INDICE DETALLADO DE LA METAFISICA DE ARISTOTELES

En él se expone el orden y disposición de sus libros y capítulos, se hace un breve resumen de todos, se esbozan todas las cuestiones que en ellos suelen o pueden discutirse, con los pasajes de la presente obra en que se estudian. Y si algunas de menor volumen, referentes a la interpretación del texto, han sido pasadas por alto en la misma obra, son brevemente expuestas en este índice de acuerdo con la dificultad y utilidad de cada una.

LIBRO PRIMERO DE LA METAFISICA

Este es un libro introductorio en su totalidad y está dividido en dos partes. La primera comprende la introducción propiamente, en la que se pone de manifiesto el contenido y excelencia de esta disciplina: inicialmente —en términos generales— en el primer capítulo, con más detenimiento después en el segundo. En la parte siguiente —en los siete capítulos restantes— son expuestas y refutadas por Aristóteles las opiniones de los antiguos filósofos acerca de los elementos constitutivos de las cosas.

CAP. I INTRODUCTORIO

Cuestión 1. ¿Cuál es el auténtico sentido del axioma de Aristóteles: todo hombre tiende por naturaleza al saber? Disp. I, sec. 6.

Cuest. 2. ¿Es la vista más útil para la ciencia que los otros sentidos, y es por esto preferida a ellos? Ibid.

Cuest. 3. ¿Qué animales poseen sólo sentidos, cuáles a su vez memoria, y cuáles poseen también experiencia y prudencia, y de qué manera? Ibid.

INDEX LOCUPLETISSIMUS IN METAPHYSICAM ARISTOTELIS

in quo ordo et ratio librorum ac capitum eius aperitur, omniumque brevis summa proponitur, et quaestiones omnes, quae in eis moveri solent aut possunt, designantur, cum locis in quibus in sequenti opere disseruntur. Quod si quae breviores, ad textus intelligentiam pertinentes, in ipso opere omissae sunt, in hoc indice pro cuiusque rei difficultate et utilitate breviter expediuntur.

LIBER PRIMUS METAPHYSICAE

Totus hic liber *procemialis* est, et in duas partes dividitur. Prior proprie procemium continet, in quo materia et dignitas huius doctrinae aperitur: prius generalius in primo capite, deinde specialius in secundo. In posteriori parte per septem alia capita antiquorum philosophorum opiniones de principiis rerum referuntur ab Aristotele, et confutantur.

CAPUT PRIMUM PROOEMIALE

Quaest. 1. Quis sit verus sensus illius axiomatis Aristotelis: Omnis homo naturaliter scire desiderat. Disp. I, sect. 6.

Q. 2. An visus utilior caeteris sit ad scientiam, et ob eam causam prae illis diligatur. Ibid.

Q. 3. Quae animalia bruta solum sensum, quae vero memoriam, quaenam etiam experientiam vel prudentiam participent, et quomodo. Ibid.

Cuest. 4. De qué manera adquiere el hombre experiencia por medio de la memoria y, en cambio, arte y ciencia por medio de la experiencia, y qué diferencia ha de establecerse entre ellas. (Ibid.) La sentencia de Polo que cita Aristóteles aquí, a saber: *la experiencia produjo el arte, la inexperiencia el azar,* consta así en el *Gorgias* de Platón: *Muchas son las artes que poseen los hombres adquiridas hábilmente por destreza. Pues la destreza dirige nuestros pasos con arte, mientras que la impericia nos hace vagar fortuita e inconsideradamente.* Esta sentencia, tanto por el significado de las palabras, como por el sentido, parece bastante distinta; mas las expresiones de Aristóteles aclaran que las palabras pericia e impericia no han de tomarse en Platón con la amplitud que su significación tiene en absoluto, pues la pericia no se afirma sólo de la experiencia, sino también del arte; por lo tanto, no pudo decirse en rigor que la pericia engendrase el arte, a no ser por razón de la experiencia. En cambio, la segunda parte de la sentencia parece que tiene un sentido más exacto en Platón, pues la inexperiencia más que causar el azar, deja al hombre a merced de lo casual e imprevisto.

Cuest. 5. ¿Es la experiencia absolutamente necesaria para conocer los principios de las ciencias? Ibid.

Sobre la subsistencia

Cuest. 6. ¿En qué sentido ha afirmado Aristóteles que todas las acciones tienen por objeto los singulares? Disp. XXXIV, sec. 9.

A propósito del texto de Aristóteles hay que advertir aquí que él afirma que el médico cura de suyo a Sócrates, o sea a un hombre concreto, y *per accidens* al hombre, aduciendo como razón el que a Sócrates acontece ser hombre. Ambas cosas no carecen de dificultad, porque Pedro no es hombre *per accidens,* sino *per se.* Y si el "acontecer" no significa allí convenir accidentalmente, sino pertenecer esencialmente, según explica Santo Tomás, no es legítima la conclusión de Aristóteles de que el hombre es curado *per accidens.* Ni tampoco parece satisfactoria otra explicación que proponen el mismo Santo Tomás y el Halense, a saber: que aunque a Pedro en absoluto no le sea accidental ser hombre, sí lo es respecto de Pedro en cuanto sanado. Mas esto parece falso, pues para que Pedro pueda ser sanado, es

Q. 4. Qualiter homo per memoriam experientiam, per experientiam vero artem et scientiam acquirat, et quae sit inter haec constituenda differentia. Ibid. Sententia vero Poli, quam Aristoteles hic affert, scilicet: *Experientia genuit artem, inexperientia fortunam,* apud Platonem in Gorgia sic habet: *Multae quidem artes insunt hominibus ex peritia perite adinventae. Peritia enim efficit ut via nostra per artem incedat, imperitia vero ut per fortunam temere circumvagetur.* Quae sententia et verborum significatione et sensu videtur satis diversa, verba tamen Aristotelis explicant nomina *peritiae* et *imperitiae* apud Platonem non tam late sumenda esse quam in absoluta significatione prae se ferunt; peritia enim non solum de experientia, sed etiam de arte dicitur, et ideo non proprie dici potuit peritiam generare artem, nisi ratione experientiae. Secunda vero pars illius sententiae melius videtur apud Platonem explicari; inexperientia enim non tam generat fortunam, quam fortunae et casui hominem exponit.

Q. 5. An experientia sit absolute necessaria ad scientiarum principia cognoscenda. Ibid.

De subsistentia.— Q. 6. Quo sensu dictum sit ab Aristotele actiones omnes circa singularia versari. Disp. XXXIV, sect. 9.

Hic tamen circa textum Aristotelis observare oportet eum asserere medicum per se curare Socratem, seu singularem hominem, per accidens vero hominem; rationem insinuat, quia accidit Socrati ut homo sit. Utrumque vero habet difficultatem, quia Petrus non per accidens, sed per se est homo. Quod si accidere ibi non significet ex accidente convenire, sed absolute inesse, ut D. Thomas exponit, non recte infert Aristoteles hominem per accidens curari. Neque etiam satisfacere videtur expositio alia, quam idem D. Thomas et Alensis afferunt, nimirum, quod, licet Petro absolute non accidat esse hominem, Petro tamen ut curato accidit; id enim non videtur verum, quia, ut Petrus curari possit, necesse est

necesario que sea hombre. Por consiguiente, la curación del médico no tiene como objeto *per accidens* al hombre, ya que, de acuerdo con su esencia, no puede realizarse en otra naturaleza, al igual que la visión no tiene al color como objeto *per accidens*, aunque necesariamente deba concretarse siempre en un color particular; porque como el color es el objeto de la vista, así —a su manera— el cuerpo humano es el objeto de la medicina. La respuesta es que Aristóteles no habla de la curación en absoluto y en abstracto —que sería atender más a su concepto que a su ejercicio—, sino que habla del acto de curar tal como se verifica en la realidad; y de éste dice que tiene como objeto *per accidens* al hombre, no porque esto le sea accidental en absoluto, sino porque esencial, primaria y cuasi adecuadamente no se ejerce en el hombre en cuanto tal, sino en cuanto singularizado en este hombre concreto, de cuya particular complexión y temperamento depende preferentemente la curación. De donde se deduce que aquel *per accidens* parece ser igual al *por otro* distinto, por lo menos, racionalmente; o es igual al *per partem*, a la manera que el singular es parte subjetiva del todo específico; en efecto, en este sentido se puede decir que en cierto modo cambia el todo por razón de la parte. De acuerdo con esto encaja perfectamente la explicación de la segunda proposición: que a Sócrates le adviene accidentalmente ser hombre, es decir, le conviene en cuanto parte contenida subjetivamente bajo "hombre". También se puede decir que le adviene del mismo modo que la diferencia inferior le adviene al género, esto es, como ajena a su concepto, ya que las características propias del individuo caen de la misma manera fuera del concepto de la especie, lo que constituye motivo suficiente para que se pueda decir que el hombre es sanado *per accidens*, es decir, por algo distinto. Aunque, desde este punto de vista, estaría mejor dicho que Sócrates adviene a hombre, que no al contrario; pero, en realidad, se expresa el mismo concepto, y todo conduce a lo mismo: que la acción depende sobre todo de las características del individuo, que pertenecen más al campo de la experiencia que al del arte, y que, consecuentemente, el arte sin experiencia está abocada a error y azares, según antes se dijo.

Cuest. 7. ¿Se apetece por causa del conocimiento de la verdad sólo la ciencia especulativa o también la práctica? Disp. I, sec. 6.

quod sit homo; non ergo medici curatio per accidens circa hominem exercetur, cum ex propria ratione sua non possit circa aliam naturam fieri, sicut visio non fit per accidens circa colorem, etiamsi semper necessarioque exerceri debeat in singulari circa particularem colorem; nam, sicut color est obiectum visus, ita suo modo corpus humanum est obiectum medicinae. Respondetur Aristotelem non loqui de curatione absolute et abstracte, quo modo potius concipitur quam exerceatur, sed loqui de hac actione curandi prout in re exercetur; et hanc ait per accidens versari circa hominem, non quia omnino hoc ei accidat, sed quia non per se primo et quasi adaequate versetur circa hominem, ut sic, sed ut contractum ad hunc singularem hominem ex cuius propria complexione et affectione maxime pendet curatio. Unde illud *per accidens*, idem esse videtur quod *per aliud*, saltem ratione distinctum; vel est idem quod *per partem*, eo modo quo singulare est pars subiectiva specifici totius: sic enim totum quodam modo per accidens dicitur moveri ratione partis. Et iuxta haec optime quadrat expositio alterius propositionis, scilicet, accidere Socrati quod homo sit, id est, convenire ei tamquam parti subiective contentae sub homine. Vel certe dici potest accidere eo modo quo inferior differentia accidit generi, id est, extra rationem eius; sic enim propriae conditiones individui sunt extra rationem speciei, quod satis est ut homo per accidens, id est, per aliud, sanari dicatur. Quamquam in hoc sensu potius dicendum esset Socratem accidere homini, quam e converso; tamen in re idem significatum est, et eodem omnia tendunt, nimirum, ut intelligatur actionem maxima ex parte pendere a conditionibus individui, quae magis sub experientiam quam sub artem cadunt, et ideo artem sine experientia expositam esse errori et fortunae, ut superius dictum est.

Q. 7. An sola scientia speculativa vel etiam practica propter veritatis cognitionem appetatur. Disp. I, sect. 6.

Cuest. 8. Si la ciencia metafísica es por sí misma la ciencia más deseable por el hombre. Disp. I, sec. 6, en toda ella.

Cap. II de la introducción

Cuest. 1. Qué es la sabiduría y en cuántos sentidos se usa esta palabra. Disp. I, sec. 5.

Cuest. 2. Cómo la sabiduría contempla todas las cosas, sus causas y principios. Disp. I, sec. 2, en toda; sec. 4 y 5.

Cuest. 3. Si las cosas más universales son las más difíciles de conocer. Disp. I, sec. 5.

Cuest. 4. Si la metafísica aventaja en certeza a las demás ciencias, especialmente a las matemáticas. Ibid.

Cuest. 5. Si la metafísica o sabiduría es más cierta que el hábito de los principios. Ibid.

Cuest. 6. Si la metafísica hace sus demostraciones estrictamente por todas las causas. Ibid.

Cuest. 7. Si la metafísica es más apta para la enseñanza que las demás ciencias. Ibid.

Cuest. 8. Si es la metafísica una ciencia especulativa, en la cual se investiga por amor al conocimiento de la verdad. Disp. I, sec. 4, al principio; y la sec. 5 desde el principio.

Cuest. 9. Si la metafísica dirige de hecho y cómo a las demás ciencias. Ibid.

Cuest. 10. Si todas las ciencias se subordinan a la metafísica. Disp. I, sec. 5.

Cuest. 11. Si la metafísica es ciencia y sabiduría al mismo tiempo. Ibid., en toda.

Cuest. 12. Cuán útil sea la metafísica para las otras ciencias. Sec. 4.

Cuest. 13. Si demuestra la metafísica los objetos de las otras ciencias y cómo. Ibid.

Cuest. 14. Qué relación guarda la metafísica con las otras ciencias en el plano doctrinal. Ibid.

Cuest. 15. Cómo demuestra la metafísica los primeros principios. Disp. I, sec. 4.

Q. 8. Utrum scientia metaphysicae sit propter se maxime appetibilis ab homine. Disp. I, sect. 6, per totam.

Caput II proemii [1]

Quaest. 1. Quidnam sapientia sit, et quot modis haec vox usurpetur. Disp. 1, sect. 5.

Q. 2. Quomodo sapientia res omnes earumque causas et principia contempletur. Disp. I, sect. 2, per totam; et sect. 4 et sect. 5.

Q. 3. An universalissima sint nobis cognitu difficillima. Disp. I, sect. 5.

Q. 4. An metaphysica scientias alias praesertim mathematicas, certitudine superet. Ibid.

Q. 5. An metaphysica seu sapientia certior sit quam habitus principiorum. Ibid.

Q. 6. An metaphysica per omnes causas proprie demonstret. Ibid.

Q. 7. An metaphysica caeteris scientiis aptior sit ad docendum. Ibid.

Q. 8. An metaphysica sit scientia speculativa, qua veritatis cognoscendae causa inquiritur. Disp. I, sect. 4, princ.; et sect. 5, a principio.

Q. 9. An et quomodo sapientia seu metaphysica imperet aliis scientiis. Ibid.

Q. 10. An omnes scientiae subalternentur metaphysicae. Disp. I, sect. 5.

Q. 11. An metaphysica simul sit scientia et sapientia. Ibid., per totam.

Q. 12. Quam sit metaphysica ad alias scientias utilis, sect. 4.

Q. 13. An et quomodo metaphysica demonstret obiecta aliarum scientiarum. Ibid.

Q. 14. Quomodo metaphysica ad alias scientias comparetur ordine doctrinae. Ibid.

Q. 15. Quomodo metaphysica prima principia demonstret. Disp. I, sect. 4.

[1] Exponitur fere totum hoc caput disp. I, sect. 2 et 5.

Cuest. 16. Qué es el hábito de los principios. Ibid.

Cuest. 17. Si es la metafísica o la dialéctica la que enseña los procedimientos de aprendizaje, y qué es lo que corresponde a cada una en este trabajo. Disp. I, sec. 4.

Cuest. 18. Si la admiración se origina de la ignorancia. Suele, en efecto, aceptarse tal axioma por esta razón: porque dice Aristóteles *que los hombres comenzaron a filosofar por causa de la admiración*, es decir, para liberarse de la ignorancia con el conocimiento de la ciencia. Conviene, no obstante, reparar que Aristóteles dijo únicamente: *Quien duda y se admira, se da cuenta plenamente de su ignorancia.* Juntó, pues, ambas cosas, a saber, la duda y la ignorancia; por consiguiente, no es necesario que todo el que se admira sea un ignorante, sino sólo el que a su admiración añade la duda. Y se hace notar esto ocasionalmente a causa de la admiración de Cristo, que, aunque haya sido verdadera admiración, no procedió de ignorancia, según expuse ampliamente en el tomo I de la III parte, en el comentario del a. 7, de la q. 15 de Santo Tomás, y de dicho pasaje se ha de deducir la explicación, o mejor limitación, de aquel axioma.

Cuest. 19. Si es conveniente para el hombre entregarse al cultivo de la sabiduría. Acerca de este problema, por ser demasiado claro, basta recurrir a Aristóteles y prestar atención a lo que dice en este pasaje para ensalzar y recomendar la sabiduría. Tiene, en efecto, algunas afirmaciones dignas de reflexión. La primera: *la ciencia divina o consideración acerca de Dios, llamada sabiduría, es la más libre, y por eso no puede alcanzar la perfección en la naturaleza humana, esclava por muchos conceptos, sino que sólo Dios puede vindicar para sí tal honor.* Sin embargo, conviene tener en cuenta que esta última afirmación la recoge Aristóteles de un tal Simónides, y que significa —según la interpretación de Santo Tomás, Boecio y otros— ser su opinión que el hombre no debe aspirar a esta divina sabiduría, porque no está de acuerdo con su naturaleza, sino sólo con la de Dios; y por eso dijo Aristóteles que si, como dicen los poetas, Dios fuese capaz de aborrecer, odiaría sobre todo a los hombres que pretenden esta divina sabiduría. En consonancia con esto está lo de Sócrates: *lo que está sobre nosotros en nada nos atañe.* Lo cual será objeto también de un consejo del Sabio: *No intentes lo que es superior a ti.*

Q. 16. Habitus principiorum quid sit. Ibid.

Q. 17. Tradatne metaphysica instrumenta sciendi, an dialectica, quidve in hoc munere sit utrique proprium. Disp. I, sect. 4.

Q. 18. Utrum admiratio ex ignorantia oriatur. Hoc enim axioma solet ex hoc capite sumi: ait enim Aristoteles *propter admirationem coepisse homines philosophari*, ut nimirum acquisitione scientiae ignorationem depellerent. Oportet autem advertere Aristotelem tantum dixisse: *Qui dubitat et admiratur, plane se ignorare existimat.* Duo itaque coniunxit, dubitationem scilicet et admirationem; non ergo necessarium videtur ut omnis qui admiratur, ignoret, sed solum is qui dum admiratur dubitat. Quod obiter notetur propter Christi admirationem, quae licet vera admiratio fuerit, non tamen fuit ex ignorantia profecta, ut late declaravi tom. I, III partis, in comment. a. 7, q. 15 D. Thomae, ex quo loco vera expositio seu potius limitatio illius axiomatis petenda est.

Q. 19. An expediat homini studio sapientiae vacare. De hac quaestione, quod clarissima sit, satis erit Aristotelem consulere, et quae in laudem et commendationem sapientiae eo loco dicit, diligenter notare. Habet enim nonnullas sententias consideratione dignas. Prima est: *Divina scientia seu contemplatio de Deo, quae sapientia dicitur, maxime libera est, ideoque in humana natura, quae multis modis serva est, perfecta esse non potest, sed solus Deus honorem suum sibi vendicat.* Oportet autem advertere afferre Aristotelem hoc ultimum dictum ex quodam Simonide, et significare, ut D. Thomas, Boetius et alii interpretantur, illum sensisse non debere hominem divinam quaerere sapientiam, quia non congruit naturae eius, sed solius Dei; et ideo (inquit Aristoteles) si, ut poetae aiunt, in Deum cadere potest invidia, maxime invidere hominibus hanc divinam sapientiam quaerentibus. Cui consonat illud Socratis: *Quae supra nos, nihil ad nos.* Faciet etiam consilium Sapientis: *Altiora te ne quaesieris.*

Con razón, pues, censura el Filósofo este sentido de dicha afirmación; y mejor aún, según explica A. de Afrodisia, entiende e interpreta dicha sentencia de tal manera que a sólo Dios se atribuya la posesión perfecta y exacta de esta sabiduría. La consecuencia no es que el hombre no deba entregarse al cultivo de la sabiduría, sino más bien que debe pretenderla con todas sus fuerzas para asemejarse a Dios lo más posible. Y esto es precisamente lo que Aristóteles dice más abajo, valiéndose de una disyunción: *y ésta* —a saber, la sabiduría— *o la posee solamente Dios, o la posee, por lo menos, en máximo grado.* Niega, consecuentemente, que sea aborrecido por Dios el hombre que aspira a esta ciencia, no sólo porque la divinidad no puede aborrecer, sino también porque entonces sería un infeliz el hombre que llegase a alcanzarla. ¿Hay mayor desgracia que tener a Dios por adversario y envidioso de las propias ventajas? Resulta, empero, absurdo afirmar que los sabios son infelices precisamente por ser sabios, cuando la realidad es que la felicidad y dignidad del hombre consiste precisamente en la sabiduría. De acuerdo con esta opinión, el mismo Filósofo, lib. X de la *Etica*, c. 7, censura a los que dicen que, puesto que somos hombres, es necesario limitar nuestra sabiduría a las cosas humanas y, por ser mortales, a las cosas perecederas. El, en cambio, afirma que es necesario que nos liberemos lo más posible de la caducidad y que obremos en todo *de manera que vivamos en consonancia con la parte más excelente de nosotros, es decir, el alma,* y añade en el c. 8 que el que vive así y cultiva la sabiduría disfruta de la predilección de Dios y es colmado de honores y premios por él. Esto se ha de entender de los que buscan la divina sabiduría prudentemente y de acuerdo con su capacidad, porque los que intentan con su razón y juicio comprender o medir la divinidad, éstos, ciertamente, son aborrecidos por Dios. A ellos aconseja el Sabio que no intenten lo que está sobre sus fuerzas, porque, según dijo en otra parte, *el escudriñador de la majestad caerá víctima de su gloria.* No porque Dios le aborrezca, sino por ser el vengador de su temeridad y soberbia. Pues si lo que Aristóteles dijo de la sabiduría natural es verdad, como efectivamente lo es, con mucha ma-

At vero merito Philosophus dictum illud in eo sensu reprehendit, vel potius, ut Aphrodisaeus exponit, ita sententiam illam intelligit ac moderatur, ut Deus solus hanc sapientiam exacte ac perfecte possidere credatur. Ex quo non sequitur hominem non debere studio sapientiae vacare, sed potius sequitur eum maxime ac totis viribus debere hanc sapientiam quaerere, ut Deo similis fiat quantum potuerit. Et hoc est quod sub disiunctione inferius Aristoteles ait: *Et eam,* scilicet sapientiam, *aut solus ipse Deus aut maxime habet.* Ideoque negat hominem quaerentem hanc scientiam esse Deo invisum, tum quia divinitas invida esse non potest, tum etiam quia alias infelix esset homo qui hanc scientiam assequeretur. Quae enim maior infelicitas quam habere Deum adversarium et propriis commodis invidentem? Absurdum autem est dicere sapientes, eo quod sapientes sint, esse infelices, cum in sapientia potius hominis felicitas et praestantia consistat. Et in eamdem sententiam idem Philosophus, X Ethic., c. 7, reprehendit dicentes oportere nos, cum simus homines, humana sapere, et mortalia cum simus mortales. Ipse vero ait oportere nos, quoad fieri possit, a mortalitate vindicare, atque omnia facere, *ut ei nostri parti quae in nobis est optima, id est, menti, convenienter vivamus;* et c. 8 subdit, eum qui sic vivit, et sapientiam colit, esse Deo charissimum, et ab eo maxime honorari et remunerari. Haec autem intelligenda sunt de his qui sobrie et pro captu suo divinam sapientiam quaerunt; nam qui ratione aut iudicio suo divinitatem comprehendere aut metiri volunt, hi sine dubio Deo sunt invisi. Quibus consulit Sapiens ne altiora se quaerant, quia, ut alibi dixit, *scrutator maiestatis opprimetur a gloria.* Non quia Deus illi invideat, sed quia temeritatis et superbiae eius est ultor. Quod si haec quae Aristoteles dixit de naturali sapientia vera sunt, ut revera sunt, multo altiori ratione in supernaturalem ac divinam contempla-

por razón se ha de aplicar a la contemplación sobrenatural y divina, que convierte a los hombres en casi divinos, libres en cierto modo e inmunes de la esclavitud del cuerpo; mas de esto se trata en otra parte.

Cuest. 20. Si esta ciencia estudia a Dios como objeto, o sólo como principio y causa de todas las cosas. Disp. I, sec. 1. En las Disps. XXX y XXXI se trata ampliamente si, según la razón natural, es verdad que Dios es causa y principio de todas las cosas, posee toda perfección y excelencia, a nadie odia y hace bien a todos y él solo se conoce y comprende perfectamente (esto, en efecto, afirma Aristóteles de Dios), las cuales cosas pertenecen al conocimiento natural de Dios.

Cap. III

Opiniones diversas de los antiguos filósofos sobre los principios de las cosas

Cuest. 1. Cuántas son las causas de las cosas naturales. Esto, a propósito del lib. V, se trata ampliamente en muchas disputaciones a partir de la XII.

Cuest. 2. Cuáles fueron las opiniones de los antiguos acerca de los principios de las cosas. Ibid., disp. XIII, sec. 2 y 3.

Cuest. 3. Si puede algo moverse por sí mismo. (Ampliamente en la disp. XVIII, sec. 4, en toda ella.) Y en este lugar están las palabras de Aristóteles, que se explican al fin de dicha sección: *ni lo que es sujeto* (de mutación) *es causa de su propia mutación.*

Cuest. 4. Si es evidente que el orden de este universo es el resultado de la acción de algún agente y no del azar (ampliamente en la disp. XXX, sec. 2, y algo en la disp. XXIII, sec. 1). Son dignas de toda ponderación las palabras de Aristóteles en este pasaje: *no es justo,* dice, *que algo tan excelente,* como el orden del universo, *se atribuya a la suerte y al azar. Así, pues, quien dijo que la mente, al igual que en los seres animados, así también en la naturaleza, era la causa no sólo del mundo, sino también de todo el orden, mereció parecer sobrio en comparación de las desmedidas afirmaciones de los que le antecedieron.* De la misma manera se expresa Sócrates en el *Fedón* de Platón, colmando de alabanzas a Anaxágoras por haber dicho que *la mente todo lo embellece y que es causa de todas las cosas.* La comparación hecha con los seres animados admite una doble interpretación; la primera, tomando a los hombres como los animales por antonomasia, convirtiendo su pequeño mundo en prueba para el grande. La segunda es que puede entenderse en general de todos los seres animados, en los que la composición y ordenación de todos los miembros es tan complicada, que los pensadores más sensatos dieron por descontado que no podría ser efecto de un autor desprovisto de inteligencia. Aquí hace hincapié el argumento para probar que esto debe afirmarse con mayor razón de la totalidad del universo, en el que todas las cosas tienen tal disposición y orden que mereció ser considerado por esta razón como un animal incluso por muchos filósofos, según hizo constar San Alberto al principio de la *Metafísica,* tratado III, c. 3.

Cap. IV

Sobre las mismas opiniones

Este capítulo no ofrece novedad alguna. Adviértese únicamente que Aristóteles corrobora en él lo que dijo en el capítulo anterior, opinión 4, acerca de la mente y del artífice del mundo y, valiéndose de un bellísimo ejemplo, alaba y censura al mismo tiempo a los antiguos filósofos que llegaron al conocimiento de esta verdad. *Se portan,* dice, *como luchadores inexpertos en la batalla, ya que éstos, en su correr de una parte a otra, causan frecuentemente notables heridas; pero ni ellos lo hacen con estrategia, ni estos filósofos parecen tener certeza científica de lo que dicen.*

Cap. V y VI

Continúa la misma materia

Cuest. 1. Respecto de estos capítulos, podría plantearse una cuestión particular sobre la opinión de Platón, por ser demasiado célebre, a ver si estableció las ideas con los caracteres que Aristóteles le atribuye y si es consecuente-

tionem conveniunt, quae homines reddit paene divinos, et a corporis servitute quodammodo liberos atque immunes: sed de hoc alias.

Q. 20. An haec scientia disserat de Deo ut de obiecto, an solum ut de principio et causa omnium rerum. Disp. I, sect. 1. Quomodo autem iuxta rationem naturalem verum sit Deum esse principium et causam rerum omnium, et habere in se quidquid est perfectionis et excellentiae, et nulli invidere, sed omnibus benefacere, solumque ipsum se perfecte cognoscere ac sapere (haec enim omnia Aristoteles de Deo indicat), tractatur late in disp. XXX et XXXI, quae sunt de naturali cognitione Dei.

Caput III

De variis opinionibus antiquorum philosophorum circa rerum principia

Quaest. 1. Quot sint causae rerum naturalium: haec circa lib. V tractantur late, a disp. XII, per plures.

Q. 2. Quae fuerint antiquorum opiniones de rerum principiis, ibid., disp. XIII, sect. 2 et 3.

Q. 3. An idem possit se ipsum movere, late disp. XVIII, sect. 4, per totam. Hoc autem loco verba Aristotelis sunt: *Neque id quod subiicitur suam ipsius mutationem efficit,* quae in fine dictae sectionis exponuntur.

Q. 4. Utrum sit evidens ordinem huius universi non casu, sed ex actione[1] alicuius agentis esse institutum, late disp. XXX, sect. 2, et nonnulla disput. XXIII, sect. 1. Verba autem Aristotelis hoc loco sunt valde notanda: *Neque aequum est* (inquit) *tantam rem,* scilicet ordinem universi, *casui et fortunae tribuere. Itaque qui mentem, quemadmodum in animantibus, sic in natura, causam tum mundi, tum etiam totius ordinis esse dixit, is prae superioribus temere loquentibus quasi sobrius visus est;* sic etiam apud Platonem in Phaedone loquitur Socrates, in hoc valde Anaxagoram laudans, quod dixerit *mentem omnia exornare omniumque causam esse.* Comparatio autem illa quae fit cum animantibus, dupliciter intelligi potest, primo, ut per animalia quasi per antonomasiam homines intelligantur, ut ex parvo ad magnum mundum argumentum fiat. Secundo, potest generatim sumi pro animantibus omnibus, in quibus compositio et ordinatio membrorum omnium tam est artificiosa, ut pro comperto habuerint cordatiores philosophi fieri non posse sine auctore mente praedito. Ex quo sumitur argumentum ad probandum maiori ratione id existimandum esse de toto universo, in quo omnia sunt ita composita et ordinata, ut ea ratione tamquam unum animal a multis etiam philosophis appellatum sit, ut notavit Albert., in principio Metaphys., tract. III, c. 3.

Caput IV

De eisdem opinionibus

Hoc capite nova non occurrit quaestio. Adnotetur solum confirmare hoc loco Aristotelem quae superiori capite, opin. 4, de mente et mundi opifice dixerat, et adducto pulcherrimo exemplo antiquos philosophos, qui eam veritatem agnoverant, simul laudare et reprehendere, *quemadmodum* (inquit) *inexercitati in pugna faciunt: ii enim cum in omnem partem feruntur, insignes plagas persaepe inferunt; verum neque illi ex arte faciunt, neque hi videntur ea quae dicunt scientia tenere.*

Caput V et VI

De eadem re

Quaest. 1. Peculiaris quaestio posset circa haec capita tractari de opinione Platonis, quoniam illa celebrior est, an, scilicet, ideas posuerit eo modo quo illi Aristoteles attribuit; et an eo sensu recte impugnetur ab

[1] *ex intentione* en otras ediciones (N. de los EE.)

mente legítima la refutación hecha por éste, sobre todo, cuando llega en el c. 6 a la consecuencia de que las privó de eficiencia al dotarlas de inmovilidad. Pero de esto ya se habló al tratar de los universales, disp. V, y al hablar de la causa ejemplar en la disp. XXV y de la eficiencia de las inteligencias en la disp. XXXV, sec. última.

El segundo problema podría surgir hacia el fin del c. 6: si a los cuatro géneros de causas hay que añadir la ejemplar o alguna otra: se trata en la disputación XXV, sec. 2; y se alude a él en la disp. XII, sec. última.

Cap. VII

Refutación de las opiniones de los antiguos

Referente a este capítulo, dos o tres son las principales cuestiones que se pueden discutir: en primer lugar, la eficacia de los argumentos de Aristóteles contra los filósofos antiguos, en especial contra los platónicos. En segundo, la verdad de lo que expone Aristóteles en el c. 7 acerca de los números y magnitudes. En tercer lugar, si la forma constituye la quididad completa de las cosas materiales, según manifiesta Aristóteles aquí, en el texto 5 del c. 7. Pero la primera cuestión me pareció oportuno pasarla por alto, no sólo porque aquellas opiniones de los antiguos filósofos, tal como Aristóteles las trata, están anticuadas y relegadas del campo de la filosofía, sino también porque en sus argumentos nada en absoluto aporta el Filósofo que tenga utilidad para el conocimiento de otras cosas; por eso juzgo inútil detenerse en la explicación o defensa de tales argumentos; léanse sus expositores, preferentemente Fonseca, cuya traducción resulta de una elegancia y transparencia tal, que puede comprenderla cualquiera casi sin necesidad de expositor. El segundo problema encierra muchos tratados por nosotros en las disputaciones sobre la cantidad, que son la XL y XLI. El tercero se expone en la disp. XXXVI, sec. 1.

Aristotele, praesertim cum infert hic, c. 6, abstulisse efficientiam ideis, ponendo illas immobiles. De hac vero re dictum est tractando de universalibus, disp. V; et de causa exemplari, disp. XXV; et de efficientia intelligentiarum, disp. XXXV, sect. ult.

Secunda quaestio hic esse potest circa finem c. 6, an praeter quatuor causarum genera ponenda sit exemplaris vel alia; tractatur disp. XXV, sect. 2; et tangitur disp. XII, sect. ult.

Caput VII

Impugnantur veterum opiniones

Quaest. 1. Circa hoc caput duo vel tria potissimum possunt inquiri. Primum, an rationes Aristotelis contra antiquos philosophos, praesertim contra Platonicos, efficaces sint. Secundum, an quae de numeris et magnitudinibus Aristoteles, c. 7, tractat, vera sint. Tertium, an forma sit tota quidditas rerum materialium, ut Aristoteles hic, c. 7, text. 5, significat. Sed primam quaestionem omittendam censui, tum quod opiniones illae antiquorum philosophorum, prout ab Aristotele tractantur, antiquatae iam sint, et prorsus a philosophia relegatae; tum etiam quod in illis rationibus nihil Philosophus attingit, quod ad alias res cognoscendas aliquid utilitatis afferre possit; et ideo inutile reputo in illis rationibus aut explicandis aut defendendis immorari, sed legantur expositores, et praesertim Fonseca, cuius translatio tam est elegans et dilucida, ut fere sine expositore a quovis intelligi possit. Secunda quaestio multas amplectitur, quae a nobis tractantur in disputationibus de quantitate, quae sunt XL et XLI. Tertia tractatur disp. XXXVI, sect. 1.

SEGUNDO LIBRO DE LA METAFISICA

Acerca de este libro son distintas las opiniones de los expositores, porque no parece guardar relación con los restantes. Dejando a un lado esta cuestión, a mí me parece una parte de la introducción o una especie de suplemento de ésta. Y lo deduzco del mismo Aristóteles, lib. III, texto 2, donde haciendo referencia al contenido de este libro, dice: *En lo que dije en la introducción.* Porque una vez que en la introducción ha dicho Aristóteles que la tarea primordialísima de esta ciencia era la contemplación de la verdad y, seguidamente, ha demostrado cuán grandes habían sido los errores de los filósofos antiguos en su investigación, quiso desentrañar aquí de nuevo la dificultad inherente a la investigación de la verdad, cuál sea el método a seguir y en qué principio o fundamento hemos de apoyarnos para que nuestro trabajo no sea vano.

Cap. I

Dificultad en descubrir la verdad que esta ciencia investiga

Cuest. 1. Si la adquisición de la verdad en proporción a su excelencia, es no sólo difícil, sino incluso imposible para el hombre. Se trata de un problema más teológico que metafísico, y suele estudiarse en teología al comienzo del tratado de la divina gracia. Aristóteles lo expone al principio de este capítulo y, en sus líneas generales, lo define bastante en conformidad con la doctrina católica. Pues niega en absoluto que hombre alguno pueda alcanzar la verdad en proporción a la excelencia de ésta. El significado de la expresión *en proporción a su excelencia,* se puede comprender por lo que añade luego, que el conocimiento de la verdad en parte es fácil; porque, de acuerdo con el viejo proverbio, *¿quién no atina con la puerta?,* es decir, según la exposición de Santo Tomás y Averroes, ¿quién no alcanza fácilmente los principios que son como entrada o puerta de la investigación de la verdad?; o, según explica Alejandro, ¿quién no llega a comprender siquiera lo fácil? Igual que un arquero, si se le pone como blanco una puerta entera, no yerra el tiro, por la facilidad de acertar, de la misma manera pode-

LIBER SECUNDUS METAPHYSICAE

De hoc libro varia sunt expositorum placita, quia non videtur caeteris cohaerere; quibus omissis, pars quaedam prooemii, vel quoddam eius additamentum mihi esse videtur. Idque sumo ex ipso Aristotele, lib. III, text. 2, ubi, se referens ad ea quae in hoc libro dixerat, ait: *In iis quae prooemii loco dicta sunt.* Nam quia in prooemio Aristoteles hanc scientiam potissimum contemplari veritatem, et postea, ostenderat quantum priores philosophi in illius investigatione erraverint, hoc loco iterum aperire voluit difficultatem quae in veritatis investigatione inest, et quis modus in ea tenendus sit, et quo principio vel fundamento utendum nobis sit, ne frustra laboremus.

Caput primum

Difficile esse veritatem invenire quam haec sapientia inquirit

Quaest. 1. Utrum pro dignitate veritatem assequi sit homini non solum difficile, sed etiam impossibile. Haec quaestio magis theologica est quam metaphysica; tractarique solet a Theologis in principio doctrinae de gratia Dei. Proponit vero eam Aristoteles in principio huius capitis et satis consentanee ad doctrinam Catholicam eam definit. Absolute enim negat posse quemquam hominum pro dignitate veritatem assequi. Quid autem significet cum ait *pro dignitate,* intelligi potest ex eo quod subdit inferius, cognitionem veritatis ex parte esse facilem, quia iuxta vetus proverbium, *Ecquis ab ostio aberret?* id est, ut D. Thomas et Averroes exponunt, quis non facile assequatur principia, quae sunt veluti ostium et ianua veritatis inveniendae? vel, ut exponit Alexander, quis non assequatur saltem ea quae facilia sunt? Sicut enim iaculator, si ei totum ostium in scopum proponatur, non errat, propter facilitatem attingendi, ita veritates aliquas et faciles assequi

mos comprender algunas verdades fáciles, pero no todas. Por eso añade Aristóteles: *el hecho de que no lleguemos a poseer*, exactamente y sin error, claro está, *el todo y la parte*, es decir, los principios y conclusiones, *demuestra su dificultad*. Podemos también entender aquí por *el todo y la parte* lo que dicen los teólogos: cada una de las verdades o su conjunto. Conocer, pues, la verdad de acuerdo con su excelencia, es conocer el todo y la parte; es decir, no una u otra verdad solamente, sino todas, sin error. Y este sentido acaso el mismo Aristóteles no llegó a penetrarlo del todo; sin embargo, por barruntar, guiado por la luz natural de la razón, la deficiencia del hombre para la contemplación de la verdad, la manifestó en tales términos que encerraban el mismo concepto y estaban de acuerdo con la doctrina católica. Corrobora esto mismo otra prueba suya, en la que dice: *la aportación a la verdad de cada uno de sus investigadores es pequeña, mas considerando lo de todos en conjunto resulta cierta magnitud.* También merece señalarse aquí que no ha dicho que se llegue a un conocimiento exacto y perfecto de la verdad con la colaboración de todos, sino a cierta magnitud, porque en realidad cada uno por sus medios poco o nada puede conseguir. Mas lo que pueden llegar a saber todos en conjunto, o cada uno en particular, ayudado por los trabajos y habilidad de los demás, es ya de mayor consideración, aunque no sea perfecto, ni esté completamente exento de errores; por eso, es absolutamente imposible para el hombre llegar a contemplar la verdad en proporción con su excelencia con sólo las fuerzas humanas. Estudiar cuáles sean los resultados obtenidos con ayuda de la gracia divina, es objeto de consideración más elevada; y así basta por ahora lo dicho acerca de este problema de acuerdo con las exigencias del pasado.

Cuest. 2. En la disp. IX, sec. 2, se trata ampliamente cuál sea el origen de la dificultad que el hombre encuentra en el conocimiento de la verdad.

Cuest. 3. Si se conocen naturalmente los primeros principios. Aristóteles sólo alude implícitamente a este problema, por lo que no hay razón para discutirlo aquí; lo tratamos, sin embargo, por requerirlo la doctrina expuesta en la disp. I, sec. 6, y disp. III, sec. 3, al principio.

possumus, non tamen omnes. Unde subdit Aristoteles: *Quod autem totum et partem*, id est, principia et conclusiones, *habere non possumus*, scilicet integre et sine errore, *id eius difficultatem declarat.* Ubi etiam per *totum et partem* intelligere possumus quod theologi aiunt, singulas veritates, aut omnium collectionem. Veritatem ergo pro dignitate assequi est totum et partem cognoscere: hoc est, non unam tantum vel alteram veritatem, sed omnes, absque errore. Quem sensum fortasse ipse Aristoteles non omnino est assecutus; tamen, cum naturali ductus lumine hominis imbecillitatem ad veritatem contemplandam subodoraret, illis verbis eam declaravit quae rem ipsam comprehenderent et cum catholica doctrina consentirent. Et hoc ipsum confirmat iudicium illud quo utitur, nimirum, *Quia singuli eorum qui veritatem inquirunt parum ad eam conferunt; ex omnibus vero in unum congestis magnitudo quaedam existit.* Ubi etiam observatione dignum est non dixisse unam perfectam et exactam veritatis cognitionem ex omnibus confici, sed solum magnitudinem quamdam, quia revera quod unusquisque sua industria invenire potest, vel nihil, vel parum est. Quod vero omnes simul, aut unusquisque aliorum laboribus et industria adiutus scire valet, aliquid maius est, non tamen perfectum, nec omnibus erroribus liberum; et ideo absolute est homini impossibile humanis viribus pro dignitate veritatem contemplari. Quid vero in hoc per divinam gratiam possit, altioris contemplationis est; et ideo de hac quaestione pro loci opportunitate haec sunt satis.

Q. 2. Unde oriatur difficultas, quae in cognitione veritatis homini accidit, tractatur late disp. IX, sect. 2.

Q. 3. An prima principia sint naturaliter nota. Haec quaestio implicite tantum ab Aristotele tangitur, quare immerito hic disputatur; eam vero pro huius doctrinae opportunitate attigimus disp. I, sect. 6, et disp. II, sect. 3, in princ.

Cuest. 4. Si podemos en esta vida conocer quiditativamente las cosas en acto, y las inteligibles en grado máximo, a saber, las sustancias separadas; disp. XXXV, sec. 2, extensamente.

Cuest. 5. Si la ciencia especulativa y práctica se diferencian por el fin, siendo el término de la una la contemplación de la verdad, de la que hace la otra aplicación a la obra. Por lo tanto, la especulativa busca necesariamente la causa de la verdad, ya que no hay ninguna ciencia absoluta de la verdad si se prescinde de su causa; la práctica, en cambio, sólo estudia la causa en cuanto tiene relación con la acción; de esto se tocan algunos puntos en la disp. I, y más en la XLIV, que trata de los hábitos.

Cuest. 6. ¿Cuál es el verdadero sentido del principio: *Lo que es causa de las demás cosas en cuanto son tales, ha de ser él mismo máximamente tal.* De este pasaje se deduce también un enunciado distinto del axioma, a saber: *lo que es máximamente tal, es causa de que los demás sean tales.* Así cita este principio Santo Tomás, I, q. 2, a. 3, razón 4; q. 44, a. 1; *Contra Gentes*, lib. I, c. 13: en estos pasajes lo propugnan Cayetano y el Ferrariense en dicho sentido; y Capréolo, *In II*, dist. 14, q. 1, a. 1, al fin, y más ampliamente, *In I*, dist. 3, q. 1. Aristóteles, en cambio, lo enuncia sólo tal como lo propusimos, y en rigor no se sigue el uno del otro, ya que la proposición universal afirmativa no admite la conversión simple. Sin embargo, no sólo por las palabras, sino por el contexto y sentido se ve que ésta es la mente de Aristóteles. Pues pretende llegar a la conclusión de que esta ciencia se ocupa de las cosas que poseen el más elevado grado de verdad, porque se ocupa de las primeras causas y de los fundamentos de la verdad de las demás cosas; y lo que es causa de verdad en las otras cosas, es en sí máximamente verdadero, ya que es máximamente tal lo que es causa de que las demás cosas sean tales. El axioma explicado de esta manera coincide con el propuesto en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 2: *lo que es causa de que cada cosa sea tal, ha de serlo más.* Aquí, empero, se dice más explícitamente que la causa tiene que ser tal que convenga en nombre y naturaleza con sus efectos; y esto lo entiende Escoto de la comunidad unívoca, siendo, no obstante, suficiente entenderlo de la unidad de razón formal o del mismo con-

Q. 4. An possimus in hac vita quidditative cognoscere res actu et maxime intelligibiles, substantias scilicet separatas, disp. XXXV, sect. 2, late.

Q. 5. An scientia speculativa et practica differant ex fine, quod illa in contemplatione veritatis sistat, haec ad opus illam referat; ideoque illa causam veritatis per sese inquirat, cum non sit absoluta scientia veritatis sine causa; haec vero solum causam investiget, quantum ad opus confert; de hac re aliqua tacta sunt disp. I, plura in XLIV, quae est de habitibus.

Q. 6. Quis sit verus sensus illius pronuntiati: *Quod caeteris est causa ut talia sint, ipsum est maxime tale.* Ex hoc loco elici solet alio modo hoc axioma, videlicet: *Quod est maxime tale, caeteris est causa ut sint talia.* Ita refert hoc principium D. Thomas, I, q. 2, a. 3, rat. 4, et q. 44, a. 1, et I cont. Gent., c. 13, quibus locis Caietan. et Ferrar. in hoc sensu illud defendunt, et Capreolus, In II, dist. 14, q. 1, a. 1, in fine, et lat. In I, dist. 3, q. 1. Ab Aristotele autem non profertur nisi ut a nobis propositum est, et in rigore unum ex alio non sequitur, quia propositio universalis affirmativa non convertitur simpliciter. Quod autem haec sit mens Aristotelis, patet, tum ex verbis, tum ex contextu et intentione Philosophi. Concludere enim intendit scientiam hanc esse de rebus maxime veris, quia disserit de primis causis et principiis veritatis caeterarum rerum; quod autem est causa veritatis in aliis rebus est in se maxime verum, quia unumquodque maxime tale est quod caeteris est causa ut talia sint. Atque hoc modo explicatum axioma coincidit cum illo proposito lib. I Poster., c. 2: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis;* hic vero explicatius dicitur causam debere esse talem, ut in nomine et ratione cum effectibus conveniat; quod Scotus exponit de univoca convenientia; satis vero est si unitate rationis formalis seu eiusdem conceptus obiectivi

cepto objetivo, según expondremos más ampliamente luego al explicar la analogía del ser, disp. XXVIII, sec. 3. Y así es como explican dicho principio en este pasaje casi todos los expositores: Alejandro, el Comentador y Santo Tomás; de él nos ocuparemos largamente después. Disp. XXIX, sec. 2.

CAP. II

NO HAY PROCESO AL INFINITO EN LA ESPECIE O NÚMERO DE CAUSAS

El Filósofo intercaló aquí este tratado, no sólo para demostrar que el conocimiento de la verdad dependiente de las causas no es imposible, aunque sí difícil, sino también para demostrar que existen las causas primeras de los seres de las cuales había afirmado que trataba esta ciencia. Mas como esta materia pertenece al estudio de las causas, hemos incluídó en las disputaciones correspondientes todos los problemas que se pudieran echar aquí de menos.

Cuest. 1. Si existe un número determinado de especies o géneros de causas. Disp. XII, sec. 3.

Cuest. 2. Si hay proceso al infinito en las causas materiales o hay que llegar a una materia primera. Disp. XV, sec. 6.

Cuest. 3. Si existe proceso al infinito en las causas formales físicas. Disp. XV, sec. 6.

Cuest. 4. Si hay proceso al infinito en las causas formales metafísicas o predicados quiditativos. Disp. XXV, sec. 7.

Cuest. 5. Si entre los predicados esenciales del mismo ser hay una diferencia formal *ex natura rei*, o sólo de razón. Disp. V, sec. 2; disp. VI, sec. 1, y más ampliamente en la sec. 5.

Cuest. 6. Si puede haber proceso al infinito en las causas eficientes, tanto en las esencialmente, como en las accidentalmente subordinadas. Disp. XXIX, sec. 1.

Cuest. 7. Si hay proceso al infinito en las causas finales. Disp. XXIV, sec. 1.

intelligatur, ut latius tradetur a nobis infra explicando analogiam entis, disp. XXVIII, sect. 3. Atque hoc modo exponunt illud pronuntiatum hoc loco fere omnes expositores: Alexand., Comment., et D. Thomas, de quo plura tractantur infra, disputatione XXIX, sect. 2.

CAPUT II

Non dari processum in infinitum in specie aut numero causarum

Tractatum hunc inseruit hoc loco Philosophus[1], tum ut ostenderet veritatis cognitionem, quae ex causarum notitia pendet, etsi difficilis sit, non tamen esse impossibilem; tum etiam ut ostendat dari primas entium causas, circa quas dixerat hanc sapientiam versari. Quia vero materia ad disputationem de causis spectat, in disputationibus de causis omnes quaestiones nos inseruimus, quae hic desiderari possent.

Quaest. 1. Utrum genera seu species causarum sint in aliquo definito numero. Disput. XII, sect. 3, per totam.

Q. 2. Utrum in causis materialibus detur progressus in infinitum, vel in aliqua prima materia sistendum sit. Disp. XV, sect. 6.

Q. 3. Utrum in causis formalibus physicis detur processus in infinitum. Disp. XV, sect. 6.

Q. 4. Utrum in causis formalibus metaphysicis seu in praedicatis quidditativis detur processus in infinitum. Disp. XXV, sect. 7.

Q. 5. Utrum praedicata essentialia eiusdem rei differant formaliter ex natura rei vel sola ratione. Disp. V, sect. 2, et disp. VI, sect. 1, et latius in sect. 5.

Q. 6. Utrum dari possit processus in infinitum in causis efficientibus tam per se quam per accidens subordinatis. Disp. XXIX, sect. 1.

Q. 7. Utrum dari possit processus in infinitum in causis finalibus. Disp. XXIV, sect. 1.

[1] Vide Aristotelem, lib. VII Phys., c. 1, et 1. VIII, c. 5, et 1. I Post., c. 16, 17, etc., et I Eth., c. 2; Avicen., VIII suae Metaph., c. 2.

Cuest. 8. Si el infinito es objeto de ciencia, de manera que pueda ser conocido perfectamente. Esta cuestión suele tratarse aquí con ocasión de las palabras de Aristóteles en el texto 11: *Se echa por tierra incluso el conocimiento, puesto que las cosas que son infinitas en este sentido, ¿cómo pueden ser captadas por el entendimiento?;* y en el texto 13: *lo que es infinito por adición, no puede ser recorrido en un tiempo finito.* La primera expresión ha de ser explicada y definida de acuerdo con la segunda, con lo que el problema carece de dificultad. Se puede discutir acerca del ser infinito absolutamente y en todo el ámbito del ser, o del ente creado relativamente infinito. Igualmente puede tratarse del entendimiento increado, o de cualquier entendimiento creado, o del humano precisamente, que fué el único a que se refirió Aristóteles. Por fin, puede plantearse el problema respecto de cualquier conocimiento, incluso del confuso e imperfecto, o del perfecto y distinto, del que habló igualmente Aristóteles.

Del ente infinito, entendido tal como es Dios solo, tratamos ampliamente en la disputación XXX sec. 11, y siguientes, donde explicamos cómo Dios, comprendiéndose a sí mismo, es invisible e incomprensible para toda criatura. Respecto del ente creado, por aceptar como más verdadera la imposibilidad de que exista ningún ente creado actualmente infinito en cualquier línea, o sea, tanto en intensidad como en magnitud o multitud, resulta claro, por lo mismo, que un infinito tal no puede ser objeto de conocimiento verdadero y distinto. Pues lo que no cae en el ámbito del ser, no es de suyo verdadero ni inteligible; siendo, pues, este infinito un imposible, no cae en el ámbito del ser; por consiguiente, en rigor, no es cognoscible, ya que la inteligibilidad se sigue de la entidad: únicamente, a partir del ente finito, añadiéndole la negación de límite o término, puede ser concebido o imaginado como imposible. Si, por el contrario, se admite la hipótesis opuesta, o sea, la posibilidad de este infinito, habría que afirmar que el entendimiento divino lo conoce y comprende sin dificultad alguna por poseer un poder infinito inmensamente superior. En cuanto al entendimiento creado, no se puede proponer ninguna afirmación absoluta, porque tal poder cognoscitivo ni conviene necesariamente a todo entendimiento creado, ni tampoco está en contradicción con el entendimiento creado. Porque el más imperfecto de todos,

Q. 8. Utrum infinitum cadat sub scientiam ita ut exacte cognosci possit. Haec quaestio solet hoc loco tractari occasione verborum Aristotelis, text. 11: *Cognitio quoque ipsa evertitur: quae enim hoc pacto infinita sunt, quomodo intelligi possunt?* et text. 13: *Id autem quod additione infinitum est, tempore finito percurri nequit.* Iuxta quae posteriora verba, priora sunt exponenda vel limitanda, et ita quaestio non habet difficultatem. Tractari enim potest aut de ente infinito simpliciter, et in tota entis latitudine, aut de infinito creato secundum quid. Item sermo esse potest vel de intellectu increato, vel de quovis creato, vel specialiter de humano, de quo solo Aristoteles locutus est. Ac denique potest quaestio esse de cognitione quacumque, etiam confusa et imperfecta, vel de cognitione perfecta distincta, de qua similiter Aristoteles est locutus.

De ente igitur infinito, qualis est solus Deus, tractamus late disp. XXX, sect. 11 et sequent., ubi declaramus quomodo Deus, cum seipsum comprehendat, invisibilis sit et incomprehensibilis omni creaturae. De ente autem creato, cum verius existimemus esse impossibile dari ens creatum actu infinitum in quacumque ratione, id est, tam in intensione, quam magnitudine aut multitudine, consequenter constat huiusmodi infinitum cognosci non posse vera ac distincta cognitione. Nam id quod non clauditur sub latitudine entis, ex se non est verum nec intelligibile; hoc autem infinitum, cum sit impossibile, non clauditur sub latitudine entis; non est ergo proprie cognoscibile, cum haec sit proprietas consequens rationem entis, sed solum per ens finitum, adiuncta negatione limitationis aut termini, concipi aut excogitari potest ut impossibile. Posita vero contraria hypothesi, nimirum, hoc infinitum esse possibile, dicendum esset ab intellectu divino facillime cognosci ac comprehendi posse, cum sit infinitae virtutis longe eminentioris. De intellectu autem creato non potest ferri universale iudicium, quia nec tanta vis intelligendi convenit necessario

el entendimiento humano, no posee ciertamente tanto poder; en cambio, según mi opinión, puede tenerlo el angélico, ya que su poder es de orden superior y entiende de un modo más abstracto y sutil.

Ahora bien, aun admitiendo que no puede existir en la realidad un ser creado infinito actualmente, puede, sin embargo, aumentarse hasta el infinito, ya en intensidad, ya en magnitud o multitud, y el resultado completo de este aumento puede abarcarse de una sola mirada, como es evidente tratándose del entendimiento divino, según demostramos en la referida disp. XXX, sec. 12. Por lo que respecta al entendimiento creado que ve claramente la esencia divina y en ella las criaturas, todavía lo admiten con más frecuencia los teólogos y con razón, según expuse en el tomo I de la III parte, disp. XXVI, sec. 2 y 3. Al margen de esta visión niegan algunos el conocimiento del infinito en sí mismo, que llaman los teólogos "en su propio género". Creo, sin embargo, que no hay en ello contradicción no sólo tratándose de un conocimiento sobrenatural y elevado, según expliqué acerca de la ciencia infusa del alma de Cristo en el lugar citado de la III parte, sino incluso por la fuerza propia y natural de un entendimiento creado, principalmente si no se trata de una colectividad infinita de criaturas posibles en su totalidad, sino sólo en una determinada línea. Porque, aunque no sea preciso, según decía, que todo entendimiento creado posea semejante poder, y consecuentemente ni el entendimiento humano, ni acaso los ángeles inferiores lo posean, sin embargo, no supera en absoluto el ámbito del entendimiento creado, por no requerirse para semejante conocimiento un poder absolutamente infinito, ni una perfección infinita en la línea del ser, sino que basta un poder finito de especie o naturaleza superior.

Ni el que una potencia finita sea tanto más ineficaz respecto de cada uno cuanto más sean los objetos por ella aprehendidos, constituye obstáculo para creer que, por este motivo, no puede conocer perfectamente a cada uno si son infinitos. Ya que este axioma tiene aplicación cuando los diversos objetos son tales, que cada uno adecua la capacidad de la potencia y, consecuentemente, su conjunto supera tal capacidad; pero cuando todos son comprendidos en un solo concepto adecuado y bajo la capacidad de dicha potencia, no hay necesidad de

omni intellectui creato, neque etiam omni intellectui repugnat. Unde intellectus humanus, cum sit imperfectissimus omnium, tantam virtutem non habet; angelicus vero, ut opinor, illam habere potest, quia eius virtus est ordinis superioris, et abstractiori ac subtiliori modo intelligit.

Quo circa, esto non possit dari in rebus ens creatum actu infinitum, potest tamen in infinitum augeri, vel in intensione, vel in magnitudine, vel in multitudine, totumque illud augmentum potest simul uno intuitu cognosci, quod de intellectu divino certissimum est, ut praedicta disp. XXX, sect. 12 ostendimus. De intellectu autem creato vidente clare divinam essentiam et creaturas in ipsa, id etiam frequentius admittunt theologi, et merito, ut tractavi tom. I, III partis, disp. XXVI, sect. 2 et 3. Extra illam autem visionem nonnulli id negant de cognitione infiniti in seipso, quam theologi vocant in proprio genere; existimo tamen non repugnare non solum per cognitionem elevatam et supernaturalem, ut de scientia infusa animae Christi praedicto loco III partis tractavi, sed etiam propriae et naturali vi alicuius intellectus creati; praesertim si non sit sermo de tota collectione infinita creaturarum possibilium, sed in aliqua determinata ratione. Nam, ut dicebam, licet necesse non sit omnem intellectum creatum habere tantam virtutem, et ideo nec intellectus humanus, nec forte inferiores Angeli illam habeant, tamen non excedit totum ordinem intellectus creati, quia non est necessaria ad hanc cognitionem virtus infinita simpliciter, nec infinita perfectio in genere entis, sed sufficit virtus finita superioris speciei et rationis.

Neque obstat quod virtus finita, quo versatur circa plura, eo minuatur in singulis, ut ea ratione videatur non posse singula perfecte cognoscere, si infinita sint. Illud enim axioma intelligendum est, quando illa plura talia sunt, ut singula adaequent virtutem potentiae, et ideo multitudo illorum excedat talem virtutem; quando vero omnia comprehenduntur sub una adaequata ratione et

que el conocimiento y atención se debiliten de tal manera, que no puedan ser exactamente conocidos cada uno y todos simultáneamente, ya que en este caso se juzga que se les conoce como si fueran una sola cosa. Y dicen los teólogos —nosotros lo tratamos luego— que precisamente de esta manera los ángeles superiores conocen simultáneamente, por medio de una sola especie inteligible, la multitud de los géneros y especies de las cosas, con suficiente y exacto conocimiento de cada una. Con igual motivo, pues, puede haber un ángel tan perfecto en la categoría superior que abarque en una sola intuición una multitud de objetos que se llama sincategoremáticamente infinita, contenida bajo algún género o especie; porque esto no exige en el cognoscente la infinitud absoluta, sino cierta infinitud relativa, o sea, una eminencia de orden superior.

Usé siempre la expresión "una sola intuición", porque es imposible conocer sucesivamente este género de infinito de suerte que llegue a abarcársele, por ser imposible abarcar un infinito con numeración sucesiva: esto sería numerar sucesivamente un todo esencialmente innumerable, y llegar al fin de un infinito, cosas que están en manifiesta contradicción con el concepto mismo de infinito, según se puede ver en el lib. III de la *Física*, c. 7. Y por esta razón, porque los hombres no conocen de una vez sino poco a poco las causas de las cosas, juzgó Aristóteles que era lo mismo concluir primero absolutamente la imposibilidad para el hombre de conocer una serie infinita de causas, que concluir la imposibilidad de conocer infinitas causas. Sobre todo teniendo en cuenta que la duración de esta sucesión en cualquier hombre ha de circunscribirse a un tiempo finito. Y esto que se afirma del entendimiento humano es por igual exacto respecto del divino, ya que la contradicción no radica en la deficiencia de la capacidad intelectiva, sino en la esencia misma del infinito, que consiste precisamente en que no puede ser recorrido sucesivamente. Especialmente porque la sucesión tiene que ser siempre actualmente finita en la realidad, lo cual admite todo el mundo respecto de un extremo, el último, o sea, el término final, y resulta de por sí evidente, ya que la sucesión acaba siempre en él; pero respecto del otro extremo primero, o sea, el inicial, no están de acuerdo muchos; pero yo creo que también

virtute talis potentiae, non est necesse ita minui cognitionem et attentionem, ut non possint exacte singula cognosci, et omnia simul, quia tunc censentur cognosci per modum unius. Atque ad hunc modum dicunt theologi, et attingemus infra, superiores angelos per unam speciem intelligibilem simul cognoscere plura genera vel species rerum, exacte et sufficienter cognoscendo singulas. Et pari ratione tam perfectus potest esse angelus ultima specie [1], ut uno intuitu cognoscat aliquam rerum multitudinem infinitam (ut aiunt) syncategorematice sub aliquo certo genere vel specie contentam; quia hoc non requirit in cognoscente infinitatem simpliciter, sed solum secundum quid, seu eminentiam superioris rationis.

Dixi autem semper *uno intuitu*, quia successive impossibile est huiusmodi infinitum cognosci ita ut exhauriatur, quia impossibile est, successive numerando, exhauriri infinitum; alias numeraretur successive totum quod innumerabile est, et perveniretur ad finem eius quod infinitum est, quod involvit apertam repugnantiam contra rationem ipsius infiniti, ut constat ex III Phys., c. 7. Atque hac de causa, quia homines non simul sed paulatim rerum causas cognoscunt, pro eodem duxit Aristoteles absolute prius inferre cognitionem rei per infinitas causas esse homini impossibilem, et postea, quod sit impossibile cognoscere infinitas causas. Maxime cum ea successio solum tempore finito duret in quolibet homine. Verumtamen non solum in intellectu humano, sed etiam in divino id verum habet; quia haec repugnantia non oritur ex defectu virtutis intellectivae, sed ex ipsa natura infiniti, quae in hoc consistit, ut successive pertransiri non possit. Praecipue cum successio semper esse debeat in re actu finita; quod ex parte unius extremi, scilicet posterioris, seu termini desitionis omnes admittunt, et est per se evidens, quia in eo semper finitur successio: ex parte vero alterius extremi anterioris, seu inceptionis, multi aliter sentiunt;

[1] En otras ediciones: *tam perfectus potest esse angelus, ut una specie et uno...* (Nota de los EE.)

es así respecto de él, porque juzgo que no puede haber sucesión real, continua o discreta, que carezca de principio y sea eterna, según luego trataré en la disputación XXIX, sec. 1; y disp. XXX, sec. 3. En este sentido es verdad en absoluto sin limitación alguna que no puede conocerse sucesivamente un infinito, que es lo que aquí pretendía principalmente Aristóteles. Ni hay dificultad alguna de importancia en contra.

CAP. III

MÉTODO Y ORDEN EN LA ADQUISICIÓN DE LA VERDAD

Como el Filósofo había dicho que era difícil, pero no imposible, el conocimiento de la verdad, expone ahora qué procedimiento hay que seguir en su inquisición y los obstáculos que hay que evitar; su opinión clara apenas deja lugar a dudas.

Cuest. 1. Si se ha de acomodar el método discente a la costumbre. Este problema queda suficientemente claro en el texto, en el que manifiesta, en primer lugar, que es tal la fuerza de la costumbre, que por su causa a la verdad se antepone muchas veces la fábula, y lo que excede los límites de lo acostumbrado adquiere categoría de extraordinario. Esto lleva a los hombres a que busquen diversos métodos de aprender, según la diversidad de costumbres: a unos satisfacen las conjeturas, los ejemplos a otros, a algunos los testimonios, y a otros, en cambio, las sutiles elucubraciones. De esto parece deducir implícitamente Aristóteles que no se puede llegar a regla alguna cierta apoyándose en la costumbre, sino que hay que disciplinar al alumno para que investigue y admita cada materia de acuerdo con su naturaleza.

Interesa tener en cuenta dos cosas. La primera es que no se puede dar un juicio uniforme de todas las costumbres; algunas hay reprobables e irracionales, como la de los que se acostumbraron a seguir un procedimiento igual de demostración en todo; o, por el contrario, la de quienes juzgan que sólo puede admitirse lo que encuentran en sus autores favoritos, y lo de todos los demás lo rechazan en seguida como nuevo e insólito. A éstos les vendría muy bien leer con atención y ponderar las palabras del Filósofo en el libro I de la *Etica*, c. 6: *Acaso*, dice, *sería mejor e incluso parece ser necesario que cada uno, en especial los filósofos, refutasen sus teorías por amor a la verdad, pues aun siendo dos amigos es deber sagrado preferir la verdad al honor.* Así, pues, cuando se trate de una costumbre de esta clase, no debe adaptarse a ella el método de enseñanza, sino que ha de superarse o corregirse con la eficacia misma del método. A veces, en cambio, hay costumbres magníficas, aptas para una sana doctrina, y entonces no hay mejor decisión que acomodar el método de aprender a la costumbre. Porque, como aquí dice Aristóteles, lo habitual siempre es más conocido; y el método de aprendizaje ha de comenzar en cuanto sea posible por las cosas más conocidas. El hábito viene a ser incluso como una segunda naturaleza, y lo que está más de acuerdo con la naturaleza es más fácil de aprender. Pues, como dice Aristóteles en el lib. II de la *Etica*, c. 1: *No basta decir que importa algo, ni siquiera mucho, sino que es de importancia definitiva el que los hombres, desde la adolescencia, adquieran éstos o aquellos hábitos.* Lo cual no hay por qué limitarlo a las costumbres, sino que es verdad por igual del aprendizaje de la ciencia.

La segunda observación es que no sólo por hábito, sino por índole natural y por el temperamento peculiar de cada uno resulta que unos intentan enseñar o aprender de una manera y otros de otra, según hizo notar Fonseca a este propósito. Y cuando de aquí resulta que una disciplina se expone con método inadecuado, es difícil corregir o cambiar la naturaleza, como es lógico.

Cuest. 2. Qué sentido ha dado Aristóteles a la expresión: *es absurdo investigar al mismo tiempo una ciencia y su método.* Casi todos los intérpretes entienden por método la dialéctica, y de aquí toman algunos ocasión para discutir en este lugar la naturaleza de la dialéctica: a ver si es una ciencia y si además es necesaria para las otras ciencias, porque en el texto citado parece que Aristóteles la distingue de la ciencia y enseña que debe darse como introducción a ella. Mas juzgo que estas cuestiones deben dejarse para la misma dialéctica, y doy por supuesto que la doctrina propia de la dialéctica que llaman docente es una verdadera ciencia. Procede, en efecto, a demostrar sus conclusiones por principios evidentes, *a posteriori* unas veces, o por el absurdo; a veces también por su propia causa, según consta suficientemente del análisis de dicha disciplina. No obstante, dado que todo su contenido doctrinal se ordena a la enseñanza de un

at ego id etiam verum esse opinor, quia existimo non posse esse realem successionem, sive continuam, sive discretam, quae principio careat et aeterna sit, ut infra attingam, disp. XXIX, sect. 1, disp. XXX, sect. 3. Hac ergo ratione, universe et absque limitatione verum est posse infinitum successive cognosci, quod hoc loco Aristoteles praecipue intendit. Neque contra hoc difficultas alicuius momenti occurrit.

CAPUT III

De modo et ordine in veritate indaganda servando

Cum dixisset Philosophus veritatis cognitionem esse difficilem, non vero impossibilem, hic declarat quis modus in ea inquirenda tenendus sit, et quae impedimenta vitanda, estque eius sententia perspicua, circa quam pauca interrogari possunt.

Quaest. 1. Utrum discendi ratio consuetudini sit accommodanda. Tractatur haec quaestio sufficienter in textu, ubi primum declarat tantam esse consuetudinis vim, ut saepe ratione illius veris praeferantur fabulosa; et quae praeter consuetudinem sunt, statim peregrina iudicentur. Unde fit ut propter varias consuetudines, diversas etiam discendi rationes homines appetant; alii enim coniecturis, alii exemplis, alii testimoniis, alii vero exquisitis rationibus delectantur. Ex quo tacite concludere videtur Aristoteles non posse regulam certam ex consuetudine sumi, sed addiscentem debere institui, ut iuxta rei exigentiam, unamquamque inquirat et approbet.

Ubi duo observare oportet: unum est, non esse idem iudicium ferendum de omni consuetudine; quaedam enim est prava et praeter rationem, ut eorum qui consueverunt rerum omnium aequalem demonstrationem petere; vel e contrario eorum qui ea tantum credenda putant quae inveniunt in auctoribus sibi familiaribus, et reliqua omnium ut nova et insolita statim reiiciunt. Quos oportet Philosophi verba, lib. I Ethic., c. 6, attente legere et perpendere: *Melius* (inquit) *forsitan, et oportere videbitur sua quoque, praesertim philosophos, pro veritatis salute refellere; nam, cum ambo sint amici, sanctum est honori veritatem praeferre.* Itaque, quando consuetudo huiusmodi est, non est illi ratio docendi accommodanda, sed potius ipsa rationis efficacitate superanda est aut moderanda. Aliquando vero consuetudo est optima, et accommodata sanae doctrinae, et tunc optimum consilium est, discendi rationem consuetudini accommodari; quia, ut Aristoteles hic ait, quod consuetum est, semper est notius; discendi autem ratio a notioribus, quoad fieri possit, sumenda est. Consuetudo etiam altera natura censetur; quae vero magis sunt naturae consentanea, facilius addiscuntur. Ut igitur Aristoteles ait, II Ethic., c. 1, *non parum sed plurimum, quin potius totum refert, ut sic vel non sic homines ab adolescentia consuescant.* Quod non solum in moribus, sed etiam in scientia addiscenda verum est.

Alterum notandum est, non solum ex consuetudine, sed ex naturali ingenio ac peculiari cuiusque constitutione oriri, ut alii aliter discere aut docere appetant, ut hic recte Fonseca notavit. Et quando ex hoc capite oritur ut disciplina aliter quam debeat tractetur, difficilius est naturam corrigere aut mutare, ut per se constat.

Q. 2. Quo sensu dictum ab Aristotele sit: *Absurdum est scientiam simul et modum scientiae quaerere.* Omnes fere interpretes, per modum sciendi, dialecticam intelligunt, unde sumunt aliqui occasionem tractandi hoc loco de natura dialecticae, an, scilicet, scientia sit, et an necessaria ad alias scientias; quoniam Aristoteles in praedictis verbis videtur eam a scientia distinguere, et docere ante scientiam praemitti debere. Verumtamen has quaestiones in ipsam dialecticam reiiciendas censeo; et supponendum, doctrinam propriam dialecticae, quam dialecticam docentem vocant, esse veram scientiam. Procedit enim ex principiis evidentibus ad demonstrandas conclusiones suas, interdum a posteriori seu ab impossibili, interdum etiam per propriam causam, ut ex discursu illius doctrinae satis constat. Tamen, quia illa tota doctrina eo tendit ut modum sciendi doceat, quamvis illum

método de aprendizaje, aunque lo enseñe demostrativamente, atendiendo a su fin, fué calificada por Aristóteles como un método discente y como distinta de las demás ciencias, que son simplemente ciencias y no demuestran su método de aprendizaje, sino que lo reciben de la dialéctica.

Se podría objetar que entonces, por lo menos limitándose a la dialéctica, no es absurdo decir que se investiga al mismo tiempo la ciencia y su método. Se puede responder admitiendo la conclusión, porque el método de aprendizaje, entendido en un sentido amplio y general, es el fin u objeto de investigación de dicha disciplina, reduciéndose la ciencia a una forma o perfección que se obtiene en este estudio. En cambio, en las otras disciplinas, no constituyendo su objeto o fin el método de aprendizaje, hay que suponerlo como instrumento destinado a la obtención de la ciencia; por eso en las otras disciplinas resultaría absurdo y poco práctico investigar al mismo tiempo la ciencia y el método de aprendizaje, y de éstas habla Aristóteles, según indiqué.

La razón de que en la dialéctica no resulte imposible estudiar al mismo tiempo la disciplina y su método, está en que se trata de una reflexión del entendimiento sobre sí mismo, y así, mientras trata de encontrar en sus propios actos el método de disponerlos convenientemente para alcanzar la ciencia, estudia la forma o disposición de los mismos por sus propias causas, y en su demostración sigue el mismo procedimiento o método discursivo; de este modo en la investigación y explicación del método discente cumple el método de aprendizaje, adquiriendo de esta suerte simultáneamente la ciencia. Y eso cuenta con el apoyo de la dialéctica natural, fundamento de toda ciencia en el hombre, respecto de la forma y método de raciocinio. Porque, en definitiva, esto no es absurdo en la dialéctica, ya que no cabe otra posibilidad de llevarla a cabo, porque no puede admitirse ningún método de aprender adquirido previamente, ni puede procederse al infinito, sino que hay que llegar a un procedimiento que sea al mismo tiempo el qué y el cómo, es decir, ciencia y método de aprender.

Puede, finalmente, añadirse que, además de la dialéctica, común para todas las ciencias, tiene cada una su método peculiar y propio de proceder, que puede ser calificado también como un método de aprendizaje. En este sentido distin-

demonstrative doceat, ex fine appellata est ab Aristotele modus sciendi, et ab aliis scientiis distincta, quae tantum scientiae sunt, et modum sciendi non demonstrant, sed tantum participant ipsum a dialectica.

Dices: ergo saltem in dialectica ipsa non erit absurdum simul quaerere scientiam et modum sciendi. Respondetur concedendo sequelam, quia in illa scientia modus sciendi, late ac generatim sumptus, inquiritur ut finis seu ut obiectum cognoscendum; scientia vero ipsa inquiritur ut forma et perfectio tali studio obtinenda. In aliis vero scientiis, cum modus sciendi non quaeratur ut obiectum aut finis, debet supponi ut instrumentum deserviens ad scientiam obtinendam; ideoque in aliis scientiis absurdum et operosum esset simul inquirere scientiam et sciendi modum, et de illis, ut dixi, locutus est Aristoteles.

Quod vero in dialectica non sit impossibile simul inquirere modum sciendi et scientiam ratio est, quia intellectus reflectitur in seipsum, et ita dum in suismet actibus modum inquirit, quo apte ad scientiam acquirendam disponantur, hanc ipsam formam seu dispositionem suorum actuum per proprias causas investigat, et in eis demonstrandis eamdem dispositionem seu ratiocinandi modum tenet, atque ita in inquisitione et ostensione illius modi sciendi, modum scientiae servat, et ita simul scientiam acquirit. Ad quod etiam iuvatur naturali dialectica, quae in homine est principium omnis scientiae, quantum ad formam et modum discurrendi. Denique ideo specialiter in dialectica hoc non est absurdum, quia non potest aliter fieri, nec ante illam supponi potest alius sciendi modus acquisitus, nec procedi debet in infinitum, sed sistendum est in forma, quae simul sit quod et quo, id est, scientia et modus sciendi.

Addi denique potest, praeter dialecticam, quae generalis est omnibus scientiis, esse in unaquaque scientia peculiarem ac proprium procedendi modum, qui etiam modus sciendi appellari potest. Quo sensu distinxit Averroes logicam communem et propriam uni-

guió Averroes una lógica común y otra propia de cada ciencia, según a este propósito hizo notar A. de Hales, pues al método propio del aprendizaje le llamó lógica propia, por ser una aplicación de la dialéctica o de alguna de sus partes. También en cada ciencia debe preceder este método de aprenderla, para evitar confusiones, según indicó Aristóteles en el lib. I *De Partibus Animalium*, c. 1, y en lib. I de la *Etica*, c. 3, y él lo cumple en la física y casi todas las disciplinas. Y así se sigue llevando a cabo por casi todos los tratadistas de dialéctica, de manera que, al comenzar, señalan el método de aprendizaje de una manera provisional y sin rigor demostrativo, completándolo luego a través de la dialéctica de una manera sistemática.

Cuest. 3. Si la certeza y evidencia es igual en todas las ciencias. Este problema se suscita con ocasión de las palabras de Aristóteles, texto 6: *no se puede exigir en todo el método riguroso de enseñanza de las matemáticas*. Vuelve a repetir casi lo mismo luego en el lib. VI, c. 1, y en el lib. I de la *Etica*, c. 3 y 7, dice algo semejante. En términos generales, la posibilidad de distintos grados de certeza se trata en el lib. I de los *Analíticos Segundos*, aunque los teólogos lo precisen con más rigor en cuestiones de fe. Por el momento, el grado de la certeza metafísica comparada con la matemática o física, lo estudiamos en la disp. I, sección 5.

Cuest. 4. Si es material todo ser natural. Se plantea por causa de aquella partícula *acaso* que pone Aristóteles en el texto 16, al decir: *acaso toda naturaleza conste de materia*, donde, según su expresión, la palabra naturaleza comprende todas las cosas naturales, sujetas a movimiento físico, según consta en el lib. XII, c. 7, y en otros pasajes. Algunos piensan que Aristóteles empleó aquella palabra *acaso*, porque no opinaba que los cielos constasen de materia. Pero quizá sea más obvio decir que la pone porque pensaba que constaban de materia sin afirmarlo con la misma certeza que respecto de las otras cosas naturales. E incluso que la empleó porque la materia celeste es de distinta naturaleza. Aunque yo me inclino más a creer que no hay misterio alguno en semejante palabra, sino que es costumbre de Aristóteles expresarse así, por razones de modestia, cuando no trata un problema *ex professo*. La cuestión resulta, por lo tanto,

cuique scientiae, ut Alexand. Alensis hic notavit; modum enim illum proprium sciendi appellavit propriam logicam; est enim applicatio quaedam dialecticae, vel alicuius partis eius. Et hic etiam modus sciendi in singulis scientiis praemittendus est, ne confuse procedatur, ut tetigit etiam Aristoteles, I de Partibus animal., c. 1, et lib. I Ethic., c. 3, et in Physica aliisque fere scientiis observat. Et hoc etiam in tradenda dialectica fere ab omnibus auctoribus servatur, ut in principio perfunctorie et absque exacta demonstratione viam sciendi praeparent; postea vero per ipsam dialecticam sciendi modum demonstrative perficiant.

Q. 3. Utrum in omnibus scientiis aequalis sit certitudo vel evidentia. Haec quaestio movetur occasione verborum Aristotelis, text. 6: *Mathematicorum accurata docendi ratio non in omnibus postulanda est*. Quae fere repetit infra, lib. VI, c. 1, et similia habet lib. I Ethic., c. 3 et 7. Et in genere, quomodo in certitudine possit esse inaequalitas, tractatur in lib. I Posteriorum, quamvis theologi exactius id edisserant in materia de fide; in praesenti vero de gradu certitudinis metaphysicae comparatae ad mathematicam et physicam disserimus infra, disp. I, sect. 5.

Q. 4. An omnis res naturalis habeat materiam. Proponitur propter particulam illam *fortasse*, quam ponit Aristoteles, text. 16, dicens: *Fortasse omnis natura materiam habet*, ubi nomine naturae res naturales et motui physico subiectas intelligit, iuxta phrasim suam, ut patet ex lib. XII, c. 7, et aliis locis. Putant aliqui ergo adhibuisse Aristotelem illam particulam *fortasse* quod non crederet caelos habere materiam. Sed facilius dici potest eam posuisse quia existimabat eos habere materiam, licet non cum tanta certitudine sicut de aliis naturalibus rebus. Vel certe eam adhibuit, quia materia caelorum alterius rationis est. Verius tamen existimo nullum esse in ea voce mysterium, sed esse morem Aristotelis ita loqui modestiae causa, quando ex professo rem non disputat. Itaque illa quaestio parum est hoc

casi inútil en este momento; sin embargo, se expone más abajo, disp. XIII, secciones 10 y 11.

Cuest. 5. Si hay una o muchas ciencias de todas las cosas. Esto lo trata Aristóteles en las últimas palabras del capítulo, y se expresa de acuerdo con las exigencias de esta disciplina en la disp. I, sec. 2 y 3.

Cuest. 6. Si el estudio de la metafísica debe preceder o seguir a las otras ciencias. Lo indica Aristóteles en el mismo lugar; se resume en la disp. I, sec. 4.

LIBRO TERCERO DE LA METAFISICA

Resume todas las cuestiones que pueden plantearse en esta disciplina

Suelen discutir los expositores por qué destinó en este lugar Aristóteles un libro completo a proponer cuestiones que dejó sin solución. Yo creo que lo hizo para ponderar la dificultad y provecho de esta disciplina, y acaso para estimular en el lector el ansia de penetrar en una ciencia en la que se resuelven tantas dudas, además de otras razones que él mismo indicó en el c. 1 y que están allí bastante claras. En el primer capítulo plantea Aristóteles diversos problemas; en los demás aduce razones en pro de ambos extremos de la duda, sin decidir nada. En la exposición de todas estas cuestiones apenas sigue método u orden alguno determinado, sino que da la impresión de haberlas lanzado tal como se le ocurrían. Y esto lo advierto para que nadie nos crea obligados a justificar dicho orden o seguirlo, al estudiar estos problemas. Por ambos motivos, enumeramos todas las cuestiones con los lugares en que las exponemos y resolvemos. Y si algunas, por inútiles o poco importantes, son pasadas por alto, también lo advertimos.

Cap. I

Cuest. 1. Si el estudio de todas las causas corresponde a una ciencia o a varias. Aristóteles lo discute en seguida, al comienzo del c. 1. En realidad, en

loco necessaria; tractatur autem infra, disp. XIII, sect. 10 et 11.

Q. 5. An sit una scientia rerum omnium vel plures. Hanc attigit Philosophus in ultimis verbis huius capitis, et pro huius scientiae opportunitate disseritur, disp. I, sect. 2 et 3.

Q. 6. An metaphysica ante vel post alias scientias addiscenda sit. Tangitur ab Aristotele ibid.; expeditur breviter disp. I, sect. 4.

LIBER TERTIUS METAPHYSICAE.

Dubitationes omnes quae in hac scientia occurrunt summatim continens

Solent expositores inquirere cur Aristoteles hoc loco in quaestionibus proponendis absque earum resolutione integrum librum consumpserit. Existimo tamen id fecisse ad exaggerandam huius doctrinae difficultatem et utilitatem, et fortasse ad excitandum lectori desiderium inquirendi scientiam, in qua tot dubia expediuntur; et propter alias rationes, quas ipse tetigit c. 1, et sunt in eo satis perspicuae. Proponit ergo Aristoteles in primo capite varias quaestiones; in caeteris vero rationes dubitandi in utramque partem affert, nihil autem definit. Et in proponendis his quaestionibus nullam fere methodum vel certum ordinem servat, sed prout in mentem veniebant, ita eas effudisse videtur. Quod ideo moneo, ne quis putet teneri nos aut rationem illius ordinis reddere, aut illum servare, cum de his quaestionibus disputaverimus. Ob utramque ergo rationem proponemus quaestiones omnes cum locis ubi a nobis tractatae ac definitae sunt. Quod si omissae aliquae fuerint ut inutiles ac parvi momenti, hoc etiam admonebimus.

Caput primum

Quaest. 1. Sitne unius scientiae, an plurium, omnes causas contemplari. Agitatur ab Aristotele statim c. 1, in principio. Veritas est hoc esse munus praecipue meta-

cuanto esto corresponde a una sola ciencia, es deber primordial de la metafísica. Disp. I, sec. 1 y 5.

Cuest. 2. Si esta ciencia se limita al estudio de los principios simples de la sustancia, o considera también los primeros principios compuestos. Aristóteles argumenta a favor de ambas opiniones en el c. 2, texto 4; se determina la solución afirmativa en el lib. IV, c. 3; nosotros, disp. I, sec. 4; disp. III, sec. 3.

Cuest. 3. Si se ocupa esta disciplina de todas las sustancias; se apuntan argumentos para ambas partes, c. 2, texto 5, y la solución en el lib. IV, c. 2; libro VI, c. 1; nosotros, disp. I, sec. 2.

Cuest. 4. Si existen otras sustancias separadas además de las sensibles. Aristóteles se limita aquí a las ideas y objetos matemáticos, de los que se habla antes, lib. I, c. 6 y 7; y después, en el lib. VII, c. 12 y siguientes. Pero en este terreno la juzgo una cuestión inútil, por lo que la resumimos brevemente en la disp. IV, sec. 1 y 2, y en la disp. V, en toda; y añadimos algo en la disp. XXV a propósito de la causa ejemplar. El problema estrictamente se refiere a las sustancias angélicas, y lo trata el Filósofo en el lib. XII, c. 8, y nosotros en la disputación XXXV.

Cuest. 5. Si la misma ciencia trata de la sustancia y de lo que por naturaleza adviene a ésta. Se encuentra en el capítulo siguiente, texto 6, dándose la solución afirmativa en el lib. IV, c. 1 y 2. Es una cuestión clara, más dialéctica que metafísica, y los puntos referentes a esta ciencia los desarrollamos nosotros en la disp. I, sec. 1 y 2.

Cuest. 6. Si estudia esta disciplina las propiedades comunes del ser, como identidad, diversidad y otras semejantes. Ibid.

Cuest. 7. Si se debe considerar a los géneros y diferencias como principios de las cosas, o mejor como partes físicas, igual que la materia y la forma. En el c. 3 de este libro lo expone Aristóteles en los dos sentidos. Nosotros, empero, creemos que no necesita una disputación especial. Unos y otros pueden llamarse principios: los primeros, metafísicos, y físicos, los segundos. Mas por ser la composición metafísica solamente de razón, y la física, en cambio, real, juzgamos que los principios físicos son propios de las cosas materiales, a las que dedicamos

physicae, quatenus unius scientiae esse potest, vide disp. I, sect. 1 et 5.

Q. 2. An haec scientia simplicia tantum substantiae principia consideret, vel etiam prima principia complexa. Disputatur in utramque partem ab Aristotele hic, c. 2, text. 4; definitur vero affirmans eius pars, lib. IV, c. 3, et a nobis, disp. I, sect. 4, et disp. III, sect. 3.

Q. 3. An haec scientia disputet de substantiis omnibus; versatur in utramque partem hic a Philosopho, c. 2, text. 5, et definitur lib. IV, c. 2, lib. VI, c. 1, et a nobis disp. I, sect. 2.

Q. 4. An praeter substantias sensibiles dentur aliae separatae. Haec solum tractatur hic ab Aristotele de ideis, et de rebus mathematicis, de quibus supra, lib. I, c. 6 et 7, et infra, lib. VII, c. 12 et sequentibus. Sed hoc sensu censeo inutilem quaestionem, ideoque breviter expeditur a nobis, disp. IV, sect. 1 et 2, et disp. V, per totam; et aliqua addidimus in disp. XXV, de causa exemplari. Propria vero quaestio est de substantiis angelicis, quae tractatur a Philosopho, lib. XII, c. 8, et a nobis, disp. XXXV.

Q. 5. An eadem scientia sit de substantiis et de illis quae per se substantiis accidunt. Versatur c. seq., text. 6, et definitur pars affirmans, lib. IV, c. 1 et 2. Et est res clara, magisque dialectica quam metaphysica, et in ordine ad hanc scientiam expeditur a nobis disp. I, sect. 1 et 2.

Q. 6. An communes affectiones entis, ut idem ac diversum et similes, considerentur in hac scientia; ibidem.

Q. 7. An genera et differentiae censenda sint principia rerum, vel potius partes physicae, ut materia et forma. Hanc versat in utramque partem Aristoteles in c. 3 huius libri. Nobis vero non videtur specialem disputationem requirere; utraque enim censemus dici posse principia, illa metaphysica, haec physica. Quia vero compositio metaphysica solum per rationem est, physica vero realis, ideo principia physica censemus esse propria rerum materialium, de illisque dispu-

en su totalidad, las disputaciones XIII, XIV, XV y XVI. Los principios metafísicos sólo son tales según nuestra manera de concebir y según la razón, y de ellos nos ocupamos al tratar de los universales, disp. V, sec. 1 y 2, y disp. VI, en toda.

Cuest. 8. Si entre los géneros tienen más función de principios los más universales. Lo examina Aristóteles ampliamente en casi todo el capítulo 3. Pero resulta inútil, pues los géneros remotos pueden juzgarse principios más importantes extensivamente, y los próximos intensivamente, o aquéllos en la línea de la potencialidad y materia, éstos en la de la perfección y forma. Pero todo esto no pasan de ser meras fórmulas de expresión.

Cuest. 9. Si además de la materia hay alguna otra causa material, si es separable y si es una sola o varias. Aristóteles lo pone casi con las mismas palabras hacia el fin del capítulo, pero tiene un sentido ambiguo. Pues tomadas las palabras rigurosamente como suenan, parece preguntarse si, además de la causa material, no existe la causa formal y otras. En este sentido trata el problema en el lib. IV, c. 2, y nosotros extensamente en la disp. XII, que trata de las causas en general, y en las siguientes. Mas no parece ser ésta la mente de Aristóteles, porque inmediatamente, en el capítulo 4, discute este problema y los siguientes con orientación completamente distinta. Por consiguiente, el sentido de esta cuestión tiene que ser distinto, es decir, si *fuera de la materia*, esto es, de las cosas singulares, *hay alguna causa esencial*. Pues éste es el uso que suele hacer Aristóteles de la palabra fuera (*praeter*), dentro de la significación platónica; porque este problema suele discutirlo enfrentándose con Platón, y así lo trata en el c. 4, texto 12, y ha sido resuelto por nosotros en las disp. V y VI al estudiar los universales. Sólo queda una dificultad y es que en este caso la cuestión siguiente parece coincidir con ésta.

Cuest. 10. La cuestión décima, pues, consiste en saber si existe algo fuera del individuo material completo. La pone Aristóteles en el texto 2 con estas oscuras palabras: *¿existe algo además del todo simultáneo?* Y explica lo que entiende por todo simultáneo, diciendo: *y llamo simultáneamente todo a lo que puede predicarse de la materia*, es decir, según mi opinión, la especie respecto del individuo

tamus per totas disputationes XIII, XIV, XV et XVI. Principia vero metaphysica solum sunt principia secundum modum nostrum concipiendi, et secundum rationem, de eisque dicimus tractando de universalibus, disp. V, sect. 1 et 2, et disp. VI, per totam.

Q. 8. An inter genera ea sint magis principia quae magis universalia sunt. Hanc versat latissime Aristoteles fere toto c. 3. Est vero inutilis; nam genera remota dici possunt magis principia extensive, propinqua vero intensive, vel illa magis in ratione potentiae et materiae, haec in ratione formae ac perfectionis; sed haec solum pertinent ad loquendi modum.

Q. 9. An praeter materiam aliqua sit per se causa, atque ea separabilis, necne, et an una vel plures numero. Hanc ponit Aristoteles eisdem fere verbis versus finem capitis; habet autem ambiguum sensum. Nam si propria verba ut sonant sumantur, videtur quaeri an ultra causam materialem detur formalis, et aliae. Et hoc sensu tractatur haec quaestio infra, lib. IV, c. 2, et a nobis late, disp. XII, de causis in communi, in sequentibus. Non videtur autem hic esse sensus Aristotelis, quia statim, c. 4, quaestionem hanc cum aliis sequentibus disputat in sensu longe diverso. Alius ergo quaestionis sensus erit, an *praeter materiam*, id est, extra res singulares, *sit aliqua per se causa*. Ita enim uti solet Aristoteles voce illa *praeter*, in sensu Platonico; cum Platone enim hanc saepe agitat quaestionem, et hoc sensu tractat illam, c. 4, text. 12, et a nobis definita est disp. V et VI, tractando de universalibus. Solum manet difficultas, quia tunc sequens quaestio cum hac videtur coincidere.

Q. 10. Est ergo decima quaestio, an sit aliquid praeter ipsum totum materiale individuum. Hanc quaestionem proponit Aristoteles, text. 2, illis obscuris verbis: *Sitne aliquid praeter simul totum?* Exponit autem quid intelligat per *simul totum*, dicens: *Voco autem simul totum cum aliquid de materia praedicatur*, id est, ut interpretor,

material. Parece, pues, preguntarse si la especie es algo distinto de los individuos en las cosas materiales, y en este sentido el problema se discute con Platón. Pero entonces parece coincidir con el anterior, tal como lo hemos expuesto. A no ser que digamos que allí se plantea el problema en la línea de la causa, aquí en la de la quididad, y sería una cuestión materialmente idéntica y formalmente distinta; o también que se trataba allí de la separación real y aquí de la formal o *ex natura rei*, según lo discutimos en la disp. V, sec. 2. Otros, por lo general, entienden que aquí se cuestiona si los predicados esenciales de las cosas materiales se identifican con aquello a que pertenecen. Esta cuestión la continúa largamente Aristóteles en el lib. VII, c. 4 y 15; nosotros ampliamente en la disp. XXXIV, casi en toda ella.

Cuest. 11. Si los principios están limitados no sólo específica, sino también numéricamente, tanto los propios de cada cosa como los diversos en las distintas cosas. Esto se trata luego en el c. 4, texto 13, y en el lib. XII. Pero no es preciso detenerse en ellos, pues es evidente que los principios intrínsecos se multiplican numéricamente al multiplicarse los individuos, pero no más que éstos, realizándose en la forma de manera distinta que en la materia. Porque las formas se multiplican entitativamente en los diversos individuos; pero la materia no siempre, pues una entidad material numéricamente una puede ser sujeto sucesivamente de diversas formas. Ciertamente que varía según las disposiciones y así resulta que la materia próxima siempre es diversa, específica o numéricamente, por razón de las formas. En cambio los principios extrínsecos no se multiplican así, porque uno solo puede ser principio de diversas cosas. A veces se multiplican, pero siempre en número finito, pues en ninguna multitud de causas se da una serie infinita, según se apuntó antes en el lib. II.

Cuest. 12. Si son los mismos los principios de las cosas corruptibles y de las incorruptibles. Lo trata Aristóteles en el c. 1, texto 15, y en el lib. XII, c. 4. Nosotros, en la disp. XIII, sec. 11, donde se trata de los principios intrínsecos, y de los extrínsecos, en la disp. XXIX, sec. 2.

Cuest. 13. Si todos los principios incluso los de las cosas corruptibles están exentos de corrupción. Este problema lo aborda Aristóteles en los mismos lugares; nosotros le dedicamos particularmente una disputación. Respecto de la forma sólo

species de materiali individuo. Videtur ergo quaerere an in rebus materialibus species sit aliquid praeter individua, et in hoc sensu quaestio est cum Platone. Apparet autem eadem cum praecedenti, prout a nobis exposita est. Nisi dicamus ibi quaeri ex ratione causae, hic ex ratione quidditatis, et ita materialiter esse eamdem quaestionem, formaliter vero diversam; vel certe ibi quaeri de reali separatione, hic de formali seu ex natura rei, prout a nobis disputatur, disp. V, sect. 2. Alii vero intelligunt generatim hic quaeri an quod quid est in rebus materialibus sit idem cum eo cuius est. Quam quaestionem late Aristoteles prosequitur, lib. VII, c. 4 et 15, et nos late, disp. XXXIV, fere per totam.

Q. 11. An principia, non solum specie, sed etiam numero definita sint, id est, unicuique rei propria, et in distinctis rebus diversa. Haec tractatur infra, c. 4, text. 13, et lib. XII. Sed non est in ea immorandum, nam certum est principia intrinseca multiplicari numero multiplicatis individuis, et non plus quam illa; idque aliter in formis, aliter in materia verum esse. Formae enim multiplicantur secundum suas entitates in diversis individuis; materia autem non semper, quia una numero entitas materiae subest successive diversis formis; variatur autem secundum dispositiones, atque ita materia proxima semper est diversa, vel specie vel numero, pro ratione formarum. Principia autem extrinseca non ita multiplicantur, quia unum esse potest diversarum rerum principium: aliquando vero multiplicantur, et semper sunt in numero finito, quia in nulla multitudine causarum datur progressus in infinitum, ut supra, lib. II, annotatum est.

Q. 12. An rerum corruptibilium et incorruptibilium sint eadem principia. Tractatur ab Aristotele, infra, c. 1, text. 15, et lib. XII, c. 4. A nobis vero in disp. XIII, sect. 11, ubi de principiis intrinsecis, de extrinsecis vero disp. XXIX, sect. 2.

Q. 13. An omnia principia etiam corruptibilium rerum sint corruptionis experita. Tractatur ab Aristotele eisdem locis, sed in particulari disseritur de materia a nobis in

hay discusión acerca del alma racional, pero es cuestión ajena a esta disciplina. En las causas extrínsecas, apenas hay lugar a tal controversia, pues la causa próxima y unívoca de las cosas corruptibles debe ser corruptible; en cambio, la causa superior puede ser incorruptible y eterna. Es también necesario que todas las especies incorruptibles tengan su origen en algo eterno e incorruptible, según demostramos en la disp. XXIX, sec. 1.

Cuest. 14. Si la unidad y el ser son la sustancia misma de las cosas o hay que suponer algo más. Lo discute Aristóteles en el c. 4, texto 16. Es una cuestión inútil, de matiz platónico. Pues si se trata del ser y de la unidad trascendental, es evidente que no existe nada, fuera de la sustancia o esencia indivisa de cada cosa; y de esto dijimos bastante en la disp. IV y V; si, por el contrario, se entiende el ser primero y uno por antonomasia, entonces no cabe duda que es algo distinto de las demás cosas, sin que sea su sustancia o sujeto, sino su causa primera, y de ello se trata en la disp. XXII, sec. 1; y lo exponemos profusamente en la disputación XXIX, sec. 1 y 2. Si, no obstante, el ser y el uno se usan con otros sentidos ocultos y metafóricos, explíquense éstos y la respuesta será fácil.

Cuest. 15. ¿Son los principios de las cosas algo universal o algo singular? Esta cuestión se trata luego, c. 5, texto 20, y en el lib. VII, desde el c. 13, y se puede entender como suscitada contra Platón, en concreto, para saber si las ideas son principios de las cosas, y en este sentido fué ya examinada en dicho lugar y otras muchas veces. Puede coincidir con la pregunta sobre si las acciones son de los seres singulares, a la que se aludió en el lib. I y se trata en la disp. XXXIV, sec. 9; o, de acuerdo con Santo Tomás, a ver si estos principios son de naturaleza universal o singular, tal como se indicó en la disp. V, sec. 3, 4 y 6.

Cuest. 16. Si los principios de las cosas pueden ejercer la causalidad por un medio distinto del movimiento. Esto parece referirse solamente a la causalidad eficiente, según se hace en la disp. XXII, sec. 1. Sin embargo, Aristóteles nunca se planteó así *ex professo* este problema en el sentido dicho, sino que lo propone

propria disputatione. De forma vero solum habet controversiam in anima rationali, quae non spectat ad hanc scientiam. In causis autem extrinsecis fere non est locus huic quaestioni, causa enim proxima et univoca rerum corruptibilium esse debet corruptibilis; causa vero superior esse potest incorruptibilis et aeterna. Necessarium etiam est species omnes incorruptibiles ab aliqua re aeterna et incorruptibili ducere originem, ut demonstratur a nobis disp. XXIX, sect. 1.

Q. 14. An unum [1] et ens sit ipsa rerum substantia, an vero aliquid aliud eis subiiciatur. Haec disputatur ab Arist. c. 4, text. 16. Est tamen inutilis, et platonica. Namque si de ente et uno transcendentibus sit sermo, satis constat non esse aliquid praeter substantiam seu essentiam indivisam uniuscuiusque rei, de quo satis in disputatione IV et V disserimus. Si vero sumatur per antonomasiam pro primo ente per se uno, sic constat esse quid separatum a caeteris rebus, non tamen esse substantiam earum, nec subiectum, sed primam earum causam: de quo disp. XXII, sect. 1, et disp. XXIX, sect. 1 et 2, copiose disserimus. Si tamen aliis occultis et metaphoricis significationibus sumantur ens et unum, explicentur illae, et facilis erit responsio.

Q. 15. An principia rerum sint ipsa universalia, vel res singulares. Haec quaestio tractatur infra, c. 5, text. 20, et lib. VII, a c. 13, et intelligi potest moveri contra Platonem, an, scilicet, ideae sint principia rerum, et sic iam tractata est dicto loco et alias saepe. Potest etiam coincidere cum illa qua quaeritur an actiones sint singularium, quae tacta est in lib. I, et tractata disp. XXXIV, sect. 9; vel, ut D. Thomas exponit, an principia talia sint secundum rationem universalem vel singularem, et sic tacta est disp. V, sect. 3, 4 et 6.

Q. 16. An principia rerum causent aliter quam per motum. Haec de sola efficienti causa videtur proprie tractari, ut in disp. XXII, sect. 1. Aristoteles autem nunquam in hoc sensu eam ex professo disputavit, sed videtur eam proponere propter

[1] La sustitución de *unum* por *verum* que aparece en algunas ediciones (concretamente en la de VIVES) no concuerda con el contenido de esta cuestión (N. de los EE.).

por causa de las ideas de Platón, de las que éste afirmaba que infundían las formas de modo distinto; parece discutirlo después, c. 6, texto 18. Nosotros lo explicamos también en este sentido en la disp. XV y XVIII, donde tratamos de la educción de la forma sustancial de su principio efectivo.

Cuest. 17. Si los principios de las cosas existen en acto o en potencia. Se trata de cada principio en particular luego en sus lugares respectivos, por ejemplo, de la materia, forma, etc. La razón de planteárselo Aristóteles parece que son los elementos, principios del mixto, de los que se discute si están actual o potencialmente en el mismo. La discusión de este problema, c. 6, texto 19; nosotros, disp. XV, sec. 10.

Cuest. 18. ¿Son sustancias los números, figuras, dimensiones y puntos, o no lo son? Lo trata Aristóteles en el c. 5, con toda extensión en los lib. XIII y XIV; nada podemos añadir aquí a las explicaciones que después damos acerca de la cantidad, disps. XL y XLI.

CAP. II

EXPOSICIÓN DE LOS MOTIVOS DE DUDA EN LAS CINCO PRIMERAS CUESTIONES

Creo superfluo exponer cada uno de los motivos, por la facilidad con que pueden leerse y comprenderse, bien en el texto, bien en otros autores. Pues aunque Aristóteles al explicar estas razones exponga algunas opiniones dignas de ser sabidas y consideradas, no obstante, por no seguir una línea determinada en su argumentación, nunca podemos conocer con certeza su posición, como lo hizo constar también Averroes al principio del comentario de este libro. Consecuentemente, en buena lógica, en este libro Aristóteles no da motivo alguno para el planteamiento de las cuestiones que llaman ocasionales o textuales. Sin embargo, referentes a este capítulo, suelen proponerse las siguientes:

Cuest. 1. Si las ciencias matemáticas demuestran por causa eficiente y final; Aristóteles adopta como verdadera, en la argumentación del texto 3, la posición negativa. Sin embargo, como en este argumento intenta aparentemente defender una falsedad, a saber, que no existe ciencia alguna que estudie todas

ideas Platonis, quas ille dicebat alio modo inducere formas, et videtur illam discutere infra, c. 6, text. 18. Quo etiam sensu traditur a nobis disp. XV et XVIII, ubi de eductione substantialis formae a principio eius effectivo disserimus.

Q. 17. An principia rerum sint actu vel potentia. Haec de singulis principiis infra suis locis disputatur, scilicet de materia, forma, etc. At videtur hic proponi ab Aristotele propter elementa quae sunt principia mixti, de quibus quaestio est an sint actu vel potentia in mixto. Quam quaestionem disputat c. 6, text. 19, et nos disp. XV, sect. 10.

Q. 18. An numeri, figurae, longitudines et puncta, substantiae quaedam sint, necne. Tractatur ab Aristotele infra, c. 5, et lib. XIII et XIV latissime; in ea vero nihil dicendum est praeter ea quae inferius de quantitate disputavimus, disp. XL et XLI.

CAPUT II

Afferuntur quinque primarum quaestionum rationes dubitandi

Supervacaneum censeo singulas rationes adnotare, cum in textu et aliis expositoribus et legi et facile intelligi possint. Quamquam vero Aristoteles inter proponendum has rationes nonnullas sententias proferat scitu et disputatione dignas, tamen cum hinc et inde argumentando semper procedat, nihil firmum de illius sententia habere possumus, ut etiam Averroes initio commentariorum huius libri adnotavit. Et ideo, si recte procedendum est, nullum in toto hoc libro praebet Aristoteles fundamentum ad quaestiones quas incidentes seu textuales vocant pertractandas. Nihilominus solent circa hoc caput sequentes tractari.

Quaest. 1. An scientiae mathematicae demonstrent per causam efficientem et finalem; partem enim negantem assumit ut veram Aristoteles argumentando in text. 3. Tamen, cum illo argumento aliquid falsum Aristoteles apparenter confirmare nitatur,

las causas, resulta que de dicho testimonio no se puede deducir afirmación alguna acerca de la actitud de Aristóteles. Y creí que podría omitir esta cuestión en mi obra, no sólo por pertenecer más bien a la naturaleza y concepto de las matemáticas, sino también por su absoluta facilidad. Pues es evidente que los objetos de que se ocupa la matemática tienen de suyo causas eficientes y finales, porque cantidad, líneas, puntos son hechos por alguien y para algo; aunque, tal como los considera la ciencia matemática especulativa, prescinden de estas causas por prescindir del movimiento y de toda consideración práctica. Por eso mismo, no dijo Aristóteles de los objetos de la matemática que no tenían causa eficiente y final, sino que las ciencias matemáticas no demostraban por tales causas.

La razón *a priori* parece consistir en que las matemáticas no consideran la esencia misma ni la naturaleza de la cantidad, sino sólo ciertas proporciones y propiedades consecuentes, no en virtud de causalidad real, sino únicamente de deducción ilativa. De aquí se deja entender que las matemáticas tampoco demuestran por vía de causalidad material —Aristóteles no lo trató por ser demasiado claro—, porque es ciencia que abstrae de la materia. Por consiguiente, tampoco pueden recurrir en sus demostraciones a la forma propia y física, por estar forma y materia en una especie de correlación. De esto deducen algunos, finalmente, que las matemáticas no demuestran por causa alguna y que no son, por lo tanto, una ciencia deductiva; y que solamente demuestran la verdad de sus conclusiones unas veces por el absurdo, otras mediante ejemplo y de modo aproximativo. Pero, aunque esto sea exacto de muchas demostraciones matemáticas, sin embargo, no puede negarse que hay a veces en dicha ciencia demostración deductiva, o sea, por causas. Pero respecto de las causas, hay que distinguir: unas reales, por el influjo que les es propio, ordenadas a la producción del ser, de las cuales se dice con verdad que no tienen nada que ver con las demostraciones matemáticas, según dio a entender Averroes, lib. I de la *Física,* al principio. Otras son causas respecto del conocimiento o más propiamente razones, suficientes para una demostración *a priori,* según se ve en la demostración de un atributo divino

scilicet, nullam esse scientiam quae omnes causas consideret, constat ex illo testimonio nihil de Aristotelis sententia affirmari posse. Illam autem quaestionem praetermittendam censui in hoc opere, tum quod ad naturam et rationem scientiarum mathematicarum declarandam potius spectet, tum etiam quod facillima sit. Nam constat res illas de quibus mathematicae disputant, secundum se habere causas efficientes et finales, nam quantitas, linea, puncta, ab aliquo et propter aliquid fiunt; tamen prout considerantur a scientiis speculativis mathematicis, abstrahuntur ab his causis, quia abstrahuntur a motu et ab omni usu. Et ita non dixit Aristoteles res mathematicas non habere causam efficientem et finalem, sed mathematicas scientias non demonstrare per has causas.

Et ratio a priori esse videtur, quia mathematicae non considerant propriam essentiam et naturam quantitatis, sed solum proportiones quasdam, et proprietates quae ad eas consequuntur, non per causalitatem realem, sed per consecutionem tantum illativam. Ex quo intelligere licet mathematicas etiam non demonstrare per causalitatem materialem, quod ut notius videtur Aristoteles reliquisse, quia hae scientiae abstrahunt a materia. Unde nec per formam propriam ac physicam demonstrare possunt, quia forma et materia sunt quasi correlativa. Atque hinc tandem inferunt aliqui mathematicas non demonstrare per ullam causam, ideoque non esse proprie scientias propter quid, solumque demonstrare conclusiones suas veras esse interdum ab impossibili, interdum a signo et quasi ad sensum. Sed licet de multis demonstrationibus mathematicis hoc verum sit, tamen negandum non est quin interdum fiat in illis scientiis demonstratio propter quid, quae est per causam. Sed distinguendum est de causa: alia enim est realis per proprium influxum, quae dicitur in ordine ad esse: et de hac est verum non intervenire in mathematicis demonstrationibus, ut insinuavit Averroes, I Phys., in princip. Alia est causa in ordine ad cognitionem, quae magis dicitur ratio, quae sufficit ad demonstrationem a priori, ut patet cum unum attributum divinum per aliud demonstramus, et hoc modo demonstrat ma-

por otro. En este sentido el matemático demuestra por causas, como cuando por la definición de triángulo prueba algo de éste o aquel triángulo.

Cuest. 2. En segundo lugar, se suele preguntar aquí, a propósito de las palabras de Aristóteles, si los entes matemáticos son buenos; lo hemos aclarado suficientemente en la disp. X, sec. 2.

Cuest. 3. Si toda acción requiere movimiento. También lo afirma Aristóteles en el decurso del mismo argumento en el que hay igualmente muchas cosas interesantes para el tratado de las causas, como la carencia de causa eficiente y final en los seres inmóviles. Esto es falso respecto de las inteligencias creadas; y, según dije, no hay necesidad de aceptar como de Aristóteles nada de lo aquí expuesto por él. Acerca de la primera afirmación tratamos ampliamente al exponer la creación, disp. XII, sec. 1, donde demostramos la solución negativa. Lo que dice en este lugar Aristóteles puede afirmarse de la acción física, pues da por supuesto que los entes matemáticos no poseen una acción de orden superior. La segunda afirmación se discute también en el citado lugar, y en la disp. XXIX, sec. 1 y 2, y en la disp. XXXV, sec. 1. Aquí, pues, sólo se llama inmóviles a los entes matemáticos, de los que se dice, atendiendo no sólo a la realidad, sino también a la abstracción y consideración de la mente, que no tienen causa, según quedó expuesto.

Cap. III

Discusión acerca de los principios: Si son los mismos géneros, o elementos o principios físicos

Acerca de la cuestión tratada aquí *ex professo* por Aristóteles, nada hay que añadir a las explicaciones del c. 1, cuestión 7. Sin embargo, respecto de las ideas incidentales del Filósofo, se presentan algunas cuestiones, sobre todo relativas al texto 10.

Cuest. 1. Si el género se predica esencialmente de las diferencias que lo contraen, o dicho de otra manera, si exige esencialmente el género diferencias ajenas a su naturaleza, es decir, en cuyo concepto intrínseco y esencial no se

thematicus per causam, ut cum per definitionem trianguli aliquid ostendit de hoc vel illo triangulo.

Q. 2. Solet autem occasione verborum Aristotelis secundo hic quaeri an entia mathematica sint bona, quam satis attigimus in disp. X, sect. 2.

Q. 3. Utrum omnes actiones sint cum motu. Hoc enim etiam affirmat Aristoteles in discursu illius rationis ubi etiam multa dicit pertinentia ad materiam de causis, ut quod immobilia non habeant efficientem, neque finem. Quod de intelligentiis creatis est falsum: sed, ut dixi, nihil eorum quae hic assumuntur ab Aristotele necesse est ab eo affirmari ex propria sententia. De priori tamen propositione disputamus late tractando de creatione, disp. XII, sect. 1, ubi partem negativam demonstramus. Quod vero hic sumit Aristoteles, exponi potest de actione physica, nam supponit res mathematicas non habere aliam superiorem actionem. Altera vero propositio disputatur ibidem, et disp. XXIX, sect. 1 et 2, et disp. XXXV, sect. 1. Hoc autem loco per immobilia solum mathematica intelliguntur, et haec non solum secundum rem, sed secundum talem abstractionem et considerationem dicuntur non habere causam, ut declaratum est.

Caput III

Tractatur quaestio de principiis, an sint ipsa genera vel elementa seu principia physica

De quaestione quam Aristoteles ex professo disputat, nihil novum occurrit praeter ea quae c. 1, q. 7, notata sunt. Circa ea vero quae obiter attingit Philosophus, nonnullae quaestiones occurrunt, praesertim circa text. 10.

Quaest. 1. An genus praedicetur per se de differentiis quibus contrahitur, vel ut aliter quaeri solet, an sit de ratione generis ut habeat differentias extra sui rationem, id est, in quarum intrinseco et essentiali conceptu genus ipsum non includatur. Hoc

incluya el propio género. Así lo da manifiestamente por supuesto el Filósofo en el argumento elaborado en el texto 10, y para que no se diga que no trata aquí de decidir, sino sólo de argumentar, lo prueba él mismo *ex professo* en el c. 3 del lib. VI de los *Tópicos*. Por lo que esta cuestión tiene un aspecto metafísico y otro dialéctico. Es, efectivamente, metafísica en cuanto establece la distinción entre el género y la diferencia, la precisión del uno respecto del otro, y cómo resulta la especie de su composición. Este aspecto queda indicado en las últimas palabras arriba citadas y lo hemos tratado suficientemente en la disp. VI, sec. 5 y 6; también se trata en la disp. II, sec. 6 y en la disp. XXXIX, sec. 2.

Y es cuestión dialéctica por investigar la clase de predicación: en concreto, si afirmar el género como predicado de la diferencia, o al contrario, es una predicación esencial, como "racional es animal", o "animal es racional". En este sentido la trata Janduno largamente, incluyéndola en las predicaciones esenciales en la cuest. 12; Antonio Andrés, en la cuest. 2; y Iavello, en la cuest. 2, quienes lo niegan; y Nifo en la disp. II, valiéndose de diversas distinciones. El problema, además de rebuscado, es bastante claro. Esas proposiciones no pertenecen al primero ni al segundo modo de predicación esencial, que puso Aristóteles en el lib. I de los *Analíticos Segundos*, porque ni el predicado pertenece a la esencia del sujeto, ni el sujeto a la esencia del predicado. Y la razón *a priori* está precisamente en la explicación del primer sentido. Porque como la relación entre el género y la diferencia exige que el uno no pertenezca al concepto y esencia del otro, y que además la diferencia no sea propiedad emanada de la razón del género, como es notorio, resulta que no se pueden predicar esencialmente el uno del otro, ni del primer modo, ni del segundo. Y si alguien quiere interpretarlo de otra manera según otros modos esenciales señalados por Aristóteles en el lib. V de la *Met.*, c. 18, e incluso otros más que pueden inventarse, por ejemplo, contraponiendo *esencialmente* a *por otro*, o en cuanto es incompatible con la composición *per accidens*, igual que la diferencia se une al género de un modo semejante al esencial, es decir, inmediatamente y no por otro, y así como el género y la diferencia componen un *unum per se* y no *per accidens*, del

enim aperte supponit Philosophus in ratione quam textu 10 conficit. Et ne quis dicat non procedere hic definiendo, sed argumentando tantum, id ex professo probat idem Philosophus lib. VI Topicorum, c. 3. Quocirca quaestio haec in uno sensu metaphysica est, in alio dialectica. Est enim metaphysica, quatenus distinguit quaestionem inter genus et differentiam, et praecisionem unius ab alio, ac modum compositionis speciei ex illis, et in hoc sensu indicatur posterioribus verbis supra positis, et satis est a nobis tractata disp. VI, sect. 5, et sect. 6, et ad eamdem conferent quae in disp. II, sect. 6, et disp. XXXIX, sect. 2 tractantur.

Est autem dialectica haec quaestio quatenus inquirit qualitatem praedicationis, scilicet, an illa praedicatio generis de differentia vel e converso sit per se, ut, *rationale est animal*, vel, *animal est rationale*. Et hoc sensu tractant eam hic late Iandunus, q. 12, qui affirmat esse per se, et Antonius Andr., q. 2, et Iavellus, q. 2, qui id negant; et Niphus, disp. II, qui variis distinctionibus utitur; sed res est et aliena et satis clara. Illae enim propositiones non sunt in primo aut secundo modo dicendi per se, quos Aristoteles posuit in lib. I Posteriorum, quia in eis nec praedicatum est de ratione subiecti, nec subiectum de ratione praedicati. Et ratio a priori sumitur ex decisione prioris sensus. Nam cum genus et differentia ita comparentur, ut unum sit extra conceptum et rationem essentialem alterius, et alioqui differentia non sit proprietas manans ex natura generis, ut est per se notum, fit ut unum de alio nec per se primo, nec per se secundo praedicari possit. Quod si quis velit alioqui iuxta alios modos *per se* positos ab Aristotele, lib. V Metaph. c. 18, vel alios qui excogitari possunt, scilicet, ut *per se* distinguitur contra per aliud, vel ut excludit compositionem per accidens, sic differentia sicut per se coniungitur generi, id est, immediate et non per aliud, vel sicut genus et differentia per se, et non per accidens unum componunt, ita dici potest unum de alio per se praedicari. Sed hi modi per se applicati per

mismo modo puede decirse que se predican esencialmente el uno del otro. Pero estos modos esenciales atribuídos mediante predicación carecen del uso frecuente de los anteriores; además, estas predicaciones no son completamente normales, sino hasta cierto punto impropias, que es otra diferencia más respecto de las proposiciones esenciales. Porque, aunque la diferencia específica se compare como forma respecto del género, es menos universal que el género; y, por otra parte, aunque el género es más universal, está en relación de potencia y no de acto con la diferencia, y no puede, por esto, predicarse tan propia y directamente. Por lo tanto, estas proposiciones deben excluirse terminantemente del número de las proposiciones esenciales.

Cuest. 2. Si el tener diferencias que no pertenezcan a su esencia, en las que no se incluya ni se predique de ellas esencialmente, es característica esencial no sólo del género propiamente tal, sino también de todo predicado unívoco, es decir, cuyo contenido sea un concepto objetivo común a todos los inferiores. Tratamos esta cuestión en la disp. II, sec. 5 y 6, donde probamos que no es necesario que todo predicado común por razón del mismo concepto objetivo posea esta propiedad; demostramos también en la disp. XXXIX, sec. 2, que no es característica de todo predicado esencial o quiditativo, y que en este pasaje Aristóteles habló sólo del género propiamente tal, digan lo que quieran algunos expositores. A lo mismo nos referimos en las disp. XXXII y XXXIX.

Cuest. 3. Si puede predicarse la especie de su diferencia constitutiva, por ejemplo, *racional es hombre*. Los autores citados tratan esta cuestión aquí, afirmando unos, negando otros y distinguiendo algunos. Nosotros la hemos omitido, primero por pertenecer a la lógica; segundo, porque, según rectamente notó Fonseca en los comentarios, a Aristóteles le pareció tan clara la postura negativa, que ni se preocupó de probarla o explicarla. Ni significan nada en contra las objeciones de quienes dicen que en esta proposición el sujeto es de esencia del predicado, y que pertenece consiguientemente al segundo modo de predicación esencial, por consistir en esto precisamente su definición. Además, perteneciendo esta proposición *el hombre es racional* al primer modo de predicación esencial, es lógico que al convertirla pertenezca de suyo por lo menos al segundo modo

praedicationes, non sunt ita usitati sicut priores; praeterquam quod illae praedicationes non sunt admodum naturales, sed aliquo modo impropriae, et in hoc etiam deficiunt a propositionibus per se. Nam, licet differentia divisiva comparetur ad genus per modum formae, tamen minus universalis est quam genus: e contra vero, licet genus sit universalius, comparatur tamen ad differentiam ut potentia, et non ut actus, et ideo non tam proprie et directe praedicatur. Absolute ergo propositiones hae reiiciendae sunt a numero propositionum per se.

Q. 2. An habere differentias extra sui rationem, in quibus non includatur, nec de eis per se praedicetur, sit non solum de ratione proprii generis, sed etiam de ratione omnis praedicati univoci, vel habentis unum conceptum obiectivum communem omnibus contentis sub illo. Hanc quaestionem attigimus disp. II, sect. 5 et 6, ubi ostendimus, non oportere ut ea proprietas conveniat omni praedicato communi secundum eumdem obiectivum conceptum; et disp. XXXIX, sect. 2, ostendimus non convenire omni praedicato essentiali seu quidditativo, et Aristotelem hoc loco solum de proprio genere locutum fuisse, quidquid nonnulli expositores contendant. Idemque attigimus disp. XXXII et XXXIX.

Q. 3. An species per se praedicetur de differentia constituente ipsam, ut *rationale est homo*. Hanc tractant hoc loco auctores supra citati, et quidam affirmant, alii negant, alii distinctionibus utuntur. A nobis vero praetermissa est, tum quod dialectica sit, tum quod (ut bene Fonseca in commentariis indicavit) Aristoteles tam clare existimaverit partem negantem ut eam sine probatione reliquerit et declaratione. Neque obstant quae alii obiiciunt, scilicet, in ea propositione subiectum esse de ratione praedicati, et ideo esse in secundo modo dicendi per se, nam haec est eius definitio. Item quia haec propositio *Homo est rationalis*, est in primo modo dicendi per se; ergo convertens erit etiam per se saltem secundo modo. Haec (inquam) et similia non ob-

esencial. Esta y otras objeciones similares no tienen valor ninguno, por no tratarse de una proposición natural, sino indirecta y muy impropia y fuera de los normal, que está, por consiguiente, al margen del ámbito de las proposiciones esenciales. Porque las definiciones de los modos esenciales han de entenderse de los sujetos propios y naturales, no de los que resulten de componer o convertir proposiciones de una manera ilegítima y antinatural. Por lo tanto, también cabe afirmar que el género, al ser propuesto esencialmente en tales definiciones, constituye una proposición propia y natural. Y por este motivo no es necesario que una proposición esencial se convierta en otra esencial, cuando resulta indirecta e impropia en tal conversión. Más aún, esta proposición "el hombre es racional" es esencial según el primer modo; en cambio, ésta "el animal es hombre" no lo es de modo alguno. Me parece que se trata de una cuestión de palabras, y que muchos, efectivamente, creen que esta proposición "lo risible es hombre" pertenece de suyo al primer modo, aun siendo indirecta. Sin embargo, el modo primero tiene un valor más formal y más propio. De lo contrario, también la proposición "racional es hombre" pertenecería igualmente al primer modo esencial, porque si el hombre se incluye en la definición de risible, ¿por qué no ha de incluirse en la de racional? Y según esto, la misma proposición, "racional es hombre", pertenecería al primer y segundo modo esencial, lo cual es absurdo. Se han de tomar, por lo tanto, como proposiciones indirectas ajenas a la clasificación de las proposiciones esenciales. Cfr. Cayetano, lib. I de los *Analíticos Segundos*, c. 4 y 18.

Cap. IV

En él propone Aristóteles las opiniones contrarias de muchos problemas que había tratado en el c. 1, desde la cuestión 9 hasta la 14. No resuelve nada, ni hay novedad alguna que necesite discutirse o aclararse.

Cap. V

Examina aquí la cuestión 18 acerca de los entes matemáticos o de la cantidad, concretamente si es sustancia o no. No hay nada digno de atención o que requiera nuevo examen; es suficiente con lo dicho acerca de la cantidad en la

stant; nam illa propositio non est naturalis sed indirecta, impropriissima et praeter naturam, et ideo est extra omnem latitudinem propositionum per se. Nam definitiones illae modorum per se intelligendae sunt de praedicatis et subiectis propriis et connaturalibus, non de iis quae a nobis inverso et contranaturali ordine componuntur et convertuntur. Unde etiam dici potest genus in illis definitionibus propositum per se, esse propositionem propriam et naturalem. Atque eadem ratione non est necesse propositionem per se converti in aliam per se, quando per conversionem fit indirecta et impropria. Adde etiam hanc esse per se primo modo: *Homo est animal;* hanc vero, *animal est homo,* nullo modo. Video controversiam esse de modo loquendi; et multos censere hanc propositionem, *Risibile est homo,* esse per se in primo modo, licet sit indirecta. Sed nihilominus prior modus est formalior et magis proprius. Alioqui etiam illa propositio: *Rationale est homo,* esset in primo modo per se; nam si in definitione risibilis ponitur homo, cur non in definitione rationalis? Atque ita eadem propositio: *Rationale est homo,* esset in primo et secundo modo per se; quod est absurdum. Sunt ergo hae propositiones indirectae extra ordinem propositionum per se. Vide Caietanum, lib. I Poster., c. 4 et 18.

Caput IV

Disputat hic Aristoteles in utramque partem plures quaestiones in primo capite propositas, scilicet a quaestione 9 usque ad 14. Nihil tamen definit, nec novum quid aut nostra disputatione aut notatione indigens affert.

Caput V

Hic disputat quaestionem 18 de rebus mathematicis, seu quantitate, an, scilicet, haec sit substantia, necne; nihilque dicit notatione dignum, aut nova disputatione indigens; sufficiunt ea quae de quantitate

disp. XL, sec. 1 y 2. En cambio, este pasaje es interesante en orden a lo que allí se explica.

Cap. VI

Aquí discute las cuestiones anteriormente propuestas, para acabar siempre enfrentándose con Platón en la inútil controversia de las ideas. Por eso no suelen plantearse aquí problemas nuevos.

LIBRO CUARTO DE LA METAFISICA

OBJETO DE ESTA DISCIPLINA, SUS PARTES, PROPIEDADES Y PRINCIPIOS

Cap. I

El objeto de la metafísica

Cuest. 1. ¿Es el ser en cuanto ser, tal como afirma aquí Aristóteles, el objeto de la metafísica? Disp. I, sec. 1, en toda ella.

Cuest. 2. Qué entes o qué razones de ente considera la metafísica en su estudio.

Cuest. 3. Si el ser tiene de suyo propiedades que le sean esenciales y que sean demostrables de él en esta disciplina. Disp. III, sec. 1.

Cuest. 4. ¿Cuántas son dichas propiedades y qué relación guardan entre sí? Disp. III, sec. 2.

Cuest. 5. Si estudia esta disciplina los primeros principios y qué función tiene respecto de ellos. Disp. I, sec. 4.

Cuest. 6. Subordinación de otras ciencias a la metafísica, por razón de su objeto o de sus principios. Disp. I, sec. 5.

Cuest. 7. Si tiene esta ciencia algunos primeros principios de que se valga para la demostración. Disp. III, sec. 2.

Cuest. 8. Si se ocupa la metafísica, y cómo, de las primeras causas y principios de las cosas. Disp. I, sec. 4; disp. XII, al comienzo.

Cuest. 9. Si el ser en cuanto ser tiene causas reales. (Pasajes inmediatamente antes citados.)

disserimus disp. XL, sect. 1 et 2. Est tamen hic locus observandus pro iis quae ibi traduntur.

Caput VI

Hic disputat caeteras quaestiones supra praemissas, et semper fere revertitur ad inutilem disputationem de ideis cum Platone. Quare nihil novi solet hic etiam disputari.

LIBER QUARTUS METAPHYSICAE

De subiecto huius doctrinae eiusque partibus, affectibus ac principiis

Caput I

De subiecto metaphysicae

Quaest. 1. Utrum ens in quantum ens sit metaphysicae subiectum; id quod in hoc loco Aristoteles affirmat, disp. I, sect. 1, per totam.

Q. 2. Quaenam entia seu quas rationes entium metaphysica sua contemplatione attingat. Disp. I, sect. 2, per totam.

Q. 3. An ens secundum se habeat passiones quae per se illi insint, et in hac scientia de illo demonstrentur. Disp. III, sect. 1.

Q. 4. Quotnam illae passiones sint, quemve ordinem inter se servent. Disp. III, sect. 2.

Q. 5. An haec scientia versetur circa prima principia, et quid muneris circa illa exerceat. Disp. I, sect. 4.

Q. 6. An ratione obiecti vel principiorum aliae scientiae subalternentur metaphysicae. Disp. I, sect. 5.

Q. 7. An haec scientia habeat aliqua prima principia, ex quibus demonstret. Disp. III, sect. 2.

Q. 8. An haec scientia consideret primas rerum causas et principia, et quo modo. Disp. I, sect. 4, et disp. XII, in principio.

Q. 9. An ens in quantum ens habeat causas reales. Locis proxime citatis.

Cuest. 10. ¿Tiene el ente en cuanto ente un concepto objetivo uno? Este problema se suscita aquí con ocasión de las palabras de Aristóteles: *Puesto que investigamos los principios y últimas causas, es evidente que han de ser necesariamente causas de alguna naturaleza.* Y al concluir el capítulo: *Por lo tanto, tenemos que considerar las primeras causas del ser en cuanto ser.* De la comparación de ambas expresiones parece deducirse, según opinión de Aristóteles, que el ser en cuanto ser significa alguna esencia o alguna razón común a modo de una esencia, cuyas propiedades necesarias, principios y causas pueden ser objeto de esta disciplina. Tratamos esto en la disp. II, sec. 2. En conexión con ella están las siguientes cuestiones:

Cuest. 11. Si tenemos un concepto formal único del ser, común a todos los seres. Disp. II, sec. 1, en toda.

Cuest. 12. Si el ente en cuanto ente es algo realmente preciso respecto de sus inferiores. Ibid, sec. 3.

Cuest. 13. Si puede ser prescindido al menos según la razón. Disp. IV, sec. 2.

Cuest. 14. Si se incluyen actual o potencialmente los inferiores en el ser en cuanto ser. Disp. II, sec. 2.

Cuest. 15. Si el ser en cuanto ser significa todos los géneros supremos inmediata o mediatamente. Ibid.

Cuest. 16. En qué consiste el concepto común y preciso de ser. Ibid., sec. 4.

Cuest. 17. Predicación esencial o accidental del ser respecto de los entes particulares, sobre todo de los creados. Ibid.

Cuest. 18. Trascendencia de la noción de ser, de manera que se incluya en todos los modos y diferencias. Ibid., sec. 5.

Cuest. 19. Modo de contracción del ente a los inferiores. Disp. II, sec. 6.

Cuest. 20. Aquí puede estudiarse también la distinción de esencia y existencia en la criatura, de que trata la extensa disputación XXXI, la cual abarca muchos problemas que pueden verse, bien allí mismo, bien en el índice de las *Disputaciones*, disp. XXXI.

Q. 10. An ens in quantum ens dicat unam aliquam rationem obiectivam. Haec quaestio hic habet locum propter ea verba Aristotelis: *Quoniam vero principia summasque causas quaerimus, illud necessarium esse perspicuum est, naturae alicuius per se eas esse.* Et in fine capitis concludit: *Quapropter a nobis primae causae entis quatenus ens est, sumendae sunt.* Ex quibus sententiis inter se collatis constare videtur, ex sententia Aristotelis, ens in quantum ens, dicere aliquam naturam, vel aliquam rationem communem per modum unius naturae, cuius proprietates per se, principia et causae possunt in hac scientia investigari. Tractamus autem dictam quaestionem disp. II, sect. 2. Cui quaestioni annexae sunt sequentes.

Q. 11. Utrum ens habeat in nobis unum conceptum formalem communem omnibus entibus. Disp. II, sect. 1, per totam.

Q. 12. Utrum ens in quantum ens sit aliquid reipsa praecisum ab inferioribus. Ibid., sect. 3.

Q. 13. Utrum praescindi saltem possit secundum rationem. Disp. IV, sect. 2.

Q. 14. Utrum ens in quantum ens includat actu vel potentia inferiora. Disp. II, sect. 2.

Q. 15. Utrum ens in quantum ens significet immediate omnia suprema genera, vel tantum mediate. Ibid.

Q. 16. In quo posita sit communis ac praecisa ratio entis. Ibid., sect. 4.

Q. 17. An ens dicatur essentialiter vel accidentaliter de particularibus entibus, maxime creatis. Ibid.

Q. 18. An ratio entis transcendat omnia, ita ut in omnibus modis et differentiis includatur. Ibid., sect. 5.

Q. 19. Quomodo contrahatur ens ad inferiora. Disp. II, sect. 6.

Q. 20. Hic etiam tractari potest an existentia creaturae distinguatur ab eius essentia, de qua re est copiosa disp. XXXI, quae plures continet quaestiones, quae tum ibi, tum etiam in indice disputationum, disp. XXXI, videri possunt.

CAP. II

LA ANALOGÍA DEL SER Y ALGUNAS DE SUS PROPIEDADES

Cuest. 1. Si el ente es unívoco o análogo, bien respecto del ser creado e increado, bien de la sustancia y el accidente. La primera cuestión se trata en la disp. XXVIII, sec. 3; la segunda en la disp. XXXII, sec. última.

Cuest. 2. Legitimidad de la comparación aristotélica entre la analogía del ser y la analogía de *sano*. La dificultad consiste en que parecen ser de muy distinta naturaleza, según se desprende de las disputaciones anteriores. Hay dos respuestas aceptables: la primera, que los comparó a ambos simplemente en cuanto a su analogía, pero no en cuanto al modo de la misma, pues desde este punto de vista no son semejantes. En efecto, la analogía de *sano* es tal que la forma significada sólo conviene intrínsecamente a uno de sus inferiores significados, y a los demás por denominación extrínseca. *Ser*, en cambio, significa una forma o razón intrínseca a todos los objetos significados. De donde se deduce que *sano* no expresa un concepto común a todos sus significados, como lo hace *ser*.

Resulta, además, que al equiparar Aristóteles ser y sano, porque al igual que hay una ciencia que tiene por objeto a sano en todas sus significaciones, en cuanto derivadas todas de la única sanidad, hay también otra que se ocupa del ente, el hecho de compararlos, repito, significa que lo hace atendiendo a su semejanza y no a su igualdad. Pues sano, en su sentido analógico más amplio, no es objeto adecuado de una ciencia, de modo que abarque sus diversos significados como partes propias subjetivas de dicho objeto, que pertenecerían directa o primariamente, como dicen, al objeto de tal ciencia, pues el objeto adecuado y directo de la medicina es únicamente el significado principal de sano, ya que las otras cosas sanas analógicamente sólo entran en dicha ciencia indirectamente, como señales de salud, como medio o algo semejante. En cambio, el ser es objeto adecuado, que comprende directamente las que son como partes subjetivas suyas, según se demostró en las disputaciones citadas en el capítulo anterior. La conclusión es que el ente, según su adecuada significación, puede ser el término de

CAPUT II

De analogia entis et nonnullis eius proprietatibus

Quaest. 1. An ens sit univocum vel analogum tum ad ens creatum et increatum, tum ad substantiam et accidens. Prior quaestio tractatur disp. XXVIII, sect. 3; posterior, disp. XXXII, sect. ult.

Q. 2. An recte Aristoteles analogiam entis cum analogia sani comparaverit. Et ratio difficultatis est quia videtur longe diversae rationis, ut ex praedictis disputationibus constat. Duobus modis responderi potest: primo comparasse illa in analogia absolute, non tamen in modo analogiae, quia in modo non sunt similia; *sanum* enim ita est analogum ut forma quam significat uni tantum significato intrinsece insit, aliis per denominationem extrinsecam. *Ens* vero significat formam seu rationem omnibus significatis intrinsece inhaerentem. Unde fit ut *sanum* non significet unum conceptum communem omnibus significatis, sicut significat *ens*.

Ex quo fit ulterius, cum Aristoteles aequiparat ens et sanum in eo quod, sicut una scientia agit de sano quoad omnia significata eius, quatenus ab una sanitate derivantur, ita una scientia tractat de ente, cum (inquam) haec comparat, intelligi etiam debere secundum similitudinem, non secundum aequalitatem. Nam sanum, secundum totam analogiam suam, non est adaequatum obiectum unius scientiae, directe sub se comprehendens sua significata, tamquam proprias partes subiectivas talis obiecti, directe, vel (ut aiunt) in recto pertinentes ad obiectum talis scientiae; solum enim principale significatum sani est adaequatum et directum obiectum medicinae; reliqua vero, quae analogice dicuntur sana, in obliquo pertinent ad illam scientiam, ut signa sanitatis, vel instrumentum, vel aliquid huiusmodi. At vero ens est obiectum adaequatum directe complectens suas quasi partes subiectivas, ut in disputationibus capite praecedenti citatis ostensum est. Unde fit ut ens secundum adaequatam significationem

una demostración, en que se demuestren sus propiedades co-extensas; sano, por el contrario, no, a no ser únicamente en virtud de su significación primaria.

La segunda respuesta es que el ente lo podemos entender en dos sentidos: el primero, en cuanto abarca únicamente los verdaderos seres reales, trascendiéndolos y conteniéndolos a todos. El segundo, en cuanto se extiende a muchos que en realidad no son verdadera e intrínsecamente entes, y sólo se les puede llamar tales por cierta extrínseca atribución, por ejemplo, la privación, los entes absolutamente *per accidens*, o los de razón. En el capítulo anterior parece que Aristóteles lo tomó en el primer sentido, y de este modo es estrictamente objeto adecuado y directo de una ciencia, por unir a la analogía la unidad de concepto y de razón objetiva intrínseca que se encuentra en todos sus significados, incluso secundarios, según demostramos en los lugares citados; desde este punto de vista, se le puede comparar con *sano*, no en razón de igualdad, sino en el sentido que acabamos de explicar.

Aristóteles parece tomar aquí el ente en la segunda significación, y de esta manera incluye una analogía de pluralidad de conceptos para multitud de significados, respecto de algunos sólo por denominación extrínseca. En este caso es comparable con sano, incluso por el modo de analogía, y por el modo de incluirse en una ciencia, según se desprende de lo dicho.

Ni debe sorprendernos que Aristóteles use el término ser con doble significado en estos dos capítulos, porque se trata de cosas completamente distintas: efectivamente, como en el primero trata de definir el objeto adecuado de la metafísica, considera el ente según su propio concepto objetivo; en cambio, en éste se refiere al significado de la palabra ser en toda su amplitud, y, por ello, aduce con bastante claridad seres que en realidad no lo son, por ejemplo, la privación y cosas similares, que él mismo excluye del objeto propio y adecuado de la metafísica al final del lib. VI.

Cuest. 3. Si es de competencia de la metafísica estudiar la naturaleza y principios de la sustancia. Disp. I, sec. 2.

possit esse extremum demonstrationis, in qua proprietates illi adaequatae de ipso demonstrentur; sanum vero minime, sed solum ratione primarii significati.

Secundo responderi potest, de ente dupliciter posse nos loqui: uno modo, ut comprehendit tantum vera entia realia, et illa omnia transcendit et sub se continet. Alio modo, ut extenditur ad multa quae vere et intrinsece entia non sunt, solumque per quamdam attributionem extrinsecam entia dicuntur, ut sunt privationes, vel entia omnino per accidens aut rationis. Priori modo videtur locutus de ente Aristoteles in capite superiori, et illo modo est proprie adaequatum obiectum et directum unius scientiae, ut habet analogiam cum unitate conceptus et rationis obiectivae intrinsecae inventae in omnibus significatis etiam secundariis, ut dictis locis ostendimus, et quoad haec est comparabile cum *sano* non secundum aequalitatem, sed tantum eo modo quem nunc explicuimus. Posteriori modo videtur hic locutus Aristoteles de ente, et sic includit respectu multorum significatorum analogiam plurium conceptuum, et secundum extrinsecam denominationem respectu aliquorum, et quoad haec comparatur cum sano, etiam in modo analogiae, et in modo quo sub unam scientiam cadit, ut facile ex dictis constat.

Nec mirum videri debet quod in diversa significatione sumat Aristoteles nomen entis in his duobus capitibus, nam in eis diverso modo loquitur; in priori enim cum adaequatum obiectum metaphysicae constituat, agit de ente secundum proprium eius conceptum obiectivum; in hoc vero capite agit de tota amplitudine significationis nominis entis; unde satis expresse plura numerat quae vera entia non sunt, ut privationes et similia, quae ipsemet excludit ab obiecto metaphysicae, directo, scilicet, et adaequato, lib. VI, in fine.

Q. 3. Utrum ad metaphysicam spectet agere de propria ratione substantiae, propriisque principiis eius. Disp. I, sect. 2.

Cuest. 4. Si estudia la metafísica las diversas clases de entes según sus propias razones, y si, en general, la ciencia del género se ocupa también de las especies. Se le dedica la disp. I, sec. 2. La solución es sencillamente negativa. La cuestión se origina por unas palabras de Aristóteles en el texto 2: *De un género sólo hay una ciencia; por esto, sean cuantas sean las especies de ente, su estudio en general corresponde a una ciencia, y también el de las subespecies de las especies.* Pero estas palabras en sí ambiguas son allí mismo objeto de prolija explicación. Basta advertir únicamente que se trata de las especies del ente en cuanto cognoscible. Y en este sentido se puede decir que el género del ser en cuanto escible pertenece a una ciencia genérica y que las diversas especies de escibles pertenecen a ciencias específicamente distintas. O también que todos los entes, en cuanto convienen en una razón cognoscible, pertenecen a la misma ciencia, que, aunque sea específicamente una, se le llama general por la consideración universal que hace de todos los entes bajo otro respecto. No obstante, las especies de entes, atendiendo a sus propias razones, en cuanto objetos cognoscibles, pertenecen a ciencias específicamente distintas.

Cuest. 5. Identidad real y esencial de ser y uno. Disp. IV, sec. 1 y 2.

Cuest. 6. Convertibilidad de ser y uno o, según las palabras de Aristóteles, mutua inferencia de ambos. Disp. IV, sec. 1.

Cuest. 7. Legitimidad —en esta mutua relación— de la comparación que hizo Aristóteles de ser y uno con principio y causa. Disp. XIII, sec. 1, al resolver los argumentos.

Cuest. 8. Unidad de lo que se genera en la misma generación y de lo que se corrompe en la misma corrupción. Disp. VII, sec. 2.

Cuest. 9. Si la unidad se opone privativamente a multitud, según da a entender aquí Aristóteles. Disp. IV, sec. 6.

Cuest. 10. Si la dialéctica y la sofística se ocupan de todo ser, coincidiendo en esto en cierto modo con la metafísica. Esto parece afirmar Aristóteles en el texto, aunque es problema que más interesa a los dialécticos que a nosotros. Por eso no hago más que insinuar que esto no se ha de entender ni de la

Q. 4. Utrum metaphysica tractet de speciebus entis, secundum proprias rationes eorum, et in universum scientia de genere sit etiam de speciebus. Tractatur disp. I, sect. 2. Et resolutio simpliciter est negativa. Verba autem Aristotelis in textu 2, in quibus haec questio fundatur, scilicet: *Unius generis una est scientia, quare et entis quotquot sunt species unius scientiae genere est contemplari, et specierum species*, haec (inquam) verba ambigua sunt, et ibidem late explicantur. Solum in hoc notetur sermonem esse formalem de speciebus entis in genere scibilis. Et ita dici potest genus entis scibilis ut sic pertinere ad genus scientiae; varias autem species scibilium ad varias species scientiarum. Vel etiam omnia entia quatenus in una aliqua ratione scibilis conveniunt cadere sub unam scientiam, quae licet sit una specie, generalis dicitur ob universalem tractationem omnium entium sub alia [1] ratione. Nihilominus tamen entium species, sub propriis rationibus (obiectorum utique scibilium), ad scientias specie diversas pertinent.

Q. 5. An ens et unum idem sint et una natura. Disp. IV, sect. 1 et 2.

Q. 6. An ens et unum convertantur, seu (ut Aristoteles ait) mutuo se sequantur. Disp. IV, sect. 1.

Q. 7. An in hac reciprocatione recte comparaverit Aristoteles ens et unum ad principium et causam. Disp. XIII, sect. 1, in solut. argumentorum.

Q. 8. An quae eadem generatione generantur, et eadem corruptione corrumpuntur, unum sint. Disp. VII, sect. 2.

Q. 9. An unum privative opponatur multitudini, ut hic Aristoteles significat. Disp. IV, sect. 6.

Q. 10. An dialectica et sophistica versentur circa omne ens, et in eo conveniant aliquo modo cum metaphysica. Hoc enim videtur affirmare Aristoteles in textu, spectat tamen ad dialecticos potius quam ad nos. Et ideo breviter observandum est id

[1] En otras ediciones se lee *illa* en lugar de *alia* (N. de los EE.).

ciencia dialéctica, ni del arte sofístico, sino del uso de ambas. Porque la ciencia de la dialéctica o de los tópicos —significados aquí equivalentes— se limita a enseñar el modo de concluir y argumentar con probabilidad, atendiendo preferentemente al objeto. Por su parte, la sofística, al modo de lograr conclusiones aparentes. Por lo tanto, así consideradas, no se ocupan del ente, ni de todos los entes, sino de esas operaciones del entendimiento. En cambio, la aplicación de la dialéctica y de la sofística se extiende a todo, porque de cualquier cosa u objeto se pueden obtener conclusiones probables o aparentes. Precisamente en esto superan estas partes de la lógica a la teoría de la demostración: la aplicación de ésta no se extiende a todas las cosas, sino que se limita exclusivamente a las verdaderas y necesarias. Por lo tanto, no se puede comparar la metafísica con la dialéctica, sino con su aplicación, y si la comparación se entiende más bien como proporción que como semejanza, la cosa queda clara.

Aunque Aristóteles en este capítulo, más que estudiar la unidad, dice que hay que ocuparse de ella, suele ser éste el lugar de proponer todas las cuestiones referentes a la unidad, e incluso a los otros atributos del ser. De ellos hablamos ampliamente desde la disp. IV a la XI, como puede verse en el índice siguiente [1] para evitar repeticiones inútiles. Algunos incluso tratan aquí del ser de la existencia, de la relación que guarda con el ser y con la esencia. Está extensamente expuesto en la disp. XXXI.

CAP. III

A LA METAFÍSICA CORRESPONDE ESTUDIAR LOS PRIMEROS PRINCIPIOS, Y, ESPECIALMENTE, EL PRIMERO DE TODOS

Cuest. única. Si corresponde la primacía a este principio: *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo.* Disp. III, sec. 3.

Los demás puntos referentes a los primeros principios, se exponen allí, o también en la disp. I, sec. 4, según se hizo constar anteriormente.

non debere intelligi de propria doctrina dialecticae et sophisticae artis, sed de usu earum. Nam doctrina dialecticae seu topicae (hic enim in eadem significatione sumitur) solum versatur in docendo modo probabiliter concludendi aut argumentandi, praesertim ratione materiae. Sophistica vero circa modum apparenter concludendi. Unde sub hac ratione non versantur circa ens, aut entia omnia, sed circa talia opera intellectus. Usus vero dialecticae et sophisticae artis ad omnia extenditur, quia in omni re seu materia fieri possunt probabiles seu apparentes rationes. In quo excedunt hae partes logicae doctrinam demonstrativam; nam usus eius non extenditur ad res omnes, sed in veris tantum ac necessariis versatur. Non ergo aequiparatur doctrina metaphysicae cum doctrina dialecticae, sed cum usu, estque comparatio proportionalis, non omnino similis, et ita est res clara.

Quamvis autem Aristoteles in hoc capite non tam disputet de uno quam dicat esse disputandum, solent hic tractari quaestiones omnes ad unitatem pertinentes, immo et ad alias passiones entis. De quibus fuse egimus a disp. IV usque ad XI, ut videre licet in indice sequenti, ne hic fiat inutilis repetitio. Aliqui etiam hic disputant de esse existentiae, quomodo ad ens vel essentiam comparetur. De qua re late dictum est disp. XXXI.

CAPUT III

Pertinere ad hanc scientiam prima principia, et maxime illud quod est omnium primum

Quaestio unica. An hoc sit primum omnium principium: *Impossibile est idem simul esse et non esse.* Disp. III, sect. 3.

Caetera quae de tractatione principiorum hic dicuntur, tum ibi, tum etiam disp. I, sect 4, tractata sunt, et in superioribus sunt annotata.

[1] Casi todas las ediciones acostumbran a poner el "Index rerum" después de éste y así lo hacemos nosotros (N. de los EE.).

DESDE EL CAP. IV AL VIII

DEFENSA DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS: UNA COSA NO PUEDE SER Y NO SER AL MISMO TIEMPO, Y CADA COSA ES O NO ES NECESARIAMENTE

Estos cinco capítulos los emplea Aristóteles en refutar a ciertos filósofos que negaban o simulaban negar estos principios, aunque acaso esto no pase de ser un pretexto para su exposición. Sea lo que quiera, apenas hay nada en ellos que tenga utilidad especial, o dé pie para plantear cuestiones, excepto algún que otro pasaje. La primera cuestión puede referirse a los textos 13 y 14 del c. 4: si un accidente puede ser sujeto de otro, problema que hemos tratado en la disp. XIV, sec. 4. Se explica este pasaje.

Cuest. 2. Con ocasión de aquellas palabras de Aristóteles en el texto 16: *¿cómo hablarán o caminarán las cosas que no existen?*, cabe preguntarse si lo que no existe puede tener algún efecto. Por más que esta cuestión tiene muy poco que ver con lo que aquí pretende Aristóteles y sólo se cita para llamar la atención sobre sus palabras. Nosotros la tratamos ampliamente en las disputaciones XVIII y XXXI.

Cuest. 3. A propósito del c. 8 puede suscitarse el problema, primero si se requiere, y segundo, qué clase determinada de juicio de bien se requiere para mover la voluntad. Y es lugar que se ha de tener muy en cuenta para la solución del problema, según advertimos en la disp. XXIII, sec. 8, que dedicamos a su estudio.

Cuest. 4. La cuestión cuarta puede centrarse al final del c. 4, sobre los grados de la verdad y falsedad, es decir, si puede haber una mayor que otra. A Aristóteles le pareció tan cierta la sentencia que lo afirma, que la tomó como fundamento para la demostración del primer principio: *una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo.* Aunque, como advierte de antemano al comienzo del capítulo, no apoya sus argumentos en verdades más conocidas, sino que vuelve contra ellos las concesiones de los adversarios. Por eso parece verosímil que la sentencia afirmativa fuera una de esas concesiones. Sin embargo, en absoluto, esta opinión puede considerarse falsa, pues, al consistir la verdad en algo indi-

CAPUT IV USQUE AD VIII

Defenduntur principia prima: impossibile est idem simul esse et non esse, et: necesse est quodlibet aut esse, aut non esse

Haec quinque capita consumit Aristoteles in redarguendis quibusdam philosophis, qui haec principia vel negabant, vel se negare fingebant; nisi fortasse id ipse finxit disputandi gratia. Utcumque id sit, nihil fere occurrit in his capitibus quod utilitatem specialem afferat, aut occasionem alicuius quaestionis praebeat, praeter unum vel alium locum.

Quaestio prima tractari c. 4 potest, circa text. 13 et 14, an unum accidens possit esse subiectum alterius; quam quaestionem tractavimus disp. XIV, sect. 4. Et locus praesens exponitur.

Q. 2. Posset circa text. 16 tractari an quod non est, possit aliquid efficere; occasione illorum verborum Aristotelis: *Ea vero quae non sunt, quomodo loquentur, aut ambulabunt?* Verum talis quaestio est satis aliena a praesenti instituto Aristotelis, solumque indicata est ut dicta verba Aristotelis notentur: tractatur autem a nobis fuse disp. XVIII et disp. XXXI.

Q. 3. Circa c. 8 moveri potest quaestio an et quale definitum iudicium boni requiratur ad movendam voluntatem. Est enim hic locus ad illam quaestionem diligenter notandus, ut observamus disp. XXIII, sect. 8, ubi quaestionem illam tractamus.

Q. 4. Quaestio quarta esse potest circa finem eiusdem capitis 4, an veritas et falsitas recipiant magis et minus, id est, sit una maior alia. Aristoteles enim tam certam existimavit partem affirmantem, ut eo principio usus fuerit ad demonstrandum primum principium: *Idem simul esse et non esse impossibile est.* Quamquam, ut ipse praemittit in principio huius capitis, in his rationibus non argumentetur ex notioribus, sed redarguat adversarium ex concessis. Unde verisimile est illam affirmativam partem fuisse ab adversario concessam. Absolute tamen videri potest falsa illa sententia, nam

visible y en la completa adecuación de la mente al objeto, parece que no hay lugar al más ni al menos. Y pasa lo mismo con la falsedad por igual motivo, porque si elimina la verdad, la elimina del todo, y así no tiene sentido hablar de alguna falsedad mayor. Ciertamente que en la falsedad puede admitirse el más y el menos, no formalmente por mezcla de verdad y falsedad, según prueba la razón dada, sino sólo de una manera que podríamos llamar radical, debido a la mayor o menor distancia de la verdad. Y esta me parece ser la mente del Filósofo, pues a él le basta llegar a la conclusión de la existencia de verdades determinadas. Sin embargo, en la verdad no se puede hablar del más o del menos por aproximación o distancia de la falsedad, pues al oponerse la falsedad a la verdad como privación, ha de medirse por ella y no al revés. Por consiguiente, sólo por razón del fundamento, o de una firmeza o necesidad mayor del objeto en que se apoya la verdad, puede decirse que una es mayor que otra. Todo esto quedará más claro con lo que decimos acerca de la verdad y falsedad en las disps. VIII y IX.

Cuest. 5. Si acerca del mismo sujeto se excluyen los predicados contrarios de igual manera que los contradictorios. Aristóteles parece afirmarlo en este lugar. De donde algunos llegan a la conclusión de que ni por potencia absoluta se puede dar la posesión perfecta de dos contrarios en el mismo sujeto. De esto tratamos en el predicamento de la cualidad, disp. XLV. En este caso concreto Aristóteles sólo quiere decir que un contrario implica la privación o negación del otro. Pero, si esto se impide, ya no existe la misma repugnancia. Si se puede llegar a impedirlo, es algo que desconoció Aristóteles, y que tendría que negar. Nosotros, en cambio, no tenemos por qué negarlo, si no hay razón especial en casos determinados, según se dijo en el referido lugar.

Cuest. 6. ¿Puede darse posesión natural simultánea de dos predicados contrarios de entidad imperfecta en un mismo sujeto, según opina aquí Aristóteles? Se trata en el mismo lugar.

Cuest. 7. Se puede plantear también el problema de la movilidad continua o quietud continua de las cosas, y si existe un ser completamente inmóvil que sea el primer motor. Pero esto se trata en la *Física* y es objeto propio de dicha

cum veritas consistat in indivisibili, et in omnimoda adaequatione intellectus ad rem, non videtur posse recipere magis vel minus. Et eadem ratione neque falsitas, quia si tollit veritatem, omnino tollit, et ita nulla potest esse maior. Dicendum vero est in falsitate posse esse magis et minus non formaliter per admixtionem veritatis et falsitatis, ut recte probat ratio facta, sed quasi radicaliter per maiorem vel minorem distantiam a veritate. Et haec plane est intentio Philosophi: nam hoc satis est ipsi, ut concludat aliquid esse determinate verum. At vero in veritate non dicitur esse magis vel minus per accessum vel recessum a falsitate; falsitas enim opponitur veritati per modum privationis, et ideo mensuratur ex illa, non vero e contrario. Solum ergo ratione fundamenti, aut maioris firmitatis seu necessitatis eius rei, in qua veritas fundatur, potest una veritas dici maior alia. Haec tamen res tota planius constare potest ex his quae disp. VIII et IX de veritate et falsitate tractamus.

Q. 5. An contraria ita repugnent circa idem subiectum, sicut contradictoria circa quodlibet. Id enim videtur Aristoteles hoc loco affirmare. Ex quo aliqui inferunt, etiam in ordine ad potentiam absolutam repugnare duo contraria perfecta esse in eodem subiecto. De qua re dicimus in praedicamento qualitatis, disp. XLV. Nunc constat Aristotelem solum loqui quatenus unum contrarium infert alterius privationem vel negationem; quod si haec impediatur, constat non esse aequalem repugnantiam. An vero impediri possit, Aristoteles non novit, et negaret quidem ille; nos autem non est cur negemus, nisi ubi specialis ratio intervenerit, de quo dicitur citato loco.

Q. 6. An duo contraria in esse remisso possint naturaliter simul esse in eodem ut hic Aristoteles sentit; disputatur ibid.

Q. 7. Tractari praeterea potest an omnia moveantur semper vel omnia semper quiescant, et an aliquid sit penitus immobile, quod est primum movens. Sed haec in

ciencia, aunque acerca del primer motor, no como tal motor, sino como primera causa o primer ser, tratamos en las disps. XX y XXIX.

Cuest. 8. En relación con todos estos capítulos suele formularse la pregunta sobre la existencia de una verdad pura y sin falsedad en las afirmaciones y negaciones y de su percepción por nosotros. En la disputación sobre la verdad y falsedad dijimos lo que nos pareció digno de discusión.

LIBRO QUINTO DE LA METAFISICA

TRIPLE SIGNIFICACIÓN Y DISTINCIÓN DE LOS TÉRMINOS COMUNES Y ANÁLOGOS

Todavía no acomete Aristóteles el asunto principal, es decir, el estudio del objeto de nuestra disciplina. Por el contrario, en este libro analiza las significaciones de ciertos nombres. Pues, al igual que el ente, definido como objeto de esta ciencia en el libro anterior, es generalísimo, de la misma manera sus propiedades, sus causas, principios y divisiones se expresan con múltiples palabras de significación comunísima. Por eso Aristóteles, antes de entrar en materia, juzgó oportuno explicar la analogía de los vocablos. Es el fin de este libro, según observó el Comentador. Pues, aunque este análisis tenga más que ver con las realidades que con las palabras, como de hecho las cosas sólo pueden explicarse con palabras, le pareció necesario al Filósofo dar una exacta explicación de éstas. Por eso, según la intención de Aristóteles, este libro tendría que figurar también entre los introductorios a la enseñanza de la verdadera ciencia metafísica. Pero si nos atenemos a la costumbre de los intérpretes, se tratan en él materias incluídas en el objeto de la metafísica, especialmente todos los predicamentos y las causas del ser en cuanto ser, cuyo conocimiento representa una gran parte de nuestra disciplina.

Physica tractantur, suntque illius scientiae propria, quamquam de primo motore, non sub ratione primi motoris, sed primae causae, vel primi entis, agimus disp. XX et XXIX.

Q. 8. Circa haec omnia capita quaeri solet an sit veritas pura et sine falsitate in affirmationibus et negationibus, eaque percipi a nobis possit. De qua re quod disputatione dignum videtur diximus disp. de veritate et falsitate.

LIBER QUINTUS METAPHYSICAE

DE COMMUNIUM ET ANALOGORUM NOMINUM TRIPLICI SIGNIFICATO, EIUSQUE DISTINCTIONE

Nondum Aristoteles rem ipsam aggreditur, nimirum, propriam obiecti huius scientiae tractationem. Sed prius nominum quorumdam significationes in hoc libro distinguit. Nam quia ens, quod obiectum huius scientiae constituerat superiori libro, communissimum est, etiam proprietates, causae, principia, et partes eius nominibus communissimis significantur, quae multiplicia esse solent. Et ob hanc causam necessarium visum est Aristoteli ante rerum tractationem harum vocum analogiam exponere. Et hic est scopus huius libri, ut Commentator notavit. Nam, licet haec doctrina non de vocibus, sed de rebus praecipue disserat, tamen quia res non possunt nisi vocibus explicari, necessarium visum est Philosopho exactam ipsarum vocum notitiam tradere. Quo fit. ut hic etiam liber, si Aristotelis mentem spectemus, inter praeambula ad veram scientiam metaphysicae tradendam annumerandus sit. Si vero morem interpretum consideremus, in eo res ipsae ad obiectum metaphysicae pertinentes, praesertim praedicamenta omnia, et causae entis in quantum ens, tractari solent; in quarum cognitione magna huius doctrinae pars consistit.

CAP. I

RAZÓN COMÚN Y SIGNIFICACIONES VERDADERAS DE LA PALABRA PRINCIPIO

Este capítulo se explica *ex professo* en la disp. XII, sec. 1, donde se exponen concisamente las siguientes cuestiones:

Cuest. 1. Múltiples usos de "principio" y cómo todas sus significaciones pueden reducirse a una cierta razón común. Disp. XII, sec. 1.

Cuest. 2. Si la prioridad es una nota común de todo principio. Ibid.

Cuest. 3. Definición de principio en general. (Ibid.) Explicación de la definición de Aristóteles y de la división que se pone en el mismo lugar.

Cuest. 4. Analogía de principio; qué clase de analogía es la suya. Ibid.

Cuest. 5. Convertibilidad de principio y causa. Ibid. En el mismo lugar se exponen diversos puntos sobre esto, propuestos por Aristóteles, bien en este capítulo, bien en otros.

CAP. II

LAS CAUSAS

En este lugar expone Aristóteles acerca de las causas la misma doctrina que había enseñado en el lib. II de la *Física,* y lo hace casi con las mismas palabras, siendo así que la excelencia y dignidad de la metafísica parece reclamar una exposición más rigurosa y universal. Los expositores explican con diversas razones el motivo de esto. Yo, sin embargo, creo que Aristóteles no tenía nada que añadir, excepción hecha de lo que dice acerca de los principios de la sustancia en los lib. VII y VIII, y acerca de Dios y de las inteligencias en el lib. XII. La exposición de este capítulo ocupa una gran parte de nuestra obra: de la disp. XII a la XXVII; en ellas hacemos primeramente una división general de las causas; tratamos luego copiosamente de cada una en particular, y de sus miembros o subdivisiones; y, por fin, las comparamos entre sí y con sus efectos: estos tres puntos resumen toda la doctrina de este capítulo. Sería superfluo poner aquí los títulos de todas las secciones y dudas, ya que se encuentran con su orden en el índice siguiente sobre las disputaciones, y pueden buscarse allí fácilmente.

CAP. III

ELEMENTO

La primera cuestión de este capítulo puede ser si Aristóteles definió bien el elemento. Pero no merece la pena, porque la descripción hecha por Aristóteles no pasa de ser una explicación de la significación usual de esta palabra. Por eso la exponemos brevemente en la disp. XV, sec. 10. Y lo mismo se puede opinar de todas las cuestiones suscitadas por este vocablo: se trata de palabras más que de realidades.

Cuest. 2. Si la materia es un elemento; de esto, disp. XV, sec. 10.

Cuest. 3. Si la forma es elemento. Ibid.

Cuest. 4. Si el género y la diferencia son elementos. Nada hay que decir aquí, por ser problema meramente verbal; no obstante, puede leerse lo que dije antes acerca de una cuestión semejante con motivo de la palabra principio, libro III, c. 1, q. 7.

Cuest. 5. También cabe preguntarse aquí si es esencial que el elemento entre formal y necesariamente en la composición del ser cuyo elemento es. Esto viene casi a coincidir con la célebre cuestión de la permanencia formal de los elementos en el mixto, de la que se hablará en la disp. XV, sec. 10.

CAP. IV

NATURALEZA

Cuest. 1. El aspecto metafísico de este capítulo queda expuesto en la disputación XV, sec. 11, donde expusimos brevemente la cuestión general del significado de esta palabra y la exactitud de la explicación dada por Aristóteles. Aquí no encontramos dificultad de importancia, ni en las palabras del Filósofo

---

CAPUT PRIMUM

De communi ratione verisque significationibus huius vocis, principium

Caput hoc ex professo declaratur in disp. XII, sect. 1, ubi sequentes quaestiones breviter expediuntur.

Quaest. 1. Quot modis principium dicatur, et quomodo significationes eius ad certam aliquam rationem revocari possint. Disp. XII, sect. 1.

Q. 2. An esse prius commune sit omni principio. Ibid.

Q. 3. Quae sit definitio principii in communi. Ibid. Declaratur definitio ab Aristotele data, et divisio ibidem subiuncta.

Q. 4. An principium sit analogum, et qualis sit analogia eius. Ibid.

Q. 5. An principium et causa convertantur. Ibid. Ibique varia de hac re Aristotelis dicta, tum in hoc capite, tum in aliis exponuntur.

CAPUT II

De causis

Eamdem hoc loco doctrinam de causis Aristoteles tradit, quam in lib. II Physic. docuerat, ac paene eisdem verbis, cum tamen metaphysicae dignitas et amplitudo accuratiorem et universaliorem disputationem postulare videretur. Cur autem id fecerit, expositores variis rationibus declarant. Ego vero existimo Aristotelem nihil habuisse, quod adderet praeter ea quae lib. VII et VIII de principiis substantiae, et libro XII de Deo et intelligentiis disputat. In expositione vero huius capitis magnam sequentis operis partem consumpsimus, a disp. XII usque ad XXVII, in quibus prius in communi generalem fecimus causarum partitionem, deinde sigillatim de singulis in specie, et de membris seu subdivisionibus earum copiose disseruimus, ac tandem eas et inter se et cum effectibus contulimus; ad quae tria puncta doctrina huius capitis revocatur. Esset autem supervacaneum hoc loco titulos sectionum omnium, vel dubitationum transcribere, cum in sequenti disputationum indice ordinate contineantur, et ex illo facile peti possint.

CAPUT III

De elemento

Quaestio prima esse potest in hoc capite, an elementum recte sit ab Aristotele definitum. Haec vero parvi est momenti, nam descriptio ab Aristotele data solum est quaedam explicatio significationis illius vocis iuxta communem usum eius, et ideo breviter illam declaramus in disp. XV, sect. 10. Atque idem censendum est de omnibus quaestionibus quae ex illa voce pendent; sunt enim magis de nomine quam de re.

Q. 2. An materia sit elementum, de quo disp. XV, sect. 10.

Q. 3. An forma sit elementum. Ibidem.

Q. 4. An genus et differentia sint elementa. De qua nihil dicendum videtur, quia est solum quaestio de nomine; sed legi possunt quae de simili quaestione sub nomine principii notavi supra, lib. III, c. 1, q. 7.

Q. 5. Potest etiam hic quaeri an sit de ratione elementi ut formaliter ac per se ipsum componat id cuius est elementum. Quod fere incidit in illam celebrem quaestionem, an elementa maneant formaliter in mixto, de qua dicendum est disp. XV, sect. 10.

CAPUT IV

De natura

Quaest. 1. Caput hoc, quantum ad metaphysicam considerationem spectat, exposuimus disp. XV, sect. 11, ubi illam quaestionem communem breviter expedivimus, quod sit proprium huius vocis significatum, et an recte ab Aristotele traditum sit. Neque hic occurrit difficultas alicuius momen-

ni en el contenido, ya que ahora no se ocupa más que del significado del vocablo.

Cuest. 2. La cuestión de la definición de naturaleza tratada en el lib. II de la *Física* no es propia de este lugar, aunque algunos la tratan aquí.

Cuest. 3. La cuestión que suele discutirse aquí ocasionalmente, si pueden ser continuas las partes materiales que tienen formas distintas, fué resuelta en la disp. XL al explicar la necesidad de la cantidad continua.

CAP. V

NECESIDAD Y SUS CLASES

Los modos de necesidad que señala Aristóteles son harto claros: atendiendo al fin, hay dos clases de necesidad: o lo absolutamente necesario, o lo necesario por razón de entidad más perfecta; y un tercer necesario por razón de la causa eficiente, que él llama violento.

Cuest. 1. Respecto del último modo se puede preguntar si es violento todo lo necesario por razón de causa eficiente. Por ser cuestión fácil, basta advertir que hay dos clases de necesidad originadas de la causa eficiente. Una que se debe a ella sola, y otra que no proviene de ella sola, sino también de parte del paciente, o del que recibe; lo necesario de esta segunda manera no es violento, como puede verse en la caída de una piedra, aunque se deba a un agente extrínseco; así, pues, sólo es violento el primer modo de necesidad, debido exclusivamente a un agente externo. Pero también en éste hay que hacer una distinción. Pues a veces, en el paciente no hay oposición al efecto o movimiento, aunque no tienda a él, y entonces tampoco hay necesidad de violencia, por ejemplo, en el movimiento del cielo o, sin duda alguna, en el movimiento del fuego en su propia esfera. Así, pues, sólo se da necesidad violenta cuando hay oposición en el paciente, según aclaró suficientemente Aristóteles con las palabras: *contra su tendencia y elección*. En lo que incidentalmente indica que violencia en su sentido general es algo más que coacción, porque coacción en un sentido estricto es lo que se opone a elección (entiéndase toda apetición elícita); en cambio, lo

ti vel in littera Philosophi, vel in re ipsa, quia non agit hic nisi de significatione vocis.

Q. 2. Quaestio autem de definitione naturae in lib. II Physicorum tradita, non est huius loci, licet eam aliqui hic disputent.

Q. 3. Aliqua vero quaestio, quae hic obiter tractari solet, an partes materiae quae diversas habent formas possint esse continuae, in disp. XL, inter explicandam necessitatem quantitatis continuae, expedita est.

CAPUT V

De necessario et modis eius

Modi necessarii, quos Aristoteles tradit, satis clari sunt: ponit enim duplex necessarium ex fine, scilicet, vel simpliciter, vel ad melius esse, et tertium ex efficiente, quod violentum appellat.

Quaest. 1. Circa quem modum quaeri posset an omne necessarium ex causa efficienti sit violentum. Sed quia res est facilis, notetur breviter dupliciter posse esse aliquid necessarium ex causa efficienti. Uno modo ex sola illa; alio modo non ex sola illa, sed simul ex parte passi seu recipientis. Quod hoc posteriori modo est necessarium, non est violentum, ut patet de motu lapidis deorsum, etiamsi contingat fieri ab extrinseco agente; solum ergo prior necessitatis modus, qui provenit mere ab extrinseco, pertinet ad violentiam. Sed rursus in illo distinctione opus est; nam aliquando passum non repugnat effectui seu motioni, licet eam non appetat, et tunc etiam necessitas illa non est violenta, ut patet de motu caeli, vel (extra omnem opinionem) de motu ignis in propria sphaera. Sola ergo necessitas est violenta, quae fit passo repugnante, quod satis Aristoteles declaravit hic in illis verbis: *Praeter propensionem electionemque*. Ubi obiter insinuavit violentum generatim dictum superius quid esse ad coactum; nam coactum proprie sumptum est contra electionem (ubi

violento no sólo se opone a ésta, sino a todo apetito y tendencia de la naturaleza, radicada en una potencia natural activa o pasiva, ya que Aristóteles no hizo distinción de ambas. Por ello afirmó implícitamente en el lib. III de la *Etica*, c. 1, y dijo que *lo violento se debía a un agente extrínseco, sin colaboración del paciente*, y que esa *no colaboración* había de tomarse en sentido positivo, es decir, como oposición, o, si cabe la expresión, como una rebelión.

Objeción: Entonces se puede añadir otra clase de necesario, a saber, el debido a la causa eficiente, sin violencia, en conformidad con la naturaleza. Este necesario —respondemos— o no existe o hay que incluirlo en el cuarto modo que puso Aristóteles a renglón seguido, en concreto: lo que no puede ser de otra manera; a éste llamó simplemente necesario, afirmando que los demás reciben el nombre de necesario por participación de él. He aquí mi explicación: o el efecto procede de una causa eficiente por necesidad natural, y entonces se trata de lo absolutamente necesario, por no poder ser de otra manera, y no hay que buscar otra razón especial de necesidad. O el efecto procede de una causa libre, y sólo puede llamarse necesario en la hipótesis de que el paciente no pueda resistir su acción. Este modo de necesidad respecto del agente se reduce a aquél, según el cual una cosa, mientras es, es necesario que sea, y que se omitió aquí por ser extraordinariamente impropio y no implicar más que necesidad condicionada; mas respecto del paciente pertenece al cuarto modo, ya que al paciente no le cabe otra forma de ser bajo tal influencia ajena. Por eso parece que Aristóteles intenta luego añadir una especie de división del cuarto modo de necesidad, pues hay necesario en virtud de una causa de su necesidad y necesario sin causa, sino que es tal por propia naturaleza.

Cuest. 2. Respecto de esta división surge el problema de saber si realmente, y según Aristóteles, existen efectivamente seres esencialmente necesarios, sin que tengan causa de su necesidad. Aquí en concreto parece afirmarlo, y muchos creen que ésta es su posición. Pero el pasaje no da pie a atribuirle tal cosa a Aristóteles, porque, en primer lugar, la división puede entenderse no respecto de los seres en cuanto existen, sino del ser de la esencia, o de la verdad de las re-

subintellige omnem appetitionem elicitam); violentum vero est aut contra hanc, aut contra naturae appetitum et propensionem, in naturali potentia, sive activa sive passiva, fundatam. Aristoteles enim nihil inter haec distinxit. Unde etiam tacite explicuit, lib. III Ethic., c. 1, et dixit violentum esse *quod est ab extrinseco, passo non conferente vim*, positive esse intelligendum *non conferente*, id est, repugnante, vel (ut sic dicam) non patienter ferente.

Dices: ergo addi potest alius modus necessarii, scilicet, quod est ab efficienti causa absque violentia vel connaturalitate. Respondetur huiusmodi necessarium vel nullum esse vel reduci ad quartum modum quem statim Aristoteles posuit, scilicet, quod non potest aliter se habere, quod dixit esse necessarium simpliciter, et per eius participationem reliqua omnia necessaria nominari. Hoc autem ita declaro; nam vel ille effectus est a causa agente ex necessitate naturae, et sic tale necessarium pertinet ad necessarium simpliciter, quia non potest aliter se habere, et non habet aliam specialem rationem necessitatis. Vel ille effectus est a causa libera, solumque dicitur necessarius ex suppositione, quia, illa agente, passum resistere non potest. Et hic modus necessitatis, respectu agentis, ad illum reducitur quo res, quando est, necessario est, qui hic praetermissus videtur, utpote impropriissimus, et nullam inducens necessitatem nisi conditionatam; respectu vero recipientis pertinet ad quartum modum, quia passum illud non potest aliter se habere altero sic agente. Unde statim Aristoteles videtur divisionem quamdam adiungere illius quarti modi necessarii; nam aliquod est habens causam talis necessitatis, aliud vero quod non habet causam, sed per se tale est.

Q. 2. Circa vero hanc partitionem quaeritur an secundum Aristotelem et veritatem dentur aliqua entia necessaria per se nullamque habentia causam suae necessitatis. Nam Aristoteles ita videtur hic affirmare, et multi censent Aristotelem ita sentire. Sed hic locus non cogit ut hoc Aristoteli imputetur. Nam imprimis illa divisio intelligi potest, non de entibus quoad existentiam, sed solum quoad esse essentiae, seu quoad veri-

laciones ideales, con abstracción del tiempo, a las que se califica de necesarias por estar dotadas de eterna verdad. Entre éstas hay algunas, como las proposiciones mediatas, que tienen causa de su necesidad, por demostrarse en función de otros principios anteriores; en cambio, otras no tienen causa, como es el caso de los principios evidentes. Y si Aristóteles habla de los seres existentes, aunque haga la división en plural, no es preciso que cada uno de los miembros necesite verificarse en una pluralidad. Por eso sólo llega a esta conclusión hipotética: si existen algunos seres de esta clase, tienen que ser eternos. Más adelante veremos en otros pasajes su opinión respecto de esto. Nosotros lo tratamos en diversas partes de la obra siguiente, pues en toda la disp. XX consideramos el origen de todos los seres por creación a partir de uno; en la XXIX, sec. 1, la necesidad del ser primero, y en la sec. 2, cómo le corresponde esta necesidad; y en la disp. XXX, sec. 16, si el ser primero obra por necesidad de naturaleza, y la opinión de Aristóteles sobre este punto.

Cuest. 3. Por otra parte, también puede preguntarse aquí si existen algunos seres que puedan llamarse necesarios aunque tengan causa. Se trata en la disp. XXVIII, sec. 1, y disp. XXXV, sec. 3, hacia el fin.

Cuest. 4. Por último, cabe preguntarse si las verdades complejas, llamadas necesarias, tienen causa de su necesidad, y qué clase de necesidad es la suya. Abordamos esto en la disp. I, sec. 4; disp. VIII, sobre la verdad, sec. 1 y 2, y con más amplitud en la disp. XXXI, sec. 2 y en la sec. 12, hacia el fin.

Cap. VI

La unidad y sus clases

Las cuestiones que pueden suscitarse en relación con este capítulo y que ofrecen especial interés respecto de este tema, se tratan en las disp. IV, V, VI y VII, en las diversas secciones que pueden verse en el índice que sigue a éste. El análisis del texto da pie a algunas discusiones acerca de la unidad de la cantidad y del continuo, como la legitimidad de la definición del continuo por el movimiento, a saber,

tatem complexionum abstrahentium a tempore, quae necessariae dicuntur quia sunt aeternae veritatis. Et inter eas quaedam sunt habentes causam suae necessitatis, ut propositiones mediatae, quae per priora principia demonstrantur, aliae quae non habent causam, ut principia per se nota. Vel si Aristoteles loquatur de entibus existentibus, licet in plurali tradat divisionem, necesse non est ut utrumque membrum in plurali verificetur. Unde in fine solum sub conditione concludit, si aliqua sunt huiusmodi entia, illa esse sempiterna. Quid vero aliis locis senserit, videbimus in sequentibus; et rem totam disputamus variis locis sequentis operis; nam disp. XX, per totam, tractamus de dimanatione omnium entium ab uno per creationem; disputatione autem XXIX, sect, 1, de necessitate primi entis: et sect. 2, quomodo hoc ei sit proprium; at vero in disp. XXX, sect. 16, an primum ens agat ex necessitate naturae, et quid in hoc Aristoteles senserit.

Q. 3. E contrario vero etiam hic quaeri potest an sint aliqua entia quae, licet habeant causam, dici possint entia necessaria. Tractatur disp. XXVIII, sect. 1, et in disp. XXXV, sect. 3, prope finem.

Q. 4. Ultimo quaeri potest an veritates complexae quae necessariae dicuntur, habeant causam suae necessitatis, et qualis sit earum necessitas. Hanc tamen attigimus disp. I, sect. 4, et disp. VIII de vero, sect. 1 et 2, et latius, disp. XXXI, sect 2, et sect. 12, versus finem.

Caput VI

De uno et variis modis eius

Quae circa hoc caput disputari possunt, et ad rem maxime pertinent, tractantur in disp. IV, V, VI et VII per plures quaestiones quae sequenti indice videri possunt. Circa textum vero nonnulla possunt de unitate quantitatis et de continuatione disputari, ut an recte definiatur continuum per motum, scilicet, illud esse continuum quod

que es continuo lo que se mueve necesariamente con un solo movimiento. En segundo lugar, si los cuerpos heterogéneos son verdaderamente continuos; tercero, si las partes, o las sustancias que tienen varias formas diversas, pueden constituir un continuo. Cuarto, si es la unidad el principio del número y qué clase de principio es; quinto, si esto conviene igualmente a toda unidad, o, de un modo especial, la última unidad se dice forma del número. Sexto, si el concepto de medida conviene de manera especial a la unidad. Pero, por tratarse de cosas fáciles, son brevemente expuestas y resueltas al tratar de la cantidad continua y discreta, disp. XL y XLI.

Cuest. 7. En séptimo lugar se puede inquirir la razón de haber afirmado Aristóteles que la unidad y la entidad se predican de cosas específicamente diversas con más verdad aplicándoles el género remoto que aplicándoles el próximo, por ejemplo, que es más exacto decir que el hombre y el caballo son el mismo viviente que el mismo animal. El motivo de duda está en la mayor unidad del género próximo que del remoto. Hay que responder que Aristóteles, más que exponer una realidad, hablaba de una forma de lenguaje. Porque, efectivamente, hay mayor unidad en el género próximo; sin embargo, por el modo de predicación, nos resulta más verdadera y menos equívoca bajo la forma de que se vale Aristóteles, porque, como dice Santo Tomás, las especies del género remoto no sólo convienen en género, sino también en la diferencia que lo contrae; y por esto, al decir que un hombre y un caballo son el mismo viviente, no sólo se significa que convienen en el género viviente, sino también en su diferencia contractiva, según es en realidad; en cambio, cuando se dice que son el mismo animal, se expresa también no sólo que ambos son animales, sino también que son de la misma naturaleza en una determinada línea de animalidad. Y son animales de una manera determinada los que se diversifican por diferencias incluídas en animal. Cuando, pues, se dice que son una sola e idéntica clase de animal, se estima que convienen en alguna diferencia contractiva de animal. Por esta misma razón proporcional no se puede decir que Pedro y Pablo son un hombre, hablando en absoluto; más admisible es decir que son un mismo animal. Aunque, por tratarse únicamente de modos de expresión, conviene atenerse al uso común y evitar todo equívoco.

per se uno motu movetur. Secundo, an corpora heterogenea sint vere continua. Tertio, an partes vel substantiae habentes plures formas diversas vere possint continuari. Quarto, an unum sit principium numeri, et quale principium sit. Quinto, an hoc aeque conveniat omni unitati, vel speciali modo ultima unitas dicatur forma numeri. Sexto, an ratio mensurae speciali ratione conveniat unitati. Haec tamen omnia in se facilia sunt, ideoque breviter attinguntur, et expediuntur inter disputandum de quantitate continua et discreta, disp. XL et XLI.

Q. 7. Septimo inquiri potest quomodo Aristoteles dixerit esse unum vel idem verius praedicari de rebus specie diversis cum adiectione generis remoti quam proximi, ut homo et equus verius dici idem vivens, quam idem animal. Et ratio dubii est, quia maior est unitas in genere proximo quam in remoto. Respondetur Aristotelem non agere de re, sed de figura locutionis. Nam quoad rem certum est maiorem esse unitatem in genere proximo, tamen in modo praedicationis verior fit praedicatio minusque aequivoca sub ea forma quam Aristoteles posuit. Et ratio est, ut notavit D. Thomas, quia respectu generis remoti conveniunt species non solum in genere ipso, sed etiam in differentia contrahente illud; unde cum homo et equus dicuntur idem vivens, significatur non solum convenire in genere viventis, sed etiam in differentia contractiva eius, quod verum est; cum vero dicuntur esse idem animal, similiter significatur non solum utrumque esse animal, sed etiam esse eiusdem rationis in aliqua ratione determinata animalis; illa enim sunt determinata animalia quae differentiis animalis differunt; cum ergo dicuntur unum vel idem animal, indicantur convenire in aliqua differentia contrahente animal, et eadem proportionali ratione, Petrus et Paulus non dicuntur unus homo, absolute loquendo; facilius autem dicuntur idem animal. Quamquam, quia haec spectant solum ad modum loquendi, servandus est communis usus, et cavenda omnis aequivocatio.

Suelen ofrecerse también muchas dudas acerca de la división que pone Aristóteles en el texto 12: *unas cosas tienen unidad numérica, otras específica, otras genérica y analógica otras.* Se trata de ver la diferencia con la división primera en que la unidad se dividía en *unidad continua, formal, unidad de género, de definición, de especie y de absoluta indivisión,* es decir, el individuo o indivisible, según prefieren otros. Brevemente mi opinión es que las divisiones coinciden en parte y en parte se distinguen, ya que algunos miembros formalmente contenidos en la primera se omiten en la segunda y viceversa, aunque virtualmente vienen a ser lo mismo. Porque la unidad de continuo y de indivisión, distintas en la primera, quedan comprendidas en la unidad numérica. Igualmente la unidad de definición y de forma pertenecen a la unidad específica, lo mismo que la unidad de diferencia, de la que Aristóteles no hizo mención en ninguna de las divisiones, y pertenece, sin embargo, a la unidad específica. A ellas se reducen también, en opinión de algunos, la unidad de propiedad y la de accidente, aunque éstas más bien hay que incluirlas en las unidades *per accidens.* La unidad de analogía, por su imperfección, la omitió en absoluto en la primera división; es más, parece incluso que en la segunda quedó omitida la unidad de analogía de atribución, porque Aristóteles sólo hace mención de la analogía de proporcionalidad. Pero las palabras de Aristóteles son aplicables con facilidad a ambas, o pueden reducirse la una a la otra, sobre todo la analogía de proporción, que es meramente extrínseca, porque la que se funda en una conveniencia propia e intrínseca puede, en cierto modo, reducirse a la unidad genérica. Esto basta para ver la semejanza y diferencia de aquellas divisiones al igual que su suficiencia.

Cuest. 9. Todavía se preguntan algunos si estas divisiones son reales o de razón, si son lógicas o metafísicas. Es una cuestión sin importancia, si estamos de acuerdo (según ampliamente se expone en dicho lugar), en que toda unidad universal es de razón, y la formal, en cambio, de alguna manera real. Por eso resulta fácil explicar muchos miembros de dichas divisiones en un plano real o de razón, e incluso lógica y metafísicamente. Aristóteles las propone preferentemente en su aspecto real, aunque las unidades universales las explica con frecuencia por términos lógicos, porque descubren mejor el fundamento objetivo de estas unidades; en cambio, la unidad numérica, por su mayor realidad, la explica sólo con términos reales. En definitiva, ambas divisiones pueden considerarse reales en parte y en parte de razón.

Solent etiam multa quaeri circa divisionem illam quam Aristoteles ponit textu 12: *Alia sunt unum numero, alia specie, alia genere, alia analogia.* Videlicet, quo modo haec divisio differat a prima, qua dividitur unum in *unum continuatione, unum ratione formae, unum genere, definitione, seu specie, et unum omnimoda indivisione,* id est, individuum, seu indivisibile, ut alii volunt. Dico tamen breviter divisionem partim esse eamdem, partim diversam, quia aliqua membra formaliter continentur in prima quae in secunda omittuntur, et e contrario, licet virtute in idem incidant. Nam unitas continuationis et indivisionis, quae in priori distinguuntur, sub unitate numerali comprehenduntur. Unitas item definitionis et formae ad unitatem specificam pertinent, sicut et unitas differentiae, cuius Aristoteles in neutra definitione expresse meminit; pertinet autem ad unitatem speciei. Ad quam etiam reducitur (secundum aliquos) unitas proprii et accidentis; sed hae magis pertinent ad unitates per accidens. At vero unitas analogiae, quia imperfecta est, omissa fuit omnino in prima divisione; immo in secunda videtur omissa unitas analogiae attributionis; nam Aristoteles solius proportionalitatis meminit. Sed Aristotelis verba facile possunt ad utramque accommodari, vel potest una facile ad aliam reduci, maxime illa analogia proportionis quae mere extrinseca est; nam illa quae est per intrinsecam et propriam convenientiam, aliquo modo potest ad unitatem generis revocari. Atque ita patet tum diversitas et convenientia inter illas divisiones, tum etiam earum sufficientia.

Q. 9. Sed quaerunt ulterius an hae divisiones sint rationis vel reales, et an sint logicae, an metaphysicae. Quaestio tamen est parvi momenti, si supponamus (quod dicto loco fuse disputatum est) omnem unitatem universalem esse rationis, formalem autem esse rei aliquo modo. Nam hinc facile constat plura membra illarum divisionum posse vel secundum rem, vel secundum rationem, atque adeo et logice et metaphysice explicari. Ab Aristotele autem potissimum traduntur ut reales sunt, quamvis unitates communes saepe declaret per terminos logicos, quia sunt aptiores ad explicandum fundamentum quod in re habent hae unitates; unitatem autem numericam, quia magis realis est, simpliciter per terminos reales declarat. Possunt ergo ambae divisiones partim reales, partim rationis censeri.

Cuest. 10. Suele también tratarse aquí por extenso sobre el principio de individuación, con motivo de aquella definición de Aristóteles: *son uno numéricamente los que poseen una materia*; dedicamos a esto casi toda la disp. V. Por lo que se refiere al sentido de la proposición aristotélica, por más que los escotistas pretendan no tratarse de la materia como parte del compuesto, sino de la diferencia material, a la que llaman "haecceidad", tiene, sin embargo, un sentido más obvio que el Filósofo hable de la materia propiamente, pues éste y no otro es el significado de tal palabra en Aristóteles. Y con él la emplea tratando aproximadamente de lo mismo en el lib. VII, texto 28, y en el lib. XII, texto 49, según expliqué más largamente en la disp. citada. Por eso resulta difícil adaptar las palabras para que signifiquen adecuadamente el contenido de la unidad numérica, por darse en los ángeles y en los accidentes unidad numérica sin materia. Por eso dice el Comentador que no se trata de definir adecuadamente la unidad trascendental, sino la unidad cuantitativa. Casi coincide Santo Tomás, al decir que no se trata de definir al individuo en general, sino de explicarlo en las cosas materiales. Es más, hay que añadir que la explicación se limita a las sustancias que sean materiales y existentes al mismo tiempo, es decir, que no se puede entender la materia en absoluto, sino "signada" con ciertos accidentes. En realidad Aristóteles, sin haber explicado suficientemente el principio de individuación, nos definió de alguna manera la naturaleza del individuo.

Cuest. 11. Por unidad genérica entiende aquí Aristóteles completamente lo mismo que por unidad predicamental. Por eso suele también preguntarse en este lugar si los predicamentos se diferencian por la figura del predicamento. Sin embargo, como esta dificultad proviene de la división de los nueve predicamentos accidentales, la tratamos al explicar dicha división en la disp. XXXIX, sec. 2.

Q. 10. Rursus circa illam definitionem Aristotelis: *Unum numero sunt quorum est materia una,* hic late tractari solet de principio individuationis; de qua re integram fere disputationem quintam confecimus. Quoad sensum autem propositionis Aristotelis, licet Scotistae contendant non loqui de materia, quae est pars compositi, sed de materiali differentia, quam haecceitatem vocant, simplicior tamen et verior sensus est loqui Philosophum de propria materia: hoc est enim apud Aristotelem significatum illius vocis, et non aliud. Et in eodem illa utitur agens fere de eadem re, lib. VII, text. 28, et lib. XII, text. 49, ut in dicta disp. latius ostendi. Et ideo difficile est accommodare verba illa, ut adaequatam definitionem contineant unitatis numericae, quia in angelis et accidentibus est unitas numerica sine materia. Quapropter Commentator ait non definiri ibi adaequate unum transcendens, sed unum quantitative. Et in idem fere incidit D. Thomas, dum ait non definiri individuum in communi, sed explicari in rebus materialibus. Immo addendum est tantum explicari in substantiis materialibus simulque existentibus, vel intelligendum est de materia non absolute, sed signata certis accidentibus. Et revera Aristoteles hic non satis declaravit individuationis principium, sed quoad nos aliquo modo indicavit quod sit individuum.

Q. 11. Per unitatem genericam Aristoteles plane hic intelligit unitatem praedicamentalem; unde quaeri etiam hic solet an praedicamenta differant praedicamenti figura; quia vero haec quaestio propriam difficultatem habet in divisione novem praedicamentorum accidentium, ideo illam tractamus explicando illam divisionem, disp. XXXIX, sect. 2.

Cuest. 12. Se investiga últimamente en qué sentido es verdad que *las unidades posteriores son consecuencia de las anteriores,* según la expresión de Aristóteles, o sea, que las cosas que tienen unidad numérica, la tienen también específica, genérica y analógica. Porque Pedro, siendo numéricamente uno, no lo es analógicamente. Pedro y Pablo, que tienen unidad específica, no la tienen analógica. La respuesta es que en un ser individuo y singular se contienen todas las especies de unidad superior; y de esta manera las cosas unas con unidad inferior es necesario que lo sean también con unidad superior, aunque se trate de la analogía; pero no es necesario que dicha unidad sea análoga respecto de ellas, sino que basta que les sea común un mismo predicado análogo. En este sentido vienen a coincidir con la regla defendida por los lógicos de que a quien se aplica un predicado inferior, se le aplica también el superior, sea cual sea su grado de unidad. En efecto, si Pedro es este hombre, será también hombre, y sustancia, y ser; e, igualmente, si Pedro y este hombre son lo mismo numéricamente, también serán uno específica, genérica y analógicamente, es decir, son uno en su razón formal, específica, genérica y analógica.

Cap. VII

El ente y sus diversos modos o significados

Cuest. 1. La primera cuestión puede ser la división del ente en ente *per se* y ente *per accidens,* que explicamos ampliamente en la disp. IV, sec. 4.

Cuest. 2. La segunda, la división en ente actual y ente potencial. Se tocan algunos puntos en la disp. II, sec. 4. Se trata *ex professo* en la disp. XXXI a través de las tres primeras secciones.

Cuest. 3. Cabe añadir aquí una cuestión: en qué consiste el que una cosa sea verdadera o falsa, con motivo de lo que insertó en este lugar Aristóteles sobre el ser implicado en la verdad de la proposición. Esto se trata, parte en las disps. VIII y IX sobre la verdad y falsedad, parte en la disp. última sobre los entes de razón. Este ser verdadero, analizado aquí por Aristóteles, no es más que el ser objetivo de la síntesis verdadera o falsa de nuestra mente al juzgar, y no

Q. 12. Ultimo inquiritur quo modo verum sit *posteriores unitates sequi priores,* ut Aristoteles dicit, id est, quae sunt unum numero esse etiam unum specie, genere et analogia. Nam Petrus, qui est unus numero, non est unus analogice, et Petrus et Paulus, qui sunt unum specie, non sunt analogice unum. Respondetur sensum esse in re individua et singulari esse omnes unitates superiores, atque ita ea quae sunt unum in inferiori unitate, necessario esse unum in superiori, etiamsi illa analogia sit; non est tamen necesse ut respectu illorum sit illa unitas analoga, sed satis est quod ipsum praedicatum analogum illis commune sit. Quo sensu aequivalet haec regula illi quam tradunt dialectici, quod de quocumque dicitur praedicatum inferius, dicitur et superius, quocumque modo unum sit. Nam si Petrus est hic homo, erit et homo, et substantia, et ens, et ita si Petrus et hic homo sunt idem numero, etiam sunt unum specie, genere et analogia, id est, sunt unum in ratione formali, specifica, generica et analogica.

Caput VII

De ente eiusque variis modis seu significatis

Quaest. 1. Prior quaestio hic esse potest de divisione entis in per se et per accidens, quam late explicamus disp. IV, sect. 4.

Q. 2. Altera est de divisione entis in ens in actu et ens in potentia. De hac nonnulla tacta sunt disp. II, sect. 4. Ex professo vero tractatur in disp. XXXI, per tres primas sectiones.

Q. 3. Addi hic potest haec quaestio, quid sit aliquid esse verum vel falsum, propter ea quae hic Aristoteles interposuit de esse quod est in veritate propositionis. Sed ea res partim tractatur in disp. VIII et IX, quae sunt de veritate et falsitate, partim in disputatione ultima, quae est de entibus rationis. Hoc enim esse verum, quod hic Aristoteles distinxit, solum est esse

pasa de ser un ente de razón o que recibe su denominación extrínseca del acto de la razón. Por lo que se refiere a Aristóteles, hay que advertir que la causa de intercalar aquí una disquisición acerca de este ser, no es más que poner en claro que, por más que de alguna manera afirmamos de la negación este ser verdadero, no se trata de entes propios y *per se,* ni de predicamentos, si no es por una especie de reducción.

Cuest. 4. Se toca aquí también la división del ser en predicamentos que tratamos en las disps. XXXII y XXXIX. Sólo quiero advertir que la enumeración de Aristóteles únicamente contiene siete miembros de los accidentes al no citar ni *situs* ni *habitus.* Aunque acaso se trate de una inadvertencia, hacemos notar gustosos con el Comentador que ambos predicamentos son de escasa importancia y apenas merecen pararse en ellos, razón por la que los explicamos con la máxima brevedad en las disp. LII y LIII de esta obra.

Cap. VIII

La sustancia

El capítulo no ofrece novedad especial. Tratamos esta materia con amplitud desde la disp. XXXI hasta la XXXVI, en muchas cuestiones, cuyos títulos y lugares pueden verse en el índice siguiente.

Cap. IX

Identidad, diversidad y semejanza

Las divisiones que Aristóteles dio de la unidad *per accidens* y *per se* y de sus diversos modos, las aplica aquí a lo idéntico y, por lo mismo, a lo diverso, que podrá predicarse de tantas formas como su opuesto; por lo tanto nada hay que aclarar aquí. Porque lo que se dice acerca de la distinción entre diverso y diferente no es más que cuestión de uso de palabras, y de igual manera lo que se refiere a las cosas semejantes y desemejantes. Sobre identidad y diversidad pusimos una breve cuestión en la disp. VII, sobre la unidad, sec. 3.

obiectivum in compositione mentis vera vel falsa, quod solum est esse rationis, seu per denominationem extrinsecam ab opere rationis. Quod vero ad Aristotelem attinet, advertendum est ideo hic interposuisse sermonem de hoc esse, ut indicaret, licet de negationibus dicatur aliquo modo hoc esse verum, non tamen pertinere ad entia propria ac per se, neque ad praedicamenta, nisi reductione quadam.

Q. 4. Denique hic etiam tangitur divisio entis in praedicamenta, quam in disp. XXXII, et disp. XXXIX tractamus. Hic tantum adverto solum septem membra accidentis Aristotelem numerasse, omissis *situ* et *habitu;* quod licet casu forte factum sit, nos autem libenter advertimus ex Commentatore illa duo praedicamenta parvi esse momenti, et nullius fere considerationis, et ideo de illis brevissime in disp. LII et LIII huius operis disserimus.

Caput VIII

De substantia

In hoc capite nihil occurrit notatione dignum, de ipsa vero re disputamus late disp. XXXI, usque ad XXXVI, per plures quaestiones, quarum tituli et loca videri possunt in indice sequenti.

Caput IX

De eodem, diverso et simili

Quas divisiones Aristoteles tradidit de uno per accidens et per se, et de variis modis unius, tradit hic etiam de eodem, et consequenter de diverso, quod tot modis dici potest quot suum oppositum, et ideo nihil rei disputandum hic occurrit. Nam quae dicuntur de distinctione inter diversum et differens, solum spectant ad usum terminorum, sicut etiam quae de similibus et dissimilibus dicuntur. De eodem autem et diverso brevem addidimus quaestionem ad disp. de Uno, disp. VII, sect. 3.

CAP. X

OPOSICIÓN Y DIFERENCIA ESPECÍFICA

Cuest. única. Aquí suele plantearse la cuestión de la existencia simultánea en el mismo sujeto de dos accidentes distintos sólo numéricamente, dando pie a ella las palabras de Aristóteles al fin del capítulo, donde enumera entre las cosas que se diferencian específicamente *todas las que, perteneciendo a la misma sustancia, se diferencian entre sí*. Se trata ampliamente en la disp. V, sec. 8, donde exponemos nuestra opinión de que no se puede dar valor universal a la afirmación de Aristóteles, sino que hay que limitarla a los accidentes absolutamente semejantes en su esencia individual, según declaramos extensamente. Lo demás referente a los opuestos y contrarios que aquí explica Aristóteles es objeto de largas disputas en lógica; sin embargo, tocamos algunos puntos en la disp. XLV, al hablar de las cualidades contrarias.

No juzgo necesario investigar por qué, una vez enumerados los opuestos y contrarios, vuelve Aristóteles de nuevo a explicar la diversidad específica, puesto que ni el orden de los capítulos, ni cada una de sus partes, ni la enumeración de los significados de los términos permiten descubrir un plan o método determinado. En efecto, ¿por qué trató primero de la unidad, luego del ser y de la sustancia, y después de la identidad y diversidad? No se ve razón alguna, sino únicamente porque juzgó que era indiferente tratar antes una cosa que otra, sobre todo en estas materias de poca importancia.

CAP. XI

CLASES DE PRIORIDAD Y POSTERIORIDAD

Cuest. 1. El primer problema de todos aquí es determinar la esencia de la prioridad y posterioridad, a ver si consiste en una relación real o de razón. Puede plantearse respecto de la opinión de Aristóteles o de la objetividad misma. En efecto, Aristóteles al comienzo del capítulo dice *que tiene prioridad lo que está más cerca de algún principio (o primero)*. Por esta descripción parece poner la razón de prioridad en una relación de propincuidad a un tercero, no entre los elementos.

Consecuentemente, parece que lo primero no es anterior a los demás, lo cual es absurdo. Por esto no admiten algunos que se trate aquí de la descripción general de la prioridad como tal, sino de determinar una clase especial de la misma. Pues hay dos modos de entender una cosa como anterior a otra: o por relación a un tercero, o por relación entre ambas. Al primer caso alude Aristóteles en la descripción citada, e insinúa la división al decir *que algunas* cosas tienen tal clase de prioridad. Inmediatamente de la explicación y subdivisión de este miembro, concluye: *ciertamente estas cosas son anteriores de esta manera.* Y en seguida parece añadir otro miembro principal, diciendo: *pero de otro modo,* etc. Aunque de este segundo miembro no dio el Filósofo ninguna explicación general, sino mediante cierta división dicotómica, resultado de que, al comparar algunas cosas entre sí, unas son sólo por razón anteriores, y otras por naturaleza u orden de subsistencia.

Esta interpretación es ciertamente probable, pero la primera descripción puede adaptarse con facilidad a cualquier prioridad. Pues cuando decimos que es anterior a otro lo que está más cerca del primero, es evidente que se supone y afirma tácitamente que el primero goza de mayor prioridad respecto de los demás, ya que está, por así decirlo, mucho más próximo a sí mismo, y aun más que próximo. Por ejemplo, si hay un cuerpo que es locativamente el primero en el universo por estar más cerca del primer cielo, con mucha más razón el primer cielo está antes que los demás. Por eso, la prioridad en general consiste en cierta referencia o relación entre los que reciben denominación de anterioridad o posterioridad; pero a veces esta relación se mide por un tercero, y se apoya, a manera de fundamento, en otra relación de inmediateidad y distancia respecto de él; en cambio, a veces se apoya únicamente en cierta condición de los extremos, que se comparan entre sí como primero y posterior, porque uno tiene ya existencia, mientras que el otro todavía no, o por ser uno causa y el otro efecto, o por ser uno más excelente que el otro. En realidad, considerada esencial e intrínsecamente, la prioridad consiste en esta relación de los extremos entre sí; y sólo remota y fundamentalmente, o, por así decirlo, a modo de medida, en la relación a

CAPUT X

De oppositis et specie differentibus

Quaestio unica. Hic quaeri solet an duo accidentia solo numero differentia possint simul esse in eodem subiecto, occasione verborum Aristotelis in fine capitis, ubi inter ea quae specie differunt, ponit *omnia quae, cum in eadem substantia sint, differentias habent.* Tractatur autem late a nobis disp. V, sect. 8, ubi Aristotelem non universe intelligendum censuimus sed de accidentibus omnino similibus in ratione individuali, ut ibi late exponimus. Reliqua quae de oppositis et contrariis Aristoteles hic dicit, in dialectica copiose disputantur; aliqua tamen attigimus in disp. XLV, ubi de contrarietate qualitatum disserimus.

Cur autem post oppositorum et contrariorum enumerationem redierit Aristoteles ad diversitatem specificam declarandam, non oportet quaerere, quia neque in ordine horum capitum, nec in singulis eorum membris, aut in enumerandis harum vocum significationibus certam aliquam rationem aut methodum video ab Aristotele observari. Cur enim prius egit de uno, postea de ente et substantia, deinde de eodem et diverso? Nulla sane ratione id fecit, sed solum quia parum interesse putavit hoc vel illud praeponere, in his praesertim minutioribus rebus.

CAPUT XI

De modis prioris et posterioris

Quaest. 1. Primum omnium hic quaeri potest quae sit ratio prioris et posterioris, et an consistat in aliqua relatione reali vel rationis. Potest autem quaeri vel de sensu Aristotelis, vel de re ipsa. Aristoteles enim in principio capitis ait priora esse *quae sunt alicui principio (seu primo) propinquiora.* In qua descriptione videtur ponere rationem prioris in relatione propinquitatis ad aliquod tertium, non vero inter se. Ex quo videtur sequi illud quod est primum, non esse prius caeteris, quod est absurdum. Propter quod aliquibus non placet ut ea sit descriptio generalis priorum ut sic, sed assignatio cuiusdam modi priorum. Duobus enim modis intelligi potest unum dici prius alio, vel per respectum ad aliquod tertium, vel per habitudinem quam inter se habeant. Prius membrum attigit Aristoteles in praedicta descriptione; unde etiam tacite divisionem insinuavit, dum ait *quaedam priora* talia esse. Deinde post illius membri explicationem et subdivisionem ita concludit: *Atque haec quidem hoc pacto priora dicuntur.* Et statim videtur aliud membrum principale subiungere, dicens: *Alio autem modo,* etc. Hoc autem posterius membrum non declarat Philosophus aliqua descriptione communi, sed solum per quamdam bimembrem divisionem, videlicet, quia quaedam inter se ita comparantur, ut unum sit vel prius ratione alio, vel prius natura seu subsistendi consequentia.

Est quidem haec interpretatio probabilis; sed recte potest prima illa descriptio ad omnia priora accommodari. Quando enim dicitur illud esse prius alio quod est propinquius primo, clarum est supponi, et tacite dici, ipsum primum multo magis esse prius caeteris, quia (si licet dicere) multo magis est propinquum sibi ipsi, vel aliquid magis quam propinquum; ut, verbi gratia, si corpus illud est prius loco in universo, quod primo caelo propinquius est, multo magis ipsum primum coelum est prius caeteris. Itaque generaliter prioritas in quadam habitudine seu relatione consistit inter ea quae prius et posterius denominantur; interdum vero haec habitudo mensuratur per aliquod tertium, et quasi fundatur in alia habitudine seu propinquitate et distantia ab illo; interdum vero in sola conditione aliqua extremorum, quae inter se comparantur ut prius et posterius, quia nimirum unum habet existentiam, quando aliud nondum habet, vel quia unum est causa, aliud effectus, vel quia unum est dignius alio. Et quidem prioritas per se et intrinsece spectata in hac habitudine extremorum inter se consistit: in ordine autem ad tertium est remote et fundamentaliter, vel (ut sic dicam) quasi mensurative.

un tercero. Como esta relación, según su nombre indica, es de una clase determinada, puede darse en el plano del lugar, del tiempo, del movimiento o generación, de la causalidad, del conocimiento, de la naturaleza, del orden de subsistencia. Y así se cuentan diversos modos de prioridad, suficientemente claros en Aristóteles, bien aquí, bien en *Postpraedic.* De donde se deduce que en rigor la relación de prioridad no es real, ya que se predica muchas veces de cosas que no se distinguen realmente. Así se dice que hombre antecede a Pedro en el orden de subsistencia. A veces se predica de una cosa no existente, por ejemplo, puedo decir de mí que soy anterior en tiempo al Anticristo. Incluso a veces la esencia de la prioridad se circunscribe a una negación; en efecto, se llama a una cosa anterior a otra temporalmente, porque tiene o tuvo la existencia cuando la otra todavía no existía. A veces consiste también en una comparación de relaciones, como cuando se llama anterior a lo que está más cerca del primero. Finalmente, en algunas ocasiones la prioridad se funda en la naturaleza; otras, por el contrario, sólo en el juicio y apreciación humana, como hizo notar aquí Aristóteles. Por consiguiente, la prioridad no implica de suyo relación real; pero algunas veces, en cuanto coincide con una relación real, puede ser también real; por ejemplo, cuando la causa se dice anterior por naturaleza al efecto, esa relación de prioridad no se distingue realmente de la relación de causa apellidada prioridad por cierta conveniencia o proporcionalidad. En este caso la relación de prioridad será también real, sin que acaso pueda serlo en otro caso alguno.

Por fin, por lo dicho se comprende fácilmente que en esta enumeración de prioridades no se trata de una división unívoca, sino análoga, imperfecta y de proporcionalidad. Porque no se trata aquí de atribución a un primer significado, sino de cierta proporción. Y parece ciertamente que esta nota de prioridad y posterioridad compete en primer lugar al tiempo y al movimiento, y que de esto se aplicó a otras cosas por cierta semejanza proporcional.

Cuest. 2. Por último, sólo queda preguntar por qué Aristóteles omitió aquí la prioridad de naturaleza que se da en la causalidad. Puede responderse que la omitió, o por ser impropia, si no incluye otra prioridad en orden de subsistencia,

Haec vero relatio, cum sit cuiusdam ordinis, ut nomen ipsum prioris prae se fert, esse potest vel in ordine loci, vel temporis, vel motus seu generationis, vel causalitatis, vel cognitionis, vel naturae, vel subsistendi consequentia. Et ita numerantur varii modi prioris, qui sunt satis perspicui in Aristotele, tum hic, tum in Postpraed. Ex quo fit hanc relationem prioris, per se loquendo, non esse realem, quia saepe tribuitur iis quae in re non distinguuntur. Ut homo dicitur prior Petro subsistendi consequentia. Interdum tribuitur respectu rei non existentis, ut ego dicor prior tempore Antichristo. Nonnumquam vero ratio prioris negatione quadam consummatur; dicitur enim aliquid prius tempore alio, quia existentiam habet vel habuit altero nondum existente. Interdum vero consistit in quadam comparatione relationum, ut cum dicitur prius, quod est primo propinquius. Denique aliquando haec prioritas habet fundamentum in natura, aliquando vero in sola humana existimatione, vel designatione, ut etiam Aristoteles hic notavit. Per se igitur ad prioritatem non requiritur relatio realis; quatenus vero talis relatio coincidit aliquando cum aliqua alia quae est realis, potest etiam esse realis; ut, verbi gratia, cum causa dicitur prior natura effectu, illa relatio prioris revera non est alia in re praeter relationem causae, quae propter quamdam convenientiam vel proportionalitatem prioritas nominatur; tunc ergo relatio prioris erit etiam realis, et fortasse nunquam alio modo invenietur realis.

Tandem facile intelligitur ex dictis hanc enumerationem priorum non esse divisionem aliquam univocam, sed analogam, imperfectam et proportionalitatis. Non est enim hic attributio ad unum primum significatum, sed est proportio quaedam. Et videtur quidem primum dicta ratio prioris et posterioris in motu aut tempore: inde vero per quamdam proportionalem similitudinem ad alia translata.

Q. 2. Ultimo potest hic quaeri cur Aristoteles hic praetermiserit eam prioritatem naturae quae existit in causalitate. Respondetur vel omisisse illam, quia nisi includat aliquam aliam prioritatem in subsistendi

o que la incluyó de hecho en la prioridad de naturaleza, o entre las cosas que tienen prioridad de derecho. Consúltese lo dicho acerca de esto en la disp. XXVI, sobre las causas, sec. 1. Ciertamente el Damasceno, en el c. VII de su *Dialéctica,* no reconoce más prioridad de naturaleza que la que se funda en el orden de subsistencia.

CAP. XII

LA POTENCIA

Cuest. 1. Suele discutirse en primer lugar la definición de potencia activa: *el principio que modifica a otro en cuanto es otro.* Efectivamente tiene muchas dificultades. La primera, el no comprender la potencia creadora; sobre ésta véase la disp. XX, sec. 1. En resumen, se puede decir que Aristóteles se sirvió de las expresiones más corrientes, pero que es susceptible de adaptación y extensión, si la palabra *modificar* no se toma estrictamente, sino con un sentido amplio que sirva para la educción del no-ser al ser, y si, consecuentemente, no entendemos *otro* solamente como sujeto, sino como término de la producción.

La segunda dificultad consiste en que no comprende las potencias activas con acción inmanente. Puede ser la tercera que no incluye la gravedad y ligereza, principios que mueven no a otro, sino al ser que las posee. Sobre todo esto, disp. XVIII, sec. 3, y disp. XLIII, sec. 2. Brevemente respondo que están comprendidas en el significado de la expresión *en cuanto es otro,* porque sólo actúan sobre el propio sujeto en cuanto carece de dicho acto o movimiento. Ni es necesario que dicha potencia, en cuanto está en el sujeto movido por ella, esté en él accidentalmente, como interpretan algunos. Porque, aunque de hecho en el ejemplo que aduce Aristóteles del médico que se cura a sí mismo suceda así, no afirmó Aristóteles la necesidad de que siempre sucediese así. Otros rechazan estas potencias: la gravedad, etc., porque no son más que instrumentos del movimiento. Pero yo no estoy de acuerdo, porque, en realidad, son potencias activas en sentido riguroso, aunque respecto de la potencia generadora reciban el nombre de instrumentos, con mucha impropiedad, según expliqué en la disp. XVII,

consequentia, impropria est, vel certe sub prioritate naturae illam comprehendisse, vel sub his quae dicuntur priora potestate. Videantur dicta de hac re disp. XXVI de causis, sect. 1. Damasc. certe, in sua Dialect., c. 7, non agnoscit aliam prioritatem naturae nisi eam quae est in subsistendi consequentia.

CAPUT XII

De potentia

Quaest. 1. Primo quaeri solet de definitione potentiae activae, scilicet: *Est principium transmutandi aliud, aut quatenus aliud est;* habet enim plures difficultates. Prima, quia non comprehendit potentiam creandi: de hac vide disp. XX, sect. 1. Breviter dicatur Aristotelem notioribus verbis usum fuisse, posse tamen accommodari vel extendi, si nomine *mutationis* non rigorose, sed late utamur, pro quavis eductione de non esse ad esse, et consequenter *per aliud* non intelligamus solum subiectum, sed etiam terminum effectionis.

Secunda difficultas est quia non comprehendit potentias activas actione immanenti. Et tertia sit quia non comprehendit gravitatem et levitatem, quae sunt principia movendi, non aliud sed ipsum in quo sunt. De his disp. XVIII, sect. 3, et disp. XLIII, sect. 2. Dico breviter comprehendi ratione illius particulae, *quatenus aliud est,* quia non agunt in proprium subiectum, nisi quatenus caret tali actu vel motu. Nec est necesse quod talis potentia quando inest ei qui per illam movetur, per accidens ei insit, ut quidam interpretantur. Nam, licet in exemplo quod Aristoteles affert, de medico curante se, ita contingat, non tamen dixit Aristoteles necessarium esse, ut semper ita fiat. Alii reiiciunt has facultates, gravitatem, etc., quia solum sunt instrumenta motus. Sed non mihi placet, quia revera sunt propriissimae potentiae activae, licet respectu generantis denominationem instrumenti accipiant, satis improprie ac late, ut explicui disp. XVII, sect. 2.

sec. 2. La cuarta dificultad, por el contrario, está en que bajo esta definición caben no sólo las potencias, sino también los hábitos, como el arte, de la que pone Aristóteles un ejemplo. La facilidad del problema permite responder: no se trata aquí de la potencia en sentido estricto como la segunda especie de la cualidad, sino que se toma ampliamente como un principio de acción, y de esta manera comprende también la forma sustancial en cuanto puede efectuar algo. De igual modo la potencia pasiva, de la que trata en seguida Aristóteles, comprende la materia y cantidad, en cuanto es receptiva. E igualmente, en otra acepción de potencia que pone a renglón seguido, a saber, que se dice que puede el que puede bien, comprende los hábitos y disposición, que confieren esa facilidad por la que se dice que uno puede bien.

Cuest. 2. A su vez se puede investigar la naturaleza del poder de resistencia que parece incluir aquí también Aristóteles entre las potencias; e igualmente si la impotencia es privación de potencia o también potencia positiva. La primera cuestión se trata en la disp. XLIII, sec. 1, la segunda en la disp. XL, sec. 3.

Cuest. 3. Si la potencia objetiva es potencia real, y qué razón hay consiguientemente para llamar posible a una cosa que no existe actualmente. De esto he tratado en parte en la disp. XXXI, sec. 3; en parte en la disp. XLIII, al principio. Los puntos restantes sobre la potencia pasiva y otras acepciones de potencia aquí expuestas carecen de dificultad, si se tiene en cuenta lo expuesto acerca de la potencia activa. Pues todo lo demás se ha de entender por proporción a ella, porque, según dijo Aristóteles al fin del capítulo, ésta es la potencia primera, y por relación a ella se da este nombre a cualquier otra potencia. De este tema, es decir, de la potencia y el acto, nos hemos ocupado ampliamente en la disp. XLIII.

Cap. XIII

El cuanto o cantidad

A propósito de este capítulo surgen graves cuestiones que desentrañamos en las disps. XL y XLI, por lo que creemos inútil catalogarlas aquí. Pero el texto aristotélico no ofrece dificultad alguna especial que no se trate allí, sobre todo porque el sentido literal es claro, y la dificultad radica en las cosas mismas.

Cap. XIV

Lo cualificado y la cualidad

Este capítulo lo tratamos *ex professo* en la disp. XLII a la XLVI sin que sea preciso añadir aquí nada.

Cap. XV

También tratamos abundantemente este capítulo en la disp. XLVII sin que sea necesario hacer advertencia alguna.

Cap. XVI

Lo perfecto

En este capítulo no se presenta cuestión alguna que requiera discusión. En efecto, Aristóteles propone la descripción común o significación de perfecto, diciendo que es perfecto el ser al que nada le falta de las cosas, claro está, que le competen para su compleción. Esta descripción la propone dentro de diversos géneros, o sea, señalando los diversos modos de perfección de las cosas, unos en concreto, por su magnitud, otros por integridad de todas sus partes, por realización perfecta, por poder, por obtención del fin, cosas todas claras en el texto; nosotros en la disp. X, al estudiar el bien, enseñamos lo que parece más necesario sobre lo perfecto, porque el bien y lo perfecto o se identifican o parecen íntimamente vinculados, según observamos allí.

Cap. XVII

El término

Tampoco aquí se ofrece nada que aclarar o discutir por tratarse únicamente de los significados del vocablo *término*, harto claros en el texto y que suelen, además, explicarse en los rudimentos de dialéctica. El asunto en sí no origina

Quarta difficultas e contrario est, quia sub hac definitione non solum comprehenduntur potentiae, sed habitus etiam, ut ars, in qua ponit exemplum Aristoteles. Respondetur (quia res est facilis) hic non sumi potentiam stricte pro secunda specie qualitatis, sed late pro quovis principio agendi, et ita comprehendi etiam formam substantialem quatenus aliquid agere potest. Sicut et potentia passiva, de qua statim Aristoteles agit, comprehendit materiam et quantitatem, ut receptiva est. Et similiter in alia acceptione potentiae, quam statim ponit, nempe ut posse dicatur qui bene potest, comprehendit habitus et dispositionem, quae conferat eam facilitatem, ratione cuius dicitur aliquis bene posse.

Q. 2. Rursus quaeri potest quid sit potentia resistendi, quam etiam hic Aristoteles inter potentias numerare videtur; itemque an impotentia sit privatio potentiae, vel etiam positiva potentia. Sed prior quaestio tractatur disp. XLIII, sect. 1, alia vero disp. XL, sect. 3.

Q. 3. An potentia obiectiva sit aliqua potentia realis, et consequenter unde dicatur res possibilis, quando actu non est. De hac re partim dixi disp. XXXI, sect. 3, partim disp. XLIII, in principio. Reliqua quae de potentia passiva et de aliis acceptionibus potentiae hic dicuntur, non habent difficultatem, suppositis quae de potentia activa sunt notata: nam per proportionem ad illam reliqua sunt intelligenda; nam, ut in fine capitis Aristoteles dixit, illa est prima potentia, et per aliquam habitudinem ad illam omnis alia potentiae denominatio sumpta est. De hac vero materia, scilicet de potentia et actu, late egimus disp. XLIII.

Caput XIII

De quanto seu quantitate

Circa hoc caput graves occurrunt quaestiones, quas prosequimur disp. XL et XLI, et ideo eas hoc loco recensere necesse non est. Circa textum vero Aristotelis nulla specialis difficultas occurrit quae ibi tractata non sit, eo vel maxime quod littera est perspicua, totaque difficultas est in rebus.

Caput XIV

De quali et qualitate

Hoc caput ex professo exponimus a dis. XLII usque ad XLVI, neque est quod hic aliquid addamus.

Caput XV

Hoc caput ex professo exponimus a disp. XLVII, et ideo nihil annotare necesse est.

Caput XVI

De perfecto

In hoc capite nulla occurrit quaestio quae nostra disputatione indigeat. Tradit enim Aristoteles communem descriptionem vel significationem perfecti, dicens illud esse perfectum cui nihil deest, eorum, scilicet, quae illi debita sunt ad suum complementum. Quam descriptionem in variis generibus declarat, seu diversos modos proponendo quibus aliqua dicuntur perfecta, scilicet, magnitudine, et partium integritate, et complemento, et virtute, et finis consecutione, quae omnia in textu sunt perspicua, et in disp. X, tractantes de bono, quae de perfecto necessaria videntur, tradimus; quoniam bonum et perfectum vel sunt idem, vel multum inter se connexa esse videntur, ut ibi notamus.

Caput XVII

De termino

Nihil etiam hoc loco occurrit notandum aut disputandum, quia solum hic agitur de significationibus huius vocis *terminus*, quae in textu satis sunt perspicuae, et in primis etiam dialecticae rudimentis tradi solent. De re vero ipsa nulla occurrit quaestio, tum

problema alguno, en primer lugar, por su gran analogía y la amplitud de su significado, pues *término* se dice de la palabra en cuanto significativa, según declaran los dialécticos y, de manera especial, de la definición, como anota aquí Aristóteles; se aplica también al límite real o de la cantidad, tratado en el predicamento de la cantidad, o del tiempo, movimiento, referencia o relación, conocimiento, potencialidad, de todo lo cual nos ocupamos en diversos lugares. En segundo lugar, sobre todo porque el uso común de *término*, considerado metafísicamente, o consiste en cierta negación, por cuanto algo no puede rebasar su límite, o en cierta denominación extrínseca, por designar aquello a lo que algo tiende o en que reposa, tal como exponemos en la disp. XLVII, sec. 10, al explicar el término de la relación.

CAP. XVIII

SEGÚN QUE, SEGÚN SU PROPIA NATURALEZA Y POR SU PROPIA NATURALEZA

Por el resumen del capítulo se echa de ver que no se trata aquí de cosas, sino del significado de estas expresiones; en efecto, son términos sincategoremáticos, que no significan los objetos, sino sus relaciones. Así dice Aristóteles que la expresión *según que* significa con frecuencia la relación de causa formal, por ejemplo si decimos que el hombre es estudioso según virtud; pero que algunas veces expresa relación de causa material próxima, por ejemplo, cuando a una pared se le llama blanca según su superficie; y que muchas se aplica a otros géneros de causas. Finalmente, que alguna vez puede significar relación de situación, si decimos, v. gr., que Pedro se sienta después del rey. Conviene fijarse en esta última acepción, por usarse poco en las escuelas, aunque es muy latina en realidad, siendo su significado estricto estar inmediatamente después de otro. Por eso, sin limitarlo al orden de situación, puede extender su significado a un orden de perfección, si se dice, por ejemplo, que la fe es la virtud más perfecta después de la caridad, o sea, inmediatamente después de la caridad.

Pasa luego Aristóteles a explicar el significado de *según su naturaleza* y *por su naturaleza*, teniéndolas por sinónimas, diciendo que *según* equivale muchas

propter magnam analogiam et amplissimam significationem, nam *terminus* dicitur et de voce ipsa significativa, quo modo tractatur a dialecticis, et peculiari ratione dicitur de definitione, ut hic Aristoteles annotat; dicitur etiam de termino reali vel quantitatis, de quo agitur in praedicamento quantitatis, vel temporis, motus, habitudinis seu relationis, inquisitionis, potentialitatis, de quibus variis locis disseritur. Tum maxime quia communis appellatio termini, prout metaphysice consideratur, vel in quadam negatione consistit, quatenus res non tendit ultra terminum, vel in denominatione extrinseca, quia est id ad quod aliud tendit vel in quo sistit, ut disp. XLVII, sect. 10, attingimus, explicando terminum relationis.

CAPUT XVIII

De secundum quod, et secundum se, ac per se

Ex ipsa capituli summa constat hic non agi de rebus, sed de significationibus harum vocum; sunt enim hae voces syncategorematicae, quae non significant res aliquas, sed habitudines rerum. Et ita ait Aristoteles dictionem *secundum quod* saepe significare habitudinem causae formalis, ut si dicamus hominem esse studiosum secundum virtutem; aliquando vero dicere habitudinem causae materialis proximae, ut cum dicitur paries albus secundum superficiem; saepe etiam extendi ad alia causarum genera. Ac denique aliquando significare habitudinem situs, ut cum dicitur Petrus sedere secundum regem. Quae ultima acceptio est notanda; est enim in scholis parum usitata; re tamen vera est latina, et in rigore significat esse proxime post alium. Unde non solum ad ordinem situs, sed etiam ad ordinem perfectionis significandum extenditur, ut si dicas fidem esse perfectissimam virtutem secundum charitatem, id est, proxime post charitatem.

Deinde transfert Aristoteles sermonem ad significationem huius vocis, *secundum se*, et *per se*, quas reputat ut synonimas, indi-

veces al *por*, como puede deducirse de los anteriores valores de *según que*, ya que la partícula *por* es muy apta para expresar las relaciones de causas. Las significaciones de *según su naturaleza* o *por su naturaleza* están claras en el texto. Téngase en cuenta, sin embargo, que aquí parecen haber sido omitidos algunos modos *per se* puestos en el lib. I de los *Analíticos Segundos*. Pues el modo segundo *per se*, es decir, predicar la pasión del sujeto, no consta aquí, a no ser que se lo reduzca al tercero aquí señalado, que es más universal y se aplica a todo lo que está o conviene en primer lugar a otra cosa, lo cual es aplicable a la pasión respecto del propio sujeto. También fué omitido el cuarto modo de predicación *per se* por razón de causalidad. Pueden igualmente apuntarse otros significados de estas expresiones, de los que aquí no se habla, por ejemplo, que la fórmula *según que* limita a veces la significación, como cuando se dice *blanco según los dientes*; y que la fórmula *por su naturaleza* excluye a veces la unión *per accidens*, como dijimos antes a propósito del lib. III, c. 3. Pero es suficiente que haya tocado Aristóteles las principales significaciones a las que son reductibles o por las que son explicables las demás. Ni en esto existe ningún problema especial.

CAP. XIX

LA DISPOSICIÓN

Este capítulo está expresamente expuesto en la disp. XLII, sec. 2, al explicar la primera especie de cualidad.

CAP. XX

EL HÁBITO

La primera parte del capítulo pertenece al predicamento concreto del hábito, y por eso la exponemos en la disp. LII, que se ocupa de esto. Pero la segunda se refiere a una significación, por razón de la cual viene a constituir una especie de cualidad propia, y puede incluso significar otras cualidades; por ello exponemos esta parte en la disp. XLII y más extensamente en la XLIV, que es la destinada a los hábitos.

cans *secundum* saepe idem significare quod *per*, ut ex prioribus significationibus ipsius *secundum quod* colligi etiam potest; nam habitudines causarum particula *per* optime significat. Significationes autem vocis *secundum se*, aut *per se*, clarae sunt in textu. Adverte tamen, omissos hic videri aliquos modos *per se*, positos in lib. I Poster. Nam modus *per se* secundo, scilicet, cum passio praedicatur de subiecto, hic non ponitur, nisi reducatur ad tertium hic positum, qui est universalior, et dicitur de omni eo quod primo alicui inest seu convenit, quod potest propriae passioni attribui respectu proprii subiecti. Quartus etiam modus dicendi per se, ratione causalitatis, hic praetermissus est. Possunt etiam aliae significationes harum vocum annotari, quae hic non tanguntur, ut quod dictio *secundum quod* interdum diminuit significationem, ut cum dicitur: *Albus secundum dentes*; et dictio *per se* aliquando excludit unionem per accidens, ut supra circa tertium capitulum libri tertii annotavimus. Satis ergo est Aristotelem attigisse praecipuas significationes, ad quas vel aliae reduci possunt vel ex eis intelligi. Neque hic occurrit quaestio aliqua disputatione digna.

CAPUT XIX

De dispositione

Hoc caput ex professo exponimus disp. XLII, sect. 2, explicando primam speciem qualitatis.

CAPUT XX

De habitu

Prior pars huius capitis pertinet ad specialem praedicamentum habitus, et ideo illam exponimus disp. LII, quae est de hac re. Posterior vero pars spectat ad eam significationem qua speciem quamdam qualitatis propriae constituit, et ad alias etiam qualitates significandas transfertur, et ideo hanc partem tractamus in dicta disp. XLII, et latius in disp. XLIV, quae est propria de habitibus.

Cap. XXI

La pasión

Las significaciones de esta palabra tratadas por Aristóteles, y mejor aún los mismos objetos por ella significados, los exponemos en la disp. XLII, sec. 2, cuando se explica la tercera especie de cualidad, o sea, la pasión y cualidad pasible; y en la disp. XLIX, que trata el predicamento pasión.

Cap. XXII

La privación

Las varias clases de privación que pone Aristóteles en este capítulo son cosa clara y trillada en dialéctica, e incluso para los sólo medianamente versados. Sin embargo, pueden suscitarse algunas cuestiones relativas a la entidad de la privación o a la oposición privativa; si la privación es algo real, o ente de razón y en qué sentido, si en la oposición privativa se da medio, bien en absoluto, bien respecto de un sujeto determinado. Igualmente, si admite grados la privación. De todo ello nos ocupamos parte en la disp. XLV sobre las relaciones de oposición, y parte en la disp. última de toda la obra acerca de los entes de razón.

Cap. XXIII

Posesión e inhesión

En relación con este capítulo no queda más que advertir que lo expuesto acerca del hábito; consúltese, pues, lo que se dijo en las disp. citadas en el c. 20. Sobre los modos de *inhesión*, puede consultarse el Filósofo en el lib. IV de la *Física*, c. 3; nosotros apuntamos algunas cosas en la disp. XXXVII, que trata de la esencia del accidente.

Caput XXI

De passione

Significationes huius vocis tractatas ab Aristotele, et multo magis significata ipsa, tractamus disp. XLII, sect. 2, explicando tertiam speciem qualitatis, quae est passio et passibilis qualitas, et in disp. XLIX, quae est de praedicamento passionis.

Caput XXII

De privatione

Caput hoc, quantum ad varios modos privationum quos Aristoteles in eo tradit, perspicuum et tritum est in dialectica vel mediocriter exercitatis. Nonnullae vero quaestiones in eo excitari possunt pertinentes ad entitatem privationis vel ad oppositionem privativam; ut an privatio aliquid reale sit aut ens rationis et quomodo; an in privativa oppositione detur aliquod medium, vel absolute, vel respectu talis subiecti. Item an privatio magis vel minus suscipiat. De quibus disserimus partim in disp. XLV, quae est de oppositionibus, et partim disp. ult. totius operis, quae est de entibus rationis.

Caput XXIII

De habere et in aliquo esse

Circa hoc caput praeter notata de habitu nihil occurrit; videantur ergo dicta in disputationibus quas citavimus c. 20, et de modis *essendi in* videri potest ipsemet Philosophus, IV Phys., c. 3, et aliqua annotamus in disp. XXXVII, quae est de essentia accidentis.

Cap. XXIV

Sentidos de la expresión "recibir el ser de otro"

Tampoco este capítulo contiene nada nuevo, ni propiedad alguna del ente, sino las significaciones de la partícula *de*, y las distintas relaciones que puede indicar, bastante claras en el texto.

Cap. XXV

La parte

Divide Aristóteles las partes en integrales o cuantitativas, alícuotas y no alícuotas, subjetivas o potestativas, esenciales o metafísicas; son cosas por sí evidentes.

Cap. XXVI

El todo

Indica Aristóteles una doble acepción de todo, una respecto de las partes, por constar de ellas, y otra como opuesto a mutilado, de manera que se denomina todo aquello a lo que nada falta. Esta segunda significación se dilucidará en el capítulo siguiente que trata de lo mutilado. Aquí analiza la primera. En primer lugar, enumera sus significados diversos, que pueden aclararse por lo dicho respecto de la parte, porque, cuantos sean los modos de predicación respecto de uno de los opuestos, los mismos hay que aplicar al otro. Igualmente, siendo el todo uno por composición, le es aplicable lo dicho anteriormente acerca del uno, porque prácticamente las especies de todo son las mismas que de uno, si se entiende uno por composición. Consecuentemente, no se necesita añadir nada a esta parte.

A continuación expone el Filósofo el uso de los términos *todo* (con sentido distributivo —*omne*—) y *todo* (con sentido de totalidad —*totum*—), pero esto depende de la propiedad de la palabra y de la costumbre, a la que hay que atenerse. Efectivamente, importa poco que se diga toda agua o el agua toda, la casa

Caput XXIV

Ex aliquo esse, quot modis dicatur

Hoc etiam caput non continet novam rem aut proprietatem entis, sed significationes huius dictionis *ex*, et varias habitudines quas potest indicare, quae in textu satis sunt perspicuae.

Caput XXV

De parte

Hic dividit Aristoteles partem in integralem, seu quantitativam, aliquotam vel non aliquotam, subiectivam seu potestativam, essentialem vel metaphysicam, quae omnia satis per se constant.

Caput XXVI

De toto

Totum significat Aristoteles dupliciter dici, scilicet, vel respective ad partes, quia ex illis constat, vel ut opponitur mutilo, ut, scilicet, totum dicatur cui nulla pars deest, et haec significatio posterior constabit ex cap. sequenti, ubi de mutilo agit; priorem hic prosequitur. Et prius varia eius significata enumerat, quae ex his quae dicta sunt de parte possunt esse perspicua, quia quot modis dicitur unum oppositorum, tot etiam modis dicitur et reliquum. Item cum hoc totum sit unum compositione, quae dicta sunt supra de uno applicari hic possunt ad totum; nam fere quot sunt modi unius, sunt et totius, si unum cum compositione sumatur, et ideo de hac parte nihil addere oportet.

Deinde vero exponit Philosophus usum horum terminorum *omne* et *totum*, sed is consistit tantum in loquendi proprietate et consuetudine, quae servanda est. Neque enim ad rem quidquam refert sive omnem, sive totam aquam dixeris, sive totam domum, vel omnem, licet prius cum maiori proprie-

toda o toda casa, aunque la primera forma sea más propia y menos ambigua o equívoca.

CAP. XXVII

LO MUTILADO

Tampoco este capítulo ofrece nada de importancia. Unicamente explica Aristóteles las condiciones requeridas, ya por parte de la cosa que se mutila, ya por parte de lo que se corta o separa, para que algo se pueda decir mutilado. Por parte de lo primero, afirma que se necesita que lo que ha de mutilarse sea un todo compuesto de partes, como es evidente. Además, ha de ser continuo porque los números no se cortan, pues cesan con la supresión de cualquier unidad. Así pues, se necesita, en tercer lugar, que sea un todo heterogéneo, pues lo homogéneo propiamente no puede mutilarse, por conservar cualquier parte la esencia del todo y por no exigir el todo una determinada composición de partes. Se necesita, además, que la cosa que permanece mutilada sea mayor que lo que se corta, y que conserve el mismo nombre sustancial y esencial; de lo contrario, no sería una cosa mutilada, sino otra distinta; por consiguiente, es preciso también que la parte que falta no sea de las principales, pues el objeto no puede subsistir sin cualquiera de éstas, por ejemplo, la cabeza, el corazón, etc. No obstante, se requiere que sea parte destacada y distinta, porque el corte de cualquier partecilla no convierte una cosa en mutilada, según se ve por el uso. Finalmente, dice Aristóteles que la parte ha de ser tal que no pueda regenerarse de nuevo, porque no se puede llamar mutilación un corte de pelo, ya que puede volver a crecer. El examen de todo esto demuestra que es cuestión de uso de palabras; en efecto, podría una cosa llamarse mutilada durante el tiempo que carece de una parte, aunque pueda recobrarla por nutrición; pero el uso no lo autoriza.

CAP. XXVIII

EL GÉNERO

Más que tratar el problema, se enumeran únicamente las significaciones de la palabra *género*, sobradamente vulgares, y explicadas también por Porfirio en

tate minorique ambiguitate vel aequivocatione dicatur.

CAPUT XXVII

De mutilo

In hoc etiam capite nihil occurrit quod alicuius momenti sit; solum enim declarat Aristoteles quae conditiones requirantur, vel ex parte rei quae mutilatur, vel ex parte quae abscinditur aut abest, ut res mutila dicatur. Et ex priori capite ait requiri ut quod mutilum fit sit aliquod totum constans ex partibus, ut per se patet. Deinde ut sit continuum, nam numeri non mutilantur; nam per ablationem cuiuscumque unitatis esse desinunt. Unde tertio necesse est ut sit totum heterogeneum; nam homogeneum mutilari proprie non potest, cum in qualibet parte maneat ratio totius, nec totum requirat certam partium compositionem. Necessarium etiam est ut res quae mutila manet maior sit quam quae abscinditur, eamdemque substantiae et essentiae denominationem accipiat; alias non erit res mutila sed alia. Ex quo etiam necesse est ut pars quae deest non sit ex praecipuis; sine aliqua enim ex his res manere non potest, ut sunt caput et cor, etc. Oportet tamen ut sit ex prominentibus et dissimilibus, quia non quaelibet particula abscissa facit rem mutilam, ut constat ex usu loquendi. Denique ait Aristoteles talem debere esse partem, ut iterum generari non possit; non enim dicitur res mutila etiamsi pili radantur, quia nasci iterum possunt. Sed haec omnia, ut ex ipsismet constat, solum spectant ad usum vocis; posset enim res dici mutila, pro eo tempore quo caret parte, etiamsi posset illam restaurare nutritione; sed hoc usus non habet.

CAPUT XXVIII

De genere

Hic etiam non de re agitur, sed numerantur solum significationes huius vocis *genus*, quae sunt satis vulgares, et a Porphyrio

el libro de los *Predicables*. Aprovecha Aristóteles la ocasión para distinguir dos clases de diferencia genérica: una por género físico, es decir, por sujeto o materia; otra por metafísico o lógico, es decir, por predicamento. Sobre esta distinción daremos luego algunas explicaciones en el lib. X, a propósito del c. 5; y más extensamente en la disp. XIII, sec. 2; y en la disp. XXXV, sec. 1. Por significar el género en una de sus significaciones el primer predicable, hay algunos autores que aquí se pierden en una prolija disquisición acerca de los predicables. Pero nosotros limitamos a las disps. V, VI, VII el estudio de los universales exigido por la metafísica, dejando a los dialécticos los demás puntos que son de su competencia.

CAP. XXIX

LA FALSEDAD

En este capítulo explica Aristóteles en qué sentido la falsedad y el apelativo de falso se aplica a las cosas, a las proposiciones y a los hombres. Todo esto, por lo que respecta al significado de las palabras, está suficientemente claro en el texto. Pero el problema cuya discusión tiene aquí su lugar es la existencia y naturaleza de la falsedad, y su inclusión entre los atributos del ente; dónde se encuentra formalmente y dónde sólo por denominación extrínseca. Dedicamos a tratarlo una disp. propia, que es la número IX.

CAP. XXX

EL ACCIDENTE

El accidente es susceptible de doble acepción: o en la línea del efecto, o en la línea del ser, por no pertenecer a la esencia de algo, sino hallarse en él de alguna manera, aunque sea con posterioridad de segundo o cuarto modo, es decir, bien se deba la inhesión a emanación intrínseca de la esencia, bien provenga de una causa determinada esencialmente. En este pasaje Aristóteles parece referirse a ambas significaciones de accidente, sobre las que se pueden plantear graves problemas. Porque respecto de la primera hay una grave controversia acerca de las causas y efectos contingentes, sobre la suerte y el azar, de que tratamos

etiam traduntur in lib. Praedicab. Hac vero occasione docet Aristoteles duobus modis posse aliqua differre genere, nempe aut physico, id est, subiecto seu materia, aut metaphysico seu logico, id est, praedicamento. De qua distinctione aliqua infra notabimus lib. X, circa c. 5, et plura in disp. XIII, sect. 2, et disp. XXXV, sect. 1. Quia vero una significatio generis est, ut significet primum praedicabile, ideo aliqui scriptores hic latissimam texunt disputationem de praedicabilibus. Sed quae de tractatione universalium metaphysica postulat, ea traduntur a nobis disp. V, VI, VII. Reliqua vero, quae dialecticorum sunt propria, eis reliquimus.

CAPUT XXIX

De falso

In hoc capite declarat Philosophus quomodo falsitas falsique denominatio et rebus et orationibus et hominibus tribuatur. Quae omnia quantum ad vocum significationem attinet sunt satis in textu perspicua. De re vero occurrit haec disputatio, an sit, et quid sit falsitas, et an inter passiones entis numeranda sit, et ubi formaliter sit, ubi vero per solam denominationem extrinsecam. De qua re propriam disputationem instituimus, quae est numero IX.

CAPUT XXX

De accidente

Accidens dupliciter dicitur, aut in ratione effectus, aut in ratione entis, quod est extra essentiam alicuius, eique aliquo modo inest, etiamsi per se secundo aut quarto modo posterioristico, id est, vel ex intrinseca dimanatione ab essentia, vel ex certa aliqua et per se causa insit. Has ergo duas significationes accidentis attingere videtur hoc loco Aristoteles, et de eis possunt graves quaestiones pertractari. Nam circa priorem occurrit gravis disputatio de causis et effectibus contingentibus, et de fortuna et

ampliamente en la disp. XIX. Mas sobre la primera significación cabe hablar de la naturaleza del accidente en general, de su comparación con la sustancia y de su división. Lo tratamos extensamente en las disps. XXXVII, XXXVIII, XXXIX, por lo que ya no queda nada que advertir respecto del presente libro.

LIBRO SEXTO DE LA METAFISICA

El ente en cuanto objeto de esta disciplina o en cuanto excluido de ella

Todavía se detiene el Filósofo en preámbulos, y, por así decirlo, en el umbral de esta disciplina, pues no entra todavía en materia sino que retorna a la determinación de su objeto. Sienta primeramente que el objeto de esta ciencia es el ser en cuanto ser, en cuanto incluye los entes inmóviles y realmente separables, aprovechando la ocasión para explayarse sobre las propiedades de esta ciencia y la división de las ciencias especulativas y sobre su comparación. Luego, excluye de la consideración de la disciplina algunos entes, a saber, el ente *per accidens* y el ente verdadero.

Cap. I

Esta disciplina trata del ser en cuanto ser, siendo por eso la primera ciencia especulativa, distinta de las demás

Todas las cosas que explica aquí Aristóteles sobre esta disciplina y su objeto, las tratamos en la primera disputación introductoria, y fueron ya casi tratadas por él en el lib. I, c. 1 y 2, y en el lib. IV, c. 1.

Cuest. 1. Si el ser en cuanto ser es el objeto de esta ciencia. Disp. I, sec. 1.

Cuest. 2. Discusión del carácter especulativo de esta ciencia y su primacía en este orden. Disp. I, sec. 5.

Cuest. 3. Si esta ciencia es universal y si estudia todos los seres y cómo. Disp. I, sec. 2.

casu; de qua re in disp. XIX copiose disserimus. Circa priorem vero significationem dicendum occurrebat de natura accidentis in communi et comparatione eius ad substantiam, eiusque divisione. De qua re late agimus in disp. XXXVII, XXXVIII et XXXIX, et ideo circa librum hunc nihil amplius notandum occurrit.

LIBER SEXTUS METAPHYSICAE

De ente prout in huius scientiae considerationem cadit, vel ab illa reiiciendum est

Adhuc immoratur Philosophus in prooemiis, et (ut ita dicam) in vestibulo huius doctrinae; non enim incipit de re ipsa dicere, sed ad constituendum eius obiectum regreditur. Et primo statuit obiectum huius scientiae esse ens in quantum ens, prout includit entia immobilia, et re ipsa separabilia, et hac occasione multa docet de proprietatibus huius scientiae, et de divisione scientiarum speculativarum earumque comparatione. Deinde excludit quaedam entia ab huius scientiae consideratione, scilicet, ens per accidens et ens verum.

Caput I

Hanc scientiam esse de ente ut ens, ideoque esse primam scientiam speculativam et ab aliis diversam

Omnia quae docet Aristoteles in hoc capite de hac scientia et obiecto eius tractantur a nobis disp. 1 prooemiali, et ab eodem fere tractata sunt in lib. I, c. 1 et 2, et lib. IV, c. 1.

Quaest. 1. Utrum obiectum huius scientiae sit ens in quantum ens. Disp. I, sect. 1.

Q. 2. An haec scientia sit speculativa, et in eo ordine sit prima. Disp. I, sect. 5.

Q. 3. An haec scientia sit universalis et tractet de omnibus entibus, et quomodo. Disp. I, sect. 2.

Cuest. 4. Si determina nuestra ciencia el objeto de las demás y explica de algún modo su naturaleza. En la misma disp. I, sec. 4.

Cuest. 5. Suele cuestionarse aquí también si el ser en cuanto ser tiene principios y causas que se consideran en esta ciencia; esto se trató en la disp. III, sec. 3.

Cuest. 6. Finalmente, con motivo de las últimas palabras del Filósofo, suele discutirse a ver si, no existiendo sustancia alguna inmaterial, se podría distinguir la metafísica de la física. Esta cuestión y el pasaje de Aristóteles lo traté en la disp. I, sec. 1.

Otras muchas cuestiones suelen promoverse aquí sobre el hábito y el acto práctico y especulativo, en qué se distinguen y en qué consiste la naturaleza propia de cada uno. Suele especialmente discutirse la división de la ciencia especulativa en física, matemática y metafísica; cuanto de esto puede interesar para la introducción de esta ciencia, se trata suficientemente en la disp. I, sec. 5 y 6. Los problemas en sí pertenecen más bien a la ciencia del alma, que considera el entendimiento y sus funciones; los apuntamos, sin embargo, más abajo como complemento de la disciplina al explicar una especie de cualidad, el hábito, en la disp. XLIV, sec. 8.

Finalmente, se rozan aquí muchos temas de lógica que pertenecen a los libros de los *Analíticos Segundos*, que, por lo mismo, omitimos, por ejemplo, si la ciencia da por supuesta la existencia y naturaleza de su objeto o lo demuestra de algún modo, y otras cosas similares.

Cap. II

Exclusión del ente "per accidens" y del ente verdadero de la consideración de esta ciencia

Cuest. 1. Respecto a la primera parte de este capítulo en que Aristóteles excluye el ente *per accidens* de la consideración metafísica, lo primero que puede preguntarse es de qué clase de ente *per accidens* habla. En efecto, el ente *per accidens* puede tomarse en dos acepciones: en primer lugar en la línea del ser, porque no es uno *per se*, sino que se compone de varias esencias; en segundo,

Q. 4. An haec scientia constituat aliis scientiis obiecta, et eorum quod quid est aliquo modo ostendat. Eadem disp. I, sect. 4.

Q. 5. Solet etiam hic quaeri an ens, in quantum ens, habeat principia et causas quae in hac scientia considerentur, quod disp. III, sect. 3, tractatum est.

Q. 6. Denique propter ultima verba Philosophi in hoc capite quaeri solet, si nulla esset substantia immaterialis, an scientia metaphysica distingui posset a physica; quam quaestionem locumque Aristotelis tractavi disp. I, sect. 1.

Alia multa solent hoc loco quaeri de habitu et actu practico et speculativo, nempe quo modo differant, et in quo uniuscuiusque propria ratio consistat, et praesertim agi solet de illa divisione scientiae speculativae in physicam, mathematicam et metaphysicam; sed haec, quantum spectat ad prooemium huius scientiae, satis a nobis tractantur disp. I, sect. 5 et 6. Quantum vero ad res ipsas, magis spectant ad scientiam de anima, quae de intellectu eiusque muneribus considerat; tamen pro huius scientiae complemento attinguntur a nobis infra, declarando illam speciem qualitatis quae est habitus, disp. XLIV, sect. 8.

Tandem multa dialectica hic attinguntur, quae ad libros Poster. pertinent, quae a nobis propterea praetermissa sunt, ut an scientia supponat an est et quid est de suo obiecto, vel illud aliquo modo demonstret, et similia.

Caput II

Ens per accidens et ens verum ab huius scientiae consideratione excludi

Quaest. 1. Circa priorem huius capitis partem, in qua removet Aristoteles ens per accidens a consideratione huius scientiae, quaeri potest primo de quo ente per accidens loquatur. Dupliciter enim potest ens per accidens dici: primo, in ratione entis, quia non est unum per se, sed pluribus essentiis constat; secundo, in ratione effectus,

en la línea del efecto, porque no tiene causa *per se,* sino que sucede sin haberlo intentado el agente: es lo que otras veces suele llamarse efecto contingente. Siendo equívoca esta doble acepción de ente *per accidens,* no parece correcto el proceder de Aristóteles. En efecto, al principio se refiere a la primera y excluye el ente *per accidens* que no es uno, sino múltiple; en cambio, después, desde el texto 5, habla del ente *per accidens* en la segunda acepción. Porque para probar la existencia de estos entes *per accidens,* prueba que hay efectos contingentes y que no todo sucede por necesidad.

No obstante, hay que afirmar que excluye el ente *per accidens* de ambos modos, según se desprende del contexto. Ni hay equívocos, sino que del ente uno *per accidens* según el ser o por agregación pasa al efecto *per accidens.* Y la razón es que el modo de constituirse los entes *per accidens* de la primera clase, es la causalidad *per accidens* y al margen de la intención de los agentes naturales. Porque aunque a veces el compuesto accidental parezca resultar de una acción única y *per se,* entonces, bajo ese aspecto, no es ente absolutamente *per accidens,* sino hasta cierto punto *per se,* según lo que expusimos en la disp. V. Ahora bien, al no ser uno el ente *per accidens,* hablando con propiedad, ni es efecto de una sola generación, ni *per se* pretendido por la naturaleza; por eso, desde el momento que no es objeto de ciencia lo que sucede *per accidens* y eventualmente, es legítima la conclusión de Aristóteles de que los entes *per accidens* en cuanto tales no son objeto de ciencia. Ni hace al caso que un ente por agregación a veces puede ser pretendido por un agente intelectual, precisamente porque bajo ese punto de vista es en cierto modo ente *per se* en orden a algún fin, buscado por dicho agente, o incluso esto mismo es simplemente contingente y *per accidens,* y, en cuanto tal, no es objeto de ciencia.

Cuest. 2. Ahora bien, queda por resolver esta cuestión: en qué sentido es verdad que el ente *per accidens* no es objeto de ciencia. Pero como esto se trata en el libro I de los *Analíticos Segundos* al exponer la subalternación de las ciencias, y es bastante claro de por sí, sólo decimos brevemente que precisamente porque la ciencia no se ocupa más que de necesarios, por eso mismo no es

quia non habet causam per se, sed praeter intentionem agentis evenit, qui alias dici solet effectus contingens. Cum ergo ens per accidens aequivoce his duobus modis dicatur, videtur Philosophus inepte procedere; nam in principio loquitur priori modo, et excludit illud ens per accidens quod non est unum, sed plura; postea vero a textu 5 loquitur de ente per accidens posteriori modo. Nam, ut probet esse huiusmodi entia per accidens, probat esse effectus contingentes, et non omnia ex necessitate evenire.

Dicendum vero est Aristotelem utroque modo excludere ens per accidens, ut ex contextu constat. Neque est aequivocatione usus, sed ab uno ente per accidens secundum esse, seu per aggregationem, divertit ad effectum per accidens; quia modus quo consurgunt entia per accidens priori modo, est causalitas per accidens et praeter intentionem agentium naturalium. Nam, licet interdum accidentale compositum videatur una actione fieri, et per se, sub ea tamen ratione non est omnino ens per accidens, sed aliquo modo per se, iuxta ea quae tradimus disp. V. Cum igitur ens per accidens non sit unum proprie loquendo, neque una generatione fit, neque per se intenditur a natura, et ideo ex eo quo sub scientiam non cadunt quae per accidens et contingenter eveniunt, recte infert Aristoteles entia per accidens ut sic non cadere sub scientiam. Nec refert quod ens per aggregationem potest interdum per se intendi ab agente intellectuali, quia vel sub ea ratione est aliquo modo per se in ordine ad aliquem finem a tali agente intentum, vel certe illud idem est mere contingens et per accidens, atque ita ut tale est, sub scientiam non cadit.

Q. 2. Iam vero quaestio relinquitur, quo sensu verum sit ens per accidens non cadere sub scientiam. Sed quia res haec tractatur in I Poster., ubi agitur de subalternatione scientiarum, et per se satis est clara, dicendum est breviter, ea ratione qua scientia non est nisi de necessariis, ens per accidens non esse obiectum scibile, qua-

escible el ente *per accidens* en cuanto tal. Además, porque el ente *per accidens* en cuanto tal no es un ente, sino varios entes, y así no puede ser objeto de una ciencia.

De la primera razón se deduce que no sólo las cosas que suceden raramente y *per accidens,* sino también las que son indiferentes y suceden moralmente *per se* o por intención de un agente, como son los actos libres, en cuanto tales no son objeto de ciencia, siendo, por esto, ilusorias las ciencias que adivinan los futuros libres contingentes en concreto y determinadamente; pero de esto en otra parte.

De la segunda razón se deduce que el ser que resulta de una pluralidad de diverso género, aunque en absoluto sea un ente *per accidens,* sin embargo, si en orden a determinados efectos y propiedades se le considera bajo alguna razón *per se* una, puede ser objeto de ciencia, sobre todo subalternada, según se declara más ampliamente en la dialéctica.

Por fin, hay que tener en cuenta que una cosa es hablar de ente *per accidens* refiriéndose al objeto mismo a que se aplica la denominación, y otra distinta hablar de la misma esencia formal del ente *per accidens.* O dicho de otro modo: una cosa es hablar del ente *per accidens* en acto ejercido, y otra en acto signado. Porque, efectivamente, el ente *per accidens* como algo objetivo y real no es objeto de ciencia, lo cual es evidente por lo expuesto. Y así, en la disp. I, sec. 1, demostramos que en el objeto de esta disciplina no está comprendido el ente *per accidens.* Pero la esencia formal del ente *per accidens* puede considerarse científicamente, porque se la concibe a modo de una esencia formal *per se,* que tiene sus propiedades, y en este sentido tratamos de la división del ser en ente *per se* y ente *per accidens* y explicamos la esencia propia del ente *per accidens* en cuanto al ser, en la disp. IV, sec. 3. De la misma manera, al estudiar las causas eficientes, hemos hablado de los entes *per accidens* por eventualidad; de su existencia y de sus causas, en casi toda la disp. XIX, y con este motivo hablamos también del hado y el azar y otras causas *per accidens.* Las cuales, por idéntica razón, por ejercer su causalidad *per accidens,* no son objeto de ciencia, pero sí lo

tenus tale est. Item, quia ens per accidens, ut sic, non est ens, sed entia, et ita non cadit sub unam scientiam.

Et ex prima ratione collige, non tantum ea quae raro et per accidens eveniunt, sed etiam ea quae ad utrumlibet, et per se moraliter seu ex intentione agentis fiunt, ut sunt libera, ut sic non cadere sub scientiam; ut hinc intelligatur vanas esse doctrinas quae divinant de futuris liberis in particulari et definite; de quo alias.

Ex secunda vero ratione collige ens constans ex multis diversorum generum, licet absolute sit ens per accidens, tamen si consideratur sub aliqua ratione per se una in ordine ad aliquos effectus vel proprietates, posse cadere sub scientiam, maxime subalternatam, ut latius in dialectica tractatur.

Ultimo est considerandum aliud esse loqui de ente per accidens quoad rem subiectam huic denominationi, aliud de ipsamet formali ratione entis per accidens; quod aliter dicitur, aliud esse loqui de ente per accidens in actu exercito et in actu signato: ens ergo per accidens quoad rem subiectam seu exercitam non cadit sub scientia, et hoc est per se evidens ex dictis. Atque hoc modo ostendimus in disp. I, sect. 1, ens per accidens non comprehendi sub obiecto huius scientiae. At vero ratio formalis entis per accidens considerari potest scientifice; nam concipitur per modum unius rationis formalis per se, quae habet suas proprietates, et hoc modo egimus de divisione entis in ens per se et per accidens, propriamque rationem entis per accidens quoad esse declaravimus disput. IV, sect. 3. Similiter inter disputandum de causis efficientibus, diximus de entibus per accidens quoad contingentias, an sint, et quas causas habeant, disp. XIX, fere per totam, ubi etiam hac occasione de fato et fortuna, aliisque causis per accidens disserimus. Quae simili modo, ut exercent causalitatem per accidens, sub scientiam non cadunt; ratio autem formalis illius causalitatis in quo

es saber en qué consiste la esencia formal de dicha causalidad y cuál es su origen. Y aquí acaba lo referente a la primera parte del capítulo.

En la segunda el Filósofo elimina de la consideración de esta ciencia el ser que llama verdadero por oposición a falso, en cuanto no es ser. Da como razón que pertenece únicamente a la síntesis y división mental y es por ende ente de razón. Acerca de esta parte se presentan muchas dudas. En primer lugar, si la verdad compete sólo a la síntesis y división mental o también a la simple aprehensión. Aristóteles parece afirmar claramente lo primero y negar lo segundo con estas palabras: *porque como el ser verdadero, y el no ser en cuanto falso, por referirse a la síntesis y división, etc.*, y luego: *pues lo verdadero y falso no se dan en las cosas como lo bueno y lo malo, sino en la mente*; *pero como expresión de lo simple y quiditativo ni siquiera en la mente.* Aquí afirma manifiestamente que la verdad está en la síntesis mental, no en las cosas, sino en la mente; y explica que no se da en cualquier operación de la mente, por no darse en el acto simple con el que conocemos la esencia, sino únicamente en la síntesis. Como se trata de lenguaje científico de aplicación general, tiene valor universal, y toda excepción o distinción estará en contradicción con la doctrina de Aristóteles o la restringirá, siendo incompatible con su actitud. Por eso, el Comentador, Alejandro de Afrodisia, Escoto y otros lo exponen sencillamente sin explicación ni restricciones.

En cambio, Santo Tomás y Alejandro de Hales hacen claras limitaciones y admiten la existencia de cierta verdad en el concepto simple de la mente. De esta opinión hacemos una amplia defensa en la disp. VIII, sec. 3. En resumen, la solución apuntada por Egidio Romano, *Quodl.* IV, q. 7, es que hay dos clases de verdad: una, a la que se opone la falsedad; otra, a la que no se opone la falsedad, sino la ignorancia; por consiguiente, Aristóteles en este lugar habla de la primera falsedad y de ella es absolutamente cierto que sólo se da en la síntesis y división. En cambio, la segunda clase de verdad se da en la simple aprehensión.

Que ésta es la legítima interpretación de Aristóteles, lo deducimos de él mismo. En primer lugar, la distinción de dos clases de verdad está tomada de

posita sit et unde oriatur sub scientiam cadit. Atque haec de priori parte huius capitis.

In posteriori autem excludit Philosophus a consideratione huius scientiae ens quod appellat verum, cui opponitur falsum, ut non ens. Et rationem reddit, quia haec tantum sunt in compositione et divisione mentis et ita sunt entia rationis. Circa quam partem multa dubitari possunt. Primum an veritas sit solum in compositione et divisione intellectus, vel etiam in simplicium apprehensione. Aristoteles enim hic aperte videtur affirmare primum, et negare secundum, illis verbis: *Quod autem tamquam verum ens, et non ens ut falsum, quoniam circa compositionem et divisionem est,* etc. Et infra: *Non est autem verum et falsum in rebus sicut bonum et malum, sed in mente; circa simplicia vero, et circa ea quae quid sunt, nec in mente.* Ubi aperte et affirmat veritatem esse in compositione, et negat esse in rebus, sed in mente, et declarat non esse in qualibet mentis operatione, quia non in simplici qua cognoscitur quid est, sed tantum in compositione. Cum autem sermo sit doctrinalis et indefinitus, aequivalet universali, et quaecumque exceptio vel distinctio fiat, erit aperta contradictio vel limitatio doctrinae Aristotelicae, et extra mentem eius. Unde Commentator, Alexander Aphrodisaeus, Scotus, et alii ita simpliciter exponunt absque declaratione vel limitatione.

D. Thomas vero et Alexander Alensis aperte limitant, et aliquam veritatem fatentur esse in simplici mentis conceptu. Quam sententiam late defendimus disp. VIII, sect. 3. Et brevis resolutio est, quam tetigit Aegid., Quodl. IV, q. 7, duplicem esse veritatem: unam quae habet oppositam falsitatem, alteram, quae non habet oppositam falsitatem, sed ignorationem. Aristoteles ergo hoc loco de priori falsitate loquitur, et de illa universaliter verum est solum reperiri in compositione et divisione. Posterior autem veritas in simplici conceptione locum habet.

Hanc vero esse legitimam Aristotelis intelligentiam ex eodem Aristotele colligimus. Nam imprimis distinctio illa duplicis veri-

él, en el lib. III *De Anima*, c. 6, texto 26, y en el lib. VI de la *Metafísica*, c. 12, donde lo hicieron notar los expositores, especialmente Alejandro de Afrodisia, Santo Tomás, Alejandro de Hales y Temistio, a propósito del lib. III *De Anima*, en el c. 45 de su obra. En el primer pasaje se expresa así Aristóteles: *La predicación es atribuir algo a algo, igual que la afirmación*; *y todas pueden ser verdaderas o falsas*; *pero no así toda intelección, porque la que aprehende el concepto derivado de la esencia es verdadera sin atribuir algo a algo, sino que es verdadera, igual que la percepción visual del objeto propio.* Distingue claramente un modo de verdad diferente del que resulta de *atribuir algo a algo*, es decir, de la síntesis. Que esta verdad no tenga falsedad opuesta lo declara Aristóteles en el lib. IX de la *Metafísica*, capítulo último; pues, habiendo dicho en el texto 21 que la verdad y falsedad se hallaban en la síntesis y división, se pregunta después en el texto 22 cómo pueden encontrarse en los actos simples; y responde que a su manera hay también en ellos verdad y falsedad; pero propiamente sólo la verdad, y, en cambio, la falsedad impropiamente y por ignorancia o *per accidens. Porque comprender,* afirma, *es decir la verdad,* y para que nadie creyese que aquí *decir* se tomaba por juzgar, según apunta en el pasaje citado del *De Anima,* apostilla con estas palabras: *en efecto, no es lo mismo afirmar que decir* (porque aquí decir se usa como concebir una cosa tal cual es). Empero, *no comprenderla,* continúa, *es ignorar,* como si dijera que en este caso hay ignorancia más bien que falsedad, *a no ser accidentalmente,* es decir, si se añade la síntesis (del juicio) y se atribuye un concepto extraño a lo que no corresponde.

Y en este mismo sentido dijo Aristóteles en el lib. III *De Anima*, c. 3, texto 161, que a veces hay falsedad en la fantasía y en los sentidos; entendiéndose, claro está, no en sentido propio o *per se,* sino *per accidens.* Porque, cuando el sentido se engaña, su error consiste en no captar lo que hay, sino otra cosa; y esto es falsedad impropia, y, mejor diríamos, ignorancia. Accidentalmente, sin embargo, se origina falsedad no tanto en el sentido como en el entendimiento, por atribuir lo que se presentó al sentido a una cosa a que no corresponde. Esta diferencia entre la verdad y la falsedad de los actos simples —que una sea propia,

tatis ex ipso desumpta est, lib. III de Anima, c. 6, text. 26, et lib. VI Metaph., c. 12, ubi expositores, praesertim Aphrodisaeus, et D. Thomas, et Alensis notarunt, Themistiusque, III de Anima, c. suo 45. In priori itaque loco sic ait Aristoteles: *Est autem dictio quidem aliquid de aliquo, quemadmodum affirmatio; estque vera vel falsa omnis; at intellectus non omnis, sed qui est ipsius quid est ex ipso quid erat esse, et verus est, et non aliquid de aliquo, sed ut visus proprii verus est.* Ubi aperte distinguit alium modum veritatis, praeter illum *qui est ut aliquid de aliquo,* id est in compositione. Quod autem illa veritas non habeat falsitatem oppositam, declarat Aristoteles lib. IX Metaph., c. ult., ubi cum text. 21 dixisset verum et falsum in compositione et divisione reperiri, interrogat deinde text. 22, quomodo possint in simplicibus inveniri, et respondet suo etiam modo reperiri in eis verum et falsum; sed verum proprie, falsum autem solum improprie et per ignorationem seu per accidens. Nam *attingere* (inquit) *est dicere verum* (ne tamen quis putaret hic sumi *dicere* pro *componere,* sicut in citato loco de Anima, interponit dicens): *Non enim est idem affirmatio et dictio* (hic enim *dicere* sumitur pro eo quod est concipere rem sicut est). At *non attingere,* ait, *est ignorare,* quasi dicat, ibi non est falsitas, sed ignorantia, *nisi secundum accidens,* id est, adiungendo compositionem et tribuendo alienum conceptum ei cuius conceptus non est.

Quo etiam modo dixit lib. III de Anima, c. 3, text. 161, in phantasia et sensibus esse interdum falsitatem; intelligit enim non proprie et per se, sed per accidens. Nam sensus ipse, cum decipitur, solum deficit non apprehendendo quod est, sed aliud, quae est impropria falsitas, et potius quaedam ignoratio; per accidens vero sequitur falsitas, non tam in sensu quam in intellectu, quia id quod sensui apparet tribuit rei cui non convenit. Hanc vero differentiam inter veritatem et falsitatem simplicium, quod illa sit propria, haec vero

la otra impropia— la explica suficientemente Aristóteles en el lugar citado del libro IX de la *Metafísica* al llamar a esta verdad simplemente verdad; y a la falsedad, en cambio, la llama más bien ignorancia y falsedad *per accidens*, o, mejor aún, ocasión de falsedad, como con testimonio del mismo en el lib. V de la *Metafísica*, c. 29, exponemos con más extensión en la disp. IX, sec. 1.

Finalmente está claro que en este lugar del lib. VI de la *Metafísica* el Filósofo sólo habla de la verdad, a la que contrapone la falsedad; en primer lugar, porque en otros pasajes distingue dos clases de verdad, admitiendo una de ellas fuera de la síntesis del juicio; segundo, porque no juntó siempre verdad y falsedad en este pasaje sin motivo, sino para indicar que hablaba del ente verdadero al que se opone la falsedad del no ser. Además, porque antes en el lib. V, c. 7, texto 14, enumeró entre las acepciones del ser la que significa la verdad de la síntesis; y a este ente verdadero alude ahora al decir que el ente verdadero sólo se da en la síntesis del entendimiento. Porque al comienzo de este capítulo repite Aristóteles la triple división del ser que había puesto en el lib. V de la *Metafísica*, c. 7, a saber: ser *per se* y *per accidens*, ser verdadero y no ser de falsedad, ser actual y ser potencial. Y eliminó primeramente el ser *per accidens* e inmediatamente el ser verdadero. Por consiguiente, aquí habla de lo mismo que había hablado en el lib. V.

Cuest. 4. De esto se deduce fácilmente la solución de otra cuestión: si la verdad y falsedad se dan en las cosas. Parece que aquí lo niega Aristóteles, pero cabe la misma interpretación, pues tampoco hay en las cosas una verdad a la que se oponga una falsedad propia; pero hay una verdad peculiar, de la que se habló ampliamente en la disp. VIII, sec. 7. Está fuera de duda que esta verdad fue reconocida por Aristóteles cuando dice en el lib. II de la *Metafísica*, c. 1, que *cada cosa es verdad en la medida que es*, y que los seres más verdaderos son los seres más perfectos.

Cuest. 5. A su vez cabe preguntar en este lugar si la bondad y maldad están en las cosas, materia de que se habló en las disp. X y XI. La diferencia aquí señalada por Aristóteles está en que la bondad que tiene la maldad propiamente

impropria, Aristoteles satis explicat in citato loco IX Metaph., dum veritatem illam, simpliciter veritatem appellat; alteram vero potius ignorationem et falsitatem per accidens, seu potius occasionem falsitatis, ut disp. IX, sect. 1, latius declaramus ex eodem Aristoteles, lib. V Metaph., c. 29.

Denique, quod hoc loco VI Metaph. solum loquatur Philosophus de veritate illa quae habet propriam falsitatem oppositam, patet, tum quia aliis locis ponit distinctionem duplicis veritatis, et alteram extra compositionem admittit; tum etiam quia hoc loco non sine consideratione semper coniunxit verum et falsum, ut significet se loqui de illo ente vero cui non ens falsum opponitur. Tum praeterea quia supra, lib. V, c. 7, text. 14, inter acceptiones entis posuit illam qua esse significat veritatem compositionis, et ad illud ens verum alludit hic, cum dicit ens verum solum in compositione reperiri. Nam in principio huius capitis resumpsit Aristoteles tres divisiones entis, quas in lib. V, c. 7 Metaph., posuerat, scilicet, in ens per se et per accidens, in ens verum et non ens falsum, et in ens actu et potentia. Et potius exclusit ens per accidens, statim autem ens verum; ergo de eodem loquitur hic de quo lib. V locutus fuerat.

Q. 4. Ex his facile expeditur alia quaestio, an verum et falsum reperiantur in rebus; videtur enim hic Aristoteles negare. Sed eamdem habet interpretationem; nam in rebus etiam non est veritas quae habeat propriam falsitatem oppositam; est tamen sua propria veritas, de qua late dictum est disp. VIII, sect. 7. Constatque hanc veritatem cognitam fuisse ab Aristotele cum dicat. lib. II Metaph., c. 1, ut *unumquodque est, ita et verum esse*; eaque esse verissima entia quae sunt maxime perfecta.

Q. 5. Rursus quaeri hoc loco posset an bonum et malum sint in rebus; de qua re dictum est disp. X et XI. Discrimen autem ab Aristotele hic positum est, bonitatem quae habet propriam malitiam oppositam in

por opuesta se halla en las cosas, y que, en cambio, la verdad que tiene propiamente la falsedad como opuesta, no se encuentra en las cosas, sino en la mente, quedando entonces claro el problema.

Cuest. 6. Finalmente puede cuestionarse la inclusión de los entes de razón en el estudio de la metafísica. Porque la razón de que se vale Aristóteles para excluir al ente verdadero, ésa misma excluye todo ente de razón. Esto es verdad si se trata del objeto directo y propio, como dije en la disp. I, sec. 1. Pero no hay obstáculo para que, ocasionalmente y para distinguirlo del ente real, se considere al ente de razón en esta disciplina, según apuntamos en la última disputación de la obra; efectivamente, Aristóteles, excluido aquí el ente verdadero, promete un estudio sobre otro distinto y lo lleva a cabo en el cap. último del lib. IX.

LIBRO SEPTIMO DE LA METAFISICA

La sustancia, primer significado (del ser)

En este libro comienza Aristóteles a estudiar el objeto principal y en cierto modo único, según él mismo dijo en el primer capítulo, de esta disciplina, que es la sustancia. Primeramente expone el plan, explica luego la noción de sustancia y dedica atención preferente a la esencia; finalmente se detiene muchísimo en discutir las opiniones de los filósofos acerca de las diversas clases de sustancias.

Cap. I

La sustancia es el primer ser y primer objeto de esta disciplina

Cuest. 1. En primer lugar, se puede tratar aquí el problema de la analogía del ser respecto de la sustancia y de los accidentes por defenderla abiertamente Aristóteles en este pasaje. Véase disp. XXXII, sec. 3.

Cuest. 2. Segundo, suele discutirse si los accidentes en abstracto son seres, ya que Aristóteles parece planteárselo aquí. Pero, fuera de lo dicho sobre la

rebus reperiri; veritatem autem quae habet propriam falsitatem oppositam non reperiri in rebus, sed in mente, et ita est res clara.

Q. 6. Tandem esse potest quaestio an entia rationis pertineant ad metaphysicae considerationem. Quia ea ratione qua Aristoteles excludit verum ens, excludit etiam omne ens rationis. Quod est verum loquendo de obiecto directo et proprio, ut disp. I, sect. 1, dixi. Hoc vero non obstat quominus per occasionem et ad distinguendum illud ab ente reali, consideretur ens rationis in hac scientia, ut in disp. ult. huius operis annotamus; sic enim Aristoteles cum hic excluserit ens verum, de alio tractationem promittit, eamque tradit lib. IX, cap. ult.

LIBER SEPTIMUS METAPHYSICAE

De praecipuo entis [1] significato, quod est substantia

In hoc libro incipit Philosophus agere de principali subiecto et quodammodo unico (ut ipse primo cap. dixit) obiecto huius scientiae, quod est substantia: et prius intentionem proponit: deinde declarat quid sit substantia, et praesertim agit de quod quid est; ac tandem in agitandis opinionibus philosophorum de variis modis substantiarum plurimum immoratur.

Caput primum

Substantiam esse primum ens, primumque huius scientiae obiectum

Quaest. 1. Posset hoc loco tractari primo quaestio de analogia entis inter substantiam et accidentia, quoniam aperte hic Aristoteles eam docet. Videatur disp. XXXII, sect. 3.

Q. 2. Secundo quaeri solet utrum accidentia in abstracto sint entia, quoniam Aristoteles hic eam videtur quaestionem movere. Sed praeter ea quae de divisione entis

[1] Añadimos esta palabra que aparece en algunas ediciones por estimarla necesaria para la mejor comprensión del título (N. de los EE.).

división del ser en sustancia y accidente, nada queda que decir. Porque nada se añade o quita a los accidentes por hablar de ellos en abstracto, puesto que "en abstracto" no pasa de ser una denominación extrínseca tomada de nuestro modo de concebir o significar las cosas. Por eso la discusión debe centrarse en las mismas formas o modos accidentales; no en los diversos modos con que los significamos, sino atendiendo a su naturaleza, o en cuanto son tales formas. En este sentido puede llamárseles con razón accidentes en abstracto, porque, en cuanto son formas, no pueden ser significados de otro modo. Así pues, respecto de estas formas no hay dificultad alguna en que sean entes, minúsculos ciertamente e imperfectos, pero verdaderos entes, pudiéndoseles aplicar este predicado simplemente sin adición alguna, conforme expliqué en el lugar citado.

Atendiendo al modo de significación, se distinguen efectivamente el accidente concreto y abstracto en que aquél incluye el sujeto en su significación, en cambio, éste no, sino que significa exclusivamente la forma misma. Desde este punto de vista, el concreto, por ser algo que existe, parece en absoluto ser más ente que el abstracto; y esto es un argumento que aquí pone Aristóteles. Pero hay que admitir que accidente abstracto y concreto son lo mismo e implican la misma entidad si se toman formalmente y *per se* como debe hacerse; porque materialmente es cierto que el concreto, por razón del sujeto que connota, es más ente por ser subsistente, es decir, compuesto de ser subsistente y forma accidental; sin embargo, aunque considerado así, tiene más entidad, tiene, empero, menor unidad *per se,* por ser un ente *per accidens.* Pero sobre esta distinción del accidente en abstracto y concreto ya expuse muchos puntos en la disp. XXXIX, sec. 2.

Cuest. 3. En ese mismo lugar hice referencia a una cuestión manida que suele tratarse aquí, a saber: si los accidentes concretos significan formalmente el sujeto, según prefiere Avicena seguido por algunos nominalistas, tomando como argumento este pasaje de Aristóteles o, si por el contrario, significan formalmente la cualidad, según opinan el Comentador, Santo Tomás y la mayoría de los doctores, apoyándose en las palabras de Aristóteles en los *Praedicam.,* sobre la sustancia: *blanco significa únicamente la cualidad.* Pero ninguna sentencia está

inter substantiam et accidens ibi diximus, nihil addendum occurrit. Quia cum dicuntur accidentia in abstracto, nihil additur vel adimitur ipsis accidentibus; nam illud *in abstracto* solum dicit denominationem extrinsecam ex nostro modo concipiendi aut significandi desumptam. Quare solum esse potest quaestio de ipsis formis vel modis accidentalibus, non prout hoc vel illo modo significantur, sed secundum se, seu prout tales formae sunt; sic enim merito dicuntur accidentia in abstracto: quia ut formae sunt, non sunt aliter significabiles. De his ergo formis nulla superest quaestio, quin sint entia, diminuta quidem et imperfecta, tamen vera entia, et quae simpliciter et sine addito possunt ita appellari, ut citato loco dixi.

Est autem differentia inter accidens concretum et abstractum in modo significandi, quia illud includit subiectum in sua significatione, hoc vero non, sed significat tantum ipsam formam. Et ex hac parte videtur concretum magis absolute ens, tamquam id quod est, quam solum abstractum; hoc enim argumentum Aristoteles hic proponit. Dicendum vero est accidens abstractum et concretum idem esse, idemque ens importare, si formaliter ac per se sumantur ut sumi debent; nam materialiter certum est concretum ratione subiecti, quod connotat, esse magis ens, quia est subsistens, seu compositum ex subsistente et forma accidentali; tamen, licet sub ea ratione plus habeat entitatis, minorem tamen unitatem per se habet; est enim ens per accidens. Sed de hac distinctione accidentis in abstractum et concretum dixi plura disp. XXXIX, sect. 2.

Q. 3. Ubi etiam vulgarem quaestionem attigi, quae hic tractari solet, scilicet, an concreta accidentium significent de formali subiectum, ut vult Avicenna, quem nonnulli Nominales sequuntur, sumentes fundamentum ex hoc loco Aristotelis; an vero de formali significent qualitatem, ut Commentator, Div. Thom. et frequentius Doctores docent ex Aristotele, in Praedic., c. de substantia, dicente: *Album solam qualita-*

plenamente acorde con Aristóteles: porque sólo en plan de argumentación dice aquí que el accidente concreto parece más ente que el abstracto porque incluye al sujeto, lo cual es verdad, aunque sólo lo incluya por connotación. Mas en el capítulo de la sustancia no dice: *blanco significa solamente la cualidad,* sino *solamente lo cualificado,* en que se incluye también al sujeto, por más que la intención de Aristóteles sólo fuera allí afirmar que no significa algo cualificado como la sustancia segunda, sino un cualificado accidental que llamó *solamente cualificado.* Sin embargo, la segunda opinión, además de ser más común, también es más verdadera, según es patente por el uso mismo de las palabras y se probó suficientemente en el lugar citado; puede consultarse también Cayetano en el capítulo sobre el ser y la esencia.

Cuest. 4. Suele además discutirse aquí si la inhesión es de esencia del accidente, porque dice Aristóteles en este lugar que el accidente es ente de un ente. Se trata en la disp. XXXVII, sec. 1.

Además, en qué sentido es verdad lo que aquí afirma Aristóteles sobre la prioridad que por naturaleza, conocimiento, esencia y tiempo tiene la sustancia respecto del accidente se explica en toda la disp. XXXVIII, donde se expone el texto del Filósofo.

Caps. II y III

Naturaleza y clases de sustancia

Cuest. 1 y 2. Estas dos cuestiones —naturaleza de la sustancia y sus clases— se tratan ampliamente en la disp. XXXIII, donde se discute especialmente la división de la sustancia en primera y segunda, a la que reduce Santo Tomás la división cuadrimembre que pone aquí el Filósofo, dividiendo la sustancia en: *aquello en que cada cosa consiste,* o sea, la esencia o quididad; el *mismo universal,* es decir, el género supremo de la sustancia; *el género,* entendiendo por tal lo contenido bajo él, pudiendo añadir también la especie; y el *primer sujeto,* esto es, la sustancia primera. Porque el primer miembro ni es sustancia propiamente, ni siquiera propio del predicamento sustancia, sino algo análogo respecto de cualquier esencia; omitiéndosele por esto en el predicamento de la sustancia. El

tem significat. Sed neutra sententia satis ex Aristotele sumitur, nam hic solum argumentando dicit videri magis ens concretum quam abstractum propter inclusionem subiecti, quod est verum, etiamsi subiectum includatur ut connotatum. In c. autem de substantia non dicit: *Album solam qualitatem,* sed, *solum quale significat,* in quo etiam subiectum includitur; quamquam mens Aristotelis ibi solum fuerit dicere non significare quale quid, ut secundas substantias, sed quale accidentale, quod vocavit *solum quale.* Nihilominus posterior sententia, sicut communior, ita et verior est, ut ex ipso usu vocum satis constat, et dicto loco satis probatum est; videri etiam potest Caietanus, c. de ente et essentia.

Q. 4. Rursus hic quaeri solet utrum inhaerentia sit de essentia accidentis, eo quod Aristoteles hic ait accidens esse entis ens. Tractatur disp. XXXVII, sect. 1.

Praeterea, quomodo verum sit quod hic dicit Aristoteles, natura, cognitione, ratione et tempore esse substantiam priorem accidente, tractatur disp. XXXVIII, per totam, ubi textus Philosophi late exponitur.

Caput II et III

Quid sit substantia, et quotuplex

Quaest. 1 et 2. Hae duae quaestiones, quid nimirum substantia sit et quotuplex, in disp. XXXIII late tractantur, ubi specialiter disputatur illa divisio substantiae in primam et secundam, ad quam revocat hic D. Thom. quadrimembrem divisionem, quam hic ponit Philosophus, substantiam dividens in *quod quid erat esse,* id est, essentiam et quidditatem rei, *ipsum universale,* id est, supremum genus substantiae, et *genus,* subintellige sub illo contentum, adde etiam et speciem, et *primum subiectum,* id est, primam substantiam. Nam primum membrum non est proprie substantia, immo nec proprium praedicamenti substantiae, sed analogum ad omnem rei quidditatem; et ideo in praedicamento substantiae omissum

segundo y tercero están incluidos en la sustancia segunda, y el cuarto se identifica con la sustancia primera. En el mismo lugar se explica en qué sentido puede llamarse a ésta máximamente sustancia.

Cuest. 3. En tercer lugar se podría tratar aquí la división de la sustancia en materia, forma y compuesto, que enseña luego Aristóteles en el c. 10 y en los cs. 13 y 15 de este libro; en los cs. 2 y 3 del lib. VIII y en el c. 3, texto 14 del lib. XII, y al comienzo del lib. II *De Anima*. Nosotros lo trataremos en la disp. XXXIII, sec. 1. Por el momento sólo parece necesario advertir que fue la sustancia primera la que Aristóteles dividió en este pasaje en esos tres miembros que han de entenderse en la misma proporción; claro que de igual manera hubiese podido dividir la sustancia segunda, o la sustancia en general, según parece haberlo hecho en el libro *De Anima*. Pero esto carece de importancia, porque ya comprendió Aristóteles que, dada una división en concreto, podrían fácilmente deducirse las demás.

Cuest. 4. La pregunta cuarta, a propósito del texto 7, al final, es si la forma disfruta de prioridad y primacía sustancial sobre la materia y el compuesto; este sentido suele darse al texto de Aristóteles, según se ve por la interpretación de Santo Tomás, A. de Hales, Escoto y el Comentador. La ocasión de este error ha sido la falta de fidelidad de un antiguo traductor, porque donde el texto griego tiene *y lo mismo* traduce él *y por lo mismo*. Por eso A. de Afrodisia hace una exposición distinta diciendo que no sólo la forma, sino también el compuesto es más perfecto que la materia; que es lo mismo que enseña Aristóteles en seguida en el texto 8. Incluso el sentido acaso sea que, si la forma es más perfecta que la materia, el compuesto es más perfecto que ambas. Se discute expresamente en la disp. XV, sec. 7, donde se establece asimismo la comparación de la materia con la forma y se explica la razón que da Aristóteles de la mayor perfección de la forma respecto de la materia, que es su separabilidad. Hay que entenderlo en sentido amplio, es decir, de la materia y forma en cuanto tales; porque de hecho en el ámbito completo de la forma hay alguna separable, pero ninguna en toda la extensión de la materia. Esto es índice suficiente de la ventaja de la forma sobre la materia por su género y por la razón común de acto y potencia del mismo género.

est. Secundum vero et tertium continentur sub secunda substantia; quartum vero idem est quod prima substantia. De qua etiam quomodo dicatur maxime substantia, ibidem declaratum est.

Q. 3. Tertio, posset hic tractari divisio substantiae in materiam, formam et compositum, quam etiam tradit Aristoteles infra, c. 10 huius libri, et c. 13 et 15, ac lib. VIII, c. 2 et 3, et lib. XII, c. 3, text. 14, et in principio II de Anima; tractatur autem a nobis disp. XXXIII, sect. 1. Id solum videtur hic notandum, Aristotelem hoc loco divisisse primam substantiam in illa tria membra, quae eadem proportione sumenda sunt; potuisset tamen pari modo dividere vel substantiam secundam, vel substantiam in communi, ut fecisse videtur in lib. de Anima. Sed hoc parum refert; intellexit enim Aristoteles ex una divisione in particulari data alias subintelligi facile posse.

Q. 4. Quarto, quaeri hic solet circa text. 7, in fine, an forma sit prior ac praecipua substantia quam materia et compositum; solet enim ita intelligi textus hic Aristotelis ut patet ex interpretatione D. Thomae, Alensis, Scoti, et Commentatoris. Sed occasio errandi fuit quod infideliter antiquus interpres transtulit; ubi enim textus graecus habet *et ipsum*, ipse vertit *et ipso*. Unde Aphrodisaeus aliter exponit, scilicet, non solum formam, sed etiam compositum esse perfectius materia; quod Aristoteles statim tradit text. 8. Vel certe sensus est, si forma est perfectior materia, compositum esse utraque perfectius. Tractatur hoc ex professo, disp. XV, sect. 7, ubi etiam forma cum materia comparatur; et explicatur ratio Aristotelis, qua probat formam esse perfectiorem materia, quia est separabilis; intelligitur enim permissive, seu de forma et materia ut sic; nam in tota latitudine formae est aliqua separabilis, non vero in tota latitudine materiae; id enim satis indicat excessum formae respectu materiae ex genere suo, et ex communi ratione actus et potentiae eiusdem generis.

Cuest. 5. La quinta cuestión es propísima de este lugar: naturaleza de la sustancia material, si es pura potencia o incluye algo de actualidad, de lo cual se trata ampliamente en la disp. XIII, sec. 4 y siguientes. En necesaria vinculación con esto está el problema de la forma sustancial, su existencia, que también toca aquí Aristóteles y que exponemos extensamente en la disp. XVI. Porque Aristóteles en este lugar precisa únicamente que la materia sola no es la sustancia primera que llamamos máximamente sustancia, sino que es cierta potencia en orden a ella; no obstante, Aristóteles no niega que la materia tenga su propia entidad sustancial, aunque sólo en cuanto potencia para recibir la forma. Así pues, al decir allí Aristóteles que la materia es muy conocida, o habla únicamente en plan de objeción o se refiere a que la materia es muy conocida entendida en el sentido general de materia o sujeto de mutaciones, pero no bajo el concepto estricto de materia prima.

Cuest. 6. En sexto lugar puede discutirse si la cantidad es sustancia, cosa que niega aquí Aristóteles con razón; de esto nos ocupamos en la disp. XLIII, sec. 2.

Cap. IV

Definición o esencia

Al fin del capítulo anterior había prometido Aristóteles tratar de la forma sustancial, pero por ser la forma sustancial la que completa la quididad de la sustancia o *aquello en que cada cosa consiste*, según su expresión, por eso comienza la discusión partiendo de esta misma esencia. En el fondo dirige la discusión contra Platón para demostrar que las formas separadas o ideas no son necesarias ni por causa de las definiciones, ni por causa del ser de los individuos, ni por causa de la producción de las cosas. Así pues, en este capítulo, trata de la quididad o de lo que cada cosa es (esta expresión es más propia y concreta que quididad) trata, digo, *lógicamente*, según él mismo afirma, en orden a la definición. Mas como "lo que cada cosa es" comprende más que la forma sustancial entendida estrictamente, por eso lo estudia aquí de una manera más general. Aprovecha

Q. 5. Quinta quaestio, huius loci maxime propria, est qualis substantia sit materia, et an sit pura potentia, vel aliquid habeat actualitatis, de qua re late disp. XIII, sect. 4, et sequentibus. Cum qua quaestione coniuncta necessario est quaestio de forma substantiali, an detur, quam etiam hic Aristoteles attingit, eamque late disseruimus disp. XVI. Quod ergo hoc loco Aristoteles definit solum est materiam solam non esse illam substantiam primam quam appellamus maxime substantiam, sed esse quamdam potentiam ad illam; non tamen negat Aristoteles habere materiam suam substantialem entitatem, quamvis potentialem, ad formam recipiendam. Cum ergo ibi Aristoteles significat materiam esse notissimam, vel argumentando tantum loquitur, vel certe intelligit materiam esse notissimam sub communi ratione materiae, seu subiecti transmutationum, non vero sub propria ratione materiae primae.

Q. 6. Sexto quaeri potest an quantitas sit substantia, quod hic Aristoteles negat, et merito; de qua re egimus disp. XLIII, sect. 2.

Caput IV

De definitione seu quidditate rei

Aristoteles in fine praecedentis capitis de substantiali forma se acturum promisit; quia vero substantialis forma est quae complet substantiae quidditatem, seu *quod quid erat esse*, ut ipse loquitur, ideo ab ipso quod quid erat esse disputationem exorditur. Et tacite incohat disputationem contra Platonem, ut ostendat formas separatas seu ideas non esse necessarias, nec propter definitiones, nec propter esse individuorum, nec propter rerum generationes. In hoc ergo capite tractat de quidditate, seu quod quid est (hoc enim nomen magis proprium concretumque est quam quidditas), agit (inquam) *logice*, ut ipse dicit; seu in ordine ad definitiones. Quia vero quod quid est latius patet quam forma substantialis rigorose sumpta, ideo hic generalius de illo

la ocasión para indicar muchas ideas sobre el orden de una disciplina que debe proceder de lo más conocido a lo menos. Detenernos en ellas o entablar discusión nos parece superfluo por repetirse constantemente este método de Aristóteles y corresponder su exposición a la dialéctica.

Cuest. 1. La primera cuestión discute la verdad de lo que Aristóteles dice al principio de este capítulo: que aquello en lo que una cosa consiste es lo que esencial y primariamente se predica de ella, es decir, de manera que el sujeto no entre en la definición del predicado, según él mismo explica. Puede estar la razón de duda en que el género se predica esencial y primariamente de la especie, por ejemplo, animal de hombre, y sin embargo, no es la esencia del hombre. A su vez, la diferencia, por ejemplo, racional, no expresa la esencia porque no se predica *in quid*, sino *in quale*, y no obstante se predica esencial y primariamente. Pero con todo, esta cuestión debe dejarse para el libro de los *Anal. Seg.*, donde Aristóteles se ocupa largamente de los modos de predicación *per se*. Brevemente decimos que "lo que cada cosa es", tomado lógicamente, es lo mismo que la definición esencial y quiditativa de una cosa, la cual, tal como formalmente se expresa en nuestra mente o en la palabra, es problema de la dialéctica, pero en cuanto esencia que se ofrece a la mente o se expresa en la definición, es la esencia metafísica, la cual, en tanto que su explicación se ordena a la definición, decimos que es lógicamente explicada, y en este sentido habla Aristóteles aquí.

Esta definición puede, o bien predicarse expresamente en su totalidad del definido, y en este caso es una predicación quiditativa propia y adecuada; o bien puede predicarse por partes, enunciando solamente el género o únicamente la diferencia; y entonces aunque no se predica en absoluto todo lo que la cosa es, sin embargo, se predica explícitamente una parte e implícitamente el todo, porque ni el género ni la diferencia se predican como partes, sino en cuanto de alguna manera expresan un todo. Por eso en aquello en que cada cosa consiste están comprendidos no sólo la definición, sino también el género y la diferencia con la misma razón con que se predican del definido. De esta manera se afirma que animal es la esencia de hombre, no entendida en su integridad formal, sino en una totalidad confusa. Ni importa que se diga que la diferencia se predica *in quale*

disputat. Et hac occasione multa praefatur de ordine doctrinae in procedendo a notioribus ad minus nota; circa quae immorari aut movere quaestionem supervacaneum est, cum ea methodus passim ab Aristotele repetatur, sitque proprium dialectici declarare illam.

Quaest. 1. Primo ergo quaeri potest an verum sit quod in principio huius capitis Aristoteles ait, illud esse quod quid erat esse rei quod per se primo praedicatur de re, id est, ita ut in definitione praedicati non ponatur subiectum, ut ipsemet declarat. Et ratio dubii esse potest quia genus praedicatur per se primo de specie, ut animal de homine, et tamen non est quod quid erat esse hominis. Rursus differentia, ut rationale, non dicit quod quid est, quia non in quid, sed in quale praedicatur, et tamen praedicatur per se primo. Verumtamen haec quaestio reiicienda est in lib. Poster., ubi de modis per se late Aristoteles disputat. Et breviter dicendum est quod quid erat esse, logice sumptum, nihil esse aliud quam definitionem essentialem ac quidditativam rei, quae, ut est formaliter in mente aut voce, est opus dialecticae; ut vero essentia rei menti obiecta, aut definitione explicata, est essentia metaphysica, quae dum in ordine ad definitionem explicatur, logice declarari dicitur, et ita loquitur Philosophus hic.

Haec autem definitio potest aut tota distincte praedicari de definito, et tunc est propria et adaequata praedicatio quidditatis; potest item praedicari per partes, enuntiando vel solum genus, vel solam differentiam; et tunc, licet absolute non praedicetur totum quod quid est, tamen explicite praedicatur aliquid eius, et implicite totum, quia nec genus nec differentia praedicantur ut partes, sed ut aliquo modo dicunt totum. Et ideo sub *quod quid erat esse*, non sola definitio, sed etiam genus et differentia, ea ratione qua praedicantur de definito, comprehenduntur. Et hoc modo animal dicitur esse quod quid erat esse hominis, non integrum formaliter, confuse tamen totum. Nec refert quod differentia dicatur praedi-

porque se predica *in quale quid*, es decir, como esencial y constitutiva de la esencia de la cosa. Por eso, todos los predicados accidentales, sean de la clase que sean, están excluidos de la esencia porque no se predican del objeto esencial y primariamente.

Cuest. 2. En segundo lugar, puede cuestionarse si los accidentes tienen esencia, es decir, si pueden ser definidos y cómo. Este problema lo trata amplísimamente Aristóteles aquí en el texto 12 y siguientes y en todo el capítulo posterior. Pero esta cuestión apenas tiene sentido plantearla respecto de la realidad, sino únicamente respecto de la palabra. En resumen, lo que enseña Aristóteles se reduce a esto: si se toma en sentido metafísico la expresión aquello en que cada cosa consiste, o sea la esencia, es evidente que los accidentes tienen cierta esencia real, lo mismo que son entes reales, ya que el ente adquiere por la esencia categoría de ser. Pero al igual que los accidentes son ser sólo analógica y relativamente, de la misma manera sólo tienen una esencia relativa, según la misma analogía proporcional.

Por esto, siguiendo el aspecto lógico de aquello en que cada cosa consiste, es decir, de la definición, es evidente que con la misma proporción hay que afirmar que los accidentes pueden tener una definición, porque tienen una esencia real y no simple en absoluto metafísicamente. Ahora bien, toda esencia real y compuesta puede ser explicada con una proposición y una concepción expresa de la mente, que es en lo que consiste ser definida. Además, los accidentes tienen sus propios géneros y diferencias; por consiguiente, pueden ser definidos por ellos. Mas como la esencia accidental es imperfecta, tampoco puede ser definida más que imperfectamente. La imperfección puede consistir, o en que su género y diferencia son muy incompletos o imperfectos en el ámbito del ser, mucho más, por ejemplo, que el género del alma o de la materia; o en que los accidentes no pueden definirse si no es añadiendo algo a la definición a fin de que se la formule con relación a esto. En este sentido se dijo que la sustancia tenía prioridad de definición sobre el accidente, por no poder definirse éste si no es por la sustancia. Pues para que la definición declare con verdad y propiedad su esencia, es necesario que la

cari in quale, quia praedicatur in quale quid id est, essentiale, et constituens rei essentiam. Unde constat omnia praedicata accidentalia, qualiacumque sint, excludi a quod quid erat esse, quia non praedicantur per se primo de re.

Q. 2. Secundo, hic quaeri potest an accidentia habeant quod quid erat esse, id est, an definiri possint, et quomodo. Quam rem latissime tractat Aristoteles hic, text. 12 et sequentibus, et toto cap. seq. Sed vix potest hic esse quaestio de re, sed de nomine tantum. Summa ergo eorum quae Aristoteles tradit, in hoc continentur. Quod si metaphysice loquamur de quod quid erat esse, id est, de essentia, constat accidentalia aliquam habere realem essentiam, sicut sunt entia realia, nam ens per essentiam in ratione entis constituitur. Ac sicut accidentalia analogice et secundum quid sunt entia, ita solum habent essentiam secundum quid, et cum eadem proportionali analogia.

Atque hinc ulterius loquendo logice de quod quid erat esse, id est, de definitione, eadem proportione constat esse dicendum accidentia posse aliquam definitionem habere, nam habent realem essentiam et metaphysice non omnino simplicem; omnis autem essentia realis et composita potest oratione aliqua et expressa mentis conceptione declarari; et hoc est definiri. Item accidentia habent sua propria genera et differentias; ergo per ea definiri possunt. Sicut autem essentia accidentalis est imperfecta, ita non nisi imperfecte potest definiri. Quae imperfectio consistere potest, vel in eo quod genus et differentia eius in latitudine entis valde incompleta sunt et imperfecta, multo magis quam sit genus animae, vel materiae; vel certe in eo quod non possunt definiri accidentia, nisi ponendo in definitione aliquod additum, ut per ordinem ad illud talis essentia declaretur. Quomodo superius dictum est substantiam esse priorem definitione accidente, quia non potest accidens nisi per substantiam definiri. Nam ut definitio eius vere ac proprie declaret essentiam eius, necesse est ut per aliquam

explique mediante alguna relación con la sustancia, tema del que hemos hablado en la disp. XXXVII, sec. 1.

Hay que tener en cuenta que en este texto parece que Aristóteles habla a veces del ser *per accidens*; otras, en cambio, del accidente, y la consideración de ambos en orden a la definición no es completamente idéntica, porque el ente *per accidens* en cuanto tal, no tiene en realidad una definición, sino que hay que explicarlo con muchas definiciones o con una serie de definiciones, porque lo mismo que no es un ser sino varios, de igual modo no tiene una esencia sino varias, y otro tanto hay que decir proporcionalmente de la definición; en cambio, el accidente propiamente entendido es, como digo, un ente *per se*, no en cuanto se contrapone a "en otro", sino en cuanto se contrapone a *per accidens*; es decir, es *per se* no en la razón del ser, sino en la razón de unidad, y así puede ser definido con una sola definición, aunque no sea perfectamente una, porque siempre se requiere añadirle algo, y esto hace que se pueda en cierto modo compararle con el ente *per accidens*.

CAP. V

SOLUCIÓN DE LAS DUDAS SOBRE LAS DEFINICIONES DE ACCIDENTE

Cuest. única. Nada hay aquí digno de atención, si no es cierta regla que se deduce ordinariamente de este capítulo, a saber, que no se incurre en falacia cuando el accidente en concreto se aplica adjetivamente al sujeto que connota, por ejemplo, al decir nariz chata, o pelo rizo, o también cuerpo blanco. En efecto, esta regla no sólo tiene lugar en los accidentes propios, como algunos señalan, sino también en los comunes respecto del sujeto adecuado que connotan. Pues en todos éstos el motivo de la aparente falacia es idéntico: que la segunda palabra parece significar lo mismo que ambas juntas; porque *blanco* significa un cuerpo disgregador de la vista, y *chato* una nariz roma; por esto se arguye que en lugar de la palabra se podía poner lo definido, y que decir *cabello rizado* sería lo mismo que decir cabello de tal figura.

habitudinem ad substantiam illam explicet, de qua re diximus disp. XXXVII, sect. 1.

Illud autem adverte, videri in hoc textu Aristotelem aliquando loqui de ente per accidens, aliquando vero de accidente: de quibus tamen non est omnino eadem ratio in ordine ad definitionem. Nam ens per accidens ut sic revera non habet definitionem, sed per plures definitiones seu aggregatum definitionum explicandum est, quia sicut non est ens, sed entia, ita non habet essentiam, sed essentias, et idem proportionaliter est de definitione. Accidens vero proprie sumptum, est ens per se (inquam), non prout distinguitur contra in alio, sed prout distinguitur contra per accidens; seu est per se non in ratione entis, sed in ratione unius, et ita una etiam definitione definiri potest, non tamen omnino perfecte una, quia in ea ponendum est aliquod additum, et quoad hoc comparatur aliquo modo enti per accidens.

CAPUT V

Solvuntur dubitationes circa definitiones accidentium

Quaest. unica. Hic nihil occurrit notatione dignum praeter regulam quamdam, quae communiter ex hoc cap. colligitur, nempe non committi nugationem cum accidens in concreto adiective coniungitur subiecto quod connotat, ut cum dicitur nasus simus, aut capillus crispus, aut etiam corpus album; haec enim regula non solum in accidentibus propriis, ut quidam significant, sed etiam in communibus locum habet respectu adaequati subiecti quod connotant. Nam horum omnium eadem est ratio apparentis nugationis, eo quod altera dictio videatur idem significare quod utraque simul; nam *album* significat corpus disgregativum visus, et *simum* nasum curvum; unde fit argumentum loco nominis posse poni definitum, atque ita perinde esse dicere *capillus crispus* quod capillus **talis** figurae.

No obstante, es cierto lo que Aristóteles enseña, que no hay falacia en esto, según se echa de ver por el modo común de hablar que se tiene por propio y no por abusivo. La razón está en que estos concretos no significan formalmente su sujeto, sino que únicamente lo connotan, y cuando se usan adjetivamente o en función de predicado, propiamente no se usan en razón de su significado formal, sino en razón de algo formal que se aplica a lo material, sin que haya de esta manera ninguna repetición o falacia. Tampoco en éstos es legítimo poner toda la definición del mismo accidente concreto en lugar del adjetivo concreto, por incluir —dice aquí Santo Tomás— algo que cae fuera de su esencia. Más claro: porque en la definición se pone el sujeto o lo material en lugar del género, y, sin embargo, en la predicación o composición con lo material mismo, sólo se añade en concepto de forma.

CAP. VI

SI SE IDENTIFICA LA ESENCIA CON EL SUJETO

En este capítulo prueba Aristóteles implícitamente la innecesidad de las esencias separadas en orden al ser de los individuos, porque lo que una cosa es no se separa de aquello de que es, tema de que nos ocupamos largamente en la exposición de este capítulo en la disp. XXXIV, sec. 3, donde tratamos de la naturaleza y supuesto y de su mutua distinción. Unicamente hay que fijarse bien en qué entiende Aristóteles por "lo que cada cosa es" y en qué consiste aquello con que lo compara, pues de su interpretación depende comprender a Aristóteles y la solución de la cuestión. Ahora bien, por aquello en que "cada cosa consiste" entiende Aristóteles la definición esencial de una cosa, pues aquello en que cada cosa consiste lo toma aquí con el mismo sentido que en los capítulos anteriores, según se evidencia por las conexiones del contexto, y porque, además, en los capítulos pasados siempre había interpretado así "lo que una cosa es"; en esta parte están de acuerdo todos los expositores.

Nihilominus certum est quod Aristoteles docet, in his non committi nugationem, quod satis constat ex communi modo loquendi, qui proprius et non abusivus censetur. Ratio vero est quia haec concreta non significant de formali subiecta, sed tantum ea connotant, et quando adiective seu ex parte praedicati ponuntur, proprie non ponuntur ratione formalis [1] significati, sed ratione formalis tantum quod applicant materiali, et ideo non fit ulla repetitio seu nugatio. Neque etiam in his licet totam definitionem ipsius accidentis concreti ponere loco ipsius concreti adiectivi, quia in sua definitione includit (ait D. Thomas hic) aliquid quod est extra essentiam suam. Vel clarius, quia in definitione ponitur ipsum subiectum seu materiale loco generis, et tamen in praedicatione vel compositione cum ipso materiali solum adiungitur ratione formalis.

CAPUT VI

An "quod quid est" sit idem cum "eo cuius est"

Hoc capite tacite probat Aristoteles propter esse individuorum non esse necessarias separatas quidditates, quia quod quid est non separatur ab eo cuius est, de qua re multa in expositione huius capitis dicimus disp. XXXIV, sect. 3, ubi de natura et supposito eorumque distinctione agimus; solum advertatur diligenter quid intelligat Aristoteles per *quod quid est*, et quid sit id cum quo illud comparat; nam ex horum intelligentia pendet sensus Aristotelis et explicatio quaestionis. Igitur per *quod quid erat esse*, intelligit Aristoteles definitionem essentialem rei: eodem enim modo hic accipit *quod quid est*, quo in praecedentibus capitibus, ut manifeste patet ex connexione contextus, et in superioribus semper hoc sensu egerat de quod quid, et quoad hanc partem omnes expositores conveniunt.

[1] *"materialis"*, en otras ediciones (N. de los EE.).

Pero algunos dicen que Aristóteles compara lo que cada cosa es con lo definido. Resulta difícil, porque de esta manera lo que cada cosa es se identificaría con el sujeto no sólo en las sustancias, sino en los accidentes, cosa que Aristóteles niega. La ilación resulta clara, porque en todas las cosas lo definido se identificaría con su definición y viceversa. Responden que Aristóteles no niega esto de los accidentes, sino de los entes *per accidens* que no tienen esencia. Pero tampoco se puede admitir, porque de las cosas que reciben denominación de accidentales Aristóteles no dice aquí que no tengan esencia, sino que más bien supone que la tienen, aunque menos perfecta, según dijo en el capítulo anterior, y niega que se identifique con el sujeto.

Por eso a mí me satisface sobremanera la exposición de A. de Hales, que a su vez la tomó del Comentador: que aquí se compara lo que cada cosa es a la sustancia primera o al sujeto a quien se atribuye. Pues cuantas cosas tienen de alguna manera esencia, pertenecen a la misma primera sustancia. Así resulta clarísima la doctrina del Filósofo, de que "lo que cada cosa es" se identifica con aquello de que es, es decir, con el sujeto a quien se atribuye como tal esencia y *per se*; pero no con aquel de quien sólo se dice *per accidens*. Así, pues, el Filósofo compara "lo que cada cosa es" con cualquier sujeto de quien se predica y establece dos reglas generales. La primera es su identificación con aquello de que se predica esencialmente; la otra, la no identificación con aquello de que se predica accidentalmente. Y puesto que "lo que cada cosa es", es algo sustancial —pues como tal existe—, de ningún sujeto se dice accidentalmente, sino esencialmente; por lo tanto, se identifica absolutamente con su sujeto. "Lo que cada cosa es" accidentalmente, si se le compara formalmente a algo de su género y que le sirva de sujeto en la predicación, también se identifica con su sujeto, como, por ejemplo, la esencia de la blancura se identifica con la blancura o con esta blancura. Mas como esta esencia es accidental se puede predicar *per accidens* de la sustancia, y por lo mismo no se identifica con aquello a que pertenece de este modo, porque no le pertenece como esencia, sino como accidente.

Quidam vero aiunt Aristotelem comparare quod quid cum definito. Sed obstat, quia secundum hunc modum non solum in substantia, sed etiam in accidentibus, quod quid est, esset idem cum eo cuius est; quod Aristoteles negat. Et sequela patet, quia in omnibus rebus definitum esset idem cum sua definitione, et e converso. Respondent non negare hoc Aristotelem in accidentibus, sed in entibus per accidens, quae non habent quod quid est. Sed obstat, quia Aristoteles hic de his, quae accidentaliter dicuntur, non dicit non habere quod quid est, sed potius supponit habere illud, licet minus perfectum, ut superiori capite tradiderat, et negat illud esse idem cum eo cuius est.

Quocirca mihi valde placet expositio Alex. Alensis, quam ex Commentatore sumpsit, comparari hic quod quid est ad primam substantiam, seu ad subiectum cui attribuitur; omnia enim quae habent aliquo modo quod quid est, sunt ipsius primae substantiae. Et hoc modo clarissima est doctrina Philosophi, quod quid est esse idem cum eo cuius est, id est, cum eo subiecto cui attribuitur in eo quod quid ac per se, non vero cum eo de quo dicitur per accidens. Itaque comparat Philosophus quod quid est ad omne subiectum de quo dicitur, et duas generales regulas constituit. Prima est, respectu eius de quo dicitur per se, esse idem cum illo; alia, respectu eius de quo dicitur ex accidente, non esse idem. Et quia quod quid est est substantiale, quia ut tale est, de nullo dicitur per accidens, sed tantum per se, ideo simpliciter est idem cum eo cuius est. Quod quid autem accidentale, si formaliter comparetur ad rem sui generis, et sibi per se subiectam in praedicatione, etiam est idem cum eo cuius est, ut quod quid est albedinis cum albedine vel cum hac albedine. Quia vero huiusmodi quod quid est accidentale, potest etiam dici per accidens de substantia, ideo respectu eius cuius hoc modo est, non est idem cum eo, quia non est eius ut quod quid est eius, sed ut accidens eius.

Explicada así la doctrina de Aristóteles, queda magníficamente preparado el camino para demostrar que no hay ideas separadas de las cosas y sustancias singulares, que es lo que Aristóteles pretende. También se acaban con esto las cuestiones de la distinción de naturaleza y supuesto, y de abstracto y concreto en las sustancias, aun tomadas universalmente, como hombre y humanidad, materia tratada por nosotros en la citada disp. XXXIV.

Cuest. 1. Aquí tiene propiamente su lugar la cuestión de la identidad entre definición y definido; pero como es dialéctica y no tiene dificultad, la omito.

Cuest. 2. También se podría tratar aquí cómo lo definido en general, o sea la especie, se identifica con el individuo al cual se refiere propiamente lo que se expone sobre la unidad individual en la disp. V. Pero no hay que olvidar que cuando Aristóteles dice que la esencia se identifica con el sujeto, no excluye toda distinción de razón, bien fundada en nuestro modo de concebir —por ejemplo, entre la definición y lo definido—, bien en la cosa concebida —como entre la especie y el individuo—. Excluye, por consiguiente, la distinción real y la "*ex natura rei*" y cualquier otra que impida la predicación formal y *per se*: de este modo el texto del Filósofo resulta fácil en los demás puntos.

CAP. VII

CÓMO Y POR QUIÉN SE PRODUCEN LAS FORMAS DE LAS COSAS

Comienza a desarrollar aquí la tercera parte de su polémica contra Platón —que las ideas no se necesitan para la generación— y con tal motivo distingue en este capítulo y en el siguiente diversos principios y clases de generación, a saber, por arte, por naturaleza, por azar y algunos más, que examinamos detalladamente en la disp. XVIII sobre la causa eficiente.

Cuest. 1. Especialmente suele discutirse aquí con ocasión del texto de Aristóteles, en primer lugar, si todo lo que se hace se hace de alguna materia, cuestión que roza la del conocimiento de la creación por Aristóteles. Pero él habla aquí de las acciones naturales, y respecto de éstas es verdadera la proposición

Atque hoc modo explicata sententia Aristotelis, aptissime per illam paratur via ad ostendendum ideas non esse separatas a rebus et substantiis particularibus, quod Aristoteles intendit. Sic etiam cessant hic quaestiones de distinctione naturae a supposito, et de distinctione abstracti a concreto in substantiis, etiam universe conceptis, ut sunt homo et humanitas, quae a nobis tractatae sunt dict. disp. XXXIV.

Quaest. 1. Pertinet autem huc proprie quaestio de identitate definitionis cum definito; sed quia dialectica est, et nihil habet difficultatis, eam praetermitto.

Q. 2. Posset etiam hic tractari quaestio quomodo definitum in communi, seu species, sit idem cum individuo de quo per se dicitur, quae disp. V de unitate individuali tractantur. Hinc tamen collige, cum Aristoteles ait quod quid est[1] esse idem cum eo cuius est, non excludere omnem distinctionem rationis, sive fundatam in modo concipiendi, ut inter definitionem et definitum, sive in re concepta, ut inter speciem et individuum; excludit ergo distinctionem rei, et ex natura rei, et omnem illam, quae impedit praedicationem formalem ac per se, et sic erit facilis littera Philosophi quoad reliqua.

CAPUT VII

Quomodo et a quo formae rerum fiant

Hic incipit perficere tertiam partem disputationis contra Platonem, quod ideae non sint necessariae propter generationem, et ea occasione in hoc et sequenti capite varia distinguit principia et modos generationum, scilicet, ab arte, vel natura, vel casu, et alia, quae latissime disputantur a nobis in disp. XVIII de causa efficienti.

Quaest. 1. Hic vero specialiter disputari solet occasione textus Aristotelis, primo, an omnia quae fiunt fiant ex aliqua materia, quod tangit quaestionem illam, an Aristoteles cognoverit creationem. Sed hic Aristoteles de actionibus naturalibus loquitur; et in his verum habet generalis propositio,

[1] No estimamos admisible el adverbio *non*, que consta en algunas ediciones, antes de *esse idem*, etc. (N. de los EE.).

que afirma que todo se produce de una materia distinta. Y en este sentido hay que tomar otra proposición que tiene en el texto 24: *así pues, según se dice, no hay producción posible si nada preexiste.*

Cuest. 2. En segundo lugar, suele discutirse si todas las cosas materiales pueden existir o dejar de existir, con motivo de las palabras del Filósofo en el texto 22: *todas las cosas que se producen naturalmente tienen materia; pues cada una de ellas puede existir y dejar de existir, y esto precisamente por la materia.* Pero en este texto no hay fundamento para tal problema, porque lo único que en él se afirma es que todo lo que puede existir o no existir se lo debe a la materia. Mas ni esta proposición es susceptible de conversión simple, ni Aristóteles dijo esto. Se discute, sin embargo, esta cuestión en la disp. XIII, sec. 8 y siguientes.

Cuest. 3. Tercero, se puede examinar si todas las cosas engendradas de un semen pueden originarse también por putrefacción y sin semen. Porque Aristóteles afirma claramente aquí, en el texto 22, que las mismas cosas que se producen de un semen, sucede que se originan sin semen. Por esta razón, así lo afirmó Averroes de todos los animales sin distinción, lib. VIII de la *Física*, com. 46. En cambio Avicena, lib. II *Sufficient.*, niega que esto pueda darse en general, pues juzga que se distinguen específicamente los animales que se originan por putrefacción sin semen, de los otros engendrados por semen que parecen semejantes. Pero ambas opiniones están bastante en contradicción con la experiencia. Pues vemos que se generan por putrefacción algunos animales completamente semejantes a los que se producen por propagación seminal, lo cual es asimismo evidente en las plantas, y, al revés, excede todo natural evento que animales perfectos, como caballos, leones, etc., se generen, si no es por generación propia y *per se*.

Por eso Santo Tomás distingue con razón en este pasaje, pesando mucho las palabras del Filósofo: *porque algunas cosas se originan idénticamente por semen y sin semen.* En efecto, dijo *algunas*, porque esto no es común a todas. La distinción se refiere a los vivientes perfectos e imperfectos; pues éstos pueden ser causados sin semen por influjo de los cuerpos celestes, por ser tan imperfectos

quae affirmat omnia fieri ex materia [1] alia. Et eodem modo accipienda est alia propositio, quam habet text. 24: *Quare, quemadmodum dicitur, impossibile est fieri, si nihil praeexistat.*

Q. 2. Secundo quaeri solet an omnia, quae materiam habent possint esse et non esse, propter verba Philosophi, text. 22: *Cuncta quae natura fiunt habent materiam; possibile enim est esse et non esse eorum unumquodque, hoc autem materia.* Sed in hoc textu non habet fundamentum illa quaestio, quia hic solum dicitur omne quod potest esse et non esse, id habere ex materia; non potest autem haec affirmans propositio converti simpliciter, nec Aristoteles id dixit. Tractatur vero illa quaestio disp. XIII, sect. 8 et seq.

Q. 3. Tertio quaeri potest an omnia quae generantur ex semine possint ex putrefactione et sine semine generari. Nam Aristoteles hic, text. 22, clare affirmat, eadem quae ex semine fiunt, contingere fieri sine semine. Propter quod Averroes, VIII Physicor., comm. 46, de omnibus animalibus sine distinctione id affirmat. Avicen. vero, lib. II Sufficient., in universum negat id fieri posse; putat enim specie distingui animalia quae sine semine fiunt ex putrefactione, ab aliis quae similia videntur ex semine generatis. Sed utraque opinio satis est repugnans experientiae. Nam videmus nonnulla animalia generari ex putrefactione omnino similia iis quae per seminalem propagationem fiunt, et in plantis idem est evidens. Et e contrario praeter omnem naturalem eventum est quod animalia perfecta ut equi, leones, etc., generentur nisi per propriam et per se generationem.

Quapropter D. Thom. hoc loco recte distinguit, expendens accurate verba Philosophi dicentis: *Quaedam enim eadem ex semine, et absque semine fiunt.* Dixit enim *quaedam*, quia non est id commune omnibus. Distinctio ergo est de perfectis et imperfectis viventibus; haec enim possunt si-

[1] *Aliqua*, en otras ediciones (N. de los EE.).

que las necesarias disposiciones para las formas pueden resultar en ellos del concurso fortuito de otros agentes: en cambio, los otros vivientes son tan perfectos y exigen una organización tan exacta y maravillosa, que no pueden producirse sino mediante una causa propia y *per se*. Y esto mismo, según dije, enseña la experiencia de ambas clases de vivientes. En esta solución se aúnan contra Avicena y el Comentador los partidarios de las escuelas de Santo Tomás y Escoto en este pasaje; A. Hales y otros.

Cuest. 4. De aquí surge una segunda cuestión: qué causa infunde las formas sustanciales en estos vivientes, y si tiene el cielo poder suficiente para esto, de lo cual hablé en la disp. XV, sec. 1.

Cuest. 5. Asimismo puede discutirse si esta clase de generación de las cosas se puede llamar causal. Pero esto tiene fácil respuesta, por ser causal respecto de los agentes particulares, pero no respecto del sol. Así es el parecer de Santo Tomás, cuya sentencia defiende Iavello contra la de Janduno en la cuestión 10. El asunto es fácil: de otra manera puede decirse que dicha generación es *per accidens* y fortuita respecto del concurso de causas que disponen la materia; pero, supuesta dicha disposición, la forma sustancial es infundida *per se* por intención del agente universal. Tocamos esto en la disp. última, sec. última.

Cuest. 6. Puede preguntarse aquí cómo concurren a sus efectos los ejemplares de las artes; ya que Aristóteles dice en este lugar que la salud en la materia proviene de la salud en la mente, es decir, sin materia. Exponemos la cuestión y el pasaje en la disp. XXV, sec. 3.

Puede, finalmente, preguntarse si las acciones inmanentes son verdaderas acciones; en efecto, el Filósofo parece afirmarlo expresamente al decir: *entre las generaciones y movimientos, unos se llaman intelecciones, efectuaciones o producciones otros.* Se discute esto extensamente en la disp. XLVIII, sec. 2; y en la disp. XLIX, sec. 4.

ne semine virtute coelestium corporum causari, quia sunt adeo imperfecta, ut dispositiones ad eorum formas necessariae casu possint in subiecto consurgere ex contingenti concursu aliorum agentium; at priora viventia adeo sunt perfecta, et tam exactam ac mirabilem organizationem postulant, ut minime possint nisi a causa propria ac per se fieri. Atque ita hoc ipsum docet experientia de utroque viventium ordine, ut dixi. Et in hac resolutione conveniunt contra Avicennam et Commentatorem sectatores utriusque scholae D. Thom. et Scot. hic; Alexand. Alens. et alii.

Q. 4. Hinc vero nascitur altera quaestio, quaenam causa inducat formas substantiales in haec viventia, et an caelum habeat ad hoc sufficientem virtutem, de qua re dixi disp. XV, sect. 1.

Q. 5. Quaeri item potest an huiusmodi rerum generatio sit dicenda causalis. Hoc vero facilem habet resolutionem; nam respectu particularium agentium est causalis, respectu vero solis non ita. Ita D. Thomas., cuius sententia defenditur contra impugnationes Ianduni a Iavello, q. 10. Sed est res facilis. Aliter dici potest, illam generationem quantum ad concursum causarum disponentium materiam esse per accidens et a casu; posita vero illa dispositione per se et ex intentione agentis universalis induci talem formam substantialem, quod attigimus disputatione ult., sect. ult.

Q. 6. Praeterea, hic quaeri potest quomodo exemplaria artium ad suos effectus concurrant: quia Aristoteles hic ait sanitatem in materia oriri ex sanitate in mente, seu sine materia. Hanc quaestionem et locum exponimus disp. XXV, sect. 3.

Denique potest quaeri utrum actiones immanentes sint vere actiones; ita enim expresse videtur affirmare Philosophus dum ait: *Generationum autem et motuum, haec quidem intellectio, illa vero effectio seu factio vocatur.* De hac re late disputatum est disp. XLVIII, sect. 2, et disp. XLIX, sect. 4.

CAP. VIII

CONTINÚA EL MISMO TEMA; QUE NO HAY DE SUYO PRODUCCIÓN DE FORMA, SINO DEL COMPUESTO

Cuest. 1. En primer lugar, examina el mismo Filósofo si la forma se genera propiamente, cuestión que hemos resuelto con brevedad en la disp. XV, sec. 4.

Cuest. 2. Si esto es aplicable sólo a las formas sustanciales o también a las accidentales. Allí, en el número 6, damos concisamente la solución afirmativa.

Cuest. 3. Si las formas sustanciales son inducidas en la materia por algún agente universal o por agentes particulares: ampliamente acerca de esto, disp. XV, sec. 2, y disp. XVIII, sec. 1 y 2.

Cuest. 4. Si cada ser genera otro que le sea semejante. La solución de esta cuestión se deduce de los mismos pasajes y de la división de la causa eficiente en unívoca y equívoca, que se da y explica en la disp. XVII, sec. 2. Dos advertencias únicamente, la una que Aristóteles habla propiamente de la generación, comprendiendo la alteración, que dispone para ella; pero no habla de toda acción, pues quien produce un movimiento local, no causa propiamente algo semejante; ni los agentes pretenden con todas sus acciones inmanentes la producción de semejante, sino que se dice que cada potencia produce lo que se acomoda y proporciona a su perfección. Pues éstas no actúan tanto por comunicarse como por perfeccionarse: consecuentemente no producen con propiedad efectos semejantes. Aunque si se toma con sentido lato la semejanza, se aplica también a la causa equívoca y se puede decir igualmente que ella produce efectos semejantes a sí. En segundo lugar, hay que advertir que Aristóteles aquí no dijo que todas las cosas fuesen engendradas por seres semejantes a sí, sino que dijo de manera imprecisa: *en algunas cosas es patente que el generante es de la misma naturaleza que lo generado.* Esto en general es verdad con toda propiedad en las causas unívocas; en cambio, en las equívocas, según semejanza eminente y virtual; en las causas artificiales o intencionales, según semejanza ideal o representación ideal intencional. De manera que la explicación de esto carece de dificultad. Vide Soncinas, en este libro, q. 14; Iavello, q. 12, y otros.

CAPUT VIII

De eadem re, et quod forma non per se fiat, sed compositum

Quaest. 1. Primo ab ipso Philosopho tractatur an forma per se generetur, quam quaestionem expedivimus breviter disp. XV, sect. 4.

Q. 2. An hoc non solum in formis substantialibus, sed etiam accidentalibus verum sit, ibi num. 6, ubi breviter affirmantem partem resolvimus.

Q. 3. An formae substantiales introducantur in materiam ab aliquo agente universali, vel a particularibus: de hac quaest. late disp. XV, sect. 2, et disp. XVIII, sect. 1 et 2.

Q. 4. An unumquodque generet sibi simile. Haec quaestio ex eisdem locis expedita est, et ex divisione causae efficientis in univocam et aequivocam, quae traditur et explicatur disp. XVII, sect. 2. Solum advertenda sunt duo. Unum est Aristotelem loqui proprie de generatione, sub ea comprehendendo alterationem, quae ad illam disponit; non vero de omni effectione; sic enim qui localiter movet, non proprie agit simile; nec per omnes actiones immanentes intendunt agentia productionem sibi similium, sed unaquaeque potentia dicitur agere id quod proportionatum et accommodatum est ad suam perfectionem. Haec enim non tam agunt ut se communicent, quam ut se perficiant; et ideo non agunt proprie sibi similia. Quamquam si late extendatur similitudo ad causam aequivocam, possunt etiam haec dici agere sibi similia. Secundo igitur advertendum est Aristotelem hic non dixisse omnia generari a sibi similibus, sed indefinite ait: *In quibusdam manifestum est quod generans tale est quale id quod generatur.* Est ergo generaliter et in omni proprietate verum in causis univocis; in aequivocis autem secundum eminentiam et virtualem similitudinem; in artificialibus vero seu intellectualibus causis secundum idealem seu intentionalem repraesentationem; et ita nullam habent difficultatem, quae de hac re tractari solent: vide Soncin., hoc lib., q. XIV; Iavel., q. XII, et alios.

CAP. IX

ALGUNAS DUDAS SOBRE EL MISMO PROBLEMA, CON SUS SOLUCIONES

Cuest. 1. Aquí suele investigarse, en primer lugar, sobre la educción de la forma de la potencia de la materia: si existe y qué características tiene, y sobre la preexistencia en acto de algo de la forma en la materia. Acerca de esto hay amplia referencia en la disp. XV, sec. 2 y 3, en la segunda de las cuales se expone *ex professo* el texto 29 de este capítulo.

Cuest. 2. Cómo la virtud del semen o las fuerzas accidentales pueden causar la generación sustancial: sobre esto ampliamente en la disp. XVIII, sec. 2.

Además todas las cuestiones catalogadas en el capítulo anterior caben también aquí, porque la doctrina expuesta por Aristóteles es casi la misma.

CAP. X

LA ESENCIA CONSIDERADA EN ORDEN A LA DEFINICIÓN

Cuest. 1. Inicialmente habría que preguntarse aquí si es de competencia del metafísico ocuparse de la definición; pero de esta materia hablé en la disp. I, introductoria, sec. 4, donde demostré que la forma de definir mental y, por lo tanto, verbalmente es oficio del dialéctico; el metafísico, en cambio, explica el fundamento de la definición, que es la esencia del objeto. No obstante, como la misma esencia y quididad, tal como es en sí, se conoce con dificultad, por lo mismo expone Aristóteles muchos puntos de la definición tal como nosotros la hacemos o debemos hacerla, para descubrirnos el concepto de esencia y para demostrar sobre todo que la materia pertenece al concepto esencial de algunas cosas, a fin de servirse de esto como de una razón más contra Platón para demostrar que no puede haber ideas de tales cosas separadas de la materia. Este es el motivo de tratar de la definición en todos estos capítulos, en cuyo desarrollo nosotros expondremos concisamente lo que tenga puro carácter dialéctico.

CAPUT IX

De eadem re dubitationes nonnullae cum solutionibus earum

Quaest. 1. Primo quaeri solet hic de eductione formae a potentia materiae, quae et qualis sit, et an aliquid formae actu praecedat in materia. De qua re late disp. XV, sect. 2 et 3, ubi in secunda ex professo exponitur text. 29 huius capitis.

Q. 2. Quomodo virtus seminis vel accidentales virtutes efficiant substantialem generationem; de quo late disp. XVIII, sect. 2.

Quaestiones etiam omnes in superiori capite annotatae in hoc habent locum, quia ab Aristotele fere repetitur eadem doctrina.

CAPUT X

De quidditate in ordine ad definitionem

Quaest. 1. Principio hic quaeri posset, ad philosophumne primum pertineat de definitione disputare; sed de hoc disp. I prooemiali, sect. 4, ubi ostendimus formam definiendi tum mente, tum consequenter verbo, ad dialecticum spectare; metaphysicum vero explicare fundamentum definitionis, quod est essentia rei; tamen, quia haec ipsa essentia et quidditas, prout in se est, difficile cognoscitur, ideo Aristoteles multa tradit de ipsa definitione prout a nobis fit, aut fieri debet, ut in ordine ad nos rationem essentiae declaret, et maxime ut ostendat materiam pertinere ad essentialem rationem aliquarum rerum, ut hac etiam ratione contra Platonem ostendat non posse dari talium rerum ideas a materia separatas. Hac ergo ratione in his capitibus agit de definitione, in quorum tractatione nos ea omnia quae mere dialectica sunt breviter attingemus.

Cuest. 2. Se pregunta, en segundo lugar, si es esencial a la definición constar de partes. Mas en esto la opinión afirmativa de Aristóteles está suficientemente clara, y, una vez explicada la palabra misma y la función de la definición, no ofrece duda. Pues nosotros no podemos conocer distintamente y explicar la esencia de las cosas por medio de conceptos simples; y por eso para concebir y explicar con distinción su naturaleza, la dividimos en muchos conceptos, con el fin de llegar a conocer lo que le es propio o común, esencial o accidental, y conjugando de esta manera los conceptos esenciales de una cosa, llegar al conocimiento distinto de la misma; y a esta concepción distinta la llamamos definición esencial, bien en cuanto concebida por la mente, bien en cuanto formulada por la palabra; y de una manera proporcional obtenemos las definiciones llamadas descriptivas. Por consiguiente, se deduce que es de esencia de la definición ser una proposición, y, en consecuencia, tener partes; por lo tanto, el modo propio de la búsqueda de la definición es por la división de los conceptos comunes hasta llegar a los conceptos propios rechazando los extraños, como expone más ampliamente Aristóteles en el lib. II de los *Anal. Seg.* c. 14.

Cuest. 3. Tercero, si las partes de la definición se corresponden con las partes de la cosa definida. Parece que lo afirma el Filósofo al comienzo de este capítulo diciendo: *como la definición con el objeto, así se corresponde cada parte de la definición con cada parte del objeto.* Esto también puede deducirse del oficio y fin de la definición. Pues siendo una explicación distinta de la esencia completa del objeto, y valiéndose para este cometido, por así decirlo, de conceptos parciales, parece necesario que a éstos correspondan partes proporcionales en el definido. En contra está que muchas veces el definido es simple y no tiene verdaderas partes y también que, aun teniéndolas, no siempre les corresponden las partes de la definición, sino que más bien cualquier parte de la definición expresa toda la esencia, aunque con menos distinción que la definición misma: por ejemplo, el género y la diferencia, por más que sean partes de la definición, no expresan partes del definido, sino el todo de una manera confusa e incompleta. Algunos creen que Aristóteles se refiere únicamente a las cosas naturales y compuestas y que

Q. 2. Secundo ergo inquiritur an de ratione definitionis sit ut partibus constet. Sed in hoc satis expressa est sententia Aristotelis hic affirmantis; et, si nomen ipsum, et munus definitionis explicetur, dubitationem non habet. Nos enim per simplices conceptus non possumus distincte cognoscere et explicare rerum essentias; et ideo ad distincte concipiendam vel explicandam naturam rei, eam in plures conceptus dividimus, ut quid ei proprium, commune, quid essentiale, quid accidentale sit, cognoscamus, atque ita tandem apte coniungendo conceptus essentiales rei, ipsam distincte concipiamus; eamque distinctam conceptionem, definitionem essentialem vocamus, vel mente conceptam, vel voce expressam; et proportionali modo conficimus definitiones quas descriptivas appellant. Sic ergo constat de ratione definitionis esse ut sit oratio, et consequenter ut partes habeat, unde proprius modus venandi definitionem est per divisionem conceptuum communium usque ad proprios, alienos reiiciendo, ut latius Aristoteles, lib. II Poster., c. 14.

Q. 3. Tertio, an partes definitionis correspondeant partibus rei definitae; id enim affirmare videtur Philosophus initio huius capitis dicens: *Sicut ratio ad rem, similiter et pars rationis ad partem rei se habet.* Idque colligi potest ex munere et fine definitionis. Nam cum distincte declaret totam rei essentiam, et ad hoc munus utatur (ut sic dicam) partialibus conceptibus, videtur necessarium ut illis correspondeant partes proportionatae in definito. In contrarium est quia saepe definitum est res simplex, et non habet veras partes. Item, licet eas habeat, non semper illis respondent partes definitionis, sed potius quaelibet pars definitionis dicit totam rei essentiam, licet minus distincte quam ipsa definitio; genus enim et differentia, licet sint partes definitionis, non significant partes definiti, sed totum confusa et incompleta ratione. Aliqui putant Aristotelem loqui de rebus tantum naturalibus et compositis, et in illis veram esse in

respecto de éstas es exacta siempre su afirmación, por corresponder al género la forma genérica y a la diferencia la forma específica, que son distintas. Pero esta respuesta supone, en primer lugar, la falsa doctrina de la pluralidad de las formas, de acuerdo con la jerarquía de predicados esenciales, cosa que hemos refutado en la disp. XV. Además, contradice al sentido total y común de las palabras de Aristóteles.

Ahora bien, dos son las interpretaciones posibles del Filósofo. En primer lugar, que su formulación no pretende ser más que una comparación proporcional y no absoluta, sino con justos límites en su aplicación. Es decir, quiere que las partes de la definición guarden entre sí y respecto del definido la misma proporción que las partes del objeto han de guardar entre sí y respecto del todo. No porque sea necesario que toda cosa definida tenga partes, sino que se haga la comparación respecto de la que las tenga. La proporción consiste en que las partes de la definición, igual que las del objeto, están en relación de potencia y acto. La segunda interpretación es llamarlas partes del objeto o partes físicas, si con propiedad se trata de una cosa físicamente compuesta, a las que corresponden las partes de la definición, bien realmente, si la definición se hace de un modo físico, bien según proporción y semejanza, si se trata de una definición metafísica y propia por género y diferencia. E incluso que con criterio más amplio se llame partes del objeto a los mismos grados metafísicos precisivamente tomados, que se expresan, en cuanto partes de la definición, por el género y la diferencia.

Cuest. 4. La cuarta y principal cuestión respecto de este capítulo es si la materia es parte de la esencia de la sustancia material, y si, por lo tanto, entra la materia en la definición. La primera cuestión se trata expresamente en la disp. XXXVI, sec. 2, donde con Aristóteles y Santo Tomás nos adherimos a la sentencia afirmativa. De donde se deduce que en la definición esencial de las sustancias materiales entra la materia, no como algo añadido, lo cual sería contra la perfección y naturaleza de la sustancia completa, sino como elemento de la esencia intrínseca de estas cosas. La materia entra en dicha definición, o expresamente en el caso de la definición física, por ejemplo, cuando se dice que el hombre consta de alma y cuerpo, o implícitamente, como incluída en el género metafísico, por ejemplo cuando se dice que el hombre es animal racional. Finalmente,

universum propositionem eius, quia generi correspondet forma generica, et differentiae forma specifica, quae distinctae sunt. Sed haec responsio primo supponit falsam sententiam de pluralitate formarum iuxta ordinem praedicatorum essentialium, quem improbamus disp. XV. Deinde est contra verba Aristotelis absoluta et generalia.

Duobus ergo modis exponi potest Philosophus. Primo, eius locutionem solum esse per proportionalem comparationem, nec esse absolutam, sed cum distributione accommodanda. Vult enim partes definitionis eam proportionem inter se et ad definitum servare, quam partes rei inter se et cum toto. Non quod necesse sit omnem rem definitam habere partes, sed quod comparatio fiat ad illam quae eas habet. Consistit autem proportio in hoc quod partes definitionis comparantur ut potentia et actus, sicut partes rei. Altera expositio est, ut partes rei dicantur vel partes physicae, si res physice ac proprie composita sit, quibus respondent partes definitionis, vel secundum rem, si definitio detur modo physico, vel secundum proportionem et imitationem, si definitio sit propria ac metaphysica per proprium genus et differentiam. Vel latius etiam dicantur partes rei ipsi gradus metaphysici praecise concepti qui per genus et differentiam, ut sunt partes definitionis, indicantur.

Q. 4. Quarta ac praecipua quaestio circa hoc caput est, utrum materia sit pars quidditatis substantiae materialis, et consequenter an in definitione talium rerum ponatur materia. Sed prior quaestio ex professo tractatur disp. XXXVI, sect. 2, ubi cum Aristotele et D. Thoma affirmantem partem amplectimur. Ex qua sequitur in definitione quidditativa substantiarum materialium poni materiam, non ut additum, hoc enim est praeter perfectionem et naturam substantiae completae, sed ut intrinseca essentia talium rerum existens. Ponitur autem materia in tali definitione, vel expresse, si definitio detur modo physico, ut cum dicitur homo constare corpore et anima; vel implicite, ut inclusa in genere metaphysico, ut cum dicitur homo animal rationale. De-

la materia entra en la definición según una especie de concepto universal, no en cuanto *materia signada,* porque ésta es la propia de los individuos, como enseña aquí el Filósofo y explican Santo Tomás y otros.

Cuest. 5. Surge de aquí la quinta cuestión, la posibilidad de definir el singular en cuanto singular, y, consecuentemente, la inclusión de la "materia signada" en su definición. La cuestión se refiere al singular no tomado en acto signado, por así decirlo, o sea, a la esencia común de la singularidad; porque en este sentido se trata de algo común, definible a su manera, como persona, supuesto y ejemplos parecidos; sino que la cuestión se refiere al singular en concreto, por así decirlo, Aristóteles niega aquí, en el texto 35, que se pueda definir el singular de esta manera, y niega, por lo mismo, que la materia signada entre en la definición. Lo mismo dice luego en el capítulo 15, texto 53; y antes, c. 4, texto 13, había dicho que sólo la especie era propiamente susceptible de definición; y en el c. 7 del lib. I de los *Anal. Seg.* dice que no hay ciencia ni definición de los individuos. Allí debe tratarse *ex professo* como en su lugar propio esta cuestión.

En efecto, no se ve tan claro por qué no puede definirse el individuo, siendo resoluble en dos conceptos, el concepto de especie y el concepto de la propia diferencia individual. Porque lo que algunos dicen, que el individuo no tiene propia diferencia individual, sino accidente individual únicamente, es falso, según consta por lo que hemos dicho en la disp. V. Además, de los individuos imperecederos hay verdadera ciencia; por ejemplo, de Dios y el ángel, ya que Aristóteles sólo lo niega de los individuos materiales. ¿Por qué, pues, no pueden tener su propia definición? Pues si éstos pueden tenerla, también la tendrán los otros en cuanto se les abstrae del tiempo y de la existencia actual. Por todo lo cual no faltan quienes crean que el singular de suyo y por su naturaleza es definible, pero que nosotros no lo definimos, porque no llegamos a conocer su propia diferencia.

Sin embargo, opino que es cuestión de palabras y que la expresión de Aristóteles es más propia, como es también la más usada. Porque la definición estrictamente entendida explica la esencia de una cosa, y, por lo tanto, lo mismo que el

nique ponitur materia in definitione secundum aliquam universalem rationem, non tamen materia signata, nam haec propria individuorum est, ut hic docet Philosophus, D. Thomas et alii exponunt.

Q. 5. Hinc oritur quinta quaestio, an singulare ut singulare definibile sit, et consequenter in eius definitione poni possit materia signata. Est autem quaestio de singulari non in actu signato (ut sic dicam), id est, de communi ratione singularitatis; hoc enim modo iam aliquid commune sumitur, quod definiri suo modo potest, sicut persona, suppositum, et alia huiusmodi; sed est quaestio de singulari (ut sic dicam) exercito. Et hoc modo negat Aristoteles, text. 35, singulare definiri; ideo enim negat materiam signatam poni in definitione: idem habet infra, c. 15, text. 53; et supra, c. 4, text. 13, dixerat solam speciem posse definiri proprie; et I Poster., c. 7, ait individuorum neque scientiam esse, neque definitionem. Quo loco res haec ex professo tractanda est.

Non enim caret difficultate, cur non possit individuum definiri, cum possit in duos conceptus resolvi, scilicet in conceptu speciei, et propriae differentiae individualis. Quod enim quidam dicunt [1], non habere individuum propriam differentiam individualem, sed tantum accidens individuale, falsum est, ut ex dictis a nobis in disp. V constat. Praeterea de individuis perpetuis est vera scientia, ut de Deo et de angelo (nam Aristotel. solum de individuis materialibus hoc negat); cur ergo non potest eorumdem esse propria definitio? Quod si illorum esse potest, etiam erit aliorum, prout abstrahuntur a tempore, et ab actuali existentia. Propter quae non desunt [2] qui existiment singulare ex se et natura sua esse definibile, a nobis tamen non definiri, quia propriam eius differentiam non attingimus.

Existimo tamen quaestionem esse de nomine, et Aristotelis locutionem magis esse propriam, sicut et magis receptam. Quia definitio proprie dicta explicat essentiam

[1] Iavell., lib. VII Met., q. 16.
[2] Ant. Andr., VIII Met., q. 7.

individuo no tiene más esencia que la específica, tampoco se debe considerar que tenga otra definición propia. Además, la contracción de la especie al individuo es a manera de contracción material, por razón de tal entidad; por eso lo que el individuo añade a la especie no se explica tanto por definición propia como por aplicación de la definición esencial a su entidad. Propiamente, pues, se define la especie, que consta de género y diferencia esencial. Pero los géneros supremos y los individuos no tienen definición propia en este sentido, aunque puedan describirse y explicarse de alguna manera. El hecho de que los singulares no sean objeto de ciencia o demostración, ha de entenderse casi del mismo modo, porque de ellos en cuanto tales sólo conocemos sus rasgos contingentes y mudables. Y si parece que se llega a algunas cosas necesarias, se hace siempre por aplicación de algún medio universal, de suerte que más es una aplicación de la ciencia universal a un caso concreto, que una ciencia propia de particulares. Esto probablemente es verdad respecto de cualquier cosa creada, porque nada hay esencialmente singular, excepto Dios, del cual puede haber una ciencia perfectísima. Lo cual es aplicable sobre todo a la ciencia humana, porque la angélica es de distinta naturaleza, obtenida por intuición de las cosas singulares tal como son en sí.

Cuest. 6. También cabe investigar aquí si respecto del definido tienen prioridad sus partes; igualmente la legitimidad de usar siempre la definición en vez de una parte de la misma.

Cuest. 7. Estas cuestiones parece plantearlas aquí Aristóteles. Trata más directamente la primera, y viene a ser su respuesta que las partes formales tienen prioridad, pero de ninguna manera las materiales. Y por partes formales entiende las que se toman de la forma en cuanto tal, o que a ella corresponden formalmente, o, por fin, las que se toman con universalidad igual al mismo definido. Por lo tanto, entiende por partes materiales las individuales o cuantas contraen la esencia de lo definido a una materia particular, la cual no se exige ciertamente por razón de la esencia formal, como, por ejemplo, el que una esfera sea de bronce. En cambio, las partes formales se dice que tienen sobre el individuo cierta prioridad de naturaleza o de causalidad, a veces incluso de orden de subsistencia, aunque

rei; unde, sicut individuum non habet aliam essentiam praeterquam essentiam speciei, ita neque aliam propriam definitionem habere censetur. Item contractio speciei ad individuum est quasi materialis ratione talis entitatis; et ideo, id quod individuum addit ultra speciem, non tam in definitione propria explicatur, quam applicatione definitionis essentialis ad hanc entitatem. Proprie ergo definitur species, quae genere et differentia essentiali constat. Genera vero summa et individua non ita propriam definitionem habent, licet aliquo modo describi et explicari valeant. Quod vero de singularibus non sit scientia vel demonstratio, intelligendum est fere eodem modo, quia de eis ut talia sunt, solum contingentia et mutabilia cognoscuntur. Quod si aliqua necessaria demonstrari videntur, id semper est in vi alicuius medii universalis, et ita potius est applicatio scientiae universalis ad particularem, quam propria scientia particularium. Quod in omni re creata fortasse verum est, quia nulla res est essentialiter singularis praeter Deum, de quo perfectissima scientia esse potest. Et maxime hoc intelligitur de humana scientia, nam angelica est alterius rationis per intuitionem singularum rerum, prout in se sunt.

Q. 6. Rursus quaeri hic potest an partes definiti sint priores ipso definito; item an loco partis definitionis liceat eius definitionem semper ponere.

Q. 7. Quas quaestiones videtur hic proponere Aristoteles. Et priorem quidem magis ex professo tractat, et in summa respondet partes formales esse priores, materiales vero minime. Per formales autem partes intelligit eas quae sumuntur a forma ut sic, vel quae illi formaliter correspondent, vel denique quae sumuntur aeque universaliter ac ipsum definitum. Unde per materiales partes intelligit individuales, vel omnes illas quae contrahunt rationem definiti ad particularem materiam, quam ex vi suae formalis rationis non requirit, ut est respectu sphaerae quod aenea sit. Dicuntur autem partes formales priores definito prioritate quadam naturae, seu causalitatis, interdum etiam subsistendi consequentia, quam-

no siempre, porque lo mismo que a veces el todo no puede existir sin estas partes, tampoco pueden a su vez las partes fuera del todo, según hizo notar aquí también Aristóteles.

Acerca de la segunda cuestión Aristóteles no dice casi nada, y la solución puede tomarse de lo apuntado arriba en el c. 4. Porque si lo incluído en la definición es verdaderamente esencial y tiene definición propia, no hay dificultad en poner en su lugar la definición; por ejemplo, siendo la definición de hombre animal racional, se puede decir legítimamente que es viviente sensible racional; incluso así resultará más clara la definición. Pero si la parte de la definición es tan simple que no tenga definición, no hay que poner en su lugar la descripción, por ejemplo, en el caso de los géneros supremos y diferencias, siendo éste el motivo de que los trascendentales no entren en las definiciones. De la misma manera, si lo que se pone en la definición no es esencial, sino algo añadido, no puede ponerse en su lugar la definición, porque se incurriría muchas veces en falacia o en círculo vicioso, según se trató en el c. 4. De acuerdo con esto, hay que interpretar al mismo Aristóteles en el lib. II de los *Tópicos*, c. 2.

CAP. XI

CUÁLES SON LAS PARTES FORMALES Y CUÁLES LAS MATERIALES

Cuest. 1. En este capítulo no hay nada nuevo que discutir porque apenas se añade nada, sino que se insiste de nuevo en la cuestión de la materia, si es o no parte de la esencia específica, decidiéndose por la afirmación; por eso se dice que las partes formales o las que integran la definición específica no excluyen la materia sensible en las cosas naturales, ni la inteligible en las matemáticas, sino que en las primeras excluyen la materia individual y en las segundas la sensible. Por consiguiente, se llaman partes formales las que se requieren según la esencia específica y para alguna función que convenga por razón de ella, aunque incluya la materia de un modo universal o proporcional; por el contrario, se llaman materiales las que convienen a la esencia común de la especie a manera de accidente. Todo esto intenta concluir contra Platón que las esencias comunes y específicas de las cosas no pueden estar separadas de toda materia.

vis non semper, quia interdum sicut totum non potest esse sine his partibus, ita neque e converso partes extra totum, ut Aristoteles etiam hic notavit.

De altera vero quaestione nihil fere Aristoteles dicit, et resolutio sumi potest ex notatis supra, c. 4. Nam si id quod ponitur in definitione est vere essentiale et definitionem propriam habet, nihil impedit quin loco eius definitio ponatur; sic enim, cum homo definiatur esse animal rationale, recte dicitur esse vivens sensibile rationale; immo sic distinctior est definitio. Si vero pars definitionis sit ita simplex ut definitionem non habeat, non oportet loco illius descriptionem eius ponere, ut patet in generibus summis et differentiis, et hac ratione transcendentia non ponuntur in definitionibus. Similiter, si id quod ponitur in definitione non sit essentiale, sed additum quoddam, non ponitur loco eius ipsius definitio, quia saepe committeretur nugatio, aut circulus vitiosus, ut c. 4 tactum est. Et iuxta haec intelligendus est idem Aristoteles, II Topic., c. 2.

CAPUT XI

Quae sint partes formales, quae vero materiales

Quaest. 1. In hoc capite nihil novi quaerendum occurrit, nam fere nihil in eo additur, sed inculcatur iterum quaestio de materia, an sit pars essentiae specificae necne, et pars affirmans concluditur; et hac ratione dicitur partes formales, seu quae sunt de definitione speciei, non excludere materiam sensibilem in rebus naturalibus, nec intelligibilem in mathematicis; sed in prioribus excludere individuam materiam, in posterioribus vero sensibilem. Unde partes formales dicuntur quae secundum specificam rationem, et ad munus aliquod ratione illius conveniens, requiruntur, etiamsi materiam in universali, seu modo proportionato includant; materiales vero dicuntur quae sunt quasi per accidens ad communem rationem speciei. Quae omnia eo tendunt ut contra Platonem concludat rationes communes et specificas harum rerum non posse ab omni materia abstrahi.

Cuest. 2. Insiste de nuevo en la cuestión que ya tocamos antes, de si la esencia se identifica con el sujeto; este pasaje en concreto e incluso las palabras del Filósofo fueron explicadas expresamente en la disp. XXXIV, sec. 5, al fin.

CAP. XII

DE LAS PARTES DE LA DEFINICIÓN, O SEA, DEL GÉNERO Y LA DIFERENCIA, RESULTA UN "UNUM PER SE"

Cuest. 1. La primera cuestión investiga aquí el origen de la unidad *per se* que tienen el definido y la definición. No se trata de averiguar de dónde les viene la unidad que tienen ambos comparados entre sí, pues ya se resolvió que les viene de su identidad, sino que el problema es saber, puesto que la definición dice o contiene muchos elementos, por qué el definido de quien se afirman dichos elementos es uno y no múltiple. Y otro tanto, consecuentemente, es aplicado a la misma definición. La solución de suyo es bastante clara. En efecto, la definición es una, porque consta de género y diferencia en relación de potencia propia y acto; y de la misma manera el definido es uno, porque su esencia consta de género y diferencia, como propio acto y potencia metafísicos ordenados esencialmente. De un acto y una potencia tales resulta siempre un *unum per se,* incluso en las cosas físicas, según se dirá luego en el lib. VIII a propósito de la materia y forma, tomándolo del lib. II *De Anima,* texto 7; por consiguiente, si son metafísicos, se ha de afirmar con más razón. Se prueba por la segunda razón que da aquí el Filósofo, a saber, porque *no existe el género sin las especies,* es decir, fuera de ellas; por lo tanto, no es más que la misma esencia de la especie concebida confusamente. Y, como explica muy bien Santo Tomás, el género no puede existir sin las especies, porque *las formas de las especies no son distintas de la forma del género*; por consiguiente, significan realmente la misma esencia y sólo se distinguen racionalmente como determinable y determinante; por lo tanto, componen un *unum per se.* Esta es, pues, la causa de que el definido y la definición tengan unidad propia.

Q. 2. Rursus inculcat quaestionem an quod quid est sit idem cum eo cuius est, quam supra iam tetigimus; et hic locus in particulari, et verba etiam Philosophi explicata ex professo sunt in disp. XXXIV, sect. 5, in fine.

CAPUT XII

Ex partibus definitionis, seu ex genere et differentia fieri per se unum

Quaest. 1. Hic prima quaestio esse potest, unde habeant definitum et definitio unitatem per se. Non est autem sensus unde habeant unitatem definitum et definitio inter se comparata; hoc enim iam est actum, habent enim illam ex identitate; sed est sensus, cum definitio plura dicat vel contineat, unde habeat definitum, de quo illa omnia dicuntur, quod sit unum et non plura. Idemque consequenter de ipsa definitione intelligendum est. Et resolutio est per se satis clara. Definitio enim una est, quia constat genere et differentia, quae comparantur ut propria potentia et actus, et simili modo definitum est unum, quia essentia eius constat genere et differentia, ut proprio actu et potentia metaphysicis ac per se ordinatis; ex huiusmodi autem actu et potentia semper fit unum per se, etiam in rebus physicis, ut infra, lib. VIII, docetur de materia et forma, et sumitur ex lib. II de Anima, textu 7; ergo multo magis ex metaphysicis. Quod probatur ex altera ratione Philosophi in praesenti, quia, videlicet, *genus non est praeter ipsas species,* seu extra illas; unde tantum est ipsa essentia speciei confuse concepta. Et (ut recte D. Thomas declarat) ideo genus non potest esse sine speciebus, quia *formae specierum non sunt aliae a forma generis;* ergo in re dicunt eamdem essentiam, solumque differunt ut determinabile et determinans secundum rationem; component ergo unum per se. Hac ergo de causa, tam definitum quam definitio habent unitatem propriam.

Pero hay que advertir que la definición y el definido pueden considerarse, bien como están formalmente en la mente, bien como son objetivamente. Del primer modo la definición es propia y efectivamente compuesta de conceptos realmente diversos; pero se dice que tiene la unidad de un cierto todo artificial, por haber alguna subordinación y unión entre tales conceptos. Mas objetivamente no tiene composición real en virtud del género y la diferencia, sino sólo de razón, por denominación derivada de la síntesis de conceptos mentales. En cambio, el definido de ninguno de ambos modos tiene composición real, sino únicamente de razón, incluso en virtud del género y la diferencia. Y esta palabra "definido" parece debe aplicarse con más propiedad al concepto objetivo que al formal, aunque, a su vez, "definición" parezca predicarse más propiamente del concepto formal que del objetivo; por eso esta unidad es más clara de suyo en el definido que en la definición. Y así en este capítulo Aristóteles habla principalmente de la unidad *per se* del mismo definido o esencia en cuanto se compone de género y diferencia. Acerca de esta composición, distinción y comparación de elementos, hay que considerar lo que se dice extensamente en la disp. VI, sec. 9, 10 y 11.

Cuest. 2. Cabe todavía profundizar más en la cuestión de la posibilidad de que se dé el género fuera de las especies. La duda persiste por aquella proposición disyuntiva de Aristóteles: *no hay género fuera de las que son como especies del género, o, si lo hay, es en cuanto materia.* Parece insinuar que el género se encuentra a veces fuera de las especies por lo menos como materia informe. Contra esto está el que el género no puede en modo alguno hallarse fuera de las especies, porque ni se distingue realmente de ellas, ni expresa una esencia diferente de las mismas.

De dos maneras se puede entender que el género está fuera de las especies: una, realmente y por separación en la cosa misma. En este sentido es absolutamente imposible que el género se dé fuera de las especies, según se concluye de las razones aludidas, y así lo defendió en todas partes Aristóteles contra las ideas de Platón, haciendo hincapié precisamente en esta dificultad: que si existiesen ideas de especies separadas de los individuos, habría que admitir ideas de géneros

Sed est advertendum definitionem et definitum posse considerari, vel ut sunt formaliter in mente, vel ut sunt obiective. Priori modo definitio est proprie et secundum rem composita ex conceptibus mentis in re ipsa diversis; dicitur tamen habere unitatem ad modum totius cuiusdam artificialis, ob subordinationem et coniunctionem aliquam talium conceptuum. Obiective autem non habet compositionem realem ex vi generis et differentiae, sed solum rationis, per denominationem a compositione conceptuum mentis. Definitum autem neutro modo habet compositionem rei, sed tantum rationis, etiam ex vi generis et differentiae. Hoc autem nomen, *definitum*, proprius dici videtur de conceptu obiectivo quam de formali, licet e converso *definitio* proprius videatur dici de conceptu formali quam de obiectivo; et ideo haec unitas magis cernitur per se in definito quam in definitione; atque ita Aristoteles in hoc capite praecipue loquitur de unitate per se ipsius definiti seu essentiae, quatenus ex genere et differentia componitur. De hac autem compositione et extremorum distinctione et comparatione, videnda sunt quae late tractantur disp. VI, sect. 9, 10, et 11.

Q. 2. Quaeri vero ulterius potest an genus possit extra omnes species reperiri. Et ratio dubii est, nam Aristoteles sub disiunctione dicit: *Genus non est praeter eas quae ut species generis sunt, aut si est quidem, sed tamquam materia est.* Unde innuere videtur posse genus interdum reperiri extra species, saltem per modum informis materiae. In contrarium est quia genus nullo modo potest extra omnes species reperiri, cum in re ab ipsis non distinguatur nec dicat aliam essentiam ab ipsis.

Duobus enim modis intelligi potest genus esse extra omnes species: uno modo realiter per separationem in re ipsa; et hoc modo simpliciter est impossibile genus esse extra species, ut rationes factae concludunt, et hoc ubique docuit Aristoteles agens contra ideas Platonis, et inferens hoc inconveniens, quod si darentur ideae specierum abstractae ab individuis, dandae

separadas de las especies. Si, pues, el texto se interpreta según esta separación, como lo hacen comúnmente Santo Tomás y otros, la disyunción se añade solamente para evitar el equívoco de ciertas palabras que parecen significar géneros separables de las especies, pero, en realidad, no significan estrictamente géneros, sino la parte material de todo el compuesto, según aparece en el ejemplo de *voz* de que se vale Aristóteles; en efecto, *voz* puede significar en general un sonido articulado, y como tal es género; pero en cuanto puede significar el sonido únicamente como susceptible de tal modulación, es materia. Lo mismo pasa con *cuerpo,* como hace notar aquí Santo Tomás; porque en cuanto significa en general el compuesto de materia y forma sustancial es género, sin ser como tal separable en modo alguno de cada especie; pero en cuanto significa el sujeto primero apto para ser informado sustancialmente, expresa materia. No obstante, puede decirse de otro modo que el género es separable de las especies según la razón, de manera que no sea predicable de ellas; y de esta forma también es verdadera la expresión aristotélica de que, o no es separable, o no se toma como género, sino como materia. De ambos miembros se obtiene la conclusión pretendida, a saber, que el género, por razón de identidad y unidad, no es separable; y, si de algún modo es separable, es concebido como materia o tomado con esa significación, y es, consecuentemente, apto para componer con la diferencia un *unum per se.*

Cuest. 3. Puede ser la tercera cuestión: en qué sentido es verdad que la diferencia superior es dividida por las inferiores; en efecto, así lo dice el Filósofo: *es necesario que la diferencia se divida por la diferencia.* El motivo de duda está en que la diferencia parece indivisible, ya que si la diferencia fuera divisible por diferencias, se entraría en un proceso infinito, sin llegar a obtener una especie indivisible. La respuesta es que Aristóteles se refiere claramente a las diferencias subalternas, de las que afirma que se dividen, no porque sean divisibles en cuanto diferencias, sino porque lo que ellas constituyen en cuanto tal sigue siendo divisible por otras diferencias formales. Ni hay proceso al infinito, porque se llega a una última diferencia, como dice el mismo Aristóteles. Ni dicha diferencia deja de constituir especie, sino que no constituye especie última.

essent ideae generum separatae ab speciebus. Si ergo de hac separatione hic textus intelligatur, ut communiter intelligitur a D. Thoma et aliis, disiunctio solum additur ad tollendam quarumdam vocum aequivocationem, quae videntur significare genera quae separantur ab speciebus, re tamen vera ut sic non significant genera, sed partem materialem totius compositi, ut patet in exemplo vocis, quo Aristoteles utitur: *vox* enim significare potest articulatum sonum in communi, et sic est genus; ut vero significare potest tantum sonum ut capacem talis formationis, est materia. Et idem est de *corpore,* ut D. Thomas hic notat; nam ut significat compositum ex materia et forma substantiali in communi, est genus, et ut sic non est ullo modo separabile ab omnibus speciebus; ut vero significat primum subiectum aptum informari substantialiter, dicit materiam. Alio vero modo dici potest genus esse separabile ab speciebus secundum rationem, ita ut non sit praedicabile de illis, et hoc modo etiam est verum dictum Aristotelis, vel non esse separabile, vel non sumi ut genus, sed ut materiam. Et ex utroque membro concluditur intentum, nempe genus non esse separabile propter identitatem et unitatem, et, quatenus separatur aliquo modo, significari vel concipi ut materiam, et ideo aptum esse ad componendum per se unum cum differentia.

Q. 3. Tertia quaestio esse potest quomodo verum sit differentiam superiorem dividi per inferiores; sic enim Philosophus ait: *Oportet dividi differentia differentiam.* Est autem ratio dubii, quia differentia indivisibilis videtur, alioqui si differentia per differentias divisibilis est, et in infinitum procedetur, et non constituet speciem indivisibilem. Respondetur, Aristotelem clare loqui de differentiis subalternis, quas dividi dicit, non quia ipsae ut differentiae sunt, dividantur, sed quia constitutum ex illis, ut tale est, amplius est divisibile per alias formales differentias. Nec proceditur in infinitum, quia in aliqua ultima differentia sistitur, ut idem Aristoteles dicit. Neque etiam fit ut talis differentia non constituat speciem, sed ut non constituat speciem ultimam.

Pero advierte el Filósofo que esta división debe ser formal, de manera que la diferencia posterior determine esencialmente a la anterior, y sea modo o acto de la misma. Mas hay que tener en cuenta que a veces la diferencia posterior es del mismo orden que la anterior, y entonces sólo puede ser su cuasi determinación en el mismo ámbito, como, por ejemplo, sensible es determinado por un modo concreto de sentir; otras, en cambio, la diferencia posterior pertenece a un orden superior, y consigo eleva a la diferencia anterior, como es el caso de racional comparado con sensible. Entonces no sólo la determina como modificándola en su grado, sino confiriéndole incluso un grado superior; sin embargo, por ser lo que se añade una actuación formal del grado anterior y perfección de él al mismo tiempo dentro de su grado, no sólo es una diferencia propia y formal, sino la más perfecta.

Cuest. 4. La cuarta cuestión es si la diferencia inferior incluye a la superior. Esto parece afirmar el Filósofo cuando dice: *siendo esto así, es claro que la última diferencia es la sustancia de la cosa y su definición;* y luego: *si es, pues, diferencia de diferencia, la que sea última será especie y sustancia.* Y pone un ejemplo: *animal con pies, bípedo;* la segunda, en efecto, incluye evidentemente la primera, y concluye de ello que en la definición no debe entrar más que la última diferencia, pues si se incluyeran al mismo tiempo las anteriores, se incurriría en falacia, v. gr., si en el ejemplo citado se dijese *animal con pies, bípedo.* Contra esto está que la diferencia superior se incluye en el género, como sensible en animal, y que no puede, por consiguiente, incluirse en la diferencia inferior. La consecuencia es clara, no sólo porque el género está absolutamente fuera del concepto de diferencia, según se dijo en el lib. III, sino también porque, si no, se incurriría siempre en falacia al añadir la diferencia al género, lo cual es completamente falso. Además, siempre que en la definición se pone el género remoto, no basta poner la última diferencia, sino que se precisa añadir las intermedias, como se dice aquí también; por consiguiente, no se incluyen en la última, de lo contrario habría falacia.

Explican algunos, y lo hace constar Santo Tomás, que Aristóteles habla de la diferencia no según el concepto preciso de la misma, en cuanto es parte de la definición, sino en cuanto de alguna manera es un todo que incluye confusamente no sólo las diferencias superiores, sino también el género mismo, ya que sólo en este sentido puede ser verdad que la diferencia última sea la sustancia de la cosa y su definición, a saber, por equivalencia e implícitamente. Sugiere el de Hales, y lo dice también Escoto, que la última diferencia puede ser llamada sustancia de la cosa y definición en otro sentido, ya que la completa no por incluir todos los predicados anteriores, sino por suponerlos necesariamente; y, en consecuencia obligada, a quien conviene la última diferencia es necesario que le convengan las anteriores. Pero, aunque esto sea verdad, no basta para justificar la argumentación de Aristóteles, a saber: que se comete falacia si las diferencias anteriores se incluyen con la última en la definición. Pues esta deducción, hablando con rigor, no se infiere de aquí; porque al decir *viviente sensitivo racional,* no se comete falacia, por más que *racional,* tomado confusamente y como un todo, incluya todos los predicados superiores, porque en dicha definición no se toma con ese sentido, sino según su concepto preciso. Tampoco se comete falacia por el hecho de que *racional* suponga de suyo los predicados anteriores, y los signifique implícita y consecuentemente, porque basta que no los incluya formalmente. Por lo tanto, parece que Aristóteles opina que la última diferencia incluye formalmente a las anteriores y que se comete por ello falacia. Esto parece claro en el ejemplo de Aristóteles, pues la diferencia *bípedo* incluye formalmente la anterior, a saber, *tener pies.*

Con todo, hablando estrictamente, hay que decir que la diferencia última no incluye formalmente las anteriores, sino sólo confusamente o en cuanto las presupone, según con exactitud dijeron los autores citados. De donde resulta que tampoco se comete falacia, de suyo y en términos generales, por incluir en la definición varias diferencias subordinadas esencialmente, cuando la definición no se hace por el género próximo, sino por el remoto. Esto es absolutamente cierto y se toma del mismo Aristóteles en este capítulo. Algunas veces, empero, puede ser tal la división de las diferencias que en el concepto de una se incluya formalmente otra, de suerte que sea una repetición poner las dos, como en el ejemplo que se adujo de Aristóteles. Se sirve de este dato concreto para demostrar que la última

Advertit vero Philosophus hanc divisionem debere esse formalem, ita ut posterior differentia per se determinet priorem, et sit modus seu actus eius. Intellige autem aliquando posteriorem differentiam esse eiusdem ordinis cum priori, et tunc esse solum quasi determinationem eius in eadem latitudine, ut sensibile determinatur per talem sentiendi modum; interdum vero posteriorem differentiam pertinere ad superiorem ordinem, et secum evehere priorem differentiam, quo modo rationale comparatur ad sensibile. Et tunc non solum determinat illam quasi modificando intra suum gradum, sed addendo etiam gradum superiorem; tamen quia illud additum est formalis actuatio prioris gradus, simulque est perfectio illius intra suum gradum, non solum illa est propria et formalis differentia, verum etiam est perfectissima.

Q. 4. Quarta quaestio est num differentia inferior superiorem includat. Id enim affirmare videtur Philosophus, cum ait: *Si ergo haec ita se habent, manifestum est quod ultima differentia rei substantia erit et definitio;* et infra: *Si igitur differentiae differentia fiat, una quae ultima est, erit species et substantia.* Adhibetque exemplum in his, *animal habens pedes, bipes;* nam haec secunda includit primam, ut per se constat, et hinc concludit in definitione non esse ponendam nisi ultimam differentiam; nam si simul priores ponantur, committetur nugatio, ut si in dicto exemplo dicatur *animal habens pedes, bipes.* In contrarium vero est, quia differentia superior includitur in genere, ut sensibile in animali; ergo non potest includi in differentia inferiori. Patet consequentia, tum quia genus omnino extra rationem differentiae est, ut in lib. III est dictum; tum etiam quia alias semper committeretur nugatio adiungendo differentiam generi, quod est plane falsum. Item quoties in definitione ponitur genus remotum, non satis est ponere differentiam ultimam, sed oportet addere intermedias, ut hic etiam dicitur; ergo non includuntur in ultima; alias esset nugatio.

Aliqui exponunt, et significat S. Thomas, Aristotelem loqui de differentia, non secundum praecisum conceptum eius, ut est pars definitionis, sed ut est quoddam totum includens confuse non solum superiores differentias, sed etiam genus ipsum. Nam solum in hoc sensu potest esse verum quod differentia ultima sit substantia rei et definitio, nimirum aequivalenter et implicite. Aliter Alensis indicat, et etiam Scotus ait, ultimam differentiam appellari substantiam rei et definitionem, quia complet illam, non quia omnia superiora includat, sed quia illa per se supponit, et necessaria consecutione, cui ultima differentia convenit, necesse est omnes superiores convenire. Sed, licet haec vera sint, tamen non sufficiunt ad explicandam Aristotelis argumentationem, nimirum committi nugationem, si simul cum ultima differentia superiores in definitione ponantur. Nam hoc, per se loquendo, non sequitur; dicendo enim *vivens sensibile rationale,* non committitur nugatio, etiamsi *rationale* sumptum confuse et per modum totius superiora omnia includat, quia in illa definitione non ita adiungitur, sed secundum suam praecisam rationem. Neque etiam committitur nugatio propterea quod *rationale* per se supponat superiora, et implicite ac illative illa indicet; satis est enim quod illa formaliter non includat. Videtur ergo Aristoteles sentire ultimam differentiam formaliter includere superiores, et ideo committi nugationem. Idque videtur clarum in exemplo Aristotelis; nam haec differentia *bipes* includit formaliter hanc superiorem, scilicet, *habere pedes.*

Dicendum nihilominus est per se loquendo differentiam ultimam non includere formaliter superiores, sed praesuppositive aut confuse, ut citati auctores vere dixerunt. Ex quo etiam fit non committi nugationem, per se loquendo et generaliter, ponendo in definitione plures differentias per se subordinatas, quando definitio non datur per genus proximum, sed per remotum. Et hoc etiam est certissimum, et sumitur ex eodem Aristotele in hoc capite. Aliquando vero talis esse potest divisio differentiarum ut in conceptu unius alia formaliter includatur, et fiat repetitio utramque ponendo, ut in dicto exemplo Aristotelis. Quo indicio particulari utitur Aristoteles, ut ostendat ulti-

diferencia es de suyo un acto superior y plenificador de la esencia única del definido, que es el fin de esta explicación. Porque de este dato puede inferirse que sucede lo mismo en las otras últimas diferencias, aunque no incluyan tan formalmente las superiores. Puede añadirse también, para dar respuesta a una tácita objeción, que la última diferencia precisivamente tomada, nunca incluye formalmente las anteriores, aunque alguna vez está de tal manera unida que no puede ser concebida ni significada sin incluir las anteriores, como se ve en el ejemplo de Aristóteles, y es suficiente para su razonamiento. Acaso tampoco habla Aristóteles de la diferencia última y subalterna, sino de la última, intentando demostrar que no puede ser más que una, y que en la definición no pueden incluirse dos últimas diferencias sin falacia, como en seguida explicaremos.

Cuest. 5. Otra cuestión se perfila en este capítulo, a saber, qué condiciones requiere la definición esencial para que su formulación sea legítima; en este capítulo, en efecto, se recogen muchas condiciones. La primera, que se haga por elementos que convengan a la definición esencial y primariamente y de acuerdo con el objeto mismo, puesto que han de explicar su esencia. La segunda, que se haga por la propia potencia y acto esencialmente ordenados y que, si hay varias diferencias, una divida necesariamente a la otra. Tercera, que la diferencia última sea únicamente una, porque siendo varias, o una incluirá a otra y entonces habrá falacia, o no se incluirán; pero entonces o se ordenan accidentalmente sin componer esencia una *per se,* o si están esencialmente ordenadas, la una es potencia y la otra acto, y esto ha de serlo sólo la última, mientras que la otra será más general. La cuarta condición que propone A. de Hales es que, para que la definición se disponga en su debido orden, precedan los elementos más comunes, y si se incluyen varias diferencias, primero ha de ir la subalterna y la última después. Pero esto no lo estableció Aristóteles; más aún, al fin del capítulo da a entender que este orden no es esencial, lo cual es verdad, si se toma materialmente; pero formalmente, atendiendo al concepto de acto y potencia, es necesario presuponer la potencia, y que se la tome como primera, aunque acaso no se enuncie la primera, y en este sentido esta condición coincide con la precedente. La última condición registrada

mam differentiam esse actum per se superiorem et completivum unius essentiae definiti, quod erat in hoc discursu intentum. Nam ex hoc indicio sumi potest idem esse in aliis ultimis differentiis, etiamsi non ita formaliter superiores includant. Addi etiam potest, ut tacitae obiectioni respondeamus, differentiam ultimam praecise sumptam nunquam includere formaliter superiores; aliquando vero ita esse coniunctam ut nec concipiatur nec significetur nisi includendo superiores, ut in exemplo Aristotelis constat, hocque satis esse ad discursum Aristotelis. Fortasse etiam Aristoteles non loquitur de differentia ultima et subalterna, sed de ultima, quam vult ostendere tantum esse unam, nec posse poni in definitione duas ultimas sine nugatione, ut statim declarabimus.

Q. 5. Alia quaestio in hoc capite definitur, nempe quas conditiones requirat definitio essentialis, ut recte tradita sit; multae enim conditiones in hoc capite colliguntur. Prima, ut detur per ea quae definitioni conveniunt per se primo et secundum quod ipsum, quia debent explicare quod quid est eius. Secunda, ut detur per propriam potentiam et actum per se ordinata, et, si plures differentiae ponantur, una per se dividat aliam. Tertia, ut differentia ultima una tantum sit, nam, si sint plures, vel una includet aliam, et sic erit nugatio, vel neutra includet aliam, et tunc vel sunt per accidens ordinatae, et sic non component per se unam essentiam, vel si per se ordinatae sunt, una est potentia, et alia actus, et haec tantum erit ultima, altera vero generalior erit. Quartam conditionem colligit Alensis, quod, scilicet, ut definitio recto ordine constituatur, quae communiora sunt praecedant, et si plures ponantur differentiae, prius ponatur subalterna, deinde ultima. Sed Aristoteles hanc non posuit; quin potius significat in fine capitis hunc ordinem non pertinere ad substantiam; quod quidem verum est, si materialiter sumatur; formaliter tamen quoad rationem actus et potentiae necesse est ut potentia supponatur, et sic sumatur ut prior, licet forte non prius proferatur, et hoc sensu coincidit haec conditio cum praecedenti.

es que la definición debe ser propia de y recíproca con el definido; tampoco Aristóteles la pone expresamente, pero se incluye en la de que la definición debe recibir su unidad de la última diferencia, que expresa la sustancia y esencia propia de la cosa.

Cuest. 6. La sexta cuestión suele ser aquí la exigencia de una sola forma en virtud de la unidad *per se* de la sustancia compuesta. En esta cuestión insiste frecuentemente Santo Tomás, deduciendo la unidad de la forma de las razones que aquí usa Aristóteles. Empero esto lo refuta Escoto en el mismo pasaje y se esfuerza por rebatir la razón. Pero debe preferirse la opinión de Santo Tomás, que exponemos extensamente en la disp. XV, sec. 10.

Cap. XIII

La sustancia segunda o universal

Desde este capítulo comienza Aristóteles a exponer con mayor precisión y claridad lo referente a la sustancia segunda, principalmente con el fin de llegar a una solución definitiva contra Platón en la discusión de las ideas.

Cuest. 1. Por eso surge la primera cuestión sobre la sustancialidad de los universales, de que se ocupa preferentemente Aristóteles en este capítulo. Puede, en primer lugar, entenderse de todos los universales, y en este sentido consta que no todos son sustancias, según apuntamos en la disp. VI, sec. 7. En segundo lugar, puede limitarse concretamente a los universales del predicamento de la sustancia, que se incluyen en los predicamentos de la sustancia segunda. De donde se deduce que estos universales son sustancias; sobre ellos entablamos una amplia discusión en la disp. XXXIII, sec. 2. Mas Aristóteles en este capítulo se esfuerza en hacer ver que no son sustancias absolutamente, esto es, subsistentes en sí y por sí mismas, y esto prueban sus argumentos, sobre los que pueden consultarse los expositores.

Cuest. 2. Luego, con esta ocasión suele disputarse sobre la rectitud de aquella definición de lo universal: *lo que es apto por su naturaleza para existir en muchos,* por definirlo así el Filósofo, texto 45. Esta cuestión se discute am-

Ultima conditio quae colligitur, est definitionem debere esse propriam et reciprocam definito. Quam etiam Aristoteles expresse non ponit; in ea tamen includitur, quod definitio debet habere unitatem ab ultima differentia, quae propriam rei substantiam et essentiam declarat.

Q. 6. Sexta quaestio hic tractari solet, an unitas per se substantiae compositae unam formam requirat. Hanc enim quaestionem saepe inculcat hic D. Thomas, colligens unitatem formae ex rationibus quibus hic Aristoteles utitur. Scotus vero ibidem id redarguit, et rationes conatur solvere. D. Thomae autem sententia praeferenda est, quam late tractamus disp. XV, sect. 10.

Caput XIII

De substantia secunda seu universali

Ab hoc capite incipit Aristoteles dicere pressius et clarius de secundis substantiis, praesertim ad concludendam disputationem de ideis contra Platonem.

Quaest. 1. Unde prima quaestio hic occurrit, an universalia sint substantiae, quam Aristoteles hoc capite praecipue tractat. Et potest primo intelligi de omnibus universalibus, et sic constat non omnia esse substantias, quod attigimus disp. VI, sect. 7. Secundo, potest in speciali intelligi de universalibus praedicamenti substantiae, quae in praedicamentis secundae substantiae dicuntur. Unde constat talia universalia substantias esse, de quibus late disputamus disp. XXXIII, sect. 2. Aristoteles autem hoc capite contendit non esse substantias simpliciter, id est, per se subsistentes in seipsis, et hoc probant rationes eius, de quibus legi possunt expositores.

Q. 2. Deinde hac occasione disputari hic potest de universali an recte definiatur esse illud *quod pluribus natura aptum est esse;* ita enim illud hic Philosophus definit, text. 45. Sed haec res disputatur late

pliamente en toda la disp. VI, donde estudiamos en qué consiste esa aptitud, y cómo se halla en las cosas y se distingue de ellas.

Cuest. 3. También puede tratarse aquí el sentido verdadero de aquella proposición vulgar: *de dos entes actuales no se hace un ente actual, sino de dos en potencia, porque el acto es discriminativo;* éstas son las palabras de Aristóteles aquí, en el texto 46. De este axioma nos ocupamos extensamente al tratar de la existencia de las cosas creadas, disp. XXI, sec. 11. Por lo que respecta a la mente de Aristóteles, es claro que él habla de entes actualmente completos y en cuanto tales. Pues aduce esta proposición para demostrar que los universales no pueden ser sustancias completas y subsistentes por sí, y que de tal manera se encuentran en las sustancias individuales que componen con ellas un *unum per se* y actual. En este sentido no hay ya dificultad alguna.

Cap. XIV

Los universales no son sustancias separadas de los individuos

Nada hay en este capítulo digno de especial referencia, pues juzgo superfluo en una cosa tan clara examinar cada una de las razones de Aristóteles, no habiendo entre ellas ningún principio especial o verdad metafísica que requiera nueva exposición; así, pues, consúltense los expositores.

Cap. XV

Continúa el mismo tema

Toca aquí ocasionalmente Aristóteles algunas proposiciones dignas de atención, y que pueden dar pie a cuestiones.

Cuest. 1. La primera: *no hay definiciones ni demostración de una cosa singular, porque no tiene materia,* respecto de la cual hay dificultad en la proposición atributiva y causal. Pero este asunto queda suficientemente explicado a propósito del c. 10.

Cuest. 2. La segunda: *lo que tiene materia puede ser y no ser, y es corruptible.* Pero hay que interpretarla según la materia de que se trata, pues aquí se refiere solamente a las cosas sublunares compuestas de materia y forma.

disp. VI, per totam, ubi tractamus quid sit aptitudo illa, et quomodo sit in rebus, et ab ipsis distinguatur.

Q. 3. Hic etiam tractari potest quo sensu vera sit illa vulgaris propositio: *Ex duobus entibus in actu non fit unum in actu, sed ex duobus in potentia, actus enim separat;* haec enim sunt verba Aristotelis hic, text. 46. Sed de hoc axiomate dicimus late tractando de existentia rei creatae, disp. XXI, sect. 11. Quod vero ad mentem Aristotelis attinet, constat eum loqui de entibus in actu completis, et quatenus talia sunt. Eam enim propositionem affert ut demonstret non posse universalia esse substantias integras et per se subsistentes, et ita inesse individuis substantiis ut cum eis unum per se et actu componant. Et ita nulla superest difficultas.

Caput XIV

Universalia non esse substantias ab individuis separatas

In hoc capite nihil notatione dignum occurrit; supervacaneum enim existimo in re tam clara singulas Aristotelis rationes expendere, cum in eis nullum sit peculiare principium aut metaphysicum dogma quod nova expositione indigeat; legantur ergo expositores.

Caput XV

De eadem re

Hic obiter tanguntur ab Aristotele aliquae propositiones notandae, et quae in quaestionem adduci possent.

Quaest. 1. Prima est illa: *Rei singularis non est definitio nec demonstratio, quia non habet materiam,* in qua ipsa propositio de inesse, et causalis, difficultatem habet. Sed haec res tacta sufficienter est circa c. 10.

Q. 2. Secunda est: *Quod habet materiam, esse et non esse contingit, et corruptibile est.* Sed intelligenda est iuxta subiectam materiam; hic enim solum agit de rebus sublunaribus ex materia et forma compositis.

Cuest. 3. La tercera es que no se produce la forma, sino el compuesto, y, consiguientemente, tampoco la idea, sino la cosa singular. De esto se habló, en parte, en el lib. I, c. 2, y, en parte, en este libro, c. 8.

Cuest. 4. La cuarta es que la definición debe constar de varias partes o términos; se trató en el c. 10.

Cuest. 5. Pero no es fácil explicar si es fundada la conclusión que saca de aquí Aristóteles: que el individuo no es definible. Lo esencial del argumento, según se desprende de la interpretación de Santo Tomás y de otros, está en que, o ambos términos de la definición son comunes, o ambos singulares, o uno de ellos. Si lo primero, no será adecuadamente definición de una cosa singular, sino que de suyo convendrá también a otras cosas. Si lo segundo, no será una definición, sino que serán palabras sinónimas respecto del término singular de la definición y no del definido. Pero esta razón no parece probativa respecto del segundo miembro, porque la diferencia individual, aunque sea convertible con la cosa singular, sin embargo no es un sinónimo, por significarla de otra manera y por medio de otro concepto, del mismo modo que la diferencia específica no es sinónima de la especie, aunque sea convertible con ella.

Por consiguiente el razonamiento de Aristóteles parece sobre todo concluyente contra los que afirman que las ideas son cosas subsistentes; y, por lo tanto, singulares, y separadas, sin embargo, de cualquier contracción individual, ya que en este caso no son definibles por diferencia individual, y no pueden, en consecuencia, tener una definición que conste de términos comunes, a base de los cuales no puede elaborarse una definición hasta tal punto propia de una idea en cuanto idea, que no pueda aplicarse a otras cosas. Este mismo proceso siguen otras razones de Aristóteles, no libres de dificultades, aunque juzgo inútil detenerme en su explicación. En qué sentido puede aquélla tener también su fuerza respecto de los verdaderos individuos, incluso materiales, quedó apuntado arriba, c. 10.

Q. 3. Tertia est non fieri formam, sed compositum, et consequenter neque ideam, sed rem singularem. De quo partim lib. I, c. 2, partim in hoc libro, c. 8, dictum est.

Q. 4. Quarta est definitionem debere ex pluribus partibus seu nominibus constare, quae tractata est c. 10.

Q. 5. An vero efficaciter inde Aristoteles concludat singulare non esse definibile, non est facile ad explicandum. Summa enim rationis, ut ex interpretatione D. Thom. et aliorum colligitur, est quia vel uterque terminus definitionis est communis, vel singularis uterque aut alter. Si primum, definitio non erit rei singularis adaequate, sed aliis etiam de se conveniet. Si secundum, non erit definitio, sed erunt nomina synonima, quantum ad terminum singularem definitionis, et non definiti. Haec vero ratio videtur inefficax quoad hoc posterius membrum, nam differentia individualis, etsi sit convertibilis cum re singulari, non est vox synonima, quia alio modo et per alium conceptum illam rem significat, sicut differentia specifica non est synonima speciei, licet cum ea convertatur.

Discursus ergo Aristotelis maxime videtur concludere contra ponentes ideas esse res subsistentes, et consequenter particulares, et tamen separatas ab omni contractione individuali; sic enim definiri non possunt per differentiam individualem, et consequenter habere non possunt definitionem constantem ex terminis communibus, ex quibus non potest confici definitio ita propria ideae ut idea est, quin possit aliis rebus convenire; et ita procedunt aliae rationes Aristotelis, quae non carent suis difficultatibus, sed inutile censeo in eis explicandis immorari. Quomodo item illa ratio possit habere aliquam vim quoad vera individua, etiam materialia, supra c. 10, tactum est.

Cap. XVI

Cómo pueden las sustancias componerse de muchos elementos

Poco es lo que dice Aristóteles del problema que plantea, pues vuelve inmediatamente a impugnar las ideas platónicas; y sobre este particular no se ofrece novedad alguna. Pero respecto de lo primero, pueden plantearse aquí diversas cuestiones sobre la pluralidad de las formas, aunque las principales son dos. La primera es sobre la existencia formal de los elementos en el mixto. Segunda: la existencia de formas parciales de naturaleza distinta en las partes heterogéneas de los animales. Estas cuestiones las expusimos brevemente en la disp. XV, sec. 10.

Cap. XVII

La esencia es principio y causa de las propiedades que convienen a las cosas

Acerca de la primera parte de este capítulo pueden tratarse algunas cuestiones lógicas, por ejemplo, si hay que suponer necesariamente la existencia y esencia de la cosa, o si es posible demostrarlas. Igualmente si se puede plantear el problema de la causa sobre la esencia misma. Estos problemas y otros similares se tratan en el lib. II de los *Analíticos Segundos* y carecen de dificultad. Porque la esencia completa de una cosa no puede tener causa intrínseca, sino en cuanto se toma la forma o materia por causa del todo, o se toma una parte como causa en algún modo de la otra; pero el que la esencia de una cosa sea tal o conste de tales principios, por ejemplo, que, concretamente, la esencia del hombre resulte de un alma racional y un cuerpo, no puede tener más causa intrínseca que la naturaleza de tal forma y de tal materia. En este sentido es exacto que no hay causa de la esencia misma, sino que la propia esencia es causa de los otros predicados que convienen a una cosa. Pero si se habla de la causa extrínseca, final o eficiente, e incluso de la ejemplar, puede a veces darse una causa de la esencia misma, al modo que una definición quiditativa se demuestra a veces por otra también

a priori, como se explica al principio del lib. II *De Anima*, y en el lib. II de los *Analíticos Segundos*, c. 8 y siguientes. Sobre este punto tratamos algo en la disp. I, sec. 4.

Cuest. 2. Respecto de la segunda parte de este capítulo suele discutirse si el todo se distingue de sus partes conjuntamente tomadas. Lo tratamos en la disp. XXXVI, sec. última. La solución dada allí está de acuerdo con lo que aquí dice Aristóteles, el cual afirma expresamente que el todo que de alguna manera forma un *unum per se* se distingue de sus partes, en cuanto les añade algo; pero que no se distingue de ellas, si se las considera juntamente con lo que se añade. Aristóteles no aclaró nunca en qué consiste esto que se añade; pero nosotros ya hemos dicho brevemente que es la unión de las partes.

LIBRO OCTAVO DE LA METAFISICA

La sustancia sensible y sus principios

Se podría considerar que este libro corresponde al estudio de la física mejor que al de la metafísica; sin embargo, aunque los temas tratados sean comunes a la investigación física, el método y plan de las disertaciones sobre ellos son propios de la metafísica, según expuse con mayor amplitud en la disp. I, introductoria. Esta es la razón de que dediquemos a exponer detenidamente la materia de este libro las disp. XII, XIII, XIV y XV.

Cap. I

La sustancia sensible consta de materia; cuál es su esencia

En este capítulo merece especial atención la proposición del texto 3: *las sustancias sensibles tienen materia.* Y poco antes, en el texto 2, había contado entre las sustancias sensibles y naturales el cielo o las partes del cielo, hablando expresamente, en el citado texto 3, de la materia sustancial, que inmediatamente define con estas palabras: *entiendo por materia aquello que, no siendo la quididad en acto, es la quididad en potencia.* De estas cosas surgen varias cuestiones.

Caput XVI

Quomodo possint substantiae ex pluribus partibus componi

Pauca de proposita intentione hic dicit Aristoteles; statim enim revertitur ad impugnandas ideas Platonis; circa quam partem nihil novi occurrit. Circa priorem vero possunt hic quaestiones variae moveri de pluralitate formarum, sed duae sunt praecipuae. Prior est an elementa sint formaliter in mixto. Posterior vero est an in partibus heterogeneis animalium sint partiales formae diversarum rationum. Quas quaestiones breviter attingimus disp. XV, sect. 10.

Caput XVII

Quod quid est esse principium et causam eorum quae rei conveniunt

Circa priorem partem huius capitis tractari possunt quaestiones logicae, ut an necessario de re supponatur an sit et quid sit; an vero haec possint demonstrari. Item an quaestio propter quid locum habeat circa ipsum quid. Sed haec et similia in lib. II Posteriorum tractantur, et difficultatem non habent. Nam integra quidditas rei non potest habere causam intrinsecam, nisi quatenus forma vel materia assignantur ut causa totius, vel una pars assignatur aliquo modo ut causa alterius; quod tamen essentia rei talis sit, seu quod ex talibus principiis, verbi gratia, anima rationali et corpore, talis quidditas hominis consurgat, non potest habere aliam causam intrinsecam praeter naturam talis formae et talis materiae. Et in hoc sensu verum est non dari causam ipsius quod quid est, sed ipsum esse causam aliorum quae rei conveniunt. At vero loquendo de causa extrinseca finali vel efficienti, aut etiam exemplari, interdum potest dari causa ipsius propter quid, quo modo una definitio quidditativa interdum demonstratur per aliam etiam a priori, ut in princ. lib. II de Anim. disseritur, et in lib. II Poster., c. 8, et sequentibus. Et de hac re aliquid attigimus disp. I, sect. 4.

Q. 2. Circa alteram vero partem huius capitis tractari solet quaestio an totum distinguatur a suis partibus simul sumptis. Hanc tractamus disp. XXXVI, sect. ult. Et resolutio ibi data est consentanea Aristoteli hic, qui aperte docet totum quod est aliquo modo per se unum, distingui a partibus tamquam addens aliquid ultra illas, non tamen ab illis sumptis simul cum illo addito. Quid autem illud additum sit, nunquam satis explicat Aristoteles; nos autem breviter diximus illud esse unionem partium.

LIBER OCTAVUS METAPHYSICAE

De substantia sensibili et principiis eius

Liber hic videri potest ad physicam doctrinam potius quam ad metaphysicam spectans; tamen, licet res de quibus in eo tractatur communes sint physicae considerationi, modus et ratio disserendi de his est proprius metaphysicae, ut disp. I prooemiali latius exponimus. Unde praesentis libri materia late disputatur a nobis disp. XII, XIII, XIV et XV.

Caput I

Substantiam sensibilem materia constare, et quid illa sit

In hoc capite praesertim est notanda illa propositio in text. 3: *Sensibiles vero substantiae materiam habent.* Numeraverat autem paulo antea, in text. 2, inter sensibiles seu naturales substantias coelum seu partes coeli, et aperte loquitur in dict. text. 3 de materia substantiali, quam statim definit dicens: *Materiam autem dico quae, cum non quod quid actu sit, potentia est quod quid.* Ex his ergo variae quaestiones oriuntur.

Cuest. 1. Existencia en las cosas de una materia sustancial que sea verdadera sustancia.

Cuest. 2. Si es ente puramente potencial, y sentido en que esto debe entenderse.

Cuest. 3. Si se encuentra en todas las cosas corporales, incluso en los cielos.

Cuest. 4. Si es la misma en todas las cosas o es diversa. Respecto de esto hay que fijarse en las palabras de Aristóteles al fin del capítulo: *no es necesario que si algo tiene materia local, la tenga también generable y corruptible,* en que dictamina claramente la existencia de diversas materias en las cosas generables e ingenerables. Todas estas cuestiones con otras, que pueden ser interesantes sobre la materia, se tratan extensamente en la disp. XII.

Cuest. 5. Otra cuestión es la separabilidad de la forma sustancial de la materia. En efecto, Aristóteles dice en el texto 3 que *es separable por razón.* Pero la solución es que la forma material a veces no puede en modo alguno separarse realmente de la materia, por ejemplo, en los cuerpos incorruptibles; y que a veces puede separarse, pero de suerte que una vez separada no continúe existiendo, sino que se destruya. En cambio, la forma inmaterial puede separarse realmente de manera que se conserve separada, asunto que Aristóteles aquí no parece haber tratado siquiera. Aunque Alejandro de Afrodisia sugiera que Aristóteles opinó esto respecto del alma racional, significando entonces que la forma es la razón separable, ya que a la forma en cuanto tal por su esencia de forma no repugna ser separada, puesto que hay alguna que es separable. En cambio, la materia, por el concepto absoluto de materia, es inseparable. Otra interpretación es que la forma es separable por la razón, en el sentido de ser cognoscible como entidad distinta de la materia, aunque no puede comprenderse ni definirse perfectamente sin relación a la materia. Por eso, cuando Aristóteles dice separable por razón, no se ha de entender que es por definición, de suerte que pueda definirse sin materia, sino por obra de la inteligencia y por precisión, según se afirmó. Otros explican que es separable por definición de la materia signada e individual; pero, según se puede ver, Aristóteles no habla aquí de este punto.

Quaest. 1. An materia substantialis sit in rebus quae aliqua vera substantia sit.

Q. 2. An sit ens in pura potentia, et quo sensu id accipiendum sit.

Q. 3. An sit in omnibus rebus corporalibus, etiam in coelis.

Q. 4. An sit una in omnibus, vel diversa. Pro quo sunt notanda illa verba Aristotelis in fine capitis: *Non enim est necesse, si quid materiam habet localem, hoc generabilem etiam et corruptibilem habere.* Ubi plane sentit in rebus generabilibus et ingenerabilibus esse diversas materias. Hae vero quaestiones omnes cum aliis, quae de materia desiderari possunt, tractantur late disp. XII.

Q. 5. Alia quaestio est an forma substantialis sit separabilis a materia. Aristoteles enim, text. 3, ait *esse ratione separabilem.* Resolutio vero est materialem formam aliquando nullo modo separari posse in re a materia, ut in corporibus incorruptibilibus; aliquando vero separari posse, ita tamen ut separata non maneat, sed destruatur. At vero formam immaterialem realiter separari posse, ita ut separata conservetur; de qua re nihil Aristoteles hic tetigisse videtur. Quamvis Alexand. Aphrod. indicet Aristotelem hoc dixisse propter animam rationalem, sensumque esse formam esse rationem separabilem, quia formae ut sic ex ratione formae non repugnat separari; nam aliqua separabilis est. Materia vero ex absoluta ratione materiae separabilis non est. Alia vero expositio est quod forma sit ratione separabilis, id est, cognoscibilis praecise ut entitas distincta a materia, quamquam sine habitudine ad materiam plane intelligi ac definiri non possit. Et ideo cum dicit Aristoteles esse ratione separabilem, non est intelligendum, id est, definitione, ita ut sine materia definiri possit, sed intelligentia ac praecisione, ut dictum est. Alii exponunt quod est definitione separabilis a materia signata et individua; sed Aristoteles de hac re hic non loquitur, ut constat.

Cuest. 6. Sexto, puede investigarse la quididad de la sustancia compuesta y cómo se relaciona con sus partes, acerca de lo cual hablaremos en la disp. XXXVI. Cuando Aristóteles dice, en el texto 3, que el compuesto es separable simplemente no se ha de entender que es separable de sus partes, de manera que pueda existir sin ellas, porque esto es manifiestamente contradictorio, sino que se le llama separable en cuanto puede subsistir por sí mismo, distinto y separado de cualquier otra sustancia; en consecuencia con esto puede explicarse la razón que añade luego: *pues de estas sustancias, que son según la esencia* —debe añadirse: de la forma, es decir, que se constituyen por la forma—, *hay algunas separables,* esto es, subsistentes en sí, como las sustancias primeras, *y otras, en cambio, no,* concretamente las sustancias segundas. Otros interpretan de una manera distinta estas últimas palabras, pero no explican el contexto ni el valor de aquella conjunción causal *pues.*

Cuest. 7. Finalmente, aquí corresponde discutir también si es el compuesto lo único que propiamente se genera, que se trata en la disp. XV, sec. 4.

CAP. II

LA FORMA SUSTANCIAL

La única cuestión que aquí se presenta es si existe la forma sustancial, cuya existencia prueba aquí Aristóteles únicamente por comparación con los actos accidentales. Pero sobre este tema y otros relativos a esta forma se hizo una larga exposición en la disp. XV.

CAP. III

EL PRINCIPIO FORMAL EN RELACIÓN CON LA DOCTRINA DE PLATÓN Y PITÁGORAS

El capítulo tiene dos partes: Trata en la primera Aristóteles de las formas y especies de las cosas en relación con las ideas, en cuya impugnación no deja de insistir; en la segunda establece la comparación de las formas con los números.

Cuest. 1. Antes de desarrollar la primera parte aborda esta cuestión: *si el nombre compuesto significa la sustancia o el acto y la forma.* Por más que no explique de qué clase de nombre habla, sin duda se refiere a los términos absolutos que significan las especies de sustancia, por ejemplo, *hombre, caballo,* ya que el

Q. 6. Sexto quaeri potest de composita substantia quid sit et quomodo comparetur ad partes suas, de qua re dicemus disp. XXXVI. Quod vero Aristoteles in text. 3 ait, compositum esse separabile simpliciter, non est intelligendum esse separabile a partibus, ita ut sine illis esse possit, id enim clare repugnat; sed separabile dicitur quia potest esse per se subsistens distinctum et separatum a qualibet alia substantia. Et ita potest consequenter exponi ratio quam subiungit his verbis: *Earum enim substantiarum, quae secundum rationem,* supple, formae, id est, quae per formam constituuntur, *quaedam sunt separabiles,* id est, in se subsistentes, ut primae substantiae, *quaedam vero non,* scilicet, secundae substantiae. Aliter alii exponunt haec posteriora verba, sed non declarant contextum, nec vim illius coniunctionis causalis, *enim.*

Q. 7. Ultimo, habet etiam hic locum quaestio an solum compositum per se generetur, quae tractatur disp. XV, sect. 4.

CAPUT II

De substantiali forma

Unica quaestio hic occurrit an detur substantialis forma, quam hic Aristoteles probat esse solum ex proportione ad actus accidentales. Sed de hac re, et aliis quae ad hanc formam spectant, dictum est latius disp. XV.

CAPUT III

De principio formali per comparationem ad positiones Platonis et Pythagorae

Duas partes continet hoc caput: in priori agit Aristoteles de formis et speciebus rerum per comparationem ad ideas, quarum impugnationem semper inculcat; in posteriori comparat formas ad numeros.

Quaest. 1. Ut priorem partem prosequatur, primo movet quaestionem *an nomen compositum substantiam significet, an actum et formam.* Et quamquam non declaret de quo nomine loquatur, sine dubio tamen agit de nominibus absolutis significantibus substantiarum species, ut *homo,*

motivo de la cuestión es, apoyado en la significación del término, concluir que los significados de estos nombres no son cosas distintas de la materia. No parece dar a la cuestión una respuesta clara y distinta; por eso Alejandro de Afrodisia dice que Aristóteles no respondió a esta cuestión, porque su solución era clara, a saber, que estos términos significan la forma; pero se equivoca, según se verá. Otros piensan que la respuesta de Aristóteles está en aquellas palabras: *animal ciertamente estará en ambos, no en cuanto expresado por una razón, sino en cuanto uno.* De esto deduce Alejandro de Hales que la solución es que el término significa a ambos, al compuesto y a la forma, pero no unívocamente, sino primariamente a uno y al otro por orden a aquél. Pero tampoco esto puede admitirse, porque ni el nombre del todo, hablando con rigor, significa la forma sin la materia, como es evidente, ni hay en estos nombres verdadera analogía. Por eso dice Escoto que Aristóteles más que por propio criterio resuelve la cuestión dentro de la ideología platónica.

Santo Tomás, a su vez, afirma que Aristóteles no da con estas palabras respuesta alguna a la cuestión, a no ser indirecta e implícita, ya que las trae a colación más bien como un inconveniente derivado de la doctrina platónica, que afirmaba que la idea separada de hombre era hombre *per se*, y los individuos, en cambio, por participación de ella. Sucede por ello que si *hombre* significa ambas cosas, la forma sin la materia, que es la idea, y el compuesto, tiene que significarlos analógicamente, lo cual es absurdo. ¿A quién se le ocurre decir que Pedro es hombre analógicamente? Por eso, la conclusión implícita de Aristóteles es que todo esto significa el todo mismo y no la forma sola. Y esto parece que tiene que ser lo que añade de manera casi ininteligible Aristóteles, a saber, que la solución de Platón, o sea, que los términos signifiquen sólo las formas, puede ser útil en otros casos, por ejemplo en las sustancias que abstraen de materia; pero que no importa nada en las sustancias sensibles, porque sustancia sensible no significa sólo la esencia formal, *a no ser que se diga que hombre es un alma*, lo cual es absurdo;

equus; nam quaestionem hanc movet ut ex nominis significatione colligat significata horum nominum non esse res aliquas a materia separatas. Non videtur autem quaestioni clare ac distincte respondere. Unde Alex. Aphrod. ait Aristotelem non respondisse ad quaestionem hanc, quia erat clara eius resolutio, scilicet haec nomina significare formam. Sed fallitur ut patebit. Alii putant Aristotelem quaestioni respondere in illis verbis: *Erit autem utique in utrisque animal, non ut una ratione dictum, sed ut unum.* Ex quibus Alex. Alensis colligit resolutionem esse nomen significare utrumque, scilicet compositum et formam, non tamen univoca ratione, sed unum per prius, aliud vero in ordine ad aliud. Tamen hoc etiam verum esse non potest, eo quod neque nomen totius, proprie loquendo, significat formam absque materia, ut per se patet, neque in his nominibus sit vera aliqua analogia. Et ideo Scotus ait Aristotelem solum respondere quaestioni platonice, et non ex propria sententia.

D. Thomas autem ait Aristotelem in illis verbis non respondere quaestioni, nisi forte indirecte et implicite. Nam potius illud infert tamquam inconveniens, quod sequitur ex sententia Platonis, qui ponebat ideam hominis separatam esse per se hominem; individua vero participatione illius. Hinc ergo fit, si *homo* significat utrumque, et formam sine materia, quae est idea, et compositum, analogice significare illa, quod est absurdum. Quis enim dicat Petrum esse analogice hominem? ita ergo tacite concludit Aristoteles haec omnia significare ipsum totum [1], et non solam formam. Et hoc videtur esse quod obscurissime Aristoteles subdit, scilicet illam resolutionem Platonis, nimirum nomina haec significare solas formas, ad aliquid fortasse aliud esse utilem, puta in substantiis abstrahentibus a materia, in sensibilibus vero nihil conferre, quia substantia sensibilis non dicit solum quod quid erat esse, *nisi homo anima dicatur*, quod est absurdum, et ideo nomen signi-

[1] Hemos sustituído el *tantum* de la edición de Vivès, por *totum*, estimando que con este término resulta más inteligible la frase (N. de los EE.).

y que, por lo mismo, el nombre que expresa la sustancia sensible no puede significar la forma separada de la materia.

Cuest. 2. Esta interpretación provoca otras dos cuestiones, a saber, si la quididad en la sustancia sensible es la forma sola o también la materia, o si consta de ambas. Porque parece que Aristóteles opinaba en las palabras anteriores que sólo la forma es esencia, y que, en cambio, el compuesto es el sujeto.

Cuest. 3. Aquí asoma a su vez la cuestión de la identidad de la esencia y el sujeto en las formas separadas, y de su distinción en las realidades sensibles. Ambas cosas parece defenderlas Aristóteles en las palabras citadas. Mas yo creo que en estas palabras y cuestiones se deslizan muchos equívocos en el tratamiento actual que se les da en las clases y en la misma manera como Aristóteles las expone, según se apuntó antes y quedará ahora patente. Así, pues, en este caso, según su uso común, por la forma se entiende: o la forma de la parte, o la forma del todo, por ejemplo, la humanidad. Pero Aristóteles casi nunca se refiere expresamente a la forma del todo, aunque pueda ser comprendida bajo el término quididad. Por consiguiente, Aristóteles, además de la forma de parte, que es el acto propio de la materia, en el lib. VII y en este lib. VIII entiende por formas frecuentemente las platónicas, que —de acuerdo con la interpretación que Aristóteles da a tal sentencia— han de admitirse como separadas y distintas, no sólo de la materia, sino también de las formas singulares que actúan la materia. Por afirmar, empero, Platón que esas formas eran las esencias de los singulares mismos, parece que convirtió a éstas en abstractas y separadas por sí mismas, aunque, en virtud de cierta participación, intrínsecas a los mismos individuos y desempeñando en ellos el papel de forma al actuar la materia y constituir el individuo. Por eso, en esta sentencia Aristóteles se expresa también como si en la sustancia sensible no hubiese forma alguna fuera de la idea; y por esto mismo cambia con frecuencia de la una a la otra. De aquí se deriva también que con el nombre *quididad*, o *aquello en lo que cada cosa consiste*, no significa siempre la esencia completa de una cosa, sino solamente la forma, adaptándose a Platón en este modo de hablar, aunque en realidad no admita lo mismo, sino más bien para llegar a la conclusión de que la esencia de las cosas materiales

ficans substantiam sensibilem non potest significare formam separatam a materia.

Quaest. 2. Ex hac vero interpretatione oriuntur aliae duae quaestiones, nimirum, an in substantia sensibili sola forma sit quidditas eius, vel etiam materia, seu constans ex utroque. Nam videtur Aristoteles in praedictis verbis sentire solam formam esse quod quid est; compositum vero esse id cuius est.

Q. 3. Unde rursus pullulat alia quaestio, an in formis separatis quod quid est non sit aliud ab eo cuius est, in sensibilibus autem rebus haec distinguantur. Utrumque vero videtur Aristoteles docere in citatis verbis. Existimo autem esse magnam aequivocationem in his verbis et quaestionibus prout nunc tractantur in scholis, et prout Aristoteles eas ponit, ut in superioribus tactum est, et ex hoc loco fiet manifestum.

Forma ergo nunc communi usu aut pro forma partis sumitur, aut pro forma totius, quae est, verbi gratia, humanitas. Aristoteles vero de forma totius fere nunquam facit mentionem expressam, licet possit comprehendi sub nomine quidditatis. Aristoteles ergo praeter formam partis, quae est proprius actus materiae, per formas intelligit frequenter in VII, et in hoc VIII libro, illas platonicas quae (iuxta sensum in quo Aristoteles illam sententiam tractat) ponendae erant separatae et distinctae non solum a materia, sed etiam a formis singularibus actuantibus materiam. Quia vero Plato asserebat illas formas esse quidditates ipsorum singularium, videtur illas easdem posuisse secundum se abstractas et separatas, participatione autem quadam intrinsecas ipsis individuis et exercentes in eis munus formae, actuando materiam, et constituendo individuum; et ideo Aristoteles ita etiam loquitur in ea sententia ac si in substantia sensibili non sit alia forma praeter ideam; ideoque saepe ab una ad aliam transitum facit. Hinc etiam est ut nomine *quidditatis*, seu *quod quid erat esse*, saepe non totam rei essentiam, sed solam formam significet, conveniens in hoc modo loquendi cum Platone, non ut in re illi consentiat, sed potius ut concludat non posse quod quid est rerum materialium in sola for-

no puede consistir en la sola forma. Esta es más o menos su manera de expresión en el caso presente.

Por eso en la primera cuestión su pensamiento es que en las cosas sensibles estos términos significan la sustancia compuesta de materia y forma. Para explicarlo mejor podemos distinguir el significado adecuado del término y el formal o cuasi formal. Por ejemplo, en la palabra *hombre*, el significado adecuado es el hombre completo, y el formal la humanidad; y en un sentido más formal podría ser el alma humana. Estos términos, pues, significan adecuadamente las sustancias compuestas, según se evidencia por sí mismo, ya que el nombre debe significar lo que la definición expresa, según se dejó claro antes en el lib. IV, texto 28; y las definiciones de estas cosas no incluyen sólo las formas, sino el compuesto de materia y forma, según se desprende de lo dicho en el lib. VII, texto 18 y siguientes: tal es, pues, el significado de estos términos. Lo mismo se desprende del modo ordinario de pensar, pues no hay nadie que por el nombre *hombre* entienda sólo el alma, ni hay nadie que diga que el alma es el hombre; por consiguiente, hombre adecuadamente significa el compuesto mismo. Es más, formalmente significa el compuesto de materia y forma, es decir, la naturaleza íntegra del hombre que no es la forma física solamente, aunque se le llame forma metafísica, o la del todo, que es la humanidad. Propiamente al alma no la significa de ninguno de los dos modos, sino que la incluye en su significado al igual que incluye la materia, aunque en diverso género, puesto que al alma la incluye como forma constitutiva de la quididad de la cosa, y a la materia como incoativa de la misma.

De esto se deduce la solución de la segunda cuestión y la interpretación de Aristóteles respecto de ella en este pasaje. No hay la menor duda y es sentencia del Filósofo, que no sólo la forma es de esencia de la sustancia sensible, sino también la materia, según exponemos ampliamente en la disp. XXXVI, sec. 1. Sin embargo, la forma tiene derecho preferente a llamarse la esencia de cada cosa, por conferir la última especie y determinación. Y en este sentido dice aquí Aristóteles que la sustancia sensible no sólo incluye lo que cada cosa es, es decir, la forma constitutiva de lo que cada cosa es, sino también la materia, como bien dice Alejandro de Hales.

ma consistere. Atque hoc fere modo loquitur in praesenti.

Unde in prima quaestione mens eius est haec nomina significare in rebus sensibilibus substantiam compositam ex materia et forma. Quod ut plenius explicetur, distinguere possumus adaequatum significatum nominis, et formale seu quasi formale. Ut in hac voce *homo*, adaequatum significatum est totus homo, formale vero humanitas; formalius autem videri posset anima rationalis. Haec igitur nomina adaequate significant compositas substantias, ut per se est evidens, nam illud significat nomen, quod per definitionem explicatur, ut patet supra, lib. IV, text. 28; definitiones autem harum rerum non includunt solas formas, sed compositum ex materia et forma, ut constat ex dictis lib. VII, text. 18 et sequentibus; illud ergo significant nomina. Idemque satis constat ex modo concipiendi omnium; nemo enim per nomen *homo* solam animam concipit, nec animam esse hominem quispiam dixerit; significat ergo homo adaequate compositum ipsum. Quin etiam de formali significat compositum ex materia et forma, scilicet, integram hominis naturam, quae non est sola forma physica, licet dicatur forma metaphysica, seu totius, quae est humanitas. Animam vero neutro modo proprie significat, sed eam includit in suo significato, sicut etiam includit materiam, licet in diverso genere; nam animam includit ut formam constituentem quidditatem rei, materiam vero ut inchoantem illam.

Ex quibus colligitur resolutio secundae quaestionis et interpretatio Aristotelis in hoc loco circa illam. Simpliciter enim verum est, et de sententia Philosophi, non solam formam, sed etiam materiam esse de quidditate substantiae sensibilis, ut tractamus late disp. XXXVI, sect. 1. Nihilominus forma speciali ratione dicitur quod quid est rei cuiuscumque, quia dat ultimam speciem et constitutionem. Et in hoc sensu dicit Aristoteles hic substantiam sensibilem non solum includere quod quid est, id est, formam constituentem quod quid est, sed etiam materiam, ut recte Alensis.

Y en el mismo sentido —para responder también a la tercera cuestión— dice que en la forma misma la esencia no se distingue del sujeto, porque toda forma es tal por sí misma y no tiene forma constitutiva de su ser específico; en cambio, en la cosa material, el constitutivo formal de la quididad se distingue del sujeto que posee la forma, pues el sujeto es el todo compuesto, mientras que la forma es una parte de él. Por eso no comparó Aristóteles en este pasaje la naturaleza compuesta con el supuesto, que es la manera corriente de tratar ahora esta cuestión, según explicamos ampliamente en la disp. XXXIV. Tampoco comparó aquí la naturaleza específica con los individuos, porque suele ser otra interpretación del problema, según lo expuesto en la disp. V, sec. 1, y en la disp. VI, secs. 1 y 2. Por eso tampoco hizo en este lugar distinción alguna entre la materia concebida universalmente y la materia signada o individual, ya que Platón —de acuerdo con lo que él le atribuye— separaba las ideas y las esencias de las cosas sensibles no sólo de la materia signada, sino de toda materia en absoluto. Finalmente, Aristóteles no determina si estos términos significan únicamente el compuesto sustancial tomado en común, o también individualmente, materia de que nos ocupamos al tratar de los universales (disp. VI, sec. 5).

Cuest. 4. Pueden surgir también otras cuestiones a propósito de la misma parte, ya apuntadas por Aristóteles; por ejemplo, si sólo los individuos se generan propiamente, según opina aquí Aristóteles, o también las especies.

Cuest. 5. Además, si el todo incluye, aparte de la materia y la forma, algo más, según pretende aquí claramente el Filósofo.

Cuest. 6. Finalmente, si son definibles las cosas simples o sólo las compuestas, como indica aquí Aristóteles; y ha de entenderse, bien de una cosa compuesta realmente, bien racionalmente de género y diferencia. Sobre esta materia y las otras cuestiones se habló bastante en los temas anteriores.

Cuest. 7. A propósito de la segunda parte del capítulo suele discutirse si el número es uno *per se*.

Cuest. 8. Igualmente si la forma del número es la última unidad. Ambas cuestiones se tratan ampliamente en la disp. XLI sobre la cantidad discreta.

Atque eodem sensu (ut tertiae quaestioni respondeamus) ait in forma ipsa non distingui quod quid est ab eo cuius est, quia omnis forma se ipsa talis est, nec habet formam constituentem esse specificum illius; in re autem materiali id quod formaliter constituit quidditatem, distinguitur ab habente ipsam formam; nam habens est totum compositum, forma vero est pars eius. Unde Aristoteles hoc loco non comparavit naturam integram ad suppositum, quo sensu solet illa quaestio nunc tractari, ut late disserimus disp. XXXIV. Nec etiam comparavit hic naturam specificam ad individua, quia solet esse alius sensus illius quaestionis, ut tractamus disp. V, sect. 1, et disp. VI, sect. 1 et 2. Unde nihil etiam hoc loco distinxit Philosophus inter materiam communiter sumptam et materiam signatam seu individuam, quia Plato (ut ipse ei tribuit) non solum a materia signata, sed absolute a materia separabat ideas et essentias rerum sensibilium. Ac denique non declarat Aristoteles an haec nomina significent compositum substantiale in communi tantum, vel etiam in individuo, de qua re diximus etiam tractando de universalibus, disp. VI, sect. 5.

Q. 4. Aliae praeterea quaestiones occurrere possunt circa eamdem partem, quas Aristoteles attigit, ut an individua tantum per se generentur, ut Aristoteles hic sentit, vel etiam species.

Q. 5. Item an totum praeter materiam et formam aliquid aliud includat, ut plane hic Philosophus intendit.

Q. 6. Ac denique, an res simplices definibiles sint, vel tantum compositae, ut hic Aristoteles significat; intelligendumque est de re composita, vel reipsa, vel ratione ex genere et differentia. De qua re et de caeteris quaestionibus satis in superioribus tactum est.

Q. 7. Circa alteram capitis partem quaeri etiam solet an numerus sit per se unus.

Q. 8. Item an ultima unitas sit forma numeri, quae duae quaestiones in disp. XLI, de quantitate discreta, late tractantur.

Cuest. 9. Puede todavía discutirse *si son las esencias de las cosas como los números*. En efecto, este axioma suele tomarse de este lugar; pero para penetrar su verdadero sentido, conviene tener en cuenta que la partícula *como* no significa una semejanza completa, ni siquiera verdadera, sino sólo proporción. Consiste ésta en que, de la misma manera que los números se componen de muchas unidades, igualmente las esencias de las cosas materiales —ya que de ellas se trata aquí, aunque esta característica sea común a todas las cosas creadas— se componen de varios predicados esenciales, por más que el modo sea diferente, pues las unidades son realmente distintas y sólo racionalmente los predicados. También, de la misma suerte que las unidades en cualquier número son finitas, lo mismo pasa con los predicados esenciales, como se apuntó antes a propósito del lib. II. Acontece por ello que, como la división de un número no puede alargarse al infinito, tampoco la resolución de la especie en predicados quiditativos, sino que se detiene finalmente en algunos primeros y simples. Además, como la unidad última determina la esencia de un número concreto, lo mismo hace la última diferencia con la esencia específica; por lo cual, igual que un número varía por la adición de una unidad, lo mismo cambia la especie por adición de una diferencia. Estas cosas son la causa principal de que se diga que la esencia de cada cosa es como el número, y que consiste hasta cierto punto en algo indivisible, igual que consiste aquél.

Cuest. 10. En todo esto está latente una segunda cuestión, la posibilidad de que algunas formas sean susceptibles de más y menos, y si en esos casos la especie cambia, aumenta o disminuye, o sólo la forma individual, y si esto se da únicamente en los accidentes o tiene lugar también en las formas sustanciales. Este tema de la intensidad de las formas lo tratamos ampliamente en la disp. XLVI sobre el predicamento de la cualidad.

Cap. IV

El principio material de las sustancias

Apenas enseña Aristóteles nada nuevo en este capítulo. Por eso aquí podrían tratarse casi todas las cuestiones de la materia e incluso las referentes a las causas.

Q. 9. Rursus potest disputari *an essentiae rerum sint sicut numeri*; hoc enim axioma ex hoc loco sumi solet; et ad verum illius sensum percipiendum, oportet prae oculis habere illam particulam *sicut* non dicere adaequatam, immo nec veram similitudinem, sed proportionem. Quae in hoc consistit, quod sicut numeri ex pluribus unitatibus, ita essentiae rerum materialium (de his enim hic agitur, quamvis eadem ratio sit de omnibus creatis) componuntur ex pluribus praedicatis quidditativis, licet diverso modo; unitates enim sunt realiter plures, praedicata vero solum ratione. Item sicut unitates in quolibet numero finitae sunt, ita et quidditativa praedicata, ut supra circa lib. II tactum est. Quo etiam fit ut, sicut divisio numeri non procedit in infinitum, ita nec resolutio speciei in praedicata quidditativa, sed tandem sistit in aliquibus simplicibus et primis. Rursus sicut ultima unitas determinat rationem talis numeri, ita et ultima differentia rationem specificam. Quare sicut addita unitate mutatur numerus, ita et addita differentia mutatur species. Et quoad hoc maxime dicitur uniuscuiusque rei essentia esse sicut numerus, et consistere quodammodo in indivisibili, sicut ille consistit.

Q. 10. Hinc vero suboriebatur altera quaestio, quomodo formae aliquae possint suscipere magis vel minus, et an tunc ipsa species mutetur, augeatur vel minuatur, vel sola forma individua, et an hoc habeat locum in accidentibus tantum, vel etiam in formis substantialibus. Sed hanc materiam de intensione formarum tractamus late in disp. XLVI, circa praedicamentum qualitatis.

Caput IV

De principio materiali substantiarum

In hoc capite nihil fere novum Aristoteles docet. Unde fere omnes quaestiones de materia, immo et causis hic tractari possent.

Cuest. 1. Si es única la materia prima de todas las cosas generables.

Cuest. 2. Segundo, si es distinta la materia próxima y cómo hay que entender esto respecto de la materia próxima e igualmente de la remota, y de qué clase de distinción se trata en este punto.

Esto se trató en la disp. XIII en las primeras secciones.

Cuest. 3. Además, si son cuatro las causas de las cosas naturales; ampliamente en la disp. XII.

Cuest. 4 y 5. Si las causas final y eficiente vienen a ser lo mismo; en la disp. XXVII. Además, la existencia de materia en las sustancias naturales incorruptibles y sus características; en la disp. XIII, sec. 9 y siguientes.

Cuest. 6. Finalmente, puede tratarse aquí de la causa material de los accidentes, ya que la toca Aristóteles al fin del capítulo; nosotros le dedicamos la disp. XIV. Ni se ofrece nada más que merezca atención.

Cap. V

Función del principio material en las transformaciones

Cuest. 1. Se ha hecho célebre en este capítulo aquella sentencia del Filósofo: *las cosas que existen sin transformación o no* (pueden tenerla), *no tienen materia;* con ocasión de ella suele tratarse aquí la cuestión de la materia del cielo, porque suele decirse en función de esta proposición que según la sentencia del Filósofo, los cielos no tienen materia, porque no pueden sufrir transmutaciones. Pero, en primer lugar, la frase de Aristóteles no tiene nada que ver con esto, porque habiendo dicho al principio de este capítulo que algunas cosas podían existir o dejar de existir sin que interviniese la generación y corrupción, en las palabras citadas no se refiere a las cosas incorruptibles, por no ser ellas de las que pueden existir o dejar de existir, sino que existen necesariamente; habla, pues, aquí de las cosas que pueden existir o dejar de existir sin generación y corrupción, la cual, concretamente, se ordena esencial y primariamente a ellas, como es el caso de las formas. De éstas, pues, afirma en la proposición citada que no tienen ninguna materia,

Quaest. 1. An materia prima omnium rerum generabilium una sit.

Q. 2. Secundo, an materia proxima sit diversa, et quomodo id debeat intelligi de materia proxima, et quomodo de remota, et qualis haec distinctio sit.

Hae tractatae sunt in disp. XIII, in prioribus sectionibus.

Q. 3. Rursus, an rerum naturalium quatuor sint causae, in disp. XII, late.

Q. 4 et 5. An finis et efficiens in eamdem coincidant, in disp. XXVII. Praeterea, an in substantiis naturalibus incorruptibilibus sit materia, et qualis; in disp. XIII, sect. 9 et sequentibus.

Q. 6. Ac tandem tractari hic potest de materiali causa accidentium, quod Aristoteles in fine capitis attigit, et de ea re disp. XIV confecimus. Neque aliquid aliud notatione dignum occurrit.

Caput V

Quomodo materiale principium ad transmutationes deserviat

Quaest. 1. In hoc capite celebris esse solet illa sententia Philosophi: *Quaecumque absque eo quod transmutentur sunt, aut non, horum materia non est;* cuius occasione tractari hic solet quaestio de materia coeli, quia ex illa propositione dici solet coelos, iuxta Philosophi sententiam, materiam non habere, eo quod transmutari non possint. Sed imprimis Aristotelis sententia aliena est ab hoc proposito. Cum enim in principio huius capitis dixisset quaedam esse et non esse absque generatione et corruptione, non loquitur in dictis verbis de rebus incorruptibilibus; illae enim non sunt ex iis quae possunt esse et non esse, sed necessario sunt: hic ergo loquitur de iis rebus quae possunt esse et non esse absque generatione et corruptione, scilicet, quae ad illas per se primo sit, cuiusmodi sunt formae ipsae.

sino que son actos de la materia, y que, en cambio, los compuestos, que constan de materia, son propiamente mudables por generación y corrupción. Además, si, considerada independientemente la proposición, se aplicase también a los cielos, habría de entenderse según lo antes explicado, a saber, que en esas cosas no hay materia sujeta a cambio, pero sí proporcionada, como antes se explicó.

Cuest. 2. Hacia el fin del capítulo se plantea Aristóteles la cuestión de si hay retorno de la privación al hábito. Puede entenderse del retorno al mismo hábito numéricamente, o a la misma forma numéricamente, y en este sentido abarca también al problema de la resurrección, que es algo bastante distinto de lo que aquí se trata; lo hemos expuesto extensamente en el tomo II de la III parte, y lo tocamos ocasionalmente con frecuencia en esta obra, principalmente en la disp. V, sec. 3 y siguientes, en que nos ocupamos del principio de individuación.

También puede entenderse como retorno a la misma forma específica, y en este sentido no hay duda que puede darse el regreso, aunque no en todas las cosas de modo inmediato, porque el vinagre no se convierte inmediatamente en vino, ni el cadáver en animal, aunque el aire se convierte en agua y el agua en aire. La razón que insinúa Aristóteles y explica con más claridad Santo Tomás, es que hay algunas formas que están en relación idéntica e inmediata con la materia, mientras que otras exigen un determinado orden, de suerte que sean inducidas sucesivamente en la materia, es decir, que una cosa se genera de otra como término *a quo*. En efecto, la forma de vinagre o de cadáver no puede ser naturalmente inducida si no ha precedido la forma de vino o animal, y después de su previa desaparición; en estos casos no cabe alterar el orden natural de generación, de suerte que se haga vino del vinagre, como de la sangre se hace semen y no al revés. Por eso es necesario en estas cosas que la materia vuelva antes a convertirse en elemento, o en otras formas distintas, a fin de que de nuevo pueda encontrarse dispuesta para una forma específicamente igual a la que ha perdido.

De his ergo dicit in dicta propositione non habere materiam, sed esse actus materiae. Ipsa autem composita, quae materia constant, esse proprie transmutabilia per generationem et corruptionem. Deinde, si illa propositio nude sumpta de coelis etiam sumeretur, intelligendum esset iuxta superiora, scilicet, in illis rebus non esse materiam subiectam transmutationi, sed proportionatam, ut supra dictum est.

Q. 2. Circa finem huius capitis attingit Aristoteles quaestionem, an sit regressus ex privatione ad habitum. Quae potest intelligi aut de regressu ad eumdem numero habitum, seu ad eamdem numero formam, et sic attingit materiam de resurrectione, quae ab hoc loco satis est aliena; tractavimus autem illam in II tomo tertiae partis, et in hoc opere saepius illam obiter attingimus, praesertim disp. V, sect. 3 et sequentibus, ubi de principio individuationis agimus.

Vel potest intelligi quaestio de reditu ad eamdem formam in specie, et sic non est dubium quin possit esse regressus, non tamen in omnibus immediate; non enim ex aceto fit immediate vinum, nec ex cadavere animal, licet ex aere, et fiat aqua, et ex aqua aer. Et ratio quam Aristoteles insinuat, et D. Thomas melius declarat, est, quia aliquae sunt formae quas aequali ordine et immediate respicit materia, aliae vero quae certum ordinem requirunt, ut ita una post aliam in materia introducantur, seu ut una res ex alia, ut ex termino a quo, generetur. Forma enim aceti, vel cadaveris naturaliter introduci non potest, nisi post formam vini vel animalis, et ad recessum eius, et hic non potest mutari naturalis ordo generationis, ut ex aceto fiat vinum, sicut ex sanguine fit semen, non vero e converso, et ideo in his necesse est ut materia prius redeat ad elementum vel ad alias formas, ut iterum tandem disponi possit ad formam eiusdem speciei cum ea quam amisit.

CAP. VI

POR QUÉ DEL GÉNERO Y DIFERENCIA, DE LA MATERIA Y FORMA, RESULTA UN UNO "PER SE"

Cuest. 1. Aristóteles emplea todo este capítulo en la explicación de esta cuestión que había tocado ya antes en el lib. VII, c. 12, en que nosotros apuntamos algunos aspectos, completados en las disp. sobre la materia y forma, principalmente en la disp. XV, sec. 1. En su discusión Aristóteles no enseña nada nuevo digno de mención. Sólo hay que observar que, al excluir en el fin del capítulo todo medio para que materia y forma constituyan un uno, no excluye el modo de unión; en efecto, esto es imposible, como demostramos en la misma disp. XV, sec. 6; sólo excluye una entidad distinta a la que se deba la unidad, dejando así aclarado el problema.

Cuest. 2. Obsérvese también cómo dice aquí Aristóteles, que las cosas simples y que abstraen de materia tienen unidad en sí mismas y constituyen un ser uno, corroborando en absoluto la exposición que hicimos antes en el c. 3.

Cuest. 3. La doctrina de este capítulo sirve también de confirmación para corroborar lo que enseñamos sobre el modo de determinación del ente a los géneros universalísimos, disp. III, sec. 6.

LIBRO NOVENO DE LA METAFISICA

DIVISIÓN DEL ENTE EN POTENCIA Y ACTO

Es célebre la división del ser en ente actual y ente potencial, o en potencia y acto, base de la solución aristotélica de muchos problemas, por ejemplo, la preexistencia de lo que se produce; dice, efectivamente, que preexiste en potencia, pero no en acto; y poco ha, al fin del libro anterior, apoyado en la misma división, había resuelto la cuestión de la unidad de la sustancia compuesta. Por este motivo, el Filósofo, después de haber tratado de la sustancia en este libro, expone la división acabada de citar. Para la adecuada comprensión del libro, hay que tener en cuenta que una cosa es dividir el ente en ser en potencia o en acto y otra distinta dividir el ente en ser que es potencia o que es acto, pues en la pri-

CAPUT VI

Cur ex genere et differentia, materia et forma, fiat per se unum

Quaest. 1. Totum hoc caput consumit Aristoteles in explicanda hac quaestione, quam supra etiam tetigit, lib. VII, c. 12, ubi aliqua adnotavimus et plura in disp. de materia et forma, praesertim disp. XV, sect. 1. Neque in eius discussione aliquid aliud Aristoteles docet notatu dignum. Solum observatur, cum Aristoteles in fine capitis videtur excludere omne medium, ut ex materia et forma fiat unum, non excludere modum unionis; id enim impossibile est, ut ostendimus eadem disp. XV, sect. 6; sed excludere aliam entitatem distinctam, a qua sit illa unitas, et sic est res clara.

Q. 2. Observetur etiam quomodo Aristoteles hic ait res simplices et abstrahentes a materia seipsis habere unitatem et esse unum quid, confirmans plane expositionem a nobis datam supra, c. 3.

Q. 3. Ex doctrina etiam huius capitis confirmari potest quod de modo determinationis entis ad universalissima genera tradimus disp. III, sect. 6.

LIBER NONUS METAPHYSICAE

DE DIVISIONE ENTIS IN POTENTIAM ET ACTUM

Celebris est divisio entis in ens actu, et ens in potentia, seu in potentiam et actum, ex qua solet Aristoteles varias quaestiones dissolvere, ut an quod fit, antea existeret; ait enim praeexistere in potentia, et non in actu; et proxime in fine superioris libri ex eadem partitione definierat quaestionem de unitate substantiae compositae. Ob hanc ergo causam, postquam Philosophus de substantia tractavit in hoc libro, praedictam divisionem declarat. Est autem pro totius libri intelligentia advertendum, aliud esse dividere ens in ens in potentia vel in actu, aliud vero dividere ens in ens quod est potentia vel quod est actus; nam prior non

mera no se trata de una división en entes esencialmente distintos, sino en diversos estados del mismo ser por razón de existencia; mas en este sentido poco dice el Filósofo en todo este libro; nosotros, empero, hacemos uso de tal división en la disp. XXXI, sec. 3. Por el contrario, la segunda división se hace en función de los diversos conceptos esenciales de los entes, bien existan en acto, bien sólo en potencia, pues ambos estados se dan en ambos miembros, y en tal sentido la trata el Filósofo en el desarrollo de este libro. Así entendida, la división tiene aplicación principalmente en la sustancia y en la cualidad. Así, pues, de acuerdo con la primera clasificación es tratado por nosotros al estudiar la materia y la forma en las disp. XIII y XV. En cambio, según el segundo modo, al tratar de las especies de cualidades, en la disp. XLIII.

CAP. I

DIVERSOS SIGNIFICADOS DE LA PALABRA "POTENCIA"

Cuest. 1. En este capítulo Aristóteles prácticamente no hace más que repetir lo que había enseñado en el lib. V, c. 12, por lo que las cuestiones allí tratadas también pueden entrar aquí. Cabe también añadir otras, como la univocidad de potencia respecto de la potencia activa y de la pasiva. Efectivamente Aristóteles parece enseñar aquí que se predica analógicamente, y que de la potencia pasiva se predica por relación a la activa. La respuesta es que si el término potencia se toma trascendentalmente, se predica analógicamente de ella; pero si se toma como una especie de cualidad, entonces se predica unívocamente; de esta materia tratamos más ampliamente en el lugar citado. No hay que olvidar que en este pasaje no trata de la potencia como especie segunda de la cualidad, sino en sentido amplio, en cuanto comprende todos los principios de actividad; por eso, al arte y otros hábitos les llama con frecuencia potencias.

Cuest. 2. Luego, puede discutirse si la potencia activa y pasiva son siempre potencias distintas, según lo insinúa aquí Aristóteles, o si se identifican alguna vez, como parece pasar con las potencias del alma, materia de que hablamos en la antes citada disp. XLIV, sec. 1.

est divisio in entia essentialiter diversa, sed in diversos status eiusdem entis secundum rationem existendi; et in hoc sensu pauca dicit Philosophus in toto hoc libro; illam vero divisionem nos applicamus in disp. XXXI, sect. 3. Posterior autem divisio est secundum diversas rationes essentiales entium, sive existentium actu, sive in potentia tantum: uterque enim status habet locum in utroque membro, et hoc sensu tractatur a Philosopho in discursu huius libri. Sic autem sumpta divisio potissime locum habet in substantia et qualitate, et ideo secundum priorem rationem tractatur a nobis inter disputandum de materia et forma, disp. XIII et XV. Posteriori vero modo tractando de qualitatis speciebus, disp. XLIII.

CAPUT I

De variis significationibus nominis "potentia"

Quaest. 1. In hoc capite fere repetit Aristoteles quae tradiderat in lib. V, c. 12, unde quaestiones ibi tactae hic etiam locum habent. Addi vero possunt aliae, ut an *potentia* univoce dicatur de potentia activa et passiva; hic enim Aristoteles videtur docere dici analogice, et de potentia passiva dici per habitudinem ad activam. Resolutio vero est, si nomen potentiae transcendentaliter sumatur, analogice dici de illis; si vero sumatur ut est species qualitatis, sic dici univoce; de qua re agimus latius citato loco. Hic vero observa Aristotelem hoc loco non agere de potentia ut est secunda species qualitatis, sed late, ut comprehendit omnia principia agendi; unde artem et alios habitus saepe potentias nominat.

Q. 2. Rursus inquiri potest, an potentia activa et passiva semper sint distinctae potentiae, ut hic Aristoteles innuit, vel aliquando in eamdem coincidant, ut videtur contingere in potentiis animae. De qua re dicimus in praedicta disp. XLIV, sect. 1.

Cuest. 3. En estrecha relación con ésta está la cuestión de la posibilidad de que algo sea sujeto de pasión de sí mismo; Aristóteles lo niega con estas palabras: *por eso nada, según el curso natural de las cosas, puede sufrir algo de sí mismo.* En primer lugar, cabe aplicar esto a la pasión tomada propia y rigurosamente, es decir, a la pasión física y en cierto modo corruptora, de manera que no abarque las pasiones perfectivas, como es el caso de las inmanentes. En segundo lugar, creo también que hay que ponderar más aquellas palabras *según el curso natural de las cosas,* pues parecen implicar dos puntos: uno, que ningún existente en su estado natural y perfecto padece de sí mismo; el otro, que nada padece de sí *según el curso natural de las cosas;* es decir, precisamente según las propiedades de su naturaleza, sino que requiere algo distinto, como las especies, o algo similar, pero esto se trata con todo detenimiento por nosotros en la disp. XVIII.

CAP. II

LAS POTENCIAS RACIONALES E IRRACIONALES

En este capítulo sólo se ocupa Aristóteles de la potencia activa, de la que antes había afirmado que era la potencia esencial y primariamente, lo cual resulta harto claro en el desarrollo del texto, en las divisiones que propone y en la explicación o diferencia que añade. En primer lugar, se puede examinar qué potencias son vitales y cuáles no; esta división la sugiere efectivamente el Filósofo, al decir que unas potencias pertenecen al alma y otras a las cosas inanimadas, aunque esta división más parece ser asunto de la psicología. Por eso, se puede decir, en definitiva, que son potencias vitales todas las que brotan del alma, en cuanto es un alma, o un grado determinado de vida. Pero, por nuestra incapacidad de concebir o discernir los grados de vida, si no es por la relación con sus operaciones propias, con las cuales el ser viviente obra en sí mismo actuándose y perfeccionándose, por lo mismo llamamos potencia vital al principio próximo e intrínseco de una operación vital, mediante la cual el ser viviente se perfecciona y actualiza a sí mismo. En este nivel cabe distinguir aún una doble potencia: una es el principio próximo con que el viviente se perfecciona a sí mismo, aunque

Q. 3. Cum hac coniuncta est alia quaestio, an idem possit pati a seipso; nam Aristoteles hic negat his verbis: *Propter quod nullum, prout connaturale factum, ipsum a seipso patitur.* Quae possunt imprimis exponi de passione proprie et rigorose dicta, id est, physica, et aliquo modo corruptiva, ita ut non comprehendant passiones perfectivas, ut sunt immanentes. Secundo et melius expendenda censeo verba illa, *prout naturale factum;* duo enim includere videntur. Unum est nihil existens in suo naturali et perfecto statu pati a seipso; aliud est nihil pati a se, *prout connaturale factum,* id est, secundum id praecise quod habet a natura, sed indiget aliquo alio, ut speciebus, vel alia re simili; sed haec res disputatur latissime a nobis disp. XVIII.

CAPUT II

De potentiis rationalibus et irrationalibus

In hoc capite solum ait Aristoteles de potentia activa, quam supra dixerat esse per se primo potentiam, idque facile patet ex discursu textus, et ex divisionibus quas tradit, et ex declaratione seu differentia quam subiungit. Quaeri ergo primo potest quae sit potentia vitalis, quae vero non vitalis; haec enim divisio insinuatur a Philosopho, cum ait quasdam esse potentias animae, alias vero rerum inanimatarum. Quae divisio magis spectat ad scientiam de anima. Et ideo breviter dicendum est potentias vitales dici omnes illas quae consequuntur animam, ut anima est, seu aliquem vitae gradum. Et quia gradus vitae a nobis non concipitur nec discernitur, nisi per ordinem ad operationem propriam, qua vivens in seipso agit, ut se actuet, vel perficiatur, ideo potentia vitalis illa est quae est principium proximum et intrinsecum operationis vitalis, per quam ipsum vivens seipsum perficit et actuat. Et in hoc genere potest ulterius distingui duplex potentia: una quae est proximum principium quo vivens seipsum perficit, non tamen secundum eamdem poten-

no precisamente según la misma potencia; otra que es el principio próximo de actuarse a sí propio según la misma potencia; ésta es propiamente la potencia para el acto inmanente, la cual es potencia vital en sentido más perfecto. Ella, a su vez, se divide en racional e irracional, que es la división que Aristóteles expuso aquí con más claridad.

Cuest. 2. Acerca de ella se puede aún examinar la oportunidad de dicha división, y cuál es la potencia racional y sus clases, cuestiones todas que competen a la psicología. Resumimos, por lo tanto, diciendo que se llama potencia racional la que brota de un nivel intelectual en cuanto tal, pudiendo toda potencia inferior ser llamada irracional: por eso se puede distinguir una doble potencia racional, una elicitiva o imperante, y otra ejecutiva subordinada a una potencia superior, que puede concisamente llamarse potencia imperativamente racional, de acuerdo con la doctrina del Filósofo en el lib. I de la *Etica,* c. 13. En el primer sentido se llama potencia racional la que es racional en sí y produce su acto de modo racional. Se subdivide a su vez, porque una es la razón misma formal o esencialmente, como es el caso del entendimiento; otra es racional por participación, o por concomitancia y régimen, como la voluntad, y de ambas se ocupa Aristóteles aquí por brotar ambas del nivel racional. Acaso sería mejor decir que el Filósofo las considera como si fuesen una sola, por completar las dos una especie de principio adecuado de las acciones humanas, por causar la una nuestra actividad en cuanto al ejercicio y la otra en cuanto a la especificación. Se llama potencia imperativamente racional la que sin ser racional en sí, puede por su naturaleza obedecer a la razón, en el mismo sentido que Aristóteles en el lugar citado del lib. I de la *Etica* llama al apetito sensitivo del hombre racional por participación, aunque sea absolutamente irracional; a esta categoría son reductibles las potencias ejecutivas *ad extra,* en cuanto sometidas a la moción de la voluntad y de la razón, como el caso de la potencia locomotriz de que habla el Filósofo en el lib. III *De Anima,* c. 9 y siguientes.

tiam; alia quae secundum eamdem potentiam est principium proximum actuandi seipsum; et haec est proprie potentia ad actum immanentem, quae perfectiori modo vitalis est. Et haec rursus distinguitur in rationalem et irrationalem, quam divisionem expressius hic Aristoteles posuit.

Q. 2. Circa quam quaeri ulterius potest, an dicta divisio conveniens sit, et quae sit potentia rationalis, et quotuplex sit. Quae quaestiones etiam spectant ad scientiam de anima. Et ideo dicendum est breviter potentiam rationalem appellari omnem illam quae consequitur gradum intellectualem ut sic, omnem vero inferiorem potentiam vocari posse irrationalem. Unde duplex distingui potest potentia rationalis, alia eliciens vel imperans, alia exsequens cum subordinatione ad priorem potentiam, et potest uno verbo dici imperative rationalis, iuxta doctrinam Philosophi, lib. I Ethicorum, c. 13. Priori modo dicitur rationalis illa potentia quae in se rationalis est, elicitque actum modo rationali. Quae rursus subdistingui potest, nam quaedam est ipsa ratio formaliter seu per essentiam, ut est intellectus; alia est rationalis participative, seu per concomitantiam et regimen, ut voluntas, et de utraque loquitur Aristoteles hic, quia utraque gradum rationalem sequitur. Vel potius de illis videtur Philosophus loqui per modum unius, quia ex utraque completur veluti unum adaequatum principium humanarum actionum quatenus altera quoad exercitium, altera quad specificationem movet. Potentia imperative rationalis dicitur illa quae cum in se rationalis non sit, natura sua obedire potest rationi, quomodo Aristoteles, citato loco I Ethicorum, appetitum sensitivum hominis vocat rationalem per participationem, licet sit irrationalis simpliciter; et ad hunc ordinem reduci potest potentia exsecutiva ad extra, quatenus subiacet motioni voluntatis et rationis, qualis est potentia motiva secundum locum, de qua Philosophus libro III de Anima, c. 9, et sequentibus.

Con motivo de este pasaje, principalmente de los textos 41 y 42, surge una duda especial, porque parece que Aristóteles rechaza allí como insuficiente esta división de las potencias en racionales e irracionales. La primera respuesta es que esta división puede entenderse de dos maneras: primeramente, como división adecuada de las potencias del alma, y en este sentido no la aprueba Aristóteles en dicho pasaje; en segundo lugar, como división propia y especial de las potencias del hombre o del alma racional, que es el sentido con que Aristóteles la da tanto aquí como en el lib. I de la *Etica,* c. 13. La razón de la diferencia está en que las potencias del hombre se ordenan de algún modo a la razón, en cuanto todas radican en la misma alma racional, pudiendo, por lo mismo, dividirse convenientemente por su subordinación a la razón, o por la participación o carencia de acto. Mas las potencias de los brutos y de las otras cosas naturales carecen de subordinación a la razón, y, por eso, no se les llama propiamente racionales ni irracionales. Pero esta respuesta no está muy acorde con el presente pasaje de Aristóteles, porque incluye claramente entre las potencias irracionales a todas las que obran naturalmente y sin razón. Por eso pone expresamente como ejemplo de potencia irracional el calor. Además, porque esta diferencia cuasi privativa, a saber, irracional, sirve para caracterizar el modo de obrar de todas las potencias naturales y vitales, que no alcanzan el nivel de la razón.

Parece, pues, que puede admitirse esta división de las potencias como adecuada, no limitándola al hombre y al alma, sino extendiéndola a todo agente. Pues, como hace notar Santo Tomás, Aristóteles, en el lib. III *De Anima,* no trata tanto de definir como de discutir, e incluso se puede admitir que rechaza dicha división por insuficiente, no en absoluto, sino porque no explica bastante el número y variedad de las potencias del alma.

Cuest. 3. La tercera cuestión principal es la legitimidad de la diferencia que Aristóteles establece entre estas potencias, consistente en que sólo las potencias racionales son principio de contrarios; de esta materia se trató ampliamente en la disp. X, en que nos ocupamos por extenso de las causas libres y necesarias, explicando cuáles son las potencias libres, y en qué sentido son principios de acciones con-

Ex illo vero loco, praesertim textu 41 et 42, oritur specialis dubitatio, quia ibi videtur Aristoteles reiicere, ut insufficientem, hanc divisionem potentiarum in rationales et irrationales. Responderi potest primo, illam divisionem dupliciter dari posse. Primo, ut adaequatam potentiarum animae, et hoc sensu non probari ab Aristotele citato loco; alio modo ut propriam ac specialem divisionem potentiarum hominis seu animae rationalis, et hoc modo tradi ab Aristotele tam hic quam lib. I Ethicorum, c. 13. Ratio vero differentiae est, quia potentiae hominis habent aliquo modo ordinem ad rationem, quatenus omnes in eadem anima rationali radicantur, et ideo possunt convenienter dividi per ordinem ad rationem, aut participationem vel carentiam actus. Potentiae vero brutorum vel aliarum rerum naturalium non habent ordinem ad rationem; et ideo nec rationales, nec irrationales proprie dicuntur. Sed haec responsio non recte accommodatur huic loco Aristotelis, nam aperte sub potentiis irrationalibus includit omnes quae naturaliter agunt et sine ratione. Unde expresse ponit exemplum irrationalis potentiae in calore. Item, quia per illam differentiam quasi privativam, scilicet irrationale, circumscribi potest modus agendi omnium potentiarum naturalium et vitalium. quae gradum rationis non attingunt. Non videtur ergo dubium quin haec possit esse adaequata divisio potentiarum non solum in homine, nec solum in anima, sed absolute in omni agente. Aristoteles ergo, in III de Anima, non definiendo, sed disputando tantum procedit, ut D. Thom. notat, vel certe improbat illam divisionem ut insufficientem, non absolute, sed quia non satis erat ad explicandum numerum et varietatem potentiarum animae.

Q. 3. Tertia quaestio principalis hic est, an recte assignetur ab Aristotele discrimen inter has potentias, ex eo quod solae rationales potentiae sunt principia contrariorum; de qua re late dictum est disp. X, in qua de causis liberis et necessariis fuse disserimus, et explicamus quaenam potentiae liberae sint, et quomodo sint principia contrariarum actionum. Item in disp.

trarias. Además en la disp. XXVI, sec. 6, estudiamos si la misma causa puede producir efectos contrarios, y en ambas partes explicamos este pasaje de Aristóteles.

CAP. III

LA POTENCIA ES SEPARABLE DEL ACTO

Cuest. 1. En este capítulo refuta Aristóteles la opinión de algunos, que afirmaban que la potencia sólo existe en cuanto opera en acto, la cual resulta tan absurda que se descubre por sí misma inmediatamente como falsa. Por eso, las razones de Aristóteles son claras. De aquí toma origen el principio: *la potencia precede a su acto.* Si se entiende que antecede según orden de naturaleza, es universalmente verdad, pues, siendo la potencia causa de su acto, le precede en orden de naturaleza. En efecto, nos referimos a la potencia en su relación con el acto, ya que de ella mana propiamente. Recalco esto, porque hay que excluir la potencia de generación y espiración que se da en las divinas personas, por ser distinta su naturaleza y consideración. Pero, si se interpreta que antecede en la duración, en este caso hay que entender dicho principio como lo posible, o en un sentido lato, no necesario ni universal. En efecto, tanto la potencia activa como la pasiva pueden preceder temporalmente a su acto; pero esto no es necesario en cualquier potencia, ni respecto de todos los actos; porque la potencia de iluminar no precede temporalmente a toda iluminación, ni la potencia de la materia a toda forma.

Cuest. 2. Del final del mismo capítulo se ha tomado este conocido axioma que contiene la definición del posible: *es posible aquello de cuya existencia no se sigue imposible alguno.* Esto es evidente si posibilidad y reducción al acto se toman en su justa medida. En efecto, algunas cosas son posibles con un acto sucesivo, pero no instantáneo, por ejemplo, la división del continuo hasta el infinito es posible, sin que sea posible la totalidad simultánea de la división, sino una división sucesiva en que nunca se llega al fin. También hay cosas que son posibles tomadas separadamente, pero no conjuntamente, por ejemplo, que lo blanco se convierta en negro. Hecha, pues, la reducción al acto con la debida

XXVI, sect. 6, tractamus an eadem causa possit efficere contrarios effectus, et in utroque loco hunc Aristotelis locum explicamus.

CAPUT III

Potentiam esse separabilem ab actu

Quaest. 1. In hoc capite reprobat Aristoteles quorumdam sententiam, qui dicebant potentiam non esse, nisi dum actu operatur, quae tam est absurda, ut per se statim falsa appareat. Unde rationes Aristotelis perspicuae sunt. Hincque sumitur hoc principium: *Potentia praecedit actum suum.* Quod si intelligitur de antecessione secundum naturae ordinem, est in universum verum, quia cum potentia sit causa sui actus, praecedit illum ordine naturae. Loquimur enim de potentia comparata ad actum, quia ab illa proprie manat. Quod adverto, ut excludam potentiam generandi vel spirandi, quae est in divinis personis, de qua alia est ratio et consideratio. At vero si intelligatur de antecessione durationis, sic intelligendum est illud principium de possibili seu indefinite, non de necessitate seu universaliter. Potest enim potentia tum activa, tum etiam passiva, praecedere tempore actum suum; non est tamen necessarium, nec in qualibet potentia, neque respectu omnium actuum; potentia enim illuminandi non praecedit tempore omnem illuminationem, nec potentia materiae omnem formam.

Q. 2. Ex eodem capite, in fine, sumptum est illud vulgare axioma continens definitionem possibilis, scilicet: *Possibile illud est, quo posito in esse nihil sequitur impossibile.* Quod est evidens, si cum proportione sumatur possibilitas et reductio in actum. Aliquid enim est possibile secundum actum successivum et non simultaneum, ut continuum dividi in infinitum est possibile, non ita ut tota divisio possibilis simul ponatur, sed ut successive ponatur, et nunquam finiatur. Sic etiam aliquid est possibile divisim, non tamen composite, ut album fieri nigrum. Si ergo reductio ad actum

proporción, es evidente la proposición, cuya razón explicamos mejor en el capítulo siguiente.

CAP. IV

NO TODO LO QUE NO SE PRODUCE PUEDE PRODUCIRSE

Para confirmar la descripción del posible que había hecho al fin del capítulo anterior, Aristóteles rechaza aquí la opinión de los que decían que son posibles todas las cosas, aunque nunca se vayan a realizar, lo cual es tan manifiestamente falso, que sobran refutaciones y explicaciones.

Cuest. 1. Sólo hay que advertir que algunos deducen de este texto de Aristóteles que no sólo no todo lo que nunca va a realizarse es posible, sino también que es imposible todo lo que nunca va a realizarse, o —lo que es lo mismo— que todo lo que es posible se realizará alguna vez, ya que todo lo que nunca existe es imposible que exista. Esta parece ser la exposición que de esto hace el Comentador, textos 8 y 9, defendida también por Janduno en la q. 5, según la amplia referencia y refutación que hace Iavello en la q. 10. Pero esto no sólo está en contradicción con la mente y palabras de Aristóteles aquí y en otros pasajes, sino que es evidentemente falso y opuesto incluso a los principios de la fe católica. Lo primero es evidente, porque el Filósofo aquí, como Santo Tomás y algunos otros exponen, afirma expresamente que son posibles algunas cosas que nunca existirán, aunque no todas las cosas que nunca existirán pueden existir o producirse. Y en el lib. II *De Generat.*, c. 11, texto 64, dice: *el que está para echar a andar acaso nunca llegue a andar.* Donde afirma que a veces no se realiza, no sólo una cosa posible, sino incluso una ya premeditada o que está casi en las puertas de su realización. La razón es evidente por el principio sentado en el capítulo precedente: que la potencia pueda anteceder temporalmente a sus actos; de donde se deduce que acaso nunca llegue a ejercitar el acto, aunque sí pudiera hacerlo. Además, en los efectos divinos esto no sólo es evidente, sino dogma de fe. Dios puede, efectivamente, hacer muchas cosas que no hace nunca; así lo dijo Jesucristo en el cap. XXVI, de San Mateo: *¿No puedo acaso rogar*

cum proportione fiat, manifesta est illa propositio, cuius rationem in sequenti capite magis declarabimus.

CAPUT IV

Non omne quod non fit, possibile esse fieri

Ut Aristoteles confirmet descriptionem possibilis, quam in fine superioris capitis tradidit, hic reprobat sententiam eorum qui dicebant unumquodque esse possibile, etiamsi futurum non sit, quod tam est aperte falsum, ut nulla egeat refutatione aut declaratione.

Quaest. 1. Solum est advertendum nonnullos ex hac littera Aristotelis colligere non solum non omne quod futurum nunquam est esse possibile, sed etiam omne quod nunquam futurum est esse impossibile, seu (quod idem est) omne quod possibile est, aliquando esse futurum, quia omne id quod semper non est impossibile est esse. Et haec videtur esse expositio Commentatoris hic, textu 8 et 9, quam defendit Iandun. hic, q. 5, ut refert et late impugnat Iavellus, q. 10. Verumtamen non solum repugnat menti et verbis Aristotelis, tum hic, tum etiam aliis locis, sed est etiam evidenter falsa, et repugnans etiam principiis fidei Catholicae. Primum patet, nam Philosophus hic, ut recte D. Thom. et alii exponunt, expresse docet quaedam quidem esse possibilia, quae nunquam futura sunt, quamquam non omnia quae nunquam futura sunt sint possibilia esse vel fieri. Et lib. II de Generatione, c. 11, textu 64, dicit: *Qui iamiam ambulaturus est, facile non ambulabit.* Ubi non solum ait aliquid possibile, sed etiam quod iam est in proposito, vel quasi in vestibulo ut fiat, interdum non fieri. Et ratio est evidens ex principio posito in praecedenti capite, quia potentia potest esse prior tempore quam suus actus; unde fieri potest ut aliquem actum nunquam exerceat, etiamsi possit. Deinde in effectibus divinis est hoc non solum evidens, sed etiam de fide certum; multa enim potest Deus facere quae nunquam facit; sic enim dixit Christus, Ma-

a mi Padre, etc.? Por fin, de la contingencia y libertad de algunos efectos o causas se sigue lo mismo necesariamente. Esta materia la tratamos ampliamente en la disp. XIX, sec. 2 y siguientes. En definitiva, no es verdad que sea imposible todo lo que nunca existe, sino lo que nunca existe de suyo y por repugnancia intrínseca, de suerte que carezca de capacidad de existir.

Cuest. 2. Por último, hay que considerar lo que en el texto 9 añade Aristóteles, a saber, que cuando en las proposiciones atributivas una se sigue con necesidad de otra, hay que guardar el mismo orden en las proposiciones de posibilidad, de suerte que si el antecedente es posible, también ha de serlo el consecuente. Por ejemplo, si es legítima la ilación: corre, por consiguiente se mueve, también tiene que decirse legítimamente: puede correr, por consiguiente puede moverse; porque en otro caso, si fuese posible correr e imposible moverse, o se podría llevar a cabo una carrera sin movimiento, contra la primera conclusión, o, supuesto realmente el movimiento, que se admite como posible, se seguiría algo imposible, a saber, la carrera que se afirmaba ser imposible. En consecuencia, el principio es evidente, y lo mismo viene a significar la expresión de los dialécticos que dicen que —con recta consecuencia— no puede ser verdadero el antecedente y falso el consecuente, porque como de un posible no se sigue un imposible, tampoco lo falso de lo verdadero. Se prueba *a priori,* porque el consiguiente está virtualmente contenido en el antecedente, y es imposible que un posible contenga virtualmente lo que es imposible, o lo verdadero algo falso, porque entonces no sería posible, ya que posible dice referencia al acto y no puede referirse a un acto imposible, porque no existe potencia para imposibles; y por la misma razón no sería verdadero porque de esencia de lo verdadero es no contener nada falso. Hay además otra razón: ser en acto implica necesariamente ser posible, porque el acto supone la potencia; ahora bien, si hay un orden de derivación necesario entre los actos, mucho más ha de haberlo entre las potencias. Con razón advierte Santo Tomás que aquí se trata del posible en general, en cuanto abstrae de necesario y contingente, ya que no puede suceder que —en buena ilación atributiva— el antecedente sea un posible sólo contingente, y necesario el consiguiente; por ejemplo,

thaei, 26: *An non possum rogare Patrem meum,* etc.? Denique, ex contingentia et libertate aliquorum effectuum vel causarum, necessaria consecutione id sequitur. De qua re late tractamus disp. XIX, sect. 2 et seq. Neque est verum omne id quod nunquam est esse impossibile, sed quod ex se et ab intrinseco nunquam est, ita ut careat capacitate essendi.

Q. 2. Ultimo considerandum est quod in textu nono Aristoteles infert, scilicet, quando in propositionibus de inesse unum necessario infertur ex alio, eodem modo sequi in propositionibus de possibili, ut si antecedens possibile sit, etiam et consequens sit possibile. Ut si recte infertur: Currit, ergo movetur, recte etiam inferatur: Potest currere, ergo potest moveri; quia alias si possibile esset currere, impossibile autem moveri, aut posset poni cursus sine motu, contra priorem illationem, aut posito in re motu, qui supponitur possibilis, sequeretur aliquid impossibile, scilicet cursus ille qui dicebatur esse impossibilis. Est ergo evidens illud dogma, et in idem fere incidit, quod dialectici aiunt, in bona consequentia non posse esse antecedens verum et consequens falsum, quia, sicut ex possibili non sequitur impossibile, ita nec ex vero falsum. Et ratio a priori est quia consequens virtute continetur in antecedente; impossibile autem est ut possibile virtute contineat id quod est impossibile, aut verum aliquod falsum, quia hoc ipso iam illud non esset possibile, cum possibile respiciat actum, et non possit respicere actum impossibilem, quia ad impossibile non est potentia; et eadem ratione illud non esset verum, cum de ratione veri sit ut nihil falsum contineat. Item est alia ratio, quia actu esse necessario infert possibile esse, cum actus supponat potentiam, et ideo si inter actus est necessaria consecutio, a fortiori etiam inter potentias. Recte autem advertit D. Thomas hic esse sermonem de possibili in communi, ut abstrahit a necessario vel contingenti, quia fieri non potest. ut in bona illatione de inesse, antecedens sit possibile tantum contingens, consequens vero necessarium; ut, si ridet, est

si ríe, es risible, o es hombre; y la razón es porque incluso el acto mismo abstrae de la existencia necesaria o contingente, y porque de una propiedad necesaria se sigue un acto contingente, el cual incluye o supone necesariamente la potencia, aunque no bajo la misma condición de necesidad o contingencia.

Cap. V

Relación entre potencia y acto

Primeramente puede examinarse aquí si en un único e idéntico sujeto puede el acto algunas veces preceder a la potencia, según parece afirmar aquí Aristóteles. La cuestión se resuelve fácilmente teniendo en cuenta lo dicho anteriormente: que Aristóteles llama aquí potencia a todo principio de obrar, sin excluir el arte o hábito. En este sentido es evidente que algunas potencias, es decir, principios de obrar, presuponen sus propios actos, mediante los cuales se engendran, pues efectivamente el arte y el hábito se adquieren por la costumbre. En cambio, la potencia natural propia, activa o pasiva, precede siempre a su acto o en tiempo, o al menos en naturaleza, ni es posible que en el mismo sujeto el acto preceda a dicha potencia, como enseña claramente aquí Aristóteles, porque la potencia es causa de su acto y no efecto de él, a no ser acaso en la línea de la causa final, porque esta causa no precede entitativamente, sino acaso en la aprehensión e intención; y queda así clara esta materia, sobre la que vuelve Aristóteles en el c. 8.

Cuest. 2. Puede investigarse, en segundo lugar, el modo de reducción de la potencia al acto, y la diferencia que en este punto hay entre las potencias racionales y las irracionales; esto, empero, se trató ampliamente en la disp. XIX. Aquí basta advertir que de este pasaje de Aristóteles se deduce claramente que la definición de potencia libre, que tratamos ampliamente en el lugar citado, es: *la que, supuestos todos los requisitos para su acción, puede obrar o no obrar.* Pues esto es lo que aquí dice el Filósofo: *puesto que puede, puede algo, alguna vez y de alguna manera, y cuantos otros datos necesita haber en una definición*; en efecto, estas palabras equivalen al inciso de la definición ya citada, *supuestos*

risibilis, aut est homo; et ratio est quia etiam ipse actus abstrahit ab esse necessario vel contingenti, et quia ex proprietate necessaria sequitur actus contingens, qui actus necessario includit vel supponit potentiam, non tamen sub eadem conditione necessarii aut contingentis.

Caput V

De ordine inter potentiam et actum

Quaest. 1. Hic primo inquiri potest an in uno et eodem subiecto actus interdum antecedat potentiam, quod hic Aristoteles affirmare videtur. Sed haec quaestio facile dissolvetur si advertatur quod supra notatum est, Aristotelem hic vocare potentiam omne principium agendi, etiamsi sit ars vel habitus. Hoc ergo sensu constat aliquas potentias, id est, principia agendi supponere actus suos, quibus generantur, sic enim ars et habitus consuetudine acquiruntur. At vero propria naturalis potentia activa vel passiva semper supponitur ad actum suum vel tempore, vel saltem natura, nec fieri potest ut in eodem praecedat actus talem potentiam, ut aperte hic docet Aristoteles. Et ratio est, quia talis potentia est causa sui actus, et non est effectus illius, nisi forte in genere causae finalis, quae causa non praecedit in esse, sed fortasse in apprehensione et intentione, et sic est res clara, quam iterum in c. 8 Aristoteles attingit.

Q. 2. Secundo, inquiri hic potest quo modo potentia reducatur in actum, et quaenam differentia in hoc sit inter potentias rationales et irrationales. Sed haec res late tractata est disp. XIX. Hic solum notetur ex hoc loco Aristotelis plane colligi definitionem potentiae liberae, quam dicto loco late tractavimus, scilicet, esse illam *quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere.* Hoc enim est quod hic Philosophus ait: *Quoniam vero potest, aliquid potest, aliquando, et aliquo modo, et quaecumque alia necesse est adesse in definitione;* haec enim verba aequipollent

todos los requisitos para obrar, porque todas esas cosas, como dice Aristóteles y comenta muy bien Santo Tomás, hay que aceptarlas o presuponerlas para afirmar que algo se puede o es posible sencillamente. Así entendida la potencia, añade Aristóteles que la diferencia que hay entre las potencias naturales y las libres, o —lo que es igual— entre las irracionales y las racionales, según su expresión, es esto: *en las primeras es necesario que, según su capacidad, puestas ante lo que puedan hacer o padecer, lo hagan unas y lo padezcan otras.* En cambio, dice de las otras *que no es necesario.* Lo cual viene a ser como si dijera que la potencia libre es de tal naturaleza que, puesta en inminencia de acción, con todos los requisitos, no actúa necesariamente, sino que puede obrar o no obrar, dando de ello una razón muy buena. Porque, siendo la potencia libre esencialmente y capaz de suyo para actos contrarios, si, por ejemplo, puesta en trance de obrar, obrase necesariamente, realizaría simultáneamente cosas contrarias, lo cual es imposible.

Cuest. 3. Puede, en tercer lugar, preguntarse cuál es el determinante de una potencia racional o libre para su acto, porque esto es lo que Aristóteles estudia al final de este capítulo. Sólo responde que se determina *por elección y propósito, o deseo, puesto el cual* (eficaz y absoluto, se sobreentiende), *necesariamente realiza lo que puede.* Esto resulta de por sí bastante claro. Le faltaba llevar su investigación hasta saber qué es lo que determina la potencia a la elección misma. Pero de esto no se ocupó el Filósofo. Pues creyó que nada más había de investigar, ya que esta potencia por su propia fuerza natural, como acto primero —hablo de elecciones naturales y morales y en sentido estricto— y por su propia volición o elección, como acto segundo, queda de suyo determinada para querer y elegir; pues queriendo elige, y eligiendo quiere; aunque no ciertamente por sí sola, o sea sin el concurso y auxilio de una causa superior exigida; pues esto se da siempre por supuesto. Esta opinión la recoge Soncinas, en el lib. IX *Metaph.*, q. 14, y no la refuta, sino que la defiende, juzgándola acorde con las doctrinas del Filósofo en este pasaje. En cambio, luego añade él mismo que para esta determinación, por lo menos en cuanto a su especificación, concurre el juicio del entendimiento; cuál

illi particulae definitionis praedictae, *positis omnibus requisitis ad agendum;* illa enim omnia ait Aristoteles, et exponit optime divus Thomas, sumenda esse seu supponenda, ut aliquid dicatur posse seu esse possibile simpliciter. De potentia autem sic sumpta subdit Aristoteles hanc esse differentiam inter potentias naturales et liberas, seu (quod idem est) irrationales et rationales, ut ipse loquitur, quod *in prioribus necesse est ut cum, quoad possint, passivum et activum approximent, hoc quidem faciat, illud vero patiatur.* De aliis vero ait: *Illas vero non est necesse.* Quod perinde est ac si diceret potentiam liberam talem esse ut approximata ad agendum cum omnibus requisitis, non necessario agat, sed possit agere et non agere, et subdit optimam rationem. Quia cum potentia libera sit per se, et ex se potens ad contraria, si approximata ad agendum [1] ex necessitate ageret, simul ageret contraria, quod est impossibile.

Q. 3. Tertio, quaeri potest quid determinet potentiam rationalem vel liberam ad actum, hoc enim in fine huius capitis Aristoteles investigat. Et nihil aliud respondet, nisi hanc potentiam determinari *electione et proposito seu desiderio, quo posito* (supple efficaci et absoluto) *ex necessitate operatur quod potest.* Quod per se satis clarum est. Restabat autem ulterius inquirendum quid determinet hanc potentiam ad ipsam electionem; sed de hoc nihil inquisivit Philosophus, quia nihil esse credidit amplius inquirendum, quia haec potentia sua vi naturali, ut actu primo (loquor in naturalibus et moralibus electionibus, ac per se loquendo), et ipsamet volitione seu electione, ut actu secundo, de se determinat ad volendum et eligendum; nam volendo eligit, et eligendo vult; non tamen se sola seu sine concursu et auxilio superioris causae requisitae; hoc enim semper supponitur. Quam sententiam attigit Soncin., lib. IX Metaph., q. 14, eamque non improbat, sed defendit; putatque esse consentaneam doctrinae Philosophi hoc loco. Postea vero ipse addit ad hanc determinationem saltem quoad speci-

[1] Sustituímos el término *generandum* de Vivès, por *agendum,* que aparece en otras ediciones (N. de los EE.).

sea el verdadero sentido de esto, y si ha de atribuirse esta autodeterminación a la potencia libre, es tema que tratamos ampliamente en la disp. XIX, tanto en relación con el juicio del entendimiento, en la sec. 6, como en relación con el concurso divino, en la sec. 4 y en la disp. XXVII, sec. 2, 3 y 4.

CAP. VI

NATURALEZA DEL ACTO

En este capítulo no hay problemas de importancia. Adviértase únicamente que Aristóteles aquí más que explicar la naturaleza del acto que corresponde propiamente a la potencia activa y pasiva, explica en qué consiste en absoluto existir en acto, como contrapuesto a existir en potencia. El ámbito de ser en acto en ese sentido es amplísimo y viene a ser como un trascendental; por eso Aristóteles no lo determina por una definición, sino por ejemplos y por una especie de inducción, porque resulta casi imposible definirlo, si no se usa del mismo acto para su explicación: puesto que ser en acto no es más que tener actual o efectivamente lo que existía en potencia. Por consiguiente, si existir en acto es distinto de existir en potencia, no es más que existir actualmente, concepto que explicamos por extenso en la disp. XXXI. En cambio, si la expresión *en acto* se aplica a la potencia activa, es lo mismo que operar actualmente. Si a la pasiva, será lo mismo que recibir actualmente o ser informada. Exponemos todo esto, parte en la disp. XLIII, en que tratamos de la potencia activa y pasiva y de sus actos, y parte en las disp. XLVIII y XLIX, al tratar de la acción y pasión, que son los actos más inmediatos de estas potencias.

CAP. VII

CUÁNDO SE DICE QUE LAS COSAS ESTÁN PROPIAMENTE EN POTENCIA

En este capítulo no hay nada especialmente digno de atención; en efecto, únicamente enseña el Filósofo que una cosa se dice estar propia y absolutamente en potencia cuando está en potencia próxima, de suerte que puede ser reducida al acto por la acción de un solo agente, pues cuando solamente está en potencia

ficationem concurrere iudicium intellectus; sed quo sensu id verum sit, et an haec determinatio sui ipsius sit ipsi potentiae liberae tribuenda, latissime tractavimus in dicta disp. XIX, tam comparatione iudicii intellectus in sect. 6, quam comparatione divini concursus in sect. 4, et disp. XXVII, sect. 2, 3 et 4.

CAPUT VI

Quidnam actus sit

In hoc capite nulla occurrit quaestio alicuius momenti. Solum notetur Aristotelem hic non tam explicare quid sit actus qui proprie respondet potentiae activae et passivae, quam absolute quid sit esse in actu, prout distinguitur ab esse in potentia. Et hoc modo esse in actu latissime patet, et est veluti transcendens quoddam, et ideo ab Aristotele non declaratur definitione, sed exemplis et inductione quadam, quia vix potest definitione hoc explicari, nisi utendo ipsomet actu ad id explicandum; nam esse in actu non est aliud quam actu seu de facto habere id quod erat in potentia. Itaque si esse in actu distinguatur ab esse in potentia, nihil aliud est quam actu existere, de quo quid sit, late dicimus disp. XXXI. Si vero *in actu* dicatur de potentia activa, idem est quod actu operari. Si de passiva, idem erit quod actu recipere seu informari. Quae omnia exponuntur a nobis partim disp. XLIII, ubi de potentia activa et passiva, et actibus earum agimus, partim disp. XLVIII et XLIX, ubi agimus de actione et passione, quae sunt immediatiores actus harum potentiarum.

CAPUT VII

Quando dicatur res proprie esse in potentia

In hoc etiam capite nihil occurrit notatione dignum; solum enim docet Philosophus tunc rem dici proprie et absolute esse in potentia, cum est in potentia proxima, ita ut per unius agentis effectionem possit reduci ad actum. Quando vero est solum

remota, no se dice propia y absolutamente estar en potencia, por ejemplo, el agua, absolutamente hablando, no es hombre, ni caballo en potencia, ni siquiera el esperma —en opinión de Aristóteles—, por necesitar muchas transformaciones para llegar a convertirse en hombre. Todo esto, en definitiva, no pasa de modos de hablar, pues el problema es de suyo bastante claro.

Explica luego en qué sentido la materia se afirma de una cosa, y enseña que se predica denominativamente, no abstracta o esencialmente; en efecto, se dice barra broncínea, no bronce, y arca de madera, no madera. La razón es clara, pues la parte no se predica del todo, sino denominativamente, ya que no se predica como todo, por ser precisamente el todo lo calificado por tal denominación. Por lo tanto, ya no queda aquí cuestión alguna de importancia.

Cap. VIII

Prioridad del acto sobre la potencia

Cuest. 1. Puede analizarse, primero, la prioridad del acto sobre la potencia por definición, o por razón y conocimiento, tal como enseña aquí Aristóteles. De esto hemos tratado expresamente en la disp. XLIII, sec. última.

Cuest. 2. Segundo, si el acto precede temporalmente a la potencia natural, al menos según la especie, o en los diversos sujetos. También en el mismo lugar se trató esta cuestión.

Cuest. 3. Por fin, si la potencia adquirida por el uso, es decir, el hábito, es temporalmente posterior a su acto, y cómo es engendrada mediante él, tema ya tratado en el c. 5, y lo explicamos en la disp. XLIV, sobre los hábitos.

Cap. IX

Prioridad en sustancia o perfección del acto sobre la potencia

Cuest. 1. La primera cuestión, objetivo directo de este capítulo, es si el acto es más perfecto que la potencia. Está tratada en la disp. XLIII, sec. última.

Cuest. 2. Si son más perfectas las cosas posteriores en generación. Aristóteles en este lugar acepta tal proposición como un principio del que deduce que

in potentia remota, non dicitur proprie et absolute esse in potentia, ut aqua non est in potentia homo vel equus, simpliciter loquendo, immo nec sperma (ait Aristoteles), quia multis transmutationibus indiget, ut inde fiat homo. Quae omnia solum ad modum loquendi spectant; nam res per se satis constat.

Deinde vero declarat quo modo materia dicatur de re, et docet praedicari denominative, non abstracte seu essentialiter; dicitur enim lignum aeneum, non aes, et arca lignea, non lignum. Et ratio est clara, quia pars non praedicatur de toto nisi denominative, quia non praedicatur per modum totius, quia id quod afficitur tali denominatione est ipsum totum. Quare hic nulla relinquitur quaestio quae alicuius momenti sit.

Caput VIII

Actum esse priorem potentia

Quaest. 1. Primo inquiri potest an actus sit prior potentia definitione, seu ratione et cognitione, ut hic Aristoteles docet. De qua re ex professo agimus disp. XLIII, sectione ultima.

Q. 2. Secundo, an actus praecedat tempore naturalem potentiam, saltem secundum speciem, seu in diversis subiectis. Haec etiam quaestio tractata est ibidem.

Q. 3. Ultimo, an potentia quae usu acquiritur, id est habitus, sit posterior tempore suo actu, et quomodo per illum generetur, quod etiam c. 5 tactum est, de qua re diximus disp. XLIV, quae est de habitibus.

Caput IX

Actum esse priorem substantia seu perfectione quam potentiam

Quaest. 1. Prima quaestio, et in hoc capite directe intenta, est an actus sit perfectior quam potentia. Haec tractatur disp. XLIII, sect. ult.

Q. 2. An posteriora generatione sint perfectiora. Hanc propositionem assumit hoc loco Aristoteles ut principium, ex quo infert actum esse perfectiorem potentia. Cuius

el acto es más perfecto que la potencia. El sentido verdadero de este principio es, que cuando algo es de tal suerte anterior por generación, que está ordenado al posterior como un medio al término, o como lo incoativo a su consumación, en este caso lo posterior es más perfecto: corroboran esta interpretación los ejemplos de Aristóteles del hombre y el niño, del semen y el hombre. Igualmente la razón que añade, diciendo: *en efecto, aquello* (es decir, lo que es posterior por generación) *ya tiene forma, pero esto no,* o sea aquello fue llevado hasta su término y plenitud en comparación con lo otro. En cambio, cuando algo es posterior por generación como consecuente o dimanante de otro, por ejemplo, la pasión o propiedad respecto de la forma, entonces, como es evidente, no es necesario que sea más perfecto, a no ser que se haga la comparación de manera que lo que es posterior incluya a lo que es anterior, y le añada algo; porque así el alma es más perfecta determinada por sus potencias que como pura sustancia. En este sentido no hay duda.

Cuest. 3. Cabría aquí tratar de la distinción de un doble fin: el que está constituído por la operación solamente, y el que consiste en algo ya realizado. Pero esta división queda suficientemente explicada en la disp. XXIII, sec. 2.

Cuest. 4. Surge ahora la cuestión de la diferencia indicada por Aristóteles entre la acción inmanente y transeúnte: la una permanece en el agente, mientras la otra se recibe en el paciente: hemos tratado esto con amplitud al explicar el predicamento de la acción, disp. XLVIII, sec. 2.

Cuest. 5. De este capítulo se tomó cierta proposición vulgar: *toda potencia es al mismo tiempo de contradicción,* o, según se la suele expresar ordinariamente, es potencia de contradicción. Es difícil hallarle un sentido verdadero y sistemático. Porque, en primer lugar, como advierte Santo Tomás, parece que no puede aplicarse a la potencia activa, ya que antes dijo el mismo Filósofo que no toda potencia activa es potencia de opuestos, sino únicamente la racional. Tampoco de la potencia pasiva puede admitirse como verdadera universalmente, sobre todo en la doctrina del mismo Filósofo, pues la materia del cielo es potencia para la forma, sin que sea potencia de contradicción, por no estar sujeta a privación, ni estar en

principii sensus verus est, quando aliquid ita est generatione prius ut ad posterius ordinetur tamquam via ad terminum, vel tamquam id quod inchoatum est ad id quod est consummatum, tunc quod est posterius, esse perfectius; et hunc sensum declarant exempla Aristotelis de viro et puero, et de semine et homine. Et ratio etiam quam subdit dicens: *Illud enim* (scilicet, quod posterius est generatione) *iam habet formam, hoc vero non;* id est, illud perductum est ad terminum et consummationem comparatione alterius. At vero quando aliquid est posterius generatione tamquam quid consequens et dimanans ab alio, ut passio seu proprietas respectu formae, tunc non oportet ut sit perfectius, ut per se constat, nisi forte ita fiat comparatio ut quod posterius est includat id quod est prius et addat aliquid; sic enim perfectior est anima suis potentiis affecta quam in sua nuda substantia; et sic est res clara.

Q. 3. Quaestio hic tractari poterat de distinctione duplicis finis, in eum qui est operatio tantum, vel qui est aliquid factum. Sed hanc divisionem sufficienter attingimus in disp. XXIII, sect. 2.

Q. 4. Quarto, hic occurrit quaestio de differentia quam hic Aristoteles tangit inter actionem immanentem et transeuntem, quod illa in agente manet, haec vero in patiente recipitur: de qua re inter explicandum praedicamentum actionis late tractamus disp. XLVIII, sect. 2.

Q. 5. Quinto, ex hoc capite sumpta est quaedam vulgaris propositio: *Omnis potentia simul contradictionis est,* seu, ut communiter circumfertur, est potentia contradictionis. Cui difficile est verum ac doctrinalem sensum tribuere. Nam imprimis, ut D. Thomas notat, videtur non posse intelligi de potentia activa, quia supra dictum est ab eodem Philosopho non omnem potentiam activam esse oppositorum, sed rationalem tantum. De potentia etiam passiva non potest esse universaliter vera, maxime in doctrina eiusdem Philosophi, quia materia coeli est potentia ad formam, et tamen non est potentia contradictionis, quia non est sub-

potencia para una forma que le sea contradictoria. El cielo también tiene potencia para el movimiento, y, sin embargo, según la doctrina del Filósofo, no está en potencia de contradicción, porque no puede estar en reposo. Si se objeta que Aristóteles habla de la potencia que entra en composición, o está sujeta a privación, la proposición en este sentido, además de mal formulada, viene a decir casi lo mismo, y es doctrinalmente inútil. Sería igual que si se dijese que la potencia para hábito y privación es potencia de contradicción.

Mas hay que decir que Aristóteles habla expresamente de la potencia que incluye al mismo tiempo existir en potencia, la cual no significa sólo potencia receptiva, respecto de la entidad positiva y de su capacidad, sino que implica también el estado en que se afirma estar en potencia y carecer de acto. Es evidente que ésta es la intención de Aristóteles, porque en este sentido dice que *nada es eterno en potencia,* cosa que en otra hipótesis no sería verdad —según su doctrina— de la materia o cantidad del cielo, o del entendimiento o voluntal del ángel. Dice también que en el cielo no hay potencia en absoluto para ser sujeto de un movimiento, lo cual resultaría también completamente falso, si se tratase de sola la potencia receptiva, según su concepto positivo: se refiere, pues, a la potencia en cuanto incluye el existir en potencia. Y en este sentido no sólo es aplicable a la potencia pasiva, sino también a la activa. El mismo parece explicarlo más abajo, al decir que las potencias racionales son de suyo potencias de contradicción, es decir, capaces de obrar y no obrar; en cambio, las potencias irracionales, *sólo porque están presentes y ausentes,* es decir, sólo porque pueden ser aplicadas o dejar de serlo; porque así pueden obrar unas veces y otras dejar de obrar. Exponemos el pasaje en la disp. XXVI, sec. 4, número 14.

El que tomada así, se convierta en una exposición demasiado clara no constituye inconveniente, no sólo porque en rigor no es idéntica, sino también porque precisamente así resulta útil a la intención y razonamiento de Aristóteles, mediante el que pretende concluir que una cosa en acto es más perfecta que la potencia. En efecto, por esta causa las cosas eternas están en acto y no en potencia. Podría afirmarse tabién, desentrañando más la explicación, que la potencia que no se

iecta privationi, nec est in potentia ad repugnantem formam. Et coelum ipsum habet potentiam ad motum, et tamen iuxta doctrinam Philosophi non est in potentia contradictionis, quia non potest quiescere. Quod si quis dicat. Aristotelem loqui de potentia quae est coniuncta vel subiecta privationi, hoc sensu erit plane inepta et quasi identica propositio, nihilque ad doctrinam deserviens. Perinde enim est ac si diceretur potentiam ad habitum et privationem esse potentiam contradictionis.

Dicendum vero est. Aristotelem aperte loqui de potentia quae simul includit esse in potentia, quae non dicit solam potentiam receptivam, quoad positivam entitatem et capacitatem eius, sed includit etiam statum in quo dicitur esse in potentia et carere actu. Hanc vero esse Aristotelis mentem perspicuum est; nam hoc sensu ait *nihil potentia aeternum esse;* quod aliter verum non esset (iuxta eius sententiam) de materia vel quantitate coeli, aut intellectu vel voluntate angeli. Rursus ait in coelo non esse potentiam ad moveri absolute, quod etiam esset plane falsum si de sola potentia receptiva, quoad positivam rationem, sermo esset; loquitur ergo de potentia ut includit esse in potentia. Et hoc modo potest intelligi non solum de potentia passiva, sed etiam de activa. Quod ipsemet inferius videtur declarare, cum ait potentias rationales per se esse potentias contradictionis, id est, quae possunt agere et non agere, potentias autem irrationales *solum quia adsunt et absunt,* id est, solum quia possunt esse et non esse applicatae; sic enim possunt interdum agere, interdum non agere, quem locum exponimus disputatione XXVI, sect. 4, n. 14.

Quod vero in hoc sensu sit nimis clara expositio non obstat, tum quia in rigore non est identica, tum etiam quia in eo deservit intentioni seu discursui Aristotelis, quo vult concludere rem in actu esse perfectiorem potentia; nam ob hanc causam res aeternae in actu sunt, et non in potentia. Dici etiam potest hoc amplius explicando, potentiam quae non solum est ad

ordena sólo a recepción de la forma, sino también a la propia acción y pasión, es potencia de contradicción, bien absolutamente respecto de la mutación total o forma, por ejemplo, la potencia para generar, bien al menos respecto de las diversas partes, por ejemplo, la potencia para el movimiento local del cielo —según la opinión del Filósofo—, y de esta suerte la proposición carece de excepciones. Porque, según Aristóteles, ninguna potencia receptiva que pueda recibir el acto por una acción propia, lo posee inmutable y congénito desde la eternidad; porque una potencia semejante no se actualiza por una acción propia, sino que se crea conjunta con su acto, y está determinada por naturaleza a estar siempre sometida a él. Esto lo juzgó hasta tal punto verdadero Aristóteles en las cosas incorruptibles, que por ello las creyó eternas: y en este sentido niega que se dé potencia en éstas, es decir, que puedan estar en potencia y carecer de acto, absolutamente hablando.

Ajustándose a la exacta doctrina, hay que sostener que todas las cosas creadas, consideradas en sí y absolutamente, son potenciales o están únicamente en potencia, no pasiva, sino en la activa del Creador, sin que se dé contradicción por parte de ellas; por su parte, las cosas incorruptibles tienen de especial que, una vez creadas, no tienen de suyo intrínsecamente potencia para no existir, siendo verdad en este sentido que no tienen potencia de contradicción en cuanto al ser en que son incorruptibles. Pero de aquí no se sigue su eternidad *a parte ante* porque, en absoluto, para existir dependen de la libre voluntad de Dios.

Cuest. 6. Ultimamente puede discutirse aquí si se dan —en la opinión de Aristóteles— muchos entes necesarios por sí y actos puros sin potencia; parece, en efecto, afirmarlo en este lugar cuando dice *que las cosas que son necesarias,* no están en potencia por ser seres primeros; *porque si ellas no existiesen, nada de hecho existiría.* Pero de esto hicimos una larga exposición en la disp. XXX, sec. 2, y en la disp. XXXV, sec. 1. Por lo que se refiere a este pasaje, Santo Tomás y otros lo explican de los complejos necesarios, solamente por conexión esencial o intrínseca del predicado con el sujeto, que se da también en los seres corruptibles. Y en cuanto son necesarios, no están en potencia, sino siempre en

formam recipiendam, sed etiam ad propriam actionem et passionem, esse potentiam contradictionis, vel simpliciter respectu totius mutationis seu formae, ut in potentia ad generationem, vel saltem secundum partes diversas, ut in potentia ad localem motum coeli, iuxta sententiam Philosophi, et sic nullam patitur exceptionem propositio. Et ratio est quia nulla potentia receptiva, quae per propriam actionem potest recipere actum suum, secundum Aristotelem habet illum ex aeternitate congenitum et immutabilem; nam potentia quae huiusmodi est, non actuatur per propriam actionem, sed concreatur coniuncta suo actui, et natura sua determinata est ut sub illo semper sit. Quod quidem ita existimavit Aristoteles esse verum in rebus incorruptibilibus, ut eas propterea aeternas esse crediderit; et in hoc sensu negat in eis esse potentiam, id est, quae possit esse in potentia et carere actu simpliciter loquendo.

Iuxta veram autem doctrinam dicendum est res omnes creatas, ex se et absolute consideratas, esse potentiales seu in potentia tantum, non passiva, sed activa Creatoris, cum non repugnantia ex parte earum; res autem incorruptibiles hoc habent speciale, ut postquam creatae sunt ex se non habeant potentiam intrinsecam ad non esse, et hoc modo est verum illas non habere potentiam contradictionis, quantum ad illud esse in quo sunt incorruptibiles. Inde tamen non sequitur illas esse aeternas a parte ante, quia, ut absolute sint, pendent ex libera Dei voluntate.

Q. 6. Ultimo, posset hic disputari an secundum Aristotelem dentur plura entia per se necessaria, et puri actus absque ulla potentia; id enim videtur hoc loco significare, cum ait *ea quae necessaria sunt* non esse in potentia, quia illa sunt prima entia; *si enim ipsa non essent, nihil esset profecto.* Sed de hac re late disserimus disp. XXX, sect. 2, et disp. XXXV, sect. 1. Quod vero ad hunc locum attinet D. Thomas et alii illum exponunt de complexionibus necessariis ex sola essentiali vel intrinseca connexione praedicati cum subiecto, quae etiam in entibus corruptibilibus reperiuntur. Et quatenus necessaria sunt, non sunt in potentia, sed semper in actu, quoad

acto, respecto de su verdad o esencial conexión. Si se quiere afirmar que Aristóteles se refiere a sustancias y cosas necesariamente existentes, a las cuales ciertamente parece referirse, hay que admitir, o bien que usa un plural meramente doctrinal, sin intentar definir si dichos entes son muchos o uno solo, como si dijera: "sean los que sean, están en acto y no en potencia". O acaso, lo mismo que admitió muchos entes eternos, también admitió muchos necesarios, no en el mismo grado, sino que el uno es necesario de por sí, y los otros por necesario influjo de otro, o por emanación necesaria de otro.

CAP. X

EL ACTO ES MEJOR QUE LA POTENCIA EN LAS COSAS BUENAS, Y AL CONTRARIO EN LAS MALAS

Parece que Aristóteles limita aquí la conclusión del capítulo anterior, o sea, que el acto es más perfecto que la potencia, afirmando que puede aplicarse si el acto es bueno para la potencia, pero no si es malo.

Cuest. 1. Este aserto ofrece no pocas dificultades: si se entiende sólo del acto bueno y malo en el orden moral, o se extiende al natural; y caso de que esto último sea verdad, si se aplica a la potencia pasiva, o se restringe a la activa. Todas estas cosas se tratan en la citada disp. XLIII, sec. última.

Cuest. 2. Toca aquí incidentalmente Aristóteles el problema del mal, si es una esencia propiamente o qué realidad tiene en las cosas. Le dedicamos íntegramente una disp., que es la XI.

Cuest. 3. Aborda también la cuestión de la posibilidad de la existencia del mal en las cosas incorruptibles. Aristóteles aquí lo niega en redondo, por ser todo mal una corrupción, y la corrupción un mal. Santo Tomás compendió la solución en una palabra: es verdad de las cosas formalmente incorruptibles, en cuanto son incorruptibles, pues en cuanto tales no pueden ser sujeto de privación, y la existencia del mal sólo puede darse con alguna privación. No obstante, cosas sustancialmente incorruptibles pueden ser mudables por sus accidentes, movimientos o actos, y en cuanto tales, puede darse en ellas algún modo de corrupción

veritatem seu essentialem connexionem. Quod si quis velit Aristotelem intelligere de substantiis et rebus necessario existentibus, de quibus sane loqui videtur, dicat, vel doctrinaliter loquutum fuisse in plurali numero, non definiens an talia entia sint plura vel unum tantum, ac si diceret quaecumque illa sint esse in actu et non in potentia. Vel certe sicut posuit plura entia aeterna, ita etiam posuisse plura necessaria, non tamen aequaliter, sed unum ex se necessarium, alia ex necessario influxu alterius, seu per necessariam emanationem ab alio.

CAPUT X

Actum esse meliorem potentia in bonis, secus in malis

Hic videtur Aristoteles limitare conclusionem superioris capitis, nimirum, actum esse perfectiorem potentia, dicitque intelligendum esse quando actus est bonus potentiae, non vero si sit malus.

Quaest. 1. Circa quam assertionem non parva difficultas occurrebat, an id intelligendum sit tantum de actu bono et malo in moralibus vel etiam in naturalibus; et si hoc posterius verum est, an id sit intelligendum respectu potentiae passivae, vel tantum respectu activae. Haec vero omnia tractamus dicta disp. XLIII, sect. ultima.

Q. 2. Obiter etiam hic attingit Aristoteles quaestionem de malo, an sit aliqua propria natura, vel quid in rebus sit. De qua re instituimus propriam disputationem, quae est undecima.

Q. 3. Item attingit quaestionem, an in rebus incorruptibilibus malum esse possit. Aristoteles enim hic absolute negat, quia et malum omne est quaedam corruptio, et corruptio quoddam malum. Optime vero id expedit D. Thomas uno verbo, id esse verum de incorruptibilibus formaliter, quatenus incorruptibilia sunt; nam ut sic non possunt privari; esse malum autem non est nisi cum privatione aliqua. Nihilominus ea, quae sunt incorruptibilia in substantia possunt esse mutabilia in accidentibus, motibus aut actibus, et ut sic potest in eis habere locum aliquis modus corruptionis phy-

física o relativa. De la misma manera, las cosas naturalmente sin defectos pueden tenerlos moralmente, y bajo este concepto el mal moral puede tener lugar en lo incorruptible. Esta materia la tratan con mayor extensión los teólogos; nosotros exponemos algunos puntos en la disp. XXXV, sec. 5.

CAP. XI

PRIORIDAD DE CONOCIMIENTO DEL ACTO RESPECTO DE LA POTENCIA

Para explicar esta conclusión se sirve el Filósofo del ejemplo de la geometría, en la cual, mediante la reducción al acto por medio de la división de lo que potencialmente se contiene en las líneas continuas, se llega a conocer las verdades de la geometría. El texto no da pie a ninguna otra consideración, y la conclusión en sí se explica en dicha disp. XLIII, sec. última.

CAP. XII

CÓMO SE DAN LA VERDAD Y FALSEDAD EN EL CONOCIMIENTO DE LAS COSAS SIMPLES

Cuest. 1. Justificando la unidad de este capítulo con los anteriores, dice en este pasaje Santo Tomás que en él demuestra el Filósofo que la verdad se da en el acto más bien que en la potencia. Pero el texto apenas dice nada referente a esto. Por eso lo probable es que se trate de una digresión de Aristóteles, y que vuelva a exponer algunos puntos sobre el ente verdadero. En efecto, tres son las principales divisiones del ente que distingue esta obra: ente *per se* (omitiendo el ente *per accidens*), distribuído en diez predicamentos; ente en acto o ente en potencia; ente verdadero, y falso no ente. Después de haberse ocupado de las dos primeras en los lib. VII, VIII y IX, aunque el ente verdadero, juntamente con el ente *per accidens*, había sido excluído del estudio de esta disciplina en el lib. VI, sin embargo, en este capítulo se ocupa de él brevemente, principalmente para explicar cómo se encuentra la verdad en el conoci-

sicae, seu secundum quid. Similiter, quae sunt indefectibilia in naturalibus possunt in moralibus habere defectum, et ut sic potest malum morale habere locum in incorruptibilibus, quae res a theologis disputatur copiosius, aliquid tamen attingimus disp. XXXV, sect. 5.

CAPUT XI

Actum esse priorem cognitione quam potentiam

Hanc conclusionem declarat hic Philosophus exemplo geometriae, in qua, reducendo in actum, per divisionem, id quod in potentia continetur in lineis continuis, pervenitur ad cognoscendas veritates geometriae; et circa textum quidem nihil notatu dignum occurrit: conclusio autem ipsa dicta disp. XLIII, sect. ult., declaratur.

CAPUT XII

De veritate et falsitate, quomodo sint in simplicium cognitione

Quaest. 1. Ut caput hoc connexionem habeat cum praecedentibus, ait D. Thomas hic in eo ostendere Philosophum veritatem in actu potius quam in potentia reperiri. De qua re nihil fere in textu legitur. Unde verisimile est Aristotelem digressionem facere, et redire ad tractandum aliquid de ente vero. Tribus enim distinctionibus entis praecipue utitur in toto hoc opere, scilicet, entis per se (omisso ente per accidens) in decem praedicamenta; entis in actu vel potentia; et entis veri, et non entis falsi. Quoniam ergo de primis duabus dixerat in his tribus libris VII, VIII et IX, licet ens verum simul cum ente per accidens excluserat lib. VI a consideratione huius scientiae, nihilominus in hoc capite breviter ad illud redit, praesertim ut declaret quo-

miento de los objetos simples, ya que de esto había prescindido en absoluto en el lib. VI. Comienza primeramente por repetir lo dicho en el lib. VI, a saber: que la verdad y falsedad se hallan en la composición. Esta opinión se presta a muchas dudas, tratadas en la disp. VIII, de la sec. 1 a la 6.

Cuest. 2. Además se trata de saber si la verdad de la composición se deriva de la composición de las cosas como Aristóteles indica. Pero es evidente; ya que no se trata de que a la composición de la mente, para ser verdadera, tenga que corresponder una composición real, sino una unión y síntesis de extremos significada en la composición de la mente. Porque, aunque nuestro entendimiento no afirma ser o no ser sino mediante una composición real de sus conceptos simples, no aplica, sin embargo, dicho modo de composición al objeto concebido, sino que aprehende como compuesta una cosa de suyo simple. Por consiguiente, la verdad de nuestra composición mental se funda en la unión o identidad objetiva que tienen los extremos de la composición, bien se trate de una identidad simple y absoluta, bien de una unión compatible con composición. Se exceptúa el caso en que la composición mental expresa el modo de identidad o de unión, por ejemplo: la bondad de Dios es su misma sabiduría, o casos parecidos; entonces es necesario que se dé en la realidad entre los extremos el mismo modo de identidad que se significa por medio de la cópula.

Cuest. 3. Si la misma proposición puede ser verdadera y falsa, aunque no simultáneamente, pues en este sentido es cierto que mientras haya absoluta verdad se excluye toda falsedad, punto ya tratado en la disp. IX, sec. 1. En cambio, sucesivamente, sí; Aristóteles lo afirma aquí, por más que no carece en absoluto de dificultades; no obstante, defendemos la opinión de Aristóteles en la disp. VIII, sec. 2.

Cuest. 4. Si hay alguna verdad en la comprensión de las cosas simples, ya se ha dicho en la disp. VIII, sec. 3, y antes, en el lib. VI, se apuntaron algunas cosas pertinentes a la exposición de este capítulo.

Cuest. 5. Si en la comprensión de las cosas simples hay propiamente falsedad, y en qué sentido se puede dar accidentalmente; disp. IX, sec. 1.

modo in simplicium cognitione veritas inveniatur: hoc enim in VI libro omnino praetermiserat. Et in primis repetit quod VI libro dixerat, scilicet, veritatem et falsitatem in compositione reperiri. De qua sententia multa dubitari possunt, quae tractata sunt disp. VIII, sect. 1 usque ad 6.

Q. 2. Ulterius autem quaeritur an veritas compositionis sumatur ex compositione rerum, ut Aristoteles significat. Sed res est clara. Non enim est sensus compositioni mentis ut vera sit, debere correspondere compositionem in re, sed unionem et coniunctionem extremorum, quae per compositionem mentis significatur. Quamquam enim mens nostra non enuntiat esse vel non esse, nisi realiter componendo suos conceptus simplices, non tamen attribuit rei conceptae illum compositionis modum, sed rem in se simplicem intelligit per modum compositae. Veritas ergo compositionis mentis fundatur in unione vel identitate quam extrema compositionis habent in re, sive illa sit absoluta identitas et simplex, sive unio cum aliqua compositione. Nisi fortasse in ipsamet compositione mentis exprimatur modus identitatis vel unionis, ut si dicas: bonitas Dei est eius sapientia, vel aliquid eiusmodi; tunc enim necesse est ut talis modus identitatis correspondeat in re ipsa inter extrema, qualis per copulam significatur.

Q. 3. An eadem propositio possit esse vera et falsa, non quidem simul; hoc enim modo certum est absolutam veritatem, dum inest, excludere omnem falsitatem; quod tactum est in disp. IX, sect. 1; sed successive, nam Aristoteles sic affirmat, et non caret aliqua difficultate; tamen sententiam Aristotelis defendimus disp. VIII, sect. 2.

Q. 4. An in simplicium intelligentia sit aliqua veritas, dictum est disp. VIII, sect. 3, et supra, in lib. VI, nonnulla notata sunt pro huius capitis expositione.

Q. 5. An in simplicium intelligentia sit aliqua falsitas propria, et quomodo per accidens interveniat, disp. IX, sect. 1.

Cuest. 6. Si puede el entendimiento humano conocer las esencias de las sustancias inmateriales. Pues dice Aristóteles que tiene respecto de ellas una ignorancia no negativa, sino privativa; indicando que el entendimiento humano tiene capacidad de llegar a obtener ese conocimiento; por eso Santo Tomás dice que Aristóteles en este lugar se decidió por la solución afirmativa de esta cuestión, que había dejado flotando en el lib. III *De Anima,* texto 36. Pero fijándose bien, Aristóteles en el lib. III *De Anima* habla del entendimiento en su estado de unión; pero para que sea verdadera la doctrina de este pasaje —que la ignorancia que ahora tenemos de la esencia de las sustancias espritiuales es de tipo privativo— basta que en nuestro entendimiento de por sí exista la capacidad natural para tal conocimiento, aunque el óbice de los sentidos impida llegar a su plenificación. Por eso, la opinión presente no aporta solución definitiva al problema propuesto en el lib. III *De Anima.* Por lo mismo, Santo Tomás dice allí que Aristóteles no dió la solución en parte alguna. Tratamos de esto ampliamente en la disp. XXXV, sec. 1.

Cuest. 7. Incidentalmente podría preguntarse aquí si todas las sustancias inmateriales, según la opinión de Aristóteles, son necesariamente seres en acto, y si añadió rectamente: caso de estar en potencia, son generables y corruptibles; en efecto, con esto parece que manifiesta Aristóteles que le es desconocido otro modo de producción y que sostiene que todas las cosas incorruptibles son seres necesariamente en acto. Mas esto lo discutimos extensamente en la disp. XX, sec. 1, disp. XXX, sec. 2, y disp. XXXV, sec. 3.

LIBRO DECIMO DE LA METAFISICA

Unidad y multitud; su oposición y diferencias

Aunque había tratado algo Aristóteles de la unidad en los lib. IV y V, sin embargo, por haberla considerado siempre como la propiedad principal del ente, vuelve a estudiarla ahora, dando en todo este libro una explicación más amplia y detallada. Nosotros, empero, tratamos todo lo concerniente a esto, de

Q. 6. An intellectus humanus possit quidditates substantiarum immaterialium cognoscere. Aristoteles enim ait habere ignorantiam earum, non ut negationem, sed ut privationem; significans habere intellectum humanum potestatem consequendi illam cognitionem; et ita D. Thomas hic notat Aristotelem in hoc loco definivisse affirmantem huius quaestionis partem, quam indecisam reliquerat lib. III de Anima, text. 36. Sed si quis recte consideret, Aristoteles in III de Anima loquitur de intellectu coniuncto; ut autem vera sit huius loci sententia, quod ignoratio quam nunc habemus de essentia substantiarum immaterialium est ad modum privationis, satis est quod in nostro intellectu secundum se sit capacitas naturalis ad illam cognitionem, etiamsi propter impedimentum sensuum non possit in hac vita expleri. Quapropter ex praesenti sententia non omnino habetur resolutio illius quaestionis propositae in III de Anima. Unde D. Thomas ibi affirmat nullibi esse ab Aristotele definitam. De ea vero dicimus late disp. XXXV, sect. 1.

Q. 7. Obiter etiam hic quaeri potest an ex sententia Aristotelis omnes substantiae immateriales sint ex necessitate entia in actu, et an recte intulerit si sint in potentia, esse generabilia et corruptibilia; in hoc enim videtur Aristoteles profiteri se non agnoscere alium productionis modum, et indicare omnia incorruptibilia esse necessario entia in actu. Sed de hac re disputamus late disp. XX, sect. 1, disp. XXX, sect. 2, et disp. XXXV, sect. 3.

LIBER DECIMUS METAPHYSICAE

De unitate ac multitudine earumque oppositione ac differentiis

Quamvis lib. IV et V nonnulla dixerit Aristoteles de uno, tamen quia semper illud annumeravit enti tamquam praecipuam eius proprietatem, hoc loco redit ad eius considerationem, eamque fusiorem magisque elaboratam tradit in toto hoc libro. Omnia tamen, quae ad illum pertinent traduntur a

la disp. IV a la IX, y en las disp. XL y XLI. En las primeras examinamos la unidad y multitud trascendental, mientras que en las segundas estudiamos el número de la cantidad y la unidad a ella correspondiente, por lo que haremos pocas observaciones referentes al texto.

Cap. I

Naturaleza de la unidad en general

En este capítulo repite Aristóteles lo que había dicho en el lib. V, c. 5; consúltense las observaciones allí hechas, pues no es preciso añadir nada.

Cap. II

El concepto de medida conviene esencial y primariamente a la unidad cuantitativa

Cuest. 1. Suele discutirse aquí si lo primero en cada género es medida de los demás; en efecto, se da por supuesto que lo afirma Aristóteles al principio de este capítulo, siendo sus palabras: *que existe sobre todo la medida propia de cada género; primero y especialmente propia de la cantidad, pues de ella se aplica a lo demás.* Estas (palabras) admiten una doble interpretación: la primera de acuerdo con la puntuación aquí seguida, de manera que la palabra *primero* no sea sustantivo, sino adverbio; por ello, el sentido claro viene a ser que hay medida en cualquier género, pero que primaria y propiamente conviene a la cantidad; está en su apoyo la prueba adjunta, a saber, que las otras cosas no miden ni son medidas si no es mediante cierta proporción con la cantidad; éste es, en efecto, el significado de las palabras: *pues de ella se aplica a lo demás;* y el desarrollo entero del capítulo tiende a lo mismo. En segundo lugar, estas palabras pueden leerse de manera que *primero* sea sustantivo, puntuándolas así: *que sobre todo la medida es lo primero de cada género,* súplase, dijimos, continuando *y principalmente propia de la cantidad.* De las primeras palabras así entendidas se dedujo el axioma: "lo primero es medida de los demás en cada género", fácil y además verdadero, con tal que se lo entienda bien.

nobis in disp. IV usque ad IX, et in disp. XL et XLI. In prioribus enim agimus de unitate et multitudine transcendentali, in posterioribus de numero quantitatis, et uno illis proportionato, et ideo circa textum pauca notabimus.

Caput I

De ratione unius in communi

In hoc capite repetit Aristoteles quae lib. V, c. 5, dixerat; videantur ibi notata; nihil enim addendum occurrit.

Caput II

Rationem mensurae per se primo unitati quantitatis convenire

Quaestio. 1. Quaeri solet hoc loco an primum in unoquoque genere sit mensura caeterorum; supponitur enim Aristotelem in principio capitis id affirmare, cuius verba haec sunt, *maxime autem mensuram esse cuiusque generis, primum et maxime proprie quantitatis; hinc enim et ad alia advenit.* Quae dupliciter legi possunt et exponi. Primo, ut hic notata sunt, ita ut illa dictio, *primum,* non sit nomen, sed adverbium; unde planus sensus est esse mensuram in quolibet genere primo et proprie convenire quantitati; et favet subiuncta probatio, scilicet, quia alia non mensurant nec mensurantur, nisi per quamdam proportionem ad quantitatem; hanc enim vim habent illa verba: *Hinc enim et ad alia advenit;* et totus discursus capitis ad hoc tendit. Secundo, legi possunt illa verba ita ut *primum* nomen sit, et ibi fiat divisio, scilicet, *maxime autem mensuram esse cuiusque generis primum,* supple, diximus, et deinde addatur, *et maxime proprie quantitatis.* Et ita ex prioribus verbis sumptum est illud axioma: Primum in unoquoque genere est mensura caeterorum, quod est facile ac verum, si recte intelligatur.

Porque algunos lo entienden de tal manera, que le hacen significar que cuantas cosas están en algún género participan su perfección de lo primero y principal en dicho género, teniendo que ser por su naturaleza medidas por él, como medida extrínseca más acomodada. Pero aunque a veces sucede así, como, por ejemplo, cuando lo primero es tal esencialmente y lo demás por participación, pues en este caso lo primero es una especie de medida *a priori,* por decirlo así, de los demás según el modo dicho; sin embargo, esto no es necesario en general, ni lo afirmó Aristóteles en parte alguna, según se apuntó en el lib. II, texto 4. Por eso, para que tenga valor general, hay que entenderlo de la medida extrínseca, proporcionada a nuestro modo de conocer, trátese de la causa o no, bien *a priori,* bien sólo en virtud de una proporción obligada y necesaria. Pues de esta manera deducimos legítimamente que cuanto más se aproxime algo a lo perfectísimo en algún género, tanto es más perfecto; se sobreentiende, claro está, en igualdad de circunstancias, tomado íntegra y no parcialmente, para que sea legítima la aplicación de la medida. Así todo resulta fácil, ni hay por qué discutirlo más.

Cuest. 2. Así, pues, las cuestiones propias de este lugar competen al tratado de la cantidad, concretamente, a ver si Aristóteles explicó el concepto de medida, cuestión que exponemos en la disp. XL, sec. 3.

Cuest. 3. Además, si el concepto de medida corresponde primaria y propiamente a la cantidad, y a las demás cosas cuasi secundaria y analógicamente; esto, en efecto, parece ser lo que opina aquí Aristóteles. Tratamos de ello en la disp. V, sec. 6, y más ampliamente en la disp. IV, sec. 3.

Cuest. 4. La segunda cuestión es si el concepto de medida corresponde esencial y primariamente a la unidad o uno, según indica también Aristóteles, y cómo puede compaginarse esto con lo anterior, puesto que la unidad no es cantidad, sino principio del número, según se dice inmediatamente. Sobre esto, disp. XL, sec. 3.

Cuest. 5. Sentido verdadero de la afirmación "la unidad es principio del número", y a qué unidad se refiere, en la disp. XLI, sec. 4.

Aliqui enim ita exponunt, ut per illud significetur omnia quae sunt in aliquo genere participare suam perfectionem ab eo quod est praecipuum et primum in illo genere; et ideo natura sua per illud mensurari tamquam per mensuram extrinsecam maxime accommodatam. Sed, licet hoc interdum ita sit, ut, verbi gratia, quando illud primum est tale per essentiam, et reliqua per participationem; tunc enim illud primum est dicto modo mensura quasi a priori (ut sic dicam) caeterorum; non tamen id est in universum necessarium, nec ab Aristotele alicubi assertum, ut lib. II, text. 4, notatum est. Quapropter, ut sit generale pronuntiatum, intelligendum est de mensura extrinseca, nostro modo cognoscendi accommodata, et sive sit causa, sive non, et sive sit a priori, sive solum ex quadam debita et necessaria proportione. Sic enim recte colligimus quod magis accedit ad id quod est perfectissimum in aliquo genere esse etiam perfectius; subintelligendum est autem caeteris paribus ac simpliciter et non tantum secundum quid, ut legitime accommodetur mensura; et sic est res facilis, nec maiori indigens discussione.

Q. 2. Quaestiones igitur huius loci propriae ad tractatum de quantitate spectant, nimirum an ratio mensurae sit ab Aristotele tradita, quam explicamus disp. XL, sect. 3.

Q. 3. Rursus an ratio mensurae primo ac proprie in quantitate reperiatur, in aliis vero quasi secundario et per analogiam; id enim est quod Aristoteles hic sentire videtur; dictum est autem de ea re disp. V, sect. 6, et latius disp. IV, sect. 3.

Q. 4. Altera quaestio est an ratio mensurae per se primo unitati seu uno conveniat, ut etiam Aristoteles significat, et quo modo dictum hoc cum priori conveniat, quandoquidem unum quantitas non est, sed principium numeri, ut statim hic dicitur; de quo disp. XL, sect. 3.

Q. 5. Quomodo verum sit unum esse principium numeri, et de quo uno id accipiendum sit, disp. XLI, sect. 4.

CAP. III

CONTINÚA EL FILÓSOFO LA MISMA MATERIA

En este capítulo suele discutirse sobre la homogeneidad de la medida, si tiene que ser del mismo género que lo medido; es lo que añade Aristóteles en este capítulo. La solución es fácil, pues Aristóteles no pretende que la medida y lo medido tengan que ser siempre del mismo género entendido rigurosamente. Pues el primer ser es medida de los demás sin convenir con ellos en género. Por lo tanto, el sentido es que entre la medida y lo medido tiene que haber conveniencia formal, porque si hay absoluta equivocidad y sólo convienen en el nombre, no puede el uno ser medido por aproximación al otro, ya que serán totalmente distintos; la conveniencia, empero, entre ambos a veces es sólo análoga, por ejemplo, entre Dios y los demás seres, y a veces genérica, como entre la blancura y los restantes colores. En este punto añade el Halense que la conveniencia no puede ser específica, porque los individuos son de la misma naturaleza y no hay por eso razón especial para que sea medida uno y no los otros. Sin embargo, esto sólo es aplicable a los individuos en cuanto son iguales; pero en cuanto pueden ser desiguales, puede el que sea más perfecto o tenga más unidad ser medida de los demás en línea de intensidad, de duración, e incluso de perfección singular, ya que en esto puede existir desigualdad entre los individuos de la misma especie. Es aplicable también a la medida fundada en la naturaleza, porque, según nuestra deficiente consideración humana, puede tomarse la cantidad de un individuo para medir otra semejante.

La segunda cuestión o proposición que hay que destacar aquí es si son las cosas medida de la ciencia, o la ciencia de las cosas. Aristóteles, en efecto, parece afirmar lo segundo con estas palabras: *más decimos que también la ciencia y el sentido son medida de las cosas;* pero no entiende que sean medida de los objetos, sino de las cosas que conocemos mediante medida, ya que la mensuración se realiza aplicando la medida al sentido o al entendimiento. Lo cual se aclara con la razón que añade, diciendo, *precisamente, porque por ella algo*

conocemos. De la misma manera que en el lib. IV de la *Física,* c. 14, llamó Aristóteles al alma número que numera las partes del movimiento, de la misma llamó aquí a la ciencia y al sentido medida de lo medido. Pero, al compararlos con los objetos, añade enseguida el Filósofo: *más en realidad más que medir son medidos.* Todos con Santo Tomás aplican estas palabras a la medida del conocimiento por los objetos. Aunque acaso Aristóteles sólo haya querido decir que en el mismo acto de medir una cantidad por medio de otra, también la ciencia y sentido son medidos, ya que al medir la cantidad de una cosa, también resulta medido el conocimiento que se tiene de dicha cantidad en cuanto la representa. Respecto de esta cuestión, es decir, de la medida de la verdad, puede verse lo dicho en la disp. VIII, sobre la verdad, donde explicamos que la verdad de nuestro conocimiento es medida por las cosas, y no al revés, mientras que el conocimiento de Dios es medida de las cosas, y no es medido por ellas; explicamos también la diferencia en este punto de las cosas naturales y artificiales respecto del entendimiento humano; e igualmente la que hay en las cosas según se atienda al ser de la esencia o al ser de la existencia, respecto del divino.

CAP. IV

LA UNIDAD NO ES UNA SUSTANCIA SEPARADA DE LOS INDIVIDUOS

Suele aquí discutirse principalmente si existe un ser primero que sea medida de los demás, o una sustancia que sea medida de las otras. Sin embargo, por lo que se refiere a la mente de Aristóteles, hay que tener en cuenta que en este capítulo no trata directamente de si existe una sustancia que sea medida de las demás, o un ser primero que sea medida de todos, ya que apenas se encuentra una palabra sobre esto en todo el texto, y Santo Tomás en su magnífica explicación apenas hace mención de ello. El Filósofo discute con Platón si la unidad misma es una sustancia abstracta, que no implique más esencia que la unidad; y prueba expresamente que no existe ninguna sustancia que sea la unidad misma, lo cual por demasiado evidente no necesita demostración; ni creo tampoco que Platón haya pensado jamás en una unidad semejante. Concluye, por

CAPUT III

Prosequitur Philosophus eamdem materiam

In hoc capite quaeri solet an mensura esse debeat homogenea, eiusdem generis cum re mensurata; hoc enim addit Aristoteles in hoc capite. Habet tamen facilem solutionem; sensus enim Aristotelis non est mensuram et mensuratum debere esse semper eiusdem generis proprie sumpti. Nam primum ens est mensura caeterorum, et cum illis in genere non convenit. Est ergo sensus inter mensuram et mensuratum debere esse formalem convenientiam; nam si omnino sint aequivoca, et solo nomine conveniant, non poterit unum per accessum ad aliud mensurari; nam erunt omnino diversa; haec autem convenientia interdum est tantum analoga, ut inter Deum et alia entia, interdum est generica, ut inter albedinem et reliquos colores. Additque Alensis hic non posse esse specificam, quia individua sunt eiusdem rationis, et ideo non est maior ratio cur unum sit mensura quam alia. Verumtamen hoc solum procedit de individuis quatenus aequalia sunt; quatenus vero inaequalia esse possunt, potest quod perfectissimum fuerit, vel maxime unum, esse mensura caeterorum, vel in intensione, vel in duratione, vel etiam in singulari perfectione; siquidem in hac potest esse inaequalitas inter individua eiusdem speciei. Procedit etiam de mensura ex natura rei; nam secundum humanam accommodationem sumi potest quantitas unius individui ad aliam similem mensurandam.

Altera quaestio vel propositio hic notanda est, an scientia ex rebus, vel res ex scientia mensurentur. Aristoteles enim hoc posterius affirmare videtur in illis verbis: *At scientiam quoque et sensum mensuram rerum dicimus esse:* sed non intelligit esse mensuram obiectorum, sed rerum quas per mensuras cognoscimus; nam applicando ad sensum vel intellectum ipsam mensuram, fit mensuratio. Quod patet ex ea ratione quam subdit, dicens, *propterea quia per ea aliquid* cognoscimus. Sicut ergo IV Phys. c. 14, animam vocavit Aristoteles numerum numerantem partes motus, ita hic vocavit scientiam et sensum mensuram mensurati. At comparatione obiectorum subdit statim Philosophus: *Atqui mensurantur magis quam mensurent.* Haec enim verba D. Thomas et omnes referunt ad mensurationem cognitionis ex obiecto. Quamvis Aristoteles solum explicare voluerit in ipso etiam actu mensurandi unam quantitatem per aliam, etiam ipsam scientiam et sensum mensurari, quia mensurando rei quantitatem simul mensuratur cognitio quae de illa quantitate habetur, quatenus illam repraesentat. De illa vero quaestione, scilicet, de mensura veritatis, videri possunt dicta in disp. VIII de Verit., ubi diximus veritatem nostrae scientiae ex rebus mensurari, et non e converso; scientiam autem Dei esse mensuram rerum et ab eis non mensurari; et declaravimus quid discriminis in hoc sit inter naturalia et artificialia respectu humani intellectus; et inter res secundum esse essentiae, et secundum esse existentiae respectu divini.

CAPUT IV

Unum non esse substantiam a rebus individuis separatam

Praecipue hic quaeri solet an detur unum ens primum quod sit mensura caeterorum, vel una substantia quae sit aliarum mensura. Verumtamen quod ad mentem Aristotelis attinet, sciendum est ipsum in hoc capite directe non tractare an detur una substantia quae sit mensura caeterarum, vel unum ens primum quod sit omnium mensura; vix enim aliquid de hac quaestione in toto textu reperitur, et D. Thomas, qui optime exponit, nullam fere de hac re mentionem facit. Sed tractat Philosophus quaestionem cum Platone, an ipsum unum sit substantia quaedam abstracta, quae non habeat aliam naturam nisi unitatem, et ex professo probat non dari talem substantiam, quae sit ipsum unum, quod est evidentius quam ut probatione indigeat; neque existimo tale unum a Platone unquam exco-

ello, Aristóteles que, igual que en la cantidad, cualidad y otras cosas, la unidad no es más que la entidad indivisa de cada una, lo mismo sucede en la sustancia. De donde infiere incidentalmente que de la misma suerte que en los colores existe un color primero, habrá también en las sustancias una sustancia una, que no será algo separado, sino una sustancia singular.

Esto sirvió de ocasión a los expositores para preguntar cuál es esta sustancia una. Escoto, a quien cita Antonio Andrés en la cuest. 1, lib. X, dice que no es Dios, sino la inteligencia primera, por ser ella y no Dios la que se encuentra en el género de la sustancia. En cambio, el Comentador, y más ampliamente aún A. de Hales, afirman que es Dios. Pero no pasa de ser cuestión de palabras, prácticamente sin importancia.

En efecto, no puede dudarse que Dios sea medida extrínseca de todas las cosas de una manera mucho más perfecta que pueda serlo la inteligencia. En primer lugar, en virtud de su suma perfección que contiene simplicísima y eminentísimamente todas las perfecciones. Segundo, por razón de las ideas de todas las cosas que en sí contiene. Tercero, porque todos los seres son tales por analogía con este ser, y por participación de él; y todas las sustancias creadas son igualmente participación de ésta y no de otras sustancias. Cuarto, porque, considerada la medida formalmente, es evidente que conviene primordialmente a Dios por ser en máximo grado indivisible, inmutable y perfecto; y si se la mira en relación con nosotros, nos es también más conocido que la inteligencia primera. Ni hace falta que Dios se halle propiamente en un género, sino que basta que tenga cierta comunidad formal, según se dijo en el capítulo anterior.

Si se quiere significar la medida intrínseca de las sustancias contenida en el predicamento de sustancia, no se puede dudar que la inteligencia primera puede caber bajo tal concepto. Tiene, en efecto, la perfección proporcionada a esa función, a saber, que por comparación con ella se pueda medir y conocer la perfección de las otras. Además, la especie suprema de un género completo de animales, de vivientes o de cuerpos, puede ser, guardada la debida propor-

gitatum. Hinc ergo concludit Aristoteles quod, sicut in quantitate, qualitate et aliis rebus, unitas nihil aliud est quam entitas uniuscuiusque rei indivisa, ita etiam in substantiis. Ex quo tandem obiter infert quod, sicut in coloribus datur unus primus color, ita in substantiis una substantia, quae non erit aliquid separatum, sed singularis aliqua substantia.

Hinc sumpserunt expositores occasionem quaerendi quae sit haec substantia una. Et Scotus hic, quem transcribit Antonius Andreas, q. 1, lib. X, dicit non esse Deum, sed primam intelligentiam, quia haec est in genere substantiae, non vero Deus. At vero Commentator, et latius Alex. Alens. declarant esse Deum. Sed lis fere est de nomine et parvi momenti.

Non est enim dubium quin Deus sit extrinseca mensura omnium multo altiori modo quam possit esse intelligentia. Primo ratione summae perfectionis suae, simplicissime et eminentissime continentis omnes perfectiones. Secundo, ratione idearum [1] rerum omnium, quas in se habet. Tertio, quia omnia entia sunt entia per analogiam ad hoc ens, et per participationem eius, et omnes substantiae creatae similiter sunt participationes huius substantiae et non alterius. Quarto, quia, si sit sermo de mensura secundum se, sic constat Deo maxime convenire, quia est maxime indivisibilis, immutabilis et perfectus; si quoad nos, nobis etiam est notior quam prima intelligentia. Neque oportet ut Deus sit proprie in genere, sed satis est ut habeat convenientiam aliquam formalem, ut praecedenti capite dictum est.

Si quis autem velit assignare mensuram intrinsecam substantiarum contentam in praedicamento substantiae, non est dubium quin prima intelligentia possit eam rationem subire. Nam habet perfectionem tali muneri accommodatam, scilicet, ut per comparationem ad illam caeterarum perfectio mensuretur et cognoscatur. Item suprema species in toto genere animalium, vel viventium, vel corporum, potest esse mensura

[1] *Idearum,* según aparece en algunas ediciones, resulta más inteligible que *ipsarum,* como leemos en la ed. Vivès (N. de los EE.).

ción, medida de todas las especies contenidas bajo dicho género; por consiguiente, también la primera especie del género completo de sustancia puede ser la medida de las restantes. Cabe objetar que, según Aristóteles, la medida debe ser la unidad mínima, y que la perfección de Dios o del ángel no es mínima, sino grande o infinita, resultando de ello una mayor contradicción entre el concepto de medida y Dios, por exceder infinitamente en el mismo grado por igual a todas las cosas. Respuesta: la medida cuantitativa debe reducirse efectivamente a una cantidad mínima, para que sea en algún modo indivisible; pero la medida de una perfección no debe ser mínima, sino suma, indivisible y simple en grado máximo. Ni la infinitud significa obstáculo por ser participada en grado diferente por las criaturas, dándose de este modo por parte de ellas un acercamiento desigual a la magnitud divina, que se convierte de esta forma en su medida.

CAP. V

OPOSICIÓN ENTRE UNIDAD Y MULTITUD

Cuest. 1. Primera cuestión: sentido de la oposición entre unidad y multitud, que exponemos brevemente en la disp. V, sec. 6.

Cuest. 2. Si tiene la unidad prioridad sobre la multitud, la división sobre la indivisión. Ibid., sec. 7.

Cuest. 3. Si identidad y diversidad dividen adecuadamente al ser, y sentido de su oposición, disp. VII, sec. 3; se deduce de aquí qué es lo que puede afirmarse sobre semejante y desemejante, igual y desigual, ya que todos estos conceptos guardan la misma proporción.

Cuest. 4. Significado de la proposición: *se diferencian genéricamente las cosas que no tienen una misma materia,* disp. XXXV, sec. 2.

Cuest. 5. Si han de llamarse propiamente diferentes, o más bien diversos los géneros de los distintos predicamentos. Aristóteles insinúa aquí lo primero; pero comúnmente se los tiene por primariamente diversos. Materia abundante sobre esto, disp. XXXII, sec. última, disp. XXXIX, sec. última, algo también en la disp. IV, sec. 1 y 2.

omnium specierum sub tali genere contentarum, servata proportione; ergo et prima species totius generis substantiae poterit esse reliquarum mensura. Dices: mensura, secundum Aristotelem, debet esse minima; perfectio autem Dei vel angeli non est minima, sed magna, vel infinita, ex qua parte magis repugnat Deo ratio mensurae, quia infinite atque ita aequaliter superat omnia. Respondetur: mensura quanta debet reduci ad minimam aliquam quantitatem, ut sit aliquo modo indivisibilis; tamen mensura perfectionis non debet esse minima, sed summa, maxime autem indivisibilis et simplex. Infinitas vero non obstat, quia inaequaliter a creaturis participatur, et ita ex parte earum est inaequalis accessus ad illam Dei magnitudinem, et hoc modo per illam mensurantur.

CAPUT V

De oppositione inter unum et multa

Quaest. 1. Prima quaestio hic est, quomodo unum et multa opponantur, quam breviter tractamus disp. V, sect. 6.

Q. 2. An unum sit prius multitudine, et divisio indivisione, ibid., sect. 7.

Q. 3. An idem et diversum adaequate dividant ens, et quomodo opponantur, disp. VII, sect. 3; et inde constat quid sit dicendum de simili et dissimili, aequali et inaequali; haec enim omnia eamdem proportionem servant.

Q. 4. Quo modo intelligenda sit illa propositio: *Ea genere differunt quorum non est materia una,* disp. XXXV, sect. 2.

Q. 5. An genera diversorum praedicamentorum dicenda sint proprie differre, vel esse diversa. Aristoteles enim hic primum insinuat, ac communiter censentur primo diversa. Sed de hac re satis disputatione XXXII, sect. ult., disp. XXXIX, sect. ult., nonnihil disp. IV, sect. 1 et 2.

Los otros puntos que aquí se exponen sobre la diversidad y diferencia son suficientemente tratados por el Filósofo y quedan apuntados más arriba, en el lib. V, caps. 9 y 10.

CAP. VI

CONTRARIEDAD

Desde aquí hasta el fin del libro trata Aristóteles de los opuestos, y principalmente de la contrariedad, materia bastante fácil, y objeto más bien de los dialécticos; por eso nosotros dedicamos poco al estudio de los opuestos. Los puntos más necesarios se expusieron al tratar de la cualidad, en cuyo género se da únicamente con propiedad la contrariedad, en toda la disp. XLV. En cambio, la oposición relativa se estudia en la disputación sobre los entes relativos, que es la disp. XLVII, donde tiene su propio lugar. De la negación y privación nos ocupamos en la última disp., que dedicamos a los entes de razón.

Cuest. 1. Por lo tanto, en este capítulo podría disputarse primero la proposición que se inserta en su comienzo: *donde se da la distancia mayor y menor, se da también la distancia máxima o suma.* Parece que no puede admitirse como universalmente verdadera, porque en los números existe una distancia mayor y menor; efectivamente, el número 2 dista más del 5 que del 3; no se da, sin embargo, una distancia máxima. Lo mismo sucede en las figuras y especies de seres sustanciales; en efecto, hay mayor distancia entre un hombre y un león, que entre un león y un caballo, y, sin embargo, no existe una distancia máxima, puesto que, admitida una especie perfecta, puede darse otra más perfecta. Tampoco está justificada esta ilación: existe una distancia mayor y menor, luego puede existir la mínima. Por consiguiente, tampoco se sigue que exista la máxima. El antecedente es claro, porque entre extremos máximamente distantes pueden multiplicarse infinitamente los medios a mayor o menor distancia, de suerte que nunca se llegue al último, que esté a la menor distancia posible de los extremos; por ejemplo, el calor máximo y mínimo en intensidad —supuesto que se den— están a máxima distancia, existiendo entre estos unos que distan más y otros que distan menos y, sin embargo, no puede darse calor alguno que distando del máximo se halle a la mínima distancia. Finalmente, en la cantidad hay partes mayores y menores; pero no hay una parte máxima o mínima, pudiendo, por consiguiente, existir una desigualdad mayor o menor, pero no máxima.

Respondo que los argumentos demuestran que no se trata de una consecuencia formal, sino que es sólo aplicable a las cosas en que no se da proceso al infinito. De hecho supone el Filósofo que no se da este proceso en las especies de cosas o cualidades, y por ello no se para a demostrar específicamente la ilación, sino que da por cierto que al igual que, por ejemplo, en las cualidades se da una distancia mayor o menor, se da también la máxima. Valiéndose de la inducción y experiencia, lo confirma por los términos próximos de las mutaciones que tienen lugar entre algunos términos últimos y máximamente distantes. Por fin, rechazado el proceso al infinito, que sólo tiene lugar o bien en las cosas posibles, de las que no hablamos aquí, o bien en la división del continuo, o en alguna proporción derivada de ella, como es el caso de casi todos los ejemplos aquí aducidos, rechazado, repito, este proceso, la ilación es perfecta. Por eso Santo Tomás en el comentario da como única prueba que no existe proceso al infinito. Con el mismo procedimiento, si no se da dicho proceso en dirección del otro extremo, se prueba que existe una distancia mínima.

Además, en virtud de la ilación, no se llega a inferir la existencia de una distancia máxima positiva, sino únicamente negativa, es decir, una distancia tal, que no pueda darse otra mayor; y esto se deduce con evidencia de la no existencia del proceso al infinito. No puede, en cambio, demostrarse suficientemente a partir de dicho antecedente, que sea ella sola mayor que las demás, y que no puedan darse dos distancias entre especies que se excluyan u opongan distando por igual dentro del mismo género, ni basta para ello la negación del proceso al infinito, como es evidente. Mas para la contrariedad acaso baste aquel modo de distancia máxima; en efecto, justicia e injusticia parecen guardar entre sí la misma distancia que guardan la templanza y la intemperancia, y ambas distancias están en el género del hábito moral. Y en el género del vicio, dista lo mismo la prodigalidad de la avaricia que la temeridad de la pusilanimidad. Por

---

Caetera quae de diversitate ac differentia hic dicuntur, a Philosopho sufficienter tractantur, et insinuata etiam sunt supra, lib. V, c. 9 et 10.

CAPUT VI

De contrarietate

Hinc ad finem usque libri agit Aristoteles de oppositis, et praesertim de contrarietate, quae res parum difficilis est, et fere dialecticorum propria, et ideo pauca in hoc opere de oppositis disputamus. Ea vero quae necessaria visa sunt, inter disputandum de qualitate, in quo solo genere propria contrarietas reperitur, dicta sunt, disp. XLV, per totam. Oppositio vero relativa in disputatione de relativis, quae est XLVII, proprium locum habet. De negatione autem et privatione, in ultima disputatione de entibus rationis dicimus.

Quaest. 1. In hoc ergo capite disputari posset primo de illa propositione quae in principio capitis supponitur: *Ubi datur maior et minor distantia, datur etiam maxima seu summa.* Videtur enim non esse in universum vera, nam in numeris est maior et minor distantia: magis enim distat binarius a quinario quam a ternario; et tamen non datur maxima. Idem est in figuris et in speciebus rerum substantialium; magis enim distant inter se homo et leo quam leo et equus, et tamen non datur maxima distantia, quia data quacumque specie perfecta, potest dari perfectior. Item non sequitur: datur maior et minor distantia; ergo potest dari minima. Ergo nec sequitur dari maximam. Patet antecedens, quia inter extrema maxime distantia possunt in infinitum multiplicari media magis et minus distantia, ita ut nunquam perveniatur ad ultimum, quod minime possit distare ab extremis; ut calor summus et minimus in intensione (supposito quod dentur) maxime distant, et dantur inter hos quidam magis, alii minus distantes, et tamen nullus datur calor distans a summo qui minime distet. Denique in quantitate datur maior et minor pars, et tamen non datur maxima aut minima, et ideo dari potest maior vel minor inaequalitas, non tamen maxima.

Respondeo argumenta convincere consecutionem non esse formalem, sed solum in iis tenere in quibus non datur processus in infinitum. Supponit autem Philosophus de facto non dari hunc processum in speciebus rerum aut qualitatum, et ideo non probat specialiter illationem; sed tamquam certum sumit, sicut datur in qualitatibus, verbi gratia, maior et minor distantia, ita etiam maxima. Quod inductione et experientia confirmat ex proximis terminis mutationum quae fiunt inter aliquos ultimos terminos et maxime distantes. Denique, secluso processu in infinitum, qui solum datur aut in rebus possibilibus, de quibus non est sermo, aut in divisione continui, vel aliqua proportione quae inde resultet, ut fere in omnibus exemplis adductis fit, secluso (inquam) hoc processu, optima est illatio. Unde D. Thomas in Comment. non aliter eam probat, nisi quia non datur processus in infinitum. Et eodem modo inferri potest dari minimam distantiam, si versus alterum extremum non detur ille processus.

Et praeterea ex vi illationis non infertur dari maximam distantiam positive, sed negative tantum, id est aliquam qua nulla sit maior, hoc autem evidenter infertur ex eo quod non proceditur in infinitum. Quod vero illa sit tantum quae caeteris sit maior, et quod sub eodem genere non possint dari duae distantiae specierum inter se repugnantium seu oppositarum aeque distantium, non potest satis colligi ex illo antecedente, neque ex negatione processus in infinitum, ut per se constat. Fortasse vero ad contrarietatem sufficit distantia maxima illo modo; tantum enim distare videtur iustitia ab iniustitia sicut temperantia ab intemperantia, et utraque distantia est sub genere habitus moralis. Et sub genere vitii tantum distat prodigalitas ab avaritia sicut temeritas a pusillanimitate. Itaque, licet in una veluti

consiguiente, aunque en una especie de línea o ámbito haya la máxima diferencia entre los extremos, no sólo negativa, sino también positivamente por comparación con los medios, sin embargo, según las diversas líneas y consideraciones, puede haber muchas distancias máximas, incluso bajo el mismo género, de una manera suficiente para que se dé contrariedad, según se explicó.

Cuest. 2. Puede investigarse, en segundo lugar, si es buena la definición de contrariedad tomada de este capítulo: *máxima distancia de los que más se diferencian bajo el mismo género y se excluyen del mismo sujeto.* Esta es la definición que recogen casi todos los expositores, debiendo concluirse que las otras definiciones que Aristóteles cita aquí, en tanto las da por buenas, en cuanto equivalen a ésta. De esto se habla en la disp. XLV.

Cuest. 3. Discutimos también aquí mismo, si la contrariedad se da únicamente en las cualidades, ya que la definición de Aristóteles parece ser aplicable también a otras cosas, si no se sobreentiende nada.

Cuest. 4. Además, si cada cosa sólo puede tener un contrario, y cómo se oponen los medios a los extremos y ellos entre sí.

Cuest. 5. También, en qué sentido se dan contrarios completamente opuestos en los medios, o cómo pueden existir simultáneamente en el mismo sujeto.

Cuest. 6. En esta ocasión se trata allí mismo de la mezcla de contrarios. Su intensidad o remisión la tratamos en la disp. XLVI.

CAP. VII

Diferencia entre contrariedad y las demás oposiciones

Apenas hay nada que advertir en este capítulo. Porque la afirmación de Aristóteles de que la primera contrariedad es el hábito y la privación, hay que entenderla así: que todos los contrarios se oponen en algún modo privativamente, y que de alguna manera aquí está la razón de su oposición. Dos maneras hay de considerar incluída la oposición privativa en la contrariedad: o bien porque un contrario implica la privación del otro; o bien porque uno es imperfecto y deficiente respecto del otro, y se le compara por ello como una privación; ambas son admisibles, pero el Filósofo se inclina por la segunda.

La otra afirmación —la existencia de medio entre los privativamente opuestos— debe entenderse de tal manera que en el medio mismo se prescinda de la propiedad de la privación; efectivamente, existe medio, no sólo respecto de la forma, sino también de la aptitud para la forma. De esto se trata más ampliamente en el lugar antes citado.

linea et latitudine extrema maxime differant, non tantum negative, sed etiam positive comparatione mediorum, tamen secundum diversas lineas et considerationes possunt esse plures distantiae maximae etiam sub eodem genere prout ad contrarietatem sufficit, ut declaratum est.

Q. 2. Secundo, potest inquiri an bona sit definitio contrarietatis quae ex hoc capite sumitur, scilicet, est: *Maxima distantia eorum quae sub eodem genere maxime differunt, et ab eodem subiecto se expellunt.* Ita enim fere omnes expositores definitionem colligunt; et ita censendus est Aristoteles alias definitiones, quas hic refert, probare, ut huic aequivaleant; de quo disp. XLV dictum est.

Q. 3. Ubi etiam tractamus quaestionem illam, an contrarietas in solis qualitatibus reperiatur, quoniam definitio videtur etiam aliis convenire, nisi aliquid subintelligatur.

Q. 4. Item an uni unum tantum contrarium sit, et quomodo media opponantur extremis et inter se.

Q. 5. Praeterea quomodo extrema contraria sint in mediis, vel possint esse simul in eodem subiecto.

Q. 6. Et ea occasione ibidem agitur de contrariorum permixtione. De eorum vero intensione et remissione agimus in disp. XLVI.

Caput VII

De differentia intra contrarietatem et alias oppositiones

In hoc capite nihil fere occurrit notatione dignum. Nam quod Aristoteles ait, primam contrarietatem esse habitum et privationem, hunc habet sensum, omnia contraria esse aliquo modo privative opposita, et illud esse quasi radicem suae oppositionis. Duobus autem modis potest intelligi in contrarietate includi privativam oppositionem, scilicet, vel quia unum contrarium infert privationem alterius, vel quia unum est imperfectum et deficiens respectu alterius, et ideo ad illud per modum privationis comparatur; et utrumque verum est, hoc autem posterius intendit Philosophus.

Quod etiam hic dicitur, inter privative opposita dari medium, ita intelligendum est ut in ipso medio recedatur a proprietate privationis; datur enim medium tum formae, tum etiam aptitudinis ad formam: de qua re latius in praedicto loco.

CAP. VIII

Cómo una unidad se opone a otra

Tratamos este tema en la misma disp. XLV. Lo que aquí expone Arsitóteles sobre lo igual, cómo se puede oponer a dos cosas, a lo mayor y a lo menor, carece de dificultad; en efecto, es oposición en cierto modo relativa, mejor dicho, resultante de la carencia de una relación que podría tener, por lo cual dice Aristóteles que es una oposición a modo de privación. También afirma que esta oposición se puede reducir a la que hay entre uno y muchos; ya que la igualdad se funda en la unidad, y en cambio, lo grande y pequeño en la carencia de esa unidad, o en la diversidad de magnitud o cantidad.

CAP. IX

Oposición de unidad a multitud y número

Cuest. 1. El motivo de dudas en este capítulo es que Aristóteles afirma que multitud guarda relación de género con el número, y que el número añade a multitud la razón de ser medido o mensurable por la unidad, y que, por lo mismo, la multitud se opone a la unidad a modo de contrariedad o privación, y, en cambio, el número se opone relativamente. El nudo de la dificultad consiste en que, igual que todo número es multitud, de la misma manera toda multitud es número; ¿en qué sentido, pues, multitud está en relación de género con número? Más aún, toda multitud se compone de unidades, y puede, por lo tanto, medirse por la unidad; por consiguiente, en esto no se diferencia del

Caput VIII

Quomodo unum uni contrarium sit

Haec res tractatur a nobis dicta disp. XLV. Quod vero hic Aristoteles tractat de aequali, quomodo opponatur duobus, scilicet, maiori et minori, difficultatem non habet; opponitur enim quasi relative, seu potius per carentiam cuiusdam relationis, quam posset habere, et ideo ait Aristoteles opponi quasi privative. Ait etiam illam oppositionem posse reduci ad eam quae est inter unum et multa; quia aequalitas in unitate fundatur, magnum autem et parvum in carentia illius unitatis, seu in varietate magnitudinis vel quantitatis.

Caput IX

Quomodo unum opponatur multitudini et numero

Quaest. 1. In hoc capite dubitationem habet quod ait Aristoteles, multitudinem comparari ut genus ad numerum, et numerum addere multitudini rationem mensurati seu mensurabilis per unitatem; ideoque multitudinem opponi uni quasi contrarie vel privative, numerum vero opponi relative. Et ratio difficultatis est quia sicut omnis numerus est multitudo, ita omnis multitudo est numerus; quo modo ergo multitudo se habet ut genus ad numerum? Item omnis multitudo unitatibus constat; ergo per unitatem mensurari potest; non ergo in hoc differt a numero. Hic

número. Este pasaje admite dos explicaciones: la primera, que Aristóteles quiera decir aquí que únicamente la multitud compuesta de cosas cuantas es número, y mensurable por la unidad cuantitativa, y que sólo ésta es principio del número; y que puede, por lo mismo, la multitud llamarse género o cuasi género, por abarcar el número cuantitativo y toda multitud trascendental. La segunda interpretación es que el número significa una multitud limitada y determinada, mientras que multitud hace abstracción de esto, y puede de suyo abarcar incluso una multitud infinita. Consiguientemente, el número expresa multitud mensurable por la unidad, mientras multitud prescinde de esto, porque multitud —en virtud del concepto común— puede ser inmensurable. Cuál de estas opiniones está más de acuerdo con la mente de Aristóteles no parece suficientemente declarado por él. Mas la primera es la de Santo Tomás y es la corriente. A ella se ajusta aquí la exposición sobre la medida cuantitativa y sensible. En la disp. XLI, sec. 1, tratamos de investigar cuál sea la verdadera realmente.

CAP. X

EL MEDIO ENTRE LOS CONTRARIOS ES DE SU MISMO GÉNERO Y CONSTA DE ELLOS

Cuest. 1. Suele primeramente discutirse de qué género de contrarios habla aquí Aristóteles. No se trata de un medio por negación de los extremos. Lo primero, porque es evidente que este medio no consta de extremos, según lo dicho, ni puede cumplir los otros requisitos que exige del medio aquí Aristóteles; lo segundo, porque entre opuestos privativa o relativamente existe tal medio, cosa que aquí niega Aristóteles. Es, pues, cierto que Aristóteles habla aquí de un medio positivo. Es decir, una forma positiva media entre las que ocupan los extremos contrarios. Este medio parece que puede darse de tres maneras: la una, en virtud de la mezcla formal de los contrarios, relajados de grado, por ejemplo, la tibieza; segundo, por contener virtualmente o participar de los extremos, como en el caso de los colores medios entre los extremos; por fin, por alejamiento de ambos extremos, como pasa con la virtud entre dos extremos viciosos.

locus dupliciter explicari potest: primo, ut Aristoteles hic sentiat solam multitudinem ex rebus quantis constantem esse numerum ac mensurabilem unitate quantitativa, solamque hanc esse principium numeri; ideoque multitudinem appellari genus vel quasi genus, quia comprehendit numerum quantitativum et omnem multitudinem transcendentalem. Secunda interpretatio est numerum significare multitudinem definitam ac terminatam; multitudinem vero abstrahere et de se comprehendere etiam infinitam multitudinem; et ideo numerum dicere multitudinem mensurabilem unitate; multitudinem vero abstrahere, quia multitudo ex vi huius communis rationis potest esse immensurabilis. Quod horum sit magis ad mentem Aristotelis, non videtur ab ipso satis declaratum. Prior tamen expositio est D. Thomae et communis. Iuxta quam hic est sermo de mensura quantitativa et sensibili. Quid autem in re verum sit, tractatur disp. XLI, sect. 1.

CAPUT X

Medium inter contraria esse eiusdem generis ex illisque constare

Quaest. 1. Primo quaeri potest de quo genere contrariorum loquatur hic Aristoteles. Et non est quaestio de medio per abnegationem extremorum, tum quia certum est hoc medium non constare illo modo ex extremis, et ab illo non posse verificari alia quae hic Aristoteles de medio docet; tum etiam quia inter privative et relative opposita invenitur hoc medium; quod hic Aristoteles negat. Certum est ergo hic loqui Aristotelem de medio positivo, quod est aliqua forma positiva media inter extreme contrarias. Hoc autem medium triplex videtur reperiri: unum, per formalem mixtionem contrariorum in gradibus remissis, ut est tepiditas; alterum, per virtualem continentiam seu participationem extremorum, ut sunt colores medii inter extremos; aliud denique per recessum ab utroque extremo, ut virtus inter duo extrema vitia.

Ahora bien, puede cuestionarse si lo que afirma aquí Aristóteles sobre el medio tiene un valor absoluto y universal de cualquier medio formal o positivo, o vale sólo para alguno de ellos en particular. Aristóteles, en efecto, habla en tesis, sin hacer distinción alguna; por eso sus expresiones parecen adquirir valor universal. La dificultad surge porque el medio de la tercera clase no se puede decir con propiedad que conste de los extremos, ni que pertenezca al mismo género que ellos, ni que sea como el término próximo de transmutación de un vicio al extremo opuesto, siendo así que éstas son las tres condiciones que principalmente atribuye Aristóteles en este capítulo a los medios entre los contrarios.

Hay que responder, no obstante, que su exposición vale universalmente como consta claramente, sobre todo al fin del capítulo. La doctrina se verifica con absoluta propiedad en el medio entendido del primer modo (aunque queda la cuestión concreta de la existencia de un medio tal, de lo cual tratamos en la citada disp. XLV). En la segunda clase de medio se realizan con bastante propiedad las dos primeras condiciones; en cambio, en la tercera no hay que entenderla de tal modo que se precise que el medio por que se pasa de extremo a extremo sea siempre de la misma naturaleza, sino que en algunos contrarios se realizará efectivamente el tránsito por un medio formal, o que contiene formalmente los extremos degradados; en cambio, en otros por un medio virtual; pero esto último sólo acaece cuando las cualidades extremas no pueden unirse formalmente. De ello se habla también en el lugar citado.

A su vez, en la tercera clase de medio no se cumplen dichas condiciones con esta propiedad, sino con cierta proporción. Hay que tener en cuenta que el hábito de virtud, medio entre los vicios extremos, puede considerarse o únicamente en cuanto hábito que inclina a un determinado modo de obrar, o en cuanto virtud y bien honesto. Según lo primero, desempeña propiamente papel de medio, y conviene genéricamente con los extremos, mientras que no puede en modo alguno darse esto en la segunda consideración; por eso, no se opone a ellos como medio dentro del mismo género, sino como absolutamente opuesto por razón de género contrario; éste es el modo como explica Aristóteles la oposi-

Quaeri potest an quae Aristoteles hic docet de medio, vera sint absolute et universe de medio formali seu positivo, an de aliquo horum in particulari.

Aristoteles enim nihil distinguit, et doctrinaliter loquitur; unde videtur sermo eius esse universalis. At obstare videtur quod medium tertii generis non potest vere dici constare ex extremis, nec esse in eodem genere cum illis, neque esse quasi proximum terminum transmutationis ab uno vitio ad aliud extremum; has autem tres conditiones potissime tribuit Aristoteles hoc capite mediis inter contraria.

Sed dicendum sermonem esse universalem, ut expresse constat praesertim ex fine capitis. Verificatur autem doctrina propriissime de medio primo modo sumpto (quamquam quaestio specialis sit an tale medium detur, de qua in dict. disp. XLV). In medio autem secundo modo satis etiam proprie locum habent duae primae conditiones; tertia vero non est ita intelligenda ut necesse sit medium per quod proceditur ab extremo in extremum esse semper eiusdem rationis, sed in quibusdam contrariis continget transiri per medium formale seu formaliter continens extrema refracta, in aliis vero per medium virtuale; solum vero accidit hoc posterius, quando qualitates extremae non possunt formaliter coniungi; de quo etiam in citato loco dictum est.

At vero de medio tertio modo non verificantur dictae conditiones ita proprie, sed per quamdam proportionem. Est autem considerandum habitum virtutis, qui est medium inter extrema vitia, posse considerari vel solum in ratione habitus inclinantis ad talem operandi modum, vel in ratione virtutis et honesti boni. Priori modo habet proprie rationem medii, et ita convenit in genere cum extremis, secundo autem modo minime; unde non opponitur illis ut medium sub eodem genere, sed ut extreme oppositum ratione generis contrarii; quo modo ait Aristoteles capite de oppositione, in Postpraedicamentis, opponi bonum et ma-

ción entre bien y mal en el capítulo sobre la oposición en los postpredicamentos. Por lo tanto, según la segunda consideración, este medio no consta en modo alguno de sus extremos. En cambio, según el primer concepto, aunque no conste en rigor, participa hasta cierto punto de la naturaleza de los extremos. Pues tiene algo del modo de obrar e inclinación de ambos extremos. Por ejemplo, la liberalidad inclina a dar, coincidiendo en ello hasta cierto punto con la prodigalidad; pero, al mismo tiempo, inclina a veces a retener, pareciendo asemejarse en esto al otro extremo. Por este mismo motivo, aunque no sea necesario pasar de un vicio a otro por una virtud, es ciertamente tránsito obligado una especie de participación material o imitación de virtud, pues nadie se convierte de avaro en pródigo, si primero no comienza a gastar, cosa que puede hacer muchas veces de propósito, si quiere.

A pesar de todo, el principio: *no se pasa de extremo a extremo si no es por un medio,* hay que entenderlo de la transformación que se realiza por un modo físico y propio, ya que la realizada mediante actos inmanentes y cambios instantáneos no es preciso que se realice así, como es evidente.

Cap. XI

Diversidad específica de los contrarios; esta diversidad incluye contrariedad de diferencias

Cuest. 1. La principal cuestión propia de este lugar consiste en saber si las diferencias que dividen el género en especies son contrarias, y si a su vez los contrarios se distinguen específicamente. Ambas cosas parece afirmar Aristóteles. La segunda parte no tiene dificultad, ya que es evidente que dos contrarios bajo el mismo género tienen que distinguirse específicamente, pues dos cosas de la misma especie en cuanto tales no pueden ser contrarias, puesto que son semejantes.

Cuest. 2. En cambio, la otra parte —que todas las diferencias que dividen el género en especies distintas son contrarias— parece falsa o, por lo menos, impropia. De lo contrario se daría propiamente contrariedad en la sustancia y en cualquier género, lo cual es falso, según consta por el mismo Aristóteles

lum. Unde sub hac secunda consideratione nullo modo constat hoc medium ex extremis. Priori autem ratione licet non proprie constet, sapit tamen aliquo modo naturam extremorum, nam aliquid habet de opere seu inclinatione utriusque extremi. Liberalitas enim inclinat ad dandum, in quo aliquo modo convenit cum prodigalitate; simul vero inclinat ad retinendum aliquando, in quo accedere videtur ad aliud extremum. Et hac etiam de causa, licet non sit necesse transire a vitio ad vitium per virtutem, necesse tamen est transire per quamdam quasi materialem participationem vel imitationem virtutis: nemo enim ex avaro fit prodigus, nisi prius coeperit expendere, quod posset saepe studiose facere, si vellet.

Quamquam principium illud: *Non transitur ab extremo in extremum, nisi per medium,* intelligi debet de transmutatione quae fit per modum physicum ac proprium; nam quae fit per actus immanentes aut instantaneas mutationes, non oportet ita fieri, ut per se constat.

Caput XI

Contraria esse specie diversa, et specificam diversitatem includere differentiarum contrarietatem

Quaest. 1. Praecipua quaestio et huius loci propria est an differentiae dividentes genus in varias species sint contrariae, et e converso, an contraria specie differant. Utrumque enim videtur Aristoteles affirmare. Et posterior pars difficultatem non habet, quia clarum est quae sub eodem genere contraria sunt, necessario esse specie diversa, nam quae sunt eiusdem speciei, ut talia sunt, non possunt esse contraria, cum similia sint.

Q. 2 Altera vero pars videtur vel impropria vel falsa, scilicet, omnes differentias dividentes genus in species distinctas esse contrarias. Alias etiam in substantia et in omni genere esset propria contrarietas; quod falsum est, ut constat ex Aristotele, in Praedicamentis, et ex iis quae tradidi-

en los *Predicamentos,* y por lo que hemos explicado en la disp. XLV. Se puede responder en pocas palabras que la contrariedad entre formas físicas es propia de cualidades, pero que la contrariedad entre formas metafísicas se extiende a los otros géneros. Además, esta contrariedad, que se puede calificar de metafísica, es menos propia, porque el género no se compara a las diferencias como un sujeto en sentido estricto, del cual ellas se eliminan mutuamente. Se llama contrariedad, porque es repugnancia entre formas positivas, y en este sentido se asemeja mucho a la contrariedad propia.

Cuest. 3. También puede examinarse aquí incidentalmente, si las diferencias contraen de tal manera al género, que éste se ha de dividir en las distintas especies y diversificarse esencialmente. Así lo afirma expresamente el Filósofo, según hicieron notar Santo Tomás, el Halense, y otros. Mas parece que hay dificultad por parte de la unidad del género y de su univocidad objetiva. Con todo, la opinión de Aristóteles es absolutamente verdadera, y tiene como consecuencia que el género no se distingue realmente de la especie en que se contrae. Esta es, en definitiva, la opinión de Aristóteles aquí, de la que me ocupé largamente en la disp. VI, sec. 9. Se concluye también de esto que el principio o forma de donde se abstrae el género no tiene la misma esencia en cosas específicamente distintas, y que no han sido —consecuentemente— formas realmente distintas aquellas de las cuales se han abstraído la diferencia genérica y la específica, según se expone en la disp. XV, sec. 10.

Cuest. 4. Puede cuestionarse finalmente si el género y la especie se distinguen específicamente o son de la misma especie. Opina aquí Aristóteles que deben negarse ambas cosas: lo expliqué en la disp. VII, sec. 3.

Cap. XII

Se puede dar alguna contrariedad sin diferencia específica

Se presenta aquí inmediatamente la cuestión de la afirmación misma mantenida por el Filósofo; efectivamente, parece contradictorio admitir que los contrarios no son esencialmente diversos, según se desprende de la definición antes

mus disp. XLV. Sed dicendum breviter contrarietatem inter formas physicas esse propriam qualitatum; contrarietatem vero inter formas metaphysicas extendi ad alia genera. Adde etiam hanc contrarietatem quae dici potest metaphysica esse minus propriam, quia genus non comparatur ad differentias proprie ut subiectum a quo mutuo se differentiae expellant; sed vocatur contrarietas quia est repugnantia inter formas positivas, et ita maxime assimilatur propriae contrarietati.

Q. 3. Rursus posset hic obiter inquiri an genus ita contrahatur per differentias, ut ipsummet in diversis speciebus dividatur et essentialiter diversificetur. Expresse enim id affirmat Philosophus, ut notarunt D. Thomas, Alens., et alii. Videtur tamen habere difficultatem propter generis unitatem et univocationem fundatam in re ipsa. Nihilominus sententia Aristotelis verissima est; ex qua habes genus in re non differre ab ea specie in qua contractum est; haec enim est mens Aristotelis hic, quam latius tractavi disp. VI, sect. 9. Habes etiam hinc principium seu formam a qua sumitur genus non esse eiusdem essentiae in rebus differentibus specie, atque ideo non fuisse in re formas distinctas, a quibus differentia generica et specifica sumuntur, ut late disp. XV, sect. 10.

Q. 4. Ultimo hic quaeri potest an genus et species inter se differant specie, vel sint eiusdem speciei. Aristoteles hic utrumque negandum censet; quod explicui disp. VII, sect. 3.

Caput XII

Contrarietatem aliquam esse sine specifica diversitate

Quaest. 1. Hic statim occurrit quaestio de ipsa assertione a Philosopho intenta; quoniam videtur repugnare quod contraria non sint essentialiter diversa, ut ex definitione supra tradita colligitur, et ex eo quod

dada y de lo dicho en el capítulo anterior sobre la imposibilidad de contrariedad entre cosas semejantes en cuanto tales; y las cosas de la misma especie son semejantes. Sin embargo, el problema es fácil; en efecto, dos contrarios pueden compararse entre sí formalmente, es decir, en cuanto están en el género bajo el que esencialmente se constituyen, o pueden compararse en relación con el sujeto, al que se atribuyen denominativamente. Según el primer modo, se diferencian específicamente, por ejemplo, blanco y negro, en cuanto tales e incluídos formalmente bajo el género color; éste es el camino que sigue la aludida razón motivo de la duda. Según el modo segundo, no siempre ocasionan diversidad específica en el sujeto; y ésta es la vía que sigue la duda y solución aristotélica en este capítulo. Pues viene a ser lo mismo que si preguntase por qué algunas diferencias se oponen entre sí esencialmente respecto de sus sujetos, y denuncian una esencial diferencia entre ellos, mientras otras se dan accidentalmente y sólo denotan diferencia individual. Más aún: a veces ni ésta denotan, sino un cambio accidental del mismo individuo. En este sentido es verdad que hay contrariedad que no constituye diferencia específica de un sujeto.

Lo prueba Aristóteles, porque hay alguna contrariedad que se deriva de la forma y entonces es necesaria y pertenece a la diferencia esencial; otras, en cambio, se siguen de la materia y entonces son individuales o accidentales. Téngase en cuenta en esto que algo puede derivarse de la materia como vinculado esencial y necesariamente a la esencia de la materia por su misma naturaleza, y que, si la contrariedad surge de esta suerte de la materia, constituye también diferencia esencial, según se dirá de la corruptibilidad y de la incorruptibilidad en el capítulo siguiente. La razón está en que también la materia pertenece a la esencia de la cosa. Por otra parte, se dice que algo se deriva de la materia, porque es consecuencia de las disposiciones o cambios de materia, pues por ser la materia potencia pasiva, es el principio y raíz de todas las mutaciones extrínsecas. Por consiguiente, la contrariedad así originada de la materia, o bien es completamente accidental, si sobreviene de modo extrínseco y puramente accidental, o será a lo sumo individual, si se sigue de la disposición particular e individual

dictum est capite praecedenti, quod contrarietas esse non potest inter similia ut talia sunt; quae vero sunt eiusdem speciei, similia sunt. Sed res est facilis; possunt enim contraria formaliter inter se comparari, ut sunt sub genere sub quo per se constituuntur, vel respectu subiecti cui denominative tribuuntur. Priori modo differunt specie, ut album et nigrum quatenus talia sunt et sub colorato per se collocantur, et sic procedit ratio dubitandi tacta. Posteriori modo non causant semper specificam diversitatem in subiecto, et hoc sensu procedit dubitatio et resolutio Aristotelis in hoc capite. Perinde enim est ac si quaesivisset cur differentiae quaedam inter se oppositae sint per se respectu subiectorum, et indicent essentialem differentiam inter illa; quaedam vero sint per accidens, et solam individualem distinctionem ostendant. Immo interdum neque hanc demonstrant, sed accidentalem mutationem eiusdem individui. In hoc ergo sensu verum est aliquam contrarietatem non constituere specificam diversitatem in subiecto.

Reddit autem Aristoteles rationem, quia quaedam contrarietas sequitur formam, et illa est per se, et ad essentialem differentiam pertinet; alia sequitur materiam, et haec est vel individualis, vel accidentaria. Ubi solum notetur aliquid posse consequi materiam ut per se ac necessario connexum cum essentia talis materiae secundum se, et contrarietas quae sic sequitur materiam, etiam facit essentialem diversitatem, ut de corruptibili et incorruptibili dicetur capite sequenti. Et ratio est quia etiam materia pertinet ad essentiam rei. Aliquid vero dicitur consequi materiam quia ex dispositionibus vel mutationibus materiae consequitur; nam quia materia est passiva potentia, est principium et radix omnium extrinsecarum mutationum. Contrarietas ergo quae hoc modo ex materia sequitur, est vel accidentaria omnino, si ab extrinseco mere per accidens eveniat, vel ad summum individualis, si ex peculiari et individuali dispositione materiae consequatur, ut est conditio

de la materia, como es el caso de las características del sexo masculino o femenino, de las que se ocupa especialmente Aristóteles en este capítulo.

Cap. XIII

La contrariedad se da a veces entre cosas genéricamente distintas

La única cuestión que aquí se presenta es analizar el sentido verdadero de la proposición: *lo corruptible e incorruptible se diferencian genéricamente.* Se trata en la disp. XXXV, y se alude a ella frecuentemente en las anteriores.

LIBRO UNDECIMO DE LA METAFISICA

La doctrina de Aristóteles en este libro no ofrece novedad alguna, sino que viene a hacer un resumen de lo expuesto en los libros anteriores añadiendo muchas cosas de las tratadas en los libros de la *Física.* Por eso casi todos los intérpretes y escritores no plantean ninguna cuestión en todo este libro, ni hacen observación alguna, fuera de las pertinentes a la inteligencia del texto. Estas las expone Santo Tomás con bastante más claridad que los restantes.

Así, pues, en los dos primeros capítulos, repite el Filósofo casi todas las cuestiones que había propuesto en el lib. III, sin determinar nada. Juzgo, por ello, inútil repetirlas aquí.

En los capítulos 3, 4 y 5 hace un resumen de lo que estudia con toda amplitud en el lib. IV. En concreto, expone en el c. 3 el objeto de esta ciencia y la analogía del ser, en virtud de la cual —según afirma— puede establecerse la unidad del objeto de nuestra disciplina, a la cual incumbe estudiar los primeros principios, las primeras causas de las cosas, sus propiedades y oposiciones. Aquí discute ocasionalmente en qué sentido puede darse medio entre cosas opuestas privativamente, materia ya tratada en el lib. X, a propósito del c. 7. En los c. 4 y 5, defiende Aristóteles la verdad del principio: *es imposible que algo se pueda afirmar y negar de la misma cosa simultáneamente,* sin añadir nada a lo

sexus feminini vel masculini, de qua in particulari hoc capite Aristoteles quaestionem proposuit.

Caput XIII

Contrarietatem interdum esse inter ea quae differunt genere

Hic solum occurrit quaestio de illa propositione: *Corruptibile et incorruptibile differunt genere,* quo sensu vera sit; quae tractata est disp. XXXV, et in superioribus saepe notata est.

LIBER UNDECIMUS METAPHYSICAE

In toto hoc libro nihil novum Aristoteles docet, sed in summam quamdam redigit quae in superioribus libris tradiderat, adiungens multa ex iis quae in libris Physicorum docuerat, et ideo fere omnes interpretes et scriptores nullam quaestionem circa totum hunc librum movent, neque aliquid notant, praeter ea quae ad textus intelligentiam conferunt. Quae D. Thomas praeter alios satis perspicue docet.

In duobus ergo primis capitibus proponit iterum Philosophus quaestiones fere omnes quas libro tertio proposuerat, nihil definiens; quare iterum eas hic repetere supervacaneum duco.

In capitibus 3, 4, 5, ea resumit quae in toto lib. IV latissime tradit; nimirum in tertio capite proponit huius scientiae obiectum, et analogiam entis, secundum quam ait posse unum obiectum huius scientiae constitui, ad quam proinde pertinet prima principia primasque rerum causas, proprietates et oppositiones considerare. Ubi obiter attingit quo modo inter privative oposita possit esse medium, quod iam notatum est in lib. X, circa c. 7. In quarto vero et quinto defendit Aristoteles veritatem illius principii: *Impossibile est idem de eodem simul affirmari et negari*; nihilque addit iis quae in lib. IV dixerat. Obiter vero in

dicho en el lib. IV. De pasada en el c. 3 toca la cuestión de la continuidad de la alteración y aumento. Sobre esto desarrollamos algunas ideas en la disp. XLVI.

De nuevo en el c. 6 repite cuál es el cometido y objeto de esta ciencia, estableciendo la división de la ciencia en especulativa y práctica, y la de ésta en productiva o mecánica y activa o moral; y la de la especulativa en física, matemática y metafísica, división ya dada en el lib. VI. Explica con esta ocasión los diversos modos de definir física y metafísicamente por medio de la materia y sin la materia, cosas de las que había hablado largamente en el lib. VII. Pone aquí de nuevo la proposición que subrayamos en el lib. VI, c. 2: que si no existe sustancia alguna separada de la materia, la ciencia natural y física es la primera de todas, de lo cual también nos ocupamos en el lugar allí indicado. Tiene, finalmente, en el mismo capítulo esta proposición: *si existe en las cosas alguna naturaleza y sustancia separable e inmóvil, será en ese orden la divinidad, y será* —dice— *el principio primero y principal.* Son palabras dignas de notarse en orden a lo que discutimos en la disp. XXIX, sec. 2, sobre la mente de Aristóteles respecto del primer principio. A ésta se puede añadir la que propone en el c. 2, aunque no sea más que en plan de discusión, para afirmar que los filósofos más destacados admitieron dicho principio y sustancia. *¿Cómo,* dice, *podría darse el orden, si no existiese algo eterno, separado y permanente?*

Luego, en el c. 7, Aristóteles repite lo que había enseñado en el lib. VI de la *Metafísica*: que el ente *per accidens* y el ente verdadero están fuera del objeto de esta ciencia, lo cual le da ocasión para resumir cuanto sobre los efectos contingentes, el azar y la casualidad había dicho allí y en el lib. II de la *Física.* Sobre todos estos puntos ya quedaron señalados anteriormente los lugares de su tratamiento en las disputaciones, porque de la verdad hablamos en la disp. VIII, y de la contingencia en la XIX.

Los restantes capítulos, del 8 al 11, son una recapitulación de muchas materias tratadas por Aristóteles del lib. III al VI de la *Física.* En efecto, en el c. 8 estudia la definición del movimiento y su relación con el móvil y con el

c. 3 attingit quaestionem de continuitate alterationis et augmentationis. De qua re in disp. XLVI aliqua tractamus.

Rursus in sexto capite repetit quod sit munus et obiectum huius scientiae, attingitque divisionem illam scientiae in speculativam et practicam, et huius in factivam seu mechanicam et activam seu moralem, illius vero in physicam, mathematicam et metaphysicam; quam etiam tradiderat in lib. VI. Et hac occasione declarat diversos modos definiendi physice et metaphysice per materiam et sine materia, de quibus latissime in VII libro dixerat. Hic etiam repetit propositionem quam circa lib. VI, c. 2, notavimus, quod, scilicet, si nulla est substantia separata a materia, scientia naturalis ac physica est omnium prima, quam etiam declaramus loco ibi notato. Denique in eo capite habet propositionem hanc: *Si aliqua est in rebus natura et substantia separabilis et immobilis, in eo ordine divinitatem esse, et hoc* (inquit) *erit primum et principale principium.* Quae notanda est pro iis quae de mente Aristotelis de primo principio disputamus disp. XXIX, sect. 2; cui coniungi potest illa quam in c. 2 (licet disputando) proponit, ubi ait a peritioribus philosophis positum esse aliquod tale principium talemque substantiam. *Quo namque pacto,* ait, *ordo erit non existente aliquo perpetuo, separato et permanente?*

Deinde in c. 7 repetit Aristoteles quae libro VI Metaphysicorum docuerat, nimirum, ens per accidens et ens verum sub scientiam hanc non cadere, et huius occasione recolligit etiam quae de contingentibus effectibus, fortuna et casu, tum ibi, tum etiam II Physicorum docuerat; de quibus in superioribus iam sunt signata disputationum loca; nam de vero ente dicimus disp. VIII, de contingentia vero in disp. XIX.

In reliquis capitibus, ab 8 usque ad 11, recapitulat Aristoteles multa ex iis quae in Physic., a III libro usque ad VI, docuerat. In capite enim octavo definitionem motus investigat, et quo modo ad mobile, ad mo-

motor, con la acción y con la pasión, defendiendo la misma doctrina que en el lib. III de la *Física,* tratada por nosotros —en su aspecto metafísico— en las disp. XLVIII y XLIX, sobre la acción y la pasión. Con este motivo, toca algunas cuestiones sobre el acto y potencia, estudiadas ampliamente en la disp. XLIII.

En el c. 9 reitera lo que acerca del infinito había enseñado en el lib. III de la *Física* y en el lib. *De Caelo.* Sólo advierto que el Filósofo aborda aquí el problema con alguna amplitud, probando que no puede darse el infinito no sólo en los cuerpos sensibles, sino simplemente en los entes separados. No obstante da siempre por supuesto que el infinito es propiedad de una cosa cuanta, y no dice, por lo tanto, nada que sea óbice a la infinitud de Dios.

En el c. 10 continúa con el tema del movimiento, distinguiendo varias especies de movimientos y cambios. Una sola observación en esto: por análisis inductivo de todos los predicamentos demuestra que sólo hay cambio en la cualidad, cantidad y lugar; examinando los demás, omite el tiempo, el hábito y el sitio. Acaso por haber atribuído la misma esencia al tiempo y al movimiento o pasión, por ser el tiempo pasión del movimiento. Por lo que al hábito y al sitio se refiere, según hicimos notar antes en el lib. V, c. 7, los omite con frecuencia, por su poca importancia e impropiedad y porque apenas se distinguen de los demás.

Por fin, en el c. 11, hace Aristóteles un repaso de la explicación de algunas expresiones, que son de uso frecuente en las realidades relacionadas con el movimiento; por ejemplo, existir simultáneamente o separadamente, tocarse, ser resultado inmediato de, estar contiguo o continuo y otras parecidas, ya explicadas en el lib. V de esta obra y en el lib. V de la *Física,* c. 11, cosas que no necesitan exposición ni explicación.

LIBRO DUODECIMO DE LA METAFISICA

CAPS. I, II, III, IV, V

En estos cinco capítulos repite y resume Aristóteles lo que había tratado anteriormente en el lib. VII sobre la sustancia y sus principios, con otros muchos

ventem, ad actionem et ad passionem comparetur, et eamdem doctrinam habet quam in III Physicorum, quam nos prout ad metaphysicum spectare potest, tractamus in disp. XLVIII et XLIX, quae sunt de actione et passione. Hac occasione, aliqua tangit Philosophus de actu et potentia, quae in disp. XLIII fuse tractantur.

In nono autem capite repetit quae de infinito docet libro III Physic. et in lib. de Coelo. Solum adverto hic Philosophum extendere aliquantulum sermonem, et probare non posse esse infinitum, non tantum in corporibus sensibilibus, sed simpliciter in entibus etiam separatis. Verumtamen semper supponit infinitum esse passionem rei quantae, et ita nihil affert quod infinitati Dei obstare possit.

In capite decimo, materiam de motu prosequitur, varias species motuum ac mutationum distinguens. In quo solum observa, cum inductione omnium praedicamentorum ostendat solum ad quale, quantum, et Ubi esse mutationem, cumque per caetera discurrat, solum Quando, habitum, et situm omittere; fortasse quia de Quando et de motu seu passione eamdem rationem esse censuit, quod tempus sit passio motus; habitum autem et situm saepe praetermittit (ut supra lib. V, c. 7, notavimus) tamquam parvi momenti et impropria, parumque a caeteris diversa.

Tandem in c. 11 Aristoteles recolit explicationem quorumdam terminorum, quibus uti solemus in his rebus quae motum circumstant, ut esse simul vel separata, tangi, consequenter se habere, contiguum vel continuum esse, et similia, quae in lib. V huius operis, et lib. V Physicorum, c. 11 tradita sunt, et neque expositionem neque disputationem requirunt.

LIBER DUODECIMUS METAPHYSICAE

CAPUT I, II, III, IV ET V

In his quinque primis capitibus repetit Aristoteles, et in summam redigit ea quae

puntos que había desarrollado en el lib. I de la *Física.* En efecto, en el primer capítulo propone únicamente que la ciencia metafísica estudia primordial y principalmente las sustancias, cosa por sí misma clara y que repite reiteradamente, explicada con bastante amplitud por nosotros en la disp. I o proemial.

En el c. 2, después de dividir la sustancia en sensible y separable o no sensible, y en incorruptible y eterna, propone tres principios de las cosas naturales y de las sustancias sensibles, probando expresamente la existencia de la materia; añade que ésta es común a todos los cuerpos, pero no idéntica; cosas todas ya explicadas en los lugares citados y que nosotros tratamos en la disp. XIII.

Cuest. 1. Realmente en este lugar se podría discutir si es posible la creación en la doctrina aristotélica, ya que aquí manifiesta que del no ser absoluto nada se hace; de esto se habló en la disp. XXI.

Cuest. 2. Cabría también discutir si —según la opinión de Aristóteles— todas las sustancias inmateriales son inmóviles; él, en efecto, así las llama aquí. Se trata en la disp. XXXV.

Cuest. 3. Declara luego en el c. 3 que, además de la materia, se necesitan las formas, no separadas, como afirma Platón, sino informando la materia, porque, aunque propiamente no son ellas las que se generan, sino el compuesto de ellas y materia, sin embargo, no existen antes de que se produzcan las generaciones. Estas mismas ideas quedaron expuestas en el lib. VII y se tratan en la disp. XV. Además, plantea aquí Aristóteles un problema difícil: dado que la forma no exista antes de la generación, ¿permanece después de la corrupción del todo? Responde abiertamente que en algunos casos no hay obstáculo para que así sea, a saber, en el caso del alma racional, *porque en los demás,* dice, *acaso esto sea imposible.* Mas este problema lo dejamos para los libros *De Anima.*

Cuest. 4. Añade a continuación, en el c. 4, que los tres principios establecidos son analógica y proporcionalmente iguales en todo género de accidentes, puesto que en todos cabe considerar la potencia o el sujeto, la forma o el accidente mismo, y su privación. Cabe preguntar aquí si los accidentes, bien tomados en abstracto, bien en concreto, constan de una potencia propia y un acto propio físicos. Estas cuestiones caen casi por completo fuera del plan de este libro, en que se hace una especie de resumen introductorio de todas estas cosas en orden al estudio de las sustancias superiores. Ni creemos que haya sido la intención de Aristóteles asignar a cada accidente una potencia propia y distinta receptiva de su género, sino sólo explicar proporcionalmente la existencia en ellos de aquellos tres principios objetivos. Nosotros tratamos estas cuestiones en la disp. XIV, cuest. 3. Extiende además el Filósofo su exposición a todas las causas, afirmando que existen de una manera proporcional y análoga en los accidentes, que son propios de las sustancias. Incidentalmente saca a colación aquí algunas ideas sobre principio, causa y elemento, expuestas con más amplitud en el lib. V, donde quedaron explicadas, habiendo sido tratadas más extensamente en las disputaciones sobre las causas, desde la XII a la XXVII. Añade aquí además una proposición notable, a saber: *que hay, además de todas las causas particulares, una que lo mueve todo como causa primera de todas las cosas.* A ella dedicamos las disp. XX, XXI y XXII, amén de ideas expuestas aquí y allá en las demás disputaciones, sobre todo en la XXIV y XXV.

Prosigue, finalmente, con esto mismo en el c. 5, demostrando con varios argumentos que los principios de todas las cosas son los mismos; bien porque las sustancias son causa de todos los accidentes, y, consecuentemente, los principios de la sustancia son principios de los demás seres; bien porque entre las sustancias hay algunas que son primeras y causas de las demás, por ejemplo, los cuerpos celestes y sus almas, es decir, como expone Santo Tomás, las inteligencias motoras (llámeseles almas propiamente, o sólo por metáfora), que por eso añade, *o entendimiento, apetito y cuerpo,* esto es, sustancias intelectuales o volitivas, y los cuerpos de los que usan inmediatamente o a los que mueven y causan por sí mismas. Para terminar, repite que el acto y la potencia son principios de todas las cosas, no con idéntico sentido, sino analógicamente. Todos estos puntos se dilucidan en las disputaciones referidas, y no se me ofrece nada nuevo que añadir.

superius, lib. VII, de substantia et principiis eius tractaverat, et multa quae in primo libro Physic. docuerat. Nam capite primo solum proponit metaphysicam scientiam primo ac praecipue de substantiis disputare, quae est res per se perspicua, et ab ipso saepissime repetita, quam in disputatione prima seu prooemiali fusius declaramus.

In capite secundo, post divisionem substantiae in sensibilem, et separabilem seu insensibilem, et incorruptibilem et aeternam, proponit tria principia rei naturalis et substantiae sensibilis, et ex professo probat dari materiam; additque eam communem esse omnibus corporibus, non tamen eamdem, quae omnia dictis locis dixerat; eaque tractamus in disp. XIII.

Quaest. 1. Hic vero disputari poterat an secundum Aristotelem sit possibilis creatio, quia hic significat ex non ente simpliciter nihil fieri, de quo in disp. XXI dictum est.

Q. 2. Item disputari poterat an secundum Aristotelem omnes substantiae immateriales sint immobiles; ita enim hic eas appellat; de quo in disp. XXXV.

Q. 3. Deinde in capite tertio ostendit, praeter materiam necessarias esse formas, non separatas, ut Plato ponebat, sed materiam informantes, quae licet non proprie generentur, sed composita ex illis et materia, non tamen antea sunt quam generatio fit; quae etiam in lib. VII dicta fuerant, et tractantur disp. XV. Proponit vero hic Aristoteles gravem quaestionem, scilicet, esto forma non sit ante generationem, an post corruptionem totius maneat; et absolute respondet in quibusdam nihil obstare quin ita sit, scilicet, in anima intellectiva, *nam in caeteris* (ait) *fortasse id impossibile est.* Sed hanc considerationem remittimus in libros de Anima.

Q. 4. Postea vero, c. 4, docet tria principia posita eadem esse secundum analogiam et proportionem in omnibus generibus accidentium; quia in omnibus considerari possunt potentia seu subiectum, forma seu ipsum accidens, et privatio eius. Ubi quaeri potest an accidentia constent propria potentia et proprio actu physicis, sive in abstracto, sive in concreto sumpta. Quae quaestiones satis sunt extra intentionem praesentis libri, in quo haec omnia cursim praemittuntur ad disputationem de superioribus substantiis. Nec Aristotelis mens fuerit tribuere singulis accidentibus proprias et distinctas potentias receptivas suorum generum; sed solum explicare proportionaliter in eis illa tria principia rerum; illae vero quaestiones tractantur a nobis disp. XIV, q. 3. Ulterius vero extendit Philosophus sermonem ad omnes causas, dicens easdem secundum proportionem seu analogiam rationem esse in accidentibus quae sunt substantiarum. Et obiter nonnulla hic recolligit de principio, causa et elemento, quae in lib. V dixerat fusius, et ibi sunt exposita; latiusque tractata in disputationibus de causis, a XII usque ad XXVII. Addit vero hic propositionem notandam, nempe, *praeter causas omnes particulares esse causam cuncta moventem tamquam omnium primam*; de qua dicto loco disputationes XX, XXI et XXII instituimus, praeter alia quae in caeteris disputationibus, praesertim in XXIV et XXV, sparsim diximus.

Tandem in capite quinto hoc ipsum prosequitur, variis modis ostendens eadem esse principia rerum omnium, vel quia substantiae sunt causae omnium accidentium, et ita principia substantiarum sunt principia reliquorum entium; vel quia inter substantias quaedam sunt primae, et causae caeterarum, ut coelestia corpora et animae eorum, id est, ut D. Thomas exponit, motrices intelligentiae (sive proprie dicantur animae, sive per metaphoram), et ideo addit, *vel intellectus, appetitus, et corpus,* id est substantiae intelligentes et amantes, et corpora quibus proxime utuntur, seu quae movent, et per se causant. Ac tandem repetit actum et potentiam esse principia omnium, non tamen eadem, sed per analogiam; quae omnia ex disputationibus citatis constant, neque hic aliquid addendum occurrit.

CAP. VI

EXISTENCIA DE UNA SUSTANCIA ETERNA E INMÓVIL, ADEMÁS DE LAS SUSTANCIAS NATURALES

Cuest. 1. Lo primero que aquí se plantea es si el demostrar que existen tales sustancias es deber del físico o del metafísico; se trata en la disp. XXIX, sec. 3, disp. XXXV, sec. 1.

Cuest. 2. Legitimidad de la demostración que a tal fin usa Aristóteles en este caso. He aquí el argumento en resumen: es imposible que todas las sustancias sean corruptibles; por consiguiente, es necesaria una sustancia eterna. El antecedente es evidente, porque si todas las sustancias fuesen corruptibles, no habría nada eterno, ya que las sustancias son los seres primeros, sin los cuales no pueden existir los otros. Pero el consiguiente es falso, porque es necesario que por lo menos el movimiento sea eterno; por consiguiente. Prueba la menor, porque el tiempo no pudo empezar de nuevo, de manera que antes no hubiese existido, ya que sin el tiempo no habría antes y después; ahora bien, el tiempo no existe sin movimiento, porque o son lo mismo, o el tiempo es una propiedad del movimiento; por lo tanto, es necesario que el movimiento sea eterno y continuo con igual derecho que el tiempo, el cual —dice— *no puede predicarse de ninguno más que del* (movimiento) *circular y local.* En consecuencia, todo este razonamiento se reduce a la afirmación de que sin el tiempo no hay antes y después, y que, por ello, no puede haber principio del tiempo.

El argumento en esta última parte es bastante débil, ya que ajustándonos a nuestro modo de concebir, además de un antes y después real, se concibe uno imaginario, y puede, por lo tanto, el tiempo tener un comienzo real, antes del cual no haya existido; mas este "antes del cual" no significa un antes temporal, sino sólo imaginario. Si, por el contrario, nos ajustamos a la realidad, antes de este tiempo preexistió una eternidad infinita, con la cual no coexistió siempre este tiempo, y así aquel *antes* no significa un tiempo anterior, sino la eternidad que preexistía en Dios, cuando el tiempo no existía. Por todo ello, el proceso de Aristóteles ni es sólido, ni necesario; mas puede convertirse en eficaz por medio de un dilema: porque, o las sustancias corruptibles existieron siempre,

CAPUT VI

Praeter naturales substantias dari aliquam perpetuam et immobilem

Quaest. 1. Prima quaestio hic occurrit, an ostendere huiusmodi substantias esse sit physici muneris, an metaphysici; tractatur disp. XXIX, sect. 3, disp. XXXV, sec. 1.

Q. 2. An recte Aristoteles hoc demonstrarit in praesenti. Summa rationis eius est: Impossibile est omnes substantias esse corruptibiles; ergo necessaria est aliqua substantia aeterna. Antecedens patet, quia si substantiae omnes essent corruptibiles, nihil esset sempiternum, cum substantiae sint prima entia, sine quibus alia esse non possunt. Consequens autem est falsum, quia necesse est motum saltem esse sempiternum; ergo. Minorem probat, quia tempus non potuit de novo incipere, ita ut antea non fuerit; quia sine tempore non potest esse prius et posterius; sed tempus non est sine motu, quia vel sunt idem, aut tempus est quaedam passio motus; ergo perinde oportet motum esse sempiternum et continuum, sicut et tempus, *quod* (ait) *de nullo nisi de circulari et locali dici potest.* Itaque totus hic discursus revocatur ad illam propositionem, quod sine tempore non est prius et posterius, et ideo non potest dari initium temporis.

Quae ratio quoad hoc ultimum valde frivola est, quia, si modo nostro concipiendi loquamur, praeter prius et posterius reale, imaginarium concipitur, et ita potuit tempus reale habere initium, ante quod non fuerit; illud vero ante quod non significat prius tempus, sed imaginarium tantum. Si autem loquamur secundum rem, ante hoc tempus praecessit infinita aeternitas, cui hoc tempus non semper coextitit, et sic illud *ante* non dicit tempus prius, sed aeternitatem, quae in Deo praeextitit, quando tempus non erat. Itaque processus Aristotelis nec firmus est. nec necessarius. Potest autem per dilemma fieri efficax: quia vel substantiae corruptibiles semper fuerunt, vel non: si primum, necessaria est aliqua sub-

o no; si lo primero, se requiere una sustancia eterna, más perfecta que ellas, de la que se originen; si, por el contrario, no existieron siempre, es igualmente necesaria dicha sustancia para que puedan recibir su origen de ella. Nos ocupamos largamente de esto en la disp. XXIX, sec. 1.

Cuest. 3. ¿Es suficiente la demostración aristotélica para probar que dicha sustancia no es potencia, sino acto, porque mueve constantemente? Se responde que ya consta de lo dicho que el argumento arranca de un principio falso y deficientemente probado. Pero aunque se suponga probado, no puede deducirse, a partir de él solamente, que esta sustancia sea acto puro; ya que una sustancia creada podría producir ese movimiento eterno, dado que sea posible. Lo único que se concluye de dicho movimiento es que la sustancia de tal motor está siempre en acto de mover. Pero además para esto hay que suponer que esa tal sustancia permanece siempre la misma, lo cual falta por probar; en efecto, pueden irse sucediendo en el movimiento diversos motores e ir cesando uno a uno. Por fin, aunque el mismo motor esté siempre en acto de mover, no se sigue que no pueda cesar, ya que su acción constante de mover puede deberse a la libertad y no a la necesidad. De esto tratamos más extensamente en la disp. XXX, sec. 8, y en la disp. XXXV, sec. 1.

Cuest. 4. Si demuestra eficazmente el Filósofo que estas sustancias son inmateriales por ser eternas. Ciertamente es difícil otorgar eficacia a este argumento, ya que la falta de consecuencia se echa de ver en seguida en los mismos cielos, que son eternos y no inmateriales. Consúltese la disp. XXX, sec. 4, y la disp. XXXV, sec. 1 y 2.

Cuest. 5. Si opinó Aristóteles acerca de todas las inteligencias lo mismo que acerca de la primera en cuanto a la necesidad de existir y a la simplicidad y actualidad de naturaleza. Se trata en la disp. XXXIX, sec. 2; disp. XXV, y se explica este pasaje en que Aristóteles parece hablar confusa e indistintamente del orden superior de las sustancias, aunque a veces use el singular y a veces el plural.

stantia aeterna illis perfectior, a qua manaverint; si vero non semper fuerunt, non minus necessaria est illa substantia, ut ab illa originem duxerint. De hac re disserimus late disp. XXIX, sect. 1.

Q. 3. An satis ostendat Aristoteles illam substantiam non esse potentiam, sed actum, quia perpetuo movet. Respondetur iam ex dictis constare rationem hanc ex falso principio, et insufficienter probato, procedere. Adhuc tamen illo posito, non potest ex solo illo colligi illam substantiam esse purum actum; nam substantia creata posset illum motum perpetuum efficere, si esset possibilis. Solum ergo colligitur ex illo motu substantiam illius motoris semper esse in actu movendi. Adde ad hoc etiam esse supponendum illam substantiam semper esse eamdem, quod probatum non est; possunt enim plures motores vicissim movere, et sigillatim cessare. Denique etiamsi idem motor sit semper in actu movendi, non sequitur non posse cessare; quia potest non ex necessitate, sed ex libertate perpetuo movere. De hac re latius disp. XXX, sect. 8, et disp. XXXV, sect. 1.

Q. 4. An satis probetur a Philosopho has substantias esse immateriales [1] quia sunt perpetuae. Difficile sane est huic rationi efficaciam tribuere, cum statim appareat defectus illationis in ipsis coelis, qui aeterni sunt et non sunt immateriales. Videatur disp. XXX, sect. 4, et disp. XXXV, sect. 1 et 2.

Q. 5. An idem senserit Aristoteles de omnibus intelligentiis quod de prima quoad necessitatem essendi et naturae simplicitatem et actualitatem; tractatur disp. XXXIX, sect. 2, disp. XXV, et exponitur hic locus, in quo videtur Aristoteles confuse et indifferenter loqui de illo supremo substantiarum ordine, quamquam interdum in singulari, interdum in plurali loquatur.

[1] Aunque en la ed. Vivès se lee *immortales,* consideramos que la expresión *immateriales,* que aparece en otras ediciones, está más de acuerdo con la idea desarrollada en este punto (N. de los EE.).

Los demás puntos que desarrolla aquí Aristóteles sobre el acto y la potencia fueron considerados con ocasión del lib. IX.

Cap. VII

Los atributos del primer motor

Cuest. 1. Eficacia de la prueba derivada del movimiento del cielo para demostrar la unicidad del primer motor inmóvil. Ampliamente en la disp. XXX, sec. 1 y 8.

Cuest. 2. Si en opinión de Aristóteles el primer motor mueve el cielo como fin o también como causa eficiente; en este lugar parece conferirle sólo el primer modo de causar; mas lo hace exclusivamente para poner de relieve su inmovilidad; por otra parte, reconoce su actividad eficiente, según exponemos con más amplitud en la disp. XXIII y disp. XXX, sec. 17.

Cuest. 3. Si en opinión de Aristóteles el primer motor mueve la primera esfera mediante otra inteligencia o por sí mismo. Aquí parece insinuar lo primero, a no ser que se explique que mueve en cuanto movido no por otro, sino por sí mismo; de esta suerte se hace más comprensible la inmovilidad del primer motor, porque mueve no sólo en el orden de la eficiencia, sino también en el del fin, en cuanto no es movido por otro, sino porque se tiene a sí mismo por motivo de su acción, sin recibir moción de otro. Pues tanto en el plano de la eficiencia como en el del fin, es lo primero y supremo. Mas en todo lo demás que dice, expresa Aristóteles su sentir de que no hay otro motor de dicho cielo fuera del primero e inmóvil. Pero de esto se habla más detenidamente en los libros *De Caelo*.

Cuest. 4. Si el primer motor es el primer inteligible en acto, en cuanto simplicísima y actualísima sustancia. Así opina aquí de él Aristóteles. Se trata en la disp. XXXVII, sec. 11.

Cuest. 5. ¿Es el primer motor lo primero apetecible? La pregunta equivale a preguntar si es el último fin. Nos ocupamos de esto en la disp. XXIV. De aquí se deduce la distinción de un doble fin, hecha por Aristóteles. Uno preexistente, el otro no. Conquistable el primero por medios, mientras el segundo incluso ha

Caetera quae Aristoteles hic tractat de actu et potentia, circa lib. IX sunt notata.

Caput VII

De attributis primi motoris

Quaest. 1. An ex motu coeli sufficienter colligatur unus primus motor immobilis; de hoc fuse disp. XXX, sect. 1 et 8.

Q. 2. An ex sententia Aristotelis primus motor solum moveat coelum ut finis, vel etiam ut efficiens; hic enim priorem tantum causandi modum illi attribuere videtur; sed hoc solum facit ut eius immobilitatem declaret, alioqui enim eius efficientiam agnoscit, ut latius tractamus disp. XXIII, et disp. XXX, sect. 17.

Q. 3. An secundum Aristotelem primus motor moveat primum orbem mediante alia intelligentia, vel per seipsum. Hic enim priorem partem insinuat, nisi exponatur quod moveat ut motus non ab alio, sed a se; ita enim melius explicatur immobilitas primi motoris, quia non solum in genere efficientis, sed etiam in genere finis movet, ut non motus ab alio, sed quia propter se operatur absque motione. Nam sicut in genere efficientis, ita in genere finis est primum et supremum. At vero in reliquis omnibus dictis Aristoteles sentit non esse alium motorem illius coeli praeter primum et immobilem; sed de hac re latius in libris de Coelo.

Q. 4. An primus motor sit primum intelligibile actu, tamquam simplicissima et actualissima substantia. Ita enim de illo hic sentit Philosophus. Tractatur disp. XXXVII, sect. 11.

Q. 5. An primus motor sit primum appetibile, quod perinde est ac quaerere an sit ultimus finis; de quo in disp. XXIV disserimus. Ex hoc vero loco habes ab Aristotele distinctionem duplicis finis. Unus est praeexistens, alter non praeexistens. Prior acquirendus per media, posterior etiam ef-

de ser realizado; por lo mismo dice que en el primer motor se cumple el primer concepto de fin, pero no el segundo.

Cuest. 6. Si el primer motor es la sustancia eterna de todas las cosas, simple, actual o acto puro. Disp. XXX, sec. 3.

Cuest. 7. Si el primer motor es un ser absolutamente necesario por su naturaleza, sin que pueda en modo alguno ser de otra manera, disp. XXIX, sec. 1.

Cuest. 8. Si —en opinión de Aristóteles— el primer motor mueve por necesidad de su naturaleza, o más bien por concepción previa del fin y por su necesidad; disp. XXX, sec. 16.

Cuest. 9. Si —en opinión de Aristóteles— el cielo y la naturaleza dependen del primer motor, no sólo en cuanto al movimiento, sino también en cuanto a la sustancia; disp. XX, sec. 1 y disp. XXIX, sec. 2.

Cuest. 10. Si posee el primer motor una vida perfecta, eterna y actual, dotada de sumo y perfectísimo goce, originada de su propia contemplación. Lo exponemos ampliamente en la disp. XXX, sec. 14. No cabe dudar de la elevación de pensamiento y expresión con que Aristóteles habla de Dios en este lugar. De él son aquellas notables palabras: *si Dios se encuentra tan bien siempre como nosotros alguna vez, es admirable; si se encuentra todavía mejor, es más admirable; y así efectivamente se encuentra.* Parece que realmente el Filósofo llegó a experimentar en ocasiones un gran placer en sus variadas elucubraciones sobre las sustancias separadas y, especialmente, sobre la primera, poniendo, por lo mismo, en ella la felicidad humana; desde aquí, pues, se eleva y se abisma en admiración de la perfección divina. Y razona así legítimamente. La intelección se realiza por cierta unión del entendimiento con la cosa entendida, contemplándola al poseerla en sí; esta operación es su mejor disposición, y en este orden la especulación es lo más grande y lo más deleitable; por consiguiente, si Dios es el sumo inteligible en suma unión consigo mismo, contemplándose a sí mismo por sí mismo eternamente, admirable tiene que ser su vida y goce interno.

Cuest. 11. Si Dios no es sólo el viviente eterno y más perfecto, sino que es también su propia vida, porque es su propia operación y acto puro; así, y con

ficiendus, et ideo priorem rationem finis ait habere locum in primo motore, non vero posteriorem.

Q. 6. An primus motor sit perpetua substantia omnium, simplex, et secundum actum, seu purus actus, disp. XXX, sect. 3.

Q. 7. An primus motor sit ens simpliciter necessarium natura sua, quod nullo modo possit aliter se habere, disp. XXIX, sect. 1.

Q. 8. An secundum Aristotelem primus motor moveat ex necessitate naturae, vel potius ex praeconcepto fine eiusque necessitate, disp. XXX, sect. 16.

Q. 9. An coelum et natura pendeant a primo motore secundum Aristotelem, non tantum quoad motum, sed etiam quoad substantiam; disp. XX, sect. 1, et disp. XXIX, sect. 2.

Q. 10. An primus motor optimam ac perpetuam et actualem vitam habeat, summa ac perfectissima iucunditate affectam, quae ex sui contemplatione nascitur. Tractamus late disp. XXX, sect. 14. Non est tamen dubium quin Aristoteles hoc loco optime de Deo sentiat ac loquatur. Cuius illa sunt verba notatione digna: *Si ita bene se habet Deus semper, sicut nos aliquando, admirabile est; quod si magis adhuc, admirabilius est; at ita se habet.* Videtur sane Philosophus expertus aliquando magnam quamdam iucunditatem in sua qualicumque speculatione substantiarum separatarum, et praesertim primae, in qua proinde humanam felicitatem alibi constituit; hinc ergo ascendit, et in admirationem venit divinae perfectionis. Sicque vere ratiocinatur. Intellectus intelligit per quamdam coniunctionem ad rem intellectam, et illam in se habens contemplatur, et haec operatio est optima dispositio eius, et in illo ordine speculatio est optima et maxime delectabilis; si ergo Deus est summum intelligibile, sibique coniunctissimum, et se per se ipsum perpetuo contemplatur, admirabilis est eius vita atque delectatio.

Q. 11. An Deus non solum sit sempiternum ac optimum vivens, sed etiam sit sua vita, quia est sua operatio, ac purus

toda razón, opina Aristóteles aquí de Dios, según exponemos en la disp. XXX, sec. 3 y 14.

Cuest. 12. Cómo puede ser verdad lo que aquí afirma Aristóteles, a saber, que en Dios se da un evo continuo y eterno; en la disp. XXX, sec. 8, y disp. L, sec. 1.

Cuest. 13. Si Dios, igual que es principio de todos los seres, es también el más bueno y bello de todos ellos. Trátase en la disp. que acabamos de citar. Y tiene su lugar propio en la exposición de este texto, ya que Aristóteles afirma todo esto al reprender a los pitagóricos y a Speusisso [sic], por negar que Dios sea el más bueno y el más bello, por más que sea principio; pues no siempre los principios son tan perfectos como lo que de ellos resulta, como es patente en el semen. Responde él que el principio próximo instrumental cierto que no es siempre igualmente perfecto; pero el principal y sobre todo el primero, es necesariamente el más perfecto.

Cuest. 14. Si admitió Aristóteles que Dios es absolutamente infinito; si lo probó debidamente por el hecho de que Dios mueva durante tiempo infinito; en la disp. XXX, sec. 2.

Cuest. 15. Si es inmaterial y absolutamente impasible el primer motor; y si esto se demuestra suficientemente por demostración racional, disp. XL, sec. 1 y 8.

CAP. VIII

NÚMERO DE SUSTANCIAS SEPARADAS

En este capítulo prueba Aristóteles el número de sustancias inmateriales motoras por el número de esferas móviles, deduciendo su orden y propiedades del orden de esas esferas móviles; y este razonamiento da pie a varias cuestiones.

Cuest. 1. Posibilidad de demostrar eficazmente que los cielos se mueven por una sustancia separada fuera de la primera. Compete esto a los libros *De Caelo*; lo abordaremos en la disp. XXXV, sec. 1.

Cuest. 2. Dado que así se muevan, necesidad de que se muevan los cielos por tantas sustancias separadas, cuantos son los mimos cuerpos celestes. Ibid.

actus; ita enim hic de Deo Aristoteles sentit et optime, ut disp. XXX, sect. 3 et 14, tractamus.

Q. 12. Quomodo verum sit id quod hic Aristoteles asserit, nempe Deo inesse aevum continuum et aeternum, disp. XXX, sect. 8, et disp. L, sect. 1.

Q. 13. An Deus, sicut est omnium entium principium, ita et sit optimum et pulcherrimum eorum. Tractatur a nobis in praedicta disputatione. Habetque locum circa textum hunc, nam haec omnia plane significat Aristoteles, dum reprehendit Pythagoricos et Speusissum, eo quod negaret Deum esse optimum et pulcherrimum, licet sit principium; non enim semper principia sunt aeque perfecta atque id quod ab illis fit, ut patet in semine. At ipse respondet principium proximum et instrumentarium non semper esse aeque perfectum; principale vero ac praesertim primum, necessario esse perfectissimum.

Q. 14. An senserit Aristoteles Deum esse simpliciter infinitum, recteque id probaverit ex eo quod infinito tempore movet; disp. XXX, sect. 2.

Q. 15. An primus motor immaterialis sit ac simpliciter impassibilis, idque satis demonstretur ratione naturali, disp. XL, sect. 1 et 8.

CAPUT VIII

De numero substantiarum separatarum

Aristoteles in hoc capite ex numero coelorum mobilium probat numerum immaterialium substantiarum moventium, et ordinem ac proprietates earum ex ordine coelorum mobilium colligit. Circa quem discursum variae quaestiones insurgunt.

Quaest. 1. An probari satis possit coelos moveri ab aliqua substantia separata praeter primam. Haec spectat ad libros de Caelo, illam vero attingemus disp. XXXV, sect. 1.

Q. 2. Esto ita moveantur, an necesse sit a tot substantiis separatis moveri coelos, quot sunt ipsa corpora coelestia, ibid.

Cuest. 3. Posibilidad de probar que el número de sustancias separadas no supera al de los cielos, o, al contrario, que el número de éstos es mayor que el de ellas, o imposibilidad de una prueba convincente de cualquiera de ambas cosas. Ibid.

Cuest. 4. Si el cielo superior es movido también por una inteligencia superior y más perfecta, y si esto se ha de referir a la perfección individual o específica. Suele acometerse aquí la cuestión de si es más perfecto el cielo del sol, que los cielos superiores de los planetas. Pero ni pertenece a este lugar, ni interesa para el asunto presente, pues, dejando a un lado la perfección sustancial, lo cierto es que, como móvil, cuanto más superior es un cielo, tanto es más perfecto en cuanto móvil, no sólo por su magnitud, sino por ser superior y contener a los inferiores.

Cuest. 5. Si la incorruptibilidad y eternidad de las sustancias separadas puede deducirse legítimamente de la incorruptibilidad del cielo y eternidad del mismo movimiento. Disp. XXXV, sec. 1 y 2.

Cuest. 6. Si por el movimiento eterno del cielo se puede llegar, en opinión de Aristóteles, a la conclusión de que dichas sustancias carecen de magnitud, y son, consecuentemente, infinitas. Ibid., y en la disp. XXX, sec. 4.

Cuest. 7. Si estimó Aristóteles que las sustancias motoras de los cielos inferiores son como la del primero, y en qué sentido llamó primera a la una y segunda a la otra. Todas estas cuestiones las abordamos en la disp. XXIX, sec. 2, y en la disp. XXXV, sec. 2. Los puntos que corresponden de suyo al metafísico se tratan ampliamente; pero los propios de la física, y que pertenecen a los libros *De Caelo*, son objeto de breve reseña.

Cuest. 8. Por este mismo motivo, omitimos la parte que queda del capítulo, en la que discute Aristóteles extensamente el número de las esferas celestes. Trata además de la unidad del cielo, es decir, de la esfera celeste completa y, en consecuencia, de todo el universo, mostrando que es efectivamente uno. Mas el argumento que pone no es convincente, es decir, que si hubiese muchos cielos, tendrían muchos principios distintos sólo numéricamente; y demuestra que esto es imposible, ya que sería preciso que tales principios tuviesen materia. Mas la primera consecuencia es infundada, porque pueden darse muchos mundos depen-

Q. 3. An probari possit numerum substantiarum separatarum non esse maiorem quam coelorum, aut e converso hunc numerum esse maiorem illo, vel neutrum possit satis ostendi, ibid.

Q. 4. An superius coelum a superiori et perfectiori intelligentia moveatur, idque intelligendum sit de perfectione individuali vel specifica. Quo loco attingi solet quaestio an coelum solis sit perfectius superioribus planetarum coelis. Sed non est huius loci, nec refert ad rem praesentem, nam quidquid sit de substantiali perfectione in ratione mobilis, certum est coelum, quo superius, eo habere rationem mobilis perfectioris, tum propter magnitudinem, tum quia est superius et continet inferiora.

Q. 5. An ex incorruptibilitate coeli, vel motus ipsius aeternitate, recte colligatur substantias separatas esse incorruptibiles et perpetuas, disp. XXXV, sect. 1 et 2.

Q. 6. An ex coeli motu aeterno colligi possit illas substantias esse sine magnitudine, et consequenter esse infinitas, secundum Aristotelem, ibidem, et disp. XXX, sect. 4.

Q. 7. An putaverit Aristoteles tales esse substantias motrices inferiorum coelorum ac primi, et quo sensu intellexerit hanc esse primam, illam vero secundam. Hae omnes quaestiones attinguntur a nobis in disp. XXIX, sect. 2, et in disp. XXXV, sect. 2. Et quae ad metaphysicum per se spectant, fuse tractantur; quae vero sunt proprie physicae et pertinent ad libros de Coelo, solum breviter expediuntur.

Q. 8. Et eadem ratione omittimus reliquam partem capitis, in qua Aristoteles fuse agit de numero orbium coelestium. Item agit de unitate coeli, id est, totius sphaerae coelestis, et consequenter totius universi, ostendens esse unum. Ratio autem eius frivola est, scilicet, quia si essent plures coeli, haberent principia plura solo numero diversa; quod impossibile probat, quia oporteret talia principia habere materiam. Sed illa prima sequela frivola est, quia possunt esse plures mundi ab eodem

dientes del mismo principio, según explicamos con más extensión en la disp. XXIX, sec. 1.

Cuest. 9. También la refutación de tal consecuencia se roza con la cuestión del principio de individuación, largamente tratada en la disp. V, sec. 2 y siguiente. Mas en todo este razonamiento de Aristóteles hay que tener presentes aquellas sus palabras bastante humildes: *así es racionalmente creíble; averiguar qué es lo que de hecho tiene que ser, dejemos que lo decidan quienes posean mayores fuerzas.* Hizo, pues, bien al entender que no se trataba de demostraciones, sino de razonamientos probables.

CAP. IX

CONTIENE ALGUNAS DUDAS SOBRE LA INTELIGENCIA DIVINA

Cuest. 1. La primera cuestión propuesta por Aristóteles es si la mente divina se encuentra siempre en acto de intelección. Plantea la duda en estos términos: si no es intelección siempre actual, *¿qué excelencia será la suya? Estará, pues, como dormida.* Por el contrario, si está siempre entendiendo en acto, le viene, consiguientemente, su dignidad del acto de intelección; por lo tanto, ya no es la sustancia más noble. La respuesta es que está siempre entendiendo en acto, no en virtud de una intelección sobreañadida a su sustancia, sino por su propia nobilísima sustancia. Así se responde suficientemente a ambos motivos de duda. Esta cuestión la tratamos expresamente en la disp. XXX, sec. 15. Aún añade aquí el Filósofo otra prueba de dicha respuesta, y es que si Dios no fuese su propia intelección, le sería difícil conservar continuidad en su actividad intelectiva. La razón, empero, no es convincente, porque, de lo contrario, probaría lo mismo respecto de otras inteligencias. Pues, aunque una acción no sea sustancia, puede no ser laboriosa la continuación de la misma, por no implicar ninguna contradicción con su naturaleza, ni causar alteración o mutación alguna contraria.

Cuest. 2. ¿Cuál es el objeto de intelección de la mente divina: ella misma o algo distinto, una cosa distinta en cada momento o siempre lo mismo? Respuesta: *es manifiesto que entiende lo más divino y más noble, de donde resulta que se entiende a sí mismo.* Virtualmente, pues, viene a exponer este argumento: la

principio, ut latius tractamus disp. XXIX, sect. 1.

Q. 9. Impugnatio etiam illius consequentis attingit quaestionem de principio individuationis, de qua late disp. V., sect. 2 et sequenti. In toto vero hoc discursu Aristotelis prae oculis habenda sunt illa verba eius satis modesta: *Ita rationabiliter arbitrandum est, quod enim necessarium est, relinquatur potentioribus dicendum.* Recte enim intellexit has non esse demonstrationes, sed discursus probabiles.

CAPUT IX

Dubia quaedam continens circa divinam intelligentiam

Quaest. 1. Prima quaestio ab Aristotele posita est an divina mens actu semper intelligat. Et rationem dubitandi proponit, quia si non actu semper intelligit, *quidnam praecellens erit? Erit enim ut dormiens.* Si autem semper intelligit actu, ergo ab actu intelligendi habet nobilitatem suam; non est ergo ipsa nobilissima substantia. Responsio vero est semper actu intelligere, non intellectione addita substantiae suae; sed per suammet nobilissimam substantiam. Et ita satisfit utrique rationi dubitandi. Quam rem ex professo tractamus disp. XXX, sect. 15. Addit vero hic Philosophus aliam probationem dictae responsionis, scilicet, quia si Deus non esset sua intellectio, laboriosa ei esset continuatio intelligendi. Sed ratio non est convincens, alias idem probaret de omnibus aliis intelligentiis. Quamvis ergo actio non sit substantia, potest non esse laboriosa continuatio eius; quia nullam repugnantiam habet cum natura, nec contrariam aliquam alterationem vel mutationem causat.

Q. 2. Quidnam intelligat divina mens, an se vel aliud; et an aliud semper vel semper idem. Responsio est: *Manifestum est illud intelligere quod divinissimum honorabilissimumque est, quo fit ut se ipsum intelligat.* Virtute ergo hunc conficit discursum. Divina mens est suprema ac nobilis-

mente divina es la suprema y más excelente inteligencia o intelección misma; ahora bien, la excelencia de la intelección depende en gran parte de la excelencia de la cosa entendida; por ello, conviene más no ver algunas cosas que verlas, si son demasiado viles; por consiguiente, no es cualquier inteligencia la mejor, sino aquella cuyo objeto de intelección es el mejor; luego la divina inteligencia tiene el objeto más perfecto; luego tiene que conocerse a sí misma, porque de lo contrario existiría algo más digno que ella.

Cuest. 3. Surge de aquí la tercera cuestión: según el Filósofo, ¿no conoce Dios nada fuera de sí, sino sólo a sí mismo? A primera vista así parece opinar de Dios Aristóteles. Pero puede interpretarse con Santo Tomás que Dios no conoce nada distinto de sí esencial y primariamente, es decir, de manera que este conocimiento le perfeccione, o se vea impedido por ello y apartado del conocimiento de un objeto más excelente. Mas de esto hablamos con más detenimiento en la citada disp. XXX, sec. 15.

Cuest. 4. Se presenta otra cuestión por la respuesta a una duda que propone aquí el Filósofo, consistente en saber si en todos los seres que carecen de materia y, consecuentemente, en todas las inteligencias, se identifican la intelección y la cosa entendida, y si, por lo tanto, el ángel es su propia intelección. Aristóteles parece inclinarse por esto. En efecto, al plantearse cómo la mente divina puede ser su propio conocimiento, puesto que la intelección suele distinguirse de su objeto, responde que la intelección no se distingue de su objeto sino como la forma sin materia se distingue de una forma que está en la materia. De donde, al carecer de materia la mente divina, en ella no es necesario que la cosa entendida se distinga de la intelección; y si esta razón es eficaz, tiene que cumplirse en todas las inteligencias. Puede, empero, responderse que no se trata más que de cierta semejanza oportuna para explicar cómo en la ciencia divina, por su inmaterialidad y espiritualidad suma, no es necesario que el objeto propio se distinga del conocimiento mismo. No es, pues, preciso que esto se verifique igualmente en cualquier inteligencia, ni hay por qué afirmar que fue ésta la mente de Aristóteles; problema de que tratamos detenidamente en la disp. XXXIV, sec. 4.

sima intelligentia seu intellectio ipsa; sed ad nobilitatem intellectionis multum refert nobilitas rei intellectae; propter quod melius est quaedam non videre quam videre, si vilissima sint; non ergo quaelibet intelligentia est optima, sed illa quae est optimae rei intellectae; ergo divina mens intelligit id quod optimum est; ergo intelligit se ipsam, alias esset quidpiam aliud dignius ipsa.

Q. 3. Hinc vero oritur quaestio tertia, an secundum Philosophum Deus nihil extra se intelligat, sed solum seipsum. Nam prima facie videtur Aristoteles ita de Deo sentire. Sed exponi potest cum D. Thoma, non cognoscere aliud a se per se primo, aut ita ut ab eo perficiatur, vel ita ut a nobilissimo obiecto cognoscendo impediatur vel distrahatur. Sed de hac re latius dicta disp. XXX, sect. 15.

Q. 4. Alia quaestio suboritur ex resolutione cuiusdam dubitationis, quam hic Philosophus proponit, an, scilicet, in omnibus quae carent materia, et consequenter in omnibus intelligentiis, idem sint intellectio et res intellecta, et consequenter angelus sit sua intellectio. Videtur enim hanc partem Aristoteles insinuare. Cum enim proposuisset dubium, quo modo divina mens possit esse intelligentia sui, cum soleat intellectio ab obiecto distingui, respondet intellectionem non distingui ab obiecto, nisi ut formam sine materia a forma quae est in materia. Unde cum divina mens careat materia, non oportet ut in ea res intellecta ab intellectione distinguatur, quae ratio si efficax est, in omnibus intelligentiis locum habet. Sed dici potest illam tantum fuisse accommodatam quamdam proportionem, ad explicandum quo modo in divina scientia propter summam eius immaterialitatem et subtilitatem necesse non sit obiectum proprium ab ipsa scientia distingui. Non est autem necesse ut id verum habeat in quavis intelligentia, neque est cur dicamus eam fuisse mentem Aristotelis, de qua re late disp. XXXIV, sect. 4.

Cuest. 5. La quinta cuestión es saber si Dios permanece siempre y necesariamente en conocimiento actual de sí mismo, como determina aquí el Filósofo. Lo prueba magníficamente: porque sufriría detrimento, bien porque cesase de tal manera que se quedase sólo en acto primero como dormido, según se dijo en la primera cuestión, o bien —por lo que a esta cuestión respecta— porque pasase de contemplarse a sí mismo a la contemplación de otras cosas, ya que siempre sería pasar a algo menos noble. De ello tratamos en la disp. XXX, sec. 15.

Cuest. 6. Si el conocimiento de Dios se realiza por simple inteligencia o por composición: acepta la primera parte; es una cosa indudable. Véase la disp. XXX, sec. 15.

CAP. X

QUE HAY UN SOLO SOBERANO Y RECTOR DEL UNIVERSO

Esta es la afirmación que Aristóteles sienta en este capítulo, la cual quiso también que fuese la conclusión de toda la obra, y una especie de epílogo digno de tan gran filósofo. La prueba con el siguiente razonamiento: el bien del universo consiste en la debida subordinación de sus partes, de modo que este bien sea a manera de un bien intrínseco e inherente al universo mismo; mas este bien no puede darse si no hay algún jerarca supremo y gobernador de él, que sea, al mismo tiempo, su fin extrínseco y último, del cual proceda y al cual tienda el bien extrínseco del universo: luego es necesario en el universo un solo soberano y gobernador supremo.

Explica el Filósofo su raciocinio en primer lugar con el ejemplo de un ejército, cuyo bienestar interno está en la debida subordinación; mas para esto se exige un caudillo, que es el bien mayor de todo el ejército, precisamente porque de él se deriva y por él existe el orden en el ejército. Expone luego la primera afirmación propuesta, explicando brevemente el orden de las partes del universo por comparación con una casa y familia bien ordenada: esto queda claro por sí solo.

Q. 5. Quinta quaestio est an Deus semper ac necessario permaneat in actuali cognitione sui, ut hic definit Philosophus. Quod probat optime, quia in deterius mutaretur, sive ita cessaret ut maneret in solo actu primo tamquam dormiens, ut in q. 1 dictum est, sive (quod ad hanc quaestionem pertinet) a sui contemplatione ad alia transiret; quia semper transiret ad aliud minus nobile; de hac quaestione agimus disp. XXX, sect. 15.

Q. 6. An Deus intelligat per simplicem intelligentiam, vel componendo, et definit priorem partem; et est res clara. Vide disp. XXX, sect. 15.

CAPUT X

Unum esse principem ac gubernatorem universi

Haec assertio est ab Aristotele in hoc capite intenta, quam etiam voluit esse totius operis conclusionem, et quasi perorationem tanto Philosopho dignam. Eam vero huiusmodi discursu demonstrat. Universi bonum consistit in debito ordine suarum partium, ita ut hoc bonum sit quasi bonum intrinsecum et inhaerens ipsi universo; sed non potest habere huiusmodi bonum, nisi in eo sit unus aliquis supremus princeps et gubernator eius, qui simul sit extrinsecus et ultimus finis illius, a quo emanet et ad quem tendat extrinsecum bonum universi; ergo necessarius est in universo unus supremus princeps et gubernator.

Hunc discursum primo declarat Philosophus exemplo exercitus, cuius intrinsecum bonum in debito ordine consistit; ad illum autem requirit ducem, qui maius bonum est totius exercitus, quia ab ipso et propter ipsum est ordo exercitus. Deinde declarat priorem propositionem assumptam, explicando breviter ordinem partium universi per comparationem ad domum et familiam bene ordinatam; et res est per se satis clara.

En cambio, no subsume expresamente la proposición menor, aunque a ella va dirigida su atención, y con esta ocasión hace de nuevo una digresión sólo para tocar ligeramente y refutar las opiniones de los antiguos sobre los principios, a fin de deducir de aquí que por ninguno de los modos propuestos se puede llegar a comprender debidamente cómo, en virtud de tales principios, puede subsistir y conservarse el orden admirable del universo, sin un supremo ordenador.

Y aún apunta incidentalmente unas valiosísimas razones, aunque de manera demasiado breve y con cierta oscuridad, como cuando dice que no basta afirmar que todo se produce de contrarios, si no se cuenta con un principio superior que los disponga de tal manera y regule sus alternativas de tal suerte, que ninguno de ellos absorba completamente al otro, sino que se perpetúe siempre la duración de las generaciones. La otra razón es, porque sin este principio no se llega a conocer la causa por qué este individuo participa ahora la especie y no antes, el uno primero y el otro después. Ambas razones, como dice muy bien Santo Tomás, están concebidas en aquellas palabras: *pero no sólo es necesario* (o sea, por la primera razón) *un principio más primordial que aquellos que constituyen los dos principios, sino también que aquellos que constituyen las formas* (es decir, las ideas), *porque hay otro principio más primordial; ¿pues por qué participó o participa?* Esta es la segunda razón. Por fin, al terminar el capítulo, añade esta prueba de dicha menor: *la pluralidad de gobiernos*, o de principios primeros, no es buena ni contribuye a un buen régimen; *mas los seres no quieren ser mal gobernados; luego existe un solo soberano.*

Cuest. 1. Sobre esta conclusión del Filósofo y sus pruebas se presentan diversas dudas. La primera es sobre la posibilidad de demostrar suficientemente por este razonamiento o por otros, a la sola luz natural, la existencia de un solo Dios; tratamos esto ampliamente en la disp. XXIX, sec. 1, y en la disp. XXX, sec. 10.

Cuest. 2. Si tiene Dios providencia de este mundo; sus características; opinión de Aristóteles sobre este punto, en la disp. XXX, sec. 16 y 17, amén de lo dicho en la disp. XXII.

Minorem autem propositionem non expresse subsumit, eam tamen revera intendit, et ea occasione divertit hic iterum ad attingendas leviter et reiiciendas antiquorum opiniones de principiis, ut inde colligat nullo ex dictis modis posse recte intelligi quo modo mirabilis ordo huius universi ex illis principiis subsistat et conservetur, sine ullo supremo gubernatore.

Et obiter optimas attingit rationes, quamvis brevissime et subobscure, qualis est illa, quod non satis est dicere omnia fieri ex contrariis, nisi ponatur aliud superius principium quod illa ita disponat, et ordinet vicissitudines eorum, ut neutrum eorum aliud prorsus absumat, sed successio generationum perpetuo duret. Est item alia ratio, quod sine hoc principio non potest assignari causa cur hoc individuum nunc participet speciem et non antea, et aliud prius, aliud posterius. Utramque vero rationem, ut optime D. Thomas notavit, habet in verbis illis: *At tum illis qui duo principia faciunt, aliud principalius principium necesse est esse* (scilicet, propter rationem primam), *tum illis qui formas* (id est, ideas), *quia aliud principalius principium est; cur enim participavit aut participat?* Ecce rationem secundam. Tandem vero in fine capitis hanc probationem illius minoris subiungit: *Pluralitas principatuum* seu primorum principiorum non est bona, nec confert ad bonum regimen; *at entia nolunt male gubernari; unus ergo princeps.*

Quaest. 1. Circa hanc Philosophi conclusionem eiusque probationes variae insurgunt quaestiones. Prima, an hoc discursu vel aliis naturalibus sufficienter demonstretur esse unum tantum Deum; quam late tractamus disp. XXIX, sect. 1, et disp. XXX, sect. 10.

Q. 2. An Deus habeat huius universi providentiam et qualem, quidque in hoc Aristoteles senserit, disp. XXX, sect. 16 et 17, praeter dicta disp. XXII.

Cuest. 3. Si se apellida a Dios sumo bien del universo sólo por ser fin último, o acaso también por ser causa eficiente. Este tema se tocó con frecuencia en todo lo anterior, señalándose los correspondientes pasajes de las disputaciones. Unicamente conviene advertir aquí, que Aristóteles en este capítulo junta con frecuencia ambas cosas y las incluye en las mismas conclusiones, censurando a los antiguos por haber pasado por alto la segunda razón. Hace un elogio especial de Anaxágoras por haber defendido la inteligencia como motor primero, esto es, eficiente, y añade a continuación: *mas por causa de algo tiene que mover, luego será el segundo, a no ser que sea tal como nosotros decimos*, a saber, que mueve por sí mismo.

Lo demás que puede echarse en falta sobre el conocimiento natural de Dios o de la primera causa y de las inteligencias, es objeto de larga discusión en nuestras disputaciones; en concreto, sobre Dios en cuanto causa primera, en las disp. XX, XXI y XXII; en cuanto fin último, en la XXV; en cuanto ejemplar primero, en la XXVI; en cuanto deidad propiamente, en la XXIX y XXX; sobre las inteligencias creadas a su vez en la disp. XXXV, según se dará a conocer con más detalle en el índice siguiente.

Q. 3. An Deus dicatur summum bonum universi solum tamquam finis ultimus eius, an vero etiam ut efficiens. Haec saepe tacta est in superioribus, et designata sunt disputationum loca. Hic solum notetur, Aristotelem in hoc capite saepe concludere et coniungere utrumque, et reprehendere antiquos, qui alteram rationem omiserunt. Specialiter tamen approbat Anaxagoram, quod posuerit mentem ut primum movens, id est, efficiens. Et subdit statim: *Verum alicuius gratia movet, quare alterum, nisi sit ut nos dicimus*, scilicet, quod propter se movet.

Caetera quae de naturali cognitione Dei seu primae causae et intelligentiarum desiderari possunt, disputamus late in nostris disputationibus, et de Deo quidem sub ratione primae causae, in disp. XX, XXI et XXII, sub ratione ultimi finis in XXV, sub ratione primi exemplaris in XXVI, sub propria ratione Dei in XXIX et XXX; de intelligentiis autem creatis in disp. XXXV, ut specialius sequens index monstrabit.

INDICE DE LAS DISPUTACIONES Y SECCIONES CONTENIDAS EN ESTA OBRA

DISPUTACION PRIMERA

NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA PRIMERA O METAFÍSICA

DISPUTACION II

LA RAZÓN ESENCIAL O CONCEPTO DEL ENTE

INDEX DISPUTATIONUM ET SECTIONUM QUAE

IN HOC OPERE CONTINENTUR

DISPUTATIO PRIMA

DE NATURA PRIMAE PHILOSOPHIAE SEU METAPHYSICAE

DISPUTATIO II

DE RATIONE ESSENTIALI SEU CONCEPTU ENTIS

BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

DIRIGIDA POR ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

FRANCISCO SUAREZ

DISPUTACIONES METAFISICAS

VOLUMEN I

EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DE

SERGIO RÁBADE ROMEO
SALVADOR CABALLERO SÁNCHEZ
Y
ANTONIO PUIGCERVER ZANÓN

BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

Depósito Legal: M. 2016-1960

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5 — Madrid-2 903-60

Francisco Suárez nació en Granada, el 5 de enero de 1548. Joven, casi un niño, pasó a estudiar cánones a la Universidad de Salamanca. Allí sintió a los dieciséis años el llamamiento de Dios para ingresar en las filas de la Compañía de Jesús, Orden ya entonces aureolada de méritos, pese a su aún corta existencia. El menguado talento de que entonces daba muestras Suárez estuvo a punto de impedirle el acceso a la familia religiosa de Loyola y fue causa de que el Provincial de Castilla le quisiera recibir sólo en calidad de "indiferente" —sacerdote o hermano coadjutor—, en función de que acreditase o no condiciones suficientes para el estudio.

Ingresó como novicio en Medina del Campo; de aquí se trasladó al Colegio que la Orden tenía en Salamanca. En él fue —según parece— donde despertó el genio hasta entonces latente en el joven escolar. Tan rotundo fue el cambio, que, después de su primera misa, celebrada el 25 de enero de 1572, hubo de emprender —sumiso a sus superiores y acorde con su vocación intelectual— una larga vida de actividad docente, que sólo incidentalmente hizo interrumpir su precaria salud y que no acabaría más que con su muerte. Hasta 1574 enseñó filosofía en los Colegios de Salamanca y Segovia. En 1575 comienza sus tareas de lector de Teología, explicando esta disciplina con general satisfacción en los Colegios de Segovia, Avila, Valladolid, Colegio Romano, Alcalá y Salamanca. En 1597, atendiendo la petición formulada por Felipe II a la Compañía, pasó a regentar la cátedra de "Prima" de la Universidad de Coimbra hasta el 1615. Dos años más tarde —2 de octubre de 1617— fallecía santamente en Lisboa.

Obras.— En 1590, en la imprenta de Pedro Madrigal, Alcalá de Henares, salió a luz la primera obra del ilustre jesuita: *Commentariorum ac Disputationum in tertiam partem divi Thomae. Tomus primus.* Así inauguraba una intensa labor de publicista, continuada póstumamente con varias obras que por diversas causas no se habían dado a la prensa durante su vida. De ella puede hacerse una idea el lector sólo con recordar que en la edición de las obras completas del jesuita, hecha por Sebastián Colleti en Venecia —1740 a 1751—, ocupan éstas veintitrés voluminosos tomos en folio [1].

En su copiosa producción teológica corresponde el puesto de preferencia a sus amplios comentarios a la *Summa* de Santo Tomás, completando su ideología en determinados puntos con múltiples *opuscula theologica* de orientación dogmático-moral. Si a esto se suma el *Opus de virtute et statu religionis* y el *Opus de triplici virtute theologica,* habremos abarcado prácticamente todo el pensamiento teológico

[1] Una lista completa de las obras de Suárez, con las fechas de publicación, puede verse en M. Solana: *Historia de la Filosofía española* —época del Renacimiento—. Tomo III, Madrid, 1941. Pág. 455 y ss.

del Eximio. Hay que mencionar, no obstante, dos obras ocasionales, surgida la una con motivo de la elección de Paulo V, cuya importancia no rebasa lo circunstancial, y escrita la otra como respuesta *Ad apologiam pro iuramento fidelitatis* de Jacobo I de Inglaterra: la *Defensio fidei* de Suárez mereció los más cálidos plácemes por parte del mundo católico y los honores del fuego por parte de Jacobo I en 1613 y del Parlamento regalista francés en 1614. Si a todo ello añadimos los fragmentos que se conservan del *De immunitate ecclesiastica a Venetis violata et a Pontifice iuste ac prudentissime defensa,* habremos totalizado las obras de Suárez en este aspecto de su pensamiento.

Obras filosóficas.— Hay que advertir, en primer lugar, que algunas de las obras incluídas en el acervo de la Teología encierran con frecuencia tanto de filosofía como de ciencia sagrada. Tal es el caso del *De angelis, De voluntario et involuntario, De vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum libero arbitrio,* etc. Algunos de estos opúsculos, por ejemplo el último citado, tienen, amén del intrínseco, un valor histórico considerable, por ser un trasunto de la famosa polémica "de auxiliis" entre molinistas y bañezianos.

Como obras propiamente filosóficas podemos considerar el *De legibus ac de Deo legislatore, De anima* y las *Disputationes metaphysicae.*

El *De legibus* nace también como un comentario a la *Summa,* aunque reducido a plan sistemático, que abarca desde el concepto general de ley hasta las más minuciosas cuestiones de la ley natural o de las leyes positivas divina y humana. De todos es harto conocida la influencia de esta obra en el desarrollo del entonces incipiente *ius gentium.*

El *De anima* es una de las obras póstumas. Todo estudioso de la psicología racional tiene que lamentar que tal circunstancia signifique en este caso concreto que Suárez la dejó no sólo sin los últimos retoques, sino manifiestamente incompleta. La labor del P. Baltasar Alvares —al pretender subsanar las lagunas mediante los apuntes de Suárez durante sus primeros años de docencia en Segovia— tiene a veces más de buena voluntad que de acierto. Por lo demás, el plan de la obra —el alma en sí misma, facultades del alma, su vida— se nos prometía exhaustivo en su sencillez. No se olvide que en la mente de Suárez esta obra se encuentra en el mismo plano que las *Disputaciones metafísicas*; si en éstas están ausentes los problemas psicológicos, es precisamente porque a ellos estaba reservado el tratado *De anima.*

LAS "DISPUTATIONES METAPHYSICAE".— En el año 1597 salía a la luz pública en Salamanca —imprenta de los hermanos Juan y Andrés Renaut— esta obra, filosóficamente la más importante del Eximio. Es el resumen más completo del pensamiento escolástico, encerrado en cincuenta y cuatro disputaciones de extensión varia. ¿Qué movió a Suárez —teólogo de profesión— a entregarse a este quehacer metafísico, cuya pasmosa erudición y profundidad denuncia una entrega total durante tantas horas de trabajo? "Y como con frecuencia, en medio de las disertaciones acerca de los divinos misterios, se me presentasen estas verdades metafísicas, sin cuyo conocimiento e inteligencia difícilmente, y casi en absoluto, pueden ser tratados aquellos divinos misterios con la dignidad que les corresponde, me veía obligado con frecuencia o bien a entremezclar problemas menos elevados con las cosas divinas y sobrenaturales, cosa que resulta incómoda al que lee y de utilidad dudosa; o bien, con el fin de evitar este obstáculo, a proponer brevemente mi parecer sobre dichos puntos, exigiendo de esta forma una fe ciega del que lee, lo cual no sólo era molesto para mí, sino que también a ellos les podría parecer intempestivo; efectivamente se hallan de tal forma trabadas estas verdades y principios metafísicos con las conclusiones y discursos teológicos, que si se quita la ciencia y perfecto conocimiento de aquéllas, tiene necesariamente que resentirse también en exceso el conocimiento de éstas. Llevado, pues, por estas razones y por el ruego de muchos, determiné escribir previamente esta obra, en la cual incluyese todas las disputaciones metafísicas..." (*Proemio a la disp. I*). No se puede negar que, por lo menos en la causa ocasional de las *Disputaciones,* late el concepto auténticamente medieval de la filosofía subordinada y en servidumbre de la teología [1]. El mismo nos advierte en *Ratio et discursus totius operis:* "De tal manera desempeño en esta obra mi papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva de la teología." Por esto y por fomentar la piedad de sus lectores —según sus afirmaciones— hace repetidas incursiones en el ámbito teológico, no tanto para dar cumplida explicación de problema alguno, cuanto para indicar el procedimiento de relación y acomodación de los principios metafísicos a las verdades teológicas [2].

No nos dejemos, sin embargo, inducir por lo dicho al error de creer que la obra suareziana no pasa de ser un botón más en el muestrario de obras escolásticas que consideraban la filosofía —sobre todo la metafísica— como subordinada, por lo menos en su concepción y desarrollo, a la fe y ciencia teológica. Todo lo contrario: es la primera vez que tropezamos con un cuerpo de doctrina sistemático e independiente, cuyo estudio, por otra parte, resulta muy provechoso, por no decir necesario, para el teólogo.

Sin embargo, no estriba en esto la novedad mayor de las *Disputationes Metaphysicae.* Su mayor timbre está en la liberación del texto aristotélico. Es decir: todos los libros de metafísica de la escolástica —si es que alguno es acreedor a este título— no habían sabido nunca liberarse de la pauta forzada del texto de la *Metafísica* aristotélica. Es el viejo procedimiento que llega desde los escoliastas alejandrinos hasta nuestros días, por ejemplo, en libros de teología, cuya exposición se enhebra en la *Summa Theologica* del Aquinate. La metafísica de la Escuela, llegada la hora de tomar forma de libro, se convertía en un comentario a los doce libros del Estagirita. Todos los defectos de desorden, repeticiones, etc., de la obra aristotélica se proyectaban aumentados en las páginas de sus comentadores. En la introducción a la disp. II, nos explica Suárez cómo, en vez de seguir el texto de Aristóteles, buscó un método más en consonancia con los asuntos que se estudian —*ipsis magis consentanea*—. "Porque —continúa— en lo que se refiere al texto aristotélico en estos libros de metafísica, hay algunas partes que apenas tienen utilidad, bien por reducirse a proponer cuestiones y dudas que dejan sin resolver, como es el caso del tercer libro, bien por detenerse en la exposición y refutación de las opiniones de los antiguos, como se puede ver fácilmente en casi todo el primer libro y gran parte de los otros, bien, finalmente, porque repite o resume las mismas cosas dichas en los libros anteriores, según se echa de ver en el libro undécimo y otros." El carácter de Suárez —refractario, como veremos luego, a cualquier esclavitud intelectual— no se sometió a este yugo de servidumbre secular, se planteó en orden sistemático todos los problemas de la metafísica, convirtiéndolos en una exposición ordenada y coherente de todos ellos. Su labor no tuvo precedentes en ninguna obra de conjunto, y acaso no haya sido superada en este

[1] El P. Iturrioz, en un paciente análisis de los *Comentarios* a la I parte de la *Summa,* sorprende el momento del nacimiento en la mente de Suárez del opúsculo *De essentia, exsistentia et subsistentia,* embrión de las *Disputationes* (*Estudios sobre la Metafísica de F. Suárez.* Madrid, 1949).

[2] Cfr. ibid.: *Ratio et discursus...*

aspecto hasta nuestros días. Hacemos nuestras las palabras de Gilson: "las *Disputationes* de Suárez preséntanse ya como un moderno tratado filosófico, habiéndose su autor separado deliberadamente de toda sujeción al texto de la *Metafísica* de Aristóteles, cuyo orden, o mejor desorden, le parecía encerrar muchos inconvenientes... Dirigirse así por los objetos mismos de la metafísica y no por la letra de Aristóteles, para saber con qué orden y cómo hablar, equivalía a escribir sobre metafísica en vez de escribir sobre Aristóteles. No carecía de audacia el proceder así; y si bien tuvo Suárez quien le precediera en esto, el hecho constituía una innegable novedad" [1].

Estaba consciente Suárez de la revolución que suponía tal innovación; por ello, a fin de satisfacer a los aferrados al texto aristotélico y de facilitar el manejo de sus *Disputaciones* a los partidarios del tradicional comentario, encabezó su obra con un *Index locupletissimus* de las cuestiones estudiadas o sugeridas en los libros del Estagirita. Viene a ser este índice una especie de concordia detallada de los problemas tratados por éste y por Suárez, a lo que se añade una breve exposición de algunos de raigambre inveterada en los comentarios, pero que Suárez juzga ajenos al contenido de una auténtica metafísica.

Previas estas observaciones, asomémonos, siquiera sea en ojeada panorámica, al plan y desarrollo de la obra. El plan es extraordinariamente sencillo: supuesta la primera disputación introductoria sobre el concepto y características de la metafísica, la materia se divide en tres partes:

1. El ser en general: concepto, principios y atributos (disp. II a disp. XI).
2. Las causas del ser: concepto, división, estudio de cada una (disp. XII a disp. XXVII).
3. Divisiones del ser. Discusión de su legitimidad y análisis detallado de sus miembros (disp XXVIII a disp. LIII).

Cierra, por fin, el tratado la disp. LIV, dedicada al estudio del ente de razón [2].

Cada una de las disputaciones suele ajustarse con ligeras variantes al proceso siguiente: se plantea el problema, indicando sus relaciones, en una breve introducción. Luego —en un desarrollo progresivo y sistemático— se van sucediendo las diversas secciones, divididas en números que las integran. Cada sección tiene su unidad particular encuadrada en la unidad general de la disputación a que pertenece. Suele abrir el título un *utrum* o un *an,* partículas que la semántica secular de la escolástica convirtió en vehículos pregnantes de problematicidad. A continuación, bajo epígrafes como *exponuntur variae sententiae, rationes dubitandi* u otros similares, e incluso sin epígrafe alguno, se exponen las opiniones históricas o posibles sobre el problema, se ponderan sus razones, se las discute y refuta; entonces con *exponitur vera sententia, quaestionis resolutio,* etc., se explica y demuestra la opinión defendida como verdadera, aceptada a veces de algún filósofo precedente, propuesta otras personalmente por Suárez, por más que siempre procure traer en su apoyo opiniones de maestros consagrados, preferentemente de Santo Tomás y Aristóteles. Esta pauta de desarrollo, ciertamente ordinaria, no es, sin embargo, rígida. Por eso, a requerimiento de la índole peculiar de cada problema, surgen nuevos epígrafes que dan paso a tratamientos o exposiciones características de determinadas cuestiones: *Punctus difficultatis aperitur, argumentorum solutio, corollaria ex superiori resolutione,* etc. Las sucesivas secciones nos van presentando

[1] *El ser y la esencia.* Trad. L. de Sesma. Buenos Aires, 1951; págs. 132-133. Cfr. Iturrioz: *Estudios sobre la metafísica de F. Suárez,* Intr., 11 ss.

[2] Un resumen de las *Disputaciones* puede verse en Solana: *O. c.,* tomo III, págs. 466 ss.; Ueberweg-Heinze: *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* 14 Auflage. Band III. Basel/Stuttgart, 1957. Págs. 211-213.

las diversas facetas del problema con tal amplitud y profundidad, "que casi puede decirse que el entendimiento del lector queda totalmente satisfecho viendo que el Doctor Eximio lo agota todo, y que oyéndole a él apenas existe posibilidad de saber más" [1].

El más superficial lector de las *Disputaciones* no habrá podido menos de sorprenderse ante el acopio pasmoso de erudición de que da muestra en ellas Suárez. ¿Qué filósofo o qué Santo Padre no asoma una o reiteradas veces a esas páginas, densas de historia del pensamiento? El P. Iturrioz ha hecho un elenco de los autores citados. He aquí el resultado: son doscientos cuarenta y cinco nombres de los más diversos autores. Y no se trata de "nombres amontonados, sino que son catalogados oportuna, discreta y sobriamente, clasificados en una u otra tendencia respecto de cada uno de los problemas; con frecuencia son discutidos algunos de ellos aduciendo sus palabras textuales o al menos sintetizando el proceso de las ideas" [2].

La comparación entre los números de veces que son citados los distintos autores es un magnífico indicio de la dirección en que se brujula el pensamiento suareziano. La cantidad mayor corresponde a Aristóteles, citado 1.735 veces, a quien sigue Santo Tomás, que alcanza el número de 1.008. Los demás autores ni siquiera se acercan a estos dos que Suárez consideraba como sus verdaderos maestros, cuyas opiniones suele convertir en suyas o, a lo más, sugerir una nueva interpretación de su pensamiento, no siempre acorde con lo que la tradición había entendido.

El sistema filosófico de Suárez.— ¿Existe en realidad un sistema suareziano? ¿Es un escolástico más, cuyas aportaciones al acervo común y tradicional no pasan de detalles más o menos sutiles y oportunos? ¿Es Suárez un tomista más, un escotista o un nominalista? Son demasiados problemas los implicados en estas preguntas para que podamos aspirar a más que sugerir unas ideas o aducir unos testimonios que sirvan de respuesta.

Desde luego, hay que comenzar por evitar los extremos: ni considerar a Suárez como panacea universal de todo error filosófico, como el único sistema invulnerable a los impactos del error, según hacen algunos fervientes suaristas [3]; ni convertirle en un vulgar detector de opiniones intermedias, difusas y poco aristadas de contorno, falto de temperamento metafísico, confinado en el ámbito "cosista" de una experiencia miope, extremos a que llega —víctima acaso de un secular sentimiento antiespañol— Balthasar [4]. Se podrán admitir o discutir el planteamiento y solución que Suárez da a los problemas; pero lo que creemos que se desprende con evidencia de cualquier página de sus *Disputaciones* es el nivel metafísico en

[1] Solana: *O. c.,* III, 476-77.

[2] *Pensamiento,* núm. extraordinario, IV vol. Madrid, 1948; pág. 36 * 6. Cfr. Iturrioz: *O. c.,* todo el capítulo 2.

[3] Este sentido parecen tener algunas afirmaciones de Hellín: *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez.* Madrid, 1947. Véanse las págs. 274, 276, 278, etc.

[4] "Son tempérament est celui d'un juriste casuiste. Il juge en critiquant les opinions existantes et il choisit entre elles; il est manifestement touché par l'empirisme occamiste. "Puisque jamais il n'a été établi qu'un être limité ait créé, il faut vraisemblablement conclure, pense-t-il, qu'il ne le peut absolument pas. L'analogie métaphysique de Saint Thomas s'éloigne trop, d'après lui, de l'expérience empirique. C'est pour s'aider de l'imagination que Suarez ne cesse de recourir à la marqueterie des modes. C'est un analyste, un éclectique, un chosiste. Il n'a pas le tempérament d'un métaphysicien. Ses fameuses, trop fameuses *Disputationes Metaphysicae* sont remarquables par leur volume sans doute, mais beaucoup moins par leur qualité philosophique. A mesure que passe le temps les métaphysiciens s'en persuadent davantage." *Mon moi dans l'être.* Louvain, 1946. Pág. 188. Hay, además, en este autor un afán morboso de poner siempre a Suárez en el campo del error, emparejado con Kant.

que los sitúa. Ni creemos que su vinculación a la experiencia haya de reputarse como defecto, sino como la virtud del reverente respeto a los hechos, cuya ausencia maldice de esterilidad tantos brillantes sistemas filosóficos.

¿Tiene Suárez un sistema propio? Nuestra respuesta es francamente afirmativa. Aun reconociendo todo el lastre de tradición que pesa en su filosofía, creemos que las novedades por ella aportadas no son incidentales o de mero detalle, sino que constituyen principios sistemáticos tan fecundos que cuantas ideas —personales o recibidas de la tradición— se estructuran en la arquitectura de su conjunto sistemático son insoslayable exigencia de esos principios fundamentales. Y si tuviéramos que elegir el elemento o concepto, cuyo despliegue y consecuencias se convierte en el sistema íntegro y coherente, lo encontraríamos sin duda alguna en el concepto de ser —*aptitudo ad exsistendum*—, dotado de unidad precisiva y con analogía de atribución intrínseca. De ahí surgirán los primeros principios lógico-ontológicos, en él descubriremos sus atributos trascendentales; ahí radica la exigencia de los cuatro géneros de causas con las características de cada uno; por él llegaremos a la fundamental división en *ens a se* y *ens ab alio*, imparticipado el uno y participado el otro, que no requiere distinción real de esencia y existencia, etcétera [1].

Intentemos adentrarnos en el desarrollo del sistema y sorprender la lógica interna que lo preside. Toda la metafísica suareziana es tensión entre los dos focos sobre que se sustenta: el ente trascendental y el Ser Trascendente, con la vinculación óntica entre ambos de la analogía de atribución intrínseca y la participación. De la experiencia concreta de los seres particulares —en alas de la abstracción total— ganamos el *ens participialiter sumptum —actu exsistens—* y el *ens nominaliter sumptum —aptum ad exsistendum—*. Esa misma abstracción nos entrega esa razón formal dotada de unidad objetiva y percibida en un único concepto formal. Si del plano conceptual descendemos al metafísico de su aplicabilidad a los inferiores, descubrimos que para poder predicar el ser —*aptitudo ad exsistendum*, esencia real precisamente porque *puede existir*—, necesitamos que el ente concreto a quien lo apliquemos —so pena de infringir el principio de no contradicción— sea: *uno*, en cuanto implica unidad positiva y es su esencia y no otra; *verdadero*: inteligible, "permeable" a mi inteligencia, precisamente por estar ejemplarizado de otra superior; *bueno:* esa unidad e inteligibilidad de su esencia sólo son comprensibles si todo en él conjura a su entidad —bueno para sí mismo— y al concierto universal de los seres —bueno para los demás—. Como el ser es esencia —posible o actual— y la esencia es límite, al actualizarse, ninguna esencia real necesitará de principio extrínseco que limite su ser existente; finita y limitada era en el orden de la posibilidad y finita es en el orden de la existencia actual. Tampoco necesitará ningún elemento ajeno para constituirse en individuo: lo será por sí misma.

Ahora bien, esa esencia real —de suyo pura potencia objetiva— la encontramos realizada, actualizada: ¿por qué?, ¿por quién?, ¿para qué? Entramos en el estudio de las causas.

La consideración de las causas intrínsecas y constitutivas y de las finales y eficientes próximas sólo servirá para descubrir cada vez más esa herida de deficiencia entitativa que se nos descubrió en el ser desde el momento que —sin contradicción— hemos podido considerar su esencia como meramente posible: no es, pero puede ser; es, pero pudo no ser; fue, pero ya no es... Así cada ser concreto y así cuantas causas descubro en el ámbito de lo finito. Luego si cada ser particular *es*, si *es*

[1] Cfr. Roig Gironella: "La síntesis metafísica de Suárez". *Pensamiento*, núm. extraordinario. Madrid, 1948. Págs. 175 *, 195 ss., 201 * ss; en el mismo número, Hellín: "Líneas fundamentales del sistema suareziano", 167 * ss.

el universo entero, se debe únicamente a una Causa trascendente, de la que se me descubren como esencialmente dependientes; se debe a un Ser trascendente y necesario del que se me descubren como esencialmente participados.

Estamos en otro momento decisivo y característico de la metafísica suareziana. Aquí se comprende perfectamente que el ser se predique del ente finito y de Dios con analogía intrínseca, sí, porque ambos son *ser*, pero de atribución, porque el ente finito sólo es en subordinación a Dios como causa ejemplar, eficiente y final.

Con la conquista del ser transcendente hemos completado el ámbito del ser trascendental y llegó la hora de considerar sus divisiones. La primera cae como fruto maduro del proceso que nos ha conducido hasta aquí: el *ente Infinito*, con plenitud de ser, sin dependencia de nada, *ens a se*; y el *ente finito*, limitado en su ser, dependiente en el orden esencial—ejemplar y en el orden existencial—eficiente, *ens participatum*. A partir de la "aseidad" —esencia metafísica de Dios— se derivarán sus atributos y las características de sus operaciones; igual que a partir de la "participación" —constitutivo del ente finito— se llegará a los predicados de las criaturas.

Con la segunda división encabeza Suárez el estudio del ente finito: sustancia y accidente. Profundiza en el primer miembro y buscando la perfección de la inseidad, llega al *supuesto* constituído por el "modo de subsistencia", que se puede dar en el mundo inmaterial y en el material.

El accidente lo estudiará primero en relación con la sustancia a la que le liga la *inhesión*, pasando luego al estudio concreto de los nueve predicamentos accidentales en sus aspectos más inmediatos o directamente vinculados a la metafísica.

Aun a riesgo de incurrir en las deficiencias e imprecisiones de un esquema, nos atrevemos a sintetizar el doble proceso ascendente-descendente de la metafísica suareziana en los siguientes pasos:

Vía ascendente, centrada principalmente en estas etapas:
Datos empíricos del ser concreto.
Descubrimiento de su esencia real.
La participación total: ejemplar y eficiente.
Imitabilidad del primer Ser.
Eficiencia de la Primera Causa.
ENS A SE.

Vía descendente:
Ens a se.
Infinitud y actualidad pura.
Ejemplaridad y actividad eficiente.
Posibilidad intrínseca y extrínseca.
SER PARTICIPADO.

Eclecticismo.— Es ya un tópico hablar del eclecticismo de Suárez. A nuestro juicio, mientras "eclecticismo" no se entienda con sentido peyorativo de sincretismo, hay en esto un elogio completamente justificado por un somero análisis de la filosofía del jesuita. Prescindiendo de Aristóteles, arsenal común de toda la escolástica postaquinatense, las fuentes de donde preferentemente se nutre su sistema son, sin duda, Santo Tomás y Escoto. ¿Quién tiene la primacía? Si nos fiamos del número de citas, inmensamente mayor a favor de Santo Tomás, la respuesta parece fácil; pero acaso, por ser demasiado fácil, se nos haga sospechosa. Desde luego, los suarezianos no pierden ocasión de subrayar que su maestro es un discípulo sumiso y fiel intérprete de Santo Tomás, aun so pena de aminorar las prerrogativas de originalidad e independencia del Eximio. Por ejemplo, Fuetscher dice: "Por el

desarrollo que ha sufrido la filosofía desde Santo Tomás hasta Suárez y desde Suárez hasta nuestros días, se ha aguzado lo suficiente nuestra mirada crítica para lograr un tomismo "depurado" tal como lo inició Suárez. Ahora comprendemos por qué este eminentísimo representante de la filosofía neoescolástica no fué el fundador de una *escuela* propia: es que únicamente fué FILÓSOFO, y no quiso ser más que filósofo" [1].

En cualquier manual escrito bajo el signo del suarismo se buscará siempre en un texto del Doctor Angélico la confirmación de la doctrina expuesta. Más aún, en doctrinas tan típicamente suaristas, como la no-distinción real de esencia y existencia y la negación de la *materia signata* como principio de individuación, han hecho algunos suarezianos prodigios de ingenio para hacerle decir a Santo Tomás lo mismo que Suárez. Mas frente a ellos está esta pléyade compacta de los "tomistas acordes en negar al jesuita español el título de *comentador fiel del Doctor Angélico* que la posteridad se ha complacido en otorgarle" [2]. Uno de los más destacados paladines del tomismo actual, N. del Prado, después de señalar en el sistema de Suárez nueve puntos fundamentales de divergencia respecto de Santo Tomás, concluye: "Por consiguiente, Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas* no sigue los caminos de Santo Tomás. Pues de lo dicho hasta ahora se deduce que se aparta de la sólida doctrina de Santo Tomás en los principales puntos de la Filosofía Primera" [3]. Y no sólo es esto, sino que algunas veces desde el campo tomista se ha pretendido convertir a Suárez en un discípulo inconsciente de Escoto [4]. ¿Se inclina en realidad más hacia el Doctor Sutil que hacia el Angélico? Nuestra respuesta es negativa. Creemos que en esto se sufre la fascinación de unas cuantas soluciones concretas del suarismo, que por su terminología, acaso más que por sus conceptos, se hallan más cerca del escotismo: unidad del concepto de ser, problema de esencia y existencia, etc. A nuestro juicio, si a Suárez hubiera que calificarle con uno de estos dos epítetos —tomista o escotista—, nos decidiríamos sin vacilar por el primero. Mas en realidad el planteamiento de este dilema carece de sentido, ya que la originalidad y coherencia sistemática del suarismo hace que le sean inaplicables ambos apelativos.

La acusación nominalista.— Dos palabras nada más sobre la acusación de nominalismo que con frecuencia se hace recaer sobre el sistema del Eximio. La creemos absolutamente infundada. Si algunas coincidencias doctrinales bastan para enrolar a Suárez en las filas de los ockamistas, quisiéramos saber qué filósofo, por el mismo procedimiento, se libraba de ellas. Poco tiene que ver según nuestra opinión el *dilettantismo* del *Venerabilis Incoeptor* con las francas profesiones de realismo con que inicia el filósofo español sus *Disputationes: ... rerum ipsarum comprehensionem* [5], *resque ipsas... contemplari, rerum vero ipsarum examinationem trademus* [6]. Como no es el momento de hacer un estudio comparativo, permítasenos manifestar nuestra opinión con unas palabras del P. Iturrioz, después de concluir tal comparación: "es decir, en resumidas cuentas: entre Ockam y Suárez

[1] *Acto y potencia.* Epílogo. Trad. Ruiz Garrido, Madrid, 1948, pág. 302.
[2] De Wulf: *Histoire de la Philosophie médiévale.* 4ième période. Ch. III, pág. 527. Louvain, 1905.
[3] *De Veritate fundamentali Philosophiae christianae,* lib. II, c. 11, págs. 205-206. Friburgi Helvetiorum, 1911.
[4] "Il reste, en somme, influencé (problema del ser) par Scot et plus prês de lui qu'il ne le croit: la mentalité scotiste pénètre la mentalité suarézienne." *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la Scolastique postérieure,* par A. Marc, S. J. (Archives de Philosophie, v. X), pág. 49. París, 1933.
[5] *Disp. Met.,* "Proemio".
[6] *Disp. Met.* 55, "Introducción".

no hay coincidencia en la mentalidad general, sino profundísima distancia. Hay coincidencia relativa, no simple y completa, y que envuelve más de discordia que de acuerdo, en afirmar la unidad del concepto de ser. No hay coincidencia respecto de si es o no universal ese concepto: lo concede Ockam, lo niega Suárez. No hay coincidencia en la univocidad del ser. La concede Ockam, la niega Suárez.

"No creemos que esa mínima coincidencia, y aun ella tan distanciada, baste para hablar de Suárez como opuesto al tomismo e inclinado hacia el nominalismo y propagador de él; al contrario, lleva a afirmar en Suárez un decidido y radical antagonismo con la filosofía de Ockam" [1].

Proyección histórica.— Si la influencia en el pensamiento de contemporáneos y venideros es certificado de valía en pro de un determinado sistema filosófico o de un pensador, pocos cuentan en su haber con uno tan laudatorio como Suárez. Pocos libros de filosofía han alcanzado mayor difusión que las *Disputaciones* del Eximio. Su considerable volumen no fue óbice para que, a partir de su primera publicación, en 1597, se sucedieran dieciséis ediciones en el breve lapso de cuarenta años. Obra nacida al calor de la densidad intelectual de la Salamanca del siglo XVI, su contenido está acorde con la edad a que pertenece. Sin renunciar a la tradición, sino cargando su pensamiento en la corriente que nace en Aristóteles y es cristianizada por Santo Tomás, recoge de ella, acaso en exceso, preferentemente la orientación que podemos llamar "esencialista". En el subsuelo de la filosofía europea se estaba incubando entonces el racionalismo, que en el orden religioso había sentado ya sus primeras premisas con algunas doctrinas protestantes.

Sin negar la perviabilidad de la existencia a la razón, es evidente que resulta más seguro para ésta el mundo de las esencias y de los puros posibles, libres incluso hasta cierto punto de ese predicado —tan razonable y a veces tan poco racionalizable— de las existencias concretas que es la contingencia. No resulta novedad ya afirmar que sobre toda la filosofía racionalista gravita la metafísica suareziana. Reconocer y ponderar el hecho no es hacer al jesuita responsable de sus erorres. Su influencia, manifiesta y confesada en algunos, oculta y disimulada en otros, es innegable desde Descartes a Wolf: no es fácil sustraerse a la tentación de establecer un paralelo entre la metafísica del *ente posible* y la del ente *aptum ad exsistendum.*

Protestantes y católicos lo convirtieron en su maestro, sobre todo en metafísica y derecho. Hubo de llegar Wolf —pensador en la encrucijada de Suárez y Descartes— para suplantar con sus obras en las universidades alemanas las *Disputationes* del Eximio. Esta misma función docente la había desempeñado la obra suareziana en los centros protestantes holandeses. Los españoles tenemos que lamentar que no se haya escrito aún una historia completa de esta influencia, más o menos descubierta y confesada, del jesuita en la filosofía del continente en los siglos XVII y XVIII. Abundan datos dispersos en las obras de Scorraille y C. Werner [2], pero falta una obra seria de conjunto. Descubriríamos afinidades ignoradas con muchos pensadores del racionalismo y de la ilustración, así como el desarrollo y transformación consciente de alguna de sus doctrinas, por ejemplo en Leibniz. La historia

[1] *Estudios sobre la Metafísica de F. Suárez,* págs. 276-77. Un estudio más completo de la polémica en torno a este problema: J. M. Alejandro: *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista.* Comillas, 1948.
[2] Scorraille: *François Suarez de la Compagnie de Jésus.* Tom. I. París, 1912. Tom. II. París, 1913. K. Werner: *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte.* Ratisbona, 1861.

daría por bueno el apelativo que aplicó Heereboord al español: *omnium metaphysicorum papa atque princeps*" [1].

La vigencia del suarismo en nuestros días ha decrecido a todas luces. Si exceptuamos el bloque compacto de los jesuitas españoles, la fidelidad a su pensamiento de los mejores profesores de la Orden en Alemania y algunos núcleos aislados, aunque pujantes en Hispanoamérica, por ejemplo en Méjico, la totalidad de las doctrinas suarezianas —su sistema— ha perdido muchos adeptos. El tomismo ha reconquistado las posiciones que había perdido ante él. Sin embargo, el suarismo, como una de las determinantes más poderosas de la filosofía moderna, no ha perdido nada de su importancia. ¿Por qué entonces se hace al Eximio la injusticia del silenciamiento, negándole en la historia de la filosofía el puesto de primera línea que le corresponde? Ojalá esta nueva edición de su principal obra filosófica contribuya a renovar su conocimiento y a que este gran filósofo español ocupe el puesto de honor que le corresponde en la historia del pensamiento.

S. R.

Madrid, Colegio Mayor Antonio de Nebrija. Mayo de 1959.

OBSERVACIONES A LA PRESENTE EDICION

1. El texto latino de la presente edición sigue fundamentalmente la hecha en París por L. Vivès. Mas como también esta edición tiene erratas y aun errores, hemos realizado para toda la obra suareziana una labor previa de fijación del texto, confrontando siempre tres o cuatro ediciones distintas. Las variantes que hacen cambiar notablemente el sentido del texto las hacemos constar siempre en nota.
2. Aun a riesgo de que el castellano pudiera a veces parecer imperfecto, hemos preferido seguir siempre de cerca el sentido literal del texto, con todas las dificultades que acarrea el lenguaje escolástico, cargado de tecnicismos, a veces tan difíciles de traducir.
3. Hemos traducido "disputatio" por "disputación" por creer que la palabra castellana "disputa" tiene hoy un sentido notablemente distinto.
4. Cada disputación va precedida de una pequeña introducción o esquema, que sirve de ayuda al lector poco avezado a Suárez, a fin de no perderse en la ruta, aparentemente oscura, de las secciones y números de algunas disputaciones.

SIGLAS MAS IMPORTANTES

Disp.: disputación; sec. o sect.: sección, *sectio*; q.: cuestión, *quaestio*; a.: artículo; dist.: distinción.

[1] Cfr. Ueberweg, *Grundriss*... 14. Auflage. Band III, págs. 214-15.

MOTIVO Y PLAN DE TODA LA OBRA

AL LECTOR

Como es imposible que uno llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica, por lo mismo siempre creí importante, cristiano lector, ofrecerte previamente esta obra que —debidamente elaborada— pongo ahora en tus manos, antes de escribir los Comentarios Teológicos, de los que parte vieron ya la luz, parte me esfuerzo en terminar lo antes posible, con la gracia de Dios. Mas, por justos motivos, no he podido retrasar mis especulaciones sobre la tercera parte de Santo Tomás, y fué preciso enviarlas a la imprenta antes que todas las demás. Cada día, sin embargo, veía con claridad más diáfana cómo la Teología divina y sobrenatural precisa y exige ésta natural y humana, hasta el punto que no vacilé en interrumpir temporalmente el trabajo comenzado para otorgar, mejor dicho, para restituir a la doctrina metafísica el lugar y puesto que le corresponde. Y a pesar de que en la elaboración de esta obra me detuve más de lo que inicialmente había yo pensado y me habían pedido muchos que anhelaban ver terminados los *Comentarios a la Tercera Parte,* o —si cabe esperarlo— a toda la *Suma* de Santo Tomás, con todo jamás pude arrepentirme de la tarea emprendida, y tengo confianza en que el lector, siquiera sea convencido por la experiencia misma, aprobará mi decisión.

De tal manera desempeño en esta obra el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva de la Teología divina. Este es el fin que me he propuesto no sólo en el desarrollo de las cuestiones, sino mucho más en la elección de las sentencias u opiniones, inclinándome por aquellas que me parecían ser más útiles para la piedad y doctrina revelada. Por este motivo,

RATIO ET DISCURSUS TOTIUS OPERIS

AD LECTOREM

Quemadmodum fieri nequit ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta, ita intellexi semper operae pretium fuisse ut, antequam Theologica scriberem Commentaria (quae partim iam in lucem prodiere, partim collaboro ut quam primum, Deo favente, compleantur) opus hoc, quod nunc, christiane lector, tibi offero, diligenter elaboratum praemitterem. Verum, iustas ob causas, lucubrationes in tertiam D. Thom. partem differre non potui easque primum omnium praelo mandare oportuit. In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia hanc humanam et naturalem desideraret ac requireret, adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinae metaphysicae suum quasi locum ac sedem darem, vel potius restituerem. Et quamvis in eo opere elaborando diutius immoratus fuerim quam initio putaveram, et quam multorum expostulatio, qui commentaria illa in tertiam partem, vel (si sperari potest) in universam D. Thom. Summam, perfecta desiderant, tamen suscepti laboris numquam me poenitere potuit, confidoque lectorem sententiam meam, vel ipso adductum experimento, comprobaturum.

Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram. Quem mihi scopum praefixi, non solum in quaestionibus pertractandis, sed multo magis in sententiis seu opinionibus seligendis, in eas propendens, quae pietati ac doctrinae revelatae subservire magis viderentur. Eamque

haciendo a veces un alto en la marcha filosófica, me ocupo marginalmente de algunos problemas teológicos, no tanto por detenerme a examinarlos o explicarlos minuciosamente —cosa que sería ajena a la materia de que ahora trato—, cuanto para señalar como con el dedo al lector con qué procedimiento se han de aplicar y adaptar los principios metafísicos a la confirmación de las verdades teológicas. Confieso que en el estudio de las divinas perfecciones —llamadas atributos— me he detenido más de lo que acaso crea alguno que exige el fin aquí pretendido; pero me impulsó a ello en primer lugar la dignidad y elevación de los problemas, luego el que jamás me pareció haber traspasado los límites de la razón natural, y mucho menos los de la metafísica.

Y por haber creído siempre que gran parte de la eficacia para comprender los problemas y profundizar en ellos radica en el método oportuno de investigación y enjuiciamiento, que sólo con dificultad y acaso ni así siquiera podría yo seguir, si —según la costumbre de los expositores— trataba todas las cuestiones ocasionalmente y como al azar, tal como surgen a propósito del texto del Filósofo, por ello juzgué que sería más útil y efectivo, guardando un orden sistemático, investigar y poner ante los ojos del lector todas las cosas que pueden estudiarse o echarse de menos referentes al objeto total de esta sabiduría. Cuál sea dicho objeto lo explica la primera disputación de esta obra, y en ella al mismo tiempo explicamos la dignidad, utilidad y los demás puntos que los escritores suelen poner inicialmente en los proemios de las ciencias. Luego, en el primer tomo, se examinan cuidadosamente la razón de mayor extensión y universalidad de dicho objeto —que se llama ente— con sus propiedades y causas. En el estudio de las causas me detuve más de lo que suele hacerse, por juzgarlo no sólo muy difícil, sino extraordinariamente útil para toda la filosofía y teología. En cambio, en el segundo tomo hemos analizado las razones inferiores del mismo objeto, comenzando desde la división del ente en *creado* y *creador*, por ser la primera y más íntima a la quididad del ente y la más apta para el desarrollo de esta doctrina; desarrollo que avanza desde aquí a través

ob causam, philosophico cursu nonnunquam intermisso, ad quaedam Theologica diverto, non tam ut in illis examinandis aut accurate explicandis immorer (quod esset abs re de qua nunc ago), quam ut veluti digito indicem lectori quanam ratione principia metaphysicae sint ad Theologicas veritates confirmandas referenda et accommodanda. Fateor me in divinis perfectionibus, quae attributa vocant, contemplandis, immoratum fuisse diutius quam alicui fortasse praesens institutum exigere videretur; at compulit me rerum imprimis dignitas et altitudo, deinde quod mihi nunquam visus sum luminis naturalis, atque adeo nec metaphysicae, limites transilire.

Et quoniam iudicavi semper magnam ad res intelligendas ac penetrandas, in eis convenienti methodo inquirendis et iudicandis, vim positam esse, quam observare vix aut ne vix quidem possem, si, expositorum more, quaestiones omnes, prout obiter et veluti casu circa textum Philosophi occurrunt, pertractarem, idcirco expeditius et utilius fore censui, servato doctrinae ordine, ea omnia inquirere et ante oculos lectoris proponere, quae de toto huius sapientiae obiecto investigari et desiderari poterant. Illud vero obiectum quodnam sit, explanat prima huius operis disputatio, simulque in ea praefamur dignitatem, utilitatem et caetera quae in prooemiis scientiarum scriptores praemittere consueverunt. Deinde, in priori tomo eiusdem obiecti amplissima et universalissima ratio, quae [1], videlicet, appellatur ens, eiusque proprietates et causae diligenter expenduntur. Et in hac causarum contemplatione latius quam fieri soleat immoratus sum, quod et perdifficilem illam, et ad omnem philosophiam et Theologiam utilissimam esse existimaverim. In tomo autem altero inferiores eiusdem obiecti rationes prosecuti sumus, initio sumpto ab illa entis divisione *in creatum et creatorem*, utpote quae prior est, et entis quidditati vicinior, et ad huius doctrinae decursum aptior; qui

[1] Aceptamos la lección *quae* como más probable, frente a otras ediciones en las que se lee *qua* (N. de los EE.).

de las divisiones contenidas bajo estos (miembros) hasta todos los géneros y los grados de ser contenidos dentro de las fronteras o límites de esta ciencia.

Mas como habrá muchos que deseen tener toda esta doctrina en cotejo con los libros de Aristóteles, no sólo por ver cuáles son los principios de tan gran Filósofo que le sirven de fundamento, sino también para que su uso les sea más fácil y útil para entender a Aristóteles, también en este punto procuré ser útil al lector mediante un índice elaborado por mí, en el que —con una lectura atenta— se podrá comprender y retener en la memoria con suma facilidad —si no me engaño— cuantas cosas Aristóteles trató en sus libros de metafísica; y a su vez se podrán tener a la mano todas las cuestiones que suelen suscitarse en la exposición de dichos libros.

Nos pareció, por fin, oportuno avisar al benévolo lector que ésta es efectivamente una sola obra, y que no hubiésemos separado las disputaciones en más de un volumen si no existiese alguna razón que nos hubiese obligado a ello. Pues, en primer lugar, la hemos dividido en dos tomos para que no resulte molesta por su tamaño; y, en segundo lugar, para hacer, en cuanto sea posible, un merecido servicio a los que están pendientes de nuestros trabajos, lanzamos primeramente este tomo tan pronto como salió de la imprenta, aunque el otro se encuentra ya tan avanzado que creo que no estará esta parte completamente leída, antes que aquélla haya sido publicada. Ojalá que ambas y las demás obras que proyectamos redunden en mayor gloria de Dios Optimo Máximo y utilidad de la Iglesia Católica. Vale.

subinde procedit per contentas sub his partitiones ad usque genera omnia et gradus entis, qui intra huius scientiae terminos seu limites continentur.

Quia tamen erunt permulti, qui doctrinam hanc universam Aristotelis libris applicatam habere cupient, tum ut melius percipiant quibus tanti philosophi principiis nitatur, tum ut eius usus ad ipsum Aristotelem intelligendum facilior sit ac utilior, hac etiam in re lectori inservire studui, indice [quem toti operi praescripsimus] [1] a nobis elaborato, quo, si attente legatur, facillime (ni fallor) poterunt omnia, quae Aristoteles in libris Metaphysicae pertractavit, et comprehendi et memoria retineri; rursusque prae manibus haberi quaestiones omnes quae inter illos libros exponendos excitari solent.

Demum, benignum lectorem admonendum duximus, unum quidem opus hoc esse, nec eius disputationes fuisse ab uno volumine seiungendas, nisi aliqua nos ratio coegisset. Nam imprimis ne mole sua nonnihil afferret molestiae, in duo volumina illud divisimus; deinde vero, ut, quoad fieri posset, nostrorum laborum studiosis debitum officium praestaremus, hoc prius emisimus statim ac e praelo prodiit; quamvis aliud eo iam processerit, ut existimem non prius hanc partem perlectam fore, quam illa fuerit in lucem edita. Utinam utraque et caetera quae molimur in magnam Dei Optimi Maximi gloriam, et Ecclesiae Catholicae utilitatem cedant. Vale.

[1] Esta frase aparece añadida en algunas ediciones, por ejemplo en la de J. B. Colosino, Venecia, 1605 (N. de los EE.).

DISPUTACION LIV

El ente de razón

DISPUTATIO LIV

De ente rationis

DISPUTACIONES METAFISICAS

QUE ABARCAN TODA LA DOCTRINA DE LOS DOCE LIBROS DE ARISTÓTELES

P R O E M I O

Aunque la teología divina y sobrenatural se apoya en la divina iluminación y principios revelados por Dios, supuesto que se ha de completar con el discurso y raciocinio humano, se ayuda también de las verdades conocidas por la luz natural, y de ellas usa como de ministros e instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las divinas verdades. Pero entre todas las ciencias naturales, aquella que ocupa el primer lugar y obtuvo el nombre de filosofía primera, es la que principalmente ayuda a la teología sobrenatural; ya porque es la que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas, ya también porque es ella precisamente la que explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia. Por esta razón, pues, a pesar de haber estado yo ocupado en la composición y publicación de tratados y disputaciones de sagrada teología más importantes, me vi obligado de momento a interrumpir o, mejor, remitir su cuidado para revisar de nuevo, y enriquecer al cabo de los años, los apuntes acerca de la sabiduría natural que muchos años antes, siendo aún joven, había elaborado y profesado públicamente, para que ahora pudieran ser difundidos en utilidad pública. Y como con frecuencia, en medio de las disertaciones acerca de los divinos misterios, se me presentasen estas verdades metafísicas, sin cuyo conocimiento e inteligencia difícilmente, y casi en absoluto, pueden ser tratados aquellos divinos misterios con la dignidad que les corresponde, me veía obligado a menudo o bien a entremezclar problemas menos elevados con las cosas divinas y sobrenaturales,

DISPUTATIONES METAPHYSICAE

UNIVERSAM DOCTRINAM DUODECIM LIBRORUM ARISTOTELIS COMPREHENDENTES

PROOEMIUM

Divina et supernaturalis theologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae lumine notis iuvatur, eisque ad suos discursus perficiendos, et divinas veritates illustrandas, tamquam ministris et quasi instrumentis utitur. Inter omnes autem naturales scientias, ea quae prima omnium est et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant. Hanc igitur ob causam, quamvis gravioribus sacrae theologiae commentationibus ac disputationibus pertractandis et in lucem emittendis sim distentus, earum cursum paululum intermittere vel potius remittere sum coactus, ut quae de hac naturali sapientia ante plures annos iuvenis elaboraveram et publice dictaveram, saltem successivis temporibus recognoscerem et locupletarem, ut in publicam utilitatem omnibus communicari possent. Cum enim inter disputandum de divinis mysteriis haec metaphysica dogmata occurrerent, sine quorum cognitione et intelligentia vix, aut ne vix quidem, possunt altiora illa mysteria pro dignitate tractari, cogebar saepe aut divinis et supernaturalibus rebus inferiores quaestiones admiscere, quod legentibus ingratum est et

cosa que resulta incómoda al que lee y de escasa utilidad, o bien, con el fin de evitar este obstáculo, a proponer brevemente mi parecer sobre dichos puntos, exigiendo de esta forma una fe ciega del que lee, lo cual no sólo era molesto para mí, sino que también a ellos les podría parecer con razón intempestivo; efectivamente, se hallan de tal forma trabadas estas verdades y principios metafísicos con las conclusiones y discursos teológicos, que si se quita la ciencia y perfecto conocimiento de aquéllas, tiene necesariamente que resentirse también en exceso el conocimiento de éstas. Llevado, pues, por estas razones y por el ruego de muchos, determiné escribir previamente esta obra, en la cual incluyese todas las disputaciones metafísicas, sujetas al método expositivo que fuese más conveniente para su comprensión y para su brevedad y que sirviese mejor a la sabiduría revelada. Por todo ello, no será preciso distribuir o dividir esta obra en varios libros, ya que en un breve número de disputaciones pueden ser abarcadas y agotadas todas las cuestiones que son propias de esta doctrina o que pertenezcan a su objeto desde el punto de vista aquí adoptado. En cambio, los temas que pertenecen a la pura filosofía o a la dialéctica (en los que otros autores metafísicos se detienen con pormenor), los apartaremos en cuanto podamos como ajenos al presente tema.

Pero antes de empezar a tratar de la materia contenida en la presente ciencia, comenzaré, con la ayuda de Dios, explicando la misma sabiduría metafísica, su objeto, utilidad, necesidad y sus atributos y fines.

parum utile; aut certe, ut hoc incommodum vitarem, in huiusmodi rebus sententiam meam breviter proponere et quasi nudam fidem in eis a legentibus postulare. Quod et mihi quidem molestum, et illis etiam importunum videri merito potuisset. Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit. His igitur rationibus et multorum rogatu inductus, hoc opus praescribere decrevi, in quo metaphysicas omnes disputationes ea doctrinae methodo complecterer quae ad rerum ipsarum comprehensionem et ad brevitatem aptior sit, revelataeque sapientiae inserviat magis. Quapropter necessarium non erit in plures libros opus hoc distribuere seu partiri; nam brevi disputationum numero, ea omnia, quae huius doctrinae sunt propria, quaeve subiecto eius sub ea ratione, qua in ipsa consideratur conveniunt, comprehendi et exhauriri possunt; quae vero ad puram philosophiam aut dialecticam pertinent (in quibus alii metaphysici scriptores prolixe immorantur), ut aliena a praesenti doctrina, quoad fieri possit, resecabimus. Prius vero quam de materia huic doctrinae subiecta dicere incipiam, de ipsamet sapientia seu metaphysica eiusque obiecto, utilitate, necessitate, attributisque illius atque muneribus, Deo auspice, disserere aggrediar.

DISPUTACION PRIMERA

NATURALEZA DE LA FILOSOFIA PRIMERA O METAFISICA

RESUMEN

El carácter introductorio de esta disputación no resta importancia alguna a su contenido; por ella conocemos el concepto que Suárez tenía de la metafísica. Son claramente discernibles tres partes, de las que cada una comprende dos secciones:

I. Objeto y contenido de la metafísica (Sec. 1 y 2).
II. La metafísica es ciencia (Sec. 3 y 4).
III. Características de la ciencia metafísica (Sec. 5 y 6).

SECCIÓN I

Previa enumeración de los nombres habidos históricamente por esta disciplina, entra el Eximio en la exposición y refutación de seis opiniones erróneas sobre el objeto de la metafísica:

1) El ente en su mayor abstracción, incluyendo —en consecuencia— el ente "per accidens" y el ente de razón (1-3).

2) El ente real en toda su amplitud. Se diferencia de la anterior principalmente en la exclusión del ente de razón (4). Refutación de ambas (5-7).

3) Dios, supremo ente real (8-13).

4) Las sustancias o seres inmateriales: Dios, inteligencias... (14-17.)

5) El ente predicamental (18-20).

6) La sustancia en cuanto sustancia (21-25). A continuación expone su sentencia: "El ser, en cuanto ser", es el objeto adecuado de la metafísica, con sus "propiedades, principios y causas" *(26-30). Hemos subrayado estas palabras porque son la pauta que va a seguir Suárez en el desarrollo de sus "Disputaciones".*

SECCIÓN II

En esta sección, una vez refutada la opinión de quienes creen que la metafísica debe estudiar todas las cosas, con sus propiedades, especies y diferencias (1-11), se completa su objetivo, señalando también como integrantes de su objeto total, además del ente en su precisión no total y de las propiedades implicadas en dicha abstracción (12-13):

1) Las razones de sustancia y accidente en cuanto tales (14).

2) Las razones de ente creado e increado; accidente absoluto y relativo, cualidad, acción, etc. (15).

3) *"A fortiori" los predicados exclusivos de los seres inmateriales (16), la razón de causa y sus cuatro géneros (17-18).*
4) *El alma racional (19-29).*

SECCIÓN III

La metafísica es una ciencia en sentido estricto; una ciencia "que estudia el ente en cuanto ente, o sea, en cuanto abstrae de la materia según el ser (1).
Una vez demostrado el carácter científico de la metafísica, plantea el problema de su unidad; analizada la unidad genérica y declarada insuficiente (2-8), se defiende la unidad específica, compatible con pluralidad de hábitos subordinados (8-12).

SECCIÓN IV

Se analizan en ella las funciones, fin y utilidad de esta ciencia. Consideradas las causas material, formal y eficiente del hábito metafísico (1), pasa al examen de su fin puramente contemplativo (2-3), del que, sin embargo, se derivan grandes utilidades en orden del perfeccionamiento intelectual (4), y de la función rectora sobre las otras ciencias (5-14), a las que aporta los primeros principios (15-27), sin invadir por eso las fronteras de la dialéctica (28-34).

SECCIÓN V

Como consecuencia, la metafísica es la ciencia especulativa suprema (1-5) y es sabiduría (6). Las propiedades de ésta (7-13) son todas aplicables a nuestra disciplina (14-43), que obtiene así la jerarquía suprema entre las ciencias (44-45). Con tal ocasión, se plantea el problema de la subalternación de las ciencias (46-50) y del puesto que le corresponde a la metafísica (51-53).

SECCIÓN VI

Arrancando de la afirmación aristotélica —"todo hombre tiende, por naturaleza, al saber"—, entra Suárez en el estudio de la tendencia innata del hombre al conocimiento especulativo que le ofrece la metafísica (1-2). Una vez explicadas las nociones de "apetito" y "natural" (3-5), afirma el apetito innato y elícito de ciencia en el hombre (6-9), y lo explica detenidamente, acudiendo incluso a ejemplos afines de Aristóteles (10-15). Recoge luego incidentalmente algunas cuestiones tratadas por el Estagirita en el comienzo de su "Metafísica" —memoria de las moscas, prudencia de los brutos, etc. (16-31)—, para terminar subrayando en el hombre una inclinación mayor a las ciencias especulativas que a las prácticas, convirtiéndose así la metafísica —cumbre de las ciencias especulativas— en el saber más apetecido por el hombre (32-34).

DISPUTACION PRIMERA

NATURALEZA DE LA FILOSOFIA PRIMERA O METAFISICA

Varios nombres de la metafísica.— Para comenzar, como es debido, por el nombre, son varios los impuestos a esta doctrina, parte tomados de Aristóteles, parte de otros autores. En primer lugar, ha sido llamada *sabiduría,* lib. I *Metafísica,* c. 2, ya que trata acerca de las primeras causas de las cosas y de las cuestiones más elevadas y difíciles y, en cierto modo, de todos los seres. Ni importa para esto el que en el libro I de la *Metafísica* se la llame *prudencia,* ya que se le aplica este nombre no con propiedad, sino por una cierta analogía, pues de la misma manera que en el orden práctico es la prudencia lo que ha de ser más buscado, en el especulativo lo ha de ser esta sabiduría. En segundo lugar, se la llama también absolutamente, y como por antonomasia, *filosofía,* en el lib. IV de la *Metafísica,* texto 5, en donde también se la llama *filosofía primera* en el texto 4, y en el libro VI, texto 3; pues siendo la filosofía el afán por la sabiduría, necesariamente se ha de usar de este afán en gran manera para la adquisición de nuestra ciencia dentro del orden natural, supuesto que ella no es otra cosa que la misma sabiduría y se ocupa del conocimiento de las cosas divinas. De aquí que también sea llamada *teología natural,* tomándolo del lib. VI de la *Metafísica,* c. 1, y del lib. XI, c. 6, ya que estudia a Dios y a las cosas divinas en cuanto es posible con la luz natural; por ello, ha sido también llamada *metafísica,* no ya por Aristóteles, sino por sus intérpretes, tomándolo del título que el mismo Aristóteles antepuso a sus libros de Metafísica, a saber, τῶν μετὰ τὰ φυσικά, es decir, acerca de aquellas cosas que vienen a continuación de las ciencias o cosas naturales. Prescinde, pues, esta ciencia de las cosas sensibles o ma-

DISPUTATIO I

De natura primae philosophiae seu metaphysicae

Varia metaphysicae nomina.— Ut a nomine, ut par est, sumatur exordium, varia sunt nomina, partim ab Aristotele, partim ab aliis auctoribus, huic doctrinae imposita. Primo enim appellata est *sapientia,* I Metaph., c. 2, quoniam de primis rerum causis, et supremis ac difficillimis rebus, et quodammodo de universis entibus disputat. Nec refert quod I Metaph. *prudentia* appelletur; id enim cognomen non proprie, sed per analogiam quamdam illi accommodatum est; quia sicut in practicis prudentia. ita in speculativis haec sapientia maxime expetenda est. Deinde dicitur absolute et quasi per antonomasiam *philosophia,* IV libro Metaph., text. 5, ubi etiam text. 4, et lib. VI, text. 3, *prima philosophia* nominatur; est enim *philosophia* studium sapientiae: hoc autem studium intra naturae ordinem in hac scientia acquirenda maxime adhibetur, cum ipsa sapientia sit et in divinarum rerum cognitione versetur. Hinc rursus *naturalis theologia* vocatur ex lib. VI Metaph., c. 1, et lib. XI, c. 6, quoniam de Deo ac divinis rebus sermonem habet quantum ex naturali lumine haberi potest; ex quo etiam *metaphysica* nominata est, quod nomen non tam ab Aristotele, quam ab eius interpretibus habuit; sumptum vero est ex inscriptione quam Aristoteles suis Metaphysicae libris praescripsit, videlicet: τῶν μετὰ τὰ φυσικά, id est, de his rebus quae scientias seu res naturales consequuntur. Abstrahit enim haec scientia

teriales (que se denominan físicas, porque de ellas se ocupa la filosofía natural) y considera las cosas divinas y separadas de la materia, y las razones comunes del ser que pueden existir sin la materia; y, por ello, es llamada *metafísica,* como colocada después o más allá de la física; y digo después, no en cuanto a la dignidad, o según el orden de la naturaleza, sino por el de adquisición, generación o invención; y si queremos entender esto desde el objeto mismo, se dice que las cosas de que trata esta ciencia están después de los entes físicos o naturales, porque superan el orden de éstos y se hallan colocados en un orden de realidades más elevado. Y, por ello, finalmente, ha sido también llamada esta ciencia *príncipe y señora* —lib. VI de la *Metaf.*, c. 1, y lib. XI, c. 6—, porque aventaja en dignidad a las restantes ciencias, y de algún modo establece y confirma sus principios. Todos estos nombres se han tomado del objeto o materia sobre que versa esta doctrina, tal como fácilmente puede verse por las interpretaciones y motivos de los mismos. En efecto, suelen los sabios, como enseñó Platón en el *Cratilo,* imponer el nombre a las cosas después de considerar su naturaleza y dignidad; y como la naturaleza y dignidad de una ciencia depende principalmente de su objeto, es necesario investigar primeramente el objeto de esta doctrina o su materia y, conocido éste, fácilmente se hará patente cuáles sean sus funciones, cuál sea su necesidad o utilidad y cuán grande su dignidad.

SECCION PRIMERA

Cuál es el objeto de la metafísica

1. Son varios los pareceres sobre esta cuestión que individualmente, y con brevedad, tenemos que reseñar y examinar para darnos cuenta cabal de cuáles son los problemas de que tenemos que tratar en el desarrollo de esta doctrina, de tal manera, que ni nos salgamos de sus límites ni dejemos tampoco de estudiar cosa alguna incluída en ellos.

a sensibilibus seu materialibus rebus (quae physicae dicuntur, quoniam in eis naturalis philosophia versatur), et res divinas et materia separatas, et communes rationes entis, quae absque materia existere possunt, contemplatur; et ideo *metaphysica* dicta est, quasi post physicam, seu ultra physicam constituta; post (inquam) non dignitate, aut naturae ordine, sed acquisitionis, generationis, seu inventionis; vel, si ex parte obiecti illud intelligamus, res de quibus haec scientia tractat dicuntur esse post physica seu naturalia entia, quia eorum ordinem superant, et in altiori rerum gradu constitutae sunt. Ex quo tandem appellata est haec scientia aliarum *princeps et domina,* VI Metaph., c. 1, et lib. XI, c. 6, quod dignitate antecellat, et omnium principia aliquo modo stabiliat et confirmet. Haec autem universa nomina ex obiecto seu materia circa quam haec doctrina versatur, sumpta sunt, ut ex eorum rationibus et interpretationibus facile constare potest. Solent enim a sapientibus unicuique rei nomina imponi, spectata prius cuiusque natura et dignitate, ut Plato in Cratilo docuit; uniuscuiusque autem scientiae natura et dignitas ex obiecto potissimum pendent, et ideo primum omnium inquirendum nobis est huius doctrinae obiectum seu subiectum, quo cognito, constabit facile quae sint huius sapientiae munera, quae necessitas vel utilitas, et quanta dignitas.

SECTIO I

Quod sit metaphysicae obiectum

1. Variae sunt de hac re sententiae quae sigillatim ac breviter sunt annotandae et examinandae, ut intelligamus exacte de quibus rebus in discursu huius doctrinae nobis disserendum sit, ita ut neque illius fines transgrediamur neque aliquid intra eos contentum relinquamus intactum.

Exposición de la primera y segunda opinión

2. La primera opinión, pues, es que el objeto adecuado de esta ciencia es el ente tomado en su mayor abstracción, de forma que comprenda bajo su extensión no sólo a todos los entes reales, tanto a los entes *per se* como a los *per accidens,* sino también a los entes de razón. Se prueba primeramente esta opinión, porque el ente, de tal modo tomado, puede ser objeto adecuado de una ciencia; luego, con mayor motivo de ésta, que es la más abstracta de todas. El antecedente es claro, ya porque el ente se ofrece al entendimiento en toda aquella amplitud; luego, igualmente puede ser objeto de una ciencia única, puesto que existe la misma razón; ya también porque, del mismo modo que el entendimiento extiende su consideración sobre todas las cosas, así también esta ciencia trata de todas ellas, a saber, de los entes de razón y reales, y de los entes *per se* y *per accidens*; luego, si por esta causa quedan contenidas bajo el objeto del entendimiento, por causa semejante han de quedar igualmente contenidas bajo el objeto adecuado de esta ciencia; luego, el ente, considerado como objeto de esta ciencia, ha de tomarse con una abstracción y amplitud tal que directamente comprenda en sí todas estas cosas, y de igual modo habrán de tomarse los atributos comunes de que trata esta ciencia, como son la unidad, la multitud, la verdad y otros semejantes. De todo lo cual, tomo el segundo argumento, a saber, que pertenece a la perfección y amplitud de esta ciencia separar y distinguir todas estas cosas y enseñar acerca de todas ellas cuanto puede saberse con conocimiento cierto, por ser esto algo que pertenece, como lo que más, a la razón de sabiduría; luego, todos estos entes, según sus razones comunes, quedan directamente contenidos en el objeto adecuado de esta ciencia. En tercer lugar, porque si algo pudiese impedir que el ente así tomado pudiese ser objeto de la ciencia, sería sobre todo que no es unívoco; sin embargo, esto no importa, ya que basta con que sea análogo, pues, de lo contrario, tampoco podría ser común a los accidentes reales y a las sustancias creadas e increada, siendo así que el ente, por ser análogo, comprende hasta los entes de razón, como puede verse en el libro IV de la *Metafísica,* texto 2, donde Aristóteles incluye en la analogía del ser a las privaciones y negaciones, o no

Prima et secunda opiniones exponuntur

2. Prima igitur sententia est ens abstractissime sumptum, quatenus sub se complectitur non solum universa entia realia, tam per se quam per accidens, sed etiam rationis entia, esse obiectum adaequatum huius scientiae. Quae opinio suadetur primo, quia ens sic sumptum potest esse obiectum adaequatum alicuius scientiae; ergo maxime huius quae est omnium abstractissima. Antecedens patet, tum quia ens in tota illa amplitudine intellectui obiicitur; ergo et potest obiici uni scientiae, est enim eadem ratio; tum etiam quia sicut intellectus illa omnia intelligit, ita haec scientia de omnibus illis disserit, nempe de entibus rationis et realibus, et de entibus per se et per accidens; ergo, si propter illam causam continentur sub obiecto intellectus, propter similem contineri debent sub obiecto adaequato huius scientiae; ergo ens prout obiicitur huic scientiae, sumi debet sub ea abstractione et latitudine qua haec omnia directe comprehendat; et eodem modo sumenda erunt communia attributa, de quibus haec scientia tractat, qualia sunt unitas, multitudo, veritas, et similia. Unde argumentor secundo, quia ad perfectionem et amplitudinem huius scientiae pertinet ut haec omnia separet ac distinguat, et de universis doceat quidquid certa cognitione de his sciri potest; nam hoc maxime pertinet ad rationem sapientiae; ergo haec omnia entia secundum communes rationes suas directe continentur sub obiecto adaequato huius scientiae. Tertio, nam, si quid impediret quominus ens sic sumptum posset esse obiectum, maxime quia non est univocum; sed hoc non refert, satis enim est quod sit analogum; alias nec commune esse posset accidentibus realibus et substantiis creatis ac increatae, ens autem quatenus analogum est, etiam rationis entia complectitur, ut ex IV Metaph., text. 2 sumi potest; ubi Aristoteles privationes, negationes seu non entia, subiicit analogiae entis, quatenus

entes, en cuanto que son inteligibles; luego, el ente, de esta forma análogo, puede ser objeto adecuado de esta ciencia, tanto más cuanto que todas aquellas cosas se comprenden bajo la abstracción adecuada de esta ciencia, que prescinde de toda materia sensible e inteligible, ya que todas aquellas razones de entes pueden ser halladas independientemente de tal materia. Por último, de tal manera se incluyen los entes de razón en las mismas propiedades que se demuestran en esta ciencia acerca del ente común, que sin ellos no pueden ser entendidas, como veremos después; luego, es menester que esta ciencia trate de ellos.

3. Ni basta con decir que ciertamente trata esta ciencia de tales entes, pero no por sí mismos y de propósito en calidad de objeto, sino de paso y mientras se ocupa de otras cosas, bien para explicar mejor sus objetos, bien porque el conocimiento de éstos se adquiere fácilmente a través del conocimiento de su objeto propio. Esto, como digo, no basta, ya que las razones aducidas parece que prueban algo más, pues, de lo contrario, podría ello aplicarse igualmente a los accidentes y hasta incluso a las sustancias creadas, mayormente siendo tales entes de razón y otros semejantes, cognoscibles por sí mismos, y pudiéndose conocer y demostrar naturalmente muchas cosas acerca de ellos, y no habiendo, por lo demás, ninguna otra ciencia a la que tales cosas pertenezcan por derecho propio. Pues aunque hay algunos que reservan esto a la dialéctica, a pesar de todo, ni puede ello afirmarse así en general de todos los entes de razón, sino, a lo sumo, de ciertas relaciones que siguen a las operaciones del entendimiento, ni sobre ellos investiga tampoco el dialéctico de propósito cómo participan de la razón de ente y de sus propiedades, sino que se ocupa de ellos sólo de paso, cuanto es necesario para explicar los conceptos del entendimiento y las denominaciones que surgen de ellos.

4. La segunda opinión puede ser que el objeto de esta ciencia es el ser real en toda su extensión, de tal manera que directamente no comprenda los entes de razón, porque carecen de entidad y de realidad, y se extiende, en cambio, no sólo a los entes *per se*, sino también a los entes *per accidens*, ya que también éstos son reales y participan verdaderamente de la razón de ente y de sus pasiones, y respecto de éstos, aún urgen más las razones aducidas en confirmación

intelligibilia sunt; ergo ens sic analogum esse potest adaequatum obiectum huius scientiae, eo vel maxime quod omnia illa comprehenduntur sub abstractione adaequata huius scientiae, quae est ab omni materia sensibili et intelligibili; nam omnes illae rationes entium possunt absque huiusmodi materia reperiri. Tandem in ipsismet proprietatibus, quae de ente in communi demonstrantur in hac scientia ita includuntur entia rationis ut sine his illae intelligi non possint, ut postea videbimus; ergo necesse est ut haec scientia de illis disputet.

3. Nec satis est si quis dicat disserere quidem hanc scientiam de his entibus, non tamen per se et ex instituto ut de obiecto, sed obiter et dum aliud agit, vel ad melius explicanda sua obiecta, vel quia horum cognitio facile comparatur ex obiecti cognitione; hoc (inquam) satis non est, quia rationes factae plus probare videntur; alioqui idem posset dici de accidentibus, immo et de substantiis creatis. Praesertim quia huiusmodi entia rationis et similia, sunt per se scibilia, multaque de illis naturaliter cognoscuntur et demonstrantur; nulla est autem alia scientia ad quam hoc per se pertineat. Licet enim nonnulli hoc tribuant dialecticae, tamen neque in universum dici hoc potest de omnibus entibus rationis sed ad summum de quibusdam respectibus qui consequuntur operationes intellectus, nec de eis per se inquirit dialecticus quomodo rationem entis et proprietates eius participent sed solum obiter ea attingit, quantum ad explicandas conceptiones intellectus et denominationes ab eis provenientes necessarium est.

4. Secunda opinio esse potest obiectum huius scientiae esse ens reale in tota sua latitudine ita ut directe non comprehendat entia rationis quia entitatem et realitatem non habent, complectatur vero non solum entia per se, sed etiam entia per accidens, quia etiam haec realia sunt vereque participant rationem entis et passiones eius; et de his urgentius procedunt rationes factae

de la sentencia precedente. Y puede confirmarse además, porque hay ciencias particulares que tienen como objetos entes *per accidens*; mas el objeto de nuestra ciencia comprende directamente en sí todos los objetos de las ciencias particulares; luego...

Se rechazan las dos primeras opiniones

5. Sin embargo, estas dos opiniones están manifiestamente en contra de lo que afirma Aristóteles en el libro VI de la *Metafísica*. Porque, en primer lugar, refiriéndonos de momento a los entes *per accidens*, éstos, en cuanto tales, no pueden tener cabida en ninguna ciencia, como allí mismo prueba Aristóteles en el texto 4, pues se denomina un ente *per accidens* aquí, no en razón de efecto, sino en razón de ente; es decir: no porque sea producido accidental y contingentemente y como fuera de la intención del agente, sino porque verdaderamente no es uno en sí mismo, sino un cierto agregado de muchos; de esta distinción ya trataremos más extensamente después, al ocuparnos de la unidad. Ahora bien: no siendo uno este ser *per accidens*, sino un agregado de muchos, ni puede tener definición propia, ni pasiones reales que se demuestren del mismo y, por ello, no cae en el ámbito de la ciencia. Y si tal ente se considera en cuanto que de algún modo es uno y su unidad de algún modo está en la realidad, entonces no se considera ya tal ente como enteramente *per accidens*, sino en cuanto comprendido de alguna manera bajo el ámbito del ser *per se*, aunque quizás en él tenga un grado deficiente, pues ya declararemos oportunamente, al tratar de la unidad, que hay efectivamente varios modos de ser *per se* o *per accidens*. Por esta razón, dije que aquí se trataba del ser *per accidens* en cuanto tal, pues éste, como tal, no es ente sino entes y, por tanto, directamente no queda comprendido en el objeto de una sola ciencia, sino de varias, a las cuales pueden pertenecer los seres *per se* de que consta tal ser *per accidens*, como notó Santo Tomás en el dicho libro VI de la *Metafísica*, lec. 4. Pero si aquella unidad no es real, sino que sólo es efecto de la aprehensión o concepción mental, este ente no habría de llamarse, en cuanto tal, verdaderamente real y, por ello, le será aplicable la misma regla que a los demás entes

in confirmationem superioris opinionis. Et potest confirmari quia aliquae scientiae particulares habent entia per accidens pro obiectis; sed obiectum huius scientiae directe complectitur omnia obiecta particularium scientiarum; ergo.

Refutantur duae primae opiniones

5. Hae vero duae opiniones manifeste repugnant Aristoteli, VI Metaph. Nam imprimis, quod ad entia per accidens attinet quatenus talia sunt, sub scientiam cadere non possunt, ut ibidem Aristoteles probat, text. 4; appellatur enim hic ens per accidens non in ratione effectus, sed in ratione entis, id est, non quod ex accidente seu contingenter et praeter intentionem agentis efficitur, sed quod in se vere unum non est, sed quoddam aggregatum ex multis; de qua distinctione dicemus plura inferius agentes de unitate. Cum ergo hoc ens per accidens non sit unum sed aggregatio multorum, nec definitionem propriam habere potest, nec passiones reales quae de illo demonstrentur et ideo sub scientiam non cadit. Quod si tale ens consideretur quatenus aliquo modo unum est eiusque unitas aliquo modo est in re, iam non consideratur tale ens ut omnino per accidens, sed ut aliquo modo comprehensum sub latitudine entis per se quamvis fortasse in illa imperfectum aliquem gradum teneat; sunt enim varii modi entis per se et per accidens, ut suo loco declarabimus, de unitate tractantes. Propterea enim dixi sermonem esse de ente per accidens quatenus tale est; nam illud, ut sic, non est ens, sed entia, et ideo directe non comprehenditur sub obiecto unius scientiae, sed plurium, ad quas pertinere possunt entia per se ex quibus tale ens per accidens constat, ut D. Thom. notavit dicto lib. VI Metaph., lect. 4. Si autem illa unitas non sit in re, sed tantum in apprehensione vel conceptione, tale ens ut sic non vere dicetur reale: unde eadem erit de illo ratio quae de caeteris entibus

de razón. Y éstos fueron excluídos de la consideración directa de esta ciencia por el mismo Aristóteles, libro VI de la *Metafísica,* hacia el fin, como advirtieron allí todos sus intérpretes; y la razón está en que los mencionados entes ni son verdaderamente entes, sino a lo sumo de nombre, ni convienen con los entes reales en el mismo concepto de ente, sino sólo por una cierta analogía de proporcionalidad imperfecta, como veremos después; en cambio, el objeto adecuado de una ciencia requiere alguna unidad objetiva.

6. *Por qué se excluyen los entes de razón del objeto de esta ciencia.*— De aquí que no se oponga a lo dicho el que Aristóteles, en ocasiones, haya explicado la analogía del ente como extendiéndola a estos entes, porque allí no pretendía asignar objeto a esta ciencia, sino explicar solamente la significación del nombre para evitar la equivocidad. Sin embargo, después, en su lugar propio, declaró que el ente no se constituye en objeto, entendido según toda aquella analogía, que estriba más en la unidad de la voz que en la del objeto. Y también por esto no existe una razón semejante acerca de los accidentes reales, pues éstos verdaderamente son entes, y quedan comprendidos de algún modo en la unidad del concepto objetivo del ente, como después veremos. Ni es tampoco necesario que todo cuanto de alguna manera se considera en una ciencia, quede contenido directamente bajo el objeto adecuado de la misma, ya que muchas cosas se consideran sólo de paso y por una cierta analogía o reducción, bien sea para que el mismo objeto propio quede más claro con su conocimiento, bien porque, conocido el objeto, se logra por analogía con el mismo el conocimiento de otras que, sin aquél, quedarían tal vez inasequibles. Del mismo modo, las propiedades que se demuestran acerca del sujeto no es menester que queden contenidas directamente en el objeto mismo, al menos, según todo cuanto encierran. Así, pues, aunque esta ciencia estudia muchas cosas relacionadas con los entes de razón, sin embargo con todo derecho quedan éstos excluídos del objeto pretendido por sí y directamente (excepto si se discute sólo acerca del nombre) por una y otra de las causas dichas. Efectivamente, en primer lugar, si esta ciencia dedica de alguna forma su atención a los entes de razón, no es por sí mismos, sino por cierta proporcionalidad que tienen con los entes reales, y esto con el

rationis. Haec autem excluduntur a consideratione directa huius scientiae ab eodem Aristotele, libro VI Metaph., in fine, ut ibidem omnes interpretes notarunt. Et ratio est, quia talia neque vere sunt entia sed fere nomine tantum, neque cum entibus realibus conveniunt in eodem conceptu entis, sed solum per quamdam imperfectam analogiam proportionalitatis, ut infra videbimus; obiectum autem adaequatum scientiae requirit unitatem aliquam obiectivam.

6. *Entia rationis quare excludantur ab obiecto huius scientiae.*— Unde non refert quod aliquando Aristoteles analogiam entis declaraverit prout se extendit ad haec entia, quia ibi non assignabat huius scientiae obiectum sed explicabat vocis significationem ad aequivocationem tollendam. Postea vero in proprio loco docuit ens non esse obiectum secundum totam illam analogiam, quae magis in unitate vocis quam obiecti consistit. Et propter hoc etiam non est similis ratio de accidentibus realibus; nam illa revera sunt entia et sub unitate conceptus obiectivi entis aliquo modo comprehenduntur, ut postea videbimus. Neque necesse est omnia quae aliquo modo considerantur in scientia, directe contineri sub adaequato obiecto eius, nam multa considerantur obiter per quamdam analogiam seu reductionem, vel ut eorum cognitione obiectum ipsum magis illustretur, vel quia, cognito obiecto per analogiam, ad illud caetera cognoscuntur, et fortasse aliter cognosci non possunt. Item proprietates subiecti quae de ipso demonstrantur, non est necesse directe contineri sub ipso obiecto, saltem secundum omnia quae includunt. Sic igitur, quamvis haec scientia multa consideret de entibus rationis, nihilominus merito excluduntur ab obiecto per se et directe intento (nisi quis velit de nomine contendere), propter utramque causam dictam. Nam imprimis entia rationis considerantur aliquo modo in hac scientia, non tamen per se, sed propter quamdam proportionalitatem quam habent

fin de distinguirlos de ellos y dar a entender mejor y más claramente qué es lo que tiene entidad y realidad en los entes y qué es lo que no tiene sino apariencia. De modo que se dirige la consideración sobre estos entes de razón más que para adquirir ciencia o conocimiento acerca de los mismos, para —por así decirlo— advertir que no son verdaderamente entes. Además, se estudian también para explicar las propiedades del ente real y del objeto de esta ciencia, propiedades que no podemos concebir ni declarar suficientemente sino por medio de tales entes de razón; por este motivo, pues, trata también esta ciencia de algún modo del género y la especie para explicar las unidades de las cosas, y así por el estilo en otros temas, como puede verse por el libro IV de la *Metafísica,* c. 1 y 2, y por los libros VI y VII, y aparecerá más claramente a lo largo de este tratado. Por último, con frecuencia se trata también de estos entes a causa de algún fundamento real que tienen en las cosas, o incluso porque tal fundamento mismo no puede conocerse suficientemente, ni quedar su realidad bastante declarada, si no se explica antes qué denominaciones de razón se hallan allí mezcladas.

7. *Se refutan los fundamentos de las precedentes opiniones.*— Por consiguiente, los argumentos de las opiniones precedentes prueban ciertamente que tales entes se estudian en esta ciencia, pero no porque sean partes contenidas directamente bajo su objeto. Más todavía, en mi parecer no pertenecen por sí y primariamente a ninguna ciencia, ya que no siendo entes, sino privaciones de entidad, no son cognoscibles por sí más que como cosas que se apartan de la verdadera razón de ente, que es la que por sí misma se estudia, o también en cuanto que de algún modo parecen acompañar a aquélla. En el primer sentido, trata el Filósofo de la ceguera, de las tinieblas y del vacío como defectos y privaciones de la vista, de la luz y del lugar real. En el segundo, tratan muchos de las relaciones o denominaciones de razón. El dialéctico por cuanto que a él le pertenece dirigir y ordenar los conceptos reales de la mente de los que se sacan las denominaciones de razón y en los que estas relaciones de razón se fundan; pero también son estudiadas por el filósofo, o pueden serlo al menos, puesto que es él quien investiga por sí mismas y propiamente las operaciones del entendi-

cum entibus realibus, et ut ab eis distinguantur, et ut melius et clarius concipiatur quid habeat in entibus entitatem et realitatem, quid vero non habeat nisi solam speciem eius. Unde (ut sic dicam) magis considerantur haec rationis entia ut cognoscantur non esse entia, quam ut eorum scientia vel cognitio acquiratur. Deinde considerantur ad declarandas proprietates entis realis et obiecti huius scientiae, quae a nobis non satis concipiuntur et explicantur, nisi per huiusmodi entia rationis; ita enim agit haec scientia aliquo modo de genere et specie ad explicandas rerum unitates, et sic de aliis, ut sumitur ex IV Metaph., c. 1 et 2, et ex lib. VI et VII, ex discursuque materiae id magis constabit. Deinde saepe tractatur de his entibus ratione alicuius realis fundamenti quod habent in rebus, vel certe quia fundamentum ipsum non potest satis cognosci, neque eius realitas a nobis declarari, nisi prius explicemus quaenam denominationes rationis ibi misceantur.

7. *Solvuntur fundamenta praecedentium opininum.*— Argumenta igitur praecedentium opinionum probant quidem huiusmodi entia considerari in hac scientia, non vero quod sint partes directe contentae sub obiecto eius. Immo, ut ego existimo, ad nullam scientiam per se et primario pertinent, quia, cum non sint entia, sed potius defectus entium, non sunt per se scibilia, sed quatenus deficiunt a vera ratione entium, quae per se consideratur, vel quatenus aliquo modo illam comitari videntur. Priori modo agit Philosophus de caecitate, et de tenebris ac vacuo, quatenus sunt defectus privationesque visus, lucis ac realis loci. Posteriori modo tractant multi de relationibus seu denominationibus rationis. Dialecticus, in quantum ad illum pertinet dirigere et ordinare reales conceptus mentis, a quibus denominationes rationis sumuntur, et in quibus hae relationes rationis fundantur: a Philosopho vero etiam considerantur, vel considerari possunt, quatenus ipse et per se

miento, no sólo las directas, sino también las reflejas, y los objetos de ellas. Y en esta ciencia, finalmente, se estudian por las razones antes dichas.

Exposición de la tercera opinión

8. Abandonadas, pues, ya estas opiniones que dilataban excesivamente el objeto de esta ciencia, nos encontramos con varias más que lo restringen también demasiado. Así, pues, la tercera opinión, diametralmente opuesta a las anteriores, considera sólo objeto adecuado de esta ciencia el supremo ser real; es decir: Dios. Refiere esta opinión San Alberto Magno al principio de la *Metafísica*, tomándolo de Alfarabí en su libro *De Divisione Scientiarum*, y puede atribuirse asimismo a Averroes, I *Physicorum*, comentario último. En él reprende a Avicena por cuanto afirma éste que pertenece al metafísico demostrar la existencia de un primer principio; sin embargo —objeta Averroes—, no hay ciencia alguna que demuestre la existencia de su objeto, y Dios, o el primer principio, es el objeto de toda filosofía. Aristóteles también, al comienzo de su libro I de la *Metafísica*, afirma que esta ciencia estudia la primera causa de las cosas, por lo cual es la más divina y, por ello, como hemos visto, la llama *teología*. Y como la teología no es otra cosa que la ciencia de Dios, será, por consiguiente, Dios el objeto de esta ciencia: porque es del objeto precisamente de donde cada ciencia adquiere su dignidad y prestancia y los atributos y nombres con que tal dignidad se significa, y como Dios es el objeto más elevado, El tendrá que ser el objeto de la más elevada y digna de las ciencias.

9. *Solución de una objeción.*— Ni basta con decir que Dios es el objeto principal de esta ciencia, y que esto basta ya para conferirle tal dignidad y denominación, aunque no sea precisamente su objeto adecuado, pues a esto se opondría el argumento aducido. Primero, porque es más noble y excelente tener a Dios por objeto adecuado que sólo por objeto principal, y al ser esta ciencia la más noble de cuantas pueden adquirirse con la luz natural del entendimiento, ha de ser Dios su objeto adecuado. Se prueba el primer antecedente según su propia razón, porque Dios es algo más noble de lo que pueda ser cualquier razón común a

proprie speculatur operationes intellectus, non solum directas, sed etiam reflexas, et obiecta earum. In hac vero scientia considerantur ob rationes iam dictas.

Tertia opinio exponitur

8. Praetermissis ergo his sententiis quae nimium amplificabant huius scientiae obiectum, sunt plures aliae quae nimium illud coarctant. Tertia itaque opinio, et per extremum opposita, solum supremum ens reale (Deum videlicet) facit obiectum huius scientiae adaequatum. Hanc opinionem refert Albertus in principio Metaphysicae ex Alpharabio, lib. de Divisione scientiarum, potestque tribui Averroi, I Physicorum, comm. ult.; reprehendit enim Avicennam eo quod dixerit ad primum philosophum pertinere demonstrare primum principium esse: at (obiicit Averroes) nulla scientia demonstrat suum obiectum esse; Deus autem seu primum principium est obiectum totius philosophiae. Aristoteles etiam, libro I Metaph., in principio, ait

causam, et ideo esse maxime divinam, quare, ut vidimus, *theologiam* illam appellat; theologia autem nihil aliud est quam scientia de Deo; erit ergo Deus huius scientiae obiectum; nam ex obiecto accipit scientia suam dignitatem et praestantiam, eaque attributa vel nomina quibus talis dignitas indicatur; sed praestantissimum obiectum est Deus; ergo hoc debet esse obiectum praestantissimae ac dignissimae scientiae.

9. *Occurritur obiectioni.*— Neque satisfaciet qui respondeat Deum esse praecipuum huius scientiae obiectum, idque satis esse ad illam scientiae dignitatem et appellationem, licet obiectum adaequatum non sit. Contra hoc enim urgetur argumentum. Primo, quia nobilius et excellentius est habere Deum pro obiecto adaequato quam solum pro principali; est autem haec scientia nobilissima omnium quae possunt naturali intellectus lumine acquiri; ergo Deus est adaequatum obiectum eius. Primum antecedens probatur, quia Deus secundum propriam rationem quid nobilius est quam esse possit quaelibet ratio communis Deo et creaturis

Dios y a la criatura, como consta evidentemente, ya que Dios es un ser infinitamente perfecto, según su propia razón, y cualquier otra razón más abstracta ni dice de sí ni requiere tampoco la infinita perfección. Ahora bien: aquella ciencia que tiene a Dios por objeto adecuado, tiende hacia El inmediatamente y esencial y primariamente según su propia razón, y, en cambio, la ciencia que sólo considera a Dios como su objeto principal, puede versar, a lo sumo, esencial y primariamente, sobre alguna razón entitativa común a Dios y a las criaturas. Luego, aquella primera ciencia será mucho más noble, puesto que la nobleza de una ciencia se toma de aquel objeto al cual tiende esencial y primariamente.

Esto mismo puede también quedar declarado y confirmado con ejemplos, pues el entendimiento divino, porque es el más noble de todos, tiene sólo a Dios como objeto adecuado, y no alcanza ninguna otra cosa sino en cuanto se manifiesta en Dios mismo o por medio de Dios. De modo semejante, es más noble la visión beatífica que tiene a Dios por objeto adecuado, que aquella que inmediatamente alcanzase a Dios y a otras cosas bajo alguna razón común a ambas. Y, finalmente, por esta razón se dice que la teología sobrenatural tiene por objeto adecuado a solo Dios, en cuanto sobrenaturalmente revelado; luego, por el mismo motivo, Dios, en cuanto cognoscible por la luz natural de nuestro entendimiento, será el objeto adecuado de esta teología natural.

Más todavía, podemos argumentar que Dios no puede ser el principal objeto de esta ciencia si no es su objeto adecuado, porque Dios y la criatura no pueden coincidir en una misma razón común de objeto cognoscible; luego, o hay que decir que Dios es el objeto adecuado de esta ciencia, o hay que excluirle enteramente de su objeto. El antecedente se ve claro, ya que, en primer lugar, Dios es un objeto inteligible de orden muy diferente y más elevado de lo que pueda serlo cualquier objeto creado, y dista Dios más de cualquier objeto creado, en el orden de la abstracción e inmaterialidad, de lo que distan entre sí todos los objetos creados, considerados según sus propias razones; y como no pueden convenir todos los objetos creados, según sus propias razones, bajo el único objeto adecuado de

ut per se constat, quia Deus secundum propriam rationem est ens infinite perfectum; omnis autem alia ratio abstractior ex se non dicit neque requirit infinitam perfectionem; sed illa scientia quae habet pro obiecto adaequato Deum, immediate et per se primo tendit in ipsum secundum propriam rationem eius; illa vero scientia quae solum respicit Deum ut principale obiectum, ad summum potest per se primo versari circa aliquam rationem entis communem Deo et creaturis; ergo illa prior scientia erit longe nobilior, quia nobilitas scientiae sumitur ex illo obiecto in quod per se primo tendit. Quod etiam potest exemplis declarari et confirmari, quia divinus intellectus nobilissimus omnium est, et ideo solum Deum habet pro adaequato obiecto, nihilque aliud attingit, nisi in quantum in ipsomet Deo, seu per ipsum manifestatur. Similiter visio beata nobilior est habens Deum pro adaequato obiecto quam si immediate attingeret Deum et aliquid aliud sub aliqua ratione communi. Et denique

propter hanc causam theologia supernaturalis censetur habere pro adaequato obiecto solum Deum ut supernaturaliter revelatum; ergo eadem ratione Deus, ut naturali lumine intellectus nostri cognoscibilis, erit adaequatum obiectum huius naturalis theologiae. Quin potius argumentari possumus Deum non posse esse principale obiectum huius scientiae, si non est adaequatum, quia Deus et creatura non possunt convenire sub aliqua communi ratione obiecti scibilis; ergo, vel Deus dicendus est adaequatum obiectum huius scientiae, vel omnino excludendus ab obiecto illius. Antecedens patet, primo, quia Deus est obiectum intelligibile longe alterius rationis et eminentioris, quam sit omne obiectum creatum, magisque distat Deus ab obiecto quovis creato, in abstractione et immaterialitate, quam distent omnia entia creata secundum proprias rationes suas; sed non possunt omnia obiecta creata convenire secundum proprias rationes sub uno adaequato obiecto huius scientiae; ergo multo

esta ciencia, mucho menos podrán convenir Dios y las criaturas. Además, porque el objeto común tiene prioridad de naturaleza sobre aquellos que bajo el mismo se contienen, por ser superior a ellos y no admitir reciprocidad en el orden de la subsistencia; ahora bien: nada puede ser anterior por naturaleza a Dios, luego, no puede ser éste el objeto principal contenido bajo uno común. Ha de ser, pues, el objeto adecuado.

10. *Se resuelve una objeción.*— Y si se objeta que la metafísica no sólo trata de Dios, sino de muchas cosas más, responden que las demás cosas no son estudiadas directamente en razón de sí mismas, sino en cuanto que pueden contribuir al conocimiento de Dios. Y de este mismo modo, Aristóteles, en el libro XII de la *Metafísica,* concluye el tratado de Dios, y todas las cosas que estudió en los libros anteriores quedan referidas a esto último como a conclusión preferentemente pretendida. De aquí también que Santo Tomás, I-II, q. 56, a. 2, y Cayetano en el mismo sitio, afirmen que esta ciencia trata de aquello que es último respecto de todo conocimiento, y que juzga de todos los principios por reducción a las causas primeras, lo cual interpreta Cayetano referido a la primera causa o más elevada que contiene eminentemente las razones primeras de la causación, las cuales no sólo son universales, sino que además dicen perfección absoluta, como son la causa final, la eficiente y la ejemplar; ya que la materia y la forma no son universales e incluyen imperfección.

Se rechaza la tercera opinión

11. Sin embargo, esta opinión no puede ser admitida, pues está en contra de Aristóteles y casi los restantes filósofos e intérpretes suyos, como veremos; está en contra también, por decirlo así, de la experiencia y de la doctrina que en esta ciencia suele darse, y que se juzga necesaria para su perfección y complemento: pues en ella se contienen y enseñan muchas cosas que por sí mismas son necesarias para el conocimiento de las cosas que no son Dios y para la perfección del entendimiento humano, en cuanto es capaz de ocuparse en el conocimiento de dichas cosas o en las razones y principios comunes, y que, por el contrario,

minus poterunt convenire Deus et alia entia creata. Deinde, quia commune obiectum est prius natura iis quae sub ipso continentur, quia est superius ipsis et cum eis non convertitur subsistendi consequentia; sed nihil potest esse prius natura Deo; ergo non potest esse obiectum principale contentum sub aliquo communi; erit ergo adaequatum.

10. *Solvitur obiectio.*— Quod si obiicias scientiam hanc non de solo Deo, sed de multis aliis rebus disserere, respondent alia non tractari in hac scientia per se seu propter se, sed quatenus ad Dei cognitionem conferre possunt. Et ita Aristoteles in XII lib. Metaphysicae concludit scientiam de Deo, omnia vero quae in superioribus libris tradit, ad illum ultimum tamquam ad conclusionem praecipue intentam referuntur. Unde D. Thomas, I-II, q. 56, a. 2, et Caietanus ibi, dicunt hanc scientiam versari circa id quod est ultimum respectu totius cognitionis, et iudicare de omnibus principiis per resolutionem ad primas causas, quod Caietanus interpretatur de prima seu altissima causa, quae eminenter continet primas rationes causandi, quae et universales sunt et ad perfectionem simpliciter pertinent, ut sunt finis, efficiens, exemplar; nam materia et forma universales non sunt, et imperfectionem includunt.

Reiicitur tertia opinio

11. Nihilominus haec sententia probanda non est; repugnat enim Aristoteli et reliquis fere philosophis et interpretibus eius, ut videbimus; repugnat etiam ipsi (ut sic dicam) experientiae et doctrinae quae in hac scientia tradi solet, et ad eius perfectionem et complementum necessaria censetur: nam in ea multa continentur et docentur, quae per se sunt necessaria ad alias res cognoscendas praeter Deum, et ad perfectionem intellectus humani, quatenus in huiusmodi rebus vel in rationibus ac principiis communibus cognoscendis versari potest, et

para el conocimiento de Dios poco o nada conducen, ni se refieren tampoco a esto, ya por el modo, ya por la razón misma de esta ciencia, cualquiera que sea, por lo demás, la intención del cognoscente.

Hay finalmente una razón *a priori,* y es que esta ciencia, al proceder por discurso natural, no alcanza a Dios como es en sí, sino tal como puede manifestarse con la luz natural del entendimiento humano, a partir de las criaturas; y por esto, no puede haber ciencia alguna natural que le alcance y tenga como objeto adecuado, ya que la razón por la que se le alcanza es siempre común con las demás cosas creadas. Por lo cual, consta que es verdad lo que se ha dicho tratando del fundamento de la sentencia anterior; a saber: que Dios queda contenido en el objeto de esta ciencia como el objeto primero y principal, pero no como el objeto adecuado.

12. Vamos ahora, pues, a responder a las instancias o réplicas. Respecto de la primera, ciertamente confesamos que es una gran excelencia para una ciencia tener a Dios de tal forma por objeto, que se dirija, esencial y primariamente, sólo hacia El, y por El a las restantes cosas; pero, con todo, decimos que esta perfección supera las fuerzas naturales del ingenio humano y las de la ciencia que, por medio de ellas, puede adquirirse; y, por consiguiente, aunque la metafísica sea la ciencia más noble dentro de su orden, no por ello hay que atribuirle tan grande perfección. Ni en esto ha de ser comparada con el entendimiento divino y la visión beatífica; más todavía, ni siquiera con la teología sobrenatural, que procede siempre guiada por una luz más elevada y desde principios más altos. Y, a pesar de todo, ni siquiera de la teología sobrenatural consta que sólo tenga a Dios por objeto adecuado, ya que hay muchos que juzgan que no es Dios, sino el ente revelado, el objeto adecuado de esta ciencia, pues la revelación divina, que es la razón formal *sub qua* de dicho objeto, puede recaer igualmente en Dios y en las otras cosas, en cuanto a la fuerza y razón del conocimiento, aunque por razón del fin y excelencia de la cosa revelada, supere Dios a todas las cosas y, por ello, suela ser llamado u objeto principal o simplemente objeto, considerando las cosas prácticamente y en orden a las costumbres. Pero de esto en otra ocasión se hablará.

ad Deum cognoscendum vel nihil vel parum conducunt, neque ex modo aut ratione talis scientiae ad hoc referuntur, quidquid sit de intentione scientis. Ratio denique a priori est, quia haec scientia, cum discursu naturali procedat, non attingit Deum prout in se est, sed quantum ex creaturis manifestari potest lumine naturali intellectus humani; et ideo nulla esse potest scientia naturalis, quae ipsum attingat et respiciat ut adaequatum obiectum, quia ratio sub qua attingitur semper communis est aliis rebus creatis. Unde constat recte dictum esse, tractando fundamentum superioris sententiae, Deum contineri sub obiecto huius scientiae ut primum ac praecipuum obiectum, non tamen ut adaequatum.

12. Ad instantias vero seu replicas respondetur. Ad primam quidem, fatemur esse magnam excellentiam scientiae habere Deum pro obiecto, in quod solum per se ac primario tendat et per illud in reliqua; dicimus tamen hanc perfectionem superare naturales vires ingenii humani et scientiae quae per illas acquiri potest; et ideo, quamvis haec scientia sit nobilissima intra suum ordinem, non propterea illi tribuenda est tanta perfectio. Neque in hoc est comparanda cum intellectu divino ac visione beata; immo nec cum theologia supernaturali, quae sub altiori lumine, et ex altioribus principiis procedit. Quamquam nec de supernaturali theologia constet solum Deum esse obiectum adaequatum illius; multi enim censent non Deum, sed ens revelatum esse obiectum adaequatum illius doctrinae; quia divina revelatio, quae est ratio formalis sub qua illius obiecti, aeque cadere potest in Deum et res alias, quod attinet ad vim et rationem cognoscendi, quamvis in ratione finis et in excellentia rei revelatae Deus omnia superet, et ideo dici soleat vel principale obiectum, vel simpliciter obiectum, practice et in ordine ad mores res considerando. Sed de hoc alias.

13. *¿Puede convenir Dios con la criatura en la razón de objeto?*— A lo último se puede responder que no repugna que Dios, en cuanto conocido por las criaturas, convenga con ellas en alguna razón común de objeto, pues aunque en su misma entidad, y según su naturaleza, dista más de cualquier criatura de lo que pueden distar éstas entre sí, con todo, teniendo presente lo que puede conocerse acerca de El con ciencia natural, y la razón y modo con que se puede manifestar a partir de las criaturas, puede hallarse mayor proporción y conveniencia entre Dios y las criaturas que entre cualesquiera criaturas entre sí.

Ni se requiere tampoco para constituir semejante objeto adecuado que incluya bajo sí a Dios, que exista alguna cosa o alguna razón de ente que sea por naturaleza anterior a Dios, sino que es suficiente que se dé según la abstracción o consideración del entendimiento, lo cual no envuelve repugnancia, como mostraremos después tratando del concepto de ente. Pues del mismo modo que puede entenderse una cierta conveniencia o semejanza imperfecta entre Dios y las criaturas en la razón de ente, sustancia o espíritu, así también pueden darse algunos conceptos que, según la razón, sean anteriores a Dios en la universalidad de la predicación; y esta prioridad no es de naturaleza, ni por razón de la causalidad, como consta evidentemente, ni por razón de la independencia o prioridad en la subsistencia, pues cualquier razón común a Dios y a las criaturas, por más abstractamente que se considere, de tal manera se refiere a Dios, que no puede existir en la realidad, sino en el mismo Dios o con dependencia de Dios, y, por ello, no puede ser anterior en naturaleza a Dios.

Se refuta la cuarta opinión

14. *Dos testimonios de Aristóteles en favor de esta opinión.*— Por lo dicho contra la opinión precedente, fácilmente quedan excluídas otras dos, ciertamente poco probables.

La cuarta opinión es, por consiguiente, que la sustancia o ente inmaterial, en cuanto que incluye en sí sólo a Dios y a las inteligencias, es el objeto adecuado de esta ciencia; opinión que suele atribuirse al Comentador en el libro

13. *Deus an cum creaturis in ratione obiecti possit convenire.*— Ad ultimum respondetur non repugnare Deum, ut cognitum per creaturas, convenire cum illis in aliqua ratione communi obiecti; nam, licet in suo esse et secundum se magis distet a creatura qualibet quam ipsae inter se, tamen secundum ea quae de ipso manifestari possunt scientia naturali, et iuxta rationem et modum quo manifestari possunt ex creaturis, maior proportio et convenientia inveniri potest inter Deum et creaturas quam inter aliquas creaturas inter se. Neque ad huiusmodi obiectum adaequatum constituendum, quod Deum sub se comprehendat, necesse est dari aliquid vel aliquam rationem entis quae sit prior natura Deo, sed satis est ut detur secundum abstractionem vel considerationem intellectus, quod non repugnat, ut infra ostendemus tractando de conceptu entis. Sicut enim intelligi potest convenientia aliqua vel similitudo imperfecta inter Deum et creaturas in ratione entis, substantiae, vel spiritus, ita possunt dari aliqui conceptus secundum rationem priores Deo in universalitate praedicationis; haec autem non est prioritas naturae nec ratione causalitatis, ut per se constat, nec ratione independentiae seu prioritatis in subsistendo; nam omnis ratio, quantumvis abstrahatur, communis Deo et creaturis, ita comparatur ad Deum ut existere non possit in rerum natura nisi in ipsomet Deo vel dependenter a Deo, et ideo non potest esse prior natura ipsomet Deo.

Refutatur quarta opinio

14. *Aristotelis duo testimonia pro hac sententia afferuntur.*— Atque ex dictis contra praecedentem sententiam facile excluduntur duae aliae parum certe probabiles. Quarta ergo opinio sit substantiam aut ens immateriale, prout in se includit solum Deum et intelligentias, esse adaequatum obiectum huius scientiae. Quae opinio solet tribui Commentatori, I Phys., comm. ultimo.

I de la *Física,* comentario último. Pero allí sólo dice que las inteligencias, por sí mismas, pertenecen al objeto de esta ciencia, no que sean el objeto adecuado.

Puede esta opinión defenderse fijándose en el desarrollo o división de las ciencias, pues omitidas las ciencias racionales, que más bien son como artes y se ocupan de las voces o de los conceptos, y las ciencias matemáticas, que no tratan de la sustancia, sino de la sola cantidad, entre las ciencias que se ocupan de la sustancia, la filosofía trata de todas las sustancias generables y corruptibles, y de las sustancias corpóreas incorruptibles, y de la sustancia compuesta de materia y forma inmaterial, como es el hombre, y de la misma forma inmaterial, es decir, del alma racional, y finalmente, de los cinco grados u órdenes de sustancias materiales, a saber: de los cuerpos simples, de los compuestos inanimados, de los compuestos con sola vida vegetativa, con sola vida sensitiva y con vida racional, y de todas sus propiedades. Nada queda, pues, por estudiar en la realidad, excepto las sustancias inmateriales; ellas son, pues, las que cubren el objeto adecuado de esta ciencia.

Todo este razonamiento puede confirmarse, en primer lugar, con un doble testimonio de Aristóteles. Uno está en el libro IV de la *Metafísica,* texto 4, donde dice que son tantas las partes de la filosofía cuantas son las sustancias; por lo cual, como son dos las clases de sustancia, material e inmaterial, así son dos las ciencias que filosofan acerca de ellas, de donde concluye que la filosofía primera es la que considera la primera sustancia, esto es, la inmaterial.

El segundo testimonio está en el libro VI de la *Metafísica,* texto 3, donde afirma Aristóteles que si no existiesen sustancias que prescindiesen de la materia según el ser, la filosofía natural sería la primera y no habría otra ciencia necesaria fuera de ella; luego, toda la razón objetiva de esta ciencia, que la constituye a su modo y la distingue de las demás, es la sustancia inmaterial; ésta ha de ser, por tanto, su objeto adecuado.

En segundo lugar se confirma esta opinión porque comúnmente se distinguen la filosofía natural, la matemática y la metafísica por la abstracción de sus objetos, ya que la física estudia las cosas que constan de materia sensible;

Sed ibi solum dicit intelligentias per se pertinere ad obiectum huius scientiae, non vero esse adaequatum obiectum. Potest autem haec opinio suaderi ex discursu seu partitione scientiarum; omissis enim scientiis rationalibus, quae potius sunt artes quaedam et de vocibus seu conceptibus tractant, et scientiis mathematicis, quae non agunt de substantia sed de sola quantitate, inter scientias quae agunt de substantiis, philosophia tractat de omnibus substantiis generabilibus et corruptibilibus, et de substantiis etiam corporeis incorruptibilibus, et de substantia etiam composita ex materia, et immateriali[1] forma, qualis est homo, et de ipsa etiam forma immateriali, anima scilicet rationali, ac denique de quinque gradibus seu ordinibus materialium substantiarum, scilicet simplicium corporum, mixtorum inanimatorum, vegetabilium tantum, sentientium tantum, et rationalium, et de omnibus proprietatibus eorum. Nihil ergo sciendum superest in rebus praeter inmmateriales substantias; illae ergo complent obiectum adaequatum huius scientiae. Qui totus discursus primo confirmari potest duplici testimonio Aristotelis. Unum est IV Metaph., text. 4, ubi dicit tot esse partes philosophiae quot substantiae. Unde, sicut duplex est substantia, materialis scilicet et immaterialis, ita duplex est scientia quae de substantiis philosophatur; unde concludit illam esse primam philosophiam quae primam substantiam, id est, immaterialem contemplatur. Alterum testimonium est VI Metaph., text. 3, ubi Aristoteles ait, si non essent substantiae secundum esse abstrahentes a materia, naturalem philosophiam fore primam, neque praeter illam fore aliam scientiam necessariam; ergo tota ratio obiectiva huius scientiae, quae illam suo modo constituit et ab aliis distinguit, est substantia immaterialis; haec ergo est adaequatum obiectum eius. Secundo confirmatur, quia communiter distinguuntur philosophia naturalis, mathematica et metaphysica, ex abstractione obiectorum; nam physica considerat res materia sensibili constantes; ma-

[1] *Immortali,* en algunas ediciones (N. de los EE.).

la matemática prescinde de aquella materia, según la razón, no según el ser y, por eso, se dice que no abstrae de la materia inteligible; la metafísica, en cambio, abstrae de la materia tanto sensible como inteligible, no sólo según la razón, sino también según el ser. Y como sola la sustancia inmaterial abstrae de la materia según el ser, es ella el objeto adecuado de esta ciencia.

15. Pero esta opinión, como he dicho, no tiene mayor probabilidad que la precedente, y de aquí que no haya ningún autor serio que la defienda, ya que en todo el razonamiento expuesto procede con criterio poco amplio. Acertadamente prueba el argumento que las sustancias inmateriales pertenecen como las que más al objeto de esta ciencia. Prueba también que de las cosas que existen en el orden real, ningunas otras caen por sí y por propias razones bajo el objeto de esta ciencia, más que las sustancias inmateriales, como diremos contra Egidio poco después. Pero no prueba ni concluye rectamente que la sustancia inmaterial, como tal, sea el objeto adecuado de esta ciencia, ya que en la misma sustancia inmaterial pueden considerarse otras razones o conceptos objetivos más universales y comunes, acerca de los cuales, según su concepto adecuado, puede darse una ciencia, puesto que a tales razones corresponden sus propios principios y sus propiedades; y como ninguna otra ciencia, fuera de la metafísica, considera dichas razones, por consiguiente, el objeto adecuado de la metafísica ha de ser señalado desde un punto de vista más universal. Por tanto, aunque concedamos al discurso e inducción referidos que todas las cosas materiales, en los aspectos en que no convienen con las inmateriales, se conocen suficientemente por las demás ciencias distintas de la metafísica, no se concluye rectamente que la sustancia inmaterial, como tal, sea el objeto adecuado de la metafísica, pues todavía quedan razones comunes a unas y otras cosas o sustancias, en las que pueden llevarse a cabo sus propias demostraciones.

16. *Exposición de los testimonios de Aristóteles alegados en favor de la opinión precedente. Qué quiere decir abstraer de la materia según el ser.*—Y, por tanto, tampoco de los testimonios aducidos de Aristóteles puede concluirse algo

thematica abstrahit ab illa materia secundum rationem, non autem secundum esse, et ideo dicitur non abstrahere a materia intelligibili; metaphysica vero abstrahit a materia tam sensibili quam ab intelligibili, non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse; sed sola substantia immaterialis abstrahit a materia secundum esse; ergo illa est obiectum adaequatum huius scientiae.

15. Haec vero sententia, ut dixi, non habet maiorem probabilitatem quam praecedens; unde nullus est gravis auctor qui illam defendat, nam in toto discursu facto diminute procedit. Probat quidem recte ille discursus substantias immateriales maxime pertinere ad obiectum huius scientiae. Probat etiam ex rebus subsistentibus in rerum natura nullas alias cadere per se et secundum proprias rationes sub obiectum huius scientiae praeter substantias immateriales, ut paulo inferius contra Aegidium dicemus. Non tamen probat nec recte concludit, substantiam immaterialem ut sic esse obiectum adaequatum huius scientiae, quia in ipsa immateriali substantia considerari possunt aliae rationes seu conceptus obiectivi universaliores et communiores, de quibus secundum adaequatam rationem potest aliqua scientia tradi, nam his rationibus respondent propria principia et proprietates; nulla autem alia scientia praeter metaphysicam has rationes contemplatur; igitur adaequatum metaphysicae obiectum sub aliqua universaliori ratione designandum est. Quamvis ergo discursui et inductioni factae concedamus omnes res materiales, secundum eas rationes in quibus cum immaterialibus non conveniunt, sufficienter sciri per alias scientias a metaphysica distinctas, non recte concluditur immaterialem substantiam ut sic esse obiectum huius scientiae adaequatum, quia adhuc supersunt rationes utrisque rebus seu substantiis communes, in quibus propriae demonstrationes fieri possunt.

16. *Aristotelis testimonia pro praecedenti opinione allata exponuntur.— Quid sit abstrahere a materia secundum esse.—* Et ideo ex testimoniis etiam Aristotelis nihil

en contra, ya que, como veremos inmediatamente, frecuentemente asigna éste a la metafísica un objeto más universal que la sustancia inmaterial.

En el primer lugar citado, sólo dice que las sustancias materiales e inmateriales, según sus propios conceptos, pertenecen a ciencias diversas, y que la ciencia que estudia las sustancias inmateriales goza de prioridad por su naturaleza y dignidad; y una y otra cosa es muy verdadera, aunque la sustancia inmaterial, como tal, no sea el objeto adecuado de esta ciencia, sino, de algún modo, el objeto propio en cuanto que sólo por esta ciencia es estudiado, tanto según su razón inmediata como según toda razón superior incluída en ella, y también según toda razón inferior o parte subjetiva que bajo tal aspecto pueda considerarse.

Y en el último texto, aquella oración condicional —*Si no hubiese otra sustancia superior a las materiales, la filosofía natural sería la primera y no sería necesaria ninguna otra ciencia*— es verdadera, no porque la sustancia inmaterial sea el objeto adecuado de la filosofía primera, sino porque, quitada esta sustancia, se arrebataría juntamente el objeto adecuado y el propio de la filosofía primera, porque no sólo desaparecería la sustancia inmaterial, sino también todas las razones de ente o de sustancia, comunes a las cosas materiales e inmateriales, y en esta hipótesis, al no haber ningunos entes inmateriales, tampoco habría ningunas razones de ente que prescindiesen de la materia según el ser y, por consiguiente, no habría necesidad de ninguna ciencia distinta. Por lo cual, también se ve que la segunda confirmación no concluye rectamente, puesto que no sólo la sustancia inmaterial como tal, sino también toda razón de ente más abstracta o elevada que aquélla, prescinde igualmente de la materia sensible e inteligible según el ser, ya que abstraer de la materia según el ser no es otra cosa que poder existir verdadera y realmente en la naturaleza sin materia; y esto es verdad no sólo de la sustancia inmaterial como tal, sino también de cualquier razón superior, ya que bastándole para existir la misma sustancia inmaterial, es claro que puede también existir en la realidad sin materia.

in contrarium colligi potest; ipse enim, ut statim videbimus, saepe assignat huic scientiae universalius obiectum quam sit substantia immaterialis. In priori autem loco citato solum dicit substantias materiales et immateriales secundum proprias rationes suas ad diversas scientias pertinere, et eam scientiam quae substantias immateriales contemplatur priorem esse natura et dignitate; utrumque autem verissimum est, etiamsi substantia immaterialis ut sic non sit adaequatum obiectum talis scientiae, sed aliquo modo proprium, in quantum a sola hac scientia consideratur, tam secundum immediatam rationem suam, quam secundum omnem rationem superiorem in illa inclusam, atque etiam secundum omnem rationem inferiorem seu partem subiectivam, quae sub tali ratione considerari possit. In posteriori autem loco conditionalis illa: *Si non esset alia substantia superior praeter materiales, naturalis philosophia esset prima, neque esset alia scientia necessaria,* verissima est, non quia substantia immaterialis sit adaequatum obiectum primae philosophiae, sed quia, hac substantia ablata, auferretur tam proprium quam adaequatum obiectum primae philosophiae, quia non solum auferretur immaterialis substantia, sed etiam omnes rationes entis vel substantiae communes rebus immaterialibus et materialibus, et data illa hypothesi, sicut nulla essent entia immaterialia, ita nullae etiam essent rationes entium abstrahentes a materia secundum esse, et ideo non esset necessaria alia scientia distincta. Ex quo etiam constat secundam confirmationem non recte concludere, quia non solum substantia immaterialis ut sic, sed etiam omnis ratio entis abstractior vel superior illa, abstrahit a materia sensibili et intelligibili secundum esse; nihil enim aliud est abstrahere a materia secundum esse, quam quod possit in rerum natura vere ac realiter existere absque materia; hoc autem verum est non tantum de substantia immateriali ut sic, sed etiam de quacumque ratione superiori, quae cum sufficienter existere possit in substantia ipsa immateriali, constat posse etiam in rebus existere sine materia.

17. Podrá alguno decir que, aun concediendo que sea esto verdad, sin embargo, dicho género de abstracción conviene de diverso modo a la sustancia inmaterial como tal y a las razones superiores, ya que a la sustancia o ente inmaterial le conviene por sí mismo, de modo positivo y necesario, puesto que ni la razón común de sustancia inmaterial ni ninguna cosa contenida bajo ella puede existir en la materia; en cambio, las razones más comunes, como son la de ente, sustancia, accidente y semejantes, sólo permisivamente —por decirlo así—, y como por razón ajena, participan de aquella abstracción; pueden, pues, efectivamente, existir sin materia en razón de una de las partes sometida a aquéllas, pero no les repugna existir en la materia por razón de otra parte. A esto se responde que lo dicho no es impedimento para que tales razones se hallen contenidas bajo el objeto de la metafísica y participen suficientemente de su abstracción, ya que por el mismo hecho de poder estas razones existir sin materia, no pueden pertenecer a una filosofía inferior o a la ciencia, como es claro. Ni requieren tampoco otra ciencia distinta de la metafísica, pues ésta o bien sería anterior a la metafísica, lo cual no puede afirmarse por ser la metafísica la filosofía primera, como vimos en Aristóteles, y por no haber objeto cognoscible alguno más noble que la sustancia inmaterial que abarca incluso a Dios; o bien sería una ciencia posterior e inferior a la metafísica, y esto tampoco puede decirse, ya porque la ciencia que estudia las sustancias inmateriales según sus propias razones, mucho más puede estudiar las otras razones que se encuentran en ellas, aunque sean comunes a otras cosas inferiores; ya también porque la ciencia humana y natural apenas puede alcanzar las sustancias inmateriales, si no es partiendo de las razones que son comunes a dichas sustancias y a otras cosas. Por lo cual, al objeto de esta ciencia le basta con no incluir en su concepto objetivo materia alguna, ni sensible ni inteligible. Si incluye además algún elemento que repugne a la materia, esto puede pertenecer ya a una mayor excelencia o propiedad del objeto, pero no es lo que le constituye como objeto adecuado.

17. Dices, esto hoc verum sit, diverso tamen modo convenire hoc abstractionis genus substantiae immateriali ut sic, et rationibus superioribus; nam substantiae seu enti immateriali convenit per se, positive ac necessario, quia nec communis ratio immaterialis substantiae, neque aliquid sub illa contentum potest in materia existere; at vero rationes communiores, ut sunt ratio entis, substantiae, accidentis, et similes, solum permissive (ut sic dicam) et quasi per aliud participant illam abstractionem; possunt enim existere absque materia ratione unius partis illis subiectae, non tamen eis repugnat esse in materia ratione alterius partis. Respondetur hoc nihil obstare quominus rationes illae sub obiecto huius scientiae contineantur sufficienterque illius abstractionem participent, quia, hoc ipso quod rationes illae possunt sine materia existere, nequeunt ad inferiorem philosophiam vel scientiam pertinere, ut per se notum est. Neque etiam requirunt aliam scientiam praeter hanc; vel enim esset prior quam metaphysica, quod non est asserendum, cum metaphysica sit prima philosophia, ut ex Aristotele vidimus, et cum nullum sit nobilius obiectum scibile quam sit substantia immaterialis, ut Deum comprehendit; vel esset scientia aliqua posterior et inferior, et hoc etiam dici non potest, tum quia scientia quae contemplatur substantias immateriales secundum proprias rationes potest multo magis contemplari rationes alias quae in eis sunt, licet sint communes aliis rebus inferioribus; tum etiam quia scientia humana et naturalis vix potest attingere substantias immateriales, nisi incipiendo a rationibus quae communes sint illis substantiis et aliis rebus. Quocirca ad obiectum huius scientiae satis est quod in conceptu obiectivo suo materiam non includat, neque sensibilem, neque intelligibilem. Quod vero includat etiam aliquid repugnans materiae, hoc potest pertinere ad maiorem quamdam excellentiam vel proprietatem obiecti, non tamen adaequatum obiectum constituit. Atque ad hanc et praecedentem sententiam reduci

Y a ésta y a la precedente opinión puede reducirse también la que Avicena recoge al principio de su *Metafísica*; a saber: la de aquellos que decían que el objeto adecuado de esta ciencia era la primera o primeras causas de las cosas; opinión que, así tomada, en absoluto es de sí improbable. Por lo demás, en qué grado pertenezca a esta ciencia el conocimiento de las causas, se dirá en la sección siguiente.

Exposición y refutación de la quinta opinión

18. La quinta opinión, que por lo que hemos adelantado queda *a fortiori* excluída, es enteramente diferente de las dos precedentes, según los diversos sentidos que puede tomar.

Dice que el ente dividido en diez predicamentos es el objeto adecuado de la metafísica; ahora bien: este ente puede ser concebido en dos sentidos diferentes, según las diversas opiniones. La primera supone que las sustancias inmateriales finitas y sus accidentes se colocan entre los predicamentos y, de este modo, el objeto será sólo el ente finito, y únicamente quedará Dios excluído de la razón de objeto, aunque no haya de quedar absolutamente excluído de la investigación de esta ciencia, al menos como causa primera de su objeto. En este sentido defiende esta opinión Flandria, I *Metaph.*, q. 1.

Otro sentido puede ser el que supone, según la opinión de algunos, que ninguna sustancia inmaterial queda colocada entre los predicamentos. Admitido esto, todas aquellas quedan excluídas de tal objeto, si dejamos sentado que éste es solamente el ente dividido en diez predicamentos. A la cual conclusión llegan así estos autores, partiendo de Aristóteles, pues éste, después que en el libro IV de la *Metafísica* determina al ente como objeto de esta ciencia, inmediatamente en el libro V lo divide en diez predicamentos. Añaden también el testimonio de Santo Tomás, que en algunos pasajes enseña que Dios y las inteligencias son estudiadas por el metafísico como principios y causas de su objeto, y no como partes del mismo. Traen también en favor de esto algunas conjeturas, que en parte han sido ya refutadas al tratar de la tercera opinión, pues aquellas razones con las que parecía probarse que Dios no podía ser el objeto principal de esta cien-

potest ea quam Avicenna attingit in principio suae Metaphysicae, eorum, scilicet, qui dicebant primam vel primas rerum causas esse obiectum adaequatum huius scientiae. Quae opinio ita absolute sumpta per se improbabilis est; qualiter autem causarum cognitio ad hanc scientiam pertineat, dicetur sectione sequenti.

Quinta opinio proponitur et confutatur

18. Quinta opinio, quae a fortiori etiam manet ex dictis improbata, est omnino diversa a duabus praecedentibus, iuxta diversos sensus illius; dicit enim ens divisum in decem praedicamenta esse adaequatum obiectum huius scientiae; dupliciter autem potest concipi hoc ens iuxta diversas opiniones. Primo, supponendo immateriales substantias finitas et accidentia earum in praedicamentis collocari, et hoc modo obiectum erit ens finitum, solumque excludetur Deus a ratione obiecti, quamvis non omnino excludatur a consideratione huius scientiae, saltem quatenus causa prima est obiecti eius, et hoc modo defendit hanc opinionem Flandria, I Metaph., q. 1. Alter sensus esse potest, si supponamus, iuxta aliorum opinionem, substantias omnes immateriales in nullo praedicamento collocari; hoc enim supposito, omnes illae ab huiusmodi obiecto excludentur, si statuamus illud esse solum ens in decem praedicamenta divisum. Quod hi auctores sic ex Aristotele colligunt: nam postquam ille, in lib. IV Metaphysicae, ens constituit obiectum huius scientiae, statim illud in lib. V divisit in decem praedicamenta. Addunt etiam D. Thomae testimonium, qui interdum docet Deum et intelligentias considerari a metaphysico ut principia et causas sui subiecti, non ut partes eius. Afferunt etiam nonnullas coniecturas, quae partim tractando tertiam opinionem solutae sunt; illae enim rationes quibus probari videbatur non posse Deum esse

cia si no era objeto adecuado, son empleadas por estos autores para probar que no puede ser objeto de ellas en modo alguno; pero a aquello ya se respondió. La parte que queda se solucionará al examinar la verdadera opinión.

19. *Dios pertenece al estudio de la metafísica, no sólo como causa de su objeto, sino también como parte principal del mismo.*— La opinión referida arriba es, por tanto, falsa e improbable en uno y otro sentido, y omito sobre todo el segundo sentido, que presupone una sentencia abiertamente falsa e impertinente para el presente caso, como es que las sustancias inmateriales finitas y sus propiedades no se colocan entre los predicamentos. Esto se ha afirmado sin ningún fundamento, puesto que en tales cosas hay verdaderos géneros y diferencias, y conveniencias unívocas con las cosas inferiores, como mostraremos después en su lugar adecuado. Además, nada tiene esto que ver en la determinación del objeto de una ciencia, pues, ¿qué importa que la cosa esté o no en un predicamento para que sea o no colocada bajo el objeto de una ciencia?

Además, por esta misma razón, se excluía ilegítimamente a Dios de este objeto, según la primera interpretación, a saber, precisamente porque no queda colocado entre los predicamentos; y esto está enteramente fuera de lugar. Es, además, falso que esta ciencia no trate de Dios como de su primario y principal objeto, sino como de un principio extrínseco únicamente. Y lo mismo hay que decir de las inteligencias, como claramente se deduce de Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica,* texto 7, donde afirma que la metafísica supera a la filosofía natural porque estudia la primera sustancia precisamente como objeto principal, pues como un principio extrínseco es también estudiada por la filosofía, como consta por el libro VIII de la *Física.* Además, en el libro VI, c. 1, dice Aristóteles que, como además de las sustancias naturales se da otra sustancia superior, también tiene que existir otra ciencia superior a la filosofía natural que extienda sus consideraciones sobre aquélla. Se entiende, pues, que trata de aquélla como de objeto principal, y lo mismo persuaden suficientemente todos los argumentos traídos en favor de la tercera y cuarta opinión. Pues Dios es un objeto de algún modo naturalmente cognoscible (y lo mismo se ha de entender siempre dicho

principale obiectum huius scientiae, nisi sit adaequatum, usurpantur ab his auctoribus ad probandum non posse ullo modo esse obiectum; sed illis iam responsum est. Alia autem earum pars solvetur examinando veram sententiam.

19. *Deus non solum ut causa obiecti metaphysicae, sed etiam ut pars illius praecipua ad hanc scientiam pertinet.*— Haec itaque opinio in utroque sensu falsa est et improbabilis, et imprimis omitto posteriorem sensum, qui supponit sententiam plane falsam et ad rem praesentem valde impertinentem, scilicet, substantias immateriales finitas et proprietates earum non collocari in praedicamentis; est enim hoc sine fundamento dictum, cum in rebus illis sint vera genera et differentiae, et convenientiae univocae cum inferioribus rebus, ut in sequentibus propriis locis ostendemus. Nihil etiam hoc refert ad obiectum scientiae assignandum; quid enim interest quod res sit vel non sit in praedicamento, ut sub obiecto scientiae collocetur, necne? Deinde ob hanc etiam rationem sine causa excluditur Deus ab hoc obiecto, iuxta priorem sensum, propterea quod in praedicamentis non collocetur; est enim id impertinens. Falsumque subinde est hanc scientiam non agere de Deo ut de primario ac principali obiecto suo, sed tantum ut de principio extrinseco. Idemque de caeteris intelligentiis dicendum est, ut aperte colligitur ex Aristotele, IV Metaphysicae, text. 7, ubi ait metaphysicam superare philosophiam naturalem, quia considerat primam substantiam, nimirum, ut praecipuum obiectum, nam ut extrinsecum principium etiam a philosophia aliquo modo consideratur, ut ex VIII Phys. patet. Praeterea, lib. VI, c. 1, dicit Aristoteles, quoniam praeter substantias naturales datur alia superior, dari etiam superiorem scientiam quam sit philosophia naturalis, quae de illa consideret. Intelligit ergo considerare de illa ut de obiecto praecipuo. Idemque satis convincunt omnia argumenta in favorem tertiae et quartae opinionis adducta. Nam. Deus est obiectum naturaliter scibile aliquo modo (idemque semper de caeteris intelligentiis dictum intelligatur); ergo pot-

de las restantes inteligencias); luego, puede entrar en el ámbito de una ciencia natural, no sólo como principio extrínseco, sino también como objeto principal; luego, tal dignidad pertenece a esta ciencia. Se prueba esta consecuencia no sólo porque es la primera y más digna de todas las ciencias naturales, dignidad de la que no se la puede privar sin causa, sino también porque no se puede investigar acerca de Dios por un camino y modo más elevado que el que esta ciencia emplea. Con lo que se confirma que la metafísica no sólo estudia a Dios bajo la exclusiva relación de principio, sino que además, después que llegó a El y le conoció bajo esta razón, investiga ya independientemente su naturaleza y atributos cuanto le es posible con la luz natural, como consta por el libro XII de la *Metafísica;* luego, absolutamente entra Dios en el objeto de esta ciencia. Se confirma esto en segundo lugar, porque la metafísica es la más perfecta sabiduría natural; luego, trata de las realidades y causas primeras y más universales y de los primeros principios más generales, que abarcan incluso al mismo Dios, tales como *Una cosa es o no es,* y semejantes; luego, es menester que abrace a Dios en su mismo objeto.

20. Ni tampoco Santo Tomás enseñó nunca cosa alguna en contra de esto, pues al decir que esta ciencia llega al conocimiento de Dios bajo la razón de principio, no niega que la misma ciencia trate de Dios como de su objeto principal, como fácilmente puede constar en los mismos pasajes, y por lo que después diremos.

El hecho de que Aristóteles haya dividido el ente en diez predicamentos, tampoco se opone, pues si tal división se entiende referida sólo a aquellas cosas que sólo directamente quedan colocadas entre los predicamentos, se ve que lo dividido no es el ente, en cuanto objeto adecuado de esta ciencia, ya que éste no sólo incluye los entes que están directamente incluídos en los predicamentos, sino también otras razones trascendentales y análogas, como las de accidente, forma y parecidas, y también las diferencias de los entes. Pero si bajo tal división se entienden incluídas aquellas cosas que pueden reducirse a dichos capítulos, en este sentido también Dios puede reducirse a la sustancia; por

est cadere sub aliquam naturalem scientiam, non solum ut principium extrinsecum, sed etiam ut obiectum praecipuum; ergo haec dignitas pertinet ad hanc scientiam. Probatur consequentia, tum quia haec est omnium naturalium scientiarum prima et dignissima, quae non est sine causa hac excellentia privanda; tum etiam quia non potest altiori via et modo Deus naturaliter investigari quam in hac scientia fiat. Unde confirmatur quia haec scientia non solum considerat Deum sub praeciso respectu principii, sed postquam ad Deum pervenit ipsumque sub dicta ratione principii invenit, eius naturam et attributa absolute inquirit, quantum potest naturali lumine, ut ex XII lib. Metaphysicae constat; ergo absolute Deus cadit sub obiectum huius scientiae. Confirmatur secundo, quia haec scientia est perfectissima sapientia naturalis; ergo considerat de rebus et causis primis et universalissimis, et de primis principiis generalissimis, quae Deum ipsum comprehendunt, ut: *Quodlibet est vel non est,* et similibus; ergo necesse est ut sub obiecto suo Deum complectatur.

20. Nec D. Thomas unquam oppositum docuit, sed solum hanc scientiam pervenire ad cognitionem Dei sub ratione principii; non tamen negat eamdem scientiam tractare de Deo ut de praecipuo obiecto, ut ex eisdem locis facile constare potest, et ex his quae infra dicemus. Quod autem Aristoteles diviserit ens in decem praedicamenta, nihil obstat; nam si illa divisio intelligatur de his quae directe tantum in praedicamento collocantur, sic constat divisum eius non esse ens prout est adaequatum obiectum huius scientiae, nam illud non solum complectitur entia quae in praedicamentis directe collocantur, sed etiam alias rationes transcendentales et analogas, ut accidentis, formae, et similes, atque etiam differentias entium. Si autem sub ea divisione intelligantur ea quae ad illa capita revocantur, sic etiam Deus dici potest ad substantiam reduci; ens ergo, vel substantia, prout est huius

tanto, el ente o la sustancia, en cuanto objeto de esta ciencia, no excluye a Dios o a las inteligencias.

Se propone la sexta opinión y se da juicio sobre ella

21. La sexta opinión, que se atribuye a Buridano, afirma que el objeto adecuado de esta ciencia es la sustancia en cuanto sustancia; es decir: en cuanto prescinde de la materialidad o inmaterialidad, finitud o infinitud. Que este objeto no puede contraerse más, lo prueba suficientemente cuanto se dijo contra las tres opiniones inmediatamente anteriores; y que tampoco puede tomarse con más abstracción, puede verse en Aristóteles, libro VII de la *Metafísica*, texto 5, donde después de dividir al ente en sustancia y accidente y de decir que sólo la sustancia es ente simplemente, concluye así: *Por lo cual, nosotros tenemos que investigar en primer lugar, y sobre todo y únicamente —por decirlo así—, qué es el ente en este sentido.* Las cuales palabras parecen indicar que el objeto propio de esta doctrina lo constituye la sustancia. Por ello, en el libro XII, al comienzo, escribe así: *Nuestro estudio versa sobre la sustancia, ya que se buscan los principios y causas de las sustancias.* De los dos pasajes se puede tomar también el argumento: la sustancia y el accidente de tal forma se relacionan, que la sustancia existe por sí, y el accidente, como propiedad de la sustancia; luego, esta ciencia trata de la sustancia como de su objeto propio, y del accidente como de una propiedad de su objeto; luego, el objeto adecuado de esta ciencia no es preciso que esté situado en algo más abstracto que la sustancia como tal. La consecuencia es clara, ya que nada puede ser más abstracto a no ser algo que fuera común directamente o *in recto* a la sustancia y al accidente; pero no debe hacerse esta determinación, ya que el objeto adecuado de una ciencia no es lo común al sujeto del que se demuestran las propiedades y a las propiedades mismas, sino que el objeto adecuado es aquel sujeto del que se demuestran las propiedades, pues, de lo contrario, entrarían en el campo de la ciencia con igual derecho el sujeto y las propiedades que se dicen acerca de él, y sobre la razón común a uno y otro (que vendría a ser el objeto adecua-

scientiae obiectum, non excludit Deum aut intelligentias.

Proponitur sexta opinio, ferturque de illa iudicium

21. Sexta opinio, quae Buridani esse dicitur, est obiectum adaequatum huius scientiae esse substantiam, quatenus substantia est, id est, ut abstrahit a materiali et immateriali, finita et infinita. Quod enim hoc obiectum non possit esse contractius, probant satis ea quae contra tres proximas praecedentes opiniones dicta sunt. Quod autem neque abstractius esse possit, sumi potest ex Aristotele, VII Metaphysicae, text. 5, ubi post divisionem entis in substantiam et accidentia, cum dixisset solam substantiam esse simpliciter ens, ita concludit: *Quapropter nobis maxime et primum, et solum (ut ita dicam) de ente hoc pacto quidnam sit, speculandum est.* Quibus verbis solam substantiam videtur constituere huius doctrinae subiectum. Unde in lib. XII, in principio, iterum sic scribit: *Speculatio de substantia est, siquidem substantiarum principia et causae quaeruntur.* Ex quibus locis ratio etiam desumitur: nam substantia et accidens ita comparantur ut substantia propter se sit, accidens vero sit proprietas substantiae; ergo haec scientia tractat de substantia ut de subiecto, et de accidenti ut de proprietate subiecti; ergo subiectum adaequatum huius scientiae non abstractius constituendum est quam sit substantia ut sic. Patet consequentia, quia nihil potest esse abstractius, nisi aliquid commune directe seu in recto ad substantiam et accidens; hoc autem assignandum non est, quia subiectum adaequatum scientiae non est commune illi subiecto de quo demonstrantur passiones, et passionibus ipsis; sed obiectum adaequatum est illud subiectum de quo passiones demonstrantur, alias aeque caderent sub scientiam subiectum et proprietates quae de illo dicuntur; de ratione autem communi utrique (quae assignaretur ut obiectum adaequatum), nihil posset demonstrari, quod est

do), no podría demostrarse nada, lo cual es muy absurdo. Por consiguiente, como la sustancia y el accidente se comportan como el sujeto y la propiedad, no hay que asignar como objeto de esta ciencia algo que sea más abstracto que ambos, y que además sea directamente y por sí mismo común a ambos; el objeto habrá de ser, pues, únicamente la sustancia como tal, ya que el accidente es cosa clara que no puede serlo; sin embargo, éste será estudiado por la metafísica como una afección adecuada de la sustancia.

22. Puede declararse y confirmarse esto con algunos ejemplos: la ciencia que dirige su consideración al hombre y demuestra sus propiedades, no tiene por objeto adecuado algo común al hombre y sus propiedades, sino sólo al hombre. De modo semejante, la filosofía natural tiene por objeto adecuado la sustancia natural cuyas propiedades demuestra, y no algo común a aquélla y a sus propiedades. Luego, hay que afirmar lo mismo en el caso presente acerca de la sustancia y el accidente en cuanto tal.

Y si contra este parecer se objeta que la metafísica considera la razón de ente en cuanto tal, que tiene más amplitud que la de sustancia, y que acerca de ella demuestra las propiedades, las cuales tienen asímismo más extensión y son comunes a los accidentes, puede responderse que todas estas cosas son análogas, y que primaria y simplemente son convertibles con la sustancia y, por tanto, da lo mismo demostrar estas cosas acerca del ente que de la sustancia, porque el ente, considerado simplemente en cuanto tal, no es otra cosa que la sustancia, máxime si es verdad que al ente, en cuanto tal, no le corresponde un solo concepto objetivo, sino varios.

23. Esta sentencia no deja de tener algo de verosimilitud y apariencia; y ciertamente, quienes niegan el concepto objetivo de ente, hablan muy consecuentemente de esta forma, puesto que si no hay ningún concepto objetivo común a la sustancia y al accidente, no se concibe nada real más abstracto que pueda ser objeto adecuado de esta ciencia. Sin embargo, tal opinión es enteramente falsa y ajena al pensamiento de Aristóteles, ya que, como después se demostrará, es simplemente más verdadero que hay un concepto objetivo de ente según una razón que puede abstraerse tanto de la sustancia como del accidente. Y de

valde absurdum. Igitur, cum substantia et accidens se habeant ut subiectum et proprietas, non est assignandum obiectum huius scientiae, quod sit abstractius utroque, et directe ac per se illis commune; erit ergo sola substantia ut sic; accidens enim esse non potest, ut per se notum est; sed considerabitur ab hac scientia, ut adaequata affectio substantiae.

22. Potestque hoc exemplis declarari ac confirmari, nam scientia quae considerat de homine et proprietates eius de illo demonstrat, non habet pro adaequato obiecto aliquid commune homini et proprietatibus eius, sed tantum ipsum hominem. Similiter philosophia naturalis habet pro adaequato obiecto substantiam naturalem, de qua demonstrat proprietates, et non aliquid commune ipsi et proprietatibus eius. Ergo idem est in praesenti dicendum de substantia et accidenti ut sic. Quod si contra hanc sententiam obiicias hanc scientiam considerare rationem entis ut sic, quae latius patet quam substantia, et de illa demonstrare proprietates latius etiam patentes et communes accidentibus, responderi potest haec omnia esse analoga et primo ac simpliciter cum substantia converti, et ideo perinde esse haec demonstrare de ente ac de substantia; quia ens simpliciter dictum nihil aliud est quam substantia, praesertim si verum est, enti ut sic, non unum, sed plures conceptus obiectivos respondere.

23. Haec sententia habet nonnihil verisimilitudinis et apparentiae; et revera qui negant conceptum obiectivum entis, satis consequenter hoc modo loquerentur, quia si nullus est communis conceptus obiectivus substantiae et accidenti, nihil reale abstractius concipitur, quod possit esse huius scientiae adaequatum obiectum. Nihilominus haec opinio simpliciter falsa est et a mente Aristotelis aliena, quia, ut inferius ostendetur, simpliciter verius est dari conceptum obiectivum entis secundum rationem abstrahibilem a substantia et accidenti, circa quem

éste, por sí mismo y en cuanto tal, puede tratar una ciencia explicando su concepto y unidad y demostrando algunos de sus atributos; y esto es lo que se hace en la metafísica, como se verá por su desarrollo. Además, no puede pertenecer a otra, pues ninguna hay que sea anterior a ésta, ni tampoco hay otra, excepto ella, que considere las razones de los entes que abstraen de la materia según el ser, y como la razón objetiva del ente como tal abstrae de la materia según el ser, y más todavía, es la primera y más abstracta de todas, debe consiguientemente pertenecer a la primera ciencia o filosofía.

Por consiguiente, la razón de sustancia como tal no puede ser la razón adecuada del objeto de esta ciencia, pues no contiene en sí a la razón del ente como tal, antes al contrario, queda contenida en aquélla. Y como dicha razón es conceptual y objetivamente diversa de la razón de sustancia y más extensa que ella, tiene correspondientemente atributos y principios más universales y abstractos; y, por tanto, no puede fácilmente reducirse a ella en cuanto objeto cognoscible, pues aunque es análoga, es con todo una y común, no sólo con unidad de nombre, sino también con la de su concepto objetivo y su abstracción.

24. Por lo cual se ve también que esta opinión no procede rectamente en su fundamento o desarrollo. Primero porque supone que el accidente es el atributo adecuado que esta ciencia demuestra de su objeto propio, cosa que es falsa, porque demuestra primeramente acerca de su objeto otros atributos que son más universales que el accidente como tal, como *la unidad, verdad y bondad;* además, porque no se demuestra que el accidente sea afección adecuada ni siquiera de la sustancia en cuanto tal, puesto que existe una sustancia que no puede tener ningún accidente. Por tanto, si la sustancia fuese el objeto adecuado de esta ciencia, por ser como el sujeto adecuado del accidente, no cabría ya poner como objeto adecuado suyo a la sustancia como tal, sino a la sustancia finita, cosa que es falsa, como ya demostramos. Y por tanto, recíprocamente, si se considera a la sustancia, en cuanto tal, objeto adecuado, hay que señalar cuáles son las propiedades que pueden demostrarse universalmente y convenir a todas las sustancias, y éstas quizá no son otras que las que son comunes al ente en

per se et ut sic, potest aliqua scientia versari, eius rationem et unitatem explicando, et nonnulla attributa de illo demonstrando; hoc autem fit in hac scientia, ut ex discursu eius constat, nec potest ad aliam pertinere, quia nulla est prior hac scientia, nullaque praeter illam considerat rationes entium, quae abstrahunt a materia secundum esse; ratio autem obiectiva entis ut sic abstrahit a materia secundum esse; immo est prima et abstractissima omnium, ideoque ad primam scientiam seu philosophiam pertinere debet. Non ergo potest ratio substantiae ut sic esse adaequata ratio obiecti huius scientiae, quia non continet sub se rationem entis ut sic, sed sub illa potius continetur; et sicut illa ratio est secundum conceptus et obiective diversa a ratione substantiae, et latius patet quam illa, ita universaliora et abstractiora habet principia et attributa; et ideo non potest commode ad illam revocari in ratione obiecti scibilis, quia, licet analoga sit, est tamen una et communis, non tantum in unitate vocis, sed etiam obiectivi conceptus et abstractionis eius.

24. Ex quo etiam intelligitur in discursu seu fundamento huius sententiae non recte procedi. Primo quidem, quia supponitur accidens esse adaequatum attributum, quod haec scientia de subiecto demonstrat, quod tamen falsum est, tum quia prius demonstrat de suo subiecto alia attributa universaliora quam sit accidens ut sic, qualia sunt *unum, verum, bonum;* tum etiam quia nec de substantia ut sic demonstratur accidens ut adaequata passio; nam datur aliqua substantia quae nullum potest habere accidens; unde, si illud esset adaequatum obiectum huius scientiae quod est veluti subiectum adaequatum accidentis, non substantia ut sic, sed substantia finita, ponendum esset adaequatum obiectum huius scientiae, quod tamen falsum est, ut ostendimus. Unde e converso, si substantia ut sic ponitur adaequatum obiectum, assignandae sunt proprietates quae de illa possint adaequate demonstrari et conveniant omnibus substantiis; hae autem fortasse nullae sunt praeter eas quae enti, ut ens est,

cuanto ente y que le convienen esencial y primariamente, pues la sustancia finita y la infinita no parece que tengan más atributo común que la razón de subsistir y la negación de inhesión que acompaña intrínsecamente a ella.

A esto se suele añadir que, aunque todo accidente se llama propiedad de la sustancia, en cuanto que es una afección de la misma, con todo, no siempre es tal esta propiedad que por sí misma se siga de la razón de sustancia; y por tanto, no siempre se considera como propiedad la que se demuestra de la sustancia como de su sujeto adecuado, pues sólo pueden admitir tal demostración las propiedades que por sí mismas se siguen del concepto del sujeto.

Y, finalmente, aunque el mismo accidente sea algo propio de la sustancia, sin embargo, considerado en sí mismo, puede estudiarse a veces en él algo como en absoluto, y por esto hay ciencias que pueden versar únicamente sobre accidentes, como las matemáticas, sobre la cantidad.

25. *El accidente puede ser objeto propio de alguna ciencia.*— Por consiguiente, esta ciencia, que es la más universal de todas, no considera al accidente sólo como una propiedad demostrable de la sustancia, sino como algo que participa en sí mismo de la razón y propiedades del ente, aunque participe de ellas siempre en orden a la sustancia. Por lo cual, no hay paridad en los ejemplos que más atrás se aducían. Tampoco las palabras de Aristóteles están en contra de lo que él enseñó en otros pasajes, como en seguida veremos; no pretende con ellas, en efecto, excluir al accidente, sino anteponer a él la sustancia y conceder a ésta el lugar primero y principal, como expuso Santo Tomás, y se ve también por Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica,* texto 20, e incluso por las palabras del mismo en el lugar citado del libro VII, si se consideran atentamente. Pues lo que dice es: *Hay que tratar de la sustancia principalmente y en primer término,* y cuando añade *y sólo,* pone inmediatamente esta limitación *por decirlo así,* como queriendo significar que aquello lo dijo exagerando, puesto que absolutamente hablando es claro que no hay que tratar sólo de ella. Sin embargo, en cierto modo es verdad que sólo ella ha de ser estudiada, puesto que ella es la única que se estudia por sí, mientras que al accidente casi sólo se le trata por razón de la sustancia.

communes sunt, ac per se primo conveniunt; nam substantia finita et infinita nullam communem et adaequatam passionem habere videntur praeter rationem subsistendi et negationem inhaerendi, quae illam intrinsece comitatur. Accedit quod, licet omne accidens dicatur proprietas substantiae, quatenus est affectio eius, non tamen semper ita est talis haec proprietas, quae per se consequatur rationem substantiae; et ideo non semper consideratur ut proprietas quae de substantia ut subiecto adaequato demonstretur, quia solum illae proprietates quae per se consequuntur rationem subiecti, hoc modo demonstrantur. Ac denique quamvis ipsum accidens aliquid substantiae sit, tamen in illo ut sic potest interdum aliquid veluti absolute considerari; et ideo aliquando potest aliqua scientia in solis accidentibus versari, ut mathematica in quantitate.

25. *Accidens esse potest subiectum alicuius scientiae.*— Haec igitur scientia, quae universalissima est, non considerat accidens solum ut proprietatem de substantia demonstrabilem, sed ut ipsum in se participat rationem et proprietates entis, quamvis illas semper participet in ordine ad substantiam. Quapropter non sunt similia exempla quae ibi adducuntur. Neque etiam verba Aristotelis repugnant his quae aliis locis ipse docuit, ut statim videbimus; non enim intendit accidens excludere, sed substantiam ei praeferre primumque ac principalem locum substantiae attribuere, ut D. Thomas recte exposuit, et ex eodem Aristotele sumitur, lib. IV Metaph., text. 20, et ex verbis eiusdem in praedicto loco, lib. VII, si recte ponderentur; ait enim *maxime et primum de substantia esse speculandum;* cum vero addit *et solum,* subiungit illam limitationem: *Ut ita dicam,* veluti significans illud esse per exaggerationem dictum, quia simpliciter non de illa solum speculandum est; quodammodo tamen dici potest illam solam esse contemplandam, quia illa solum propter se, accidentia vero fere tantum propter illam inquiruntur.

Definición del objeto adecuado de la metafísica

26. Hay que decir, por tanto, que el ente, en cuanto ente real, es el objeto adecuado de la metafísica. Esta es la sentencia de Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, casi al principio, la cual siguen al tratar de este tema Santo Tomás, Alejandro de Hales, Escoto, Alberto Magno, Alejandro de Afrodisia y varios más; y el Comentador, en este pasaje y en el libro III, comentario 14, y en el libro XII, comentario 1; Avicena, en el libro I de su *Metafísica*, c. 1; Soncinas, en el libro IV de la *Metafísica*, cuestión 10; Egidio Romano, en el libro I, cuestión 5, y casi todos los demás autores. Además, ha sido ya probada esta aserción con lo afirmado hasta ahora contra las demás sentencias, pues se ha mostrado que el objeto adecuado de esta ciencia debe comprender a Dios y a las demás sustancias inmateriales, pero no sólo a éstas. Y así debe comprender no sólo a las sustancias, sino también a los accidentes reales, pero no a los entes de razón ni a los que sean totalmente *per accidens*, y como tal objeto no puede ser otro más que el ente como tal; luego éste es el objeto adecuado.

27. *Solución de una dificultad contra esta afirmación.*— Para explicar más esta afirmación, tenemos que salir al paso de una objeción que en seguida aparece: para que algo se constituya en objeto de una ciencia, es menester que tenga determinadas propiedades que puedan demostrarse acerca de él, y principios y causas por medio de los cuales pueda hacerse la demostración; ahora bien: el ente, en cuanto tal, no puede tener tales propiedades, principios y causas; luego... La mayor es clara, porque éste es el oficio de una ciencia, a saber: demostrar las propiedades de su objeto, las cuales debe demostrar por sus causas para que sea una ciencia perfecta, como consta en el libro I de los *Analíticos Segundos*. La primera parte de la menor es también evidente, porque el ente, en cuanto ente, en este grado de abstracción, es algo que está incluído por sí y esencialmente en todo ente y en todo modo o propiedad de cualquier ente; luego, no puede tener una propiedad tan adecuada y propia, ya que el sujeto no puede pertenecer a la esencia de su propiedad. En cuanto a la segunda parte, se prueba porque el ente, en cuanto tal, incluye a Dios, que

Definitur quod sit metaphysicae adaequatum obiectum

26. Dicendum est ergo ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae. Haec est sententia Aristotelis, IV Metaph., fere in principio, quam ibi D. Thomas, Alensis, Scotus, Albert., Alex. Aphrod., et fere alii sequuntur, et Comment. ibi, et lib. III, comm. 14, et lib. XII, comm. 1; Avicen., lib. I suae Metaph., c. 1; Sonc., IV Metaph., q. 10; Aegid., lib. I, q. 5, et reliqui fere scriptores. Probataque est haec assertio ex dictis hactenus contra reliquas sententias. Ostensum est enim obiectum adaequatum huius scientiae debere comprehendere Deum et alias substantias immateriales, non tamen solas illas. Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis et omnino per accidens; sed huiusmodi obiectum nullum aliud esse potest praeter ens ut sic; ergo illud est obiectum adaequatum.

27. *Dissolvitur obiectio contra assertionem.*— Sed, ut haec assertio amplius declaretur, occurrendum est obiectioni quae statim sese offert, nam ad constituendum aliquod obiectum scientiae, necesse est ut habeat proprietates quae de illo demonstrari possint et principia ac causas per quas possint demonstrari; sed ens, in quantum ens, non potest habere huiusmodi proprietates, principia et causas; ergo. Maior constat, quia hoc est munus scientiae, demonstrare, scilicet, proprietates de subiecto suo, quas debet per causas demonstrare ut sit perfecta scientia, ut constat ex I Poster. Minor autem quoad priorem partem patet, quia ens in quantum ens ita abstractum includitur per se et essentialiter in omni ente et in omni modo vel proprietate cuiuslibet entis; ergo non potest habere proprietatem ita adaequatam et propriam, quia subiectum non potest esse de essentia suae proprietatis. Quoad posteriorem autem partem probatur, quia ens in quantum ens complectitur Deum, qui est sine principio et sine

existe sin principios ni causa; luego, el ente, en cuanto tal, no puede tener principios y causas, porque, de lo contrario, tales principios y causas deberían convenir a todo ente, pues lo que conviene a lo superior en cuanto tal, debe convenir a todo lo contenido en él. Se confirma esto porque la metafísica es la ciencia más noble; luego, ha de tener el objeto más noble; sin embargo, el ente en cuanto tal es el más imperfecto, porque es el más común y está incluído hasta en los seres ínfimos; en cambio, sería mucho más perfecto objeto la sustancia, o la sustancia espiritual, o Dios.

28. *Qué propiedades demuestra la metafísica acerca de su objeto.*— A esto se responde negando la primera parte de la menor, pues ciertamente el ente tiene propiedades distintas de sí mismo, si no realmente, al menos conceptualmente, como son la unidad, la verdad y la bondad, según mostraremos después en la Disputación III, donde discutiremos si el ente queda incluído intrínsecamente y por sí en tales propiedades; y si aquel principio, que el sujeto no puede pertenecer a la esencia de la propiedad, ha de restringirse a las propiedades realmente distintas, o a los sujetos que no dicen razones trascendentales, o si más bien hay que decir que tales propiedades no son enteramente reales en cuanto a lo que añaden al ente, y que basta, por tanto, que el ente no quede incluído en ellas precisamente en cuanto a lo que ellas le añaden; opinión, como veremos, que es la más probable. De aquí que el argumento propuesto pueda retorcerse así contra el adversario: varias propiedades de las que demuestra esta ciencia, no le convienen inmediatamente, sino al ente en cuanto tal, y en la explicación de ellas se ocupa gran parte de la metafísica; luego, éste es el objeto adecuado de esta ciencia, porque el objeto de una ciencia es aquello cuyas propiedades más comunes se demuestran por sí e inmediatamente en esa ciencia.

29. *Qué principios demuestra.*— A la última parte de la menor se responde primero, que en una ciencia se requieren dos clases de principios: unos se llaman complejos o compuestos, como son los que sirven para establecer una demostración; otros son simples, y están representados por los términos que

causa; ergo ens in quantum ens non potest habere principia et causas, quia alioqui talia principia et causae deberent convenire omni enti, quia quod convenit superiori in quantum tale est, debet convenire omni contento sub illo. Et confirmatur, quia haec scientia est nobilissima; ergo debet habere obiectum nobilissimum: sed ens in quantum ens est imperfectissimum obiectum, quia est communissimum, et in infimis etiam entibus includitur, multoque perfectius esset substantia, vel substantia spiritualis vel Deus.

28. *Quas proprietates de suo obiecto demonstret metaphysica.*— Respondetur negando priorem partem minoris, nam revera ens habet suas proprietates, si non re, saltem ratione distinctas, ut sunt unum, verum, bonum, quod ostendemus statim disputatione tertia ubi declarabimus an ens includatur intrinsece et per se in huiusmodi proprietatibus; et an illud principium quod subiectum non sit de essentia proprietatis, limitandum sit vel ad proprietates realiter distinctas, vel ad subiecta quae non dicunt rationes transcendentales, vel potius dicendum sit has proprietates non esse omnino reales quantum ad id quod addunt supra ens, satisque esse quod ens non includatur in illis quantum ad id quod supra ens addunt, quod probabilius est, ut videbimus. Unde potest argumentum factum in contrarium retorqueri, quia plures proprietates, quas demonstrat haec scientia, immediate non conveniunt nisi enti in quantum ens, et in eis explicandis magna ex parte versatur, ergo illud est adaequatum obiectum huius scientiae, quia illud est subiectum scientiae de quo proprietates communiores in scientia immediate et per se demonstrantur.

29. *Quae item principia.*— Ad posteriorem partem respondetur imprimis duplicia principia posse in scientia requiri: quaedam dicuntur complexa seu composita, qualia sunt illa ex quibus demonstratio conficitur; alia sunt simplicia, quae significantur per terminos qui loco medii in demonstratione

hacen el papel de medio en la demostración *a priori*. Los primeros se llaman principios del conocimiento; los otros, principios del ser.

En esta ciencia no faltan principios complejos; más aún, como veremos después, a ella le toca explicar y confirmar todos los principios y determinar el primer principio por medio del cual se demuestran todos los demás.

Los principios incomplejos, en cambio, pueden entenderse doblemente: primero, como verdaderas causas, realmente distintas de algún modo de los efectos o propiedades que por ellas demostramos, y tales principios o causas no son absolutamente necesarios para la razón de objeto, puesto que no son necesarios para establecer verdaderas demostraciones, como consta en el libro I de los *Analíticos Segundos*. Dios, en efecto, es objeto de ciencia, y acerca de El se pueden demostrar atributos, no solo *a posteriori* partiendo de los efectos, sino también *a priori*, infiriendo unos de otros, como la inmortalidad de la inmaterialidad y el que sea agente libre de que sea inteligente. En otro sentido se llama principio o causa a aquello que es razón de otro en cuanto que son concebidos y se distinguen objetivamente, y esta clase de principio basta para que pueda servir de medio de la demostración, pues es suficiente para dar la razón formal por la que una determinada propiedad conviene a tal cosa.

Por tanto, aunque supongamos que el ente, en cuanto tal, no tiene causas tomadas propia y rigurosamente en el primer sentido, tiene, sin embargo, alguna razón de sus propiedades; y en este sentido pueden también hallarse tales razones en Dios, pues encontramos, por ejemplo, la causa de la perfección infinita de Dios en su unidad y, del mismo modo, en las demás. Por lo cual, también podemos retorcer esta parte del argumento, ya que el ente, en cuanto tal, es por sí mismo un objeto cognoscible que tiene razón formal y principios suficientes para demostrar sus propiedades; luego, de él puede ocuparse una ciencia, que no es otra que la metafísica.

Sobre el punto de si el ente, en cuanto tal, tiene de algún modo causas verdaderas y reales, trataremos después en la disputación de las causas.

30. *Cómo hay que entender que la razón de ente sea más perfecta y más imperfecta respecto de sus inferiores.*— A la confirmación se responde con Santo

a priori sumuntur. Priora dicuntur principia cognitionis; posteriora autem, principia essendi. In hac ergo scientia non desunt principia complexa; immo, ut infra videbimus, ad eam pertinet principia explicare et confirmare, et primum omnium principiorum constituere, per quod alia quodammodo demonstrentur. At vero principia incomplexa duplici modo intelligi possunt: primo, quod sint verae causae secundum rem aliquo modo distinctae ab effectibus, vel proprietatibus, quae per illas demonstrantur; et huiusmodi principia vel causae non sunt simpliciter necessariae ad rationem obiecti, quia necessariae non sunt ad veras demonstrationes conficiendas, ut constat ex I Poster. Deus enim est obiectum scibile, et de eo demonstrantur attributa, non solum a posteriori, et ab effectibus, sed etiam a priori, unum ex alio colligendo, ut immortalitatem ex immaterialitate, et esse agens liberum, quia intelligens est. Alio modo dicitur principium seu causa, id quod est ratio alterius, secundum quod objective concipiuntur et distinguuntur; et hoc genus principii sufficit ut sit medium demonstrationis; nam sufficit ad reddendam veluti rationem formalem, ob quam talis proprietas rei convenit. Quamvis ergo demus ens in quantum ens non habere causas proprie et in rigore sumptas priori modo, habet tamen rationem aliquam suarum proprietatum; et hoc modo etiam in Deo possunt huiusmodi rationes reperiri, nam ex Dei perfectione infinita reddimus causam, cur unus tantum sit, et sic de aliis. Quocirca etiam hanc partem argumenti retorquere possumus, nam ens in quantum ens de se est obiectum scibile, habens sufficientem rationem formalem et principia sufficientia, ut de eo demonstrentur proprietates; ergo circa illud versari potest aliqua scientia, quae non est alia praeter metaphysicam. An vero ens in quantum ens habeat aliquo modo veras et reales causas, dicemus infra, in disp. de causis.

30. *Ratio entis qualiter perfectior et imperfectior respectu inferiorum.*— Ad confirmationem respondetur ex D. Thoma, I,

Tomás, I, q. 4, a. 2, ad. 2, que aunque el ente tomado en abstracto y como conceptualmente distinto sea menos perfecto que los grados inferiores que incluyen al mismo ente y a otras cosas; sin embargo, el ente absolutamente considerado, o el existir mismo, concebido como realizado con tanta perfección cuanta puede tener en el concepto de existencia, es algo perfectísimo. Por tanto, esta ciencia, aunque por una parte considera la razón de ente precisa y abstracta, no se detiene en ella, sino que considera todas las perfecciones de entidad que en la realidad misma puede tener el ente, al menos las que no piden la concreción en la materia sensible, y de este modo incluye a los entes más perfectos, de los cuales se deduce la perfección máxima de esta ciencia, si se considera ésta en relación con las cosas que investiga. Pero si tenemos también en cuenta el método de investigación y la sutileza y certeza de la ciencia, esto se deduce en gran parte de la abstracción de su objeto, gracias a la cual puede haber tal vez mayor perfección en la razón de cognoscible en cosas que no tienen tanta perfección en su misma entidad.

SECCION II

Si la metafísica trata de todas las cosas según las causas propias de éstas

1. *Motivo de la duda en ambos sentidos.*— De lo dicho en la sección anterior, parece que se deduce que pertenece a esta ciencia el estudio de todo ente y según toda la razón de ente, ya que la ciencia que se ocupa de un género como de objeto adecuado, se ocupa también de las especies contenidas bajo aquél, como consta ya de la filosofía. Y la razón está en que, de lo contrario, no habría proporción entre tal objeto y tal ciencia, pues serán más las cosas contenidas en un extremo que en el otro; luego, por la misma razón, la ciencia que estudia al ente como objeto adecuado ha de estudiar también todas las cosas que se contienen bajo aquél.

Sin embargo, está en favor de la opinión contraria el que si lo dicho fuese verdad, sobrarían todas las demás ciencias, principalmente las que investigan las

q. 4, a. 2, ad 2, quamvis ens, ut praecise sumptum et ratione distinctum, sit minus perfectum quam gradus inferiores, qui includunt ipsum ens et aliquid aliud, tamen simpliciter ens seu ipsum esse, secundum quod in re reperitur cum tanta perfectione, quam habere potest in ratione essendi, esse quid perfectissimum. Scientia ergo haec, quamvis uno modo consideret rationem entis praecisam et abstractam, non tamen in ea sistit, sed considerat omnes perfectiones essendi, quas in re ipsa potest habere ens, saltem absque concretione ad materiam sensibilem, et ita includit perfectissima entia a quibus maxima perfectio huius scientiae sumenda est, si in ordine ad res quas contemplatur, consideretur. Nam, si ad modum etiam speculandi, et scientiae subtilitatem ac certitudinem inspiciamus, magna ex parte sumitur ex abstractione obiecti, a qua potest interdum habere maiorem perfectionem in ratione scibilis, quamvis fortasse in suo esse perfectius non sit.

SECTIO II

Utrum metaphysica versetur circa res omnes secundum proprias rationes earum

1. *Ratio dubitandi pro utraque parte.*— Ex dictis in praecedenti sectione, videtur inferri pertinere ad hanc scientiam de omni ente et secundum omnem rationem entis disserere, quia scientia quae tractat de aliquo genere ut de obiecto adaequato, tractat etiam de omnibus speciebus sub illo contentis, ut de philosophia constat. Et ratio est quia alias non erit adaequatio inter tale obiectum et talem scientiam; plura enim sub uno extremo quam sub alio continebuntur; ergo pari ratione scientia quae speculatur ens ut adaequatum obiectum, omnia quae sub illo continentur considerat. In contrarium vero est, quia, si hoc ita esset, supervacaneae essent omnes aliae scientiae, praesertim illae quae proprias re-

naturalezas propias de las cosas, dado que todo ello lo llevaría a cabo suficientemente la metafísica sola.

2. *Primera opinión.*— Proponemos la presente cuestión para —al resolverla— esclarecer la materia de que la metafísica se ocupa y determinar clara y distintamente sus fines y límites.

Acerca de ella, Egidio, en el I *Metaph.*, q. 22, y en el principio de los *Analíticos Segundos*, afirma que la metafísica investiga todas las cosas y sus propiedades hasta las últimas especies o diferencias. La misma sentencia defiende Antonio Miranda, en el libro XIII *De evers. singul. certam.*, quien consecuentemente afirma que las demás ciencias no son enteramente diferentes de la metafísica, sino que son partes de ella, y hasta incluso, que todas son partes de una única ciencia; pero que el uso común las distingue y numera como varias por comodidad y utilidad en orden a su aprendizaje, pues se aprenden y enseñan como si fuesen diferentes, y esto nace de la diversidad de las cosas.

3. Esta opinión puede fundarse también, primeramente en la autoridad de Aristóteles, quien en el libro I de la *Metafísica*, c. 2, afirma que la metafísica es una ciencia universal, porque trata de todas las cosas, y en el libro IV, al principio, dice que esta ciencia trata universalmente acerca del ente, y al final del texto 2 añade que así como hay un sentido para un objeto y cuantas cosas se contienen bajo el mismo, así esta ciencia trata ella sola del ente en cuanto ente, y de sus especies, y de las especies de especies; y en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 23, dice que es propio de una misma ciencia estudiar el todo y las partes, es decir, el género y las especies, o los predicados generales y los especiales; y en el libro VI de la *Metafísica*, c. 1, mantiene que la metafísica investiga lo que es cada una de las cosas.

4. *Fundamento.*— El segundo argumento podría establecerse de este modo: no repugna que se dé una ciencia que estudie todas las cosas de esta forma; luego, tal ciencia se ha de dar, ya porque no hay que distinguir ni multiplicar las ciencias sin causa, ya también porque el entendimiento adquiere las ciencias del modo más perfecto que puede y es más perfecto adquirir unida la ciencia

rum naturas inquirunt, quandoquidem totum hoc sola metaphysica sufficienter praestaret.

2. *Prima opinio.*— Ad declarandam hanc difficultatem et materiam in qua metaphysica versatur eiusque fines ac terminos clarius et distinctius aperiendos, proposita nobis est praesens quaestio. In qua Aegid., I Metaph., q. 22, et in principio Poster., affirmat metaphysicam de omnibus rebus et earum proprietatibus usque ad ultimas species seu differentias earum considerare. Quam sententiam defendit Antonius Mirand., lib. XIII de Evers. singul. certam., sec. 6 et 7. Qui consequenter affirmat caeteras scientias non esse a metaphysica totaliter diversas, sed esse partes eius, seu potius omnes esse partes unius scientiae; communi autem usu distingui et numerari ut plures propter commoditatem et usum earum in addiscendo, quia ita docentur et addiscuntur, ac si essent distinctae, idque propter rerum varietatem.

3. Fundarique potest amplius haec sententia, primo in auctoritate Aristotelis, I Metaph., c. 2, dicente metaphysicam esse universalem scientiam, quia de omnibus rebus disputat. Et lib. IV, in princ., ait hanc scientiam universaliter de ente disputare; et in fine text. 2 addit, *sicut est unus sensus unius obiecti et eorum quae sub ipso continentur, ita unam scientiam hanc speculari ens in quantum ens, et species eius, et species specierum;* et lib. I Posteriorum, c. 23 ait, eiusdem scientiae esse considerare totum et partes, id est, genus et species, seu praedicata universalia et specialia; et lib. VI Metaph., c. 1, dicit metaphysicam quod quid est rerum omnium considerare.

4. *Fundamentum.*— Secundo argumentor in hunc modum, quia non repugnat dari unam scientiam quae de rebus omnibus hoc modo consideret; ergo danda est huiusmodi scientia, tum quia non sunt distinguendae et multiplicandae scientiae sine causa; tum etiam quia intellectus acquirit scientias perfectiori modo quo potest; perfectius autem est rerum omnium scientiam unitam

de todas las cosas, que dividida; luego... Ahora bien: tal ciencia no puede ser otra que la metafísica, que es la más digna y universal de todas cuantas naturalmente puede haber.

El primer antecedente se prueba porque es una sola la facultad intelectiva que se ocupa de este modo del ente en cuanto tal, descendiendo a todas las propias y específicas razones de ente; luego, puede adquirir un hábito de ciencia que la capacite para conocer pronta y fácilmente a todo ente de esta misma manera, puesto que es preciso que tal hábito sea tan universal como la potencia misma, porque, de lo contrario, no podría disponerla bien para la realización de todos los actos necesarios en orden a la ciencia perfecta. Así, por ejemplo, para la ciencia perfecta no es bastante saber qué es cada cosa, sino que es necesario también saber distinguirlas de las demás cosas, como, por ejemplo, distinguir un hombre de un león y un ángel, y así en otros casos; y esto no es capaz de llevarlo a cabo ciencia alguna más que aquella que universalmente considera todas las cosas según las razones propias por las que éstas se distinguen, pues no puede conocerse la distinción entre dos extremos más que cuando se conoce a ambos según las razones propias que los distinguen, como es evidente por sí mismo, y consta además por Aristóteles en el libro III *De Anima.*

5. Apoyándome en esto, arguyo en tercer lugar que si algo se opusiera a esta universalidad de la metafísica, sería, sobre todo, que no todas las razones de ente prescinden de la materia según el ser; sin embargo, esto no se opone, ya que necesariamente hay que decir que la metafísica desciende a considerar muchas razones o quididades de entes que sin materia no pueden existir. La metafísica, efectivamente, divide al ente finito en los diez primeros géneros de predicamentos; a la sustancia la divide también en material e inmaterial, ya que no podría descender hasta la sustancia inmaterial si no la hubiese distinguido de la material, ni podría llevar a cabo esto si no hubiese definido previamente la razón propia o quididad de la sustancia material en cuanto tal; luego, este trabajo le cae de lleno a la metafísica; más todavía, al no conocer nosotros las cosas inmateriales más que a modo de privaciones, es preciso saber antes qué es la sustancia material o la materia para llegar a conocer, por la carencia de ella, la sustancia

acquirere, quam divisam; ergo. Sed huiusmodi scientia non potest esse alia nisi metaphysica, quae dignissima et universalissima est omnium quae naturaliter esse possunt. Primum antecedens probatur, quia una est intelligendi facultas, quae circa ens in quantum ens hoc modo versatur, descendendo ad omnes proprias et specificas rationes entium; ergo potest acquirere unum scientiae habitum, quo facilis reddatur et prompta ad totum ens eodem modo cognoscendum; oportet enim ut iste habitus tam universalis sit, sicut est potentia ipsa, alioqui non potest perfecte illa potentia bene disponi ad omnes actus suos ad perfectam scientiam necessarios. Ut, verbi gratia, ad perfectam scientiam non satis est scire quid unumquodque sit, sed necesse est illud a caeteris distinguere, ut, verbi gratia, hominem a leone et ab angelo, et sic de caeteris, quod tamen nulla scientia praestare potest, nisi quae universaliter consideret omnia secundum proprias rationes eorum, per quas distinguuntur, quia non potest distinctio inter extrema cognosci, nisi cognitis ambobus secundum proprias rationes in quibus distinguuntur, ut per se notum est et docet Aristoteles, III de Anim, c. 2.

5. Unde argumentor tertio, quia si quid obstaret huic universalitati metaphysicae, maxime quod non omnes rationes entium abstrahant a materia secundum esse; sed hoc non obstat, quia necessario dicendum est metaphysicam descendere ad considerandas plures rationes seu quidditates entium quae sine materia esse non possunt. Distinguit enim metaphysica ens finitum in decem prima genera praedicamentorum; rursusque substantiam in materialem et immaterialem distinguit; non posset enim ad immaterialem descendere, nisi eam a materiali discerneret, neque etiam posset hoc praestare, nisi propriam rationem et quidditatem substantiae materialis ut sic prius traderet; spectat ergo hoc ad metaphysicae munus; immo, cum nos immaterialia non nisi ad modum privationum cognoscamus, prius oportet scire quid materialis substantia seu materia sit, ut per carentiam eius immaterialem substantiam apprehendamus.

inmaterial. Y así, Aristóteles, en los libros VII y VIII de la *Metafísica,* trata *ex professo* de la sustancia material y de sus principios intrínsecos, que son la materia y la forma.

6. E igual argumento puede hacerse en los accidentes, como en las cualidades, relaciones, etc. Sin embargo, presentan una particular dificultad algunos primeros géneros que se refieren totalmente a la materia, como son la cantidad, el hábito y la situación; a pesar de todo, sus razones propias son estudiadas por la metafísica a fin de poder hacer una división completa del ente, cosa que no puede pertenecer a ninguna otra ciencia.

En cuarto lugar, o suponemos que la metafísica es un hábito simple o una colección de varios hábitos cuasi parciales. Si se dice lo primero, es menester afirmar consecuentemente que la metafísica considera únicamente la razón de ente como tal sin descender a ninguna razón particular o menos universal, cosa que es enteramente falsa, como consta por lo dicho en las secciones anteriores, y se verá más por lo que viene a continuación. Se prueba la consecuencia porque un mismo hábito simple no puede alcanzar una razón común en sí misma y separada de lo demás y descender a las particulares, como declararemos en la sección siguiente.

Pero si decimos lo segundo, a saber, que se trata de un hábito único, formado por la reunión de varios parciales, no habrá mayor razón para hacer una ciencia única que trate del ente en cuanto tal y de determinados entes que para que trate de todos en especial, pues una y otra cosa puede cómodamente hacerse por la reunión de varios hábitos.

7. *Se refuta la opinión precedente, basándose en el testimonio de Aristóteles.*— Esta opinión es rechazada por la mayor parte de los autores como ajena a la mente de Aristóteles y a la verdad misma. En efecto, expresamente el mismo Aristóteles, en el libro I, c. 2, cuando dice que *el hombre sabio conoce todas las cosas, agrega: cuanto es posible que las sepa el que no tiene la ciencia de ellas en particular*; y más abajo, para declarar esto, dice que *el que tiene un conocimiento universal, conoce en cierto modo todas las cosas que están comprendidas en los universales.* Y dice *en cierto modo,* porque mediante esta ciencia no conoce aquellas cosas absolutamente y según sus razones propias, sino en cuanto contenidas en un universal.

Atque ita Aristoteles, VII et VIII Metaph., ex professo disputat de substantia materiali, et de principiis eius intrinsecis, quae sunt materia et forma.

6. Rursusque idem argumentum in accidentibus fieri potest, ut in qualitatibus, relationibus et similibus. Sed peculiarem difficultatem inferunt quaedam prima genera, quae omnino materiam concernunt, ut sunt quantitas, habitus et situs, quorum rationes proprias metaphysica tradit, ut adaequatam divisionem entis, quae ad nullam aliam scientiam pertinere potest, conficiat. Quarto, vel supponimus metaphysicam esse unum habitum simplicem, vel collectionem plurium quasi partialium. Si primum dicatur, necesse est consequenter dicere metaphysicam praecise considerare rationem entis ut sic, et ad nullam particularem seu minus universalem rationem entis descendere, quod est plane falsum, ut constat ex dictis sectione praecedenti et patebit amplius ex dicendis. Sequela probatur, quia non potest idem habitus simplex attingere rationem communem secundum se ac praecisam, et ad particulares descendere, ut declarabimus sectione sequenti. Si autem posterius dicamus, scilicet, solum esse unum habitum collectione plurium partialium, nulla erit maior ratio conficiendi unam scientiam quae versetur circa ens ut sic et circa quaedam entia, quam circa omnia in particulari; quia utrumque aeque commode fieri potest collectione plurium.

7. *Praecedens opinio refutatur, Aristotelis imprimis testimonio.*— Haec vero sententia ab omnibus fere scriptoribus ut a mente Aristotelis et a veritate aliena reiicitur; expresse enim ipse Aristoteles, lib. I, c. 2, cum dixisset *sapientem scire omnia,* subdit, *ut possibile est scire non habentem singulariter eorum scientiam;* et infra hoc declarans dicit, *eum qui habet universalem scientiam quodammodo omnia scire quae subiecta sunt universalibus.* Dicit autem, *quodammodo,* quia non scit illa simpliciter et secundum propria ex vi talis scientiae, sed quatenus sub universali continentur. Cla-

Más claramente, en el libro IV, al principio, distingue esta ciencia de las restantes, porque investiga al ente en cuanto tal y a las cosas que por sí mismas están contenidas en él; y *ninguna de las otras trata universalmente del ente en cuanto tal, sino que separando alguna parte que a éste adviene* (es decir, que le conviene), *la investiga así, tal como ocurre en las ciencias matemáticas.* Por tanto, distingue a esta ciencia de las otras que se ocupan de los entes particulares; por consiguiente, ésta no considera aquellas partes del ente que las otras toman para sí.

Lo mismo repite en el libro VI, desde el principio, donde distingue tres ciencias especulativas, la filosofía, la matemática y la teología natural, y las distingue, ya por la abstracción de sus objetos, ya también consiguientemente por las cosas de que tratan, ya finalmente por el modo con que proceden y demuestran, como luego diremos. Y esta división de las ciencias especulativas ha sido seguida por todos los intérpretes de Aristóteles y por casi todos los filósofos, como más extensamente se declara en el libro I de los *Analíticos Segundos.*

8. *La metafísica no es la única ciencia. Las demás ciencias distintas de la metafísica tienen evidencia omnímoda, apoyándose en sus propios principios. Se prueba esto en el caso de las matemáticas.*— Hay, por consiguiente, una segunda opinión admitida por todos: que la metafísica no considera todos los entes según todos sus grados o razones especiales, tal como los considera el filósofo o el matemático. Por esto, Averroes, en el II *Physic.,* com. 22, dice que la metafísica sólo considera la materia en cuanto que es ente; en cambio, la física la considera en cuanto sujeto de la forma, como repite casi con las mismas palabras en el libro IV *Metaph.,* com. 9, y con ocasión de otros pasajes de Aristóteles ya citados; y Santo Tomás, comentando los mismos pasajes, y tratando del *De Trinitate* de Boecio, en la cuestión de la división de las ciencias, a. 4, ad 6.

La razón que existe en contra de la primera sentencia, puede explicarse así: de tres maneras puede entenderse que esta ciencia contempla todas las cosas según sus propias razones. Primera, que no sólo ella misma, sino todas las demás ciencias distintas de la metafísica, puedan tratar acerca de ellas; pero de tal modo que el conocimiento ~~científico, sino de un orden inferior, y solamente se~~ que
~~verdadera y propiamente científico, sino de un orden inferior, y solamente se~~
ellas se obtiene por otras ciencias, no es verdadera y propiamente científico, sino de un orden infe

rius lib. IV, in principio, distinguit hanc scientiam a caeteris, *quia speculatur ens ut ens et quae ei per se insunt; nullae autem caeterarum universaliter de ente prout ens est, considerant, sed eius aliquam partem abscindentes, quod ei accidit* (id est, convenit) *speculantur, ut mathematicae scientiae.* Distinguit ergo hanc scientiam a caeteris, quae circa particularia entia versantur; non ergo haec considerat partem illam entis quam aliae abscindunt. Idem repetit lib. VI, a principio, ubi tres speculativas scientias distinguit, philosophiam, mathematicam et naturalem theologiam, quas distinguit tum ex abstractione obiectorum, tum etiam consequenter ex rebus de quibus tractant, tum denique ex modo quo procedunt et demonstrant, ut infra declarabimus. Atque hanc divisionem scientiarum speculativarum secuti sunt omnes Aristotelis interpretes, et fere omnes philosophi, ut latius traditur in I Posteriorum.

8. *Non sola metaphysica est scientia.— Aliae scientiae a metaphysica ex propriis principiis habent omnimodam evidentiam.— De mathematica probatur.*— Est ergo secunda sententia ab his omnibus recepta, metaphysicam non considerare entia omnia secundum omnes gradus seu rationes speciales, prout a philosopho vel mathematico considerantur. Unde Averroes, II Physicorum, comm. 22, ait metaphysicam solum considerare materiam, ut est quoddam ens; physicam vero considerare illam ut est subiectum formae, et idem fere repetit IV Metaph., comm. 9, et super alia loca Aristotelis citata. Et D. Thomas eisdem locis, et super Boetium, de Trinitate, in quaestione de divis. scient., a. 4, ad 6. Ratio etiam contra priorem sententiam sic explicari potest, quia tribus modis intelligi potest hanc scientiam contemplari res omnes secundum proprias rationes earum. Primo, ut non sola ipsa, sed aliae scientiae distinctae a metaphysica de eis speculentur, ita tamen ut cognitio earum, quae per alias scientias habetur, non sit vere ac proprie scientifica, sed alicuius ordinis inferioris, et so-

le llame ciencia por denominación vulgar, dado que tiene algún grado de certeza sensible y de fe humana, del mismo modo que se llama ciencia a la subalternada cuando está sin la subalternante. Y esta forma de interpretar tal opinión es falsa; en primer lugar porque supone una opinión falsa de la subalternación que mantienen las ciencias con respecto a la metafísica, de lo cual trataremos luego; en segundo lugar, porque supone que ninguna ciencia que no sea la metafísica, tiene evidencia propia basada en sus propios principios, cosa que es enteramente falsa.

La consecuencia es clara, porque, si dichas ciencias tienen tal evidencia, nada les falta para la verdadera y propia razón de ciencia; falsamente se les negaría entonces que su conocimiento fuese verdadera y propiamente científico. La menor, a su vez, es evidente, porque está en contra de la experiencia, ya que la matemática tiene principios propios evidentes, conocidos por sí mismos, basándose en los cuales desarrolla sus demostraciones evidentes, sin apoyarse en testimonio alguno o en fe humana, como es claro, sino únicamente en la evidencia que fuerza al entendimiento. Tampoco se apoya en los sentidos, pues absolutamente hablando prescinde de la materia sensible y, por consiguiente, de los efectos sensibles; y si alguna vez usa de figuras visibles, lo hace sólo para que la mente capte los términos de los principios y pueda penetrar en la conexión intrínseca de éstos.

9. *Se prueba en el caso de la filosofía.*— La filosofía, sin embargo, aunque no tenga el mismo grado de evidencia que las matemáticas, tiene con todo su propia evidencia, proporcionada a ella, porque tampoco ella se funda por sí misma en la autoridad humana; y si en alguna parte lo hace, en aquello no es ciencia, sino mera fe u opinión; ni por lo demás su conexión con la metafísica le cambiaría el concepto o la haría más evidente. Se funda, pues, por sí misma en la evidencia de sus principios, evidencia que no le viene primariamente de la metafísica, sino del hábito de los principios.

Si se dijera que tal evidencia en la filosofía es sólo *a posteriori* y fundada en los efectos conocidos por medio de los sentidos, hay que responder confesando que, en gran parte al menos, ocurre así a causa de nuestra imperfección; pero

lum appelletur scientia vulgari modo, quia habet aliquam certitudinem, vel ex sensu, vel ex aliqua fide humana, ad eum modum quo scientia subalternata, quando est sine subalternante, scientia appellatur. Et hic modus declarandi hanc sententiam falsus est; primo enim supponit falsam sententiam de subalternatione aliarum scientiarum a metaphysica, de qua paulo post dicemus. Secundo, supponit alias scientias, seclusa metaphysica, non habere propriam evidentiam ex propriis principiis, quod est plane falsum. Sequela patet, quia si habent hanc evidentiam, nihil illis deest ad veram et propriam rationem scientiae; falso ergo negatur cognitionem earum esse vere et proprie scientificam. Minor vero patet, quia est contra experientiam, nam mathematica habet propria principia evidentia et per se nota, ex quibus per evidentes demonstrationes procedit, nec nititur aliquo testimonio aut fide humana, ut per se notum est, sed evidentia cogente intellectum. Neque etiam nititur sensu, nam, per se loquendo, abstrahit a materia sensibili, et consequenter ab effectibus sensibilibus. Quod si aliquando utitur figuris visibilibus, solum est ut mens perfecte apprehendat terminos principiorum, ut possit intrinsecam eorum connexionem perspicere.

9. *De philosophia.*— Philosophia vero, quamvis non habeat tantam evidentiam sicut mathematica, habet tamen sibi propriam et accommodatam, quia etiam non fundatur per se in humana auctoritate; quod si in aliqua parte ita procedit, quoad illam non est scientia, sed mere fides et opinio, neque mutabit rationem suam, aut evidentior fiet propter connexionem cum metaphysica; fundatur ergo per se in evidentia suorum principiorum, quam etiam non habet primario ex metaphysica, sed ex habitu principiorum. Quod si quis dicat hanc evidentiam in philosophia solum esse a posteriori, et ab effectibus per sensum cognitis, respondetur fatendo in nobis magna quidem ex

que esto no tiene nada que ver con lo que venimos tratando, pues aquellas cosas físicas que tan imperfectamente podemos conocer valiéndonos de la filosofía, no pueden ser conocidas más perfectamente o con mayor evidencia mediante la metafísica. Y si hay cosas naturales que puede conocer de modo más perfecto el entendimiento humano en su estado de unión con el cuerpo, como realmente sucede, en éstas se puede esperar mayor evidencia de la metafísica, pero, sin embargo, la filosofía misma podría también darla, pues aunque ponga su punto de partida en los sentidos, a pesar de todo no siempre se funda en ellos, sino que los utiliza como un instrumento para percibir intelectualmente las naturalezas de las cosas, conocidas las cuales, establece ya la demostración *a priori* basándola en principios evidentes para el entendimiento por sí mismos y por sus términos. Y tampoco puede idearse otro modo con el que se tenga una ciencia más perfecta o evidente de tales cuestiones naturales, apoyándose en la metafísica, luego, tal modo de expresión resulta inventado gratuitamente.

10. Puede, por consiguiente, entenderse de otra manera que la metafísica trate de todos los entes según todas sus razones, como sería porque la metafísica, como ciencia universalísima, abraza todas estas cosas con su virtud y eficacia —por así decirlo—, sin que esto se oponga a que otras ciencias particulares puedan tratar de un modo propio y particular, aunque científico y, en su género, perfecto, de alguna parte de este objeto. Y así, la relación entre esta ciencia y las restantes podría compararse a la que existe entre la causa universal y la particular, y el sentido particular y el universal, que son distintos y, sin embargo, alcanza el universal a cuanto llega el particular, pero no al contrario.

A pesar de todo, tampoco este modo tiene probabilidad alguna, primeramente porque de la consideración inmediatamente expuesta se deduce que para la demostración de las materias propias de la física o las matemáticas, no hay modo natural alguno más perfecto y elevado que el que observan las propias ciencias particulares; por consiguiente, no hay necesidad ni motivo alguno de poner ciencias particulares distintas, si existe una ciencia universal que descienda hasta todas aquellas cosas. Además, esas ciencias no se han de considerar como facultades

parte ita contingere propter imperfectionem nostram; tamen hoc nihil referre ad id de quo agimus; nam illae res physicae quae tam imperfecte per philosophiam cognoscuntur a nobis, non cognoscuntur perfectius aut evidentius per metaphysicam. Quod si res aliquae naturales perfectiori modo cognosci possunt ab intellectu humano corpori coniuncto, ut revera possunt, in his expectatur maior evidentia a metaphysica, sed in ipsa philosophia per se haberi potest; nam, licet incipiat per sensum, non tamen semper fundatur in illo; sed utitur illo ut ministro ad percipiendas per intellectum rerum naturas, quibus cognitis conficit demonstrationem a priori per principia per se et ex terminis evidentia intellectui, nec potest fingi alius modus quo per metaphysicam habeatur perfectior scientia aut evidentior huiusmodi naturalium rerum; est ergo gratis confictus huiusmodi dicendi modus.

10. Aliter ergo intelligi potest, quod metaphysica tractet de omnibus entibus secundum omnes rationes eorum, scilicet, quia metaphysica, tamquam scientia universalissima, omnia haec complectitur virtute et efficacia sua (ut sic dicam), etiamsi aliae scientiae particulares aliquam partem huius obiecti possint attingere proprio et particulari modo, quamvis scientifico et in suo genere perfecto. Itaque, sicut causa particularis et universalis, sensus particularis et universalis, distincti sunt, et universalis attingit quidquid particularis, quamvis non e contrario, ita existimari posset de hac scientia et de caeteris. Verumtamen hic etiam modus nihil habet probabilitatis, primo, quia, ut ex discursu proxime facto sumi potest, nullus est possibilis naturalis modus demonstrandi proprias res physicas aut mathematicas altior ac perfectior quam is quem servant ipsae scientiae particulares; ergo superflue et sine causa ponuntur scientiae particulares distinctae, si est una universalis, quae ad illa omnia descendat. Deinde, quia hae scientiae non sunt excogitandae, ut facultates seu potentiae di-

o potencias distintas, sino como hábitos de una misma facultad, que se han de adquirir con sus propios actos, de forma que la capaciten para el ejercicio de actos semejantes; luego, si la metafísica investigase, por ejemplo, las cosas naturales según sus propias razones como tales, no se adquiriría con actos más nobles de lo que pueden serlo aquellos que la filosofía podría ejercer sobre dichas cosas, porque ni en cuanto a ellas tendría mayor evidencia, ni principios más elevados —y no habría, por consiguiente, razón para multiplicar tales hábitos que se ocuparían de las mismas cosas—, ni tampoco la potencia requeriría un hábito que la facultase para aquellos actos, acerca de los cuales tendría ya ciencia filosófica.

11. Hay una tercera manera todavía de entender aquella opinión, que es confundiendo todas las ciencias en la metafísica, de tal manera que entendamos los conceptos o denominaciones de las matemáticas, filosofía y metafísica, sólo como conceptos y denominaciones parciales de una misma ciencia. Y esta interpretación pertenecería más bien al problema de la distinción de las ciencias, en cuanto que son hábitos o cualidades, que al del objeto de que ahora tratamos. Pues por lo dicho antes consta que la metafísica, desde el punto de vista del concepto objetivo que responde a dicho término, no trata de todas las cosas en particular, porque con sólo pensar que la mente se ocupa en las cosas naturales o matemáticas como tales, nos da ya a entender que rebasa los límites de la metafísica y se está valiendo de la filosofía o la matemática. De la misma manera que la memoria, aunque no se distingue realmente del entendimiento, sino únicamente por su razón formal objetiva, no se dice que se ocupa —hablando propia y formalmente— de las cosas como presentes, sino sólo de las pretéritas, en cuanto son tales.

Y dejando ahora de momento cómo cada una de las tres ciencias, filosofía, matemáticas y metafísica sea por sí misma una ciencia, de lo cual trataremos brevemente después, añado finalmente que es incomprensible que por sí mismas todas ellas sean verdadera y propiamente una única ciencia humana. Primero, porque lo contrario ha parecido evidente a casi la totalidad de los filosófos. Segundo, porque tratan de cosas totalmente diversas y no tienen casi conexión

stinctae, sed ut habitus eiusdem facultatis, propriis illius actibus acquirendi, ut ad similes actus eliciendos illam facilem reddant; ergo si metaphysica speculaturer res, verbi gratia, naturales secundum proprias rationes earum ut sic, non acquireretur per actus nobiliores quam sint ii quos philosophia de eisdem rebus exercere posset, quia neque quoad eam partem haberent maiorem evidentiam neque altiora principia; ergo nulla esse posset ratio multiplicandi hos habitus circa easdem res; neque potentia indigeret habitu facilitante ad illos actus, circa quos iam haberet philosophicam scientiam.

11. Tertio itaque modo intelligi illa opinio potest confundendo omnes scientias in unam metaphysicam, ita ut intelligamus has denominationes vel conceptus mathematicae, philosophiae ac metaphysicae, solum esse denominationes seu conceptus inadaequatos eiusdem scientiae. Et hic sensus pertinet magis ad quaestionem de distinctione scientiarum, ut sunt quidam habitus, vel qualitates, quam ad quaestionem de obiecto, quam modo tractamus. Certum est enim ex dictis metaphysicam secundum illum conceptum obiectivum, qui huic voci respondet, non versari circa res omnes in particulari, quia, hoc ipso quod mens versari intelligitur circa res naturales, vel mathematicas ut sic, iam intelligitur transilire terminos metaphysicae, et philosophia vel mathematica uti. Sicut quamvis memoria non distinguatur ab intellectu re ipsa, sed ratione formali obiectiva, non dicetur proprie et formaliter versari circa res ut praesentes, sed solum circa praeteritas ut sic. Addo deinde (quidquid sit de illis tribus scientiis, philosophia, mathematica et metaphysica, quo modo unaquaeque earum per se una sit, quod paulo post breviter attingemus), per sese incredibile esse eas omnes vere ac proprie unicam scientiam humanam esse. Primo quidem, quia hoc per se notum visum est omnibus fere philosophis. Secundo, quia agunt de rebus omnino diversis, et fere nullam inter se habent connexionem, quantum ad ea quae sunt propria uniuscuiusque. Ter-

entre sí en aquellas cosas que les son propias. Tercero, porque difieren mucho en su método; así, el filósofo rara vez se aparta del conocimiento sensorial; el metafísico, en cambio, procede por medio de principios universalísimos y en sumo grado abstractos, y el matemático toma un camino intermedio, la cual diferencia entre estos tres métodos se origina en la tan conocida triple abstracción de la materia. Y si estas tres ciencias son distintas, no menos se distingue la metafísica de las otras dos que éstas entre sí, ya que las realidades separadas de la materia de que la metafísica trata, no distan menos, sino más de las restantes, ya se atienda a la perfección entitativa, ya a la abstracción, ya al modo del raciocinio y a la dificultad y sutileza de la misma ciencia en sí. Por tanto, si la matemática es distinta de la filosofía, según el parecer común, debido a la diversidad de su abstracción y a su método totalmente diferente, *a fortiori* se ha de pensar lo mismo de la metafísica con respecto a aquéllas. Por consiguiente, la metafísica no trata de todas las cosas que estudian las demás ciencias, según las razones propias que cada una considera.

Opinión que ha de adoptarse y primera conclusión en favor de ella

12. *El ente puede ser concebido como cuasi todo actual y como todo potencial.*— Esta última sentencia es la verdadera y la que vamos a mantener, y para proponerla y confirmarla más explícitamente y para que aparezca más claramente de qué cosas vamos a tratar en el desarrollo de esta doctrina, vamos a enunciar previamente algunas proposiciones.

Digo, pues, en primer lugar, que aunque la metafísica estudia el ente en cuanto ente y las propiedades que por sí le convienen en cuanto tal, con todo no se detiene en la razón precisa y actual del ente como tal, sino que desciende a la consideración de algunos inferiores según sus propias razones. Esta aserción se basa toda ella en lo que se dijo en la sección precedente, y puede confirmarse además, en lo referente a su primera parte sobre el ente como tal, con lo que se adujo al ocuparnos de la segunda opinión. La segunda parte puede corroborarse con lo dicho sobre la primera opinión, y además, lo declaramos inmediatamente más aún.

tio, quia multum differunt in modo procedendi; nam philosophus vix recedit a sensu; metaphysicus vero procedit per principia universalissima et maxime abstracta; mathematicus vero medio quodam modo procedit; qui modi procedendi oriuntur ex illa vulgari triplici abstractione a materia. Quod si hae scientiae distinctae sunt, non minus distinguitur metaphysica ab aliis duabus quam aliae duae inter se, quia res a materia separatae, de quibus tractat, non minus, immo magis distant a caeteris, quam reliqua omnia inter se, tum in perfectione entis, tum in abstractione, tum etiam in modo ratiocinandi et difficultate ac subtilitate ipsiusmet scientiae; cum ergo mathematica distincta a philosophia sit omnium consensu, ob diversam abstractionem modumque procedendi omnino diversum, idem maiori ratione censendum est de metaphysica respectu illarum; ergo non versatur circa res omnes quas aliae scientiae considerant, secundum proprias rationes, quibus ab eis considerantur.

Opinio tenenda, et pro ea prima conclusio.

12. *Ens concipi potest, et quasi totum actuale, et ut totum potentiale.*— Haec posterior sententia vera est et tenenda, quam ut distinctius proponamus et confirmemus, et ut clarius constet de quibus rebus nobis in discursu huius doctrinae tractandum sit, nonnullae propositiones subiiciendae sunt. Dico ergo primo: quamvis haec scientia consideret ens in quantum ens, et proprietates quae ipsi ut sic per se conveniunt, non tamen sistit in praecisa, et quasi actuali ratione entis ut sic, sed ad aliqua inferiora consideranda descendit secundum proprias eorum rationes. Tota haec assertio constat ex dictis in praecedenti sectione; et quoad priorem partem de ente in quantum ens, confirmari potest ex adductis inter referendam secundam sententiam. Quoad alteram vero partem confirmari potest ex dictis circa primam sententiam; et statim amplius

Unicamente hay que advertir aquí que lo que dicen los dialécticos de que el género puede ser considerado o como un todo actual o como un todo potencial o, lo que es igual, como abstraído con abstracción precisiva —es decir, según aquello solamente que su razón formal incluye actualmente en su concepto objetivo abstraído de este modo— o con abstracción total, como cuando se abstrae al modo de un todo potencial que incluye a sus inferiores en potencia, esto —digo— que se afirma del género, puede aplicarse a su modo al ente en cuanto tal, pues también éste tiene su razón formal, cuasi actual, que puede considerarse como abstraída por la razón, y tiene inferiores a los que a su modo incluye conceptualmente en potencia. Ahora bien: cuando se designa una razón común como objeto adecuado de una potencia o de un hábito, no siempre se la designa como si fuese algo actual y abstraído totalmente por la abstracción formal, sino como incluyendo de algún modo a los inferiores; así, se dice que el ente natural o la sustancia material es el objeto adecuado de la filosofía, no sólo según la razón exclusiva de sustancia material como tal, sino también según las razones propias de las sustancias inferiores materiales: corruptibles, incorruptibles, etc. De igual manera, por tanto, cuando se dice que la metafísica trata del ente como tal, no hay que pensar que se toma el ente total y formalmente preciso, de forma que queden excluídos por completo los inferiores, según sus razones propias, puesto que esta ciencia no se detiene en la sola consideración de aquella razón formal actual; hay que concebir, por tanto, a dicha razón en cuanto incluyendo de algún modo a sus inferiores.

13. *¿Qué razones en particular considera la metafísica y cuáles no?*— En segundo lugar, digo que esta ciencia no considera todas las razones propias o quididades de los entes en particular, o en cuanto son tales, sino sólo las que quedan contenidas bajo su forma propia de abstracción, o en cuanto necesariamente se encuentran unidas con ella. Esta es la mente de Aristóteles y de los autores que cité en la segunda opinión, y de los demás que escribieron acerca de esto.

Todos ellos distinguen una triple abstracción en las ciencias especulativas y reales, como son las tres citadas, física, matemáticas y metafísica, porque en

declarabitur. Solum est animadvertendum, quod dialectici dicunt, genus considerari posse, vel ut totum actuale, vel ut potentiale, seu (quod idem est) considerari posse ut abstractum abstractione praecisiva, id est, secundum id tantum quod in sua ratione formali actu includit in suo conceptu obiectivo sic praeciso, vel abstractione totali, ut abstrahitur tamquam totum potentiale includens inferiora in potentia; hoc (inquam) quod de genere dicitur, posse suo modo applicari ad ens in quantum ens; nam et habet suam rationem formalem, quasi actualem, quae praecisa secundum rationem considerari potest, et inferiora habet, quae suo modo in potentia includit secundum rationem. Quando ergo ratio aliqua communis assignatur, ut adaequatum obiectum alicuius potentiae, vel habitus, non semper assignatur ut est quid actuale et omnino praecisum abstractione formali, sed ut includit aliquo modo inferiora: sicut ens naturale vel substantia materialis dicitur esse subiectum adaequatum philosophiae, non tantum secundum praecisam rationem substantiae materialis ut sic, sed etiam secundum proprias rationes inferiorum substantiarum materialium, corruptibilium vel incorruptibilium, etc. Sic ergo, cum metaphysica dicitur versari circa ens in quantum ens, non est existimandum sumi ens omnino ac formaliter praecisum, ita ut excludantur omnino inferiora secundum proprias rationes, quia haec scientia non sistit in sola consideratione illius rationis formalis actualis; sumenda ergo est illa ratio, prout includit aliquomodo inferiora.

13. *Quas rationes in particulari speculetur metaphysica, quas non item.*— Dico secundo: haec scientia non considerat omnes proprias rationes seu quidditates entium in particulari, seu ut talia sunt, sed solum eas quae sub propria eius abstractione continentur, vel quatenus sunt cum illa necessario coniunctae. Haec est mens Aristotelis, et auctorum quos citavi in secunda sententia, et aliorum qui de hac scientia scripserunt. Qui omnes distinguunt triplicem abstractionem in scientiis speculativis et realibus, quales sunt tres supra numeratae, phy-

las demás ciencias, sean morales o prácticas, la unidad de su objeto se considera según otra razón y modo, ya sea atendiendo al fin de la ciencia o al método, de lo cual trataremos en otra ocasión.

Aquellas tres ciencias convienen, pues, en cierta abstracción, pues todas dirigen su consideración a las cosas tomadas en general; difieren, sin embargo, en la abstracción cuasi formal o precisiva de la materia, pues la filosofía, aunque hace abstracción de lo singular, no hace así con la materia sensible, es decir, la que está sujeta a los accidentes sensibles, sino que más bien se vale de ella en su modo de raciocinar. La matemática, en cambio, abstrae conceptualmente de la materia sensible, pero no de la inteligible, ya que la cantidad, por mucho que se abstraiga, no puede concebirse más que como una cosa corpórea y material. La metafísica, por su parte, se dice que abstrae de la materia sensible e inteligible, no sólo según la razón, sino según el ser, porque las razones de ente que considera se hallan en la realidad sin materia y, por tanto, en su concepto propio y objetivo de por sí no incluye la materia. Sobre esta triple abstracción y sobre la división de estas tres ciencias por dichas abstracciones tratan *ex professo* los *Analíticos Segundos*. Por ahora bástenos a nosotros saber que no ha sido hallada una manera más apta de distinguir estas ciencias, y que, por otra parte, parece bastante idónea, pues versando estas ciencias sobre la realidad misma, y siendo especulativas en grado máximo y que tienen que usar, por tanto, de la abstracción para constituir el objeto cognoscible, término de sus demostraciones, se sigue lógicamente que según sea el diverso modo de abstracción, cambiará el objeto cognoscible en cuanto tal; y por esto, suele decirse que esta abstracción, en cuanto que tiene su fundamento en el objeto mismo, es la razón formal *sub qua* de tal objeto en cuanto cognoscible.

Y asimismo, porque las cosas tienen tanta mayor perfección en su inteligibilidad, cuanta mayor es su abstracción de la materia; y de modo parecido, el conocimiento es tanto más claro, cuanto es más inmaterial y, por consiguiente, cuanto más abstracto es el objeto sobre que versa. Y por esto, con todo derecho se atiende a los diversos grados de inmaterialidad o de abstracción para conocer los diversos objetos cognoscibles y las diversas ciencias.

sica, mathematica et metaphysica; nam de aliis scientiis, vel moralibus vel practicis, alia est ratio et modus considerandi unitatem obiecti, vel ex fine scientiae vel ex modo procedendi, de quo alias. Illae ergo tres scientiae in aliqua abstractione conveniunt: nam omnes considerant de rebus in universali; differunt tamen in abstractione quasi formali et praecisiva a materia, nam philosophia quamvis abstrahat a singularibus, non tamen a materia sensibili, id est, subiecta accidentibus sensibilibus, sed ea potius utitur in suo ratiocinandi modo. Mathematica vero abstrahit quidem secundum rationem a materia sensibili, non autem ab intelligibili, quia quantitas, quantumvis abstrahatur, non potest concipi nisi ut res corporea et materialis. Metaphysica vero dicitur abstrahere a materia sensibili et intelligibili, et non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse, quia rationes entis quas considerat, in re ipsa inveniuntur sine materia; et ideo in proprio et obiectivo conceptu suo per se non includit materiam. De qua triplici abstractione et partitione harum trium scientiarum per has abstractiones ex professo disseritur in libris Posteriorum. Nunc nobis sufficiat hactenus non esse inventam aptiorem rationem distinguendi has scientias, et aliunde hanc videri satis convenientem; nam, cum hae scientiae sint de rebus ipsis, sintque maxime speculativae, ideoque abstractione utantur, ut constituant obiectum scibile de quo possint demonstrationes fieri, recte ex diverso modo abstractionis intelligitur variari obiectum scibile ut sic; et ideo solet dici haec abstractio, quatenus in ipso obiecto fundamentum habet, ratio formalis sub qua talis obiecti in ratione scibilis. Item, quia res eo sunt perfectius intelligibiles, quo magis abstrahunt a materia: et similiter cognitio, quo est de obiecto immaterialiori et consequenter abstractiori, eo est certior; et ideo ex diverso gradu abstractionis seu immaterialitatis recte consideratur varietas obiectorum scibilium et scientiarum. Ex hac autem recepta

Aceptada esta doctrina, pues, fácilmente se entiende y aprueba la aserción que establecimos antes: que ninguna ciencia sobrepasa los límites de su objeto formal o de la razón formal *sub qua* de su objeto, sino que considera todo cuanto en ella se contiene. Luego, la metafísica extiende su consideración hasta todos los entes o razones de ser que se contienen en la referida abstracción, y no pasa más allá porque lo que queda es propio del campo de la física o de la matemática.

14. *La metafísica considera la razón de sustancia y accidente en cuanto tales. Qué quiere decir abstraer de la materia según el ser.*— Y para que esto se entienda más claramente, digo en tercer lugar que la metafísica, bajo la razón de ente, considera la razón de sustancia y también la de accidente en cuanto tales.

Esta afirmación nadie la pone en duda, puesto que fácilmente se ve una vez admitido el principio anterior, ya que ambas razones abstraen de la materia según el ser; porque, como dijimos arriba, y acertadamente notó Santo Tomás en el prólogo *Metaph.*, no sólo se dice que abstraen de la materia según el ser aquellas nociones de ente que nunca están en la materia, sino también aquellas que pueden existir en cosas inmateriales, pues esto es suficiente para que en su razón formal no incluyan la materia, ni la requieran de sí. Se añade también a esto el que dichas razones son cognoscibles y pueden tener atributos como exclusivos y propios, que no pertenecen a ninguna otra ciencia; luego, tienen que pertenecer a ésta, ya que no puede el entendimiento humano, si está bien dotado, carecer de esta ciencia.

Por lo tanto, igual que la filosofía, mientras que considera las varias especies de sustancias materiales, considera al mismo tiempo la razón común de sustancia material y sus propiedades y principios adecuados; y después, al tratar de las diversas especies de vivientes, considera la razón común de viviente en cuanto tal y sus propios principios y propiedades, así la ciencia humana —por llamarla así—, al considerar los varios grados y razones de ente, es menester que considere también la razón común de ente; e igualmente, después de estudiar las varias sustancias y accidentes, es menester que considere las razones comunes de sustancia

doctrina facile intelligitur et probatur assertio posita, quia scientia non transgreditur limites sui obiecti formalis, seu rationis formalis sub qua sui subiecti; considerat autem quidquid sub illa continetur; ergo haec scientia considerat omnia entia seu rationes entium quae sub praedicta abstractione continentur; et ultra non progreditur, nam caetera ad physicam vel mathematicam spectant.

14. *Rationem substantiae ut sic, et accidentis ut sic considerat metaphysica.— Quid sit abstrahere a materia secundum esse.*— Ut hoc autem clarius intelligatur, dico tertio: haec scientia sub ratione entis considerat rationem substantiae ut sic, et rationem etiam accidentis. De hac assertione nullus dubitat; et patet facile ex principio posito, quia illae duae rationes abstrahunt a materia secundum esse; ut enim supra diximus, et recte notavit D. Thomas in prologo Metaphysicae, non solum dicuntur abstrahere a materia secundum esse illae rationes entium quae nunquam sunt in materia, sed etiam illae quae possunt esse in rebus sine materia, quia hoc satis est ut in sua ratione formali materiam non includant, neque illam per se requirant. Accedit etiam quod hae rationes sunt scibiles, et habere possunt attributa, veluti adaequata et propria, et ad aliam scientiam non spectant; pertinent ergo ad hanc; non potest enim intellectus humanus, si perfecte sit dispositus, carere huiusmodi scientia. Unde, sicut philosophia considerans de variis speciebus substantiarum materialium, considerat subinde communem rationem materialis substantiae, et adaequata principia, et proprietates eius; rursusque agens de variis speciebus viventium, considerat communem rationem viventis ut sic, et propria principia, et proprietates eius; ita scientia humana (ut sic dicam) considerans varios gradus et rationes entium, necesse est ut consideret communem rationem entis. Item, cum varias substantias speculetur, et varia accidentia, necesse est ut consideret communes rationes substantiae et accidentis; hoc autem non

y accidente, y esto no lo puede llevar a cabo sino por medio de esta ciencia universal y príncipe.

15. *Qué otras razones incluídas bajo la de ente pertenecen a la consideración metafísica.*— Y por esto mismo, consta —para no repetir nuevamente lo dicho— que las mismas conclusiones pueden aplicarse igualmente a todas las razones comunes, las cuales pueden abstraerse de tal manera bajo el ente, la sustancia y el accidente, que existen en la realidad sin materia; tales son las razones de ente creado e increado, de sustancia finita e infinita, e igualmente los accidentes absolutos o respectivos de la cualidad, la acción, la operación o dependencia, y otros.

Pero acerca de esto hay que notar que pueden abstraerse varias razones comunes a las cosas materiales e inmateriales, cuya consideración pertenecería entonces con todo rigor a esta ciencia, según el principio que hemos asentado, tales como serían la razón común de viviente que puede abstraerse de las cosas materiales e inmateriales; lo mismo la razón común de cognoscente e inteligente, y la de ente necesario e incorruptible, incluída en el campo de esta ciencia; a pesar de todo, como varias de las razones mencionadas, dado nuestro modo de conocer, no pueden ser alcanzadas sino es por medio de los diversos grados de almas, y por ello nada podría decirse acertadamente aquí, fuera de lo que se dice de ellas en la ciencia del alma, hemos dejado para este lugar los predicados que se toman de las operaciones vitales y que son comunes a ellas.

16. *Los predicados comunes a solas las cosas inmateriales son propios de la consideración de esta ciencia.*— En segundo lugar, con mayor razón se infiere que pertenece a esta ciencia tratar en particular de todos los entes o razones de ente que no pueden hallarse más que en las cosas inmateriales, como son la razón común de sustancia inmaterial, la de sustancia primera o increada y la de espíritu creado con todas las especies o inteligencias que bajo aquél se contienen. Sólo hay que advertir que estas sustancias, principalmente las creadas, pueden conocerse muy imperfectamente con la luz natural, y a lo sumo, por unas cuantas razones comunes o conceptos negativos, pero no por sus diferencias propias

praestat, nisi per hanc universalem et principem scientiam.

15. *Quae aliae rationes sub ente ad metaphysicam considerationem pertineant.* — Atque hinc constat (ne eadem repetamus) idem dicendum esse de omnibus rationibus communibus quae sub ente, substantia et accidente ita abstrahi possunt ut sint in rebus sine materia; huiusmodi sunt ratio entis creati vel increati, substantiae finitae aut infinitae, et similiter accidentis absoluti vel respectivi, qualitatis, actionis, operationis aut dependentiae et similium. De quibus observandum est plures posse abstrahi rationes communes rebus materialibus et immaterialibus, quarum consideratio iuxta principium positum in rigore deberet ad hanc scientiam spectare, ut est communis ratio viventis, quae abstrahi potest a rebus materialibus et immaterialibus; item communis ratio cognoscentis et intelligentis, sicut etiam communis ratio entis necessarii, seu incorruptibilis, ab hac scientia considerantur; tamen, quia plures ex praedictis rationibus, ut a nobis cognoscuntur, non nisi ex diversis animarum gradibus cognosci possent, ideo nihil de illis potest hic conveniente dici, praeter ea quae in scientia de anima dicuntur; ideoque in eum locum ea praedicata reiicimus, quae ex operationibus vitae sumuntur et communia sunt.

16. *Praedicata solis immaterialibus rebus communia huius sunt considerationis.*— Secundo ulterius a fortiori infertur pertinere ad hanc scientiam tractare in particulari de omnibus entibus seu rationibus entium quae non nisi in rebus immaterialibus inveniri possunt, ut est communis ratio substantiae immaterialis, ratio primae seu increatae substantiae, et spiritus etiam creati, et omnium specierum, seu intelligentiarum quae sub ipso continentur. Solum est attendendum has substantias, praesertim creatas, valde imperfecte posse naturaliter cognosci, ad summum secundum quasdam communes rationes, et negativos conceptus, non tamen secundum proprias et specificas differentias; eo tamen

y específicas; pero, a pesar de todo, en el modo en que pueden conocerse, su consideración pertenece principalísimamente a la metafísica, como se dijo arriba. En efecto, propiamente y de por sí no le pertenece a la física, si no es quizás bajo una razón común extrínseca y bastante incierta, a saber, en cuanto que los ángeles son los motores de los orbes celestes; pero, por sí mismos, y en cuanto al conocimiento de la esencia y propiedades de las inteligencias que naturalmente puede tenerse, exceden del ámbito de la física, ya que están tan apartados de los sentidos que su consideración se hace más difícil y elevada. Pertenece, por tanto, a esta ciencia, que da la perfección al hombre en aquello que tiene para él más valor y en lo cual se funda en gran manera su felicidad natural, es decir, en la contemplación de las cosas más elevadas, como Aristóteles dijo en el libro X de la *Etica*, c. 7.

17. *La razón común de causa y sus cuatro clases, y las principales causalidades de aquéllas pertenecen al campo de la metafísica.*— En tercer lugar, se deduce de lo dicho que pertenece a esta ciencia tratar de la razón común de causa, de cada una de las clases de causas como tales y de las primeras o más importantes causas o razones de causa de todo el universo. Declararemos cada una de estas cosas.

Y en primer lugar, la razón de causa y de efecto en cuanto tales, son por sí mismas comunes a las cosas materiales e inmateriales, ya que en Dios, que es inmaterial en sumo grado, se halla la razón de causa, y en los ángeles la razón de efecto, y es común y esencial a todos los entes creados, en cuanto que son finitos, el proceder de alguna causa; e incluso a los mismos entes creados, materiales o inmateriales, les pertenece algún género de causalidad u operación, según su noción común. Además, esta noción de causa, no sólo en su concepto común de causa, sino también en los modos especiales o diversos de causar, abstrae por sí de la materia según el ser; pues la razón de causa eficiente como tal, por sí misma no requiere materia, y mucho menos la razón de fin; e igualmente la razón de agente libre y deliberado, y la de causa ejemplar o agente que obra movido por un ejemplar o idea propia. E incluso las causas material y formal, a pesar de que tal como se hallan en las sustancias no parece que pres-

modo quo cognosci possunt, ad hanc scientiam potissimum pertinere earum contemplationem, ut supra dictum est. Non enim pertinet proprie et per se ad physicam, nisi fortasse secundum quamdam rationem communem extrinsecam, et non satis certam, scilicet quatenus angeli sunt motores coelestium orbium; per se autem et quoad cognitionem essentiae et proprietatum intelligentiarum, quae naturaliter haberi potest, excedunt physicam facultatem, quia sunt a sensibus remotissimae, et ideo earum cognitio difficilior est et altior. Pertinet ergo ad hanc scientiam, quae hominem perficit secundum id quod in eo praestantissimum est, et in quo eius felicitas naturalis magna ex parte consistit, id est, in contemplatione rerum altissimarum, ut Aristoteles dixit, X Ethic., c. 7.

17. *Communis ratio causae et quatuor generum causarum, et potissimae illarum causalitates ad metaphysicam spectant.*— Tertio colligitur ex dictis pertinere ad hanc scientiam tractare de communi ratione causae, et de singulis causarum generibus ut sic, et de primis ac potissimis causis seu rationibus causandi totius universi. Declaro singula, quia imprimis ratio causae et effectus, ut sic, ex se communis est rebus materialibus et immaterialibus, nam in Deo, qui summe immaterialis est, ratio causae reperitur, et in angelis ratio effectus, et omnibus entibus creatis, quatenus entia finita sunt, commune et essentiale est ut ab aliqua causa emanent, et ad ipsa etiam creata entia, vel materialia, vel immaterialia, secundum communem rationem aliquod genus operationis, vel causalitatis pertinet. Rursus haec ratio causae non tantum secundum communem rationem causae, sed etiam secundum speciales et distinctos causandi modos ex se abstrahit a materia secundum esse; nam ratio causae efficientis, ut sic, per se non requirit materiam, et multo minus ratio finis. Item haec ratio agentis liberi et a proposito. Item ratio causae exemplaris, seu ratio causae agentis per proprium exemplar vel ideam. Rursus causa materialis et formalis, quamvis prout in substantiis reperiuntur, non videantur a materia abstra-

cinden de la materia, abstraen igualmente de ella en cuanto que según sus razones comunes prescinden de la sustancia y el accidente. Pertenece, pues, a la metafísica distinguir estas clases de causa y explicar los conceptos de cada una de ellas.

Y como ella es sabiduría y la suprema ciencia natural, a ella pertenece considerar las primeras causas de las cosas, o mejor, las primeras razones de la causación en la causa primera; y tales son las razones de causa eficiente y final, ya que en su máxima perfección ni requieren la materia, ni la suponen, así como tampoco ningún otro género de causa, ni importan imperfección alguna, sino que por sí y primariamente se hallan unidas en la causa primera, que es Dios. Lo contrario sucede con las razones de materia y forma, que necesariamente suponen otra causa anterior de la que se originan —al menos eficiente y finalmente—, y, por ello, no se cuentan entre las causas o razones de causa, que se llaman simplemente primeras; y por esta razón, su exacto conocimiento no pertenece a la metafísica, si no es en sus razones comunes de tales causas, pero no en los objetos en que tales razones de causa se realizan, que son la materia y la forma sustancial, pues éstas, aunque sean alcanzadas también por el metafísico, con todo, la ciencia íntegra de las mismas toca al filósofo.

18. Finalmente, hay que advertir sobre este tema, que a la metafísica le pertenece la consideración de las causas bajo varios títulos o razones. Pues si se consideran como entes determinados la virtud causativa o la causalidad misma, o la relación ulterior resultante, pertenecen a esta ciencia como su objeto, no adecuado —como algunos falsamente decían, según ya tratamos—, sino como una parte de su objeto, puesto que estas cosas son sólo algunos entes determinados o modos del ente, pero no agotan en sí toda la extensión del ente. En cambio, si se considera la razón o virtud de causa en orden a la misma causa, a saber, en cuanto que es un atributo o propiedad de esa cosa que se llama causa, entonces la consideración sobre la causa pertenece a la metafísica, no como su objeto o parte del mismo, sino como un atributo del objeto o de su parte.

here, tamen quatenus secundum communes rationes suas a substantiis et accidentibus abstrahunt, a materia etiam separantur; pertinet ergo ad metaphysicam haec genera causarum distinguere, et singulorum rationes explicare. Et quia ipsa sapientia est, et suprema naturalis scientia, ad eam pertinet primas rerum causas, vel potius primas rationes causandi in prima causa considerare; eiusmodi autem sunt ratio causae efficientis et finalis; hae namque secundum suam perfectionem supremam nec materiam requirunt, neque ipsam aut aliud genus causae supponunt, neque imperfectionem requirunt, sed per se ac primario in prima causa, quae est Deus, coniunguntur; secus vero est de ratione materiae ac formae; hae namque necessario supponunt aliam causam priorem, a qua oriantur saltem efficienter et finaliter, et ideo non computantur inter causas seu rationes causandi simpliciter primas, et ideo earum exacta cognitio non pertinet ad metaphysicum, nisi secundum rationes communes talium causarum, non tamen secundum eas res in quibus tales rationes causandi reperiuntur, quae sunt materia et forma substantialis. Nam, licet hae a metaphysica attingantur, tamen integra earum scientia a philosopho traditur.

18. Illud denique circa hoc considerandum est, variis, scilicet, titulis seu rationibus pertinere ad metaphysicum hanc causarum considerationem; nam si virtus causandi, vel causalitas ipsa, vel relatio inde resultans, considerentur ut sunt entia quaedam, pertinent ad hanc scientiam, ut obiectum eius, non quidem ut adaequatum (ut quidam falso dicebant, quod supra tetigimus), sed ut pars obiecti, quia haec tantum sunt quaedam entia, seu modi entium, non vero in se concludunt totam latitudinem entis. Si vero consideretur ratio, vel virtus causae in ordine ad ipsam causam, scilicet, quatenus est proprietas, seu attributum eius rei, quae causa dicitur, sic pertinet ad hanc scientiam considerare de causa, non ut de obiecto, vel parte obiecti, sed ut de attributo quodam

Y de este modo, al estudiar la metafísica a Dios, considera en El consecuentemente la razón de causa primera, final, eficiente y ejemplar; y al estudiar a los ángeles, investiga qué virtud causativa tienen sobre los demás entes, y tratando de la sustancia como tal, estudia qué causalidad tiene ésta sobre los accidentes, y así en las demás cosas.

Finalmente, si se considera la razón de causa en orden al efecto, es decir, en cuanto que su conocimiento es necesario para el exacto conocimiento del efecto, también de este modo toca a la metafísica el estudio de la causa, pero no ya como objeto suyo ni como propiedad de tal objeto, sino como principio o causa del objeto o de su parte.

19. *¿Pertenece a la metafísica el estudio del alma racional?*— Acerca de lo dicho, quedan dos dificultades. Una es sobre el alma racional: si pertenece a la metafísica su estudio, ya como ente, ya como causa.

Efectivamente, el alma racional es una sustancia inmaterial, y por consiguiente, abstrae de la materia según el ser y, por tanto, también en sus razones más propias. Según esto, pues, puede parecer que el estudio más propio y específico del alma racional pertenece a la metafísica. Y esto mismo parece que lo confirma Aristóteles en el libro I *De Partibus Animalium*, c. 1, al indicar que el físico no extiende su consideración a todas las clases de alma.

Sin embargo, está en contra de esto el que el alma racional, incluso como racional, es una forma natural que dice esencial orden a la materia, y que como tal, es principio de sus operaciones, aun de aquellas que ejerce por medio del cuerpo y según el modo peculiar como el hombre las ejecuta.

Toda esta cuestión suele ser tratada con pormenor al principio del libro *De Anima*, donde puede consultarse al Cardenal Toledo, en la cuestión proemial segunda.

20. Ahora sólo decimos brevemente que la investigación sobre el alma ha de ser relegada a la última y más perfecta parte de la filosofía natural. En primer lugar, porque la ciencia que trata del hombre en cuanto tal, es física; y es propio del que estudia el todo, considerar también las partes esenciales. Además, porque aunque el alma tenga su ser subsistente y separable de la materia

obiecti, vel partis eius; atque hoc modo, quia haec scientia considerat de Deo, consequenter in eo considerat rationem primae causae finalis, efficientis, et exemplaris, et considerans de angelis, inquirit quam virtutem causandi habeant in reliqua entia, et tractans de substantia, ut sic, speculatur quam causalitatem habeat circa accidentia, et sic de aliis. Denique si consideretur ratio causae in ordine ad effectum, id est, quatenus eius cognitio necessaria est ad exactam effectus cognitionem, sic etiam pertinet ad hanc scientiam causarum cognitio, non ut obiectum, neque ut proprietas obiecti, sed ut principium seu causa obiecti seu partis eius.

19. *Animaene rationalis consideratio sit metaphysici muneris.*— Duae vero supersunt difficultates circa dicta. Una est de anima rationali, an eius consideratio ad metaphysicum pertineat, sive in ratione entis, sive in ratione causae consideretur. Est enim haec anima substantia quaedam immaterialis, et consequenter abstrahit a materia secundum esse, unde etiam abstrahit in propriis rationibus suis. Hac ergo ratione videri potest propria et specifica consideratio huius animae ad hanc scientiam pertinere. Quod videtur confirmare Aristoteles I de Partib., c. 1, significans physicum non considerare de omni anima. In contrarium vero est, quia anima rationalis, etiam ut rationalis est forma naturalis habens essentialem ordinem ad materiam, et ut sic est principium suarum operationum, etiam earum quas per corpus exercet, etiam secundum eum peculiarem modum quo ab homine exercentur. Sed haec controversia tractari solet ex professo in principio lib. de Anima, ubi videri potest Card. Toletus, q. 2 prooemiali.

20. Nunc breviter dicitur huius animae considerationem remittendam esse in postremam et perfectissimam partem philosophiae naturalis. Primo, quia scientia de homine, ut homo est, physica est; eiusdem autem artificis est de toto, et de essentialibus eius partibus considerare. Deinde, quia, licet anima habeat esse subsistens et separabile a

respecto a su actual unión con ella, no lo es, sin embargo, en lo que se refiere a la aptitud, ni al orden que dice a la materia, ni por consiguiente lo es tampoco en cuanto al perfecto conocimiento de su esencia, propiedades y operaciones. Ahora bien: todo conocimiento ejercido por medio de la materia es físico; no hay duda, pues, de que el conocimiento del alma, en cuanto a su sustancia y a las propiedades que le convienen por sí, y al modo o estado de existencia u operación que tiene en el cuerpo, pertenece a la física.

Sin embargo, la consideración acerca del estado del alma separada y del modo de obrar que tiene en él, piensan algunos que pertenece por sí al metafísico, cosa que es probable, porque al considerarla en ese estado, parece que se hace por completo abstracción de la materia, y nada puede saberse del alma en él, si no es por analogía y proporción con las demás sustancias inmateriales; sin embargo, como toca a la perfección de una ciencia la consideración íntegra y total de su objeto, de todo esto se trata con más comodidad en la filosofía, mayormente porque el estudio del alma y de sus estados, dividido en partes y confiado a diversas ciencias, fácilmente engendra prolijidad y confusión, por lo cual, en el desarrollo de esta obra nos abstendremos de tratar del alma racional, ni unida al cuerpo ni separada de él.

También por la misma razón, vamos a decir muy pocas cosas de los ángeles, ya que la investigación y estudio íntegro de este tema ha sido tomado con todo derecho por los teólogos, y el pasarlo aquí en su totalidad sería ajeno a una ciencia natural y, por consiguiente, a nuestro propósito; por lo demás, tocar una cosa de paso e imperfectamente sería de utilidad escasa o nula.

Y casi existe la misma razón para el conocimiento de Dios, aunque como de Dios pueden conocerse más cosas con la luz natural que de las inteligencias, y su conocimiento natural es más necesario para la perfección de esta ciencia, diremos algunas cosas acerca de El, tal como ha solido hacerse por los filósofos y puede lograrse con la luz natural.

materia quantum ad actualem coniunctionem, non tamen quantum ad aptitudinem, nec quantum ad ordinem ad materiam, et consequenter neque quantum ad perfectam cognitionem tam essentiae, quam proprietatum et operationum eius; omnis autem cognitio per materiam physica est. Non est ergo dubium quin cognitio animae, quantum ad substantiam eius, et proprietates per se illi convenientes, et modum seu statum existendi vel operandi quem habet in corpore, ad physicum pertineat. De statu vero animae separatae, et modo operandi quem in eo habet, considerare, putant aliqui ad metaphysicum per se pertinere; quod est probabile, quia secundum eam rationem videtur omnino fieri abstractio a materia, et nihil de anima, prout in illo statu cognosci posse, nisi per analogiam quamdam et proportionem ad reliquas substantias immateriales; nihilominus tamen, quia ad perfectionem scientiae spectat integre atque complete subiectum suum considerare, commodius haec omnia in philosophia tractantur, maxime quia haec consideratio animae et statuum eius, quasi in partes divisa, et in diversis scientiis tradita, prolixitatem parit et confusionem; et ideo in discursu huius operis a consideratione animae rationalis, tam coniunctae, quam separatae, abstinebimus. Praesertim quia etiam de angelis propter eamdem causam perpauca dicturi sumus, quia integra eorum consideratio et contemplatio a theologis merito iam usurpata est, quam totam huc traducere alienum esset a naturali scientia, et consequenter a nostro instituto; res autem obiter attingere aut imperfecte tractare, aut nullius, aut parvae utilitatis esset. Atque eadem fere ratio est de cognitione Dei, quamvis, quia de Deo plura possunt naturaliter cognosci quam de intelligentiis, et quia eius cognitio naturalis magis est ad perfectionem huius scientiae necessaria, nonnulla de ipso dicemus, quatenus vel a philosophis tacta sunt, vel ratione naturali inveniri possunt.

21. La segunda dificultad trataba de las razones comunes de sustancia material y de otras que incluyen la materia o que no pueden existir sin ella; de todo esto se tratará en los argumentos y se resolverá juntamente con ellos.

22. *Se responde a las razones de la opinión contraria.*— La solución de la primera razón de duda que propusimos al principio se ve claramente ya por lo dicho. No es necesario que la ciencia que estudia una razón universal descienda en particular a todas las cosas que se contienen bajo la misma, sino sólo a aquellas que participan de la misma razón de cognoscible o del mismo grado de abstracción. Por lo cual, aunque considerando la conveniencia real en la común razón de ente, no parece que haya mayor motivo para que esta ciencia estudie unos entes particulares, según sus propias razones, con preferencia a otros, con todo, teniendo en cuenta la conveniencia que se da entre algunas especiales razones de ente en la abstracción de la materia según el ser, y también la misma común y abstractísima razón de ente, hay suficiente motivo para que esta ciencia descienda al estudio de determinados entes particulares y no a otros.

23. *Exposición de un pasaje difícil de Aristóteles.*— La respuesta al primer fundamento de la sentencia primera que se tomó del testimonio de Aristóteles, es clara por lo que se ha dicho ya; en efecto, se dice que esta ciencia trata universalmente acerca del ente, porque estudia la razón más abstracta de ente en cuanto tal y todas las cosas que en la misma abstracción y razón de cognoscible convienen con ella. Y del mismo modo se dice que trata de todas las cosas, quiero decir en cuanto que son entes y en cuanto que enseña los principios generales y comunes a todas las cosas.

Pero parece que tienen especial dificultad aquellas palabras del libro IV, texto 2, en que dice que es propio de la metafísica considerar el ente y sus especies y las especies de especies. Algunos piensan que esta división ha de entenderse con la debida proporción, a saber: de las especies de ente próximas y remotas, cognoscibles bajo la misma abstracción. Pero responden mejor Santo Tomás y algunos antiguos, a quienes sigue Fonseca, que afirman que hay que

21. Altera difficultas erat de communibus rationibus substantiae materialis, et aliis, quae materiam includunt, vel sine materia esse non possunt; haec vero in argumentis tangitur, et in solutionibus eorum expeditur.

22. *Rationibus oppositae sententiae satisfit.*— Ad primam ergo rationem dubitandi in principio positam solutio patet ex dictis. Non est enim necesse ut scientia, quae considerat universalem rationem, in particulari descendat ad omnia quae sub tali ratione continentur, sed solum ad ea quae eamdem rationem scibilis, seu eamdem abstractionem participant. Quocirca, quamvis considerando convenientiam realem in communi ratione entis, non videatur esse maior ratio de quibusdam entibus particularibus quam de aliis, ut sub hanc scientiam cadant secundum proprias rationes, considerando tamen convenientiam in abstractione a materia secundum esse, quae est inter quasdam speciales rationes entium, cum ipsamet communi et abstractissima ratione entis, datur sufficiens ratio, ob quam haec scientia ad particularia quaedam entia descendat, et non ad alia.

23. *Difficilis Aristotelis locus exponitur.*— Ad primum vero fundamentum primae sententiae sumptum ex Aristotelis testimoniis patet responsio ex dictis; dicitur enim haec scientia universaliter considerare de ente, quia abstractissimam rationem entis, in quantum ens, considerat, et de omnibus quae in eadem abstractione et ratione scibili cum illa conveniunt. Et eodem modo dicitur tractare de omnibus rebus, scilicet, quatenus entia sunt, et quia docet principia generalia, et communia omnibus rebus. Specialem vero difficultatem videntur habere verba illa lib. IV, text. 2, ubi dicitur huius scientiae esse considerare ens et eius species, ac species specierum. Quidam respondent eam distributionem esse accommodate intelligendam, scilicet, de speciebus entis proximis et remotis sub eadem abstractione scibilis contentis. Sed melius D. Thomas, et alii antiqui, quos Fonseca sequitur, ad hoc

construir de modo diferente el texto de Aristóteles, que sería así según la versión antigua: la investigación de cualesquiera especies de ente, y especies de especies, pertenece a un único género de ciencia. En las cuales palabras, esas dos "especies de especies" son equívocas, pues pueden unirse de modo que una determine a la otra y se refieran al ente y a las especies de especies del ente; y éste es el sentido claro que toma la versión de Argirópulo, y de acuerdo con él se desarrolla la exposición que hemos dado. Pero pueden también separarse de otro modo y referirse a cosas diversas, a saber, a las especies de cosas cognoscibles y a las especies de ciencias, y esto lo interpretó acertadamente Fonseca traduciendo así: *Es propio de una ciencia genéricamente una, considerar todas las especies que hay de entes, y las especies de las especies;* y así el sentido de esto es que es propio de la ciencia genéricamente una considerar las especies de ente en común y en general, y que es propio de las diversas especies de ciencias considerar las varias especies de ente según sus propias y específicas razones de objeto cognoscible.

Y según este último sentido, se confirma nuestra opinión; pues si por una ciencia entendemos en rigor un género común de ciencia, por este pasaje se deduce que no pertenece a una ciencia específica la consideración de todos los entes según sus razones específicas, sino que esto pertenece al género de la ciencia especulativa en común; y que a las ciencias específicas corresponde el estudio de los objetos particulares cognoscibles según sus propias razones. Pero si por un género de ciencia entendemos una ciencia general en razón de su objeto, como es la metafísica, también por este pasaje deduciríamos que esta ciencia sólo considera todas las especies de ente bajo la noción común de ente o de sustancia, y que las ciencias especiales consideran las especies de ente bajo sus propias y específicas razones.

24. *Una única ciencia humana adquirida no puede abarcar todos los objetos cognoscibles según sus propias razones.*— A la segunda dificultad respondemos que no puede darse una ciencia humana única adquirida con los propios actos del ingenio humano, que le perfeccione universalmente con relación a todos los objetos cognoscibles y bajo todos los aspectos de éstos, pues de lo contrario, no sólo aquellas tres ciencias especulativas, filosofía, matemáticas y meta-

respondet, aliter construendo litteram Aristotelis, quae sic habet secundum versionem antiquam: *Entis in quantum ens quascumque species speculari unius est scientiae genere, et species specierum.* In quibus verbis illa duo, *et species specierum,* aequivoca sunt; possunt enim coniungi, ita ut unum determinet aliud, et referantur ad ens, et ad species specierum entis, et hunc sensum significat clare versio Argyropoli, et in eo procedit expositio data. Aliter vero possunt illa duo verba disiungi, et ad diversa referri, scilicet, ad species rerum scibilium, et ad species scientiarum, et hoc recte significavit Fonseca vertens hoc modo: *Entis quotquot sunt species, unius scientiae genere est, et species specierum contemplari;* atque ita sensus erit unius scientiae genere esse contemplari species entis in communi et in genere; variarum tamen specierum scientiarum esse contemplari varias species entis secundum proprias et specificas rationes scibilis. Atque ex hoc sensu confirmatur nostra sententia; nam si per scientiam unam intelligamus in rigore commune genus scientiae, ex hoc loco habetur non pertinere ad aliquam scientiam in specie contemplari omnia entia secundum omnes specificas rationes eorum, sed hoc pertinere ad genus scientiae speculativae in communi. Ad scientias autem specificas spectare particularia obiecta scibilia secundum proprias rationes eorum. Si autem per scientiam unam in genere intelligamus scientiam generalem ratione obiecti, qualis est metaphysica, sic etiam ex hoc loco habetur huiusmodi scientiam solum considerare omnes species entis sub communi ratione entis vel substantiae; scientias autem speciales considerare species entis sub propriis et specificis rationibus.

24. *Una humana scientia acquisita omnia scibilia ambire non potest secundum proprias rationes.*— Ad secundum respondetur, non posse dari unam scientiam humanam, et propriis actibus humani ingenii acquisitam quae universaliter illud perficiat quoad omnia scibilia secundum omnes rationes eorum, alioqui non solum illae scientiae

física, sino también las morales y racionales, y todas las demás, finalmente, se reunirían en una sola, que vendría a ser la perfección adecuada del entendimiento humano, lo cual es increíble, porque siendo tan variados, particulares y distintos los actos y raciocinios del entendimiento humano, y tan independientes entre sí, no es verosímil que todos puedan concurrir para engendrar una sola ciencia humana.

Ni tampoco es esto necesario para el efecto de que se trata en el argumento, a saber, para juzgar de la diversidad de las distintas cosas que se dice que pertenecen a las distintas ciencias, ya que cada una de las ciencias, al darle el conocimiento de su propio objeto, hace al entendimiento suficientemente capaz para distinguir a éste de los restantes, suponiendo que las demás cosas sean conocidas; por donde se ve que dos ciencias pueden ayudarse y cooperar a tales juicios, sobre todo si una suministra el medio cuasi formal y la otra la cuasi materia a que se aplica ese medio. Y así viene a suceder en el caso propuesto, pues para que el entendimiento juzgue y demuestre que una cosa es diversa de otra, v. gr., el caballo del león, toma de la metafísica el medio formal, que es la razón de la diversidad, o sea, qué es ser diverso, y aplica o atribuye esto al león y al caballo, cuyos conceptos o razones toma de la filosofía; sin embargo, como el medio viene a ser como el elemento formal de la demostración, tal demostración será considerada como metafísica, y por eso se dice que es función de la metafísica mostrar la diversidad de las cosas; y del mismo modo se dice que lo es también demostrar las esencias de las cosas, ya que el medio de demostrar la esencia como tal es metafísico, porque el conocimiento de la esencia como tal es propio de la metafísica.

25. A lo tercero, responden algunos que hay que distinguir en la metafísica una doble razón. Una es la de ciencia particular, en la cual niegan que alcance las cosas materiales como tales. Otra como arte común, que goza de primacía respecto de las demás ciencias y artes; este oficio es el que le atribuye Aristóteles en el *Proemio* y en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 17, texto 23, donde concibe a la metafísica como ciencia que señorea a todas las demás, tal

speculativae philosophia, mathematica et metaphysica, sed etiam morales et rationales, ac denique omnes in unam coalescerent, quae esset adaequata perfectio intellectus humani, quod est incredibile, quia, cum actus et discursus humani ingenii sint tam varii et tam particulares et distincti, atque independentes inter se, non est verisimile fieri posse ut omnes concurrant ad eamdem scientiam generandam. Neque id est necessarium ad effectum, de quo in argumento fit mentio, scilicet, ad iudicandum de diversitate rerum distinctarum, quae ad diversas scientias pertinere dicuntur, quia unaquaeque scientia tradens cognitionem sui obiecti sufficienter reddit facilem intellectum ad distinguendum illud a reliquis, si tamen reliqua cognoscantur, unde duae scientiae possunt sese iuvare et concurrere ad huiusmodi iudicia, maxime si una praebeat veluti formale medium, alia vero quasi ministret materiam, cui medium illud applicatur. Ita enim fere in proposito contingit; ut enim intellectus iudicet et demonstret unum esse diversum ab alio, verbi gratia, equum a leone ex metaphysica sumit formale medium, quod est ratio diversitatis, seu quid sit esse diversum, et illud applicat seu attribuit equo et leoni, quorum conceptus seu rationes ex philosophia sumit; tamen, quia medium est quasi formale demonstrationis, ideo talis demonstratio methaphysica censetur, et hoc modo dicitur esse metaphysicae munus diversitatem in rebus ostendere; et eodem modo dicitur demonstrare quidditates rerum, quia medium demonstrandi quidditatem in ratione quidditatis, metaphysicum est, quia rationem quidditatis ut sic cognoscere, proprium est metaphysicae.

25. Ad tertium respondent aliqui distinguendam esse in metaphysica duplicem rationem. Una est scientiae particularis, sub qua ratione negant attingere materialia, ut sic. Alia est, quatenus est communis ars, aliisque scientiis vel artibus praeest; hoc enim munus tribuit illi Aristoteles in hoc prooemio, et I Poster., c. 17, text. 23, ubi per scientiam omnium

como todos exponen. Según este concepto, dicen que la metafísica se ocupa también de las cosas materiales en cuanto tales, e incluso de la misma materia, en cuanto que es pura potencia pasiva; y si se objeta que una ciencia no puede pasar más allá de los límites de su objeto, responden con la misma distinción que eso es verdadero de la ciencia como ciencia particular, pero no como arte común.

A pesar de todo, tanto la distinción como la respuesta necesitan una mayor declaración. Aquellas dos razones no se distinguen realmente en el hábito de la metafísica como dos partes suyas distintas en la misma realidad, sino sólo conceptualmente por nuestra abstracción precisiva, debido a lo inadecuado de los conceptos; porque la metafísica se dice que es ciencia universal y que suministra conceptos universales no por otra razón, sino por causa del grado sumo de abstracción y universalidad de su objeto, gracias al cual puede servir de ayuda a las demás ciencias; por tanto, no puede prestar estos dos oficios separadamente, por así decir, o mediante diversas partes suyas, sino que al mismo tiempo que trata perfectamente de su objeto propio, alcanza cuanto tiene de perfección sobre las demás ciencias y les proporciona toda la utilidad que puede prestarles. Por tanto, aquella división es sólo conceptual y, consiguientemente, ni según una razón ni según la otra le es lícito a la metafísica transcender los límites de su objeto formal. Y se confirma esto porque si la metafísica traspasase su grado de abstracción propia y se ocupase de las cosas materiales en cuanto tales, en virtud de esa universalidad que se le concede, en esto no tendría ya consiguientemente ningún límite ni frontera, sino que descendería a todos los objetos de todas las demás ciencias según todas sus razones, y así se vendría a parar a todos los defectos que señalamos en contra de las demás sentencias. La consecuencia es clara, ya porque si no se le asigna el límite por la razón formal del objeto, no hay ningún otro motivo para asignárselo; ya también porque si el metafísico alcanzase el propio objeto de la filosofía, por ejemplo para determinarlo, también alcanzaría los objetos de todas las ciencias, y dentro de la filosofía misma sería preciso considerar todas las especies de entes naturales, de tal manera que si

dominam metaphysicam intelligit, ut omnes exponunt; sub hac ergo ratione dicunt, metaphysicam cognoscere res materiales, ut materiales sunt, immo et materiam istam, quatenus pura potentia passiva est; quod si obiicias quia non potest scientia transgredi obiectum suum, sub eadem distinctione respondent, id verum esse de scientia, ut particularis scientia est, non vero ut communis ars. Verumtamen distinctio et responsio maiori indigent declaratione. Nam illae duae rationes non distinguuntur ex natura rei in habitu metaphysicae, tamquam duae partes eius in re ipsa distinctae, sed solum consideratione, et praecisiva abstractione nostra per inadaequatos conceptus; nam metaphysica non nisi ratione sui obiecti abstractissimi et universalissimi dicitur esse universalis scientia, et principia universalia tradere, ideoque posse alias scientias iuvare, ergo non potest illa duo munera divisim, ut sic dicam, seu per diversas sui partes praestare, sed simul, dum suum obiectum proprium perfecte tractat, consequitur quid quid perfectionis habet super alias scientias, et confert omnem utilitatem quam ad illas praestare potest; illa ergo partitio est tantum secundum rationem nostram. Igitur fieri non potest ut metaphysica transcendat rationem formalem sui obiecti, tam secundum unam rationem quam secundum aliam. Et confirmatur, nam si metaphysica, ut esse dicitur universalis, transcendit abstractionem suam, et in rebus materialibus, quatenus tales sunt, versatur, ergo in hoc nullum habet terminum aut limitem, sed ad omnia obiecta aliarum scientiarum secundum omnes rationes eorum descendet, et sic incidit in omnia incommoda quae contra alias sententias intulimus. Sequela vero patet, tum quia si ex ratione formali obiecti non assignatur talis terminus, non est unde assignetur; tum quia si metaphysicus attingit proprium obiectum philosophiae, verbi gratia, ut constituat illud, etiam attingeret omnium scientiarum obiecta, et in ipsa philosophia oporteret omnes species naturalium entium contemplari, ut, si forte plures sunt

se diesen varias filosofías, ella determinase sus respectivos objetos; y si se diese sólo una, ella declarase cómo de tantas cosas se forma un único objeto suyo.

26. Pienso, por tanto, que la metafísica, desde ningún punto de vista, puede traspasar propiamente los límites de la razón formal de su objeto; ni puede ocuparse de las cosas materiales, sino sólo de las que convienen en su propio grado de abstracción; ni que, finalmente, es universal o sirve a las demás ciencias, sino bajo la razón única en la que agota perfectamente su propio objeto.

Para explicar esto, digo en primer lugar que la metafísica no alcanza la razón de la sustancia material ni otras semejantes, que no se realizan sin materia más que en cuanto el conocimiento propio de aquéllas es necesario para establecer la división general del ente en diez géneros supremos, y otras parecidas, hasta delimitar los objetos propios de las demás ciencias, y este es oficio propio de la metafísica, como se ve en los libros VI, VII y VIII de la *Metafísica*, ya que esto no puede pertenecer a ninguna otra ciencia, como se ve fácilmente por sí mismo, y además, porque sin estas divisiones no podría la metafísica conocer perfectamente su objeto, ni según la razón común de ente, que siendo, como es, análoga, no se conoce con bastante distinción hasta que no se distinguen los modos a que puede contraerse; ni según sus propias y especiales razones, de las que la metafísica ha de hacer un estudio detenido y pormenorizado, ya que no puede llegar perfectamente al conocimiento de tales razones, si no separa y distingue unas de otras.

27. En segundo lugar, digo que ya que las razones universales que considera la metafísica son trascendentales de modo que están como embebidas en las razones propias de los entes, resulta que cuando el metafísico trata de determinadas categorías de ente que incluyen la materia, para separarlas de las restantes categorías que le pertenecen directamente y de por sí, considera —haciendo abstracción sobre ellas— las razones y propiedades que son comunes a los entes que abstraen de la materia y convienen específicamente a los entes materiales, incluso en cuanto tales; y así, por ejemplo, distingue la sustancia metafísica en material e inmaterial, ya para tomar la noción propia y estudiar la sustancia inmaterial, ya

philosophiae, earum obiecta secernat; si vero est una, quomodo ex tot rebus unum eius obiectum confletur, declaret.

26. Existimo ergo, metaphysicam sub nulla ratione consideratam transilire proprie rationem formalem sui obiecti, nec attingere materialia, nisi concernendo aliquo modo abstractionem suam, nec denique esse universalem, aut deservire ad alias scientias, nisi sub ea ratione, qua perfecte exhaurit obiectum suum. Ut autem hoc declarem, dico imprimis, metaphysicam non attingere rationem substantiae materialis, et alias similes, quae sine materia non reperiuntur, nisi quatenus illarum cognitio propria necessaria est ad tradendas generales divisiones entis in decem summa genera, et alias similes, usque ad propria obiecta aliarum scientiarum praescribenda; hoc enim munus proprium est huius scientiae, ut sumitur ex VI, VII et VIII Metaphysicae, et quia ad nullam aliam scientiam hoc pertinere potest, ut per se facile constat; item, quia sine his divisionibus non posset metaphysica suum obiectum exacte cognoscere, nec secundum communem rationem entis, quae cum analoga sit, non satis distincte cognoscitur, non distinguendo modos quibus contrahi potest, neque secundum eas proprias et speciales rationes, quae a metaphysica per se et exacte contemplandae sunt, quia non potest has rationes perfecte attingere, nisi ab aliis eas separet ac distinguat.

27. Secundo dicitur, quoniam rationes universales, quas metaphysica considerat, transcendentales sunt, ita ut in propriis rationibus entium imbibantur, hinc fieri ut, dum metaphysicus attingit nonnullos gradus entium, quae materiam includunt, ut ab illis separet caeteros gradus, qui ad se directe et per se pertinent, de illis abstracte consideret rationes et proprietates quae communes sunt entibus abstrahentibus a materia, et ipsis etiam materialibus entibus, etiam ut talia sunt, specificative conveniunt; ut, verbi gratia, distinguit metaphysicam substantiam in materialem et immaterialem, vel ut substantiae immaterialis propriam rationem et considerationem assumat, vel quia

porque pertenece a la ciencia estudiar de algún modo las partes propias de su objeto, como se dice en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 23. Puesta, pues, esta división, considera directamente y por sí la sustancia inmaterial, tratando en general de todas las cosas que se pueden conocer acerca de ella; y, en cambio, a la sustancia material no la considera de este modo, sino sólo cuanto es preciso para distinguirla de la inmaterial, y para conocer todos los predicados metafísicos que le convienen en cuanto material, como son, por ejemplo, el estar compuesta de acto y potencia, y el modo de esta composición; el que sea un cierto ente por sí uno, y otros parecidos.

28. A lo tercero, respondemos en forma de argumento: que precisamente porque la metafísica no trasciende la abstracción propia de su objeto, no considera a cada ente en particular; y que considera algunas categorías genéricas que dicen relación a la materia, pero esto, sin renunciar a su grado de abstracción, ya que para ello las abstrae de la materia en cuanto sometida al movimiento y al sentido y sólo las considera bajo las razones comunes de acto o forma y potencia, y otras semejantes, ya también porque si de alguna manera alcanza las razones propias de ellas, lo hace sólo indirectamente y en orden a su propia abstracción, a saber, para explicar cómo se encuentran en ellas los predicados comunes y trascendentales y cómo se distinguen de ellas otras categorías o géneros que verdadera y realmente abstraen de toda materia. Y esto es lo que Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica*, texto 5, señaló al decir: *Es propio del filósofo poder especular acerca de todas las cosas, pues si no fuera propio del filósofo, ¿quién estudiaría si es lo mismo Sócrates y Sócrates sentado, o bien si lo uno es contrario a lo otro?* etc. Llama, pues, filosofía por antonomasia a la metafísica, a la cual dice que pertenece el estudio de la diversidad de las cosas en común, porque la identidad y la diversidad son propiedades del ente; y esto lo declara con el ejemplo anterior, el cual quizás para afectar cierta oscuridad, lo puso en un individuo, a pesar de que consta que la ciencia no desciende hasta los individuos, según se dice en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 7, y en el libro III de la *Metafísica*, c. 13.

ad scientiam pertinet proprias partes sui obiecti aliquo modo considerare, ut dicitur I Posteriorum, c. 23. Tradita autem huiusmodi divisione, substantiam immaterialem per se et directe considerat, omnia in universum tractando quae de illa cognosci possunt; substantiam autem materialem non ita contemplatur, sed solum quatenus necesse est ad distinguendam illam a substantia immateriali, et ad cognoscendum de illa omnia metaphysica praedicata quae illi ut materialis est conveniunt, ut, verbi gratia, esse compositam ex actu et potentia, et modum huius compositionis, et quod sit quoddam ens per se unum, et similia.

28. Tertio, in forma ad argumentum respondetur, ideo metaphysicam non considerare in particulari omnia entia, quia non transcendit propriam abstractionem sui obiecti; gradus autem quosdam genericos considerare, qui attingunt materiam, non omittendo suam abstractionem, tum quia illosmet abstrahit a materia, quatenus est subiecta motui et sensui, solumque considerat illos secundum communes rationes actus seu formae et potentiae, et similes; tum etiam quia solum indirecte attingit proprias rationes eorum ordine ad propriam abstractionem, scilicet, ut declaret quomodo in eis reperiantur communia et transcendentia praedicata, et quomodo ab eis distinguantur alii gradus vel genera quae vere ac secundum rem ab omni materia abstrahunt. Et hoc est quod Aristoteles, IV Metaph., text. 5, significavit, cum dixit: *Philosophi est de omnibus posse speculari; si enim non philosophi, quis erit qui considerabit si idem Socrates et Socrates sedens, aut si unum uni contrarium?* etc. Philosophiam enim per antonomasiam vocat metaphysicam, ad quam dicit pertinere considerare diversitatem rerum in communi, quia idem et diversum sunt passiones entis; et hoc declarat praedicto exemplo, quod affectandae fortassis obscuritatis gratia in quodam individuo posuit, cum constet scientiam non descendere ad individua, ex I Poster., c. 7, et lib. III Metaph., c. 13.

29. El cuarto argumento es verdaderamente difícil, porque toca la espinosa cuestión de la unidad de la ciencia, y en qué consiste, que no puede ser tratada con detenimiento en este lugar; pero la trataremos brevemente en la sección siguiente.

SECCION III

SI LA METAFÍSICA ES UNA SOLA CIENCIA

1. *La metafísica es verdadera y propiamente ciencia.—Definición de la metafísica.*—Explicado el objeto de la metafísica, nos será fácil explicar su razón esencial; pero como la esencia y la unidad de una cosa o son lo mismo o están intrínsecamente unidas, tendremos que tratar al mismo tiempo de su unidad, principalmente porque nos estamos refiriendo a la unidad específica, ya que de la numérica no hay problema, puesto que es sabido que numéricamente se multiplica esta ciencia en los diversos individuos, como los restantes accidentes. Y en el mismo individuo, es evidente que no se multiplica respecto de los mismos objetos; pero, en cambio, el que ella misma se distinga respecto de diversos y consiguientemente pueda multiplicarse en el mismo sujeto, depende de la anterior cuestión acerca de su unidad específica o esencial. Y como esta unidad se declara rectamente por el género y la diferencia, porque la especie consta de género y diferencia, por esto suponemos que la metafísica es verdadera y propiamente ciencia, como cosa cierta y evidente por sí misma, según enseñó Aristóteles en el principio de la *Metafísica* y en otros numerosos lugares, y consta por la definición de ciencia que se toma del libro I de los *Analíticos Segundos,* y del libro VI de la *Etica,* c. 3, a saber: que si es ciencia perfecta y *a priori,* es un conocimiento o hábito que proporciona una noticia cierta y evidente de cosas necesarias por sus propios principios y causas. Y todas estas cosas se hallan en esta doctrina cuanto depende de la fuerza y razón de su objeto; y por esto no hay duda de que ella en sí sea una ciencia, aunque tal vez, para nosotros, no siempre lo sea ni siempre alcance, en cuanto a todos estos requisitos, el estado y perfección de ciencia. Consta, por tanto, que la metafísica queda contenida

29. Quartum argumentum est revera difficile; attingit enim difficultatem de scientiae unitate, qualis sit, quae non potest hoc loco exacte tractari; attingemus tamen illam breviter sectione sequenti.

SECTIO III

UTRUM METAPHYSICA SIT UNA TANTUM SCIENTIA

1. *Metaphysica vere ac proprie scientia.—Metaphysicae definitio.*— Explicato obiecto metaphysicae, facile erit eius essentialem rationem exponere; quoniam vero essentia et unitas rei vel sunt idem, vel intrinsece coniuncta, ideo simul explicanda est eius unitas, praesertim quia sermo est de unitate specifica, nam de numerica nulla est quaestio, cum constet in diversis multiplicari hanc scientiam secundum numerum, sicut et reliqua accidentia. In eodem autem certum est non multiplicari in ordine ad easdem res; an vero respectu diversarum ipsa etiam distinguatur, et consequenter in eodem subiecto multiplicari possit, pendet ex priori quaestione de unitate eius specifica seu essentiali. Quoniam vero haec unitas per genus et differentiam declaratur recte, eo quod species ex genere et differentia constat, ideo supponimus id, quod certum ac per se notum est, metaphysicam esse vere ac proprie scientiam, ut Aristoteles, in princ. Metaphysicae et aliis innumeris locis docuit, et constat ex definitione scientiae, quae ex I Poster., et VI Ethicor., c. 3, sumitur, scilicet, quod sit cognitio seu habitus praebens certam ac evidentem cognitionem rerum necessariarum per propria earum principia et causas, si sit scientia perfecta et a priori. Haec autem omnia in hac doctrina inveniuntur, quantum est ex vi et ratione obiecti eius, et ideo non est dubium quin haec sit in se scientia, quamvis fortasse in nobis non semper vel non quoad omnia statum vel perfectionem scientiae assequatur. Constat ergo hanc scientiam contineri sub genere scien-

bajo el género de ciencia. Más aún, por lo dicho puede verse fácilmente que queda contenida bajo el género de ciencia especulativa, como dijo Aristóteles en el libro I de la *Metafísica,* c. 2, y en el libro II, c. 1, porque estudia cosas especulativas en sumo grado y que no se ordenan a la operación, como después explicaremos mejor al tratar de los atributos de esta ciencia. Además, por lo dicho consta también que es esencialmente distinta de todas las demás ciencias especulativas y reales, como son la filosofía y las matemáticas; de donde resulta que, consiguientemente, tiene como tal cierta unidad, en virtud de su objeto, que acabamos de estudiar. Bajo tal aspecto, puede definirse la metafísica como la ciencia que considera al ente en cuanto tal, o en cuanto que prescinde de la materia según el ser.

2. *¿Es la metafísica una en especie subalterna o en especie última?*— Queda todavía una dificultad que tratar y es si esta unidad es genérica o específica, y por consiguiente, si aquella diferencia que se toma de la relación al objeto adecuado que antes expusimos, es subalterna de modo que por debajo de ella puedan todavía señalarse varias específicas o si es una indivisible y última.

Muchos piensan lo primero y su opinión puede fundarse en que en el objeto que dejamos determinado pueden todavía señalarse varias abstracciones; y primeramente está aquella doble abstracción de la materia, según el ser, ya sea necesariamente o sólo permisivamente, que parece suficiente para cambiar específicamente el objeto cognoscible como tal y, por consiguiente, la ciencia misma. Por otra parte, entre las cosas que necesariamente existen sin materia, parece que, por lo menos, es muy distinta la abstracción de Dios, que es enteramente acto puro y que abstrae de toda composición incluso metafísica, de la abstracción de las restantes inteligencias, que aunque carezcan de materia, están, sin embargo, compuestas y les convienen atributos muy diversos. Pueden, pues, constituirse al menos tres ciencias específicamente diferentes bajo la unidad general de la metafísica. Una que se ocupe del ente en cuanto tal y que, a lo sumo, descienda hasta las razones comunes de sustancia y accidente y a los nueve géneros que se contienen bajo aquél; la segunda, que trate de las inteligencias creadas, y la tercera, que contem-

tiae. Immo ex dictis facile constare potest contineri sub genere speculativae scientiae, ut Aristoteles dixit I Metaph., c. 2, et lib. II, c. 1, quia circa res maxime speculativas, et quae ad opus non ordinantur, versatur, ut inferius commodius declarabimus, attributa huius scientiae explicando. Deinde constat ex dictis, hanc scientiam esse essentialiter distinctam a reliquis scientiis speculativis ac realibus, ut sunt philosophia et mathematica; unde fit etiam consequens habere illam, ut sic, unitatem aliquam, ratione obiecti a nobis explicati. Sub qua ratione definiri potest, metaphysicam esse scientiam quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse contemplatur.

2. *Metaphysicane una sit in specie subalterna, an vero in infima.*— Difficultas ergo in praesenti tractanda superest, an haec unitas sit generica vel specifica, et consequenter an illa differentia, quae sumitur ex habitudine ad obiectum adaequatum a nobis expositum, sit subalterna ita ut sub ea possint plures specificae designari, vel potius sit una indivisibilis atque ultima. Multi enim priori modo de illa existimant; quorum sententia suaderi potest, primo, quia in obiecto a nobis constituto abstractiones variae possunt assignari; imprimis enim est illa duplex abstractio a materia secundum esse, aut necessario, aut permissive tantum, quae videtur sufficiens ad variandum secundum speciem obiectum scibile, ut sic, et consequenter scientiam. Rursus inter res, quae necessario existunt sine materia, videtur, ut minimum, valde diversa abstractio Dei, qui est omnino purus actus, et ab omni etiam metaphysica compositione abstrahit, ab abstractione aliarum intelligentiarum, quae licet materia careant, compositae tamen sunt, eisque attributa longe diversa conveniunt. Possunt ergo sub generali metaphysicae unitate tres saltem scientiae specie distinctae constitui. Una quae versetur circa ens in quantum ens, et ad summum descendat ad communes rationes substantiae et accidentis, et ad novem genera quae sub illo continentur; secunda, quae intelligentias creatas, tertia vero quae solum Deum con-

ple sólo a Dios. Pues, como en El solo consiste la felicidad natural, parece que se ha de dar una ciencia natural que estudie a Dios sólo bajo su última y específica razón. Ni faltará tampoco alguien que divida todavía esta ciencia en varios miembros más, según los diversos grados de abstracción en las mismas razones comunes de ente en cuanto tal, sustancia como tal y así en las demás.

3. En segundo lugar, argumento preferentemente de esta forma: si esta ciencia es una, lo será principalmente por el hábito de hacer juicios que quedan en la mente como resultado de sus actos. Efectivamente, es cierto que las especies inteligibles que esta ciencia usa son muchísimas y no una; de igual modo, consta que sus actos son varios y múltiples y diferentes, no sólo en número, sino en especie. Pues ¿quién duda que es diferente el acto con que juzgamos que todo ente es uno o que la unidad es un atributo del ente, de aquel con el que juzgamos que las inteligencias son inmortales, u otro semejante? Por consiguiente, si se puede buscar unidad específica en la metafísica, es sólo por su hábito judicativo. Sin embargo, tampoco en éste puede fundarse. Luego no puede existir.

Se prueba la menor porque si aquel hábito es uno específicamente, será o bien enteramente simple en su entidad respecto al objeto (omitida de momento la composición, si es que hay alguna, dimanante de la intensidad o radicación en un sujeto) o una cualidad compuesta. Pero ni una ni otra cosa parece que puede decirse. No se puede decir lo primero, porque inclinando el hábito de la metafísica a juicios diversos y respecto de cosas muy diferentes, de manera que está como conmensurado por los mismos actos, no parece que pueda inclinarnos a todos ellos por medio de una misma cualidad simple, ni que pueda realizarlos por ella.

4. Esto mismo podría declararse de otro modo así: el hábito de la metafísica se adquiere primero por un acto sobre un único objeto, v. gr., sobre esta conclusión, *todo ente es verdadero,* u otra semejante; después, por medio de otros actos se aumenta y extiende a otras conclusiones muy diversas, en el cual aumento es preciso añadir algo de realidad o de entidad, porque es imposible entender un aumento real sin real adición. Pero esta adición no basta que sea únicamente en el orden de la intensidad, porque el aumento no se debe sólo

templetur. Nam, sicut in eo solo naturalis beatitudo consistit, ita videtur danda scientia naturalis, quae secundum ultimam et specificam rationem suam Deum solum attingat. Neque fortasse deerit qui in plura membra hanc scientiam partiatur, iuxta diversos gradus abstractionis in ipsis communibus rationibus entis in quantum ens, vel substantiae in quantum substantia, et sic de aliis.

3. Secundo, principaliter argumentor in hunc modum, quia si haec scientia est una, maxime quoad habitum iudicativum, qui in mente relinquitur ex actibus eius. Nam species intelligibiles quibus haec scientia utitur certum est esse quamplurimas, et non unam tantum; similiterque constat actus eius esse varios et multiplices, non solum numero, sed etiam specie differentes. Quis enim dubitaret diversum esse actum quo iudicamus omne ens esse unum, seu unitatem esse passionem entis, et quo iudicamus, intelligentias esse immortales, vel aliquid simile? Si ergo unitas specifica in metaphysica excogitari potest, solum est quoad habitum iudicativum. Sed in eo etiam constitui non potest. Ergo in nullo esse potest. Probatur minor, quia si ille habitus est unus specie, vel est omnino simplex in sua entitate secundum ordinem ad obiectum (omissa pro nunc compositione, si qua est, per solam intensionem, aut radicationem in subiecto), vel est qualitas composita. Neutrum autem dici posse videtur. Primum probatur, quia cum habitus metaphysicae ad varia iudicia, et de rebus distinctissimis inclinet, ut sit ipsis actibus quasi commensuratus, non videtur posse per unam et eamdem simplicem qualitatem ad omnes illos inclinare, seu omnes efficere.

4. Quod secundo ita declaratur, quia habitus metaphysicae primo acquiritur per unum actum circa unum obiectum, verbi gratia, circa hanc conclusionem: *Omne ens est verum,* vel aliam similem; deinde per alios actus augetur et extenditur ad alias conclusiones valde diversas, in quo augmento necesse est aliquid realitatis vel entitatis

a la diversa participación del sujeto debida a una penetración cada vez mayor de la forma misma en él, sino que se toma de parte del hábito mismo por una mayor amplitud respecto al objeto; luego se requiere una adición de parte del mismo hábito, en cuanto que se le añade algo por lo cual comprende un nuevo objeto, o una nueva conclusión, como explícitamente enseñó Santo Tomás tratando de los hábitos en común, en la I-II, q. 52, a. 1 y 2. Luego no puede este hábito ser enteramente simple, en cuanto que mira a toda la extensión de su objeto.

El que no pueda tampoco ser compuesto, siendo verdaderamente uno en especie, se prueba, primero porque lo que se adquiere primeramente en el hábito por medio de actos de una especie y lo que se agrega por un acto de especie diversa, son cosas asimismo distintas en especie; luego, no compondrán un hábito específicamente uno. El antecedente es claro, sea porque los actos con los que aquéllos se engendran son distintos específicamente, sea porque inclinan a actos semejantes, específicamente distintos; ya también porque no hay mayor razón para la distinción entre los mismos actos segundos que entre las inclinaciones que quedan a manera de actos primeros e inclinan a actos semejantes a los que las han producido, y que, por lo tanto, están conmensuradas y proporcionadas a los mismos; ya finalmente, porque si no hubiese una distinción específica entre aquellas dos cosas, tampoco se requeriría la numérica, sino que bastaría sólo un aumento intensivo.

La consecuencia anterior se prueba porque de dos cualidades específicamente distintas no puede resultar una cualidad específicamente una.

5. Podría responderse a esto que aquellas dos cualidades no se diferencian en su especie total, sino en la parcial, y que, por eso, con ellas se puede componer una cualidad íntegra, simplemente una, como de partes heterogéneas. Y sin embargo, sucede lo contrario, pues pregunto qué clase de composición es ésa; porque o es una verdadera y real unión de aquellas cualidades (que se llaman parciales) no sólo en el mismo sujeto, sino entre sí, o es meramente una reunión de ellas en el mismo sujeto. No puede decirse ninguna de las dos cosas, pues lo primero no parece que pueda entenderse o explicarse suficientemente, porque

illi addi, quia impossibile est intelligere augmentum reale sine additione reali. Haec autem additio non potest esse sufficiens per modum intensionis solius, quia hoc augmentum non tantum est ex diversa participatione subiecti secundum maiorem et maiorem radicationem ipsius formae in ipso, sed est ex parte ipsiusmet habitus per maiorem extensionem ad obiectum; ergo requiritur additio ex parte ipsiusmet habitus, quatenus ei aliquid additur, quo novum obiectum seu novam conclusionem respiciat, ut aperte docuit D. Thomas agens de habitibus in communi, I-II, q. 52, a. 1 et 2. Non potest ergo huiusmodi habitus esse omnino simplex, ut respicit totam latitudinem sui obiecti. Quod vero neque compositus esse possit, et tamen esse vere unus in specie, probatur primo, quia id quod primo acquiritur in habitu per actus unius speciei, et quod additur per actum specie distinctum, sunt etiam inter se specie distincta; ergo non componunt unum habitum secundum speciem. Antecedens patet, tum quia actus, quibus illi generantur, sunt specie distincti, tum etiam quia inclinant ad similes actus specie distinctos; tum praeterea quia non est maior ratio distinctionis inter actus ipsos secundos, quam inter inclinationes, quae per modum actus primi manent, ad similes actus inclinantes iis quibus genitae sunt, et consequenter commensuratae et proportionatae ipsis; tum denique quia, si non esset distinctio specifica inter illa duo, nec numerica esset necessaria, sed sufficeret augmentum per modum intensionis. Consequentia autem prior probatur, quia ex duabus qualitatibus specie distinctis non potest una qualitas et unius speciei componi.

5. Responderi potest illa duo non distingui specie totali, sed partiali, ideoque posse qualitatem integram, simpliciter unam, ex eis componi tamquam ex partibus heterogeneis. Sed contra, nam interrogo qualis sit hic compositionis modus, nam, aut est per veram et realem unionem illarum qualitatum (quae dicuntur partiales) non tantum in eodem subiecto, sed etiam inter se, vel est solum per adunationem in eodem subiecto. Neutrum dici potest, nam primum non

pregunto, ¿de qué clase de unión se trata? Pues o bien se verifica por la inmediata conjunción de lo uno con lo otro, y no puede ser esto, ya que tal unión no interviene sino entre las realidades que se comportan como la potencia y el acto, o como forma y materia, accidente y sujeto, término y terminable; y de ninguno de estos modos se comportan entre sí dichos hábitos, como consta por sí mismo, puesto que uno y otro hace referencia directamente a su objeto y no necesita del otro para ser actuado o terminado por él. O se unen a modo de una continuación en un término común, como se cree que se unen los grados de intensidad. Pero este modo de unión es muy difícil de entender, primeramente porque es menester asignar un término indivisible en el que se unan aquellas dos cosas, lo cual no parece que pueda hacerse, porque aquel término debe referirse también a algún objeto, y no hay ninguno al que pueda orientarse, porque ni puede hacerlo al mismo tiempo hacia los dos objetos de aquellos hábitos parciales o de los actos que los produjeron, ni hay razón alguna para que tienda más a uno que a otro, ni puede fingirse un nuevo objeto al que tienda, no habiendo ningún otro conocido ni juzgado por medio de esos actos.

En tercer lugar, porque en los actos no puede requerirse tal unión, ni tal término indivisible en el que se unan, pues, de lo contrario, todos los actos de la ciencia metafísica podrían fundirse en uno solo y unirse realmente, lo cual es incomprensible; luego, tampoco se encuentra tal unión en el hábito, porque no puede haber nada en el hábito que no lo hubiera en los actos. Y si los actos no tienen unión entre sí, no tienen ni de dónde ni con qué hacerla. Y estos argumentos tienen valor, aunque se piense que esos dos hábitos particulares son de la misma razón y especie. Y si los dos hábitos difirieran específicamente, se puede agregar un cuarto motivo, y es que las cosas que difieren en especie no pueden ser continuas por sí, ni tener un término común propio.

6. Finalmente, si a causa de cuanto llevamos dicho se afirma que aquellas cualidades solamente constituyen un hábito por su reunión en el mismo sujeto, se sigue en primer lugar que no hay una verdadera unidad en esta ciencia, sino sólo accidental por razón del sujeto; mayormente, si —como parece lo más

videtur satis posse intelligi aut explicari; nam interrogo qualis sit illa unio. Aut enim est per immediatam coniunctionem unius cum alio, et hoc non, quia talis unio non intervenit nisi inter ea quae se habent ut potentia et actus, vel ut forma et materia, accidens et subiectum, terminus et res terminabilis; nullo autem ex his modis illa duo inter se comparantur, ut per se constat, quia utraque respicit, per se suum obiectum, et non requirit aliam, ut ab ea terminetur vel actuetur. Vel uniuntur per modum cuiusdam continuationis in aliquo termino communi, ut creduntur uniri gradus intensionis, et hic modus unionis etiam est intellectu difficillimus. Primo quidem, quia oportet assignari aliquem indivisibilem terminum, in quo illa duo uniantur. Quod tamen non videtur posse fieri, quia ille terminus etiam debet respicere aliquod obiectum; nullum est autem ad quod possit tendere, quia nec simul tendit in utrumque obiectum illorum partialium habituum, seu actuum per quos geniti sunt, neque est ulla ratio ob quam magis tendat in unum quam in aliud; nec fingi potest novum obiectum in quod tendat, cum nullum aliud fuerit per actus cognitum seu iudicatum. Tertio, quia in actibus non potest requiri talis unio, neque talis indivisibilis terminus in quo uniantur; alias omnes actus scientiae metaphysicae possent in unum coalescere, et realiter uniri, quod est inintelligibile; ergo neque in habitu est talis unio, quia non potest aliquid esse in habitu quod non fuerit in actibus. Si autem actus non habent inter se unionem, non habent unde vel quo illam efficiant. Et hae rationes procedunt, etiam si illi duo particulares habitus fingantur esse eiusdem rationis et speciei. Si autem specie differunt, addi potest quarta ratio, scilicet, quia ea quae differunt specie, non possunt per se esse continua, neque habere proprium terminum communem.

6. Tandem, si propter has rationes dicatur illas qualitates solum componere unum habitum per adunationem in eodem subiecto, sequitur primo, non esse veram unitatem in hac scientia, sed tantum per accidens ratione subiecti, maxime si (ut videtur

probable— aquellas cualidades se distinguen específicamente. En segundo lugar se seguiría, por el mismo motivo, que de todos los hábitos de las ciencias se formaría una sola ciencia por su unión en un mismo sujeto.

7. En los argumentos propuestos se tocan dos dificultades o cuestiones. La primera, si la metafísica es específicamente una ciencia o no, es propia especialmente de este lugar. La segunda es general y de igual naturaleza en todas las ciencias y en casi todos los hábitos adquiridos, si se trata de cualidades simples o compuestas, según su amplitud en orden a los objetos.

8. *Varias opiniones acerca de este punto.*—Sobre el primer punto, que es el propio de este lugar, piensan algunos que la metafísica no es una sola ciencia específicamente, sino genéricamente, y que, por lo menos, incluye en su concepto aquellas tres especies dichas, a saber, la que trata de Dios, que abstrae totalmente de la materia y de todo vestigio de ella —entre los que puede incluirse cualquier composición—, y de toda mutación y cambio; la que versa sobre las inteligencias creadas, que aunque no abstraen de toda composición ni de toda mutación, sea local, intelectiva o volitiva, sí abstraen intrínseca y esencialmente de la materia y el movimiento físico, y la que trata del ente que sólo permisivamente abstrae de la materia según el ser.

Esto, por lo demás, no va en contra de la división de la ciencia especulativa propuesta por Aristóteles en física, matemática y metafísica, porque dicha división no se hace en las últimas especies, sino en las subalternas, como consta en la matemática que tiene aún varias ciencias más bajo su concepto.

9. *La metafísica es una sola ciencia específicamente.*— A pesar de todo, hay que afirmar con la sentencia más común que la metafísica es absolutamente una ciencia en sentido específico.

Este parece claramente que es el sentir de Aristóteles en todo el *Proemio* o en los capítulos 1 y 2 del libro I de la *Metafísica,* donde siempre habla de esta ciencia como de una en especie, y a ella, como si fuese una y la misma, atribuye los nombres y propiedades que en parte le convienen en cuanto que trata de Dios y de las inteligencias, pues por ello se llama teología o ciencia

probabilius) qualitates illae specie distinguuntur. Sequitur secundo eadem ratione, ex omnibus habitibus scientiarum componi unam scientiam per adunationem in eodem subiecto.

7. Duae difficultates seu quaestiones tanguntur in argumentis propositis. Prima est propria et specialis huius loci, an metaphysica sit una scientia specie, necne. Secunda est generalis et eiusdem rationis in omnibus scientiis et fere in omnibus habitibus acquisitis, an sint simplices qualitates, vel compositae secundum extensionem ad obiecta.

8. *Variae hac super re opiniones.*— Circa priorem partem, quae est propria huius loci, aliqui sentiunt metaphysicam non esse unam scientiam specie, sed genere, et ad minus continere sub se tres illas species praedictas, scilicet, de Deo, qui omnino abstrahit, et a materia, et ab omni vestigio materiae, ut existimari potest omnis compositio, item ab omni mutatione et vicissitudine; et de intelligentiis creatis, quae neque abstrahunt ab omni compositione, neque ab omni mutatione, tum locali, tum intellectus et voluntatis, abstrahunt tamen intrinsece et essentialiter a materia et motu physico; et de ente, quod solum permissive abstrahit a materia secundum esse. Neque est hoc contra divisionem scientiae speculativae datam ab Aristotele in physicam, mathematicam et metaphysicam, quia illa non est divisio in ultimas species, sed subalternas, ut constat de mathematica, quae plures scientias sub se continet.

9. *Metaphysica est una scientia specie.*— Nihilominus asserendum est cum communi sententia, metaphysicam simpliciter esse unam scientiam specie. Haec enim videtur clara mens Aristotelis in toto prooemio, seu c. 1 et 2, lib. I Metaph., ubi semper de hac scientia tamquam de una specie loquitur, eique tamquam uni et eidem attribuit nomina et attributa, quae partim illi conveniunt, secundum quod versatur circa Deum et intelligentias; sic enim vocatur theologia,

divina y filosofía primera; y en parte, en cuanto que se ocupa del ente en cuanto tal y de sus primeros atributos y principios, por cuya razón se le llama ciencia universal y metafísica. Y se la llama *Sabiduría,* en cuanto que comprende todas estas cosas y considera los primeros principios y últimas causas de las cosas.

Igualmente en el libro IV, donde parece que se ocupa *ex professo* del objeto de esta ciencia, dice que es una y que estudia todas las cosas en cuanto separadas de la materia. Y por ello, en el desarrollo y exposición de esta doctrina indica claramente que es una ciencia específicamente; y con frecuencia, dice indistintamente que el ente, en cuanto tal, es su objeto adecuado, y que su parte principal es la sustancia, sea en cuanto tal, sea la primera e inmaterial, como se ve por el libro IV, c. 2 y 3, y en el libro VII, c. 1, y en el libro XII, donde aborda la doctrina sobre Dios y las inteligencias, y dice que ésta es la parte principal de dicha doctrina, hacia la cual se ordenan en cierta manera las demás.

Finalmente, en el libro VI, c. 1, y libro XI, c. 6, establece que la abstracción de la materia según el ser es la adecuada razón formal bajo la que se considera el objeto de esta ciencia. Ahora bien: si fuese distinta la ciencia que trata del ente en cuanto tal de la que trata del ente inmaterial y realmente separado de la materia, no participaría propia y perfectamente de tal abstracción, ni trataría de las primeras causas de las cosas, ni tendría otras peculiaridades que Aristóteles atribuye a la metafísica; y casi con este argumento concluye Santo Tomás, I-II, q. 57, a. 2, que la sabiduría natural es una sola, mientras que los hábitos de las otras ciencias son muchos; unidad que ha de entenderse como específica, pues genéricamente también las demás ciencias tienen unidad. Ahora bien: esta sabiduría no es otra que la metafísica, ni se puede decir que se llama sabiduría sólo a aquella parte o ciencia última de la metafísica que trata de Dios, porque tomada en sentido precisivo no estudia los primeros principios comunes a todas las ciencias, ni los corrobora y confirma, todo lo cual le toca a la sabiduría; y por su parte, aquel primer tratado de la metafísica que se ocupa del ente en cuanto tal, no estudia por sí mismo él solo todas las

seu scientia divina, et prima philosophia; partim ut versatur circa ens in quantum ens, et prima attributa, et principia eius, qua ratione dicitur scientia universalis et metaphysica. *Sapientia* autem vocatur, quatenus haec omnia complectitur, et prima principia, primasque rerum causas contemplatur. Item in lib. IV, ubi ex professo tractare videtur de obiecto huius scientiae, dicit illam esse unam, et considerare omnia quae a materia sunt secreta. Unde in discursu et modo tradendi hanc doctrinam, satis indicat eam esse scientiam unam in specie, et saepe indifferenter ait ens in quantum ens esse adaequatum obiectum huius scientiae, eiusque praecipuam partem esse substantiam, vel simpliciter, vel immaterialem ac primam, ut patet ex lib. IV, c. 2 et 3, et lib. VII, c. 1, et lib. XII, in quo de Deo et de intelligentiis cognitionem tradit, eamque dicit esse praecipuam huius doctrinae partem, ad quam quodammodo caeterae ordinantur. Ac denique lib. VI, c. 1, et lib. XI, c. 6, abstractionem a materia secundum esse constituit ut adaequatam rationem formalem sub qua obiecti huius scientiae. Si autem distincta esset scientia quae ageret de ente, ut ens est, ab ea quae tractat de ente immateriali, et re ipsa a materia separato, illa prior non participaret proprie ac perfecte huiusmodi abstractionem, neque ageret de primis rerum causis, neque alia haberet, quae Aristoteles metaphysicae tribuit, et hoc fere argumento concludit D. Thom., I-II, q. 57, a. 2, sapientiam naturalem tantum esse unam, cum habitus aliarum scientiarum plures sint, ubi necesse est loqui de unitate specifica; nam secundum genus, etiam aliae scientiae unitatem habent; haec autem sapientia non est nisi metaphysica: nec potest dici sapientiam vocari solam eam partem seu scientiam ultimam metaphysicae, quae de Deo agit, quia illa praecise sumpta non considerat prima principia communia omnibus scientiis, neque illa corroborat et confirmat, quod ad sapientiam spectat; sicut e contrario pars illa prior metaphysicae, quae agit de ente ut sic, per se sola non considerat

causas últimas y, por consiguiente, tomado en sentido precisivo, tampoco tiene la razón propia de la sabiduría. Es menester, pues, que una y la misma ciencia abarque todas estas cosas. Y lo mismo mantuvo Santo Tomás al comentar los citados lugares de Aristóteles, y principalmente en el prólogo de la *Metafísica,* e igualmente piensan los restantes expositores antiguos y modernos.

10. La razón en que se apoya este parecer está en que no hay ningún fundamento suficiente para esta multiplicación de las ciencias; y por lo demás, todas las cosas que se tratan en esta ciencia están tan entrelazadas entre sí, que no pueden distribuirse cómodamente entre varias ciencias, principalmente porque debido a su misma abstracción, todas coinciden en una misma razón de cognoscible. Así, pues, aunque Dios y las inteligencias, considerados en sí mismos, parece que están colocados en un grado y orden más elevado, sin embargo, en cuanto que entran en el campo de nuestra consideración, no pueden apartarse de la investigación de los atributos trascendentales. Con lo cual se confirma también que puesto que la ciencia perfecta de Dios y de las otras sustancias separadas proporciona un conocimiento de todos los predicados que están en ellas, también, consecuentemente, nos lo proporciona de los predicados comunes y trascendentales. Pero esta razón no se da en el caso de las ciencias inferiores, por ejemplo, de la filosofía, que aunque investigue acerca de la sustancia material, a pesar de todo, no estudia los predicados comunes y trascendentales que se encuentran en ella, ya que siendo una ciencia inferior, no puede ascender hasta el conocimiento de los predicados más abstractos y difíciles, sino que los supone conocidos por otra ciencia superior. En cambio, la ciencia de Dios y las inteligencias es la más elevada de todas las naturales; por esto, nada puede suponer conocido por otra ciencia más elevada, sino que incluye en sí cuanto es necesario para el conocimiento perfecto de su objeto, tal como puede lograrse con la luz natural; por tanto, la misma ciencia que trata de estos objetos especiales estudia al mismo tiempo todos los predicados que son comunes con las demás; ahora bien: éste es todo el contenido de la metafísica; luego, es una sola ciencia.

omnes altissimas causas, et ideo etiam illa praecise sumpta non habet propriam rationem sapientiae; oportet ergo ut una et eadem scientia haec omnia complectatur. Et hoc ipsum docuit idem D. Thom., super citata loca Aristotelis, et praecipue in prologo Metaphysicae, idemque sentiunt reliqui expositores antiqui et moderni.

10. Ratio vero huius sententiae est, quia nullum est sufficiens fundamentum ad hanc scientiarum multiplicationem; et alioqui omnia ea, quae in hac scientia tractantur, adeo sunt inter se connexa, ut non possint commode diversis scientiis attribui. Eo vel maxime quod ratione eiusdem abstractionis omnia conveniunt in eadem ratione scibilis. Nam, licet Deus et intelligentiae secundum se consideratae, videantur altiori quodam gradu et ordine esse constitutae, tamen prout in nostram considerationem cadunt, non possunt a consideratione transcendentium attributorum seiungi. Unde etiam confirmatur, nam perfecta scientia de Deo et aliis substantiis separatis tradit cognitionem omnium praedicatorum quae in eis insunt; ergo etiam praedicatorum communium et transcendentium. Neque est eadem ratio de inferioribus scientiis, verbi gratia, philosophia, quae, licet consideret de materiali substantia, non tamen propterea contemplatur praedicata communia et transcendentia quae illi etiam insunt, quia cum illa sit inferior scientia, non potest ascendere ad abstractiora et difficiliora praedicata cognoscenda, sed per altiorem scientiam cognita supponit. At vero scientia de Deo et intelligentiis est suprema omnium naturalium; et ideo nihil supponit cognitum per altiorem scientiam, sed in se includit quidquid necessarium est ad sui obiecti cognitionem perfectam, quantum per naturale lumen haberi potest; eadem ergo scientia, quae de his specialibus obiectis tractat, simul considerat omnia praedicata quae illis sunt cum aliis rebus communia, et haec est tota metaphysica doctrina; est ergo una scientia.

11. *Se responde al primer motivo de duda.*— Y con esto se ha satisfecho ya al primer motivo de duda que se propuso al principio, pues se ha declarado cómo aquella abstracción de la materia según el ser, ya se la llame permisiva o necesaria, no varía la categoría específica del objeto cognoscible, debido tanto a la necesaria conexión de tales cosas y predicados entre sí, principalmente en orden al conocimiento, como porque pertenecen al mismo orden de ciencia y de certeza.

Finalmente, porque aquella diversidad de abstracción se da sólo en los diversos conceptos de razón; diversidad que sola, y por sí misma, no basta para constituir una ciencia diversa, si no se le añade otra razón mayor de distinción. De lo contrario, cuantos son los predicados comunes que se pueden abstraer de los inferiores, tantas serían las ciencias que habrían de multiplicarse, y cuantas fuesen las especies de cosas, otras tantas serían las ciencias específicamente diversas, lo cual no suele admitirse comúnmente.

12. *¿Es la metafísica un solo hábito?*— A la segunda razón de duda no podemos satisfacer aquí, porque como he dicho, la cuestión que allí se ventila es común a todas las ciencias, y tal vez luego, al tratar de la cualidad, la examinaremos. De momento, digo brevemente que me parece muy difícil querer defender que el hábito de la metafísica es una cualidad simple, o compuesta de tal manera, que surja de la unión real y verdadera de varias entidades parciales; la dificultad que esto encierra se ve claramente por cuanto se dijo en aquel argumento. Por lo cual es mejor decir que esta ciencia incluye cualidades parciales o hábitos, de los cuales se puede afirmar que componen una ciencia no por la sola agregación accidental que resulta de la adhesión a un mismo sujeto, sino por la subordinación y dependencia que tienen entre sí en orden al mismo objeto de que se ocupan; no hay necesidad efectivamente de que en todas las cosas se halle el mismo tipo de unidad. Y si alguien pregunta cuál es ese orden de subordinación y dependencia, puede responderse que consiste en la relación a un mismo objeto, que aunque comprende varias cosas y tiene diversas propiedades demostrables, están de tal modo entrelazadas entre sí, que la noticia de

11. *Rationi primae dubitandi respondetur.*— Atque ex his satisfactum est primae rationi dubitandi in principio positae; declaratum est enim quo modo illa abstractio a materia secundum esse, quae permissiva dicitur, vel necessaria, non variet specificam rationem obiecti scibilis, tum propter necessariam connexionem talium rerum et praedicatorum inter se, praesertim in ordine ad cognitionem, tum etiam propter eumdem ordinem doctrinae et certitudinis. Denique quia illa diversitas abstractionis solum est secundum diversos conceptus rationis, quae diversitas sola per se non sufficit ad diversam scientiam constituendam, nisi alia maior ratio distinctionis occurrat. Alioqui quot sunt communia praedicata abstrahibilia ab inferioribus, tot essent scientiae multiplicandae, et quot essent rerum species, tot etiam essent scientiae specie differentes, quod communiter non admittitur.

12. *Metaphysica unusne habitus.*— Ad secundam dubitandi rationem non possumus in hoc loco ex professo satisfacere, quia, ut dixi, quaestio quae ibi tangitur communis est omnibus scientiis et fortasse inferius tractando de qualitate eam examinabimus. Nunc breviter dico difficillimum mihi videri velle defendere habitum metaphysicae esse aut unam simplicem qualitatem, aut ita compositam, ut ex variis partialibus entitatibus, vera ac reali unione inter se unitis, consurgat, quam difficultatem satis ostendunt quae in illo argumento proposita sunt. Quare facilius dici videtur huiusmodi scientiam includere partiales qualitates, seu habitus, qui unam scientiam componere dicuntur non sola aggregatione per accidens in eodem subiecto cui inhaerent, sed subordinatione aliqua ac dependentia, quam inter se habent per ordinem ad idem subiectum circa quod versantur; non enim necesse est in omnibus rebus eumdem ordinem unitatis inveniri. Quod si quis inquirat quisnam sit iste ordo subordinationis et dependentiae, responderi potest consistere in habitudine ad idem obiectum, quod, licet res varias complectatur, et diversas proprietates habeat, quae de illo demonstrantur, ita tamen inter se sunt connexae, ut harum cogni-

unas depende de la de las otras, y se ayudan mutuamente en el conocimiento bajo el mismo tipo y modo de ciencia y doctrina. Pero todo esto, como dije, pide una investigación más detenida y una disputación que reservaremos para su propio lugar.

SECCION IV

COMETIDOS, FIN Y UTILIDAD DE ESTA CIENCIA

1. *Cuál es la causa material de la metafísica, su causa formal y su causa eficiente.*— Explicados ya el objeto y la esencia de esta ciencia, era preciso decir algo sobre sus causas; pero como sobre la causa material, formal y eficiente no se ofrece nada propio y particular que decir, sólo hablaremos de la causa final. Efectivamente, la causa material de esta ciencia no es otra que su sujeto, es decir, el entendimiento, a no ser que alguien quiera reducir la materia de que se ocupa a la causa material, y esa materia no es otra que el objeto de la ciencia, del cual hemos hablado ya bastante.

Por otra parte, como la ciencia es una cierta forma, no tiene otra causa formal propia, sino su misma esencia o razón formal; tiene, además, su objeto, que en cuanto que especifica, se dice que es como una forma, al menos extrínseca.

Finalmente, siendo ciencia adquirida, resulta de los propios actos como de causa eficiente próxima, en lo cual no tiene nada especial fuera de las cosas que son comunes con el resto de los hábitos adquiridos.

Por tanto, sólo hay que explicar el fin y la misión de esta ciencia, porque estas dos cosas están tan unidas en el caso presente, que más bien parecen una sola; y como toda la razón de ser de la metafísica como hábito es por la operación que inmediatamente produce —pues esto es nota común a todo hábito—, tampoco tiene el de la metafísica nada que requiera una especial declaración. En cambio, acerca de la misma operación o acto de esta ciencia, hay que explicar cuál es, y qué fin tiene, con lo que se demostrará también su necesidad y utilidad.

tio ab illis pendeat, et sese mutuo in cognitione iuvent sub eadem ratione et modo scientiae ac doctrinae. Sed haec res, ut dixi, magis accuratam postulat inquisitionem ac disputationem suo loco tradendam.

SECTIO IV

QUOT SINT HUIUS SCIENTIAE MUNERA, QUIS FINIS, QUAEVE UTILITAS

1. *Quae sit materialis causa metaphysicae.— Quae formalis.— Quae efficiens.*— Explicato obiecto et essentia huius scientiae, oportebat nonnihil dicere de causis eius; sed quoniam de materiali, formali et efficienti nihil proprium ac peculiare dicendum occurrit, ideo solum dicemus de causa finali. Materialis enim causa huius scientiae non est alia, nisi subiectum eius, quod constat esse intellectum, nisi quis velit materiam circa quam ad materialem causam revocare; illa autem materia non est alia, praeter obiectum scientiae, de quo satis dictum est. Rursus cum ipsa scientia forma quaedam sit, non habet aliam causam formalem propriam, sed habet essentiam suam, seu rationem formalem; habet etiam obiectum, quod, quatenus speciem tribuit, rationem quamdam formae habere dicitur, saltem extrinsecae. Denique, cum haec scientia acquisita sit, per proprios actus tamquam per proximam causam efficientem fit, in quo nihil speciale habet praeter ea quae communia sunt caeteris habitibus acquisitis. Igitur solus finis et munus huius scientiae explicanda supersunt; haec enim duo ita in praesenti coniuncta sunt, ut unum potius esse videantur; est autem haec scientia quoad habitum propter suam operationem, quam proxime elicit; hoc enim commune est omni habitui, neque aliquid in particulari habet habitus huius scientiae, quod nova declaratione indigeat. De ipsa vero operatione seu actu huius scientiae explicandum est qualis sit, et quem finem habeat, et inde constabit quaenam fuerit huius scientiae necessitas vel utilitas.

2. *Fin de la metafísica.*— Digo, por tanto, en primer lugar, que el fin de esta ciencia es la contemplación de la verdad por sí misma. Así lo enseña Aristóteles, libro XII de la *Metafísica,* c. 2, y libro II, c. 1, donde lo prueba primeramente *a priori,* porque la ciencia que se ocupa de las primeras causas de las cosas y de sus principios, y estudia las cosas más dignas, es la que en grado sumo se ordena al conocimiento de la verdad y de sí misma, ya que estas cosas son las más dignas de estudio y su conocimiento es el más deseable; ahora bien: la metafísica trata del conocimiento de las realidades y causas más elevadas, como consta por lo que se dijo de su objeto; luego, es la ciencia que en grado más elevado existe por sí y por causa del conocimiento de la verdad.

En segundo lugar, porque esta ciencia no busca el conocimiento de la verdad en orden a la operación; luego, lo busca por sí misma, ya que no es posible un término medio. El antecedente lo prueba Aristóteles con un doble indicio: primero, porque los hombres comenzaron a hallar esta ciencia movidos por la admiración e ignorancia de las causas, por consiguiente, la buscaron por causa del conocimiento y no por cualquier otro motivo; segundo, porque los hombres investigaron esta ciencia cuando tenían ya todas las cosas necesarias para la vida; por consiguiente, no perseguían otro fin que el de apartar la ignorancia: la buscaban, por tanto, a causa del mismo conocimiento de la verdad. En tercer lugar, podemos argumentar esto nosotros: porque la ciencia que ordena su conocimiento a la operación, se ocupa próximamente de cosas operables por el hombre, y esta ciencia no trata de tales cosas, sino de los entes más nobles y de las razones más universales y abstractas del ente.

3. Pero si alguno considera atentamente tanto la aserción propuesta como la confirmación de Aristóteles que adujimos, verá que son comunes a todas las ciencias especulativas, y principalmente a la filosofía natural; y así de las razones expuestas infiere rectamente Aristóteles que esta ciencia es especulativa y no práctica, porque no se ordena inmediatamente a la obra, sino que se detiene en el conocimiento de la verdad, cosa que, como dije, es común a toda la filosofía de la naturaleza; por tanto, para que la aserción propuesta declare el fin propio

2. *Quis finis metaphysicae.*— Dico ergo primo, finem huius scientiae esse veritatis contemplationem propter seipsam. Ita docet Aristoteles, XII Metaph., c. 2, et lib. II, c. 1, ubi id probat primo a priori, quia ea scientia maxime est propter veritatis cognitionem et propter seipsam, quae de primis rerum causis et principiis, et de rebus dignissimis considerat; huiusmodi enim res aptissimae sunt ut sciantur, et earum cognitio maxime expetibilis est; sed haec scientia versatur in cognitione altissimarum rerum et causarum, ut constat ex his quae de obiecto illius diximus; ergo haec scientia maxime est propter se, et propter veritatis cognitionem. Secundo, quia haec scientia non inquirit veritatis cognitionem propter operationem; ergo propter seipsam; non est enim inter haec invenire medium. Antecedens autem probatur ab Aristotele duplici signo: unum est, quod homines propter admirationem et causarum ignorationem hanc scientiam invenire coeperunt; ergo propter cognitionem, et non alterius operis gratia, eam inquisierunt. Secundum signum est, quia homines, cum eis omnia ad hanc vitam necessaria suppeterent, hanc scientiam investigarunt; non ergo propter alium usum, sed ad expellendam ignorantiam, atque adeo propter ipsam veritatis cognitionem, eam inquisierunt. Tertio, nos id probare possumus, quia scientia, quae cognitionem ordinat ad operationem, proxime disputat de rebus operabilibus ab homine; haec autem scientia non tractat de huiusmodi rebus, sed de nobilissimis entibus, et de universalissimis rationibus entis, et maxime abstractis.

3. Sed si quis recte consideret, tam assertio posita, quam ea quae ex Aristotele in eius confirmationem adduximus, communia sunt omnibus speculativis scientiis, et maxime naturali philosophiae, et ita ex dictis rationibus recte infert Aristoteles hanc scientiam speculativam esse, et non practicam, quia proxime non ordinatur ad opus, sed sistit in veritatis cognitione, quod (ut dixi) commune est universae naturali philosophiae; ut ergo in assertione posita pro-

de esta ciencia, es preciso entender que ella trata de las verdades que pueden demostrarse acerca del ente mismo como tal, y de las cosas que abstraen de la materia según el ser. Y así, su propio fin es declarar la naturaleza, propiedades y causas del ente en cuanto tal, y de sus partes en cuanto que abstraen de la materia según el ser.

4. Y de aquí se deduce la primera necesidad o utilidad de esta ciencia, a saber, que perfecciona al entendimiento en sí mismo —por decirlo así— y mediante las cosas más perfectas y los conceptos más dignos de ser estudiados. Porque el entendimiento humano, aunque está en el cuerpo y, por ello, necesita la ayuda de los sentidos e imágenes, es, sin embargo, en sí mismo espiritual y tiene poder de percibir todas las cosas, incluso las espirituales y divinas, por lo cual ha sido llamado por Aristóteles en el libro I *De Anima,* texto 82, *en cierto modo divino.* Por lo tanto, la filosofía natural parece que perfecciona al entendimiento, en cuanto que éste se sirve de los sentidos y se ocupa de las cosas sensibles. Y las ciencias matemáticas le perfeccionan en cuanto que de algún modo prescinde de la experiencia de los sentidos externos, pero con dependencia todavía de la imaginación o fantasía. Y la metafísica ilustra al entendimiento en sí mismo, prescindiendo de los sentidos y la fantasía en cuanto puede hacerse en el cuerpo, y considerando sólo las cosas espirituales y divinas y las razones y principios comunes a todas las cosas y los atributos generales de los entes que no son estudiados por ninguna ciencia inferior.

5. En segundo lugar, hay que añadir que la ciencia metafísica no sólo es conveniente por sí misma, sino que es también muy útil para adquirir perfectamente las demás. Esta afirmación está tomada de Aristóteles, libro I de la *Metafísica,* c. 2, y libro III, c. 2, donde entre otras cualidades de la sabiduría, pone la de que las restantes ciencias le sirvan y que ella esté al frente de las demás, y les manda —dice Aristóteles— no con imperio práctico, porque esto toca más bien a la prudencia o a las ciencias morales, sino con dirección especulativa, y añade que así es como se comporta la metafísica con respecto de las demás ciencias, puesto que se ocupa de las cosas más importantes, y de las primeras

prius finis huius scientiae declaretur, subintelligere oportet eam esse propter cognitionem earum veritatum quae de ipso ente ut tale est, et de rebus quae secundum esse abstrahunt a materia, demonstrari possunt. Atque ita proprius finis eius est declarare naturam, proprietates et causas entis in quautum ens, et partium eius, quatenus secumdum esse a materia abstrahunt.

4. Atque hinc colligitur prima necessitas sed utilitas huius doctrinae, nimirum, ut perficiat intellectum secundum se (ut sic dicam) et propter perfectissimas res, rerumque rationes cognoscendas. Intellectus enim humanus licet in corpore sit, et ideo ministerio sensuum et phantasmatum indigeat, tamen secundum se spiritualis est, et vim habet res omnes, etiam spirituales et divinas percipiendi, propter quod *quodammodo divinus* appellatus est ab Aristotele, lib. I de Anima, text. 82. Philosophia igitur naturalis videtur intellectum perficere, prout utitur sensibus, et circa sensibilia versatur. Mathematicae vero scientiae illum videntur perficere, prout aliquo modo abstrahit ab externorum sensuum experimento cum dependentia tamen ab imaginatione, seu phantasia. Haec autem doctrina intellectum illustrat secundum se, abstrahens, quantum in corpore fieri potest, a sensibus et phantasia, et res spirituales ac divinas contemplans, rationesque ac principia omnibus rebus communia, et generalia attributa entium, quae a nulla inferiori scientia considerantur.

5. Secundo vero addendum est scientiam metaphysicae non solum propter seipsam esse convenientem, sed etiam ad alias scientias perfecte acquirendas esse valde utilem. Haec assertio sumitur ex Aristotele, I Metaph., c. 2, et lib. III, c. 2, ubi inter alias conditiones sapientiae ponit, quod reliquae scientiae illi ministrent, ipsa vero aliis praesit, eisque (ait Aristoteles) praecipiat non imperio practico, quod ad prudentiam potius vel morales scientias spectat, sed directione speculativa, et subdit huiusmodi esse metaphysicam respectu aliarum scientiarum quia

causas de las cosas y del último fin y supremo bien. Agrega también en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 7, que la metafísica es la única que se ocupa de los primeros principios de las restantes ciencias. Porque hay, efectivamente, dos grupos de principios en las ciencias, como enseña en el mismo libro XII, capítulo 8: unos propios, que explica cada ciencia en particular, y otros comunes a varias ciencias, o mejor a todas ellas, ya que todas se valen de ellos en cuanto lo exige su objeto, y en cuanto que de ellos dependen todos los demás principios particulares suyos, como dice el filósofo en el mismo sitio, y en el libro IV de la *Metafísica*, texto 7. Por consiguiente, como todas las ciencias dependen en sumo grado de estos principios, han de ser perfeccionadas necesariamente por la metafísica, porque, como se dijo arriba, el conocimiento y contemplación de estos principios, que constan de términos unversalísimos y en sumo grado abstractos, no puede pertenecer a ninguna ciencia especial. Así, pues, es esta ciencia muy útil para la consecución y perfeccionamiento de las demás. Y por esto Santo Tomás, en el principio de la *Metafísica*, e *In II*, dist. 3, q. 2, a. 2, dice que la metafísica es ordenadora de las otras ciencias, porque considera la razón del ente absolutamente, y las demás, en cambio, lo hacen según un aspecto determinado del ente; e *In II*, dist. 24, q. 2, a. 2, ad 4, dice que la metafísica dirige las demás ciencias.

Finalmente, fácilmente puede probarse esto por lo que dijimos del objeto y de la materia sobre que versa, pues esta ciencia considera las razones supremas de los entes y las propiedades más universales, y la razón propia de la esencia y la existencia y todos los modos de distinción que hay en las cosas, sin cuyo conocimiento distinto no es posible lograr una ciencia perfecta de las cosas particulares. Lo cual puede también conocerse por la experiencia, pues todas las demás ciencias frecuentemente acuden a los principios de la metafísica, o bien los suponen, para poder avanzar en sus propias demostraciones o razonamientos, con lo cual se explica que muchas veces se yerra en las otras ciencias por desconocimiento de la metafísica.

6. *Diversos modos de utilidad de una cosa respecto de otra.*— Se podrá objetar que de qué modo puede la ciencia metafísica resultar útil a las demás,

de praestantissimis rebus, et de primis rerum causis, ac de ultimo fine et summo bono disputat. Addit etiam, I Poster., c. 7, metaphysicam solam versari circa prima principia reliquarum scientiarum. Sunt enim duplicia principia scientiarum, ut in eodem lib. XII, c. 8: Quaedam propria, quae in unaquaque scientia declarantur; alia communia multis, vel potius omnibus scientiis, quia omnes illis utuntur, ut res subiecta postulat, et quatenus ab eis caetera particularia principia pendent, ut ibidem Philosophus ait, et lib. IV Metaph., text. 7. Cum ergo omnes scientiae ab his principiis maxime pendeant, necesse est ut per hanc scientiam maxime perficiantur; quia, ut supra dictum est, horum principiorum cognitio et contemplatio ad nullam specialem scientiam pertinere potest, cum ex abstractissimis et universalissimis terminis constet. Sic igitur est haec scientia ad aliarum consecutionem et perfectionem valde utilis. Unde D.Thomas, in princip. Metaph., et In II, dist. 3, q. 2, a. 2, dicit metaphysicam esse ordinativam aliarum scientiarum, quia considerat rationem entis absolute, aliae vero secundum determinatam rationem entis; et In II, dist. 24, q. 2, a. 2 ad 4, ait metaphysicam dirigere alias scientias. Denique ex his quae de obiecto et materia circa quam versatur diximus, id facile probari potest, quia haec scientia considerat supremas entium rationes et universalissimas proprietates, et propriam rationem essentiae et esse, et omnes modos distinctionis qui sunt in rebus; at sine horum omnium distincta cognitione non potest perfecta particularium rerum cognitio haberi. Quod experimento etiam cognosci potest; omnes enim aliae scientiae saepe utuntur principiis metaphysicae, aut ea supponunt, ut in suis demonstrationibus vel ratiocinationibus progredi possint, unde saepe contingit ex ignoratione metaphysicae in aliis scientiis errari.

6. *Ad aliud multipliciter aliquid utile.*— Dices: cum haec scientia metaphysicae maxime propter seipsam inquiratur, quo modo potest esse utilis ad alias? nam quod est

siendo así que a ella se la estudia por causa de sí misma, porque lo que es útil para una cosa, existe en razón de ella.

Se puede responder que una cosa se puede decir útil con respecto a otra de dos maneras: una, como medio que se ordena a ella; otra, como causa superior y más eminente que influye a su modo en otro. Y de este último modo, es útil la metafísica para las ciencias inferiores, y por esto no es algo contradictorio, sino muy conforme y consecuente, que exista en grado sumo por razón de sí y sea, al mismo tiempo, muy útil y provechosa para las demás. Estas, en cambio, se ordenan a la metafísica de la primera manera, en cuanto que cualquier conocimiento práctico o especulativo se ordena a la suprema contemplación en que consiste la felicidad natural del hombre. Así mismo se expresa Santo Tomás en el libro II *Contra Gentes*, c. 25, razón 6, cuando dice: *De este modo se comporta la filosofía primera con las demás ciencias especulativas, pues de ella dependen todas las demás en cuanto que reciben de ella sus principios y la orientación contra los que los niegan y por estar toda la filosofía primera enteramente ordenada al conocimiento de Dios como a su último fin.*

7. Pero para que se entienda con más exactitud esta función de la metafísica, es preciso declarar expresamente los oficios que ejerce sobre las demás ciencias y el modo como los presta.

De qué modo se comporta la metafísica respecto a los objetos de las demás ciencias para su demostración

8. Lo primero, pues, que suele atribuirse a la metafísica es que prescribe a cada ciencia su objeto, y que, si es preciso, demuestra que existe; esto mismo lo indicó Averroes en el III libro *De Coelo*, com. 4, al decir que es propio de la metafísica defender y verificar —así se expresa textualmente— los objetos de las ciencias particulares. Y la razón podría estar en que, como enseña Aristóteles en el libro I de los *Analíticos Segundos*, la ciencia no prueba, sino que supone la existencia de su objeto y en qué consiste; luego, es preciso que lo tome de otra parte, y como siempre no es éste evidente por sí y con frecuencia necesita de alguna prueba o declaración, es menester que lo

utile ad alia, est propter illa. Respondetur: dupliciter contingit aliquid dici utile ad aliud: uno modo tamquam medium ordinatum ad aliud; alio modo utile ad aliud dicitur tamquam causa superior et eminentior, influens suo modo in aliud. Hoc igitur posteriori modo est metaphysica utilis ad inferiores scientias, et ideo non repugnat sed potius est valde consentaneum ac consequens, quod sit maxime propter se, et aliis valde utilis seu proficua. Priori autem modo caeterae scientiae ordinantur ad metaphysicam, quatenus omnis alia cognitio, tam speculativa, quam practica, ordinatur ad supremam contemplationem, in qua naturalis hominis felicitas consistit. Ita fere D. Thom., II contra Gentes, c. 25, ratione 6, ubi sic inquit: *Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas: nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem, sicut ad ultimum finem.*

7. Sed ut haec metaphysicae munera exactius intelligantur, oportet in specie declarare, quae sint officia quae circa alias scientias exercet, et quomodo illa exsequatur.

Quomodo metaphysica circa obiecta aliarum scientiarum versetur, ea ut demonstret

8. Primum itaque attribui solet metaphysicae, quod unicuique scientiae obiectum praescribat, et, si necesse sit, illud esse demonstret, quod significavit Averroes, III de Coelo, comm. 4, dicens metaphysicae esse defendere ac verificare (sic enim loquitur) subiecta particularium scientiarum. Ratio vero esse potest, quia, ut Aristoteles docet, I Poster., scientia non probat, sed supponit suum obiectum esse, et quid sit; ergo oportet ut aliunde sumat; ergo cum non semper id sit per se notum, saepeque indigeat aliqua declaratione et probatione,

tome de alguna ciencia superior, que no puede ser otra que la metafísica, a la cual pertenece considerar la razón de la esencia o quididad y de la existencia misma.

9. *Objeción.*— Podrá preguntarse que cómo puede la metafísica demostrar la existencia de los objetos de las demás ciencias. Porque si se trata de la existencia actual, ésta no se requiere para que una cosa sea objeto de ciencia, sino que es algo accidental, y por esto no puede demostrarse, principalmente cuando se trata de los entes creados a quienes no conviene necesariamente; y si de algún modo puede esto probarse por los efectos, parece que le corresponderá más bien al filósofo natural, que filosofa partiendo de los efectos sensibles. Y si se trata de la existencia aptitudinal o en potencia, ésta no puede demostrarse de ningún objeto, ya que no hay ningún medio por el que pueda establecerse la demostración; igualmente, tampoco puede demostrarse qué es el objeto de una ciencia, porque no hay ningún medio por el que a cada cosa le convenga su esencia, sino que le conviene inmediatamente y por sí. Además, a esto hay que añadir que la metafísica no puede descender a los objetos particulares de cada una de las ciencias, ya que no puede trascender su propia abstracción, por consiguiente, así como por esta causa no puede demostrar sus propiedades, tampoco puede probar si existen o qué son. Además, si las otras ciencias necesitasen el concurso de la metafísica para recibir de ella sus propios objetos, no podrían aprenderse antes que ella, lo cual es falso, como consta por la experiencia, pues aunque esta ciencia sea la primera en dignidad, no lo es en el orden de adquisición. Finalmente, si es necesario que esta ciencia demuestre los objetos de las otras, sería también necesaria otra ciencia que le sirviese a ésta para justificar su propio objeto, pues ella no puede demostrar que su objeto existe, sino que debe suponerlo, ni es éste, por lo demás, tan evidente por sí mismo, que no necesite algún género de declaración.

10. *Respuesta.*— Se responde a la primera dificultad que esta ciencia ayuda a las demás a demostrar que sus objetos existen o qué son en el grado en que ellas mismas lo suponen respecto de sus objetos. Porque las ciencias, hablando

oportet illud sumere ex aliqua superiori scientia, quae non potest esse nisi metaphysica, ad quam spectat considerare essentiae, quidditatis, et ipsius esse rationem.

9. *Obiectio.*— Dices: quomodo potest metaphysica de obiectis aliarum scientiarum demonstrare quod sint? Nam, si sermo sit de actuali existentia, haec non requiritur ut res scientiae obiiciantur, sed quasi per accidens se habet; unde demonstrari non potest, praesertim de entibus creatis, cum illis non necessario conveniat; quod si aliquo modo ex effectibus probari potest, id magis videtur ad philosophum naturalem pertinere, qui ex effectibus sensibilibus philosophatur; si vero sermo sit de esse in aptitudine, seu in potentia, hoc non potest de uno subiecto demonstrari, quia nullum est medium quo demonstrari possit; sicut etiam non potest de subiecto scientiae demonstrari quid sit, quia nullum est medium, quo unicuique rei propria essentia conveniat, sed immediate ac per sese illi convenit. Adde, quod haec scientia non potest descendere ad particularia obiecta singularum scientiarum, quia non potest suam propriam abstractionem transcendere; sicut ergo propter hanc causam non potest demonstrare proprietates eorum, ita neque ostendere an sint, vel quid sint. Praeterea si aliae scientiae huius ope indigerent ut ab ea sumerent obiecta sua, non possent ante hanc scientiam addisci; quod est falsum, ut constat experientia; nam, licet haec scientia dignitate prima sit, non tamen generatione. Denique, si necessarium est ut haec scientia aliarum obiecta demonstret, necessaria erit alia scientia, quae huic deserviat ad ostendendum proprium eius obiectum, quia ipsa non potest demonstrare obiectum suum esse, sed supponere debet, neque illud est ita per se notum, quin aliqua ostensione indigeat.

10. *Responsio.*— Respondetur ad primam difficultatem, hanc scientiam ita iuvare alias ad ostendendum earum obiecta esse, vel quid sint, sicut ipsae de obiectis suis hoc supponunt. Scientiae autem, per se loquendo, non supponunt suum obiectum actu

absolutamente, no suponen que su objeto existe actualmente, ya que esto, como el argumento dice, es accidental para la razón de ciencia, exceptuando a la que trata de Dios, ya que la existencia es de su esencia; pero en las demás cosas, para la ciencia y raciocinio no se requiere la existencia, si no es tal vez en algún caso de parte nuestra para investigar y hallar la ciencia, puesto que ésta la elaboramos a partir de las cosas mismas. Por consiguiente, la metafísica no demuestra que los objetos de las otras existen actualmente, sino que en tanto puede afirmar que existen en cuanto ofrece principios para demostrar en qué grado del ser están colocados y qué esencia tienen. Y esto lo lleva a cabo la metafísica, sobre todo, declarando la razón misma de ente y la de esencia o quididad, y en qué consiste; y después distinguiendo las diversas categorías de entes, bajo los cuales están contenidos todos los objetos de las ciencias. Por lo cual, aunque no pueda demostrar *a priori* y en sí mismo, por un medio verdaderamente intrínseco, que existe el objeto de la ciencia y qué es, con todo mediante los signos o efectos puede mostrarlo con relación a nosotros, declarando, en primer lugar, qué se requiere para la razón de ente y en qué consiste la razón de la esencia y qué conexión puede tener con tales signos o efectos; cosas todas que sólo mediante los principios de esta ciencia pueden mostrarse exactamente.

11. A esto se añade el que por causas extrínsecas, como son la eficiente y la final, puede a veces mostrarse que un objeto existe, lo cual puede lograrse mucho mejor por las causas primeras y universales, que son las que esta ciencia considera. Del mismo modo que podemos demostrar que existen los ángeles, porque son necesarios para la perfección del universo, y también porque son de una naturaleza tal, que no hay en ella contradicción en que Dios los cree.

12. Y con esto se ve también cómo puede ejercer la metafísica tal oficio sobre los objetos de las ciencias particulares, incluso aunque parezca que están situados por debajo de su propio grado de abstracción. Pues, en primer lugar, como arriba en la sección segunda dejamos ya dicho, aunque la metafísica no se ocupe por sí sobre todas las cosas según sus propias razones, con todo se relaciona con ellas de algún modo, a saber, en cuanto ella es necesaria para la explicación de las razones propias o para dar divisiones y para distinguir los

existere; hoc enim, ut argumentum factum probat, accidentarium est ad rationem scientiae; illam excipio, quae est de Deo, cuius esse est de quidditate eius: in aliis vero rebus, ad scientiam et demonstrationem non est necessaria existentia earum, nisi fortasse interdum ex parte nostra ad inquirendam et inveniendam scientiam, quia nos ex rebus ipsis scientiam accipimus. Igitur haec scientia non demonstrat aliarum obiecta actu existere, sed ea solum de causa dici potest alia obiecta esse, quia praebet principia ad ostendendum in quo gradu entium talia obiecta collocentur, et quam quidditatem habeant. Hoc autem praestat haec doctrina, declarando imprimis ipsam rationem entis et essentiae seu quidditatis, et in quo consistat, et deinde distinguendo varios gradus entium, sub quibus omnia obiecta scientiarum continentur. Quocirca, quamvis a priori et in se non possit per proprium medium intrinsecum demonstrari obiectum scientiae esse, et quid sit, tamen quoad nos ostendi potest ex signis seu effectibus, declarando imprimis quid requiratur ad rationem entis, et in quo ratio essentiae consistat, et quam connexionem cum talibus signis, vel effectibus habere possit, quae omnia non nisi per principia huius doctrinae exacte ostenduntur.

11. Accedit etiam, quod per causas extrinsecas, ut sunt finalis et efficiens, potest interdum ostendi aliquod obiectum esse, quod maxime fit per primas et universales causas, de quo haec scientia considerat, ut ostendere possumus angelos esse, quia et ad perfectionem universi sunt necessarii, et talis sunt naturae, ut non repugnaverit a Deo fieri.

12. Atque ita etiam constat quomodo possit haec scientia tale munus exercere circa obiecta particularium scientiarum, etiam si infra illius abstractionem esse videantur. Nam imprimis, ut supra, sectione secunda, tetigimus, quamvis metaphysica per se non versetur circa res omnes secundum proprias rationes earum, tamen aliquo modo attingit illas, quatenus, scilicet, necesse est ad proprias rationes explicandas, vel divisiones tradendas, et proprios gradus metaphysicos

grados metafísicos propios de las otras; las cuales divisiones de la metafísica sirven mucho a las demás ciencias para la determinación de sus objetos y su mutua discriminación.

Además, no siempre es necesario que la metafísica indique inmediatamente por sí misma los objetos de cada una de las ciencias, sino que basta con que dé los principios y declare los términos de que se han de valer las otras ciencias para suponer o mostrar, en cuanto fuese necesario, sus propios objetos.

13. *La metafísica es la primera de todas las ciencias en el orden doctrinal.— Por qué se ha de aprender en último lugar.*— Por lo cual, consecuentemente hay que admitir que si el orden de las ciencias se considera en sí mismo, la metafísica es anterior a las restantes ciencias, y esto puede verse no sólo por el oficio que dejamos señalado, sino también por otro que explicaremos inmediatamente: porque de alguna manera confirma los principios de todas las ciencias. Además, declara las propiedades trascendentales del ente, sin cuyo conocimiento apenas se puede tratar cosa alguna con exactitud en cualquier ciencia. Y, finalmente, tienen una peculiar conexión con la dialéctica, que más abajo declararé, debido a la cual tal vez sucede que los modernos dialécticos tratan muy confusamente gran parte de esta disciplina.

A pesar de todo, sin embargo, esta ciencia ha exigido siempre, en el orden de nuestro conocimiento, el último lugar para sí, como consta por el uso común y por el mismo título que le asignó Aristóteles, pues por esta razón le llamó "transfísica" o "postfísica". Y la razón, que Santo Tomás indicó en el libro I de la *Metafísica,* c. 1, lec. 2, y Avicena en I *Metaph.,* c. 3, está en que las cosas que abstraen de la materia según el ser, aunque de por sí sean las más inteligibles, para nosotros no son asequibles, sino mediante el movimiento, como consta por el libro XII de la *Metafísica.* Y de modo semejante, las razones más universales y abstractas del ente, aunque de por sí sean más conocidas, especialmente en la cuestión de su existencia, con todo nos resulta difícil conocer qué son y qué propiedades tienen, y con frecuencia tenemos que partir de las cosas más particulares y sensibles para poder llegar hasta aquéllas; y de esta forma dijo Aristóteles en el libro I de la *Metafísica,* c. 2, que las cosas más universales son las más difíciles de conocer.

secernendos ab aliis, quae divisiones metaphysicae multum aliis scientiis deserviunt ad sua subiecta praescribenda, et ab aliis secernenda. Ac deinde non semper necesse est ut metaphysica per seipsam immediate ostendat singularium scientiarum obiecta, sed satis est quod tribuat principia, et declaret terminos quibus aliae scientiae uti possunt ad supponenda vel ostendenda, quantum necesse fuerit, obiecta sua.

13. *Metaphysica prior omnibus scientiis doctrinae ordine.— Quare ultima addiscatur.*— Unde consequenter fatendum est, si ordo doctrinae spectetur secundum se, metaphysicam esse caeteris priorem, quod non solum ex hoc munere, sed etiam ex alio, quod statim explicabimus, colligi potest; nam confirmat aliquo modo omnium scientiarum principia. Deinde transcendentales rationes entis declarat, sine quarum cognitione vix potest in aliqua scientia quidpiam exacte tractari. Ac denique quamdam habet singularem connexionem cum dialectica, quam inferius declarabo, ratione cuius effectum fortasse est ut magna pars huius doctrinae a modernis dialecticis confuse tractetur. Nihilominus tamen ratione nostri modi cognoscendi, haec scientia postremum locum sibi vindicavit, ut constat ex usu omnium, et ex ipsamet Aristotelis inscriptione; nam propterea hanc scientiam *transphysicam* seu *postphysicam* vocavit. Et ratio est, quam tetigit D. Thomas, In I Metaph., c. 1, lect. 2, et Avicen., lib. I suae Metaph., c. 3, quia res, quae a materia abstrahunt secundum esse, licet secundum se sint maxime intelligibiles, a nobis tamen non inveniuntur nisi per motum, ut constat ex XII Metaph. Et similiter rationes entis universalissimae et abstractissimae, quamvis secundum se sint notiores, praesertim quoad quaestionem an sint, tamen quid sint, et quas proprietates habeant, difficile a nobis cognoscitur; et saepe incipere oportet a particularibus et sensibilibus, ut ad illas pertingere possimus; et hoc modo dixit Aristoteles, I Metaph., c. 2, universalissima esse cognitu difficillima. Unde, loquendo de ordine quoad nos, non

Por lo cual, hablando del orden que a nosotros se refiere, no siempre es necesario que esta ciencia preceda a las otras; pero siempre se han de suponer algunos principios de ella, o términos metafísicos, en cuanto pueden ser conocidos de alguna manera con la luz natural del entendimiento y en cuanto es suficiente para raciocinar y avanzar en las demás ciencias, aunque no con la perfección y exactitud con que se tienen una vez logrado el conocimiento de la metafísica.

14. *Cómo supone su objeto la ciencia.*— A la última confirmación se responde que esta ciencia supera a las demás, porque no sólo supone la existencia de su objeto, sino que cuando es preciso, la demuestra valiéndose de sus propios principios; esto hablando absolutamente, porque a veces accidentalmente se vale para demostrarla de principios ajenos y extraños a causa de la excelencia del objeto y la deficiencia de nuestro entendimiento, el cual no llega a alcanzarle perfectamente como es en sí, más que valiéndose de las cosas inferiores. Y cuando se dice que una ciencia supone la existencia de su objeto, se entiende hablando absolutamente, como notó Cayetano en la I p., q. 2, a. 3; porque accidentalmente no hay ninguna dificultad en que una ciencia demuestre su objeto con relación a nosotros. Y si tal ciencia es la ciencia suprema, no necesita ayuda de otra, sino que con sus propios recursos puede llevar a cabo esto, y tal es la metafísica en el orden de las ciencias naturales, como lo es la teología en el orden sobrenatural.

¿Cómo confirma y defiende la metafísica los primeros principios?

15. *Primera, segunda y tercera razón de la dificultad.*— La segunda misión primordial que atribuíamos a esta ciencia era la de defender y confirmar los primeros principios. Aristóteles se la confía en el libro I de los *Analíticos Segundos,* c. 7, y en el libro I de la *Física,* c. 1, y trata de ello *ex professo* en el libro IV de la *Metafísica,* c. 3, donde lo traen todos los comentaristas; y Proclo, en el libro I del *Comment. in Euclid.,* c. 4, donde dice que la metafísica suministra los principios incluso a las ciencias matemáticas.

Sin embargo, no es fácil de explicar cuál es éste oficio y por qué razón o de qué modo le toca a esta ciencia. Y la razón de la dificultad está primeramente en

semper necesse est hanc scientiam aliis praemitti; semper tamen supponuntur aliqua principia huius scientiae, vel termini metaphysici, quatenus aliquo modo cognosci possunt virtute naturalis luminis intellectus, et prout satis est ad discurrendum et progrediendum in aliis scientiis, quamvis non tam exacte et perfecte, sicut fit comparata hac scientia.

14. *Scientia quomodo supponat suum obiectum.*— Ad ultimam confirmationem dicitur hanc scientiam in hoc superare reliquas, quod ipsa non solum supponit suum obiectum esse, sed etiam, si necesse sit, illud esse ostendit, propriis principiis utens, per se loquendo; nam per accidens interdum utitur alienis et extraneis propter excellentiam sui obiecti, et defectum nostri intellectus, qui non potest illud perfecte attingere, ut in se est, sed ex inferioribus rebus. Cum autem dicitur scientiam supponere suum obiectum esse, intelligitur per se loquendo, ut notavit Caietanus, I p., q. 2, a. 3; per accidens vero non inconvenit scientiam aliquam demonstrare quoad nos obiectum suum. Quod si illa scientia suprema sit, non indiget ope alterius, sed vi sua id praestare potest, et huiusmodi est metaphysica in ordine naturalium scientiarum, sicut etiam in theologia habet in ordine supernaturali.

Quomodo metaphysica prima principia confirmet ac tueatur.

15. *Prima difficultatis ratio.— Secunda.— Tertia.*— Secundum munus praecipuum quod huic scientiae tribuitur, est prima principia confirmare ac defendere. Hoc munus tribuit huic scientiae Aristoteles, I Poster., c. 7, et I Phys., c. 1, et illud ex professo tradit atque exercet, IV Metaph., c. 3, ubi commentatores omnes idem tradunt; et Proclus, lib. I Comment. in Euclid., c. 4, ubi etiam mathematicis scientiis ait metaphysicam suppeditare principia. Quale autem sit hoc munus, et cur, vel quo modo ad hanc scientiam pertineat, non est facile ad explicandum. Et ratio difficultatis est primo, quia

que los primeros principios son conocidos por sí mismos, naturalmente y sin discurso alguno; y esta ciencia, siendo como es esencialmente ciencia en todas sus partes, en ninguna de ellas puede cumplir su función, si no es mediante el discurso y, consecuentemente, acerca de las conclusiones y proposiciones mediatas; luego, no puede ejercer ningún oficio propio acerca de los primeros principios. En segundo lugar, porque de lo contrario se confundiría el hábito de los primeros principios con el de la metafísica, porque ésta usurparía el oficio propio de aquel hábito; y en este caso, no sería preciso ya distinguirlos, contra lo que afirma Aristóteles en el libro VI de la *Etica*, c. 3, cuando distingue cinco virtudes intelectuales, y entre ellas pone el intelecto, o hábito de los principios, y la sabiduría, que es la metafísica, según había probado él mismo en el *Proemio* de esta obra. La primera consecuencia es clara, pues pertenece al hábito de los principios dar su asentimiento a los primeros principios con mayor evidencia y certidumbre que cualquier otra ciencia, puesto que la evidencia de todas las ciencias depende de ese hábito; luego, la metafísica no puede confirmar los primeros principios o añadir fuerza alguna a su asentimiento sin usurpar el oficio del hábito de los primeros principios. En tercer lugar, porque esta ciencia, o bien ejerce tal oficio explicando sólo los términos de que constan los primeros principios, y esto no es un oficio propio de la ciencia, ni para él se requiere ningún hábito de juicios, sino sólo la conveniente aprehensión y explicación de los términos; o bien lo ejerce demostrando de algún modo los mismos principios, y entonces pregunto nuevamente si esto lo hace con demostración *a priori* o *a posteriori*. Lo primero no puede decirse, porque los primeros principios, como tales, son inmediatos, y por ello no pueden demostrarse *a priori*; y si se los toma en cuanto no inmediatos para nosotros, como ocurre, por ejemplo, en el caso del principio por el que la primera propiedad se predica de lo definido, entonces no es misión de una sola ciencia demostrar tales principios, sino que cada una en su propia materia demuestra los que le tocan, ni le es posible tampoco a la metafísica descender hasta cada uno en especial, como es evidente por lo que se dijo en las secciones precedentes. Luego, en este punto no puede atribuirse a la metafísica nada que le sea peculiar. Lo segundo, que la demostración sea *a posteriori*, tampoco puede decirse convenientemente, porque tal género de demostración y ciencia no pertenece a la sabiduría, que es la metafísica, sino a la experiencia o a la ciencia *a posteriori*, que suelen llamar *ciencia quia*, la cual, sin duda, es un hábito inferior y distinto de la ciencia perfecta, ya que tal vez no es uno sólo el que versa sobre los primeros principios comunes y los propios de cada una de las ciencias. Por lo cual, del mismo modo que a la sabiduría perfecta o metafísica se puede añadir en nosotros un hábito imperfecto que demuestre *a posteriori* los primeros principios comunes que se refieren a la metafísica, así a cada una de las ciencias particulares se le puede agregar un hábito semejante, proporcionado a ellas, que demuestre *a posteriori* los principios de cada una; ¿y qué es, pues, lo que en este oficio le queda de propio y singular a la metafísica?

16. *Resolución de cada una de las dificultades propuestas.*— No podemos responder a esta pregunta de forma más cómoda, ni declarar este oficio de otro modo más que discurriendo brevemente por las dificultades propuestas.

La primera, ciertamente, es fácil, pues concedemos que la misión de esta ciencia acerca de los primeros principios no es emitir ese asenso cierto y evidente que el entendimiento, guiado por la luz natural y sin ningún discurso, otorga a los primeros principios cuando están suficientemente propuestos; en esto, pues, con razón insiste el primer argumento y lo confirma el segundo. Pertenecerá, pues, a esta ciencia valerse de alguna clase de raciocinio sobre los primeros principios con el que de alguna forma los confirme y defienda; en la segunda y tercera dificultad, explicaremos de qué modo pueda llevarse esto a cabo.

17. Sobre la segunda dificultad suelen tratar algunos en este lugar si el hábito de los principios que Aristóteles llamó intelecto es una cualidad realmente distinta de la potencia intelectiva o no, y si es congénita por naturaleza o más bien adquirida. Porque los que niegan que este hábito es una cualidad diferente de la misma luz natural del entendimiento, el cual sería llamado hábito de los primeros principios en cuanto que por su naturaleza está suficientemente inclinado a prestar su asentimiento a aquéllos, y no se distingue realmente, ni por la naturaleza de las

prima principia sunt per se, naturaliter, ac sine discursu nota; haec autem scientia, cum essentialiter scientia sit in omnibus partibus suis, in nulla earum potest, nisi per discursum et consequenter circa conclusiones, et propositiones mediatas versari; ergo nullum munus proprium circa prima principia potest exercere. Secundo, quia alias confunderetur habitus metaphysicae cum habitu primorum principiorum, quia metaphysica usurparet proprium munus illius habitus; unde non oporteret eos distinguere, contra Aristot., VI Ethic., c. 3, ubi quinque virtutes intellectus distinguit, et inter eas ponit intellectum, id est, habitum principiorum, et sapientiam, quam esse metaphysicam constat ex eodem, in prooemio huius operis. Prima sequela patet, quia ad habitum principiorum pertinet assensum praebere primis principiis cum maiori evidentia et certitudine quam omnis scientia, quandoquidem omnis scientiarum evidentia ab illo habitu pendet; ergo metaphysica non potest confirmare prima principia, aut robur aliquod addere assensui illorum, nisi munus habitus primorum principiorum usurpet. Tertio, quia vel haec scientia exercet hoc munus, explicando tantum terminos ex quibus prima principia constant, et hoc non est munus scientiae, neque ad illud est necessarius aliquis habitus iudicativus, sed solum conveniens apprehensio et terminorum explicatio. Vel excercet hoc munus, demonstrando aliquo modo ipsa principia, et rursus interrogo an hoc intelligatur de demonstratione a priori vel a posteriori. Et primum dici non potest, quia prima principia ut sic sunt immediata, unde a priori demonstrari non possunt. Si autem sumantur ut non sunt immediata quoad nos, quale est istud principium quo prima passio praedicatur de definito, sic non est munus unius scientiae talia principia demonstrare, sed unaquaeque scientia in sua materia demonstrat ea quae ad ipsam pertinent, nec potest metaphysica ad singula in specie descendere, ut ex dictis in sectionibus praecedentibus constat. Ergo nihil proprium potest hac in parte metaphysicae tribui. Secundum autem de demonstratione a posteriori non potest convenientius dici, quia hoc genus demonstrationis et scientiae non pertinet ad sapientiam, qualis est metaphysica, sed pertinet vel ad experientiam, vel ad scientiam a posteriori, quam *scientiam quia* appellant, quae sine dubio est inferior, et distinctus habitus a scientia perfecta, quia fortasse non est unus circa prima principia communia, et propria singularum scientiarum. Unde sicut perfectae sapientiae seu metaphysicae adiungi potest in nobis aliquis imperfectus habitus demonstrans a posteriori prima principia communia, ad metaphysicam spectantia, ita singulis scientiis particularibus adiungi potest similis habitus proportionatus, uniuscuiusque principia a posteriori demonstrans; quid est ergo quod in hoc munere proprium ac singulare habet metaphysica?

16. *Propositae rationes dubitandi salvantur singulatim.*— Non possumus commodius ad hanc interrogationem respondere, et hoc munus declarare, quam per difficultates propositas breviter discurrendo. Et prima quidem facilis est; concedimus enim munus huius scientiae circa prima principia non esse elicere illum assensum evidentem et certum, quem intellectus lumine naturali ductus sine ullo discursu praebet primis principiis sufficienter propositis; hoc enim recte probat argumentum illud, et confirmat etiam secundum. Pertinebit ergo ad hanc scientiam aliquo discursu uti circa ipsa prima principia, quo illa confirmet aliquo modo ac defendat; quo modo autem id praestet, in secunda et tertia difficultate declarabitur.

17. Circa secundam aliqui tractare hoc loco solent, an habitus principiorum, quem Aristoteles intellectum appellavit, sit qualitas a potentia intellectiva in re ipsa distincta, et utrum sit qualitas a natura congenita, an potius acquisita. Qui enim negant hunc habitum esse qualitatem aliquam praeter ipsum naturale lumen intellectus, quod, quatenus natura sua est sufficienter propensum ad assensum primorum principiorum, illo-

cosas de la facultad intelectiva, sino sólo conceptualmente; los que así dicen, repito, fácilmente solucionarán la dificultad propuesta, diciendo que la metafísica se distingue de la luz natural del entendimiento, pero no de otro hábito que puede conferir al entendimiento cierta facilidad para el asentimiento a los primeros principios.

A otros, en cambio —y es lo más probable—, les parece que esta cuestión no depende de aquélla, porque sea o no el hábito de los principios una cualidad distinta y adquirida por medio de los actos, es preciso que la metafísica sea siempre un hábito diferente de aquél, pues, como se decía en la primera dificultad, el oficio de la metafísica no puede ser otorgar a los primeros principios un asentimiento simple y sin discurso; mas los que afirman que dicho hábito es una cualidad distinta, dicen que su función y utilidad está en producir con mayor prontitud y facilidad en unión del entendimiento ese mismo asentimiento simple e inmediato a los primeros principos; luego, aun si suponemos que el hábito de los primeros principios ha sido adquirido con los propios actos, no por esto hay que confundirlo con el hábito de la metafísica.

18. Por lo tanto, no están estas cuestiones en conexión ni la una depende de la otra. Y Aristóteles —así me lo parece a mí— mantuvo una y otra cosa, a saber, que el hábito de los principios es una virtud distinta de la sabiduría, como consta por el lugar citado del libro III de la *Etica,* y que es un hábito que adquirimos con nuestros actos, como puede verse fácilmente en el mismo pasaje, y en el libro II de los *Analíticos Posteriores,* capítulo último. Porque, efectivamente, en el primer texto lo coloca abiertamente entre los hábitos o virtudes del entendimiento; y si no fuese una cosa distinta de la facultad misma intelectiva, sería llamado hábito del entendimiento con muchísima impropiedad; más aún, con falsedad. En el segundo pasaje opina más claramente que es un hábito no naturalmente infundido, sino adquirido no con discurso, sino por medio de simples actos llevados a cabo con la sola proposición e inteligencia de los términos. Y verdaderamente esto último se sigue de lo anterior, porque si este hábito no fuese una cierta facilidad, lograda con el uso para producir más prontamente actos semejantes, no habría ninguna razón o fundamento para pensar que era

que ex natura rei, sed sola ratione a facultate intelligendi distinguitur, qui (inquam) ita sentiunt, facile expedient difficultatem propositam, dicentes metaphysicam distingui a naturali lumine intellectus, non vero distingui ab alio habitu, qui potest conferre intellectui facilitatem aliquam circa primorum principiorum assensum. Aliis vero (et quidem probabilius) videtur hanc quaestionem ab illa non pendere, nam sive habitus principiorum sit qualitas distincta, et per actus acquisita, sive non, necesse est metaphysicam esse habitum ab illo distinctum, quia, ut in priori difficultate dicebant, metaphysicae munus non potest esse praebere assensum simplicem seu absque discursu primis principiis. Qui autem ponunt illum habitum qualitatem distinctam, eius munus et utilitatem esse dicunt elicere promptius et facilius cum intellectu ipsummet assensum simplicem et immediatum primorum principiorum; ergo, etiamsi ponamus habitum principiorum esse propriis actibus acquisitum, non propterea confundere illum debemus cum habitu metaphysicae.

18. Non ergo sunt hae quaestiones connexae, neque una ab altera pendet. Et (ut ego opinor) Aristoteles utrumque posuit, scilicet, et habitum principiorum esse virtutem distinctam a sapientia, ut constat ex citato loco III Ethic., et esse habitum quem nostris actibus comparamus, ut ex eodem loco et ex II Poster., capite ult., facile sumi potest. Nam in priori loco manifeste ponit illum inter habitus seu virtutes intellectus; si autem non esset res distincta ab ipsa facultate intelligendi, impropriissime, immo et falso diceretur esse habitum intellectus. In posteriori autem loco apertius sentit esse habitum, non a natura inditum, sed acquisitum, non per discursum, sed per simplices actus ex sola terminorum propositione et intelligentia comparatos. Et revera hoc posterius sequitur ex illo priori. Nam si hic habitus non esset facilitas aliqua usu comparata ad similes actus promptius eliciendos, nulla esset ratio aut fundamentum, cur existimaretur esse qualitas aliqua distincta ex natura

una cualidad realmente distinta de la luz natural del entendimiento o de la facultad misma intelectiva, porque, como dijo Aristóteles en el libro III *De Anima,* c. 4, el entendimiento, por su naturaleza, es pura potencia en el orden de lo inteligible y como una tabla rasa; y además, porque si la naturaleza misma le hubiera dado toda la energía que se necesita por parte de la potencia, no sólo para la producción de tales actos en su sustancia, sino también en cuanto a su facilidad y prontitud, sería superflua toda multiplicación de entidades en la misma facultad intelectiva, ya que ella misma podría y debería quedar constituída en su misma entidad más fuerte y eficaz, y no habría tampoco ningún indicio que permitiese sospechar aquella distinción de entidades. De igual manera, el hecho de que la voluntad goza por su naturaleza de tanta prontitud y facilidad para amar el bien en común, de suerte que no pueda volverse más rápida y capaz mediante los actos, es un argumento óptimo de que no tiene tal prontitud por un hábito innato, sino por su misma entidad. Y del mismo modo la vista, por el hecho de que posee naturalmente toda la inclinación y eficacia que es capaz de tener de su parte para producir el acto de la visión, inferimos rectamente que tiene toda esa fuerza e inclinación por su misma facultad y entidad intrínsecas e indivisibles, y no por otra distinta, naturalmente infundida. Por lo cual, Santo Tomás, en la I-II, q. 51, a. 1, piensa que este hábito no es natural en sí mismo, pero sí en cuanto a un cierto grado incoativo, porque los actos por los que se adquiere no se consiguen por el raciocinio, sino que fluyen inmediatamente de la misma luz natural, aunque al principio, y antes de poseer el hábito, no surjan con tanta prontitud y facilidad como después de adquirirlo; acerca de todo lo cual hemos tratado extensamente en el II libro de los *Analíticos Segundos,* y quizás en lo que sigue agreguemos algo más.

19. *Cómo se ocupa la metafísica de los primeros principios y del hábito de los principios.*— Supuesta, pues, esta opinión, se niega la consecuencia de la segunda dificultad, porque la metafísica se ocupa de los primeros principios de modo diferente que el hábito de los principios. Efectivamente, en primer lugar la metafísica no versa formalmente sobre los primeros principios en cuanto son tales principios, sino en cuanto de algún modo son conclusiones. En cambio, el hábito

rei a lumine naturali intellectus, seu ab ipsa facultate intelligendi, tum quia, ut Aristoteles dixit, III de Anima, c. 4, intellectus natura sua est pura potentia in ordine intelligibilium, et tamquam tabula rasa; tum etiam quia si natura ipsa dedisset totam vim quae ex parte potentiae necessaria est ad eliciendos hos actus, non tantum quoad substantiam, sed etiam quoad promptitudinem et facilitatem, supervacaneum fuisset multiplicare entitates in ipsa facultate intelligendi, sed ipsa posset et deberet in suamet intrinseca entitate fortior et efficacior constitui, neque esset ullum indicium ad illam distinctionem entitatum colligendam. Sicut si voluntas natura sua ita est prompta et facilis ad amandum bonum in communi, ut non possit per actus promptior et facilior reddi, optimum argumentum est, non habere illam promptitudinem per habitum innatum, sed per suammet entitatem. Et similiter visus, quia ex natura sua habet totam inclinationem et efficacitatem quam ex parte sua habere potest ad eliciendum actum videndi, recte colligimus habere totam illam vim et inclinationem per intrinsecam facultatem et entitatem suam indivisibilem, et non per aliquam aliam a natura inditam. Unde D. Tomas, I-II, q. 51, a. 1, sensit hunc habitum non esse naturalem secundum se, sed quoad inchoationem quamdam, quia, scilicet, actus per quos acquiritur, non sunt per discursum habiti, sed immediate ab ipso naturae lumine profluunt, quamvis in principio et ante habitum non emanent cum tanta promptitudine et facilitate, sicut post acquisitum habitum; de qua re late in II Posteriorum disputavimus, et fortasse in sequentibus nonnihil addemus.

19. *Qualiter metaphysica versetur circa prima principia, qualiter circa principiorum habitus.*— Hac ergo sententia supposita, ad secundam difficultatem negatur sequela. Nam metaphysica aliter versatur circa principia prima quam habitus principiorum. Nam imprimis metaphysica non versatur circa prima principia formaliter, ut principia sunt, sed ut sunt aliquo modo conclu-

versa formalmente sobre los principios como tales y como verdades inmediatas; por lo cual, el hábito procede sin discurso y la metafísica, en cambio, con algún discurso. De aquí, por otra parte, que el hábito de los principios no añade propiamente ninguna evidencia o certeza al asenso de los principios que se obtiene por la sola naturaleza, sino que añade únicamente prontitud y facilidad en el ejercicio de aquella evidencia y certeza; la metafísica, en cambio, añade certeza y evidencia, porque logra el asentimiento a la misma verdad de un modo nuevo y con un medio nuevo. Hay que reparar atentamente en que este aumento no es intensivo, sino extensivo, primero porque la metafísica no aumenta la evidencia o certeza, ni siquiera la intensidad del asentimiento producido por el hábito de los principios, porque, como dije, la metafísica de ningún modo opera sobre tal asentimiento, sino que lo que hace es proporcionar un nuevo modo de asentimiento acerca del objeto o de su materia, por medio de un acto evidentemente distinto. En segundo lugar, porque si comparamos entre sí estos actos, en realidad no es más cierto o evidente el asentimiento de la metafísica que el del hábito de los principios, como lo prueba el argumento dado, porque siempre es preciso que el asentimiento de la metafísica se apoye en algunos primeros principios como evidentes por sí mismos. Y por esta razón decíamos que la metafísica no aumenta intensivamente la evidencia o certeza sobre los primeros principios, sino sólo extensivamente, proporcionando una nueva evidencia y certeza sobre los mismos.

20. *El conocimiento de los términos contribuye mucho a conocer los principios complejos.*— En la tercera dificultad se toca otra cuestión, a saber, de qué manera versa la metafísica sobre los primeros principios, para ayudar y confirmar al entendimiento en su asentimiento a los mismos.

Sobre lo cual hay que decir brevemente que esta ciencia lleva a cabo dicha misión de las dos maneras insinuadas en la tercera dificultad. En primer lugar, proporciona y explica la razón de los términos mismos de que constan los primeros principios. Esto casi consta ya por la experiencia misma, como se verá en el desarrollo de esta doctrina, sea en Aristóteles en los libros V, VII, VIII y IX, sea en otros autores, y aparecerá más claramente por lo que diremos en las disputaciones siguientes. Pues en esta ciencia se estudia efectivamente qué

siones. At vero habitus versatur formaliter circa principia, ut talia sunt, et veritates immediatae; et ideo hic habitus attingit sine discursu, metaphysica vero mediante aliquo discursu. Hinc rursus habitus principiorum non addit proprie aliquam evidentiam vel certitudinem assensui principiorum, qui ex sola natura haberi potest, sed addit facilitatem et promptitudinem in exercenda illa evidentia et certitudine; metaphysica vero addit certitudinem et evidentiam, quia novo modo et per novum medium facit assentiri eidem veritati. Est autem attente considerandum hoc augmentum non esse intensivum, sed extensivum. Primo quidem quia metaphysica non auget evidentiam vel certitudinem, immo neque intensionem ipsiusmet assensus, quem elicit habitus principiorum, quia, ut dixi, metaphysica nullo modo operatur circa illum assensum, sed circa obiectum seu materiam eius praebet novum assentiendi modum, per actum utique distinctum. Secundo, quia si hos actus inter se conferamus, revera non est certior aut evidentior assensus metaphysicae quam assensus habitus principiorum, ut argumentum factum probat, quia semper necesse est assensum metaphysicae in aliquibus primis principiis, ut per se notis, niti. Et hac ratione dicimus metaphysicam non augere intensive evidentiam vel certitudinem circa prima principia, sed extensive tantum, novam eorum evidentiam et certitudinem praebendo.

20. *Terminorum cognitio ad complexa principia cognoscenda maxime confert.*— Circa tertiam difficultatem attingitur alia quaestio, scilicet, quibus modis versetur metaphysica circa prima principia, iuvando et confirmando intellectum in assensu eorum. In qua breviter dicendum est doctrinam hanc praestare hoc munus duobus modis in tertia difficultate insinuatis. Imprimis enim tradit et declarat rationem ipsorum terminorum, ex quibus prima principia constant. Quod fere experientia ipsa patet in discursu huius doctrinae, tum apud Aristotelem, praesertim lib. V, VII, VIII et IX, tum etiam apud alios auctores, et ex his quae in dispu-

es el ente, la sustancia, el accidente; qué es el todo y la parte, el acto y la potencia, de todos los cuales términos y de otros semejantes constan los primeros principios. Y como todos estos principios no tienen en la realidad un medio intrínseco y cuasi-formal que ponga en conexión sus extremos, se conocen por sí mismos mediante el conocimiento de los términos, por lo cual no hay nada que pueda ayudar más a su conocimiento que la noticia científica y evidente de sus términos o conceptos, como la proporciona la metafísica.

Ni es tampoco verdad lo que en la referida dificultad tercera se presumía, a saber, que este trabajo no pertenece a la ciencia, que procede por juicios y raciocinios, sino a la simple aprehensión de los términos; porque, aunque hablando en absoluto las realidades y términos simples no requieren una demostración, más aún, ni siquiera composición para entender qué es o qué significa cada cosa, sin embargo, con relación a nosotros, muchas veces puede ser esto demostrado, principalmente usando la división que consta de dos miembros opuestos, y demostrando así lo que una cosa no es (que frecuentemente es lo más conocido) y concluyendo, a partir de ahí, lo que es. Con frecuencia se lleva esto a cabo por medio de las descripciones de las nociones más simples, que son las más conocidas por nosotros, y usando de ellas como medios para establecer demostraciones que bastan a veces para la adquisición de ciencia humana.

Y por esto, finalmente, se entiende que esta manera de ilustrar los primeros principios se lleva a cabo en esta ciencia, principal e inmediatamente, para los principios que gozan de mayor universalidad y constan de términos más abstractos, es decir, que se refieren a cosas o conceptos de cosas que pueden existir sin la materia, porque, como dijimos, éstos son los que, hablando propiamente, caen bajo el objeto de la metafísica, que por ser la ciencia suprema, ha de ser por sí misma suficiente para proporcionar y explicar los conceptos de todas las cosas y términos que se encierran en su objeto. Sin embargo, hasta los principios próximos y particulares de cada una de las ciencias y hasta los términos de que constan no desciende con la misma proximidad e inmediatez, sino que se ocupa de ellos solamente en alguna de las dos maneras expuestas antes; a saber: o en cuanto es preciso para dar las propias definiciones y explicar los pro-

tationibus sequentibus dicemus, constabit. Traditur enim in hac scientia quid sit ens, quid substantia, quid accidens; quid totum, quid pars, quid actus, quid potentia, ex quibus terminis, et ex aliis similibus, prima principia constant. Cum enim haec principia in re non habeant intrinsecum et quasi formale medium, quo illorum extrema connectantur, per se cognoscuntur ex cognitione terminorum; unde nihil magis potest ad eorum cognitionem iuvare, quam scientifica et evidens notitia terminorum, seu rationum eorum, qualis est illa, quae in hac scientia traditur. Neque enim verum est quod in praedicta difficultate tertia sumebatur, scilicet, hoc munus non pertinere ad scientiam, quae discurrendo et iudicando procedit, sed ad simplicem terminorum apprehensionem; nam licet, per se loquendo, ex parte simplicium rerum et terminorum non requiratur demonstratio, immo neque compositio ad intelligendum quid unumquodque sit aut significet, tamen quoad nos saepe potest hoc demonstrari, praesertim utendo divisione constante ex oppositis membris, et demonstrando quid res non sit (quod frequenter est nobis notius), et inde concludendo quid sit. Saepe etiam hoc fit, tradendo aliquas descriptiones rationum simplicium, quae sunt quoad nos notiores, et illis utendo ut mediis ad demonstrationes efficiendas, quae ad scientiam humanam acquirendam interdum sufficiunt. Atque hinc tandem intelligitur hunc modum illustrandi prima principia praecipue et immediate exerceri in hac scientia circa illa prima principia, quae universalissima sunt, et constant terminis abstractioribus, id est, significantibus res, aut rationes rerum quae sine materia possunt existere; nam, ut diximus, haec sunt quae, per se loquendo, sub obiecto metaphysicae continentur, cumque illa sit suprema scientia, per se sufficiens est ad tradendum et explicandum rationes omnium rerum et terminorum quae sub obiecto eius clauduntur. At vero non ita proxime et immediate descendit ad proxima et particularia principia singularum scientiarum, et ad terminos ex quibus constant, sed solum illa attingit altero ex duobus modis

pios términos, o en cuanto que en ellos se incluyen los conceptos generales, y principalmente los transcendentales, sin cuyo conocimiento y ayuda no puede explicarse en particular el concepto o quididad de cosa alguna.

21. *Los principios más universales no pueden demostrarse por causas.*— El segundo modo con que la metafisíca se ocupa de los primeros principios es demostrándolos, o sea, haciendo ver su verdad y certeza. Y esto lo puede realizar de varias maneras. Primeramente, dicen algunos que la metafísica puede demostrar los principios *a priori*, no mediante una causa intrínseca formal o material, porque, como rectamente prueba el argumento propuesto, en estos principios inmediatos no tiene lugar tal género de demostración, sino mediante las causas extrínsecas, formal, eficiente y ejemplar; porque, como la metafísica estudia las primeras causas, considera también a Dios mismo, que como verdad primera es causa de toda verdad, al menos extrínseca en todas las maneras dichas antes, y puede, por lo menos, mediante esta causa, demostrar la verdad no sólo ya de los primeros principios, sino también de las conclusiones.

Sin embargo, este modo de demostración rarísima vez o nunca se emplea en esta ciencia, y si se examina bien, apenas puede tener cabida en ella. Porque, primero, por lo que se refiere a la causa eficiente, no puede ésta tener lugar en los principios más universales que constan de términos comunes a Dios y a las criaturas, ya que como respecto de Dios no puede existir ninguna causa eficiente, así tampoco respecto de los principios que tienen verdad incluso aplicados a Dios, como es aquél: *Todo ente es o no es*, y *Es imposible afirmar y negar algo de lo mismo.*

Y con esto se ve también que tales principios no pueden demostrarse por las causas finales, porque la causa final se ordena a la efección y operación, y por consiguiente, lo que abstrae de la eficiencia, abstrae también del fin. También de aquí parece que resulta que incluso aquellos principios que son comunes sólo a las criaturas en cuanto caen bajo la ciencia, no pueden tampoco demostrarse por la causa eficiente y final, porque considerados como tales, abs-

superius explicatis, scilicet, vel quatenus necesse est ad proprias definitiones tradendas, propriosque terminos explicandos, vel quatenus in eis generales rationes, et praesertim transcendentales, includuntur, sine quarum cognitione et adminiculo non potest aliqua ratio seu quidditas cuiuscumque rei in particulari explicari.

21. *Universalissima principia non possunt per causas demonstrari.*— Alter modus, quo haec scientia versatur circa prima principia, est demonstrando illa, seu veritatem et certitudinem illorum, quod variis modis praestare potest. Primo, dicunt aliqui metaphysicam demonstrare principia a priori, non quidem per causam intrinsecam formalem vel materialem, quia (ut recte probat argumentum factum) in his principiis immediatis non habet locum tale genus demonstrationis, sed per extrinsecam causam finalem [1], efficientem et exemplarem; nam quia metaphysica considerat primas causas, etiam Deum ipsum, qui sicut est prima veritas, ita est causa omnis veritatis, saltem extrinseca omnibus praedictis modis, potest saltem per hanc causam demonstrare veritatem, non tantum primorum principiorum, sed etiam conclusionum. Hic tamen modus demonstrandi rarissime aut nunquam exercetur in hac doctrina, et si attentius consideretur, vix habere potest locum. Nam imprimis, quod attinet ad causam efficientem, haec non habet locum in universalissimis principiis constantibus ex terminis communibus Deo et creaturis; nam sicut respectu Dei nulla potest dari causa efficiens, ita nec respectu illorum principiorum quae in Deo ipso veritatem habent, ut est illud: *Quodlibet est, vel non est*, et: *Impossibile est aliquid de eodem affirmare et negare.* Atque hinc etiam constat, haec principia non posse per causam finalem demonstrari, quia causa finalis est in ordine ad effectionem et operationem, et ideo quae abstrahunt ab efficienti, abstrahunt etiam a fine. Rursus hinc fieri videtur, etiam illa principia, quae solis creaturis communia sunt, quatenus sub scientiam cadunt, non posse per causam

[1] *Finalem.* Creemos que la palabra *formalem*, que sustituye a ésta en algunas ediciones, no puede admitirse en el presente caso. (N. de los E.).

traen de la existencia actual, y por consiguiente, de la eficiencia, pues toda eficiencia se refiere a cosas existentes o que pueden ser llevadas a cabo; así, por ejemplo, el principio *el todo es mayor que la parte* es verdadero independientemente de toda eficiencia, e igualmente en otros.

Y avanzando más desde aquí, no parece tampoco posible ahora la prueba por la causa ejemplar, ya que todo lo que prescinde de la causa eficiente prescinde también de la ejemplar, porque el ejemplar es aquello conforme a cuya semejanza obra el agente, y se compara como el arte o razón de operar respecto del agente intelectual; por consiguiente, si la verdad de estos principios prescinde de la causa eficiente, prescindirá también de la ejemplar. Y porque, además, la esencia de las cosas en cuanto tal, no depende de la causa ejemplar; luego, tampoco la verdad de los primeros principios. El antecedente es claro, porque el hombre, por ejemplo, no es animal racional porque Dios lo conoce como animal racional, o porque está representado como tal en el ejemplar divino, sino que más bien es conocido como tal precisamente porque de sí exige tal esencia.

22. *Solución de una objeción.*— Pero a esto se podría objetar que tales principios abstraen ciertamente de la eficiencia actual, pero no de la posible y, por consiguiente, que no abstraen por entero de la causa eficiente, ejemplar ni final, pues, como diremos después, aunque las esencias de las criaturas puedan prescindir del existir, no pueden hacerlo del orden al existir, sin el cual ni siquiera puede entenderse una esencia real y verdadera. Y por la misma razón, por consiguiente, los primeros principios comunes a los seres creados reales y verdaderos, a pesar de que en su conexión necesaria prescinden del tiempo y de la existencia actual, no prescinden del orden a la existencia, a saber, puesto que con tal relación pueden existir, y sin ella, no; y de esta forma, pueden tener relación con las referidas causas y pueden ser demostrados por ellas. Igual, por ejemplo, que si alguien probase que cualquier todo es mayor que su parte, porque así, y no de otra forma, puede ser hecho por Dios; o que la esencia del hombre es ser animal racional, porque en ésta y no en otra puede ser creado por Dios.

Y del mismo modo, partiendo de la causa final, puede demostrarse que el

efficientem vel finalem demonstrari, quia, ut sic, abstrahunt ab actuali existentia, et consequenter ab efficientia; nam omnis efficientia est circa rem existentem, seu quae ad exitum perducitur, ut, verbi gratia, *omne totum esse maius sua parte* verum est, omni efficientia seclusa, et sic de caeteris. Et hinc ulterius non videtur hic possibilis probatio per causam exemplarem, tum quia quod abstrahit ab efficienti causa, abstrahit etiam ab exemplari; nam exemplar est id, ad cuius similitudinem efficiens operatur, et comparatur tamquam ars, vel ratio operandi respectu efficientis intellectualis; si ergo veritas horum principiorum abstrahit ab efficienti, etiam abstrahit ab exemplari causa, tum etiam quia essentia rerum ut sic non pendet a causa exemplari, ergo nec veritas primorum principiorum. Antecedens patet, quia homo, verbi gratia, non ideo est animal rationale quia Deus talem illum cognoscit, seu quia in exemplari divino talis repraesentatur, sed potius ideo talis cognoscitur, quia ex se postulat talem essentiam.

22. *Occurritur obiectioni.*— Sed ad haec dici potest, haec principia abstrahere quidem ab efficientia actuali, non tamen ab efficientia possibili, et consequenter non omnino abstrahere a causa efficienti, exemplari et finali; ut enim infra dicemus, quamvis essentiae creaturarum abstrahi possint ab esse, non tamen ab ordine ad esse, sine quo intelligi non potest vera et realis essentia; eadem ergo ratione prima principia communia entibus creatis veris et realibus, etiam si secundum necessariam connexionem abstrahant a tempore et actuali existentia, non tamen ab ordine ad esse, scilicet, quia cum tali connexione possent existere, et non aliter, et hoc modo possunt etiam habere respectum ad praedictas causas, et per eas demonstrari. Ut, si quis probet omne totum esse maius sua parte, quia ita potest a Deo fieri, et non aliter, vel hominis essentiam esse animal rationale, quia in ea potest a Deo condi, et non in alia. Et similiter ex causa finali potest ostendi hominem esse

hombre es un animal racional porque puede ser enseñado a conocer y amar a Dios. O por la causa ejemplar, ya que está representado como tal en la idea divina, porque no tendría el hombre tal esencia real si no tuviese en Dios tal ejemplar; ni repugna tampoco que en diverso sentido una y otra cosa sean verdaderas, a saber, que Dios conozca que el hombre es de tal esencia, porque verdaderamente lo es, y que el hombre tenga tal esencia porque en Dios tiene tal idea.

23. Tal respuesta declara ciertamente que este modo de demostración no siempre es imposible o inútil. Porque aunque estos modos de demostración no tengan aplicación en cada uno de los primeros principios —ya que el que tres y cuatro sean siete no es menester que tenga una causa final; y así en otros principios, en los cuales resulta la verdad de la conexión de los extremos sin ordenarse a un fin determinado, puesto que el predicado no declara una propiedad o esencia del sujeto, sino sólo la identidad o repugnancia de los términos propuestos, como aparece claramente en éste: *Cualquier cosa es o no es*, y otros semejantes en los que tales modos de demostración por las causas extrínsecas no tienen aplicación—; a pesar de todo, pueden aplicarse a muchos principios, sobre todo la demostración por la causa final, ya que las esencias de las cosas y sus propiedades tienen causa final, por medio de la cual pueden ellas demostrarse, si tal causa es evidente por otro camino o puede demostrarse mediante otro principio más conocido, ya que esto es necesario en toda demostración.

24. *La luz natural no puede efectuar demostraciones basándolas en el primer eficiente, el primer fin y el primer ejemplar.*— Añado todavía más, que con frecuencia esta clase de prueba supera la potencia de la luz natural del entendimiento humano y pertenece más bien a lo que podríamos llamar metafísica divina o sobrenatural que a la natural. Porque los ejemplares divinos, si no son vistos en sí mismos, no pueden ser la razón o el medio de conocer verdad alguna; ahora bien: en sí mismos no pueden ser vistos mediante la metafísica natural; más todavía, esta ciencia no puede mostrar que Dios tenga estos o aquellos ejemplares de las cosas más que *a posteriori*, basándose en las cosas

animal rationale, quia potest ad Deum cognoscendum et amandum institui. Vel ex causa exemplari, quia in divina idea talis repraesentatur. Non enim haberet homo talem essentiam realem, nisi in Deo haberet tale exemplar; nec repugnat sub diversis rationibus utrumque verum esse, scilicet, et Deum cognoscere hominem esse talis essentiae, quia revera talis est, et hominem habere talem essentiam, quia in Deo talem habet ideam.

23. Quae responsio declarat quidem hunc modum demonstrandi non semper esse impossibilem nec inutilem. Quamquam enim hi modi demonstrandi in singulis primis principiis non omnes locum habeant: nam, quod tria et quatuor sint septem, non est necesse ut habeat causam finalem, et sic de aliis principiis, in quibus est veritas ex connexione extremorum, non quidem ordinata ad aliquem finem, quia praedicatum non declarat proprietatem aliquam, vel essentiam subiecti, sed identitatem potius, seu repugnantiam oppositorum, ut patet in hoc: *Quodlibet est, vel non est,* et similibus, in quibus dicti modi demonstrandi per causas extrinsecas locum non habent; nihilominus tamen ad multa principia applicari possunt, praesertim illa demonstratio, quae est per causam finalem; nam essentiae rerum, et proprietates causam finalem habent, per quam possint demonstrari, si talis causa aliunde per se nota sit, vel per aliud notius principium ostendi possit; hoc enim in omni demonstratione necessarium est.

24. *Per efficiens, finem, et exemplar primum demonstrare non potest naturale lumen.*— Addo vero ulterius saepe hoc probationis genus excedere vim naturalis luminis intellectus humani; et pertinere potius ad metaphysicam divinam (ut sic dicam) vel supernaturalem quam naturalem. Nam exemplaria divina, nisi in seipsis videantur, esse non possunt ratio aut medium cognoscendi aliquam veritatem; non possunt autem in seipsis videri per metaphysicam naturalem, immo non potest haec scientia ostendere Deum habere haec vel illa exemplaria rerum, nisi a posteriori ex rebus ipsis, sicut

mismas, del mismo modo que conocemos la idea que tuvo un artífice cuando vemos el artefacto ya producido. Y la misma razón existe para la causa eficiente primera, pues mientras estemos en la ignorancia de la virtud de Dios en sí mismo, no podremos conocer, apoyándonos en ella, qué cosas pueden ser hechas por ella, sino todo lo contrario, conocidas las cosas ya hechas, podemos por ellas investigar la virtud de Dios, a pesar de que, conocida la virtud de Dios por algunos efectos, podamos demostrar por ella qué puede hacer en otros. Y de modo semejante, valiéndonos de su perfección y eficiencia, podemos investigar el fin y perfección de sus obras, como por ejemplo, que le corresponde crearlo todo por causa de sí, o hacer el universo perfecto. De lo cual podemos colegir ulteriormente qué naturaleza haya dado a las cosas que conocemos, que es un modo de filosofar que insinúa Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*, al fin.

25. *La demostración por reducción a lo imposible es tarea propia del metafísico.*— Además de estos modos de demostración, que son poco usados, existe otro por reducción a lo imposible, con el cual todos los principios se esclarecen por reducción a éste: *Es imposible afirmar y negar simultáneamente una misma cosa de un mismo sujeto.* Y como éste es el principio más general propio de esta ciencia, por eso esta forma de demostración pertenece a esta ciencia, acerca del cual y de su uso diremos más cosas después, en la disputación III.

Finalmente, para incrementar esta certeza en los primeros principios, puede ayudar mucho la consideración de la misma luz del entendimiento con que se manifiestan los primeros principios, la reflexión sobre la misma y su reducción a la fuente de donde dimana, a saber, la luz divina misma. Así, pues, rectamente juzgamos que los primeros principios son verdaderos porque con la misma luz natural se muestran tales inmediatamente y por sí, porque en tal modo de asentimiento no puede esta luz engañarse o inducir a error, por ser una participación de la luz divina, perfecta en su género y orden. De aquí, lo que el *Salmo 4* dice: *¿Quién nos mostró a nosotros los bienes? Está marcada en nosotros la luz de tu rostro, Señor.* Por lo cual Aristóteles, al principio de los libros *De Anima*, juzgó que dicha ciencia es muy cierta, porque contempla la luz misma

ex artificio in re effecta cognoscimus qualem ideam in artifice habuerit. Atque eadem ratio est de causa efficienti prima; quamdiu enim non agnoscimus virtutem Dei in se, non possumus ex illa cognoscere quales possint ab ea res fieri, sed potius ex rebus factis virtutem Dei investigamus, quamvis, cognita virtute Dei ex quibusdam effectibus, possit per illam demonstrari quid in aliis facere possit. Et similiter ex perfectione et efficientia eius possumus investigare finem et perfectionem operum eius, ut quod ad eum spectet omnia propter se condere, vel perfectum facere universum. Ex quo possumus ulterius colligere quas naturas rebus cognitis tribuerit, quem philosophandi modum attingit Aristoteles, lib. XII Metaph., in fine.

25. *Demonstratio per deductionem ad impossibile metaphysici muneris est.*— Praeter hos demonstrandi modos, qui parum sunt usitati, est alius per deductionem ad impossibile, et hoc modo ostenduntur omnia principia per deductionem ad illud: *Impossibile est de eodem simul idem affirmare et negare.* Et quia hoc est generalissimum principium huius doctrinae proprium, ideo huiusmodi demonstradi genus ad hanc sapientiam spectat; de illo autem principio et usu eius dicturi sumus plura inferius, disp. III. Denique ad augendam hanc certitudinem circa prima principia, plurimum conferre potest consideratio ipsius luminis intellectualis, quo ipsa principia prima manifestantur, et reflexio circa illud, et reductio ad fontem unde dimanat, scilicet, ipsum divinum lumen. Sic enim recte colligimus prima principia vera esse, quia ipso naturali lumine immediate, et per se vera ostenduntur, quia in huiusmodi modo assentiendi non potest hoc lumen decipi, aut ad falsum inclinare, quia est participatio divini luminis in suo genere et ordine perfecta. Unde est illud Ps. 4: *Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Unde Aristoteles, in principio scientiae de anima, illam scientiam

intelectual; en lo cual esta sabiduría supera a aquella ciencia, ya que considera la fuerza y perfección de esta luz en sí misma de un modo más elevado, por cuanto abstrae de la materia según el ser y participa de la certeza e infalibilidad de la luz divina.

26. *Cómo la reducción a lo imposible es demostración "a priori" y cómo "a posteriori".*— Se dirá que tal legitimación de los primeros principios no es *a priori*, sino sólo *a posteriori*, ya que estos principos no son verdaderos porque se conocen por una luz infalible, sino que se manifiestan por tal luz porque son verdaderos e inmediatos.

Respondo concediendo que esta prueba no es *a priori* si se considera la verdad de los principios en el ser mismo de la cosa, por así decirlo, pero que puede, con todo, llamarse de alguna manera *a priori* en la razón de cognoscible o evidente y cierto; porque legítimamente se demuestra *a priori* que una proposición es cierta porque ha sido revelada por Dios, o que es evidente, porque se demuestra con una prueba. Por consiguiente, puede probarse que estos principios son evidentísimos porque se manifiestan inmediatamente con la misma luz natural. Y tal demostración y reflexión contribuye en sumo grado a robustecer al entendimiento y aumentar su certeza, al menos subjetivamente, en el asentimiento a los principios.

27. *Consecuencia.*— Con todo esto, pues, se ha mostrado suficientemente cómo la metafísica contiene en su objeto o materia a los primeros principios, y qué función ejerce sobre ellos. Y de paso puede también colegirse que esto es verdadero de los principios primeros y más universales, pero no de ellos únicamente como Soncinas, Iavello y otros varios pretendieron, porque aunque esta ciencia —hablando propiamente— se ocupe inmediatamente de estos primeros principios, y los demuestre de muchos modos, como se ve por lo dicho, con todo se extiende también a otros, pues algunos de los modos referidos son generales y comunes a todos. Y así, Aristóteles habló absolutamente acerca de todos diciendo que la metafísica demuestra los principios de todas las ciencias, como consta por el *Proemio*, c. 1 y 2, y por el libro IV de la *Metafísica*, texto 7, y por el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 7, y por el libro I de los *Tópicos*, c. 2,

iudicavit esse valde certam, quia lumen ipsum intellectuale contemplatur, in quo haec sapientia illam scientiam superat; nam altiori modo considerat vim et perfectionem huius luminis secundum se, quatenus secundum esse abstrahit a materia, et quatenus certitudinem et infallibilitatem divini luminis participat.

26. *Deductio ad impossibile quomodo sit demonstratio a priori, quomodo a posteriori.*— Dices huiusmodi ostensionem primorum principiorum non esse a priori, sed a posteriori tantum; non enim haec principia vera sunt, quia per infallibile lumen cognoscuntur, sed potius quia vera et immediata, ideo per tale lumen manifestantur. Respondeo, concedendo hanc probationem non esse a priori, si veritas principiorum in esse rei (ut ita dicam) consideretur; potest tamen aliquo modo dici a priori in ratione cognoscibilis, seu evidentis et certi; recte enim a priori ostenditur aliquam propositionem esse certam, quia a Deo revelatur, vel esse evidentem, quia demonstratione probatur. Sic ergo ostendi potest haec principia esse evidentissima, quia ipso lumine naturali immediate manifestantur. Atque haec probatio et reflexio maxime confert ad confirmandum intellectum eiusque certitudinem augendam, saltem ex parte subiecti, in assensu principiorum.

27. *Illatio.*— Ex his ergo satis declaratum est quomodo prima principia contineantur sub obiecto seu materia circa quam haec scientia versatur, quodque munus circa illa exerceat. Atque obiter colligi etiam potest, hoc quidem esse verum de primis et universalissimis principiis, non de illis solis, ut Soncinas et Iavellus et nonnulli alii voluerunt, quia licet circa priora principia, per se loquendo, immediatius versetur haec doctrina, et pluribus modis illa demonstret, ut ex dictis patet, tamen etiam ad alia se extendit, quia nonnulli ex praedictis modis generales et communes omnibus sunt. Et ideo Aristoteles absolute de omnibus locutus est, dicens metaphysicam demonstrare principia omnium scientiarum, ut patet ex Prooemio, c. 1 et 2, et ex lib. IV Metaph., text. 7, et ex I Poster., c. 7, et ex I Topic., c. 2, et I Phys., c. 2, ubi ait

y por el libro I de la *Física*, c. 2, donde dice que si alguno niega los primeros principios de la geometría, no le pertenece a la geometría probarlos, sino al metafísico. Y es claro también el parecer de Santo Tomás en la I-II, q. 57, a. 2, principalmente en los párrafos *ad primum* y *ad secundum*. Y por la razón puede fácilmente mostrarse con lo ya dicho, porque las maneras de legitimar los primeros principios tienen aplicación incluso en los principios propios y particulares de las restantes ciencias. Más todavía, añade Santo Tomás en el lugar citado que a esta ciencia le pertenece no sólo confirmar al entendimiento en el asenso a los principios, sino también en el de las conclusiones, lo cual puede entenderse o bien remota y mediatamente, ya que confirmando los principios, virtualmente confirma también las conclusiones, o sólo materialmente —por decirlo así—, porque a veces puede la sabiduría demostrar por causas más elevadas las mismas conclusiones, que demuestran las demás ciencias por otros medios inferiores.

No es misión de la metafísica proporcionar instrumentos del saber

28. *Parecer de algunos.*— Hay quienes piensan que esta misión le pertenece también a la metafísica. Porque, aunque el dialéctico enseñe a definir, dividir, etc., con todo no puede declarar tales instrumentos con principios propios, ni dar tampoco razón de los mismos, sino a lo sumo puede suministrarlos y exponerlos en cuanto a la cuestión de su existencia, y que pertenece al metafísico la investigación acerca de ellos, declarando sus primeras raíces y causas. Todo lo cual puede exponerse así en particular: como la definición declara la esencia de la cosa, y declarar la razón de esencia pertenece a la metafísica, luego, es oficio de la metafísica dar razón perfecta de la definición. Por su parte, la división declara una distinción; pero tratar de la distinción de las cosas es misión de la metafísica; luego, también le pertenece explicar la razón de la división. Además, por otra parte, toda la fuerza de la argumentación, considerando su forma, se basa en uno de estos principios: *Las cosas que son iguales a una tercera son iguales entre sí. No puede una misma cosa afirmarse*

si quis neget prima principia geometriae, non pertinere ad geometriam illa probare, sed ad primum philosophum. Estque aperta sententia D. Thomae, I-II, q. 57, a. 2, praesertim ad primum et secundum. Et ratione facile ex dictis ostendi potest, nam modi ostendendi prima principia, etiam in particularibus et propriis principiis aliarum scientiarum locum habent. Immo addit D. Thomas, citato loco, ad hanc scientiam non solum pertinere confirmare intellectum in assensu principiorum, sed etiam conclusionum, quod intelligi potest remote et mediate, quia confirmando principia, virtute etiam confirmat conclusiones; vel materialiter tantum (ut sic dicam), quia interdum per altiores causas potest sapientia ostendere conclusiones quae per alia media inferiora in aliis scientiis demonstrantur.

Non esse munus metaphysicae tradere instrumenta sciendi

28. *Aliquorum sententia.*— Sunt qui existiment munus hoc etiam ad metaphysicam pertinere. Nam, licet dialecticus definire doceat, dividere, etc., non tamen potest ex propriis principiis huiusmodi instrumenta declarare, eorumque rationem reddere, sed solum quoad quaestionem an sint, huiusmodi instrumenta tradere et exponere; ad metaphysicum autem spectare de illis disserere, eorum primas radices et causas declarando. Quod de singulis ita exponi potest: nam definitio declarat essentiam rei; sed rationem essentiae declarare ad metaphysicam pertinet. Ergo et perfectam rationem definitionis tradere, munus est metaphysicae. Rursus divisio declarat distinctionem; sed de rerum distinctionibus agere munus est metaphysicae; ergo et rationem divisionis explicare ad eam pertinet. Ad haec, omnis vis argumentationis, si formam eius spectemus, consistit in altero ex his principiis: *Quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se. Non potest idem simul de*

y negarse simultáneamente de un mismo sujeto. Ahora bien: estos principios son propios de la ciencia metafísica, a la cual toca tratar de lo idéntico y lo diverso, del ente y el no ente, que se explican por la afirmación y la negación; luego, también por este capítulo pertenece al metafísico proporcionar los instrumentos del saber. Finalmente, la ciencia es una cualidad espiritual; luego, en cuanto tal, queda comprendida en el objeto de la metafísica; por consiguiente, por la misma razón corresponde a la metafísica proporcionar el modo de adquirir la ciencia y declarar con qué modos o instrumentos se adquiere, porque tratar del fin y de los medios pertenece a la misma disciplina; y ambos se ordenan a la ciencia como a su fin.

29. *Refutación.*— Esta opinión, si no se declara más, confunde la metafísica con la dialéctica, ya que el oficio propio del dialéctico es proporcionar el modo de saber y no lleva a cabo esta misión de otra forma más que enseñando los instrumentos del saber, y demostrando su fuerza y propiedades.

Por lo cual, con el fin de manifestar lo que hay de verdad en ello y poder confiar a cada ciencia su propio oficio, es preciso advertir que estos instrumentos del saber se encuentran propia y formalmente en los pensamientos de la mente o en los actos internos del entendimiento, pero que se fundan en la realidad y se explican con las palabras. Como la ciencia se basa en un acto del entendimiento, o en un hábito —según las diversas acepciones de ciencia actual o habitual—, es preciso que los instrumentos propios del saber estén colocados en el entendimiento mismo y en sus propios actos; pues ya que el hombre adquiere la ciencia por medio del discurso y necesita para la perfección del discurso de otras anteriores operaciones o concepciones de las cosas, consiguientemente, tales concepciones de la mente, dispuestas y ordenadas de modo que sirvan por sí y directamente a la adquisición de la ciencia, se llaman instrumentos del saber; luego, tales instrumentos existen formalmente en las operaciones de la mente. Y como las operaciones de la mente, para ser rectas y verdaderas, han de estar proporcionadas a la realidad misma y conmensuradas con ella, es preciso que dichos instrumentos se apoyen de alguna manera en las cosas mismas, y que se expliquen por medio de la palabra que ha sido dada por la naturaleza para la

eodem affirmari et negari. Sed haec principia sunt propria metaphysicae scientiae, ad quam pertinet tractare de eodem, et diverso, et de ente et non ente, quae per affirmationem et negationem explicantur; ergo ex hoc etiam capite pertinet ad metaphysicum instrumentum sciendi tradere. Tandem scientia est spiritualis qualitas; ergo ut sic comprehenditur sub metaphysicae obiecto; ergo eadem ratione pertinet ad metaphysicam tradere rationem acquirendi scientiam, et declarare quibus modis aut instrumentis acquiratur; nam agere de fine et mediis, eiusdem est doctrinae; omnia autem haec ad scientiam tamquam ad finem ordinantur.

29. *Reprobatur.*— Sed haec sententia, nisi amplius declaretur, confundit metaphysicam cum dialectica, nam dialecticae proprium munus est sciendi modum tradere, quod non aliter facit, nisi docendo instrumenta sciendi, et eorum vim et proprietates demonstrando. Quocirca, ut quid veritas rei habeat exponamus, et unicuique scientiae suum proprium munus tribuamus, adverten-

dum est, haec instrumenta sciendi proprie et formaliter inveniri in cogitationibus mentis, seu internis actibus intellectus, fundari vero in rebus, vocibus autem explicari. Scientia enim in actu quodam intellectus consistit, vel in habitu, iuxta diversas acceptiones scientiae, actualis scilicet et habitualis, et ideo necesse est ut propria sciendi instrumenta in ipso intellectu et in actibus ipsius posita sint; nam, quia homo per discursum scientiam acquirit, et ad discursum perficiendum aliis prioribus operationibus seu conceptionibus rerum indiget, ideo huiusmodi conceptiones mentis ita dispositae et ordinatae, ut ad scientiam acquirendam per se ac directe conferant, dicuntur instrumenta sciendi; sunt ergo huiusmodi instrumenta formaliter in operationibus mentis. Quia ergo mentis operationes, ut rectae sint et verae, esse debent rebus ipsis proportionatae et commensuratae, ideo necesse est ut huiusmodi instrumenta aliquo modo in rebus ipsis fundentur; explicantur autem vocibus quae a

expresión de los sentimientos del alma, según lo que dice Aristóteles en el libro I *De Interpretatione: Lo que se manifiesta en las palabras es indicio de aquellas afecciones que están en el alma:* y aquello otro que dice Cicerón en el libro I *De Oratore: En esto únicamente aventajamos a las fieras, en que podemos conversar y expresar con el lenguaje nuestros pensamientos.*

30. *Opinión verdadera acerca de todo esto.—Es propio de la dialéctica conocer si existen y qué son los instrumentos del saber.*— Así, pues, hay que decir que no pertenece directamente al metafísico suministrar los instrumentos del saber, ni tampoco enseñar el modo y disposición que ellos han de tener en los conceptos de la mente, a fin de que sean aptos para producir ciencia.

Se prueba esto con el argumento insinuado arriba: porque ésta es la ocupación de la dialéctica; por lo cual dijo Aristóteles en el libro II de la *Metafísica,* c. 3: *Es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo de alcanzarla.* Con tales palabras pretendió mostrar —como lo interpretan todos los expositores— que se ha de adquirir la dialéctica antes que las demás ciencias, y principalmente antes que la metafísica, porque a ella le pertenece dar a conocer el modo de adquirir la ciencia; lo cual no es otra cosa que mostrar los instrumentos del saber y descubrir el modo acomodado a la ciencia para tratar y probar las cosas.

Ni es tampoco verdadero que la dialéctica explique estas cosas sólo de modo superficial y limitándolo únicamente a la existencia, como dicen, pues consta por la experiencia que la dialéctica no sólo da las reglas para definir, argumentar o demostrar rectamente, sino también las razones de ello, e incluso demuestra *a priori* por qué la recta definición y argumentación requiere tales propiedades y condiciones, y así en las demás cosas. Además, en el caso contrario, no bastaría la dialéctica para adquirir la ciencia, sino que sería preciso, además, anticipar la metafísica, cosa que es enteramente falsa y contra todo sentido y uso.

La consecuencia es clara, porque nunca se aprende verdadera ciencia más que cuando uno sabe que sabe, ya que la ciencia ha de ser una luz intelectual perfecta que se manifieste a sí misma, de lo contrario, no sería enteramente evidente; y no se puede saber que el propio conocimiento es verdadera ciencia

natura datae sunt ad exprimenda animi sensa, iuxta illud Aristot., I Periher.: *Sunt autem ea quae in voce, earum quae sunt in anima, passionum notae;* et illud Cicer., I de Orat.: *Hoc uno praestamus feris, quod loquimur inter nos, et quod exprimere dicendo sensa possumus.*

30. *Vera in hoc sententia.— Dialecticae est, an et quid sint sciendi instrumenta, tractare.*— Sic ergo dicendum est non pertinere ad metaphysicum directe tradere instrumenta sciendi, et modum ac dispositionem eorum docere, quam in conceptibus mentis habere debent, ut apta sint ad scientiam generandam. Probatur argumento supra insinuato, quia hoc spectat ad munus dialecticae; qua ratione dixit Aristoteles, II lib. Metaph., c. 3, *absurdum esse scientiam simul et modum scientiae quaerere.* Quibus verbis docere voluit (ut omnes expositores tradunt), dialecticam ante alias scientias, praesertim ante metaphysicam esse acquirendam, eo quod ad illam spectat mo-

dum sciendi tradere; quod nihil aliud est quam instrumenta sciendi docere, modumque aperire tractandi et probandi res scientiae accommodatum. Neque est verum dialecticam solum perfunctorie, et quoad an est (ut vocant) haec explicare, tum quia experimento constat non solum tradere dialecticam leges recte definiendi, argumentandi aut demonstrandi, sed etiam rationes harum rerum; nam etiam a priori demonstrat cur recta definitio et argumentatio tales conditiones et proprietates requirant, et similia; tum etiam quia alias non satis esset dialectica ad scientiam acquirendam, sed oporteret etiam metaphysicam praemittere, quod est plane falsum, et contra omnium sensum et usum. Sequela patet, quia nunquam acquiritur vera scientia, nisi quis sciat se scire; nam scientia esse debet perfectum intellectuale lumen, quod seipsum manifestat, alioqui non erit omnino evidens; non potest autem scire quod sua cognitio est vera scientia, nisi sciat suam ratiocinationem

si no se sabe que el raciocinio es verdadera demostración, lo cual tampoco se puede saber si no se conoce lo que es una verdadera demostración y por qué debe constar de tales principios y tal forma de raciocinio. Por consiguiente, si la dialéctica no diese razón de todas estas cosas, sino que más bien viniese como a pedir una cierta fe en ellas, no podría servir ni bastar para la adquisición de la verdadera ciencia.

Y se confirma esto porque la demostración no es un instrumento apto del saber más que en cuanto es conocida como demostración, es decir, como raciocinio, que concluye necesariamente partiendo de principios ciertos y evidentes. Porque si uno hace un raciocinio que es en sí mismo demostración, pero no lo conoce como tal, sino que lo juzga únicamente un raciocinio probable, o que parte de principios ciertos, pero no evidentes, en aquél no producirá una verdadera ciencia, pues tal demostración así propuesta o es un instrumento inepto o no está suficientemente aplicado a tal efecto.

Por lo cual, la dialéctica de tal manera proporciona el modo de obtener la ciencia, que lo enseña ya científicamente, y por esto los que piensan rigurosamente acerca de ella, piensan que no sólo es un modo de saber, sino también una verdadera ciencia; esta función, por tanto, pertenece propiamente y por sí a la dialéctica y no a la metafísica.

31. *Consecuencia.*— Y de aquí se deduce también que es propio de la misma dialéctica, y no de la metafísica, proporcionar o dirigir tales instrumentos en cuanto expresados o verificados en las voces (entendiendo también por voces las palabras escritas, ya que para nuestro caso difieren sólo materialmente). Más aún: ni siquiera la dialéctica misma directamente y de propósito se ocupa de esto como de materia y objeto propio, sino que lo lleva a cabo a modo de consecuencia o concomitancia. En efecto, como las voces surgen de los conceptos, la dialéctica, al dirigir y ordenar los conceptos, enseña consiguientemente con qué palabras o formas de expresión verbal han de ser manifestados para tener en sí fuerza persuasiva y demostrativa, todo lo cual son cosas claras por sí mismas y conocidas por la práctica de la dialéctica.

se veram demonstrationem, quod scire non potest, nisi sciat quid sit vera demonstratio, et cur talibus principiis talique forma ratiocinandi constare debeat. Si ergo dialectica horum omnium rationem non redderet, sed potius fidem quamdam illorum postularet, non posset ad veram scientiam acquirendam deservire aut esse sufficiens. Et confirmatur, quia demonstratio non est aptum instrumentum sciendi, nisi cognita ut demonstratio, id est, ut ratiocinatio necessario concludens ex principiis certis et evidentibus. Nam si quis conficiat rationem quae in se sit demonstratio, ab ipso autem non cognoscatur, sed existimetur ratio probabilis, vel procedens solum ex certis, non vero evidentibus, in illo non generabit veram scientiam, quia talis demonstratio sic proposita, vel est ineptum instrumentum, vel non satis applicatum ad talem effectum. Unde dialectica ita tradit modum sciendi, ut scientifice illum doceat; propter quod, qui recte de illa sentiunt, non tantum sciendi modum, sed etiam veram scientiam illam esse existimant; hoc igitur munus ad dialecticam proprie et per se spectat, et non ad metaphysicam.

31. *Consectarium.*— Atque hinc etiam fit eiusdem dialecticae, et non metaphysicae esse huiusmodi instrumenta tradere seu dirigere, prout vocibus exprimi aut confici possunt (sub vocibus autem scripta complectimur, quia quoad hoc solum materialiter differunt); immo nec dialectica ipsa directe et ex instituto circa haec versatur ut circa proprium obiectum et materiam suam, sed ex consequenti, et quasi ex quadam concomitantia hoc praestat. Cum enim voces a conceptibus oriantur, dum dialectica conceptus dirigit et ordinat, consequenter docet, quibus verbis seu qua verborum forma exprimendi sint ut vim habeant suadendi ac demonstrandi, quod totum et per se clarum est, et ex ipso dialecticae usu perspicuum.

32. *La metafísica ilustra mucho los instrumentos del saber.*— Hay que añadir, además, que en cuanto estos instrumentos del saber se fundan en las cosas mismas, su conocimiento y ciencia se completa y perfecciona en gran manera con la metafísica; de modo que lo que dijimos que la metafísica realizaba respecto de todas las ciencias y sus principios, todo ello tiene aplicación especial en la dialéctica y sus funciones. Esto lo prueba el motivo de duda que al principio se propuso, y se explica de esta manera: a la metafísica le corresponde peculiarmente el conocimiento de la esencia y quididad como tal; ahora bien: la definición, cuya razón y forma da la dialéctica, si es perfecta, explica la esencia y quididad de las cosas, y así, al explicar la metafísica en qué consiste la esencia y quididad de una cosa, contribuye muchísimo al modo perfecto de definir. Mayormente porque la metafísica no sólo da la razón de la esencia en común, sino que también dentro de su abstracción declara los varios grados y modos de la esencia, y de éstos depende en grado máximo el conocimiento de qué partes han de integrar las definiciones de las cosas, o qué manera de definir hay que tener en las diferentes cosas (por ejemplo, en la sustancia o en el accidente, y en la cosa simple o en la compuesta). Así, por lo tanto, la metafísica completa muchísimo el arte de la definición, aunque no se ocupe de él directamente y de propósito.

Lo mismo ocurre con el otro instrumento del saber, que es la división, cuyas leyes y condiciones da la dialéctica; ahora bien: todas ellas se fundan en la distinción y oposición de las cosas, y el tratado de las varias distinciones de las cosas pertenece a la metafísica, ya que lo idéntico y lo diverso se reducen a las propiedades del ente como lo uno y lo múltiple, y por tanto, al declarar exactamente la metafísica las varias distinciones de las cosas, ilumina también el arte de la división.

Sin embargo, esta razón no parece semejante respecto de la argumentación o demostración, porque ésta no se funda próximamente en la esencia o en alguna propiedad del ente, como la definición y la división. Pero, a pesar de todo, por otro camino ayuda también en esta cuestión la metafísica a la dialéctica, tanto de parte de la materia como de parte de la forma. De parte de la materia, porque al distinguir y separar la metafísica las razones de casi todos los entes y

32. *Metaphysica plurimum illustrat sciendi instrumenta.*— Addendum vero est, quatenus haec instrumenta sciendi in rebus ipsis fundantur, eorum scientiam et cognitionem plurimum perfici per scientiam metaphysicam, ita ut quod circa omnes scientias et principia earum metaphysicam praestare diximus, peculiari quadam ratione circa dialecticam eiusque munera locum habeat. Hoc probat ratio dubitandi in principio posita, et declaratur in hunc modum. Nam peculiariter pertinet ad metaphysicam cognitio essentiae et quidditatis ut sic; definitio autem, cuius rationem ac formam dialectica tradit, si sit perfecta, explicat rei essentiam et quidditatem, et ideo dum metaphysica tradit quid sit uniuscuiusque rei essentia et quidditas, plurimum confert ad perfectum definiendi modum. Praesertim quia non solum tradit metaphysica rationem essentiae in communi, sed etiam intra suam abstractionem varios essentiarum gradus ac modos declarat; ex quibus maxime pendet cognoscere quibus partibus definitiones rerum constare debeant, aut quem modum definiendi in distinctis rebus (verbi gratia, in substantia vel accidenti, et in re simplici, aut composita) tenere oporteat. Sic igitur metaphysica plurimum perficit definiendi artem, quamvis directe et ex instituto illam non tradat. Simili modo contingit circa aliud instrumentum sciendi, quod est divisio, cuius leges et conditiones tradit dialectica; illae vero omnes fundantur in rerum distinctione seu oppositione; agere vero de variis distinctionibus rerum ad metaphysicam pertinet; nam idem et diversum ad proprietates entis reducuntur, sicut unum et multa; et ideo, dum metaphysica distinctiones varias rerum exacte declarat, artem etiam dividendi illustrat. De argumentatione autem seu demonstratione non videtur similis ratio, quia non fundatur proxime in essentia, vel aliqua proprietate entis, sicut definitio et divisio; nihilominus alia via, etiam in hoc munere metaphysica dialecticam iuvat, tam ex parte materiae, quam ex parte formae. Ex parte quidem materiae, quia dum meta-

al declarar en general qué es una cosa en su esencia, qué son las propiedades, qué es la cosa y qué es el modo, proporciona materia para la demostración y argumentación, y sobre todo declara exactamente cómo deben ser tanto los extremos como los medios de la demostración. Por parte de la forma, porque esta doctrina declara exactamente y muestra todos los principios en que se basa cualquier forma de argumentación recta, como son aquéllos: *Las cosas que son iguales a una tercera, son iguales entre sí; no puede afirmarse y negarse lo mismo simultáneamente de un mismo sujeto*, y otros parecidos.

33. *Respuesta a los argumentos aducidos en favor de la sentencia contraria.*— La respuesta a las razones de duda expuestas al principio es fácil, después de lo que llevamos dicho.

A la primera, sobre la definición, respondemos que el metafísico declara, en general, qué es la esencia, y también de qué clase es, si es simple o compuesta, y esto dentro de la extensión propia de su objeto y de su grado de abstracción; y que el dialéctico, en cambio, trata del modo como debe ser concebida y explicada por nosotros distintamente la esencia y naturaleza de una cosa por medio de la definición, o con qué conceptos o palabras se ha de integrar la definición, o qué propiedades debe tener para ser apta. Y estos oficios son distintos aunque se ayuden mutuamente, pues la dialéctica ayuda a la metafísica, como el modo de saber a la ciencia; y la metafísica ayuda a la dialéctica como una ciencia general que se ocupa, próxima y detenidamente, de cosas que la dialéctica o supone o sólo de lejos toca.

Y casi la misma respuesta se puede aplicar a la segunda parte sobre la división, pues la metafísica trata de las distinciones de las cosas tal como son en ellas, y la dialéctica, en cambio, del modo de concebir y explicar las divisiones de las cosas. Y algo semejante hay que decir del tercer miembro de la argumentación, que, aunque la metafísica demuestre de alguna manera aquellos principios y los reduzca a aquel universalísimo: *Todo ente es o no es*, o bien: *Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo*; sin embargo, también la dialéctica supone tal principio como evidente, es decir, que no es posible afirmar y negar lo mismo acerca de un mismo sujeto, y a él viene a reducir toda la

physica fere omnium entium rationes distinguit ac separat, et generatim declarat quid sit res in essentia, quid etiam proprietates, quid res, quid vero modus, materiam subministrat demonstrandi et argumentandi, seu potius exacte declarat qualia esse debeant tam extrema quam media demonstrationis; ex parte vero formae, quia haec doctrina exacte declarat et ostendit omnia principia in quibus omnis recta forma argumentandi nititur, ut sunt illa: *Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se. Non potest idem de eodem simul affirmari et negari*, et similia.

33. *Rationes pro opposita sententia solvuntur.*— Ad rationes dubitandi in principio positas facilis est responsio ex dictis. Ad primam de definitione respondetur metaphysicum quidem declarare in communi quid sit essentia, et qualis etiam sit, simplexne, an composita, intra sui obiecti latitudinem, suamque abstractionem; dialecticum autem tractare de modo quo a nobis concipienda est et declaranda distincte per definitionem, rei essentia et natura, seu ex quibus conceptibus aut vocibus componenda sit definitio, quasve proprietates habere debeat ut apta sit; haec autem munera distincta sunt, quamvis sese mutuo iuvent; nam dialectica iuvat metaphysicam sicut modus sciendi scientiam; metaphysica autem iuvat dialecticam tamquam generalis scientia, quae proxime et exacte de rebus disserit, quas dialectica, vel supponit, vel solum remote attingit. Atque eadem fere responsio applicanda est ad alteram partem ex divisione, nam metaphysica tractat de distinctionibus rerum, prout in rebus ipsis sunt; dialectica vero de modo concipiendi et explicandi partitiones rerum. Similiter ad tertium membrum de argumentatione dicendum est, quod, licet metaphysica aliquo modo demonstret illa principia, eaque reducat ad illud universalissimum: *Quodlibet est, vel non est*, seu: *Impossibile est idem simul esse et non esse*, tamen etiam dialectica supponit simile principium ut per se notum, id est, non posse idem de eodem affirmari et negari, ad

fuerza y forma de la recta argumentación para demostrar las propiedades y condiciones de aquélla.

34. *El tratado de la ciencia, ¿a qué ciencia pertenece?*— Al último miembro, que se refería a la ciencia, respondemos que la consideración de la ciencia, en cuanto cualidad espiritual y hábito de la mente, o bien como operación suya de determinada condición y naturaleza, puede ser múltiple.

Efectivamente, una es puramente especulativa, y por ella consideramos qué es una determinada cosa y qué propiedades tiene; y esta consideración o bien pertenece a aquella parte de la filosofía natural que trata del alma racional, si la investigación cae sólo sobre la ciencia humana, que no se da sin imaginación; o pertenece a la metafísica, si se habla, en cambio, de modo abstracto y absoluto, por tratarse en este caso de una propiedad o realidad que abstrae de la materia según el ser.

Otra consideración de la ciencia es de orden práctico y técnico: ésta no trata ya de los hábitos, sino de los actos de la ciencia, porque el arte trata de las operaciones. Y esta consideración tiene lugar únicamente en la ciencia humana, que se lleva a cabo por medio de la composición y el raciocinio, ya que el arte no trata de las cosas simples, sino de las compuestas, pues su fin es establecer una composición o conjunto armónico, del cual surge la forma artificiosa como resultado de la debida proporción o composición de las partes o cosas simples; por lo tanto, esta dirección y consideración de la ciencia toca a la dialéctica, que es el arte de saber, y no a la metafísica. Pero para que la dialéctica pueda cumplir este oficio, no es preciso que investigue exactamente toda la naturaleza y esencia de dicha cualidad que es la ciencia, sino que basta con que suponga que es una operación de la mente y dé algunas de las propiedades que requiere para manifestar exactamente, y sin error, la verdad, como la de que sea cierta, evidente y otras semejantes. Y este conocimiento de la ciencia es suministrado por el dialéctico, como consta por los *Analíticos Segundos*, y le basta a él para dirigir su arte hacia la ciencia como a su fin y orientar su método.

quod fere omnem vim et formam rectae argumentationis reducit, ut illius proprietates et conditiones demonstret.

34. *Scientiae tractatio ad quam scientiam pertineat.*— Ad ultimum membrum de scientia respondetur considerationem scientiae, prout est quaedam spiritualis qualitas mentis et habitus, vel operatio eius talis conditionis et naturae, multiplicem esse posse. Una est mere speculativa qua contemplamur quid sit talis res, et quas proprietates habeat; et haec consideratio vel pertinet ad eam partem philosophiae naturalis, quae de anima rationali tractat, si de humana tantum scientia, quae non est sine phantasia, sit sermo; vel, si abstracte et absolute loquamur de scientia, pertinebit ad metaphysicam, nam est res vel proprietas abstrahens a materia secundum esse. Alia consideratio scientiae est quasi practica et artificiosa, quae non est de habitibus, sed de actibus scientiae; nam ars circa operationes versatur; et solum habet locum haec consideratio in humana scientia, quae per compositionem et discursum perficitur; ars enim non versatur circa simplicia, sed circa composita; nam scopus artis est dirigere compositionem aliquam, vel concentum, unde forma artificiosa ex debita proportione et compositione partium seu rerum simplicium consurgit; haec ergo scientiae directio et consideratio ad dialecticam spectat, quae est ars sciendi, non ad metaphysicam. Ut autem dialectica hoc munus exercere possit, non oportet quod exacte speculetur totam naturam et essentiam illius qualitatis quae est scientia, sed satis est quod supponat esse operationem mentis, et aliquas eius proprietates tradat, quas ad veritatem exacte et sine errore manifestandam requirit, ut quod sit evidens, certa, et similes. Atque haec cognitio scientiae traditur a dialectico, ut constat ex libris Poster., eaque sufficit dialectico, ut ad eam tamquam ad finem suam artem et sciendi methodum dirigat. Alia denique consideratio scientiae pot-

Finalmente, otra consideracion acerca de la ciencia podría llamarse moral, en cuanto que el uso o ejercicio de la ciencia puede ser digno de alabanza o reprensión, misión que toca a la filosofía moral o a la prudencia.

SECCION V

Si la metafísica es la ciencia especulativa más perfecta y verdadera sabiduría

1. Al explicar la causa final y la utilidad de esta ciencia, declaramos al mismo tiempo su efecto, ya que toda su utilidad está puesta en su operación y efecto; falta, pues, que digamos unas pocas cosas de dichos atributos, que fácilmente se colegirán de su objeto y su fin.

2. *Afirmación primera.*— Digo, en primer lugar, que la metafísica es la ciencia especulativa más perfecta de todas. Así lo enseñó Aristóteles en el libro I, c. 2, en el libro II, c. 1, y en el libro III, c. 2, y con él todos sus intérpretes, además de que tal afirmación está ya suficientemente probada por lo que llevamos dicho. Efectivamente, en la sección anterior probamos que el fin de esta ciencia era el conocimiento de la verdad, y en cuanto de sí depende, se detiene en él solo. Ahora bien: una ciencia se llama especulativa precisamente por este fin, como enseña Aristóteles en el libro VI, y explicaremos más tarde en su propio lugar.

En la sección primera se demostró que el objeto de esta ciencia es el más noble, tanto en su ser de objeto, por su abstracción suma, cuanto en su ser de cosa, a causa de los entes tan nobles que comprende. Y como toda ciencia tiene la dignidad que le confiere su objeto, ésta será consecuentemente la ciencia especulativa más aventajada de todas.

3. *Una pequeña dificultad.*— Podrá preguntar alguien quizás si esta ciencia es puramente especulativa o también práctica, porque, como podemos suponer ahora, no repugna que la misma ciencia o conocimiento sea, al mismo tiempo, eminentemente especulativo y práctico, cosa que atribuyen los teólogos a la ciencia divina, no sólo en cuanto que está en el mismo Dios, sino también en

est dici moralis, quatenus usus vel exercitium scientiae potest esse laude vel reprehensione dignum; quod munus ad moralem philosophiam vel prudentiam spectat.

SECTIO V

Utrum metaphysica sit perfectissima scientia speculativa, veraque sapientia

1. Explicando causam finalem et utilitatem huius scientiae, simul effectum eius declaravimus; nam tota eius utilitas in operatione et effectu eius posita est; reliquum ergo est ut de illius attributis pauca dicamus, quae ex materia subiecta, et ex fine illius facile colligi poterunt.

2. *Prima conclusio.*— Dico primo metaphysicam scientiam esse speculativam omnium perfectissimam. Ita docet Aristoteles, lib. I, c. 2, et lib. II, c. 1, et lib. III, c. 2; et omnes interpretes. Estque satis probata haec assertio ex dictis. Nam sectione praecedenti ostendimus finem huius scientiae esse veritatis cognitionem, et ex se in ea sistere; scientia autem ex hoc fine vocatur speculativa, ut Aristoteles, lib. VI, docet, et inferius suo loco tractabitur. In sectione autem prima ostensum est obiectum huius scientiae esse nobilissimum, tam in esse obiecti, propter summam abstractionem, quam in esse rei propter nobilissima entia quae comprehendit. Omnis autem scientia habet nobilitatem suam ex obiecto suo; est ergo haec scientia speculativa omnium praestantissima.

3. *Quaestiuncula.*— Interrogabit autem fortasse aliquis, an haec scientia pure speculativa sit, vel etiam practica; ut enim nunc suppono, non repugnat eamdem scientiam vel cognitionem simul eminenti ratione speculativam esse et practicam; id enim theologi attribuunt scientiae divinae, non tantum ut in ipso Deo est, sed etiam ut

cuanto participada por nosotros, sea por la visión clara, sea por la oscura de la teología y la fe. Luego, también en las ciencias adquiridas y naturales podrá haber alguna que participe de esta eminencia y sea, al mismo tiempo, especulativa y práctica.

Y si a alguna le puede convenir, ha de ser antes que a ninguna a la metafísica. Primeramente, porque es la ciencia suprema de todas y gobierna a las demás, como dijo Aristóteles en el *Proemio.* Además, porque perfecciona el conocimiento natural de Dios cuanto es posible con la luz natural; y como del conocimiento de Dios depende el recto juicio en la acción, luego, tal juicio va dirigido por esta ciencia, que en este aspecto es también práctica.

La explicación de esto es como sigue: esta ciencia demuestra los atributos divinos que pueden demostrarse con la luz natural, entre los que se cuentan el que sea sumo bien, fin último de todo y verdad primera; luego, esta ciencia demuestra todas estas cosas y, consiguientemente, demostrará que hay que amar a Dios sobre todas las cosas, pues esto se le debe como bien supremo y fin último. Además, muestra esta ciencia que Dios tiene providencia sobre todos, y que es sapientísimo y justísimo; luego, también demostrará que Dios ha de ser temido y que se ha de confiar en El, etc.; todo lo cual pertenece a las costumbres y a la práctica. Finalmente, la Teología infusa es tenida con razón como ciencia eminentemente práctica y especulativa, no por otro motivo, sino porque considera con luz más elevada la razón de fin último en Dios, que ha de ser conseguido con medios morales y prácticos; luego, lo mismo habrá que decir de la metafísica natural, guardando la debida proporción por el hecho de que procede con luz menos elevada.

4. *Respuesta.*— Sin embargo, hay que decir que esta ciencia no tiene nada de práctica, sino que es solamente especulativa. Así puede verse en Aristóteles y otros expositores, que aunque no toquen expresamente este punto, con todo cuando dicen absolutamente que es una ciencia especulativa, o bien cuando se callan o niegan abiertamente que sea práctica, piensan evidentemente que es puramente especulativa.

participatur a nobis, vel per visionem claram, vel per obscuram theologiam et fidem; ergo etiam in scientiis acquisitis et naturalibus esse poterit aliqua, quae hanc eminentiam participet, simulque sit speculativa et practica. Quod si alicui, maxime huic doctrinae convenire debet: primo, quia est suprema omnium scientiarum, omnibusque imperat, prout in prooemio Aristoteles dixit. Deinde, quod naturalem Dei cognitionem, quantum naturae lumine fieri potest, perficiat; ex Dei autem cognitione pendet iudicium rectum de agendis; ergo hoc etiam iudicium per hanc scientiam dirigitur, atque adeo ex ea parte practica est. Et declaratur in hunc modum, nam haec scientia demonstrat attributa divina, quae naturae lumine demonstrari possunt, inter quae sunt esse summe bonum, esse ultimum finem omnium, esse primam veritatem; ergo haec omnia demonstrat haec scientia; ergo etiam demonstrabit Deum esse super omnia diligendum, quia hoc debetur ei, quatenus summe bonus et ultimus finis est. Rursus demonstrat haec scientia Deum habere omnium providentiam, esseque sapientissimum et iustissimum; ergo consequenter etiam docebit eum esse timendum, et illi esse fidendum, et similia, quae omnia ad mores et praxim spectant. Denique non alia ratione Theologia infusa merito existimatur eminenter practica et speculativa, nisi quia sub altiori lumine considerat in Deo illam rationem finis ultimi consequendi per media moralia et practica; ergo idem erit de naturali metaphysica, ut sub inferiori lumine procedit, servata proportione.

4. *Responsio.*— Nihilominus dicendum est doctrinam hanc nihil habere practicae scientiae, sed tantum esse contemplatricem. Ita sumitur ex Aristotele et aliis expositoribus, nam, licet expresse non attingant hanc quaestionem, tamen dum simpliciter docent hanc scientiam esse speculativam, et aut tacent de practica, aut certe id negant, plane sentiunt esse pure speculativam. Accedit

Se añade a esto que Aristóteles, en los libros de la *Etica,* trató expresamente de la felicidad del hombre como de la regla primera de las acciones morales. Ahora bien: la felicidad del hombre consiste en Dios en cuanto fin último de todo, y de modo especial, de la criatura racional; por tanto, dicha consideración no entra dentro de la metafísica y no queda tampoco ninguna otra por la que esta ciencia pueda ser práctica. Porque si fuera práctica, sería, sobre todo, moral, ya que es evidente que no puede ser ejecutiva o directiva de las operaciones del arte, ni siquiera de las acciones del entendimiento, como se dijo en la sección precedente; y no es moral, porque la consideración del fin último, en orden a las costumbres, no es su misión, sino la de la filosofía moral, tal como ya se dijo.

5. *Por qué la teología es especulativa y práctica y la metafísica sólo especulativa.*— La razón *a priori* puede basarse en la diferencia entre la teología sobrenatural y ésta natural, tomándola de la diferente luz bajo la que procede cada una de ellas.

Aquélla, efectivamente, procede bajo la luz de la divina revelación de la fe, en cuanto mediatamente y por raciocinio se aplica a las conclusiones contenidas en los principios de la fe; pero la fe no sólo revela a Dios como fin último de todo, sino que enseña especialmente que en El está la felicidad del hombre y, por consiguiente, la fe no sólo revela las verdades especulativas acerca de Dios, sino también las prácticas; más aún: revela también casi todos los primeros principios de las costumbres, y en todas estas cosas procede con la misma certeza, y cuanto de sí depende, del mismo modo. Por todo lo cual, se ve que la teología discurre considerando en Dios la razón de fin último, no sólo especulativamente, sino también moralmente en orden a los medios con que puede ser alcanzado. La metafísica, en cambio, procede con la luz natural, que no abraza de la misma manera ni con la misma certeza todos sus objetos; por esto, la metafísica no es un hábito adecuado para aquélla, sino que, bajo una especial razón y abstracción, perfecciona a la luz natural acerca de aquellos objetos que abstraen de la materia según el ser, como dijimos. Y, por ello, en Dios considera sólo especulativamente la razón de fin último y bien supremo, a saber, en cuanto

quod Aristoteles, in libris Ethicorum ex professo disputavit de beatitudine hominis tamquam de prima regula moralium actionum. Beatitudo autem hominis consistit in Deo ut est finis ultimus omnium, et singulari modo creaturae rationalis; illa ergo consideratio non spectat ad metaphysicam; ergo nulla alia consideratio superest, sub qua possit haec doctrina esse practica. Quia si est practica, maxime moralis; nam per se notum est non esse factivam seu directivam operationum artis, immo nec actionum intellectualium, ut praecedenti sectione dictum est; moralis autem non est, quia consideratio ultimi finis in ordine ad mores non est munus eius, sed moralis philosophiae, ut dictum est.

5. *Cur theologia speculativa et practica, metaphysica tantum speculativa.*— Ratio autem a priori reddi potest ex differentia inter supernaturalem Theologiam et hanc naturalem; quae ex differentia luminis, sub quo utraque procedit, sumenda est. Illa enim procedit sub lumine divinae revelationis fidei, quatenus mediate ac per discursum applicatur ad conclusiones in principiis fidei contentas; fides autem non solum revelat Deum ut finem ultimum omnium, sed etiam specialiter docet in eo consistere hominis beatitudinem; ac proinde non solum revelat fides veritates speculativas circa Deum, sed etiam practicas; immo etiam fere omnia prima principia morum revelat; et eadem certitudine, atque ex se eodem modo circa haec omnia versatur; ex quibus discurrit Theologia, considerans non tantum speculative in Deo rationem ultimi finis, sed etiam moraliter in ordine ad media quibus est consequendus. At vero metaphysica procedit tantum sub naturali lumine, quod non eodem modo nec eadem certitudine omnia obiecta sua complectitur; et ideo metaphysica non est habitus illi adaequatus, sed sub speciali quadam ratione et abstractione perficit naturale lumen circa ea obiecta quae abstrahunt a materia secundum esse, ut diximus. Et ideo de Deo solum speculative considerat rationem ultimi finis et supremi

que en sí es tal y como tal puede ser conocido por la luz natural, y más bien en la cuestión de su existencia que en la de su esencia. Pero no considera prácticamente de qué modo este fin ha de ser conseguido por el hombre; más aún: ni siquiera estudia en particular o investiga el modo como Dios es fin último del hombre, o cómo el hombre mismo puede alcanzar a Dios como su fin último, pues esto está ya por debajo de la abstracción y contemplación metafísica, y pertenece a la filosofía natural; además, supone la consideración física del hombre o filosofía natural, que es meramente especulativa; y pertenece también a la filosofía moral, que de alguna manera es, por decirlo así, incoativamente una ciencia práctica, acerca de la división de las cuales ciencias no es oportuno tratar aquí.

Sin embargo, confieso que si pudiera darse una ciencia natural metafísica acerca de los ángeles tal y como son en sí, a ésta pertenecería no sólo la contemplación de su naturaleza, sino también la investigación de cómo serían capaces de alcanzar su último fin y en qué consistiría su felicidad y por qué medios podrían llegar hasta ella; y esta ciencia sería, en parte, moral y reuniría, al mismo tiempo, de alguna manera, la especulación y la práctica, y toda ella sería metafísica, puesto que toda ella haría abstracción de la materia según el ser. A pesar de todo, una ciencia así sería más angélica que humana, porque nosotros apenas podemos investigar algo sobre la felicidad de los ángeles si no es por analogía con la nuestra; y, por ello, la metafísica, tal como está en nosotros, es meramente especulativa en todas sus partes y no desciende a las cosas morales o prácticas.

6. *Segunda afirmación.*— Afirmo en segundo lugar que la metafísica no sólo es ciencia, sino que es la sabiduría natural. Esta aserción la pone y la prueba *ex professo* Aristóteles en el libro I, c. 1 y 2, y en el libro III, c. 2, y supone, primero, que hay en nosotros una virtud intelectual que es la sabiduría, cosa que enseñó el mismo Aristóteles en el libro VI de la *Etica,* c. 2 y ss., y es el común sentir de todos los sabios. En efecto, si la sabiduría no fuese un hábito del hombre, ningún hombre podría ser llamado sabio, porque el sabio lo es y recibe el nombre por la sabiduría, ya que no es sabio por naturaleza

boni, scilicet, quatenus in se talis est, talisque cognosci potest lumine naturae, potius quantum ad *an est,* quam quantum ad *quid est.* Non vero considerat practice quomodo hic finis sit ab homine consequendus; immo nec in particulari attingit vel inquirit modum quo Deus est finis ultimus hominis, vel quo homo ipse potest attingere Deum, prout est suus finis ultimus; quia hoc iam est infra metaphysicam abstractionem et contemplationem, et ad philosophiam spectat; immo supponit considerationem physicam hominis, seu naturalem philosophiam, quae mere speculativa est; et spectat ad philosophiam moralem, quae quodammodo, et (ut ita dicam) inchoative, practica scientia est; de quarum scientiarum distinctione non est hic dicendi locus. Fateor tamen quod si de angelis, prout in se sunt, haberi posset naturalis scientia metaphysicae, ad illam pertineret non solum naturam eorum contemplari, sed etiam quomodo essent capaces ultimi finis sui, et in quo eorum beatitudo consisteret, quibusque mediis ad illam possent pervenire; quae scientia ex parte moralis esset, simulque praxim aliquam cum speculatione coniungeret; essetque tota metaphysica, quia tota abstraheret a materia secundum esse. Verumtamen huiusmodi scientia angelica potius esset quam humana; nos enim de angelorum beatitudine vix aliquid possumus nisi per analogiam ad nostram investigare; et ideo metaphysica prout in nobis est, mere est speculativa omni ex parte, et ad moralia seu practica non descendit.

6. *Secunda conclusio.*— Dico secundo: metaphysica non solum scientia est, sed etiam naturalis sapientia. Hanc assertionem ponit et ex professo probat Aristoteles, lib. I, c. 1 et 2, et lib. III, c. 2. Qui primum supponit esse in nobis aliquam virtutem intellectualem quae sit sapientia; quod etiam docuit idem Aristoteles, VI Eth., c. 2 et sequent. Estque communis omnium sapientium consensus; nam si nullus habitus hominis esset sapientia, nullus hominum sapiens dici posset, nam sapiens a sapientia

o por sola potencia o facultad, como es evidente; de lo contrario, todos los hombres serían sabios, y de hecho, el hombre se hace sabio por un cierto uso, hábito y virtud; luego, la sabiduría es un hábito. Además, por la misma palabra y por el consentimiento de todos, consta que se refiere a un hábito que pertenece al entendimiento, y no a cualquiera, sino a un hábito perfecto, y que es virtud intelectual y muy perfecta. Esto lo prueba Aristóteles con un razonamiento muy bueno en el *Proemio*, c. 1, distinguiendo la experiencia del arte y éste de la ciencia, la cual es apetecida por sí y trata sobre el conocimiento de las causas y principios, y llega a la conclusión de que la sabiduría ha de ser una ciencia de esta clase.

7. *Múltiple acepción de la sabiduría.*— En este punto hay que advertir que si atendemos al lenguaje vulgar, parece a veces que con este nombre de sabiduría se significa no ya un hábito concreto del entendimiento, sino una cierta rectitud de la inteligencia para juzgar bien sobre todas las cosas, la cual surge con la perfecta consecución de todas las ciencias, de igual modo que la justicia, en una de sus acepciones, no significa un hábito en particular, sino la armonía y rectitud de todas las virtudes de la voluntad. Y a esta acepción de la sabiduría parece que se acomoda muy bien aquella descripción de Cicerón: *La sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas y de las causas en las que se contienen tales cosas.* Y en el mismo sentido parece que han hablado los antiguos filósofos, que decían que pertenece a la razón de la sabiduría el ser conocimiento de todas las cosas, incluso hasta sus últimas especies y propiedades, y esto no lo alcanza una sola ciencia, sino la colección de todas ellas. Más todavía: si se trata del hombre, ni siquiera con todas las ciencias juntas puede lograr un conocimiento tan exacto de todas las cosas, y por esto, decían ellos mismos que en el hombre no existía una sabiduría verdadera, sino sólo aparente; nosotros, en cambio, afirmamos, como más conforme a la verdad, que existe en el hombre una verdadera sabiduría, aun en el plano natural, pero que es humana y, por ello, muy limitada.

En cambio, en otro sentido más usado por los sabios, se toma la sabiduría como un hábito peculiar, y esto doblemente, porque hay una que puede llamarse

est et dicitur; non enim est homo sapiens a natura, nec ex sola potentia seu facultate, ut est per se notum, alias omnes homines essent sapientes; sed sapiens fit homo aliquo usu, et habitu aut virtute; est ergo sapientia habitus. Rursus ex ipsa voce et omnium sensu constat significare habitum ad intellectum pertinentem, non quemcumque, sed perfectum, quique virtus intellectualis sit, et valde perfecta. Quod optimo discursu probat Aristoteles in prooemio, c. 1, distinguens experientiam ab arte, et artem a scientia, quae propter se quaeritur, et in causarum ac principiorum cognitione versatur; et concludens sapientiam esse debere aliquam huiusmodi scientiam.

7. *Multiplex sapientiae acceptio.*— Est autem hoc loco advertendum, si attendamus vulgarem sermonem, interdum videri hoc sapientiae nomine significari non unum determinatum habitum intellectus, sed rectitudinem quamdam intellectualem ad bene iudicandum de rebus omnibus, consurgentem ex perfecta consecutione scientiarum omnium, ad eum modum quo iustitia in una acceptione non significat unum singularem habitum, sed concentum et rectitudinem omnium virtutum voluntatis. Atque ad hanc sapientiae acceptionem videntur optime accommodari descriptiones illae Ciceronis: *Sapientia est rerum divinarum atque humanarum causarumque, quibus hae res continentur, scientia*[1]. Atque eodem sensu videntur de sapientia locuti antiqui philosophi, qui de ratione sapientiae aiebant esse, ut omnium rerum sit cognitio, etiam usque ad infimas species, et omnes proprietates earum; hoc enim non fit una scientia, sed omnium collectione. Immo, si de homine sit sermo, neque per omnes scientias simul sumptas tam exactam rerum omnium cognitionem assequitur; et ideo ipsi aiebant non esse in homine veram sapientiam, sed fucatam; nos autem verius dicimus esse in homine veram sapientiam, etiam naturalem, sed humanam, ac proinde valde limitatam. Alio vero modo, magisque apud sapientes usitato, sumitur sapientia pro aliquo peculia-

[1] IV Tusc., et II Officior.

sabiduría simplemente y otra que es sabiduría en algún aspecto. La primera es universal en cierto modo, no por la predicación o reunión de todas las cosas, sino por la eminencia y virtud, como declararemos en seguida; esta otra, en cambio, es particular, no sólo por el hábito, sino también por su materia y virtud. Sobre esta última sabiduría trata un largo discurso de Sócrates, en Platón, *Diálogo 3* o *De la Sabiduría*, donde distingue la sabiduría de los artífices y gobernadores, etc. Y parece que esto mismo decía San Pablo en la I *Epístola a los Corintios*, c. 3: *Como sabio arquitecto puse el fundamento.* Pues se llama sabio en algún género o materia a aquel que conoce perfectamente la ciencia o arte que se ocupa de ella, y también las causas supremas de aquel género, como notó Santo Tomás en la II-II, q. 45, a. 1.

Hay finalmente otro sentido —como notó allí mismo Santo Tomás— por el cual se llama sabiduría simplemente a una ciencia particular o a una virtud intelectual, y en tal sentido usó Aristóteles esta palabra en el libro VI de la *Etica*, en el pasaje citado, y en el caso presente, y en este sentido otorga a la metafísica la dignidad de sabiduría.

8. *Algunas propiedades de la sabiduría.*— En segundo lugar, para probar esto, aduce Aristóteles en el c. 2, las propiedades de la sabiduría, de las cuales unas le son comunes con las demás ciencias especulativas y otras, en cambio, le son exclusivas. Las que son comunes se ha de entender que convienen a la sabiduría con una cierta eminencia y perfección singular. Y la primera condición es que la sabiduría se ocupa de todas las cosas y es la ciencia de todas ellas en la medida de lo posible. Dicha condición fué suficientemente expuesta por nosotros en la sección 2, y su razón se verá por lo que diremos después.

9. La segunda condición de la sabiduría que Aristóteles trae es que se ocupe de las cosas más difíciles y alejadas de los sentidos; porque conocer las cosas que son obvias para todo el mundo, o las que se perciben con los sentidos, no pertenece a los sabios, sino a cualesquiera hombres del vulgo. Con todo, esta propiedad parece que se ha de entender referida al conocimiento de las cosas más difíciles, en el grado que le es posible al hombre, porque no pertenece a la sabiduría humana investigar cosas más elevadas que ella misma y que no pueden

ri habitu, idque dupliciter; est enim quaedam quae dicitur sapientia simpliciter, alia quae tantum secundum quid; illa est quodammodo universalis, non praedicatione, aut omnium collectione, sed eminentia et virtute, ut statim declarabimus; haec est particularis, non tantum habitu, sed etiam materia et virtute. De hac posteriori sapientia est longus sermo Socratis apud Platonem, dialog. III, seu de Sapientia, ubi distinguit sapientiam artificum et gubernatorum, et similes. Et hoc eodem modo videtur dixisse Paulus I Cor. 3: *Ut sapiens architectus, fundamentum posui.* Dicitur enim sapiens in aliquo genere, vel materia, qui scientiam vel artem, quae circa eam versatur, perfecte novit, et per supremas causas illius generis, ut notavit D. Thomas, II-II, q. 45, a. 1. Alio denique modo (ut ibidem ait D. Thomas) quaedam particularis scientia, seu intellectualis virtus dicitur sapientia simpliciter, et hoc modo usus est Aristoteles hac voce, lib. VI Ethic., loco citato, et in praesenti; et hoc sensu tribuit metaphysicae hanc dignitatem sapientiae.

8. *Aliquot sapientiae proprietates.*— Secundo, ad hoc probandum subiicit Aristoteles, c. 2, conditiones sapientiae, quarum aliquae communes illi sunt cum aliis scientiis speculativis; aliae vero sunt illi propriae; et illae quae communes esse videntur, ita accipiendae sunt, ut secundum quamdam eminentiam et singularem perfectionem sapientiae conveniant. Prima ergo conditio est, sapientiam versari circa omnia, esseque omnium scientiam, ut possibile est. Haec conditio satis est a nobis exposita in sect. 2. Ratio vero eius constabit ex dicendis.

9. Secunda conditio sapientiae ab Aristotele posita est ut in rebus difficilioribus et a sensibus remotioribus versetur; nam ea cognoscere quae omnibus sunt obvia, quaeve sensibus percipiuntur, non ad sapientes, sed ad quoscumque vulgares homines spectat. Haec autem conditio intelligenda videtur de cognitione rerum difficiliorum, quanta homini possibilis est; non enim spectat ad hominis sapientiam altiora se quaerere, et quae lumine naturali cognosci non possint, quales sunt futurorum contingentium

ser conocidas con la luz natural, como son la realidad de los contingentes futuros y otras, y el pretender conocerlos valiéndose de ciencia humana no sería ya sabiduría, sino temeridad. La sabiduría humana, por consiguiente, versa sobre las cosas más altas y difíciles, según la capacidad del ingenio humano.

10. La tercera propiedad es la de ser un conocimiento certísimo, propiedad bajo la que se incluye también la evidencia y claridad, pues la certeza natural de que estamos tratando nace de la evidencia y se mide por ella. Y la razón más clara de esta propiedad está en que sabiduría quiere decir ciencia perfecta y conocimiento eximio, y la mayor perfección del conocimiento humano está puesta en la certeza y evidencia.

11. La cuarta propiedad es que sea más apta para enseñar y manifestar las causas de las cosas. Esto mismo lo había señalado Aristóteles en el c. 1, diciendo que era distintivo del sabio poder enseñar, y que pertenecía a la sabiduría conocer y manifestar las causas de las cosas. Igualmente nosotros, en cada arte o ciencia, juzgamos más sabio a aquel que conoce las causas de las cosas con más intimidad y universalidad. Y, finalmente, el conocimiento humano es perfecto en tanto que alcanza la causa, y mientras no logra esto, permanece imperfecto, e indicio de esto es que el ánimo del investigador no descansa hasta que da con la causa. Por consiguiente, será sabiduría absoluta aquella que alcance las causas más elevadas y universales de las cosas, de donde le vendrá también el ser más apta para enseñar.

12. La quinta propiedad es que tal sabiduría es la más digna de ser apetecida por sí misma y por el mero deseo de saber, pues esto fluye evidentemente de la dignidad, y como la sabiduría goza de una cierta dignidad y preeminencia entre las ciencias, no hay duda de que se ha de colocar entre las ciencias que se buscan por el deseo mismo de saber; y porque dentro de este género tiene un grado verdaderamente supremo y excelente, ha de ser, por ello, la más apetecible en sí misma.

13. La sexta propiedad de la sabiduría es dirigir a las demás más bien

eventus, et similia, quae per humanam scientiam velle cognoscere non sapientia est, sed temeritas. Sapientia igitur humana in rebus altioribus ac difficilioribus iuxta ingenii humani capacitatem versatur.

10. Tertia conditio est, ut sit certissima cognitio; sub qua conditione etiam evidentia et claritas [1] comprehenditur, quia naturalis certitudo, de qua sermo est, ex evidentia nascitur, eique commensuratur. Ratio autem perspicua huius conditionis est, quia sapientia significat perfectam scientiam, et eximiam cognitionem; maxima autem perfectio cognitionis humanae in certitudine et evidentia posita est.

11. Quarta conditio est ut sit aptior ad docendum causasque rerum tradendas. Hoc ipsum significaverat Aristoteles, c. 1, dicens, signum sapientis esse posse docere, et ad sapientem pertinere causas rerum cognoscere ac tradere. Item in unaquaque arte vel scientia illum sapientiorem existimamus qui rerum causas intimius et universalius comprehendit. Denique humana cognitio tunc perfectior est, cum causam assequitur, alioqui semper est imperfecta; cuius signum est, quia inquirentis animus non quiescit, donec causam inveniat. Igitur sapientia simpliciter illa erit, quae rerum causas altiores et universaliores assequitur, unde etiam fiet ut aptior sit ad docendum.

12. Quinta est talem sapientiam maxime dignam esse, quae propter se sciendique causa appetatur; hoc enim ad dignitatem pertinet, ut per se constat; cum ergo sapientia dignitatem quamdam et excellentiam inter scientias obtineat, non est dubium quin in eo genere scientiarum collocanda sit, quae propter ipsum scire quaeruntur; et quod in eo habeat supremum quemdam et excellentem gradum, atque adeo quod propter se sit maxime expetibilis.

13. Sexta proprietas sapientiae est praeesse aliis, potius quam eis ministrare; quod

[1] La palabra *charitas*, que aparece en algunas ediciones es, según creemos, una errata; en su lugar ponemos *claritas*, como aparece en otras (N. de los EE.).

que servirles de instrumento, lo cual está también conforme con su dignidad. En qué sentido hay que entender esto, pasaré a declararlo en seguida.

Acerca de todas estas propiedades, solamente advierto que Aristóteles, cuando las refiere, apenas habla de la sabiduría, sino del sabio; sobreentiende, sin embargo, que la sabiduría es la ciencia en virtud de la cual convienen estas propiedades al sabio. Y si alguien dice que no convienen todas estas propiedades al sabio por razón de una sola ciencia, sino de todas o de muchas tomadas juntamente, hay que responderle que eso es lo que nos queda por demostrar, porque si probamos que estas propiedades se encuentran en la ciencia metafísica, probaremos, al mismo tiempo, que existe una ciencia tal que sobresale sobre las demás en todos aquellos atributos, y que, por ello, es la sabiduría, y que tal es la metafísica.

14. *Se demuestra que todas las propiedades de la sabiduría se encuentran en la metafísica.*— En tercer lugar, pues, prueba Aristóteles en el referido c. 2, que todas estas condiciones se encuentran en la metafísica. La primera, claramente, porque conoce en cierto modo todas las materias aquel que está dotado de ciencia universal; es así que la metafísica es la ciencia más universal de todas; luego, será también la ciencia de todas las cosas en la manera que la sabiduría requiere, es decir, en cuanto es posible.

Sobre esta propiedad se habló bastante anteriormente en la sección 2, y por lo dicho allí, se puede colegir que la metafísica trata de todas las cosas de dos o tres maneras. Primeramente, de un modo confuso y en común, en cuanto que trata de las razones de ente comunes a todas las cosas o a todas las sustancias y accidentes, y por consiguiente, trata también de los principios primeros y más universales, en los que se fundan, de algún modo, todos los principios de las restantes ciencias. Segundo, trata en particular de todas las cosas, hasta las diferencias y especies propias, lo cual es en algún sentido verdadero, pero no igualmente ni del mismo modo para todas las cosas, ya que en las cosas o conceptos de cosas que abstraen de la materia según el ser, es absolutamente verdadero de parte de las cosas mismas, aunque, sin embargo, queda limitado por la imperfección de nuestro entendimiento. Así, pues, la metafísica humana —de la cual tratamos— establece demostraciones y raciocinios acerca de estas

etiam est consonum dignitati eius; quo autem sensu accipiendum sit, statim declarabo. Solum circa has proprietates adverto Aristotelem in eis assignandis fere non loqui de sapientia, sed de sapiente; subintelligit tamen eam scientiam esse sapientiam, ratione cuius sapienti hae conditiones conveniunt. Quod si quis dicat non convenire has proprietates sapienti ratione unius scientiae, sed ratione omnium vel plurium simul, respondendum est id nunc superesse ostendendum, probando has conditiones reperiri in scientia metaphysicae, simulque ostendetur esse unam quamdam scientiam, quae omnibus illis attributis aliis praeemineat, ideoque sit sapientia, illamque esse metaphysicam.

14. *Dictae proprietates sapientiae in metaphysica reperiri demonstratur.*— Tertio igitur loco probat Aristoteles, dicto c. 2., has omnes conditiones in metaphysica reperiri. Primam quidem, quia ille quodammodo novit subiecta omnia, qui praeditus est scientia universali; sed metaphysica est universalissima scientia; ergo est scientia rerum omnium, eo modo quem sapientia requirit, scilicet, quantum possibile est. De hac conditione satis dictum est supra, sect. 2, et ex ibi dictis colligere licet duobus vel tribus modis agere metaphysicam de omnibus rebus. Primo confuse et in communi, quatenus agit de rationibus entis communibus omnibus rebus, aut omnibus substantiis, vel accidentibus, et consequenter de primis et universalissimis principiis, in quibus omnia principia reliquarum scientiarum aliquo modo fundantur. Secundo in particulari de rebus omnibus usque ad proprias differentias et species, quod aliqualiter verum est, non tamen aeque nec eodem modo in omnibus; nam in rebus vel rationibus rerum, quae abstrahunt a materia secundum esse, id est simpliciter verum ex parte ipsarum rerum; limitatur tamen ex imperfectione intellectus nostri. Itaque metaphysica humana (de qua tractamus) de his demonstrat et disserit, quantum humanum inge-

cosas, en cuanto puede el ingenio humano con la luz natural. En cambio, en las cosas que se refieren a la materia sensible o inteligible, o sea a la cantidad, no es verdadero hablando absolutamente, ni siquiera de parte de la ciencia misma, más que en la medida en que se hallan realizados en ellas predicados trascendentales, o se aplican de alguna manera a ellas razones metafísicas y medios que abstraen de la materia, con el fin de establecer demostraciones acerca de las mismas. En tercer lugar, podemos añadir que esta ciencia trata de todas las cosas, no en sí mismas, sino en sus causas, porque investiga acerca de las causas más universles de todas las cosas, y principalmente acerca de Dios.

15. Podría, por tanto, preguntarse cuál de estos modos basta para la razón de sabiduría, y por consiguiente, desde cuál de ellos es sabiduría la metafísica, o si es sabiduría solamente en cuanto que comprende todos estos modos. A lo cual parece que se puede brevemente responder que la metafísica requiere toda aquella amplitud y conocimiento para ser absoluta y simplemente sabiduría. Porque si alguno conoce por la metafísica la razón común del ente en cuanto tal y sus atributos y principios, tiene ciertamente una sabiduría en comienzo, por poseer los principios universales con los que puede confirmar y juzgar cualesquiera otros principios; igualmente, porque tiene una ciencia, o parte de una ciencia, muy apetecible por sí misma y muy digna de conocimiento, y utilísima para las demás ciencias y en cierto modo necesaria; sería, por tanto, una cierta sabiduría. Pero no se la puede llamar sabiduría en absoluto, porque ¿qué sabiduría absoluta hay sin el conocimiento de Dios? Además, porque el ente, en cuanto tal, considerado exclusivamente, a pesar de que bajo la razón de objeto cognoscible sea suficientemente perfecto en virtud de su abstracción, sutileza y trascendencia, sin embargo, en cuanto ser real, tiene una perfección mínima, ya que ésta es mayor en los entes determinados; y para la razón de sabiduría no basta la dignidad de objeto cognoscible si falta la de las cosas que se conocen.

Y si atendemos preferentemente al nombre, la metafísica, si se detiene en la noción abstractísima de ente, no llega a ser una ciencia suficientemente "sabrosa" para que pueda ser llamada sabiduría en absoluto. Por el contrario, si se fingiese una metafísica que tratase de Dios y no del ente, ésta ciertamente participaría

nium naturali lumine potest. In rebus autem quae sensibilem aut intelligibilem materiam seu quantitatem concernunt, non est id simpliciter verum, etiam ex parte ipsius scientiae, sed quatenus in eis reperiuntur transcendentalia praedicata, vel eis aliquo modo applicantur metaphysicae rationes et media abstrahentia a materia, ut per ea aliquid de eis demonstretur. Tertio addere possumus, hanc scientiam agere de omnibus non in se, sed in causis suis, quia disputat de universalissimis causis rerum omnium, et praesertim de Deo.

15. Posset ergo inquiri quinam ex his modis ad rationem sapientiae sufficiat, et consequenter qua ex parte metaphysica sapientia sit, vel an solum sit sapientia prout omnes hos modos comprehendit. Ad quod breviter dicendum videtur metaphysicam requirere totam illam amplitudinem et cognitionem, ut sit absolute et simpliciter sapientia. Etenim si quis ex metaphysica sciat communem rationem entis in quantum ens, et eius attributa ac principia, habet quidem inchoatam sapientiam, quandoquidem principia tenet universalia, quibus potest alia principia confirmare et diiudicare. Item, quia habet quamdam scientiam. vel scientiae partem per sese valde appetibilem, et scitu dignissimam, et ad alias omnes scientias utilissimam et quodammodo necessariam; esset ergo illa aliqualis sapientia. Non tamen posset dici sapientia simpliciter; quae enim est simpliciter sapientia sine Dei cognitione? Item, quia ens in quantum ens, in eo praecise sistendo, licet in ratione obiecti scibilis sit satis perfectum propter eius abstractionem, subtilitatem et transcendentiam, tamen in esse rei habet minimam perfectionem, nam maior est in determinatis entibus; ad rationem autem sapientiae non satis est obiectum scibile sine dignitate rerum quae sciuntur. Tamen si in nomine vim faciamus, certe metaphysica, si in ea entis abstractissima ratione sistat, non erit satis sapida scientia, ut sapientia simpliciter possit appellari. E contrario vero si fingeretur metaphysica quae de Deo, et non de ente tractaret, illa quidem plus aliquid ha-

algo más de la noción de sabiduría, sea por la nobleza del objeto, que en realidad no sería menos abstracto que el ente, aunque no por razón de la predicación o universalidad, sea por el goce que lleva siempre anejo tal contemplación como la que más, sea finalmente por la inclusión virtual y la causalidad, de la que resulta que tal conocimiento de Dios fácilmente origina el conocimiento de otras cosas. Sin embargo, tal conocimiento de Dios exacto y demostrativo no puede obtenerse a través de la teología natural si no se conocen primero las razones comunes de ente, sustancia, causa y demás, ya que a Dios no le conocemos nosotros más que por sus efectos y a través de razones comunes, de las que se excluye la imperfección añadiendo negaciones. Y por esto es imposible que la metafísica sea sabiduría en el último sentido, si no lo es también en el primero. Pero si se finge una metafísica que por el primero y segundo modo de conocer tenga cuantas cosas se precisan para el conocimiento de Dios, y a El se refiera y contemple primariamente, ésta ciertamente podría llamarse sabiduría en absoluto, aun en el caso de que poco o nada conociera en especial sobre las demás cosas. Sería, sin embargo, una sabiduría muy imperfecta y defectuosa que tendría que ignorar por fuerza muchas cosas acerca de Dios o las conocería imperfectamente, pues conociéndose a Dios por sus efectos, la ignorancia de sus principales efectos traería necesariamente la reducción del mismo conocimiento de Dios. Y por este motivo llamó con toda razón Aristóteles sabiduría absoluta no a una parte de la metafísica, sino a toda ella, afirmando que no era más que una (libro VI de la *Etica,* c. 7), y Santo Tomás, en la I-II, q. 57, a. 2.

16. Que la segunda propiedad de la sabiduría se halla en la metafísica, lo prueba Aristóteles apoyándose en que trata de las cosas más universales y apartadas de los sentidos, que son las más difíciles de conocer para nosotros, pues siendo así que nuestro conocimiento parte de los sentidos, lo que está más alejado de éstos entra con más dificultad en el campo de la inteligencia. Y tomando ocasión de esto, suelen discutir los intérpretes si nuestro entendimiento en este estado conoce directamente los singulares o sólo el universal; y si dentro de los mismos universales conoce más fácilmente los que son menos comunes, como la especie última, y, por lo tanto, si es verdadero lo que en este pasaje dice Arís-

beret de ratione sapientiae, tum propter nobilitatem obiecti, quod re ipsa non minus abstractum est quam ens, licet non praedicatione aut universalitate, tum ob iucunditatem, quam maxime habet adiunctam talis contemplatio, tum denique ob virtualem continentiam et causalitatem, ex qua fit ut talis Dei cognitio facile pariat aliarum rerum cognitionem. Verumtamen huiusmodi cognitio Dei exacta ac demonstrativa non potest per naturalem theologiam obtineri, non cognitis prius communibus rationibus entis, substantiae, causae, et similibus, quia nos non cognoscimus Deum, nisi ex effectibus, et sub communibus rationibus, adiunctis negationibus quibus imperfectiones excludimus. Et ideo fieri non potest ut metaphysica sit sapientia sub postrema ratione, nisi etiam primam includat. Si autem fingatur metaphysica quae ex primo et secundo modo cognoscendi omnia habeat quaecumque necessaria sunt ad cognoscendum Deum, eumque primario attingat et contempletur, illa quidem dici posset sapientia absolute, etiam si de aliis rebus parum aut nihil in specie cognosceret; esset tamen valde imperfecta et mutila sapientia, quam necesse esset multa etiam de Deo ignorare, aut imperfecte attingere; quia cum Deus ex effectibus cognoscatur, ignoratis praecipuis effectibus, necessarium esset etiam ipsius Dei cognitionem esse diminutam. Et propter hanc causam merito Aristoteles, non partem metaphysicae, sed totam illam appellavit sapientiam simpliciter, quam dixit esse unam tantum, VI Ethic., c. 7, et D. Thomas, I-II, q. 57, a. 2.

16. Secundam conditionem sapientiae in metaphysica reperiri probat Aristoteles, quia tractat de rebus maxime universalibus, et a sensu remotissimis; haec autem sunt nobis cognitu difficillima; nam cum nostra cognitio a sensu oriatur, quod a sensu longissime abest, difficile in nostram intelligentiam cadit. Hinc vero occasione sumpta, solent hoc disputare interpretes, an intellectus noster in hoc statu directe cognoscat singularia, vel universalia tantum; et an inter ipsa universalia facilius cognoscat ea quae minus communia sunt, ut species ultima, et ideo

tóteles, que *las cosas más universales son las más difíciles de conocer.* Sin embargo, la primera de estas cuestiones es enteramente ajena a nuestro intento presente, porque ¿qué tiene que ver para explicar la dignidad de la metafísica, o para entender el citado texto de Aristóteles el que el singular sea conocido directamente por el entendimiento o no? Toda esta cuestión tenemos que remitirla por entero a su lugar propio, que es la psicología, pues esperamos que con la ayuda de Dios publicaremos también algún día cuanto llevamos investigado en la medida de nuestras fuerzas sobre tal ciencia. Y si no pudiéramos lograrlo, baste cuanto ha sido dicho hasta ahora por los autores más serios en esta cuestión, porque tengo propuesto no tratar de ninguna cosa fuera de sitio o totalmente fuera de método, aun cuando la discusión de tal materia hubiera de ser omitida por completo, pues juzgo que es menos desventajoso omitir algo que oscurecer y embrollar un método claro y preciso con cuestiones peregrinas inoportunamente sacadas de sitio.

17. *¿Conoce nuestro entendimiento más fácilmente las cosas universales o las singulares?*— Y casi la misma razón existe para la cuestión segunda, que por lo mismo también omitiré, tocando solamente lo que es preciso para que el sentido de Aristóteles en el lugar referido se entienda y no parezca que se contradice. En efecto, en el libro I de la *Física,* inmediatamente al comienzo, dice que en la ciencia hay que avanzar desde lo universal hasta lo particular, porque hay que partir de lo más conocido, y lo universal es más conocido para nosotros; en este lugar, en cambio, afirma que esta ciencia trata de las cosas más difíciles, pues se ocupa de las cosas más universales, que son las más difíciles de conocer para el hombre.

Esta aparente contradicción la concilia Santo Tomás en el libro I de la *Metafísica,* c. 2, lec. 2, haciendo notar que Aristóteles, en el libro I de la *Física,* habla sólo de la simple aprehensión y del conocimiento imperfecto de las cosas universales; aquí en cambio, habla del conocimiento científico y complejo por el que conocemos distintamente las razones propias de los universales, y demostramos sus propiedades a partir de ellas. Porque no siempre las cosas que vienen a la mente más fácilmente por la simple aprehensión, se conocen y pene-

verum sit quod hoc loco ait Aristoteles, *universalissima esse cognitu difficillima.* Verumtamen prior ex his quaestionibus omnino aliena est a praesenti instituto; quid enim refert ad dignitatem metaphysicae scientiae declarandam, aut ad praedictum Aristotelis textum intelligendum, quod singulare directe cognoscatur ab intellectu, necne? Haec ergo quaestio omnino est a nobis in proprium locum, hoc est, in scientiam de anima, remittenda. Speramus enim fore ut, adiuvante Deo, illius etiam scientiae disputationes pro viribus elaboratas aliquando tradamus. Quod si id assequi non potuerimus, sufficient quae a gravissimis auctoribus de praedicta quaestione hactenus tradita sunt: statui enim de nulla re extra proprium locum, aut omnino extra methodum disserere, etiam si omittenda prorsus talis disputatio sit; minoris enim incommodi esse censeo aliquid tacere, quam importune peregrinis quaestionibus aliunde vocatis, lucidam ac distinctam methodum obscurare et confundere.

17. *Universaliane an singularia facilius cognoscat noster intellectus.*— Atque eadem fere ratio est de posteriori quaestione, quam idcirco etiam omittam, attingendo tantum id quod necesse est ut sensus Aristotelis in citato loco intelligatur, ne sibi ipsi repugnare videatur. Etenim lib. I Phys., statim in initio ait in scientia progrediendum esse ab universalioribus ad particularia, quia incipiendum est a notioribus nobis, et universaliora notiora nobis sunt; hic vero ait hanc scientiam esse de rebus difficillimis, eo quod sit de universalissimis, quae sunt hominibus cognitu difficillima. Quam apparentem contradictionem ita D. Thom., I Metaph., c. 2, lect. 2, conciliat, ut intelligamus Aristotelem, I Phys., locutum fuisse de simplici tantum apprehensione, et imperfecta cognitione rerum universalium, hic vero de scientifica cognitione et complexa, qua proprias rationes universalium distincte cognoscimus, eorumque proprietates de illis demonstramus. Non enim semper ea, quae facilius in mentem veniunt per simplicem

tran asimismo más fácilmente. Porque, ¿qué cosas captamos más fácilmente que el tiempo, el movimiento, etc.? Y ¿qué conocimiento exacto, en cambio, es más difícil de lograr, tanto en su razón formal o entidad, cuanto en sus propiedades? Así, pues, las cosas más universales se dice que son más conocidas para nosotros en su simple e imperfecta aprehensión, por así decirlo, en cuanto a su existencia. Porque ¿quién hay que no conozca más fácilmente que esto es un árbol que no que es un peral o una higuera? Para estos conceptos más universales, confusos e imperfectos, necesitamos de menos cosas, y por ello los formamos más fácilmente. Sin embargo, cuando andamos detrás de su conocimiento exacto, aumenta la dificultad, ya que, como dijo Aristóteles, están más alejados de los sentidos.

18. A esta explicación sólo veo que se opone que Aristóteles, en el libro I de la *Física,* no parece que hable sólo de esta aprehensión de los universales basta e imperfecta, sino del conocimiento científico. En efecto, de esa facilidad en el conocimiento de lo más universal deduce el orden que se ha de guardar en la ciencia; ahora bien: como la ciencia no debe partir de lo más conocido en cuanto a la aprehensión, sino en cuanto a un conocimiento tal como puede conseguirse por la ciencia, si el conocimiento científico es más difícil, en nada ayudaría el que la simple aprehensión fuese más fácil, para que, siguiendo el método debido, hubiera que partir de estas cosas. Además, por la misma experiencia consta que incluso en el conocimiento científico se conocen más fácilmente las razones comunes que las propias; así se conoce más fácilmente el ente móvil o natural que el cielo o el hombre, y la razón de ente mejor que la de sustancia o accidente. Y esto mismo lo prueba la razón, porque la ciencia, lo que directamente y por sí busca es un conocimiento exacto, tanto de la esencia como de las propiedades de cada cosa o de las razones formales, y lo universal no se estudia ni se conoce, hablando propiamente, en cuanto que es todo universalidad o potencialidad —en cuyo aspecto su conocimiento exacto depende del de las cosas inferiores—, pues éste sería un conocimiento reflexivo y dialéctico, ya que aquella propiedad o razón de todo potencial le conviene más por la operación del entendimiento que por la realidad misma. Los universales, por tanto, se conocen en las ciencias

apprehensionem, facilius etiam intime penetrantur et cognoscuntur; quid enim facilius apprehendimus quam tempus, motum, et similia? Quid vero difficilius inquiritur quoad exactam cognitionem, tam rationis formalis seu entitatis, quam proprietatum talium rerum? Sic ergo universaliora dicuntur notiora nobis quoad simplicem et imperfectam apprehensionem, quoad *an est* (ut sic dicam); quis enim non facilius concipiat hanc esse arborem, quam sitne pyrus aut ficus? Ad hos enim universaliores conceptus confusos et imperfectos paucioribus indigemus, et ideo facilius illos formamus. Dum tamen illorum exactam cognitionem inquirimus, difficilius eam assequimur, eo quod sint a sensibus remotiores, ut hic dixit Aristoteles.

18. Huic autem expositioni solum obstare video, quod Aristoteles, I Phys., non videtur tantum loqui de rudi illa et imperfecta universalium apprehensione, sed de scientifica cognitione; nam ex ea facilitate cognoscendi universaliora colligit ordinem in scientia servandum; scientia autem non debet procedere a notioribus quoad apprehensionem, sed quoad eam cognitionem, quae per scientiam haberi potest; nam si scientifica cognitio difficilior est, nihil fere conferet quod simplex apprehensio facilior sit, ut iuxta convenientem methodum ab huiusmodi rebus sit incipiendum. Adde ipsa experientia constare etiam in cognitione scientifica facilius cognosci rationes communes quam proprias, ut ens mobile aut naturale, quam coelum vel hominem et rationem entis, quam rationem substantiae vel accidentis. Et ratio etiam id suadet, nam in scientia per se et directe intenditur distincta cognitio tam essentiae quam proprietatum uniuscuiusque rei, vel rationis formalis, et universalia ipsa non tractantur aut sciuntur, per se loquendo, ut tota universalia seu potentialia sunt, sub qua ratione ipsorum distincta cognitio pendet ex cognitione rerum inferiorum; haec enim est veluti reflexiva cognitio et dialectica, quia illa proprietas seu ratio totius potentialis per intellectum potius convenit quam re ipsa; sciuntur enim huiusmodi universalia in scientiis propriis ac realibus

propias y reales, según su esencia propia y actual y las propiedades adecuadas y convenientes a aquéllos, y así se conocen más fácilmente las cosas más universales, porque de ellas depende enteramente el conocimiento de lo menos universal, y no al contrario, ya que lo más universal está en el concepto de su inferior, y no al revés. Y esta objeción no sólo parece concluir que Aristóteles, en el libro I de la *Física*, hablaba del conocimiento científico de los universales, sino también que es falso que tales universales sean más difíciles de conocer.

19. Por lo cual pretenden algunos que Aristóteles en este pasaje no habló de los conceptos universales, sino de las causas universales; es decir, no de los universales que llaman *in praedicando* —a los que se había referido en el libro I de la *Física*, y a los que se aplica el raciocinio expuesto—, sino de los universales *in causando*, como son Dios y las inteligencias. De ellos parece que puede entenderse rectamente la afirmación de Aristóteles de que los universales están muy apartados de los sentidos, porque esto es verdadero de los universales *in causando* y de ningún modo lo es de los demás, porque como éstos se hallan también en cada una de las cosas materiales, no parecen estar apartados de los sentidos; en efecto, este ente o esta sustancia se ofrecen a mis sentidos lo mismo que este animal o este hombre, de donde se deduce que los predicados más universales por razón de sus propiedades singulares se ofrecen a los sentidos con más facilidad que los menos universales, y por lo mismo, el animal entra más fácilmente en el campo de nuestro entendimiento —al menos de nuestra parte— que el hombre, y la sustancia que el animal, y así de otras cosas, porque hablando en general, y según el modo común como se ponen en contacto con nosotros los objetos sensibles, las especies o fantasmas de estos objetos singulares son las que con más facilidad se imprimen en nuestros sentidos.

20. Sin embargo, esta explicación es rechazada comúnmente por los intérpretes de Aristóteles, pues aunque están conformes con que lo dicho por el filósofo es verdadero aun tratándose de causas universales, a pesar de ello insisten en que aquél habló refiriéndose propiamente a los predicados más universales, porque éstos son los que propia y absolutamente se dicen universales, y además porque aquella parte en que la metafísica trata del ente y de la sustancia como tales es más difícil que las demás ciencias. Y a estos predicados se puede aplicar válidamente

secundum proprias actuales essentias, et proprietates illis consentaneas et adaequatas; sic autem facilius sciuntur universaliora, quia ab eis omnino pendet cognitio minus universalium, non vero e contrario, quia universaliora sunt de ratione inferioris, et non e converso. Atque haec obiectio non solum videtur concludere Aristotelem in I Phys., de scientifica cognitione universaliorum fuisse locutum, sed etiam falsum esse haec universaliora esse difficiliora cognitu.

19. Quapropter nonnulli volunt Aristotelem hoc loco non de universalibus rationibus, sed de universalibus causis fuisse locutum, id est, non de universalibus quae in praedicando vocant, de quibus in I Physicorum fuerat locutus, et de quibus procedit discursus factus, sed de universalibus in causando, ut sunt Deus et intelligentiae. De quibus videtur etiam recte intelligi ratio Aristotelis, scilicet, quia universalia sunt a sensibus remotissima; hoc enim est verum de universalibus in causando, de caeteris vero minime; nam cum haec sint etiam in singularibus materialibus, non videntur a sensu remota; nam hoc ens, vel haec substantia obiicitur sensui, sicut hoc animal vel hic homo, unde universaliora praedicata facilius obiiciuntur sensibus ratione suorum propriorum singularium, quam minus universalia, et ideo facilius cadit in intellectum nostrum, saltem ex parte nostra, animal quam homo, et substantia quam animal et sic de aliis; quia, regulariter loquendo, et iuxta ordinarium modum quo nobis applicantur obiecta sensibilia, facilius imprimunt sensibus species seu phantasmata horum singularium.

20. Nihilominus haec expositio reiicitur communiter ab interpretibus Aristotelis; licet enim fateantur dictum Philosophi esse verum etiam de universalibus causis, docent tamen eum proprie locutum fuisse de universalioribus praedicatis, tum quia haec proprie et simpliciter dicuntur universalia; tum etiam quia revera etiam ex ea parte qua metaphysica tractat de ente et substantia ut sic, est difficilior caeteris scientiis. Et in haec etiam praedicata cadit ratio Aristotelis,

también la razón de Aristóteles, que afirma que distan más de los sentidos, según su abstracción y concepto precisivo, porque estas razones comunes no tienen objetos singulares propios, sino que descienden hasta el singular por medio de las razones menos universales.

21. *Se explica y admite el modo de conciliación propuesto por Santo Tomás.*— Otras varias soluciones proponen los expositores tanto para este lugar de la *Metafísica* como para el de la *Física*, y el del libro I de los *Analíticos Segundos*, capítulo 2, y en el libro II, c. 15 y 18, donde también afirma Aristóteles que los universales son más conocidos respecto de la naturaleza, y los singulares lo son para nosotros mismos. Pero, omitiendo todo esto, creo que hay que seguir manteniendo la primera explicación, con tal de que se aclare un poco.

Pienso, pues, que hay que decir que Aristóteles, en el libro I de la *Física*, habló del orden que se ha de observar en la ciencia, en la cual hay que comenzar por lo más universal, puesto que es lo más conocido para nosotros con conocimiento simple y confuso, por tratarse de todos potenciales y universales. Ni importa que en las ciencias no se persiga el conocimiento confuso, sino el distinto, porque Aristóteles no dice que los universales sean más conocidos precisamente con aquel conocimiento que la ciencia pretende, sino más bien con uno que se supone imperfecto y que la ciencia ha de perfeccionar. En cambio, en el último pasaje —el de la *Metafísica*— no trata ya Aristóteles del orden de la ciencia que tenemos que observar, sino de la obtención de una ciencia perfecta sobre los mismos objetos, y en este sentido dice que los universales son los más difíciles de conocer. Sin embargo, esto no lo afirmó en absoluto, sino con la limitación de *casi*, ya que puede ocurrir a veces que lo universal nos sea más conocido incluso en cuanto a su conocimiento perfecto, pues la dificultad que existe en ello de parte de la abstracción, puede compensarse por otro lado, y de este modo, el ente natural como tal es para nosotros más conocido que el cielo, y el ente más que el ángel.

No obstante esta limitación, concluye Aristóteles que esta ciencia trata de las cosas más difíciles, porque hay en ella tanta abstracción, que llega a prescindir enteramente de la materia y de las acciones y propiedades sensibles como tales; y por lo tanto, nada queda en su objeto que pueda eliminar la dificultad de una

quod, scilicet, longius absunt a sensibus secundum suam abstractionem et praecisam rationem; hae namque communes rationes non habent propria singularia, sed mediis rationibus minus universalibus ad singularia descendunt.

21. *Explicatur et approbatur conciliandi modus ex D. Thoma adductus.*— Alias responsiones afferunt expositores, tam in hunc Metaphysicae locum quam in illum Phys., et super I lib. Poster., c. 2, et lib. II, c. 15 et 18, ubi etiam Aristoteles ait universalia esse naturae notiora, singularia nobis. Quibus omissis, in priori responsione persistendum censeo, si paululum tamen explicetur. Dicendum ergo existimo Aristotelem in lib. I Phys., locutum fuisse de ordine doctrinae, in qua dicit esse incipiendum ab universalioribus, quia nobis sunt notiora quoad simplicem et confusam cognitionem eorum, quatenus sunt quaedam tota potentialia et universalia. Nec refert quod in scientiis non intendatur cognitio confusa, sed distincta, quia Aristoteles non dicit universaliora esse notiora ea cognitione quae per scientiam intenditur, sed ea potius quae imperfecta supponitur, ut per scientiam perficiatur. In hoc vero loco Metaphysicae non agit Aristoteles de ordine doctrinae a nobis observando, sed de perfecta scientia ipsorum obiectorum obtinenda, et hoc modo ait universaliora esse cognitu difficiliora. Quod tamen non asseruit simpliciter, sed cum hac limitatione *fere*; quia contingit interdum universaliora esse etiam quoad perfectam cognitionem nobis notiora; quia difficultas, quae ex parte abstractionis in eis est, potest aliunde compensari; quo modo ens naturale ut sic est nobis notius quam coelum, et ens quam angelus. Non obstante autem ea limitatione, concludit Aristoteles hanc scientiam esse de rebus difficillimis, quia in ea tanta est abstractio, ut omnino praescindat a materia, et ab actionibus et proprietatibus sensibilibus ut tales sunt, et ideo nihil in eius obiecto esse potest, unde difficultas ex tanta abstractione

abstracción tan grande. Y, con esto, es suficiente ya sobre aquella segunda propiedad.

22. *Una duda.*— La tercera propiedad de la sabiduría, el ser la más cierta, puede con razón inspirar la duda de cómo le convenga a nuestra ciencia. Y la razón de la dificultad surge principalmente ante las ciencias matemáticas, que parecen mucho más ciertas por partir de principios más evidentes y, además, clarísimos para nuestros sentidos. Por lo cual el mismo Aristóteles, en el libro II de la *Metafísica*, c. 3, texto 16, indica que el modo de proceder de las matemáticas es el más esmerado y cierto, porque hacen abstracción de la materia y del cambio, del cual no prescinde la filosofía, y la metafísica, aunque parezca que prescinde de él, atendiendo sólo a las cosas de que trata, sin embargo, considerándola como ciencia que está en nosotros, no es así, ya que no las considera más que partiendo de los efectos sensibles que se encuentran en la materia. Y por ello, afirma el mismo Aristóteles, libro II, texto 1, que cosas que son conocidísimas por su naturaleza, son desconocidas para nosotros, porque nuestro entendimiento se comporta respecto de ellas como la vista del murciélago respecto de la luz del sol. Y se confirma todo esto por el hecho de que el conocimiento humano comienza por los sentidos, y por ello, recibe de los mismos su claridad y certeza; por consiguiente, cuanto más alejado del sentido estuviere el conocimiento de las cosas, tanto menos cierto será; y por lo tanto, del mismo modo que antes pudo deducir Aristóteles de este principio que esta ciencia era la más difícil, igual pudo colegir ahora que era la más incierta. Más todavía: parece que estas dos cosas, la dificultad y la incertidumbre, o al menos la menor certeza, se presentan siempre juntas; por consiguiente, si esta ciencia es la más difícil, será consecuentemente la menos cierta.

23. *Respuesta.*— Parece que en esta ciencia hay que distinguir dos partes: una es la que trata del ente como tal y de sus principios y propiedades, otra, la que trata de algunas razones peculiares de los entes, principalmente de los inmateriales. En cuanto a la primera parte, no hay duda de que esta ciencia es la más cierta de todas, lo cual basta para que se le atribuya esta propiedad simple y absolutamente, porque siempre que se hace una comparación entre los diversos hábitos, debe hacerse según aquello que tienen de mejor y más

proveniens tollatur; atque haec satis sint de illa secunda conditione.

22. *Dubium.*— Circa tertiam conditionem sapientiae, merito dubitari potest quomodo huic doctrinae conveniat, scilicet, esse certissimam. Et ratio difficultatis potissima oritur ex scientiis mathematicis, quae videntur multo certiores, cum ex principiis evidentissimis, immo et sensu notissimis procedant. Unde idem Aristoteles, lib. II Metaph., c. 3, text. 16, significat modum procedendi mathematicae esse accuratissimum et certissimum, eo quod a materia et mutatione abstrahat, a qua non abstrahit philosophia, et licet metaphysica videatur abstrahere, si res de quibus tractat considerentur, prout tamen in nobis est, non videtur abstrahere, quia non considerat de rebus illis, nisi ex effectibus sensibilibus qui in materia versantur. Unde idem Aristoteles, lib. II, text. 1, ait res notissimas natura sua esse nobis ignotas, quia intellectus noster ita ad eas comparatur sicut verspertilionis visus ad lucem solis. Et confirmatur, nam humana cognitio a sensu incipit, unde per sensum accipit claritatem et certitudinem; quo ergo fuerit cognitio de rebus a sensu remotior, eo erit minus certa; sicut ergo ex hoc principio colligit Aristoteles supra hanc scientiam esse difficillimam, ita colligere potuit esse incertissimam. Immo haec duo videntur semper esse coniuncta, difficultas, videlicet, et incertitudo, aut minor certitudo; si ergo haec scientia est maxime difficilis, erit consequenter minus certa.

23. *Responsio.*— Distinguendae videntur duae partes huius doctrinae: una est, quae de ente ut ens est, eiusque principiis et proprietatibus disserit. Altera est, quae tractat de aliquibus peculiaribus rationibus entium, praesertim de immaterialibus. Quoad priorem partem, non dubium est quin haec doctrina sit omnium certissima, quod satis est ut haec proprietas ipsi absolute et simpliciter tribuatur, nam quoties comparatio fit inter habitus, secundum id quod in eis est opti-

grande, como puede verse en el libro III de los *Tópicos*, c. 2; y así, Aristóteles, en el mencionado *Proemio*, dice absolutamente que esta ciencia es certísima, y parece que habla de ella tal como se halla en nosotros. Y la razón que da de esto es magnífica, y puede aplicarse a esta ciencia en tal sentido; es así: una ciencia es certísima cuando trata principalmente de los primeros principios y realiza su cometido con menos elementos; ahora bien: la metafísica se comporta de este modo, ya que es la ciencia más independiente y tiene los principios más conocidos, de los cuales reciben su fuerza y certeza los demás principios, tal como se ha declarado; y así, las cosas de que tratan las matemáticas incluyen los predicados comunes y trascendentales de que la metafísica se ocupa, y los mismos principios matemáticos incluyen los metafísicos y dependen de ellos.

24. Sobre la segunda parte de esta ciencia, que trata de las razones determinadas del ente, hay que distinguir que una ciencia puede ser más cierta o por sí misma o para nosotros. Por tanto, la metafísica no hay duda de que por sí misma es certísima y que aventaja en esto a las matemáticas. Pues la certeza de una ciencia hay que ponderarla así por su objeto, y las cosas y sustancias inmateriales son aptas por sí mismas para engendrar un conocimiento certísimo acerca de sí mismas, porque como son entes más perfectos, más necesarios, más simples y más abstractos, hay también en ellos proporcionalmente más verdad y mayor certeza de principios.

Pero de parte de nuestro entendimiento, esta ciencia es menos cierta en nosotros, en cuanto a esta parte, como muestra la experiencia y prueban las razones de duda propuestas al principio, especialmente aquélla que señala que por comenzar nuestro conocimiento por los sentidos, percibimos de una manera más oscura, y por su misma naturaleza, menos cierta, todas las cosas que abstraen de toda materia sensible.

25. *Se proponen y resuelven algunas dudas. Primera.*— En primer lugar, se podrá decir que esta ciencia, tal como se halla en nosotros, es siempre menos cierta en esta parte que las matemáticas; por consiguiente, es menos cierta en absoluto, ya que la metafísica de que tratamos no es otra que la humana, y ésta

mum et maximum fieri debet, ut sumitur ex III Topic., c. 2; sic ergo Aristoteles in dicto prooemio absolute ait hanc doctrinam esse certissimam, et videtur loqui de illa prout in nobis est. Et ratio eius est optima, et procedit de hac scientia quoad hanc partem, scilicet, quia ea scientia est certissima, quae circa prima principia maxime versatur, et quae ex paucioribus rem conficit; ita vero se habet haec scientia, quia talis scientia magis est independens, habetque principia notiora, ex quibus alia principia robur et certitudinem accipiunt, ut declaratum est; sic enim res illae de quibus mathematicae tractant, includunt communia et transcendentia praedicata, de quibus metaphysica disserit; principia etiam mathematica includunt metaphysica, et ab illis pendent.

24. De altera vero parte huius scientiae, quae in determinatis rationibus entis versatur, distinguendum est; potest enim esse scientia certior, aut secundum se, aut quoad nos. Scientia igitur harum rerum ex sese non dubium est quin sit certissima, et quod mathematicas scientias antecellat. Nam certitudo scientiae hoc modo pensanda est ex obiecto; huiusmodi autem res et substantiae immateriales, sunt ex se aptae ad gignendam certissimam sui cognitionem, quia sicut sunt perfectiora entia magisque necessaria, simpliciaque et abstracta, ita in eis maior est veritas, maiorque certitudo principiorum. At vero ex parte intellectus nostri est haec scientia in nobis quoad hanc partem minus certa, ut experientia docet, et probant rationes dubii in principio positae. Praesertim illa, quod cum nostra cognitio a sensu oriatur, obscurius et ex natura rei minus certo attingimus ea quae ab omni materia sensibili abstrahunt.

25. *Dubia aliquot proponuntur et dissolvuntur.*— *Primum.*— Dices primo: ergo haec scientia prout in nobis est, semper est minus certa in hac parte quam mathematica; ergo simpliciter est minus certa, quia metaphysica, de qua agimus, non est alia nisi humana; haec autem tantum in nobis est; quid ergo refert ad nobilitatem meta-

se halla solamente en nosotros; ¿qué importa, pues, para la nobleza de la metafísica el que sea de por sí más cierta? Esto será verdadero en la metafísica angélica, pero no en la nuestra. Por lo cual, tratando de la nuestra, parece que se encierra una contradicción en esa distinción *en sí misma* y *tal como se halla en nosotros*, pues tal distinción, aplicada a los objetos o cosas conocidas, les conviene perfectamente, y en tal sentido ha usado de ella con frecuencia Aristóteles en el libro I de los *Analíticos Segundos*, y al principio de la *Física* y de la *Metafísica*; pero cuando se aplica a los actos y hábitos nuestros, de ningún modo parece que puede tener cabida, por la razón que se ha dado, porque aquí tratamos no de objetos, sino de la ciencia misma.

Responden algunos que basta con que la metafísica sea más cierta en los ángeles, porque es de la misma especie que la nuestra, ya que se ocupa de los entes bajo la misma razón o abstracción. Esto, sin embargo, no es verdad, porque la ciencia angélica es de un orden superior, primero porque o bien es *a priori* y perfecta en cuanto se ocupa de las cosas creadas, o si es *a posteriori*, como cuando trata de Dios, se deriva del conocimiento perfecto de los efectos más nobles. Además, porque la diferencia genérica de las ciencias se toma de su modo de proceder, y el modo de entender de los ángeles es más simple, elevado y esencialmente perfecto.

26. *Comparación entre la metafísica y las matemáticas en cuanto a su certeza.*— Respondemos, por tanto, en primer lugar, que quizás en algún caso puede la metafísica humana ser más perfecta y cierta de lo que lo son las matemáticas, pues aunque esta ciencia no pueda obtenerse tan perfectamente cuando se adquiere con las solas fuerzas naturales y el modo humano ordinario, con todo, si alguna causa superior ayuda a nuestro entendimiento en el mismo discurso natural, o si la ciencia se realiza de modo sobrenatural, aun cuando su objeto sea natural, puede entonces tal vez llegar a ser tan clara que supere a las matemáticas. Y como quizás esta respuesta es más teológica que filosófica, añadiré otra más, y es que aunque la metafísica sea siempre en nosotros inferior en esta parte a las matemáticas en cuanto a su certeza, sin embargo, en una consideración absoluta y esencial es más noble, para lo cual importa mucho que de por sí y

physicae quod secundum se sit certior? Illud enim erit verum de metaphysica angelica, non de nostra. Unde tractando de nostra, videtur involvi repugnantia in illa distinctione, secundum se, et prout in nobis; haec enim distinctio accommodata obiectis seu rebus cognitis optime quadrat, et ita est illa usus saepe Aristoteles in I Post., et in principio Physicae et Metaphysicae; at vero accommodata actibus vel habitibus nostris nullo modo videtur posse habere locum, propter rationem factam; hic autem non de obiectis, sed de re ipsa loquimur. Respondent aliqui satis esse quod metaphysica in angelis sit certior, quia eiusdem rationis est cum nostra, quia sub eadem ratione seu abstractione de his entibus disserit. Sed hoc non recte dicitur, quia illa scientia angelica est altioris rationis, primum quia illa vel est a priori et perfecta, scilicet, ut versatur circa res creatas, vel si est a posteriori, ut de Deo, est per cognitionem perfectam nobiliorum effectuum. Deinde quia scientiae differunt genere ex modo procedendi; modus autem intelligendi angelorum est altior, simplicior, et essentialiter perfectior.

26. *Collatio inter metaphysicam et mathematicas in certitudine.*— Respondetur ergo primo, fortasse in aliquo statu posse metaphysicam humanam esse perfectiorem et certiorem quam sint mathematicae; nam, licet acquirendo hanc scientiam solis naturalibus viribus et ordinario modo humano, non possit tam perfecte obtineri, si tamen noster intellectus iuvetur ab aliqua superiori causa in ipsomet discursu naturali, vel si ipsa scientia modo supernaturali fiat, licet res ipsa sit naturalis, potest forte esse tam clara et evidens, ut mathematicas superet. Quia vero haec responsio magis est theologica quam philosophica, addo ulterius, quamvis metaphysica in nobis semper sit quoad hanc partem inferior mathematica in certitudine, nihilominus simpliciter et essentialiter esse nobiliorem; ad quod multum refert quod sit secundum se, et ex parte obiecti certior; nam dignitas obiecti maxime spectat ad

por parte de su objeto sea más cierta. Porque, la dignidad del objeto tiene una importancia grande para la dignidad de la ciencia, hasta el punto de redundar en la ciencia misma; y, sin embargo, las imperfecciones que se le mezclan de parte nuestra, son más bien accidentales, y a esto se refería la distinción que se dió, en el cual sentido no incluye contradicción alguna.

27. *Segunda duda.*— Pero, se puede ofrecer una segunda duda, pues de lo dicho se deduce que la ciencia metafísica, en cuanto trata de Dios, es menos cierta para nosotros que cuando trata de las inteligencias, lo cual, a pesar de todo, no parece verdadero. La consecuencia se deduce así del argumento propuesto: si esta ciencia es menos cierta, en cuanto a nosotros, cuando se ocupa de cosas que prescinden de la materia, por comenzar nuestro conocimiento en la materia, consiguientemente, cuanto más alejado y apartado estuviese de la materia el objeto de que trata la metafísica, tanto menos cierta será la metafísica al referirse a él; ahora bien: como Dios dista infinitamente de las cosas materiales y sensibles, por consiguiente...

Respondemos a esto negando la consecuencia, si se habla absolutamente. Efectivamente, puede entenderse de dos maneras que una cosa diste más de otra, a saber, por su perfección o entidad y por la causalidad o conexión del efecto y la causa. En el primer sentido dista más Dios de las cosas materiales que los espíritus creados; en el segundo sentido, en cambio, distan más los espíritus creados de todas las cosas creadas que Dios, pues todas estas cosas dependen esencialmente de Dios, no de los otros espíritus, y hablando propiamente, todas ellas imitan a Dios y llevan en sí alguna semejanza o vestigio suyo. Que, por otra parte, resulte de aquí que se dé también alguna semejanza o conveniencia con los ángeles, es secundario y accidental. Por consiguiente, como partiendo de las cosas sensibles, consideradas no de cualquier forma, sino como efectos, ascendemos hasta la contemplación de las sustancias separadas, resulta de aquí que naturalmente adquirimos con más certeza el conocimiento de Dios que el de los ángeles. Lo cual se verá claramente por la costumbre y la experiencia a lo largo de cuanto digamos después.

28. *Tercera duda.*— En tercer lugar, puede suscitarse la duda principalmente acerca de la primera de las partes establecidas: ¿supera esta ciencia a las

dignitatem scientiae, et illa est quae per se redundat in scientiam; imperfectiones autem, quae ex parte nostra miscentur, sunt magis per accidens, et ad hoc tendit distinctio data, in quo sensu nullam involvit repugnantiam.

27. *Secundum dubium.*— Dubitabit secundo aliquis, nam hinc sequitur hanc scientiam metaphysicae, quatenus de Deo agit, minus certam esse quoad nos, quam ut tractat de intelligentiis, quod tamen non videtur verum. Sequela sic deducitur ex ratione facta, nam si haec scientia est minus certa quoad nos, ut versatur circa res abstractas a materia, quia nostra cognitio a materialibus incipit, ergo quo res, de qua tractat metaphysica, magis elongata et remota fuerit ab hac materia, eo metaphysica, prout in illa versatur, erit minus certa; sed Deus summe distat a rebus materialibus et sensibilibus; ergo. Respondetur negando sequelam, abso-

potest unam rem magis distare ab alia, scilicet, perfectione seu entitate, et causalitate seu connexione effectus et causae. Priori modo magis distat Deus a materialibus rebus quam spiritus creati; posteriori autem modo magis distant spiritus creati ab omnibus rebus creatis quam Deus. Pendent enim omnia essentialiter a Deo, non a caeteris spiritibus, et, per se loquendo, omnia Deum imitantur, et aliquam eius similitudinem aut vestigium gerunt; quod vero inde resultet aliqua similitudo, vel convenientia cum angelis, est secundarium et accidentarium. Quia ergo nos ex rebus sensibilibus non utcumque consideratis, sed ut effectibus, ascendimus ad substantias separatas contemplandas, inde fit ut naturaliter certius assequamur Dei cognitionem quam angelorum, quod ipso usu et experientia constabit amplius ex dicendis.

28. *Tertium dubium.*— Tertio, potest dubitari praesertim circa priorem partem posi-

demás sólo por la certeza de sus principios o también por la de sus conclusiones? Porque la razón aducida sólo parece valer para los principios, y si se afirma esto, se deduce que no es esta ciencia lo que es más cierto que las otras, sino el hábito de los principios, que es algo diferente. Por lo cual, de paso, puede dudarse también de si esta ciencia es más cierta que el hábito de los principios. Porque si se dice esto, fácilmente queda resuelta la dificultad que propusimos, como se ve claro; pero este supuesto parece dificilísimo, porque basándose esta ciencia en los mismos primeros principios, ¿cómo puede ser más cierta que el hábito de aquéllos, siendo también aquí valedero el axioma: *aquello por lo que una cosa es tal, lo es aún en mayor grado?*

29. Empezando a responder por esta última parte, Santo Tomás, en la I-II, q. 2, a. 2, ad 2, señala que la sabiduría es más noble y cierta que el mismo hábito de los principios; y así dice: *La ciencia depende del entendimiento como de algo superior a ella, y una y otro dependen de la sabiduría como de algo supremo que contiene debajo de sí al entendimiento y a la ciencia.* Piensa, pues, Santo Tomás que la sabiduría es más perfecta y superior al entendimiento o hábito de los primeros principios; e indica además la razón: porque la sabiduría tiene en sí cuanto hay de perfecto en el hábito de los principios, y de un modo más noble, y juntamente con eso tiene otras cosas. Es, por lo tanto, más perfecta. El antecedente se explica porque el entendimiento se ocupa de los primeros principios, dando un juicio acerca de ellos; pero, como se mostró antes, la sabiduría hace esto mismo, y además de esto, se ocupa de muchas otras cosas que se deducen de los principios y de las cosas más nobles y de las primeras causas de las cosas, como quedó también demostrado. Además, acerca de los primeros principios trata de un modo más noble la sabiduría, pues el entendimiento se ocupa de ello solamente de un modo simple, dando el juicio guiado por la natural e inmediata eficacia de su luz natural; la sabiduría, en cambio, estableciendo una reflexión sobre la misma luz y contemplando su origen, del cual tiene aquélla toda su certeza, la toma como medio para demostrar la verdad y certeza de los principios. Ahora bien: este modo de juzgar parece más elevado y totalizador; luego, la sabiduría

quoad principiorum certitudinem, vel etiam conclusionum. Nam ratio facta solum videtur procedere de principiis; at si hoc dicatur, sequitur non hanc scientiam, sed habitum principiorum, qui distinctus est, esse certiorem aliis scientiis. Unde obiter etiam dubitari potest an sit haec scientia certior habitu principiorum. Nam si hoc dicatur, facile expeditur posita difficultas, ut per se constat; at hoc ipsum videtur difficillimum; nam haec scientia nititur in ipsis primis principiis; quomodo ergo potest esse certior quam illorum habitus, cum hic etiam verum sit axioma illud: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis?*

29. Ab hac posteriori parte incipiendo, D. Thom., I-II, q. 2, a. 2, ad 2, significat sapientiam esse nobiliorem et certiorem etiam ipso habitu principiorum; sic enim ait: *Scientia pendet ab intellectu, sicut a principaliori, et utrumque pendet a sapientia, sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam*; sentit ergo D. Thomas sapientiam esse intellectu seu habitu principiorum principaliorem et perfectiorem. Et rationem indicat, quia sapientia habet quidquid est perfectionis in habitu principiorum, et illud ipsum nobiliori modo, et praeterea aliquid amplius; est ergo perfectior. Antecedens declaratur, quia intellectus versatur circa prima principia, iudicium de illis ferendo; sed hoc ipsum habet sapientia, ut supra ostensum est, et ultra hoc versatur circa plura alia, quae ex principiis inferuntur, et circa res nobilissimas, et primas rerum causas, ut supra ostensum est. Rursus circa ipsamet prima principia versatur nobiliori modo sapientia, quia intellectus simplici tantum modo versatur, ferendo iudicium ex naturali et immediata efficacitate naturalis luminis intellectus; sapientia vero, reflexionem faciens supra ipsummet lumen, et originem illius contemplans, a qua ipsum habet totam certitudinem suam, illud assumit ut medium ad veritatem et certitudinem principiorum demonstrandam; hic autem modus iudicandi videtur altior, magisque comprehensivus; ergo ha-

tiene más perfección que el entendimiento, y cuanto hay de noble en el entendimiento, está de modo más perfecto en la sabiduría.

Y con esto parece que queda también satisfecha la dificultad insinuada en contra de lo expuesto, pues aunque la sabiduría dependa del entendimiento en su principio y cuasi proceso de generación, porque necesariamente ha de suponer algunos principios, con todo en sí misma, cuando es perfecta, no depende de él esencialmente, sino que se basta ella sola para asentir a los principios por sus propios medios y por la reflexión sobre la misma luz del entendimiento, y quizás pueda llegar a tal perfección que ya sin ningún discurso formal dé su asentimiento a los principios.

Y el mismo parecer mantiene San Alberto en el libro *De Aprehensione*, p. 5, con gran fundamento en Aristóteles —libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 7, texto 23—, donde señala que la metafísica es superior a todas las ciencias porque demuestra sus propios principios; y en el libro VI de la *Etica*, c. 7, donde dice: *Es preciso que el sabio no sólo conozca las cosas que fluyen de los principios, sino que diga lo que es verdadero en esos mismos principios. Por lo cual, la sabiduría es ciencia y entendimiento, y lo que es lo principal, la ciencia de todas las cosas que disfrutan de los mayores honores.* No pudo, pues, querer decir que la sabiduría es un agregado del entendimiento y una ciencia cuando distinguió por separado estas dos cosas como virtudes diferentes; entiende, por tanto, que es el entendimiento y la ciencia según una perfección eminente, como interpretan igualmente los expositores del mismo pasaje y lo explica Buridano en la cuestión 12, insinuando también este parecer en la cuestión última del mismo libro VI de la *Etica*.

30. *¿Es la metafísica más cierta que el hábito de los principios?*— Sin embargo, piensan algunos con probabilidad que esta opinión tiene que limitarse de modo que la sabiduría se anteponga a la inteligencia de los principios en cuanto versa sobre los principios de las otras ciencias, no en cuanto se refiere a los principios de la metafísica misma. Esta limitación parece que se toma de las palabras que Santo Tomás añade más arriba al decir que la sabiduría era lo principal y que contenía en sí al entendimiento y la ciencia: *...como juzgando* —dice— *de las*

bet sapientia plus perfectionis quam intellectus, et quidquid nobilitatis est in intellectu, id habet perfectiori modo. Unde etiam videtur satisfieri difficultati in contrarium insinuatae; nam, licet sapientia in principio et quasi via generationis pendeat ab intellectu, quia necesse est ut supponat aliqua principia, tamen secundum se, si perfecta sit, non pendet ab eo essentialiter, sed per se sufficit ad assentiendum principiis per propria media et reflexionem supra ipsum lumen intellectuale, et fortasse ad eam perfectionem pervenire potest, ut iam sine ullo discursu formali principiis suis praebeat assensum. Atque eamdem sententiam tenet Albertus, lib. de Apprehens., p. 5, habetque magnum fundamentum in Aristotele, lib. I Poster., c. 7, text. 23, ubi significat metaphysicam esse omnium principem, eo quod sua principia demonstret, et lib. VI Ethic., c. 7, ubi sic ait: *Sapientem non solum ea scire quae ex principiis cognoscuntur, sed etiam circa principia dicere vera oportet. Quare sapientia et intellectus est et scientia, et (ut caput est) scientia rerum earum quae summis afficiuntur honoribus.* Non potuit autem intelligere sapientiam esse aggregatum ex intellectu et scientia aliqua, cum haec sigillatim distinxerit ut virtutes diversas; intelligit ergo esse intellectum et scientiam secundum quamdam eminentem perfectionem, ut ibi etiam expositores intelligunt; et disputat Buridan., q. 12, qui hanc sententiam insinuat in q. ult. eiusdem lib. VI Ethicorum.

30. *Metaphysicane habitu principiorum certior.*— Nihilominus aliqui probabiliter existimant limitandam esse hanc sententiam, ut, nimirum, sapientia praeferatur intellectui principiorum, ut versatur circa principia aliarum scientiarum, non vero ut versatur circa principia eiusdem metaphysicae. Quae limitatio videtur sumi ex verbis quae D. Thomas supra subiungit, dicens sapientiam esse principalissimam continereque sub se intellectum et scientiam: *Ut de conclusioni-*

conclusiones de las ciencias y de los principios de las mismas. En este texto hay que notar la relación *de las mismas,* pues hace referencia a otras ciencias diferentes de la sabiduría; por consiguiente, la sabiduría se compara al entendimiento en cuanto que versa sobre los principios de las otras ciencias y en cuanto juzga acerca de ellos, y por esta razón se dice que es más noble. Sin embargo, en cuanto versa sobre los principios de la sabiduría misma, parece que ésta se comporta de modo contrario en su relación con el entendimiento, ya que toma toda su certeza de aquél como de fuente próxima. Además, aquel hábito se ocupa de las mismas cosas de un modo más noble, ya que dicho hábito no se detiene en los primeros principios más abstractos, que pertenecen al ente en cuanto tal y a otros términos abstractos, tal como, por ejemplo, *todo ser es o no es,* y otros parecidos, sino que se ocupa también de los primeros principios de la sustancia como tal, y de Dios, y de las inteligencias en cuanto tales; por lo cual, a él le ha de tocar propiamente considerar las esencias de las cosas, pues la esencia de una cosa o se comprende por conocimiento simple, o bien, si se la conoce por composición, resulta de ella un principio inmediato; pertenecerá, por tanto, a la sabiduría demostrar las propiedades de estas cosas por su esencia. Y, ciertamente, no parece que pueda negarse que el conocimiento de los principios en que se basa esta ciencia sea simplemente más cierto que ella misma, puesto que depende de él como de causa propia y de un orden diferente y más elevado en el modo de asentir. Ni importa que la metafísica reflexione sobre sus principios para demostrarlos, porque siempre será preciso por su modo propio de ser, que proceda mediante el raciocinio, y se base en los primeros principios que toma como más ciertos y conocidos, pues no hay que decir que un mismo hábito adquirido da su asentimiento con raciocinio y sin él.

Por consiguiente, comparando en absoluto y universalmente los principios de la metafísica con la ciencia misma, hay que afirmar que es más cierto el conocimiento de aquéllos. Y esto mismo confirma la experiencia, pues nada se demuestra en la metafísica que bajo aquel aspecto sea tan cierto como este principio *cualquier cosa es o no es,* en cuanto que es evidente por sí mismo.

bus (ait) *scientiarum diiudicans, et de principiis earumdem;* ubi notandum est illud relativum *earumdem*; refert enim alias scientias a sapientia distinctas; ergo solum comparatur sapientia ad intellectum, ut versatur circa principia aliarum scientiarum, et quia de illis diiudicat, et ideo nobilior esse dicitur. At vero secus videtur accidere in eadem sapientia, comparata ad intellectum, ut versatur circa principia ipsiusmet sapientiae; nam ab illo ut a proximo fonte habet suam totam certitudinem. Item, ille habitus circa easdem res nobiliori modo versatur, quia ille habitus non sistit in primis principiis abstractissimis, pertinentibus ad ens ut sic, et ad alios terminos abstractos, ut est illud: *Quodlibet est, vel non est,* et similia, sed etiam versatur circa prima principia substantiae ut sic, et Dei, et intelligentiarum ut sic; unde ad illum proprie pertinet earum quidditates contemplari; nam quidditas rei per simplicem cognitionem intelligitur, vel ex ea immediatum principium constituitur, si a nobis per compositionem cognoscatur; ad sapientiam vero pertinebit proprietates harum rerum ex quidditate demonstrare. Et quidem non videtur posse negari, quin cognitio illorum principiorum quibus haec scientia nititur, certior simpliciter sit quam sit ipsa scientia, quandoquidem ab illa pendet ut a propria causa, alterius et superioris rationis in modo assentiendi. Nec refert quod metaphysica in sua principia reflectatur, ut ea demonstret; semper enim necesse est ut secundum propriam rationem suam per discursum procedat, et prioribus principiis nitatur, quae ut notiora et certiora sumat; non enim dicendum est eumdem habitum acquisitum, per discursum et sine discursu assentiri. Igitur absolute et universim comparando principia metaphysicae ad ipsam scientiam, certior est illorum cognitio. Et hoc ipsum confirmat experientia; nihil enim demonstratur in metaphysica quod sub ea ratione tam certum sit, sicut hoc principium, *quodlibet est, vel non est,* quatenus est per se notum.

31. *En qué sentido es más excelente la sabiduría que los demás hábitos intelectuales.*— Por consiguiente, como la sabiduría es preferida a todas las demás virtudes intelectuales, incluso a la inteligencia de los principios, puede esto entenderse ante todo de la sabiduría en cuanto incluye sus principios y se compara con las otras ciencias en cuanto que también ellas incluyen sus principios y conclusiones. Que así se suelen considerar las ciencias puede verse por Aristóteles en el libro II de la *Metafísica,* c. 2, texto 5, donde lo advierte Fonseca. En cambio, cuando se dice que la metafísica aventaja a las demás ciencias por su certeza, tanto en las conclusiones como en los principios, no se establece la comparación de unos principios con otros y unas conclusiones con otras, ya que así no sería propia la comparación de la ciencia a la inteligencia, sino de la ciencia a la ciencia y de la inteligencia a la inteligencia, y en ese sentido, también una ciencia particular podría decirse más cierta que la inteligencia de los principios, porque puede tener principios más ciertos. Por consiguiente, debe entenderse incluso comparando las conclusiones de la metafísica con los principios propios de las otras ciencias que la metafísica aventaja a éstas en certeza, ya que su raciocinio se basa en principios tan ciertos y conocidos que pueden producir un asentimiento más cierto que el simple asentimiento de algunos principios en otras materias, y por otras razones aducidas ya antes.

32. *Un hábito menos evidente puede ser más noble que uno más evidente, y uno menos cierto más que otro más cierto.*— En segundo lugar, y quizá más claramente, se puede decir que la sabiduría puede anteponerse a la inteligencia de los principios por su nobleza y por su excelencia absoluta, pero no siempre por su certeza o evidencia, principalmente respecto de nosotros o en cuanto está en nosotros, porque no siempre la nobleza de un hábito o la dignidad del mismo o de la ciencia se corresponde con la certeza o evidencia que tienen. La fe cristiana, por ejemplo, considerada absolutamente en su sustancia o especie es más noble que la metafísica natural, aunque no sea tan clara y evidente; y la filosofía natural es más noble que las matemáticas, aunque sea menos cierta, debido a la nobleza de su objeto, que absolutamente tiene más importancia para la dignidad de una virtud intelectual, como señaló Santo Tomás en el libro I *De Anima,* c. 1, y en

31. *Sapientia omnibus aliis intellectualibus habitibus quomodo excellentior.*— Cum ergo sapientia praefertur omnibus aliis virtutibus intellectualibus, etiam intellectui principiorum, intelligi potest primo de sapientia ut includit sua principia, et comparatur ad alias scientias, ut sua etiam principia et conclusiones includunt; ita enim solere scientias considerari, sumitur ex Aristotele, II Metaph., c. 2, text. 5, ubi Fonseca id advertit. Dicitur autem metaphysica excedere alias scientias quoad certitudinem tam conclusionum quam etiam principiorum, non solum comparando principia ad principia, et conclusiones ad conclusiones; sic enim non esset propria comparatio scientiae ad intellectum, sed scientiae ad scientiam, et intellectus ad intellectum; in quo sensu etiam una scientia particularis dici potest certior quam intellectus principiorum, quia potest habere certiora principia. Igitur intelligi debet, etiam comparando conclusiones metaphysicae ad principia propria aliarum scientiarum, dici metaphysicam excedere in certitudine, quia discursus eius nititur principiis adeo notis et certis, ut possit generare assensum certiorem quam sit simplex assensus aliquorum principiorum in aliis materiis; et propter alias rationes supra factas.

32. *Habitus inevidentior evidentiori potest esse nobilior, et incertior certiori.*— Vel secundo, et fortasse clarius, dici potest sapientia praeferri intellectui principiorum nobilitate, et excellentia simpliciter, non vero semper certitudine aut evidentia, praesertim respectu nostri, seu prout in nobis est; non enim semper nobilitas habitus, seu ipsius dignitas, aut scientiae, cum certitudine aut evidentia convertitur; fides enim christiana simpliciter in substantia aut specie sua est nobilior quam naturalis metaphysica, licet non sit ita clara et evidens: et naturalis philosophia est nobilior quam mathematica, licet sit minus certa, propter obiecti nobilitatem, quae ad dignitatem simpliciter intellectualis virtutis magis confert, ut significavit D. Thomas [illegible]

la I, q. 1, a. 5, ad 1, donde aduce el texto aquel de Aristóteles en el libro I *De Partibus Animalium*, c. 5: *Aunque las cosas más elevadas las podemos vislumbrar sólo ligeramente, sin embargo, debido a la excelencia de este modo de conocimiento, nos gozamos más que cuando poseemos todas estas cosas juntas.* Y una sentencia parecida tiene en el libro I *De Coelo*, c. 12. Por consiguiente, la sabiduría o metafísica, aunque en nosotros no sea más cierta que la inteligencia —al menos en lo tocante a sus principios— es, sin embargo, en absoluto más noble y elevada porque alcanza los entes más nobles y las causas supremas de los entes, a saber, Dios y las inteligencias, que la inteligencia de los principios no llega a vislumbrar según sus propios conceptos, sino sólo bajo la razón común de ente y de sustancia, pues aunque sobre Dios y las inteligencias hay muchos principios evidentes en sí mismos, con todo, respecto de nosotros, no hay ninguno que sea evidente por sí, ya que si la misma existencia de Dios no es evidente por sí, como mostraremos después, mucho menos las restantes cosas que acerca de esto se demuestran en la metafísica. Y así sucede que nada conocemos inmediatamente acerca de estas cosas mediante la inteligencia de los principios, sino solamente por la sabiduría, siendo por ello más noble la sabiduría, aun cuando tal como en nosotros existe, no tenga más certeza por sus principios, pues para la mayor nobleza basta con que trate de cosas más simples y más ciertas en sí mismas, con la evidencia y certeza que puede tenerse con la luz natural del ingenio humano.

Por lo cual, la felicidad natural del hombre (que confirma esto en gran manera) no consiste en un acto de la inteligencia de los principios, sino en el acto y contemplación de la sabiduría, como dice Aristóteles en el libro VI de la *Etica*, c. 12, que como la salud es una felicidad del cuerpo, así la sabiduría es la felicidad del alma. Y por esto, allí mismo la antepone a la prudencia, porque la prudencia se refiere a la sabiduría como a un fin, ya que —como él dice muy bien— la prudencia es la procuradora de la sabiduría, porque de tal forma gobierna el ánimo, que lo apacigua y libera de toda perturbación, lo cual es, en gran manera, necesario para la contemplación de la sabiduría. Y lo mismo mantiene en el libro X de la *Etica*, c. 7 y 8.

I, q. 1, a. 5, ad 1, ubi adducit illud Aristotelis, lib. I de Partibus animal., c. 5: *Res superiores tametsi leviter attingere possimus, tamen ob eius cognoscendi generis excellentiam amplius oblectamur quam cum haec nobis iuncta omnia tenemus.* Et similem fere sententiam habet lib. I de Coelo, c. 12. Sapientia ergo sive metaphysica etsi non sit certior in nobis quam intellectus, saltem quoad sua principia, est tamen simpliciter nobilior et altior, quia attingit nobiliora entia et supremas causas entium, nempe Deum et intelligentias, quas intellectus principiorum secundum proprias rationes earum non attingit, sed solum secundum communem rationem entis, et substantiae; nam, licet de Deo et intelligentiis multa sint principia per se nota secundum se, tamen respectu nostri nihil est per se notum; nam, si Deum esse non est nobis per se notum, ut infra ostendemus, multo minus reliqua, quae de his rebus in metaphysica demonstrantur. Atque ita fit ut de his rebus nihil per intellectum principiorum immediate cognoscamus, sed solum per sapientiam, et ideo sapientia nobilior sit, esto non sit certior suis principiis, prout in nobis existit; quia ad maiorem nobilitatem satis est quod sit de rebus simplicioribus et secundum se certioribus, cum ea certitudine et evidentia, quae per naturale lumen ingenii humani haberi potest. Unde beatitudo naturalis hominis (quod hoc maxime confirmat) non in aliquo actu intellectus principiorum, sed in actu et contemplatione sapientiae consistit, dicente Aristotele, VI Ethic., c. 12, quod sicut sanitas est quaedam felicitas corporis, ita sapientia est felicitas animae; et ideo ibidem praefert illam prudentiae; nam prudentia ad sapientiam ut ad finem refertur; est namque (ut optime ait) sapientiae procuratrix prudentia; ita enim animum regit, ut eum pacatum reddat, et a perturbatione liberum, quod ad contemplationem sapientiae maxime necessarium est; idemque docet lib. X Ethic., c. 7 et 8.

33. Y con todo esto aparece también la solución de la tercera duda en su parte primera. Hay que decir, pues, que esta doctrina es más cierta que las otras ciencias, no sólo por sus principios, sino también por sus conclusiones. Esto, entendido guardando la debida proporción, está fuera de toda duda, como ya dije, a saber, que los principios de esta ciencia son más ciertos que los de las otras y las conclusiones de ella más que las conclusiones de las demás.

Lo último se sigue de lo primero, porque son más ciertas aquellas conclusiones que se deducen de principios más ciertos, guardando el mismo género de ilación. Que los principios sean más ciertos, consta porque son más abstractos y universales, y los primeros de todos, como veremos más abajo; por lo cual, nos pueden servir de algún modo para demostrar los principios de las demás ciencias, como está ya demostrado.

Pero si tal comparación se entiende absolutamente y sin la referida proporción, a saber, que esta ciencia, en su totalidad —refiriéndose incluso a sus conclusiones—, supera en certeza a las demás ciencias, según todo cuanto encierra, incluso sus principios, así la comparación es ya menos cierta e innecesaria para la perfección y nobleza de la sabiduría. Sin embargo, si nos referimos a los principios propios y particulares de las otras ciencias, tal como son conocidos por nosotros, es probable, porque apenas se podría hallar un solo principio que por el mero conocimiento de sus términos, se nos manifieste con tanta certeza cuanta puede aparecer con los principios de la metafísica.

En qué sentido es la metafísica más apta para la enseñanza

34. La cuarta propiedad de la sabiduría es que es más apta para la enseñanza, y la demuestra Aristóteles de este modo: *porque es más apta para la enseñanza aquella ciencia que más se ocupa en el conocimiento de las causas, pues propiamente enseñan los que aducen las causas de cada cosa.* Tácitamente indica, pues, que esta doctrina se ocupa principalmente del conocimiento de las causas, y así, concluye que es la más apta para enseñar y que, por esto, es sabiduría.

33. Atque ex his constat etiam resolutio tertiae dubitationis quoad priorem partem eius; dicendum est enim hanc doctrinam esse certiorem aliis scientiis, non solum quoad principia, sed etiam quoad conclusiones. Quod quidem si intelligatur proportionate, indubitatum est, ut dixi, scilicet, quod principia huius scientiae sunt certiora principiis aliarum scientiarum, et conclusiones huius, conclusionibus aliarum; hoc enim posterius ex priori sequitur; nam illae conclusiones certiores sunt, quae sequuntur ex certioribus principiis eodem genere illationis. Quod autem principia sint certiora constat, quia sunt abstractiora et universaliora, et omnium prima, ut infra videbimus; unde deservire possunt ad demonstrandum aliquo modo principia aliarum scientiarum, ut declaratum est. At vero si intelligatur illa comparatio absolute, et sine dicta proportione, id est, quod haec scientia secundum se totam, etiam secundum conclusiones suas, superet certitudine alias scientias, secundum totum quod in eis est, etiam quoad principia earum, sic comparatio est minus certa, et non necessaria ad nobilitatem et perfectionem sapientiae. Nihilominus tamen probabilis est, si loquamur de principiis propriis et particularibus aliarum scientiarum, prout a nobis cognoscuntur; vix enim unum reperies, quod ex sola terminorum cognitione tanta certitudine nobis innotescat, quanta potest ex principiis metaphysicae manifestari.

Quomodo metaphysica aptior ad docendum sit

34. Quartam sapientiae conditionem, quae est esse aptiorem ad docendum, Aristoteles ita demonstrat, quia *illa scientia aptior est ad docendum, quae magis in causarum cognitione versatur; ii enim docent, qui causam cuiusque rei afferunt.* Tacite autem subsumit hanc doctrinam maxime versari in causarum cognitione; et ita concludit esse aptissimam ad docendum, ideoque sapientiam esse. Hanc eamdem condi-

Esta misma propiedad declaró Aristóteles en casi todo el capítulo I de este *Proemio* o libro I. Efectivamente, allí, para llegar a la conclusión de que pertenece a la sabiduría investigar las causas más elevadas de las cosas, tomando el razonamiento de muy arriba, afirma que los hombres naturalmente apetecen la ciencia, pues por esta razón, principalmente, aman sus sentidos. Y que en los demás animales hay sólo conocimiento sensorial, al cual se agrega en algunos de ellos la memoria y una prudencia innata o mejor instinto natural y sagacidad, y que algunos participan incluso de una capacidad de aprendizaje, aunque sin llegar a alcanzar, sin embargo, una experiencia perfecta. El hombre, en cambio, conoce por medio de los sentidos el singular, al cual no sólo retiene en la memoria, sino que compara con otros, y así adquiere paulatinamente la experiencia, que sólo puede versar sobre los singulares. Por medio de la experiencia avanza ulteriormente y alcanza el arte, por el que conoce ya los universales e investiga sus razones y causas; y por eso, el que ha logrado un arte, se tiene por más sabio que el que se detiene en la experiencia, pues no solamente sabe, como el que experimenta, si la cosa es, sino también por qué es así y cuáles son sus causas. Y por esto, en cualquier arte —dice— juzgamos más nobles y sabios a los artífices, que no sólo son activos —cosa que, a su manera, es común con los seres inanimados—, sino que conocen también las causas y razones de las cosas. E inmediatamente añade la propiedad de que ahora nos estamos ocupando, al decir: *Y, por fin, el indicio del sabio es poder enseñar,* y esto lo puede llevar a cabo el que conoce las causas de las cosas, no el que sólo conoce los efectos.

35. *Una duda.*— Acerca de esta propiedad se puede dudar, ante todo, de por qué esta ciencia es juzgada como más apta para la enseñanza, ya que toda ciencia propia y *a priori* (pues entre éstas hay que hacer la comparación) demuestra las cosas por sus causas; por consiguiente, tan apta es para la enseñanza cada ciencia en su propia materia como ésta en la suya. Ni tiene nada que ver con esto el que la metafísica trate de cosas más nobles, porque esto tendrá relación con que ella misma sea más noble, pero no con que sea más apta para la enseñanza, pues para esto importa más la proporción entre el efecto y la causa que la nobleza del uno y el otro, puesto que se enseña con la misma facilidad el efecto inferior

tionem declaravit Aristoteles fere toto c. 1 huius prooemii seu primi libri. Ut enim concludat ad sapientiam pertinere rerum supremas causas investigare, longe petito principio, ait homines naturaliter appetere scientiam; nam hac maxime ratione sensus diligunt; et in caeteris quidem animalibus esse tantum cognitionem sensuum, et quaedam eorum habere etiam memoriam, et innatam quamdam prudentiam, vel potius naturalem instinctum et sagacitatem, et aliqua etiam participare quemdam disciplinae modum, nunquam tamen assequi perfectam experientiam; hominem autem per sensus cognoscere singularia, quae non solum memoria tenet, sed etiam inter se confert, et ita paulatim acquirit experientiam, quae solum circa singularia versatur. Per experientiam vero ultra progreditur, et artem inquirit qua iam universalia cognoscat, eorumque rationes et causas inquirat, et ideo qui artem assecutus est, sapientior censetur quam solum expertus, quia non solum an res sit, sicut expertus, sed etiam propter quid, et causam rei cognoscit. Et ideo (inquit) in quacumque arte architectos nobiliores et sapientiores putamus eos qui non tantum activi sunt (quod suo modo commune est inanimatis), sed etiam causas rerum rationesque cognoscunt. Et statim subiungit proprietatem, in qua nos versamur, dicens: *Et prorsus signum sapientis est posse docere*; quod praestare potest qui causas rerum novit, non vero qui solos effectus expertus est.

35. *Dubium.*— Circa hanc vero conditionem imprimis dubitari potest, cur haec scientia aptior ad docendum existimetur quam reliquae; nam omnis scientia propria et a priori (inter has enim est facienda comparatio) demonstrat rem per suas causas; ergo tam apta est ad docendum unaquaeque scientia in sua materia, quam haec in sua. Neque ad hoc refert quod haec scientia de nobilioribus rebus tractet; nam hoc conferet quidem ut ipsa sit nobilior, non vero ut ad docendum sit aptior; nam ad hoc magis confert proportio effectus ad causam, quam nobilitas utriusque; tam accommo-

por su causa propia como el superior por la suya. Por consiguiente, esta propiedad o no es algo exclusivo de la metafísica o no se diferencia de la nobleza de su objeto.

Y si a alguna ciencia hubiera que atribuir esta propiedad, ciertamente sería mejor atribuírsela a la dialéctica, pues es la que enseña a aprender y enseña a enseñar; luego, es más apta para enseñar que ninguna otra. Y así, Platón atribuye esta misión a la dialéctica en el diálogo del *Ente* o *El Sofista,* y por esta razón la prefiere a las demás ciencias, tanto allí como en el libro VII de la *República.*

36. *Solución de la duda.*— A la primera dificultad hay que responder que aunque las demás ciencias demuestren sus propiedades y efectos por las causas propias a ellos proporcionadas, sin embargo, como a pesar de todo aquellas causas no son las primeras ni son independientes, sino que están subordinadas a las superiores, resulta por esta razón que las demás disciplinas no son tan aptas para la enseñanza como la metafísica, que estudia las primeras causas y principios de las cosas. Por consiguiente, no sólo aventaja la metafísica a las demás por la nobleza de su objeto, sino también por la superioridad e independencia de sus causas y principios. De la cual se sigue que esta ciencia, por sí sola y sin la ayuda de ninguna otra, enseña absoluta y totalmente cuantas cosas entran en su objeto, mientras que las otras ciencias, en cambio, dependen de ésta en muchas cosas si quieren dar un conocimiento exacto de las causas. Y por esto se dice que esta ciencia es más apta para la enseñanza.

37. A la confirmación respondemos que son dos las cosas que ayudan para la enseñanza, a saber: el método y modo de enseñar y el conocimiento del asunto y de sus causas. En cuanto a lo primero, la misión de enseñar pertenece preferentemente a la dialéctica, y en tal sentido puede afirmarse que es la más apta para la enseñanza —y mejor se diría para aprender—, puesto que proporciona la forma y método de enseñar.

En cuanto a lo último, la más apta para la enseñanza es la metafísica, ya que enseña los medios más elaborados, eficaces y *a priori* de la demostración. Y como esto es lo principal y lo más difícil en la ciencia y hasta la misma dialéctica, en cuanto que es ciencia demostrativa por causas, depende de alguna manera de la metafísica

date enim docetur effectus inferior per suam propriam causam, quam superior per suam; haec ergo conditio vel nulla est specialis in metaphysica, vel non est distincta a nobilitate obiecti. Quod si alicui scientiae haec proprietas attribui potest, certe potius dialecticae esset tribuenda; nam illa docet discere, et docet docere; ergo aptior illa est ad docendum quam omnis alia. Atque ita Plato hoc munus dialecticae accommodat in dialogo de Ente, seu Sophista, et ideo ibidem, et VII lib. de Repub., eam praefert omnibus scientiis.

36. *Dubii solutio.*— Ad priorem difficultatem respondetur, licet aliae scientiae demonstrent suas proprietates vel effectus per proprias causas eis accommodatas, quia tamen illae causae non sunt primae, nec independentes, sed superioribus subordinatae, ideo non sunt ita aptae ad docendum aliae disciplinae ac metaphysica, quae primas rerum causas et principia considerat. Itaque non solum excedit metaphysica in obiecti nobilitate, sed etiam in causarum et principiorum independentia ac superioritate. Ex qua fit, ut haec scientia per se sola et sine alterius adminiculo plene et exacte doceat omnia quae sub obiectum illius cadunt, aliae vero scientiae in multis pendeant ab hac, ut exactam causarum cognitionem possint tradere, et ideo dicitur haec scientia aptior ad docendum.

37. Ad confirmationem respondetur duo esse quae ad docendum iuvant, scilicet, methodum et modum docendi, et rerum ac causarum comprehensionem. Quoad illud prius, ad dialecticam pertinet docendi munus, et in eo sensu potest dici aptissima ad docendum, vel potius ad discendum, quoniam formam et methodum docendi tradit. Quantum vero ad posterius attinet, metaphysica est ad docendum aptissima, quoniam docet demonstrandi media altiora, et efficaciora, et maxime a priori. Quia ergo hoc est potissimum et difficillimum in scientia, et quia ipsamet dialectica, quatenus scientia est, et per causas demonstrat, in hoc pendet aliquo modo a metaphysica, ideo simpliciter haec

en este punto, hay que afirmar que absolutamente es la metafísica la más apta para enseñar. Ni opinaba otra cosa el mismo Platón, quien frecuentemente con el nombre de dialéctica significaba la metafísica.

38. *De qué modo establece la metafísica demostraciones "a priori".*— En segundo lugar, acerca de esta misma propiedad o de su prueba, puede suscitarse la duda de cómo puede esta ciencia demostrar por causas, siendo así que tiene un objeto simplicísimo que no admite causas propias. Efectivamente, el ente, en cuanto tal, ni en sí mismo, ni por el objeto más noble que se contiene bajo este ente común, puede tener causas propias; por consiguiente, la metafísica no puede demostrar nada por causas, a lo menos en su parte más elevada ni en la que considera las razones más universales del ente. El antecedente está claro porque Dios no tiene causas y, por consiguiente, tampoco el ente en cuanto tal, que incluye en sí a Dios.

Respondemos a esto que existe un doble género de causas, unas propias y que realmente influyen en el efecto; y otras, en sentido más general, que más bien son causas del conocimiento *a priori* de la cosa que de su existencia, y propiamente se llaman razones de los atributos o propiedades que se demuestran del sujeto.

Hablando, por tanto, del objeto de esta ciencia según su concepto más abstracto —y digo más abstracto, ya en relación con nuestra razón, que es el ente en cuanto tal, ya en relación con la realidad misma, que es el primer ente o el mismo ser por esencia—, así, es verdad que esta ciencia no tiene causas propias de las cosas, por medio de las cuales demuestre algo acerca de su objeto; pero tiene, sin embargo, razones y medios, según nuestro modo de concebir distintos de los extremos, con los que hace las demostraciones *a priori*, pues para tales demostraciones, por hacerse de un modo humano, basta con que los conceptos se distingan con algún fundamento en la realidad y que la propiedad conocida por un concepto sea la razón de otro atributo que se demuestra. Y de este modo demostramos que Dios es un ser perfecto porque es un ente intrínsecamente necesario, y del mismo modo demostramos una propiedad del ente o de la sustancia por otra.

est ad docendum aptissima. Nec aliud sensit Plato, qui dialecticae nomine metaphysicam saepe intelligit.

38. *Quomodo metaphysica a priori demonstret.*— Secundo, circa eamdem conditionem, seu probationem eius dubitari potest, quomodo haec scientia per causas possit demonstrare, cum habeat simplicissimum obiectum, quod proprias causas habere non potest. Ens enim in quantum ens, nec secundum se, nec secundum nobilissimum obiectum sub eo communi contentum, proprias causas habere potest; ergo metaphysica non potest per causas demonstrare, saltem in suprema sui parte, neque in ea quae universalissimas rationes entis considerat. Antecedens constat, quia Deus non habet causas, et consequenter neque ens ut ens, quod Deum comprehendit. Respondetur duplices esse causas, alias proprias, et quae re ipsa influunt in effectum, et alias latius dictas, quae sunt potius causae cognoscendi rem a priori, quam existendi, et proprie dicuntur rationes attributorum seu proprietatum, quae de subiecto demonstrantur. Loquendo igitur de subiecto huius scientiae secundum abstractissimam rationem eius, abstractissimam (inquam) vel secundum rationem nostram, ut est ens in quantum ens, vel secundum rem ipsam, ut est ens primum seu ipsum esse per essentiam, sic verum est non habere hanc scientiam proprias rei causas, per quas aliquid de suo obiecto demonstret; habet tamen rationes et media secundum modum concipiendi nostrum distincta ab extremis, quibus conficit demonstrationes a priori; nam ad huiusmodi demonstrationes, cum modo humano conficiantur, sufficit distinctio conceptuum cum aliquo fundamento in re, et quod proprietas, per unum conceptum cognita, sit ratio alterius attributi demonstrati; et hoc modo demonstramus Deum esse ens perfectum, quia est ens ab intrinseco necessarium, et unam proprietatem entis, vel substantiae, eodem modo demonstramus per aliam. Et hunc demonstrationis modum comprehendit Aristoteles, cum dicit hanc

A este modo de demostración se refiere Aristóteles cuando afirma que la metafísica enseña las causas de las cosas, es decir, los principios, raíces y razones de las cosas, ya sean las propias causas físicas, ya sean las razones metafísicas que suelen también llamarse en general causas formales. Y de este modo expone Santo Tomás en el libro VI de la *Metafísica*, texto 1, lo que allí dice Aristóteles, a saber, que en esta ciencia se investigan los principios y causas de los entes en cuanto tales.

Pero en cuanto a las demás partes o entes que comprende la metafísica bajo su objeto, como son los entes creados, las inteligencias, etc., entonces sí que tiene ya causas propias reales, o sea, que ejercen su influjo en la realidad, mediante las cuales puede establecer demostraciones, como es evidente.

Por cuántos géneros de causas demuestra la metafísica

39. *Demuestra por la causa final y por la eficiente.*—Pero se presenta inmediatamente la tercera cuestión: si la metafísica, en cuanto se ocupa de tales entes, establece las demostraciones valiéndose de todos los géneros de causas o sólo de algunos.

Y primeramente es claro que con muchísima frecuencia demuestra por medio de la causa final, cosa que prueba la misma experiencia, y que nace de que ésta es la primera causa y la más noble y la que más suele aportar al estudio y propiedades de las cosas y hasta para la investigación de las restantes causas.

Por otra parte, es también cierto que esta ciencia demuestra por la causa eficiente, ya que dirige su consideración al primer ente, que es la causa eficiente primordial de las restantes cosas, que de ella dependen esencialmente. Y también con esta causa estudia las inteligencias, que tienen una cierta causalidad sobre los seres inferiores. Y, finalmente, se vale también de las restantes causas de las cosas, en cuanto pueden quedar comprendidas bajo su objeto.

40. *Se responde a una objeción.*— Se podrá decir que la causalidad de la causa eficiente se ocupa de la existencia de las cosas, y la ciencia, en cambio, abstrae de la existencia; luego nada puede demostrarse por medio de la causa eficiente.

scientiam docere rerum causas, id est, principia et radices ac rationes rerum, sive sint propriae causae physicae, sive metaphysicae rationes, quae solent etiam formales causae late appellari. Et hoc modo exponit D. Thomas, VI lib. Metaph., text. 1, quod ibi Aristoteles ait, nempe inquiri in hac scientia principia et causas entium in quantum sunt entia. At vero quoad alias partes seu entia quae metaphysica comprehendit sub obiecto suo, ut sunt entia creata, intelligentiae, etc., sic proprias habet causas reales seu in re ipsa vere influentes, per quas possit demonstrationes conficere, ut per se notum est.

Per quot causarum genera demonstret metaphysica.

39. *Per finalem demonstrat.— Per efficientem.*— Occurrit autem statim tertia interrogatio, an haec scientia, ut versatur circa haec entia, demonstret per omnia causarum genera, an per aliqua tantum. Et imprimis certum est saepissime et maxime demonstrare per causam finalem, ut ex ipso usu constat, et quia haec est causarum prima et nobilissima, et quae maxime conferre solet ad rerum naturas et proprietates, immo ad caeteras rei causas investigandas. Rursus etiam est certum demonstrare hanc scientiam per causam efficientem, nam considerat de primo ente, quod est caeterorum omnium potissima causa efficiens, a qua caetera omnia essentialiter pendent. Et sub ea causa considerat etiam de intelligentiis quae aliquam habent causalitatem in haec inferiora, et denique de aliis rerum causis, quatenus sub obiecto suo comprehendi possunt.

40. *Obiectioni fit satis.*— Dices: causalitas causae efficientis versatur circa rerum existentiam; scientia vero abstrahit ab existentia; non ergo potest per efficientem causam quidquam demonstrare. Respondetur primo, licet actualis dependentia a causa

A esto se responde en primer lugar que aunque la actual dependencia de la causa eficiente, considerada en "acto ejercido" —por así decirlo—, no caiga por sí misma bajo la ciencia, ya que no es absolutamente necesaria, sino contingente y libre, sin embargo, la relación intrínseca a la causa eficiente, principalmente a la primera, es necesaria y es objeto de ciencia, pudiéndose deducir de ella muchas propiedades de las cosas. Pues de que la criatura tenga una esencial dependencia de la causa eficiente se colige que no es un ente por esencia, sino por participación, y que la existencia no es de su esencia, y que es un ente finito, etc. Además, se puede decir que aunque la ciencia no considere la existencia en ejercicio, considera, sin embargo, la existencia posible, es decir, qué es la existencia misma y de qué modo le conviene o puede convenir a cada cosa, y para esto ayuda mucho el estudio de la causa eficiente.

De lo cual resulta también que en las cosas que de algún modo son entes necesarios, la ciencia considera su misma existencia actual y en ejercicio, lo cual tiene máxima verdad en Dios, que es absolutamente necesario y actualmente existente, cuya necesidad de existir no nace de causa eficiente alguna, sino de la negación de la misma.

Y de las otras cosas se investiga también en esta ciencia si son eternas, y de qué modo provienen de su causa eficiente. Así, pues, se demuestran muchas cosas en la metafísica por medio de esta causa.

41. *Demuestra por la causa ejemplar.*— Y de aquí también se sigue que esta ciencia puede utilizar la causa ejemplar en sus demostraciones, pero esto sólo en el caso de que pueda alcanzar la verdad y propiedad del ejemplar en sí mismo, lo cual es raro e imposible, naturalmente, en los ejemplares divinos que llaman ideas, ya que aquellas ideas divinas no pueden verse en sí mismas más que viendo a Dios en sí mismo. Sin embargo, de cualquier modo que se conozca la causa ejemplar, es un medio óptimo de demostración y el más propio de la metafísica, ya que por sí mismo prescinde de la materia y, por esto, es el más apropiado en las materias intelectuales o espirituales; y como de algún modo es la razón o forma por la que opera el agente, se ha de decir de ella lo mismo que de la causa eficiente.

efficienti quatenus in actu exercito (ut sic dicam) non cadat per se sub scientiam, quia non est simpliciter necessaria, sed contingens et libera, habitudo tamen intrinseca ad causam efficientem, praesertim primam, est necessaria, et consideratur in scientia, multaeque proprietates rerum ex illa colliguntur. Nam, ex eo quod creatura habet essentialem dependentiam a causa efficienti, colligitur non esse ens per essentiam, sed per participationem, et esse non esse de essentia eius, esseque ens finitum, et similia. Deinde dicitur, esto scientia non consideret existentiam rei in actu exercito, considerare tamen illam in actu signato, id est, quid sit ipsa existentia, et quomodo unicuique rei conveniat, aut convenire possit, atque ad hoc maxime confert causae efficientis consideratio. Unde etiam fit, ut de his rebus, quae aliquo modo sunt entia necessaria, scientia contempletur ipsam existentiam actualem, et exercitam, quod maxime habet verum circa Deum, qui est simpliciter ens necessarium et actu existens, cuius existendi necessitas non per efficientem causam, sed per negationem efficientis causae consideratur. De aliis vero rebus etiam inquiritur in scientia an aeternae sint, et quomodo dimanent a sua efficienti causa. Multa ergo in metaphysica per hanc causam demonstrantur.

41. *Per exemplarem.*— Atque hinc etiam constat posse hanc scientiam uti causa exemplari in demonstrationibus suis, si tamen veritatem ac proprietatem ipsius exemplaris possit attingere in sese, quod tamen rarum est, et in exemplaribus divinis, quae ideas vocant, impossibile naturaliter, quia non possunt illa divina exemplaria in se conspici, nisi Deus in seipso videatur. Quacumque tamen ratione exemplaris causa cognoscatur, optimum medium est demonstrandi, et metaphysicae maxime proprium, nam ex se abstrahit a materia, et in rebus spiritualibus et intellectualibus proprius reperitur, et est quodammodo ratio aut forma per quam agens operatur, et ita eadem est de illa ratio, quae de efficienti causa.

42. *De qué modo se vale de la causa material.*— Tratando de la causa material, Soncinas —IV *Metaph.*, q. 15— niega absolutamente que la metafísica demuestre algo por medio de esta causa. La razón de ello está en que la metafísica abstrae de la materia por parte del objeto; por consiguiente, también los principios de la metafísica abstraen de la materia y, por tanto, igualmente abstraen las demostraciones.

Pero esta opinión necesita ciertas puntualizaciones, ya que la causa material como tal, y tomada en toda su extensión, abarca más que la materia sensible e inteligible o cuantitativa, de la que hace abstracción el objeto de la metafísica. Y esta afirmación se explica porque en las cosas espirituales se da una verdadera causación —por decirlo así— material, ya que la sustancia espiritual creada es verdadera causa material de sus accidentes, y muchos piensan que la esencia es causa material de la existencia y que la naturaleza lo es de la personalidad, y el término, de la acción que tiende hacia él. Aunque supongamos, pues, que la metafísica no usa de la materia propiamente dicha en sus demostraciones, no puede negarse, sin embargo, que usa con frecuencia de la causa material, ya sea para afirmar, ya para negar algo.

Del primer modo demuestra, por ejemplo, que los accidentes angélicos son inmateriales, indivisibles y que están todos en el todo y todos en cada una de las partes, porque están en un sujeto espiritual, etc. Por el segundo modo demuestra que aquellos accidentes no son creados, porque dependen de su sujeto en el hacerse y en la conservación; y de modo semejante, según la definición propia de causa material, demuestra que la esencia no puede relacionarse con la existencia como con su sujeto.

Finalmente, la causalidad de la potencia pasiva en cuanto tal, es material; y como es propio del metafísico estudiar la potencia pasiva y valerse de ella en sus demostraciones, luego, también habrá de utilizar en ella la causa material.

Añado todavía a cuanto se dijo del objeto de esta doctrina, que aunque de suyo y de primera intención no trate de la materia física, sin embargo, de algún modo trata de ella, a saber, en cuanto es necesario para redondear el estudio y consideración de su objeto, y para distinguir el acto de la potencia, y la forma completa de la incompleta, y una y otra de la materia; y, finalmente, para colo-

42. *Quomodo per materialem.*— De causa tandem materiali Soncinas, IV Metaph., q. 15, absolute negat metaphysicam demonstrare quidquam per hanc causam. Ratio eius est, quia metaphysica abstrahit ex parte obiecti a materia; ergo et principia metaphysicae abstrahunt a materia; ergo et demonstrationes. Sed haec sententia limitatione indiget, nam causa materialis ut sic, et in tota sua latitudine sumpta, latius patet quam materia sensibilis, aut intelligibilis seu quantitativa, a quibus abstrahit metaphysicae obiectum. Assumptum declaratur, nam in rebus spiritualibus vere datur causatio (ut sic dicam) materialis; substantia enim spiritualis creata vere est causa materialis suorum accidentium, et multi arbitrantur essentiam esse causam materialem existentiae, et naturam personalitatis, et terminum, actionis quae ad illum tendit. Quamquam ergo demus metaphysicam non uti materia propriissime dicta in demonstrationibus suis, negari tamen non potest quin saepe utatur causa materiali, vel ad affirmandum, vel ad negandum aliquid. Priori modo demonstrat, verbi gratia, accidentia angelica esse immaterialia, indivisibilia, et tota in toto, et tota in qualibet parte, quia sunt in subiecto spirituali, etc. Posteriori autem modo demonstrat illa accidentia non creari, quia pendent a suo subiecto in fieri et conservari, et similiter ex propria definitione causae materialis demonstrat essentiam non posse comparari ad existentiam ut subiectum. Denique causalitas potentiae passivae ut sic, materialis est; pertinet autem ad metaphysicum considerare potentiam passivam, et per eam demonstrare; ergo et per materialem causam. Addo ulterius ex supra dictis de obiecto huius doctrinae, quod, licet per se et ex primario instituto non tractet de materia physica, tractat tamen aliquo modo de illa, scilicet, quatenus necessarium est ad complendam sui obiecti tractationem et considerationem, et ad distinguendum actum a potentia, et formam completam ab incompleta, et utramque a materia, ac denique ad collocandam materiam in eo gradu entis, in

car la materia en la categoría de ente que en realidad le corresponde. En este estudio, pues, hay muchas cosas que puede recoger y tratar, partiendo de la noción común de causa material, como parece claro por sí mismo y se verá por la experiencia misma. No es, por tanto, enteramente ajena de esta ciencia la demostración por medio de la causa material, aunque haya otras que se presenten más frecuentemente y parezcan ser más propias de esta doctrina.

43. Sobre la quinta propiedad, nada parece que se ha de añadir a cuanto se dijo en la conclusión anterior y en la sección precedente. Ya demostramos, en efecto, que esta ciencia es la más especulativa y que versaba acerca de cosas por sí mismas dignas de ser conocidas y deseadas; por ello, es evidentísimo que esta ciencia ha de ser apetecida y buscada por sí misma. Igualmente, se dijo antes que la felicidad natural radica en un acto de esta ciencia, y la felicidad es lo que más se desea por sí mismo.

La metafísica es, sin discusión, la primera de las ciencias

44. Y de esta propiedad fácilmente se deduce que también la sexta que asignamos a la sabiduría conviene perfectamente a la metafísica. Por ello, la demuestra Aristóteles de este modo: la ciencia que estudia las primeras causas de las cosas, especialmente la causa final y última por la que se hacen todas las cosas, es, sin discusión, la ciencia principal y que aventaja a todas las auxiliares; ahora bien, éste es, precisamente, el oficio de la metafísica; luego, ella será la que dominará a las restantes ciencias, y por este mismo título es también sabiduría.

Pero, sin embargo, hay quienes dicen que no es ésta, sino la ciencia moral y, sobre todo, la política, la que tiene esta primacía y como imperio sobre las restantes ciencias, como doctamente glosó Fonseca sobre este pasaje de Aristóteles. En efecto, la misión de preceptuar y dominar entre las virtudes intelectuales, ha de ser atribuída a las ciencias prácticas más bien que a las especulativas, porque preceptuar es acto práctico; ahora bien, la filosofía moral es una ciencia práctica, y en ella la parte principal es la política, que ordena todas las cosas con vistas al bien común de la república; luego...

Y se confirma esto, porque según el orden racional debido, no hay que subordi-

quo vere constituenda est: in hac vero tractatione multa potest ex ratione communi causae materialis colligere ac demonstrare, ut per se notum videtur, et ex ipso usu constabit. Non est ergo omnino aliena ab hac scientia demonstratio per materialem causam, quamvis aliae frequentius occurrant, magisque propriae huius doctrinae esse videantur.

43. De quinta proprietate nihil occurrit addendum his quae in priori conclusione et in praecedenti sectione dicta sunt. Ostensum est enim scientiam hanc esse maxime speculativam, et versari circa res propter se maxime expetendas ac cognoscendas; unde evidentissimum est hanc scientiam appetendam et quaerendam esse propter seipsam. Item dictum est naturalem felicitatem in aliquo actu huius scientiae positam esse; at felicitas maxime expetitur propter seipsam.

Metaphysica aliarum scientiarum facile princeps

44. Atque ex hac conditione facile intelligitur sextam etiam sapientiae conditionem in metaphysicam perfectissime convenire; unde Aristoteles in hunc modum eam demonstrat. Ea scientia maxime princeps est, ministrantique praeponitur, quae primas rerum causas considerat, praesertim finalem et ultimam, cuius gratia res fiunt; hoc autem est metaphysicae munus; illa ergo est quae dominabitur reliquis disciplinis; ergo hoc etiam titulo ipsa est sapientia. At vero dicunt aliqui, non hanc, sed moralem scientiam, praesertim politicam, habere hunc principatum, et quasi imperium in caeteras scientias, ut docte Fonseca ad hunc Aristotelis locum annotavit. Etenim praecipere ac dominari inter intellectuales virtutes, practicis potius quam speculativis tribuendum est; praecipere enim practicus actus est; et philosophia moralis practica est, et in ea praecipua est politica, quae in ordine ad commune reipublicae bonum cuncta praecipit; ergo. Et confirmatur, nam iuxta debitum rationis ordinem non boni mores

nar las buenas costumbres a la ciencia, sino la ciencia a las buenas costumbres, y, por consiguiente, aquella ciencia que procura las buenas costumbres debe mandar sobre aquella que se detiene en la sola especulación.

Pero estas razones, si prueban algo, valen más bien acerca de la prudencia que de la filosofía moral, porque ordenar pertenece a la prudencia y no a la filosofía, y procurar las buenas costumbres ni a la filosofía ni a la prudencia les conviene propiamente, sino a la voluntad y sus virtudes.

Además, prueban ciertamente estas razones que la prudencia es más perfecta en cuanto virtud moral y que por esta razón impera en la práctica, y por consiguiente, podemos conceder gratuitamente que la filosofía moral precede, en cierto modo, a las restantes ciencias especulativas en orden a las buenas costumbres; pero de ningún modo prueban aquellas razones que absoluta y simplemente sea más perfecta la prudencia que la metafísica, o que en el orden de virtudes intelectuales tenga el primado la filosofía moral.

45. Es preciso, pues, distinguir dos cosas en las ciencias, a saber, la contemplación de la verdad, o juicio y fuerza infalible o rectitud para alcanzarla; y el buen uso de tal ciencia y sus actos, en cuanto son libres y pueden ejecutarse o no ejecutarse, bien o mal, por un fin honesto y con las debidas condiciones. La primera razón es esencial en la ciencia como tal; más aún, en general es lo que ante todo conviene esencial y primariamente a toda virtud intelectual, aunque la virtud práctica ordene después a la operación el conocimiento y juicio de la verdad, lo cual no pertenece ya a la mayor perfección de la ciencia como tal, sino que es más bien un indicio de menor perfección, como enseña Aristóteles en el *Proemio* de la *Metafísica,* y quizás trataremos nosotros después al estudiar las cualidades y hábitos de la mente.

La segunda razón, sobre el uso de la ciencia, a saber, que sea honesto o útil a la república o a otros fines, es accidental a la ciencia en cuanto tal, aunque sea de suma necesidad para el hombre. Por consiguiente, imponer a la ciencia un uso orientado en este segundo sentido pertenece inmediatamente a determinadas virtudes y a la prudencia, y para tal imperio sirven más las ciencias morales que la metafísica; y esto propiamente se llama imperio práctico, porque considera la

ad scientiam, sed scientia ad bonos mores referenda est; scientia ergo illa quae bonos mores procurat, ei imperare debet quae in sola rerum speculatione sistit. Sed hae rationes si quid probant, potius de prudentia quam de morali philosophia procedunt, nam praecipere ad prudentiam pertinet, non ad philosophiam, intendere autem bonos mores nec philosophiae, nec prudentiae proprie convenit, sed voluntati et virtutibus eius. Deinde probant quidem illae rationes prudentiam esse perfectiorem in ratione virtutis moralis, et sub ea ratione practice imperare, et consequenter dare etiam gratis possumus in ordine ad bonos mores aliquo modo praeire caeteris scientiis speculativis moralem philosophiam; non autem probant rationes illae, vel absolute et simpliciter esse perfectiorem prudentiam metaphysica, vel in genere virtutis intellectualis philosophiam moralem habere primatum.

45. Oportet ergo in scientiis duo distinguere, scilicet, veritatis contemplationem seu iudicium et infallibilem vim seu rectitudinem attingendi illam, et bonum usum talis scientiae et actuum eius, quatenus liberi sunt, et bene vel male, et propter honestum finem, et cum debitis circumstantiis possunt fieri aut non fieri. Prior ratio est essentialis scientiae, ut sic; immo in universum omni virtuti intellectuali hoc per se primo convenit, quamvis practica virtus ulterius ipsam veritatis cognitionem et iudicium ordinet ad opus, quod non pertinet ad maiorem perfectionem scientiae ut sic, sed potius est indicium minoris perfectionis, ut hic Aristoteles docuit in prooemio Metaphysicae, et fortasse inferius id attingemus, tractando de qualitatibus et habitibus mentis. Posterior ratio, scilicet, usus scientiae, quod nimirum sit honestus, vel reipublicae utilis, vel ad alios fines, est accidentalis scientiae ut sic, licet sit maxime necessaria homini. Imperare igitur scientiae usum hoc posteriori modo proxime spectat ad virtutes aliquas et ad prudentiam, et ad idem imperium magis conferunt scientiae morales quam metaphysica, et hoc proprie vocatur imperium practicum, quia respicit opus scientiae,

obra de la ciencia más como obra de la voluntad que del entendimiento, porque el uso está activamente en la voluntad, aunque a veces la ejecución se encuentre en el entendimiento.

Pero dirigir las ciencias en el primer sentido, a saber, para el conocimiento de la verdad, pertenece primera y principalmente a la metafísica, de la que ellas, en cierto modo, toman sus principios, el conocimiento de sus términos y los objetos o esencias de sus objetos, conforme a lo que se explicó anteriormente. Y por razón de esta dirección e independencia puede decirse que la metafísica impera sobre las otras ciencias con imperio más especulativo que práctico; por razón del cual, ella misma sobresale absolutamente, como ciencia y sabiduría.

Añado, finalmente, que si la metafísica se considera en cuanto que la felicidad natural del hombre consiste en un perfectísimo acto suyo, así se ordenan a ella como a su fin no sólo las otras ciencias, sino también las virtudes morales y la prudencia, ya que todas estas cosas van ordenadas a la felicidad del hombre, y todas las acciones pueden referirse muy bien a este fin, a saber, a disponer al hombre y hacerle capaz de la divina contemplación que formal o elicitivamente pertenece a esta ciencia, aunque deba llevar anejo el amor que suele nacer de tal contemplación. Y también por esta razón, concluye Aristóteles que esta ciencia impera sobre las demás, porque contempla el bien supremo y el último fin absolutamente; y así como entre las artes que se subordinan a un cierto fin, la que considera el fin supremo es en ese orden la arquitectónica y la que manda sobre las otras, así la metafísica, que considera absolutamente el último fin de las ciencias, de todas las artes y de la vida humana entera, se dice que impera sobre todas y es la primera de todas, no porque mande propia y prácticamente, sino de un modo como virtual y eminente. Efectivamente, la metafísica no procede mostrando prácticamente de qué modo ha de ser obtenido tal fin, o cómo han de ser dirigidas hacia él las demás ciencias y, por esto, no impera propia y formalmente; pero muestra, sin embargo, el fin al que se han de dirigir todas las cosas y enseña que ése es el fin último de todas las cosas, y por ello, de parte de la

magis ut est opus voluntatis quam intellectus, usus enim est active in voluntate, quamvis interdum exsecutio sit in intellectu. At vero dirigere scientias sub priori ratione, scilicet, ad veri cognitionem, per se primo ac maxime pertinet ad metaphysicam, a qua quodammodo accipiunt principia, et terminorum cognitionem, et obiecta, seu quidditates suorum obiectorum, iuxta ea quae in superioribus declarata sunt. Et ratione huius directionis et independentiae dici potest metaphysica imperare aliis, imperio potius speculativo quam practico; ratione cuius ipsa simpliciter eminet in ratione scientiae et sapientiae. Addo denique, si metaphysica consideratur quatenus in perfectissimo actu eius naturalis beatitudo hominis consistit, sic ad illam ut ad finem ordinari non solum alias scientias, sed etiam morales virtutes et prudentiam, nam haec omnia ad felicitatem hominis ordinantur, et actiones omnes ad hunc finem optime referuntur, ut scilicet, hominem disponant aptumque reddant ad divinam contemplationem, quae formaliter seu elicitive ad hanc scientiam pertinet, licet habere debeat coniunctum amorem, qui ex tali contemplatione solet nasci. Atque hac etiam ratione concludit Aristoteles scientiam hanc omnibus imperare, quia contemplatur summum bonum et ultimum finem simpliciter; sicut enim in artibus, quae ad aliquem finem subordinantur, illa architectonica est, aliisque imperat, quae supremum finem in illo ordine considerat, ita metaphysica, quae absolute contemplatur ultimum finem scientiarum, artiumque omnium, totiusque humanae vitae, dicitur imperare omnibus, esseque omnium princeps, non quia proprie et practice imperet, sed quasi virtute et eminenter. Non enim procedit metaphysica, practice ostendendo quo modo ille finis obtinendus sit, aut alia in eum dirigenda; et ideo non proprie et formaliter imperat; ostendit tamen finem in quem omnia dirigenda, eumque finem ultimum rerum omnium esse ostendit; et ideo ex parte rei cognitae, vir-

cosa conocida impera sobre las otras virtual y eminentemente, en cuanto de ella depende, y dirige todas las cosas a este último fin y bien supremo.

Solución a la duda de la subalternación de las otras ciencias a la metafísica

46. *Opinión de algunos.*— Pero aquí se nos presenta una duda acerca de esta propiedad, y es si este imperio o dirección de la metafísica sobre las demás ciencias es tal que por él se ha de decir que todas las ciencias quedan subalternadas a la metafísica. No faltaron, efectivamente, quienes juzgaron así de este imperio de la metafísica, diciendo que por él todas las ciencias quedaban subalternadas y que sólo la metafísica era una ciencia absoluta o, al menos, subalternante. Esta opinión la atribuyen algunos a Aristóteles, en el libro I de la *Física*, c. 2, y en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 7; y a Platón, en el libro VII de la *República*, donde diserta acerca de la metafísica con el nombre de dialéctica. Y lo mismo insinúa Santo Tomás en su opúsculo *De natura generis*, c. 14. Otros, en cambio, niegan simplemente tal subalternación, y ésta es la opinión comúnmente admitida, como puede verse en Iavello, I *Metaph.*, c. 2; en Soncinas, libro IV, q. 9; en Soto, libro I *Physic.*, q. 11. Otros, finalmente, establecen una distinción y enseñan que en uno de los sentidos o acepciones de la palabra *subalternación*, puede la metafísica llamarse subalternante, pero lo niegan cuando se habla absolutamente. Puede verse en Fonseca, libro IV, c. 1, q. 1.

47. *Qué es una ciencia subalternada.*— Para no tropezar con la ambigüedad de los términos, convengamos en que se dice que una ciencia está propiamente subalternada a otra cuando en su ser de ciencia depende esencial o necesariamente de ella por la misma naturaleza de las cosas, de tal manera que no sería ciencia si no se uniese a la subalternante y tomase de ella la evidencia de sus principios. La razón de esto reside en que la ciencia subalternada no tiene principios por sí evidentes e inmediatos, sino conclusiones demostrables en la ciencia superior, y por esto, igual que toda ciencia depende esencialmente del hábito de los principios, así la subalternada depende de la subalternante propiamente dicha, ya que una y otra reciben la evidencia de sus principios de una causa superior.

tute et eminenter, quantum est ex se, omnibus imperat, omniaque in eum finem ac summum bonum dirigit.

Expeditur dubium de subalternatione aliarum scientiarum ad metaphysicam

46. *Aliquorum opinio.*— Hic vero dubium occurrit circa conditionem hanc, an hoc imperium vel directio metaphysicae in alias scientias tale sit, ut dicendae sint omnes scientiae ratione illius subalternari metaphysicae. Non enim defuere qui ita de hoc imperio metaphysicae existimaverint, ut ratione illius omnes scientias subalternatas, solam vero metaphysicam simpliciter, aut tantum subalternantem esse dixerint. Quam sententiam aliqui tribuunt Aristoteli, I Phys., c. 2, et lib. I Poster, c. 7; et Platoni, lib. VII de Repub., ubi de metaphysica nomine dialecticae disputat. Eamque insinuat D. Thomas, opusculo de natura generis, c. 14. Alii vero simpliciter negant hanc subalternationem; et haec est communis et recepta sententia, ut videre licet in Iavello, I Metaph., q. 2; Soncinate, lib. IV, q. 9; Soto, I Phys., q. 11. Alii denique distinctione utuntur, et sub una ratione seu usu vocis *subalternationis* docent posse metaphysicam dici subalternantem, saltem aliquo modo, simpliciter vero negant. Lege Fonsecam, lib. IV, c. 1, q. 1.

47. *Quae sit subalternata scientia.*— Ne vero in nominum ambiguitate versemur, supponamus proprie scientiam illam dici subalternatam alteri, quae essentialiter seu necessario ex natura rei ab illa pendet in esse scientiae, ita ut esse scientia non possit nisi scientiae subalternanti coniungatur, et ab illa sumat evidentiam principiorum. Ratio autem huius est, quia scientia subalternata non habet principia per se nota et immediata, sed conclusiones demonstrabiles in superiori scientia; et ideo, sicut omnis scientia ab habitu principiorum essentialiter pendet, ita subalternata a subalternante proprie dicta, quia utraque sumit a superiori virtute evidentiam principiorum. Dices: unde constat subalternatam scientiam non posse habe-

Podrá objetarse tal vez: de dónde se deduce que la ciencia subalternada no pueda tener principios evidentes por sí mismos, sino que haya de emplear como tales las conclusiones demostrables en otra ciencia. Respondemos que esto depende únicamente del significado de la palabra, pues de hecho consta que hay algunas ciencias que usan tales principios de este modo, como la medicina, la música, etc., y éstas son las que decimos que se designan con el nombre de subordinadas. Y se dice esto, porque las que tienen principios inmediatos, se subordinan próximamente y por sí al hábito de los principios, y por ello, no hay razón para que se diga que están en subordinación respecto de otra ciencia, puesto que no dependen directamente de ella. Por consiguiente, esta dependencia de una ciencia respecto de otra se designa con el nombre de subalternación.

48. *Qué condiciones se requieren para la subalternación.*— Por lo cual sucede que no existe verdadera subalternación más que entre ciencias que son diferentes, pues aunque en una misma ciencia haya dependencia de una conclusión respecto de otra, hasta llegar a los principios, con todo no se puede decir que la ciencia sea subalternada, ni en todo ni en parte, puesto que ella en bloque no se subordina a otra anterior, sino directamente al hábito de los principios; por esto únicamente puede afirmarse que una conclusión está subordinada o subalternada a la demostración de otra. Es preciso, pues, que las ciencias sean distintas y que tengan entre sí la referida dependencia y subordinación.

Pero sucede a veces que una ciencia no guarda dependencia respecto de una superior en todos sus principios, ni en la demostración de todas sus conclusiones, sino sólo en algunas, y entonces se dice que está subalternada a esa ciencia no en todo, sino en parte, o sea, con subordinación no total, sino parcial. En este sentido, por ejemplo, se dice que la geometría está subalternada a la filosofía natural, porque aunque utiliza muchos principios indemostrables, tiene otros que se demuestran en filosofía, como aquel: *De cualquier punto a cualqier otro se puede trazar una línea,* ya que esto se demuestra en la física porque los indivisibles no son inmediatos, puesto que una cantidad continua no puede componerse de indivisibles.

re principia per se nota, sed conclusiones, alibi demonstrabiles, illi esse principia? Respondetur, hoc non posse nisi ad significationem vocis pertinere; nam in re constat esse aliquas scientias quae huiusmodi utuntur principiis, ut medicina, musica, etc.; has ergo dicimus subalternatarum nomine significari. Nam illae quae principia habent immediata, proxime ac per se subordinantur habitui principiorum; et ideo non est cur respectu alterius scientiae subordinationem habere dicantur, cum ab illa per se non pendeant; haec ergo dependentia unius scientiae ab alia nomine subalternationis significatur.

48. *Quae conditiones ad subalternationem requisitae.*— Ex quo fit, ut subalternatio vera non sit nisi inter scientias diversas; nam etsi in eadem scientia sit dependentia unius conclusionis ab altera usque ad principia, non tamen ideo scientia dici potest vel in totum, vel in partem subalternata, cum absolute tota scientia non alteri scientiae priori, sed immediate habitui principiorum subordinetur, sed ad summum dici potest una conclusio subordinata vel subalternata demonstrationi alterius. Oportet ergo ut scientiae distinctae sint, et quod inter se habeant praedictam dependentiam et subordinationem. Contingit vero interdum scientiam aliquam non in omnibus suis principiis, neque in omnium conclusionum demonstrationibus, sed in quibusdam habere dictam dependentiam a scientia superiori; et tunc dicitur illi subalternata, non in totum, sed ex parte, seu partiali subordinatione, non totali; quo modo geometria dicitur subalternari naturali philosophiae, quia, licet utatur multis principiis indemonstrabilibus, aliqua tamen habet quae in philosophia demonstrantur, ut illud: *A quolibet puncto in quodlibet punctum lineam duci,* quod in physica demonstratur, quia nulla indivisibilia sunt immediata, eo quod ex indivisibilibus componi non possit continua quantitas.

49. *De dónde nace la subalternación de una ciencia a otra.*— Suele originarse esta dependencia de una ciencia respecto de otra de la subordinación de sus objetos, pues como el ser de la ciencia consiste en la relación al objeto, así también los principios están proporcionados a éste. Por lo cual, si los objetos de dos ciencias no están subordinados entre sí, como, por ejemplo, si son géneros o especies enteramente desligados, entre tales ciencias no puede haber subalternación. Es menester, por tanto, que esta subalternación se funde en los objetos, a saber, en que el objeto de una sea al mismo tiempo el de la otra, con una añadidura accidental, la cual, en el ser entitativo sea accidental, pero en el ser cognoscitivo sea de algún modo sustancial y constituya un especial objeto cognoscible. Porque cuando dos objetos de ciencias se subordinan por sí mismos, incluso en su ser real, es decir, como género y especie, o como superior e inferior esencialmente, las ciencias que tratan de tales objetos no pueden ser subalternas, al menos totalmente, porque o bien pertenecen tales objetos a la misma ciencia, si tienen enteramente el mismo grado de abstracción, o bien ciertamente, si son ciencias diversas, una y otra será subalternante, ya que las dos pueden tener sus propios principios tomados de la diferencia propia del objeto que estudian, o de su primera propiedad y por ella podrán demostrar las restantes conclusiones que se establezcan sobre las propiedades restantes. Así, la ciencia del hombre no considera las cosas que convienen al hombre en cuanto que es animal, sino sólo en cuanto racional, y en ello no se subordina a la ciencia que lo estudia como animal, porque el ser racional le conviene inmediatamente al hombre, y de este principio nacen las demás características del hombre como tal. Y si hay alguna característica que dependa de algún modo de la categoría de sensitivo como tal, o de la especial unión de lo sensitivo con lo racional, en esto la ciencia que tiene por objeto al hombre se subordinará parcialmente a la que tiene por objeto al animal, pero no absoluta y totalmente.

50. Por consiguiente, para la subalternación absoluta y total, es necesario que el objeto de la ciencia subalternada añada una diferencia accidental al de la ciencia subalternante, tal como lo hace la línea visible a la línea, o el número sonoro al número, y el cuerpo humano sanable al cuerpo humano, porque de

49. *Unde enascatur scientiae unius ad alteram subalternatio.*— Oriri autem solet haec dependentia unius scientiae ab alia ex subordinatione obiectorum; nam, sicut esse scientiae consistit in ordine ad obiectum, ita et principia sunt proportionata illi. Quapropter si obiecta duarum scientiarum non sunt inter se subordinata, utpote si sint genera vel species omnino condivisae, inter illas scientias non potest esse subalternatio. Oportet ergo ut haec subalternatio in obiectis fundetur, nimirum in eo quod obiectum unius est idem cum obiecto alterius, adiuncta aliqua differentia accidentali, quae in esse entis sit per accidens, in esse autem scibilis sit aliquo modo per se, et constituat speciale obiectum scibile. Quando enim duo obiecta scientiae per se subordinantur, etiam in esse rei, scilicet ut genus et species, vel ut superius et inferius essentialiter, scientiae de illis obiectis non possunt esse subalternatae, saltem totaliter, quia, vel pertinent ad eamdem scientiam, si in eadem omnino sint abstractione, vel certe si scientiae diversae sint, erit utraque subalternans, quia utraque habere potest propria principia sumpta ex propria differentia obiecti quod considerat, vel ex prima passione, et per illa poterit demonstrare reliquas conclusiones quae de posterioribus passionibus conficiuntur. Nam scientia de homine non considerat quae conveniunt homini ut animal est, sed tantum ut rationalis est, et in illis non subalternatur scientiae de animali, quia esse rationale immediate convenit homini, et ex hoc principio oriuntur aliae passiones hominis ut homo est. Quod si aliqua est quae pendeat ex gradu sensitivo ut sic, aliquo modo, aut ex speciali coniunctione sensibilis cum rationali, quantum ad id subalternabitur partialiter scientia de homine scientiae de animali, non tamen omnino et totaliter.

50. Ad subalternationem ergo absolutam et totalem, necesse est ut subiectum subalternatae scientiae addat accidentalem differentiam subiecto scientiae subalternantis, ut linea visualis addit lineae, numerus sonorus numero, humanum corpus sanabile humano corpori; nam ex hac coniunctione

esta agregación nace no sólo el que la ciencia que considera especialmente las propiedades que emanan de ese conjunto como tal, sea diversa de la ciencia que prescinde de tal composición y considera al objeto en sí mismo, sino también el que los principios de dicha ciencia sean conclusiones de la ciencia anterior, ya que las propiedades del compuesto nacen evidentemente de los mismos componentes y de las propiedades que tienen éstos en sí mismos y que se demuestran en la ciencia superior.

De todas estas cosas se trata ampliamente en el lib. I de los *Anal. Segundos*, c. 11; aquí sólo han sido insinuadas y cuasi sugeridas para explicar con brevedad de qué modo se comporta la metafísica respecto de las otras ciencias, incluso en cuanto a esta propiedad.

51. *Ninguna de las propiedades de la ciencia subalternante se encuentra en la metafísica.*— Por lo dicho, pues, puede verse sin dificultad que ninguna de las propiedades de la ciencia propiamente subalternante convienen a la metafísica en su relación con las demás ciencias.

En primer lugar, no hay ninguna ciencia que dependa totalmente en su ser de ciencia de la metafísica, por no depender de ella en toda la evidencia y certeza de sus principios. Tienen, pues, sus principios inmediatos e indemostrables directa y ostensiblemente, lo cual basta para que su evidencia pueda originarse inmediatamente del hábito de los principios, cosa que basta para engendrar verdadera ciencia. En efecto, aunque la metafísica pueda demostrar de algún modo aquellos principios, sin embargo, tal demostración no es absolutamente necesaria para formar un juicio evidente de ellos, ya que por sus mismos términos pueden ser conocidos con evidencia, y además, porque aquella demostración no es propiamente *a priori*, sino por reducción al imposible o, a lo sumo, por alguna causa extrínseca. La metafísica, por tanto, no es absolutamente necesaria para la evidencia de estos principios; luego, tampoco para que el hábito engendrado a partir de aquéllos sea una verdadera ciencia; luego, tal hábito no es una ciencia subalternada a la metafísica.

Por su parte, los objetos de las ciencias inferiores no están subordinados accidentalmente al ente o a la sustancia, sino por sí mismos y esencialmente, como

provenit, tum ut scientia quae specialiter considerat proprietates ex illo coniuncto ut sic manantes, sit diversa a scientia quae abstrahit ab illa compositione et subiectum secundum se considerat, tum etiam ut principia talis scientiae sint conclusiones superioris scientiae, quia nimirum proprietates talis compositi oriuntur ex ipsis componentibus, et ex proprietatibus quas secundum se habent, et in superiori scientia demonstrantur. De quibus omnibus in lib. I Post., c. 11, latius disseritur; hic vero solum insinuata et quasi delibata sunt, ut breviter explicemus quo modo metaphysica sit affecta ad alias scientias, etiam quoad hanc proprietatem.

51. *Scientiae subalternantis proprietates nullae insunt metaphysicae.*— Ex dictis igitur non obscure colligitur nullam proprietatem scientiae proprie subalternantis convenire metaphysicae respectu aliarum scientiarum. Primum enim non pendent omnino aliae scientiae in esse scientiae a metaphysica, quia non pendent in omni evidentia et certitudine suorum principiorum. Habent enim sua principia immediata, et indemonstrabilia ostensive et directe; quod satis est ut possint habere evidentiam eorum immediate ab habitu principiorum, quae sufficit ad generandam scientiam. Etenim, licet metaphysica demonstrare possit aliquo modo illa principia, illa tamen demonstratio non est simpliciter necessaria ad iudicium evidens talium principiorum, cum ex terminis possint evidenter cognosci, et illa demonstratio non sit proprie a priori, sed per deductionem ad impossibile, vel ad summum per aliquam extrinsecam causam. Metaphysica ergo non est simpliciter necessaria ad evidentiam horum principiorum; ergo neque ut habitus ex eis genitus sit vera scientia; ergo talis habitus non est scientia subalternata metaphysicae. Rursus obiecta inferiorum scientiarum non sunt per accidens subordinata enti aut substantiae; sed per se et essentialiter, ut patet in ente naturali, quod

se ve claramente en el ente natural, que es el objeto de la filosofía, y en la cantidad, que es objeto de las matemáticas. Y la razón de esto es que bajo el ente nada queda contenido accidentalmente, sino sustancialmente; y si hay alguna ciencia que se ocupa de algún ente de razón, ésta de ningún modo quedaría subordinada a la metafísica, en cuanto trata del ente real, porque el ente de razón, como tal, no está contenido en el ente real, sino que es algo primariamente diverso; sin embargo, en cuanto que la metafísica trata también del ente de razón, entonces cualquier ente de razón no accidentalmente, sino esencialmente queda subordinado al ente de razón como tal que el metafísico estudia; no hay, por tanto, aquí una subalternación propia y total.

Y esto lo demuestra también la experiencia misma, porque, de lo contrario, habría que adquirir la metafísica antes que las demás ciencias, ya que sin ella no se podría adquirir ninguna; la experiencia, sin embargo, muestra que ocurre todo lo contrario por las razones antes reseñadas, y así se hacen verdaderas demostraciones partiendo de principios conocidos por sí mismos sin la metafísica, especialmente en las matemáticas; no hay, por consiguiente, verdadera subalternación. En cambio, no es obstáculo el que alguna vez se dé subalternación en una u otra conclusión, como fácilmente puede deducirse de los principios propuestos.

52. Y si ampliando el sentido de la palabra, quiere alguien llamar subalternación a aquella excelencia y como imperio que tiene la metafísica sobre las restantes ciencias, en cuanto puede establecer y demostrar de algún modo sus principios y proyecta una gran luz sobre todas ellas, o en cuanto que incluye en su campo el último fin o felicidad del hombre, no habría que discutir con él por tratarse de una discrepancia de solo nombre, mayormente habiendo algunos graves autores que a veces usan tal locución, como puede verse en Simplicio, libro I *Phys.*, texto 8; y Temistio, en la *Paraph.* al libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 2. Aristóteles, sin embargo, no usó nunca tal modo de hablar, ni requirió esta propiedad para la razón de sabiduría, sino únicamente que domine en cierto modo a las demás ciencias, lo cual es muy diverso, como consta por lo dicho.

53. *Respuesta a una pregunta.*— Hasta aquí, por consiguiente, ha quedado suficientemente probada la segunda aserción, a saber, que la metafísica es verda-

est obiectum philosophiae, et de quantitate, quae est obiectum mathematicae. Et ratio est, quia sub ente nihil continetur per accidens, sed per se; quod si sit aliqua scientia quae agit de aliquo ente rationis, illa nullo modo subordinatur metaphysicae quatenus agit de ente reali, quia ens rationis ut sic non continetur sub ente reali, sed est primo diversum; quatenus vero metaphysica agit de ente rationis, sic quodlibet ens rationis non per accidens sed per se continetur sub ente rationis ut sic, quod metaphysicus considerat; non ergo intercedit propria et totalis subalternatio. Quod ipse etiam usus docet, alias esset metaphysica ante omnes scientias acquirenda, quoniam sine illa nulla scientia esse posset; oppositum autem habet usus propter causas supra tactas, et nihilominus verae demonstrationes fiunt ex principiis per se notis sine metaphysica, et praesertim in mathematicis; non intercedit ergo vera subalternatio. Quod autem in una vel altera conclusione intercedat interdum, id non repugnat, ut ex principiis positis facile intelligi potest.

52. Quod si extenso vocabulo quis velit subalternationem vocare illam excellentiam, et quasi imperium, quod metaphysica habet in alias scientias, quatenus earum principia potest aliquo modo stabilire et confirmare, et quatenus magnam lucem omnibus affert, vel quatenus attingit ultimum finem vel felicitatem hominis, non est cum eo contendendum, cum de nomine disceptatio sit, praesertim cum graves auctores interdum eo genere locutionis utantur, ut videre licet in Simplicio, lib. I Phys., text. 8; et Themist., in Paraph. ad I lib. Poster., c. 2; Aristoteles vero nunquam est usus illo loquendi modo, neque illam proprietatem ad rationem sapientiae requisivit, sed solum ut aliis scientiis quodammodo dominetur, quod longe diversum est, ut ex dictis constat.

53. *Interrogationi respondetur.*— Hactenus ergo satis probata est secunda assertio, metaphysicam, scilicet, esse veram sapien-

dera sabiduría. Pero podrá tal vez preguntarse cómo se compaginan la primera y la segunda aserción, ya que Aristóteles, en los libros de la *Etica,* coloca a la ciencia y a la sabiduría como especies opuestas entre sí bajo el género de la virtud intelectual, y nosotros, en cambio, llamamos a la metafísica ciencia y sabiduría simultáneamente.

Esto se soluciona fácilmente, si decimos con Santo Tomás en la I-II, q. 57, a. 2, ad 1, que la sabiduría se distingue de la ciencia, no porque ella misma no sea ciencia, sino porque dentro de la extensión de ésta, goza de una especial categoría y dignidad. De lo cual se deduce que la ciencia se toma en un doble sentido: uno, genérico, en cuanto significa hábito adquirido por demostración, como se define en el libro I de los *Analíticos Segundos,* c. 2, donde por esto mismo no se hace ninguna mención de la sabiduría en particular, ya que sólo trata de la ciencia bajo aquella razón general que incluye también a la sabiduría, y a este sentido aludía la primera afirmación propuesta por nosotros. En otro sentido se toma la ciencia más estrictamente, en cuanto significa un hábito que sólo versa sobre conclusiones demostrables y no sobre los principios mismos; es decir, como hábito que es solamente ciencia y de ningún modo inteligencia, precisamente según el sentido en que Aristóteles dijo que la sabiduría es inteligencia y ciencia; y en este sentido la ciencia se distingue de la sabiduría, y mantenemos nosotros que la metafísica no es ciencia de esa clase, sino sabiduría.

SECCION VI

SI, DE ENTRE TODAS LAS CIENCIAS, ES LA METAFÍSICA LA MÁS APETECIDA POR EL HOMBRE CON APETITO NATURAL

1. *Motivo de proponer la cuestión.—* Propongo esta cuestión principalmente a causa del *Proemio de la Metafísica* de Aristóteles, para declarar, con ocasión del mismo, algunas cosas que puedan quedar todavía inexplicadas allí, de tal modo que así ni las pasemos por alto enteramente, ni sea preciso que tengamos que volver a ellas nuevamente. La exposición de esta duda ayudará tam-

tiam. Interrogabit vero aliquis quo modo prior et posterior assertio cohaereant; nam Aristoteles in Ethicis scientiam et sapientiam ponit species condistinctas sub genere virtutis intellectualis; nos vero doctrinam hanc simul facimus scientiam et sapientiam. Hoc autem facili negotio expeditur, si dicamus cum D. Thoma, I-II, q. 57, a. 2, ad 1, sapientiam condistingui a scientia, non quia scientia non sit, sed quia in latitudine scientiae habeat specialem gradum et dignitatem. Unde fit scientiam dupliciter sumi: uno modo generice, ut dicit habitum per demonstrationem acquisitum, ut in I Poster., c. 2, definitur, ubi hac ratione nulla mentio fit sapientiae in particulari, quia solum agitur de scientia sub illa generali ratione, sub qua sapientiam complectitur, et sic procedit prior assertio a nobis posita. Alio modo accipitur scientia magis stricte, prout dicit habitum, qui solum versatur circa conclusiones demonstrabiles, et non circa ipsa principia, id est, pro habitu, qui solum scientia est, et nullo modo intellectus, ad eum utique sensum quo Aristoteles dixit sapientiam esse intellectum et scientiam, et in hoc sensu scientia distinguitur a sapientia, et sic dicimus metaphysicam non esse scientiam huiusmodi, sed sapientiam.

SECTIO VI

UTRUM INTER OMNES SCIENTIAS METAPHYSICA MAXIME AB HOMINE APPETATUR APPETITU NATURALI

1. *Ratio proponendi quaestionem.—* Hanc quaestionem praecipue propono propter Aristotelem in prooemio Metaphysicae, ut occasione illius nonnulla declaremus, quae ex illo prooemio declaranda supersunt, ne aut ea omnino praetereamus, aut necessarium nobis sit ad ea iterum redire. Confert etiam huius dubitationis expositio ad

bién para encarecer más aún la dignidad de esta doctrina, porque es la más conforme con la naturaleza del hombre en cuanto racional, o mejor aún, porque es su perfección natural suprema.

2. Aristóteles, en el libro I de la *Metafísica,* c. 1 y 2, parece que se inclina decididamente por la respuesta afirmativa a esta pregunta, a saber, que el apetito natural del hombre es atraído en sumo grado por la metafísica; para demostrarlo, antepone aquel axioma: *Todo hombre desea naturalmente saber.*

Cuál es el sentido del enunciado: todo hombre desea naturalmente saber

3. *Qué es apetito innato y elícito.—* En este punto hay que aclarar primeramente el sentido del texto de Aristóteles, y después, la verdad de la proposición. Tres son, por consiguiente, los términos que hay que declarar en esta proposición; el primero es "apetecer" o "desear". Y sobre esto, hay que suponer en primer lugar la distinción corriente del apetito en dos clases: innato y elícito. El primero se llama apetito de forma impropia y metafórica, porque propiamente no es otra cosa que la natural propensión que tiene cada cosa hacia un bien, inclinación que en las potencias pasivas no es más que la capacidad natural y la proporción con su perfección, y en las activas, en cambio, es la misma facultad natural de obrar. Así, pues, en todas estas cosas se ve que el apetito no añade nada a la naturaleza misma del ser o a la facultad próxima, en virtud de la cual le conviene tal apetito. Ni se puede distinguir en este apetito acto primero y segundo, porque apetecer de este modo no es obrar, sino sólo tener una propensión innata, tal como la que tiene la gravedad hacia el centro, aunque no obre nada.

El apetito elícito es propiamente apetito, porque se inclina al bien como bien, y puede apetecerlo por un acto propio. Por lo cual, hay dos cosas en este apetito (hablamos de las criaturas): una es la facultad de apetecer y otra la apetición misma. La primera retuvo ya el nombre de apetito, y se divide en sensitivo y racional. Este apetito, como tal, es también innato, si se toma la palabra "innato" en general, ya que fué dado con la misma naturaleza y tiene natural propensión a su objeto y a su acto. Pero como de tal forma es innato que es también elicitivo

dignitatem huius doctrinae amplius commendandam, ex eo quod naturae hominis, ut rationalis est, maxime est conformis, vel potius summa naturalis eius perfectio.

2. Aristoteles ergo, lib. I Metaphysicae, c. 1 et 2, videtur directe intendere partem affirmantem huius dubii, nimirum naturalem hominis appetitum maxime ad metaphysicam attrahi. Quod ut persuadeat, praemittit axioma illud: *Omnis homo naturaliter scire desiderat.*

Quis sit sensus illius pronuntiati: Omnis homo naturaliter scire desiderat

3. *Quis sit appetitus innatus.— Quis elicitivus.—* Circa quod imprimis sensum Aristotelis exponere oportet, deinde propositionis veritatem. Tres ergo termini in illa propositione declarandi sunt: prior est appetere vel desiderare. Circa quem supponenda est primo vulgaris distinctio duplicis appetitus, innati et elicitivi. Prior improprie ac metaphorice dictus est appetitus; proprie vero nihil aliud est quam naturalis propensio, quam unaquaeque res habet in aliquod bonum, quae inclinatio in potentiis passivis nihil aliud est quam naturalis capacitas et proportio cum sua perfectione, in activis vero est ipsa naturalis facultas agendi. Itaque in his omnibus appetitus non addit aliquid ultra ipsam rei naturam, vel proximam facultatem, ratione cuius convenit rei talis appetitus. Neque in hoc appetitu distingui potest actus primus et secundus, quia hoc modo appetere non est agere aliquid, sed solum habere innatam talem propensionem, qualem habet gravitas ad centrum, etiamsi nihil agat. Appetitus elicitivus est proprie appetitus, quia fertur in bonum ut bonum, illudque per proprium actum potest appetere. Unde duo sunt in hoc appetitu (loquimur in creaturis): unum est facultas appetendi, aliud appetitio ipsa. Primum retinuit iam nomen appetitus, qui in sensitivum et rationalem dividitur; et hic appetitus ut sic, etiam est innatus, si generatim de innato loquamur, quia cum ipsa natura datus est, et habet naturalem propensionem ad suum obiectum et ad suum actum. Quia vero ita est innatus ut sit etiam elicitivus

de la apetición actual, por la cual tiende formalmente al bien en cuanto que es bien, así es con toda propiedad apetito y se distingue, por ello, del apetito puramente innato y del metafórico; en este sentido se ha de tomar, pues, la primera división. Lo segundo, es decir, el acto de apetecer, que propiamente se llama apetición, o apetito elícito, no es otra cosa que el acto producido por el apetito eliciente, que ama o desea el bien. Este apetito no es nunca innato, al menos en nosotros, de quienes ahora tratamos; pero a veces es natural, como más abajo declararé de propósito.

4. *Cuántas acepciones tiene "natural".*— El segundo término que tenía que ser explicado era "naturalmente"; pues el apetito se puede llamar natural en múltiples sentidos: a veces, se llama natural lo que ha sido dado por la misma naturaleza y no ha sido realizado por ejemplo, por una acción o efectuación propia del hombre mismo. En este sentido, todo apetito innato es natural, incluso el mismo apetito elicitivo; pero no lo es, sin embargo, el apetito o acto elícito, como consta suficientemente por la exposición que se ha dado de los términos. Otras veces, en cambio, se llama natural lo que se hace necesariamente según la intrínseca propensión de la naturaleza, aunque absolutamente y en sí no haya sido dado por la naturaleza, sino producido por el que apetece; en este sentido es apetito natural del hombre el hambre o la sed cuando le falta la comida o la bebida, y en este sentido el apetito elícito puede ser natural, y en el caso del apetito sensitivo lo es siempre de suyo; en la voluntad, en cambio, aunque a veces tal apetito sea natural, con todo no lo es siempre, por ser libre. Omito que a veces se toma natural como contrapuesto a sobrenatural, en cuyo sentido, para los filósofos naturales —o sea, que proceden por la sola luz natural, como ahora lo hacemos—, todo apetito es natural, ya que el modo sobrenatural de apetecer, que resulta de la acción de la gracia, no puede investigarse con la razón natural. Algunas veces se toma natural como opuesto a violento, y es frecuente en filosofía. Y de estas dos maneras, el apetito elícito, aunque sea libre, puede decirse natural, como se ve claramente. Más todavía: en ocasiones se dice natural el apetito elícito porque es conforme con la naturaleza, y se opone al preternatural como disconforme con

actualis appetitionis, qua tendit in bonum formaliter, et quatenus bonum est, atque ita sit propriissime appetitus, ideo condistinguitur ab appetitu pure innato et metaphorico; sic enim prior divisio accipienda est. Secundum, id est, actus appetendi, qui proprie dicitur appetitio, vel appetitus elicitus, nihil aliud est quam actus elicitus ab appetitu eliciente, quod amat vel desiderat bonum; et hic appetitus nunquam est innatus, saltem in nobis, de quibus in praesenti agimus; interdum vero est naturalis, ut inferius ex professo magis declarabo.

4. *Quot modis dicatur naturale.*— Alter igitur terminus exponendus erat *naturaliter;* appetitus enim naturalis multipliciter dicitur; interdum enim naturale dicitur, quod ab ipsa natura datum est, neque est effectum per propriam ipsius hominis, verbi gratia, actionem seu effectionem. Et hoc modo omnis appetitus innatus naturalis est, et ipse etiam appetitus elicitivus; non tamen appetitus seu actus elicitus, ut ex data terminorum expositione satis constat. Aliquando vero dicitur naturale, quod necessario fit ex intrinseca propensione naturae, etiamsi absolute et in se non sit a natura datum, sed ab appetente factum; et hoc modo est homini naturalis appetitus qui est fames aut sitis, quando deficit cibus aut potus; qua ratione appetitus elicitus naturalis esse potest, et in appetitu sensitivo ex se semper talis est; in voluntate vero licet interdum talis appetitus sit naturalis, non tamen semper, quia libera est. Omitto interdum sumi naturale ut a supernaturali distinguitur, quo sensu apud naturales philosophos, seu procedendo ex solo lumine naturae, ut nunc loquimur, omnis appetitus naturalis est, nam supernaturalis appetendi modus, qui per gratiam fit, non potest naturali ratione investigari. Aliquando etiam sumitur naturale ut violento opponitur, ut est frequens in philosophia. Atque his etiam duobus modis appetitus elicitus, etiam si liber sit, naturalis tamen esse potest, ut per se constat. Immo interdum dicitur naturalis appetitus elicitus, hoc ipso quod est naturae consen-

la misma, aun cuando no sea violento; en este sentido es natural el apetito de la virtud y de ningún modo el del vicio. Por lo cual, resulta finalmente que se dirá con mucha más razón natural aquel apetito al que la misma naturaleza impone necesidad; y, por ello, el apetito necesario, aunque sea elícito, puede, con toda razón, llamarse natural.

5. Suele distinguirse en este apetito una doble necesidad; a saber: en cuanto al ejercicio y en cuanto a la especificación. La primera se da cuando el apetito vital produce o ejerce necesariamente el acto de apetecer. Esto se ve fácilmente en el apetito sensitivo; en el racional, en cambio, no se encuentra en esta vida, sino solamente en la bienaventurada y sobrenatural, que no pertenece a nuestra consideración. La segunda consiste en que aunque la voluntad no ejercite el acto de apetecer por necesidad, con todo si lo ejerce, apetece necesariamente y no se aparta de un objeto, y tal acto se llama necesario en cuanto a la especie, y no en cuanto al ejercicio; y por esta necesidad se llama natural y se diferencia del acto que es totalmente libre, tanto en su ejercicio como en su especificación, que es el modo como la voluntad apetece el bien en común. Y con esto queda ya suficientemente aclarada la ambigüedad de la palabra.

6. *Diversos sentidos de "ciencia".*— La tercera palabra es *ciencia* o *saber,* que Aristóteles emplea en sentido indefinido. Puede tomarse en general como cualquier conocimiento o inteligencia de la verdad, pero sobre todo como el que es perfecto y realiza la razón propia de ciencia, igual que se afirma que saber es conocer la cosa por sus causas con evidencia y certeza. Y de la ciencia entendida en este sentido aún se puede hablar sea indefinidamente, sea en abstracto, ya distributivamente de todas las ciencias o singularmente de alguna; todas ellas son variedades de ciencia que difieren no poco entre sí.

7. *El hombre apetece todas las ciencias.*— Comenzando, pues, la explicación de aquel principio general por este último término, es cierto que Aristóteles no habla en él de una ciencia singular, como es claro por sus palabras y por la prueba de que se vale, que es general; además, se ve también por su intención, puesto que toma este principio general para descender después hasta esta ciencia en

taneus, et opponitur ei, quod est praeternaturale tamquam naturae dissonum, etiam si violentum non sit; quo modo appetitus virtutis naturalis est, vitii autem minime. Quo tandem fit ut multo magis naturalis dicatur appetitus ille ad quem ipsa naturae propensio necessitatem infert; et ideo appetitus necessarius, tametsi elicitus, naturalis merito vocari potest.

5. Duplex autem necessitas huius appetitus distingui solet, scilicet, quoad exercitium, et quoad specificationem. Prior est, quando appetitus vitalis ex necessitate elicit seu exercet actum appetendi; quae necessitas in appetitu sensitivo facile reperitur; in rationali vero non invenitur in hac vita, sed solum in beata et supernaturali, quae ad nostram considerationem non spectat. Posterior in hoc consistit, quod, licet voluntas non exerceat actum appetendi ex necessitate, tamen si exercet, necessario appetit et non refugit tale obiectum, et talis actus vocatur necessarius quoad speciem, non quoad exercitium; et secundum eam necessitatem dicitur naturalis, et recedit ab actu omni ex parte libero, quoad exercitium scilicet et specificationem, quomodo voluntas appetit bonum in communi. Ex his ergo satis clara manet illius vocis ambiguitas.

6. *Scientia quot modis dicatur.*— Tertia vox est *scientia* seu *scire,* quae ab Aristotele indefinite sumitur; et potest generatim sumi pro quacumque cognitione seu intelligentia veritatis, sed praesertim pro illa quae perfecta est, et propriam rationem scientiae habet, prout scire dicitur esse rem per causam cognoscere cum evidentia et certitudine. Et de scientia etiam hoc modo sumpta loqui possumus, vel indefinite, vel abstracte, vel distributive de omnibus scientiis, vel singulariter de aliqua, qui modi loquendi de scientia non parum inter se discrepant.

7. *Omnes scientias appetit homo.*— Incipiendo ergo ab hoc ultimo termino, certum est Aristotelem in illo generali dogmate non loqui de aliqua singulari scientia, ut patet, tum ex verbis eius, tum ex probatione, quae generalis est, tum denique ex intentione; assumit enim hoc generale principium, ut inde ad hanc scientiam in particulari de-

particular. Y esta razón prueba además que aunque las palabras de Aristóteles sean indefinidas, con todo, por ser doctrinales, equivalen a universales, de tal forma que el sentido es que todos los hombres, naturalmente, apetecen cualquier ciencia, ya porque este apetito no se origina por un motivo peculiar de una ciencia en cuanto es ésa tal, sino por la razón de ciencia en cuanto tal; ya también, porque, de lo contrario, no se pasaría con bastante eficacia en dicho raciocinio desde el lenguaje indefinido al singular. Esta es, por consiguiente, la mente de Aristóteles; y por lo que digamos a continuación se verá fácilmente que tal afirmación es verdadera en este sentido.

8. *Las apetece con apetito innato.*— Muchos expositores, principalmente Escoto y su escuela, piensan por su parte que en este lugar Aristóteles habla del apetito innato, y tampoco Santo Tomás se aparta de este parecer, por lo que le siguen Iavello y Flandria. Y no se puede poner en duda que en tal sentido la proposición es muy verdadera, como lo confirma Santo Tomás con varias razones, que se pueden resumir en ésta: todas las cosas naturalmente apetecen su perfección, operación y felicidad, y la ciencia se refiere al hombre de todos estos modos, puesto que es una gran perfección suya y su operación, y en ella consiste su felicidad.

En este razonamiento, los dos primeros miembros son comunes a todas las ciencias, y el tercero es propio de ésta, como diremos. Por lo cual, también juzgo yo que Aristóteles no excluyó este sentido, sino que más bien lo supuso. Ahora bien: que se refiriera solamente a éste no me parece ni necesario ni verdadero. Esto puede colegirse por el sentido propio de sus palabras; en efecto, del afecto y amor de los sentidos deduce el apetito de la ciencia; y habla abiertamente del amor de los sentidos por un acto elícito, pues esto es lo que propiamente significa amor, y más abajo afirma igualmente que el sentido de la vista lo anteponemos a todos, naturalmente con amor elícito. Y aunque podría decirse que es verdad que Aristóteles, en esa exposición, habla del acto elícito y de él colige el apetito natural, ciertamente esa deducción no sería buena si de algún modo no supusiese que aquel amor elícito es también de algún modo natural. Efectivamente, no se puede deducir el apetito natural de cualquier apetito elícito, pues a veces apetecemos con un acto de la voluntad cosas que a la misma naturaleza le repugnan,

scendat. Atque haec ratio ulterius concludit, quod, licet Aristotelis verba indefinita sint, tamen cum sint doctrinalia, aequivalent universalibus, ita ut sensus sit omnes homines naturaliter appetere quamcumque scientiam: tum quia non ex peculiari ratione alicuius scientiae ut talis est oritur hic appetitus, sed ex ratione scientiae ut sic; tum etiam quia alias non satis efficaciter procederetur in eo discursu ab indefinito sermone ad singularem. Haec est ergo mens Aristotelis; eamque sententiam in eo sensu veram esse patebit facile ex dicendis.

8. *Appetitu innato.*— Rursus existimant multi expositores hic, praesertim Scotus et sequaces, Aristotelem loqui de appetitu innato; nec D. Thomas ab ea sententia abhorret, unde illam sequuntur Iavellus et Flandria. Neque est dubium quin eo sensu verissima sit propositio, quam variis rationibus D. Thomas confirmat. Summa eorum est, quia omnis res naturaliter appetit suam perfectionem, operationem et felicitatem; sed omnibus his modis comparatur scientia ad hominem; est enim magna perfectio eius, et operatio ipsius, et in ea eius felicitas consistit. In qua ratione duo priora membra communia sunt omnibus scientiis, tertium vero est huius proprium, ut dicemus. Unde etiam existimo Aristotelem non exclusisse hunc sensum sed supposuisse potius. Quod autem in illo solo locutus fuerit, nec necessarium videtur, nec verum. Quod ex proprietate verborum eius colligi potest; nam ex sensuum dilectione et amore collegit scientiae appetitum; loquitur autem aperte de amore sensuum per actum elicitum; id enim proprie amor significat, et inferius similiter ait quod sensum visus caeteris anteponimus, nimirum in elicito amore. Et quamquam dici posset verum esse Aristotelem in ea ratione loqui de actu elicito, et ex illo colligere appetitum naturalem, certe ea collectio bona non esset, nisi supponeret illum elicitum amorem esse etiam aliquo modo naturalem, quia non ex quolibet appetitu elicito colligi potest appetitus naturalis; nam interdum appetimus actu voluntatis quae

como, por ejemplo, la muerte; luego, si del apetito elícito deduce Aristóteles el natural, supone que el mismo elícito es al propio tiempo natural, y si el amor elícito de los sentidos es natural, mucho más el amor de la ciencia.

9. *También con apetito elícito.*— Hay que afirmar, por consiguiente, que el hombre ama la ciencia también con apetito elícito. Esto prueban los argumentos de Santo Tomás que hemos insinuado, pues valen igualmente del apetito elícito y de la gravitación natural, porque también el hombre con ese apetito apetece naturalmente su perfección, operación y felicidad; y la ciencia es la operación más perfecta del hombre, porque o bien es ya la felicidad misma o es algo muy necesario para la felicidad y provecho de esta vida. Pues si la ciencia es contemplativa, la felicidad consiste en la más perfecta operación suya, como se dice en el libro X de la *Etica*, c. 6; y todas las ciencias especulativas sirven a aquélla superior, y en todas ellas hay una gran satisfacción, porque la contemplación es lo mejor de todo, como se dice en el libro XII de la *Metafísica*, texto 39. Las ciencias prácticas, por su parte, son muy necesarias o muy útiles para el provecho de la vida presente.

Exposición de la doctrina de Aristóteles sobre el amor a la vista y a los demás sentidos

10. Confirma muy bien todo lo dicho el razonamiento de Aristóteles sobre el amor a los sentidos y principalmente al de la vista.

Dos cosas mantiene Aristóteles en dicho razonamiento: lo primero, que en el amor a los sentidos, damos preferencia a la vista; lo segundo, que la razón de esto es que la vista es el sentido que más sirve para la adquisición de la ciencia. De lo cual deduce lo tercero, a saber, que el amor de la ciencia es mayor y más natural que el de la vista y demás sentidos. Consecuencia que parece evidente por sí misma como fundada en aquel principio: *Aquello por lo que una cosa es tal, aquello mismo lo es más.*

Pero la primera de estas proposiciones ha de ser entendida con precisión, si se quiere hacer la comparación como es debido. Porque, el tacto puede hallarse sin vista, pero no al contrario, ya que el tacto es el primer sentido de todos y el fun-

ipsi naturae repugnant, ut mortem verbi gratia; ergo, si ex appetitu elicito colligit Aristoteles naturalem, supponit ipsum elicitum esse etiam naturalem; quod si amor elicitus sensuum est naturalis, multo magis amor scientiae.

9. *Appetitu etiam elicito.*— Dicendum est ergo hominem appetitu etiam elicito scientiam amare. Hoc probant rationes insinuatae ex D. Thoma; illae enim aeque procedunt de appetitu elicito, et de pondere naturae, quia etiam homo hoc appetitu appetit naturaliter suam perfectionem, operationem, et felicitatem; sed scientia est perfectissima hominis operatio, et vel est felicitas ipsa, vel ad felicitatem et commodum huius vitae maxime necessaria. Nam si sit contemplativa scientia, in perfectissima eius operatione felicitas consistit, ut dicitur lib. X Ethic., c. 6; aliae vero scientiae speculativae illi superiori deserviunt, et in omnibus est magna quaedam iucunditas; nam contemplari optimum est, XII Metaph., text. 39. Practicae vero scientiae ad commoda etiam huius vitae necessariae sunt, vel valde utiles.

Exponitur doctrina Aristotelis de visus aliorumque sensuum dilectione

10. Praeterea discursus Aristotelis ex dilectione sensuum, et praesertim visus desumptus, optimus est ad idem confirmandum. Duo autem sumit Aristoteles in eo discursu: primum est, quod in dilectione sensuum visum anteponimus; secundum est causam huius esse, quia ad scientiam maxime deservit. Ex quibus infert tertium, scilicet amorem scientiae esse maiorem magisque naturalem, quam ipsius visus aliorumque sensuum. Quae consecutio videtur per se evidens, et fundata in eo principio: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Prima autem propositio assumpta imprimis intelligenda est cum praecisione, ut recte fiat comparatio; tactus enim inveniri potest sine visu, non vero e contrario, quia tactus est omnium sensuum primus, aliorumque fun-

damento de los demás. Por lo cual, si se destruye el tacto, no puede permanecer naturalmente la vista, ya que ni siquiera la vida se conserva sin tacto, como se ve en el libro III *De Anima,* c. 12, y en el libro XIII *De Sensu et Sensibus,* c. 1. Por lo tanto, la vista, en cuanto que de alguna manera incluye al tacto, es más apetecible que el tacto solo; y, por el contrario, dado que la pérdida del tacto supone la de la vista y no al revés, se ha de preferir el tacto a la vista, pues antes preferirá el hombre la conservación del tacto a la de la vista, si con la pérdida del tacto ha de ser perdida necesariamente también la vista. Pero esta comparación, entendida así, no tiene ningún valor, porque no se comparan cada uno de los sentidos entre sí sino dos con uno que está incluído en ellos; la comparación se ha de hacer, por tanto, precisivamente en lo que cada sentido por sí mismo aporta.

11. *Comparación de la vista con el oído.*— Además, hay que notar que Aristóteles indica aquí un doble amor a los sentidos. Uno, por su utilidad, y otro, por el conocimiento. El primero es el más conocido comúnmente, y con el nombre de utilidad puede entenderse toda ventaja del cuerpo que pertenece a su conservación, al placer o a otras operaciones de la vida humana.

El segundo amor es mucho más propio del hombre, y con referencia a él se compara aquí la vista con los demás sentidos, y se antepone a ellos. Esto lo prueba Aristóteles basándose en la experiencia, porque —dice— cuando no vamos a ejecutar nada, anteponemos la vista a los demás sentidos. Pero la razón *a priori,* que es la que más nos interesa ahora, la da en la segunda proposición, y acerca de ella hemos de notar, en tercer lugar, que son dos los modos de adquirir la ciencia: el aprendizaje y la investigación. Para el primero es utilísimo el oído, como es evidente por sí mismo, porque las voces son signos de los conceptos y el oído es el único que percibe las voces, y aunque no es él quien percibe las significaciones, sino que es la mente, es suficiente ya que sea el órgano propio mediante el cual llegue tal signo a la mente. Pero esta ventaja no sólo es accidental, sino que es mínima; accidental, ciertamente, porque el modo de adquirir la ciencia por el aprendizaje es casi accidental, ya que hablando según la naturaleza de las cosas, supone la otra, y sólo sirve para suplir la imperfección o negligencia

damentum. Unde destructo tactu, non potest naturaliter visus manere, quia nec vita sine tactu conservatur, III de Anim., c. 12, et lib. XIII de Sensu et sens., c. 1. Quatenus ergo visus quodammodo includit tactum, appetibilior erit visus quam solum tactus; et in contrario sensu quatenus amissio tactus includit amissionem visus, et non e converso, praefertur tactus visui, quia potius eliget homo conservationem tactus quam visus, si ad amissionem tactus visus necessario amittendus est. Haec vero comparatio sic intellecta nullius momenti est, quia non comparantur singuli sensus inter se, sed duo ad unum qui in eis includitur; est ergo comparatio praecise facienda in eo quod singuli per se conferunt.

11. *Visus et auditus inter se comparantur.*— Deinde est observandum Aristotelem hic duplicem amorem sensuum indicare. Unus est ob utilitatem; alter vero propter cognitionem. Prior est per se notissimus, et sub utilitate comprehendi potest omnis commoditas corporis, pertinens vel ad conservationem eius, vel ad delectationem, vel ad alias operationes humanae vitae. Posterior amor est maxime proprius hominis, et in ordine ad hunc amorem praecipue comparatur hic visus cum aliis sensibus, eisque praefertur. Quod experimento probat Aristoteles, quia nihil (inquit) acturi ipsum visum aliis anteponimus. Rationem autem a priori, et quae ad rem praesentem maxime spectat, reddit in altera propositione. Circa quam est tertio notandum, duos esse modos acquirendi scientiam, scilicet disciplinam, et inventionem. Ad priorem modum utilissimus est auditus, ut per se constat, quia voces sunt signa conceptuum; solus autem auditus voces percipit, et quamvis ipse non percipiat earum significationem, sed mens, satis est quod sit organum proprium, quo mediante tale signum ad mentem pervenit. Hic tamen excessus et est per accidens, et minimus. Per accidens quidem, quia modus acquirendi scientiam per disciplinam est quasi per accidens; nam et supponit alium, loquendo secundum naturas rerum, et solum est

humana en dedicarse a la investigación científica. Y le llamo ventaja mínima, porque también la vista sirve mucho para el aprendizaje, ya que también la palabra escrita es signo de los conceptos, y ésta se percibe por la vista; de lo cual resulta que parece que se aprenden muchas más cosas por la lectura, que se hace con la vista, que con la audición. Existe, con todo, una diferencia, y es que casi toda la utilidad que tiene la escritura puede percibirse también por el oído, y no al revés, ya que la energía, fuerza y claridad que hay en la voz para expresar los propios conceptos, no puede suplirse con la sola escritura o con la vista, y por esto leemos de algunos que, careciendo de la vista, fueron doctísimos por la sola audición de los escritos de otros, o también por la explicación o enseñanza de viva voz que se les propuso; sin embargo, que algún sordo haya llegado a ser doctísimo, no recuerdo haberlo leído y apenas creo que sea posible.

Por consiguiente, la comparación que establece aquí Aristóteles entre estos sentidos no es en orden a esta finalidad, sino en cuanto al modo de adquirir la ciencia por la propia investigación. Y en esto no cabe ninguna duda de que la vista y el tacto superan al oído y a los demás sentidos, cosa que es ya tan conocida que no necesita demostración. Sólo tenemos que decir algo brevemente de la comparación de la vista con el tacto.

12. *Comparación de la vista con el tacto.*— En cuarto lugar, hay que advertir, pues, que una cosa es hablar de lo que es señal —por decirlo así— de una mejor facultad y de una mayor aptitud para adquirir la ciencia, y otra del instrumento más apto para investigarla. Y así, el tacto en lo primero supera a la vista, porque el tacto es el sentido universal por parte del sujeto, puesto que está difundido por todo el cuerpo y es también señal de una complexión sana y armónica, de donde viene el dicho: *Las carnes delicadas son aptas para el ingenio,* que se explica más extensamente en el libro II *De Anima,* texto 24.

Pero la vista por sí misma, y como instrumento para la ciencia, supera al tacto de muchos modos. Primero, por la extensión de su objeto, ya que percibe más pormenores, como dijo aquí Aristóteles, y recorre las cosas celestes y terrestres y conoce los movimientos, acciones y figuras de las cosas más profundamente que ningún

ad supplendam imperfectionem vel negligentiam hominum in vacando scientiis inveniendis. Minimum autem excessum appello, quia etiam visus plurimum deservit ad disciplinam: nam etiam scripturae sunt signa conceptuum, et illae percipiuntur visu: unde multo plura videntur addisci lectione, quae visu fit, quam auditione [1]. Est tamen discrimen, quod tota fere utilitas scripturae potest etiam auditu percipi, non tamen e converso; ea enim energia, vis ac claritas, quae est in voce ad exprimendos proprios conceptus, non potest scriptura sola aut visu suppleri; unde legimus nonnullos carentes visu fuisse doctissimos, partim auditis solis scriptis aliorum, partim etiam explicationibus seu doctrinis viva voce sibi propositis; quod vero aliquis omnino surdus evaserit doctissimus, me legisse non memini, et vix id fieri posse existimo. Non igitur comparantur hic ab Aristotele hi sensus quoad hoc munus, sed quoad modum acquirendi scientiam per inventionem. In quo dubium non est quin visus et tactus, tam auditum quam alios sensus superent, quod adeo notum est, ut non egeat probatione; solum de comparatione visus et tactus inter se, breviter dicendum superest.

12. *Comparatio visus cum tactu.* — Est igitur advertendum quarto, aliud esse loqui de signo (ut ita dicam) melioris facultatis, maiorisque aptitudinis ad scientiam acquirendam, aliud de aptiori instrumento inveniendae scientiae; tactus enim priori ratione visum superat, quia tactus est universalis sensus ex parte subiecti, nam est per totum corpus diffusus, et est signum optimae et temperatae complexionis, unde est illud: *Molles carnes aptae sunt ingenio,* de quo latius in II de Anima, text. 24. At visus per se, et ut instrumentum ad scientiam, multis modis tactum superat. Primo in latitudine obiecti; plures enim differentias percipit, ut hic dixit Aristoteles, et circa coelestia et terrestria vagatur, et rerum motus, actiones, et figuras perspicacius cognoscit, quam ullus

[1] Lege Aristotelem, de sensu et sensibili.

otro sentido; y todas estas cosas son como las primeras señales e indicios de que nos valemos para el conocimiento de la realidad. En segundo lugar, percibe más rápidamente que los demás sentidos, a pesar de que abarca hasta las cosas más distantes, y la razón de esto es que lleva a cabo su operación de un modo más puro e inmaterial y sin alteración material. En tercer lugar, imprime más vehementemente en la imaginación las cosas que percibe, como consta por la experiencia, pues quedan éstas fijadas con más tenacidad y son evocadas más fácilmente. La causa de esto parece que está en que su operación, como más espiritual, se realiza con mayor fuerza e intensidad del alma y también con mayor cooperación de la misma fantasía. En cuarto lugar, la experiencia de la vista parece que es más cierta que la del tacto, hablando por sí y propiamente, pues aunque Aristóteles, en el libro I de la *Historia de los Animales,* c. 15, diga que el tacto en el hombre es delicadísimo, sin embargo, allí no compara los sentidos del hombre entre sí y con relación al hombre mismo, sino con los de los demás animales; y de este modo, dice que el hombre supera a los demás animales en el gusto y el tacto, a pesar de que en los otros sentidos sea superado por muchos, al menos en muchas condiciones de sensación, como, por ejemplo, el águila, en cuanto a la agudeza e intensidad de vista; pero no dice que el tacto del hombre supere a la vista en certeza. Y, por el contrario, en la sección 31 de los *Problem.,* cuestión 18, dice que el tacto trata de superar a la vista.

Así, pues, cada uno de los sentidos tiene su certeza en orden al propio y adecuado objeto, pero a veces falla en los sensibles comunes por una aplicación insuficiente; y quizás porque la vista percibe de lejos y el tacto no, sucede con más facilidad que el objeto de la vista se aplica indebidamente, y ésta se engaña. Pero en igualdad de condiciones, en cuanto a la aplicación del objeto y disposición de la potencia, no hay mayor engaño en la vista que en el tacto. Por otra parte, la vista, a causa de su inmaterialidad, percibe con más agudeza el objeto, y en este aspecto es más de fiar y, por ello, se suele usar con más frecuencia para adquirir certeza sobre las cosas sensibles.

Por consiguiente, debido a todas estas razones, es la vista absolutamente más útil para las ciencias, y por esta razón, es más estimada naturalmente; y esto,

alius sensus; sunt autem haec veluti prima signa et indicia quibus ad res cognoscendas utimur. Secundo, citius quam alii sensus percipit, cum tamen ad res etiam distantissimas sese extendat, et causa est quod puriori et immaterialiori modo, et absque alteratione materiali operationem suam perficit. Tertio, vehementius imprimit phantasiae quae percipit, quod experimento constat; nam tenacius inhaerent memoriae, et facilius postea occurrunt. Causa autem esse videtur, quod eius operatio sicut spiritualior est, ita maiori vi animae et conatu, et cooperatione etiam maiori ipsius phantasiae fit. Quarto, experimentum visus certius esse videtur experimento tactus, per se loquendo; etsi enim Aristoteles, lib. I de Histor. animal., c. 15, dicat tactum in homine esse exquisitissimum, ibi tamen non comparat sensus hominis inter se, et respectu ipsius hominis, sed cum sensibus aliorum animalium; et hoc modo ait hominem superare alia animalia in tactu et gustu, cum tamen in aliis sensibus superetur a multis, saltem in multis conditionibus sentiendi, ut ab aquila in perspicacia et fortitudine visus; non tamen ait tactum hominis superare visum in certitudine. Quin potius, sect. 31, Problem. q. 18, inquit tactum aemulari visum. Itaque quilibet horum sensuum habet suam certitudinem in ordine ad proprium adaequatum obiectum; interdum vero deficit circa communia sensibilia ex insufficienti applicatione; et fortasse quia visus eminus sentit et non tactus, ideo facilius contingit obiectum visus indebite applicari, ac visum decipi; si tamen caetera sint paria quoad applicationem obiecti et dispositionem potentiae, non magis accidit deceptio in visu quam in tactu. Et aliunde visus ob suam immaterialitatem percipit acutius obiectum, et ex hac parte certior est; ideoque frequentius adhiberi solet ad certitudinem de rebus sensibilibus accipiendam. His ergo de causis visus est simpliciter utilior ad scientias, eamque ob rem naturaliter magis diligitur; signum ergo est, ut

por tanto, es señal —como concluye Aristóteles— de que también la misma ciencia es naturalmente estimada por el hombre.

Sobre el apetito elícito de la ciencia

13. Pero hay que explicar todavía cómo hay que entender que el hombre apetece naturalmente la ciencia con apetito elícito. Pues esto no puede tomarse en el sentido de que siempre que el hombre piensa en la ciencia ha de experimentar por necesidad amor o deseo de la misma; ni tampoco en el de que no pueda ya despreciarla o dejar de querer ocuparse de ella, pues ambas cosas están en contra de la experiencia, y por lo tanto, este apetito elícito no puede ser natural en el sentido de que sea absolutamente necesario, ya en su ejercicio, ya en su especificación.

En cambio, es cierto que este apetito puede rectamente llamarse natural, en primer lugar, porque es muy conforme con la naturaleza humana y con la natural inclinación del hombre en cuanto hombre. Por ello dice con razón Cicerón en el libro II *De Finibus: La naturaleza infundió en el hombre el deseo de hallar la verdad.*

En segundo lugar, se llama natural porque es de algún modo necesario en cuanto a su especificación; porque si bien puede el hombre desdeñar la ciencia o no quererla con un apetito eficaz de conseguirla, sin embargo, puede esto suceder únicamente por causas extrínsecas o por obstáculos que accidentalmente se unen a la ciencia, a saber, por el trabajo y dificultad que tiene el estudio de la ciencia, o porque impide la búsqueda de otras cosas que el hombre necesita o hacia las que siente afición, o por otras causas semejantes; por lo cual, los más tardos de ingenio parece que son los que menos apetecen la ciencia debido a la dificultad que experimentan, que Aristóteles llamó incluso imposibilidad, en el libro VI de la *Política,* c. último.

Pero, a pesar de todo, la ciencia por sí misma no puede desagradar, y así, alejados todos estos obstáculos, es estimada con una cierta necesidad, al menos en su especificación. Y esto, ciertamente, es más verdadero aún en la ciencia en común, considerada en cuanto ciencia; pero es también verdadero de cualquier ciencia en particular, si en ella se busca el conocimiento de la verdad por sí

Aristoteles concludit, quod et ipsa scientia naturaliter ab homine diligitur.

De appetitu elicito scientiae

13. Sed quo sensu intelligendum sit hominem appetere naturaliter scientiam appetitu elicito, explicandum superest. Non enim in eo sensu hoc accipi potest, quod homo ex necessitate semper exerceat amorem vel desiderium scientiae, quoties de illa cogitat, neque quod illam spernere non possit eamque inquirere nolle; utrumque enim contra experientiam est; non ergo potest hic appetitus elicitus esse naturalis tamquam necessarius omnino, vel quoad exercitium, vel quoad specificationem. Primum ergo certum est hunc appetitum recte dici naturalem, quod sit valde consentaneus naturae hominis, eiusque naturali inclinationi, quatenus homo est. Unde recte Cicer., II de Finib.: *Natura* (inquit) *ingenuit homini cupiditatem veri inveniendi.* Secundo, dicitur naturalis, quia est aliquo modo necessarius quoad specificationem, tum quia, licet homo possit negligere scientiam, vel nolle illam quoad appetitum efficacem quaerendi illam, id tamen solum accidere potest propter extrinsecas causas seu impedimenta quae ex accidente adiunguntur scientiae, nimirum propter laborem et difficultatem quam habet scientiae studium, aut quia impedit aliarum rerum inquisitionem, quibus homo vel indiget, vel affectus est, vel ob alias similes causas; unde rudiores ingenio minus videntur scientiam appetere ob difficultatem, quam etiam impossibilitatem vocavit Aristotel., VI Politicor., c. ultim. Arvero per sese scientia non potest displicere, atque ita, seclusis impedimentis, necessitate quadam amatur, saltem quoad specificationem. Atque hoc quidem maxime verum habet in scientia in communi quatenus scientia est; tamen etiam est suo modo verum de qualibet scientia in particulari, si in ea

misma en una determinada materia, pues esta perfección, como tal, es siempre deseable para el hombre. Y si sucede que un hombre no ama una ciencia determinada por ocuparse de otra, esto se reduce a uno de los impedimentos extrínsecos de que hablábamos, puesto que, al no poder adquirir ambas ciencias e impedir la afición a una la perfecta adquisición de la otra, omite consiguientemente la primera para lograr la segunda. Y de este modo, algunos hombres llevados por su propia complexión individual, se inclinan más por una ciencia que por otra; pero en absoluto, y apartados los impedimentos o —lo que es igual— si una de ellas no fuese obstáculo para la otra, apeteceríamos naturalmente todas las ciencias y no renunciaríamos a una por causa de la otra.

14. *Consecuencias.*— Con todo esto, fácilmente aparece también qué es este apetito en el hombre: si se trata del apetito elícito, consta que es un acto de la voluntad —eficaz o, al menos, ineficaz y de simple complacencia—, que es natural en sumo grado y que permanece incluso en aquellos que eficazmente no pretenden o escogen dedicarse a la ciencia. En cambio, si se trata de la gravitación natural, podemos considerar a ésta como inmediatamente orientada hacia la ciencia misma, y así no es otra cosa que el mismo entendimiento y su capacidad por la que mira a la ciencia como a su perfección propia. En el entendimiento, efectivamente, ocurre con el apetito de la ciencia lo mismo que sucede con el apetito de la forma en la materia prima; pues no es algo diferente de la misma materia y de su capacidad natural; y de modo parecido, en cualquier otra potencia, el apetito hacia su acto no es algo sobreañadido a la misma potencia, sino la misma aptitud y natural constitución.

Pero si se considera la natural gravitación orientada hacia la ciencia por medio del apetito elícito, entonces no es otra cosa que la voluntad humana, que está del mismo modo naturalmente orientada hacia todas las perfecciones del hombre; porque la voluntad no apetece tener la ciencia, sino que apetece naturalmente querer la ciencia para el hombre o para su entendimiento, y en este sentido decimos que esta gravitación de la voluntad se orienta a la ciencia por medio del acto elícito.

veritatis cognitio in tali materia per se spectetur; semper enim est illa perfectio per se expetibilis homini. Quod si contingit hominem unam scientiam non amare, ut alteri intendat, hoc etiam reducitur ad extrinseca impedimenta, de quibus diximus; nam quia homo non potest utramque scientiam acquirere, et unius studio ab alterius perfecta inquisitione impediretur, ideo illam omittit, ut hanc obtineat. Atque hoc modo quidam homines ex individuali et propria complexione ad unam scientiam magis afficiuntur quam ad aliam; per se tamen ac seclusis impedimentis, vel (quod idem est) si una alteram non impediret, omnes scientias naturaliter appeteremus, nec ratione unius alteram despiceremus.

14. *Illatio.*— Atque hinc facile etiam constat quid sit hic appetitus in homine; si enim sit sermo de appetitu elicito, constat esse actum voluntatis, vel efficacem, vel saltem inefficacem et per simplicem complacentiam, quae maxime naturalis est, et manet etiam in his qui efficaciter non intendunt seu eligunt scientiae vacare. Si vero sit sermo de pondere naturali, illud potest considerari ut immediate terminatum ad ipsam scientiam, et sic non est aliud quam intellectus ipse et capacitas eius, qua scientiam respicit ut propriam perfectionem. Sicut enim in materia prima appetitus ad formam non est aliud ab ipsa materia, et naturali eius capacitate, et similiter in omni alia potentia appetitus ad suum actum non est aliquid additum ipsi potentiae, sed naturalis constitutio et aptitudo, ita in intellectu se habet appetitus ad scientiam. At si consideretur pondus naturae ut terminatur ad scientiam medio appetitu elicito, non est aliud quam voluntas hominis, quae hoc modo naturaliter propensa est ad omnes hominis perfectiones; non enim appetit voluntas habere scientiam, appetit tamen naturaliter velle scientiam homini seu intellectui: et hoc modo dicimus hoc pondus voluntatis terminari ad scientiam medio actu elicito.

El apetito natural de saber llega al máximo cuando se refiere a las ciencias especulativas

15. Con todo esto queda suficientemente explicado aquel axioma general: *es innato al hombre el apetito natural de ciencia.*

Como incluído en este principio, se ha de entender también que este apetito es máximo para las ciencias especulativas que se buscan por el solo conocimiento de la verdad. Esta parece que era la intención implícita de Aristóteles en todo el desarrollo de aquel c. 1 de este *Proemio*. Y para explicar esto, distingue entre sí todas estas cosas y el orden que entre sí guardan, a saber, el sentido, la memoria, la experiencia, el arte, la ciencia —en la cual distingue tácitamente la que se busca por la obra o utilidad y la que se busca sólo por razón de sí misma— y en último lugar añade la sabiduría.

16. *Explicación de algunas frases de Aristóteles en el Proemio.*— Dice, pues, en primer lugar, que el sentido ha sido dado por la naturaleza a todos los animales, pero sin explicar lo que es —porque esto no se refiere a la cuestión presente—, ni afirma tampoco que todo sentido haya sido comunicado a todos los animales, sino sólo el sentido, indefinidamente, pretendiendo sólo suponer que éste es el grado más imperfecto del conocimiento. En segundo lugar, añade que los brutos animales tienen, además de sentido, la memoria y una como prudencia natural, y que algunos llegan inclusive a ser capaces de adiestramiento, pero participan poco o nada de la experiencia. En esto notemos que con el nombre de sentido entiende también Aristóteles el conocimiento sensitivo, que sólo se realiza en presencia del objeto, sea por medio de los sentidos internos, sea por el sentido común interior o fantasía, puesto que designa con el nombre de sentido cuanto es necesario para sentir en presencia del objeto; y como en todos es necesario algo de fantasía o imaginación, incluso para la sensación exterior, por ello, consiguientemente, es común a todos los brutos el usar de la imaginación, como lo es el sentir.

La memoria, en cambio, añade la fuerza interior de conservar las especies y de usar de ellas en ausencia de los objetos, de manera que puede uno recordar

Appetitum naturalem sciendi ad speculativas scientias esse maximum

15. Ex his ergo satis explicatum relinquitur axioma illud generale, homini innatum esse appetitum naturalem ad scientiam; sub hoc autem principio sumendum est hunc appetitum maximum esse ad scientias speculativas, quae veritatis cognoscendae gratia tantum quaeruntur. Hoc tacite videtur intendisse Aristoteles toto discursu illius capitis primi huius prooemii. Ad quod explicandum distinguit haec omnia, et ordinem eorum inter se, sensum scilicet, memoriam, experimentum, artem, scientiam, quam tacite distinguit in eam quae propter opus seu utilitatem, et eam quae propter se ipsam quaeritur, et ultimo loco adiungit sapientiam.

16. *Aliquot Aristotelis dicta in prooemio explicantur.*— Dicit ergo imprimis sensum a natura datum esse cunctis animantibus; non vero explicat quid sit, quia hoc non spectat ad praesens; nec etiam dicit omnem sensum communicatum esse omnibus animalibus, sed sensum indefinite; solumque intendit supponere hunc esse imperfectissimum gradum cognitionis. Secundo addit bruta animalia interdum praeter sensum habere memoriam, et quamdam veluti prudentiam naturalem; et aliqua ad hoc extendi, ut sint etiam disciplinabilia, parum autem vel nihil experientiae participare. Ubi advertе, nomine sensus intelligere Aristotelem etiam cognitionem sensitivam, quae solum in praesentia obiecti fit, sive per internos sensus, sive per interiorem sensum communem seu phantasiam fiat; quidquid enim ad sentiendum in praesentia obiecti necessarium est, sub nomine sensus comprehendit: est autem in omnibus necessarium aliquid phantasiae seu imaginationis ad sentiendum etiam exterius; et ideo, sicut sentire, ita etiam imaginatione uti omnibus brutis commune est. Memoria autem addit vim interiorem conservandi species et utendi illis in absentia

las cosas que percibió con los sentidos, incluso cuando no están aquéllas presentes en los sentidos externos. Por consiguiente, esta facultad dice Aristóteles que la tienen ciertos animales, no todos; pero no declara cuáles sean éstos o aquéllos en particular.

17. Sin embargo, se juzga comúnmente que tienen memoria los que propia y perfectamente pueden moverse de un lugar a otro distante, o con movimiento progresivo por tierra, o volando por el aire o nadando en el agua, pues la memoria parece que ha sido dada a los animales con este fin, para que puedan moverse hasta un lugar distante, sea con el fin de huir de las cosas nocivas, sea con el de buscar las útiles que tienen ya conocidas por experiencia. Ni se opone a esto el que algunas veces pueda el bruto moverse hasta un lugar distante sin hacer uso de la memoria, como sucede evidentemente en los recién nacidos, pues en este caso, o bien el movimiento es excitado por un objeto algo distante, o bien camina errante y como vagando.

18. *¿Tienen memoria las moscas?*— Lo que aquí dice Aristóteles acerca de las moscas, que no tienen memoria aunque se mueven a lugares distantes, es algo muy incierto, porque el indicio que mueve a Aristóteles para hacer esta afirmación, que cuando uno sacude las moscas y las aparta de un lugar, en seguida vuelven a él importunamente, resulta insuficiente, puesto que más bien pueden volver guiadas por el recuerdo del placer que allí encuentran, o por un apetito vehemente, o porque el objeto aquél está siempre presente de algún modo por la vista o el olfato, y así son atraídas hacia él con gran intensidad. Sólo puede afirmarse con certeza que carecen de memoria aquellos animales imperfectos que están provistos únicamente del sentido del tacto o del gusto, ya que no presentan señal o efecto alguno que la manifieste, ni tiene tampoco ningúna utilidad para ellos.

19. *¿Qué clase de prudencia existe en los brutos?*— Lo que Aristóteles dice de que algunos animales, junto con la memoria, tienen prudencia, hay que entenderlo en sentido metafórico y no en sentido propio, porque no discurren ni adquieren hábitos con los que juzguen lo que han de hacer, sino que la mayor parte de las veces obran guiados por el instinto natural, tal como conviene a su naturaleza en estas circunstancias concretas, y de este modo prevén también el

obiectorum, ut hoc modo recordari possit quis earum rerum quas sensu percepit, etiam cum illas praesentes non habet secundum externos sensus. Hanc ergo facultatem ait Aristoteles habere animalia quaedam, non vero omnia; non tamen declarat quaenam haec vel illa sint.

17. Communiter tamen censentur habere memoriam quae proprie ac perfecte moveri possunt de loco ad locum distantem, sive progressivo motu per terram, sive volando per aerem, sive in aqua natando; nam memoria in hunc finem data videtur animalibus, ut ad distantem locum moveri possint, vel fugiendo nociva, vel quaerendo utilia, quae aliquo modo experta sunt. Nec refert quod interdum potest brutum ad locum distantem moveri non ex aliqua memoria, ut in recens natis constat; quia vel tunc movetur ab obiecto aliquantulum distanti, vel oberrat, et quasi casu vagatur.

18. *Muscae an habeant memoriam.*— Quod vero de muscis ait hic Aristoteles non habere memoriam, etiamsi ad loca distantia moveantur, satis incertum est; nam signum quo movetur Aristoteles ad id asserendum, scilicet, quia percussae muscae, et loco pulsae, statim redeunt importune, insufficiens est, cum potius id possit accidere ex memoria delectationis quam ibi capiunt, et ex vehementi appetitu, vel quia obiectum illud semper est aliquo modo praesens per visum aut olfactum, et ideo vehementius movet. De solis ergo illis animalibus imperfectis, quae solo sensu tactus, aut etiam gustus potiuntur, certo affirmari potest carere memoria, quia nullum illius signum aut effectum habent, nec utilitatem.

19. *Qualis in brutis prudentia.*— Quod vero Aristoteles ait, bruta quaedam cum memoria habere prudentiam, non proprie, sed per translationem intelligendum est; non enim utuntur discursu, nec habitum acquirunt quo de agendis iudicent; sed quia naturali instinctu ita saepe operantur, ut tali naturae expedit hic et nunc, et ita

futuro como si verdaderamente racionaran; por eso se llaman metafóricamente prudentes.

Se podrá decir que entonces esta prudencia de los brutos no es otra cosa que el instinto natural, y que, como ese instinto lo tienen acomodado a sí todos los animales, incluso los que carecen de memoria, ¿por qué lo atribuyó Aristóteles peculiarmente a algunos de ellos? En esto, Iavello —libro I, q. 7— parece que no establece ninguna distinción entre el instinto natural y la prudencia de los brutos, y concede todo cuanto parece probar la objeción aducida, a saber, que existe en todos los brutos esta prudencia, e incluye además a Santo Tomás entre sus defensores. Pero aunque quizás sea únicamente una cuestión de diferencia de nombre, todo este modo de hablar es ajeno a la mente de Aristóteles, como lo prueba la razón propuesta antes; y además, hay casos en que está más allá del alcance de una metáfora, pues hay animales tan necios que ni siquiera metafóricamente pueden llamarse prudentes, y no sólo entre los que carecen de memoria, sino también entre los que están dotados de ella. Por esto dijo Aristóteles que no todos, sino algunos animales, junto con la memoria tenían prudencia.

Otros, en cambio, tomando esta metáfora con excesivo rigor, dicen que sólo se llaman prudentes los animales que obran valiéndose de la memoria del pasado o para prever el futuro o como para elegir algún medio. Así lo mantiene Fonseca citando allí a varios más. Pero esta restricción parece excesiva, pues no es necesaria en la metáfora tanta propiedad. Pues cuando Cristo dijo *sed prudentes como las serpientes,* lo decía no queriendo aludir a esta operación con la memoria del pasado, sino a la sagacidad natural con que la serpiente guarda su cabeza, tal como lo interpretan los Santos. Y la hormiga es tenida por prudente cuando guarda los granos para el invierno, aunque lo haga sin memoria, como sucede cuando lo hace por primera vez.

Por consiguiente, esta prudencia de los brutos es la sagacidad especial de algunos de ellos, que de tal forma van guiados por el instinto natural, que parece que imitan a la razón y prudencia del hombre, como lo dijo en general Aristóteles en el libro I de la *Historia de los Animales,* c. 5, y más en particular de muchos de ellos en el libro IX, c. 6, y siguientes; y en el VII dice que esta clase de prudencia es más frecuente en los animales inferiores que en los superiores, y aduce

provident de futuris, ac si vere ratiocinarentur, ideo per metaphoram prudentia appellantur. Dices: ergo haec prudentia brutorum nihil est aliud quam instinctus naturae; sed hunc instinctum sibi accommodatum omnia animalia habent, etiam illa quae memoria carent; cur ergo Aristoteles hoc tribuit peculiariter quibusdam brutis? Ad hoc Iavell., lib. I, q. 7, videtur nihil distinguere inter naturalem instinctum et prudentiam brutorum, et concedere totum quod ratio facta probare videtur, esse, scilicet, in omnibus brutis hanc prudentiam, eamque opinionem D. Thomae adscribit. Sed, licet fortasse sit quaestio de nomine, ille tamen modus loquendi alienus est a mente Aristotelis, ut ratio facta ostendit; estque praeter rationem metaphorae; nam quaedam sunt animalia ita stolida, ut nec per metaphoram possint prudentia appellari: non solum ex his omnibus quae memoria carent, sed etiam ex his fortasse quae memoria praedita sunt. Unde Aristoteles non omnia, sed quaedam dixit cum memoria habere prudentiam. Alii nimio rigore accipientes hanc metaphoram, dicunt illa tantum animalia appellari prudentia, quae operantur ex memoria praeteriti, vel ad futura providenda, vel quasi ad eligendum aliquod medium. Ita tenet Fonseca hic referens alios. Sed nimia videtur haec limitatio; non est enim necessaria in metaphoris tanta proprietas. Cum enim Christus dixit: *Estote prudentes sicut serpentes,* non ob operationem cum memoria praeteriti, sed ob naturalem sagacitatem, qua serpens caput custodit, id dixit, ut Sancti exponunt. Et formica prudens censetur cum grana in hyemem congregat, etiamsi sine memoria id faciat, ut cum primo ita operatur. Igitur prudentia haec brutorum specialis sagacitas quorumdam est, quae naturae instinctu ita reguntur, ut rationem et prudentiam hominis imitari videantur, ut in genere dixit Aristoteles, lib. I de Hist. anim., c. 5, et in particulari de multis, lib. IX, c. 6 et seq.; et in VII ait hoc prudentiae genus frequentius in minori animalium genere, quam in maiori reperiri; et ibi multa com-

en este mismo lugar muchas cosas que dice que son propias de esta prudencia natural, aunque no nazcan de una memoria del pasado, sino como de un ingenio natural con el que los animales imitan a la razón humana. Y de este modo, tal prudencia natural no se encuentra en todos ellos, aunque, sin embargo, los brutos que están dotados de ella tienen siempre memoria, no porque esta prudencia se funde siempre en la memoria, sino porque el grado de perfección de estos animales los hace participar de la memoria. A esto se puede añadir el que tales animales, ya prudentes por naturaleza, se hacen más aún con el recuerdo de las cosas que han experimentado. Y así podría decirse en favor de la segunda sentencia que esta misma sagacidad natural merece, sobre todo, el nombre de prudencia cuando se halla como perfeccionada y enriquecida por el recuerdo de las cosas. Y sobre el uso de este término ya hemos hablado bastante.

20. *Qué animales pueden domesticarse.— ¿Oyen las abejas?—* Añade Aristóteles que algunos animales no sólo tienen memoria, sino que son también capaces de domesticarse, mientras que otros no lo son en absoluto. A esta última clase dice que pertenecen aquellos que, teniendo memoria, carecen de oído, pues el oído es el sentido del aprendizaje; y aunque también la vista contribuye para éste y en ciertos casos vemos algunos brutos, como los cachorrillos, que son enseñados y domesticados por medio de señales exteriores, sin embargo, esto no ocurre nunca sin alguna cooperación del oído, mediante el cual se les incita y llama para que perciban las señales.

Pone Aristóteles el ejemplo de las abejas, acerca de las cuales hay una gran controversia sobre si oyen o no, como enseña el mismo Aristóteles en el libro IX de la *Historia de los Animales*, c. 40, y Plinio, en el libro XI, c. 20, afirma que sí oyen, cosa que en absoluto parece lo más probable, si se tienen en cuenta los datos y experiencias que estos autores aportan. Enseñan efectivamente que las abejas son atraídas y como halagadas por algunos sonidos; asimismo que emiten ciertos sonidos para comunicarse entre sí, como cuando quieren emprender la huída, o cuando se despiertan del sueño o convocan a dormir. En lo cual se apoya San Alberto para establecer una distinción en el oído: porque hay un oído del sonido como tal y otro de la voz como sonido articulado, y dice que las abejas

memorat, quae ad hanc prudentiam pertinere dicit, non quia ex memoria praeteritorum, sed quia ex quodam quasi naturali ingenio, quo rationem hominis imitantur, proficiscuntur. Atque in hunc modum haec prudentia naturalis non in omnibus reperitur; quae tamen bruta praedita sunt illa semper etiam memoriam habent, non quia haec prudentia semper in memoria fundetur, sed quia haec animalia semper sunt ita perfecta, ut memoriam participent. Addere etiam possumus haec ipsamet animalia, natura sua prudentia, memoria rerum quas experta sunt, prudentiora fieri. Atque hoc modo dici posset in favorem secundae sententiae, quod ipsa naturalis sagacitas tunc maxime prudentiae nomen meretur, quando rerum memoria quasi exculta est et perfecta; sed de usu vocis haec sunt satis dicta.

20. *Quae animalia disciplinabilia.— Apes an audiant.—* Subiungit Aristoteles quaedam animalia non solum memoriam habere, sed etiam esse disciplinabilia, alia vero minime. Huius posterioris generis esse dicit quae cum memoriam habeant, auditu carent, quia auditus est sensus disciplinae; et quamvis visus etiam ad disciplinam iuvet, et interdum videmus bruta quaedam, ut catulos, signis etiam quibusdam externis doceri et instrui, tamen hoc nunquam fit sine aliqua cooperatione auditus, quo excitantur et vocantur, ut signa percipiant. Ponit autem Aristoteles exemplum in apibus, de quibus tamen magna controversia est an audiant, ut ipsemet Aristoteles docet, lib. IX de Hist. animal., c. 40; et Plinius, lib. XI, c. 20, affirmat eas audire, quod absolute videtur probabilius, consideratis signis et experientiis quas ipsi auctores referunt. Docent enim apes quibusdam sonis demulceri et attrahi; item inter sese quosdam sonos edere, quando aut fugam volunt arripere, aut a somno excitantur, aut ad dormiendum convocantur. Unde Albertus hic distinctionem quamdam auditus probabilem adhibet; est enim auditus soni ut sic, vel vocis ut dearticulatus sonus

tienen la primera forma de oído, pero no la segunda, que es imprescindible para el aprendizaje.

21. Sobre la primera clase de animales, es decir, los que son capaces de adiestramiento, no hay que hacer hincapié en otra cosa, sino en que dicho aprendizaje ha de ser entendido —igual que la prudencia— metafóricamente; pues se dicen capaces de aprendizaje los animales que se habitúan a una cierta costumbre, como a acercarse cuando se les llama con un cierto nombre, o a reunirse cuando perciben una determinada voz o señal, o a huir cuando perciben una señal distinta. Y así, unos aprenden a bailar a la manera de los hombres, otros a hablar, etc. Pero todo esto lo llevan a cabo únicamente con el instinto natural, supuesta la memoria y experiencia de tal señal o palabra.

Pero Aristóteles incluso afirma que todos los animales que tienen oído son capaces de aprender, cosa que quizás sea cierta, pero que cuesta trabajo creer que haya podido ser comprobada experimentalmente en todos los animales; y sin experiencia, no veo de qué modo puede afirmarse de todos, tanto de los volátiles como de los acuáticos. Es más seguro afirmar que todos los animales capaces de aprender tienen oído, y quizás también vista, memoria y una prudencia metafórica o sagacidad.

22. Concluye, por consiguiente, Aristóteles que los brutos viven de imaginación y memoria, que apenas participan de la experiencia y que se clasifican en tres grupos, de los cuales el siguiente incluye al anterior, por lo que los anteriores se entienden con exclusión de los posteriores. Los animales imperfectos viven sólo con imaginación imperfecta, a la cual añaden el sentido del tacto y también el del gusto; otros más perfectos, a la imaginación agregan sólo la memoria; otros, finalmente, más capaces de aprendizaje que los anteriores, se dice que participan de una cierta experiencia imperfecta y adquieren hábitos con la repetición de actos y la costumbre, como con un cierto experimento; por qué se le llama experiencia imperfecta lo declararemos más en seguida. Los hombres, por último, dice que viven de arte y de razón, cosas ambas que explica en la restante parte del capítulo, para llegar a lo que se había propuesto. Y con toda razón junta

est; aitque apes habere priori modo auditum, non tamen posteriori; hunc autem modum posteriorem esse ad disciplinam necessarium.

21. De priori genere animalium, scilicet, disciplinabilium, nihil notandum occurrit, nisi disciplinam hanc etiam esse metaphorice intelligendam sicut prudentiam: dicuntur enim disciplinae capacia illa animalia quae usu quodam assuescunt vel accedere cum vocantur certo nomine, vel congregari cum talem sonum aut vocem audiunt, aut fugere cum aliud signum percipiunt. Unde quaedam docentur more humano saltare, alia loqui, et similia. Quae omnia fiunt ab his solo naturali instinctu, supposita memoria et experientia talis signi aut vocis. Ait vero Aristoteles omnia animalia quae auditum habent disciplinabilia esse. Quod fortasse verum est; difficile tamen fuerit creditu in omnibus animalibus id experientia constare; sine experimento vero non video quomodo de omnibus tam volatilibus quam aquatilibus id affimari possit. Facilius dici potest omnia animalia quae disciplinabilia sunt auditum habere et fortasse etiam visum, memoriam, ac metaphoricam prudentiam seu sagacitatem.

22. Concludit igitur Aristoteles bruta imaginationibus memoriaque vivere, parumque experientiae participare; indicans tres gradus, quorum posterior priorem includit, unde priores cum exclusione posteriorum intelliguntur. Animalia enim imperfecta vivunt tantum imaginatione imperfecta, quam simul cum sensu tactus vel etiam gustus habent; alia vero perfectiora cum imaginatione habent solam memoriam; alia vero quae his sunt disciplinae capaciora, imperfectam quamdam experientiam participare dicuntur, quae usu et consuetudine assuescunt, quasi experimento quodam; cur autem illa experientia imperfecta dicatur, statim amplius declarabimus. Homines vero ait arte et ratione vivere, quod in reliqua parte capitis declarat ut ad institutum perveniat. Merito autem illas duas coniungit, quia neutra videtur sine altera suf-

aquellas dos cosas, ya que ninguna de ellas por separado parece bastar sin la otra, al menos para el estado perfecto del hombre; porque la razón, que es natural, no basta si no se cultiva con el arte, y el arte requiere siempre el uso de la razón y la atenta consideración para aplicarse a su obra.

23. *La experiencia versa únicamente sobre el singular.—La experiencia propiamente dicha es peculiar al hombre.*— En tercer lugar dice que en los hombres la experiencia es producida por la memoria, *porque muchos recuerdos* —afirma— *de una misma cosa, perfeccionan el valor de una sola experiencia.*

En este lugar se ofrecía la ocasión de explicar extensamente en qué consiste la experiencia y si pertenece a los sentidos o al entendimiento; igualmente, si es un hábito judicativo o aprehensivo, y cómo se engrendra y a qué tiende. Pero, porque todo esto es más propio de la ciencia que estudia el alma, y además es tocado por Aristóteles sólo de paso, advertiremos brevemente que Aristóteles enseña que la experiencia no versa sobre el universal, sino sobre el singular, y así dice que *es cosa averiguada que pertenece a la experiencia conocer que esto ha aprovechado a Calias que padecía tal enfermedad, y lo mismo a Sócrates, e igualmente a muchos tomado cada cual por separado; en cambio, es propio ya del arte conocer que ha aprovechado a todos los que padecen una determinada enfermedad.* Y más abajo prueba que para la acción es más útil la experiencia que la sola ciencia o arte, ya que las acciones se ocupan de lo singular. No pertenece, por tanto, a la experiencia una colección universal derivada de los singulares, y menos aún el asentimiento universal, sino sólo el juicio firme y pronto sobre lo singular.

La experiencia, por tanto, tomada ampliamente, puede decirse de cualquier percepción de un singular; así puede decir uno que ha experimentado que el vino embriaga, aunque lo haya probado una sola vez o lo haya visto en otro. Pero como —tal como lo advertía Hipócrates— el experimento es falaz, propiamente no se tiene por experiencia el conocimiento de un caso singular, sino de muchos, como dijo Aristóteles. Más aún, tampoco basta para la experiencia propia y perfecta experimentar un mismo efecto muchas veces, porque esto pueden hacerlo también los animales, de los que dijo Aristóteles que apenas participan

ficere, saltem ad perfectum hominis regimen; nam ratio, quae naturalis est, non sufficit, nisi arte excolatur; ars vero semper indiget rationis usu, et attenta consideratione, ut ad opus applicetur.

23. *Experientia solum circa singulare versatur.— Experientia proprie dicta homini peculiaris.—* Tertio igitur ait in hominibus generari experientiam ex memoria: *Nam multae* (inquit) *eiusdem rei recordationes unius experientiae vim perficiunt.* Quo loco afferebat se occasio declarandi fuse quid experientia sit, et an ad sensum pertineat, vel ad intellectum; item sitne habitus iudicativus, an apprehensivus, et quomodo gignatur, vel ad quid inclinet. Sed quia haec magis pertinent ad scientiam de anima, et obiter tantum hic ab Aristotele attinguntur, breviter advertendum est Aristotelem hic plane docere experientiam non versari circa universale, sed circa singulare, sic enim ait, *compertum haberi Calliae hoc morbo laboranti hoc profuisse, itemque Socrati, atque eodem modo pluribus singulatim, experientiae esse, profuisse autem iis omnibus qui certo morbo laborent, id iam artis esse*; et infra probat utiliorem esse ad actiones experientiam, quam solam scientiam vel artem, quia actiones circa singularia versantur. Non ergo pertinet ad experimentum collectio universalis ex singularibus; multoque minus assensus universalis, sed solum firmum promptumque iudicium circa singularia. Potest enim experientia late sumpta dici de quacumque perceptione unius singularis, quomodo dici potest quis esse expertus vinum inebriare, etiamsi semel tantum id passus sit, vel in alio viderit; quia vero, ut Hippocrates dixit, experimentum fallax est, proprie non accipitur pro unius tantum singularis cognitione, sed plurium singularium, ut dixit Aristoteles. Immo nec satis est ad propriam experientiam et perfectam, saepius eumdem effectum experiri; hoc enim etiam bruta animalia possunt, de quibus Aristoteles dixit parum experientiae partici-

de la experiencia por tener sólo el simple recuerdo de los singulares que percibieron con los sentidos; pero para la experiencia perfecta se requiere además una comparación de los mismos singulares entre sí, lo cual es ya peculiar del hombre; y por eso afirmó Aristóteles que la experiencia del hombre se hace con la memoria, porque muchos recuerdos de una misma cosa perfeccionan la experiencia. *De la misma cosa,* dice, pero no individual y singular, de tal forma que para la experiencia baste recordar un mismo efecto singular percibido por los sentidos, pues tal repetición haría más pronta la evocación de tal efecto, pero no la experiencia. Entiende, por tanto, este *una misma,* según la semejanza y conveniencia de circunstancias, y para ello se requiere la comparación de los singulares por el recuerdo, v. gr., que tal medicamento aprovechó a Pedro que sufría tal enfermedad, y lo mismo hizo a Pablo, pues si no hay suficiente semejanza, con frecuencia parecerá que se da experiencia cuando en realidad no se da. De lo cual resulta que el experimento es, con frecuencia, engañoso.

Por consiguiente, una experiencia de este tipo, que comience por los sentidos y se termine y complete en la mente, es propia sólo del hombre. Y por eso no consiste en un conocimiento aprehensivo, sino judicativo, del que nace una cierta habilidad que dispone al hombre para juzgar que este efecto suele proceder de tal causa, habilidad que quizás no es otra cosa que el recuerdo de tales efectos singulares, aunque no de cualquier modo, sino comparados entre sí y hallados semejantes; y con tales condiciones se reconoce que han surgido de la misma o semejante causa. Y con esto queda dicho cuanto la oportunidad de este pasaje pedía que se declarase sobre la experiencia.

Cuánto sirve la experiencia al arte y a la ciencia

24. En cuarto lugar añade Aristóteles que el arte se engendra por la experiencia y que proporciona, sin duda, un conocimiento más perfecto que la experiencia, aunque sin ella difícilmente se basta para la acción.

En lo cual hay que advertir primeramente aquí que Aristóteles emplea indiferentemente el nombre de ciencia y el de arte, como puede verse por el contexto, pues, a pesar de que son virtudes diferentes, con todo bajo cierto respecto

pare, quia solum habent simplicem memoriam eorum singularium quae sensu perceperunt; sed ad perfectam experientiam ulterius requiritur collatio quaedam eorumdem singularium inter se, quae propria est hominis, et ideo dixit Aristoteles ex memoria fieri homini experientiam, quia multae eiusdem rei recordationes experientiam perficiunt. *Eiusdem rei,* dicit, non individuae et singularis, ita ut ad experientiam sufficiat saepius recordari unius et eiusdem singularis effectus sensu percepti; haec enim repetitio efficiet promptiorem memoriam talis effectus, non vero experientiam. Intelligit ergo *eiusdem* secundum similitudinem et convenientiam circumstantiarum; et ad hoc requiritur collatio singularium per recordationem, scilicet, quod tale medicamentum profuit Petro laboranti hoc morbo, et Paulo similiter; nam si non sit similitudo sufficiens, saepe videbitur esse experientia, et revera non erit. Unde provenit ut saepe sit experimentum fallax. Hoc igitur modo propria est hominis experientia, quae licet sensu inchoetur, mente tamen et ratione perficitur, ut declaratum est. Unde non consistit in notitia apprehensiva, sed in iudicativa, ex qua generatur habilitas quaedam, qua homo promptus redditur ad iudicandum hunc effectum solere a tali causa prodire, quae habilitas fortasse nihil aliud est quam memoria talium effectuum singularium, non utcumque, sed ut inter se collati sunt, et similes inventi, et cum eis circumstantiis ab eadem seu simili causa manasse dignoscuntur. Atque haec nunc pro huius loci opportunitate de experientia sufficiant.

Experientia quantum arti ac scientiae deserviat

24. Quarto addit Aristoteles artem per experientiam generari, perfectioremque cognitionem afferre quam experientiam, etiamsi ad actionem sine experientia minus sufficiens sit. Ubi primo advertere oportet, Aristotelem hic indifferenter uti nomine scientiae et artis, ut ex contextu constat; et quia, licet alias distinctae virtutes sint, tamen secundum quamdam rationem ars quaedam scientia est, vel saltem, quod ad

el arte es una ciencia, o por lo menos para lo que ahora nos interesa su noción se identifica con la de ciencia.

En segundo lugar, conviene advertir que la ciencia y el arte pueden ser de dos clases: una llamada *quia*, que demuestra solamente que esto es así; la otra *propter quid*, que da además la causa. La primera fácilmente se entiende que se origina con la experiencia, porque concluye que la cosa es tal o que tiene tal propiedad sólo por los efectos percibidos experimentalmente. Pero Aristóteles no se refiere aquí a esta ciencia, sino a la ciencia perfecta y *propter quid*, como es manifiesto; pues habiendo dicho que los que conocen el arte son más sabios que los que se apoyan en la experiencia de las cosas, da la razón, que es *porque aquéllos conocen la causa, y éstos no;* luego, por arte y ciencia entiende aquella que llega a poseer las causas de las cosas y las enseña; y cuando con muchas palabras y señales explica que los que poseen el arte son preferidos a los que obran por la sola costumbre o la experiencia, todas ellas, sin embargo, se resumen en esto mismo, en que los que tienen el arte conocen *propter quid* y la causa de las cosas. Por consiguiente, cuando dice que el arte se engendra con la experiencia, se refiere al arte primordial y *propter quid*.

25. Pero esto, a pesar de todo, tiene sus dificultades, porque el experimento humano es falaz, como dije tomándolo de Hipócrates, y aunque concedamos que a veces es cierto con certeza sensorial, no obstante tal certeza es inferior a la que se requiere para la ciencia, máxime si se tiene en cuenta que el experimento no es universal o que no se extiende a todos los singulares en absoluto, y la ciencia, en cambio, es totalmente universal, comprendiendo incluso aquellos singulares que no cayeron bajo la experiencia. Y aunque a veces sea permitido inducir partiendo de lo que hemos experimentado, que tiene igual valor aplicado incluso a los singulares que no entran en la experiencia, sin embargo esta inferencia es muy débil, y basta a lo sumo para una ciencia *quia*, pero no *propter quid*.

Otra dificultad que se presenta aquí además es si la proposición de Aristóteles que *el arte se engendra con la experiencia* es sólo indefinida, tal y como suena, o se ha de tomar en sentido doctrinal y universal, de modo que nunca se produzca el arte o la ciencia en nosotros por otra vía.

rem praesentem attinet, eadem ratio est de illa et de scientia. Deinde oportet advertere scientiam vel artem duplicem esse: alteram vocant *quia*, quae solum demonstrat hoc ita esse; alteram *propter quid*, quae reddit causam. De priori facile intelligitur quod per experientiam generetur, quia solum ex effectibus experimento perceptis colligit rem talem esse, vel habere talem proprietatem. Sed Aristoteles hic non de hac scientia, sed de perfecta, et propter quid loquitur, ut manifeste patet; nam cum artifices sapientiores esse dixisset iis qui experientia rerum valent, rationem reddit, *quia illi causam sciunt, hi non item;* ergo per artem et scientiam intelligit illam quae rei causam attingit et docet. Cumque pluribus verbis et signis declaret artifices praeferri operantibus ex sola consuetudine aut ex experientia, omnia tamen huc tendunt, quod artifices cognoscunt propter quid et causam rei. Cum ergo ait artem experientia generari, de arte architectonica et propter quid intelligit.

25. Quod tamen difficile est, quia humanum experimentum est fallax, ut ex Hippocrate dixi, et quamvis demus interdum esse certum certitudine sensus, illa tamen certitudo minor videtur quam ea quae ad scientiam requiritur; maxime quia experimentum non est universale, seu de omnibus omnino singularibus, scientia autem est universalis simpliciter, et complectitur ea etiam singularia quae sub experientiam non ceciderunt. Et quamvis interdum liceat ex his quae experimur idem colligere de singularibus quae sub experientiam non ceciderunt, haec tamen collectio videtur valde infirma, et ad summum sufficiet ad scientiam quia, non vero propter quid. Rursus occurrebat hic difficultas, an propositio illa Aristotelis artem ab experientia generari, indefinita tantum sit, ut sonat, an vero sumenda sit ut doctrinalis et universalis, ita ut nunquam contingat scientiam aut artem in nobis aliter generari.

26. *Cómo causa la experiencia la ciencia "propter quid".*— A la primera parte respondemos que el argumento propuesto prueba que la experiencia no puede ser la causa propia y por sí del arte o de la ciencia *a priori*, sino que es ocasión o condición necesaria por la que se prepara el camino para adquirir la ciencia.

Esto se entenderá fácilmente teniendo en cuenta que en la ciencia se requieren por sí dos cosas: la verdad que se sabe o se demuestra y se llama conclusión, y los principios por los que se sabe o demuestra. Ahora bien: la ciencia de la conclusión de suyo depende únicamente de los principios, pues siendo ciencia *a priori*, como dijimos, el medio del que por sí misma se deduce no es la experiencia, sino la causa del mismo efecto que experimentamos; por lo cual, si los principios que contienen la causa de la conclusión pudiesen conocerse o entenderse claramente sin la experiencia, la ciencia de la conclusión no dependería de ningún modo de la experiencia. Ahora bien: el conocimiento evidente propio de los principios no nace de un medio, sino inmediatamente de la misma luz natural, cuando se conoce el significado o concepto de los extremos. Tratamos, sin embargo, de los principios primeros e inmediatos —pues si son mediatos, ellos mismos serán conclusiones demostradas— y les será aplicable la misma razón que a todas las otras verdades que se conocen *a priori*. Por consiguiente, tampoco los principios inmediatos se conocen por sí mediante la experiencia como a través de un medio propio, ya que de esta forma no serían conocidos como principios, sino como conclusiones demostradas *a posteriori* y conocidas por medio de la ciencia *quia*, y como tales no podrían bastar para engendrar la ciencia *propter quid* de la conclusión, ya que ninguna causa puede producir un efecto más noble que ella misma.

Por consiguiente, sólo queda que la experiencia se requiere únicamente en la ciencia para que nuestro entendimiento sea llevado por ella hasta la exacta inteligencia de las nociones de los términos simples, entendidos los cuales, él mismo con su propia luz verá clara la inmediata conexión de aquéllos entre sí, que es la primera y única razón de prestarles asentimiento.

27. *¿Puede engendrarse ciencia sin la experiencia?*— La segunda parte de la

26. *Scientia propter quid quomodo ab experientia causetur.*— Ad priorem partem respondetur argumentum concludere experientiam esse non posse propriam et per se causam artis, seu scientiae a priori, sed esse occasionem vel conditionem quamdam necessariam, qua paratur via ad scientiam acquirendam. Quod intelligetur facile advertendo in scientia duo per se requiri, scilicet: veritatem quae scitur ac demonstratur, quae conclusio dicitur; et principia per quae scitur ac demonstratur. Scientia ergo conclusionis per se tantum pendet ex principiis; nam, cum sit scientia a priori, ut diximus, medium ex quo per se deducitur non est experientia, sed causa ipsius effectus quem experimur; unde si principia quae causam conclusionis continent, sciri possent vel intelligi clare sine experientia, nullo modo scientia conclusionis ab experientia penderet. Principiorum autem cognitio evidens, quae propria illorum est, non ex aliquo medio, sed ex ipso naturali lumine immediate nascitur, cognita extremorum significatione seu ratione. Agimus autem de principiis primis et immediatis, nam si sint mediata, erunt conclusiones demonstratae, de quibus eadem erit ratio quae de omnibus aliis veritatibus, quae a priori sciuntur. Igitur nec immediata principia per se cognoscuntur per experientiam tamquam per proprium medium, hoc enim modo non cognoscerentur ut principia, sed ut conclusiones a posteriori demonstratae, et scitae per scientiam quia; ut sic autem non possent esse sufficientia ad generandam scientiam propter quid conclusionis, quia non potest causa nobiliorem effectum producere quam ipsa sit. Relinquitur ergo experientiam solum requiri ad scientiam, ut intellectus noster manuducatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis, ipse naturali lumine suo videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est prima et unica ratio assentiendi illis.

27. *An sine experientia scientia generari possit.*— Altera pars difficultatis fusior est,

dificultad es más amplia, pero tiene su lugar propio en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 14 y 18, por lo cual expondré sólo brevemente mi parecer.

Hay algunos que de modo absoluto y sin ninguna restricción ni distinción juzgan que la experiencia, tomada rigurosamente, es necesaria en la ciencia o el arte para formar el juicio sobre los principios, de modo que nunca basta el conocimiento de uno u otro singular experimentalmente, sino que es necesario experimentar muchos y compararlos entre sí y hallarlos a todos uniformes sin diferencia alguna. Y dan como razón que antes de que el entendimiento ponga en práctica todas estas diligencias, no puede dar su asentimiento con toda la certeza natural, tal como se requiere en los primeros principios, porque al ser débil e imperfecta la luz de nuestro entendimiento, si no se apoya en la experiencia, puede dejarse alucinar fácilmente; como también, por el contrario, la misma experiencia es por sí misma falaz si el entendimiento no mira por ella al intuir las nociones de las cosas y la conexión de los términos en sí misma. Este parecer se atribuye a Aristóteles en varios pasajes, por ejemplo, en el libro I de los *Analíticos Primeros*, c. 31, y libro II, c. 23; y en el libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 14, y en el libro II, c. último; en todos los cuales parecen interpretarlo así los antiguos comentaristas.

Sin embargo, si se trata de la experiencia propiamente dicha, me parece que se ha de establecer una distinción tanto en los principios mismos como en el modo de adquirir la ciencia. Dije que si se trata de la experiencia propia, porque si se trata en general de cualquier conocimiento sensible necesario para la aprehensión e intelección de los términos, es claro que es aquélla necesaria para el conocimiento de los principios, puesto que todos nuestros conocimientos comienzan por los sentidos; pero ésta, sin embargo, no es propiamente experiencia, la cual —como consta por lo dicho— consiste en un juicio o hábito judicativo, y a ésta, sin duda, se refería Aristóteles.

Hablando, pues, ahora de ella tenemos que poner una distinción, ya que todos los principios no son iguales. Hay, pues, en primer lugar, alguno que otro generalísimo y conocidísimo, como: *Cualquier cosa es o no es*; *Es imposible que una*

sed proprium habet locum in lib. I Poster., c. 14 et 18, et ideo breviter quod sentio, proferam. Quidam enim [1] absolute et sine ulla restrictione aut distinctione putant experientiam propriissime sumptam esse necessariam ad scientiam vel artem ex parte iudicii principiorum, ita ut nunquam sufficiat unius vel alterius singularis cognitio experimentalis, sed necessarium sit multa experiri et inter se conferre, et omnia uniformia et sine discrimine reperire. Nam antequam intellectus omnem hanc diligentiam adhibeat, non potest omni certitudine naturali assentiri, prout in primis principiis necessarium est, quia cum ipsum lumen intellectus nostri sit infirmum et imperfectum, nisi iuvetur experientia, facile hallucinari potest; sicut e converso ipsa etiam experientia per se fallax est, nisi intellectus suo lumine invigilet ad rationes rerum et connexionem terminorum in se ipsa intuendam. Putaturque haec sententia esse Aristotelis variis in locis, scilicet, lib. I Prior., c. 31, et lib. II, c. 23, et lib. I Poster., c. 14, et II Poster., cap. ult., ubi interpretes antiqui ita sentire videntur. Nihilominus si de experientia proprie dicta sit sermo, mihi videtur distinctione utendum, tam in principiis ipsis, quam in modo acquirendi scientiam. Dixi, si de experientia propria sit sermo, quia si generatim agatur de quacumque sensibili cognitione necessaria ad terminorum apprehensionem et intelligentiam, clarum est hanc esse necessariam ad cognitionem principiorum, quia omnis nostra cognitio a sensu incipit; haec autem non est proprie experientia, quae, ut ex dictis constat, in iudicio seu habitu iudicativo consistit; et de hac sine dubio locutus est Aristoteles. De hac ergo loquendo, distinctione utendum est: principia enim non omnia aequalia sunt. Est namque imprimis unum vel alterum generalissimum et notissimum, scilicet: *Quodlibet est vel non est*, *Impossibile est*

[1] Fonseca, lib. I, c. 1, q. 4.

misma cosa sea y no sea al mismo tiempo, y para conocer éstos no se requiere ninguna experiencia, sino la sola aprehensión de los términos, su inteligencia y su explicación. Más todavía, apenas pueden estos principios reducirse a una experiencia positiva, porque aunque de cualquier singular podemos experimentar que existe, con todo, el hecho de que entonces no carezca de existencia no lo podemos experimentar positivamente con un experimento distinto de aquel por el que parece que existe, sino que esto se percibe con la sola inteligencia una vez que se han explicado los términos. Y esto parece hasta tal punto evidente por sí mismo, que no necesita de otra prueba. Podemos, con todo, valernos de un ejemplo para dar una explicación más detallada: si quisiéramos llevar al asentimiento de estos principios a un hombre rústico que por la ignorancia de los términos no sabe asentir a ellos, no nos valdríamos de ninguna otra experiencia, sino que únicamente intentaríamos explicarle los términos de tal forma que entendiese que esa cosa que él ve que existe, no puede en absoluto no existir.

28. Pero fuera de estos principios conocidísimos, sobre los cuales —en mi opinión— apenas puede haber controversia de que no necesitan propia experiencia, hay otros muy universales y comunes a casi todas las ciencias, tales como *Las cosas que son iguales a una tercera, son iguales entre sí*, y *Cualquier todo es mayor que su parte*, y *Si a cosas iguales les quitamos una parte igual, lo que queda es igual.* Y en éstos hay que distinguir si el conocimiento de tales principios nos llega por la investigación o por la enseñanza. Si se adquiere de este último modo, creo que no es necesaria la experiencia propiamente dicha, sino que basta suponer una que sea suficiente para el conocimiento distinto de los términos, y explicados suficientemente por la enseñanza los conceptos de los términos, puede ya el entendimiento sin más experiencia dar el asentimiento con su propia luz, con la evidencia y certeza requeridas. La explicación de esto es que lo que se necesita para tal asentimiento evidente —sea la experiencia, sea cualquier otra declaración de los términos—, no se exige como razón formal del asentimiento, ni como principio por sí eficiente o productor del acto de asentimiento, sino como aplicación adecuada al objeto, tal y como se declaró en la primera parte de la dificultad. Pero no hay ninguna razón que persuada que la experiencia

idem simul esse et non esse; et ad haec cognoscenda nulla requiritur experientia, sed sola terminorum apprehensio, intelligentia seu explicatio; immo vix possunt illa principia ad positivam experientiam reduci; nam, licet de quocumque singulari possimus experiri quod sit, tamen quod tunc non careat existentia, non possumus positive experiri distincto experimento ab eo quo videtur illud esse, sed sola intelligentia id percipitur explicatis terminis. Et hoc videtur adeo per se notum, ut alia probatione non indigeat. Possumus tamen ad maiorem explicationem exemplum adhibere; nam si hominem rusticum, qui ob ignorantiam terminorum nescit assentiri illis principiis, velimus inducere ad eorum assensum, nulla certe nova experientia utemur, sed solum conabimur ita terminos explicare, ut intelligat, rem quam videt esse, non posse absolute non esse.

28. Praeter haec vero principia notissima, de quibus vix potest (ut opinor) esse controversia quin propriam experientiam non requirant, sunt alia etiam valde universalia, et communia fere omnibus scientiis, ut, *quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*, et *Omne totum est maius sua parte*, et *Si ab aequalibus aequalia demas, quae remanent sunt aequalia.* Et de his distinguere oportet, quando talium principiorum notitia inventione acquiritur, vel disciplina. Nam in hoc posteriori modo existimo non esse necessariam experientiam proprie sumptam, sed supposita illa quae ad distinctam notitiam terminorum satis sit, et explicatis sufficenter per doctrinam rationibus terminorum, absque alia experientia posse intellectum assentiri suo lumine cum sufficienti evidentia et certitudine. Et ratio est, quia haec quae requiruntur ad huiusmodi assensum evidentem, sive sit experientia, sive quaecumque alia terminorum declaratio, non requiruntur ut formalis ratio assentiendi, neque etiam ut principium per se efficiens seu eliciens actum assentiendi, sed ut sufficiens applicatio obiecti, ut in priori parte difficultatis declaratum est. Sed nulla est sufficiens ratio quae suadeat experientiam rigorose sumptam, prout includit

rigurosamente —en cuanto incluye la intuición de muchos singulares, su comparación e inducción— es necesaria para la aplicación suficiente de estos principios, por la conveniente aprehensión de los términos, y por la inteligencia y adecuada conexión de sus nociones. ¿Por qué, pues, no podrá esto suplirse con la enseñanza, empleando a lo sumo uno u otro ejemplo sensible, que profundizado suficientemente por el entendimiento, muestre inmediatamente evidente por sí misma la verdad del principio?

La experiencia confirma esto mismo, pues para admitir estos principios en la enseñanza no hay nadie que espere la inducción de varios singulares, o el conocimiento experimental, sino que una vez entendidas las nociones de los términos —puesta en juego una mediana habilidad del maestro—, se penetra inmediatamente con toda facilidad por la mente en la verdad de los mismos.

20. *Para la investigación de las ciencias es precisa generalmente la experiencia de los principios.*— Pero los que adquieren las ciencias con la sola investigación necesitan de la experiencia para el conocimiento de estos principios, porque sin ella y sin la ayuda extrínseca del maestro y de la enseñanza ni pueden proponerse estos principios, ni conocerse adecuadamente sus nociones de manera tal que sea suficiente para poderles prestar asentimiento evidente. Y esto lo confirma igualmente el testimonio de Aristóteles y la práctica misma. La razón es que nuestro conocimiento intelectivo es muy limitado e imperfecto y depende excesivamente de los sentidos; por esto, sin el apoyo suficiente de ellos no puede avanzar con la debida certeza y seguridad, y así sucede con frecuencia que los que confían excesivamente en el entendimiento y se apartan de los sentidos —como notó Aristóteles en el libro VIII de la *Física,* c. 3—, yerran con facilidad en las cosas naturales. Es preciso, sin embargo, poner a esto una limitación y entenderlo únicamente como el caso ordinario, porque puede haber quien goce de un ingenio tal y examine tan atenta y ponderadamente la razón del todo y la parte, verbi gracia, en un solo caso, que llegue inmediatamente a percibir la verdad del principio entero. Así, dicen los teólogos que el alma de Cristo, con la sola potencia natural de su ingenio y sin especial ayuda sobrenatural, de una sola imagen dedu-

multorum singularium intuitionem, et collationem, ac inductionem, esse necessariam ad sufficientem applicationem horum principiorum, per sufficientem apprehensionem terminorum, eorumque rationum intelligentiam aptamque compositionem. Cur enim non potest hoc per doctrinam suppleri, adhibito ad summum uno vel altero exemplo sensibili, quo satis penetrato per intellectum, statim apparet per se evidens veritas principii? Atque hoc ipsum confirmat experientia; ad admittenda enim haec principia in doctrinis, nullus expectat plurium singularium inductionem, vel experimentalem cognitionem, sed facillimo negotio rationes terminorum quisque intelligit, et statim illorum veritatem mente intuetur, praeceptoris mediocri diligentia adhibita.

29. *Ad scientiarum inventionem experientia principiorum regulariter necessaria.*— At vero qui sola inventione scientias acquirunt, indigent experientia ad horum principiorum cognitionem, quia sine illa et sine exteriori adiutorio praeceptoris et doctrinae, non possunt haec principia satis proponi, aut rationes terminorum satis cognosci, ut illis evidens praebeatur assensus. Atque hoc confirmant testimonia Aristotelis, et usus ipse satis id ipsum docet. Ratio autem est, quia nostra intellectiva cognitio valde limitata est et imperfecta, nimiumque a sensu pendet; et ideo sine sufficienti adminiculo eius non potest cum sufficienti certitudine et firmitate procedere, et inde accidit saepe ut qui multum de intellectu confidunt, sensum deserentes, facile in rebus naturalibus errent, ut annotavit Aristoteles, VIII Phys. c. 3. Oportet autem hic limitationem adhibere, nimirum hoc regulariter intelligendum esse; nam adeo posset aliquis pollere ingenio, et tam attente ac considerate rationem totius et partis, verbi gratia, in uno tantum singulari perpendere, ut veritatem totius principii inde statim eliceret; sicut dicunt theologi animam Christi ex sola efficacia naturalis ingenii, sine speciali adminiculo supernaturali, ex uno phantasmate elicuisse multas veritates vel

cía muchas verdades y principios. Y la razón es que el medio de la experiencia no es tan absolutamente necesario que no pueda suplirse de otra forma.

30. Hay, finalmente, otros principios, que son particulares y propios de cada una de las ciencias, y en éstos es verosímil que sea necesaria la experiencia y comparación de muchos singulares para un asentimiento firme y evidente a los mismos, y esto no tanto en el método de la investigación, donde es clarísimo, sino también en el de la enseñanza; efectivamente, las nociones de los términos en estos principios no son tan conocidas y fáciles que baste cualquier proposición de los mismos, si el que aprende no las compara con cada una de las cosas singulares que él conoció y no ve que están perfectamente concordes con ellas y con cuanto ha experimentado acerca de ellas, y además le consta que tales principios no han sido nunca objeto de duda.

Finalmente, hay casi siempre en ellos tan gran dificultad, que apenas se llega al asentimiento por sí mismo evidente que es el propio de los principios, sino que generalmente hay que contentarse con la inducción y el conocimiento *a posteriori.* Luego es esto señal de que para obtener un asentimiento evidente, partiendo del conocimiento debido de las nociones de los mismos términos, es necesaria mucha experiencia, mayor ciertamente en el método de la investigación, pero también alguna en el de la enseñanza, aunque siempre el mayor o menor grado dependerá últimamente de la diversidad de los ingenios.

31. *Varias divisiones de la ciencia.*— En quinto lugar propone tácitamente Aristóteles la división de las artes o las ciencias (pues ya hemos advertido que estos nombres se toman aquí indiferentemente) en ciencias prácticas y especulativas, cuya diferencia estriba en que las prácticas se encaminan a la utilidad y comodidad de la vida, y en cambio, las especulativas se dirigen al solo conocimiento de la verdad. Las prácticas tácitamente las subdistingue también en necesarias para la vida y conducentes al placer, naturalmente sensible. A la primera clase pertenecen incluso las artes mecánicas, como la zapatería, etc., o la medicina y parecidas; a la segunda clase parece que pertenecen las artes llamadas liberales, como la música, y la pintura y todas las que se ocupan de deleitar los sentidos.

principia. Quia medium experientiae non est tam per se necessarium, quin possit aliunde suppleri.

30. Alia denique sunt principia particularia et propria singularum scientiarum, et de his verisimile est necessariam esse experientiam et collationem multorum singularium, ad firmum et evidentem assensum eorum, non tantum via inventionis, quod est notissimum, sed etiam via disciplinae, quia rationes terminorum in his principiis non sunt ita notae ac faciles ut sufficiat quaelibet propositio eorum, nisi is qui addiscit, eas conferat cum singularibus quae novit et videat cum illis, et cum omnibus quae de talibus rebus expertus est, recte consentire; nunquam item talia principia instantiam (ut dicunt) passa esse. Denique in his tanta fere semper est difficultas, ut vix perveniatur ad assensum proprium principiorum, seu per se notum de illis habendum, sed inductione et notitia a posteriori sistatur; ergo signum est ad obtinendum assensum evidentem ex ipsorum terminorum rationibus probe cognitis multam esse necessariam experientiam; maiorem quidem via inventionis, aliquam vero via disciplinae; quamvis pro ingeniorum diversitate, maior etiam vel minor sufficiat.

31. *Scientiae variae partitiones.*— Quinto loco proponit tacite Aristoteles divisionem artis seu scientiae (iam enim notavimus haec nomina indifferenter hic sumi) in scientiam practicam et speculativam, quas in eo distinguit, quod practicae ad vitae usum et commoditatem, speculativae solum ad veritatis cognitionem referantur. Practicas etiam subdistinguit tacite: nam aliae ad vitae necessaria, aliae vero ad voluptatem (utique sensibilem) conferunt. Prioris generis sunt vel mechanicae artes, ut sutoria, etc., vel medicina et similes; posterioris autem generis esse videntur artes quae vocantur liberales, ut musica, ars etiam pingendi, omnes denique quae ad oblectandos sensus perti-

De todas éstas, por tanto, separa la ciencia especulativa, que se detiene en la contemplación de la verdad y sólo por ella existe, de tal manera que, aunque en ella se logre un placer máximo, si se sigue el recto y mejor orden de la naturaleza, no se ha de buscar por el placer, sino por sí misma; el placer, sólo como ayuda para gozar de la consideración y contemplación de la verdad con mayor sosiego y perseverancia. De tal propiedad rectamente infiere que esta clase de ciencia es superior a la otra, y que han de ser tenidos por más sabios los que pretenden la contemplación de la verdad por razón de sí misma. Efectivamente, es más noble aquello que existe por razón de sí mismo que lo que es por otra cosa; y además, porque lo mejor en el hombre es la contemplación de la verdad, y ésta es tanto más excelente cuanto se ocupa en cosas más elevadas que no se ordenan a la operación. Hasta aquí, Aristóteles.

32. *Conclusión de todas las aserciones de Aristóteles explicadas ya.*— De todas estas cosas, Aristóteles parece concluir tácitamente —como dije— que aquel apetito que la naturaleza dió al hombre para saber, tiende, ante todo, a la contemplación de la verdad por sí misma, ya que ésta es la suprema operación del hombre. Y consecuentemente, concluye de aquí lo que se proponía, a saber, que este apetito se inclina más a las ciencias especulativas que a las otras, por ordenarse aquéllas a la contemplación de la verdad por sí misma. Con lo cual no se excluye que con el apetito de saber nos dejemos llevar también hacia las ciencias prácticas, aunque siempre sea con mayor ímpetu hacia las especulativas.

33. *Las ciencias prácticas pueden también apetecerse por el solo conocimiento de la verdad.*— Pero puede también preguntarse si las ciencias prácticas pueden apetecerse también por el conocimiento de la verdad, deteniéndose sólo en él, sin buscar ninguna utilidad práctica.

Pues algunos parecen negar en general que los hombres puedan apetecer las ciencias prácticas por el mero deseo de saber, sino que las pretenden sólo por la operación. Sin embargo, a pesar de que la ciencia práctica difiere de la especulativa en que de suyo se encamina a la operación, mientras que la otra no lo hace así en modo alguno —como se dirá oportunamente—, con todo, esto no excluye que próxima e inmediatamente la ciencia práctica proporcione algún conocimien-

nent. Ab his ergo omnibus separat scientiam speculativam quae in contemplatione veritatis sistit, et propter eam solum est, adeo ut licet ad illam maxima voluptas consequatur, tamen secundum rectum et optimum naturae ordinem illa non propter voluptatem quaeratur, sed propter sese; voluptas autem solum ut iuvet ad fruendum ipsa veritatis consideratione et contemplatione maiori quiete ac perseverantia. Ex quo recte colligit hoc genus scientiae alteri praeferri, eosque sapientiores haberi qui contemplationem veritatis propter se ipsam intendunt. Nobilius enim est id quod est propter se quam quod propter aliud; item quia optimum in homine est veritatis contemplatio; haec autem eo excellentior est, quo est de rebus altioribus et quae ad operationem non ordinantur. Hactenus Aristoteles.

32. *Conclusio ex omnibus Aristotelis dictis iam explicatis.*— Ex quibus tacite, ut dixi, concludere visus est illum appetitum quem natura homini ad sciendum dedit, maxime propendere in contemplationem veritatis propter se ipsam, quia haec est suprema hominis operatio. Et consequenter hinc concluditur quod propositum est, hunc, scilicet, appetitum esse magis inclinari ad speculativas scientias quam ad alias, quia illae ordinantur ad veritatem contemplandam propter se ipsam. Unde non excluditur quin appetitu sciendi ad practicas scientias feramur, sed quod vehementius ad speculativas.

33. *Practicae scientiae propter solam veritatis cognitionem appeti possunt.*— Sed quaeres an practicae scientiae possint etiam appeti propter veritatis cognitionem, in ea sistendo, absque usus utilitate. Quidam enim generatim negare videntur homines posse appetere scientias practicas tantum sciendi causa, sed solum propter opus. Verumtamen, licet scientia practica in hoc differat ab speculativa, quod per se ordinatur ad opus, illa vero minime, ut suo loco dicetur, hoc tamen non excludit quin practica scientia proxime et immediate conferat alicuius

to de la verdad; más aún, esto es necesario, porque de lo contrario no sería ciencia. Ahora bien: todo conocimiento de la verdad es de por sí apetecible, aun cuando no proporcione otra utilidad, porque ya de por sí es una gran perfección de la naturaleza intelectual, y por esto conocen los ángeles tales artes, aunque a ellos no les sirvan de utilidad alguna. Por consiguiente, las ciencias prácticas son también apetecibles por el conocimiento de la verdad, aunque se detengan en ella ni la ordenen a la utilidad.

Se confirma esto, porque si ocurriera lo contrario, en realidad no serían apetecidas en virtud del apetito de saber, puesto que se desearían únicamente como medios, y el medio como tal no se desea más que por la inclinación a un fin; y así la música no sería deseada más que por razón del apetito de placer o de lucro, y así en las demás cosas, pero no por el apetito de ciencia como tal, a pesar de que se trata de ciencias verdaderas y perfectas en su género.

Y esto mismo enseña también la experiencia, porque muchos se recrean en el ejercicio de estas ciencias y no por razón de su empleo o utilidad, sino únicamente por su conocimiento.

Sin embargo, ordinariamente se buscan por alguna utilidad humana, ya que esto es también más conforme con el propósito y fin de tales artes, y porque las ventajas sensibles o las necesidades o placeres atraen más con frecuencia, y además, porque si la ciencia hubiera de ser buscada por la sola verdad, se buscaría ésta en otras ciencias más nobles, mayormente siendo así que el hombre no puede dedicarse a todas al mismo tiempo.

Por consiguiente, si las ciencias prácticas son ciertamente apetecibles, mucho más lo son las especulativas, si se atiende al apetito del hombre en cuanto hombre, cuando no es impedido por otros provechos o necesidades humanas.

Resolución de toda la cuestión

34. Por último, se concluye de todas las cosas dichas la aserción propuesta, a saber, que la metafísica es en grado sumo apetecible para el hombre en cuanto tal, tanto con apetito natural como con el racional debidamente ordenado.

Aristóteles prueba tácitamente esto mismo al final del mismo capítulo, porque entre todas las ciencias especulativas, ésta merece como la que más el nombre

veritatis cognitionem, immo id necessarium est, alioqui scientia non esset. Omnis autem cognitio veritatis est per se amabilis, etiamsi aliam utilitatem non afferat; nam per se est magna perfectio naturae intellectualis. Unde angeli has artes norunt, etiamsi ad suum usum illis non serviant. Et ideo scientiae practicae etiam sunt appetibiles propter cognitionem veritatis, etiamsi in ea sistatur, et ad usum non ordinetur. Et confirmatur, quia alias revera non appeterentur ex vi appetitus sciendi, quia appeterentur tantum ut media; medium autem ut medium non appetitur nisi ex vi propensionis ad finem; et ita musica non appeteretur nisi ex vi appetitus voluptatis vel lucri, et sic de aliis, non autem ex vi appetitus scientiae ut sic, cum sint verae et in suo genere perfectae scientiae. Quod etiam experientia docet; multi enim in harum scientiarum exercitio recreantur, non propter usum vel utilitatem, sed solum ut sciant. Regulariter autem solum propter utilitatem aliquam humanam quaeruntur, quia hoc est magis conforme institutioni et fini talium artium, et quia sensibilia commoda vel necessitates aut voluptates frequentius plus movent, et quia si scientia propter solam veritatem quaerenda esset, in aliis scientiis nobilioribus quaereretur, praesertim cum non possit homo omnibus simul vacare. Si igitur practicae scientiae appetibiles quidem sunt, multo tamen magis speculativae, si appetitus hominis, ut homo est, spectetur, et aliis humanis commodis aut necessitatibus non impediatur.

Totius quaestionis resolutio

34. Ultimo concluditur ex dictis omnibus assertio intenta, metaphysicam esse maxime appetibilem ab homine ut homo est, tam appetitu naturali quam rationabili optime ordinato. Probatur tacite ab Aristotele in fine eiusdem capitis, quia inter omnes speculativas scientias haec maxime nomen sapientiae meretur, cum versetur circa pri-

de sabiduría por ocuparse de las primeras causas y de los principios de todas las cosas, como hemos declarado en la sección anterior. Por consiguiente, si las ciencias especulativas son las más apetecidas de todas, ésta, que es la primera de ellas, será ciertamente la más apetecible.

Finalmente, el apetito mayor del hombre tiende a su felicidad natural; ahora bien: ésta se adquiere por medio de esta ciencia, o mejor, consiste en la perfecta posesión de ella. Porque, como se dice en el libro X de la *Etica,* esta felicidad está puesta en la contemplación de Dios y de las sustancias separadas, contemplación que es el acto propio y el fin principal de esta ciencia. Luego también la felicidad natural consiste en un acto de esta ciencia. Por consiguiente, este apetito es sumamente conforme tanto a la naturaleza como a la recta razón. Resta, pues, que investiguemos con todo afán y diligencia esta ciencia perfectísima.

mas causas, omniumque principia, quod a nobis superiori sectione satis declaratum est. Si ergo scientiae speculativae inter omnes maxime appetuntur, inter quas haec est suprema, erit utique ex se maxime appetibilis. Tandem maximus hominis appetitus est ad suam naturalem felicitatem; haec autem per hanc scientiam comparatur, vel potius in ipsius perfecta assecutione consistit. Nam, ut traditur lib. X Ethic., haec felicitas in contemplatione Dei et substantiarum separatarum posita est; haec autem contemplatio proprius actus est et praecipuus finis huius scientiae: ergo et felicitas naturalis in actu huius scientiae consistit; est ergo hic appetitus maxime consentaneus, tam naturae quam rectae rationi. Superest ergo ut omni diligentia et studio hanc perfectissimam scientiam investigemus.

DISPUTACION II

LA RAZON ESENCIAL O CONCEPTO DE ENTE

RESUMEN

Las partes de esta disputación están claramente señaladas por las seis secciones que la componen:

I. Concepto formal del ente (Sec. 1).
II. Concepto objetivo del ente (Sec. 2).
III. Precisión del concepto de ente (Sec. 3).
IV. Contenido del concepto de ente (Sec. 4).
V. Trascendencia del ente (Sec. 5).
VI. Contracción del ente a sus inferiores (Sec. 6).

SECCIÓN I

Expuestas las nociones de concepto formal y objetivo (1), entra en la exposición de las posiciones históricas, de las cuales la primera niega simplemente que el concepto formal de ente sea uno (2), mientras otras dos, sobre todo Fonseca —autor de la segunda—, después de muchas distinciones inútiles, acaban admitiendo una unidad insuficiente del concepto formal (3-8). Suárez defiende la unidad del concepto formal propio y adecuado del ser (9), distinto de los demás en su realidad y según su razón formal (10-11). No se multiplica a pesar de su relación a multitud de objetos (12), ni es concepto meramente nominal (13). La analogía no es óbice para su unidad (14).

SECCIÓN II

Propuestas tres dudas, con las que se plantea el problema de la unidad del concepto objetivo del ente (1-3), siguen dos posiciones históricas extremas —negación total en una y afirmación de unidad absoluta en otra (4-5)— y una intermedia, pero inaceptable (6-7). A continuación expone el Eximio su opinión, encerrada en dos afirmaciones fundamentales:

A) Al concepto formal de ser responde un solo concepto objetivo (8); explica cómo expresa el concepto de ser la sustancia y el accidente (9-11), los géneros supremos, etc. (12-13), concluyendo con la demostración "a priori" de su tesis (14).

B) El concepto objetivo de ente prescinde de toda razón particular. Es consecuencia de lo anterior (15). Explica cómo se obtiene por la operación de la mente (16), pasando luego a probar su afirmación y defenderla contra las objeciones, deduciendo además las consecuencias (17-36).

SECCIÓN III

Está requerida por la última parte de la anterior: ¿la precisión mental supone la precisión real? ¿Añade la "talidad" un modo realmente distinto al ser antes de la consideración intelectual? (1). Hay una opinión afirmativa, que se cree ser la de Escoto: sus argumentos (2-6). Frente a ella, propone Suárez su afirmación de que el concepto objetivo de ser, tal como existe en la realidad, no es algo realmente distinto y preciso de los inferiores en que existe (7). La prueba con acopio de argumentos (8-11) y rebatiendo las razones aducidas en pro de la opinión de Escoto (12-17).

SECCIÓN IV

La opinión de Avicena con la corrección de Soto (1-2) nos introduce al problema del contenido del concepto de ser. Para resolverlo, hay que comenzar por distinguir el ente como participio y el ente como nombre (4-5) y la significación de ambos. Precisamente la solución está en el ente tomado con valor de nombre —"lo que tiene esencia real" (6-7)—, ya que en él cabrá por igual el "ser en acto" y el "ser en potencia" (8). Una vez aclarado que la doble significación —participial y nominal— del ente no es equívoca (9-12), explica cómo el ente-participio sólo es predicado esencial de Dios, mientras que el ente-nombre lo es de todo ser (14).

SECCIÓN V

Desarrolla el problema de la trascendencia del ente. La admiten todos respecto de los entes completos y de los incompletos ulteriormente resolubles (1). La dificultad se centra en las diferencias últimas. La opinión de Escoto es que el ente no las trasciende (2-4). La refutación del Doctor Sutil (5-7) y la demostración de la sentencia verdadera (8-15) ocupan casi toda esta sección, que se cierra con la solución de algunas objeciones (16-18).

SECCIÓN VI

De la trascendencia pasamos lógicamente a la contracción del ente a sus inferiores. Expuestas las diversas opiniones históricas (1-6), en el n. 7 explica Suárez la suya: "per modum expressioris conceptionis alicuius entis contenti sub ente". La prueba a continuación con argumentos de autoridad y de razón (6-11), concluyendo con la cuestión de la diversidad primaria de los géneros supremos, en íntima conexión con estos problemas del ser (12).

DISPUTACION II

LA RAZON ESENCIAL O CONCEPTO DE ENTE

Plan y método de doctrina que se ha de seguir en esta obra.— Supuesto lo dicho sobre el objeto o sujeto de nuestra disciplina, se impone en primer lugar la necesidad de exponer su esencia propia y adecuada, y, a continuación, sus propiedades y causas, todo lo cual constituirá la parte principal y primera de esta obra. Propondremos en la segunda la división más importante del mismo; de este modo, cuanto permitan las fuerzas naturales de la razón, estudiaremos y explicaremos todas las cosas que están bajo el ente, y que incluyen su concepto, en cuanto entran en la razón objetiva de esta ciencia y abstraen de la materia según su ser. Para proceder con mayor concisión y brevedad, y para poder tratar las cosas con método apropiado, nos abstendremos de prolijas explicaciones del texto aristotélico, y consideraremos las mismas cosas de que se ocupa esta sabiduría con el método doctrinal y expositivo que mejor se acomode a ellas. Porque, en lo que se refiere al texto aristotélico en estos libros de metafísica, hay algunas partes que apenas tienen utilidad, bien por reducirse a proponer cuestiones y dudas, que deja sin resolver, como es el caso del tercer libro, bien por detenerse en la exposición y refutación de las opiniones de los antiguos, como se puede ver fácilmente en casi todo el primer libro y gran parte de los otros, bien, finalmente, porque repite o resume las mismas cosas dichas en los libros anteriores, según se echa de ver en el libro XI y otros. Realmente, las cuestiones útiles que merezcan o precisen estudiarse, se esforzaron bastante en explicarlas, tal como aparecen en el texto aristotélico, diversos expositores griegos, árabes y latinos y, de entre todos ellos, nosotros nos valdremos especialmente de la expo-

DISPUTATIO II

DE RATIONE ESSENTIALI SEU CONCEPTU ENTIS

Ordo ratioque doctrinae in hoc opere servanda.— His suppositis quae de obiecto seu subiecto huius scientiae tradidimus, necessarium imprimis est eius propriam et adaequatam rationem, ac deinde proprietates eius et causas exponere, et haec erit prior principalis pars huius operis. In posteriori praecipuam eius partitionem proponemus, atque ita res omnes quae sub ente continentur, et illius rationem includunt, ut sub obiectiva ratione huius scientiae cadunt, et a materia in suo esse abstrahunt, quantum ratione naturali attingi possunt, investigabimus et explanabimus. Ut enim maiori compendio ac brevitate utamur, et convenienti methodo universa tractemus, a textus aristotelici prolixa explicatione abstinendum duximus, res que ipsas, in quibus haec sapientia versatur, eo doctrinae ordine ac dicendi ratione quae ipsis magis consentanea sit, contemplari. Nam, quod spectat ad Philosophi textum in his Metaphysicae libris, nonnullae partes eius parum habent utilitatis, vel quod varias quaestiones ac dubitationes proponat, easque insolutas relinquat, ut in toto tertio libro, vel quod in antiquorum placitis referendis et refutandis immoretur, ut ex primo fere libro, et ex magna parte aliorum constare facile potest, vel denique quod eadem quae in prioribus libris dicta fuerant, vel repetat, vel in summam redigat, ut patet ex libro XI, et aliis. Quae vero utilia sunt, scituque digna et necessaria, insudarunt satis in eis explicandis, prout in littera Aristotelis continentur, varii expositores graeci, arabes et latini, ex quibus nos praecipue utemur Alexandri Aphrodisaei, Averrois, et maxime omnium divi Thomae expositione.

sición de Alejandro de Afrodisia, de Averroes y, sobre todos ellos, de la de Santo Tomás. Por otra parte, en las disputaciones siguientes abordaremos el análisis objetivo de los problemas, procurando, al mismo tiempo, explicar con minuciosidad el pensamiento y sentido de Aristóteles, y cada uno de los testimonios, que suelen ser el fundamento de casi todas las cuestiones. Más aún: para dejar completamente contentos a los estudiosos de Aristóteles, hemos puesto al fin[1] de la obra un índice de todas las cuestiones que suelen suscitarse a propósito del texto aristotélico, conservando su orden, o de las que a nosotros se nos ocurrieron, y consignamos los pasajes en que las discutimos. Y si por ventura la fidelidad al método que nos hemos propuesto impide tratar en nuestras disputaciones algunas sentencias de Aristóteles, que se encuentran en estos libros y pueden ser útiles para otras ciencias, en el mismo índice ponemos unos breves comentarios al texto de Aristóteles, en que explicamos los puntos que no se tocaron en las disputaciones y que sean difíciles o útiles. Así, pues, en la presente disputación tenemos que explicar el problema del concepto del ser en cuanto ser, ya que la existencia del ser es algo de por sí tan claro, que no necesita explicación alguna. En efecto, después del problema de la existencia, es el de la esencia el primero de todos, que debe darse por resuelto o explicarse respecto del sujeto de cada ciencia al comenzar el desarrollo de ésta. Como, a su vez, es ésta la primera y suprema de todas las ciencias naturales, no puede aceptar de otra la demostración o explicación del concepto y quididad de su sujeto, siendo preciso, por lo mismo, hacer su estudio y explicación inmediatamente al comienzo.

SECCION PRIMERA

SI EL ENTE EN CUANTO ENTE TIENE EN NUESTRO ENTENDIMIENTO UN CONCEPTO FORMAL COMÚN A TODOS LOS ENTES

1. *Definición de concepto formal y objetivo y su diferencia.*— En primer lugar, damos por supuesta la distinción vulgar entre concepto formal y objetivo.

Rerum vero ipsarum examinationem in sequentibus disputationibus trademus, simulque curabimus Aristotelis mentem ac sensum, et singula testimonia, in quibus fere quaestiones omnes fundari solent, accuratius declarare. Ut vero Aristotelis studiosis omni ex parte satisfaciamus, in fine[2] huius operis indicem quaestionum omnium quae circa textum Aristotelis, et servato eius ordine, tractari solent, vel nobis occurrerunt, posuimus, et loca in quibus nos eas disputamus, designavimus. Quod si fortasse sententiae aliquae Aristotelis, quarum cognitio ad alias scientias utilis est, in his libris occurrant, quae in nostris disputationibus, servato doctrinae ordine quem instituimus, tractari non possint, in eodem indice breves circa textum Aristotelis annotationes tradimus, in quibus, quidquid in disputationibus tactum non est, et aliquid difficultatis vel utilitatis habet, declaramus. In praesenti ergo disputatione explicanda nobis est quaestio, quid sit ens in quantum ens; nam, quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat. Post quaestionem autem an est, quaestio quid res sit est prima omnium, quam in initio cuiuscumque scientiae de subiecto eius praesupponi aut declarare necesse est. Haec autem scientia, cum sit omnium naturalium prima atque suprema, non potest ab alia sumere vel probatam vel declaratam subiecti sui rationem et quidditatem, et ideo ipsam statim in initio tradere et declarare oportet.

SECTIO PRIMA

UTRUM ENS IN QUANTUM ENS HABEAT IN MENTE NOSTRA UNUM CONCEPTUM FORMALEM OMNIBUS ENTIBUS COMMUNEM

1. *Conceptus formalis et obiectivus quid sint, et in quo differant.*— Supponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi; conceptus formalis dicitur

[1] El "index locupletissimus" parece que debía estar al fin de la obra según algunas expresiones de Suárez, como en el caso presente. (N. de los EE.)

[2] Propiamente aquí, según el orden aceptado en esta edición, debería decir "al principio". (N. de los EE.)

Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común. Se le da el nombre de concepto, porque viene a ser como una concepción de nuestra mente; y se le llama formal, bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento la cosa conocida, bien porque, en realidad, es el término formal e intrínseco de la concepción mental, consistiendo, por decirlo así, en esto su diferencia del concepto objetivo. Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal; por ejemplo: cuando concebimos un hombre, el acto que realizamos para concebirlo en la mente se llama concepto formal, en cambio, el hombre conocido y representado en dicho acto se llama concepto objetivo. En realidad, la denominación de concepto le corresponde extrínsecamente por referencia al concepto formal, por medio del cual afirmamos que se concibe su objeto; por eso, con toda razón se le llama objetivo, porque no se trata de un concepto que sea, en cuanto forma, término intrínseco de la concepción, sino en cuanto objeto y materia a que se aplica la concepción formal, a la cual tiende directamente toda la penetración de nuestra mente, siendo éste el motivo de que algunos, tomándolo de Averroes, le llamasen *intención entendida* y otros *razón objetiva.* La diferencia, por lo tanto, entre el concepto formal y objetivo está en que el formal es siempre algo verdadero y positivo, siendo además en las criaturas una cualidad inherente a la mente; por el contrario, el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva. Efectivamente, concebimos a veces las privaciones y otras cosas, que se llaman entes de razón, porque objetivamente no existen más que en el entendimiento. Además, el concepto formal es siempre algo singular e individual, por ser algo producido por el entendimiento e inherente a él; empero, el concepto objetivo a veces puede ser efectivamente una cosa singular e individual, en cuanto puede presentarse a la mente y ser concebida por el acto formal; pero muchas veces es una cosa universal o confusa y común; por ejemplo: hombre, sustancia y cosas parecidas. Así, pues, el fin principal de esta disputación es explicar el concepto objetivo del ente en cuanto tal, según toda su abstracción, a la que debe, según dijimos, ser el objeto de la metafísica. Pero atendiendo a la dificul-

actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo, ut ita dicam. Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ut, verbi gratia, cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis; homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, et ideo recte dicitur obiectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus, ex Averroe, *intentio intellecta* appellatur; et ab aliis dicitur *ratio obiectiva.* Unde colligitur differentia inter conceptum formalem et obiectivum, quod formalis semper est vera ac positiva res et in creaturis qualitas menti inhaerens, obiectivus vero non semper est vera res positiva; concipimus enim interdum privationes et alia, quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse obiective in intellectu. Item conceptus formalis semper est res singularis et individua, quia est res producta per intellectum, eique inhaerens; conceptus autem obiectivus interdum quidem esse potest res singularis et individua, quatenus menti obiici potest, et per actum formalem concipi, saepe vero est res universalis vel confusa et communis, ut est homo, substantia, et similia. In hac ergo disputatione praecipue intendimus explicare conceptum obiectivum entis ut sic, secundum totam abstractionem suam, secundum quam diximus esse metaphysicae obiectum; quia vero est valde dif-

tad del tema y a su íntima dependencia de nuestro modo de concebir, comenzamos por el concepto formal, que puede resultar mucho más claro a nuestro juicio.

Exposición de las diversas sentencias

2. La primera niega en absoluto que se dé un concepto formal del ser que sea verdaderamente uno en sí, preciso y distinto de los otros conceptos de los seres particulares. Esta es la opinión de Cayetano en el opúsculo sobre la *Analogía de los nombres*, c. 4 y 6. En efecto, aunque se exprese de manera oscura y distinga entre concepto perfecto e imperfecto, sin embargo esta distinción coincide con otra de Fonseca, que vamos a tratar en seguida. Por eso, si se le lee atentamente, ésta es en realidad su opinión; y Fonseca, libro IV *Metaph.*, c. 2, q. 2, sec. 3, afirmó de él que había alcanzado la verdad o que estaba muy cerca de ella. Todo el fundamento está en que de otra manera el ente sería unívoco y no análogo, pero ya veremos luego que esto es falso. Esta es la prueba de su conclusión: son unívocos aquellos objetos cuyo nombre es común. Ahora bien, la razón de sustancia implicada en su nombre es idéntica, según el testimonio de Aristóteles al comienzo de los *Predicamentos;* mas como también el nombre de ente es común a todos los entes, tenemos que concluir que o la razón de este nombre es una e idéntica, y entonces el ente será unívoco, o no es una, y en este caso tampoco el concepto formal del ente podrá ser uno, ya que el concepto formal recibe su unidad de la concepción de alguna cosa o razón una, a la que se refiere adecuadamente. Por lo tanto, si el concepto se adecua también con el vocablo o nombre de ente, no puede tener mayor unidad que la que tenga la razón una de ser, significada por dicho nombre.

3. La segunda opinión, que no pasa de ser una explicación de la anterior, es la del Ferrariense en el libro I *cont. Gent.*, c. 34. Distingue un doble concepto: le llama a uno significado del nombre y al otro significado objetivo; respecto del concepto de ser, dice que el primero puede ser uno, pero lo niega del segundo; el fundamento de ambos extremos radica en la analogía del ser. Se explica de esta forma por la razón común de los análogos; en efecto, pueden éstos concebirse de dos maneras: la una, con un concepto propio real significado por el nombre, y en este sentido, en cuanto son análogos, no tienen un solo concepto real, sino muchos, como es evidente tanto en los análogos de proporcionalidad, como en los de proporción o atribución. Efectivamente, si al oír la palabra *riente* se forma un concepto propio de la cosa significada, no será uno, sino doble el concepto que se forma: uno del hombre, que es el que se ríe propia y formalmente; otro del bruto, que sólo puede recibir tal apelativo en virtud de cierta proporcionalidad. Y si no se forman ambos conceptos, sino solamente uno de ellos, entonces no se concibe la palabra según toda su analogía o significado común respecto de aquellas cosas, sino solamente o en cuanto es unívoca respecto del hombre, o en cuanto, en sentido traslaticio, significa metafóricamente el bruto. Lo mismo pasa en los análogos de atribución, por ejemplo, en *sano*, ya que si se forma el concepto propio de la cosa significada, entonces no es uno, sino múltiple, uno del animal que es sano propia y formalmente, otros de otras cosas, que debido a diversas relaciones o denominaciones derivadas de la salud del animal, reciben extrínsecamente el apelativo de sanas. Mas en ambas clases de analogía puede formarse un concepto bastante confuso, que más que referirse a nada real, se refiere a la significación de la palabra, como sería si, oída la palabra *sano*, concibieses aquello que se ordena a la salud. Del mismo modo, pues, en nuestro caso, oída la palabra ente, puede formarse un concepto confuso, que comprenda cuanto tiene ser o relación al ser; pero es sólo un concepto del significado de la palabra, ya que si realmente se conciben las cosas significadas por dicha palabra, no se forma un concepto, sino muchos.

4. *Sentencia de Fonseca, muy parecida a ésta.*— De esta opinión se diferencia poco la de Fonseca, que distingue arriba un triple concepto de ser: concepto distinto, confuso y medio, es decir, confuso en parte y en parte distinto. Distinto es el que representa determinada y expresamente todas las entidades simples que inmediatamente significa el ente; mas éste no es un concepto, sino muchos. Confuso es el que lo representa todo de manera confusa e indeterminada, y éste sí es uno. En cambio, concepto medio —en parte confuso y en parte distinto— es el que determinadamente sólo representa una naturaleza, por ejemplo, sustancia, incluyendo las demás, a saber, cantidad, cualidad etc., sólo de modo

ficilis, multumque pendens ex conceptione nostra, initium sumimus a conceptu formali, qui, ut nobis videtur, notior esse potest.

Variae sententiae referuntur

2. Prima sententia absolute negat dari unum conceptum formalem entis, qui revera sit in se unus et praecisus ac distinctus ab aliis conceptibus particularium entium. Ita sentit Caietan., opusc. De Analog. nomin., c. 4 et 6. Licet enim obscure loquatur, et distinguat de conceptu perfecto vel imperfecto, tamen illa distinctio coincidit cum alia Fonsecae statim tractanda; unde, si attente legatur, hoc revera sentit; eumque veritatem attigisse, aut proprius ad illam accesisse, dixit Fonseca, IV Metaph., c. 2, q. 2, sect. 3. Fundamentum est, quia alias ens esset univocum, et non analogum, quod infra videbimus esse falsum. Sequela probatur, quia univoca sunt quorum nomen est commune. Ratio vero substantiae nomini acommodata est eadem, teste Aristotele, initio Praedicament.; sed omnibus entibus commune est nomen entis; ergo vel ratio nominis est una et eadem, et sic ens erit univocum, vel non est una, et sic nec conceptus formalis entis poterit esse unus, quia conceptus formalis habet suam unitatem ex aliqua una re vel ratione concepta, quam adaequate respicit. Unde, si ille conceptus est etiam voci seu nomini entis adaequatus, non potest magis esse unus quam sit una ratio entis illo nomine significata.

3. Secunda opinio, quae potius est praecedentis explicatio, est Ferrar., I cont. Gent., c. 34, qui distinguit duplicem conceptum: unum appellat quid nominis, alium quid rei; priorem dicit posse esse unum in conceptu entis, posteriorem vero minime; utrumque vero fundat in analogia entis. Et explicatur in hunc modum ex communi ratione analogorum; dupliciter enim concipi possunt: uno modo, proprio conceptu reali significato per nomen, et hoc modo, quatenus analoga sunt, non habent unum conceptum realem, sed plures, ut patet, tam in analogis proportionalitatis quam proportionis seu attributionis; nam si, audito hoc nomine, *ridens*, proprius conceptus rei significatae formetur, non unus, sed duplex conceptus formatur: unus hominis, qui proprie ac formaliter ridens est; alius bruti, quod solum per quamdam proportionalitatem sic appellatur. Quod si non uterque horum conceptuum, sed alter tantum formatur, non concipitur illa vox secundum totam analogiam seu communem significationem ad res illas, sed vel solum prout univoca est respectu hominum, vel solum prout translata est, et metaphorice brutum significat. Et simile est in analogis attributionis, verbi gratia, *sanum*; nam si proprius rei significatae conceptus formetur, non est unus, sed multiplex: unus animalis, quod formaliter et proprie sanum est; alii aliarum rerum, quae per varias habitudines seu denominationes a sanitate animalis extrinsecus sanae appellantur. In utroque autem ex his analogis potest unus conceptus valde confusus formari, qui magis est de vocis significatione quam de aliqua re, ut si, audito nomine *sani*, concipias quod habet ordinem ad sanitatem. Sic igitur in praesenti, audito nomine entis, potest formari conceptus confusus, comprehendens quidquid habet esse vel habitudinem ad esse: sed hic tantum est conceptus quid nominis; tamen, si revera concipiantur res illo nomine significatae, non formatur unus conceptus, sed plures.

4. *Sententia Fonsecae huic proxima.*— Nec multum ab hac sententia differt Fonseca supra distinguens triplicem conceptum entis, scilicet, distinctum, confusum et medium, id est, partim confusum, partim distinctum. Distinctus est, qui determinate et expresse repraesentat omnes entitates simplices, quas ens immediate significat, et hic non est unus, sed plures. Confusus est qui repraesentat omnia confuse et indeterminate, et hic est unus. Medius vero qui partim confusus, partim distinctus est, qui determinate repraesentat unam naturam, verbi gratia, substantiam, caeteras vero, scilicet, quantitatem, qualitatem, etc., implicite

implícito e indeterminado, en cuanto todas guardan cierta proporción con la sustancia; a este concepto se le llama también uno.

5. *Esta variedad de tantas distinciones estorba más que ayuda a la claridad.*— Estas distinciones creo que se multiplican sin motivo, y que, más que explicar el problema, arrojan confusión sobre él. Porque debemos referirnos al concepto formal de ser, no atendiendo tanto a lo que podemos conocer o comprender de cuantas cosas caen bajo esta palabra, tal cual son en sí, cuanto al modo como son significadas por ella; de lo contrario, no trataremos del concepto del ser en cuanto ser, sino del de todas las cosas, tanto existentes como posibles, en cuanto son tales y se distinguen entre sí, de suerte que resulta imposible a cualquiera concebirlas bajo un solo concepto formal, excepción hecha de Dios, como hizo notar el mismo autor. Mas en este sentido sólo podrá ser concepto de sustancia y de viviente, si ha de tener ese grado de explicitud y distinción, aquel en que se conciban distintamente todas las sustancias y todos los vivientes en cuanto son tales, correspondiendo también en este caso a Dios solo el poder tener un concepto formal distinto de sustancia, viviente, etc.

6. Se podría objetar que sustancia, viviente y otros nombres parecidos no significan inmediatamente estas o aquellas naturalezas sustanciales o vivientes, sino la razón de sustancia, viviente, etc., y que, por lo tanto, para formar un concepto distinto que responda al significado de dicha palabra, no hace falta descender hasta las naturalezas particulares; pero que no es éste el caso del ente, por significar inmediatamente las entidades, al menos las simples, es decir, las que no se componen de naturaleza común y diferencia que las contraiga. Mas esto, en realidad, es falso, según se echará de ver mejor en la sección siguiente, resultando evidente por el momento con sólo atender al modo ordinario de concebir las cosas. ¿Quién hay, efectivamente, que diga que el ser significa inmediatamente a Dios en cuanto es Dios, por más que Dios sea simplicísimo, sin composición de naturaleza común y diferencia contrayente? La misma pregunta se puede formular, finalmente, acerca de la sustancia, del accidente, y de otros géneros o conceptos simples. Además, ¿qué razón hay para afirmar que el ente significa con más derecho inmediatamente las entidades simples que las compuestas de naturaleza

et indeterminate, quatenus omnes cum substantia proportione quadam conveniunt, et hic etiam unus esse dicitur.

5. *Tot distinctionum diversitatem obesse potius quam prodesse claritati.*— Sed huiusmodi distinctiones mihi videntur sine causa multiplicari, remque potius confundere quam explicare. Nam de conceptu formali entis loqui debemus, non iuxta id quod de rebus omnibus, quae sub hac voce comprehenduntur, cognosci et comprehendi potest, prout in se sunt, sed prout hac voce significantur; alioqui non erit sermo de conceptu entis in quantum ens, sed de conceptu rerum omnium tum existentium, tum etiam possibilium, quatenus tales sunt, et inter se distinguuntur, quomodo a nemine possunt uno conceptu formali distincte concipi, nisi a solo Deo, ut recte idem auctor notavit. Hoc autem sensu etiam conceptus substantiae aut viventis, si illo modo sit explicitus et distinctus, erit tantum ille quo omnes substantiae vel viventia omnia, quatenus sunt, distincte concipiantur, quomodo solus etiam Deus poterit habere eorum formalem conceptum distinctum substantiae, viventis, etc.

6. Dices, substantiam, vivens et similia nomina, non significare immediate has vel illas naturas substantiales aut viventes, sed rationem substantiae, viventis, etc., et ideo ad formandum conceptum distinctum respondentem significato talis vocis, non esse necessarium ad particulares naturas descendere; secus vero esse de ente, quia immediate significat entitates, saltem simplices, id est, non compositas ex natura communi et differentia contrahente. Sed hoc revera falsum est, ut fusius constabit ex sectione sequenti, et nunc breviter patet ex communi modo concipiendi. Quis enim dicat ens immediate significare Deum ut Deus est, etiam si Deus simplicissimus sit, et non compositus ex natura communi et differentia contrahente? Denique idem interrogari potest de substantia, accidente, et aliis generibus vel conceptibus simplicibus. Item, cur magis dicetur ens significare immediate entitates simplices, quam compositas ex natura

común y diferencia contrayente, por ejemplo, animal, hábito, etc? Porque el ente, en cuanto ente, comprende todas las cosas en general, y así como en el concepto de sustancia o cualidad no se incluye nada que no sea ente, tampoco se incluye en el concepto de animal o de hábito. Y el hecho de que el concepto compuesto pueda resolverse en varios de los cuales ninguno incluya al otro, cosa que no puede realizarse en el simple, tiene muy poco que ver con la significación mediata o inmediata. ¿Quién va a admitir que ente significa inmediatamente a racional y no a hombre, sólo porque racional expresa un concepto simple y hombre, compuesto? Por consiguiente, concretando nuestra atención de una manera propia y precisa al concepto formal de ser en cuanto tal, no le pertenece que mediante él se conciban distintamente los seres particulares según sus propias y determinadas razones. Por lo tanto, si no nos salimos del concepto de ser en cuanto tal, siempre se tratará de un concepto confuso respecto de los seres particulares en cuanto tales. Por eso dice Santo Tomás en la I, q. 14, a. 6, que si Dios conociese las cosas distintas de él únicamente en cuanto son entes, las conocería sólo en general, de una manera confusa e imperfecta; concluyendo de aquí que no las conoce solamente en cuanto participan de la razón de ser, sino también en cuanto cada una se distingue de las demás; opina, por lo tanto, que el concepto de ser en cuanto tal, si se lo toma de forma precisiva, es siempre confuso respecto de cualquier razón determinada de ser, en cuanto, considerada en sí misma, es tal y se distingue de las demás, sea simple o compuesta.

7. *Refutación del modo de expresarse de otros.*— Por esto mismo, también resulta superfluo para explicar el presente problema el otro miembro de un concepto, confuso en parte y en parte distinto. En primer lugar, porque es hablar impropiamente decir que el concepto de sustancia es de una manera implícita o confusa el concepto de accidente, y, en general, sólo con suma impropiedad se puede decir que el concepto propio del primer analogado es el concepto confuso de los otros analogados secundarios, aunque sea éste el modo de expresarse de muchos que dicen que igual que un mismo nombre, por más que inmediatamente sólo signifique el analogado primero, significa secundariamente los demás, de la misma manera el concepto formal de primer analogado representa confusa-

communi et differentia contrahente, ut est animal, habitus, etc.? Nam ens ut sic generatim omnia sub se comprehendit, et sicut in conceptu substantiae vel qualitatis nihil includitur quod non sit ens, ita neque in conceptu animalis vel habitus. Quod autem conceptus compositus possit resolvi in plures, quorum neuter alterum includat, non autem conceptus simplex, parum refert ad mediatam vel immediatam significationem. Quis enim credat ens immediate significare rationale, et non hominem, quia rationale dicit simplicem conceptum, et homo compositum? Itaque, sistendo proprie ac praecise in conceptu formali entis ut sic, non pertinet ad ipsum ut per eum concipiantur distincte particularia entia secundum proprias et determinatas rationes; ideoque conceptus entis ut sic, si in eo sistatur, semper est confusus respectu particularium entium, ut talia sunt. Et ideo D. Thomas, I, q. 14, a. 6, dicit quod si Deus tantum cognosceret alia a se, in quantum sunt entia, tantum cognosceret in communi, confuse et imperfecte; unde concludit non tantum ea cognoscere secundum quod communicant in ratione entis, sed etiam secundum quod unum ab alio distinguitur; sentit ergo conceptum entis ut sic, praecise in eo sistendo, semper esse confusum respectu cuiuscumque determinatae rationis entis, prout in se talis est et ab aliis distinguitur, sive composita sit, sive simplex.

7. *Modus loquendi aliorum non probatur.*— Quapropter etiam illud membrum de conceptu partim confuso, partim distincto, est supervacaneum ad rem praesentem explicandam. Primo quidem, quia conceptus substantiae improprie dicitur implicite vel confuse esse conceptus accidentis, et in universum conceptus proprius primi analogati impropriissime dicitur esse confusus conceptus caeterorum analogatorum, quae secundaria sunt, quamvis multi ita loquantur dicentes, sicut idem nomen, licet immediate significet primum analogatum, secundario significat caetera, ita conceptum formalem primi analogati confuse repraesentare caete-

mente a los demás en cuanto son semejantes o proporcionados al primero, puesto que lo que representa algo distintamente, parece que representa consecuentemente, al menos de modo confuso, las otras cosas que le sean semejantes. Por más que esto tenga poca importancia, y que acaso quede reducido a un modo de expresarse, no lo admito, ya que el concepto propio y distinto del primer analogado es solamente uno, y formalmente sólo representa al mismo primer analogado; y en esto no es legítima la comparación con el nombre, puesto que el nombre significa únicamente por imposición y, por eso, el mismo nombre que significa una cosa primaria y propiamente, puede, por traslación, aplicarse a significar otras cosas secundariamente; en cambio, el concepto de una cosa naturalmente sólo representa la cosa misma; y, por lo tanto, si es el concepto propio y adecuado del primer analogado según su propia razón, no puede representar a los demás, de donde tampoco es causa de que se les conozca, pudiendo ser, a lo sumo, como el origen u ocasión de que se conciban y denominen las otras cosas según cierta proporción o relación al analogado principal; todo lo cual no basta para que al concepto particular y propio del primer analogado se le llame concepto implícito o confuso de los demás. Además, pregunto si el concepto del primer analogado es completamente idéntico al concepto que corresponde al nombre propio de esa misma cosa o naturaleza, v. gr., la sustancia, o si es, por el contrario, distinto. Esto último no puede sostenerse, porque, si ambos son conceptos propios de la sustancia, no se comprende dónde está la diversidad para que se pueda afirmar de uno que representa los accidentes y del otro no. Si, por el contrario, se admite lo primero, no tiene en su favor tal concepto más razones para representar los accidentes que tiene el concepto de hombre para representar los otros animales; más aún, tiene menos, por ser menor la semejanza. Además, en otra hipótesis, habría que admitir que la sustancia tiene un concepto formal común en cierto modo a la sustancia y al accidente, lo cual es absolutamente impropio y, en rigor, falso, porque aunque el accidente diga relación a la sustancia, sin embargo, el concepto de sustancia no representa, en modo alguno, esa relación, sino sólo su término, y a éste no formalmente bajo la razón de término, sino según su razón

ra, quatenus illi primo similia sunt vel proportionalia; nam quod repraesentat distincte aliquid, consequenter videtur repraesentare, saltem confuse, alia illi similia. Sed hoc quamvis sit parvi momenti, et fortasse de modo loquendi, mihi non probatur, quia huiusmodi conceptus proprius et distinctus primi analogati tantum est unus, et formaliter tantum repraesentat ipsum primum analogatum; in quo non recte cum nomine comparatur, quia nomen significat per impositionem tantum, et ideo idem nomen, quod primario ac proprie unum significat, potest per translationem imponi ad alia secundario significanda; conceptus autem rei tantum naturaliter repraesentat rem ipsam, et ideo si est proprius et adaequatus conceptus primi analogati secundum propriam rationem eius, non potest repraesentare reliqua; unde nec per se facit illa cognoscere, sed ad summum esse potest veluti origo, seu occasio, ut alia concipiantur et denominentur secundum aliquam proportionem vel habitudinem ad primum analogatum; quod non est satis ut conceptus specialis et proprius primi analogati dicatur implicitus vel confusus reliquorum. Deinde interrogo, an ille conceptus primi analogati sit idem omnino cum conceptu qui respondet proprio nomini eiusdem rei seu naturae, verbi gratia, substantiae, an vero sit diversus. Hoc posterius dici non potest, quia, si uterque est proprius conceptus substantiae, intelligi non potest in quo sit diversitas, ut alter dicatur repraesentare accidentia, et non alius. Si vero dicatur prius, ergo non magis potest ille conceptus dici repraesentare accidentia, quam conceptus proprius hominis alia animalia; immo minus id dici poterit, cum sit minor similitudo. Item, quia alioqui dicendum esset substantiam habere unum conceptum formalem aliquo modo communem substantiae et accidenti, quod revera impropriissimum est, et in rigore falsum, quia licet accidens dicat habitudinem ad substantiam, tamen conceptus substantiae nullo modo repraesentat illam habitudinem, sed solum terminum eius, et illum non formaliter sub ratione termini, sed secundum

absoluta; consecuentemente esto no basta para que a dicho concepto se le llame concepto implícito o confuso del accidente. Estas mismas consideraciones pueden ser fácilmente aplicables a los demás analogados o a sus conceptos; en efecto, el concepto formal de hombre riente en cuanto tal, no es, en modo alguno, el concepto confuso de prado, ni el concepto propio de animal sano es el concepto de la medicina, y así en otros casos. La causa está en el fundamento de dicha analogía, el cual o puede ser una conveniencia o semejanza real entre los analogados, según explicaremos del ente más abajo, la cual no es representable por el concepto propio de analogado alguno; o no es propiamente una semejanza, sino sólo cierta proporción o atribución, que no es tampoco razón suficiente para que el concepto propio de un analogado, en cuanto tal, represente en cierta manera los demás, sino que representa solamente la forma, siendo los demás calificados como tales por subordinación a ella, que es representada en dicho concepto independientemente y tal como es en sí, sin atender a su relación con los demás.

8. Digo, además: entiéndase como se quiera este modo de hablar—el que al concepto determinado de sustancia se le llame concepto confuso de los demás géneros de seres o accidentes—, tampoco entonces puede dicho concepto llamarse concepto formal del ser en cuanto ser, no sólo porque es el concepto formal propio de la sustancia en cuanto es sustancia, y el concepto propio de ser tiene que ser distinto del concepto de sustancia, puesto que el ser se divide rectamente en sustancia y accidente, sino también porque el ser no significa inmediatamente la sustancia, según demostraremos más abajo y, en consecuencia, tampoco expresa inmediatamente el concepto formal propio de sustancia. Concluímos, pues, que el concepto formal de ser en cuanto ser, comparado con los entes concretos como tales, siempre es un concepto confuso e indistinto al representar este o aquel ente. Nos referimos solamente a los entes concretos, en cuanto tales, porque respecto del objeto que propia e inmediatamente representa —sea cual sea— se le puede llamar, y es en realidad, un concepto propio y distinto, igual que el mismo concepto de animal es confuso respecto del hombre, pero propio y distinto respecto de animal en cuanto tal, por más que, valiéndose de la misma comparación, este

absolutam rationem suam; ergo hoc non satis est ut ille conceptus dicatur implicitus vel confusus conceptus accidentis. Atque idem considerari facile potest in caeteris analogatis seu conceptibus eorum; nam conceptus formalis hominis ridentis ut sic, nullo modo est conceptus confusus prati, nec conceptus proprius animalis sani est conceptus medicinae, et sic de aliis. Et ratio est, quia id quod fundat huiusmodi analogiam, vel est aliqua realis convenientia seu similitudo inter analogata, ut de ente infra dicemus, et illa non repraesentatur per conceptum proprium alicuius analogati; vel non est propria similitudo, sed solum proportio quaedam vel attributio, et haec etiam non satis est ut conceptus proprius unius analogati, ut tale est, repraesentet aliquo modo reliqua, sed solum formam illam, per ordinem ad quam reliqua talia denominantur, quae absolute et prout in se talis est, et non cum habitudine ad reliqua, per talem conceptum repraesentatur.

8. Addo ulterius: quidquid sit de hoc loquendi modo, quod determinatus conceptus substantiae dicatur confusus reliquorum generum entium, seu accidentium, tamen adhuc ille dici non potest conceptus formalis entis ut sic, tum quia ille est proprius conceptus formalis substantiae, ut substantia est, conceptus autem proprius entis esse debet diversus a conceptu substantiae, quandoquidem ens recte dividitur in substantiam et accidens; tum etiam quia ens non significat immediate substantiam, ut infra ostendam; ergo nec immediate exprimit proprium formalem conceptum substantiae. Relinquitur ergo conceptum formalem entis ut sic, comparatum ad determinata entia ut talia sunt, semper esse conceptum confusum et indistinctum in repraesentando hoc vel illud ens. Dico autem respectu particularium entium, ut talia sunt, quia respectu eius obiecti quod immediate et proprie repraesentat (quodcumque illud sit), dici potest et revera est proprius et distinctus conceptus, sicut idem conceptus animalis, qui respectu hominis est confusus, respectu animalis ut sic est proprius et distinctus, quamvis sub hac eadem comparatione

mismo concepto simple suela llamarse confuso respecto del concepto compuesto con que se concibe a animal mediante su definición. Y de igual manera, en diversos hombres, o en uno en diversos tiempos, puede darse un concepto de ser más distinto que otro y al contrario, llamársele confuso respecto de uno que sea más distinto, en cuanto sucede que se conoce con mayor o menor perfección la razón o quididad misma del ser en cuanto ser; esta misma distinción, empero, de conceptos formales, nada tiene que ver con el presente problema, porque más bien es producto de aquel que tiene el concepto y de su mayor o menor inteligencia, o del modo de concebir, que de la relación al objeto, que es lo que principalmente aquí atendemos.

La verdadera sentencia

9. Omitidas, pues, estas distinciones, afirmaremos que el concepto formal propio y adecuado de ser, en cuanto ser, es uno, con precisión real y de razón respecto de los conceptos formales de las otras cosas y objetos. Esta es la opinión común, según el anterior testimonio de Fonseca; la mantienen Escoto y todos sus discípulos, según veremos en la sección siguiente; Capréolo, *In I,* dist. 2, q. 1, conclusión 1 y 9, y en las respuestas al argumento contra ellas; Cayetano, *In De Ente et Essentia,* c. 1, q. 2, que cita a Santo Tomás, q. 7 *De Potentia,* a. 5 y 6; Soncinas, IV *Metaph.,* q. 1; Iavello, q. 1; Flandria, q. 2, a. 6; Herveo, *Quodl. II,* q. 7; Soto, en los *Praedicam.,* c. 4, q. 1; y se deduce claramente de los lugares de Santo Tomás que se citarán en la sección siguiente. Se prueba, primeramente, por experiencia: efectivamente, al oír la palabra ser, advertimos que nuestra mente no se dispersa o divide en muchos conceptos, sino que más bien se recoge en uno, como le pasa cuando concibe a hombre, animal y otras cosas similares. Segundo, porque, como dijo Aristóteles en el libro I *De Interpret.,* las palabras sirven para expresar nuestros conceptos formales; ahora bien: la palabra *ser* no sólo es materialmente una, sino que también, por imposición originaria, tiene una sola significación, en virtud de la cual no significa inmediatamente naturaleza alguna bajo la razón propia y determinada, por la que se distingue de las demás.

idem conceptus simplex soleat dici confusus respectu illius conceptus compositi quo animal per suam definitionem concipitur. Atque simili modo potest, vel in diversis hominibus vel in uno diversis temporibus, unus conceptus entis esse distinctior alio, et e contrario unus potest vocari confusus respectu alterius distinctioris, quatenus contingit ipsammet rationem seu quidditatem entis ut sic magis vel minus perfecte cognosci, quae distinctio conceptuum formalium nihil ad propositum refert, quia magis est ex parte concipientis, et ex perfecto vel imperfecto lumine, vel modo concipiendi, quam ex habitudine ad obiectum, quam hic praecipue consideramus.

Vera sententia.

9. His ergo distinctionibus praetermissis, dicendum est conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum. Haec est communis sententia, ut fatetur Fonseca supra; tenet eam Scotus et omnes eius discipuli, ut videbimus sectione sequenti; Capreol., In I, dist. 2, q. 1, concl. 1 et 9, et in responsionibus ad argum. contra illas; et Caiet., de Ente et essent., c. 1, q. 2, qui citat D. Thomam, q. 7 de Pot., a. 5 et 6; Sonc., in IV Metaph., q. 1; Iavell., q. 1; Flandria, q. 2, a. 6; Hervaeus, Quodl. II, q. 7; Soto, in Praedicam., c. 4, q. 1; et plane colligitur ex D. Thoma, locis citandis sectione sequenti. Et probatur primo experientia; audito enim nomine entis, experimur mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum, sicut cum concipit hominem, animal, et similia. Secundo, quia ut Aristoteles dixit, I de Interpret., per voces exprimimus nostros formales conceptus; sed vox *ens* non solum materialiter est una, sed etiam unam habet significationem ex primaeva impositione sua, ex vi cuius non significat immediate naturam aliquam sub determinata et propria ratione, sub qua ab aliis distinguitur. Unde nec

Por lo tanto, tampoco significa muchos en cuanto son muchos, por no significarlos según las diferencias que los separan, sino más bien según la conveniencia que los une o hace semejantes; esto, consecuentemente, es señal de que a dicha palabra corresponde asimismo en la mente un solo concepto formal, por el que se concibe inmediata y adecuadamente lo que ella significa. O mejor aún, invirtiendo las cosas, de esta señal deducimos que la imposición de esa palabra es consecuencia del modo concreto de concebir las cosas en un solo concepto. El tercer argumento nos lo aporta el concepto de existencia; en efecto, parece evidente por sí que hay un solo concepto formal de la existencia en cuanto tal, ya que, cuantas veces hablamos de la existencia en este sentido y la analizamos como un acto único, en realidad no formamos muchos conceptos, sino uno solo; por lo mismo, también el concepto formal de existencia en cuanto tal es uno, porque de la misma manera que lo abstracto se concibe como una sola cosa, igualmente lo concreto en cuanto tal constituído precisivamente; por consiguiente, al ser en cuanto ser le corresponde con igual derecho un solo concepto formal; porque ser, o es igual que existente, o, si se toma como existente aptitudinal, su concepto tiene la misma razón de unidad. Este es el motivo de que al concepto de ser no sólo se le llame uno, sino también el más simple, de tal manera que en él se resuelven en último término los demás, porque por medio de los otros conceptos concebimos este o aquel ente concreto; en cambio, en éste prescindimos de toda composición y determinación, siendo, por lo mismo, corriente también afirmar que este concepto es por propio derecho el primero que el hombre forma, puesto que en igualdad de circunstancias es lo que puede concebirse con mayor facilidad respecto de cualquier cosa. Todos estos puntos los expone Santo Tomás en la q. 1 *De Verit.,* a. 1, y en la q. 21, a. 1; también Avicena en el libro II de la *Metafísica.* Por todo esto, apenas hay quien tenga duda acerca de este concepto comunísimo y confuso; ahora bien, ya dejamos demostrado que ningún otro concepto que no sea confuso respecto de los seres particulares en cuanto tales, puede llamarse con verdad y propiedad concepto del ser en cuanto ser. Por fin, si el concepto formal del ser no es uno, tendrán que ser muchos. ¿Cuántos serán, pues? No hay razón alguna para afirmar que son dos mejor que tres o cualquier otro número, porque, de multiplicarse estos conceptos, es preciso que se multipliquen según una determinada di-

significat plura ut plura sunt, quia non significat illa secundum quod inter se differunt, sed potius ut inter se conveniunt, vel similia sunt; ergo signum est huic voci respondere etiam in mente unum conceptum formalem, quo immediate et adaequate concipitur quod per hanc vocem significatur. Vel potius e contrario hoc signo colligimus, ex tali modo concipiendi res uno conceptu, talis nominis impositionem processisse. Tertio, argumentari possumus ex conceptu existentiae; videtur enim per se evidens, dari unum conceptum formalem existentiae ut sic, quia, quoties hoc modo de existentia loquimur et disputamus tamquam de uno actu, revera non formamus plures conceptus, sed unum; ergo etiam conceptus formalis existentiae ut sic unus est, quia, sicut concipitur abstractum per modum unius, ita et concretum ut sic praecise constitutum; ergo similiter enti ut sic unus conceptus formalis respondet; nam ens vel est idem quod existens, vel, si sumatur ut aptitudine existens, conceptus eius habet eamdem rationem unitatis. Hinc etiam conceptus entis, non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultima resolutio caeterorum; per alios enim conceptus concipimus tale vel tale ens; per hunc autem praescindimus omnem compositionem et determinationem, unde hic conceptus dici etiam solet ex se esse primus qui ab homine formatur, quia, caeteris paribus, facilius de quacumque re concipi potest, quae omnia tradit D. Thomas, q. 1 de Verit., a. 1, et q. 21, a. 1; et Avicen., II Metaph. Quapropter de unitate huius conceptus communissimi et confusi fere nullus est qui dubitet; ostendimus autem nullum alium posse vere ac proprie dici conceptum entis ut sic, qui non sit confusus respectu particularium entium, ut talia sunt. Tandem, si conceptus formalis entis non est unus, erunt ergo plures; quot ergo erunt? Non est maior ratio de duobus quam de tribus, vel quolibet alio numero; quia, si multipli-

versidad de las cosas o entidades comprendidas en el ámbito del ser; mas como todas estas entidades pueden multiplicarse hasta el infinito e ir distinguiéndose según sus propias razones, si se admite en un caso que el concepto o los conceptos de ser, en cuanto ser, representan esas determinadas naturalezas del ser, incluso en cuanto distintas, no hay razón alguna para limitarlos a dos antes que a tres, cuatro, etcétera, según se verá con mayor evidencia por lo que diremos en la sección siguiente sobre el concepto objetivo; porque, aunque el concepto formal, en cuanto producido en nosotros y por nosotros, parezca poder resultar más conocido por experiencia, no obstante, la comprensión exacta de su unidad depende en gran parte de la unidad del objeto, del cual suelen los actos recibir su unidad y distinción.

10. Esto nos lleva a comprender, en primer lugar, en qué sentido y por qué razón se dice que este concepto formal, según la realidad misma, prescinde de los otros conceptos, y es porque en su objetividad es realmente distinto del concepto de sustancia en cuanto tal, del de accidente, del de cualidad y de otros semejantes; claro está que hablamos del entendimiento humano, que incluso cuando separa lo que en la realidad no está separado, divide dentro de sí los conceptos, formando conceptos realmente distintos de la misma cosa, según la diversa precisión o abstracción del objeto concebido, a la manera que los conceptos formales de justicia y misericordia divina en nosotros son realmente precisos o distintos, aunque la misericordia y justicia en sí no se distingan. Así, pues, en este sentido el concepto de ser en cuanto ser, por prescindir en su representación de la razón propia de sustancia en cuanto tal, de la de accidente y de todas las demás, necesita ser en sí realmente preciso y distinto de los conceptos propios de dichas razones o naturalezas en cuanto son tales, cosa que también admiten todos sin dificultad.

11. En segundo lugar, se deduce de lo dicho que el concepto formal de ser, de la misma manera que es en sí realmente uno, lo es también según su razón formal, y que según ésta, es también intelectualmente preciso de los conceptos formales de las razones particulares. Resulta así, primeramente, por ser este concepto en sí el más simple, no sólo objetivamente, sino también formalmente; por consiguiente,

cantur hi conceptus, necesse est multiplicari iuxta aliquam diversitatem rerum vel entitatum sub latitudine entis comprehensarum; hae autem entitates in infinitum possunt multiplicari, et secundum proprias rationes distingui, et si semel ponitur conceptum vel conceptus entis ut sic repraesentare determinatas naturas entis, etiam ut distinctas, non est ulla ratio cur sistendum sit in duabus potius quam in tribus vel quatuor, etc., ut evidentius constabit ex his quae sectione sequenti dicemus de conceptu obiectivo; nam, licet formalis, quatenus a nobis et in nobis fit, videatur esse posse experientia notior, tamen exacta cognitio unitatis eius multum pendet ex unitate obiecti, a quo solent actus suam unitatem et distinctionem sumere.

10. Ex quo intelligitur primo quo sensu quave ratione hic conceptus formalis dicatur secundum rem ipsam praecisus ab aliis conceptibus, scilicet, quia a parte rei est realiter distinctus a conceptu substantiae ut sic, accidentis, qualitatis, et caeteris similibus; loquimur enim in intellectu humano, qui dum ea etiam quae in re distincta non sunt, mente dividit, in seipso conceptus partitur, conceptus realiter distinctos formando eiusdem rei secundum diversam praecisionem vel abstractionem rei conceptae, quomodo conceptus formales iustitiae et misericordiae divinae in nobis sunt realiter praecisi seu distincti, quamvis misericordia et iustitia in se non distinguantur. Sic igitur conceptus entis ut sic, cum in repraesentando praescindat a propria ratione substantiae ut sic, accidentis, et omnium aliarum, necesse est ut in se sit realiter praecisus et distinctus a conceptibus propriis talium rationum vel naturarum ut tales sunt, et hoc etiam facile omnes fatentur.

11. Secundo colligitur ex dictis hunc formalem conceptum entis, sicut in se est unus secundum rem, ita etiam secundum rationem formalem suam, et secundum eam etiam esse ratione praecisum a conceptibus formalibus particularium rationum. Patet primo, quia hic conceptus in se est simplicissimus, sicut obiective, ita etiam formaliter; ergo in se habet unam simplicem rationem formalem adaequatam; ergo secundum eam praescinditur ab aliis conceptibus formalibus. Secundo, quia, sicut mens nostra, praescindendo ea quae in re non distinguuntur, in seipsa realiter distinguit conceptus formales suos, ita e converso, confundendo et coniungendo ea quae in re distinguuntur, quatenus in se similia sunt, unit conceptum suum, formando illum re et ratione formali unum; hoc autem modo concipiuntur entia hoc formali conceptu entis; sumit enim mens illa omnia solum ut inter se similia in ratione essendi, et ut sic format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentantem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis; est ergo ille conceptus simpliciter unus re et ratione formali, et secundum eam praecisus ab his conceptibus qui distinctius repraesentant particularia entia seu rationes eorum.

12. *Formalis conceptus entis ut sic non multiplicatur secundum multitudinem obiectorum particularium.*— Tertio sequitur hunc conceptum formalem entis non solum esse unum, sed etiam non posse esse plures secundum habitudinem ad obiecta magis determinata, seu distinctius concepta ex parte obiectorum. Possunt quidem hi conceptus formales multiplicari, vel secundum numerum in diversis subiectis, vel in eodem diversis temporibus, forte etiam secundum speciem ex parte concipientis altiori modo vel cum maiori claritate et distinctiori apprehensione ipsius rationis formalis entis ut sic (quamvis fortasse tota haec distinctio sit solum secundum magis et minus intra eamdem speciem, maxime sistendo in conceptibus qui ab homine naturaliter formari possunt); at vero ex maiori vel minori determinatione obiecti non potest conceptus entis, ut sic, multiplicari; quia, ut ostensum est, hoc ipso quod non sistitur in communi conceptione entis ut sic, sed descenditur ad hoc et illud ens, ut talia sunt, licet multiplicentur conceptus formales, non tamen conceptus entis ut sic, sed adiungendo conceptum substantiae, vel accidentis, etc.

posee una sola razón simple formal adecuada; por lo tanto, según ella ha de prescindir de los otros conceptos formales. Segundo, porque lo mismo que nuestra mente, al conocer precisamente aspectos que en la realidad no se distinguen, distingue en sí realmente sus propios conceptos formales, del mismo modo, en sentido inverso, al confundir y unir las cosas que en la realidad se distinguen, en virtud de su semejanza, reduce a unidad su concepto, formando en realidad y según la razón formal uno solo; y éste es el procedimiento conforme al cual se conciben los entes en dicho concepto formal de ser. En efecto, la mente los aprehende a todos únicamente en cuanto son semejantes en la razón de ser y, en cuanto tales, forma de ellos una imagen única que, en una sola representación, expresa lo que es, y esta imagen es el própio concepto formal; por consiguiente, es en absoluto uno realmente y en su razón formal, prescindiendo, en virtud de ella, de los conceptos que representan más distintamente los seres particulares o sus esencias.

12. *El concepto formal de ser, en cuanto ser, no se multiplica según la multitud de objetos particulares.*— Se concluye, en tercer lugar, que este concepto formal de ser no sólo es uno, sino que incluso no puede multiplicarse según su relación a objetos más determinados o concebidos con mayor distinción por parte de los mismos objetos. Ciertamente que cabe la multiplicación de estos conceptos formales, o numéricamente en diversos sujetos, o en uno solo en tiempos distintos, y acaso incluso según la especie por parte de quien los conciba de un modo más perfecto o con claridad mayor y más distinta aprehensión de la misma razón formal de ser en cuanto ser (por más que acaso esta distinción no pase de ser una cuestión de grado mayor o menor dentro de la misma especie, sobre todo si nos limitamos a los conceptos que pueden formarse naturalmente por el hombre); no obstante, por una determinación mayor o menor del objeto, no puede multiplicarse el concepto de ser en cuanto tal, ya que, según se demostró, por el hecho de no limitarse al concepto común de ser en cuanto ser, sino de descender a este y aquel ente en cuanto tal, aunque se multipliquen los conceptos formales, no es por multiplicación del concepto del ser en cuanto tal, sino por agregación del concepto de sustancia, accidente, etc.

13. *No es éste un concepto meramente nominal, sino también real.*— De lo dicho se deduce, en cuarto lugar, que es falso el llamar a este concepto meramente nominal, y no concepto del objeto significado con el nombre de ser y según la razón con que mediante él se le significa. Primeramente, porque, según dije, este concepto goza de prioridad por el vocablo y por su aplicación para significar las cosas de esta manera determinada. En efecto, aunque, por lo que a nosotros respecta, los conceptos se forman muchas veces mediante las palabras, sin embargo, considerado en sí y absolutamente, el concepto es anterior, alumbrando él mismo la palabra con que se expresa y siendo el origen de su imposición; por consiguiente, dicho concepto es simple y absolutamente el concepto de la cosa en sí, y no sólo en orden a la significación de la palabra, de suerte que se le vaya a calificar por ello de concepto nominal o significado del nombre. Segundo, porque este concepto es una especie de imagen simple que representa naturalmente lo que por la palabra se significa arbitrariamente; mas sólo consiste en eso, en ser concepto de un objeto, por más que al ser el concepto más simple y no poder, por ello, ser declarado su objeto propio mediante definición propiamente tal, solemos valernos para su explicación de descripciones, las cuales parece que no hacen más que explicar de modo más distinto la significación de la palabra; de esta suerte, puede con sentido aceptable decirse que dicho concepto es el significado del nombre, con tal de no excluir, por ello, que es el concepto propio y adecuado de la cosa inmediatamente significada por dicho vocablo.

14. *Qué análogos tienen una razón común.*— El fundamento de la primera sentencia —ya que de la segunda ya hablamos bastante— se roza con la materia de la analogía del ser que trataremos luego, y está además en función de lo que diremos sobre el concepto objetivo, puesto que muchos opinan que la unidad del concepto formal no está en contradicción con la analogía, pero sí la del concepto objetivo, del que nos ocupamos después. Baste, por ahora, decir brevemente, apoyados en Santo Tomás, *In I,* dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1, que entre los análogos por atribución hay algunos que significan la forma, la cual sólo se da intrínsecamente en el analogado principal, y en los otros únicamente por relación o denominación extrínseca, como en el caso de sano y otros semejantes, y en éstos es contradictoria la unidad de concepto formal, por no tener los analogados entre sí verdadera semejanza y conveniencia. En cambio, hay otros que significan una forma o naturaleza que se halla intrínsecamente en todos los analogados; de ellos es el ser, según veremos luego, porque los accidentes no son seres por denominación extrínseca, sino por naturaleza intrínseca o por la razón de ser que participan, y en esta clase de análogos no hay obstáculo en que haya un solo concepto formal, simple y absolutamente uno en sí realmente y en su razón formal adecuada; en qué consiste su analogía se explicará luego.

13. *Hic conceptus non est tantum nominis, sed etiam rei.*— Quarto colligitur ex dictis, falso vocari hunc conceptum tantum nominis, et non rei significatae nomine entis, et secundum eam rationem qua per illud significatur. Primo, quia, ut dixi, hic conceptus prior est voce et impositione eius ad res tali modo significandas. Nam, licet quoad nos conceptus saepe formentur mediis vocibus, tamen secundum se et simpliciter, prior est conceptus, qui ex se parit vocem qua exprimitur, et est origo impositionis eius; ergo talis conceptus est simpliciter et absolute conceptus rei secundum se, et non tantum in ordine ad significationem vocis, ut hac ratione dicatur conceptus nominis, seu quid nominis. Secundo, quia hic conceptus est per modum cuiusdam simplicis imaginis naturaliter repraesentantis id quod per vocem ad placitum significatur; sed in hoc tantum consistit quod sit conceptus rei, quamquam, quia conceptus ille simplicissimus est, et ideo obiectum eius non potest propria definitione declarari, ad illud explicandum uti solemus descriptionibus, quae solum videntur nominis significationem distinctius declarare; et hoc modo potest in bono sensu dici conceptus ille esse quid nominis, dummodo non excludatur quin ille sit proprius et adaequatus conceptus rei immediate significatae per illam vocem.

14. *Quorum analogorum detur una ratio communis.*— Fundamentum primae sententiae (nam de secunda iam satis dictum est) tangit materiam de analogia entis infra tractandam, et pendet etiam ex dicendis de conceptu obiectivo, nam multi existimant unitatem conceptus formalis non repugnare analogiae, sed unitatem conceptus obiectivi, de qua re postea. Nunc breviter dicitur ex D. Thoma, In I, dist. 19, q. 5, a. 2, ad I, inter analoga attributionis quaedam esse quae significant formam, quae intrinsece tantum est in principali analogato, in aliis vero solum per habitudinem vel denominationem extrinsecam, ut sanum et similia, et his repugnat unitas conceptus formalis; quia analogata non habent inter se propriam similitudinem et convenientiam. Alia vero esse quae significant formam seu naturam intrinsece inventam in omnibus analogatis; et huiusmodi est ens, ut infra videbimus, nam accidentia non sunt entia per intrinsecam denominationem, sed per intrinsecam naturam seu rationem entis, quam participant; et in huiusmodi analogis non est inconveniens dari unum conceptum formalem simpliciter et absolute in se unum re et ratione formali adaequata; in quo autem eius analogia consistat, infra explicabitur.

SECCION II

Si el ente tiene un concepto o razón formal objetiva

1. *Primer motivo de duda.*— Hay dos razones para dudar. A la primera se aludió en la sección anterior y se funda en la analogía del ser: porque si el concepto objetivo del ser es uno, o lo es con unidad de univocación, y en este caso desaparece la analogía, o sólo con unidad análoga, y entonces en realidad no es uno, o hay contradicción en los términos, porque la analogía incluye intrínsecamente o bien diversas razones que únicamente guardan proporción entre sí, o bien diversas relaciones a una sola forma, en virtud de las cuales el concepto objetivo de un nombre análogo no puede ser uno. Se explica y confirma esto, porque para que el ente pueda tener un concepto objetivo uno, es preciso que todos los entes convengan en una sola razón formal de ser, la cual se significa inmediatamente por la palabra *ser,* ya que la unidad del concepto objetivo exige unidad de objeto o al menos de razón formal; ahora bien, si todos los entes convienen en una razón formal, es necesario que tengan también una sola e idéntica definición, lo mismo que tienen un solo concepto objetivo, porque si el concepto objetivo es uno, también puede ser una su definición; en consecuencia, nada le falta al ente para una perfecta univocación.

2. *Segundo.*— Se puede dudar, en segundo lugar, porque si el concepto objetivo de ser es uno, será, por ello, preciso en sí mismo y abstracto de todos los

SECTIO II

Utrum ens habeat unum conceptum seu rationem formalem obiectivam

1. *Ratio dubitandi prima.*— Ratio dubitandi duplex est. Prima tacta est sectione praecedenti, fundaturque in analogia entis, quia, si conceptus eius obiectivus est unus, vel unitate univocationis, et sic tollitur analogia, vel unitate tantum analoga, et sic vel revera non est unus, vel est repugnantia in terminis, quia analogia intrinsece includit, vel plures rationes habentes tantum inter se proportionem, vel plures habitudines ad unam formam, ratione quarum conceptus obiectivus nominis analogi non potest esse unus. Quod declaratur et confirmatur, quia ut ens habeat unum conceptum obiectivum, necesse est ut omnia entia conveniant in una ratione formali entis, quae per nomen *ens* immediate significetur, quia unitas conceptus obiectivi requirit unitatem rei, vel saltem rationis formalis; si autem omnia entia conveniunt in una ratione formali, ergo ut sic habent unam et eamdem definitionem, sicut unum conceptum obiectivum; quia, si conceptus obiectivus unus est, etiam definitio eius potest esse una; ergo nihil deest enti ad perfectam univocationem.

2. *Secunda.*— Secunda ratio dubitandi est, quia, si conceptus obiectivus entis est unus, ergo secundum se est praecisus et abstractus ab omnibus inferioribus, seu de-

seres inferiores, o razones determinadas de ser; mas como el consiguiente es imposible, ha de serlo también el antecedente. La ilación es evidente, puesto que si el concepto de ser es uno no incluirá por lo mismo formal ni actualmente en sí los modos determinados de ser; éstos, en efecto, se oponen intrínsecamente y son causa de distinción; de ahí que sea imposible incluirlos actualmente en un solo concepto objetivo; por consiguiente, para que el concepto de ser sea uno, tiene que prescindir de todos ellos. Ahora bien, voy a demostrar que esto es imposible del siguiente modo: porque si el ente en cuanto tal prescinde de las razones determinadas de los seres, para contraerse o determinarse a ellas, es, por lo mismo, necesario que se le agregue algo; pues bien, o lo que se añade es ser, o es nada. Si es nada, ¿cómo podrá determinar realmente al ser y constituir una determinada razón de ser? Si, por el contrario, es ser, no podrá el ente en cuanto tal prescindir de él, porque aquello de que algo prescinde no está incluído en él. Tampoco puede entenderse que puedan prescindir del ente los modos mediante los cuales se contrae, y que, sin embargo, se incluya intrínsecamente en ellos; ni tampoco lo contrario, que el modo que contrae al ser no incluya más que ser, y no obstante lo determine a una razón especial de ser. En efecto, la contracción y determinación no se comprende sin adición; mas la adición resulta incomprensible si lo que se añade no es de tal naturaleza que no incluya aquello a que se añade real o mentalmente, según el modo como se entienda ser añadido. Y se confirma por haber sido ésta la causa de que Aristóteles haya dicho en el libro III de la *Metafísica*, texto 10, que el género caía fuera de la razón de las diferencias, concretamente porque abstrae y prescinde de ellas; por lo tanto, si el concepto objetivo de ser es uno y preciso, es necesario que no se incluya en los que le contraen.

3. *Razón de una dificultad en contra.*— Contra esto está el que a un solo concepto formal debe responder necesariamente un solo concepto objetivo; mas como se demostró que sólo existe un concepto formal de ser, se deduce necesariamente que sólo ha de existir uno objetivo. La mayor es evidente, porque el concepto formal debe todo su modo de ser y unidad al objeto; por consiguiente, para ser uno es necesario que el objeto al cual tienda sea en cierto modo uno.

terminatis entium rationibus; consequens est impossibile; ergo et antecedens. Sequela patet, quia si conceptus entis est unus, ergo formaliter et actualiter non includit in se determinatos modos entium; illi enim intrinsece opponuntur, et distinctionem efficiunt; unde impossibibile est ut in uno conceptu obiectivo actu includantur; ergo ut conceptus entis sit unus, necesse est ut ab his omnibus praescindat: hoc autem esse impossibile sic ostendo, quia si ens, ut sic, praescindit a determinatis rationibus entium, ergo ut ad eas contrahatur seu determinetur, aliquid ei addi necesse est; ergo vel id quod additur est ens, vel nihil; si nihil, quomodo potest ens realiter determinare, et propriam aliquam rationem entis constituere? Si vero est ens, ergo non potest ens, ut sic, ab eo praescindi, nam quod ab alio praescinditur non includitur in illo. Neque enim intelligi potest quod ens praescindatur a modis quibus contrahitur, et quod nihilominus in eis intrinsece includatur; neque e contrario, quod modus contrahens ens nihil includat nisi ens, et tamen quod illud determinet ad specialem rationem entis. Nam contractio et determinatio non intelligitur sine additione; non potest autem intelligi additio, nisi id quod additur tale sit ut non includat id cui additur aut secundum rem aut secundum rationem, iuxta modum quo addi intelligitur. Et confirmatur, nam ob hanc causam dixit Aristoteles, III Metaph., text. 10, genus esse extra rationem differentiarum, scilicet, quia abstrahit et praescindit ab illis; ergo, si conceptus obiectivus entis est praecisus et unus, necesse est ut in contrahentibus non includatur.

3. *Ratio difficultatis in contrarium.*— In contrarium autem est, quia uni conceptui formali unus conceptus obiectivus necessario respondet; sed ostensum est dari unum conceptum formalem entis; ergo necessario dandus est unus obiectivus. Maior constat, quia conceptus formalis habet totam suam rationem et unitatem ab obiecto; ergo, ut sit unus, necesse est ut tendat in obiectum aliquo modo unum; sed conceptus obiecti-

Ahora bien: el concepto objetivo no es más que el mismo objeto, en cuanto conocido o aprehendido mediante dicho concepto formal; por lo tanto, si el concepto formal es uno, es necesario que el concepto objetivo sea también uno.

Exposición de las diversas sentencias

4. *Primera sentencia.*— Respecto de esta cuestión, quienes niegan la existencia de un solo concepto formal de ser, niegan consecuentemente también que sea uno el objetivo. Así opina Cayetano en los pasajes citados en la sección anterior, opinión 1, y el Ferrariense en el lugar anotado. De los que admiten la unidad del concepto formal de ser, niegan la unidad del objetivo: Soncinas, IV *Metaph.*, q. 2 y 3; el Hispalense, *In I*, dist. 3, q. 1; Herveo y Flandria en los pasajes citados en la sección precedente. Se le atribuye la opinión también a Capréolo, pero en realidad no defiende tal cosa, como diré luego. En favor de esta sentencia se cita también a Santo Tomás en I, q. 13, a. 5; q. 7 *De Pot.*, a. 7; *De Verit.*, q. 2, a. 11, lugares todos en que manifiesta que a las palabras que son comunes a Dios y a las criaturas no corresponde una sola razón concebida o significada, sino muchas. Los fundamentos de esta opinión han sido considerados al principio, porque por muchos que sean los argumentos ofrecidos por estos autores, sin embargo, la fuerza de todos ellos estriba en las dos dificultades expuestas. No están de acuerdo dichos autores en la explicación del concepto, mejor dicho, de los conceptos objetivos que responden al ente. En efecto, algunos dicen que mediante el concepto formal de ser se representan inmediatamente todos los géneros de ser, en cuanto guardan entre sí cierta proporción o relación, así, por ejemplo, el Ferrariense. Lo mismo opina Cayetano. En cambio, otros dicen que mediante el concepto formal de ser se representa inmediatamente esta disyunción, *sustancia o accidente*, por ejemplo, Soncinas, Herveo, y otros. Por fin, algunos dicen que se representan en absoluto todos los géneros, razones o conceptos simples no copulativa ni disyuntiva o simplemente, por ejemplo Fonseca, IV *Metaph.*, c. 2, q. 2, sec. 4 y 7.

5. *Segunda sentencia.*— La segunda sentencia, completamente opuesta, defien-

vus nihil aliud est quam obiectum ipsum, ut cognitum vel apprehensum per talem conceptum formalem; ergo, si conceptus formalis est unus, necesse est ut obiectivus etiam unus sit.

Variae sententiae referuntur.

4. *Prima sententia.*— In hac quaestione, qui negant dari unum conceptum formalem entis, consequenter etiam negant dari obiectivum [1]. Et ita sentit Caiet., locis citatis sectione praecedenti, in prima opinione; et Ferrar., loco citato. Ex his vero qui admittunt unum conceptum formalem entis, negant unum obiectivum Soncin., IV Metaph., q. 2 et 3; et Hispal., In I, dist. 3, q. 1; Hervaeus et Fland., locis citatis sectione praecedenti. Tribuitur etiam Capreolo, sed revera id non docet, ut infra dicam. Citatur etiam pro hac sententia D. Thomas, I, q. 13, a. 5, q. 7 de Potentia, a. 7, q. 2 de Verit., a. 11, quibus locis significat, vocibus quae communes sunt Deo et creaturis, non respondere unam rationem conceptam seu significatam, sed plures. Fundamenta huius opinionis tacta sunt in principio; nam, licet plura argumenta ab his auctoribus afferantur, tamen vis omnium in duabus difficultatibus tactis posita est. Non conveniunt autem praedicti auctores in explicando conceptum, vel potius conceptus obiectivos qui enti correspondent. Quidam enim aiunt immediate repraesentari per conceptum formalem entis omnia genera entium, quatenus inter se habent aliquam proportionem vel habitudinem, ut Ferrar., et idem sentit Caiet. Alii vero dicunt per conceptum formalem entis immediate repraesentari hoc disiunctum, *substantia vel accidens*, ut Soncin., Hervaeus, et alii. Rursus alii dicunt repraesentari absolute omnia genera seu rationes, vel conceptus simplices, non copulative nec disiunctive vel simpliciter, ut Fonseca, IV Metaph., c. 2, q. 2, sect. 4 et 7.

5. *Secunda sententia.*— Secunda sententia omnino contraria est dari conceptum

[1] Pereira, II Phys., c. 2, in fine.

de que se da un concepto objetivo de ente totalmente uno. La sostiene Escoto, *In I*, dist. 3, q. 1, y *In III*, dist. 8, q. 1 y *In II*, dist. 3, q. 3 y 6; Iavello, IV *Metaph.*, q. 1; Soto, *Praedicam.*, c. 4, q. 1; la misma adopta Capréolo *In I*, dist. 2, q. 1. Hay, sin embargo, una diferencia entre estos autores, porque Escoto defiende este concepto como preciso *ex natura rei* de las naturalezas inferiores y de los modos que contraen el ser. Otros, en cambio, sólo defienden la unidad del concepto objetivo por parte de nuestro modo de concebirlo, sin que intervenga precisión o distinción real; de esta diversidad de opiniones hablaremos en la sección siguiente. También me ocuparé luego de otra diferencia que hay entre los mismos autores respecto de la univocación o analogía.

6. La tercera opinión, término medio entre las citadas, usa de distinciones, y se explica de diversos modos. Efectivamente, algunos dicen que el concepto objetivo de ser, tomado independientemente en sí, sin los inferiores, es uno y prescinde racionalmente de ellos; mas comparado con los inferiores y en cuanto incluído en ellos, no es uno, y concilian las razones de duda que aducimos al principio; porque, puesto que con el concepto formal de ser se concibe el ente en sí y sin relación alguna a los inferiores, es necesario que, al menos desde este punto de vista, tenga unidad dicho concepto objetivo. Mas cuando este concepto se considera como existente en los mismos inferiores, no puede tener unidad, dado que esos inferiores, por ejemplo sustancia y accidente, se diferencian por ser seres; por consiguiente, no pueden tener unidad en el ente en cuanto tal, ya que no pueden convenir y diferenciarse según lo mismo, siendo confirmada esta última afirmación por los motivos de duda puestos al principio. Con orientación distinta, Fonseca, más arriba, supuesta aquella división en concepto confuso, distinto y medio, es decir, confuso en parte y en parte distinto, afirma de este tercero que puede efectivamente ser uno, pero no preciso de los inferiores, sino que es, por ejemplo, el concepto de sustancia; sobre el concepto distinto dice de modo similar que no puede ser un concepto que se adecúe con el ente, excepción hecha acaso de Dios, ya que en nosotros incluye el concepto de sustancia, cualidad, etc. Empero, según dije, éstos en realidad no son conceptos del ser en cuanto tal. Finalmente, sobre el concepto confuso de ser, que es el que hace al caso, dice

obiectivum entis simpliciter unum. Hanc tenet Scot., In I, dist. 3, q. 1, et In III, dist. 8, q. 1, et In II, dist. 3, q. 3, et 6; Iavell., IV Metaph., q. 1; Soto, in Praedicam., c. 4, q. 1; et in eadem opinione est Capreolus, In I, dist. 2, q. 1. Est tamen diversitas inter hos auctores, nam Scotus ponit hunc conceptum ex natura rei praecisum ab inferioribus naturis et modis contrahentibus ens. Alii vero solum ponunt hanc unitatem conceptus obiectivi ex modo concipiendi nostro, absque praecisione et distinctione quae sit in rebus; de qua diversitate opinionum dicemus sectione sequenti. De alia vero differentia, quae etiam est inter hos auctores quoad univocationem vel analogiam, dicemus inferius.

6. Tertia opinio, media inter praedictas, utitur distinctione, et variis modis explicatur. Quidam enim dicunt conceptum entis obiectivum in se et absolute sumptum sine inferioribus, esse unum, et ratione praecisum ab illis, tamen comparatum ad inferiora et ut inclusum in illis non esse unum, et ita conciliant rationes dubitandi in principio adductas; nam, quia per conceptum formalem entis concipitur ens secundum se et sine ulla comparatione ad inferiora, necesse est ut sub hac saltem consideratione conceptus ille obiectivus habeat unitatem. Quando vero hic conceptus consideratur ut in ipsis inferioribus existens, non potest habere unitatem; differunt enim ipsa inferiora, verbi gratia, substantia et accidens, per idipsum quo entia sunt; ergo non possunt in illo ut sic habere unitatem, quia non possunt secundum idem convenire et differre, et hanc etiam posteriorem partem confirmant rationes dubitandi in principio positae. Aliter Fonsec., supra, supposita illa distinctione de conceptu confuso, distincto et medio, seu partim confuso, partim distincto, de hoc tertio conceptu dicit posse quidem esse unum, non tamen praecisum ab inferioribus, sed esse conceptum substantiae, verbi gratia; de conceptu autem distincto similiter dicit non esse unum adaequatum enti, nisi fortasse in Deo, in nobis vero includere conceptum substantiae, qualitatis, etc. Sed, ut dixi, hi revera non sunt conceptus

que hasta cierto punto es uno y preciso, no absoluta, sino relativamente; es ciertamente preciso de algún modo, puesto que no contiene expresa y determinadamente lo que es propio de los miembros inferiores; sin embargo, no es absolutamente preciso ni siquiera racionalmente, para evitar que sea unívoco. Y explica cómo esta precisión es relativa y no absoluta, porque el concepto confuso de ser de tal manera excluye lo que es propio de la sustancia y demás entidades simples, que no por ello su esencia es distinta de la esencia de estas entidades.

7. Pero estas distinciones, según insinué en la sección precedente, no las creo de utilidad para la explicación del problema; al revés, cuanto más se multiplican, más oscuro y confuso parece. Dejando, pues, a un lado los conceptos distintos o particulares de sustancia y de los otros géneros o miembros que dividen el ser común, nos limitamos aquí al concepto objetivo que responde inmediata y adecuadamente al concepto formal que dijimos en la sección anterior que correspondía en nuestra mente a la palabra *ser* y al objeto por ella inmediatamente significado, ya que los demás conceptos particulares considerados en sí mismos, no son conceptos del ser en cuanto ser, sino de los diversos entes determinados en cuanto tales.

Primera afirmación

8. *Existe una razón objetiva de ser.*— Digo, pues, en primer lugar, que al concepto formal de ser responde un solo concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente ni la sustancia, ni el accidente, ni a Dios, ni a la criatura, sino que significa todas estas cosas como si fueran una sola, a saber, en cuanto son de algún modo semejantes entre sí y convienen en ser. Están de acuerdo con esta conclusión los autores de la opinión segunda, no se opone Fonseca, y cuenta con fuerte apoyo por parte de Santo Tomás en los pasajes anteriormente citados del *De Verit*, q. 1, a. 1; q. 21, a. 1, por cuanto dice que el concepto de ser es el más simple y el primero de todos, y que se contrae a la sustancia, cantidad, etc., mediante una determinación y expresión de dicho modo de ser, palabras que forzosamente deben referirse al concepto objetivo, ya que el concepto formal no se

entis ut sic. Tandem de conceptu confuso entis, qui ad rem spectat, ait quodammodo esse unum et praecisum, non tamen simpliciter, sed secundum quid: esse quidem aliquo modo praecisum, quia non expresse et determinate continet id quod est proprium inferiorum membrorum; non esse autem simpliciter praecisum, etiam secundum rationem, ne sequatur illum esse univocum. Declarat autem hanc praecisionem esse secundum quid, et non simpliciter, quia hic conceptus confusus entis ita excludit ea quae sunt propria substantiae et caeterarum entitatum simplicium, ut tamen eius essentia non sit alia quam essentia huiusmodi entitatum.

7. Sed hae distinctiones, ut praecedenti sectione attigi, mihi non videntur deservire ad rem explicandam; sed quo amplius multiplicantur, eo magis res videtur obscurari et confundi. Omissis ergo conceptibus distinctis seu particularibus substantiae et aliorum generum seu membrorum dividentium ens in communi, hic solum agimus de eo conceptu obiectivo, qui immediate et adaequate respondet illi conceptui formali, quem diximus sectione praecedenti correspondere in mente huic voci *ens* et rei immediate significatae per illam; caeteri enim conceptus particulares secundum se sumpti non sunt conceptus entis in quantum ens, sed ut sunt talia vel talia entia.

Prior assertio.

8. *Datur una ratio entis obiectiva.*— Dico ergo primo conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia et conveniunt in essendo. In hac conclusione conveniunt auctores secundae sententiae, et Fonseca non dissentit, et plurimum favet D. Thomas, locis supra citatis de Veritate, q. 1, a. 1, q. 21, a. 1, quatenus dicit conceptum entis esse simplicissimum et primum omnium, determinarique ad substantiam, quantitatem, etc., per quamdam determinationem et expressionem talis modi entis, ubi necesse est esse sermonem de conceptu obiectivo; nam formalis non

determina ni contrae. Por eso dice Santo Tomás con más claridad en I, q. 5, a. 3, ad 1: *La sustancia, cantidad y cualidad contraen el ser, determinándolo a una quididad o naturaleza;* y la contracción es ininteligible sin cierta unidad y comunidad de concepto objetivo. Igualmente corrobora esta opinión Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica,* texto 7, donde dice que la metafísica estudia el ser en cuanto ser, bajo el cual se contienen los otros géneros; a propósito de esto, dice Santo Tomás que la filosofía primera estudia el ser común y las propiedades que como tal le corresponden. Esta sentencia puede probarse por razón del siguiente modo: es preciso que el concepto formal de ser tenga un objeto adecuado; mas éste no puede ser un agregado de las diversas naturalezas de entes, según sus razones determinadas, por más que sean simples; por consiguiente, es necesario que dicho concepto sea uno en virtud de alguna conveniencia y semejanza de los seres entre sí. La suficiente enumeración convierte la consecuencia en evidente, porque damos por supuesto —lo cual es de por sí harto claro— que el concepto objetivo no es uno con unidad real, es decir, numérica o entitativa, ya que es patente que tal concepto es común a muchas cosas. Es asimismo evidente la mayor propuesta, por ser dicho concepto formal un acto del entendimiento, y todo acto del entendimiento, al igual que todo acto —en cuanto es uno—, debe tener un objeto formal adecuado, al cual deba su unidad. Se prueba la menor, a su vez, porque, si este objeto adecuado resulta de la agregación de muchas naturalezas de ser, pregunto cuáles son estas naturalezas y cómo se agrupan en tal concepto: en efecto, no hay modo alguno de concebir o de entender esto. Se aclarará todavía excluyendo todas las maneras según las cuales se afirmó o sea posible imaginarlo.

9. *El ser no significa inmediatamente la sustancia y el accidente.*— Efectivamente, en primer lugar, lo que dice Soncinas, que este concepto consta de sustancia y accidente en cuanto tales, es absolutamente falso. Porque, o se incluyen ambos copulativamente en dicho concepto, cosa que él no dice ni puede decir, ya que de lo contrario afirmaríamos falsamente que la sustancia es ser o que la cualidad es ser, porque ni la sustancia es sustancia y accidente, ni la cualidad, y

determinatur nec contrahitur. Unde apertius I, q. 5, a. 3, ad 1, ait D. Thomas: *Substantia, quantitas et qualitas contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam*; contractio autem intelligi non potest sine aliqua unitate et communitate conceptus obiectivi. Atque eodem modo favet huic sententiae Aristoteles, IV Metaph., text. 7, ubi inquit metaphysicam considerare ens in quantum ens, sub quo alia genera continentur; ubi D. Thom. ait primam philosophiam considerare ens commune, et ea quae sunt eius in quantum huiusmodi. Ratione potest haec sententia ita probari. Necesse est conceptum formalem entis habere aliquod adaequatum obiectum; sed illud non est aggregatum ex variis naturis entium secundum aliquas determinatas rationes earum, quantumvis simplices; ergo oportet ut ille conceptus sit unus secundum aliquam convenientiam et similitudinem entium inter se. Consequentia est evidens a sufficienti enumeratione, quia supponimus (quod est per se notum) illum conceptum obiectivum non esse unum unitate reali, id est, numerali seu entitativa; nam constat hunc conceptum esse communem multis rebus. Maior item assumpta evidens est, quia ille conceptus formalis est actus intellectus; omnis autem actus intellectus, sicut et omnis actus, quatenus unus est, habere debet aliquod obiectum adaequatum, a quo habeat unitatem. Minor vero probatur, quia, si obiectum illud adaequatum est ex aggregatione plurium naturarum entis, quaero quae sint istae naturae, et quomodo in illo conceptu aggregentur: nullo enim modo id concipi et intelligi potest. Quod patebit etiam excludendo omnes modos quibus id assertum est, vel excogitari potest.

9. *Ens non significat substantiam et accidens immediate.*— Primo enim, quod Soncinas ait, conceptum illum constare ex substantia et accidente ut sic, est plane falsum; nam, vel in illo conceptu includuntur illa duo copulative, et hoc ipse non dicit, nec dicere potest; alias falso diceretur substantia esse ens, vel qualitas esse ens, quia nec

así sucesivamente. O se incluyen ambos disyuntivamente, como afirma el mismo Soncinas, lo cual, amén de ser contra la experiencia, como diré enseguida, acarrea consigo la univocación del ser, que él mismo pretende evitar, ya que la disyunción *sustancia o accidente* conviene con la misma verdad, valor absoluto e igualdad de primacía al accidente que a la sustancia, porque de la misma manera que para la verdad de una proposición disyuntiva basta la verdad de uno de los miembros, igualmente para que un predicado disyuntivo se aplique con igualdad de primacía y absolutamente, basta que una de sus partes convenga absolutamente y con igualdad de primacía al sujeto; ahora bien, el accidente es accidente con la misma verdad y propiedad con que la sustancia es sustancia; por lo tanto, dicha disyunción conviene por razón de uno de sus miembros al accidente con la misma verdad y propiedad con que conviene a la sustancia por razón del otro. Lo mismo puede verse en todos los predicados similares, pues, por ejemplo, ser Dios o criatura, se dice con la misma propiedad del hombre que de Dios, y así en otros casos. Cabe, finalmente, que ambos se incluyan simplemente, es decir, sin conjunción ni disyunción, a saber *sustancia accidente.* Pero esto, en primer lugar, está en contra de la experiencia, porque lo que se concibe se percibe con la mente, estando así sujeto a la experiencia; ahora bien, nosotros, al oír el término *ser,* y al concebir precisivamente lo que entendemos significarse con esta voz, no percibimos en nuestra mente ni la sustancia en cuanto tal, ni el accidente en cuanto tal, según puede cada uno experimentar en sí mismo.

10. Además, este concepto formal es simple y limitado, y preciso en la realidad misma de los conceptos formales propios de sustancia y accidente en cuanto tales; por lo tanto, sustancia y accidente no se representan propia y distintamente por él, como se representan por los dos conceptos de sustancia y accidente. Ni se puede tampoco afirmar que aquel concepto uno de ser contiene de un modo más eminente la representación formal total implicada en ambos conceptos considerados conjuntamente, puesto que este tipo de universalidad en un concepto formal es ajeno al entendimiento humano, del cual tratamos, y apenas se da en el angélico; no es, pues, dicho concepto universal por la representación eminente de

substantia est substantia et accidens, neque qualitas, et sic de aliis. Aut includuntur illa duo disiunctive, ut ipse Soncinas dicit, et hoc, praeterquam quod est contra experientiam, ut statim dicam, ex illo sequitur univocatio entis, quam ipse vitare intendit, nam hoc disiunctum, *substantia vel accidens,* tam vere, simpliciter et aeque primo convenit accidenti, sicut substantiae, quia, sicut ad veritatem disiunctivae sufficit veritas unius partis, ita ut praedicatum disiunctum aeque primo ac simpliciter praedicetur, sufficit ut una pars eius aeque primo ac simpliciter subiecto conveniat; tam vere autem et tam proprie accidens est accidens sicut substantia est substantia; ergo disiunctum illud tam vere ac proprie convenit accidenti ratione unius partis sicut substantiae ratione alterius. Quod in omnibus similibus praedicatis videre licet, nam esse Deum vel creaturam, verbi gratia, tam vere ac proprie dicitur de homine sicut de Deo, et sic de aliis. Vel denique includuntur illa duo simpliciter, id est, absque coniunctione vel disiunctione, scilicet, *substantia accidens.* Et hoc imprimis est contra experientiam, quia id quod concipitur, mente percipitur, et hoc modo sub experientiam cadit; nos autem, audito nomine *entis,* et concipiendo praecise id quod hac voce significari intelligimus, non percipimus mente substantiam ut sic neque accidens ut sic, ut quilibet in sese experiri potest.

10. Deinde ille conceptus formalis simplex est et limitatus, ac re ipsa praecisus a propriis conceptibus formalibus substantiae et accidentis, ut talia sunt; ergo per illum non repraesentantur substantia et accidens proprie et distincte, sicut repraesentantur per duos conceptus substantiae et accidentis. Neque enim dici potest quod ille unus conceptus entis eminentiori modo contineat totam illam formalem repraesentationem, quae est in duobus illis conceptibus simul sumptis; nam hic modus universalitatis in conceptu formali est alienus ab intellectu humano, de quo agimus, et vix reperitur in

muchos en cuanto muchos, sino por la confusión de muchos en cuanto de alguna manera son uno. Y si mediante este concepto, la sustancia y el accidente no se representan con tanta propiedad y distinción como por los dos conceptos propios de sustancia y accidente, no se descubre medio alguno cómo puedan representarse según sus formalidades propias, sino solamente en cuanto de algún modo son semejantes entre sí; por consiguiente, no consta dicho concepto de sustancia y accidente incluso representados absoluta y simplemente del modo dicho.

11. Acontece, además, según esta forma de concepto, que apenas se entiende qué es lo que concretamente predicamos de algo cuando decimos que es ser; en efecto, lo que se predica es el concepto objetivo; por lo tanto, si dicho concepto es la totalidad sustancia-accidente, la predicación: esto es ser, equivale a: esto es sustancia-accidente; y semejante predicación no puede hacerse determinadamente, es decir, verdadera o falsamente, a no ser que se entienda que ambos miembros del predicado se predican copulativamente o disyuntivamente, puesto que dichos miembros no se unen a la manera de un sustantivo y un adjetivo para predicarse como uno solo, por más que, aunque así se hiciese, el sentido sería copulativo, y se convertiría en falsa la proposición. Todavía está en contra de toda esta opinión el que si en dicho concepto están ambos a dos, sustancia y accidente, de cualquier modo de los ya mencionados, puedo aún preguntar cuál es el concepto de sustancia allí incluido, porque la sustancia o se entiende en tal caso como sustancia creada, o como increada, o como algún concepto objetivo común a ambas. No cabe afirmar lo primero ni lo segundo, ya que el ser de que hablamos ahora es común al ente creado y al increado, según dijimos antes que era el objeto de esta ciencia. Mas si se afirma lo tercero, se desprende de ello un argumento *ad hominem* contra los autores citados; ya porque la sustancia es algo análogo respecto de la sustancia creada e increada y, por consiguiente, si la analogía no es obstáculo para que se dé un concepto objetivo común a la sustancia creada e increada, también podrá darse el concepto de ente. O también porque la sustancia creada dista más de la increada que el accidente de la sustancia creada; por eso, si somos consecuentes en nuestro modo de hablar, sería necesario agregar algo a aquel concepto, diciendo que consta de la razón especial de sustancia creada y de accidente, lo cual es de por sí increíble y puede rebatirse más eficazmente con los argumentos aludidos. Todavía queda un argumento similar por parte del otro miembro, es decir, del *accidente*, pues también él, según los referidos autores, es análogo y, al menos respecto de algunos accidentes, acaso es verdad, como luego diré; por lo tanto, pregunto igualmente si el accidente entra en el concepto de ente según el concepto común o, por así decirlo, según una parte del concepto objetivo común a los accidentes; ambas posturas tienen en contra los argumentos propuestos, pudiendo, finalmente, concluirse que este miembro hay que dividirlo también en otros muchos.

12. *El concepto de ser no incluye todos los géneros primeros.*— Acaso ésta haya sido la causa de que hayan dicho otros que el objeto adecuado del concepto formal de ser es o incluye todos los primeros géneros o todas las entidades simples, que dividen inmediatamente al ser. Pero contra esta sentencia valen de igual modo los argumentos anteriores. Primero, porque estas naturalezas no pueden incluirse en tal concepto ni copulativa, ni disyuntiva, ni simplemente y sin cópula alguna, según se demuestra aplicando idénticamente el raciocinio que hemos hecho, pues tiene la misma fuerza, según quedará fácilmente patente a quien lo considerare. Segundo, por experiencia, porque en virtud de la concepción del ente no percibimos todas estas naturalezas determinadas de ser, en cuanto son tales y se distinguen entre sí; y el percibir tantas naturalezas se haría aún mucho más difícil que percibir solamente la sustancia y el accidente, haciéndose asimismo mucho más increíble que exista en nosotros un concepto formal que represente distintamente todas esas naturalezas, que no el que sólo represente la sustancia y el accidente; y si efectivamente el concepto formal de ser no representa con la debida distinción estas naturalezas en cuanto son tales y se distinguen entre sí, hay que concluir que las representa únicamente en cuanto convienen entre sí y se asemejan de alguna manera, que era lo que se pretendía. La consecuencia es clara, ya que, según expliqué algo más arriba, no puede hallarse por el momento medio entre estos dos extremos. Tercero, porque casi por la misma razón por que se dice que

angelico; non est ergo ille conceptus universalis per eminentem repraesentationem plurium, ut plura sunt, sed per confusionem plurium, ut aliquo modo unum sunt. Quod si per illum conceptum non repraesentantur substantia et accidens tam proprie ac distincte sicut per duos proprios conceptus substantiae et accidentis, non intelligitur medium, quomodo repraesentari possint secundum propria, sed tantum prout inter se sunt aliquo modo similia; ergo non constat conceptus ille ex substantia et accidente repraesentatis etiam dicto modo absolute et simpliciter.

11. Accedit praeterea quod iuxta huiusmodi conceptum vix intelligitur quid definite praedicetur de aliquo, cum dicitur esse ens; nam id quod praedicatur est conceptus obiectivus; si ergo ille conceptus est totum hoc substantia accidens, haec praedicatio: hoc est, aequivalet huic: hoc est substantia accidens; huiusmodi autem praedicatio non potest determinate fieri, aut vere, vel falso, nisi utraque pars praedicati intelligatur copulative aut disiunctive praedicari, cum illae duae partes non coniungantur per modum substantivi et adiectivi, ut per modum unius praedicentur; quamvis, etiam si hoc modo fieret, sensus rediret copulativus, et fieret falsa propositio. Rursus accedit contra totam hanc sententiam, quia si in illo conceptu reperitur utrumque horum, substantia et accidens, quocumque ex praedictis modis, inquiro ulterius quis conceptus substantiae ibi includatur; nam substantia vel ibi sumitur pro substantia creata, vel pro increata, vel pro aliquo conceptu obiectivo communi utrique. Primum et secundum dici non possunt; quia ens, de quo nunc loquimur, commune est enti creato et increato, prout supra diximus esse obiectum huius scientiae; si vero dicatur tertium, consurgit inde argumentum ad hominem contra praedictos auctores; tum quia substantia est quid analogum ad increatam et creatam substantiam; ergo si, non obstante analogia, datur unus conceptus obiectivus communis substantiae creatae et increatae, poterit etiam dari conceptus entis. Tum etiam quia magis distat substantia creata ab increata quam accidens a substantia creata; oporteret ergo, consequenter loquendo, addere aliquid illi conceptui, dicendo constare ex determinata ratione substantiae creatae et accidentis, quod tamen per se est incredibile, et efficacius impugnari potest argumentis factis. Et adhuc superest simile argumentum ex parte alterius membri, scilicet, *accidens*; nam hoc etiam secundum praedictos auctores analogum est, et saltem respectu aliquorum accidentium est fortasse verum, ut infra dicam; inquiram ergo similiter an accidens intret conceptum entis, secundum aliquem conceptum communem, vel (ut ita dicam) secundum partem conceptus obiectivi communis omnibus accidentibus; et contra utrumque possunt applicari argumenta facta, ac denique potest concludi hoc etiam membrum esse in plura alia dividendum.

12. *Conceptus entis non includit genera omnia prima.*— Propter hanc ergo fortasse causam dixerunt alii obiectum adaequatum illius conceptus formalis entis esse vel includere genera omnia prima seu omnes entitates simplices, quae proxime dividunt ens. Sed contra hanc sententiam procedunt eodem modo priora argumenta. Primum, quia tales naturae nec copulative, nec disiunctive, nec simpliciter et absque ulla copula possunt in tali conceptu includi, ut patet applicando eodem modo discursum factum; habet enim eamdem vim, ut facile cuivis consideranti patebit. Secundum, ab experientia, quia ex vi conceptionis entis non percipimus has omnes definitas naturas entis, ut tales sunt, et prout inter se distinguuntur; multoque difficilius esset tot percipere naturas quam substantiam et accidens tantum; multoque incredibilius est dari unum conceptum formalem in nobis, qui distincte repraesentet has omnes naturas, quam solam substantiam et accidens; quod si conceptus formalis entis non ita distincte repraesentat has naturas ut tales sunt, et prout inter sese distinguuntur, concluditur solum repraesentare illas prout inter sese conveniunt, et aliquo modo similes sunt, quod est intentum. Sequela vero patet, quia, ut paulo antea declaravi, inter haec duo non potest in praesenti medium inveniri. Tertium, quia fere eadem ra-

el concepto objetivo de ser incluye todos los primeros géneros o todas las entidades simples, habría que decir que incluye todas las entidades, aunque sean compuestas, por ejemplo, hombre, león, etc., según sus propias razones, cosa que nadie dijo hasta ahora. La ilación es clara porque si el ente incluye en su concepto todos los géneros o naturalezas simples, es, o porque la razón de ente en cuanto tal no prescinde realmente de ellas, o porque no añaden al ente nada que no sea ente, o porque se cree que racionalmente la razón de ser se determina o contrae inmediatamente a dichas naturalezas. Ahora bien, la primera y segunda de estas razones se cumplen de igual modo en cualquier entidad, incluso en las especies ínfimas, porque, en la realidad, en la razón de ente no se da una mayor precisión respecto de la razón de hombre, caballo, etc., que de la razón de sustancia y accidente, ni hombre añade tampoco al ser algo que no sea ser en mayor grado que la sustancia, o cantidad, etc. La tercera razón se propone ilógicamente, porque si el ente en cuanto tal no dice una sola razón objetiva o concepto, nada hay en el ser en cuanto ser, según el objeto concebido, que pueda propiamente dividirse, determinarse o contraerse ni inmediata, ni mediatamente; dicha razón, por consiguiente, en nada impide que todas las entidades, sean las que sean, se incluyan en el concepto de ser, si se afirma que algunas concretamente se incluyen, ni se podrá asignar a unas razón suficiente con más derecho que a otras.

13. *El concepto de ser no incluye la sustancia explícitamente e implícitamente las demás cosas.*—Por todo esto, puede, finalmente, afirmarse que en el objeto adecuado del concepto formal de ente no se incluyen muchas naturalezas determinadas y distintas de ser según sus notas propias, ni siquiera todas bajo una razón común, sino que determinada y expresamente sólo se incluye una, y las demás sólo implícita y confusamente, por ejemplo, de manera especial y expresa la naturaleza de la sustancia en cuanto tal y en cambio las naturalezas de los accidentes implícitamente. Pero también este modo puede refutarse con no menor eficacia que los precedentes. En primer lugar, porque ya demostré antes que por medio de un concepto formal que represente explícita y determinadamente la sustancia en cuanto sustancia no se puede, hablando con propiedad, representar ni siquiera implícita o confusamente los accidentes, según expliqué

tione qua dicitur conceptus hic obiectivus entis includere omnia prima genera, vel omnes entitates simplices, dicendus esset includere omnes entitates, quantumvis compositas, hominem, leonem, etc., secundum proprias rationes suas, quod nullus hactenus dixit. Sequela patet, quia, si ens includit in conceptu suo omnia genera, vel naturas simplices, vel est quia ratio entis ut sic, secundum rem non praescindit ab ipsis, vel est quia illae nihil addunt supra ens quod non sit ens, vel est quia ratio entis secundum rationem intelligitur immediate determinari, seu contrahi ad illas naturas. At vero prima et secunda harum rationum eodem modo procedunt in quacumque entitate, etiam in speciebus infimis, nam secundum rem non magis praescindit ratio entis a ratione hominis vel equi, etc., quam a ratione substantiae et accidentis, neque etiam homo addit supra ens aliquid quod non sit ens, magis quam substantia vel quantitas, etc. Tertia vero ratio non affertur consequenter, quia, si ens ut sic non dicit unam obiectivam rationem seu conceptum, nihil est in ente ut sic quantum ad rem conceptam, quod proprie dividi, determinari aut contrahi possit, neque immediate neque mediate; ergo illa ratio nihil obstat quominus omnes entitates, quaecumque illae sint, includantur in conceptu entis, si aliquae dicuntur determinate includi, nec de quibusdam poterit sufficiens ratio assignari magis quam de aliis.

13. *Conceptus entis non includit substantiam explicite et alia implicite.*— Propterea tandem aliter dici potest in obiecto adaequato conceptus formalis entis non includi plures naturas entis determinatas ac distinctas secundum propria, neque omnes sub una aliqua communi, sed unam tantum determinate et expresse, alias vero implicite et confuse, verbi gratia, naturam substantiae ut sic, determinate et expresse, naturas vero accidentium implicite. Sed hic etiam modus non minus efficaciter impugnari potest quam praecedentes. Primo, quia supra ostendi per conceptum formalem explicite et determinate repraesentantem substantiam, ut substantia est, nullo modo repraesenta-

extensamente en la sección anterior. Segundo, porque también aquí se puede esgrimir el argumento de Soto, sacado de la experiencia, porque de algunas cosas nos damos cuenta de que las concebimos como ser y dudamos si son sustancia o accidente, por ejemplo, la cantidad sabemos evidentemente que es una realidad; mas si es sustancia o accidente, o lo dudamos, o no pasamos de la opinión; por consiguiente, en el concepto de ser no se incluye la sustancia en cuanto sustancia, es decir, expresamente y según su propia razón. En tercer lugar, porque de otra forma sería igual el concepto objetivo de ente y el concepto objetivo de sustancia, puesto que el concepto objetivo de sustancia no consiste más que en la razón de sustancia concebida determinadamente y según su modo peculiar por el entendimiento, y se afirma que esta razón de sustancia se concibe de igual modo en el concepto de ente. Además, si en la razón de sustancia así concebida se incluyen confusa o implícitamente los conceptos de los accidentes, bien se expresen con el nombre de entes, bien con el de sustancia, se incluirán de igual manera, ya que es la misma la razón concebida y el mismo el modo de concebirla, a saber, expresa y determinadamente; consecuentemente, el concepto objetivo de sustancia y de ser será el mismo; pero esta consecuencia es completamente falsa y contra el modo ordinario de pensar, porque si la predicación: la sustancia es sustancia, es tautológica, no lo es, sin embargo: la sustancia es ser; por lo tanto, no hay sólo diferencia de nombres, sino también de las razones objetivas que se predican. Además, en otra hipótesis, sería lo mismo hacer una división de toda sustancia que hacerla de todo ser. Del mismo modo, sería igualmente falsa la proposición: el accidente es ser, que ésta: el accidente es sustancia, cosas todas absolutamente falsas.

14. *Prueba "a priori" de la conclusión.*— Por fin, desde la realidad misma y siguiendo una especie de argumento *a priori*, se prueba nuestra opinión contra todas las anteriormente citadas, puesto que todos los entes reales tienen verdaderamente alguna semejanza y conveniencia en la razón de ser; pueden, por lo mismo, ser concebidos y representados bajo esa razón precisa, por la cual convienen entre sí; por consiguiente, pueden, bajo dicha razón, constituir un solo concepto objetivo, y éste es, en consecuencia, el concepto objetivo de ente. El antecedente

ri accidentia, neque implicite neque confuse, si proprie loquamur, ut late declaravi sectione praecedenti. Secundo, hic etiam urgeri potest argumentum sumptum ab experientia, ex Soto, nam experimur de aliqua re nos concipere quod sit ens, et dubitare an sit substantia vel accidens; ut, verbi gratia, de quantitate evidenter scimus esse realitatem; an vero sit substantia vel accidens, vel dubitamus vel in opinione versatur; ergo in illo conceptu entis non includitur substantia ut substantia, id est, expresse et secundum propriam rationem. Tertio, quia alias idem esset conceptus obiectivus entis et conceptus obiectivus substantiae; quia conceptus obiectivus substantiae nihil aliud est quam ratio substantiae determinate et secundum proprium modum ab intellectu conceptae; sed eodem modo dicitur concipi ratio substantiae per conceptum entis. Rursus, si in ratione substantiae sic concepta includuntur confuse vel implicite conceptus accidentium, sive significetur nomine entis, sive nomine substantiae, includentur eodem modo; quia ratio concepta est eadem, et modus concipiendi illam est idem, scilicet expresse ac determinate; conceptus ergo obiectivus substantiae et entis erit idem; consequens autem est plane falsum et contra communem modum concipiendi; nam haec praedicatio: substantia est substantia, est identica; haec autem minime: substantia est ens; non ergo differunt tantum in nominibus, sed etiam rationibus obiectivis quae praedicantur. Item alias perinde esset distribuere omnem substantiam et omne ens. Item tam falsa esset haec propositio: accidens est ens, sicut haec: accidens est substantia; quae omnia sunt plane falsa.

14. *A priori probatio conclusionis.*— Ultimo, ex re ipsa et quasi a priori probatur nostra sententia contra omnes praedictas, quia omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea praecisa ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum obiectivum constituere; ergo ille est conceptus obiectivus entis. An-

parece, de suyo, evidente por sus términos, porque así como ser y no ser son primariamente diversos y opuestos, razón por la cual se afirma que el primer principio es que *una cosa es o no es*, de la misma manera cada ser tiene alguna semejanza y conveniencia con todo ser; efectivamente, nuestro entendimiento descubre una mayor conveniencia entre la sustancia y el accidente que entre la sustancia y el no ser, o sea, la nada; también la criatura participa en cierto modo del ser de Dios, y se dice por eso que es, al menos, su huella, por cierta comunidad y semejanza en el ser; por esta razón estudiamos el ser de Dios arrancando del ser de la criatura, y lo mismo hacemos con el ser de la sustancia, a partir del accidente. Este es, finalmente, el motivo de que les atribuyamos ciertas propiedades o atributos comunes, como el tener alguna bondad o perfección, poder obrar o comunicarse y otros semejantes; por consiguiente, existe en la realidad misma cierta comunidad y semejanza entre todos los seres reales. La primera conclusión también es de suyo bastante clara, bien por ser todos los seres cognoscibles bajo dicha razón o conveniencia, bien asimismo porque a las otras cosas que tienen entre sí alguna conveniencia se las concibe bajo ella, reduciéndolas a unidad y totalidad, en grado mayor o menor, según la mayor o menor conveniencia; bien, por fin, por haber en la realidad fundamento suficiente para este modo de concebir, y no faltar capacidad y eficacia en nuestro entendimiento para esta clase de concepción, por poder hacer la máxima abstracción y precisión de todas las razones. Resulta, por esto mismo, fácil también la segunda conclusión, puesto que, según dijimos, la unidad del concepto objetivo no consiste en una unidad real y numérica, sino en una unidad formal o fundamental, que no es otra cosa que la conveniencia o semejanza antes propuesta. A su vez, la última consecuencia es evidente, supuestas las otras, porque, si dicho concepto objetivo es posible, tiene que ser trascendental, el más simple y, en este sentido, el primero de todos, y éstos son los atributos del concepto de ser. Aquella conveniencia se funda además en el acto de existir, que es como el elemento formal en el concepto de ente, pudiendo de aquí argumentarse también que así como el concepto objetivo del existir o existencia es uno, del mismo modo lo es el concepto de ente. En definitiva, todo

tecedens per se notum videtur ex terminis; nam, sicut ens et non ens sunt primo diversa et opposita, propter quod dicitur esse primum principium omnium, *quodlibet esse vel non esse*, ita quodlibet ens habet aliquam convenientiam et similitudinem cum quolibet ente; maiorem enim convenientiam invenit intellectus inter substantiam et accidens quam inter substantiam et non ens seu nihil; creatura etiam participat aliquo modo esse Dei, et ideo dicitur saltem esse vestigium eius propter aliquam convenientiam et similitudinem in essendo; qua ratione ex esse creaturae investigamus esse Dei, et similiter ex esse accidentis, esse substantiae. Denique hac ratione tribuimus illis proprietates aliquas seu attributa communia, ut habere bonitatem aliquam vel perfectionem, posse agere vel se communicare, et similia; est ergo in re ipsa aliqua convenientia et similitudo inter entia omnia realia. Prima consequentia etiam est per se satis clara, tum quia omnia entia sub illa ratione et convenientia sunt cognoscibilia; tum etiam quia hac ratione aliae res, quae habent inter se convenientiam aliquam, sub ea concipiuntur unite et coniunctim, magis autem vel minus pro ratione maioris vel minoris convenientiae; tum denique quia in re est fundamentum sufficiens ad hunc modum concipiendi, et in intellectu non deest virtus et efficacia ad huiusmodi conceptionis modum, nam est summe abstractivus et praecisivus rationum omnium. Et hinc etiam facilis est secunda consequentia, quia, ut diximus, unitas conceptus obiectivi non consistit in unitate reali et numerali, sed in unitate formali seu fundamentali, quae nihil aliud est quam praedicta convenientia et similitudo. Ultima vero consequentia evidens est, praesuppositis aliis, quia, si talis conceptus obiectivus est possibilis, ille est transcendens, simplicissimus, et hoc modo primus omnium, quae sunt attributa conceptus entis. Item illa convenientia fundatur in actu essendi, qui est veluti formale in conceptu entis, unde etiam sumitur argumentum, quod sicut conceptus obiectivus ipsius esse seu existentiae unus est, ita etiam conceptus entis. Tandem om-

se funda en lo que antes dijimos citando a Santo Tomás: que la analogía del ser no consiste en una forma que sólo se halle intrínsecamente en un analogado y extrínsecamente en los demás, sino que consiste en el ser o entidad intrínsecamente participado por todos; todas las cosas tienen, por ello, conveniencia real en esta razón y, consecuentemente, tienen también unidad objetiva en la razón de ser.

Segunda afirmación

15. *El concepto objetivo de ser prescinde de toda razón particular.*— Afirmo, en segundo lugar, que el concepto objetivo de ser prescinde conceptualmente de todos los seres particulares o miembros que dividen al ente, aunque sean las entidades más simples. Creo que esta conclusión se deduce necesariamente de la anterior; en efecto, puesto que todos los seres determinados que dividen de algún modo al ser son entre sí distintos y múltiples objetivamente, es incomprensible que puedan convenir en un solo concepto objetivo, a no ser que, al menos racionalmente, se haga precisión y abstracción de las razones propias que los distinguen. Como toda la dificultad radica en esta abstracción y precisión, hay que comenzar por explicarla, para probar luego la conclusión en sí misma y por sus propios argumentos.

16. Así, pues, hay que advertir que la abstracción o precisión del entendimiento no requiere la distinción de las cosas, o la precisión de alguna razón o modo, que en virtud de su naturaleza anteceda, en la realidad misma, a la precisión del entendimiento, sino que esta precisión puede realizarse con el objeto más simple de diversas maneras, a saber, o a modo de forma que prescinde del sujeto, o, al revés, de sujeto que prescinde de la forma, o a modo de una forma que prescinde de otra forma, como cuando en Dios prescindimos a Dios en cuanto tal de su acto de voluntad, y el acto de la voluntad lo prescindimos de Dios, y el acto de la voluntad del acto del entendimiento; de la misma manera prescindimos la subsistencia de Dios de su naturaleza como un modo suyo, no porque afirme nuestro entendimiento que es un modo, sino porque, en cuanto está de su parte, lo concibe como un modo. De esta suerte, pues, abstrae y prescinde el entendimiento una cosa de otra, como lo común de lo particular, no en virtud de la distinción o pre-

nia fundantur in eo quod supra ex D. Thoma adduximus, quod analogia entis non est in aliqua forma quae intrinsece tantum sit in uno analogato et extrinsece in aliis, sed in esse seu entitate quae intrinsece participatur ab omnibus; in illa ergo ratione habent omnia realem convenientiam, et consequenter unitatem obiectivam in ratione entis.

Posterior assertio.

15. *Conceptus entis obiectivus praecisus est ab omni ratione particulari.*— Dico secundo: hic conceptus obiectivus est secundum rationem praecisus ab omnibus particularibus seu membris dividentibus ens, etiam si sint maxime simplices entitates. Haec conclusio videtur mihi necessario consequens ex praecedenti; quia, cum omnia entia determinata aliquo modo dividentia ens sint inter se distincta et plura obiective, non possunt intelligi convenire in unum obiectivum conceptum, nisi saltem secundum rationem fiat praecisio et abstractio a propriis rationibus, in quibus distinguuntur. Sed, quia tota difficultas in hac abstractione et praecisione consistit, prius declaranda est, et postea conclusio per se et propriis probanda.

16. Est ergo advertendum abstractionem seu praecisionem intellectus non requirere distinctionem rerum, seu praecisionem alicuius rationis vel modi, quae ex natura rei antecedat in re ipsa praecisionem intellectus, sed in re simplicissima posse fieri huiusmodi praecisionem variis modis, scilicet, vel per modum formae a subiecto, vel e contrario per modum subiecti a forma, vel per modum formae a forma, ut in Deo praescindimus Deum ut sic a suo actu voluntatis, et actum voluntatis a Deo, et actum voluntatis ab actu intellectus; et similiter praescindimus subsistentiam Dei a natura Dei tamquam modum eius, non quod intellectus affirmet esse modum, sed quod instar modi ex parte sua illam concipiat. Sic igitur abstrahit et praescindit intellectus aliquid ab aliquo tamquam commune a particulari, non

cisión que se dé objetivamente con anterioridad, sino por causa de su imperfecto, confuso e inadecuado modo de concebir; por este motivo, al considerar un objeto, no abarca cuanto hay en él tal como existe en la realidad, sino sólo según cierta conveniencia o semejanza que guardan entre sí muchas cosas, y a las que bajo dicha razón reduce a la unidad nuestra consideración. Resulta de aquí que para que un concepto objetivo sea racionalmente preciso respecto de las otras cosas o conceptos, no se requiere la precisión de las cosas en sí mismas, sino que basta la denominación proveniente del concepto formal que representa al objetivo, porque, en efecto, mediante él no se representa el objeto según todo cuanto tiene de realidad, sino sólo atendiendo a dicha razón de conveniencia, como se puede ver en el concepto objetivo de hombre en cuanto tal, el cual racionalmente se dice que prescinde de Pedro, Pablo y otros singulares, de los que no se distingue realmente. Ahora bien, esta precisión, según el entendimiento, es una denominación derivada del concepto formal; en efecto, hombre, en cuanto objeto de dicho concepto no se representa según todas las modalidades con que existe en la realidad, sino según la conveniencia que se da entre muchos hombres que se conciben bajo dicha razón como si fueran una sola cosa.

17. *Razón de la conclusión.*—Explicada así la precisión de razón en el concepto objetivo, no es difícil demostrar que se da en el concepto objetivo de ser, porque mediante el concepto formal de ser no se representa Dios, ni la sustancia creada, ni el accidente según el modo de su existencia real ni según sus diferencias, sino sólo en cuanto de algún modo convienen entre sí y son semejantes; por consiguiente, lo que inmediata y adecuadamente es objeto de dicho concepto formal prescinde, según la razón, del concepto objetivo propio de la sustancia o del accidente. El antecedente quedó probado en la conclusión que precede, sobre todo si se tiene en cuenta lo que se dijo en la sección anterior; la consecuencia, por su parte, queda clara, porque la precisión según razón no consiste en otra cosa, como se ha explicado. Se confirma, en primer lugar, porque el concepto objetivo de ser según la razón no es el concepto objetivo de sustancia o de accidente, o de

ob distinctionem vel praecisionem quae in re antecedat, sed ob imperfectum, confusum seu inadaequatum modum concipiendi suum; ratione cuius in obiecto quod considerat non comprehendit totum quod est in illo, prout a parte rei existit, sed solum secundum aliquam convenientiam vel similitudinem quam plures res inter se habent, quae per modum unius sub ea ratione considerantur. Quo fit ut ad conceptum obiectivum praecisum secundum rationem ab aliis rebus seu conceptibus, non sit necessaria praecisio rerum secundum se, sed sufficiat denominatio quaedam a conceptu formali repraesentante illum obiectivum, quia, scilicet, per illum non repraesentatur obiectum illud secundum id totum quod est in re, sed solum secundum talem rationem convenientiae, ut patet in conceptu obiectivo hominis ut sic, qui secundum rationem praecisus dicitur a Petro, Paulo et aliis singularibus, a quibus in re non differt. Illa autem praecisio secundum rationem est denominatio a conceptu formali; quia nimirum homo, ut obiicitur tali conceptui, non est repraesentatus secundum omnem modum quo in re existit, sed secundum convenientiam quam plures homines habent, qui per modum unius sub ea ratione concipiuntur.

17. *Ratio conclusionis.*— Sic ergo explicata hac praecisione rationis in conceptu obiectivo, non est difficile ostendere reperiri in conceptu obiectivo entis, quia per conceptum formalem entis neque Deus, neque substantia creata, neque accidens repraesentantur secundum modum quo in re sunt, neque prout inter se differunt, sed solum prout aliquo modo inter se conveniunt ac similia sunt; ergo id quod immediate et adaequate obiicitur huic conceptui formali, est secundum rationem praecisum a proprio conceptu obiectivo substantiae vel accidentis. Antecedens probatum est praecedenti conclusione, adiunctis etiam quae dicta sunt superiori sectione; consequentia vero patet, quia praecisio secundum rationem in nullo alio consistit, ut explicatum est. Et confirmatur primo, nam conceptus obiectivus entis secundum rationem non est conceptus obiectivus substantiae, aut accidentis, aut

algún otro género determinado, ni es tampoco un agregado de todos ellos; por consiguiente, es algo uno que prescinde de éstos según la razón. La mayor y menor quedaron probadas antes; la consecuencia salta a la vista, porque esta precisión según la razón consiste únicamente en la distinción de razón en orden a los conceptos formales. Se confirma, en segundo lugar, porque debido a esta precisión, no es mera identidad *la sustancia es ser,* ni *el accidente es ser,* y, no obstante, ambas proposiciones son verdaderas, porque se entiende que en ellas se predica algo común a las dos realidades, pero distinto de las mismas según la razón. Este es el motivo, según argüíamos más arriba, de que pueda suceder que después de haber concebido una cosa bajo la razón de ente, se dude si es sustancia o accidente, lo cual resulta ininteligible sin una distinción al menos racional. Se confirma, en tercer lugar, porque no hay otra causa de que exista un concepto objetivo de sustancia que prescinda según la razón de todas las sustancias, y uno de accidente que prescinda de los accidentes, sino la conveniencia que tienen y según la cual pueden concebirse precisivamente; en consecuecia, lo mismo hay que afirmar del ente.

18. *Refutación de una evasiva.*— Acaso se le ocurra responder a alguno que no hay entre todos los entes una conveniencia real en la razón de ser como la hay entre todas las sustancias en la razón de sustancia o entre todos los accidentes en la razón de accidente. Ahora bien, o se quiere significar que entre los seres en cuanto tales no existe conveniencia alguna real, o que no hay tanta como entre las otras cosas. Lo primero es completamente falso, ni hay quien lo pueda entender, si no son los que juzgan, por ejemplo, que el accidente sólo se llama ser por denominación extrínseca y en el mismo sentido en que se llama sana la medicina, como parece insinuar alguna vez Cayetano en el opúsculo sobre la *Analogía de los nombres,* c. 2; pero no es verosímil que él haya opinado tal cosa, según explicaremos ampliamente más abajo, al tratar de la analogía del ser, y el mismo Cayetano, I, q. 13, a. 5, enseña expresamente que el ser, aunque se diga analógicamente de Dios y de las criaturas, se dice de ellos intrínsecamente; además de que parece claro de por sí que de nada se puede decir que es ser real por denominación extrínseca, porque ésta es la razón propia o el fundamento de los entes

alicuius alterius determinati generis; neque etiam est aggregatum ex omnibus illis; ergo est aliquid unum secundum rationem praecisum ab illis. Maior et minor probatae sunt in superioribus: consequentia patet, quia haec praecisio secundum rationem solum consistit in distinctione rationis in ordine ad conceptus formales. Confirmatur secundo, nam propter hanc praecisionem haec non est identica: *substantia est ens,* neque haec: *accidens est ens,* et tamen utraque est vera, quia in eis intelligitur praedicari aliquid commune utrique et secundum rationem ab utroque distinctum. Et hac etiam ratione, ut supra argumentabamur, fieri potest ut post conceptionem alicuius sub ratione entis, dubitetur an sit substantia vel accidens, quod sine distinctione saltem rationis neque intelligi potest. Confirmatur tertio, quia non alia ratione datur conceptus obiectivus substantiae secundum rationem praecisus ab omnibus substantiis et accidentis ab accidentibus, nisi propter convenientiam quam habent, et secundum quam praecise concipi possunt; ergo idem dicendum est de conceptu entis.

18. *Evasio refellitur.*— Fortasse aliquis respondebit non esse convenientiam realem inter omnia entia in ratione entis, sicut est inter omnes substantias in ratione substantiae, vel inter accidentia in ratione accidentis. Sed, vel est sensus inter entia ut sic nullam esse realem convenientiam, vel non esse tantam quanta est inter alia. Primum est plane falsum, neque intelligi potest, nisi ab his qui existimant accidens, verbi gratia, non dici ens nisi extrinseca denominatione, sicut medicina dicitur sana, ut interdum videtur insinuare Caietanus, opusc. De Analog. nom., c. 2; sed non est verisimile eum ita sensisse, ut dicetur latius infra, tractando de analogia entis; et expresse idem Caiet., I, q. 13, a. 5, docet ens, licet analogice dicatur de Deo et creaturis, intrinsece de illis dici; et per se quidem notum videtur non posse aliquid esse reale ens per denominationem extrinsecam; nam haec est propria ratio vel

de razón, como luego se dirá; por consiguiente, es necesario que lo que es ente real sea tal objetiva y formalmente por su entidad intrínseca, que se identifica con él y es inseparable de él mismo, aunque se pueda pensar que todo lo demás se puede prescindir o separar de él; de este modo, los accidentes, aunque la entidad de la sustancia se separe de ellos, se concibe que retienen su entidad intrínseca, en virtud de la cual son entes reales; por eso decíamos antes con Santo Tomás que la analogía del ser no impide que la razón formal significada por el ser se dé intrínsecamente en todos los analogados. Se sigue de aquí que han de tener necesariamente entre sí alguna conveniencia real según la razón intrínseca de ser, como se probó también antes. El que esta conveniencia no sea acaso tanta cuanta existe entre las sustancias o accidentes entre sí en sus propias razones, no interesa para este problema, porque lo único a que nos abocaría sería, en definitiva, a que la unidad del concepto de ser no es tanta, pero no a que no exista y no sea suficiente para la precisión del concepto objetivo según la razón. Tampoco hay tanta conveniencia entre las sustancias en cuanto tales como la que hay entre los hombres y, sin embargo, ambas bastan para la unidad y precisión del concepto objetivo.

19. Cabe responder de otra manera y señalar una diferencia, porque la razón de ente es íntima a todas las cosas y parece por ello que no puede prescindirse de algunas cosas ni siquiera según la razón; y, en cambio, las otras razones no son tan íntimas a las cosas. Pero esta diferencia tampoco significa nada, si se la considera con la debida proporción; en efecto, también las razones de sustancia y accidente, tomadas en su sentido más general, son íntimas a todas las sustancias y accidentes, sea cualquiera la razón bajo la cual se prescindan o consideren. Mas esto no empece nada para la precisión del concepto objetivo, sobre todo después de haber demostrado que esta precisión no se funda siempre en alguna distinción real, sino sólo en ese modo de concebir, en virtud del cual las cosas se consideran bajo un aspecto y no bajo otro.

20. *Refutación de otra evasiva.*— Contra esta doctrina pueden hacerse muchas objeciones, que atañen en parte a la analogía del ser, en parte a su distin-

fundamentum entium rationis, ut postea dicetur; necesse est ergo ut quod est ens reale, sit tale realiter ac formaliter per suam intrinsecam entitatem, quae est idem cum ipso, et inseparabilis ab ipso, etiam si reliqua omnia ab eo praescindi vel separari intelligantur; et ita etiam accidentia, licet entitas substantiae ab eis separetur, intelliguntur intrinsece retinere suam entitatem, qua sunt entia realia; et ideo supra cum D. Thoma dicebamus analogiam entis non excludere quin formalis ratio significata per ens intrinsece in omnibus analogatis reperiatur. Hinc autem necessario sequitur ut illa habeant inter se aliquam realem convenientiam secundum suam intrinsecam rationem entis, ut supra etiam probatum est. Quod autem haec convenientia fortasse non sit tanta quanta est inter substantias vel accidentia inter se in propriis rationibus, ad rem praesentem non refert, nam ad summum concludit unitatem conceptus entis non esse tantam, non vero quod non sit aliqua, et sufficiens ad praecisionem conceptus obiectivi secundum rationem. Sicut etiam non est tanta convenientia inter substantias ut sic quanta est inter homines, et nihilominus utraque sufficit ad unitatem et praecisionem conceptus obiectivi.

19. Aliter potest responderi et assignari differentia, quia ratio entis est intima omnibus, et ideo non videtur posse praescindi etiam secundum rationem ab aliquibus, aliae vero rationes non sunt tam intimae rebus. Sed haec etiam differentia nulla est, si cum proportione sumatur, nam etiam rationes substantiae et accidentis communissime sumptae intime sunt in omnibus substantiis, et accidentibus, sub quacumque ratione praescindantur et considerentur. Hoc ergo nihil impedit ad praecisionem conceptus obiectivi, maxime cum ostensum sit hanc praecisionem non fundari semper in aliqua distinctione rei, sed solum in tali concipiendi modo, quo res sub una habitudine et non sub alia consideratur.

20. *Altera evasio refutatur.*— Contra hanc vero doctrinam multa obiici possunt, quae partim attingunt analogiam entis, par-

ción o inclusión en todas las cosas o modos que lo determinan, materia de que nos vamos a ocupar luego. Ahora sólo queda la objeción de que los predicamentos, según lo dicho, no son primariamente diversos, por convenir en una razón común. Se responde que no se llama primariamete diversos a los predicamentos porque no convengan en nada, siendo manifiesto que existen muchas conveniencias o semejanzas entre los diversos predicamentos, ya que los predicamentos de accidentes, además de la razón de ser, convienen en la razón de accidente; algunos incluso convienen en la razón de accidente absoluto y se distinguen de los relativos, etc. Se les llama, pues, primariamente diversos porque no convienen en género alguno, como hizo notar Porfirio en el capítulo sobre la especie. Además, porque no se distinguen por diferencias propiamente tales, sino por sí mismos, como se probará por lo que vamos a decir en la sec. 5.

Corolarios de la doctrina anterior

21. *El modo intrínseco de sustancia o accidente no se incluye en la razón de ser.*— De esto deduzco primeramente que en el concepto objetivo del ser así prescindido no se incluyen actualmente los modos intrínsecos de la sustancia o de los otros miembros que dividen al ser. Es evidente, porque o se incluirían en cuanto constituyen dicho concepto o en cuanto lo dividen. No es lo primero, pues no es posible que lo uno en cuanto uno se constituya con modos o diferencias opuestas. Ni tampoco lo segundo, porque el concepto estaría entonces actualmente dividido en dos, y no sería ya un concepto uno, en contra de lo que se probó. Y lo confirmo preguntando qué significa incluir actualmente dichos modos. O se trata efectivamente de que en la realidad misma dicho concepto común incluye los modos de aquellas cosas en que se realiza, o se trata de que en nuestra mente o en el referido concepto objetivo, en cuanto es concretamente término del concepto formal, se incluyen actualmente los consabidos modos opuestos. El primero de estos extremos es verdad, pero aquí no hace al caso, ya que ahora se considera el concepto objetivo en cuanto preciso y adecuado al concepto formal de ser en cuanto ser, y no según toda la realidad que puede tener en cada uno de sus

tim distinctionem vel inclusionem eius in omnibus rebus vel modis determinantibus ipsum, de quibus in sequentibus dicendum est. Nunc solum illud obiicitur, quia ex dictis sequitur praedicamenta non esse primo diversa, quia in aliqua ratione communi conveniunt. Respondetur praedicamenta non dici primo diversa quia in nullo conveniant, cum constet plures convenientias vel similitudines inter varia praedicamenta intercedere, nam praedicamenta accidentium praeter rationem entis conveniunt in ratione accidentis; quaedam etiam conveniunt in ratione accidentis absoluti, et distinguuntur a respectivis, etc. Dicuntur ergo primo diversa, quia in nullo genere conveniunt, ut Porphyrius significavit in capite de specie. Item, quia non propriis differentiis differunt, sed seipsis, ut ex dicendis sect. 5 constabit.

Corollaria ex superiori doctrina

21. *Modus intrinsecus substantiae vel accidentis non includitur in conceptu entis.*— Ex his infero primo in hoc conceptu entis obiectivo et sic praeciso non includi actu modos intrinsecos substantiae vel aliorum membrorum quae dividunt ens. Patet, quia vel includerentur ut constituentes illum conceptum entis, vel ut dividentes. Non primum, quia impossibile est unum, ut unum, modis seu differentiis oppositis constitui. Neque etiam secundum, quia iam ille conceptus actu esset divisus in duos, et ita ille conceptus non esset unus, cuius oppositum probatum est. Et confirmo, nam interrogo quid sit actu includere illos modos: aut enim est quod in re ipsa communis ille conceptus entis actu includat, in rebus illis in quibus existit, illos modos; aut est quod in mente seu in conceptu illo obiectivo, ut praecise terminante talem conceptum formalem, includantur actu illi modi oppositi. Primum horum est verum, sed non est ad rem, quia hic conceptus obiectivus consideratur ut praecisus et adaequatus conceptui formali entis, ut sic, et non secundum totam realitatem, quam in re habet in omnibus inferioribus suis; hoc enim modo concep-

inferiores, pues en este sentido el concepto de ser ni puede ser preciso ni uno, por incluir en acto cuanto es necesario para la distinción de todos los géneros y conceptos; ni propia y verdaderamente puede llamarse concepto del ente como tal, sino que se trata más bien de una pluralidad de conceptos de todos los seres según sus realidades totales, de las que el concepto preciso de ser no se distingue realmente. En apoyo de esto está que de esta manera también se puede decir del concepto de hombre que incluye actualmente todos los individuos, ya que el concepto objetivo de hombre, en cuanto existe en la realidad, incluye realmente los mismos individuos y sus modos propios, y hombre no se distingue realmente más de sus individuos, que el ser se distingue de la sustancia, accidente y otros géneros, según se verá más abajo; sin embargo, por este motivo, sólo con mucha impropiedad se podría decir que el concepto objetivo de hombre incluye actualmente todos los individuos o sus principios individuantes. Mas si nos referimos al concepto de ser, preciso en otro sentido más relacionado con nuestro problema, es falso que incluya actualmente los modos opuestos de los géneros inferiores, puesto que, en cuanto tal, sólo incluye lo que representa por su concepto formal; ahora bien, mediante dicho concepto formal no se representan expresa y distintamente estos modos según sus razones propias, porque el entendimiento, en cuanto tal, al concebir no percibe nada de ellos, según se desprende de lo dicho, de la misma experiencia y de otros casos similares, pues no existe otra razón para afirmar que hombre no incluye actualmente a los individuos, sino sólo potencialmente, si no es porque, en cuanto representado mediante el concepto preciso de hombre, no se considera en él razón alguna individual, sino únicamente la razón de hombre.

22. *Ser no significa inmediatamente la sustancia o el accidente.*— Se deduce, en segundo lugar, que esta palabra *ser* no significa inmediatamente la sustancia o el accidente u otros géneros o entidades simples según sus propias razones, sino el concepto objetivo de ser en cuanto tal y en esta razón los géneros o entidades en que se verifica. Esta es la opinión de todos los autores citados, tanto aquí como en la conclusión de la sección precedente, en especial Escoto, *In I*, dist. 3, q. 1 y 3; también se citan: Avicena en I de su *Metafísica*, c. 4; Algacel, c. 6;

tus entis nec praecisus esse potest neque unus, cum includat actu totum id quod ad distinctionem omnium generum et conceptuum necessarium est; nec proprie ac vere dici potest conceptus entis ut sic, sed sunt potius plures conceptus omnium entium secundum totas realitates eorum, a quibus conceptus praecisus entis re ipsa non distinguitur. Confirmatur, nam hoc modo, etiam conceptus hominis dici potest actu includere omnia individua, quia conceptus obiectivus hominis prout in re ipsa existit, realiter includit ipsa individua et proprios modos eorum, nec magis distinguitur in re homo a suis individuis, quam dividitur ens a substantia, accidente et aliis generibus, ut inferius constabit; valde autem improprie propter hanc causam dicetur conceptus obiectivus hominis actu includere omnia individua seu principia individuantia eorum. Loquendo autem de conceptu entis praeciso in alio sensu, qui magis est ad rem, falsum est includere actu modos oppositos inferiorum generum, quia, ut sic, solum includit id quod repraesentatur per conceptum formalem eius; per illum autem conceptum formalem non repraesentantur hi modi expresse ac distincte secundum proprias rationes eorum, quia intellectus ut sic concipiens, nihil horum percipit, ut ex dictis et ex ipsa etiam experientia notum est, et ex aliis similibus; non enim alia ratione homo dicitur non includere actu individua, sed potentia tantum, nisi quia, ut repraesentatur per conceptum praecisum hominis, non consideratur in illo aliqua individualis ratio, sed solum ratio hominis.

22. *Ens non significat immediate substantiam vel accidens.*— Secundo infertur hanc vocem *ens* non significare immediate substantiam vel accidens, aut alia genera seu entitates simplices secundum proprias rationes eorum, sed conceptum obiectivum entis ut sic, et ratione illius genera seu entitates in quibus in re ipsa existit. Ita sentiunt omnes auctores citati, tam hic, quam in conclusione sectionis praecedentis, praesertim Scot., In I, dist. 3, q. 1 et 3; citantur

y se trae a colación Santo Tomás, en los lugares citados, y en el *De Ente et Essentia*, c. 1, pasaje en el cual viene en el fondo a opinar lo mismo Cayetano, por más que se distinga de Escoto y señale en este punto una diferencia entre el ser y los demás nombres que significan determinados géneros o especies; pero, en realidad, no existe diferencia alguna que tenga mucho que ver con la cuestión presente, a excepción de la que se tratará en la sección siguiente. Por ello, esto se prueba y explica mejor: primero, con el ejemplo de hombre (lo mismo se podría decir de casos parecidos); en efecto, inmediatamente significa al hombre y mediatamente a Pedro, en el que se da en la realidad la razón de hombre; por consiguiente, lo mismo pasa con el ser, etc. El consiguiente se prueba por paridad de razón, porque en ambos casos el nombre es común y en ambos casos el concepto objetivo prescinde de los inferiores según la razón, sin que los signifique el nombre más que en virtud de cierta conveniencia que tienen entre sí.

23. Hay, en segundo lugar, una explicación *a priori*, porque del mismo modo que las palabras expresan los conceptos formales de la mente, significan también inmediatamente los objetos que inmediatamente se representan por tales conceptos; porque las palabras en tanto sirven para representar los conceptos, en cuanto por imposición significan aquello mismo que los conceptos representan naturalmente; por eso se impone a veces a una palabra significación general, por ser también común el concepto que expresa; por lo tanto, lo mismo que constituye el objeto inmediato del concepto formal, constituye el significado inmediato de la palabra adecuada a dicho concepto, y éste es el caso del término *ser* respecto del concepto formal de ser.

24. En tercer lugar, se explica más aún esto, porque la palabra *ser* de tal modo significa la pluralidad de las cosas, que las comprende a todas en virtud de una primera y única imposición; por consiguiente, es señal de que no las significa inmediatamente, sino mediante un concepto objetivo común a todas ellas. El antecedente queda explicado por la diferencia que hay entre la analogía de esta palabra y la de otras que son análogas sólo por razón de proporcionalidad o relación extrínseca a una cosa; porque en los otros casos, por su imposición originaria, la palabra significa siempre sólo una cosa, aplicándose luego a significar

etiam Avicen., I suae Metaph., c. 4; Algazel, c. 6; et sumitur ex D. Thoma., cit. locis, et de Ente et essentia, c. 1, ubi Caietanus in re idem sentit, quamvis ab Scoto differat et constituat in hoc differentiam inter ens et alia nomina significantia determinata genera vel species; sed revera nulla intercedit quae ad rem praesentem multum spectet, praeter eam quae tractanda est sectione sequenti. Unde potius hoc declaratur et probatur: primo, exemplo hominis (et idem est de similibus); significat enim immediate hominem, et mediate Petrum, in quo a parte rei ratio hominis reperitur; ergo similiter ens, etc. Probatur consequens ex paritate rationis, quia utrobique nomen est commune, et utrobique conceptus obiectivus est secundum rationem praecisus ab inferioribus, et nomen non significat illa, nisi ob aliquam convenientiam quam inter se habent.

23. Secundo declaratur a priori, quia, sicut voces exprimunt conceptus formales mentis, ita etiam immediate significant obiecta quae per huiusmodi conceptus immediate repraesentantur; nam in tantum deserviunt ad exprimendos conceptus in quantum illud ipsum quod conceptus naturaliter repraesentant, voces ex impositione significant; et ideo vox interdum in communi imponitur, quia conceptus quem exprimit, communis etiam est; ergo illud ipsum quod est immediatum obiectum formalis conceptus, est immediatum significatum vocis adaequatae illi conceptui; huiusmodi autem est haec vox *ens* respectu conceptus formalis entis.

24. Tertio, hoc amplius declaratur, quia haec vox *ens* ita significat plura ut ex unica et prima impositione illa omnia comprehendat; ergo signum est non significare illa immediate, sed medio aliquo conceptu obiectivo communi omnibus illis. Antecedens declaratur ex differentia inter analogiam huius vocis et aliarum, quae per solam proportionalitatem vel extrinsecam habitudinem ad unum analoga sunt; nam in caeteris semper vox ex primaeva impositione signifi-

otra distinta en virtud de alguna metáfora, lo cual hace que signifique inmediatamente a ambas como por una especie de doble imposición y significación. Y en esto coinciden con los términos equívocos, diferenciándose únicamente en que ambas imposiciones son igualmente primeras en los términos equívocos, y no se deriva la una de la otra, como sucede en los términos análogos citados. Ejemplo: la *risa*, por su primera imposición, significa solamente cierta acción del hombre; luego, se aplicó traslaticiamente para significar la amenidad del campo. Igualmente *sano*, por primera imposición, significa únicamente la salud que existe en el animal; pero luego se aplicó traslaticiamente para significar otras cosas relacionadas con la salud del animal. La razón está en que por una parte esta significación e imposición múltiple no se originó de un solo concepto, sino de muchos; por otra, en que no se funda en una conveniencia real de las cosas significadas, sino sólo en una relación o proporción extrínseca. En cambio, la palabra *ser*, por su imposición propia y originaria, tiene una significación común a todos los entes, según es evidente no sólo por el uso común y aprehensión de dicha palabra, sino también por el significado formal o cuasi formal de la misma, que es la existencia, común por sí misma e intrínseca a todos los entes reales; finalmente, porque dicha imposición proviene de un único concepto formal de ser en cuanto tal. Con esto viene a quedar probada también la primera consecuencia, ya que una misma palabra no puede, en virtud de una sola imposición, significar muchas cosas en cuanto son muchas, sino en cuanto de algún modo forman unidad, siendo, por lo mismo, esencial a una voz común que, al menos según la razón y en orden a los conceptos que expresan las palabras, no signifique inmediatamente una pluralidad de cosas en cuanto son tales. Puede, en nuestro caso, demostrarse, porque ser no significa inmediatamente la sustancia sola, ya que, de lo contrario, el accidente no sería intrínsecamente ser, ni significa tampoco al mismo tiempo la sustancia en cuanto sustancia, ni el accidente en cuanto accidente, según puede fácilmente explicarse haciendo un recorrido por los tres miembros antes propuestos, a saber, porque no puede significarlos de inmediato, ni disyuntiva, ni copulativa, ni simplemente, como podrá comprobarse con facilidad aplicando los argumentos arriba expuestos.

cat unum tantum, postea vero per metaphoram aliquam translata est ad significandum aliud; unde fit ut immediate significet utrumque quasi duplici impositione et significatione. In quo cum aequivocis conveniunt, solumque differunt quod in aequivocis utraque impositio est aeque prima et non manat ab altera, sicut in praedictis analogis. Exempla sunt: *risus* ex prima impositione solum significat quamdam hominis actionem; postea vero translata est haec vox ad significandam agri amoenitatem; similiter *sanum* ex prima impositione significat solum sanitatem in animali existentem; deinde vero translatum est ad significanda alia quae habent habitudinem ad sanitatem animalis. Et ratio est, tum quia haec multiplex significatio et impositio non est orta ex uno conceptu, sed ex multis, tum etiam quia non fundatur in reali convenientia rerum significatarum, sed solum in extrinseca habitudine vel proportione. At vero nomen *ens*, ex propria et primaeva impositione, habet significationem communem omnibus entibus, ut patet, tum ex communi usu et apprehensione talis vocis, tum ex formali vel quasi formali significato eius, quod est esse, quod de se commune est et intrinsecum omnibus realibus entibus; tum denique quia illa impositio orta est ex unico conceptu formali entis ut sic. Atque hinc probata etiam relinquitur prima consequentia, quia una vox non potest ex vi unius impositionis significare plura ut plura, sed ut sunt aliquo modo unum, et ideo de ratione vocis communis est ut saltem secundum rationem et in ordine ad conceptus quos voces exprimunt, non significet immediate plura, ut talia sunt. Quod in praesenti ostendi potest, nam ens non significat immediate substantiam solam, alias accidens non esset intrinsece ens, neque etiam significat simul substantiam ut substantiam neque accidens ut accidens, ut declarari facile potest discurrendo per illa tria membra supra posita, quia, scilicet, nec disiunctive, nec copulative, nec simpliciter potest illa immediate significare, ut facile patebit ap-

En efecto, estas tres cosas, *concepto formal, concepto objetivo* y *término* guardan proporción entre sí, y por eso muchas veces argumentamos pasando del uno al otro, sin incurrir en círculo vicioso, sino tomando de cada uno lo que nos parece más conocido o nos conceden los otros con mayor facilidad.

25. Se apoya mi cuarto argumento en que precisamente por esta significación inmediata del concepto o razón común de ser, puede distribuirse el ente con toda propiedad, diciendo: todo ente es bueno, y dividirse en sustancia y accidente, por ejemplo; en efecto, no es sólo la palabra la que se divide, sino lo significado por ella. Esto mismo es la razón de que puedan establecerse muy bien comparaciones diciendo que este ente es más perfecto que aquél, según lo hace también Aristóteles en el libro VI de la *Metafísica*, c. 1. Y podemos, finalmente, valernos con todo derecho de esta palabra como término extremo o medio de un silogismo, ya que la unidad de vocablo no sirve para el raciocinio, si no es por razón de la unidad de su significado próximo e inmediato. En este sentido cobra todo su valor aquella afirmación común de que el ser, en cuanto ser, es el objeto del entendimiento o de la ciencia metafísica; se requiere, por lo tanto, que el significado inmediato de dicha voz tenga un único contenido; pues esta razón cobra eficacia en tanto en cuanto se considere que no se trata de un objeto cualquiera, sino de un sujeto del que se hacen demostraciones, y sirve de medio para demostrar algunas cosas respecto de sus inferiores. Queda, por fin, la experiencia aludida tantas veces, de que al oír el nombre *ser*, concebimos algo que no es sustancia ni accidente. Ni cabe argüir, según manifiestan algunos, que en este caso no pasamos del concepto de la voz, ya que esto está en contra de la experiencia; porque es muy distinto el concepto que forma quien conoce el sentido de la palabra *ser*, que quien lo ignora; éste, en efecto, concibe la palabra y se detiene en ella, o duda de lo que puede significar; en cambio, aquél, además de la palabra, concibe la cosa significada, sin dudar en modo alguno de su significado, y no concibe, sin embargo, la sustancia ni el accidente; en consecuencia, esta palabra tiene otro significado más inmediato.

26. Objeta, empero, Soncinas algunas razones que pondremos en la sección siguiente, pues lo único que prueban es que el ser no significa una cosa

plicando argumenta supra facta. Haec enim tria, *conceptus formalis, obiectivus*, et *vox*, proportionem inter se servant, et ideo ab uno ad aliud saepe argumentamur non quidem vitiosum circulum committendo, sed de unoquoque sumendo quod nobis notius, aut ab aliis facilius concessum videtur.

25. Quarto argumentor, quia propter hanc immediatam significationem conceptus seu rationis communis entis potest propriissime ens distribui, dicendo: omne ens est bonum, et dividi, verbi gratia, in substantiam et accidens; non enim sola vox ibi dividitur, sed quod voce significatur. Propterea etiam optime fit comparatio, dicendo hoc esse perfectius ens quam illud, quam etiam facit Aristoteles, VI Metaph., c. 1. Ac denique optime utimur hac voce tamquam extremo vel medio syllogismi, nam vocis unitas non deserviret ad ratiocinandum, nisi ratione unius significati proximi et immediati. Atque hoc modo est optima illa communis ratio, quod ens, in quantum ens, est obiectum intellectus, vel scientiae metaphysicae; unde necesse est ut sit aliquid unum immediate illa voce significatum; haec enim ratio in tantum efficax esse potest in quantum illud non est utcumque obiectum, sed etiam est subiectum, de quo fiunt demonstrationes et medium ad demonstrandum aliqua de inferioribus. Ultimo accedit experientia saepe tacta, quia audito nomine entis aliquid concipimus, et non substantiam, neque accidens. Dici enim non potest (ut aliqui significant) tunc nos sistere in conceptu vocis, quia id est contra experientiam; alium enim conceptum format qui scit vocis *ens* significationem, quam qui ignorat; hic enim concipit vocem et ibi sistit, vel dubitat quid ea voce significetur; ille vero praeter vocem concipit rem significatam et de significatione nullo modo dubitat, et tamen non concipit substantiam neque accidens; habet ergo haec vox aliud immediatius significatum.

26. Sed obiicit Soncinas nonnullas rationes, quas sequenti sectione afferemus;

intermedia realmente distinta de la sustancia y del accidente, pero no que no pueda distinguirse por razón mediante un concepto confuso de la mente. Objeta después que Aristóteles, en el libro X de la *Metafísica,* texto 8, dice que el ser significa los diez predicamentos, lo cual explica Averroes refiriéndolo a la significación primaria y sin intermedios, siendo seguido en esto por A. de Hales. Pone, en segundo lugar, otra objeción, porque Aristóteles, en el libro VI de la *Metafísica,* texto 4, dice que, caso de no darse entes abstractos de la materia, la filosofía natural sería la filosofía primera, es decir, que la ciencia metafísica no podría distinguirse de ella en modo alguno, y esta consecuencia no sería legítima, si el ser, en cuanto ser, significase algo común a la sustancia y al accidente, porque esto podría ser el objeto de la metafísica, aunque no hubiese entes inmateriales. Podemos poner como objeción, en tercer lugar, lo de Aristóteles, lib. I de la *Física,* texto 25, donde dice que el ente no tiene ninguna significación una, que pueda ser medio de un silogismo; en efecto, por este motivo rechaza aquel raciocinio de Parménides: todo lo que es fuera del ser, es no ser; pero el no ser es nada. Luego, todo lo que es fuera del ser es nada.

27. Puede ponerse una cuarta objeción de Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica,* c. 4, texto 15, cuando afirma que el mismo ser se dice de todos los géneros o predicamentos, pero no del mismo modo, o sea, no según la misma razón y concepto. Se cita, en quinto lugar, al mismo Aristóteles que dice en el libro VIII de la *Metafísica,* c. 6, texto 16: *este ser mismo ciertamente,* es decir, por sí, en cuanto es tal, *es inmediatamente sustancia, cualidad, cantidad,* etc., y, por ello, no entra en la definición; como si dijera que el ser desciende inmediatamente a los primeros géneros, que es lo que sienten y opinan en dichos pasajes Averroes, Alejandro y Santo Tomás. Se aduce, en sexto lugar, a Aristóteles en el libro I de los *Analíticos Primeros,* c. 28, en que manifiesta que es tal la naturaleza de los primeros géneros, que no puede predicarse nada de ellos, según parecen exponer Alejandro y Filopón.

28. *Solución.*— Respecto del primer testimonio se responde que Aristóteles nada dice allí de la significación inmediata, sino sólo de la predicación común e igual de ser y uno, ya que se verifican por igual en todos los predicamentos, con-

solum enim probant ens non significare aliquod medium ex natura rei distinctum a substantia et accidentibus, non vero quod ratione distingui non possit per confusum mentis conceptum. Obiicit deinde Aristotelem, X Metaph., text. 8, dicentem ens significare decem praedicamenta, quod Averroes exponit de prima significatione et sine medio, quem ibi sequitur Alex. Alens. Obiicit secundo Arist., VI Metaph., text. 4, dicentem si non dantur entia abstracta a materia, philosophiam naturalem esse primam philosophiam, id est, metaphysicam scientiam ab illa distingui minime posse, quae consequentia non esset bona, si ens ut ens significaret aliquid commune substantiae et accidenti, nam illud esse posset obiectum metaphysicae, etiamsi non essent immaterialia entia. Tertio obiicere possumus Aristotelem, I Phys., text. 25, ubi significat ens non significare aliquid unum quod possit esse medium syllogismi; ea enim de causa reiicit illam ratiocinationem Parmenidis: Quidquid est praeter ens, est non ens; sed non ens est nihil; ergo quidquid est praeter ens, est nihil.

27. Quarto obiici potest Aristoteles, VII Metaph., c. 4, text. 15, dicens ipsum ens dici de omnibus generibus seu praedicamentis, non tamen similiter, id est, non secundum eamdem rationem et conceptum. Quinto citatur idem Aristoteles, VIII Metaph., c. 6, text. 16, dicens *ipsum ens hoc quidem,* id est, per se et ut tale est, *statim esse substantiam, quale, quantum,* etc., et ideo non poni in definitione, quasi dicat, ens immediate descendere ad prima genera, quibus locis Averroes, Alexander et D. Thomas ita exponunt et sentiunt. Sexto affertur Arist., I Prior., c. 28, ubi significat prima genera talia esse, ut de ipsis nihil dicatur, ut Alexander et Philoponus videntur exponere.

28. *Solutio.*— Ad primum testimonium respondetur Aristotelem nihil ibi dicere de significatione immediata, sed solum de generali et aequali praedicatione entis et unius; nam in omnibus praedicamentis ae-

cluyendo de ello que se identifican entre sí. Y para la eficacia de esta prueba no se requiere que en dicha significación se suprima todo medio de razón. Por eso dice, a propósito de lo mismo, Santo Tomás que ser significa las naturalezas de los diez géneros en cuanto están en acto o en potencia, con lo que declara bastante que no las significa inmediatamente según sus razones propias, sino según alguna razón común. Por consiguiente, no necesitamos la explicación de Averroes, aunque deja bastante claro que sólo excluye un medio que sea género y exprese una naturaleza determinada y propiamente contraíble, cuestión de que hablamos luego. A lo segundo responden algunos que el raciocinio de Aristóteles es bueno, pero que no se funda en que el ser no pueda significar un concepto común a la sustancia y al accidente, sino en que si no existiese cosa alguna que abstrajese de la materia según su ser, la razón de ser en cuanto ser no abstraería de la materia más que la razón de cuerpo o de ser natural, y por ello, el estudio del ser en cuanto ser no trascendería los límites de la filosofía natural, porque en ese caso la sustancia material sería el primer ser; y la ciencia del primer ser es la misma que la ciencia del ser común, como había dicho al principio del libro IV y advirtieron Santo Tomás y Escoto en el lugar citado del libro VI.

29. Pero esta respuesta general requiere ser mejor analizada. En primer lugar, puede dudarse si, por más que no existiera sustancia alguna inmaterial, no debería darse una ciencia metafísica distinta de la física y de la matemática. En efecto, parece que hay que responder que sí, ya que tendríamos en este caso la razón de ser que abstraería de la sustancia material y de la cantidad y otros accidentes. Quedarían también las propiedades comunes, como *verdad, unidad, identidad, diversidad, el todo, la parte,* etc., de las que ahora no tratan ni la física ni la matemática, ni tratarían tampoco en aquel caso, por ser más generales y rebasar los límites de sus objetos propios. Sería, por lo tanto, necesaria una tercera ciencia, superior a ambas, que sería, por lo mismo, la metafísica. Consecuentemente, puede dudarse en segundo lugar si dicha ciencia sería entonces más perfecta que la filosofía natural; y parece también que así hay que admitirlo, porque trataría de un objeto más abstracto y superior.

que reperiuntur, et inde concludit inter se idem esse. Ad cuius rationis efficaciam necesse non est ut in hac significatione tollatur omne medium rationis. Unde D. Thomas ibi ait ens significare naturas decem generum secundum quod sunt actu vel potentia, in quo satis indicat non significare illas immediate secundum rationes proprias, sed secundum aliquam communem. Expositio itaque Averrois necessaria nobis non est quamquam ipse satis declaret se solum excludere medium quod sit genus, quodque dicat naturam definitam et proprie contrahibilem, de quo postea dicemus. Ad secundum respondent aliqui argumentum Aristotelis bonum esse, non tamen fundari in eo quod ens significare non possit conceptum communem substantiae et accidenti, sed in hoc quod si nulla esset res abstrahens secundum esse a materia, ratio entis ut sic non abstraheret a materia magis quam ratio corporis vel entis naturalis, et ideo consideratio entis ut sic non transcenderet limites philosophiae naturalis, quia tunc materialis substantia esset primum ens; eadem autem est scientia primi entis et entis communis, ut in principio lib. IV dixerat, et D. Thomas et Scotus in dicto loco, lib. VI, animadvertunt.

29. Haec vero communis responsio maiori eget examine. Dubitari enim imprimis potest an, licet nullae essent immateriales substantiae, danda esset scientia metaphysicae, a physica et mathematica distincta. Nam videtur ita esse asserendum, nam tunc daretur ratio entis abstrahens a substantia materiali et a quantitate aliisque accidentibus. Darentur etiam proprietates communes, ut *verum, unum, idem, diversum, totum, pars,* etc., de quibus nec physica, nec mathematica tractant nunc, neque etiam tunc tractarent, cum sint communiora, et excedentia propria obiecta. Ergo necessaria esset tertia scientia utraque superior, quae proinde esset metaphysica. Unde potest secundo dubitari an illa scientia esset prior tunc quam naturalis philosophia; videtur enim ita dicendum, quia esset de obiecto abstractiori et priori.

30. Para mí todavía es probable que, admitida tal hipótesis, quedara aún lugar para la citada metafísica; en efecto, ahora es una sola de sus partes la que trata de las sustancias espirituales; pero podría seguir entonces existiendo por lo que se refiere a las otras partes, y se ocuparía del ser, de los demás trascendentales, de los diez predicamentos y de los principios y causas universales. Pero admitido esto, según la mente de Aristóteles en el lugar citado, sería, sin embargo, la filosofía natural la primera ciencia o filosofía, al menos en dignidad y excelencia, porque trataría del objeto más noble, o sea, de la sustancia en cuanto tal y de toda sustancia, y se ocuparía, consecuentemente, de las primeras causas y principios de las cosas, no ciertamente según la abstracción de la mente, sino según su realidad.

31. Por eso, lo que parece concluirse con mayor probabilidad es que en ese caso no haría falta una ciencia metafísica especial, distinta de la filosofía natural. La razón es porque entonces la filosofía trataría de toda sustancia y, consecuentemente, de todos los accidentes, incluso de la cantidad en cuanto es una propiedad de la sustancia, no sólo en lo que se refiere a su entidad y esencia, sino también en cuanto se distingue, bien de la misma sustancia, bien de todas sus otras propiedades, porque todas estas consideraciones de la cantidad no abstraerían de la materia sensible ni rebasarían el ámbito del objeto de la filosofía. Y por esta misma razón pertenecería a la misma filosofía la división y estudio de todos los predicamentos, puesto que nada habría en ellos cuyo fundamento real no fuese la sustancia sensible; en efecto, los predicamentos de accidentes no tendrían una extensión mayor que el predicamento de sustancia. Además, el estudio de todas las esencias y de todas las causas reales sería también de competencia de la filosofía, por la misma razón. Finalmente, por idéntico motivo, trataría de los predicados comunes a la sustancia y a los accidentes, y no habría necesidad de establecer una ciencia especial por causa de ellos solos, porque no abstraerían de la materia sensible y el concepto de ente no sería distinto del concepto de ser material, ni habría obstáculo en que la razón de ser y otras semejantes fuesen comunes a los objetos matemáticos y físicos, porque se trataría de una comunidad

30. Mihi quidem probabile est, etiam data illa hypothesi, adhuc relinqui locum metaphysicae scientiae; nunc enim una tantum pars eius est, quae de substantiis spiritualibus disputat; quoad reliquas ergo partes manere tunc posset, disputareque de ente aliisque transcendentibus, et de decem praedicamentis, et de principiis ac causis universalibus. Hoc tamen posito, nihilominus iuxta mentem Aristotelis, citato loco, naturalis philosophia esset prima scientia seu philosophia, saltem dignitate et praestantia, quoniam ageret de nobilissimo obiecto, scilicet, de substantia ut sic, et de omni substantia; et consequenter etiam ageret de primis causis rerum et principiis, non quidem secundum abstractionem mentis, sed secundum rem.

31. Unde tandem dicitur probabilius videri in eo casu non fore necessariam scientiam metaphysicae specialem et a naturali philosophia distinctam. Ratio est quia tunc philosophia ageret de omni substantia, et consequenter de omnibus accidentibus, etiam de quantitate prout est proprietas substantiae, et quoad entitatem et essentiam eius et quatenus distinguitur tam ab ipsa substantia quam ab aliis omnibus proprietatibus eius, quia tota haec consideratio quantitatis non abstraheret a materia sensibili nec excederet latitudinem obiecti philosophiae. Atque eadem ratione ad eamdem philosophiam spectaret omnium praedicamentorum divisio et consideratio, quia nihil in eis esset re ipsa non fundatum in substantia sensibili; nec enim latius se extenderent praedicamenta accidentium quam praedicamentum substantiae. Rursus omnium essentiarum, omniumque causarum realium consideratio ad philosophiam spectaret, propter eamdem causam. Ac denique pari ratione eadem ageret de praedicatis communibus substantiae et accidentibus, nec propter illa sola oporteret specialem scientiam constituere, quia non abstraherent a materia sensibili, et conceptus entis non esset alius a conceptu entis materialis. Neque obstaret quod ratio entis et similes communes essent rebus mathematicis et physicis, quia illa communitas solum es-

por sola conveniencia real, no por alguna abstracción peculiar encaminada a construir el objeto de una ciencia. Igual que ahora coinciden también la cantidad continua y la discreta en la razón común de cantidad, y no existe, sin embargo, una matemática común, por ocuparse suficientemente la física de dicha conveniencia y razón común, en la que no se da abstracción especial constitutiva de un objeto peculiar escible. Lo mismo, consecuentemente, pasaría en aquel caso.

32. En cuanto al tercer testimonio, dejamos a un lado la explicación de Soto y otros que dicen que es falsa la proposición: *cuanto hay fuera del ser es no ser*, porque el ser, en su predicación simple, se toma como la sustancia, lo cual, en rigor, es falso, como demostraré luego, y, además, guardada la debida proporción de sujeto y predicado, todavía podría decirse con verdad que cuanto es fuera del ser es no ser. Dejada a un lado, repito, esta explicación, se responde que Aristóteles no niega que el ente pueda ser término medio de un silogismo, y que no es ésta la causa de rechazar el razonamiento de Parménides, sino porque no sólo consideraba el ser como uno propia y rigurosamente, siendo así que sólo es análogo, sino también porque usaba equívocamente la palabra uno; en efecto, de acuerdo con esto, concluía de las premisas arriba propuestas que lo que es, o sea el ser, es uno; por consiguiente, cuanto es fuera del uno, es nada, de suerte que reducía todas las cosas a unidad, en lo que hay manifiesta equivocidad, porque él pretendía que todas las cosas eran realmente uno; en cambio, el ser, si se toma precisiva y como inmutablemente, no es uno de este modo, sino sólo con unidad de razón; pero si se le toma distributivamente y por cada uno de los entes, en este sentido cada ente es ciertamente uno, pero no son uno todos los entes.

33. Por lo que respecta al cuarto testimonio, se niega la explicación, pues cuando Aristóteles dice que el ente existe en todas las cosas, pero no de la misma forma, no es legítimo explicar "no con el mismo concepto", sino "no del mismo modo", porque se predica en sentido absoluto respecto de la sustancia y relativo respecto de las otras cosas, según expone Santo Tomás. El quinto sólo prueba que el ente no es el medio en cuestión, que se contraiga propiamente a los inferiores por algo que no sea ente, sino por simple determinación, por la cual cada

set secundum convenientiam realem, non secundum aliquam peculiarem abstractionem pertinentem ad constituendum obiectum scientiae. Sicut etiam nunc quantitas continua et discreta conveniunt in communi ratione quantitatis, et tamen non datur una mathematica communis, quia physica sufficienter tractat de illa convenientia et ratione communi, in qua non reperitur specialis abstractio constituens peculiare obiectum scibile; ita ergo esset in eo casu.

32. Ad tertium testimonium, omissa Soti et aliorum expositione, dicentium illam propositionem esse falsam: *quidquid est praeter ens, est non ens*, quia ens simpliciter dictum accipitur pro substantia; hoc enim in rigore falsum est, ut infra ostendam, et praeterea, servata proportione praedicati et subiecti, adhuc esset verum dicere quidquid est praeter ens esse non ens; hac (inquam) omissa expositione, respondetur Aristotelem non negare ens posse esse medium syllogismi, neque hac de causa reiicere rationem Parmenidis, sed quia et sumebat esse ens unum proprie et in rigore, cum solum sit analogum, tum etiam quia voce unius aequivoce utebatur; sic enim ex praemissis supra positis concludebat id quod est, seu ens, esse unum; ergo quidquid est praeter unum, est nihil; ut ita conficeret omnia unum esse, quae est manifesta aequivocatio, nam ipse intendebat omnia esse unum in re ipsa; ens autem si praecise sumatur, et quasi immobiliter, non est hoc modo unum, sed ratione tantum; si autem sumatur distributive et pro singulis entibus, sic quidem unumquodque ens unum est, non tamen omnia sunt unum.

33. Ad quartum negatur illa expositio; cum enim ait Aristoteles ens existere in omnibus, sed non similiter, non recte exponitur, id est, non uno conceptu, sed non eodem modo, quia de substantia simpliciter, de aliis vero secundum quid dicitur, ut D. Thom. exponit. Quintum solum probat ens non esse tale medium, quod proprie

género es ser por sí mismo, y es tal ser, lo cual es rigurosamente verdadero, según veremos más ampliamente en las secciones 5 y 6; sin embargo, no excluye un medio conceptual debido a nuestro modo confuso de concebir. Al sexto respondo, primeramente, que Aristóteles no hace allí mención alguna de los diez primeros géneros, sino que dice en términos generales que hay algunas realidades que se predican de otras, sin que de ellas se predique nada; es algo que podemos aplicar a los trascendentales, de los cuales nada se predica como superior, y creemos que así es como hay que restringir la proposición, porque, como igual, nada hay de lo que no pueda predicarse algo, porque aun los mismos trascendentales se predican recíprocamente con propiedad, aunque no con absoluta identidad. Por lo tanto, si quiere alguien aplicar la frase a los diez predicamentos, tiene que circunscribirla con sentido distinto a predicados superiores, que sean géneros o especies, porque, tomada en absoluto, ¿cómo va a ser verdad, si nos consta con evidencia que se aplican muchos predicados a los primeros géneros? Es más: el mismo Aristóteles, en el libro II de los *Analíticos Segundos*, c. 14, manifiesta que algunos predicados superiores o más universales están contenidos dentro del género, y que, en cambio, otros se predican de las demás cosas fuera de género, lo cual entienden todos los expositores que se dijo por el ser y otros (predicados) semejantes.

34. *El concepto de ser, incluso en cuanto se compara con los inferiores, prescinde de ellos.*— De lo dicho se deduce, finalmente, que el ser no sólo significa un concepto uno y preciso, considerado absolutamente en abstracto, sino también en cuanto se le compara con los inferiores para ser predicado de ellos, o en cuanto se le considera como existente en los mismos. Se prueba, porque después de cualquier conocimiento abstracto de un concepto común respecto de los particulares, puede el entendimiento establecer el conocimiento comparativo; por consiguiente, aquello mismo que es objeto de abstracción en el ente, puede compararlo a los inferiores; en efecto, no hay en el concepto de ser ninguna dificultad mayor que en otros conceptos comunes, sino que existe más bien la misma razón, o sea, que el concepto en su totalidad se da en los inferiores, sin que importe el que se distinga de ellos realmente o sólo por razón; más aún: cuanto menor sea

objetivamente tal distinción, con tanta mayor verdad se predicará el uno del otro; así, por ejemplo, aunque consideremos precisivamente la sabiduría divina y la distingamos racionalmente de Dios, al compararla con El, afirmamos que existe en Dios verdadera y propiamente. Concebida precisivamente de este modo la razón de ser, se la compara legítimamente con la sustancia y el accidente, y se afirma que se da en ellos, y de esta suerte se pueden hacer las predicaciones: *la sustancia es ser*, y *el accidente es ser*. En apoyo de ello está que toda esta comparación o composición resulta de conceptos simples; consecuentemente, una vez que el entendimiento ha concebido precisivamente el ente, puede concebir al mismo tiempo la sustancia o el accidente según sus conceptos propios, ya que estos conceptos simples no son contradictorios entre sí, como es claro; por consiguiente, puede entonces el entendimiento comparar de la misma manera el ente a la sustancia como existente en ella, y de modo similar al accidente; en consecuencia, el concepto de ente, incluso en cuanto comparado con el concepto de sustancia y de accidente, prescinde de ellos según la razón.

35. Se puede objetar: en consecuencia, el concepto de ser, también en cuanto incluído en sus inferiores, prescinde de ellos, lo cual está en contradicción con afirmaciones anteriores, ya que incluído en sus inferiores no es otra cosa que ellos mismos, porque nada hay en ellos que no sea ser. La consecuencia está clara, puesto que el ente no puede compararse a sus inferiores o predicarse de ellos, sino en cuanto está en ellos. Por consiguiente, si en cuanto expresa un concepto preciso, se le compara con los inferiores, será preciso también en cuanto está en ellos. Se responde que hay equivocidad recíproca entre nuestro modo de concebir y la realidad misma, y viceversa. Por lo tanto, en rigor, se niega la consecuencia, porque aunque el concepto de ente aprehendido precisivamente por nosotros según la razón esté en los inferiores, sin embargo, en cuanto preciso, formalmente hablando, no está en los inferiores, es decir, no tiene en ellos el estado o modo de ser que tiene por denominación extrínseca derivada de la precisión de nuestro entendimiento. Y cuando se dice que este concepto, en cuanto preciso, se compara con los inferiores, y se predica de ellos, no se trata de atribuirlo a los in-

contrahatur ad inferiora per aliquid quod non sit ens, sed per simplicem determinationem, qua unumquodque genus seipso est ens, et tale ens, quod verissimum est, ut latius videbimus, sect. 5 et 6, non tamen excludit medium conceptum ex confuso modo concipiendi nostro. Ad sextum respondeo imprimis Aristotelem nullam ibi mentionem facere decem primorum generum; sed absolute ait quaedam esse quae de aliis praedicantur, de ipsis autem nihil; quod nos possumus exponere de transcendentibus, de quibus nihil ut superius praedicatur, sic enim restringenda videtur illa propositio; nam ut aequale, nihil est de quo non possit aliquid praedicari, nam ipsa transcendentia de se invicem praedicantur proprie, et non omnino identice. Unde si quis velit de decem generibus illud membrum exponere, necesse est ut aliter illud restringat ad praedicata superiora, quae sint genera vel species, nam absolute quomodo potest esse verum, cum evidenter constet multa de primis generibus praedicari? Immo ipse Aristoteles, II Poster., c. 14, significat praedicata superiora seu universaliora quaedam contineri intra genus, quaedam vero de aliis dici etiam extra genus, quod expositores omnes dictum esse intelligunt propter ens et similia.

34. *Conceptus entis, etiam ut comparatur ad inferiora, est praecisus ab illis.*— Ultimo sequitur ex dictis ens non solum dicere conceptum unum et praecisum, prout absolute abstractum consideratur, sed etiam prout comparatur ad inferiora, ut de eis praedicetur, vel existens in eis consideretur. Probatur, quia post quamcumque notitiam abstractivam conceptus communis a particularibus potest intellectus facere comparativam; ergo illud ipsum quod abstractum est in ente, potest ad inferiora comparare; non est enim maior repugnantia in conceptu entis quam in aliis communibus, sed potius est eadem ratio, scilicet, quia totus ille conceptus est in ipsis inferioribus, sive ab eis re distinguatur, sive ratione tantum, hoc enim nihil refert; immo quo minor fuerit inter illa distinctio in re, eo verius unum attribuetur alteri; sic enim, quamvis sapientiam Dei praescindamus, et ratione a Deo distinguamus, illam ad Deum comparantes, vere ac proprie dicimus sapientiam esse in Deo. Ad hunc ergo modum ratio entis praecise concepta recte ad substantiam et accidens comparatur et in eis esse dicitur, et hoc modo fiunt hae praedicationes, *substantia est ens*, et *accidens est ens*. Unde confirmatur, quia omnis haec comparatio vel compositio fit ex simplicibus conceptibus; ergo postquam intellectus concepit praecise ens, potest simul concipere substantiam vel accidens secundum proprios conceptus, quia hi conceptus simplices non habent inter se repugnantiam, ut per se constat; ergo similiter potest tunc intellectus ens ad substantiam comparare tamquam in illa existens, et similiter ad accidens; ergo conceptus entis, etiam ut comparatus ad conceptum substantiae et accidentis, est secundum rationem praecisus ab illis.

35. Dices: ergo conceptus entis, etiam ut inclusus in inferioribus, est praecisus ab illis, quod repugnat supra dictis, quia inclusus in inferioribus nihil aliud est quam ipsa, quia nihil in ipsis est quod non sit ens. Sequela vero patet, quia ens non potest comparari ad inferiora vel praedicari de illis, nisi ut est in illis; ergo, si ut dicit praecisum conceptum comparatur ad inferiora, etiam ut est in illis erit praecisus. Respondetur esse aequivocationem a modo concipiendi nostro ad rem ipsam, et e contrario. In rigore ergo negatur sequela, quia, licet conceptus entis, qui a nobis praescinditur secundum rationem, sit in inferioribus, tamen ut est praecisus, formaliter loquendo, non est in inferioribus, id est, non habet in illis eum statum seu modum essendi quem habet per denominationem extrinsecam ex praecisione intellectus. Quando autem dicitur hic conceptus, etiam ut praecisus, comparari ad inferiora eisque attribui, non est sensus quod secundum eam praecisionem seu denominationem ac-

feriores según dicha precisión o atribución, sino sólo de que la razón así concebida, comparada con los inferiores, se encuentra incluída en todos ellos. Por eso, si no se entiende reduplicativamente la razón de ser en cuanto precisa, sino que se habla sencillamente de la razón de ser precisivamente concebida, es verdad que tal razón se da en los inferiores, y que se incluye absoluta e íntimamente en ellos, y que, no obstante, es racionalmente precisa, aunque realmente no lo sea.

36. Pero surge en seguida una dificultad, ya que, según esto, no parece faltarle cosa alguna al concepto de ser para tener la naturaleza de un universal propio, puesto que será uno en muchos y (predicable) de muchos. Pero semejante dificultad está en función de dos motivos de duda propuestos al principio de la sección. Se refiere el primero a la univocidad del ser, porque, si el ente no es unívoco, basta esta razón para que no sea propiamente un universal; cómo se deduce de lo dicho que no es unívoco y qué es lo que le falta para la univocación, es un problema que se tratará más abajo en su lugar propio, al estudiar las divisiones del ser; ahora me basta afirmar que cuantas cosas hemos dicho sobre la unidad del concepto de ser parecen mucho más claras y ciertas que el que el ente sea análogo, de suerte que no se procede debidamente negando la unidad del concepto por defender su analogía, sino que, si hubiera que negar una de las dos, habría de negarse antes la analogía, que es incierta, que la unidad del concepto, que parece demostrarse con argumentos ciertos. Pero, en realidad, no es necesario negar ninguna, puesto que para la univocación no basta que el concepto sea de algún modo uno en sí, sino que se requiere que se halle en igualdad de relación y orden respecto de muchos, cosa que no sucede en el concepto de ente, como explanaremos más ampliamente en el lugar indicado. Había otra dificultad por parte del modo como el ente desciende o se contrae a los inferiores según la razón, cuestión a la que poco más abajo dedicaremos una sección propia, porque implica una dificultad compleja y depende de algunas cosas que han de explicarse antes.

tribuatur inferioribus, sed solum quod ratio illa sic concepta ad inferiores comparata in omnibus illis inclusa inveniatur. Quocirca, si non fiat illa reduplicatio de ratione entis ut praecisa, sed simpliciter sit sermo de ratione entis praecise concepta, verum est rationem illam esse in inferioribus et in eis omnino et intime includi, et nihilominus ratione praescindi, quamvis in re non sit praecisa.

36. Sed statim urget difficultas, quia iuxta haec nihil videtur deesse conceptui entis ad rationem proprii universalis, nam erit unum in multis et de multis. Sed haec difficultas pendet ex duabus rationibus dubitandi in principio sectionis positis. Una est de univocatione entis, quia si ens non est univocum, illa ratio sufficit ut non sit proprie universale; quomodo autem ex dictis non sequatur esse univocum, et quid illi ad univocationem desit, infra in proprio loco est tractandum, agendo de divisionibus entis; nunc solum assero omnia quae diximus de unitate conceptus entis longe clariora et certiora videri quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda. Re tamen vera neutram negari necesse est, quia ad univocationem non sufficit quod conceptus in se sit aliquo modo unus, sed necesse est ut aequali habitudine et ordine respiciat multa, quod non habet conceptus entis, ut latius citato loco exponemus. Alia difficultas erat de modo quo ens descendit, vel trahitur ad inferiora secundum rationem, de qua re paulo inferius propriam faciemus sectionem, quia et obscuram habet difficultatem et ex aliis prius dicendis pendet.

SECCION III

SI LA RAZÓN O CONCEPTO DE ENTE, REALMENTE Y CON ANTERIORIDAD A LA OPERACIÓN INTELECTUAL, PRESCINDE, DE ALGÚN MODO, DE SUS INFERIORES

1. *Planteamiento del problema.*— Esta cuestión puede parecer común a todos los grados o conceptos superiores respecto de sus inferiores, materia que tratamos en la disp. V, sec. 1 y en la disp. VI, sec. 2. Pero presenta aquí una dificultad especial a causa de la trascendencia del ente, debiéndose, por lo tanto, afrontarla brevemente en este momento. Admitimos que, además de la distinción real perfecta, que tiene lugar entre entidades materialmente separables, puede darse en las cosas, antes de la consideración del entendimiento, otra menor, cual es la que suele existir entre una realidad y su modo, según diremos luego más ampliamente. Ahora bien: aquí damos por cierto que la razón de ente no se distingue realmente, según el primer modo, de los inferiores en que existe, cosa de suyo evidente en todo predicado común y que resultará *a fortiori* más clara por lo que se dirá. Lo que, empero, tratamos de saber, es si ser tal ente o tal otro, añade algún modo distinto del ente mismo realmente y antes de la consideración del entendimiento, de suerte que ente y tal ente, por ejemplo sustancia, se distingan realmente en la razón formal, en cuanto que sustancia añade un modo que no expresa el ente.

Argumentos en pro de la afirmación

2. *El primero.*—Parece efectivamente, por lo dicho, que hay que afirmarlo. En primer lugar, porque la razón de ser en la realidad es la misma que se concibe en la mente; ahora bien: concebida en la mente, no incluye el modo de sustancia o accidente; por consiguiente, tampoco en la realidad; más las razones de sustancia y accidente incluyen sus modos propios; luego la razón de ente es, en la realidad, distinta de ellas. Se prueba la mayor —puesto que todas las demás proposiciones son evidentes—, porque no decimos que la razón de ser se dé en

SECTIO III

UTRUM RATIO SEU CONCEPTUS ENTIS RE IPSA ET ANTE INTELLECTUM SIT ALIQUO MODO PRAECISUS AB INFERIORIBUS

1. *Explicatio quaestionis.*— Haec quaestio videri potest communis omnibus gradibus seu conceptibus superioribus respectu inferiorum, de quibus agendum est disp. V, sect 1, et disp. VI, sect. 2. Sed hic habet difficultatem specialem propter transcendentiam entis, et ideo breviter expedienda hic est, supponendo, praeter distinctionem realem perfectam, quae intercedit inter entitates mutuo separabiles, posse in rebus ante intellectum aliam minorem inveniri, qualis esse solet inter rem et modum rei, ut infra latius dicturi sumus. Hic ergo ut certum supponimus rationem entis non distingui realiter priori modo ab inferioribus in quibus existit, quod per se notum est in omni communi praedicato, et a fortiori patebit ex dicendis [1]. Inquirimus autem an esse tale vel tale ens addat aliquem modum ex natura rei et ante intellectum distinctum ab ipso ente, ita ut ens, vel tale ens, verbi gratia, substantia, ex natura rei in ratione sua formali distinguantur, quatenus substantia addit aliquem modum, quem non dicit ens.

Argumenta partis affirmantis

2. *Primum.*— Videtur ex dictis sequi ita esse affirmandum. Primo, quia ratio entis eadem est in re, quae mente concipitur; sed in mente concepta non includit modum substantiae vel accidentis; ergo neque in re ipsa; sed rationes substantiae vel accidentis includunt suos modos; ergo ratio entis in re est distincta ab illis. Maior (caetera enim omnia nota sunt) probatur, quia non dicimus rationem entis eodem

[1] Disp. VII.

la realidad del mismo modo que se concibe, refiriéndonos concretamente al modo que le confiere la precisión por parte de quien la concibe, sino que decimos que la razón concebida es la misma que la que se da en la realidad, cosa que parece de suyo evidente, puesto que el entendimiento en este concepto no finge el objeto o razón concebida; por consiguiente, concibe la misma que se da en realidad.

3. *El segundo.*— En segundo lugar, las cosas que son separables en la realidad, son de algún modo distintas en la realidad, porque las dos incluyen negaciones de la misma razón o sus equivalentes, sobre todo en los seres finitos; ahora bien: la razón de ser es separable en la realidad de la razón de sustancia, porque se conserva en la de accidente, y viceversa, es separable de la de accidente porque se conserva en la sola razón de sustancia; por consiguiente, es de algún modo distinta de ellas en la realidad. Se puede objetar que la razón de ente que se da en la sustancia no es separable de ella, como tampoco lo es respecto del accidente la que se da en él, y que no se requiere, por lo tanto, una distinción real entre ellas. Pero así más se prueba lo contrario, porque para la distinción real basta el modo de separación antes expuesto, o sea, que una razón pueda existir alguna vez sin la otra, porque si en realidad son totalmente idénticas, no resulta comprensible, sobre todo en las cosas finitas, que no tengan que acompañarse siempre, puesto que las cosas que son completamente idénticas en la realidad se mantienen siempre identificadas; ahora bien: en el accidente, por ejemplo, la razón de ente y sustancia no se identifican; luego, tampoco se identifican esencial y absolutamente.

4. *El tercero.*— Esto mismo se explica, en tercer lugar, de esta manera: la sustancia en la realidad no es sustancia por lo mismo que es ente (igual sucede con el accidente); luego hay realmente alguna distinción entre el concepto objetivo de ente y el de sustancia, incluso tal como en realidad existe en la misma sustancia. El antecedente es claro, porque la sustancia es ser por lo mismo que lo es el accidente, puesto que en la razón de ser son una misma cosa; luego, la sustancia no es sustancia por lo que es ser, de lo contrario, todo lo que por tal razón quedara constituído en la razón de ser, lo quedaría también en la razón de sustancia. La primera consecuencia se prueba porque la distinción real se

modo esse in re, quo concipitur, quantum ad modum, scilicet, quem habet ex praecisione concipientis, sed dicimus rationem illam conceptam esse eamdem quae est in re, et hoc videtur per se notum, quia intellectus in hoc conceptu non fingit rem, vel rationem conceptam; ergo eamdem concipit quae est in re.

3. *Secundum.*— Secundo, quae in re sunt separabilia, in re sunt aliquo modo distincta, quia includunt haec duo negationes eiusdem rationis seu aequivalentes, maxime in rebus finitis; sed ratio entis est in re separabilis a ratione substantiae, nam salvatur in accidente, et e contrario est separabilis a ratione accidentis, quia salvatur in sola substantia; ergo est aliquo modo in re distincta ab illis. Dices rationem entis, quae est in substantia, non esse separabilem ab illa, neque quae in accidente, ab illo, et ideo non esse necessariam distinctionem ex natura rei inter illa. Sed contra, nam ad distinctionem ex natura rei sufficit praedictus separationis modus, scilicet, quod alicubi possit una ratio reperiri sine alia; quia, si in re sint omnino idem, non videtur intelligibile, praesertim in rebus finitis, quod non se semper comitentur, quia, quae in re omnino idem sunt, ubique sunt idem; sed in accidente, verbi gratia, ratio entis et ratio substantiae non sunt idem; ergo neque secundum se et absolute idem sunt.

4. *Tertium.*— Quod in hunc modum tertio declaratur, quia substantia a parte rei non ex eo est substantia, ex quo est ens (et idem est de accidente); ergo est aliqua distinctio ex natura rei inter conceptum obiectivum entis et substantiae, etiam prout in re sunt in ipsamet substantia. Antecedens patet, quia substantia ex eodem est ens ex quo accidens, nam in ratione entis unum sunt; ergo substantia non est substantia ex eo quod ens, alioqui quidquid ea ratione constitueretur in ratione entis, constitueretur etiam in ratione substantiae. Prima vero consequentia probatur, quia distinctio ex natura rei optime colligitur ex effectibus formalibus seu constitutivis di-

colige con todo derecho de efectos formales o constitutivos distintos; así, pues, como es distinto lo que se constituye por la razón de sustancia de lo que se constituye por la razón de ser en cuanto tal, es preciso que tengan en la realidad alguna distinción.

5. *El cuarto.*—Suele, en cuarto lugar, hacerse hincapié en la dificultad del argumento, por parecer imposible que una misma cosa convenga con otra y se distinga de ella por lo mismo; pero la sustancia, realmente y con prioridad a nuestra consideración, conviene con, o es semejante al accidente en la razón de ser y se diferencia, o es distinta en la razón de sustancia; ambas cosas, consecuentemente, se distinguen de algún modo realmente en la misma sustancia; de lo contrario, sería semejante y diferente del accidente por lo mismo. Lo cual se prueba que es imposible por ser dos cosas contradictorias; en efecto, conveniencia y semejanza dicen razón de unidad, porque la semejanza se funda en la misma unidad, como dijo Aristóteles en el V de la *Metafísica;* en cambio, la desemejanza implica más bien razón de multitud. Se confirma y aclara la contradicción, porque si la razón de sustancia y de ser son completamente idénticas en la sustancia, todo, consecuentemente, cuanto sea de esencia de la sustancia es de esencia del ser y viceversa. De lo contrario, se distinguirían esencialmente, ya que la esencia se cambia al añadir o quitar algo; ahora bien: si se distinguen esencialmente, tienen, por lo mismo, alguna distinción en la realidad, porque la razón esencial consiste en la cosa misma. Si, pues, todo lo que es de esencia de la sustancia es de esencia del ente, se deduce que, por una parte, la razón de sustancia se da en el accidente, con el que conviene en la razón de ser, y que, por otra parte, no se da, porque en realidad el accidente no es la sustancia, sino distinto de ella. Se deduce también que la sustancia es semejante al accidente en la razón de ser, ya que esto se da por supuesto, y que no es semejante, porque la razón de ser en la sustancia no es del mismo tipo que la razón de ser en el accidente. Y se sigue también, por lo tanto, que la razón de ser se afirma del accidente en virtud de su conveniencia con la sustancia y se puede negar por la diferencia que se afirma tener en la misma razón. Finalmente, conveniencia y disconveniencia expresan relaciones esencialmente distintas; por consiguiente, exi-

stinctis; cum ergo aliud quid constituatur per rationem substantiae quam per rationem entis ut sic, necesse est ut in re habeant aliquam distinctionem.

5. *Quartum.*— Quarto, censeri solet difficile argumentum, quia impossibile videtur ut eadem res secundum idem conveniat cum alia et ab ea differat; sed substantia a parte rei et ante omnem intellectum convenit seu est similis accidenti in ratione entis, differt autem seu est dissimilis in ratione substantiae; ergo haec duo distinguuntur ex natura rei aliquo modo in ipsamet substantia, alioqui secundum idem omnino esset similis et dissimilis accidenti. Quod esse impossibile probatur, quia haec duo includunt contradictionem, nam convenientia et similitudo dicit aliquam rationem unitatis; similitudo enim fundatur in unitate, ut Aristoteles dixit, V Metaph.; dissimilitudo autem dicit potius rationem multitudinis. Et confirmatur et explicatur contradictio; quia, si in substantia ratio substantiae et entis est omnino eadem, ergo quidquid est de essentia substantiae, est de essentia entis, et e contrario; alioqui differrent essentialiter, nam quocumque addito vel ablato mutatur essentia; si autem differunt essentialiter, ergo in re ipsa habent distinctionem aliquam, nam essentialis ratio in re ipsa consistit. Si autem quidquid est de essentia substantiae est de essentia entis, sequitur et rationem substantiae reperiri in accidente, cum quo convenit in ratione entis, et non reperiri, quia revera accidens non est substantia, sed dissimile illi. Sequitur etiam substantiam esse similem accidenti in ratione entis, quia hoc supponitur, et non esse similem, quia ratio entis in substantia non est eiusdem modi cum ratione entis in accidente. Et consequenter etiam sequitur rationem entis affirmari de accidente propter convenientiam cum substantia, et negari posse propter disconvenientiam quam in eadem ratione habere dicitur. Denique convenientia et disconvenientia dicunt relationes essentialiter diversas; ergo requirunt in re fundamenta et rationes

gen en la realidad fundamentos objetivos y razones esencialmente distintas que sirvan de fundamento o término.

6. Estos argumentos y otros semejantes son la causa de que opinen algunos que el ente expresa un concepto objetivo, distinto por su naturaleza y preciso de todos los inferiores y conceptos bajo él contenidos, por simples que sean, como *sustancia, accidente* y otros parecidos. Se cree comúnmente que ésta es la opinión de Escoto, *In I,* dist. 3, q. 1 y 3 y dist. 8, q. 2; y *In II,* dist. 3, q. 1; la siguen los escotistas, que opinan *a fortiori* lo mismo de todos los predicados universales, que se estudiarán luego con más detenimiento.

Sentencia verdadera

7. Hay que afirmar, sin embargo, que el concepto objetivo de ser, tal como existe en la realidad misma, no es algo realmente distinto y preciso de los inferiores en que existe. Esta es la opinión común de toda la Escuela de Santo Tomás, defendiéndola necesariamente, en primer lugar, todos los que niegan que el concepto objetivo de ser sea realmente preciso, por ejemplo, Soncinas, Cayetano, el Ferrariense; explicó esto especialmente Cayetano en el citado opúsculo *De ente et essentia,* c. 1, q. 2; lo mismo sostiene Fonseca en el lugar indicado, aunque parezca opinar diversamente en lo que se refiere a la distinción entre los predicados esenciales superiores e inferiores, libro II de la *Metafísica,* c. 2, texto 11, y en otras partes, de que trataremos luego en su lugar. Lo mismo mantienen también *a fortiori* todos los que niegan que el género se distingue realmente de las especies o la especie de los individuos, por ejemplo, Gregorio, *In I,* dist. 8, q. 2 y 3; Capréolo, q. 4, a. 3, en el argumento contra la 2 conclusión; Soncinas, VII *Metaph.,* q. 36; Soto en la *Lógica,* q. 3, a. 2. Capréolo defiende especialmente esta opinión, *In I,* dist. 2, q. 1, al argumento de Escoto contra la última conclusión. Es también la opinión manifiesta de Santo Tomás, en el I *cont. Gent.,* c. 26, razón 4; más aún: el mismo Escoto, en el libro X *Metaph.,* texto 3, parece mantener esta opinión; en efecto, establece una diferencia entre ser y uno, porque —dice— el ser expresa real y formalmente la misma naturaleza

fundandi seu terminandi essentialiter diversas.

6. Propter haec et similia argumenta opinantur aliqui ens dicere conceptum obiectivum ex natura rei distinctum ac praecisum ab omnibus inferioribus et a conceptibus quantumvis simplicibus sub eo contentis, ut sunt *substantia, accidens* et similia; et haec censetur communiter opinio Scoti, In I, dist. 3, q. 1 et 3, et dist. 8, q. 2, et In II, dist. 3, q. 1; et eam sequuntur Scotistae, qui a fortiori idem sentiunt de omnibus praedicatis universalibus, de quibus latius inferius.

Vera sententia

7. Nihilominus dicendum est conceptum entis obiectivum prout in re ipsa existit non esse aliquid ex natura rei distinctum ac praecisum ab inferioribus in quibus existit. Haec est opinio communis totius Scholae D. Thomae, quam imprimis necessario docent omnes qui negant conceptum obiectivum entis esse ratione praecisum, ut Soncin., Caiet., Ferrar.; et specialiter id declaravit Caiet., in dicto opusc. de Ente et essentia, c. 1, q. 2; et idem tenet Fonseca, loco citato, quamvis de distinctione inter praedicata essentialia superiora et inferiora aliter sentire videatur, II Metaph., c. 2, text. 11, et alibi, de quo infra suo loco. Idem etiam a fortiori tenent omnes qui negant genus ex natura rei distingui ab speciebus, vel speciem ab individuis, ut Greg., In I, dist. 8, q. 2 et 3; Capreol., q. 4, a. 3, ad argum. contra 2 conc.; Sonc., VII Metaph., q. 36; Soto, in Logic., q. 3, a. 2[1]. Eamdem opinionem specialiter tenet Capreol., In I, dist. 2, q. 1, ad argum. Scoti cont. ult. concl. Et est aperta sententia D. Thomae, I cont. Gent., c. 26, rat. 4; immo et Scotus, X Metaph., text. 3, hanc videtur tenere sententiam; constituit enim differentiam inter ens et unum; nam ens (inquit) praedicat eamdem naturam realiter et formaliter de generibus, de quibus

[1] Vide Anton. Trombetam, VII Metaph., q. 16; Ant. And., q. 7.

respecto de los géneros de los que se predica esencialmente; la unidad, en cambio, aunque predique realmente la misma naturaleza, no lo hace formalmente, porque la unidad expresa una propiedad, no una esencia. Por más que Escoto acaso hablaba ahí en otro sentido, a saber, que el ser expresa la esencia de todos los géneros, pero no en su totalidad, y que la unidad, en cambio, estaba en absoluto fuera de la esencia. Se deduce también la misma opinión de Aristóteles, VIII de la *Metafísica,* c. último, texto 16, en que dice que el ser, por sí mismo, sin agregar nada, se determina a la sustancia, cantidad, cualidad, y que no se incluye, por eso, en las definiciones, por no expresar una naturaleza determinada contraíble por diferencia alguna. Así lo expusieron efectivamente el Comentador, Santo Tomás y Alejandro de Hales en dicho pasaje; en cambio, Escoto explica que Aristóteles excluye las diferencias distintas realmente, pero no formalmente. Esto, empero, está claramente en contra de la mente de Aristóteles, y ni el mismo Escoto se expresa consecuentemente, porque tampoco los géneros inferiores se distinguen realmente de sus diferencias, sino a lo más formalmente, según la doctrina del propio Escoto; por consiguiente, Aristóteles excluye también esta distinción y composición en la determinación del ente a sus inferiores.

8. *Primera razón.*— Se prueba, en primer lugar, por la razón. Si el ser y la sustancia se distinguen realmente, o están en la relación de todo y parte, o en la de continente y contenido, o son absolutamente distintos. Esto último ni lo dice nadie ni es comprensible; de lo contrario, la sustancia tomada precisiva y formalmente, como distinta respecto del ente, no incluiría el ser, lo cual es imposible, puesto que del concepto esencial de sustancia es el ser absolutamente. Pero también se prueba que no puede afirmarse tampoco lo primero, porque si el ser y la sustancia se distinguen de este modo, la sustancia puede resolverse en dos conceptos realmente distintos; por lo tanto, en toda sustancia singular se da dicha distinción real, que antecede a nuestro entendimiento, y tiene que existir en las mismas cosas singulares; por consiguiente, los dos conceptos se distinguirán no sólo en cuanto son aprehendidos por nosotros, sino también en la realidad misma. Mas por parte de ambos conceptos puede demostrarse que esto es imposible; en primer lugar, por parte del concepto del mismo ser, puesto

quidditative praedicatur; unum vero, licet praedicet eamdem naturam realiter, non tamen formaliter, quia unum dicit passionem, non essentiam. Quamvis fortasse in alio sensu ibi Scotus locutus est, scilicet, ens dicere essentiam omnium generum, non tamen totam, unum vero omnino esse extra essentiam. Sumiturque haec sententia ex Aristotele, VIII Metaph., c. ult., text. 16, ubi dicit ipsum ens seipso absque aliquo addito determinari ad substantiam, quantitatem, qualitatem, et ideo non poni in definitionibus, quia non dicit determinatam naturam contrahibilem per aliquam differentiam. Et ita exposuerunt Commentator, D. Thomas, et Alex. Alens., ibi; Scot. vero exponit quod Aristoteles excludat differentias realiter distinctas, non vero formaliter. Sed hoc et est aperte contra mentem Aristotelis et ab ipso etiam Scoto non dicitur consequenter, quia etiam inferiora genera non distinguuntur realiter a suis differentiis, sed ad summum formaliter, iuxta eiusdem Scoti doctrinam; ergo hanc etiam distinctionem et compositionem excludit Aristoteles in determinatione entis ad sua inferiora.

8. *Prima ratio.*— Ratione probatur primo. Si ens et substantia ex natura rei distinguuntur, vel se habent ut totum et pars, seu includens et inclusum, vel ut omnino condistincta. Hoc posterius nemo dicit, neque apprehendi potest, alias substantia praecise et formaliter sumpta ut condistincta ab ente, non includeret ens, quod est impossibile, cum de conceptu essentiali substantiae sit esse ens simpliciter. Quod vero nec primum dici possit, probatur, nam, si ens et substantia illo modo distinguuntur, resolvi potest substantia in duos conceptus ex natura rei distinctos; ergo in qualibet singulari substantia datur illa distinctio ex natura rei quae antecedit intellectum, et debet esse in rebus ipsis singularibus; illi ergo duo conceptus, non tantum prout a nobis apprehenduntur, sed etiam in re ipsa distinguentur. Hoc autem esse impossibile ex parte utriusque conceptus ostendi potest, primo ex parte conceptus ipsius entis, nam

que si prescinde en la realidad misma y se distingue del modo que le contrae al ser de la sustancia, pregunto: ¿cuál es el ser que se piensa que queda, si se prescinde de dicho modo? O es el ser común y abstracto de toda singularidad, o el ya determinado a un ente singular. Lo primero es evidentemente falso, bien porque, de lo contrario, en la realidad misma existiría una cosa universal y de manera universal, lo cual es contradictorio por tratarse de un ente que existe realmente, y es producido, y está, consecuentemente, intrínsecamente concretado al singular; bien, igualmente, porque no puede comunicarse a otro, salvo a esta sustancia, si se habla del individuo. Por lo tanto, hay que admitir necesariamente lo segundo, y en este caso pregunto si en el ente así preciso del modo de sustancia hay alguna distinción real entre la razón común de ser y tal ser determinado, o no; porque si existe la distinción, vuelve a adquirir valor el mismo argumento; en efecto, será preciso resolver dicho concepto en dos y continuar así hasta el infinito; si, por el contrario, no hay distinción, no será, por lo mismo, necesario para que la razón común de ser se determine a un ente concreto fingir entre ambos una distinción real; por consiguiente, tampoco para que el ente se contraiga a la sustancia, porque la razón es la misma, y todos los argumentos propuestos al principio pueden aplicarse al concepto de ser, que se afirma que está prescindido de la sustancia, en cuanto existe realmente en ella, y hay que resolverlos necesariamente en él, y de esta suerte no quedará fundamento alguno para fingir tal distinción. Aparte de todo esto, queda el que nuestra mente apenas puede concebir una entidad real y singular, y que, sin embargo, no incluya en su razón intrínseca y esencial, con el sentido formal más riguroso, la razón de sustancia y accidente.

9. Esto mismo puede demostrarse, además, por parte del otro concepto, o sea, del modo que contrae al ente; pregunto, en efecto, si el ente se incluye intrínsecamente en él o no; si no se incluye, no es nada; la sustancia, por lo tanto, no añade nada sobre el ser, ni puede dicho modo ser causa de la distinción entre el ser y la sustancia; más aún: ni siquiera puede determinar o contraer el ser, o constituir la sustancia; ¿cómo, en efecto, lo que no es nada, podrá realizar todo esto? Pero si se incluye dicho modo, abarcará, en consecuen-

si in re ipsa praescindit et distinguitur a modo contrahente ipsum ad esse substantiae, quaero quale ens est illud quod manere intelligitur praeciso illo modo. Aut enim est ens commune et ab omni singularitate abstractum aut determinatum ad singulare ens. Primum est evidenter falsum, tum quia alias in re ipsa esset res universalis et universaliter, quod repugnat, quia illud ens est a parte rei existens et productum; ergo est intrinsece determinatum ac singulare; tum etiam quia est incommunicabile alteri, praeterquam huic substantiae, si in individuo loquamur. Secundum ergo necessario dicendum est, et tunc interrogo an in ente sic praeciso a modo substantiae sit aliqua distinctio ex natura rei inter communem rationem entis et tale ens, vel non; nam si est distinctio, redit idem argumentum; oportebit enim resolvere illum conceptum in duos, et sic procedere in infinitium; si vero non est distinctio, ergo, ut communis ratio entis determinetur ad tale ens, non oportet inter ea distinctionem ex natura rei fingere; ergo neque ut determinetur ens ad substantiam; est enim eadem ratio, et omnia argumenta in principio facta applicari possunt ad illum conceptum entis, qui dicitur esse praecisus a substantia, prout in ea realiter existit, et in illo necessario solvenda sunt, et ita nullum manebit fundamentum ad talem distinctionem fingendam. Praeterquam quod vix potest mente concipi entitas realis et singularis, et tamen quod in sua intrinseca et essentiali ratione formalissime non includat rationem substantiae aut accidentis.

9. Deinde idem ostendi potest ex parte alterius conceptus seu modi contractivi entis; nam inquiro an in illo intrinsece includatur ens necne; si non includitur, nihil est; nihil ergo addit substantia supra ens, neque illud potest efficere distinctionem inter ens et substantiam; imno nec potest determinare seu contrahere ens aut constituere substantiam; quomodo enim id quod est nihil haec omnia praestabit? Si autem includitur, ergo et modus ille includit to-

cia, el concepto total de sustancia, y sobre él torna a plantearse el problema de su distinción o no distinción real del ser, porque, caso de no distinguirse, esto mismo podrá afirmarse de la sustancia; mas si se distingue, será necesario resolverlo en otros dos conceptos realmente distintos y continuar así hasta el infinito. Cabría responder a este argumento, negando la división dicotómica que se puso al principio, es decir, que el ente se distingue de la sustancia como una parte de otra parte, o como la parte del todo, sino (que se distingue) como un concepto simple común de un concepto simple particular, de manera que el común se incluya en el particular y no al revés; pero aunque esta respuesta implique quizá algo verdadero, como expondremos más extensamente luego, no obstante se desprende de ella con claridad que no puede haber distinción real entre el concepto de ser tal como existe realmente en sus inferiores y éstos. Porque, si un concepto inferior, por ejemplo, el de sustancia, es simple, de manera que no pueda resolverse en dos conceptos realmente distintos entre sí, ¿cómo puede comprenderse que haya en él distinción real entre él mismo y algo en él incluído? Por consiguiente, esto explica con suficiencia que tal modo de distinción no se da actualmente en las cosas mismas, sino sólo como en su fundamento, consumándose mediante la precisión de la mente.

10. *Segunda razón.*— En segundo lugar, el concepto de ser no sólo se prescinde de las criaturas, sino también de Dios; mas como en Dios no se da distinción real entre el concepto de ser, en cuanto tal, y el concepto de tal ser, es decir, del ser increado e infinito, tampoco, por lo tanto, se da en los demás seres. La mayor consta por lo que se ha dicho; la menor es también cierta, ya por la suma simplicidad de Dios, puesto que si en él se diera alguna distinción real, no sería sumamente simple; ya porque, de lo contrario, existiría en las cosas una razón real, distinta realmente de todas las demás, anterior por sí y por su naturaleza a Dios en cuanto es Dios, a saber, la razón de ser que se distinguiría en Dios de la razón de Dios; mas esto es imposible, ya que Dios, en cuanto Dios, es esencialmente el primer ser en duración, perfección y naturaleza. Finalmente, porque la misma razón de ser que existe en Dios posee esencialmente las propiedades divinas, como ser independiente e increada; de donde, incluso según la razón

tum conceptum substantiae, et de illo redit quaestio an distinguatur ex natura rei ab ente vel non; nam si non distinguitur, idem dici poterit de substantia; si vero distinguitur, oportebit illum resolvere in alios duos conceptus ex natura rei distinctos, et sic in infinitum procedere. Posset huic argumento responderi negando bimembrem partitionem in principio positam, scilicet, ens distingui a substantia tamquam partem a parte, vel tamquam partem a toto, sed ut simplicem conceptum communem a simplici conceptu particulari, ita ut communis in particulari includatur, quamvis non e contrario. Sed, quamvis haec responsio verum fortasse sumat, ut inferius latius exponemus, tamen ab ea manifeste sequitur non posse esse distinctionem ex natura rei inter conceptum entis, prout existentem realiter in suis inferioribus et illa. Nam si conceptus inferior, verbi gratia, substantiae, est simplex, ita ut non possit resolvi in duos conceptus inter se ex natura rei distinctos, quomodo potest intelligi quod in eo sit distinctio ex natura rei inter ipsum et aliquid in illo inclusum? Igitur hoc ipsum satis declarat hunc distinctionis modum non esse in rebus ipsis actualiter, sed solum ut in fundamento, per rationis autem praecisionem consummari.

10. *Secunda ratio.*— Secundo, conceptus entis non solum a creaturis, sed etiam a Deo praescinditur; sed in Deo non distinguitur ex natura rei conceptus entis, ut sic, a conceptu talis entis, scilicet, increati vel infiniti; ergo neque in caeteris entibus. Maior constat ex dictis et minor etiam est certa, tum ex summa Dei simplicitate, nam si in eo esset aliqua distinctio ex natura rei, non esset summe simplex; tum etiam quia alias daretur in rebus aliqua ratio realis ex natura rei distincta ab omnibus aliis, ex se et natura sua prior Deo, ut Deus est, scilicet illa ratio entis, quae in Deo esset distincta a ratione Dei; hoc autem est impossibile quia Deus, ut Deus, essentialiter est primum ens et duratione, et perfectione, et natura. Denique, quia illamet ratio entis, quae in Deo est, essentialiter habet divinas proprietates, ut esse

de ser tal como existe en la realidad, Dios dista infinitamente de las criaturas. Con estos argumentos, se empeña Soncinas en el libro IV *Metaph.*, q. 2, en probar que el ente no expresa un concepto objetivo preciso; mas lo que prueban se refiere a la precisión real, pero no a la precisión según la razón. Se demuestra la primera consecuencia del argumento, porque aunque los conceptos inferiores de ser en las criaturas no tengan la misma simplicidad que el concepto de Dios, y pueda parecer por ello distinta su naturaleza, es, sin embargo, idéntica por lo que se refiere al caso presente, ya porque si las razones expuestas al principio hubieran demostrado la distinción real entre el ser y los inferiores, demostrarían absolutamente la misma en Dios, pues cabe el mismo modo de aplicación, según se echará de ver en las soluciones; ya también porque respecto del ser en cuanto tal, los conceptos inferiores de las criaturas son igualmente simples, sin que pueda concebirse en ellos realidad alguna anterior por naturaleza a la entidad propia de cada una, según su razón determinada. ¿Cómo, en efecto, puede concebirse que exista en la sustancia, realmente o por su naturaleza, alguna entidad que sea anterior por razón de ente que por razón de sustancia?

11. *Tercera razón.*— Finalmente argumento, porque la sola distinción de nuestros conceptos, mediante los que concebimos algo a modo de común o particular, no es suficiente indicio de distinción real en la cosa concebida; por lo tanto, no la denuncia tampoco en el concepto de ser respecto de sus inferiores; consiguientemente, no existe tal distinción. Esta segunda consecuencia es evidente, porque no puede excogitarse ningún otro indicio o huella de tal distinción, la cual no ha de admitirse, no digo ya sin razón suficiente, pero ni siquiera sin una razón apremiante, porque, hablando en general, no deben multiplicarse las distinciones sin motivo, principalmente y sobre todo ésta, que apenas resulta concebible por la razón. La primera consecuencia es, a su vez, clara por no haber, tratándose del concepto común y particular en el ser, ninguna razón de más valor que en los otros conceptos; mejor, en el ente, debido a su transcendencia, hay menos razón de distinción. Y el primer antecedente se evidencia, en primer lugar, sobre todo en las cosas divinas, pues el concepto de persona divina es común a las tres divi-

independentem et increatam; unde etiam secundum illam rationem entis prout est in re, infinite distat Deus a creaturis. Quibus argumentis Soncinas, lib. IV Metaph., q. 2, contendit probare ens non dicere conceptum obiectivum praecisum, sed probant de praecisione secundum rem, non tamen de praecisione secundum rationem. Prima vero consequentia argumenti probatur, quia, licet conceptus inferiores enti in creaturis non sint aeque simplices conceptui Dei, et ideo videri possit dispar eorum ratio, tamen in praesenti est eadem, tum quia, si rationes in principio factae ostenderent distinctionem ex natura rei inter ens et inferiora, eamdem omnino ostenderent in Deo, nam eodem modo applicari possunt, ut in solutionibus patebit; tum etiam quia respectu entis, ut sic, etiam inferiores conceptus creaturarum sunt simplices et in eis non potest intelligi aliqua realitas prior natura quam sit propria uniuscuiusque entitas secundum determinatam rationem eius. Quomodo enim concipi potest ut in substantia sit realiter seu ex natura rei prior aliqua entitas sub ratione entis quam sub ratione substantiae?

11. *Tertia ratio.*— Ultimo argumentor, quia sola distinctio conceptuum nostrorum, quibus aliquid concipimus per modum communis et particularis, non indicat sufficienter distinctionem ex natura rei in re concepta; ergo neque illam indicat in conceptu entis respectu inferiorum; ergo nulla est talis distinctio. Haec secunda consequentia patet, quia nullum aliud excogitari potest indicium aut vestigium talis distinctionis, quae non solum sine sufficienti, verum etiam sine cogenti ratione asserenda non est, quia, et in universum loquendo, distinctiones non sunt multiplicandae sine causa, et praesertim ac specialiter haec, quae vix mente concipi potest. Prima vero consequentia patet, quia non est maior ratio de conceptu communi et particulari in ente, quam in reliquis; immo in ente propter transcendentiam suam est minor distinctionis ratio. Primum vero antecedens patet imprimis in rebus divinis tantum, nam conceptus personae divinae communis est tri-

nas personas, que convienen en esta razón común distinguiéndose en las propias y, sin embargo, en cada una de ellas la razón de persona y la razón de tal persona no se distinguen realmente, sino sólo por razón. Se patentiza igualmente en las razones comunes a Dios y a las criaturas, según quedó ya prácticamente explicado al tratar la razón de ser tal como existe en Dios. Y puede todavía explicarse respecto de la razón, por ejemplo, de sabiduría, en la que convienen de algún modo la sabiduría creada y la increada y, sin embargo, ni en la misma sabiduría increada se distingue realmente la razón de sabiduría y la propia de tal sabiduría, a causa de su simplicidad y perfección suma, ni pueden tampoco distinguirse realmente ambas razones en la sabiduría creada, porque, aunque se considere precisivamente la razón de sabiduría, si se la considera como existente en realidad en la sabiduría creada, hay que pensarla como intrínsecamente creada y, en consecuencia, sin distinción en sí misma y sin precisión alguna real respecto del modo con que se contrae al ser de la sabiduría creada; de lo contrario, en la sabiduría creada habría que concebir una razón real de sabiduría que abstrajese de creada o increada no sólo según la razón, sino también según la realidad, lo cual es completamente absurdo y no puede concebirse racionalmente, puesto que cuanto hay de entidad en la sabiduría creada es producido y dependiente. Puede, por fin, demostrarse lo mismo en las razones comunes únicamente a las cosas creadas, lo que haremos ampliamente luego al tratar de los universales; basta ahora explicar con brevedad que, en virtud de la sutileza y modo de concebir del entendimiento humano, estos conceptos superiores o inferiores pueden variarse o multiplicarse de infinitas maneras; esto, por consiguiente, es señal de que no siempre se fundan en una distinción que se dé en las cosas, sino en nuestro modo de concebir, supuesto cierto fundamento de semejanza, conveniencia o eminencia de las cosas mismas; en otra hipótesis, sería necesario fingir en cada cosa infinitos modos realmente distintos, mediante los que se constituye plenamente y plenamente se distingue de las demás. Esto puede aclararse con diversos ejemplos, porque el sentido común, v. gr., tiene capacidad de percibir los objetos de todos los sentidos externos; por lo tanto, puede abstraerse un concepto común a la visión y al sentido interno, o sea, el del

bus divinis personis, quae in ea communi ratione conveniunt, et in propriis distinguuntur, et tamen in unaquaque earum ratio personae et ratio talis personae non distinguuntur ex natura rei, sed ratione tantum. Deinde patet etiam in rationibus communibus Deo et creaturis, ut fere iam explicatum est in ratione entis prout in Deo existit. Et declarari etiam potest in ratione sapientiae, verbi gratia, in qua conveniunt aliquo modo sapientia creata et increata, et tamen neque in increata sapientia distinguuntur ex natura rei communis ratio sapientiae et propria talis sapientiae, propter summam simplicitatem et perfectionem eius; neque etiam in sapientia creata possunt illae duae rationes ex natura rei distingui, quia, quantumvis praescindas rationem sapientiae, si illam consideres in re existentem in sapientia creata, intelliges illam intrinsece creatam, et consequenter in re ipsa indistinctam, et minime praecisam ex natura rei ab illo modo quo determinatur ad esse sapientiae creatae; alioqui oporteret intelligere in sapientia creata rationem aliquam realem sapientiae, quae non solum secundum rationem, sed etiam secundum rem abstraheret a ratione creatae et increatae, quod et absurdissimum est et mente concipi non potest, quia quidquid est entitatis in sapientia creata est factum et dependens. Tandem idem ostendi potest rationibus communibus solis rebus creatis, quod late praestabimus infra, de universalibus disputantes; nunc breviter declaratur, quia possunt ex subtilitate et modo concipiendi humani intellectus hi conceptus superiores et inferiores infinitis modis variari et multiplicari; signum ergo est id non semper fundari in distinctione quae sit in rebus, sed in modo concipiendi nostro, supposito aliquo fundamento similitudinis, convenientiae aut eminentiae ipsarum rerum; alioqui oporteret fingere in unaquaque re infinitos modos ex natura rei distinctos, quibus in se plene constituatur et ab aliis plene distinguatur. Quod uno vel alio exemplo declaratur, nam sensus communis, verbi gratia, habet vim percipiendi obiecta omnium sensuum exter-

sentido perceptivo del color, y otro común al oído y al sentido común, a saber, el del sentido perceptivo del sonido, y así de los restantes. ¿Quién, sin embargo, se atrevería a decir que en el sentido común se distinguen realmente entre sí la capacidad de percibir el color o el sonido, o que la capacidad de sentir en general se distingue en este sentido de la propia capacidad y modo de alcanzar sus objetos, y no más bien que existe aquí una capacidad simple que abarca todos esos objetos, a la cual, por concebirla inadecuadamente el entendimiento la compara con otras cosas, logrando abstraer así conceptos comunes que no se distinguen realmente, sino sólo por razón? Lo mismo pasa con la luz del sol en cuanto tiene el poder de iluminar, en el que conviene con el resplandor del fuego, y el de calentar en que conviene con el calor, y el de agostar en que conviene con la sequía, pudiendo el entendimiento abstraer de todos ellos diversos conceptos, todos los cuales resulta pueril e infundado considerarlos como realmente distintos en la luz.

Soluciones de los argumentos

12. *Respuesta al primero.*— A los argumentos propuestos al principio se responde primeramente en general que hay en todos una gran equivocidad al pasar en el argumento de la razón objetiva, en cuanto prescindida por el entendimiento, a la misma en cuanto existe en la realidad, y al atribuir a las cosas mismas lo que sólo por denominación extrínseca conviene a las razones concebidas y prescindidas en cuanto caen bajo tal consideración y precisión del entendimiento. Y esto es lo que sobre todo debe tenerse en cuenta en todos estos argumentos, que se fundan únicamente en el modo de hablar y concebir. En efecto, nosotros igual que concebimos, así hablamos, de donde resulta que, de la misma manera que nuestros conceptos, aun siendo verdaderos y no falsos, no siempre, sin embargo, son adecuados a las cosas mismas, de igual suerte las palabras se miden por nuestros conceptos, debiendo, por lo mismo, ponernos en guardia para no transferir a las cosas mismas nuestro modo de concebir y para no juzgar a causa de los diversos modos de expresión, que hay verdadera distinción en las cosas, cuando en verdad no la hay.

norum; potest ergo abstrahi communis conceptus visui et interiori sensui, scilicet, sensus perceptivi coloris et alius communis auditui et sensui communi, scilicet, sensus perceptivi soni, et sic de reliquis. Quis autem dicat in sensu communi ex natura rei distingui vim percipiendi colorem vel sonum inter se, aut vim sentiendi in communi distingui in eo sensu a propria vi et modo quo attingit sua obiecta, et non potius esse ibi unam simplicem virtutem, quae attingit omnia illa obiecta, quam intellectus inadaequate concipiens comparat cum aliis rebus, et sic abstrahit conceptus communes, non re, sed ratione distinctos? Idem est in luce solis, quatenus et virtutem habet illuminandi, in qua convenit cum splendore ignis, et calefaciendi, in qua convenit cum calore, et exsiccandi, in qua convenit cum siccitate, et ab his omnibus potest intellectus varios conceptus abstrahere, quos omnes in luce ex natura rei existimare distinctos frivolum est et sine fundamento.

Argumentorum solutiones

12. *Ad primum respondetur.*— Ad argumenta ergo in principio posita respondetur, primum in genere, in illis omnibus esse magnam aequivocationem argumentando a ratione obiectiva, ut praecisa ab intellectu, ad illam prout est in re, et attribuendo rebus ipsis quod solum per denominationem extrinsecam convenit rationibus conceptis ac praecisis, ut sunt sub tali consideratione ac praecisione intellectus. Et hoc est maxime considerandum in his omnibus argumentationibus, quae solum in modo loquendi et concipiendi fundantur. Nos enim, sicut concipimus, ita loquimur; unde sicut conceptus nostri, etiamsi veri et non falsi sint, non tamen semper sunt adaequati rebus ipsis, ita etiam voces sunt commensuratae conceptibus nostris, et ideo cavendum est ne modum concipiendi nostrum transferamus ad res ipsas, et propter diversum loquendi modum existimemus esse distinctionem in rebus, ubi vere non est.

13. Se responde, pues, al primer argumento negando la primera consecuencia, porque la razón de ser se dice que es en realidad la misma que en el entendimiento, debido a que efectivamente todos los seres poseen en la realidad la misma semejanza y conveniencia bajo la cual los concibe el entendimiento cuando concibe el ser; mas como este modo de concebir el ser es inadecuado respecto de los seres tal como existen en la realidad, por eso se afirma que la razón de ser así concebida no incluye los modos concretos de los seres; y en esta expresión no se trata ya de la razón de ser en absoluto y tal como es en sí, sino en cuanto cae bajo la denominación del entendimiento; de donde resulta igual que si se dijera que mediante dicho concepto no se considera el ser bajo las razones expresas de los entes inferiores, sino sólo bajo un concepto común e inadecuado. Por ello, no es legítima la inferencia de que también en la realidad misma, la razón de ser, tal como existe en los entes singulares, no incluye sus propias razones o modos. Cabría también hacer una distinción en la proposición que se tomó como mayor, o sea, que la razón de ser concebida en la mente es la misma que en la realidad; en efecto, es la misma realmente, pero no racionalmente, bastando esto para que pueda en la realidad incluir las razones propias de los entes inferiores, aunque no las incluya en cuanto concebida precisivamente; igual que la sabiduría divina es en la realidad la misma que se concibe en la mente, aunque como concebida en la mente, no se piense que incluye la justicia a la que de hecho incluye esencialmente, puesto que el no incluirla en cuanto concebida sólo significa que, en dicho concepto precisivo —no negativo— no se considera expresa y distintamente en cuanto la incluye.

14. *Respuesta al segundo.*— Al segundo se respondió ya debidamente allí que la razón de ser en la sustancia no es separable de la sustancia, sucediendo lo mismo en el accidente; y de esto se concluye más bien la identidad e indistinción real, puesto que las cosas que se encuentran en la realidad de tal manera que ni se distinguen realmente ni pueden separarse una de otra, ni viceversa, no hay razón para que se distingan por su naturaleza, si no se descubre por otro concepto algún principio suficiente de distinción, y en el caso presente no hay ninguno. Por eso, referente a la réplica, se responde que la razón de ser que se da en

13. Ad primum ergo respondetur negando primam consequentiam, nam ratio entis dicitur esse eadem in re, quae est in mente, quia revera omnia entia habent in re eam similitudinem et convenientiam, sub qua intellectus illa concipit, cum concipit ens, et quia hic modus concipiendi ens est inadaequatus respectu entium, prout sunt in re, ideo dicitur ratio entis sic concepta non includere determinatos modos entium, in qua locutione iam non est sermo de ratione entis absolute et ut in se est, sed ut est sub denominatione intellectus; unde perinde est ac si diceretur per illum conceptum non considerari ens sub expressis rationibus inferiorum entium, sed solum communi et inadaequato conceptu, et ideo non recte infertur quod etiam in re ipsa ratio entis prout est in singulis entibus non includat proprias rationes seu modos eorum; posset etiam distingui maior propositio assumpta, scilicet, rationem entis eamdem esse in re, quae mente concipitur; est enim eadem realiter, non tamen ratione, et hoc satis est ut in re possit includere proprias rationes inferiorum entium, quamvis ut concepta praecise illas non includat; sicut sapientia divina eadem est in re, quae mente concipitur, quamvis ut mente concepta non intelligatur includere iustitiam, quam in re ipsa essentialiter includit, quia, quod ut concepta non includat, solum est quod non expresse et distincte consideratur ut includens illam conceptu illo praecisivo, non negativo.

14. *Ad secundum.*— Ad secundum recte ibi responsum est rationem entis in substantia non esse separabilem a substantia, et similiter in accidente, et hinc potius colligi identitatem et indistinctionem ex natura rei, quia quae ita se habent in re, ut nec realiter distinguantur, nec unum ab alio separari possit, neque e converso, non est cur in re ipsa distinguantur, nisi aliunde sit aliquod sufficiens principium distinctionis, quod in praesenti nullum invenitur. Unde ad replicam respondetur rationem entis, quae in substan-

la sustancia no es realmente la misma que se da en el accidente, ni al revés, sino que es idéntica sólo según la razón, es decir, según cierta conveniencia y semejanza que puede la razón concebir precisivamente como si fuera una sola cosa, bastando para esto que dicha razón, concebida así como común, se distinga racionalmente de las razones propias de la sustancia y accidente. Porque lo exclusivo del ser infinito es únicamente que una misma cosa sea numéricamente comunicable a muchas cosas realmente distintas por identidad perfecta con todas y cada una de ellas, aunque cada una sea incomunicable. El hecho de que una misma cosa, que en sí es realmente simple, es decir, no compuesta de grados con distinción real, sea realmente incomunicable a otra con la que tiene cierta semejanza y conveniencia, en virtud de la cual pueda concebirse una razón común a ellas, es algo que no excede la perfección de una cosa finita. Más aún: algo semejante puede darse en cualquier cosa por imperfecta que sea.

15. *Al tercer argumento.*— Al tercero se responde, en primer lugar, que en la realidad la sustancia es ser por lo mismo que sustancia, y viceversa, a saber, por su naturaleza intrínseca y por la entidad que tiene objetivamente; lo mismo pasa, con la debida proporción, en el accidente. Por eso, según esto mismo, la sustancia no es ser por lo mismo que el accidente, ni al revés, porque el accidente es ser por entidad accidental y en orden a la sustancia; en cambio, la sustancia es ser por entidad sustancial y en sí independiente de subordinación o relación a un sujeto, ni de este modo —hablando en el mismo sentido— accidente y sustancia son uno en la razón de ser, tal como se constituyen en la realidad. En segundo lugar, si nuestra expresión no se refiere a la realidad, sino a nuestra razón precisiva, entonces se dice que la sustancia no es sustancia por lo mismo que es ser, por lo mismo, repito, según la razón; mas de aquí sólo se puede concluir que la razón de ser y de sustancia se distinguen racionalmente en la misma sustancia, y de igual manera, la razón de ser y de accidente en éste. Igualmente, la sustancia y el accidente sólo puede afirmarse que están constituídos por lo mismo en la razón del ser, del mismo modo que son uno en dicho concepto, o sea, según la

tia reperitur, non reperiri eamdem secundum rem in accidente, neque e converso, sed solum eamdem secundum rationem, id est, secundum quamdam convenientiam et similitudinem, quam potest ratio per modum unius praecise concipere; et ad hoc satis est quod huiusmodi ratio, quae hoc modo ut communis concipitur, secundum rationem distincta sit a propriis rationibus substantiae et accidentis. Quod enim est proprium rei infinitae, solum est ut eadem numero res sit communicabilis multis rebus realiter distinctis, per identitatem perfectam cum omnibus et singulis earum, quamvis earum quaelibet incommunicabilis sit. Quod vero eadem res, quae in se est realiter simplex, id est, non composita ex gradibus ex natura rei distinctis, sit realiter incommunicabilis alteri, cum qua habet aliquam similitudinem et convenientiam, ratione cuius concipiatur in eis aliqua ratio communis utrique, hoc non excedit perfectionem rei finitae; immo in qualibet re quantumvis imperfecta aliquid huiusmodi reperiri potest.

15. *Ad tertium.*— Ad tertium respondetur primo substantiam in re ipsa ex eodem esse ens, ex quo est substantia, et e converso, nimirum per suam intrinsecam naturam et entitatem quam in re habet; et idem est, servata proportione, in accidente. Quocirca in eodem sensu, non ex eodem substantia est ens ex quo accidens, neque e converso, nam accidens est ens per entitatem accidentalem et in ordine ad substantiam; substantia vero est ens per entitatem substantialem et in se absolutam ab ordine seu habitudine ad subiectum, neque hoc modo (in eodem sensu loquendo) accidens et substantia sunt unum in ratione entis, prout in re ipsa constituuntur. Secundo dicitur, si non loquamur secundum rem, sed secundum rationem praescindentem, sic substantiam non ex eodem esse substantiam, ex quo est ens, ex eodem (inquam) secundum rationem; ex hoc vero sensu solum potest concludi rationem entis et substantiae distingui ratione in ipsa substantia, et rationem similiter entis et accidentis in accidente. Atque eodem modo substantia et accidens solum dici possunt ex eodem constitui in ratione entis, eo modo quo in illo conceptu unum sunt, scilicet secundum rationem. Un-

razón. De aquí sólo se puede llegar a la conclusión de que la razón común a ambos, por precisión del entendimiento, se distingue de las propias de ellos.

16. *¿Cómo puede la misma entidad convenir y diferenciarse por la misma razón simplicísima?*— Respecto del cuarto, juzgan algunos imposible a causa del argumento propuesto que una misma cosa según la realidad, sin tener en sí distinción alguna real, pueda ser principio o fundamento de semejanza y distinción respecto de otra. Otros, en cambio, piensan que esto es contradictorio en la semejanza de univocidad, pero no en la de analogía, lo cual sería bastante para nosotros. Pero yo juzgo que esto tampoco es contradictorio en la semejanza de univocidad, como puede demostrarse por el ejemplo no sólo de las cosas divinas, sino también de las creadas. En efecto, el Padre y el Hijo convienen unívocamente en la razón de persona; ¿pues quién negará en este caso cierta unidad y conveniencia, o afirmará que es meramente análoga, siendo la una igualmente perfecta que la otra en la razón de persona? Y, sin embargo, en cada una de las personas no puede fingirse ninguna distinción real entre el fundamento de la diferencia y el de la semejanza. Efectivamente, la misma paternidad simplicísima en sí misma se distingue realmente de la filiación en su entidad relativa, conviniendo con ella en la razón común de relación o personalidad; es semejante cuasi genéricamente y distinta cuasi específicamente, por más que estos grados o conceptos no se distingan realmente en ella. En las criaturas la cantidad y cualidad convienen —según es probable— unívocamente en la razón de accidente, y, sin embargo, en cada una de ellas la razón de accidente no se distingue realmente de la razón propia, como luego se dirá con más amplitud; esto mismo juzgo que sucede en todas las especies respecto de sus individuos, como se dirá en su lugar. La razón está en que, si la distinción y conveniencia son de diversos órdenes, no repugna que se funden en lo mismo, pues de esta manera la una no implica la negación de la otra, más aún, en cierto modo la exige. Esto es lo que pasa en el caso presente; la distinción es, efectivamente, real; en cambio, la conveniencia es sólo según razón, y, por ello, no repugna que dos cosas simples, que en la realidad son realmente diversas primariamente, posean según la razón

de solum potest concludi rationem illam communem utrique per intellectus praecisionem distingui a propriis eorum.

16. *Quomodo possit eadem entitas per eamdem simplicissimam rationem convenire et differre.*— Ad quartum, quibusdam videtur impossibile ut idem secundum rem absque ulla distinctione ex natura rei, quam in se habeat, possit esse principium seu fundamentum convenientiae et distinctionis ab alio, propter argumentum factum. Alii vero putant hoc quidem repugnare in convenientia univoca, non vero in analoga, quod nobis satis esset. Ego vero existimo etiam in convenientia univoca id non repugnare, ut patet exemplis, tum in divinis, tum in creatis. Nam Pater et Filius univoce conveniunt in ratione personae; quis enim negabit ibi aliquam unitatem et convenientiam, aut affirmabit illam esse analogam, cum in ratione personae tam perfecta sit una sicut alia? Et tamen in singulis personis nulla fingi potest ex natura rei distinctio inter distinctionis et convenientiae fundamentum. Eadem enim paternitas in se simplicissima in sua entitate relativa distinguitur realiter a filiatione, et convenit cum illa in communi ratione relationis seu personalitatis; estque similis quasi generice, et dissimilis quasi specifice, quamvis in ea hi gradus seu conceptus ex natura rei non distinguantur. In creaturis, quantitas et qualitas (ut est probabile) univoce conveniunt in ratione accidentis, et tamen in unaquaque earum ratio accidentis non distinguitur ex natura rei a propria, ut infra latius dicetur; et idem existimo esse de omnibus speciebus respectu suorum individuorum, ut suo loco dicetur. Ratio vero est, quia si distinctio et convenientia sint diversorum ordinum, non repugnat in eodem fundari; sic enim una non involvit negationem alterius, immo quodammodo illam requirit. Ita vero est in praesenti; nam distinctio est realis, convenientia autem secundum rationem tantum, et ideo non repugnat ut duo simplicia, quae secundum rem sunt realiter primo diversa, secundum rationem habeant unitatem funda-

alguna unidad, fundada en la semejanza o conveniencia real que tienen entre sí. En efecto, las cosas que en la realidad son distintas, pueden ser semejantes en lo mismo en que se distinguen. Más aún: la semejanza postula intrínsecamente distinción real con cierta unidad de razón, es decir, formal o fundamental, pues una misma cosa propiamente no es semejante a sí misma. El hecho de que esta conveniencia o semejanza sea imperfecta, como en el caso de la analogía del ser y otros parecidos, hace que se comprenda más fácilmente cómo pueden las cosas, por más que sean primariamente diversas, tener, no obstante, entre sí una semejanza imperfecta, porque no se las llama primariamente diversas porque carezcan de toda semejanza entre sí, ya que esto no es preciso que suceda en las cosas o razones reales, sino porque se distinguen primeramente por sí mismas, y con esta distinción es compatible la semejanza imperfecta de que acabamos de hablar. De esto tenemos un ejemplo en Dios, en el cual no se puede excogitar ninguna distinción real de grados; de donde su simplicísima naturaleza es por sí misma completamente distinta de la naturaleza creada, y, no obstante, es, al mismo tiempo, principio de cierta conveniencia análoga y relativa con ésta; por consiguiente, estos dos hechos no están en contradicción.

17. De lo dicho se desprende con claridad la respuesta a la última confirmación. En efecto, ya se dijo que la razón de sustancia y de ser en la sustancia son ciertamente idénticas en absoluto en la realidad, pero difieren racionalmente; y que bajo el primer aspecto tienen en la sustancia la misma razón esencial, aunque racionalmente distinta, y lo mismo pasa a propósito de la razón de ser y accidente, tal como se halla en éste; por el contrario, del accidente y la sustancia comparados entre sí se afirma que en la razón de ser tienen una razón esencial idéntica sólo mentalmente, no realmente, y en todas las ilaciones hechas en dicha confirmación se incurre en equivocidad, por no discriminar las diversas razones y modos de conveniencia y distinción.

tam in reali similitudine vel convenientia, quam inter se habent. Ea enim quae in re diversa sunt, in eo ipso in quo distinguuntur, possunt esse similia: quin potius similitudo intrinsece postulat distinctionem secundum rem cum aliqua unitate rationis, seu formali, aut fundamentali, nam idem proprie non est sibi ipsi simili. Quod si haec convenientia vel similitudo sit imperfecta, qualis est in analogia entis et similibus, facilius intelligitur quomodo possint res inter se, quantumvis primo diversae, habere nihilominus aliquam imperfectam convenientiam; non enim dicuntur primo diversae, quia nullo modo inter se similes sint, hoc enim in nullis rebus vel rationibus realibus reperiri necesse est, sed quia se ipsis primo distinguuntur; cum qua distinctione stat praedicta imperfecta convenientia. Cuius rei exemplum est in Deo, in quo nulla distinctio graduum ex natura rei excogitari potest; unde illa simplicissima natura per se ipsam est prorsus distincta a natura creata, et tamen simul est principium alicuius convenientiae analogae et secundum quid cum eadem; haec ergo duo non repugnant.

17. Ad ultimam confirmationem, responsio patet ex dictis. Iam enim dictum est rationem substantiae et entis in substantia esse quidem eamdem omnino secundum rem, differre tamen ratione et priori consideratione habere in substantia eamdem rationem essentialem, ratione tamen diversam, et idem est de ratione entis et accidentis prout in accidente reperiuntur; e contrario vero accidens et substantia inter se comparata, dicuntur habere in ratione entis essentialem rationem eamdem secundum rationem tantum, non secundum rem, et in omnibus illationibus in ea confirmatione factis committitur aequivocatio, non distinguendo diversas rationes et modos convenientiae et distinctionis.

SECCION IV

EN QUÉ CONSISTE LA RAZÓN DE SER EN CUANTO SER Y CÓMO CONVIENE A LOS ENTES INFERIORES

1. *Qué entiende Avicena por el nombre de ente.*— Habiendo afirmado que el ente expresa un solo concepto objetivo, es preciso explicar con brevedad en qué consiste su razón formal o esencial, al menos mediante una especie de descripción o explicación de las palabras, pues tratándose de una razón simplicísima y abstractísima, propiamente no puede definirse. La opinión de Avicena, que transmiten el Comentador y Santo Tomás, IV *Metaph.*, com. 3, y libro X *Metaph.*, com. 8, es que el ser significaba un accidente común a todas las cosas existentes, es decir, la existencia misma que afirmó sobrevenía como un accidente a las cosas, porque se les puede donar o privarlas de ella. Esta opinión está fundada en la significación de la palabra *ente*, que se deriva del verbo *ser* y es su participio; ahora bien: el verbo *ser*, tomado absolutamente, significa el acto de ser o de existir, pues ser y existir, según consta por el uso común y el significado de dichas palabras, son lo mismo; en consecuencia, *ente* significa adecuadamente *lo que es;* por eso en Aristóteles, libro I de la *Física*, texto 17, y con frecuencia en otros pasajes, en vez de *ente* se pone *lo que es*, es decir, lo que tiene el acto de ser o existir, de suerte que es lo mismo ente que existente; por lo tanto, ente significa formalmente el ser o existencia, que cae fuera de la esencia de las cosas.

2. Examinando Soto esta opinión sin citar a Avicena, en el c. IV *Antepraedic.*, q. 1, al fin dice, en primer lugar, que ente es siempre el participio del verbo *ser*, como existente lo es de *existir*, y que formalmente significa la existencia, mientras que materialmente, lo que tiene la existencia; mas explica luego que ente no sólo significa lo que es actualmente, por ejemplo, existente, sino lo que es actual o potencialmente, puesto que de un hombre no existente se predica con verdad que es ser, como que es animal o sustancia, y, no obstante, concluye que el *ser* no se dice quiditativamente de las cosas, sobre todo de las creadas, porque dice rela-

SECTIO IV

IN QUO CONSISTAT RATIO ENTIS IN QUANTUM ENS, ET QUOMODO INFERIORIBUS ENTIBUS CONVENIAT

1. *Quid* entis *nomine intelligat Avicenna.*— Cum dictum sit ens dicere unum conceptum obiectivum, oportet in quo eius formalis seu essentialis ratio consistat breviter declarare, saltem per descriptionem aliquam aut terminorum explicationem; nam, cum illa ratio sit abstractissima et simplicissima, proprie definiri non potest. Fuit ergo opinio Avicennae, quam referunt Commen. et D. Thomas, IV Metaph., com. 3, et lib. X Metaph., com. 8, ens significare accidens quoddam commune rebus omnibus existentibus, nimirum ipsum esse quod rebus accidere dixit, cum eis possit conferri et auferri. Quae opinio fundata est in significatione vocis *ens*; derivatur enim a verbo *sum*, estque participium eius; verbum autem *sum*, absolute dictum, significat actum essendi seu existendi; esse enim et existere idem sunt, ut ex communi usu et significatione horum verborum constat; significat ergo adaequate *ens* id quod est; unde apud Aristotelem, lib. I Phys., text. 17, et saepe alibi, loco *entis* ponitur *id quod est*, id est, quod habet actum essendi seu existendi, ut idem sit ens, quod existens; dicit ergo ens de formali esse seu existentiam quae est extra rerum quidditatem.

2. Hanc opinionem attingens Soto, tacito nomine Avicennae, c. 4 Antepraed., q. 1, in fine, prius dicit ens semper esse participium verbi *sum*, sicut existens, verbi *existo*, et de formali significare esse, de materiali vero, quod habet esse; postea vero declarat ens non solum significare quod actu est, sicut existens, sed quod est actu vel potentia, quia de homine non existente vere dicitur esse ens, sicut esse animal vel substantiam, et nihilominus concludit *ens* non dici quidditative de rebus praesertim creatis, quia dicit habitudinem ad

ción a la existencia, la cual cae fuera de la esencia de la criatura. En esto precisamente constituye la diferencia entre *ser* y *cosa,* porque *cosa* se predica quiditativamente porque significa la quididad verdadera y en absoluto determinada y sin referencia a la existencia; el *ser,* en cambio, no se predica quiditativamente, porque no significa la quididad sin más, sino bajo razón de existir o en cuanto puede poseer la existencia. Y ésta creyó que había sido la razón de que Aristóteles dijese en el libro VIII de la *Metafísica,* texto 16, que el ente no se incluye en las definiciones de las cosas. Toda esta doctrina parece que la tomó Soto de Cayetano en el opúsculo *In De ente et essentia,* c. 4, inmediatamente antes de la cuestión 6, donde, amén de otras cosas, dice que a Avicena sólo hay que reprocharle llamar al ente predicado accidental, porque propiamente la existencia no es un accidente, sino un acto sustancial; pero no hay que censurarlo por negar que el ente sea un predicado esencial y quiditativo, porque esto es verdad, puesto que la existencia cae fuera de la esencia, y cita a Santo Tomás, *Quodl.* II, a. 3, el cual dice que el ente sólo se predica esencialmente de Dios, que es lo que manifiesta también en I, q. 3, a. 4 y 5 y en I *cont. Gent.,* c. 25 y 26.

3. *El ente, participio y nombre.*— Para explicar esto y eliminar la equivocidad, tenemos que valernos de la distinción que suele usarse en el ente, rechazada antes sin motivo por Cayetano y Soto. Fonseca, en cambio, la acepta con razón en el libro IV *Metaph.,* c. 2, q. 3, sec. 2, y la da a entender con bastante claridad Santo Tomás en el *Quodl.* citado, aunque no con las mismas palabras. Así, pues, el ente, como se ha dicho, se toma a veces como participio del verbo *ser,* y en este sentido significa el acto de existir como ejercido, y es igual que existente en acto; pero otras veces se toma como nombre que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener la existencia, pudiendo decirse que significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal, del mismo modo que viviente, en cuanto es participio, significa el uso actual de la vida, pero como nombre, significa sólo lo que posee una naturaleza que puede ser principio de operaciones vitales. Es evidente que esta distinción tiene que admitirse necesariamente por los autores arriba citados, puesto que la primera significación está fundada en la propiedad y rigor del verbo *ser,* el cual, tomado en absoluto, significa el ser actual o existencia; por esto mismo, dicen también los dialécticos que en la proposición de segundo adyacente, el verbo *es* no puede nunca desvincularse del tiempo. Lo mismo se desprende del uso común, porque si alguien dice: *Adán es,* significa que éste existe. Pues este verbo, hablando en rigor, tiene implicado en sí su propio participio, en el que puede resolverse dicha proposición. Mas a su vez, consta también por el uso común que *ente,* incluso tomándolo como el ente real —en este sentido hablamos ahora—, no sólo se atribuye a las cosas existentes, sino también a las naturalezas reales consideradas en sí mismas, existan o no: es el sentido en que la metafísica considera al ente, el cual de este modo se divide en diez predicamentos. Ahora bien: el *ente,* en esta significación, no conserva el valor del participio, porque el participio implica significación de tiempo, significando así el ejercicio actual de ser o existir; por esto, la palabra *existente* no puede jamás decirse de una cosa que no exista en acto, ya que conserva siempre el valor de participio del verbo existir; en consecuencia, es necesario que el ente en esta segunda significación se tome con valor de nombre. Por eso los autores arriba citados admiten efectivamente esta división, por más que la rechacen en sus expresiones, porque lo mismo da decir que el *ente* significa a veces una cosa que existe actualmente, y a veces sólo en potencia, que decir que se toma a veces como participio y a veces como nombre, o, como dicen otros, participial y nominalmente. En efecto, por lo mismo que el *ente* no significa la entidad actual y la existencia, ya no se toma con valor de participio, sino como nombre verbal. Por eso, Santo Tomás, en el *Quodl.* citado, después de tratar del ente en cuanto se dice del ser actual, añade: *mas es verdad que este nombre,* ente, *en cuanto significa una cosa a la que corresponde el existir, en tanto significa la esencia de la cosa y se divide en los diez géneros.*

Solución del problema

4. *Significación del ente como participio.*— Supuesta, pues, esta significación de la palabra, resulta fácil resolver la cuestión entendida en general. En efecto, hay que afirmar primeramente que, considerado el ente en acto, como signifi-

esse, quod est extra essentiam creaturae. Et in hoc constituit differentiam inter *ens* et *res,* quod *res* quidditative praedicatur, quia significat quidditatem veram et ratam absolute, et sine ordine ad esse; *ens* autem non praedicatur quidditative, quia non significat absolute quidditatem, sed sub ratione essendi, seu quatenus potest habere esse; et hac ratione existimavit dictum ab Aristotele, VIII Metaph., text. 16, ens non poni in definitionibus rerum. Quam totam doctrinam videtur sumpsisse Soto ex Caiet., opusculo De Ente et esentia, c. 4, proxime ante q. 6, ubi praeter alia dicit Avicennam solum reprehendi, quia vocat ens praedicatum accidentale; proprie enim esse non est accidens, sed substantialis actus; non vero esse reprehensione dignum, eo quod neget ens esse praedicatum essentiale seu quidditativum; hoc enim verum est, cum esse sit extra quidditatem, citatque Div. Thomam, Quodl. II, a. 3, dicentem ens de solo Deo praedicari essentialiter, quod etiam significat I, q. 3, a. 4 et 5, et I cont. Gent., c. 25 et 26.

3. *Ens et participium, et nomen.*— Ad explicandam hanc rem et tollendam aequivocationem, utendum nobis est usitata distinctione entis, quam Caietan. et Soto supra sine causa reiiciunt. Fonseca vero merito eam amplectitur, IV Metaph., c. 2, q. 3, sect. 2, eamque satis insinuat D. Thomas, dict. Quodl., licet non eisdem verbis. Ens ergo, ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi *sum,* et ut sic significat actum essendi ut exercitum, estque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam eius rei quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine, sicut *vivens,* ut est participium [1], significat actualem usum vitae, ut vero est nomen significat solum id quod habet naturam quae potest esse vitalis operationis principium. Quod autem haec distinctio necessario a praedictis auctoribus admittenda sit, patet, nam prior significatio fundata est in proprietate et rigore verbi *sum,* quod absolute dictum actuale esse seu existentiam significat; unde etiam dialectici dicunt in propositione de secundo adiacente verbum *est* nunquam absolvi a tempore. Et patet etiam ex communi usu, nam si quis dicat *Adam est,* significat ipsum existere. Habet autem hoc verbum in rigore suum participium in ipso inclusum, in quod potest resolvi praedicta propositio. Rursus constat ex communi usu *ens,* etiam sumptum pro ente reali (ut nunc loquimur), non solum tribui rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se consideratis, sive existant, sive non; quomodo metaphysica considerat ens, et hoc modo ens in decem praedicamenta dividitur. Sed *ens* in hac significatione non retinet vim participii, quia participium consignificat tempus, et ita significat actuale exercitium essendi seu existendi, et ideo haec vox, *existens* nunquam dici potest de re quae actu non existat, quia semper retinet vim participii verbi *existo;* ergo necesse est *ens* in hac posteriori significatione sumi in vi nominis. Unde praedicti auctores re ipsa admittunt hanc partitionem, quamvis verbis contemnant, nam perinde est dicere *ens* interdum significare rem actu existentem, interdum potentia tantum, quod dicere interdum sumi ut participium, aliquando vero ut nomen, seu ut alii loquuntur, participialiter et nominaliter. Quia hoc ipso quod *ens* non significat actualem entitatem et existentiam, iam non sumitur in vi participii, sed tamquam nomen verbale. Unde D. Thom., in dicto Quodl., postquam tractavit de ente, prout dicitur ab actuali esse, subdit: *Sed verum est quod hoc nomen* ens *secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera.*

Quaestionis resolutio

4. *Ens participium quid importet.*— Hac ergo supposita vocis significatione, faci-

[1] Creemos que la palabra *principium,* que sustituye a *participium* en algunas ediciones, carece de sentido (N. de los EE.)

cado de dicha palabra tomada con valor de participio, su razón consiste en ser algo que existe en acto, o que posee el acto real de existir, o que tiene realidad actual, distinta de la potencial, la cual es nada actualmente. Todo esto, circunscrito a la explicación de un concepto simplicísimo, sólo puede probarse por el modo común de concebir y por la significación de la palabra que hemos explicado. Y, finalmente, porque puede deducirse de lo dicho en las secciones anteriores que el ente, bajo esta razón, puede tener un concepto formal y objetivo uno, común a todos los entes existentes actualmente, por ser semejantes entre sí, y convenir en la existencia actual y en la entidad; también se deduce que dicho concepto puede significarse con esta palabra; por consiguiente, la razón de ente así entendido y de su concepto no puede consistir en otra cosa, ni explicarse de otro modo alguno.

5. En segundo lugar, digo: si el ente se considera como significado de dicha palabra tomada con valor de nombre, su razón consiste en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente. La prueba de esta conclusión es proporcionalmente idéntica a la de la precedente, porque este concepto simple no puede entenderse o explicarse de otro modo.

Naturaleza de la esencia real

6. *Esencia del ente como nombre.*— Sólo nos faltaba exponer qué es la esencia real o en qué consiste su razón, pues siendo la esencia aquello por lo que llamamos o denominamos ser a una cosa, como dice Santo Tomás en el c. 2. del *De ente et essentia,* cosa que se cumple especialmente con el ser tomado en esta acepción, no puede, en consecuencia, explicarse debidamente en qué consiste la razón de ente real sin comprender en qué consiste el que sea real. Dos puntos cabe tratar aquí, indicados concretamente por las dos palabras: primero, en qué consiste la razón de la esencia; segundo, en qué consiste el ser real. El primero no podemos explicarlo, si no es en relación con los efectos o propiedades de la cosa, o en orden a nuestro modo de concebir y de hablar. De acuerdo con el primer modo, decimos que la esencia de una cosa es el principio primero y radical e

lis est quaestionis resolutio in communi sumpta. Dicendum est enim primo, sumpto ente in actu, prout est significatum illius vocis in vi participii sumptae, rationem eius consistere in hoc, quod sit aliquid actu existens, seu habens realem actum essendi, seu habens realitatem actualem, quae a potentiali distinguitur, quod est actu nihil. Hoc totum, cum solum consistat in declaratione simplicissimi conceptus, non potest aliter probari quam ex communi modo concipiendi et ex significatione vocis a nobis explicatae. Ac denique, quia ex dictis in praecedentibus sectionibus constare potest ens sub hac ratione posse habere unum conceptum formalem et obiectivum, communem omnibus entibus actu existentibus, cum inter se similia sint et conveniant in actuali esse et entitate, constat etiam posse conceptum illum hac voce significari; ergo entis sic sumpti et conceptus eius ratio non potest in alio consistere, nec potest aliter explicari.

5. Dico secundo: si ens sumatur prout est significatum huius vocis in vi nominis sumptae, eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chymaericam, sed veram et aptam ad realiter existendum. Probatio huius conclusionis eadem proportionaliter est quae praecedentis, quia hic simplex conceptus non potest alio modo intelligi aut explicari.

Quid sit essentia realis

6. *Ens nomen quid.*—Solum restabat exponendum quid sit essentia realis, vel in quo ratio eius consistat; nam cum essentia sit secundum quam res dicitur seu denominatur ens, ut Div. Thom. ait, De Ente et Essentia, c. 2, quod maxime verum est de ente in hac acceptione sumpto, ideo non potest satis explicari in quo consistat ratio entis realis, nisi intelligatur in quo consistat essentia realis. In quo duo peti possunt, quae illis duabus vocibus indicantur: primum, in quo consistat ratio essentiae; secundum, in quo consistat quod realis sit. Primum non potest a nobis exponi, nisi vel in ordine ad effectus vel passiones rei, vel in ordine ad nostrum modum concipiendi et loquendi. Primo modo dicimus essentiam rei esse id quod est primum

íntimo de todas las acciones y propiedades que le convienen; y bajo este concepto, se le llama *naturaleza de cada cosa,* según se desprende de Aristóteles, en el libro V de la *Metafísica,* texto 5, y lo hace notar Santo Tomás en el c. 1 del *De ente et essentia,* y en el *Quodl.* I, a. 4, y en otras muchas partes. En cambio, de acuerdo con el segundo modo, decimos que la esencia de una cosa es lo que se expresa por la definición, como dice también Santo Tomás en dicho opúsculo *De ente et essentia,* c. 2, y en este sentido suele decirse también que la esencia de una cosa es lo primero que se concibe de ella; digo primero, no en orden de origen (ya que de esta suerte la concepción de las cosas suele más bien comenzar por lo que está fuera de su esencia), sino más propiamente en orden de excelencia y de primacía objetiva, porque es de esencia de una cosa lo que concebimos que le conviene primariamente y se constituye primariamente en el ser intrínseco de la cosa o de tal cosa, y en este sentido recibe también la esencia, en relación con nuestro modo de expresión, el nombre de *quididad,* por ser aquello con que respondemos a la pregunta "qué es una cosa". Y, finalmente, se llama *esencia,* porque es lo primero que se piensa que hay en una cosa por el acto de ser. Podemos, pues, de todos estos modos explicar la razón de la esencia.

7. En qué consiste (que) una esencia sea real, podemos explicarlo mediante una negación o una afirmación. Según el primer modo, esencia real decimos que es la que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento. En cambio, de acuerdo con el segundo modo, puede explicarse: primero, *a posteriori,* por el hecho de ser principio o raíz de operaciones o efectos reales, sea en el género de la causa eficiente, de la formal o de la material; efectivamente, en este sentido no existe ninguna esencia real que no pueda tener algún efecto o propiedad real. Segundo, puede explicarse *a priori* por la causa extrínseca (aunque esto no sea verdad de la esencia en absoluto, sino de la esencia creada), y en este sentido, decimos que es real la esencia que puede ser producida realmente por Dios y constituirse como ser de un ente actual. En cambio, esta razón de esencia no puede propiamente explicarse mediante una causa intrínseca por ser ella misma la primera causa o razón intrínseca del ser y la más simple, tal

et radicale ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum quae rei conveniunt, et sub hac ratione dicitur *natura uniuscuiusque rei,* ut constat ex Aristot., V Metaph., text. 5; et notat D. Thomas, De Ente et Essentia, c. 1, et Quodl. I, a. 4, et saepe alias. Secundo autem modo dicimus essentiam rei esse quae per definitionem explicatur, ut dicit etiam D. Thomas, dicto opusculo De Ente et Essentia, c. 2, et sic etiam dici solet illud esse essentiam rei quod primo concipitur de re; primo (inquam) non ordine originis (sic enim potius solemus conceptionem rei inchoare ab his quae sunt extra essentiam rei), sed ordine notabilitatis potius et primitatis obiecti; nam id est de essentia rei, quod concipimus primo illi convenire et primo constitui intrinsece in esse rei vel talis rei, et hoc modo etiam vocatur essentia *quidditas* in ordine ad locutiones nostras, quia est id per quod respondemus ad quaestionem quid sit res. Ac denique appellatur *essentia,* quia est id quod per actum essendi primo esse intelligitur in unaquaque re. Ratio ergo essentiae his modis potest a nobis declarari.

7. Quid autem sit essentiam esse realem, possumus aut per negationem aut per affirmationem exponere. Priori modo dicimus essentiam realem esse quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum. Posteriori autem modo explicari potest, vel a posteriori per hoc quod sit principium vel radix realium operationum vel effectuum, sive sit in genere causae efficientis, sive formalis, sive materialis; sic enim nulla est essentia realis quae non possit habere aliquem effectum vel proprietatem realem. A priori vero potest explicari per causam extrinsecam (quamvis hoc non simpliciter de essentia, sed de essentia creata verum habeat), et sic dicimus essentiam esse realem, quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis. Per intrinsecam autem causam non potest proprie haec ratio essentiae explicari, quia ipsa est prima causa vel ratio intrinseca entis et simplicissima, ut hoc

como se la concibe en este comunísimo concepto de esencia; por eso, sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente. De todos estos modos podemos explicar la razón común de ente; empero una inteligencia más exacta del problema depende de muchas cuestiones. La primera es qué clase de entidad es la de la esencia real cuando no existe actualmente. La segunda, en qué consiste la existencia actual y para qué se requiere en las cosas. La tercera, cómo se distingue la existencia de la esencia. Mas como estas cuestiones son casi exclusivas del ente creado y requieren una prolija explicación, las desplazamos para la disp. VII, satisfechos por ahora con la descripción que dimos del ente y de la esencia.

En qué convienen el ser en acto y el ser en potencia

8. Hay, empero, una duda a propósito de las dos conclusiones expuestas, que no puede soslayarse aquí, por más que se roce con la división del ente en ser en acto y ser en potencia; se trata de saber si la doble significación del ente tomado nominal y participialmente es simplemente equívoca, o análoga, de tal manera que no le corresponda ningún concepto común a ambos miembros, o si, por el contrario, tiene un concepto común; porque si se afirma esto último, todavía no hemos explicado suficientemente la razón comunísima de ser, pues hemos explicado la razón de cada uno de los miembros, pero no la razón de ser, en cuanto es común y abstrae de ambos miembros. Resultará, además, muy difícil la explicación de tal concepto y de su razón, e incluso de su nombre, porque no se expresa por el *ente* tomado nominal ni participialmente; ahora bien, no es posible otro modo de significación que abstraiga de estos dos. Así, pues, si se afirma el primer significado, se sigue que no hay un concepto de ente común a Dios y a las criaturas en cuanto posibles, sino sólo en cuanto existentes en acto, cosa que parece completamente falsa y contra el modo común de pensar y además contra todo lo que dijimos antes sobre el concepto comunísimo de ser. Se infiere también que hombre se predica equívocamente del verdadero hombre posible y del que existe en acto. La deducción es evidente, porque la razón de hombre

communissimo conceptu essentiae concipitur; unde solum dicere possumus essentiam realem eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere. His ergo modis, potest a nobis communis ratio entis declarari; magis autem exacta huius rei intelligentia pendet ex pluribus quaestionibus. Prima est, qualis sit entitas essentiae realis, quando actu non existit. Secunda, quid sit existentia actualis, et ad quid necessaria sit in rebus. Tertia, quomodo existentia distinguatur ab essentia. Sed quia hae quaestiones propriae fere sunt entis creati, et prolixam requirunt disputationem ideo eas ~~prolixam requirunt disputationem, ideo eas~~ contenti pro nunc praedicta entis et essentiae descriptione.

Ens in actu et in potentia in quo conveniant

8. Una vero dubitatio circa duas conclusiones positas hic praetermitti non potest, quamvis attingat divisionem entis in ens in actu et ens in potentia; scilicet, an illa duplex significatio entis nominaliter et participialiter sumpti sit mere aequivoca, vel ita analoga ut nullus conceptus communis utrique membro ei respondeat, an vero habeat aliquem conceptum communem; nam si hoc posterius dicatur, nondum est a nobis communissima ratio entis satis explicata; declaravimus enim singulorum membrorum rationes, non autem rationem entis, ut communis et abstrahentis ab utroque membro. Deinde difficillimus erit ad explicandum talis conceptus et ratio eius, immo et nomen, quia nec significabitur per *ens* nominaliter sumptum nec participialiter; non potest autem fingi alius modus significandi abstrahens ab his duobus. Si vero dicatur primum, sequitur non posse dari conceptum entis communem Deo et creaturis, ut possibilibus, sed tantum ut actu existentibus, quod videtur plane falsum et contra communem modum concipiendi, et contra omnia supra dicta de communissimo conceptu entis. Sequitur deinde hominem aequivoce dici de vero homine possibili, vel actu existente. Patet sequela, quia eadem est ratio de homine respectu illorum duorum membrorum, quae est de ente respectu entis in actu et in potentia seu de ente nominaliter et participialiter sumpto; nam, ut participium significat ens in actu, ita nomen ens in potentia. Consequens autem videtur plane falsum; nam *homo* ex vi eiusdem impositionis significat hominem, sive actu existentem, sive possibilem; immo et simplex conceptus hominis, qui illi voci respondet, aeque repraesentat hominem existentem vel possibilem; non est ergo ibi significatio aequivoca; idem ergo est proportionaliter de ente sub illa duplici ratione seu significatione sumpto, et de conceptu qui illi respondet.

respecto de estos dos miembros es la misma que la razón de ente respecto de ser en acto y ser en potencia o de ente considerado nominal y participialmente; porque, igual que el participio significa el ente en acto, de la misma manera el nombre significa el ente en potencia. Sin embargo, el consecuente parece falso en absoluto, puesto que *hombre,* en virtud de una misma imposición, significa el hombre, bien existente en acto, bien posible; es más, el concepto simple de hombre que responde a esta palabra representa por igual el hombre existente o el posible; por lo tanto, en este caso no se da una significación equívoca; luego lo mismo pasa proporcionalmente con el ente tomado bajo aquella doble razón o significación y con el concepto que le corresponde.

9. *Solución.— Ejemplo oportuno para la comprensión de la solución.—* Se responde que el ente, según esa doble acepción, no significa una doble razón de ser que divida a una razón o concepto común, sino que significa un concepto de ser más o menos preciso; en efecto, el *ente,* tomado con valor de nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino sólo abstrayendo de ella precisivamente; en cambio, el *ente,* en cuanto es participio, significa el ser mismo real, o sea, el que tiene esencia real con existencia actual, dándole de este modo una significación más contraída. Por eso, al modo que animal, al predicarse del género mismo en su consideración precisiva y del bruto en cuanto es un animal determinado, no divide un concepto común al animal en cuanto tal y al animal concreto, sino que expresa la misma razón de animal en cuanto prescindida o contraída, lo mismo se debe decir del ente bajo aquella doble acepción. Tenemos todavía un ejemplo más apropiado en la "disposición", en cuanto significa una especie de cualidad distinta del hábito y un género común a ambos; en efecto, no tiene otra significación común con la que exprese inmediatamente otro concepto común al género y a la especie (efectivamente, esto es imposible, porque el género y la especie nada tienen de común, si no es el mismo concepto de género); significa, pues, el género mismo inmediatamente o significa inmediatamente alguna especie con el doble significado. Del mismo modo, pues, el *ente* no significa un concepto común al ente considera-

9. *Resolutio.— Exemplum accommodatum ad resolutionis intelligentiam.—* Respondetur *ens* secundum illam duplicem acceptionem non significare duplicem rationem entis dividentem aliquam communem rationem seu conceptum communem, sed significare conceptum entis magis vel minus praecisum: *ens* enim in vi nominis sumptum significat id quod habet essentiam realem praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo; *ens* vero ut participium est, significat ipsum ens reale seu habens essentiam realem cum existentia actuali, et ita significat illud magis contractum. Unde, sicut animal dictum de ipso genere praecise sumpto et de bruto quatenus tale animal est, non dividit aliquem conceptum communem ad animal ut sic et tale animal, sed dicit eamdem rationem animalis ut praecisam vel ut contractam, ita dicendum est de ente sub illa duplici acceptione. Magisque accommodatum exemplum est in dispositione, ut significat quamdam speciem qualitatis ab habitu distinctam et genus utrique commune; non enim habet aliquam significationem communem, qua immediate significet alium conceptum communem generi et speciei (id enim impossibile est, quia generi et speciei nil est commune praeter ipsum conceptum generis); significat ergo vel immediate genus ipsum, vel immediate

do nominal y participialmente, sino que posee una doble significación inmediata, mediante la cual significa o el ser que prescinde de la existencia actual, o el ser que existe actualmente. Por lo tanto, aquella doble significación o es equívoca o se acerca mucho a la equivocidad, en virtud de un sentido traslaticio que se funda en cierta proporcionalidad. Parece, pues, que, en primer lugar, el ente significó una cosa que tiene ser real y actual, como participio del verbo ser; de allí se aplicó luego la palabra para significar precisivamente lo que tiene esencia real. Hay un ejemplo de lo mismo en la palabra disposición; efectivamente, si ha de significar el género y la especie, tiene indudablemente una significación equívoca, o a lo más análoga, en virtud de cierta proporcionalidad.

10. Así, pues, al ejemplo de la palabra *hombre* que se aducía en apoyo de la opinión contraria, se responde negando la semejanza. Porque la palabra *hombre* no posee doble significación, una para significar el hombre precisivamente y en potencia, la otra para significar el hombre existente en cuanto tal, sino que tiene una solamente, con la que significa al hombre precisivamente, exista o no, significación que es proporcional o semejante a la que tiene el ente tomado sólo con valor de nombre. Mas la que tiene con valor de participio no se da en la palabra *hombre,* y no hay término alguno incomplejo y simple que signifique todo el contenido de esta expresión compleja, *hombre existente.* Y si fingimos que la palabra hombre se aplica para significar todo esto, tendrá automáticamente una doble significación equívoca, la que afirmamos existir en el nombre de ente.

11. Se entiende, además, que el ente, tomado con valor de nombre, no significa el ser en potencia, en cuanto opuesto privativa o negativamente al ser en acto, sino que significa solamente el ser en cuanto expresa precisivamente la esencia real, lo cual es bastante distinto; en efecto, así como la abstracción precisiva es distinta de la negativa, del mismo modo el ente considerado nominalmente, aunque signifique precisivamente el ser que tiene esencia real, no añade empero una negación, a saber, la de carecer de existencia actual, que es la negación o privación que añade ser en potencia. Lo cual se evidencia también por el hecho de que el *ente* con valor de nombre es común a Dios y a las criaturas, pudiendo

speciem quamdam duplici significatione. Ita ergo *ens* non significat conceptum aliquem communem enti nominaliter et participialiter sumpto, sed immediate habet duplicem significationem, qua significat vel ens praescindendo ab actuali existentia vel ens actu existens. Quocirca illa duplex significatio vel aequivoca est vel maxime ad aequivocationem accedit secundum quamdam translationem fundatam in aliqua proportionalitate. Primo enim *ens* significasse videtur rem habentem esse reale et actuale, tamquam participium verbi essendi; inde vero translata est illa vox ad praecise significandum id quod habet essentiam realem. Cuius simile etiam est in voce illa *dispositio;* nam, ut significat genus et speciem, sine dubio habet aequivocam significationem, vel ad summum analogam secundum quamdam proportionalitatem.

10. Igitur ad exemplum de voce *homo,* quod in contrarium afferebatur, respondetur non esse simile; nam *homo* non habet duplicem significationem, unam qua significet hominem praecise vel in potentia, aliam qua significet hominem existentem ut sic, sed unicam tantum, qua significat hominem praecise, sive existat sive non; quae significatio est proportionalis vel similis illi quam habet ens solum in vi nominis sumptum. Alia vero, quam habet in vi participii, non reperitur in hac voce *homo,* neque est ullus terminus incomplexus et simplex, qui significet totum hoc quod hac voce complexa significatur, *homo existens.* Quod si fingamus vocem hominis transferri ad totum hoc significandum, iam habebit duplicem significationem aequivocam, quam dicimus esse in nomine entis.

11. Ex quo ulterius intelligitur ens sumptum in vi nominis non significare ens in potentia, quatenus privative vel negative opponitur enti in actu, sed significare solum ens ut praecise dicit essentiam realem, quod valde diversum est; sicut enim abstractio praecisiva diversa est a negativa, ita ens nominaliter sumptum, licet praecise dicat ens habens essentiam realem, non vero addit negationem, scilicet carendi existentia actuali, quam negationem seu privationem addit ens in potentia. Quod inde etiam manifeste patet, nam *ens* in vi nominis

predicarse de Dios con verdad; en cambio, el ser en potencia en modo alguno puede afirmarse de Dios. Es más, ni de las criaturas existentes en cuanto tales se afirma con propiedad, porque ya no existen en potencia, sino en acto, siendo, sin embargo, afirmado de ellas el *ente,* tanto con valor participial como con valor de nombre, puesto que, aunque tengan existencia actual, se afirma de ellas también con verdad que tienen esencia real, prescindiendo, no negando, la existencia actual.

12. De donde se comprende, finalmente, que el *ente,* considerado con precisión, en cuanto significado con valor de nombre, puede dividirse con propiedad en ser en acto y en ser en potencia, y que ser en acto es lo mismo que ente significado por dicha palabra considerada como participio, y que ambas cosas significan la razón de ser, ya precisa, ya determinada a la existencia actual, bien sea con determinación esencial, como es el caso de Dios, bien sea con determinación ajena a la esencia, como se juzga que es el caso de las criaturas, materia que luego se discutirá; el ser en potencia expresa también un ente real, en cuanto a la esencia real, contracto y determinado no por algo positivo, sino por la privación de existencia actual. Mas el ente así contraído, o sea, en cuanto concebido en tal estado, no se significa mediante la voz ente, ni mediante cualquiera otra incompleja que yo conozca, sino sólo mediante los términos compuestos *ser posible, ser en potencia,* y otros parecidos. Conviene mucho tener en cuenta todo esto, porque de estas significaciones de las palabras depende en gran parte la concepción verdadera de las cosas, y apoyándose también en gran parte en ellas quedó expuesta incidentalmente la división del ente en ser en acto y en ser en potencia, que luego trataremos de nuevo *ex professo.*

¿Es el ser un predicado esencial?

13. Se infiere de aquí ocasionalmente que la razón comunísima de ente, significada por esta palabra considerada con valor de nombre, es esencial y se predica quiditativamente de sus inferiores, por más que ente, en cuanto dice existencia actual y se significa por el participio del verbo ser, no sea en absoluto un predicado esencial, excepto en el caso de Dios. Esta segunda parte, por lo que a Dios

sumptum commune est Deo et creaturis, et de Deo affirmari vere potest; ens autem in potentia nullo modo potest praedicari de Deo; immo nec de creaturis existentibus, ut sic proprie dicitur, quia iam non sunt in potentia sed in actu; cum tamen de illis dici possit *ens,* tam ut participium quam ut nomen, quia, licet habeant actualem existentiam, vere etiam de illis dicitur quod habent essentiam realem, praescindendo et non negando actualem existentiam.

12. Unde tandem intelligitur *ens* praecise sumptum, ut in vi nominis significatur, proprie dividi posse in ens in actu et ens in potentia et ens in actu idem esse quod ens significatum per hanc vocem in vi participii sumptam, atque ita illa duo significare rationem entis vel praecisam vel determinatam ad actualem existentiam, sive haec determinatio essentialis sit, ut est in Deo, sive sit extra essentiam, ut censetur esse in creaturis, de qua re inferius disputandum; ens autem in potentia dicit etiam reale ens, quantum ad realem essentiam, contractum et determinatum non per aliquid positivum, sed per privationem actualis existentiae. Ens autem sic contractum, seu prout in tali statu conceptum, non significatur per hanc vocem *ens,* nec per aliquam aliam incomplexam quae mihi nota sit, sed solum per hos terminos complexos, *ens possibile, ens in potentia* et similes; quae omnia sunt diligenter advertenda, nam ex his vocum significationibus multum pendet vera rerum conceptio, et ex his magna etiam ex parte obiter exposita est divisio entis in ens in actu, et ens in potentia, quam iterum postea ex professo tractabimus.

Ens an sit praedicatum essentiale

13. Atque hinc obiter colligitur rationem entis communissimam, quae significatur per eam vocem in vi nominis sumptam, esse essentialem et praedicari quidditative de suis inferioribus, quamvis *ens,* ut actualem dicit existentiam et significatur per participium essendi, absolute non sit praedicatum essentiale, nisi in solo Deo. Haec

se refiere, es teológica, y, según principios naturales, suele tratarse luego, en el libro XII, y yo la expuse con amplitud en el tomo I de la *III parte,* en la disp. XI, sec. 1, y algunos puntos también los explanaremos luego al tratar de Dios. Mas por lo que a las criaturas se refiere, está en función de lo que después se ha de decir sobre la distinción entre la existencia y la esencia en la criatura; podemos ahora dar por supuesto que, distínganse o no, se puede afirmar en absoluto que el existir no pertenece a la esencia de la criatura, porque puede conferírsele o arrebatársele, no encontrándose en necesaria conexión con la esencia de la criatura concebida precisivamente, razón bajo la cual es invariable y se afirma necesariamente de cada cosa cuya esencia constituye; en este sentido, pues, se dice que el *ente* tomado participialmente no se predica quiditativa o esencialmente de las criaturas, siendo verdad desde este punto de vista la opinión de Avicena, arriba citada, que admite Santo Tomás en el *Quodl. II,* ya citado, y en otros lugares anteriormente referidos, pudiendo Avicena ser censurado únicamente, o por juzgar que la existencia es un verdadero accidente, materia de que nos ocuparemos en su debido lugar, o por haber omitido otra acepción y explicación del ente, y haber pensado, en consecuencia, que había que negar en absoluto que el ente bajo una determinada razón, respecto de la cual se divide en diez predicamentos, pueda ser esencial a todos ellos.

14. Se prueba, por lo tanto, la segunda parte de la conclusión —que sin razón parece negar Soto—, porque el tener esencia real conviene a todo ente real y le es esencial en grado sumo; por ello, el ente bajo dicha acepción es un predicado esencial. Además, el ser ente de este modo conviene a la criatura, aunque no exista, como por ejemplo esta proposición: *el hombre es ser,* se dice que posee verdad eterna; pero no le conviene de un modo esencial y secundario, como una propiedad, puesto que no supone nada anterior de que se derive como si fuera una propiedad, porque más bien es él el primer concepto de cualquier ente real; por consiguiente, le conviene como predicado esencial quiditativo de la cosa. En este sentido afirmó Santo Tomás, en el *Quodl.* referido, que el ente significaba la esencia de las cosas dividiéndose en los diez géneros. Y Aristóteles afirmó que el ente no formaba parte de las definiciones, no por estar fuera

posterior pars, quatenus ad Deum spectat theologica est, et ex principiis naturalibus tractari solet infra, lib. XII, et eam late disserui in tom. I tertiae partis, in disp. XI, sect. 1, et aliquid attingemus infra, disputando de Deo. Quantum vero spectat ad creaturas, pendet ex dicendis infra de distinctione existentiae ab essentia in creatura; nunc supponamus, sive distinguantur, sive non, absolute esse dicendum existere non esse de essentia creaturae, quia potest illi dari et ab illa auferri, et ita non habet necessariam connexionem cum essentia creaturae praecise concepta, sub qua ratione est invariabilis et necessario dicitur de unaquaque re cuius est essentia; hac ergo ratione *ens* participialiter sumptum dicitur non praedicari quidditative seu essentialiter de creaturis, et quoad hoc vera est opinio Avicennae supra recitata, eamque admittit D. Thomas, dicto Quodl. II, et aliis locis supra citatis, solumque potest Avicenna reprehendi, vel eo quod existentiam putaverit esse verum accidens, de quo infra suo loco, vel eo quod aliam acceptionem et explicationem entis omiserit, et ideo simpliciter negandum putaverit ens sub aliqua ratione, sub qua in decem praedicamenta dividitur, esse posse essentiale omnibus illis.

14. Probatur ergo altera conclusionis pars (quam immerito Soto negare videtur), quia habere essentiam realem convenit omni enti reali estque illi maxime essentiale; ergo ens sub praedicta ratione est praedicatum essentiale. Praeterea, esse ens hoc modo convenit creaturae, etiamsi non existat, quomodo haec propositio: *homo est ens,* dicitur esse aeternae veritatis; sed non convenit illi per se secundo, ut proprietas aliqua, quia non supponit aliquid prius a quo dimanet tamquam passio; nam potius ille est primus conceptus cuiusvis entis realis; ergo convenit ut praedicatum essentiale et de quidditate rei. Et hoc modo dixit D. Thom., dicto Quodl., ens significare essentiam rei et dividi per decem genera. Aristoteles autem dixit ens non poni in definitionibus, non quia sit extra quidditatem, sed quia non di-

de la esencia, sino porque no expresa naturaleza alguna determinada, sino que lo trasciende íntimamente todo, lo cual es lo mismo que otros afirman del ser en cuanto significado por la palabra *cosa,* el cual admite Soto más arriba que se predica quiditativamente, porque significa la quididad real de modo absoluto, pues es lo mismo significar la quididad real que la esencia real, la cual significa el ser, en cuanto prescinde de la existencia actual, ya que esencia y quididad se identifican en absoluto, diferenciándose sólo por la etimología de los nombres. Ahora bien: resulta incomprensible que una esencia o quididad sea real sin relación a la existencia y a la entidad real actual; efectivamente, no tenemos otro modo de comprender como real una esencia que no es actual, sino porque es de tal naturaleza, que no le resulta contradictorio convertirse en entidad actual, condición que adquiere por la existencia actual; por lo tanto, aunque el existir en acto no sea de esencia de la criatura, el orden a la existencia, no obstante, o la aptitud para existir, pertenece a su concepto intrínseco y esencial, y de este modo el ser es un predicado esencial.

15. Con esta ocasión, incidentalmente, inferimos que si el *ente* se toma con valor de nombre, se identifica en absoluto con *cosa,* o sea, significan lo mismo, con la única diferencia de la etimología de las palabras; efectivamente, se dice *cosa* atendiendo a la quidicad, en cuanto es algo firme e invariable, es decir, no ficticio, llamándosele por este motivo quididad real; en cambio, *ente,* en la significación arriba apuntada, expresa lo que tiene esencia real; significan, pues, en absoluto el mismo objeto o razón real. Este es el motivo de que Avicena, en el tratado I de su *Metafís.,* c. 6, por no haber distinguido esta doble significación del ser, lo haya dividido en ser y cosa; porque sostuvo que el ser significaba formalmente la existencia actual, y cosa, en cambio, sólo la quididad o esencia real, como hizo notar Santo Tomás, *In II,* dist. 37, q. 1, a. 1. Por consiguiente, asignando al ente la doble significación arriba expresada, una de ellas coincide con la significación del nombre *cosa,* o sea, la misma que conviene al ente tomado con valor de nombre. Y así dice Santo Tomás, en el citado *Quodl.* II, que la palabra *ente,* en cuanto significa una cosa a la cual corresponde existir, significa la esencia de la cosa, y se divide en los diez géneros. Creemos haber dado con

cit determinatam naturam, sed intime transcendit omnia, sicut alii dicunt de ente, ut significatur hac voce *res,* de quo Soto supra concedit quidditative praedicari, quia significat absolute quidditatem realem; idem enim est significare quidditatem realem, quod significare essentiam realem, quam significat ens, ut praescindit ab actuali existentia, quia essentia et quidditas idem omnino est, solumque etymologia nominum est diversa. Quod vero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse et realem entitatem actualem; non enim aliter concipimus essentiam aliquam, quae actu non existit, esse realem nisi quia talis est ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam; quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturae, tamen ordo ad esse vel aptitudo essendi est de intrinseco et essentiali conceptu eius; atque hoc modo ens praedicatum est essentiale.

15. Unde obiter colligo *ens* in vi nominis sumptum et *rem* idem omnino esse seu significare, solumque differre in etymologia nominum; nam *res* dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum, id est, non fictum, qua ratione dicitur quidditas realis; *ens* vero in praedicta significatione dicit id quod habet essentiam realem: eamdem ergo omnino rem seu rationem realem important. Unde Avicenna, tract. I suae Metaph., c. 6, quia non distinxit illam duplicem significationem entis, eam divisit inter ens et rem; nam ens dixit de formali significare actualem existentiam, rem vero solum quidditatem seu essentiam realem, ut notavit D. Thomas, In II, dist. 37, q. 1, a. 1. Ergo attribuendo enti illam duplicem significationem supra explicatam, altera coincidit cum significatione nominis *res,* scilicet, illa quae convenit enti in vi nominis sumpti. Et ita Div. Thomas, in dict. Quodl. II, dicit nomen *ens,* secundum quod importat rem cui competit esse, significare essentiam rei et dividi per decem

esto cumplida respuesta a todos los problemas suscitados a propósito de la primera opinión.

SECCION V

Si la razón de ente trasciende a todas las razones y diferencias de los entes inferiores, de tal modo que se encuentre íntima y esencialmente incluida en ellos

1. *Los entes completos, e incluso los incompletos resolubles en varios conceptos, participan de la razón de ser.*— Este problema no ofrece dificultad en los entes completos o en aquellos que son concebidos por nuestro entendimiento a modo de entes completos, como es el caso de los individuos, especies y géneros, directamente constituidos en algún predicamento, hasta los géneros supremos; en éstos, efectivamente, se divide el ser y de ellos se predica esencialmente, y, por lo mismo, de todos los inferiores que bajo ellos se contienen. Además, no cabe dudar tampoco que el ente se incluye íntima y esencialmente no sólo en los seres completos y en sus conceptos, sino en cualesquiera entes parciales e incompletos, resolubles en varios conceptos reales, porque si son resolubles en varios conceptos reales, deberán, por lo menos, resolverse en el concepto de ser, que es el más universal de todos. Esto se probará *a fortiori* por lo que hemos de decir luego.

2. Supuestas estas cosas, es opinión de Escoto, *In I*, dist. 3, q. 3, y dist. 8, q. 2, y *In II*, dist. 3, q. 6, que el ente no se incluye en las diferencias últimas ni en los modos intrínsecos con que se determina a los diez primeros géneros, ni en sus propios atributos convertibles con él, como son uno, verdadero, bueno, de los que opina en otro lugar que son propiedades positivas y reales, como se ve *In II*, dist. 3, q. 1, en el argumento. Qué es lo que Escoto entiende por diferencia última, es algo que no explicó con suficiente claridad; en efecto, no llama última diferencia a la que constituye la especie última, puesto que dice allí expresamente que racional, o la racionalidad, no es última diferencia, si es que el alma racional es realmente distinta de la sensitiva. Llama, pues, diferencia última a la que proviene de la última realidad de la forma y, en cambio, diferencia no última

genera. Et per haec satisfactum est omnibus quae circa primam opinionem adducta sunt.

SECTIO V

Utrum ratio entis transcendat omnes rationes et differentias inferiorum entium, ita ut in eis intime et essentialiter includatur

1. *Entia completa, immo et incompleta in plures conceptus resolubilia, rationem entis participant.*— Haec quaestio difficultatem non habet in entibus completis, vel quae per modum completorum entium ab intellectu concipiuntur, ut sunt omnia individua, species et genera, quae directe in aliquo praedicamento constituuntur usque ad summa genera; nam in haec dividitur ens, et de illis essentialiter praedicatur, et consequenter de omnibus aliis inferioribus, quae sub his continentur. Deinde non solum de completis entibus et conceptibus, sed de quibuscumque partialibus vel incompletis entibus, quae resolubilia sunt in plures conceptus reales, est etiam indubitatum in eis intime et essentialiter includi ens, quia, si sunt resolubilia in plures conceptus reales, ergo, ut minimum, debent resolvi in conceptum entis, qui est universalissimus omnium. Item a fortiori hoc constabit ex dicendis.

2. His suppositis, est opinio Scoti, In I, dist. 3, q. 3, et dist. 8, q. 2, et In II, dist. 3, q. 6, ens non includi in differentiis ultimis, neque in modis intrinsecis, quibus ad prima decem genera determinatur, neque in suis propriis passionibus, quae cum ipso convertuntur, ut sunt unum, verum, bonum, de quibus alibi ipse sentit esse positivas et reales proprietates, ut patet In II, dist. 3, q. 1, ad arg. Quid autem Scotus intelligat per differentiam ultimam, obscure satis ab eo explicatur; non enim vocat ultimam differentiam illam quae constituit ultimam speciem, nam ibi expresse dicit rationale vel rationalitatem non esse differentiam ultimam, si anima rationalis est in re ipsa diversa a sensitiva. Igitur differentiam ultimam appellat, quae sumitur ab ultima reali-

a la que se toma de la forma toda; por ejemplo, dice que si en el hombre hay una sola alma que sea en realidad vegetativa, sensitiva y racional, hay que distinguir en ella los diversos grados o realidades formales, y la diferencia que se toma de la última realidad se llama última, no sólo porque constituye la especie última, sino porque por sí misma se diferencia de las otras y no es resoluble en varios conceptos; pero si suponemos que el alma racional, en cuanto tal, es una forma completa y distinta por sí misma de la sensitiva y de todas las superiores, en este caso, lo mismo que dicha forma es ser intrínseca y quiditativamente, del mismo modo la diferencia tomada de ella es intrínseca y quiditativamente ser, y su concepto no es, por lo mismo, absolutamente simple, sino que puede resolverse en el concepto de ser y algún otro modo con que el concepto de ser se determina al ser de dicha diferencia; por lo tanto, esta diferencia no será última, puesto que se distingue de las demás cosas por algo diverso de sí misma.

3. *Fundamento de Escoto.*— Aquí radica el primer y principal fundamento de Escoto; en efecto, una diferencia no es otra, como es evidente; por lo tanto, o conviene con las otras en el concepto quiditativo de ser, o no; si no conviene, no incluye, consecuentemente, dicho concepto en su quididad y esencia, que es lo que se pretende; ahora bien: si conviene con las demás en ese concepto, es necesario que se diferencie por algo distinto; por consiguiente, una diferencia se distinguirá de las otras por otra diferencia; en consecuencia, dicha diferencia no era la última, puesto que se resuelve en otra ulterior, y entonces habrá que seguir investigando de la misma manera sobre esa otra diferencia, a ver si incluye el concepto quiditativo de ente en que conviene con las demás, y, de este modo, o proceder al infinito o detenernos en una última diferencia que de tal manera se distinga por sí misma de las demás cosas o conceptos, que ni siquiera convenga con ellas en el concepto de ser, y no incluya, por lo tanto, intrínseca y quiditativamente la razón de ser, porque si la incluyera, convendría en ella con las demás; y si se diese esta conveniencia, precisaría otra diferencia por la que se distinguiese, según la doctrina de Aristóteles, lib. V de la *Metafís.*, c. 9, y lib. X, c. 5, de que las cosas que convienen entre sí se distinguen por diferencias. Esta razón es apli-

tate formae, differentiam autem non ultimam, quae sumitur a tota forma; ut, si est (inquit) in homine una anima, quae realiter est vegetativa, sensitiva et rationalis, in illa distinguuntur diversi gradus seu realitates formales, et differentia quae ab ultima realitate sumitur dicitur ultima, non solum quia constituit ultimam speciem, sed quia se ipsa differt ab aliis, et non est resolubilis in plures conceptus; si autem fingamus animam rationalem ut sic esse integram et per se distinctam formam a sensitiva, et omnibus superioribus, tunc, sicut talis forma est intrinsece et quidditative ens, ita differentia ab illa sumpta est etiam intrinsece et quidditative ens, et ideo eius conceptus non est simpliciter simplex, sed resolvi potest in conceptum entis, et aliquem alium modum, quo determinetur conceptus entis ad esse talis differentiae, et ideo talis differentia non est ultima, quandoquidem per aliquid a se distinctum ab aliis differt.

3. *Fundamentum Scoti.*— Et hinc sumitur primum ac praecipuum fundamentum Scoti, nam una differentia non est alia, ut per se notum est; ergo vel convenit cum aliis in conceptu quidditativo entis, vel non; si non convenit, ergo non includit talem conceptum in sua quidditate et essentia, quod intendimus si autem convenit cum aliis in illo conceptu, necesse est quod per aliquid aliud differat; ergo una differentia differet ab aliis per aliam differentiam; ergo illa differentia non erat ultima, quandoquidem in aliam ulteriorem resolvitur et tunc ulterius eodem modo inquirendum erit de illa alia differentia, an includat conceptum quidditativum entis, in quo cum aliis conveniat, atque ita, vel procedemus in infinitum, vel sistendum erit in aliqua differentia ultima, quae ita per se differat ab omnibus aliis rebus vel conceptibus ut neque in conceptu entis cum illis conveniat, et consequenter intrinsece et quidditative rationem entis non includat; nam, si includeret, conveniret in ea cum aliis; si autem conveniret, indigeret alia differentia, qua differret, iuxta doctrinam Aristotelis, V Metaph., c. 9, et lib. X, c. 5, quod ea quae inter se conveniunt, differen-

cable de la misma manera a los modos intrínsecos, mediante los cuales el ente se contrae a los diez primeros géneros, porque al concebirse cada uno de dichos géneros a modo de un ente completo, se da por cierto que incluyen quiditativamente la razón de ser, en la que convienen todos aquellos géneros; por lo tanto, es necesario que se distingan por algunos modos o diferencias: se sigue entonces preguntando si también estos modos incluyen el ser; caso de no incluirlo, tenemos lo que pretendíamos; mas si lo incluyen, hay que preguntar en qué se diferencian de los otros y cómo se contrae el ente a ellos, y así, o habrá que proceder al infinito o detenerse en una diferencia o modo que no incluya el ser; por consiguiente, no militando razones mejores en pro del uno que del otro, habrá que detenerse en aquel primer modo, mediante el cual el ente se contrae a sustancia, cantidad, etc.

4. *Segunda razón de Escoto.*— La mejor confirmación de esto es la segunda razón de Escoto, tomada de la proporción entre la composición metafísica y la física; ambas, en efecto, resultan de potencia y acto, o sea, como dice Escoto, de determinable y determinante; ahora bien: la composición física se resuelve, en definitiva, en la última potencia determinable, que no debe incluir en su entidad nada de forma o acto determinante, y en la última forma o acto determinante, que no ha de incluir nada de potencia determinable; igualmente, por lo tanto, en la composición metafísica todos los entes deben resolverse en los últimos conceptos, determinable y determinante, sin que uno incluya al otro o viceversa; cualquier resolución de éstas, por parte de los conceptos determinables, se termina últimamente en el concepto de ser, en el que, en cuanto tal, no se incluye en acto modo alguno o diferencia determinante; consecuentemente, debe corresponder también por parte del concepto determinante algún modo o diferencia que no incluya de manera alguna el concepto determinable de ser. Finalmente, respecto de los atributos del ente, acumula Escoto multitud de razones que dejo a un lado ahora, porque de estos atributos hablamos *ex professo* en la disp. siguiente.

tiis differunt. Atque haec ratio eodem modo applicari potest ad modos intrinsecos quibus ens contrahitur ad prima decem genera; nam, cum unumquodque illorum generum concipiatur per modum entis completi, certum est quidditative includere rationem entis, in qua omnia illa genera conveniunt; ergo oportet ut aliquibus modis seu differentiis differant; de illis ergo modis ulterius quaeritur an includant ens; nam, si non includunt, hoc intendimus; si vero includunt, quaerendum est per quid differant ab aliis et quomodo ad illos modos contrahatur ens, et ita vel procedetur in infinitum vel sistendum erit in aliqua differentia seu modo, qui non includat ens; ergo, cum non sit maior ratio de uno quam de alio, sistendum erit in primo illo modo, quo contrahitur ens ad substantiam, quantitatem, etc.

4. *Secunda ratio Scoti.*— Atque hoc maxime confirmat secunda ratio Scoti, sumpta ex proportione inter metaphysicam et physicam compositionem; utraque enim fit ex potentia et actu, seu (ut Scotus loquitur) ex determinabili et determinante; sed in compositione physica resolutio ultima fit ad ultimam potentiam determinabilem, quae in sua entitate nihil includat formae seu actus determinantis, et ad ultimam formam seu actum determinantem, quae nihil includat potentiae determinabilis; ergo similiter in compositione metaphysica omnium entium resolutio facienda est in ultimos conceptus determinabilem et determinantem, quorum unus alium non includat, nec e converso; sed omnis haec resolutio ex parte conceptuum determinabilium fit ultimate in conceptum entis, in quo ut sic actu non includitur aliquis modus seu differentia determinans; ergo etiam ex parte conceptus determinantis debet correspondere aliquis modus vel differentia, quae nullo modo includat conceptum entis determinabilem. Denique de passionibus entis plures rationes multiplicat Scotus, quas nunc omitto, quia de iis passionibus dicendum est ex professo disputatione sequenti.

Refutación de la opinión de Escoto

5. *Impugnación de la explicación de Escoto de la diferencia última y no última.*— Los tomistas atacan con razón esta opinión de Escoto, aunque algunos de ellos la apoyen a veces, como haré notar luego. En primer lugar, la distinción entre diferencia última y no última, tal como la propone y explica Escoto, no sólo supone un falso fundamento, sino que además es insuficiente. Lo primero es evidente, porque en realidad no existe diferencia alguna que se tome de la forma física en su totalidad. En primer lugar, porque según la sentencia más verdadera, en el compuesto sustancial no hay más que una forma y, no obstante, todo compuesto sustancial tiene cierta semejanza con los otros compuestos y con todas las sustancias creadas y, por consiguiente, de su forma, en cuanto tiene semejanza con ellos, se deriva una diferencia que no es última; por lo tanto, no se toma diferencia alguna de la forma en su totalidad, sino que la última diferencia se toma de su último grado o realidad, como dice el mismo Escoto. Esta razón se aplica a las sustancias compuestas, pero es más evidente en las simples, o sea, en las inmateriales creadas, que constan de género y diferencia, por no darse en ellas, físicamente hablando, más que una naturaleza simple, de la cual se toman las diferencias últimas y no últimas, según sus diversos grados o conceptos. El mismo procedimiento sigue el argumento en las formas accidentales, porque de una sola e idéntica forma objetiva, por ejemplo, la blancura, se toman la diferencia no última de color y la última de blancura. Además, aunque se concediese que en el compuesto sustancial existen varias formas, ninguna diferencia habría que se tomase de una forma completa. Imaginemos que el alma racional en el hombre es distinta de la sensitiva, etc., pues ni en este caso racional sería una diferencia tomada de toda la forma. Se prueba, porque, según dicha forma, el hombre sería semejante a los ángeles en la intelectualidad; luego de dicha forma se derivaría otra diferencia anterior; luego la diferencia de racionalidad, en cuanto es propia del hombre, no se deriva tampoco en este caso de la forma completa, sino de su último grado; mejor dicho, entre esta forma y las otras hay necesaria conveniencia, o en la razón común de forma sustancial, o en la razón de alma y principio de vida respecto de

Opinio Scoti confutatur

5. *Differentiae ultimae et non ultimae explicatio Scotica impugnatur.*— Hanc opinionem Scoti merito impugnant thomistae, quamvis nonnulli eorum interdum illi faveant, ut infra notabo. Et primo quidem illa distinctio differentiae ultimae et non ultimae, ut ab Scoto proponitur et explicatur, et supponit falsum fundamentum et insufficiens est. Primum patet, quia revera nulla est differentia quae ex tota forma physica sumatur. Primo quidem, quia iuxta veriorem sententiam in composito substantiali non est nisi una forma, et tamen omne compositum substantiale habet aliquam convenientiam cum aliis compositis et cum omnibus substantiis creatis, et consequenter ab illius forma, ut habet convenientiam cum illis, sumitur aliqua differentia non ultima; ergo nulla differentia sumitur a tota forma, sed ultima sumitur ab ultimo gradu seu realitate eius, ut ipse Scotus loquitur. Quae ratio procedit de substantiis compositis, sed evidentior est in simplicibus seu immaterialibus creatis, quae genere et differentia constant, quia in eis non est nisi una simplex natura, physice loquendo, a qua sumuntur differentiae non ultimae et ultimae secundum diversos gradus seu conceptus eius. Et eodem modo procedit ratio in formis accidentalibus, nam ab una et eadem forma secundum rem, verbi gratia, albedine, sumitur differentia non ultima coloris, et ultima albedinis. Deinde, etiamsi daremus in composito substantiali esse plures formas, nulla esset differentia sumpta a tota aliqua forma. Finge enim animam rationalem in homine esse distinctam a sensitiva, etc., adhuc rationale non esset differentia sumpta a tota forma. Probatur, quia secundum illam formam homo haberet convenientiam cum angelis in intellectualitate; ergo ab illa forma sumeretur alia differentia prior; ergo differentia rationalitatis, prout est propria hominis, adhuc in eo casu non sumeretur ex tota forma, sed ex ultimo gradu eius; immo inter eam formam et alias necessario esset convenientia, vel in communi ratione formae substantia-

las otras almas realmente distintas; por lo tanto, se podrían derivar de ellas diferencias no últimas, según todas estas razones; no habría, por lo tanto, diferencia alguna que se tomase de la forma total; en efecto, por idénticas razones no puede haber en las formas accidentales ninguna de la cual en su integridad se tome una única diferencia, según confiesa Escoto.

6. *También las diferencias últimas.*— Por todo esto, se puede además probar que la división de Escoto es insuficiente. En efecto, dejando a un lado la diferencia que se dice tomada de toda la forma, ya que no hay ninguna, según demostré, confiesa el mismo Escoto que hay una diferencia última que se toma de la última realidad de la forma; por consiguiente, es necesario que admita otro género de diferencias que no se tomen ni de toda la forma ni de su última realidad, sino de la forma según una realidad común o superior, como pasará, por ejemplo, con la diferencia "sensitivo" en el hombre, si en él el alma sensitiva no se distingue realmente de la racional, o como pasará con la diferencia "color" en la blancura. Esta diferencia, por lo tanto, ni es última, como es evidente, ni es no última, según la explicación de Escoto, porque no se toma de la forma total, sino sólo de un determinado grado de su realidad; consiguientemente, la enumeración que Escoto hace de estas diferencias es insuficiente. Queda por preguntar si, en su opinión, estas diferencias que ni se toman de la forma total, ni son últimas, incluyen o no el ser intrínseca y quiditativamente. Porque si no lo incluyen éstas, se sigue que no hay en absoluto ninguna diferencia real que incluya el ser, cosa que él mismo niega, además de que resulta bastante absurda, porque, si ninguna diferencia es ser, no existen en las cosas diferencias reales, ni, consiguientemente, se constituyen mediante ellas las esencias reales, ni se distinguen esencialmente. Mas, si estas diferencias incluyen el ser, lo mismo hay que decir de las últimas diferencias, aunque no se tomen de toda la forma, sino de su último grado. Esta consecuencia se prueba, en primer lugar, porque las diferencias subalternas, por ejemplo, sensible, no se toman de toda la forma, sino de uno de sus grados reales, siendo esto suficiente para que incluyan el ser; con más razón bastará esto, por lo tanto, para que las últimas diferencias incluyan al ser. La ilación es evidente,

lis, vel in ratione animae et principii vitae respectu aliarum animarum realiter distinctarum; ergo secundum has omnes rationes possent ab illa sumi differentiae non ultimae; ergo nulla esset differentia quae sumeretur a tota forma; propter similes enim rationes in formis accidentalibus nulla esse potest a qua tota aliqua differentia unica sumatur, ut Scotus fatetur.

6. *Differentiae etiam infimae.*— Unde ulterius ostendi potest insufficientem esse Scoti divisionem. Omissa enim differentia, quae sumi dicitur a tota forma, quae revera nulla est, ut ostendi, Scotus ipse fatetur dari differentiam ultimam quae sumitur ab ultima realitate formae, ergo necesse est ut admittat aliud differentiarum genus, quae neque a tota forma, neque ab ultima realitate eius, sed a forma secundum aliquam communem seu superiorem realitatem sumatur, ut erit differentia sensitivi in homine, si in eo anima sensitiva non est realiter a rationali distincta, vel sicut differentia coloris in albedine. Talis ergo differentia, neque est ultima, ut per se constat, neque est non ultima, iuxta Scoti declarationem, quia non sumitur a tota forma, sed solum a quodam gradu realitatis eius; ergo insufficienter ab Scoto numerantur huiusmodi differentiae. Et quaerendum restat an iuxta illius opinionem hae differentiae, quae nec sumuntur a tota forma, nec sunt ultimae, includant intrinsece et quidditative ens, necne. Nam si illae non includunt ens sequitur nullas omnino esse differentias reales quae ens includant, quod et ipse negat, et per se est satis absurdum; quia, si nulla differentia est ens, nullae sunt in rebus differentiae reales, et consequenter nec per eas constituuntur essentiae reales, neque essentialiter distinguuntur. Si autem illae differentiae includunt ens, ergo idem dicendum est de ultimis differentiis, etiamsi non sumantur a tota forma, sed ab ultimo gradu eius. Probatur haec consequentia, primo, quia hae differentiae subalternae, verbi gratia, sensibile, non sumuntur a tota forma, sed a quodam gradu reali eius, et hoc satis est ut includant ens; ergo multo magis id sufficiet ut ultimae differentiae includant ens. Patet

porque dicha diferencia se toma de un grado más perfecto de la misma forma; por ejemplo, sensible y racional, dando por verdadera la sentencia de la unidad del alma en el hombre, son diferencias de las cuales ninguna se toma de la forma total, y sensible se toma de ella según un grado superior y menos perfecto; sin embargo, porque, aun considerada según dicho grado preciso, es ser verdadero y real, por ello dicha diferencia incluye el ser intrínseca y esencialmente, en cambio, racional se toma de la misma forma según un grado inferior real y más perfecto, y también la forma de que se toma, incluso según esta consideración, es real y verdadero ser; por consiguiente, con mucha mayor razón la diferencia real incluye íntima y esencialmente el ser. Además, no existe razón alguna mayor en pro de la una que de la otra, porque tan simple es el concepto de diferencia sensible como el concepto de diferencia racional; ninguno de ellos, en efecto, incluye formalmente al otro, ni lo contrario. Lo explico así, porque el mismo Escoto indica que la diferencia *racional* propiamente no se distingue de las demás por otra diferencia, sino por sí misma, puesto que, al mismo tiempo que es aquello por lo que otra cosa se distingue, es también diferente por sí misma, para no alargarnos hasta el infinito y convertir la misma diferencia en especie, como si constase de género y otra diferencia; ahora bien: todo esto se cumple de igual manera en la diferencia superior, o sea, *sensible*, que no consta a su vez de otra diferencia, ni es especie, sino que por sí misma se diferencia de la que se le oponga, en cuanto divide y contrae el género superior y constituye su propia especie subalterna; por consiguiente, ambas diferencias son de la misma naturaleza, y lo mismo pasa con todas las superiores. Si se objeta que estas diferencias subalternas son determinables por las últimas diferencias, esto, en primer lugar, nada tiene que ver para que aquéllas incluyan el ser con más razón que éstas; al contrario, según el raciocinio de Escoto antes expuesto, se sigue más bien que estas diferencias, en cuanto son determinables por las inferiores, no las incluyen, y en cuanto determinan a las superiores tampoco pueden incluir a éstas y que son, consecuentemente, tan simples como puedan serlo las diferencias últimas. Además, también

consequentia, quia talis differentia sumitur a perfectiori gradu illius formae; ut verbi gratia, sensibile et rationale, supposita vera sententia de unitate animae in homine, sunt differentiae, quarum neutra sumitur a tota forma, et sensibile sumitur ab illa secundum gradum superiorem minusque perfectum; tamen, quia forma etiam secundum illum praecisum gradum considerata realis est verumque ens, ideo differentia illa ens intrinsece et essentialiter includit; rationale autem sumitur ab eadem forma secundum inferiorem gradum realem magisque perfectum, et forma a qua sumitur, etiam secundum illam considerationem, est realis verumque ens; ergo multo maiori ratione realis differentia includit intime et essentialiter ens. Praeterea nulla est maior ratio de una quam de alia, nam tam simplex est conceptus differentiae sensibilis, sicut conceptus differentiae rationalis; neuter enim alterum includit formaliter, neque e contrario. Quod sic declaro, nam, ut ipse Scotus indicat, haec differentia, *rationale*, proprie non differt ab aliis per aliam differentiam, sed per se ipsam, quia, dum ipsa est quo aliud differt, simul etiam est se ipsa differens, ne in infinitum procedamus, ipsamque differentiam speciem faciamus, utpote ex genere et alia differentia constantem; sed totum hoc eodem modo procedit in differentia superiori, scilicet *sensibile*, quia etiam illa non constat alia differentia, neque est species, sed se ipsa differt ab alia sibi opposita, quatenus dividit et contrahit superius genus, et constituit suam propriam subalternam speciem; est ergo eadem ratio utriusque differentiae, et idem est de omnibus superioribus. Quod si dicas huiusmodi differentias subalternas esse determinabiles per differentias ultimas, hoc imprimis nil refert ut illae potius quam hae ens includant; immo, iuxta discursum Scoti supra factum, potius sequitur has differentias, prout determinabiles sunt per inferiores, non includere illas, et quatenus determinant superiores, etiam non posse ipsas superiores includere, et consequenter esse tam simplices, quantum esse possunt

las diferencias últimas, sobre todo en la opinión de Escoto, son determinables por las diferencias individuales; por consiguiente, también en esto les es aplicable el argumento.

7. *Igualmente las diferencias individuales.*— De aquí parece seguirse, finalmente, expresándonos en consecuencia con la opinión de Escoto, que las diferencias individuales son las únicas que deben llamarse últimas, por ser las únicas que se toman de la última realidad de la forma y que no se diferencian en modo alguno por otras, ni en cuanto son diferencias constitutivas —lo cual es común a todas las diferencias, según se dijo—, ni por diferencias que las contraigan a los inferiores, ya que no las tienen, según es propio de dichas diferencias individuales; pero tampoco habló Escoto de las diferencias últimas en este sentido, según se desprende de los lugares citados y de las razones aducidas, ni se puede afirmar de ellas que no incluyan el ser, por otras razones arriba expuestas, a saber, porque también éstas se toman de la materia o de la forma según la verdadera realidad de éstas. Además, porque el concepto de diferencia individual en sí no es más simple que el concepto de diferencia específica o genérica, aunque no sea tan común o susceptible de contracción, pues esto en nada atañe a la simplicidad del concepto, porque más bien las cosas superiores y más universales suelen ser más simples. Además, las razones que expondremos a propósito de los modos intrínsecos, tendrán también valor probativo respecto de estas diferencias individuales, puesto que, según diremos, la razón es la misma o proporcional.

8. *Los modos intrínsecos del ente implican la razón de ser.*— También respecto de los modos intrínsecos se demuestra la falsedad de la opinión de Escoto, primeramente, porque dichos modos o son positivos y reales, o no. Esto segundo ni lo afirma Escoto, ni es verdad, según contra algunos demostraré en la sección siguiente. ¿Cómo, en efecto, podrían constituir las diversas esencias de las cosas y la diferencia esencial entre ellas, si no fuesen modos reales y positivos? Si, pues, son tales, ¿cómo puede concebirse que no incluyan intrínseca y esencialmente al ser?, porque, según demostramos en la sección anterior, es ser intrínsecamente lo

differentiae ultimae. Et praeterea etiam differentiae ultimae, maxime secundum opinionem Scoti, sunt determinabiles per differentias individuales; ergo etiam in hoc est eadem ratio de illis.

7. *Item differentiae individuales.*— Unde videtur tandem sequi, consequenter loquendo iuxta opinionem Scoti, solas differentias individuales debere dici ultimas, nam illae solae sumuntur ex ultima realitate formae, et per alias nullo modo differunt, neque ut per differentias constituentes (quod commune est omnibus differentiis, ut dictum est), neque ut per differentias contrahentes ad inferiora, quia illas non habent, quod est proprium harum differentiarum individualium. Sed neque Scotus in hoc sensu est locutus de differentiis ultimis, ut patet ex locis citatis, et ex his quae adduximus, neque de illis dici potest quod ens non includant, propter alias rationes supra tactas, scilicet, quia etiam hae sumuntur a materia vel forma secundum veram realitatem earum. Item, quia conceptus differentiae individualis in se non est simplicior quam conceptus differentiae specificae vel genericae, etiam si non sit ita communis vel contrahibilis; hoc enim nihil refert ad simplicitatem conceptus, nam potius superiora et universaliora solent esse simpliciora. Et praeterea rationes quas de modis intrinsecis faciemus, de his etiam differentiis individualibus probabunt, nam ut ostendam, eadem est seu proportionalis earum ratio.

8. *Modi intrinseci entis rationem entis imbibunt.*— Iam igitur de modis intrinsecis falsa etiam ostenditur opinio Scoti. Primo, quia, vel illi modi sunt positivi et reales, vel non. Hoc secundum neque ab Scoto dicitur, neque est verum, ut contra aliquos ostendam, sectione sequenti; quomodo enim possent constituere varias rerum essentias, et essentiale discrimen inter illas, si non essent reales modi et positivi? Si autem huiusmodi sunt, quomodo mente concipi potest eos non includere intrinsece et essentialiter ens? Nam ut praecedenti sectione ostendimus, ens intrinsece est quod habet veram et realem essentiam; aut ergo

que tiene esencia verdadera y real. Ahora bien: o estos modos tienen una esencia real y, por ende, son ser intrínseca y esencialmente, o no la tienen, y en este caso no pueden constituir una esencia real, ni pueden añadir nada real para contraer un concepto superior y para constituir una determinada esencia y distinguirla de otras; y se confirma, porque si estos modos no son ente, no son nada, luego, en nada pueden contribuir a la constitución de las esencias reales. Algunos responden que no son entes *quod*, pero que son entes *quo*, o sea, un algo del ser y que, por lo mismo, ni son absoluta y unívocamente ser, según dice Escoto, ni son totalmente nada. Mas esta respuesta parece consistir sólo en palabras, porque el ser ente *quo* no es otra cosa que ser forma o acto real en una constitución o composición metafísica; empero no puede haber forma ninguna ni acto real de cosa alguna que no sea en sí mismo algo real, lo cual es ser en sí mismo ente real; por consiguiente, es contradictorio decir que algo es ser real *quo*, y no ser *quod*, ya que ese ser *quo* debe fundarse en el *quod* necesariamente. Y esto puede demostrarse por inducción en cualquier composición física. Pero existe la misma razón en la composición metafísica, porque también en ella se conciben la potencia y acto como constitutivos de la realidad íntegra o esencia; de donde, incluso considerados en sí mismos, deben concebirse necesariamente como poseedores de algo de realidad o de esencia al menos parcial; en otro caso, no podrían concebirse como aptos para constituir y completar la esencia real; esta razón puede aplicarse a todas las diferencias, tanto últimas como no últimas, genéricas, específicas o individuales.

9. En segundo lugar, pueden a su vez aplicarse aquí las razones expuestas a propósito de las diferencias, principalmente la de que una diferencia no última, es decir, subalterna, incluye el ser por el hecho de tomarse de la forma según algún grado de su realidad; pero también estos modos intrínsecos se toman de la forma o naturaleza según algún grado de su realidad; luego incluyen también al ser. Se explica la menor, porque el modo de perseidad en la sustancia se toma de la realidad de cualquier naturaleza sustancial, en cuanto conviene con las demás en la aptitud de subsistir, y, según esto, en las sustancias inmateriales dicho modo

hi modi habent aliquam realem essentiam, et ita intrinsece et essentialiter sunt ens; vel nullam habent, et sic nec possunt essentiam realem constituere, neque aliquid reale addere ad contrahendum superiorem conceptum et constituendam determinatam essentiam et distinguendam illam ab aliis. Et confirmatur, nam si hi modi non sunt ens, ergo nihil sunt; ergo nihil conferre possunt ad essentias reales constituendas. Respondent aliqui, hos modos non esse ens ut quod, tamen esse ens ut quo seu aliquid entis, et inde neque esse simpliciter et univoce ens, ut Scotus loquitur, neque omnino nihil. Sed haec responsio solum videtur in verbis consistere, quoniam esse ens ut quo nihil aliud est quam esse formam seu actum realem in metaphysica constitutione seu compositione; nulla autem potest esse forma vel actus realis alicuius, nisi in se sit aliquid reale, quod est esse in se ens reale; ergo repugnat dicere aliquid esse reale quo, et non ens ut quod, nam illud quo in huiusmodi quod necessario fundari debet. Quod in omni compositione physica inductione ostendi potest. Est autem eadem ratio in metaphysica compositione, quia etiam in illa potentia et actus concipiuntur ut constituentia integram realitatem seu essentiam; unde in se etiam considerata necessario concipi debent ut habentia aliquid realitatis seu essentiae saltem partialis; alias non possent concipi ut apta ad constituendum et complendum essentiam realem; et haec ratio applicari potest ad omnes differentias tam ultimas quam non ultimas genericas, specificas et individuales.

9. Secundo, possunt e contrario hic applicari rationes factae de differentiis, praesertim illa, quod differentia non ultima, id est subalterna, ideo includit ens, quia sumitur a forma secundum aliquem gradum realitatis eius; sed etiam hi modi intrinseci sumuntur a forma vel natura secundum aliquem gradum realitatis eius; ergo etiam includunt ens. Minor declaratur, nam in substantia modus per se sumitur ex realitate cuiuscumque naturae substantialis, quatenus cum aliis convenit in aptitudine subsistendi, et ita in substantiis immateriali-

se toma de la forma simple completa, según tal razón precisa; en cambio, en las materiales, de la forma metafísica completa, o sea, de la naturaleza íntegra y, consecuentemente, de la materia en cuanto contribuye por su parte a subsistir y de la forma en cuanto constituye absolutamente la naturaleza sustancial. Se apoya, pues, la primera consecuencia, en la paridad de razón, y porque, al igual que este modo intrínseco, que determina inmediatamente al ser, se concibe como algo simple por sí mismo y no como diferente de los demás por otro modo, lo mismo pasa con la diferencia, tanto subalterna como última, según se declaró.

10. *De la opinión de Escoto se deduce que el ser es género y el modo de ser verdadera diferencia. Refutación de la inepta respuesta de Escoto a la objeción.*— En tercer lugar, porque si el concepto de sustancia se resuelve en el concepto de ser y en el concepto de un modo completamente distinto del ser, que lo contrae y no lo incluye, nada puede faltarle a este modo para ser una verdadera diferencia, ni al ente para ser género, principalmente dando por supuesto Escoto que el ser es unívoco. La consecuencia respecto de la primera parte se prueba, porque el concepto de diferencia sólo exige que contraiga esencialmente un predicado superior unívoco y quiditativo, sin incluirlo, sino constituyendo con él un grado esencial haciendo el oficio de forma, de donde le viene que se predique —como se dice— *in quale quid*, y que sea, consecuentemente, lo que le haga diferenciarse de los demás; y todas estas cosas, según la doctrina de Escoto, convienen a los modos que contraen el ser. En cuanto a la segunda parte, la consecuencia se prueba porque al concepto de género sólo pertenece el ser predicado unívoco y quiditativo, o *in quid*, sin expresar toda la quididad hasta su último grado —por eso suele decirse que se predica *in quid* incompletamente—, y el que sea susceptible de ser contraído y determinado mediante diferencias esencialmente distintas, de donde le viene el predicarse de muchos esencialmente diferentes; y todo esto es aplicable al ser según los principios de Escoto. Por eso, adoptando una actitud contraria, Aristóteles, en el lib. III de la *Metafís.*, texto 10, prueba que el ente no puede ser género precisamente porque se incluye esencialmente en todas las diferencias y

bus ille modus sumitur ex tota forma simplici secundum eam praecisam rationem; in materialibus vero ex tota forma metaphysica seu natura integra, et consequenter ex materia, quatenus ex parte sua confert ad subsistendum, et ex forma, quatenus absolute constituit substantialem naturam. Tenet ergo prima consequentia a paritate rationis; et quia, sicut hic modus intrinsecus immediate determinans ens concipitur ut quid simplex se ipso et non per alium modum differens ab aliis, ita etiam differentia tam subalterna quam ultima, ut declaratum est.

10. *Ens esse genus, et modum entis veram differentiam, infertur ex Scoti opinione.— Responsio Scoti ad illatum inconveniens refutatur.*— Tertio, quia, si conceptus substantiae resolvitur in conceptum entis, et conceptum modi omnino condistincti ab ente, et contrahentem, et non includentem ipsum, nihil deesse potest huic modo quominus vera differentia sit, neque enti quominus genus sit, praesertim cum Scotus supponat ens esse univocum. Sequela quoad priorem partem probatur, quia de ratione differentiae nihil aliud est, nisi quod essentialiter contrahat superius praedicatum univocum et quidditativum, non includendo ipsum et cum illo constituendo gradum essentialem aliquem per modum formae eius, ex quo habet quod praedicetur (ut aiunt) in quale quid, et consequenter quod faciat differre ab aliis; haec autem omnia conveniunt modis contrahentibus ens iuxta doctrinam Scoti. Quoad alteram vero partem probatur sequela, quia de ratione generis solum est quod sit praedicatum univocum et quidditativum seu in quid, non exprimens totam quidditatem usque ad ultimum gradum (propter quod dici solet praedicari in quid incomplete), et quod sit aptum contrahi et determinari per differentias essentialiter distinctas, ex quo habet quod de pluribus essentialiter differentibus praedicetur; sed hoc totum convenit enti iuxta principia Scoti. Unde e contrario Aristoteles, III Metaph., text. 10, inde probat ens non posse esse genus, quia

modos con que se contrae, lo cual está en contradicción con el género, según prueba el mismo Aristóteles en el lib. VI de los *Tópicos*, c. 3. Escoto responde que el ente no es género porque, aunque no se incluya en todas las diferencias, se incluye al menos en algunas, a saber, en las diferencias no últimas que se toman de la forma completa. Respecto de esto, hemos comenzado por probar que se apoya en un falso supuesto, porque no existen ningunas diferencias que se tomen de la forma completa, en el sentido propugnado por Escoto, es decir, que se tomen de la forma completa en su totalidad, por así decirlo, y no según un grado o concepto preciso. Por otra parte, no es convincente, porque ¿qué importa que el ente se incluya en ciertas diferencias últimas y remotas para que no sea género respecto de la sustancia y del accidente en que se divide próxima y unívocamente mediante diferencias propias, ajenas a su concepto? Según la opinión de Escoto, habría que llegar con más razón a la sentencia contraria: que esas diferencias no últimas, tal como son excogitadas por él, no son propiamente diferencias, sino ciertas especies de ser, puesto que son resolubles en el concepto de ser quiditativo y unívoco en ellas, y en una diferencia última que no incluya el ser; nada falta, pues, allí para constituir y componer una especie.

11. En cuarto lugar, estos modos intrínsecos son desiguales en perfección entitativa, luego son seres. El antecedente es evidente, porque la sustancia es más perfecta que el accidente y no por razón de aquello en que convienen; por lo tanto, lo será por razón de aquello en que se diferencian; luego lo será por razón de su propio modo intrínseco. Y esto es evidente de por sí; en efecto, la sustancia es más perfecta precisamente porque existe en sí, y, en cambio, el accidente existe en otro; por consiguiente, el modo mismo de la perseidad es más perfecto que el modo de existir en otro; luego ambos tienen una determinada perfección; por ende, también entidad, porque la perfección no puede concebirse sin entidad real, puesto que, o son lo mismo, o la perfección supone la entidad y es propiedad de ella. Puede, por lo tanto, estructurarse un nuevo argumento o confirmación; en efecto, en estos modos —y dígase lo mismo de todas las diferencias— se cumplen los atributos del ser; efectivamente: son algo y no

in omnibus differentiis et modis quibus contrahitur, essentialiter includitur, quod repugnat generi, ut idem Aristoteles probat, VI Topic., c. 3. Respondet Scotus, ens non esse genus, quia licet non in omnibus, saltem in aliquibus differentiis includitur, scilicet in differentiis non ultimis, quae sumuntur a tota forma. Sed hoc imprimis ostensum est supponere falsum, quia nullae sunt differentiae quae sumantur a tota forma in sensu ab Scoto intento, id est, quae sumantur a tota forma totaliter (ut sic dicam) et non secundum aliquem praecisum gradum seu conceptum. Et deinde non satisfacit, nam quid refert quod ens includatur in quibusdam ultimis et remotis differentiis ut non sit genus respectu substantiae et accidentis, in quae proxime et univoce dividitur per differentias proprias et extra sui rationem? Immo e contrario iuxta Scoti sententiam inferendum esset illas differentias non ultimas, prout ab ipso finguntur, non esse proprias differentias, sed quasdam species entis; nam resolubiles sunt in conceptum entis quidditativum et univocum ipsis, et in aliquam differentiam ultimam, quae non includat ens; nihil ergo ibi deerit ad constitutionem et compositionem speciei.

11. Quarto, hi modi intrinseci sunt inaequales in perfectione entitativa; ergo sunt entia. Antecedens patet, quia substantia est perfectior accidente, et non ratione eius in quo conveniunt; ergo ratione eius in quo differunt; ergo ratione sui proprii modi intrinseci. Quod etiam per se notum est; ideo enim substantia perfectior est, quia est per se, accidens vero in alio; ergo ipse modus per se essendi perfectior est modo existendi in alio; ergo uterque habet aliquam perfectionem; ergo entitatem, nam perfectio sine entitate reali concipi non potest; aut enim sunt idem, aut perfectio supponit entitatem et est proprietas eius. Unde novum argumentum vel confirmatio confici potest; nam in his modis (et idem est de omnibus differentiis) reperiuntur passiones entis; sunt enim aliquid, nec enim

meramente nada; son uno, pues cada modo es indiviso en sí y distinto de cualquier otro; y buenos, por tener su perfección y apetibilidad definida; y verdaderos, pues no son ficticios y son de suyo inteligibles. Finalmente, el modo por el que se constituye la sustancia debe ser en cierta manera sustancia, puesto que, como dijo Aristóteles en el lib. I de la *Física*, c. 6, la sustancia no se constituye de no sustancias, pudiendo decirse lo mismo proporcionalmente respecto del modo de accidente; ahora bien: lo que es sustancia es también ser; luego.

12. *Explicación de una sentencia que podría suponerse como de Escoto.*— Puede haber alguien que tome pie de aquí para explicar la sentencia de Escoto, o mejor para proponer otra nueva. En efecto, la diferencia o modo constitutivo de la sustancia no es sustancia completa, sino incompleta; por esta razón, pues, la sustancia —lo más general del predicamento sustancia— puede tener diferencias en que no se incluya, pues solamente el género es sustancia completa; en cambio, la diferencia es sólo sustancia incompleta; así, pues, conforme a esto, puede decirse que el ente que se determina al ser de la sustancia, de la cantidad y de los otros géneros que se encuentran en los compartimentos estancos de los predicamentos, es sólo el ente completo, y que no se incluye, por lo mismo, en los modos intrínsecos por los que se determina, es más, ni siquiera en las diferencias que son también entes incompletos. En este sentido, todos los argumentos propuestos carecen de valor contra esta sentencia, porque no se niega que los modos y diferencias sean ser hasta cierto punto, sino sólo que sean entes completos, en lo que no hay ningún absurdo.

13. *Se demuestra que esto es ajeno al pensamiento de Escoto y falso.*— Esta explicación, empero, ni está de acuerdo con el pensamiento de Escoto, ni es verdadera en sí. Lo primero es evidente, por negar especialmente Escoto que el ente se incluya en las últimas diferencias, concediendo, en cambio, que se incluye en las no últimas; no se refiere, pues, al ente completo, porque ninguna diferencia es ente completo de este modo. Además, Escoto habla del concepto universalísimo de ser real, que puede obtener nuestra mente por abstracción, según consta manifiestamente de los lugares citados; mas el ser completo según se acaba de explicar, no es el concepto universalísimo de ser, pues poseyendo los

entes incompletos alguna entidad, tienen alguna semejanza real con los entes completos; puede, por lo tanto, pensarse un concepto de ser más universal, que, según la razón, prescinda de estos dos. El que tal sentencia sea falsa en sí, se demuestra por tres razones. La primera es sólo *ad hominem,* admitida la sentencia de Escoto sobre la univocidad del ser. En efecto, en este caso se desprende con mayor evidencia, según la explicación anterior, que el ente completo es un género común a los diez predicamentos, porque tienen diferencias reales que caen fuera de su razón, con todos los demás requisitos que se requieren para la esencia del género, según se ve aplicando el argumento arriba propuesto.

14. La segunda razón está en que el ser tomado con la máxima universalidad en cuanto transcendental y objeto de la metafísica o del entendimiento, abstrae de completo e incompleto, pues todas estas cosas, según se desprende de la forma de explicarlas, son algo que se añade al ser en cuanto ser, en orden a la precisión o expresión de nuestros conceptos. Al menos, no hay duda de que pueda ser significado y concebido el ser con esta generalidad, según decía poco antes; y en este sentido hablamos del ser ahora, pues precisamente en cuanto es tal constituye el objeto de la metafísica; por consiguiente, el ser así entendido se incluye intrínsecamente en las diferencias y modos intrínsecos. Y si por ventura algunos de los partidarios de la sentencia propuesta dicen que ellos no hablan de esta clase de ser, sino del ente completo, comienzan por salirse del problema de que ahora tratamos. Además, no evaden la dificultad que es el principal intento en la explicación de esta sentencia, a saber, cómo desciende el ente a sus inferiores; porque, aunque digan que el ente completo se contrae a la sustancia por un modo que ni es ser completo, ni simplemente nada, sino un ser incompleto, les falta por explicar cómo y por qué el ente comunísimo se determina al ser del ente completo e incompleto; porque yo pregunto respecto de lo que el ser completo añada al ente, si es que incluye al ser tomado en toda su generalidad; porque si no lo incluye, será nada, y entrarán en vigor todos los argumentos propuestos; mas si lo incluye, resultará que la diferencia o modo que lo contrae o

sunt nihil; et unum, nam unusquisque modus est in se divisus et distinctus a quolibet alio; et bonum, quia habent suam definitam perfectionem et appetibilitatem; et verum, quia non sunt conficti et per se intelligibiles sunt. Tandem modus quo constituitur substantia, aliquo modo substantia esse debet; nam, ut dixit Aristoteles, I Phys., c. 6, substantia non constituitur ex non substantiis, et idem proportionaliter est de modo accidentis; sed quod est substantia, est etiam ens; ergo.

12. *Sententiae Scoti, quae fingi posset, explicatio.*— Hinc vero sumere potest aliquis occasionem ad explicandam sententiam Scoti, vel certe novam aliam introducendam. Differentia enim seu modus constituens substantiam non est substantia completa, sed incompleta; hac enim ratione substantia, quae est generalissimum praedicamenti substantiae, habere potest differentias in quibus non includatur, quia genus illud tantum est substantia completa, differentia autem est solum incompleta substantia; ad hunc ergo modum dici potest ens quod determinatur ad esse substantiae, quantitatis, et aliorum quae in rectis lineis praedicamentorum ponuntur, solum esse ens completum, et ideo non includi in modis intrinsecis quibus determinatur, immo neque in differentiis quae etiam sunt incompleta entia; et in hoc sensu omnes rationes factae non procedunt contra hanc sententiam, quia non negatur differentias et modos esse aliquo modo entia, sed solum esse entia completa, quod nullam habet absurditatem.

13. *Aliena ab Scoti mente et falsa ostenditur.*— Sed haec expositio neque est ad mentem Scoti, neque in se vera est. Primum patet, quia Scotus specialiter negat ens includi in differentiis ultimis, in non ultimis autem concedit includi; non loquitur ergo de ente completo, quia hoc modo nulla differentia est completum ens. Deinde Scotus loquitur de universalissimo conceptu entis realis, quem mens nostra potest abstrahere, ut manifeste constat ex citatis locis; ens autem completum praedicto modo explicatum non est universalissimus conceptus entis nam, cum entia incompleta aliquid entitatis habeant, convenientiam aliquam realem habent cum entibus completis; ergo concipi potest ratio entis universalior, quae secundum rationem ab his praescindat. Quod autem illa sententia in se falsa sit, tribus rationibus ostenditur. Prima est tantum ad hominem, supposita sententia Scoti, quod ens sit univocum; tunc enim evidentius sequitur iuxta praedictam interpretationem ens completum esse unum genus commune ad decem praedicamenta, quia habet differentias reales extra sui rationem, et omnia alia requisita ad rationem generis, ut patet applicando rationem supra factam.

14. Secunda ratio est, quia ens communissime sumptum, ut est transcendens, et obiectum metaphysicae vel intellectus, abstrahit a completo et incompleto; nam haec omnia, ut ex modo significandi patet, se habent per additionem ad ens in quantum ens, in ordine ad praecisionem vel expressionem nostrorum conceptuum. Et saltem dubium non est quin possit ens in hac generalitate significari et concipi, ut paulo antea dicebam; sic autem nunc nos loquimur de ente, quia ut sic est obiectum metaphysicae; ergo huiusmodi ens intrinsece includitur in differentiis et modis intrinsecis. Quod si fortasse auctores praedictae sententiae dicant se non loqui de huiusmodi ente, sed de ente completo, imprimis non loquuntur ad rem de qua nunc agimus. Deinde non effugiunt difficultatem quae in tota hac sententia praecipue declarari intenditur, scilicet, quomodo ens ad inferiora descendat; nam, licet dicant ens completum contrahi ad substantiam per quemdam modum, qui nec est ens completum nec omnino nihil, sed incompletum ens, restat illis explicandum quomodo et per quid ens communissimum determinetur ad esse entis completi vel incompleti. Nam de eo quod addit ens completum supra ens, inquiram an includat ens communissime sumptum; nam, si non includit, erit nihil, et procedent omnia argumenta facta; si autem includit, ergo differentia seu

divide incluye al mismo dividido. Por lo tanto, sólo quedará por preguntar referente a dicho modo, en qué se distingue del mismo ente común que incluye en sí mismo, y en qué se diferencia de los otros entes, viniendo a encallar así esta explicación en las mismas dificultades que Escoto pretende evitar.

15. La tercera razón y la más apropiada consiste en que el concepto de ente completo, común a los diez predicamentos en cuanto se constituyen en sus compartimentos estancos y no común a otras cosas, es imposible, porque las sustancias incompletas, que no se ponen directamente en el predicamento de la sustancia, son entes más perfectos que los accidentes que se ponen directamente en el predicamento de los accidentes. Esto es claro, bien consideremos las sustancias incompletas físicamente o bien metafísicamente, porque la materia prima es más perfecta y tiene más entidad que la cantidad, y la forma sustancial más que la cualidad. Del mismo modo, la racionalidad, en cuanto es diferencia sustancial, es algo más perfecto que cualquier accidente; luego el ser, en cuanto es común a la sustancia y al accidente, es mucho más común a las sustancias incompletas y a todo aquello, consecuentemente, que incluye por cualquier motivo la entidad, por ser ésta la única semejanza que puede tenerse en cuenta entre la sustancia y el accidente; de donde el concepto de ente completo, si es el concepto de un ente que sea esencialmente uno, sólo puede ser el concepto de sustancia.

Solución del problema

16. Hay que afirmar, pues, que el ser, en cuanto ser, se incluye intrínsecamente en todo ser, y en cualquier concepto de diferencia positiva o modo del ser real. Así lo enseña Santo Tomás, I *cont. Gent.*, c. 25, y en la q. 31 *De Verit.*, a. 1, y lo indica en el *Quodl.* II, a. 3, y en I, q. 3, a. 4; q. 4, a. 3, ad 1; q. 5., a. 1, y lo profesan los tomistas: Cayetano, *In De ente et essentia,* c. 1; Soncinas, V *Metaph.*, q. 14; Soto, en los *Antepraed.*, c. 4. Lo mismo defiende Fonseca, IV *Metaph.*, q. 4: c. 2, q. 3, y está tomada de Aristóteles III de la *Metafís.*, texto 10, al que cité antes. Si se tiene en cuenta lo que se dijo contra Escoto, se prueba suficientemente por inducción, porque si nos referimos físicamente a las cosas, la razón de ser se incluye en todas las sustancias y en todas sus partes, y en todos los accidentes y en todos los modos positivos reales; porque todas estas cosas tienen de alguna manera verdadera esencia, es decir, no ficticia ni imaginaria, sino real, apta para existir fuera de la nada. Y si las cosas se consideran metafísicamente, el ser se incluye en todos los géneros y especies e individuos sin discusión, y hemos demostrado que también se incluye en las diferencias y en los modos positivos intrínsecos, y fuera de éstos nada más hay en las cosas.

17. *Respuesta a una objeción.*— Se puede argüir que, además de esto, están los atributos del ser, de los que no se dijo nada. Respuesta: respecto de estos atributos se puso en tela de juicio si significaban algo positivo realmente distinto del ser, o sólo negativo, o un ente de razón. Si se da por verdadero esto último hay que afirmar, consecuentemente, que dichos atributos no incluyen formalmente al ser, sin que esto vaya contra la conclusión, porque tales atributos no expresan formalmente diferencias o modos que determinen o afecten realmente al ser. Mas si la sentencia verdadera es la primera, hay que afirmar en consecuencia que estos atributos, en su concepto formal, incluyen el ser por las mismas razones arriba aducidas, y que los tales atributos están contenidos en la enumeración hecha, porque expresan modos reales del ser, a él adecuados y con él convertibles; para la siguiente disputación reservamos el tratar cuál de estas opiniones es la verdadera. Por otra parte, ya se insinuó también el argumento de más valor respecto de la conclusión, derivado de la razón de ser antes explicada, que consiste en poseer esencia real, en lo cual no se incluye que dicha esencia sea perfecta o imperfecta, total o parcial, sino únicamente que sea real; esto se ha de incluir por fuerza en todas las cosas y modos o diferencias reales. También es general el argumento *a posteriori*, por darse siempre en todas estas cosas algún efecto, o cuasi efecto real, que resulta incomprensible si no incluye algo de entidad, porque constituyen, completan o integran y distinguen el ser real, de suerte que incluso

modus contrahens vel dividens includit ipsummet divisum. Unde de illo modo restabit inquirendum per quid distinguatur ab ipso ente in communi, quod in se includit, et per quid differat ab aliis entibus, et ita incidet haec explicatio in difficultates quas Scotus vitare intendit.

15. Tertia ratio et maxime propria est, quia ille conceptus entis completi communis decem praedicamentis, prout in rectis lineis constituuntur, et non aliis rebus, est impossibilis, quia perfectiora entia sunt incompletae substantiae, quae non ponuntur directe in praedicamento substantiae, quam accidentia, quae ponuntur directe in praedicamento accidentis. Quod patet, sive consideremus physice substantias incompletas sive metaphysice, nam materia prima perfectior est, magisque habet de entitate quam quantitas, et forma substantialis magis quam qualitas. Similier rationalitas, prout est differentia substantialis, perfectius quid est quam quodlibet accidens; ergo ens prout est commune ad substantiam et accidentia multo magis commune est ad substantias incompletas, et consequenter ad omne id, quod quacumque ratione entitatem includit, nam haec sola convenientia considerari potest inter substantiam et accidens. Unde conceptus ille entis completi, si sit conceptus entis quod sit per se unum, tantum esse potest conceptus substantiae.

Quaestionis resolutio

16. Dicendum est ergo ens, in quantum ens, intrinsece includi in omni ente, et in omni conceptu positivae differentiae, aut modi entis realis. Ita docet D. Thomas, I cont. Gen., c. 25, et q. 31 de Verit., a. 1, et indicat Quodl. II, a. 3, et I, q. 3, a. 4, q. 4, a. 3, ad 1, q. 5, a. 1, et docent thomistae, Caiet., de Ente et essentia, c. 1; Soncin., V Metaph., q. 14; Soto, in Antepraed. c. 4. Idem tenet Fonsec., IV Metaph., q. 4, c. 2, q. 3, et sumitur ex Aristotele, III Metaph., text. 10, quem supra citavi. Et suppositis iis quae contra Scotum dicta sunt, sufficienter probatur inductione, quia, si loquamur physice de rebus, ratio entis includitur in omnibus substantiis et omnibus partibus earum, et in omnibus accidentibus et in omnibus modis positivis realibus; nam omnia haec habent aliquo modo essentiam veram, id est, non fictam nec imaginariam, sed realem, aptam ad existendum extra nihil. Si autem metaphysice res considerentur, ens includitur in omnibus generibus et speciebus et individuis absque controversia, et ostensum a nobis est includi etiam in differentiis et in modis positivis intrinsecis; sed praeter haec nihil est in rebus.

17. *Obiectioni respondetur.*— Dices passiones entis esse praeter haec omnia, de quibus nihil dictum est. Respondetur: de his passionibus in controversia positum est, an formaliter dicant aliquid positivum ex natura rei distinctum ab ente vel solum negativum aut ens rationis. Si hoc ergo posterius verum est, consequenter dicendum est passiones illas formaliter non includere ens, neque hoc esse contra conclusionem, quia illae passiones formaliter non dicunt differentias aut modos realiter determinantes aut afficientes ens. Si autem prior sententia vera est, consequenter asserendum est has passiones in formali conceptu suo includere ens propter easdem rationes supra adductas et contineri has passiones sub enumeratione facta, quia dicunt modos reales entis illi adaequatos seu convertibiles cum ipso; quae autem harum opinionum verior sit, sequenti disputatione tractabitur. Ratio autem aptior[1] conclusionis iam etiam tacta est, et sumitur ex ratione entis supra explicata, quae est habere essentiam realem, in quo non includitur quod illa essentia sit perfecta vel imperfecta, integra vel partialis, sed solum quod realis sit; hoc autem necesse est includi in omnibus rebus et modis seu differentiis realibus. A posteriori autem generalis etiam ratio est, quia in his omnibus reperitur semper aliquis effectus seu quasi effectus realis, quod non potest intelligi sine inclusione alicuius

[1] Algunas ediciones ponen *a priori,* lección que creemos igualmente admisible. La contraposición de *a posteriori* que se encuentra líneas más abajo incluso la hace más probable. (N. de los EE.)

el modo mismo —por el cual, a nuestra manera de entender, el ente común se contrae a Dios, o sea, al ente increado— se concibe como un constitutivo de tal ser; luego no puede concebirse, si no es bajo la razón de alguna entidad. Además, estas diferencias o modos suelen ser raíces de propiedades o acciones reales. Por consiguiente.

18. Al primer fundamento de Escoto se responde que una diferencia, aunque sea última, puede distinguirse de otra, por más que convenga con ella en la razón común de ser, como defienden todos respecto de los primeros géneros comunísimos, de los cuales, por esto mismo, no tanto se dice que se diferencian cuanto que son primariamente diversos, porque, de lo contrario, no serían los géneros supremos, sino que estarían contenidos bajo otro género superior, sobre todo admitida la univocidad del ser, como hace Escoto; en la sección siguiente se explicará en qué sentido se ha de entender esto. A lo segundo se responde, en primer lugar, que no es necesaria tal proporción entre la composición física y la metafísica, porque, si no, del mismo modo que es verdad respecto de toda forma que no incluye nada de materia, y de la materia que no incluye forma ninguna, igualmente tendría que exigirse de todo género o concepto determinable que no incluya diferencia alguna y, al revés, de toda diferencia que no incluya al ser, que es el primer determinable. Decimos, en segundo lugar, que puede defenderse dicha proporción entre las composiciones metafísica y física, mientras nos limitemos a ellas, dando por sentado que ni el género incluye a la diferencia, ni la diferencia al género, al igual que ni la materia a la forma, ni la forma a la materia; mas si, resolviendo la composición metafísica, se llega a los conceptos simples no compuestos de género y diferencia, en éstos no hay que guardar ya, respecto de los predicados superiores trascendentes, la referida proporción, puesto que en ellos no se da ese modo de determinación, sino otro que se explicará.

entitatis; nam constituunt, complent aut integrant ac distinguunt ens reale, adeo ut etiam ille modus, quo nostro more intelligendi determinatur ens in communi ad Deum seu ens increatum, concipiatur tamquam constituens tale ens: unde non potest concipi nisi sub ratione alicuius entitatis. Item huiusmodi differentiae vel modi solent esse radices proprietatum vel actionum realium; ergo.

18. Ad primum Scoti fundamentum respondetur unam differentiam quantumvis ultimam posse esse diversam ab alia, etiamsi cum illa in communi entis ratione conveniat, sicut de primis generibus generalissimis omnes docent, quae propterea non proprie differre, sed primo diversa esse dicuntur, quia alias non essent suprema genera, sed sub alio superiori contenta, praesertim posita univocatione entis, quam Scotus ponit; quo modo autem hoc intelligendum sit, in sequenti sectione declarabitur. Ad secundum respondetur, imprimis non esse necessariam illam proportionem inter compositionem physicam et metaphysicam, alioqui, sicut de omni forma verum est nihil includere materiae, et de materia, nullam includere formam, ita de omni genere seu conceptu determinabili verificandum esset quod nullam includat differentiam, et e contrario de omni differentia quod non includant ens, quod est primum determinabile. Secundo dicitur illam proportionem servari posse inter compositionem metaphysicam et physicam quamdiu in eis sistitur, et tenet in hoc, quod nec genus differentiam, nec differentia genus includit, sicut nec materia formam, nec forma materiam; si autem resolvendo metaphysicam compositionem pervenitur ad simplices conceptus non compositos ex genere et differentia, iam in illis respectu praedicatorum superiorum transcendentium non oportet servari praedictam proportionem, quia in eis iam non reperitur ille determinationis modus, sed alius iam explicandus.

SECCION VI

Modalidad de la contracción o determinación del ente en cuanto ente a sus inferiores

1. *Dificultad del problema.*— Aquí radica la principal dificultad, causa de que Escoto, Cayetano y otros se inclinasen por sentencias completamente opuestas; los unos negando el concepto preciso y abstracto de ser, de manera que no sea necesaria su contracción o determinación, por resultar ésta incomprensible de modo alguno aceptable, ya que ni puede realizarse por medio del no ser, según se demostró en la sección precedente, ni tampoco por medio de ente alguno, ya que, de lo contrario, habría que suponer realizada en dicho ente la determinación y entraríamos en un proceso al infinito. Mas esta sentencia, si se la entiende respecto de la abstracción según la realidad, o sea, fundada en alguna distinción real, es verdadera y resulta aceptable desde este punto de vista; en cambio, si se la entiende de la abstracción sólo según razón, no es verdadera, como demostramos, debiendo, por lo mismo, explicarse también según la razón cómo se realiza esta contracción o determinación. Otros, por lo mismo, de tal manera prescinden y abstraen el concepto de ser, que piensan que ha de determinarse y contraerse por algo que no sea intrínsecamente ser, tal como discurre Escoto, que entendió dicha precisión no sólo según la razón, sino también según la realidad; no obstante, sufrió una doble equivocación, según probé: primero, al establecer dicho modo de abstracción y precisión real; segundo, al fingir, una vez supuesta ésta, unos modos o diferencias positivas reales, que no son entes.

2. *Si no se admite el concepto preciso de ser, no es necesaria contracción alguna del mismo.*— En otro sentido apoya esta opinión Soncinas, IV *Metaph.*, q. 1, ad 2; q. 19, ad 7, y en el lib. V, q. 14, cuando dice que el modo constitutivo de la sustancia y consecuentemente determinativo del ser a la misma es solamente negación, o ente de razón. Por eso, dice, aunque el ser se incluye quiditativamente en la sustancia, no se incluye, sin embargo, en aquello por lo que se contrae al

SECTIO VI

Quomodo ens in quantum ens ad inferiora contrahatur seu determinetur

1. *Difficultas quaestionis.*— Haec est potissima difficultas, ob quam Scotus, Caietanus et alii in sententias extreme oppositas declinarunt; alii negando conceptum entis praecisum et abstractum, ut nulla sit necessaria eius contractio vel determinatio, quia haec nullo convenienti modo intelligi potest; quia nec fieri potest per non ens, ut ostensum est sectione praecedenti, neque etiam per aliquod ens, alioqui in illo ente supponetur iam facta determinatio, et procedetur in infinitum. Sed haec sententia, si intelligatur de abstractione secundum rem seu fundata in distinctione aliqua ex natura rei, vera est, et quoad hoc satisfacit; si vero intelligatur de abstractione secundum rationem tantum, non est vera, ut ostendimus, et ideo etiam secundum rationem explicare oportet quomodo haec contractio seu determinatio fiat. Alii ergo ita praescindunt et abstrahunt conceptum entis, ut contrahi et determinari existiment per aliquid quod intrinsece non sit ens, quomodo philosophatur Scotus, qui non solum secundum rationem, sed etiam ex natura rei huiusmodi praecisionem excogitavit; tamen in duobus deceptus est, ut probavi: primo, ponendo talem modum abstractionis et praecisionis realis; secundo, supposita illa, fingendo modos seu differentias positivas reales, quae entia non sint.

2. *Non admisso conceptu praeciso entis, nulla contractio ipsius necessaria.*— Aliter vero favet huic parti Soncin., IV Metaph., q. 1, ad 2, et q. 19, ad 7, et lib. V, q. 14, dum ait modum constituentem substantiam, et consequenter determinantem ens ad illam, esse tantum negationem vel ens rationis. Unde (inquit), licet ens includatur quidditative in substantia, non tamen in eo per quod contrahitur ad conceptum sub-

concepto de sustancia, porque no se trata más que de una negación que designamos con la expresión "por sí". Pero no acabo de ver qué es lo que llevó a Soncinas a esta opinión, dado que él no admite un concepto objetivo de ser que prescinda de los miembros de la disyunción *sustancia o accidente,* porque, si no prescinde de éstos, no necesita en modo alguno quien le contraiga, sino que con la sola supresión de uno de ambos miembros queda el otro determinado; ahora bien, el que queda no puede constituirse intrínsecamente por la sola supresión del otro miembro, sino por lo que intrínsecamente es. ¿Cómo, en efecto, puede entenderse que la sustancia se constituya en la razón de sustancia, que es la más perfecta, por la negación solamente o por un ente de razón? Por eso, casi todos los argumentos con que probamos contra Escoto que los modos del ser incluían el ser, valen contra esta opinión, a saber, que la sustancia sólo puede componerse o constituirse de sustancias. Además, en otra hipótesis, también sería una negación el modo con que el ente se determina al ser increado. Asimismo el concepto de sustancia sería formalmente privativo o inventado por la razón, pero no real, puesto que se afirma que es algo negativo o ente de razón aquello que formalmente le constituye. En otro caso, finalmente, también el accidente tendría *a fortiori* que constituirse mediante una negación, puesto que es menos perfecto que la sustancia; estaremos, por lo tanto, en un círculo, porque la sustancia se constituirá por la negación de inhesión, y el accidente por la negación de perseidad, cosa que resulta difícilmente comprensible. Por todo ello, aunque a veces expliquemos estas cosas simples valiéndonos de negaciones, sin embargo una mente que proceda rectamente se da cuenta de que esas mismas cosas reales no están constituídas por negaciones; por ejemplo, explicamos la diferencia del bruto por medio de la irracionalidad, sin que, por ello, pensemos que está constituido por una negación; del mismo modo, por una negación explicamos la infinidad de Dios, la cual pensamos legítimamente que consiste en una perfección suma y positiva; así, pues, de esta manera, aunque expliquemos algunas veces que la sustancia existe en sí misma por la negación de inhesión en otro, concebimos, sin embargo, en nuestra mente que no está formalmente constituida por dicha negación, sino por una perfección positiva, en virtud de la cual

stantiae, quia id solum est quaedam negatio, quam circunscribimus hac voce *per se.* Sed non video quid Soncinatem in eam sententiam induxerit, cum ipse non ponat conceptum obiectivum entis praecisum ab hoc disiuncto *substantia vel accidens,* quia, si ab his non abstrahit, nullo modo contrahente indiget, sed sola ablatione alterius membri alterum determinatum relinquitur; id autem quod relinquitur non potest intrinsece constitui per solam ablationem alterius membri, sed per id quod intrinsece est. Qua enim ratione intelligi potest substantia constitui in ratione substantiae, quae perfectissima est, per solam negationem aut per ens rationis? Unde omnia fere argumenta quibus contra Scotum probavimus modum entis includere ens, procedunt contra hanc sententiam, scilicet, quia substantia non nisi ex substantiis coalescere vel constitui potest. Item, quia alias etiam modus quo determinatur ens ad ens increatum, esset negatio. Praeterea conceptus substantiae de formali esset privativus aut per rationem confictus, et non realis; quia id per quod formaliter constituitur dicitur esse negativum seu ens rationis. Denique alias etiam accidens per negationem a fortiori constitueretur, cum sit minus perfectum quam substantia; erit ergo quidam circulus, quia substantia constituetur per negationem inhaerentiae, accidens vero per negationem perseitatis, quod vix est intelligibile. Quocirca, quamvis haec simplicia interdum a nobis per negationes explicentur, tamen mens recta concipit res ipsas reales non constitui negationibus; sic differentiam bruti per irrationale explicamus, quod non propterea concipimus negatione constitui; similiter infinitatem Dei negatione declaramus, quam in summa quadam et positiva perfectione consistere recte concipimus; sic ergo, quamvis substantiam per se esse interdum explicemus per negationem inhaerendi in alio, tamen mente concipimus non per eam negationem formaliter constitui, sed per positivam perfectionem, qua intelligitur formalem vim habere, ut sit per se

se la entiende dotada de capacidad formal para existir por sí, sin sujeto de inhesión; igualmente comprendemos, por otra parte, que existe en el accidente una naturaleza positiva que exige la inhesión en otro para poder existir.

3. *La sustancia y el accidente están constituidos por perfecciones positivas.*— La tercera sentencia admite la contracción o determinación del ser a los inferiores por modos positivos y reales; empero esta determinación puede explicarse de dos maneras. Primero, como si se tratara de una especie de composición entre el ser y un modo, de los cuales, como de partes metafísicas, se compone, por ejemplo, el concepto de sustancia, y es resoluble en los mismos; no es una composición de género y diferencia, por el mero hecho de estar incluido el ente en el modo mismo; en efecto, en las composiciones que son obra sólo de la razón, no se reputa como obstáculo que lo determinable, cuando es trascendente, se incluya en el concepto determinante. Esta es la razón de afirmar que los conceptos de sustancia y de otros géneros supremos o diferencias se llamen absolutamente simples, no porque no sean resolubles en dos conceptos, ya que esto es exclusivo del ente, sino porque no son resolubles en dos conceptos que se prescindan mutuamente, ya que el uno tiene que incluirse necesariamente en el otro, o sea, el ente en el modo, aunque, por el contrario, el modo no se incluya actualmente en el ser.

4. *Cómo piensan algunos que se realiza la determinación del ser.*— Puede objetarse: resulta contradictorio realizar dicha resolución en dos conceptos, y que el uno esté incluido en el otro, porque si en el concepto del modo *perseidad* se incluye el ser y la *perseidad,* se incluye en él, por lo tanto, todo cuanto hay en el concepto de sustancia; por consiguiente, no se hizo resolución alguna. Puede responderse que el ente se incluye ciertamente en el modo de perseidad, pero de manera distinta que en la sustancia, ya que en ésta se incluye como en un ente completo y perfecto; en cambio, en el modo sólo como en un ente incompleto. Además, la sustancia incluye el modo de *perseidad* como parte metafísica que la constituye formalmente, estando constituida en su totalidad por el ser y el modo; en cambio, el modo *perseidad* se incluye a sí mismo, mejor, es él mismo no como parte de sí mismo, sino como aquello por lo que la sustancia se constituye; y por

absque subiecto cui inhaereat; sicut e contrario in accidente intelligimus esse talem positivam naturam, quae postulat adhaesionem ad aliud ut esse possit.

3. *Substantia et accidens per positivas perfectiones constituuntur.*— Tertia ergo sententia admittit contractionem seu determinationem entis ad inferiora per modos positivos et reales; haec autem determinatio dupliciter explicari potest. Primo, ut sit per modum compositionis ex ente et modo aliquo, ex quibus, tamquam ex partibus metaphysicis, conceptus substantiae, verbi gratia, componitur, et in eosdem est resolubilis; quae compositio non est ex genere et differentia, solum quia ens includitur in ipso modo; in his enim compositionibus, quae tantum sunt per rationem, non reputatur inconveniens quod determinabile, quando transcendens est, includatur in conceptu determinantis. Et hac ratione aiunt conceptus substantiae et aliorum supremorum generum vel differentiarum vocari simpliciter simplices, non quia non sunt resolubiles in duos conceptus, hoc enim est proprium solius entis, sed quia non sunt resolubiles in duos conceptus mutuo praescindentes, quia unus necessario debet in alio includi, scilicet, ens in modo, quamvis e converso modus in ente actualiter non includatur.

4. *Aliqui qualiter ens determinari existiment.*— Quod si obiicias quia repugnat fieri talem resolutionem in duos conceptus, et alterum in altero includi, nam si in conceptu modi *per se* includitur ens et ipsum *per se,* ergo in eo includitur totum id quod in conceptu substantiae; ergo nulla facta est resolutio. Responderi potest, includi quidem ens in modo per se, aliter vero quam in substantia, nam in substantia includitur ut in completo et perfecto ente; in modo vero solum ut incompleto. Item substantia includit modum *per se* ut partem metaphysicam formaliter constituentem ipsam, atque illa est totum constitutum ex ente et modo; modus autem *per se* includit seipsum, seu potius est ipsemet, non ut

este motivo, resulta verdadera la resolución de la sustancia en ser y perseidad; ni es completamente lo mismo lo que se incluye en el modo que lo que se concibe en la sustancia.

5. Y si se apura más la dificultad arriba apuntada sobre la contracción o determinación del ser al modo de *perseidad*, mediante qué se constituye o cómo se evita el proceso al infinito, hay dos maneras de responder. La primera es que el ente se determina a la *perseidad* por otro modo, de suerte que el modo *perseidad* sea resoluble en dos conceptos, a saber, en el concepto de ser y en el de otro modo sin nombre, distinto, sin embargo, racionalmente de la *perseidad* misma y menos perfecto, ya que la misma razón que prueba que la sustancia es resoluble de esta manera, parece también probarlo respecto del modo de *perseidad*, puesto que la razón de ser se halla en él modificada y de manera distinta que en la sustancia, y de manera distinta también que en el modo del accidente; por lo tanto, puede intelectualmente distinguirse en este caso la razón de ser que se modifica y la razón que la modifica, distinta racionalmente de aquella con que se modifica en la sustancia, de suerte que la modificación misma sea de naturaleza distinta. Mas, de acuerdo con esta sentencia, hay que afirmar consecuentemente que también ese otro modo es resoluble en otros dos conceptos semejantes, y podría, en consecuencia, procederse hasta el infinito, porque no existe razón alguna mayor para detenerse en uno antes que en otro. Esto constituiría un grave inconveniente, si se supone que estos conceptos son realmente distintos, porque sería preciso imaginar en la sustancia infinitos modos realmente distintos, desiguales en perfección, que tendrían límite por parte del modo perfectísimo inmediatamente constitutivo de la sustancia misma, pero no por el otro extremo, de suerte que existirían allí, simultáneamente, todos esos modos, sin que pueda señalarse entre ellos ninguno infinito en perfección; estas y otras cosas parecidas resultan verdaderamente absurdas. Pero si se afirma que hay únicamente distinción de razón entre ellos, y que toda esta resolución y composición se hace por precisión y denominación de nuestro entendimiento, no parece que haya gran inconveniente en admitir todo esto, porque nuestro entendimiento puede comparar, prescindir o abstraer las cosas entre sí de infinitos modos, igual que puede también

pars sui, sed ut id quo constituitur substantia; et hac ratione vera fit resolutio substantiae in ens et per se; neque idem omnino includitur in modo quod concipiebatur in substantia.

5. Quod si ulterius urgeatur difficultas supra tacta de contractione seu determinatione entis ad ipsum modum *per se*, per quid fiat, aut quomodo non procedatur in infinitum, duplex est modus respondendi. Prior est determinari ens ad *per se* per alium modum, ita ut modus *per se* resolubilis sit in duos conceptus, scilicet in conceptum entis et alterius modi innominati, ratione tamen distincti ab ipso *per se* minusque perfecti, nam eadem ratio quae probat substantiam ipsam esse sic resolubilem, probare etiam videtur de modo *per se*, nam in eo est ratio entis modificata et aliter quam in substantia, et aliter etiam quam in modo accidentis; ergo potest ibi ratione distingui ratio entis quae modificatur, et ratio illam modificans, ratione distincta ab illa qua modificatur ad substantiam, ut modificatio ipsa diversae rationis sit. Iuxta hanc vero sententiam consequenter dicendum est illum etiam alium modum esse resolubilem in alios similes duos conceptus, et consequenter ita posse in infinitum procedi, quia non est maior ratio sistendi in uno quam in alio. Hoc autem esset magnum inconveniens, si ponerentur isti conceptus ex natura rei distincti, quia oporteret fingere in substantia infinitos modos ex natura rei distinctos et in perfectione inaequales, habentes terminum ex parte modi perfectissimi et proxime constitutivi ipsius substantiae, non vero ex alio extremo; ita ut omnes illi modi simul ibi sint, et tamen in eis nullum sit assignare infinitum in perfectione; haec enim et similia revera sunt absurda. At vero si asseratur solum esse inter haec distinctionem rationis, et omnem hanc resolutionem et compositionem esse per praecisionem et denominationem intellectus, non videtur magnum inconveniens totum hoc admittere; nam intellectus potest infinitis modis res inter se conferre

entre dos especies prescindir o abstraer infinitos géneros, es decir, hasta el infinito en cuanto pueden entre las dos multiplicarse infinitamente las especies intermedias. Sin embargo, ni siquiera en esta sentencia puede admitirse tal respuesta, porque la mente rechaza en seguida el proceso al infinito, ya que, de lo contrario, no existiría medida ni límite de resolución para concebir una cosa distintamente, ni la mente podría incoar o llevar a cabo semejante abstracción y determinación, a no ser estacionándose siempre en un concepto todavía resoluble en otros dos conceptos, y empezando por otro semejante. Por eso, todos los autores se esforzaron por evitar este proceso; ciertamente se juzga que es contradictorio a Aristóteles, en el lib. II de *Metafísica*, c. 2, textos 10 y 11, donde niega que se pueda proceder al infinito en los predicados quiditativos; en efecto, de dicho proceso se llegaría a una conclusión opuesta; en seguida añadiremos también otra razón de tipo general contra esta respuesta.

6. Así, pues, la segunda respuesta puede ser que el modo de *perseidad* no es resoluble ulteriormente en dos conceptos, sino que se distingue por sí mismo de cualquier otro ente completo o incompleto, pues cuando tratamos de resolver algo que está constituído en aquello con que se constituye, hay que pararse en aquello "con que", para no proceder al infinito. Porque lo que es razón de constituir o de distinguir a una cosa como distinta, debe, por esto mismo, distinguirse de cualquier otra cosa; así, en efecto, en los seres físicos es la forma la que distingue a un compuesto de otro, siendo ella, en cambio, distinta por sí misma; y, en general, el acto es el que distingue y él, en cambio, es distinto por sí mismo; del mismo modo, pues, el modo *perseidad* —lo mismo pasa con los demás— contrae el ser a la sustancia, a la que constituye y distingue de las otras cosas, y al mismo tiempo se distingue a sí mismo de los demás, y determina por sí el ser a sí mismo; de este modo ya no hay lugar para el proceso al infinito. Esta respuesta es bastante probable; sin embargo, ni está desarrollada coherentemente ni da suficiente explicación del problema, como se echará de ver por lo que diremos en la sentencia inmediata.

aut praescindere et abstrahere; sicut potest etiam inter duas species in infinita genera vel in infinitum praescindere et abstrahere, quatenus inter duas species possunt aliae intermediae in infinitum multiplicari. Sed nihilominus haec responsio non est probanda, etiam in hac sententia; quia mens statim abhorret processum in infinitum, quia alias nullus esset modus aut terminus resolutionis ad rem distincte concipiendam, nec posset mens inchoare vel efficere huiusmodi abstractionem et determinationem, nisi sistendo semper in conceptu ulterius resolubili in duos alios conceptus, et incipiendo ab alio simili. Unde auctores omnes conati sunt hunc processum vitare; et videtur sane repugnare Aristoteli, II Metaph., c. 2, text. 10 et 11, ubi negat posse procedi in infinitum in praedicatis quidditativis; oppositum enim aperte sequitur ex praedicto processu; et statim addemus alias rationes, quae communes sunt, etiam contra hanc responsionem.

6. Secunda ergo responsio esse potest, modum *per se* non esse ulterius resolubilem in duos conceptus, sed seipso distingui a quolibet alio completo vel incompleto ente; nam cum procedimus resolvendo quod constituitur in id quo constituitur, sistendum est in eo quo, ne procedamus in infinitum. Nam quod est ratio constituendi seu distinguendi aliud, hoc ipso est per se distinctum a quolibet alio; sic enim in rebus physicis forma est quae distinguit unum compositum ab alio, ipsa vero per se est distincta; et in universum actus est qui distinguit, ipse vero actus per se est distinctus. Sic ergo modus *per se* (et idem est de caeteris) contrahit ens ad substantiam, quam constituit et distinguit ab aliis, simulque se ipsum ab aliis etiam separat, et per sese determinat ens ad seipsum; et sic cessat processus in infinitum. Haec responsio est probabilis, tamen non est satis consequenter dicta, nec rem satis declarat, ut ex dicendis in consequenti sententia patebit.

Explicación de la verdadera sentencia

7. La opinión cuarta, y que merece mi aprobación, es que esta determinación o contracción del concepto objetivo de ser a sus inferiores no se ha de entender a modo de composición, sino sólo a modo de una más expresa concepción de algún ente contenido bajo el ser, de suerte que ambos conceptos, tanto el de ser como el de sustancia, por ejemplo, son simples e irresolubles en dos conceptos, y se diferencian únicamente en que uno es más determinado que otro. Lo cual respecto de los conceptos formales se explica perfectamente; en efecto, sólo se diferencian en que el objeto en sí es concebido más expresamente por el uno que por el otro, por el que sólo se le concibe confusa y precisivamente según cierta semejanza con las demás cosas; mas todo esto puede verificarse sin composición propia, por solo el conocimiento confuso o distinto, precisivo o determinado. Se entiende, pues, que a estos conceptos formales les corresponden dos conceptos objetivos simples e irresolubles en varios conceptos, de los que uno se dice superior o más abstracto que el otro sólo porque responde a un concepto formal más confuso, mediante el que la cosa no se concibe según el modo determinado como es en sí, sino confusa y precisivamente. Puede también entenderse que el concepto superior se incluye en el inferior sin composición propia de éste, porque todo lo que se concibe confusamente en dicho concepto precisivo se encuentra más expresamente en el otro concepto, en todo él, sea cual sea la razón bajo la que se le considera. Finalmente, se entiende la determinación del superior al inferior y la adición del inferior al superior no como por adición de una parte a otra parte, sino sólo como algo que se hace por una mayor determinación o expresión, o por confusión del mismo objeto en orden a diversos conceptos de la mente.

8. Este modo de explicar el problema lo indicó Santo Tomás en la q. 1 del *De Verit.*, a. 1, diciendo: *lo primero que el entendimiento concibe como más conocido y en lo que resuelve todos sus conceptos, es el ser, siendo por ende necesario que todos los otros conceptos del entendimiento se elaboren por adición al ser; ahora bien, al ser nada puede añadirse a modo de naturaleza extraña, tal*

Explicatur vera sententia

7. Quarta igitur opinio et quae mihi probatur est hanc contractionem seu determinationem conceptus obiectivi entis ad inferiora non esse intelligendam per modum compositionis, sed solum per modum expressioris conceptionis alicuius entis contenti sub ente; ita ut uterque conceptus, tam entis quam substantiae, verbi gratia, simplex sit et irresolubilis in duos conceptus, solumque differant quia unus est magis determinatus quam alius. Quod in ordine ad conceptus formales recte explicatur; differunt enim solum quia per unum expressius concipitur res prout est in se, quam per alium, quo solum confuse concipitur, et praecise secundum aliquam convenientiam cum aliis rebus; hoc autem totum fieri potest sine propria compositione per solam cognitionem confusam vel distinctam, praecisam vel determinatam. Sic igitur his conceptibus formalibus intelliguntur respondere duo obiectivi simplices et irresolubiles in plures conceptus, quorum unus dicitur superior vel abstractior alio, solum quia respondet confusiori conceptui formali, per quem non concipitur res secundum determinatum modum quo est in se, sed confuse et praecise. Potest etiam intelligi ille conceptus superior includi in inferiori sine propria compositione inferioris; quia totum id, quod confuse concipitur in illo conceptu praeciso, reperitur in alio obiecto expressius concepto, et in toto illo, quacumque ratione consideretur. Ac denique intelligitur determinatio superioris ad inferius et additio inferioris ad superius, non quasi per additionem partis ad partem, sed per solam maiorem determinationem, vel expressionem, aut confusionem eiusdem rei in ordine ad diversos conceptus mentis.

8. Talem modum explicandi hanc rem indicavit D. Thomas, q. 1 de Verit., a. 1, dicens: *Quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens; sed enti*

como la diferencia se añade al género, porque toda naturaleza es esencialmente ser; mas hay algunas cosas que se dice que añaden al ser en cuanto expresan un modo suyo, que no se expresa por el nombre de ser; y más abajo: *la sustancia no añade sobre el ser diferencia alguna, sino que con el nombre de sustancia se expresa un modo especial de ser.* Afirma esto mismo en la q. 21, a. 1, *De Verit.* También Escoto se valió del mismo modo de expresión, *In I,* dist. 8, q. 3; se diferencia, sin embargo, por la manera de explicarlo, según se deduce obviamente de lo dicho.

9. *Se demuestra la posibilidad del modo propuesto de contracción del ser.*— Además, se prueba con ejemplos que este modo de abstracción y determinación intelectual es posible; en efecto, cuando dividimos la cantidad en medidas de dos codos, tres codos, etc., no puede pensarse que el concepto de cantidad de dos codos se resuelva en el concepto de cantidad y en el de dos codos, porque es imposible concebir la medida de dos codos sin concebir la cantidad; esto, pues, es señal de que ambos conceptos sólo se distinguen como explícito y confuso. Casi lo mismo pasa con el concepto de calor y el de calor de ocho (grados), lo cual se comprueba también porque el concepto común de calor no sólo se incluye en el concepto total de calor de ocho (grados), sino también en cada uno de sus grados; así, pues, cuando se dice calor de ocho grados, no se añade un modo distinto que forme composición con el calor en cuanto tal, sino que se expresa y concibe el calor tal como se da en la realidad. En nuestro caso, esto resulta claro respecto de la determinación del ente al ser infinito, pues la infinitud ni siquiera puede concebirse como un modo añadido al ente o como algo inferior al ser infinito mismo; por consiguiente, sólo tiene lugar en este caso el concepto más expreso y determinado de un ser simplicísimo; por este motivo, el ente mismo no es más simple que Dios, aunque sea concebido de una manera más abstracta. Este puede ser también el modo legítimo de comprender el concepto de sustancia y accidente.

10. *Este modo es el más apto para resolver todas las dificultades.*— Si este modo, pues, es posible, lo cual basta por el momento, se puede probar fácilmente que hay que admitir también que así se verifica. Primero, porque con este modo

nihil potest addi quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi, quia quaelibet natura essentialiter est ens; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur; et infra: *Substantia non addit supra ens aliquam differentiam, sed nomine substantiae exprimitur specialis modus essendi.* Idem significat q. 21 de Verit., a. 1. Eumdem item dicendi modum significavit Scot., In I., dist. 8, q. 3; differt tamen in ratione explicandi, ut ex dictis facile constat.

9. *Modus contrahendi ens assignatus possibilis esse probatur.*— Praeterea, hunc modum abstractionis et determinationis intellectualis esse possibilem, probatur exemplis; nam cum dividimus quantitatem in bicubitam, tricubitam, etc., non potest intelligi quod conceptus bicubitae quantitatis resolvatur in conceptum quantitatis et bicubiti, quia impossibile est concipere bicubitum non concepta quantitate; signum ergo est illos duos conceptus solum distingui sicut expressum et confusum. Idem fere est in conceptu caloris et caloris ut octo, cuius signum etiam est quod conceptus communis caloris non solum includitur in toto calore ut octo, sed etiam in singulis gradibus eius; cum ergo dicitur calor ut octo, non additur modus distinctus faciens compositionem cum calore ut sic, sed exprimitur et concipitur calor prout est in re. In praesenti etiam hoc est manifestum in determinatione entis ad ens infinitum; neque enim concipi potest infinitas tamquam aliquis modus additus enti, vel tamquam aliquid minus ipso ente infinito; solum ergo est ibi expressior magisque determinatus conceptus cuiusdam simplicissimi entis, et hac ratione ens ipsum non est simplicius Deo, quamvis in modo quo concipitur sit abstractius. Ita ergo recte intelligi potest in conceptu substantiae et accidentis.

10. *Ad omnes difficultates enodandas talis modus aptissimus.*— Si autem hic modus possibilis est, quod in praesenti sufficiat, et ita fieri censendum sit, facile sua-

se resuelve con facilidad la dificultad insistentemente repetida antes, y se explica cómo puede el ente expresar un concepto preciso según la razón y, no obstante, contraerse a los inferiores e incluirse íntimamente en todos ellos sin proceso al infinito y sin composición propiamente tal. Segundo, porque con este modo se justifica perfectamente cómo los géneros supremos expresan conceptos absolutamente simples, y puede, no obstante, abstraerse de ellos el concepto de ser por sola precisión del entendimiento, la cual no consiste en una especie de separación de una cosa de otra, o sea, de lo formal de lo material, o de lo material de lo formal, según pasa cuando se abstrae el género de las diferencias, sino que consiste en un conocimiento en cierto modo confuso, por el cual no se considera el objeto distinta y determinadamente, como es en realidad, sino según cierta semejanza o conveniencia con los demás, conveniencia que por lo que se refiere al concepto de ser existe en las cosas según todos sus aspectos entitativos y modos reales de los mismos, realizándose, por lo mismo, la confusión o precisión de dicho concepto no mediante la separación precisa de un grado o de otro, sino sólo por el conocimiento precisivo del concepto confuso respecto del distinto y determinado. Por eso, en tercer lugar, puede demostrarse esto ostensivamente, porque el concepto de ser no es preciso según la realidad, sino según la razón, como se probó. Ahora bien: la precisión según razón puede verificarse según los dos modos dichos, como se demostró, y no podrá idearse o inventarse fácilmente otro distinto. Además, la precisión cuasi formal excluyendo un grado de otro no tiene lugar en el ente por su ilimitación y trascendencia, y porque el contener uno a otro, fundamento de tal concepto, se cumple por igual en la entidad completa según su totalidad; por consiguiente, sólo la otra precisión, por confusión del concepto, puede tener lugar en el ente; y, a la inversa, por lo tanto, la modificación o contracción a los géneros inferiores sólo puede realizarse mediante un concepto simple más expreso y determinado, porque la contracción debe responder, proporcionalmente, a la abstracción, y la expresión o determinación a la precisión.

deri potest. Primo, quia hoc modo expeditur facile difficultas saepe inculcata in superioribus; et explicatur quo modo ens possit dicere conceptum praecisum secundum rationem, et nihilominus determinari ad inferiora, et intime includi in omnibus illis absque processu in infinitum et absque propria compositione. Secundo, quia hoc modo salvatur optime quomodo suprema genera dicant conceptus simpliciter simplices, et nihilominus possit ab eis abstrahi conceptus entis per solam praecisionem intellectus, quae non consistat quasi in separatione unius ab alio, scilicet, formalis a materiali vel materialis a formali, ut fit in abstractione generis a differentiis, sed quae consistat in cognitione aliquo modo confusa, qua consideratur obiectum, non distincte et determinate prout est in re, sed secundum aliquam similitudinem vel convenientiam quam cum aliis habet, quae convenientia in ordine ad conceptum entis est in rebus secundum totas entitates et modos reales earum, et ideo confusio seu praecisio talis conceptus non est per separationem praecisivam unius gradus ab alio, sed solum per cognitionem praecisivam conceptus confusi a distincto et determinato. Unde potest tertio hoc ostensive probari, quia conceptus entis non est praecisus secundum rem, sed secundum rationem, ut probatum est; praecisio autem secundum rationem potest contingere illis duobus modis, ut ostensum est, et non facile poterit alius fingi vel excogitari. Rursus praecisio quasi formalis per exclusionem unius gradus ab alio non habet locum in ente propter illimitationem suam et transcendentiam; et quia continentia, in qua fundatur eius conceptus aeque est in tota entitate secundum se totam; ergo solum potest in ente habere locum altera praecisio per confusionem conceptus; ergo etiam e contrario modificatio seu determinatio ad inferiora genera solum esse potest per simplicem conceptum magis expressum et determinatum, quia contractio debet proportionate respondere abstractioni, et expressio seu determinatio praecisioni.

11. Finalmente, contra esta sentencia así explicada no se presenta dificultad alguna de importancia, pues no se ocurre nada con que se pueda demostrar que este procedimiento de abstracción y contracción según la razón sea contradictorio, o que no sea suficiente para todo lo que suele explicarse o pensarse sobre el ente y sus inferiores, o para cualquier experiencia derivada de nuestro modo de concebir, o de la que podamos estar conscientes. Sólo creo que puede objetarse un testimonio del Filósofo en el lib. III de la *Metafísica,* texto 3, cuando dice que un predicado común no puede contraerse por una diferencia que incluya esencialmente el mismo concepto común. Pero, dejando a un lado que los testimonios tomados de dicho libro no son de mucho valor, porque Aristóteles no dice en él nada en plan de afirmar, sino de argumentar o poner dudas, no obstante, se lo cita con falsía, puesto que Aristóteles no habla de cualquier predicado común, sino del género cuyas características son distintas; pero el ente no es género, es más, esta misma es la conclusión a que pretende llegar Aristóteles allí. De donde resulta gratuito y ajeno a la mente del Filósofo el que algunos extiendan esto a todo predicado común y unívoco. De esto se volverá a hablar luego, al estudiar los universales y la analogía o comunidad entre el ente y el accidente.

12. *En qué sentido se llama a los supremos géneros primariamente diversos.*— Se sigue de aquí que el concepto de sustancia y el concepto de perseidad, o sea, del modo *per se,* no se distinguen objetivamente, sino sólo por el modo de concebir, como ser *quod,* o como ser *quo,* igual que pasa con Dios y deidad; porque propiamente en la realidad no hay ser *quo* y ser *quod,* sino solamente ser completo; mas la mente, que no puede explicar las cosas simples si no es por semejanza con las compuestas, se vale de estas maneras de concebir. Por eso decía antes que se afirma con razón que uno de estos modos se distingue del otro por sí mismo; empero, hablando consecuentemente, lo mismo habría que decir de los propios géneros que son percibidos y están constituidos por dichos modos, porque, en realidad, no se constituyen por vía de composición, sino por identidad simple y adecuada (igual que dicen los teólogos de la relación y persona divina), puesto que todo lo que el uno incluye, lo incluye también el

11. Tandem contra hanc sententiam sic explicatam non occurrit difficultas alicuius momenti; nihil enim se offert quo ostendi possit hunc modum abstractionis et contractionis secundum rationem repugnare, aut non sufficere ad omnia quae de ente et eius inferioribus dici solent aut concipi, et ad omnem experientiam, quae ex modo concipiendi nostro sumatur vel percipi possit. Solum video posse obiici Philosophi testimonium, III Metaph., text. 3, dicentis non posse commune praedicatum contrahi per differentiam quae per se includat ipsum commune praedicatum. Sed ut omittam testimonia quae ex illo libro sumuntur non esse firmae auctoritatis, quia Aristoteles nihil in illo libro docet asserendo, sed argumentando et dubitando, tamen falso citatur, quia non loquitur de quolibet communi praedicato, sed de genere, de quo est alia ratio; ens autem non est genus, immo hoc ipsum vult ibi Aristoteles concludere. Unde quod aliqui id extendunt ad omne praedicatum commune vel univocum, gratis dictum est, et praeter mentem Philosophi. De qua re iterum infra redibit sermo, tractando de universalibus et de analogia vel communitate entis et accidentis.

12. *Qua ratione suprema genera dicantur primo diversa.*— Hinc sequitur conceptum substantiae et conceptum perseitatis, seu modi *per se,* obiective non distingui, sed tantum ex modo concipiendi, ut quod, vel ut quo, sicut Deus et Deitas; quia in re proprie non est quo et quod, sed tantum quod; mens autem, quia non potest explicare simplicia nisi ad modum compositorum, utitur illis concipiendi modis. Et ideo supra dicebam recte quidem dici unum ex his modis distingui ab alio se ipso; tamen consequenter loquendo, idem esse dicendum de ipsis generibus quae apprehenduntur ut constituta per tales modos; quia revera ibi nulla est constitutio per modum compositionis, sed per simplicem et adaequatam identitatem (sicut dicunt theologi de relatione et persona divina), quia quidquid unum includit, includit aliud. Neque

otro. Ni existe razón alguna para que el modo de *perseidad* se distinga por sí mismo de otro modo más que la sustancia, puesto que se halla también inmediatamente bajo el ser y lo incluye íntima y totalmente. Y por esta razón se llama con todo derecho a los géneros supremos primariamente diversos, no porque convengan en algún concepto común confuso, sino porque no tienen diferencias determinadas que caigan fuera de dicho concepto común, o sea, del ser, sino que poseen la diversidad en sí mismos, en sus propias y determinadas naturalezas, aunque tengan también una semejanza imperfecta en la razón de ser; estas dos cosas, efectivamente, no son contradictorias, según se explicó con anterioridad.

est ulla ratio ob quam modus *per se* magis se ipso distinguatur ab alio modo quam substantia, cum proxime etiam sit sub ente, et intime ac totaliter includat illud. Atque hac ratione optime dicuntur suprema genera primo diversa, non quia in nullo communi conceptu confuso conveniant, sed quia non habent determinatas differentias quae sint extra rationem illius communis seu entis, sed se ipsis habent diversitatem in propriis ac determinatis naturis, quamvis etiam habeant imperfectam similitudinem in ratione entis: haec enim duo non repugnant, ut in superioribus declaratum est

DISPUTACION III

DIVIDIDA EN TRES SECCIONES

LAS PROPIEDADES Y PRINCIPIOS DEL ENTE EN GENERAL

RESUMEN

Después de una breve introducción —conexión de esta disputación con las anteriores y materia de que se va a tratar— entra Suárez en el problema, que divide en tres partes:

I. Existencia y naturaleza de las propiedades del ser (Sec. 1.).
II. Determinación del número de estas propiedades (Sec. 2).
III. Los primeros principios (Sec. 3).

SECCIÓN I

Se abre esta sección planteando la duda motivada por las condiciones que debe reunir toda propiedad real y verdadera (1). En consecuencia, parece resultar contradictoria la existencia de una propiedad real del ente real en cuanto tal (1).

Exposición de opiniones:

1) Escoto (triple interpretación): el ente tiene propiedades reales y positivas (2).

2) Algunos tomistas: opinión muy semejante (3).

3) Santo Tomás, Soncinas, Cayetano, etc.: sólo añaden negación (4).

Opinión verdadera: previos dos números aclaratorios sobre la predicación y distinción de razón, y una vez explicado que el ente en rigor significa la entidad de la cosa, pero que a veces se llama ente a todo lo que puede afirmarse de otro (7), propone Suárez la verdadera sentencia en tres afirmaciones:

1.ª El ente, en cuanto ente, no puede tener auténticas pasiones positivas, reales y realmente distintas de él (8-9).

2.ª El ente, en cuanto ente, tiene algunas propiedades que no son mera ficción de la mente, sino que se predican de él verdadera y realmente (10).

3.ª Estos atributos añaden formalmente al ente, ya una negación, ya una denominación extrínseca; pero explican una perfección real y positiva (11).

Termina esta sección respondiendo a los argumentos según la doctrina anteriormente sentada (12), y explicando a modo de conclusión cómo se distinguen los atributos entre sí (13).

SECCIÓN II

Plantea en ella el problema del número de estos atributos, exponiendo en los dos primeros números las razones que hacen dudosa la cuestión (1-2). La solución es: el ente sólo tiene tres atributos: unidad, verdad, bondad (3).

otro. Ni existe razón alguna para que el modo de *perseidad* se distinga por sí mismo de otro modo más que la sustancia, puesto que se halla también inmediatamente bajo el ser y lo incluye íntima y totalmente. Y por esta razón se llama con todo derecho a los géneros supremos primariamente diversos, no porque convengan en algún concepto común confuso, sino porque no tienen diferencias determinadas que caigan fuera de dicho concepto común, o sea, del ser, sino que poseen la diversidad en sí mismos, en sus propias y determinadas naturalezas, aunque tengan también una semejanza imperfecta en la razón de ser; estas dos cosas, efectivamente, no son contradictorias, según se explicó con anterioridad.

est ulla ratio ob quam modus *per se* magis se ipso distinguatur ab alio modo quam substantia, cum proxime etiam sit sub ente, et intime ac totaliter includat illud. Atque hac ratione optime dicuntur suprema genera primo diversa, non quia in nullo communi conceptu confuso conveniant, sed quia non habent determinatas differentias quae sint extra rationem illius communis seu entis, sed se ipsis habent diversitatem in propriis ac determinatis naturis, quamvis etiam habeant imperfectam similitudinem in ratione entis: haec enim duo non repugnant, ut in superioribus declaratum est

DISPUTACION III

DIVIDIDA EN TRES SECCIONES

LAS PROPIEDADES Y PRINCIPIOS DEL ENTE EN GENERAL

RESUMEN

Después de una breve introducción —conexión de esta disputación con las anteriores y materia de que se va a tratar— entra Suárez en el problema, que divide en tres partes:

I. Existencia y naturaleza de las propiedades del ser (Sec. 1.).
II. Determinación del número de estas propiedades (Sec. 2).
III. Los primeros principios (Sec. 3).

SECCIÓN I

Se abre esta sección planteando la duda motivada por las condiciones que debe reunir toda propiedad real y verdadera (1). En consecuencia, parece resultar contradictoria la existencia de una propiedad real del ente real en cuanto tal (1).
Exposición de opiniones:
1) Escoto (triple interpretación): el ente tiene propiedades reales y positivas (2).
2) Algunos tomistas: opinión muy semejante (3).
3) Santo Tomás, Soncinas, Cayetano, etc.: sólo añaden negación (4).
Opinión verdadera: previos dos números aclaratorios sobre la predicación y distinción de razón, y una vez explicado que el ente en rigor significa la entidad de la cosa, pero que a veces se llama ente a todo lo que puede afirmarse de otro (7), propone Suárez la verdadera sentencia en tres afirmaciones:
1.ª El ente, en cuanto ente, no puede tener auténticas pasiones positivas, reales y realmente distintas de él (8-9).
2.ª El ente, en cuanto ente, tiene algunas propiedades que no son mera ficción de la mente, sino que se predican de él verdadera y realmente (10).
3.ª Estos atributos añaden formalmente al ente, ya una negación, ya una denominación extrínseca; pero explican una perfección real y positiva (11).
Termina esta sección respondiendo a los argumentos según la doctrina anteriormente sentada (12), y explicando a modo de conclusión cómo se distinguen los atributos entre sí (13).

SECCIÓN II

Plantea en ella el problema del número de estos atributos, exponiendo en los dos primeros números las razones que hacen dudosa la cuestión (1-2). La solución es: el ente sólo tiene tres atributos: unidad, verdad, bondad (3).

Descarta a continuación a "cosa" y "algo" como propiedades trascendentales, porque:

1) "Cosa" y "ente" no se comportan como esencia y pasión (4).

2) "Algo" es sinónimo de "ente" o de "uno" (5-6). Quedan, por lo tanto, sólo tres (7). Discute a continuación la relación que guardan entre sí (8), para acabar comparándolos desde el punto de vista de su perfección (9). Resuelve luego las objeciones que se presentan a propósito del número de los trascendentales (10-11), o la que se plantea por el hecho de que algunas relaciones de razón comunes a aclarar el sentido de la cuestión: 1.ª En metafísica se precisan unos principios la significación formal del trascendental "cosa" (13).

SECCIÓN III:

Está dedicada al estudio de los principios mediante los cuales pueden demostrarse las pasiones del ente, completándose con la discusión de la primacía del de no contradicción. Comienza la sección planteando el problema del número y primacía de estos principios (1), estableciendo luego algunas afirmaciones en orden a aclarar el sentido de la cuestión: 1.ª En metafísica se precisan unos principios en los que puedan tener resolución última las conclusiones (2). 2.ª Un solo principio sería insuficiente para dicho cometido (3). Según su costumbre, expone las diversas opiniones históricas: la de Antonio Andrés, que niega el primer puesto al principio de no contradicción (4); la de Iavello y otros referente a una formulación afirmativa de este principio (5). Para la solución positiva sobre la primacía del principio de no contradicción comienza por distinguir un doble tipo de demostración: ostensiva y por reducción a lo imposible, analizando las propiedades de cada una (6) y la modalidad de la demostración ostensiva o "a priori" en metafísica (7). De aquí brotará como conclusión que el principio de la no contradicción es el primer principio en la reducción a lo imposible (8) y el principio absolutamente primero de la ciencia humana (9).

Cierra la disputación con la respuesta a los argumentos contrarios (10-11), y con la determinación del primer principio moral y su comparación con el primer principio en el orden natural (11).

DISPUTACION III

DIVIDIDA EN TRES SECCIONES

LAS PROPIEDADES Y PRINCIPIOS DEL ENTE EN GENERAL

Una vez explicada la razón formal del objeto adecuado de esta ciencia, y antes de descender a los objetos particulares a través de las distintas divisiones del ente, conviene tratar de las propiedades que le son adecuadas y con él se convierten, ya que es tarea propia de la ciencia demostrar las propiedades de su objeto. Nos ocuparemos, pues, ahora de estas propiedades en general y, posteriormente, de cada una de ellas en particular. Mas, porque la ciencia utiliza algunos principios para demostrar sus propiedades, también se expondrán brevemente aquí los principios que esta disciplina puede o debe emplear. Aquí vamos a tratar de los principios noéticos, que suelen llamarse principios complejos, aplazando para después el estudio de los principios o causas reales.

SECCION PRIMERA

SI EL ENTE EN CUANTO ENTE TIENE ALGUNAS PROPIEDADES, Y DE QUÉ CLASE SON

1. El motivo de la duda obedece a que, para que algo sea verdadera y real propiedad de otro, exige por lo menos cuatro condiciones. Primera: que dicha propiedad sea algo, pues si fuese nada, ¿cómo podría ser una propiedad real? Segunda: que de alguna manera se distinga, por su naturaleza, de aquello de que es propiedad, porque si se identificase totalmente con ello, más que una propiedad sería su esencia o algo perteneciente a la misma. Tercera: que le convenga

DISPUTATIO III

In tres sectiones distributa

DE PASSIONIBUS ENTIS IN COMMUNI ET PRINCIPIIS EIUS

Explicata formali ratione obiecti adaequati huius scientiae, antequam ad particularia obiecta descendamus per varias entis divisiones, oportet de passionibus illi adaequatis et quae cum illo convertuntur, disputare: quoniam proprium munus scientiae est passiones de suo subiecto demonstrare. Hic ergo de his passionibus in communi, postea de singulis in speciali dicemus; quia vero scientia utitur aliquibus principiis ad suas passiones demonstrandas, hic etiam breviter declarabimus quibus principiis uti possit aut debeat haec doctrina. Agimus autem hic de principiis cognoscendi, quae solent principia complexa vocari; nam de principiis seu causis realibus inferius dicemus.

SECTIO PRIMA

UTRUM ENS IN QUANTUM ENS HABEAT ALIQUAS PASSIONES, ET QUALES ILLAE SINT

1. Ratio dubitandi est, quia, ut aliqua sit vera et realis proprietas alterius, quatuor conditiones ut minimum requirit. Prima est, ut ipsa proprietas sit aliqua res, nam si sit nihil, quomodo esse poterit realis proprietas? Secunda, ut distinguatur aliquo modo ex natura rei ab illo cuius est proprietas, nam si sit omnino idem cum illo, potius

adecuadamente, es decir, que se convierta con ello; trátase, en efecto, de una propiedad que compete a algún sujeto de modo esencial, pero mediato, ya que ésta es la única que cae bajo la consideración científica y puede ser demostrada. Cuarta y última: que el sujeto, o aquello de lo cual es propiedad, no pertenezca a la razón intrínseca o esencia de tal propiedad; pues, según dice Aristóteles, *Metafísica*, lib. VII, c. 5, text. 18, y *Analíticos Segundos*, lib. I, c. 18, text. 35, el sujeto no entra en la definición de la propiedad de modo intrínseco y esencial, sino sólo como algo añadido; de no ser así, se comportarían mutuamente de tal manera que el atributo convendría al sujeto esencial, pero mediatamente, mientras que el sujeto convendría al atributo esencial e inmediatamente; y parece que esto es una contradicción palmaria.

Ahora bien: no es posible que, con respecto al ente, se dé alguna propiedad que reúna todas las condiciones indicadas, ya que, si es una propiedad real, es intrínseca y esencialmente un ente real, porque ni puede ser en absoluto no ente, ni sólo ente de razón. Efectivamente —ya lo hemos dicho—, aquello que es nada, o mera ficción de la razón, no puede ser pasión real de un ente real; por tanto, debe ser algo real; luego es ente real quiditativa y esencialmente; porque, según hemos probado antes contra Escoto, no puede ser real nada que no sea intrínseca y esencialmente un ser real. Resulta, pues, contradictorio que exista una propiedad real del ente real en cuanto tal; en efecto, por ser propidad real, el ente pertenecería a la esencia de aquélla; pero por ser propiedad del ente, éste no podría pertenecer a su esencia, porque —como hemos dicho— el sujeto no puede pertenecer a la esencia de la propiedad. Por otra parte, aquello que es por esencia ente, no puede distinguirse realmente del ente, según se ha demostrado antes de manera general; de aquí que tampoco pueda ser una propiedad del ente. Además, lo que es esencialmente ente, sin ser el mismo ente en general, es inferior al ente y, en consecuencia, no se convierte con el ente, por lo que no puede ser propiedad del ente. Por último, aquello que es esencialmente ente debe tener todas las propiedades del ente, si es que hay algunas; luego, por su parte, no puede ser propiedad del ente, ya que ello equivaldría a ser propiedad de sí mismo, y esto repugna de manera absoluta; o bien implicaría ciertamente otra

erit essentia, vel de essentia eius, quam proprietas. Tertia, ut adaequate illi conveniat seu cum illo convertatur; agimus enim de proprietate, quae per se secundo alicui convenit; nam haec sola est quae sub scientiam cadit et demonstrari potest. Quarta denique est, ut subiectum seu id cuius est proprietas non sit de intrinseca ratione et essentia talis proprietatis, quia, ut Aristoteles dicit, VII Metaph., c. 5, text. 18, et I Poster., c. 18, text. 35, subiectum non cadit intrinsece et essentialiter, sed solum ut additum in definitione passionis; alioqui mutuo ita se haberent, quod passio conveniret subiecto per se secundo, subiectum autem passioni per se primo; quae videtur aperta repugnantia. Sed fieri non potest ut respectu entis sit aliqua proprietas quae has omnes conditiones habeat; nam, si proprietas realis est, intrinsece et essentialiter est ens reale; quia nempe omnino non ens, neque solum ens rationis esse potest; quia (ut dicebam) quod nihil est, vel solum per rationem fingitur, non potest esse realis passio entis realis; debet ergo esse aliquid reale; ergo est ens reale quidditative et essentialiter; nam, ut supra contra Scotum probatum est, nihil potest esse reale, quod intrinsece et essentialiter ens reale non sit. Repugnat ergo esse proprietatem realem entis realis ut sic, quia si est proprietas realis, ergo ens est de essentia eius; si autem ipsa est proprietas entis, ens non potest esse de essentia eius, quia, ut dicebamus, subiectum non potest esse de essentia passionis. Rursus id quod est essentialiter ens, non potest ex natura rei distingui ab ente, ut supra generaliter probatum est; ergo nec potest esse passio entis. Item, quod est essentialiter ens, et non est ipsum ens in communi, est inferius ad ens; ergo non convertitur cum ente; ergo non potest esse proprietas entis. Tamdem, quod est essentialiter ens debet habere omnes proprietates entis, si quae illae sunt; ergo non potest illud ipsum esse proprietas entis, alioqui

propiedad semejante a sí mismo y distinta de sí; igual podría decirse, a su vez, de aquella propiedad, con lo que se incurriría en un proceso al infinito.

Exposición de las diversas opiniones

2. *Primera opinión: la de Escoto.*— Encuentro tres maneras diferentes de exponer esta cuestión. Primera: el ente tiene propiedades reales y positivas, que son, por su naturaleza, distintas de él mismo y que, sin embargo, no son en sí, intrínseca y esencialmente, entes. Esto se ha tomado de Escoto en los lugares antes citados, *In I*, dist. 3, q. 3; dist. 8, q. 2, y en dist. 2, qq. 3 y 6. Los fundamentos de esta opinión, en cuanto a sus dos últimas partes, quedan apuntados en el motivo de duda. La primera parte puede probarse brevemente, en primer lugar, por la general opinión de todos, que atribuyen al ente las pasiones de unidad, verdad y bondad, las cuales no son invención del entendimiento, sino que convienen al ente verdadera y realmente, y se encuentran fuera de la naturaleza del ente mismo, porque el ser uno, etc., no se predica de las cosas con el mismo valor esencial que el ser ente. Además, porque la ciencia no demuestra, respecto de su objeto real, más que propiedades reales; pero la metafísica es verdadera ciencia, que demuestra estas propiedades de su objeto; luego existen estas propiedades verdaderas y reales. Esto expresó Aristóteles en su *Metafísica*, lib. IV, c. 1, al decir que *esta ciencia considera el ente en cuanto ente y aquellas cosas que esencialmente se encuentran en él;* pero no pueden encontrarse esencialmente en el ser real aquellas cosas que no son reales; por lo que el ente tiene propiedades reales.

3. *Segunda opinión.*— La segunda opinión, defendida por algunos tomistas, conviene con la de Escoto, sobre todo en afirmar la necesidad de que el ente tenga propiedades reales; porque no puede carecer en absoluto de propiedades, ya que en tal caso no podría ser objeto de ciencia; pero, si no son reales, no tiene ningunas, pues lo que no es real no puede convenir al ente siempre, esencialmente y de manera necesaria, lo cual, sin embargo, pertenece a la esencia de la auténtica propiedad. Por eso conceden, como consecuencia, que estas propiedades se distinguen del ente con distinción formal *ex natura rei*, ya que esto también es esencial a la propiedad real. Además, porque dichas pasiones no predican

esset proprietas sui ipsius, quod plane repugnat; vel certe includeret aliam proprietatem sibi similem et a se distinctam; et idem rursus de illa dici posset, et sic procederetur in infinitum.

Variae sententiae referuntur

2. *Prima Scoti sententia.*— In hac re tres invenio dicendi modos. Primus est, ens habere reales et positivas proprietates ex natura rei ab ipso distinctas, quae tamen in se intrinsece et essentialiter entia non sunt. Sumitur ex Scoto locis supra citatis, In I, dist. 3, q. 3 et dist. 8, q. 2, et in dist. 2, q. 3 et 6. Fundamenta eius quoad duas ultimas partes tacta sunt in ratione dubitandi. Prima vero pars probari breviter potest, primo ex generali sententia omnium, qui has passiones enti tribuunt, unum, verum, bonum, quae non sunt conficta ab intellectu, sed vere et realiter enti conveniunt, et sunt extra naturam ipsius entis, quia esse unum, etc., non ita essentialiter praedicatur de rebus sicut esse ens. Item, quia scientia non demonstrat de obiecto suo reali nisi proprietates reales; sed metaphysica est vera scientia demonstrans de suo obiecto has passiones; sunt ergo hae verae et reales passiones. Et hoc significavit Aristoteles, IV Metaph., c. 1, dicens *hanc scientiam contemplari ens, quatenus ens, et ea quae illi per se insunt;* neque enim per se inesse possunt reali quae realia non sunt; habet ergo ens proprietates reales.

3. *Secunda sententia.*— Secunda sententia, quam defendunt aliqui thomistae, convenit cum Scoto imprimis in hoc, quod necesse est ens habere passiones reales; quia non potest omnino nullas habere, alioqui non posset esse obiectum scientiae; si autem reales non sunt, nullae sunt, quia quod reale non est, non potest semper, per se, ac necessario enti convenire; quod tamen est de ratione propriae passionis. Unde consequenter concedunt has passiones distingui formaliter ex natura rei ab ente, quia

formalmente la esencia de una cosa, sino un modo extrínseco a la esencia. De donde la proposición "el hombre es ente" se encuentra en el primer modo de predicación esencial, cosa que no ocurre con la proposición "el hombre es uno"; por lo que dice Aristóteles, *Metafísica*, lib. IV, text. 2, que ente y uno significan lo mismo, pero no en absoluto y como sinónimos, sino como principio y causa. Así, pues, esta opinión añade, contra Escoto, que dichas propiedades, aun consideradas formalmente, incluyen de manera esencial al ente, por las mismas razones por las que esto ha sido probado anteriormente respecto a las diferencias o modos reales, pues aquellas razones son aplicables a estas pasiones, suponiendo que sean positivas y reales.

Sacan de aquí la consecuencia de que, en estos trascendentales, no es incorrecto que el sujeto se incluya intrínsecamente en la propiedad, porque no se incluye en calidad de sujeto, sino en cuanto determinado a tal modo, el cual modo es la pasión del propio ente en sí mismo considerado; y puede ser adecuado a aquél y convertirse con él, toda vez que no lo determina a un especial género de ente, sino que lo afecta con un modo común y universal a todos los entes. Porque, según Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 1, un modo cualquiera puede atribuirse o referirse al ente en doble sentido: como un modo especial del ente, o como un modo que sigue de manera general a todo ente. Y con lo dicho piensan los partidarios de esta opinión que puede aclararse todo el motivo de duda indicado al principio.

4. *Tercera opinión.*— La tercera opinión afirma que el ente no tiene pasiones reales positivas, sino que todo aquello que se aplica al ente como pasión suya añade al ente sólo una negación o relación de razón. Tal es el pensamiento de Santo Tomás en *De Veritate*, q. 1, a. 1, y q. 21, a. 1, expresado también en I, qq. 5, 11 y 16, y siempre que trata de estas propiedades del ente en particular. La sostienen asimismo Soncinas, en lib. IV *Metaph.*, q. 1, ad 1, qq. 17 y 19, ad 9; lib. V, q. 14; Iavello, en IV *Metaph.*, q. 2; Soto, en *Praedic.*, c. *de Proprio*, q. 2, a. 2; *Cayetano*, I, q. 54, a. 2; *Fonseca*, lib. IV *Metaph.*, c. 2, q. 3. El fundamento de esta opinión ha sido explicado en el motivo de duda expuesto al principio; en rigor, es verdadera, aunque necesita explicación.

hoc etiam est de ratione proprietatis realis. Item, quia huiusmodi passiones non praedicant formaliter essentiam rei, sed modum extra essentiam. Unde haec propositio: Homo est ens, est in primo modo dicendi per se, non tamen haec: Homo est unus; propter quod Aristoteles, IV Metaph., text. 2, ait ens et unum esse idem, non tamen simpliciter et ut synonyma, sed ut principium et causam. Addit vero haec sententia contra Scotum has passiones, etiam formaliter sumptas, includere esentialiter ens propter easdem rationes quibus id supra probatum est de differentiis vel modis realibus, eaedem enim procedunt de huiusmodi passionibus, supposito quod positivae sint et reales. Unde consequenter asserunt in his transcendentibus non esse inconveniens, subiectum includi intrinsece in passione, quia non includitur ut subiectum, sed ut determinatum ad talem modum, qui modus est passio ipsius entis secundum se sumpti; et potest esse adaequatus illi et converti cum illo, quia non determinat illud ad speciale genus entis, sed afficit illud quodam modo communi et universali omnibus entibus. Nam ut D. Thomas ait, q. 1 de Verit., a. 1, dupliciter aliquis modus exprimitur vel additur supra ens, scilicet, aut tamquam specialis modus entis aut tamquam modus generaliter consequens omne ens. Atque ex his putant huius sententiae auctores posse expediri totam dubitandi rationem in principio positam.

4. *Tertia sententia.*— Tertia sententia est, ens non habere reales passiones positivas, sed omnia illa quae attribuuntur enti tamquam passiones eius addere ipsi enti solum negationem aliquam vel respectum rationis. Haec est sententia D. Thomae, dict. q. 1 de Verit., a. 1 et q. 21, a. 1, quam etiam significat in I, q. 5, 11 et 16, et ubicumque de his proprietatibus entis in particulari disputat. Eamdem tenet Soncin., IV Metaph., q. 1, ad 1, q. 17 et 19, ad 9, et lib. V, q. 14; Iavell., IV Metaph., q. 2; Soto, in Praedic., c. de Proprio, q. 2, ad 2; Caiet., I, q. 54, a. 2; Fonsec., IV Metaph., c. 2, q. 3. Fundamentum huius sententiae explicatum est in ratione dubitandi in principio posita, et in rigore est vera, indiget tamen explicatione.

Exposición de la verdadera opinión

5. *Propiedades que son realmente distintas del sujeto y propiedades que no lo son.— Ejemplos.—* Debe advertirse, en primer lugar, que una cosa es que un predicado sea verdadera y real pasión de un sujeto, y otra que nosotros lo concibamos, expliquemos o prediquemos por modo de pasión o propiedad, que más propiamente se diría por modo de atributo, de manera análoga a como, en teología, se habla de las perfecciones divinas. Así, pues, las condiciones indicadas al principio pertenecen a la esencia de la verdadera y real pasión; pero no son necesarias para el modo posterior del atributo o propiedad, sobre todo la referente a la distinción *ex natura rei*, sino que basta una distinción de razón, en virtud de la cual se considere uno de los extremos como sujeto dotado de alguna esencia o razón formal —concebida al menos confusamente— y el otro a modo de perfección o propiedad. Los ejemplos a este propósito, fuera del aducido con respecto a los atributos divinos, pueden tomarse de Aristóteles, en su tratado de los *Predicamentos*, donde les atribuye varias propiedades que no pueden distinguirse o explicarse de otro modo; así, afirma que es una propiedad de la cantidad el ser fundamento de igualdad y desigualdad, y que esa propiedad no expresa nada realmente distinto de la cantidad, siendo sólo una aptitud que viene a identificarse con la misma cantidad, aunque nosotros la concebimos como distinta, con distinción de razón, para explicar de manera más clara las funciones de la cantidad. Y de igual modo puede atribuirse a la cantidad, como propiedad suya, el ser sujeto próximo de los accidentes corpóreos, lo cual, sin embargo, no designa en la cosa nada realmente distinto de la cantidad.

6. Hay que advertir, en segundo término, que, en una consideración formal de estos atributos, una cosa es que sean entes reales o de razón y otra que se distingan realmente o por razón; en efecto, muy bien puede ocurrir que sean reales, aunque no se distingan realmente, sino sólo con distinción de razón, como fácilmente se patentiza por los ejemplos citados. La explicación es clara:

Declaratur vera sententia

5. *Proprietas, quae a subiecto in re distincta, quae non item.— Exempla.—* Est igitur imprimis advertendum, aliud esse praedicatum aliquod esse veram et realem passionem subiecti, aliud vero concipi, explicari et praedicari a nobis per modum passionis seu proprietatis, quod proprius diceretur per modum attributi, ad eum modum quo theologi loquuntur de divinis perfectionibus. De ratione igitur verae ac realis passionis sunt illae conditiones positae in principio; ad posteriorem autem modum attributi seu proprietatis non sunt necessariae, praesertim illa de distinctione ex natura rei, sed sufficit distinctio rationis, qua unum ut subiectum habens aliquam essentiam seu rationem formalem, saltem confuse conceptam, aliud vero per modum perfectionis seu proprietatis concipiatur. Cuius rei exempla praeter adductum de attributis divinis sumi possunt ex Aristotele, in Praedic., ubi varias proprietates illis attribuit, quae non possunt aliter distingui aut explicari; ut verbi gratia, docet esse proprietatem quantitatis quod sit fundamentum aequalitatis et inaequalitatis, quae proprietas nihil dicit in re distinctum a quantitate, sed est solum aptitudo, quae nihil aliud est quam ipsa quantitas; concipitur autem a nobis ut ratione distincta ad distinctius explicanda munera ipsius quantitatis. Et eodem modo posset attribui quantitati, ut proprietas eius, esse subiectum proximum corporalium accidentium, quod tamen in re nihil dicit ab ipsa quantitate ex natura rei distinctum.

6. Secundo observandum est, in huiusmodi attributis formaliter sumptis aliud esse quod ipsa sint entia realia vel rationis; aliud quod distinguantur re vel ratione; optime enim fieri potest ut sint realia, quamvis non re, sed ratione distinguantur, ut in exemplis positis facile patet; et ratio

la distinción de razón, que procede de la precisión del intelecto, no se realiza por concepción de alguna entidad ficticia —inexistente en la realidad—, sino sólo por un modo inadecuado de concebir la verdadera realidad; consiguientemente, puede existir un atributo real, aunque el modo de atribución y de distinción sea meramente racional. Más aún: hablando con propiedad, para que un atributo se distinga de un sujeto real con distinción sólo de razón, debe ser atributo real y no únicamente de razón o privativo; de lo contrario, formalmente hablando, se distinguiría con una distinción mayor que la de razón, esto es, como el no ente del ente o como del ente verdadero el ente ficticio. Por ello, conviene también observar que, en estos atributos, con frecuencia una cosa es lo que por ellos se significa formalmente, y otra lo que mediante los mismos intentamos nosotros explicar, pues muchas veces lo formalmente significado es negativo, aunque por medio de ello expresemos nosotros una perfección real y positiva de la cosa; por ejemplo, la simplicidad, que consideramos como atributo de Dios, o de algunos otros entes en su orden, y que formalmente consiste en una negación, si bien nosotros nos valemos de ella para explicar tal modo o entidad de la cosa simple.

7. *Doble significación del ente.*— Por último, debe observarse que, según Aristóteles, V *Metaf.*, text. 14, y Santo Tomás, I, q. 48, a. 2, e *In I*, dist. 19, q. 5, a. 1, el *ente* significa, propia y rigurosamente, la entidad de la cosa, en el sentido que le hemos atribuído hasta ahora; pero a veces se llama *ente* a todo lo que puede afirmarse de otro absolutamente, pues, como la afirmación se hace mediante el verbo "ser", todo lo que se atribuye a las cosas de manera absoluta suele denominarse ente, o ser, aunque no ponga en esas cosas ninguna entidad.

Parece que estos predicados o atributos pueden reducirse a dos grupos. El primero está formado por aquellos predicados que consisten en una negación o privación; así, decimos que una cosa es indivisible, que un acto moral es malo, que un hombre es ciego, etc. El segundo está constituído por aquellos predicados que consisten en denominaciones extrínsecas tomadas de las cosas mismas; de esta manera, se dice que Dios es creador en el tiempo, que una pared es vista, etcétera. Ahora bien, esta denominación se toma unas veces como actual —y entonces exige la coexistencia de ambos extremos (igual que en los ejemplos aducidos)— y otras veces se entiende como aptitudinal; así, cuando se dice "pared visible", etc.

8. *El ente no tiene pasiones positivas realmente distintas de él.*— Sentado lo anterior, afirmo en primer lugar que el ente, en cuanto ente, no puede tener auténticas pasiones positivas que, siendo absolutamente reales, se distingan realmente de él. Tal es la doctrina de Santo Tomás, en los lugares citados, el cual advierte acertadamente que se trata del ser en cuanto ser, porque, en cuanto tal ser, muy bien puede tener pasiones reales realmente distintas de él, ya que tal ente puede, de suyo, encontrarse fuera de la esencia de otro ente y, por lo mismo, también fuera de la esencia de su pasión.

En cambio, el ente en cuanto ente no puede encontrarse fuera de la esencia de ningún ente, por lo que ninguna pasión o propiedad puede ser real, sin que en ella esté esencialmente incluído el ente; de aquí que no pueda ser realmente distinta del ente, pues, según se ha mostrado arriba, el ente en cuanto ente no se distingue realmente de todo ente, ya que está incluído esencialmente en él; y éste es el fundamento primerísimo de la conclusión, fundamento que puede confirmarse y explicarse de varias maneras.

En primer término, porque, ya se considere la razón de ente aislada y separadamente, ya se considere tal como se encuentra en la realidad, no hay ninguna pasión realmente distinta que derive de esa razón, o de alguna cosa, precisamente por el hecho de concebir que es ente, sino sólo por el hecho de ser tal ente. Y esto se patentiza por inducción, pues los atributos del ente que hemos encontrado hasta ahora son únicamente los llamados trascendentales. Ahora bien: éstos, o no son positivos, o no son intrínsecamente reales; o, si lo son en algún sentido, no son realmente distintos del ente; esto resultará más claro cuando se estudie cada uno de los atributos. Al presente indicamos brevemente que dichos atributos son comunes a Dios y se encuentran en El con toda propiedad, sin distinción real. Si alguien objetase que en las criaturas se encuentran de manera distinta, debería responderse, primero, que tal afirmación carece de fundamento; porque sería preciso aducir un indicio especial o necesidad de esa distinción, lo cual no es posible. Además, la razón es plenamente válida, pues ahora estamos tratando del ente como ente, en cuanto abstrae de Dios y de las criaturas; luego lo que se atribuye

est clara, quia distinctio rationis, quae oritur ex praecisione intellectus, non est per conceptionem alicuius fictae entitatis, quae non sit in re, sed per modum solum inadaequatum concipiendi veram rem; potest ergo esse attributum reale, quamvis modus attributionis et distinctionis sit solum per rationem. Quin potius, si proprie loquamur, ut attributum sit sola ratione distinctum a reali subiecto, oportet quod sit attributum reale et non rationis tantum vel privativum; alioqui, formaliter loquendo, plus quam ratione distingueretur, scilicet ut non ens ab ente, vel ut ab ente vero ens fictum. Quocirca observare etiam oportet, in huiusmodi attributis aliud saepe esse quod per illa formaliter significatur, aliud vero quod per illa a nobis explicari intenditur; saepe enim id quod formaliter significatur est negativum, per illud autem a nobis explicatur positiva et realis perfectio rei, ut simplicitas, quae a nobis assignatur ut attributum Dei, vel quorumdam aliorum entium in suo gradu, formaliter in negatione consistit; per eam vero nos explicamus talem modum, vel entitatem rei simplicis.

7. *Entis duplex significatum.*— Ultimo observandum est ex Aristotele, V Metaph., text. 14, et D. Thom. I, q. 48, a. 2 ad 2, et In I, dist. 19, q. 5, a. 1, *ens* proprie et in rigore significare entitatem rei, quomodo hactenus de illo locuti sumus; interdum vero dici *ens* quidquid simpliciter de aliquo affirmari potest; nam quia affirmatio fit per verbum essendi, quidquid simpliciter attribuitur rebus, quamvis in eis nullam entitatem ponat, dici solet ens seu esse; huiusmodi autem praedicata seu attributa videntur posse ad duo capita revocari. Unum est eorum, quae in negatione vel privatione consistunt, sic enim dicimus rem esse indivisibilem, actum moralem esse malum, hominem esse caecum, et similia. Aliud est eorum quae consistunt in denominationibus extrinsecis sumptis ex rebus ipsis, quomodo dicitur Deus creator ex tempore, vel paries visus, etc.; haec autem denominatio interdum sumitur ut actualis et requirit coexistentiam utriusque extremi, ut in exemplis positis, interdum vero ut aptitudinalis, sicut dicitur paries visibilis, etc.

8. *Non habet ens passiones positivas ab ipso in re distinctas.*— His positis, dico primo ens ut ens non posse habere veras et omnino reales passiones positivas ex natura rei ab ipso distinctas. Haec est sententia D. Thomae, citatis locis, qui recte advertit sermonem esse de ente in quantum ens; nam, in quantum tale ens, bene potest habere passiones reales ex natura rei distinctas, quia tale ens ut sic potest esse extra essentiam alterius entis, et consequenter etiam extra essentiam suae passionis; ens autem in quantum ens non potest esse extra essentiam alicuius entis; et ideo nulla proprietas vel passio potest esse realis, quin in ea essentialiter includatur ens, et ideo non potest esse ex natura rei distincta ab ente; nam, ut supra ostensum est, ens in quantum ens non distinguitur ex natura rei ab omni ente, in quo includitur essentialiter, et hoc est potissimum fundamentum conclusionis; quod variis modis confirmari et explicari potest. Primo, quia sive ratio entis solitarie ac praecise consideretur, sive ut est in rebus, nulla passio ex natura rei distincta invenietur manare ab illa, vel ab aliqua re, ex eo praecise quod concipitur esse ens, sed ex eo tantum quod est tale ens. Quod patet inductione, nam attributa entis hactenus inventa solum sunt illa quae transcendentia vocantur; illa autem, vel positiva non sunt vel non sunt realia intrinseca vel si aliquo sensu talia sunt, non sunt ex natura rei ab ente distincta; quod melius constabit tractando de singulis his attributis. Nunc breviter declaratur, quia haec attributa sunt communia Deo et propriissime in illo reperiuntur absque distinctione ex natura rei. Quod si dicas secus esse in creaturis, imprimis hoc dicitur sine fundamento; oporteret enim speciale aliquod indicium distinctionis eius vel necessitatem assignare; nihil autem huiusmodi afferri potest. Ac deinde est optima ratio, quia nunc agimus de ente in quantum ens ut abstrahit a Deo

al ente en cuanto ente, o se le atribuye como realmente distinto, o no; si se afirma esto último, se está afirmando lo mismo que pretendemos. En efecto, si se distinguen en algún ente, será en virtud de una razón especial, de la que después nos ocuparemos. En cambio, de la primera afirmación se sigue que en todo ente, incluso en Dios, se distinguen realmente, pues todo lo que se atribuye esencialmente a un superior debe convenir a todo inferior.

9. Todavía se puede hacer hincapié en lo dicho, ya que el ente en cuanto ente, precisamente por el hecho de ser tal, y sin que se le añada otro modo real y distinto por su naturaleza, posee todo lo que positivamente se requiere para ser uno, verdadero, bueno, etc.; por eso, expresándonos en el mismo sentido, decimos que es ente porque tiene verdadera esencia, y alguna perfección real, etc.

Y no importa que la mente pueda concebir y considerar la razón de ente sin considerar expresamente otras razones, porque esto indica, a lo sumo, una distinción de razón, o algo negativo o extrínseco que se encuentra incluído o connotado en aquellos atributos, según explicaremos después.

Finalmente, estas distinciones reales son muy difíciles de entender, por lo que no deben multiplicarse sin fundamento y motivo suficiente; mas ahora no aparece fundamento alguno para esta distinción, como fácilmente se pondrá de manifiesto por lo que vamos a decir y por la solución de los argumentos. Por lo demás, en el caso del ente resulta mucho más difícil esta distinción, a causa de la trascendentalidad de aquél, según muestran ya las razones dadas al principio, sobre todo la de que el sujeto pertenece a la esencia de la pasión, mientras que la pasión es como un accidente del sujeto. Y en ello se encuentra implicada asimismo una especial contradicción, consistente en que el ente en cuanto ente —que abstrae de la esencia sustancial y de la accidental, de la simple y de la compuesta, de la actual y de la potencial, de la perfecta y de la imperfecta, de la perficiente y de la perfectible— exija o requiera pasiones distintas, a manera de accidentes intrínsecos que vengan a perfeccionarlo.

10. *El ente tiene verdaderos atributos.— Las pasiones del ente no significan formalmente entes de razón.— Cómo debe explicarse la expresión inversa.—* Afirmo, en segundo lugar, que el ente, en cuanto ente, tiene algunas propiedades o

et creaturis; ergo quae illi attribuuntur, vel attribuuntur ut ex natura rei distincta vel non: si hoc posterius dicatur, id est quod intendimus; nam si in aliquo ente haec distinguantur, id erit ex peculiari ratione, de quo postea videbimus; si vero dicatur prius, sequitur in omni ente, etiam in Deo, distingui ex natura rei, quia quidquid superiori per se attribuitur debet convenire omni inferiori.

9. Et potest hoc amplius urgeri, quia ipsum ens in quantum ens, ex eo praecise quod tale est, absque alio modo reali ei superaddito et ex natura rei distincto, habet quidquid positive necessarium est ut sit unum, verum, bonum, etc., unde in ipsomet explicandi modo dicimus ens esse, quia habet veram essentiam et perfectionem aliquam realem, etc. Nec refert quod possit mens concipere et considerare rationem entis non expresse considerando alias rationes, quia hoc ad summum indicat distinctionem rationis, vel aliquid negativum aut extrinsecum in illis attributis inclusum vel connotatum, ut postea declarabimus. Tandem huiusmodi distinctiones ex natura rei difficillime intelliguntur, et ideo sine sufficienti indicio et ratione non sunt multiplicandae; hic autem nullum est apparens indicium hujus distinctionis, ut facile patebit ex dicendis et ex solutionibus argumentorum. Et alioqui propter transcendentiam entis est in eo multo difficilior haec distinctio, ut rationes etiam in principio factae ostendunt, praesertim illa quod subiectum sit de essentia passionis, cum tamen passio sit veluti accidens subiecti. In quo etiam specialem repugnantiam involvit, quod ens in quantum ens, quod abstrahit ab essentia substantiali et accidentali, simplici vel composita, actuali vel potentiali, perfecta vel imperfecta, perficienti aut perfectibili, postulet aut requirat passiones distinctas, quae sint velut quaedam intrinseca accidentia, quibus perficiatur.

10. *Vera attributa habet ens.— Passiones entis non dicunt de formali entia rationis, et contraria locutio quomodo explicanda.—*

atributos, que no son meros productos de la razón, sino que se predican de él verdadera y realmente. Todo esto se prueba muy bien por las razones apuntadas en las opiniones primera y segunda. Porque es absolutamente cierto que todo ente es uno, bueno, etc.; ahora bien: para que esto sea cierto, no es preciso que la mente excogite ningún ente de razón, pues, aun cuando la mente no piense nada respecto de las cosas, el oro es verdadero oro, y es una determinada realidad distinta de las demás; de igual manera, Dios es uno, bueno, etc.

Además, es legítimo dar como prueba de esto la razón de que la metafísica, ciencia real y verdadera, demuestra del ente estas pasiones y no algo ideado por el entendimiento. De aquí que, si el ente de razón se entiende en sentido estricto, no sea acertado decir que estos atributos expresan formalmente entes de razón, ya que, propiamente, tales entes sólo tienen existencia objetiva en el entendimiento; en consecuencia, únicamente existen cuando son conocidos o elaborados por el entendimiento. Ahora bien: es cierto que estos atributos no dependen en realidad de una construcción del entendimiento, sino que convienen al ente de manera absoluta y con anterioridad a cualquier consideración intelectual, según se ha dicho. Así, pues, para que estas expresiones sean verdaderas deben tomarse con cierta amplitud de sentido, en cuanto puede llamarse ente de razón a todo aquello que no pone nada real positivo e intrínseco en la cosa a que se atribuye, o en cuanto se distingue del auténtico ente real, dotado de verdadera e intrínseca entidad; o fundamentalmente, indicando que el entendimiento, a fin de concebir claramente y predicar estos atributos, se basa en ellos para elaborar algunos entes de razón.

11. *Qué añaden formalmente las pasiones del ente.—* En tercer lugar, afirmo que estos atributos del ente añaden formalmente, ya una negación, ya una denominación tomada por relación a algo extrínseco, aunque mediante ellas se explica una real y positiva perfección del ente, no según algo real sobreañadido al ente mismo, sino según la misma razón formal o esencial de ente. Me parece que Aristóteles sugirió esta conclusión, lib. IV de la *Metafísica*, c. 2, diciendo al propio tiempo que el ente y la unidad expresan la misma naturaleza, a pesar de lo

Dico secundo ens in quantum ens habere aliquas proprietates seu attributa, quae non sunt per rationem conficta, sed vere et in re ipsa de illo praedicantur. Hoc totum probatur optime rationibus tactis in prima et secunda sententia. Simpliciter enim verum est unumquodque ens esse unum et bonum, etc.; ut autem haec vera sint, non oportet ut mens fingat aliqua entia rationis; quamvis enim mens nihil de rebus cogitet, aurum est verum aurum et est una determinata res distincta ab aliis; et similiter Deus est unus et bonus, etc. Praeterea hoc recte probatur illa ratione quod metaphysica, quae est realis ac vera scientia, haec demonstrat de ente; non autem demonstrat aliquid ab intellectu fictum. Quapropter, si in hoc rigore loquamur de ente rationis, non recte dicuntur haec attributa significare de formali entia rationis, quia huiusmodi entia proprie solum dicuntur esse obiective in intellectu; unde solum sunt quando cognoscuntur aut finguntur ab intellectu; haec autem attributa revera non pendent ex fictione intellectus, sed absolute et ante omnem intellectus considerationem enti ipsi conveniunt, ut dictum est. Huiusmodi ergo locutiones, ut verae sint, quadam latiori ratione exponendae sunt, quatenus omne id, quod non ponit in re cui tribuitur aliquid reale positivum et intrinsecum, dici potest ens rationis, vel ut distinguitur contra ens reale proprium, habens veram et intrinsecam entitatem, vel fundamentaliter, scilicet, quia intellectus ad distincte concipiendum et praedicandum huiusmodi attributa sumit ex eis fundamentum ad confingenda aliqua entia rationis.

11. *Quid addant de formali passiones entis.—* Dico tertio: haec attributa entis de formali addunt vel negationem vel denominationem sumptam per habitudinem ad aliquid extrinsecum; per ea tamen explicatur realis positiva perfectio entis, non secundum aliquid reale superadditum ipsi enti, sed secundum ipsammet formalem seu essentialem rationem entis. Hanc conclusionem indicasse mihi videtur Arist., IV Metaph., c. 2, simul dicens ens et unum eamdem dicere naturam, et nihilominus non idem formaliter significare; quia nimirum unum

cual no tienen idéntica significación formal. En efecto, la unidad añade formalmente una negación, que no viene expresada por el ente, si bien mediante esa negación no se explica otra cosa que la naturaleza misma del ente; pero esto lo expondremos después con mayor amplitud.

Lo mismo debe decirse de la verdad y de la bondad, y de los otros atributos del ente, si los hay; porque, formalmente y en orden a nuestra concepción, dichos atributos no expresan lo mismo que el ente, ni tampoco designan una negación, como es evidente de suyo; luego significan el ente considerado desde el punto de vista de una relación a otro, a saber, en cuanto el ente posee algún fundamento para ser amado, para ser conocido verdaderamente, o alguna otra cosa análoga, como expondremos en su lugar oportuno. Y éste parece ser el sentido en que Santo Tomás expone con toda claridad la cuestión en los lugares ya citados.

La razón de tal conclusión estriba en que dichos atributos no son sinónimos del ente; de lo contrario, en manera alguna podrían llamarse propiedades o atributos, y se cometería falacia al decir que el ente es uno o bueno; por tanto, es preciso que formalmente añadan algo a la significación del ente; ahora bien: no pueden significar formalmente una entidad sobreañadida al ente y realmente distinta de él, como se ha mostrado; tampoco pueden designar entes de razón en sentido estricto, según hemos dicho. Luego no pueden expresar otra cosa que una negación o privación, o alguna relación o denominación extrínseca. Además, toda la razón de ser de estos atributos se ordena a que nosotros conozcamos y expliquemos con mayor perfección la naturaleza del ente, ya que, de lo contrario, sería inútil y ajena a la ciencia del ente; mas no es así, sino plenamente apropiada. Efectivamente, porque no conocemos de manera perfecta las cosas simples, tal como son en sí, para explicarlas con claridad echamos mano, ya de negaciones, ya de comparaciones con otras cosas. En consecuencia, aunque estos atributos añaden formalmente negaciones u otras relaciones, sin embargo, mediante todas ellas se explicita la naturaleza del ente, sea en cuanto a su perfección, sea en cuanto a su integridad, o algo semejante. Hemos dicho que estos atributos únicamente añaden al ente una negación, o algo parecido, porque se discute si, de manera formal o en abstracto, tales atributos se limitan a designar la negación o relación,

de formali addit negationem, quam non dicit ens; per eam vero nihil aliud explicatur quam ipsamet natura entis, quod infra latius declarandum est. Similiter autem dicendum est de vero et bono, et si quae sunt alia huiusmodi attributa; haec enim formaliter, et in ordine ad conceptionem nostram, non dicunt idem quod ens, neque etiam dicunt negationem, ut ex se constat; significant ergo ens sub quadam habitudine ad aliud, scilicet, quatenus in se habet unde ametur, aut vere cognoscatur, aut aliquid simile, prout suis locis declarabimus. Et ita videtur rem hanc plane exponere divus Thomas citatis locis. Ratio autem huius conclusionis est, quia haec attributa non sunt synonyma ipsi enti; alias nullo modo dici possent proprietates seu attributa, essetque nugatio dicere ens esse unum aut bonum; oportet ergo ut de formali significent aliquid praeter ens; non possunt autem de formali significare entitatem aliquam superadditam enti ab ipsoque ex natura rei distinctam, ut ostensum est; neque etiam significare possunt entia rationis in rigore sumpta, ut dixi; ergo nihil aliud dicere possunt, nisi aut negationem, aut privationem vel aliquam habitudinem seu denominationem extrinsecam. Rursus omnis haec attributorum ratio eo tendit ut perfectius a nobis cognoscatur et explicetur entis natura; alioqui frustra esset et impertinens ad scientiam entis; non autem ita est, sed valde accommodata; nam, quia nos simplicia non perfecte cognoscimus prout in se sunt, partim negationibus, partim comparationibus ad res alias utimur ad ea distincte explicanda. Sic igitur, quamvis haec attributa de formali addant negationes vel alias habitudines, tamen per illas omnes explicatur entis natura, vel quoad perfectionem, vel quoad integritatem aut aliquid simile. Dixi haec attributa solum addere supra ens negationem vel quid simile, quia sub controversia positum est an formaliter seu in abstracto haec attributa dicant solam negationem seu relationem, vel includant entita-

o incluyen también la misma entidad; pero este punto se explicará mejor al tratar de cada una de las pasiones.

Solución de los argumentos

12. Así, pues, de lo dicho se desprende fácilmente la solución al motivo de duda expuesto al principio, como también a lo que se ha añadido en las opiniones primera y segunda. Porque ya hemos concedido que estos atributos no son auténticas pasiones reales de manera tan rigurosa y propia que sea necesario que les convengan todas las condiciones anteriormente enumeradas. Se ha declarado también el sentido en que dichos atributos pueden llamarse reales, a saber: porque formalmente expresan algo que se encuentra, a su modo, en la realidad y puede atribuirse al ente verdadera y absolutamente, ya por modo de privación, ya por modo de denominación real o aptitud real con relación a algo extrínseco. Esto es suficiente para que tales atributos no sean propiamente esenciales según todo lo que en ellos se encuentra incluído y pueda decirse, por tanto, que son a manera de pasiones o propiedades. También basta esto para que los citados atributos puedan ser objeto de consideración científica; efectivamente, no sólo están en las cosas, sino que, además, están en ellas de tal modo que siguen al ente mismo y contribuyen a explicar la naturaleza del ente.

Más aún porque la sola distinción de razón entre los atributos es ya suficiente para que se realice la noción de ciencia y se elaboren demostraciones, porque nosotros razonamos de igual modo que concebimos, y así, a propósito de Dios, hacemos una auténtica demostración de su inmortalidad basándonos en su inmaterialidad, cosa que podría hacerse igualmente con respecto a los atributos del ente, aunque sólo se distinguiesen de él con distinción de razón.

Finalmente, por lo dicho resulta claro que el ente no se predica esencialmente de estas propiedades o atributos suyos, ya que, en realidad, se predica esencialmente de ellos en cuanto los atributos no explican otra cosa que la misma naturaleza del ente; sin embargo, el ente no pertenece a la esencia de los atributos, si se atiende a lo que éstos añaden al ente, pues la negación que añade formalmente la unidad, por ejemplo, no es esencialmente un ente verdadero y real de igual modo que aquel del cual se dice que es a manera de sujeto de esas propiedades;

tem ipsam, quod melius in singulis passionibus explicabitur.

Solvuntur argumenta

12. Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, simul cum adiunctis in prima et secunda opinione, facilis est solutio ex dictis; iam enim concessum est haec attributa non esse proprias passiones reales cum eo rigore et proprietate ut necessarium sit omnes conditiones ibi numeratas eis convenire. Declaratum etiam est quo sensu haec attributa realia dici possint, scilicet, quia de formali dicunt aliquid, quod suo modo in rebus et vere ac simpliciter potest enti attribui per modum privationis vel denominationis realis seu aptitudinis realis cum habitudine ad aliquid extrinsecum. Et hoc est satis ut haec attributa secundum id totum quod includunt non sint proprie essentialia, et ideo dicantur esse ad modum passionum seu proprietatum. Sufficit etiam hoc, ut possint haec attributa sub scientiam cadere, quandoquidem et in rebus sunt, et eo modo quo sunt ens ipsum consequuntur et ad illius naturam explicandam conferunt. Eo vel maxime quod ad rationem scientiae et ad demonstrationes conficiendas sufficit distinctio rationis inter attributa, quia nos, sicut concipimus, ita etiam ratiocinamur, et ita de Deo vere demonstramus esse immortalem, quia immaterialis est, et sic posset etiam fieri in attributis entis, etiamsi sola ratione ab ipso ente distinguerentur. Tandem ex dictis etiam constat quomodo ens non dicatur essentialiter de his proprietatibus seu attributis suis, nam secundum rem quidem essentialiter dicitur de illis, quia illa nihil aliud explicant quam ipsam entis naturam; tamen non est de essentia illorum quantum ad id quod addunt supra ens; quia negatio, verbi gratia, quam formaliter addit unum non est essentialiter ens verum et reale, quale est illud quod dicitur esse quasi subiectum harum proprietatum; et ita evitatur processus in infinitum,

así se evita un proceso al infinito y otros inconvenientes a que se hizo referencia en los argumentos.

13. *Cómo difieren entre sí los atributos del ente.*— Por último, de lo ya expuesto se infiere el modo de distinción que puede darse entre estas propiedades o atributos; porque, si se considera la realidad intrínseca que expresan en el ente, no se distinguen realmente, ya que no significan nada que se distinga realmente del ente, según se ha mostrado; por ello, suele decirse que, en la realidad, la entidad de una cosa es su bondad y su verdad, e inversamente. En cambio, si se tiene en cuenta aquello que añaden de manera formal, cabe decir que difieren formalmente, no ya por una razón formal intrínseca y positiva, sino negativa o extrínseca, como consta suficientemente por lo dicho y todavía quedará más patente por lo que se ha de decir en concreto de cada uno de los atributos.

SECCION II

NÚMERO DE LAS PASIONES DEL ENTE Y RELACIÓN QUE GUARDAN ENTRE SÍ

1. *Argumentos que hacen dudosa la cuestión.*— De ordinario, suelen enumerarse seis trascendentales: ente, cosa, algo, uno, verdadero y bueno. De ahí parece inferirse que las pasiones del ente son cinco, ya que cinco, y no más, son los predicados que con el ente se convierten. A esto se opone que no todos esos trascendentales pueden realizar la noción de pasión; y que nosotros podemos pensar otros, además de los antes indicados.

Lo primero puede demostrarse a base de lo ya dicho. Efectivamente, el trascendental "cosa" sólo expresa de manera formal la quididad de la cosa y la esencia real o confirmada del ente; por eso muchos estiman que el predicado "cosa" es más esencial que el mismo ente. Igual ocurre con el trascendental *algo:* puesto que se distingue inmediatamente de la nada, parece que, de manera formalísima no significa otra cosa que el mismo ente, ya que *algo* viene a designar lo que tiene alguna quididad, significación formal que coincide con las de "cosa" y "ente".

et alia incommoda quae in argumentis tangebantur.

13. *Qualiter attributa entis inter se differant.*— Ultimo ex dictis colligitur quomodo possint hae proprietates seu attributa inter se distingui; nam quoad rem intrinsecam, quam in ente significant, non distinguuntur in re, cum nihil dicant ex natura rei distinctum ab ente, ut ostensum est; et hoc modo dici solet quod in re entitas rei est bonitas eius et veritas, et e converso. At vero si consideremus id quod de formali addunt, dici possunt formaliter differre, non quidem ratione formali intrinseca et positiva, sed vel negativa vel extrinseca, ut ex dictis satis constat et patebit amplius ex dicendis in particulari de singulis.

SECTIO II

QUOT SINT PASSIONES ENTIS ET QUEM ORDINEM INTER SE SERVENT

1. *Rationes reddunt quaestionem ancipitem.*— Solent communiter sex transcendentia numerari, ens, res, aliquid, unum, verum, bonum; ex quibus videtur colligi quinque esse passiones entis, quia tot sunt praedicata quae cum illo convertuntur, et non plura. In contrarium autem est, quia neque illa omnia possunt habere rationem passionis et praeter illa possunt alia a nobis excogitari. Primum probari potest ex dictis, quia res solum dicit de formali rei quidditatem, et ratam seu realem essentiam entis[1]; unde multi censent magis essentiale praedicatum esse rem quam ipsum ens. Similiter *aliquid*, cum distinguatur immediate contra nihil, nihil aliud formalissime significare videtur quam ipsummet ens; perinde enim dictum videtur *aliquid* ac habens aliquam quidditatem; haec autem formalis significatio coincidit cum significatione rei et entis.

[1] En algunas ediciones, por ejemplo en la de B. Colosino, sigue a *entis* esta cláusula: *haec autem non est proprietas, sed potius essentia entis.* (N. de los EE.)

2. Lo segundo se prueba porque, al parecer, además de aquellos predicados, hay otros comunes a todo ente; así, por ejemplo, la duración y la ubicación, ya que estos predicados acompañan necesariamente a todos los entes. Si alguien objetara que estos últimos predicados no convienen al ente sino en cuanto existente, y que aquí se trata del ente considerado en sí —abstracción hecha de su existencia actual—, podría responderse que también las propiedades de la duración o la presencia local pueden considerarse en sí, abstrayendo de la existencia actual, en cuyo caso se entiende que guardan una conexión esencial con el ente; por eso, de igual manera que la proposición "el ente es uno" goza de verdad eterna desligando a su cópula de valor temporal, lo mismo sucede con esta otra: "el ente tiene duración o presencia local".

Sin embargo, sale al paso una especial dificultad a propósito del ser mismo de la existencia actual, pues parece consistir en cierta propiedad del ente considerado en sí mismo, ya que no le conviene esencialmente ni de manera totalmente accidental. Parece también que, además de estas pasiones simples, hay otras complejas o separadas; en efecto, así como puede decirse que es una propiedad del número el ser par o impar, o de la cantidad el ser finita o infinita, de igual modo cabe decir que es una pasión del ente el ser finito o infinito, en acto o en potencia, u otras cosas semejantes. Finalmente, si —según se ha dicho ya— para las pasiones del ente bastan las negaciones o relaciones de razón, éstas (ser idéntico, no ser imposible, ser amable, ser inteligible, etc.) podrán multiplicarse indefinidamente.

Solución de la cuestión

3. *Las pasiones del ente son sólo tres.*— La presente cuestión se propone únicamente con vistas a reducir este estudio sobre las pasiones del ente a unos puntos concretos. Por eso, hablando con propiedad y prescindiendo de inventar distinciones totalmente innecesarias, hemos de afirmar brevemente que las pasiones propias del ente son sólo tres: unidad, verdad y bondad. Y fácilmente se persuadirá cualquiera de que estas tres son distintas entre sí, al menos en virtud de una razón formal, ya sea negativa o positiva, real o de razón.

En primer lugar, por la opinión común de todos los que tratan esta materia.

2. Secundum probatur, quia praeter illa praedicata videntur alia communia omni enti, ut verbi gratia, durare et esse alicubi; haec enim necessario comitantur omnia entia. Quod si dicas haec non convenire enti nisi ut existenti, hic autem esse sermonem de ente secundum se abstrahendo ab actuali existentia, contra hoc est quia etiam illae proprietates durationis vel localis praesentiae possunt secundum se considerari abstrahendo ab actuali existentia, et ut sic intelligentur habere connexionem per se cum ente; unde, sicut haec praedicatio: *Ens est unum* est perpetuae veritatis absolvendo copulam a tempore, ita et haec: Ens habet durationem vel praesentiam localem. Est autem specialis difficultas de ipso esse actualis existentiae, nam videtur esse proprietas quaedam ipsius entis secundum se sumpti, quia non convenit ei essentialiter nec omnino per accidens. Rursus praeter has passiones simplices videntur esse aliae complexae seu disiunctae; sicut enim proprietas numeri dici potest quod sit par vel impar, et quantitatis quod sit finita vel infinita, ita entis passio dici potest quod sit finitum vel infinitum, actu vel potentia, aut similia. Ultimo, si ad passiones entis, ut dictum est, sufficiunt negationes seu habitudines rationis, hae poterunt in infinitum multiplicari, ut esse idem, non esse impossibile, esse amabile, esse intelligibile, etc.

Quaestionis resolutio

3. *Passiones entis tres tantum.*— Haec quaestio solum proponitur ut tractationem hanc de passionibus entis ad certa capita revocemus, et ideo breviter dicendum est, si proprie loquamur et non fingamus distinctiones minime necessarias, tres tantum esse proprias passiones entis, scilicet, unum, verum et bonum. Quod enim hae tres inter se distinctae sint saltem ratione formali, sive illa sit negativa, sive positiva, sive realis, sive rationis, facile quis sibi persuadebit. Primo, ex communi sententia omnium scri-

En segundo término, por el modo general de concebir y por la significación e interpretación de las mismas palabras. Efectivamente, la unidad, en cuanto tal, sólo significa que la cosa es, de suyo, íntegra e indivisa, por lo que formalmente añade una negación; y en eso se distingue de la verdad y de la bondad. Estos trascendentales difieren entre sí porque la verdad expresa una adecuación o relación al entendimiento, mientras que la bondad significa una relación a la voluntad o al apetito en cuanto conveniente a éste, ya exprese esa relación de manera formal o fundamental; pero estas razones o relaciones son muy diversas.

Lo dicho puede explicarse también fácilmente considerando las propiedades contrarias: porque la unidad se opone a la multitud, la bondad a la malicia y la verdad a la falsedad; pero multitud, malicia y falsedad son muy distintas.

Por último, todo ello cobrará mayor evidencia cuando tratemos de estas pasiones en particular y demostremos al mismo tiempo que cada uno de estos atributos conviene a todo ente, por lo que se convierten con el ente. Así, pues, éstas tres son las pasiones del ente.

4. *"Cosa" y "ente" no se comportan como esencia y pasión.*— Fuera de las tres pasiones del ente que acabamos de señalar, no se dan otras. Esto puede colegirse de la doctrina de Santo Tomás; pues, aunque frecuentemente enumera los seis trascendentales, explicando sus nociones respectivas y declarando que su división es completa —así, en *De Veritate,* q. 1, a. 1; q. 21, a 1, y en otros muchos lugares—, no obstante, cuando estudia en concreto estas propiedades se limita a considerar las tres arriba indicadas, según se desprende de I, qq. 5, 11 y 16, y de las citadas *Quaest. disput.*

La afirmación puede aclararse del siguiente modo, a base de lo ya dicho: *cosa* y *ente* se emplean comúnmente como sinónimos; y unas veces se predican del ente actualmente existente, mientras que, en otras ocasiones, prescinden de la existencia actual; por eso, ninguno de ellos es pasión del otro.

Así lo sugiere también el hecho de que nunca se prediquen uno del otro; y si alguna vez los encontramos mutuamente predicados, estimamos que se ha cometido una falacia o predicación idéntica. En cambio, los otros trascendentales se predican del ente y se añaden a él como un adjetivo a un sustantivo; así, se dice "ente uno", "ente verdadero", etc. Ahora bien: "ente" y "cosa" son sustan-

bentium de hac materia. Secundo, ex communi modo concipiendi et significatione ac interpretatione ipsarum vocum; nam unum ut sic solum significat quod res sit in se integra et indivisa; unde formaliter negationem addit, in quo distinguitur a vero et bono. Haec autem inter se distinguuntur, quia verum dicit adaequationem vel habitudinem ad intellectum, bonum autem ad voluntatem seu appetitum tamquam conveniens illi, sive hoc dicat formaliter sive fundamentaliter; hae autem sunt rationes vel habitudines valde diversae. Quod etiam a contrariis facile declarari potest: nam unitas opponitur multitudini, bonitas malitiae, veritas falsitati; haec autem valde distincta sunt. Tandem ex his quae in particulari de his passionibus dicemus, hoc evidentius constabit, simulque ostendemus, quodlibet istorum attributorum convenire omni enti atque ita converti cum ente; sunt ergo hae tres passiones entis.

4. *Res et ens non se habent sicut essentia et passio.*— Quod autem praeter has non sint aliae, colligi potest ex D. Thomae doctrina; licet enim saepe numeret illa sex transcendentia, eorumque rationem et sufficientiam declaret, ut q. 1 de Verit., a. 1, q. 21, a. 1, et saepe alias, tamen, cum in particulari agit de his proprietatibus, nunquam tractat nisi de illis tribus, ut patet ex I, q. 5, 11 et 16, et in dictis quaestionibus disputatis. Potestque in hunc modum declarari ex dictis: nam *res* et *ens* iuxta communem usum tamquam synonyma usurpantur; et interdum de ente actu existente dicuntur, interdum vero ab actuali existentia praescindunt, quare neutrum est passio alterius. Cuius etiam signum est quod unum nunquam praedicatur de alio, et si ita praedicetur, censetur esse nugatio seu identica praedicatio. Alia vero praedicantur de ente, illique adiunguntur, ut adiectivum substantivo; sic enim dicitur ens unum, ens verum,

tivos, y no pueden unirse de esa manera, lo cual prueba que uno no es atributo del otro.

Si queremos establecer entre ellos una distinción tan rigurosa como la que Santo Tomás establece (en los lugares antes citados) basándose en Avicena —en el sentido de que "cosa" prescinde de la existencia actual y significa la mera quididad, mientras que "ente" se ha tomado de la existencia y sólo expresa el ente actualmente existente—, entonces es claro que "cosa" no significa una pasión del ente, sino que es un predicado eminentemente quiditativo; por el contrario, "ente" expresará algo fuera de la esencia, al menos en las criaturas. Sin embargo, tampoco podrá decirse que "ente" sea una pasión de "cosa"; la existencia, en efecto, no es una pasión de la criatura existente, ya sea porque no deriva de sus principios intrínsecos, sino que le adviene extrínsecamente, ya sea porque no le conviene de manera esencial y necesaria; de aquí que tampoco caiga propiamente bajo la consideración científica la existencia actual de la criatura en cuanto depende actualmente de la libre voluntad del creador. Por lo que hace a la cuestión que intenta determinar qué es esta existencia y cómo se distingue de la esencia de la criatura, es oscura y la trataremos posteriormente, al tratar del ente creado en particular.

En cambio, si —de acuerdo con una de las opiniones arriba señaladas— "ente" se distinguiera de "cosa", no sólo en cuanto aquél designa lo que existe actualmente, sino también en cuanto significa lo que es apto para existir, o sea, en cuanto expresa absolutamente lo que tiene quididad real, entonces "ente" sería la primera pasión de "cosa". Esta opinión, empero, se ha rechazado antes, porque en la primera noción de quididad real entra la aptitud para existir, y esa aptitud constituye el primer fundamento de la distinción entre la quididad real y la no real o ficticia.

Así, pues, ninguno de estos dos atributos es pasión del ente. Sé que Averroes dice, en su *Paraphr.,* c. *De re,* que "cosa" significa no sólo la cosa verdadera, sino también la ficticia; pero esto es común a "ente" y sólo se da en sentido equívoco. Seguidamente nos ocuparemos de esa equivocidad y de otras significaciones equívocas de estos términos.

5. *"Algo", según las diferentes etimologías del término, es sinónimo de "ente" o de "uno".*— Por lo que hace al trascendental *algo,* es susceptible de una

etc.; ens autem et res substantiva sunt, neque possunt eo modo coniungi; signum est ergo unum non esse passionem alterius. Quod si velimus haec duo in eo rigore distinguere quo D. Thomas supra ex Avicenna illa distinxit, quod res praescindat ab existentia actuali et meram quidditatem significet, ens autem sumptum sit ab esse et solum dicat ens actualiter existens, sic constat rem non significare passionem entis, sed esse praedicatum maxime quidditativum. Et potius ens significabit aliquid extra essentiam, saltem in creaturis. Tamen etiam ens non poterit dici passio rei; existentia enim non est passio creaturae existentis, vel quia non manat ex principiis eius intrinsecis, sed ab extrinseco illi provenit, vel quia non convenit illi necessario ac per se; unde neque sub scientiam proprie cadit actualis existentia creaturae, quatenus actu pendet a voluntate libera creatoris; quid autem sit haec existentia et quomodo distinguatur ab essentia creaturae, res est obscura, quam infra tractando de ente creato in particulari disputabimus. Si autem, iuxta opinionem quamdam supra tractatam, ens non solum ut dicit actu existens, sed etiam ut dicit aptum ad existendum, distingueretur a re, prout absolute dicit habens quidditatem realem, sic ens esset prima passio rei; sed hoc supra improbatum est, quia in prima ratione quidditatis realis intrat aptitudo ad existendum, et in hoc primo distinguitur quidditas realis a non reali seu ficta. In his ergo duobus nulla passio entis continetur. Scio Averr., in sua paraphrasi, c. de Re, dicere *rem* significare non solum rem veram, sed fictam; sed hoc commune est enti, et solum est secundum aequivocam significationem. De qua et de aliis aequivocis significationibus harum vocum dicam in sequentibus.

5. *Aliquid, iuxta varias vocis etymologias, vel entis vel unius est synonymum.*— Rursus *aliquid* duplicem etymologiam seu in-

doble etimología o interpretación. Una consiste en ponerlo como idéntico a lo que tiene alguna quididad; sea o no ésta la primera derivación de la palabra, parece que comúnmente se toma ya en este sentido; se estima, en efecto, que hay una oposición contradictoria o privativa entre "algo" y "nada". Ahora bien: "nada" significa lo mismo que no-ente, o sea, lo que no posee entidad alguna. Consiguientemente, "algo" es idéntico a lo que tiene alguna entidad o quididad.

Resulta, pues, evidente que, según esta significación, "algo" no es pasión, sino sinónimo del ente. Por eso se juzga que, atendiendo a la razón formal y al concepto, decir de una cosa que es "algo" equivale a decir que es "ente". Tal es la opinión que sobre este atributo sostiene Fonseca, lib. IV *Metaph.*, c. 2, q. 5, sect. 2.

6. La otra etimología de este atributo, señalada por Santo Tomás en los lugares antes citados, consiste en que "algo" se tome como "una cosa distinta", lo cual parece más conforme con la primera imposición del vocablo —como consta por los autores latinos—, según la cual este término significa formalmente algo distinto del ente, a saber, la distinción con respecto a otro o la negación de identidad con otro. Ahora bien: tomado en tal sentido, el atributo "algo" o no se distingue de "uno" o se encuentra incluído en él como consiguiente al mismo. Efectivamente, se llama "uno" lo que es indiviso en sí y dividido de cualquier otro, según veremos después; por tanto, en la noción de "uno" está incluída la negación que viene implicada en el término *algo*, o que se reduce a ella; por eso, este atributo no aumenta el número de las pasiones del ente, de manera que resulte necesario establecer una investigación especial acerca del mismo; antes al contrario, una vez explicada la noción de "uno" y, consiguientemente, la multitud —que se opone a ella—, así como las de identidad y distinción, que de alguna manera se fundan en la razón de "uno", quedará explicado el predicado "algo". Pues, aunque sea posible establecer una distinción de razón entre la negación implicada en el "algo" y la entrañada por el "uno", ya que "uno" expresa negación de multitud y "algo" sólo dice negación de identidad con otro —así distingue Santo Tomás "uno" y "algo" en *De Veritate*, q. 1, a. 1—, sin embargo, puesto que la segunda negación tiene su fundamento en la primera y no suscita especiales dificultades para el tratamiento de la doctrina de estas pasiones, no conviene distinguirlas.

terpretationem habere potest. Una est quod idem sit aliquid quod habens quidditatem aliquam; sive enim haec fuerit prima derivatio vocis sive non, tamen iam in communi usu in hoc sensu accipi videtur; aliquid enim et nihil contradictorie seu privative opponi censentur; *nihil* autem idem significat quod non ens vel non habens entitatem ullam; aliquid ergo idem est quod habens aliquam entitatem vel quidditatem. In hac ergo significatione constat aliquid non esse passionem, sed synonymum entis; idemque censetur etiam secundum formalem rationem et conceptum dicere de aliquo esse aliquid et dicere ens, et ita opinatur de hoc attributo Fonsec., IV Metaph., c. 2, q. 5, sect. 2.

6. Alia vero etymologia huius attributi est quam tangit D. Thomas, cit. locis, scilicet, ut *aliquid* dicatur quasi aliud quid, quae videtur conformior primae impositioni huius vocis, ut constat ex latinis auctoribus, iuxta quam haec vox significat de formali aliquid distinctum ab ente, scilicet, distinctionem ab alio seu negationem identitatis cum alio. Hoc tamen sensu attributum hoc vel non est diversum ab uno, vel in eo includitur tamquam consequens illud. Unum enim dicitur quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio, ut infra videbimus; ergo in ratione unius includitur illa negatio quae importatur in voce *aliquid*, vel ad illam revocatur, et ideo hoc attributum non ita auget numerum harum passionum ut oporteat de illo aliquid specialiter tractare; sed explicata ratione unius, et consequenter multitudinis, quae illi opponitur, et identitatis vel distinctionis, quae in eius ratione aliquo modo fundantur, explicatum manebit hoc praedicatum *aliquid*. Nam, licet negatio in illo conclusa possit distingui ratione a negatione inclusa in uno, quod unum dicat negationem multitudinis, aliquid vero solum dicat negationem identitatis cum alio, quomodo distinguuntur *unum et aliquid* a D. Thoma, q. 1 de Verit., a. 1, tamen quia posterior negatio in priori fundatur, et nullam specialem habet difficulta-

Pero algunos, como Iavello, *Tractatus de Transcend.*, c. 3, afirman que "algo" expresa la actual división con respecto a otro ente, de tal modo que, antes de la creación del mundo, Dios era uno, pero no algo. Ahora bien: esta afirmación es totalmente inexacta, porque ¿quién se atreverá a decir que el ente no es algo, por el hecho de que no existan otros? Más aún: tomado en ese sentido, "algo" no puede ser pasión del ente, ya que no conviene a todo ente. Así, pues, en cuanto pasión, sólo expresa la indicada negación aptitudinal y con respecto a otro ente existente o posible; y, entendido de esta manera —según hemos dicho— se funda en la unidad y se explica al mismo tiempo que ella.

7. Por consiguiente, de los seis trascendentales ya enumerados, únicamente los tres arriba señalados pueden ser pasiones del ente.

Santo Tomás, *De Verit., loc. cit.*, y q. 21, a. 1, prueba que son suficientes, y se basa en que las pasiones del ente deben añadir algo al ente; mas no pueden añadirle nada positivo real; entonces, habrá de ser algo negativo, o algo positivo de razón, es decir, por denominación o conveniencia a algo extrínseco. En el primer caso se constituye la pasión de la unidad, porque la negación de división en sí y de división con respecto a cualquier otro sigue a todo ente considerado en sí y absolutamente, y no hay ninguna otra que convenga de manera necesaria a todo ente en cuanto tal. En el segundo caso se constituyen otras dos pasiones, una por respecto o conveniencia al entendimiento y otra por relación y conveniencia al apetito y a la voluntad, ya que estas dos facultades son las únicas dotadas de universalidad y que se refieren a todo ente bajo razones diversas.

8. *Clase de relación que se da entre las pasiones del ente.*— De aquí infieren los autores que, entre estas tres pasiones del ente, la unidad ocupa el primer lugar, por ser absoluta. La unidad, en efecto, conviene a todo ente de por sí y no por denominación de otra cosa extrínseca; tampoco le conviene, propiamente, por relación a otra cosa; esa relación viene significada, en cierto modo, por la verdad y la bondad en cuanto expresan una conveniencia con otra cosa; pero lo absoluto es anterior a lo relativo, dentro de un mismo orden.

tem in doctrina de his passionibus tradenda, non oportet eas distinguere. Dicunt vero aliqui, ut Iavellus, in tract. de Transcend., c. 3, *aliquid* dicere actualem divisionem ab alio ente, ita ut ante mundi creationem Deus esset unus, non autem aliquid. Sed hoc impropriissime dictum est; quis enim dicat ens non esse aliquid, propterea quod alia non existant? Immo in illo sensu *aliquid* non potest esse passio entis, cum non conveniat omni enti; ergo ut est passio solum dicit negationem illam in aptitudine et respectu alterius entis existentis vel possibilis, et hoc modo, ut dixi, in unitate fundatur et cum illa simul explicatur.

7. Ex dictis ergo sex transcendentibus tantum relinquuntur tria supra numerata, quae possint esse passiones entis, quorum sufficientiam tradit D. Thomas, cit. loco de Verit., et q. 21, a. 1, quia passiones entis debent aliquid addere supra ens et non possunt addere aliquid positivum reale; ergo vel negativum vel positivum rationis seu per denominationem aut convenientiam ad aliquid extrinsecum. Priori modo constituitur passio unius, quia negatio illa indivisionis in se et divisionis a quolibet alio consequitur omne ens secundum se et absolute consideratum, et nulla alia est quae necessario conveniat omni enti ut sic. Posteriori modo constituuntur duae aliae passiones, una per respectum seu convenientiam ad intellectum; alia per habitudinem et convenientiam ad appetitum et voluntatem; nam hae duae facultates et nullae aliae sunt universales, et respiciunt omne ens sub diversa ratione.

8. *Qualis inter passiones entis ordo servetur.*— Atque hinc colligunt auctores, ex his tribus passionibus unitatem esse primam, quia est absoluta; convenit enim omni enti ex se, et non per denominationem ab alio extrinseco, neque proprie per relationem ad aliud, quam significant aliquo modo verum et bonum, quatenus convenientiam cum alio dicunt; absoluta autem sunt priora respectivis ex genere suo. Dices,

Puede objetarse que también la unidad, en cuanto expresa separación con respecto a otro, implica una relación a otro. A ello se responde, en primer lugar, que al concepto de unidad no pertenece una negación tal que implique la existencia de otra cosa, de la cual se distinga, sino únicamente la aptitud para distinguirse, como consecuencia de la unidad, porque Dios sería uno aunque no hubiese nada de lo que se distinguiese.

En segundo término, dicha negación no es una relación, sino más bien una negación de relación; antes al contrario, es relación la identidad, y la negación de que tratamos es una negación de identidad o, ciertamente, fundamento de tal negación; de aquí que no pueda ser fundamento de una relación de razón.

Por último, aunque consideremos aquella relación por modo de un respecto a algo, de suyo goza de prioridad sobre las otras relaciones expresadas por la verdad o la bondad, ya que es, en cierta manera, más abstracta, pues sólo se refiere al otro extremo bajo la razón de ente; porque en este sentido se dice que lo uno está dividido de cualquier otro, tenga éste la razón de alteridad que tuviere. Por eso Aristóteles, *Metafísica,* lib. IV, c. 1, asocia al ente la unidad como su primera pasión, y Santo Tomás, I, q. 11, a. 2, ad 4, estima que, después del ente, la unidad es lo primero que se conoce de cada ente; consideraciones que exponen más por extenso Soncinas, *Metaph.*, lib. IV, q. 24, y Iavello, *Tract. de Transcendentibus,* c. 1.

9. *Comparación entre las pasiones del ente atendiendo a su perfección.*— De los otros dos trascendentales o pasiones del ente, la verdad es anterior a la bondad, según enseñó Santo Tomás, I, q. 16, a. 4. Y resulta evidente, porque la bondad se funda, en cierto modo, en la verdad, pues, si la salud es buena, se da por supuesto que es verdadera salud, ya que si fuera ficticia no sería buena; y lo mismo cabe decir de otros casos. Consiguientemente, la verdad expresa un orden al entendimiento y la bondad un orden a la voluntad; mas el entendimiento es una facultad anterior a la voluntad.

Si alguien desea comparar estas pasiones también desde el punto de vista de su perfección, y pregunta cuál de ellas es más perfecta, la respuesta es fácil: en primer lugar, formalmente y atendiendo a lo que añaden al ente, no expresan perfección alguna, porque no expresan ni añaden al ente nada real; en consecuencia, no hay por qué compararlas desde este punto de vista, pues la comparación supone algo positivo; y, en cuanto significan de algún modo al ente mismo y explicitan su naturaleza, todas expresan la mismísima perfección de ente; no hay, por tanto, lugar a compararlas en este aspecto, ya que la comparación exige distinción.

Se da cumplida respuesta a los argumentos

10. *Por qué se fija en seis el número de los trascendentales.*— Así, pues, al motivo de duda expuesto al principio, debe responderse que la división de los trascendentales en seis no obedece a que todos ellos signifiquen distintas pasiones del ente; antes bien, unos se distinguen por esta razón, mientras que otros sólo se diferencian por su diversa etimología o por la imposición del nombre. De este último modo se distinguen "cosa" y "ente", porque éste se ha tomado de la existencia y aquélla de la quididad real; de manera semejante, "algo" y "uno" se diferencian por la primera imposición, pues "uno" recibe ese nombre por la negación de división en sí, y "algo" por la negación de identidad con otro; aunque, en realidad, designan la misma pasión, ya que ambas negaciones son requeridas para la perfecta unidad.

11. En cuanto a la segunda parte, con la que se prueba que estas pasiones son más, se responde en primer lugar, en lo concerniente a la duración, que quizá no sea algo diverso de la existencia actual, por lo que la misma razón valdrá para una y otra. Y si sucede que es realmente distinta en las criaturas, resultará acertado no incluirla entre las pasiones del ente, ya que constituye un ente peculiar, como oportunamente veremos después. Dígase lo mismo acerca de la presencia local, porque, en cuanto es un modo de algunos entes, constituye un predicamento especial, según diremos también más abajo.

En lo tocante a aquellas parejas de opuestos —finito o infinito, etc.—, hay que decir: o que no son propiamente pasiones del ente en general, sino más bien divisiones suyas, ya porque contraen esencialmente al mismo ente en cuanto ente, ya porque ninguno de los dos miembros divisores conviene al ente, sino en cuanto contraído o determinado a un especial orden de entes, como posteriormente se verá a propósito de lo finito y lo infinito; o ciertamente significan di-

---

etiam unum, ut dicit divisionem ab alio, importare habitudinem ad aliud. Respondetur primum de ratione unius non esse illam negationem, quod sit aliud a quo distinguatur, sed solum consequi ad unum quod sit aptum distingui: Deus enim unus erit, etiam si nihil sit a quo dividatur. Deinde illa negatio non est relatio, sed potius negatio relationis; nam potius identitas est relatio, et illa est negatio identitatis vel certe est fundamentum eius, et consequenter non esse potest fundamentum alicuius relationis rationis. Denique, etiam si fingamus illam per modum habitudinis ad aliud, est de se prior aliis relationibus veri aut boni, quia est quodammodo abstractior, quia solum respicit aliud sub ratione entis, sic enim dicitur unum divisum a quolibet alio, cuiuscumque alterius rationis illud sit. Itaque Aristoteles, IV Metaph., c. 1, unum coniungit cum ente tamquam primam passionem; et D. Thom., I, q. 11, a. 2 ad 4, sentit post ens unum esse quod prius de unoquoque ente cognoscitur, quae latius tractant Soncin., IV Metaph., q. 24, et Iavel., tract. de Transcendentibus, c. 1.

9. *Collatio inter passiones entis in perfectione.*— Ex aliis autem duobus transcendentibus seu passionibus entis, verum est prius bono, ut docuit D. Thomas, I, q. 16, a. 4. Et patet, quia bonitas quodammodo fundatur in veritate; ut enim sanitas bona sit, supponitur esse veram sanitatem; nam si sit ficta, non erit bona, et sic de aliis. Unde verum dicit ordinem ad intellectum, bonum ad voluntatem, intellectus autem est prior potentia quam voluntas. Quod si quis velit has passiones in perfectione etiam comparare et interroget quaenam illarum perfectior sit, potest imprimis facile responderi, de formali et secundum id quod addunt supra ens, nullam dicere perfectionem, quia nihil reale dicunt seu addunt ipsi enti; unde sub hac ratione non est quod comparentur, quia comparatio supponit positivum; quatenus vero significant aliquo modo ipsum ens eiusque naturam declarant, eamdem omnino perfectionem entis exprimunt, et ita ex hac etiam parte comparari non possunt, quia comparatio distinctionem requirit.

Satisfit argumentis

10. *Quare sex transcendentia numerentur.*— Ad rationem ergo dubitandi in principio positam respondetur non ideo sex transcendentia numerari, quia omnia significent distinctas passiones entis, sed aliqua distingui hac ratione, aliqua vero solum ex diversa etymologia vel impositione vocis. Et ita distinguuntur res et ens, quia hoc ab esse, illud a quidditate reali sumptum est. Et similiter aliquid et unum ex prima impositione distinguuntur, quod unum ex negatione divisionis in se, aliquid vero ex negatione identitatis cum alio dicta sunt; in re vero eamdem passionem significant, quia illa duo ad perfectam unitatem requiruntur.

11. Ad aliam vero partem qua probatur has passiones esse plures, respondetur primum de *duratione* fortasse non esse quid diversum ab existentia actuali; et ita eadem erit de utraque ratio. Quod si forte ex natura rei distincta est in creaturis, merito non numeratur inter passiones entis, quia est speciale quoddam ens, ut infra suo loco videbimus. Et idem dicendum est de *praesentia* locali; nam ut est *modus* aliquorum entium, speciale praedicamentum constituit, ut infra etiam dicemus. De illis autem disiunctis, finitum vel infinitum, etc., dicendum est, vel proprie non esse passiones entis in communi, sed potius esse divisiones eius: quia vel essentialiter contrahunt ipsum ens, quatenus ens est, vel certe neutrum membrum dividens illi convenit, nisi ut contracto seu determinato ad specialem aliquam rationem entis, ut de finito et infinito infra videbimus; vel certe significant diversos

versos estados del mismo ente —así, estar en acto o en potencia—, según diremos más adelante, donde explicaremos cómo la existencia de la criatura no es pasión de ésta; o, con certeza, estas propiedades opuestas se reducen a las simples, como sucede a la identidad y a la diversidad con respecto a la unidad.

12. *Por qué no son pasiones del ente algunas relaciones de razón comunes a todos los entes.*— A lo último se contesta que, en verdad, nosotros podemos excogitar en el ente varias negaciones o relaciones de razón, que no se explican formalmente mediante las pasiones que hemos señalado; así dicen algunos que *cosa* es una pasión que añade formalmente al ente la negación de ente ficticio o quimérico. Otros agregan la *identidad* y la *diversidad,* pues todo ente tiene una relación de razón de identidad consigo mismo, y una relación de diversidad con respecto a otro, al menos con respecto al no ente o al ente de razón. También puede idearse una relación de semejanza con respecto a otro, por lo menos fundamentalmente; según ello, de la misma manera que la igualdad se pone como una pasión de la cantidad, así la asimilabilidad (por decirlo de este modo), sería una pasión del ente, porque no hay ningún ente que no pueda tener, en algún sentido —siquiera sea analógico—, algo semejante a sí mismo, y podrían multiplicarse indefinidamente otras denominaciones del tenor de éstas, según hemos sugerido en el argumento. Sin embargo, debe decirse que la división de aquellas pasiones es completa, ya porque son las únicas que nos llevan a explicar la naturaleza del ente y gozan —tanto en la realidad como en el uso que de ellas se hace— de suficiente fundamento y utilidad para ser así pensadas y diferenciadas, ya porque, si es posible excogitar otras de la misma clase, estarán virtualmente contenidas en éstas, o se reducirán a ellas.

13. *"Cosa" no expresa formalmente una negación de ente ficticio.*— Así, pues, el que "cosa" designe formalmente una negación de ente ficticio, es, a su vez, algo ficticio y ajeno a toda significación latina del término y al modo común humano de concebir, porque "cosa" no es un término negativo o privativo, sino absolutamente positivo. Además, dicha negación es innecesaria, no sólo porque resulta más oscura para explicar la esencia de un ente ficticio que para explicar la esencia de una cosa, sino también porque si aquella negación es necesaria para

status eiusdem entis, ut esse in actu vel in potentia, ut infra etiam dicturi sumus; ubi etiam declarabimus quomodo existentia creaturae non sit passio eius. Vel certe hae proprietates disiunctae reducuntur ad simplices ut idem vel diversum ad unitatem.

12. *Aliquot rationis habitudines omnibus entibus communes, cur non passiones entis.*— Ad ultimum respondetur posse quidem plures negationes vel habitudines rationis excogitari a nobis in ente, quae illis passionibus quae a nobis numeratae sunt, formaliter non explicantur, quomodo nonnulli dicunt *rem* esse passionem quae formaliter addit supra ens negationem entis ficti seu chymerici. Alii addunt *idem et diversum,* nam quodlibet ens habet relationem rationis identitatis ad se ipsum et relationem diversitatis ab alio, saltem a non ente seu ab ente rationis. Item fingi potest relatio similitudinis ad alterum, saltem fundamentaliter, ut, sicut aequale ponitur passio quantitatis, ita assimilabile (ut sic dicam) sit passio entis; nullum enim est ens, quod non possit habere aliquid sibi simile aliquo modo, saltem analogice; et infinitae aliae denominationes huiusmodi possunt multiplicari, ut in argumento tactum est. Dicendum nihilominus est illas passiones sufficienter numerari, vel quia illae solae conducunt ad naturam entis explicandam et habent, tum in rebus, tum in usu hominum, sufficientem causam et utilitatem ob quam excogitatae sint et distinctae; vel, si quae aliae huismodi excogitari possunt, in his virtute continentur, vel ad eas revocantur.

13. *Res non dicit formaliter negationem entis ficti.*— Quod igitur *res* de formali dicat negationem aliquam entis ficti, fictum quidem est et praeter omnem latinam significationem vocis et communem conceptionem hominum; nam *res* non est terminus negativus seu privativus, sed omnino positivus. Est etiam impertinens illa negatio, tum quia obscurius est ad explicandum quid sit ens fictum quam quid sit res; tum etiam quia si illa negatio necessaria

las pasiones del ente, más bien debe fundamentarse en la *verdad,* ya que se llama verdadero ente a aquel que no es ficticio; o, si se considera formalmente, está incluída en la unidad o en la aliquidad, pues la negación expresada por *algo* implica la distinción con respecto a cualquier otro y, consiguientemente, también con respecto al ente ficticio. Tanto más cuanto que la noción de ente ficticio como tal consiste en una negación, pues propiamente es ente ficticio aquel que puede ser captado por la mente de tal manera que implique, de suyo, contradicción e imposibilidad, que es cierta negación; de aquí que el ente real no se distinga propiamente del ficticio mediante una negación, sino formalmente en virtud de su misma realidad, según expondremos con mayor amplitud en la disputación siguiente, en un caso parecido. Y por la misma razón se excluyen otras negaciones semejantes, que sólo pueden resultar de la reflexión del entendimiento; por ejemplo: "no ser distinto de sí mismo", "ser diverso del ente de razón", "no ser desigual a sí mismo", y otras análogas, las cuales no sólo resultan inútiles, sino que además pueden multiplicarse indefinidamente y son meros productos de la razón, insuficientes para constituir pasiones del ente, como ya hemos dicho.

14. De lo expuesto se desprende también con claridad que no conviene incluir entre las pasiones del ente la identidad y la diversidad, ya que éstas, en cuanto formalmente pueden expresar una relación de razón, no pertenecen a las pasiones del ente, de acuerdo con lo expuesto anteriormente de manera general. En efecto, esas relaciones no convienen al ente esencialmente, sino sólo extrínsecamente gracias a una actividad pensante, reflexiva o comparativa de la mente; en cambio, si se toman en cuanto tienen en la realidad algún fundamento positivo o privativo, entonces se encuentran contenidas suficientemente en la unidad, según diremos después. De igual manera se reduce a la unidad la semejanza (en el caso de que ésta sea común a todo ente), pues si se toma como auténtica relación, no es, indudablemente, una pasión, ya que no conviene siempre a todo ente, y cuando conviene a alguno, no es de manera esencial, sino accidental. Si alguien objetara que conviene siempre a la criatura existente, sin embargo incluso respecto de esa criatura sería algún accidente, como la relación de criatura. Mas, si se considera fundamentalmente, debe reducirse a la unidad; y en este sentido dijo Aristóteles que la semejanza se funda en la unidad. Por último, de este modo,

est ad passiones entis, potius in *vero* fundanda est; dicitur enim verum ens quod non est fictum; vel, si formaliter sumatur, in *uno* seu *aliquo* includitur; quia in negatione, quam dicit *aliquid,* includitur, ut sit divisum a quolibet alio, et consequenter etiam ab ente ficto. Eo vel maxime quod ratio entis ficti ut sic in negatione consistit; illud enim est proprie ens fictum quod ita mente apprehendi potest ut in se involvat repugnantiam et impossibilitatem, quae est negatio quaedam, et ideo reale ens non proprie dividitur ab illo per negationem, sed formaliter per suam realitatem, ut latius disputatione sequenti in simili dicemus. Et eadem ratione excluduntur similes negationes, quae ex sola reflexione intellectus fieri possunt, ut non esse diversum a se, esse diversum ab ente rationis, non esse sibi inaequale et similes, quae et inutiles sunt et in infinitum multiplicari possunt et sunt mera opera rationis, quae non sufficiunt ad passiones entis, ut diximus.

14. Atque hinc etiam constat non oportere addere inter passiones entis identitatem vel diversitatem, quia ut haec possunt formaliter dicere relationes rationis, non pertinent ad passiones entis, ut supra dictum est generaliter; quia tales relationes non per se conveniunt enti, sed extrinsecus tantum per cogitationem, reflexionem, aut comparationem mentis; si autem sumantur quatenus in re habent aliquod fundamentum positivum vel privativum, sic sufficienter continentur sub unitate, ut infra dicemus. Et eodem modo reducitur ad unitatem similitudo (si haec communis est omni enti), nam si sumatur pro vera relatione, illa sine dubio non est passio, quia nec convenit semper omni enti, et cui convenit, non per se, sed ex accidente convenit. Et si forte dicatur creaturae existenti semper convenire, tamen etiam respectu illius erit quoddam accidens, sicut relatio creaturae. Si autem sumatur fundamentaliter, sic ad unitatem reducenda est; sic enim dixit Aristoteles similitudinem in unitate fundari. Denique

se reducen a la verdad las denominaciones de *inteligible* y *significable*, y a la *bondad* se reduce la noción de *íntegro* y *perfecto*, y la denominación de *amable* y *apetecible* y otras semejantes. Consiguientemente, resulta innecesario idear muchas pasiones.

SECCION III

Principios por los que pueden demostrarse las pasiones del ente. Si el primero de ellos es éste: "Es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo"

1. *Motivo de duda en cuanto a ambas partes.*— La presente cuestión se plantea principalmente porque Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica*, c. 3, text. 8, enseñó que el principio *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo* es el primero y casi el único, y que en él deben resolverse todas las demostraciones de esta ciencia, e incluso las de las demás ciencias, al menos virtualmente.

Parece, sin embargo, que existen razones opuestas a tal doctrina. En primer lugar, los principios propios e intrínsecos de la ciencia deben tomarse de la causa o razón por la que el predicado conviene al sujeto; de aquí que el mismo Aristóteles, en el libro I de los *Analíticos Segundos*, enseñe que la pasión posterior se demuestra por la anterior, mientras que la primera de todas no se demuestra —sino que conviene al sujeto de manera inmediata— o sólo se demuestra en cuanto a nosotros, por la definición del sujeto; ahora bien, esa definición no se demuestra en manera alguna, sino que se conoce inmediatamente como perteneciente al sujeto. Así, pues, en cada ciencia el primer principio será aquel en que se predique del sujeto su primera pasión, o de lo definido su definición; consiguientemente, también en esta ciencia los principios propios e intrínsecos habrán de tomarse de la conexión existente entre la primera pasión y el concepto de ente, o entre el concepto de ente y el ente mismo. Por eso, el primer principio será: *Todo lo que es, es uno*, ya que la unidad es la primera pasión del ente, según hemos dicho; o bien: *Todo ente es algo que tiene esencia.* Pero no será aquel otro: *Es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo*, porque es demasiado extrínseco y no puede servir para establecer auténticas demostraciones *a priori*, sino a lo sumo para argumentar por reducción a lo imposible.

En segundo término, este último principio se reduce *a priori* al ya indicado *todo ente es uno*, pues una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, por el hecho de que sólo puede ser una cosa determinada. En este sentido dicen muchos que primariamente conviene al ente en cuanto ente encontrarse dividido del no ente, propiedad que consideran incluída en la unidad, cosa que después veremos.

Finalmente, la dificultad se complica porque, incluso en el ámbito de los principios en cierto modo intrínsecos y universalísimos, no parece que aquél sea el primero, por ser negativo, pues toda negación se funda en alguna afirmación anterior; consiguientemente, se da otro principio anterior a aquél y que debe servirle de fundamento; ese principio anterior será: *Es necesario que una misma cosa sea o no sea;* o bien: *Uno de los extremos contradictorios destruye necesariamente al otro.*

Algunas afirmaciones más convincentes para explicar el sentido de la cuestión

2. *La metafísica necesita principios en los que pueda resolver últimamente sus conclusiones.*— Sobre este punto, todos coinciden en afirmar que en metafísica (igual que en las otras ciencias) son necesarios algunos primeros principios evidentes, por los que se demuestren las propiedades, ya se trate de pasiones trascendentales del ente como ente, ya de propiedades particulares de algunos entes, en cuanto caen dentro del ámbito del objeto formal de la metafísica, de acuerdo con lo expuesto en la disputación introductoria; aunque, por ser el ente en cuanto ente —en orden a esta ciencia— anterior a los demás, las pasiones adecuadas al mismo gozan también de prioridad; por consiguiente, los principios universalísimos, que, en cierto modo, se basan en los mismos trascendentales, son igualmente anteriores a los demás; por eso ahora tratamos principalmente de ellos. La razón de que estos principios sean necesarios es la misma para esta ciencia que para las demás, porque ésta también procede por demostración, re-

iuxta hunc modum, ad *veritatem* reducitur denominatio *intelligibilis, significabilis;* ad *bonum* reducitur ratio *integri*, et *perfecti*, et denominatio *amabilis, appetibilis*, et similes; non est ergo necesse plures passiones confingere.

SECTIO III

Quibus principiis demonstrari possint passiones de ente, et an inter ea hoc sit primum: Impossibile est idem simul esse et non esse

1. *Ratio dubii pro utraque parte.*—Haec quaestio praecipue proponitur propter Aristotelem, qui, IV Metaph., c. 3, text. 8, docuit illud principium, *impossibile est idem simul esse et non esse*, esse primum ac fere unicum, ad quod resolvi debent omnes huius scientiae demonstrationes, immo et aliarum scientiarum, saltem virtualiter. In contrarium autem esse videtur primo, quia propria et intrinseca scientiae principia sumi debent ex causa seu ratione ob quam praedicatum convenit subiecto; unde idem Aristoteles, I Poster., docet posteriorem passionem demonstrari per priorem, primam vero omnium, vel non demonstrari, sed immediate convenire subiecto, vel solum quoad nos demonstrari per definitionem subiecti; definitionem autem ipsam nullo modo demonstrari, sed immediate cognosci de subiecto. Sic igitur in omni scientia primum principium erit illud in quo vel prima passio de subiecto vel definitio de definito praedicatur; ergo et in praesenti scientia principia propria et intrinseca sumenda erunt ex connexione primae passionis cum ratione entis, vel rationis entis cum ipso ente; erit ergo hoc primum principium, *omne quod est, unum est*, quia unum est prima passio entis, ut diximus, vel certe hoc: *Omne ens est habens essentiam.* Non ergo est illud: *Impossibile est idem simul esse et non esse*, quia illud est valde extrinsecum, et non potest deservire ad proprias demonstrationes a priori, sed ut summum ad reductionem ad impossibile. Adde, principium illud a priori reduci ad illud, *omne ens est unum;* ideo enim non potest simul esse et non esse, quia unum tantum determinate esse potest. Quomodo multi dicunt, primo convenire enti quatenus est ens, esse divisum a non ente, quam proprietatem putant in unitate includi, de quo postea videbimus. Tandem augetur difficultas, quia etiam inter principia quodammodo intrinseca et universalissima non videtur illud esse primum, quia est negativum; omnis autem negatio in priori aliqua affirmatione fundatur; ergo datur aliud principium prius illo, in quo fundetur: quale erit, vel hoc, *Necesse est idem esse, vel non esse;* vel hoc, *unum contradictorium necessario aliud destruit.*

Aliquot certiora pronuntiata pro sensu quaestionis declarando

2. *Principiis eget metaphysica in quae ultimo resolvat conclusiones.*— In hac re omnes conveniunt in metaphysica (sicut in aliis scientiis) necessaria esse aliqua prima principia per se nota, quibus passiones demonstrentur, sive sit sermo de passionibus transcendentibus entis ut ens est, sive de proprietatibus specialioribus aliquorum entium ut sunt intra latitudinem formalis obiecti metaphysicae, iuxta ea quae in prooemiali disputatione dicta sunt; quamvis, quia ens ut ens in ordine ad hanc scientiam est prius caeteris, passiones illi adaequatae sunt etiam priores et consequenter etiam universalissima principia, quae ex ipsis transcendentibus aliquo modo constant, priora sunt reliquis; et ideo de illis nunc praesertim agimus. Quod ergo talia principia sint necessaria, eadem ratio est in hac scientia, quae est in caeteris, quia etiam illa per demonstrationem procedit, resolvendo con-

solviendo las conclusiones en principios; ahora bien, en esa resolución no puede proceder al infinito, como es claro por la doctrina general de las causas, ya que en ningún orden de causas puede procederse al infinito; es, por tanto, necesario detenerse en algunos principios o proposiciones evidentes.

3. *Para este cometido no basta un solo principio.*— En segundo término, de la razón aducida parece concluirse que estos principios no pueden reducirse a uno solo, sino que deben ser varios, o dos como mínimo, al menos por lo que hace a la condición de que sean proposiciones inmediatas e indemostrables *a priori*. Ello obedece a que de un solo principio no puede inferirse conclusión alguna, según consta por la dialéctica; efectivamente, la ilación formal exige tres términos, que no pueden estar contenidos en un solo principio; luego la última resolución ha de hacerse necesariamente en dos principios inmediatos. Porque si uno de ellos es inmediato y el otro demostrable, éste habrá de resolverse y demostrarse a su vez; mas no podrá demostrarse sólo por un nuevo principio inmediato, sino que se le tendrá que añadir otro, y si este último es también indemostrable, deberá buscarse otro que lo demuestre; consiguientemente, para no proceder al infinito, será necesario detenerse en alguno que sea asimismo indemostrable; por tanto, también en esta ciencia se precisan varios principios primeros.

Síguese de aquí que, si entendemos de este modo el primer principio —en cuanto solamente designa una proposición inmediata o evidente—, en esta ciencia no debe buscarse un primer principio que sea único; se sigue igualmente que Aristóteles, en el lugar citado, no pudo hablar en tal sentido, pues realmente no hay ningún principio que de esa manera sea único, ni él solo el primero. Así, pues, cabe investigar un principio anterior a los demás, pero entendido de otro modo, a saber: porque resulte más conocido para nosotros, o porque sea anterior y más universal en su uso y en su causalidad, o porque no pueda demostrarse de ninguna manera; y, en este sentido, los autores discuten cuál es el primer principio metafísico.

clusiones in principia; in qua resolutione non potest in infinitum procedere, ut constat ex generali doctrina de causis; in nullo enim causarum genere in infinitum procedi potest; ergo necesse est ut sistat in principiis seu propositionibus per se notis.

3. *Unicum principium ad id muneris non sufficit.*— Secundo, ex hac ratione concludi videtur haec principia non tantum unum, sed plura, et ad minus duo esse debere, saltem quoad hoc ut sint propositiones immediatae et a priori indemonstrabiles. Ratio est, quia ex uno solo principio nihil concludi potest, ut constat ex dialectica, quia formalis illatio requirit tres terminos, qui in uno principio esse non possunt; ergo ultima resolutio necessario fit ad duo principia immediata. Quia si unum sit immediatum et aliud demonstrabile, illud quod demonstrabile est ulterius erit resolvendum et demonstrandum; non potest autem demonstrari per solum aliud principium immediatum; ergo adiungendum est aliud; quod si illud etiam demonstrabile sit, aliud inquirendum erit, per quod demonstretur; ne igitur procedatur in infinitum, sistendum est in aliquo, etiam indemonstrabili; sunt ergo necessaria plura principia prima etiam in hac scientia. Atque hinc sequitur, si de primo principio in hoc sensu loquamur, scilicet, ut solum dicit propositionem immediatam, seu per se notam, hoc sensu non esse quaerendum unicum principium primum in hac scientia; neque in eo potuisse loqui Aristotelem citato loco, quia revera nullum est quod hoc modo sit unicum, et dumtaxat primum. Igitur in alio sensu, potest inquiri principium caeteris prius, scilicet vel quia est nobis notius, vel quia in usu seu causalitate est prius et universalius vel quia omni modo est indemonstrabilius, et in hoc sensu est controversia inter auctores quodnam sit primum metaphysicum principium.

Diferentes opiniones

4. La primera opinión sostiene que el primer principio no es aquel que hemos tomado de Aristóteles, sino éste: *Todo ente es ente.* Así lo defiende Antonio Andrés, lib. IV *Metaph.*, q. 5, quien, refiriéndose a Aristóteles, responde que dió a aquel otro principio la denominación de primero entre los que son comúnmente considerados como generales; por ejemplo: *Cualquier todo es mayor que su parte*, etc. Pero el autor citado no se expresa coherentemente ni siquiera en lo que concierne a sus principios, pues la fórmula que propone es tautológica y falaz; de aquí que no sea asumida por ninguna ciencia en calidad de principio demostrativo, siendo, por el contrario, ajena a toda lógica. De otra manera, en cada ciencia sería primer principio aquel en que el sujeto de dicha ciencia se predicase de sí mismo. Y el primer principio de una ciencia sería tan evidente como el de otra, ya que todas las proposiciones idénticas son igualmentes evidentes; así, la proposición "el ente móvil es el ente móvil" goza de la misma evidencia que la proposición "el ente es ente". Y en esta ciencia habría varios principios igualmente evidentes, aunque no fuesen igualmente universales; por ejemplo: *La sustancia es sustancia, el accidente es accidente.*

Procedería, pues, con mayor acierto si, en lugar del ente tomase alguna definición o descripción explicativa del concepto de ente y la predicase del ente, pues, aunque la definición y lo definido se identifiquen en la realidad, sin embargo, la proposición en que la definición se predica de lo definido no es tautológica, sino doctrinal, porque en ella se predica un concepto distinto de uno confuso. En tal sentido, el motivo de duda puesto al principio es favorable a esta opinión. Parece, no obstante, que Aristóteles, en el citado libro IV de la *Metafísica*, c. 3, se opone a ella, al concluir de manera absoluta que el principio *es imposible*, etc., es absolutamente el primero de todos, y que en él deben resolverse todas las demostraciones.

5. Otros afirman que el principio primerísimo no es el establecido por Aristóteles, sino éste: *Es necesario que cada cosa sea o no sea*, y se apoyan en la razón antes apuntada: éste es afirmativo y aquél negativo. Tampoco es cierta la opinión de Iavello, lib. IV *Metaph.*, q. 6, según el cual ambos principios expre-

Varia placita

4. Prima sententia est non esse primum illud quod ex Aristotele retulimus, sed hoc, *omne ens est ens.* Ita tenet Antonius Andreas, IV Metaph., q. 5. Et ad Aristotelem respondet vocasse illud aliud primum principium inter ea quae circumferuntur ut generalia, ut sunt illa: *Omne totum est maius sua parte*, etc. Sed hic auctor etiam in suis principiis non recte loquitur, quia illa propositio est identica et nugatoria; et ideo in nulla scientia sumitur ut principium demonstrationis, sed est extra omnem artem. Alioqui in omni scientia primum principium esset illud in quo subiectum scientiae de se ipso praedicaretur. Et tam per se notum esset primum principium unius scientiae sicut alterius; nam omnis propositio identica aeque nota est, ut, *ens mobile est ens mobile*, sicut *ens est ens*. Et in hac scientia plura essent principia aeque nota, quamvis non aeque universalia, ut *substantia est substantia, accidens est accidens.* Apparentius ergo loqueretur si loco entis sumeret aliquam definitionem vel descriptionem explicantem rationem entis, eamque de ente praedicaret; nam, licet definitio et definitum in re idem sint, tamen propositio, in qua definitio de definito praedicatur, non est identica, sed doctrinalis, quia in ea conceptus distinctus de confuso praedicatur. Et hoc modo favet huic opinioni ratio dubitandi in principio posita. Videtur tamen repugnare Aristotel., dicto c. 3, lib. IV Metaph., dum absolute concludit illud principium, *impossibile est*, etc., esse simpliciter omnium primum, et ad illud omnes demonstrationes resolvi.

5. Alii dicunt non illud ab Aristotele positum, sed hoc, *necesse est quodlibet esse, vel non esse*, esse primum principium omnium propter rationem supra tactam, quia hoc est affirmativum, illud vero aliud negativum. Neque enim verum est quod Iavell., lib. IV Metaph., q. 6, existimavit, illa duo principia eamdem rem diversis ver-

san lo mismo valiéndose de términos diversos, por lo que no deben ser considerados como dos, sino como uno solo. Pues, bien examinada la cuestión, se advertirá que son diversas las cosas significadas por dichos principios. En efecto, de igual manera que en el caso de dos extremos contrarios u opuestos privativamente, una cosa es que no puedan convenir simultáneamente al mismo sujeto, y otra que uno de ellos deba convenirle de manera necesaria —como es absolutamente patente—, así, cuando se trata de dos extremos opuestos por contradicción, estos dos aspectos son formal y rigurosamente diversos. Ahora bien, esto es lo que se pretende dar a entender mediante aquellos dos principios, pues con el principio *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo* se expresa la repugnancia de extremos opuestos contradictoriamente; en cambio, el principio *toda cosa es o no es* significa la inmediatez de dichos extremos, o sea, que entre ellos no puede darse un medio. Por eso Aristóteles los pone como distintos en su *Metafísica*, lib. IV, c. 7, text. 37 y 38; lib. III, c. 2, y en sus *Analíticos Segundos*, lib. I, c. 8, text. 26 y 27, donde enuncia dichos principios en términos dialécticos: *Es imposible que un mismo predicado se afirme y se niegue al mismo tiempo del mismo sujeto, Es necesario que un mismo predicado se afirme o se niegue del mismo sujeto.* Los dialécticos suelen formularlos de distinta manera: "Es imposible que dos proposiciones contradictorias sean simultáneamente verdaderas" y "es imposible que [dos proposiciones contradictorias] sean simultáneamente falsas"; pero es evidente que estas dos cosas son radicalmente diversas, y que la primera se funda en el principio *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo,* mientras que la segunda se basa en aquel otro: *Es necesario que [una misma cosa] sea o no sea.*

De estas razones y de la mutua comparación de dichos principios se desprende con claridad que es anterior el que afirma la imposibilidad (y que fué establecido por Aristóteles) que el que sostiene la necesidad. En primer lugar, porque, de suyo, resulta más evidente el hecho de que dos proposiciones tengan repugnancia mutua, que el hecho de que tengan inmediatez, pues lo primero aparece inmediatamente en los mismos términos, mientras que lo segundo requiere cierto razonamiento y aclaración. Síguese de aquí que el primer principio es aplicable a todos los opuestos, pues por el hecho de ser opuestos repugnan entre sí; el segundo, en cambio, no conviene a todos, como sabemos por el capítulo sobre

bis significare, et ita non esse reputanda duo, sed unum; nam, si res attentius consideretur, diversae sunt res quae illis principiis significantur. Sicut enim in contrariis, vel privative oppositis, aliud est quod non possint simul convenire eidem, aliud vero quod alterum eorum necessario debeat convenire, ut per se est manifestum, ita etiam in contradictorie oppositis haec duo formaliter et in rigore diversa sunt. Haec autem significantur per illa duo principia; nam per illud, *impossibile est idem simul esse et non esse,* significatur repugnantia contradictorie oppositorum; per illud vero, *quodlibet est vel non est,* significatur immediatio eorumdem, scilicet, inter illa non posse cadere medium. Et ita, ut distincta ponuntur ab Aristotele, lib. IV Metaph., c. 7, text. 27 et 28, et lib. III, c. 2, et I Poster., c. 8, text. 26 et 27, ubi dialecticis terminis eadem principia ponit: *Impossibile est idem simul affirmari et negari de eodem, necesse est idem affirmari vel negari de eodem,* quae aliis verbis a dialecticis dici solent: Impossibile est duas contradictorias esse simul veras, et, impossibile est esse simul falsas; quae duo constat esse valde diversa, et primum fundari in illo principio, impossibile est idem simul esse et non esse; secundum vero in alio, necesse est esse vel non esse. Ex his vero rationibus simul constat, comparando haec principia inter se, prius esse illud de impossibili ab Aristotele positum quam aliud de necessario. Primo quidem, quia per se evidentius est contradictoria habere inter se repugnantiam quam habere immediationem. Illud enim prius statim in ipsis terminis relucet, secundum autem nonnullo indiget discursu et declaratione. Unde illud prius commune est omnibus oppositis, nam quatenus opposita sunt, inter se pugnant; posterius autem non omnibus convenit, ut constat ex c. de Opposit. Secundo, quia prius secundum rationem est duas contradictorias non posse esse simul veras, quam non posse esse simul falsas, sicut veritas ex se prior est falsitate.

la oposición. En segundo término, porque la imposibilidad de que dos proposiciones contradictorias sean simultáneamente verdaderas es anterior, con prioridad racional, a la imposibilidad de que sean simultáneamente falsas, de igual modo que la verdad es, de suyo, anterior a la falsedad.

Solución de la cuestión

6. *Dos clases de demostraciones y propiedades de las mismas.*—Así, pues, respondiendo a la cuestión, interesa distinguir dos clases de demostración: una que se llama ostensiva, y otra que procede por reducción a lo imposible. La primera es esencial y directamente requerida para la ciencia; en ella se procede de las causas a los efectos y de la esencia de la cosa a la demostración de sus propiedades; hablamos de una ciencia *a priori* y deductiva, pues la ciencia inductiva no se resuelve en los principios de que ahora tratamos, sino más bien en la experiencia.

La segunda clase de demostración no es absolutamente necesaria, pero a veces se emplea por razón de la imperfección, la ignorancia o la soberbia humana; y resulta útil, no sólo para demostrar las conclusiones, sino también para persuadir y probar los primeros principios; esto no puede hacerse en la primera clase de demostración, porque, siendo inmediatos los principios, no tienen un medio *a priori* que sirva para probarlos; en cambio, por reducción a lo imposible se puede mostrar su verdad y convencer al entendimiento para que asienta a ellos. Más aún: en todo género de demostración, la fuerza de la ilación se basa virtualmente en la reducción a lo imposible, aunque los principios demuestren *a priori* la conclusión y sean absolutamente evidentes; ello, porque resulta imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo, o que dos contradictorias sean simultáneamente verdaderas. Por eso dijo Averroes, lib. II *Metaph.*, c. 1, que sin el principio sentado por Aristóteles nadie puede filosofar, disputar, ni razonar.

7. *Modalidad de la demostración "a priori" en esta ciencia.*— Debe afirmarse, primeramente, que para demostrar *a priori,* con respecto al ente, sus pasiones, los primeros principios han de tomarse, bien del concepto mismo de ente, bien de la primera pasión cuando se trate de demostrar las posteriores; así lo prueba

Quaestionis resolutio

6. *Duo demonstrandi genera et proprietates eorum.*— Igitur, ut quaestioni respondeamus, distinguere oportet duplex genus demonstrationis: unum dicitur ostensivum, aliud deducens ad impossibile. Primum est per se et directe ad scientiam requisitum; et in eo proceditur a causis ad effectus et ab essentia rei ad passiones demonstrandas; loquimur enim in scientia a priori et propter quid; nam quae est a posteriori, non resolvitur in principia de quibus nunc agimus, sed in experientiam potius. Secundum demonstrandi genus per se necessarium non est, sed interdum adiungitur propter hominis defectum, ignorantiam vel proterviam; et utile est non solum ad conclusiones, sed etiam ad prima principia persuadenda et probanda; quod in priori modo fieri non potest, quia, cum sint immediata, non habent medium a priori per quod probentur; tamen ad impossibile deducendo ostendi potest eorum veritas et convinci intellectus ut eis assentiatur. Immo in omni genere demonstrationis, quamvis principia demonstrent a priori conclusionem et per se nota sint, vis illationis virtute fundatur in deductione ad impossibile, scilicet, quia fieri non potest quod idem simul sit et non sit, vel quod duae contradictoriae simul sint verae. Propter quod dixit Averroes, II Metaph., c. 1, sine illo principio ab Aristotele posito neminem posse philosophari, disputare aut ratiocinari.

7. *Quis sit modus demonstrandi a priori in hac scientia.*— Dicendum ergo est imprimis, ad demonstrandum a priori passiones entis de ente, prima principia sumenda esse vel ex ratione ipsius entis, vel ex prima passione eius ad demonstrandas posteriores;

el razonamiento hecho al principio. Y se confirma porque, en este punto, la misma razón es válida para esta ciencia y para las demás, pues, como quiera que las propiedades del ente son —a su manera— pasiones del mismo, es necesario que se deriven de la intrínseca razón y esencia del ente, ya que esto pertenece a la intrínseca razón de la propia pasión; podrán, pues, demostrarse por el mismo concepto esencial del ente, ya sea mediante una distinción de las mismas cosas entre sí, ya en orden a nuestros conceptos y razonamientos, de tal modo que una sea verdaderamente razón de la otra, lo cual basta para la ciencia y la demostración humanas.

En consecuencia, si las pasiones del ente están relacionadas entre sí de tal manera que una procede de la otra, la que sea primera constituirá un principio de demostración de las demás; pero si (como a veces puede ocurrir) varias pasiones se encuentran en relación inmediata con el concepto de ente, sólo podrán demostrarse, con respecto al ente, mediante el concepto mismo de ente; más adelante, en el desarrollo de la disciplina, quedará claro cómo puede realizarse esta demostración. Así, pues, en este orden, el primer principio será aquel en que el concepto o la esencia del ente, concebida de manera distinta, se predique del mismo ente.

8. *El primer principio en la reducción a lo imposible.*— En segundo lugar, debe decirse que, en la otra clase o modalidad de demostración —por reducción a lo imposible—, el primer principio, que sirve de base a todo ese modo demostrativo, es el siguiente: *Es imposible que una misma cosa sea y no sea [al mismo tiempo]*. Esto es evidente de suyo, porque toda reducción a lo imposible se detiene finalmente en la conclusión de que una misma cosa es y no es al mismo tiempo, y mientras no se alcanza ese término, no queda suficientemente demostrada la imposibilidad; en cambio, una vez que se ha llegado a dicha conclusión, se detiene en ella como en el último término de la resolución y en un principio evidentísimo. Y aunque a veces pueda reducirse la imposibilidad a otro inconveniente —el de que dos contradictorias sean simultáneamente falsas, o el de que una misma cosa ni sea ni no sea—, sin embargo, esto último es, a su vez, imposible en la medida en que virtualmente implica lo otro, a saber, que al mismo tiempo

et hoc convincit discursus in principio factus. Et confirmatur, nam quoad hoc eadem est ratio de hac scientia quae de aliis; nam cum proprietates entis suo modo sint passiones eius, ex eius intrinseca ratione et essentia oriri necesse est, quia hoc est de intrinseca ratione propriae passionis; poterunt ergo per ipsam essentialem rationem entis demonstrari, sive hoc sit per distinctionem ipsarum rerum inter se sive in ordine ad conceptus et discursus nostros, ita ut unum vere sit ratio alterius, quod ad scientiam humanam et demonstrationem sufficit. Unde si passiones entis sunt ita inter se connexae ut una ex altera oriatur, illa, quae fuerit prima, constituet unum principium ad demonstrandas alias; si vero (quod fieri interdum potest) plures passiones cum ratione entis immediate connectantur, solum per ipsam rationem entis poterunt de ente demonstrari; quomodo autem id fiat, postea in discursu scientiae constabit. In hoc ergo ordine primum principium erit illud in quo ratio vel essentia entis distincte concepta de ipso ente praedicatur.

8. *Quod sit primum principium deductionis ad impossibile.*— Secundo dicendum est in alio genere seu modo demonstrandi per deductionem ad impossibile, primum principium, in quo totus ille modus demonstrandi nititur esse: *Impossibile est idem esse et non esse.* Hoc per se notum est, quia omnis deductio ad impossibile in hoc tandem sistit, quod sequatur idem simul esse et non esse, et quamdiu ad hoc non deducitur non est satis demonstrata impossibilitas; postquam vero ad hoc deductum est, ibi sistitur, tamquam in ultimo termino resolutionis et notissimo principio. Et, quamvis interdum possit deduci impossibile ad aliud incommodum, quod duae contradictoriae sint simul falsae, seu ut idem neque sit neque non sit, tamen hoc ipsum in tantum est impossibile in quantum virtute includit aliud, scilicet, quod simul de ali-

se niegue y no se niegue algo de un sujeto, lo cual equivale a afirmar y negar un mismo predicado de un mismo sujeto.

9. *El principio absolutamente primero de la ciencia humana.*— En tercer lugar, ha de afirmarse que, según resulta de lo dicho, el principio *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo* es absolutamente primero en la ciencia humana, y sobre todo en la metafísica. La razón de ello estriba en que es acertado considerar como primer principio aquel del que recibe su firmeza toda la ciencia humana; mas el principio antes señalado cumple esta condición porque sirve para demostrar no sólo las conclusiones, sino también los primeros principios.

Más aún: añade Fonseca, lib. IV *Metaph.*, c. 3, q. 1, sec. 3, que mediante ese principio se confirman *a priori* los primeros principios. Pero no comprendo por qué da a la reducción a lo imposible el nombre de *a priori*, siendo así que no procede por la causa, sino valiéndose de un medio extrínseco. A no ser que entienda que, mediante este principio, se demuestra *a priori*, no la verdad de los demás principios —cosa que no puede hacerse—, sino la imposibilidad y la contradicción que se siguen de lo opuesto, porque la última resolución de toda repugnancia desemboca en la contradicción, a la que se hace la reducción mediante ese principio. Y esto basta para que dicho principio se llame absolutamente primero, pues ya que el ingenio humano no comprende al instante los demás principios primeros tal como son en sí, es en gran manera ayudado y fortalecido, para asentir a ellos, por la reducción a lo imposible, cosa que en los demás puede hacerse mediante aquel principio primero; mas él no tolera en manera alguna una demostración, ni siquiera por reducción a lo imposible, porque no puede inferirse nada más imposible que lo expresado por ese principio, lo cual indica que es el más evidente y primero. Hemos dicho que el empleo de este principio es sumamente necesario en la presente disciplina; en efecto, puesto que el ente es simplicísimo, apenas es posible definirlo, ni explicar con mayor claridad su concepto, ni aplicar ese concepto a la elaboración de auténticas demostraciones, de tal modo que las proposiciones utilizadas no se tomen como tautológicas.

quo negetur aliquid et non negetur, quod est affirmare et negare idem de eodem.

9. *Quod sit humanae scientiae principium absolute primum.*— Tertio dicendum est, hinc fieri ut illud principium, *impossibile est idem simul esse et non esse,* sit simpliciter primum in humana scientia, et praesertim in metaphysica. Ratio est, nam illud principium recte vocatur primum, a quo sumit firmitatem tota humana scientia; sed huiusmodi est praedictum principium, quia ex illo non solum conclusiones, sed prima etiam principia demonstrantur. Immo addit Fonseca, lib. IV Metaph., c. 3, q. 1, sect. 3, per illud principium confirmari a priori prima principia. Sed non video cur deductionem ad impossibile vocet a priori, cum non sit ex causa, sed per extrinsecum medium. Nisi fortasse intelligat per huiusmodi principium demonstrari a priori, non quidem veritatem aliorum principiorum, quod fieri non potest, sed impossibilitatem ac repugnantiam, quae ex opposito sequitur; ultima enim resolutio omnis repugnantiae fit ad contradictionem, ad quam per illud principium fit deductio. Hoc vero satis est ut illud principium dicatur simpliciter primum; nam, cum ingenium humanum non statim comprehendat caetera principia prima prout in se sunt, multum iuvatur et confirmatur in eorum assensu deducendo ad impossibile, quod in caeteris fieri potest per illud primum; ipsum autem nullo modo ostendi potest etiam deductione ad impossibile, quia nullum aliud impossibilius inferri potest, quam sit illud quod in eo pronuntiatur, quod est signum illud esse maxime notum et primum. Dixi autem usum huius principii esse maxime necessarium in hac scientia, quia cum ens simplicissimum sit, vix potest definiri, et ratio eius distinctius explicari et applicari ad veras demonstrationes efficiendas, ita ut propositiones assumptae identicae non censeantur.

Solución a las razones opuestas

10. Consiguientemente, el motivo de duda expuesto al principio ya ha sido explicado en cuanto a su primera parte, en el sentido de que Aristóteles no califica de primero a ese principio porque la metafísica se valga de él para sus demostraciones propias y directas; antes al contrario, el mismo Aristóteles, lib. I de los *Analíticos Segundos*, c. 8, text. 26, dice que este principio no suele entrar formalmente en la demostración. En consecuencia, se le llama primero por las razones antes explicadas, ya que es como el fundamento universal, en cuya virtualidad se apoyan todas las demostraciones, y gracias al cual pueden explicarse y confirmarse, al menos en cuanto a nosotros, los demás principios, aunque esto se haga siempre añadiendo otro principio, concedido o evidente.

A la primera confirmación se responde que la verdad de aquel principio no se funda propiamente en la unidad, sino en la oposición y repugnancia de las contradictorias; por ello, no será acertado probar que lo que es no puede, al mismo tiempo, no ser, dando como razón que lo que es, es una sola cosa; porque —como después diremos— el ente, en cuanto uno, no se separa propiamente del no ente, sino de otro ente, ya que del no ente se separa más propiamente en cuanto ente, y, además, porque esta misma separación entre el ente y el no ente se funda en que una misma cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo, por la formal repugnancia de estos términos.

En cuanto a la última confirmación, se dice, primero, que es posible que una proposición afirmativa, por ser más simple que una negativa, sea anterior a ella en el orden de la generación o composición, aunque, en el orden de la verdad evidente, no sea tan manifiesta, ni tenga igual primariedad, y lo mismo puede decirse de aquel principio, pues, si bien toda su verdad se basa en la naturaleza del mismo ser —que excluye esencialmente al no ser—, sin embargo, esto mismo se explica mediante ese principio (aunque sea negativo) de la manera más evidente y apta para fundamentar las demostraciones que proceden por reducción a lo imposible.

11. *El primer principio en el orden moral; su comparación con el primero en el orden natural.*— Con lo dicho es fácil resolver muchos argumentos que suelen esgrimirse contra la doctrina aristotélica sobre este principio; por ejemplo: que está integrado por muchos términos que no son universalísimos ni enteramente conocidos, como son "simultáneamente", "lo mismo", que significan relaciones, las cuales son posteriores a las cosas absolutas. También se objeta que es una proposición modal, la cual presupone una atributiva.

A estas objeciones, y a otras semejantes, respondemos: con ellas se prueba, a lo sumo, que ésta no es la primera proposición o composición que el entendimiento elabora, pero no que no sea el primer principio, porque para esto último no se exige que sea la primera proposición, sino únicamente que de él dependa, en cierto modo, el conocimiento de todas las demás verdades, mientras que él, por su parte, sea de tal manera verdadero, conocido e indemostrable, que no dependa de otro; ahora bien: estas condiciones se cumplen en aquel principio, como hemos demostrado.

También podría enunciarse el principio en términos más simples, empleando la fórmula: *Ningún ente es y no es*; de esta manera, se estructuraría con términos simples, universalísimos y primeros, lo cual resulta necesario cuando se trata del primer principio, para que pueda ser común a todas las ciencias, como indicó Santo Tomás, I-II, q. 94, a. 2.

En el pasaje citado advierte que este principio es el primero en las ciencias especulativas, ya que en las prácticas o morales se da otro principio primero, a saber: *Todo bien debe hacerse y todo mal debe evitarse,* pues, como todas las acciones morales tienen por objeto el bien y el mal, el primer principio moral debía estar integrado por dichos términos.

Sin embargo, como la ciencia práctica se funda en la especulativa, síguese que el principio que sea primero en el orden especulativo será primero simple y absolutamente.

Hay otras cuestiones —si este principio es tan evidente que nadie puede negarlo mentalmente, aunque parezca rechazarlo con sus palabras; modos para exponerlo contra quien se obstine en negarlo, ya respondiéndole a base de lo que hubiera concedido, ya haciéndole llegar a conclusiones incompatibles con el testimonio de los sentidos— que Aristóteles trata por extenso en el libro IV de su *Metafísica*, c. 3, 4 y 5; a propósito de estos lugares pueden consultarse los expositores, porque no hay razón para que nos detengamos más en estos puntos.

Solvuntur rationes oppositae

10. Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, quoad priorem partem, iam explicatum est Aristotelem non vocare illud principium primum quia illo utatur metaphysica ad suas proprias et directas demonstrationes; nam potius idem Aristot., I Poster., c. 8, text. 26, dicit non solere illud principium formaliter ingredi demonstrationem. Dicitur ergo primum principium aliis rationibus iam explicatis; est enim quasi universale fundamentum, cuius virtute omnes demonstrationes nituntur, et alia principia possunt, saltem quoad nos, declarari ac confirmari, quamquam id semper fiat adiuncto aliquo alio principio, vel concesso, vel per se noto. Ad primam confirmationem respondetur veritatem illius principii proprie non fundari in unitate, sed in oppositione et repugnantia contradictoriorum, unde non recte probabitur quod est non posse simul non esse, quia quod est unum tantum est: tum quia, ut infra dicam, ens quatenus unum non proprie dividitur a non ente, sed ab alio ente, quia a non ente potius dividitur quatenus ens; tum etiam quia haec ipsa divisio entis a non ente fundatur in eo quod non potest idem simul esse et non esse, propter repugnantiam formalem horum terminorum. Ad ultimam confirmationem dicitur primo, fieri quidem posse ut aliqua affirmativa propositio, quatenus simplicior est quam negativa, prior sit quam illa ordine generationis seu compositionis, et tamen quod in ratione veritatis per se notae non sit tam manifesta, neque aeque prima; et ita dici potest de illo principio, nam, licet tota veritas eius fundetur in natura ipsius esse, quod per se excludit non esse, tamen hoc ipsum per illud principium, quamvis negativum, explicatur evidentissime et aptissime ad fundandas demonstrationes deducentes ad impossibile.

11. *In genere moris quod primum principium, et collatio cum primo in genere naturae.*— Atque hinc facile solvuntur multa argumenta, quae fieri solent contra sententiam Aristotelis de hoc primo principio, ut quod constet multis vocibus neque universalissimis neque admodum notis, ut sunt *simul, idem,* quae relationes significant, quae sunt posteriores absolutis. Item quod sit propositio modalis, quae supponit priorem de inesse. Ad haec enim et similia dicitur, eis ad summum probari hanc non esse primam propositionem seu complexionem quam intellectus format, non tamen quod non sit primum principium, quia ad hoc non est necesse ut sit prima propositio, sed solum quod ex illo quodammodo pendeat omnium aliarum veritatum scientia, ipsum vero ita sit verum, notum et indemonstrabile, ut ab alio non pendeat; haec autem conveniunt illi principio, ut ostensum est. Posset autem principium illud ad simpliciores terminos reduci dicendo: *Nullum ens est et non est;* sic enim conficitur ex simplicibus terminis et ex universalissimis ac primis, quod necessarium est in primo principio, ut possit omnibus scientiis esse commune, ut notavit D. Thom., I-II, q. 94, a. 2. Ubi advertit hoc principium esse primum in speculabilibus; nam in practicis seu moralibus datur aliud primum, scilicet, *omne bonum est faciendum et malum vitandum*; nam, quia omnes actiones morales circa bonum et malum versantur, ideo primum principium morale ex illis terminis constare debuit; tamen, quia practica in speculativa fundantur, ideo, quod in speculativis est primum principium, simpliciter et absolute est primum. An vero hoc principium ita sit notum. ut a nemine possit mente negari, quamvis voce contendere videatur; item quibus modis suadendum sit contra eum qui proterve illud negaret, vel eum ex concessis redarguendo, vel ad inconvenientia sensibus repugnantia eum deducendo, tractat late Aristoteles, IV Metaph., c. 3, 4 et 5, quibus locis videri possunt expositores, quia non est quod in hac re amplius immoremur.

DISPUTACION IV

LA UNIDAD TRASCENDENTAL EN GENERAL

RESUMEN

Una vez justificado en pocas palabras el orden de las disputaciones inmediatas, comienza el desarrollo de la presente, en la que son perfectamente discernibles tres partes:

I. La unidad en sí y en sus clases (Sec. 1-3).
II. Unidad y multiplicidad (Sec. (4-8).
III. Unidad trascendental y unidad numérica (Sec. 9).

SECCIÓN I

El problema que en ella se plantea es si la unidad añade o no algo positivo al ser. La primera opinión —Avicena y Escoto— afirma que la unidad añade al ente algo realmente distinto, posición que se juzga suficientemente refutada en la disputación anterior (1). La segunda —S. Buenaventura y A. de Hales— es que la unidad añade algo positivo sólo racionalmente distinto, lo mismo que pasa con los atributos respecto de Dios (2-5). Sentencia verdadera: la unidad no añade nada positivo al ser ni real, ni racionalmente distinto (6). Confirmada con abundantes testimonios, la analiza en sus diversos aspectos (7-8), responde a las objeciones (9-10), insistiendo de nuevo en los argumentos que prueban que la unidad sólo añade al ente negación (11-12).

Entra luego en la discusión de la negación que implica la unidad: es negación de división en sí mismo (13), aunque algunos opinan que incluye también la división de cualquier otro (14). Una vez advertida la confusión de "uno" con "único" (15), explica Suárez en qué sentido, al menos consecuentemente, la división de otro está exigida por la unidad (16-18).

La unidad expresa negación a modo de privación: ¿cómo? Explicación: argumentos en contra y soluciones (19-23).

Completan, por fin, esta sección tres breves cuestiones:

1) La posibilidad de grados de unidad en el ente (24).
2) Si la unidad implica perfección y cómo (25-26).
3) Atributos aplicables a la unidad y en qué sentido (27).

SECCIÓN II

Vimos en la sección anterior que la unidad expresa negación; pero ¿sólo negación? Planteado el problema (1), vienen las sentencias, decidiéndose la primera por la unidad como mera expresión formal de negación (2), mientras para

otras bajo esa negación expresa la entidad (3). Una vez propuestos los argumentos a favor de aquélla (4-5), entra en la solución, que comienza manifestando que la divergencia de opiniones es más verbal que real (6). Ello no obstante, se decide por la segunda, proponiendo sus pruebas (7), y respondiendo a los argumentos en contra (8-10).

SECCIÓN III

Está dedicada a las clases de unidad: per se *y* per accidens, *absoluta y relativa.*

Vista la dificultad de una delimitación clara entre los seres dotados de unidad per se *y* per accidens *(1), se las estudia en relación con el ser (2); primero la unidad* per se *considerando las diversas opiniones desde esta perspectiva (4-5) para acabar proponiendo su opinión (6), que expone y confirma ampliamente (7-12); a continuación hace lo mismo con el ente* per accidens *(13-14). Los números 15-19 están consagrados al estudio de la unidad absoluta y relativa y sus diversas acepciones.*

SECCIÓN IV

Al tratar de demostrar la convertibilidad de "uno" y "ente" (1), surge el problema planteado por la división del ente en uno y muchos (2). En los cuatro números siguientes de la sección hace Suárez compatible la adecuación entre uno y ser con dicha división.

SECCIÓN V

Según la costumbre de Suárez de llevar los problemas hasta sus últimas derivaciones, en los siete números de esta breve sección discute la analogía o univocidad de la división en "uno" y "muchos" con lo que se obtiene una mayor comprensión del sentido en que la unidad trascendental se predica en los diversos entes.

SECCIÓN VI

Enfrascado en el mismo problema, dedica los tres números de esta sección al estudio de la oposición que rige entre "uno" y "muchos", haciendo un detallado análisis de las diversa comparaciones o relaciones que entre ambos extremos pueden hacerse.

SECCIÓN VII

En su totalidad —cuatro números— se dirige a propugnar la prioridad de la unidad sobre la multitud y de la indivisión sobre la división.

SECCIÓN VIII

Continuando con la división en "uno" y "muchos" discute su primacía entre las divisiones del ser. Por fuerza ha de entrar en colisión con la división en finito e infinito (1); en ente per se *y ente* per accidens *(2); en ente real y ente de razón (3); los números restantes (4-13) los dedica al análisis comparativo de estas divisiones, haciendo entrar en juego también (9) la división del ente en ser creado e increado, ser por esencia y ser por participación.*

SECCIÓN IX

Esta última sección viene a ser un ajuste definitivo del concepto de unidad trascendental. En su primera parte discute la sentencia de quienes la identifican con la unidad cuantitativa (1-8), estableciendo la mutua delimitación de ambas, sobre todo en la realidad material (9-11). En la segunda hace lo mismo entre la unidad trascendental y la singular (12-14).

DISPUTACION IV

LA UNIDAD TRASCENDENTAL EN GENERAL

Plan del desarrollo.— Primero tenemos que tratar de la unidad porque está íntimamente relacionada con la entidad y se presupone en algún modo por los demás atributos, ya que éstos consisten en una cierta comparación o relación de cosas distintas, la cual no puede entenderse sin la unidad. Además, siguió también este mismo orden Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, c. 3, situando la unidad inmediatamente después del ente.

Pero como unidad se opone a multitud y de los opuestos se ha de ocupar una misma ciencia o tratado, tendremos consiguientemente que tratar también de la multitud. Y finalmente, como la causa de la multitud es la distinción o división, que es lo que la unidad niega, habrá que tratar también de los varios géneros de distinciones. De esta forma dejaremos explicados todos los modos de unidad, de distinción y de multitud.

SECCION PRIMERA

SI LA UNIDAD TRASCENDENTAL AÑADE AL ENTE ALGUNA RAZÓN POSITIVA O SÓLO PRIVATIVA

1. *Primera opinión.*— La primera opinión mantiene que la unidad añade al ente un accidente positivo, realmente distinto del ente, pero que necesariamente sigue y acompaña a todo ente.

Así opinó Avicena en el libro III de su *Metafísica*, c. 2, y en el libro VII, c. 1, pues en el primer pasaje llama a la unidad accidente, y algo que acompaña a la

DISPUTATIO IV

DE UNITATE TRANSCENDENTALI IN COMMUNI

Series tractationis.— Primum de unitate tractandum est, quia cum entitate maxime est coniuncta et caeteris passionibus quodammodo supponitur; quia reliquae in quadam rerum distinctarum comparatione seu habitudine consistunt, quae sine unitate intelligi non potest. Et hunc ordinem servavit Aristoteles, IV Metaph., c. 3, unum statim cum ente coniungens. Quoniam vero unum multitudini opponitur, et oppositorum eadem est ratio seu scientia, ideo consequenter dicendum erit de multitudine. Ac denique quia multitudo ex distinctione seu divisione causatur, quam unitas negat, tractandum etiam erit de variis distinctionum generibus; atque in hunc modum omnia genera unitatum, distinctionum et multitudinum explicata relinquemus.

SECTIO PRIMA

UTRUM UNITAS TRANSCENDENTALIS ADDAT ENTI RATIONEM ALIQUAM POSITIVAM, VEL TANTUM PRIVATIVAM.

1. *Prima opinio.*— Prima sententia est *unum* addere supra ens accidens quoddam positivum, ex natura rei distinctum ab ente, per se tamen consequens et concomitans omne ens. Ita sensit Avicen., lib. III suae Metaph., c. 2, et lib. VII, c. 1; nam priori loco vocat *unum* accidens et quid comitans

esencia, y en el segundo afirma, en cambio, que no se identifica totalmente con el ente. Esta sentencia parece que la siguió Escoto, en el libro IV *Metaph.*, q. 2, y en *In II*, dist. 3, q. 2; Antonio Andrés, en el libro IV *Metaph.*, q. 3, enseña que la unidad añade algo positivo, *ex natura rei* distinto del ente. Sin embargo, esta opinión, en cuanto afirma la distinción *ex natura rei* entre el ente y aquello que la unidad añade al ente, ha sido ya rechazada suficientemente en la disputación anterior, y va contra lo que Aristóteles afirma en el libro IV de la *Metafísica*, c. 2 y 5, y todavía quedará rechazada más aún con lo que se diga después.

Exposición de la opinión que sostiene que la razón de unidad es positiva

2. Puede ser la segunda opinión que la unidad añade al ente una cierta propiedad positiva, pero distinta del ente no realmente, o por su propia naturaleza, sino conceptualmente, de la misma manera que se dice que la sabiduría o la justicia añaden algo a Dios y son atributos positivos suyos, distintos de El sólo con distinción de razón. San Buenaventura parece mantener esta opinión en *In I*, dist. 23, a. 1, q. 1, donde afirma que la unidad en Dios señala algo positivo; en cambio, en las criaturas a veces algo positivo, a veces privativo. Por lo cual afirma que aunque el modo de significar o explicar la unidad sea a manera de negación, ya que no concebimos ni explicamos las cosas simples más que por medio de negaciones, sin embargo, en relación con la cosa significada y entendida, es algo positivo.

Esto mismo indica Alejandro de Hales, I, q. 13, miembro 1 y 2, y Soto en la *Lógica*, cap. *De Propr.*, q. 2, ad 2; y puede esto probarse, primero porque según el parecer de todos, la unidad añade al ente la indivisión; pero ésta, aunque venga significada por una negación, con todo realmente no es negación, sino algo positivo; luego. La mayor de este raciocinio es clara por la explicación misma de la palabra, ya que se dice uno aquello que en sí mismo está indiviso. Y a lo mismo se llega partiendo de su opuesto, a saber, *multitud*; porque se dice que son *muchas* aquellas cosas que están divididas entre sí; luego, se llamará *uno* a lo que es indiviso en sí mismo. Es esto asimismo claro en comparación con la unidad

essentiam, posteriori autem loco dicit non esse absolute idem cum ente. Et hanc sententiam videtur secutus Scotus, IV Metaph., q. 2, et In II, dist. 3, q. 2; Anton. And., IV Metaph., q. 3, qui docet *unum* addere supra ens aliquid positivum ex natura rei distinctum ab ente. Sed haec sententia quantum ad distinctionem ex natura rei inter ens, et id quod unum addit supra ens, reiecta sufficienter est praecedenti disputatione, et plane repugnat Aristoteli, IV Metaph., c. 2 et 5, et amplius ex sequentibus confutabitur.

Proponitur sententia, quod ratio unius positiva sit.

2. Unde esse potest secunda sententia *unum* addere supra ens proprietatem quamdam positivam non realiter, vel ex natura rei, sed sola ratione ab ente distinctam, ad eum modum quo sapientia vel iustitia dicitur addere aliquid Deo et esse attributum positivum eius, sola ratione distinctum ab illo. Hanc opinionem videtur tenere S. Bonaven., In I, dist. 23, a. 1, q. 1, ubi dicit *unum* in Deo dicere aliquid positivum, in creatura vero interdum privativum, interdum vero positivum. Unde ait, quamvis modus significandi vel explicandi unitatem sit per modum negationis, quia simplicia non nisi per negationem a nobis concipiuntur et explicantur, tamen quoad rem significatam et intellectam esse quid positivum. Hoc idem significat Alex. Alens., I p., q. 13, memb. 1 et 2; Soto, in Logica, c. de Propr., q. 2, ad 2; potestque suaderi primo, quia ex omnium sententia unum addit indivisionem supra ens; sed indivisio, licet per modum negationis significetur, tamen revera non est negatio, sed positiva ratio; ergo. Maior patet ex ipsa vocis expositione; dicitur enim unum quod in se est indivisum. Item ex opposito suo, scilicet *multitudine;* multa enim dicuntur quae inter se divisa sunt; ergo *unum* dicitur quod indivisum est in se. Item patet ex proportione ad unitatem quantitativam; nam illae quantitates plures dicuntur, quae divisae sunt,

cuantitativa, porque se dicen varias las cantidades que están divididas, y una la que no lo está; luego, igual que es una la cantidad por la indivisión de la cantidad, así lo es la entidad por la indivisión de la entidad.

Se prueba la menor, primeramente porque división es negación; luego, indivisión, aun cuando se presente en forma de negación, no será negación en realidad, sino afirmación. Esta consecuencia se prueba porque dos negaciones, como suele decirse, afirman y porque en la realidad nunca una negación se destruye directamente por otra negación, pues ninguna oposición semejante se encuentra en las cosas; se destruye, por consiguiente, con la forma positiva opuesta. Y el antecedente éste, a saber, que la división dice negación, es de Santo Tomás, q. 9 *De Potentia*, a. 7, en que afirma que la multitud incluye negación, a saber, la división de uno respecto de otro. Y en I, q. 11, a. 2, ad 4, mantiene que en tanto aprehendemos que hay división en cuanto captamos que este ente no es el otro. Y lo mismo dice Soncinas en el libro X de la *Metaph.*, q. 4, ni podemos nosotros tampoco concebir la división de otra manera.

3. En segundo lugar puede esto explicarse racionalmente de la siguiente manera: en las cosas que tienen unidad de composición, esta unidad resulta de la unión de varios, unión que es algo positivo en ellas mismas, como después veremos; y contrariamente, varias cosas son muchas y no una, precisamente por esto, porque carecen de unión; por tanto, formalmente la división sólo dice carencia de unión; luego consiste en una negación, y por el contrario, la indivisión dice carencia de división, que es negar la carencia de unión; y esto es afirmar la unión, que es algo positivo. Y, por lo tanto, en las cosas cuya unidad no resulta de la unión de varias, sino de su simple entidad, la unidad expresa una perfección positiva, que consiste en cierta integridad de la cosa, que es una perfección más elevada y superior a la unión, aunque por causa de su simplicidad tengamos que explicarla por una negación.

De aquí surge una confirmación doble: La primera que la negación, como tal, no admite grados; en cambio, lo uno, o la unidad, sí que los admite, ya que es más uno aquello que lo es por su simple entidad que aquello que lo es por com-

illa vero una, quae non est divisa; sicut ergo quantitas est una per indivisionem quantitatis, ita entitas est una per indivisionem entitatis. Minor probatur primo, quia divisio est negatio; ergo indivisio, licet habeat formam negationis, tamen in re non est negatio, sed affirmatio potius. Consequentia probatur, quia duae negationes (ut aiunt) affirmant, et quia in re ipsa nunquam negatio destruitur immediate per negationem; nulla enim talis oppositio invenitur in rebus; tollitur ergo per positivam formam oppositam. Antecedens autem, scilicet divisionem dicere negationem, est D. Thomae, q. 9 de Poten., a. 7, dicentis multitudinem includere negationem, scilicet divisionem unius ab alio. Et I, q. 11, a. 2, ad 4, dicit, in tantum nos apprehendere divisionem, in quantum apprehendimus hoc ens non esse illud; et idem dicit Soncin., X Metaph., q. 4. Neque aliter nos concipere possumus divisionem.

3. Secundo, potest hoc ita explicari ratione, quia in illis rebus quae sunt unae per compositionem, unitas consurgit per unionem plurium, quae unio est quid positivum in ipsis, ut postea videbimus; e contrario vero res plures hoc ipso sunt multae, et non una, quod unione carent; divisio ergo formaliter solum dicit carentiam unionis; consistit ergo in negatione; e contrario vero indivisio dicit carentiam divisionis, quod est negare carentiam unionis; hoc autem est ponere unionem, quae quid positivum est. Et consequenter, in his rebus quae non sunt unae per unionem plurium, sed per simplices entitates, unitas dicit positivam perfectionem consistentem in quadam rei integritate, quae est altior et eminentior perfectio quam unio, quamvis a nobis propter suam simplicitatem per negationem explicetur. Unde sumitur duplex confirmatio. Prima, quia negatio ut sic non suscipit magis nec minus; unum vero seu unitas recipit magis et minus; nam magis unum est quod per simplicem entitatem est unum, quam quod per compositionem plurium, et tanto magis ab unitate receditur, quanto

posición de varios, y tanto más se aparta de la unidad cuanto mayor es la composición o menor la unión. Luego esto es indicio de que la unidad añade algo positivo. La segunda confirmación está en que la negación no dice ninguna perfección, y la unidad, en cambio, sí la dice, pues en Dios pertenece a su máxima perfección el ser único, y ser uno en grado sumo, y que todas las cosas que no son opuestas entre sí sean en El una misma cosa. Y se piensa que entre los ángeles pertenece a su perfección el que en cada especie haya uno solamente; y su modo de unidad, derivado de su grado de simplicidad, pertenece también a su perfección. Y lo mismo se puede decir proporcionalmente de los demás seres.

4. En tercer lugar puede esto mismo colegirse de las especies o modos de unidad, pues son todos positivos; luego esto es señal de que también la unidad misma, como tal, añade algo positivo. El antecedente es claro, primeramente en la unidad cuantitativa, que Aristóteles llama una por continuidad en el libro V de la *Metafísica,* c. 6; ahora bien: la continuidad no es negación, sino que es algo positivo, puesto que consiste precisamente en que las partes tienen un límite común; por consiguiente, la integridad que resulta de la continuidad es la unidad de la cantidad continua, y es algo positivo. Una es la unidad de composición que resulta, v. gr., de materia y forma, que es del modo como se dice una la naturaleza humana, acerca de la cual dejamos demostrado ya que consiste en una razón positiva, y por ello es acción positiva también la generación que tiende a esta unión; y la corrupción, en cambio, que la disuelve consiste formalmente en una privación. Otra unidad es la individual, específica y genérica, todas las cuales son positivas, ya que el género se contrae positivamente a la especie, y la especie al individuo, y la conformidad o conveniencia que se da en la especie o en el género es positiva.

5. En cuarto lugar, podemos argumentar partiendo de los efectos o propiedades que se atribuyen a la unidad. Consiste una en ser fundamento de la relación de identidad o semejanza —libro V de la *Metafísica,* c. 15—; y una relación real no se funda en negación, sino en algo positivo. Otra que la unidad es la primera medida de la multitud, lo cual no puede convenir a la negación, ya que no es nada. Por esto Aristóteles en el libro X de la *Metafísica,* c. 9, texto 21, esta-

compositio maior est, seu minor unio; ergo signum est unitatem addere aliquid positivum. Secunda confirmatio est, quia negatio nullam perfectionem dicit, unitas vero dicit perfectionem; nam in Deo ad maximam eius perfectionem spectat quod sit unus tantum, et quod sit maxime unus, et quod in eo omnia quae opposita non sunt unum omnino sint. Et in angelis ad perfectionem eorum pertinere censetur ut in unaquaque specie sit unus tantum; et modus unitatis eorum, scilicet, per talem simplicitatem, pertinet etiam ad perfectionem eorum, et idem est proportionate in reliquis entibus.

4. Tertio, id colligi potest ex speciebus seu modis unitatis, omnes enim sunt positivi; ergo signum est ipsam etiam unitatem ut sic addere aliquid positivum. Antecedens patet primum in unitate quantitativa, quae dicitur una continuatione ab Arist., V Metaph., c. 6; continuitas autem non est negatio, sed positivum, cum in hoc consistat, quod partes habeant terminum communem; illa ergo integritas quae ex continuatione resultat, est unitas quantitatis continuae, et illa positivum quid est. Alia est unitas compositionis, verbi gratia, ex materia et forma, quomodo humanitas vocatur una, de qua iam ostendimus in positiva ratione consistere, unde et generatio, quae ad hanc unionem tendit, positiva actio est; e contrario vero corruptio, quae illam dissolvit, formaliter in privatione consistit. Alia unitas est individualis, specifica et generica, et hae omnes positivae sunt, quia et genus positive contrahitur ad speciem, et species ad individuum, et conformitas illa vel convenientia quae est in specie vel genere positiva est.

5. Quarto, argumentari possumus ex effectibus seu proprietatibus quae unitati tribuuntur; una est, quod fundet relationem identitatis seu similitudinis, V Metaph., c. 15; relatio autem realis non fundatur in negatione, sed in positivo. Alia est, quod unum est prima mensura multitudinis; quod non potest convenire negationi, cum nihil sit. Unde Aristoteles, X Metaph., c. 9,

blece una oposición relativa entre la unidad y la multitud en la razón de medida y mensurado. Finalmente, la unidad en cuanto tal compone la multitud, pues la multitud formalmente consta formalmente de unidades, y por ello incluso en el número cuantitativo se dice que la última unidad es su forma; por consiguiente, como el número formalmente es algo positivo, también lo es la unidad.

Sentencia verdadera

6. Hay que afirmar en primer lugar que la unidad no añade nada positivo —ni de razón ni real— al ente, ni realmente distinto del ente ni que lo sea sólo conceptualmente. Es la opinión de Santo Tomás en el IV libro *Metaph.,* lec. 2, y en la I, q. 11, a. 1, donde lo trae Cayetano; los escolásticos, en *In I,* dist. 24; Capréolo en la cuestión 1, a. 1; Durando, cuestión 1 y 2; Gabriel, cuestión 1, a. 3, duda 3; Gregorio, cuestión 1, a. 1; Enrique, en *Quodl.* I, q. 1; Soncinas, IV de la *Metaph.,* q. 4; Iavello, cuestión 5 y 8; Janduno, cuestión 4; Fonseca, c. 2, q. 5. Y también el parecer del Comentador, IV de la *Metafísica,* com. 3, text. 3, y libro X, com. 8. Y se toma de Aristóteles, V de la *Metafísica,* c. 6, text. 11, y libro X, c. 1, donde explica el concepto de unidad por la indivisión y la indivisión por la negación de la división, y en el IV de la *Metafísica,* c. 2, lo prueba con esta razón, que la unidad y el ente son una sola e idéntica naturaleza, porque evidentemente aquélla no dice ninguna razón positiva más que la razón de ente.

7. Y ciertamente, tratándose del ente de razón entendido positivamente —del cual se ocupa la primera parte de la conclusión—, el problema es claro y está fuera de controversia, porque todavía no se ha ideado ningún ente de razón cuasi positivo que exprese formalmente unidad y la añada al ente; la razón está en que el ente de razón o es a modo de una relación, y no es así en nuestro caso, ya que el nombre de unidad es enteramente absoluto, como vimos arriba y consta además por la misma palabra y por la manera común de entenderla; o es a modo de un predicado absoluto y positivo, y esto no puede afirmarse, por mucho que se aumente la ficción. Quizás podría decir alguno que *la unidad* añade la relación de identidad a sí mismo. Pero esto es enteramente falso, pues ser uno y ser idén-

text. 21, ponit oppositionem relativam inter unum et multa in ratione mensurae et mensurati. Tandem unum ut sic componit multitudinem; nam multitudo formaliter ex unitatibus formaliter constat, unde et in numero quantitativo ultima unitas dicitur esse forma eius; sicut ergo numerus formaliter est aliquid positivum, ita et unitas.

Vera sententia

6. Dicendum est primo, unum nihil positivum addere supra ens, nec rationis, nec reale, neque ex natura rei, neque sola ratione ab ente distinctum. Est sententia D. Thomae, IV Metaph., lect. 2, et In I, q. 11, a. 1, ubi Caiet.; Scholastici, In I, dist. 24; ubi Capreol., q. 1, a. 1; Durand., q. 1 et 2; Gabr., q. 1, a. 3, dub. 3; Gregor., q. 1, a. 1; Henrich., Quodl. I, q. 1; Soncin., IV Metaph., q. 4; Iavel., q. 5 et 8; Iandun., q. 4; Fonseca, c. 2, q. 5. Et fuit etiam sententia Comment., IV Metaph., com. 3, text. 3, et lib. X, com. 8. Et sumitur ex Arist., V Metaph., c. 6, text. 11, et lib. X, c. 1, ubi rationem unius explicat per indivisionem, et indivisionem per negationem divisionis, et IV Metaph., c. 2, hac ratione dicit unum et ens esse unam ac eamdem naturam, quia nimirum nullam rationem positivam dicit praeter rationem entis.

7. Et quidem de ente rationis per modum positivi (de quo est sermo in prima parte conclusionis) res est satis certa et extra controversiam, quia nullum hactenus excogitatum est ens rationis quasi positivum, quod unum de formali dicat et addat enti; quia aut illud est per modum relationis, et hoc non, quia nomen unius omnino absolutum est, ut supra vidimus, et constat ex ipsa voce, et ex communi modo concipiendi; aut est per modum alicuius praedicati absoluti et positivi; hoc dici non potest, etiamsi fingendi fiat copia. Dicere quis forte posset *unum* addere relationem identitatis ad seipsum. Sed hoc est plane falsum; nam esse unum et esse idem sunt praedicata valde

tico son predicados completamente diversos: el primero es un predicado real a su manera, que conviene al ente sin ficción del entendimiento; el segundo, en cambio, es un predicado de razón que le conviene precisamente por la operación del entendimiento; por lo cual el primero es el fundamento del segundo, del mismo modo que una relación de razón puede tener su fundamento en la realidad.

8. Así, pues, omitida esta parte, la segunda —que trata de la razón real positiva y es la intentada de propósito— suele probarse principalmente con este razonamiento: si la unidad añade al ente una razón real positiva, es necesario consecuentemente que en ella se incluya el ente, y por tanto, la unidad; luego, también a aquélla habrá que añadir otra razón positiva por la que sea una; y por consiguiente, se procedería así hasta el infinito si no nos detenemos en alguna razón real que de tal modo sea por sí misma ente y unidad, que el ser de esta manera una no añada nada a su entidad; luego por el mismo motivo habrá que detenerse en la misma razón de ente [1]. Pero a este argumento responde Escoto que de tal forma es positiva aquella razón de unidad, que a pesar de todo no es ente. Esto ha sido ya refutado suficientemente en lo que precede. Y además, no puede negarse —por lo que toca al tema presente— que aquel modo real o de la clase que sea, que añade la unidad al ente, es algo uno en el mismo grado en que es, pues cada ente tiene un único modo de esta clase y no varios, y lo tiene distinto del modo o unidad de otro ente, y en sí mismo indiviso; por consiguiente, con razón se pregunta si aquel modo es uno por sí mismo y sin ninguna adición positiva que se haga a su entidad, o con adición, pues si es con adición se tendría que proceder hasta el infinito, y si se hace sin ninguna adición positiva, por la sola negación, ¿por qué no se dice lo mismo de cualquier ente en cuanto tal?

9. *Refutación de una evasiva.*— Afirman algunos que el mismo modo de la unidad, al ser aquello por lo que el ente es uno, puede por sí mismo ser también uno, lo cual no puede afirmarse en el mismo sentido de la razón de ente, porque éste formalmente no es la razón de uno o la unidad *ut quo*; pues aquello que en algún género es *quo*, cuando es simple y último puede por sí mismo ser *quod*; pero esto, sin embargo, no se puede aplicar a lo que de ningún modo participa

diversa; et primum est suo modo reale praedicatum conveniens enti sine fictione intellectus; secundum vero est praedicatum rationis conveniens per operationem intellectus; unde primum est fundamentum secundi, eo modo quo relatio rationis potest in re habere fundamentum.

8. Itaque, hac parte omissa, altera de ratione reali positiva, quae praecipue est intenta, solet hac maxime ratione probari, quia si unum addit enti positivam realem rationem, ergo necesse est ut in illa includatur ens; ergo et unum; ergo illi addenda erit alia ratio positiva, per quam sit unum; ergo ita procedetur in infinitum, nisi in aliqua ratione reali sistamus, quae ita sit per se ens et unum, ut esse sic unam nihil addat supra entitatem eius; ergo eadem ratione sistendum erit in ipsamet ratione entis. Sed ad hoc argumentum respondet Scotus, illam rationem unius ita esse positivam ut tamen ens non sit. Sed hoc satis est in superioribus improbatum. Et praeterea negari non potest, quod ad praesens spectat, quin ille modus realis, vel quidquid illud sit, quod unum addit enti, sit unum quid eo modo quo est; nam unumquodque ens habet huiusmodi modum unum tantum, et non plures, et habet illum distinctum a modo seu unitate alterius entis, in se autem indivisum; recte ergo inquiritur an ille modus sit unus se ipso et sine ulla additione positiva quae suae entitati fiat, vel cum additione; nam, si cum additione, procedetur ulterius in infinitum; si absque additione positiva per solam negationem, cur non idem dicetur de quolibet ente ut sic?

9. *Evasio confutatur.*— Dicunt aliqui ipsum modum unius, cum sit id quo ens est unum, posse seipso etiam esse unum, quod non ita dici potest de ratione entis, quia ipsum formaliter non est ratio unius, seu unitas ut quo; id enim quod in aliquo genere est quo, quando est simplex et ultimum, seipso potest esse quod; hoc vero non tribuitur ei quod nullo modo rationem illam

[1] Traducimos así siguiendo la edición Balkoniana, Venecia, 1751. (N. de los EE.)

formalmente de tal razón. El ejemplo más corriente se da en la cantidad por la que la sustancia es cuanta, y que, por ello, puede ser por sí misma cuanta, cosa que no puede ser la sustancia.

Esta evasiva tiene un cierto aire de sutileza; pero de momento no hay ninguna necesidad de idear esta distinción de *quo* y *quod*, pues la razón de unidad no se entiende que sea una por alguna razón positiva que tenga en sí y que venga como a ejercitar por sí misma, igual que la cantidad es cuanta porque es extensa y apta por sí misma para ocupar lugar, sino que por la sola negación de la pluralidad o división se entiende ya que es una; luego del mismo modo puede entenderse en la razón de ente, y no es preciso tampoco idear algo positivo que sea para aquél la razón *ut quo* de ser uno.

10. *Respuesta a la réplica.*— Puede con todo decirse que este argumento vale contra Escoto y los demás que ponen aquel modo de unidad distinto por naturaleza del ente, pero que no urge tanto si decimos que tal modo es ciertamente positivo y real, pero distinto del ente sólo conceptualmente; porque entonces se vendría a afirmar que aquel modo, aunque sea ente, con todo en la realidad no es distinto del ente mismo, y que, por lo tanto, es uno con la misma unidad con que lo es el ente mismo, y que considerado precisiva y conceptualmente, no se le tiene como uno, sino como la razón de unidad; realmente, en cambio, es uno por sí mismo, igual que lo es el ente.

Pero contra esta respuesta se objeta que surgen después nuevas dificultades. Primero, que la razón de unidad es positiva, y que es pasión del ente e incluye esencialmente al mismo ente, lo cual repugna a la pasión propia. Segundo, que aquel modo pertenece a la esencia del ente mismo, igual que los atributos divinos pertenecen a la esencia de Dios, pues aunque se distingan con la razón, en la realidad dicen razones positivas que no se distinguen de Dios realmente; ahora bien: el consiguiente es falso, pues entonces la unidad no sería pasión del ente, sino su esencia; además, en otro caso ninguna cosa creada podría concebirse esencialmente de modo distinto, a no ser que formalmente se la concibiera como una. Todas estas dificultades son ciertamente probables, pero habrá quien juzgue

formaliter participat. Exemplum commune est in quantitate, per quam substantia quanta est et ideo potest per seipsam esse quanta, quod non potest substantia. Quae evasio habet speciem quamdam subtilitatis, sed in praesenti nulla est necessitas fingendi illud quo et quod; nam illa ratio unitatis non intelligitur esse una propter aliquam rationem positivam quam in se habeat, et veluti exerceat circa se ipsam, sicut quantitas est quanta quia est extensa et per se apta ad occupandum locum; sed per solam negationem pluralitatis seu divisionis intelligitur esse una; ergo eodem modo intelligi potest in ratione entis, neque oportet fingere aliquid positivum quod ei sit ratio ut quo essendi unum.

10. *Respondetur replicae.*— Dici tandem potest hoc argumentum recte procedere contra Scotum et alios, qui ponunt modum illum unius ex natura rei distinctum ab ente, non tamen ita urgere, si dicamus illum modum esse quidem positivum et realem, sola tamen ratione ab ente distinctum; quia tunc dicetur illum modum, quamvis sit ens, non tamen esse in re distinctum ab ipsomet ente, et ideo esse unum eadem unitate, qua ipsum ens, et praecise ac secundum rationem non considerari ut unum, sed tantum ut rationem unius, realiter vero esse unum seipso, sicut ipsum ens. Sed contra hanc responsionem obiicitur, quia inde sequuntur alia incommoda. Primum, rationem unius esse positivam et passionem entis, et quidditative includere ipsum ens, quod repugnat propriae passioni. Secundum, quod ille modus sit de quidditate ipsius entis, sicut attributa divina sunt de quidditate Dei, quia, licet ratione distinguantur, in re dicunt rationes positivas, quae ex natura rei non distinguuntur a Deo; consequens autem est falsum; tum quia alias unum non esset passio entis, sed essentia; tum etiam quia alias nulla res creata posset quidditative distincte concipi, nisi formaliter conciperetur ut una. Quae incommoda sunt quidem probabilia, forte tamen aliquis non

tal vez que no es inoportuno concederlas todas en los trascendentales, que son simplicísimos.

11. Continuando, pues, el razonamiento de otra forma, muestro que del mismo modo concluye que no hay que poner este modo positivo, distinto conceptualmente, ya que separado por el entendimiento aquel modo positivo, en lo que queda del concepto del ente se puede concebir cuanto es preciso para la unidad; luego esto es señal de que ni siquiera con la razón se separa del ente nada positivo, por lo cual aquél sea uno. Para entender esto, vamos a hablar de un ente en particular, como, por ejemplo, de Dios, en cuanto es uno; si se llega a la conclusión de que en El la unidad es un atributo positivo distinto conceptualmente de Dios mismo, podrá, por tanto, separarse mentalmente Dios de su unidad. Ahora bien: en Dios concebido de este modo, sin la adición de algo positivo, ni siquiera en el orden conceptual puede concebirse la negación de división o de partes que tiene en sí mismo, y también la división, o el fundamento suficiente de división, respecto de las demás cosas, y con sólo esto, ya se le concibe suficientemente como uno; por tanto, todo lo que después se le añada de positivo, aun cuando sea en el orden conceptual, es algo fingido sin necesidad, y no se puede llegar a saber qué es o para qué sirve. Y el mismo argumento puede repetirse para cualquier ente uno, y por consiguiente, para el ente en común.

En segundo lugar, explico esto mismo en los entes compuestos retorciendo los argumentos anteriores. Efectivamente, en aquellos entes que surgen por composición, todo lo que puede concebirse como realidad física positiva pertenece a la razón de ente en cuanto tal, aun cuando mentalmente se haga precisión del concepto de uno. Como, por ejemplo, en la humanidad, la unión del alma y el cuerpo es algo que pertenece a la razón esencial de tal ente, en cuanto que especificativamente y en la realidad es tal ente; y de modo semejante, en la línea, la unión de las partes en el punto pertenece a la razón de ente, tal como se encuentra en tal especie de cantidad continua. Luego también toda razón positiva metafísica que se apoye en tal unión física pertenece formalmente y en el orden de la razón al concepto de tal ente, no ya en cuanto concebido como uno, sino en cuanto formalmente contraído o determinado en la razón de tal ente. Luego la razón de uno no puede añadir nada positivo y distinto ni siquiera en el orden conceptual.

existimaret inconveniens illa concedere in transcendentibus, quae simplicissima sunt.

11. Aliter ergo prosequendo discursum, ostendo eodem modo concludere non esse ponendum hunc modum positivum ratione distinctum; nam praeciso per intellectum illo modo positivo, in reliquo conceptu entis intelligitur quidquid necessarium est ad unitatem; ergo signum est nihil positivum etiam per rationem praescindi ab ente, quo illud unum sit. Quod ut intelligatur, loquamur de aliquo ente in particulari, ut, verbi gratia, de Deo quatenus unus est; si ergo in illo unitas est attributum positivum ratione distinctum a Deo, ergo potest mente praescindi Deus ab unitate ejus; in Deo autem sic concepto absque additione alicuius positivi etiam secundum rationem potest concipi negatio divisionis seu partitionis, quam in se habeat, et divisio etiam seu sufficiens fundamentum divisionis ab omnibus aliis; sed hoc ipso sufficienter concipitur unus; ergo quidquid positivum postea additur, etiam secundum rationem, est superflue fictum, neque explicari potest quid vel ad quid sit: et idem argumentum fieri potest in aliquo alio ente uno, et consequenter in ente in communi. Secundo id declaro in entibus compositis retorquendo argumenta priora; nam in huiusmodi ente, quod per compositionem fit, quidquid positivum physicum considerari potest, pertinet ad rationem entis, ut tale ens est, etiamsi ratione praescindatur a conceptu unius, ut in humanitate unio animae et corporis est de ratione essentiali talis entis, ut tale ens est specificative et in re ipsa; et similiter in linea unio partium in puncto est de ratione entis, ut est in tali specie quantitatis continuae; ergo omnis etiam ratio positiva metaphysica, quae in tali unione physica fundatur, pertinet formaliter et secundum rationem ad rationem talis entis, non quatenus concipitur ut unum, sed quatenus formaliter contractum seu determinatum in ratione talis entis; ergo ratio unius nihil positivum addere potest, etiam

En tercer lugar se explica todo ello en los entes simples en los que parece que es más perfecta la unidad; más todavía, la misma simplicidad parece ser la máxima unidad. Ahora bien, la simplicidad formalmente no dice razón positiva, aun cuando se distinga sólo conceptualmente del ente simple y de la perfección que se concibe en él por su razón de ente, o de tal ente; y esto hasta tal punto, que incluso tratándose de Dios, según la sentencia más probable de los teólogos, la simplicidad como tal no le añade nada de perfección —ni siquiera en el orden conceptual— sobre la perfección que corresponde a su actualidad suma, en la que dicha negación que expresa la simplicidad se funda. Luego, mucho menos la unidad como tal puede decir razón positiva. Esta conclusión se verá más claramente por lo que después sigue y por la solución de las dificultades.

12. Digo, en segundo lugar, que la unidad añade al ente una negación a manera de privación. Así lo afirman los autores citados y se sigue de la aserción precedente. Efectivamente, consta que la unidad se distingue de algún modo del ente, no sólo porque es una pasión suya, sino porque estos nombres no son sinónimos y a ellos responden en la mente diversos conceptos formales y objetivos. Por consiguiente, la unidad dice algo más que ente; ahora bien: no dice algo totalmente elaborado por la razón, como consta evidentemente por sí mismo, puesto que el ser uno conviene verdaderamente a las cosas mismas, ni dice tampoco una relación de razón, como ya se mostró; por consiguiente, no queda otra cosa que pueda añadirle más que una negación o privación.

Qué clase de negación añade la unidad al ente

13. Quedan, sin embargo, dos cosas que han de ser explicadas aquí. La primera es cuál es esta negación y de qué clase es. La segunda, en qué sentido se afirma que esta negación se realiza por modo de privación.

Acerca de lo primero, todos están conformes en que la unidad dice negación de división en el ente mismo, cosa que enuncia Aristóteles diciendo que *lo uno es un ente indiviso en sí,* como se ve claro en los lugares citados y en el libro X de la *Metafísica,* c. 5. Además, la razón de esto es clara, ya que entendemos que un ente se convierte en multitud por medio de la división precisamente; luego por

ratione distinctum. Tertio id explicatur in entibus simplicibus, in quibus perfectior videtur esse unitas; immo ipsa simplicitas videtur esse maxima unitas; sed simplicitas de formali non dicit rationem positivam, etiam sola ratione distinctam ab ente simplici et a perfectione, quae in ratione entis, seu talis entis in eo concipitur; adeo ut etiam in Deo iuxta probabiliorem theologorum sententiam simplicitas ut sic nihil addat Deo perfectionis etiam secundum rationem, supra perfectionem summae actualitatis eius, in qua negatio illa fundatur, quam simplicitas exprimit; ergo multo minus unitas ut sic potest dicere rationem positivam. Et haec conclusio amplius patebit ex sequentibus, et ex solutionibus argumentorum.

12. Dico secundo, unum addere supra ens negationem aliquam per modum privationis. Ita docent citati auctores, et sequitur ex praecedenti assertione; nam constat unum aliquo modo distingui ab ente, quia et est passio eius et illa nomina non sunt synonyma, sed diversi conceptus formales et obiectivi illis in mente respondent; ergo aliquid dicit unum praeter ens; sed non dicit aliquid omnino fictum per rationem, ut per se constat, quia esse unum rebus ipsis vere convenit; neque etiam dicit aliquam habitudinem rationis, ut ostensum est; nihil ergo superest quod addere possit praeter negationem seu privationem.

Qualis sit negatio quam unum addit enti

13. Duo tamen supersunt hic explicanda. Primum est, quae sit haec negatio et quotuplex. Secundum, quomodo haec negatio dicatur esse per modum privationis. Circa primum, omnes conveniunt unum dicere negationem divisionis in ipsomet ente, quam significavit Aristoteles dicens unum esse *ens indivisum in se,* ut patet ex citatis locis, et ex X Metaph., c. 5. Et ratione patet, quia per divisionem intelligimus unum ens fieri plura; ergo nulla alia ratione melius conci-

ninguna otra razón se concibe mejor que el ente se hace uno que por la negación de la división, y en esto están todos conformes.

Sin embargo, hay que considerar atentamente las referidas palabras: porque una cosa es que el ente diga negación de división en sí mismo y otra que diga negación de división respecto de sí mismo, porque aunque al ente pueda atribuírsele una y otra negación, con todo tiene prioridad la que pertenece a la razón de unidad, ya que la última no basta, como acertadamente notó Soncinas en el IV *Metaph.*, q. 23, ad 1. Y la razón es clara, porque aquélla no es propiamente una negación que en la realidad se añada al ente, sino que se concibe sólo por la reflexión de la razón, y además, sobre todo porque el no estar dividido respecto de sí mismo le conviene tanto al ente *per se* como al ente *per accidens*, o a la multiud, ya que un montón de piedras está tan indiviso respecto de sí como un hombre o un ángel, y a pesar de todo, por no estar indiviso en sí, no es propiamente un solo ente. Por consiguiente, la negación de división en sí es la que constituye al ser y no la negación de división respecto de sí.

14. Con todo dudan todavía los autores de si en la razón de uno se incluye alguna otra negación. En efecto, muchos definen que uno es *aquello que está indiviso en sí y dividido de cualquier otro*; y por esto afirman que además de la indivisión en sí la unidad dice negación de unión con otro, la cual negación se explica con el nombre de división o distinción de otro. Así piensan Capréolo, Gabriel y Soncinas en los pasajes citados, pues, así como pertenece a la razón de *uno* no estar dividido en sí, igualmente el no ser algo diferente de sí; la segunda de estas dos cosas, por consiguiente, a saber, ser diferente de sí o no serlo, es preciso que se incluya en la noción de uno, porque al tener oposición contradictoria, se excluyen inmediatamente. Ahora bien: ser algo diferente de sí no es propio de la razón de uno, como se ve claro; luego lo será el no ser algo diferente de sí.

Más todavía: hay quienes añaden que la negación de división respecto de otro le conviene al ente con prioridad conceptual respecto a la indivisión en sí, pues antes le conviene al ente estar dividido del no ente que estar indiviso en sí. Luego se requiere una y otra negación para la razón de uno. Y por esto también

pitur ens esse unum, quam negatione divisionis; et in hoc omnes conveniunt. Sunt tamen praedicta verba attente consideranda: aliud est enim ens dicere negationem divisionis in ipso, aliud vero dicere negationem divisionis a se ipso; quamvis enim utraque negatio possit enti attribui, tamen prior est quae pertinet ad rationem unius; nam posterior non sufficit, ut recte notavit Soncin., IV Metaph., q. 23, ad 1. Et patet, tum quia illa non est propria negatio, quae in re addatur enti, sed quae per solam reflexionem rationis consideretur; tum maxime quia non dividi a se aeque convenit enti per se et per accidens seu multitudini; acervus enim lapidum tam non est divisus a se quam homo vel angelus; tamen, quia in se non est indivisus, non est proprie unum ens; negatio ergo divisionis in se, est quae constituit ens, non negatio divisionis a se.

14. Dubitant tamen ulterius auctores an in ratione unius aliqua alia negatio includatur. Multi enim definiunt unum esse quod est *indivisum in se, et divisum a quolibet alio;* et ideo praeter indivisionem in se, dicunt unum dicere negationem unionis cum alio, quae negatio explicatur nomine divisionis seu distinctionis ab alio. Ita opinantur Capreol., Gabr. et Sonci., locis citatis, quia, sicut de ratione *unius* est ut in se non sit divisum, ita ut non sit aliud a se; alterum enim ex his duobus, scilicet, esse aliud a se vel non esse aliud a se, necesse est in ratione unius includi, quia, cum contradictorie opponantur, immediate repugnant; sed esse aliud a se non est de ratione unius, ut constat; ergo erit de ratione unius ut non sit aliud a se. Quin potius addunt aliqui negationem divisionis ab alio prius secundum rationem convenire enti, quam indivisionem in se, quia prius convenit enti esse divisum a non ente quam esse in se indivisum; ergo utraque negatio requiritur ad rationem unius. Unde etiam

Santo Tomás, en I, q. 11, a. 2, ad 4, afirma que el concepto de división respecto de otro es en el orden de la razón anterior al concepto de unidad. Otros, en cambio, niegan que la división respecto de otro pertenezca a la noción de unidad, sino que sólo pertenece a ella la indivisión en sí. De este modo se expresa arriba Fonseca, citando a Egidio, en el IV *Metaph.*, q. 6; y a Herveo, *Quodl.* IV, q. 2 y 3. La razón de ello se halla en que estar dividido de otro no se requiere para que el ente sea absolutamente uno, sino para que sea uno de entre muchos; y por esto, una cosa se concibe suficientemente como una cuando se entiende indivisa, aun cuando no se la conciba como dividida de los otros. Y esto se confirma ya que la cosa es una absolutamente, aun cuando no haya otras de las que deba distinguirse.

15. *La palabra* uno *puede tener equivocidad.*— Pero sobre esto hay que advertir que puede incurrirse en equivocidad tanto en la palabra *uno* como en la división respecto de otro, porque a veces, en el uso corriente y vulgar *uno* suele significar lo que es único y solo, como decimos que hay un Dios y un sol; y en este sentido, uno dice negación de multitud, y no expresa tanto la división respecto de otro cuanto niega el consorcio con otro. Pero ser uno de este modo no es pasión del ente, como consta por sí mismo, ni tampoco esta significación es propia de la unidad, ni rigurosa, sino que se extiende a esto a veces únicamente por la acomodación del uso, pues en rigor es verdadero decir que aquí hay un hombre, aunque haya varios; y por esto, en la acepción rigurosa, para negar que hay varios, se realiza la exclusión añadiendo que hay uno solo. Por consiguiente, la negación de multitud o pluralidad en este sentido no entra en la razón formal de la unidad trascendental.

16. *La relación real de división respecto de otro está fuera de la noción de unidad.*— Además, el estar dividido respecto de otro puede tomarse a manera de relación real, o sea, connotando un término real y existente. Y en este sentido es cierto que la división respecto de otro no pertenece a la razón de la unidad, ya porque es posterior a ésta, puesto que precisamente esto está dividido de otro, porque es en sí mismo tal y es algo uno; ya también porque la unidad, en sí misma, es anterior a la multitud e independiente de ella; y estar dividido

D. Thomas, I, q. 11, a. 2, ad 4, dicit conceptum divisionis ab alio secundum rationem esse priorem conceptu unitatis. Alii vero negant divisionem ab alio esse de ratione unius, sed solam indivisionem in se. Ita Fonseca supra, citans Aegid., IV Metaph., q. 6; et Hervaeum, Quodl. IV, q. 2 et 3. Ratio eius est, quia esse divisum ab alio non requiritur ut ens sit absolute unum, sed solum ut sit unum ex multis; et ideo sufficienter concipitur res ut una, quando intelligitur indivisa, etiam si non concipiatur ut divisa ab aliis. Et confirmatur, quia res est absolute una, quamvis non sint alia a quibus distinguatur.

15. *Unius nomen aequivocationem pati potest.*— Sed circa hoc advertendum est posse in nomine tam unius quam divisionis ab alio committi aequivocationem; nam interdum communi et vulgari usu *unum* significare solet quod est solitarium et unicum, quomodo dicimus esse unum Deum, unum solem; et hoc modo unum dicit negationem multitudinis, et non tam dicit divisionem ab alio, quam negat consortium alterius. Sed hoc modo esse unum non est passio entis, ut per se constat; neque ea significatio est propria unius, nec rigorosa, sed solum ex accommodatione usus interdum ad hoc extenditur, nam in rigore verum est dicere hic esse unum hominem, quamvis sint plures; et ideo in rigorosa significatione, ad negandum esse plures, additur exclusiva esse tantum unum. Igitur negatio multitudinis seu plurium in hoc sensu non intrat rationem formalem unius transcendentis.

16. *Relatio realis divisionis ab alio extra rationem unius.*— Rursus esse divisum ab alio concipi potest per modum relationis realis, seu ad terminum realem et existentem. Et hoc modo certum est divisionem ab alio non esse de ratione unius, tum quia est quid posterius illo; ideo enim hoc est divisum ab illo, quia in se tale est et unum quid; tum etiam quia unum de se est prius multitudine et independens ab illa; sic autem esse divisum ab alio requirit multitu-

de otro de esta forma requiere multitud, e incluso la multitud resulta del hecho de que hay varios entes con unidad, de los cuales uno no es otro. Finalmente, atendiendo a este motivo, decíamos antes que *algo* —en cuanto dice esa determinada negación o relación de alteridad respecto de un término real y existente—, no es pasión del ente, pues absolutamente no conviene a todo ente más que accidentalmente, debido a la coexistencia con los otros. Mucho menos, por tanto, puede pertenecer esto a la razón de la unidad.

Por lo cual, antes de que existiesen las criaturas, Dios era perfecta y completamente uno sin esta relación o negación. Más todavía: aun en el caso de que por un imposible no hubiera ninguna otra cosa posible fuera de Dios, El sería verdadera y perfectamente uno por estar ya indiviso en su esencia, aun cuando por no haber otras cosas no pudiese estar dividido de ellas. Sin embargo, porque de hecho, y en cierto modo por la intrínseca razón del ente considerado en toda su extensión, con cualquier ente es compatible la existencia de otro, a todo ente le sigue necesariamente el poder ser distinto de otro, cosa que, en realidad, conviene a cada uno por el hecho de ser uno en sí mismo. Y puede decirse que en la medida que es uno, conviene a todo ente ser distinto de otro en este sentido aptitudinal y fundamental. Sin embargo, esto no entra en la razón formal de unidad, sino que se sigue de ella, lo mismo que se deduce de la cantidad ser fundamento de la igualdad y desigualdad.

17. *En qué grado va necesariamente junto con la unidad el estar dividido de otro.*— Finalmente, estar dividido de otro puede concebirse solamente por modo de negación. Esta negación puede referirse ya sea a un término positivo existente, y en tal caso sirve para ella la misma razón que para la relación; ya a un término positivo tomado en absoluto, como existente o como posible, y en este caso, estar dividido de otro conviene a todo ente en cuanto que es uno, pues como no puede convenirle a un ente el ser otro, así le conviene necesariamente no ser otro; estas dos cosas, efectivamente, son contradictorias, y por ello si una de ellas está necesariamente separada de la unidad —a saber, ser algo diverso de sí mismo—, la otra le ha de convenir necesariamente, que es no ser algo distinto de sí, o lo que es igual, ser distinto de otro. Y esta razón no prueba que tal negación

dinem; immo inde consurgit multitudo, quia sunt plura una, quorum unum non est aliud. Denique hac ratione supra dicebamus *aliquid* quatenus dicit huiusmodi negationem vel relationem alietatis a termino reali et existente, non esse passionem entis; quia per se non convenit omni enti, sed per accidens ex coexistentia aliorum; multo ergo minus potest esse hoc de ratione unius. Unde, antequam creaturae existerent, Deus erat perfecte et complete unus absque hac relatione seu negatione. Quin potius, etiam si per impossibile nullae aliae res essent possibiles extra Deum, ipse esset vere ac perfecte unus, hoc ipso quod esset in se indivisus in essentia, etiam si non posset esse divisus ab aliis, eo quod alia esse non possent. Tamen, quia de facto et quodammodo ex intrinseca ratione entis, secundum totam suam latitudinem considerati, cum quolibet ente possibilis est existentia alterius, ideo ad omne ens consequitur ut possit esse distinctum ab alio, quod revera unicuique convenit ex eo quod in se unum est. Et hoc modo esse distinctum ab alio aptitudine et fundamentaliter potest dici convenire omni enti, qua unum est; tamen hoc ipsum non intrat formaliter rationem unius, sed consequitur illam, sicut consequitur ad quantitatem ut sit fundamentum aequalitatis vel inaequalitatis.

17. *Esse ab alio divisum qualiter sit necessario coniunctum uni.*— Tandem esse divisum ab alio concipi potest solum per modum negationis. Quae comparari etiam potest, vel ad terminum positivum existentem, et hoc modo eadem est ratio de illa quae de relatione; vel ad terminum positivum absolute sumptum, sive existentem sive possibilem; et hoc modo esse divisum ab alio convenit omni enti, quatenus unum est, quia sicut non potest uni enti convenire ut sit aliud, ita necessario convenit ut non sit aliud; nam haec sunt contradicentia, et ideo si alterum eorum necessario separatur ab *uno*, scilicet esse aliud a se, alterum necessario convenit uni, scilicet non esse aliud a se, quod est esse distinctum ab alio. Quae

primaria y formalísimamente pertenezca a la razón de unidad, sino que le conviene necesariamente, sea esencial y primariamente, sea como consecuencia, cosa esta segunda que parece la más verdadera y es lo que defienden los autores de la segunda opinión y quizás tampoco niegan los de la primera. Pueden, por consiguiente, conciliarse, pues lo que éstos niegan esencial y primariamente, lo afirman aquéllos como consecuencia y como cosa esencial y secundaria. Y así lo explicó eruditamente Soncinas en el libro IV *Metaph.*, q. 23 y 27, y únicamente esto es lo que prueban las razones aducidas.

18. Finalmente, si esta negación o división del ente uno no dice relación a un término positivo, sino negativo y contradictorio, también en este caso le conviene a todo ente, por lo mismo que es ente, estar dividido del no ente, o lo que es lo mismo, no ser no ente. Sin embargo, esta negación es más bien resultado de una reflexión del entendimiento, pues más bien es una afirmación, en cuanto que se concibe que precede objetivamente en el ente, porque una afirmación no se distingue de una negación por otra negación. Esto es imposible, pues se seguiría hasta el infinito; por tanto, se ha de distinguir por sí misma. Así, por consiguiente, el ente se distingue del no ente, no por otra negación, sino por sí mismo, igual que, por el contrario, el no ente se distingue del ente no por otra negación o afirmación, sino por sí mismo. Por consiguiente, distinguirse del no ente formalísimamente no es otra cosa que ser ente.

Luego, con esta consideración, tal negación ni pertenece a la razón de la unidad ni es pasión del ente, pues, en realidad, no es nada; y únicamente como capaz de ser pensada por el entendimiento es sólo una denominación extrínseca o relación de razón. Por ello, intrínsecamente nada tiene que ver con la razón de unidad, aunque le parezca lo contrario a Cayetano en I, q. 11, a. 4, hacia el fin, de lo cual trataremos más extensamente en la solución de las objeciones.

Si la negación expresada por la unidad es privación

19. La segunda duda estaba en cómo la unidad dice esta negación por manera de privación. Y la razón de dudar está en que la privación dice negación en un sujeto apto por naturaleza; ahora bien: la indivisión añadida por la uni-

quidem ratio non probat hanc negationem primario ac formalissime intrare rationem unius, sed convenire illi necessario, sive per se primo, sive consequenter, et hoc posterius verius videtur, quod intendunt auctores secundae opinionis, et fortasse non negant auctores primae. Possunt itaque conciliari; nam, quod hi negant formaliter ac per se primo, illi affirmant consequenter ac per se secundo. Et ita explicuit disserte Soncin., IV Metaph., q. 23 et 27, et hoc solum probant rationes adductae.

18. Denique si haec negatio seu divisio unius entis non comparetur ad terminum positivum, sed ad negativum et contradictorium, sic etiam omni enti, hoc ipso quod unum ens est, convenit quod sit divisum a non ente, seu ut non sit non ens; tamen haec negatio solum est quasi per reflexionem intellectus; nam, prout obiective intelligitur antecedere in ente, potius est affirmatio; nam affirmatio non dividitur a negatione per aliam negationem. Id enim est impossibile, quia procederetur in infinitum; dividitur ergo per seipsam; sic ergo ens dividitur a non ente, non per negationem aliam, sed per se, sicut e contrario non ens dividitur ab ente, non per aliam negationem vel affirmationem, sed per se ipsum; itaque formalissime dividi a non ente nihil aliud est quam esse ens. Hac ergo consideratione talis negatio nec pertinet ad rationem unius neque est passio entis, cum re vera nulla sit; quatenus vero per intellectum excogitari potest, est solum extrinseca denominatio seu relatio rationis; et ideo intrinsece etiam non spectat ad rationem unius, quamvis oppositum videatur sentire Caietan., I, q. 11, a. 4, in fine, de quo plura dicemus in solutionibus argumentorum.

Negatio quam dicit unum, sitne privatio

19. Secundum dubium erat quomodo unum dicat hanc negationem per modum privationis; et ratio dubitandi est, quia privatio dicit negationem in subiecto apto

dad al ente, con frecuencia niega la división en un ente incapaz de tenerla, como, por ejemplo, en el caso de Dios, cuya unidad niega la división de la esencia divina, que no puede dividirse; y lo mismo ocurre en otras cosas, sobre todo simples o incorruptibles, e incluso sucede en todos los entes, en cuanto que cada uno de ellos es inseparable de sí mismo, pues evidentemente ningún ente puede dividirse de sí mismo, y esta sola indivisión es la que pertenece a la noción de la unidad trascendental.

Se puede responder que la dificultad sólo está en la explicación de la conclusión, a saber, por qué esta negación expresada por la unidad se dice que es precisamente a manera de privación. Pero, precisamente no dije que esta negación sea privación porque con ella no se niega la forma para la que tenga aptitud el sujeto o ente que se dice uno; para que fuese una privación sería preciso que negase la forma en un sujeto con aptitud natural para tenerla, tal como dice la dificultad. Dije, sin embargo, que era por modo de privación, porque imita en algo a la privación y se separa de la mera negación, pues igual que la privación dice no una negación de cualquier clase, sino como adherida a un sujeto real, así la unidad dice esta negación como añadiéndola al ente real que connota; y por ello, el no ente, o la nada, en cuanto que es tal, ni dice unidad ni pluralidad, a pesar de que pueda atribuírsele la negación de división tomada absolutamente, puesto que el no ente está indiviso. Y, en cambio, los entes de razón o fingidos en tanto se dicen equívocamente uno o muchos, en cuanto que son entes también en sentido equívoco, o mejor aún, en cuanto se conciben como entes. La unidad, por consiguiente, dice negación de división en el ente, y en cuanto a esto se dice que existe a manera de privación, ya sea tal ente capaz de división, ya no lo sea. Añade Fonseca además que la división que niega la unidad es posible en absoluto, aunque no lo sea para el ente que se denomina uno; como en Dios, por ejemplo, que se denomina uno porque es indiviso en su esencia, división que es posible en la criatura, aunque no lo sea en Dios; y de este modo dicha división no es imposible para el ente en cuanto es ente, y en tal sentido puede llamarse privación, por razón de la capacidad al menos en el concepto común, de modo semejante a como se dice que el topo es ciego

nato; indivisio autem, quam addit unum supra ens, saepe dicit negationem divisionis in ente incapaci illius; ut in Deo, esse unum negat divisionem essentiae divinae, quae dividi nequit; et simile est in aliis rebus praesertim simplicibus vel incorruptibilibus, immo et in omnibus entibus, quatenus unumquodque est inseparabile a seipso; nullum enim ens a seipso dividi potest; haec autem sola indivisio est de ratione unius transcendentalis. Respondetur difficultatem solum consistere in explicatione conclusionis, cur, scilicet, haec negatio, quam dicit unum, dicatur esse per modum privationis. Nam quia non negat formam cuius sit capax subiectum seu ens quod unum dicitur, ideo non dixi hanc negationem esse privationem; nam ad hoc oporteret ut negaret formam in subiecto apto nato, ut argumentum probat. Sed dixi esse ad modum privationis, quia in aliquo imitatur privationem, et recedit a mera negatione. Nam, sicut privatio dicit negationem non quomodocumque, sed quasi adhaerentem subiecto reali, ita unum dicit hanc negationem, quasi addendo illam enti reali quod connotat; et ideo non ens, seu nihil, quatenus tale est, neque unum nec plura dicitur, quamvis negatio divisionis absolute sumptae illi possit attribui, quia non ens indivisum est. Entia autem rationis seu ficta in tantum aequivoce dicuntur unum vel multa, in quantum aequivoce etiam sunt entia, vel potius ut entia concipiuntur. Unum ergo dicit negationem divisionis in ente, et quoad hoc esse dicitur ad modum privationis, sive tale ens sit capax divisionis sive non. Addit Fonseca supra divisionem, quam negat unum, absolute possibilem esse, esto non sit possibilis ei enti quod unum denominatur; ut Deus dicitur unus, quia indivisus in essentia, quae divisio est possibilis in creatura, quamvis sit impossibilis in Deo; et ita illa divisio non est impossibilis enti, ut ens est; et hoc modo dici potest privatio, ratione capacitatis saltem in conceptu communi, ad eum modum quo talpa caecus dicitur, quia ut animal est capax visus, quam-

porque, como animal, es capaz de vista, aunque no como tal animal. Sin embargo, esto en nuestro caso se afirma con menos propiedad a causa de la analogía del ente.

Solución de las dificultades

20. Para el primer argumento de los adversarios, la solución primera y común es conceder que la división consiste en una negación y, por consiguiente, que la indivisión es una negación de negación. Así lo concede Santo Tomás, *In I*, dist. 24, q. 1, a. 3, ad 1. Por ello en la solución "ad 2" afirma que, en la realidad, esta indivisión se ordena más a la unidad positiva que a la multitud, porque la negación de una cosa respecto de otra que dice la multitud existe en la realidad misma; en cambio, la negación de negación que dice la unidad existe meramente en la razón. Y esta misma sentencia profesa Soncinas en el libro X *Metaph.*, q. 4.

Por consiguiente, en cuanto al argumento sobre que una negación de negación es afirmación, hay que responder, de acuerdo con esta sentencia, que formalmente y en el orden de la razón no es así, ya que la razón puede volver nuevamente su consideración sobre una negación, y negarla, y con esta negación explicar algo positivo simple que no puede declararse tal como es en sí. Sin embargo, en el orden real y equivalentemente, aquella afirmación es verdadera; a pesar de todo, aquello positivo que se circunscribe con tales negaciones no es otra cosa que la misma entidad de la cosa que se dice una. Esta respuesta es probable, y puede fácilmente defenderse; con todo, parece suponer que la negación que dice la unidad es o negación de división de este ente respecto de otro ente, o negación de división de este ente respecto de sí mismo, las cuales, en realidad, son negaciones de razón; sin embargo, la primera —como hemos dicho— no pertenece al concepto de unidad, sino que se deduce de él, y la segunda no es propia de la unidad, sino común a la multitud. Por consiguiente, la negación de división de sí mismo es propiamente algo que pertenece al concepto de unidad; ahora bien, ésta no parece suponer negación alguna real en la cosa misma, que se niegue conceptualmente por la indivisión.

21. Por consiguiente, se responde en segundo lugar, concediendo que la unidad dice indivisión, o negación de división, y negando que ésta sea negación

vis non ut tale animal. Quod in praesenti dicitur minus proprie propter analogiam entis.

Argumentorum solutiones

20. Ad primum argumentum contrariae sententiae prima et communis responsio est, concedendo divisionem consistere in negatione, et consequenter indivisionem esse negationem negationis. Ita concedit D. Thomas, In I, dist. 24, q. 1, a. 3, ad 1. Unde in solutione ad 2 concedit, secundum rem, magis se habere ad positivam unitatem, quam multitudinem; quia negatio unius rei ab alia, quam dicit multitudo, est in re ipsa; negatio vero negationis, quam dicit unitas, est mere per rationem. Quam doctrinam amplectitur Sonc., lib. X Metaph., q. 4. Ad argumentum ergo, scilicet, quia negatio negationis est affirmatio, respondendum est iuxta hanc sententiam, formaliter et secundum rationem non ita esse, quia ratio potest super unam negationem reflecti, et negare illam, et per hanc negationem explicare aliquod positivum simplex, quod, prout in se est, declarare non potest. Secundum rem autem et aequivalenter, illud esse verum; tamen illud positivum, quod illis negationibus circumscribitur, nihil esse praeter entitatem ipsius rei, quae una dicitur. Haec responsio probabilis est et facile defendi potest; tamen videtur supponere negationem quam dicit unum esse aut negationem divisionis huius entis ab alio ente, vel negationem divisionis huius entis a se ipso, quae revera sunt negationes rationis; tamen prior non pertinet ad rationem unius, ut dictum est, sed ad illam consequitur. Posterior autem negatio non est propria unius, sed communis multitudini. Igitur negatio divisionis in se ipso est proprie de ratione unius; haec autem nullam negationem realem videtur supponere in re ipsa, quae secundum rationem negetur per indivisionem.

21. Secundo ergo respondetur concedendo unum dicere indivisionem seu negationem divisionis, et negando hanc esse nega-

de negación. En efecto, en la división negada por la unidad pueden considerarse dos cosas: Primero, que los entes divididos entre sí están como completos en sí mismos, y terminados por sus propias entidades; segundo, que uno no es el otro. Esto último sólo dice negación, como es evidente por sí mismo; lo primero, en cambio, dice algo positivo que es el fundamento de aquella negación, el cual fundamento, sin embargo, no es otra cosa en la realidad que las mismas entidades, como puede verse en la cantidad discreta. Así, que haya varias líneas, quiere decir que cada una de ellas está terminada en sus propios límites, de lo cual se sigue una negación, a saber, que no tienen un término común. Por consiguiente, la indivisión expresada por la unidad niega la división por razón de lo positivo que se halla en las cosas divididas, no por razón de la negación incluída por la división de uno respecto de otro, y recíprocamente, la negación expresada por la división, no niega otra negación, sino la positiva unión e identidad de uno con otro.

22. *Respuesta a una objeción.*— Podrá quizás objetarse que de lo dicho se deduce que la negación implicada por la unidad es negación de multitud, cosa que, sin embargo, parece que hemos rechazado antes. Y esto se ve claramente además que es falso, porque la unidad es anterior a la multitud, y la negación es posterior a la forma negada por ella.

Se responde a esto que la afirmación de que la unidad niegue la multitud puede entenderse en dos sentidos: en un sentido, absolutamente, o sea, en la misma realidad de las cosas; y de este modo hemos negado antes al decir que la unidad dice negación de multitud, sin que, por lo demás, se siga de dicha solución lo contrario, como es evidente por sí mismo. En otro sentido, en cuanto niega la multitud en la cosa misma que se dice una, o lo que es igual, que dicha cosa en sí misma no es varias; y en tal sentido, con lo que arriba dijimos, no quedó negado que la unidad diga negación de multitud. Sin embargo, esto mismo niega Fonseca en la referida q. 5, sec. 5, y es la opinión de Santo Tomás en I, q. 30, a. 3, ad 3, y en el *Opúsculo* 42, c. 2, donde aduce la razón de que se vale también Fonseca, a saber, que la unidad es anterior a la multitud, razón que si fuese eficaz podría aplicarse igualmente a la división, pues la unidad es también por naturaleza anterior a la división, como después diré.

tionem negationis. Nam in divisione quam unum negat, duo possunt considerari: primum, quod entia inter se divisa sunt quasi in se completa et terminata suis entitatibus; secundum est quod unum non est aliud. Hoc posterius solum dicit negationem, ut per se constat; primum vero dicit positivum, quod est fundamentum illius negationis, quod tamen in re nihil est praeter entitates ipsas, ut explicari potest in quantitate discreta; nam lineas esse plures dicit unamquamque esse propriis terminis terminatam; unde sequitur negatio, scilicet, quod non habeant terminum communem. Indivisio ergo, quam dicit unum, negat divisionem ratione positivi quod in rebus divisis invenitur, non ratione negationis quam includit divisio unius ab alio; sicut e contrario, negatio quam dicit divisio, non negat aliam negationem, sed positivam unionem vel identitatem unius cum alio.

22. *Respondetur obiectioni.*— Dices: hinc sequitur negationem, quam dicit unum, esse negationem multitudinis, quod tamen supra videmur negasse. Et patet esse falsum, quia unum est prius multitudine; negatio autem est posterior forma, quam negat. Respondetur dupliciter posse intelligi unum negare multitudinem: uno modo simpliciter, seu in rerum natura; et hoc modo negavimus supra unum dicere negationem multitudinis, neque oppositum sequitur ex dicta solutione, ut per se notum est. Alio modo, ut neget multitudinem in ipsa re quae dicitur una, id est, quod in se non est plures; hoc autem sensu non est in superioribus negatum a nobis unum dicere negationem multitudinis. Id autem negat Fonseca, dicta q. 5, sect. 5, et est sententia D. Thom., I, q. 30, a. 3, ad 3, et opusc. 42, c. 2, ubi adducit rationem, qua etiam Fonseca utitur, scilicet, quia unum est prius multitudine. Quae ratio, si esset efficax, eadem fieri posset de divisione; nam unum etiam est natura sua divisione prius, ut infra dicam.

23. Por consiguiente, otros conceden que la indivisión de la unidad dice negación de multitud en el ente, bajo aquella razón por la que es uno. Esto enseñó Egidio, en el IV *Metaph.*, q. 8, y Santo Tomás lo apoya *In I*, dist. 24, q. 1, a. 3, cuando dice que la división, por la que una cosa se distingue de otra, consiste en una afirmación y en una negación, y que, por ello, la multitud incluye en su concepto una negación en cuanto que hay muchos de los que uno no es otro: *Y con tal división* —dice— *aceptada en este sentido en la razón de multitud, se incluye una negación en la razón de unidad.* Y en la solución "ad 4", dice: *La unidad no es privación de aquella multitud que constituye ella misma, sino de la multitud que se niega existir en aquello precisamente que se dice uno.* Y aunque Santo Tomás hable en este lugar de multitud por la negación que en ella se incluye, como ha sido dicho, con todo quizás es mejor decir que la unidad niega la multitud en cuanto que en ella hay una pluralidad positiva. Corrobora también esto lo que Santo Tomás dice en I, q. 11, a. 1: *la unidad se opone a la multitud a manera de privación, como lo indiviso a lo dividido,* y esto mismo afirma Aristóteles en el libro X de la *Metafísica,* texto 9. Esta sentencia me parece, además, a mí muy probable, pero se ha de entender referida a la multitud en cuanto tal, o sea, por razón de la pluralidad, y no en cuanto la misma multitud puede considerarse como algo uno bajo otra razón; pero de esto ya trataremos después. Puede también afirmarse incluso que la unidad dice negación de división, no en cuanto que formalmente dice negación, sino en cuanto que dice el fundamento de aquella negación, que es algo positivo, como ya declaré, y porque la multitud absolutamente incluye una negación formal, por eso en este sentido la unidad no dice absolutamente negación de multitud.

24. *Cómo puede un ente tener más unidad que otro.*— Respecto a la segunda dificultad, concedo en primer lugar que la unión con que se juntan las partes para constituir una unidad es algo positivo; concedo también que en las realidades simples, toda la entidad o integridad de la cosa es positiva. Pero, sin embargo, niego que de ello se siga que la unidad añade una razón positiva al ente, ya que todo lo que hay en él de positivo pertenece a la entidad de la cosa, y no a la

23. Concedunt ergo alii indivisionem unius dicere negationem multitudinis in ente, sub ea ratione qua unum est; quod docuit Aegid., IV Metaph., q. 8, et favet D. Thom., In I, dist. 24, q. 1, a. 3, dicens divisionem, secundum quam aliquid ab aliquo distinguitur, esse in affirmatione et negatione, et ideo multitudinem in ratione sua includere negationem, secundum quod multa sunt, quorum unum non est alterum. *Et huiusmodi* (inquit) *divisione hoc modo accepta in ratione multitudinis negatio importatur in ratione unius.* Et in solut. ad 4, ait: *Unum non est privatio illius multitudinis quam constituit, sed multitudinis, quae negatur esse in ipso, quod dicitur unum.* Et licet D. Thom. ibi loquatur de multitudine, quoad negationem in ea inclusam, ut dictum est, tamen melius forte dicitur *unum* negare multitudinem, ut in ea sunt plura positive. Cui etiam favet, quod idem D. Thom., I, q. 11, a. 1, dicit *unum opponi multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso,* quod etiam ait Arist., lib. X Metaph., text. 9. Et haec sententia mihi videtur valde probabilis; intelligenda est autem de multitudine, ut multitudo est, seu ratione pluralitatis, non quatenus ipsa multitudo potest alia ratione considerari ut quid unum; de quo infra dicetur. Vel certe dici potest unum dicere negationem divisionis, non ut dicit formaliter negationem, sed ut dicit fundamentum illius negationis, quod aliquid positivum est, ut declaravi; et quia multitudo absolute includit formalem negationem, ideo, quoad hoc, unum non omnino dicit negationem multitudinis.

24. *Unum ens qualiter magis unum quam aliud.*— Ad secundum, concedo imprimis unionem, qua partes coniunguntur ad componendum unum, esse quid positivum; concedo etiam in rebus simplicibus totam entitatem seu integritatem rei esse positivam. Nego tamen inde sequi unum addere rationem positivam supra ens, quia totum illud positivum pertinet ad entitatem rei, non ad unitatem, ut supra

unidad, como ya declaré antes, y es menester añadir la negación de división para que tal ente —sea simple o compuesto— se conciba como uno.

A la primera confirmación respondemos que la negación o privación total, formalmente y en sí misma no es susceptible de grados de intensidad, pero que sin embargo puede tenerlos por razón de su fundamento; y en este sentido, un ente es más uno que otro por razón del fundamento, en cuanto que es más o menos compuesto.

A pesar de todo, si en la negación misma puede apreciarse también una variedad de intensidad, de tal manera que aquella negación no sea siempre absoluta o total, sino que pueda ser a veces relativa o parcial, lo trataremos después en la sección 4.

25. *¿Dice perfección la unidad? ¿Cómo?*— A la segunda confirmación hay que responder igualmente con Santo Tomás —I, q. 6, a. 3, ad 1—, y con Cayetano en el mismo pasaje, que la unidad, por lo que tiene de negación, no añade ninguna perfección al ente, pero que la supone en él por razón del fundamento. Porque si la unidad se toma con toda propiedad, en cuanto que sólo dice ser indiviso en sí, supone la entidad de la cosa, y la unión de las partes —si ésta es compuesta—, todo lo cual afirma perfección en la cosa misma. Pero si la unidad se toma en cuanto que excluye a otro y dice un ser único o solitario, así es evidente que tal negación por sí misma no dice perfección; más todavía: ni la requiere siempre, ni resulta de ella, pues en Dios, el ser uno sólo en esencia nace de su perfección; sin embargo, el que en El haya una persona sólo no se refiere a la perfección, antes al contrario, la distinción de personas es lo que resulta allí de la perfección suma.

26. Respecto a lo tercero, con todos aquellos ejemplos únicamente se prueba que la negación que la unidad dice no es una pura negación, sino algo fundado en el ente, el cual, cuando es compuesto, incluye una cierta composición o unión positiva en la que tal negación se funda; y si es simple, se funda en la simple entidad. Acerca de esto trataremos luego de qué modo conviene a cada una de las unidades allí enumeradas, sobre todo a la genérica y a la específica.

declaravi; sed oportet adiungere negationem divisionis, ut tale ens sive simplex, sive compositum, unum esse intelligatur. Ad primam confirmationem respondetur negationem seu privationem totalem formaliter et secundum se non suscipere magis et minus, posse tamen ratione sui fundamenti; et ita unum ens esse magis unum quam aliud ratione fundamenti, quatenus est magis vel minus compositum. An vero in ipsamet negatione possit etiam magis et minus considerari, ita ut non semper sit illa negatio simpliciter seu totalis, sed interdum tantum secundum quid et ex parte, dicetur infra, sect. 4.

25. *Unum an et quomodo dicat perfectionem.*— Ad secundam confirmationem similiter dicitur, cum D. Thom., I, q. 6, a. 3, ad 1, et Caiet. ibi, *unum* ratione negationis nullam addere perfectionem enti, sed ratione fundamenti supponere aliquam perfectionem. Nam, si unum proprie sumatur, ut solum dicit esse in se indivisum, supponit rei entitatem et unionem partium, si res composita sit, quae dicunt perfectionem in ipsa re. Si tamen sumatur unum, ut excludit aliud, et dicit esse unicum seu solitarium, sic clarum est talem negationem per se non dicere perfectionem; immo nec semper requirere illam, aut provenire ex illa; nam in Deo esse unum tantum in essentia provenit ex perfectione; tamen quod in eo sit una tantum persona non pertinet ad perfectionem, sed potius personarum distinctio ibi est ex summa perfectione.

26. Ad tertium respondetur, illis omnibus exemplis solum probari negationem quam dicit unum non esse puram negationem, sed fundatam in ente; quod si compositum sit, includit aliquam compositionem seu positivam unionem, in qua fundetur talis negatio; si autem sit simplex, in simplici entitate fundatur; quod quomodo conveniat singulis unitatibus ibi numeratis, praesertim genericae et specificae, infra tractabitur.

27. *Se explica qué son ciertos atributos de la unidad, y cómo le convienen.*— A lo cuarto hay que responder que todas aquellas cosas que se atribuyen a la unidad convienen a ésta en cuanto que incluyen algo positivo por razón del fundamento, no por razón de aquello que la unidad añade al ente. Y así, por ejemplo, la relación de identidad, si se concibe como identidad numérica o real, como es una relación de razón, no hay inconveniente en que se funde en la negación; pero si se concibe como una identidad específica, o como semejanza de una cosa a otra (supuesto que tal relación sea algo real en su fundamento, y distinto realmente de aquél), entonces no se funda en la unidad por razón de la indivisión negativa, sino por razón de aquella positiva entidad y razón formal que tiene el fundamento; de lo cual trataremos más ampliamente después, en su propio lugar.

De igual modo, la unidad se dice medida de la multitud, en parte por razón de lo positivo, y en parte por razón de la negación, pues la multitud tiene también un elemento positivo y uno negativo, como veremos después; porque la medida ha de tener estas dos propiedades, ser algo conocido y ser cierta: para que sea conocida es preciso que tenga entidad, y para que sea cierta es menester que consista en algo indivisible, y con este fin usamos nosotros la unidad, en cuanto que es algo indiviso, como principio cierto para medir la multitud. Y del mismo modo la unidad compone la multitud, por razón de la entidad positiva, en cuanto que la multitud misma es algo positivo, como enseña Santo Tomás en I, q. 11, a. 2, ad 2; y en cuanto incluye negación, puede de algún modo servir de fundamento a la negación que se incluye en la multitud, como veremos más adelante.

SECCION II

Si la unidad expresa formalmente sólo la negación que añade al ente o alguna otra cosa

1. El motivo de duda está en que por lo dicho en la sección precedente parece que abiertamente se sigue que la unidad dice formalmente sólo negación, porque precisamente dice formalmente aquello por lo que se distingue

27. *Quaedam attributa unius quid sint, et quomodo illi conveniant, explicatur.*— Ad quartum respondetur ea omnia quae unitati attribuuntur, quatenus aliquid positivum includunt, convenire unitati ratione fundamenti, non ratione eius quod addit supra ens; et ita relatio identitatis, si intelligatur de identitate numerica seu reali, cum sit relatio rationis, non est inconveniens quod in negatione fundetur; si vero intelligatur de identitate specifica seu similitudine unius rei ad aliam (supposito quod talis relatio aliquid reale sit in fundamento ex natura rei distinctum ab illo), non fundatur in unitate ratione indivisionis negativae, sed ratione illius positivae entitatis et rationis formalis quam habet fundamentum; de quo latius infra suo loco. Similiter unum dicitur mensura multitudinis, partim ratione positivi, partim ratione negationis; nam multitudo etiam et positivum aliquid et negativum includit, ut postea videbimus; debet enim mensura esse et nota et certa: ut sit nota, oportet ut entitatem habeat; ut vero sit certa, oportet ut in indivisibili consistat, et quoad hoc nos utimur unitate, ut est quid indivisum, tamquam principio certo ad mensurandam multitudinem. Atque eodem modo unum componit multitudinem ratione positivae entitatis, quatenus multitudo ipsa positiva est, ut docet D. Thomas, I, q. 11, a. 2, ad 2; quatenus vero includit negationem, potest aliquo modo fundare negationem, quae in multitudine includitur, ut infra videbimus.

SECTIO II

Utrum unum de formali dicat solam negationem quam addit supra ens, vel aliquid aliud

1. Ratio dubitandi est, quia ex dictis sectione praecedenti videtur plane sequi unum dicere de formali solam negationem, quia id dicit de formali in quo distinguitur ab ente; sed distinguitur tantum

del ente; ahora bien: se distingue sólo por la negación que añade; luego, solamente dice negación en sentido formal.

En segundo lugar, porque cada propiedad o pasión dice formalmente aquello que añade a su sujeto; es así que la unidad es una pasión del ente; luego, formalmente sólo dice aquello que añade al ente; mas añade sólo negación; luego...

Tercero, porque si dice algo más que la negación, aquello o es ente o algo distinto del ente; ahora bien: esto último no puede pensarse, pues si es algo diferente de la negación, necesariamente ha de ser algo positivo; pero no puede ser algo positivo conceptual, como arriba se mostró; luego, es menester que sea algo positivo real, y que, por consiguiente, incluya al ente según lo que antes se dijo en contra de Escoto. Y si se afirma lo primero, a saber, que lo que la unidad dice formalmente incluye al ente real, se siguen de ello todas las dificultades y objeciones aducidas antes en contra de la opinión que mantenía que la unidad añade algo positivo al ante, es decir, que éste queda esencialmente incluído en su atributo, cosa que va en contra del concepto de sujeto y de atributo. Igualmente se sigue el proceso hasta el infinito referido antes, ya que aquello que la unidad significa formalmente, será también uno, etc. Finalmente, se sigue que el significado formal de la unidad es absolutamente lo mismo que su significado adecuado, en cuanto que incluye también el significado material. Y por último se sigue que el atributo de la unidad incluye toda la perfección del ente formalmente, y por consiguiente, el atributo tiene la misma perfección que su sujeto.

Varias opiniones

2. *Primera opinión.*— En esta cuestión hay dos opiniones. La primera sostiene que la unidad formalmente dice la sola negación explicada antes. Esta sentencia la insinúa Cayetano en I, q. 11, a. 1, ad 2 Scoti, cuando dice que formalmente la unidad no está más fuera de la nada que las restantes privaciones o negaciones. Con más amplitud y claridad profesa esta sentencia Fonseca, en la citada q. 5, sec. 5, y se inclina a ella Santo Tomás, I, q. 6, a. 3, ad 1, al afirmar que la unidad no dice razón de perfección, sino sólo de indivisión. Los fundamentos de esta

in negatione quam addit; ergo illam solum dicit de formali. Secundo, quia unaquaeque proprietas seu passio id dicit de formali quod addit suo obiecto; sed unum est passio entis; ergo de formali dicit id solum quod addit supra ens; sed addit solum negationem; ergo. Tertio, quia si ultra negationem dicit aliquid, vel illud est ens, vel quidpiam aliud; hoc secundum cogitari non potest; nam si illud est aliud a negatione, positivum esse debet; non potest autem esse positivum rationis, ut supra ostensum est; oportet ergo ut sit positivum reale, et consequenter ut includat ens, iuxta superius dicta contra Scotum. Si autem dicatur primum, scilicet, id quod unum dicit de formali includere reale ens, sequuntur omnia incommoda et argumenta supra facta contra opinionem asserentem unum addere positivum supra ens, scilicet, ens quidditative includi in passione sua, quod est contra rationem subiecti et passionis. Item sequitur processus in infinitum supra illatus, quia id quod de formali significat *unum*, etiam erit unum, etc. Denique sequitur formale significatum unius esse omnino idem cum adaequato significato, ut etiam includit materiale. Ac denique sequitur passionem unius includere totam perfectionem entis formaliter, et consequenter passionem esse aequalis perfectionis cum subiecto suo.

Variae sententiae

2. *Prior.*— In hac re duae sunt opiniones. Prima affirmat unum de formali dicere solam negationem superius explicatam. Hanc sententiam insinuat Caietan., I, q. 11, a. 1, ad 2 Scoti, dum ait unum formaliter non esse magis extra nihil quam alia privativa, seu negativa. Latius et clarius eam docet Fonseca, dicta q. 5, sect. 5, et favet D. Thomas, I, q. 6, a. 3, ad 1, quatenus dicit unum non importare rationem perfectionis, sed indivisionis tantum. Fundamenta huius sententiae sunt in principio posita,

sentencia han sido ya expuestos al principio, y de ellos parece que se concluye que la unidad, en su significado formal, no incluye al ente, sino que sólo lo connota, y que, por consiguiente, formalmente dice únicamente indivisión o negación.

3. *Segunda opinión.*— La segunda opinión es que la unidad formalmente no dice negación sola, sino también la misma entidad bajo la negación, y es la opinión más común entre los que comentan este pasaje del IV libro de la *Metafísica;* Soncinas, en las q. 20 y 23; Iavello, q. 5 y 8; Flandria, q. 3, a. 8; Janduno, q. 4; la mantiene también Capréolo en *In I,* dist. 24, q. 1, donde acerca de las primeras conclusiones aduce el testimonio de Avicena en su III libro de la *Metafísica,* c. 3, que dice: *La unidad es el ser que no se divide; así que el ser es de la esencia misma de la unidad y no su sujeto, pues la unidad, sustancialmente, es el mismo ser que no se divide.* Y lo indica Soto en la *Lógica,* c. *de Prop.,* q. 2, ad 2. Se inclina a ella Santo Tomás, *In I,* dist. 19, q. 4, a. 1, ad 2, cuando afirma que *la misma esencia del ente creado, en cuanto que es en sí misma indivisa y distinta de los otros, es su unidad;* y en la dist. 24, q. 1, a. 3, cuando dice que la unidad encierra en su concepto al ente común y añade la razón de privación; y en el *De Potentia,* q. 9, a. 7, cuando dice que la *unidad* no significa indivisión sólo, sino al ente con ella. Pero en estos dos últimos pasajes habla Santo Tomás abiertamente del significado adecuado de la unidad, y no del formal, como explica Fonseca; el primer pasaje, sin embargo, no parece admitir esta explicación.

4. Se funda esta opinión, primeramente, en que si la unidad formalmente dijera solamente indivisión, sería un término privativo. El consiguiente es falso, porque todo término privativo dice alguna imperfección en la cosa a la que se atribuye, lo cual no puede decirse de la unidad, porque, de lo contrario, no podría atribuirse a Dios; luego... Pero esta razón no es de gran peso, ya que no es preciso que el término privativo importe imperfección, si la forma que niega no pertenece en absoluto a la perfección, como es claro en los términos *infinito, inmaterial,* que aunque se tomen de modo totalmente privativo, no dicen ninguna imperfección; por consiguiente, lo mismo podrá suceder acerca de la *unidad,* ya que la división que niega no dice perfección absoluta. Más todavía, esta misma

quibus concludi videtur unum in suo significato formali non includere ens, sed tantum connotare illud, et consequenter de formali dicere solam indivisionem seu negationem.

3. *Posterior sententia.*— Secunda sententia est, unum de formali non dicere negationem solam, sed entitatem ipsam sub negatione, quae est communior sententia scribentium hoc loco IV Metaph.; Soncinas, q. 3, a. 8; Iavellus, q. 5 et 8; Flandria, q. 3, a. 8; Iandun., q. 4; tenet etiam Capreol., In I, dist. 24, q. 1, ubi circa primam conclusionem adducit Avicennam, III Metaph., c. 3, dicentem: *Unitas est esse quod non dividitur; ita quod esse est de essentia unitatis, et non subiectum ei; unitas enim substantialiter est ipsum esse quod non dividitur.* Et significat Soto, in Log., c. de Prop., q. 2, ad 2. Favet D. Thomas, In I, dist. 19, q. 4, a. 1, ad 2, dicens *quod ipsa essentia entis creati, secundum quod est indivisa in se, et distincta ab aliis, est unitas eius;* et dist. 24, q. 1, a. 3, ubi dicit unum claudere in intellectu suo ens commune et addere rationem privationis; et de Potentia, q. 9, a. 7, ubi ait *unum* non significare indivisionem tantum, sed ens cum ipsa. Sed his duobus locis postremis aperte loquitur D. Thom. de adaequato significato unius, non de formali, ut Fonseca exponit; primus tamen locus non videtur admittere hanc expositionem.

4. Fundatur haec opinio primo, quia si unum de formali diceret solum indivisionem, esset terminus privativus; consequens est falsum, quia omnis terminus privativus dicit aliquam imperfectionem in re cui tribuitur, quod non potest dici de uno, alias non posset Deo attribui; ergo. Sed haec ratio non est magni momenti; non enim necesse est privativum terminum imperfectionem importare, si forma quam negat ad perfectionem simpliciter non pertineat, ut patet in his terminis, *infinitum, immateriale,* qui, licet sumantur omnino privative, nullam imperfectionem dicunt; idem ergo esse poterit de *uno,* quia divisio, quam ne-

razón valdría —caso de que fuese eficaz— aun cuando la unidad dijera formalmente ente con indivisión, ya que si el concepto puro de privación dijese imperfección, aun cuando se le añadiese algo, seguiría diciendo igualmente imperfección unida a una perfección.

5. Por otro camino suele probarse esta opinión: de acuerdo con Aristóteles en el IV libro de la *Metafísica*, el *ente* y la *unidad* significan la misma naturaleza; pero si la unidad dijese formalmente pura negación, no podría significar la misma naturaleza que el ente, ya que éste no dice negación sino una positiva naturaleza. Pero este argumento tampoco convence, pues si la *unidad*, significando formalmente sola negación, fuese formalmente de distinta naturaleza que el ente a causa de la distinción que existe entre la privación y lo positivo, por el mismo motivo —aun cuando formalmente dijese ente con indivisión— habría que mantener que es de naturaleza diferente que el ente, al menos a la manera como todo el compuesto se distingue de su materia o sujeto, o como se distingue ciego y Pedro. Aristóteles dice, por consiguiente, que la unidad y el ente afirman una misma naturaleza, en cuanto a todo lo positivo que uno y otro dice; y rectamente puede formularse en sentido negativo, es decir, que la unidad no dice una naturaleza diferente (positiva, por supuesto) del ente. Como el mismo Aristóteles dijo en el libro I de la *Física*, c. 7, la materia y la privación son una misma cosa, naturalmente en sentido negativo, ya que la privación no dice algo distinto de la materia; por consiguiente, también así puede afirmarse fácilmente en el caso presente.

Resolución de la cuestión

6. Pienso ciertamente que la diversidad de estas sentencias se debe más a la manera de expresarlas que a la misma realidad. Porque en cuanto al contenido, todos convienen en que la unidad, en su significado total y adecuado, no dice otra cosa que ente indiviso, y que la indivisión no añade al ente otra cosa que la negación de división; y por consiguiente, es preciso que todos mantengan que en la unidad no hay nada fuera de la razón de ente como tal más que la sola negación, porque todo lo que es el ente, excepto aquello que se le añade, pertenece

gat, non dicit perfectionem simpliciter. Immo eadem ratio procederet, si esset efficax, etiamsi unum de formali dicat ens cum indivisione; nam si privatio pure sumpta diceret imperfectionem, etiamsi aliquid ei adiungatur, eamdem dicet imperfectionem adiunctam perfectioni.

5. Aliter probari solet haec opinio, quia, teste Aristotele, IV Metaph., *ens* et *unum* eamdem naturam significant; sed si *unum* diceret de formali puram negationem, non posset significare eamdem naturam quam ens, quia ens non dicit negationem, sed positivam naturam. Sed haec ratio etiam non convincit; nam, si *unum*, significando solam negationem de formali, esset alterius naturae ab ente, propter distinctionem quae est inter privationem et positivum, eadem ratione, quamvis de formali diceret ens cum indivisione, dicendum esset alterius naturae ab ente, saltem eo modo quo totum compositum distinguitur a materia vel subiecto, vel sicut distinguuntur caecus et Petrus. Aristoteles ergo dicit *unum* et *ens* dicere eamdem naturam, quantum ad totum positivum quod utrumque dicit, et recte etiam exponitur negative, scilicet, unum non dicere aliam naturam (utique positivam) ab ente. Sicut idem Aristoteles, I Phys., c. 7, dixit materiam et privationem esse idem, scilicet negative, quia privatio non dicit rem a materia distinctam; sic ergo in praesenti dici facile potest.

Quaestionis resolutio

6. Existimo sane diversitatem inter has sententias magis esse de modo loquendi, quam de re. Quia in re omnes conveniunt, *unum* in toto et adaequato suo significato, nihil aliud dicere quam ens indivisum, et indivisionem nihil addere enti nisi negationem divisionis; et consequenter necesse est ut omnes fateantur in uno nihil esse extra rationem entis, ut sic, praeter negationem solam; quia totum quod est ens, praeter id quod ei additur, est de essentiali ratio-

a su razón esencial; ahora bien: lo que se le añade es únicamente la negación; luego, sola ella está fuera de su concepto, de lo cual resulta además que la unidad sólo puede llamarse atributo del ente por razón de la negación que añade al ente, porque sólo es atributo en cuanto que dice algo fuera de la razón de ente.

Puestos, pues, estos principios acerca de la realidad misma de la cosa, la cuestión restante sobre el significado formal parece que sólo trata ya del nombre que se ha de imponer. Y en esto, una y otra de las opiniones citadas parecen probables y se fundan en el modo probable de concebir el significado del término *uno*. Pues algunos conciben que supuesto el ente real, queda constituído como uno sobreañadiéndole solamente la negación de división; y por eso dicen que la *unidad* formalmente sólo dice la referida negación. Otros, en cambio, conciben que la unidad no es algo al modo de una privación añadida al ente, sino que es la misma naturaleza o entidad de la cosa, la cual entidad o esencia constituye al ente, y en cuanto que la entidad está indivisa, constituye al ente uno.

7. *Preferencia por la segunda opinión.— Un ejemplo que aclara todo el problema.—* Este modo de pensar me parece a mí más próximo a la verdad, y por ello juzgo que ha de ser aprobada en absoluto la última sentencia. Primeramente, por la razón aducida ahora, que insinúa Santo Tomás, *In I*, en el pasaje citado anteriormente, porque lo *uno* dice formalmente una unidad real; pero la unidad real no es la sola negación; por consiguiente, es la misma entidad bajo la negación. La menor es manifiesta por la inducción, porque Dios se dice uno por la unidad de Dios, que consiste en la esencia indivisa, y de modo semejante, Pedro se dice uno numéricamente, porque tiene su naturaleza numéricamente una, y por ello su unidad no consiste en sola negación. Y, finalmente, por los mismos términos aparece claro que la unidad real dice más que la negación.

En segundo lugar, porque la unidad no se predica unívocamente del ente real y de razón, como es evidente por sí mismo; y, sin embargo, si se considera en abstracto la negación, igual podría atribuirse y denominar al ente de razón como al real; luego es señal de que la *unidad* no dice formalmente sola negación; de lo contrario, la denominación de uno podría caer igualmente en el ente de razón

ne eius; sed sola negatio est quae ei additur; ergo illa sola est extra rationem eius; unde fit ulterius ut unum solum possit dici passio entis ratione negationis quam superaddit enti, quia solum est passio secundum quod dicit aliquid extra rationem entis. His autem in re positis, reliqua quaestio de significato formali[1] videtur solum esse de impositione nominis. In qua utraque opinio citata probabilis est, fundaturque in probabili modo concipiendi significatum huius vocis, *unum*. Nam quidam concipiunt, supposito ente reali, sola negatione divisionis illi superaddita constitui unum, et ideo dicunt *unum* de formali solum dicere praedictam negationem. Alii vero concipiunt unitatem non esse veluti quamdam privationem adiunctam enti, sed esse ipsam rei naturam seu entitatem, quae entitas vel essentia constituit ens; ut vero est entitas indivisa, constituit unum ens.

7. *Posterior sententia eligitur.— Exemplum totam rem illustrans.—* Et hic modus concipiendi videtur mihi similior vero, ideoque posteriorem sententiam simpliciter probandam censeo. Primo propter rationem nunc tactam et insinuatam a D. Thoma, In I, loco supra citato, quia *unum* de formali dicit unitatem realem; sed unitas realis non est sola negatio; ergo est entitas ipsa sub negatione. Minor patet inductione; nam Deus dicitur unus ab unitate Dei, quae consistit in essentia indivisa; et similiter Petrus dicitur unus numero, quia habet unam numero naturam; unde unitas eius non consistit in sola negatione. Ac denique ex ipsis terminis constare videtur unitatem realem plus dicere quam negationem. Secundo, quia unum non dicitur univoce de ente rationis et reali, ut per se notum est; et tamen, si praecise consideres negationem, aeque potest attribui et denominare ens rationis, sicut reale; ergo signum est *unum* non dicere de formali solam negationem; alias denominatio unius aeque

[1] En algunas ediciones dice "de significato non formali". Ambas lecturas creemos son defendibles (N. de los EE.)

y en el real, puesto que la significación de una palabra se ha de buscar sobre todo en su significado formal. Igual que los nombres de los objetos artificiales se suele juzgar que no significan la sola figura en su acepción formal, puesto que no se predican ni igual ni unívocamente de los objetos que tienen la misma figura en diferentes materias, como, por ejemplo, la sierra, que no se dice unívocamente cuando es de hierro y cuando es de cera; así tampoco, consiguientemente, la unidad significará sólo negación en su acepción formal, ya que no se predica igualmente de todas las cosas a las que puede convenir igualmente tal negación; por tanto, formalmente dice sólo la misma entidad indivisa.

Y de aquí puede sacarse un tercer argumento, pues la unidad, en cuanto que es trascendente, no dice en su acepción formal algo que suponga al ente y que sobrevenga y se adhiera a éste, a la manera que lo blanco dice formalmente blancura, ya que no se concibe igualmente que una cosa tiene unidad como que tiene blancura, pues es una íntimamente por su misma entidad, y, en cambio, es blanca por una forma que sobreviene a otra entidad. Luego es señal esto de que la unidad no dice formalmente sola negación —como sobreañadida a la entidad—, sino la misma intrínseca entidad indivisa.

Finalmente, consta por lo que se dirá después que es casi preciso pensar de este modo acerca de los demás trascendentales, la *verdad* y la *bondad*, los cuales formalmente no pueden decir sólo relaciones de razón, sino la misma entidad con alguna relación o denominación de este género; por tanto, hay que pensar igualmente de la *unidad*, pues si los argumentos que se aducen en contra probasen algo, valdrían igualmente de los restantes trascendentales.

Se responde a los argumentos

8. Al primero hay que responder que la unidad se distingue del ente radicalmente —por decirlo así—, por razón de la negación que añade a éste; pero formalmente no se distingue por la negación como por la forma de la unidad, sino por la entidad indivisa; por consiguiente, el ente formalmente dice la entidad como tal, y en cambio, la unidad dice formalmente la misma entidad, en cuanto indivisa.

posset cadere in ens rationis et reale, quia significatio vocis potissimum attendenda est ex significato formali. Sicut nomina arte factorum censentur non significare solam figuram in significato formali, quia non aeque neque univoce dicuntur de rebus habentibus eamdem figuram in diversis materiis, ut serra non dicitur univoce de ferrea et cerea; sic ergo neque *unum* significabit solam negationem de formali, cum non aeque dicatur de omnibus quibus aeque potest convenire talis negatio; dicit ergo de formali ipsam entitatem indivisam. Atque hinc sumi potest tertium argumentum, quia unum prout est transcendens non dicit de formali aliquid supponens ens, et quasi adiacens et adveniens illi, sicut album dicit de formali albedinem; non enim sic intelligitur res esse una sicut alba; est enim una intime per suammet entitatem, alba vero est per formam supervenientem alteri entitati; ergo signum est unum non dicere de formali solam negationem, quasi superadditam entitati, sed ipsam intrinsecam entitatem indivisam. Ultimo, ex infra dicendis constabit ad hunc modum fere necessario esse sentiendum de aliis transcendentibus, *bono* et *vero*, quae non possunt de formali dicere solas relationes rationis, sed entitatem ipsam cum aliqua relatione vel denominatione huiusmodi; ergo idem sentiendum est de *uno*, nam si argumenta quae de ipso in contrarium fiunt quidquam probarent, eadem procederent de aliis transcendentibus.

Respondetur ad argumenta

8. Ad primum respondetur unum distingui ab ente radicaliter quidem (ut sic dicam) ratione negationis quam superaddit enti: formaliter vero non distingui per negationem tamquam per formam unius, sed per entitatem indivisam; itaque ens de formali dicit entitatem ut sic, unum vero dicit de formali eamdem entitatem ut indivisam.

9. Al segundo se responde que tal aserto es verdadero tratándose de propiedades reales tomadas en su sentido más propio, y que añadan a su sujeto algo distinto realmente de él, pues en éstos es verdad que los nombres que significan tales propiedades suelen significar formalmente aquello preciso que la propiedad añade al sujeto; pero en estas propiedades trascendentales que no añaden nada real, no es menester mantener esto, ya que para que no sean solamente negaciones o entes totalmente de razón, sino que signifiquen de algún modo una propiedad real, es necesario que su significado formal en alguna manera incluya a la entidad misma.

10. Respecto al tercero, hay que responder que la unidad en concreto dice el mismo ente en cuanto indiviso, y que la unidad en abstracto dice también la entidad en abstracto en cuanto indivisa, y que tal unidad queda significada formalmente por la pasión de la unidad. Y de esto no se sigue ninguna dificultad, pues no lo es que el ente tomado en concreto se predique esencialmente de sus atributos tomados igualmente en concreto; porque así, en este sentido, lo bueno es ente, y, de modo semejante, lo es lo verdadero, ni es necesario que en estos casos se observen todas aquellas cosas que convienen a las propiedades reales y estrictamente tales, pues allí el sujeto prescinde enteramente de la propiedad, y, al contrario, puesto que se distinguen realmente. Aquí, en cambio, no hay ninguna distinción tal, sino sólo la adición de una cierta negación o denominación, y, por ello, el ente no queda incluído en aquello mismo que añade la unidad, como antes se dijo; pero, en cambio, es preciso que se incluya íntimamente en aquello mismo que es uno. Ni por esto se sigue un proceso hasta el infinito, porque el ente y la unidad, en cuanto a lo positivo que incluyen, son enteramente lo mismo, sea realmente, sea según la consideración de la razón, excepto en la negación que se añade.

Y si hablamos en abstracto de la unidad, no se podría decir tan propiamente que aquélla incluye esencialmente al ente, cuanto a la entidad o esencia, pues en estas cosas debe guardarse la proporción conveniente, y, al menos en cuanto a esto, no es lo mismo el significado formal de la unidad y el significado adecuado de la misma, en cuanto al modo de significarla. Y digo *en cuanto al modo de significar*,

9. Ad secundum respondetur assumptum illud esse verum in proprietatibus realibus propriissime sumptis et addentibus subiectis aliquid ex natura rei distinctum ab illis; in his enim verum est nomina significantia tales proprietates solere de formali significare praecise id quod proprietas addit subiecto; in his autem proprietatibus transcendentalibus quae non addunt aliquid reale, non oportet id observare; nam, ut non sint negationes tantum, vel omnino entia rationis, sed aliquo modo proprietatem realem significent, necesse est ut aliquo modo in formali suo significato includant entitatem ipsam.

10. Ad tertium respondetur unum in concreto dicere ipsum ens ut indivisum, unitatem vero in abstracto dicere entitatem etiam in abstracto ut indivisam, et huiusmodi unitatem significari formaliter per passionem unius; neque ex hoc sequitur aliquod incommodum; nam quod ens in concreto sumptum praedicatur quidditative de suis passionibus etiam in concreto sumptis, nullum est inconveniens; sic enim bonum est ens, et verum similiter, neque in his oportet servari ea omnia quae proprietatibus realibus et propriissimis conveniunt; ibi enim subiectum omnino praescindit a proprietate et a contrario, quia ex natura rei distinguuntur; hic autem nulla est talis distinctio, sed sola additio alicuius negationis vel denominationis, et ideo ens in eo quidem quod addit unum non includitur, ut supra dictum est; in ipso vero uno necesse est intime includi; neque inde sequitur processus in infinitum, quia ens et unum quoad positivum quod includit, omnino idem sunt, tum re, tum etiam ratione, nisi ob negationem adiunctam. Quod si loquamur in abstracto de unitate, illa non tam proprie dicetur includere ens quidditative quam entitatem seu essentiam; debet enim in his servari proportio, et quoad hoc saltem, in modo significandi, non est idem significatum formale unius et adaequatum eiusdem. Dico autem *quoad modum significandi*, quia in

porque en estas cosas tan simples la realidad que se significa por medio del sustantivo abstracto y por el concreto es la misma, y así es lo mismo entidad que ente, unidad y uno, y sólo difieren por la razón y modo de significarse y concebirse. Por lo cual, no hay proceso alguno hasta el infinito, porque como el ente es ente por su entidad y la entidad, en cambio, es entidad por sí misma, y es aquello por lo que el ente es ente; pero, sin embargo, en cuanto tal no se concibe como aquello que es, a pesar de que, en realidad, formalísimamente sea el mismo ente; así, en la misma proporción hay que hablar del uno y la unidad, porque en cuanto a lo positivo significan lo mismo y sólo difieren en que el uno significa al ente o entidad con indivisión. Finalmente, en este sentido no hay ningún inconveniente en que la unidad en la realidad diga toda la perfección que dice el ente, aunque no la diga absolutamente bajo el mismo concepto o razón formal, porque no la dice exclusivamente en cuanto perfección o entidad, sino en cuanto que cae bajo la indivisión.

SECCION III

Clases de unidad en las cosas

1. *Varias divisiones de la unidad.*— Sobre este punto trata Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*, c. 6, y necesariamente tiene que ser expuesto previamente para que podamos explicar qué unidad es la que es atributo del ente.

Distingue, por tanto, Aristóteles varios modos de unidad, y su primera división es que hay una unidad *per se* y una *per accidens*. Y con razón pone esta división en primer lugar, porque parece que es muy análoga, ya que la unidad *per se* es unidad absoluta, y la *per accidens* es una unidad relativa y por cierta proporción a la unidad *per se*. Sin embargo, no explica Aristóteles los conceptos de unidad *per accidens* y *per se* por sus propias definiciones, sino únicamente por medio de varios ejemplos con los que, al propio tiempo, va exponiendo los varios modos de unidad *per accidens* y *per se*. Dice que lo que es uno *per accidens* es un sujeto modificado por un accidente, como Pedro músico. Igualmente, dos accidentes inherentes en el mismo sujeto son o constituyen uno *per accidens*, como blanco dulce. Esta unidad *per accidens*, en orden a las predicaciones, puede explicarse de varios modos, ya por términos incomplejos o complejos, ya predicando un accidente de otro accidente, en común o en singular. Y de acuerdo con esto, distingue Aristóteles varias clases de esta unidad que más se refieren a la predicación lógica que a la ciencia metafísica. Igualmente explica Aristóteles la unidad *per se* con varios ejemplos o subdistinguiéndola en varios modos. Pues, dice, hay cosas que tienen unidad de continuidad, como la línea, el agua; otras, por ensamblamiento, como una casa y otros objetos que se hacen artificialmente; otras, por razón de una forma única; otras, por la materia, sea próxima o remota, a la manera como los líquidos —dice— se llaman uno. Por otra parte —dice—, es distinto ser uno numéricamente, específicamente o genéricamente, etc., todas las cuales clases va recorriendo allí mismo.

De todo esto es difícil deducir en qué consiste la razón de la unidad *per se* y *per accidens*, pues en los miembros que enumera Aristóteles en último lugar hay muchas cosas que parece que son uno solo *per accidens*, como la casa y los objetos artificiales. Igualmente dice en el mismo sitio que varias cosas se dicen uno en ocasiones, *porque o bien hacen, o padecen, o tienen algo que es uno o son uno en orden a algo.* Pero todas estas cosas parece que tienen sólo una unidad *per accidens*, que se debe más a la denominación que a la misma cosa. Además, entre las unidades que allí cita, unas son reales, como la numérica; otras, sólo de razón, como la genérica y específica. Por tanto, es difícil reducir toda esta doctrina de Aristóteles a un sistema y método definido.

Explicación de la división del ente y de la unidad en per se *y* per accidens

2. Con el fin de explicar esto y supuesto que la unidad sigue a la entidad, para que se pueda entender qué es la unidad *per accidens* y *per se*, habrá que

his simplicissimis res significata per abstractum et concretum eadem est, et ita idem sunt entitas et ens, unitas et unum, solumque differunt ratione et modo concipiendi et significandi. Quocirca nullus est processus in infinitum, quia sicut ens sua entitate est ens, entitas vero seipsa est entitas, et quo ens est ens, ut sic vero non concipitur tamquam id quod est, quamquam reipsa formalissime sit ipsum ens, ita eadem proportione loquendum est de uno et unitate; nam quoad rem positivam idem significant, solumque differunt quia unum significat ens seu entitatem sub indivisione. Tandem hoc modo nullum est inconveniens quod unum in re dicat totam perfectionem, quam dicit ens, quamvis illam non dicat sub eodem omnino conceptu seu formali ratione, quia non dicit illam praecise ut est perfectio vel entitas, sed ut est sub indivisione.

SECTIO III

Quotuplex sit in rebus unitas

1. *Variae unius divisiones.*— De hac re disputat Aristoteles, V Metaph., c. 6. Est autem hoc loco necessario praemittenda, ut explicare possimus quaenam unitas sit entis passio. Distinguit ergo Aristoteles varios modos unius. Et prima divisio eius est, unum quoddam esse per accidens, aliud per se. Et merito hanc divisionem primo loco ponit, quia et videtur esse valde analoga; nam unum per se est simpliciter unum, per accidens vero tantum secundum quid, et per quamdam proportionem ad unum per se. Non explicat autem Aristoteles rationes unius per accidens et per se per proprias eorum definitiones, sed solum variis exemplis, quibus simul proponit varios modos unitatis per accidens et per se. Unum enim per accidens esse dicit subiectum accidente affectum, ut Petrus musicus. Item duo accidentia eidem subiecto inhaerentia unum per accidens sunt seu constituunt, ut album dulce. Hanc vero unitatem per accidens in ordine ad praedicationes variis modis explicare possumus, vel per incomplexos terminos, vel per complexos, vel praedicando accidens de accidente, aut in communi, aut in singulari. Et iuxta haec distinguit Aristoteles varias rationes huius unitatis, quae magis ad dialecticas praedicationes, quam ad rem metaphysicam spectant. Similiter explicat Aristoteles unum per se variis exemplis, seu subdistinguendo illud in varios modos. Nam quaedam (inquit) sunt unum continuatione, ut linea, aqua; quaedam colligatione, ut domus, et alia quae arte fiunt; alia, ratione formae unius; alia, ratione materiae, vel proximae, vel remotae, ut liquores (inquit) dicuntur unum. Rursus (ait) quoddam est unum numero, aliud specie, aliud genere, etc., quae ibi prosequitur. Ex quibus omnibus difficile est colligere in quo consistat ratio unius per se et per accidens; nam in membris quae posteriori in loco Aristoteles numerat, multa videntur esse unum tantum per accidens, ut domus et artificialia. Item ibidem ait plura interdum dici unum, *eo quod aliquid unum aut agunt, aut patiuntur, aut habent, aut ad aliquid unum sunt.* Haec autem omnia videntur tantum per accidens esse unum, vel denominatione potius quam re. Rursus inter unitates quas ibi ponit, aliqua est realis, ut numerica, alia rationis tantum, ut generica et specifica; est ergo difficile hanc Aristotelis doctrinam ad certam aliquam rationem ac methodum revocare.

Explicatur divisio entis et unius in per se et per accidens

2. Ut ergo rem hanc declaremus, quoniam unum consequitur ens, ut intelligatur quid sit unum per se et unum per accidens, simul explicandum est quid sit ens per se

explicar al mismo tiempo qué es el ente *per accidens* y *per se*, puesto que así divide también Aristóteles al ente mismo en el libro V, c. 7, la cual división es propia del ente real, pues los entes de razón como sólo en sentido equívoco son entes, así también únicamente en sentido equívoco reciben estas denominaciones.

Pero el ente real puede llamarse *per se* o *per accidens* en un doble sentido: uno en razón de la entidad y otro en la razón de efecto. En este último sentido se llama *per se* aquello que se realiza por la virtud e intención expresa del agente; es *per accidens*, en cambio, lo que sucede por casualidad y azar, fuera de la intención del agente; acerca de esto último, afirma Aristóteles —libro VI de la *Metafísica*, c. 2— que no entra dentro de la consideración científica, puesto que se realiza evidentemente en un singular y además *per accidens*, ya que, en cuanto tal, no tiene necesidad, sino contingencia. Pero, sin embargo, la misma razón común de causa o de efecto *per accidens* entra en el campo de la ciencia, y así se puede tratar del azar, y la fortuna, y la contingencia de los efectos. Sin embargo, el ente *per se* y *per accidens*, desde este punto de vista, no interesa para nada a la cuestión que ahora nos ocupa.

3. *A qué llama Aristóteles "unum per se" y a qué "unum per accidens".*— Por consiguiente, en el primer sentido el ente —en la razón de ente— se llama *per se* o *per accidens*, en orden a la unidad que tiene o por razón de tal unidad, como, por ejemplo, porque consta de una naturaleza perteneciente a un solo predicamento o de naturalezas de diversos predicamentos; y así, Aristóteles, en el referido libro V, textos 13 y 14, llama entes *per accidens* a los que constan de sujeto y accidente o cuando muchos accidentes se reúnen en un mismo sujeto; y ente *per se* dice que es el que se divide en las diez categorías. Y lo mismo mantiene en el libro VII de la *Metafísica*, texto 43, y más explícitamente en el libro VIII, texto 15; y en el libro II *De Anima*, texto 7, donde indica que es ente *per se* uno aquel ente que o es simple o compuesto de potencia sustancial y acto propio. Por lo cual, será *per accidens* contrariamente aquel ente que ni es simple ni tiene la referida composición, sino que está integrado por varias realidades de otro modo más imperfecto.

De todo lo cual puede deducirse que se llama ente *per se* en la razón de ente

et per accidens; sic enim etiam ens dividitur ab eodem Aristotele, eodem lib. V, c. 7, quae divisio propria est entis realis; nam entia rationis, sicut aequivoce tantum sunt entia, ita non nisi aequivoce has denominationes recipiunt. Ens autem reale duplici modo potest per se aut per accidens appellari, uno modo in ratione entis, alio modo in ratione effectus. Hoc posteriori modo dicitur per se id quod ex virtute et intentione agentis fit; per accidens vero dicitur id quod praeter intentionem agentis casu et fortuna evenit; de qua ait Aristoteles, VI Metaph., c. 2, esse extra scientiae considerationem, quatenus, scilicet, in singulari exercetur et per accidens, nam ut sic non habet necessitatem, sed contingentiam. At vero ipsa communis ratio causae vel effectus per accidens sub scientiam cadit; sic enim disputatur de casu et fortuna, et contingentia effectuum; sed tamen ens per se et per accidens sub hac consideratione nihil ad praesens institutum pertinet.

3. *Quale indicet Aristoteles per se unum, quale per accidens.*— Priori ergo modo ens in ratione entis dicitur per se aut per accidens in ordine ad unitatem quam habet, seu ratione talis unitatis, ut, verbi gratia, quia constat una natura unius praedicamenti, aut naturis diversorum praedicamentorum; sic enim Aristoteles, dict. lib. V, text. 13 et 14, entia per accidens vocat quae constant ex subiecto et accidente, vel quando multa accidentia in eodem subiecto coniunguntur; ens autem per se dicit esse quod dividitur in decem categorias. Idemque Aristoteles, VII Metaph., text. 43, et clarius lib. VIII, text. 15, et lib. II De Anima, text. 7, illud significat esse ens per se unum, quod vel simplex est, vel ex potentia substantiali et proprio actu componitur. Unde e contrario per accidens erit quod neque est simplex, nec praedictam compositionem habet, sed alio imperfectiori modo ex diversis rebus constat. Ex quibus intelligere licet illud appellari in ratione entis ens per se, quod est

al ente que es uno *per se;* y que se llama *per accidens*, al que es uno sólo *per accidens*. No se llama, pues, aquí *per se* o *per accidens* en razón del modo de existir en sí o en otro, en cuyo sentido únicamente la sustancia es ente *per se* y todas las demás cosas pueden llamarse *per accidens* o más bien accidentales, sino que se toma la denominación de *per se* y *per accidens* en orden a la unidad. Ahora bien: cuál es la unidad *per se* y *per accidens* en los entes no queda suficientemente declarado con lo que dijimos, ni lo explican de la misma manera todos los autores.

4. *La simple existencia no pertenece al concepto de la unidad "per se".*— Algunos, por consiguiente, afirman que es *per se* aquella unidad o unión de la que resulta una y la misma existencia, y que es *per accidens*, en cambio, aquella en la que los entes que se unen tienen varias existencias, como son la sustancia y el accidente, o dos accidentes de diversos géneros.

Sin embargo, esta explicación, o bien supone algo que es falso, o explica una cosa oscura por medio de otra igualmente oscura, porque o se está hablando de una unidad simple, sin que haya composición ninguna en ella, aunque ella resulte de una composición, a la manera que dicen muchos que de la materia y forma unidas resulta una existencia, y este sentido supone una cosa que es falsa, ya que para que el ser sea *per se* uno no es menester que tenga tal existencia simple; después haré ver que los seres compuestos de materia y forma no tienen una existencia simple, sino compuesta. O bien se trata de una existencia compuesta y resultante de varias existencias parciales, y esto es ciertamente verdad; pero acerca de este ser queda aún por averiguar cuándo resulta una unidad *per se* de la composición, porque también un accidente, por ejemplo la blancura, al venir a la sustancia trae consigo su existencia, la cual, respecto del compuesto blanco puede decirse parcial, y de él y de la existencia del cuerpo o sujeto puede decirse que se compone la existencia una de aquel todo blanco, y, sin embargo, aquello se dice, a pesar de todo, que es un ente *per accidens*.

5. *Cómo resulta un uno "per accidens" de dos entes actuales, y cómo resulta uno "per se" de uno en acto y otro en potencia.*— Por consiguiente, de otro modo se suele decir con frecuencia que el ente *per accidens* es el que

per se unum; illud autem per accidens, quod tantum per accidens unum est. Non enim vocatur hic per se et per accidens ratione modi essendi per se vel in alio, quo modo sola substantia est ens per se, reliqua vero dici possunt per accidens, seu potius accidentalia; sed sumitur per se et per accidens in ordine ad unitatem; quae autem sit unitas per se aut per accidens in entibus, non satis declaratum est ex dictis, nec eodem modo ab omnibus explicatur.

4. *Simplex existentia non est de ratione unius per se.*— Quidam ergo aiunt illam unitatem seu unionem esse per se, ex qua resultat unum et idem esse, illam vero esse per accidens, in qua entia, quae uniuntur, habent plura esse, ut sunt substantia et accidens, vel duo accidentia diversorum generum. Tamen haec explicatio aut supponit aliquid falsum, aut rem obscuram per aliam aeque obscuram explicat; nam vel sermo est de uno simplici absque compositione, quod in ipso sit, quamvis ex compositione resultet, quomodo multi dicunt ex materia et forma unitis resultare unum esse, et hic sensus supponit falsum; nam ut ens sit per se unum non est necesse ut habeat huiusmodi esse simplex; infra enim ostendam, entia composita ex materia et forma non habere esse simplex, sed compositum. Vel sermo est de uno esse composito et resultante ex unione plurium partialium existentiarum, et hoc quidem verum est, sed de ipso esse inquirendum restat quando ex compositione resultet unum per se; nam etiam accidens, verbi gratia, albedo adveniens substantiae affert secum suum esse; quod respectu compositi albi potest dici partiale, et ex illo et ex esse corporis seu subiecti potest dici componi unum esse totius albi, et tamen illud nihilominus dicitur esse ens per accidens.

5. *Ex duobus entibus in actu quomodo fiat unum per accidens: ex uno autem in potentia et alio in actu qualiter per se.*— Alio ergo modo dici frequenter solet, ens per accidens esse quod constat pluribus en-

consta de varios entes actuales, y que es *per se* el que consta de un ente en potencia y de su acto; como de varios entes en potencia nada puede constar, no es preciso añadir este miembro. Pero también esta doctrina, aun siendo verdadera, necesita su explicación, ya que mal entendida puede servir de ocasión para errar en muchas cosas.

Por consiguiente, hay que preguntar qué se entiende por ente en acto y en potencia. Porque por ente en acto puede entenderse aquél que por sí tiene actual entidad o existencia; y por ente en potencia aquel que no tiene ninguna tal actualidad o existencia. Y en este sentido, es falso que el ente *per se* no pueda componerse de actuales entidades parciales, o que se requiera para el ente *per se* la composición precisamente de tal acto y de la potencia a él opuesta, porque esto equivale a decir que el ente *per se* se compone del ente y la nada, o de ente en acto y de ente en potencia objetiva, que son cosas contradictorias en sus mismos términos, como se verá por lo que después diremos.

Por tanto, puede entenderse en otro sentido como ente en acto aquel que consta de algún acto formal y de la potencia que lo recibe. Y de esta manera, no sucede ya que algo se componga de dos entes en acto, de tal manera que uno y otro esté compuesto del modo dicho, si no es o bien por agregación, y en ese caso es de sobra claro que resulta un ente *per accidens*, aunque no hayamos explicado aún suficientemente su concepto; o bien de algún modo artificial, y entonces parece que Aristóteles llama a este ente uno *per se*, de lo cual se sigue que es también un ente *per se* y no *per accidens*. Y en el compuesto físico y heterogéneo piensan muchos que se dan compuestos parciales de diversas razones y formas, de cuya conjunción se integra el uno *per se*.

Queda también por explicar el caso de que si a un ente se le une otro que no esté compuesto de semejante modo, ni tampoco a manera de continuación o de ensamblamiento, sino que sea simple a modo de forma o de acto verdadera y físicamente unido, ¿cómo no resulta entonces de la unión de ambos un ente *per se* uno? O si unas veces resulta y otras no, ¿dónde se ha de buscar el motivo? En esto se insinúan varias cuestiones que dependen de esto, a saber, por qué

tibus in actu; illud vero esse per se quod constat ente in potentia et eius actu: nam ex pluribus entibus in potentia nihil constare potest, et ideo necesse non est illud membrum adiungere. Sed haec etiam doctrina, esto vera sit, expositione indiget; nam male intellecta potest esse occasio errandi in multis. Interrogandum est enim quid per ens in actu et in potentia intelligatur. Intelligi enim potest per ens in actu illud, quod ex se habet actualem entitatem seu existentiam; per ens autem in potentia, illud quod nullam habet talem actualitatem seu existentiam. Et hoc modo falsum est ens per se non posse componi ex actualibus entitatibus partialibus, aut requiri ad ens per se, ut componatur ex huiusmodi actu et potentia illi opposita; nam hoc perinde est, ac si diceretur ens per se componi ex ente et nihilo, seu ex ente in actu et ente in potentia obiectiva, quae est repugnantia in ipsis terminis, ut ex inferius dicendis constabit. Aliter ergo intelligi potest per ens in actu ens constans ex aliquo actu formali et potentia receptiva illius. Et hoc modo non contingit aliquid componi ex duobus entibus in actu, ita ut utrumque sit praedicto modo compositum, nisi aut per aggregationem, et tunc satis clarum est consurgere ens per accidens, quamvis ratio illius nondum satis sit explicata; aut aliquo artificioso modo; et tunc Aristoteles videtur tale ens vocare per se unum, unde consequitur esse etiam ens per se et non per accidens. Et in composito physico et heterogeneo multi putant dari partialia composita diversarum rationum et formarum, ex quorum coniunctione unum per se coalescit. Ac deinde restat explicandum, si huiusmodi enti adiungatur aliud non similiter compositum, nec per modum continuationis aut colligationis, sed simplex per modum formae aut actus vere ac physice uniti, cur non resultet ex utroque ens per se unum. Aut si interdum resultat, interdum non, unde sumenda sit ratio. Ubi variae quaestiones insinuantur, quae hinc pendent, scilicet, cur subsistentia adveniente naturae

al venir la subsistencia a una naturaleza ya íntegra resulta de ambos una unidad *per se*, y no sucede esto cuando viene la cantidad u otra forma semejante. Igualmente, por qué la forma sustancial hace una unidad *per se* con la pura materia y no puede hacerla con una materia ya informada por la forma sustancial, y otras cuestiones parecidas.

Concepto del ente y de la unidad "per se"

6. En esta cuestión, por consiguiente, parece que hay que decir que el concepto de ente *per se* consiste en tener precisamente lo que esencial e intrínsecamente se requiere para la esencia, integridad o complemento de dicho ente en su género. Esto insinuó Aristóteles en el primer lugar citado. Aparece claro, además, por el análisis de sus términos, ya que estas cosas tan generales y simples apenas pueden probarse de otro modo que explicando el contenido de los términos. Y por consiguiente, como el ente se dice de aquello que tiene entidad o esencia, será ente *per se* propia y rigurosamente aquello que tiene una esencia o entidad. Y será una, con toda propiedad, aquella esencia o entidad que tiene en su género cuanto es preciso para su intrínseca razón o consumación; luego aquel ente que es así, bajo aquella razón, será ente propiamente y *per se*, y todo aquel que se aparte de esta unidad, se llamará ente *per accidens*.

7. Y puede esto explicarse todavía más si dividimos al ente *per se* en simple y compuesto, división que puede también aplicarse a la unidad *per se* y que insinuó Aristóteles en el libro X de la *Metafísica*, c. 6, al decir que algún uno es divisible, y otro, indiviso. Porque, como notó Santo Tomás en la I, q. 6, a. 3, y q. 11, a. 1, en el uno *per se*, hay uno que está dividido actual y potencialmente, y otro, en cambio, sólo actualmente; el primero es el ente simple, y el segundo el compuesto. Por consiguiente, acerca del simple no hay ninguna dificultad, ya que todo ente simple es ente *per se*, y uno *per se*, porque no sólo es indiviso esencialmente, sino que en cuanto tal, no tiene mezcla de ningún elemento extraño por el cual pudiera llamarse ente *per accidens*, y en este sentido, cualquier accidente, tomado en abstracto, según este raciocinio, es ente *per se*, y el alma, den-

iam integrae, ex utraque unum per se resultet, non autem adveniente quantitate aut alia simili forma. Item, cur forma substantialis unum per se faciat cum materia nuda, non possit autem facere per se unum cum materia iam informata substantiali forma, et similes.

Ratio entis et unius per se

6. In hac igitur re dicendum videtur, rationem entis per se in hoc consistere, quod praecise habeat ea quae ad essentiam, integritatem vel complementum talis entis in suo genere per se et intrinsece requiruntur. Hoc insinuavit Aristoteles, priori loco citato. Et ex terminis ipsis videtur clarum; haec enim communissima et simplicissima vix possunt aliter probari quam explicatis terminorum rationibus. Cum ergo ens dicatur illud quod entitatem seu essentiam habet, illud erit ens per se proprie et in rigore quod unam essentiam vel entitatem habet. Illa autem essentia seu entitas una propriissime erit, quae in suo genere habet quidquid ad eius intrinsecam rationem seu consummationem spectat; ergo illud ens, quod huiusmodi est, sub ea ratione erit proprie ac per se ens; omne autem illud, quod ab hac unitate defecerit, dicetur ens per accidens.

7. Potest autem hoc amplius explicari, si ens per se dividamus in simplex et compositum, quae divisio etiam de uno per se dari potest, eamque insinuavit Aristoteles, X Metaph., c. 6, dicens unum quoddam esse divisibile, aliud indivisum. Nam, ut notavit D. Thomas, I, q. 6, a. 3, et q. 11, a. 1, unum per se, aliud est indivisum actu et potentia, aliud vero tantum actu; prius est ens simplex, posterius vero compositum. Igitur de simplici nulla est difficultas; omne enim simplex est ens per se ac per se unum, quia et per se indivisum est, et ut sic non habet admixtionem alicuius extranei, ut possit ens per accidens appellari, et hoc modo quodlibet accidens in abstracto sumptum ea consideratione est ens per se, et anima in ratione substantiae est ens per

tro del concepto de sustancia es ente *per se*, aunque incompleto; pero en cuanto que consta de varias potencias, hábitos o actos, degenera ya en ente *per accidens*.

8. Y sobre el ente compuesto, en primer lugar, es cierto que puede verdadera y propiamente ser un ente *per se* y un uno *per se*, como enseñan todos los filósofos acerca de la naturaleza sustancial en cuanto que consta de materia y forma, y del supuesto en cuanto que se compone a su manera de naturaleza y subsistencia. Porque como ni la materia ni la forma son por sí entes completos e íntegros en su género, sino que por naturaleza están destinados a componer aquél, justamente aquello que próximamente está compuesto de ellas se llama y es esencia y naturaleza *per se* una. Y, por el mismo motivo, porque aquella esencia no tiene un intrínseco complemento en su género si no está ya por sí misma intrínseca y sustancialmente terminada, por eso constituye ella con su subsistencia un ente *per se* uno.

Por consiguiente, esta unidad *per se* consiste en ser resultado de elementos que constituyen un ente completo en algún género mediante la unión de ellos entre sí, acomodada para la constitución de tal ente, que en la composición de una naturaleza es por modo de acto y potencia sustancial, y en la composición de una persona es por modo de la naturaleza íntegra y de su término. Y también puede acomodarse esta explicación a los entes en cuanto compuestos del género y la diferencia que contrae por sí a aquél dentro del predicamento inmediato; porque también el género y la diferencia se comparan entre sí como la potencia y el acto, ordenados por sí a la constitución de una unidad completa e íntegra en su género, aunque esta composición es de razón más que real, y, por ello, tanto menos puede impedir la unidad real y *per se* del ente.

9. Existe, además de éstas, otra manera de composición en los entes, que se llama de partes integrantes, que se advierte primeramente en la cantidad, y por medio de ella se conoce que existe también en las sustancias materiales y en los accidentes; y ésta tampoco destruye la unidad *per se*, cuando se realiza por una verdadera y natural continuación. De este modo, pues, la cantidad continua es en su género propiamente y *per se* una; pero las partes de que consta no se dice que sean absolutamente varias en acto, sino en potencia, como frecuentemente advierte Aristóteles en el libro III de la *Metafísica*, c. 6, y en el libro V de la *Metafísica*, c. 13, donde afirma que no existe propiamente número, sino donde las partes no se abrazan en su término común. Y lo mismo dice Averroes, III *De Anima*, texto 23.

La razón de ello está en que la cantidad por su misma naturaleza pide esta extensión y composición, la cual se ordena enteramente a su propio complemento dentro de su género, y por ello tiene sus propios términos dentro de aquél, en los cuales puedan terminarse y unirse sus partes. Luego toda aquella composición y unión es *per se* y ordenada por su misma naturaleza a componer un ente dentro del mismo género. Pero aunque esto convenga esencial y primariamente a la cantidad tomada en sí misma, con todo conviene también a la sustancia material que yace bajo la cantidad, como se ve principalmente en la sustancia homogénea, porque el fuego, el agua y demás cosas parecidas son una unidad *per se*, en cualquier magnitud en que se tomen, con tal de que sean continuas; de lo contrario, nunca tales sustancias podrían ser unidades *per se*, ya que nunca podrán dejar de estar integradas de dichas partes, aunque se tomen en una cantidad mínima, cosa que va en contra de todos los filósofos y contra el común modo de sentir y hablar y en contra de la explicación expuesta antes, puesto que tales entes piden por su naturaleza este género de unión y composición para su complemento e integridad dentro de su género. Luego tal composición no destruye la unidad *per se* en dichos entes.

10. Sin embargo, es preciso brevemente advertir aquí —aunque de ello se haya de tratar después más ampliamente— qué es lo que tiene la sustancia procedente de la cantidad en este género de composición y qué tiene la misma sustancia por su propia entidad sustancial, aunque bajo la cantidad; pues, del primer modo, simplemente con la sustancia y la cantidad no se hace una unidad *per se*, tal como hablamos ahora, ya que la cantidad no pertenece a la sustancia como complemento dentro del concepto y extensión de su género, y, por ello, la integridad cuantitativa, en cuanto se une a la sustancia y forma con ella una unidad, no constituye un ente, ni un uno *per se*. Pero la misma sustancia material tiene bajo la cantidad su entidad sustancial, en la que tiene también

se, licet incompletum; quatenus vero constat pluribus potentiis, habitibus, vel actibus, iam declinat in ens per accidens.

8. De ente autem composito certum imprimis est posse vere ac proprie esse ens per se ac unum per se, ut omnes philosophi docent de natura substantiali, quatenus materia et forma constat, et de supposito quatenus ex natura et subsistentia suo modo componitur. Cum enim neque materia neque forma per se sint entia completa et integra in suo genere, sed ad illud componendum natura sua institutae sint, merito illud quod ex eis proxime componitur, essentia et natura per se una dicitur et est. Atque eadem ratione, quia illa essentia non habet intrinsecum complementum in suo genere, nisi per se sit intrinsece et substantialiter terminata, ideo illa etiam cum sua subsistentia ens per se unum constituit. Igitur haec unitas per se in hoc consistit, quod resultat ex rebus constituentibus completum ens in aliquo genere, intercedente unione eorum inter se, ad tale ens constituendum accommodata, quae in compositione unius naturae est per modum actus et potentiae substantialis; in compositione vero unius personae, est per modum naturae integrae et termini eius. Atque haec ratio accommodari etiam potest ad entia ut composita ex genere et differentia per se contrahente illud intra proximum praedicamentum; nam etiam genus et differentia comparantur ut potentia et actus per se ordinata ad constituendum unum in suo genere completum et integrum, quamquam haec compositio magis est rationalis quam realis, et ideo minus impedire potest realem ac per se unitatem entis.

9. Est autem praeter hos alius modus compositionis in entibus, qui dicitur ex partibus integrantibus, qui primo cernitur in quantitate, per eam vero intelligitur etiam esse in substantiis materialibus et accidentibus, et haec etiam non tollit unitatem per se, quando est per veram et naturalem continuationem. Sic enim quantitas continua est in suo genere proprie ac per se una; partes autem, quibus constat, non dicuntur esse simpliciter plura in actu, sed in potentia, ut loquitur saepe Aristoteles III Metaph., c. 6, et V Metaph., c. 13, ubi ait numerum proprie non esse, nisi ubi partes non copulantur termino communi. Et idem dicit Averroes, III de Anima, text. 23. Et ratio est, quia quantitas natura sua postulat hanc extensionem et compositionem, quae tota ordinatur ad complementum eius in suo genere, et ideo intra illud habet proprios terminos, quibus partes eius copulari ac terminari possint. Est ergo tota illa compositio et unio per se et natura sua ordinata ad componendum unum ens intra idem genus. Quamvis autem hoc per se primo conveniat quantitati secundum se sumptae, tamen etiam convenit substantiae materiali, quae quantitati subest, ut cernitur imprimis in substantia homogenea; ignis enim, aqua, et similia, unum per se sunt, etiamsi in quavis magnitudine sumantur, dummodo continua sint; alioqui nunquam huiusmodi substantia posset esse una per se, quia nunquam potest non constare ex his partibus, etiamsi in minima quantitate sumatur, quod est contra omnes philosophos et contra communem modum sentiendi et loquendi, et contra rationem supra factam, quia haec entia natura sua postulant huiusmodi genus unionis et compositionis ad suum complementum et integritatem in suo genere; ergo talis compositio non tollit unitatem per se in huiusmodi entibus.

10. Oportet tamen (quamvis id latius infra tractandum sit) hic breviter animadvertere quid habeat substantia a quantitate in hoc genere compositionis, quid vero habeat ipsa substantia ex propria substantiali entitate, quamvis sub quantitate; nam priori modo ex substantia et quantitate simpliciter non fit unum per se, ut nunc loquimur, quia quantitas non est de complemento substantiae intra rationem et latitudinem sui generis, et ideo integritas quantitativa, ut substantiae adiungitur et facit unum cum illa, non constituit ens, neque unum per se. Habet autem ipsa substantia materialis sub quantitate suam substantialem en-

partes entitativas que componen e integran su misma entidad sustancial, todas las cuales tienen entre sí su unión sustancial; y en este sentido decimos que la sustancia compuesta de este modo es una unidad *per se*.

11. Esto, sin embargo, presenta alguna dificultad en las sustancias heterogéneas, ya que sus partes no parece que se unan y continúen tan intrínsecamente, sino que solamente se hallan ligadas como con ciertos vínculos. Pero, a pesar de todo, esta sustancia compuesta como tal es una unidad *per se*. Porque ¿quién negaría que el hombre es un ente *per se* uno? Y esto se puede probar también *a posteriori*, pues todas las partes de esta clase se sirven mutuamente, y separadas unas de otras se conservan poco tiempo, o absolutamente ninguno; por consiguiente, esto es señal de que todas ellas son entes incompletos en su género que por sí mismos están ordenados a la composición de un ente determinado; luego, aquel compuesto, como tal, es ente *per se* y uno *per se*. Por lo cual es suficiente para esto que aquellas partes tengan naturalmente cierta unión o copulación, de cualquier clase que sea, pues basta así para que todas puedan ser informadas por la misma forma y reunirse para constituir con ella un ente que tenga una existencia simplemente una. Además, aun cuando estos miembros heterogéneos no sean algo continuo inmediatamente entre sí en todos sus aspectos, con todo tienen siempre continuidad en alguna parte, al menos valiéndose de un tercero, como de un nervio u otra parte semejante, de lo cual tratamos en otro lugar.

12. Con todo lo dicho, pues, consta suficientemente como a través de una inducción, de qué manera en todas las sustancias se constituye el ente *per se* uno según la razón explicada por nosotros. Puede también aplicarse casi la misma inducción a los accidentes, pues de la cantidad se habló ya; y las demás cosas, si son enteramente simples como realidades, es evidente que tienen unidad e indivisión, y si son compuestas, para constituir una unidad *per se* deben imitar de alguna manera a la cantidad. Esta composición sólo puede entenderse en un doble sentido. Hay una que es por modo de extensión, como es una blancura que es extensa en la superficie de un cuerpo, y esta composición constituye una unidad *per se* por modo de un todo integral, porque de tal manera se comportan las

partes de aquella blancura que están ligadas y unidas dentro de su género de un modo conveniente a sí mismas y constituyen un ente completo e íntegro en su especie, y esta composición o unión la tienen aquellas partes bajo la cantidad o en la cantidad, pero no la tienen formal e intrínsecamente por la cantidad misma, sino por sus entidades parciales, unidas entre sí por el propio vínculo y unión *sui generis*. Esto puede explicarse de este modo: porque si en la superficie continua de un mismo cuerpo, por ejemplo, de la pared, la mitad es blanca y la mitad negra, la blancura y la negrura tienen ciertamente una continuidad por parte del sujeto, no sólo porque la superficie en la que están inherentes es continua, sino también porque nada puede señalarse en ella, por muy indivisible que sea, que no esté afectado de blancura o negrura; y, sin embargo, la blancura y negrura entre sí no tienen la unión y compenetración tan intrínseca que tienen dos blancuras parciales entre sí, y por eso no se constituye con ellas propiamente y por sí una unidad, como se haría con las partes de la blancura. Todo lo cual es probable que a su manera pueda suceder en las sustancias si acontece que bajo la misma cantidad continua existen formas sustanciales de diversas especies bajo las diversas partes de la cantidad, como notó Santo Tomás en el V *Metaph.*, text. 7, lec. 7, let. D.

Otra composición en los accidentes puede existir a modo de intensidad, supuesto que los grados de intensidad se distinguen en cierta manera en la realidad, de lo cual trataremos en otra ocasión. Y esta composición, aunque hablando propiamente no se haga en la cantidad o por la cantidad, sin embargo, ha de ser entendida y explicada en proporción a ésta. Porque de tal composición resulta también una unidad *per se*, debido a que todos aquellos grados son como entes parciales e incompletos dentro de su género, y por su naturaleza se ordenan a completar una unidad dentro de su mismo género, y tienen entre sí unión natural y propios términos en los que se unan o terminen. Por consiguiente, también en los accidentes la razón de ente o de unidad *per se* consiste en la razón que ha sido explicada por nosotros. Y si tal vez en los accidentes se encuentra otro modo, además de los dichos, de llevar a cabo la unidad con muchos entes,

titatem, in qua etiam habet partes entitativas componentes et integrantes substantialem ipsam entitatem, habentesque inter se suam unionem substantialem, et hoc modo dicimus substantiam sic compositam esse per se unam.

11. Hoc autem difficultatem nonnullam habet in substantiis heterogeneis, quia earum partes non videntur ita intrinsece uniri et continuari, sed solum veluti quibusdam vinculis colligari. Sed nihilominus haec etiam substantia ut sic composita est unum ens per se. Quis enim neget hominem esse unum per se ens? Et a posteriori id declarari potest, nam omnes huiusmodi partes sibi invicem deserviunt, et per se separatae, aut nullo modo, aut non diu possunt conservari; signum ergo est illas omnes in suo genere esse incompleta entia, et per se ordinari ad componendum ens aliquod; ergo illud ut sic compositum est per se ens et unum per se. Unde ad hoc satis est quod partes illae habeant naturaliter aliquam coniunctionem et copulationem, quaecumque illa sit; nam illa sufficit ut omnes possint eadem forma informari, et convenire ad constituendum cum illa unum ens, habens unum esse simpliciter. Adde quod, licet haec membra heterogenea non sint omni ex parte continua inter se immediate, semper tamen habent aliqua ex parte continuationem, saltem in aliquo tertio, ut in nervo, aut alia parte simili, de quo alias.

12. Ex his ergo veluti inductione facta, satis constat quomodo in omnibus substantiis ens per se unum in ratione a nobis explicata consistat. Potest autem fere eadem inductio applicari ad accidentia; nam de quantitate iam dictum est; alia vero, si omnino simplicia sint secundum rem, constat per se habere unitatem et indivisionem; si autem sint composita, ut faciant per se unum imitari debent aliquo modo quantitatem. Duplex enim tantum potest intelligi haec compositio. Una est per modum extensionis, quomodo est una albedo, quae in superficie unius corporis extensa est, et haec compositio facit per se unum ad modum totius integralis. Nam ita se habent partes illius albedinis, ut intra suum genus sint colligatae et unitae modo sibi proportionato et constituant unum ens completum et integrum in sua specie, quam compositionem et unionem habent partes illae sub quantitate seu in quantitate; non tamen habent eam intrinsece et formaliter per quantitatem ipsam, sed per suas entitates partiales inter se unitas proprio vinculo et unione sui generis. Quod hac ratione explicari potest; nam, si in superficie continua eiusdem corporis, verbi gratia, parietis, dimidia pars sit alba, et dimidia nigra, habent quidem albedo et nigredo continuitatem quamdam ex parte subiecti, quia et superficies, qua inhaerent, continua est, et nihil potest in ea signari, quantumvis indivisibile, quod albedine vel nigredine affectum non sit; et nihilominus albedo et nigredo inter se non habent intrinsecam unionem et coniunctionem, quam habent duae partiales albedines inter se; et ideo ex illis non fit per se ac proprie unum, sicut fieret ex partibus albedinis; quod idem suo modo probabile est posse accidere in substantiis, si contingat sub eadem quantitate continua esse formas substantiales diversarum specierum, sub diversis partibus quantitatis, ut notavit D. Thomas, V Metaph., text. 7, lect. 7, litt. D. Alia compositio in accidentibus esse potest per modum intensionis, supposito quod gradus intensionis aliquo modo in re distinguantur; de quo alias. Et haec compositio, quamvis non fiat per se loquendo in quantitate aut per quantitatem, tamen per proportionem ad illam intelligenda et explicanda est. Unde ex tali compositione etiam resultat per se unum, quia omnes illi gradus sunt veluti entia partialia et incompleta intra suum genus, et natura sua ordinantur ad complendum unum intra idem genus, et habent inter se naturalem unionem et proprios terminos quibus copulentur seu terminentur. Igitur etiam in accidentibus ratio entis seu unius per se in praedicta ratione a nobis explicata consistit. Quod si fortasse in accidentibus invenitur alius modus conficiendi unum ex multis

como, por ejemplo, en el número cuantitativo, o según la opinión de algunos en el hábito de la ciencia que surge de la reunión de muchas especies o hábitos, aquéllos no han de ser tenidos por entes *per se,* sino *per accidens* en la verdadera y propia razón de ente, como bien enseñó Fonseca en el libro V *Metaph.,* c. 7, q. 5, sec. 2, porque aquéllos no tienen entre sí una verdadera y real unión por la que constituyan una unidad *per se,* cualquiera que sea la opinión que se tenga acerca de si pueden juzgarse como sustanciales bajo alguna razón predicamental, de lo cual trataremos después, al explicar cada uno de los predicamentos.

Concepto del ente y de la unidad per accidens

13. De todo cuanto se ha dicho del ente y la unidad *per se* puede colegirse qué se ha de decir del ente y el uno *per acidens,* que es distinto de aquél. Porque, en primer lugar, todo aquello que consta de cosas distintas, sin una unión física y real de las mismas entre sí, es en rigor ente *per accidens* y no *per se.* Se prueba no sólo por lo que se dijo ya de que en tales entes no puede hallarse la razón de ente *per se* que nosotros explicamos, sino también porque aquel ser uno no puede tener esencia real que sea una, pues no puede concebirse la esencia como una más que o bien porque es simple, o porque surge de la unión real de varios elementos; y en el caso referido no se encuentra ninguna de estas dos cosas.

Además, todo ente que es uno de modo que conste de elementos distintos, alguno de los cuales sea ente completo en un género y por la adición de otro elemento se vea modificado con una perfección de orden diverso, tal ente, con todo rigor, es un uno *per accidens,* porque no le conviene la razón de ente *per se* explicada por nosotros, ni puede hallarse en tal ente una esencia verdaderamente una.

También debido a que por la misma razón que el ente uno es completo e íntegro en su género, lo que se le añade, le sobreviene accidentalmente, y por esto se dice que compone con aquél una unidad *per accidens;* y según esto, se dice con verdad que aquello que consta de elementos de diversos predicamentos realmente distintos, constituye una unidad *per accidens.* Más aún: incluso

entibus praeter dictos, ut in numero quantitativo, aut iuxta aliquorum opinionem in habitu scientiae, qui ex collectione multarum specierum vel habituum consurgit, illa non sunt censenda entia per se, sed per accidens, in propria et vera ratione entis, ut bene docuit Fonsec., lib. V Metaph., c. 7, q. 5, sect. 2, quia illa non habent inter se veram aliquam et realem unionem, per quam unum per se efficiant, quidquid sit an sub aliqua ratione praedicamentali possint censeri per se, de quo infra, explicando singula praedicamenta.

Ratio entis et unius per accidens

13. Ex his quae dicta sunt de ente et uno per se, colligere licet quid sit dicendum de ente et uno per accidens, quod ab illo distinguitur; nam imprimis omne id, quod ex rebus distinctis constat absque physica et reali unione earum inter se, est in rigore ens per accidens et non per se. Probatur, tum ex dictis, quia in tali ente non potest reperiri ratio entis per se a nobis explicata; tum etiam quia illud unum non potest habere unam realem essentiam; non enim potest intelligi una essentia, nisi vel quia simplex sit, vel quia per realem unionem plurium consurgat; in praedicto autem casu neutrum horum reperitur. Deinde omne ens quod ita est unum ut constet ex rebus distinctis, quarum altera in aliquo genere completum ens sit et per adiunctionem alterius perfectione diversi generis efficiatur, tale etiam ens in rigore est unum per accidens, quia non convenit illi ratio entis per se a nobis explicata, nec potest in tali ente una vera essentia reperiri. Item quia, hoc ipso quod unum ens in suo genere est completum et integrum, quod ei adiungitur, accidentaliter advenit, et ideo unum per accidens cum illo componere dicitur; atque hac ratione vere dicitur id quod constat ex rebus diversorum praedicamentorum et ex natura rei diversis, unum per accidens esse. Quin potius, etiam in rebus eiusdem

tratándose de cosas pertenecientes a un mismo predicamento, es esto verdadero, si son de diverso género o especie y una sobreviene a otra cuando está ya completa en su género o especie, y de este modo con la potencia y el hábito o el acto se hace una unidad *per accidens,* y de modo parecido un vaso de plata dorado es un ente *per accidens,* y así en las demás cosas.

14. En segundo lugar se deduce de lo dicho que en el ente con unidad *per accidens* hay variedad, y en ella cabe un más y un menos. Pues hay cosas que son entes totalmente por agregación, y en ellas hay muchos entes *per se* íntegros y perfectos que se acumulan sin ninguna unión ni orden, y esto parece que es el grado máximo de accidentalidad, ya que se opone absolutamente al ente *per se* propiamente dicho; de esta clase sería un montón de trigo o de piedras.

Otra clase de ente *per accidens* es el que consta ciertamente de entes *per se* íntegros, que no tienen entre sí una unión física, pero que guardan entre sí un cierto orden, como ocurre en el ejército, una república, una casa y otros objetos artificiales parecidos, en los cuales puede haber tanta variedad y diferencia de intensidad cuanto mayor o menor pueda ser la unión de los entes *per se* de que constan; y de este modo parece más uno un al árbol al que ha sido injertada una rama de otra especie, que una casa, y la casa más que el ejército, y así en lo demás. Y en este orden hay que colocar las mezclas de licores compuestos de otros simples alterados imperfectamente, como el vino aguado, el ojimiel, etc. Por lo cual, resulta que aunque éstos, simple y absolutamente, sean entes *per accidens,* sin embargo, relativamente, es decir, en comparación con el ente que es uno por mera agregación, suelen a veces llamarse entes *per se.* Pues porque los medios participan en algo de los extremos, suelen recibir diversos nombres por la comparación con aquéllos; y los entes de esta clase, al convenir de algún modo con los entes *per se,* en cuanto que quedan unidos por alguna forma o relación común, a veces se denominan, por ello, de este modo. En este sentido parece que habló Aristóteles en el citado pasaje del libro V de la *Metafísica.*

Sin embargo, por este raciocinio y comparación parece que el ente compuesto de sustancia y accidente inherente en ella puede ser llamado con mucho mayor motivo ente *per se,* pues éste es el tercer grupo de entes *per accidens* que

praedicamenti id verum habet, si sint diversi generis vel speciei, et una accidat alteri in sua ratione et specie iam completa, et hoc modo ex potentia et habitu, vel actu, fit unum per accidens, et similiter vas argenteum deauratum est ens per accidens, et sic de caeteris.

14. Secundo ex dictis colligitur in ente uno per accidens esse varietatem, et in ea esse magis vel minus. Quoddam enim est ens omnino per aggregationem, in quo multa entia per se integra et perfecta, sine ulla unione et sine ullo ordine congeruntur, et hoc videtur esse maxime per accidens, quia omni ex parte opponitur enti per se proprie sumpto, et huiusmodi est acervus tritici aut lapidum. Aliud vero est ens per accidens, constans quidem ex integris entibus per se, non habentibus inter se physicam unionem, habentibus autem inter se aliquem ordinem, ut est exercitus, respublica, domus, et alia similia artificialia, in quibus tanta potest esse varietas tantaque differentia secundum magis et minus, quanta potest esse maior vel minor unio inter entia per se, ex quibus constat; et hoc modo videtur magis una arbor, cui ramus alterius speciei est insitus, quam domus, et domus magis quam exercitus; et sic de aliis. Et in hoc ordine collocandi sunt liquores mixti, ex simplicibus imperfecte alteratis compositi, ut vinum lymphatum, oximel, etc. Quo etiam fit ut, licet haec simpliciter et absolute sint entia per accidens, tamen respective, id est, comparatione illius entis quod est unum per meram aggregationem, soleant haec interdum vocari entia per se. Nam, quia media participant aliquid de extremis, comparatione illorum solent diversis nominibus appellari; huiusmodi autem entia conveniunt aliquo modo cum entibus per se, quatenus in aliqua forma vel habitudine uniuntur, et ideo ita aliquando nominantur. Quomodo videtur locutus Aristoteles in citato loco V Metaph. Tamen hac consideratione et comparatione ens compositum ex substantia et accidente sibi inhaerente, multo magis videtur posse vocari ens per se; hoc enim est tertium genus entium per accidens quod magis vi-

más parece que se aparta de aquel grupo primero e ínfimo de los entes por agregación y el que más se acerca a la unidad *per se,* no sólo porque los elementos de que consta no se distinguen del supuesto como en los otros y tienen entre sí una mayor unión física, sino también porque uno está verdaderamente en potencia respecto al otro, aunque sea accidental, y el otro naturalmente está ordenado al primero, y en la unión con él tiene su perfección connatural, en todas las cuales cosas este ente imita a aquel otro que es uno propiamente y *per se,* aunque simple y absolutamente sea un uno *per accidens.*

Sobre la unidad absoluta y relativa

15. En tercer lugar, por todo lo dicho se explican fácilmente las otras divisiones de la unidad. Porque hay cosas que pueden llamarse uno absoluto, y otras, uno relativo. Se llama uno absoluto, con toda propiedad y rigor, aquello que es uno *per se;* todas las demás cosas, en cambio, pueden llamarse uno relativo, cosa que parece clara por los mismos términos, ya que el ente *per se* uno se llama así porque tiene la unidad simple y absolutamente; en cambio, las restantes cosas, porque se apartan de esta unidad, se llaman *per accidens.* También es evidente esto mismo por la definición de uno, que es el ente indiviso en sí mismo; por consiguiente, aquello que es absolutamente indiviso, será absolutamente uno, y lo que, hablando en absoluto, está en sí mismo dividido y sólo conserva una cierta indivisión en orden a algún fin, o a alguna forma, será uno sólo parcialmente, y así es como sucede en aquellas cosas que sólo *per accidens* tienen unidad, como se ve claramente por lo dicho.

Por el contrario, Gregorio, en *In I,* dist. 24, q. 1, y en el mismo pasaje otros nominalistas, afirman que sólo el ente simple es absolutamente uno, porque para ser uno absolutamente es preciso que no haya nada en él que no sea él mismo; ahora bien: esta definición ha sido elaborada por ellos gratuitamente, y de acuerdo con ella sólo Dios sería absolutamente uno. Igualmente está en contra de lo que afirma Aristóteles en el libro X de la *Metafísica* —pasaje citado— que distingue en la unidad la indivisible y la que es solamente indivisa. Porque está en contradicción con el modo corriente de pensar y hablar, pues el ente, aunque

detur recedere ab illo primo et infimo ente per aggregationem, magisque accedere ad unum per se, quia, et ea quibus constat, non distinguuntur supposito, sicut in aliis, et habent inter se maiorem physicam unionem, et unum revera est in potentia ad aliud, quamvis accidentali, et alterum natura sua est ordinatum ad aliud, et in unione ad illud habet suam perfectionem connaturalem, in quibus omnibus huiusmodi ens imitatur illud quod est proprie ac per se unum; quamvis simpliciter absolute unum per accidens sit.

De uno simpliciter et secundum quid

15. Tertio ex dictis explicantur facile aliae divisiones unius. Quoddam enim dici potest unum simpliciter, aliud secundum quid. Unum simpliciter proprie et in rigore dicitur, id quod est unum per se; reliqua vero omnia possunt dici unum secundum quid, quod ex ipsis terminis videtur manifestum; ideo enim ens per se unum ita appellatur, quia habet unitatem simpliciter et absolute; reliqua vero quia ab hac unitate recedunt dicuntur per accidens. Patet etiam hoc ex definitione unius; est enim ens indivisum in se; illud ergo quod est indivisum simpliciter, erit unum simpliciter; quod vero est simpliciter divisum in se, et solum habet aliquam indivisionem in ordine ad aliquem finem vel ad aliquam formam, erit tantum unum secundum quid, et ita contingit in his quae solum per accidens sunt unum, ut ex dictis patet. Aliter Greg., In I, dist. 24, q. 1, et ibi alii nominales, dicunt solum ens simplex esse unum simpliciter, quia, ut sit unum simpliciter, necesse est ut nihil sit in ipso quod non sit ipsum; sed haec definitio gratis est ab ipsis conficta, et iuxta illam solus Deus esset unum simpliciter. Item repugnat Aristoteli, X Metaph., loc. cit., distinguenti unum in indivisibile et indivisum tantum. Pugnat enim cum communi modo concipiendi et loquendi; nam ens quamvis compositum,

sea compuesto, se llama ente *per se* y absolutamente; ¿por qué, pues, no habría de llamarse también absolutamente uno? Igualmente tal ente no es muchos absolutamente; luego será uno absolutamente, ya que estas dos cosas se oponen inmediatamente y casi contradictoriamente. Finalmente, en este sentido enseñan los teólogos que Cristo, en cuanto que es compuesto de Dios y la humanidad, es uno absolutamente.

16. Sin embargo, aquí parece que hay que notar dos cosas: primero, que una cosa es decir que algo es uno absoluta o relativamente, y otra que dos cosas son una unidad, del modo que el alma y el cuerpo se dice que son una humanidad o que varios hombres son uno. Nosotros hablamos aquí del primer modo, pues aquél es el propio y absoluto, es decir, de acuerdo con la consideración absoluta del ente y la unidad, según la cual razón la unidad es un atributo del ente, y no de acuerdo con la comparación o relación de una cosa a otra; más todavía: ni siquiera de acuerdo con la comparación mental de la cosa consigo misma, porque, como decía antes, esta relación de razón de la identidad no pertenece al concepto de la unidad, que es algo absoluto. En cambio, el segundo modo de hablar, para ser verdadero, no tanto debe ser formal, cuanto causal, como se ve en los referidos ejemplos, porque la materia y la forma propia y formalmente no son uno, sino que componen una unidad, y de modo semejante, varios hombres no tanto son un pueblo cuanto componen un pueblo, y así en otros casos; y de este modo, la unidad que se halla en muchos —sea de la clase que sea— supone previamente, con prioridad de razón, un ente con ellos constituído, que próxima e inmediatamente se denomine uno, y así hay que entender lo que suele decirse, que varias cosas con pluralidad absoluta forman una unidad relativa, cosa que de nuevo trataremos en la sección siguiente.

17. En segundo lugar hay que observar que aquí se trata de la unidad real y no de la unidad de razón, pues la unidad de razón —por no estar en las cosas, sino por venir del entendimiento— propiamente no queda comprendida en la división propuesta; sin embargo, si alguien quisiera reducir esta unidad a la división dicha, ésta vendría a ser una unidad relativa en sumo grado, y tal es la unidad del género, de la especie, etc., en cuanto que se realiza por una comparación

ens per se et simpliciter dicitur; cur ergo non diceretur etiam simpliciter unum? Item tale ens non est multa simpliciter; ergo erit unum simpliciter, quia haec duo immediate opponuntur et quasi contradictorie. Denique hac ratione docent theologi Christum, ut compositum ex Deo et humanitate, esse unum simpliciter.

16. Hic tamen duo videntur observanda: primum, aliud esse dicere rem aliquam esse unam simpliciter vel secundum quid, aliud vero duas res esse unum, ad eum modum quo anima et corpus dicuntur esse una humanitas, vel plures homines unus. Nos hic priori modo loquimur; nam ille est proprius et absolutus, id est, secundum absolutam considerationem entis et unius secundum quam rationem unum est passio entis, et non secundum comparationem vel respectum unius rei ad aliam; immo nec secundum comparationem rationis eiusdem rei ad seipsam, quia, ut supra dicebam, haec relatio rationis identitatis non est de ratione unius, quae absoluta est. Posterior autem loquendi modus, ut sit verus, non tam formalis quam causalis esse debet, ut patet in dictis exemplis; nam materia et forma proprie ac formaliter revera non sunt unum, sed componunt unum; et similiter plures homines non tam sunt populus, quam componunt unum populum, et sic de aliis; atque ita illa unitas quae in multis reperitur, qualiscumque illa sit, supponit prius secundum rationem ens aliquod ex illis constitutum, quod proxime et immediate unum denominetur, et hoc sensu intelligendum est quod dici solet, plura simpliciter esse unum secundum quid, ut iterum attingemus sectione sequenti.

17. Secundo observandum est hic esse sermonem de unitate rei et non de unitate rationis; nam unitas rationis (cum non sit in rebus, sed ab intellectu) proprie non comprehenditur divisione posita; si tamen quis velit hanc unitatem ad dictam divisionem revocare, haec erit unitas maxime secundum quid, et huiusmodi est unitas generis, speciei, etc., quatenus per mentis comparationem et denominationem efficitur,

y denominación de la mente, la cual también puede ser mayor o menor en su orden en cuanto que incluye según la razón una mayor o menor indivisión, o en cuanto que se funda en la mayor o menor conveniencia hallada en tales cosas. Después diremos si este fundamento que se encuentra con anterioridad en las cosas, merece el nombre de unidad.

18. Y con esto mismo quedan además explicados otros términos que usan algunos, como puede verse en Fonseca, en la referida q. 5, s. 6, a saber, que la unidad se dice de algo a veces absolutamente, a veces comparativamente, como, por ejemplo, lo que es uno consigo mismo, o uno con Pedro en la razón de hombre o de animal, etc. Igualmente, que a veces una cosa se dice una en sí y según su propio concepto, como Pedro se dice numéricamente uno; en cambio, otras veces se dice uno según un concepto superior o inferior, como el animal en la razón de viviente o en el hombre. Pero esta manera de hablar realmente es impropia, pues propiamente la unidad se ha de decir sólo absolutamente, y aquella unidad comparativa no es una unidad real, sino una identidad conceptual o una semejanza fundada en alguna unidad, o ciertamente es una unidad conceptual. Y de modo semejante, ningún ente se dice propiamente uno más que según su propia razón, pues según una razón superior o inferior, una cosa no se llama una más que quizás en un sentido secundario y por razón de otra.

19. Finalmente, conviene señalar que puede considerarse en las cosas una unidad que conviene al ente por razón de su entidad, o sea, en ella considerada precisivamente; pero que puede entenderse otra unidad que conviene a un ente por otro ente que está unido a él, como, por ejemplo, en la materia —como antes decíamos— entendemos la unidad entitativa que conviene a aquélla en su entidad y por virtud de ella, aunque se la considere en abstracto y se separe mentalmente de ella la cantidad y cualquier otro accidente; pero puede concebirse otra unidad en la materia por razón de la cantidad, por la cual se llama una cuantitativamente o numeralmente, y lo mismo puede considerarse en la blancura y en los demás entes corpóreos, ya que en los seres inmateriales sólo se halla el primer género de unidad.

quae etiam potest esse maior vel minor in suo ordine, prout maiorem vel minorem indivisionem secundum rationem includit, seu prout fundatur in maiori vel minori convenientia in rebus illis inventa. An vero hoc fundamentum quod in rebus antecedit, nomen unitatis mereatur, dicemus postea.

18. Et hinc ulterius explicati manent alii termini quibus aliqui utuntur, ut videre est in Fonseca, dicta q. 5, sect. 6, scilicet, quod unum interdum dicitur de aliquo absolute, interdum comparate, ut quod est unum secum, vel unum cum Petro in ratione hominis vel animalis, etc. Item, quod interdum aliquid dicitur unum in se et secundum propriam rationem, ut Petrus dicitur unus numero; interdum vero dicitur aliquid unum in superiori vel inferiori ratione, ut animal in ratione viventis, vel in homine. Sed haec revera impropria sunt, nam unum proprie, absolute tantum dicitur; illa vero comparata unitas non est unitas secundum rem, sed vel identitas secundum rationem, vel similitudo fundata in aliqua unitate, vel certe est unitas secundum rationem. Et similiter, nullum ens dicitur unum proprie, nisi secundum propriam rationem suam; nam secundum superiorem aut inferiorem rationem non dicitur aliquid unum, nisi fortasse secundario et ratione alterius.

19. Ultimo vero annotare oportet aliquam unitatem posse considerari in rebus, quae conveniat enti ratione suae entitatis, seu in illa praecise considerata; alia vero unitas intelligi potest conveniens uni enti per aliud ens sibi adiunctum; ut, verbi gratia, in materia (ut supra dicebamus), intelligamus unitatem entitativam, convenientem illi in sua entitate et ex vi eius, etiamsi praecise consideretur et mente separetur a quantitate et quolibet alio accidente; alia vero unitas intelligitur in materia ratione quantitatis, a qua dicitur una quantitative seu numeraliter; et idem considerari potest in albedine et in aliis entibus corporeis; nam in immaterialibus tantum prior modus uni-

Por consiguiente, la unidad que conviene inmediatamente a la entidad por sí misma puede llamarse unidad *per se*, no en el sentido en que antes hemos hablado acerca del ente y de la unidad *per se*, sino en cuanto que al decir *per se*, lo distinguimos y contraponemos a "por otro"; y esta forma de unidad se halla en todo ente en el mismo grado en que es ente, de tal manera que incluso el ente *per accidens*, en el mismo modo que es uno *per se* y no por otro, tiene dicha unidad, y por ello esta unidad es la que conviene al ente por sí mismo, en cuanto es tal; y para quitar toda equivocidad podría llamarse unidad intrínseca o entitativa, ya que la otra unidad que conviene por razón de otro es accidental y como extrínseca o denominativa, y de ésta ya trataremos más ampliamente en la sección quinta.

SECCION IV

Si la unidad es un atributo adecuado del ente; división de éste en uno y múltiple

1. Hasta aquí sólo hemos declarado el concepto de unidad y sus diversos modos; pero como toda esta disputación va encaminada a mostrar que este atributo conviene al ente, quedan todavía por hacer dos cosas. Primero, explicar cómo esta propiedad se convierte con el ente y es adecuada pasión suya. Segundo, declarar a qué unidad le conviene esto, cosa que haremos en la sección siguiente.

2. Acerca de lo primero, la razón de la duda está en que el ente se divide en uno y múltiple, como consta por Aristóteles, libro X de la *Metafísica*, c. 1, y por Santo Tomás, I, q. 11; incluso algunos pretenden que ésta es la primera división del ente, como trata extensamente Soncinas, libro X de la *Metaph.*, q. 1; sin embargo, el miembro que divide no puede convertirse con el dividido, luego, tampoco la unidad con el ente; por consiguiente, no es atributo suyo. Y esto se confirma porque la unidad y la multitud están en oposición, como atestiguó Aristóteles más arriba; por consiguiente, no pueden convenirle a una misma cosa; luego el ente que es múltiple no es uno. Por consiguiente, la unidad no es un atributo adecuado del ente.

tatis reperitur. Unitas ergo immediate conveniens entitati per seipsam dici potest unitas per se, non in sensu quo supra locuti sumus de ente et uno per se, sed ut per se distinguitur contra per aliud, qui modus unitatis in omni ente, eo modo quo ens est, reperitur, ita ut etiam ens per accidens, eo modo quo unum est per se, et non per aliud, habeat eam unitatem, et ideo haec unitas est quae per se convenit enti ut ens est; et ad tollendam aequivocationem posset dici unitas intrinseca seu entitativa; alia enim unitas, quae per aliud convenit, accidentaria est et quasi extrinseca, seu denominativa, de qua plura in sectione quinta.

SECTIO IV

Utrum unitas sit adaequata passio entis, et de divisione entis in unum et multa

1. Hactenus solum declaravimus rationem unius et varios modos eius; quia vero tota haec disputatio eo tendit, ut ostendamus hanc passionem enti convenire, duo agenda supersunt. Primo, ut declaremus quomodo haec proprietas convertatur cum ente et sit adaequata passio eius. Secundo, ut declaremus cuinam unitati hoc conveniat, quod praestabimus sectione sequenti.

2. Circa primum, ratio dubitandi est, quia ens dividitur per unum et multa, ut constat ex Aristotele, X Metaph., c. 1, et ex D. Thom., I, q. 11; immo multi contendunt hanc esse primam divisionem entis, ut late Soncin., X Metaph., q. 1; sed membrum dividens non potest converti cum diviso; ergo neque unum cum ente; ergo non est passio eius. Et confirmatur; nam unum et multa opponuntur, teste Aristotele supra; ergo non possunt eidem convenire; ergo ens quod est multa, non est unum; ergo unum non est adaequata passio entis.

3. En esta duda hay que decir brevemente que la unidad o el *uno* es atributo adecuado del ente. Así puede verse en Aristóteles, libro IV de la *Metafísica*, c. 2, texto 3, donde dice que el ente y la unidad se siguen el uno al otro. Lo mismo enseñó Platón en el *Parménides*, diciendo: *Ni el ente falta a la unidad, ni ésta a aquél, sino que más bien estas dos cosas se equiparan en todo.* E igualmente Santo Tomás, I, q. 11, a. 1 y 2, y todos los filósofos.

Y además, se ve claramente con el raciocinio, en primer lugar porque entre los atributos del ente se coloca el primero la unidad, como vimos arriba; luego, es preciso que se convierta con el ente, ya que pertenece al concepto de atributo propiamente dicho que sea adecuado a su sujeto, y, por ello, se pone la unidad entre los trascendentales, igual que el ente mismo. En segundo lugar, se explica por la misma realidad, pues la unidad verdadera y real supone o incluye la entidad, como antes se vió, puesto que lo que no es nada, tampoco puede llamarse uno más que equívocamente y por denominación extrínseca; sin embargo, a toda entidad, en cuanto tal, le sigue o necesariamente se le une la indivisión en sí, porque si está actualmente dividida, en cuanto es tal no sería ya entidad, sino entidades; luego, la razón de unidad corre parejamente con la del ente. En tercer lugar, porque todo ente o es simple o compuesto; el simple no sólo está indiviso, sino que es indivisible, en cuanto que es simple; el compuesto, en cambio, en cuanto es tal, también está indiviso, ya que si estuviera actualmente dividido no sería compuesto. Luego todo ente, tanto simple como compuesto, es uno, y lo que no es ni simple ni compuesto no es ente, sino que o no será nada o serán muchos entes.

Se explica la división del ente en uno y múltiple

4. Por consiguiente, al motivo de duda propuesto responde Santo Tomás en I, q. 11, a. 1, ad 2, que lo que está indiviso de un modo puede estar dividido de otro, y lo que es muchos en un aspecto puede ser uno en otro: *Y de este modo* —dice— *se divide el ente en uno y muchos, que viene a querer decir uno absolutamente y muchos relativamente, pues la misma multitud no estaría contenida bajo el ente si no lo estuviera de alguna forma bajo el uno.* Y aduce a

3. In hoc dubio breviter dicendum est, unitatem seu *unum* esse adaequatam passionem entis. Ita sumitur ex Aristotele, IV Metaph., c. 2, text. 3, dicente ens et unum se invicem sequi. Idem docuit Plato in Parmenide, dicens: *Neque ens uni, neque unum enti deest, sed duo haec potius per omnia coaequantur.* Idem D. Thomas, I, q. 11, a. 1 et 2, et omnes philosophi. Et ratione patet primo, quia inter passiones entis primo loco ponitur unum, ut supra vidimus; ergo oportet ut convertatur cum ente, quia de ratione passionis proprie dictae est ut sit adaequata subiecto suo, et ideo unum inter transcendentia ponitur, sicut ipsum ens. Secundo ex re ipsa declaratur, quia unitas vera et realis supponit vel includit entitatem, ut supra visum est; nam quod nihil est, neque unum dici potest, nisi aequivoce et per denominationem extrinsecam; sed ad omnem entitatem, ut entitas est, consequitur seu necessario coniungitur indivisio in se; nam si sit actu divisa, quatenus talis est, non est entitas, sed entitates; ergo ratio unius adaequate currit cum ente. Tertio, quia omne ens est simplex aut compositum; simplex non solum indivisum est, sed indivisibile, quatenus simplex est; compositum vero, ut tale est, etiam est indivisum; nam si actu divisum sit, non erit compositum. Ergo omne ens, tam simplex quam compositum, unum est; quod autem nec simplex nec compositum est, ens non est; sed vel nihil erit, vel plura entia.

Explicatur divisio entis in unum et multa

4. Ad rationem ergo dubitandi positam respondet Div. Thomas, I, q. 11, a. 1, ad 2, id, quod est uno modo indivisum, alio modo posse esse divisum, et quod sub una ratione est multa, sub alia esse posse unum: *Et hac ratione* (inquit) *ens dividitur per unum et multa, tamquam per unum simpliciter et multa secundum quid; nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno.* Affertque Dionysium, ult. c. de Divinis nominibus,

Dionisio, en el último capítulo *De Divinis Nominibus*, que dice: *No hay multitud que no participe de algún modo de la unidad, porque las cosas que son multitud en cuanto partes, son una unidad en cuanto todo, y las que son multitud por los accidentes, son una unidad por el sujeto*, etc. Con esta respuesta se ve claro, en primer lugar, que, hablando propia y formalmente, el ente no se divide en muchos, en cuanto son muchos actual y formalmente, porque estos "muchos", en cuanto son tales, en realidad no son un ente, sino varios entes.

5. Por tanto, la multitud puede entrar en la división del ente de un doble modo: primeramente, cuando por ésta se entiende no una multitud actual, es decir, actualmente dividida —que es propiamente la única multitud, como consta por el libro V de la *Metafísica*, c. 13, texto 18—, sino sólo una multitud en potencia, del mismo modo que se dice que en el continuo hay una multitud de partes integrantes o de puntos, y en la naturaleza humana multitud de partes esenciales. Y de este modo parece que entendió Santo Tomás la división cuando dice que el ente se divide en uno y muchos, o lo que es igual, uno absolutamente, y muchos relativamente porque es absolutamente uno aquello en lo que no hay una multitud de elementos actualmente divididos; y, por el contrario, se llama muchos relativamente, a aquellas cosas que en la realidad no están divididas o separadas actualmente, sino sólo en potencia. Por lo cual, en este sentido no es menester que los miembros, hablando propiamente, se distingan en la realidad, sino que basta que lo hagan conceptualmente, pues aquel mismo ente que absolutamente es uno, puede ser muchos relativamente, o en potencia, como consta por los ejemplos que se han puesto, a no ser que queramos entender dichos miembros en sentido precisivo o exclusivo, de esta forma, que un ente de tal manera es uno que en ningún sentido es muchos, ni en acto ni en potencia; y otro, en cambio, de tal manera es uno que es muchos relativamente, o sea, en potencia o accidentalmente, en el cual sentido coincidirá aquella división con la del ente o de la unidad en simple y compuesto.

Y según esta interpretación, fácilmente se ve que tal división no se opone en nada a la adecuación del ente y la unidad, ya que semejante multitud no excluye la unidad absoluta. Finalmente, puede entenderse en este sentido que con aquella división se divide al ente no en cuanto es común al ente *per se* y *per accidens*,

dicentem, *non esse multitudinem quae non participet aliquo modo unitatem; nam, quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto*, etc. Ex qua responsione intelligitur primo, formaliter et proprie loquendo, ens non dividi in multa ut multa sunt actu et formaliter, quia huiusmodi multa quatenus talia sunt, revera non sunt ens, sed entia.

5. Duplici ergo modo potest multitudo poni in divisione entis: primo si non intelligatur de multitudine actuali, id est, actu divisa, quae sola proprie est multitudo, ut constat ex V Metaph., c. 13, text. 18, sed de multitudine in potentia tantum, quomodo in continuo dicitur esse multitudo partium integrantium aut punctorum, et in natura humana multitudo partium essentialium. Et hoc modo videtur intellexisse Div. Thom. divisionem, cum dicit ens dividi per unum et multa tamquam per unum simpliciter et multa secundum quid; nam illud est unum simpliciter, in quo non sunt multa actu divisa, et e converso, illa dicuntur multa secundum quid, quae in re non sunt actu divisa seu disiuncta, sed potentia tantum. Unde in hoc sensu membra haec, per se loquendo, non est necesse re distingui, sed ratione tantum; idem namque ens, quod est unum simpliciter, est multa secundum quid seu in potentia, ut in exemplis positis constat; nisi velimus ea membra cum praecisione seu exclusione intelligere, hoc modo, aliquod ens ita esse unum ut nullo modo sit multa, neque actu, neque potentia; alíud vero ita esse unum ut sit etiam multa secundum quid seu potentia aut accidentaliter, quo sensu coincidet illa divisio cum divisione entis seu unius in simplex et compositum. Et iuxta hanc interpretandi rationem facile constat divisionem hanc nihil obstare adaequationi entis et unius; nam illa multitudo non excludit unitatem simpliciter. Denique in hoc sensu potest intelligi in ea divisione dividi ens, non ut commune est ad ens per se et per acci-

sino el mismo ente *per se*, puesto que entre los entes *per se* se dan algunos que, aunque sean uno en acto, pueden, sin embargo, ser muchos en potencia.

6. Hay un segundo sentido para exponer aquella división de la multitud absoluta y propiamente, en el que parece que la interpretó Cayetano, cuando dijo que las palabras de Santo Tomás, en la solución "ad 2": *El ente se divide en uno y muchos, como entendiendo uno absolutamente y muchos relativamente,* han de ser entendidas de tal modo que *absolutamente* y *relativamente* no afecten a *uno* y *muchos,* sino al verbo *se divide;* es decir, el ente se divide de tal manera por lo uno y lo múltiple, que lo uno es el ente simplemente y lo múltiple, en cambio, lo es relativamente. Y por el contrario, de este modo, hay que decir que lo múltiple se pone en la división del ente en cuanto resulta que las cosas que son en absoluto muchas, son una unidad relativamente. Por lo cual, un miembro se entiende referido a la unidad simple y absoluta, y en tal sentido, aquellos miembros no se distinguen sólo conceptualmente, sino también realmente siempre, ya que incluyen una oposición contradictoria o privativa por parte de la división, porque muchos absolutamente son aquellas cosas que en sí mismas están actualmente divididas y, en cambio, unidad, lo que no está en sí actualmente dividido. Y también de acuerdo con este sentido coincide la presente división con aquella por la que se divide el ente en uno absolutamente y uno relativamente, pues la multiplicidad absoluta no divide al ente más que en cuanto que es una unidad relativa. De lo cual resulta también que lo dividido en dicha división así explicada no es el ente *per se*, sino aquello que a su vez se divide en *per se* y *per accidens*, ya que todo ente *per se* es uno absolutamente; y la multiplicidad no se dice una relativamente más que en cuanto constituye un ente *per accidens*, y así no puede ponerse en la división del ente, si no es a lo sumo bajo la razón de ente *per accidens;* luego lo dividido en tal división no puede ser el ente *per se*, porque repugnaría a un miembro convertirse con el otro; debe ser, por tanto, el ente en cuanto que prescinde de la razón de *per se* y *per accidens*. Y así, por último, se entiende cómo la anterior división no repugna a la adecuación de la unidad y el ente, puesto que ella supone que de tal manera tenga cada cosa la unidad como tiene la entidad, de modo que si es un ente *per se*, será también

dens, sed ipsum ens per se, quia inter entia per se dantur aliqua quae licet sint unum actu, possunt tamen esse multa potestate.

6. Alio vero modo potest illa divisio exponi de multitudine simpliciter ac proprie, quomodo videtur intellexisse Caietanus, cum ait illa verba D. Thomae, dict. solut. ad 2, *ens dividi per unum et multa, tamquam per unum simpliciter et multa secundum quid,* ita esse intelligenda ut *simpliciter* et *secundum quid* non cadant super *unum* et *multa,* sed super verbum *dividitur,* id est, ita dividitur ens per unum et multa, ut unum simpliciter sit ens, multa vero secundum quid. Atque hoc modo e contrario dicendum est multitudinem poni in divisione entis, quatenus contingit ea quae sunt multa simpliciter esse unum secundum quid. Unde aliud membrum intelligitur de uno simpliciter et absolute; atque hoc sensu membra illa non ratione tantum, sed re ipsa semper distinguuntur, quia includunt oppositionem contradictoriam seu privativam ex parte divisionis; nam multa simpliciter sunt quae in se sunt actu divisa; unum vero, quod non est in se actu divisum. Et iuxta hunc etiam sensum coincidit haec divisio cum illa qua dividitur ens in unum simpliciter et unum secundum quid; nam multa simpliciter non dividunt ens, nisi quatenus sunt unum secundum quid. Quo etiam fit ut divisum in hac divisione sic explicata non sit ens per se, sed quod dividitur in ens per se, et per accidens, nam omne ens per se est unum simpliciter; multa autem non dicuntur unum secundum quid, nisi quatenus ens aliquod per accidens constituunt, et ita non possunt in divisione entis poni, nisi saltem sub ratione entis per accidens; ergo divisum in ea divisione non potest esse ens per se; nam repugnaret uni membro ut converteretur cum alio; debet ergo esse ens abstrahens a per se et per accidens. Atque ita tandem intelligitur, quomodo praedicta divisio non repugnet adaequationi unius et entis; nam ad eam spectat ut ita unumquodque sit unum sicut est ens, ita ut, si fuerit ens per se, sit etiam

un uno *per se*, y si es un ente *per accidens*, será también un uno *per accidens*, y así como el ente puede significarse también en abstracto, también podrá hacerse así con el uno y, por consiguiente, como el ente se divide en este sentido en uno y múltiple, igualmente puede dividirse así la unidad misma, pues, como dije, es lo mismo que si se dividiera en unidad absoluta y unidad relativa.

SECCION V

¿Es análoga la división del ente en uno y múltiple?

1. Con todo lo que llevamos dicho, fácilmente pueden solucionarse algunas dudas que proponen los autores acerca de esta división. Y la primera es si esta división es análoga o unívoca.

2. Hay que responder que si se entiende en el segundo sentido, es análoga y casi equívoca, porque la división del ente en *per se* y *per accidens* —a la cual equivale dicha división en ese sentido, como quedó dicho— es análoga, con una cierta analogía de proporcionalidad, de tal manera que al ente tomado en este sentido no responde un concepto común, puesto que el ente *per accidens*, como tal, no es ente en realidad, sino entes, y recibe el nombre de ente sólo por una cierta proporción o imitación del ente *per se*.

Se prueba esta afirmación, en primer lugar con Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, c. 2, al fin, donde abiertamente enseña que aquí interviene la analogía. Además, por la razón, porque las cosas que son absolutamente muchas, no son absolutamente una, ya que estos dos términos son diametralmente opuestos; luego tampoco son absolutamente ente, ya que el ente y el uno, si se toman en la misma proporción, se convierten. Luego el ente no se divide unívocamente en uno y múltiple, sino analógicamente. Y esto indicó Santo Tomás en I, q. 11, ad 2, según la explicación de Cayetano aducida arriba y ya explicada.

Además, el que esta analogía sea tan grande como dijimos, se explica de este modo: porque estar indiviso pertenece al concepto de la unidad; ahora bien: esta indivisión no se encuentra en tal unidad accidental más que de modo muy

unum per se; si vero ens sit per accidens, sit etiam unum per accidens, et sicut ens abstracte potest significari, ita et unum, et ideo, sicut ens in hoc sensu dividitur in unum et multa, ita et ipsum unum posset eodem modo dividi; nam, ut dixi, perinde est ac si dividatur in unum simpliciter et unum secundum quid.

SECTIO V

An divisio entis in unum et multa sit analoga

1. Ex his quae dicta sunt, facile possunt definiri nonnulla dubia quae de hac divisione tractari solent ab auctoribus. Primum est an haec divisio sit analoga vel univoca.

2. Respondetur, si intelligatur in posteriori sensu, esse analogam et fere aequivocam, quia divisio entis in ens per se et ens per accidens, cui praedicta divisio aequivalet in illo sensu, ut dictum est, analoga est, analogia quadam proportionalitatis, ita ut enti sic sumpto non respondeat unus communis conceptus, quia ens per accidens, ut sic, revera non est ens, sed entia, solumque appellatur ens propter quamdam proportionem, vel imitationem entis per se. Probatur haec sententia imprimis ex Aristotele, lib. IV Metaph., c. 2, in fine, ubi aperte docet hic intervenire analogiam. Deinde ratione, quia quae sunt multa simpliciter non sunt unum simpliciter; nam haec duo prorsus opponuntur; ergo neque sunt ens simpliciter; nam ens et unum, si eadem proportione sumantur, convertuntur; ergo ens non dividitur univoce in unum et multa, sed analogice. Et hoc significavit D. Thomas, I, q. 11, a. 1, ad 2, iuxta expositionem Caietani supra adductam et declaratam. Deinde, quod haec analogia tanta sit, ut diximus, declaratur in hunc modum: quia esse indivisum est de ratione unius; sed haec indivisio non reperitur in huiusmodi uno per accidens, nisi valde analogice,

análogo y casi equívoco, ya que en ella hay muchas cosas actualmente divididas, y la indivisión que tienen es sólo según una aprehensión o relación; luego la razón de unidad no conviene a tal multitud más que por una cierta proporcionalidad o imitación; luego del mismo modo le conviene la razón de ente, porque como quedó dicho, el ente y la unidad se corresponden el uno al otro guardada la debida proporción. E igualmente, por la razón de que ente se dice tomándolo de esencia o de existencia, y en aquella multitud no hay esencia ni existencia, sino más bien esencias o existencias.

3. Se podrá decir que esto vale, a lo más, de aquellas cosas que de tal forma son absolutamente una multitud que no forman una unidad en ningún sentido más que por agregación, como un montón de piedras, etc., puesto que allí verdaderamente no hay unidad, sino alguna proximidad, que sólo puede ser llamada unidad acudiendo a una cierta proporcionalidad, tal como ha sido ya debidamente explicado. Sin embargo, en los demás entes *per accidens* que tienen alguna unión o coordinación de las partes, por razón de la cual pueden llamarse en algún sentido *per se* uno, como dijimos arriba, no parece que valga la razón propuesta ni que intervenga una analogía tan grande, pues estas cosas parecen estar comprendidas bajo el solo concepto de la unidad tomada trascendentalmente, ya que tienen una cierta unidad real e indivisión que se funda en las cosas mismas.

4. A esta cuestión hay que responder que ello es ciertamente probable, principalmente cuando interviene la unión física y real, como se da entre la sustancia y el accidente, que está intrínsecamente inherente en ella; porque en tal compuesto, como hay unión física y verdadera, así hay también una cierta unidad real, que aunque no sea tan grande como la que interviene en el compuesto sustancial, tiene, a pesar de todo, una conveniencia real con ella, semejante a la que se da también entre aquellas uniones; bastará, por tanto, aquélla al menos para la unidad del concepto, aunque se encuentre allí con alguna analogía, lo cual queda pendiente de cuanto se diga después acerca de la analogía del ente. En cambio, tratándose de otros entes artificiales, la cosa es más dudosa, porque no interviene allí una unión real y física y, por consiguiente, tampoco indivisión real; luego, tampoco

et fere aequivoce, quia in eo reperiuntur multa actu divisa, et indivisio solum est secundum quamdam apprehensionem vel habitudinem; ergo ratio unius non convenit tali multitudini, nisi per quamdam proportionalitatem seu imitationem; ergo ratio entis eodem modo illi convenit, quia, ut dictum est, ens et unum sibi invicem cum proportione respondent. Item, quia ens dicitur ab essentia vel ab existentia; in illa autem multitudine non est essentia neque existentia, sed potius essentiae et existentiae.

3. Dices hoc ad summum procedere de his quae ita sunt multa simpliciter ut nullo modo sint unum nisi per aggregationem, ut in acervo lapidum, etc., quia ibi revera non est unitas, sed propinquitas quaedam, quae non nisi per quamdam proportionalitatem potest vocari unitas, ut recte declaratum est. Tamen in aliis entibus per accidens, quae habent aliquam unionem vel coordinationem partium, ratione cuius possunt aliquo modo dici unum per se, ut supra diximus, non videtur procedere ratio facta, nec intercedere tanta analogia; nam haec videntur comprehendi sub uno conceptu unius transcendentaliter sumpti; nam habent unitatem aliquam realem et indivisionem quae in ipsis rebus fundatur.

4. Respondetur hoc quidem esse probabile, praesertim quando intercedit physica et realis unio, ut est inter substantiam et accidens, ipsi intrinsece inhaerens; nam in tali composito, sicut est vera et physica unio, ita est aliqualis unitas realis, quae licet non sit tanta quanta est in substantiali composito, habet tamen cum illa realem convenientiam, qualis est etiam inter illas uniones; illa ergo sufficiet, saltem ad unitatem conceptus, esto illa sit cum aliqua analogia, quod pendet ex infra dicendis de analogia entis. De aliis vero entibus artificialibus res est magis dubia, quia non intercedit ibi unio realis et physica, et consequenter nec indivisio realis; ergo nec convenien-

conveniencia real en la unidad que baste para la unidad del concepto en la razón de ente o de uno.

Sin embargo, a pesar de todo, la afirmación opuesta puede fácilmente defenderse, porque aquella misma composición con alguna unión y coordinación es ya cierta unión que basta para que estos entes se conciban como de alguna manera *per se* unos, y por ello dijimos arriba que es probable que por tal motivo queden directamente contenidos en el objeto de la metafísica, y que acerca de ellos en cuanto tales pueda haber ciencia; por consiguiente, esto sería bastante para que puedan concebirse bajo el solo concepto de la unidad trascendental.

5. Y de aquí se sigue forzosamente que si aquella división se entiende en el primer sentido antes explicado, de tal forma que se divida el ente *per se* —rigurosamente tomado— en uno que de ningún modo es multitud, y uno que es multitud en potencia, mucho más se divide así la unidad tomada según un cierto concepto común de unidad *per se* o absoluta, puesto que ser muchos de ese modo, a saber, en potencia, no excluye la unidad absoluta, como se dijo; pero no parece que haya de ser excluída toda analogía de aquel concepto, porque Dios, que está contenido en él, como no es ente unívocamente, así tampoco parece tener unívocamente unidad con las demás criaturas.

6. Podría, sin embargo, decirse con probabilidad que aunque la unidad, en cuanto a lo positivo que incluye o connota no se dice unívocamente de Dios y las criaturas, sin embargo, en cuanto a la negación incluída, no repugna que se diga unívocamente, puesto que otros predicados negativos pueden decirse unívocamente de Dios y las criaturas. Así, por ejemplo, ser inmaterial en cuanto que dice exclusivamente negación y carencia de materia prima conviene igualmente a los ángeles y a Dios, aunque el fundamento positivo de aquella carencia no sea en ellos algo unívoco; así, por consiguiente, parece que puede igualmente decirse de la negación de división expresada por la unidad. Podrá decirse que esto, a lo sumo, vale de las cosas indivisbles en cuanto tales, por ejemplo, del ángel. Sin embargo, hay que mantener lo contrario, primero porque si se concede una sola vez que la unidad trascendental se dice unívocamente del ángel y de Dios, puede tomarse de allí el argumento de que se dice también unívocamente del hombre, por ejemplo, afirmando que aunque el hombre no es tan perfectamente

tia realis in unitate, quae sufficiat ad unitatem conceptus in ratione entis vel unius. Nihilominus tamen oppositum potest facile defendi, quia illamet compositio cum aliqua coniunctione vel coordinatione, est aliqualis unio, quae sufficit ut haec entia concipiantur ut aliquo modo per se una, propter quod supra diximus probabile esse sub ea ratione directe contineri sub obiecto metaphysicae, et de illis ut sic posse esse scientiam: hoc ergo etiam satis erit ut sub uno conceptu transcendentali unius concipi possint.

5. Atque hinc a fortiori sequitur, si divisio illa intelligatur in priori sensu supra explicato, ita ut divisum sit ens per se rigorose dictum in unum quod nullo modo est multa, et unum quod est multa in potentia, sic multo magis dividi unum secundum communem quemdam conceptum unius per se seu simpliciter, quia esse multa illo modo, scilicet, in potentia, non excludit unitatem simpliciter, ut dictum est; non tamen videtur excludenda omnis analogia ab illo conceptu, quia Deus, qui in illo continetur, sicut non est univoce ens, ita nec videtur univoce unus cum caeteris creaturis.

6. Posset autem probabiliter dici, quamvis unum, quoad positivum quod includit vel connotat, non dicatur univoce de Deo et creaturis, tamen quantum ad negationem inclusam non repugnare quod dicatur univoce, quia alia praedicata negativa possunt univoce dici de Deo et creaturis. Ut, verbi gratia, esse immateriale, ut praecise dicit negationem et carentiam materiae primae, aeque convenit angelis et Deo, quamvis positivum fundamentum illius carentiae non sit in eis univocum; sic ergo videtur dici posse de negatione divisionis quam dicit unum. Dices hoc ad summum procedere de rebus indivisibilibus ut sic, verbi gratia, de angelo. Sed contra primo, quia si semel conceditur unum transcendens dici univoce de angelo et Deo, inde sumitur argumentum dici etiam univoce de homine, verbi gratia, quia licet homo non sit tam perfecte

uno como el ángel, con todo es unívocamente uno; luego, si el ángel es uno unívocamente con Dios, también el hombre será uno unívocamente con ambos.

En segundo lugar resulta claro por una razón *a priori*, porque la unidad dice precisamente negación de actual división; pero esta negación íntegra y perfectamente se encuentra en el ente uno *per se* y con toda propiedad, aunque sea compuesto. El hecho de que en la sustancia indivisible se encuentre algo más además de aquella negación es cosa que pertenece claramente a una cierta mayor perfección de la entidad o de la unidad, pero que, sin embargo, no basta para la analogía en el concepto de unidad, y como, por otra parte, respecto de esta negación, no hay propia dependencia o causalidad por ningún motivo más que por razón del fundamento, no parece que haya en ella ninguna razón suficiente de analogía. En tercer lugar, se confirma lo mismo porque, de lo contrario, la materia prima, por ejemplo, sería más perfectamente una unidad que la sustancia compuesta, y el mismo argumento puede darse acerca del alma; y más todavía, incluso, de cualquier accidente simple respecto de la sustancia compuesta y del punto respecto de la cantidad, pues con relación a todo esto se sigue que la unidad es análoga, y se dice con prioridad del ente simple, aunque sea imperfectísimo.

7. Pero, aunque todo esto haya sido afirmado con probabilidad, sin embargo, hay que mantener simplemente que la unidad trascendental se dice analógicamente de Dios y de las criaturas y de todas aquellas cosas de las cuales se predica el ente analógicamente, puesto que —sea lo que sea de la negación— la unidad no dice formalmente sólo negación, como arriba se vió, sino entidad o esencia indivisa, y, por ello, donde la esencia no se encuentra unívocamente, tampoco la unidad real puede ser unívoca. Asimismo, porque, como Aristóteles dijo —libro IV de la *Metafísica*, texto 2—, en realidad es lo mismo decir uno y ente uno; luego lo que no es absolutamente ente, no puede ser absolutamente uno; luego lo que fuere analógicamente ente, será también analógicamente uno. Y esto es verdad principalmente en Dios, en el cual no sólo la esencia, como tal, es de otro orden, sino que también en cuanto que es fundamento de la negación de la unidad, tiene una cierta perfección de otra clase y orden. Pero en

unus sicut angelus, tamen est univoce unus; ergo si angelus est unus univoce cum Deo, etiam homo erit univoce unus cum utroque. Secundo ratione a priori id patet, quia unum praecise dicit negationem actualis divisionis; sed haec negatio integre et perfecte reperitur in ente propriissime et per se uno, etiamsi compositum sit. Quod autem in substantia indivisibili aliquid amplius praeter illam negationem reperiatur, pertinet quidem ad maiorem quamdam perfectionem entitatis vel unitatis, non tamen sufficit ad analogiam in ratione unius. Unde, cum alias respectu huius negationis non sit propria dependentia vel causalitas nisi ratione fundamenti, nulla videtur esse in ea sufficiens ratio analogiae. Tertio idem confirmatur, quia alias materia prima, verbi gratia, esset perfectius unum quam substantia composita; et idem argumentum fieri potest de anima, immo et de quolibet accidente simplici respectu substantiae compositae, et de puncto respectu quantitatis, nam respectu omnium sequitur unum esse analogum et per prius dici de simplici, quamvis imperfectissimo ente.

7. Sed, licet haec probabiliter dicta sint, nihilominus simpliciter dicendum est unum trascendens analogice dici de Deo et creaturis et de his omnibus de quibus ens analogice dicitur, quia (quidquid sit de negatione) unum non dicit de formali solam negationem, ut supra visum est, sed entitatem seu essentiam indivisam, et ideo ubi essentia univoce non est, nec realis unitas potest esse univoca. Item, quia, ut Aristoteles dixit., IV Metaph., text. 2, quod ad rem attinet, idem est dicere unum et ens unum; ergo quod non est simpliciter ens, non potest esse simpliciter unum; ergo, quod fuerit analogice ens, erit etiam analogice unum. Hoc autem maxime habet verum in Deo, in quo non solum essentia ut sic est alterius ordinis, sed etiam ut fundat negationem unius, habet perfectionem quamdam alterius rationis et ordinis. In illis

aquellos entes en los que, a pesar de que la esencia es más imperfecta, sin embargo, en cuanto funda la negación de la división tiene un cierto exceso de simplicidad o indivisibilidad, se puede decir en cierto modo que es más perfecta la razón de uno en cuanto a la negación, pero no absolutamente, a causa de la razón ya apuntada. Y con esto se confirma nuevamente lo que arriba se dijo, que la unidad no dice formalmente sola negación, sino entidad bajo la negación.

SECCION VI

Cómo se oponen la unidad y la multiplicidad

1. En esta cuestión señaló Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, c. 2, que la unidad y la multiplicidad se oponen privativamente. Sin embargo, en el libro X, c. 1, afirma que no se oponen ni relativamente, porque la unidad no se dice con relación a otro; ni contradictoriamente, porque ninguno de los dos es mera negación, pues ninguno de los dos puede decirse con verdad tanto de las cosas que no son como las que son; ni de forma meramente privativa, ya que ni uno ni otro consiste en sola privación, sino que dicen algo positivo; ni, por fin, se oponen con mera contrariedad, ya que incluyen formalmente una negación, con lo cual termina diciendo que se oponen de algún modo como contrarios y de algún modo como privativos. Santo Tomás, en I, q. 11, a. 2, piensa que esta oposición se acerca más a la privativa, porque —dice— la unidad se opone a la multiplicidad, como lo indiviso a lo dividido.

2. Sin embargo, para explicar más esto hay que considerar que la multitud puede referirse a la unidad de dos formas: primero, en cuanto que es multitud de cosas; segundo, en cuanto que de algún modo es uno; de acuerdo con lo que dejamos dicho de que la multitud es el miembro que divide al ente en esa clasificación en la que se le divide en uno y múltiple. Por lo cual, hablando formalmente de la multitud como miembro que es de aquella división, difiere de la unidad simplemente dicha como lo imperfecto de lo perfecto, y así vienen a ser como dos razones desiguales y diversas. Igual que si consideramos al núme-

autem entibus, in quibus licet essentia sit imperfectior, tamen, ut fundat negationem divisionis, habet quemdam excessum simplicitatis seu indivisibilitatis, aliquo modo dici potest esse perfectior ratio unius quoad negationem, non vero simpliciter, propter rationem dictam. Et hinc rursus confirmatur quod supra dictum est, unum non dicere de formali solam negationem, sed entitatem sub negatione.

SECTIO VI

Quomodo unum et multa opponantur

1. In hac re Aristoteles, lib. IV Metaph., c. 2, unum et multa significat privative opponi. At vero, lib. X, c. 1, sentit neque opponi relative, quia unum non dicitur ad aliud, nec contradictorie, quia neutrum est mera negatio, neutrum enim vere dici potest, tam de his quae non sunt, quam de his quae sunt; nec mere privative, quia neutrum consistit in sola privatione, sed aliquid dicit positivum, nec denique mere contrarie, quia includunt formaliter aliquam negationem; unde concludit opponi quodammodo contrarie et quodammodo privative. D. Thomas autem, I, q. 11, a. 2, sentit hanc oppositionem magis accedere ad privativam, quia unum (inquit) opponitur multis, sicut indivisum diviso.

2. Ut hoc tamen amplius explicetur, considerandum est multa dupliciter posse comparari ad unum: primo, ut multa sunt; secundo, ut sunt aliquo modo unum; quomodo diximus multitudinem esse membrum dividens ens in ea partitione qua dividitur in unum et multa. Quapropter, formaliter loquendo de multitudine, ut est membrum illius divisionis, differt ab uno simpliciter dicto tamquam imperfectum a perfecto, et ita sunt tamquam duae rationes disparatae et distinctae. Sicut, si consideremus nume-

ro bajo la razón de una cantidad discreta o suponemos que él tiene una razón formal como tal, se distinguiría de la unidad como una cierta razón formal distinta de la razón formal de la unidad, como suelen distinguirse dos naturalezas o especies desiguales, o como se distingue la línea del punto. Pero, sin embargo, considerando la multitud en cuanto que es multitud y mera agregación de varios, así podemos fijarnos o bien sólo en aquello que hay de positivo en la unidad y multitud, y en este sentido se comportan a la manera del todo y la parte, ya que la multitud se origina así a partir de las unidades; o bien podemos considerar la negación incluída, y de esta forma, uno y otro incluye alguna negación, porque la multitud, al decir muchos entes positivos, incluye esta negación de que uno no sea el otro, que puede llamarse negación de identidad; la unidad, en cambio, dice negación de división. Y así parecen oponerse mutuamente en sentido privativo según los diversos conceptos, pues la unidad incluye la negación de división, que pertenece al concepto de la multitud; y la multitud, en cambio, incluye la negación de identidad, o de real conjunción, que pertenece al concepto de la unidad. Con todo, por incluir la multitud a la unidad y requerir la indivisión en cada uno de los singulares de que consta la misma multitud, y contrariamente por no incluir la unidad a la multitud, ni la división que pertenece al concepto de la multitud, sino que positivamente la rechaza, por ello, se dice absolutamente que la unidad se opone a la multitud por modo de privación, más bien que al revés.

3. Por lo cual, aunque antes Santo Tomás —ad 2— diga que las unidades componen la multitud según lo que tienen de entidad y no según lo que tienen de indivisión —cosa que repite en otros lugares, como en la cuestión 9 *De Potentia*, a. 7, ad 10 et 14—, esto, sin embargo, parece que ha de entenderse proporcionalmente, es decir, de la multitud en cuanto que es algo positivo. Pero si se consideran todas las cosas que incluye la multitud, parece que se ha de decir otra cosa, pues, como afirma el mismo Santo Tomás en I, q. 11, a. 2, ad 4, y en dicha cuestión disputada *De Potentia*, a. 7, ad 15, *en la inteligencia de la multitud se incluye el ente dividido respecto de otro*, y que cada uno de éstos es uno en sí mismo, *porque por muy divididas que se conciban unas cosas, no*

rum sub ratione unius quantitatis discretae, vel ponamus illum habere unam rationem formalem ut sic, distinguetur ab unitate tamquam quaedam ratio formalis distincta a ratione formali unius, sicut solent distingui duae naturae vel species disparatae, vel sicut distinguitur linea a puncto. At vero considerando multitudinem ut multitudo est et mera aggregatio plurium, sic considerare possumus, vel illud tantum quod positivum est in unitate et multitudine, et ita se habent ad modum totius et partis, quia multitudo ex unitatibus hoc modo resultat; vel considerare possumus negationem inclusam, et sic utrumque includit negationem aliquam; multitudo enim, multa positiva entia dicendo, includit hanc negationem, quod unum non sit aliud, quae dici potest negatio identitatis; unum vero dicit negationem divisionis. Et ita videntur mutuo opponi privative secundum diversas rationes; nam unum includit negationem divisionis, quae est de ratione multitudinis; multitudo vero includit negationem identitatis seu realis conjunctionis, quae est de ratione unitatis. Tamen, quia multitudo includit unitatem et requirit indivisionem in singulis unitatibus, quibus ipsa multitudo constat, unum vero e contrario non includit multitudinem, nec divisionem, quae est de ratione multitudinis, sed potius removet illam, ideo simpliciter dicitur unum opponi multitudini per modum privationis, potius quam e converso.

3. Unde, licet D. Thomas supra, ad 2, dicat unitates componere multitudinem, secundum id quod habent de entitate, non secundum id quod habent de indivisione, quod aliis locis repetit, ut q. 9 de Potent., a. 7, ad 10 et 14, hoc tamen intelligendum videtur cum proportione, scilicet, de multitudine quatenus positivum quid est. At si considerentur omnia quae includit multitudo, aliter dicendum videtur; nam, ut idem D. Thomas ait, I, q. 11, a. 2, ad 4, et dicta q. de Potent., a. 7, ad 15, *in intellectu multitudinis includitur ens divisum ab alio*, et quod utrumque ipsorum in se sit unum: *quantumcumque enim* (ait) *aliqua intelli-*

se llegará a comprenderlas como multitud más que en el caso de que cada una de ellas se entienda que es una unidad, y, por consiguiente, algo indiviso; se sigue, por consiguiente, que la unidad compone la multitud en cuanto a todo lo que pertenece a su concepto, no sólo por razón de lo positivo, sino también de la negación que dice la unidad, ya que no sólo pertenece al concepto de multitud el que una cosa no sea otra, sino también que cada una de ellas en sí misma sea indivisa, pues, de lo contrario, no formaría cierta y determinada multitud. Ni llego a comprender qué es lo que pretende Cayetano con la referida solución ad 2 de Santo Tomás, diciendo que la multitud formalmente surge de las unidades formalmente, y, por consiguiente, de las negaciones, y que, sin embargo, la indivisión de la unidad no concurre a la composición de la multitud en cuanto ejerce una privación de división, sino en cuanto tiene razón de ente. ¿Qué significa, pues, que la privación tenga razón de ente? Porque si esto se dice solamente en razón de la entidad en que se funda, está en contra de su primera afirmación y de la razón aducida por nosotros; pero si se dice que la negación tiene razón de ente en cuanto que puede ser concebida a manera de ente, en este sentido tal división es improcedente, porque esto lo tiene únicamente por denominación extrínseca, y así la negación, más que tener la razón de ente real, de que habla Cayetano, es sólo un ente de razón.

4. Finalmente, pueden compararse la unidad y la multitud en la razón de medida y mensurable, y en este sentido pueden tener una oposición relativa, ya se trate de una relación real o de razón —que parece más verosímil—, ya que esta razón de medida sólo parece consistir en una cierta denominación extrínseca, fundada más en nuestra aprehensión y en la costumbre y modo de conocer que en una relación o referencia que exista realmente. Por lo cual, Santo Tomás en el citado artículo 2 atribuye esta oposición de medida y mensurable a la unidad cuantitativa respecto del número que se halla en la cantidad, pero no a la unidad y multitud trascendental, cosa que no veo por qué puede decirse si no es sólo en orden al uso humano o según una cierta denominación que resulta de allí; porque si las cosas se consideraran en sí mismas, la misma proporción conserva la unidad trascendental respecto a su multitud, que la unidad numé-

gantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum, et consequenter indivisum; sequitur ergo unum componere multitudinem quoad omnia quae sunt de ratione eius non solum ratione positivi, sed etiam ratione negationis, quam dicit unum, quia non solum est de ratione multitudinis quod una res non sit alia, sed etiam quod singulae in se indivisae sint, quia alioqui non componerent certam et determinatam multitudinem. Neque satis intelligo quid sibi velit Caietanus circa praedictam solutionem ad 2 Div. Thom., dicens multitudinem formaliter ex unitatibus formaliter consurgere, et consequenter ex negationibus, et nihilominus indivisionem unitatis non concurrere ad componendam multitudinem, in quantum exercet privationem divisionis, sed in quantum habet entis rationem. Quid est enim privationem habere entis rationem? Si enim hoc dicatur solum ratione entitatis, in qua fundatur, repugnat priori dicto eius et rationi a nobis factae; si autem negatio dicatur habere rationem entis, quatenus potest per modum entis concipi, sic est impertinens divisio, quia hoc solum habet per denominationem extrinsecam, et sic negatio potius est ens rationis tantum quam habeat rationem entis realis, de quo Caietanus loquitur.

4. Denique comparari possunt unum et multa in ratione mensurae et mensurati, et hoc modo habere possunt oppositionem relativam, sive illa sit relatio realis sive rationis, quod magis videtur, quia haec ratio mensurae solum videtur consistere in quadam extrinseca denominatione, magisque fundari in nostra apprehensione et usu ac modo cognoscendi quam in aliqua relatione vel habitudine quae in re sit. Unde D. Thomas dict. a. 2, hanc oppositionem mensurae et mensurati tribuit unitati quantitativae respectu numeri, qui est in quantitate, non vero unitati et multitudini transcendentali, quod non video cur dici potuerit, nisi in ordine ad usum humanum seu secundum quamdam denominationem inde resultantem; nam, si res ipsae secundum se considerentur, eamdem proportionem servat unum transcendens ad suam multitudinem, quam

rica o de la cantidad respecto a su número, puesto que es su principio y la compone, por lo cual puede también ser medida por él.

SECCION VII

Si la unidad es anterior a la multiplicidad y la indivisión anterior a la división

1. Los tomistas en esta cuestión tienen diversas opiniones acerca de la unidad y la multitud, de la división y la indivisión. Dicen que la unidad, por su naturaleza, es anterior a la multitud, cosa que es cierta y evidente por sí, ya que hablando absolutamente, la unidad es independiente de la multitud en todo género, pues no depende lo uno de lo múltiple, sino esto de aquello, ni se define la unidad por la multitud, sino la multitud por la unidad; además, porque la unidad es principio y compone la multitud, por lo cual tampoco admiten conversión en el orden de la subsistencia, porque si hay multitud es preciso que haya unidad, pero no al revés.

2. Acerca de la división e indivisión dicen algunos que la división es, por su naturaleza, anterior a la indivisión y a la unidad. Así lo enseña Soncinas en el libro IV de la *Metaph.*, q. 23, ad 6, y en el libro X de la *Metaph.*, q. 4; y Iavello en el mismo sitio, q. 6; y Cayetano en I, q. 11, a. 2, en la respuesta ad 4 se vale de una distinción apenas inteligible, pues dice que la división es anterior a la unidad absolutamente por sí misma —entendiendo en el ser inteligible— y que es posterior a la unidad absoluta, es decir, según su entidad absoluta, que es el ser en la naturaleza de las cosas. Prueba la primera parte porque la afirmación es antes que la negación; pero ser uno es ser esto, y no ser no esto; luego la división entre aquellos extremos contradictorios precede naturalmente a la unidad; y prueba lo segundo porque la negación de un ente con respecto a otro, que es la negación real, es posterior a la unidad. Con las cuales razones se entiende el sentido de la primera distinción propuesta por Cayetano, pues por negación en el ser inteligible parece entender la división del ente con

unum numerale seu quantitatis ad suum numerum, quia est principium eius et illam componit, unde et per illud etiam mensurari potest.

SECTIO VII

An unum sit prius quam multa, et indivisio quam divisio

1. Thomistae in hac re diverso modo loquuntur de unitate et multitudine, divisione et indivisione. Aiunt enim unitatem natura sua esse priorem multitudine, quod est certum et per se manifestum, tum quia, per se loquendo, unum est independens a multitudine in omni genere; non enim unum pendet a multis, sed multa ab uno, neque unum definitur per multa, multitudo autem definitur per unitatem; tum etiam quia unum est principium et componit multitudinem; unde etiam quoad subsistendi consequentiam non convertuntur; nam, si est multitudo, necesse est ut sit unitas, non vero e converso.

2. De divisione autem et indivisione aliqui dicunt divisionem esse natura sua priorem indivisione et unitate. Ita docet Soncin., lib. IV Metaph., q. 23, ad 6, et X Metaph., q. 4; et Iavel., ibi, q. 6; Caietan. autem, I, q. 11, a. 2, circa ad 4, utitur distinctione vix intelligibili; ait enim quod divisio est prior unitate simpliciter secundum se, in esse tamen intelligibili, et quod est posterior unitate simpliciter, id est, secundum esse simpliciter, quod est esse in rerum natura. Priorem partem probat, quia affirmatio est prior negatione; sed esse unum est esse hoc, et non esse non hoc; ergo divisio inter illa extrema contradictoria praecedit naturaliter unitatem; secundum autem probat, quia negatio unius entis ab alio, quae est negatio realis, est posterior unitate; ex quibus rationibus intelligitur sensus prioris distinctionis a Caietano propositae; nam per negationem in esse intelligibili videtur intelligere divisionem entis a non ente, et uniuscuiusque entis a tali non ente, quam alii vocant negationem rationis tantum; per negationem autem secundum esse rei intelligit divisionem unius entis ab alio, quae vocari solet negatio realis. Sed, ut ex supra dictis constat, divisio, quam negat unitas per se primo, neutra ex his est, sed est negatio divisionis realis ipsius entis in se ipso, et de hac divisione inquiritur an sit prior vel posterior indivisione.

respecto al no ente y de cada uno de los entes con respecto a dicho no ente, que otros llaman negación de razón solamente; y por negación según el ser de la cosa entiende la división de un ente respecto de otro, que suele llamarse negación real. Pero, por lo dicho arriba, consta que la división negada por la unidad inmediatamente no es ninguna de éstas, sino la negación de división real del mismo ente en sí mismo, y de esta división es de la que se pregunta si es anterior o posterior a la indivisión.

3. A mí ciertamente me parece que tal división no es en modo alguno anterior realmente a la unidad o a la indivisión incluída en ella, porque si comparamos estas dos cosas en general y en toda su extensión, antes es que un ente esté indiviso en sí mismo que no que exista una división tal de un ente con respecto a otro, o de un ente en sí mismo; pero si comparamos aquéllas en cada uno de los entes, cada uno por su propia naturaleza tiene en sí antes la indivisión que la división. Por tanto, ¿qué división o en qué sujeto se dice o es por sí misma anterior a la indivisión o unidad? Además, no hay ninguna razón que incline a la parte contraria, porque aunque la indivisión se oponga a la división por modo de privación, no por esto es necesario que la división sea anterior; primero, ciertamente, porque aunque en las cosas que se oponen propia y rigurosamente en sentido privativo el hábito es anterior, por su naturaleza, a la negación, puesto que tal privación sólo puede existir en un sujeto dotado de aptitud natural y que, por su naturaleza, dice relación al hábito antes que a la privación, sin embargo, en la privación tomada de modo general e impropio, como es la indivisión de la unidad tal como se ha explicado, no es preciso que el hábito sea anterior a la negación, porque aunque lo inmaterial tomado privativamente diga negación, absolutamente hablando es anterior el ser inmaterial en las cosas que el ser material, ya que aquél no dice privación en sentido propio y en un sujeto que por su natural aptitud pida en sí antes el ser material que el inmaterial; y en el hombre, por ejemplo, es anterior en el orden de la generación el carecer de dientes que el tenerlos, la cual carencia, aunque en el tiempo de la infancia no pueda considerarse con todo el carácter propio de una privación,

3. Et mihi quidem videtur huiusmodi divisionem nullo modo esse priorem secundum rem quam unum vel indivisionem in illo inclusam; nam, si haec duo generatim et in tota sua latitudine comparemus, prius est ens aliquod esse in se indivisum, quam quod sit aliqua divisio unius entis ab alio vel alicuius entis in seipso; si vero illas comparemus in singulis entibus, unumquodque ex natura sua prius habet in se indivisionem quam divisionem. Quae ergo divisio, aut in quo subiecto dicitur aut est secundum se prior indivisione seu unitate? Deinde, nulla est ratio quae contrarium suadeat, quia, quamvis indivisio opponatur divisioni per modum privationis, non propterea necesse est divisionem esse priorem: primo quidem, quia, licet in his quae proprie et in rigore privative opponuntur, habitus natura sua sit prior negatione, quia talis privatio solum est in subiecto apto nato, quod natura sua prius respicit habitum quam privationem, in privatione autem late sumpta et impropria, qualis est indivisio unius, ut explicatum est, non est necesse ut habitus sit prior negatione; ut, licet immateriale privative sumptum negationem dicat, simpliciter prius est esse immateriale in rebus quam esse materiale, quia non dicit privationem proprie dictam et in subiecto apto nato, quod ex se prius postulet esse materiale quam immateriale; et in homine, verbi gratia, prius est generationis ordine ut dentibus careat quam quod illos habeat, quae carentia, licet pro tempore infantiae non habeat propriissimam priva-

a pesar de todo se acerca más a ella que la negación de división incluída en la indivisión de la unidad; luego mucho menos es menester que en el caso presente la división sea, por su naturaleza, anterior a la indivisión. Y por esto Santo Tomás, en I, q. 11, a. 2, ad 4, acertadamente enseñó que la división es anterior a la unidad, no absolutamente, sino según el modo de nuestra aprehensión.

4. Comparando, por tanto, estas dos cosas, se ve que en sí mismas y según su naturaleza, como la unidad es anterior a la multitud, así lo es la indivisión a la división; sin embargo, en relación con nosotros, la división se dice anterior a la indivisión porque al ser conocida la indivisión como negación, es necesario que se aprehenda primero aquello de que es negación, porque siempre, en nuestro modo de concebir, la afirmación precede a la negación; y esto se habría de entender de la indivisión tomada formalmente como negación o como fundamento de la negación, según los diversos modos de explicar la indivisión de la unidad que antes tratamos. Y del mismo modo habla Aristóteles en el libro X, texto 6, acerca de la unidad o de su indivisión con respecto a la multitud, porque dice que la multitud tiene prioridad según la razón *a causa del sentido;* con esta última palabra declara suficientemente que habla de una prioridad en cuanto a nosotros; y así lo expuso Santo Tomás en la lec. 4. Y declara que esto se ha de entender referido a la multitud solamente por razón de la división, pues si se toma la multitud según todo aquello que forma su concepto, así incluso para nosotros es también posterior, ya que *no es otra cosa* —dice— *que una agregación de unidades. Por lo cual, aunque las cosas que están divididas sean multitud, con todo no tienen razón de tal, sino después que a cada una de las cosas se le atribuye el ser una unidad.*

SECCION VIII

SI LA DIVISIÓN DEL ENTE EN UNO Y MÚLTIPLE ES ABSOLUTAMENTE PRIMERA

1. Escoto, en *In I,* dist. 8, q. 3, y en *Quodl.,* q. 5, a. 1, niega que ésta sea la primera división del ente, y afirma que es aquella otra por la que el ente se divide en finito e infinito, porque estos dos miembros contraen formalmente

tionis rationem, magis tamen ad illam accedit quam negatio divisionis quam dicit indivisio unius; ergo multo minus necesse est ut in praesenti divisio sit prior natura sua indivisione. Et ideo D. Thomas, I, q. 11, a. 2, ad 4, recte docuit divisionem esse priorem unitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis.

4. Comparando ergo haec duo secundum se et ex natura sua, sicut unitas multitudine, ita indivisio est prior divisione; quoad nos vero dicitur prior divisio indivisione, quia, cum indivisio cognoscatur ut negatio, necesse est ut prius apprehendatur id cuius est negatio, quia semper quoad nos affirmatio antecedit negationem; hoc autem intelligendum erit de indivisione sumpta formaliter pro negatione vel pro fundamento negationis, iuxta varios modos explicandi indivisionem unius, quod supra tractavimus. Et eodem modo loquitur Aristoteles, lib. X, text. 6, de uno seu indivisione eius respectu multitudinis; ait enim multitudinem esse ratione priorem *propter sensum,* in quo ultimo verbo satis declarat se loqui de prioritate quoad nos; et ita exposuit ibi D. Thomas, lect. 4. Et declarat id intelligendum esse de multitudine ratione divisionis tantum; nam, si sumatur multitudo secundum totum id quod est de ratione eius, sic etiam quoad nos multitudo est posterior, *quia nihil aliud est* (inquit) *quam aggregatio unitatum. Unde, licet ea quae sunt divisa, multa sint, non habent tamen rationem multorum, nisi postquam huic et illi attribuitur quod sit unum.*

SECTIO VIII

AN DIVISIO ENTIS IN UNUM ET MULTA SIT PRIMA OMNIUM

1. Scotus, In I, dist. 8, q. 3, et in Quodl., q. 5, a. 1, negat hanc esse primam divisionem entis, sed aliam qua dividitur ens in finitum et in infinitum, quia haec duo membra contrahunt formaliter ens in

al ente en cuanto tal y los otros lo contraen en cuanto que es uno; luego es anterior aquella división a ésta. La consecuencia es clara, porque así como es anterior la razón de ente a la de uno, también es anterior la división que conviene al ente como ente a la que le conviene como uno, ya que aquélla le conviene como esencial y primariamente y ésta, en cambio, esencial y mediatamente; del mismo modo que si en el hombre pudiera haber varios modos de racionalidad y risibilidad, sería anterior la división del hombre por los modos de racionalidad que por los de risibilidad. El antecedente se explica en su primera parte porque la esencia es la que constituye al ente en cuanto tal; luego la primera diversidad de las esencias como tales es también la primera división del ente como tal; ahora bien: una esencia como esencia difiere de otra en cuanto que aquella tiene un determinado grado de perfección esencial, y la otra, mayor o menor, y ésta es la primera razón, puesta la cual y prescindiendo de toda otra, permanece la diversidad de las esencias, y quitándola a ella, desaparece; y tal género de diversidad se da, en primer lugar, y por sí mismo, entre la esencia infinitamente perfecta y todas las demás esencias finitas; luego la primera división del ente es aquella que lo divide en finito e infinito. La segunda parte del antecedente es clara por lo que antes se ha dicho, ya que aquellos dos miembros, a saber, unidad y multiplicidad, para que puedan dividir al ente, es preciso que equivalgan a la división del ente en unidad absoluta y unidad relativa, o unidad sustancial y unidad accidental; ahora bien: esta división, tomada formalmente, es la división del ente en cuanto que es uno; luego... Y si alguien pretende que también el ente en cuanto tal puede dividirse por aquellos dos modos de unidad, podría repetirse igualmente el argumento, pues así tal división sería como denominativa —por llamarla así—, ya que será una división por la propiedad del ente, y siempre será anterior la esencial o que atiende a modos que por sí mismos, inmediata y esencialmente, contraen al ente.

2. Sin embargo, los tomistas pretenden que la primera división del ente es en uno y múltiple o bien en ente *per se* y *per accidens.* Así lo mantiene Soncinas en el libro X de la *Metaph.,* q. 1, que atribuye esto mismo a Santo Tomás en I, q. 11, a. 2, ad 4, y en *In I,* dist. 24, q. 1, a. 3, ya que dice que lo pri-

quantum ens; alia vero contrahunt ens in quantum unum; ergo prior est illa divisio quam haec. Consequentia patet, quia, sicut prior est ratio entis quam ratio unius, ita etiam prior est divisio quae convenit enti ut ens, quam quae convenit enti ut unum est; illa enim divisio quasi per se primo convenit enti, haec vero per se secundo; sicut si in homine esse possent varii modi rationalitatis et risibilitatis, prior esset divisio hominis per modos rationalitatis, quam per modos risibilitatis. Antecedens vero quoad primam partem declaratur, quia essentia est, quae constituit ens in quantum ens; ergo prima diversitas essentiarum ut sic, est etiam prima divisio entis in quantum ens est; sed una essentia, ut essentia, differt ab alia, quatenus illa est tantae perfectionis essentialis, alia vero maioris vel minoris, et haec est prima ratio, qua posita et praecisis omnibus aliis, manet diversitas essentiarum, et illa ablata non manet; hoc autem genus diversitatis primo ac per se reperitur inter essentiam infinite perfectam et omnes alias finitas; ergo prima divisio entis est illa in finitum et infinitum. Altera vero pars antecedentis patet ex supra dictis, quia illa duo membra, scilicet, unum et multa, ut possint dividere ens, oportet ut aequivaleant divisioni entis in unum simpliciter et unum tantum secundum quid, vel in unum per se et unum per accidens; sed haec divisio formaliter sumpta est divisio entis ut unum est; ergo. Quod si quis contendat, etiam ens ut ens posse dividi per hos duos modos unitatis, idem poterit redire argumentum; sic enim ista divisio erit quasi denominativa (ut sic dicam), nam erit divisio per proprietatem entis, cum tamen prior sit essentialis seu per modos per se primo et essentialiter contrahentes ens.

2. At vero thomistae contendunt primam divisionem entis esse in unum et multa seu in ens per se et per accidens. Ita tenet Soncin., X Metaph., q. 1, qui hoc tribuit D. Thomae, I, q. 11, a. 2 ad 4, et In I, dist.

mero que entra en el campo del entendimiento es el ente, luego la división, en tercer lugar la unidad y, finalmente, la multitud. El fundamento está en que la unidad es la primera pasión adecuada del ente como ente, que le conviene incluso cuando prescinde de finitud e infinitud; luego conviene al ente antes que la finitud o infinitud.

Pero, primeramente, del citado texto de Santo Tomás no puede deducirse nada, porque allí no trata de la comparación de la división del ente en uno y múltiple con las otras divisiones del ente, sino acerca del modo y orden con que nosotros concebimos la unidad y multitud. Y además, aquella razón no tiene ningún peso, porque para establecer debidamente la comparación no hay que cotejar la unidad, en cuanto pasión adecuada del ente, con los modos que contraen a éste, ya que en este sentido no negaría Escoto que la unidad conviene al ente antes que la finitud e infinitud u otros modos semejantes, del mismo modo que la propiedad adecuada al género y convertible con él se entiende que le conviene con prioridad conceptual sobre las diferencias inferiores que le contraen, pues tal propiedad le conviene en sí mismo precisivamente, y la diferencia contrayente, en cambio, le conviene por razón del inferior.

Más todavía: aunque los modos que contraen al ente y son opuestos entre sí se tomen separadamente y se atribuyan al ente a manera de una sola propiedad compleja, a saber, finitud o infinitud, etc., todavía la unidad, como propiedad adecuada e incompleja, tendrá que ser concebida como conceptualmente anterior, incluso por este mismo hecho de que es más simple, y de suyo más adecuada y menos dependiente del concepto de otro. Y principalmente porque —como antes dije— estos predicados complejos o disyuntivos en realidad no son propiedades del ente en cuanto tal, ya que esencialmente dividen al ente mismo. Por consiguiente, para que se haga propiamente la comparación, es menester hablar de la unidad según sus determinados modos, y en este sentido no es válida la razón aducida, como es evidente.

3. Apartándose, pues, de esto, Iavello, en el tratado I *De Transcenden.*, c. 1, cuando propone varias divisiones del ente, afirma que la primera es la que le divide en ser real y de razón; la segunda, del ente real, en uno *per se* y uno *per accidens;* la tercera, en absoluto y relativo; la cuarta (que es la tercera del ente

24, q. 1, a. 3, quoniam dicit quod primo cadit in intellectu esse ens, secundo divisionem, tertio unum, quarto multitudinem. Fundamentum est, quia unum est prima passio adaequata entis ut ens est, conveniens illi etiam ut abstrahit a finito vel infinito; ergo prius convenit enti quam finitum vel infinitum. Sed imprimis ex loco illo D. Thomae nihil potest colligi, quia ibi non tractat de comparatione divisionis entis in unum et multa ad alias divisiones entis, sed de modo et ordine quo a nobis concipiuntur unum et multa. Ratio etiam illa nullius est momenti, quia, ut recte fiat comparatio, non est facienda inter unum, ut est adaequata passio entis, et modos contrahentes ens; sic enim non negaret Scotus unum prius convenire enti quam finitum et infinitum, vel alios similes modos, sicut proprietas adaequata generi, et convertibilis cum illo, prius ratione intelligitur ei convenire, quam differentiae inferiores contrahentes, quia talis proprietas illi secundum se et praecise convenit, differentia vero contrahens convenit ratione inferioris. Immo, etiam si modi contrahentes ens inter se oppositi disiunctim sumantur et tribuantur enti per modum unius proprietatis complexae, scilicet, finitum vel infinitum, etc., adhuc unum, ut est proprietas adaequata et incomplexa, censenda erit ratione prior, vel hoc ipso quod simplicior est, et secundum se magis adaequata et minus pendens ex alterius conceptione. Eo vel maxime quod, ut supra dixi, haec praedicata complexa seu disiuncta revera non sunt proprietates entis in quantum ens, quia essentialiter dividunt ipsum ens. Ut ergo proprie fiat comparatio, loqui oportet de uno secundum determinatos modos unius, et hoc modo non procedit ratio facta, ut per se constat.

3. Aliter ergo Iavell., tract. I de Transcendent., c. 1, varias proponens divisiones entis, primam dicit esse in ens reale et rationis; secundam, entis realis in unum per se et per accidens; tertiam, in absolutum

real), en uno y múltiple; la quinta, en los cinco trascendentales, y la última, en finito e infinito, el cual orden de división no justifica con ningunas razones.

Sin embargo, lo que toca a la discusión presente, a saber, que comparando entre sí aquellas dos divisiones en uno y múltiple y en finito e infinito, es anterior la primera, lo confirma con la siguiente razón aparente: porque el ente no se divide en finito e infinito más que en cuanto bueno, y la otra división, en cambio, se aplica al ente en cuanto que es uno. Luego ésta es anterior a aquélla, como el atributo de la unidad es anterior al de la bondad. La mayor se demuestra porque la finitud e infinitud dividen al ente según los varios grados de perfección; luego, lo dividen como perfecto; por consiguiente, como bueno, ya que perfecto y bueno son una misma cosa.

Por eso también Escoto, juzgando que puede haber un ente real que no diga formalmente perfección, propone previamente otra división, diciendo que primeramente se divide el ente en cuanto y no cuanto —con cantidad, naturalmente, de perfección—, y después, el ente cuanto lo divide en finito e infinito; luego, en su opinión se divide aquí el ente como cuanto o perfecto. Y en esto mismo también parece indicar Escoto que aquella división del ente en absoluto y relativo es aún anterior, puesto que sólo al ente relativo llama él no cuanto, debido a que la relación como tal no dice perfección. De lo cual resulta, consiguientemente, que sólo el ente absoluto se divide en finito e infinito, que es también lo que Iavello afirma.

4. En esta cuestión es preciso suponer que se está hablando del ente real, porque el ente de razón, como se ha dicho en lo anterior, no tiene un concepto común ni real conveniencia con el ente real y, por ello, la división del ente en real y de razón se coloca indebidamente entre las divisiones del ente, puesto que más afecta al nombre que a la cosa misma, y aquí no tratamos de las varias significaciones de la misma palabra, sino de los diversos modos con que el concepto de la cosa significada por la palabra puede contraerse o determinarse en la realidad.

Finalmente, aquí sólo tratamos de la división del ente que dijimos arriba

et respectivum; quartam (quae est tertia entis realis) in unum et multa; quintam, in quinque transcendentia; ultimam, in finitum et infinitum, quem ordinem divisionum nullis rationibus confirmat. Id vero quod ad praesentem dissensionem spectat, scilicet, quod duas illas divisiones comparando, scilicet, in unum et multa, et finitum et infinitum, illa sit prior, hac apparenti ratione probat, quia ens non dividitur in finitum et infinitum, nisi in quantum bonum; sed alia divisio, ut dictum est, datur de ente in quantum est unum. Ergo haec est prior illa, sicut passio unius prior est passione boni. Maior patet, quia finitum et infinitum dividunt ens secundum varios gradus perfectionis; ergo dividunt illud ut perfectum; ergo ut bonum; nam perfectum et bonum idem sunt. Unde etiam Scotus, quoniam existimat esse posse aliquod ens reale quod perfectionem non dicat formaliter, aliam divisionem praemittit, dicens ens primo dividi in quantum et non quantum, quantitate, scilicet, perfectionis, et postea ens quantum dividit in finitum et in infinitum; ergo ex eius sententia dividitur hic ens ut quantum seu perfectum. In quo etiam significare videtur Scotus priorem esse divisionem illam in absolutum et relativum, quia solum ens relativum vocatur ab ipso non quantum, quia relatio ut sic non dicit perfectionem. Unde consequenter fit solum ens absolutum dividi in finitum et in infinitum, quod etiam Iavell. docet.

4. In hac quaestione supponere oportet, sermonem esse de ente reali, nam ens rationis, ut in superioribus dictum est, non habet communem conceptum nec realem convenientiam cum ente reali, et ideo divisio entis in ens reale et rationis non recte inter divisiones entis numeratur, quia illa magis est divisio nominis quam rei; hic vero non agimus de variis significationibus eiusdem vocis, sed de diversis modis quibus conceptus rei significatae per vocem reipsa determinari seu contrahi potest. Denique hic solum agimus de divisione entis, quod supra

que es el objeto propio de la metafísica; y éste no es el ente en cuanto prescinde del ente real y de razón, sino el ente real sólo.

5. Además, por el mismo motivo hay que afirmar que no se han de entender tales divisiones con respecto al ente, en cuanto que se divide en *per se* y *per accidens*, tomando a éste último estrictamente como ente absolutamente por agregación, porque como también se mostró arriba, tal división no es la de un concepto común, sino sólo de palabra, según una analogía imperfecta de cierta proporcionalidad. Por lo cual dijimos que tal ente, tomado en dicha extensión, no es el objeto adecuado de esta doctrina, sino sólo el ente real *per se*, de tal modo que pueda tener una cierta unidad de razón o conceptual, fundada en la realidad, gracias a la cual sea capaz de propiedades y divisiones reales. Y de aquí resulta que si tal división del ente en uno y múltiple se toma en ese sentido —en el cual coincide con la referida división del ente en *per se* y *per accidens*—, así puede decirse ésta anterior a la división del ente en finito e infinito, del mismo modo que la división o ambigüedad de la palabra se ha de explicar en toda ciencia antes de realizar verdaderamente la división, en cuyo sentido también aquella división en ente de razón y real puede llamarse la primera. Con todo, hablando propiamente de las divisiones reales que contraen o dividen al objeto adecuado de esta ciencia, no puede computarse en este grupo aquélla con más derecho que la que lo divide en ente real y de razón, puesto que en ella lo que es común es sólo la palabra, y no el concepto, como ya se mostró.

6. Resta, por consiguiente, que comparemos estas divisiones en cuanto con ellas puede dividirse el ente real y *per se*, tomado en su sentido más general.

Pero, la comparación entre estas divisiones puede establecerse, sea por su universalidad, y así una puede decirse anterior a la otra porque es más universal y en algún aspecto contiene a la otra; sea por la mayor diversidad y distancia entre los miembros que dividen, y así puede decirse anterior aquella división en la que los miembros que dividen distan entre sí primariamente y en mayor grado; o, finalmente, pueden compararse según la relación de los miembros divisores con el mismo dividido, y así parece que se ha de llamar anterior aquella división en la

diximus esse proprium metaphysicae obiectum; hoc autem non est ens, ut abstrahit ab ente reali et rationis, sed ens reale tantum.

5. Rursus eadem ratione asserendum est huiusmodi divisiones non esse intelligendas respectu entis, ut dividitur in ens per se et per accidens, sumendo ens per accidens stricte pro ente omnino per aggregationem; nam, ut supra etiam ostensum est, huiusmodi divisio non est alicuius communis conceptus, sed vocis tantum secundum analogiam imperfectam alicuius proportionalitatis. Propter quod diximus, non esse huiusmodi ens in illa latitudine acceptum, adaequatum obiectum huius doctrinae, sed solum ens reale per se, eo modo quo possit habere aliquam unitatem rationis seu conceptus in rebus fundatam, ratione cuius sit capax et proprietatum et divisionum realium. Atque hinc fit, si divisio illa entis in unum et multa sumatur in eo sensu, in quo coincidit cum praedicta divisione entis in per se et per accidens, sic quidem posse dici priorem divisione entis in finitum et in infinitum, eo modo quo divisio seu aequivocatio vocis in omni doctrina explicanda prius est quam re ipsa dividatur, quo sensu etiam illa divisio in ens rationis et rei potest dici prima. Proprie tamen loquendo de divisionibus realibus contrahentibus seu dividentibus obiectum adaequatum huius scientiae, illa non potest in hoc ordine computari, magis quam divisio entis in reale et rationis, quia in ea etiam vox tantum communis est, non autem conceptus, ut ostensum est.

6. Superest ergo ut comparemus divisiones has quatenus in eis dividi potest ens reale ac per se, communissime sumptum. Possunt autem comparari hae divisiones, vel in universalitate, sic enim una divisio potest dici prior alia, quia est universalior, et altera aliquo modo sub illa continetur; vel in maiori diversitate et distantia inter membra dividentia, sic enim illa divisio potest dici prior, in qua membra dividentia primario magisque inter se distant; vel denique comparari possunt in habitudine membrorum dividentium ad ipsum divisum, sic enim illa divisio dicenda videtur prior,

que los miembros divisores contraen más esencial y formalmente al dividido según su propia razón formal, tal como ha sido declarado argumentando en favor de una y otra de las sentencias citadas, y no parece que haya ningún otro motivo para considerar una división anterior a otra.

7. Por lo cual, consiguientemente, parece que pueden afirmarse tres cosas con probabilidad en esta discusión: y lo primero es que en cuanto a la universalidad, ninguna de estas divisiones es anterior a la otra, pues una y otra es adecuada al ente y abraza toda su extensión, ni queda tampoco de ningún modo una comprendida en la otra o es subdivisión de ella; esto es evidente por sí mismo, ya que lo dividido en ambas es una y la misma cosa —así lo suponemos—, y en las dos los miembros divisores están en contradicción inmediata, con la cual abarcan exhaustivamente a lo dividido.

Esto es ciertamente evidente en la división del ente en uno y múltiple; pero acerca de la división del ente en finito e infinito, según la opinión de Escoto, la cosa no es tan clara, porque él mismo, con muchos otros, halla un término medio entre aquellos dos miembros de ciertos entes reales que no dicen ninguna perfección, y, por esto, el mismo Escoto —como indiqué antes— pensó que previamente había de darse otra división del ente, en cuanto y no cuanto, de tal manera que sólo el ente cuanto puede dividirse adecuadamente en finito e infinito; de lo cual resulta, consecuentemente, que esta división así explicada es menos universal que la anterior, que divide al ente en uno y múltiple, pues aquel ente que se dice no cuanto, de la misma manera que es ente, también existe como uno.

Yo, sin embargo, supongo que es más verdadera la doctrina contraria y que no existe ningún ente real que según su concepto propio y formal no sea cuanto, y, por consiguiente, finito o infinito, ya absolutamente, ya dentro de su propio género, de lo cual nos ocuparemos después, mostrando que todo ente dice alguna perfección.

8. En segundo lugar, digo que en la división del ente expuesta últimamente, los miembros divisores distan más entre sí y se oponen más directamente que en la otra división del ente en uno y múltiple, y en tal sentido aquella división tiene prioridad. Supongo, pues, que el infinito en esa división se toma como

in qua membra dividentia magis per se ac formaliter contrahunt divisum secundum propriam rationem formalem eius, ut argumentando pro utraque sententia citata declaratum est, nec apparet qua alia ratione possit una divisio dici alia prior.

7. Ex his ergo tria videntur posse probabiliter dici in hac dissensione: primum est, quoad universalitatem, neutram harum divisionum esse priorem altera; utraque enim est adaequata enti et ambit totam latitudinem eius, neque ullo modo una sub altera continetur aut est subdivisio illius; hoc per se notum est, quia utriusque divisum est unum et idem, ut supponimus, et in utraque membra dividentia includunt contradictionem immediatam, qua exhauriunt divisum. Et hoc quidem manifestum est in divisione entis in unum et multa. De divisione autem in ens finitum et infinitum, iuxta opinionem Scoti, non est res ita clara; nam ipse cum multis aliis inveniunt medium inter illa duo membra quorumdam entium realium quae nullam dicunt perfectionem, et ideo ipse Scotus, ut supra dicebam, aliam divisionem praemittendam putavit entis in quantum et non quantum, ut solum ens quantum possit adaequate dividi in finitum et in infinitum; unde consequenter fit hanc divisionem sic explicatam esse minus universalem quam sit alia in unum et multa; nam illud ens quod dicitur non quantum, sicut est ens, ita et unum existit. Ego tamen suppono contrariam doctrinam esse veriorem, nullumque ens reale esse quod ex proprio ac formali conceptu quantum non sit, et consequenter vel finitum vel infinitum, aut simpliciter aut in proprio genere, de quo infra dicemus, ostendendo omne ens dicere aliquam perfectionem.

8. Dico secundo, in modo dicta divisione entis, membra dividentia magis inter se distare primarioque differre quam in altera divisione entis in unum et multa, atque hoc modo praedictam divisionem esse priorem. Suppono enim infinitum in ea

infinito en perfección entitativa y esencial, principalmente porque, como consta por lo dicho en otras ocasiones, sólo tal infinitud se halla en la realidad, ya que en las cosas creadas no puede haber ningún infinito —hablando absolutamente— que no sea más bien simplemente finito. En el caso de Dios, en cambio, cuanto en él hay es absoluta y esencialmente infinito, aunque tal vez debido a la abstracción e imperfección de nuestros conceptos puedan algunos atributos —especialmente los relativos— concebirse como infinitos sólo en algún aspecto, por no concebir en ellos distintamente la infinitud absoluta, cosa que nada tiene que ver con la cuestión presente.

Con esto, pues, resulta clara la aserción propuesta, porque la primera división se da por la primera diversidad que hay entre Dios y las criaturas; y la segunda, en cambio, no, ya que bajo uno de sus miembros se comprende a Dios y a varias criaturas, que absolutamente, y con todo rigor, son unidades *per se*, y bajo el otro miembro se comprenden algunas criaturas que en aquel sentido no son entes sustanciales, y más distan entre sí Dios y la criatura de lo que pueda distar cualquier razón de ente creado de otra razón también creada o, al menos, común a Dios y a las criaturas, pues aquéllas distan entre sí absoluta e infinitamente, y éstas, en cambio, no.

La razón de esto se explica del siguiente modo: porque aquellos dos miembros del ente, la unidad y la multitud, sólo difieren según la mayor o menor unidad del ente mismo, y en cuanto depende del valor de esa división no distan más entre sí aquellos dos miembros de lo que dista, por ejemplo, la unidad del ejército de la unidad del hombre, pues aunque otros entes puedan distar más entre sí en unidad, sin embargo dicha mayor diversidad no se explica en virtud de aquella división, sino que basta con la ya referida; ahora bien, mucho más distan entre sí el ente finito y el infinito que la unidad *per se* y la *per accidens* en cuanto tales; luego, en este sentido aquella división es anterior, en cuanto que declara la máxima y primaria diversidad o distancia del ente.

9. De lo cual infiero que se ha de dar el mismo juicio acerca de la división del ente en creado e increado, y en ente por esencia y por participación, o en puro acto y ente de algún modo potencial, puesto que todas estas divisiones, en la

divisione sumi pro infinito in perfectione entitativa et essentiali, praesertim quia, ut alias constat, solum huiusmodi infinitum est in rerum natura; nam in rebus creatis, nullum infinitum potest esse absolute loquendo, quod non potius simpliciter finitum sit. Intra Deum autem, quidquid in ipso est, simpliciter et essentialiter est infinitum, quamvis secundum praecisos nostros inadaequatos conceptus possit aliquid, praesertim relativum, concipi infinitum tantum in aliquo genere, non concepta in eo distincte infinitate simpliciter, quod nihil ad praesens refert. Hinc ergo patet assertio posita, quia prima divisio datur per primam diversitatem, quae est inter Deum et creaturas; secunda autem non ita, nam sub uno membro illius continentur Deus et plures creaturae quae simpliciter et in toto rigore, unum per se sunt; sub altero vero aliae tantum creaturae, quae illo modo non sunt per se entia; magis autem distant inter se Deus et creatura quam distare possit quaelibet ratio entis creati ab alia ratione etiam creata vel saltem communi Deo et creaturis; nam illa infinite simpliciter distant; haec vero minime. Explicatur haec ratio in hunc modum, quia illa duo membra entis in unum et multa solum differunt iuxta maiorem vel minorem unitatem ipsius entis, et quantum est ex vi illius divisionis non magis distant inter se illa duo membra, quam distet unitas exercitus, verbi gratia, ab unitate hominis, nam, licet alia entia possint per se magis distare in unitate, tamen ex vi illius divisionis illa maior diversitas non explicatur, sed praedicta sufficit; sed multo magis distant inter se ens finitum et infinitum quam unitas per se et per accidens ut sic; ergo in hoc sensu illa divisio est prior, utpote declarans summam atque primariam entis diversitatem seu distantiam.

9. Ex quo infero idem iudicium ferendum esse de divisione entis in increatum et creatum, et in ens per essentiam et per participationem, vel in purum actum et ens potentiale aliquo modo; omnes enim hae divisiones in re coincidunt et sub di-

realidad, coinciden y bajo diversos conceptos negativos o connotativos declaran la misma división y diversidad del ente.

Y por el mismo motivo pienso que esta división es anterior a la que divide al ente en sustancia y accidente, aunque por razón de su universalidad sean iguales, ya que dista más y tiene una diversidad más inmediata el ente increado del creado de lo que dista el accidente de la sustancia como tal, o de la sustancia creada, que viene a ser lo mismo. Y por la misma o mayor razón es también anterior aquélla a otra división del ente en absoluto y relativo, porque, de modo semejante, aquellos dos miembros primeros distan más y son más diversos, pues toda la diversidad entre el absoluto y el relativo se salva en las criaturas sin una infinita distancia; más todavía: aquellas dos razones formales concebidas no son tan diversas entre sí que no puedan coincidir en una misma cosa simplicísima, al menos en Dios; por lo cual aquellas dos razones no sólo no distan entre sí como el ente creado y el increado, sino que de suyo ninguna de las dos exige ser creada o increada, como enseñan los teólogos en el tratado de la Trinidad.

10. En tercer lugar, hay que decir que si aquellas divisiones se comparan formalmente con lo dividido, así la división del ente en finito e infinito es también anterior respecto del ente como tal, aunque la otra sea anterior respecto del uno, en cuanto es uno. Prueba suficientemente esta aserción el fundamento aducido en favor de Escoto, ya que los modos significados por finito e infinito determinan por sí y formalmente a la razón de ente o de esencia en cuanto tal, pues toda esencia real, por lo mismo que incluye esencialmente la realidad, intrínseca y esencialmente exige no sólo alguna perfección esencial, sino también el modo o grado de tal perfección. Por lo cual también Cayetano, en I, q. 11, al principio, dudando de por qué trataba Santo Tomás antes de la perfección e infinitud de Dios que de la unidad, responde que porque aquellas dos cosas se contienen dentro de la extensión de los predicamentos esenciales, y la unidad, en cambio, se incluye entre los atributos del ente. Como en Dios es conceptualmente anterior el que sea perfecto e infinito en esencia que el que sea uno, ya que aquellas dos cosas, según nuestro modo de entender, indican la constitución formalísima

versis conceptibus negativis seu connotativis declarant eamdem entis partitionem et diversitatem. Et eadem ratione existimo, hanc divisionem esse priorem divisione entis in substantiam et accidens, etiam si universalitate sint aequales; quia magis distat, et primo diversum est ens increatum a creato, quam accidens distet a substantia ut sic seu a substantia creata, quod perinde est. Et eadem vel maiore ratione prior est illa divisio quam alia in absolutum et relativum, quia similiter priora duo membra magis distant ac diversa sunt; nam tota diversitas inter absolutum et relativum in creaturis salvatur absque infinita distantia; immo illae duae rationes formales conceptae non sunt inter se ita diversae, quin possint in eamdem simplicissimam rem coincidere, saltem in Deo; unde etiam illae duae rationes non solum non distant ut ens creatum et increatum, verum etiam ex se neutra postulat ut creata vel increata sit, ut in materia de Trinitate theologi docent.

10. Tertio dicendum est, si divisiones illae comparentur formaliter ad divisum, sic divisionem entis in infinitum et finitum, etiam esse priorem respectu entis ut sic, quamvis altera sit prior respectu unius ut unum est. Hanc assertionem probat sufficienter fundamentum adductum in favorem Scoti, quia modi significati per finitum et infinitum sunt per se ac formaliter determinantes rationem entis seu essentiae ut sic; omnis enim essentia realis, hoc ipso quod realitatem essentialiter includit, intrinsece et essentialiter postulat et perfectionem aliquam essentialem et modum seu gradum talis perfectionis. Unde etiam Caietan., I p., q. 11, in principio, dubitans cur prius egerit D. Thomas de perfectione et infinitate Dei quam de unitate, respondet quia illa duo continentur intra latitudinem praedicamentorum quidditativorum, unitas vero ad passiones entis spectat. Sicut in Deo prius secundum rationem est quod sit perfectus et infinitus in essentia, quam quod sit unus, quia illa duo nostro modo intelligendi significant formalissimam talis essentiae con-

de tal esencia, así en el ente creado tal y tanta perfección formal de cada uno de ellos es anterior a su unidad; luego, en general, con respecto al ente, es más formal y anterior la división del mismo por los modos esenciales, diversos inmediatamente y en grado máximo —tales como los significados por las voces finito e infinito—, que la división por los modos de unidad.

11. Ni a esto se opone la razón de Iavello, porque lo que con ella se niega es que lo finito o infinito divida al ente en cuanto bueno, hablando formalmente de la bondad en cuanto es pasión del ente, pues, como veremos después, tener alguna perfección como tal no es ya pasión del ente real, sino su esencia, porque con el nombre de perfección esencial no se significa otra cosa que la misma esencia de la cosa, que para no ser ficticia, sino real, debe ser formalmente algo de perfección, ya que si es una esencia simplemente infinita, por sí misma es perfección suma; y si es finita, es una participación mayor o menor de aquella perfección. Después diremos qué es lo que la razón de bueno, como atributo del ente, añade a la perfección de éste.

Fácilmente se ve, por lo dicho, que aquella división del ente en uno y múltiple, del modo que ha sido explicada, más formalmente es división de la unidad como tal que del ente como tal, ya que aquellos dos miembros, para que puedan dividir al ente por sí deben tomarse de tal manera que signifiquen diversos modos de unidad, sea que por uno se signifique aquello que de tal manera es *per se* uno que nunca puede ser uno *per accidens*, y por multitud aquello que simplemente es una unidad *per accidens*, aunque en algún sentido sea unidad *per se*; sea que por uno se signifique aquello que de tal forma lo es que en él no se halle ninguna multitud, ni siquiera en potencia y, en cambio, por multitud, todo ente que aunque sea uno *per se*, es de algún modo múltiple, al menos en potencia; porque con todas estas razones no se explican más que diversas maneras de unidad, y consta que las diversas maneras de unidad más formalmente contraen al uno que al ente.

12. Por consiguiente, las precedentes divisiones pueden compararse con estos modos, ni por lo demás se ofrece razón alguna o causa por la que una división del ente pueda decirse anterior a otra. Y por esto, de paso consta también

stitutionem, ita in ente creato talis ac tanta uniuscuiusque perfectio essentialis prior est, quam unitas eius; ergo in communi respectu entis formalior ac prior est divisio eius per modos essentiae primo et summe diversos, quales significantur illis vocibus, finitum et infinitum, quam divisio per modos unitatis.

11. Neque contra hoc obstat Iavelli ratio; negatur enim finitum aut infinitum dividere ens in quantum bonum, formaliter loquendo de bono ut est passio entis, quia, ut infra videbimus, habere perfectionem aliquam ut sic non est passio entis realis, sed essentia; nomine enim essentialis perfectionis nihil aliud significatur quam ipsamet rei essentia, quae, ut non sit ficta, sed realis, aliquid perfectionis formaliter esse debet; nam si sit essentia infinita simpliciter, seipsa est summa perfectio; si autem sit finita, est aliqualis participatio illius perfectionis. Quid autem addat ratio boni, ut est passio entis, supra perfectionem entis, dicemus postea. Quod vero divisio illa in unum et multa, eo modo quo explicata est, formalius sit divisio unius ut unum est, quam entis ut ens est, facile constat ex dictis, quia illa duo membra, ut possint dividere ens per se, ita sumi debent ut significent diversos modos unitatis: sive per unum significetur id quod ita est unum per se ut nullo modo sit per accidens unum, per multa vero id quod est simpliciter unum per accidens, licet aliqua ratione sit per se unum; sive per unum significetur id quod ita est unum ut in eo nulla sit multitudo, etiam in potentia, per multa vero omne ens quod licet sit per se unum, est aliquo modo multa, saltem in potentia; his enim omnibus rationibus solum describuntur diversi modi unitatis; constat autem varios unitatis modos formalius contrahere unum quam ens.

12. His ergo modis comparari possunt praedictae divisiones, nec nunc occurrit alia ratio vel causa, ob quam una divisio entis possit dici prior alia. Unde etiam obiter

que el orden aquel de las divisiones que pone Iavello no se funda o apoya en ninguna razón; y, sobre todo, que es muy impropia aquella división por la que divide al ente en seis trascendentales (pues de los demás se habló ya bastante), ya que como todos los trascendentales son iguales entre sí y se convierten con el ente, no puede aquella, con todo rigor, llamarse división del ente, sino sólo una cierta enumeración, sea del ente, sea de todo aquello que por sí y adecuadamente radica en el ente mismo.

13. Finalmente podría preguntarse aquí si la multitud o el número como tal dicen una formalidad real y si en esto hay alguna diferencia entre la multitud trascendental y el número que se supone especie de la cantidad; pero de esto trataremos más cómodamente después, al ocuparnos de la cantidad.

SECCION IX

SI LA UNIDAD TRASCENDENTAL ES UNIDAD NUMÉRICA, O DE QUÉ CLASE ES

1. En un doble sentido puede tratarse esta cuestión según la doble acepción de la unidad numérica, a saber, como unidad cuantitativa o como unidad singular; esto mismo decía Aristóteles en el libro III de la *Metafísica*, texto 14: *No hay diferencia alguna entre decir unidad numérica o singular, porque llamamos precisamente singular a lo que es numéricamente uno.* Por lo tanto, de acuerdo con estas dos acepciones, tenemos que estudiar dos opiniones o cuestiones.

Varias opiniones acerca de la unidad cuantitativa

2. La primera opinión es la de Avicena, que refiere Santo Tomás en I, q. 11, a. 1, y en *In I*, dist. 14, q. 1, a. 3, y en IV *Metaph.*, lec. 2, y en el mismo pasaje del Comentador —coment. 3—, donde afirma que la unidad que conviene a los entes por la cantidad es la misma unidad trascendental de las cosas, de donde concluye que la unidad añade al ente la cantidad. Esta sentencia, tomada así universalmente, es enteramente falsa, ya que entonces o bien sería preciso decir que no hay más entes que los que son cuantos o que la

constat ordinem illum divisionum quem Iavellus ponit, nulla ratione niti aut fundari; et praesertim impropriissima est illa divisio qua dividit ens in sex transcendentia (de aliis enim iam satis dictum est); cum enim transcendentia omnia aequalia sint inter se et cum ente convertantur, non potest proprie illa dici divisio entis, sed est annumeratio quaedam tum entis, tum eorum quae ipsi enti per se et adaequate insunt.

13. Ultimo inquiri hic poterat an multitudo seu numerus ut sic dicat unam formalitatem realem, et an in hoc sit aliqua differentia inter multitudinem transcendentalem et numerum qui ponitur species quantitatis; sed de hac re dicemus infra commodius de quantitate disputantes.

SECTIO IX

UTRUM UNITAS TRANSCENDENTALIS SIT UNITAS NUMERICA, VEL QUAENAM ILLA SIT

1. Duplici sensu tractari potest haec quaestio iuxta duplicem acceptionem unitatis numeralis, scilicet, vel pro unitate quantitativa vel pro unitate singulari; sic enim dixit Aristoteles, lib. III Metaph., text. 14: *Unum numero an singulare dicas nihil interest; etenim hoc modo singulare exponimus quod numero est unum.* Iuxta has ergo duas acceptiones, duae quaestiones vel opiniones tractandae sunt.

Variae sententiae de unitate quantitativa

2. Prima opinio fuit Avicennae, quam referunt D. Thomas, I, q. 11, a. I, et In I, dist. 14, q. 1, a. 3, et IV Metaph., lect. 2, et ibidem Comment., com. 3, qui asseruit unitatem quae provenit entibus a quantitate, esse ipsam unitatem transcendentalem rerum; unde conclusit unum addere supra ens quantitatem. Quae sententia sic universe sumpta plane falsa est, tum quia vel oportebit dicere nulla esse entia nisi quanta,

unidad no es una pasión adecuada del ente, sino propia de los entes materiales; además también porque en los mismos entes materiales y cuantos existe la propia unidad e integridad que cada uno de ellos tiene en sí mismo, la cual no procede formalmente de la cantidad, aunque no exista sin ella, como se dijo ya en la sección 3 y volveremos a decir en la disputación siguiente y en la disputación sobre la cantidad.

3. Pero si esta opinión afirmase solamente que la unidad cuantitativa es una de las unidades trascendentales, entonces tendría una cierta apariencia de probabilidad. Pues como el ente es común a la cantidad y a los demás predicamentos, así también la unidad trascendental es común a todos aquéllos; por lo cual, de la misma manera que el ente queda determinado a cada uno de los predicamentos por los modos propios de la entidad, y el ente trascendental, en cuanto incluído en cada uno de los predicamentos, no es otra cosa que tal ente o tal otro, así la unidad trascendental queda determinada a cada uno de los predicamentos por tales modos de unidad, y la unidad trascendental, en cuanto incluída en cada uno de los predicamentos, no será otra cosa más que tal unidad o tal otra. Luego la unidad trascendental en la cantidad no es otra cosa que aquella determinada unidad que pide la cantidad por su naturaleza. Por consiguiente, de este modo parece que puede decirse que la unidad cuantitativa no se distingue de la trascendental, no porque pueda convertirse con ella, sino porque es una parte subjetiva de la misma, de modo semejante a como puede decirse que la cantidad no se distingue del ente. Y de este modo enseñó aquella sentencia Durando, en *In I*, dist. 24, q. 2, el cual, consecuentemente, afirma que en cada uno de los predicamentos pueden distinguirse modos especiales de unidad y de multitud, pero que no existen nombres peculiares admitidos para significar estas cosas, excepto en la cantidad, ya que la razón de divisibilidad o de continuo divisible, de cuya división resulta el número —como se dice en el III de la *Física*, c. 7— se halla de un modo peculiar en la cantidad.

4. Y esta sentencia procede distinguiendo la cantidad de la cosa cuanta, porque los que piensan que la cantidad no añade nada a la sustancia, afirman consiguientemente que la unidad trascendental y la que es principio del núme-

vel unitatem non esse passionem entis adaequatam, sed propriam entium materialium; tum etiam quia in ipsismet materialibus et quantis entibus existit propria unitas et integritas, quam unumquodque ens in seipso habet, quae non est formaliter a quantitate, licet non sit sine quantitate, ut est sect. 3 tactum, et in disputatione sequenti, et in disputatione etiam de quantitate iterum dicetur.

3. Si autem haec opinio solum assereret unitatem quantitatis esse unam ex unitatibus transcendentalibus, haberet apparentem aliquam probabilitatem. Nam, sicut ens commune est quantitati et caeteris praedicamentis, ita et unum transcendens commune est omnibus illis; unde, sicut ens determinatur ad singula praedicamenta per proprios modos entitatis, et ens transcendens, ut inclusum in singulis praedicamentis, nihil aliud est quam tale vel tale ens, ita unum transcendens determinatur ad singula praedicamenta per tales modos unitatis, et unum transcendens ut inclusum in singulis praedicamentis nihil aliud erit quam tale vel tale unum. Ergo unitas transcendens in quantitate nihil aliud est quam talis unitas, quam quantitas natura sua postulat. Ergo hoc modo videtur dici posse unitatem quantitativam non distingui a transcendentali, non quia cum illa convertatur, sed quia est pars quaedam subiectiva eius, ad eum modum quo dici etiam potest quantitas non distingui ab ente. Et hoc modo docuit illam sententiam Durand., In I, dist. 24, q. 2, qui consequenter ait in singulis praedicamentis posse distingui speciales modos unitatis et multitudinis, non tamen esse peculiaria nomina imposita ad haec significanda, nisi in quantitate, quia ratio divisibilitatis seu continui divisibilis, ex cuius divisione resultat numerus, ut dicitur III Phys., c. 7, peculiari modo reperitur in quantitate.

4. Atque haec sententia procedit distinguendo quantitatem a re quanta; nam qui putant quantitatem nihil addere substantiae, consequenter aiunt unum transcendens et quod est principium numeri nihil inter se

ro no se distinguen nada entre sí, afirmación que intenta defender con muchas razones Gregorio, en *In I*, dist. 24, q. 1 y 2. No es que piense que toda unidad es cuanta, sino, al contrario, que piensa que toda unidad es trascendental, y que la unidad cuantitativa no es otra cosa que la unidad trascendental en la sustancia o en los accidentes materiales. Pero, acerca de la distinción de la cantidad y la cosa cuanta tendremos que hablar en otro lugar; ahora suponemos que la cantidad tiene una entidad distinta de las demás. Supuesto esto, la sentencia de Durando puede corroborarse con esta razón: que el ente y la unidad trascendental se convierten; luego, de cualquier cosa que se pueda decir lo uno, podrá predicarse también lo otro; ahora bien: la cantidad es ente; luego, es uno trascendental, y no es uno trascendental más que por su unidad cuantitativa; luego, aquélla queda contenida bajo la unidad trascendental. De lo contrario, sería preciso imaginar dos unidades en una cantidad —una trascendental y otra cuantitativa—, cosa que es superflua y apenas concebible.

5. Pero esta opinión de Avicena la atacan Averroes —ya citado antes— y Santo Tomás, los cuales, consecuentemente, mantienen que la unidad cuantitativa difiere de la trascendental en que añade algo positivo y real al ente, cosa que no hace la unidad trascendental. De lo cual deducen algunos que la unidad cuantitativa añade a la misma cantidad algo positivo y difiere en esto de la unidad trascendental de la cantidad misma, y que por razón de este elemento positivo es el principio del número, que se pone como especie de la cantidad, a pesar de que la multitud trascendental no se juzga que constituye una propia y real especie de ente. Así lo mantiene Iavello en el IV de la *Metaph.*, q. 8, con Capréolo, *In I*, dist. 24, q. única, que aduce varios pasajes de Santo Tomás, y se funda principalmente en esto, en que si la unidad cuantitativa no fuese algo positivo —además de la indivisión negativa de la cantidad—, tampoco el número cuantitativo sería una determinada especie real, ni habría razón alguna para colocar tal número entre las especies reales más bien que un número de cualesquiera entes.

Y si se pregunta qué es lo que la unidad añade a la cantidad, parece responder Capréolo en la explicación de la primera conclusión que en la cantidad hay

distingui, quod multis rationibus conatur defendere Greg., In I, dist. 24, q. 1 et 2. Non quod putet omne unum esse quantum, sed e converso, quia putat omne unum esse transcendens, et unum quantitativum nihil aliud esse quam unum transcendens in substantia vel accidentibus materialibus. Sed de distinctione quantitatis a re quanta alibi dicendum est; nunc supponimus quantitatem habere entitatem distinctam a reliquis. Quo supposito, sententia Durandi hac ratione confirmari potest: nam ens et unum transcendens convertuntur; ergo de quocumque unum dicitur, aliud etiam praedicatur; sed quantitas est ens; ergo est unum transcendens; non est autem unum transcendens, nisi sua unitate quantitativa; ergo illa sub unitate transcendentali continetur. Alioqui oporteret fingere duas unitates in una quantitate, aliam transcendentalem, aliam quantitativam, quod supervacaneum est et vix potest mente concipi.

5. Hanc vero Avicennae sententiam improbant Aver. supra, et D. Thomas, qui consequenter docent unitatem quantitativam hoc differre a transcendentali, quod aliquid positivum et reale enti addit, quod non addit unitas transcendentalis. Ex quo aliqui eliciunt unitatem quantitativam addere ipsi quantitati aliquid positivum, et hoc modo differre ab unitate transcendentali ipsiusmet quantitatis, et ratione illius positivi esse principium numeri, qui ponitur species quantitatis, cum tamen multitudo transcendentalis propriam et realem speciem entis conficere non censeatur. Ita tenet Iavel., IV Metaph., q. 8, cum Capreol., In I, dist. 24, q. unica, ubi varia loca D. Thomae adducit, et potissime in hoc fundatur, quod si unitas quantitativa non esset aliquid positivum praeter indivisionem negativam quantitatis, nec numerus quantitativus esset certa aliqua species realis, nec esset ulla ratio constituendi illum numerum inter species rerum potius quam numerum quorumvis entium. Si autem quaeras quidnam sit illud quod addit unitas supra quantitatem, respondere videtur Capreol., in explicatione

que distinguir dos cosas, a saber, la forma de continuidad y el ser que tal cantidad continua da al sujeto; e indica que lo que la unidad añade a la cantidad es éste último ser: *Porque la forma de la continuidad* —dice— *es divisible en muchos, y por ello no merece llamarse unidad, a cuyo concepto pertenece la indivisibilidad; pero el ser que aquella forma da al sujeto se llama unidad, pues éste de ningún modo es divisible, ya que si la forma aquella o el sujeto se divide, el ser primero no permanece, ni se divide, sino que cualquier parte de lo dividido tiene un nuevo ser, y no tiene ya el anterior.* Y cita a Avicena en el III de la *Metafísica,* c. 2, que dice que la unidad sustancialmente es aquello mismo que no se divide. Por lo cual indica Capréolo que esto positivo que añade la unidad cuantitativa a la cantidad es algo realmente distinto de ella. Egidio, en cambio, en la misma distinción, q. 2, dub. 2, manteniendo la misma opinión, piensa acerca de la adición positiva que aquello que se añade sólo se distingue conceptualmente de esta manera, que la cantidad, en cuanto que extiende las partes de la sustancia, se dice continua, y en cuanto que completa a la sustancia, sin decir relación alguna a sus partes, se llama unidad. Otros, en cambio, dicen que la unidad cuantitativa añade a la cantidad la razón de medida, apoyándose en Santo Tomás, I, q. 11, a. 2, y en el IV de la *Metaph.,* lec. 3.

6. Pero esta sentencia es, sin duda alguna, falsa, como lo advirtieron Herveo, Tomás de Argent., Durando, Gregorio y otros. En efecto, esa distinción que finge Capréolo es enteramente ficticia e ininteligible, ya porque el ser dado por la cantidad —según la sentencia más verdadera— no es una cosa distinta de la misma cantidad actual y real, como se dirá luego en general, ya también porque, aunque fuese algo distinto, no se distinguiría en la cantidad más de lo que se distingue en lo blanco la forma de la blancura del ser que da al sujeto, o en la forma de la piedra la misma forma del ser que da a la materia; por consiguiente, o no basta esta distinción para que se diga que la unidad de la cantidad añade algo a la cantidad, o habría que decir lo mismo de la unidad de la blancura y de cualquiera otra forma creada; además, también porque admitido aquel ser distinto de la cantidad, se finge gratuitamente que es

primae conclusionis, in quantitate duo esse distinguenda, scilicet, formam continuitatis, et esse quod talis quantitas continua dat subiecto; et significat unitatem addere supra quantitatem hoc posterius esse: *Quia forma* (inquit) *continuitatis est divisibilis in multa, et ideo non meretur dici unitas, de cuius ratione est indivisibilitas; sed esse quod illa forma dat subiecto dicitur unitas, quia id nullo modo est divisibile, quia, si forma illa vel subiectum dividatur, esse primum non remanet, nec dividitur, sed quaelibet pars divisi habet novum esse et non habet illud quod prius.* Citatque Avicen., III Metaph., c. 2, dicentem unitatem substantialiter esse ipsum quod non dividitur. Unde significat Capreol. hoc positivum quod addit unitas quantitativa supra quantitatem, esse ab illa realiter distinctum. Aegid. vero, eadem dist., q. 2, dub. 2, eamdem tenens opinionem, de additione positiva sentit illud additum solum ratione distingui hoc modo, quod quantitas quatenus extendit partes substantiae dicatur quantitas continua, quatenus vero perficit substantiam, nulla habita ratione partium, dicatur unitas. Alii vero dicunt unitatem quantitativam addere supra quantitatem rationem mensurae, ex D. Thoma, I, q. 11, a. 2, et IV Metaph., lect. 3.

6. Sed haec sententia falsa sine dubio est, ut Hervaeus, Thom. de Argent., Durand. Greg. et alii notarunt dicta distinctione. Nam distinctio illa quam fingit Capreol., commentitia est et plane inintelligibilis. Tum quia esse quod dat quantitas (iuxta veriorem sententiam) non est res distincta ab ipsa quantitate actuali et reali, ut infra generatim dicetur; tum etiam quia, esto esset distinctum, non tamen in quantitate magis distinguetur quam distinguatur in albedine forma albedinis ab esse quod dat subiecto, vel in forma lapidis ipsa forma ab esse quod dat materiae; ergo vel haec distinctio non satis est ut unitas quantitatis dicatur aliquid addere supra quantitatem, vel idem dicendum est de unitate albedinis et cuiuscumque alterius formae creatae; tum praeterea quia, admisso illo esse distincto a quantitate, sine fundamento

más indivisible que la misma cantidad, porque ¿quién cree que, dividida la madera, en cada una de las partes divididas permanece la misma cantidad que había antes, y que no permanece aquel ser mismo de la cantidad que la misma cantidad proporcionaba? Evidentemente que no existe mayor razón de corrupción de uno que de otro; más aún: todos los que piensan que el ser se distingue realmente de la forma de que procede, piensan que al menos naturalmente, y por la potencia ordinaria, permaneciendo aquélla, es inseparable de ella.

Y si dijera Capréolo que él no habla del ser de la existencia de la cantidad, sino de otro distinto de la cantidad y de su existencia, esto ciertamente no necesita ninguna refutación, porque es una pura imaginación fingida sin fundamento. Y, además, de cualquier forma que se explique aquel ser, no puede ser más indivisible que la cantidad misma, porque como toda la cantidad da el ser a todo el sujeto, así parte de la cantidad a parte del sujeto, ni ocurre que de la cantidad parcial que está en una parte del sujeto proceda algún ser que se halle en otras partes del mismo, ni al contrario; aquel ser, por consiguiente, debe coextenderse necesariamente con la misma cantidad, y no puede ser más indivisible que ella misma. Y, sobre todo, cuando es material y corpóreo, y está en un sujeto divisible.

Tampoco es verdad lo que dice Capréolo que la forma de continuidad no puede ser llamada unidad porque la indivisibilidad se incluye en el concepto de unidad. En efecto, en las páginas anteriores dejamos ya probado que no es la indivisibilidad, sino sólo la indivisión, lo que se incluye en el concepto de unidad, y, por ello, no hay ninguna contradicción en que la forma de la unidad, es decir, aquella en la que se funda la unidad, sea divisible, con tal de que esté indivisa. Esta interpretación de Capréolo, por tanto, no se basa en ninguna razón.

7. También la otra distinción, la de Egidio, es enteramente nula, si no es que se toma en sentido meramente verbal. En efecto, la cantidad no perfecciona a la sustancia más que extendiéndola en partes, y, además, es contradictorio decir que la cantidad tiene razón de unidad numérica, en cuanto que abstrae de las partes, porque pertenece al concepto intrínseco de esta unidad estar en un

fingitur esse indivisibilius ipsa quantitate; quis enim credat, diviso ligno, in singulis partibus divisis manere eamdem quantitatem quae antea erat, et non manere idem esse quantitatis quod ipsa quantitas conferebat? Non est enim maior ratio corruptionis unius quam alterius; immo omnes etiam qui sentiunt esse distingui realiter a forma a qua provenit, sentiunt saltem naturaliter et per potentiam ordinariam esse inseparabile ab illa, ipsa manente. Quod si fortasse Capreolus dicat se non loqui de esse existentiae quantitatis, sed de quodam alio distincto a quantitate et existentia eius, hoc sane nulla indiget refutatione, quia est merum commentum sine fundamento confictum. Et praeterea, quomodocumque explicetur illud esse, non potest esse indivisibilius ipsa quantitate, quia, sicut tota quantitas dat esse toti subiecto, ita pars quantitatis parti subiecti, neque ex partiali quantitate quae est in una parte subiecti provenit aliquid esse quod sit in aliis partibus subiecti, neque e converso; illud ergo esse debet necessario coextendi ipsi quantitati, nec potest esse indivisibile magis quam ipsa. Praecipue cum materiale sit et corporeum, et in subiecto divisibili. Nec verum est quod Capreolus ait formam continuitatis non posse dici unitatem quia indivisibilitas est de ratione unitatis; in superioribus enim a nobis probatum est non indivisibilitatem, sed indivisionem tantum esse de ratione unitatis, et ideo nihil repugnare ut forma unitatis, id est, in qua fundatur unitas, divisibilis sit, dummodo sit indivisa. Haec ergo Capreoli declaratio nulla ratione subsistit.

7. Alia etiam distinctio Aegidii nulla omnino est, nisi tantum in vocibus, tum quia quantitas non aliter perficit substantiam quam extendendo illam in partes, tum etiam quia est repugnantia dicere quantitatem habere rationem unitatis numeralis, quatenus abstrahit a partibus; nam de intrinseca ratione huius unitatis est, ut sit in

sujeto cuanto y que tiene partes, y casi esto es lo único que añade a la unidad trascendental.

Finalmente, la otra explicación acerca del concepto de medida fácilmente se rechaza, primeramente porque el concepto de medida no pertenece por sí directamente a la unidad, sino que la sigue, como enseña acertadamente Santo Tomás en el libro IV de la *Metaph.*, lec. 8, y en el libro X, lec. 2; además, porque este concepto de medida, considerado en cuanto a la aptitud que hay en la cosa misma, se halla en la misma proporción en la unidad trascendental respecto de la multitud, que en la unidad cuantitativa respecto del número de la cantidad; en cambio, considerado en cuanto al uso humano, importa poco para la razón de unidad tal como existe en sí. Por último, contra toda esta opinión militan no sólo los testimonios de Aristóteles, sino todas las razones con las que antes se probó que el concepto de unidad estriba en una negación, ya que todas aquellas cosas valen con la misma proporción en la unidad numérica o cuantitativa, como se ve por Aristóteles, en el libro V de la *Metafísica*, texto 11, y libro X, desde el principio; además, está en pie la razón aducida anteriormente, ya que cuando alguien concibe que la unidad añade a la cantidad una entidad o razón positiva, si concibe que separada ésta mental o realmente sigue permaneciendo indivisa la sola cantidad, tendrá que juzgar también que la cantidad permanece una; por consiguiente, cuanto se añade es algo superfluo y sin fundamento.

Se explica el verdadero concepto de la unidad cuantitativa

8. Hay que tener presente, por consiguiente, para el entendimiento no sólo de la misma cosa, sino del parecer de Santo Tomás en este punto, cuanto decíamos antes, al final de la sección 3, que en la sustancia material puede considerarse una unidad intrínseca y entitativa, y una accidental que le conviene denominativamente al ser afectada por la cantidad; por lo cual sucede que la cantidad misma puede considerarse ya en cuanto que es una en sí, ya en cuanto que por causa de ella se hace uno cuanto es afectado por ella. Supuesto lo cual hay que afirmar, en primer lugar, que en cuanto a esta parte la unidad trascendental no

subiecto quanto et habente partes, et fere hoc solum addit supra unitatem transcendentalem. Alia denique expositio de ratione mensurae facile refellitur, tum quia ratio mensurae non pertinet per se primo ad unitatem, sed consequitur illam, ut recte D. Thomas docet, lib. IV Metaph., lect. 8, et lib. X, lect. 2. Tum etiam quia haec ratio mensurae, si quoad aptitudinem, quae in re ipsa est, consideretur, eadem proportione reperitur in uno transcendentali respectu multitudinis, qua est in uno quantitativo respectu numeri quantitatis; si vero consideretur quoad usum hominum, id parum refert ad rationem unitatis prout in se existit. Denique contra totam hanc sententiam faciunt tum Aristotelis testimonia, tum rationes omnes quibus supra probatum est rationem unius in negatione positam esse; illa enim omnia eadem proportione in unitate numerali seu quantitativa procedunt, ut patet ex Aristotele, lib. V Metaph., text. 11, et lib. X, a principio, et ex ratione supra facta, quia, postquam quis finxerit entitatem seu rationem positivam, quam addat haec unitas supra quantitatem, si mente vel reipsa intelligat eam separari, et manere solam quantitatem indivisam, intelliget manere quantitatem unam; ergo, quidquid additur, superflue et sine fundamento additur.

Vera ratio unitatis quantitativae declaratur

8. Advertendum ergo est, ut tam res ipsa quam sententia D. Thomae in hac parte intelligatur, quod supra, in fine sect. 3, dicebamus, in substantia materiali posse considerari intrinsecam et entitativam unitatem, et accidentariam denominative convenientem illi ex affectione quantitatis; unde fit ut quantitas ipsa considerari posset, vel ut in se una est, vel ut ratione illius redditur unum id quod per ipsam afficitur. Quo supposito, dicendum imprimis quoad hanc partem est unitatem transcendentalem

es una unidad cuantitativa que conviene denominativa y accidentalmente a la sustancia material por medio de la cantidad.

Esto es evidente por lo dicho anteriormente, puesto que ni en las demás cosas consiste en esto la unidad trascendental, como es claro por sí mismo, ni en la misma sustancia o cualquier otra forma material, como consta por lo dicho en la sección 3. En efecto, la unidad trascendental es intrínseca en sumo grado a cada ente, y le conviene por la virtud de su sola entidad, unida la negación, tal como se mostró; por lo cual, separada la cantidad, se sigue concibiendo la intrínseca unidad entitativa trascendental, incluso en la sustancia material. Y se confirma esto porque la sustancia, en cuanto que tiene la unidad por la cantidad, hablando absolutamente, es una *per accidens* en el género de ente, ya que consta de cosas pertenecientes a diversos predicamentos; sin embargo, la sustancia, en cuanto que es una trascendentalmente, no tiene unidad *per accidens*, sino *per se*, de lo contrario, la sustancia material no podría tener unidad *per se* en su propio género, lo cual es absurdo. Y esto mismo prueban acertadamente también los argumentos que Gregorio trae en el citado lugar.

9. Además, hay que decir que, en la cantidad misma, la unidad por la que ella es una, no es algo diferente de la unidad trascendental aplicada a tal ente, a saber, a la cantidad; esto acertadamente prueban los argumentos de Durando y los que aducíamos al referir su opinión.

Y de esto se sigue, en primer lugar, que la unidad numérica o cuantitativa, con relación a la cantidad, no añade nada excepto la indivisión, que es sólo una negación, como arriba se dijo. Así lo mantienen los demás autores citados, y Soncinas, en el libro X de la *Metaph.*, q. 2; Soto, en *Praedicament.*, c. *de Quantitate*, q. 1, y lo mismo prueban los argumentos aducidos en contra de Capréolo y los otros. Y aparece claro también porque esta unidad es trascendental respecto de la cantidad; luego en ella es de la misma clase que en las demás cosas; por tanto, como en los demás entes la unidad es la entidad de cada uno de ellos indivisa, así, en la cantidad, la unidad es la misma cantidad, o la continuidad de la cantidad como indivisa.

non esse unitatem quantitativam, quae denominative et accidentarie convenit substantiae materiali media quantitate. Hoc patet ex supra dictis, quia neque in aliis rebus unitas transcendentalis in hoc consistit, ut per se constat, neque in ipsamet substantia, vel quacumque alia forma materiali, ut ex dictis in sect. 3 constat. Nam transcendentalis unitas est maxime intrinseca unicuique enti et convenit ex vi solius entitatis adiuncta negatione, ut ostensum est, unde remota quantitate intelligitur intrinseca unitas entitativa transcendentalis in substantia etiam materiali. Et confirmatur, quia substantia, ut est una per quantitatem, simpliciter loquendo, est una per accidens in genere entis, cum constet ex rebus diversorum praedicamentorum; substantia autem, ut est una transcendentaliter, non est una per accidens, sed per se, alioqui substantia materialis non posset habere in proprio genere unitatem per se, quod est valde absurdum. Et hoc etiam probant recte argumenta quae Gregorius in praedicto loco adducit.

9. Deinde dicendum est in quantitate ipsa unitatem qua ipsa una est non esse aliam a transcendentali applicata[1] ad tale ens, scilicet, quantitatem; hoc etiam recte probant argumenta Durandi, et quae adduximus inter referendam eius sententiam. Atque ex his sequitur primo unitatem numeralem seu quantitativam respectu quantitatis nihil addere praeter indivisionem, quae solum est negatio quaedam, ut supra dictum est. Ita tenent alii auctores citati, et Soncin., lib. X Metaph., q. 2; Soto, in Praedic., c. de Quant., q. 1. Et hoc probant rationes factae contra Capreolum et alios. Et patet etiam, quia haec unitas est transcendentalis respectu quantitatis; ergo est eiusdem rationis in illa cuius est aliis rebus; sicut ergo in aliis entibus unitas est uniuscuiusque entitas indivisa, ita in quantitate unitas eius est ipsamet quantitas

[1] La sustitución de "applicata" por "explicata", por ejemplo en la de Vivès, creemos que resulta difícilmente inteligible (N. de los EE.).

Podrá decirse que dividida la cantidad continua, se pierde su unidad cuantitativa y resulta el número, como se dice en el III libro de la *Física,* y que, sin embargo, no se pierde la unidad trascendental, porque —como decíamos antes— permanece en cada una de las partes divididas la misma entidad que tenía en el continuo; luego, son diversas unidades. Se responde a esto negando la menor, porque aunque las partes divididas tengan la misma entidad que tenían como parcial en el continuo, sin embargo, absolutamente la entidad del continuo no estaba puesta en solas aquellas partes, sino también en la unión de ellas con el término en que se unían, o mejor, en todo aquel compuesto que resultaba de todas ellas, cuya unidad, tanto cuantitativa como trascendental, consistía en aquel todo en cuanto indiviso; por lo cual, aquella unidad se destruye precisamente por la división, porque no permanece la misma indivisión que había antes y porque aquel todo se disuelve en la razón de un determinado todo.

10. En segundo lugar, se infiere de lo dicho que la unidad cuantitativa o numérica, en cuanto conviene denominativamente a la sustancia, añade a la sustancia un elemento positivo bajo la negación, a saber, la misma cantidad con indivisión. Así pienso que ha de ser entendido el pensamiento de Santo Tomás, y lo mismo advirtió acertadamente Fonseca, en el libro V de la *Metafísica,* c. 13, q. 3, s. 3, tomándolo del mismo Santo Tomás en el libro IV de la *Metafísica,* lec. 3. Y fácilmente resulta evidente, porque como la sustancia es cuanta por la cantidad que se le añade, así es también una cuantitativa por la cantidad única que tiene en sí; de aquí resulta también que a veces la sustancia que en su género no tiene unidad trascendental, se llame de algún modo uno cuantitativo por razón de la cantidad, del mismo modo que se llama una la rama que está en parte seca y en parte verde.

11. En tercer lugar, finalmente, consta por lo dicho de qué modo se comporta la unidad trascendental con respecto a la cuantitativa, ya que en ningún sentido son una misma cosa susceptible de conversión, como prueba con evidencia cuanto arriba se dijo. Pero si hablamos de la unidad cuantitativa en sí misma, o con respecto a la cantidad, se comportan entre sí como lo inferior y lo superior; efectivamente, se ha mostrado que la unidad cuantitativa es una

seu continuitas quantitatis ut indivisae. Dices: divisa quantitate continua, amittitur eius unitas quantitativa et resultat numerus, ut dicitur III Phys., et tamen non amittitur unitas transcendentalis, quia, ut supra dicebamus, manet eadem entitas in singulis partibus divisis quam in continuo habebant; ergo sunt diversae unitates. Respondetur negando minorem, quia, licet partes divisae retineant eamdem entitatem quam ut partialem habebant in continuo, tamen simpliciter entitas continui non erat posita in illis solis partibus, sed etiam in unione earum et termino quo copulabantur, vel potius in toto illo composito quod ex his omnibus resultabat, cuius unitas tam quantitativa quam transcendentalis consistebat in toto illo ut indiviso; unde illa unitas ideo per divisionem destruitur, quia non manet eadem indivisio quae antea erat, et quia totum illud in ratione cuiusdam totius disolvitur.

10. Secundo infertur ex dictis unitatem quantitativam seu numericam, quatenus substantiae denominative convenit, addere supra substantiam rem positivam sub negatione, scilicet quantitatem ipsam cum indivisione. Ita intelligendum puto D. Thomam; idque recte annotavit Fonseca, lib. V Metaph., c. 13, q. 3, sect. 3, ex eodem D. Thoma, IV Metaph., lect. 3. Et patet facile, quia, sicut substantia est quanta per quantitatem sibi adiunctam, ita etiam est una quantitative propter unam quantitatem quam in se habet; item hinc saepe fit ut substantiae quae in suo genere non habent transcendentalem unitatem, aliquo modo dicantur unum quantitative ratione quantitatis, quomodo una virga dicitur quae partim est viridis, partim sicca.

11. Tertio tandem constat ex dictis quomodo se habeat unitas transcendens ad unitatem quantitativam; in nullo enim sensu sunt idem convertibiliter, ut evidenter probant supra adducta. Si tamen loquamur de unitate quantitativa secundum se seu respectu quantitatis, sic se habent sicut inferius et superius; nam ostensum est unitatem quantitativam esse quamdam transcendentalem unitatem, quamvis non omnis unitas transcendentalis sit etiam quantitativa. Unde unum transcendens reperitur in omnibus praedicamentis; unitas vero quantitatis in solo uno praedicamento. Si vero loquamur de unitate quantitativa, ut accidentaliter et denominative convenit substantiae, vel aliis materialibus accidentibus per quantitatem, sic differt ab unitate transcendentali; nam haec est intrinseca et per se comitans entitatem rei; illa vero est quasi extrinseca, quatenus adiuncta est per aliam entitatem. Quia vero etiam haec unitas numeralis, respectu substantiae, realis est, ideo necesse est ut aliquo modo sub transcendentali contineatur; continetur autem eo modo quo substantia ut quanta sub ente continetur; sicut ergo substantia adiectione quantitatis accidentaliter quanta est, et ex utraque resultat ens quoddam per accidens compositum, ita accidentaliter etiam una est, et illa unitas quae ex utraque resultat, est etiam per accidens et proportionata tali composito, et respectu illius est transcendentalis, quamvis respectu substantiae accidentalis sit. Atque ex his etiam constat, eamdem proportionem inter se servare numerum quantitativum et multitudinem, quam servant unum numerale et transcendens. Quid vero dicendum sit de ratione numeri, an, scilicet, proprium genus et speciem entis constituat, et an in hoc differat a multitudine, dicendum inferius est de quantitate tractando.

cierta unidad trascendental, aunque no toda unidad trascendental sea también cuantitativa. Por lo cual, la unidad trascendental se encuentra en todos los predicamentos, y la unidad cuantitativa, en cambio, en uno solo. Y si nos referimos a la unidad cuantitativa en cuanto conviene a la sustancia accidental y denominativamente, o a otros accidentes materiales por medio de la cantidad, en este sentido difiere de la unidad trascendental, pues ésta es intrínseca y acompaña esencialmente a la esencia de la cosa, y aquélla, en cambio, es cuasi extrínseca en cuanto que está unida por medio de otra entidad. Pero, como esta unidad numérica es también real respecto de la sustancia, por ello es menester que de alguna forma quede contenida bajo la trascendental, y quede contenida del mismo modo que la sustancia como cuanta lo está en el ente; por consiguiente, como la sustancia, por la adición de la cantidad, es accidentalmente cuanta, y de una y otra resulta un cierto ente compuesto *per accidens,* así es también una *per accidens,* y la unidad que resulta de ambas es también *per accidens* y acomodada a tal compuesto; y respecto de éste, es trascendental, aunque con relación a la sustancia sea accidental. Y por esto consta también que el número cuantitativo y la multitud guardan entre sí la misma proporción que la unidad numérica y la trascendental. Más tarde, al tratar de la cantidad, expondremos qué hay que decir del concepto de número, a saber, si constituye un género propio y una especie de ente o si difiere en esto de la multitud.

Comparación de la unidad trascendental con la singular

12. La segunda opinión que hay que examinar en este lugar es la de algunos que dicen que la unidad trascendental es la unidad individual de cada uno de los entes singulares, que suele también llamarse unidad numérica, con sentido diverso del que se le dió al tratar de la opinión precedente, pues allí se tomaba la unidad numérica por aquella que es principio del número cuantitativo. En efecto, porque nuestro conocimiento empieza por los sentidos y sólo por medio de éstos podemos numerar las cosas que tienen magnitud, por esto la multitud

Confertur unitas transcendentalis cum singulari

12. Secunda sententia hoc loco examinanda est quorumdam dicentium unitatem transcendentem esse unitatem individualem uniuscuiusque singularis entis, quae dici etiam solet unitas numeralis, diversa significatione ab ea quae in praecedenti opinione tractata est; ibi enim sumebatur unitas numeralis pro illa quae est principium numeri quantitativi. Nam, quia cognitio nostra a sensu incipit, et per sensum numerare possumus ea quae magnitudinem ha-

de tales cosas recibe especialmente el nombre de número, y, por ello, se llama de modo especial a la unidad fundada en la cantidad, unidad numérica.

Aquí, en cambio, la unidad numérica se toma más ampliamente, en cuanto se distingue de la genérica y la específica, y se encuentra en cualquier ente singular, y se llama numeral en cuanto que con ella puede formarse la multitud o el número trascendental; en cambio, se llama individual o singular en cuanto que, como tal, es incomunicable a muchos inferiores, en lo cual difiere de la unidad formal, sea específica o genérica. Dice, por consiguiente, esta opinión que tal unidad singular propia y real es pasión del ente o unidad trascendental. El fundamento puede estar en que la unidad trascendental, que es pasión del ente real, debe ser unidad real; pero en las cosas no hay ninguna unidad real más que la unidad numeral y singular; luego, ella sola es la pasión adecuada del ente; luego, sola ella es unidad trascendental. Y se confirma esto, porque tal unidad se convierte con el ente real, ya que todo aquello que tiene unidad de este modo, es ente real. Pues aunque el ente de razón pueda llamarse uno en número, y distingan así los dialécticos los géneros, especies e individuos en los mismos entes de razón, sin embargo, todo ello viene a decirse de un modo equívoco por sola la denominación extrínseca; sin embargo, hablando propia y rigurosamente, todo lo que es absolutamente uno numéricamente, es ente real; y, al contrario, todo ente real es también singular, y, por consiguiente, uno numéricamente, ya que no se llama ente real más que a lo que existe en la realidad o es capaz de ser real; ahora bien, en la realidad no hay otra cosa que singulares, ni hay cosa alguna capaz de existencia real más que la cosa individual; luego el ente real y el numéricamente uno o singular se convierten; por consiguiente, la referida unidad singular es unidad trascendental o pasión del ente.

13. Sin embargo, esta sentencia, si atendemos al modo común de pensar y de hablar puede parecer difícil y extraña. Pues, en primer lugar Aristóteles, en el libro V de la *Metafísica,* c. 6, text. 11, enumera entre las unidades del ente, no sólo a la singular, sino también a la específica, genérica y análoga, y,

bent, ideo harum rerum multitudo specialiter numeri nomen accepit, et ideo hoc speciali modo dicitur unitas fundata in quantitate unitas numerica. Hic vero latius sumitur unitas numerica prout distinguitur contra genericam vel specificam et reperitur in quolibet ente singulari, et dicitur numeralis, quatenus ex ea multitudo seu numerus transcendentalis confici potest; individua vero vel singularis dicitur, quatenus ut talis est, incommunicabilis est inferioribus multis, in quo differt ab unitate formali, tam specifica, quam generica. Dicit ergo haec opinio hanc unitatem singularem propriam et realem esse passionem entis, seu unitatem transcendentalem. Fundamentum esse potest, quia unitas transcendentalis, quae est passio entis realis, esse debet unitas realis; sed in rebus nulla est unitas realis praeter unitatem numeralem ac singularem; ergo illa sola est adaequata passio entis; ergo illa sola est unitas transcendens. Et confirmatur, nam haec unitas convertitur cum ente reali; nam omne id quod hoc modo unum est, ens reale est. Quamvis enim ens rationis possit dici unum numero, et sic distinguantur a dialecticis genera, species et individua in ipsis entibus rationis, tamen illud est quasi aequivoce per solam extrinsecam denominationem; proprie tamen et in rigore loquendo, quidquid simpliciter unum numero est, ens reale est; et e contrario omne etiam ens reale singulare est, et consequenter unum numero, quia non dicitur ens reale, nisi quod est in rebus, seu quod est capax realis esse; sed in rebus nihil est nisi singulare, neque aliquid est capax existentiae realis, nisi res individua; ergo ens reale et unum numero seu singulare convertuntur; ergo praedicta unitas singularis est unitas transcendens seu passio entis.

13. Haec vero sententia, si communem loquendi et concipiendi modum attendamus, difficilis ac singularis videri potest. Nam imprimis Aristoteles, V Metaph., c. 6, text. 11, inter unitates entis non solum ponit unitatem singularem, sed etiam specificam, ge-

en general, dice: *Todas las cosas que no tienen división, en el grado en que no la tienen, así se llaman uno.* Y en el libro IV, texto 6, colige de aquí que pertenece a la metafísica tratar del género y de la especie, *porque estas cosas están en el ente,* a saber, en cuanto comprendidas entre sus pasiones, y no quedan contenidas más que en cuanto que están incluídas en la unidad. Además, la pasión adecuada de un objeto común no sólo debe convenir a los inferiores contenidos bajo tal objeto, sino también al mismo objeto común tomado formalmente en sí mismo; luego ser uno no sólo debe convenir a cada uno de los entes singulares, sino también al ente en cuanto tal; ahora bien: en cuanto tal, no es uno numéricamente, sino sólo analógicamente y por la razón formal; luego...

Un argumento parecido es éste: se dice la unidad trascendental de todo aquello de lo que se dice la entidad; ahora bien: la entidad no se dice solamente de los individuos, a saber, de Pedro y Pablo, sino también de los conceptos comunes tomados precisivamente, como del hombre, del caballo, etc., pues aunque en éstos tal vez la universalidad sea obra de la razón —como después diremos—, sin embargo, las mismas naturalezas universales son reales y se dicen verdaderos entes reales; y así Aristóteles, en el libro I *Perihermeneias,* c. 5, distingue que unas cosas son universales y otras particulares; por tanto, el hombre como tal es un ente real; luego es uno con unidad trascendental, y, sin embargo, no es uno con unidad singular y numérica; luego la unidad trascendental se extiende más que la individual singular.

Solución de la cuestión

14. Esta dificultad depende mucho de la inteligencia de aquella difícil cuestión de la unidad trascendental y numeral: cómo difieren y si ambas son verdaderas unidades existentes en las cosas y, por consigüiente, si también la unidad universal está en las cosas.

Pero como todo esto ha de ser tratado con pormenor si se quiere explicar con

nericam et analogam, et universaliter ait: *Quaecumque non habent divisionem, in quantum non habent, sic unum dicuntur.* Et lib. IV, text. 6, hinc colligit ad metaphysicam pertienere de genere et specie agere, *quia haec insunt enti,* scilicet, tamquam comprehensa inter passiones eius; non comprehenduntur autem nisi quatenus sub unitate continentur. Praeterea adaequata passio alicuius communis obiecti non solum convenire debet inferioribus contentis sub tali obiecto, sed etiam ipsi communi obiecto secundum se et formaliter sumpto; ergo esse unum non tantum singulis entibus, sed etiam enti ut sic convenire debet; sed ut sic non est unum numero, sed solum analogice et ratione formali; ergo. Simile argumentum est, quod de quocumque dicitur ens, dicitur unum transcendens: sed ens non solum dicitur de individuis, scilicet Petro et Paulo, sed etiam de communibus rationibus praecise sumptis, ut de homine, equo, etc.; nam, licet fortasse in his universalitas sit per rationem, ut infra dicemus, tamen ipsae naturae universales reales sunt, et vera entia realia dicuntur; et ita Aristoteles, lib. I Periher., c. 5, distinguit, rerum alias universales esse, alias particulares; est ergo homo ut sic ens reale; ergo unus unitate transcendentali; et tamen non est unus unitate singulari et numerica; ergo unitas transcendentalis latius patet quam unitas individua vel singularis.

Quaestionis resolutio

14. Haec difficultas multum pendet ex intelligentia illius difficilis quaestionis de unitate transcendenti [1] et numerali, quomodo differant, et an utraque sit vera unitas in rebus existens, et consequenter an unitas etiam universalis in rebus sit. Sed quoniam haec ad exactam huius materiae explicationem sigillatim tractanda sunt, nunc

[1] En otras ediciones en vez de "trascendenti" aparece "formali", estando acaso esta segunda palabra más acorde con el problema tratado concretamente en este número (N. de los EE.)

detalle esta materia, ahora diremos brevemente sólo que la unidad trascendental de que tratamos no se ha de limitar a la unidad singular o universal, material y formal, sino que comprende toda unidad que en un ente real o en la razón formal de ente real puede hallarse. Será, por tanto, unidad trascendental cualquier razón de ente real *per se*, en cuanto que es adecuadamente y por sí misma indivisa. Y digo del ente *per se* en el sentido que hemos explicado antes que es objeto de la metafísica, ya que si se toma más ampliamente, no tiene ninguna unidad, ni siquiera formal, como se ha dicho. Digo también *en cuanto indivisa*, porque ni sola la razón de ente, ni sola la negación hace la unidad, sino la razón de ente indivisa, como se mostró antes. Finalmente, digo *adecuada y por sí misma*, porque la unidad en cada cosa o concepto objetivo real debe ser considerada según su propio concepto, y no según uno superior o inferior o extraño, pues todas estas cosas o son inadecuadas o son accidentales de algún modo; en cambio, la unidad de cada cual es algo adecuado a ella y le conviene esencialmente. De lo cual se deduce que el hombre se llama uno esencialmente porque según su razón propia adecuada no está dividido en la razón esencial, aunque en los individuos se divida entitativamente; y no se llamaría absolutamente uno el hombre de aquel modo por estar indiviso en la razón de animal, ya que dicha indivisión no bastaría para la citada unidad, por no convenirle al hombre adecuada e inmediatamente por sí, sino por una razón superior.

Con esto, pues, queda suficientemente explicado el concepto de unidad tomado en general. Pero, para poder explicarlo de una forma más explícita y radical, es preciso que digamos algo en particular de la unidad individual, formal y universal, que son las unidades propias de la metafísica.

breviter dicitur unitatem transcendentalem, de qua nunc agimus, non esse limitandam ad unitatem singularem vel universalem, materialem et formalem, sed comprehendere omnem unitatem, quae in aliquo ente reali seu in ratione formali entis realis inveniri potest. Erit ergo unitas transcendentalis quaecumque ratio entis realis per se, quatenus indivisa est adaequate et secundum se. Dico *entis per se* eo modo quo supra explicatum est a nobis esse obiectum metaphysicae; nam, si latius sumatur, nullam habet unitatem, etiam formalem, ut dictum est. Dico etiam *ut indivisa*, quia nec sola entis ratio nec sola negatio facit unitatem, sed ratio entis indivisa, ut supra ostensum est. Denique dico *adaequate et secundum se*, quia unitas in unaquaque re seu conceptu obiectivo reali secundum propriam eius rationem attendi debet, et non secundum aliquam superiorem, inferiorem, aut extraneam; nam haec aut sunt inadaequata, aut quodammodo per accidens; unitas vero uniuscuiusque est illi adaequata et per se illi convenit. Unde homo dicitur unus essentialiter, quia secundum propriam adaequatam rationem suam non est divisus in essentiali ratione, quamvis in individuis entitative dividatur; non dicetur autem homo simpliciter unus illo modo, eo quod sit indivisus in ratione animalis; ea enim indivisio non sufficeret ad praedictam unitatem, eo quod non conveniat homini adaequate et per se primo, sed ratione superioris. Ex his ergo satis explicata est ratio unitatis in communi sumpta. Ut tamen distinctius et radicitus explicetur, oportet ut de unitate individuali, formali et universali, quae sunt propriae unitates metaphysicae, in particulari dicamus.

DISPUTACION V

LA UNIDAD INDIVIDUAL Y SU PRINCIPIO

RESUMEN

Como se nos dice en las breves líneas introductorias, esta disputación tiene tres partes:

I. Individualidad de todas las cosas existentes. Concepto de individualidad (Sec. 1 y 2).
II. Principio de individuación de las sustancias (Sec. 3-6).
III. Principio de individuación de los accidentes (Sec. 7-9).

SECCIÓN I

Se plantea el problema a propósito de la naturaleza divina y otros casos en que parecen darse seres existentes no individuales (1); mas, aquilatando el concepto de individuo frente al universal (2), y con ejemplos adecuados (3), se llega a la solución de la singularidad e individualidad de todo lo existente (4), probada (4-5) y defendida contra las objeciones (6-8).

SECCIÓN II

Ganamos el concepto de individuación viendo qué añade sobre la naturaleza común (1). La primera sentencia es que añade un modo real distinto; sus pruebas ocupan los números 3-4. La segunda es que no añade nada en absoluto (5). La tercera es que no añade nada en las cosas inmateriales, pero sí en las materiales (6). Planteado el problema con toda precisión (7), determina que el individuo añade algo real (8), aunque no distinto realmente de la naturaleza específica (9-17). En los números siguientes (18-30), principalmente a propósito de algunas objeciones, se va aristando el concepto, haciéndolo aplicable también a los ángeles. Cierran la sección las soluciones de los argumentos en contra (31-40).

SECCIÓN III

Dejada aparte la sustancia divina (1), entramos en la determinación del principio individual de las sustancias (2). La primera sentencia es la que pone tal principio en la materia "signada" (3-4). Sopesados sus argumentos (5-7) y propuestas las objeciones (8), rechaza el primer modo de explicar la materia signada: materia modificada por la cantidad (9-17). Rechaza asimismo el segundo, en que la cantidad es término de la relación de la materia (18-27). Refu-

detalle esta materia, ahora diremos brevemente sólo que la unidad trascendental de que tratamos no se ha de limitar a la unidad singular o universal, material y formal, sino que comprende toda unidad que en un ente real o en la razón formal de ente real puede hallarse. Será, por tanto, unidad trascendental cualquier razón de ente real *per se*, en cuanto que es adecuadamente y por sí misma indivisa. Y digo del ente *per se* en el sentido que hemos explicado antes que es objeto de la metafísica, ya que si se toma más ampliamente, no tiene ninguna unidad, ni siquiera formal, como se ha dicho. Digo también *en cuanto indivisa*, porque ni sola la razón de ente, ni sola la negación hace la unidad, sino la razón de ente indivisa, como se mostró antes. Finalmente, digo *adecuada y por sí misma*, porque la unidad en cada cosa o concepto objetivo real debe ser considerada según su propio concepto, y no según uno superior o inferior o extraño, pues todas estas cosas o son inadecuadas o son accidentales de algún modo; en cambio, la unidad de cada cual es algo adecuado a ella y le conviene esencialmente. De lo cual se deduce que el hombre se llama uno esencialmente porque según su razón propia adecuada no está dividido en la razón esencial, aunque en los individuos se divida entitativamente; y no se llamaría absolutamente uno el hombre de aquel modo por estar indiviso en la razón de animal, ya que dicha indivisión no bastaría para la citada unidad, por no convenirle al hombre adecuada e inmediatamente por sí, sino por una razón superior.

Con esto, pues, queda suficientemente explicado el concepto de unidad tomado en general. Pero, para poder explicarlo de una forma más explícita y radical, es preciso que digamos algo en particular de la unidad individual, formal y universal, que son las unidades propias de la metafísica.

breviter dicitur unitatem transcendentalem, de qua nunc agimus, non esse limitandam ad unitatem singularem vel universalem, materialem et formalem, sed comprehendere omnem unitatem, quae in aliquo ente reali seu in ratione formali entis realis inveniri potest. Erit ergo unitas transcendentalis quaecumque ratio entis realis per se, quatenus indivisa est adaequate et secundum se. Dico *entis per se* eo modo quo supra explicatum est a nobis esse obiectum metaphysicae; nam, si latius sumatur, nullam habet unitatem, etiam formalem, ut dictum est. Dico etiam *ut indivisa*, quia nec sola entis ratio nec sola negatio facit unitatem, sed ratio entis indivisa, ut supra ostensum est. Denique dico *adaequate et secundum se*, quia unitas in unaquaque re seu conceptu obiectivo reali secundum propriam eius rationem attendi debet, et non secundum aliquam superiorem, inferiorem, aut extraneam; nam haec aut sunt inadaequata, aut quodammodo per accidens; unitas vero uniuscuiusque est illi adaequata et per se illi convenit. Unde homo dicitur unus essentialiter, quia secundum propriam adaequatam rationem suam non est divisus in essentiali ratione, quamvis in individuis entitative dividatur; non dicetur autem homo simpliciter unus illo modo, eo quod sit indivisus in ratione animalis; ea enim indivisio non sufficeret ad praedictam unitatem, eo quod non conveniat homini adaequate et per se primo, sed ratione superioris. Ex his ergo satis explicata est ratio unitatis in communi sumpta. Ut tamen distinctius et radicitus explicetur, oportet ut de unitate individuali, formali et universali, quae sunt propriae unitates metaphysicae, in particulari dicamus.

DISPUTACION V

LA UNIDAD INDIVIDUAL Y SU PRINCIPIO

RESUMEN

Como se nos dice en las breves líneas introductorias, esta disputación tiene tres partes:

I. Individualidad de todas las cosas existentes. Concepto de individualidad (Sec. 1 y 2).
II. Principio de individuación de las sustancias (Sec. 3-6).
III. Principio de individuación de los accidentes (Sec. 7-9).

SECCIÓN I

Se plantea el problema a propósito de la naturaleza divina y otros casos en que parecen darse seres existentes no individuales (1); mas, aquilatando el concepto de individuo frente al universal (2), y con ejemplos adecuados (3), se llega a la solución de la singularidad e individualidad de todo lo existente (4), probada (4-5) y defendida contra las objeciones (6-8).

SECCIÓN II

Ganamos el concepto de individuación viendo qué añade sobre la naturaleza común (1). La primera sentencia es que añade un modo real distinto; sus pruebas ocupan los números 3-4. La segunda es que no añade nada en absoluto (5). La tercera es que no añade nada en las cosas inmateriales, pero sí en las materiales (6). Planteado el problema con toda precisión (7), determina que el individuo añade algo real (8), aunque no distinto realmente de la naturaleza específica (9-17). En los números siguientes (18-30), principalmente a propósito de algunas objeciones, se va aristando el concepto, haciéndolo aplicable también a los ángeles. Cierran la sección las soluciones de los argumentos en contra (31-40).

SECCIÓN III

Dejada aparte la sustancia divina (1), entramos en la determinación del principio individual de las sustancias (2). La primera sentencia es la que pone tal principio en la materia "signada" (3-4). Sopesados sus argumentos (5-7) y propuestas las objeciones (8), rechaza el primer modo de explicar la materia signada: materia modificada por la cantidad (9-17). Rechaza asimismo el segundo, en que la cantidad es término de la relación de la materia (18-27). Refu-

ta, por fin, el tercero, que distingue entre principio constitutivo y principio de multiplicabilidad (28-33), declarándose contra esta sentencia en la solución de la cuestión (34).

SECCIÓN IV

En pocos números expone Suárez la opinión de quienes defienden la forma sustancial como principio de individuación con los argumentos en pro (1-2), razones en contra y su discusión (3-6), para concluir admitiendo la doctrina como probable en cierto sentido (7).

SECCIÓN V

Enumerados algunos defensores de la existencia como principio de individuación (1), y dejando a un lado los que identifican la existencia con la actualidad de la entidad, discute la opinión de quienes opinan que las cosas se individúan por una existencia realmente distinta (2-5). Hace lo mismo con quienes ponen tal principio en la subsistencia (6-9), para concluir negando la subsistencia y existencia como principio de individuación (10).

SECCIÓN VI

Es la central. Parece que por exclusión concluímos que cada cosa se individúa por su entidad (1). Así lo defiende Suárez. Lo irá aplicando a la materia prima (2-4); a la forma sustancial (5-13); a los modos sustanciales (14); al compuesto sustancial (15-17); a las sustancias espirituales (18).

SECCIÓN VII

El problema de la individuación de los accidentes (1). Según unos se individúan por el sujeto (2); según otros, por sí mismos (3), solución por la que se declara Suárez (4-5).

SECCIÓN VIII

La existencia simultánea en el mismo sujeto de dos accidentes sólo numéricamente distintos (1). Hasta cinco opiniones va discutiendo (2-14), para dar una detallada solución en los números 15-19, sacando las conclusiones pertinentes por lo que a la individuación se refiere (20-24).

SECCIÓN IX

Existencia sucesiva en el mismo sujeto de varios accidentes sólo numéricamente distintos, problema y opiniones (1-2); solución afirmativa con respuesta a las objeciones (3-10).

DISPUTACION V

LA UNIDAD INDIVIDUAL Y SU PRINCIPIO

En esta disputación vamos a investigar tres cosas: primera, si esta unidad conviene a todas las cosas existentes; segunda, qué es en ellas esta unidad; y, finalmente, qué principio o raíz tiene en cada una de ellas. Y como esto último no puede explicarse del mismo modo en todas las cosas, lo estudiaremos separadamente acerca de las sustancias materiales, espirituales y accidentes.

SECCION PRIMERA

SI TODAS LAS COSAS QUE EXISTEN O PUEDEN EXISTIR SON SINGULARES E INDIVIDUALES

1. El motivo de plantear la duda puede ser, primeramente, que la naturaleza divina es realmente existente, y, sin embargo, no es singular e individual, ya que, como enseña la fe, es comunicable a muchos. En segundo lugar, cada ángel es algo realmente existente, y a pesar de todo, no tiene esta unidad numérica e individual, sino la esencial precisiva, tal como entendemos nosotros que se da en el hombre como tal; luego... Se prueba la menor porque esta unidad individual se entiende que añade algo más sobre la formal o esencial, por virtud de lo cual puede la razón esencial contraerse y consiguientemente dividirse entre varios individuos; ahora bien: en el ángel no hay tal adición, sino que toda la esencia está como precisa y abstracta, razón por la cual no puede multiplicarse numéricamente; así sucedería que si el hombre existiera tal y como se

DISPUTATIO V

DE UNITATE INDIVIDUALI EIUSQUE PRINCIPIO

Tria in hac disputatione inquiremus: primum, an haec unitas omnibus rebus existentibus conveniat; deinde quid in eis sit; ac denique quod principium seu radicem in singulis habeat. Et quoniam hoc ultimum non potest in rebus omnibus eadem ratione explicari, sigillatim inquiretur de substantiis materialibus, spiritualibus et accidentibus.

SECTIO PRIMA

UTRUM OMNES RES QUAE EXISTUNT VEL EXISTERE POSSUNT SINGULARES SINT ET INDIVIDUAE

1. Ratio dubitandi esse potest primo, quia natura divina est realiter existens, et tamen non est singularis et individua, cum secundum fidem sit communicabilis multis. Secundum, unusquisque angelus est res existens, et tamen non habet hanc unitatem numericam et individualem, sed essentialem praecise, qualis intelligitur esse a nobis in homine ut sic; ergo. Probatur minor, quia unitas haec individualis intelligitur aliquid addere supra formalem seu essentialem, ratione cuius contrahi et consequenter dividi potest ratio essentialis in plura individua; sed in angelo non est haec additio, sed in eo est tota essentia quasi praecisa et abstracta, propter quam rationem non potest secundum numerum multiplicari; sicut, si homo prout abstracte concipitur sic existe-

le concibe en abstracto, no podría tampoco multiplicarse. En tercer lugar, el hombre en la realidad misma existe en Pedro y Pablo, y en cuanto tal no es algo individual y singular; luego, no todo cuanto existe en la realidad tiene tal unidad. Sin embargo, en contra de eso está lo que insistentemente enseña Aristóteles contra Platón, que cuanto hay en la realidad es individual y singular.

2. Hay que suponer que el ente individual o singular se opone al ente común o universal, no sólo relativamente, en cuanto que según la comparación de la mente o la consideración dialéctica el individuo está sometido a la especie, puesto que eso ni conviene a toda naturaleza individual, como es claro en la naturaleza divina, ni se refiere tampoco a lo que ahora tratamos; se opone, por consiguiente, de modo cuasi privativo, casi del mismo modo como se opone la unidad a la multitud. En efecto, se dice común o universal aquello que según una razón única se comunica a muchos, o se encuentra en muchos; y, en cambio, se llama numéricamente uno, o singular e individual aquello que de tal forma es un ente que según aquella razón de ente por la que se dice uno, no es comunicable a muchos como inferiores y subordinados a él, o que en aquella misma razón son múltiples, pues estas dos cosas últimas vienen a decir lo mismo, y fueron significadas por Aristóteles en el libro III de la *Metafísica*, c. 3, text. 14, al decir: *Llamamos singular a lo que es uno en número, y universal a lo que está en éstos.*

Todas estas cosas se pueden explicar con un ejemplo: la humanidad, como tal, en su concepto objetivo, no dice algo singular e individual, porque aquel concepto es de suyo común a muchas humanidades, que realmente son muchas, y en ellas la misma razón de humanidad se multiplica. De lo cual resulta que según la consideración de la mente, la razón de humanidad es superior y común a muchos en cuanto inferiores; pero, en cambio, tal humanidad, por ejemplo la de Cristo, es individual y singular, ya que toda aquella razón o concepto objetivo de tal humanidad no puede ser común a muchos que bajo aquella razón sean multitud, es decir, a muchas humanidades; en cambio, que esta humanidad sea comunicable, por ejemplo, al Verbo Divino o también a varios supuestos, no está en contra de su unidad singular e individual, ya que no se

ret, non posset multiplicari. Tertio, homo in re ipsa existit in Petro et in Paulo, et ut sic non est quid individuum et singulare; ergo non quidquid existit in rerum natura habet hanc unitatem. In contrarium est quod Aristoteles saepissime contra Platonem docet, quidquid est in rebus esse individuum et singulare.

2. Supponendum est ens individuum seu singulare opponi enti communi seu universali, non solum relative, quatenus secundum mentis comparationem seu dialecticam considerationem individuum speciei subiicitur; hoc enim neque omni naturae individuae convenit, ut patet in divina, neque ad praesentem considerationem spectat; opponitur ergo quasi privative, fere ad eum modum quo unitas multitudini opponitur. Commune enim seu universale dicitur quod secundum unam aliquam rationem multis communicatur seu in multis reperitur; unum autem numero seu singulare ac individuum dicitur quod ita est unum ens, ut secundum eam entis rationem, qua unum dicitur, non sit communicabile multis, ut inferioribus et sibi subiectis, aut quae in illa ratione multa sint; haec enim in idem incidunt, et significata sunt ab Aristotele, lib. III, Metaph., c. 3, text. 14, dicente: *Singulare exponimus quod numero est unum, universale autem quod in his.* Et explicantur exemplo; nam humanitas, ut sic, in suo conceptu obiectivo non dicit aliquid singulare et individuum, quia ille conceptus de se communis est multis humanitatibus, quae realiter multae sunt et in illis ratio ipsa humanitatis multiplicatur. Unde fit ut secundum rationem ratio humanitatis sit superior et communis multis ut inferioribus; at vero haec humanitas, verbi gratia, Christi, individua et singularis est, quia tota illa ratio seu conceptus obiectivus huius humanitatis non potest esse communis multis, quae sub illa ratione multa sint, id est, multis humanitatibus; quod autem haec humanitas sit communicabilis Verbo divino, verbi gratia, aut etiam pluribus suppositis, non est contra singularem et individuam unitatem eius, quia non communicatur illis ut

comunica a ellos como el superior a los inferiores, sino como la forma al supuesto, o a los supuestos, en los que no se multiplica ni divide según su propia razón. Por consiguiente, esta unidad singular e individual se cumple por la negación de comunicabilidad o de división.

3. Esto se confirma y explica más de este modo: porque igual que la razón de unidad en común se lleva a término por la negación de división, tal como ha sido explicado siguiendo a Aristóteles, de la misma manera la razón de tal unidad, a saber, singular e individual, se ha de cumplir también por una negación, ya porque no hay mayor razón en un caso que en otro, ya también porque las razones de más y menos común deben guardar proporción, así que, igual que la diferencia contrae al género esencialmente y en el mismo orden, así, en general, se comporta la determinación respecto de lo determinable, que se subordinan esencialmente, como ocurre en el caso presente. Y no puede pensarse ninguna otra negación de división o de divisibilidad que complete a la razón de entidad individual y singular, sino sólo aquélla que explicamos ya, a saber, que sea tal la entidad que toda su razón no sea comunicable a muchas entidades semejantes o, lo que es igual, que no sea divisible en varias entidades tales como es ella misma. Por esta razón, pues, el hombre, en cuanto tal, no es una entidad singular, porque es divisible en varios que poseen entera la razón de hombre; y, por el contrario, esta cantidad de dos pies es individual, porque aunque sea divisible, no se divide en varias cosas, de las que cada una sea tal como era el todo dividido; y así ésta es una división del todo en partes, y no del común en particulares.

Se podrá decir que esta razón de individuo es común a la multitud y al ente *per accidens*, porque también un montón de piedras es tal que no puede comunicarse a muchos, ni dividirse en varios tales como es él mismo; y cualquier número tomado en particular tiene lo mismo; más aún, cualquier especie o género, por ejemplo, el hombre o un animal, no son divisibles en varios que sean tales como es lo mismo dividido.

A esto hay que responder concediendo que todas aquellas cosas que participan de dicha negación, son con relación a ella individuos y singulares, como

superior inferioribus, sed ut forma supposito vel suppositis, in quibus secundum propriam rationem non multiplicatur nec dividitur. Per hanc ergo negationem communicabilitatis seu divisionis haec unitas singularis et individua completur.

3. Quod amplius ita confirmatur et explicatur; nam sicut ratio unius in communi per negationem divisionis completur, ut cum Aristotele explicatum est, ita ratio talis unius, scilicet, singularis et individui, negatione etiam complenda est, tum quia non est maior ratio in uno quam in alio, tum etiam quia rationes magis et minus communis debent servare proportionem, ita quod, sicut differentia per se et in eodem ordine contrahit genus, ita in universum determinatio se habet ad determinabile, ut per se subordinentur, sicut in praesenti fit. Nulla autem alia negatio divisionis seu divisibilitatis excogitari potest, quae compleat rationem entitatis individuae et singularis, nisi ea quae a nobis explicata est, scilicet, quod entitas talis sit, ut tota ratio eius non sit communicabilis multis similibus entitatibus, seu (quod idem est) ut non sit divisibilis in plures entitates tales qualis ipsa est. Hac enim ratione homo ut sic non est singularis entitas, quia est divisibilis in plures, in quibus tota ratio hominis reperitur; e contrario vero haec quantitas bipedalis individua est, quia, licet sit divisibilis, non tamen in plura, quorum singula talia sint quale erat totum divisum, et ita illa est divisio totius in partes, non communis in particularia. Dices: haec ratio individui communis est multitudini et enti per accidens, quia etiam acervus lapidum talis est ut non sit communicabilis multis nec divisibilis in plures tales qualis ipse est, et numerus quilibet in particulari sumptus idem habet; immo et species aliqua vel genus, verbi gratia, homo vel animal non sunt divisibilia in plura quae sint talia quale est ipsum divisum. Respondetur concedendo omnia illa quae illam negationem participant, quantum ad id esse individua et singularia, ut hic acervus lapi-

este montón de piedras, en este aspecto es algo singular e individual, e igualmente este grupo de dos o este grupo de tres es un cierto individuo de tal número en su especie; y este género o esta especie, en su razón de género o especie es un individuo; sin embargo, esto último sólo conceptualmente participa de tal unidad, y los otros sólo en la razón de ente *per accidens* o de número o multitud. Por lo cual, para que la citada negación o indivisión se acomode al ente y unidad *per se* —de que tratamos—, se ha de tomar en cuanto añadida a la entidad sustancial, pues la razón de unidad, como dijimos arriba, no consiste en la sola indivisión, sino en la entidad indivisa. Por consiguiente, la razón de unidad *per se* individual y singular consistirá en la entidad que por su naturaleza es *per se una* e indivisa en el sentido dicho o incomunicable.

Podrá decirse que, por lo menos, esta agua no será singular, porque es divisible en muchos en quienes se halla toda la razón de agua. Se responde a esto que no es divisible en varios que sean esta agua que se divide, sino que sean únicamente agua, y, por ello, esta agua es singular y el agua, en cambio, común.

Resolución de la cuestión

4. Explicada, por tanto, así la razón de individuo o de ente singular, hay que decir que todas las cosas que son entes actuales o que existen o pueden existir inmediatamente, son singulares e individuales. Digo *inmediatamente* para excluir las razones comunes de entes que, como tales, no pueden existir inmediatamente, ni tener actual entidad más que en las entidades singulares e individuales, desaparecidas las cuales, es imposible que permanezca nada real, como tratando de las primeras sustancias dijo Aristóteles en los *Predicamentos*, c. de la *Sustancia*. Y la aserción así explicada es evidente por sí misma, y la prueba Aristóteles en contra de Platón en el libro I de la *Metafísica*, c. 6, y en el libro VII, textos 26 y 27, y con frecuencia en otros muchos sitios. Aunque hay muchos que piensan que Aristóteles no interpretó rectamente la opinión de Platón sobre las ideas, porque o bien las puso en la mente divina, o, desde luego, separadas de los individuos, no realmente, sino por una razón formal; pero esto nos interesa poco y además trataremos de ello en la disputación siguiente.

dum in ea ratione singulare est et individuum, et similiter hic binarius vel ternarius est quoddam individuum talis speciei numeri, et hoc genus vel haec species sub ratione generis vel speciei est unum individuum; tamen haec tantum secundum rationem, illa vero solum in ratione entis per accidens vel numeri seu multitudinis eam unitatem participant. Quocirca, ut praedicta negatio seu indivisio ad ens et unum per se (de quibus agimus) accommodetur, sumenda est ut adiuncta entitati per se; nam ratio unitatis, ut supra diximus, non consistit in sola indivisione, sed in entitate indivisa. Ratio ergo unitatis per se individuae et singularis consistet in entitate sua natura per se una et praedicto modo indivisa seu incommunicabili. Dices: saltem haec aqua non erit singularis, quia est divisibilis in plura in quibus tota ratio aquae reperitur. Respondetur non esse divisibilem in plura quae sint haec aqua quae dividitur, sed quae sint aqua; et ideo haec aqua singularis est, aqua vero communis.

Quaestionis resolutio

4. Sic ergo explicata ratione individui seu singularis entis dicendum est res omnes, quae sunt actualia entia seu quae existunt vel existere possunt immediate, esse singulares ac individuas. Dico *immediate*, ut excludam communes rationes entium, quae ut sic non possunt immediate existere, neque habere actualem entitatem, nisi in entitatibus singularibus et individuis, quibus sublatis impossibile est aliquid reale manere, sicut de primis substantiis dixit Aristoteles in Praedicamentis, c. de Substantia. Et ita explicata assertio est per se evidens, quam contra Platonem probat Aristoteles, I lib. Metaph., c. 6, et lib. VII, text. 26 et 27, et saepe alias. Quamquam multi existimant Aristotelem sinistre fuisse interpretatum Platonis sententiam de ideis, quod vel illas posuerit in mente divina, vel certe non reipsa, sed ratione tantum formali ab individuis separatas; sed hoc parum nostra interest, et illud iterum attingemus disputatione sequenti. Nunc proba-

Ahora se prueba el aserto porque cuanto existe tiene una cierta y determinada entidad; pero toda entidad tal lleva necesariamente unida una negación; luego también, por tanto, la singularidad y la unidad individual. La menor es clara porque toda entidad, por lo mismo que es una entidad determinada, no puede ser dividida de sí misma; luego tampoco puede dividirse en varias que sean tales como es ella misma, pues, de lo contrario, toda aquella entidad estaría en cada una de ellas y, por consiguiente, en cuanto está en una, se dividiría de sí misma en cuanto que está en la otra, cosa que encierra una contradicción manifiesta. Por consiguiente, toda entidad, por lo mismo que es una entidad en la naturaleza, es necesariamente una del modo dicho, y por lo mismo, singular e individual.

5. Esta razón concluye que ni siquiera por la potencia absoluta puede entenderse que una entidad real, tal y como existe en la realidad, no sea singular e individual, pues importa contradicción ser una entidad y ser divisible en varias entidades que sean tales como es ella misma. De lo contrario, podría ser, al mismo tiempo, una y varias entitativamente o según la misma real entidad, cosa que es contradictoria. Y esta razón convence también de que los universales no pueden estar separados de los singulares, porque si el hombre universal existiese fuera de Pedro y Pablo, etc., o bien estaría también en Pedro y Pablo o permanecería enteramente separado fuera de ellos; si se dijese esto último, ya el hombre como tal sería algo singular, contradistinto a Pedro y Pablo; por tanto, falsamente era llamado universal. Y además, resulta de aquí que ni Pedro ni Pablo son hombres, porque para que convenga a alguien un predicado esencial, es menester que no esté separado de aquél. Porque, ¿cómo puede predicarse verdaderamente de él si no está en él? O ¿cómo puede entenderse que constituya esencialmente a aquel en quien no está? Pero si está en Pedro y Pablo, o bien es enteramente lo mismo real y entitativamente en los dos, y así Pedro y Pablo no serán dos hombres, sino uno; o es distinto según la realidad y la entidad en ambos, y así aquel hombre universal y separado sería o bien un tercero distinto de Pedro y Pablo, y entonces se diría falsamente que está en ellos y que es universal, porque no sería más que un cierto singular distinto de los otros, o cierta-

tur assertum, quia quidquid existit habet certam et determinatam entitatem; sed omnis talis entitas necessario habet adiunctam negationem; ergo et singularitatem individuamque unitatem. Minor patet, quia omnis entitas, hoc ipso quod determinata entitas est, non potest dividi a seipsa; ergo nec potest dividi in plures quae tales sint, qualis ipsa est, alioqui tota illa entitas esset in singulis, et consequenter, ut est in una, divideretur a seipsa prout est in alia, quod manifestam involvit repugnantiam. Omnis ergo entitas, hoc ipso quod est una entitas in rerum natura, necessario est una praedicto modo, atque ideo singularis et individua.

5. Quae ratio concludit etiam de potentia absoluta intelligi non posse ut realis entitas, prout in re ipsa existit, singularis et individua non sit, quia implicat contradictionem esse entitatem et esse divisibilem in plures entitates, quae sint tales qualis ipsa est. Alioqui esse posset simul una et plures entitative seu secundum eamdem realem entitatem, quod involvit contradictionem. Et haec ratio etiam convincit universalia non posse esse a singularibus separata, quia si homo universalis existeret extra Petrum et Paulum, etc., vel ille esset etiam in Petro et Paulo vel omnino maneret separatus extra illos; si dicatur hoc posterius, iam homo ut sic esset quaedam res singularis condivisa a Petro et Paulo; falso ergo dicebatur universalis. Et praeterea sequitur nec Petrum nec Paulum esse homines, quia, ut praedicatum essentiale alicui conveniat, necesse est ut non sit separatum ab illo. Quomodo enim de illo vere dici poterit, si non sit in illo? Aut quomodo intelligi potest essentialiter constituere eum in quo non est? Si vero est in Petro et Paulo, vel est idem omnino realiter et entitative in utroque, et ita Petrus et Paulus non erunt duo homines, sed unus; vel est distinctus secundum rem et entitatem in utroque eorum, et sic ille homo universalis et separatus aut esset quidam tertius condistinctus a Petro et Paulo, et sic falso diceretur esse in illis et esse universalis, quia non esset nisi quidam singularis di-

mente, si estuviese el mismo en uno y otro, sería preciso no sólo que fuese distinto de sí mismo, sino también uno y varios realmente, según la misma esencia, en cuanto existente en la realidad, cosas que son claramente contradictorias.

Por este motivo, consiguientemente, es preciso que toda cosa, en cuanto existente en la realidad, sea singular e individual.

Respuesta a las dificultades

6. Respecto de lo primero, no faltan teólogos que digan que la esencia divina ni es singular ni universal. Ahora bien: esto es falso, pues esas dos cosas incluyen una inmediata contradicción; por tanto, es imposible que alguna de ellas no convenga a cualquier ente. Además, la naturaleza divina es de tal modo una en sí que no puede multiplicarse ni dividirse en varias semejantes; es, por tanto, una naturaleza individual y singular, por razón de la cual de tal modo es Dios uno numéricamente, que no puede de ninguna forma multiplicarse. Tiene, por consiguiente, la naturaleza divina unidad individual y singular a la que no repugna que aquella naturaleza sea comunicable a las tres Personas, ya que se comunica a ellas no como el universal al particular, ni como el superior al inferior, sino como la forma o naturaleza a los supuestos, en los que ella no se encuentra dividida ni de ellos ni de sí misma, ya que está toda en cada uno y toda en todos al mismo tiempo, enteramente indistinta de ellos; pero de esto me ocuparé en otra ocasión.

7. Respecto a lo segundo, algunos tomistas (como dije ya hablando de la III de Santo Tomás, q. 4, a. 4) piensan que las naturalezas espirituales existen separadas como en la sola esencia y perfección específica, sin la propia contracción individual. Pero, acerca de este parecer y el sentido que puede tener para que no parezca que dice algo absurdo e ininteligible, hablaremos con más comodidad en la sección siguiente, número 21; pues por lo que toca al presente, no puede negarse que toda naturaleza angélica, tal como existe en la naturaleza, es singular e individual, ya que si la naturaleza divina misma, que es inmaterial

stinctus ab aliis, aut certe si idemmet esset in uno et in altero oporteret esse et distinctus a seipso et unus et plures realiter secundum essentiam eamdem prout in re existentem, quae sunt aperte repugnantia. Hac ergo ratione, necesse est ut omnis res prout a parte rei existit singularis et individua sit.

Argumentorum responsa

6. Ad primum, non desunt theologi[1] qui dicant divinam essentiam nec singularem nec universalem esse. Sed hoc falsum est, nam illa duo includunt contradictionem immediatam; unde impossibile est quin alterum eorum conveniat cuilibet enti. Praeterea divina natura est ita in se una ut multiplicari non possit aut in plures similes dividi; est ergo una individua et singularis natura, ratione cuius ita Deus est unus numero ut multiplicari nullo modo possit. Habet ergo divina natura unitatem individuam et singularem, cui non repugnat quod illa natura communicabilis sit tribus personis, quia communicatur eis non ut universale particulari, neque ut superius inferiori, sed ut forma seu natura suppositis, in quibus ipsa neque ab ipsis neque a se ipsa dividitur, quia tota est in singulis et in omnibus simul, omnino indistincta ab illis; sed de hoc alias.

7. Ad secundum nonnulli thomistae (ut attigi super III partem D. Thomae, q. 4, a. 4) sentiunt spirituales naturas existere abstractas in sola veluti specifica essentia et perfectione, absque propria individuali contractione. Sed de hac sententia, et de sensu quem habere potest ne dicat rem omnino absurdam et inintelligibilem, dicemus commodius sectione sequenti, n. 21; nam quod ad praesens spectat, negari non potest quin omnis natura angelica, prout in rerum natura existit, singularis et individua sit. Nam si ipsa divina

[1] Vide Durandum et alios, In I, dist. 35.

en sumo grado, es singular e individual, mucho más lo será cualquier naturaleza angélica, ya que es incomunicable no sólo a muchas naturalezas, sino también a muchos supuestos, al menos por su propia naturaleza. Además, la razón de la conclusión vale igualmente acerca de cualquier naturaleza o entidad espiritual, ya que es imposible que a tal entidad no le vaya unida la negación de comunicabilidad, o de división de tal entidad en varias semejantes a sí, porque no puede ella misma quedar dividida de sí y ser una y varias. Finalmente, nada tiene que ver con esto que la sustancia y naturaleza espiritual pueda multiplicarse numéricamente dentro de la misma especie o no. Pues, si puede, es preciso que cualquier individuo de aquella especie tenga unidad individual y singular, y, por lo demás, tampoco podría existir la especie misma más que en algún individuo, como se dijo tratando de los otros universales. Pero si dicha multiplicación de individuos repugna a tal naturaleza, por ello mismo tal naturaleza, existente en la realidad, es más singular e individual, por ser más incomunicable, es decir, porque lo es de un modo como esencial, a la manera de la naturaleza divina. Por tanto, para la razón de la unidad individual de que ahora tratamos, basta la adición de la mencionada negación. En la sección siguiente se dirá si para esta negación se requiere además una adición positiva sobre la naturaleza específica.

8. A lo tercero hay que responder que el hombre, tal como existe en la naturaleza, es singular, porque no es algo distinto de Pedro y Pablo; en la sección siguiente y en la disputación también siguiente se dirá si en ellos mismos se distingue de éstos realmente o no.

SECCION II

SI EN TODAS LAS NATURALEZAS LA REALIDAD INDIVIDUAL Y SINGULAR EN CUANTO TAL AÑADE ALGO A LA NATURALEZA COMÚN O ESPECÍFICA

1. Hemos mostrado que en las cosas existe una unidad individual y singular; ahora comenzamos a explicar qué es, lo cual no puede llevarse a cabo mejor que declarando qué es lo que añade a la naturaleza universal, o sea, a la que nosotros concebimos en abstracto y universalmente.

natura, quae summe immaterialis est, singularis est et individua, multo magis erit quaelibet natura angelica; est enim incommunicabilis non solum multis naturis, sed etiam multis suppositis, saltem ex natura sua. Deinde ratio conclusionis aeque procedit de qualibet natura vel entitate spirituali, quia impossibile est quin tali entitati sit adiuncta negatio communicabilitatis seu divisionis talis entitatis in plures sibi similes, quia non potest ipsamet a seipsa dividi et esse una et plures. Denique ad hoc nihil refert quod spiritualis substantia et natura possit intra eamdem speciem secundum numerum multiplicari, necne. Nam si potest, necesse est ut quodlibet individuum illius speciei habeat individuam et singularem unitatem, neque ipsa species existere poterit nisi in aliquo individuo, sicut de aliis universalibus dictum est. Si vero ea multiplicatio individuorum repugnat tali naturae, hoc ipso talis natura in re existens magis est singularis et individua, quia est magis incommunicabilis, scilicet, quasi essentialiter, ad modum divinae naturae. Igitur ad rationem individuae unitatis, de qua nunc agimus, sufficit additio praedictae negationis. An vero ad hanc negationem requiratur additio aliqua positiva supra specificam naturam, dicetur sectione sequenti.

8. Ad tertium respondetur hominem prout existit in rerum natura singularem esse, quia non est aliud a Petro et Paulo; an vero in eis habeat aliquam distinctionem ex natura rei ab eisdem, sequenti sectione et disputatione etiam sequenti dicetur.

SECTIO II

UTRUM IN OMNIBUS NATURIS RES INDIVIDUA ET SINGULARIS, UT TALIS EST, ADDAT ALIQUID SUPRA COMMUNEM SEU SPECIFICAM NATURAM

1. Ostendimus esse in rebus unitatem individuam et singularem; nunc declarare incipimus quid illa sit, quod non potest melius aliter fieri quam declarando quid addat supra communem naturam seu quae a nobis abstracte et universe concipitur.

Exposición de varias opiniones

2. La primera opinión afirma en general que por lo menos en las cosas creadas el individuo añade a la naturaleza universal un modo real, distinto *ex natura* de la misma naturaleza y que con ella compone al individuo mismo. Esta parece que es la opinión de Escoto en *In II*, dist. 3, q. 1, en *Quodl.*, q. 2, y en el libro VII *Metaph.*, q. 16; en el mismo sitio Antonio Andrés, en la q. 17; esta opinión también parece que la defiende Fonseca en el libro V, q. 3, s. 2; q. 5, a lo largo de toda ella. En favor de ella se esfuerza vivamente Juan Bautista Monlerio en una obra especial acerca de los universales, c. 6.

El fundamento de esta opinión puede ser tal vez lo que según Aristóteles movió a Platón a poner las ideas universales separadas de los singulares, a saber, que las ciencias y demostraciones versan sobre los universales y no sobre los singulares. Asimismo, porque las definiciones esenciales y propias se dan acerca de los universales y no de los singulares. También porque las propiedades que por sí mismas radican en las cosas convienen a éstas mediante las naturalezas universales de tal modo que es verdad decir que Pedro es risible porque el hombre es risible; como, por el contrario, los predicados contingentes convienen a las naturalezas comunes por razón de los individuos, pues el hombre corre porque Pedro corre; luego todas estas cosas indican una distinción real entre el individuo y la naturaleza común; pero tal distinción no puede existir más que en cuanto que el individuo añade algo a la naturaleza común, porque incluye a toda ésta; luego no puede distinguirse de ella más que añadiéndole algo.

3. En segundo lugar, puedo argumentar que el hombre, por ejemplo, no es esencialmente algo individuo; luego, cuando se hace individuo es porque se le ha añadido algo fuera de la esencia de hombre; por consiguiente, es preciso que aquello sea por su propia naturaleza algo distinto del hombre en cuanto tal. El antecedente es claro, porque si el hombre esencialmente fuese este individuo, no podría multiplicarse en varios; más aún: ni podría tampoco concebirse sin alguna individuación y singularidad, pues no puede concebirse una cosa sin aquello que es de su esencia, y el hombre, en cambio, puede concebirse distintamente y hasta definirse esencialmente sin individuación alguna. Como ocurre, por ejemplo, en Dios, que porque es esencialmente este individuo singular, no puede multiplicarse ni concebirse verdadera y propiamente, si no se concibe bajo esta razón individual y singular. La primera consecuencia parece clara por sí misma, porque el ser individuo es algo en la realidad, y esto no es esencial a la naturaleza universal; más todavía: ni al mismo individuo —como se dice comúnmente—, porque todos los individuos son de la misma esencia; luego, es preciso que añada algo a la esencia común. Y con esto se prueba fácilmente la segunda consecuencia, porque lo que pertenece a la esencia y lo que está fuera de la esencia parece que se distinguen realmente; más aún: se distinguen en grado máximo aquellas cosas de las que una no pertenece a la esencia de la otra; ahora bien: lo que el individuo añade a la especie está fuera de su esencia, como ya se mostró; luego...

4. En tercer lugar, no queda constituído formalmente por lo mismo Pedro como Pedro, que Pedro como hombre, sea porque aquello con que se constituye como hombre es común a Pedro y a los demás hombres, y, en cambio, lo que le constituye en el ser de Pedro es propio suyo; sea también porque, de lo contrario, no habría más razón para concebir con un concepto universal al hombre que a Pedro. Y aquí pueden añadirse todos los argumentos con que se suele probar que los universales se distinguen realmente de sus inferiores, de los cuales, unos han sido ya tratados antes, cuando nos ocupamos del concepto de ente y otros los tocaremos en la disputación siguiente.

5. La segunda opinión es diametralmente opuesta, y dice que el individuo no añade absolutamente nada a la naturaleza universal, que sea real y positivo y distinto de ella real o conceptualmente, sino que cada cosa o naturaleza directa e inmediatamente es por sí misma individual. De este modo piensan los nominalistas en *In I*, dist. 2, donde Occam lo trata en las qq. 4 y 6, y Gabriel en las qq. 6, 7 y 8; también puede atribuirse esta opinión a Enrique, *Quodl.* V, q. 8, donde juzga que el individuo sólo añade a la especie una negación; sobre esta sentencia diremos algo más en la sección siguiente, opinión tercera.

Referuntur variae sententiae

2. Prima sententia generaliter affirmat saltem in rebus creatis individuum addere communi naturae modum aliquem realem ex natura rei distinctum ab ipsa natura et componentem cum illa individuum ipsum. Haec videtur esse opinio Scoti, In II, dist. 3, q. 1, et in Quodl., q. 2, et VII Metaph., q. 16; et ibidem Anton. Andr., q. 17; quam sententiam videtur defendere Fonseca, lib. V, q. 3, sect. 2, q. 5, per totam. Et pro ea pugnat acerrime Ioann. Baptista Monlerius, in speciali operè de universalibus, c. 6. Fundamentum huius sententiae esse potest illud fere quod (teste Aristotele) Platonem movit ad ponendas ideas universalium a singularibus abstractas, scilicet, quia scientiae et demonstrationes sunt de universalibus et non de singularibus. Item, quia definitiones essentiales et propriae dantur de universalibus et non de singularibus. Item, quia proprietates, quae per se insunt rebus, conveniunt illis, mediis universalibus naturis, ita ut verum sit dicere Petrum esse risibilem, quia homo est risibilis; sicut e contrario praedicata contingentia conveniunt communibus naturis ratione individuorum; homo enim currit, quia Petrus currit; ergo haec omnia indicant distinctionem aliquam ex natura rei inter individuum et naturam communem; sed haec distinctio esse non potest nisi quatenus individuum aliquid addit supra naturam communem, quia includit totam illam; ergo non potest distingui ab illa nisi ut aliquid addens illi.

3. Secundo argumentor quia homo, verbi gratia non est essentialiter individuum quid; ergo cum fit individuum, aliquid ei additur extra essentiam hominis; ergo necesse est ut illud sit ex natura rei distinctum ab homine ut sic. Antecedens patet, quia si homo essentialiter esset hoc individuum, non posset in plura multiplicari; immo nec posset concipi absque aliqua individuatione et singularitate, quia non potest res concipi absque eo quod est de essentia eius; potest autem concipi homo distincte, immo et definiri essentialiter absque aliqua individuatione. Sicut Deus, quia essentialiter est hoc singulare individuum, ideo nec multiplicari potest nec vere ac proprie concipi, nisi sub hac individua ac singulari ratione concipiatur. Prima vero consequentia videtur per se nota, quia esse individuum, aliquid est in rerum natura, et illud non est essentiale naturae communi, immo neque ipsi individuo (ut communiter dicitur), quia omnia individua sunt eiusdem essentiae; ergo oportet ut addat aliquid praeter communem essentiam. Et hinc probatur facile secunda consequentia, quia quod est de essentia et quod est extra essentiam videntur ex natura rei distingui; immo ea maxime ita distinguuntur, quorum unum non est de essentia alterius; sed id quod individuum addit speciei est extra essentiam eius, ut ostensum est; ergo.

4. Tertio, non eodem formaliter constituitur Petrus ut Petrus et ut homo, tum quia id quo constituitur homo commune est ipsi Petro et aliis hominibus; quo autem constituitur in esse Petri est proprium eius; tum etiam quia alias non posset magis concipi homo sub conceptu communi quam Petrus. Addique hic possunt omnia argumenta quibus probari solet universalia ex natura rei distingui ab inferioribus, quae partim supra attigimus agentes de conceptu entis, partim attingemus disputatione sequenti.

5. Secunda sententia extreme contraria est, individuum nihil omnino addere communi naturae quod positivum et reale sit, aut re aut ratione distinctum ab illa, sed unamquamque rem vel naturam per se esse individuam primo et immediate. Ita sentiunt nominales, In I, dist. 2, ubi Ocham, q. 4 et 6; et Gabriel, q. 6, 7 et 8; tribui etiam potest haec opinio Henrico, Quodl. V, q. 8, ubi sentit individuum solum addere speciei negationem, de qua sententia dicemus plura sectione sequenti, opinione 3.

El fundamento está en que no puede concebirse nada real que no sea singular, como se probó en la sección precedente; luego, es contradictorio que una cosa se haga singular por la adición de algo real a la naturaleza común. En segundo lugar, porque ninguna cosa puede hacerse una por la adición real de algo positivo, como se mostró arriba; luego tampoco podrá hacerse singular e individual. La consecuencia es clara, ya porque la singularidad es una unidad, ya también porque la verdadera y real unidad no es otra que la unidad singular e individual. En tercer lugar, porque aquello que se añade o es esencial o accidental; si es esencial, se sigue que la especie puede dividirse por diferencias esenciales, contra lo que afirma Porfirio en el c. de la especie; de lo cual se deduce, además, que los individuos difieren esencialmente, y que la especie no dice toda la esencia o quididad de los individuos, cosa que está en contra del parecer de Porfirio y todos los dialécticos. Finalmente, se sigue que los individuos pueden y deben definirse con una propia y adecuada definición esencial, en contra de lo que afirma Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica*, texto 53. En cambio, si lo que se añade es accidental, se deduce que el individuo es un ente *per accidens;* y se sigue también que el accidente no sobreviene a un sujeto ya individual, sino que lo constituye, cosa que es imposible, porque si uno de los dos se individualiza por el otro, más bien el que recibe la individuación es el accidente por el sujeto que al revés.

6. La tercera opinión puede valerse de la distinción entre las cosas espirituales y materiales, pues en las inmateriales la cosa singular no añade nada a la naturaleza común; en las cosas materiales, en cambio, añade algo. Esta distinción parece fundada en Aristóteles, libro VII de la *Metafísica,* c. 11, texto 4, donde dice que en las cosas inmateriales no se distingue "lo que algo es" de "aquello de quien es", y en las materiales, en cambio, se distingue; de las cuales palabras, por *lo que algo es* entiende la esencia o la definición esencial, que puede referirse o bien a lo mismo definido, o a los individuos en quienes existe tal definido y definición. En el primer sentido comparó estas cosas Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica,* c. 6, text. 20 y 21, y enseñó en general que en los entes *per se* lo que algo es es lo mismo que aquello de que es, o sea, la definición y lo definido, ya que dicen la misma esencia y sólo difieren en el modo confuso o distinto con que se las concibe. Y esto es común tanto a las sustancias simples como a las compuestas y a los accidentes, si se definen en cuanto que son una unidad *per se.* En efecto, los entes *per accidens* o no pueden definirse con una definición, o si de algún modo pueden definirse como una unidad por razón de la forma accidental, tal definición es, en cierta manera, distinta del sujeto a quien se atribuye. En cambio, en el segundo sentido, que es el que hace al caso presente, compara estas cosas entre sí Aristóteles en el segundo lugar citado, y de esta forma, dice que en las cosas inmateriales es lo mismo lo que algo es, es decir, la esencia específica, que se explica por la definición, que aquello de que es, es decir, que el individuo o cosa singular, lo cual afirma que sucede de modo diferente en las cosas compuestas de materia y forma. Piensa, por consiguiente, que la cosa inmaterial es individual por sí misma, sin adición alguna, y que la material no, sino que ésta se hace individual por una adición; así exponen este pasaje Santo Tomás y otros.

Y en el libro III *De Anima,* texto 9, dice Aristóteles que en algunas cosas es diferente la cosa —suple individual— de su quididad específica, lo cual enuncia él con estas palabras: *Una cosa es la magnitud y otra el ser de la magnitud;* agrega, sin embargo, que no en todas las cosas se encuentra esta distinción, lo cual todos los expositores interpretan como dicho a causa de cosas inmateriales, en las que los individuos no son otra cosa que las mismas naturalezas específicas subsistentes. Así lo hacen Averroes, Filopón, y extensamente Santo Tomás. Por lo cual, parece que esta opinión la profesa también Santo Tomás en I, q. 3, a. 3, y en el tratado *De Ente et Essentia,* c. 5, en los cuales pasajes, y en III, q. 4, a. 4, piensa lo mismo Cayetano, y parece que era la opinión comúnmente admitida en la escuela de Santo Tomás, como se verá más claramente por lo que diremos en la sec. 4. En efecto, el fundamento de esta sentencia se ha de tomar de las cosas que allí se tratarán, a saber, que en las sustancias inmateriales, al no tener materia ni decir relación a ella, no puede concebirse cosa alguna en ellas que se añada a la esencia, y por eso son individuos por sí mismas; en

Fundamentum est quia nihil potest intelligi reale quod singulare non sit, ut probatum est sectione praecedenti; ergo repugnat quod res fiat singularis per additionem alicuius realis supra naturam communem. Secundo, quia nulla res fieri potest una per realem additionem alicuius positivi, ut supra ostensum est, ergo neque singularis et individua. Patet consequentia, tum quia singularitas est quaedam unitas, tum etiam quia vera ac realis unitas nulla est praeter unitatem singularem et individuam. Tertio, quia vel id quod additur est essentiale, vel accidentale; si essentiale, sequitur speciem dividi posse per essentiales differentias, contra Porphyr., c. de Specie; unde ulterius sequitur individua essentialiter differre, et speciem non dicere totam essentiam seu quidditatem individuorum, quod est contra Porphyr. et omnes dialecticos. Denique sequitur individua posse et debere definiri propria et adaequata definitione essentiali, contra Aristot., VII Metaph., text. 53. Si vero id, quod additur, est accidentale, sequitur individuum esse ens per accidens; sequitur etiam accidens non advenire subiecto individuo sed constituere illud, quod impossibile est, quia si unum ex alio individuatur, potius accidens a subiecto, quam e converso, individuationem accipit.

6. Tertia sententia potest distinctione uti inter res spirituales et materiales; nam in immaterialibus res singularis nihil addit supra naturam communem; in materialibus vero aliquid. Quae distinctio videtur fundata in Aristotele, VII Metaph., c. 11, text. 4, ubi dicit in rebus immaterialibus non distingui quod quid est ab eo cuius est, in materialibus vero distingui, ubi per *quod quid est* intelligit essentiam seu definitionem essentialem, quae comparari potest et ad definitum ipsum et ad individua in quibus tale definitum et definitio existit. Priori modo ea contulit Aristotel., VII Metaphys., c. 6, text. 20 et 21, et generatim docuit in entibus per se quod quid est esse idem cum eo cuius est, seu definitionem cum definito, quia eamdem dicunt essentiam solumque differunt in confuso vel distincto modo quo concipiuntur. Quod commune est tam substantiis simplicibus quam compositis et accidentibus, si quatenus sunt per se unum definiantur. Nam entia per accidens, vel definiri non possunt una definitione, vel si aliquo modo definiantur per modum unius ratione formae accidentalis, illa definitio est aliquo modo distincta ab eo subiecto cui attribuitur. Posteriori autem modo, qui ad praesens spectat, comparantur ab Aristotele in altero loco citato, et hoc modo ait in rebus immaterialibus idem esse quod quid est, id est, essentiam specificam, quae definitione explicatur, cum eo cuius est, id est, cum individuo seu re singulari, quod secus esse ait in rebus compositis ex materia et forma. Sentit ergo rem immaterialem seipsa esse individuam absque additione ulla, materialem vero non ita, sed fieri hanc individuam per aliquam additionem; atque ita exponunt hunc locum D. Thomas et alii. Et III de Anim., text. 9, ait Aristoteles in rebus quibusdam aliud esse rem, supple individuam, ab specifica quidditate rei, quod ipse dicit illis verbis: *Aliud est magnitudo, aliud magnitudinis esse;* subdit vero non in omnibus rebus inveniri hanc distinctionem, quod omnes expositores intelligunt dictum esse propter res immateriales, in quibus individua nihil sunt nisi naturae ipsae specificae subsistentes. Ita Averroes, Philop., et late D. Thomas. Unde hanc sententiam videtur docere idem D. Thom. I, q. 3, a. 3, et De Ente et essentia, c. 5, quibus locis Caietan., et III, q. 4, a. 4, idem sentit, et videtur esse recepta sententia in Schola D. Thomae, ut ex his quae referemus sect. 4 magis constabit. Nam ex ibi tractandis sumendum est fundamentum huius sententiae, scilicet, quia substantiae immateriales, cum nec materiam habeant nec ad illam dicant habitudinem, nihil etiam in eis excogitari potest quod addant supra essentiam, et ideo se ipsis sunt individuae; at vero in rebus compositis

cambio, en las cosas compuestas se añade la materia signada, de la cual puede tomarse algo que el individuo añade sobre la especie.

Exposición de la dificultad

7. En primer lugar, es cosa admitida entre todos los autores que el individuo añade a la naturaleza universal una negación que formalmente completa o constituye la unidad del individuo. Esto es evidente por sí mismo, supuesto el concepto de unidad que hemos explicado antes y añadiéndole lo que en la sección anterior hemos notado sobre la razón o contenido del nombre de individuo. Más aún: si se habla formalmente del individuo en cuanto que es uno de tal manera, entonces añade una negación a su concepto formal, y no sólo a la naturaleza común concebida en abstracto y universalmente, sino también a toda la entidad singular concebida precisivamente bajo una razón positiva, porque toda esta entidad no se concibe como una singular e individualmente hasta que se conciba como incapaz de división en muchos seres de la misma razón. Por tanto, la dificultad presente no trata de esta negación, pertenezca o no formalmente a la razón de tal unidad, pues acerca de esto también hay opiniones, sobre las cuales ya dijimos en la disputación anterior qué es lo que nos parece más verdadero, sino que la dificultad está en el fundamento de aquella negación, pues como no parece que pueda fundarse en la sola naturaleza universal —puesto que ella de suyo es indiferente y no pide tal indivisión en varios semejantes, antes bien, se divide en ellos—, preguntamos por eso qué hay en la cosa individual y singular por razón de lo cual le convenga tal negación.

Resolución de la cuestión

8. Digo, en primer lugar, que el individuo añade a la naturaleza común algo real por razón de lo cual es tal individuo y le conviene aquella negación de divisibilidad en varios semejantes. En esta conclusión estamos conformes con Escoto, y, además, puede verse en Santo Tomás, I, q. 40, a. 2, que dice que en cualquier parte que hay algo común a muchos, es preciso que haya algo que sea distintivo. Y en el libro I *cont. Gent.*, c. 42, razón 7, dice que tal distintivo debe ser

additur materia signata, ex qua sumi potest aliquid quod individuum addat supra speciem.

Punctus difficultatis aperitur

7. Primo, indubitatum est apud auctores omnes individuum addere supra naturam communem negationem aliquam formaliter complentem seu constituentem unitatem individui. Hoc per se notum est ex ratione unitatis supra explicata, adiunctis his quae sectione praecedenti notavimus circa rationem seu quid nominis individui. Quin potius, si formaliter loquamur de individuo, quatenus tali modo unum est, negationem addit in suo conceptu formali, non solum supra naturam communem abstracte et universe conceptam, sed etiam supra totam entitatem singularem praecise conceptam sub ratione positiva, quia tota haec entitas non concipitur ut una singulariter et individue, donec concipiatur ut incapax divisionis in plura eiusdem rationis. Difficultas ergo praesens non est de hac negatione, sive illa formaliter pertineat ad rationem huius unitatis sive non; nam de hoc etiam sunt opiniones, de quibus iam diximus praecedenti disputatione quid verius existimemus; sed est difficultas de fundamento illius negationis; nam cum non videatur posse fundari in sola communi natura, illa enim de se indifferens est et non postulat talem indivisionem in plura similia, sed in ea potius dividitur ideo inquirimus quid sit in singulari et individua, ratione cuius ei conveniat talis negatio.

Quaestionis resolutio

8. Dico primo: individuum aliquid reale addit praeter naturam communem, ratione cuius tale individuum est et ei convenit illa negatio divisibilitatis in plura similia. In hac conclusione convenimus cum Scoto, sumiturque ex D. Thoma, I, q. 40, a. 2, dicente ubicumque est aliquid commune multis oportere esse aliquod distinctivum. Et I cont. Gent., c. 42, rat. 7, ait illud distinctivum debere esse aliquid additum

algo añadido a la intención común. Los tomistas, por su parte, no disienten de esta conclusión, como se ve por Cayetano, libro I de los *Analíticos Segundos*, c. 4; *In De Ente et Essentia*, c. 4; Soncinas, en el libro VII de su *Metaph.*, q. 31; Capréolo, *In II*, dist. 3, q. 1; Herveo, *Quodlibeto III*, q. 9; Soto, en la *Logica*, q. 2 de los universales. Y se prueba por lo que dijimos hace poco, pues la naturaleza común de suyo no pide tal negación y, sin embargo, tal negación conviene a esa naturaleza por sí e intrínsecamente en cuanto existe en la realidad y se ha hecho ésta; luego algo se le ha añadido por razón de lo cual se ha unido a la naturaleza común la negación, porque toda negación que conviene intrínseca y necesariamente a alguna cosa, se funda en algo positivo que no puede ser conceptual, sino real, puesto que aquella unidad y negación conviene a la cosa misma verdaderamente y por sí.

Puede proponerse también esta misma razón de otro modo, porque la naturaleza específica en sí misma y en cuanto que es el objeto próximo del concepto común de hombre, león, etc., no tiene nada que repugne a la comunicabilidad, y por eso se dice negativamente indiferente, como veremos más abajo; ahora bien: por esta individuación se quita esta indiferencia suya y se hace incapaz de tal división, en cuanto que se ha convertido en algo singular; luego es menester pensar que se le ha añadido algo positivo, por razón de lo cual le repugna esto. Finalmente, Pedro y Pablo convienen en la naturaleza común y difieren entre sí en sus propias razones; luego añaden éstas a la naturaleza común; ahora bien: aquéllas son positivas, pues no se constituyen por negaciones en la razón de tal sustancia; luego... Lo mismo concluyen también los argumentos que han sido aducidos para confirmar la opinión de Escoto.

9. Digo, en segundo lugar, que el individuo, como tal, no añade nada que sea realmente distinto de la naturaleza específica, de tal manera que en el mismo individuo, Pedro, por ejemplo, se distingan *ex natura rei* la humanidad en cuanto tal, y esta humanidad, o más bien aquello que se añade a la humanidad para que se haga ésta (que suele llamarse hecceidad o diferencia individual), y, por consiguiente, constituyen una verdadera composición en la misma cosa. En esta aserción deben estar de acuerdo todos los que impugnan la opinión de

intentioni communi. Et thomistae non dissentiunt ab hac conclusione, ut patet ex Caietano, lib. I Poster., c. 4, de Ente et essentia, c. 4; Soncin., VII Metaph., q. 31; Capreol., In II, dist. 3, q. 1; Hervaeo, Quodl. III, q. 9; Soto, in Logica, q. 2 universalium. Et probatur ex his quae proxime diximus; nam communis natura de se non postulat talem negationem, et tamen illi naturae, ut in re existit et facta est haec, per se et intrinsece convenit talis negatio; ergo additum est ei aliquid, ratione cuius illi adiuncta est, quia omnis negatio ab intrinseco et necessario conveniens alicui rei, fundatur in aliquo positivo, quod non potest esse rationis, sed reale, quandoquidem illa unitas et negatio ipsi rei vere et ex se convenit. Vel aliter proponi haec ratio potest, quia natura specifica secundum se et quatenus est proximum obiectum conceptus communis hominis, leonis, etc., nihil habet repugnans communicabilitati, et ideo dicitur negative indifferens ut infra videbimus; per hanc autem individuationem tollitur haec eius indifferentia et fit incapax talis divisionis, quatenus singularis effecta est; ergo necesse est ut intelligatur aliquid positivum ei esse additum, ratione cuius hoc ei repugnat. Denique Petrus et Paulus conveniunt in communi natura et differunt inter se in propriis rationibus; ergo illas addunt naturae communi; sed illae positivae sunt; non enim constituuntur negationibus in ratione talis substantiae; ergo. Idem etiam concludunt argumenta quae ad confirmandam opinionem Scoti adducta sunt.

9. Dico secundo: individuum, ut sic, non addit aliquid ex natura rei distinctum a natura specifica, ita ut in ipso individuo Petro, verbi gratia, humanitas, ut sic, et haec humanitas, vel potius id quod additur humanitati ut fiat haec (quod solet vocari haecceitas vel differentia individualis), ex natura rei distinguantur et consequenter faciant veram compositionem in ipsa re. In hac assertione convenire debent omnes qui

Escoto, como son Cayetano, *In De Ente et Essentia*, q. 5, y I, q. 5, a. 6; Soncinas, libro VII *Metaph.*, q. 3; Nifo, libro IV *Metaph.*, disp. 5; y otros. Pero, sin embargo, todos éstos no distinguen suficientemente si atacan a Escoto en toda su sentencia, incluso en cuanto a la adición de la diferencia individual sobre la específica, o sólo en cuanto a la distinción *ex natura rei*, y por esto, sus argumentos, que parecen ser comunes a una y otra cosa, no son, por lo mismo, muy eficaces.

En la misma aserción es preciso que convengan quienes niegan que la naturaleza es en la realidad misma universal, tales como son los más graves filósofos y teólogos y toda la escuela de Santo Tomás, como veremos en la disputación siguiente. Y que una cosa se sigue de la otra es evidente, porque si en los mismos individuos aquello que el individuo añade a la naturaleza común es distinto *ex natura rei* de ella, luego recíprocamente la misma naturaleza ha de prescindir en la realidad de tal adición o diferencia individual; y así, en la realidad, la naturaleza y la hecceidad son dos entes, si no como dos cosas, sí, al menos, como una cosa y un modo; luego cada una de ellas tiene por sí su unidad, porque no puede comprenderse que algunas cosas sean dos si no son uno y uno, pues el número supone las unidades; luego aquella naturaleza, en cuanto prescinde de la diferencia individual, tiene en la realidad misma la unidad; por consiguiente, o la unidad individual o la universal. Lo primero no puede afirmarse según la sentencia precedente, de lo contrario, la naturaleza sería individual antes de tener la diferencia individual, y entonces se añadiría innecesariamente tal diferencia; luego, según esta opinión, hay que decir forzosamente que aquella naturaleza, en cuanto en la realidad prescinde y se distingue realmente de la diferencia individual, tiene unidad universal, lo cual es imposible, como puede entenderse por lo dicho en la sección precedente, y mostraremos más extensamente después.

10. De acuerdo con la doctrina de Escoto, puede responderse que la naturaleza, en cuanto precisa de la individuación en la realidad, ni tiene la unidad individual ni la universal, sino la unidad formal, que es como un término medio entre dichas unidades, y no es otra cosa que la unidad de la esencia, que es la

opinionem Scoti impugnant, ut sunt Caietanus, de Ente et essentia, q. 5, et I, q. 5, a. 6; Soncin., VII Metaph., q. 3; Niph., lib. IV Metaph., disp. 5, et alii. Qui tamen non satis distinguunt an impugnent Scotum quoad totam sententiam, etiam quoad additionem differentiae individualis supra specificam, vel solum quoad distinctionem ex natura rei, et argumenta eorum videntur esse utrique parti communia, et ideo non sunt admodum efficacia. In eadem assertione necesse est conveniant qui negant naturam esse a parte rei universalem, ut sunt graviores philosophi et theologi, et tota schola D. Thomae, ut videbimus disputatione sequenti. Quod autem unum ex alio consequatur patet, quia si in ipsis individuis id quod addit individuum supra naturam communem est distinctum ex natura rei ab illa, ergo et e converso ipsa natura in re ipsa praescindit a tali addito seu differentia individuali; atque adeo a parte rei natura et haecceitas sunt duo, si non ut duae res, saltem ut res et modus; ergo unaquaeque earum habet per se unitatem suam, quia non potest intelligi quod aliqua sint duo, nisi sint unum et unum: numerus enim supponit unitates; ergo illa natura ut praecisa a differentia individuali habet in re ipsa unitatem; ergo vel unitatem individualem, vel universalem. Primum dici non potest, iuxta praedictam sententiam, alioqui natura esset individua ante differentiam individualem, et ita superflue talis differentia adiungeretur; ergo iuxta hanc sententiam necessario dicendum est naturam illam, prout in re ipsa praescindit et ex natura rei distinguitur a differentia individuali, habere unitatem universalem quod esse impossibile intelligi potest ex dictis sectione praecedenti, et latius infra ostendemus.

10. Responderi potest iuxta doctrinam Scoti naturam, ut in re praecisam ab individuatione, nec habere unitatem individuam, neque universalem, sed unitatem formalem, quae est veluti media inter praedictas unitates, et nihil aliud est quam unitas essentiae, quae per definitionem explicatur. Sed contra primo, quia licet in tali natura haec unitas formalis possit ratione distingui ab unitate individuali, tamen concipi non potest quod a parte rei sit secundum entitatem suam praecisa et ex natura rei distincta ab unitate individuali et quod ut sic etiam careat unitate universali. Probatur, quia vel illa ut sic est communis vel incommunicabilis; haec enim duo immediate opponuntur; si incommunicabilis, est individua; si communis, est universalis. Item, vel natura illa quae in Petro est distincta ab haecceitate Petri, est per seipsam realiter distincta a natura quae est in Ioanne, prout etiam in illo distinguitur ex natura rei ab eius haecceitate, vel ut sic non est distincta; si hoc secundum dicatur, erit illa natura communis; si vero dicatur primum, necesse est illas naturas ut sic esse individuas et singulares, quia non differunt nisi ut distinctae numero et realiter intra eamdem speciem.

11. Atque hinc argumentor secundo, directe ostendendo non posse esse talem distinctionem in rebus quae sit vera et actualis distinctio ex natura rei intervertens omnem operationem intellectus; nam omnis talis distinctio esse debet inter reales entitates aut inter realem entitatem et modum eius. Et quidem, si sit superiori modo erit distinctio realis, quae necessario supponet unamquamque entitatem in se singularem et individuam, quod est per se notum et ita a nemine negatur, quia distinctio entitatum supponit utramque entitatem in se constitutam atque adeo unam et singularem. Si autem distinctio sit inter entitatem et modum eius, qualis hic esse dicitur, ut sit vera distinctio ex natura rei necesse est quod talis entitas praeciso modo intelligatur in reipsa habere veram entitatem realem, alioqui intelligi non posset distinctio ex natura rei inter talem modum et entitatem. Quia vel modus ille intrinsece et formaliter constituit entitatem illam vel non; si constituit, ergo non distinguitur ex natura rei ab illa, quia intrinsece et essentialiter includetur in illa, ita ut nihil concipi possit in illa entitate quod non includat illum mo-

que en la definición se explica. Pero en contra de esto está, primero, que aunque en tal naturaleza esta unidad formal pueda distinguirse con la razón de la unidad individual, con todo no puede concebirse que en la realidad esté prescindida según su propia entidad y que sea realmente distinta de la unidad individual, y que, como tal, carezca también de unidad universal. Se prueba esto, porque aquélla, en cuanto tal, o es común o es incomunicable, pues estas dos cosas se oponen inmediatamente. Si es incomunicable, es individual; si es común, es universal. Asimismo, aquella naturaleza que en Pedro es distinta de la hecceidad de Pedro, o es por sí misma realmente distinta de la naturaleza que hay en Juan —en cuanto que también en aquél se distingue realmente de su hecceidad— o no es distinta en cuanto tal. Si se dice esto segundo, aquella naturaleza será común; pero si se dice lo primero, es preciso que aquellas naturalezas, como tales, sean individuales y singulares, porque no difieren sino como distintas numérica y realmente dentro de la misma especie.

11. Y de aquí puedo argumentar, en segundo lugar, mostrando directamente que no puede existir una distinción tal en las cosas que sea una verdadera y actual distinción *ex natura rei* que preceda a toda operación del entendimiento; en efecto, cualquier distinción de este tipo debe existir entre entidades reales, o entre una entidad real y su modo. Ahora bien: en el primer sentido será una distinción real, que necesariamente supone a cada una de las entidades en sí misma singular e individual, cosa que es por sí evidente, y en este sentido nadie la niega, ya que la distinción de las entidades supone a cada una de ellas constituída ya en sí misma, y, por tanto, una y singular. En cambio, si la distinción es entre la entidad y su modo, como se dice que sucede aquí, para que sea una verdadera distinción *ex natura rei*, es preciso que tal entidad, apartado el modo, se conciba que en sí misma tiene una verdadera entidad real, pues, de lo contrario, no podría entenderse la distinción *ex natura rei* entre tal modo y entidad. La razón de ello es que tal modo o bien constituye intrínseca y formalmente a dicha entidad, o no; si la constituye, no se distingue, por tanto, *ex natura rei* de ella, porque intrínseca y esencialmente se incluye en ella, de tal forma, que nada puede concebirse en aquella entidad que no incluya dicho

modo; pero si no se quiere decir que tal modo constituye tan intrínseca y formalmente a dicha entidad, es preciso que se entienda que la supone ya constituída en su entidad y que realmente le sobreviene y la modifica, ya que se supone que es, en la realidad, distinto de ella. Ahora bien: resulta imposible entender tal modo de distinción entre la diferencia individual y la naturaleza común; luego. Se prueba la menor porque, si prescindiendo de aquel modo, se concibe que la naturaleza tiene su entidad, consiguientemente aquella entidad por sí misma, y en cuanto que es anterior a aquel modo, debe ser necesariamente singular e individual; luego no necesita de una individuación sobreañadida, ni puede distinguirse de ella realmente, de la misma manera que si la línea no pudiese entenderse constituída en la razón de línea sin rectitud, no podría la rectitud concebirse como un modo naturalmente distinto de la línea y que sobreviene a ésta; ahora bien: si se concibe como un modo realmente distinto, se debe a que puede pensarse la línea como existente en la realidad y como constituída en la razón de línea sin tal modo.

12. Se prueba la primera consecuencia, porque toda entidad existente en la realidad, necesariamente debe ser por sí misma singular e individual: en primer lugar, porque en cuanto tal se entiende que existe fuera de sus causas y que tiene real actualidad y existencia; luego en cuanto tal se concibe como singular, porque nada puede ser término de la acción de las causas o ser capaz de existencia, sino lo que es singular. En segundo lugar, porque tal entidad, concebida como tal con prioridad a cualquier modo distinto de sí, es incomunicable a muchos inferiores, o sea, pertenecientes a su misma razón, porque ni puede dividirse de sí misma ni hacerse varias; luego, ya en cuanto tal es individual. En tercer lugar, porque aquel modo de hecceidad que constituye a Pedro es singular y propio suyo, y se dice que constituye y compone a Pedro modificando su naturaleza; luego, si aquella modificación es por una verdadera distinción y composición que existe en la realidad, es preciso que a aquel modo, que es como un determinado acto particular, responda también una particular entidad a modo de potencia actuable; luego aquella entidad que se supone para tal acto debe ser individual y particular. Lo cual, en cuarto lugar, se ex-

dum; si autem modus ille non intelligitur ita intrinsece et formaliter constituere talem entitatem, necesse est ut intelligatur supponere illam in sua entitate constitutam et realiter advenire illi et modificare illam, cum ponatur in re ipsa distinctus ab illa. Impossibile autem est intelligere hunc modum distinctionis inter differentiam individualem et naturam communem; ergo. Probatur minor, quia, si praeciso illo modo intelligitur natura habere entitatem suam, ergo illa entitas per seipsam, et ut est prior illo modo, debet necessario esse singularis et individua; ergo non indiget individuatione superaddita, nec potest ab illa ex natura rei distingui; sicut, si linea non posset intelligi constituta in ratione lineae absque rectitudine, non posset rectitudo concipi ut modus ex natura rei condistinctus a linea, et adveniens illi; si autem nunc concipitur modus ex natura rei distinctus, ideo est quia potest concipi linea in re ipsa existens, et constituta in ratione lineae absque tali modo.

12. Probatur autem prima consequentia, quia omnis entitas in rebus existens necessario esse debet seipsa singularis et individua: primo, quia ut sic intelligitur esse extra causas suas et habere actualitatem realem et existentiam; ergo ut sic intelligitur singularis, quia nihil potest terminare actionem causarum vel capax esse existentiae, nisi quod singulare sit. Secundo, quia talis entitas, ut sic concepta ante modum a se distinctum, est incommunicabilis multis inferioribus seu eiusdem rationis, quia nec dividi potest a seipsa nec fieri plures; ergo iam ut sic est individua. Tertio, quia ille modus haecceitatis, qui constituit Petrum, est singularis et proprius eius et dicitur constituere et componere Petrum modificando naturam; ergo si illa modificatio est per veram distinctionem et compositionem quae in re sit, oportet ut illi modo, qui est veluti quidam actus particularis, respondeat etiam particularis entitas per modum potentiae actuabilis; ergo illa entitas, quae supponitur tali actui, debet esse individua et particula-

plica así: en Pedro y Pablo, por ejemplo, hay una doble composición de naturaleza universal y diferencia individual; luego en uno y otro es realmente distinta no sólo la diferencia individual de uno de la del otro, sino también la entidad de la naturaleza de uno de la del otro; luego aquellas dos naturalezas se distinguen intrínseca y entitativamente como dos cosas singulares, aun prescindiendo mediante el entendimiento de las diferencias individuales, porque no puede entenderse una real distinción entre entidades actuales más que en cuanto que son individuales y singulares.

13. Podrá decirse que se distinguen ciertamente por las diferencias individuales, como dos materias se dice que se distinguen por las formas o cantidades. Pero de este ejemplo trataremos después, porque, en general, pienso que no puede suceder que una cosa se distinga realmente de otra por una tercera distinta de sí, sino por su misma entidad, que es la que la constituye en tal ser, pues, guardada la debida proporción, una cosa se distingue por aquello mismo por lo que se constituye. Ahora bien: en el caso presente, esto es evidente porque en Pedro y Pablo hay dos diferencias individuales realmente distintas entre sí, y cada una de ellas actualiza a una naturaleza real de la que se distingue realmente y con la que compone a su individuo como enteramente distinto del otro, no sólo en cuanto a su diferencia, sino en cuanto a toda la entidad de la naturaleza; luego, es menester que, incluso prescindidas por el entendimiento las diferencias mismas, aquello que permanece en la realidad en Pedro y Pablo, sea realmente distinto y por ello singular; de lo contrario, habría que decir que una cosa, absolutamente idéntica en la realidad, se contrae por las diferencias individuales en Pedro y Pablo. Ni es suficiente que se diga que no es la misma naturaleza real la que se contrae, sino la misma formalmente, pues esta identidad formal, en cuanto puede existir en la realidad, es sólo una cierta semejanza que supone la distinción real y, por consiguiente, la individuación de aquellas cosas que se dicen semejantes; pero en cuanto se concibe por modo de unidad, no es una unidad real, sino solamente de razón por denominación recibida del concepto mental, como diremos después.

ris. Quod explicatur quarto: nam in Petro et Paulo, verbi gratia, est duplex compositio ex natura communi et differentia individuali; ergo in utroque est distincta realiter non solum differentia individualis unius a differentia individuali alterius, sed etiam entitas naturae quae est in uno, ab entitate naturae quae est in alio; ergo distinguuntur illae duae naturae intrinsece et entitative tamquam duae res singulares, etiam praescindendo per intellectum differentias individuales, quia non potest intelligi realis distinctio inter actuales entitates, nisi quatenus individuae et singulares sunt.

13. Dices distingui quidem per differentias individuales, sicut duae materiae dicuntur distingui per formas vel quantitates. Sed de hoc exemplo dicemus postea; in universum enim existimo fieri non posse ut una res distinguatur realiter ab alia per aliam a se distinctam, sed per suammet entitatem, per quam in tali esse constituitur, quia servata proportione, per illud res distinguitur, per quod constituitur. Sed in praesenti est hoc manifestum, quia in Petro et Paulo sunt duae differentiae individuales inter se realiter distinctae, et unaquaeque earum actuat naturam realem, a qua distinguitur ex natura rei et cum qua componit suum individuum omnino realiter distinctum ab alio, non solum quoad differentiam, sed etiam quoad totam entitatem naturae; ergo necesse est ut, etiam praecisis per intellectum ipsis differentiis, id quod manet a parte rei in Petro et Paulo, sit distinctum realiter atque ideo singulare; alioqui dicendum esset rem aliquam omnino realiter eamdem contrahi per differentias individuales in Petro et Paulo. Neque enim satis est dicere non eamdem naturam realiter contrahi, sed eamdem formaliter; nam haec identitas formalis, prout in re esse potest, solum est similitudo quaedam, quae supponit realem distinctionem, et consequenter individuationem eorum quae similia dicuntur; prout vero concipitur per modum unitatis, non est unitas realis, sed rationis tantum per denominationem a conceptu mentis, ut postea dicemus.

14. En quinto lugar, puede explicarse esto porque aquellas mismas diferencias individuales de Pedro y Pablo se distinguen entre sí realmente como dos cosas incompletas, pero singulares e individuales del mismo modo que existen, y, sin embargo, tienen entre sí semejanza y conveniencia, porque en verdad son más semejantes entre sí que respecto de la diferencia individual del caballo o del león, y en ellas no es preciso distinguir realmente algo en lo cual sean semejantes y en lo cual se distingan, pues, de lo contrario, se procedería así hasta el infinito, lo cual en cosas o en modos distintos realmente es inoportuno, como se dijo arriba en un caso semejante; luego, igual podrá decirse de los mismos individuos, Pedro y Pablo, porque aunque se distingan entre sí, y sean semejantes, no es preciso que en ellos se distinga realmente aquello por lo que son semejantes y aquello por lo que se distinguen; luego, no hay por qué distinguir realmente la diferencia individual, ni de la naturaleza universal como de un extremo componente del individuo, ni de todo el individuo como del compuesto entero. Y no vale decir tampoco que aquellas diferencias individuales son más simples y que son aquello con lo que se constituyen y distinguen los individuos, y que, por serlo, más pueden distinguirse por sí mismos; porque esto, aunque tal vez con referencia a la distinción o concepto mental tenga su importancia, como diré en seguida, con todo, si esta distinción estuviese en las cosas, el argumento urgiría, ya que aquellas diferencias han de ser consideradas como dos modos reales existentes en la realidad y distintos realmente de cualquier otra entidad, porque, como tienen efectos cuasi formales distintos numéricamente, a saber, constituir éste o el otro individuo, así también son numéricamente distintos. Y aunque sean *quo* con respecto a los individuos, con todo, en cuanto que en sí son algo y entes reales, aunque incompletos, son también *quod*, al menos de modo incompleto, como notamos arriba en un caso semejante tratando del concepto de ente, y como advirtió también Cayetano en I, q. 11, a. 1, a propósito de ad 1. Y, sin embargo, con esta distinción y simplicidad tienen entre sí una real conveniencia en la razón común de tales modos, como dice el mismo Cayetano en el *In De Ente et Essentia*, q. 5; por consiguiente, o hay que distinguir también en éstos la razón común de las propias, o ciertamente es engañoso

14. Quinto, potest hoc declarari, quia illaemet differentiae individuales Petri et Pauli inter se realiter distinguuntur tamquam duae res incompletae, singulares tamen et individuae eo modo quo sunt, et nihilominus inter se habent similitudinem et convenientiam, quia revera similiores sunt inter se quam cum differentia individuali equi vel leonis, et in eis non oporteret distinguere ex natura rei aliquid in quo sint similes et in quo distinguantur, alioqui procederetur in infinitum, quod in rebus seu modis ex natura rei distinctis est inconveniens, ut supra in simili dictum est; ergo idem dici poterit de ipsis individuis Petro et Paulo, quod, licet inter se distinguantur et similes sint, non oportet in eis distingui ex natura rei id quo sunt similes, et id quo distinguuntur; ergo non est cur distinguatur ex natura rei differentia individualis, vel ex natura communi, tamquam ab extremo componente individuum, vel a toto individuo, tamquam ab integro composito. Nec refert si quis respondeat illas differentias individuales esse simpliciores et esse id quo individua constituuntur et distinguuntur, et ideo magis posse seipsis distingui; quia, licet fortasse quoad distinctionem seu conceptus mentis hoc aliquid conferat, ut statim dicam, tamen, si distinctio haec esset in rebus, argumentum urgeret, quia illae differentiae considerandae sunt tamquam duo modi reales a parte rei existentes et distincti ex natura rei a qualibet alia entitate; quia, sicut habent effectus quasi formales numero distinctos, scilicet, constituere hoc vel illud individuum, ita etiam sunt numero distincti. Et quamvis sint *quo* respectu individuorum, tamen quatenus in se sunt aliquid et realia entia, licet incompleta, sunt etiam *quod* saltem incomplete, ut in simili supra notavimus, tractando de conceptu entis, ut notavit etiam Caietan., I, q. 11, a. 1, circa ad 1. Et tamen cum hac distinctione et simplicitate habent inter se convenientiam realem in communi ratione talium modorum, ut idem Caietanus ait, de Ente et essentia, q. 5; ergo vel in his etiam distinguenda est ratio communis a propriis, vel certe fallax est talis modus

tal modo de argumentar en cualquier individuo. Algunos responden que entre estas diferencias individuales no hay una conveniencia real de la que pueda abstraerse el concepto común; pero esto con dificultad se puede creer, como trataremos en general en la disputación siguiente.

15. Y de aquí se toma la sexta razón, pues toda aquella distinción que se supone que existe realmente entre la naturaleza y el individuo, ha sido tomada del modo de concebir y hablar, según la conveniencia y distinción que se encuentra entre los mismos individuos; ahora bien: esto no es ninguna señal para indicar que haya distinción real, y por lo demás, hay muchas cosas que indican con más claridad que no existe en la realidad tal distinción; luego. La mayor consta por los argumentos dados en favor de Escoto. La menor en su primera parte es clara, ya por el ejemplo aducido acerca de las mismas diferencias individuantes, ya también por lo que arriba tratamos sobre el concepto de ente, acerca del cual valen casi los mismos argumentos; ya porque, de lo contrario, sería preciso distinguir realmente todos los conceptos comunes de los particulares, lo cual mostraré más abajo que es falso. Finalmente, se aclarará más esta parte por la solución de las dificultades. La segunda parte de la menor ha sido suficientemente probada con los argumentos dados, y además, se confirma, finalmente, con la señal de la inseparabilidad, pues aquellas cosas que aunque sean concebidas por nosotros de modo diverso, de tal modo se comportan entre sí que una no se separa de la otra o no puede separarse ni siquiera por potencia absoluta, se fingen realmente distintas sin motivo alguno, como después trataré con más amplitud en la disputación de las distinciones; ahora bien: de tal manera se comportan en Pedro la razón de hombre y la propia individuación de Pedro, que no pueden separarse de manera alguna ni tal modo de la naturaleza, ni la naturaleza en cuanto está en Pedro, de tal modo; luego. Ni soluciona nada decir que la razón de hombre es separable de la de Pedro porque puede estar en Pablo, pues esto no es considerar la razón de hombre tal como realmente existe, sino sólo tal como se concibe mentalmente, y, por ello, no es suficiente para la distinción real que debe darse entre las cosas que existen en la realidad, si es una distinción entre cosas positivas, o entre una cosa y un modo real posi-

argumentandi in quocumque individuo. Aliqui respondent inter has differentias individuales non esse convenientiam realem, a qua possit abstrahi communis conceptus; sed hoc difficile creditu est, de quo dicetur generaliter disputatione sequenti.

15. Atque hinc sumitur sexta ratio, quia tota illa distinctio quae fingitur esse ex natura rei inter naturam et individuum, sumpta est ex modo concipiendi et loquendi ex convenientia et distinctione quae inter ipsamet individua reperitur; hoc autem signum nullum est ad indicandam distinctionem ex natura rei, et aliunde sunt multa, quae urgentius indicant nullam esse in re talem distinctionem; ergo. Maior constat ex argumentis factis in favorem Scoti. Minor quoad primam partem patet, tum exemplo adducto de ipsis differentiis individuantibus, tum ex supra tractatis de conceptu entis, de quo eadem fere argumenta fiunt; tum quia alias oporteret ex natura rei distinguere omnes communes conceptus a particularibus, quod infra ostendam esse falsum. Tandem constabit amplius haec pars ex solutionibus argumentorum. Altera vero pars minoris satis probata est argumentis factis. Quae ultimo confirmatur a signo inseparabilitatis; nam ea quae, licet diverso modo concipiantur a nobis, ita se habent in re, ut neutrum ab altero separetur vel separari possit etiam de potentia absoluta, sine causa finguntur ex natura rei distincta, ut infra latius dicam in disputatione de distinctionibus; sed ita se habent in Petro ratio hominis et propria individuatio Petri, ut separari nullo modo possint nec talis modus a natura, nec natura prout est in Petro a tali modo; ergo. Neque quidquam iuvat dicere rationem hominis esse separabilem a Petro quia potest esse in Paulo, quia hoc non est considerare rationem hominis prout realiter existit, sed solum prout mente concipitur, et ideo non satis est ad distinctionem ex natura rei, quae esse debet inter ea quae a parte rei sunt, si est distinctio inter res positivas,

tivo. Por lo cual, aquella distinción que se concibe entre la razón común tomada en abstracto y el individuo, es sólo de razón, ya que aquella naturaleza, en cuanto tal, no se halla en parte alguna, si no es objetivamente en la mente. Y si alguien la llama distinción formal, porque nosotros concebimos una definición diferente del hombre como tal, y otra de Pedro, hará una cuestión meramente de palabras, pues, por lo que toca a la realidad, tal distinción no se da realmente de tal manera que aquellas dos cosas se entiendan naturalmente distintas en Pedro y Pablo, o que hagan una composición en la realidad, tal como ya se mostró.

16. Digo, en tercer lugar, que el individuo añade a la naturaleza común algo conceptualmente distinto de ella, perteneciente al mismo predicamento y que compone metafísicamente el individuo como diferencia individual que contrae la especie y constituye al individuo. La primera parte de esta aserción se sigue de las dos precedentes, pues se dijo en la primera que el individuo añade algo a la naturaleza común y en la segunda se negó que aquello sea realmente distinto; luego es necesario que al menos se distinga con la razón, porque, si no se distinguiera de ningún modo, tampoco se agregaría. Pero tampoco se sigue de aquí que lo que se añade sea algo de razón; en efecto, igual que son cosas diferentes distinguirse por la razón y ser sólo ente de razón, pues puede ocurrir que las cosas que son reales se distingan sólo conceptualmente, así también aquello que se añade puede ser real como lo es en verdad, aunque se distinga sólo conceptualmente. Podrá decirse que tal adición se hace sólo mediante la razón. Respondo: en cuanto a la cosa añadida, lo niego; en cuanto al modo de adición o de contracción, o de composición, concedo; pues igual que la separación de la naturaleza común respecto de las diferencias individuales es sólo mental, así también, por el contrario, el que la diferencia individual se entienda como añadida a la naturaleza común, es sólo por medio de la razón, pues en la realidad no existe aquella propia adición, sino que en cada uno de los individuos hay una sola entidad que por sí misma tiene realmente una y otra razón.

17. La segunda parte de la conclusión se sigue también abiertamente de lo dicho, y se toma de Santo Tomás, I, q. 29, a. 1, donde dice que la sustancia

vel inter rem et modum realem positivum. Unde illa distinctio quae intelligitur inter rationem communem abstracte intellectam, et individuum, solum est rationis, quia illa natura ut sic nullibi est, nisi obiective in mente. Quod si quis illam vocet distinctionem formalem, quia aliam definitionem concipit mens de homine ut sic, et aliam de Petro, faciet quaestionem de voce; quia, quod ad rem spectat, illa distinctio non ita est in re, ut in Petro vel Paulo intelligantur illa ex natura rei distincta, vel compositionem in re facere, ut ostensum est.

16. Dico tertio individuum addere supra naturam communem aliquid ratione distinctum ab illa, ad idem praedicamentum pertinens, et individuum componens metaphysice, tamquam differentia individualis contrahens speciem et individuum constituens. Prima pars huius assertionis sequitur ex duabus praecedentibus; nam dictum est in prima individuum addere aliquid naturae communi, et in secunda negatum est illud esse distinctum ex natura rei; ergo necessarium est ut saltem ratione distinguatur, quia, si nullo modo distingueretur, nullo modo adderetur. Nec vero inde sequitur id quod additur esse aliquid rationis; nam, sicut est aliud distingui ratione, aliud vero esse tantum rationis, fieri enim potest ut quae realia sunt sola ratione distinguantur, ita etiam id quod additur potest esse reale, sicut revera est, quamvis sola ratione distinguatur. Dices: illa additio est tantum per rationem. Respondeo: quoad rem additam nego; quoad modum additionis seu contractionis aut compositionis, concedo; nam sicut separatio naturae communis a differentiis individuis est solum per rationem, ita e converso, quod differentia individualis intelligatur ut addita naturae communi, solum est per rationem; nam in re non est illa propria additio, sed in unoquoque individuo est una entitas utramque rationem per seipsam realiter habens.

17. Secunda pars conclusionis etiam sequitur aperte ex dictis, sumiturque ex D. Thoma, I, q. 29, a. 1, ubi ait substan-

se individualiza por sí misma, y en la q. 10, *De Potentia*, a. 3, niega que la sustancia pueda constituirse por un accidente; por tanto, esto que se añade no es algo extraño al género de la cosa misma, sino que en las sustancias es sustancia, al menos incompleta, porque, en la realidad, no hay más que sustancia individual. Finalmente, la tercera parte aparece clara fácilmente, porque lo que se añade no es una parte física de la sustancia, puesto que se predica del individuo como expresando toda su esencia, cosa que no dice la parte física, y, por ello, no se predica del todo. Ni es algo a manera de un todo puesto directamente en el predicamento de la sustancia; por consiguiente, es algo incompleto por modo de diferencia. Y asimismo contrae a la naturaleza común y la divide en individuos, y constituye metafísicamente al mismo individuo como una unidad sustancial en su género.

18. Pero contra esta conclusión puede objetarse una razón aducida en lo que precede, pues si el individuo añade algo, distinto al menos conceptualmente, se sigue un proceso hasta el infinito en los conceptos objetivos distintos por la razón, lo cual antes en un caso semejante juzgamos también inadmisible; la consecuencia es clara, porque el individuo se dice que añade a la especie algo conceptualmente distinto, ya que conviene con otro individuo en la razón específica y difiere en la individual; pero también la misma diferencia individual conviene con otra diferencia semejante en la razón común y difiere de ella numéricamente; luego añade también según la razón algo conceptualmente distinto sobre la razón común de tal diferencia; y a su vez de aquello que se ha añadido se podrá establecer el mismo argumento, y así hasta el infinito.

Puede responderse, primero, que en estos conceptos nuestros no hay un inconveniente grave en admitir tal proceso, ya que el entendimiento divide cosas que, en la realidad, son enteramente indivisibles, y, por ello, no sería de maravillar que en estas divisiones o conceptos pudiese proceder el entendimiento hasta el infinito. En segundo lugar, podría alguien filosofar acerca del concepto de especie y de individuo, como nosotros lo hicimos arriba acerca del concepto de ente y de sus inferiores, pues dijimos que los inferiores añaden al ente algo conceptualmente distinto, de tal manera, sin embargo, que el concepto inferior, con-

tiam individuari per seipsam, et q. 10 de Potent., a. 3, negat posse substantiam per accidens constitui; non est ergo hoc additum extra genus ipsius rei, sed in substantiis est substantia, saltem incompleta, quia in re non est nisi substantia individua. Tertia denique pars facile patet, quia hoc additum non est pars aliqua physica substantiae, quia praedicatur de individuo ut dicens totam essentiam eius, quam non dicit pars physica, et ideo non praedicatur de toto. Nec est aliquid per modum totius directe positi in praedicamento substantiae; est ergo quid incompletum per modum differentiae. Item contrahit naturam communem illamque dividit in individua, et constituit metaphysice ipsum individuum, ut per se unum in suo genere.

18. Sed contra hanc conclusionem obiici potest ratio quaedam facta in praecedenti; nam, si individuum addit aliquid, saltem ratione distinctum, sequitur processus in infinitum in conceptibus obiectivis ratione distinctis, quod etiam supra in simili reputavimus inconveniens; sequela patet, quia individuum dicitur addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quia convenit cum alio individuo in ratione specifica, et differt in individuali; sed ipsa etiam differentia individualis convenit cum alia simili differentia in ratione communi, et differt numero ab illa; ergo addit etiam secundum rationem aliquid ratione distinctum supra communem rationem talis differentiae; et rursus de illo addito fiet idem argumentum, et sic in infinitum. Responderi potest primo, in his nostris conceptibus non esse magnum inconveniens admittere huiusmodi processum, quia partitur intellectus quae reipsa omnino indivisibilia sunt, et ideo mirum non esset si intellectus in his divisionibus seu conceptibus in infinitum procedere posset. Secundo posset aliquis ita philosophari de conceptu speciei et individui, sicut nos supra de conceptu entis et inferiorum eius ratiocinati sumus; diximus enim inferiora addere supra ens aliquid ratione distinctum, ita tamen ut conceptus inferior immediate conceptus sub

cebido inmediatamente bajo el concepto de ente, no sea propiamente resoluble en dos conceptos, sino que sea sólo un concepto simple más expreso y determinado que el concepto de ente; así, por consiguiente, en el caso presente puede decirse que el concepto de individuo no es propiamente compuesto y resoluble en el concepto de otro modo o diferencia individual, sino que es sólo un concepto más expreso de la misma naturaleza específica tal como en la realidad existe en tal entidad, en la cual ni puede concebirse tal entidad ni algo de aquella entidad sin que incluya tal razón específica, ni la misma razón específica puede concebirse distintamente tal como existe en la realidad, más que contraída en tal o tal otra entidad. Y de este modo fácilmente se evita el proceso hasta el infinito, como consta por lo dicho en el caso semejante del ente.

19. Pero esta manera de responder puede parecer poco conforme con el modo común de pensar y de hablar de los filósofos, que explican esta contracción de la especie en los individuos por una composición metafísica. Y esto parece que no sin razón se afirma comúnmente, porque tampoco el género y la diferencia se distinguen en la cosa en que se unen, como abajo mostraremos, y, sin embargo, a causa de las diversas semejanzas y desemejanzas que se encuentran entre las diversas cosas, forma el entendimiento los diferentes conceptos de género y de diferencia, de los cuales uno no se incluye en el otro; por consiguiente, también puede hacer así entre la especie y los individuos, pues existe casi la misma proporción de ellos entre sí y la misma diferencia con respecto al concepto de ente. Pues aquél es trascendente, y, por ello, no puede contraerse propiamente por modo de composición ni tampoco añadírsele nada conceptualmente en lo que él mismo no esté incluído; pero, en cambio, el concepto de especie (igual que el de género) es de suyo ilimitado y no trascendente, y, por ello, no es preciso que quede incluído en todo concepto determinativo de sí mismo; podrá, por tanto, contraerse por modo de composición, y, por consiguiente, podrá también el individuo resolverse en los conceptos de especie y de diferencia individual, pues aquélla no es hombre, ni Pedro, verbi gratia, sino la diferencia que contrae al hombre y constituye a Pedro. Podrá decirse que existe también diferencia entre el género y la especie, porque la razón genérica, no sólo en cuan-

conceptu entis non sit proprie resolubilis in duos conceptus, sed sit tantum conceptus simplex magis expressus et determinatus, quam conceptus entis; sic ergo in praesenti dici potest conceptum individui non esse proprie compositum et resolubilem in conceptum alterius modi, seu differentiae individualis, sed esse solum expressiorem conceptum ipsius naturae specificae prout in re existit in tali entitate, in qua nec concipi potest talis entitas neque aliquid illius entitatis, quin talem specificam rationem includat, neque ipsa ratio specifica potest, ut in re existit, distincte concipi, nisi ut in tali vel tali entitate contracta. Et hac ratione facile vitatur processus in infinitum, ut constat ex dictis in simili de ente.

19. Sed videri potest hic respondendi modus parum consentaneus communi modo concipiendi et loquendi philosophorum, qui hanc contractionem speciei ad individua explicant per modum metaphysicae compositionis. Et non sine ratione videtur hoc communiter affirmari, quia etiam genus et differentia non distinguuntur in re in qua coniunguntur, ut infra ostendemus, et nihilominus propter varias convenientias et disconvenientias, quae inter plures res reperiuntur, intellectus diversos conceptus format generis et differentiae, quorum unus in alio non includitur; sic ergo facere etiam potest inter speciem et individua; est enim fere eadem proportio eorum inter se, et idem discrimen a conceptu entis. Nam ille est transcendens, et ideo non potest proprie contrahi per modum compositionis, neque aliquid ei secundum rationem addi in quo ille non includatur; at vero conceptus speciei (sicut et conceptus generis) est ex se limitatus et non transcendens, et ideo non est necesse ut includatur in omni conceptu determinativo illius; poterit ergo per modum compositionis contrahi, et consequenter poterit etiam individuum resolvi in conceptum speciei et differentiae individualis; illa enim non est homo, nec Petrus, verbi gratia, sed differentia contrahens hominem et constituens Petrum. Dices etiam esse differentiam inter genus et speciem, quia ratio generica non solum ut abstracta et universa-

to que ha sido convertida en algo abstracto y universal en la mente, sino también en cuanto que existe en la realidad, puede ser prescindida por la mente y distinguirse conceptualmente de la diferencia específica, como veremos abajo; y, en cambio, la razón específica no puede distinguirse ni siquiera conceptualmente de la diferencia individual más que como abstracta y hecha universal por la actividad de la mente, pues en cuanto realmente existente, no puede concebirse más que incluyendo la individuación; y, además, porque toda composición, incluso de razón, debe entenderse en la realidad tal como existe en acto; por esto se entiende más fácilmente la composición entre la razón genérica y la específica que entre la específica y la individual. Pero a pesar de esto, no hay que negar aquella composición metafísica del individuo, porque basta para ella con que la razón específica pueda ser separada por la mente como no incluída en dicha diferencia individual.

20. Y, por ello, admitido este género de composición y de resolución del individuo, se responde en tercer lugar que no es menester proceder hasta el infinito; en efecto, la misma mente que concibe al individuo como compuesto del concepto objetivo de la especie y la diferencia individual, concibe la diferencia individual como enteramente simple e irresoluble, porque no la concibe bajo el concepto de la especie, sino de la diferencia sólo, a cuyo concepto pertenece el ser algo simple y no compuesto de una razón común y otra diferencia que la contraiga. De modo parecido puede verse también en las mismas diferencias específicas o subalternas, pues lo sensible o lo racional formalmente no se componen de otras diferencias, sino que por lo mismo que son razones de diferencia, por sí mismas difieren de las otras; por consiguiente, así hay que concebir las diferencias individuales, en las cuales, en este aspecto puede admitirse aquel modo de contraer al ente hasta sí mismas por simple determinación del concepto, sin ninguna composición. Y aquella razón de la diferencia individual, en cuanto puede ser concebida como una razón real y común, será también como trascendente a cada una de las diferencias individuales, porque no puede concebirse nada en ellas que no incluya tal razón, y, por lo mismo, aquella razón común también se determinará a cada una de las diferencias, no por

lis facta in mente, sed etiam prout in re ipsa existens potest mente praescindi et ratione distingui a differentia specifica, ut infra videbimus; ratio autem specifica non potest distingui etiam ratione a differentia individuali, nisi prout abstracta et universalis facta in mente, quia ut in re existens non potest concipi nisi ut includens individuationem; et quia omnis compositio, etiam secundum rationem, intelligi debet in re prout actu existit, ideo facilius intelligitur talis compositio inter rationem genericam et specificam quam inter specificam et individualem. Sed hoc non obstante non est neganda illa metaphysica compositio individui, quia ad illam satis est ut specifica ratio possit mente praescindi ut non inclusa in ista differentia individuali.

20. Et ideo admisso illo genere compositionis et resolutionis individui, respondetur tertio non oportere progredi in infinitum; nam eadem mens quae concipit individuum ut compositum ex conceptu obiectivo speciei et differentia individuali, concipit differentiam individualem ut omnino simplicem et irresolubilem, quia non concipit illam sub conceptu speciei, sed differentiae tantum, de cuius ratione est ut sit simplex et non composita ex ratione communi et alia differentia contrahente. Sicut videre licet in ipsis etiam differentiis specificis vel subalternis; sensibile enim vel rationale formaliter non componuntur ex aliis differentiis, sed hoc ipso quod sunt rationes differendi, seipsis ab aliis differunt; sic ergo concipiendae etiam sunt differentiae individuales, in quibus quoad hoc potest admitti modus ille determinandi ens ad seipsas per simplicem determinationem conceptus absque compositione. Et illa ratio differentiae individualis, quatenus ut realis et communis ratio concipi potest, erit etiam veluti transcendens ad singulas differentias individuales, quia nihil in eis concipi poterit in quo talis ratio non includatur, et ideo illa etiam ratio communis determinabitur ad singulas differentias, non per novam com-

una nueva composición, sino por la simple determinación del concepto más expreso y determinado, y así cesa cualquier ulterior resolución y proceso.

21. Digo en cuarto lugar que el individuo, no sólo en las cosas materiales y en los accidentes, sino también en las sustancias inmateriales creadas y finitas añade algo conceptualmente distinto a la especie. Excluímos de esta afirmación a la naturaleza divina, porque estando tan esencialmente determinada a esta naturaleza numérica que le repugne por completo multiplicarse según ella, no es posible ni siquiera conceptualmente abstraer (obrando con verdad) la razón común de la deidad de tal deidad, pues por el solo hecho de abstraerse de este modo no se concibe la verdadera deidad, porque pertenece al verdadero concepto de la deidad ser ésta en número y no otra, por requerirlo así su infinitud. Y de aquí resulta, consiguientemente, que esta deidad individual no añade nada ni siquiera conceptualmente a la razón de la verdadera deidad. Y, por ello, es justamente censurado Cayetano por haber dicho en I, q. 3, a. 3, y otros lugares que Dios puede tomarse en cuanto significa lo concreto y como lo específico de la naturaleza divina; efectivamente, un concepto tal, verdaderamente común, repugna a la divinidad verdadera, de cuya esencia es ser esta naturaleza singular; y, por ello, no es más factible concebir en un concepto común al verdadero Dios y abstraerle de este Dios, que concebir así a Pedro.

22. Y con esta excepción, que es singular y que conviene especialmente a Dios por razón de su infinitud, se confirma la conclusión establecida y la regla general contraria en todas las criaturas, aun cuando sean inmateriales. Se prueba porque en cualquier sustancia inmaterial, individual y finita, por ejemplo, el Arcángel Gabriel, concibe la mente no sólo a este individuo en cuanto que concibe a esta entidad numérica, sino también a su razón específica y esencial, que no incluye esencialmente esta entidad numérica ni la positiva repugnancia de poder comunicarse a otro individuo; luego, allí concibe la mente algo común y algo que se le añade por la razón, de modo que quede determinado a este individuo; luego, en cuanto a esto exclusivamente no hay diferencia entre las sustancias inmateriales y las otras cosas. Se dirá quizás que cualquier esencia

positionem sed per simplicem determinationem conceptus magis expressi et determinati, et ita cessat ulterior resolutio et processus.

21. Dico quarto: individuum non solum in rebus materialibus et accidentibus, sed etiam in substantiis immaterialibus creatis et finitis addit aliquid ratione distinctum supra speciem. Excludimus ab hac conclusione divinam naturam, quia cum illa sit essentialiter ita determinata ad hanc numero naturam, ut omnino ei repugnet secundum eam multiplicari, non potest etiam secundum rationem (si vera sit) abstrahi communis ratio deitatis a tali deitate; nam, hoc ipso quod sic abstrahitur, non concipitur vera deitas, quia de vero conceptu deitatis est ut sit haec numero, et non alia; quia hoc requirit eius infinitas. Et hinc consequenter fit ut haec individua deitas nihil etiam secundum rationem addat supra conceptum verae deitatis. Unde merito reprehenditur Caietanus, eo quod I, q. 3, a. 3, et aliis locis, dixerit Deum uno modo sumi posse ut significat concretum, quasi specificum naturae divinae. Nam talis conceptus vere communis repugnat verae divinitati, de cuius essentia est quod sit haec singularis natura, et ideo non magis potest verus Deus communi conceptu concipi et abstrahi ab hoc Deo quam Petrus.

22. Ex hac vero exceptione, quae singularis est Deoque specialiter convenit propter infinitatem eius, confirmatur conclusio posita et generalis regula contraria in omnibus creaturis, etiamsi immateriales sint. Probatur, quia in qualibet substantia immateriali individua et finita, verbi gratia, Gabriele Archangelo, concipit mens et hoc individuum, quatenus concipit hanc numero entitatem, et rationem essentialem et specificam eius, quae non includit essentialiter hanc numero entitatem nec positivam repugnantiam ut communicari possit alteri individuo; ergo ibi concipit mens aliquid commune et aliquid quod secundum rationem ei additur ut ad hoc individuum determinetur; ergo quoad hoc praecise non est differentia inter substantias immateriales et alias res. Dicetur fortasse quamlibet es-

o especie angélica queda determinada esencial e intrínsecamente a este individuo, y que, consiguientemente, este individuo no añade nada positivo y real, ni siquiera conceptualmente distinto, sobre la misma especie, sino solo la negación de comunicabilidad a muchos semejantes, la cual conviene inmediatamente a tal especie por razón de sí misma y sin adición de ninguna clase.

23. Este parece ciertamente que fué el sentido de los autores que cité en la tercera sentencia, y lo mismo piensan los que niegan que los ángeles, siendo diferentes sólo en número, puedan ser creados dentro de la misma especie, aun de potencia absoluta, pues esto no puede negársele a la divina potencia por ninguna otra razón, sino porque se juzga que repugna al intrínseco y esencial concepto de esa naturaleza. Y tal sentencia tiene fundamento en Santo Tomás, I, q. 50, a. 4, y q. *De Spiritualibus creaturis*, a. 8, y en el lib. II *cont. Gent.*, c. 95, y en el *De Ente et Essentia*, c. 5, donde mantiene lo mismo Cayetano en la q. 9; y Capréolo, en *In II*, dist. 3, q. 1, concl. 5, y el Abulense, *Paradox.* IV, c. 34. Y parece que se inclina mucho a ella Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*, texto 40; y Avicena, libro V de la *Metafísica*, c. 5.

24. Pero esta opinión supone, en primer lugar, que la materia signada es principio adecuado de tal individuación, mediante la cual el individuo añade a la razón específica algo positivo, que puede llamarse individuación positiva; y esta suposición en el referido sentido, es falsa. La mayor es claramente evidente por los autores citados. Y su razón es manifiesta, pues no niegan tal individuación en las referidas sustancias por otra causa, sino porque carecen de materia; luego suponen que la materia o por sí misma, o en cuanto signada por la cantidad es la raíz adecuada de tal individuación, de manera que por el principio *si la afirmación es causa de afirmación, la negación es causa de negación,* infieren de la carencia de materia la carencia de dicha adición o individuación. La proposición menor se probará extensamente en la sección siguiente, incluso para las sustancias materiales. Pero, aun cuando concedamos que en las sustancias materiales tal diferencia individual se toma de la materia, no puede inferirse eficazmente que la materia sea el principio adecuado de aquella diferencia en toda la extensión del ente creado, pues las diversas sustancias tienen diver-

sentiam seu speciem angelicam, essentialiter et ab intrinseco determinari ad hoc individuum, et consequenter hoc individuum nihil positivum reale, etiam ratione distinctum, addere supra ipsam speciem, sed solam negationem communicabilitatis in plura similia, quae immediate convenit tali speciei, ratione sui ipsius absque additione ulla.

23. Hic sane videtur fuisse sensus auctorum quos citavi in tertia sententia, et idem sentiunt qui negant angelos solo numero differentes posse intra eamdem speciem creari, etiam de potentia absoluta; non enim alia ratione potest hoc denegari divinae potentiae, nisi quia existimatur esse contra intrinsecam et essentialem rationem talis naturae. Habet autem illa sententia fundamentum in D. Thoma, I, q. 50, a. 4, et Quaest. de Spiritualibus creaturis, a. 8, et II cont. Gentes, c. 95, de Ente et essentia, c. 5, ubi Caiet. id tenet, q. 9; et Capreol., In II, dist. 3, q. 1, concl. 5; et Abulens., Paradox. IV, c. 34. Et videtur multum favere Arist., XII Metaph., text. 40; et Avicen., V Metaph., c. 5.

24. Sed haec sententia imprimis supponit materiam signatam esse adaequatum principium illius individuationis, in qua individuum addit aliquid positivum rationi specificae, quae potest dici individuatio positiva; haec autem suppositio in praedicto sensu falsa est. Maior constat aperte ex praedictis auctoribus. Et ratio eius est clara, quia non ob aliam causam negant huiusmodi individuationem in praedictis substantiis, nisi quia materia carent; ergo supponunt materiam vel secundum se vel ut signatam quantitate esse adaequatam radicem talis individuationis, ut ex illo principio: *Si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis* inferant ex carentia materiae carentiam praedictae additionis seu individuationis. Minor vero propositio probabitur late sectione sequenti, etiam in substantiis materialibus. Sed quamvis daremus in materialibus substantiis huiusmodi individualem differentiam sumi a materia, non posset efficaciter inferri materiam esse adaequatum principium illius differentiae in tota latitudine entis creati; habent enim

sos principios acomodados a sus propias naturalezas, y no puede establecerse un argumento suficiente para las cosas de un orden superior, apoyándose en el modo de composición o de individuación hallado en las cosas externas; de lo contrario, con el mismo motivo podría alguno negar que se dé en los ángeles composición metafísica de género y diferencia, porque en los seres materiales el género se toma de la materia y la diferencia de la forma, lo cual muchos pretenden que ha de entenderse con toda propiedad. Igualmente, con la misma facilidad podría alguno decir que en los cuerpos celestes el individuo no añade nada positivo a la especie, ni siquiera distinto conceptualmente, o porque no tienen materia, como pensó Averroes, o ciertamente porque tienen materia de otra clase. Pues si es verdad que en las cosas inferiores la materia es la única raíz de la diferencia individual, podemos atribuir esto únicamente a esta materia inferior, pues acerca de la superior no podemos colegir con ninguna razón suficiente si tal cosa le conviene también, puesto que es de distinta clase. Dirán quizás que aquella materia subyace bajo una cantidad de la misma clase, y que esto basta para que sea un principio de la misma clase de individuación. Pero esto no satisface, pues, como mostraré después, la cantidad, siendo accidente, no puede entrar, de ningún modo, en el principio de individuación de las sustancias. Por consiguiente, las sustancias de orden superior pueden convenir en la composición metafísica con las de orden inferior, y tener el principio de ello de un modo más simple y perfecto. Y así de la negación de la materia no puede sacarse un argumento eficaz.

25. En segundo lugar, pues, vuelvo a la razón iniciada; en efecto, del hecho de que la divina naturaleza incluya esencialmente su individuación positiva y la incomunicabilidad respecto de los inferiores, se origina precisamente que repugne a su infinitud tal multiplicación, pues toda sustancia inmaterial creada es finita; luego no hay motivo para que le repugne tener otra esencia enteramente semejante y, sin embargo, realmente distinta en su entidad. Puede responderse que aunque la sustancia espiritual sea absolutamente finita en el género de ente, es, sin embargo, infinita en su especie y tiene toda la perfección posible en su

diversae substantiae diversa principia suis naturis accommodata, neque ex modo compositionis aut individuationis in rebus exterioribus invento potest sufficiens argumentum sumi ad res superioris rationis; alioqui eadem ratione posset quis negare dari in angelis compositionem metaphysicam ex genere et differentia, quia in rebus materialibus genus sumitur a materia et differentia a forma, quod multi volunt esse cum proprietate intelligendum. Item eadem facilitate posset quis dicere in corporibus coelestibus non addere individuum supra speciem aliquid positivum, etiam ratione distinctum, vel quia non habent materiam, ut existimavit Averroes, vel certe quia habent materiam alterius rationis. Nam si verum est in his rebus inferioribus materiam esse unicam radicem differentiae individualis, solum possumus nos id attribuere huic materiae inferiori; nam de superiori nulla sufficienti ratione possumus colligere an hoc etiam ei conveniat, cum sit diversae rationis. Dicent fortasse illam materiam subiacere quantitati eiusdem rationis, et hoc satis esse ut sit principium eiusdem modi individuationis. Sed hoc non satisfacit; nam, ut infra ostendam, quantitas, cum sit accidens, nullo modo potest ingredi principium individuationis substantiarum. Igitur substantiae superioris ordinis possunt in compositione metaphysica convenire cum substantiis inferioris ordinis, et habere principium illius simpliciori et perfectiori modo. Atque ita ex negatione materiae non potest fieri argumentum efficax.

25. Deinde redeo ad rationem inchoatam; nam, quod divina natura essentialiter includat individuationem suam positivam et incommunicabilitatem respectu inferiorum, ex eo praecise provenit quod infinitati eius repugnat talis multiplicatio; omnis autem substantia immaterialis creata finita est; ergo non est cur ei repugnet habere aliam omnino similem essentiam, distinctam tamen realiter in entitate. Responderi potest, quamvis substantia spiritualis sit finita simpliciter in genere entis, esse tamen infinitam in specie sua habereque totam perfectionem possibilem in sua specie, quia cum sit abs-

especie, porque siendo abstracta y estando separada de la materia, no tiene por dónde quedar limitada, y, por ello, no puede multiplicarse dentro de la misma especie. Pero tal infinitud no sólo se afirma sin fundamento suficiente, sino que apenas puede explicarse en qué consiste, si no es cometiendo una petición de principio.

26. Pregunto, por consiguiente, si tal infinitud es intensiva o extensiva. Lo primero no puede afirmarse, porque toda la perfección intensiva de tal ángel queda contenida dentro del determinado grado y límite de tal especie, en la cual no hay ninguna formal infinitud intensiva, a no ser que se le llame infinita bajo algún aspecto, porque puede contener en sí las especies de orden inferior sincategoremáticamente infinitas, cosa que, sin embargo, no indica infinitud sino una cierta perfección de orden superior, por lo cual puede ser común a las especies de las cosas materiales, como se ve claro en la especie humana, bajo la que pueden multiplicarse infinitamente las especies de los brutos. Por consiguiente, esta clase de perfección o de infinitud no tiene nada que ver con la cuestión de que tratamos, ni puede tampoco ser la razón por la que una especie sea por sí misma individual y no pueda multiplicarse en los individuos. Más aún: incluso si admitiéramos aquella infinitud intensiva, verdadera y formal, en algún grado limitado intrínsecamente, no se seguiría que tal perfección no pudiese encontrarse en muchos individuos semejantes, ya que esto no guarda una necesaria conexión con aquello. Del mismo modo que, aunque se diera una gracia infinita en intensidad en el alma de Cristo, por ejemplo, no se deduce de ello que no pudiesen darse otras cualidades de gracias, sean finitas o infinitas, distintas numéricamente. Y este argumento explica también que aquella infinitud intensiva propia y formal no puede darse más en las sustancias que en los accidentes.

27. En cambio, si se trata de infinitud extensiva, en primer lugar se comete una petición de principio, porque tal extensión no es otra cosa que la multiplicación de los individuos en dicha especie. Además, lo que se afirma envuelve una contradicción, pues aquel individuo, formalmente y en sí, es uno solamente; ¿cómo puede, por tanto, contener en sí una infinitud extensiva, que consiste en la sola multiplicación de los individuos? Podrá decirse que la contiene virtual-

tracta et separata a materia, non habet unde limitetur, et ideo intra illam speciem multiplicari non potest. Sed huiusmodi infinitas, et sine sufficienti fundamento asseritur, et vix potest declarari in quo consistat, nisi petendo principium.

26. Interrogo ergo an haec infinitas intensiva sit vel extensiva. Primum dici non potest, tum quia tota perfectio intensiva talis angeli continetur intra certum gradum et limitem talis speciei, in qua nulla est formalis infinitas intensiva; nisi forte dicatur infinita secundum quid, quia potest sub se continere species inferioris ordinis syncategorematice infinitas, quod tamen non indicat infinitatem, sed perfectionem quamdam superioris rationis, unde hoc commune esse potest speciebus rerum materialium, ut patet in specie humana, sub qua species brutorum in infinitum multiplicari possunt. Hoc ergo perfectionis seu infinitatis genus nil refert ad quaestionem de qua agimus, nec potest esse ratio ob quam species aliqua per sese individua sit et non possit in individuis multiplicari. Immo etiam si admitteremus illam infinitatem intensivam, veram et formalem, in aliquo limitato gradu intrinsece, non sequitur talem perfectionem non posse in multis similibus individuis reperiri, quia hoc non habet necessariam connexionem cum illo. Ut, quamvis daretur gratia infinite intensa in anima Christi Domini, verbi gratia, non propterea sequitur non posse dari alias qualitates gratiae numero distinctae, sive finitas sive infinitas. Quod argumentum etiam declarat infinitatem illam intensivam propriam et formalem non magis posse dari in substantiis quam in accidentibus.

27. Si vero sit sermo de infinitate extensiva, primo petitur principium, quia haec extensio non est aliud quam multiplicatio individuorum in ea specie. Deinde id quod dicitur, repugnantiam involvit; nam illud individuum formaliter et in se unum tantum est; quomodo ergo potest infinitatem extensivam in se continere, quae in sola multiplicatione individuorum consistit? Dices con-

mente, no formalmente. Pero no puede explicarse en qué consiste esta infinitud o continencia virtual, o en qué se funda, ya que no consiste en la infinitud intensiva de tal naturaleza, ni puede fundarse en ella, como ha sido probado ya; por consiguiente, no puede encontrarse ninguna razón por la cual repugne a la perfección de tal naturaleza comunicarse con muchos individuos semejantes en perfección esencial. Por tanto, semejantes sustancias, aunque separadas de la materia, son simplemente finitas. Ni tampoco es preciso que tengan la limitación de parte de la materia propiamente dicha (sea cualquiera la opinión que se tenga en este punto acerca de las formas materiales), sino por la propia diferencia, o por sí y por su propia entidad, o porque tienen tal ser recibido, o finalmente, porque existen en tal supuesto por su propia naturaleza; por consiguiente, de la infinitud no puede tomarse ningún motivo por virtud del cual semejantes naturalezas inmateriales sean esencialmente individuas e incomunicables.

28. Puede decirse de otro modo que se toma la razón suficiente de sola la inmaterialidad. Porque las cosas que carecen de materia no pueden multiplicarse más que formalmente, como es evidente por sí; por consiguiente, sólo formalmente y materialmente, como es evidente por sí; por consiguiente, sólo formalmente y esencial o específicamente; luego no individualmente o según la multiplicidad numérica, porque ésta es la multiplicación material. Pero incluso esta razón, si se toman en su propio sentido las palabras *formalmente* y *materialmente* en el primer antecedente, es insuficiente y comete petición de principio; incluye, efectivamente, la conclusión misma en la razón, es decir, o que la distinción numérica se toma de la materia, o que es lo mismo diferir numéricamente que diferir materialmente. A pesar de que en las cosas materiales esto tenga algo de verdad, que después examinaremos, sin embargo, no puede tomarse de allí un argumento suficiente para las cosas inmateriales. Por consiguiente, la distinción individual tiene mayor extensión que la diferencia material, tomada en dicho sentido, ya que diferir numéricamente es sólo distinguirse en las propias entidades con conveniencia y semejanza en la razón esencial íntegra, lo cual puede ser común tanto a las cosas espirituales como a las corporales. Por lo cual, si *material* y *formal* se toman con mayor extensión, en cuanto *formal* dice la razón esencial abstracta, y

tinere virtualiter, non formaliter. Sed explicari non potest in quo consistat haec virtualis infinitas seu continentia aut in quo fundetur, cum non consistat in infinitate intensiva talis naturae, neque in ea fundari possit, ut probatum est; nulla ergo asignatur ratio ob quam perfectioni talis naturae repugnet communicari multis individuis in essentiali perfectione similibus. Huiusmodi ergo substantiae, quamvis abstractae a materia, simpliciter finitae sunt. Neque enim oportet ut limitationem habeant a materia proprie dicta (quidquid quoad hoc sit de materialibus formis), sed ex propria differentia, vel ex se et ex propria entitate, aut quia habent tale esse receptum, aut denique quia natura sua in tali supposito existunt; igitur ex infinitate nulla ratio sumi potest ob quam huiusmodi naturae immateriales essentialiter sint individuae et incommunicabiles.

28. Dici aliter potest ex sola immaterialitate sumi sufficientem rationem. Quia res quae carent materia, non possunt materialiter multiplicari, ut per se constat; ergo solum formaliter et essentialiter seu specifice; ergo non individualiter seu secundum numericam multiplicationem, quia haec est materialis multiplicatio. Sed haec etiam ratio, si verba *materialiter* et *formaliter* proprie sumuntur in primo antecedente, insufficiens est et principium petit; nam conclusionem ipsam in ratione sumit, nimirum, vel distinctionem numericam sumi ex materia, vel idem esse differre numero quod differre materialiter. Esto enim in rebus materialibus haec habeant aliquam veritatem, quod postea examinabimus, tamen inde non potest sufficiens argumentum sumi ad immaterialia. Distinctio ergo individualis latius patet quam materialis differentia dicto modo sumpta; differre enim numero solum est distingui in propriis entitatibus cum convenientia et similitudine in integra ratione essentiali; quod commune esse potest tam rebus spiritualibus quam corporalibus. Unde si *materiale* et *formale* latius sumantur, prout *formale* dicit rationem essentialem

material todo aquello que la contrae y determina a tal entidad, así, dos ángeles de la misma especie, aunque se distingan como dos formas íntegras, puede decirse que no se distinguen formalmente, sino material o entitativamente, del modo que se distinguen entre sí dos almas racionales.

29. Y tal sentencia puede primeramente confirmarse con este ejemplo, pues el alma racional, considerada físicamente, es también una entidad simple y espiritual, y con todo no es individual por su razón esencial, sino que añade algo conceptualmente. Pero dicen que el alma racional tiene una relación trascendental al cuerpo, y que, por ello, se individualiza. Ahora bien: esto, en primer lugar, es incierto, pues tal vez sea tan verdadero que esta alma dice precisamente tal relación al cuerpo porque es ésta concretamente, como lo contrario. Y además, se diga lo que se diga de esto, para el caso presente poco importa, pues proporcionalmente puede tomarse el mismo argumento; en efecto, el alma racional, que tiene su razón específica con una relación trascendental al cuerpo, no tiene la individuación precisamente por dicho carácter, sino por una adición conceptual, por la cual dicha relación queda determinada a tal cuerpo precisamente, o mejor a tal relación al cuerpo; luego, en la misma proporción, la sustancia del ángel, que tiene una razón esencial absoluta sin ninguna relación trascendental, no será individual en virtud de aquélla, sino por algo proporcionado a aquélla que conceptualmente se le ha añadido. Y un argumento parecido puede tomarse de los accidentes espirituales, en los cuales el individuo añade algo a la especie no sólo en orden a los diversos sujetos, sino también respecto del mismo; por ello, pues, pueden estos accidentes con relación al mismo sujeto, distinguirse numéricamente y multiplicarse, al menos, sucesivamente, como se ve claramente en los diversos actos de la misma clase en el mismo intelecto angélico; por consiguiente, si en aquellos actos se encuentra la misma razón específica espiritual contraíble a los diversos individuos, no por los diversos sujetos, sino por las diversas diferencias individuales en orden al mismo sujeto, ¿por qué no podrá la misma razón específica sustancial y espiritual contraerse del mismo modo por diferencias individuales proporcionadas a ella? Ciertamente, no puede darse ninguna razón que sea suficien-

praecisam, *materiale* vero quidquid illam contrahit et determinat ad talem entitatem, sic duo angeli eiusdem speciei, quamvis distinguantur ut duae formae integrae, possunt dici non distingui formaliter sed materialiter seu entitative, sicut distinguuntur inter se duae animae rationales.

29. Et hoc exemplo potest primo confirmari haec sententia; nam anima rationalis physice considerata etiam est simplex entitas et spiritualis, et tamen non est individua ex ratione essentiali, sed aliquid secundum rationem addit. Sed dicunt animam rationalem habere transcendentalem habitudinem ad corpus, et inde individuari. Sed hoc imprimis est incertum, nam fortasse tam verum est hanc animam ideo dicere talem habitudinem ad corpus, quia talis ipsa est, sicut e converso. Et deinde quidquid de hoc sit, ad praesens non refert, nam idem argumentum proportionale sumi potest; anima enim rationalis, quae habet suam specificam rationem cum habitudine transcendentali ad corpus, non habet individuationem ex vi illius praecise, sed ex additione aliqua secundum rationem, per quam illa habitudo determinatur ad tale corpus, vel potius ad talem habitudinem ad corpus; ergo eadem proportione, substantia angeli, quae habet rationem essentialem absolutam absque transcendentali habitudine, non erit individua ex vi illius, sed ex aliquo addito secundum rationem proportionato illi. Et simile argumentum sumi potest ab accidentibus spiritualibus, in quibus individuum addit aliquid supra speciem, non solum in ordine ad diversa subiecta, sed etiam respectu eiusdem; ideo enim possunt haec accidentia respectu eiusdem subiecti numero distingui et multiplicari, saltem successive, ut patet de diversis actibus eiusdem rationis in eodem intellectu angelico; si ergo in illis actibus reperitur eadem ratio specifica spiritualis contrahibilis ad diversa individua, non ex diversis subiectis, sed ex diversis differentiis individualibus in ordine ad idem subiectum, cur non poterit eadem ratio specifica substantialis et spiritualis similiter contrahi per differentias individuales sibi proportionatas? Certe nulla potest reddi

te. Y argumentos parecidos pueden tomarse de las otras entidades simples, que por sí mismas pueden distinguirse en número, como son dos materias o dos cantidades, tal como veremos con más extensión en la sección siguiente.

30. Finalmente, sin causa se limita la potencia divina de modo que no pueda crear varios ángeles semejantes en esencia y especie, o si hubiera querido aniquilar a los ángeles malos, no habría podido crear otros semejantes, cosa que por sí misma es increíble; y, por ello, casi todos los restantes teólogos, en *In II*, dist. 3, enseñan que puede hacerse. Escoto, en la q. 7; Durando, en la q. 3; Gabriel en la q. 1, y otros; y Marsil., en *In II*, q. 3, a. 3; Alejandro de Hales, II, q. 20, miembro último, a. 2, y en el libro VII de la *Metaph.*, text. 41; y el Ferrariense, tomándolo de Santo Tomás, *cont. Gentes*, II, c. 93, dice que no repugna en potencia absoluta tal distinción numérica de las sustancias espirituales, aunque niega que exista en el orden natural de las cosas; y se inclina a ella Santo Tomás en el *Opúsculo* 16, cap. último, donde extensamente explica que la sustancia inmaterial es una numéricamente singular e individual, porque de suyo no puede naturalmente ser participada por muchos; añade, sin embargo, que es propio de ingenio tardo deducir de ahí que no pueda ser multiplicada por Dios. Pero sea lo que fuere de este modo de expresarse —si esto se ha de decir posible por potencia absoluta o natural, u ordinaria, que quizás es sólo cuestión de nombre—, con todo, de cualquier modo que sea ello posible, se concluye suficientemente que la sustancia inmaterial no es individual en virtud de su razón esencial específica, pues si fuese así, implicaría una contradicción que tal sustancia se multiplicase individualmente, como la implica que el mismo individuo se multiplique numéricamente. Con lo cual también, de paso, se ve que desconocen el sentido propio de la palabra los que dicen que en las naturalezas angélicas se da un concepto objetivo verdaderamente específico y lógicamente —así dicen— universal, y que, con todo, aquella naturaleza es por sí misma tan incomunicable que implica contradicción que esté en varios individuos distintos sólo numéricamente. Esto es abiertamente contradictorio, pues si tal naturaleza no puede estar de ningún modo en muchos individuos, se debe a que de suyo y por su propio concepto esencial es de este modo incomunicable; luego, si es

sufficiens ratio. Atque similia argumenta sumi possunt ex aliis entitatibus simplicibus, quae ex se ipsis possunt numero distingui, ut sunt duae materiae vel duae quantitates, ut videbimus latius sectione sequenti.

30. Denique sine causa limitatur divina potentia ut non possit plures angelos creare similes in essentia et specie, aut si annihilare voluisset malos angelos, non potuisset alios similes creare, quod certe per sese incredibile est; et ideo reliqui fere theologi, In II, dist. 3, docent id fieri posse a Deo. Scotus, q. 7; Durand., q. 3; Gabr., q. 1, et alii; et Marsil., In II, q. 3, a. 3; Alexand. Alens., II p., q. 20, memb. ult., a. 2, et VII Metaph., text. 41; et ex Thoma, Ferr., II cont. Gent., 93, dicit non repugnare de potentia absoluta huiusmodi distinctionem numericam substantiarum spiritualium, quamvis neget esse secundum ordinem naturalem rerum; et favet D. Thom., Opusc. 16, capite ultimo, ubi late docet substantiam immaterialem esse unam numero singularem atque individuam, quia ex se non est nata participari a multis; subdit tamen rudis esse ingenii inde colligere non posse a Deo multiplicari. Sed quidquid sit de hoc modo loquendi, an hoc sit dicendum possibile de potentia absoluta vel naturali seu ordinaria, quod fortasse est quaestio de nomine, tamen, quacumque ratione id sit possibile, sufficienter concluditur substantiam immaterialem non esse individuam ex vi suae rationis essentialis et specificae; nam si hoc haberet, implicaret contradictionem talem substantiam individualiter multiplicari, sicut implicat idem individuum numerice multiplicari. Unde etiam obiter constat propriam vocem ignorare qui dicunt in naturis angelicis dari conceptum obiectivum vere specificum et logice (ut aiunt) universalem, et tamen illam naturam esse ex se ita incommunicabilem, ut implicet contradictionem esse in pluribus individuis solo numero distinctis; est enim haec aperta repugnantia; nam, si illa natura non potest ullo modo esse in multis individuis, ideo est quia ex se et ex proprio conceptu essentiali est ita

tal, repugna abstraerla de este individuo y convertirla en comunicable o indiferente, porque esta misma abstracción va en contra de su naturaleza y esencia, como consta evidentemente en la naturaleza divina. Por consiguiente, se dirá con más verdad y consecuencia que igual que en las sustancias inmateriales se dan verdaderas y propias especies, así también se da el individuo, que añade algo a la especie según la razón, y, por consiguiente, que pueden darse varios individuos semejantes. Ahora bien: si se dan de hecho, y qué es lo más conforme con la Escritura y los Padres, pertenece a las disputaciones teológicas.

Respuesta a los fundamentos de las demás opiniones

31. Al fundamento de la primera opinión se responde que todas aquellas cosas que se enumeran en el primer argumento indican solamente que la naturaleza específica dice un concepto objetivo que prescinde conceptualmente de los individuos, y que, contrariamente, el individuo añade algo distinto conceptualmente a la naturaleza específica. En efecto, la ciencia humana versa sobre las cosas concebidas universalmente, de las cuales tratan inmediatamente las definiciones y demostraciones; y para esto basta con que puedan ser abstraídas conceptualmente, aunque, en la realidad, no se den separadas. Esto es evidente por lo dicho sobre el concepto de ente, acerca del cual se da una ciencia y se hacen demostraciones, aunque conste que, en la realidad, no está separado de las propias razones de los entes, sino que se abstrae solamente según la razón. Por ello, también esta distinción basta para aquellas locuciones causales: porque el hombre es risible, Pedro es risible, ya que en ellas no se da una causa real y física que intervenga entre Pedro y risible, sino que se explica la razón adecuada y el origen de aquella propiedad.

32. A lo segundo se responde que en tales argumentos (como noté arriba tratando del concepto de ente) se comete fácilmente equivocación argumentando desde nuestro modo de concebir y según el uso corriente de las palabras con que significamos las cosas tal y como son concebidas por nosotros hasta las cosas mismas tal y como son en sí, e infiriendo la distinción real de la distinción de razón,

incommunicabilis; ergo, si talis est, repugnat illam abstrahere ab hoc individuo et reddere communicabilem seu indifferentem, quia haec eadem abstractio est contra eius naturam et essentiam, sicut constat aperte in natura divina. Verius ergo magisque consequenter dicitur, sicut in substantiis immaterialibus dantur verae ac propriae species, ita etiam dari individuum, quod aliquid secundum rationem addat supra speciem, et consequenter posse etiam dari plura similia individua. An vero de facto dentur, et quid in hoc sit magis consentaneum Scripturis et Patribus, ad theologicas pertinet disputationes.

Satisfit fundamentis aliarum opinionum

31. Ad fundamentum primae sententiae respondetur illa omnia quae in primo argumento numerantur solum indicare naturam specificam dicere conceptum obiectivum secundum rationem praecisum ab individuis, atque e contrario individuum aliquid ratione distinctum addere supra naturam specificam. Nam scientia humana est de rebus universe conceptis, de quibus immediate sunt definitiones et demonstrationes; et ad hoc satis est ut secundum rationem possint abstrahi, quamvis in re ipsa non separentur. Quod patet ex dictis de conceptu entis, de quo datur scientia et fiunt demonstrationes, quamvis constet reipsa non esse praecisum a propriis rationibus entium, sed tantum secundum rationem abstrahi. Unde haec etiam distinctio satis est ad illas causales locutiones: quia homo est risibilis, Petrus est risibilis; quia in iis non datur causa realis et physica quae intercedat inter Petrum et risibilem, sed explicatur adaequata ratio et origo illius proprietatis.

32. Ad secundum respondetur in huiusmodi argumentis (quod supra notavi tractando de conceptu entis) facile committi aequivocationem argumentando ex modo concipiendi nostro et ex usu verborum quibus significamus res ut a nobis conceptas ad res ipsas prout in se sunt, distinctionem rerum ex distinctione secundum rationem colligen-

lo cual es un argumento falso. Se responde, por consiguiente, que el hombre significado y concebido en cuanto tal, no dice ni incluye en su razón esencial ninguna diferencia individual, como el argumeto acertadamente prueba. Y es claro, porque conceptualmente prescinde de todas aquellas, y mediante varias diferencias de esta clase, puede contraerse y determinarse conceptualmente. Por lo cual, se concluye rectamente que se debe añadir algo que esté fuera de la esencia del hombre así concebido, para que se haga singular; niego, con todo, que de allí se siga la distinción real entre la naturaleza común del hombre y su diferencia individual, porque la naturaleza humana no se halla en la realidad tan universal y abstracta como la concibe el entendimiento. Y cuando se afirma que lo que pertenece a la esencia y lo que está fuera de la esencia se distinguen realmente y no sólo conceptualmente, hay que responder que de dos maneras se puede entender que algo esté fuera de la esencia. De un modo, según la realidad, o sea, considerando las cosas mismas tal y como están en la realidad; de otro, según la razón que separa uno del otro, aunque en la realidad no estén separados. Según el primer modo es verdad —sobre todo en las cosas finitas—, que cuanto en la realidad está fuera de la esencia debe distinguirse de ella realmente, porque, de otro modo, no puede decirse que esté fuera de la esencia; sin embargo, niego que la diferencia individual, v. gr., de Pedro o de Pablo esté de tal modo fuera de la esencia del hombre, como existente en la realidad; en efecto, el hombre no existe en la realidad más que en Pedro, Pablo, etc., y en cada uno la propia diferencia suya es algo perteneciente a la esencia del hombre, como existente en el mismo. Podrá decirse que de allí se sigue que el hombre en Pedro y Pablo difiere esencialmente, o que Pedro y Pablo no tienen la misma esencia. Se responde que no tienen la misma realmente, pero que, sin embargo, tienen la misma conceptualmente, que en la realidad no es otra cosa que tenerla semejante; y porque "diferir esencialmente", expresado así, no significa sólo la real distinción de las esencias, sino que niega también la esencial semejanza y conveniencia, y, consiguientemente, la unidad conceptual de la esencia, por ello no se concede absolutamente que difieran esencialmente las cosas que difieren sólo numéricamente. Sin embargo, si aquellas palabras se tomaran sólo en el

do, quod est fallax argumentum. Respondetur ergo hominem ut sic significatum et conceptum non dicere neque includere in sua ratione essentiali individualem differentiam aliquam, ut argumentum recte probat. Et patet, quia secundum rationem ab omnibus illis praescinditur et per plures huiusmodi differentias secundum rationem contrahi et determinari potest. Unde recte concluditur aliquid debere addi, quod sit extra essentiam hominis sic concepti, ut singularis fiat; nego tamen inde sequi distinctionem in re inter naturam hominis communem et individualem eius differentiam, quia natura hominis non reperitur in re ita communis et abstracta sicut per intellectum concipitur. Cum autem dicitur, quod est de essentia, et quod est extra essentiam, distingui ex natura rei, et non tantum ratione; respondetur dupliciter intelligi posse aliquid esse extra essentiam. Uno modo secundum rem seu considerando res ipsas prout sunt a parte rei; alio modo secundum rationem praescindentem unum ab alio, quamvis in re praecisum non sit. Priori modo verum est (praesertim in rebus finitis) quidquid a parte rei est extra essentiam debere ex natura rei distingui ab illa, quia non potest alia ratione dici esse extra essentiam; nego tamen hoc modo differentiam individualem, verbi gratia, Petri aut Pauli, esse extra essentiam hominis ut in re ipsa existentis; nam homo in re non existit, nisi in Petro, Paulo, etc., et in unoquoque propria eius differentia est de essentia hominis ut in ipso existentis. Dices inde sequi hominem in Petro et Paulo differre essentialiter, seu Petrum et Paulum non habere eamdem essentiam. Respondetur non habere eamdem realiter, tamen habere eamdem ratione, quod in re nihil aliud est quam habere similem; et quia differre essentialiter sub his verbis non significat tantum realem distinctionem essentiarum, sed negat etiam essentialem similitudinem et convenientiam, atque adeo unitatem essentiae secundum rationem, ideo simpliciter non conceditur differre essentialiter ea quae solo numero differunt. Tamen,

primer sentido, sería verdad que Pedro y Pablo diferirían esencialmente, según la cual significación negamos que en Dios el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo difieran esencialmente, porque ni tienen diferencia esencial, ni distinción de esencias. Pero, según el otro modo, es decir, según la precisión conceptual, se dice que está fuera de la esencia del concepto objetivo todo aquello sin lo cual puede salvarse el concepto de tal noción; y de este modo no es preciso que aquello que se dice que está fuera de la esencia sea naturalmente distinto de lo otro, sino que basta con que se distinga conceptualmente, ya que aquella misma palabra *fuera* no significa estar absolutamente fuera de la realidad, sino estar fuera del concepto, o estar fuera de la realidad en cuanto concebida.

33. Por lo cual, a la confirmación hay que responder casi con idéntica distinción, pues en la realidad el hombre no se constituye como hombre en abstracto, ni como separado en sí mismo, sino que se constituye como Pedro, Pablo, Francisco; por lo cual, en cada uno de ellos queda constituído el hombre por lo mismo que Pedro; ni hay en la realidad algo verdaderamente uno, constitutivo del hombre que realmente sea común, sino que hay varios constitutivos de cada uno de los hombres, en los cuales se dice que está la razón común fundamentalmente, a causa de la conveniencia y semejanza que tienen entre sí, como trataremos con más amplitud en la disputación siguiente. En cambio, según la razón, igual que se concibe como abstracto al hombre universal, así se entiende también que tiene su adecuado y común constitutivo; de lo cual, sin embargo, sólo puede concluirse que aquello es conceptualmente distinto de las diferencias singulares, que constituyen especialmente a los individuos. A lo tercero se responde que por lo dicho sobre el concepto de ente, consta que tales argumentos no prueban la distinción *ex natura rei;* y lo mismo mostraremos acerca de las naturalezas universales e inferiores en la disputación siguiente.

34. Al primer argumento de la segunda opinión se responde que prueba acertadamente que la cosa no se hace singular por una adición de realidad, o de un modo realmente distinto de la naturaleza que se dice que se ha hecho singular, porque cualquier distinción semejante supone la entidad, y, por tanto, la singularidad en uno y otro extremo. Pero aquel argumento no prueba que la

si illa verba solum in priori sensu sumerentur, verum esset Petrum et Paulum essentialiter differre, iuxta quam significationem negamus in Deo Patrem, Filium et Spiritum Sanctum differre essentialiter, quia nec differentiam essentialem habent nec distinctionem essentiarum. Posteriori autem modo, scilicet, secundum praecisionem rationis, dicitur esse extra essentiam conceptus obiectivi omne id sine quo salvari potest talis ratio concepta; et hoc modo non est necesse ut id quod esse dicitur extra essentiam, sit distinctum ex natura rei ab alio; sed sufficit quod ratione distinguatur, quia illudmet verbum *extra* non significat absolute esse extra rem, sed esse extra conceptum seu esse extra rem ut conceptam.

33. Unde ad confirmationem eadem fere distinctione respondendum est, nam a parte rei homo non constituitur ut homo praecise, neque in se separatus, sed constituitur ut Petrus, Paulus, Franciscus; unde in unoquoque eodem constituitur homo quo Petrus; neque in re est aliquid vere unum constitutivum hominis, quod reipsa commune sit, sed sunt plura constitutiva singulorum hominum, in quibus dicitur esse ratio communis fundamentaliter propter convenientiam et similitudinem quam inter se habent, ut sequenti disputatione latius dicemus. At vero secundum rationem, sicut homo communis abstrahitur, ita intelligitur habere adaequatum et commune constitutivum; inde tamen solum potest concludi illud esse ratione distinctum a singularibus differentiis, quae individua specialiter constituunt. Ad tertium respondetur ex dictis de conceptu entis constare illa argumenta non probare distinctionem ex natura rei; idemque ostendemus de naturis universalibus et inferioribus, disputatione sequenti.

34. Ad primum argumentum secundae opinionis respondetur recte probare rem non fieri singularem per additionem realitatis vel modi ex natura rei distincti a natura, quae singularis fieri dicitur, quia omnis talis distinctio supponit entitatem et consequenter singularitatem in utroque extremo. Non pro-

cosa no pueda hacerse singular por la adición de algo conceptualmente distinto, porque esta distinción no supone la entidad actual, y, por consiguiente, tampoco la singularidad en uno y otro extremo, pues siendo esta distinción conceptual, fácilmente puede entenderse entre la cosa concebida universalmente y su modo.

35. Y según esta doctrina, fácilmente se solucionan algunas dificultades que propone Cayetano en el *In De Ente et Essentia*, c. 2, q. 4, en contra de la doctrina de Escoto, en cuanto que pueden también objetarse contra la conclusión primera y tercera de las expuestas por nosotros, como es aquélla: el acto singular supone una potencia singular, libro II de la *Física*, c. 3, texto 36; ahora bien: lo que se dice que el individuo añade a la especie es un acto de naturaleza singular; luego supone una naturaleza singular, porque se refiere a ella como a potencia. Se responde, por tanto, que la mayor es verdadera tratándose de un acto y potencia reales y distintos realmente, que es de los que Aristóteles trata en el lugar citado; pero no del acto y potencia conceptualmente distintos por la razón ya explicada. Del mismo modo también, el acto específico no supone una potencia específica, sino genérica.

Otro argumento suyo es: lo que conviene a un individuo y repugna a otro supone la distinción de ambos; ahora bien: la diferencia individual es así; luego no hace la distinción, sino que la supone. Pero este argumento, por razón de la forma, es más débil, pues fácilmente puede negarse la mayor como se ve claro en este enunciado semejante: lo que conviene a una especie y repugna a otra supone la distinción de ambas, pues habría que añadir: o la realiza; por tanto, lo mismo habría que añadir en el caso presente. Con todo, si el argumento no se diese para los individuos mismos, sino para la naturaleza que se contrae por esta diferencia individual, podría tener fuerza en contra de la distinción real entre aquella diferencia y la naturaleza, pero no en contra de nuestra sentencia. En efecto, en distintos individuos existen también naturalezas realmente distintas; por lo cual, si las diferencias individuantes son distintas de ellas realmente, es preciso que la diferencia que conviene a uno y repugna al otro suponga dicha distinción y no la cause, porque supone, como se dijo, una potencia singular propor-

bat autem argumentum illud non posse rem fieri singularem per additionem alicuius ratione distincti, quia haec distinctio non supponit entitatem actualem, et consequenter nec singularitatem in utroque extremo, quia cum haec distinctio sit per conceptus, facile intelligi potest inter rem universe conceptam et modum eius.

35. Et iuxta hanc doctrinam facile solvuntur nonnulla quae Caietanus, de Ente et essentia, c. 2, q. 4, obiicit contra doctrinam Scoti, quatenus contra primam et ter- tiam conclusionem a nobis positas applicari possunt, quale est illud: actus singularis supponit potentiam singularem, II Phys., c. 3, text. 36; sed id quod addere dicitur individuum supra speciem est actus singularis naturae; ergo supponit naturam singularem, quia respicit illam ut potentiam; respondetur enim maiorem esse veram de actu et potentia realibus et ex natura rei distinctis, de quibus loquitur Aristoteles citato loco; non vero de actu et potentia ratione distinctis, propter causam explicatam. Sicut etiam actus specificus non supponit potentiam specificam, sed genericam. Aliud argumentum eius est: quod convenit uni individuo et repugnat alii, supponit distinctionem illorum; sed differentia individualis est huiusmodi; ergo non facit distinctionem, sed supponit. Hoc autem argumentum ex vi formae infirmius est. Nam facile potest negari maior, ut patet in simili forma: quod convenit uni speciei et repugnat alteri supponit distinctionem earum; addendum enim esset, vel facit; idem ergo addendum esset in praesenti. Tamen, si argumentum non fieret de ipsis individuis, sed de natura quae per hanc differentiam individualem contrahitur, potest habere vim contra distinctionem ex natura rei inter illam differentiam et naturam, non vero contra nostram sententiam. Nam in distinctis individuis sunt etiam naturae realiter distinctae; unde si differentiae individuantes sunt ab eis ex natura rei distinctae, necesse est ut differentia quae convenit uni et repugnat alteri, supponat earum distinctionem et non faciat illam; quia supponit, ut dictum est, potentiam singularem sibi proportionatam, et con-

cionada a sí misma, y, por consiguiente, distinta de otra, que no le es proporcionada; y así no será ya la diferencia individual, como también arriba hemos argumentado. Pero suprimida la distinción *ex natura rei*, no vale el argumento respecto de la naturaleza que se ha de contraer, porque en este sentido no se trata de una y otra naturaleza, de tal forma que pueda la diferencia convenir a una y repugnar a otra, sino que es una conceptualmente. Pero si se trata de la naturaleza, no como contraíble, sino como contraída, así es ya la misma cosa individual que por la misma diferencia se constituye y distingue de otra.

36. A lo segundo se responde que sólo vale para la última razón formal de la unidad, o de la unidad individual, que consiste en una negación, acerca de la cual concedemos que no añade nada a la entidad individual más que la negación; nosotros, en cambio, tratamos del fundamento de esta negación, y de lo que añade la entidad singular a la naturaleza común, por razón de lo cual es capaz de tal negación.

37. A lo tercero dicen algunos que aquello que añade el individuo a la especie es accidental. Ahora bien: que esto es falso lo persuaden ya los argumentos que han sido allí expuestos, ya otros que daremos en la sección siguiente, ya también cuanto venimos diciendo, pues si esto que se añade es sólo conceptualmente distinto de la sustancia o esencia de la cosa, y unido por sí a ella como determinando por sí la naturaleza común a la particular, ¿de qué manera puede ser accidental? Por consiguiente, otros simplemente llaman a esto esencial para el individuo, no para la especie, lo cual, en realidad, es así, si consideramos la cosa misma, pues lo que en absoluto constituye intrínsecamente a este individuo y lo compone es su propia diferencia, junto con la naturaleza común; ni puede no ya ser, pero ni siquiera concebirse este individuo sin tal diferencia. Con todo, conceptualmente, y según el modo de hablar de los dialécticos y metafísicos, acomodado a nuestra manera de pensar, no se llama esencial a esta diferencia individual, sino intrínseca entitativa, y cuasi material, para distinguirla de la diferencia específica, que es formal en grado sumo, ya que efectivamente se toma de aquel grado en que los individuos convienen formalmente o se ase-

sequenter distinctam ab alia quae sibi proportionata non est; atque ita iam non erit differentia individualis, ut supra etiam argumentati sumus. At vero ablata distinctione ex natura rei, non procedit argumentum respectu naturae contrahendae, quia sic non est una et altera natura, ut possit differentia convenire uni et repugnare alteri, sed est una secundum rationem. Si vero sit sermo de natura non ut contrahibili, sed ut contracta, sic iam est ipsa res individua, quae per ipsam differentiam constituitur et distinguitur ab alia.

36. Ad secundum respondetur solum procedere de ultima ratione formali unius, seu unitatis individuae, quae in negatione consistit, de qua fatemur non addere aliquid supra entitatem individuam praeter negationem; nos autem agimus de fundamento huius negationis et de eo quod addit entitas singularis supra communem naturam, ratione cuius talis negationis capax sit.

37. Ad tertium aliqui dicunt hoc quod addit individuum supra speciem, esse accidentale. Sed hoc esse falsum convincitur, tum argumentis ibi factis, tum aliis quae faciemus sectione sequenti, tum etiam ex dictis; nam si hoc additum solum est ratione distinctum a substantia seu essentia rei, et per se illi coniunctum tamquam per se determinans naturam communem ad particularem, quomodo potest esse accidentale? Alii ergo simpliciter vocant hoc essentiale individuo, non speciei, quod revera ita est, si rem ipsam consideremus, nam quod omnino intrinsece constituit et componit hoc individuum, est propria eius differentia simul cum natura communi; neque potest, non solum esse, verum nec concipi hoc individuum sine tali differentia. Tamen secundum rationem, et secundum modum loquendi dialecticorum et metaphysicorum accommodatum modo concipiendi nostro, non appellatur haec differentia individualis essentialis, sed intrinseca entitativa et quasi materialis, ut distinguatur a differentia specifica, quae maxime formalis est: sumitur enim ex illo gradu in quo individua formaliter conveniunt seu assimilantur. Itaque hoc

mejan. Por consiguiente, esto parece que se ha de explicar así, que los individuos de la misma especie, juntamente con la distinción real, tienen íntegra y perfecta semejanza en la naturaleza, en lo cual se distinguen de los individuos que difieren en especie bajo un mismo género, que no tienen entre sí tanta ni tan perfecta semejanza. De aquí resulta, por tanto, que nuestra mente concibe aquello en que dichos individuos convienen entre sí, como una unidad y como algo que es formal en ellos, y que por sí contribuye a la ciencia, pues la distinción en sola la entidad se juzga que está como *per accidens*, y, por ello, se llama material. Y por la misma causa no se da definición científica sino del concepto general y específico, y en este sentido, la especie última se dice esencia entera de los individuos, a saber, tomada y concebida en sentido formal y abstracto, y en cuanto que su conocimiento sirve para la ciencia humana, la cual no desciende a los particulares según sus razones propias e individuales, ya que ni puede percibirlas tal como son en sí, ni trata de los accidentes propios de los individuos, puesto que o les convienen contingente y accidentalmente, o si tal vez son algo enteramente propio, están tan ocultos como las mismas diferencias individuales; finalmente, porque sería muy laborioso y casi interminable descender hasta cada uno de los particulares. Sin embargo, no hay duda de que los individuos, aunque difieran sólo numéricamente, tienen en la realidad distintas esencias, que si se conciben y se explican tal y como son en sí, han de ser declaradas por conceptos y definiciones diversas; y tendrán distintas propiedades, al menos de acuerdo con la realidad, o según un modo propio, bajo cuyo respecto entran dentro de la ciencia angélica o divina.

38. Se responde a los fundamentos de la tercera opinión. A Aristóteles, en el libro VII de la *Metafísica*, se le puede responder allí con Alejandro de Hales que donde él dice *que en las cosas que están separadas de la materia no se distingue lo que es de aquello de que es*, no toma la materia con toda propiedad por materia prima, o por sujeto propio de alguna forma, sino por cualquier supuesto que, en la realidad, sea de algún modo distinto de su naturaleza; del mismo modo que ninguna sustancia creada puede decirse que abstrae de

sic declarandum videtur, quod individua eiusdem speciei cum reali distinctione habent integram et perfectam similitudinem in natura, in quo differunt ab individuis differentibus specie sub eodem genere, quae inter se non habent tantam tam perfectamque similitudinem. Hinc ergo fit ut mens nostra concipiat id in quo illa individua inter se conveniunt tamquam unum quid et tamquam id quod est formale in illis et quod per se confert ad scientiam; nam distinctio in sola entitate censetur esse quasi per accidens, et ideo vocatur materialis. Eamdemque ob causam definitio scientifica non datur nisi de communi et specifico conceptu, atque in hoc sensu species ultima dicitur tota essentia individuorum, scilicet, formaliter ac praecise sumpta et concepta, et prout eius cognitio ad humanam scientiam deservit, quae non descendit ad particularia secundum proprias et individuas rationes eorum, quia nec potest eas percipere prout in se sunt neque agit de accidentibus propriis individuorum, quia vel contingenter et per accidens eis conveniunt, vel si fortasse sunt aliqua omnino propria, aeque latent ac ipsae individuales differentiae. Denique, quia esset valde operosum ac paene infinitum ad singula particularia descendere. Nihilominus tamen non est dubium quin individua, etiamsi solo numero differant, habeant in re distinctas essentias, quae si prout in se sunt concipiantur et explicentur, diversis conceptibus et definitionibus declarandae erunt; et distinctas etiam habebunt proprietates saltem secundum rem vel secundum aliquem modum proprium, sub qua ratione cadunt sub scientiam angelicam vel divinam.

38. Ad tertiae opinionis fundamenta respondetur. Ad Aristotelem, in VII Metaph., primo responderi potest cum Alexandro Alensi ibi, cum Aristoteles ait *in separatis a materia non distingui quod quid est ab eo cuius est*, non sumere materiam cum omni proprietate pro materia prima vel pro subiecto proprio alicuius formae, sed pro quovis supposito, quod a parte rei sit aliquo modo distinctum a natura sua, quomodo nulla substantia creata dici potest abs-

la materia, porque en todas ellas la naturaleza está en un supuesto distinto de sí misma de algún modo. Esta doctrina es verdadera, pero no pienso que Aristóteles hablase en tal sentido en aquel pasaje. De otro modo lo expone Alejandro de Afrodisia, que piensa, y es realmente muy probable, que Aristóteles en uno y otro lugar de los citados arriba, ha hablado de las mismas sustancias, y que compara, del mismo modo, lo que algo es con aquello de que es. Lo cual puede confirmarse con las palabras del mismo filósofo, pues dice en el referido texto 41: *Se ha dicho además que la quididad y cada cosa singular es lo mismo en algunas cosas, como en las primeras sustancias;* así, pues, lo lee el mismo Alejandro. Y aunque en el texto en dicho lugar no se repita comúnmente aquella expresión *se ha dicho*, con todo, la que había precedido poco antes comprende también esta clásula, como se ve claramente por el contexto. De aquí, por consiguiente, que por *primera sustancia* no entiende Alejandro las sustancias inmateriales, como Santo Tomás, porque Aristóteles en el último lugar se refiere a las cosas que había dicho en el precedente; y allí no había dicho nada de la sustancia inmaterial en particular, ni en el otro pasaje aduce ninguna razón especial por la cual ponga en esto la diferencia entre las sustancias materiales e inmateriales; ni hay tampoco indicio por el cual digamos que usa equívocamente de aquel término *con aquello de que es*, de tal manera que en el primer texto se tome por lo definido, y aquí por el supuesto, siendo así diversa la comparación establecida en uno y otro sitio. Y, finalmente, nunca Aristóteles había usado el nombre de *primera sustancia* para significar especialmente las sustancias inmateriales, pues aunque en el libro IV, c. 3, text. 7, parezca que usa dicha voz en tal significación, sin embargo, el mismo Comentador entiende allí por *primera sustancia* a Dios, y sea lo que fuere de aquel pasaje, no se toma de allí ningún argumento para este otro de que tratamos; por consiguiente, de acuerdo con esta exposición, la sentencia de Aristóteles es la misma en uno y otro lugar. Por tanto, por primeras sustancias entiende Alejandro cualesquiera supuestos sustanciales, de los cuales no se separa *lo que algo es*, es decir, la naturaleza común. Y lo que Aristóteles añade: *Digo primera sustancia la que no se predica por estar*

trahere a materia, quia in omnibus natura est in supposito aliquo modo ab ipsa distincto. Haec doctrina est vera, sed non existimo Aristotelem eo in loco in eo sensu fuisse locutum. Aliter exponit Alexand. Aphrodisaeus, qui existimat, et revera valde probabiliter, Aristotelem in utroque loco supra citato de eisdem substantiis esse locutum et eodem modo comparare quod quid est cum eo cuius est. Quod ex verbis eiusdem Philosophi confirmari potest; ait enim in illo text. 41: *Dictum est insuper quidditatem, et unumquodque idem in quibusdam esse, ut in primis substantiis;* ita enim legit ipse Alexander. Et quamvis in textu communiter eo loco non repetatur illa particula, *dictum est*, tamen, quae paulo antea praecesserat, hanc etiam clausulam comprehendit, ut ex contextu satis patet. Hinc ergo per *primam substantiam* non intelligit Alexander immateriales substantias, ut D. Thomas, quia Aristoteles in posteriori loco sese refert ad ea quae in priori dixerat; ibi autem nihil de immateriali substantia in speciali dixerat, neque in alio affert specialem rationem ob quam differentiam in hoc constituat inter materiales et immateriales substantias; neque est ullum indicium ob quod dicamus aequivoce uti illo termino, *cum eo cuius est*, ut in priori loco sumatur pro definito, hic vero pro supposito, ut ita diversa sit comparatio utroque loco facta. Ac denique nunquam Aristoteles nomine *primae substantiae* usus fuerit ad significandas specialiter immateriales substantias, nam licet lib. IV, c. 3, text. 7, videatur illa voce uti in ea significatione, tamen et Commentator ibi per *primam substantiam* Deum intelligit, et quidquid sit de illo loco, nullum inde sumitur argumentum ad alium in quo modo versamur, itaque eadem est iuxta hanc expositionem sententia Aristotelis in utroque loco. Per primas ergo substantias intelligit Alexander quaelibet supposita substantialia, a quibus non separatur *quod quid est*, id est, communis natura. Quod vero Aristoteles subdit: *Primam substantiam dico, quae non dicitur eo quod aliud in alio*

como una cosa distinta en otra, como en su sujeto o materia, lo explica Alejandro de la sustancia, que no se define como una cosa en otra, sino como una unidad que tiene consistencia por sí, y en esto difiere del compuesto accidental, como es blanco, por ejemplo, o chato, con que se significa algo en cuanto existente en un sujeto como en su materia, pues de tal compuesto integrado por este sujeto como materia, y por el accidente como existente en aquélla, añade Aristóteles que en él, por ser una unidad accidental, lo que es se distingue del sujeto en que está. Y así, según esta exposición, nada puede colegirse del referido texto en contra de nuestra sentencia. Pero, además de esta exposición probable, tiene este texto otra quizás más probable; sin embargo, porque toca la cuestión de la distinción de la naturaleza y el supuesto en las cosas inmateriales, se expondrá más cómodamente después en la disputación de la distinción de la naturaleza y el supuesto en las cosas creadas.

39. Con relación al otro testimonio tomado del III libro *De Anima,* si hay que mantener la interpretación común, sólo se puede responder que Aristóteles fué de aquel parecer, cosa que finalmente concede Escoto en *In II,* dist. 3, q. 7, ad 1, donde dice que Aristóteles pensó que los ángeles son seres por sí necesarios, y que, por ello, no pudo pensar consecuentemente que puedan darse muchos ángeles en una especie, pues si pudiesen darse, se darían de hecho, pues en las cosas por sí necesarias y eternas, es lo mismo ser y poder. Y de modo semejante, si pudiese haber varios, también podrían multiplicarse hasta el infinito, y, por último, serían actualmente infinitos. Ahora bien: el fundamento de este raciocinio es incierto, a saber, que Aristóteles pensara que los ángeles sean entes por sí necesarios. Y quizás Aristóteles, cuando pone esta diferencia entre los individuos materiales e inmateriales, no habla precisa y metafísicamente del individuo en cuanto dice sola sustancia singular, sino que habla físicamente del individuo tal y como está en la realidad modificado por sus accidentes; y de este modo parece que habla en el referido pasaje del libro III *De Anima,* pues dice que el individuo material es tal que de él se ocupan los sentidos, lo cual no es verdad del individuo tomado con precisión rigurosa y metafísica, sino sólo en el sentido posterior y físico. Y así puede fácilmente hallarse la diferencia entre el individuo material y el espiritual.

40. A la razón de la anterior sentencia (sea lo que fuere acerca de aquella opinión de que en las cosas materiales la materia signada es el principio de individuación, cosa que inmediatamente discutiremos) se responde que aunque en las cosas inmateriales no se dé este principio de individuación, se ha de dar con todo alguno equivalente, pues también aquéllas son sustancias individuales, no por virtud de su concepto específico, sino del singular. Por lo cual, cuando se dice que la sustancia espiritual es individual por sí misma, si se entiende *por sí misma* como por virtud de su razón específica, se comete una petición de principio, y se toma en un sentido falso, como se ha probado ya; pero si *por sí misma* se entiende por su entidad, esto es ciertamente verdadero; pero, sin embargo, nada hay que impida que en aquella misma entidad se distingan conceptualmente la razón específica y la diferencia individual, y que la misma entidad según los diversos respectos, pueda ser principio y fundamento de una y otra. En efecto, en este punto existe casi la misma razón acerca de las sustancias materiales, pues ya se diga que el principio de individuación de ellas es la materia signada, ya sea cualquier otra cosa, a pesar de todo no puede serlo nada que no sea la misma entidad esencial de la cosa, o total, o parcial; y, por esto, hay que distinguir necesariamente en ella la razón específica, por la que se dice que es la esencia o una parte de ella, y la otra razón, no real, sino conceptualmente distinta, por la que se dice que es principio de individuación.

SECCION III

Si la materia signada constituye el principio de individuación de las sustancias materiales

1. Omitimos la sustancia divina, porque, como dijimos, es por sí y esencialmente individual; por lo tanto, no hay razón para buscar en ella un principio de su individuación con mayor motivo que de su esencia o de su misma existencia.

insit, ut in subiecto vel materia, explicatur ab Alexandro de substantia, quae non significatur ut aliud in alio, sed tamquam unum per se consistens, in quo differt a composito accidentali, ut est album, verbi gratia, aut simum, in quo aliquid significatur, ut in subiecto tamquam in materia existens; de huiusmodi enim composito ex tali subiecto ut materia, et accidente ut in illa existenti, subdit Aristoteles in eo, cum sit unum per accidens, quod quid est distingui a subiecto in quo est. Atque ita iuxta hanc expositionem nihil potest ex praedicto textu contra nostram sententiam colligi. Praeter hanc vero expositionem probabilem, habet ille locus aliam fortasse probabiliorem; tamen, quia attingit quaestionem de distinctione naturae a supposito in rebus immaterialibus, tradetur commodius infra disputatione de distinctione naturae et suppositi in rebus creatis.

39. Ad aliud testimonium ex III de Anima, si communis expositio retinenda est, nihil responderi potest nisi Aristotelem fuisse illius sententiae, quod tandem concedit Scotus, In II, dist. 3, q. 7, ad 1, ubi ait Aristotelem existimasse angelos esse entia per se necessaria, et ideo non potuisse consequenter existimare posse dari plures angelos in una specie; nam si dari possent, darentur de facto, quia in per se necessariis et aeternis idem est esse et posse. Et similiter si plures esse possent, in infinitum etiam multiplicari possent, ac denique actu essent infiniti. Sed fundamentum huius discursus incertum est, scilicet, Aristotelem sensisse angelos esse entia per se necessaria. Et fortasse Aristoteles, quando hanc differentiam ponit inter individua materialia et immaterialia, non loquitur praecise ac metaphysice de individuo ut dicit solam substantiam singularem, sed loquitur physice de individuo ut in re ipsa est suis accidentibus affectum; quo modo videtur loqui in dicto loco III de Anima; nam materiale individuum tale dicit esse ut circa illud sensus versetur, quod non est verum de individuo rigorosa ac metaphysica praecisione sumpto, sed solum posteriori ac physico modo. Et ita potest facile inveniri differentia inter materiale et spirituale individuum.

40. Ad rationem praedictae sententiae (quidquid sit de illa opinione, quod in rebus materialibus materia signata est principium individuationis, quam statim disputabimus) respondetur, quamvis in rebus immaterialibus non detur hoc principium individuationis, aliquod tamen dandum esse proportionale, quia etiam illae substantiae individuae sunt, non ex vi rationis specificae, sed singularis. Unde cum dicitur substantia spiritualis se ipsa esse individua, si intelligatur *se ipsa,* id est, ex vi suae rationis specificae, petitur principium, et falsum assumitur, ut probatum est; si autem intelligatur *se ipsa,* id est, per suam entitatem, est quidem id verum, sed nihil impedit quin in illamet entitate ratione distinguantur specifica ratio et differentia individualis, et quod eadem entitas secundum diversos respectus possit esse utriusque principium ac fundamentum. Nam quoad hoc eadem fere ratio est de materialibus substantiis; nam, sive materia signata dicatur principium individuationis earum, sive quidvis aliud, nihil tamen esse potest quod non sit ipsamet entitas essentialis rei, vel tota vel partialis; unde in eadem oportet distinguere et rationem specificam, ob quam dicitur esse essentia vel pars essentiae, et rationem aliam non re, sed ratione distinctam, ob quam dicitur esse individuationis principium.

SECTIO III

Utrum materia signata sit individuationis principium in substantiis materialibus

1. Omittimus divinam substantiam, quoniam, ut diximus, illa per se et essentialiter individua est, unde non est quod in ea quaeratur individuationis principium, magis quam essentiae vel existentiae ipsius.

Sentido de la cuestión

2. Para que se entienda el sentido de la cuestión, hay que tomar, de lo dicho en la sección precedente, que en tales sustancias creadas puede considerarse una composición metafísica, que está integrada conceptualmente por la naturaleza específica y la diferencia individual, pues igual que aquello que la especie añade al género según la consideración metafísica es la diferencia divisiva, o sea, contractiva del género y constitutiva de la especie; así lo que el individuo añade a la especie se llama rectamente diferencia contractiva de la especie y constitutiva y distintiva de los individuos, que verdadera y propiamente se dice que difieren en número; por lo cual, pues, se dice que la especie se predica de varios seres numéricamente diferentes. Igualmente mostramos que aquello que el individuo añade a la especie, aunque sea sólo conceptualmente distinto, es, sin embargo, algo real y positivo que funda la negación o indivisión propia del individuo, ya que de suyo es incomunicable y distinto de los otros, o sea, incomunicable a otros individuos, y, por ello, unido a la especie constituye con ella un individuo sustancialmente uno bajo tal especie; nada le falta, por tanto, para tener verdadera razón de diferencia. Por lo cual algunos piensan que esto es lo que ha de señalarse como principio de individuación y que no se ha de buscar ningún otro, como puede verse en Escoto, en *In II*, dist. 2, q. 6; y en Fonseca, libro V *Metaph.*, c. 6, sec. 1. Pero la cuestión no se discute en tal sentido, ni acerca de ella existe verdaderamente diversidad de opiniones entre los que se ocupan del principio de individuación. El sentido de la cuestión es, por tanto, qué fundamento o principio tiene en la realidad aquella diferencia individual. Suelen, en efecto, tomarse estos predicados metafísicos de principios realmente constitutivos de la cosa, del modo como el género suele tomarse de la materia y la diferencia de la forma; y las denominaciones sustanciales a veces se toman de la materia, como cuando el hombre se llama material, y a veces de la forma, como cuando se llama racional, y a veces de toda la naturaleza compuesta, como cuando se llama hombre; por consiguiente, de acuerdo con este modo de proceder, se pregunta ahora cuál es el principio de esta diferencia individual.

Sensus quaestionis

2. Ut autem sensus quaestionis intelligatur, sumendum est ex dictis sectione praecedenti in huiusmodi substantiis creatis considerari posse metaphysicam compositionem, quae secundum rationem est ex natura specifica et differentia individuali; sicut enim id quod addit species supra genus, iuxta metaphysicam considerationem est differentia divisiva seu contractiva generis, et constitutiva speciei, ita id quod addit individuum supra speciem recte dicitur differentia contractiva speciei et constitutiva ac distinctiva individuorum, quae vere ac proprie differre numero dicuntur; propterea enim species dicitur de pluribus differentibus numero praedicari. Item ostendimus, hoc quod addit individuum supra speciem, licet sit tantum ratione distinctum, tamen reale esse et positivum, fundans negationem, seu indivisionem propriam individui, quia per sese incommunicabile est et distinctum ab aliis seu incommunicabile aliis individuis, et ideo adiunctum speciei, cum illa constituit individuum per se unum sub tali specie; nihil ergo illi deest quominus veram habeat rationem differentiae. Unde nonnulli hoc putant esse assignandum principium individuationis, et nullum aliud esse quaerendum, ut videre est in Scoto, In II, dist. 2, q. 6; et Fonseca, lib. V Metaph., c. 6, sect. 1. Sed non disputatur in hoc sensu quaestio, nec de illa vere est diversitas opinionum inter eos qui de principio individuationis disputant. Sensus ergo quaestionis est, quodnam fundamentum vel principium in re ipsa habeat illa differentia individualis. Solent enim haec metaphysica praedicata sumi ex principiis realibus constituentibus rem, quomodo genus dici solet sumi a materia et differentia a forma; et denominationes substantiales interdum sumuntur a materia, ut cum homo materialis dicitur, interdum a forma, ut cum dicitur rationalis, interdum a tota natura composita, ut cum dicitur homo; ad hunc ergo modum in praesenti inquiritur quod sit principium huius differentiae individualis. Ex qua declaratione constat hic non inquiri principia

Por esta explicación se ve que aquí no se buscan los principios o causas extrínsecas de la individuación, o mejor de los individuos, como son la causa eficiente y final, ya que éstas no causan la individuación de otro modo que causando la entidad individual, o sea, dando el mismo principio intrínseco de la individuación; éste es, pues, el que buscamos. Y aunque la cuestión sea general acerca de todas las sustancias creadas, como las materiales son más conocidas para nosotros hablaremos de ellas primero, y después fácilmente se verá qué es lo que podemos conjeturar acerca de las espirituales. Y como hay varias opiniones sobre este punto que piden un detenido examen, trataremos separadamente de cada una de ellas.

3. Hay una sentencia célebre que afirma que el principio de individuación es la materia signada. Esta es la opinión de Santo Tomás, I, q. 3, a. 3, ad 3, y q. 50, a. 4; III, q. 77, a. 2, y en *In IV*, dist. 12, q. 1, a. 1, quaestiuncula 2, y *Opusc.* 29, y *De Ente et Essentia*, c. 2, donde Cayetano discute y defiende esto mismo detenidamente; y Capréolo, en *In II*, dist. 3; Soncinas, VII *Metaph.*, q. 33 y 34; Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 21, y otros que se citarán después. Se cree además que éste fué el parecer de Aristóteles, pues en varios lugares piensa que la distinción e identidad numérica ha de ser atribuída a la materia prima. Por lo cual, en el libro V de la *Metafísica*, c. 6, text. 42, dice que *aquellas cosas son numéricamente uno, cuya materia es una sola;* y en el libro VII, c. 8, text. 28, dice *que la forma con estas carnes y huesos es Sócrates y Calias;* y en el c. 10, text. 25, dice: *El singular por su última materia, es ya Sócrates;* y de este principio, en el libro XII de la *Metafísica*, c. 8, text. 49, concluye: *El primer motor no puede ser sino uno numéricamente, porque carece de materia,* juzgando necesario que las cosas que convienen en la especie y difieren en el número tengan materia y difieran por ella. Y de modo parecido, en el libro I *De Coelo*, c. 9, prueba que no puede existir otro mundo, porque este mundo abraza toda la materia de las cosas naturales.

Por todos estos testimonios parece que ésta fué la sentencia de Aristóteles, según la cual hay que afirmar consecuentemente (como refieren los mencionados autores) que en las sustancias inmateriales no hay un principio positivo de indi-

vel causas extrinsecas individuationis, seu potius individuorum, quales sunt causa efficiens et finalis; nam hae non aliter causant individuationem quam causando entitatem individuam, seu dando ipsum intrinsecum principium individuationis; hoc ergo est quod inquirimus. Et, licet quaestio generalis sit de omnibus substantiis creatis, quia tamen materiales sunt nobis notiores, de illis dicemus prius, et deinde facile constabit quid nos coniectari possimus de spiritualibus. Et quoniam variae sunt de hac re opiniones, quae prolixam postulant examinationem, eas sigillatim tractabimus.

3. Est ergo celebris sententia affirmans principium individuationis esse materiam signatam. Haec est sententia D. Thomae, I, q. 3, a. 3, ad 3, et q. 50, a. 4, III, q. 77, a. 2, et In IV, dist. 12, q. 1, a. 1, quaestiuncula 2, et Opusc. 29, et De Ente et essentia, c. 2, ubi Caietan. prolixe hoc disputat ac defendit; et Capreol., In II, dist. 3; Soncin., VII Metaph., q. 33 et 34; Ferr., I cont. Gent., c. 21, et alii infra citandi. Et existimatur haec sententia Aristotelis; nam variis in locis distinctionem et identitatem numericam materiae primae attribuendam censet. Unde lib. V Metaph., c. 6, text. 42, dicit *et esse unum numero, quorum est materia una*; et lib. VII, c. 8, text. 28, ait: *formam in his carnibus atque ossibus esse Socratem et Calliam;* et c. 10, text. 25: *singulare* (inquit) *ex ultima materia, iam Socrates est;* et ex hoc principio, in lib. XII, Metaph., c. 8, text. 49, concludit: *primum motorem non posse esse, nisi unum numero, quia est expers materiae,* existimans necessarium ut quae conveniunt specie et differunt numero materiam habeant et per materiam differant. Et similiter, I de Caelo, c. 9, probat non posse esse alium mundum, quia hic mundus totam materiam rerum naturalium complectitur. Ex his ergo testimoniis apparet hanc fuisse sententiam Aristotelis, iuxta quam consequenter dicendum est (ut dicunt praedicti auctores) in substantiis immaterialibus non esse positivum individuationis principium nec propriam dif-

viduación, ni una diferencia individual propia, sino sólo la naturaleza, de suyo incomunicable.

4. Como fundamento de esta sentencia, si nos referimos a la razón, casi no encuentro otro que no se reduzca a la propia autoridad de Aristóteles, a saber, porque la materia es el principio de multiplicación y distinción de los individuos dentro de la misma especie, como Aristóteles atestigua en los referidos lugares; ahora bien: es principio de individuación aquello que es principio de distinción numérica; luego. En segundo lugar, es individual aquello que es incomunicable a los inferiores semejantes; pero la materia es el primer fundamento de esta incomunicabilidad, pues la forma, al ser acto es de suyo comunicable, y, en cambio, la materia, al ser primera potencia, es de suyo incomunicable; y la forma se limita y determina en el momento en que se restringe a esta materia. En tercer lugar, porque el individuo es el primer sujeto en la coordinación metafísica, pues de él se predican todas las demás cosas superiores, y él no se predica de ellas; luego el primer principio y fundamento del individuo, como tal, debe ser lo que es el primer sujeto entre los principios físicos; ahora bien, tal es la materia; luego.

Examen de las razones de esta sentencia

5. Pero, antes de que pasemos adelante, tales razones —prescindiendo del argumento de autoridad— no son de gran peso. Pues a la primera puede responderse fácilmente negando la mayor, ya que más bien es principio de multiplicación el que lo es de distinción; y el principio de distinción no es la materia, sino más bien la forma, pues, como afirma el dicho corriente, *el acto es el que distingue*. Por lo cual Santo Tomás, en el libro II *Contra Gentes*, c. 40, prueba *ex professo* que la materia no es la primera causa de la distinción de las cosas, y aunque pretende referirse principalmente a la distinción esencial, las razones que aduce valen también para la distinción numérica, principalmente lo que dice en la razón segunda *que la forma no sigue a la disposición de la materia como a causa primera, sino más bien al contrario, que la materia se dispone de tal manera que se siga tal forma*. Igualmente, lo que allí mismo dice: *aquellas cosas que se reducen a la materia como a causa primera, están fuera de la intención del agente y se hacen por azar*. Por consiguiente, si la materia fuese la primera causa por la cual existiese tal individuo, el individuo, como tal, se haría por azar y fuera de la intención del agente. Igualmente, lo que en el mismo sitio dice, en la cuarta razón: *que una materia necesita otra cosa distinta de sí para que se distinga de otra materia;* por consiguiente, no es aquélla la primera causa de la distinción, tal como se tomaba en la razón aducida. Por lo cual, convencidos por estas y otras razones, muchos de los autores que siguen la mencionada opinión, confiesan que como hay dos cosas que son de la razón propia del individuo, a saber, ser incomunicable a los inferiores y ser distinto de los otros individuos, la materia es el principio de individuación en cuanto a lo primero, y en cuanto a lo segundo, lo es la cantidad, pues es ella la que distingue a las materias mismas; lo cual veremos después con cuánta verdad y consecuencia haya sido dicho; pues ahora sólo examinaremos la fuerza de dichas razones.

La primera razón sólo tenía aplicación en la individuación en cuanto a la distinción de uno con respecto a otro, sobre la cual, los autores mencionados confiesan ya que no surge de la materia. Advierto, sin embargo, que los argumentos dados no son convincentes acerca de toda distinción, pues, como diré después, la materia a su manera tiene cómo distinguir a uno del otro, en cuanto que ella tiene algún acto entitativo; sin embargo, prueban que no hay motivo para que la primera razón de toda distinción numérica se atribuya a aquélla más que a alguna forma.

6. La segunda razón parte de la primera raíz de la incomunicabilidad, en la que primeramente consiste la razón de individuo, como arriba se declaró, pues el distinguirse de otro viene más bien como una consecuencia, según lo que arriba se dijo de la unidad en general; por lo cual, si aquella razón fuese eficaz, probaría suficientemente que la materia es el principio de individuación. Pero, si se considera esto atentamente, se advierte que hay una palmaria equivocación en tal razonamiento, pues cuando se dice que la materia es el principio de incomunicabilidad del individuo, porque es el primer sujeto, de sí máximamente incomunicable, o esta palabra *incomunicable* se toma equivocadamente, o se supone

ferentiam individualem, sed solum naturam de se incommunicabilem.

4. Fundamentum huius sententiae, si rationem spectemus, fere nullum invenio, quod ad Aristotelis auctoritatem non revocetur, scilicet, quia materia est principium multiplicationis et distinctionis individuorum intra eamdem speciem, ut Aristoteles testatur citatis locis; sed illud est principium individuationis quod est principium numericae distinctionis; ergo. Secundo, quia illud est individuum quod est incommunicabile inferioribus similibus; sed materia est primum fundamentum huius incommunicabilitatis; nam forma, cum sit actus, de se communicabilis est, materia autem cum sit prima potentia, de se est incommunicabilis, et forma tunc limitatur et determinatur cum ad hanc materiam coarctatur. Tertio, quia individuum est primum subiectum in metaphysica coordinatione; de illo enim omnia superiora praedicantur, et ipsum non de aliis; ergo primum principium et fundamentum individui, ut sic, esse debet illud quod est primum subiectum inter principia physica; huiusmodi autem est materia: ergo.

Expenduntur rationes dictae sententiae

5. Sed antequam ulterius progrediamur, hae rationes, seclusa auctoritate, non sunt magni momenti. Ad primam enim facile potest responderi negando maiorem; nam potius illud est principium multiplicationis, quod est principium distinctionis; principium autem distinctionis non est materia, sed potius forma, nam ut est in communi proloquio *actus est qui distinguit.* Unde D. Thom., II cont. Gent., c. 40, ex professo probat materiam non esse primam causam distinctionis rerum; et quamvis de distinctione essentiali praecipue loqui intendat, rationes tamen eius etiam de distinctione numerica urgere videntur, praesertim quod in secunda ratione inquit, *formam non sequi dispositionem materiae sicut primam causam, sed magis e converso materiam sic disponi ut sequatur talis forma.* Item quod ibidem ait, *ea quae reducuntur in materiam sicut in primam causam, esse praeter intentionem agentis, et casu fieri.* Si ergo materia esset prima causa ob quam esset tale individuum, individuum ut sic casu fieret et praeter intentionem agentis. Item, quod ibidem ait in quarta ratione, *unam materiam indigere alio a se distincto ut distinguatur ab alia materia*; non ergo illa est prima causa distinctionis, ut in ratione facta sumebatur. Quapropter his et aliis rationibus convicti, multi ex auctoribus qui praedictam opinionem sequuntur fatentur, cum duo sint de ratione individui, scilicet esse incommunicabile inferioribus et esse distinctum ab aliis individuis, materiam esse principium individuationis quoad primum, quoad secundum vero esse quantitatem, nam illa est quae ipsas materias distinguit; quod quam sit vere et consequenter dictum, postea examinabimus; nunc enim solum vim dictarum rationum expendemus. Prima autem ratio solum procedebat de individuatione quoad distinctionem unius ab alio, de qua iam praedicti auctores fatentur non oriri a materia. Adverto tamen argumenta facta non convincere de omni distinctione, nam, ut infra dicam, materia suo modo habet unde distinguat unum ab alio, quatenus ipsa habet aliquem actum entitativum; probant tamen non esse cur prima ratio totius distinctionis numericae illi potius quam alicui formae attribuatur.

6. Secunda ratio procedit de prima radice incommunicabilitatis, in qua primum consistit ratio individui, ut supra declaratum est; nam distinctio ab alio potius se habet consequenter, iuxta supra dicta de unitate in communi; unde si illa ratio esset efficax, sufficienter probaret materiam esse principium individuationis. Sed si quis recte consideret, aperta aequivocatio in eo discursu committitur; cum enim dicitur materiam esse principium incommunicabilitatis individui, eo quod ipsa sit primum subiectum, de se maxime incommunicabile, aut illa vox *incommunicabile* aequivoce sumitur aut

algo falso en la prueba. Efectivamente, puede entenderse de muchas maneras que la materia sea incomunicable: en primer lugar, que sea incomunicable a algo, como a sujeto físico al que informe, o en el que esté inherente; y este sentido es muy verdadero, y rectamente se prueba partiendo de que la materia es el primer sujeto; sin embargo, esto no tiene referencia con la cuestión de que tratamos, sea porque no pertenece al concepto de individuo como tal el ser incomunicable a otro como a su sujeto, pues los accidentes son individuales, aunque se comuniquen de este modo, y también las formas sustanciales; sea también porque dicha incomunicabilidad no basta para la razón de individuo, pues la materia, en virtud de su especie, es, de este modo, incomunicable, y con todo, no es individual en virtud de su especie, sino común a muchas materias numéricamente diferentes; por tanto, aquella incomunicabilidad no es la primera raíz de la individuación, incluso en la materia misma; por tanto, mucho menos podrá ser la materia el primer principio de individuación de la sustancia por razón de esta incomunicabilidad. De otro modo puede decirse incomunicable la materia, ya sea por modo de causa, o por modo de parte, o por modo de naturaleza para el supuesto, o por modo de superior para los inferiores, y todos estos modos son falsos, pues la materia se comunica a la forma del mismo modo que es su causa y que la sustenta. Asimismo, la materia se comunica al compuesto como la parte al todo, y también como la causa al efecto, al cual no causa de otro modo que comunicándole intrínsecamente su entidad.

Del mismo modo, la materia, como parte de la naturaleza, se comunica sólo al supuesto propio, si hablamos naturalmente; sobrenaturalmente, en cambio, se comunica también al ajeno, como puede verse en la humanidad de Cristo; pero todos estos modos no se refieren para nada al caso presente, como claramente se ve. Y el último modo, además (en el que sólo los términos empleados en dicha razón se usarían unívocamente) es abiertamente falso, y se ve por la razón dada arriba, ya que la materia, como tal, en virtud misma de su especie es comunicable a muchos inferiores que pueden subordinársele en orden a la predicación, aunque no pueden ser sujetos de inhesión. Y si se dice que la materia en cuanto tal es común, y que la materia signada de que aquella sentencia trata es incomunicable, está en contra de esto el que la materia signada —sea lo que fuere— no tiene el ser incomunicable por razón de primer sujeto, en que se fundaba dicho argumento; por consiguiente, si la materia signada es incomunicable, lo será por otra causa, que puede ser común a las formas o a otras cosas, como veremos en lo que sigue. Por lo cual, para aquella incomunicabilidad que pertenece al concepto mismo del individuo, es improcedente tal razón de primer sujeto, pues las mismas formas angélicas y Dios mismo son incomunicables de este modo, aun cuando sean absolutamente actos y no potencias. Por lo cual, cuando allí se dice que la forma es de suyo comunicable, también esto está fuera de lugar, pues la forma, como tal, es comunicable a la materia como a su sujeto, no como a su inferior; y también según su razón específica es comunicable a las distintas formas, y por ello, según tal razón no es individual; con todo, esta forma es tan incomunicable como esta materia; luego, en cuanto a esto, no hay mayor razón acerca de la una que de la otra.

7. Y por lo dicho consta que la tercera conjetura no tiene tampoco ninguna eficacia, porque es muy diversa la razón cuando se trata del sujeto de inhesión y del de predicación, pues aunque pueda pensarse una cierta proporción entre estos dos sujetos, ya que el superior se compara al inferior, que le es sujeto como forma que le da el ser, con todo, en absoluto no son de la misma naturaleza, ni uno se funda en el otro; por lo cual, en las sustancias simples hay sujeción o subordinación de los inferiores a los superiores, sin sujeto de inhesión o de información.

Hay que añadir que lo que es sujeto de predicación no es de suyo más imperfecto que su predicado superior, como la materia que es el primer sujeto es inferior a la forma, y, por ello, no es necesario que aquello que es el primer sujeto en el orden de la generación e imperfección, sea el primer principio y fundamento del individuo, que es el primer sujeto en el orden de la predicación, el cual contiene en sí toda la perfección de los superiores y añade algo propio con que viene como a completar y perfeccionar a aquélla.

falsum in probatione assumitur. Multis enim modis intelligi potest materiam esse incommunicabilem: primo, quod sit incommunicabilis alicui ut subiecto physico quod informet vel cui inhaereat, et hic sensus est verissimus, et recte ex eo probatur quod materia est primum subiectum; hoc tamen est impertinens ad rem de qua agimus, tum quia non est de ratione individui ut sic, quod sit incommunicabile alteri ut subiecto, nam accidentia sunt individua, licet communicentur hoc modo, et formae etiam substantiales; tum etiam quia illa incommunicabilitas non sufficit ad rationem individui; materia enim ex vi suae speciei est illo modo incommunicabilis, et tamen non est individua ex vi speciei, sed communis multis materiis numero differentibus; non est ergo illa incommunicabilitas prima radix individuationis, etiam in ipsa materia; multo ergo minus poterit materia esse primum principium individuationis substantiae ratione huius incommunicabilitatis. Alio ergo modo potest dici materia incommunicabilis, vel per modum causae, vel per modum partis, vel per modum naturae supposito, vel per modum superioris inferioribus, et omnes isti modi falsi sunt; nam materia communicatur formae eo modo quo est causa eius et sustentat illam. Item materia communicatur composito ut pars toti et ut causa etiam effectui, quem non aliter causat quam communicando illi intrinsece suam entitatem. Item materia ut pars naturae communicatur supposito proprio tantum, si naturaliter loquamur, supernaturaliter vero etiam alieno, ut in Christi humanitate videre licet; sed omnes isti modi nihil ad praesens referunt, ut per se constat. Ultimus vero modus (in quo solo termini in praedicta ratione assumpti univoce sumerentur) est aperte falsus, ut ratione supra facta convincitur, quia materia ut sic ex vi suae speciei communicabilis est multis inferioribus, quae illi possunt subiici in ordine ad praedicationem, quamvis non possint esse subiecta inhaesionis. Quod si dicas materiam ut sic esse communem, materiam autem signatam, de qua illa sententia loquitur, esse incommunicabilem, contra hoc est quia materia signata, quidquid illa sit, non habet quod sit incommunicabilis ex ratione primi subiecti, in qua dictum argumentum fundabatur; si ergo materia signata est incommunicabilis, erit ob aliam causam quae communis esse poterit formis vel aliis rebus, ut videbimus in sequentibus. Quocirca ad illam incommunicabilitatem quae est de ratione individui, impertinens est illa ratio primi subiecti; nam et formae angelicae et Deus ipse sunt illo modo incommunicabiles quamvis sint omnino actus, et non potentiae. Unde cum ibidem dicitur forma de se communicabilis, etiam extra propositum est; nam forma, ut forma, est communicabilis materiae ut subiecto, non ut inferiori; secundum suam etiam specificam rationem communicabilis est distinctis formis, et ideo secundum eam rationem non est individua; tamen haec forma tam incommunicabilis est sicut haec materia; ergo quoad hoc non est maior ratio de una quam de alia.

7. Atque ex his constat tertiam coniecturam nullam habere efficaciam, quia est longe diversa ratio de subiecto inhaesionis et de subiecto praedicationis; quamvis enim excogitari possit quaedam proportio inter haec duo subiecta, nam superius comparatur ad inferius sibi subiectum ut forma dans esse, tamen simpliciter non sunt eiusdem rationis, neque unum fundatur in alio; unde in simplicibus substantiis est subiectio seu subordinatio inferiorum ad superiora, sine subiecto inhaesionis seu informationis. Adde, id quod est subiectum praedicationis, ex se non esse imperfectius suo praedicato superiori, sicut materia, quae est primum subiectum, est inferior forma, et ideo necessarium non esse ut id, quod est primum subiectum in ordine generationis et imperfectionis, sit primum principium et fundamentum individui, quod est primum subiectum in ordine praedicationis, continens in se omnem perfectionem superiorum et addens aliquid proprium quo illam veluti complet ac perficit.

Varias objeciones contra dicha sentencia

8. Pero hay que ver si esta sentencia, aunque no pueda demostrarse por la razón, puede, sin embargo, defenderse y sostenerse convenientemente, pues esto nos bastaría para que, al menos por la autoridad de Santo Tomás y de Aristóteles, la defendiéramos también nosotros. Y la primera razón de la dificultad acerca de ella puede ser que la materia es de suyo común, no sólo en cuanto que ella misma, según su razón específica es común a muchos individuos materiales, sino también porque la misma materia numéricamente puede caer bajo muchas formas, ya sean específicamente distintas, ya sólo numéricamente diversas, al menos sucesivamente; ¿cómo puede ser, por tanto, la materia principio de individuación? Porque el principio de individuación debe ser propio en grado máximo y en modo alguno común a varios individuos, ni simultánea ni sucesivamente. A causa de esta dificultad se añadió en aquella opinión que la materia, no de cualquier clase, sino signada por la cantidad es el principio de individuación. Ahora bien: lo que los defensores de esta misma sentencia quieren significar con esa palabra es tan oscuro que para explicarlo se dividen de modo sorprendente en muchos pareceres diferentes. Es preciso, pues, exponer y examinar sus explicaciones para que aparezca más claramente cuánta sea la probabilidad que pueda tener esta opinión.

Se rechaza el primer modo de explicar la materia signada

9. La primera explicación es que la materia signada por la cantidad no es otra cosa que la materia con cantidad, o afectada por la cantidad, porque piensan que dicho principio de individuación viene como a componerse de estas dos cosas, de modo que la materia dé la incomunicabilidad, y la cantidad la distinción, como arriba decíamos. Así, Capréolo en *In II,* dist. 3, q. 1, a. 1, concl. 5, y en el a. 3, en la respuesta a los argumentos contra ella. Igualmente Ferrariense, I *cont. Gent.,* c. 21, y Soncinas, libro VII, q. 34. Se inclina también a ella Santo Tomás, en la q. 2 *De Veritate,* a. 6, ad 1, donde explica que la materia signada natural es la materia *con la determinación de estas o aquellas dimensiones;* y en la q. 16 *De Malo,* a. 1, ad 18, dice que *la materia sujeta a*

Obiiciuntur multa contra dictam sententiam

8. Sed videndum est, quamvis sententia haec ratione convinci non possit, an valeat convenienter defendi ac sustineri, nam hoc satis nobis erit ut saltem propter Aristotelis et D. Thomae auctoritatem illam defendamus. Et prima ratio difficultatis circa illam esse potest, quia materia de se communis est non solum quatenus eadem secundum rationem specificam communis est multis individuis materiae, sed etiam quia eadem numero materia subesse potest multis formis vel specie distinctis vel solo numero diversis, saltem successive; quomodo ergo potest materia esse principium individuationis? Nam principium individuationis debet esse maxime proprium, et nullo modo commune multis individuis, nec simul nec successive. Propter hanc difficultatem additum est in illa sententia materiam non utcumque, sed signatam quantitate, esse principium individuationis. Quid autem illa voce significetur, tam est obscurum ut in ea re explicanda defensores huius sententiae inter se mirum in modum dissideant. Quorum expositiones varias referre oportet et examinare, ut quanta sit probabilitas huius sententiae clarius appareat.

Primus modus explicandi materiam signatam reiicitur

9. Prima expositio est materiam signatam quantitate nihil aliud esse quam materiam cum quantitate seu quantitate affectam; ex his enim duobus censent hoc principium individuationis quasi integrari, ut materia det incommunicabilitatem, quantitas distinctionem, ut supra dicebamus. Ita Capreol., In II, dist. 3, q. 1, a. 1, concl. 5, et a. 3, in respons. ad argum. contra illam. Idem Ferrar., I cont. Gent., c. 21, et Soncin., lib. VII, q. 34. Favet D. Thomas, q. 2 De Verit., a. 6, ad 1, ubi explicat materiam signatam naturalem esse materiam *cum determinatione harum vel illarum dimensionum*; et q. 16 De Malo, a. 1, ad 18, dicit

dimensiones es el principio de distinción numérica, en aquellas cosas en las que se encuentran muchos individuos de una especie; y comentando a Boecio, en el *De Trinitate,* q. 4, a. 2, dice que *la cantidad distingue las cosas materiales.* Y esto parece que está fundado en Aristóteles, en el libro III de la *Metafísica,* c. 3, text. 11, donde piensa que la distinción específica se hace por la forma, y la numérica por la cantidad, y en el libro X, c. 3, text. 4, solamente pone aquellos dos modos de división, a saber, por la forma y por la cantidad; y en el libro V de la *Metafísica,* c. 13, atribuye a la cantidad el ser principio de división, por lo cual dice *que es cuanto aquello que puede dividirse en cosas, de las cuales cada una es apta para ser algo determinado;* y en el libro III de la *Física,* c. 7, text. 78, dice que *el número nace de la división del cuanto continuo.* Y la razón puede estar en que para ser la materia principio de individuación, es preciso que haya algo que distinga a esta materia de aquélla; pero esto no es la materia misma, porque la distinción debe hacerse por el acto; ni es la forma, pues más bien esta forma es distinta de aquélla porque se hace y se recibe en distinta materia.

10. Sin embargo, esta opinión es falsa y puede impugnarse con serios argumentos. Y podemos proceder de dos modos: el primero, suponiendo la otra opinión que mantienen los mencionados autores, a saber, que la cantidad no está en la materia prima, sino en todo el compuesto, y que se destruye al corromperse la sustancia y de nuevo se adquiere para la generación de la sustancia. Por lo cual sucede, hablando absolutamente, que primero se introduce esta forma sustancial numérica en esta materia, y sigue la cantidad. Y con esto se establece el argumento, porque esta forma, en el momento en que se entiende que se recibe en esta materia, se entiende que se recibe también en una materia distinta de otras; luego formal e intrínsecamente no se hace distinta por la cantidad. Igualmente, de la materia y la forma tomadas precisivamente y como antecedentes a la cantidad, resulta este individuo sustancial; luego, éste, como tal, es uno, no con unidad conceptual, sino real y singular y trascendental; por consiguiente, como en virtud de su entidad sustancial es en sí indiviso, también es

materiam dimensionibus subiectam esse principium distinctionis numeralis in his in quibus inveniuntur multa individua unius speciei; et super Boetium, de Trinit., q. 4, a. 2, dicit *quantitatem distinguere res materiales.* Et videtur fundatum in Aristotele, III Metaph., c. 3, text. 11, ubi distinctionem specificam censet fieri per formam, numericam vero per quantitatem, et lib. X, c. 3, text. 4, tantum eos ponit divisionis modos, scilicet, secundum formam aut secundum quantitatem; et V Metaph., c. 13, quantitati attribuit quod sit principium divisionis; unde *quantum esse* ait *quod dividi potest in ea quorum unumquodque hoc aliquid natum est esse;* et III Phys., c. 7, text. 78, dicit numerum nasci ex divisione continui quanti. Ratio vero esse potest quia, ut materia sit principium individuationis, aliquid necessarium est quod distinguat hanc materiam ab illa; sed hoc non est ipsa materia, quia distinctio debet fieri per actum; neque est forma, nam potius haec forma est distincta ab illa, quia in distincta materia fit et recipitur.

10. Sed haec sententia falsa est et gravibus rationibus impugnari potest. Duobus autem modis procedere possumus, primo, suponendo aliam sententiam, quam praedicti auctores tenent, quantitatem non esse in materia prima, sed in toto composito, et destrui corrupta substantia, et novam comparari ad generationem substantiae. Ex quo fit, simpliciter loquendo, prius hanc numero formam substantialem introduci in hanc materiam et consequi quantitatem. Unde conficitur argumentum, quia haec forma, cum primum intelligitur recipi in hac materia, intelligitur etiam recipi in materia distincta ab aliis; ergo formaliter et intrinsece non fit distincta per quantitatem. Item ex materia et forma praecise conceptis et ut praevenientibus quantitatem, resultat hoc individuum substantiale; ergo illud ut sic unum est, non unitate rationis, sed unitate reali et singulari ac transcendentali; ergo, sicut ex vi suae entitatis substantialis est in se indivisum, ita etiam est substantialiter

sustancial y entitativamente distinto de todos los otros; luego no tiene la distinción por la cantidad. Ni importa que se diga que en el género de causa material, la cantidad es anterior a la materia, ya porque en dicha sentencia no puede decirse esto fácilmente, siendo consecuente consigo mismo, como se verá después; ya también porque al menos no puede entenderse ello según la verdadera inhesión de la cantidad en la materia, pues, de acuerdo con aquel principio, la cantidad nunca está inherente en la materia en la duración real, sino en el compuesto; luego tampoco puede convenirle en algún signo de prioridad, porque lo que no conviene en la realidad y en la duración real, no puede tampoco convenir con prioridad o posterioridad; ahora bien: la cantidad no hace a la cosa divisa o distinta de las demás, sino mediante la inhesión e información; luego, en ningún signo tiene la cantidad este efecto primeramente en la materia, sino en todo el compuesto; por consiguiente, supone a aquél ya individuo, y, por tanto, distinto con una división anterior. Y por fin, porque para la validez del argumento basta con que la materia, en algún género de causa que es absolutamente anterior, la materia, digo, en cuanto que previene a la cantidad, tenga ya de suyo la distinción. Finalmente, el argumento puede concluirse así: la forma se recibe en la materia desprovista de cantidad; luego esta forma se recibe en esta materia porque la generación se hace en el singular; luego de ellas dos resulta este individuo antes de sobrevenirle la cantidad; más aún: ésta sobreviene al individuo ya constituído, al cual podría Dios conservar sin cantidad, distinto de todos los otros; luego, la cantidad intrínseca y formalmente no entra en el principio de individuación, sea de toda la sustancia compuesta, sea de cada una de las partes de ésta, a saber, de la materia y de la forma.

11. En segundo lugar, podemos continuar en la otra sentencia, que la cantidad está en la materia prima, y permanece la misma en lo que se engendra y se corrompe; y entonces, por otro lado se toma un argumento no menos eficaz, pues no sólo esta materia en sí misma, sino también en cuanto afectada por esta cantidad, puede estar bajo diversas formas, y, consiguientemente, en individuos numéricamente distintos; luego no puede ser más principio de individuación que la materia sola. Se podrá decir quizás que la materia con dimensiones inde-

et entitative distinctum ab omnibus aliis; ergo non habet distinctionem per quantitatem. Nec refert si dicas, in genere causae materialis quantitatem esse priorem in materia. Tum quia in ea sententia id non potest commode consequentur dici, ut infra tractandum est; tum etiam quia saltem non potest id intelligi secundum veram inhaesionem quantitatis in materia, quia iuxta illud principium quantitas nunquam inhaeret materiae in duratione reali, sed composito; ergo neque in aliquo signo priori potest illi convenire, quia quod a parte rei, et in duratione reali non convenit, neque prius neque posterius convenire potest; quantitas autem non facit rem divisam aut distinctam ab aliis, nisi inhaerendo et informando; ergo in nullo signo habet quantitas hunc effectum primo in materia, sed in toto composito; ergo supponit illud iam individuum, et consequenter alia priori divisione distinctum. Tum denique quia ad vim rationis satis est quod in aliquo genere causae, quod simpliciter prius est, materia, ut praevenit quantitatem, habeat ex se distinctionem. Denique sic potest ratio concludi: forma recipitur in materia nuda quantitate; ergo haec forma in hac materia, quia generatio in singulari fit; ergo ex illis resultat hoc individuum ante adventum quantitatis; immo illa advenit individuo iam constituto, quod posset Deus sine quantitate servare distinctum ab omnibus aliis; ergo quantitas intrinsece ac formaliter non intrat principium individuationis, vel totius compositae substantiae, vel singularum partium huius, scilicet formae et materiae.

11. Secundo, procedere possumus in alia sententia, quod quantitas inest materiae primae et manet eadem in genito et corrupto, et tunc aliunde sumitur non minus efficax argumentum, quia non solum haec materia secundum se, sed etiam ut affecta hac quantitate, potest esse sub diversis formis, et consequenter in individuis numero distinctis; ergo non magis potest esse principium individuationis quam sola materia. Dicetur fortasse materiam cum dimensionibus inter-

terminadas puede estar bajo formas diversas, y que, como tal, no es principio de individuación; pero que, en cambio, la materia con estas determinadas dimensiones es propia de este individuo, y que, como tal, es principio de individuación. Pero pregunto, ¿qué añaden estas dimensiones determinadas a la cantidad? Las dimensiones, efectivamente, pueden decirse indeterminadas sólo porque no dicen cierto término de longitud, o de latitud, etc., y así la cantidad terminada sólo añadirá los límites ciertos de las dimensiones; y esto no basta para el caso presente, pues la misma materia, existiendo de este modo bajo la misma cierta y determinada cantidad, puede estar sujeta a diversas formas, como es claro en una misma rama, primero verde y luego seca, y en otros casos parecidos. En otro sentido, puede decirse cantidad indeterminada aquélla que no está afectada por ciertas disposiciones, como de tal rarefacción o densidad, o de otras cualidades con que la materia queda determinada a esta forma más bien que a aquélla. Y en este sentido puede admitirse que la materia, afectada por la cantidad o por dimensiones de este modo determinadas, es decir, dispuesta así próximamente, es hasta tal punto propia de este individuo que no puede estar en otro. Sin embargo, ni los mencionados autores pueden hablar de este modo, ni en él se encierra la verdadera sentencia de los mismos. Lo primero es claro, porque ellos dicen que la cantidad por su propia razón y efecto formal distingue a un individuo del otro; luego no le conviene esto a aquél por razón de otras cualidades o disposiciones, pues, de lo contrario, no ya la materia signada por la cantidad, sino la materia cuanta signada por las cualidades debería llamarse principio de individuación. Lo segundo es claro, porque, de lo contrario, se sigue que los accidentes con que la materia se dispone para la forma, se incluyen intrínsecamente en el principio de individuación de la sustancia; el consiguiente es falso; por tanto. La consecuencia es evidente, pues la materia signada, de acuerdo con esta opinión, incluye intrínseca y formalmente estos accidentes como inherentes en sí, que la determinan para tal forma. La menor se prueba, en primer lugar, porque el individuo de la sustancia es una unidad por sí, directamente colocado bajo el predicamento de la sustancia; no incluye, por tanto, intrínsecamente a los accidentes, a pesar de que intrínsecamente incluye el principio de

minatis esse posse sub diversis formis, et ut sic non esse principium individuationis, materiam vero cum his determinatis dimensionibus esse propriam huius individui, et ut sic esse principium individuationis. Sed inquiro quid addant hae determinatae dimensiones supra quantitatem. Dimensiones enim possunt dici interminatae solum quia non dicunt certum terminum longitudinis, aut latitudinis, etc., et sic quantitas terminata solum addet certos terminos dimensionum; et hoc non satis est ad praesens, quia eadem materia hoc modo existens sub eadem certa et determinata quantitate, potest subesse distinctis formis, ut patet in eadem virga prius viridi, postea sicca, et similibus. Aliter potest dici quantitas interminata illa quae non est affecta certis dispositionibus, ut tali raritate aut densitate, vel aliis qualitatibus, quibus materia ad hanc formam potius quam ad aliam determinatur. Et hoc sensu admitti potest materiam quantitate seu dimensionibus sic determinatis affectam, id est, sic proxime dispositam, ita esse propriam huius individui, ut non possit esse in alio. Verumtamen neque dicti auctores loqui possunt in hoc sensu, neque in illo esset vera eorum sententia. Primum patet, quia ipsi dicunt quantitatem ex propria ratione et effectu formali distinguere unum individuum ab alio, ergo non convenit hoc illi ratione aliarum qualitatum seu dispositionum, alioqui non materia signata quantitate, sed materia quanta signata qualitatibus deberet dici principium individuationis. Secundum patet, quia alias sequitur accidentia, quibus materia disponitur ad formam, intrinsece includi in principio individuationis substantiae; consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia materia signata, iuxta hanc opinionem, intrinsece ac formaliter includit haec accidentia ut ipsi inhaerentia ipsamque determinantia ad talem formam. Minor vero probatur primo, quia individuum substantiae est per se unum directe collocatum sub specie in praedicamento substantiae; non ergo includit intrinsece accidentia, cum tamen intrinsece includat individuationis principium.

individuación. En segundo lugar, porque se mostró antes que la diferencia individual en la realidad no es naturalmente distinta de la naturaleza sustancial, y que, por ello, es la misma sustancia individual; luego su principio intrínseco no puede ser un accidente, sino la sustancia.

12. Y estas razones pueden valer también en la otra sentencia, que dice que la cantidad no está en la materia prima, sino en todo el compuesto, pues la cantidad es un accidente; luego, en cualquier sujeto en que esté, no puede entrar intrínsecamente en la constitución del individuo sustancial; luego no puede obrar su distinción. Por lo cual, prescindiendo de aquellas sentencias, podemos argumentar en tercer lugar, porque aunque la cosa sea una en sí con prioridad natural a ser distinta de las demás, sin embargo, esto último se sigue intrínsecamente de lo primero sin ninguna adición positiva que se haga a la cosa misma que es una, sino sólo mediante la negación, por la que, puesto un extremo, se puede afirmar con verdad que esto no es aquello. Así, pues, aquello mismo positivo que funda la unidad en cuanto a la primera negación o indivisión en sí, funda consecuentemente la negación posterior de distinción respecto de otro, sentido en el que suele decirse, y es muy verdadero, que una cosa se distingue de las otras por aquello mismo por lo que en sí se constituye, pues se distingue por aquello por lo que es.

Casi en el mismo sentido dijo Santo Tomás, I, q. 76, a. 2, ad 2 que *cada cosa tiene la unidad del mismo modo que tiene el ser*. Y es claro en la unidad específica, pues la misma diferencia que constituye a la especie una en sí misma la hace distinta de las demás especies; por lo cual, lo que es principio de tal diferencia, es también principio, no sólo de la unidad, sino también de la distinción específica; luego, de modo semejante en la unidad individual, aquello que es principio del individuo en cuanto a su constitución e incomunicabilidad o indivisibilidad en sí, es también el principio de distinción de él con respecto a los otros; y, por el contrario, lo que es principio de distinción, debe ser también principio de constitución. Por consiguiente, si la materia por sí misma y separada la cantidad constituye al individuo en sí incomunicable y uno, distingue también a aquél con relación a los otros, o si no puede dar la distinción, tampoco podrá

Secundo, quia ostensum est supra differentiam individualem in reipsa non esse distinctam ex natura rei a natura substantiali, atque adeo esse ipsammet substantiam individuam; ergo principium intrinsecum eius non potest esse accidens, sed substantia.

12. Atque hae rationes possunt procedere etiam in alia sententia, quod quantitas non sit in materia prima, sed in toto composito; quia quantitas accidens est; ergo in quocumque subiecto sit, non potest intrinsece constitutionem individui substantialis ingredi; ergo non potest eius distinctionem efficere. Unde abstrahendo ab illis sententiis, possumus tertio argumentari quia, licet res prius natura sit in se una quam sit distincta ab aliis, tamen hoc posterius intrinsece sequitur ex primo absque additione ulla positiva quae fiat ipsi rei quae est una, sed solum per negationem, qua, posito alio extremo, verum est dicere hoc non esse illud. Itaque illud idem positivum quod fundat unitatem quoad primam negationem seu indivisionem in se, fundat consequenter posteriorem negationem distinctionis ab alio, quo sensu dici solet, et verissimum est, per illud rem distingui ab aliis per quod in se constituitur, quia distinguitur per id quo est. Quo fere sensu dixit D. Thomas, I, q. 76, a. 2, ad 2, *unumquodque hoc modo habere unitatem quo habet esse*. Et patet in unitate specifica, nam eadem differentia, quae constituit speciem in se unam, facit illam a caeteris speciebus distinctam; unde quod est principium talis differentiae est etiam principium non tantum unitatis, sed etiam distinctionis specificae; ergo similiter in unitate individuali id, quod est principium individui quoad constitutionem eius, et incommunicabilitatem seu indivisibilitatem in se, est etiam principium distinctionis eius ab aliis; et e converso, quod est principium distinctionis, debet etiam esse principium constitutionis. Si ergo materia per se, et seclusa quantitate constituit individuum in se incommunicabile et unum, distinguit etiam illud ab aliis, vel, si distinctionem dare non potest, neque incommunicabilita-

dar la incomunicabilidad de la individuación. Y se confirma: efectivamente, se llama incomunicable de este modo lo que de tal forma es uno en sí mismo que no puede dividirse en muchos semejantes; y lo que es tal, tiene precisamente por esto la propiedad de distinguirse de las otras cosas, caso de que existan. Y el mismo argumento puede hacerse por su parte sobre la cantidad, porque si es ella la que distingue los individuos de una sustancia, también es ella la que debe constituirlos, y, por el contrario, si no puede constituirlos, que es lo más verdadero —pues al ser accidente está fuera de toda la extensión de la sustancia y supone más bien al sujeto ya individual— tampoco los puede distinguir.

13. Responden algunos que esta razón prueba rectamente que la cantidad no hace la primera distinción entre los individuos de una sustancia, pero que no prueba que no haga alguna, a saber, la numérica y cuantitativa, y esto basta para que la cantidad pueda en esta parte pertenecer intrínsecamente al principio de individuación.

Pero esta respuesta incurre en un equívoco, pues si la cantidad no causa la primera distinción, sino otra, pregunto cuál es la que supone y cuál la que causa: la primera, ciertamente, no puede ser ninguna otra que la distinción entitativa por la que esta materia no es aquélla o esta sustancia no es aquélla, sea porque ninguna otra distinción anterior puede pensarse, sea porque es también la más intrínseca a cualquier entidad, pues como no puede pensarse nada más intrínseco a cualquier ente que su propia entidad, así tampoco ninguna distinción o separación respecto de otro ente es anterior a la que se explica por esta negación: este ente no es aquél; por lo cual no puede concebirse que una entidad se distinga de otra entitativamente e inmediatamente por algo distinto de sí misma.

14. De lo cual también resulta (lo que es un argumento nuevo y suficiente contra toda esta sentencia), que no pertenece al efecto formal de la cantidad distinguir entitativamente una materia de otra, o una parte de la materia de otra, porque como la cantidad supone la materia como sujeto, así también supone su entidad individual, la cual por sí misma entitativamente es distinta de cualquier entidad semejante; luego distintas cantidades suponen distintos sujetos en

tem individuationis dare potest. Et confirmatur. Nam incommunicabile hoc modo dicitur quod ita est in se unum ut non possit in multa similia dividi; quod autem huiusmodi est, ex hoc praecise habet ut, si alia existant, ab illis distinguatur. Idemque argumentum potest e converso fieri de quantitate, quod, si illa est quae distinguit individua substantiae, ipsa etiam debet ea constituere, vel e contrario, si non potest constituere, ut verius est, quia, cum sit accidens, est extra totam latitudinem substantiae et supponit potius subiectum individuum, neque etiam distinguere potest.

13. Respondent aliqui rationem hanc recte probare quantitatem non efficere primam distinctionem inter individua substantiae, non tamen probare non efficere aliquam distinctionem, scilicet, numericam et quantitativam, quod satis est ut quantitas quoad hanc partem possit intrinsece pertinere ad principium individuationis. Sed haec responsio laborat in aequivoco, nam si quantitas non causat primam distinctionem, sed aliam, interrogo quaenam sit illa quam supponit, quae vero illa quam causat: prior sane nulla alia esse potest nisi distinctio entitativa, qua haec materia non est illa, aut haec substantia non est illa. Tum quia nulla alia distinctio prior excogitari potest; tum etiam quia haec est maxime intrinseca cuicumque entitati; sicut enim nihil concipi potest magis intrinsecum unicuique enti, quam entitas eius, ita nulla distinctio vel separatio ab alio ente est prior illa quae hac negatione explicatur: Hoc ens non est illud; propter quod intelligi non potest unam entitatem distingui ab alia entitative, ac primo, per aliud a seipsa.

14. Unde etiam fit (quod est novum et sufficiens argumentum contra totam hanc sententiam) non pertinere ad effectum formalem quantitatis distinguere entitative unam materiam ab alia, vel partem materiae a parte materiae, quia, sicut quantitas supponit materiam ut subiectum, ita supponit individuam entitatem eius, quae per seipsam entitative distincta est ab alia entitate simi-

los que se reciben, y distintas partes de la cantidad suponen partes del sujeto entitativamente distintas. Pues aquí también tiene aplicación aquel argumento de Cayetano, que el acto singular supone la potencia singular, cosa que es verdadera principalmente en el acto y potencia realmente distintos. Y tanto más cuanto que siendo la cantidad realmente distinta de la materia en que está, no puede hacerla en la realidad distinta de sí misma; luego supone en ella la entidad que por sí puede distinguirse de su cantidad; luego por la misma podrá distinguirse de todos los otros que no son ella misma; por tanto, esto no pertenece al efecto formal de la cantidad.

Lo mismo puede también finalmente confirmarse *a posteriori*, pues si Dios, separada la cantidad, conservase por ejemplo la sustancia del cuerpo de Pedro, las entidades parciales de materia que están en las manos, pies, cabeza, etc., siempre permanecerían entitativamente distintas, sea que permaneciesen unidas o que no, pues aunque una entidad pudiese unirse o separarse de otra, a pesar de todo, hacerse una la otra o reunirse una y otra en un individuo indivisible conservando su entidad, es una abierta repugnancia, ya que serían distintas y no serían distintas.

15. Por consiguiente, la distinción que supone la cantidad en la sustancia es distinción entitativa y sustancial, y ésta es la que por sí pertenece a la unidad individual de que tratamos, pues por ella se concibe que el individuo es distinto de todos los otros, sea dentro de la misma especie, si se compara con los semejantes, sea bajo el género o bajo cualquier otro predicado común si se compara con todos los otros; luego, si la cantidad aporta alguna distinción, será algo accidental a la razón de individuo, y que sobreviene al mismo; luego, por dicha razón no pertenecerá la cantidad al principio de individuación de que tratamos. Esto se explica por la misma naturaleza de la cosa, pues la cantidad, como da a la sustancia la unidad cuantitativa, así puede sólo darle también la distinción cuantitativa, o "situal", de las cuales la primera sólo consiste en esto, que una sustancia esté separada de otra bajo los diversos términos de la cantidad, y así no sea continua con aquélla con la continuidad propia de la cantidad; y la segunda

li; ergo distinctae quantitates supponunt distincta subiecta in quibus recipiantur, et distinctae partes quantitatis, partes etiam subiecti entitative distinctas. Nam et hic locum habet argumentum illud Caietani, quod actus singularis supponit potentiam singularem, quod maxime verum est in actu et potentia realiter distinctis. Eo vel maxime quod, cum quantitas re distincta sit a materia in qua inest, non potest illam facere re distinctam a seipsa; ergo supponit in illa entitatem quae per se potest distingui a sua quantitate; ergo per eamdem poterit distingui ab omnibus aliis quae non sunt ipsa; non ergo hoc pertinet ad effectum formalem quantitatis. Quod denique a posteriori confirmari potest; nam, si Deus, separata quantitate, conservaret substantiam corporis Petri, verbi gratia, entitates partiales materiae, quae sunt in manibus, pedibus, capite, etc., semper manerent entitative distinctae, sive manerent unitae, sive non, quia, licet una entitas possit coniungi vel separari ab alia, tamen unam fieri aliam, aut utramque coalescere in unam indivisibilem, conservando suam entitatem, aperta repugnantia est, quia et essent distinctae et non essent distinctae.

15. Distinctio, ergo, quam supponit quantitas in substantia, est distinctio entitativa et substantialis: haec autem est quae per se pertinet ad unitatem individualem, de qua tractamus; nam per hanc intelligitur individuum esse distinctum ab omnibus aliis, vel sub eadem specie, si cum similibus comparetur, vel etiam sub genere, vel sub quocumque praedicato communi, si cum omnibus aliis conferatur; ergo, si aliquam distinctionem confert quantitas, illa erit per accidens ad rationem individui, et superveniens illi; non ergo ea ratione pertinebit quantitas ad principium individuationis, de qua agimus. Quod ex re ipsa explicatur, nam quantitas, sicut dat substantiae unitatem quantitativam, ita solum potest dare vel distinctionem quantitativam, vel situalem, quarum prior solum consistit in hoc quod una substantia sit sub diversis terminis quantitatis ab alia, et ita non sit continua illi continuatione propria quantitatis; posterior autem consistit in hoc quod

consiste en que una sustancia esté fuera del sitio o lugar de la otra. Con lo cual también se salva que la cantidad del mismo modo que distingue, constituye, pues primeramente hace a la sustancia extensa en sí misma, unida y determinada cuantitativamente y que posea esta determinada mole corpórea, y consecuentemente, hace que ocupe espacio local; y de modo semejante, primero la distingue cuantitativamente, y luego de modo "situal"; ahora bien: toda esta distinción está fuera de la razón de sustancia individual, y es para ella algo accidental, como lo es la cantidad misma.

16. Esto, ciertamente, en la distinción "situal" es evidente por sí mismo, ya que es muy extrínseca y mudable, y por mucho que cambie de sitio la cosa cuanta, permanece la misma numéricamente; más aún: una misma sustancia corpórea numérica puede ser conservada por la potencia de Dios sin sitio, sea con cantidad o sin ella, al modo como está el Cuerpo de Cristo en la Eucaristía. Y de modo semejante, la misma cosa cuanta puede constituirse por la potencia de Dios en un doble sitio, como tratando del misterio de la Eucaristía mostré extensamente, y también dos cuerpos distintos pueden colocarse en un mismo sitio, como ha hecho Dios con frecuencia, y se demostró en la materia de la resurrección. Por consiguiente, esta distinción situal no afecta para nada a la unidad y distinción numérica. Ahora bien: sobre la distinción cuantitativa se da el mismo juicio que sobre la cantidad y la unidad que proviene de ella, la cual mostramos ya antes que es accidental para la unidad intrínseca y entitativa de la sustancia material; por lo cual, aunque acompañe naturalmente a aquélla al modo de una propiedad, con todo en el orden de la naturaleza la supone, y más bien es causada por ella que la causa. Y, finalmente, la sustancia material podría conservarse la misma numéricamente de potencia absoluta sin la cantidad, y, por consiguiente, podría retener toda la unidad individual con la incomunicabilidad y distinción sustancial, sin ninguna unidad ni distinción cuantitativa.

17. Por lo cual, también Soncinas y el Ferrariense confiesan finalmente que la sustancia material no tiene la unidad trascendental por la cantidad, pero que, sin embargo, es numéricamente una mediante la cantidad. Es extraño,

una substantia sit extra situm seu locum alterius. Unde etiam salvatur quod quantitas ita distinguit sicut constituit; primo enim facit substantiam in se extensam, unitam et determinatam quantitative et habentem hanc corpoream molem, consequenter vero facit illam replere spatium locale; et similiter primario distinguit quantitative, et deinde situaliter; tota autem haec distinctio est extra rationem substantiae individuae, et accidentaria illi, sicut et ipsa quantitas.

16. Quod quidem in distinctione situali est per se evidens, quia est valde extrinseca et mutabilis, et quantumvis res quanta situm mutet, eadem numero manet; immo per Dei potentiam potest eadem numero substantia corporea, vel sine quantitate, vel cum illa sine situ servari, ad eum modum quo est Christi corpus in Eucharistia. Et similiter potest res eadem quanta cum duplici situ per Dei potentiam constitui, ut tractando de mysterio Eucharistiae late ostendi [1], et duo distincta corpora in eodem situ collocari possunt, et a Deo saepe factum est, ut in materia de resurrectione demonstratum est [2]. Haec ergo situalis distinctio nihil ad unitatem et distinctionem numericam refert. De distinctione autem quantitativa, idem iudicium est quod de ipsa quantitate, et unitate ab illa proveniente, quam supra ostendimus esse accidentalem ad unitatem intrinsecam et entitativam substantiae materialis; unde, licet illam naturaliter comitetur ad modum proprietatis, tamen ordine naturae supponit illam, et potius causatur ab illa quam causet illam. Ac denique de potentia absoluta posset materialis substantia eadem numero sine sua quantitate servari, et consequenter retinere totam unitatem individuam cum incommunicabilitate ac distinctione substantiali absque unitate et distinctione quantitativa.

17. Quocirca etiam Soncin. et Ferrar. tandem fatentur substantiam materialem non habere a quantitate unitatem transcendentalem, sed tamen esse unam numero per

[1] Tertio tom., in III part., disp. LII, sect. 3.
[2] Secundo tom., in III part., disp. XLVIII, sect. 5.

con todo, que tan fácilmente se aparten del verdadero sentido de la cuestión y usen términos equívocos. Efectivamente, como hemos advertido muchas veces y todos suponen, y ellos mismos —según creo— no ignoran, cuando aquí tratamos de la unidad numérica, no tomamos el número en cuanto que es una especie de cantidad, sino en cuanto puede hallarse en cualesquiera entes, como indica Santo Tomás en el *Opúsculo* 16, c. últ., donde dice de este modo que *incluso la sustancia inmaterial es una numéricamente;* del mismo modo que Aristóteles en el libro V de la *Metafísica* distinguió la unidad numérica, específica, genérica y proporcional. Por tanto, esta unidad numérica es en cada cosa trascendental, igual que la unidad específica o formal es a su manera trascendental respecto de la naturaleza común; luego, si la sustancia material tiene unidad individual trascendental, y no por la cantidad, no pertenece la cantidad intrínsecamente al principio de individuación de la sustancia. Hay que añadir a esto que del mismo modo que la sustancia tiene unidad numérica predicamental por la cantidad, por la cantidad misma no sólo se distingue, sino que se constituye y se hace indivisa en sí e incomunicable cuantitativamente por la misma cantidad, pues no podría la cantidad hacer a algo uno dentro de su género, si no lo hiciese también indiviso, ya que en ello consiste la razón de unidad; por consiguiente, si hablan constante y unívocamente de la incomunicabilidad y distinción del mismo género, distribuyen mal estos oficios, atribuyendo uno a la materia y otro a la cantidad; y, por el contrario, si ahora hablan de la incomunicabilidad sustancial y después de la distinción cuantitativa, no se mantienen en el verdadero sentido de la cuestión y admiten una equivocidad en el uso de las palabras.

Se rechaza el segundo modo de explicar la materia signada

18. La segunda explicación es que la materia signada por la cantidad no incluye a la cantidad misma intrínsecamente, sino como término de la relación de la misma materia a aquélla. Efectivamente, la materia, por su naturaleza, es capaz de cantidad; pero como tal no puede ser principio completo de individuación, ya que es indiferente a cualquier cantidad, lo mismo que a cualquier for-

quantitatem. Sed mirum est quod tam facile divertant a vero sensu quaestionis et terminis aequivoce utantur. Ut enim saepe admonuimus et omnes supponunt, et ipsi (ut existimo) non ignorant, cum hic agimus de unitate numerica, non accipimus numerum, ut est species quantitatis, sed ut in quibuscumque entibus reperiri potest, ut notat D. Thomas, Opusc. 16, c. ult., ubi hoc modo ait *substantiam etiam immaterialem esse unam numero;* quomodo etiam Aristoteles, in V Metaph. distinxit unum numero, specie, genere et proportione. Haec ergo unitas numerica in unaquaque re transcendentalis est, sicut unitas specifica vel formalis suo modo est transcendentalis respectu naturae communis; ergo, si substantia materialis habet unitatem individuam transcendentalem, et non per quantitatem, non pertinet quantitas intrinsece ad principium individuationis substantiae. Adde, eo modo quo substantia est una numero praedicamentali per quantitatem, non solum distingui, sed etiam constitui et fieri in se indivisam et incommunicabilem quantitative per eamdem quantitatem; non enim posset quantitas facere aliquid unum in suo genere, nisi faceret etiam indivisum, cum in hoc ratio unius consistat; si ergo constanter et univoce loquuntur de incommunicabilitate et distinctione eiusdem generis, male distribuunt haec munera, aliud materiae, aliud quantitati tribuendo; si autem nunc de incommunicabilitate substantiali, postea de distinctione quantitativa loquuntur, non persistunt in vero quaestionis sensu et aequivocationem admittunt in usu verborum.

Secundus modus exponendi materiam signatam reiicitur

18. Secunda expositio est materiam signatam quantitate non includere quantitatem ipsam intrinsece, sed ut est terminum habitudinis materiae ad ipsam. Est enim materia natura sua capax quantitatis, sed ut sic non potest esse completum principium individuationis, quia est indifferens ad quamcum-

ma; y por una acción del agente previa a la generación se determina que sea capaz de esta cantidad y no de otra, y aquélla, en cuanto tal, es la que se dice que es principio de individuación. Y entendemos por cantidad en este lugar, no sólo la cantidad matemática (por llamarla así), sino la física, es decir, modificada por cualidades y disposiciones físicas. Y así explicó este punto Cayetano en el *De Ente et Essentia,* c. 2, q. 5. Le sigue Iavello, en el V *Metaph.,* q. 15, y antes que ellos Egidio, *Quodl.* I, q. 5, a. 1.

Pero, sin embargo, esta sentencia desagradó al mismo Cayetano, I, q. 29, a. 1, a causa del argumento que después referiré, y por esto halló otro modo de hablar (si es que en realidad es otro); dice efectivamente que el principio de individuación no es la materia en cuanto que está en potencia para esta cantidad, sino en cuanto que virtualmente precontiene esta cantidad o es la raíz y el fundamento de esta cantidad. Sin embargo, no entiendo suficientemente qué es lo que con esas palabras se significa como distinto *a priori,* ya que la materia (especialmente en la opinión de Cayetano y de otros tomistas) no precontiene la cantidad en el género de causa eficiente, sino que ésta se hace por un agente extrínseco, o resulta de la forma; por consiguiente, sólo puede precontenerla en el género de causa material; y esto no es otra cosa que tenerla en potencia receptiva, o —lo que es igual— tener potencia para ella; del mismo modo que la materia en cuanto precontiene la forma, no puede ser otra cosa que la materia, en cuanto está en potencia para la forma, o más bien en cuanto que está en potencia receptiva para la forma, ya que no la precontiene de otro modo que en el género de causa material, e igual también, por consiguiente, en el caso presente por el mismo motivo. Por tanto, todas aquellas palabras, la materia como fundamento, como raíz, como causa, se reducen a una misma cosa, ya que la materia no es fundamento de la cantidad, sino material y pasivo, ni es la raíz como primer sujeto, ni la causa, si no es sólo la material, que consiste en la razón de potencia receptiva, de la que se educe la forma; luego con todas aquellas palabras no puede significarse otra cosa que la potencia de la misma materia. Por lo cual, el argumento del mismo Cayetano y los que haremos nosotros valen igualmente en contra de esta opinión, que por esta razón no ha de ser tratada como diversa.

que quantitatem, sicut ad quamvis formam; per actionem autem agentis praeviam ad generationem determinatur ut sit capax huius quantitatis, et non alterius, et illa ut sic dicitur esse individuationis principium. Per quantitatem autem intelligimus hoc loco non solam mathematicam quantitatem (ut sic dicam), sed physicam, id est, physicis qualitatibus et dispositionibus affectam. Ita rem hanc explicuit Caietan., de Ente et essentia, c. 2, q. 5. Sequitur Iavell., V Metaph., q. 15, et ante illos Aegid., Quodl. I, q. 5, a. 1. Haec vero sententia displicuit eidem Caiet., I, q. 29, a. 1, propter argumentum quod infra referam, et ideo alium invenit dicendi modum (si tamen est alius); ait enim non materiam ut est in potentia ad hanc quantitatem, sed ut virtute praehabens hanc quantitatem, seu ut est radix et fundamentum huius quantitatis, esse principium individuationis. Verumtamen non satis intelligo quid his verbis distinctum a priori significetur, quia materia (praesertim in sententia Caietan. et aliorum thomistarum) non praehabet quantitatem in genere causae effectivae, sed ab extrinseco agente fit vel resultat a forma; solum ergo potest illam praehabere in genere causae materialis; hoc autem nihil aliud est quam habere illam in potentia receptiva, seu (quod idem est) habere potentiam ad illam; sicut materia ut praehabens formam nihil aliud esse potest quam materia ut est in potentia ad formam, seu potius ut est in potentia receptiva formae, quia non aliter praehabet quam in genere causae materialis; idem ergo est in praesenti propter eamdem rationem. Omnia ergo illa verba, materia ut fundamentum, ut radix, ut causa, eodem revolvuntur, quia materia non est fundamentum quantitatis, nisi materiale et passivum, neque est radix ut primum subiectum, nec causa, nisi materialis, quae consistit in ratione potentiae receptivae, ex qua forma educitur; ergo illis omnibus verbis nihil aliud subesse potest, nisi potentia ipsius materiae. Quocirca et argumentum ipsius Caietani, et quae nos faciemus, aeque procedunt contra hanc sententiam, et ideo necesse non est illam ut diversam tractare.

19. A éstas ha de añadirse también aquella otra opinión que afirma que la materia signada no es otra cosa que la materia inmediatamente dispuesta para esta forma, ya que no se dispone más que con la cantidad modificada por tales cualidades. Esta sentencia puede mantenerse de dos maneras: en primer lugar, entendiendo que la cantidad y demás disposiciones están inherentes en la materia y permanecen en ella, y que simplemente preceden en orden de naturaleza a la introducción de la forma, y así puede rectamente entenderse la materia dispuesta y "signada" para la forma; con todo, establecer de este modo a la materia signada como principio de individuación es caer en la sentencia precedente de Capréolo, ya que esta materia signada incluye intrínsecamente la cantidad y los accidentes, los cuales es imposible que estén incluídos en el principio de individuación como ya mostramos. Y si se dice que tales disposiciones, aunque estén inherentes en la materia, a pesar de todo no están incluídas en el individuo intrínseca y formalmente, sino que vienen a ser como condiciones requeridas, en contra de eso está el hecho de que entonces tiene que suceder que el principio de individuación intrínseca y formalmente es sólo algo común a muchos individuos, a saber, la propia materia en sí misma; ahora bien, esto es imposible, como arriba argüíamos. Por lo cual eso no sería ya asignar lo que en sí y en realidad es el principio de individuación, sino a lo sumo aquello que para nosotros puede ser la señal de la individuación, o la ocasión de la producción de tal individuo respecto del agente, acerca de los cuales modos hablaremos después.

Por lo tanto, puede también defenderse esta sentencia en otro sentido: suponiendo que la cantidad y las otras disposiciones no están en la materia, sino en el compuesto, y que en cuanto que obran la última disposición siguen a la forma; y en tal sentido, es lo mismo estar la materia dispuesta, que tener orden o potencia determinada para esta cantidad con estas disposiciones; y así coincide este modo de hablar con la segunda exposición aducida.

20. Por consiguiente, toda esta explicación la juzgo falsa. Pues en primer lugar se supone en ella que la materia no tiene cantidad inherente en sí, ni las otras disposiciones, cosa que aunque es probable, quizá no lo es tanto como lo con-

19. Cum his etiam coniungenda est alia, quae dicit materiam signatam nihil aliud esse quam materiam ultimo dispositam ad hanc formam, quia non disponitur nisi quantitate talibus qualitatibus affecta. Haec autem sententia dupliciter affirmari potest: primo intelligendo quantitatem et alias dispositiones inhaerere et manere in materia, et simpliciter praecedere ordine naturae introductionem formae, et sic recte potest intelligi materia disposita et signata ad formam; tamen hoc modo ponere materiam signatam principium individuationis est incidere in priorem sententiam Capreoli, quia haec materia signata includit intrinsece quantitatem et accidentia, quae impossibile est includi in principio individuationis, ut ostendimus. Quod si dicatur has dispositiones licet inhaereant materiae, non tamen includi in individuo intrinsece et formaliter, sed esse veluti conditiones requisitas, contra hoc est quia inde fit principium individuationis intrinsece et formaliter solum esse aliquid commune multis individuis, scilicet, materiam ipsam secundum se; hoc autem est impossibile, ut supra argumentabamur. Unde hoc non esset assignare id quod in se et revera est principium individuationis, sed ad summum id quod potest esse signum individuationis quoad nos, vel occasio productionis talis individui respectu agentis, de quibus modis postea dicemus. Alio ergo modo potest doceri haec sententia, supponendo quantitatem et alias dispositiones non inesse materiae, sed composito, et ut conficiunt ultimam dispositionem consequi formam, et in hoc sensu idem est materiam esse dispositam quod habere ordinem seu potentiam determinatam ad hanc quantitatem cum his dispositionibus; atque hoc modo coincidit hic modus loquendi cum secunda expositione adducta.

20. Hanc ergo totam expositionem falsam esse censeo. Et imprimis in illa supponitur materiam non habere sibi inhaerentem quantitatem et dispositiones alias, quod, licet probabile sit, fortasse tamen non est aeque probabile ac contrarium. Deinde,

trario. Además, supuesta tal sentencia, arguye Cayetano en la I parte, que la potencia de la materia para recibir la cantidad está en el género de la cantidad, puesto que la potencia y el acto están en el mismo género, como dice Aristóteles en el libro X de la *Metafísica;* luego tampoco aquella potencia para la cantidad puede pertenecer intrínsecamente al principio de individuación de la sustancia, pues, de lo contrario, el individuo de la sustancia no sería sustancialmente uno: constaría, efectivamente, de cosas pertenecientes a varios predicamentos. A pesar de todo, esta razón, tomada en sí, no es eficaz, pues como bien responde Iavello, la potencia pertenece al género de su acto primario, al que por sí e inmediatamente se ordena, y del que a su manera toma la especie; y la materia, en cambio, no está de tal modo en potencia para la cantidad que se ordene a ella esencial y primariamente, sino a la forma sustancial, y por ello no es preciso que pertenezca al predicamento de la cantidad. Y lo que en favor de Cayetano insta Fonseca en el libro V de *Metaph.*, c. 6, q. 4, que la potencia de la materia, aunque absolutamente no pertenezca a la cantidad, sin embargo, en cuanto receptiva de ella pertenece a dicho predicamento, esto —digo— no urge la dificultad, ya que tal reduplicación de la materia, en cuanto receptiva de la cantidad, no añade una potencia real a la misma materia, sino que explica tal potencia solamente en nuestro modo de concebir y de hablar por la relación a un término secundario que es la cantidad, y, por tanto, no es menester que por tal motivo pertenezca al predicamento de la cantidad. Por consiguiente, en lo referente a la fuerza del argumento fundado en el axioma: *El acto y la potencia están en el mismo género,* es buena la respuesta de Iavello, como más extensamente trataremos después al ocuparnos de la causa material de los accidentes.

21. A pesar de todo, de la respuesta misma se toma un argumento eficaz contra esta opinión: en efecto, si la potencia de la materia antes dice referencia a la forma sustancial que a la cantidad, también, por consiguiente, queda determinada primero su potencia para esta forma sustancial que para esta cantidad; luego no queda signada o determinada para esta forma por la potencia para esta cantidad. La primera consecuencia es evidente, porque la potencia queda determinada para el acto de un modo proporcionado a sí; y, por consiguiente,

supposita illa sententia, argumentatur Caiet., in I, nam potentia materiae ad quantitatem recipiendam est in genere quantitatis, quoniam potentia et actus sunt in eodem genere, ut Aristoteles ait, X Metaph.; ergo neque illa potentia ad quantitatem potest intrinsece pertinere ad principium individuationis substantiae, alias individuum substantiae non esset per se unum: constaret enim ex rebus diversorum praedicamentorum. Haec tamen ratio per se sumpta non est efficax; bene enim respondet Iavellus potentiam pertinere ad genus sui actus primarii, ad quem per se primo ordinatur, et a quo suo modo sumit speciem; materia autem non est ita potentia ad quantitatem ut per se primo ad illam ordinetur, sed ad formam substantialem, et ideo necesse non est ut ad praedicamentum quantitatis pertineat. Quod autem in favorem Caietani instat Fonseca, V Metaph., c. 6, q. 4, quamvis potentia materiae simpliciter non pertineat ad quantitatem, tamen ut receptivam quantitatis ad illud praedicamentum pertinere, hoc (inquam) non urget, quia illa reduplicatio materiae, ut receptivae quantitatis, non addit potentiam realem ipsi materiae, sed solum secundum nostrum modum concipiendi et loquendi explicat illam potentiam per habitudinem ad secundarium terminum, qui est quantitas, et ideo necesse non est ut ea ratione ad praedicamentum quantitatis pertineat. Quod ergo attinet ad vim argumenti fundati in illa maxima, *actus et potentia sunt in eodem genere,* bona est responsio Iavelli, ut latius infra dicemus, tractando de causa materiali accidentium.

21. Tamen ex eadem responsione sumitur argumentum efficax contra hanc ipsam opinionem; nam si potentia materiae prius respicit substantialem formam quam quantitatem, ergo prius etiam determinatur eius potentia ad hanc formam substantialem quam ad hanc quantitatem; ergo non signatur seu determinatur ad hanc formam per potentiam ad hanc quantitatem. Prima consequentia patet, tum quia potentia determinatur ad actum modo sibi proportio-

si la potencia misma es sustancial y no dice referencia al acto accidental más que mediante el sustancial, no queda determinada más que con la misma relación y proporción; además, porque según el parecer de estos autores, en la realidad la materia no recibe esta cantidad sino mediante esta forma, y porque recibe esta forma, recibe, por ello, esta cantidad; luego, de modo semejante, en la potencia no se determina su capacidad para esta cantidad sino en cuanto se determina para esta forma. Y el mismo argumento vale según la otra forma de hablar de Cayetano acerca de la materia, en cuanto que precontiene la cantidad, pues la materia no precontiene la cantidad más que en cuanto precontiene la forma a la que sigue la cantidad; luego no precontiene esta cantidad con estas disposiciones más que en cuanto precontiene esta forma a la que siguen esta cantidad y estas disposiciones; luego no puede quedar signada para esta forma por el hecho de que precontenga esta cantidad. Finalmente, vale la misma forma de argumentar contra la otra locución de la materia dispuesta con la última disposición, pues la materia no queda determinada para tal última disposición sino mediante la forma; suponemos, pues, que no se recibe en ella, sino en el compuesto; luego no puede la materia quedar signada sea mediante la relación a tal disposición, sea por la misma disposición en cuanto actualmente recibida, puesto que de uno y otro modo absolutamente precede la determinación de esta materia para esta forma, tanto según la relación cuanto según la actual recepción. Pero esta razón vale acerca de la última disposición, que se da en el instante de la generación y sigue a la forma, pues si alguien pretende que la materia queda signada mediante las disposiciones inmediatamente precedentes, hay que proceder por otro camino.

22. Por lo cual, arguyo en segundo lugar, principalmente contra toda esta disposición, porque la materia es de sí indiferente para esta cantidad y disposiciones, y para otras cosas; pero en el instante de la generación (según esta opinión), con prioridad natural a la recepción de la forma sustancial, se queda desprovista de todo accidente y sin ninguna entidad sobreañadida a ella; luego,

nato; si ergo potentia ipsa substantialis est, et non respicit actum accidentalem, nisi medio substantiali, non determinatur nisi cum eadem habitudine et proportione; tum etiam quia iuxta sententiam horum auctorum in re ipsa materia non recipit hanc quantitatem, nisi mediante hac forma, et quia recipit hanc formam, ideo recipit hanc quantitatem; ergo similiter in potentia non determinatur eius capacitas ad hanc quantitatem, nisi quatenus determinatur ad hanc formam. Idemque argumentum procedit iuxta aliam formam loquendi Caietani de materia, ut praehabet quantitatem, quia materia non praehabet quantitatem, nisi in quantum praehabet formam ad quam sequitur quantitas; ergo nec praehabet hanc quantitatem cum his dispositionibus, nisi in quantum praehabet hanc formam, ad quam sequuntur haec quantitas et hae dispositiones; ergo non potest sigillari ad hanc formam in hoc quod praehabet hanc quantitatem. Denique eadem forma argumentandi procedit contra aliam locutionem de materia disposita ultima dispositione, quia materia non determinatur ad talem dispositionem ultimam, nisi mediante forma; supponimus enim non recipi in illa, sed in composito; ergo non potest materia sigillari vel per habitudinem ad talem dispositionem, vel per ipsam dispositionem ut actu receptam, quia utroque modo praecedit simpliciter determinatio huius materiae ad hanc formam, tam secundum habitudinem quam secundum actualem receptionem. Procedit autem haec ratio de dispositione ultima, quae est in instanti generationis, et consequitur formam. Si quis vero contendat materiam sigillari per dispositiones immediate praecedentes, alia via procedendum est.

22. Unde argumentor secundo principaliter contra totam hanc dispositionem[1], quia materia de se est indifferens ad hanc quantitatem et has dispositiones, et ad alia; sed in instanti generationis (iuxta hanc sententiam) prius natura quam recipit formam substantialem, relinquitur nuda omni accidente, et sine ulla entitate illi superaddita;

[1] *Expositionem*, en algunas ediciones (N. de los EE.).

permanece tan indiferente como de suyo existe; luego, su potencia no está determinada para esta cantidad, ya que no puede entenderse que la potencia de sí indiferente quede determinada sin ninguna adición o mutación que en ella se haga; luego, por tal potencia de este modo indeterminada no queda signada. La mayor es evidente por sí misma por la naturaleza de la materia. La menor es también evidente de acuerdo con los principios de esta opinión que impugnamos, puesto que antes de la forma sustancial, no puede preconcebirse nada sustancial añadido a la materia, porque ¿qué otra cosa sería, o por quién sería hecho, o con qué fundamento, o con qué fin? Ni tampoco nada accidental, ya que ningún accidente precede en la materia a la forma sustancial, y en cualquier opinión no hay accidente alguno que preceda en la materia a la cantidad misma. Dicen algunos que se añade a la materia en aquel instante un cierto modo real y distinto realmente de la materia, previo a la introducción de la forma sustancial con su cantidad y con las otras disposiciones, y que por este modo queda signada la materia, modo que unos llaman sustancial y otros accidental.

Pero unos y otros hablan gratuitamente, ni pueden explicar o dar razón de las cosas que dicen, lo cual es ajeno a la verdadera razón del filosofar. Pues, en primer lugar, pregunto para qué es este modo. Dirán que para que la materia quede determinada a esta forma. Pero, por el contrario, ella es indiferente a este modo y a los demás infinitos modos; ¿qué es, pues, lo que determina a la materia a recibir en aquel instante aquel modo más bien que cualquier otro? Porque si se dice que queda determinada por otro modo, procederíamos hasta el infinito; y si se dice que queda determinada por las disposiciones inmediatamente precedentes, más acertadamente se diría que la materia queda determinada inmediatamente para la forma, y así es ya superfluo tal modo. Además de que los argumentos con que en seguida probaremos que la materia no puede quedar determinada a la forma por las disposiciones precedentes, prueban igualmente que no puede quedar determinada por ellas para la recepción de tal modo. Y si, finalmente, se dice que la materia, sin ninguna determinación previa recibe este modo por la virtud del agente, ¿por qué no se ha de decir lo mismo de la forma? Por consiguiente, sin razón ni fundamento se hace intervenir este modo.

ergo manet aeque indifferens ac de se existit; ergo potentia eius non est determinata ad hanc quantitatem, quia intelligi non potest quod potentia de se indifferens determinetur sine additione ulla vel mutatione in ipsa facta; ergo per talem potentiam sic indeterminatam non sigillatur. Maior per se nota est ex natura materiae. Minor etiam est per se nota in principiis huius sententiae quam impugnamus, quia ante formam substantialem nihil aliud substantiale potest praeintelligi additum materiae; quid enim illud esset, aut a quo fieret, aut quo fundamento, aut ad quid poneretur? Neque etiam aliquid accidentale, quia nullum accidens praecedit in materia ante formam substantialem, et in omni sententia nullum accidens praecedit in materia quantitatem ipsam. Dicunt aliqui addi materiae in illo instanti quemdam modum realem et ex natura rei distinctum a materia, praevium ad introductionem formae substantialis cum sua quantitate et aliis dispositionibus, et per hunc modum sigillari materiam, et nonnulli vocant illum modum substantialem, alii accidentalem. Sed utrique gratis loquuntur, neque explicare possunt aut rationem reddere eorum, quae dicunt, quod est a vera philosophandi ratione alienum. Nam primo inquiro ad quid sit iste modus. Dicent: ut materia determinetur ad hanc formam. Contra, ipsa est indifferens ad hunc modum, et infinitos alios; per quid ergo determinatur materia ut hunc modum in illo instanti recipiat potius quam alium? Si enim dicas determinari per alium modum, procedemus in infinitum; si vero dicas determinari per dispositiones immediate praecedentes, melius dicetur immediate determinari materiam ad formam, et ita superfluus est iste modus. Praeterquam quod argumenta, quibus statim ostendemus non posse materiam per dispositiones praecedentes determinari ad formam, eodem modo probant non posse determinari per eas ad talem modum recipiendum. Si vero tandem dicatur, materiam sine ulla determinatione praevia recipere hunc modum virtute agentis, cur non dicetur idem de forma? Sine ratione ergo vel fundamento interponitur hic modus.

23. En segundo lugar, preguntaría cuándo y por quién es hecho este modo; porque o bien se hace paulatinamente mientras se dispone la materia, o se hace en un instante, sea previo a la generación, sea en el mismo de la generación. Y ninguna de estas dos cosas puede entenderse o explicarse cómodamente, porque si se dice que se hace sucesiva y paulatinamente con las disposiciones, será susceptible de intensidad como son ellas; será, por tanto, un accidente, y por tanto, se corromperá en el instante de la generación. Igualmente, por esta parte el principio de individuación será intensible y remisible; y será también materia signada en sí y modificada en orden a la forma, con prioridad temporal a la recepción de ésta. Y, consiguientemente, estando este modo en inmediata repugnancia con el otro modo de determinación que tiene la materia respecto de la forma bajo la que existe, se sigue que la materia pierde a aquél también poco a poco, y con el mismo motivo podría inferirse que poco a poco y sucesivamente pierde la unión con tal forma, cosas todas que son absurdas e improbables. Y todo esto se infiere más claramente si suponemos que este modo se hace todo simultáneamente en algún instante precedente al de la generación, pues entonces la materia estaría al mismo tiempo bajo una forma y signada últimamente por otra, aparte de que no puede darse razón de por qué se hace más bien en un instante que en otro, hablando de aquellas cosas en que la materia no es apta para la recepción de la forma. En cambio, si se dice que se hace simultáneamente en el instante mismo de la generación, se sigue que la materia queda despojada con prioridad natural a la recepción de tal modo, y, por consiguiente, nada resiste al agente para que no haga en ella todo cuanto puede; por consiguiente, de la misma forma que se dice que hace en ella inmediatamente tal modo, mucho mejor se podría decir que hace inmediatamente su propia forma.

24. En tercer lugar, preguntaría qué es este modo. Porque no es sustancial, primeramente porque no siendo la naturaleza ni una parte suya, ni la subsistencia ni la existencia, no puede concebirse qué es. Además, o bien es enteramente absoluto incluso según una relación trascendental, y esto no podría afirmarse consecuentemente, sea porque se dice que por él queda determinada la materia para esta forma o cantidad, sea también porque mediante él se dice que la mate-

23. Secundo inquiram quando et a quo fiat iste modus; nam vel fit paulatim, dum materia disponitur, aut fit in uno instanti, aut praevio ad generationem, aut in ipso instanti generationis. Nihil autem horum commode intelligi aut explicari potest; nam si dicatur fieri successive et paulatim cum dispositionibus, erit intensibilis sicut illae; erit ergo aliquod accidens, ac proinde in instanti generationis corrumpetur. Item ex hac parte principium individuationis erit intensibile et remissibile; erit etiam materia prius tempore sigillata in seipsa et modificata ad formam, quam illam recipiat. Et consequenter, cum hic modus sit immediate repugnans cum alio modo determinationis, quam materia habet respectu formae sub qua existit, sequitur materiam etiam paulatim illum amittere, et eadem ratione posset inferri paulatim et successive amittere unionem cum tali forma, quae omnia sunt absurda et improbabilia. Eademque apertius sequuntur si ponatur hic modus fieri totus simul in aliquo instanti ante instans generationis; nam tunc materia esset simul sub una forma, et ultimo sigillata ad aliam; praeterquam quod non potest reddi ratio cur in uno instanti fiat potius quam in alio, loquendo de his in quibus materia non est apta ad recipiendam formam. Si vero dicatur fieri simul in instanti generationis, sequitur materiam prius natura relinqui nudam quam recipiat talem modum, et consequenter nihil resistere agenti quominus in illam agat quantum potest; ergo, sicut dicitur immediate agere talem modum, multo melius dicetur immediate agere suam formam.

24. Tertio, inquiram quid sit iste modus. Non est enim substantialis, primo, quia cum nec sit natura nec pars naturae, nec subsistentia nec existentia, concipi non potest quid sit. Deinde, vel est omnino absolutus etiam secundum relationem transcendentalem, et hoc non dicetur consequenter, tum quia per illum dicitur determinari materia ad hanc formam vel quantitatem, tum etiam quia per illum dicitur sigillari mate-

ria queda signada; por consiguiente, si él es enteramente absoluto, la materia signada será algo enteramente desligado de la cantidad y del orden a la cantidad, lo cual va en contra de la referida sentencia. Y casi se hará el mismo argumento si se pone aquel modo con una cierta relación trascendental, pues para que el modo sea sustancial, es preciso que el término primario de aquella relación sea la forma sustancial y no la cantidad, y así tampoco pertenecerá el orden a la cantidad, en manera alguna, al principio de individuación. Pero si aquel modo se supone accidental, no puede explicarse qué es o a qué predicamento se reduce; además, repugna también a aquella sentencia el que los accidentes no están en la materia prima; se sigue también que el principio de individuación es un ser accidental integrado por la sustancia y el accidente y que el individuo añade a la especie un modo accidental naturalmente distinto de la sustancia, cosa que es enteramente falsa.

25. Por lo cual otros responden que la potencia de la materia en tal instante queda determinada para esta cantidad por el mismo agente, sin ninguna cosa o modo intrínseco sobreañadido a ella. Pero esto envuelve una abierta repugnancia; efectivamente, o se está hablando del agente como preconcebido en acto primero antes de su acción, y de este modo es imposible que por él quede determinada la intrínseca potencia y capacidad de la materia, por ser cosas enteramente distintas, y porque la una como tal en acto no inmuta a la otra. Por lo cual, si en dicho instante quedase aquel agente aniquilado antes de actuar en la materia y se aplicase otro, induciría en ella una forma distinta, proporcionada a sí.

En cambio, si se está tratando del agente en acto segundo, o de su acción, implica entender que el agente, por su acción, determina a la materia y no pone en ella nada intrínseco para determinarla, porque tal acción del agente está en el paciente, en el cual tiene necesariamente algún término.

26. Puede responderse que el agente determina a la materia mediante su acción, pero no por la que tiene en el instante de la generación, sino por la que tuvo inmediatamente antes de aquel instante. La cual respuesta coincide con la sentencia que afirma que las disposiciones que precedieron inmediatamente antes

ria; si ergo ille est omnino absolutus, materia signata erit quid omnino absolutum a quantitate et ab ordine ad quantitatem, quod est contra praedictam sententiam. Et fere idem argumentum fiet si ponatur ille modus cum habitudine aliqua transcendentali; nam ut modus sit substantialis, oportet ut terminus primarius illius habitudinis sit forma substantialis, et non quantitas, et ita etiam nullo modo ordo ad quantitatem pertinebit ad principium individuationis. Si autem ille modus ponitur accidentalis, explicari non potest quid sit vel ad quod praedicamentum revocetur; repugnat etiam illi sententiae quod accidentia non sunt in materia prima; sequitur etiam individuationis principium esse ens per accidens ex substantia et accidente conflatum, et individuum addere supra speciem modum accidentalem ex natura rei distinctum a substantia, quod omnino falsum est.

25. Quapropter alii respondent potentiam materiae in eo instanti determinari ad hanc quantitatem ab ipso agente sine ulla re aut modo intrinseco ei superaddito. Sed hoc apertam involvit repugnantiam; nam, vel est sermo de agente ut praeintellecto in actu primo ante actionem eius, et hoc modo impossibile est ut per illud determinetur intrinseca potentia et capacitas materiae, cum sint res omnino distinctae, et una ut sic actu non immutet aliam. Unde, si in eo instanti illud agens annihilaretur priusquam ageret in materia, et aliud applicaretur, distinctam formam sibi proportionatam in eamdem induceret. Si vero sit sermo de agente in actu secundo, seu de actione eius, implicat intelligere agens per actionem suam determinare materiam, et nihil intrinsecum ponere in illa ad determinandam illam, quia talis actio agentis est in passo, in quo necessario habet aliquem terminum.

26. Responderi potest agens determinare materiam per actionem suam, non quam habet in instanti generationis, sed quam habuit immediate ante illud instans. Quae responsio coincidit cum ea sententia quae dicit dispositiones quae immediate ante

dejan la potencia de la materia determinada, aunque no dejen en ella nada real. Lo cual ciertamente no puede entenderse de la determinación intrínseca y positiva a causa del argumento dado, de que la capacidad de la materia es de suyo universal e indiferente; luego no puede limitarse intrínsecamente si no se le añade algo o se inmuta en sí misma de algún modo; y nada de esto se hace en ella; y aquella relación a las disposiciones precedentes es sólo una cierta relación de razón o determinación extrínseca.

Y se confirma, porque si las disposiciones precedentes determinan la materia, lo harán o bien eficientemente o bien formalmente, puesto que ningún otro género de causalidad pueden tener aquellos accidentes en la materia, ya que aunque en comparación de la forma se diga que concurren materialmente, sin embargo, con respecto a la materia, de ningún modo pueden hacerlo, porque con ella no se relacionan como potencias, sino como actos; luego sólo pueden determinarla o formalmente o eficientemente. Ahora bien: formalmente no, porque la forma que no existe no tiene ningún efecto formal real; por lo cual, como la materia en aquel instante perdió aquellas formas accidentales, perdió todos los efectos formales de ellas. Ni tampoco eficientemente, sea por la misma razón, de que lo que no existe no obra, sea también porque la materia nada recibe antes de la forma, como se mostró; por consiguiente, de ningún modo puede entenderse la potencia de la materia intrínsecamente determinada a esta cantidad, de tal manera que pueda así ser principio de su individuación.

Y todo este raciocinio puede aplicarse en contra del último modo de hablar de Cayetano, porque la materia de sí no precontiene más esta cantidad que otra, ni es más la raíz de ésta que de otra; pregunto, pues, por qué es determinada de modo que en aquel instante de la generación precontenga más esta cantidad que aquélla, o sea la raíz de ésta más bien que de otra, y de nuevo se reproduce todo el argumento aducido. Lo cual vale igualmente contra el otro modo de explicar la materia signada, que la materia esté dispuesta por las disposiciones precedentes (pues de las subsiguientes se habló ya bastante en la primera razón y en los argumentos aducidos en contra de la opinión de Capréolo); en efecto, tales disposiciones nada dejan en la materia, puesto que —tal como se supone— se corrompen totalmente; luego no pueden dejarla intrínseca y positivamente dispuesta, como se demuestra por los argumentos propuestos; porque decir dispuesta o determinada viene a ser igual, ya que estas dos palabras envuelven la misma realidad.

27. Y digo siempre *intrínseca y positivamente*, porque negativamente, por virtud de las disposiciones precedentes, queda la materia en estado de no repugnancia a la introducción de esta forma, cosa que más bien es permanecer indiferente que determinada. Por otra parte, extrínsecamente puede decirse determinada naturalmente aquí y ahora para recibir esta forma, porque tal vez con una cierta consecución natural este agente, aquí y ahora, acerca de este sujeto, inmediatamente después de esta alteración se halla en el orden natural determinado a la introducción de esta forma. Pero esto, en realidad, es más bien determinación del agente que de la materia, y, por ello, tal determinación no puede lograr que la materia sea principio intrínseco de individuación, sino que pertenece al principio extrínseco que se toma de parte del agente. Y tanto más cuanto que según este modo de determinación antes se concibe al agente determinado a introducir esta forma que determinado a esta cantidad y a las otras disposiciones, pues esta forma la induce por sí, y en cambio, esta cantidad y disposiciones, en cuanto resultantes de esta forma, de acuerdo con la sentencia que ahora exponemos. Por lo cual, finalmente, puede hacerse un argumento general: porque la materia no queda dispuesta ni determinada inmediatamente por sí más que a esta forma, y a causa de ella, y por razón de ella, recibe estos accidentes; por ello, en sí misma y en el orden natural, la forma no puede ser ésta a causa de estos accidentes, ni a causa del orden a ellos y, consiguientemente, tampoco mediante la materia signada por el orden a algunos accidentes; luego, la materia signada, de este modo explicada, no puede ser el principio de individuación.

Tercera exposición de la misma sentencia acerca de la materia signada

28. La tercera explicación es que acerca del principio de individuación podemos hablar en dos sentidos, primero en sí mismo, es decir, en cuanto que en

praecesserunt, relinquere potentiam materiae determinatam, etiamsi nihil reale in illa relinquant. Quod quidem de determinatione intrinseca et positiva intelligi non potest, propter argumentum factum, quod capacitas materiae de se est universalis et indifferens; ergo non potest limitari intrinsece, nisi ei aliquid addatur, vel aliquo modo in se mutetur; nihil autem huiusmodi in ea fit; habitudo autem illa ad praecedentes dispositiones solum est quaedam relatio rationis, seu determinatio extrinseca. Et confirmatur; nam si dispositiones praecedentes determinant materiam, vel effective, vel formaliter; nullum enim aliud genus causalitatis habere possunt illa accidentia in materia; nam, licet comparatione formae dicantur materialiter concurrere, tamen respectu materiae minime, quia ad illam non comparantur ut potentia, sed ut actus; ergo tantum possunt determinare illam formaliter, vel effective. Sed non formaliter, quia forma quae non est, nullum habet effectum formalem realem; unde sicut materia in illo instanti amisit illas formas accidentales, amisit omnes effectus formales earum. Neque etiam effective, tum eadem ratione, quia quod non est, non efficit, tum etiam quia materia nihil recipit ante formam, ut ostensum est; nullo ergo modo intelligi potest potentia materiae determinata intrinsece ad hanc quantitatem, ut hoc modo possit esse individuationis principium. Atque totus hic discursus applicari potest contra posteriorem modum loquendi Caietani, quia materia de se non magis praehabet hanc quantitatem quam aliam, vel magis est radix huius quam alterius; inquiro ergo per quid determinetur ut in illo instanti generationis magis praehabeat hanc quantitatem quam aliam, vel sit radix huius potius quam alterius, et redit totum argumentum factum. Quod etiam eodem modo procedit contra alium modum explicandi materiam signatam, quod sit materia disposita per praecedentes dispositiones (nam de subsequentibus iam satis dictum est in prima ratione et in argumentis factis contra sententiam Capreoli); nam illae dispositiones nihil relinquunt in materia, cum ipsae omnino corrumpantur, ut supponitur; ergo non possunt illam relinquere intrinsece et positive dispositam, ut argumentis factis convincitur; nam, sive dicas dispositam sive determinatam, perinde est; nam eadem res subest his vocibus.

27. Dico autem semper *intrinsece et positive*, quia negative ex vi praecendentium dispositionum relinquitur materia non repugnans introductioni huius formae, quod potius est manere indifferentem quam determinatam. Rursus extrinsece potest dici hic et nunc naturaliter determinata ad recipiendam hanc formam, quia fortasse naturali quadam consecutione hoc agens hic et nunc circa hoc subiectum immediate post hanc alterationem naturali ordine est determinatum ad hanc formam introducendam. Sed haec revera potius est determinatio agentis quam materiae, et ideo haec determinatio non potest efficere ut materia sit intrinsecum principium individuationis, sed pertinet ad extrinsecum principium, quod est ex parte agentis. Eo vel maxime quod etiam secundum hunc determinationis modum prius intelligitur agens determinatum ad hanc formam introducendam quam ad hanc quantitatem et alias dispositiones; nam hanc formam per se inducit, hanc vero quantitatem et dispositiones, quatenus ex hac forma resultant, iuxta sententiam quam prosequimur. Unde tandem generale potest confici argumentum, quia materia non disponitur nec determinatur per se primo, nisi ad hanc formam et propter hanc formam, et ratione illius recipit haec accidentia, et ideo, secundum se et ordine naturae, non potest forma esse haec propter haec accidentia, nec propter ordinem ad illa, et consequenter nec per materiam signatam per ordinem ad aliqua accidentia; ergo materia signata illo modo explicata non potest esse principium individuationis.

Tertia expositio eiusdem sententiae de materia signata

28. Tertia explicatio est, de principio individuationis dupliciter nos loqui posse, pri-

realidad es el principio constitutivo del individuo como tal, y es la raíz o el fundamento de que se toma la diferencia individual. En segundo lugar podemos hablar del principio de individuación en orden a la producción o multiplicación de los individuos, lo cual es preguntar cuál es el principio y la raíz por la que los individuos sustanciales se multiplican, o por qué se produce más bien este individuo que aquel otro, o por qué se produce distinto de los demás. A su vez, en una y otra consideración puede preguntarse cuál es el principio por sí y en sí de la individuación, o solamente aquello que en orden a nosotros es principio de distinción de un individuo respecto de otro, o sea, lo que es sólo ocasión de tal distinción. Primeramente, por consiguiente, hablando del principio que constituye en la realidad al individuo y del que verdaderamente se toma la diferencia individual contractiva de la especie y constitutiva del individuo, niega esta opinión que la materia signada por la cantidad sea el principio de individuación, porque esto parecen concluir los razonamientos propuestos.

29. En segundo lugar dice esta opinión que la materia es principio y raíz de la multiplicación de los individuos en las sustancias materiales. Se prueba porque es el origen de las generaciones y corrupciones por las que se realiza la multiplicación de los individuos. Asimismo, porque el compuesto de tal materia es corruptible por razón de la misma, y de allí le viene el no poder conservarse perpetuamente; y, por consiguiente, para que se conserve la especie, se requiere la multiplicación de los individuos; por consiguiente, la raíz de esta multiplicación es la materia. Y puede también añadirse que esta raíz es la materia modificada por la cantidad, porque la materia sin cantidad no es capaz de alteración física ni de mutación por varias y contrarias disposiciones, que es de lo que nace esta variedad y multiplicación de individuos. Ahora bien, este oficio no pertenece a la materia en cuanto signada y determinada para una cierta forma y cantidad, sino absolutamente en sí misma, porque hasta aquí no hemos tratado de la raíz de este individuo en particular, sino absolutamente de la raíz de la multiplicación de los individuos dentro de la misma especie; y la materia no es la raíz de esta multiplicación absolutamente en cuanto determinada a una forma o can-

mo secundum se, id est, quatenus revera est principium constituens individuum ut tale est, et est radix seu fundamentum a quo sumitur individualis differentia. Secundo loqui possumus de principio individuationis in ordine ad productionem seu multiplicationem individuorum, quod est quaerere quod sit principium et radix ob quam individua substantialia multiplicantur, vel cur potius producitur hoc individuum quam aliud, seu cur producitur distinctum a reliquis. Rursus in utraque consideratione inquiri potest id quod est principium per se et in se individuationis, vel id tantum quod in ordine ad nos est principium distinguendi unum individuum ab alio, vel quod est solum occasio talis distinctionis. Primo ergo, loquendo de principio constituente in re individuum, et a quo vere sumitur differentia individualis contractiva speciei et constitutiva individui, negat haec opinio materiam signatam quantitate esse principium individuationis, quia hoc videntur concludere discursus facti.

29. Secundo ait haec opinio materiam esse principium et radicem multiplicationis individuorum in substantiis materialibus. Probatur, quia est origo generationum et corruptionum, per quas fit individuorum multiplicatio. Item, quia compositum ex tali materia ratione illius est corruptibile, et inde habet ut non possit perpetuo conservari; et ideo, ut species conservetur requiritur individuorum multiplicatio; huius ergo multiplicationis radix est materia. Et addi etiam potest hanc radicem esse materiam affectam quantitate, quia materia absque quantitate non esset capax alterationis physicae et mutationis per varias et contrarias dispositiones, ex qua nascitur haec individuorum varietas et multiplicatio. Hoc autem munus non convenit materiae ut signatae et determinatae ad certam formam vel quantitatem, sed absolute secundum se, quia hactenus non egimus de radice huius individui in particulari, sed absolute de radice multiplicationis individuorum in eadem specie; materia autem non est radix huius multiplicationis absolute quatenus determi-

tidad, sino más bien en cuanto determinable a varias. Podrá decirse: de este modo también la materia se llamará raíz de la multiplicación de las especies en las sustancias generables y corruptibles, porque precisamente pueden multiplicarse desde una misma materia por ser ésta capaz de todas las formas y ser en sí misma indiferente a ellas y a sus varias disposiciones. Se responde que no existe una razón semejante, pues aunque tal propiedad de la materia sea necesaria para la mencionada multiplicación, sin embargo, no es la primera raíz de aquella variedad, porque siendo toda la materia de una sola especie y distinguiéndose sus partes o porciones en sí mismas sólo numéricamente, ella cuanto de sí depende está contenida en formas numéricamente distintas; y también porque la distinción específica está por sí en las cosas, por lo cual radicalmente proviene de la forma, que por sí da la especie; y, por ello, esta distinción está sin discusión en las cosas materiales e inmateriales, corruptibles e incorruptibles, cosa que no consta acerca de la distinción numérica, ni aparece tan necesario.

30. En tercer lugar, dice esta opinión que la materia signada por la cantidad es el principio y raíz, o al menos la ocasión de la producción de este individuo distinto de los demás. Se explica porque este individuo puede compararse o bien a los demás individuos existentes, o bien a los otros posibles que pueden ser producidos de la misma materia, incluso por el mismo agente. Del primer modo, la razón suficiente y primera de por qué este individuo es producido distinto de los demás, es porque es producido de una materia numéricamente diversa, porque no pudiendo estar la misma forma numérica en materias totales diversas numéricamente, por lo mismo que la materia es diversa en número, es preciso que la forma, al menos, sea numéricamente diversa; por lo cual, para esta distinción no se requiere añadir otras disposiciones u otra signación a la materia, porque basta la distinción numérica de la materia en sí misma, o con su cantidad, lo cual, sin embargo, no basta para que esta materia sea la raíz de la distinción de este individuo respecto de los demás no existentes, que han sido hechos de la misma materia o que pueden serlo. Por ello dijeron algunos que Aristóteles no asignó un principio de individuación por el que se distinguiese el individuo de todos

nata ad unam formam vel quantitatem, sed potius quatenus est determinabilis ad plures. Dices: hoc modo etiam materia dicetur radix multiplicationis specierum in substantiis generabilibus et corruptibilibus; ideo enim multiplicari possunt ex eadem materia, quia illa est capax omnium formarum, et secundum se indifferens ad illas et ad varias earum dispositiones. Respondetur non esse similem rationem; nam, licet illa proprietas materiae sit necessaria ad praedictam multiplicationem, tamen proprie non est prima radix illius varietatis, tum quia, cum tota ipsa materia sit unius speciei et partes seu portiones eius secundum se tantum numero distinguantur, ipsa quantum est de se contenta est formis numero distinctis; tum etiam quia distinctio specifica est per se in rebus, et ideo radicaliter provenit a forma, quae per se dat speciem, et ideo haec distinctio sine controversia in materialibus et in immaterialibus, corruptibilibus et incorruptibilibus reperitur, quod de distinctione numerica non constat, neque ita necessarium apparet.

30. Tertio ait haec opinio, materiam signatam quantitate, esse principium et radicem, vel saltem occasionem productionis huius individui distincti a reliquis. Declaratur, nam potest hoc individuum comparari, vel ad reliqua individua existentia, vel ad alia possibilia, quae ex eadem materia produci possunt, etiam ab eodem agente. Priori modo sufficiens et prima ratio, cur hoc individuum producitur distinctum a reliquis, est quia ex diversa numero materia producitur, quia, cum non possit eadem numero forma esse in diversis numero materiis totalibus, hoc ipso quod materia est diversa numero, necesse est ut forma saltem sit numero diversa; unde ad hanc distinctionem non oportet dispositiones alias, vel aliam materiae signationem adiungere, quia sufficit numerica distinctio materiae secundum se, vel cum sua quantitate, quod tamen non sufficit ut haec materia sit radix distinctionis huius individui a reliquis quae non existunt, seu quae ex eadem materia facta sunt, aut fieri possunt. Unde quidam dixerunt Aristotelem non assignasse princi-

los que no existen, ya que éstos se distinguen suficientemente por sola la contradicción, sino que asignó sólo un principio que distingue del modo referido al individuo respecto de los otros existentes, lo cual enseñó Fonseca, en el libro V, c. 6, q. 4, s. 4; y lo mismo refiere tomándolo de Herveo, *Quodl*, V, q. 9; y Cayetano, c. 2, *De Ente et Essentia*, q. 5.

Hay que añadir que por la materia considerada del modo dicho, no sólo se distingue el individuo de los demás existentes, sino también de cualesquiera otros posibles —incluso no existentes—, que pueden engendrarse de otras materias numéricamente distintas, principalmente en aquellos individuos cuyas formas son educidas de la materia, porque es muy verosímil que la misma forma numérica, no sólo simultáneamente, sino ni siquiera sucesivamente, pueda educirse de materias numéricamente diversas. En cambio, en los individuos que pueden engendrarse de la misma materia numérica, no tiene lugar la distinción de un individuo existente respecto de otro existente, porque no pueden existir al mismo tiempo varios individuos que consten de la misma materia numéricamente, y, por ello, tal distinción siempre tendrá que ser de una cosa existente respecto de otra no existente.

31. Y aunque esta oposición contradictoria sea argumento suficiente de la distinción de tales individuos, a pesar de todo aún se puede investigar el principio y raíz de por qué se distinguen de tal modo que, existiendo uno, el otro no exista; o por qué en esta materia se introduzca esta forma numérica más bien que otra que pudiera hacerse. Efectivamente, la causa de esto no puede buscarse en sola la materia prima, ya que es la misma sucesivamente en uno y otro individuo, lo cual es quizás también verdadero acerca de la cantidad coeviterna de la misma materia. Por consiguiente, hay que añadir otras disposiciones y circunstancias de la acción, a saber, que de este sujeto así preparado y dispuesto en este tiempo, por este agente, se haga esta acción; porque aquí sucede que aunque la materia prima o remota sea la misma, con todo, de ella resulta este individuo distinto de todos los otros que han sido hechos de ella o que pueden hacerse, ya que se hace la producción con diversas disposiciones y circunstancias. Y esto se confirma y declara porque el fuego, por ejemplo, tiene de suyo potencia

pium individuationis quo distinguatur individuum ab omnibus quae non existunt, quia haec satis per solam contradictionem distinguuntur; sed assignasse solum principium distinguens praedicto modo unum individuum ab aliis existentibus, quod docuit Fonseca, lib. V, c. 6, q. 4, sect. 4; idque refert ex Hervaeo, Quodl. V, q. 9; et Caiet., c. 2, de Ente et essent., q. 5. Addendum autem est per materiam praedicto modo consideratam non solum distingui individuum ab aliis existentibus, sed etiam a quibuscumque aliis possibilibus, etiam non existentibus, quae ex aliis materiis numero distinctis generari possunt, praesertim in his quorum formae a materia educuntur, quia valde verisimile est eamdem numero formam, non solum simul, verum nec successive posse ex diversis numero materiis educi. In individuis autem quae ex eadem numero materia generari possunt, non habet locum distinctio unius individui existentis ab alio existente, quia non possunt simul existere plura individua ex eadem numero materia constantia, et ideo talis distinctio semper est rei existentis a non existente.

31. Quamvis autem haec oppositio contradictoria sufficiens argumentum sit distinctionis talium individuorum, tamen adhuc investigari potest principium et radix, cur ita distinguantur, ut uno existente, aliud non existat; seu cur potius in hac materia haec numero forma introducatur, quam alia, quae fieri posset. Causa enim huius non potest reddi ex sola materia prima, cum eadem successive sit in utroque individuo, quod etiam fortasse est verum de quantitate coaeva ipsi materiae. Adiungendae ergo sunt aliae dispositiones et circumstantiae actionis, scilicet, quod ex hoc subiecto sic praeparato et disposito hoc tempore, ab hoc agente, haec actio fiat; hic enim fit ut, licet materia prima seu remota sit eadem, ex illa tamen fiat hoc individuum distinctum ab omnibus aliis quae ex illa vel facta sunt, vel fieri possunt, quia cum diversis dispositionibus et circumstantiis fit productio. Et confirmatur hoc ac declaratur; nam ignis, verbi gratia, de se potens est ad produ-

para producir muchas formas semejantes a sí en especie y distintas numéricamente, y, sin embargo, aquí y ahora en esta materia introduce esta forma numérica más bien que otras, la cual determinación no puede provenir del mismo fuego, sindo un agente natural y de por sí igualmente potente para introducir cualquier forma; ni puede provenir de la misma forma que se ha de educir, ya que ésta aún no existe ni tiene por dónde determinar la virtud del agente; ni proviene de la materia remota, pues ella es también de suyo igualmente indiferente; luego proviene o bien de las disposiciones, si aquéllas permanecen en la materia, o bien del orden natural de obrar aquí y ahora con estas circunstancias, pues no puede fácilmente pensarse ninguna otra causa natural. En efecto, lo que algunos piensan, que esto ha de ser remitido a la divina voluntad, aunque sea verdad acerca de los efectos que provienen inmediatamente del mismo Dios, con todo, atribuir esto a todas las causas naturales no parece filosófico, y en la teología tiene especial dificultad a causa de la determinación de los actos libres y principalmente de los malos, cosa que trataremos después al ocuparnos del concurso de Dios con las causas segundas. De este modo, por consiguiente, la materia signada y afectada por estas circunstancias es el principio u ocasión de tal individuación, ya que ni la materia remota, pues ella es también de suyo igualmente indiferente; luego sin la materia, pues si ésta es diversa, el efecto será también diverso.

32. Podrá decirse: por consiguiente, la misma materia será el principio in- ~~fácilmente pensarse ninguna otra causa natural. En efecto, lo que algunos piensan,~~ del ser ~~cómo~~ se comporta respecto del hacerse. Se responde negando la consecuencia ya que una cosa es que esto sea tal individuo, y otra, en cambio, que ahora se produzca este individuo más bien que el otro, y, por ello, estas cosas pueden nacer de distintas raíces; además, porque según esta explicación, la materia signada no es tanto el principio de individuación cuanto la ocasión de inducir en el sujeto esta forma más bien que la otra; ahora bien: esta forma no es ésta porque ha sido hecha en este sujeto, en este tiempo y por este agente, ya que todas estas cosas son en sí mismas accidentales para ella y podría ser hecha por Dios la misma numéricamente sin tales circunstancias, y hablando de las dispo-

cendas plures formas sibi similes in specie, et numero distinctas, et tamen hic et nunc in hac materia introducit hanc numero formam potius quam alias, quae determinatio non potest provenire ab ipso igne, cum sit naturale agens, et de se aeque potens ad quamlibet formam introducendam; nec potest ab ipsa forma educenda provenire, quia ipsa nondum est, neque habet unde determinet virtutem agentis; neque provenit ex materia remota, quia illa etiam est de se aeque indifferens; ergo provenit vel ex dispositionibus, si illae manent in materia, vel ex naturali ordine agendi hic et nunc cum his circumstantiis; non enim facile potest alia naturalis causa excogitari. Nam, quod quidam existimant, revocandum hoc esse in divinam voluntatem, quamvis verum habeat in his effectibus qui ab ipso Deo immediate fiunt, tamen hoc attribuere omnibus causis naturalibus non videtur philosophicum, et in theologia habet specialem difficultatem, propter determinationem actuum liberorum, et praesertim malorum, quam infra attingemus tractando de concursu Dei cum causis secundis. Hoc igitur modo materia signata et his circumstantiis affecta, est principium seu occasio talis individuationis, quia nec materia sufficit sine circumstantiis, ut dictum est, nec circumstantiae sine materia; nam si haec sit diversa, effectus etiam diversus erit.

32. Dices: ergo eadem materia erit principium intrinsecum constitutivum individui in suo esse; nam sicut res se habet ad fieri, ita et ad esse. Respondetur negando consequentiam, tum quia aliud est hanc rem esse tale individuum, aliud vero produci nunc hoc individuum potius quam aliud, et ideo haec possunt provenire ex diversis radicibus; tum etiam quia iuxta hanc explicationem materia signata non tam est principium individuationis, quam occasio inducendi hanc formam in subiecto potius quam aliam; ista vero forma non est haec, quia in hoc subiecto, hoc tempore et ab hoc agente fit, quia haec sunt accidentaria illi secundum se, et posset a Deo eadem numero sine his circumstantiis fieri, et lo-

siciones, más bien son ellas las que se ordenan a tal forma que al contrario; por consiguiente, la materia de tal modo signada sólo puede ser ocasión de por qué esta forma sea producida por un agente natural de acuerdo con el orden natural, por el cual la virtud del agente natural fué determinada a realizar tal efecto más que tal otro en tal sujeto aplicado y modificado por tales circunstancias.

33. En cuarto lugar, añade esta opinión que la materia signada por la cantidad sensible se llama principio de individuación en cuanto a nosotros, porque por él conocemos la distinción de los individuos materiales entre sí. Así, Santo Tomás en el *Opúsculo* 32, *De Natura materiae et dimensionibus indeterminatis*, c. 3, dice que *de esta materia prima y de esta forma se hace el individuo de la sustancia, pero que no se puede demostrar sin dimensiones determinadas que sea el que está aquí y ahora, y por ello*, dice, *la materia, bajo ciertas dimensiones, es llamada causa de la individuación, no porque las dimensiones causen al individuo, puesto que el accidente no causa a su sujeto, sino porque mediante ciertas dimensiones se demuestra el individuo aquí y ahora, como por una señal propia e inseparable del individuo;* y lo mismo indica en el *Opúsc.* 29 *De Principio individuationis*. Por lo cual, cuando en otros lugares dice Santo Tomás que el individuo añade los accidentes a la naturaleza específica, como en I, q. 3, y en el *Quodl.* II, a. 4, y en la q. 2 *De Veritate*, a. 6, ad 1, y en otros lugares antes citados, parece que se ha de interpretar en orden a nuestro conocimiento. Efectivamente, aquello es la señal con que nosotros distinguimos *a posteriori* un individuo de otro, pero no es aquello por lo que en sí mismo se distingue, como el mismo Santo Tomás en otros lugares u opúsculos citados parece que explicó y probó con una razón óptima, a saber, *porque el accidente no causa su sujeto;* mayormente, siendo así que el mismo Santo Tomás, en I, q. 29, a. 1, y en la q. 9 *De Potentia*, a. 1, ad 8, dice que la sustancia se individualiza por sí misma y por principios propios, y que el accidente, en cambio, se individualiza por la sustancia; luego, como en otros lugares pone el accidente o el orden a los accidentes entre las cosas que individualizan la sustancia, ha de ser interpretado necesariamente o bien en cuanto a nuestro conocimiento o bien en cuanto a la ocasión

quendo de dispositionibus, potius illae ordinantur ad talem formam, quam e contrario; solum ergo potest materia signata dicto modo esse occasio cur a naturali agente producatur haec forma ex naturali ordine, quo virtus agentis naturalis determinata est ad talem effectum efficiendum potius quam alium in tali subiecto talibus circumstantiis applicato et affecto.

33. Quarto addit haec opinio materiam signatam quantitate sensibili dici principium individuationis quoad nos, quia per illud nos cognoscimus distinctionem individuorum materialium inter se. Sic D. Thomas, Opusc. 32, De Natura materiae et dimensionibus indeterminatis, c. 3, ait, *ex hac materia prima et hac forma fieri individuum substantiae, non tamen esse hic et nunc demonstrabile sine dimensionibus determinatis; et ideo* (inquit) *dicitur materia sub certis dimensionibus causa individuationis, non quod dimensiones causent individuum, cum accidens non causet suum subiectum, sed quia per dimensiones certas demonstratur individuum hic et nunc, sicut per signum proprium individui et inseparabile;* et idem indicat Opusc. 29, de Principio individuationis. Unde, quando aliis locis significat D. Thomas individuum addere accidentia supra naturam specificam, ut I, q. 3, et Quodl. II, a. 4, et q. 2 de Verit., a. 6, ad 1, et aliis locis supra citatis, exponendus videtur in ordine ad cognitionem nostram. Est enim illud signum quo nos a posteriori distinguimus unum individuum ab alio, non vero id quo in se distinguitur, ut ipse D. Thomas aliis locis seu opusculis citatis explicasse videtur, et optima etiam ratione probasse, scilicet, *quia accidens non causat subiectum suum*; maxime cum idem D. Thomas, I, q. 29, a. 1, et q. 9, De Potentia, a. 1, ad 8, dicat substantiam individuari per seipsam, et per propria principia, accidentia vero individuari per substantiam; ergo cum aliis locis ponit accidentia, vel ordinem ad accidentia inter ea quae individuant substantiam, exponendus necessario est, vel quoad nostram cognitionem, vel quoad occasionem quam praebent produc-

que ofrecen para la producción de tal sustancia individual, como se ha declarado. Y esto se atribuye a la materia por razón de la cantidad más bien que por razón de las cualidades, ya que también la distinción numérica de las mismas cualidades es conocida por nosotros principalmente mediante la cantidad, pues si dos imágenes son entre sí muy semejantes, no las distinguimos de otra manera que numerándolas en diversos sujetos cuantos. Y en el mismo sentido parece que se ha de entender que las mismas cantidades se distinguen numéricamente por el sitio, pues ello es verdad en cuanto a nosotros, ya que precisamente las distinguimos sensiblemente y las numeramos porque las vemos en distintos sitios; pero, sin embargo, en sí mismo no es verdad, ya que más bien ocupan diversos sitios las cantidades porque son en sí mismas distintas; por consiguiente, solamente porque la cantidad tiene por naturaleza el constituir a una parte fuera de otra en un cuerpo fuera de otro en orden al sitio, y porque falta un principio más apto para distinguir los individuos materiales en orden a nosotros.

Resolución de la cuestión

34. Toda esta opinión en sí ciertamente es probable y a mí me agradó en un tiempo, pero temo que, según ella, no se explique suficientemente el parecer de Aristóteles y de Santo Tomás, no sólo porque en otro caso nos habrían entregado un principio de individuación sumamente deficiente y equívoco, si omitido lo que verdaderamente y en sí es el principio constitutivo del individuo nos dan únicamente o bien una señal *a posteriori*, o la ocasión de distinguir o de producir los individuos, sino también principalmente porque de dicho principio parece que han inferido que en los seres separados de la materia no se dan varios individuos, porque no se da tal principio de individuación. Y asimismo, a muchos y doctos varones les parece muy difícil de creer lo que en tal sentencia se decía acerca de la determinación de los agentes a particulares efectos y formas por la materia con las circunstancias de la acción, porque si se considera la cosa atentamente, todas ellas se reducen a la circunstancia de tiempo, que parece demasiado extrínseca para que de ella pueda venir tal determinación. Pero de este último punto trataré más cómodamente en la sección siguiente.

tioni talis individui substantiae, ut declaratum est. Attribuitur autem hoc materiae, ratione quantitatis potius quam ratione qualitatum, quia etiam ipsarum qualitatum numeralis distinctio maxime nobis nota est ex quantitate; nam, si duae imagines sint inter se valde similes, non aliter distinguimus illas, quam in diversis subiectis quantis eas numerando. Et in eodem sensu videtur intelligendum quantitates ipsas distingui numero ex sitibus; est enim id verum quoad nos; ideo enim illas sensibiliter distinguimus et numeramus, quia eas in diversis sitibus conspicimus; non tamen est verum secundum se; nam potius occupant quantitates diversos situs quia in se distinctae sunt; solum ergo quia quantitas natura sua hoc habet ut constituat partem extra partem in corpus extra corpus in ordine ad situm, et deest aptius principium ad distinguenda individua materialia in ordine ad nos.

Quaestionis resolutio

34. Haec tota opinio in se quidem probabilis est et mihi aliquando placuit; vereor tamen an iuxta illam satis explicetur mens Aristotelis et D. Thomae, tum quia, alioqui valde diminute, et cum magna aequivocatione, tradidissent nobis individuationis principium, si omisso eo quod vere et in se est principium constitutivum individui, solum nobis tradidissent vel signa a posteriori, vel occasiones distinguendi, aut producendi individua; tum maxime quia ex hoc principio videntur intulisse in separatis a materia non dari plura individua, quia non datur huiusmodi principium individuationis. Illud etiam, quod in ea sententia dicebatur de determinatione agentium ad particulares effectus et formas, ex materia cum circumstantiis actionis, multis et doctis viris difficile creditu videtur, quia, si attente res consideretur, omnia reducuntur ad circumstantiam temporis, quae videtur valde extrinseca, ut ab ea possit haec determinatio provenire. Sed de hoc ultimo puncto dicam commodius sectione sequenti. De alio vere

Acerca del otro punto que se refiere a la mente de Aristóteles y Santo Tomás, en lo tocante a Santo Tomás consta que dicha exposición está fundada en otros lugares y palabras suyas, que no pueden conciliarse de otro modo. En cuanto atañe a Aristóteles, no parece que nunca *ex professo* y metafísicamente haya investigado y declarado este principio, sino que solamente partiendo de las cosas sensibles y de modo físico enseñó que un individuo material se distingue de otro. Lo que de allí dedujeron los mencionados autores de que en las sustancias inmateriales no hay multiplicación de individuos en la misma especie, puede tener, a lo sumo, un sentido probable, a saber, que nosotros no tenemos razones y principios para distinguir las sustancias espirituales numéricamente distintas, como tenemos en las materiales; más aún: muchos extienden esto incluso a las sustancias materiales incorruptibles, en las cuales tampoco tenemos tantos principios para conocer o poner en ellas una distinción numérica, como tenemos en las sustancias corruptibles, acerca de las cuales vale principalmente cuanto llevamos dicho. Finalmente, lo que Aristóteles dijo en el libro I *De Caelo,* que no puede haber otro mundo más que éste, porque en éste se halla toda la materia, parece ciertamente que se refería o bien a que Dios creó el mundo de la materia y que no podía crear la materia misma o bien a que Dios obraba por necesidad natural y que, por tanto, no podía crear más materia de la que creó; o, ciertamente, que de tal modo estaba Dios determinado en su manera de obrar, que no podía hacer de la nada en el tiempo ninguna sustancia íntegra y material, como veremos en el transcurso de esta obra. Por consiguiente, de aquella sentencia sólo se deduce por ahora que según la mente de Aristóteles, las sustancias materiales sólo se multiplican por la materia. Ahora bien: sea lo que sea de la mente de dichos autores, consta que con esta sentencia, tal como ha sido explicada, no nos ha sido entregado el propio e interno principio de la diferencia individual, ni siquiera en las cosas materiales. Efectivamente, los argumentos aducidos en contra de otras exposiciones de esta sentencia prueban concluyentemente que tal principio no puede ser la materia signada.

pertinente ad mentem Aristotelis et D. Thomae, quod ad D. Thomam pertinet, constat expositionem illam fundatam esse in aliis locis et verbis eius, quae aliter conciliari non possunt. Quod vero ad Aristotelem attinet, non videtur unquam ex professo et metaphysice principium hoc investigasse et declarasse, sed solum ex sensibilibus physico more docuisse unum individuum materiale ab alio distinguere. Quod vero inde intulerunt dicti auctores, in substantiis immaterialibus non esse multiplicationem individuorum in eadem specie, hunc potest ad summum habere probabilem sensum, scilicet, non habere nos rationes et principia ad distinguendas spirituales substantias numero distinctas, quas habemus in materialibus; immo multi hoc extendunt etiam ad materiales substantias incorruptibiles, in quibus etiam non habemus tot principia ad cognoscendam vel ponendam in eis numericam distinctionem, quot habemus in substantiis corruptibilibus, de quibus maxime procedunt omnia quae dicta sunt. Denique, quod Aristoteles dixit, in I de Caelo, non posse esse alium modum praeter hunc, quia in hoc est tota materia, videtur certe intellexisse, aut Deum creasse mundum ex materia, nec posse materiam ipsam creare; aut Deum agere ex necessitate naturae, et ideo non posse plus materiae creare, quam creavit; vel certe ita esse Deum determinatum in suo modo agendi, ut nullam substantiam integram et materialem possit in tempore ex nihilo condere, ut in discursu huius operis videbimus. Itaque ex illa sententia solum ad praesens colligitur, ex mente Aristotelis, materiales substantias non multiplicari nisi ex materia. Quidquid vero sit de mente horum auctorum, constat ex hac sententia sic declarata non esse nobis traditum proprium et internum principium differentiae individualis etiam in rebus materialibus. Nam argumenta facta contra hanc sententiam aliis modis expositam, plane concludunt non posse materiam signatam esse huiusmodi principium.

SECCION IV

¿Es la forma sustancial el principio de individuación de las sustancias materiales?

1. Hay otra sentencia importante en esta materia, que afirma que el principio interno de individuación es la forma sustancial. Esto suele atribuirse a Durando, en *In II,* dist. 3, q. 2, a pesar de que no afirma esto enteramente, como luego diré; en cambio, parece que la profesó Averroes, I *De Anima,* c. 7, y libro II, in princ. y en los comentarios 7, 8, 9 y 60, y en el libro III de la *Física,* coment. 60, y en el libro IV, coment. 38; se cita también a Avicena, libro VI *Natural.,* p. I, donde afirma que *la forma da al sujeto la unidad numérica;* la mantiene Zimara, *Theorem.* 97, y Sebastián, Obispo Oxom., en el II *De Anima,* c. 1. Se inclina a ella Aristóteles en el mismo pasaje, cuando dice que *la forma es lo que constituye a esto como algo.* Y de esta palabra de Aristóteles hay que tomar el fundamento principal de tal sentencia, pues el principio de individuación debe ser aquello que intrínsecamente constituye a esta sustancia, y es en grado sumo propio de ella; luego, por razón de la primera propiedad, debe ser algo sustancial, pues los accidentes, como con frecuencia se ha dicho, ni constituyen la sustancia ni esta sustancia, pues esta sustancia, también en cuanto es ésta, es un ente por sí y sustancial. Y por razón de la segunda propiedad, este principio no puede ser la materia, sino la forma, porque esta materia no es en grado sumo propia de este individuo, ya que puede estar bajo otras formas; luego, es la forma el principio de individuación.

2. Por lo cual, argumentamos en segundo lugar, porque es uno mismo el principio de la unidad y el de la entidad, por lo que dijo Santo Tomás, en la q. única *De Anima,* a. 1, ad 2: *Cada cosa tiene según lo mismo el ser y la individuación.* Ahora bien: cada cosa propiamente tiene el ser por la forma; luego, también la unidad individual. La mayor es clara porque la unidad es una pasión que sigue a la entidad, y no le añade más que la negación; luego no puede tener otro principio positivo y real más que lo que es principio de la misma entidad.

SECTIO IV

An forma substantialis sit principium individuationis substantiarum materialium

1. Est alia principalis sententia in hac materia, principium internum individuationis esse formam substantialem. Haec solet tribui Duran., In II, dist. 3, q. 2, qui non omnino illam affirmat, ut postea dicam; eam vero videtur docuisse Averr., I de Anima, c. 7, et lib. II, in principio, et com. 7, 8 et 9, et 60, et III Phys., com. 60, et lib. IV, com. 38; citatur etiam Avicen., VI Natural., part. I, dicens, formam *dare subiecto unitatem numericam;* tenet Zimara, Theorem. 97; et Sebast., episc. Oxomen., II de Anima, c. 1. Favetque Arist., ibid., dum ait *formam esse, quae constituit hoc aliquid.* Et ex hoc verbo Aristotelis sumendum est praecipuum fundamentum huius sententiae; nam principium individuationis esse debet id, quod intrinsece constituit hanc substantiam, et est maxime proprium illius; ergo ratione primae proprietatis esse debet aliquid substantiale; nam accidentia, ut saepe dictum est, nec constituunt substantiam, neque hanc substantiam; nam haec substantia, etiam ut est haec, est ens per se et substantiale. Ratione autem alterius proprietatis, hoc principium non potest esse materia, sed forma, quia haec materia non est maxime propria huius individui, cum sub aliis formis esse possit; ergo forma est principium individuationis.

2. Unde argumentor secundo, quia idem est principium unitatis quod entitatis, propter quod dixit D. Thomas, quaest. unica, de Anima, a. 1, ad 2, *unumquodque secundum idem habere esse et individuationem.* Sed unaquaeque res proprie habet esse a forma; ergo et unitatem individualem. Maior constat, quia unitas est passio consequens entitatem, et non addit illi nisi negationem; ergo non potest habere aliud principium positivum et reale, nisi quod est principium ipsius entitatis.

3. Pero objetará alguien en contra de esta sentencia y razón que, aunque pruebe rectamente que la forma contribuye a la unidad, sin embargo, no que sea ella sola el principio de individuación, pues también la materia es el principio intrínseco que constituye la entidad de la cosa, y por ello será también el principio de individuación, si no sola, al menos con la forma. Podría responderse de acuerdo con la sentencia de Durando en *In IV*, dist. 44, q. 1, que la forma no sólo tiene virtud para individualizar al compuesto, sino a la materia misma, pues no sólo da el ser al compuesto, sino también a la materia; por lo cual resulta —dice— que por el hecho de unirse la materia a una misma forma numérica, es ella misma una numéricamente.

Pero esta opinión de Durando es falsa y con razón es rechazada por los demás teólogos, como mostré en el tomo II, III p., disp. XLIV, sec. 2. Pues una y la misma materia numéricamente que existió en el ser que se corrompió, permanece en el que se engendra, ya que, de lo contrario, no sería el mismo numéricamente el sujeto de quien se hace la generación. Asimismo, porque, o es imposible que la cosa que antes era numéricamente distinta de otra se haga después aquélla —o sea, la misma numéricamente con ella de modo indivisible—, o que la cosa que antes era una numéricamente, después en toda su entidad se haga otra numéricamente distinta; luego la materia que bajo la forma de alimento es una numéricamente, no puede hacerse otra numéricamente por el hecho de que comience a estar bajo la forma del alma; y las materias de Pedro y de Pablo, que son numéricamente distintas, no se harán numéricamente una, aun cuando sucesivamente estén bajo las formas de Pedro y de Pablo. Finalmente, en otro caso, la misma materia numérica, una vez aniquilada, se restituiría por la sola unión de otra materia a la misma forma; y hablamos de la verdadera unidad según la entidad real y física, y no sólo según la apariencia o según el modo vulgar de hablar, a la manera como suele llamarse una la cosa que está en continuo flujo y se cambia sólo poco a poco; así, pues, aun cuando la mutación se haga en la forma, puede conservarse tal unidad, como se ve claramente en el río, o en el árbol o en el bruto.

4. Por consiguiente, puede responderse de otro modo que es verdad que la causa adecuada e intrínseca de la unidad individual de la sustancia material es la

3. Sed obiiciet aliquis contra hanc sententiam et rationem, quia, quamvis recte probet formam conferre ad unitatem, non tamen quod ipsa sola sit principium individuationis; nam etiam materia est principium intrinsecum constituens rei entitatem, et ideo etiam erit principium individuationis, si non sola, saltem cum forma. Responderi posset iuxta sententiam Durandi, In IV, dist. 44, q. 1, formam non tantum habere vim individuandi compositum, sed etiam materiam ipsam, quia forma non tantum dat esse composito, sed etiam materiae; unde fit (inquit) ut hoc ipso quod materia iungitur eidem formae numero, sit ipsa eadem numero. Sed haec sententia Durandi falsa est, meritoque a caeteris theologis reiicitur, ut ostendi in II tom. III partis, disp. XLIV, sect. 2. Una enim et eadem numero materia, quae fuit in corrupto, manet in genito, alioqui non esset idem numero subiectum, ex quo fit generatio. Item, quia impossibile est ut vel res quae antea erat numero distincta ab alia, postea fiat illa, seu eadem numero cum illa indivisibiliter, vel quod res, quae erat una numero, postea secundum se totam fiat alia numero distincta; ergo materia quae sub forma cibi est una numero non potest fieri alia numero, per hoc quod incipiat esse sub forma animae; et materiae Petri et Pauli, quae sunt numero distinctae, non fient una numero, etiamsi successive sint sub forma Petri et Pauli. Denique alias eadem numero materia semel annihilata restitueretur per solam unionem alterius materiae ad eamdem formam; loquimurque de vera unitate secundum realem et physicam entitatem, et non tantum secundum apparentiam, vel vulgarem modum loquendi, quo modo res quae est in continuo fluxu, et paulatim tantum mutatur, solet dici una; sic enim etiamsi mutatio fiat in forma, potest conservari talis unitas, ut patet in fluvio, vel in arbore aut bruto.

4. Respondetur ergo aliter, verum quidem esse adaequatam causam intrinsecam

forma y la materia como concluye el argumento; con todo, si estas dos cosas se comparan entre sí, la causa principal de esta unidad es la forma, y en este sentido se le atribuye a ella el principio de individuación. De la misma manera que es necesaria también la materia para la razón o unidad específica, ya que la razón de hombre o de humanidad, como tal, no puede constituirse sin materia, y lo mismo sucede con la razón genérica de animal, de viviente, etc.; y a pesar de todo, se dice absolutamente que la razón específica se toma de la forma, porque ella da el último complemento, y sólo presupone la materia como algo potencial e indiferente; por la misma razón, por consiguiente, se llamará aquélla principio de individuación porque da el último complemento sustancial al individuo, aunque presuponga la materia como potencial de suyo e indiferente; a causa de lo cual dijo Aristóteles antes, y en el libro I de la *Física*, c. 7, texto 69, que la forma constituye a esto como algo. Y puesto que, según decíamos antes, la cosa se distingue por lo mismo por lo que se constituye, la misma forma que constituye a esto como algo, lo distingue de los otros, dado que *el acto es lo que distingue*, libro VII de la *Metafísica*, c. 13, text. 49; luego la forma es la que da la plenitud a la razón de individuo. Y esto lo confirma la común manera de hablar y de pensar, pues si, por ejemplo, al alma de Pedro se une un cuerpo que consta de una materia distinta del cuerpo que tuvo aquélla primero, aun cuando aquel compuesto no sea en todas sus partes el mismo que fué antes, con todo, hablando absolutamente, aquel individuo se llama el mismo por razón de la misma alma; y, sin embargo, por el contrario, si al cuerpo que consta de la misma materia se le une un alma numéricamente distinta, absolutamente no se juzgará que es el mismo individuo, sino distinto; luego esto es señal de que la individuación se toma principalmente de la forma.

5. Pero todavía se objeta en contra de esta sentencia y de la razón aducida, que aunque la forma en cuanto tal da el ser específico, con todo no da el ser individual y numérico, sino en cuanto que es ésta; luego el principio de individuación no es la forma en cuanto tal, sino aquello de donde le viene a la forma misma el ser ésta; pero es ésta por razón de la materia; por consiguiente, más

individualis unitatis substantiae materialis esse formam et materiam, ut argumentum concludit; tamen, si haec duo inter se comparentur, praecipuam causam huius unitatis esse formam, et hoc sensu illi specialiter attribui quod sit individuationis principium. Sicut etiam materia necessaria est ad rationem seu unitatem specificam; non enim potest ratio hominis vel humanitatis ut sic sine materia constitui, et idem est de ratione generica animalis, viventis, etc.; et nihilominus absolute dicitur ratio specifica sumi a forma, quia illa dat ultimum complementum, solumque praesupponit materiam ut quid potentiale et indifferens; eadem ergo ratione illa dicetur principium individuationis, quia illa dat ultimum substantiale complementum individuo, quamvis praesupponat materiam ut potentialem de se et indifferentem, propter quod dixit Aristoteles supra, et I Phys., c. 7, text. 69, formam constituere hoc aliquid. Et quoniam, ut supra dicebamus, per idem distinguitur res per quod constituitur, eadem forma quae constituit hoc aliquid, distinguit illud ab aliis, quoniam *actus est qui distinguit*, VII Metaph., c. 13, text. 49; ergo forma est quae complet rationem individui. Et hoc confirmat communis concipiendi et loquendi modus; nam, si animae Petri, verbi gratia, uniatur corpus constans ex materia distincta a corpore quod prius habuit, quamvis compositum illud non sit omni ex parte idem quod antea fuit, tamen, simpliciter loquendo, illud individuum dicitur idem ratione eiusdem animae; at vero, e contrario, si corpori ex eadem materia constanti uniatur anima numero distincta, simpliciter non censetur idem individuum, sed distinctum; ergo signum est individuationem sumi praecipue a forma.

5. Sed adhuc obiicitur contra hanc sententiam et rationem factam, quia, licet forma ut sic det esse specificum, tamen non dat esse individuale et numericum nisi ut est haec; ergo non forma ut sic, sed id unde ipsa forma habet ut sit haec, est individuationis principium; sed est haec ratione materiae; ergo materia potius est prima radix individuationis. Probatur minor pri-

bien es la materia la primera raíz de la individuación. Se prueba la menor en primer lugar, porque la forma no es por sí misma ésta, pues, de lo contrario, lo mismo podría decirse de cualquier entidad, ni sería menester preguntar por otro principio de individuación; luego es ésta por la materia, ya que ninguna otra raíz puede pensarse. En segundo lugar, la forma tiene todo su ser en orden a la materia; luego también su individuación; luego la materia es el principio de individuación de la forma, y, por consiguiente, de todo el compuesto. En tercer lugar, porque las formas se multiplican numéricamente en cuanto se reciben en diversas materias, y, por ello, las formas separadas no se multiplican numéricamente, ya que no se reciben en la materia; luego se individualizan también por el orden a la materia; por consiguiente, la última resolución de esta individuación se hace en la materia, puesto que esta forma es ésta porque se recibe en tal materia; luego la primera raíz de la individuación es la materia.

6. Estas objeciones son el fundamento de la opinión tratada en la sección precedente, que más bien declaran y confirman esta sentencia de que ahora tratamos, pues pueden casi todas retorcerse y aplicarse a la misma materia. Por consiguiente, concedo que la forma no es el principio de individuación del compuesto según su razón específica, como es por sí mismo evidente, sino en cuanto que es ésta; ahora bien: esto mismo se ha de decir de la materia, porque también la materia tiene una razón específica y común, según la cual no es suficiente para constituir un individuo; por consiguiente, si lo constituye lo hace en cuanto que es ésta. Por tanto, preguntaré nuevamente: ¿de dónde le viene el ser ésta? Responden algunos que porque Dios quiso crear ésta más bien que otra, pero eso está fuera de la cuestión ya que no tratamos aquí del principio extrínseco de individuación, sino del intrínseco, pues de lo contrario también podría decir alguien que esta alma es ésta porque Dios quiso infundir más bien ésta que otra; o que esta forma es ésta porque Dios determinó a ella su concurso, cosa que es muy probable, como diremos en la sección siguiente.

Otros responden que esta materia es ésta por razón de esta cantidad. Pero esto es falso y no elimina la dificultad. Lo primero es claro, por lo dicho arriba, porque como esta materia absolutamente se supone para esta cantidad, no puede

mo, quia forma non est per seipsam haec; alioqui idem dici posset de qualibet entitate, neque oporteret quaerere aliud individuationis principium: ergo est haec per materiam, non enim potest alia radix excogitari. Secundo, quia forma habet totum suum esse in ordine ad materiam; ergo et individuationem suam; ergo materia est principium individuationis formae, et consequenter totius compositi. Tertio, quia formae multiplicantur numero, quatenus in diversis materiis recipiuntur, et ideo formae separatae non multiplicantur numero, quia non recipiuntur in materia; ergo individuantur etiam per ordinem ad materiam: ultima ergo resolutio huius individuationis fit ad materiam; est enim haec forma haec, quia in tali materia recipitur; ergo prima radix individuationis est materia.

6. Hae obiectiones sunt fundamenta opinionis tractatae sectione praecedenti, quae potius hanc sententiam quam nunc tractamus declarant et confirmant. Possunt enim fere omnes retorqueri, et fieri de ipsa materia. Concedo itaque formam non esse principium individuationis compositi secundum specificam rationem suam, ut est per se notum, sed in quantum est haec; sed hoc ipsum dicendum est de materia, quia etiam materia habet specificam et communem rationem, secundum quam non est sufficiens ad constituendum individuum; ergo, si constituit, id facit in quantum est haec. Quaeram ergo rursus unde habet quod sit haec. Respondent aliqui, quia Deus voluit hanc potius creare quam aliam; sed hoc extra rem est, non enim hic inquirimus extrinsecum principium individuationis, sed intrinsecum; alioqui etiam dicere quis posset hanc animam esse hanc, quia Deus voluit potius illam infundere quam aliam; vel hanc formam esse hanc, quia Deus determinavit ad illam suum concursum, ut est valde probabile, sicut dicemus sectione sequenti. Alii respondent hanc materiam esse hanc ratione huius quantitatis. Sed hoc et est falsum, et non evacuat difficultatem. Primum patet ex supra dictis, quia, cum haec materia simpliciter supponatur huic quantitati, non po-

individualizarse por ella. Igualmente, porque las razones dadas arriba prueban universalmente que nada sustancial puede individualizarse por un accidente sobreañadido, pues también esta materia es algo por sí uno, constituído bajo la razón específica de materia, a la que por sí misma contrae. Más aún: naturalmente no se distinguen la materia y esta materia, como arriba se mostró acerca de cualquier individuo, en su relación con la razón común; luego no puede esta materia intrínsecamente individualizarse por la cantidad, que es una cosa distinta de ella, ni por el orden a ella, siendo así que más bien es esta cantidad la que dice orden a esta materia que al contrario.

Lo segundo es evidente acerca de la cantidad, porque de ella también puedo preguntar de dónde le viene ser ésta, ya que no tiene esto por su razón específica, y como no se puede avanzar hasta el infinito ni se ha de cometer un círculo vicioso e inútil, hay que detenerse en alguna cosa que sea por sí misma ésta; luego esto se ha de atribuir más bien a la sustancia que al accidente, puesto que aquélla es una entidad anterior y más absoluta; o si se ha de admitir que dos entes incompletos por la relación mutua se individualizan el uno al otro según diversos géneros de causas, esto se habrá de afirmar preferentemente de la materia y forma sustancial entre sí más que con cualquier accidente, ya que aquéllas guardan una mayor conexión entre sí y mayor relación mutua. Luego todos los argumentos dados pueden concluir acerca de la materia lo mismo que pretenden acerca de la forma, ya que entre éstas existe en ese punto una cierta igualdad. Y, por lo demás, la materia sólo supera a la forma en esto, en que es una cierta ocasión de producir formas diversas e individuales, como arriba se declaró; la forma, en cambio, supera a la materia en que es la que constituye principalmente al individuo y es lo más propio de él, y en que más bien la materia es por causa de la forma que al contrario, como se dice en el II de la *Física*, c. 9, text. 91; luego, ponderadas todas estas cosas, el principio de individuación es, sobre todo, la forma.

Resolución de la cuestión

7. Por consiguiente, esta sentencia, tal como ha sido expuesta por nosotros, es bastante probable y se acerca mucho a la verdad. Sin embargo, absolutamente

test per illam individuari. Item, quia rationes supra factae universaliter probant nihil substantiale posse individuari per accidens superadditum; nam etiam haec materia est aliquid per se unum constitutum sub specifica ratione materiae, per se illam contrahens. Immo ex natura rei non distinguuntur materia et haec materia, sicut supra ostensum est de quolibet individuo respectu rationis communis; ergo non potest haec materia intrinsece individuari per quantitatem, quae est res ab illa distincta, nec per ordinem ad illam, cum potius haec quantitas dicat ordinem ad hanc materiam, quam e converso. Secundum de quantitate patet, quia de illa etiam inquiram unde sit haec, cum id non habeat ex sua specifica ratione, et cum non sit procedendum in infinitum, nec vitiosus et inutilis circulus committendus, sistendum erit in aliqua re, quae per seipsam sit haec; ergo hoc potius tribuendum est substantiae quam accidenti, cum illa sit prior magisque absoluta entitas; vel, si admittendum est duo entia incompleta per mutuam habitudinem ad invicem individuari, secundum diversa genera causarum, id potius dicendum erit de materia et forma substantiali inter se, quam cum aliquo accidente, quia magis per se connectuntur, et se invicem respiciunt. Ergo omnia argumenta facta possunt idem de materia concludere quod intendunt de forma, nam est inter eas, quoad hoc, quaedam aequalitas. Et aliunde materia solum superat formam in hoc, quod est quaedam occasio producendi formas varias et individuas, ut supra declaratum est; forma vero superat materiam in hoc, quod praecipue constituit individuum, et quod est magis propria eius, et quod materia potius est propter formam quam e converso, ut dicitur II Phys., c. 9, text. 91; ergo, pensatis omnibus, potissimum individuationis principium est forma.

Quaestionis resolutio

7. Est ergo haec sententia, prout a nobis exposita est, satis probabilis, proximeque ad veritatem accedit. Simpliciter vero dicendum est formam solam non esse plenum et

hay que decir que la forma sola no es el pleno y total principio de individuación de las cosas materiales, si nos referimos a toda su entidad, aunque sea ciertamente el principal, y, por ello, según el modo formal de hablar, a veces sea juzgada suficiente para la denominación del individuo mismo. Todas estas cosas serán declaradas y probadas extensamente en la sección 6.

SECCION V

Si el principio de individuación es la existencia de la cosa singular

1. No han faltado quienes lo afirmen así, cuya opinión trae Escoto en *In II*, dist. 3, q. 3; y Soncinas, libro VII de la *Metaph.*, q. 32; la indica Enrique, *Quodl.* II, q. 8; y la misma le atribuye y a ella se inclina Cartujano en *In II*, dist. 3. Fonseca, en cambio, en el libro V, c. 6, q. 2, sec. 2, cita a Enrique en el *Quodl.* V, q. 8, en el que niega que el principio de individuación se haga por la existencia, ni por nada intrínseco, sino sólo por el agente. Pero esto, igual que es de suyo improbable, tampoco nadie de los que yo he visto lo afirma, pues aunque el agente sea la causa extrínseca del individuo, con todo aquello que produce es distinto del mismo agente; ahora bien: lo que hace es el individuo y le confiere la naturaleza individual; luego aquello por lo que la naturaleza es individual es intrínseco al mismo individuo. Y así, Enrique, en el mismo lugar expresamente concede que aquello por lo que el individuo tiene el ser esto es algo distinto de la materia y del agente, lo cual explica él que es la razón o disposición del supuesto. Por ello parece sentir que la subsistencia es el principio de individuación en todas las sustancias creadas, y así en el primer pasaje, al hacer la distinción, había hablado de la existencia o subsistencia, y por consiguiente, será preciso decir algo de cada una de estas cosas.

2. Por tanto, la opinión acerca de la existencia es rechazada por todos como enteramente falsa e improbable; ahora bien: de acuerdo con ella, se puede proceder por dos caminos: primero, suponiendo que la existencia es realmente distinta de la esencia del individuo; segundo, de acuerdo con la opinión que

adaequatum individuationis principium rerum materialium, si de tota earum entitate loquamur, quamvis sit praecipuum, ideoque iuxta formalem modum loquendi interdum censeatur sufficiens ad denominationem eiusdem individui. Quae omnia declaranda et probanda sunt late, sect. 6.

SECTIO V

Utrum principium individuationis sit existentia rei singularis

1. Non defuerunt qui ita affirmaverint, quorum sententiam referunt Scot., In II, dist. 3, q. 3; et Soncin., VII Metaph., q. 32; et illam indicat Henr., Quodl. II, q. 8; eamque illi tribuit, et in eam inclinat Carthus., In II, dist. 3. Fons. vero, lib. V, c. 6, q. 2, sect. 2, refert Henr., Quodl. V, q. 8, negantem individuationem fieri per existentiam; nec per aliquid intrinsecum, sed per solum agens. Sed hoc, sicut per se improbabile est, ita a nemine asseritur, quod ego viderim, nam, licet agens sit causa extrinseca individui, tamen id quod efficit, distinctum est ab ipso agente; efficit autem individuum et confert illi naturam individuam; ergo id quo natura est individua, est aliquid intrinsecum ipsi individuo. Et ita Henr., ibidem, expresse concedit id per quod individuum habet esse hoc, esse aliquid praeter materiam et praeter agens, quod ipse explicat esse rationem seu dispositionem suppositi. Unde sentire videtur subsistentiam esse principium individuationis in omnibus substantiis creatis, et ita in priori loco sub distinctione locutus fuerat de existentia vel subsistentia, et ideo de singulis aliquid dicere oportebit.

2. Opinio igitur de existentia ab omnibus reiicitur, ut omnino falsa et improbabilis; dupliciter autem in ea procedi potest, primo, supponendo existentiam esse ex natura rei distinctam ab essentia individui; secundo, iuxta opinionem asserentem existentiam nihil aliud esse quam actualem en-

mantiene que la existencia no es sino la actual entidad de cada cosa. En este último sentido esta opinión coincide con la que afirma que cada cosa se individualiza por sí misma y que no necesita principio alguno de individuación, sino su misma entidad; por lo cual, en realidad esta opinión no es digna de mayor reprensión que aquella otra de que después trataremos. Sólo puede censurarse en ella que usa términos oscuros y ambiguos y que atribuye a la existencia más bien que a la esencia esta razón de individuación, a pesar de que a la existencia no le puede convenir esto sino en la medida en que es una sola cosa con la esencia. Ahora bien: si se procede de acuerdo con la primera sentencia, formalmente será verdad por cierto que cada cosa en la razón de existente tiene alguna razón individual de parte de la existencia misma, del mismo modo que esto blanco, en cuanto a la razón formal de blanco se constituye por la blancura, aunque absolutamente, puesto que esto blanco se toma como sujeto, no queda constituído por la blancura. Por lo cual, también, en el caso propuesto, hablando materialmente —por decirlo así— de la cosa existente, o sea, de esta esencia numérica, es improbable la afirmación de que se individualice por la existencia por la que existe, si ésta es algo distinto de ella, o un modo realmente diverso.

3. En primer lugar, ciertamente, porque la esencia, permaneciendo dentro del ámbito de la esencia, se hace individual, y dentro de dicho ámbito se contrae y determina la esencia específica; pero la esencia específica no se contrae por algo realmente distinto de sí, como se probó arriba; luego no queda contraída a la esencia individual por la existencia. La mayor es por sí misma evidente, ya porque el hombre, por ejemplo, es de suyo común a muchos individuos, sea que existan o que no, ya también porque Pedro y Pablo, en cuanto abstraen de la existencia actual, o sea en cuanto posibles, incluyen intrínsecamente sus razones individuales por las que se distinguen; ya, finalmente, porque las diferencias específicas o esenciales convienen a las especies con conexión necesaria, por virtud de la cual las proposiciones en que se predican predicados esenciales se dice que son de verdad perenne; y así, también conviene al individuo su diferencia individual. Por lo cual, Pedro tan necesariamente es este hombre, como es hombre,

titatem uniuscuiusque rei. Hoc posteriori modo haec sententia in re coincidit cum opinione asserente unamquamque rem individuari se ipsa, nulloque alio principio individuationis indigere, praeter entitatem suam; unde in re non est haec opinio maiori reprehensione digna, quam illa de qua postea dicemus. Solum reprehendi potest quod obscuris et ambiguis terminis utatur, et quod existentiae potius quam essentiae hanc rationem individuationis tribuat, cum potius existentiae non possit hoc convenire, nisi quatenus est idem cum essentia. Si autem procedatur in priori sententia, formaliter quidem verum erit quod unaquaeque res in ratione existentis habet aliquam rationem individualem ab ipsa existentia, sicut hoc album, quantum ad formalem rationem albi constituitur per albedinem, quamvis simpliciter hoc album, quia pro subiecto accipitur, non constituatur per albedinem. Unde etiam in proposito, materialiter (ut sic dicam) loquendo de re existente, seu de hac numero essentia, improbabile est dicere individuari per existentiam qua existit, si haec est res ab ipsa distincta, vel modus ex natura rei diversus.

3. Primo quidem, quia essentia intra latitudinem essentiae manens, fit individua, et in ea contrahitur et determinatur essentia specifica; sed essentia specifica non contrahitur per aliquid ex natura rei distinctum a se, ut supra probatum est; ergo non contrahitur ad individuam essentiam per existentiam. Maior per se evidens est, tum quia homo, verbi gratia, de se communis est multis individuis, sive illa existant, sive non existant; tum etiam, quia Petrus et Paulus, ut abstrahunt ab actuali existentia, seu ut possibiles, intrinsece includunt suas rationes individuas, quibus distinguuntur; tum denique quia differentiae specificae seu essentiales conveniunt speciebus necessaria connexione, secundum quam propositiones in quibus praedicata essentialia praedicantur, dicuntur esse perpetuae veritatis; ita individuo convenit sua differentia individualis. Unde tam necessario Petrus est hic homo,

y tan necesariamente se coloca a Pedro bajo el hombre, como al hombre bajo el animal; por consiguiente, esta contracción y subordinación no se hace por la existencia actual, que le adviene contingentemente a la esencia plenamente constituída e individualizada.

4. En segundo lugar, tiene aquí aplicación el argumento que arriba se refirió tomado de Cayetano, que el acto singular supone la potencia singular, el cual principio dijimos que era verdadero en el acto y potencia distintos realmente, porque en ese caso la potencia se presupone realmente al acto en el orden natural, y es algo uno distinto de su acto, y uno no por operación de la mente, sino por la realidad misma, y por esto no puede suceder que formal e intrínsecamente tenga la unidad tomada de su acto. Ahora bien: según la referida opinión, la esencia y la existencia se comparan de este modo; luego la esencia del mismo modo que tiene por sí la entidad de la esencia distinta de la existencia y apta para ser actuada por ella, así también tiene su unidad e individuación. De lo contrario, sería preciso entender que la existencia es un acto de la naturaleza específica y universal, lo cual es bastante absurdo.

5. En tercer lugar, porque en la misma existencia puede considerarse la razón común de existencia humana, por ejemplo, y la razón de esta existencia de Pedro o Pablo; luego, acerca de la misma existencia queda aún por investigar por medio de qué se hace ésta, pues no lo es por la esencia, puesto que según esta opinión no la supone individual, sino común; ni por un accidente, como es evidente por sí mismo, y quedó bastante probado en lo que antecede; ¿por qué, pues? Si se dice que se hace ésta por sí misma, ¿por qué no se ha de decir esto con mayor motivo de la esencia, siendo así que es anterior no sólo en orden de naturaleza, sino también en el de perfección, y además, en cierto modo más absoluta? Pues la existencia es el acto de esta esencia; por lo cual, esta existencia será más bien ésta porque actúa a esta esencia; igual que en común difieren también la existencia del hombre y la del león o porque resultan de diversas esencias o porque dicen relación a ellas, supuesta la mencionada distinción. De lo cual puede deducirse una nueva confirmación, porque, como la existencia humana en común está fuera de la esencia del hombre en común, así esta existencia de Pedro

sicut est homo, et tam necessario Petrus collocatur sub homine, sicut homo sub animali; haec ergo contractio et subordinatio non fit per existentiam actualem, quae contingenter advenit essentiae plene constitutae et individuatae.

4. Secundo hic habet locum argumentum supra relatum ex Caiet., quod actus singularis supponit potentiam singularem, quod principium diximus esse verum in actu et potentia ex natura rei distinctis, quia tunc potentia realiter supponitur actui ordine naturae, et est quid unum distinctum a suo actu, et unum non cogitatione, sed reipsa, et ideo fieri non potest ut formaliter et intrinsece habeat unitatem ab actu suo. Sed ita comparantur essentia et existentia iuxta praedictam opinionem; ergo essentia, eo modo quo per se habet entitatem essentiae distinctam ab existentia et aptam actuari per illam, ita etiam habet suam unitatem et individuationem. Alioqui oporteret intelligere existentiam esse actum naturae specificae et universalis, quod est satis absurdum.

5. Tertio, quia in ipsamet existentia potest considerari communis ratio existentiae humanae, verbi gratia, et ratio huius existentiae Petri vel Pauli; ergo de ipsa existentia superest inquirendum per quid fiat haec; non enim ab essentia, cum non supponat illam individuam iuxta hanc sententiam, sed communem; neque ab aliquo accidente, ut per se notum est, satisque in superioribus probatum; a quo ergo? Si dicas seipsa fieri hanc, cur non id potiori ratione dices de essentia, cum et ordine naturae sit prior et perfectione etiam, et cum quodammodo sit magis absoluta? Nam existentia est actus huius essentiae; unde haec existentia potius erit haec quia hanc essentiam actuat; sicut in communi etiam existentia hominis et leonis differunt, quia vel consequuntur, vel respiciunt diversas essentias, supposita praedicta distinctione. Ex quo potest sumi nova confirmatio, quia, sicut existentia humana in communi est extra essentiam hominis in communi, ita haec existentia Petri est extra hanc essentiam

está fuera de esta esencia individual de Pedro, y como en Pedro y Pablo hay dos existencias numéricas, así hay dos humanidades numéricas, que tienen distintas entidades individuales de la esencia. En último término hay un argumento *a posteriori*, porque —supuesta esa sentencia— la entidad individual se conserva la misma sin su existencia, o cambia varias veces de existencia, como la Humanidad de Cristo, que en dicha opinión carece de existencia propia, y con todo es individual y tiene un principio intrínseco de individuación; y de modo semejante, la misma entidad numérica de la materia prima, en cuanto cambia de formas, se dice que cambia de existencias, y a pesar de todo permanece siempre la misma en número.

6. Por todo esto se comprende fácilmente qué es lo que se ha de juzgar acerca de dicha opinión, si se habla no de la existencia propia, sino de la subsistencia. En efecto, o hablamos formalmente del supuesto, o sea de la naturaleza en abstracto, o bien en concreto y formalmente del individuo en cuanto contenido bajo tal especie de sustancia, a saber, de este hombre. En el primer sentido es verdad que el supuesto se individualiza por esta subsistencia, porque se constituye formalmente por ella, y por este motivo, en la Trinidad hay tres supuestos, aunque haya una naturaleza, porque hay tres subsistencias; en cambio, la persona de Cristo es una numéricamente, y un supuesto numérico, aunque tenga doble naturaleza, porque sólo tiene una subsistencia numérica; por tanto, el supuesto, en cuanto tal, se individualiza por la subsistencia. Aunque acerca de la misma subsistencia aún queda la cuestión de por qué se hace ésta, pues también la razón de subsistencia, por ejemplo, la humana, es común y específica; en cambio, en Pedro es ésta subsistencia numérica, o aquélla, acerca de la cual cuestión habrá que decir lo mismo que de las otras sustancias, o de los modos sustanciales, de lo cual trataremos después.

7. Del segundo modo, es decir, hablando de la naturaleza sustancial íntegra en abstracto, por ejemplo, de la humanidad, es falso e improbable que se individualice por la subsistencia, como es evidente *a fortiori* por todos los argumentos dados acerca de la existencia. Es cierto, evidentemente, que la subsistencia es algo realmente distinto de la naturaleza sustancial, incluso tomada indivi-

individuam Petri, et sicut in Petro et Paulo sunt duae numero existentiae, ita duae numero humanitates, habentes distinctas individuas entitates essentiae. Ultimo a posteriori est argumentum, quia (supposita illa sententia) eadem individua entitas conservatur sine sua existentia, aut mutat varias existentias, ut humanitas Christi in ea opinione caret propria existentia, et tamen est individua, et habet intrinsecum individuationis principium; similiter eadem numero entitas materiae primae, prout mutat formas, dicitur mutare existentias, et tamen eadem semper numero manet.

6. Ex his autem facile intelligitur quid censendum sit de illa opinione, si non de existentia propria, sed de subsistentia loquatur. Nam, aut loquimur formaliter de supposito, aut de natura in abstracto, aut in concreto et formaliter de individuo, ut contento sub tali specie substantiae, scilicet de hoc homine. Primo modo verum est suppositum individuari per hanc subsistentiam, quia formaliter per illam constituitur, et hac ratione in Trinitate sunt tria supposita, quamvis sit una natura, quia sunt tres subsistentiae; persona autem Christi est una numero, et unum numero suppositum, quamvis habeat duplicem naturam, quia solum habet unam numero subsistentiam; suppositum ergo ut sic per subsistentiam individuatur. Quamvis de ipsa subsistentia quaestio supersit, per quid fiat haec; nam etiam ratio subsistentiae, verbi gratia, humanae, communis est et specifica; in Petro vero est haec numero subsistentia, vel illa, de qua quaestione idem dicendum erit quod de aliis substantiis, vel substantialibus modis, quod infra videbimus.

7. Secundo modo, id est, loquendo de substantiali natura integra in abstracto, verbi gratia, humanitate, falsum est et improbabile individuari per subsistentiam, ut a fortiori patet omnibus argumentis factis de existentia. Certum est enim subsistentiam esse aliquid ex natura rei distinctum a substantiali natura, etiam individue sumpta. Certum est etiam huiusmodi naturam posse

dualmente. Es cierto también que tal naturaleza puede conservarse como individual sin su connatural subsistencia, tal como ha sido conservada en Cristo Nuestro Señor; luego no puede individualizarse por ella intrínsecamente. Y si alguien dice quizás que se individualiza al menos por el orden a aquélla, lo dirá gratuitamente y sin fundamento, porque si una de estas cosas ha de individualizarse por el orden a la otra, más bien la subsistencia es ésta por el orden a esta naturaleza que al revés, pues la naturaleza es anterior y más perfecta, y la subsistencia, en cambio, no es sólo cierto modo y término de la naturaleza. Asimismo, en la naturaleza divina hallamos una naturaleza individual única con triple subsistencia; luego es señal de que la individuación de la naturaleza es algo desligado de la subsistencia.

8. Por lo cual, en esto parece que erró totalmente Enrique, pues piensa que la naturaleza misma se hace ésta e individual por razón del supuesto. Acerca de lo cual enseña también otra cosa enteramente falsa e improbable, a saber, que el supuesto sólo añade a la naturaleza específica una doble negación, la de indivisibilidad en sí y la de división con respecto a cualquier otro, y que por esta doble negación, se hace la naturaleza formalmente individual sin ninguna otra adición positiva sobre la naturaleza específica, en lo cual se contienen tres cosas falsas. La primera es que el supuesto sólo añade a la naturaleza la negación, de lo cual trataremos después en su propio lugar; en efecto, hablando con relación a la naturaleza individual, es ello menos improbable, aunque no verdadero; sin embargo, respecto de la naturaleza específica es enteramente improbable. En segundo lugar, es falso que la naturaleza individual sólo añada a la específica una negación, como se ve claramente por lo dicho en la sección segunda, porque de lo contrario, la naturaleza sustancial individual, como tal, no sería un ente real, sino que sería solamente la naturaleza específica con las negaciones, lo cual ni siquiera se puede concebir con la mente. Asimismo, porque tal negación requiere un fundamento positivo, que no puede ser la sola naturaleza específica, como allí se mostró suficientemente. Lo tercero, en cambio, es mucho más falso todavía, a saber, que por aquellas mismas negaciones con las que —según Enrique— se constituye el supuesto, se haga la naturaleza individual, pues de ello se sigue o que la Humanidad de Cristo no es individual, o que es supuesto; y una y otra cosa es errónea. La consecuencia se explica así: en efecto, cuando en aquella doble negación se dice que es indiviso en sí y dividido respecto de cualquier otro, o bien este estar dividido de cualquier otro significa que no está unido a otro, es decir, que no está en otro, cosa que o no pertenece a la razón de la naturaleza sustancial individual, o de lo contrario, la Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo no es individual; o bien estar dividido de otro (que es lo que claramente piensa Enrique) rechaza sólo la identidad y afirma la distinción respecto de cualquier otra entidad, o naturaleza semejante, y de este modo, aquella doble negación no basta para la razón de supuesto, o la Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo es supuesto; por consiguiente, de ningún modo, se explique como se quiera su concepto, pertenece la subsistencia a la individuación de la naturaleza.

9. Más todavía: hablando también en el tercer sentido concreta y formalmente acerca del individuo de la naturaleza específica, hay que decir que éste, propiamente, no toma la individuación de la sustancia, sino de la naturaleza. Pues así dicen los teólogos que si tres personas tomasen una humanidad, existiría un hombre numéricamente, igual que ahora sólo existe un Dios numéricamente a causa de la única naturaleza divina; aquel hombre tendría, por consiguiente, la unidad numérica de parte de la naturaleza individual. Y ahora Cristo Nuestro Señor, en cuanto que es este hombre, es el mismo hombre numéricamente que sería si subsistiese en la propia naturaleza, a pesar de que la persona y la subsistencia sean muy distintas de la propia y connatural de tal humanidad; luego la individuación de este hombre no se ha de tomar de la subsistencia, sino de la naturaleza. Pero la razón está en que el individuo formalmente queda constituído bajo la especie por razón de la naturaleza y no por razón de la subsistencia; por lo cual sucede que aunque se dé el caso de que la subsistencia sea diversa en especie o en género, a pesar de todo, si la naturaleza es de la misma especie, el individuo queda abarcado unívocamente y con toda propiedad bajo tal especie, por lo cual Cristo es unívocamente hombre con los demás hombres; y por una razón semejante, si la naturaleza es la misma numéricamente, es el mismo hombre numéricamente, aun cuando la subsistencia sea diversa.

conservari individuam sine sua connaturali subsistentia, ut in Christo Domino conservata est; ergo non potest per illam intrinsece individuari. Quod si quis forte dicat individuari saltem per ordinem ad illam, gratis et sine fundamento hoc dicet, quia, si unum individuandum est per ordinem ad aliud, potius subsistentia est haec per ordinem ad hanc naturam, quam e converso, quia natura est prior et perfectior, subsistentia vero solum est quidam modus et terminus naturae. Item in divina natura invenimus unicam individuam naturam cum triplici subsistentia; ergo signum est individuationem naturae esse absolutam a subsistentia.

8. Quocirca in hoc plane videtur errasse Henric., nam de ipsamet natura sentit fieri hanc et individuam ratione suppositi. De quo aliud etiam docet omnino falsum et improbabile, scilicet, suppositum solum addere supra naturam specificam duplicem negationem, indivisibilitatis in se et divisionis a quolibet alio, et per hanc duplicem negationem fieri naturam formaliter individuam absque aliquo alio positivo naturae specificae superaddito, in quo tria falsa continentur. Primum est, suppositum solum addere supra naturam negationem, de quo postea suo loco videbimus; nam, loquendo respectu naturae individualis est id minus improbabile, quamvis non verum; tamen respectu naturae specificae omnino est improbabile. Secundo, falsum est naturam individualem supra specificam solum addere negationem, ut patet evidenter ex dictis sectione secunda, quia alias substantialis natura individua, ut sic, non esset ens reale, sed esset solum natura specifica cum negationibus, quod nec mente concipi potest. Item quia illa negatio requirit fundamentum positivum, quod non potest esse sola natura specifica, ut ibi satis ostensum est. Tertium vero magis falsum est, per illasmet negationes, quibus (secundum Henric.) constituitur suppositum, fieri naturam individuam; nam inde sequitur, vel Christi humanitatem non esse individuam, vel esse suppositum; utrumque autem error est. Sequela declaratur; nam, cum in illa duplici negatione dicitur esse indivisum in se et divisum a quolibet alio, vel hoc esse divisum a quolibet alio significat non esse alteri unitum, seu non esse in alio, et hoc vel non est de ratione naturae substantialis individuae, vel humanitas Christi Domini individua non est; aut esse divisum ab alio (quod aperte Henric. sentit), removet solum identitatem, et significat distinctionem a qualibet alia entitate, vel natura simili, et hoc modo illa duplex negatio non sufficit ad rationem suppositi, vel humanitas Christi Domini suppositum est; nullo ergo modo subsistentia, quacumque via eius ratio explicetur, ad individuationem naturae pertinet.

9. Quin potius, loquendo etiam tertio modo in concreto ac formaliter de individuo naturae specificae, dicendum est illud per se loquendo non sumere individuationem suam a subsistentia, sed a natura. Sic enim dicunt theologi, si tres personae assumerent unam humanitatem, fore unum numero hominem, sicut nunc sunt unus numero Deus propter unam naturam divinam; haberet ergo ille homo unitatem numericam ab individua natura. Et Christus Dominus nunc, in quantum est hic homo, est idem numero homo qui esset si in propria natura subsisteret, cum tamen persona et subsistentia sint valde diversa a propria et connaturali tali humanitati, ergo individuatio huius hominis non ex subsistentia, sed ex natura sumenda est. Ratio vero est, quia individuum formaliter constituitur sub specie ratione naturae et non ratione subsistentiae; unde fit ut licet contingat subsistentiam esse specie vel genere diversam, nihilominus, si natura sit eiusdem speciei, individuum univoce et propriissime contineatur sub tali specie, quam ob causam Christus est univoce homo cum aliis hominibus; et simili ratione, si natura sit eadem numero, est idem homo numero etiam si subsistentia sit diversa.

10. *Conclusión de toda la cuestión.*— Pero dije *hablando propiamente,* porque aquí se insinuaba la cuestión de si con una doble naturaleza podría existir el mismo individuo numérico a causa de la unidad de la subsistencia, ya que en este sentido disputan los teólogos sobre si el Verbo divino sería un hombre o varios caso de que tomase dos naturalezas. Efectivamente, de lo dicho parece que se sigue que habría varios hombres numéricamente a causa de las varias humanidades numéricas, porque quedó dicho que la individuación del concreto se toma de la naturaleza individual. A pesar de todo, sin embargo, como en el I tomo de la III parte dije con Santo Tomás, aquél absolutamente y según el modo ordinario de hablar, sería llamado un hombre no por sí y formalmente, sino como materialmente, por razón del supuesto, del mismo modo que se dice un artífice el que posee varias artes, no sólo distintas en número, sino también en especie. Y esta unidad es muy distinta de la precedente, que se toma de la unidad de la naturaleza, y no es tampoco la unidad del individuo formalmente contenido bajo la especie, como prueba el argumento; del mismo modo, también, como la unidad del artífice que tiene varias artes distintas específicamente no es la unidad de la especie contenida bajo el género, sino la unidad material o suposital, la cual se juzga que basta para aquel modo de hablar a causa de la real o sustancial unión de varias naturalezas en un supuesto, porque el nombre sustantivo significa la naturaleza al modo de algo que está por sí mismo, como se explicó extensamente en el referido lugar. Por consiguiente, a través de lo dicho consta suficientemente que no es acertado poner en la subsistencia o en la existencia el principio de individuación de la naturaleza sustancial, o del individuo constituído por ella.

SECCION VI

¿CUÁL ES, EN DEFINITIVA, EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN DE TODAS LAS SUSTANCIAS CREADAS?

1. Por lo dicho hasta ahora en contra de las opiniones anteriores, parece que resta, como tras una enumeración suficiente de las partes, que toda sustancia singular [por sí misma o por su entidad es singular] y que no necesita ningún

10. *Totius quaestionis conclusio.* — Dixi autem *per se loquendo,* quia hic se insinuabat quaestio, an cum duplici natura possit esse idem numero individuum propter unitatem subsistentiae; sic enim disputatur a theologis, an, si Verbum divinum assumeret duas humanitates, esset unus homo vel plures. Nam ex dictis videtur sequi, fore plures numero homines propter plures numero humanitates, quia dictum est individuationem concreti sumi ex individua natura. Nihilominus tamen, ut in I tom. III partis dixi cum D. Thoma, ille simpliciter et communi modo loquendi diceretur unus homo, non quidem per se ac formaliter, sed quasi materialiter ratione suppositi, ad eum modum quo dicitur unus artifex qui plures habet artes, non solum numero, sed etiam specie distinctas. Haec autem unitas diversa est a praecedenti, quae sumitur ex unitate naturae, neque est unitas individui formaliter contenti sub specie, ut argumentum probat; sicut etiam unitas artificis habentis plures artes specie distinctas non est unitas speciei contentae sub genere, sed est unitas materialis seu suppositalis, quae censetur sufficere ad illum modum loquendi, propter realem vel substantialem unionem plurium naturarum in uno supposito, quia nomen substantivum significat naturam per modum per se stantis, ut latius dicto loco explicatum est. Igitur ex his omnibus satis constat principium individuationis naturae substantialis, aut individui per illam constituti, non recte in subsistentia vel existentia constitui.

SECTIO VI

QUOD TANDEM SIT PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS IN OMNIBUS SUBSTANTIIS CREATIS

1. Ex hactenus dictis contra superiores sententias videtur quasi a sufficienti partium enumeratione relinqui omnem substantiam singularem [se ipsa, seu per entitatem suam, esse singularem] [1] neque alio indigere individuationis principio praeter suam entitatem, vel praeter principia intrinseca quibus eius entitas constat. Nam, si talis substantia, physice considerata, simplex sit, ex se et sua simplici entitate est individua; si vero sit composita, verbi gratia, ex materia et forma unitis, sicut principia entitatis eius sunt materia, forma et unio earum, ita eadem in individuo sumpta sunt principia individuationis eius; illa vero, cum sint simplicia, seipsis individua erunt. Quam sententiam tenuit Aureol. apud Capreol., In II, dist. 3, q. 2; et in re eam tenet Duran., In II, dist. 3, q. 2. Eam vero referens Fonseca, V Metaph., c. 6, q. 3, dicit in sect. 2, esse omnium implicatissimam, et quae si ad verum sensum reducatur, quaestionem insolutam relinquit. Mihi tamen videtur omnium clarissima, et tam ipsum quam fere alios in eam tandem incidere, quia revera non potest fundamentum unitatis ab ipsa entitate distingui. Unde, sicut unitas individua pro formali non potest addere aliquid positivum reale supra entitatem individuam, quia quoad hoc eadem est ratio de illa et de omni unitate, ita positivum fundamentum huius unitatis quoad negationem quam dicit, nihil positivum addere potest, physice loquendo, illi entitati, quae una et individua denominatur; ergo illa entitas per seipsam est fundamentum huius negationis, et hoc sensu dicitur ab illa opinione seipsa esse principium individuationis. Non enim negat haec opinio in illa individua entitate posse ratione distingui naturam communem ab entitate singulari, et hoc modo [2] individuum addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quod, secundum metaphysicam considerationem, habet rationem differentiae individualis, prout in sectione praecedenti dictum est et Durand. non negat, sed potius supponere videtur. Sed tamen addit haec opinio (id quod proprie ad praesentem quaestionem pertinet) illam differentiam individualem non habere in substantia individua speciale ali-

otro principio de individuación fuera de su entidad, o fuera de los principios intrínsecos de que consta su entidad. Pues si tal sustancia físicamente considerada es simple, por sí misma y por su simple entidad es individual; en cambio, si es compuesta, por ejemplo, de materia y forma unidas, así como los principios de su entidad son la materia, la forma y la unión de éstas, de igual modo estas mismas, tomadas individualmente, son los principios de su individuación; en cambio, aquéllas, por ser simples, serán por sí mismas individuales. Esta sentencia la mantuvo Auréolo, según cita Capréolo en *In II,* dist. 3, q. 2; y en realidad la mantiene también Durando, en *In II,* dist. 3, q. 2. En cambio, Fonseca, al citarla en el V *Metaph.,* c. 6, q. 3, dice en la sec. 2, que es la más enrevesada de todas, y que si se reduce a su verdadero sentido deja la cuestión sin solucionar. A mí, no obstante, me parece que es la más clara de todas, y que tanto él mismo, como casi los demás, vienen a caer finalmente en ella, ya que, en realidad, no puede distinguirse el fundamento de la unidad de la entidad misma. Por lo cual, como la unidad individual en lo que tiene de formal no puede añadir nada positivo real sobre la entidad individual, ya que en este punto subsiste la misma razón acerca de ella y de toda unidad, así el fundamento positivo de esta unidad en cuanto a la negación que dice, no puede añadir nada positivo, hablando físicamente, a aquella entidad, que se denomina una e individual; luego aquella entidad, por sí misma, es el fundamento de esta negación y en este sentido se afirma en aquella opinión que por sí misma es el principio de individuación. Porque no niega esta opinión que en aquella entidad individual pueda distinguirse con la razón la naturaleza común de la entidad singular, y que de este modo el individuo añada sobre la especie algo conceptualmente distinto, lo cual, según la consideración metafísica, tiene razón de diferencia individual, tal como se ha dicho en la sección precedente; y Durando no lo niega, sino más bien parece que lo supone. No obstante, esta opinión añade (que es lo que propiamente pertenece a la cuestión presente) que aquella diferencia individual no tiene en la sustancia individual un principio es-

[1] La frase encerrada entre corchetes falta en bastantes ediciones, por ejemplo, en la de Vivès (N. de los EE.).

[2] Añadimos la palabra *modo,* que no aparece en algunas ediciones (N. de los EE.).

pecial o un fundamento que sea realmente distinto de su entidad; y, por ello, en este sentido dice que cada entidad por sí misma es el principio de su individuación. Por consiguiente, esta sentencia es verdadera si se explica rectamente; a pesar de todo, para que aparezca más claramente, la explicaremos por separado en todos sus puntos sustanciales.

Cuál es el principio de individuación de la materia prima

2. En primer lugar, pues, comenzando por la materia prima, hay que afirmar que es individual en la realidad, y que el fundamento de tal unidad es su misma entidad por sí misma, tal como está en la realidad y sin ningún aditamento extrínseco. Se prueba porque la materia que yace bajo esta forma de madera es numéricamente diversa de aquella que está bajo la forma de agua o de hombre; luego es en sí individual y singular. Ahora bien: el fundamento de tal unidad en ella no es la forma sustancial, ni el orden hacia esta o aquella forma, como se probó antes en contra de Durando, ya que variada cualquier forma sustancial, siempre permanece la misma materia numéricamente, la cual, aunque actualmente esté unida a esta o aquella forma, con todo, de suyo dice una común e indiferente relación a cualquier forma que puede recibir. A su vez, tampoco la cantidad puede ser el fundamento de esta individual unidad de la materia, como prueba el mismo argumento, si es verdad que la materia pierde y adquiere diversas cantidades en cuanto varían las formas sustanciales. Asimismo, porque según la misma opinión, la materia, con prioridad natural a recibir la cantidad, está bajo la acción del agente que induce la forma o la cantidad; y no está bajo él, sino en cuanto individual y singular, ya que las acciones se realizan sobre los singulares. Y si mantenemos que la cantidad misma es coeviterna de la materia, puede acomodarse el mismo argumento, al menos en orden a la potencia de Dios, pues puede Dios, efectivamente, quitar esta cantidad de esta materia y atribuirle otra, o conservarla enteramente sin cantidad; sería, por consiguiente, la misma materia numérica sin la misma cantidad numérica; luego, no es la cantidad el fundamento de tal unidad para la misma materia, pues, de lo contrario, no podría

quod principium vel fundamentum quod sit in re distinctum ab eius entitate; ideoque in hoc sensu dicit unamquamque entitatem per seipsam esse suae individuationis principium. Est igitur vera haec sententia recte explicata; ut tamen clarior fiat, eam sigillatim in universis rebus substantialibus declarabimus.

Per quid individuetur materia prima

2. Primo igitur a materia prima incipiendo, dicendum est illam esse in re individuam, et fundamentum talis unitatis esse entitatem eius per seipsam, prout est in re absque ullo extrinseco superaddito. Probatur, quia materia quae est sub hac forma ligni, est numero diversa ab illa quae est sub forma aquae vel hominis; est ergo in se individua et singularis. Fundamentum autem talis unitatis in ea non est forma substantialis, neque ordo ad hanc vel illam formam, ut probatum supra est contra Durandum, quia variata quacumque forma substantiali, semper manet eadem numero materia, quae, licet actu sit unita huic vel illi formae, tamen ex se communem et indifferentem habitudinem dicit ad quamcumque formam quam potest recipere. Rursus, neque etiam quantitas potest esse fundamentum huius individuae unitatis materiae, ut idem probat argumentum, si verum est materiam amittere et acquirere quantitates varias prout formae substantiales variantur. Item quia iuxta eamdem opinionem materia prius natura, quam recipiat quantitatem, subest actioni agentis inducentis formam vel quantitatem; non autem subest, nisi ut individua et singularis, quia actiones sunt circa singularia. Si autem teneamus eamdem quantitatem esse materiae coaevam, potest idem argumentum accommodari, saltem in ordine ad potentiam Dei; potest enim Deus ab hac materia hanc quantitatem auferre et aliam tribuere, vel omnino sine quantitate servare; esset ergo eadem materia numero sine eadem numero quantitate; ergo non est quantitas fundamentum talis unitatis ipsi materiae, alias nullo modo posset sine illa suam

en modo alguno conservar su unidad sin ella. Y, además, siguen vigentes todos los argumentos comunes que arriba fueron aducidos acerca de que la sustancia no se individualiza por el accidente, ni por el orden al accidente, pues la materia es sustancia, aunque parcial. Asimismo, porque la sustancia individual es un ente *per se*. Asimismo, porque el accidente supone a un sujeto tal como está en la realidad, y, por consiguiente, singular. Igualmente, porque la diferencia individual no es en la realidad distinta de la entidad que constituye; luego tampoco puede fundarse en una entidad distinta.

3. *Corolario.*— Y todas estas razones *a fortiori* valen de cualesquiera accidentes o disposiciones de la materia. Por lo cual, la afirmación que suelen algunos mantener de que la materia se individualiza por el agente —en cuanto que su indiferencia hacia esta forma se individualiza y constriñe por las disposiciones—, para que en algún sentido sea verdadera ha de ser entendida de modo adecuado, pues el agente, para que obre en la materia, supone a ésta individual, y con su acción no puede quitar o inmutar su individuación; de lo contrario, la destruiría y en lugar de ella introduciría otra; ni tampoco puede suceder que, lo que en la realidad es ya individual, por la adición de alguna entidad reciba en sí otra individuación. Se dice, por consiguiente, que la materia se limita por las disposiciones, o que queda determinada por el agente a esta forma, no en orden al ser, sino en orden a la acción del mismo agente, y a la recepción de la forma, y ello o bien de modo accidental y cuasi negativo, ya que por las disposiciones se quitan los impedimentos para esta acción y para la introducción de esta forma, o bien en algún sentido por sí y de modo positivo si tales disposiciones son naturalmente necesarias para la educción o unión de esta forma con esta materia, pues esto es cosa que permanece controvertida entre los filósofos, y para la dificultad presente poco importa, ya que tal coadaptación a través de las disposiciones es cuasi extrínseca a la misma materia, que incluso tomada individualmente es de suyo capaz de cualquier forma; y si se requieren disposiciones, es más bien por razón de la forma que por razón de la materia misma; por consiguiente, en nada se refiere esto a su intrínseca individuación.

4. *Se responde a algunas objeciones.*— Podrá decirse: esta materia no se

unitatem reservare. Et praeterea sunt omnia argumenta communia supra facta, quod substantia non individuetur per accidens, nec per ordinem ad accidens; materia enim substantia est, licet partialis. Item quod individua substantia est ens per se. Item quod accidens supponit subiectum suum prout est in re, et consequenter singulare. Item quod differentia individualis non est in re distincta ab entitate quam constituit; unde nec potest fundari in entitate distincta.

3. *Corollarium.*—Atque hae rationes a fortiori procedunt de quibuscumque accidentibus vel dispositionibus materiae. Quocirca cum dici ab aliquibus solet materiam individuari ab agente, quatenus eius indifferentia ad hanc formam individuatur et coarctatur per dispositiones, ut aliqua ratione verum sit, sano modo intelligendum est; quia agens, ut in materiam agat, supponit illam individuam, et actione sua non potest tollere aut immutare individuationem eius; alioqui destrueret illam, et loco eius aliam introduceret; neque etiam fieri potest ut quod in re iam individuum est, per additionem alicuius entitatis aliam individuationem in se accipiat. Dicitur ergo materia per dispositiones limitari seu determinari ab agente ad hanc formam, non in ordine ad esse, sed in ordine ad actionem ipsius agentis et receptionem formae, idque vel solum per accidens et quasi negative, quia per dispositiones tolluntur impedimenta ad hanc actionem et huius formae introductionem, vel etiam aliquo modo per se et positive, si hae dispositiones sunt naturaliter necessariae ad eductionem vel unionem huius formae cum hac materia; hoc enim controversum est inter philosophos et ad praesentem difficultatem non refert, quia haec coaptatio per dispositiones est quasi extrinseca ipsi materiae, quae etiam in individuo sumpta ex se capax est cuiuscumque formae; et si dispositiones requiruntur, potius est ratione formae quam ratione ipsius materiae; nihil ergo hoc refert ad intrinsecam individuationem eius.

4. *Obiectis aliquot satisfit.*—Dices: ma-

distingue de aquélla sino mediante la cantidad, ya que al ser pura potencia, no puede distinguirse más que por el acto. Asimismo, la materia esencialmente dice referencia a la forma según su especie; luego esta materia individual debe individualizarse por la forma o por la relación a esta forma. A lo primero se responde que una materia se distingue de otra en orden al sitio, por la cantidad, pero entitativa y realmente se distinguen por su entidad, como arriba se dijo, porque como la materia de por sí tiene algo de entidad, sea de existencia o de esencia, también por razón de ésta tiene algo de actualidad entitativa, mediante la cual puede distinguirse trascendentalmente de otra. A lo segundo se responde: del mismo modo que la materia esencialmente tiene relación trascendental a la forma, así esta materia tiene esta relación trascendental a la forma, porque tiene esta capacidad numérica y esta potencia, y el hombre se individualiza por la relación a la forma; pero esto mismo es individualizarse físicamente por sí misma, ya que su entidad esencialmente incluye esta relación. Y no es necesario que esta individuación se haga por la determinación de la forma (que es el sentido en que debería proceder el argumento para que tuviera algo de dificultad), ya que no sólo la materia en especie, sino también esta materia numérica dice relación a la forma en común como a objeto adecuado de su capacidad, incluso tomada ésta individualmente, y, por ello, no se dice rectamente que la materia se individualice por esta forma, sino que se individualiza por la relación individualizada a la forma. Del mismo modo, la potencia visiva específicamente dice relación al color en común; e individualmente, de manera semejante, dice relación no a éste o aquel color, sino al color en general; y, por ello, no se individualiza propiamente por este color, aunque se individualice con tal o por tal relación trascendental y entitativa al color.

Cuál es el principio de individuación de la forma sustancial

5. En segundo lugar hay que decir que la forma sustancial es ésta intrínsecamente por su misma entidad, de la cual se toma según el último grado o realidad su diferencia individual.

teria haec non distinguitur ab altera nisi per quantitatem, quia, cum sit pura potentia, non potest distingui nisi per actum. Item materia essentialiter respicit formam secundum speciem suam; ergo haec individua materia individuari debet per formam, vel per habitudinem ad hanc formam. Ad primum respondetur unam materiam distingui ab alia in ordine ad situm per quantitatem, entitative vero et realiter distingui per suam entitatem, ut supra dictum est, quia, sicut materia ex se habet aliquid entitatis, sive existentiae sive essentiae, ita ratione illius habet aliquid actualitatis entitativae, per quam potest trascendentaliter ab alia distingui. Ad secundum respondetur: eo modo quo materia essentialiter habet trascendentalem habitudinem ad formam, ita haec materia habet hanc habitudinem transcendentalem ad formam, quia habet hanc numero capacitatem et potentiam, et homo individuatur per habitudinem ad formam; sed hoc ipsum est individuari physice per seipsam, quia eius entitas essentialiter includit hanc habitudinem. Non est autem necesse ut haec individuatio fiat per determinationem formae (quo sensu deberet argumentum procedere, ut aliquid difficultatis haberet), quia non solum materia in specie, sed etiam haec numero materia respicit formam in communi veluti adaequatum obiectum suae capacitatis, etiam in individuo sumptae, et ideo non recte dicitur materia individuari per hanc formam, sed individuari individuata habitudine ad formam. Sicut potentia visiva in specie dicit habitudinem ad colorem in communi, et in individuo similiter dicit habitudinem non ad hunc vel illum colorem, sed ad colorem in communi; et ideo non individuatur proprie per hunc colorem, quamvis individuetur cum tali seu per talem habitudinem transcendentalem et entitativam ad colorem.

Individuationis formae substantialis quodnam principium

5. Secundo dicendum est formam substantialem esse hanc intrinsece per suammet entitatem, a qua secundum ultimum gradum seu realitatem sumitur differentia

Esta conclusión puede probarse con las mismas razones proporcionales que la anterior, y puede fácilmente confirmarse con lo que se dijo antes, principalmente en la primera y segunda opinión. Porque, en primer lugar, ningún accidente puede ser principio intrínseco de individuación de la forma sustancial, porque también tal forma, en cuanto es ésta, es un ente sustancial, aunque incompleto, y pertenece al predicamento de la sustancia, y se coloca bajo la razón específica de tal forma, aunque de modo reductivo. Igualmente, esta forma o bien es absolutamente y en todo sentido anterior a los accidentes, y es origen de ellos, o bien, si supone algunos en el género de causa material, no dice por sí relación a ellos, sino que, a lo sumo, los requiere como condiciones o disposiciones necesarias para preparar al sujeto; luego de ningún modo puede individualizarse por los accidentes. Además, la materia no puede por sí misma ser principio intrínseco de individuación de ninguna forma, ya que no es principio intrínseco de su entidad; y es el mismo el principio de la unidad que el de la entidad, como se ha dicho frecuentemente, porque la unidad no añade cosa alguna a la entidad, sino la negación que intrínsecamente la acompaña. El antecedente es claro, porque la materia es principio intrínseco del compuesto, ya que compone a aquél con su entidad; pero no compone de este modo la entidad de la forma; por consiguiente, no es su principio intrínseco. En cambio, respecto de aquellas formas que dependen de la materia en el hacerse y en el ser, la materia es causa por sí en su género de la forma, no en cuanto componente intrínseco de la misma, sino en cuanto que la sustenta, que es un cierto género cuasi extrínseco de causalidad; y de este modo la materia puede decirse causa y principio de individuación de tales formas en su género, de acuerdo con el principio establecido de que la causa de la entidad es causa de la unidad, y porque la materia no causa sino la forma singular e individual; luego, causando la entidad, causa su individuación. Con todo, porque la diferencia individual se predica intrínsecamente de la cosa individual, por esto no se toma de cualquier clase de causas extrínsecas de la misma cosa individual, sino del principio intrínseco o de su entidad, y por ello, en este sentido no puede ser la materia el principio intrínseco de individuación

individualis eius. Haec conclusio probari potest eisdem rationibus proportionalibus quibus praecedens, et ex superioribus, praesertim ex his quae in prima et secunda opinione dicta sunt, facile confirmari potest. Nam imprimis nulla accidentia possunt esse intrinseca principia individuantia formam substantialem, quia etiam talis forma, ut est haec, est ens per se, licet incompletum, et pertinet ad praedicamentum substantiae, et sub specifica ratione talis formae collocatur, quamvis reductive. Item haec forma vel est simpliciter et omni ratione prior accidentibus, et origo illorum vel, si aliqua supponit in genere causae materialis, non dicit per se habitudinem ad illa, sed ad summum requirit illa ut conditiones vel dispositiones necessarias ad praeparandum subiectum; ergo nullo modo potest ab accidentibus individuari. Deinde materia non potest per seipsam esse intrinsecum principium individuandi ullam formam, quia non est intrinsecum principium entitatis eius; idem autem est principium unitatis quod est principium entitatis, ut saepe dictum est, quia unitas nullam rem addit entitati, sed negationem intrinsece comitantem illam. Antecedens autem patet, quia materia est principium compositi intrinsecum, quia per suam entitatem componit illud; non sic autem componit entitatem formae; non est ergo intrinsecum principium eius. Respectu vero illarum formarum, quae a materia pendent in fieri et in esse, materia est causa per se in suo genere formae, non ut intrinsece componens illam, sed ut sustentans illam, quod est genus quoddam causalitatis veluti extrinsecum; et hoc modo materia dici potest causa et principium individuationis talium formarum in suo genere, ex principio posito, quod causa entitatis est causa unitatis, et quia materia non causat formam, nisi singularem et individuam; ergo causando entitatem causat individuationem eius. Tamen, quia differentia individualis intrinsece praedicatur de re individua, ideo non sumitur ex causis quovis modo extrinsecis ipsius rei individuae, sed ex intrinseco principio seu entitate eius, et ideo hoc modo non potest esse materia principium intrinsecum indivi-

de las formas. Lo cual se declara *a posteriori* en orden a la divina potencia, pues puede esta forma sustancial conservarse sin materia, y entonces, del mismo modo que retiene su diferencia individual, así también retiene su intrínseco principio de individuación; luego no es la materia tal principio intrínseco. Y esto mismo es más manifiesto en el alma racional, en la cual como la materia no causa por sí el ser, así tampoco la unidad o la individuación, como notó Santo Tomás en el II *cont. Gent.*, c. 75; luego la materia no sólo no es el principio intrínseco de individuación del alma, sino que ni siquiera es la causa por sí del mismo, aunque sea como una cierta ocasión de que, organizado tal cuerpo, cree Dios en él tal alma.

6. *Una pequeña duda.*— Pero la dificultad está en si se individualiza la forma por la materia al menos como por el término al que dice relación. Pues en esto parece que está la diferencia entre la materia y la forma, en que la materia, por estar una misma numéricamente bajo diversas formas, no puede tener la terminación individual de parte de la forma a la que se refiere; en cambio, la forma no tiene tal indiferencia, sino que está determinada para actuar a tal materia, y, por ello, puede individualizarse por esta materia, como por su término, al cual dice relación en cuanto que es tal forma. Y así piensan comúnmente los tomistas, y de este modo entienden a Santo Tomás cuando afirma en los pasajes citados antes y en otros, que la forma se individualiza por la materia. Y en el mismo sentido puede explicarse lo que dice en la q. única *De Anima*, a. 3, ad 13, de que los principios de individuación de las formas no pertenecen a la esencia de las mismas, pero que esto es verdadero solamente en los compuestos. Ahora bien: en primer lugar la razón aducida no tiene aplicación en el alma racional, la cual, permaneciendo la misma numéricamente, puede actuar diversas materias. Pues primeramente actúa de tal manera simultáneamente las diversas partes de la materia que componen el mismo cuerpo, que está toda ella en cada una de las partes; por consiguiente, no puede individualizarse por una coadaptación a todo el cuerpo y a cada una de sus partes. Pero urge aún más el que sucesivamente puede informar a diversas materias íntegras, como cuando por la nutrición continuada poco a poco se pierde toda la materia en la que primeramente fué introducida la

duationis formarum. Quod a posteriori declaratur in ordine ad divinam potentiam: potest enim haec forma substantialis conservari sine materia, et tunc, sicut retinet suam differentiam individualem, ita etiam suum intrinsecum principium individuationis; ergo non est materia huiusmodi principium intrinsecum. Hoc autem manifestius est in anima rationali, in qua, sicut esse non causatur per se a materia, ita etiam neque unitas aut individuatio, ut notavit D. Thomas, II cont. Gent., c. 75, in solutione primae rationis, et c. 81, in principio; ergo materia non solum non est principium intrinsecum individuationis animae, verum etiam nec causa per se eius, quamvis sit veluti occasio quaedam ut, organizato tali corpore, Deus in illo talem animam creet.

6. *Dubiolum.*— Sed difficultas est an individuetur saltem forma per materiam tamquam per terminum ad quem dicit habitudinem. In hoc enim videtur esse differentia inter materiam et formam, quod materia, quia eadem numero substat pluribus formis, non potest habere individuam terminationem ex forma quam respicit; at vero forma non habet eam indifferentiam, sed determinatur ad hanc materiam actuandam, et ideo individuari potest ex hac materia, tamquam ex termino ad quem dicit habitudinem, ut talis forma est. Et ita opinantur thomistae communiter, itaque intelligunt D. Thomam, locis supra citatis et aliis, ubi ait formam individuari per materiam. Et eodem sensu exponi potest quod ait, q. unic. de Anima, a. 3, ad 13, principia individuationis formarum non esse de essentia earum, sed hoc esse verum solum in compositis. Sed imprimis ratio facta non habet locum in anima rationali, quae eadem numero manens potest diversas materias actuare. Primum enim simul ita actuat diversas partes materiae componentes idem corpus ut tota sit in singulis partibus; ergo non potest per coaptationem ad totum corpus et ad singulas partes eius individuari. Sed magis urget quod successive potest informare diversas materias integras, ut quando per nutritionem continuam paulatim amittitur tota materia in quam primum

forma, y se adquiere otra nueva, que es informada por la misma forma. Asimismo es accidental para la misma nutrición que se haga por medio de estos o aquellos alimentos, y, sin embargo, de aquí procede que el alma informe después esta o aquella materia; luego también esto es para ella contingente y accidental; por tanto, no queda individualizada por esto, ni de suyo está coadaptada a esta materia numérica.

7. Podrá quizás decir alguien que de por sí pide esta alma, al menos al principio, ser introducida en tal materia, aunque después pueda dejarla e informar a otra; y de este modo queda individualizada por aquella materia en la que primeramente se introduce.

Pero, en primer lugar, esto se afirma gratuitamente, pues si la misma alma puede en diversos tiempos informar naturalmente a diversas materias, es señal de que su virtud informativa o su aptitud para informar no dice relación a esta materia numérica como a su término adecuado. ¿Con qué fundamento puede decirse, por consiguiente, que de suyo pide más una materia que otra al comienzo, o que dice una relación más intrínseca hacia una que hacia otra? De lo contrario, podría decirse del mismo modo que la materia pedía por su naturaleza ser creada bajo aquellas formas numéricas bajo las que fué creada, y que por ellas fué individualizada, aunque pudiera después conservarse bajo otras formas; por consiguiente, igual que esto se diría gratuitamente allí, así también se dice sin fundamento acerca del alma. Imaginemos, pues, que aquella materia numérica que adquiere la prole por la propia nutrición, y a la que informa, estuvo primeramente bajo la forma de la sangre materna, de la que en un principio se fué formando el cuerpo de la misma prole; ahora bien: ciertamente, del mismo modo que pudo introducirse esta forma numérica después en aquella materia dispuesta por medio de la nutrición, así también si en la primera formación hubiese sido dispuesta por la sangre materna en virtud del principio seminal, de modo semejante hubiera podido introducirse en ella naturalmente la misma forma; evidentemente, no se puede dar ninguna razón filosófica de por qué no habría de poderse; luego esta alma, incluso en cuanto que es ésta, es indiferente para informar varias materias, sea al principio en la producción, sea después en la conservación.

fuit introducta forma, et alia nova acquiritur, et eadem forma informatur. Item ipsi nutritioni accidentarium est quod his vel illis cibis fiat, et tamen inde provenit quod anima hanc vel illam materiam postea informet; ergo hoc etiam illi est contingens et accidentarium; non ergo inde individuatur, nec de se est coaptata ad hanc numero materiam.

7. Dicet fortasse aliquis ex se postulare hanc animam ut saltem in principio in tali materia introducatur, licet postea possit illam relinquere et aliam informare; et hac ratione individuari ab illa materia in qua primo introducitur. Sed hoc imprimis gratis dicitur; nam, si eadem anima potest diversis temporibus varias materias naturaliter informare, signum est virtutem informativam seu aptitudinem eius ad informandum non respicere ut adaequatum terminum hanc numero materiam. Quo ergo fundamento dici potest ex se magis postulare unam materiam in principio quam aliam, vel magis intrinsece respicere unam quam aliam? Alias eodem modo dici posset materiam natura sua postulavisse ut sub eis numero formis crearetur sub quibus creata fuit, et ab illis fuisse individuatam, quamvis potuerit postea sub aliis formis conservari; sicut ergo hoc esset ibi gratis dictum, ita etiam sine fundamento dicitur de anima. Finge enim illam materiam numero quam proles per propriam nutritionem acquirit et informat, fuisse prius sub forma sanguinis materni, ex quo in principio corpus eiusdem prolis formatum est; certe, sicut in illa materia postea per nutritionem disposita introduci potuit haec numero forma, ita etiam, si in prima formatione disposita fuisset virtute seminis ex sanguine materno, similiter potuisset eadem forma naturaliter in eam introduci; nulla enim reddi potest philosophica ratio cur non potuerit; ergo haec anima etiam ut haec, indifferens est ad plures materias informandas, sive in principio in productione, sive postea in conservatione.

8. *Una cosa notable teológicamente.*— Ni importa que diga alguien que estas materias se juzgan una y la misma porque la mutación se verifica paulatinamente bajo las disposiciones y organización de una misma clase; ya que, en efecto, esta unidad de la materia o del cuerpo se debe más a su externa apariencia y aspecto que a la verdadera y física entidad del cuerpo o de la materia. Añádase a esto que aunque sucediese que toda la materia se hiciese por la separación íntegra de un solo cuerpo y por la unión de otra materia, a pesar de todo el alma informaría naturalmente a uno y otro. Así es como probablemente sucederá en la resurrección. De modo que si sucede que en esta vida han informado dos almas a materias en absoluto idénticas, se podrá dar a una de ellas un cuerpo tomado de otra materia, al cual informará no menos connaturalmente que si constase de la anterior materia. Luego esto es señal de que esta alma, en cuanto que tiene aptitud para informar, de ningún modo dice referencia determinada a esta materia, y, por consiguiente, no está individualizada por esta materia, en cuanto que es ésta, ni siquiera como por el término de su relación trascendental, ya que no es el término adecuado de aquél. Por consiguiente, se individualiza esta alma por sí misma y por la virtud misma de su entidad; y, por consiguiente, porque intrínsecamente tiene tal aptitud individual para informar al cuerpo humano, del mismo modo que decíamos antes acerca de la relación de la materia. Y de este modo lo enseña Toledo en particular acerca del alma humana en el libro III *De Anima*, q. 18, conc. 2 y 3, quien lo confirma además con el argumento que nosotros hemos traído antes, que al asignar el principio de individuación hay que detenerse en algo que se individualice por sí mismo; luego, si la materia o la cantidad se dice que se individualizan por sí, mucho más habrá que decir esto del alma racional, que es por sí subsistente, y más bien da el ser a los demás que lo recibe de ellos. Por consiguiente, la variedad de los cuerpos es una señal óptima *a posteriori* de la distinción de las almas, ya que viene a ser como la ocasión de producir diversas almas, pero no es, sin embargo, el propio e intrínseco principio de individuación de las mismas.

9. Ahora bien: no parece que con el argumento antes propuesto pueda discernirse si existe la misma razón acerca de todas las otras formas sustanciales

8. *Notabile theologicum.*—Nec refert si quis dicat has materias censeri unam et eamdem quia paulatim fit mutatio sub dispositionibus et organizatione eiusdem rationis; quia haec unitas materiae vel corporis magis est secundum externam speciem et apparentiam quam secundum veram ac physicam entitatem corporis seu materiae. Adde quod, licet contingeret totam materiam fieri per separationem integram unius corporis et coniunctionem alterius materiae, nihilominus anima utrumque naturaliter informaret. Sicut probabile est in resurrectione interdum eventurum. Ut si contingat in hac vita duas animas easdem omnino materias informasse, poterit alteri earum dari corpus ex alia materia, quod non minus connaturaliter informabit quam si ex priori materia constaret. Ergo signum est hanc animam, ut aptam ad informandum, nullo modo respicere determinate hanc materiam, et consequenter non individuari ab hac materia, ut est haec, etiam ut a termino suae habitudinis transcendentalis: quia non est terminus adaequatus illius. Individuatur ergo haec anima per seipsam et ex vi suae entitatis; et consequenter quia intrinsece habet talem individuam aptitudinem ad informandum corpus humanum, ad eum modum quo paulo antea de habitudine materiae dicebamus. Atque ita in particulari de anima rationali docet Toletus, lib. III de Anima, q. 18, concl. 2 et 3, qui hoc confirmat argumento supra a nobis facto, quia in assignando individuationis principio sistendum est in aliquo quod per se individuetur; ergo si materia vel quantitas dicantur per se individuari, multo magis id est dicendum de anima rationali, quae per se est subsistens, et magis dat esse reliquis quam recipiat ab eis. Corporum ergo varietas est optimum signum a posteriori distinctionis animarum, quia est veluti occasio producendi diversas animas, non est tamen proprium et intrinsecum principium individuationis earum.

9. Sed, an sit eadem ratio de omnibus aliis formis substantialibus, quae a materia pendent in esse, non videtur posse argumento nuper facto diiudicari, quia hae formae

que dependen de la materia en el ser, porque tales formas de tal modo informan esta materia numérica, que están totalmente determinadas a informarla, ni pueden naturalmente informar otra materia numéricamente distinta, ya que no pueden separarse de ésta ni simultáneamente ni paulatinamente, lo cual puede decirse también de las almas de los animales perfectos si son extensas y divisibles, como mantiene la opinión común y tal vez la más probable (pues si se supone que son indivisibles, valdrá para ellas el argumento dado acerca de las almas racionales); por consiguiente, puede decirse rectamente que la forma sustancial material es ésta intrínsecamente por la coadaptación a esta materia numérica, y por medio de esta materia, como por el término de tal relación. Pero, sin embargo, tampoco en estas formas materiales puede decirse propiamente esto, ya que o bien se incluyen en esta materia numérica las disposiciones por las que esta materia es preparada por el agente para esta forma, o bien se concibe esta materia prima según su pura entidad; y de ninguno de estos modos puede esto entenderse o explicarse satisfactoriamente.

10. Lo primero es claro porque la materia con los accidentes no puede ser la razón de la individuación de la forma, ni siquiera como término de su relación, porque siendo esta relación trascendental y sustancial, no incluye los accidentes en su término primario e inmediato. Asimismo, porque si suponemos que en lo que se engendra no existen las mismas disposiciones que existieron en lo que se corrompió, entonces pueden aplicarse los argumentos aducidos arriba, ya que la forma absoluta y simplemente informa con prioridad natural a la materia desprovista de accidentes; ahora bien: la informa en cuanto que es individual y singular; luego del mismo modo se refiere a ella, según su aptitud y coadaptación individual. Pero si suponemos que permanecen en la materia las disposiciones que hubo en el ser que se corrompió, de este modo la forma no informa a la materia en cuanto afectada por los accidentes, aun cuando aquéllos se presupongan como condiciones necesarias, o tal vez sólo porque han permanecido desde la precedente alteración; luego tampoco esta forma como tal dice referencia a los accidentes, sino sólo a la materia. Y esto tanto más es así cuanto que, aun cuando

ita informant hanc materiam numero ut omnino sint determinatae ad illam informandam, nec possint naturaliter aliam numero distinctam materiam informare, cum non possint ab hac separari, neque simul neque paulatim, quod etiam procedit de animabus brutorum perfectorum, si illae extensae sunt et divisibiles, ut communis et fortasse probabilior tenet opinio (nam si indivisibiles esse supponantur, procedet in eis argumentum factum de animabus rationalibus); recte igitur dici potest materialis forma substantialis esse haec intrinsece quidem per coaptationem ad hanc numero materiam, per ipsam vero materiam, tamquam per terminum huius habitudinis. Sed nihilominus etiam in his materialibus formis hoc proprie dici non potest; quia, vel in hac numero materia includuntur dispositiones quibus haec materia ab agente praeparatur ad hanc formam, vel intelligitur solum haec materia prima secundum nudam entitatem eius; neutro autem modo id satis intelligi aut explicari potest.

10. Primum patet, quia materia cum accidentibus non potest esse ratio individuationis formae, etiam ut terminus habitudinis eius, quia cum haec habitudo sit transcendentalis et substantialis, non includit accidentia in suo primario ac per se termino. Item, quia si supponamus non esse easdem dispositiones in genito quae praecesserunt in corrupto, procedunt argumenta supra facta, quod forma prius[1] natura absolute et simpliciter informat materiam accidentibus nudam; informat autem illam ut individua et singularis est; ergo eodem modo respicit illam secundum suam aptitudinem et coaptationem individualem. Si autem supponamus manere in materia dispositiones quae fuerunt in corrupto, sic etiam forma non informat materiam ut affectam accidentibus, licet illa praesupponantur velut conditiones necessariae, vel fortasse solum quia relinquantur ex praecedenti alteratione; ergo neque haec forma ut haec respicit accidentia, sed materiam tantum. Eo vel maxime, quod licet varientur haec numero accidentia, vel

[1] *Potius*, en algunas ediciones (N. de los EE.).

se variasen numéricamente estos accidentes, ya sea poco a poco y naturalmente, ya sea simultáneamente y sobrenaturalmente, y se diesen otros semejantes, se conservaría la misma forma numérica en la misma materia; luego de ningún modo dice relación esta forma, en cuanto que es ésta, a tales accidentes numéricos, de tal manera que quede individualizada por ellos. Más todavía, aun cuando concediéramos que esta forma requiere estos accidentes numéricos, no por ello sería la misma forma tal en el individuo a causa de los accidentes, sino al contrario se requerirían tales accidentes a causa de tal forma, hablando *a priori* y absolutamente, aun cuando en cuanto a nosotros, sea en el orden de producción o de generación, tales disposiciones sean el principio o la ocasión de distinguir las formas.

11. Y lo segundo, a saber, el que ni esta materia prima propiamente dicha pueda ser de este modo el principio que individualiza a la forma, se prueba en primer lugar porque esta materia puede ser común a muchas formas diversas, sea en especie, sea en número; luego en cuanto tal no es principio suficiente de la individuación de la forma, porque lo que es de suyo común, no puede ser en cuanto tal principio de individuación. En segundo lugar por parte de la forma misma, ya que aunque esta forma una vez hecha en esta y de esta materia no pueda estar en otra a causa de la dependencia que tiene de aquélla, la cual dependencia es tal que ni siquiera aquella forma puede conservarse naturalmente sin aquel género de causalidad material, ni hay tampoco ningún camino o modo natural de trasladar esta forma a otra materia para que sea conservada por ella; sin embargo, a pesar de todo, si la entidad de tal forma se considera en sí misma, su aptitud intrínseca no parece determinada a informar esta materia numérica, hasta el punto de que fuera intrínsecamente inepta para informar naturalmente cualquier otra materia numéricamente distinta; luego no recibe su intrínseca individuación de esta materia numérica, ni siquiera como del término de su relación o aptitud informativa. Se prueba la consecuencia porque no es esta materia el término adecuado de tal relación, ya que la aptitud de esta forma en sí misma podría ejercitarse con la misma connaturalidad en cualquier otra materia, si fuese puesta en ella. En efecto, el hecho de que por medio de las causas naturales sólo sea puesta en

paulatim naturaliter, vel simul supernaturaliter, et alia similia dentur, conservabitur eadem numero forma in eadem materia; ergo nullo modo respicit haec forma, ut haec, talia accidentia numero, ut ab eis individuetur. Quin potius, licet daremus hanc formam requirere haec numero accidentia, non ideo esset ipsa forma talis in individuo propter accidentia, sed potius e contrario accidentia requirerentur talia propter talem formam, loquendo a priori et simpliciter, licet quoad nos, vel in ordine ad productionem vel generationem tales dispositiones sint principium vel occasio distinguendi formas.

11. Secundum autem, scilicet, quod neque haec materia prima pure sumpta possit esse hoc modo principium individuans formam, probatur primo, quia haec materia potest esse communis multis formis vel specie vel numero diversis; ergo ut sic non est sufficiens principium individuans formam, quia, quod de se commune est, ut sic non potest esse individuationis principium. Secundo ex parte ipsius formae, quia licet haec forma semel facta in hac et ex hac materia non possit esse in alia propter dependentiam quam habet ab illa, quae dependentia talis est ut nec forma illa possit naturaliter conservari sine illo genere causalitatis materialis, neque etiam sit aliqua via aut modus naturalis quo possit haec forma in aliam materiam transferri ut ab illa conservetur, nihilominus tamen, si entitas talis formae secundum se consideretur, non videtur eius aptitudo intrinseca determinata ad hanc numero materiam informandam, ita ut intrinsece sit inepta ad informandam naturaliter quamcumque aliam materiam numero distinctam; ergo non recipit suam intrinsecam individuationem ab hac numero materia, etiam tamquam a termino suae habitudinis seu aptitudinis informativae. Probatur consequentia, quia non est haec materia terminus adaequatus illius habitudinis, quandoquidem aptitudo huius formae secundum se aeque connaturaliter posset exerceri in alia vel alia materia, si in qualibet poneretur. Nam quod per causas naturales solum ponatur in hac materia et

esta materia, y no en otra, no quita su aptitud intrínseca ni hace que esta materia sea el término adecuado de aquélla. Del mismo modo que quizás hay en el universo alguna porción de materia que siempre estuvo bajo la misma forma numérica, y lo estará siempe, ni quizás hay modo natural de variarla, y no por ello la aptitud de la materia está de por sí determinada a tal forma.

12. El antecedente puede defenderse con muchas conjeturas que son comunes incluso a las almas racionales. La primera es que por potencia absoluta esta forma puede transferirse a otra materia e informarla; luego es señal de que en tal forma hay aptitud natural intrínseca para informarla, en cuanto de ella depende. Se prueba la consecuencia, porque aunque aquella acción o transmigración de esta forma desde una materia a otra fuese sobrenatural en cuanto al modo, con todo el término producido sería natural, pues aquel compuesto de tal forma y materia subsistiría naturalmente. La segunda: cualquier otra materia numéricamente distinta es capaz, en cuanto de sí depende, de cualquier forma individual, aun cuando acontezca que esté en otra materia numéricamente distinta, pues sin fundamento pensaría alguien que la capacidad de esta materia está de suyo numéricamente limitada a estas formas más bien que a aquéllas, debido a que quizás los agentes naturales, obrando según el orden natural, no pueden producir en ellas las formas individuales que hacen en otras materias. Porque como la materia es de por sí pura potencia e indiferente, no puede atribuírsele tal determinación por un motivo razonable; por consiguiente, aquella materia numérica, que de hecho está bajo esta forma de este caballo, en cuanto de ella depende, sería capaz de otra alma de un caballo numéricamente distinto, la cual de hecho informa a otra materia; por consiguiente, también recíprocamente aquella alma, en cuanto de sí depende, es apta para informar ésta o aquella materia. La consecuencia es clara, porque la potencia y el acto natural se corresponden mutuamente; por lo cual, la potencia no dice relación naturalmente más que a aquel acto que tiene aptitud natural para informarla a ella.

13. En tercer lugar, porque si por ejemplo esta alma equina de suyo sólo fuese capaz para informar esta materia numérica, todas las almas equinas que pudie-

non in alia, non tollit intrinsecam aptitudinem eius, neque facit ut haec materia sit adaequatus terminus illius. Sicut fortasse est in universo aliqua portio materiae quae semper fuit sub eadem numero forma, et semper erit, nec fortasse est via naturalis ad variandam illam, et non propterea aptitudo materiae de se determinata est ad talem formam.

12. Antecedens vero suaderi potest multis coniecturis, quae communes sunt etiam animabus rationalibus. Prima, quia de potentia absoluta haec forma transferri potest in aliam materiam, et illam informare; ergo signum est esse in tali forma aptitudinem naturalem intrinsecam ad informandam illam, quantum ex ipsa est. Probatur consequentia, quia licet illa actio seu transmigratio huius formae a materia in materiam esset supernaturalis quoad modum, tamen terminus productus naturalis esset, compositum enim illud ex tali forma et materia naturaliter subsisteret. Secunda: quaelibet alia materia numero distincta est capax quantum est ex se cuiuscumque formae individuae, etiamsi contingat esse in alia materia numero distincta: sine fundamento enim existimaret quis capacitatem huius materiae numero de se esse limitatam ad has formas potius quam ad illas, eo quod fortasse agentia naturalia secundum naturalem ordinem non possint efficere in ea eas individuas formas quas in aliis materiis efficiunt. Quia cum materia de se sit pura potentia et indifferens, non potest ei convenienti ratione attribui talis determinatio; illa ergo materia numero quae de facto est sub hac forma huius equi, quantum est ex se capax esset alterius animae equi numero distincti, quae de facto informet aliam materiam; ergo et e converso illa anima etiam est apta, quantum est ex se, ad informandam hanc vel illam materiam. Patet consequentia, quia potentia et actus naturalis sibi mutuo correspondent: unde potentia non respicit naturaliter nisi actum illum qui aptitudinem habet naturalem ad informandam illam.

13. Tertio, quia si haec anima equina, verbi gratia, tantum esset apta ex se ad informandam hanc numero materiam, omnes

sen informar a aquella materia numérica en los diversos tiempos, tendrían entre sí alguna conveniencia real, que no tendrían con las almas equinas que informan otras materias, ya que todas aquéllas tendrían aptitud para informar esta materia numérica, la cual no podrían informar las demás almas equinas. Y el mismo argumento puede hacerse en todas las formas del agua, del fuego, y semejantes, porque evidentemente bajo la misma especie de la forma de fuego, por ejemplo, se da una cierta amplitud de individuos que dicen relación a esta materia numérica solamente, y otra gama de ellos que dice relación a otra materia, y así en lo demás, y de este modo, bajo el concepto específico puede darse un concepto objetivo sustancial y común a muchos individuos de la misma especie y no a otros, lo cual parece absurdo, ya que tal conveniencia, siendo real y sustancial, será también esencial a tales formas, y, por consiguiente, la última especie será divisible por muchas diferencias esenciales, lo cual envuelve una abierta repugnancia. Sin embargo, esta razón es más aparente que eficaz, puesto que puede tener varias evasivas y dificultades, que tocaremos con más comodidad en las disputaciones siguientes; no obstante, quedan otras razones eficaces que declararemos y confirmaremos más en la sección siguiente.

Queda, pues, suficientemente probada la conclusión propuesta de que el principio intrínseco de donde se toma la diferencia individual de la forma sustancial es la misma entidad de la forma, en cuanto que de por sí tiene tal aptitud para informar la materia; en efecto, han quedado excluídas todas las cosas extrínsecas o distintas de la forma misma por no poder individualizarse por ellas, de lo cual resulta que la forma no es ésta porque dice relación a esta materia, sino que lo es únicamente en cuanto que tiene tal aptitud para informar la materia.

Con qué principio se individualizan los modos sustanciales

14. Digo en tercer lugar: el modo sustancial, que es simple y a su manera indivisible, tiene también su individuación por sí mismo y no por algún otro principio naturalmente distinto de sí. Se declara esto más, verbi gratia, con los

animae equinae quae possent illam numero materiam informare diversis temporibus haberent inter se aliquam convenientiam realem, quam non haberent cum animabus equinis informantibus alias materias, quia omnes illae haberent aptitudinem ad informandam hanc numero materiam, quam aliae animae equinae informare non possent. Et idem argumentum fieri potest in omnibus formis aquae, ignis, et similibus, quod scilicet sub eadem specie formae ignis, verbi gratia, detur quaedam latitudo individuorum respicientium hanc numero materiam tantum, et aliam latitudinem aliorum respicientium hanc numero materiam, et sic de aliis, atque ita sub conceptu specifico posset dari conceptus obiectivus substantialis et communis multis individuis illius speciei et non aliis, quod videtur absurdum, nam illa convenientia, cum sit realis et substantialis, erit etiam essentialis talibus formis, et consequenter species ultima erit divisibilis per plures differentias essentiales, quod involvit apertam repugnantiam. Verum haec ratio magis est apparens quam efficax, quia potest habere nonnullas evasiones et difficultates, quas attingemus commodius disputationibus sequentibus; tamen aliae rationes efficaces sunt, quas amplius confirmabimus et declarabimus sectione sequenti. Restat igitur satis probata conclusio posita, quod intrinsecum principium a quo sumitur individualis differentia formae substantialis sit ipsamet entitas formae, quatenus ex se habet talem aptitudinem ad informandam materiam; nam exclusa sunt omnia extrinseca vel distincta ab ipsa forma, quod ab eis individuari non possit, quo fit ut forma non sit haec, quia respicit hanc materiam, sed solum quatenus habet talem aptitudinem ad informandam materiam.

Substantiales modi quo principio individuentur

14. Dico tertio: modus substantialis, qui simplex est et suo modo indivisibilis, habet etiam suam individuationem ex se, et non ex aliquo principio ex natura rei a se distincto. Declaratur exemplis in unione, verbi

ejemplos de la unión de la forma a la materia, o de la materia a la forma, la cual unión supongo, por lo que después se dirá, que es un modo sustancial. Igualmente en la subsistencia simple, y lo mismo ocurriría con la existencia, si fuese un modo real de la esencia, realmente distinto de ella. Y así consta que la unión que tiene ahora mi alma con mi cuerpo es numéricamente una e individual, sea porque es algo real y existente en la realidad y distinto realmente del alma; sea porque difiere numéricamente y no específicamente del modo de unión de otra alma con respecto a su cuerpo; tiene, por tanto, su diferencia individual; luego también algún principio intrínseco o fundamento suyo; este principio, por consiguiente, decimos que no puede ser otra cosa sino la entidad del modo mismo, cualquiera que sea dicha entidad.

Esto puede probarse, en primer lugar, por las razones generales aducidas ya, de que cada cosa es una en el mismo grado en el que es, y que la negación añadida por la unidad se funda inmediatamente en la entidad de la cosa tal como es en sí misma; y, finalmente, porque cada una de las entidades simples es por sí misma intrínsecamente tal, o sea que queda constituída en su ser según nuestro modo de concebir, y, por consiguiente, también por sí misma se distingue de las otras. Se prueba, en segundo lugar, excluyendo los otros principios de esta individuación, pues, si hubiese algunos, serían principalmente esta alma o esta materia, respecto de esta unión (para seguir con el ejemplo con que hemos comenzado, y omito los accidentes porque ya han quedado suficientemente excluídos con las razones dadas de la materia y la forma); pero este modo no se individualiza propiamente por esta materia y esta forma, porque aunque tal modo de unión en el individuo no pueda estar en otra forma, a causa de la especial identidad real que tiene con esta forma, ni tampoco pueda hacerse ni conservarse en otra materia numéricamente distinta, porque se refiere a ésta no según su aptitud, sino según una cierta razón actual que adecuadamente se termina en esta materia, a pesar de todo, sin embargo, podrían esta alma y esta materia unirse con otra unión distinta numéricamente. No es preciso, pues, que si la unión de esta alma y forma se disuelve ahora y perece, y de nuevo esta materia y esta forma vuelven a ser unidas por Dios, reciban la misma unión numéricamente que

gratia, formae ad materiam, vel materiae ad formam, quam suppono ex infra dicendis esse modum substantialem. Item in subsistentia simplici, et idem esset de existentia, si esset modus realis essentiae ex natura rei distinctus ab illa. Itaque constat unionem quam nunc habet anima mea ad meum corpus esse unam numero et individuam, tum quia est quid reale et a parte rei existens, et distinctum ex natura rei ab anima; tum etiam quia differt numero et non specie a modo unionis alterius animae ad corpus suum; habet ergo suam individualem differentiam; ergo et intrinsecum aliquod principium seu fundamentum eius; hoc ergo principium dicimus nihil aliud esse posse nisi entitatem ipsius modi, qualiscumque illa entitas sit. Hoc autem probari potest primo rationibus generalibus factis, quod ita unaquaeque res est una sicut est, et quod negatio quam addit unitas immediate fundatur in entitate rei secundum quod in se est; ac denique quia unaquaeque entitas simplex seipsa intrinsece talis est seu constituitur nostro modo intelligendi in suo esse, et consequenter etiam seipsa distinguitur ab aliis. Secundo probatur excludendo alia principia huius individuationis, nam, si quae essent, maxime esset haec anima, vel haec materia, respectu huius unionis (ut inchoatum exemplum prosequamur, omitto autem accidentia, quia illa iam satis exclusa sunt rationibus factis de materia et forma); sed hic modus non individuatur proprie ex hac materia et ex hac forma; quia licet hic modus unionis in individuo non possit esse in alia forma, propter specialem identitatem realem quam habet cum hac forma, neque etiam possit fieri nec conservari in alia materia numero distincta, quia respicit hanc non secundum aptitudinem, sed secundum actualem quamdam rationem quae adaequate terminatur ad hanc materiam, nihilominus tamen possent haec anima et haec materia uniri alia unione numero distincta. Non enim est necesse ut si unio huius animae et formae nunc dissolvatur et pereat, et iterum rursus haec materia et haec forma a Deo

antes tenían. Pues aun cuando concedamos que esto puede ocurrir, cosa que todavía dudan algunos, no tiene por qué ser así necesariamente ya que otros modos de figura, de sentarse y semejantes no es preciso que se reproduzcan precisamente los mismos en número; más todavía, ni es natural. Pueden, por consiguiente, aquellas uniones distinguirse numéricamente en la misma forma respecto de la misma materia; luego su principio de individuación no se toma con razón suficiente de esta forma o de esta materia; luego es menester que de suyo tenga tal modo un fundamento intrínseco de su individuación, aunque de acuerdo con él se refiera a esta forma y a esta materia según una relación trascendental, pues ésta es la naturaleza de tal modo.

Cuál es el principio de individuación del compuesto sustancial

15. En cuarto lugar, hay que decir que en la sustancia compuesta, en cuanto que es tal compuesto, el principio adecuado de individuación es esta forma y esta materia unidas entre sí, entre las cuales el principio más importante es la forma, que sola basta para que este compuesto, en cuanto que es un individuo de tal especie, sea juzgado numéricamente el mismo.

Esta conclusión se sigue de lo que precede y por lo dicho en la sec. 4, y está de acuerdo con la opinión de Durando y de Toledo tratadas más arriba, y en la realidad no disienten Escoto, Enrique, ni todos los nominales; tampoco disiente Fonseca, en el libro V *Metaph.*, q. 5, aun cuando diga que es impropia la locución de que nos valemos al decir que esta materia y esta forma son principios físicos de individuación, ya que ni esta forma ni esta materia ni las dos tomadas juntamente pueden añadirse a la naturaleza específica del hombre para constituir con ella este hombre, y también porque esta materia y esta forma son individuos, constituídos por sus naturalezas específicas y sus propios principios de individuación. Pero en tales razonamientos desde el concepto físico se aparta a la composición metafísica, pues cuando esta materia y esta forma se llaman principios físicos de la individuación de este compuesto, no se comparan con la naturaleza específica común, sino con el compuesto físico que componen;

uniantur, eamdem numero unionem recipiant quam antea habebant. Nam licet demus hoc posse fieri, de quo aliqui etiam dubitant, non est cur sit necessarium, quia in aliis modis figurae, sessionis, aut similibus, non est necesse eosdem numero reproduci, immo id non est naturale. Possunt ergo illae uniones numero distingui in eadem forma respectu eiusdem materiae; ergo principium individuationis eius non sumitur sufficienter ex hac forma vel hac materia; ergo oportet ut ex se habeat talis modus intrinsecum fundamentum suae individuationis, quamvis secundum illud respiciat hanc formam et hanc materiam habitudine transcendentali; quia haec est natura talis modi.

Compositi substantialis quod principium individuationis

15. Quarto dicendum est in substantia composita, ut tale compositum est, adaequatum individuationis principium esse hanc materiam et hanc formam inter se unitas, inter quae praecipuum principium est forma, quae sola sufficit ut hoc compositum, quatenus est individuum talis speciei, idem numero censeatur. Haec conclusio sequitur ex praecedentibus et ex dictis sect. 4, et est consentanea opinioni Durandi et Toleti supra tractatis, et in re non dissentiunt Scotus et Henricus, nec nominales omnes; Fonseca etiam non dissentit, lib. V Metaph., q. 5, quamvis dicat impropriam esse locutionem cum dicimus hanc materiam et hanc formam esse principia individuationis physica, quia neque forma haec, neque haec materia, neque ambae simul addi possent naturae specificae hominis ut cum ea constituant hunc hominem, et quia etiam haec materia et haec forma sunt individua, ex suis naturis specificis et propriis individuationis principiis constituta. Sed in his rationibus divertit a physica ratione ad metaphysicam compositionem; cum enim haec materia et haec forma dicuntur principia physica individuationis huius compositi, non comparantur ad specificam naturam communem, sed ad physicum compositum quod

y por ello no es menester que se añadan a la naturaleza específica común, sino que la compongan a ella componiendo al individuo en que ella se incluye. Por lo cual, según la misma constitución física, tales principios son simples, ni tienen otros por los que se individualicen físicamente, sino que se individualizan por sí mismos tal como ha sido declarado. Por tanto, no es impropia la locución, sino verdadera y propia, porque los principios intrínsecos de la individuación son los mismos que los principios intrínsecos de la entidad, como se ha dicho con frecuencia, porque la individuación sigue a la entidad, en cuanto que es una cierta negación; y en cuanto que incluye algo positivo es la misma entidad y nada añade a ella; ahora bien, esta materia y esta forma unidas entre sí son los principios intrínsecos de toda la entidad de la sustancia compuesta de que tratamos; luego son también los principios intrínsecos de la individuación física. Y se confirma, pues la materia y la forma, tomadas absolutamente, son principios físicos de la especie de la sustancia compuesta y de su especificación; luego esta materia y esta forma serán los principios físicos del individuo y de su individuación. Y del mismo modo puede concluirse que ninguna de las dos por sí, sino una y otra al mismo tiempo son este principio adecuado. Pues este compuesto, para ser entera y completamente el mismo en número, requiere no sólo esta forma o esta materia, sino una y otra al mismo tiempo, y variada alguna de las dos, no permanece absolutamente y en todas sus partes el mismo compuesto numéricamente que había antes, porque en alguna parte ha sido variada su entidad; luego la materia y la forma son el principio adecuado de la unidad numérica de todo el compuesto, en cuanto que es tal. Y se confirma con la razón aducida, porque son los mismos los principios de la unidad que los de la entidad; es así que esta materia y esta forma son el principio adecuado intrínseco de esta entidad compuesta; luego también de la unidad y de la individuación.

16. *Inferencia.— Se soluciona una objeción.—* Y con esto se ve claramente que también esta unión misma numéricamente se requiere para la perfecta unidad de tal compuesto, porque a su manera concurre intrínsecamente para su constitución, pues la entidad del compuesto incluye intrínsecamente no sólo la entidad de la materia y de la forma, sino también la unión de ellas entre sí; luego

componunt; et ideo non est necesse ut addantur naturae specificae communi, sed ut componant illam componendo individuum in quo illa includitur. Unde secundum eamdem physicam constitutionem talia principia simplicia sunt, neque habent alia quibus physice individuentur, sed seipsis individuantur, ut declaratum est. Non est ergo impropria locutio, sed vera ac propria, quia eadem sunt principia individuationis intrinseca quae sunt principia intrinseca entitatis, ut saepe dictum est, quia individuatio sequitur entitatem, ut est negatio quaedam; ut autem includit positivum, est ipsamet entitas, nihilque illi addit; sed haec materia et haec forma inter se unitae sunt intrinseca principia totius entitatis compositae substantiae de qua agimus; ergo sunt etiam intrinseca principia physica individuationis. Et confirmatur, nam materia et forma absolute sumptae sunt principia physica speciei substantiae compositae et specificationis eius; ergo haec materia et haec forma erunt principia physica individui et individuationis eius. Et eodem modo concludi potest, neutram per se, sed utramque simul esse hoc adaequatum principium. Quia hoc compositum, ut omnino et complete sit idem numero, requirit non solum hanc formam vel hanc materiam, sed utramque simul, et quacumque variata non manet simpliciter et omni ex parte idem numero compositum quod antea erat, quia aliqua ex parte variata est eius entitas; ergo materia et forma sunt adaequatum principium unitatis numericae totius compositi, ut tale est. Et confirmatur ratione facta, quia eadem sunt principia unitatis, quae entitatis; sed haec materia et haec forma sunt adaequatum principium intrinsecum huius compositae entitatis; ergo et unitatis et individuationis.

16. *Illatum. — Obiectio solvitur.—* Atque hinc constat etiam hanc unionem eamdem numero requiri ad perfectam unitatem talis compositi, quia suo modo intrinsece concurrit ad constitutionem eius; entitas enim compositi non solum entitatem materiae et formae, sed etiam unionem earum inter se

variada la unión, quedará variada en algo la entidad y, por consiguiente, la unidad del compuesto mismo; por consiguiente, se requiere para la perfecta unidad e individuación; luego por este motivo podría también enumerarse esta unión entre las cosas que completan el perfecto principio de individuación del mismo compuesto. Con todo no es tan necesaria como la materia y la forma, porque éstas son absolutamente los principios esenciales de tal compuesto; y la unión, en cambio, es como una condición requerida o causalidad de la materia y la forma, tal como dije en el tomo II de la III parte, disp. XXXIV, sec. 2.

Comparando también entre sí la materia y la forma, el principio más importante es la forma, no sólo con relación a la naturaleza específica, tomada la forma en especie, sino también respecto de este individuo, tomada la forma individualmente; porque esta forma es en sumo grado propia de este individuo, y porque ella es la que completa a esta sustancia íntegra numéricamente, pues esta materia sólo la inicia, y en cuanto de ella depende no inicia más ésta que otra. Asimismo, porque esta forma es el más importante principio del ser, y por consiguiente, es también el más importante principio de distinción de esta sustancia respecto de las otras; ahora bien, el mismo principio es el de la unidad que el del ente y el de su distinción con respecto de los otros; por tanto...

Podrá decirse que la forma es el principio de distinción específica, porque hace diferir formalmente; por consiguiente, no puede ser el principio de la distinción numérica, pues, de lo contrario, la distinción numérica sería formal y esencial. Se responde que la forma según su razón específica y esencial hace la diferencia específica y esencial, y que, en cambio, la forma individual según su entidad, hace la distinción entitativa y numérica. Pues Pedro y Pablo más difieren entre sí numéricamente porque tienen almas numéricamente distintas que porque tienen cuerpos distintos. Y con esto aparece clara la última parte de la conclusión que se prueba ya suficientemente por el común modo de hablar, a que nos hemos referido antes, pues absolutamente se juzga el mismo hombre no sólo según la apariencia, sino también según la verdad, el que tiene la misma alma numérica, aun cuando el cuerpo haya sido cambiado. La razón de ello está en que absolu-

intrinsece includit; ergo variata unione in aliquo variatur entitas, et consequenter unitas ipsius compositi; requiritur ergo ad perfectam unitatem et individuationem; hac ergo ratione posset etiam haec unio numerari in his quae complent perfectum individuationis principium ipsius compositi. Non est autem ita necessaria sicut materia et forma, quia haec sunt simpliciter principia essentialia talis compositi; unio vero est quasi conditio requisita seu causalitas materiae ac formae, ut dixi in II tomo III partis, disp. XXXIV, sect. 2. Comparando etiam inter se materiam et formam, praecipuum principium est forma, non tantum respectu naturae specificae, sumpta forma in specie, sed etiam respectu huius individui, sumpta forma individua; quia haec forma est maxime propria huius individui, et quia illa est quae complet hanc numero substantiam integram; nam haec materia solum inchoat illam, et quantum est de se non magis inchoat hanc quam aliam. Item quia haec forma est praecipuum principium essendi, et consequenter est etiam praecipuum principium distinguendi hanc substantiam ab aliis; sed idem est principium unitatis quod est principium entis et distinctionis eius ab aliis; ergo. Dices formam esse principium distinctionis specificae, quia facit differre formaliter; non ergo potest esse principium distinctionis numericae, alias distinctio numerica esset formalis et essentialis. Respondetur formam secundum suam rationem specificam et essentialem facere differentiam specificam et essentialem, formam vero individuam secundum entitatem suam facere distinctionem entitativam et numeralem. Petrus enim et Paulus magis differunt inter se numero quia habent animas numero distinctas, quam quia habent distincta corpora. Atque ex his patet ultima pars conclusionis, quae satis etiam probatur ex communi modo loquendi, quem supra notavimus; simpliciter enim censetur idem homo, non tantum secundum apparentiam, sed etiam secundum veritatem, qui habet eamdem numero animam, etiamsi corpus mutatum sit.

tamente se piensa que la forma es lo que constituye la especie, y del mismo modo esta forma, a este individuo bajo tal especie.

17. *Una pregunta y su respuesta.*— Pero podrá preguntarse si la diferencia individual en rigor se toma del principio completo, a saber, de la materia y de la forma, o solamente de uno de ellos, pues los autores parecen opinar con frecuencia que se toma sólo de uno de ellos, porque, siendo simple esta diferencia, no parece que se ha de tomar de todo el compuesto ni de un doble principio parcial, sino solamente de uno que sea simple. Las opiniones, sin embargo, difieren entre sí, pues unos dicen que aquel principio es la materia, como Cayetano y otros; en cambio, otros dicen que es la forma, como Escoto, y a lo mismo se inclina Durando. Y esto último es lo más verdadero, supuesto el anterior fundamento, a saber, que la diferencia individual ha de ser tomada solamente de uno de estos dos principios. Hablamos, sin embargo, de la cosa misma en sí, pues en cuanto a nosotros, que para el conocimiento partimos de las cosas materiales, la distinción de los individuos se toma frecuentemente de la materia o de los accidentes que siguen a la materia, como son la cantidad y otras propiedades; en cambio en sí misma, igual que la diferencia se ha de tomar del principio sustancial y no del accidental, así entre los mismos principios sustanciales se ha de tomar de aquél que es el principal y el más propio y el último constitutivo de la cosa misma; y tal es la forma como ha sido mostrado. Asimismo es esto verdadero hablando del individuo de tal naturaleza o especie, en cuanto formalmente se constituye en ella.

Y a causa de esta razón dijimos arriba que el supuesto es uno numéricamente si tiene una subsistencia numérica, aun cuando la naturaleza no sea una, ya que el constitutivo formal del supuesto es la subsistencia incomunicable, de la que se ha de tomar solamente la razón de supuesto individual como tal; y por el contrario, dijimos que la unidad y la diferencia individual de la cosa singular, en cuanto constituída bajo tal especie o esencia sustancial, ha de ser tomada de la naturaleza sustancial, que formalmente constituye tal individuo. De este modo decimos, por consiguiente, ahora que la diferencia individual de este hombre concebido formalmente en cuanto que es un individuo de la especie humana, se toma de

Ratio vero est, quia forma simpliciter censetur constituere speciem, et similiter haec forma hoc individuum sub tali specie.

17. *Quaesitum.— Responsio.*— Sed quaeres an differentia individualis in rigore sumatur a completo principio, materia, scilicet, et forma, an vero ab altero tantum; nam auctores videntur frequentius sentire ab altero tantum sumi; nam, cum haec differentia simplex sit, non videtur sumenda a toto composito, neque a duplici principio partiali sed ab uno tantum quod simplex sit. Tamen differunt; nam quidam aiunt, illud principium esse materiam, ut Caiet. et alii; alii vero dicunt esse formam, ut Scotus; et in idem inclinat Durand. Et hoc posterius est verius, supposito priori fundamento, scilicet, quod differentia individualis ab altero tantum ex his principiis sumenda sit. Loquimur autem de re ipsa secundum se; nam quoad nos, qui ex rebus materialibus cognitionem sumimus, saepe distinctio individuorum ex materia sumitur, vel ex accidentibus quae materiam consequuntur, ut sunt quantitas et aliae proprietates; at vero secundum se, sicut differentia sumenda est a principio substantiali et non ab accidentali, ita inter ipsa substantialia principia, ab eo sumenda est quod praecipuum est et magis proprium ac ultimum constitutivum ipsius rei; huiusmodi autem est forma, ut ostensum est. Item est hoc verum, loquendo de individuo talis naturae vel speciei, prout formaliter in ea constituitur. Propter quam rationem supra diximus suppositum esse unum numero, si unam numero habeat subsistentiam, etiamsi natura una non sit, quia formale constitutivum suppositi est subsistentia incommunicabilis, a qua sola sumenda est ratio individualis suppositi ut sic; e contrario vero diximus unitatem ac differentiam individualem rei singularis, ut constitutae sub tali specie vel essentia substantiali, sumendam esse ex natura substantiali, quae formaliter constituit tale individuum. Ad hunc ergo modum dicimus in praesenti differentiam individualem huius hominis formaliter sumpti ut individuum

esta alma. Pero, en cambio, si hablamos de este compuesto en cuanto que es perfectamente y por todas sus partes una unidad, se diría con más verdad que su diferencia individual se toma toda de su entidad, y por ello de su principio físico adecuado que incluye la materia y la forma, de tal modo que así también se verifique de todo aquel compuesto físico que se individualiza por sí mismo o por su propia entidad, pues por ella tiene la identidad absolutamente en sí y la diversidad respecto de cualquier otro. Ni hay inconveniente en que la diferencia, que según el concepto metafísico es simple, es decir, no compuesta de género y diferencia, se tome de la entidad o naturaleza física compuesta en cuanto que es una y se concibe al modo de una naturaleza individual.

18. *Por qué se individualizan las sustancias espirituales completas.*— Finalmente, por lo dicho consta suficientemente qué es lo que hay que decir de las sustancias inmateriales en las cuales se hallan también diferencias individuales como mostramos, porque como en ellas no está más que la simple entidad sustancial completa, se ve claramente que en ellas no puede haber otro principio de individuación más que la misma entidad de cada cosa, que de suyo es tal y por sí misma se distingue de las otras. En esto convienen todos los que admiten que estas sustancias son individuales, sea cualquiera el modo como declaren la individuación de las mismas. Y los que dicen que de suyo convienen a tal naturaleza específica espiritual, con mayor motivo y *a fortiori* enseñan que se individualizan por sus mismas entidades, como aparece en Capréolo, en su *In II*, dist. 3; Cayetano, y otros, I, q. 3, a. 3, q. 50, a. 4; Soncinas, XII *Metaph.*, q. 49; Iavello, q. 25; Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 21. En cambio, los que piensan que incluso en los seres inmateriales la individuación se hace por la adición de una diferencia, piensan también necesariamente que ésta se ha de tomar de la misma entidad sustancial del ángel en sí mismo, pues no se ha de tomar de los accidentes. Y tampoco hay otra cosa de donde pudiera tomarse; todas las cuales afirmaciones han sido ya suficientemente probadas con lo dicho.

Por lo que toca al argumento vulgar de que si estas sustancias se diferencian por sus entidades, necesariamente se diferenciarán formal y esencialmente, ya ha sido solucionado en un caso semejante cuando tratamos de las otras formas.

est speciei humanae, sumi ex hac anima. At vero, si loquamur de hoc composito, ut perfecte et omni ex parte unum est, verius dicetur differentiam individualem eius sumi ex tota entitate eius, atque adeo ex adaequato principio physico, quod materiam et formam includit, ut hoc modo etiam de toto illo composito verificetur, per seipsum, seu per suam entitatem individuari; nam per illam habet identitatem simpliciter in se, et diversitatem ab omni alio. Neque est inconveniens quod differentia, quae secundum conceptum metaphysicum simplex est, id est, non composita ex genere et differentia, sumatur ex entitate seu natura physice composita, quatenus una est, et per modum unius individuae naturae concipitur.

18. *Spirituales substantiae completae quo individuentur.*— Ultimo ex dictis satis constat, quid dicendum sit de substantiis immaterialibus in quibus differentiae etiam individuales inveniuntur, ut ostendimus; unde, cum in eis non sit, nisi simplex substantialis entitas completa constat in eis non posse esse aliud principium individuationis praeter ipsam uniuscuiusque rei entitatem, quae ex se talis est, et per se ab aliis distinguitur. Et in hoc omnes conveniunt qui has substantias individuas esse fatentur, quacumque ratione declarent individuationem earum. Qui autem dicunt de se convenire tali naturae specificae spirituali, multo magis et a fortiori docent per suas entitates individuari, ut patet ex Capreol., In II, dist. 3; Caiet., et aliis, I, q. 3, a. 3, q. 50, a. 4; Soncin., XII Metaph., q. 49; Iavell., q. 25; Ferrar., I cont. Gent., c. 21. Qui vero censent etiam in rebus immaterialibus individuationem fieri per additionem differentiae, necessario etiam docent illam esse sumendam ab ipsa entitati substantiali angeli secundum se; quia nec sumenda est ab accidentibus, neque est aliud unde sumi possit; quae omnia satis probata sunt ex dictis. Argumentum autem vulgare, quod si hae substantiae per suas entitates differunt, necessario differant formaliter et essentialiter, iam est solutum in simili de aliis formis. Nam illae

Porque aquellas entidades, aunque sean formales, pueden ser enteramente semejantes en la razón esencial, y entonces, aunque se distingan por sí mismas, sin embargo, la distinción es numérica, porque se da en la entidad y no en la razón formal. Y se dice que se distinguen por sí mismas, no porque no sean semejantes, sino porque una tiene de sí el no ser otra; y la semejanza no excluye la distinción, como se dirá después.

SECCION VII

¿DEBE TOMARSE DEL SUJETO EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN DE LOS ACCIDENTES?

1. En esta cuestión pueden darse casi las mismas opiniones que se han referido en la sección precedente; sin embargo, puesto que la misma doctrina que se ha dado acerca de las formas sustanciales ha de ser aplicada proporcionalmente a las accidentales, puede esta materia resolverse brevísimamente añadiendo sólo unas pocas cosas que son propias de los accidentes.

Suponemos, por tanto, según lo dicho en la sección 2, que en las formas accidentales son necesarias las diferencias individuales, que son aquellas que las formas individuales añaden a las razones específicas, de las cuales se distinguen al menos conceptualmente, porque la doctrina dada allí es general, y las razones aducidas valen de todas las especies e individuos. Por lo cual sucede, hablando de los principios metafísicos que constituyen y distinguen las cosas, que no existe ningún problema acerca del principio de individuación de los accidentes; pero se da, efectivamente, en ellos la diferencia individual que es propia de cada uno, y que contrae la especie al ser de tal individuo. Queda sólo, por consiguiente, investigar cuál es el fundamento físico y el principio de esta diferencia, y en este sentido investigamos aquí el principio de individuación de los accidentes, igual que tratamos del de las sustancias. Y por ello no tenemos en este lugar ninguna controversia con Escoto, quien con sus hecceidades (que no son otra cosa que las diferencias individuales) pensó que se ponía ya término a esta cuestión; nosotros, pues, admitimos también estas diferencias; pero con todo, preguntamos todavía cuál es la raíz física de tales diferencias.

entitates quantumvis formales, possunt esse omnino similes in ratione essentiali; et tunc, licet seipsis distinguantur, nihilominus distinctio est numerica, quia est in entitate, non in ratione formali. Dicuntur autem distingui seipsis, non quia similes non sint, sed quia una ex se habet quod non sit alia; similitudo enim non excludit distinctionem, ut infra dicetur.

SECTIO VII

UTRUM PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS ACCIDENTIUM SIT EX SUBIECTO SUMENDUM

1. In hac dubitatione iidem fere dicendi modi esse possunt qui in praecedenti sectione relati sunt; tamen, quia eadem doctrina quae de formis substantialibus data est, ad accidentales est proportionaliter applicanda, ideo brevissime potest haec res expediri addendo pauca quae sunt propria accidentium. Supponimus ergo, ex dictis in sect. 2, in formis accidentalibus necessarias esse differentias individuales, quas individuae formae addant rationibus specificis, a quibus saltem ratione distinguantur; nam doctrina ibi data generalis est, et rationes factae de omnibus speciebus et individuis procedunt. Unde fit, loquendo de principiis metaphysicis constituentibus et distinguentibus res, nullam relinqui quaestionem circa principium individuationis accidentis; est enim in eis differentia individualis, quae in unoquoque propria est et contrahit speciem ad esse talis individui. Solum ergo restat quaerendum, quodnam sit physicum fundamentum et principium huius differentiae, et hoc sensu investigamus hic principium individuationis accidentium, sicut de substantiis diximus. Et ideo nulla nobis est hoc loco controversia cum Scoto, qui suis haecceitatibus (quae nihil aliud sunt quam differentiae individuales) quaestionem hanc terminandam esse censuit; nos enim etiam admittimus differentias illas; tamen ulterius inquirimus physicam radicem earum differentiarum.

2. Por tanto, sólo pueden referirse aquí dos opiniones. La primera es que los accidentes se individualizan por el sujeto. Así lo enseña Santo Tomás, I, q. 29, a. 1, y q. 39, a. 3, y en el *Opúsculo* 29, al fin. Pero en el *Quodl.* VII, a. 19, restringe esta opinión y afirma que es verdadera en los demás accidentes menos en la cantidad, que dice que no se individualiza por el sujeto, sino por el sitio, y que los demás accidentes se individualizan por el sujeto, o al menos por la cantidad. De ello infiere que aunque pueda la cantidad individual ser conservada por Dios sin sujeto, con todo no sucede así con la blancura o los demás accidentes que necesariamente requieren un sujeto, cuando menos la cantidad misma, para hacerse individuos. Y de aquí que enseñe Santo Tomás con frecuencia que no pueden darse dos blancuras separadas y distintas sólo numéricamente, ya que no tendrían por qué distinguirse, I, q. 50, a. 4, q. 75, a. 7. Y lo mismo afirma y defiende Capréolo en *In I*, dist. 54, a. 2, conc. 2.

Los fundamentos de esta opinión son los mismos que se adujeron antes para probar que la forma sustancial se individualiza por la materia signada. Y se confirma, en primer lugar, porque los accidentes tienen todo su ser en orden al sujeto; luego han de tener la individuación por el sujeto, pues cada cosa debe individualizarse por los mismos principios por los que tiene el ser. En segundo lugar, porque si los accidentes no se individualizasen por el sujeto, podrían varios accidentes sólo numéricamente diversos recibirse en un mismo sujeto, ya que, no obstante la identidad del sujeto, podrían tener entre sí distinción, en virtud de la cual no podría señalarse ninguna razón de esta repugnancia; sin embargo, vemos que no puede el mismo sujeto recibir dos blancuras o dos calores; por consiguiente, toda la razón de esto estriba en que se individualizan por el sujeto, y por ello, dado que se reciben en el mismo sujeto, son uno y no dos.

3. *Opinión de otros.*— La segunda opinión es que cada forma accidental se individualiza físicamente por sí misma, en cuanto que es tal entidad actual o aptitudinal, y que no tiene otro principio intrínseco de individuación más que su misma entidad. Así se toma de la opinión de Durando, tratada antes; y todas las razones que adujimos de la forma sustancial prueban lo mismo sobre la

2. Duae igitur opiniones tantum hic referri possunt. Prior est accidentia individuari per subiectum. Ita docet D. Thom., I, q. 29, a. 1, et q. 39, a. 3, et Opusc. 29, in fine. Sed Quodl. VII, a. 19, limitat hanc sententiam dicitque esse veram in aliis accidentibus praeter quantitatem, quam dicit, non ex subiecto, sed ex situ individuari, reliqua vero accidentia ex subiecto, saltem ex quantitate. Unde infert, quamvis possit quantitas individua conservari a Deo sine subiecto, non tamen albedinem aut reliqua accidentia, quae necessario requirunt subiectum, saltem quantitem ipsam, ut fiant individua. Hincque docet D. Thomas saepe non posse dari duas albedines separatas et solo numero distinctas, quia non haberent per quod distinguerentur, I, q. 50, a. 4, et q. 75, a. 7. Idemque docet ac defendit Capreol., In I, dist. 54, a. 2, concl. 2. Fundamenta huius sententiae sunt eadem quae superius allata sunt ad probandum formam substantialem individuari a materia signata. Et confirmatur primo, nam accidens habet totum suum esse in ordine ad subiectum; ergo individuationem habere debet a subiecto, nam unaquaeque res individuari debet ex eisdem principiis a quibus habet esse. Secundo, quia si accidentia non individuarentur a subiecto, possent plura accidentia solo numero diversa in eodem subiecto recipi, quia, non obstante identitate subiecti, habere possent inter se distinctionem, unde nulla posset ratio huius repugnantiae assignari; videmus autem non posse idem subiectum duas albedines vel duos calores recipere; tota ergo ratio huius est, quia a subiecto individuantur; et ideo, hoc ipso quod in eodem subiecto recipiuntur sunt unum, et non duo.

3. *Aliorum opinio.*— Secunda opinio est, unamquamque formam accidentalem physice individuari per seipsam, ut est talis entitas actu vel aptitudine, neque habere aliud intrinsecum principium individuationis, praeter suam entitatem. Ita sumitur ex opinione Durandi supra tractata; et omnes rationes, quas adduximus de forma substantiali, pro-

forma accidental. En resumen, dice que cada cosa es formal e intrínsecamente una numéricamente (en cuanto al fundamento de la unidad o la negación que dice la unidad) por aquello mismo por lo que es un ente actual en la naturaleza o es apto para ser tal, pues todo ente tal es singular, como arriba se mostró; ahora bien, toda cosa por su misma entidad es intrínseca y formalmente tal ente actual; luego por la misma es algo singular e individual, luego también los accidentes tienen esto.

Y se confirma porque el sujeto no puede ser principio de individuación de los accidentes; luego sólo puede ser tal principio la entidad intrínseca de los mismos accidentes. El antecedente es claro, pues primeramente el sujeto no puede decirse principio intrínseco de individuación de los accidentes, en cuanto componente intrínseco y directo del accidente, porque ahora no tratamos del compuesto de sujeto y accidente, sino de la misma forma accidental, que consta que no se compone intrínsecamente del mismo sujeto, ni el sujeto de este modo es su principio intrínseco. A su vez, tampoco el sujeto puede decirse principio individualizante de los accidentes, como término de la relación o de la aptitud de tal accidente para informar tal sujeto; en primer lugar, porque respecto del mismo sujeto numérico pueden dos accidentes, sólo numéricamente distintos, tener aptitud para informarle; luego aquellas aptitudes no pueden distinguirse numéricamente por el sujeto; luego se distinguen por sí mismas. En segundo lugar, esto urge más aún acerca de algunos accidentes, que según su relación peculiar no descansan en el sujeto, sino que dicen referencia a él, o de algún modo llevan a él, como son las relaciones, los actos, hábitos y semejantes; por consiguiente, si el accidente se dice que se individualiza por el sujeto, porque naturalmente dice referencia a él, ¿por qué estos accidentes no se diría más bien que se individualizan por los últimos términos a los que naturalmente se refieren, principalmente siendo así que toman de ellos según sus razones comunes, sus propias razones esenciales o específicas? En tercer lugar, porque se dice sin fundamento que este accidente numérico tiene natural coadaptación y relación solamente hacia este sujeto, pues, aunque quizás a través de las causas naturales

bant idem de forma accidentali. Et summa est, quia unaquaeque res per illud idem formaliter et intrinsece est una numero (quoad fundamentum unitatis seu negationis quam dicit unum), per quod est ens actu in rerum natura, vel aptum ut sit huiusmodi; quia omne tale ens est singulare, ut supra ostensum est; sed omnis res per suam entitatem est intrinsece et formaliter huiusmodi ens actu; ergo per eamdem est singulare quid et individuum; ergo et accidentia hoc habent. Et confirmatur, quia subiectum non potest esse principium individuans accidentia; ergo tantum esse potest huiusmodi principium intrinseca entitas ipsorum accidentium. Antecedens patet, quia imprimis subiectum non potest dici principium intrinsecum individuationis accidentis, tamquam intrinsece et per se componens accidens, quia nunc non agimus de composito ex subiecto et accidente, sed de ipsa accidentali forma, quam constat non componi intrinsece ex ipso subiecto, nec subiectum hoc modo esse principium intrinsecum eius. Rursus nec subiectum potest dici principium individuans accidens tamquam terminus habitudinis seu aptitudinis talis accidentis ad informandum tale subiectum; primo, quia respectu eiusdem subiecti numero possunt duo accidentia solo numero distincta habere aptitudinem ad informandum illud; ergo illae aptitudines non possunt distingui numero ex subiecto; ergo ex seipsis. Secundo hoc maxime urget de quibusdam accidentibus, quae secundum habitudinem suam non sistunt in subiecto, sed illud referunt vel aliquo modo in aliud ducunt, ut sunt relationes, actus, habitus et similia; si enim accidens dicitur individuari a subiecto, quia respicit illud naturaliter, cur haec accidentia non dicentur potius individuari ab ultimis terminis quos naturaliter respiciunt, maxime cum ab illis secundum communes rationes sumant essentiales seu specificas rationes suas? Tertio, quia sine fundamento dicitur hoc accidens numero habere naturalem coaptationem et habitudinem tantum ad hoc subiectum;

sólo pueda ser hecho en él, sin embargo, él mismo es de por sí apto para informar a cualquier sujeto capaz de tal accidente, igual que contrariamente puede suceder que este sujeto no pueda tener naturalmente más que esta blancura o esta cantidad, y, sin embargo, no por ello se ha de entender su capacidad tan limitada de sí y tan determinada a este accidente que no sea suficiente de por sí para recibir otros accidentes semejantes. Finalmente, puede esto mismo defenderse con todas las razones que dimos acerca de la forma sustancial.

Resolución de la cuestión

4. Esta controversia se puede conciliar y definir con la distinción antes insinuada. Dijimos, efectivamente, que podíamos hablar doblemente del principio de individuación: en primer lugar, en orden al ser y a la propia constitución de la cosa en sí misma. En segundo lugar, en orden a la producción, en cuanto que el agente queda determinado a producir un individuo distinto, o a realizar uno más que otro, y, por consiguiente, en orden a nuestro conocimiento, en cuanto que sensiblemente (por decirlo así) podemos distinguir uno de otro. Según la primera forma de consideración —que es la más *a priori* y la más propia de esta ciencia—, es verdadera la última opinión, que enseña que los accidentes tienen su individuación y distinción numérica no de parte del sujeto, sino de sus propias entidades, como prueban suficientemente las razones propuestas, tanto aquí como en la sección precedente, y se verá más claro aún en la solución de las dificultades. En cambio, según la segunda forma de consideración —que es más física y *a posteriori*—, puede decirse que los accidentes reciben su individuación del sujeto como de raíz o más bien de ocasión de su multiplicación y distinción. Sin embargo, esto no se afirma del sujeto tomado escuetamente, sino que se ha de entender con la aplicación de otras circunstancias o condiciones necesarias para la acción, como se explicará con más comodidad en la solución de las dificultades.

5. Por consiguiente, los fundamentos de la primera opinión, en cuanto que son las mismas razones con que suele probarse que la materia signada por la cantidad es el principio de individuación, y pueden representar un obstáculo para la primera parte de la sentencia propuesta por nosotros, han sido ya suficientemente recorridos y solucionados en la sección precedente. Porque la primera confirmación sólo prueba que el accidente tiene su individuación en orden al sujeto y que depende naturalmente de él, pero no que la individuación del sujeto sea el principio intrínseco de individuación del accidente. En cambio, en la segunda confirmación, lo mismo que en los fundamentos de la última sentencia, se presenta la duda común que no puede ser aquí pasada por alto, aunque pide para sí sola una cuestión propia.

nam, licet fortasse per naturales causas in solo illo fieri possit, nihilominus tamen ipsum de se aptum est ut informet quodvis subiectum capax talis accidentis; sicut e contrario accidere potest ut hoc subiectum non possit naturaliter habere nisi hanc albedinem vel hanc quantitatem, et tamen non propterea capacitas eius intelligenda est ita ex se limitata et determinata ad hoc accidens ut non sit de se sufficiens ad similia accidentia recipienda. Denique hoc ipsum suaderi potest omnibus rationibus quas de forma substantiali fecimus.

Quaestionis resolutio

4. Haec controversia distinctione supra insinuata dirimenda est et definienda. Diximus enim dupliciter posse nos loqui de principio individuationis: primo, in ordine ad esse et ad propriam rei constitutionem secundum se. Secundo, in ordine ad productionem, quatenus determinatur agens ad distinctum individuum producendum, vel ad efficiendum unum potius quam aliud, et consequenter in ordine ad nostram cognitionem quatenus sensibiliter (ut sic dicam) distinguere possumus unum ab alio. Priori igitur consideratione (quae maxime a priori est, et maxime propria huius scientiae), vera est posterior sententia, docens accidentia non ex subiecto, sed ex propriis entitatibus habere suam individuationem et numericam distinctionem, ut satis probant rationes factae, tam hic quam sectione praeced., et patebit amplius ex dicendis in solutionibus argumentorum. Posteriori autem consideratione (quae magis est physica et a posteriori) dici possunt accidentia accipere individuationem ex subiecto tamquam ex radice, seu occasione potius multiplicationis et distinctionis eorum. Hoc tamen non de subiecto nude sumpto, sed adhibitis aliis circumstantiis vel conditionibus ad actionem necessariis intelligendum est, ut in solutionibus argumentorum commodius explicabitur.

5. Fundamenta ergo prioris opinionis, quatenus eadem sunt cum rationibus quibus probari solet materiam signatam quantitate esse principium individuationis, et repugnare possunt priori parti sententiae a nobis positae, satis tractata sunt et expedita sectione praecedenti. Prima vero confirmatio solum probat accidens habere suam individuationem in ordine ad subiectum ab eoque naturaliter pendere, non tamen quod individuatio subiecti sit principium intrinsecum individuationis accidentis. In secunda vero confirmatione et in fundamentis posterioris sententiae petitur commune dubium, quod hoc loco praetermitti non potest, suam tamen propriam quaestionem postulat.

SECCION VIII

¿RESULTA CONTRADICTORIO QUE DOS ACCIDENTES, CUYA DIVERSIDAD ES SÓLO NUMÉRICA, SE DEN SIMULTÁNEAMENTE EN EL MISMO SUJETO POR RAZÓN DE SU INDIVIDUACIÓN?

1. Que accidentes diferentes sólo numéricamente, estén en el mismo sujeto puede suceder de dos maneras, a saber, simultáneamente o sólo sucesivamente; una y otra cosa está puesta en controversia, pero en la presente sección sólo trataremos de la primera.

Se trata la primera opinión

2. Está, pues, en controversia la primera opinión que niega que puedan darse simultáneamente en el mismo sujeto no sólo los accidentes pertenecientes a la misma especie, sino también los de diversas especies, si están contenidos bajo el mismo género próximo. Puede verse en Santo Tomás, I, q. 85, a. 1, donde afirma que *es imposible que el mismo sujeto sea perfeccionado al mismo tiempo por varias formas de un género y de diversas especies, igual que es imposible que el mismo cuerpo según lo mismo, sea coloreado al mismo tiempo con diversos colores, o configurado con diversas figuras.* Y en la q. 8 *De Veritate,* a. 14, explica esto acerca de las formas existentes en acto perfecto. Esta exposición la admiten comúnmente los tomistas y así resuelven las dificultades acerca de va-

SECTIO VIII

AN REPUGNET DUO ACCIDENTIA SOLO NUMERO DIVERSA ESSE SIMUL IN EODEM SUBIECTO OB EORUM INDIVIDUATIONEM

1. Accidentia solo numero differentia esse in eodem subiecto duobus modis accidere potest, scilicet, simul vel tantum successive; et utrumque est in controversia positum, et in praesenti sectione solum priorem tractamus.

Prima opinio tractatur

2. In qua est prima opinio, quae non solum de accidentibus eiusdem speciei, sed etiam diversarum specierum, si sub eodem genere proximo contineantur, negat posse simul esse in eodem subiecto. Videatur D. Thom., I, q. 85, a. 1, ubi: *Impossibile* (inquit) *est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum, sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus vel figuretur diversis figuris.* In q. autem 8 de Verit., a. 14, id declarat de formis existentibus in actu perfecto. Quam expositionem amplectuntur communiter thomistae, et ita solvunt ar-

rias especies inteligibles o sensibles que estén contenidas bajo el mismo género próximo (como son las especies de hombre y de caballo), y que existan simultáneamente en la misma potencia; y de dos ciencias, por ejemplo, o dos virtudes morales o teológicas, que a pesar de que difieren en especie y están contenidas bajo el mismo género próximo pueden estar, al mismo tiempo, en la misma potencia, incluso con su intensidad perfecta, pues de todas estas cosas y demás semejantes dicen que están simultáneamente sólo en acto incompleto, ya que están al mismo tiempo sólo en acto primero o en hábito, pero no en acto segundo.

3. Pero, verdaderamente, tal opinión en toda su generalidad es difícil de mantener absoluta y simplemente. En primer lugar, porque no se puede dar una razón suficiente acerca de ella, pues como bien objetó Escoto, *In I*, dist. 3, q. 6, § *Ad quaestionem igitur*, en los ejemplos que adujo arriba Santo Tomás precisamente no pueden aquellos accidentes diferentes en especie estar al mismo tiempo, porque incluyen alguna oposición en orden al sujeto, pues siempre dos colores se oponen o como contrarios extremos, o como extremo y medio, o como más próximos a uno de los extremos; también las figuras incluyen repugnancia en el sitio o en la rectitud y oblicuidad o en otra cosa semejante, pues no es preciso que todos los accidentes específicamente diferentes tengan la misma oposición con relación al sujeto. Además, no urge mal Durando, *In II*, dist. 3, q. 8, el argumento acerca de las especies inteligibles (aun cuando use mal del mismo para negar las citadas especies inteligibles); objeta, por consiguiente, que, aunque el entendimiento no entienda actualmente, hay varias especies completas y perfectas, cuanto al acto de informar, pues la operación actual nada tiene que ver con el ser completo de la forma. Responde Cayetano en I, q. 85, a. 4, que ello es verdad tratándose de las especies en su ser real, pero no en su ser inteligible. Pero prescindiendo de que esto es cometer una cierta petición de principio en la cuestión que allí se disputa, a saber, si puede el entendimiento tener al mismo tiempo varios actos de inteligencia, porque, como él mismo expone, que aquello sea inteligible no es otra cosa sino que actualmente mueva a la potencia a la actual consideración; omitiendo, pues, como digo, todo esto, basta

gumenta de pluribus speciebus intelligibilibus seu sensibilibus sub eodem proximo genere contentis (ut sunt species hominis et equi) in eadem potentia simul existentibus, et de duabus scientiis, verbi gratia, vel duabus virtutibus moralibus vel theologicis, quae, cum specie differant et sub eodem proximo genere contineantur, simul esse possunt in eadem potentia, etiam cum perfecta intensione; haec enim et similia dicunt esse simul solum in actu incompleto, quia solum sunt simul in actu primo seu in habitu, non in actu secundo.

3. Sed revera difficile est opinionem hanc in ea generalitate simpliciter et absolute sustinere. Primo, quia non potest sufficiens eius ratio reddi; ut enim bene Scotus obiicit, In I, dist. 3, q. 6, § *Ad quaestionem igitur*, in exemplis quae D. Thomas supra attulit, ideo illa accidentia specie differentia non possunt esse simul, quia includunt aliquam oppositionem in ordine ad subiectum; semper enim duo colores opponuntur, aut tamquam extreme contrarii, aut sicut extremus et medius, aut sicut accedentes magis ad alterum extremorum; figurae etiam includunt repugnantiam in situ aut in rectitudine et obliquitate vel aliqua re simili; non est autem necesse omnia accidentia specie differentia habere huiusmodi oppositionem respectu subiecti. Deinde non male urget Durand., In II, dist. 3, q. 8, argumentum de speciebus intelligibilibus (quamvis ipse male illo utatur ad negandas species intelligibiles); argumentatur igitur, quia, quamvis intellectus actu non intelligat, species plures sunt perfectae et completae, quantum ad actum informandi; nam actualis operatio nihil refert ad esse completum formae. Respondet Caiet., I, q. 85, a. 4, hoc esse verum de speciebus in esse reali, non tamen in esse intelligibili. Sed, ut omittam hanc esse quamdam petitionem principii in quaestione quam ibi disputat, scilicet, an possit intellectus simul habere plures actus intelligendi, quia ut ipsemet exponit, illud esse intelligibile nihil aliud est nisi quod actu moveat potentiam ad actualem considerationem; ut hoc (inquam) omittam, ad quaestionem de qua hic agimus satis est

para la cuestión de que aquí tratamos que dos accidentes según su ser real, tengan al mismo tiempo su acto completo de información en el mismo sujeto. Y el mismo argumento puede darse acerca de los hábitos de las virtudes morales o de las ciencias en las que no tiene explicación tal distinción del ser real e inteligible. Y con esto puede extenderse también el argumento a los actos, pues no habrá dificultad en que existan al mismo tiempo, cuanto depende de ellos mismos o de su potencia receptiva, si no falta la virtud activa que pueda hacerlos simultáneamente, porque por lo demás, no existe mayor repugnancia entre los actos que entre los hábitos de un mismo género, si por otros motivos no son contrarios.

4. Y así también se soluciona la cuestión que Santo Tomás insinúa en la referida cuestión 8 *De Veritate*, a saber, que los actos de un mismo género se refieren a la misma potencia, y constituyen su término; y no puede una misma potencia quedar terminada simultáneamente por varios actos. Hay que responder, pues, que esto es verdadero en los actos adecuados a una misma potencia, pero no en los inadecuados; y como en el caso presente una especie o un hábito no es el adecuado acto primero del entendimiento, porque no le perfecciona en orden a su objeto adecuado, por ello pueden existir en él varios al mismo tiempo, aun cuando sean del mismo género, hasta que le perfeccionen de modo íntegro y completo. Y lo mismo habrá que decir de cualesquiera formas accidentales. Como, por ejemplo, del calor y de la sequedad, que aun cuando quizás convengan en el género próximo, pueden estar al mismo tiempo en el mismo fuego, porque ninguna de las dos cualidades llena por sí la natural capacidad del fuego, ni la pasiva que tiene en razón de la materia, ni en cierto modo tampoco la activa, que tiene en razón de la forma por natural dimanación. Por consiguiente, para que sea verdadera en algún sentido aquella proposición de Santo Tomás, se ha de entender acerca de las formas que completa y adecuadamente actúan la potencia del sujeto en tal género o razón, como se verá mejor por lo que tenemos que decir aún. Pues esta opinión que hemos tratado hasta ahora no se funda en la individuación de los accidentes y, por ello, no se refería a la presente cuestión; con todo, necesariamente había que darla por anticipado, sea para complemento de la doctrina, sea porque aporta claridad a lo que diremos después.

quod duo accidentia secundum suum esse reale simul habeant actum informandi completum in eodem subiecto. Et idem argumentum fieri potest de habitibus virtutum moralium aut scientiarum, in quibus non habet locum illa distinctio de esse reali aut intelligibili. Et ex his potest extendi argumentum etiam ad actus; non enim repugnabit eos esse simul, quantum est ex parte ipsorum aut ex parte potentiae receptivae, si non desit virtus activa quae possit simul illos efficere, quia in reliquis non est maior repugnantia inter actus quam inter habitus eiusdem generis, si alias non sint contrarii.

4. Et ita etiam solvitur ratio quam D. Thomas insinuat in dicta q. 8 de Verit., scilicet, quia actus eiusdem generis respiciunt eamdem potentiam et terminant illam; non potest autem simul eadem potentia pluribus actibus terminari. Respondetur enim hoc esse verum in actibus adaequatis eidem potentiae, non vero in inadaequatis; ut in praesenti una species vel unus habitus non est adaequatus actus primus intellectus, quia non perficit illum in ordine ad adaequatum obiectum eius; et ideo possunt in eo simul plures esse, etiamsi sint eiusdem generis, donec integre et adaequate ipsum perficiant. Et idem dicendum erit de quibuscumque formis accidentalibus. Ut verbi gratia, calor et siccitas, quamvis fortasse conveniant in genere proximo, possunt in eodem igne simul esse, quia neutra illarum qualitatum per se implet capacitatem naturalem ignis, neque passivam, quam habet ratione materiae, neque quodammodo activam, quam habet ratione formae per naturalem dimanationem. Propositio ergo illa D. Thomae, ut aliquo sensu vera sit, intelligenda est de formis quae complete et adaequate actuant potentiam subiecti in tali genere seu ratione, ut magis ex dicendis patebit. Haec enim opinio, quae hactenus tractata est, non fundatur in individuatione accidentium, et ita non referebat ad praesentem quaestionem; tamen necessario praemittenda fuit, tum ad complementum doctrinae, tum etiam quia lucem affert ad ea quae dicemus.

Segunda opinión

5. La segunda opinión, por consiguiente, es también extrema: ningunos accidentes pertenecientes a la misma especie pueden estar al mismo tiempo en el mismo sujeto. Esta opinión se supone que es la de Aristóteles en el libro V de la *Metafísica,* c. 10, text. 15, cuando afirma que difieren específicamente los accidentes que estando en la misma sustancia tienen diferencias. Tratando de esto, en la lec. 12 da Santo Tomás la razón general de tal aserto, porque es imposible que varios accidentes de la misma especie estén en el mismo sujeto. Lo mismo enseña en III, q. 35, a. 5, donde tampoco admite varias relaciones sólo numéricamente diversas en el mismo padre respecto de varios hijos, ni en el mismo hijo respecto del padre y la madre. Y así generalmente defienden esta opinión Capréolo, en *In I,* dist. 7, q. 2; Cayetano, en III, q. 35, a. 5; Herveo, *Quodl.* III, q. 9, e *In III,* dist. 8, q. 1; y allí mismo, Paludano, q. 2; Soncinas, VII *Metaph.,* q. 4, donde aduce muchas razones. Pero la principal se toma de la individuación, pues la distinción en las formas es solamente o bien formal, que es la específica, o material por el sujeto, que es la numérica según Aristóteles en el III de la *Metafísica,* c. 3, y en el libro V, c. 6; luego, cuando no interviene ninguna de éstas, no puede haber distinción; por tanto, donde hay unidad específica del accidente en el mismo sujeto, no puede haber pluralidad numérica. Se confirma porque, de lo contrario, por la misma razón por la que podrían dos accidentes sólo numéricamente distintos estar simultáneamente en el mismo sujeto, podrían también multiplicarse hasta el infinito, porque no hay mayor razón para una multitud que para otra; de lo cual se deduce que existen en el mismo sujeto infinitas relaciones, y otros inconvenientes semejantes.

6. Pero también es difícil mantener esta sentencia en toda su generalidad y sin ninguna excepción, a causa de los varios ejemplos en los que parece que falla enteramente, como probaremos en seguida. Y por ello, aunque ningún autor enseñe absolutamente la sentencia contraria en extremo, a saber, que cualesquiera accidentes sólo numéricamente diferentes, de cualquier especie que sean pueden estar al mismo tiempo en el mismo sujeto, pues ello, no sólo a Aristóteles y a los demás filósofos, sino a la misma experiencia repugna abiertamente, como arriba se vió, y se verá más por cuanto se diga después; con todo, imponen muchas limitaciones y excepciones a la referida sentencia; pero, por ser siempre difícil elegir el camino medio y dar razón del mismo, al hacer tal excepción no se ponen de acuerdo entre sí.

Tercera opinión

7. Por tanto, la tercera opinión es de los tomistas, que distinguen los accidentes en acto completo o en acto incompleto; en efecto, niegan que pueda haber simultáneamente en un sujeto accidentes del primer modo diferentes sólo numéricamente, a causa de las razones dadas y de la autoridad de Aristóteles y de Santo Tomás, a los que interpretan en este sentido. En cambio, lo admiten del segundo modo. Así Cayetano, I, q. 95, a. 4. Más claramente Capréolo, *In II,* dist. 3, q. 2, a los argumentos cont. 9 concl.; Iavello, V *Metaph.,* q. 16. Todos ellos parecen haberlo tomado de Santo Tomás, q. 8 *De Veritate,* a. 14, y parecen guiarse principalmente por el argumento de las especies intencionales, ya que no pueden negar que varias de ellas diferentes sólo numericamente puedan estar en el mismo sujeto, a saber, en el mismo entendimiento, o en la misma fantasía, o en el mismo medio según la misma parte.

8. Pero primeramente, esta distinción no es suficiente, pues mostraremos después que no sólo estos accidentes intencionales, sino también varios otros según todo su ser completo pueden estar simultáneamente en el mismo sujeto. Además, acerca de estos accidentes intencionales recae nuevamente el argumento ya dado, a saber, cuál es la razón por la que se dice que están de forma incompleta en su sujeto, si es porque no tienen eficiencia, o porque su información no es plena; esto último es falso, ya que están según todo su ser; luego informan. Y lo primero parece que nada tiene que ver porque el ser completo del accidente no consiste en la eficiencia, sino en la información. A esto se añade, finalmente, que si estos accidentes no pueden estar en el mismo sujeto a causa de la individuación, consiguientemente sucederá lo mismo sea que estén o no en operación actual, ya que antes de operar tienen su individuación por el suje-

Secunda opinio

5. Secunda ergo opinio etiam extrema est, nulla omnino accidentia eiusdem speciei posse simul esse in eodem subiecto. Quae existimatur esse Aristotelis, V Metaph., c. 10, text. 15, dicentis illa accidentia differre specie quae cum in eadem substantia sint, differentiam habent. Ubi D. Thomas, lect. 12, generalem rationem reddit illius assertionis, quia impossibile est plura accidentia eiusdem speciei in eodem subiecto esse. Idem docet III, q. 35, a. 5, ubi etiam plures relationes solo numero diversas non admittit in eodem patre respectu plurium filiorum, neque in eodem filio respectu patris et matris. Et ita generaliter defendunt hanc opinionem Capreol., In I, dist. 7, q. 2; Caietan., III, q. 35, a. 5; Hervaeus, Quodl. III, q. 9, et In III, dist. 8, q. 1; ibi Palud., q. 2; Soncin., VII Metaph., q. 4, ubi plures rationes adducit. Sed praecipua sumitur ex individuatione; nam distinctio in formis solum est aut formalis, quae est specifica, aut materialis ex subiecto, quae est numerica ex Arist., III Metaph., c. 3; lib. V, c. 6; ergo ubi neutra istarum intercedit, non potest esse distinctio; ergo, ubi est unitas specifica accidentis in eodem subiecto, non potest esse pluralitas numerica. Confirmatur, quia alias, qua ratione possent duo accidentia solo numero diversa in eodem subiecto simul inesse, possent etiam in infinitum multiplicari, quia non est maior ratio de una multitudine quam de alia; unde infertur esse in eodem subiecto infinitas relationes, et alia similia incommoda.

6. Sed difficile etiam est sententiam hanc in tota hac generalitate absque ulla exceptione sustinere, propter varia exempla in quibus plane videtur deficere, quae statim afferemus. Et ideo, quamvis nullus auctorum sententiam extreme contrariam simpliciter doceat, scilicet, quaecumque accidentia solo numero differentia, cuiuscumque speciei sint, posse simul esse in eodem subiecto; id enim non solum Aristoteli et omnibus philosophis, sed etiam ipsi experientiae aperte repugnat, ut supra tactum est, et ex dicendis latius constabit; plures tamen exceptiones et limitationes adhibent praedictae sententiae; quia vero difficile est mediam viam eligere et rationem eius reddere, ideo in hac exceptione facienda inter se non conveniunt.

Tertia opinio

7. Tertia ergo opinio est thomistarum, distinguentium de accidentibus in actu completo vel incompleto; nam priori modo negant posse simul esse in uno subiecto accidentia solo numero differentia, propter rationes factas et auctoritatem Aristotelis et D. Thomae, quos sic exponunt. Posteriori autem modo id admittunt. Ita Caietan., I, q. 95, a. 4. Clarius Capr., In II, dist. 3, q. 2, ad argumenta cont. 9 concl.; Iavell., V Metaph., q. 16. Qui videntur hoc sumpsisse ex D. Thom., q. 8 de Verit., a. 14, et praecipue videntur ducti argumento specierum intentionalium; quia negare non possunt quin plures solo numero differentes possint esse in eodem subiecto, scilicet, in eodem intellectu, vel in eadem phantasia, vel in eodem medio secundum eamdem partem.

8. Sed imprimis haec distinctio non est sufficiens: nam ostendemus inferius non solum haec accidentia intentionalia, sed etiam plura alia secundum totum suum esse completum, posse simul esse in eodem subiecto. Deinde de his accidentibus intentionalibus redit argumentum supra factum, qua, scilicet, ratione dicantur esse incomplete in subiecto, an quia non efficiunt, vel quia non plene informant; hoc posterius est falsum, quia secundum totum suum esse insunt; ergo informant; primum autem videtur impertinens, quia completum esse accidentis non consistit in efficiendo, sed in informando. Accedit tandem quod, si haec accidentia non possunt esse in eodem subiecto propter individuationem, ergo idem erit, sive sint in actuali operatione, sive non; quia priusquam operentur, habent suam individuationem ex subiecto; ergo, vel illa ra-

to; luego, o aquella razón no es adecuada o prueba igualmente que estos accidentes no pueden distinguirse numéricamente en el mismo sujeto, incluso mientras operan.

Cuarta opinión

9. La cuarta opinión es que de los accidentes propios o que emanan intrínsecamente del sujeto no pueden existir varios diferentes sólo numéricamente en el mismo sujeto; pero, en cambio, sí que pueden estar simultáneamente los accidentes que son comunes. Así, Janduno, V *Metaph.*, q. 36. La razón de la primera parte es que la naturaleza huye de la superfluidad; por lo cual, al ser intrínseco a la naturaleza el accidente propio y bastar uno para la función y fin de la naturaleza, no se multiplica. Y de aquí se toma la razón de la segunda parte, pues como el accidente común adviene con frecuencia de un modo extrínseco y accidental, no repugna que se multiplique en el mismo sujeto, y así sucede que varios calentamientos se hacen simultáneamente en el mismo leño por parte de diversos fuegos.

10. Pero esta sentencia, aunque sea verdadera en su primera parte, con todo en cuanto a la segunda no lo es en su totalidad, porque ni varias blancuras ni varios calores pueden estar al mismo tiempo en el mismo sujeto, a pesar de que son accidentes comunes. Ni lo que se dice de varios calentamientos es verdadero, pues cuando dos fuegos calientan un mismo leño en la misma parte, igual que hacen un calor, hacen también un acto de calentar que procede de cada uno de ellos parcialmente y de los dos juntos como de causa total. Además, si aquella regla fuese verdadera en general, se seguiría que dos ciencias de la misma especie y en orden al mismo objeto podrían estar simultáneamente en el mismo sujeto, y de modo semejante dos templanzas diferentes sólo numéricamente, cosa que no es probable. Finalmente se opone la razón general, porque incluso en las mutaciones extrañas y accidentales el agente extrínseco intenta asimilar a sí el paciente; y, por ello, si le halla ya semejante, no obra de nuevo sobre él, pues, de lo contrario, después que le hubiera asimilado a sí, una y otra vez obraría sobre él y así seguiría la acción hasta el infinito, al menos en cuanto a la multiplicación

tio congrua non est, vel aeque probat haec accidentia non posse distingui numero in eodem subiecto, etiam dum non operantur.

Quarta opinio

9. Quarta opinio est accidentia propria, seu quae intrinsece manant a subiecto, non posse plura solo numero differentia esse in eodem; ea vero quae sunt accidentia communia, posse simul esse. Ita Iandun., V Metaph., q. 36. Ratio prioris partis est, quia natura abhorret superfluitatem; unde, cum accidens proprium sit intrinsecum naturae, et unum sufficiat ad naturae functionem et finem, non multiplicatur. Et hinc sumitur ratio alterius partis; nam cum accidens commune ab extrinseco et per accidens saepe proveniat, non repugnat multiplicari in eodem subiecto, et ita contingit plures calefactiones fieri simul in eodem ligno a diversis ignibus.

10. Sed haec sententia, licet quoad priorem partem vera sit, tamen quoad posteriorem non est in universum vera, quia nec plures albedines nec plures calores possunt simul esse in eodem subiecto, cum tamen haec sint accidentia communia. Neque id quod dicitur de pluribus calefactionibus verum est, nam quando duo ignes idem lignum secundum eamdem partem calefaciunt, sicut efficiunt unum calorem, ita et unam calefactionem, quae a singulis est partialiter, et ab utroque simul ut a causa totali. Praeterea, si regula illa esset generaliter vera, sequeretur duas scientias eiusdem speciei et in ordine ad idem obiectum, similiter duas temperantias solo numero diversas posse simul esse in eodem, quod non est probabile. Denique obstat ratio generalis, quia etiam in extraneis et accidentalibus mutationibus agens extrinsecum intendit assimilare sibi passum; unde, si invenit simile, non iterum agit in illud; alias, postquam illud semel sibi assimilaret, iterum atque iterum ageret in illud, et sic in infinitum procederet actio, saltem quoad multiplicationem for-

de las formas accidentales. Y por el mismo motivo, cosas enteramente semejantes en un mismo accidente, se inmutarían unas a otras mutuamente, y multiplicarían en sí mismas accidentes semejantes. Más aún, por idéntica o mayor razón la cosa misma obraría sobre sí produciendo mediante un accidente otro semejante al mismo, o si tiene ya dos, haría un tercero, y así hasta el infinito, cosas todas que son enteramente falsas y absurdas. De lo cual se deduce que, incluso en tales mutaciones accidentales, el principio de ellas por parte del sujeto es la privación de la forma semejante; y por ello, tal mutación no tiende a la multiplicación de un accidente de la misma especie en el mismo sujeto.

Quinta opinión

11. La quinta opinión establece la distinción de los accidentes que se hacen por un movimiento propio y los que se hacen sin movimiento, y acerca de los primeros niega que puedan estar simultáneamente en el mismo sujeto a causa de la razón aducida de que el movimiento se hace desde un contrario hasta un contrario; en cambio, acerca de los últimos afirma que pueden simultáneamente estar en el mismo sujeto accidentes diversos sólo numéricamente. Esta opinión la refiere Fonseca, lib. V, c. 10, q. 1, sec. 1, y suele atribuirse a Escoto, Gabriel, Durando y otros en *In III*, dist. 8; con todo, Durando allí, en la q. 3, no dice nada de esto, sino que más bien, en la solución *ad 1*, de los accidentes absolutos sólo admite que puedan estar en el mismo supuesto según partes diferentes aquellos que son de la misma especie; de los relativos, en cambio, según los fundamentos diferentes. Gabriel, en cambio, en el mismo sitio, a. 3, duda 1, no se vale de ninguna distinción, sino que niega absolutamente que repugne que dos accidentes sólo numéricamente diferentes se hallen en el mismo sujeto. Y casi del mismo modo habla allí Escoto, q. única. Indica, sin embargo, que mediante la operación del agente natural no se lleva a cabo la multiplicación de cualidades de la misma clase en un mismo sujeto, porque el agente natural intenta perfeccionar una forma imperfecta preexistente, y por ello no induce una forma enteramente distinta, sino algún grado o cuasi parte que une a la preexistente para perfeccionarla. Con lo

marum accidentalium. Et eadem ratione, res omnino similes in eodem accidente ad invicem mutuoque sese immutarent, et similia accidentia in seipsis multiplicarent. Immo, eadem vel maiori ratione, idem ageret in seipsum, per unum accidens aliud simile in se producendo, vel, si iam haberet duo, efficeret tertium, et sic in infinitum, quae omnia sunt plane falsa et absurda. Unde colligitur, etiam in his mutationibus accidentalibus, principium earum ex parte subiecti esse privationem similis formae; et ideo huiusmodi mutationem non tendere ad multiplicandum accidens eiusdem speciei in eodem subiecto.

Quinta opinio

11. Quinta opinio distinguit de accidentibus quae fiunt per proprium motum vel quae sine motu fiunt, et de prioribus negat posse simul esse in eodem subiecto, propter rationem adductam quod motus fit ex contrario in contrarium; de posterioribus autem affirmat posse simul esse in eodem subiecto accidentia solo numero diversa. Hanc opinionem refert Fonseca, lib. V, c. 10, q. 1, sect. 1, soletque tribui Scoto, Gab., Durand. et aliis, In III, dist. 8; tamen Durand. ibi, q. 3, nihil de hoc dicit, sed potius in solutione ad 1, in accidentibus absolutis solum admittit ea quae sunt eiusdem speciei posse esse in eodem supposito secundum aliam atque aliam partem; in relativis vero secundum aliud et aliud fundamentum. Gabr. autem ibi, a. 3, dub. 1, nullam distinctionem adhibet, sed simpliciter negat repugnare duo accidentia solo numero differentia esse in eodem subiecto. Et fere eodem modo loquitur ibi Scotus, quaestione unica. Indicat tamen per operationem agentis naturalis non fieri multiplicationem qualitatum eiusdem rationis in eodem subiecto; quia naturale agens intendit formam praeexistentem imperfectam perficere; et ideo non inducit omnino aliam formam, sed aliquem gradum seu quasi

cual indica aquella distinción acerca de los accidentes que se realizan con movimiento o sin él; y también la insinúa Antonio Andrés, libro V *Metaph.*, q. 8, pues dice que los accidentes relativos diferentes sólo numéricamente pueden estar en el mismo sujeto; en cambio, tratándose de los absolutos subdistingue, pues algunos son educidos de la potencia del sujeto, y éstos no se multiplican numéricamente en un mismo sujeto; otros, en cambio, no son educidos y pueden multiplicarse. Y uno de éstos piensa que es la luz, acerca de la cual pretenden los perspectivistas que dos focos hacen dos luces en una misma parte del sujeto, ya que producen dos sombras, y porque desaparecido un foco se extingue en el aire una de las luces y la otra permanece.

12. *Todos los accidentes inherentes en un sujeto se educen de su potencia.*— Pero estas cosas en parte son falsas y en parte no satisfacen. Y para empezar por esto último, es falso que existan algunos accidentes en un sujeto que del mismo modo que se hacen en él, no sean educidos de su potencia, ya que todos dependen del sujeto en el ser y en el hacerse, y especialmente acerca de la luz es claro que se educe de la potencia del sujeto; en efecto, ni es creada, ni se hace sólo en el sujeto, sino del sujeto, concurriendo, concretamente, el aire en el género de causalidad material para su producción. Es falso también que las luces se multipliquen numéricamente en un mismo sujeto; ni hay experiencia alguna con la que tal cosa pueda probarse, pues la experiencia sólo enseña que en igualdad de circunstancias hacen más dos focos sobre una misma parte que uno solo; pero ello no se debe a la multiplicación de las luces, sino a la mayor intensidad de una misma luz, de lo que resulta que quitado un agente, incluso en aquella misma parte a la que llega la acción de uno y no la del otro, aparezca menor el efecto, no porque se extinga una luz y permanezca la otra, sino porque se produce una más tenuemente y se conserva así. Y de aquí viene también el que a veces resulten dos sombras, porque la sombra no es otra cosa que la carencia o disminución de la luz, y con frecuencia sucede que interpuesto un cuerpo entre dos focos luminosos distantes entre sí, en un lugar impide la acción de uno de ellos, y en

partem quam unit praeexistenti ut illam perficiat. In quo significat distinctionem illam de accidentibus quae fiunt per motum vel sine illo. Quam etiam insinuat Ant. Andr., V Metaph., q. 8. Dicit enim relativa accidentia solo numero differentia posse esse in eodem; de absolutis vero subdistinguit, nam quaedam educuntur de potentia subiecti, et haec non multiplicantur numero in eodem subiecto; alia vero non educuntur, et haec possunt multiplicari. Et huiusmodi putat esse lumen, de quo perspectivi contendunt a duobus luminosis duo lumina produci in eadem parte subiecti, quia duas umbras efficiunt, et quia ablato uno luminoso aliquod lumen in aere corrumpitur et aliquod manet.

12. *Omnia accidentia subiecto inhaerentia de eius potentia educuntur.*— Sed haec partim falsa sunt, partim non satisfaciunt. Et, ut ab hoc ultimo incipiamus, falsum est aliqua esse accidentia in subiecto quae eo modo quo in eo fiunt, de eius potentia non educantur [1], quia omnia pendent a subiecto in fieri et in esse, et specialiter de lumine constat educi ex potentia subiecti; non enim creatur, nec solum in subiecto fit, sed ex subiecto, concurrente scilicet aere, verbi gratia, in genere causae materialis ad effectionem eius. Falsum est etiam lumina multiplicari numero in eodem subiecto; neque est ulla experientia qua id probari possit; nam solum docet experientia caeteris paribus, plus agere duo luminosa in eadem parte quam alterum tantum; sed id non est propter multiplicationem luminum, sed propter maiorem intensionem eiusdem luminis, ex quo fit ut, ablato uno agente, vel in ea parte ad quam pervenit unius actio, et non alterius, minor appareat effectus, non quia unum lumen corrumpatur et maneat aliud, sed quia idem remissius fiat et conservetur. Et hinc est etiam ut interdum resultent duae umbrae, quia umbra nihil aliud est quam carentia vel diminutio luminis, et saepe fit ut, interiecto uno corpore duobus luminosis inter se distantibus, in uno loco impediat actionem unius, et in alio di-

[1] De hoc latius disp. IV.

otro distante la acción del otro, y en cambio, en el lugar intermedio no se impide la acción de ninguno; y así sucede que aparecen varias sombras. Y con esto se refuta fácilmente la primera distinción de los accidentes que se realizan mediante el movimiento y sin él, pues si el movimiento se toma rigurosamente como movimiento sucesivo que parte de un contrario, por ejemplo de la luz consta que es falso en su última parte, pues la luz no se hace por un movimiento, sino por mutación instantánea, ni se hace partiendo de un término positivo contrario, sino de uno privativo, y con todo no puede multiplicarse en el mismo sujeto. Asimismo aquélla parece una distinción muy accidental; pues ¿qué tiene que ver para esta distinción numérica o para la identidad de los accidentes que se hagan por movimiento o por mutación? Porque la distinción de los accidentes no se toma de allí, sino de sí mismos o del sujeto. Y si el sujeto está solamente en potencia para un calor que se hace sucesivamente, ¿por qué no se dirá que está solamente en potencia para una luz, aunque se haga simultáneamente? O, por el contrario, si está en potencia para varias luces, ¿por qué no estará también en potencia para varios calores? Y si se dice que en las cosas que se hacen sucesivamente el agente no pretende inducir un accidente nuevo, sino perfeccionar el preexistente, lo mismo se diría de la luz y de cualquiera otra cualidad semejante, que igual que se produce instantáneamente partiendo de la privación opuesta, así también puede intensificarse en un instante, a partir de la privación de tal intensidad. Por lo cual también aquí tiene lugar la razón que se tomó arriba de Escoto, porque no sólo el movimiento sucesivo, sino toda acción natural del agente es para asimilar a sí al paciente; y por ello no obra sobre uno ya semejante, sino que requiere en el paciente la privación, como principio de su acción; por consiguiente, cuando la luz está en el aire como cuatro grados y se aplica un nuevo foco luminoso, no obrará en el aire en cuanto que es semejante a sí en cuatro grados, sino más bien en cuanto que es desemejante en los grados ulteriores; por consiguiente, vale la misma razón para los accidentes que se realizan por la mutación o el movimiento.

13. Y si el movimiento en tal distinción no se toma con tanto rigor, sino que comprende también la mutación, de tal modo que el sentido sea que aquellos accidentes que se hacen por sí por una acción propia no se multiplican en el

stante actionem alterius, in loco autem intermedio neutrius actio impediatur; et inde fit ut plures umbrae appareant. Et hinc confutatur facile prima distinctio de accidentibus quae fiunt per motum vel sine illo; nam, si motus sumatur in rigore pro motu successivo, qui fit ex contrario, exemplo luminis constat esse falsam posteriorem partem; nam lumen non fit per motum, sed per mutationem instantaneam, nec fit ex termino positivo contrario, sed ex privativo, et tamen multiplicari non potest in eodem subiecto. Item illa distinctio videtur valde per accidens; quid enim refert ad hanc numericam distinctionem vel identitatem accidentium quod fiant per motum vel per mutationem? Quia distinctio accidentium non inde sumitur, sed vel ex seipsis vel ex subiecto. Quod si subiectum est tantum in potentia ad unum calorem qui successive fit, cur non dicetur etiam esse tantum in potentia ad unum lumen, licet simul fiat? Vel e contrario, si est in potentia ad plura lumina, cur non erit in potentia ad plures calores? Quod si dicatur, in his quae successive fiunt, agens non intendere inducere novum accidens, sed perficere praeexistens, idem dicetur de lumine et quacumque alia simili qualitate, quae sicut fit in instanti ex privatione opposita, ita etiam potest intendi in instanti ex privatione tantae intensionis. Unde hic etiam locum habet ratio supra tacta ex Scoto, quia non solum motus successivus, sed omnis actio naturalis agentis est ut passum reddat sibi simile; et ideo non agit in simile, sed requirit in passo privationem ut principium suae actionis; quando ergo lumen est in aere ut quatuor, et applicatur novum luminosum, non aget in aerem quatenus sibi simile est in quatuor gradibus, sed potius quatenus est dissimile in ulterioribus gradibus; est ergo eadem ratio accidentium, quae per mutationem vel per motum fiunt.

13. Quod si motus in ea distinctione non in eo rigore sumatur, sed ut comprehendit mutationem, ita ut sensus sit ea accidentia quae per se fiunt per propriam

sujeto numéricamente, y que otros, en cambio, se multiplican, así puede también impugnarse la distinción: en primer lugar, porque se da a través de cosas que son muy extrínsecas y accidentales para la distinción numérica de los accidentes. En segundo lugar, porque ninguna de las dos partes parece que es constante, pues las especies sensibles se hacen por propia acción y a pesar de todo se multiplican numéricamente en la misma parte del medio; el sonido también parece que se hace por sí con propia acción, y, sin embargo, se multiplica numéricamente en el mismo sujeto, como parece probar la experiencia, pues oímos la armonía de varias voces en un mismo tiempo y a través del mismo medio, lo cual no podría suceder si los sonidos no fuesen diversos. Pero, contrariamente, la figura no se hace esencial y primariamente por el movimiento y, sin embargo, no puede multiplicarse numéricamente en el mismo sujeto, y lo mismo sucede en todas las cosas semejantes absolutas, porque no pueden multiplicarse por la mutación de algo extrínseco, como las cosas relativas, y, por ello, del mismo modo que no se hacen por sí, así tampoco pueden multiplicarse por sí en el mismo sujeto; ni tampoco de modo concomitante, puesto que aquella forma, que esencialmente se produce, y a la que siguen, no se multiplica numéricamente en el mismo sujeto.

14. *Los accidentes relativos pueden multiplicarse bajo la misma especie en un mismo sujeto, pero no todos.*— Por otra parte, la distinción de absolutos y relativos no satisface plenamente, pues si las cosas relativas se toman con todo rigor como relativos en el ser y predicamentales, es ciertamente verdadero que éstas pueden algunas veces multiplicarse numéricamente en el mismo sujeto, como diremos al tratar de las relaciones; pero esto universalmente no es verdad, pues la relación de criatura no puede multiplicarse en el mismo sujeto.

Pero menos universal es la otra parte que trata de los absolutos, como se ve claramente por los ejemplos aducidos acerca de las especies, los sonidos y semejantes. Fonseca se vale de otra distinción en el lugar arriba citado, sec. 3, que coincide en gran parte con lo que llevamos dicho. En resumen viene a decir que de los accidentes adquiridos naturalmente por movimiento, o por mutación unida al movimiento, no pueden darse varios de la misma especie en el

actionem, non multiplicari in subiecto secundum numerum, alia vero multiplicari, sic etiam impugnari potest distinctio: primo, quia datur per ea quae sunt valde extrinseca et per accidens ad distinctionem numericam accidentium. Secundo, quia neutra pars videtur esse constans; nam species sensibiles fiunt per propriam actionem, et tamen multiplicantur numero in eadem parte medii; sonus etiam videtur per se fieri propria actione, et tamen multiplicatur numero in eodem subiecto, ut experientia probare videtur; audimus enim concentum plurium vocum in eodem tempore et per idem medium, quod fieri non posset nisi soni essent diversi. E contrario vero figura non fit per se primo per motum, et tamen non potest multiplicari numero in eodem subiecto, et idem est in omnibus similibus absolutis, quia non possunt multiplicari per mutationem alicuius extrinseci, ut relativa, et ideo, sicut per se non fiunt, ita nec per se multiplicari possunt in eodem subiecto; neque etiam concomitanter, quandoquidem forma illa, quae per se fit et ad quam consequuntur, non multiplicatur numero in eodem subiecto.

14. *Accidentia relativa multiplicari possunt sub eadem specie in eodem subiecto, non tamen omnia.*— Praeterea, distinctio de absolutis et relativis non satisfacit omni ex parte; nam, si relativa sumantur in rigore pro relativis secundum esse et praedicamentalibus, verum quidem est posse haec aliquando multiplicari numero in eodem subiecto, ut agentes de relationibus dicemus; sed non est hoc in universum verum; relatio enim creaturae non potest in eodem subiecto multiplicari. Sed minus universalis est alia pars de absolutis, ut patet exemplis adductis de speciebus et de sonis, et similibus. Alia distinctione utitur Fonseca, loco supra citato, sect. 3, quae magna ex parte cum praedictis coincidit. Et summatim dicit ex accidentibus naturaliter acquisitis per motum aut mutationem motui coniunctam non posse dari plura eiusdem speciei in eodem subiecto, et de his explicat in quarta dictum

mismo sujeto, y sobre ellos explica en la concl. 4 el dicho de Aristóteles, que en tal sentido entiende que es verdadero universalmente y sin excepción. Pero añade después que, de los accidentes que son susceptibles de intensidad y remisión, sea que se adquieran por movimiento o por mutación unida al movimiento, o de otro modo cualquiera, es menester que se den varios de la misma especie en el mismo sujeto. Con lo cual parece que limita la opinión anterior a los accidentes que sufren aumento y disminución; y así la sentencia anterior no es totalmente general, tal como dice en la conclusión cuarta. Pero ni siquiera con aquella limitación parece en general verdadera dicha sentencia, porque las especies intencionales pueden intensificarse y remitirse, y, sin embargo, se multiplican en el mismo sujeto; y es probable que también el sonido se intensifique y remita, el cual, sin embargo, dice él que se multiplica en el mismo sujeto.

En cuanto a lo que añade también allí, que en orden a la potencia absoluta de Dios no puede haber en el mismo sujeto varios accidentes numéricamente distintos cuando son tales que por su naturaleza se reúnen formando una unidad numérica más intensa, es difícil de creer, como inmediatamente explicaré con más extensión.

Resolución de la cuestión en cuanto al modo con que varios accidentes semejantes pueden estar al mismo tiempo en el mismo sujeto

15. En medio de tanta variedad de pareceres es difícil señalar alguna regla fija en esta materia e indicar su verdadera razón. Con todo me parecen dos cosas ciertas en este punto. Una es que esta proposición universal negativa, que no pueden varios accidentes de la misma especie estar en el mismo sujeto, no puede verificarse absoluta y simplemente sin alguna limitación. Y esto me lo prueban sobre todo los ejemplos acerca de las especies intencionales y de las relaciones, suponiendo que ellas son algo real distinto por su naturaleza de los entes absolutos. Por otra parte, el ejemplo aducido acerca del sonido no es tan convincente, sea porque no es cierto que el sonido se haga directa e inmediatamente por aquel movimiento o acción, sea, sobre todo, porque no consta suficientemente que los diversos sonidos que se oyen estén en la misma parte del sujeto, pues

Aristot., quod in hoc sensu universe et sine exceptione verum esse intelligit. Addit vero subinde ex accidentibus, quae non intenduntur et remittuntur, sive per motum mutationemve motui coniunctam, sive alio modo acquirantur, necessarium esse dari pleraque eiusdem speciei in eodem subiecto. Unde videtur priorem sententiam limitare ad ea accidentia quae intenduntur et remittuntur; et ita prior sententia non est omnino generalis, ut in quarta conclusione significat. Sed neque cum illa limitatione videtur in universum vera haec sententia, quia species intentionales intendi possunt et remitti, et nihilominus in eodem subiecto multiplicantur; probabile est etiam sonum remitti et intendi, quem tamen ipse dicit in eodem subiecto multiplicari. Quod etiam ibidem addit, in ordine ad potentiam Dei absolutam non posse in eodem subiecto esse plura accidentia numero distincta, quando talia sunt ut natura sua in unum numero intensius coalescant, difficile creditu est, ut statim latius declarabo.

Resolutio quaestionis quoad modum quo plura accidentia similia possunt simul esse in eodem subiecto

15. In tanta ergo sententiarum varietate, difficile est certam aliquam regulam in hac re praescribere, eiusque veram rationem assignare. Duo tamen mihi in hac materia certa videntur. Unum est, universalem hanc negativam propositionem, non posse plura accidentia eiusdem speciei esse in eodem subiecto, non posse absolute et simpliciter, seu sine aliqua limitatione verificari. Quod maxime mihi probant exempla de speciebus intentionalibus et de relationibus, supponendo eas esse aliquid reale distinctum ex natura rei ab absolutis. Exemplum autem de sono adductum non est adeo convincens, tum quia non est certum sonum fieri per se primo per illum motum seu actionem; tum maxime quia non satis constat plures sonos qui audiuntur, in eadem parte sub-

siempre se hacen al principio en lugares distintos, y allí se perciben propiamente; y cuando llegan al oído o a la parte del medio próxima al oído, quizás no llegan ya según su ser real, sino según el intencional solamente. Otros ejemplos suelen aducirse sobre las continuidades y las duraciones de dos movimientos que pueden hacerse simultáneamente en el mismo sujeto, como, por ejemplo, el mismo leño puede simultáneamente calentarse y secarse, porque los dos movimientos, aunque específicamente sean diversos, con todo las continuidades y duraciones de los mismos sólo parece que difieren numéricamente. Pero estos ejemplos no son enteramente decisivos, porque es muy probable que tampoco la duración sea un accidente o un modo distinto realmente de la existencia de la cosa que dura, ni tampoco la continuidad intrínseca o entitativa de la cosa misma continua; además, porque aun cuando admitamos tales accidentes, ellos no están inmediatamente inherentes en el móvil, sino mediante el movimiento al que modifican; y por ello propiamente no están en el mismo sujeto según lo mismo. Con todo, bastan los primeros ejemplos a los cuales puede añadirse que la misma potencia puede tener al mismo tiempo varios actos numéricamente distintos, aunque tal vez no enteramente semejantes, o sumamente perfectos, como si la voluntad o el apetito aman al mismo tiempo a dos hombres con actos diversos; o si el bienaventurado —tal como pretenden muchos— ama a Dios al mismo tiempo necesaria y libremente, por la caridad.

16. *Qué accidentes hay que pensar que pueden coexistir en un sujeto y cuáles no.*— En segundo lugar es cierto que no puede naturalmente suceder en cualquier clase de accidentes que varios, diferentes sólo numéricamente, estén al mismo tiempo en el mismo sujeto. Esto es claro acerca de todas las propiedades que convienen intrínsecamente, como son la cantidad, que conviene intrínsecamente por razón de la materia, las potencias o facultades connaturales, que en cada cosa emanan de la forma, y nunca se multiplican en la misma parte del sujeto dentro de la misma especie, como consta suficientemente por la inducción. Asimismo, acerca de las cualidades reales y absolutas, sean las primeras, con que se dispone la materia, o las segundas, que resultan de aquéllas, como puede probarse también por la experiencia, pues el modo de insistir en la dificultad mediante los grados de intensidad no tiene nada que ver con la cosa, puesto que éstos no difieren propiamente en número; pero de eso trataremos en otra ocasión. Y esto mismo, finalmente, es más probable acerca de la luz y cosas semejantes.

iecti esse; nam semper fiunt in principio in locis distinctis, et ibi proprie percipiuntur; quando autem perveniunt ad auditum, vel ad partem medii auditui propinquam, fortasse iam non perveniunt secundum esse reale, sed secundum intentionale tantum. Alia exempla adduci solent de continuitatibus et durationibus duorum motuum qui simul in eodem fieri possunt, ut verbi gratia, idem lignum potest simul calefieri et exsiccari, qui duo motus, licet specie diversi sint, tamen continuitates et durationes eorum solum numero differre videntur. Sed haec exempla non admodum cogunt, tum quia valde probabile est nec durationem esse accidens aut modum ex natura rei distinctum ab existentia rei durantis, nec continuitatem intrinsecam seu entitativam a re ipsa continua; tum etiam quia, etiamsi admittamus huiusmodi accidentia, illa non insunt immediate mobili, sed mediante motu quem afficiunt; et ideo non sunt proprie in eodem subiecto secundum idem. Tamen priora exempla sufficiunt, quibus addi potest quod eadem potentia potest habere simul plures actus numero distinctos, quamvis fortasse nom omnino similes vel summe perfectos, ut si voluntas vel appetitus simul ament duos homines actibus diversis; vel si beatus (ut multi volunt) simul amet Deum necessario et libere ex charitate.

16. *De quibus accidentibus iudicandum posse coexistere in uno subiecto, de quibus non.*— Secundo, est certum non in quacumque specie accidentium posse naturaliter contingere ut plura quae solo numero differunt, simul sint in eodem subiecto. Hoc constat de omnibus proprietatibus quae ab intrinseco conveniunt, ut sunt quantitas, quae ab intrinseco convenit ratione materiae, potentiae seu facultates connaturales, quae in unaquaque re manant a forma, et in eadem parte subiecti nunquam multiplicantur intra eamdem speciem, ut inductione satis constat. Item reales et absolutae qualitates, vel primae, quibus materia disponitur, vel secundae, quae ex his resultant, ut experientia etiam probari potest; nam instantia quae adduci solet de gradibus intensionis, non est ad rem; nam illi non proprie numero differunt, de quo alias. Idem denique est probabilius de lumine et similibus.

Ahora bien, no he encontrado cosa alguna que me satisfaga plenamente acerca de qué regla general se puede dar o qué explicación de la diferencia puede asignarse. Sin embargo, podemos explicarlo de este modo: ciertos accidentes difieren de tal manera por el solo número, que fuera de la distinción de las entidades, en todas las demás cosas tienen una cierta semejanza y conveniencia, por ejemplo, en la función u oficio a que están destinados y en cualquier relación que digan; tal es el caso de dos colores, dos blancuras y semejantes. Pero existen otros que aunque convengan en su razón específica y difieran en ella sólo numéricamente, con todo no tienen entre sí una semejanza tan grande, sino que se distinguen o bien en su función o en su relación. Como, por ejemplo, dos especies visibles de Pedro difieren numéricamente del primer modo; en cambio, dos especies visibles de Pedro y de Pablo difieren numéricamente del segundo modo, pues no son entre sí tan semejantes como aquellas dos, ya que tienen relaciones trascendentales diversas a sus objetos y se ordenan a diversas funciones.

17. Por consiguiente, digo en tercer lugar que los accidentes del primer género no pueden multiplicarse numéricamente en el mismo sujeto, y los que son del segundo género pueden multiplicarse. Una y otra cosa puede probarse con la inducción y ejemplos aducidos. En efecto, los accidentes enteramente absolutos no se multiplican nunca numéricamente en el mismo sujeto precisamente porque son semejantes en el primer sentido; en cambio, los accidentes relativos, sea con relación predicamental o trascendental, pueden multiplicarse, porque con la unidad específica pueden tener alguna desemejanza como material, con ocasión de la cual pueden multiplicarse, por lo cual sucede que con relación a lo mismo nunca pueden multiplicarse; y por esto nunca puede multiplicarse la relación de criatura, porque el término de ella sólo puede ser uno y con referencia al mismo término no pueden multiplicarse las relaciones. Por lo mismo también, aunque supongamos que las relaciones al padre y a la madre son varias y diversas

Quae autem generalis regula tradenda sit, aut quae ratio differentiae assignanda, nihil invenio quod mihi ex omni parte satisfaciat. Possumus autem hoc modo id explicare. Quaedam accidentia ita differunt solo numero ut praeter distinctionem entitatum in reliquis omnibus habeant quamdam similitudinem et convenientiam, scilicet in munere vel officiis, ad quod destinantur, et in quacumque habitudine quam dicunt, ut sunt duo calores, duae albedines, et similia. Alia vero sunt quae, licet in specifica ratione conveniant et sub ea tantum numero differant, tamen non habent inter se tantam similitudinem, sed differunt vel in munere, vel in habitudine. Ut verbi gratia, duae species visibiles Petri differunt numero priori modo. Duae autem species visibiles Petri et Pauli differunt numero hoc posteriori modo; non enim sunt tam similes inter se sicut illae duae; nam diversas habent habitudines transcendentales ad obiecta et ad diversa munera ordinantur.

17. Dico ergo tertio, accidentia prioris generis non posse multiplicari numero in eodem subiecto, quae vero sunt posterioris generis posse multiplicari. Et utrumque potest probari inductione et exemplis adductis. Ideo enim accidentia omnino absoluta nunquam in eodem subiecto multiplicantur numero, quia sunt similia priori modo; accidentia vero respectiva, sive praedicamentali sive transcendentali respectu, multiplicari possunt, quia cum specifica unitate habere possunt aliquam dissimilitudinem, veluti materialem, cuius occasione multiplicari possunt, unde fit ut respectu eiusdem nunquam possint multiplicari; et ideo non potest multiplicari relatio creaturae, quia terminus illius tantum potest esse unus, et respectu eiusdem termini non possunt relationes multiplicari. Ideo etiam, quamvis demus relationes ad patrem et matrem esse plures et solo numero diversas, tamen rela-

sólo numéricamente, sin embargo la relación al padre no puede multiplicarse en el mismo hijo.

La razón de la diferencia entre ambos accidentes puede señalarse con bastante probabilidad por lo dicho. Primeramente, por la causa final, porque cuando los accidentes son enteramente semejantes, sería superflua y ociosa su multiplicación en el mismo sujeto, porque la naturaleza huye de eso; pero cuando son de algún modo diversos, o se ordenan a diversos fines como es claro en las especies intencionales, o resultan de cosas ordenadas a diversos fines y participan por ello de diversas disposiciones, como acontece en las relaciones; la multiplicación numérica no es, por lo mismo, superflua ni ajena al fin conveniente a la naturaleza.

18. En segundo lugar, por parte del agente, porque cuando los accidentes son totalmente semejantes, ningún agente por sí pretende o bien la pluralidad de los los mismos, o bien inducir otro en un sujeto que tiene ya otro enteramente semejante, porque el agente sólo pretende hacer al paciente semejante a sí, y esto lo consigue mediante una sola forma de esta clase. Pero, en cambio, cuando los accidentes no son semejantes del modo dicho, cesa esta razón y el sujeto necesita una mayor asimilación; y por ello el agente la procura también. Como, por ejemplo, aunque el medio, recibida la especie de Pedro le sea semejante intencionalmente, no es suficientemente semejante a Pablo, y por ello permanece en Pablo la virtud de inducir una especie por la que lo convierta en semejante a sí, y del mismo modo en casos parecidos.

19. Por lo cual, en tercer lugar, se da una razón tomada de la capacidad del sujeto, pues, como la materia prima, aunque sea indiferente a todas las formas sustanciales, no tiene a pesar de todo capacidad para tenerlas simultáneamente a todas, ni tampoco a varias, porque con una forma queda suficientemente actuada, así también el sujeto de los accidentes, aunque esencial y primariamente sea capaz de alguna especie de accidente, y por consiguiente sea indiferente a cualquier individuo suyo, sin embargo, no es capaz de recibir simultáneamente a todos o a varios individuos de tal especie, en cuanto se encuentra en ellos la razón específica del mismo modo, porque tal capacidad queda suficientemente actuada con una forma de tal especie. Pero esto sucede cuando las formas individuales son enteramente semejantes y de la misma razón y disposición; en cambio, cuando los accidentes son desemejantes y tienen varias disposiciones, entonces no basta uno para llenar la capacidad del sujeto, y por ello puede suceder que se multipliquen en el mismo sujeto hasta que colmen totalmente su capacidad. Y así la potencia intelectiva, en cuanto que es capaz de la ciencia natural de Dios o del hombre, queda suficientemente dispuesta en acto primero con la ciencia metafísica o filosófica numéricamente una, y por ello no permanece ya capaz de otra ciencia semejante; con todo, la misma facultad intelectiva, en cuanto que es capaz del actual conocimiento de los hombres, no queda plenamente actuada con el solo acto con que conoce a Pedro o a Pablo, ni con una sola especie inteligible; y por ello es capaz de varios hasta que su facultad quede suficientemente colmada, ya que todos aquellos varios no la actúan enteramente del mismo modo, sino en orden a diversas cosas.

Por lo cual sucede finalmente que de las distinciones dadas antes, aquella que distingue entre el absoluto y el relativo se acerca más a la verdad, pues los absolutos no se multiplican, porque siempre son enteramente semejantes; los relativos, en cambio, sea según el ser o según la expresión o relación predicamental, o según la disposición trascendental, pueden multiplicarse cuando se refieren a diversos términos o se ordenan a diversas funciones, a causa de la desemejanza que tienen entre sí, porque ninguno de ellos actúa plenamente al sujeto, como ha sido ya declarado. Y de acuerdo con esto hay que explicar el lugar de Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*, pues no es preciso que tal indicio de diversidad específica sea universal absolutamente acerca de todos los accidentes, sino acerca de aquellos que en el individuo son perfectamente semejantes.

Respuesta formal a la cuestión en cuanto se refiere a la individuación.

20. De todo esto se deduce la respuesta formal a la cuestión presente, a causa de la cual se ha venido diciendo todo esto, a saber, que no nace por sí de la individuación el que algunos accidentes sólo numéricamente diversos no puedan estar al mismo tiempo en el mismo sujeto. Pues, aun cuando estuviesen al

tio ad patrem non potest in eodem filio multiplicari. Ratio autem differentiae inter utraque accidentia potest satis probabilis ex dictis assignari. Primo, ex causa finali, quia quando accidentia sunt omnino similia, superflua et otiosa esset eorum multiplicatio in eodem subiecto, quod natura abhorret; quando vero sunt aliquo modo diversa vel ordinantur ad diversos fines, ut patet in speciebus intentionalibus, vel resultant ex rebus ordinatis ad diversos fines, et diversas habitudines inde participant, ut contingit in relationibus; et ideo non est superflua, neque praeter finem consentaneum naturae, numerica multiplicatio.

18. Secundo ex parte agentis, quia, quando accidentia sunt omnino similia, nullum agens per se intendit aut pluralitatem eorum, aut aliud inducere in subiectum iam habens aliud omnino simile, quia solum intendit agens reddere passum sibi simile, quod per unam tantum huiusmodi formam satis consequitur. At vero quando accidentia non sunt praedicto modo similia, cessat haec ratio et subiectum indiget maiori assimilatione; et ideo agens etiam illam procurat. Ut, verbi gratia, quamvis medium recepta specie Petri sit illi simile intentionaliter, non est sufficienter simile Paulo, et ideo manet in Paulo virtus ad inducendum speciem qua illud reddat sibi simile, et sic de aliis.

19. Unde tertio redditur ratio ex capacitate subiecti; sicut enim materia prima, quamvis sit indifferens ad omnes formas substantiales, non tamen habet capacitatem ad habendas omnes simul, neque plures, quia una forma sufficienter actuatur, ita etiam subiectum accidentium, quamvis per se primo sit capax alicuius speciei accidentis, et consequenter sit indifferens ad quodlibet individuum eius, nihilominus non est capax ut simul recipiat omnia vel plura individua talis speciei, quatenus in eis specifica ratio eodem modo reperitur, quia sufficienter actuatur huiusmodi capacitas una forma talis speciei; et hoc contingit quando individuae formae sunt omnino similes et eiusdem rationis et habitudinis; quando vero accidentia dissimilia sunt et varias habent habitudines, tunc unum non sufficit ad replendam capacitatem subiecti, et ideo fieri potest ut in eodem subiecto multiplicentur, donec capacitatem eius omnino repleant. Ut potentia intellectiva quatenus est capax scientiae naturalis Dei vel hominis, sufficienter disponitur in actu primo una numero scientia metaphysicae vel philosophiae, et ideo iam non manet capax alterius scientiae similis; tamen eadem facultas intellectiva, ut est capax actualis cognitionis hominum, non plene actuatur uno actu, quo Petrum vel Paulum cognoscit, neque una specie intelligibili; et ideo est capax plurium, donec eius facultas sufficienter compleatur, quia illa plura non actuant illam omnino eodem modo, sed in ordine ad diversa. Quo tandem fit ut, ex distinctionibus supra allatis, illa quae distinguit inter absolutum et respectivum, proxime ad veritatem accedat; absoluta enim non multiplicantur, quia semper sunt omnino similia; respectiva vero, vel secundum esse vel secundum dici seu relatione praedicamentali vel transcendentali habitudine, multiplicari possunt quando diversos terminos respiciunt vel ad diversa munera ordinantur, propter dissimilitudinem quam in se habent, quia nullum eorum plene actuat subiectum, ut declaratum est. Et iuxta haec explicandus est locus Aristotelis, in V Metaph. Non est enim necesse ut illud indicium diversitatis specificae sit universale omnino de omnibus accidentibus, sed de his quae in individuo sunt perfecte similia.

Formalis responsio ad quaestionem quatenus ad individuationem spectat

20. Ex his colligitur formalis responsio ad praesentem quaestionem, propter quam haec omnia dicta sunt, scilicet, non provenire per se ex individuatione quod aliqua accidentia solo numero diversa non possint esse simul in eodem subiecto. Nam, licet

mismo tiempo en él, podrían perfectamente concebirse como distintos numéricamente por razón de sus entidades, del modo que se distinguen las cosas que pueden existir simultáneamente, tal como se ha dicho, o como se distinguen las que están sucesivamente en un mismo sujeto, como se dirá en seguida. En cambio, que algunos no puedan radicar en él nace de la incapacidad natural del sujeto y de la adecuación que se da entre su potencia receptiva y tal acto, y, por consiguiente, de la falta del agente natural que podría realizar tal multiplicación.

21. De lo cual todavía deduzco incluso que en potencia absoluta no repugna que varios accidentes sólo numéricamente diferentes, aunque sean totalmente semejantes, estén puestos simultáneamente en el mismo sujeto; porque no hay repugnancia por parte de la distinción e individuación de los mismos, y Dios puede obrar en el sujeto más allá de su natural capacidad; por otra parte, si Dios quisiera hacer esto para manifestación de su poder, no sería algo enteramente superfluo. Ahora bien, esto para algunos queda limitado a aquellos accidentes que no sufren intensidad ni remisión, pues acerca de los que reciben aumento de intensidad, juzgan que es imposible incluso por potencia absoluta que varios sólo numéricamente diferentes se den en el mismo sujeto sin que compongan una cualidad intensa, si uno y otro de ellos está inherente en el sujeto, porque con ello se unen ya entre sí necesariamente formando una unidad de mayor intensidad; efectivamente, ninguna otra unión requieren dos grados de calor para componer un calor intenso, sino estar en el mismo sujeto. Y por esto, si alguno de ellos está inherente en el sujeto y el otro no, sino que es sustentado por el mismo sujeto de otra manera, sin inhesión, entonces no repugnará que existan simultáneamente, o mejor que estén sustentados simultáneamente por el mismo sujeto, porque en tal caso no tienen entre sí la unión necesaria para componer una cualidad más intensa; y en esta sentencia se cita a Egidio, *In I*, dist. 17, *In II*, dist. 1, q. 2, a. 1; pero allí no dice nada.

22. Sin embargo, esta sentencia parece suponer unos principios falsos acerca de la intensificación de las cualidades. En primer lugar supone que la intensificación se hace por una adición o congregación de muchos grados de la misma cualidad, enteramente semejantes entre sí. Segundo, que aquellos grados no tienen

in eo simul essent, possent optime intelligi distincta numero ratione suarum entitatum, sicut distinguuntur ea quae simul esse possunt, ut dictum est, vel sicut distinguuntur quae successive insunt eidem subiecto, ut statim dicetur. Sed quod aliqua inesse non possint provenit ex incapacitate naturali subiecti et adaequatione quae inter potentiam receptivam eius et talem actum reperitur et consequenter ex defectu naturalis agentis, quod eam possit multiplicationem efficere.

21. Unde ulterius infero de potentia absoluta non repugnare plura accidentia solo numero differentia, etiam si sint omnino similia, simul poni in eodem subiecto; quia ex individuatione et distinctione eorum non repugnat, et Deus potest operari in subiectum ultra naturalem capacitatem eius; et si Deus id vellet facere ad ostensionem potentiae suae, non esset omnino superfluum. Hoc autem limitant aliqui ad ea accidentia quae non intenduntur nec remittuntur; nam de his quae intensionem recipiunt, impossibile putant etiam de potentia absoluta poni plura solo numero differentia in eodem subiecto, quin unam intensam qualitatem componant, si utrumque eorum subiecto inhaereat, quia hoc ipso necessario inter se uniuntur in unum intensius; quia nullam aliam unionem requirunt duo gradus caloris, ut unum intensum calorem componant, nisi quod in eodem subiecto sint. Unde si alterum eorum subiecto inhaereat, alterum vero non inhaereat, sed alio modo sustentetur ab eodem subiecto sine inhaesione, tunc non repugnabit esse simul, vel potius sustentari simul ab eodem subiecto, quia tunc non habent inter se unionem necessariam ad unam intensiorem qualitatem componendam; et in hac sententia citatur Aegid., In I, dist. 17, In II, dist. 1, q. 2, a. 1; ibi vero nihil dicit.

22. Haec tamen sententia falsa principia circa intensionem qualitatum supponere videtur. Primum, intensionem fieri per additionem seu congregationem plurium graduum eiusdem qualitatis omnino similium

ninguna unión entre sí, ni por algún término real positivo ni por otro género de unión a manera de acto y potencia, sino que se unen solamente en el sujeto y en la misma parte del sujeto, si tiene partes. En tercer lugar, que aquellos grados no dicen relación al sujeto en algún orden, sino todos con la misma inmediatez, de tal manera que no hay entre ellos orden de primero, segundo y tercer grado, sino a lo más tal vez orden de generación y producción; con todo, si se hacen todos simultáneamente, todos son igualmente primeros. De la cual doctrina se sigue perfectamente que Dios no puede multiplicar los grados de calor inherentes en el mismo sujeto sin que hagan uno más intenso, porque tal intensificación no es otra cosa que la reunión de varios grados semejantes en el mismo sujeto; y sin estos principios no veo en qué fundamento puede apoyarse la limitación aquella, como mostraré inmediatamente; más aún, aquella sentencia explicada así no limita propiamente que pueda Dios poner en un mismo sujeto cualesquiera cualidades intensibles diferentes sólo numéricamente, sino que añade, que por el hecho mismo de ponerlas, necesariamente realizarán una más intensa.

23. Con todo, aquella doctrina de la intensificación envuelve algunas contradicciones que por ser ajenas a este lugar no pueden declararse expresamente; sin embargo, las indicaremos brevemente. Pues aquellos grados con que se dice que se compone la cualidad intensa, por ejemplo, los ocho grados de calor, o son indivisibles en sí, o tienen un determinado ámbito de intensidad y remisión: lo primero no puede afirmarse, primeramente porque, de lo contrario, la intensificación no podría ser un movimiento continuo, pues cualquiera de aquellos grados se debería adquirir necesariamente todo al mismo tiempo, ya que si no, no sería indivisible; luego toda la intensificación debería hacerse por mutaciones momentáneas e indivisibles; luego no por una sucesión continua, cosa que va en contra de los sentidos y experiencia, y contra la razón, porque mientras el agente natural vence al paciente, no hay razón de que interrumpa la acción, ya que, de lo contrario, no estaría en su poder reanudarla después, ni podría darse una explicación filosófica de por qué la hace ahora más bien que antes o después. En segundo lugar, porque de lo contrario los grados de calor de ningún modo harían un calor por sí, sino que se unirían en el mismo sujeto de modo entera-

inter se. Secundum, illos gradus nullam unionem inter se habere, neque in aliquo communi ac reali termino positivo, neque alio genere unionis per modum actus et potentiae, sed solum uniri in subiecto et in eadem parte subiecti, si partes habeat. Tertium, illos gradus non respicere subiectum aliquo ordine, sed omnes aeque immediate, ita ut non sit inter eos ordo primi, secundi et tertii gradus, nisi fortasse ordine generationis et productionis; si tamen simul fiant, omnes esse aeque primos. Ex qua doctrina optime sequitur non posse Deum multiplicare gradus caloris in eodem subiecto inhaerentes quin faciant unum intensiorem; quia talis intensio nihil aliud est quam congregatio plurium graduum similium in eodem subiecto; sine his autem principiis, non video quo fundamento niti possit illa limitatio, ut statim ostendam; immo illa sententia sic explicata non proprie limitat posse Deum quascumque qualitates intensibiles solo numero diversas ponere in eodem subiecto, sed addit, hoc ipso quod illas ponat, necessario effecturas unam intensiorem.

23. Illa tamen doctrina de intensione aliqua repugnantia involvit, quae cum sint ab hoc loco aliena, non possunt ex professo declarari, indicantur tamen breviter. Nam, vel gradus illi quibus qualitas intensa componi dicitur, verbi gratia, octo gradus caloris, sunt in se indivisibiles, vel habent singularem latitudinem intensionis et remissionis: primum dici non potest, primo, quia alias intensio non posset esse motus continuus; nam quilibet illorum graduum totus simul necessario acquiri deberet, alioqui non esset indivisibilis; ergo tota intensio deberet fieri per mutationes momentaneas et indivisibiles; ergo non successione continua, quod est et contra sensum et experientiam, et contra rationem, quia quamdiu agens naturale vincit passum, non est cur interrumpat actionem, alioqui non esset in potestate eius postea illam iterare, nec posset reddi philosophica ratio cur nunc potius quam antea vel postea illam efficiat. Secundo, quia alias gradus caloris nullo modo facerent unum calorem per se, sed mere per accidens unirentur in eodem subiecto, sicut albedo et

mente accidental, como la blancura y la dulzura; y esto no basta más para que hagan un calor individual que si Dios pusiese dos entendimientos en la misma alma. Más aún, si ello bastara para la intensificación, no podría darse ninguna razón de por qué si Dios pusiese dos entendimientos en la misma alma, no constituirían ellos uno más intenso, pues si se dice que las intelecciones no son cualidades capaces de formar una más intensa por agregación, en contra de eso está el que según tal opinión, para que las cualidades puedan unirse formando otra más intensa, no se requiere sino que, siendo enteramente de la misma clase, puedan unirse en el mismo sujeto, y esto lo tendrían las intelecciones al menos en orden a la divina potencia. En tercer lugar se siguen de aquella sentencia muchos absurdos, a saber, que una cualidad más débil pueda intensificar otra igual o incluso más intensa realizando todos los grados que tiene en sí; o si es que se opone la semejanza, se sigue que una cualidad más intensa no puede tender a otra más débil, ya que son enteramente semejantes en la forma. Se sigue también que no puede darse ninguna razón natural por la cual, cuando se atenúa la forma, se abandona un grado más bien que otro, y otras cosas parecidas que sería largo ir recorriendo. Por consiguiente, hay que decir necesariamente, que en aquellos grados de intensificación de calor, por ejemplo, que nosotros dividimos mentalmente, hay una amplitud dentro de la cual puede darse en ellos una intensificación continùa, o una disminución, la cual amplitud es necesario que sea divisible hasta el infinito, pues, de lo contrario, no podría producirse una alteración continua por razón de aquéllos, ya que el movimiento continuo debe ser necesariamente divisible hasta el infinito; por lo cual, consiguientemente es necesario también que tales grados se unan entre sí en algún término común, pues no puede concebirse de otro modo la continuidad entre ellos, ni la verdadera unión real, sin la cual no puede entenderse tal amplitud, pues si dos grados no están unidos entre sí de este modo, tampoco consecuentemente estarán unidas entre sí en un grado las dos partes o mitades suyas (por decirlo así), ya que toda cualidad está compuesta de varios grados del mismo modo que se compone cada grado de dos o tres partes iguales; en efecto, no pueden entenderse más estas

dulcedo; hoc autem non est satis ut efficiant unum individuum caloris, magis quam si Deus poneret duos intellectus in eadem anima. Immo si ad intensionem id sufficeret, nulla posset reddi ratio cur si Deus poneret duos intellectus in eadem anima, illi non efficerent unum intensiorem; nam si dicas intellectus non esse qualitates quae aptae sint coalescere in unam intensiorem, contra hoc est quia iuxta illam opinionem ut qualitates possint coalescere in unam intensiorem nihil aliud requiritur nisi quod, cum sint omnino eiusdem rationis, possint uniri in eodem subiecto; hoc autem habebunt intellectus saltem in ordine ad divinam potentiam. Tertio sequuntur ex illa sententia multa absurda, scilicet, quod qualitas remissa possit aliam aequalem vel etiam intensiorem intendere efficiendo tot gradus quot in se habet; vel, si obstat similitudo, sequitur intensiorem qualitatem non posse intendere remissiorem, quia sunt omnino similes in forma. Sequitur etiam nullam posse reddi naturalem rationem ob quam, cum forma remittitur, unus gradus potius abiiciatur quam alius, et alia similia, quae longum esset persequi. Necessario ergo dicendum est in illis gradibus intensionis caloris, verbi gratia, quos nos mente partimur, esse latitudinem secundum quam potest in eis esse continua intensio vel remissio, quam latitudinem necesse est esse in infinitum divisibilem, alias non posset ratione illorum fieri alteratio continua, quia motus continuus necessario esse debet in infinitum divisibilis; unde consequenter etiam necessarium est ut hi gradus inter se copulentur aliquo termino communi, quia non potest aliter inter eos concipi continuitas nec vera realis unio, sine qua intelligi non potest illa latitudo; quia si duo gradus non sunt inter se uniti hoc modo, ergo neque in uno gradu duae partes vel medietates eius (ut sic dicam) erunt inter se unitae; quia ita componitur tota qualitas ex pluribus gradibus, sicut componitur unusquisque gradus ex duabus vel tribus partibus aequalibus; non possunt autem haec intelligi sine dicta

cosas sin la referida unión de lo que puede entenderse un continuo dividido en todas sus partes.

24. De todos estos principios contrarios acerca de la intensificación, se sigue claramente que Dios puede poner en el mismo sujeto varias cualidades intensificables, diferentes sólo numéricamente, que no compongan una más intensa, como, por ejemplo, dos calores de ocho grados, ya que puede ponerlos inherentes en el sujeto sin que tengan entre sí ninguna unión esencial, sino sólo accidental por razón del sujeto, la cual no basta para la intensificación.

Ni en esto puede aducirse una nueva implicación de contradicciones; y piensan así con frecuencia los doctores en *In I Sentent.*, dist. 17, en donde lo trata Gregorio en la q. 5; Ockam, q. 7; Egidio, *Quodl.* IV, q. 1, donde aduce una conjetura no despreciable, ya que Dios puede colocar dos cantidades, diferentes sólo numéricamente, íntimamente en un mismo sitio, conservando su distinción, y sin ninguna unión real entre ellas por la cual formen una cantidad mayor; ¿por qué, pues, no podría poner dos blancuras en el mismo sujeto, conservando su distinción, y sin ninguna unión por razón de la cual compongan una más intensa?

SECCION IX

¿ESTÁ EN CONTRADICCIÓN CON LA INDIVIDUACIÓN DE LOS ACCIDENTES EL QUE VARIOS DE ELLOS CUYA DIFERENCIA ES SÓLO NUMÉRICA SE DEN SUCESIVAMENTE EN EL MISMO SUJETO?

1. Se dice que varios accidentes están sucesivamente en el mismo sujeto cuando el sujeto tuvo primeramente un accidente, y después lo perdió, y después adquiere un accidente de la misma especie; entonces se pregunta si el accidente último necesariamente es, o sólo puede ser distinto numéricamente del primero. Algunos, en efecto, tan vehementemente defienden la individuación de los accidentes por el sujeto que juzgan imposible que ni siquiera de este modo existan varios accidentes diferentes sólo numéricamente en un mismo sujeto. De lo cual se deduce que siempre se reproduce en el mismo sujeto el mismo accidente numérico que había perecido antes, a saber, el mismo calor, la misma luz, y por

unione, magis quam possit intelligi continuum in omnem suam partem divisum.

24. Ex his autem contrariis principiis de intensione, plane sequitur posse Deum ponere in eodem subiecto plures qualitates intensibiles solo numero differentes, quae non efficiant unam intensiorem, ut verbi gratia, duos calores ut octo, quia potest illos ponere subiecto inhaerentes et inter se non habentes aliquam unionem per se, sed solum per accidens ratione subiecti, quae non satis est ad intensionem. Neque in hoc afferri potest nova implicatio contradictionis; et ita sentiunt frequentius doctores, In I Sent., dist. 17, ubi Gregorius, q. 5; Ocham, q. 7; Aegidius, Quodl. IV, q. 1, ubi adducit non contemnendam coniecturam, quia Deus potest duas quantitates solo numero differentes in eodem situ intime collocare, conservata earum distinctione et absque ulla reali unione inter eas, ratione cuius efficiant unam maiorem quantitatem; cur ergo non poterit duas albedines in eodem subiecto ponere, servata earum distinctione, et absque unione ratione cuius unam intensiorem componant?

SECTIO IX

AN REPUGNET INDIVIDUATIONI ACCIDENTIUM UT PLURA SOLO NUMERO DIFFERENTIA SUCCESSIVE SINT IN EODEM SUBIECTO

1. Dicuntur plura accidentia esse in eodem subiecto successive, quando subiectum prius habuit unum accidens, et deinde amisit illud, et postea acquirit accidens eiusdem speciei, et tunc quaeritur an posterius accidens necessario sit vel possit esse numero distinctum a priori. Quidam enim mordicus ita defendunt individuationem accidentis a subiecto ut impossibile existiment etiam hoc modo esse plura accidentia solo numero differentia in eodem subiecto. Unde infertur semper reproduci in eodem subiecto idem numero accidens quod ante perierat, sci-

mente accidental, como la blancura y la dulzura; y esto no basta más para que hagan un calor individual que si Dios pusiese dos entendimientos en la misma alma. Más aún, si ello bastara para la intensificación, no podría darse ninguna razón de por qué si Dios pusiese dos entendimientos en la misma alma, no constituirían ellos uno más intenso, pues si se dice que las intelecciones no son cualidades capaces de formar una más intensa por agregación, en contra de eso está el que según tal opinión, para que las cualidades puedan unirse formando otra más intensa, no se requiere sino que, siendo enteramente de la misma clase, puedan unirse en el mismo sujeto, y esto lo tendrían las intelecciones al menos en orden a la divina potencia. En tercer lugar se siguen de aquella sentencia muchos absurdos, a saber, que una cualidad más débil pueda intensificar otra igual o incluso más intensa realizando todos los grados que tiene en sí; o si es que se opone la semejanza, se sigue que una cualidad más intensa no puede tender a otra más débil, ya que son enteramente semejantes en la forma. Se sigue también que no puede darse ninguna razón natural por la cual, cuando se atenúa la forma, se abandona un grado más bien que otro, y otras cosas parecidas que sería largo ir recorriendo. Por consiguiente, hay que decir necesariamente, que en aquellos grados de intensificación de calor, por ejemplo, que nosotros dividimos mentalmente, hay una amplitud dentro de la cual puede darse en ellos una intensificación continùa, o una disminución, la cual amplitud es necesario que sea divisible hasta el infinito, pues, de lo contrario, no podría producirse una alteración continua por razón de aquéllos, ya que el movimiento continuo debe ser necesariamente divisible hasta el infinito; por lo cual, consiguientemente es necesario también que tales grados se unan entre sí en algún término común, pues no puede concebirse de otro modo la continuidad entre ellos, ni la verdadera unión real, sin la cual no puede entenderse tal amplitud, pues si dos grados no están unidos entre sí de este modo, tampoco consecuentemente estarán unidas entre sí en un grado las dos partes o mitades suyas (por decirlo así), ya que toda cualidad está compuesta de varios grados del mismo modo que se compone cada grado de dos o tres partes iguales; en efecto, no pueden entenderse más estas

dulcedo; hoc autem non est satis ut efficiant unum individuum caloris, magis quam si Deus poneret duos intellectus in eadem anima. Immo si ad intensionem id sufficeret, nulla posset reddi ratio cur si Deus poneret duos intellectus in eadem anima, illi non efficerent unum intensiorem; nam si dicas intellectus non esse qualitates quae aptae sint coalescere in unam intensiorem, contra hoc est quia iuxta illam opinionem ut qualitates possint coalescere in unam intensiorem nihil aliud requiritur nisi quod, cum sint omnino eiusdem rationis, possint uniri in eodem subiecto; hoc autem habebunt intellectus saltem in ordine ad divinam potentiam. Tertio sequuntur ex illa sententia multa absurda, scilicet, quod qualitas remissa possit aliam aequalem vel etiam intensiorem intendere efficiendo tot gradus quot in se habet; vel, si obstat similitudo, sequitur intensiorem qualitatem non posse intendere remissiorem, quia sunt omnino similes in forma. Sequitur etiam nullam posse reddi naturalem rationem ob quam, cum forma remittitur, unus gradus potius abiiciatur quam alius, et alia similia, quae longum esset persequi. Necessario ergo dicendum est in illis gradibus intensionis caloris, verbi gratia, quos nos mente partimur, esse latitudinem secundum quam potest in eis esse continua intensio vel remissio, quam latitudinem necesse est esse in infinitum divisibilem, alias non posset ratione illorum fieri alteratio continua, quia motus continuus necessario esse debet in infinitum divisibilis; unde consequenter etiam necessarium est ut hi gradus inter se copulentur aliquo termino communi, quia non potest aliter inter eos concipi continuitas nec vera realis unio, sine qua intelligi non potest illa latitudo; quia si duo gradus non sunt inter se uniti hoc modo, ergo neque in uno gradu duae partes vel medietates eius (ut sic dicam) erunt inter se unitae; quia ita componitur tota qualitas ex pluribus gradibus, sicut componitur unusquisque gradus ex duabus vel tribus partibus aequalibus; non possunt autem haec intelligi sine dicta

cosas sin la referida unión de lo que puede entenderse un continuo dividido en todas sus partes.

24. De todos estos principios contrarios acerca de la intensificación, se sigue claramente que Dios puede poner en el mismo sujeto varias cualidades intensificables, diferentes sólo numéricamente, que no compongan una más intensa, como, por ejemplo, dos calores de ocho grados, ya que puede ponerlos inherentes en el sujeto sin que tengan entre sí ninguna unión esencial, sino sólo accidental por razón del sujeto, la cual no basta para la intensificación.

Ni en esto puede aducirse una nueva implicación de contradicciones; y piensan así con frecuencia los doctores en *In I Sentent.*, dist. 17, en donde lo trata Gregorio en la q. 5; Ockam, q. 7; Egidio, *Quodl.* IV, q. 1, donde aduce una conjetura no despreciable, ya que Dios puede colocar dos cantidades, diferentes sólo numéricamente, íntimamente en un mismo sitio, conservando su distinción, y sin ninguna unión real entre ellas por la cual formen una cantidad mayor; ¿por qué, pues, no podría poner dos blancuras en el mismo sujeto, conservando su distinción, y sin ninguna unión por razón de la cual compongan una más intensa?

SECCION IX

¿ESTÁ EN CONTRADICCIÓN CON LA INDIVIDUACIÓN DE LOS ACCIDENTES EL QUE VARIOS DE ELLOS CUYA DIFERENCIA ES SÓLO NUMÉRICA SE DEN SUCESIVAMENTE EN EL MISMO SUJETO?

1. Se dice que varios accidentes están sucesivamente en el mismo sujeto cuando el sujeto tuvo primeramente un accidente, y después lo perdió, y después adquiere un accidente de la misma especie; entonces se pregunta si el accidente último necesariamente es, o sólo puede ser distinto numéricamente del primero. Algunos, en efecto, tan vehementemente defienden la individuación de los accidentes por el sujeto que juzgan imposible que ni siquiera de este modo existan varios accidentes diferentes sólo numéricamente en un mismo sujeto. De lo cual se deduce que siempre se reproduce en el mismo sujeto el mismo accidente numérico que había perecido antes, a saber, el mismo calor, la misma luz, y por

unione, magis quam possit intelligi continuum in omnem suam partem divisum.

24. Ex his autem contrariis principiis de intensione, plane sequitur posse Deum ponere in eodem subiecto plures qualitates intensibiles solo numero differentes, quae non efficiant unam intensiorem, ut verbi gratia, duos calores ut octo, quia potest illos ponere subiecto inhaerentes et inter se non habentes aliquam unionem per se, sed solum per accidens ratione subiecti, quae non satis est ad intensionem. Neque in hoc afferri potest nova implicatio contradictionis; et ita sentiunt frequentius doctores, In I Sent., dist. 17, ubi Gregorius, q. 5; Ocham, q. 7; Aegidius, Quodl. IV, q. 1, ubi adducit non contemnendam coniecturam, quia Deus potest duas quantitates solo numero differentes in eodem situ intime collocare, conservata earum distinctione et absque ulla reali unione inter eas, ratione cuius efficiant unam maiorem quantitatem; cur ergo non poterit duas albedines in eodem subiecto ponere, servata earum distinctione, et absque unione ratione cuius unam intensiorem componant?

SECTIO IX

AN REPUGNET INDIVIDUATIONI ACCIDENTIUM UT PLURA SOLO NUMERO DIFFERENTIA SUCCESSIVE SINT IN EODEM SUBIECTO

1. Dicuntur plura accidentia esse in eodem subiecto successive, quando subiectum prius habuit unum accidens, et deinde amisit illud, et postea acquirit accidens eiusdem speciei, et tunc quaeritur an posterius accidens necessario sit vel possit esse numero distinctum a priori. Quidam enim mordicus ita defendunt individuationem accidentis a subiecto ut impossibile existiment etiam hoc modo esse plura accidentia solo numero differentia in eodem subiecto. Unde infertur semper reproduci in eodem subiecto idem numero accidens quod ante perierat, sci-

consiguiente, el mismo "donde", el mismo movimiento local, principalmente si es por el mismo espacio, pues existe la misma razón para todas estas cosas. Y esta opinión la defendió en parte Escoto, al menos cuando se trata del mismo agente y del mismo sujeto; pero éste no se funda en la individuación, sino en que un mismo agente sobre un mismo sujeto siempre por naturaleza hace lo mismo, ni puede darse razón suficiente alguna de por qué lo ha de hacer numéricamente distinto.

Más todavía, Aristóteles en el libro VIII de *Metafísica*, text. 11, señala que si el agente y la materia son uno numéricamente, también el efecto será numéricamente uno. Y se explica de este modo, porque si yo con los ojos abiertos miro continuamente esta pared durante una hora, hago y conservo el mismo acto numérico; por consiguiente, si cierro los ojos un poco y los abro de nuevo, haré otra vez el mismo acto numérico porque aquella interrupción no impide para nada que aquella potencia en toda aquella hora y en cualquiera de sus partes tomadas por sí, pueda hacer y recibir el mismo acto numérico. Y si se objeta que de aquí se sigue que también la forma sustancial se reproduce la misma numéricamente en la misma parte de la materia siempre que es inducida semejante en especie, y por consiguiente, que naturalmente se reproduce el mismo individuo que había existido antes, lo cual equivale a decir que la resurrección puede hacerse naturalmente, no faltan quienes concedan esto, como puede verse en Pablo Véneto, libro II *de Generatione*, al fin. Otros niegan que exista paridad de razones porque la forma sustancial requiere la materia dispuesta y nunca concurre con las mismas disposiciones.

2. Hay en cambio otra sentencia extremadamente opuesta, a saber, que no solamente pueden varios accidentes sólo numéricamente diferentes estar sucesivamente en el mismo sujeto, sino que necesariamente tiene que ser así, siempre que un accidente semejante en especie sea reproducido en el mismo sujeto; respecto a lo cual Durando, Marsilio y otros afirmaron que es necesario incluso en orden a la potencia absoluta de Dios, de cuya opinión, así como de la de Escoto, traté ampliamente en el tomo II, III parte, disp. XLIV, sec. 9. El fundamento de Durando es que siempre que se hace tal producción, se renueva una acción distinta de aquella que hubo antes, pues la acción no puede reproducirse, como

licet, eumdem calorem, idem lumen, et consequenter idem ubi, eumdem motum localem, praesertim si sit per idem spatium; eadem enim est omnium horum ratio. Et hanc opinionem ex parte defendit Scotus, saltem quando idem est agens idemque subiectum; qui non fundatur in individuatione, sed in hoc quod idem agens circa idem subiectum semper est natum facere idem, nec potest sufficiens ratio assignari cur faciat numero distinctum. Quin etiam Aristot., VIII Metaph., text. 11, significat, si agens et materia sunt unum numero, etiam effectum esse unum numero. Et in hunc modum explicatur, nam si ego apertis oculis continuo intueor hunc parietem per horam, eumdem numero actum efficio et conservo; ergo si paululum claudam oculos, et iterum aperiam, eumdem numero actum iterum efficiam, nam illa interruptio nihil impedit quominus illa potentia in tota illa hora, et in qualibet eius parte per se sumpta, efficere possit et recipere eumdem numero actum. Quod si obiicias sequi etiam formam substantialem reproduci eamdem numero in eadem parte materiae, quandocumque inducitur similis in specie, et consequenter naturaliter reproduci idem individuum quod antea fuerat, quod est dicere resurrectionem posse naturaliter fieri, non desunt qui id concedant, ut videre est in Paulo Veneto, lib. II de Generat., in fine. Alii vero negant esse eamdem rationem, quia forma substantialis requirit materiam dispositam, et nunquam concurrit cum eisdem dispositionibus.

2. Alia vero sententia est extreme contraria, scilicet, non solum posse plura accidentia, solo numero differentia, esse successive in eodem subiecto, sed necessario ita esse quotiescumque accidens simile in specie in eodem subiecto reproducitur, quod etiam in ordine ad potentiam Dei absolutam necessarium esse tenuit Durand., Marsil., et alii, quorum et Scoti opinionem late tractavi in II tomo III partis, disp. XLIV, sect. 9. Fundamentum Durandi est, quia quotiescumque illa productio fit, iteratur actio distincta ab ea quae antea fuit, nam actio re-

tampoco los entes sucesivos; luego también el término de la acción es menester que sea distinto. Con lo cual se confirma, porque si tales accidentes permanentes que se hacen sucesivamente en el mismo sujeto, no fuesen distintos, también los accidentes sucesivos podrían no ser distintos, y así podría reproducirse el mismo tiempo numérico, cosa que todos reputan como imposible.

Resolución de la cuestión

3. Pero hay que mantener un término medio y afirmar que puede suceder que existan sucesivamente varios accidentes sólo numéricamente diferentes en un mismo sujeto. Lo cual, ciertamente, si se entiende acerca de la potencia de Dios es evidente por sí mismo, porque no envuelve ninguna repugnancia, y forzosamente se sigue de lo dicho que incluso simultáneamente pueden existir; por tanto, mucho más sucesivamente. Y esto basta para mostrar que los accidentes de la misma especie no tienen intrínseca distinción numérica y entitativa por el sujeto o por una relación a este sujeto numérico; de lo contrario, no pueden distinguirse en modo alguno, aun cuando la producción o reproducción se haga en tiempos diversos, porque, como mostraré en seguida, la sola diversidad temporal no es suficiente por sí para esta distinción, si por lo demás en las mismas formas producidas no hay fundamento suficiente de distinción y de diferencia individual. Y si se entiende la afirmación acerca de la potencia y el orden de los agentes naturales, así es también verdadera, como *a fortiori* se verá más claramente por lo que diremos.

4. En segundo lugar digo que no sólo es posible que los accidentes distintos sólo numéricamente se den sucesivamente en el mismo sujeto, sino que de hecho sucede así según el orden natural. Esta es la opinión más común de los filósofos, libro V de la *Física*, c. 4, y II *De Generatione*, c. últ.; y de los teólogos, *In IV*, dist. 43 y 44. Acerca de ésta dije ya algo en el tomo II, parte III, disp. XLIV, sec. 7, donde mostré que según el orden natural no se reproduce en el mismo sujeto el mismo accidente numérico que se había corrompido, pues de este principio se infiere que debe ser distinto, que es lo que aquí pretendemos. Y no es

produci non potest, sicut neque entia successiva; ergo etiam terminum actionis oportet esse distinctum. Unde confirmatur, quia si talia accidentia permanentia, quae successive fiunt in eodem subiecto, non essent distincta, etiam accidentia successiva possent non esse distincta, et ita posset idem tempus numero reproduci, quod omnes reputant impossibile.

Quaestionis resolutio

3. Sed media via tenenda est et dicendum posse fieri ut successive sint in eodem subiecto plura accidentia solo numero diversa. Quod quidem, si intelligatur de potentia Dei, per se notum est, quia nullam involvit repugnantiam, et sequitur a fortiori ex dictis etiam simul posse esse, multo ergo magis successive. Et hoc satis est ad ostendendum accidentia eiusdem speciei non habere intrinsecam distinctionem numericam et entitativam per subiectum seu per habitudinem ad hoc numero subiectum; alioqui nullo modo possunt distingui, etiam si diversis temporibus fiat productio seu reproductio; quia, ut statim declarabo, sola diversitas temporis non est per se sufficiens ad hanc distinctionem, si alioqui in ipsis formis productis non sit sufficiens fundamentum distinctionis et differentiae individualis. Si autem intelligatur assertio de potentia et ordine naturalium agentium, sic etiam est vera, ut a fortiori patebit ex dicendis.

4. Secundo dico non solum esse possibile, verum etiam ita fieri secundum naturae ordinem, ut accidentia solo numero distincta fiant successive in eodem subiecto. Haec est communior sententia philosophorum, V Physicorum, c. 4, et II de Generat., c. ult.; et theolog., In IV, dist. 43 et 44. De qua nonnulla dixi II tomo III partis, disp. XLIV, sect. 7, ubi ostendi secundum naturae ordinem non reproduci in eodem subiecto idem numero accidens quod corruptum fuerat; nam ex hoc principio infertur debere esse distinctum, quod hic intendimus. Non est

fácil asignar la primera causa y raíz de esta necesidad natural. Pues Durando más arriba la hace derivar de la diversidad de acción o de mutación; en lo cual piensa lo mismo Enrique, *Quodl.*, VII, q. 16, aunque difiera de Durando, porque no pone esta necesidad en orden a la potencia de Dios, como Durando, que erró gravemente en esto, como mostré en el referido lugar, ya que Dios en su obrar no depende del tiempo ni de las otras circunstancias de que pueden depender los agentes naturales, porque obran por movimiento y transmutación. A causa de ello dijo Aristóteles, libro V de la *Física*, c. 4, que para la unidad del movimiento se requiere la unidad temporal, razón que acepta Toledo en el libro II *De Generat.*, q. 13.

5. Pero esta razón es difícil y no parece satisfacer. En primer lugar porque más bien la unidad numérica de la mutación ha de ser buscada en la unidad numérica del término o forma producida, que al revés, como enseñó Aristóteles en el libro V de la *Física*, en el mismo pasaje; luego cuando se dice que los accidentes producidos son numéricamente diversos, porque las acciones son diversas, se comete un círculo vicioso. En segundo lugar, porque, aunque supongamos que las acciones son diversas, no se sigue que las formas lo sean, ya que para la unidad de la acción se requieren más cosas que para la unidad de la forma producida, según el mismo Aristóteles en el lugar citado, y además, la forma no tiene la unidad y distinción por la acción, sino por otras razones. Por lo cual sucede que una luz numéricamente la misma, que ha sido producida por una lámpara es conservada por otra, lo cual es preciso que se haga mediante una acción diversa. En tercer lugar, porque acerca de las mismas acciones queda aún la cuestión de por qué es necesario que según el orden natural sean numéricamente distintas, pues lo que se afirma acerca de la diversidad de tiempos no satisface, porque o bien se trata del tiempo extrínseco, que es el que se considera en el movimiento del cielo, y esto no parece que tenga nada que ver con la intrínseca individuación o distinción numérica de las acciones, ya que de este tiempo sólo se toma una cierta denominación extrínseca de las cosas que se dice que existen en tal tiempo, y, por el contrario, la unidad y distinción numérica no consiste

autem facile primam causam et radicem huius necessitatis naturalis assignare. Durandus enim supra eam reddit ex diversitate actionis seu mutationis; in quo idem sentit Henr., Quodl. VII, q. 16, quamvis differat a Durando, quod non ponit hanc necessitatem in ordine ad potentiam Dei, sicut Durandus, qui in hoc graviter erravit, ut praedicto loco ostendi, quia Deus in agendo non pendet a tempore neque ab aliis circumstantiis a quibus agentia naturalia pendere possunt, quia agunt per motum et transmutationem. Propter quod dixit Aristoteles, V Phys., c. 4, ad unitatem motus requiri temporis unitatem, quam rationem amplectitur Toletus, lib. II de Generat., q. 13.

5. Sed est difficilis ratio et satisfacere non videtur. Primo, quia potius unitas numerica mutationis petenda est ex unitate numerica termini seu formae productae, quam e converso, ut Aristoteles, V Physic., eodem loco docuit; ergo, dum dicuntur accidentia producta esse numero diversa, quia actiones sunt diversae, vitiosus circulus committitur. Secundo, quia etiam si demus actiones esse diversas non sequitur formas fore diversas, quia ad unitatem actionis plura requiruntur quam unitas formae productae, ex eodem Aristotele, cit. loco, et alioqui forma non habet unitatem et distinctionem ex actione, sed aliunde. Unde contingit idem numero lumen ab una lucerna productum ab alia conservari, quod necesse est fieri per diversam actionem. Tertio, quia de ipsismet actionibus superest quaestio, cur necesse sit, secundum naturae ordinem esse numero distinctas; nam quod dicitur de diversitate temporis non satisfacit; nam, vel est sermo de tempore extrinseco, quod in motu coeli consideratur, et hoc nihil videtur referre ad intrinsecam individuationem vel distinctionem numericam actionum; quia ab hoc tempore solum sumitur quaedam extrinseca denominatio eorum quae in tali tempore esse dicuntur; unitas autem vel distinctio numerica non consistit in extrinseca deno-

en una denominación extrínseca. Igualmente porque la misma acción numérica, aun la indivisible, puede durar permanentemente y coexistir con un tiempo extrínseco anterior y posterior, como es claro con la acción de iluminar, de ver y semejantes. O se trata del tiempo o duración intrínseca a la misma acción y a la mutación por la que se produce, y así, como tal duración no es otra cosa en la realidad que la existencia de la misma acción, decir que estas acciones son distintas porque se hacen en tiempos distintos viene a ser igual que decir que son distintas porque tienen diversas duraciones y existencias, que es lo mismo, o al menos lo mismo de oscuro; y precisamente esto es lo que investigamos, por qué es necesario que las duraciones, existencias o entidades de aquellas acciones sean distintas, y no la misma siempre repetida una y otra vez. Del mismo modo que cuando Dios reproduce la misma forma numérica, es cierto que la puede reproducir con la misma acción numérica con que primeramente la produjo, pues esto no envuelve ninguna repugnancia, como se trató extensamente en el referido lugar; luego, para que sea una acción distinta, o para que tenga una intrínseca duración distinta, no es suficiente que sea hecha dos veces, o sea, con el tiempo extrínseco anterior y posterior; luego para mostrar que respecto del agente natural estas acciones necesariamente han de ser distintas, hay que buscar la razón en otra parte.

6. Ni convence tampoco la razón de aquellos autores, a saber, que si aquella misma acción numérica pudiese reproducirse, también las sucesivas podrían reproducirse, lo cual parece enteramente contradictorio. Evidentemente, si esta razón fuese válida, tendría aplicación igualmente en orden a la potencia absoluta de Dios. Por ello parece necesario decir que en las cosas sucesivas puede considerarse aquello que es real y positivo, y aquello que se incluye en la sucesión por modo de negación o de privación, pues la sucesión dice intrínsecamente que algo haya sido y no sea ya, y que algo haya de ser y no sea todavía. Por consiguiente, en cuanto a esta negación o privación, no puede el ente sucesivo ser restituído, porque de este modo no hay potencia con relación a lo pretérito. Pero en cuanto a lo positivo, no parece que haya ninguna contradicción en que, igual que Dios reproduce el mismo calor, reproduzca también la misma acción de calentar; y como

minatione. Item quia eadem numero actio, etiam indivisibilis, potest permanenter durare et coexistere priori et posteriori tempori extrinseco, ut patet de actione illuminandi, videndi, et similibus. Vel est sermo de tempore seu duratione intrinseca ipsimet actioni et mutationi qua producitur, et sic, cum talis duratio in re nihil aliud sit quam existentia ipsius actionis, dicere has actiones esse distinctas quia diverso tempore fiunt, perinde est ac si diceretur esse distinctas quia habent diversas durationes et existentias, quod est idem vel aeque obscurum; hoc enim est quod inquirimus, cur necesse sit illas durationes, existentias aut entitates illarum actionum esse distinctas, et non potius eamdem iterum atque iterum repetitam. Sicut quando Deus reproducit eamdem numero formam, certum est posse illam reproducere eadem numero actione, qua prius illam produxerat; hoc enim nullam involvit repugnantiam, ut praedicto loco latius dictum est; ergo, ut sit actio distincta, vel ut habeat intrinsecam durationem distinctam, non satis est quod bis fiat seu cum priori et posteriori tempore extrinseco; ergo ut ostendatur respectu agentis naturalis has actiones necessario fore distinctas, aliunde est ratio petenda.

6. Neque ratio illorum auctorum convincit, scilicet, quia si eadem numero actio posset reproduci, etiam successiva reproduci possent; quod videtur plane repugnans. Etenim si haec ratio valida esset, procederet etiam in ordine ad potentiam Dei absolutam. Unde necessario videtur dicendum in rebus successivis considerari posse id quod est reale et positivum, et id quod per modum negationis seu privationis in successione includitur, nam successio intrinsece dicit ut aliquid fuerit et iam non sit, et aliquid futurum sit, nondum autem sit. Quantum ad hanc ergo negationem seu privationem, non potest ens successivum restitui, quia hoc modo ad praeteritum non est potentia. Quantum ad positivum autem nulla videtur esse repugnantia quod, sicut reproducitur a Deo idem calor, reproducatur etiam eadem calefactio; et sicut eadem

es uno mismo el acto de sentarse y uno mismo el "dónde", así es consiguientemente uno mismo el movimiento local. Pues todas estas cosas dicen modos reales positivos, que tienen por sí mismos su individuación, y no dependen de un tiempo extrínseco más que otras cosas, sino de la intrínseca duración; por tanto, en este aspecto se da la misma razón para éstas que para las demás cosas; por tanto, de parte de la acción no puede darse una razón suficiente por la cual repugne esto a los agentes naturales.

7. Dicen, por consiguiente, otros que la causa y razón de esto depende de otra cuestión, a saber, por qué la causa segunda es determinada a hacer este efecto numérico aquí y ahora, más bien que otro, pues aquella misma que es la causa de esta determinación debe ser también la causa por la que, siempre que la causa segunda obra de nuevo, queda determinada para producir un efecto nuevo y distinto de todos los precedentes, pues por sola la virtud de la causa eficiente, o por sola la capacidad del sujeto no puede darse una razón suficiente de tal cosa, ya que tanto la fuerza del agente, como la capacidad del mismo sujeto, es siempre la misma y permanece íntegra, y de suyo es igualmente indiferente para hacer o recibir a cualquier individuo.

Dicen, por tanto, algunos en la referida cuestión que toda la causa y raíz de esta determinación ha de reducirse a la divina voluntad y predefinición. Pues viendo Dios que este agente está dispuesto aquí y ahora para inmutar a tal sujeto hacia tal forma específica, y que de suyo es indiferente para esta o la otra forma individual, y que no puede por sí elegir o determinar su acción a ésta más bien que a otra cosa, El mismo con su voluntad decretó dar su concurso para la producción de tal individuo en particular en este instante y en este sujeto; y porque la causa segunda no puede obrar sin el concurso de Dios, consecuentemente aquélla queda determinada para hacer aquí y ahora tal individuo, y no otro. Esta interpretación la toqué brevemente en el lugar referido, y señalé que no me agradaba, porque tal razón no parece suficientemente filosófica, y porque en los actos libres presenta algunas dificultades; ahora, en cambio, considerada la cosa más atentamente, juzgo que es muy probable, porque veo que no sólo Gregorio en *In I*, dist. 17, q. 4, a. 2, ad 7 y dist. 35, q. 1, a. 1, y otros nominales, sino

sessio et idem Ubi, ita consequenter idem motus localis. Nam haec omnia dicunt reales modos positivos, qui ex seipsis habent suam individuationem et non pendent ab extrinseco tempore magis quam aliae res, sed ab intrinseca duratione; est ergo eadem ratio quoad hoc de illis quae de caeteris rebus; igitur ex parte actionis non potest sufficiens ratio reddi ob quam hoc repugnet naturalibus agentibus.

7. Dicunt ergo alii huius rei causam et rationem pendere ex alia quaestione, scilicet, unde causa secunda determinetur ad hunc numero effectum hic et nunc efficiendum, potius quam alium; nam illa eadem quae est causa huius determinationis, debet etiam esse causa ob quam, quoties causa secunda de novo agit, ad novum effectum distinctumque ab omnibus praecedentibus efficiendum determinatur; nam ex sola vi causae efficientis aut ex sola capacitate subiecti non potest huius rei sufficiens causa reddi, cum tam vis agentis quam capacitas ipsius subiecti eadem semper sit et integra maneat, et de se sit aeque indifferens ad quodlibet individuum agendum vel recipiendum. Dicunt ergo aliqui in praedicta quaestione, totam huius determinationis causam et radicem reducendam esse in divinam voluntatem et praedefinitionem. Videns enim Deus hoc agens hic et nunc esse dispositum ad immutandum hoc subiectum ad talem formam in specie, et de se esse indifferens ad hanc vel illam formam in individuo, et ex se non posse eligere seu determinare actionem suam ad hoc potius quam ad illud, ipse sua voluntate decrevit dare concursum ad producendum tale individuum in particulari in hoc instanti et in hoc subiecto, et quia causa secunda non potest agere sine concursu Dei, consequenter illa determinatur ad agendum hic et nunc tale individuum et non aliud. Hunc dicendi modum obiter attigi in citato loco, mihique non placere significavi quia ratio non videtur satis philosophica, et quia in actibus liberis habet aliquas difficultates; nunc autem re attentius considerata, censeo esse valde probabilem, tum quia non solum Greg., In I, dist. 17, q. 4, a. 2, ad 7, et dist. 35, q. 1,

también muchos escritores modernos doctísimos se sienten atraídos hacia ella. Pues Toledo, en el VIII *Physic.*, q. 3, concl. 2, rat. 3, deduce de esto la libertad de la Primera Causa, pues por su sola voluntad determina las causas segundas a los efectos individuales. Fonseca también en I *Metaph.*, c. 2, q. 3, sec. 8, dice que en algunos efectos es necesario recurrir a la divina determinación y prefinición, cosa que repite en el lib. V, c. 2, q. 9, sec. 2, rat. 9, en la que prueba la esencial dependencia de las causas segundas respecto de la primera en el obrar; y lo mismo enseñan los "Copulata Conimbricensia", lib. II *Physic.*, c. 7, q. 15, a. 2. Además también porque no es arbitrario ni está fuera de la razón física y natural que la causa primera ayude a las causas segundas, y supla sus defectos en las cosas en que éstas parecen fallar; y en el caso presente parece que les falta el modo con que puedan determinarse a ciertos efectos singulares más bien que a otros. De esto volveremos a tratar después, al ocuparnos de las causas. Ahora, por consiguiente, según aquella sentencia hay que decir consecuentemente que Dios determinó su concurso con las causas segundas para producir siempre efectos nuevos y distintos, y no para producir nuevamente el efecto que existió primero y que ya dejó de ser.

8. Pero con razón se preguntará a los autores de este parecer de dónde les consta que la Causa Primera haya determinado de este modo su concurso, pues o bien esto era debido de algún modo a las causas segundas, o fundado en el modo natural de obrar de las mismas, o bien nace de la sola voluntad de Dios, lo mismo que el que la producción sea determinada a este individuo más bien que a otro. Si se dice esto último, permanecerá la cosa absolutamente incierta, ya que no tenemos revelación de tal voluntad de Dios ni se puede mostrar tampoco por la razón ni deducirlo de principios naturales algunos. Y si se dice lo primero, consiguientemente la razón primaria y cuasi última de esta determinación no viene de la divina voluntad, sino de la naturaleza de las causas próximas; y esto es lo que investigamos, cómo puede fundarse esto en la naturaleza de la causa próxima. Sobre todo si no se funda en aquélla la determinación para producir este efecto numérico más que otro.

a. 1, et aliis Nominalibus, verum etiam multis modernis scriptoribus doctissimis placere video. Toletus enim, VIII Physic., q. 3, concl. 2, rat. 3, ex hoc colligit libertatem primae causae quod pro sola voluntate sua determinat causas secundas ad individuos effectus. Fonseca etiam, I Metaph., c. 2, q. 3, sect. 8, dicit in quibusdam effectibus necessarium esse recurrere ad divinam determinationem et praefinitionem, quod repetit lib. V, c. 2, q. 9, sect. 2, rat. 9, qua probat essentialem dependentiam causarum secundarum a prima in agendo; et idem docent Copulata Conimbricensia, lib. II Physic., c. 7, q. 15, a. 2. Tum etiam quia non est voluntarium nec praeter physicam et naturalem rationem quod causa prima iuvet causas secundas et suppleat defectus earum in his rebus in quibus ipsae videntur deficere; in praesenti autem videtur eis deficere modus quo determinari possint ad quosdam effectus singulares potius quam ad alios. De qua re iterum infra, disputando de causis. Nunc igitur iuxta illam sententiam consequenter dicendum est Deum determinasse concursum suum cum causis secundis semper ad novos et distinctos effectus producendos, non vero ad producendum iterum effectum, qui prius fuit, et iam esse desiit.

8. Sed inquiretur merito ab huius sententiae auctoribus unde constet causam primam hoc modo concursum suum determinasse; aut enim hoc erat aliquo modo debitum ipsis causis secundis seu fundatum in connaturali modo agendi earum, vel est ex sola voluntate Dei, sicut quod determinetur productio ad hoc individuum potius quam ad aliud. Si dicatur hoc secundum, cum talis voluntas Dei revelatione non habeatur, incerta prorsus res erit, cum ratione ostendi non possit neque ex aliquibus principiis naturalibus deduci. Si vero dicatur primum, ergo primaria et quasi ultima ratio huius determinationis non est ex divina voluntate, sed ex natura causarum proximarum; et hoc est quod inquirimus, quo modo in natura causae proximae possit hoc fundari. Maxime si non fundatur in illa determinatio ad hunc numero effectum producendum potius quam ad alium.

9. Por lo cual podría decir alguno que las causas segundas y finitas solamente una vez —por decirlo así— contienen en su virtud a cualquier efecto singular, y por eso después que una causa ha producido una vez un efecto determinado, no queda en ella virtud para producir nuevamente aquel efecto, ni para renovar la acción por la que le produjo, ya que por la primera producción su virtud ha quedado como agotada en cuanto puede quedar terminada en tal efecto numérico. Ahora bien, esto ha sido afirmado gratuitamente y sin prueba, ni es tampoco cosa que pueda concebirse, porque por sí la virtud activa en cuanto tal, no obra por alguna disminución o inmutación suya, sino por la inmutación o producción de otro; por lo cual su eficacia permanece tan íntegra y perfecta como si nada hubiera producido; luego la producción que ha sido hecha ya una vez no deja incapacitada a la virtud activa para renovar aquélla una y otra vez, si por lo demás no hay repugnancia por parte del efecto mismo. Y éste es el motivo por el que cualquier potencia activa, aunque sea finita, puede obrar sucesivamente hasta el infinito si persevera íntegra en su ser, porque permanece también entera en su eficacia, y de parte del efecto no repugna aquella sucesión o multiplicación hasta el infinito; luego lo mismo sucederá en cuanto a la reproducción del mismo efecto, si por parte de él no hay repugnancia. Y digo esto porque después que ha sido producida la cosa un vez y permanece en el ser, no puede ser hecha nuevamente por el agente, aunque permanezca entera su virtud activa, porque hay repugnancia de parte del efecto, al menos por su misma naturaleza. En cambio, que aquello que no es se haga no puede repugnar por parte de aquello mismo, aun cuando antes haya existido. Pues ¿qué puede impedir que se haga nuevamente si ya no existe? Porque dista ya tanto del ser como si nunca hubiera existido. Luego si por otra parte la virtud activa permanece íntegra, no puede tomarse de su ineficacia la razón de esta necesidad.

10. Finalmente sólo puede añadirse que los agentes naturales, aunque de suyo tengan virtud cuasi general e indiferente para varios individuos de la misma especie, con todo piden de suyo un determinado modo y orden en el uso y ejercicio de tal virtud, de tal manera que la naturaleza quede determinada para obrar

aquí y ahora en tal sujeto tal individuo, y después de aquél, otro y después de éste, otro, y así en los restantes, pues la misma naturaleza parece exigir esta determinación y orden para no llevar implicada en sí cierta perplejidad y confusión. De aquí por tanto nace que nunca al obrar vuelva al mismo efecto, sino que siempre produzca uno nuevo. Y elegí en el mencionado lugar esta forma de expresión, porque en un punto tan oscuro y difícil no se me ocurrió cosa alguna que me satisfaga plenamente, ni ahora se me ocurre tampoco; más todavía, esto mismo que se atribuye a la naturaleza de tales agentes no parece que se pueda fundamentar o explicar suficientemente, pues como la virtud natural de obrar es de suyo simple y totalmente una misma, no se ve cómo pueda fundarse en ella esta determinación natural, o de dónde puede constar. Ni tampoco pueden ayudar a esto las circunstancias extrínsecas en cuanto tales, como se mostró arriba acerca del tiempo; y vale enteramente la misma razón acerca del lugar en cuanto que dice superficie extrínseca o relación a cuerpos extrínsecos.

Por consiguiente, hay que confesar que o bien depende esto de la divina voluntad solamente, o bien, si tiene alguna causa natural, permanece oculta para nosotros, y a lo sumo puede decirse que como tales virtudes naturales se ordenan a la multiplicación de los individuos y a ella tienden naturalmente, es más conforme con las naturalezas de los mismos recibir siempre el concurso para los nuevos efectos. Y por esta causa, no sólo en la voluntad de Dios, sino también en las mismas naturalezas de las cosas se basa el hecho de que en las generaciones de los hombres siempre se produzcan nuevas almas y no se unan nuevamente a los cuerpos las que ya una vez fueron creadas y existen separadas.

9. Propter hoc dicere posset aliquis causas secundas et finitas semel tantum (ut ita dicam) continere in virtute sua quemlibet singularem effectum, et ideo postquam talis causa semel aliquem effectum produxit, non relinqui in ea virtutem ad producendum iterum illum effectum, neque ad iterandam actionem per quam illum produxit, quia per primam productionem veluti exhausta est eius virtus, quatenus ad talem numero effectum terminari potest. Sed hoc est gratis et sine probatione dictum, et intelligi etiam non potest; nam virtus activa per se et quatenus talis est non operatur per aliquam sui diminutionem vel immutationem, sed per immutationem vel productionem alterius. Unde tam integra et perfecta manet efficacia eius ac si nihil produxisset; ergo ex vi productionis semel factae non manet impotens ad eamdem iterum atque iterum faciendam, si aliunde non est repugnantia ex parte ipsius effectus. Hac enim ratione, quaelibet potentia activa, quantumvis finita, potest successive agere in infinitum, si integra perseveret in suo esse; quia manet etiam integra in efficacia sua, et ex parte effectus illa successio vel multiplicatio in infinitum non repugnat; ergo idem erit quoad reproductionem eiusdem effectus, si ex parte eius non est repugnantia. Quod ideo dico, quia, postquam semel res producta est et in esse permanet, non potest iterum ab agente produci, quamvis integra maneat eius virtus activa, quia ex parte effectus repugnat, saltem ex natura rei. Quod vero id quod non est, fiat, ex parte ipsius repugnare non potest, etiam si antea fuerit. Quid enim hoc obstare potest ut iterum fiat, si iam non est? Cum iam tantumdem distet ab esse ac si nunquam fuisset. Ergo si aliunde virtus activa manet integra, non potest ex inefficacia eius ratio huius necessitatis sumi.

10. Addi ergo tandem potest agentia naturalia, quamvis ex se habeant virtutem quasi generalem et indifferentem ad plura individua eiusdem speciei, tamen ex se postulare certum modum et ordinem in usu et exercitio talis virtutis, ita ut natura determinata sit ad agendum hic et nunc in tali subiecto tale individuum, et post illud aliud, et post hoc alterum, et sic de reliquis; nam ipsamet natura postulare videtur hanc determinationem et ordinem, ne in se involvat quamdam perplexitatem et confusionem. Hinc ergo provenit ut nunquam in agendo ad eumdem effectum redeat, sed semper novum producat. Quem modum dicendi in loco praedicto elegi, quia in re obscura et difficili nihil occurrit quod omnino satisfaceret, neque nunc etiam sese offert; immo, hoc ipsum quod naturae talium agentium tribuitur non videtur posse satis fundari aut explicari; nam cum naturalis vis agendi sit ex se simplex et eadem omnino, non apparet quomodo in illa possit fundari haec naturalis determinatio, aut unde constare possit. Nec circumstantiae extrinsecae ut sic ad hoc iuvare possunt, ut supra ostensum est de tempore; et est omnino eadem ratio de loco, quatenus dicit extrinsecam superficiem vel habitudinem ad extrinseca corpora. Fatendum ergo est, vel hoc pendere ex sola divina voluntate, vel, si aliquam habet causam naturalem, nobis esse occultam, et ad summum dici posse, cum hae virtutes naturales ad multiplicationem individuorum ordinentur eamque naturaliter intendant, esse magis consentaneum naturis eorum ut semper concursum recipiant ad novos effectus. Hac enim de causa, non solum in Dei voluntate, sed in ipsis etiam naturis rerum fundatum est quod in hominum generationibus semper novae animae producantur et non uniantur iterum corporibus quae semel iam creatae et separatae existunt.

DISPUTACION VI

LA UNIDAD FORMAL Y LA UNIVERSAL

RESUMEN

Después de una breve introducción en que se explica la relación con la disputación anterior y se expone el plan de la presente, se entra en el cuerpo de esta sutil disquisición, dividida en tres partes:

I. Concepto, distinción y realidad de la unidad formal y universal (Secciones 1-3).

II. Naturaleza del universal. La universalización, función del entendimiento (Sec. 4-7).

III. Clases de universales. Estudio del género y la diferencia (Sec. 8-11).

SECCIÓN I

Planteado el problema de la existencia de la unidad formal (1), se carean las opiniones de los diversos autores (2) y se explican sus fundamentos (3-7), llegando a la conclusión de la existencia de la unidad formal (8), cuya naturaleza se declara en función del singular (9-12). Pone fin a la sección la refutación de los argumentos de la posición contraria (13-15).

SECCIÓN II

Propuesta la cuestión de la existencia de los universales en la realidad (1), niega la existencia real de los universales separados de los sigulares (2), rechazando la opinión de Platón (3). Dado que el universal existe en los singulares, ¿tiene unidad suficiente en ellos mismos para poder denominarse universal? Antes de decidirse (4), analiza los términos usuales "universal en acto" y "universal en potencia" (5), exponiendo luego la opinión que sólo admite "in re" el universal en potencia (6) y su contraria (7), adhiriéndose a la que admite en la realidad sólo el fundamento (8), explicándola y defendiéndola en función de distinguir la unidad universal de la formal (9-12). Conclusión: la unidad universal no existe antes de la operación de la mente (13-15).

SECCIÓN III

A la pregunta de si conviene a la naturaleza fuera de los individuos y con anterioridad a la operación del entendimiento alguna unidad precisiva o universal (1-2), comienza respondiendo con la refutación de la sentencia afirmativa, dando solución a sus objeciones y argumentos (3-5), concluyendo que esa unidad le conviene por obra del entendimiento (6-7) y rebatiendo los argumentos de la sentencia opuesta (8-12).

SECCIÓN IV

A la pregunta en qué consiste la aptitud para existir en muchos, responde: 1) *No es algo que convenga a la naturaleza tal como existe en la realidad* (*1-5*)*;* 2) *no es propiedad de la naturaleza con anterioridad a la operación del entendimiento* (*6-9*)*;* 3) *consiste sólo en cierta indiferencia fundada en la realidad y formalizada por la abstracción* (*10-13*).

SECCIÓN V

La unidad universal brota en virtud de la operación del entendimiento. Lo prueba (*1-2*) *y responde a las objeciones en contra* (*3*).

SECCIÓN VI

¿A qué operación del entendimiento corresponde esta universalización? Previas algunas distinciones (*1*)*, entra en el análisis de tres opiniones:* 1) *Se debe al entendimiento agente* (*2*)*;* 2) *se debe a la operación directa del posible* (*3-4*)*;* 3) *a una operación comparativa del posible* (*5*). *Una vez enjuiciadas, llega a una posición que aprovecha elementos de las dos últimas* (*6-12*).

SECCIÓN VII

Las anteriores secciones nos llevan a preguntarnos: ¿Qué son los universales? (*1*). *Explica cómo son entes en cuanto al significado y cómo en cuanto al modo* (*2-4*)*; en qué sentido se puede decir de algunos que son corpóreos* (*5*)*; en cuál, sustancias o accidentes* (*6*)*; por qué se les llama eternos* (*7*)*; cómo se puede decir que tengan causa* (*8*).

SECCIÓN VIII

Clases de universales. Primera división: causativo, representativo, entitativo y predicativo (*2*)*; segunda: metafísico, físico y lógico* (*3-4*)*; tercera: en los cinco predicables* (*5-8*). *Concluye la sección con la solución de algunas objeciones y aclaración de algunos conceptos conexos* (*9-14*).

SECCIÓN IX

Después de una serie de argumentos en pro de la distinción del género y la diferencia en la realidad (*1-4*)*, expone las diversas sentencias, defendiendo la distinción de razón* (*5-8*)*, que explica mediante los diversos modos como pueden compararse* (*9-14*). *Comienza ahora una concienzuda prueba de la distinción de razón* (*15-20*)*, para acabar con la solución de los argumentos en contra* (*21-26*).

SECCIÓN X

Dedicada a las predicaciones de términos y conceptos abstractos. Analizados éstos en su nivel físico y metafísico (*1-3*)*, estudia las predicaciones que se pueden dar en el plano metafísico* (*4*)*, examinando luego cuáles son falsas y cuáles verdaderas* (*5-7*).

SECCIÓN XI

Complemento necesario de la disputación: ¿cuál es el principio de la unidad formal y universal? Es decir: ¿de dónde se toman los conceptos de género y diferencia? (*1*). *Rechazada la opinión de quienes afirman que se toman de la materia y forma entendidas en rigor* (*2-3*)*, dice que se toman de ellas concebidas analógicamente* (*4*)*, ya que en realidad tienen por fundamento la naturaleza completa. Concluye la sección con la refutación de los argumentos en contra* (*5-6*).

DISPUTACION VI

LA UNIDAD FORMAL Y LA UNIVERSAL

Después de la unidad individual o numérica, hay que hablar de la formal, y, consecuentemente, de la universal, opuesta en cierto modo a la numérica; ésta, en efecto, incluye la incomunicabilidad respecto de sus inferiores; en cambio aquélla exige intrínsecamente una naturaleza comunicable a muchos inferiores. Así, pues, acerca de estas unidades, la formal y la universal, hay que considerar primeramente si son de algún modo reales, y si son unidades distintas o vienen a ser en cierto modo una sola; asimismo sus clases, y cuál sea el principio de cada una en las cosas; y, por fin, de qué modo y en qué operación del entendimiento tienen plena realización.

SECCION PRIMERA

SI EXISTE EN LAS COSAS ALGUNA UNIDAD FORMAL DISTINTA DE LA NUMÉRICA E INFERIOR A ELLA

1. *Motivo de duda en ambos sentidos.*— Existe un motivo de duda, porque se dijo en la disputación precedente que todas las cosas que hay en el mundo son individuos, de suerte que repugna la existencia en las cosas de ente alguno verdadero que no sea individuo y singular; por consiguiente tampoco puede existir en las cosas unidad alguna verdadera y real fuera de la unidad numérica o individual. Mas contra esto está el que la unidad no es más que el ente indiviso, como dice Aristóteles en el lib. IV de la *Metafísica*, texto 3, y en el lib. X, texto 2; ahora bien, además de la indivisión numérica individual, llamada material,

DISPUTATIO VI

DE UNITATE FORMALI ET UNIVERSALI

Post unitatem individuam seu numeralem, dicendum est de formali, et consequenter de universali, quae numerali quodammodo opponitur; nam haec includit incommunicabilitatem respectu inferiorum, illa vero intrinsece requirit naturam multis inferioribus communicabilem. De his ergo formali et universali unitatibus videndum imprimis est an sint aliquo modo reales et an sint diversae unitates vel in unam aliquo modo incidant. Item, quotuplex unaquaeque sit et quod sit in rebus uniuscuiusque principium; ac denique quomodo et per quam operationem intellectus consummetur.

SECTIO PRIMA

UTRUM SIT IN REBUS ALIQUA UNITAS FORMALIS DISTINCTA A NUMERALI ET MINOR ILLA

1. *Dubitandi utrinque ratio.*— Ratio dubitandi est, quia dictum est in praecedenti disputatione omnes res quae sunt in mundo, esse individuas, ita ut repugnet esse in rebus aliquod verum ens quod individuum et singulare non sit; ergo neque esse potest in rebus aliqua unitas vera et realis praeter numericam seu individualem unitatem. In contrarium autem est, quia unum nihil aliud est quam ens indivisum, ut Aristoteles ait, IV Metaph., text. 3, et lib. X, text. 2; sed praeter indivisionem numericam individualem, quae materialis dicitur, datur

existe en las cosas una indivisión esencial o formal, del mismo modo que muchos hombres, por ejemplo, aunque material o numéricamente sean distintos, son, sin embargo, de la misma esencia y naturaleza; por consiguiente, además de la unidad numérica, existe en las cosas la unidad formal.

En qué convienen o disienten los autores

2. En este punto están de acuerdo tomistas y escotistas, enseñando que se da en las cosas una unidad formal distinta en cierto modo de la numérica. Así Escoto, *In II*, dist. 3, q. 1, y en VII *Metaph.*, q. 10, y allí mismo Antonio Andrés, q. 17; y Cayetano en *In De ente et essentia*, c. 4, q. 6; y Soncinas, en VII *Metaph.*, q. 4, dice que la naturaleza, considerada en sí misma, es decir, en cuanto prescinde del ser que tiene en los individuos, o sea por medio del entendimiento, tiene cierta unidad; y lo mismo opina Iavello, lib. VIII *Metaph.*, q. 13; es más, Santo Tomás parece enseñar claramente esta sentencia en el opúsculo *De natura generis*, c. 7, lo cual no puede ser verdad si no se refiere a la unidad formal, ya que no puede ser la individual, puesto que se dice que la naturaleza así considerada prescinde de la existencia de los individuos. Los autores citados se diferencian, empero, en el modo de explicar esta unidad formal; y la diferencia parece centrarse preferentemente en dos puntos: primero, en que Escoto cree que esta unidad formal, o la naturaleza misma en cuanto es formalmente una, es distinta formal y realmente de la unidad o diferencia individual. En cambio, otros creen que sólo se distingue por razón; y la sentencia de éstos nos parece más admisible, según se trató en la sec. 2 de la disputación precedente, y lo volveremos a tocar en las secciones siguientes. Segundo, en que Escoto no cree que esta unidad formal, o sea la naturaleza en cuanto tiene esta unidad formal, se multiplique numéricamente en los mismos individuos, sino que todos los individuos de la misma naturaleza tienen una sola e indéntica unidad formal, una sola —decimos— no sólo en la mente, sino en la realidad misma; o sea, que la naturaleza, tal como existe realmente en muchos individuos, tiene una unidad formal única. Otros juzgan, a su vez, que la naturaleza tiene en cada individuo una unidad formal racionalmente distinta de la numérica, pero que ésta se multiplica en los individuos con las unidades individuales, y que no se trata, por lo tanto, de unidad alguna que sea idéntica en muchos individuos, según verdadera unidad real, sino sólo según cierta conveniencia o semejanza. También en este punto me parece más aceptable la segunda opinión, por más que algunos crean que la diferencia está en el modo de hablar, puesto que la que los tomistas llaman distinción de razón, la llaman formal Escoto y otros; y lo que aquéllos califican de conveniencia o semejanza, lo llama Escoto unidad; mas, sea lo que quiera de la intención de los diversos autores, no hemos explicado suficientemente cuál es la distinción real que negamos tenga lugar entre el individuo y la esencia común; en efecto, negamos cualquier distinción que pueda darse en la realidad actualmente de cualquier modo antes de la operación del entendimiento, y con el mismo sentido y razón proporcional tenemos que hablar de la unidad opuesta a la distinción, al preguntarnos si la naturaleza o en sí misma, o en la realidad, prescindiendo de todo acto del entendimiento, tiene una unidad formal tal, que sea verdadera y real unidad, de suerte que la posea y conserve completamente idéntica en todos los individuos.

Fundamentos de la primera opinión

3. *Primero.*— Para una mejor explicación de la verdad, en cierto modo hay que recomendar la opinión de Escoto. Primeramente, porque Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, textos 8 y 12, entre los modos de unidad pone la unidad de especie y de género, en cuanto de alguna manera son unidades reales, puesto que allí no se trataba de intenciones de la mente, sino de la unidad atributo del ser, la cual es necesario que sea de alguna manera real; y la unidad de especie y de género puede ser real, sobre todo en virtud de la unidad formal. Por eso dice Aristóteles en el lib. VII de la *Metafísica*, texto 51, que la razón de animal es idéntica en todas las especies; y en el II *De Anima*, texto 88, afirma que la naturaleza de la diafanidad es la misma en el aire que en el agua.

in rebus indivisio essentialis seu formalis, quo modo plures homines, verbi gratia, quamvis materialiter seu numero distincti sint, sunt tamen eiusdem essentiae et naturae; ergo praeter unitatem numeralem datur in rebus unitas formalis.

In quo auctores conveniant vel dissentiant

2. In hac re thomistae et scotistae conveniunt, docentes dari in rebus formalem unitatem aliquo modo distinctam a numerali. Ita Scotus, In II, dist. 3, q. 1, et VII Metaph., q. 10; et ibi Anton. And., q. 17; et Caietan., de Ente et essentia, c. 4, q. 6; et Soncin., VII Metaph., q. 4, dicit naturam consideratam secundum se, id est ut praescindit ab esse quod habet in individuis, vel per intellectum, habere aliquam unitatem; et idem sentit Iavell., lib. VIII Metaph., q. 13; immo D. Thom. videtur aperte hanc sententiam docere, Opusc. de Natura generis, c. 7, quod non potest esse verum nisi de unitate formali, quia individualis esse non potest, cum dicatur natura sic sumpta praescindere ab esse individuorum. Sed in modo explicandi hanc unitatem formalem dissentiunt praedicti auctores; videtur autem differentia in duobus potissimum consistere. Primum, in hoc quod Scotus hanc unitatem formalem seu naturam ipsam, ut formaliter unam, censet esse formaliter et ex natura rei distinctam ab unitate seu differentia individuali. Alii vero existimant solum distingui ratione; quorum sententia nobis magis probatur, ut disp. praecedenti, sect. 2, tractatum est, et in sequentibus sectionibus iterum attingemus. Secundo, differunt in hoc quod Scotus non censet unitatem hanc formalem seu naturam prout habentem hanc unitatem formalem, multiplicari numero in ipsis individuis, sed omnia individua eiusdem naturae habere unam et eamdem formalem unitatem, unam (inquam) non tantum ratione, sed re ipsa, seu naturam, prout in re ipsa existit in multis individuis, habere unicam formalem unitatem. Alii vero existimant in singulis individuis habere naturam formalem unitatem ratione distinctam a numerali, hanc vero multiplicari in individuis cum unitatibus individualibus, et consequenter non esse unitatem aliquam, quae secundum veram unitatem realem eadem sit in multis individuis, sed solum secundum quamdam convenientiam vel similitudinem. Et in hoc etiam puncto haec posterior sententia magis probatur, quamvis aliqui existiment differentiam esse in modo loquendi; nam, quod thomistae vocant distinctionem rationis, Scotus et alii vocant formalem; et quod illi appellant convenientiam vel similitudinem, Scotus vocat unitatem; sed quidquid sit de huius vel illius auctoris intentione, non satis explicuimus quaenam sit distinctio ex natura rei, quam negamus intervenire inter individuum et communem essentiam; negamus enim omnem distinctionem quae in re ipsa quovis modo actu esse possit ante mentis functionem. Atque eodem sensu et proportionali ratione loquendum est nobis de unitate, quae distinctioni opponitur, cum quaerimus an natura vel secundum se, vel in re ipsa, secluso omni actu intellectus, talem habeat unitatem formalem, quae sit vera et realis unitas, ut eamdem omnino habeat et retineat in omnibus individuis.

Fundamenta prioris sententiae

3. *Primum.*— Ut autem veritas melius explicetur, aliquo modo suadenda est Scoti opinio. Primo, quia Aristoteles, V Metaph., text. 8 et 12, inter modos unius ponit unitatem speciei et generis, quatenus aliquo modo unitates reales sunt; nam ibi non erat sermo de intentionibus rationis, sed de unitate, quae est passio entis, quam necesse est esse aliquo modo realem; unitas autem speciei et generis potest maxime esse realis propter unitatem formalem. Unde VII Metaph., text. 51, ait idem Aristot. eamdem esse rationem animalis in omnibus speciebus; et II de Anim., text. 88, ait eamdem esse naturam diaphaneitatis in aere et in aqua.

4. *Segundo.*— En segundo lugar, por una razón tomada de Santo Tomás anteriormente: porque la naturaleza humana que existe en Pedro y Pablo puede ser definida con una definición única y propiísima, como es evidente; por consiguiente, en cuanto tal, tiene cierta unidad; mas no la tiene por el entendimiento; luego la tiene por sí misma; luego es unidad verdadera y real. La primera consecuencia es clara, ya que nada puede ser definido sino en cuanto es uno, según afirma Aristóteles en el lib. IV de la *Metafísica*, texto 10, lib. VII de la *Metafísica*, texto 13. La menor se prueba porque la naturaleza no debe al entendimiento ser definible, sino a sí misma; por lo tanto, tampoco recibe del entendimiento la unidad necesaria para la definición; y todo lo que conviene a una naturaleza, y no mediante el entendimiento, es real, o positivo o a modo de privación, lo cual basta para la unidad, que consiste formalmente en una privación.

5. *Tercero.— Solución de una objeción.*— En tercer lugar, consiguientemente, argumento así: la unidad consiste en la indivisión; mas la naturaleza humana tiene por sí indivisión formal; luego tiene por sí unidad formal. La menor es evidente, ya que la naturaleza humana no tiene por propia esencia división formal, porque, si la tuviera en virtud de su esencia, la tendría siempre y en todas partes, y no podría concebirse sin ella; mas es perfectamente concebida sin tal división; luego no la tiene en virtud de su propia esencia; luego tiene la indivisión en virtud de su esencia, ya que la indivisión no es más que la carencia de división. Pues tampoco resulta satisfactorio lo que con frecuencia suelen decir los tomistas, que la naturaleza es de suyo negativamente una e indivisa, por no exigir esencialmente ser dividida y múltiple, por más que de suyo no sea positivamente una o indivisa. En efecto, en esta distinción parece implicarse una contradicción, porque nada es positivamente uno, sino negativamente, ni la indivisión, en cuanto tal, puede convenir a algo de otro modo que por la negación de la división; por consiguiente, si tiene en virtud de su esencia esta negación de división, tiene esencialmente la indivisión; luego tiene también la unidad que consiste en la indivisión. Se corrobora y aclara, porque si posee esencialmente la negación de la división, le repugna —en consecuencia— la división, puesto que lo que conviene esencialmente a la naturaleza es inseparable de ella, y, por lo

4. *Secundum.*— Secundo ratione sumpta ex D. Thom. supra, quia natura humana quae in Petro et Paulo existit, unica et propriissima definitione potest definiri, ut per se notum est; ergo ut sic habet aliquam unitatem; sed non habet illam per intellectum; ergo ex se; ergo est vera et realis unitas. Prima consequentia constat, quia nihil definiri potest nisi quatenus unum est, teste Aristotele, IV Metaph., text. 10, VII Metaph., text. 13. Minor probatur, quia natura non habet ab intellectu quod sit definibilis, sed ex se; ergo neque ab intellectu habet illam unitatem quae ad definitionem necessaria est; omne autem id quod convenit naturae, et non per intellectum, est reale, vel positivum vel per modum privationis, quod satis est ad unitatem, quae in privatione formaliter consistit.

5. *Tertium.— Obiectio dissolvitur.*— Unde argumentor tertio, quia unitas consistit in indivisione; sed natura humana ex se habet formalem indivisionem; ergo ex se habet unitatem formalem. Minor patet, quia humana natura ex se non habet divisionem formalem, quia, si ex se illam haberet, ubique et semper illam haberet, nec posset sine illa concipi; concipitur autem optime sine tali divisione; ergo ex se non habet illam; ergo ex se habet indivisionem; quia indivisio nihil aliud est quam carentia divisionis. Neque enim satisfacere videtur quod frequenter dicere solent thomistae, naturam ex se negative esse unam et indivisam, quia ex se non habet quod sit divisa et multiplex, tamen ex se non esse positive unam vel indivisam. Videtur enim in hac distinctione involvi repugnantia; quia nihil est positive unum, sed negative, nec indivisio ut sic potest alicui aliter convenire quam per negationem divisionis; ergo si ex se habet hanc negationem divisionis, ex se habet indivisionem; ergo et unitatem, quae in indivisione consistit. Et confirmatur ac declaratur, nam, si ex se habet negationem divisionis, ergo repugnat illi divisio; quia id quod ex se convenit naturae, est inseparabile ab illa, et ideo contradictorium eius semper illi repugnat; ergo carentia divisionis intrinsece illi convenit, et consequenter positive convenit quantum convenire potest ratione fundamenti. Dicetur fortasse naturae ex se nec divisionem nec non divisionem formalem convenire, sed esse quodammodo indifferentem ad utrumque, sicut superficies ex se neque alba est, neque non alba, sed negative tantum potest dici non esse alba. Quo sensu videtur intelligenda illa communis responsio, quod indivisio, seu negatio divisionis, non convenit naturae ex se positive, sed negative; hi enim termini non cadunt super indivisionem, sed super hoc quod est *de se convenire*, ita ut sensus sit naturam non postulare ex se divisionem, neque etiam ex se postulare divisionis carentiam vel unitatem. Hoc enim sensu recte potest negatio interdum convenire alicui ex se positive, interdum negative, nam carentia rationalitatis animali ut sic convenit ex se negative, bruto autem convenit ex se positive, quia ita convenit, ut positiva forma opposita illi repugnet. Sed contra hoc insto, nam etiam in hoc sensu videtur natura ex se positive indivisa formaliter, nam ita habet ex se negationem divisionis, ut omnino repugnet illi divisio formalis; quamquam enim in individuis materialiter dividatur, non tamen formaliter, quia formaliter dividi nihil aliud est quam dividi essentialiter; homo autem, verbi gratia, essentialiter dividi non potest, quamvis materialiter dividatur in plura individua.

6. Unde argumentor quarto, quia natura humana, verbi gratia, de se ac positive est ens; ergo de se et positive (in sensu dicto) habet aliquam unitatem, et non materialem, seu individualem, ut supra late probatum est, et est per se notum, quia alias non posset multiplicari numero, immo nec vere concipi sine unitate numerali; ergo saltem formalem, quia non potest aliud medium excogitari. Primum antecedens manifestum est, quia ens intrinsece et essentialiter conve-

tanto, su contradictorio está siempre en repugnancia con ella; luego la carencia de división le conviene intrínsecamente y le conviene por ello de modo positivo, en cuanto puede convenirle por razón del fundamento. Acaso se dirá que a la naturaleza de suyo no le conviene ni la división ni la no división formal, sino que en cierto modo se halla indiferente para ambas, de la misma manera que una superficie no es de suyo blanca ni no blanca, sino que sólo se puede decir negativamente que no es blanca. Este es el sentido en que parece que hay que entender aquella respuesta general de que la indivisión o negación de división no conviene a la naturaleza esencialmente "de modo positivo", sino "de modo negativo", pues estas expresiones no recaen sobre la indivisión, sino sobre lo que es *convenir esencialmente*, de manera que vienen a significar que la naturaleza no exige esencialmente la división, ni tampoco exige esencialmente la carencia de división o la unidad. Efectivamente, en este sentido puede rectamente la negación convenir a veces a algo esencialmente de modo positivo, a veces de modo negativo, ya que la carencia de racionalidad conviene al animal en cuanto tal esencialmente de modo negativo, en cambio al bruto le conviene esencialmente de modo positivo, puesto que le conviene hasta tal punto que resulta contradictoria una forma positiva opuesta a ella. Mas cabe insistir contra esto, ya que también en este sentido parece de suyo la naturaleza formalmente indivisa de modo positivo, pues de tal manera posee esencialmente la negación de división, que la división formal le es absolutamente contradictoria; porque, aunque se divida materialmente en los individuos, no se divide, sin embargo, formalmente, dado que dividirse formalmente no es más que dividirse esencialmente; ahora bien, el hombre, por ejemplo, no puede dividirse esencialmente, aunque se divida materialmente en muchos individuos.

6. Por eso argumento en cuarto lugar: la naturaleza humana, por ejemplo, es ser por sí y positivamente; luego —en el sentido explicado— tiene por sí y positivamente cierta unidad, y no una unidad material o individual, según se probó antes con amplitud y es de suyo evidente, porque, de lo contrario, no podría multiplicarse numéricamente, ni siquiera ser verdaderamente concebida sin unidad numérica; luego tiene unidad al menos formal, ya que no puede discurrirse ningún otro medio. El primer antecedente es claro, porque el ser con-

viene intrínseca y esencialmente no sólo a las cosas singulares, sino también a las naturalezas que son concebidas por nosotros de modo universal, ya que ni son nada absoluto, ni son esencialmente pluralidad de entes individuales, ya que no incluyen las singularidades propias o principios individuantes, sino sólo los principios esenciales; por consiguiente, cada naturaleza de suyo ni es pluralidad de entes ni es pura nada, sino que es un ente real, y, consiguientemente, algo en cierto modo uno, ya que a todo ente acompaña alguna unidad. Y se comprueba, porque la naturaleza humana y la equina, esencialmente y prescindiendo de todos los principios individuantes, son diversas y distintas real y esencialmente; luego cada una de ellas de suyo es una esencial y formalmente, puesto que la multitud supone las unidades y la división respecto de los demás supone la indivisión en sí.

7. Puede, además, concluirse de lo dicho que esta unidad formal es común a todas las cosas individuales a las que es común la naturaleza que se dice formalmente una, puesto que no puede ser común su naturaleza, si no es común su unidad. Asimismo, porque esta unidad formal no tiene por qué dividirse en varias unidades. En efecto, o se divide en varias unidades formales, y esto no por exigir su esencia ser formalmente indivisa y por consistir en esto su unidad; o se divide en muchas unidades materiales e individuales; mas de esta manera no se divide la misma unidad formal en cuanto tal, sino que se comunica a muchos, que es lo que defendemos. Finalmente, porque, de lo contrario, no podría distinguirse en los mismos individuos la unidad formal y la individual, pues ¿en qué se distinguirían si ambas se multiplicasen numéricamente? Porque todo lo que se multiplica de este modo es individuo.

Se confirma la sentencia verdadera

8. Para explicar la sentencia contraria, que es la verdadera, hay que comenzar por afirmar que se da en las cosas una unidad formal que conviene esencialmente a cada esencia o naturaleza. En esto están de acuerdo todos, y lo prueban los argumentos expuestos en favor de Escoto. Además, porque, expresando la unidad carencia de división, cuantos sean los géneros de divisiones, tantos podrían

nit non tantum rebus singularibus, sed etiam naturis, quae a nobis universaliter concipiuntur; nam illae nec sunt omnino nihil, neque ex se sunt plura entia individua, quia non includunt proprias singularitates, seu principia individuantia, sed solum essentialia principia; ergo unaquaeque natura ex se neque est plura entia neque omnino nihil, sed ens reale, et consequenter unum quid aliquo modo, quia ad omne ens consequitur aliqua unitas. Et confirmatur, quia natura humana et equina, ex se et seclusis omnibus individuantibus principiis, sunt plures et distinctae realiter et essentialiter; ergo unaquaeque earum ex se est una formaliter et essentialiter, nam multitudo supponit unitates, et divisio ab aliis supponit indivisionem in se.

7. Atque ex his ulterius concludi potest hanc unitatem formalem esse communem omnibus rebus individuis quibus natura, quae dicitur formaliter una, communis est; quia non potest natura esse communis, nisi unitas eius communis sit. Item, quia haec unitas formalis non habet per quid dividatur in plures unitates. Aut enim dividitur in plures unitates formales; et hoc non, quia de ratione eius est ut sit formaliter indivisa; et in hoc consistit eius unitas. Aut dividitur in plures unitates materiales et individuas: et sic non dividitur ipsa unitas formalis ut sic, sed communicatur multis, quod intendimus. Tandem, quia alias non posset distingui in ipsis individuis unitas formalis et individualis; in quo enim distinguerentur, si ambae multiplicarentur numero? Nam, quidquid hoc modo multiplicatur, individuum est.

Vera sententia confirmatur

8. Ut vero contrariam et veram sententiam explicemus, dicendum est primo, dari in rebus unitatem formalem per se convenientem unicuique essentiae seu naturae. In hoc omnes conveniunt, et hoc probant argumenta facta in favorem Scoti. Item, quia, cum unitas dicat carentiam divisionis, quot

ser los de unidades; ahora bien, en las cosas hay división material y formal, o sea, entitativa y esencial; por consiguiente, además de la unidad material habrá de igual suerte unidad formal. Finalmente, todo individuo, por ejemplo Pedro, no sólo es uno numéricamente, sino que también es uno esencialmente; y ambas unidades las posee en la realidad misma y no en virtud de la operación de nuestra mente, porque de la misma manera que en la realidad carece de división numérica, igualmente carece también de división esencial, bien específica, bien genérica; pero la unidad formal no es más que la unidad esencial; luego.

9. *La unidad formal racionalmente distinta de la singular.*— Segundo, se ha de afirmar que esta unidad formal se distingue al menos racionalmente de la unidad individual. También prueban esto los argumentos propuestos en favor de Escoto. Se evidencia brevemente, porque la naturaleza común, de algún modo, al menos por razón, es distinta de los individuos, y en cuanto es distinta no tiene unidad individual, reteniendo, sin embargo, la unidad formal; por lo tanto, estas unidades se distinguen al menos racionalmente. Además, la unidad individual no conviene a la esencia común por sí misma, sino que es preciso pensar que se añade algo distinto al menos por razón, en virtud de lo cual dicha esencia común se haga individual; en cambio, la unidad formal conviene por sí inmediatamente a la esencia común sin añadir nada, ni siquiera según la razón. Por este motivo, finalmente, no puede comprenderse la esencia sin que la acompañe esta unidad formal, de la que no puede en absoluto prescindirse, siendo así que puede prescindirse de la unidad individual; son, pues, ambas unidades racionalmente distintas, del mismo modo que en una cosa individual se distingue la esencia en cuanto esencia y en cuanto tal esencia individual y entidad singular.

10. *No se distinguen realmente.*— Por eso digo, en tercer lugar: estas unidades no se distinguen en la realidad, o sea, por su propia naturaleza. Esta conclusión se deduce de lo dicho en la precedente disputación. Y se prueba, porque la esencia común y la entidad singular no se distinguen realmente, sino sólo por razón; por consiguiente, tampoco la unidad formal y la individual pueden distinguirse realmente, sino sólo por razón. Además, la propia naturaleza, aun pudiendo ser considerada en sí por nosotros, es decir, según los elementos que le

sunt divisionum genera, tot poterunt esse unitatum; sed in rebus est divisio materialis et formalis, seu entitativa et essentialis; ergo similiter erit unitas formalis praeter materialem. Tandem quodlibet individuum, verbi gratia, Petrus, non solum est unus numero, sed etiam est unus essentialiter; et utramque unitatem habet in ipsa, et non per mentis cogitationem; nam, sicut a parte rei caret divisione numerali, ita etiam caret divisione essentiali, sive specifica, sive generica; unitas autem formalis nihil aliud est quam unitas essentialis; ergo.

9. *Unitas formalis a singulari per rationem distincta.*— Secundo dicendum est hanc unitatem formalem ratione saltem distingui ab unitate individuali. Hoc etiam probant argumenta pro Scoto facta. Et patet breviter, quia natura communis est aliquo modo, saltem ratione, distincta ab individuis, et ut sic distincta non habet unitatem individualem, retinet autem unitatem formalem; differunt ergo hae unitates saltem ratione. Item unitas individualis non convenit essentiae communi per seipsam, sed oportet intelligere aliquid additum, saltem ratione distinctum, quo illa essentia communis individua fiat; unitas autem formalis per se immediate convenit ipsi essentiae communi absque ullo addito etiam secundum rationem. Tandem hac ratione non potest intelligi essentia, quin illam comitetur haec unitas formalis, a qua omnino praescindi non potest, cum tamen possit praescindi ab unitate individuali; sunt ergo hae unitates ratione distinctae, ad eum modum quo in re individua distinguitur essentia, ut essentia, ut talis individua ac singularis entitas.

10. *Non distinguitur ex natura rei.*— Unde dico tertio: hae unitates non distinguuntur a parte rei, seu ex natura rei. Haec conclusio sequitur ex dictis praecedenti disputatione. Et probatur, quia essentia communis et entitas singularis non distinguuntur ex natura rei, sed ratione tantum; ergo, neque unitas formalis et individua possunt ex natura rei distingui, sed ratione tantum. Praeterea natura ipsa, licet a nobis

corresponden esencialmente en cuanto prescindida de los individuos mediante la razón, tal naturaleza no es, sin embargo, verdadero ente real, a no ser en los individuos, porque, *destruidas las primeras sustancias, es imposible que quede nada,* como dijo Aristóteles en el capítulo sobre la sustancia, ya que fuera de los individuos nada puede tener existencia real, sin la que ninguna cosa puede ser verdadero ente real en acto o en potencia, en consonancia con lo que hemos dicho más arriba sobre el ente; luego la naturaleza en sí misma no tiene realidad, si no es en los individuos; luego tampoco puede tener unidad verdadera y real si no es en los individuos; luego tampoco puede tener unidad formal que sea en la realidad misma distinta por su naturaleza de la unidad singular de cada individuo. Esta última consecuencia es evidente, porque cuanto en una cosa individual hay de intrínseco y esencial a ella no se distingue realmente de la misma.

11. *La unidad formal tal como existe en la realidad es incomunicable.*— Se deduce de esto, en cuarto lugar, que la unidad formal, tal como existe en las cosas con anterioridad a toda operación del entendimiento, no es común a muchos individuos, sino que se repiten tantas unidades formales cuantos son los individuos. En primer lugar se prueba porque la unidad formal acompaña a la naturaleza en sí misma; mas en la realidad no existe naturaleza alguna común, sino que están multiplicadas tantas naturalezas y esencias cuantos son los individuos, según se desprende de lo dicho antes y lo volveremos a repetir en lo que sigue; consiguientemente se ha de afirmar lo mismo de la unidad formal, que es como una propiedad intrínseca y trascendental de dicha naturaleza; y por lo mismo se derivan recíprocamente y, multiplicada una, se multiplica la otra, según doctrina de Aristóteles en el lib. IV de la *Metafísica,* texto 3. Segundo, porque la unidad formal que existe objetivamente no se distingue en la realidad de la unidad individual, según se dijo; por lo tanto, es necesario que se multiplique en la realidad al multiplicarse los individuos y las unidades individuales de los mismos; por consiguiente, en la realidad misma no hay unidad alguna formal común a muchas cosas de la misma naturaleza. Se prueba la primera consecuencia, porque si la unidad formal y la individual no se distinguen realmente, en cada

secundum se considerari possit, id est, secundum ea quae illi ex se conveniunt, ut ratione praescinditur ab individuis, tamen huiusmodi natura non est verum ens reale, nisi individuis, quia, *destructis primis substantiis, impossibile est aliquid remanere,* ut dixit Arit., in c. de Substantia, quia extra individua nihil potest habere existentiam realem, sine qua nullum esse potest verum ens reale, vel actu vel potentia, iuxta superius dicta de ente; natura ergo secundum se non habet realitatem, nisi in individuis; ergo neque unitatem veram et realem habere potest, nisi in individuis; ergo nec potest habere unitatem formalem, quae in re ipsa sit ex natura rei distincta a singulari unitate uniuscuiusque individui. Patet haec ultima consequentia, quia quidquid est in re individua intrinsecum et essentiale illi, non distinguitur ex natura rei ab illa.

11. *Unitas formalis prout in re existit, incommunicabilis est.*— Ex his concluditur quarto hanc unitatem formalem, prout existit in rebus ante omnem operationem intellectus, non esse communem multis individuis, sed tot multiplicari unitates formales, quot sunt individua. Probatur primo, quia haec unitas formalis comitatur naturam secundum se; sed in re non est aliqua natura communis, sed tot multiplicantur naturae et essentiae quot sunt individua, ut ex supra dictis patet, et dicemus iterum in sequentibus, ergo idem est dicendum de unitate formali, quae est veluti intrinseca et transcendentalis proprietas talis naturae: et ideo se mutuo consequuntur, et, multiplicato uno, multiplicatur alterum, iuxta doctrinam Aristotelis, IV Metaph., text. 3. Secundo, quia unitas formalis a parte rei existens non distinguitur ex natura rei ab unitate individuali, ut dictum est; ergo necesse est multiplicari in re ipsa, multiplicatis individuis et unitatibus individualibus eorum; ergo nulla est unitas formalis in re ipsa communis multis rebus eiusdem naturae. Probatur prima consequentia, quia, si unitas formalis et individualis ex natura rei non distinguuntur, ergo in unoquoque indivi-

individuo, por ejemplo en Pedro, no se distinguen —consecuentemente— en la realidad su unidad formal y su unidad individual; luego se distinguen de la unidad formal e individual de Pablo, porque por el hecho mismo de que la unidad formal de Pedro es completamente idéntica en la realidad con la unidad individual del mismo, es necesario que se distinga de la unidad individual de Pablo, porque no puede identificarse en la realidad con cosas completamente distintas y en cierto modo opuestas. En tercer lugar, porque cuanto existe realmente es singular y —en consecuencia— incomunicable o no común a muchos inferiores, según se demostró en la disputación precedente, sec. 1, y se dirá también en la sección siguiente; mas esta unidad es real y a su manera existe realmente, según se explicó; luego es singular; luego en la realidad no es común. La última consecuencia es evidente, porque lo que es singular es propio de algún individuo y no puede, por lo mismo, ser común a muchos, y esa "comunidad" exige por ello abstracción de todos los individuos, la cual no puede convenir realmente a las cosas, sino sólo mediante el entendimiento.

12. Y de esto se sigue, en primer lugar, que aunque cada individuo sea en la realidad formalmente uno, sin intervención de la consideración de la mente, sin embargo, muchos individuos de quienes afirmamos ser de la misma naturaleza, no son algo uno con verdadera unidad que exista en las cosas, a no ser sólo fundamentalmente o mediante el entendimiento. Y por eso siempre que Aristóteles dice que muchas cosas forman un uno en esencia o razón formal, explica dicha unidad en orden al entendimiento, concretamente, porque son concebidos bajo una razón o definición, como se echa de ver en el lib. V de la *Metafísica,* c. 6, texto 11, y en el lib. X, al principio. Y Santo Tomás en el *De ente et essentia,* c. 4, dijo en este sentido que la naturaleza no tiene esencialmente unidad común, porque, de lo contrario, no podría convertirse en singular. Segundo, se deduce que una cosa es hablar de unidad formal y otra de la "comunidad" de dicha unidad; porque la unidad se da en las cosas, según se explicó; en cambio, la "comunidad" propia y estrictamente no se da en las cosas, porque ninguna unidad que exista en la realidad es común, según demostramos, sino que en las cosas singulares hay cierta semejanza en sus unidades formales, en la cual se

duo, in Petro, verbi gratia, unitas formalis et individualis eius in re non distinguuntur; ergo distinguuntur ab unitate formali et individuali Pauli; quia, hoc ipso quod unitas formalis Petri in re est omnino idem cum unitate individuali eiusdem, necesse est distingui ab unitate individuali Pauli, quia non potest in re esse idem cum rebus omnino distinctis et quodammodo oppositis. Tertio, nam quidquid a parte rei existit, singulare est, et consequenter incommunicabile seu non commune pluribus inferioribus, ut ostensum est disputatione praecedenti, sectione 1, et dicetur etiam sectione sequenti; sed haec unitas realis est et suo modo a parte rei existit, ut declaratum est; ergo est singularis; ergo non est in re ipsa communis. Patet ultima consequentia, quia, quod est singulare, est proprium alicuius individui, et ideo non potest esse commune multis, et propterea talis communitas requirit abstractionem ab omnibus individuis, quae non potest rebus realiter convenire, sed tantum per intellectum.

12. Atque ex his sequitur primo, quamvis unumquodque individuum a parte rei sit formaliter unum absque mentis cogitatione, tamen plura individua, quae dicuntur esse eiusdem naturae, non esse unum quid vera unitate quae sit in rebus, sed solum vel fundamentaliter, vel per intellectum. Ac propterea Aristoteles quandocumque dicit plura esse unum essentia seu ratione formali, eam unitatem explicat per ordinem ad intellectum; scilicet, quia sub una ratione vel definitione concipiuntur, ut patet V Metaph., c. 6, text. 11, et lib. X, in principio. Et D. Thomas, de Ente et essentia, c. 4, hoc sensu dixit naturam de se non habere unitatem communem, quia alias singularis fieri non posset. Secundo sequitur, aliud esse loqui de unitate formali, aliud de communitate eiusdem unitatis; nam unitas est in rebus, ut declaratum est; communitas autem proprie et in rigore non est in rebus quia nulla unitas quae in re existit communis est, ut ostendimus; sed est in rebus singularibus quaedam similitudo in

funda la comunidad que el entendimiento puede atribuir a tal naturaleza en cuanto concebida por él, y esta semejanza no es propiamente unidad, porque no expresa la indivisión de las entidades en que se funda, sino sólo la conveniencia o relación, o la coexistencia de ambas.

Se rebaten los fundamentos de la primera opinión

13. Al primer fundamento de la opinión primera se responde que Aristóteles contó la unidad genérica y la específica entre los modos de unidad, sea por la unidad formal que expresan en cada una de las cosas en que existen, sea porque de algún modo están fundamentalmente en las cosas, como explicaremos luego; y de esta manera se afirma que muchas cosas son de la misma naturaleza, o en virtud de la identidad de razón, o en virtud de una unidad fundamental que consiste en la semejanza. Por eso, al segundo argumento se dice que para que la naturaleza pueda ser definida basta esta unidad, porque propiamente la definición no está en las cosas, sino en la razón; y por eso no hay una definición común, a no ser en cuanto la mente concibe algo como común, separándolo de cualquier singular, para lo cual basta la unidad formal que tiene la naturaleza en cualquier individuo junto con la semejanza de todas esas unidades entre sí, ya que de aquí resulta que el entendimiento concibe y define dicha razón formal en un solo concepto común; por eso, cuando se dice que la naturaleza no recibe del entendimiento el ser definible, debe responderse que esto es verdad fundamental o remotamente, pero no próximamente, o —lo que es igual— esto es verdad entendido de la esencia explicada mediante la definición, ya que efectivamente antecede en las cosas; pero no lo es respecto de la condición que exige para ser definida por nosotros, que es la comunidad, pues ésta se la debe al pensamiento de la mente.

14. Al tercero se responde que lo primero que se concluye es que la naturaleza tiene de suyo unidad formal, pero no comunidad de esa misma unidad formal. Por lo tanto, tiene unidad absolutamente inseparable, pero de ningún modo comunidad, puesto que en cada uno de los individuos la naturaleza es formalmente una; pero no es común ni indiferente para muchos, sino que es singular en cada uno y ha sido convertida en suya propia. Por eso, cuando se dice que la naturaleza es hasta tal punto formalmente indivisa en virtud de su esencia, que le sería contradictorio el dividirse, esto puede resultar equívoco, porque o el sentido es que la naturaleza que es formalmente una de este modo no es ulteriormente divisible por diferencias formales y esenciales; y así entendido esto, es absolutamente falso en las naturalezas genéricas, pues la naturaleza genérica tiene su unidad formal, y, no obstante, es formalmente divisible por las diferencias específicas. En las naturalezas específicas, empero, esto es, efectivamente, verdad, pero no tiene relación con el tema que tratamos, porque aunque la naturaleza específica no sea ulteriormente divisible por diferencias esenciales, lo es por diferencias individuales, y en cada individuo tiene su unidad formal, distinta de la que tiene en los demás, siendo esto suficiente para que dicha unidad no pueda ser común en la realidad. O el sentido es que la naturaleza de tal modo es indivisa en virtud de su esencia, que le sea contradictoria toda división o multiplicación de su unidad formal; y en este sentido la suposición es totalmente falsa, incluso en las naturalezas específicas. Porque, igual que decíamos antes que, aunque en los individuos no haya división o distinción esencial, hay, sin embargo, división o distinción de esencias, hay que decir igualmente en este caso, que aunque de los individuos de la misma especie no se diga en absoluto que se diferencian formalmente, tienen, sin embargo, distintas unidades formales propias de cada uno. Porque distinguirse esencial o formalmente no significa sólo tener una esencia o forma distinta, sino también tener desemejanza o disconveniencia respecto de ella, y de este modo distinguirse no sólo según la realidad, sino también según la razón común y la definición que puede elaborar la mente. Mas tener una esencia o unidad formal distinta sólo implica distinción entitativa y real, al modo que, igual que Pedro tiene una humanidad distinta de Pablo, de la misma suerte tiene también esencia distinta y unidad formal distinta, aunque sean semejantes en ella. No repugna, por lo tanto, a la naturaleza que se dice formalmente una por esencia, multiplicarse en muchos según tal unidad y tener

suis unitatibus formalibus, in qua fundatur communitas quam intellectus attribuere potest tali naturae ut a se conceptae, quae similitudo non est proprie unitas, quia non dicit indivisionem entitatum in quibus fundatur, sed solum convenientiam, seu relationem, aut coexistentiam utriusque.

Solvuntur fundamenta prioris opinionis

13. Ad primum prioris opinionis fundamentum respondetur Aristotelem inter modos unius numerasse unitatem genericam et specificam, vel propter unitatem formalem, quam dicunt in singulis rebus in quibus existunt, vel quia sunt aliquo modo fundamentaliter in rebus, ut postea declarabimus; et hoc modo dicuntur plures res esse eiusdem naturae, vel identitate rationis, vel in fundamentali unitate, quae in similitudine consistit. Unde dicitur ad secundum, ut natura possit definiri, hanc unitatem sufficere, quia definitio proprie non est in rebus, sed in ratione; et ideo non est una definitio communis, nisi quatenus mens concipit aliquid ut commune, separando illud a quolibet singulari, ad quod satis est unitas formalis quam natura habet in quolibet individuo cum similitudine omnium talium unitatum inter se, nam inde fit ut intellectus uno conceptu communi illam rationem formalem concipiat ac definiat. Unde, cum dicitur naturam non habere ab intellectu quod definibilis sit, dicendum est id esse verum fundamentaliter et remote, non autem proxime, vel (quod perinde est) id esse verum quoad essentiam quae definitione explicatur, illa enim in rebus antecedit, non vero quoad conditionem quam requirit ut a nobis definiatur, quae est communitas; hanc enim habet solum per cogitationem mentis.

14. Ad tertium dicitur primo concludere naturam ex se habere unitatem formalem, non vero communitatem eiusdem formalis unitatis. Unde unitatem habet prorsus inseparabilem, communitatem autem minime, nam in singulis individuis natura est una formaliter, non tamen est communis, neque indifferens ad plures, sed in unoquoque est singularis et propria eius effecta. Quocirca, cum dicitur naturam ex se ita esse formaliter indivisam ut repugnet illi formaliter dividi, aequivocum id esse potest, nam vel est sensus, naturam, quae sic est formaliter una, non esse ulterius divisibilem per differentias formales et essentiales; et in hoc sensu in naturis genericis simpliciter falsum est; habet enim natura generica suam formalem unitatem, et nihilominus formaliter divisibilis est per differentias specificas. In naturis autem specificis est quidem id verum, nihil tamen refert ad id de quo agimus; nam, licet natura specifica non sit ultra divisibilis per differentias essentiales, est tamen divisibilis per differentias individuales, et in unoquoque individuo habet suam unitatem formalem, distinctam ab ea quam habet in aliis, et hoc satis est ut talis unitas in re communis esse non possit. Vel est sensus, naturam ita esse ex se indivisam, ut ei repugnet omnis divisio seu multiplicatio suae unitatis formalis; et hoc sensu assumptio est simpliciter falsa, etiam in naturis specificis. Quia, sicut supra dicebamus, quamvis in individuis non sit divisio seu distinctio essentialis, esse tamen divisionem seu distinctionem essentiarum, ita dicendum est in praesenti, quamvis individua eiusdem speciei simpliciter non dicantur differre formaliter, nihilominus habere distinctas unitates formales singulis proprias. Nam distingui essentialiter vel formaliter non solum significat habere distinctam essentiam seu formam, sed etiam habere secundum eam dissimilitudinem et disconvenientiam, atque adeo distingui non tantum secundum rem, sed etiam secundum communem rationem et definitionem quam mens potest fabricare. Habere autem distinctam essentiam seu unitatem formalem, solum dicit distinctionem entitativam et realem, quomodo, sicut Petrus habet distinctam humanitatem a Paulo, ita etiam habet distinctam essentiam, et distinctam unitatem formalem, quamvis in ea sint similes. Naturae ergo, quae ex se dicitur formaliter una, non repugnat secundum eam unitatem multiplicari in multis, et in singulis habere

en cada uno esa unidad incomunicable y distinta —consiguientemente— de los demás, sino que sólo repugna la distinción o diferencia según dicha razón, es decir, que los seres que participan aquella unidad formal no sean semejantes o convengan entre sí en ella.

15. Para el cuarto —con su confirmación— la respuesta es la misma; en efecto, prueba que la naturaleza común tiene por sí unidad formal, por la que una naturaleza específica se diferencia formal y especialmente de otra, mas no prueba que dicha unidad formal sea común en la realidad misma, a no ser según semejanza o conveniencia, tal como se explicó. Casi del mismo modo se responde a los argumentos con los que se prueba, en último lugar, que esta unidad formal es común en la realidad, pues es común de la misma manera que la naturaleza cuya unidad es. Mas la naturaleza no es común según la realidad, sino según la razón o semejanza fundamental, como se dejó apuntado muchas veces y se dirá *ex professo* en la sección siguiente. Del mismo modo, pues, es común la unidad formal, que se divide en la realidad en muchas unidades formales, de las que cada una es formalmente indivisa en sí misma, pero no son en la realidad ni formalmente indivisas entre sí, ni la una de la otra, a no ser según la semejanza y conveniencia, en virtud de la cual no se afirma que sean en absoluto y con propiedad formalmente distintas, según se dijo, sino que son unidades formales entitativa o individualmente distintas. Efectivamente, no son dos cosas contradictorias el que las mismas unidades formales se multipliquen y no se multipliquen formal, sino materialmente o sea en el individuo, pues la misma unidad formal es singular e individual en cada individuo, aunque esto no le acaezca en virtud de la unidad formal, sino de la diferencia individual. Admitimos, pues, que toda unidad formal, tal como existe en la realidad, es individual y singular, y, sin embargo, se diferencia de la unidad individual según nuestra razón, puesto que la unidad formal por sí misma y por su propio concepto sólo afirma indivisión en los predicados esenciales; en cambio, la unidad individual afirma indivisión en la entidad misma. La unidad formal, por lo tanto, expresa en la realidad el fundamento de semejanza con otra cosa de la misma naturaleza; en cambio,

illam unitatem incommunicabilem et consequenter distinctam ab aliis, sed solum repugnat dissimilitudo, seu disconvenientia secundum eam rationem, id est, quod ea quae participant illam unitatem formalem, in ea non sint similes et inter se conveniant.

15. Ad quartum cum confirmatione eadem est responsio; probat enim naturam communem habere ex se unitatem formalem, secundum quam una natura specifica differt formaliter et specialiter ab alia, non tamen probat eam unitatem formalem esse in re ipsa communem, nisi secundum similitudinem vel convenientiam, ut declaratum est. Et eodem fere modo respondetur ad argumenta quibus ultimo loco probatur quod haec unitas formalis sit in re communis; ita enim est communis, sicut ipsa natura, cuius est unitas. Natura autem non est communis secundum rem, sed secundum rationem vel fundamentalem similitudinem, ut saepe tactum est et sequenti sectione ex professo dicetur. Eodem ergo modo est communis unitas formalis, quae in re dividitur in plures unitates formales, quarum quaelibet est in se indivisa formaliter, inter se vero, seu una ab altera, non sunt in re formaliter indivisae, nisi secundum similitudinem et convenientiam, ratione cuius non dicuntur simpliciter et proprie formaliter distinctae, ut dictum est, sed sunt unitates formales distinctae entitative seu individualiter. Haec enim duo non repugnant, scilicet, ipsasmet unitates formales multiplicari, et non multiplicari formaliter, sed materialiter, seu in individuo; ipsa enim unitas formalis in unoquoque individuo singularis est et individua, quamvis id non habeat ex vi unitatis formalis, sed ex differentia individuali. Fatemur igitur omnem unitatem formalem, prout est in re, esse individuam et singularem, differre tamen nihilominus secundum rationem ab unitate individuali, quia unitas formalis per se et ex proprio conceptu solum dicit indivisionem in praedicatis essentialibus; unitas vero individua dicit indivisionem in ipsa entitate. Unde unitas formalis dicit in re fundamentum similitudinis cum alia re eiusdem naturae;

la unidad individual expresa absoluta y simplemente el fundamento de distinción; por fin, la unidad formal manifiesta el fundamento de comunicabilidad, al menos según nuestra razón; empero la unidad individual expresa la más completa incomunicabilidad, no sólo atendiendo a la realidad, sino también a nuestra razón.

SECCION II

Si la unidad universal de una naturaleza, distinta de la formal, se encuentra en acto en las cosas con anterioridad a la operación de la mente

1. *Las cosas que se denominan universales existen verdaderamente en la realidad.*— Hay que comenzar por establecer que las naturalezas que llamamos universales y comunes son reales y existen verdaderamente en las cosas mismas; en efecto, no las fingimos con la mente, sino que más bien las aprehendemos y conocemos que existen en las cosas, y de dichas naturalezas así entendidas proponemos definiciones, elaboramos pruebas e inquirimos su ciencia. En este sentido Aristóteles, en el lib. I de la *Metafísica*, c. 6, y en el lib. IV, c. 5, censura a Heráclito y Cratilo por decir que en las cosas no había más que singulares. Y en el lib. VII de la *Metafísica*, texto 56, enseña que los universales no están separados de las cosas, y en los textos 37 y 53 afirma que las definiciones se proponen de cosas universales, y en el lib. I de los *Analíticos Segundos*, textos 5, 11, 33, 39, 43, dice que la ciencia trata de los universales que existen en los singulares y se abstraen de ellos; y esta misma es su opinión en el lib. I de la *Metafísica*, c. 1. Y con idéntico sentido dice en el lib. I *De interpret.*, c. 5, que hay unas cosas universales y otras singulares. Y en esto están de acuerdo todos los filósofos e intérpretes de Aristóteles con excepción de los nominalistas, quienes afirman que sólo son universales las palabras en su significación y que los conceptos son universales en su representación, y que éstos son el objeto próximo de las definiciones y ciencias, según puede verse en Occam, *In I*, dist. 2, q. 4, *Quodl.* V, q. 12 y 13; y Gabriel, *In I*, dist. 7, q. 7 y 8; a los cuales refuta ampliamente Fonseca, lib. V, c. 28, q. 2. Y con toda razón puede censurárseles respecto de algunos mo-

unitas autem individualis dicit absolute et simpliciter fundamentum distinctionis; ac denique unitas formalis dicit fundamentum communicabilitatis saltem secundum rationem; unitas autem individualis dicit omnimodam incommunicabilitatem, tam secundum rem quam secundum rationem.

SECTIO II

An unitas universalis naturae distincta a formali sit in rebus ante mentis operationem

1. *Res quae universales denominantur, vere in re existunt.*— Principio statuendum est naturas illas quas nos universales et communes denominamus, reales esse et in rebus ipsis vere existere; non enim eas mente fingimus, sed apprehendimus potius, easque in rebus esse intelligimus, et de illis sic conceptis definitiones tradimus, demonstrationes efficimus, et scientiam inquirimus. Sic Aristoteles, I Metaph., c. 6, et lib. IV, c. 5, reprehendit Heraclitum et Cratylum, quod dicerent in rebus nihil esse praeter singularia. Et VII Metaph., text. 56, tradit universalia non esse a rebus separata, et text. 37 et 53 ait definitiones dari de rebus universalibus, et I Poster., text. 5, 11, 33, 39, 43, dicit scientiam esse de universalibus, quae in singularibus existunt et ab illis abstrahuntur; et idem habet I Metaph., c. 1. Et eodem sensu, I de Interp., c. 5, dicit rerum alias esse universales, alias singulares. Et in hoc omnes philosophi et Aristotelis interpretes conveniunt, nominalibus exceptis, qui voces solum aiunt esse universales in significando, et conceptus universales in repraesentando, et circa hos proxime versari definitiones et scientias, ut videre licet in Occham, In I, dist. 2, q. 4, et Quodl. V, q. 12 et 13, et Gabr., In I, dist. 7, q. 7 et 8; quos late impugnat Fonseca, lib. V, c. 28, q. 2. Et merito reprehendendi sunt quoad aliquos loquendi

dos de expresión, porque en realidad acaso no se apartan de la opinión verdadera, ya que sus razones pretenden únicamente demostrar que la universalidad no se da en las cosas, sino que les conviene en cuanto están objetivamente en el entendimiento, o por denominación proveniente de alguna operación intelectual, lo cual es verdad, como diré luego. Por eso no hay necesidad de detenernos en repetir y refutar sus argumentos, puesto que no son obstáculo alguno para aceptar como verdadero que las naturalezas denominadas universales existen en las cosas singulares y que estos singulares tienen algo en que convienen entre sí y se asemejan, y algo en que difieren o se distinguen. Por eso niegan falsamente que se hagan demostraciones o definiciones de las cosas, ya que las ciencias no tratan de los nombres y de nuestros conceptos formales, sino que tratan directamente de las cosas o de los conceptos objetivos. Por consiguiente, aunque la denominación de universalidad se aplique a las cosas en función de los conceptos, sin embargo, las cosas a las que denominamos así son reales y existen en el mundo real.

2. *Los universales no están en la realidad separados de los singulares.*— Se da por supuesto, en segundo lugar, que estas cosas o naturalezas que apellidamos universales no están realmente separadas de las cosas singulares, porque, según se demostró antes, cualquier cosa que existe es necesariamente singular e individual; e implica una contradicción manifiesta que exista, por ejemplo, un hombre realmente separado de todos los hombres singulares y que sea universal respecto de todos ellos. Efectivamente, si está separado, no está intrínseca y esencialmente en ellos; mas si es universal, debe hallarse en ellos intrínseca y esencialmente, ya que esto es esencial a dicho universal; ni puede al mismo tiempo estar separado de ellos e intrínsecamente en ellos, porque ambos extremos considerados en la misma cosa resultan contradictorios. Además, o hombre en cuanto tal es una cosa realmente distinta de Pedro, Pablo, etc., o no es una cosa distinta: si se afirma lo segundo, tenemos lo pretendido, ya que el sentido en que se afirma que los universales no están separados es que no son cosas realmente distintas de los singulares, ni tienen entidad propia y unidad real distinta de ellos; en cambio, si se afirma lo primero, se desprende con evidencia que hombre en

modos, nam in re fortasse non dissident a vera sententia; nam eorum rationes huc solum tendunt, ut probent universalitatem non esse in rebus, sed convenire illis prout sunt obiective in intellectu, seu per denominationem ab aliquo opere intellectus, quod verum est, ut infra dicam. Et ideo in referendis et solvendis eorum argumentis non est quod immoremur; nam ea nihil omnino obstant quominus verum sit naturas, quae denominantur universales, in singularibus esse, ipsaque singularia habere inter se aliquid in quo conveniant vel similia sint, et aliquid in quo differant seu distinguantur. Unde falso negant demonstrationes aut definitiones dari de rebus, quia scientiae non sunt de nominibus et conceptibus formalibus nostris, sed directe de rebus seu conceptibus obiectivis. Quapropter, licet denominatio universalitatis rebus proveniat ex conceptibus, tamen res sic denominatae reales sunt et in rebus existunt.

2. *Universalia in re non sunt a singularibus separata.*— Secundo supponendum est, has res vel naturas, quas nos universales denominamus, non esse realiter separatas a rebus singularibus; quia, ut supra demonstratum est, omnis res, quae existit, necessario est singularis et individua; apertamque involvit repugnantiam quod existat homo, verbi gratia, ab omnibus singularibus hominibus realiter separatus, et sit universalis respectu omnium illorum. Nam, si est separatus, non est in illis intrinsece et essentialiter; si autem est universalis, esse debet in illis intrinsece et essentialiter, quia hoc est de ratione talis universalis; neque vero simul esse potest separatus ab illis, et intrinsece in illis; quia haec duo in re ipsa sumpta involvunt repugnantiam. Item, quia, vel homo ut sic est res distincta realiter a Petro, Paulo, etc., vel non est res distincta: si dicatur hoc secundum, hoc est quod intendimus; nam hoc sensu dicuntur universalia non esse separata, quia non sunt res realiter distinctae a singularibus, neque habent propriam entitatem et realem unitatem distinctam ab illis; si vero dicatur pri-

cuanto tal es una cosa distinta de Pedro y Pablo, pues resulta ininteligible una distinción real que no sea entre realidades definidas y determinadas; esa tal realidad, por lo tanto, sería un hombre distinto de los demás hombres; por consiguiente, tampoco podrá ser de esencia de ellos ni podría existir simultáneamente en todos. Además, en otro caso, habría que admitir con el mismo derecho el animal separado de todas las especies de animales, y el viviente separado de todos los géneros de vivientes, y así en los demás predicados quiditativos, cosas todas imposibles y completamente inútiles, porque no es preciso imaginar tales monstruos de ideas ni para la ciencia ni para la elaboración de definiciones.

3. *Qué sentido dió Platón a su afirmación de que hay universales separados.* Resulta tan claro y evidente de suyo, que a muchos les parece increíble que Platón haya defendido lo contrario con el matiz que le atribuye Aristóteles en los lib. I y VII de la *Metafísica* y en otros pasajes refutándole amplísimamente. Santo Tomás en el lib. IV, c. 4, del *De Regim. Princip.*, refiere que así pensaron Eustracio y Simplicio; y, en concreto, al tratar de las ideas de San Agustín en el lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 46; y en el lib. VII de *La Ciudad de Dios*, c. 28, declara que Platón habló de las ideas que están en la mente divina; esto mismo opinó Séneca en el lib. VIII, carta 66. Mas aún, lo mismo parece dar a entender Platón en el *Parménides* y en el *Timeo*. Consúltese Eugubio, lib. I *De Peren. Philosoph.*, c. 10. Siendo esto así, hay que afirmar, en consecuencia, que Platón no estableció las ideas movido por nuestro modo de concebir, definir o conocer las cosas universalmente, pues en orden a esto nada valen las ideas tal como están en la mente de Dios, puesto que nosotros ni las concebimos a ellas ni las definimos; y si por un imposible no existieran tales ideas, los universales podrían ser concebidos y definidos por nosotros de igual modo. Mas tales ideas se ponen para que sean los primeros ejemplares de estos seres inferiores, ejerciendo influencia en ellos como principio primero e inmutable en su género; de las ideas bajo tal respecto se trata por los teólogos en *In I*, dist. 36, con Santo Tomás, I, q. 15, y nosotros tocamos luego algunos puntos al estudiar las causas. Mas, sea lo que sea sobre la intención de Platón, esta consideración nada tiene que

mum, sequitur aperte hominem ut sic esse rem quamdam distinctam a Petro et Paulo, nam realis distinctio non potest intelligi, nisi inter res certas et determinatas; erit ergo illa res quidam homo distinctus a caeteris hominibus. Unde neque esse poterit de essentia illorum, neque poterit simul esse in omnibus illis. Item alioqui eadem ratione dandum esset animal separatum ab omnibus speciebus animalium, et vivens separatum ab omnibus generibus viventium, et sic de caeteris quidditativis praedicatis, quae omnia sunt impossibilia et inutilia prorsus, quia neque ad scientiam neque ad definitiones tradendas oportet huiusmodi idearum monstra confingere.

3. *Quo sensu Plato universalia asseruerit separata.*— Quod adeo manifestum ac per se notum est, ut multis incredibile videatur Platonem docuisse contrarium eo sensu, quo I et VII Metaph., et aliis locis Aristoteles illi attribuit, et latissime impugnat. Ita sensisse Eustratium et Simplicium refert D. Thomas, lib. IV de Regim. Princip., c. 4; et in particulari agens de ideis Augustin., lib. LXXXIII Quaest., q. 46; lib. VII de Civit., c. 28, declarat Platonem fuisse locutum de ideis quae sunt in mente divina; quod etiam sentit Seneca, lib. VIII, epist. 66. Immo ab ipso Platone, in Parmenide et Timaeo, id significari videtur. Legatur Eugub., lib. I de Peren. Philosoph., c. 10. Quod si ita est, consequenter dicendum est Platonem non posuisse ideas propter modum nostrum concipiendi, definiendi, aut sciendi res in universali; ad hoc enim nihil conferunt ideae, prout sunt in mente Dei; quia nec nos illas concipimus, aut definimus; et si per impossibile non essent tales ideae, possent eodem modo universalia a nobis concipi ac definiri. Sed ponuntur huiusmodi ideae, ut sint prima exemplaria horum inferiorum, et in ea influant tamquam primum et immutabile principium in suo genere; de quibus ideis sub hac consideratione tractatur a theologis, In I, dist, 36, cum D. Thoma, I, q. 15, et inferius tractando de causis aliquid attingemus. Sed, quidquid sit de mente Platonis, haec consideratio nihil ad praesens institutum refert, quia non

ver con el presente problema, porque no tratamos de lo que llaman universal "causativo", o a modo de eficiente o de ejemplar, sino del universal "entitativo", o "predicativo".

Sentido de la cuestión y diversas opiniones

4. Supuestas, pues, estas cosas, falta cuestionarse si la naturaleza que se llama universal, aunque esté en las cosas singulares, tiene, no obstante, de suyo unidad suficiente por la que se la denomine universal, de suerte que no sólo la naturaleza universal, sino también su universalidad exista en las cosas. Las opiniones discutidas en este problema son tres. La primera, que la naturaleza de tal manera tiene esencialmente y por sí cierta universalidad, que la conserva incluso como realmente existente en los mismos individuos y es universal en acto; es la opinión que defiende ampliamente Juan Monlorio, en una disputación especial sobre este tema, c. 5 y 6, y se le atribuye comúnmente a Escoto, *In II*, dist. 3, q. 1 y en VII *Metaph.*, q. 18, lugar donde la defiende Antonio Andrés, q. 16, por más que Escoto en la disputación antes citada se expresa más bien como si negase en absoluto que exista el universal en acto en las cosas; y parece sólo admitir el universal aptitudinal o en potencia, cosa que conceden Aristóteles y todos los demás. Por eso al exponer la sentencia de Escoto existen diferencias entre sus discípulos, como explica extensamente Fonseca, a quien citamos luego, y en ese pasaje también él mismo, como todos los demás, se esfuerza en traerlo a su sentencia. Mas para evitar equívocos es necesario explicar estos términos: *universal en acto* y *universal en potencia.*

5. Así, pues, si por "universal en acto" se entiende la naturaleza abstraída de toda individuación, concebida a modo de un ser indiviso y común a muchos y que posee aptitud inmediata para ser predicada de ellos, entonces es de por sí evidente que el "universal en acto" en cuanto tal no existe en las cosas; y en este sentido explicó antes Escoto tal universalidad, y en el mismo habla Aristóteles cuando contra Platón niega que se dé el universal en las cosas, es decir, que subsista universalmente y separado de toda contracción singular e individual.

agimus de universali quod vocant in causando, sive per modum efficientis, sive per modum exemplaris, sed de universali in essendo seu praedicando.

Sensus quaestionis et variae opiniones

4. His ergo suppositis, quaestio superest an natura quae universalis denominatur, quamvis sit in rebus singularibus, nihilominus ex se habeat sufficientem unitatem ob quam universalis denominetur, ita ut non solum natura universalis, sed etiam universalitas eius in rebus sit. Tres in hac re versantur opiniones. Prima est naturam ita habere ex se et per se aliquam universalitatem ut etiam realiter existens in ipsis individuis eam retineat actuque universalis sit, quam opinionem defendit late Ioan. Monlorius, speciali disputatione de hac re, c. 5 et 6, et communiter tribuitur Scoto, In II, dist. 3, q. 1, et VII Metaph., q. 18, ubi Anton. Andreas, q. 16, illam defendit. Quamvis Scot., in praedicta distinctione, potius ita loquatur ut simpliciter neget universale in actu esse in rebus, solumque videtur admittere universale aptitudine seu potentia, quod Aristoteles et omnes concedunt. Quapropter in exponenda Scoti sententia varii sunt discipuli, ut Fonseca infra citandus late tractat, ubi etiam ipse, sicut et alii, eum conatur in suam sententiam adducere. Sed, ne in aequivoco laboremus, oportet hos terminos, *universale in actu* et *universale in potentia,* declarare.

5. Itaque si per universale in actu intelligatur natura ab omni individuatione abstracta, quae concipitur per modum unius entis indivisi et communis multis et habentis proximam aptitudinem ut de illis praedicetur, sic per se notum est universale in actu ut sic non esse in rebus; et hoc modo explicuit hanc universalitatem Scotus supra, et eodem modo loquitur Aristoteles, cum negat contra Platonem dari universale in rebus, scilicet universaliter subsistens, et ab omni singulari et individua contractione se-

Por lo tanto, este universal sólo se realiza mediante el entendimiento, según explicamos en la sección siguiente. Si, a su vez, se llama "universal en potencia" a todo lo que no tiene universalidad actual explicada al modo dicho, pero ofrece fundamento al entendimiento para que la pueda concebir o idear, también entonces es cierto que se da en las cosas la universalidad en potencia, por darse en ellas algún fundamento de la abstracción o concepción universal realizada por el entendimiento. Pero, ¿qué clase de fundamento es éste? Aquí, en efecto, está el punto de la controversia. La opinión citada afirma que este fundamento consiste en cierta universalidad, que conviene esencial y realmente a la naturaleza, en cuanto tiene prioridad de naturaleza sobre los inferiores que la contraen. Porque, aunque en realidad no esté separada de ellos, no obstante les es común a todos según la misma razón y unidad formal. Y así esta universalidad, aunque respecto de la anterior se llame aptitudinal o fundamental, es, sin embargo, respecto de la singularidad o individuación de la naturaleza, universalidad verdadera, real y actual, que sólo se diferencia de la unidad formal en esto: en que además de la negación de división en sí misma, expresa indiferencia y comunidad a muchos.

6. Así, pues, la opinión expuesta se prueba, en primer lugar, porque, por ejemplo, la naturaleza humana tiene de suyo unidad formal, como se dijo; igualmente le conviene por sí misma el ser comunicable a muchos; luego por sí misma, y antes de toda operación intelectual, es una en muchos y predicable de muchos, que es en lo que consiste la naturaleza de un universal, según testimonio de Aristóteles, lib. I de los *Analíticos Segundos*, texto 25; por consiguiente, de suyo y en las cosas mismas la naturaleza posee cierta universalidad, la cual es su propiedad real, no sólo de razón. La menor, que lleva el peso del argumento, se prueba primeramente porque la naturaleza humana no es de suyo incomunicable, ya que de lo contrario no podría multiplicarse numéricamente; luego de suyo es comunicable, ya que respecto de una misma naturaleza no puede admitirse medio entre comunicable e incomunicable por oponerse contradictoriamente. Segundo, porque la naturaleza no se constituye por sí misma en ésta concreta e individual, como se probó en la sección precedente, sino que necesita que se le

paratum. Datur ergo hoc universale solum per intellectum, ut sectione sequenti declarabimus. Rursus, si universale in potentia dicatur quidquid non habet actualem universalitatem dicto modo explicatam, praebet autem intellectui fundamentum ut illam possit concipere aut fingere, sic etiam certum est dari in rebus universalitatem in potentia, quia datur in eis aliquod fundamentum abstractionis seu conceptionis universalis quam intellectus facit. Sed quale est hoc fundamentum? In hoc est enim punctus controversiae. Opinio igitur citata affirmat fundamentum hoc esse universalitatem quamdam, quae ex se et realiter convenit naturae, ut est prior natura suis inferioribus contrahentibus ipsam. Nam, licet in re non sit separata ab eis, tamen revera est communis omnibus illis secundum eamdem rationem et unitatem formalem. Et ita haec universalitas, licet respectu prioris dicatur aptitudinalis seu fundamentalis, tamen, respectu singularitatis seu individuationis naturae, est vera, realis et actualis universalitas, quae ab unitate formali solum in hoc differt, quod ultra negationem divisionis in se dicit indifferentiam et communitatem ad multa.

6. Sic igitur declarata opinio probatur primo, quia natura, verbi gratia, humana, de se habet unitatem formalem, ut dictum est; habet etiam de se quod sit communicabilis multis; ergo de se, et ante omnem intellectum est una in multis et de multis, in quo ratio universalis consistit, teste Aristoteles, I Post., text. 25; habet ergo natura ex se et in rebus ipsis aliquam universalitatem, quae sit realis proprietas eius, et non tantum rationis. Minor, in qua est vis argumenti, probatur primo, quia natura humana de se non est incommunicabilis, alioqui secundum numerum multiplicari non posset; est ergo de se communicabilis; quia inter communicabile et incommunicabile non est dare medium respectu eiusdem naturae, nam sunt opposita contradictorie. Secundo, quia natura non est de se haec et individua, ut praecedenti disputatione probatum est;

añada algo para individuarse; por consiguiente, de suyo es apta para ser contraída por principios individuantes; más aún, al no ser apta para subsistir en abstracto y universalmente, exige y requiere tal determinación para poder subsistir; es, por lo tanto, apta de suyo para ella; luego es también de suyo comunicable a muchos individuos. Esta última consecuencia se prueba porque tal naturaleza no es contraíble adecuadamente por una sola diferencia individual, mejor aún, esto está en contradicción con ella; luego esta repugnancia que tiene dicha naturaleza a poder contraerse adecuadamente en un solo individuo se funda en la aptitud natural que posee de poder existir en muchos; luego esta aptitud le conviene real y esencialmente. Esto mismo se prueba, en tercer lugar, por los atributos que convienen a las naturalezas universales en cuanto universales; se afirma, en efecto, que son los objetos propios de las ciencias, inmutables y eternos, ingenerables e incorruptibles; se afirma también que son realidades inmediatas significadas por las palabras o conceptos comunes, a las que esencial y primariamente les son aplicables los predicados quiditativos, y que son propiedades intrínsecas. Mas todas estas cosas no son ficción del entendimiento, ni consisten en una denominación extrínseca derivada de algún acto de la mente; luego la naturaleza posee en las cosas mismas cierta universalidad, que es la razón y fundamento de todos estos atributos. Se confirma, porque, de lo contrario, difícilmente podemos evitar caer en la opinión de los nominalistas, quienes niegan que existan en las cosas naturalezas universales, sino que sólo existen singulares, ya que, si la naturaleza no tiene en la realidad universalidad alguna, ni se distingue realmente de los individuos, como antes se demostró, no se ve qué es lo que puede corresponder inmediatamente en las cosas a los términos comunes o a sus conceptos, fuera de los mismos singulares, que es lo que enseñan los nominalitas, y, consecuentemente, no podrá haber una ciencia de las cosas comunes, sino sólo de los términos, según ellos mismos pretenden.

7. La segunda sentencia es que la naturaleza existente en los individuos no es universal en acto, pero que, sin embargo, no debe al solo entendimiento el ser actualmente universal, sino que de suyo y antes de la operación de la

sed indiget aliquo adiuncto quo individuetur; ergo de se apta est ut per principia individuantia contrahatur; immo, cum non sit apta ad subsistendum abstracte et universaliter, postulat et requirit hanc determinationem, ut possit subsistere; est ergo ex se apta ad illam; ergo est etiam ex se communicabilis multis individuis. Probatur haec ultima consequentia, quia talis natura non est adaequate contrahibilis per unam solam individualem differentiam, immo hoc illi repugnat; ergo haec repugnantia quam habet talis natura ut in uno solo individuo adaequate contrahi possit, fundatur in naturali aptitudine quam habet ut in multis esse possit; haec ergo aptitudo convenit illi realiter et secundum se. Tertio idem probatur ex attributis naturarum universalium ut universales sunt; dicuntur enim esse propria obiecta scientiarum, immutabilia et perpetua, ingenerabilia et incorruptibilia; dicuntur etiam esse res immediatae significatae per voces seu conceptus communes, quibus per se primo conveniunt essentialia praedicata et intrinsecae proprietates; sed haec omnia non sunt per intellectum conficta, neque consistunt in denominatione aliqua extrinseca proveniente ab aliquo actu intellectus; ergo natura in rebus ipsis habet aliquam universalitem, quae sit horum omnium ratio ac fundamentum. Et confirmatur, quia alias vix possumus vitare quin incidamus in opinionem nominalium, qui negant in rebus esse naturas universales, sed solum res singulares, quia, si natura in re nullam habet universalitatem, nec distinguitur ex natura rei ab individuis, ut supra ostensum est, non apparet quid possit in rebus immediate correspondere terminis communibus aut conceptibus eorum, praeter ipsa singularia, quod nominales docent, et consequenter non poterit esse scientia de rebus communibus, sed solum de vocibus, ut iidem contendunt.

7. Secunda sententia est, naturam existentem in individuis non esse actu universalem, nihilominus tamen non habere a solo intellectu quod actu universalis sit, sed ex

mente y con anterioridad a cualquier contracción a los individuos e incluso a toda existencia tanto en el entendimiento como en la realidad misma, es actualmente universal. Esta opinión la expone y defiende ampliamente Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 28, a través de las cinco primeras cuestiones. Sus fundamentos los veremos luego al comprobar la sentencia verdadera; efectivamente, esta opinión ocupa una posición intermedia entre las otras dos, y por eso toma de ellas argumentos, en parte para refutarlas, en parte para su propia defensa y recomendación.

8. La tercera opinión es que las naturalezas se convierten en universales en acto únicamente por obra del entendimiento, antecediéndole cierto fundamento por parte de las cosas mismas, razón por la que se afirma que existen en la realidad universales en potencia. Esta es la opinión común de los filósofos antiguos y modernos, acorde con Aristóteles reiteradamente en estos libros de *Metafísica*, principalmente en el VII; y con el Comentador en el I *De Anima*, com. 8, que dice *que el entendimiento es quien causa los universales en las cosas;* y con Avicena, quien, en este sentido, afirmó al comienzo del lib. V de su *Metafísica*: *la equinidad por su propia naturaleza es sólo equinidad, no una o muchas*; de igual manera se expresa Santo Tomás en el opúsculo *De ente et essentia*, c. 4, donde dice *que la naturaleza por su propia esencia ni es universal ni singular*, y en otros pasajes afirma del mismo modo *que la intención de universalidad se debe al entendimiento*, por ejemplo, I, q. 85, a. 1, y en I-II, q. 29, a. 6, y en el lib. VII *Metaph.*, lec. 13; y en esta misma opinión convienen todos sus discípulos: Cayetano en el pasaje citado del *In De ente et essentia*; Soncinas y Iavello citados en la sección precedente; Soto en la *Logica*, q. 2, sobre los universales, y otros.

Solución del problema

9. Esta última opinión es, sin duda, la verdadera. Mas para explicarla y confirmarla, hay que aclarar dos puntos que hemos propuesto en el título de la cuestión. El primero, cómo se distingue la unidad necesaria para la universalidad de una naturaleza de la unidad formal. El segundo, cómo conviene a la naturaleza dotada de tal unidad la aptitud para existir en muchos. De ellas se deducirá el

se et ante operationem intellectus, et ante omnem contractionem ad individua, atque adeo ante omnem existentiam tam in intellectu quam in re ipsa, esse actu universalem. Hanc opinionem late tractat et defendit Fonseca, lib. V Metaph., c. 28, per quinque primas quaestiones. Cuius fundamenta videbimus postea, dum veram sententiam confirmabimus; est enim haec opinio media inter duas alias, et ideo ab eisdem sumit argumenta partim ad eas confutandas, partim ad ipsam tuendam et suadendam.

8. Tertia opinio est naturas fieri actu universales solum opere intellectus, praecedenti fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur esse a parte rei potentiae universales. Haec sententia communis est antiquorum et recentium philosophorum, cum Aristotele saepissime in his lib. Metaph., praesertim in VII; et Comm., I de Anima, com. 8, dicente *intellectum esse qui facit universalia in rebus;* et Avicen., qui hoc sensu dixit, lib. V suae Metaph., in principio: *Equinitas secundum se tantum est equinitas, non una, vel plures;* et eodem modo loquitur D. Thomas, opusc. de Ente et essentia, c. 4, ubi ait *naturam secundum se neque universalem neque singularem esse*, et aliis locis in eodem sensu ait *intentionem universalitatis esse ab intellectu*, ut I, q. 85, a. 1, et I-II, q. 29, a. 6, et VII Metaph., lect. 13, et in eadem sententia conveniunt omnes eius discipuli, Caiet., loco citato de Ente et essentia; Sonc. et Iavell., citati sect. praeced.; Soto in Logica, q. 2 de Universalibus, et alii.

Quaestionis resolutio

9. Haec postrema sententia est sine dubio vera. Ut autem eam explicemus et confirmemus, duo quae in titulo quaestionis proposuimus, declaranda sunt. Primum, quomodo differat unitas, quae ad universalitatem naturae necessaria est, ab unitate formali. Secundum, quomodo naturae sic uni conveniat aptitudo essendi in multis. Ex

tercero, a saber, cómo no puede darse en las cosas mismas la universalidad de la naturaleza. Doy por supuesto, cosa que Aristóteles enseñó muchas veces, que la razón de universalidad en cuanto tal consiste en dos cosas: en la unidad y en la comunicabilidad. Estas son, en efecto, las dos notas contenidas en aquella definición en que se dice que lo universal es *uno en muchos y* (predicable) *de muchos o fuera de muchos*, definición que se tomó de varios lugares de Aristóteles: I *Perih.*, c. 5; lib. I de los *Analíticos Segundos*, c. 18; VII *Metaph.*, c. 13. Porque, si la naturaleza no es en cierto modo una, no será algo universal, sino que será una multitud o agregado de cosas; y si no es apta para existir en muchos, no será universal, sino singular; por lo tanto, es necesario que se dé en muchos de modo opuesto a la singularidad o individualización, es decir, que se dé en muchos inferiores que pueden multiplicarse y contarse bajo tal razón común. Hay que explicar, pues, estas dos cosas, unidad y comunidad, para que quede fuera de duda que la razón constitutiva de lo universal propio no se encuentra en las cosas, prescindiendo del entendimiento.

10. Afirmo, en primer lugar, que no basta de suyo la sola unidad formal para la unidad que requiere una naturaleza universal en cuanto es universal y tal se denomina, sino que se requiere una unidad mayor. Se prueba primeramente, porque la unidad de una cosa universal, en cuanto universal, ha de ser tal que le sea propia y no pueda convenirle a una cosa singular en cuanto singular; mas la unidad formal no es de este tipo; luego en cuanto tal no basta para la unidad de una naturaleza universal en cuanto universal. La mayor consta por el consentimiento común de todos y por la oposición vigente entre singular y universal en cuanto tal; en efecto, por oponerse como comunicable e incomunicable, la unidad que sea indiferente para cualquiera de estos extremos no puede ser suficiente para una razón universal, como se echará de ver mejor en la sección siguiente; la menor, a su vez, resulta clara por lo dicho antes sobre la unidad formal; efectivamente, se demostró que era de suyo indiferente para una naturaleza, ya concebida universalmente, ya contraída en los individuos. Se prueba, en segundo lugar, porque la unidad formal se multiplica en los individuos al mismo tiempo que la

quibus tandem constabit tertium, scilicet, quomodo universalitas naturae non possit in rebus ipsis inveniri. Suppono autem, quod Aristoteles saepe docuit, rationem universalitatis ut sic duobus consistere, scilicet in unitate et communicabilitate. Haec enim duo continentur in illa definitione qua universale dicitur *unum in multis et de multis*, seu *praeter multa*, quae sumpta est ex variis locis Aristot., I Periherm., c. 5; I Post., c. 18; VII Metaph., c. 13. Nam si natura non sit una aliquo modo, non erit quippiam universale, sed erit rerum multitudo seu aggregatio; si autem non sit apta esse in pluribus, non erit universalis, sed singularis, et ideo necesse est ut sit in multis modo opposito singularitati seu individuationi, id est, quod sit in multis inferioribus, quae sub ea communi ratione multiplicari et numerari possint. Haec ergo duo, scilicet unitas et communitas, explicanda sunt, ut constet rationem constituentem proprium universale non reperiri in rebus, secluso intellectu.

10. Dico primo: unitas formalis per se sola non sufficit ad unitatem quam requirit natura universalis, ut univerlis est ac denominatur, sed requiritur maior aliqua unitas. Probatur primo, quia unitas rei universalis ut universalis est, talis esse debet ut sit illi propria, et rei singulari, ut singularis est, convenire non possit; sed unitas formalis non est huiusmodi; ergo illa ut sic non sufficit ad unitatem naturae universalis ut sic. Maior ex communi omnium consensu constat, et ex oppositione quae est inter singulare et universale ut talia sunt; cum enim opponantur ut communicabile et incommunicabile, unitas illa quae ad utrumque horum indifferens est, non potest esse sufficiens ad rationem universalis, ut magis ex sequenti ratione constabit. Minor autem constat ex supra dictis de unitate formali; ostensum est enim eam de se esse indifferentem ad naturam, vel universe conceptam, vel in individuis contractam. Secundo probatur, quia unitas formalis multiplicatur in individuis cum ipsa natura; sed unitas,

naturaleza; mas la unidad propia de una naturaleza universal en cuanto universal no puede multiplicarse en los inferiores, porque más bien son éstos los que forman un uno bajo dicha razón, como decía Porfirio: *por participación de la especie muchos hombres son un hombre;* luego la naturaleza universal en cuanto tal, además de la unidad formal, tiene un modo distinto de unidad; la mayor se probó antes, pues hemos probado que cada naturaleza individual es en sí misma formalmente una con unidad formal propia e intrínseca distinta de la que hay en otras naturalezas semejantes, puesto que cada una es formalmente indivisa en sí misma por aquello que es en sí. Desde aquí resulta fácil probar la proposición menor, porque si la unidad de una naturaleza universal en cuanto es universal se multiplicase en los inferiores, se multiplicaría la unidad específica en los individuos o la genérica en las especies, lo cual es imposible, porque, de lo contrario, muchos hombres serían muchas especies y cada uno de ellos tendría en sí la unidad de la universalidad y, en consecuencia, cada uno sería en sí universalmente uno, como es formalmente uno, lo cual es falso en absoluto. Por eso argumento, en tercer lugar, por el hecho de que la unidad formal sólo expresa la indivisión formal o esencial de la cosa que se denomina una en tal sentido; por eso, el que la cosa sea singular o universal no tiene nada que ver con semejante unidad; en cambio, la unidad universal expresa intrínsecamente indivisión de muchos en aquella realidad o razón que se denomina una universalmente, de suerte que ninguno de los inferiores contenidos bajo tal razón, considerado en sí mismo, posee toda la unidad universal, sino que todas las cosas forman un uno bajo tal razón, del mismo modo que todas las especies de animal constituyen un uno en la razón de animal, sin que ninguna especie en sí considerada tenga en sí misma la unidad universal de animal, la cual es cuasi potencial, aunque tenga en sí su unidad formal. Así, pues, aunque la unidad formal sea requisito previo para la unidad del universal y sea su fundamento, no es, sin embargo, suficiente de por sí, sino que la unidad universal añade algo sobre ella.

11. Objeción: ¿cuál es, pues, o de qué clase es esta unidad de la naturaleza universal en cuanto tal? Pues toda unidad, según se indicó antes, tiene que

quae est propria naturae universalis ut universalis est, non potest multiplicari in inferioribus, nam potius illa sunt unum sub ea ratione, quomodo dixit Porphyrius, *participatione speciei plures homines esse unum hominem;* ergo alium modum unitatis habet natura universalis ut sic, praeter unitatem formalem. Maior supra probata est. Ostendimus enim unamquamque naturam individuam esse in se formaliter unam propria et intrinseca unitate formali distincta ab ea quae est in alia simili natura, quia unaquaeque per id quod in se est, est in se formaliter indivisa. Et hinc facile probatur minor propositio, quia si unitas naturae universalis, ut universalis est, multiplicaretur in inferioribus, multiplicaretur unitas specifica in individuis, vel generica in speciebus, quod est impossibile, alioqui et plures homines essent plures species, et unusquisque eorum haberet in se unitatem universalitatis, et consequenter unusquisque esset unus universaliter, sicut est unus formaliter, quod est plane falsum. Unde argumentor tertio, quia unitas formalis solum dicit formalem seu essentialem indivisionem illius rei quae sic una denominatur: unde ad hanc unitatem impertinens est quod illa res sit singularis vel communis; at vero unitas universalis dicit intrinsece indivisionem plurium in ea re vel ratione quae una universaliter denominatur, ita ut nullum eorum inferiorum quae sub tali ratione continentur, per se sumptum habeat totam illam universalem unitatem, sed omnia sub illa ratione unum sint; quomodo omnes species animalis sunt unum in ratione animalis; nulla autem species per se sumpta habet in se universalem unitatem animalis, quae est quasi potentialis, licet in se habeat formalem unitatem eius. Quamquam ergo unitas formalis praerequiratur ad unitatem universalis, et sit fundamentum eius, non tamen est per se sufficiens, sed aliquid ultra illam addit unitas universalis.

11. Dices, quae ergo aut qualis esse potest haec unitas naturae universalis ut sic? Omnis enim unitas, ut supra insinuatum

ser formal o numérica, puesto que toda división es formal o material; mas la unidad universal no puede ser unidad numérica, porque ésta es propia de las cosas singulares; ahora bien, si tampoco es formal ¿cuál puede ser? La respuesta es que se trata de una unidad distinta de éstas, que tiene su nombre propio y su razón propia. En efecto, esta unidad se llama universal y su razón consiste en la indivisión de una naturaleza en muchas naturalezas semejantes bajo el mismo nombre y razón, junto con la aptitud para dividirse en ellas. Por lo tanto, esta clase de unidad abarca ambas cosas, la indivisión y la aptitud para la división en muchas cosas del mismo nombre y razón, es decir, tales que cada una encierre y contenga en sí el todo dividido en cuanto a su actualidad. Por eso semejante indivisión está muy cerca de la privación propia, porque expresa negación de división en una naturaleza apta para tal división. Y en esto se diferencia esta unidad de la unidad individual, la cual no sólo expresa indivisión, sino también incapacidad de división en muchos que sean tales cual es aquello mismo que se divide. Y se diferencia de la unidad formal, porque aunque esta unidad no esté en contradicción con dicha aptitud o comunicabilidad a muchos, sin embargo no la exige. Por eso en Dios es comprensible la unidad formal juntamente con incomunicabilidad a varias naturalezas. Así, pues, cuando decimos que toda unidad o es formal o es numérica, esto es verdad de las unidades que convienen a las cosas mismas según su naturaleza o en la realidad misma; pero además de éstas puede haber otra unidad que se logre por medio del entendimiento; y de esta clase, como demostraremos, es la unidad universal.

12. Por eso se añade aún que esta unidad puede ser considerada como numérica, con tal que no sea absolutamente real, sino de razón u objetiva. La explicación está en que la especie humana en su concepto de especie es una hasta tal punto, que puede constituir con otras un número tres, cuatro, etc., de especies contenidas bajo "animal"; y toda unidad que puede entrar en la composición de un número, puede bajo tal razón llamarse numérica. Por lo cual, aunque hombre y caballo se diferencien en absoluto esencialmente y por la especie, sin embargo, en la razón de universales o de especies se diferencian por el número.

est, aut formalis aut numeralis esse debet; quia omnis divisio aut formalis est aut materialis; sed unitas universalis non potest esse unitas numeralis, quia haec est propria rerum singularium; si ergo neque formalis est, quaenam esse potest? Respondetur esse quamdam unitatem ab his distinctam, habentem proprium nomen propriamque rationem. Dicitur enim haec unitas universalis, eiusque ratio consistit in indivisione alicuius naturae in plures naturas similes sub eodem nomine et ratione cum aptitudine ut in eas dividatur. Itaque huiusmodi unitas utrumque includit, scilicet indivisionem, et aptitudinem ad divisionem in plura eiusdem nominis et rationis, seu quae talia sint ut unumquodque totum divisum quoad eius actualitatem in se claudat et contineat. Unde haec indivisio proxime accedit ad propriam privationem, quia dicit negationem divisionis in natura apta ad talem divisionem. In quo differt haec unitas ab unitate individuali, quae non solum dicit indivisionem, sed etiam inaptitudinem ad divisionem in plura, quae talia sint quale est ipsum divisum. Ab unitate formali differt, quia haec unitas quamvis non repugnet cum illa aptitudine, seu communicabilitate ad plura, non tamen illam requirit. Unde in Deo potest intelligi unitas formalis cum incommunicabilitate ad plures naturas. Cum ergo dicitur quod omnis unitas aut est formalis aut numerica, id verum est de unitatibus quae rebus ipsis secundum se, seu in re ipsa conveniunt; praeter has vero potest esse alia unitas, quae per intellectum perficitur; et huiusmodi est unitas universalis, ut ostendemus.

12. Unde ulterius additur hanc unitatem posse ad numeralem revocari, quae tamen non simpliciter realis sit, sed rationis seu obiectiva. Declaratur, nam species humana in ratione speciei ita est una ut cum aliis componat numerum ternarium, vel quaternarium, etc., specierum sub animali contentarum; omnis autem unitas, quae potest numerum conficere, sub ea ratione numerica dici potest. Propter quod, licet homo et equus absolute differant essentialiter et specie, tamen in ratione

Además, el concepto formal de hombre en cuanto tal es numéricamente uno; luego su objeto en la razón de objeto puede también llamarse uno en número y de esta suerte hombre, en cuanto se ofrece en dicho concepto, se dice que tiene unidad numeral objetiva o en razón de objeto, la cual es también unidad de razón o por denominación extrínseca derivada del concepto de la mente; por consiguiente esta unidad es necesaria para la razón de universal, y bajo dicha razón puede considerarse como numérica. Lo cual puede explicarse también de la siguiente manera: si se nos ocurriese pensar de acuerdo con la opinión de Platón, tal como la explica Aristóteles, que los universales son cosas separadas de los singulares, habría que suponer necesariamente que hombre, en cuanto tal, subsistente en sí mismo, es, sin duda, una cosa en sí misma numerable trascendentalmente con otras, y de esta suerte es también numéricamente una, aunque se la imaginase como existente al mismo tiempo en muchos individuos distintos en número, cosa por otra parte contradictoria, según se dijo, por más que esto no interese de momento, ya que sólo pretendemos valernos de ello para explicar que el universal, en el mismo grado que existe o es concebido, debe entendérsele como indiviso en sí y numerable, bien según la realidad, si se lo finge separado en la realidad misma, bien según la razón y el concepto, si es sólo obra de la abstracción de la mente.

13. *La unidad universal no existe antes de la operación de la mente.*— Por esto afirmo, en segundo lugar, que la unidad de la naturaleza universal en cuanto es universal no es real ni se da en las cosas tal como existen en la realidad misma y anteceden a toda operación del entendimiento. Esta conclusión se deduce con claridad de la anterior, puesto que en las cosas no resulta comprensible unidad alguna fuera de la formal y numérica, y ninguna de éstas basta para la razón de universal en cuanto tal. Se podrá objetar acaso que en las cosas no se encuentra sólo aquella unidad formal en virtud de la cual cada naturaleza humana, por ejemplo, se dice que es formalmente una en sí misma, sino que se encuentra también la unidad en virtud de la cual de todas las naturalezas humanas se dice que tienen la misma razón formal y —consecuentemente— la unidad formal, por razón de la que participan de la misma definición, y se dice de todos los hombres que son en realidad de la misma naturaleza. Mas surge una dificultad, porque

universalium seu specierum differunt numero. Item formalis conceptus hominis ut sic, est unus numero: unde obiectum eius in ratione obiecti unum etiam numero dici potest, et ita homo, quatenus obiicitur illi conceptui, dicitur habere unitatem numeralem obiectivam seu in ratione obiecti, quae etiam est unitas rationis, seu per denominationem extrinsecam a conceptu mentis; haec ergo unitas ad rationem universalis necessaria est, et sub ea ratione potest ad numeralem revocari. Quod in hunc modum potest etiam explicari, nam, si fingeremus iuxta Platonis sententiam, ut ab Aristotele explicatur, universalia esse res separatas a singularibus, necessario intelligendum esset, hominem ut sic, in se subsistentem, esse rem quamdam in se quidem transcendentaliter numerabilem cum aliis, atque ita unam numero, quamvis simul fingeretur existens in pluribus numero distinctis, quod aliunde repugnantiam involvit, ut dictum est, quod ad praesens non refert; nam hinc solum intendimus declarare universale, eo modo quo est vel apprehenditur, debere intelligi ut in se indivisum et numerabile vel secundum rem, si fingatur in re ipsa separatum, vel secundum rationem et conceptum, si solum mente abstrahatur.

13. *Unitas universalis non est ante operationem mentis.*— Ex his dico secundo, unitas naturae universalis ut universalis est, non est realis, neque est in rebus prout in re ipsa existunt antecedantque omnem operationem intellectus. Haec conclusio sequitur aperte ex praecedenti; quia in rebus nulla unitas intelligi potest praeter formalem et numeralem; neutra autem harum sufficit ad rationem universalis ut sic. Dicetur fortasse in rebus non solum reperiri eam unitatem formalem qua unaquaeque natura humana, verbi gratia, dicitur in se formaliter una, sed etiam reperiri unitatem qua omnes humanae naturae dicuntur habere eamdem rationem formalem, et consequenter formalem unitatem, ratione cuius eamdem definitionem participant, et omnes homines a parte rei dicuntur esse eiusdem naturae. Sed

ésta no es verdadera unidad, sino mera semejanza; en efecto, en la realidad no hay nada verdaderamente uno y realmente indiviso en ésta y aquella naturaleza humana, sino que en ésta hay sólo algo a lo que a su vez responde algo semejante en la otra naturaleza; esto, empero, no es unidad real, sino semejanza. Por eso de una multitud de cosas en la realidad sólo puede afirmarse que son de la misma naturaleza en el sentido de que son semejantes, pues esta identidad que afirmamos darse entre cosas distintas no puede ser en la realidad más que una semejanza, en virtud de la cual se dice que participan también o que tienen la misma definición, fundamentalmente en virtud de dicha semejanza y formalmente mediante la razón, ya que la definición es obra de la razón.

14. *La relación real de semejanza no es suficiente ni necesaria para la razón de universal.*— Mas esta semejanza ni es necesaria en absoluto para la razón de universal, ni es suficiente. Quiero decir que no es necesaria atendiendo a la existencia y relación actual, porque no es de razón de lo universal existir actualmente en muchos, puesto que de ser verdaderas las ideas de Platón, serían de suyo universales, aunque no existiera ningún otro individuo en acto, y de hecho las naturalezas del cielo y de Gabriel son universales, bien sea que existan en la realidad muchos individuos suyos que posean la semejanza arriba dicha, bien no. En cambio, si dicha semejanza se entendiese en potencia, en este sentido es necesaria para la universalidad de la naturaleza, porque en otro caso sería ininteligible una naturaleza como común, según explicaremos en seguida con más detención. El que dicha semejanza sea insuficiente para la razón de universal, se prueba, porque en virtud de esa semejanza, tomada precisivamente, bien en acto, bien en potencia, no se forma el concepto de algo como uno común a muchos, sino que se conciben muchas cosas como semejantes entre sí; y el universal en cuanto tal, debe ser concebido como algo uno. Además, porque el universal en cuanto universal es concebido como actualmente indiviso en cuanto tal y como aptitudinalmente divisible y comunicable; en cambio, las cosas, en cuanto semejantes por naturaleza en la realidad, mejor se diría que están actualmente divididas y que son aptitudinal o fundamentalmente unibles —por así decirlo— en una naturaleza concebida universalmente.

contra, nam haec revera non est unitas, sed similitudo tantum; nihil enim vere unum et in re indivisum est a parte rei in hac et in illa humana natura, sed solum in hac est aliquid cui aliquid simile est in altera natura; haec autem non est realis unitas, sed similitudo. Unde solum possunt res plures dici a parte rei eiusdem naturae, id est similes: haec enim identitas, cum dicatur esse inter res distinctas, non potest in re ipsa quidpiam esse praeter similitudinem, ratione cuius dicuntur etiam participare, seu habere eamdem definitionem, fundamentaliter quidem ex vi dictae similitudinis, formaliter autem per rationem, nam definitio opus rationis est.

14. *Similitudinis relatio realis ad rationem universalis nec sufficiens, nec necessaria.*— Haec autem similitudo neque necessaria simpliciter est ad rationem universalis, neque sufficiens. Intelligo autem non esse necessariam secundum actualem existentiam et relationem, quia non est de ratione universalis ut actu sit in multis; nam si verae essent ideae Platonis, universales essent ex se, quamvis actu nullum aliud individuum existeret, et de facto naturae coeli et Gabrielis sunt universales, sive in re sint plura eorum individua habentia inter se praedictam similitudinem, sive non. Si autem esset sermo de similitudine illa in potentia, sic necessaria est ad naturae universalitatem, quia alias non posset intelligi natura ut communis, ut statim latius explicabimus. Quod autem illa similitudo non sufficiat ad rationem universalis, probatur, quia ex vi illius similitudinis praecise, sive in actu, sive in potentia sumptae, non concipitur aliquid ut unum commune multis, sed concipiuntur multa ut similia inter se; universale autem ut sic, debet concipi ut unum. Item, quia universale, ut universale, concipitur indivisum actu, quatenus tale est, et divisibile, et communicabile aptitudine; res autem prout a parte rei sunt similes in natura, potius sunt actu divisae, et aptitudine seu fundamentaliter unibiles (ut sic dicam) in una natura universe concepta.

15. Y por ello resulta todavía más clara la confirmación de la conclusión propuesta. En efecto, la universalidad en cuanto tal afirma cierta indivisión, ya que de lo contrario no sería universalidad sino sólo multitud; mas no puede ser una indivisión que convenga a las cosas en cuanto existen en sí, sino sólo en cuanto sometidas a los conceptos de la mente; luego la unidad que de aquí resulta no es real, sino de razón. Se explica la menor, porque, como dijo rectamente Aristóteles en el lib. VII de la *Metafísica*, c. 14, y con frecuencia en otros lugares, existir en la realidad como indiviso y estar al mismo tiempo actualmente dividido en muchos del mismo nombre y razón implica contradicción, porque si una cosa es indivisa en la realidad, será también en la realidad singular y una numéricamente; y si, por el contrario, está dividida en muchas semejantes del mismo nombre y razón, será también muchas en número, lo cual es imposible. Esta es la contradicción que se derivaba de la posición de Platón, contradicción que cesa si se entiende que lo universal tiene indivisión sólo según la razón, puesto que ser indiviso según la razón y dividido según la realidad no se oponen entre sí. De esta suerte se dice que todos los hombres son un solo hombre en la razón específica, ya que no están divididos en el concepto de hombre en cuanto tal; y de esta manera la unidad de hombre en cuanto universal alcanza su consumación en la mente, puesto que hombre en cuanto tal sólo posee indivisión convertido en objeto de la concepción de la mente. Y esta indivisión consiste en que, por ejemplo el hombre, concebido en abstracto, no es comunicable a muchos hombres o conceptos objetivos dotados de esta abstracción, aunque sea comunicable por contracción a muchos individuos.

SECCION III

Si la naturaleza común tiene, de suyo, alguna unidad precisiva fuera de los individuos y con anterioridad a la operación intelectual

1. Antes de responder a los argumentos de la sentencia opuesta, hay que tratar una objeción que se presenta aquí y una opinión que a mí me ha parecido harto singular y nueva. Así, pues, se puede plantear una objeción contra la solu-

15. Atque hinc apertius confirmatur conclusio posita. Nam universalitas ut sic dicit aliquam indivisionem, alioqui non esset universalitas, sed multitudo tantum; sed illa non potest esse indivisio quae conveniat rebus ut in se sunt, sed solum ut substant conceptibus mentis; ergo unitas quae inde sumitur, non est realis sed rationis. Minor declaratur, nam ut recte dixit Aristotel., VII Metaph., c. 14, et saepe alias, esse in re ipsa indivisum, et simul esse actu divisum in plura eiusdem nominis et rationis, involvit repugnantiam, nam si res est a parte rei indivisa, a parte rei est singularis et una numero: si autem est divisa in plures similes eiusdem nominis et rationis, erit etiam plures numero, quod fieri non potest. Et haec repugnantia sequebatur ex positione Platonis, quae cessat, si universale intelligatur habere indivisionem tantum secundum rationem; quia esse indivisum secundum rationem, et divisum secundum rem, non opponuntur inter se. Atque hoc modo omnes homines in ratione speciei dicuntur unus homo, quia in conceptu hominis, ut sic, non dividuntur; et ita unitas hominis, quatenus universalis est, per rationem consummatur, quia homo, ut sic, solum habet indivisionem ut subest conceptioni mentis. Quae indivisio consistit in hoc quod homo, verbi gratia, abstracte conceptus, non est communicabilis multis hominibus seu conceptibus obiectivis sic abstractis, licet sit communicabilis per contractionem multis individuis.

SECTIO III

Utrum natura communis ex se habeat aliquam unitatem praecisionis extra individua, et ante mentis operationem

1. Antequam argumentis contrariae sententiae respondeamus, tractanda est obiectio quae hic ocurrit, et quaedam opinio quae pene singularis ac nova mihi visa est. Obiici

ción precedente, porque cualquier naturaleza común, por ejemplo la humana, no sólo en cuanto ha sido abstraída por el entendimiento humano, sino también en cuanto de suyo prescinde de las diferencias individuales y es anterior a ellas por orden de naturaleza, tiene cierta unidad, ya que en cuanto tal no es muchas, sino sólo una; mas por convenir de suyo esta unidad a la naturaleza, tiene que ser real; luego será suficiente para la razón de universal. Fonseca, en el lib. V *Metaph.*, c. 28, q. 3, sec. 2, 3 y 4, opina a propósito de esto que a la naturaleza universal considerada en sí misma le conviene cierta unidad que no comunica a sus inferiores, sino que le conviene a ella sola y precisivamente antes de existir, tanto en la naturaleza de las cosas como en el entendimiento, y afirma que esta unidad es distinta de la unidad formal, ya que ésta se multiplica en los individuos, mientras que aquélla no. Y la llama unidad de precisión o numérica, no simple y absolutamente, sino de una naturaleza común, lo que se convierte en condición atenuante, por lo cual la llama también (unidad) en cierto modo mixta de la formal y numérica. Y en apoyo de esta sentencia cita a Santo Tomás en el opúsculo 42 *De Natura Generis*, c. 7 y 8, donde da a entender que hay naturalezas universales que poseen cierta unidad que conviene a la naturaleza tomada absolutamente, la cual no se comunica a los individuos de tal naturaleza, ni conviene a la naturaleza por obra del entendimiento. Cita también a Soncinas en el lib. VII *Metaph.*, q. 40, donde dice que la naturaleza considerada en sí misma, es decir, ni tal como está en los individuos, ni tal como está en el entendimiento, posee cierta unidad, y no parece referirse a la unidad formal, porque añade que la naturaleza no comunica esta unidad a sus inferiores; lo mismo opina Capréolo *In III*, dist. 5, q. 5, a. 3, a propósito del argumento de Escoto contra 1 concl., donde no extiende la afirmación a todos los universales, sino sólo a algunos, tomándolo de Santo Tomás en el lugar señalado, a saber, a los que tienen una unidad y conveniencia no sólo lógica, sino también física. Esta restricción convierte el problema en más difícil y obscuro, porque es imposible encontrar una unidad universal que no se funde en la unidad formal, como consta por lo que se dijo y se verá con más amplitud por lo que luego vamos a decir; mas, supuesta

itaque potest contra praecedentem resolutionem, quia quaelibet natura communis, verbi gratia humana, non solum quatenus per intellectum abstracta est, sed etiam quatenus ex se praescindit a differentiis individualibus, et est naturae ordine prior illis, habet unitatem quamdam; quia ut sic non est plures, sed una tantum; illa autem unitas, cum conveniat naturae ex se, realis erit; ergo illa sufficiat ad rationem universalis. Circa hoc Fonseca, lib. V Metaph., c. 28, q. 3, sect. 2, 3 et 4, sentit naturae universali secundum se sumptae convenire unitatem quamdam, quam suis inferioribus non communicat, sed illi tantum ac praecise convenit prius quam existat, tam in rerum natura quam in intellectu, quam unitatem dicit esse distinctam ab unitate formali, quia haec multiplicatur in individuis, non vero illa. Vocat autem illam unitatem praecisionis seu numeralem, non simpliciter et absolute, sed naturae communis, quae est conditio diminuens, unde etiam eam vocat quodammodo mixtam ex formali et numerali. Et in hanc sententiam citat D. Thom., Opusc. 42 de Natura generis, c. 7 et 8, ubi significat esse naturas universales habentes quamdam unitatem convenientem naturae absolute sumptae, quae non communicatur individuis talis naturae, nec convenit naturae per intellectum. Citat etiam Soncin., VII Metaph., q. 40, ubi ait naturam secundum se consideratam, id est, nec prout est in individuis, nec prout est in intellectu, habere quamdam unitatem, et non videtur loqui de unitate formali, quia addit naturam non communicare hanc unitatem suis inferioribus; et idem sentit Capreol., In III, dist. 5, q. 5, a. 3, ad argumenta Scoti cont. 1 concl., ubi non de omnibus universalibus, sed de quibusdam id affirmat ex D. Thom. loco citato, scilicet, de his quae habent non tantum logicam sed etiam physicam unitatem et convenientiam. Quae limitatio rem facit difficiliorem et obscuriorem, quia impossibile est reperire universalem unitatem non fundatam in unitate formali ut ex dictis satis constat et amplius patebit ex dicen-

la unidad formal, hay la misma razón respecto de toda otra unidad en cualquier naturaleza universal, porque toda naturaleza tal puede ser considerada en sí y absolutamente y, en cuanto tal, a cualquiera le corresponde la misma no repugnancia, indiferencia o indivisión; y por eso Fonseca no admite dicha limitación, sino que atribuye en general esta unidad de precisión a todas las naturalezas universales.

2. Si preguntas dónde y cuándo conviene esta unidad a tal naturaleza, responde que la naturaleza existente nunca posee tal tipo de unidad, ya que no la posee en los individuos por estar contraída en ellos, y la naturaleza no existe más que en los individuos; ni le conviene en cuanto está solamente en el entendimiento, puesto que le conviene en sí misma antes de que se entienda que recibe nada del entendimiento, ni le conviene sólo por denominación extrínseca, sino por verdadera negación o por la indivisión que conviene a la propia naturaleza considerada en sí. Lo mismo opina Soncinas antes, quien por ello dice que tal unidad no es actual, sino potencial; y ambos la explican por medio de esta condicional: porque si existiese la naturaleza sin contracción a los individuos, poseería esta unidad. Si se insiste en la objeción por el hecho de que si esta unidad conviene esencialmente a la naturaleza tomada en absoluto será inseparable de ella, puesto que lo que conviene esencialmente a algo le conviene siempre sin que le pueda convenir su opuesto; mas en los individuos la naturaleza no posee tal unidad, sino más bien su opuesto —la multitud—; luego no puede dicha unidad convenir esencialmente a tal naturaleza, responden que el *esencialmente* y el *en sí* se pueden tomar en dos sentidos: primero, de modo que signifique la conexión necesaria del predicado con el sujeto, en cuanto existente, como debido a la esencia de éste o como intrínsecamente proveniente de él; a la manera como lo tomó Aristóteles cuando enumeró dos modos de predicación esencial en el lib. I de los *Analíticos Segundos*, c. 4; y en este sentido prueba rectamente el argumento que la unidad referida no conviene esencialmente a la naturaleza universal; de otro modo, el *esencialmente* se toma por lo que es *absolutamente* o *sin adiciones*, y en este sentido se dice que tal unidad conviene a la naturaleza en sí misma o tomada

dis; supposita autem formali unitate, eadem est ratio quantum ad omnem aliam unitatem in quacumque natura universali; quia omnis talis natura potest secundum se et absolute considerari et, ut sic, eadem non repugnantia, indifferentia, aut indivisio in qualibet reperitur; et ideo Fonseca illam limitationem non admittit, sed generaliter hanc unitatem praecisionis tribuit omnibus naturis universalibus.

2. Quod si interroges ubi aut quando conveniat haec unitas tali naturae, respondet naturam existentem nunquam habere huiusmodi unitatem quia in individuis illam non habet cum in illis contracta sit; natura autem non habet existentiam nisi in individuis; neque etiam convenire illi tantum ut est in intellectu quia illi secundum se convenit prius quam ab intellectu aliquid habere intelligatur; neque convenire illi per solam denominationem extrinsecam, sed per veram negationem seu indivisionem convenientem ipsi naturae secundum se. Et hoc ipsum sentit Soncin. supra, qui propterea dicit hanc unitatem non esse actualem sed potentialem; et uterque illam explicat per hanc conditionalem, quia si natura existeret sine contractione ad individua, hanc unitatem haberet. Quod si rursus obiicias, quia, si haec unitas per se convenit naturae absolute sumptae erit inseparabilis ab ipsa, nam, quod per se alicui convenit semper convenit, neque oppositum eius potest ei convenire; sed in individuis non habet natura eam unitatem sed potius oppositam multitudinem; ergo non potest illa unitas per se convenire tali naturae. Respondent dupliciter sumi posse illud *per se*, seu *secundum se:* primo ut significet necessariam connexionem praedicati cum subiecto tamquam de essentia eius existentis aut ab illo intrinsece manantis; quomodo sumpsit Aristoteles cum duos modos *per se* numeravit, I Poster., c. 4; et hoc modo recte probat argumentum praedictam unitatem non convenire per se naturae universali; alio modo sumitur *per se* pro eo quod est *absolute* seu *solitarie*, et hoc modo dicitur convenire haec unitas naturae secundum se seu per se

esencialmente, porque dicha naturaleza, considerada en absoluto y sin adiciones, es decir, en cuanto no tiene diferencias añadidas que la contraigan o individúen, posee de inmediato tal unidad. Ni se requiere tampoco que todo lo que convenga a la naturaleza considerada en sí de este segundo modo, le convenga también esencialmente del primer modo, es decir, intrínseca y necesariamente, pues muchos predicados, sobre todo negativos, pueden corresponderle contingentemente así considerada, como *no existir, no ser engendrada ni corromperse, no ser blanca, negra,* y todos los similares, los cuales no convienen a la naturaleza común sino por razón de los individuos. Así, pues, esta unidad de precisión, que consiste en la negación o privación, conviene a la naturaleza en sí misma y considerada en absoluto, porque, en cuanto tal, no le convienen las diferencias con que se contrae y divide; sin embargo, no le conviene por sí esencialmente, ya que puede convenirle lo opuesto por medio de los inferiores.

3. *Refutación de la sentencia anterior.— Los predicados que convienen a la naturaleza sin adiciones le convienen esencial y secundariamente.— Porfirio.—* Sin embargo, no puedo admitir esta sentencia (y ya no me fijo en que es del todo contraria a Santo Tomás en el lib. *De ente et essentia,* c. 4, y a Cayetano en el mismo lugar y a otros autores citados que se volverán a mencionar luego en la conclusión 4), porque no acabo de comprender de qué clase puede ser una unidad que conviene a la naturaleza con anterioridad al entendimiento y, sin embargo, no puede convenirle jamás como existente en los inferiores o singulares, porque si esa unidad conviene a la naturaleza con anterioridad al entendimiento, es, por lo tanto, unidad real; por consiguiente, puede convenir realmente alguna vez a la naturaleza misma; luego es preciso que le pueda convenir en los individuos o, por lo menos, en algún individuo, puesto que nada en absoluto conviene realmente a la naturaleza, sino lo que puede convenirle en cuanto existente en algún individuo. Pues lo que dicen, que esta unidad conviene realmente a la naturaleza según el ser de la esencia, pero no según el ser de la existencia, no parece que sea comprensible, porque, como dije antes al tratar del concepto de ser y lo repetiré luego al tratar de la esencia y la existencia de las criaturas, el ser de la esencia no puede concebirse como real, si al menos aptitudinalmente no incluye

sumptae; quia absolute considerata illa natura ac solitarie, id est, quatenus non habet adiunctas differentias contrahentes seu individuantes, statim habet illam unitatem. Neque enim necesse est ut quidquid convenit naturae hoc posteriori modo secundum se sumptae, conveniat etiam per se priori modo, id est, ab intrinseco et necessario; multa enim praedicata, praesertim negativa, possunt illi sic sumptae contingenter convenire ut *non existere, non generari nec corrumpi, non esse album, nigrum,* aut similia omnia quae non conveniunt naturae communi nisi ratione individuorum. Sic igitur haec unitas praecisionis, quae in negatione seu privatione consistit, convenit naturae secundum se et absolute consideratae, quia ut sic non conveniunt illi differentiae quibus contrahitur et dividitur; non tamen per se et necessario convenit, quia mediis inferioribus potest ei oppositum convenire.

3. *Praecedentis sententiae refutatio.— Praedicata solitarie naturae convenientia per se posterioristice conveniunt.— Porphyr.—* Sed nihilominus haec sententia probari mihi non potest, nam (ut omittam esse plane contrariam D. Tom., lib. de Ent. et essent., c. 4, et Caiet., ibi, et aliis auctoribus citatis et referendis infra, concl. 4) non satis intelligo qualis possit esse unitas quae conveniat naturae ante intellectum et tamen nunquam possit illi convenire in inferioribus seu in singularibus existenti; nam, si illa unitas convenit naturae ante intellectum, ergo est unitas realis; ergo potest realiter ipsi naturae aliquando convenire; ergo necesse est ut possit illi convenire in individuis vel in aliquo individuo; nihil enim convenit realiter naturae omnino, nisi quod potest illi convenire ut existenti in aliquo individuo. Quod enim aiunt hanc unitatem convenire realiter naturae secundum esse essentiae, non secundum esse existentiae, non videtur posse intelligi; quia, ut supra dixi tractando de conceptu entis et infra iterum dicam tractando de essentia et existentia creaturarum, esse

relación a la existencia; por consiguiente, si esta unidad no puede convenir a la esencia en cuanto existente, tampoco le conviene en cuanto apta para existir, porque si no existe sino en cuanto es individual, tampoco es apta para existir sino en cuanto individual; luego no le conviene realmente de modo alguno. Se confirma, porque ningún predicado ni positivo ni negativo conviene a una naturaleza en sí y considerada solitariamente, a no ser que o le convenga esencial y secundariamente, o pueda convenir a los individuos; ahora bien, esta unidad no conviene de suyo, según el modo dicho, a la naturaleza considerada en sí misma, como ellos confiesan; ni puede convenirle tampoco por razón de los individuos, puesto que en este sentido más bien le es contradictoria; más aún, por el hecho de ser considerada en los individuos ya no se la considera en sí y solitariamente; luego no le conviene esencial y primariamente de modo alguno. La mayor se deduce de Porfirio, c. de *Commun.*; de Santo Tomás, Cayetano y otros en los lugares citados. Y es evidente por inducción incluso en los predicados negativos —porque de los positivos no existe razón alguna de duda—, ya que *no ser blanco,* o *negro,* etc., en tanto convienen al hombre como tal, en cuanto pueden convenir a algún individuo de hombre; es más, el mismo "no existir", aunque no pueda convenir a hombre por razón de algún individuo existente, le conviene, sin embargo, en cuanto alguno o todos los individuos de la naturaleza humana no existen. La razón es porque todas estas cosas que acabamos de decir son contingentes y por eso no convienen a la especie, si no es por razón de los individuos.

4. *Respuesta a una objeción.—* Y si alguno objeta que hay ciertos predicados negativos que convienen a la naturaleza común en sí misma y, sin embargo, no convienen a los individuos, como parecen ser éstos: *no generarse, no corromperse* (efectivamente es contradictorio que una naturaleza universal tomada absolutamente se genere o cree, o incluso que exista), hay que responder que se trata de una equivocidad sofística, ya que el sentido de dichas negaciones puede ser múltiple. El primero es que la naturaleza abstracta no puede generarse, corromperse o existir, y en este sentido son verdaderas tales negaciones; sin embargo, si se entiende debidamente, no se afirman de la naturaleza tomada en sí en abso-

essentiae non potest concipi ut reale nisi saltem aptitudine includat ordinem ad existentiam; ergo, si haec unitas non potest convenire essentiae ut existenti, neque convenit illi ut aptae ad existendum; quia, sicut non existit nisi ut individua, ita neque est apta ad existendum nisi ut individua; ergo nullo modo illi realiter convenit. Et confirmatur, quia nullum praedicatum nec positivum nec negativum convenit naturae secundum se et solitarie sumptae, nisi aut per se posterioristice illi conveniat aut possit individuis convenire; sed haec unitas non convenit per se dicto modo naturae secundum se sumptae, ut ipsi fatentur; neque etiam potest illi convenire ratione individuorum, quia potius illi ut sic repugnat; immo, hoc ipso quod in individuis sumitur, iam non per se et solitarie consideratur; ergo nullo modo convenit per se primo. Maior constat ex Porphyr., c. de Commun.; D. Thoma, Caiet. et aliis, in locis citatis. Et inductione patet in praedicatis etiam negativis (nam de positivis nulla est dubitandi ratio), quia *non esse album,* aut *nigrum,* etc., in tantum conveniunt homini ut sic, in quantum alicui individuo hominis convenire possunt; immo et ipsum non existere quamvis non possit convenire homini ratione alicuius individui existentis, convenit tamen illi quatenus vel aliquod, vel omnia individua humanae naturae non existunt. Ratio est, quia haec praedicata sunt contingentia, et ideo non conveniunt speciei nisi ratione individuorum.

4. *Obiectioni respondetur.—* Quod si quis obiiciat quaedam esse praedicata negativa quae conveniunt naturae communi secundum se et tamen non conveniunt individuis, ut videntur esse haec *non generari, non corrumpi* (repugnat enim naturam universalem absolute sumptam generari, vel creari, aut etiam existere), dicendum est esse sophisticam aequivocationem; multiplex enim potest esse sensus illarum negationum. Primus est quod natura abstracta nec generari nec corrumpi nec esse potest et hoc modo sunt verae illae negationes; tamen si recte intelligantur, non dicuntur de natura secundum se et absolute sumpta, sed ut ha-

luto, sino en cuanto posee cierto estado que sólo puede tener por medio del entendimiento, pues en realidad no existe naturaleza alguna abstracta y solitaria de este modo, sino que es considerada por el entendimiento, y en cuanto se la considera así, se le aplica dicha negación. Por eso no es extraño que no le convenga en los individuos, puesto que por la existencia en los individuos se destruye aquel estado por razón del cual convenía tal negación a la naturaleza. De donde, si se compara la unidad de precisión con estas negaciones, se llega más bien a la conclusión de que no convienen a la naturaleza sino en cuanto sometida a la operación del entendimiento que la abstrae y prescinde. Otro sentido de tales negaciones es que la naturaleza común no se genera en absoluto ni se corrompe, y esto puede entenderse: o que no se genera en modo alguno, y así es falso, puesto que al menos secundariamente se genera y existe en los individuos. O que no se genera esencial y primariamente, sino por razón de los individuos, lo cual es verdad; sin embargo, esto se puede afirmar también de la naturaleza que existe en los individuos en el mismo sentido que dice Aristóteles que la sustancia segunda existe en las primeras y por razón de ellas y no, por lo tanto, esencial y primariamente. De donde esta negación, entendida en tal sentido, no conviene a la naturaleza contingentemente, sino esencial y primariamente; como, por el contrario, ser hecho y existir conviene esencial y primariamente a los individuos, si es que tiene que convenir a alguien. Así, pues, ningún predicado contingente, incluso los negativos, conviene a las naturalezas comunes, si no es por razón de los individuos o en los mismos individuos, o por razón del estado que tienen en la mente.

5. Por fin, argumento de esta manera contra la sentencia propuesta: la naturaleza común no se distingue realmente de los individuos, sino sólo mediante el entendimiento; luego no puede tener en sí misma unidad alguna que no tenga en los individuos, a no ser por medio del entendimiento. El antecedente ha sido probado reiteradas veces; la consecuencia se prueba, en primer lugar, porque la unidad real sigue al ser; luego, si la naturaleza no tiene en sí misma entidad distinta de la entidad de los individuos, tampoco puede tener unidad real distinta de la unidad de los individuos; luego no puede tener de suyo unidad alguna que

bente quemdam statum quem solum per intellectum habere potest; realiter enim nulla est natura sic abstracta et solitaria, sed per intellectum consideratur, et illi ut sic consideratae attribuitur talis negatio. Quare mirum non est quod in individuis illi non conveniat, quia per existentiam in individuis destruitur ille status, ratione cuius convenit naturae talis negatio. Unde, si illa unitas praecisionis cum his negationibus comparanda est, hinc potius colligitur non convenire naturae nisi ut subest operationi intellectus abstrahentis et praescindentis illam. Alius sensus illarum negationum est quod natura communis absolute non generatur neque corrumpitur, et hoc potest intelligi vel quod non generatur ullo modo et sic est falsum nam saltem secundario generatur et existit in individuis. Vel quod non generatur per se primo, sed ratione individuorum et hoc est verum; tamen hoc etiam dici potest de natura existente in individuis, sicut Aristoteles dicit secundas substantias existere in primis et ratione illarum, et consequenter non per se primo. Unde haec negatio in hoc sensu sumpta non convenit naturae contingenter, sed per se ac necessario; sicut e contrario fieri et esse per se primo convenit individuis si alicui convenire debet. Nulla ergo praedicata contingentia, etiam negativa, conveniunt communibus naturis, nisi vel ratione individuorum, vel in ipsis individuis, vel ratione status quem in intellectu habent.

5. Tandem argumentor in hunc modum contra dictam sententiam, quia natura communis non distinguitur ex natura rei ab individuis, sed tantum per intellectum; ergo non potest habere unitatem aliquam secundum se quam non habet in individuis nisi tantum per intellectum. Antecedens saepe est probatum; consequentia probatur primo, quia unum reale consequitur ens; ergo si natura secundum se non habet entitatem distinctam ab entitate individuorum neque unitatem realem habere potest distinctam ab unitate individuorum; ergo nullam unitatem ex se habere potest, quam non habet

no tenga en los individuos, sino que cualquier otra unidad se deberá al entendimiento. Se prueba, en segundo lugar, la misma consecuencia por los propios términos de que se sirve la otra opinión; en efecto, llama a ésta unidad *de precisión;* si, pues, la precisión no se da en la realidad, ni conviene a la naturaleza en sí misma, sino sólo mediante el entendimiento, tampoco la unidad puede convenirle a la naturaleza en sí misma, si se prescinde del entendimiento. Más aún, reflexionando atentamente, por el hecho de decir *en sí* en el sentido antes explicado, queda incluída la operación del entendimiento, porque la naturaleza no se prescinde o separa de todas las diferencias individuales, sino por obra del entendimiento. Por eso, todo lo que propia y particularmente conviene a la naturaleza en sí misma por razón de la condición o estado que se explica mediante la partícula *en sí* en el sentido dicho, le conviene en virtud del entendimiento; y de este tipo es la unidad expuesta, según se probó.

6. *Se la justifica de una calumnia.*— De aquí se deduce incidentalmente que no incurren en equivocidad alguna Santo Tomás, Cayetano y otros —como pensó Fonseca— al decir que todo lo que conviene a una naturaleza en sí o esencialmente, le conviene como existente en los individuos, ya que todo lo que conviene esencialmente a algo, le conviene siempre; porque en ambos sitios entienden el esencialmente del mismo modo, o sea, con sentido de secundariedad, como hay que tomarlo en realidad. Y de igual manera, cuando esos mismos autores distinguen que una cosa puede convenir a la naturaleza de tres formas, a saber, o como existente en los individuos, o en el entendimiento, o en sí misma, el *en sí* lo toman en el mismo sentido, es decir, por lo que conviene esencial e intrínsecamente a la naturaleza, y no en virtud de cualquier estado de contracción, o de precisión o de abstracción. En efecto, se supone —cosa que ya demostramos ser verdad— que nada puede convenir próxima e inmediatamente a una naturaleza en cuanto es tal naturaleza, si no le conviene también esencialmente, y, por el contrario, que todo lo que conviene contingentemente a una naturaleza común, le conviene en virtud del estado de individuación que tiene en la realidad, o del de separación que tiene por medio del entendimiento. Por eso, para eliminar más claramente la equivocidad, puede decirse que todo predicado que

in individuis, sed omnis alia est per intellectum. Secundo probatur eadem consequentia ex ipsis terminis quibus alia opinio utitur; vocat enim hanc unitatem *praecisionis;* si ergo praecisio non est in re, neque convenit naturae secundum se sed per intellectum tantum, neque etiam unitas convenire potest naturae secundum se, secludendo intellectum. Immo, si quis recte consideret, hoc ipso quod dicitur *secundum se* in sensu superius declarato involvitur operatio intellectus, quia natura non praescinditur aut separatur ab omnibus differentiis individualibus nisi opere intellectus. Unde, quidquid convenit naturae secundum se sumptae proprie et peculiariter ratione illius conditionis seu status, qui explicatur per illam particulam *secundum se* in sensu praedicto, convenit illi per intellectum; huiusmodi autem est praedicta unitas, ut ostensum est.

6. *Vendicatur a calumnia.*— Et hinc obiter intelligitur nullam aequivocationem committi a D. Thoma, Caietano et aliis (ut putavit Fonseca), quando dicunt quidquid convenit naturae secundum se aut per se, convenire illi in individuis existenti, quia quidquid per se alicui convenit, semper convenit; nam utrobique *per se* sumunt eodem modo, scilicet posterioristice, ut revera sumendum est. Et similiter, quando iidem auctores distinguunt tripliciter aliquid convenire naturae, scilicet, vel ut in individuis existenti vel ut in intellectu vel secundum se, eodem sensu sumunt illud *secundum se,* scilicet, pro eo quod per se et ab intrinseco convenit naturae et non ratione alicuius status contractionis aut praecisionis seu abstractionis. Supponit enim (id quod verum esse ostendimus) nihil posse naturae proxime et immediate, quatenus talis natura est, convenire nisi etiam per se conveniat; atque e contrario quidquid contingenter convenit naturae communi, convenire illi ratione status individuationis quem habet in re, aut separationis quam habet per intellectum. Unde ut apertius tollatur aequivocatio, omne praedicatum quod dicitur immediate (ut

se afirma inmediatamente —por así decirlo— de una naturaleza común, o sea, no por razón de los individuos, le conviene en sí misma; este predicado, sin embargo, puede ser de dos clases: uno que conviene a la naturaleza precisamente en cuanto tiene tal razón formal, como *ser animal racional* y, consecuentemente, *ser risible, capaz de admirarse,* etc., y esta clase de predicados se dice con toda propiedad que convienen a la naturaleza en sí y esencialmente, es decir, precisamente por ser tal naturaleza. Este es el sentido que tienen las expresiones de Santo Tomás y de otros sobre la naturaleza "en sí" cuando la distinguen de su doble estado, es decir, en los individuos o en el entendimiento, concluyendo por ello legítimamente que todo lo que de este modo conviene a la naturaleza en sí, le conviene sea cual sea el lugar y modo de existencia. Otros predicados, en cambio, se puede decir que convienen a la naturaleza en sí, es decir, considerada en común, sin embargo, no por razón de la misma naturaleza, sino por razón de la precisión y separación con que la delimita la partícula *en sí.* Esta consideración de la naturaleza coincide con el estado que tiene la naturaleza debido al entendimiento, y esos predicados coinciden igualmente con los atributos que convienen a dicha naturaleza por razón de tal estado; de lo contrario, sería necesario emplear una cuarta consideración de la naturaleza, además de las tres que acabamos de exponer, lo cual es inaudito. Así, pues, cuando se dice que aquella unidad conviene a la naturaleza en sí, pero no por el hecho de ser tal naturaleza, sino precisamente porque se la toma o considera en sí misma, queda fuera de toda duda que dicha unidad no conviene a la naturaleza a no ser según el estado que tiene en el entendimiento.

7. En tercer lugar, se prueba y explica más la misma consecuencia principal del argumento, porque la naturaleza que existe en acto no se distingue realmente del individuo, y por eso en cuanto tal no puede tener una unidad real en contradicción con la individuación, cual sería la unidad común; mas también la naturaleza común considerada como posible o según el ser de la esencia no se distingue realmente de los individuos considerados asimismo en su ser posible o según el ser de la esencia individual; luego por la misma razón no

sic dicam) de natura communi, id est, non ratione individuorum, potest dici convenire illi secundum se; tamen hoc praedicatum potest esse duplex: unum conveniens naturae, ut praecise habenti talem rationem formalem, ut *esse animal rationale* et consequenter esse *risibile, admirativum,* etc., et huiusmodi praedicata dicuntur propriissime convenire naturae secundum se et per se, id est, ex hoc praecise quod talis natura est. Et hoc modo est sermo D. Thomae et aliorum de natura secundum se, quando illam distinguunt a duplici statu eius, scilicet, in individuis vel intellectu et ideo recte concludunt quidquid hoc modo convenit naturae secundum se, convenire illi, ubicumque et quomodocumque existit. Alia vero praedicata dici possunt convenire naturae secundum se, id est, in communi sumptae, non tamen ratione ipsius naturae sed ratione illius praecisionis et separationis quam circumscribit illa particula *secundum se.* Et talis consideratio naturae coincidit cum statu quem natura habet per intellectum, et illa praedicata similiter coincidunt cum attributis quae conveniunt illi naturae rationi illius status; alioqui oporteret quartam considerationem naturae adhibere praeter triplicem nuper expositam, quod inauditum est. Cum ergo illa unitas dicatur convenire naturae secundum se, non tamen hoc ipso quod natura talis est sed hoc praecise quod secundum se sumitur vel consideratur, plane convincitur eam unitatem non convenire naturae, nisi secundum statum quem in intellectu habet.

7. Tertio, probatur et declaratur amplius eadem consequentia principalis argumenti, quia natura actu existens non distinguitur ex natura rei ab individuo, et ideo ut sic non potest habere unitatem realem repugnantem individuationi qualis esset unitas communis; sed natura etiam communis sumpta ut possibilis vel secundum esse essentiae, non distinguitur ex natura rei ab individuis sumptis etiam in esse possibili seu secundum esse essentiae individuae; ergo eadem ratione non potest convenire

puede convenirle a tal naturaleza en sí y con anterioridad al entendimiento unidad alguna contradictoria a la unidad individual, cual sería la unidad de precisión o la unidad numérica común. La mayor consta por lo dicho y no se niega por los demás. La menor se prueba fácilmente, porque las cosas posibles guardan entre sí la misma proporción que las cosas existentes, ya que no existen o se hacen más cosas que las que son posibles. Ni la humanidad posible tiene una esencia distinta de la que tiene cuando existe; luego si la humanidad en cuanto tal, mientras existe en acto, no se distingue realmente de esta humanidad y de aquélla, tampoco la humanidad como posible se distingue realmente de esta y aquella humanidad posible. Mas aún, expresándonos con propiedad, la humanidad no es posible, sino en cuanto son posibles esta y otras humanidades individuales, como tampoco existe la humanidad, sino en cuanto existe una humanidad individual. La consecuencia, a su vez, se prueba por la misma razón y proporción, porque la humanidad posible no es una cosa distinta de esta o aquella humanidad según la realidad y prescindiendo del entendimiento; luego no pueden convenirles unidades contradictorias. Y se corrobora, porque si esta unidad le conviene a la naturaleza con anterioridad al entendimiento, pregunto, ¿a qué naturaleza le conviene? ¿A la singular?, mas esto no, como es evidente y confiesan ellos mismos; ¿a la común en cuanto es común?, y esto no porque no existe ninguna naturaleza tal, incluso como posible, suprimida la operación del entendimiento; ¿a la naturaleza en cuanto naturaleza sin añadir nada ni siquiera por el entendimiento? Pero esto tampoco, porque en cuanto tal la naturaleza sólo tiene unidad formal, la cual se comunica a los individuos y se multiplica en ellos; luego si se prescinde del entendimiento, no puede haber ningún sujeto y fundamento adecuado de tal unidad.

8. *Se rebate el fundamento de la sentencia opuesta.*— Así, pues, a la dificultad se responde negando lo que en ella se da por supuesto, a saber, que, por ejemplo la naturaleza humana, tiene de suyo alguna unidad distinta de la unidad formal. Efectivamente, aquella objeción arranca de un falso principio, que es el que la naturaleza específica de suyo prescinde de los individuos con cierta precisión real, es decir, que le convenga realmente; siendo así que realmente no pres-

tali naturae secundum se et ante intellectum aliqua unitas repugnans unitati individuali, qualis esset illa unitas praecisionis seu numerica communis. Maior constat ex dictis, et ab aliis non negatur. Minor probatur facile, quia eadem est proportio rerum possibilium inter se quae est existentium inter se, quia non aliae res existunt aut fiunt nisi quae sunt possibiles. Neque humanitas possibilis habet aliam essentiam nisi quam habet dum existit; ergo si humanitas ut sic, quando actu existit, non distinguitur ex natura rei ab hac et illa humanitate, neque etiam humanitas ut possibilis distinguitur ex natura rei ab hac et illa humanitate possibili. Immo, si proprie loquamur, humanitas non est possibilis nisi in quantum haec et aliae individuae humanitates possibiles sunt, sicut neque existit humanitas nisi in quantum individua humanitas existit. Consequentia vero probatur eadem ratione et proportione quia humanitas possibilis non est aliud ab hac et illa humanitate secundum rem et secluso intellectu; ergo non possunt illi convenire unitates repugnantes. Et confirmatur, nam si haec unitas convenit naturae ante intellectum, cui, quaeso, naturae convenit? An singulari? Et hoc non, ut per se notum est et ipsi fatentur. Aut communi quatenus communis est? Et hoc non quia nulla est talis natura etiam possibilis, ablata operatione intellectus. Aut naturae ut natura est, nihil aliud adiungendo etiam per intellectum? Et hoc etiam non quia ut sic solum habet natura unitatem formalem, quae communicatur individuis, et in eis multiplicatur: ergo secluso intellectu, nullum esse potest adaequatum subiectum et fundamentum talis unitatis.

8. *Fundamentum oppositae sententiae evertitur.*— Ad difficultatem ergo respondetur negando quod in ea assumitur, scilicet, naturam humanam, verbi gratia, habere ex se unitatem aliquam distinctam ab unitate formali. Procedit autem illa obiectio ex falso principio, nimirum, quod natura specifica ex se praescindat ab individuis aliqua praecisione reali seu quae ex natura rei illi conveniat; cum revera non praescindat nisi

cinde, si no es mediante el entendimiento que abstrae y concibe la naturaleza común sin individuos, precisión de la cual hay fundameto en la naturaleza misma; mas en este caso no se trata de nada distinto de la unidad formal, la cual se multiplica en los individuos y existe en ellos por identidad. Todavía parece que hay otro supuesto falso en dicha objeción, a saber, que, por ejemplo, la naturaleza específica es por orden de naturaleza anterior a los individuos, y que, como tal, tiene dicha unidad de precisión o numérica común; en efecto, si se trata de la prioridad real, es decir, fundada en alguna causalidad o relación u orden real, esto no es verdad; no sólo porque donde no hay distinción real, no puede haber tampoco orden o causalidad, sino también porque ni en la razón de existir, ni en el ser de la esencia resulta comprensible tal prioridad. Lo primero es evidente, porque si se da algún orden, más bien es la naturaleza específica la que existe porque existe alguno de sus individuos, como dijo Aristóteles a propósito de las primeras y segundas sustancias. Es evidente lo segundo, porque el ser de la esencia prescindido de la existencia no consiste más que en la entidad de la cosa en su ser posible, según se demostrará luego, y ya demostramos que incluso de este modo los universales son posibles por razón de los singulares posibles; y si por el ser de la esencia se entienden los predicados quiditativos considerados precisivamente y abstraídos de las diferencias individuales, este ser de la esencia reclama una operación de la mente que conciba la razón común en que convienen los individuos como abstraída de las diferencias propias de éstos. Y si de la esencia común así considerada se afirma que es anterior por naturaleza, no con prioridad propia y real, sino con la que se afirma darse en el orden de subsistencia, en este caso se trata más bien de una prioridad de razón; en efecto, implica un concepto de la mente que abstraiga de los singulares la razón común; luego tener prioridad de este modo sólo significa ser más universal. Ahora bien, de esta prioridad no puede deducirse unidad alguna numérica que convenga a la naturaleza en sí y con anterioridad a los individuos y a toda operación mental; luego no existe unidad alguna de esta clase, si no es sólo por medio de la razón y el concepto de la mente, según dijimos en la conclusión.

per intellectum abstrahentem et concipientem naturam communem absque individuis, cuius quidem praecisionis est in natura ipsa fundamentum; sed hoc non est aliud ab unitate formali quae in individuis multiplicatur et est in eis per identitatem. Aliud etiam falsum videtur in ea obiectione supponi, scilicet, naturam specificam, verbi gratia, esse ordine naturae priorem individuis et ut sic habere unitatem illam praecisionis seu numeralem communem; nam si sit sermo de prioritate reali, id est, fundata in aliqua reali causalitate seu habitudine vel ordine reali, id non est verum, tum quia ubi non est distinctio ex natura rei, non potest esse realis ordo vel causalitas. Tum etiam quia neque in ratione existendi neque in esse essentiae potest intelligi talis prioritas. Primum patet quia, si aliquis est ordo, potius natura specifica existit, quia aliquod eius individuum existit, sicut Aristoteles dixit de primis et secundis substantiis. Secundum patet, quia esse essentiae praecisum ab existentia nihil aliud est quam entitas rei in esse possibili, ut infra ostendetur; probavimus autem, etiam hoc modo universalia esse possibilia ratione singularium possibilium. Quod si esse essentiae sumatur pro praedicatis quidditativis praecise sumptis et abstractis a differentiis individuantibus, huiusmodi esse essentiae involvit operationem rationis concipientis communem rationem in qua individua conveniunt, abstractam a propriis eorum differentiis. Si vero essentia communis hoc modo sumpta dicatur prior natura non propria et reali prioritate sed illa quae dicitur esse subsistendi consequentia, illa potius est prioritas rationis; involvit enim conceptum mentis abstrahentem rationem communem a singularibus; unde esse hoc modo prius, nihil aliud est quam esse universalius. Ex hac autem prioritate non potest colligi aliqua unitas numeralis quae conveniat naturae secundum se ante individua et ante omnem intellectum; nulla ergo est talis unitas nisi tantum per rationem et conceptum mentis, ut in conclusione diximus.

9. Contra estas afirmaciones cabe objetar: la naturaleza universal en cuanto tal no puede llamarse numéricamente una en la razón de universalidad por denominación extrínseca derivada del concepto formal de la mente, o sea, por el hecho de ser representada por un concepto numéricamente único; luego es necesario que se llame una numéricamente en la razón de universalidad en virtud de otra unidad que se da con anterioridad en la naturaleza misma y es representada por dicho concepto; luego esta unidad conviene a la naturaleza por sí misma y no debido al entendimiento. El primer antecedente es claro, en primer lugar, porque más bien es el concepto quien recibe la unidad del objeto, que lo contrario; luego no es uno el objeto porque sea uno su concepto, sino al revés. En segundo lugar, porque de otra suerte la misma naturaleza, representada por diversos hombres con distintos conceptos, constituiría una multitud numérica de universales, puesto que, al multiplicarse la forma que confiere la unidad, se multiplicará la unidad. Ahora bien, el consecuente es completamente falso, pues no se puede decir que hay numéricamente muchas especies humanas por el hecho de que la naturaleza humana sea representada por muchos conceptos; del mismo modo que no hay muchas caras de Nuestro Señor Jesucristo porque se represente en muchas imágenes; luego, igualmente que muchos conceptos no confieren pluralidad al universal, de la misma suerte tampoco un solo concepto otorga unidad, sino que la supone; luego esta unidad de que hablamos no se obtiene por la razón, sino que conviene a la naturaleza de por sí en cuanto es objetivable en muchos conceptos semejantes.

10. Se puede responder que sólo queda probado que a la naturaleza le conviene de suyo la unidad formal y que ésta se presupone para el concepto de la mente, y que por razón de ella la naturaleza, por ejemplo la humana, puede tener la condición de objeto único respecto del concepto que la abstrae y prescinde, y puesto que ella no se multiplica, aunque se multipliquen los conceptos formales de una misma naturaleza, por lo mismo no se multiplica numéricamente en absoluto tal universal en cuanto universal. Pero contra esto está el que la unidad formal sola no basta para constituir este universal concreto numéricamente, si no se añade alguna otra cosa, porque semejante unidad es común a las cosas indi-

9. Sed contra dicta obiici potest, quia natura universalis ut sic non potest dici una numero in ratione universalis per extrinsecam denominationem a conceptu formali mentis, scilicet, quia per unum conceptum numero repraesentatur; ergo oportet ut dicatur una numero in ratione universalis ab aliqua alia unitate quae in natura ipsa praecedit et per illum conceptum repraesentatur; ergo talis unitas convenit naturae ex se et non per intellectum. Primum antecedens patet primo, quia potius conceptus habet unitatem ab obiecto quam e converso; ergo non ideo obiectum est unum quia conceptus est unus, sed e contrario. Secundo, quia alias eadem natura a diversis hominibus distinctis conceptibus repraesentata esset plura numero universalia, nam multiplicata forma dante unitatem multiplicabitur unitas. Consequens autem est plane falsum; non enim dicimus esse plures numero species humanas propterea quod humana natura pluribus conceptibus repraesentetur; sicut non sunt plures Christi Domini facies propterea quod pluribus imaginibus repraesentetur; sicut ergo conceptus plures non dant naturae universali pluralitatem ita neque unus conceptus dat unitatem, sed supponit illam; ergo haec unitas de qua loquimur, non fit per rationem sed convenit naturae ex se quatenus obiicibilis est pluribus similibus conceptibus.

10. Responderi potest solum probari naturae secundum se convenire unitatem formalem eamque supponi conceptioni mentis, et ratione illius naturam humanam, verbi gratia, posse habere rationem unius obiecti respectu conceptus abstrahentis et praescindentis illam, et quia illa non multiplicatur etiamsi formales conceptus eiusdem naturae multiplicentur, ideo simpliciter non multiplicari numero huiusmodi universale, ut universale est. Sed contra, quia sola unitas formalis non sufficit ad constituendum hoc numero universale nisi aliquid aliud addatur, quia talis unitas communis est rebus individuis

viduales y multiplicable en ellas; luego además de la unidad formal es necesaria otra unidad, por la que se llame a la naturaleza común en cuanto tal una numéricamente en la razón de universal, puesto que nada se puede llamar numéricamente uno sino en virtud de una unidad que sea numérica bajo tal razón, y a ésta se refiere el argumento. Así es como, por ejemplo, la naturaleza humana se dice que es numéricamente una especie; luego no puede deber tal unidad a su unidad formal en cuanto tal, porque Pedro tiene dicha unidad formal y no es tal especie; luego existe otra unidad de la naturaleza humana incomunicable a los individuos, a la cual debe el ser llamada una especie. Luego, o se obtiene dicha unidad como derivada del concepto de la mente, y así, al multiplicarse el concepto, se multiplicará la unidad, como pretende el argumento propuesto, o no se obtiene por el concepto de la mente y así convendrá a la naturaleza por sí misma, como afirmaba la opinión opuesta. Se responde —dando una explicación más amplia de la contestación dada— que es ciertamente verdad que la unidad formal no basta para la unidad de universalidad, es decir, para que se diga que la naturaleza es un solo universal numéricamente, sino que es necesaria la precisión de la mente en virtud de la cual conviene a la naturaleza así abstraída una unidad incomunicable a los individuos, la cual consiste en la indivisión o incomunicabilidad a muchas naturalezas así abstraídas y comunes, unida a la aptitud de comunicarse a muchas naturalezas contraídas o individuales; ahora bien, esta negación o incomunicabilidad no se multiplica en la naturaleza por más que los conceptos formales se multipliquen numéricamente, y por eso no es necesario, aunque sean muchos los conceptos universales numéricamente diversos, que se afirme que la naturaleza concebida constituye una pluralidad de universales numéricamente distintos.

11. Se responde, pues, en forma a la objeción negando el primer antecedente en el sentido explicado. A la primera prueba se contesta que para la unidad del concepto formal es bastante por parte del objeto que se suponga la unidad fundamental del concepto objetivo, la cual consiste en la semejanza o conveniencia de muchos singulares en la unidad formal, puesto que basta esto para que el entendimiento, con su propia virtud y eficacia intelectiva, pueda abstraer un concepto

objetivo común; de donde, para la precisión de dicho objeto común y universal, el entendimiento no supone su objeto, sino que lo elabora, o mejor, le confiere el estado de precisión por denominación extrínseca. A la segunda prueba se responde que la forma a la que debe propiamente la naturaleza ser llamada de este modo, no es el concepto mismo de la mente, sino que es la negación de la incomunicabilidad a muchas naturalezas comunes de esta suerte, negación que se funda en la abstracción de la mente; y esta negación es la misma, hágase la abstracción por un solo concepto formal o hágase por varios numéricamente distintos.

12. También, en otro sentido, podría afirmarse que, aunque se multipliquen en abstracto las intenciones de universalidad por la multiplicación de conceptos formales sobre la misma naturaleza —al modo que suelen decir los dialécticos que brota una relación numéricamente distinta de razón específica en la naturaleza humana por la distinta comparación de la misma con los individuos hecha por Pedro y Pablo o por uno mismo en diversos tiempos—, sin embargo, el universal en concreto no se multiplica en absoluto, porque lo que se ofrece como objeto a dicha intención de universalidad no se multiplica formalmente, sino que se considera como si poseyera una unidad formal completamente idéntica, con igual precisión. Del mismo modo, aunque pudieran darse en un mismo hombre diversas blancuras numéricamente distintas, no se afirmaría que había muchas cosas blancas, sino una sola; y una pared, por más que se constituya en razón de objeto visto, o sea denominada por la visión que se da en el ojo, no se califica como una pluralidad de objetos vistos, sino como uno solo, aunque sea contemplada al mismo tiempo por muchas visiones, porque en estos casos concretos la unidad se deriva del supuesto o sujeto, o de aquello que se comporta como sujeto. Ahora bien, en el caso presente la naturaleza que se denomina universal se comporta a modo de sujeto en relación con la intención de universalidad y, por eso, aunque se multipliquen las formas o conceptos denominantes, el universal no se multiplica, porque todos se refieren a la misma naturaleza y la prescinden según la misma unidad formal.

et multiplicabilis in illis; ergo praeter unitatem formalem necessaria est alia unitas a qua natura communis ut sic dicatur una numero in ratione universalis; nihil enim potest unum numero denominari nisi ab unitate quae sub ea ratione numerica sit et de hac procedit argumentum. Ut, verbi gratia, natura humana dicitur una numero species; non potest ergo habere illam unitatem a sua unitate formali ut sic, quia Petrus habet similem unitatem formalem et non est talis species; ergo est alia unitas naturae humanae incommunicabilis individuis a qua denominatur una species. Vel ergo habet illam unitatem a conceptu mentis et ita multiplicabitur haec unitas multiplicato conceptu, ut argumentum factum contendit, vel non fit per conceptum et sic conveniet naturae ex se, ut opposita opinio dicebat. Respondetur declarando amplius responsionem datam, verum quidem esse unitatem formalem non sufficere ad unitatem universalitatis seu ut natura dicatur unum numero universale, sed necessariam esse praecisionem mentis, ratione cuius conveniat naturae sic abstractae unitas incommunicabilis individuis, quae consistit in indivisione seu incommunicabilitate ad plures naturas sic abstractas et communes cum aptitudine ut communicetur pluribus naturis contractis seu individuis; haec autem negatio seu incommunicabilitas non multiplicatur in natura etiamsi conceptus formales numero multiplicentur, et ideo necesse non est ut propter plures conceptus formales numero distinctos dicatur natura concepta esse plura universalia numero distincta.

11. Ad obiectionem ergo in forma respondetur negando primum antecedens in sensu iam exposito. Ad primam probationem respondetur ad unitatem conceptus formalis satis esse ut ex parte obiecti supponatur unitas fundamentalis conceptus obiectivi, quae consistit in similitudine seu convenientia plurium singularium in unitate formali; nam hoc satis est ut intellectus sua vi et efficacia intelligendi possit abstrahere conceptum obiectivum communem; unde quoad hanc praecisionem talis obiecti communis et universalis, intellectus non supponit obiectum suum sed facit, seu potius confert illi statum illum praecisionis per extrinsecam denominationem. Ad secundam probationem respondetur formam a qua proprie natura denominatur sic una, non esse ipsum conceptum mentis sed esse negationem incommunicabilitatis ad plures naturas sic communes, quae negatio fundatur in abstractione mentis; eadem autem est talis negatio sive haec abstractio fiat per unum sive per varios conceptus formales numero distinctos.

12. Aliter etiam dici posset quod, licet in abstracto multiplicentur intentiones universalitatis ex multiplicatione conceptuum formalium circa eamdem naturam (quomodo dicere solent dialectici distinctam numero relationem rationis speciei insurgere in natura humana per distinctam comparationem eius ad individua factam a Petro et Paulo, vel ab eodem diversis temporibus), nihilominus universale in concreto simpliciter non multiplicatur, quia id quod substat tali intentioni universalitatis formaliter non multiplicatur, sed sumitur ut habens eamdem omnino formalem unitatem cum eadem praecisione. Sicut, quamvis plures albedines numero distinctae inhaerere possent eidem homini, non diceretur plura alba sed unum; et paries, quamvis in ratione visi constituatur seu denominetur a visione quae est in oculo, non denominatur plura visa sed unum, quamvis pluribus visionibus simul videatur; nam in huiusmodi concretis unitas sumitur ex supposito seu subiecto seu quod se habet ad modum subiecti. In praesenti autem natura quae denominatur universalis se habet ad modum subiecti respectu intentionis universalitatis et ideo, quamvis formae seu conceptus denominantes multiplicentur, universale non multiplicatur quia omnes versantur circa eamdem naturam, eamque praescindunt secundum eamdem unitatem formalem.

SECCION IV

En qué consiste la aptitud de una naturaleza universal para realizarse en muchos

1. El motivo de duda está suficientemente claro por lo dicho en las dos secciones precedentes y, sobre todo, por los argumentos expuestos en la sec. 2; esta duda, pues, se propone para darle una solución más clara.

2. *La aptitud de existir en muchos no es nada en la naturaleza tal como existe en la realidad.*— Afirmo, pues, en primer lugar, que la aptitud de la naturaleza común para existir en muchos no es algo que convenga a la misma naturaleza tal como existe en la realidad. Esta conclusión unánimemente aceptada es, según parece, evidente, sobre todo si se supone —cosa que se afirmó repetidas veces— que el universal no se distingue realmente de los singulares o inferiores. Se prueba, pues, porque en la realidad no hay más que el singular e individuo y en los singulares mismos no hay nada realmente distinto de ellos; luego en una naturaleza, tal como existe en la realidad, no puede darse aptitud alguna para existir en muchos. La consecuencia es evidente, porque en una cosa individual en cuanto tal no existe dicha aptitud o no repugnancia, sino más bien la repugnancia opuesta; y la naturaleza, tal como existe en las cosas, es individual, sin distinción absolutamente ninguna de los individuos en la realidad. Afirman algunos que, aunque en la naturaleza existente no se dé potencia próxima para existir en muchos, porque —como tal— está contraída y determinada a uno solo, hay, sin embargo, una aptitud remota, porque en cuanto de ella depende, suprimida la contracción, puede comunicarse a muchos, al igual que la materia prima que existe bajo una forma y bajo las disposiciones que a ésta se acomodan, no es apta inmediatamente para otras formas, mas retiene su aptitud remota para ellas. Pero el ejemplo no hace al caso, porque la materia y su aptitud sustancial para la forma es una entidad numérica y singular realmente distinta de la forma y de las disposiciones que ahora tiene, pudiendo perder esta forma y recibir otra; por lo cual no es extraño que la materia que existe bajo una forma retenga la

SECTIO IV

Quid sit in natura universali aptitudo ut sit in multis

1. Ratio dubitandi satis constat ex dictis duabus sectionibus praecedentibus et praecipue ex argumentis in sect. 2 propositis; ad illa enim clarius solvenda haec dubitatio proposita est.

2. *Aptitudo essendi in multis nihil est in natura, ut a parte rei existit.*— Dico ergo primo: aptitudo naturae communis ut sit in multis non est aliquid conveniens ipsi naturae prout a parte rei existit. Haec conclusio receptissima est, ut videtur, evidens, praesertim si supponamus, quod saepe dictum est, universale non distingui ex natura rei a singularibus seu inferioribus. Probatur ergo quia a parte rei nihil est nisi singulare et individuum, et in ipsis singularibus nihil est ab eis ex natura rei distinctum; ergo in natura, prout a parte rei existit, non potest esse aptitudo ulla ad essendum in multis. Patet consequentia quia in re individua ut sic non est talis aptitudo seu non repugnantia, sed potius repugnantia opposita; natura autem, prout existit in rerum natura, individua est, prorsus indistincta in re ab ipsis individuis. Dicunt aliqui, licet in natura existente non sit potentia proxima ut sit in multis, quia ut sic est contracta et determinata ad unum, esse tamen aptitudinem remotam quia quantum est ex se, si contractio auferatur, potest communicari multis, sicut materia prima existens sub una forma et sub dispositionibus illi accommodatis non est proxime apta ad alias formas, retinet tamen suam aptitudinem remotam ad illas. Sed exemplum non est ad rem, quia materia et aptitudo eius substantialis ad formam est una numero et singularis entitas distincta realiter a forma et dispositionibus quas nunc habet, quae potest hanc formam amittere et aliam recipere, et ideo mirum non est quod materia existens sub una forma retineat aptitudinem radi-

aptitud radical para recibir otras. En cambio, la naturaleza común, en cuanto contraída a este individuo, no es algo realmente distinto del mismo o de la diferencia que le contrae, ni puede conseguirse, por ejemplo, que la naturaleza humana que existe en Pedro, siendo la misma según la realidad, pierda la individuación que tiene en Pedro y adquiera otra, y, por ello, en cuanto existe en la realidad, no tiene aptitud remota ni próxima para existir en muchos ni simultánea, ni sucesivamente.

3. Por eso argumento en segundo lugar: toda naturaleza común, tal como existe en la realidad en cada individuo, de tal suerte está determinada a él, que la misma según la realidad no puede determinarse a otro; por consiguiente no existe en individuo alguno indeterminada a muchos individuos; en efecto, estar determinada a esto y estar indeterminada para muchos se oponen contradictoria o privativamente; luego ningún individuo tiene aptitud real para existir en muchos, puesto que esta aptitud no puede darse sin indiferencia; luego, tal como existe en la realidad, no tiene en absoluto tal aptitud, ya que no existe sino determinada en los individuos según el modo dicho. Se puede objetar que no es contradictorio que sea de suyo indiferente, pero determinada por la diferencia individual; luego la naturaleza existente en los individuos podrá poseer ambas cosas. Se responde que, sea lo que sea del sentido verdadero de la proposición que se admitió: *la naturaleza es de suyo indiferente* —de que en seguida nos ocuparemos—, sin embargo, de ella se deduce únicamente que la naturaleza no tiene determinación sin diferencia individual, y, por más que esto sea así, no obstante, una vez añadida a la naturaleza tal diferencia individual, la naturaleza así contraída no puede permanecer actualmente indiferente. Sólo a lo más puede decirse que, si no tuviese dicha contracción, sería indiferente; mas por no darse de hecho jamás sin tal contracción, por lo mismo no puede nunca existir de hecho indiferente ni con capacidad de ser indiferente.

4. Se explica esto, en tercer lugar, porque la naturaleza universal no existe en muchos si no es por identidad con cada uno de ellos. Mas tal naturaleza, identificada con un solo individuo, ella misma no puede identificarse con otros

calem ad recipiendas alias. At vero natura communis ut contracta ad hoc individuum non est aliquid ex natura rei distinctum ab ipso vel a differentia contrahente; nec fieri potest ut natura humana, verbi gratia, existens in Petro eadem secundum rem amittat individuationem quam habet in Petro et acquirat aliam, et ideo, ut in re existit, nec proximam neque remotam habitudinem habet ad existendum in multis, nec simul nec successive.

3. Unde argumentor secundo quia omnis natura communis, ut in re existit in unoquoque individuo, ita est determinata ad illud ut non possit eadem secundum rem ad aliud determinari; ergo in nullo individuo est indeterminata ad plura individua; opponuntur enim contradictorie seu privative esse determinatam ad hoc et esse indeterminatam ad plura; ergo in nullo individuo habet realem aptitudinem ad essendum in multis quia, haec aptitudo esse non potest sine indifferentia; ergo absolute prout in rerum natura existit non habet illam aptitudinem, quia non existit nisi praedicto modo determinata in individuis. Dices non repugnare esse de se indifferentem, determinatam autem per differentiam individualem: utrumque ergo poterit habere natura in individuis existens. Respondetur, quidquid sit de vero sensu illius assumptae propositionis: *Natura est de se indifferens,* de quo statim dicam, tamen ex illa solum colligitur naturam non habere determinationem sine differentia individuali, quod, licet ita sit, nihilominus postquam naturae adiungitur talis differentia individualis non potest natura sic contracta manere actu indifferens. Sed ad summum dici potest quod si non haberet illam contractionem, esset indifferens; quia tamen de facto nunquam est sine tali contractione, ideo de facto nunquam existit indifferens neque cum aptitudine ut sit indifferens.

4. Tertio id declaratur quia natura universalis non existit in multis nisi per identitatem cum singulis eorum; sed talis natura identificata uni individuo non potest

según la realidad y según la existencia real; luego dicha naturaleza, tal como se comunica a los individuos en la realidad misma y existe en ellos, no puede tener aptitud real de existir en muchos. La mayor es cierta por lo dicho más arriba, donde demostramos que el universal no se distingue realmente de los singulares. Más aún, para la eficacia de la razón expuesta basta la identidad real, pues en virtud de tal indentidad no puede un género, contraído ya a una especie, contraerse —según la realidad y según su existencia real— a otra distinta. Así, pues, en el género, especie y diferencia esencial, la proposición aceptada como mayor es evidente, porque siendo esenciales a sus inferiores y predicándose esencialmente de ellos no a modo de parte, sino a modo de todo —ya que la parte no se predica del todo—, es necesario que, en cuanto se predican de ellos, estén en ellos por identidad, puesto que nada se identifica más íntimamente con cada cosa que su esencia. Sobre la *propiedad* y el *accidente* puede haber duda, ya que no parecen hallarse en sus inferiores identificados, sino informándolos. Mas nosotros hablamos sobre todo de los universales citados antes, dado que la unidad más propia de la naturaleza universal se da en relación con los inferiores, esencialmente contenidos bajo la misma. Sin embargo, incluso en la propiedad y el accidente en cuanto universales se cumple la proposición expuesta. En efecto, la propiedad y el accidente no tienen condición de universal en cuanto son unas formas físicas que informan a sus sujetos, no sólo porque bajo este concepto se les considera en abstracto, modo según el cual no se predican de sus sujetos, sino también porque, aun de esta suerte, no se da en la realidad propiedad o accidente alguno que sea de suyo universal en orden a la información de muchos sujetos. Y aunque según la razón común de una propiedad o accidente, por ejemplo, de la blancura o de la risibilidad, en cierto modo podría llamarse forma universal respecto de dichos sujetos; sin embargo, ni esto mismo le conviene a tal forma sino en cuanto su razón común existe por identidad en cada una de las formas individuales informadoras de tales sujetos. Y así dicha aptitud de existir en muchos se reduce al modo de existir por identidad en los inferiores. Mas a éstos se les llama con propiedad universales en cuanto —considerados en concreto— son predicables de sus sujetos, y de esta suerte también existen en ellos por identidad, no por razón de forma accidental, sino en razón de supuesto. Pues en tanto una cosa se predica con verdad de muchos y de cada uno, en cuanto se identifica con ellos, porque la proposición que afirma que esto es aquello, para que sea verdadera, exige alguna identidad entre el predicado y el sujeto, puesto que es necesario que representen lo mismo y que explícita o implícitamente signifiquen la misma cosa. Así, pues, en este sentido es verdad que todo universal existe por identidad en sus inferiores, que es lo que afirmaba la proposición aceptada como mayor. La menor quedó suficientemente probada por la razón precedente y es casi evidente por sus términos, porque, por ejemplo, la naturaleza específica, en cuanto existe en la realidad, se identifica de tal suerte con cada uno de los individuos en que existe, que —en cuanto existente en él— no puede renunciar a la identificación con el mismo y no puede, consecuentemente, como tal, tener identidad real con otros; luego es contradictorio que tal naturaleza posea capacidad de existir por identidad en muchos; luego al tener que realizarse por identidad el acto de existir en muchos, propio de la naturaleza universal, repugna que la aptitud real para dicho acto se dé en una naturaleza que existe realmente.

5. Se puede añadir una tercera razón; en efecto, si esta aptitud se da en una naturaleza existente, existirá, en consecuencia, también ella misma en la realidad; luego la aptitud misma será también singular e individual, puesto que cuanto existe en la realidad es singular e individuo; luego dicha aptitud existirá en alguna naturaleza individual, puesto que no puede existir por sí separada, sino en alguna naturaleza, por ser una propiedad y aptitud de la misma; ahora bien, al existir realmente y ser individual, es necesario que se halle en alguna naturaleza realmente existente e individual y, por lo mismo, al no existir razón mayor en pro de una naturaleza individual que de las otras, existirá dicha aptitud en todas y cada una de las naturalezas individuales. Mas de aquí se siguen muchos absurdos. El primero, que hay tantas naturalezas humanas universales, cuantas son las naturalezas contraídas en cada uno de los individuos, puesto que cada una de ellas es una en sí y posee su aptitud propia y real de existir en muchos, dis-

eadem secundum rem et secundum existentiam realem identificari aliis; ergo talis natura, ut in re ipsa individuis communicatur et in eis existit, non potest habere aptitudinem realem essendi in multis. Maior certa est ex supra dictis, in quibus ostendimus universale non distingui a singularibus ex natura rei. Immo ad efficaciam praedictae rationis sufficit identitas realis; nam ratione ipsius identitatis non potest genus iam contractum ad unam speciem, idem secundum rem et existentiam realem contrahi ad aliam. In genere igitur, specie et differentia essentiali evidens est maior propositio sumpta, quia, cum haec sint essentialia suis inferioribus et essentialiter praedicentur de illis, non per modum partis sed per modum totius, quia pars non praedicatur de toto, necesse est ut, quatenus de illis praedicantur sint in illis per identitatem, quia nihil magis identificatur cum unaquaque re quam essentia eius. De *proprio* vero et *accidente* haesitare quis potest, quia haec non videntur esse in suis inferioribus per identitatem, sed per informationem. Sed nos de prioribus universalibus praecipue loquimur; nam propriissima unitas naturae universalis est respectu inferiorum, quae sub illa essentialiter continentur. Tamen etiam in proprio et accidente ut universalia sunt, verum habet propositio assumpta. Nam proprium et accidens non habent rationem universalis, ut sunt formae quaedam physicae informantes subiecta sua, tum quia sub hac ratione considerantur in abstracto, quomodo non praedicantur de suis subiectis. Tum etiam quia etiam hoc modo nullum datur in re ipsa proprium vel accidens quod de se universale sit ad plura subiecta informanda. Et, quamvis secundum communem rationem alicuius proprii vel accidentis, verbi gratia, albedinis vel risibilitatis, possit aliquo modo dici forma universalis respectu talium subiectorum, tamen hoc ipsum non convenit huic formae nisi quatenus communis ratio eius per identitatem existit in singulis formis individuis informantibus talia subiecta. Et hoc modo talis aptitudo essendi in multis reducitur ad modum essendi in inferioribus per identiatem. Proprie vero haec dicuntur universalia, quatenus in concreto sumpta apta sunt praedicari de subiectis suis, et sic etiam sunt in illis per identitatem non ratione formae accidentalis sed ratione suppositi. In tantum enim unum de multis et de singulis vere praedicatur in quantum est idem cum illis; nam propositio affirmans hoc esse illud, ut vera sit, requirit identitatem aliquam inter praedicatum et subiectum, quia necesse est ut pro eodem supponant et quod vel explicite vel implicite idem significent. Sic igitur verum est omne universale esse in suis inferioribus per identitatem, quae erat maior propositio assumpta. Minor vero satis probata est in praecedenti ratione et fere ex terminis patet, quia natura specifica, verbi gratia, prout in re existit ita identificatur cum unoquoque individuo in quo est, ut quatenus in illo est non possit amittere identitatem cum illo, et consequenter neque possit ut sic habere identitatem realem cum aliis; repugnat ergo tali naturae ut in re habeat aptitudinem ad essendum in multis per identitatem; ergo, cum actus essendi in multis naturae universalis sit per identitatem, aptitudo realis ad talem actum repugnat reperiri in natura a parte rei existente.

5. Tertia ratio adiungi potest, quia si haec aptitudo est in natura existenti, ergo ipsa etiam aptitudo in re existit; ergo ipsa etiam aptitudo est singularis et individua, nam quidquid in re existit singulare ac individuum est; ergo talis aptitudo erit in aliqua natura individua; non enim potest esse per se separata sed in natura, cum sit proprietas et aptitudo eius; cum autem sit realiter existens et individua, necesse est ut sit in natura realiter existente et individua, et consequenter cum non sit maior ratio de una natura individua quam de aliis erit talis aptitudo in omnibus ac singulis individuis naturis. Hinc autem multa absurda sequuntur. Primum, tot esse naturas humanas universales quot sunt naturae in singulis individuis contractae, quia unaquaeque earum est in se una habens suam propriam et realem aptitudinem essendi in multis distinctam ab

tinta de la aptitud de la otra. Ni cabe imaginar tampoco que una aptitud numéricamente idéntica para existir en muchos se dé en todas las naturalezas individuales. De lo contrario, habría que afirmar también que la misma naturaleza numéricamente está contraída a cada uno de los individuos, absurdo difícilmente superable. La consecuencia es evidente, porque la aptitud no existe si no es en una naturaleza; más aún, ni siquiera se la puede imaginar como una cosa distinta de la naturaleza; luego si la aptitud es numéricamente una en todos, también será numéricamente una en todos la naturaleza. Además, o a dicha aptitud se le llama numéricamente una con una especie de sentido colectivo, de suerte que no exista en su totalidad en cada una de las naturalezas, sino que se halle en cada una de ellas algo de tal aptitud y resulte de todas una aptitud única para muchos individuos; mas esto es salirse del problema, porque, según la explicación dada, en cada naturaleza individual sólo se da aptitud de existir en sí misma, sin que ninguna tenga aptitud de existir en muchas. Mas si queremos referirnos al conjunto, del mismo modo que el conjunto de "aptitudes" se considera como si fuera uno solo, asimismo debe considerarse también el conjunto total de las naturalezas; mas éste, en cuanto tal, es decir, como colectivamente uno, no existe en muchos, porque la colección en su totalidad no existe en cada una de las naturalezas individuales, sino en el conjunto de todas; luego esta unidad colectiva es improcedente para la razón de un universal, que de tal manera debe existir en muchos, que se dé en su totalidad en cada uno de ellos. O la aptitud es en sí absolutamente una y existe en su totalidad en todos y cada uno de los individuos, habiendo que afirmar igualmente otro tanto de la naturaleza misma por idéntica razón y por no haber en admitir esto en la naturaleza inconveniente mayor que en admitirlo en la aptitud. Es evidente que ambas cosas son completamente absurdas; no sólo porque esto es peor que admitir que un accidente numéricamente único existe al mismo tiempo en varios sujetos, sino porque hay contradicción en los términos al afirmar que una naturaleza numéricamente idéntica se contrae a muchos individuos; porque si es numéricamente la misma, es, por lo tanto, numéricamente una e individual; luego es incomunicable a muchos individuos. Se sigue, además, la existencia en cada individuo de cierta aptitud intrínseca real

aptitudine alterius. Neque enim fingi potest, quod eadem numero aptitudo ad essendum in multis sit in omnibus naturis individuis. Alioqui dicendum etiam esset eamdem numero naturam esse contractam ad singula individua, quo nihil potest esse absurdius. Sequela patet quia aptitudo non est nisi in natura; immo nec fingi potest res distincta a natura; ergo si aptitudo est una numero in omnibus, natura etiam erit una numero in omnibus. Item, vel illa aptitudo dicitur una numero quasi collective ita ut non sit tota in singulis naturis sed in unaquaque sit aliquid illius aptitudinis et ex omnibus resultet una aptitudo ad plura individua, et hoc extra propositum est. Quia iuxta illam explicationem in unaquaque natura individua tantum est aptitudo essendi in se ipsa et nulla habet aptitudinem essendi in multis. Quod si sit sermo de collectione, sicut tota collectio aptitudinum consideratur per modum unius, ita etiam considerari potest tota collectio naturarum; illa vero, ut sic, id est, ut una collective, non est in multis, quia tota collectio non est in singulis naturis individuis sed in aggregato omnium; haec ergo unitas collectionis impertinens est ad rationem universalis, quod ita debet esse in multis ut totum sit in singulis eorum. Vel illa aptitudo est in se una simpliciter et est tota in singulis et in omnibus individuis, et sic erit idem dicendum de ipsa natura propter eamdem rationem, et quia non est maius inconveniens hoc admittere in natura ipsa quam in illa aptitudine. Quod autem utrumque absurdissimum sit, patet; tum quia hoc multo maius est quam ponere unum accidens numero simul in diversis subiectis; tum etiam quia terminis involvitur repugnantia cum dicitur eamdem numero naturam contrahi ad plura individua; quia, si est eadem numero ergo una numero et individua; ergo incommunicabilis multis individuis. Rursus sequitur in unoquoque individuo esse aliquam intrinsecam realem aptitudinem ad differentiam

para la diferencia individual de otro individuo; mas esto es imposible, porque no puede haber aptitud real para lo que es absolutamente contradictorio; ahora bien, el que algo que existe en mí esencial y realmente se contraiga e individúe por la diferencia individual de otro hombre, es absolutamente contradictorio; luego no puede darse en mí aptitud real para ello.

6. *La aptitud para existir en muchos no conviene a la naturaleza común en sí con anterioridad al entendimiento.*— Afirmo, en segundo lugar: la aptitud para existir en muchos no es una propiedad real que convenga a la naturaleza común en sí con anterioridad a la operación del entendimiento. Esta afirmación puede probarse casi con las mismas razones con que antes demostramos que la naturaleza en sí no tiene unidad de precisión, si no es mediante el entendimiento, pues ambas cosas se infieren mutuamente. Porque si la naturaleza como existente en acto no es realmente apta para existir en muchos, acontece así porque no existe si no es contraída y determinada a este o aquel individuo; luego dicha aptitud para existir en muchos sólo puede convenir a una naturaleza en cuanto prescindida de toda contracción; luego si la naturaleza no tiene por sí esta precisión, sino por el entendimiento, tampoco podrá tener en sí esta aptitud con anterioridad a toda operación del entendimiento. Segundo, porque si esta aptitud conviene a la naturaleza en sí con anterioridad a toda operación del entendimiento, o conviene a la naturaleza existente o a la no existente: no ciertamente a la naturaleza existente, según se demostró, porque no existe sino convertida en individual por identidad; ni puede convenirle tampoco a la naturaleza no existente, porque para que la naturaleza no existente pueda concebirse como poseedora de tal aptitud, debe concebirse al menos como posible, ya que el poder existir en muchos intrínsecamente incluye y supone el poder existir; mas se demostró que la naturaleza, en cuanto posible, es tan individual como la naturaleza en cuanto existente; luego no hay razón mayor para que exista en la naturaleza posible que en la existente.

7. Tercero. Pregunto en qué consiste esta aptitud. Responden que es un modo positivo que conviene a la naturaleza en sí misma, en el que se funda la no repugnancia de la naturaleza para existir en muchos; pero que no es un modo

individualem alterius individui; hoc autem impossibile est, quia ad id quod omnino repugnat, non potest esse realis aptitudo; sed omnino repugnat ut aliquid quod in me essentialiter et realiter est, contrahatur et individuetur per differentiam individualem alterius hominis; ergo non potest ad hoc esse in me realis aptitudo.

6. *Aptitudo ad existendum in multis non convenit naturae communi secundum se ante intellectum.*— Dico secundo: aptitudo ad existendum in multis non est aliqua proprietas realis conveniens naturae communi secundum se ante operationem intellectus. Haec assertio probari potest eisdem fere rationibus quibus paulo antea ostendimus naturam secundum se non habere unitatem praecisionis, nisi per intellectum; haec enim duo sese consequuntur. Nam si natura ut actu existens non est realiter apta esse in multis, ideo est quia non existit nisi contracta et determinata ad hoc vel illud individuum; ergo talis aptitudo ad essendum in pluribus non potest convenire nisi naturae ut praecisae ab omni contractione; ergo, si natura non habet hanc praecisionem ex se sed per intellectum, neque etiam poterit secundum se habere hanc aptitudinem ante omnem intellectum. Secundo, quia si haec aptitudo convenit naturae secundum se ante omnem intellectum, aut convenit naturae existenti, aut non existenti; non quidem naturae existenti, ut ostensum est, quia non existit nisi effecta individua per identitatem; neque etiam convenire potest naturae non existenti, quia, ut natura non existens possit concipi ut habens hanc aptitudinem, debet saltem concipi ut possibilis, quia posse esse in multis intrinsece includit et supponit posse esse; ostensum est autem naturam ut possibilem tam esse individuam quam naturam ut existentem; non ergo magis potest esse in natura ut possibili, quam ut existenti.

7. Tertio: nam inquiro quid sit haec aptitudo. Respondent esse modum quemdam positivum convenientem naturae secundum se, in quo fundatur non repugnantia naturae ut sit in multis; eum tamen modum non esse actualem, sed potentialem, id est,

actual, sino potencial, es decir, tal que no puede convenir a la naturaleza que exista en acto, sino a la que sólo exista en potencia u objetivamente. Con lo que resulta que dicho modo no sólo no es en absoluto inseparable de la naturaleza, sino que más bien es separable, puesto que la naturaleza que existe en acto no tiene tal aptitud, ni tal modo de existir. Es lo mismo —dicen— que el modo de ser que una cosa tiene en sus causas, que es un modo real que conviene a las cosas mientras no existen, y que deja de convenirles tan pronto como son producidas, ya que a partir de ese momento no se dice que existen en sus causas, sino fuera de las mismas. Pero no me parece aceptable todo esto, pues no acabo de comprender un modo que sea real y positivo y que, al mismo tiempo, sea imposible que exista en la realidad. Porque, del mismo modo que algo se dice real y positivo, queda incluído en el ámbito del ser real; mas no hay ente real si no es en orden al acto de la existencia; luego algo a que repugna en absoluto el acto de existir no puede ser comprendido bajo el ámbito del ser real; luego no puede ser cosa alguna, ni un modo real positivo. Y si no es un modo real, será un modo de razón, y, en consecuencia, no convendrá a la naturaleza con anterioridad al entendimiento. Además cobra aquí fuerza también el argumento antes expuesto de que los predicados contingentes no convienen a la naturaleza en sí, sino en razón de algo que se le añade, o del estado que tiene, bien en la realidad, bien en el entendimiento; luego si tal aptitud le conviene de suyo, y no por razón de algún estado, le convendrá también esencial y no contingentemente; luego le convendrá inseparablemente, cosa que ellos niegan con razón, ya que no le conviene en los individuos.

8. Además, a propósito de dicha aptitud, que dicen que hay que concebir como un modo potencial real, pregunto también si se le ha de concebir como una numéricamente, o sólo como una específicamente y multiplicable numéricamente. Esto último no puede sostenerse, porque habría que concebirla como multiplicable en los individuos, lo cual es contradictorio. También lo primero resulta difícilmente inteligible, pues, ¿cómo puede concebirse una aptitud real numéricamente una en orden a muchas diferencias individuales distintas, cuando en realidad no existe ninguna que siendo numéricamente la misma, pueda contraerse

esse talem ut non possit convenire naturae actu existenti, sed tantum in potentia seu obiective existenti. Quo etiam fit ut talis modus non sit omnino inseparabilis a natura sed potius separabilis, quia natura actu existens non habet talem aptitudinem neque talem essendi modum. Sicut (inquiunt) modus essendi quem habet res in suis causis, modus realis est, conveniens rebus quamdiu non existunt, qui desinit illis convenire quamprimum producuntur, quia iam non in causis sed extra causas esse dicuntur. Sed haec mihi non probantur: non enim satis concipio modum realem et positivum et quod impossibile sit illum existere in rerum natura. Nam, eo modo quo aliquid positivum reale dicitur, clauditur sub latitudine entis realis; ens autem reale non est nisi in ordine ad actum essendi; ergo, cui omnino repugnat actus essendi, non potest sub latitudine entis realis comprehendi; ergo nec potest esse res nec modus realis positivus. Quod si non est modus realis, erit modus rationis et consequenter non conveniet naturae ante intellectum. Praeterea hic etiam urget argumentum supra factum, quod praedicata contingentia non conveniunt naturae secundum se sed ratione alicuius additi, statusve quem in re habeat aut intellectu; si ergo haec aptitudo illi ex se convenit, et non ratione alicuius status, conveniet etiam illi per se et non contingenter; ergo conveniet illi inseparabiliter, quod ipsi merito negant, quia in individuis ei non convenit.

8. Deinde de illa aptitudine quae concipienda dicitur ut modus quidam potentialis realis, inquiram etiam an sit concipienda ut una numero vel ut una tantum specie et multiplicabilis numero. Hoc posterius dici non potest, quia oporteret concipere illam ut multiplicabilem in individuis, quod repugnat. Primum etiam vix potest mente concipi; quomodo enim una numero aptitudo realis potest concipi in ordine ad plures differentias individuales distinctas, cum revera nulla sit quae eadem numero possit

en todas ellas simultánea o sucesivamente?; y si se dice que no es numéricamente una en absoluto, sino relativamente, es decir, con unidad numérica común, ya se explicó que una unidad tal resulta ininteligible, si no es mediante la razón. Por fin, o dicha aptitud se deriva intrínsecamente de la unidad formal de la naturaleza específica o le adviene extrínsecamente. Si se afirma lo primero, se deduce que no puede tener una unidad numérica mayor que la misma unidad formal, de la cual demostramos que no es numéricamente una, por ser numéricamente multiplicable. Se deduce también que dicha aptitud se da donde quiera que se dé la unidad formal, lo cual es falso; de lo contrario se daría en los individuos. Mas si se afirma lo segundo, habrá que indicar de dónde o por qué principio o causa sobreviene esta aptitud a una naturaleza que tiene tal razón formal determinada, habrá que explicar además en qué estado y bajo qué condición, que provenga de la misma naturaleza y no del entendimiento, habrá que imaginar o concebir la naturaleza que es como el sujeto adecuado de dicha aptitud, y quedará del todo patente que ambas cosas resultan inexplicables, si no es en orden a la abstracción o separación realizada por la mente, puesto que, prescindiendo de ésta, no existe naturaleza alguna común realmente distinta de los individuos, bien sea en estado de existencia actual, bien en estado potencial, es decir, en el ser de la esencia o posible, según se explicó muchas veces.

9. *Si el modo de existir en la causa es algo real en el efecto.*— El ejemplo aquel del modo potencial que se afirma que posee la cosa en su causa antes de existir, no presta apoyo alguno a la sentencia referida. En primer lugar, porque en cuanto se le califica o juzga real, dicho modo existe alguna vez en la realidad, a saber, mientras se afirma que las cosas existen en su causa. Además, porque dicho modo no deja de existir cuando la cosa se produce fuera de sus causas, o en el grado en que deje de existir no es un modo positivo, sino más bien privativo, pues al decir que las cosas, antes de existir, tienen ser sólo en las causas, se afirman dos cosas: la primera que en la causa hay capacidad para dar el ser a tal cosa, capacidad que sólo por denominación extrínseca indica que existe el efecto, no en absoluto, sino en la causa, y, en cuanto a esto se refiere, ese ser en la causa

simul vel successive in illis omnibus contrahi? Quod si dicatur illam non esse unam numero simpliciter, sed secundum quid, scilicet, unitate numerica communi, iam ostensum est talem unitatem nullam intelligi posse nisi per rationem. Denique vel illa aptitudo intrinsece consequitur unitatem formalem naturae specificae, vel ab extrinseco ei advenit. Si primum dicatur sequitur non magis esse posse unam numero quam sit ipsa unitas formalis, quam ostendimus non esse unam numero cum sit multiplicabilis numero. Sequitur etiam aptitudinem illam reperiri ubicumque unitas formalis reperitur, quod est falsum; alioqui reperiretur in individuis. Si vero dicatur secundum, assignandum erit unde vel ex quo principio seu causa accidat haec aptitudo naturae habenti talem rationem formalem; declarandum subinde erit in quo statu vel sub qua conditione quae se teneat ex parte ipsius naturae et non ex parte intellectus, fingenda aut concipienda sit illa natura, quae est veluti adaequatum subiectum illius aptitudinis et plane intelligetur neutrum horum posse declarari nisi in ordine ad abstractionem et separationem quae mente fit, quia hac seclusa, nulla est natura communis ex natura rei distincta ab individuis sive in statu actualis existentiae sive in statu potentiali aut in esse essentiae seu possibili, ut saepe declaratum est.

9. *Modus essendi in causa an sit in effectu aliquid reale.*— Exemplum autem illud de modo potentiali quem dicitur res habere in causa antequam existat, nihil iuvat praedictam sententiam. Primo, quia modus ille quatenus realis dicitur vel existimatur, est aliquando in rerum natura, scilicet, quamdiu res in causa esse dicitur. Deinde, quia etiam ille modus vel non desinit esse quando res producitur extra causas suas, vel qua ex parte desinit esse non est modus positivus sed potius privativus; quando enim dicitur res habere esse tantum in causis prius quam existat, duo dicuntur: primum est quod in causa est virtus ad dandum esse tali rei quae virtus quasi per denominationem extrinsecam denominat effectum esse, non simpliciter sed in causa, et quantum ad hoc non

no se pierde, aunque sea producida la cosa en sí fuera de la causa, puesto que la capacidad de la causa permanece íntegra. Lo otro que se indica al afirmar que las cosas tienen ser en la causa, es que no existen todavía en sí, y esto es lo que se pierde al ser producida la cosa en sí, lo cual no es algo positivo, sino privativo, como es evidente. Podrás objetar que además de todo esto existe por parte del efecto un modo potencial en virtud del cual se llama posible, modo que se pierde desde que comienza a existir. Se responde que éste no es un modo positivo por parte del efecto que se distinga de los anteriores, porque, según se dirá luego al estudiar la esencia y la existencia, la aptitud objetiva para existir de las cosas posibles por parte de ellas no es más que una especie de no contradicción, y por parte de la causa señala la potencia para producirlas. Por más que, en lo que al caso presente se refiere, aunque concediéramos que tal aptitud era un modo positivo, habría que afirmar en consecuencia que, al producirse las cosas, no pierden dicha aptitud en lo que tiene de positivo, sino sólo en lo que se refiere a la carencia de su acto; porque una cosa, cuando existe, no es menos apta para existir que antes, sino que tiene únicamente un acto de existir que antes no tenía; ni es verosímil que pierda un modo postivo real precisamente por el hecho de empezar a existir en acto.

10. Afirmo, en tercer lugar: la aptitud de la naturaleza común para existir en muchos, consiste sólo en cierta indiferencia o no repugnancia, la cual tiene su fundamento en la propia naturaleza en sí misma; pero no le conviene actualmente, sino en cuanto se supedita a la abstracción del entendimiento. Esta afirmación es común y en ella parecen estar de acuerdo los autores citados, sobre todo Cayetano y otros tomistas. Primero hay que explicarla, luego se probará. De dos modos, pues, se puede entender que esta indiferencia conviene a la naturaleza en sí; el primero, que la no repugnancia misma convenga esencialmente a la naturaleza en virtud de su unidad formal. Y este sentido es falso; de lo contrario, la no repugnancia o indiferencia, que es lo mismo, sería inseparable de la naturaleza, y, por tanto, la naturaleza, en cuanto existente en la realidad, poseería dicha no repugnancia, lo cual es manifiestamente falso, puesto que tal como existe en la realidad, de tal manera está convertida en individuo intrínseca-

amittitur tale esse in causa etiamsi in se et extra causam producatur, quia virtus causae integra manet. Aliud quod indicatur, cum dicitur res habere esse in causa, est in se nondum existere, et hoc est quod amittitur quando in se producitur; hoc autem non est positivum sed privativum, ut constat. Dices ultra haec esse ex parte effectus modum quemdam potentialem, quo possibilis dicitur, qui modus amittitur ex quo incipit existere. Respondetur hunc non esse modum positivum ex parte effectus distinctum a praedictis, quia, ut dicetur inferius tractando de essentia et existentia, aptitudo obiectiva rerum possibilium ad existendum non est ex parte illarum nisi non repugnantia quaedam et ex parte causae denotat potentiam ad illas producendas. Quamquam, quod ad praesens attinet, licet daremus illam aptitudinem esse modum positivum, dicendum consequenter esset, cum res producitur, non amittere illam aptitudinem quoad positivum sed solum quoad carentiam sui actus; nam res quando existit, non est minus apta ad existendum, quam antea; sed solum habet actum existendi, quem antea non habebat; neque est verisimile quod amittat modum positivum realem per hoc praecise quod actu incipit existere.

10. Dico tertio: aptitudo naturae communis ut sit in multis solum est indifferentia quaedam seu non repugnantia, quae fundamentum habet in ipsa natura secundum se, actu vero non convenit illi nisi prout subest abstractioni intellectus. Haec assertio communis est; in eaque videntur convenire auctores citati, maxime Caietanus et alii Thomistae. Prius vero declaranda est, deinde probanda. Duobus enim modis intelligi potest hanc indifferentiam convenire naturae secundum se. Primo, quod ipsa non repugnantia per se convenit naturae ex vi suae unitatis formalis. Et hic sensus est falsus; alias non repugnantia seu indifferentia (quod idem est) esset inseparabilis a natura, et consequenter natura, ut in re existens, haberet illam non repugnantiam, quod est aperte falsum; nam ut est in re, est ita

mente y por identidad, que el existir en muchos supone contradicción en ella. Puede entenderse también de otro modo en un sentido meramente negativo, a saber, que la naturaleza en virtud de su unidad formal, precisivamente considerada, no tiene repugnancia a existir en muchos. Y este sentido es verdadero. De donde brota clara y fácilmente la conclusión respecto de ambas partes: porque, en primer lugar, esa no repugnancia así explicada se funda en la misma unidad formal, que no es de suyo individual, y de esta manera se puede afirmar que la naturaleza, también al existir en realidad, tiene esta no repugnancia, porque incluso en la realidad misma no es incomunicable en virtud de su unidad formal, sino en virtud de la unidad individual; en efecto, aunque la naturaleza toda y la unidad formal que hay en el individuo sea incomunicable y esté en repugnancia con ella existir en muchos, sin embargo esto no lo debe a la unidad formal de la naturaleza, sino a la individuación.

11. Y de aquí resulta la confirmación de la segunda parte, a saber, que esta aptitud para existir en muchos, incluso explicada por la no repugnancia, no conviene a la naturaleza común en cuanto existe en la realidad, en el sentido en que se precisa para la razón de universalidad. Porque para que una naturaleza sea universal, no basta el que de suyo no tenga determinación a uno solo, si la posee por otro concepto, al menos por adición de la diferencia individual, sino que se requiere que sea simple y absolutamente indiferente. Mas tal como existe en la realidad no disfruta de tal indiferencia, sino que más bien está absolutamente determinada a uno solo, exista donde exista; luego la naturaleza como existe en la realidad no posee la indiferencia o no repugnancia. Se confirma y explica, porque la repugnancia de existir en muchos conviene a la naturaleza existente por razón de la diferencia individual; luego el que la naturaleza —por no repugnancia— sea apta para existir en muchos no consiste más que en ser apta para existir en muchos mediante la abstracción y precisión de toda diferencia individual; ahora bien, esta precisión y abstracción no conviene a la naturaleza en cuanto existente en la realidad, ni tampoco le conviene en cualquier estado que anteceda toda consideración de la mente, porque no existe ningún estado tal, en el que la naturaleza en sí misma abstraiga de los individuos existentes o posibles,

intrinsece et per identitatem individua effecta ut illi repugnet esse in multis. Alio modo potest intelligi mere negative, scilicet, quod natura ex vi unitatis suae formalis praecise sumptae non habet repugnantiam ut sit in multis. Et hic sensus est verus. Ex quo facile patet conclusio, quoad utramque partem: nam imprimis fundatur talis non repugnantia sic explicata in ipsamet unitate formali quae ex se individua non est, et hoc modo dici potest natura, etiam in re existens, habere hanc non repugnantiam, quia etiam in re ipsa non est incommunicabilis ex vi unitatis formalis suae sed ex vi unitatis individualis; quamquam enim tota natura et unitas formalis quae est in individuo incommunicabilis sit eique repugnet esse in multis, nihilominus id non habet ex vi unitatis formalis naturae, sed ex individuatione.

11. Et hinc confirmatur altera pars, scilicet, hanc aptitudinem ad essendum in multis, etiam per non repugnantiam explicatam, non convenire naturae communi prout existenti a parte rei quatenus ad rationem universalis necessaria est. Quia, ut natura sit universalis, non satis est ut ex se non habeat determinationem ad unum, si aliunde, saltem ex adiuncta differentia individuali, illam habet; sed requiritur ut absolute et simpliciter sit indifferens. Sed prout existit a parte rei non est ita indifferens sed potius est simpliciter determinata ad unum ubicumque existit; ergo natura, prout in re existit, non habet indifferentiam seu non repugnantiam. Confirmatur et declaratur, quia repugnantia essendi in multis convenit naturae existenti ratione individualis differentiae; ergo naturam esse aptam ad existendum in multis per non repugnantiam, nihil aliud est quam esse aptam ad existendum in multis per abstractionem seu praecisionem ab omni differentia individuali; haec autem praecisio et abstractio non convenit naturae ut existenti a parte rei neque etiam convenit illi in aliquo statu qui omnem intellectus considerationem antecedat, quia nullus est huiusmodi status, in quo natura secundum se abstrahat ab individuis,

según se explicó antes; por consiguiente. Se corrobora, finalmente, por la suficiente enumeración de las partes, porque esta aptitud o repugnancia no conviene a la naturaleza existente en sí misma con anterioridad a todo acto del entendimiento; luego sólo puede convenirle en cuanto sometida a la concepción de la mente. Sobre todo porque ya se explicó que esta no repugnancia o indiferencia consiste o se origina por separación de todas las diferencias inferiores o individuales; ahora bien, esta separación no se da en modo alguno con anterioridad en la misma naturaleza, ni en una cosa existente, ni considerada en algún estado de posibilidad, sino sólo en cuanto está objetivamente en el entendimiento; por consiguiente.

12. *Objeción.— Respuesta.— Por qué puede haber en una especie y no en otra muchos individuos.—* Mas podrá insistir alguno, porque el que puedan multiplicarse muchos individuos bajo la misma especie no depende del entendimiento, sino que se funda en la misma naturaleza de la cosa; luego la aptitud de existir en muchos conviene a la naturaleza en sí y no en función del entendimiento. La consecuencia es evidente, porque estas dos cosas —que los individuos pueden multiplicarse bajo la misma especie y que la naturaleza específica puede comunicárseles— o son lo mismo o se derivan mutuamente la una de la otra. El antecedente, a su vez, es manifiesto, no sólo porque el que los individuos sean multiplicables bajo la misma especie no es algo inventado por la razón, sino encontrado en las cosas mismas, sino también porque —en un caso opuesto—, si la naturaleza angélica (conforme al sentir de muchos) no es numéricamente multiplicable, esto se deriva de alguna propiedad real e intrínseca de la misma, cosa que es absolutamente cierta en la naturaleza divina; luego en el caso contrario, el que la naturaleza humana sea numéricamente multiplicable es una propiedad de ella y no algo ideado por la mente. La respuesta es que este argumento confirma la conclusión y concluye que la aptitud de existir en muchos está fundamental y remotamente en las cosas mismas, pero no próximamente en cuanto expresa la indiferencia de la naturaleza común y su indeterminación para una sola cosa. Esta aptitud remota y próxima no la entendemos en el sentido en que —según decía antes— afirman algunos que la aptitud o potencia en un acto es remota

vel existentibus vel possibilibus, ut supra declaratum est; ergo. Tandem confirmatur a sufficienti partium enumeratione, quia haec aptitudo vel repugnantia non convenit naturae existenti secundum se ante omnem actum intellectus; ergo solum potest illi convenire ut subest conceptioni intellectus. Praesertim quia declaratum iam est hanc non repugnantiam vel indifferentiam consistere aut oriri ex separatione omnium differentiarum inferiorum seu individualium; haec autem separatio nullo modo antecedit in ipsa natura, neque in re existenti neque sumpta in aliquo statu possibilitatis, sed solum prout est obiective in intellectu; ergo.

12. *Obiectio.— Responsio.— Individua plura quare esse possint sub una specie, non sub alia.—* Sed instabit aliquis, quia, quod plura individua possint sub eadem specie multiplicari non provenit ab intellectu, sed in ipsa rei natura fundatum est; ergo et aptitudo essendi in multis convenit naturae ex se et non ab intellectu. Patet consequentia, quia haec duo, vel sunt idem vel in re ipsa se mutuo consequuntur, scilicet, individua posse sub eadem specie multiplicari et naturam specificam posse illis communicari. Antecedens autem patet, tum quia individua esse multiplicabilia sub eadem specie non est aliquid per rationem confictum sed in rebus ipsis inventum; tum etiam a contrario, quia si natura angelica (ut multi volunt) non est multiplicabilis numero, id provenit ex aliqua reali et intrinseca proprietate eius; quod in divina natura certissimum est; ergo, e converso, quod natura humana sit multiplicabilis numero est realis proprietas eius et non aliquid ratione excogitatum. Respondetur hoc argumentum confirmare conclusionem, et concludere aptitudinem essendi in multis fundamentaliter et remote esse in rebus ipsis, non autem proxime prout dicit indifferentiam et indeterminationem naturae communis ad unum. Haec autem aptitudo remota et proxima non in eo sensu a nobis usurpatur quo aliqui (ut supra dicebam) asserunt aptitudinem vel potentiam sub uno actu esse remotam

respecto de otros, y que la naturaleza existente en la realidad posee dicha aptitud. Esto, efectivamente, ha sido suficientemente refutado. Sino que llamo fundamento remoto de esta aptitud a la natural condición o propiedad de dicha naturaleza, en virtud de la cual no halla contradicción en ella la multiplicación de los individuos dentro de la misma especie; mas esta propiedad no es una aptitud de la naturaleza común en cuanto tal, a la que se conceptúe como una potencia actuable por muchas diferencias, sino que es sólo una perfección determinada y una limitación de dicha naturaleza. Luego la propiedad que sirve de fundamento a la indiferencia o no repugnancia, puede concebirse no sólo en la naturaleza común y precisa, sino también en los mismos particulares o individuos en cuanto tales. Este es el caso, por ejemplo, de la especie humana, en que cada individuo es de tal condición, que no está en repugnancia con él tener otro semejante en la especie, y a ambos o a todos los individuos de la especie les es común el que no les implique repugnancia admitir otros individuos semejantes sólo según algún género y no en la especie; y esto es consecuencia en ellos o de ser materiales o de ser sustancias finitas a las que no repugna tener entre sí semejanza o conveniencia unívoca. Así, pues, la manera legítima de entender esto es que la aptitud de existir en muchos tiene fundamento en las cosas mismas, y que tal fundamento no es en la cosa misma una aptitud positiva común e indiferente, sino una limitación o condición de semejantes cosas consistente en no incluir en su entidad nada por razón de lo que les sería contradictorio tener otras cosas que les fueran semejantes o iguales en perfección. Se comprende, finalmente, que este fundamento de indiferencia o no repugnancia no hemos de imaginarlo sólo en la naturaleza común en sí misma, sino en los propios individuos y cosas singulares, porque aunque en cada individuo la naturaleza se halle determinada a él solo, sin embargo, de tal modo existe en él, que en virtud de su capacidad no hay contradicción en que exista en otro semejante, o, mejor dicho, en que una naturaleza semejante se dé en otro individuo; y esto solo es fundamento suficiente de la indiferencia y aptitud de existir en muchos, la cual se da en la naturaleza común

ad alios, et naturam in re existentem habere hanc aptitudinem; id enim satis est a nobis improbatum. Sed fundamentum remotum huius aptitudinis voco naturalem conditionem seu proprietatem talis naturae, ratione cuius non repugnat illi multiplicatio individuorum intra eamdem speciem; haec autem proprietas non est aliqua aptitudo naturae communis ut sic, quae intelligatur quasi potentia quaedam actuabilis per plures differentias, sed est solum talis perfectio et limitatio huiusmodi naturae. Unde haec proprietas quae fundat hanc indifferentiam seu non repugnantiam non solum in natura communi et praecisa intelligi potest, sed etiam in ipsis particularibus seu individuis, ut talia sunt. Ut, verbi gratia, in specie humana unumquodque individuum talis conditionis est ut illi non repugnet habere aliud simile in specie, et utrique seu omnibus individuis illius speciei commune est ut eis non repugnet habere alia similia tantum secundum aliquod genus et non in specie, quod eis provenit vel ex eo quod materialia sunt vel ex eo quod sunt substantiae finitae, quibus non repugnat ut inter se habeant similitudinem vel convenientiam univocam. Sic ergo recte intelligitur et hanc aptitudinem essendi in multis habere fundamentum in rebus ipsis et tale fundamentum non esse positivam aliquam aptitudinem in re ipsa communem et indifferentem, sed limitationem seu conditionem talium rerum quae nihil in sua entitate includunt, ratione cuius eis repugnet habere alias res sibi similes in perfectione, vel aequales. Ac denique intelligitur hoc fundamentum indifferentiae seu non repugnantiae non esse fingendum solum in natura communi secundum se, sed in ipsismet individuis et singularibus rebus, quia, licet in unoquoque individuo natura sit determinata ad illud tantum, nihilominus ita est in illo ut ex vi eius non repugnet esse in alio simili, seu potius similem naturam esse in alio individuo; et hoc solum est fundamentum sufficiens eius indifferentiae et aptitudinis essendi in multis, quae est in communi na-

en cuanto es abstraída por el entendimiento, sin que haya indeterminación alguna que posea la naturaleza por sí o en los individuos.

13. *Respuesta.*— Respondiendo en forma a la objeción, concedo el antecedente, a saber, que el que algunas cosas individuales puedan multiplicarse como semejantes específicamente, se funda en las cosas mismas y no en una operación del entendimiento; pero distingo el consecuente, a saber, que la aptitud de existir en muchos conviene de suyo a la naturaleza. En efecto, puede entendérsela como una aptitud próxima, es decir, concebida por nosotros como una capacidad con precisión de todas las diferencias que la contraen y como actuable por ellas; y en este sentido se niega la consecuencia, porque para que los individuos puedan multiplicarse en la realidad dentro de la misma especie, no es necesaria una capacidad tal, que exista con anterioridad en la naturaleza, sino que basta que no haya en los individuos propiedad alguna en virtud de la que les sea contradictorio tener otros semejantes. Mas si dicho consiguiente se refiere al fundamento remoto, en el sentido dicho, entonces se concede la consecuencia y no va contra lo que dijimos antes, como es evidente. De donde lo que se afirma en la prueba de la consecuencia, a saber, que estas dos cosas —que los individuos puedan multiplicarse dentro de la misma especie y que la naturaleza específica pueda comunicárseles— son lo mismo, también es equívoco. Porque en la multiplicación de los individuos de la misma especie no hay en la realidad ninguna otra comunicación de naturaleza más que la semejanza o cierta conveniencia entre los mismos individuos; luego tampoco hay en la naturaleza común, considerada en sí misma, aptitud alguna para comunicarse a muchos, distinta de la no repugnancia que hay en los individuos para tener otros semejantes. En consecuencia, si por "comunicación de la naturaleza específica" no se entiende nada distinto, se concede todo, sin que se derive nada contra lo que se ha afirmado. Pero si —más de acuerdo con el sentido literal— el que la naturaleza pueda multiplicarse en muchos se entiende como la capacidad superior de una naturaleza común, la cual, siendo una, se concibe como expandiéndose o comunicándose a muchos, esto es labor de la razón y un modo nuestro de concebir; porque nada semejante se da con anterioridad en la realidad, ni se requiere para la multiplicación de individuos semejantes entre sí.

tura ut abstracta per intellectum, et non est indeterminatio aliqua quam natura ipsa ex se vel in individuis habeat.

13. *Responsio.*— Ad obiectionem ergo in forma concedo antecedens, scilicet, res aliquas individuas posse similes in specie multiplicari esse fundatum in rebus ipsis et non in operatione intellectus; distinguo autem consequens, scilicet, aptitudinem essendi in multis convenire naturae ex se. Potest enim intelligi de aptitudine proxima, id est, quae a nobis concipitur per modum cuiusdam capacitatis praecise ab omnibus differentiis contrahentibus, et actuabilis per illas; et hoc sensu negatur consequentia, quia, ut individua possint in re multiplicari in eadem specie non est necessaria talis capacitas, quae in re ipsa praecedat in natura, sed sufficit ut in individuis nulla sit proprietas ratione cuius sit repugnet habere alia similia. Si autem consequens illud intelligatur de fundamento remoto in praedicto sensu, sic conceditur consequentia; non est tamen contra ea quae diximus, ut constat. Unde, quod dicitur in probatione consequentiae, nempe, haec duo idem esse, individua posse multiplicari in eadem specie et naturam specificam posse illis communicari, aequivocum etiam est. Nam in multiplicatione individuorum eiusdem speciei non est in re alia communicatio naturae, quam assimilatio et convenientia quaedam inter ipsa individua; unde neque est in natura communi secundum se alia aptitudo ut communicetur multis quam sit in ipsis individuis non repugnantia habendi alia similia. Si ergo per communicationem naturae specificae nihil aliud intelligatur, conceditur totum et nihil infertur contra dicta. Si autem (ut magis verba sonant) naturam posse multiplicari multis intelligatur per modum superioris aptitudinis cuiusdam naturae communis, quae, cum una sit, concipiatur tamquam sese diffundens et communicans multis, hoc est opus rationis et modus intelligendi noster; nam in re nihil huiusmodi antecedit neque necessarium est ad multiplicationem individuorum inter se similium.

SECCION V

Si la unidad universal se origina por la operación intelectual y cómo debe responderse a las objeciones contrarias

1. *La universalidad es obra del entendimiento con fundamento en la realidad.*— De todo lo dicho se deduce fácilmente la solución verdadera sobre la unidad universal y la respuesta a los argumentos propuestos en la sec. 2. Hay que afirmar, pues, que la unidad universal brota en virtud de una función del entendimiento, con fundamento u ocasión derivados de las mismas cosas singulares. De este modo se trata de cierta unidad de razón que conviene a las naturalezas tal como se ofrecen a nuestra mente, y por la denominación que de esto resulta. Juzgo que ésta es la opinión de Aristóteles en los lugares citados, quien por este motivo en el lib. I *De Anima*, texto 8, dijo *que el universal o no es nada, o es posterior*, es decir, posterior a la operación del entendimiento, como entienden en dicho pasaje Santo Tomás, Alberto Magno y todos los otros; y por esto dijo allí el Comentador *que el entendimiento causa la universalidad en las cosas*. Y en el lib. XII *Metaph.*, com. 4, afirma *que los universales en Aristóteles son resultado de la reunión de los particulares en el entendimiento, que descubre la semejanza que existe entre ellos y los funde en una sola intención*; y en el com. 27 dice: *los universales no existen fuera del alma*; y en el com. 28 afirma: *no hay demostración de lo particular, por más que sólo él sea real con verdad objetiva.* Esta misma es la sentencia de Santo Tomás, en el c. 4 del *De ente et essentia* y en otros pasajes antes citados, el cual cita a Avicena en el lib. V *Metaph.*, c. 1. En esto están también de acuerdo todos los tomistas, Capréolo, Cayetano, Soncinas y otros arriba citados. Lo mismo sostiene Durando en *In I*, dist. 3, q. 5, y en *In II*, dist. 3, q. 7; Egidio en *In I*, q. 2, prolog., y en dist. 19, p. 1, y también Escoto podría ser reducido a esta sentencia, porque no hay contradicción en sus palabras, puesto que sólo dice que en las cosas hay un universal en potencia, no en acto. Y así parecen explicarlo sus discípulos, de acuerdo con la amplia referencia y explicación de Fonseca en dicho c. 28, q. 5, sec. 2; pero no hay por qué detenerse en ello, puesto que no puede interesarnos

SECTIO V

An unitas universalis consurgat ex operatione intellectus. Et quomodo difficultatibus in contrarium positis satisfaciendum sit

1. *Universalitas est per intellectum cum fundamento in re.*— Ex dictis omnibus facile colligitur vera resolutio de unitate universali et argumentorum responsio quae in sect. 2 proposita sunt. Dicendum itaque est unitatem universalem per intellectus functionem insurgere, sumpto ex ipsis rebus singularibus fundamento seu occasione. Atque ita esse quamdam unitatem rationis, convenientem naturis prout obiiciuntur menti, et per denominationem inde insurgentem. Hanc existimo esse sententiam Aristotelis locis citatis, qui hac ratione dixit, I de Anima, text. 8, *universale aut nihil esse aut posterius esse*, id est, post intellectus operationem, ut ibi D. Thomas, Albertus Magnus, et omnes alii intelligunt; et propterea dixit ibi Comment., *intellectum facere in rebus universalitatem.* Et XII Metaph., comm. 4, ait *universalia apud Aristotelem esse collecta ex particularibus in intellectu qui accipit inter ea consimilitudinem, et facit ea unam intentionem;* et comm. 27 ait: *universalia non habere esse extra animam;* et com. 28, ait: *de particulari non fit demonstratio, quamvis illud tantum sit res in rei veritate.* Eadem est sententia D. Thomae, de Ente et essent., c. 4, et aliis locis supra citatis, quos citat Avicen., V Metaph., c. 1. Conveniunt etiam in hoc omnes Thomistae, Capr., Caiet., Soncin., et alii supra citati. Idem tenet Durand., In I, dist. 3, q. 5, et In II, dist. 3, q. 7; Aegid., In I, q. 2, Prolog., et dist. 19, p. 1; et Scotus posset in eamdem sententiam trahi, nam verba eius non repugnant, cum dicat solum esse in rebus universale in potentia, non in actu; et ita videntur eum exponere discipuli eius, ut late refert et tractat Fonseca, dict. c. 28, q. 5, sect. 2; sed non est quod in eo immore-

mucho lo que haya opinado Escoto, sobre todo por ser sus palabras muy equívocas. Y en favor de esta sentencia se cita al Damasceno, lib. III *De Fide*, c. 11, en que dice *que la naturaleza o es considerada sólo en el pensamiento, o en todos los supuestos de la misma especie a los que une, o solamente en un individuo.* Aquí por "naturaleza considerada sólo en el pensamiento" entiende la naturaleza como universal; en este sentido afirma que no existe, sino que únicamente es pensada; afirmó, en cambio, que existe en los individuos o como realmente existente en todos los individuos dentro de la totalidad de su ámbito específico, o tan sólo en uno.

2. Se prueba por razón, porque la unidad y aptitud de existir en muchos, en cuanto necesarias para la razón de universalidad, no convienen realmente a la naturaleza misma, sino por medio del entendimiento; luego la universalidad le conviene de la misma manera. Se corrobora y explica porque si la naturaleza posee la universalidad con anterioridad a la operación del entendimiento, la tendrá —consecuentemente— en los individuos o en sí misma; no en los individuos, porque ni la tiene en uno solo, por estar individuada y determinada a uno, ni la tiene en muchos o en todos al mismo tiempo, no sólo porque la naturaleza puede ser universal, aunque se dé únicamente en un solo individuo, sino también porque a la naturaleza, en cuanto existente en muchos individuos, no le conviene propiedad alguna real que no le convenga en cada uno o en algunos de ellos a excepción de la multitud de individuaciones o singularidades, en la que, como es evidente, no consiste la universalidad. Tampoco, prescindiendo de los individuos, puede convenir la universalidad a la naturaleza en sí misma, si no es mediante el entendimiento, porque, si dicha naturaleza se considera como existente en la realidad, no prescinde realmente de los individuos, puesto que, como se demostró, no se distingue realmente de ellos; si, por el contrario, la naturaleza no es existente en sí misma, no puede concebirse cuál o de qué clase sea su estado, a no ser que lo posea objetivamente en el entendimiento, puesto que realmente ni lo tiene ni puede tenerlo; ni tampoco según el ser de la esencia o posible se distingue realmente de los individuos considerados en el mismo estado, según se demostró muchas veces. Finalmente, si el ser universal le conviene realmente a la

mur; nostra enim non multum refert quid Scotus senserit, praesertim cum verba eius valde sint aequivoca. Et pro hac sententia citatur Damasc., lib. III de Fide, c. 11, ubi ait *naturam aut sola cogitatione contemplari, aut in omnibus eiusdem speciei hypostasibus, quas coniungit, aut in uno individuo tantum.* Ubi per naturam sola cogitatione contemplatam intelligit naturam ut universalem; quomodo ait non existere, sed cogitari tantum; in individuis autem dixit existere, vel in omnibus secundum totam latitudinem suam specificam ut realiter existentem, vel in uno tantum.

2. Ratione probatur, quia unitas et aptitudo essendi in multis quatenus ad rationem universalis necessaria sunt, non conveniunt realiter naturae ipsi, sed per intellectum; ergo et universalitas eodem modo convenit. Confirmatur ac declaratur, quia, si natura habet ante intellectum universalitatem, ergo vel in individuis vel in se; non in individuis, quia nec ut in uno tantum, cum in illo sit individua et determinata ad unum; neque in multis seu omnibus simul, tum quia natura potest esse universalis etiamsi in uno tantum individuo reperiatur; tum etiam, quia nulla proprietas realis convenit naturae ut existenti in multis individuis, quae non convenit ei in singulis vel in aliquo eorum, praeter ipsam multitudinem individuationum seu singularitatum, in qua universalitas non consistit, ut per se constat. Neque etiam potest universalitas convenire naturae in se praescindendo ab individuis nisi per intellectum, quia, si talis natura sumatur ut existens in re ipsa, non praescindit ex natura rei ab individuis cum ab eis natura rei non distinguatur, ut ostensum est; si autem natura in se non est existens, concipi non potest quis vel qualis sit ille status eius nisi illum habeat obiective in intellectu, quia realiter illum non habet nec habere potest, neque etiam secundum esse essentiae seu possibile distinguitur ex natura rei ab individuis in eodem statu consideratis, ut saepe dictum est. Tandem si esse universalem convenit naturae realiter,

naturaleza, o le conviene esencialmente o le conviene accidentalmente; ninguno de ambos extremos puede afirmarse; luego no le conviene realmente; luego le conviene sólo por razón. La menor en cuanto a su primera parte es evidente, porque si a hombre le conviniera esencialmente ser universal, le convendría también a todos los individuos, ya que lo que conviene esencial y primaria o secundiariamente a lo que es superior, conviene por igual al inferior, y porque a la naturaleza superior no puede añadirse propiedad alguna por razón de lo inferior, la cual propiedad esté en contradicción con la esencia o con las propiedades que le convienen esencialmente, puesto que ni pueden éstas separarse de ella, ni ésta puede quedar en pie en compatibilidad con propiedades contradictorias. En cuanto a la segunda parte, se prueba la menor, porque si la universalidad conviene realmente y contingente o accidentalmente, será algún accidente de la naturaleza; luego, si es un accidente real, le convendrá por razón de algún singular, según argumentábamos antes a propósito de la unidad y de la aptitud de existir en muchos. Además, este accidente le convendrá por alguna acción de un agente extrínseco o por carencia de una acción, si se cree que se trata de un accidente privativo; y toda acción de este tipo tiene esencialmente por término a los individuos. Finalmente, no cabe imaginar ni explicar de qué clase es este accidente real; luego es de razón y por razón.

3. *Solución de las razones opuestas.*— Respecto de los fundamentos contrarios, propuestos en la sec. 2, ya se explicó de qué modo la naturaleza es en la realidad comunicable a muchos, no en virtud de alguna aptitud o indiferencia que convenga a la naturaleza misma en sí, sino sólo en virtud de la no repugnancia de las mismas cosas singulares para poder tener otras semejantes a sí, la cual no repugnancia no es bastante para la razón de universalidad, como se explicó. De donde, respecto del primero, se niega aquella consecuencia: *la naturaleza humana no es de suyo incomunicable*; *luego es de suyo comunicable*, pues en rigor va de la negativa a la afirmativa por parte de aquel modo o término, *de suyo*; y puede suceder que ninguna de ambas cosas le convenga de suyo, aunque en realidad siempre ha de tener una de ellas. Y si la partícula *de suyo* no se toma con tanto rigor, o sea, como idéntica a esencial e intrínsecamente, sino que la

aut convenit per se aut ex accidente: neutrum dici potest; ergo non convenit realiter; ergo per rationem tantum. Minor quoad primam partem patet, quia, si per se conveniret homini esse universalem, conveniret etiam omnibus individuis; nam quidquid per se primo vel secundo convenit superiori, convenit etiam inferiori; et quia nulla proprietas potest adiungi naturae superiori ratione inferioris, quae repugnet essentiae vel proprietatibus per se convenientibus ei, cum neque haec possint ab illa separari, neque cum proprietatibus repugnantibus simul manere. Quoad posteriorem autem partem probatur minor, quia, si universalitas realiter convenit et contingenter seu accidentaliter, erit accidens aliquod naturae; ergo, si est accidens reale, conveniet illi ratione alicuius singularis ut supra de unitate et de aptitudine essendi in multis argumentabamur. Item conveniet illi hoc accidens per aliquam actionem extrinseci agentis, vel per carentiam actionis, si fingatur esse accidens privativum; omnis autem huiusmodi actio respicit per se individua. Denique, nec fingi nec explicari potest quale sit hoc accidens reale; est ergo rationis et per rationem.

3. *Solvuntur oppositae rationes.*— Ad fundamenta contraria, posita in secunda sectione, iam declaratum est quomodo natura in re sit communicabilis multis, non per aliquam aptitudinem seu indifferentiam quae ipsi naturae secundum se conveniat, sed solum per non repugnantiam ipsarum rerum singularium ut habere possint alia sibi similia, quae non repugnantia non satis est ad rationem universalis, ut declaratum est. Unde ad primum negatur illa consequentia: *natura humana non est de se incommunicabilis; ergo de se est communicabilis*, nam in rigore est a negativa ad affirmativam ex parte illius modi seu termini *de se;* et fieri potest ut neutrum illorum de se ei conveniat, quamvis in re semper alterum eorum insit. Quod si non in eo rigore sumatur particula illa *de se*, ut scilicet, idem sit quod per se et ab intrinseco, sed solum ut idem significet

naturaleza de suyo signifique lo mismo que la naturaleza por su razón formal y con precisión de toda diferencia inferior, entonces puede concederse la consecuencia, más por razón de la materia que por razón de la forma. Pues puede afirmarse que la naturaleza es de suyo comunicable en el sentido explicado más arriba, por no existir repugnancia en ella a tener muchos individuos semejantes entre sí en la esencia y naturaleza, ni haber tampoco repugnancia en un individuo para tener otro semejante; esta no repugnancia, sin embargo, no basta para la razón de universalidad, según se dijo. La misma respuesta hay que aplicar al segundo argumento; en efecto, en la naturaleza real misma no hay aptitud alguna positiva y real para muchas diferencias individuales, sino que hay en los individuos mismos no repugnancia a tener otros semejantes a sí. De aquí proviene no sólo el que a la naturaleza se le llame comunicable o apta para existir en muchos, sino también el que una determinada naturaleza no pueda ser contraída adecuadamente por una sola diferencia individual, según quedó harto explicado. Al tercero se responde que todos aquellos atributos expresan de algún modo relación al entendimiento; y se fundan en las cosas no porque la naturaleza posea en las mismas alguna universalidad, sino porque en los individuos se da la conveniencia y semejanza en la esencia y propiedades de ésta y en la conexión intrínseca que mantienen entre sí la esencia y las propiedades, por razón de lo cual se abstraen los conceptos objetivos comunes, a partir de los que se elaboran las predicaciones universales, de verdad necesaria y eterna por cuanto prescinden del tiempo. Este es el sentido en que se afirma que la ciencia se ocupa de los universales y no de los singulares, no porque se ocupe de los nombres comunes, sino porque se ocupa de los conceptos objetivos comunes, que aunque no se distinguen de los singulares en la realidad, se distinguen, sin embargo, por razón, siendo esto bastante para todas las expresiones anteriores. Los nominalistas no comprendieron debidamente esto y por eso se expresaron de modo distinto, aunque en realidad, como dijimos, no se diferencian mucho de nosotros. Con esto se ha respondido a la última confirmación. Respecto de los otros funda-

natura de se quod natura ex ratione formali sua et praecisa ab omni differentia inferiori, sic concedi potest consequentia potius ratione materiae quam ratione formae. Potest enim dici natura communicabilis de se in sensu superius explicato, quia non repugnat illi habere plura individua inter se similia in essentia et natura, neque uni individuo repugnat habere aliud sibi simile, quae tamen non repugnantia non sufficit ad rationem universalis, ut dictum est. Atque eadem responsio accommodanda est ad secundum argumentum; in ipsa enim natura reali nulla est aptitudo positiva et realis ad plures differentias individuales, sed solum est non repugnantia in ipsis etiam individuis ut habere possint alia sibi similia. Et inde provenit et quod natura dicatur communicabilis seu apta ut sit in multis et quod talis natura non possit adaequate contrahi per unam differentiam individualem, ut satis expositum est. Ad tertium respondetur omnia illa attributa dicere aliquo modo ordinem ad intellectum; fundantur autem in rebus ipsis, non quatenus in ipsis natura habet aliquam universalitatem, sed quatenus in ipsis individuis est convenientia et similitudo in essentia et proprietatibus eius et in intrinseca connexione quam inter se habent essentia et proprietates, ratione cuius abstrahuntur conceptus communes obiectivi ex quibus fiunt universales praedicationes, necessariae ac perpetuae veritatis, prout a tempore abstrahuntur. Et hoc modo dicitur esse scientia de universalibus et non de singularibus, non quia sit de nominibus communibus [1], sed quia est de conceptibus obiectivis communibus, qui, licet in re ipsa non distinguantur a singularibus, distinguuntur tamen ratione et hoc satis est ad omnes locutiones praedictas. Quod non satis adverterunt nominales et ideo aliter locuti sunt, quamvis in re non multum a nobis differant, ut diximus. Per quod responsum est

[1] Hemos aceptado en este párrafo el texto de otras ediciones por parecernos más claro que el de Vivès, que dice así: "non quia sit de nominibus et non de singularibus..." (N. de los EE.).

mentos nada queda que responder, por haber dado con lo dicho cumplida satisfacción a todos.

SECCION VI

Cuál es la operación del entendimiento que universaliza las cosas

1. Esta cuestión suele plantearse con otras palabras al principio de la dialéctica, a saber, si el universal se obtiene por abstracción o por una comparación intelectual. Suele tratarse también —y es el sitio más propio— en el lib. III *De anima*, al explicar el objeto del entendimiento, que se afirma que es el universal. Pero, puesto que hemos dicho que la unidad universal es el resultado de una operación del entendimiento, no podemos pasar por alto el explicar cuál es esta operación del entendimiento y qué características tiene. Hay que distinguir brevemente un doble entendimiento, el agente y el posible. La función de aquél es producir las especies inteligibles, la de éste actuar y realizar la intelección mediante ellas. Y tiene dos operaciones —dejando a un lado otras que nada tienen que ver con el problema presente—: una llamada directa, por la que tiende directamente al objeto que la especie inteligible representa y hacia el que dirige esencial y absolutamente al entendimiento. La otra llamada refleja, por la que el entendimiento vuelve sobre el conocimiento anterior o sobre el objeto de éste, según las condiciones o denominaciones que recibe del conocimiento.

Exposición de tres opiniones

2. Así, pues, en este problema puede haber tres opiniones: la primera es que lo universal se produce por la operación del entendimiento agente, la cual antecede a todo acto del entendimiento posible y consiste en la producción de la especie inteligible que representa la naturaleza precisa y abstraída de todos los individuos, llamada de ordinario por esto abstracción de la naturaleza común realizada por virtud del entendimiento agente. Así lo expresa Santo Tomás en I, q. 85, a. 1, c. y ad 4, y a. 3, ad 4; VII *Metaph.*, lec. 13; *De ente et essentia*, c. 4, y el Comen-

ad ultimam confirmationem. Ad alia fundamenta nihil respondendum superest, nam ex dictis satisfactum est omnibus.

SECTIO VI

Per quam operationem intellectus fiant res universales

1. Haec quaestio sub aliis verbis tractari solet in principio dialecticae, scilicet, an universale fiat per abstractionem vel per comparationem intellectus. Tractari etiam solet, ac magis proprie in III de Anima, explicando obiectum intellectus, quod universale esse dicitur. Quoniam vero dictum a nobis est unitatem universalem per opus intellectus resultare, praetermittere non possumus quin declaremus quod et quale sit hoc opus intellectus. Oportet autem breviter distinguere duplicem intellectum, agentem et possibilem; illius munus est efficere species intelligibiles; huius operari et intelligere per illas; habet autem duplicem operationem (praetermissis aliis quae ad praesens institutum non spectant): una vocatur directa, qua directe tendit in rem quam species intelligibilis repraesentat et ad quam ducit intellectum per se ac simpliciter. Alia vocatur reflexa, qua intellectus revolvitur supra priorem cognitionem vel supra obiectum eius secundum eas conditiones vel denominationes quas ex cognitione accipit.

Tres proponuntur opiniones

2. Tres igitur in hac re possunt esse opiniones: prima est universale fieri per operationem intellectus agentis quae antecedit omnem operationem intellectus possibilis, et consistit in productione speciei intelligibilis repraesentantis naturam praecisam et abstractam ab omnibus individuis, quae proinde dici solet abstractio naturae communis facta virtute intellectus agentis. Ita significat D. Thomas, I, q. 85, a. 1, in corpore, et ad 4, et a. 3, ad 4, VII Metaph., lect. 13, de Ente et essent., c. 4; et Com., II De

tador, *II De anima,* com. 10, diciendo *que el entendimiento es impulsado a su última perfección por los universales,* representados, claro está, en las especies inteligibles. Y por eso dice en el lib. III *De anima,* texto 8, que si existiesen los universales fuera del alma, el entendimiento agente sería superfluo. Flandria, lib. III *Metaph.,* q. 2, a. 2; VII *Metaph.,* q. 16, a. 1; Fonseca, lib. V *Metaph.,* c. 28, q. 5 y 6; Soto en la *Logica,* q. 3 de los universales. Supone esta sentencia, en primer lugar, que el entendimiento posible no conoce directamente y en virtud de la especie que recibe del entendimiento agente los singulares materiales, sino sólo las naturalezas comunes. De donde deduce que la especie producida por el entendimiento agente sólo representa directamente la naturaleza común prescindida de todos los individuos, y que —consecuentemente— es universal en la representación. Se sigue, finalmente, de aquí que la naturaleza así representada se hace universal objetivamente y por denominación extrínseca mediante semejante abstracción, pues si por contracción se hace singular e individual, por abstracción se hará universal y común. Se confirma, porque el universal es el objeto del entendimiento agente y posible, de aquél como potencia activa, de éste como pasiva o receptiva; luego es producido por la acción del entendimiento agente y antecede a la operación del entendimiento posible, pues a la esencia de la potencia activa pertenece producir su objeto, mientras que la potencia pasiva lo supone; en efecto, suele sufrir la influencia de él.

3. La segunda opinión es que lo universal no es producido por el entendimiento agente, sino por el posible mediante la operación directa con la que conoce la naturaleza común según su razón precisa formal y según su esencia, sin atender en nada a las razones inferiores o a los individuos, y no considerando tampoco formalmente y como en "acto signado" la comunidad de la misma naturaleza, sino la esencia sola que les es común. Deben mantener necesariamente esta opinión en cuanto a su primera parte negativa, en la que se diferencia de la anterior, los que defienden que el entendimiento posible conoce directamente los singulares, incluso los materiales. En efecto, de acuerdo con dicha opinión, hay que afirmar —en consecuencia— que el entendimiento agente, hablando en rigor, produce una especie singular no sólo entitativa, sino también representativa de una

Anima, comm. 10, dicens *intellectum moveri ad ultimam perfectionem a rebus universalibus,* scilicet, repraesentatis in speciebus intelligibilibus. Et ideo III de Anima, text. 8, dicit, si universalia essent extra animam, frustra fore intellectum agentem. Fland., III Metaph., q. 2, a. 2, VII Metaph., q. 16, a. 1; Fonseca, V Metaph., c. 28, q. 5 et 6; Soto, in Log., q. 3 universalium. Quae sententia supponit imprimis intellectum possibilem directe et ex vi speciei quam recipit ab intellectu agente, non cognoscere singularia materialia sed tantum naturas communes. Ex quo infert speciem productam ab intellectu agente tantum repraesentare directe naturam communem praecisam ab omnibus individuis et consequenter esse universalem in repraesentando. Ex quo tandem fit naturam sic repraesentatam, obiective et denominatione extrinseca fieri universalem per huiusmodi abstractionem; nam, si contractione fit singularis et individua, abstractione fiet universalis et communis. Et confirmatur, quia universale est obiectum intellectus agentis et possibilis, illius ut potentiae activae, huius ut passivae seu receptivae; ergo fit per actionem intellectus agentis, antecedit vero operationem intellectus possibilis; nam de ratione potentiae activae est ut faciat obiectum suum, potentia vero passiva supponit illud; ab eo enim pati solet.

3. Secunda opinio est universale non fieri ab intellectu agente, sed a possibili per operationem directam qua cognoscit naturam communem secundum suam praecisam rationem formalem et essentiam, nihil de inferioribus rationibus vel de individuis considerando, neque etiam formaliter et quasi in actu signato considerando communitatem ipsius naturae sed solum essentiam, quae communis est. Hanc sententiam quoad priorem partem negantem in qua differt a praecedente, necessario docere debent qui tenent intellectum possibilem cognoscere directe singularia, etiam materialia. Nam iuxta illam opinionem consequenter dicendum est intellectum agentem, per se loquendo, efficere speciem singularem, non solum in essendo sed

cosa individual y singular, porque el entendimiento no podría conocerlo primaria y directamente sin recibir una especie que lo representase propiamente y en particular. De donde resulta, según esta sentencia, que el entendimiento agente no abstrae el universal de los singulares, y sólo se dice que abstrae la especie inteligible del fantasma por separarla de las condiciones de la materia en cuanto al ser real de la misma, más no en cuanto al objeto que representa; produce, pues, una especie espiritual e inmaterial en la entidad, la cual representa el mismo objeto individual numéricamente que representa el fantasma, pues no hay contradicción en que un individuo material sea representado intencionalmente por una forma o cualidad inmaterial. Y esto dentro de cualquier sentencia puede confirmarse con la universalidad del género, porque, aunque concedamos que el entendimiento agente abstrae de los individuos la naturaleza específica al modo dicho, sin embargo, no es necesario que abstraiga de las especies la naturaleza genérica, porque es cierto que el entendimiento posible puede aplicarse directa e inmediatamente a conocer la naturaleza específica y que el entendimiento agente puede elaborar una especie inteligible que en su representación no abstraiga de la diferencia específica, sea lo que sea respecto de la individual; luego el universal, que es el género, no se obtendrá en este caso por la abstracción del entendimiento agente.

4. La segunda parte afirmativa de la opinión —que para la obtención de este universal basta la abstracción del entendimiento posible— puede tomarse de Santo Tomás, I, q. 16, a. 3, ad 2, y en el opúsculo 42, c. 5, al final, donde aduce aquello del Comentador, lib. I *De anima,* texto 8: *el entendimiento produce la universalidad en las cosas,* lo cual, aunque pueda juzgarse que se afirmó del entendimiento agente, *a fortiori* será verdad del entendimiento posible, del cual habla Averroes, ya que trata del entendimiento que define y demuestra. Finalmente, los autores citados en la opinión anterior, aunque defiendan que la primera universalización es producida por el entendimiento agente, no pueden, sin embargo, negar consecuentemente que esta operación del entendimiento posible sea suficiente para una universalización similar o más perfecta. Y así Santo Tomás, en otros pasajes citados, habla indiferentemente del entendimiento que abs-

etiam in repraesentando rem individuam et singularem; quia non posset eam intellectus primo et directe cognoscere, nisi reciperet speciem proprie et in particulari repraesentantem illam. Quo fit ut iuxta hanc sententiam intellectus agens non abstrahat universale a singularibus solumque dicatur abstrahere speciem intelligibilem a phantasmate quia separat illam a conditionibus materiae, quantum ad esse reale illius, non vero quantum ad obiectum quod repraesentat: producit enim speciem spiritualem et immaterialem in entitate sua, repraesentantem eamdem numero rem individuam quam repraesentat phantasma; non enim repugnat materiale individuum per immaterialem formam seu qualitatem intentionaliter repraesentari. Et in universalitate generis potest hoc confirmari in omni sententia, quia, licet demus intellectum agentem abstrahere illo modo naturam specificam ab individuis, non tamen necesse est quod abstrahat naturam genericam ab speciebus; quia certum est intellectum possibilem posse directe et immediate ferri ad cognoscendam specificam naturam, et intellectum agentem posse efficere speciem intelligibilem quae in repraesentatione sua non abstrahat a differentia specifica, quidquid sit de individuali; ergo tunc non fiet universale quod est genus, per abstractionem intellectus agentis.

4. Altera vero pars affirmativa opinionis, scilicet, hoc universale sufficienter fieri per abstractionem intellectus possibilis, sumi potest ex D. Thoma, I, q. 16, a. 3, ad 2, et Opusc. 42, c. 5, in fine, ubi affert illud Comm., I de Anima, text. 8: *Intellectus facit universalitatem in rebus;* quod licet possit existimari dictum de intellectu agente, tamen a fortiori verum erit de intellectu possibili, de quo Averroes loquitur; nam tractat de intellectu definiente et demonstrante. Denique auctores citati in praecedenti opinione, quamvis doceant primam universalitatem fieri ab intellectu agente, non tamen possunt consequenter negare quin haec operatio intellectus possibilis sufficiat ad similem vel perfectiorem universalitatem. Et ita D. Thomas aliis locis citatis indifferenter

trae, ya sea el agente, ya sea el posible. Empero, con más claridad defiende esto respecto del solo entendimiento posible Durando, *In I*, dist. 3, q. 5, n. 27, y en *In II*, dist. 3, q. 7, n. 12. Y puede probarse *a fortiori* con las razones de la primera sentencia, por ser más formal la representación del concepto o especie expresa del entendimiento posible que la de la especie impresa; luego, si el entendimiento considera al hombre precisiva y abstractamente, "hombre" en cuanto representado en dicho concepto será objetivamente universal con mucho mayor razón que si fuera representado en una especie impresa, por tener un ser objetivo más actual y propio y por ser universal según dicho ser. Se confirma, en primer lugar, porque el hombre se singulariza por las diferencias individuantes; luego por el hecho mismo de prescindir de todas ellas en un concepto actual abstracto, se convertirá en universal. Se confirma, en segundo lugar, porque si el hombre existiese en la realidad de la misma manera que se ofrece a dicho concepto, sería un universal entitativo, del tipo de los que se atribuyen a Platón; luego también ahora es universal por denominación derivada del entendimiento. Se confirma, en tercer lugar, porque si el entendimeinto vuelve con su reflexión sobre el hombre así concebido, considerando su condición o su a modo de estado, conoce que no es un singular, sino que es algo común a todos los singulares, y en esta concepción no se engaña el entendimiento, como es notorio, ni atribuye tampoco nada nuevo al hombre así concebido, sino que concibe lo que ya preexistía en él; luego, con anterioridad a esta reflexión, el hombre ya era universal por la primera concepción directa. Para esto puede tener valor también la razón aducida en favor de la sentencia anterior, de que la operación del entendimiento supone su objeto; esto, en efecto, es verdad respecto del objeto que se conoce por medio de la operación, pero no de la modalidad que resulta en dicho objeto en cuanto conocido, cuando dicha modalidad no es conocida por tal acto, porque, al ser tal modalidad un resultado del acto, se compara más con la potencia como activa que como pasiva; así, pues, sucede en el caso presente, puesto que la universalidad, que en cierto modo se dice que está en o conviene a la naturaleza conocida abstractamente, es una modalidad o denominación que resulta de tal acto y modo de concebir, no siendo conocida por dicho acto, sino que lo es únicamente la

loquitur de intellectu abstrahente, sive agente, sive possibili. Expressius vero de solo intellectu possibili hoc docet Durand., In I, dist. 3, q. 5, n. 27, et In II, dist. 3, q. 7, n. 12. Et a fortiori potest rationibus primae sententiae probari, quia conceptus seu species expressa intellectus possibilis formalius repraesentat quam species impressa; ergo, si intellectus praecise et abstracte contemplatur hominem, homo, ut in eo conceptu repraesentatus, erit universalis obiective, multo melius quam si repraesentaretur in specie impressa, quia habet esse obiectivum magis actuale et magis proprium, et secundum illud esse est universale. Et confirmatur primo, nam homo fit singularis per differentias individuantes; ergo, hoc ipso quod ab illis omnibus praescindit per actualem conceptum abstractum, fiet universalis. Confirmatur secundo, quia si homo ita in re existeret sicut illi conceptui obiicitur, esset universale in essendo, quale Platoni tribuitur; ergo etiam nunc est universale per denominationem ab intellectu. Confirmatur tertio, nam si intellectus reflectatur supra hominem sic conceptum, considerans conditionem seu quasi statum eius, cognoscit illum non esse aliquod singulare sed esse quid commune omnibus singularibus, in qua conceptione non fallitur intellectus, ut constat, neque etiam tribuit homini sic concepto aliquid novum sed concipit quod in illo praeerat; ergo ante hanc reflexionem iam homo erat universalis per priorem conceptionem directam. Et ad hoc etiam deservire potest ratio adducta pro superiori sententia, quod operatio intellectus supponit obiectum; est enim hoc verum de obiecto, quod per operationem cognoscitur, non vero de conditione quae in obiecto resultat, quatenus cognitum est, quando illa conditio per talem actum non cognoscitur; quia, cum talis conditio resultet ex actu, comparatur ad potentiam potius ut activam quam ut passivam; ita vero est in praesenti; nam universalitas quae quodammodo inesse dicitur vel convenire naturae abstracte cognitae, est quaedam conditio vel denominatio resultans ex tali actu

naturaleza misma que se denomina universal, no siendo necesario, por lo mismo, suponer la universalidad de dicho objeto con anterioridad a tal acción; mas cuando luego el entendimiento reflexiona y considera aquella misma modalidad o estado de naturaleza abstracta, entonces ella se convierte en el objeto conocido por tal acto; así, pues, se la presupone antes de dicho acto, y esa modalidad no es, sin embargo, más que la universalidad de la naturaleza; luego se presupone la universalidad antes de este conocimiento reflexivo o, lo que es igual, comparativo, y se realiza por un conocimiento abstractivo o, lo que es igual, directo y precisivo de la naturaleza universal.

5. La tercera sentencia es que lo universal se obtiene por un conocimiento comparativo, mediante el cual el entendimiento posible, una vez que aprehende precisiva y abstractamente la naturaleza, compara a ésta así concebida con las cosas en que existe, y la concibe como algo apto para existir en muchos inferiores y predicarse de ellos. Así, pues, según esta sentencia, la naturaleza existente en las cosas singulares tiene universalidad sólo en potencia remota, porque no es común, ni positivamente como algo verdaderamente uno que exista en muchos, ni tampoco negativamente como algo que no es propio de cosa alguna singular, sino que en ella se da únicamente cierta semejanza o conveniencia de muchas cosas entre sí, la cual ofrece la ocasión y fundamento remoto para la universalidad. En cambio, la naturaleza conocida abstractamente puede llamarse universal en potencia próxima por ser ya negativamente común, puesto que se la concibe en sí misma y no como propia de individuo alguno; sin embargo, no se juzga todavía que es universal en acto, porque todavía no se la concibe como poseedora de la aptitud y relación a los muchos en que existe, relación que se obtiene por el conocimiento comparativo, y —consiguientemente— a éste debe en último término el constituirse en universal en acto. Puede, además, probarse esto, porque la universalidad no es una cosa que tenga verdadera existencia, sino que es únicamente un ente o relación de razón; luego posee únicamente ser objetivo en el entendimiento; luego sólo existe cuando es actualmente producida por el entendimiento, ya que sólo entonces existe objetivamente en él; luego existe sólo

et modo cognoscendi, quae tamen non cognoscitur per illum actum sed solum ipsa natura quae universalis denominatur, et ideo non est necesse universalitatem illius obiecti supponi ante illam actionem. At vero, quando postea intellectus reflectitur et contemplatur illammet conditionem seu statum naturae abstractae, iam illa est obiectum cognitum per talem actum; supponitur ergo illi actui, et tamen illa conditio nihil aliud est quam universalitas naturae; ergo universalitas supponitur ante hanc notitiam reflexivam, seu (quod idem est) comparativam: fit autem per abstractivam seu (quod idem est) per cognitionem directam ac praecisam naturae universalis.

5. Tertia sententia est universale fieri per notitiam comparativam qua intellectus possibilis, postquam naturam praecise et abstracte apprehendit, confert illam sic conceptam cum rebus in quibus existit et intelligit illam ut unum quid aptum ut sit in multis inferioribus et de illis praedicetur. Itaque iuxta sententiam hanc, natura in singularibus existens universalitatem habet solum in potentia remota, quia non est communis vel positive, tamquam aliquid vere unum existens in multis vel etiam negative, tamquam aliquid nulli rei singulari proprium. Sed est tantum in illa quaedam similitudo et convenientia plurium rerum inter se quae praebet occasionem et fundamentum remotum universalitati. Natura vero abstracte cognita dici potest universalis in potentia proxima, quia iam est communis negative, quia concipitur secundum se et non ut propria alicuius individui; nondum tamen censetur esse actu universalis, quia nondum concipitur ut habens aptitudinem et relationem ad multa in quibus sit, quam relationem accipit per notitiam comparativam, et ideo per illam dicitur ultimo constitui universale in actu. Quod ulterius probatur, quia universalitas non est res aliqua habens veram existentiam, sed est tantum ens seu relatio rationis; ergo tantum habet esse obiective in intellectu; ergo tantum est quando actu fit ab intellectu, nam tunc solum est obiec-

en virtud del conocimiento comparativo, ya que por él solo es producida, o sea, pensada por el entendimiento. Se confirma, puesto que el universal en cuanto universal es algo relativo, como se evidencia no sólo por su definición, ya que se define por su correlativo, a saber: *es uno en muchos y* predicable *de muchos,* sino también por sus clases, como son género, especie, diferencia, etc. En efecto, todos ellos se dicen relativamente, según se desprende de las definiciones propuestas por Porfirio en los predicables; ahora bien, los entes relativos son simultáneos en naturaleza y conocimiento; luego el universal en acto no existe del modo que puede existir, es decir, objetivamente, en el entendimiento, hasta que su correlativo no exista de la misma manera; mas de este modo no puede existir hasta que el uno no sea comparado con el otro, lo cual sólo puede hacerse mediante dicho conocimiento comparativo; luego. Esta opinión cuenta con el apoyo de Santo Tomás, que defiende constantemetne que las relaciones de razón existen solamente en la aprehensión de la mente que compara un término con el otro, por ejemplo, I, q. 28, a. 1, c. y ad 4; *De potentia,* q. 7, a. 1, y lo da a entender en el lib. IV *Metaph.,* lec. 4, y en el lib. I *De interpretatione,* lec. 10. Lo mismo da a entender Cayetano tratando en general de la relación de razón en la referida q. 28, primera parte, y particularmente de la relación de universalidad, *In De ente et essentia,* c. 4, q. 7, y un poco antes de esto. Se cita también a Escoto, en VII *Metaph.,* q. 11; Antonio Andrés, q. 17; y Antonio Trombeta, *Metaph.,* q. 2, a. 1; porque, dado el modo con que afirman el universal en acto por medio del entendimiento, parecen hacerlo consistir en el conocimiento comparativo más que en el precisivo. Mas entre estos autores existe diferencia en que algunos de ellos entienden por conocimiento comparativo el conocimiento directo, por el que el universal se compara con los inferiores en cuanto existente en ellos o predicable de ellos. Así parece opinar Santo Tomás, y con mayor claridad Escoto más arriba, e *In IV,* dist. 2, q. 2; Soncinas, VI *Metaph.,* q. 18. Otros, en cambio, entienden por tal el conocimiento reflejo en el que, después de dicha comparación, el entendimiento concibe esa misma comparación como una relación, y la naturaleza comparada como género, especie, etc., respecto de sus inferiores.

tive in intellectu; ergo tantum est per notitiam comparativam, quia per eam solam fit seu excogitatur ab intellectu. Confirmatur, nam universale ut universale relativum est, ut patet, tum ex eius definitione; per suum enim correlativum definitur, scilicet: *Est unum in multis et de multis;* tum ex suis speciebus, ut sunt genus, species, differentia, etc.; haec enim relative dicuntur, ut constat ex definitionibus a Porphyrio datis in praedicabilibus; relativa autem sunt simul natura et cognitione; ergo universale in actu non est eo modo quo esse potest, scilicet, obiective in intellectu, donec eius correlativum eodem modo sit; non potest autem esse illo modo donec unum ad alterum conferatur, quod fit solum per dictam comparativam notitiam; ergo. Et huic opinioni favet D. Thomas, qui ubique docet relationes rationis tantum esse in apprehensione rationis conferentis unum alteri, ut I, q. 28, a. 1, in corp., et ad 4, et q. 7 de Potent., a. 1, et significat IV Metaph., lect. 4, et lib. I de Interpr., lect. 10. Significat etiam Caiet., agens in communi de relatione rationis, dicta q. 28, prima parte et in particulari de relatione universalitatis, de Ente et essent., c. 4, q. 7, et paulo ante illam. Citantur etiam Scot., VII Metaph., q. 11; Anton. And., q. 17; et Anton. Tromb., q. 2 Metaph., a. 1; nam eo modo quo ponunt universale in actu per intellectum videntur illud ponere in notitia comparativa potius quam in praecisiva. Est autem differentia inter hos auctores quod aliqui eorum per notitiam comparativam intelligunt notitiam directam, qua universale confertur cum inferioribus ut existens in illis, vel praedicabile de illis. Ita videtur sentire D. Thomas, et clarius Scot. supra, et In IV, dist. 2, q. 2; Sonc., VI Metaph., q. 18. Alii vero intelligunt notitiam reflexam, qua post praedictam comparationem intellectus concipit ipsammet comparationem ut relationem quamdam, et naturam comparatam ut genus vel speciem, etc., respectu inferiorum.

Enjuiciamiento de la primera opinión

6. De estas sentencias la primera es ciertamente aceptable, si se presupone la opinión de que el entendimiento agente no produce las especies representativas de los individuos, y, ni aun presupuesta, tiene valor general para toda universalidad, sino a lo más para la específica y sólo para ella formalmente hablando, según lo prueba una razón arriba expuesta. Puede explicarse todavía más, porque, en primer lugar, es cierto que el entendimiento agente no imprime nunca una especie representativa de la diferencia sola, en cuanto diferencia, sino de toda la naturaleza específica. Porque, al igual que el fantasma no representa en el individuo algo a modo de forma, sino a modo de individuo completo, de la misma manera el entendimiento agente produce una especie representativa de la naturaleza específica completa del individuo a modo de un todo, ni puede prescindir o modificar esa acción de suerte que produzca ahora una especie representativa de la diferencia a modo de forma y luego produzca otra representativa de la naturaleza específica completa a modo de un todo; porque no es libre en el obrar, sino que, en cuanto está de su parte, imprime la especie de acuerdo con su naturaleza, supuesto dicho fantasma; ni es tampoco cognoscitivo de tal suerte que pueda ahora concebir la naturaleza de una manera, luego de otra. Por esto en la propiedad y el accidente, aunque concedamos que produce especies que los representan en común abstrayendo de los individuos, cada uno de ellos, sin embargo, en virtud de dicha especie inteligible, es representado únicamente como algo común a muchos individuos semejantes en dicha razón. Y lo mismo a su manera sucede en el grado del género, si es que alguna vez por imperfección del fantasma se produce una especie inteligible que representa precisivamente dicho grado, puesto que, de igual suerte que el fantasma representa entonces únicamente, por ejemplo, este animal, de la misma manera, la especie inteligible tomada de él representará solamente el grado animal como abstracto y preciso de los individuos semejantes. Por este motivo afirmamos que, incluso supuesta dicha sentencia, mediante esta abstracción del entendimiento agente no se abstrae de suyo

Fertur iudicium de prima opinione

6. Inter has sententias prima est quidem probabilis ex suppositione illius sententiae, quod intellectus agens non producit species repraesentantes individua, et adhuc ea supposita, non procedit generaliter de omni universali sed ad summum de specifico et de solo illo formaliter loquendo, ut ratio quaedam supra facta probat. Et amplius declarari potest, quia imprimis certum est intellectum agentem nunquam imprimere speciem repraesentantem solam differentiam, ut differentia est, sed totam specificam naturam. Quia, sicut phantasma non repraesentat in individuo aliquid per modum formae sed per modum totius individui ita intellectus agens producit speciem repraesentatem totam naturam specificam individui per modum totius nec potest praescindere seu immutare actionem istam ut tunc producat unam speciem repraesentantem differentiam per modum formae, deinde producat aliam repraesentantem totam naturam specificam per modum totius; quia neque est liber in agendo, sed naturaliter imprimit speciem quantum potest, supposito tali phantasmate; neque est cognoscitivus ut nunc possit uno modo naturam concipere, postea alio. Unde in proprio etiam et accidente, quamvis demus efficere species repraesentantes illa in communi abstrahendo ab individuis, tamen unumquodque eorum ex vi talis speciei intelligibilis solum repraesentatur ut quid commune multis individuis in ea ratione similibus. Et idem suo modo est in gradu generico, si forte aliquando ob imbecillitatem phantasmatis producatur species intelligibilis repraesentans praecise illum gradum; nam, sicut phantasma tunc repraesentat solum hoc animal, verbi gratia, ita species intelligibilis ab illo sumpta repraesentabit gradum animalis solum ut abstractum et praecisum a similibus individuis. Et hac ratione dicimus, etiam supposita illa sententia, per hanc abstractionem intellectus agentis, per se non abstrahi nisi naturam specificam. Obiicies

más que la naturaleza específica. Se objetará que este raciocinio puede aplicarse a la abstracción realizada por la concepción del entendimiento posible, sobre todo respecto de los universales "propiedad" y "accidente". Mi respuesta es que no hay paridad de razón, según quedará patente por lo que diremos en la sección siguiente.

7. Así, pues, añado todavía que si con propiedad y verdad se entiende la razón y naturaleza de la especie inteligible, se afirma con bastante impropiedad que se universaliza una naturaleza mediante dicha abstracción, porque, según la opinión verdadera, la especie impresa ni es imagen formal, ni en modo alguno representa formalmente sino eficientemente, en cuanto es como el germen o instrumento del objeto para efectuar la representación formal intencional que se realiza por el concepto de la mente. Por eso no se dice que la naturaleza está representada objetivamente con propiedad en la especie impresa, sino sólo de manera muy remota y mediata, en cuanto dicha especie es causa eficiente del acto al que se ofrece dicha naturaleza como objeto. Finalmente, aunque concedamos que el universal se produce de algún modo por la abstracción del entendimiento agente, esto se ha de entender sólo en hábito o acto primero; de donde resulta que se realiza en mayor grado y con más perfección mediante el acto segundo proporcionado a dicho acto primero, según argumentaba antes. Paso por alto que esta primera sentencia arranca de una hipótesis falsa; en efecto, es en absoluto más cierto que la especie que ha sido impresa por el entendimiento agente no abstrae de la representación del mismo individuo representado en el fantasma, sino sólo de la materialidad real y entitativa del propio fantasma, sin la que puede darse la representación del mismo individuo, por más que sea material; en efecto, no repugna el que ésta sea o se realice por medio de una forma o cualidad o de una entidad espiritual, como es evidente en los ángeles y en Dios mismo. Y si no existe contradicción, no puede aducirse ninguna razón física por la que dicha forma o especie no pueda ser producida por el entendimiento agente; y sin razón no debe negarse, ya que está más de acuerdo con diversas experiencias, con el orden natural del conocer y con el fin de la actividad natural del propio entendimiento agente, otorgado precisamente para esto, para que por su operación espi-

hunc discursum fieri posse de abstractione facta per conceptionem intellectus possibilis praesertim quoad universale proprii et accidentis. Respondeo non esse parem rationem, ut patebit ex his quae sectione sequenti dicemus.

7. Addo ergo ulterius, si proprie ac vere intelligatur ratio et natura speciei intelligibilis, satis improprie dici per hanc abstractionem fieri naturam universalem, quia iuxta veram sententiam, species impressa neque est formalis imago neque ullo modo formaliter repraesentat, sed effective quatenus est veluti semen seu instrumentum obiecti ad efficiendam formalem repraesentationem intentionalem, quae fit per conceptum mentis. Unde natura non dicitur esse proprie obiective repraesentata in specie impressa nisi valde remote et mediate, quatenus illa species est effectiva actus, cui natura illa obiicitur. Ac denique etsi demus universale aliquo modo fieri per abstractionem intellectus agentis, id solum erit in habitu seu in actu primo; ex quo fit, multo magis ac perfectius fieri per actum secundum proportionatum illi actui primo, ut supra argumentabar. Omitto primam illam sententiam procedere ex falsa hypothesi; simpliciter enim verius est, speciem impresam ab intellectu agente non abstrahere a repraesentatione eiusdem individui repraesentati in phantasmate sed solum a materialitate reali et entitativa ipsius phantasmatis sine qua esse potest repraesentatio eiusdem individui, quantumvis materialis; hanc enim non repugnat esse aut fieri per formam seu qualitatem aut entitatem spiritualem, ut in angelis et in Deo ipso patet. Quod si non repugnat, nulla potest afferri physica ratio ob quam non possit talis forma vel species ab intellectu agente fieri; sine ratione autem id negandum non est, cum hoc sit magis consentaneum et variis experimentis et naturali ordini cognoscendi et fini et activitati naturali ipsius intellectus agentis, qui ad hoc datur ut media actione spirituali intellectum possibilem reddat similem repraesentationi phantasmatis, quantum potest, quod latius hic persequi

ritual intermedia convierta, en cuanto sea factible, al entendimiento posible en semejante a la representación del fantasma, tema cuyo desarrollo y prueba más amplia caería fuera de nuestro propósito. Mas de acuerdo con esta sentencia es evidente que la abstracción de lo universal en modo alguno se realiza necesariamente por el entendimiento agente; más aún, acaso no pueda realizarse en modo alguno, puesto que si se admite por una sola vez al entendimiento agente como causa efectiva de las especies de las cosas singulares, es verosímil que no pueda jamás producir especies representativas de naturalezas abstraídas de los singulares; mas de esto se hablará con más amplitud en su debido lugar.

Análisis de otras dos opiniones y solución del problema

8. Omitida, pues, la primera sentencia, para enjuiciar las otras dos, hay que advertir que lo universal puede ser concebido o denominado por nosotros de dos maneras. La primera, como algo absoluto según el ser, que puede servir de fundamento de alguna relación. La segunda, como relativo según el ser, expresando relación a los inferiores. Según el primer modo, se entendería como una sustancia universal, si existiese en la realidad el hombre subsistente y separado de toda contracción, en conformidad con la opinión platónica; y no sería universal en virtud de una relación real según el ser en orden a los inferiores, sino en virtud de su unidad juntamente con la aptitud intrínseca y sustancial para existir en muchos. Poco más o menos de este modo afirmaban los doctores citados en la sección precedente que la naturaleza en el estado potencial, el cual imaginamos que tiene con anterioridad a la existencia en los individuos, posee cierta universalidad, que no consiste en una relación según el ser, sino en una propiedad absoluta de la naturaleza que posee tal unidad y comunidad; algunos suelen llamar a esto "universal anterior a la realidad"; y si existiese, tendría que ser absoluto; pero en realidad no existe ninguno. Todavía más, aun los que ponen un universal en acto realmente existente en los mismos individuos, al que llaman "universal en la realidad", no hacen consistir, sin embargo, su universalidad en una relación. Porque juzgan que la universalidad sí es real, pero la relación no; porque, o no hay en las cosas suficiente distinción entre la naturaleza y los indi-

et probare, alienum esset a praesenti instituto. Iuxta hanc vero sententiam constat abstractionem universalis nullo modo fieri ex necessitate ab intellectu agente, immo et fortasse nullo modo fieri posse; nam, si intellectus agens semel ponitur productivus specierum rerum singularium, verisimile est nunquam posse producere species repraesentantes naturas abstractas a singularibus; sed de hoc latius suo loco.

Aliae duae opiniones examinantur et quaestio resolvitur

8. Omissa ergo prima sententia, ut de aliis duabus iudicemus advertendum est universale dupliciter posse a nobis concipi vel denominari. Primo, ut quid absolutum secundum esse, quod potest relationem aliquam fundare. Secundo, ut relativum secundum esse dicens ordinem ad inferiora. Primo modo intelligeretur substantia universalis, si esset homo a parte rei subsistens separatus ab omni contractione, iuxta platonicam opinionem; neque esset universalis propter relationem realem secundum esse ad inferiora, sed propter unitatem suam cum intrinseca et substantiali aptitudine ad existendum in multis. Ad quem fere modum dicebant doctores citati sectione praecedenti naturam in statu potentiali, quem habere fingitur ante existentiam in individuis, habere universalitatem quamdam quae non consistit in relatione secundum esse sed in proprietate quadam absoluta naturae habentis talem unitatem et communitatem; hoc solet vocari ab aliquibus universale ante rem; quod si esset, absolutum esset; tamen revera nullum est. Immo, et qui ponunt universale actu in ipsis individuis realiter existens, quod vocant universale in re, non ponunt universalitatem eius in relatione. Nam putant universalitatem esse realem, relationem autem minime, quia vel inter naturam et individua non est sufficiens distinctio in re

viduos para una relación real, o, al prescindir de los individuos, no posee la naturaleza suficiente entidad para servir de fundamento a una relación real, por no tener, como tal, entidad singular en que pueda fundarse dicha relación. Hacen, pues, consistir esta universalidad en una propiedad absoluta, que es cierta unidad y comunidad de la naturaleza en cuestión. Así, pues, estos ejemplos, a pesar de no ser verdaderos, explican que el concepto del universal como tal no es el concepto de una cosa relativa según el ser, sino de una cosa absoluta que tiene ese modo de ser, en virtud del cual posee indiferencia y aptitud para existir en muchos. Ni importa el que tal aptitud parezca explicarse a modo de una relación, porque de la misma manera que aprehendemos una relación trascendental y predicativa como anterior a una relación predicamental entitativa y como contenida en un ser absoluto, igualmente podemos concebir en este caso la aptitud de algo universal como efectivamente absoluta en sí, aunque se la explique a modo de una relación trascendental. Resulta de aquí además que esta aptitud, por concebirse a modo de una potencia que posee al menos una ordenación trascendental a las cosas a que puede comunicarse, puede entendérsela también como fundamento suficiente para la relación u ordenación a las cosas a que puede comunicarse, ordenación que se concibe como entitativa y que podría ser calificada también como una especie de universalidad, por tratarse de la ordenación de una cosa a muchas, en las que puede existir o de las que puede predicarse.

9. Así, pues, concebido el universal del primer modo, se realiza por la operación directa del entendimiento, la cual concibe precisiva y abstractamente la naturaleza común sin las diferencias que la contraen; de esto son prueba suficiente las razones expuestas en la segunda opinión. Puede comprobarse rebatiendo el fundamento de la opinión tercera, porque ninguna relación real es de esencia de lo universal; luego, aunque en una naturaleza con tal abstracción no se conciba relación alguna real respecto de los inferiores, puede, no obstante, ser concebida como universal en acto. La consecuencia es evidente, porque al no ser necesaria dicha relación, nada más puede faltarle, por haber allí una naturaleza

ad relationem realem; vel natura, ut praescindit ab individuis, non habet sufficientem entitatem ad fundandam relationem realem, cum non habeat ut sic entitatem singularem in qua posit talis relatio fundari. Ponunt ergo universalitatem hanc in proprietate absoluta, quae est unitas quaedam et communitas talis naturae. Haec ergo exempla, quamvis vera non sint, declarant tamen conceptum universalis ut sic non esse conceptum rei relative secundum esse, sed rei absolutae habentis modum talem essendi, in quo habeat indifferentiam et aptitudinem essendi in multis. Nec refert quod haec aptitudo videatur per modum respectus explicari. Nam, sicut in potentia reali intelligimus respectum transcendentalem et secundum dici, priorem respectu praedicamentali secundum esse et inclusum in re absoluta, ita in praesenti possumus concipere hanc aptitudinem rei universalis ut absolutam quidem in se, licet explicetur per modum respectus transcendentalis. Et hinc fit ulterius ut haec aptitudo, quia concipitur ad modum potentiae habentis saltem transcendentalem ordinem ad ea quibus potest se communicare, possit etiam intelligi ut fundamentum sufficiens ad relationem vel habitudinem ad ea quibus potest se communicare, quae habitudo concipitur ut quaedam relatio secundum esse, et dici etiam potest universalitas quaedam, cum sit habitudo unius ad multa in quibus esse potest vel de quibus potest praedicari.

9. Universale igitur priori modo conceptum fit per directam operationem intellectus, quae praecise et abstracte concipit naturam communem absque differentiis contrahentibus; quod satis probant rationes factae in secunda opinione. Et confirmari potest evertendo fundamentum opinionis tertiae; quia non est de ratione universalis relatio aliqua secundum esse; ergo, quamvis in natura sic abstracta non intelligatur aliqua relatio secundum esse ad inferiora, potest intelligi actu universalis. Patet consequentia, quia, si illa relatio non est necessaria, nihil aliud deesse potest, quia ibi est natura communis et ad modum subsistentis abstracte ab individuis. Unde ita se habet in eo statu per

común y a modo de algo que subsiste con abstracción de los individuos. Luego se encuentra por obra del entendimiento en el mismo estado en que se encontraría realmente si subsistiera en la realidad fuera de los individuos; mas en este caso sería realmente universal; luego también ahora es universal intelectualmente, por así decirlo. Finalmente, en la naturaleza así concebida hay una nueva unidad de razón, porque tiene un solo concepto objetivo indivisible en muchos semejantes; tiene también comunidad o aptitud para estar en muchos y predicarse de ellos; luego nada le falta para la razón de universalidad.

10. Pero si nos referimos a la relación de universalidad tal como es concebida por nosotros a modo de una relación real, entonces no puede ser resultado de la abstracción sola, sino que, en el grado en que es, se verifica por comparación, ya que, como doy por supuesto, esta relación no es real, sino de razón; luego no se da en la naturaleza misma mientras se la piensa absoluta y abstractamente, puesto que en virtud de dicha acción no es convertida en relación por el entendimiento, ya que no la compara todavía a sus inferiores, ni tampoco está realmente en relación con ellos; luego todavía no es la relación en cuestión. Esto lo prueban también suficientemente las razones aducidas en la tercera sentencia. Por lo cual, si las dos opiniones afirman un extremo y no excluyen el otro, no son contrarias entre sí y las razones de una no tienen valor contra la otra. Porque no hay dificultad ninguna en que puedan convenirle a una naturaleza mediante el entendimiento dos razones de universalidad, es decir, una absoluta y otra relativa, y en que éstas sean resultado de diversas operaciones del entendimiento y en que una, concretamente la que es absoluta, sea el fundamento próximo de la otra, a saber, de la relativa. Ni hay contradicción tampoco en que algo convenga a una naturaleza mediante el entendimiento y que sea a modo de absoluto, por más que se trate de algo tal que sólo le convenga por denominación extrínseca. De este modo, pues, el que la naturaleza sea abstracta o universalmente conocida no añade a la naturaleza más que cierto ser que le conviene por denominación extrínseca y que se llama ser objetivo. De la misma manera que ser visto o ser conocido no es un ser real añadido a las cosas ni consiste formalmente en una relación de razón, sino en una denominación proveniente del acto de ver o de conocer, fundado en la cual puede el entendimiento elaborar

intellectum, sicut se haberet realiter, si a parte rei subsisteret extra individua; sed tunc esset realiter universalis; ergo et nunc est intellectualiter universalis, ut sic dicam. Tandem in natura sic concepta est nova unitas rationis quia habet unum conceptum obiectivum indivisibilem in plures similes; habet etiam communitatem seu aptitudinem ut insit multis et de iis praedicetur; ergo nihil illi deest ad rationem universalis.

10. At vero loquendo de relatione universalitatis prout a nobis concipitur ad modum relationis secundum esse, haec non potest resultare per solam abstractionem sed eo modo quo est, fit per comparationem, quia, ut suppono, haec relatio non est realis sed rationis; ergo non est in natura ipsa dum absolute et abstracte cogitatur, quia ex vi illius actionis, illa non refertur per intellectum quia intellectus nondum comparat illam ad sua inferiora, neque etiam refertur realiter; ergo nondum est talis relatio. Et hoc satis etiam probant rationes adductae in tertia sententia. Quocirca, si illae duae opiniones unum affirment et aliud non excludant, non sunt inter se contrariae neque unius rationes contra aliam procedunt. Quia nihil obstat quod eidem naturae possit per intellecum convenire duplex ratio universalitatis, absoluta, scilicet, et respectiva, et quod illae per diversas operationes intellectus fabricentur, et quod una, scilicet, quae absoluta est, sit proximum fundamentum alterius, scilicet, relativae. Neque etiam repugnat aliquid convenire naturae per intellectum et esse per modum absoluti, quando illud huiusmodi est ut solum per extrinsecam denominationem conveniat; sic enim naturam esse abstractam seu universaliter conceptam non addit naturae nisi esse quoddam conveniens illi per extrinsecam denominationem; quod esse obiectivum appellatur. Sicut esse visum vel esse cognitum non est aliquod esse reale additum rebus, nec formaliter consistit in relatione rationis, sed in denominatione proveniente ab actu videndi vel cognoscendi, super quam potest intel-

una relación de razón al comparar una cosa con otra; lo mismo, pues, pasa en el caso presente.

11. Respecto de estas opiniones, quedan por explicar todavía las características del conocimiento precisivo o abstractivo, por el que se obtiene el universal entendido de cualquiera de ambos modos. En efecto, la naturaleza universal puede ser prescindida o comparada de diversas maneras. Pues, en primer lugar, puede abstraerse una naturaleza común por la pura precisión de esa naturaleza respecto de uno solo de sus inferiores sin comparación alguna, ya sea del concepto superior con algún concepto inferior, ya de los mismos inferiores entre sí, por ejemplo, cuando de solo Pedro prescindo simplemente las propiedades individuales y me detengo en la consideración de la naturaleza humana. Algunos piensan que con este conocimiento puramente precisivo no se obtiene universal alguno. Sin embargo, lo más exacto es que con él se obtiene también el universal absoluto, de acuerdo con lo que hemos dicho sobre la segunda opinión. Porque esto mismo lo prueban las razones expuestas; por más que, como diré enseguida, este conocimiento no sea suficiente para conocer en una naturaleza así concebida la universalidad o superioridad que tiene.

12. En segundo lugar, puede abstraerse una naturaleza común por comparación de los singulares o inferiores entre sí, como cuando al comparar a Pedro con Pablo, conozco que son semejantes en la naturaleza humana. Mas esta comparación supone la precisión anterior, porque supone que de ambos singulares se conoce que son de esa naturaleza, suponiendo, por lo mismo, el concepto de tal naturaleza en cuanto se la prescinde de cada uno de los individuos. Por lo tanto, mediante esta comparación sólo se añade el conocimiento de la conveniencia y semejanza de muchos inferiores en dicha naturaleza abstracta y precisa. Ahora bien, en esta comparación cabe hacer todavía nuevas distinciones, en cuanto por ella se puede considerar o bien la sola relación de los particulares entre sí en cuanto tienen relación de semejanza, y esta comparación como tal no pertenece a la constitución de lo universal, sino a la consideración de una relación mutua entre los mismos particulares; o bien en cuanto por ella se considera la relación

lectus fabricare relationem rationis, si unum cum altero conferat; ita ergo est in praesenti.

11. Sed adhuc superest circa has opiniones explicandum qualis sit haec cognitio praecisiva vel comparativa, per quam fit universale utroque modo dictum. Variis enim modis potest universalis natura praescindi vel comparari. Primo enim abstrahi potest natura communis per puram praecisionem naturae ab uno inferiori absque ulla comparatione vel superioris conceptus ad aliquem inferiorem vel ipsorum inferiorum inter se, ut quando a solo Petro simpliciter praescindo individuantes proprietates et sisto in humanae naturae consideratione. Et per hanc notitiam pure praecisivam putant aliqui nullum universale fieri. Verius tamen est per eam etiam fieri universale absolutum, iuxta ea quae de secunda opinione diximus. Nam hoc etiam probant rationes factae; quamquam haec notitia non sufficiat ad cognoscendam in natura sic concepta universalitatem seu superioritatem quam habet, ut iam dicam.

12. Secundo abstrahi potest natura communis per comparationem singularium seu inferiorum inter se, ut quando conferendo Petrum cum Paulo, cognosco eos esse inter se similes in natura humana. Quae comparatio supponit priorem praecisionem, nam supponit de utroque singulari cognosci esse talis naturae; unde supponit conceptum talis naturae ut praescinditur a singulis individuis. Unde per hanc comparationem solum additur cognitio convenientiae et similitudinis plurium inferiorum in tali abstracta ac praecisa natura. Haec autem comparatio ulterius potest subdistingui, quatenus per eam considerari potest vel sola habitudo particularium inter se ut inter se habent habitudinem similium, et haec comparatio ut sic non pertinet ad constitutionem universalis sed ad considerationem cuiusdam relationis

de una naturaleza común a los particulares en que existe. En efecto, una vez que el entendimiento aprehende que Pedro y Pablo son semejantes en el ser de hombre, considera de nuevo que este predicado *hombre* se relaciona con Pedro y Pablo como algo común con sus particulares; y en esta comparación parece alcanzar su plenitud la razón de universal, incluso del respectivo; por ella, efectivamente, surge en nuestra mente, mejor dicho en el objeto que se ofrece a la mente, una relación de razón de una realidad común a muchas. Cabe todavía descubrir otro conocimiento más reflejo, realizado por el entendimiento al conocer, como en "acto signado", que la naturaleza así abstraída y comparada con sus inferiores recibe de aquí las denominaciones de género y especie y otras semejantes y que estas denominaciones son de razón, no reales. Pero este conocimiento ya no es elaboración de universalidad, sino que es una consideración más formal y expresa del mismo.

SECCION VII

SI LOS UNIVERSALES SON ENTES REALES CORPÓREOS, SUSTANCIALES O ACCIDENTALES, Y CUÁLES SON SUS CAUSAS

1. De lo dicho puede deducirse con facilidad la solución de diversas cuestiones que suelen tratarse acerca de la universalidad.

Solución de la primera duda

2. Se cuestiona, en primer lugar, si los universales son entes o no. La pregunta puede plantearse, bien respecto de la naturaleza que se denomina universal, bien respecto de la intención misma o denominación de universalidad. De la naturaleza ya dijimos que existe en las cosas mismas; de aquí resulta que en cuanto a la realidad significada, los universales son entes reales; ahora bien, esto tiene que entenderse o permisivamente, o de los universales que caen de suyo bajo la operación directa del entendimiento, de suerte que, directamente conocidos, puedan ser concebidos o por sí mismos precisivamente, o al menos por sus

mutuae inter ipsa particularia. Vel quatenus per eam consideratur habitudo naturae communis ad particularia in quibus existit. Postquam enim intellectus apprehendit Petrum et Paulum esse similes in esse hominis, rursus considerat hoc praedicatum *homo* habere se ad Petrum et Paulum ut quid commune ad particularia; et in hac comparatione videtur consummari ratio universalis, etiam respectivi; per eam enim consurgit in mente, vel potius in re menti obiecta, habitudo rationis unius rei communis ad plura. Ultra vero intelligi potest alia notitia magis reflexa, quam intellectus facit cognoscendo quasi in actu signato naturam sic abstractam et cum suis inferioribus collatam, inde habere denominationes generis, speciei et similes, hasque denominationes esse rationis, non rei. Haec autem cognitio iam non est fabricatio universalitatis, sed est quaedam eius contemplatio magis formalis et expressa.

SECTIO VII

AN UNIVERSALIA SINT ENTIA REALIA CORPOREA, SUBSTANTIALIA VEL ACCIDENTALIA QUASQUE CAUSAS HABEANT

1. Ex dictis facile possunt variae quaestiones expediri quae de universalibus tractari solent.

Dubium primum expeditur

2. Quaeritur ergo primo an universalia sint entia, necne. Quod interrogari potest vel de natura, quae universalis denominatur, vel de ipsa intentione seu denominatione universalitatis. De natura iam diximus esse in rebus ipsis; unde fit, quoad rem denominatam, universalia esse entia realia; hoc vero intelligendum est vel permissive vel de his universalibus quae per se cadunt in directam operationem intellectus, ita ut vel per se primo vel saltem per sua propria singularia directe cognita, directe etiam concipi pos-

propios principios singulares. Decimos esto, porque en los mismos entes de razón excogitados mediante reflexión y múltiples operaciones del entendimiento, puede el entendimiento avanzar hasta tal punto, que también de ellos abstraiga razones universales y comunes y elabore un universal incluso en las cosas ficticias, que no son entes verdaderos, de la misma manera que dicen los dialécticos que el género, considerado intencionalmente en segundo (grado), es un universal específico común a muchos géneros distintos sólo numéricamente en la intención o razón de género, y así en otros casos. La razón está en que el universal en acto sólo tiene ser objetivamente en el entendimiento; y el existir objetivamente en el entendimiento no sólo conviene a los entes verdaderos, sino que puede convenir también a los ficticios; y pueden, por tanto, atribuírseles también a ellos las relaciones o denominaciones que sólo exijan este ser, como son la razón de sujeto y predicado y lo mismo la razón de universal. Por eso decimos que los universales son entes reales permisiva o indefinidamente, pero no con necesidad y universalidad absoluta. Mas puesto que el conocimiento intelectual empieza necesariamente con los entes reales, no sólo porque la operación refleja supone la directa, sino también porque no se conciben entes ficticios, si no es por cierta relación o proporción a los entes verdaderos; por ello se afirma rectamente que son entes reales aquellos universales que pueden ser abstraídos por una operación directa del entendimiento. Mas si nos referimos a la universalidad misma o a la intención de universalidad, en este sentido suele afirmarse comúnmente que no es un ente real, sino de razón, lo cual es verdad en el sentido de que no es propiedad alguna ni algo que esté intrínseca o realmente inherente a la naturaleza que se denomina universal, tal como hemos dicho. Sin embargo, en otro sentido se impone echar mano de distinciones y aclaraciones. En efecto, hemos dicho que la naturaleza puede llamarse universal de dos maneras; en primer lugar con denominación absoluta, como si subsistiese universalmente; segundo, con denominación relativa. Del primer modo, la universalidad no es un ente de razón en el sentido de que sea algo propiamente fingido por la razón, sino sólo como una denominación extrínseca proveniente del acto de la razón, como ser abstraído, conocido, y otros predicados semejantes que ni expresan algo que exista realmente en la

sint. Quod ideo dicitur quia in ipsis entibus rationis quae per reflexionem et multiplicem operationem intellectus confinguntur, potest intellectus eo progredi ut ab his etiam abstrahat rationes universales et communes, et universale conficiat etiam in rebus fictis, quae vera entia non sunt, quomodo dicunt dialectici genus secundo intentionaliter sumptum esse quoddam universale specificum, commune multis generibus, quae in intentione seu ratione generis solo numero differunt; et sic de aliis. Ratio vero est quia universale actu solum habet esse obiective in intellectu; esse autem obiective in intellectu non solum veris entibus sed etiam fictis convenire potest; et ideo illis etiam possunt attribui relationes illae seu denominationes quae hoc tantum esse requirunt, ut sunt ratio subiecti et praedicati, et idem est de ratione universalis. Et ideo dicimus permissive seu indefinite universalia esse entia realia, non tamen necessario et omnino universaliter. Quia vero cognitio intellectus incipit necessario a realibus entibus, tum quia operatio reflexa supponit directam, tum etiam quia ficta entia non concipiuntur nisi per aliquam habitudinem vel proportionem ad vera entia; ideo recte etiam dicitur ea universalia esse entia realia quae per directam operationem intellectus abstrahi possunt. Si autem sit sermo de universalitate ipsa seu de intentione universalitatis, sic communiter dici solet non esse ens reale sed rationis, quod in hoc sensu verum est, scilicet, quod non est proprietas aliqua neque aliquid intrinsece et realiter inhaerens naturae quae denominatur universalis, iuxta ea quae diximus. Tamen in alio sensu nonnulla distinctione et declaratione opus est. Dupliciter enim diximus naturam posse denominari universalem; primo, denominatione absoluta ac si universaliter subsisteret; secundo, denominatione respectiva. Priori modo non est universalitas ens rationis, tamquam aliquid proprie confictum a ratione, sed solum tamquam denominatio extrinseca proveniens ab actu rationis, sicut esse abstractum, cogni-

naturaleza denominada, ni propiamente expresan un ente de razón fabricado por el entendimiento, como si fuese algo objetivamente fingido por él mismo, porque tales entes no se fingen más que cuando se piensa, y entonces el entendimiento no piensa o conoce nada determinado. Luego es una denominación extrínseca proveniente del concepto de la mente; porque, por ser representado abstracta y universalmente por el concepto, por lo mismo se le denomina universal al modo dicho. Por lo tanto, para decir que existe esta universalidad, no es necesario que sea conocida ella misma de manera formal y cuasi refleja en una especie de "acto signado", sino que basta que la naturaleza sea conocida al modo dicho, es decir, preciso y abstracto, para que la naturaleza se constituya en universal en una especie de "acto ejercido". Y de esta suerte, por denominación extrínseca, explica Soto esta universalidad en la *Logica*, q. 3 *univers.*, a. 1, dub. 2, y aduce en favor de esta sentencia a Escoto y a Santo Tomás.

3. Mas, según el modo segundo, refiriéndonos a lo universal relativo o a la relación de universalidad, se desprende con suficiencia de lo dicho que el universal no es un ente real, puesto que dicha relación no es real, sino de razón. Lo cual se explica brevemente de la siguiente forma: pueden, en efecto, fingirse o excogitarse múltiples relaciones en la naturaleza universal: una en orden al acto de ser, otra en orden al acto de predicarse; ambas a su vez pueden ser aprehendidas según la aptitud o según el acto, pues a la naturaleza común se la concibe como apta para existir en muchos y, en cuanto tal, puede concebirse que posee una relación de aptitud para comunicarles su ser; puede también concebirse como actualmente existente en ellos y que, en cuanto tal, tiene una relación actual, o sea, propia de una cosa que se comunica actualmente a muchos. De la misma manera, pues, que conocemos en el accidente una relación de inhesión aptitudinal o actual, igualmente podemos fingirla o excogitarla en la naturaleza universal en cuanto comunicable o en cuanto comunicada a muchos. Y de ambos modos suele definirse el universal; sin embargo, basta la relación aptitudinal para que se juzgue a la naturaleza completamente universal. Porque el que se dé en acto en muchos existentes, es algo contingente y no modifica la naturaleza

tum, et alia huiusmodi, quae non dicunt aliquid existens realiter in natura denominata nec proprie dicunt aliquod ens rationis fabricatum ab intellectu, tamquam aliquid obiective confictum ab ipso quia talia entia non finguntur nisi dum cogitantur; tunc autem intellectus nihil tale cogitat vel cognoscit. Est ergo denominatio extrinseca a conceptu intellectus; nam, quia per conceptum abstracte et universe repraesentatur, ideo denominatur universalis praedicto modo. Quapropter, ut haec universalitas dicatur esse, non oportet ut ipsa formaliter et quasi reflexe cognoscatur quasi in actu signato, sed satis est quod natura ipsa cognoscatur tali modo, scilicet, praeciso et abstracto, ut quasi in actu exercito natura constituatur universalis. Et ad hunc modum explicat per denominationem extrinsecam hanc universalitatem Soto, in Logica, q. 3 Univer., a. 1, dub. 2; et adducit Scotum et D. Thomam in eam sententiam.

3. Posteriori autem modo loquendo de universali relative seu de relatione universalitatis, satis ex dictis constat universale non esse ens reale quia illa relatio non est realis sed rationis. Quod in hunc modum breviter declaratur. Multiplex enim relatio fingi seu excogitari potest in natura universali: una in ordine ad actum essendi, altera in ordine ad actum praedicandi; utraque autem potest aut secundum aptitudinem aut secundum actum apprehendi; concipitur enim natura communis ut apta ad existendum in multis et ut sic concipi potest ut habens relationem aptitudinis ad communicandum illis suum esse; potest item concipi ut actu existens in illis et ut sic habens relationem actualem seu rei actu se communicantis multis. Sicut enim in accidente intelligimus relationem aptitudinalis, vel actualis inhaesionis, ita eam possumus fingere vel excogitare in natura universali ut communicabili vel ut communicata multis. Et utroque modo solet universale definiri; sufficit tamen aptitudinalis relatio ut natura complete censeatur universalis. Nam,

de la cosa. En cambio, la aptitud es absolutamente necesaria, puesto que en ella se distingue el universal del singular. Por eso incurren en contradicción los que dicen que las naturalezas angélicas son universales y que son incomunicables a muchos.

4. Del mismo modo, en orden al acto de predicación, una naturaleza puede concebirse como apta para ser predicada de muchos o como actualmente predicada de muchos; mas es la primera consideración la que propiamente confiere a la naturaleza la denominación de predicable. Ahora bien, todas éstas son únicamente relaciones de razón, porque una naturaleza universal no está en muchos si no es por identidad; y por eso bajo tal razón no puede estar en relación real con muchos. Además, porque, según dijimos, no hay en la realidad naturaleza alguna que exista en muchos, o que sea apta para existir en muchos; luego el fundamento próximo de dichas relaciones no está en la realidad, sino en el modo de concebir propio del entendimiento; luego la relación que en él se funda no puede ser real; y esta razón tiene absolutamente el mismo valor respecto de la relación de predicable o de predicado, pues todas ellas se fundan también en denominaciones extrínsecas del entendimiento, y no pueden, por lo tanto, ser reales.

Solución de la segunda duda

5. *Si los universales son corpóreos o no.*— De acuerdo con esto, hay que resolver otra cuestión que propone Porfirio en los predicables, a saber, si los universales son corpóreos. Hay que responder del mismo modo, es decir, que ciertamente algunos universales pueden ser corpóreos, a saber, aquellos que convienen a las cosas compuestas de materia y forma, según es claro tratándose del concepto de hombre, caballo, animal, cuerpo; más aún, que estos universales son los más acomodados al entendimiento humano unido al cuerpo, ya que recibe el conocimiento de las cosas sensibles y, por eso, hablando estrictamente, estos universales son los primeros que conoce y abstrae. Sin embargo, la razón de universal no se limita en absoluto a las naturalezas corpóreas, ya que se da también en las naturalezas espirituales, puesto que también en ellas hay singulares que tienen entre sí alguna semejanza y diferencia o distinción, en virtud de la cual pueden en ellos

quod actu sit in multis quae existant, contingens est, et non mutat naturam rei; aptitudo vero est simpliciter necessaria, nam in ea distinguitur universale a singulari. Unde repugnantiam involvunt qui dicunt naturas angelicas esse universales et esse incommunicabiles multis.

4. Similiter in ordine ad actum praedicandi potest natura concipi vel ut apta praedicari de multis vel ut actu praedicata de multis; prior vero consideratio proprie denominat naturam praedicabilem. Omnes autem istae relationes sunt rationis tantum; nam universalis natura non est in multis, nisi per identitatem et ideo sub ea ratione non potest ad illa multa realiter referri. Item quia, ut diximus, in re nulla est natura quae sit in multis vel quae sit apta esse in multis; ergo fundamentum proximum illarum relationum non est in re, sed in modo concipiendi intellectus; ergo relatio in eo fundata non potest esse realis; et haec ratio idem plane probat de relatione praedicabilis vel praedicati, nam etiam omnes hae fundantur in extrinsecis denominationibus intellectus et ideo non possunt esse reales.

Expeditur secundum dubium

5. *Corporeane universalia, an non.*— Et iuxta haec definienda est alia quaestio, quam Porphyrius in praedicabilibus proponit, scilicet, an universalia sint corporea. Eodem enim modo dicendum est posse quidem aliqua universalia esse corporea, ea, nimirum, quae conveniunt rebus ex materia et forma compositis, ut patet de conceptu hominis, equi, animalis, corporis; immo haec universalia sunt maxime accommodata intellectui humano corpori coniuncto; nam a sensibilibus accipit cognitionem, et ideo haec universalia, per se loquendo, prius concipit et abstrahit. Absolute tamen ratio universalis non limitatur ad naturas corporeas; invenitur enim in naturis spiritualibus; nam in eis etiam dantur singularia habentia inter se aliquam convenientiam et differentiam seu distinctionem, ratione cuius possunt in

concebirse naturalezas comunes y universales. Mas, puesto que no sólo tienen alguna conveniencia y semejanza las cosas espirituales entre sí y las corporales entre sí, sino que también la tienen las cosas corporales con las espirituales, por lo mismo no hay únicamente algunos universales corpóreos y otros incorpóreos, sino que existen también algunos comunes a ambos, como sustancia, cualidad, etc. Estos, en efecto, hacen abstracción de las cosas corpóreas e incorpóreas.

Tercera duda

6. *Si los universales son sustancias o accidentes.*— De aquí se obtiene fácilmente la solución de una cuestión similar: si los universales son sustancias o accidentes. En efecto, este problema, al igual que el precedente, no se plantea propiamente sobre la intención de universalidad, pues ésta, al no ser algo real sino sólo una denominación o relación de razón, ni es verdaderamente sustancia, ni accidente, ni cuerpo, ni espíritu, por más que deba concebirse a modo de un accidente incorpóreo. Así, pues, el problema se plantea a propósito de la naturaleza que se denomina universal; y ésta puede ser no sólo sustancial, sino también accidental, como es de por sí evidente. Mas a veces suele afirmar Aristóteles que los universales no son sustancias, como en el lib. III de la *Metafísica*, texto 20; lib. VI, texto 45; pero quiere decir que no son cosas por sí y en sí subsistentes fuera de los singulares. Y por eso en los predicamentos, en el capítulo sobre la sustancia, llama a los universales sustanciales sustancias segundas; y, en cambio, a los individuos de esas sustancias o a los supuestos les llama sustancias primeras, de las cuales dice que son más sustancias que las segundas, por ser las que subsisten primariamente, y, en cambio, las otras en ellas.

Cuarta duda

7. *En qué sentido se llama eternos a los universales.— Se sale al paso a una objeción.*— Por lo dicho queda definida la segunda cuestión sobre los universales, a saber, si son eternos. Por tales, en efecto, se les juzga comúnmente, puesto que, al ser los objetos propios de las ciencias, es preciso que sean nece-

illis concipi naturae communes et universales. Quia vero non solum res spirituales inter se et corporeae inter se, sed etiam corporalia cum spiritualibus aliquam convenientiam et similitudinem habent, ideo non solum dantur universalia quaedam corporea et alia incorporea, sed etiam quaedam dantur utrisque communia, ut substantia, qualitas, etc. Haec enim a corporeis et incorporeis rebus abstrahunt.

Tertium dubium

6. *Universalia an sint substantiae, an accidentia.*— Unde facile etiam expeditur similis quaestio, an universalia sint substantiae vel accidentia. Haec enim quaestio, sicut et praecedens, non fit proprie de intentione universalitatis; illa enim cum non sit quid reale sed solum denominatio vel relatio rationis, neque est vere substantia neque accidens, neque corpus, neque spiritus, quamquam per modum accidentis incorporei concipienda sit. Est ergo praedicta interrogatio de natura, quae denominatur universalis; et haec non solum substantialis, sed etiam accidentalis esse potest, ut per se manifestum est. Solet vero interdum Aristoteles dicere universalia non esse substantias, ut III Metaph., text 20, lib. VI, text. 45; intelligit autem non esse res per se et in se subsistentes extra singularia. Et ideo in Praedicamentis, cap. de Substantia, universalia substantialia vocat secundas substantias; individua vero substantiarum, seu supposita, vocat substantias primas, quas dicit esse magis substantias quam secundas, quia illae primo subsistunt, caeterae vero in ipsis.

Quartum dubium

7. *Qui dicantur aeterna universalia.— Obiectioni obsistitur.*— Altera quaestio de universalibus definitur ex dictis, scilicet, an sint aeterna. Talia enim communiter existimantur, quia, cum sint obiecta propria

sarios e inmutables y —consecuentemente— eternos. Mas no todos explican de igual modo cómo hay que entenderlo. En efecto, esto fué el motivo de que Platón estableciese unas ideas que son formas eternas e inmutables, según refiere Aristóteles. Pero acaso el mismo Aristóteles afirmase que en estas cosas corruptibles existen unos universales eternos, porque nunca deja de haber alguno de sus individuos en los que ellos mismos subsisten. Mas nosotros suponemos que estos singulares no existen siempre y que fuera de ellos no existen los universales, de donde concluímos que no puede llamarse a éstos eternos según la existencia real que tienen fuera de sus causas. Así, pues, se dice que estos universales son eternos según el ser de la esencia, es decir, el ser potencial. Se objetará: de este modo también los individuos son eternos, puesto que son también posibles desde la eternidad y tienen sus esencias inmutables según el ser de la esencia. Por lo tanto, pueden también enunciarse de ellos proposiciones que tengan verdad eterna, en cuanto se los abstrae del tiempo. Se responde que, atendiendo a la realidad, ciertamente así es; sin embargo, existe una diferencia en el modo de concebir y de expresarse, porque los universales en cuanto tales, por el hecho mismo de ser abstraídos de los singulares, quedan consecuentemente también segregados del tiempo y lugar y de toda mutación, comienzo o fin, y por esto afirmó rectamente Santo Tomás, I, q. 16, a. 7, ad. 2, *que los universales suele decirse que existen en todas partes y siempre, no positiva, sino negativamente,* es decir, no porque existan en todo lugar y tiempo, sino porque en cuanto tales no se circunscriben a un lugar y tiempo, por cuanto se los abstrae del aquí y el ahora. Mas esto no conviene con propiedad a los individuos, puesto que son objeto de las acciones y mutaciones, los comienzos y cesaciones. Por lo tanto, aunque algunos universales sean generables y corruptibles, como hombre, animal y otros semejantes que por su razón formal llevan en sí mismos esa potencia o exigen ese modo de comienzo y fin, no tienen, sin embargo, esta propiedad, si no es en orden a los individuos; en efecto, el hombre en cuanto tal no puede generarse ni corromperse; se le llama, empero, generable y corruptible porque es de tal naturaleza que no puede

scientiarum, oportet necessaria et immutabilia esse et consequenter aeterna. Quomodo autem hoc intelligendum sit non eodem modo ab omnibus explicatur. Plato enim hac ratione posuit ideas quae sunt formae aeternae et immutabiles, ut Aristoteles refert. Ipse vero Aristoteles fortasse diceret in his rebus corruptibilibus universalia esse aeterna, quia nunquam desunt aliqua eorum singularia in quibus ipsa subsistant. Nos autem supponimus haec singularia non semper esse et extra illa non existere universalia: unde concludimus haec non posse dici aeterna secundum realem existentiam quam extra suas causas habent. Dicuntur ergo haec universalia perpetua secundum esse essentiae seu potentiale. Dices: hoc modo etiam individua sunt aeterna quia etiam ab aeterno sunt possibilia et habent suas essentias immutabiles secundum esse essentiae. Unde de eis fieri etiam possunt propositiones quae habeant perpetuam veritatem, prout abstrahuntur a tempore. Respondetur, quoad rem quidem ita esse; tamen in modo concipiendi et loquendi esse differentiam; nam universalia ut sic, hoc ipso quod a singularibus abstrahuntur, consequenter etiam a tempore et loco, et ab omni mutatione, inceptione et desitione separantur, et ideo recte dixit D. Thomas, I, q. 16, a. 7, ad 2, *universalia dici solere esse ubique et semper, non positive, sed negative,* id est, non quia in omni loco et tempore sint sed quia ut sic non determinant sibi locum et tempus in quantum abstrahuntur ab hic et nunc. Hoc autem non convenit proprie individuis; nam circa ea versantur actiones et mutationes, inceptiones et desitiones. Unde, quamvis aliqua universalia sint generabilia et corruptibilia, ut homo, animal et similia quae ex sua ratione formali secum afferunt talem potentiam seu postulant talem modum inceptionis et desitionis, tamen hanc ipsam proprietatem non habent nisi in ordine ad individua; homo enim ut sic nec generari potest nec corrumpi, dicitur tamen genera-

comunicarse de modo connatural a los individuos, si no es por generación; y el mismo individuo que participa de tal naturaleza está de suyo sujeto a corrupción. Añaden todavía algunos que los universales son llamados eternos, porque la unidad de precisión y la aptitud de existir en muchos les conviene perpetuamente, incluso cuando no existen, de la misma manera que se dice que otras propiedades les convienen perpetuamente, purificando la cópula de existencia temporal. Así Fonseca, en el lib. V, c. 28, q. 8, sec. 3. Mas no comprendo cómo pueda ser verdad esto, a no ser que admitamos que a la naturaleza conviene esencial y necesariamente alguna universalidad, pues la proposición que se califica como de eterna verdad, es preciso que sea necesaria por la conexión de los términos; ahora bien, no puede ser necesaria de este modo, si hasta cierto punto no lo es esencialmente; juzgo, por esto, que los universales no pueden ser calificados de eternos al modo dicho, si no es en orden a algún entendimiento que sea eterno, como dijo expresamente Santo Tomás en la solución aducida contra la segunda duda.

Quinta duda

8. *Si los universales tienen causa o no.*— De lo dicho se deja entender, finalmente, si los universales tienen causas y en qué sentido, porque puede discutirse o de las naturalezas universales o de la universalidad de las mismas. Según el primer modo, al igual que las naturalezas universales no se realizan si no es en los individuos, tampoco tienen causas, si no es en ellos, ni tienen otras distintas de las que tienen ellos mismos, puesto que son producidas por el mismo agente, y —si son compuestas— constan de los mismos principios o de la misma materia y forma, y se ordenan por su naturaleza al mismo fin. Si, en cambio, hablamos de la universalidad misma, al no ser ella ente real, no es necesario que tenga causas propias y reales; sin embargo, en el mismo grado que es ser, o mejor dicho, imita al ser, tiene a su manera causa material y eficiente, pues la misma naturaleza que se denomina universal imita la causa material, en cuanto es como sujeto que subyace a la intención de universalidad, y de ella recibe la denominación de universal; mas al no ser ella una forma real

bilis et corruptibilis quia est talis naturae, ut non possit connaturali modo communicari individuis nisi per generationem, ipsumque individuum quod talem naturam participat ex se sit subiectum corruptioni. Addunt etiam aliqui universalia dici aeterna, quia unitas praecisionis et aptitudo existendi in multis perpetuo illis convenit, etiam quando non existunt eo modo quo aliae proprietates dicuntur eis perpetuo convenire, absolvendo copulam ab existentia temporis. Ita Fonseca, lib. V, c. 28, q. 8, sect. 3. Sed non video quomodo possit hoc esse verum nisi fateamur aliquam universalitatem per se ac necessario convenire naturae; propositio enim quae perpetuae veritatis dicitur, oportet ut sit necessaria ex connexione terminorum; non potest autem sic esse necessaria nisi aliquo modo sit per se; et ideo existimo universalia non posse dici aeterna illo modo, nisi in ordine ad aliquem intellectum qui aeternus sit, ut expresse dixit D. Thom., in dicta solutione ad secundum.

Quintum dubium

8. *Universalium an dentur causae, an non.*— Ultimo intelligitur ex dictis an et quomodo universalia causas habeant; nam, aut est sermo de universalibus naturis aut de illarum universalitate. Priori modo, sicut universales naturae non fiunt nisi in individuis, ita non habent causas nisi in illis, neque alias quam ipsa habeant, nam et ab eodem efficiente fiunt et (si composita sint) ex eisdem principiis seu eadem materia et forma constant, et ad eumdem finem natura sua ordinantur. Si vero loquamur de ipsa universalitate, cum illa non sit ens reale, non oportet ut habeat proprias ac reales causas; tamen, eo modo quo est ens seu potius imitatur ens, habet suo modo causam materialem et efficientem; ipsa enim natura quae denominatur universalis, imitatur materialem causam quatenus est veluti subiectum quod substernitur intentioni universalitatis et ab ea universale denominatur; quia vero illa forma non est realis intrinseca, ideo subiec-

intrínseca, por lo mismo él no es sujeto de inhesión, sino de denominación, y más es una materia "sobre la que" que "en que" o "de que". La causa eficiente, a su vez, es el entendimiento mismo, que produce el concepto que representa abstractamente a la naturaleza misma o la comparación a sus inferiores de la misma naturaleza así abstraída, porque propiamente no produce la relación de razón, sino que la considera o finge no tanto en "acto signado" como en "acto ejercido", según dije, a saber, concibiendo la ordenación de la misma manera que si fuese una verdadera relación. Y aquí no es necesario buscar la causa formal o la final, porque la propia universalidad es como la forma del mismo universal considerado así en acto, y esta forma no es más que la denominación proveniente del acto del entendimiento, o una relación de razón fundada en ella y concebida a partir de ella. Por lo que respecta al fin de esta universalidad, o no hay ninguno estrictamente hablando, por ser sólo algo que resulta de la concepción del entendimiento que tiende al conocimiento de las cosas; o, si es que debe asignarse algún fin, es únicamente el conocimiento mismo del entendimiento, porque al considerar las esencias de las cosas abstrae sus grados o razones formales; y por tener capacidad de percibir y discernir todas las cosas y de hacer que sus acciones se reflejen sobre sí mismo, no sólo procura conocer las naturalezas de las cosas, sino también las denominaciones o relaciones que parecen tener en cuanto se ofrecen al entendimiento mismo, y éste es el fin por el que elabora los universales y concibe sus relaciones.

SECCION VIII

Clases de universal o de unidad del mismo

1. Hemos explicado en qué consiste la unidad universal y cómo conviene a las cosas; falta explicar los diversos modos de esta unidad o universalidad para que desde ahora quede dilucidado también qué diferencia hay entre el metafísico y el dialéctico y de qué modo debe distinguir o multiplicar los universales cada uno de ellos.

tum illud non est inhaesionis sed denominationis, magisque est materia circa quam, quam in qua vel ex qua. Efficiens autem est intellectus ipse, qui facit conceptum repraesentantem abstracte ipsam naturam, vel comparationem eiusdem naturae sic abstractae ad sua inferiora; nam relationem rationis proprie non efficit, sed considerat vel fingit illam non tam in actu signato, quam in actu exercito, ut dixi, ita nimirum concipiendo habitudinem ac si esset vera relatio. Formalem autem causam vel finalem hic quaerere non oportet, nam ipsius universalis in actu sic considerati universalitas ipsa est quasi forma quae nihil aliud est quam vel denominatio proveniens ab actu intellectus vel relatio relationis in ea fundata et concepta. Finis autem huius universalitatis vel nullus est, proprie loquendo, quia solum est quid resultans ex conceptione intellectus, intendentis cognitiones rerum; vel si aliquis finis assignari debet, solum est ipsamet cognitio intellectus quia considerando essentias rerum abstrahit illarum gradus et rationes formales; et quia vim habet percipiendi et discernendi omnia et reflectendi supra se suas actiones, non solum intendit cognoscere rerum naturas, sed etiam denominationes vel habitudines quas videntur habere prout ipsimet intellectui obiiciuntur et propter hunc finem fabricatur universalia et eorum relationes confingit.

SECTIO VIII

Quotuplex sit universale seu unitas eius

1. Explicuimus quid sit universalis unitas et quomodo rebus conveniat; superest ut varios modos huius unitatis seu universalitatis declaremus ut hinc etiam constet quid in hoc differat inter metaphysicum et dialecticum et qua ratione ab utroque universalia distinguenda sint vel multiplicanda.

Primera división

2. *En qué consiste el universal "causativo".— Y en qué el "representativo".*— En primer lugar, suele dividirse el universal en "causativo", "representativo", "entitativo" y "predicativo". Mas esta división carece de importancia respecto del problema presente en cuanto a sus dos primeros miembros. Porque la causa a la que se llama universal por poder producir diversos efectos, es una cosa singular, como Dios, el cielo, etc.; por eso no tiene más unidad que la singular real o la numérica; pero se la llama cuasi universal en su objeto por extenderse su potencia a muchos efectos; lo mismo que suele llamarse al entendimiento y a la voluntad potencias universales objetivamente, porque tienen por objeto a todos los seres, y del mismo modo se le puede llamar universal al sentido común respecto de los sentidos externos, aunque en sí sea uno y singular. Lo mismo hay que afirmar respecto del universal "significativo" o "representativo", bien lo entendamos como los nombres llamados *términos comunes* por los dialécticos, bien como las especies inteligibles o conceptos formales, bien, finalmente, como cualquier imagen, sea cual sea la razón por la que se piense que representa uniformemente a muchos; en efecto, todo lo que es representativo de este modo, es en sí un único individuo singular, y se le llama universal sólo por parte del objeto, porque significa y representa a muchos. En cuanto al tercer universal que se llama "entitativo", o no hay ninguno, o coincide en la realidad con el cuarto, distinguiéndose sólo por el nombre y relación de razón. En efecto, si se llama universal "entitativo" al universal que existe en la realidad misma, no existe universal ninguno de esta clase, según explicamos; pero si se le llama al que tiene algún fundamento en la realidad y es concebido por el entendimiento como algo uno que existe en muchos, obteniéndose así el universal "entitativo", esto mismo es el universal "predicativo", pues precisamente puede predicarse de muchos porque existe en ellos por cierta identidad, como hemos explicado. Por razón de su primera relación en orden al ser se llama propiamente universal; en cambio, a causa de la segunda relación en orden a la

Prima divisio

2. *Quid universale in causando.—Quid in repraesentando.*— Primo igitur dividi solet universale in universale in causando, in repraesentando, in essendo et in praedicando. Sed haec divisio ad praesens institutum non refert quoad priora duo membra. Nam causa quae universalis dicitur, quia varios effectus potest producere, res aliqua singularis est, ut Deus, caelum, etc.; unde non habet aliam unitatem nisi realem singularem seu numericam; sed illa dicitur quasi universalis in obiecto, quia ad plures effectus virtus eius extenditur; sicut intellectus et voluntas dici solent potentiae universales obiective, quia circa omnia entia versantur et sensus communis respectu externorum dici etiam potest eodem modo universalis, quamvis in se unus et singularis sit. Idemque dicendum est de universali in significando seu repraesentando, sive illud sumatur in nominibus quae a dialecticis *termini communes* vocantur, sive in speciebus intelligibilibus, sive in conceptibus formalibus, sive denique in quavis imagine, quacumque ratione fingatur repraesentans uniformiter plura; quidquid enim sit huiusmodi repraesentans, in se unum singulare individuum est, et solum ex parte obiecti vocatur universale quia significat vel repraesentat plura. Tertium autem universale, quod vocatur in essendo, vel nullum est, vel in re coincidit cum quarto solumque nomine et habitudine rationis differunt. Si enim universale in essendo dicatur illud quod in re ipsa universale est, huiusmodi universale nullum est, ut declaravimus; si autem sit illud quod in re habet aliquod fundamentum, per intellectum tamen concipitur tamquam quid unum existens in multis et sic efficitur universale in essendo, hoc ipsum est universale in praedicando; ideo enim de multis praedicari potest, quia in eis est per identitatem aliquam, ut declaravimus. Sed ratione prioris habitudinis in ordine ad esse proprie appellatur universale; ratione vero posterioris habitudinis

predicación, se llama predicable. Por eso suelen decir los dialécticos que el ser predicable es una especie de pasión o propiedad del universal.

Segunda división

3. *Qué es el universal metafísico.— Qué es el universal físico.—* Suele, pues, además, dividirse el universal en metafísico, físico y lógico, a los que cabe llamar con otras palabras universal "anterior a la realidad", "en la realidad" y "posterior a la realidad". Universal metafísico se llamaría con toda propiedad, si hubiese alguno en la realidad misma separado de los individuos, puesto que en la realidad misma abstraería en grado máximo de toda mutación y contracción; y de las cosas en este grado de abstracción se ocupa preferentemente el metafísico. Por eso Aristóteles, en estos libros de la *Metafísica,* sobre todo en el VII, estudia con todo detalle este universal y demuestra que no existe realmente ninguno, sino que el universal metafísico se ha de distinguir de los otros no realmente, sino sólo por razón. A su vez puede llamarse universal físico a la misma naturaleza universal tal como existe en las cosas; de este modo no se considera el universal formalmente en cuanto es universal, sino sólo materialmente como una naturaleza que puede ser abstraída y denominada universal. Y se llama físico a este universal, porque, al existir contraído en las mismas cosas singulares, está sujeto a mutación y a los accidentes sensibles por los que empieza la consideración física. Aunque tampoco este universal cae fuera de la consideración metafísica, no sólo porque puede darse también en las cosas inmateriales y que abstraen de la materia según el ser, sino también porque este universal exige cierta unidad formal, cuya consideración corresponde al metafísico. Es más, también el dialéctico se ocupa de algún modo de este universal, no estrictamente en atención a las naturalezas dotadas de esta universalidad, sino sólo en cuanto es el fundamento remoto y viene a ser el sujeto de la intención de universalidad.

4. *Qué es el universal lógico.—* En cambio, se llama universal lógico al mismo universal en acto que resulta de la operación del entendimiento, puesto que, al ser función propia del dialéctico dirigir las operaciones del entendimiento en orden a la recta y ordenada elaboración de las definiciones, divisiones y argumentos o demostraciones que se formulan sobre todo respecto de cosas que se conciben universalmente y que se comparan y jerarquizan entre sí, es preciso, por ello mismo, que considere las intenciones de la razón o denominaciones que de ahí brotan; por más que esto no es propio de los dialécticos hasta tal punto, que no pueda corresponder con más propiedad y razón al metafísico, e incluso en cierto modo al físico. Pues éste, al tratar del alma, estudia consecuentemente el entendimiento y sus actos y objetos; por eso es necesario que considere el universal en cuanto universal, no sólo porque en cierto modo es el objeto propio del entendimiento, sino también porque se obtiene mediante abstracción y comparación, que son operaciones propias del entendimiento. Pero sobre todo esto corresponde al metafísico, porque, según vimos antes, a él le pertenece distinguir los entes de razón de los reales, y explicar qué esencia o entidad tienen, cosa muy ajena y extrínseca a la tarea del dialéctico, que sólo incidentalmente se ocupa de estos asuntos, a fin de poder ordenar las operaciones del entendimiento y reducirlas a cierto método y arte. Mas si pensamos asignar a cada uno lo que le es propio, el metafísico considera la razón misma de universalidad en cuanto es una cosa en muchos, y todo lo que de ella se sigue según la razón por la que imita la naturaleza del ente y de la esencia y sus propiedades. En cambio, el dialéctico de suyo considera únicamente la razón de predicable, no considerando ciertamente su quididad o entidad, sino sólo lo que es preciso conocer para elaborar las definiciones o predicaciones. Ateniéndonos, pues, al caso presente y al uso conveniente de las palabras, a todo universal en acto bajo la razón de universal, le llamaremos metafísico; y, en cambio, bajo la razón de predicable, se le llamará dialéctico.

División tercera en cinco universales

5. En tercer lugar, y es lo que más interesa para el problema, suele dividirse el universal en aquellos cinco miembros que señaló Porfirio en los predica-

in ordine ad praedicationem vocatur praedicabile. Unde dici solet a dialecticis esse praedicabile esse quasi passionem seu proprietatem universalis.

Secunda divisio

3. *Metaphysicum universale quid.—Universale physicum quid.—* Hinc secundo dividi solet universale in universale metaphysicum, physicum ac logicum, quae aliis nominibus dici possunt universale ante rem, in re, et post rem. Universale metaphysicum propriissime diceretur, si quod esset ab individuis reipsa separatum; nam reipsa maxime abstraheret ab omni mutatione et contractione: de rebus autem sic abstractis potissimum considerat metaphysicus. Et ideo Aristoteles, in his libris Metaph., praesertim VII, accurate inquirit de hoc universali et ostendit revera nullum esse; sed hoc universale metaphysicum non re sed ratione tantum esse ab illis distinguendum. Rursus universale physicum dici potest natura ipsa universalis prout in rebus existit; et hoc modo non sumitur universale formaliter ut universale est, sed solum materialiter pro natura, quae potest abstrahi et universalis denominari. Dicitur autem hoc universale physicum, quia cum sit in rebus ipsis singularibus contractum, subiectum est mutationi et accidentibus sensibilibus a quibus physica consideratio incipit. Quamquam hoc universale non est extra metaphysicam considerationem, tum quia etiam in rebus immaterialibus et abstrahentibus a materia secundum esse reperiri potest; tum etiam quia hoc universale aliquam requirit unitatem formalem cuius consideratio ad metaphysicum spectat. Immo etiam dialecticus de hoc universali aliquo modo considerat, non per se propter naturas ipsas sic universales, sed solum quatenus fundamentum remotum est et quasi subiectum intentionis universalitatis.

4. *Quid universale logicum.—* Universale autem logicum dicitur ipsum universale in actu, quod per operationem intellectus consurgit; nam quia dialectici munus est operationes intellectus dirigere in ordine ad definitiones, divisiones et argumentationes, seu demonstrationes recte et ordinate conficiendas, quae potissime traduntur de rebus universaliter conceptis et inter se comparatis et coordinatis, ideo necesse est ut intentiones rationis seu denominationes inde consurgentes consideret, quamquam non ita hoc est proprium dialectici, quin magis proprie ac per se possit ad metaphysicum pertinere, et aliquo etiam modo ad physicum. Hic enim de anima disputans consequenter tractat de intellectu et de actibus et obiecto eius; unde necesse est ut universale quatenus universale est consideret, tum quia est aliquo modo proprium obiectum intellectus, tum etiam quia per abstractionem vel comparationem insurgit, quae sunt propriae operationes intellectus. Maxime autem id spectat ad metaphysicum; nam, ut supra vidimus, ad illum pertinet distinguere entia rationis a realibus, et quam essentiam vel entitatem habeant declarare; quod valde alienum et extrinsecum est a dialectico instituto, sed solum obiter haec attingit, ut opera ipsa intellectus ordinare et in certam methodum et artem possit redigere. Quod si velimus unicuique quod proprium est tribuere, metaphysicus considerat propriam rationem universalis, quatenus est unum in multis et quidquid ad illam consequitur ratione qua naturam entis et essentiae et proprietates eius imitatur. Dialecticus vero per se solum considerat rationem praedicabilis, non quidem eius quidditatem vel entitatem considerans, sed solum quod ad definitiones vel praedicationes conficiendas nosse oportet. Quod ergo ad praesens spectat et ad convenientem vocum usum, omne universale in actu sub ratione universalis, metaphysicum vocemus; sub ratione autem praedicabilis, dialecticum appelletur.

Tertia divisio in quinque universalia

5. Tertio et quod ad rem maxime spectat, dividi solet universale in illa quinque membra, quae Porphyrius distinxit in prae-

bles, a saber, género, especie, diferencia, propiedad y accidente. No nos proponemos ahora tratar de la valía y suficiencia de dicha división, pues esto no puede hacerse ventajosamente sin un conocimiento exacto de cada uno de los predicables; y el ocuparnos de cada uno de ellos está lejos de nuestro intento; esperamos, empero, con la ayuda de Dios, tratar de cada cosa en su debido lugar. Así, pues, sólo hay que recordar la distinción propuesta más arriba entre el universal concebido a modo de absoluto —cual resulta mediante la simple concepción abstractiva o precisiva del entendimiento— y el universal relativo, o sea, comparado a sus inferiores. Cabe, pues, investigar cómo hay que entender esta división, o de qué universal y bajo qué razón concebido, es decir, si la absoluta o relativa, metafísica o lógica. Puede haber dos modos de responder. El primero es que allí se divide el universal lógico en cuanto razón, pero no el universal metafísico o en cuanto precisivamente abstracto. Porque en éste, en cuanto tal, parece que no pueden distinguirse fácilmente siempre y en general aquellos cinco miembros. En efecto, aunque algunas veces se distingan con facilidad en las diversas naturalezas o conceptos, por ejemplo en el hombre, animal, etc., no pueden, en cambio, distinguirse en otros, si uno se detiene en el concepto absoluto, hasta que se establece la relación o comparación con los diversos objetos. Blanco, por ejemplo, concebido abstractamente, es un universal; sin embargo, permaneciendo en tal abstracción, no puede ser llamado con más razón accidente predicable que especie, por ser capaz de ambas relaciones respecto de los diversos objetos; por eso, hasta tanto no se haga dicha comparación con los diversos objetos, no pueden distinguirse las dos razones en dicho universal. Algo semejante cabe considerar en la propiedad, que puede tener razón de especie y propiedad, respecto de los diversos inferiores; es más, también la naturaleza genérica, incluso la sustancial, aunque se la denomine género respecto de las especies, sin embargo, respecto de los propios individuos —según la opinión probable de muchos— posee razón de especie. Y aun de la misma diferencia es probable que, aunque constituya un universal propio respecto de la especie o de sus individuos, sin embargo, respecto de las diferencias inferiores consideradas for-

dicabilibus, scilicet, genus, speciem, differentiam, proprium et accidens. De cuius divisionis qualitate et sufficientia non est nunc in animo disputare; id enim sine exacta cognitione singulorum praedicabilium commode fieri non potest: de singulis autem praedicabilibus disserere alienum esset a nostro instituto; speramus autem, Deo adiuvante, de unaquaque re in proprio loco tractare. Solum igitur est recolenda distinctio illa supra data de universali concepto per modum absoluti quale consurgit per simplicem conceptionem abstractivam seu praecisivam intellectus, et universali relato seu comparato ad sua inferiora. Inquiri ergo potest quo modo divisio haec intelligenda sit, seu de quo universali vel sub qua ratione concepto, absoluta, scilicet, vel respectiva, seu metaphysica, an logica. Duoque possunt esse respondendi modi. Prior est ibi dividi universale logicum ut respectivum rationis et non universale metaphysicum, seu ut praecise abstractum. Quia in eo ut sic non videtur posse illa quinque membra semper et in universum commode distingui. Nam, licet interdum in diversis naturis vel conceptibus haec facile distinguantur, ut in homine, animali, etc., tamen in aliis haec distingui non possunt, sistendo in conceptu absoluto, donec ad diversa fiat relatio seu comparatio. Sic album, verbi gratia, abstracte conceptum universale quoddam est; non tamen potest in ea abstractione sistendo potius accidens praedicabile quam species denominari, quia respectu diversorum utriusque habitudinis capax est; inde donec fiat comparatio ad diversa, non potest illa duplex ratio in eo universali distingui. Simile quid considerari potest in proprio, quod respectu diversorum rationem proprii et speciei habere potest; immo et natura generica etiam substantialis, licet respectu specierum genus denominetur, tamen respectu propriorum individuorum (iuxta probabilem multorum opinionem) habet rationem speciei. Quin et de ipsa differentia probabile est quod, licet respectu speciei vel individuorum eius constituat proprium universale, tamen respectu inferiorum differentiarum formaliter sum-

malmente, constituye otra razón de predicación o se le incluye en el predicable de la especie; porque a racional, respecto, por ejemplo, de este racional formalmente considerado, no se la predica *in quale*, sino *in quid*, tema que no creemos oportuno discutir y examinar aquí con más amplitud. Así, pues, sólo la última especie de la naturaleza sustancial o accidental, considerada en abstracto, es absolutamente incapaz de otra relación universal; ni tiene otros inferiores a los que pueda compararse fuera de los individuos cuya quididad íntegra contiene. Luego esa división no parece realizarse en el universal en cuanto brota mediante la abstracción precisamente.

6. Si se pregunta cómo ha de calificarse dicho universal, se puede responder que la razón de universal bajo aquella consideración consiste únicamente en la separación precisiva de los singulares, de la que brota cierta unidad de razón, juntamente con la aptitud para muchos, la cual, mirada desde esta consideración precisiva, es de la misma naturaleza en cualquier universal, y por eso el universal en cuanto universal no se divide ulteriormente, sino que conserva la sola razón de universal hasta que se le compare con los inferiores, y recibe diversas denominaciones en orden a los diversos seres. Y así el universal bajo esta razón no se compara a los referidos miembros como el género a las diferencias, sino más bien como el sujeto a los accidentes, o como el fundamento próximo a las diversas relaciones con que puede ser denominado. Por esto, cuando los dialécticos suelen denominar género al universal o predicable respecto de los cinco universales o predicables, hay que entenderlo formalmente y con la debida proporción, en cuanto concebido como relativo en general.

7. *Número suficiente de cinco predicables.*— Si se considera el universal en cuanto se compara con sus inferiores, se le divide rectamente en esos cinco miembros, cabiendo señalar concisamente la razón de esta división de la siguiente manera: en efecto, lo que es uno en muchos o predicable de muchos puede expresar algo esencial a ellos o algo ajeno a su esencia; a su vez, si es esencial, o expresa toda la esencia, y entonces es universal específico, el cual sólo puede ser común a individuos numéricamente diferentes, porque sólo los

ptarum aliam rationem praedicationis constituat vel ad praedicabile speciei revocetur; nam rationale de hoc rationali, verbi gratia, formaliter sumpto, non in quale, sed in quid praedicatur, quod hic amplius discutere et examinare non libet. Sola ergo species ultima naturae substantialis vel accidentalis in abstracto sumptae incapax omnino est alterius habitudinis universalis; et non habet alia inferiora ad quae comparari possit praeter individua quorum integram quidditatem continet. Igitur illa divisio non videtur habere locum in universali, quatenus per abstractionem praecise consurgit.

6. Quod si inquiras quale sit illud universale appellandum, responderi potest rationem universalis sub ea consideratione solum consistere in separatione praecisiva a singularibus, ex qua consurgit quaedam unitas rationis cum aptitudine ad multa, quae sub hac praecisa consideratione eiusdem rationis est in quocumque universali; et ideo universale, ut sic, non dividi ulterius sed solam universalis rationem retinere donec cum inferioribus conferatur et in ordine ad diversa varias denominationes accipiat. Et ita sub hac ratione universale non comparatur ad praedicta membra ut genus ad differentias, sed potius ut subiectum ad accidentia, vel ut fundamentum proximum ad varias relationes quibus denominari potest. Unde, quando a dialecticis solet dici universale vel praedicabile genus ad quinque universalia vel praedicabilia, sumendum est formaliter et cum debita proportione, ut relativum in communi conceptum.

7. *Quinque praedicabilium sufficientia.*— Considerando autem universale ut comparatur ad inferiora, recte per illa quinque membra dividitur, cuius divisionis ratio sic breviter assignari potest. Nam quod est unum in multis seu praedicabile de multis, dicere potest aliquid essentiale illis, vel aliquid extra essentiam; rursus, si essentiale sit, vel dicit totam essentiam et sic est universale specificum, quod solum potest esse commune individuis numero differentibus, quia sola individua huiusmodi

individuos pueden convenir en la esencia total; o expresa únicamente una parte de la esencia, y esto puede realizarse de dos maneras: la primera, de suerte que sea como algo material y potencial, y en este sentido se forma el universal genérico, que, en cuanto tal, dice por necesidad relación a las diversas especies, puesto que la conveniencia en la naturaleza genérica, que es el fundamento de esta universalidad, ni reside en la esencia total de la cosa, ni en su último grado formal constitutivo y determinativo, sino en cierto grado potencial, determinable por muchas diferencias. En segundo lugar, puede suceder que el universal exprese una parte de la esencia como forma constitutiva de su unidad formal, y entonces se verifica el universal de diferencia, afirmándose que se predica *in quale quid* porque funciona como forma constitutiva de la quididad. Y este modo de universalidad y predicación puede ser a veces común a cosas específicamente diferentes; a veces, en cambio, a cosas sólo en número diferentes, como se patentiza en las diferencias últimas y subalternas. La razón está en que este modo de constitución mediante una diferencia esencial ni excluye de suyo diferencias ulteriores, también esencialmente constitutivas y distintivas de las esencias específicas, ni de suyo las exige tampoco; de donde, por ser esto accidental al universal dicho, le acaece también que los inferiores en que se encuentra se diferencian o especifican numéricamente. Cómo puede adaptarse todo esto a lo que enseñó Porfirio en el capítulo sobre la diferencia y cuál fué su opinión sobre este punto, es asunto que debe dejarse para los comentarios dialécticos. Finalmente, si el universal o predicable está fuera de la esencia, puede estar esencialmente vinculado a la esencia y dimanar de ella, llamándose propiedad; pero si no está de suyo vinculado con la esencia de modo alguno, sino que le es contingente y le conviene con completa accidentalidad, se llama accidente —quinto predicable—.

8. Empero, por más que tanto la propiedad como el accidente son formas de aquellas cosas de que se predican, sin embargo, no han de considerarse en abstracto, sino en concreto, para que puedan poseer la naturaleza de dichos universales, puesto que de otro modo no son aptos para ser afirmados de sus inferiores de semejante manera. Más aún, si estas formas se conciben en abstracto,

possunt in tota essentia convenire; vel dicit tantum partem essentiae; et hoc potest accidere dupliciter. Primo, ut sit veluti quid materiale et potentiale et sic constituitur universale generis, quod, ut tale est, necessario respicit diversas species, quia convenientia illa in generica natura, quae est fundamentum huius universalitatis, neque est in tota rei essentia, neque in ultimo formali constitutivo et determinativo eius, sed in gradu quodam potentiali et per plures differentias determinabili. Secundo, fieri potest ut universale dicat partem essentiae per modum formae constituentis formalem unitatem eius, et sic constituitur universale differentiae et praedicari dicitur in quale quid, quia se habet ad modum formae constituentis quidditatem. Qui modus universalitatis et praedicationis interdum potest esse communis rebus differentibus specie; interdum vero rebus solo numero differentibus, ut constat in differentiis ultimis et subalternis. Et ratio est, quia talis modus constitutionis per differentiam essentialem, nec per se excludit ulteriores differentias essentialiter etiam constituentes et specificas essentias distinguentes, nec illas etiam per se requirit, unde, quia hoc accidentarium est tali universali, etiam illi accidit quod inferiora in quibus invenitur, specie aut numero differant. Quo modo autem haec accommodanda sint his quae Porphyrius docuit in cap. de Differentia et quid ipse circa hoc senserit, in dialecticos commentarios remittendum est. Denique, si universale vel praedicabile sit extra essentiam, esse potest aut per se connexum cum essentia et ab illa dimanans; et hoc vocatur proprium; si vero nullo modo sit connexum per se cum essentia, sed contingens et omnino accidentaliter conveniens, appellatur accidens, quintum praedicabile.

8. Quamvis autem tam proprium quam accidens sint formae eorum de quibus praedicantur, non sunt tamen in abstracto sed in concreto sumenda, ut rationem talium universalium induere possint, quia alio modo non sunt apta ut de inferioribus tali modo dicantur. Quin potius, si tales formae in

no están con sus sujetos en la misma relación en que el universal lo está con los inferiores, sino como el acto lo está con la potencia a la que puede informar; para que puedan, pues, ser comparados a los inferiores bajo la determinada razón y relación de universales, deben concebirse en concreto a modo de un todo común que exista en los inferiores a él subordinados y pueda predicarse con verdad directamente de ellos. Y esto puede observarse también en todos los universales, porque en todos es verdad que los concretos sólo pueden predicarse de los concretos, y consecuentemente sólo pueden tener razón de universales respecto de ellos. Por esto, suele añadirse aquí que el universal ni se relaciona con, ni se predica de sus inferiores sino a modo de un todo; porque, aunque hayamos dicho que el género y la diferencia no expresan formalmente la esencia completa, sino una parte metafísica, sin embargo, para tener razón de universales, es preciso que sean concebidos a modo de un todo, y deben por ello no sólo considerarse en concreto, de suerte que expresen, al menos implícitamente, la realidad completa, sino también en cuanto incluyen, siquiera sea potencialmente, muchos inferiores, a la manera que dijo Porfirio que el género era un todo —potencial, claro está— respecto de las especies; y Aristóteles, en el lib. I de la *Física*, c. 1, afirmó que el universal era una especie de todo. Cómo las cosas sustanciales abstractas participan de la razón de universales, y cómo se cumple en ellas la predicación universal, lo trataremos en la sec. 10 de esta disputación.

9. *Se sale al paso de algunas objeciones.*— Se ofrecían aquí diversas objeciones, que suelen plantearse contra la suficiencia de esta división así expuesta, las cuales son propias de los dialécticos, y por eso hago reparar únicamente que puede juzgarse que esta división no ha sido debidamente expuesta por un doble capítulo. En primer lugar, porque no se enumeran en ella todas las razones últimas de los universales, ya que la diferencia podría dividirse en muchas, igualmente que la propiedad, etc. O si se afirma que todas estas cosas están comprendidas bajo las razones generales de diferencia o propiedad, la división parecerá inepta y superflua por otro concepto, porque podría reducirse a menor número de miembros generales, ya que el género y la especie parece que no

abstracto concipiantur, non respiciunt sua subiecta ea habitudine qua universale respicit inferiora sed eo modo quo actus respicit potentiam quam informare potest; ut ergo haec possint ad talia inferiora sub tali ratione et habitudine universalium comparari, concipi debent in concreto per modum totius communis, quod sit in inferioribus sibi subiectis et de illis in recto vere possit praedicari. Quod in omnibus etiam universalibus observari potest, nam in omnibus verum est concreta solum de concretis posse praedicari, et consequenter solum respectu illorum posse habere rationem universalium. Ob hanc causam dici solet universale non respicere nec praedicari de suis inferioribus nisi per modum totius; nam, licet diximus genus et differentiam formaliter non dicere totam essentiam, sed partem metaphysicam, tamen, ut universalium rationem habeant, necesse est ut per modum totius concipiantur et ideo sumi debent et in concreto, ut rem totam saltem implicite dicant, et quatenus in potentia saltem includunt plura inferiora, quomodo dixit Porphyrius genus esse totum (scilicet potentiale) respectu specierum; et Arist., I Phys., c. 1, dixit universale esse quoddam totum. Quomodo vero abstracta substantialia rationem universalium participent et quomodo in eis locum habeat praedicatio universalis, in sect. 10 huius disputationis attingemus.

9. *Aliquot obiectionibus occurritur.*— Occurebant autem hoc loco variae obiectiones, quae contra sufficientiam huius divisionis sic expositae fieri solent, quae dialecticorum sunt propriae, et ideo solum adverto hanc divisionem duplici titulo existimari posse non apte traditam. Primo, quia in ea non numerantur omnes rationes ultimae universalium, nam differentia posset in plures dividi, et similiter proprium, etc. Vel si dicantur haec omnia comprehendi sub generalibus rationibus differentiae aut proprii, aliunde videbitur inepta vel superflua divisio, quia posset ad pauciora membra

tienen entre sí una conveniencia menor que la que tienen la diferencia general y la especial.

10. *Por qué la diferencia se contiene en un solo predicable.*— Pero esta dificultad carece de importancia, porque, bien sean dichos miembros últimos y específicos, bien generales, con todo la división será suficiente, al menos por este capítulo, por no aducirse ningún otro miembro que no se contenga en los enumerados. Y aunque concedamos que algunos miembros son generales y algunos específicos, no por eso será inepta la división, pues tampoco es necesario que los miembros de la división sean iguales o igualmente abstractos y comunes; basta, en efecto, que se contengan bajo lo que se divide, que sean de algún modo supuestos y que lo agoten. Y el que algunos figuren bajo una razón más común, otros bajo una menos común, es accidental y puede a veces ser conveniente por motivos especiales, como acaso sucedió en el problema presente, porque la distinción de aquellos cinco miembros era necesaria y suficiente para coordinar los predicamentos, elaborar las definiciones y para las otras tareas del dialéctico, en atención a las cuales se inventó dicha división. Puede añadirse, finalmente, que no es necesario admitir que no todos aquellos miembros son específicos y últimos en la razón de universal y predicable. Porque para la relación propia de un universal y su esencial diferencia no interesa el que los inferiores se distingan más o menos entre sí, mientras la relación del superior a ellos sea de la misma clase y naturaleza; y esto se cumple así en las diferencias últimas o subalternas. Y la razón de propiedad o accidente es la misma, aunque no la de género y especie comparados entre sí, según puede verse por el argumento aducido para probar la suficiencia de la división, pues el explicar y discutir estas cosas más ampliamente no es de nuestra incumbencia.

11. Esta división puede parecer insuficiente por un segundo capítulo: porque parece que hay algunos universales que no están en modo alguno comprendidos bajo éstos; se encuentran en un doble campo: hay algunos que son trascendentales, y son superiores a las especies y a los géneros, los cuales por

generalia revocari; nam genus et species non minus videntur inter se convenire, quam differentia generalis et specialis.

10. *Differentia cur uno praedicabili contineatur.*— Sed haec difficultas nullius momenti est, quia sive illa membra ultima et specifica sint, sive generalia, nihilominus divisio sufficiens erit saltem ex hoc capite, quia nullum aliud membrum affertur quod sub numeratis non contineatur. Et quamvis demus quaedam membra esse generalia, quaedam specifica, non propterea erit inepta divisio; neque enim necesse est ut divisionis membra aequalia sint seu aeque abstracta et communia; sufficit enim ut sub diviso contineantur et supposita aliquo modo sint ipsumque exhauriant; quod autem quaedam sub communiori, alia sub minus communi ratione numerentur, accidentarium est et ob peculiares causas potest interdum expedire, ut fortasse in praesenti factum est, quia distinctio illorum quinque membrorum necessaria erat et sufficiebat ad coordinanda praedicamenta et definitiones faciendas et alia dialecticorum munera propter quae divisio illa inventa est. Addi denique potest non esse necessarium admittere non omnia illa membra in ratione universalis et praedicabilis esse specifica et ultima. Quia ad propriam relationem universalis et essentialem differentiam eius, nihil refert quod inferiora magis vel minus inter se differant, dummodo habitudo superioris ad ipsa eiusdem modi et rationis sit; hoc autem ita contingit in differentiis ultimis, vel subalternis. Eademque ratio est de proprio et accidente, non vero de genere et specie inter se comparatis, ut ex ratione adducta ad explicandam sufficientiam divisionis satis constare potest; fusius enim haec explicare et discutere non est nostri instituti.

11. Ex secundo capite potest videri insufficiens praedicta divisio, quia videntur esse quaedam alia universalia quae sub his nullo modo comprehenduntur; haec autem sunt in duplici genere: quaedam sunt transcendentia, quae superiora sunt ad species et ad genera, quae cum habeant unum

tener, como antes se dijo, un concepto objetivo y por poder estar en muchos y predicarse de ellos, no parece faltarles nada para poder ser calificados de universales. Por eso afirma Aristóteles, en el lib. IV de la *Metafísica,* texto 10, que ente y uno son universales en máximo grado.

12. *Por qué los trascendentales no son universales.*— Pero puede responderse que estos trascendentales no son propia y absolutamente universales, por más que a veces se les llame así en un sentido lato y relativo, por la misma razón de que todo lo que es de alguna manera uno y común a muchos puede ser llamado universal. Sin embargo, por ser análogos, o por no tener unidad absoluta, o por no ser igual su relación a muchos, por ello son excluídos, desde este punto de vista, de la propia razón y división del universal, que es lo que tenemos que entender que se divide en aquella clasificación. Por eso Aristóteles, en el lib. I de la *Etica,* c. 6, exige expresamente para la razón de universal que sea unívoco, y en el lib. IV de la *Metafísica,* c. 2, niega que ente y uno sean universales de este modo. Y si se urge que no repugna que existan algunos conceptos objetivos comunes esenciales a muchos predicamentos y unívocos y —consecuentemente— universales, y no genéricos, por no haber ningún género común a muchos predicamentos, como piensan muchos que es el concepto de accidente o el concepto de ente sucesivo y otros parecidos, de los que afirman en consecuencia que no son géneros, sino a modo de trascendentales, se responde en pocas palabras que o no existen predicados ningunos unívocos de este tipo, según quieren muchos, o que al menos, si hay algunos, hay que reducirlos al género, porque coinciden con él en la razón de universal y en la forma de su predicación esencial como algo incompleto, sin predicar la esencia completa de la cosa; se diferencian, sin embargo, del género propio en que no tienen diferencias propiamente tales por las que se contraigan, y no sirven, por lo tanto, ni para las definiciones, ni para la coordinación de los predicamentos, materia de la que habrá luego lugar más oportuno de hablar, al tratar de la división del accidente en nueve predicamentos.

13. *Si el individuo entendido vagamente es un universal.*— Por otra parte, desde el extremo opuesto, parece que hay algunos predicados comunes, cuasi

conceptum obiectivum, ut supra dictum est, et in multis esse ac de iis praedicari possint, nihil deesse videtur quominus universalia dicantur. Unde Aristot., IV Metaph., text. 10, ens et unum dicit esse maxime universalia.

12. *Transcendentia quare non universalia.*— Sed responderi potest huiusmodi transcendentia non esse proprie et simpliciter universalia, quamvis interdum late et secundum quid ita appellentur, ea ratione qua omne id quod aliquo modo unum est et commune multis, potest universale vocari. Tamen, quoniam haec analoga sunt, vel non habent unitatem simpliciter, vel non aeque plura respiciunt, ideo ex hac parte excluduntur a propria ratione et divisione universalis, quod in ea partitione dividi intelligendum est. Unde Aristoteles, I Ethic., c. 6, expresse requirit ad rationem universalis quod univocum sit, et IV Metaph., c. 2, hoc modo negat ens et unum esse universalia. Quod si instes, quia non repugnat dari aliquos conceptus obiectivos communes, essentiales pluribus praedicamentis, et univocos, et consequenter universales, et non genericos quia multis praedicamentis nullum genus commune est, qualem multi existimant esse conceptum accidentis, aut conceptum entis successivi et similes, quos consequenter dicunt non esse genera sed ad modum transcendentium, respondetur breviter, vel nulla esse huiusmodi praedicata univoca (ut multi volunt), vel certe, si quae sunt, ad genus revocari, quia in ratione universalis et in modo praedicationis essentialis in quid incompletum, et non praedicando totam rei essentiam, cum eo conveniunt; differunt tamen a proprio genere, quia non habent proprias differentias, quibus contrahantur; et ideo neque ad definitiones, neque ad coordinanda praedicamenta deserviunt; de qua re inferius occurret commodior dicendi locus cum de divisione accidentis in novem praedicamenta dicemus.

13. *Individuum vagum an universale sit.*— Aliunde vero ex alio extremo videntur esse quaedam praedicata communia, quasi

inferiores a la especie más ínfima, y que ocupan un puesto intermedio entre la especie misma y los individuos singulares concretos, tal como opinó Cayetano en el capítulo sobre la especie que era el individuo entendido vagamente; y puede aducirse con más probabilidad el ejemplo de la razón común de persona o de supuesto, o de la razón misma de individuo. Ante esta dificultad hay algunos que niegan que estos predicados sean unívocos. Mas esto no es admisible, porque en realidad el ser persona se afirma unívocamente de cualquier hombre, y el ser sustancia primera se afirma unívocamente de cualquier sustancia primera, pues ¿qué razón de analogía o equivocidad puede inventarse en estos predicados? Otros afirman que están contenidos bajo el universal especie, puesto que la razón de persona está en relación específica con ésta y aquella persona, y la razón de individuo con éste y aquel individuo en cuanto tal. Pero aunque esto acaso pueda defenderse, si, por ejemplo, se compara formalmente la relación de persona con esta persona en cuanto tal, sin embargo, no parece verdadero, si la comparación se hace con este hombre en cuanto tal, por no ser predicado quiditativo de él en cuanto hombre. Así puede encontrarse en Santo Tomás, I, q. 30, a. 4, ad 3. Y esto basta para constituir un universal distinto según relación, tal como ahora lo consideramos nosotros. Del mismo modo "risible" es también especie respecto de éste o aquel risible en cuanto tal; y, sin embargo, respecto de ese o aquel hombre en cuanto tal constituye un nuevo predicable, porque bajo esta razón no se predica esencialmente.

14. Parece, pues, que hay que afirmar que el individuo en cuanto tal, respecto de muchos individuos, no constituye un nuevo universal, por no expresar formalmente más que la unidad trascendental de cada entidad como existente en la realidad, y en este sentido queda excluido, al igual que los otros predicados trascendentales. Sobre todo, porque si se le considera en cuanto a lo que expresa de positivo, no añade nada sobre el ente; en cambio, si se le considera en cuanto a lo que formalmente añade, esto no es más que una negación. Por eso entre individuos de la misma especie, por ejemplo, entre dos hombres, considerando precisivamente sus esencias individuales, fuera de la conveniencia específica no hay ninguna otra en la razón de individuo, a no ser en cuanto con-

inferiora infima specie et media inter ipsam et singula determinata individua, quale existimavit Caiet., in cap. de Specie, esse individuum vagum; et probabilius exemplum adduci potest de communi ratione personae vel suppositi, vel de ipsa ratione individui. Ad quam difficultatem quidam negant haec praedicata esse univoca. Sed hoc incredibile est, nam revera esse personam univoce dicitur de quolibet homine, et esse primam substantiam univoce dicitur de qualibet prima substantia; quae enim ratio analogiae vel aequivocationis in his praedicatis excogitari potest? Alii dicunt contineri sub universali speciei, nam ratio personae tamquam specifica comparatur ad hanc et illam personam, et ratio individui ad hoc vel illud individuum ut tale est. Sed, licet fortasse hoc defendi possit formaliter comparando, verbi gratia, rationem personae ad hanc personam ut sic; tamen non videtur verum si comparatio fiat ad hunc hominem ut sic, quia ut sic non est praedicatum quidditativum illius. Quod sumi potest ex D. Thom., I, q. 30, a. 4, ad 3. Et hoc satis est ad constituendum distinctum universale secundum relationem, prout nunc consideratur a nobis. Sicut risibile etiam est species respectu huius et illius risibilis ut sic; et nihilominus respectu huius vel illius hominis ut sic novum praedicabile constituit, quia sub ea ratione non praedicatur essentialiter.

14. Dicendum ergo videtur individuum ut sic respectu plurium individuorum non constituere novum universale, quia de formali nihil aliud dicit quam unitatem transcendentalem uniuscuiusque entitatis prout in re existentis; et ita excluditur, sicut alia praedicata transcendentia. Praesertim quia, si sumatur secundum id positivum quod dicit, nihil addit supra ens; si vero sumatur secundum id quod formaliter addit, illud solum est negatio quaedam. Unde inter individua eiusdem speciei, verbi gratia, duos homines, praecise considerando eorum essentias individuas, praeter convenientiam specificam non est alia in ratione individui,

vienen en la razón de ente indiviso, conveniencia que es únicamente trascendental. Respecto de la razón de persona o de supuesto pienso que puede reducirse al predicamento de la propiedad, por cuanto el modo por que se constituye, a saber, la personalidad o subsistencia, no es esencial, sino que acompaña esencialmente a la esencia, al igual que puede afirmarse que la inhesión actual es una propiedad del accidente. Ni hace al caso que el modo de la personalidad o subsistencia no sea una propiedad accidental en su entidad, sino un modo sustancial, puesto que esto no modifica el modo de universalidad o predicación, como de "tener cabeza", "ser bípedo actualmente", se dice que es un accidente del quinto predicable, aunque la cosa de donde se toma no sea accidente, sino sustancia, precisamente porque es un modo accidental y contingente de predicación; pero de esta cuestión basta con lo dicho.

15. Podemos añadir, por fin, otro modo de explicar aquella división del universal absoluto, o sea, en cuanto resulta de la consideración abstractiva del entendimiento, y aunque en él no puedan dichos miembros discernirse completamente según las diversas relaciones a los inferiores, como demuestra el raciocinio arriba propuesto, pueden, sin embargo, distinguirse de alguna manera en orden a la composición metafísica. De suerte que se llama género a aquello que —a modo de potencia— es apto para constituir la especie; diferencia, a lo que a modo de forma o de acto contrae y divide el género y constituye la especie; la especie, en cambio, se compondrá de ellos; propiedad será lo que adviene esencialmente a la especie; accidente lo que existe contingentemente en los individuos o en la especie por razón de los individuos. Y de este modo no se divide tanto el universal según las diversas razones de universalidad, cuanto según las diversas relaciones de los mismos universales entre sí; de tal suerte, empero, que el universal "especie" viene a ser como el principal, total y absoluto, mientras los demás expresan una relación hasta cierto punto parcial o formal a la misma especie, según se explicó. Por eso es también probable que el universal bajo esta razón no se afirme de manera igualmente primaria y unívoca de dichos universales, sino primariamente de los esenciales, y después de los que son ajenos a

nisi quatenus in ratione entis indivisi conveniunt, quae tantum est transcendentalis convenientia. Rationem autem personae vel suppositi existimo posse reduci ad praedicamentum proprii, quatenus modus ille quo constituitur, scilicet, personalitas vel subsistentia, essentialis non est sed per se concomitans essentiam, sicut actu inhaerere dici potest quoddam proprium accidentis. Nec refert quod ille modus personalitatis vel subsistentiae non sit in sua entitate proprietas accidentalis sed substantialis modus; quia hoc non variat modum universalitatis seu praedicationis, sicut esse capitatum, esse bipedem actu, dicitur accidens quinti praedicabilis, quamvis res unde sumitur non sit accidens sed substantia, quia modus praedicationis accidentalis est et contingens; sed de his haec sint satis.

15. Ultimo addere possumus alium modum explicandi divisionem illam de universali absoluto seu quatenus consurgit per abstractivam considerationem intellectus, in quo licet non possint praedicta membra omnino distingui secundum varias relationes ad inferiora, ut discursus supra factus ostendit, possunt tamen aliquo modo distingui in ordine ad metaphysicam compositionem. Ita ut genus dicatur illud quod per modum potentiae aptum est speciem constituere; differentia, quae per modum formae aut actus genus contrahit et dividit ac constituit speciem; species vero erit quae ex his componitur; proprium vero, quod speciei per se accidit; accidens, quod individuis seu speciei ratione individuorum contingenter inest. Et hoc modo non tam dividitur universale secundum diversas rationes universalitatis, quam secundum diversas habitudines ipsorum universalium inter se. Ita tamen ut universale speciei sit quasi praecipuum, totale et absolutum; alia vero dicant aliquam habitudinem quasi partialem vel formalem ad ipsam speciem, ut declaratum est. Unde etiam est probabile universale sub hac ratione non dici aeque primo et univoce de his universalibus, sed primo de his quae essentialia sunt, deinde vero de aliis quae

la esencia, y que entre los primeros sea el principal el universal "especie"; por lo cual, incluso Platón, como a veces da a entender Aristóteles, únicamente defendía ideas de las especies. En cambio, no es necesario admitir analogía entre la especie, género y diferencia en la razón de universal, por expresar todos conveniencia y unidad esencial y tener el mismo modo de identidad respecto de aquellos de que se abstraen, mientras que acontece lo contrario en la propiedad y en el accidente, y esta consideración de los universales según sus propias razones y atendiendo a su mutua distinción y comparación, tiene gran importancia para conocer y definir las esencias de las cosas; por eso es sobremanera necesaria para el quehacer metafísico. Mas por caer la propiedad y el accidente fuera de las esencias de las cosas, respecto de ellos, en cuanto universales, no se ofrece nada que considerar, excepto las intenciones y relaciones de razón, que —en orden a las predicaciones— son explicadas por los dialécticos, y excepto lo que diremos abajo en su lugar sobre la esencia propia y real del accidente y su distinción de la sustancia y las varias relaciones que con ella tiene, de las que una puede ser el dimanar intrínsecamente, a la que debe el ser llamada propiedad; así, pues, de los otros tres universales —género, especie, diferencia— queda por decir cómo se distinguen en las cosas y qué principio y fundamento tienen en ellas.

SECCION IX

CÓMO SE DISTINGUEN EN LA REALIDAD LA UNIDAD DEL GÉNERO Y LA DE LA DIFERENCIA, TANTO ENTRE SÍ COMO RESPECTO DE LA UNIDAD ESPECÍFICA

1. La distinción en la realidad del género y la diferencia parece que puede hacerse verosímil con estos argumentos: primero, porque la especie se compone de género y diferencia, composición que se llama metafísica y que no se cree que sea pura ficción de la mente, sino que se da en cierto modo en las cosas mismas, y por eso los teólogos de más crédito afirman que no se da en Dios por repugnar a su simplicidad suma; luego es señal de que el género

sunt extra essentiam, et inter priora universale species esse praecipuum; propter quod etiam Plato, ut Aristoteles interdum significat, specierum tantum ideas ponebat. Non oportet autem intelligere analogiam inter speciem, genus et differentiam in ratione universalis, quia omnia dicunt convenientiam et unitatem essentialem et habent eumdem modum identitatis respectu eorum a quibus abstrahuntur, quod secus contingit in proprio et accidente. Atque haec consideratio universalium secundum proprias rationes suas, et secundum quod inter se distinguuntur seu comparantur, maxime confert ad rerum essentias cognoscendas et definiendas: ideoque ad metaphysicum institutum maxime necessaria est. Quoniam vero proprium et accidens sunt extra rerum essentias, nihil de eis quatenus universalia sunt considerandum occurrit, praeter intentiones et relationes rationis quae in ordine ad praedicationes a dialecticis declarantur; et quae inferius suo loco dicemus de propria ac reali essentia accidentis et distinctione eius a substantia, variisque habitudinibus quas habet ad substantiam, inter quas una esse potest intrinseca dimanatio a qua habet ut proprium nominetur; de aliis ergo tribus universalibus, genere, specie, differentia, dicendum superest quomodo in rebus distinguantur et quod habeant in eis principium ac fundamentum.

SECTIO IX

QUOMODO IN RE DISTINGUANTUR UNITAS GENERIS ET DIFFERENTIAE TAM INTER SE QUAM AB SPECIFICA UNITATE

1. Genus et differentiam in re distingui his argumentis suaderi posse videtur: primo, quia species componitur ex genere et differentia, quae compositio metaphysica dicitur nec censetur omnino per rationem conficta, sed in rebus ipsis aliquo modo inventa, et ideo probatiores theologi docent non inveniri in Deo, quia repugnat summae simplicitati eius; ergo signum est ge-

y la diferencia se distinguen de algún modo en la realidad misma, y no sólo por nuestra razón o conceptos, porque, si no, no formarían composición en la realidad, pues la sola distinción de razón, incluso fundada en la virtual distinción o eminencia de las cosas no basta para una verdadera composición real; luego se da en la realidad alguna distinción entre el género y la diferencia. Se confirma, pues por este motivo Aristóteles, lib. VII de la *Metafísica,* c. 10, texto 33, después de haber afirmado que la definición debe constar de partes, o sea de género y diferencia, añade: *la misma relación que hay de la definición al objeto completo, ésa hay de las partes de la definición a las partes del objeto;* luego hay entre ellas alguna distinción verdadera, como la hay entre las partes del objeto.

2. Se prueba lo mismo, en segundo lugar, porque las cosas que en la realidad misma tienen esencias íntegras o parciales distintas de alguna manera, se distinguen también de algún modo en la realidad misma; pero éste es el caso del género y la diferencia; luego. La menor se prueba por los predicados que se atribuyen en general al género y a la diferencia. Porque, primero, Aristóteles, en el lib. III de la *Metafísica,* texto 10, dice que la diferencia está fuera de la razón del género; luego la diferencia no es de la esencia del género ni viceversa. Por eso en el lib. VI de los *Tópicos,* c. 3, dice Aristóteles que ni el género participa de las diferencias, ni las diferencias del género; y en el lib. VII de la *Metafísica,* c. 12, texto 42, afirma que las diferencias no entran en la razón del género, sino que el género se compara a las diferencias como una potencia a su acto esencial, y que por eso resulta de ellas un uno *per se*; y es racionalmente evidente, porque las diferencias que dividen el género son opuestas entre sí; luego no pueden ambas pertenecer a la esencia del género; luego ni una ni otra pueden pertenecer a su esencia. La consecuencia es clara, no sólo porque no hay mayor razón a favor de una que de la otra, sino también porque si una de ellas perteneciese a la esencia, sería inseparable, por lo que la otra no podría convenirle nunca, ya que los opuestos no pueden estar simultáneamente en el mismo sujeto; luego el género tiene una esencia distinta de suyo de las diferencias, es decir, que no las incluye. El que a su vez la diferencia exprese una esencia que no incluye el

nus et differentiam in re ipsa aliquo modo distingui, et non tantum ratione seu conceptibus nostris, quia alioqui non facerent in re compositionem; sola enim rationis distinctio, etiam fundata in virtuali rei distinctione seu eminentia, non sufficit ad veram rei compositionem; est ergo in re distinctio aliqua inter genus et differentiam. Et confirmatur, nam hac ratione Aristoteles, VII Metaph., c. 10, text. 33, cum dixisset definitionem debere constare ex partibus, nimirum genere et differentia, subdit: *sicut se habet definitio ad totam rem, ita partes definitionis ad partes rei;* est ergo inter eas vera aliqua distinctio, sicut inter partes rei.

2. Secundo probatur idem, quia quae in re ipsa habent essentias integras vel partiales aliquo modo diversas, in re ipsa aliquo modo distinguuntur; sed ita se habent genus et differentia; ergo. Probatur minor ex his quae generi et differentiae communiter attribuuntur. Nam imprimis Aristoteles, III Metaph., text. 10, ait differentiam esse extra rationem generis; non est ergo differentia de essentia generis, neque e converso. Unde VI Topic., c. 3, ait Aristoteles neque genus participare differentias, neque differentias genus; et VII Metaph., c. 12, text. 42, dicit differentias non poni in ratione generis, sed genus comparari ad differentias ut potentiam ad actum essentialem, et ideo fieri ex eis unum per se. Et ratione patet, nam differentiae dividentes genus sunt inter se oppositae; ergo non possunt ambae esse de essentia generis; ergo neque una neque altera esse potest de essentia eius. Patet consequentia, tum quia non est maior ratio de una quam de alia; tum etiam quia, si una esset de essentia, esset inseparabilis, unde altera nunquam posset ei convenire, cum opposita non possint simul eidem inesse; habet ergo genus essentiam ex se distinctam a differentiis seu non includentem illas. Quod vero e contrario differentia etiam di-

género, es evidente, no sólo porque en otro caso el género sería trascendente, sino también porque, si no, la diferencia incluiría todo lo que incluye la especie, incurriéndose, por lo tanto, en falacia al añadir la diferencia al género.

3. El tercer argumento puede ser que es necesario que las cosas que en la realidad están separadas se distingan también de algún modo en la realidad; y los grados inferior y superior están separados en la realidad, porque en algunos casos se da la razón de animal donde no se encuentra la de racional, y así en otros casos. Un argumento parecido es que dos especies en la realidad misma son semejantes en la razón genérica, pero no en la específica. Luego parece necesario que estas razones sean distintas en la propia realidad. Además, porque la diferencia contrae el género y lo actualiza; luego no son completamente idénticos, porque lo idéntico no se contrae a sí mismo. El cuarto argumento está en que expresiones como éstas, *la animalidad es la racionalidad*, y otras semejantes, precisivamente y en abstracto, son falsas, y esto sólo por la distinción formal, porque si fueran completamente idénticos el predicado y el sujeto, la proposición afirmativa sería verdadera; ahora bien, mediante dichas voces se significan precisivamente el grado genérico y el diferencial; luego estos grados se distinguen realmente.

4. Se deduce de aquí, además, que el género y la diferencia, tomados separadamente, se distinguen realmente de la especie completa, porque se comparan con ella como las partes con un todo que real y verdaderamente se compone de ellos; ahora bien, el todo se distingue realmente de cada uno de sus componentes, admitiendo que no se distinga de todos considerados al mismo tiempo y en unión; en efecto, se distingue al menos como lo que incluye a algo que no incluye otra cosa. Por eso éste es el motivo de que se afirme comúnmente que el género y la diferencia, considerados precisivamente en concepto de partes, no pueden predicarse con verdad de la especie, ya que la parte no se predica del todo. Y se confirma, en primer lugar, porque si hombre y animal no se distinguieran de ningún modo en la realidad, tampoco se distinguirían caballo y animal; luego tampoco podrían distinguirse caballo y hombre, porque dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí; y cuanto pertenezca a la esencia de uno, pertenecerá a la esencia del otro y viceversa; porque si hombre y animal son lo mismo en la realidad, lo que pertenezca a la esencia de hombre, pertenecerá a la esencia del animal, y algo parecido pasará con el caballo; luego sucederá lo mismo al comparar al hombre y al caballo entre sí; o por lo menos habrá que admitir que algo pertenece a la esencia de animal en el hombre que no le pertenece en el caballo, y viceversa; de aquí se concluye que no se predica unívocamente ni según la misma razón del hombre y del caballo, sino equívocamente, o, a lo más, según cierta analogía de proporcionalidad. Se confirma, finalmente, por aquella razón tantas veces propuesta, de que cosas distintas no pueden ser completamente semejantes y diferentes según lo mismo; ahora bien, dos especies son absoluta y esencialmente diferentes, y, sin embargo, son semejantes en el género; luego es imposible que el género y la diferencia no se distingan de algún modo en la realidad misma.

cat essentiam non includentem genus, patet, tum quia alias genus esset transcendens, tum etiam quia alioqui differentia includeret totum id quod includit species, unde quaedam nugatio committeretur quando differentia adiungitur generi.

3. Tertium argumentum esse potest, quia, quae in re separantur necesse est aliquo modo distingui etiam in re; sed gradus inferior et superior in re separantur, nam alicubi est ratio animalis ubi rationale non invenitur, et sic de aliis. Simile argumentum est quod in re ipsa duae species sunt similes in ratione generica, non vero in specifica; unde videtur necessarium has rationes in re ipsa esse distinctas. Item, quod differentia contrahit genus et actuat illud; non sunt ergo omnino idem quia idem non contrahit seipsum. Quarto argumentor, quia hae locutiones praecise et abstracte sunt falsae: *Animalitas est rationalitas* et similes, et nonnisi ob distinctionem formalem, nam, si essent omnino idem praedicatum et subiectum, propositio affirmans vera esset; sed illis vocibus significantur praecise gradus genericus et differentialis; distinguuntur ergo hi gradus ex natura rei.

4. Atque hinc ulterius concluditur genus et differentiam sigillatim sumpta distingui ex natura rei a tota specie, quia comparantur ad illam ut partes ad totum vere ac reipsa compositum ex illis; totum autem distinguitur ex natura rei a singulis componentibus, esto non distinguatur ab omnibus simul sumptis et unitis; distinguitur enim saltem ut includens aliquid quod aliud non includit. Unde hac ratione communiter etiam dicitur genus ac differentiam praecise sumpta in ratione partium non posse vere praedicari de specie; quia pars non praedicatur de toto. Et confirmatur primo, nam si in re homo et animal nullo modo distinguerentur neque etiam equus et animal; ergo neque homo et equus possent distingui, nam quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se; et quidquid est de essentia unius, erit de essentia alterius, et e converso; nam, si homo et animal in re sunt idem, quidquid est de essentia hominis erit de essentia animalis; et simile erit in equo; ergo idem erit comparando hominem et equum inter se; vel certe fatendum erit aliquid esse de essentia animalis in homine quod non sit in equo et e converso; ex quo sequitur animal non dici univoce neque secundum eamdem rationem de homine et equo, sed aequivoce, vel ad summum secundum analogiam quamdam proportionalitatis. Tandem confirmatur illa ratione saepe facta, quia non possunt res diversae secundum idem omnino esse similes et differentes, sed duae species simpliciter et essentialiter differentes, et tamen sunt similes in genere; ergo fieri non potest quin genus et species aliquo modo in re ipsa distinguantur.

Exposición de las diversas sentencias

5. En este problema caben diversos modos de expresión. El primero es que estos grados no tienen una distinción real cualquiera, sino completamente real, al menos por la inclusión de un elemento realmente diferente, que se encuentra en el uno y no en el otro. Esta opinión la manifiesta Janduno, II *Metaph.*, q. 9, y la misma tienen que defender todos los que opinan que estos grados, el genérico y el específico, se toman de formas realmente distintas; porque de esto se deduce que cuerpo significa únicamente el compuesto de materia y forma de corporeidad; en cambio, viviente significa el compuesto de cuerpo y alma vegetativa, que animal añade, a su vez, un alma sensitiva realmente distinta, mientras que hombre añade la racional. Y respecto de las diferencias, como racional y otras semejantes, acaso esta opinión afirmaría que sólo expresan la última forma en cuanto informante; de donde resulta que también expresan algo realmente distinto del género. Acaso por esto creyó Durando, *In II*, dist. 3, q. 1, que en los entes simples, como son los ángeles, y los acidentes o las formas mismas, no pueden darse diferencias propias, ni tampoco —consecuentemente— composición de género y diferencia.

Referuntur variae sententiae

5. In hac re varii possunt esse dicendi modi. Primus est, hos gradus distingui non utcumque ex natura rei, sed omnino realiter, saltem per inclusionem alicuius rei realiter distinctae, quae est in uno et non in alio. Hanc opinionem significat Iandun., II Metaph., q. 9, et eamdem tenere debent omnes qui existimant hos gradus genericum et specificum sumi ex formis realiter distinctis; nam inde sequitur corpus significare tantum compositum ex materia et forma corporeitatis, vivens vero significare compositum ex corpore et anima vegetativa, animal vero addere animam sensitivam realiter distinctam, homo vero rationalem. De differentiis autem rationali et similibus fortasse diceret haec opinio solum dicere ultimam formam ut informantem; unde etiam fit dicere aliquid realiter distinctum a genere. Et hinc fortasse existimavit Durand., In II, dist. 3, q. 1, in simplicibus, ut sunt angeli et accidentia vel formae ipsae, non posse dari differentias proprias et consequenter nec compositionem ex genere et differentia.

6. La segunda sentencia es que estos predicados se distinguen realmente entre sí y del compuesto mismo, al menos con distinción formal, o sea, la que llaman modal. Así lo defiende Escoto, *In II*, dist., 3, q. 1, y en VII *Metaph.*, q. 16, y allí Antonio Andrés, q. 7; porque, aunque a veces Escoto establezca distinción real entre las formas físicas común y propia, como, por ejemplo, entre la forma de corporeidad y el alma, y tenga entonces que afirmar necesariamente que entre los grados tomados de dichas formas hay una distinción mayor que la formal, de acuerdo con la opinión precedente, sin embargo no cree que tal distinción real formal sea necesaria para distinguir estos grados, porque en una misma cosa físicamente simple admite verdadero género y diferencia y la composición de ambos, y por eso, hablando en general, afirma que basta la distinción formal *ex natura rei*, pero que al menos ésta es necesaria. Si en Escoto esta distinción formal es actual en la realidad o sólo virtual, o es fundamental, viniendo así a coincidir con la otra que se llama de razón raciocinada, es cosa que no está del todo clara, dados sus diversos modos de expresión, según apuntaremos en la disputación siguiente; nosotros consideramos ahora esta opinión en cuanto afirma en la realidad una distinción actual; y en esto parece que se adhiere a ella el Ferrariense, *I cont. Gent.*, c. 24 y 42; y Fonseca, II *Metaph.*, c. 2, texto 11, lugar donde llega a esta conclusión desde un texto de Aristóteles, quien niega que pueda darse un proceso al infinito en los predicados esenciales, ya que, si se distinguiesen sólo por el pensamiento, no habría inconveniente alguno para que se diese en ellos el proceso al infinito. Lo mismo repite Fonseca, lib. IV, c. 2, q. 4, sec. 3, lib. V, c. 7, q. 3, sec. 3, ad 2.

7. La tercera sentencia, completamente opuesta, puede ser que estas cosas no se distinguen realmente, ni tampoco por razón, sino que son completamente idénticas, por más que se las exprese con palabras distintas. Esta opinión puede atribuirse a los nominalistas por negar en absoluto que estos universales se den en las cosas; mas apenas resulta creíble que tal opinión se le haya podido ocurrir a un filósofo, según se desprende al menos de los argumentos expuestos al principio.

6. Secunda sententia est haec praedicata distingui ex natura rei inter se et ab ipso composito, saltem distinctione formali seu modali, quam vocant. Ita tenet Scotus, In II, dist. 3, q. 1, et VII Metaph., q. 16, et ibi Ant. And., q. 7; nam, licet Scotus interdum ponat distinctionem realem inter formas physicas communem et propriam, ut inter formam corporeitatis et animam, verbi gratia, et tunc necessario dicere debeat inter gradus sumptos ab his formis esse maiorem distinctionem quam formalem, iuxta praecedentem opinionem, tamen non censet eam distinctionem realem formalem esse necessariam ad distinguendos hos gradus, nam in eadem re simplici physice admittit verum genus et differentiam eorumque compositionem, et ideo, generatim loquendo, dicit sufficere distinctionem formalem ex natura rei eamque ut minimum esse necessariam. An vero haec distinctio formalis apud Scotum sit actualis in re vel solum virtualis aut fundamentalis, et ita coincidat cum alia quae rationis ratiocinatae dicitur, non satis constat, nam varie loquitur, ut attingemus disputatione sequenti: nunc opinio haec in eo sensu a nobis tractanda est quo ponit in re distinctionem actualem; et in eo videtur illam sequi Ferr., I cont. Gent., c. 24 et 42; et Fonseca, II Metaph., c. 2, text. 11, ubi id colligit ex textu Aristotelis, qui negat posse dari processum in infinitum in praedicatis essentialibus, quia si sola cogitatione distinguerentur, nullum esset inconveniens dari in eis processum in infinitum. Idem repetit Fonseca. lib. IV, c. 2, q. 4, sect. 3, lib. V, c. 7, q. 3, sect. 3, ad 2.

7. Tertia sententia extreme contraria esse potest haec, neque re neque etiam ratione distingui, sed esse omnino idem, etsi diversis vocibus significentur. Quae opinio attribui potest nominalibus, quatenus omnino negant haec universalia in rebus reperiri; vix autem credibile est opinionem hanc in mentem alicuius philosophi venisse, ut argumenta in principio facta ad minimum concludunt.

8. Así, pues, la verdadera sentencia es que todas estas cosas se distinguen por razón, supuesto cierto fundamento por parte de las cosas mismas; pero que no hay una distinción verdadera y actual o real, o *ex natura rei*, entre estos grados, tal como existen unidos en la realidad. Esta es la opinión de Santo Tomás, según consta en I, q. 50, a. 4, ad 1; q. 76, a. 3, ad 4, y en el *De ente et essentia*, c. 4, y siguientes, VII *Metaph.*, lect. 4, y en otros muchos lugares; la defienden comúnmente los tomistas: Herveo, *Quodl.* I, q. 9; Capréolo, *In I*, dist. 8, q. 2, a. 3; Cayetano, Soncinas y Soto en los lugares citados en la sección precedente; Gregorio, *In I*, dist. 38; Gabriel y otros nominalistas. Y puesto que esta parte afirmativa referente a la distinción de razón ha sido probada con evidencia en los argumentos expuestos y no tiene dificultad, no hay que añadir nada sobre ella; el fundamento de tal distinción se explicará en las soluciones de los argumentos y más aún en la sección siguiente.

Explicación de la sentencia verdadera

9. Para probar la segunda parte negativa conviene tener en cuenta que, al tratar de la distinción de estos grados —género, diferencia y especie—, caben cuatro modos de relacionarlos o compararlos; el primero, tal como existen en la realidad en las diversas cosas o especies, como si el animal que existe en el hombre se comparase con la especie del león o del caballo, o como si animal, tal como existe en el león, se comparase, por ejemplo, con la diferencia de racional o con otra semejante; mas esta comparación es ajena al problema y descabellada, porque es evidente que la razón genérica existente en la realidad puede de este modo distinguirse realmente de alguna diferencia o especie suya, puesto que la unidad formal del género mismo se multiplica según la realidad en las diversas especies, al igual que dijimos antes que la unidad formal específica, tal como existe en la realidad, se multiplica numéricamente en los individuos. Mas el que el género, tal como realmente existe en una especie, se distinga de otra especie o de su diferencia no sólo realmente, sino también esencial y quiditativamente, acaso pertenece

8. Vera ergo sententia est haec omnia ratione distingui, sumpto aliquo fundamento ex rebus ipsis, non tamen esse veram aliquam et actualem distinctionem aut realem aut ex natura rei inter omnes huiusmodi gradus, prout a parte rei coniuncti existunt. Haec est opinio D. Thomae, ut constat ex I, q. 50, a. 4, ad 1, q. 76, a. 3, ad 4, et de Ente et essentia, c. 4 et sequent., VII Metaph., lect. 4, et saepe alias, eamque tenent communiter thomistae, Herv., Quodlib. I, q. 9; Capr., In I, dist. 8, q. 2, a. 3; Caiet., Soncin., et Soto, locis citatis sectione praecedenti; Greg., In I, dist. 38; Gab., et alii nominales. Et quoniam pars affirmativa de distinctione rationis evidenter probata est argumentis factis et difficultatem non habet, nihil de illa addere oportet; fundamentum autem talis distinctionis declarabitur in solutionibus argumentorum, et magis in sequenti sectione.

Vera sententia declaratur

9. Ut probemus alteram partem negantem, advertendum est cum agimus de distinctione horum graduum, generis, differentiae et speciei, quatuor modis posse illa conferri seu comparari, primo prout a parte rei in diversis rebus seu speciebus inveniuntur, ut si animal quod est in homine comparetur cum specie leonis aut equi, vel si animal prout est in leone, comparetur ad differentiam rationalis, verbi gratia, vel aliam similem; et haec comparatio est extra rem et impertinens, nam hoc modo constat rationem genericam in re existentem posse distingui realiter ab aliqua differentia vel specie sua; quia in diversis speciebus formalis unitas ipsius generis secundum rem multiplicatur; sicut supra diximus formalem unitatem specificam, prout in re existit, numero multiplicari in individuis. An vero genus, prout a parte rei est in una specie, distinguatur ab alia specie vel differentia eius, non solum realiter sed etiam essentialiter et quidditative, fortasse pertinet ad

al modo de expresarse y está en función de las pruebas de esta sentencia, explicándose en las soluciones de los argumentos.

10. Pueden, en segundo lugar, ser comparados en sí mismos, abstrayendo de la existencia, tanto en las cosas como en el entendimiento, del mismo modo que hemos citado antes a algunos que decían que la naturaleza en sí misma, es decir, despojada de todo y sin adiciones, es universal, tal como antecede a toda operación del entendimiento, pues en este sentido parecen opinar ellos que se distinguen entre sí de suyo realmente los predicados quiditativos. Porque si, por ejemplo, animal, de suyo y con anterioridad a toda operación intelectual, tiene positiva aptitud para las distintas diferencias y unidad de precisión común de suyo para muchas especies, se deduce necesariamente que tiene en virtud de su propia naturaleza cierta distinción respecto de todas las diferencias por las que puede dividirse y de las especies a las que puede contraerse. Mas supuesto lo que hemos dicho sobre la razón de universal, esta comparación no tiene lugar; en efecto, hemos demostrado que no hay estado alguno en el que una naturaleza común, sea la que sea, pueda tener unidad alguna de precisión, si se deja a un lado el entendimiento, si es que no puede poseerla tal como existe en las cosas mismas. Porque la naturaleza, fuera del entendimiento, puede tener un doble estado, a saber, el de la existencia actual y el de la posibilidad, ni puede fingirse o pensarse otro estado intermedio; ahora bien, a la naturaleza en cuanto posible no se la prescinde o distingue de las diferencias o especies posibles de manera distinta que a la naturaleza existente de las diferencias o especies existentes; ni existe naturaleza alguna posible distinta de sus individuos inferiores o especies, si al existir en la realidad nunca puede ser distinta, porque la naturaleza existente y la posible no son distintas, sino que son la misma considerada en diversos estados; así, pues, no puede verdaderamente haber comparación alguna de esta clase que tenga fundamento en la realidad.

11. En tercer lugar, pueden compararse el género y la diferencia tanto entre sí como respecto de la especie que componen, tal como están en el entendimiento que concibe precisiva y abstractamente cada uno de ellos, y en este sentido es manifiesto que se distinguen racionalmente, según dijimos; empero, el que se

modum loquendi et pendet ex probationibus huius sententiae, explicaturque in solutionibus argumentorum.

10. Secundo possunt haec comparari secundum se abstrahendo ab existentia tam in rebus quam in intellectu, ad eum modum quo in superioribus citavimus aliquos dicentes naturam secundum se, id est, nude et solitarie sumptam, esse universalem, ut antecedit etiam omne opus intellectus; nam in eodem sensu videntur illi sentire praedicata quidditativa inter se ex natura rei distingui. Quia si animal, verbi gratia, ex se et ante omnem intellectum habet positivam aptitudinem ad varias differentias et unitatem praecisionis ex se communem multis speciebus, necessario consequitur habere ex natura sua distinctionem aliquam a differentiis omnibus quibus dividi potest, et ab speciebus ad quas potest contrahi. Positis autem his quae diximus de ratione universalis, haec comparatio locum non habet; ostendimus enim nullum esse statum in quo natura communis, quaecumque illa sit, habere possit aliquam unitatem praecisionis secluso intellectu, si ut in rebus ipsis existens illam habere non potest. Quia natura extra intellectum duplicem tantum statum habere potest, actualis, scilicet, existentiae et possibilitatis, neque alius status medius fingi excogitarive potest; natura autem ut possibilis non aliter praescinditur vel distinguitur a differentiis vel speciebus possibilibus quam natura existens a differentiis vel speciebus existentibus; neque est aliqua natura possibilis distincta a suis inferioribus individuis vel speciebus, si in re existens nunquam potest esse distincta; quia natura existens et possibilis non sunt alia et alia, sed eadem in diversis statibus considerata; haec igitur comparatio revera nulla esse potest quae in re habeat fundamentum.

11. Tertio comparari possunt genus et differentia tam inter se quam cum specie quam componunt, prout sunt in intellectu praecise et abstracte eorum singula concipiente, et hoc modo constat illa distingui ratione, ut diximus; an vero plus quam

distingan o no más que por razón, no puede (cosa que interesa mucho tener en cuenta para la solución de los argumentos propuestos al principio) dilucidarse plenamente con sólo esta comparación, a no ser que se descubra en las cosas alguna otra señal de distinción mayor. Se prueba, porque la fuerza del entendimiento es tal que prescinde y abstrae las cosas que no son distintas y precisas actualmente en la realidad; luego del hecho de que algunas cosas, convertidas en objetos de nuestra mente, se distingan por razón, no puede deducirse distinción alguna entre ellas en la realidad, puesto que el distinguirse de este modo por razón no es más que presentarse como objetos a distintos conceptos del entendimiento, y ser concebidos de modo diferente o bajo un aspecto diferente; todo lo cual puede mantenerse sin distinción en la realidad. Y puede esto confirmarse por lo que antes hemos dicho sobre el concepto objetivo del ente, cómo es prescindido mediante el entendimiento y sin distinción de los entes inferiores en la realidad, ya que las razones allí expuestas valen de igual modo aquí, y las volveremos a tocar concisamente en seguida.

12. Así, pues, pueden compararse, en cuarto lugar, tal como existen en la realidad en una sola e idéntica especie y en un solo e idéntico individuo de una especie determinada, y es el sentido en que verdaderamente se pretende hacer esta comparación en la cuestión presente, y en el mismo sentido decimos, por ejemplo, que en Pedro no se distinguen realmente ser sensitivo de racional, ni el grado de animal del grado de hombre, y así de los demás.

13. *Lo segundo que ha de tenerse en cuenta.*— Hay que considerar aquí, en segundo lugar, que en la propia realidad y en el mismo individuo caben dos maneras de entender que el grado genérico se distingue del específico: una, como lo universal de lo particular; otra, como un individuo de otro individuo distinto al menos formalmente por su naturaleza. El primer modo de distinción tendría lugar, si fuese verdad que los universales, en cuanto existentes en la realidad, se distinguen actual y realmente de los individuos en que existen, y éste parece ser el camino que siguió Escoto, quien —en consecuencia— dijo que, por ejemplo animal, no desciende a los individuos, a no ser mediante la especie; y por eso, si por una sola vez admitimos que la naturaleza específica en cuanto tal es realmente

ratione distinguantur, non potest (quod valde notandum est ad solvenda argumenta in principio facta) ex hac sola comparatione sufficienter colligi nisi in rebus ipsis aliquod aliud maioris distinctionis signum inveniatur. Probatur, quia haec est vis intellectus, ut praescindat et abstrahat ea quae in re non sunt actu distincta aut praecisa; ergo, ex hoc quod aliqua ut obiecta menti ratione distinguantur, non potest aliqua distinctio in re inter ea colligi; quia sic ratione distingui nihil aliud est quam distinctis conceptibus intellectus obiici et diverso modo aut sub diversa habitudine concipi, quod totum stare potest sine distinctione in re. Et confirmari hoc potest ex his quae supra diximus de conceptu obiectivo entis, quomodo praecisus sit per intellectum et secundum rem indistinctus ab omnibus inferioribus entibus; nam rationes ibi factae eodem modo hic procedunt easque statim breviter attingemus.

12. Quarto itaque modo possunt haec comparari prout in re existunt in una et eadem specie et in uno et eodem individuo talis speciei, et hoc sensu revera intenditur haec comparatio in praesenti quaestione, et in eodem sensu dicimus in Petro, verbi gratia, non distingui ex natura rei esse sensitivum a rationali, nec gradum animalis a gradu hominis, et sic de reliquis.

13. *Secundum notabile.*— Ubi est secundo considerandum in re ipsa et in eodem individuo duobus modis posse intelligi gradum genericum distingui ab specifico: uno modo, ut universale a particulari; alio modo, ut individuum ab individuo saltem formaliter ex natura rei distincto. Prior modus distinctionis haberet locum, si verum esset universalia a parte rei existentia, actu et ex natura rei distingui ab individuis in quibus existunt, et hoc modo videtur processisse et consequenter locutus fuisse Scotus, quia animal, verbi gratia, non descendit ad individua nisi media specie; et ideo, si semel admittimus naturam specificam ut

distinta de la diferencia por la que se contrae a los individuos, con igual razón y bastante lógica habrá que afirmar que la naturaleza genérica se distingue de igual modo del grado de la diferencia con anterioridad de naturaleza a su contracción a los individuos. Pero este modo de distinción no tiene lugar, supuesto lo que hemos dicho contra Escoto sobre la universalidad de la naturaleza: que no existe en modo alguno actualmente en las cosas, ni se halla tampoco en la naturaleza existente en los individuos, sino únicamente en cuanto está abstraída por el entendimiento. En efecto, si la naturaleza no tiene universalidad en la realidad, tampoco tiene, por lo tanto, universalidad de género, ni de diferencia, ni de especie; luego no pueden éstos distinguirse en la realidad como un universal se distingue de otro o de su inferior. Y se confirma, porque las razones con que se demostró antes que el universal no se distingue del singular en la realidad, valen por igual para cualquier universal, sea genérico o específico, respecto del singular en que existe; luego en la realidad no puede haber distinción alguna entre un grado inferior y otro superior, considerados universalmente, puesto que en la realidad no se distinguen de los individuos.

14. Sólo queda, pues, por examinar el otro modo de distinción, y una vez excluído éste, se habrá demostrado suficientemente que no existe distinción alguna real entre estos grados. Y en esto hay cierta diferencia y alguna mayor dificultad en la cuestión presente que en la tratada antes, a propósito de la distinción del universal respecto de la diferencia individual, puesto que, suprimida la diferencia individual, no permanece la cosa singular e individual y, consecuentemente, tampoco puede permanecer la cosa existente que se distinga de dicha diferencia en la realidad; en cambio, en el caso presente, suprimida la diferencia específica, sigue siendo comprensible el grado genérico, no sólo en el universal, sino también en el individuo, y como realmente existente; en efecto, Pedro, por ejemplo, no sólo es este hombre, sino que es también este animal y este racional; por eso, suprimida por el entendimiento la diferencia específica, es todavía inteligible el grado genérico como existente en el individuo y singular, y cabe, por lo tanto, preguntarse todavía cómo se distinguen en el individuo este animal y este hombre o este racio-

sic ex natura rei esse distinctam a differentia qua contrahitur ad individua, pari ratione satisque consequenter dicetur naturam genericam eodem modo distingui a gradu differentiali prius natura quam ad individua contrahatur. Hic vero distinctionis modus locum non habet, suppositis quae contra Scotum diximus de naturae universalitate, quod nullo modo sit actu in rebus neque insit naturae existenti in individuis, sed ut est tantum abstracta per intellectum. Si enim natura in re non habet universalitatem, ergo neque habet universalitatem generis, nec differentiae, nec speciei; ergo non possunt haec in re distingui ut unum universale ab alio, seu a suo inferiori. Et confirmatur, quia rationes quibus supra ostensum est universale in re non distingui a singulari, aeque probant de quocumque universali, sive generico, sive specifico, respectu illius singularis in quo existit; ergo in re nulla distinctio esse potest inter unum gradum inferiorem et superiorem universaliter sumptos, cum a parte rei non distinguantur a singularibus.

14. Solum igitur superest examinandus alter distinctionis modus, quo excluso, satis ostensum erit nullam esse distinctionem ex natura rei inter hos gradus. Et in hoc est discrimen aliquod et nonnulla maior difficultas in praesenti quaestione quam in illa supra tractata de distinctione universalis a differentia individuali; nam, seclusa differentia individuali, non manet res singularis et individua, et ideo nec potest manere res existens quae in re distinguatur a tali differentia; at vero in praesenti, seclusa differentia specifica, potest intelligi gradus genericus non solum in universali, sed etiam in individuo et realiter existens; est enim Petrus, verbi gratia, non solum hic homo, sed etiam hoc animal et hoc rationale; et ideo, seclusa per intellectum differentia specifica, adhuc potest intelligi gradus genericus, ut in individuo et singulari existens ac proinde adhuc habet locum quaestio quomodo in individuo distinguantur hoc animal et hic

nal; el hecho, pues, de que no se distingan en la realidad ha de probarse por camino distinto de la universalidad.

Primera prueba de la sentencia verdadera

15. Así, pues, puede probarse, en primer lugar, por la individuación, puesto que en un individuo es completamente una e idéntica y simplicísima la diferencia individual que contrae próxima e inmediatamente la última especie, y con ella y por ella determina consecuentemente todos los grados superiores; luego no pueden dichos grados distinguirse entre sí más de lo que se distinguen cada uno de su diferencia individual; mas ninguno de ellos se distingue realmente de su diferencia individual, según se probó; luego tampoco se distinguen realmente entre sí en el mismo individuo. El primer antecedente es común entre dialécticos y metafísicos, según refiere y explica largamente Fonseca en el lib. V, c. 28, q. 14, sec. 3, en que demuestra que el género no hace referencia a los individuos, a no ser mediante la especie. La causa, en primer lugar, está en que la razón genérica, considerada precisivamente, es indiferente y está como en potencia esencial para ser determinada por la diferencia específica, y, por eso, hasta que se la piense determinada de este modo concreto, no es inmediatamente capaz de individuación. Segundo, porque la subordinación entre la diferencia genérica, específica e individual, no es menos esencial que la que hay entre las otras diferencias esenciales superiores más o menos universales hasta la específica; ahora bien, el cuerpo, v. gr., no es apto para ser contraído por la diferencia "animal", a no ser mediante la diferencia "viviente", ni vegetativo por la diferencia "racional", a no ser por medio de la diferencia "sensitivo"; luego tampoco animal es determinable por la diferencia individual de este animal, por ejemplo, de Pedro, a no ser mediante la diferencia "hombre" o "racional"; luego es completamente una e indivisible la diferencia individual que contrayendo a hombre a este hombre, al mismo tiempo contrae a animal a este animal, e igual pasa en los demás predicados superiores. Argumento, pues, en tercer lugar, que esta diferencia individual única e indivi-

homo seu hoc rationale; quod ergo in re non distinguantur, aliunde quam ex universalitate probandum est.

Verae sententiae probatio prima

15. Potest igitur probari primo ex individuatione, quia in uno individuo una omnino et eadem est ac simplicissima individualis differentia contrahens proxime et immediate ultimam speciem et cum illa ac per illam consequenter determinans omnes superiores gradus; ergo non possunt illi gradus inter se magis distingui quam unusquisque a sua differentia individuali distinguatur; sed nullus eorum distinguitur ex natura rei a sua differentia individuali, ut probatum est; ergo nec inter se distinguuntur ex natura rei in eodem individuo. Primum antecedens commune est apud dialecticos et metaphysicos, ut refert et declarat late Fonseca, lib. V, c. 28, q. 14, sect. 3, ubi ostendit genus non respicere individua, nisi mediante specie. Et ratio est, primo, quia ratio generica praecise sumpta est indifferens et quasi in potentia essentiali ut per differentiam specificam determinetur, et ideo, donec intelligatur hoc modo determinata, non est proxime capax individuationis. Secundo, quia non est minus essentialis ordo inter differentiam genericam, specificam et individualem, quam inter superiores differentias essentiales magis et minus universales usque ad specificam; sed corpus, verbi gratia, non est aptum contrahi per differentiam animalis nisi media differentia viventis, neque vegetativum per differentiam rationalis nisi media differentia sentientis; ergo neque animal est determinabile per differentiam individualem huius animalis, verbi gratia, Petri, nisi media differentia hominis seu rationalis; est ergo una omnino indivisibilis differentia individualis, quae contrahendo hominem ad hunc hominem simul contrahit animal ad hoc animal, et sic de caeteris superioribus praedicatis. Unde argumentor tertio, quia huiusmodi differentia indivi-

sible basta para determinar en el singular la esencia total e íntegra en cuanto incluye todos los predicados específicos, genéricos o superiores, que pueden ser abstraídos o concebidos en ella; luego sería superfluo inventar en un mismo individuo varias de estas diferencias metafísicas. Se confirma con un ejemplo, porque, v. gr., este animal —Pedro—, está intrínseca y cuasi esencialmente determinado en absoluto para ser Pedro, y por eso resulta completamente contradictorio pensar este individuo de "animal" fuera del individuo de "hombre", y lo mismo sucede con los demás predicados superiores; luego es señal de que inmediatamente y en sí mismo animal no se determina a este individuo de animal, a no ser en cuanto está determinado al ser de hombre; luego la misma diferencia individual se determina al ser de este hombre y de este animal.

16. Se confirma, por fin, porque una cosa individual en cuanto tal se entiende como inmediatamente capaz de existencia, pues el universal en cuanto tal, es decir, con su universalidad, no puede existir; por eso cuanto con mayor universalidad es pensado un predicado, tanto más se lo concibe en cuanto distanciado como tal de la existencia; así, por ejemplo, a la sustancia en común no se la concibe como apta para existir sin que esté determinada a la material o a la inmaterial, y la misma razón vale para toda la serie de predicados generales hasta la última especie, la cual, contraída a su individuo, es inmediatamente capaz de existencia; luego, al igual que no puede existir individuo alguno a no ser en una especie en su último grado (de contracción), según es absolutamente cierto —sobre todo eliminada la falsa sentencia de la distinción real de varias formas sustanciales esencialmente subordinadas en el mismo compuesto—, igualmente no se concibe que ninguna razón genérica se determine a un individuo propiamente tal, si no es como contraída y determinada a alguna especie. Lo cual ciertamente, sobre todo en las cosas simples, tanto completas como parciales, parece de suyo absolutamente evidente, pues ¿quién va a imaginar o concebir en su mente que San Miguel es esta sustancia, este espíritu y este ángel por algo distinto de sí, o que el alma racional de Pedro es esta alma y esta alma racional por algo distinto de ella, y así en otros ejemplos? Es más: en algunos casos

dualis unica et indivisibilis sufficit ad determinandum in singulari totam et integram rei essentiam, ut includit omnia praedicata specifica, generica seu superiora, quae in ea abstrahi vel excogitari possunt; ergo superfluum esset plures huiusmodi differentias metaphysicas confingere in eodem individuo. Et confirmatur a signo; nam hoc animal, verbi gratia, quod est Petrus, omnino intrinsece et quasi essentialiter determinatum est ut sit Petrus; et ideo omnino repugnat intelligere hoc individuum animalis extra hoc individuum hominis, et idem est de caeteris superioribus praedicatis; ergo signum est non determinari animal immediate et secundum se ad hoc individuum animalis, sed quatenus determinatum est ad esse hominis; ergo eadem differentia individualis determinatur ad esse huius hominis et huius animalis.

16. Tandem confirmatur, nam res individua ut sic intelligitur esse proxime capax existentiae; universale enim ut sic, id est, in sua universalitate, existere non potest; et ideo quo praedicatum aliquod universalius intelligitur, eo ut sic concipitur magis esse elongatum ab existentia; ut, verbi gratia, substantia in communi non intelligitur apta ad existendum nisi determinetur ad materialem vel immaterialem; et eadem est ratio de tota serie generalium praedicatorum usque ad ultimam speciem, quae contracta ad suum individuum est proxime capax existentiae; ergo sicut nullum individuum existere potest nisi sit in aliqua specie infima, ut est certissimum (praesertim seclusa falsa sententia de distinctione reali plurium formarum substantialium, essentialiter subordinatarum in eodem composito), ita nulla ratio generica determinari intelligitur ad proprium individuum nisi ut contracta et determinata ad aliquam speciem. Quod sane in rebus praesertim simplicibus, tam integris quam partialibus, videtur per se evidentissimum; quis enim fingat aut mente concipiat Michaelem, verbi gratia, per aliud esse hanc substantiam, hunc spiritum et hunc angelum? aut animam rationalem Petri per aliud esse hanc animam et hanc animam rationalem, et sic

ni siquiera por abstracción de la mente puede concebirse debidamente este individuo concreto como existente bajo una razón genérica y no bajo una específica, como, v. gr., esta sustancia como existente sin pensar en este cuerpo o en este espíritu. Quede, pues, fuera de duda que todos los atributos esenciales en un solo e idéntico individuo se individúan en la última razón específica por una única diferencia singular. De aquí, pues, se deduce con claridad —conclusión a que habíamos llegado en la primera consecuencia— que los atributos esenciales en el mismo individuo no pueden tener más distinción entre sí que respecto de la diferencia individual, porque ésta es una e indivisible; luego las cosas que por ella se individúan no pueden distinguirse como dos individuos realmente distintos, porque en individuos distintos en el mismo grado en que son distintos, deben darse también diferencias individuales distintas; además, las cosas que son realmente idénticas en absoluto con la misma diferencia individual e indivisible no pueden distinguirse entre sí individualmente; luego no se distinguen realmente en modo alguno, porque, según se probó, no puede haber distinción real si no es entre cosas individuales y singulares en cuanto tales.

Segunda prueba

17. En segundo lugar se prueba la afirmación propuesta, porque en un solo individuo, por ejemplo en Pedro, ser este animal y ser este hombre dimanan del mismo principio físico, es decir, de esta alma, como es de por sí evidente y se explicará en la sección siguiente; pero en esta alma, por ejemplo la de Pedro, el ser racional, sensitiva y vegetativa (formal o eminentemente) no son grados realmente distintos; luego tampoco se distinguen en modo alguno los grados de hombre y animal en Pedro. La consecuencia es evidente, ya que es legítima la deducción de que este animal no se distingue realmente del hombre mismo, porque esta alma concreta que confiere el ser de animal no es realmente distinta de la que confiere el ser de este hombre; luego se concluye de igual suerte que no se distinguen realmente. Se podrá objetar que este argumento arranca de cosas por igual desconocidas, pues quien establece esta distinción en el compuesto, la

de aliis? Immo, in quibusdam, neque abstractione mentis potest satis concipi hoc individuum ut existens sub ratione generica et non sub aliqua specifica, ut, verbi gratia, haec substantia existens non intellecto hoc corpore aut hoc spiritu; sit ergo constans omnia attributa essentialia in uno et eodem individuo unica differentia singulari individuari in ultima ratione specifica. Ex hoc autem aperte concluditur (quod in prima consequentia inferebamus), attributa essentialia in eodem individuo non posse magis inter se distingui quam a differentia individuali, quia illa est una et indivisibilis; ergo quae per illam individuantur, non possunt distingui ut duo individua ex natura rei distincta, quia in distinctis individuis eo modo quo distincta sunt debent etiam distinctae individuales differentiae reperiri; rursus quae sunt omnino idem ex natura rei cum eadem differentia individuali et indivisibili, non possunt inter se individualiter distingui; ergo nullo modo distinguuntur ex natura rei, quia, ut probatum est, distinctio ex natura rei non potest intercedere nisi inter res individuas et singulares ut sic.

Secunda probatio

17. Secundo probatur assertio posita, quia in uno individuo, verbi gratia, Petro, esse hoc animal et esse hunc hominem ab eodem physico principio proveniunt, scilicet, ab hac anima, ut per se manifestum est et declarabitur sectione sequenti; sed in hac anima, verbi gratia, Petri, esse rationalem, sensitivam et vegetativam (sive formaliter sive eminenter) non sunt gradus distincti ex natura rei; ergo nec gradus hominis et animalis distinguuntur ullo modo in Petro; consequentia patet, quia recte concludimus hoc animal non distingui realiter ab ipso homine, quia haec anima quae dat esse animalis non est distincta realiter ab ea quae dat esse huius hominis; ergo eodem modo concluditur non distingui ex natura rei. Dices hoc argumentum procedere ex aeque ignotis; nam qui hanc distinctionem ponit in composito, ponit etiam in

pone también en la forma y en cualquier otra cosa, por más que sea físicamente simple. Se responde concediendo que esto podrá ser así expresándose de acuerdo con dicha sentencia, pero que, no obstante, el argumento y la dificultad se aplican con razón a las raíces de estos grados y a las entidades físicas simples, porque en éstas puede aparecer con más claridad con qué poco fundamento y motivo se inventa esta distinción, sin que haya ningún indicio suficiente de la misma en el fundamento y raíz de tales grados. Y así queda esto claro, porque el alma racional, por ejemplo, en la realidad es una forma simple, la cual, al considerarla como principio eficiente de todas las operaciones que hay en el hombre, se la concibe como principio único eminente y cuasi universal de las mismas, sin que sea necesario fingir en ella diversas entidades o modos reales distintos por su naturaleza, por medio de los cuales sea el principal y radical principio de tales operaciones; de lo contrario, también en la forma o luz del sol, en cuanto puede ser el principio universal de muchas acciones, habría que imaginar diversos grados o modos de ser realmente distintos. Y del mismo modo habría que discurrir respecto de todo principio general de muchas acciones o efectos, lo que está en desacuerdo con toda razón y modo recto de concebir, porque las cosas que son distintas en los inferiores, en el principio superior están unidas. Así, pues, el alma racional, por su entidad absolutamente idéntica y simple en la realidad, es el principio radical de todas las operaciones humanas, sin que exista en ella distinción alguna actual en cuanto tiene razón de tal principio, por más que pueda ser concebida por nosotros de múltiples maneras en conceptos inadecuados, y distinguirse así racionalmente en orden a las diversas operaciones. Luego, de igual manera, la misma alma confiere al hombre en el género de causa formal todos los grados de viviente, animal y hombre, según la misma realidad en absoluto idéntica, sin distinción ninguna actual que realmente se dé en ella misma. La consecuencia es evidente, no sólo porque la razón de alma considerada en uno y otro género es la misma, sino también porque en tanto que, o por lo mismo que el alma es principio radical de las operaciones, por eso es el principio formalmente constitutivo del sujeto operante. Más aún, no tenemos otro modo de distinguir en

forma et in quacumque alia re, etiam si physice simplex sit. Respondetur, esto ita sit consequenter loquendum in ea sententia, merito tamen revocari argumentum et difficultatem ad radices horum graduum et ad simplices entitates physicas, quia in eis clarius apparere potest quam superflue et sine causa fingatur haec distinctio, cum nullum sit sufficiens eius indicium in fundamento et radice talium graduum. Quod sic patet, nam anima rationalis, verbi gratia, in re una simplex forma est; quae si consideretur ut principium efficiens operationum omnium quae in homine sunt, intelligitur esse unum eminens et quasi universale principium earum, neque oportet in ea fingere varias entitates aut modos reales ex natura rei distinctos per quos sit principale et radicale principium talium operationum; alioqui etiam in forma vel luce solis, quatenus potest esse principium universale plurium actionum, fingendi essent varii gradus seu modi entis ex natura rei distincti. Similiterque philosophandum esset in omni generali principio plurium actionum vel effectuum, quod est alienum ab omni ratione et recta conceptione, quia quae sunt in inferioribus distincta, sunt in superiori principio unita. Igitur anima rationalis per suam entitatem in re omnino eamdem et simplicem, est principium radicale omnium humanarum operationum absque ulla distinctione actuali quae in ipsa sit, ut habet rationem talis principii, quamvis per conceptus inadaequatos possit a nobis multipliciter concipi, atque ita ratione distingui in ordine ad varias operationes. Ergo eodem modo eadem anima in genere causae formalis confert homini omnes gradus viventis, animalis et hominis, secundum eamdem omnino realitatem absque ulla distinctione actuali quae in ipsa inveniatur ex natura rei. Patet consequentia, tum quia eadem est ratio de anima in uno et in alio genere causae considerata; tum etiam quia tantum seu per idem est anima principium radicale operationum, per quod est principium formaliter constituens operantem. Immo, non aliter distinguuntur

el alma dichos grados más que en orden a las operaciones. Por eso, si no es necesaria en orden a ellas la distinción real en su principio, tampoco lo será en la razón de informar.

18. Y si en estos grados que se toman de la relación a las diversas operaciones no es necesaria la distinción real, mucho menos lo será en otros géneros superiores o inferiores, o en las diferencias, como son, por ejemplo, la razón de cuerpo o de sustancia; o, si hablamos de formas, la razón de forma sustancial y de forma corpórea, porque por el hecho mismo de que alguna sea forma de la sustancia actualizando su potencialidad sustancial, es forma sustancial y es también forma del cuerpo; y esto es realmente inseparable e indiscernible de cualquier forma actualizadora de la materia y que entre a componer con ella un compuesto sustancial. Del mismo modo los géneros inferiores, por ejemplo la razón de bruto contenida en animal y otros parecidos, todavía pueden distinguirse menos que los referidos grados en el hombre, puesto que si en el alma del hombre, en cuanto es principio de diversas operaciones, no se descubre distinción real, mucho menos podrá descubrirse en el alma del bruto, por ejemplo, en orden a las operaciones sensitivas, realizadas de tal modo, en tal grado y orden.

Tercera prueba

19. Hay, en tercer lugar, una valiosísima razón *a priori*, porque esta abstracción de géneros y especies, para ser llevada a cabo por el entendimiento, tiene fundamento suficiente ya en él mismo, ya en las cosas, sin que en éstas anteceda distinción actual alguna; luego no hay por qué afirmar tal distinción. Se prueba la consecuencia, porque toda la razón de introducir semejante distinción está tomada de nuestro modo de concebir, y consecuentemente del modo de hablar, fundado en el modo de concebir; luego si por este motivo no resulta necesaria dicha distinción, tampoco hay que admitirla, ya que las distinciones reales o de naturaleza no han de multiplicarse sin fundamento. Aunque el primer antecedente haya sido probado al tratar del concepto de ser y de la identidad

a nobis in anima illi gradus, quam in ordine ad operationes. Unde, si in ordine ad illas non est necessaria distinctio ex natura rei in earum principio, neque in ratione informandi erit necessaria.

18. Quod si in his gradibus qui sumuntur in ordine ad diversas operationes, non est necessaria distinctio ex natura rei, multo minus erit necessaria in aliis superioribus vel inferioribus generibus aut differentiis, ut sunt, verbi gratia, ratio corporis aut substantiae; vel, si de formis loquamur, ratio formae substantialis vel formae corporis; nam, hoc ipso quod aliqua est forma materiae actuans substantialem potentialitatem eius, est forma substantialis et est etiam forma corporis; hoc autem inseparabile est et indistinguibile ex natura rei a quacumque forma actuante materiam et componente cum illa unum substantiale compositum. Similiter inferiora genera, ut est ratio bruti sub animali et alia huiusmodi, minus possunt distingui quam praedicti gradus in homine; nam, si in anima hominis ut est principium variarum operationum non reperitur distinctio ex natura rei, multo minus reperiri poterit in anima bruti, verbi gratia, in ordine ad operationes sensitivas tali modo in eo gradu et ordine effectas.

Probatio tertia

19. Tertio est optima ratio a priori, quia haec abstractio generum et specierum, ut per intellectum fiat, habet sufficiens fundamentum tum in ipso, tum in rebus absque ulla distinctione actuali quae in ipsis rebus antecedat; ergo non est talis distinctio asserenda. Probatur consequentia, quia tota ratio introducendi hanc distinctionem sumpta fuit ex modo concipiendi nostro, et consequenter ex modo loquendi in modo concipiendi fundato; ergo, si ob hanc causam illa distinctio necessaria non est, neque etiam est credenda, quia distinctiones reales vel ex natura rei non sunt multiplicandae sine fundamento. Primum autem antecedens, licet probatum sit tractando de con-

entre la naturaleza común y la individual, lo explicamos y probamos aquí brevemente. Porque, para que el entendimiento pueda formar y prescindir dichos conceptos, por parte de las cosas basta la conveniencia y semejanza más o menos perfecta de las mismas entre sí, con cierta desemejanza y disconveniencia; y por parte del entendimiento basta que pueda concebir como un solo objeto aquello en que convienen las cosas, concibiéndolo precisivamente; mas todo esto puede realizarse sin que se dé distinción actual de grados en la cosa misma; luego. La menor se prueba con los ejemplos antes aducidos, porque dos hombres convienen entre sí en la razón de hombre y se distinguen en cuanto individuos sin que haya en la realidad distinción entre la razón común y la diferencia individual. De igual modo, Dios y la criatura convienen en la razón de ente real y se diferencian en la razón de tal ente determinado, sin que haya distinción entre la razón común y la propia, ni por parte de Dios, como consta con certeza, ni por parte de la criatura, porque si es positivo y real, no puede prescindirse en la criatura grado alguno que no tenga con Dios dicha conveniencia en la razón de ser. Luego estos ejemplos prueban que una cosa completamente idéntica puede ser principio y fundamento de conveniencia y diferencia con otra, por la mayor o menor semejanza con ella, sin que preceda en las cosas mismas distinción alguna actual.

20. Y esto no sólo es verdad en la conveniencia análoga, como manifiestan algunos, sino también en la unívoca, según prueba suficientemente el ejemplo sobre la conveniencia específica y la diferencia individual y otros que pueden aducirse sobre conveniencias más universales o genéricas; porque el sentido común, por ejemplo, conviene con la vista en la percepción del color, pudiendo de ahí abstraerse fácilmente un concepto común; con el oído, en cambio, conviene en la percepción del sonido, pudiendo abstraerse de ahí otro concepto; sin embargo, nadie afirmará que la capacidad de percibir el sonido y el color se distingan realmente en el mismo sentido común. Lo mismo pasa con la luz del sol en cuanto conviene con el calor en producir calor y con la sequía en agostar. Igualmente, las cualidades intermedias entre las contrarias extremas,

ceptu entis et de identitate inter communem naturam et individuam, hic declaratur breviter et probatur. Quia, ut intellectus illos conceptus formet atque praescindat, ex parte rerum sufficit convenientia et similitudo earum inter se magis vel minus perfecta, cum aliqua dissimilitudine et disconvenientia; ex parte vero intellectus sufficit quod possit id in quo res conveniunt concipere per modum unius praecise illud concipiendo; sed hoc totum fieri potest absque actuali distinctione graduum quae in re ipsa sit; ergo. Probatur minor exemplis supra adductis; nam duo homines conveniunt inter se in ratione hominis et distinguuntur ut individua sunt, absque distinctione in re inter rationem communem et individualem differentiam. Item Deus et creatura conveniunt in ratione entis realis et differunt in ratione talis entis, absque distinctione inter rationem communem et propriam, neque ex parte Dei, ut est certum, neque ex parte creaturae, quia nullus gradus praescindi potest in creatura, si positivus et realis est, qui non habeat illam convenientiam cum Deo in ratione entis. Haec ergo exempla declarant eamdem omnino rem posse esse principium et fundamentum convenientiae et differentiae cum alia ob maiorem vel minorem similitudinem cum illa, absque ulla distinctione actuali quae in ipsis rebus antecedat.

20. Quod non solum verum habet in convenientia analoga, ut quidam significant, sed etiam in univoca, ut satis declarat exemplum de convenientia specifica et differentia individuali, et alia adduci possunt de universalioribus seu genericis convenientiis; nam sensus communis, verbi gratia, convenit cum visu in perceptione coloris, et inde facile abstrahi potest conceptus communis; cum auditu autem convenit in perceptione soni et potest inde alius conceptus abstrahi; nemo autem dicet vim percipiendi sonum et colorem ex natura rei distingui in ipso sensu communi. Simile est de luce solis quatenus cum calore convenit in efficiendo calorem et cum siccitate in exsiccando. Item

por ejemplo, el color verde y el rojo entre el blanco y el negro, o la liberalidad entre la avaricia y la prodigalidad, tienen cierta conveniencia y desemejanza con los extremos, porque la liberalidad, comparada con la avaricia, se diferencia de ella y conviene con la prodigalidad en la fuerza e inclinación a expandirse y comunicarse; en cambio, comparada con la prodigalidad, se diferencia de ella en la moderación y conviene con la avaricia en la retención; y sería infundado inventar en la liberalidad diversos grados o modos reales, realmente distintos, debido a estas consideraciones y conceptos de nuestro entendimiento, que —si se considera atentamente— pueden multiplicarse casi indefinidamente, y con dificultad se podrían imaginar unas diferencias tan simples que no las pudiera dividir nuestro entendimiento, descubriendo en ellas la conveniencia y diferencia con otras cosas, como encuentra en el hombre, en cuanto es racional, conveniencia con el ángel en el entender y diferencia en el modo de intelección, y así en otros casos. Queda, pues, con esto suficientemente claro que estos conceptos del entendimiento no bastan como signo de distinción actual en las cosas.

Solución de los argumentos

21. *La composición de género y diferencia es composición de razón.*— Al primer argumento propuesto al principio se responde que la composición de género y diferencia no es una composición real, sino sólo de razón; porque, como prueba muy bien el argumento, sin distinción real tampoco es inteligible una composición verdadera que se dé en la realidad, puesto que composición no es más que la unión de cosas distintas; luego donde no hay distinción real, tampoco puede haber composición; luego esta composición es de razón. Se dice, empero, que esta composición no es ficción total de la razón, no porque se dé previamente en acto en la realidad, sino porque hay en ella fundamento para que el entendimiento pueda concebir una razón como potencial y prescindida de la otra, y a la otra como actual y determinante de ella, y de esta suerte la composición propiamente sólo existe en los conceptos, y en las cosas, en cambio, únicamente por denominación extrínseca derivada de los conceptos de la mente,

qualitates mediae inter extremas contrarias, ut color viridis aut rubeus inter albedinem et nigredinem, et liberalitas inter avaritiam et prodigalitatem, habent quamdam convenientiam et dissimilitudinem cum extremis; nam liberalitas comparata ad avaritiam differt ab illa et convenit cum prodigalitate in vi et propensione effundendi se et communicandi; comparata vero ad prodigalitatem, differt ab illa in moderatione et convenit cum avaritia in retinendo; vanum autem esset fingere in liberalitate varios gradus seu modos reales ex natura rei distinctos, propter has intellectus nostri comparationes et conceptiones quae (si res attente consideretur) fere possunt in infinitum multiplicari et vix possunt differentiae adeo simplices excogitari quas intellectus dividere non posset inveniendo in eis convenientiam et differentiam cum aliis rebus; ut in homine, quatenus rationalis est, invenit convenientiam cum angelo in intelligendo et differentiam in modo intelligendi; et sic de aliis. Satis igitur ex his constat huiusmodi conceptus intellectus non esse sufficientia signa distinctionis actualis rerum.

Argumentorum solutio

21. *Compositio ex genere et differentia, compositio rationis.*— Ad primum argumentum in principio positum respondetur compositionem ex genere et differentia non esse realem compositionem, sed rationis tantum; quia, ut bene probat argumentum, sine distinctione ex natura rei neque compositio vera et quae in re sit intelligi potest; quia compositio nihil aliud est quam distinctorum unio; ubi ergo non est distinctio in re, neque compositio esse potest; est ergo haec rationis compositio. Dicitur autem haec compositio non esse omnino per rationem conficta, non quia in re actu antecedat, sed quia in re est fundamentum ut intellectus possit concipere unam rationem ut potentialem et praecisam ab altera, et aliam ut actualem et determinantem alteram, et ita proprie compositio tantum est in conceptibus, in re vero solum per extrinsecam

y en este sentido se dice que es composición de razón. Por eso semejante composición no sólo está en contradicción con Dios por su simplicidad, como luego diré, sino también por razón de la ilimitación y eminencia divina. Pues por esta causa no puede, en primer lugar, tener conveniencia unívoca con la criatura, y tampoco genérica, consecuentemente. Además, en Dios no puede abstraerse y prescindirse razón alguna común de manera que no esté incluída en cualquier razón propia y particular por la suma ilimitación y simplicidad de Dios, cosa que está también en contradicción con la composición de género y diferencia.

22. *La definición y sus partes en cuanto conmensurables con la cosa y con las partes de ésta.*— A la confirmación se responde que no se afirma propiamente que las partes de la definición signifiquen las partes de la cosa, sino que tienen cierta proporción con las partes de la cosa, como explica Santo Tomás, VII *Metaph.*, lec. 9, porque el género y la diferencia funcionan a manera de materia y forma, que son partes de la cosa, de las que por eso mismo se afirma que están tomados el género y la diferencia, como explicaremos más ampliamente en la sección siguiente. Se afirma, además, que la definición es obra del entendimiento y que exige necesariamente una composición verdadera y propia de conceptos distintos, al igual que la definición expresada verbalmente debe constar de distintas palabras parciales, pues explica distintamente la naturaleza de la cosa, lo que no puede hacerse con una sola palabra o un concepto simple, y por esto se afirma que consta de partes; empero no es necesario que cada una de las partes de la definición explique cada una de las partes del definido distintas en la realidad, sino que cada una puede explicar la naturaleza o entidad completa del definido, sólo que una la expresa confusamente y bajo alguna razón común y potencial, y en cambio la otra bajo una razón más determinada y propia; y estas razones, diversas de esta suerte, pueden llamarse partes del definido, no según la realidad, sino sólo según la razón, pues el definido en cuanto definido expresa una denominación de razón.

23. Se responde al segundo que el género y la diferencia expresan esencias o razones esenciales, diversas según la razón y no según la realidad; y que éste

denominationem a conceptibus mentis et hoc modo dicitur esse compositio rationis. Quocirca huiusmodi compositio non repugnat Deo propter solam simplicitatem, ut infra dicam, sed etiam ratione illimitationis et eminentiae divinae. Nam imprimis ob hanc causam non potest habere convenientiam univocam cum creatura; et consequenter nec genericam. Deinde non potest in Deo aliqua ratio communis ita abstrahi et praescindi ut non includatur in qualibet ratione propria et particulari propter summam Dei illimitationem et simplicitatem, quod etiam repugnat compositioni generis et differentiae.

22. *Definitio et eius partes quatenus rei cum suis commensurentur.*— Ad confirmationem respondetur partes definitionis non proprie dici significare partes rei, sed habere quamdam proportionem cum partibus rei, ut D. Thomas exponit, VII Metaph., lect. 9, quia se habent genus et differentia ad modum materiae et formae, quae sunt partes rei a quibus propterea genus et differentia sumi dicuntur, ut sectione sequenti latius explicabimus. Deinde dicitur definitionem esse opus intellectus et necessario requirere compositionem aliquam veram et propriam ex distinctis conceptibus, sicut definitio voce prolata distinctis vocibus partialibus constare debet; explicat enim distincte rei naturam, quod a nobis una voce vel uno simplici conceptu fieri non potest; et hac ratione dicitur constare ex partibus; non est tamen necesse ut singulae partes definitionis explicent singulas partes definiti in re distinctas, sed unaquaeque dicere potest totam naturam vel entitatem definiti; una tamen dicit illam confuse et sub ratione aliqua communi et potentiali, alia vero sub ratione magis determinata et propria; et huiusmodi rationes diversae possunt vocari partes definiti non secundum rem, sed secundum rationem tantum; nam definitum ut definitum dicit denominationem rationis.

23. Ad secundum respondetur genus et differentiam dicere essentias seu rationes essentiales diversas secundum rationem, non secundum rem; atque hoc modo genus dicitur esse extra rationem differentiae et dif-

es el sentido en que se dice que el género está fuera de la razón de la diferencia y la diferencia también fuera de la razón del género, pues de tal manera se concibe y prescinde en la mente la razón de ambos, que según dicha precisión y abstracción, ninguno de ellos se incluye formalmente en el otro, y para esto no es necesario que en la realidad misma se distingan en una cosa única e idéntica, sino que por parte del género basta que su razón, en cuanto responde a tal concepto, no se constituya intrínsecamente por la diferencia que le divide, y —consecuentemente— que pueda darse en la realidad sin tal diferencia; en cambio, por parte de la diferencia, para que se pueda afirmar que el género está fuera de su razón, basta que en su concepto objetivo preciso no se incluya el concepto objetivo del género, sino que se conciba a la diferencia como acto del género, completamente distinto por razón. Y esto es también suficiente para afirmar que el género y la diferencia se comparan como potencia y acto esencial, no según la realidad, sino sólo según la razón, pues, cual sea la composición, tales deben ser el acto y la potencia; ahora bien, esta composición, según dijimos, es de razón; luego se afirma del mismo modo que del género y la diferencia se compone un uno esencial según la razón y no según la realidad, y que dicho compuesto es uno sobre todo porque los componentes forman un uno en la realidad y se relacionan y subordinan esencialmente según la razón. Y en este sentido afirmó Santo Tomás, VII *Metaph.*, lect. 12, que la diferencia no se añade al género como una esencia distinta del mismo, sino como implícitamente contenida en él, como lo determinado se contiene en lo indeterminado; y ésta es la causa de componerse con ellos un uno esencial.

24. A la razón se responde que podemos hablar del género y de la diferencia en dos sentidos. Primero, en cuanto existen en la realidad; segundo, en cuanto son prescindidos por el entendimiento. Según el primer modo, al no distinguirse el género y la diferencia de cada cosa en la realidad, género y diferencia tienen la misma esencia que la especie, por más que ésta sea significada de manera distinta por los conceptos o palabras que significan el género o la diferencia, como afirmó Santo Tomás, a quien acabamos de citar. Y de este modo el género, tal como existe en la realidad, incluye en acto las diferencias opuestas

ferentia etiam extra rationem generis; nam utriusque ratio ita mente concipitur ac praescinditur, ut secundum eam praecisionem et abstractionem neutra in altera formaliter includatur; ad quod non est necesse ut in re ipsa distinguantur in una et eadem re, sed ex parte generis satis est quod ratio eius, ut tali conceptioni respondet, non constituatur intrinsece per differentiam divisivam eius et consequenter ut possit in re inveniri absque tali differentia; ex parte autem differentiae, ut genus dicatur esse extra rationem eius satis est quod in eius praeciso conceptu obiectivo non includatur conceptus obiectivus generis, sed concipiatur differentia ut actus generis omnino ratione distinctus. Atque hoc etiam satis est ut genus et differentia dicantur comparari ut potentia et actus essentialis, non secundum rem, sed secundum rationem tantum; nam qualis est compositio, tales esse debent actus et potentia; est autem haec compositio rationis, ut diximus; eodem ergo modo dicitur componi unum per se ex genere et differentia secundum rationem et non secundum rem, et ideo tale compositum est maxime per se unum quia componentia in re unum sunt, et secundum rationem per se comparantur et subordinantur. Et hoc sensu dixit D. Thomas, VII Metaph., lect. 12, differentiam non addi generi ut diversam essentiam ab illo, sed ut contentam in eo implicite, sicut determinatum continetur in indeterminato; et hac de causa ex eis componi unum per se.

24. Ad rationem respondetur dupliciter nos posse loqui de genere et differentia. Primo, ut a parte rei existunt; secundo, ut per intellectum praescinduntur. Priori modo, cum genus et differentia in re non distinguantur in unaquaque specie, genus et differentia eamdem habent essentiam quam species, quamvis diversimode illa significetur per conceptus aut verba significantia genus et differentiam, ut D. Thomas nuper citatus dixit. Atque hoc modo genus prout in re est, actu includit differentias oppositas, prout est in diversis speciebus,

tal como existen en las diversas especies, y en este sentido se dice que en el género hay equivocidades latentes. Y así afirmó también Aristóteles, lib. X de la *Metafísica*, c. 11, texto 24, que el género, tal como existe en una especie, es distinto de sí mismo tal como existe en otra. Ni hay obstáculos en que las diferencias sean opuestas, ya que el género así considerado no tiene unidad real, sino que se multiplica su unidad formal en las diversas especies, y puede, por eso, ser actualizado por diferencias opuestas, o mejor, identificarse con ellas. En consonancia con el segundo modo y en un sentido más propio y corriente, entendemos el género y diferencia en cuanto son sujetos de nuestros conceptos abstractos y precisos; y sólo en este sentido se afirma que a la esencia de cada cosa pertenece lo que es esencialmente necesario para la razón formal y constitución de la cosa en cuanto se la concibe como tal; y de esta suerte —como ya se dijo— ni las diferencias divisivas pertenecen a la esencia del género, ni el género a la esencia de las diferencias; sin embargo, semejante distinción y precisión resultan en su totalidad de la operación del entendimiento, a la que dicen relación o a la que implican, y de ellas resulta la esencia cuando se significa por los términos género y diferencia.

25. El tercer argumento, con lo que en él se contiene, ha recibido repetidas veces solución en las páginas anteriores, porque estos mismos argumentos se exponen para la especie respecto de los individuos y para el ente respecto de los inferiores. Afirmo, pues, que el género, tal como se encuentra en la realidad unido con su diferencia, es en absoluto inseparable de ella; y afirmamos que en la realidad misma no se distingue de dicha diferencia; y el que el género, tal como existe en una especie, sea en la realidad separable de la diferencia de otra especie, no es argumento de la distinción de género y diferencia en una sola e idéntica especie, puesto que el género, tal como en la realidad existe en una y otra especie, no es realmente uno ni el mismo, a no ser sólo por abstracción y razón; luego queda únicamente la distinción de razón, de la que se da cierto fundamento en la realidad misma, o sea, cierta semejanza incompleta e imperfecta de las diversas naturalezas, que puede existir en la realidad sin distinción actual, según se explicó. Así, pues, aquella expresión, "la diferencia contrae al género o lo actualiza", dice relación a nuestros conceptos y, por eso, para su verdad y propiedad basta la distinción de razón.

quo modo dicuntur in genere latere aequivocationes. Et sic etiam dixit Aristoteles, X Metaph., c. 11, text. 24, genus, prout in una specie existens, diversum esse a seipso prout est in alia. Neque obstat quod differentiae illae oppositae sint, quia genus sic consideratum non habet realem unitatem sed multiplicatur eius formalis unitas in diversis speciebus, et ideo in eis potest oppositis differentiis actuari vel potius eis identificari. Secundo autem modo et magis proprie ac usitate loquimur de genere et differentia ut substant abstractis et praecisis conceptibus nostris; et sic solum illud dicitur esse de essentia uniuscuiusque quod per se necessarium est ad formalem rationem et constitutionem rei ut sic conceptae; et hoc modo (ut dictum est) et differentiae divisivae non sunt de essentia generis, nec genus de essentia differentiarum; tamen tota haec distinctio et praecisio est per operationem intellectus, ad quam dicit habitudinem seu eam involvit, et constat essentia, quando nominibus generis et differentiae significatur.

25. Tertium argumentum, et omnia quae in illo indicantur, saepe soluta sunt in superioribus, nam eadem argumenta fiunt in specie respectu individuorum et in ente respectu inferiorum. Dico ergo genus, prout est a parte rei coniunctum cum differentia sua, esse prorsus inseparabile ab illa; et a tali differentia dicimus in re ipsa non distingui; quod vero genus, prout est in una specie, sit separabile in re a differentia alterius speciei nullum argumentum est quod in una et eadem specie genus et differentia distinguantur, quia genus prout in re est in una specie et in altera, non est realiter unum et idem, sed ratione et abstractione tantum; solum ergo includitur distinctio rationis, cuius in re ipsa est aliquod fundamentum, nimirum similitudo aliqua diversarum naturum incompleta et imperfecta, quae esse potest in re absque actuali distinctione, ut declaratum est. Illa ergo locutio quod differentia contrahit genus vel actuat illud, dicit ordinem ad conceptus nostros, et ideo sufficit distinctio rationis ad illius veritatem et proprietatem.

26. El cuarto argumento toca una dificultad que reclama la sección siguiente; por lo que respecta a los otros argumentos que se aducían para probar la distinción real del género y la especie entre sí y de la diferencia y especie entre sí, tienen fácil solución por lo dicho. Por eso se responde al primero que el género y la diferencia no se comparan a la especie como partes distintas realmente, sino sólo por razón. Y esto es bastante para que el género o la diferencia, considerados precisivamente, no puedan predicarse de la especie, según se explicó. La solución de la primera confirmación también es evidente por lo dicho, porque, aunque en el hombre animal se identifique con hombre, y en el caballo se identifique con caballo, no se deduce que hombre y caballo se identifiquen entre sí, puesto que no son realmente un único animal, sino que tienen únicamente semejanza en el ser de animal, en virtud de la que convienen en el concepto único de animal; y esto basta para que animal sea unívoco y se predique de ambos según la misma razón concebida, por más que, según la realidad, animal tenga en el hombre una esencia real distinta de la que tiene en caballo y viceversa. A la última confirmación se le niega lo que da por supuesto, porque no hay contradicción alguna, según también se demostró muchas veces, en que una cosa completamente idéntica y sin que se dé distinción alguna en ella misma en la realidad, sea fundamento de semejanza y diferencia con otra, porque pueden asemejarse sólo imperfecta y relativamente y, sin embargo, diferenciarse en absoluto.

SECCION X

SI LOS ABSTRACTOS METAFÍSICOS QUE EXPRESAN GÉNEROS, ESPECIES Y DIFERENCIAS PUEDEN PREDICARSE CON VERDAD UNOS DE OTROS

1. Llamo abstractos metafísicos a los que se abstraen de los conceptos metafísicos, como animalidad, racionalidad y otros parecidos; y les llamo abstractos

26. Quartum argumentum tangit difficultatem quae sequentem postulat sectionem; caetera vero argumenta quae afferebantur ad ostendendam distinctionem ex natura rei inter genus et speciem inter se et differentiam ac speciem inter se, facilem habent ex dictis solutionem. Unde ad primum respondetur genus et differentiam non comparari ad speciem ut partes ex natura rei distinctas, sed solum ratione. Et hoc satis esse ut genus vel differentia cum praecisione sumpta non possint praedicari de specie, ut declaratum est. Ad primam confirmationem etiam patet solutio ex dictis; nam, licet in homine animal sit idem cum homine et in equo sit idem cum equo, non sequitur hominem et equum esse idem inter se, quia non sunt realiter unum animal sed solum habent similitudinem in esse animalis, ratione cuius in uno animalis conceptu conveniunt; et hoc satis est ut animal sit univocum et secundum eamdem rationem conceptam de utroque dicatur, quamvis secundum rem aliam essentiam realem habeat animal in homine quam in equo, et e contrario. Ad ultimam confirmationem negatur assumptum; nihil enim repugnat, ut saepe etiam est ostensum, rem omnino eamdem et sine ulla distinctione quae ex natura rei in ipsa sit, fundare similitudinem et differentiam ad aliam; quia possunt imperfecte et secundum quid tantum assimilari, simpliciter tamen differre.

SECTIO X

UTRUM ABSTRACTA METAPHYSICA GENERUM ET SPECIERUM ET DIFFERENTIARUM VERE POSSINT INTER SE PRAEDICARI

1. Abstracta metaphysica voco ea quae a conceptibus metaphysicis abstrahuntur, ut animalitas, rationalitas, et similes; voco au-

metafísicos para distinguirlos de los físicos, como son la blancura, el color, etc., entre los que no hay duda que pueden hacerse predicaciones propias y verdaderas, por ejemplo, *la blancura es un color,* y otras parecidas. Así, pues, respecto de los primeros términos y de las proposiciones con ellos elaboradas, como *la animalidad es racionalidad* y casos similares, Escoto, *In I,* dist. 2, q. 7, y dist. 5, q. 1, y en *Praedicab.,* q. 16, opina que son falsas por la distinción formal y *ex natura rei* de los extremos. En cambio Soto, en la q. 3 *Universal.,* a. 2, afirma que Escoto disiente de todos los realistas en esto; por eso él opina lo contrario partiendo de un fundamento opuesto, es decir, porque no basta para la falsedad de la proposición la sola distinción de razón.

2. Pero no es sólo Escoto, sino que hay también otros autores que juzgan que deben rechazarse dichas expresiones, no a causa de la distinción *ex natura rei,* sino por el modo de significar, el cual, añadido a la distinción de razón, basta para convertir la proposición en falsa, cuando una razón formal concebida precisivamente se predica de otra razón distinta, concebida de igual suerte precisivamente, que es lo que sucede en dichas expresiones. Porque los términos abstractos significan las razones formales precisas; por eso, al predicar la una de la otra, se significa que una es la otra no sólo según la realidad, sino también según la precisión de la mente y según la razón, lo cual es falso; y en tal sentido defiende esta opinión Nifo, lib. III *Metaph.,* disp. II; y Cayetano en *In De ente et essentia,* c. 4; y la da a entender Santo Tomás allí mismo en los capítulos 3 y 4; y puede corroborarse porque estos abstractos significan la naturaleza de un modo parcial; mas una parte no puede predicarse con verdad de la otra ni del todo; por eso suele afirmarse comúnmente que incluso el género mismo, por ejemplo, animal, si se considera precisivamente a modo de parte, no puede predicarse con verdad de la especie, y que sólo se predica con verdad en cuanto, al menos de manera confusa, significa todo lo que hay en la especie, o porque significa adecuadamente aquello que posee tal naturaleza, que es el mismo todo; por consiguiente, mucho menos podrán tener verdad dichas proposiciones consideradas en abstracto.

tem illa abstracta metaphysica, ut illa distinguam a physicis, ut sunt albedo, color, etc., inter quae non est dubium quin possint verae et propriae praedicationes fieri, ut, *albedo est color,* et similes. De prioribus ergo terminis et propositionibus quae ex illis conficiuntur, ut *animalitas est rationalitas,* et similibus, Scot., In I, dist. 2, q. 7, et dist. 5, q. 1, et in Praedicab., q. 16, sentit falsas esse propter distinctionem extremorum formalem et ex natura rei. Soto vero, in q. 3 Universal., a. 2, dicit Scotum in hoc differre ab omnibus realibus; unde contrarium ipse opinatur ex opposito fundamento, scilicet, quia sola distinctio rationis non sufficit ad falsitatem propositionis.

2. Sed non solum Scotus, verum etiam alii auctores censent illas locutiones esse negandas non ob distinctionem ex natura rei, sed ob modum significandi, qui, adiuncta distinctione rationis, sufficit efficere falsam propositionem quando una ratio formalis praecise concepta praedicatur de altera ratione distincta, similiter praecise concepta, quod in illis locutionibus fit. Quia termini abstracti significant rationes formales praecisas; unde cum una de altera praedicatur, significatur quod una sit altera, non tantum secundum rem, sed etiam secundum praecisionem mentis et secundum rationem, quod falsum est; et hoc modo tenet hanc sententiam Niphus, lib. III Metaph., disp. II; et Caiet., de Ente et essentia, c. 4; et significat D. Thomas, ibidem, c. 3 et 4; et confirmari potest quia haec abstracta significant naturam per modum partis; sed una pars non potest vere praedicari de alia nec de toto; unde dici communiter solet etiam genus ipsum, verbi gratia, animal, si praecise sumeretur per modum partis, non posse vere praedicari de specie, solumque vere praedicari quatenus confuse saltem significat totum quod est in specie, vel quia adaequate significat id quod habet talem naturam, quod est ipsum totum; ergo multo minus possunt verificari propositiones illae in abstracto sumptae.

3. A la objeción: si en los abstractos de accidentes pueden realizarse semejantes predicaciones, ¿por qué no en los abstractos de sustancia?, se responde con el testimonio de Escoto: que estos abstractos están en el último grado de abstracción, es decir, en tal abstracción que no pueden ser ulteriormente abstraídos o resolverse en otros más abstractos; en cambio, los accidentes significados en abstracto, según el uso común, y entre los que afirmamos que pueden hacerse tales predicaciones, no están abstraídos en el último grado de abstracción; en efecto, podrían resolverse o abstraerse ulteriormente como si de la blancura se abstrajese la "blanqueidad", del color la "coloreidad", y entonces tampoco en estos abstractos pueden verificarse dichas predicaciones; efectivamente, existe el mismo motivo. Más propia y formalmente, empero, habrá que decir que la razón en las sustancias y accidentes es la misma, si la abstracción es del mismo tipo, es decir, o física o metafísica; pero entre éstas la razón es diversa, pues por la abstracción física, concretamente la de la blancura de su sujeto, no se abstrae de la cosa misma, por así decirlo, la esencia que la constituye, sino que se abstrae la forma de su sujeto; y por eso, en virtud de tal abstracción, sólo se impide la predicación universal a modo de propiedad o accidente, porque, en cuanto tal, dicha forma no puede predicarse de su sujeto, ni del compuesto, ya que con éste se compara como parte y con aquél como una cosa distinta de él, sin que se la signifique como existente en él, sino como sustante en sí. Finalmente, en cuanto tal, no lo significa en modo alguno como poseedor de la forma, ni supone en lugar de él, sino sólo en el de la forma misma que significa. El caso similar de esto entre las sustancias se dará si abstraemos la forma del compuesto y la significamos abstractamente, por ejemplo, el alma de lo animado, etc.; de esta suerte, en efecto, el abstracto no podrá predicarse del concreto; en cambio, entre los abstractos podrán verificarse predicaciones de los superiores acerca de los inferiores, ya que el alma se predica igualmente de un alma concreta. A su vez, por la otra abstracción —la metafísica—, se abstrae la esencia de la entidad a la que constituye, y se la concibe y significa formalmente, por ejemplo, cuando se dice "blanqueidad", y por eso en

3. Quod si obiicias, si in abstractis accidentium possunt fieri praedicationes huiusmodi, cur non in abstractis substantiarum? Respondetur ex Scoto, quia haec abstracta sunt ultima abstractione, id est, tali abstractione ut ulterius abstrahi non possint seu in alia magis abstracta resolvi; accidentia vero quae in abstracto significantur iuxta communem usum et in quibus dicimus posse fieri illas praedicationes, non sunt abstracta ultima abstractione; possent enim ulterius resolvi seu abstrahi, ut si ab albedine abstrahatur albedineitas, a colore coloreitas; tunc enim in his abstractis etiam non possunt fieri praedictae praedicationes; militat enim eadem causa. Proprius vero ac formalius dicetur eamdem esse rationem substantiarum et accidentium, si abstractio sit eiusdem rationis, scilicet, aut physica aut metaphysica; inter has vero esse diversam rationem. Nam per abstractionem physicam, scilicet, albedinis a subiecto, non abstrahitur essentia ab ipsamet re (ut sic dicam) quam constituit, sed abstrahitur forma a subiecto et ideo ex vi talis abstractionis solum tollitur praedicatio universalis per modum proprii vel accidentis, quia ut sic non potest talis forma de subiecto suo praedicari nec de composito, quia ad hoc comparatur tamquam pars, ad illud vero ut res ab eo distincta, et non significatur ut in eo existens, sed ut per se stans. Denique ut sic non significat ullo modo habentem formam, nec supponit pro illo, sed solum pro ipsa forma quam significat. Et simile huius in substantiis erit si formam a composito abstrahamus et abstracte significemus, ut animam ab animato, etc.; sic enim non poterit abstractum de concreto praedicari; inter abstracta vero poterunt fieri praedicationes superiorum de inferioribus; nam anima recte de tali anima praedicatur. Per aliam vero abstractionem metaphysicam abstrahitur essentia ab entitate quam constituit, et formaliter concipitur ac significatur, ut cum dicitur albedineitas, et ideo in his abstrac-

estos abstractos no pueden verificarse verdaderas predicaciones, cuando las razones concebidas son distintas, al menos mentalmente.

4. De estas sentencias, la última está más cerca de la verdad; sin embargo, para explicar más ampliamente el problema, podemos distinguir aquí cuatro géneros de predicaciones: primeramente, un abstracto superior y cuasi genérico puede predicarse de un abstracto inferior cuasi específico y total, como cuando decimos "la humanidad es animalidad". En segundo lugar, el mismo abstracto genérico puede predicarse de un abstracto no de especie, sino sólo de diferencia, que se compara al otro como lo formal a lo material, como si decimos: "la racionalidad es animalidad". Este abstracto formal o diferencial puede, en tercer lugar, predicarse a su vez de un abstracto específico, como en esta proposición: "la humanidad es racionalidad". En cuarto lugar, el mismo abstracto de diferencia puede afirmarse del abstracto genérico o material, como en ésta: "la animalidad es racionalidad".

5. Empezando, pues, por esta última predicación, en rigor me parece falsa por las razones expuestas, y porque ambos extremos, en cuanto son significados precisiva y abstractamente, no se comparan en modo alguno, de suerte que el uno se incluya formalmente en el otro; consecuentemente tampoco el uno puede expresar todo lo que expresa el otro ni en acto ni en potencia, ni explícita ni confusamente. Y aunque a veces animalidad y racionalidad sean en identidad una misma esencia, mediante dicho modo de enunciar, sin embargo, no se significa esto, sino que se significa más bien como si el predicado perteneciese al concepto formal y quiditativo del sujeto. De donde se deriva una poderosísima razón en pro, porque la racionalidad no puede predicarse con verdad de la animalidad, a no ser como diferencia divisiva y contractiva de la misma y existente, por lo tanto, fuera de su razón; ahora bien, en dicha expresión no se predica como diferencia divisiva, puesto que la diferencia divisiva, al estar fuera del género, adviene a éste y se relaciona con él a modo de accidente, no pudiendo, por lo mismo, predicarse de él en abstracto, sino sólo en concreto. Por eso afirmó rectamente Avicena en el c. 6 del tratado V de su *Metafísica,* que la racionalidad, en cuanto se la significa en abstracto, no es una diferencia, sino un principio de

tis non possunt fieri verae praedicationes quando rationes conceptae distinctae sunt saltem secundum rationem.

4. Inter has sententias, ultima veritatem magis attigit; tamen, ut rem amplius explicemus, distinguere hic possumus quatuor praedicationum genera: primo enim praedicari potest abstractum superius et quasi genericum de abstracto inferiori, quasi specifico et integro, ut cum dicimus: humanitas est animalitas. Secundo, potest praedicari idem abstractum genericum de abstracto non speciei, sed solius differentiae, quod comparatur ad aliud tamquam formale ad materiale, ut si dicamus: rationalitas est animalitas. Tertio, potest e contrario praedicari hoc abstractum formale seu differentiale de abstracto specifico, ut in hac: humanitas est rationalitas. Quarto, potest idem abstractum differentiae dici de abstracto generico seu materiali, ut in hac: animalitas est rationalitas.

5. Ab hac ergo ultima praedicatione incipiendo, videtur mihi in rigore falsa propter rationes factas; et, quia illa duo extrema prout praecise et abstracte significantur, nullo modo comparantur ita ut unum in alio formaliter includatur; et consequenter neque unum dicere potest id totum quod dicit aliud, neque actu, neque potentia, neque explicite, nec confuse. Et quamvis identice interdum animalitas et rationalitas sint eadem essentia, tamen hoc non significatur per illum modum enuntiandi, sed potius significatur ac si praedicatum sit de formali et quidditativo conceptu subiecti. Unde sumitur optima confirmatio, quia rationalitas non potest vere praedicari de animalitate, nisi ut differentia eius divisiva et contractiva atque adeo extra rationem eius existens; sed in illa locutione non praedicatur ut differentia divisiva; quia differentia divisiva cum sit extra genus, adiacet illi et se habet per modum accidentis, et ideo non potest de illo praedicari in abstracto sed tantum in concreto. Propter quod recte dixit Avicenna, tract. V suae Metaph., c. 6, rationalitatem, ut in abstracto significatur, non esse diffe-

diferencia. Y juzgo por el mismo motivo que la tercera locución en rigor es falsa, porque tampoco en ella la racionalidad se predica como diferencia, ya que no se predica "in quale"; luego se predica como razón total e íntegra de la humanidad, y en este sentido ocasiona un falso significado. Creo igualmente que las predicaciones del segundo género son falsas en rigor, aunque sean menos indirectas que las primeras en el sentido de identidad, porque toda esencia que sea realmente racionalidad es también animalidad, pero no al contrario.

6. En cambio, las expresiones del primer género parecen capaces, con todo rigor y propiedad, de un sentido verdadero, por más que parezcan equívocas y no se pueda, por ello, admitirlas sin distinción. En efecto, la humanidad, por significar la esencia y naturaleza íntegra del hombre, incluye en su concepto la animalidad y la racionalidad, ya que todo esto pertenece a la esencia del hombre. Además, porque humanidad no expresa solamente racionalidad, ya que el contenido de su concepto abarca más, como es de por sí evidente; en efecto, no expresa sólo la última diferencia del hombre, ni sólo el abstracto de la diferencia, sino que expresa la forma del todo, la cual físicamente incluye la naturaleza íntegra compuesta de materia y forma, y metafísicamente todos los grados de dicha naturaleza. Así, pues, la humanidad es verdaderamente una naturaleza sensitiva, y en esto tiene cierta conveniencia y semejanza con la naturaleza del caballo y del león, considerada en abstracto, ya que todas constituyen un principio completo de actividad sensitiva; luego puede abstraerse de todas ellas un concepto común que les sea genérico y pueda predicarse de ellas, y que exprese de una manera confusa y potencial todo lo que hay en cada uno de los miembros; en realidad, este concepto parece significarse con la expresión "principio completo o total de vida sensitiva", que no hay duda se predica con verdad de todas las naturalezas dichas. Luego, si con el nombre de animalidad se significa el mismo concepto y del mismo modo, la expresión será verdadera. Y tal significación no parece ajena a la propiedad de dicho término, porque aunque se signifique aquello abstracto como una parte respecto del concreto y no pueda, por lo tanto, predicarse de él con verdad —según la opinión más verosímil, que

rentiam, sed differentiae principium. Et propter eamdem causam existimo tertiam locutionem esse in rigore falsam, quia etiam in illa rationalitas non praedicatur ut differentia, quia non praedicatur in quale; praedicatur ergo ut tota et integra ratio humanitatis, et ita efficit sensum falsum. Similiter existimo enuntiationes secundi generis esse in rigore falsas quamvis in sensu identico sint minus indirectae quam primae; nam omnis essentia quae est realiter rationalitas, est etiam animalitas, non vero e converso.

6. At vero locutiones primi generis videntur posse admittere aliquem sensum verum in omni rigore et proprietate, quamvis aequivocae videantur, et ideo non sint sine distinctione admittendae. Humanitas enim, cum dicat integram hominis essentiam et naturam, includit in conceptu suo animalitatem et rationalitatem, quia totum hoc est de essentia hominis. Item, quia humanitas non dicit solam rationalitatem, plus enim in conceptu suo includit, ut per se notum est; non enim dicit solam ultimam differentiam hominis nec solum abstractum differentiae, sed dicit formam totius, quae physice includit totam naturam compositam ex materia et forma, et metaphysice omnes gradus talis naturae. Igitur humanitas revera est quaedam natura sensitiva et in hoc habet aliquam convenientiam et similitudinem cum natura equi et leonis in abstracto sumpta, nam omnes sunt principium integrum sentiendi; ergo potest ab illis omnibus unus conceptus communis abstrahi, qui sit illis genericus et de illis possit praedicari et in confuso ac in potentia dicat totum id quod in singulis membris reperitur; et sane hic conceptus significari videtur illa voce, principium integrum seu totale sentiendi, quod sine dubio vere praedicatur de omnibus illis naturis. Si ergo nomine animalitatis idem conceptus eodemque modo significetur, erit vera illa locutio. Non videtur autem haec significatio aliena a proprietate illius vocis; quia licet illud abstractum significetur ut pars respectu concreti, et ideo non possit de illo vere praedicari (iuxta veriorem sententiam infra tractandam in disputatione de

se tratará luego en la disputación sobre el supuesto— sin embargo, respecto de la forma total misma, aunque no exprese formalmente su razón completa, parece, no obstante, que puede significarla confusamente en su totalidad, o a su concepto común, en cuanto incluye en potencia todas las determinaciones; luego en este sentido será verdadera dicha proposición, al igual que es verdadera también "esta humanidad de Cristo es humanidad", y pertenece a la predicación de la especie respecto del individuo.

7. Sin embargo, a causa de la significación y precisión formal del término abstracto, puede haber equivocidad en la palabra *animalidad*, de tal suerte que se signifique con ella la razón constitutiva de animal, en cuanto prescindida de todo inferior, y en este sentido la expresión sería falsa, según demuestran los argumentos antes expuestos; y éste es el motivo de que no se admitiese dicha expresión sin distinción; y respecto de este punto no es idéntica la condición de los abstractos físicos comunes de las formas o de los accidentes, pues, siendo éstos por su naturaleza formas reales y físicas, cuando se los significa o concibe en abstracto, se da por descontado que son abstraídos de sus sujetos, pero que no son prescindidos de todas sus diferencias inferiores. En cambio, la naturaleza sustancial es sólo forma metafísica, sin darse propiamente en el sujeto, y por eso cuando se la concibe y significa en abstracto, parece que se la ha de significar con precisión completa de todo lo que la contraiga, de acuerdo con lo de Avicena: *la equinidad es sólo equinidad;* por más que no haya contradicción en que se la signifique también a modo de un todo potencial respecto de los inferiores, según dijimos. Cabe interrogar: si la animalidad puede en este sentido ser concebida como género de humanidad y de otras naturalezas consideradas en abstracto, ¿por qué la racionalidad no va a tener la condición de diferencia, o cuál va a ser su diferencia? La respuesta es que, si alguien quiere definir metafísicamente la humanidad, comprenderá fácilmente esto, pues no dirá que la humanidad es animalidad racionalidad, porque es una expresión incoherente y no sería una definición, ya que las dos partes no se unen en modo alguno para componer una oración. Dirá, pues, que la humanidad es animalidad racional; luego racional es también la diferencia del abstracto, ya que, según decía antes, el abstracto en cuanto tal no puede predicarse a modo de diferencia, sino de género o especie, puesto que siempre se predica *in quid,* pues la predicación *in quale* sólo se verifica por términos connotativos u objetivos, que significan la forma en cuanto informante o añadida a otro. Por eso, incluso en los accidentes, por más que el género se predique de la especie en abstracto, la diferencia nunca se predicará a modo de abstracto, sino de concreto; en efecto, no diremos que la blancura es un color y una disgregación de la vista, sino un color disgregante o disgregativo de la vista. Y si se objeta que no puede ser la misma la diferencia del género considerado en abstracto o en concreto, se responde que racional unido a un animal en concreto y a la animalidad en abstracto, no se aplica a ambos en el mismo sentido, ya que en el uno significa únicamente que es una naturaleza racional, y en cambio, en el otro que es un supuesto racional.

supposito), tamen respectu ipsiusmet formae totalis, quamvis formaliter non exprimat totam illius rationem, tamen confuse videtur posse significare totam illam seu conceptum illius communem, ut includentem in potentia omnes determinationes suas; in hoc ergo sensu erit vera illa propositio; sicut haec est etiam vera: haec humanitas Christi est humanitas, et pertinet ad praedicationem speciei de individuo.

7. Nihilominus tamen propter formalem significationem ac praecisionem vocis abstractae potest esse aequivocatio in illa voce *animalitas,* ita ut per illam significetur ratio constitutiva animalis ut praecisa ab omni inferiori, et in hoc sensu esset falsa locutio, ut convincunt argumenta prius facta; ideoque non esset illa locutio sine distinctione admittenda, et quoad hoc non est eadem ratio de communibus abstractis physicis formarum seu accidentium; nam cum haec natura sua sint formae reales et physicae, quando in abstracto significantur vel concipiuntur, plane intelliguntur abstrahi a subiectis, non vero praescindi ab omnibus differentiis inferioribus; natura autem substantialis est tantum forma metaphysica et non est proprie in subiecto, et ideo quando in abstracto concipitur et significatur, videtur cum omni praecisione ab omni etiam contrahente significari, iuxta illud Avicennae: *equinitas est tantum equinitas;* quamvis non repugnet etiam significari per modum totius potentialis respectu inferiorum, ut diximus. Sed quaeres: si animalitas potest in hoc sensu concipi ut genus humanitatis et aliarum naturarum in abstracto sumptarum, cur rationalitas non habebit rationem differentiae, aut quaenam erit eius differentia? Respondetur, si quis velit metaphysice humanitatem definire facile id intelliget; neque enim dicet humanitatem esse animalitatem rationalitatem; esset enim incongrua locutio; neque illa esset definitio; quia illae duae partes nullo modo inter se coniunguntur ad unam orationem componendam. Dicet ergo humanitatem esse animalitatem rationalem; rationale ergo est differentia etiam illius abstracti; quia, ut supra dicebam, abstractum ut sic non potest praedicari per modum differentiae, sed generis vel speciei; nam semper praedicatur in quid; praedicatio enim in quale tantum fit per terminos connotativos seu obiectivos qui significent formam ut informantem vel adiacentem alteri. Et ideo etiam in accidentibus, quamvis genus praedicetur in abstracto de specie, differentia nunquam dicetur per modum abstracti, sed concreti; nom enim dicemus albedinem esse colorem et disgregationem visus, sed colorem disgregantem vel disgregativum visus. Quod si tandem obiicias non posse eamdem differentiam esse generis in abstracto et in concreto sumpti, respondetur rationale coniunctum animali in concreto et animalitati in abstracto, non eodem sensu utrique tribui; nam in uno significat esse naturam tantum rationalem, in alio vero esse rationale suppositum.

SECCION XI

¿Cuál es el principio de la unidad formal y universal en la realidad?

1. Aunque la unidad universal se diferencia en algún modo de la unidad formal, según hemos dicho, sin embargo, por no ser unidad según la realidad, sino según la razón, por eso mismo no hay en la realidad un principio distinto de cada una de las unidades, y no es necesario, por lo tanto, plantearse sobre ellas problemas distintos, sino que, una vez explicado el principio de la unidad formal, quedará explicado el de la universal, ya que ésta no se funda en las cosas, si no es por medio de la unidad formal. Por eso dijo rectamente el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 95, que cuando se pregunta de dónde se deriva el género y la diferencia no se pregunta sobre el género y la diferencia en segundo grado de intencionalidad, es decir, en cuanto mediante la mente tienen unidad o relación de razón, sino en primer grado de intencionalidad, es decir, según la unidad formal o conveniencia que pueden tener en la realidad. Pero aquí se trata del principio físico, pues del mismo modo que antes, después de explicada la unidad

SECTIO XI

Quod sit in rebus principium unitatis formalis et universalis

1. Quamvis unitas universalis aliquo modo differat ab unitate formali, ut diximus, tamen, quia non est unitas secundum rem sed secundum rationem, ideo in re non est diversum utriusque unitatis principium et ideo necesse non est diversas de illis quaestiones movere; sed explicato principio unitatis formalis, erit explicatum de universali; quia haec non fundatur in rebus nisi media unitate formali. Et ideo recte dixit Ferrar., II cont. Gent., c. 95, cum quaeritur a quo sumatur genus et differentia, non quaeri de genere et differentia secundo intentionaliter, hoc est, ut per rationem habent unitatem vel relationem rationis, sed primo intentionaliter, id est, secundum unitatem formalem vel convenientiam quam in re habere possunt. Est autem hic sermo de principio physico; sicut enim in superiori-

individual, hemos investigado y explicado su principio, es decir, el fundamento físico que puede tener en la realidad, igualmente buscamos ahora un principio semejante respecto de la unidad formal, la cual o es la unidad del género o de la diferencia, o de la especie compuesta de ambos, pues prescindo por el momento de la unidad formal trascendental, porque o es análoga, y entonces no es unidad absoluta, o, si es unívoca, ha de reducirse, como dije antes, a la genérica, y tiene el mismo fundamento proporcional, como explicaré.

2. La cuestión, pues, así explicada coincide con el problema común: de dónde se toman el género y la diferencia. El motivo de duda está en que suele decirse comúnmente que el género se toma de la materia y la diferencia de la forma, lo cual no parece ser verdad. En primer lugar, porque también en los ángeles se da la unidad formal de género y especie, y, sin embargo, en ellos no hay materia ni forma. Segundo, porque si el género se tomase de la materia, consecuentemente las cosas que no tuviesen una materia común tampoco podrían tener un género común; el consecuente es manifiestamente falso, porque también las sustancias materiales convienen en algún género con las inmateriales y los cuerpos terrestres con los celestes, aunque no convienen en la materia. Tercero, porque, incluso en las sustancias que tienen una materia semejante, los géneros no se toman de la materia, como es evidente en el género de viviente, animal y otros parecidos, pues el viviente no recibe la vida de la materia, sino de la forma, y así en otros casos. En contra está el que aquél es el modo de hablar de casi todos los antiguos, pero principalmente de Santo Tomás, *De ente et essentia,* c. 4, 5 y 6, y *cont. Gent.,* II, c. 95, y en la *Quaestio de Spiritual. creat.,* a. 1; lo deja entender Averroes, X *Metaph.,* hacia el fin, en el com. 26, con motivo de decir allí Aristóteles que *lo corruptible y lo incorruptible se diferencian por el género,* por diferenciarse también por la materia. Con lo cual da a entender que el género o es materia o se ha de tomar en absoluto de la materia.

bus, explicata unitate individuali, inquisivimus et explicuimus principium eius, id est, fundamentum physicum quod in re habere potest, ita hic simile principium investigamus respectu unitatis formalis, quae vel est unitas generis vel differentiae, vel speciei ex utraque compositae; omitto enim nunc unitatem formalem transcendentalem, quia vel analoga est et sic non est unitas simpliciter, vel, si sit univoca, ad genericam revocanda est, ut supra dixi, et idem proportionale habet fundamentum, ut explicabo.

2. Sic igitur declarata quaestio coincidit cum illa communi, unde sumantur genus et differentia. Et ratio dubitandi est quia communiter dici solet genus sumi a materia et differentiam a forma; quod tamen verum non apparet. Primo, quia etiam in angelis reperitur unitas formalis generis et speciei; et tamen in eis nec materia nec forma reperitur. Secundo, quia si genus sumeretur a materia, ergo quae materiam non haberent communem, nec genus possent habere commune; consequens est aperte falsum, quia et substantiae materiales cum immaterialibus in genere aliquo conveniunt et corpora terrestria cum caelestibus, quamvis in materia non conveniant. Tertio, quia in substantiis etiam similem materiam habentibus non sumuntur genera a materia, ut patet de genere viventis, animalis et similibus; vivens enim non habet vitam a materia, sed a forma; et sic de aliis. In contrarium est, quia ille modus loquendi est fere omnium antiquorum, praesertim vero D. Thomae, de Ente et essentia, c. 4, 5 et 6, II cont. Gent., c. 95, et q. de Spiritual. creat., a. 1; et significat Averr., X Metaph., in fine, comm. 26, propter Aristotelem ibi dicentem *corruptibile et incorruptibile differre genere,* eo quod materia etiam differant. In quo significat genus vel esse materiam, vel omnino a materia esse sumendum.

Se rechaza la primera opinión

3. En este problema caben dos maneras de expresarse. La primera es que la materia y la forma, consideradas propiamente y en rigor, son principios propios y necesarios de unidad formal genérica o específica; y que en este sentido el género se toma de la materia física como de principio propio, y que, en cambio, la diferencia o la especie —ya que ambas son entendidas como la misma cosa, puesto que la diferencia constituye la especie— se toma de la forma. Y así parece que han opinado los que niegan que las cosas inmateriales se compongan de género y diferencia, afirmándolo sólo de las cosas compuestas de materia y forma, entre los cuales está Durando, *In II,* dist. 3, q. 1, y lo insinúa Alberto en los *Praedicam.,* en el capítulo sobre la sustancia, y allí mismo Egidio y en el *Quodl.* I, q. 8, pues éste parece ser el motivo que les movió a negar que las sustancias corpóreas convienen unívocamente con las incorpóreas en ser sustancias. Lo cual, en el lugar antes citado, también lo negó Averroes de los cuerpos celestes y terrestres, porque pensó que los cielos no constaban de materia, problema que trataremos en otro lugar. Es verdad que de este principio no se sigue necesariamente que dichos autores hayan negado los géneros y diferencias en los ángeles y en los cielos, ya que pueden haber opinado que tienen entre sí conveniencia genérica, por más que hayan negado que la tengan con las sustancias inferiores. Sin embargo, aunque tal sea su opinión, no podrán aducir razón alguna probable por la que nieguen que hay géneros comunes a estas sustancias compuestas de materia y forma y a las sustancias inmateriales que admiten en sí la composición de género y diferencia, porque, al igual que son semejantes en esto a las sustancias inferiores, del mismo modo pueden tener cierta unión y conveniencia genérica con ellas, ni habrá en esto contradicción con su simplicidad o perfección; se expresarían más en consonancia si dijesen que, puesto que no tienen materia y forma, tampoco pueden tener género y diferencia, ya que éstos se fundan en aquéllas. Mas de una afirmación así propuesta no creo que pueda aducirse fundamento alguno, a no ser porque así como la materia está en potencia para muchas formas y compone con ellas diversas esencias, en igual situación

Prior opinio reiicitur

3. In hac re duplex potest esse dicendi modus. Prior est materiam et formam proprie et in rigore sumptas, esse propria et necessaria principia unitatis formalis genericae vel specificae; atque hoc sensu genus sumi a physica materia tamquam a proprio principio, differentiam vero seu speciem (hae enim duae pro eadem reputantur, cum differentia speciem constituat) sumi a forma. Atque in hunc modum videntur sensisse qui negant res immateriales componi ex genere et differentia sed tantum res ex materia et forma compositas, inter quos est Durand., In II, dist. 3, q. 1, et indicant Albert., in Praedicam., c. de Substant.; et ibidem Aegid., et Quodl. I, q. 8, nam hac ratione moti (ut videtur) negant substantias corporeas esse univoce substantias cum incorporeis. Quod etiam negavit Averr., loco supra cit., de corporibus terrestribus et caelestibus, quia putavit caelos non constare materia, de quo alias. Verum est ex hoc principio non necessario sequi hos auctores negasse in angelis vel caelis genera et differentias, quia existimare potuerunt habere inter sese genericam convenientiam, etiamsi negaverint habere illam cum inferioribus substantiis. Tamen, si ita sentiant, nullam probabilem rationem afferre poterunt ob quam negent communia genera his substantiis compositis ex materia et forma et illis immaterialibus quae compositionem generis et differentiae in se admittunt; quia, sicut in hoc similes sunt inferioribus substantiis, ita cum illis habere possunt aliquam unionem et genericam convenientiam; neque hoc repugnabit earum simplicitati aut perfectioni; magis ergo consequenter dicent, hoc ipso quod materiam et formam non habent, nec genus et differentiam habere posse; quia haec in illis fundatur. Huius autem assertionis sic expositae non video quod possit fundamentum afferri, nisi quia sicut materia est in potentia ad plures formas, et cum illis componit diversas essentias, ita se habet genus ad plures differentias. Sed

se encuentra el género respecto de las diversas diferencias. Pero tal opinión expuesta así es manifiestamente falsa, según demuestran los argumentos expuestos al principio y los que se aducirán; y el fundamento es demasiado superficial, porque aquella conveniencia no se debe a una verdadera semejanza y propiedad, sino sólo a cierta proporción.

Solución de la cuestión

4. *En qué sentido se dice que el género se toma de la materia y la forma de la diferencia.*— Así, pues, la segunda sentencia es que la materia y la forma son los principios de donde se toman el género y la diferencia, no según su propiedad física, sino según cierta proporción y analogía. Pues la materia es la potencia primera y cuasi esencial y sustancial de la naturaleza, indiferente de suyo para diversas naturalezas o actos; en cambio, la forma es el primer acto sustancial determinante o constitutivo de la naturaleza. Así, pues, por ser el género algo potencial e indiferente y ser actuado y determinado por la diferencia a un grado o especie concreta de la naturaleza, por eso mismo se dice que el género se toma de la materia y la diferencia de la forma, es decir, atendiendo a cierta proporción con la materia y la forma. Esta es la sentencia de Aristóteles, lib. VIII de la *Metafísica,* texto 6; de Santo Tomás en el referido opúsculo *De ente et essentia,* y en el II *cont. Gent.,* c. 95, y en el VII *Metaph.,* lec. 11 y 12, y en otros pasajes que se citarán luego. Y este sentido es legítimo y fácil. Hay que afirmar, pues, hablando en general, que el principio de la unidad formal es la esencia y naturaleza completa de la cosa, pero de un modo diferente, porque el principio de la unidad genérica es la naturaleza misma en cuanto es ulteriormente perfectible o determinable, es decir, en cuanto tiene conveniencia o semejanza con otras cosas en cierto grado potencial o más determinable. En cambio, el de la unidad específica o de diferencia es la misma naturaleza según su última perfección esencial. Se prueba, en primer lugar, por los argumentos expuestos, ya que no puede señalarse otro modo que sea común a todas las sustancias y accidentes y a las formas. En segundo lugar, porque en las mismas sustancias materiales, ni la forma ni la materia son principios suficientes del género y de la diferencia,

haec opinio sic exposita est aperte falsa, ut convincunt argumenta in principio facta et quae afferemus; fundamentumque illud valde leve est, quia illa convenientia non est per veram similitudinem ac proprietatem, sed solum secundum quamdam proportionem.

Quaestionis resolutio

4. *Genus qui dicatur sumi a materia, a forma vero differentia.*— Est igitur secunda sententia materiam et formam, non secundum proprietatem physicam, sed secundum quamdam proportionem et analogiam esse principia a quibus genus et differentia sumuntur. Nam materia est prima et quasi essentialis seu substantialis potentia naturae substantialis de se indifferens ad plures naturas seu actus; forma vero est primus actus substantialis determinans vel constituens naturam. Quia ergo genus est quid potentiale et indifferens et per differentiam actuatur et determinatur ad certum gradum seu speciem naturae, ideo dicitur genus sumi a materia et differentia a forma, id est, per proportionem quamdam ad materiam et formam. Atque haec est sententia Aristotelis, VIII Metaph., t. 6; D. Thomae, dict. opusc. de Ente et essentia, et II cont. Gent., c. 95, et VII Metaph., lect. 11 et 12, et aliis locis infra citandis. Atque hic sensus est verus et facilis. Dicendum ergo est, in universum loquendo, principium formalis unitatis esse totam rei essentiam et naturam, diverso tamen modo; nam unitatis genericae principium est ipsa natura, ut ulterius est perfectibilis seu determinabilis, seu ut habet convenientiam et similitudinem cum aliis in aliquo gradu potentiali, seu amplius determinabili. Unitatis autem specificae seu differentiae est eademmet natura secundum ultimam perfectionem essentialem suam. Probatur primo rationibus factis, quia non potest assignari alius modus qui communis sit omnibus substantiis et accidentibus ac formis. Secundo, quia in ipsismet substantiis materialibus nec forma nec materia est sufficiens principium generis et differentiae; quia, ut supra dictum est, tam genus quam

puesto que, según se dijo antes, tanto el género como la diferencia expresan de algún modo la naturaleza completa de la cosa, y pueden, por ello, predicarse de la especie. De donde, si por un imposible concibiésemos un compuesto de alma racional y de otra materia de naturaleza distinta a aquella de que el hombre ahora consta, el género y la diferencia de que ahora se compone esencialmente el hombre no se tomarían de tal materia y de tal forma, ya que racional, aunque principalmente se tome del alma, no obstante incluye esencialmente dicha materia y, por el contrario, aunque se imagine esta materia sin composición con alguna forma, de ella no puede tomarse ningún género propio de la sustancia, si no es por ventura el género de materia, respecto del que la materia misma se comporta como naturaleza completa, de la cual, en cuanto conviene con la materia del cielo en un cierto grado ulteriormente determinable, se puede tomar dicho género incompleto, y de la misma, en consecuencia, en cuanto posee la compleción en su esencia, se tomará la última diferencia constitutiva de la especie de tal materia; y lo mismo pasa —a su modo— con la forma; luego toda unidad de este tipo se toma en cada cosa de su naturaleza completa, comparada o concebida ya de una manera, ya de otra. Empero esto hay que entenderlo con la debida proporción, porque en las sustancias completas e íntegras esto es verdad en absoluto y con toda propiedad, por ser las que tienen naturalezas propias e íntegras; mas, puesto que también en las sustancias parciales, como son la materia y la forma, se da a su manera unidad genérica y específica, debe también entenderse con la debida proporción que el género y la diferencia se toman de su naturaleza completa, o sea parcial, es decir, de la entidad total de la forma o de la materia, según diversas razones, lo cual ha de acomodarse del mismo modo también a las formas accidentales, según puede verse ampliamente en Santo Tomás en el opúsculo *De ente et essentia,* c. 7.

Respuesta a los argumentos

5. *Los géneros y diferencias se dan verdaderamente en los ángeles.*— En cuanto al primer argumento, pues, defendemos que en los ángeles hay géneros y

differentia dicunt aliquo modo totam rei naturam et ideo possunt praedicari de specie. Unde, si per impossibile intelligeremus compositum ex anima rationali et alia materia alterius rationis ab ea a qua nunc homo constat, ex tali materia ct forma non sumerentur genus et differentia quibus nunc homo essentialiter constat; quia rationale, licet sumatur praecipue ab anima, includit tamen essentialiter talem materiam. Et e contrario, quamvis fingatur haec materia absque compositione cum aliqua forma, nullum genus proprium substantiae ab ea sumi posset, nisi forte genus materiae, respectu cuius ipsa materia se habet ut tota natura, a qua, ut habet convenientiam cum materia caeli in gradu aliquo ulterius determinabili, sumi potest tale incompletum genus; et consequenter ab eadem, ut habet complementum in sua essentia, sumetur ultima differentia constituens speciem talis materiae; et idem est suo modo in forma; ergo in unaquaque re omnis huiusmodi unitas sumitur ex tota natura, aliter et aliter comparata seu concepta. Hoc autem cum debita proportione intelligendum est, nam in substantiis completis et integris id simpliciter et cum omni proprietate verum est, quia illae sunt quae habent proprias et integras naturas; quia vero etiam in partialibus substantiis, ut sunt materia et forma, reperitur suo modo unitas generica et specifica, in eis debet cum proportione intelligi quod a tota natura, scilicet, partiali, id est, a tota entitate formae vel materiae, secundum diversas rationes huiusmodi genus et differentia sumantur, quod ad formas etiam accidentales eodem modo accommodandum est, ut late in D. Thoma videri potest, opusc. de Ente et essentia, c. 7.

Argumentorum responsa

5. *In angelis vere genera et differentiae reperiuntur.*— Ad primum ergo fatemur in angelis esse genera et species, ut late D.

especies, como explica ampliamente Santo Tomás en el citado opúsculo *De ente et essentia*, c. 5 y 6, y en I, q. 50, a. 2, ad 1, y otros autores, según trataremos luego al ocuparnos de las inteligencias. Ni es necesario que haya en ellos materia y forma, porque, como dijimos, no son siempre éstas el principio del género y la diferencia, sino cualquier naturaleza, incluso simple, mientras sea tal que pueda tener con otras conveniencia unívoca en un grado abstraíble por el entendimiento como determinable o como determinante, y esto no implica contradicción alguna el que se dé en las naturalezas angélicas por ser finitas y de perfección limitada. Objetarás: luego en esto no hay diferencia alguna entre las sustancias materiales y las inmateriales, puesto que el género y la diferencia se toman en ambas de la naturaleza completa según un grado más perfecto o menos perfecto, siendo por ello accidental la presencia de la materia y la forma, ya que sólo concurren en cuanto son partes componentes de tal naturaleza. Mas el consecuente parece estar en contra de Santo Tomás en los lugares citados, principalmente en I, q. 50, a. 2, ad 1, donde dice que la diferencia entre las sustancias materiales e inmateriales es que en aquéllas el género se toma de una cosa y la diferencia de otra distinta; en cambio, en éstas se toman ambos de una misma e idéntica realidad, diversa según la razón. La respuesta del Ferrariense más arriba es que, refiriéndose al principio próximo, no hay diferencia alguna, porque en todas las sustancias es la naturaleza completa, según dijimos, pero, refiriéndonos al principio radical, que en éste existe alguna diferencia, puesto que en las sustancias inmateriales, por no ser compuestas de partes físicas, es uno mismo el principio radical y el próximo de toda unidad formal; pero en las sustancias materiales, por ser compuestas de partes físicas, aunque la naturaleza completa sea el principio próximo, se estima, por una parte, que la materia es el principio radical del género, porque es la raíz de toda potencialidad y porque por proporción a ella se considera el género como determinable por diferencias; por otra parte, se considera a la forma como raíz primera de la diferencia, por ser ella quien da la última perfección y reduce al acto la naturaleza completa. Y también en esto puede considerarse cierta diferencia entre la materia y la forma,

Thomas declarat, dicto opusc. de Ente et essentia, c. 5 et 6, et I, q. 50, a. 2, ad 1, et alii, ut infra tractabimus disputando de intelligentiis. Neque oportet ut in eis sit materia et forma, quia, ut diximus, non semper illae sunt principia generis et differentiae, sed quaelibet natura, etiam simplex, dummodo talis sit ut possit habere cum aliis convenientiam univocam in gradu aliquo abstrahibili per intellectum ut determinabili vel determinante; hoc autem non repugnat inveniri in angelicis naturis, cum sint finitae et limitatae perfectionis. Dices: ergo nulla est in hoc differentia inter substantias materiales et immateriales; quia in utrisque sumuntur genus et differentia a tota natura secundum perfectiorem vel imperfectiorem gradum; unde materia et forma veluti per accidens se habent, quia solum concurrunt quatenus sunt partes componentes talem naturam; consequens autem videtur contra D. Thomam citatis locis, praesertim I, q. 50, a. 2, ad 1, ubi ait esse differentiam inter substantias materiales et immateriales quod in illis ab alia re sumitur genus et ab alia differentia, in his vero ab una et eadem re secundum rationem diversam utrumque sumitur. Respondet Ferrar. supra, si loquamur de proximo principio, nullam esse differentiam, quia illud est tota natura in omnibus substantiis, ut diximus; si autem sit sermo de radicali principio, in hoc esse aliqualem differentiam; nam in substantiis immaterialibus, cum non sint compositae ex partibus physicis, idem est principium radicale quod proximum omnis unitatis formalis; in substantiis autem materialibus, quia compositae sunt ex partibus physicis, quamvis tota natura sit principium proximum, materia vero censetur radicale principium generis, quia est radix totius potentialitatis et quia per proportionem ad illam consideratur genus ut determinabile per differentias; forma vero censetur prima radix differentiae, quia illa dat ultimam perfectionem et in actum redigit completam naturam. In quo etiam potest aliqualis differentia inter materiam et formam considerari,

porque la materia de suyo no es propiamente causa radical de grado alguno, incluso del genérico, mientras no sea actuada por la forma, de la que primaria y esencialmente depende cualquier grado de nuestra naturaleza sustancial. Por eso Santo Tomás, *Quaest. de Spirit. creat.*, a. 1, ad 24, dice que cuando se afirma que el género se toma de la materia, no se ha de entender la materia prima, sino la materia en cuanto recibe por la forma cierto ser, imperfecto y material en comparación del específico, igual que el ser de animal es imperfecto respecto del de hombre, y ambos están tomados del alma, resultando, pues, que, hablando con propiedad, la materia no es principio del género, a no ser por analogía y proporción, según dijimos. En cambio, la forma parece tener algo más en orden a cualquier diferencia, por ser su raíz propia, lo cual es verdad no sólo respecto de las diferencias últimas, sino también de las subalternas. Por más que no se debe excluir en absoluto la materia en su género, ya que toda forma natural es acto de ella, y de ella en cuanto tal se toma la diferencia, y —consecuentemente— dicha diferencia incluye siempre de algún modo la materia.

6. *Las sustancias materiales convienen unívocamente con las inmateriales.*— Respecto del segundo, no faltan quienes concedan la consecuencia, es decir, que no se da género alguno común a las cosas que no poseen una materia común o de la misma razón, según se indicó antes. Mas no se apoya en fundamento alguno probable, puesto que, según demostramos, no es contradictoria la composición de género y diferencia en las cosas finitas, por más que no consten de materia física alguna o de una materia de naturaleza distinta de la materia de estos inferiores. Tampoco hay contradicción en que tengan conveniencia o semejanza unívoca con estos inferiores, según consta del concepto de sustancia, que, considerado según su razón precisa, conviene por igual a las sustancias materiales íntegras y a las inmateriales, y a las terrestres igual que a las celestes. Al argumento, pues, se responde negando la consecuencia: porque, en primer lugar, por lo que respecta a los cuerpos celestes y terrestres, aunque concedamos que sus materias son específicamente diferentes, al convenir esas mismas materias genéricamente entre sí, no hay inconveniente alguno en que —a su modo— se

quia materia per se non est proprie causa radicalis alicuius gradus etiam generici, donec actuetur per formam a qua primario et essentialiter pendet omnis gradus naturae substantialis. Unde D. Thomas, quaest. de Spirit. creat., a. 1, ad 24, dicit cum genus a materia sumi dicitur non esse intelligendum de materia prima, sed secundum quod per formam recipit quoddam esse imperfectum et materiale respectu specifici, sicut esse animalis est imperfectum respectu hominis et utrumque est ab anima. Unde fit ut, proprie loquendo, materia non sit principium generis nisi per analogiam et proportionem, ut diximus. Forma vero aliquid amplius habere videtur respectu cuiuscumque differentiae, quia est propria radix illius, quod non solum de ultima, sed etiam de subalternis differentiis verum est. Quamvis non sit omnino in suo genere excludenda materia; quia omnis forma naturalis est actus eius, et ab illa ut sic sumitur differentia, ideoque semper in tali differentia includitur aliquo modo materia.

6. *Materiales substantiae cum immaterialibus univoce conveniunt.*— Ad secundum non desunt qui concedant sequelam, scilicet, nullum dari commune genus rebus non habentibus materiam communem seu eiusdem rationis, ut supra citatum est. Sed in nullo probabili fundamento nititur, quia, ut ostendimus, non repugnat compositio generis et differentiae rebus finitis, etiamsi vel nulla materia physica constent, vel materia alterius rationis a materia horum inferiorum. Item non repugnat illis habere univocam convenientiam vel similitudinem cum his inferioribus, ut constat de conceptu substantiae, qui, secundum praecisam suam rationem consideratus, aeque convenit substantiis integris materialibus ac immaterialibus, et terrestribus quam caelestibus. Respondetur ergo ad argumentum negando sequelam; nam imprimis quod attinet ad corpora caelestia et terrestria, quamvis demus materias eorum esse specie differentes, cum illaemet materiae genere inter se con-

tome de ellas un género común a dichos cuerpos, no sólo en cuanto son sustancias, sino también en cuanto son cuerpos. Y por lo que respecta a las sustancias inmateriales, convienen unívocamente con las inferiores en la razón de existir en sí o de subsistir en una naturaleza sustancial; por lo tanto, pueden tener un género común no tomado de la materia propia, sino de la naturaleza completa, considerando su razón indeterminada, según se dijo. Ni está en contra de esta verdad aquella afirmación de Aristóteles: lo corruptible y lo incorruptible se diferencian en género, porque, como explican Santo Tomás, A. de Hales y otros, bien ahí, bien en el lib. V de la *Metafísica*, texto 33, no hay que entenderlo del género lógico o metafísico, que es el que considera como conveniencia en cualquier unidad formal, sino del género físico, que es la materia misma; sobre esta interpretación trataremos ampliamente luego, disp. XXXIX, sec. 3. Con lo dicho queda refutada la tercera razón.

veniant, nullum erit inconveniens ab eis suo modo sumi unum commune genus his corporibus, non solum quatenus substantiae sunt, sed etiam quatenus corpora sunt. Quod vero spectat ad immateriales substantias, univoce conveniunt cum inferioribus in ratione per se essendi seu subsistendi in substantiali natura; unde habere possunt commune genus, non sumptum a propria materia, sed a tota natura secundum indeterminatam rationem eius, ut dictum est. Neque huic veritati repugnat dictum illud aristotelicum: corruptibile et incorruptibile differunt genere, quia, ut exponunt D. Thomas, Alexander Alensis et alii, tum ibi, tum V Metaph., text. 33, illud non est intelligendum de genere logico aut metaphysico, quod per convenientiam in aliqua unitate formali consideratur, sed de genere physico, quod est ipsa materia; de qua interpretatione plura infra, disp. XXXIX, sect. 3. Tertia ratio iam dictis dissoluta.

FRANCISCO SUAREZ

DISPUTACIONES METAFISICAS

II

DISP. VII-XV

BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

DIRIGIDA POR ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

FRANCISCO SUÁREZ

DISPUTACIONES METAFISICAS

VOLUMEN II

EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DE

SERGIO RÁBADE ROMEO
SALVADOR CABALLERO SÁNCHEZ
Y
ANTONIO PUIGCERVER ZANÓN

BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

Registro n.º 2090-60
Depósito legal: M. 2016-1960

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5 — Madrid-2 1009-60

DISPUTACION VII

DIVERSOS GENEROS DE DISTINCION

RESUMEN

La disputación comprende tres puntos principales, en correspondencia con las tres secciones de que consta:

I. Existencia de la distinción modal (Sec. 1).

II. Indicios para discernir los diversos grados de distinción de las cosas (Sec. 2).

III. Lo idéntico y lo diverso (Sec. 3).

SECCIÓN I

Dando por supuesta la existencia y señalada la esencia de la distinción real (1), se establece su división en positiva y negativa (2) y se precisa que la distinción real no implica relación real (3). Un tratamiento semejante se hace a propósito de la distinción de razón (4-6), apuntando su división en extrínseca e intrínseca (7) y su origen (8). Todo ello sirve como de introducción para centrar la tarea especulativa en la búsqueda de una distinción intermedia entre la real y la de razón, sobre lo cual hay diferentes opiniones; se exponen y razonan la primera, que sólo admite las distinciones real y de razón (9-12), y la segunda, de Escoto, que establece una distinción formal "ex natura rei" (13-16). De esta manera se llega a la solución: Suárez propugna la existencia de una distinción modal (16); explica su teoría de los modos y la demuestra y aclara con numerosos argumentos y ejemplos (17-20). Se concluye que no hay más clases de distinción que las tres indicadas (21), se exponen los diferentes modos y respectos de la relación real (22-24) y se deshace una objeción (25), sosteniendo que los modos se distinguen real o modalmente (26) Por último, se da respuesta a los argumentos de la primera opinión (27-30).

SECCIÓN II

Centrado el nudo de la dificultad en torno a la distinción modal (1) y señalado, demostrado y defendido contra las objeciones un indicio de distinción actual en la realidad (2-5) se establece como carácter exclusivo de la distinción modal la separación no mutua entre dos cosas (6) y se responde a las dudas y objeciones sobre este punto (7-8). Suárez vuelve a considerar la distinción real, exponiendo algunos indicios, basados en la separación, que son eficaces para discernirla, y rechazando otro que resulta inútil (9-21). Se aclara una duda sobre la separabilidad de las cosas distintas (22), se responde a una objeción (23-24)

y se establecen algunas excepciones a la doctrina general de la separabilidad (25-27). La sección se cierra con el estudio de los caracteres de la distinción de razón (28).

SECCIÓN III

Tras una breve introducción (1), se declaran los diferentes sentidos del término "idéntico" (2-3) y se afirma que la identidad tiene tantos géneros como la distinción (4). Después de responder a una objeción (5), Suárez precisa el alcance de los términos "distinción", "diferencia" y "diversidad", comparándolos entre sí y con el ente (6-7), y aclara, de acuerdo con lo dicho, que el principio aristotélico "cualesquiera cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí" debe entenderse analógicamente (8).

DISPUTACION VII

DIVERSOS GENEROS DE DISTINCION

Para una completa exposición de este atributo o propiedad del ente, nos ha parecido necesario incluir aquí esta disputación, pues, como la unidad incluye indivisión y se opone, por tanto, a multitud, la cual surge precisamente de la división o distinción, es necesario comprender todos los modos de distinción para entender todos los modos de unidad; porque, de dos extremos opuestos, uno se dice de tantos modos como el otro. Ahora bien, esto, en metafísica, no es menos necesario que difícil, pues, según consta por Aristóteles en los *Analíticos Segundos*, lib. II, c. 14, a la esencia y quididad de cada cosa se llega por medio de la división o distinción, ya que se llega a la definición propia de cada cosa haciendo las divisiones convenientes. Por ello, la dificultad de conocer las esencias de las cosas corre parejas con la dificultad de explicar los varios modos o grados de distinción. Hay que investigar, pues, cuántos son éstos y mediante qué indicios o modos pueden distinguirse.

SECCION PRIMERA

SI EXISTE EN LAS COSAS ALGUNA OTRA DISTINCIÓN, ADEMÁS DE LA REAL Y LA DE RAZÓN

1. *Existencia y esencia de la distinción real.*— En este apartado se dan como ciertas dos cuestiones y nos preguntamos por una tercera. En primer lugar, es evidente que existe en las cosas una distinción real, la cual suele llamarse, para mayor claridad, distinción entre cosa y cosa, y consiste en que una cosa no

DISPUTATIO VII

DE VARIIS DISTINCTIONUM GENERIBUS

Haec disputatio necessaria hoc loco visa est ad completam expositionem huius attributi seu proprietatis entis; nam cum unitas indivisionem includat et ideo multitudini opponatur quae ex divisione seu distinctione consurgit, ad comprehendendos omnes modos unitatis necesse est omnes etiam modos distinctionis comprehendere; quia quot modis dicitur unum oppositorum, tot dicitur et reliquum. Est autem hoc in metaphysica non minus necessarium quam difficile; nam, ut ex Aristotele sumitur, II Post., c. 14, uniuscuiusque rei essentia et quidditas per divisionem seu distinctionem attingitur, nam dividendo unum ab alio ad propriam uniuscuiusque rei definitionem pervenitur; unde, quam est difficile rerum essentias cognoscere, tantumdem est varios gradus et modos distinctionum explicare. Inquirendum ergo est quotnam illi sint, et quibusnam indiciis seu modis discerni possint.

SECTIO PRIMA

UTRUM PRAETER DISTINCTIONEM REALEM ET RATIONIS SIT ALIQUA ALIA DISTINCTIO IN REBUS

1. *Distinctio realis datur, et quid sit.*— In hoc titulo duo supponuntur ut certa et tertium inquiritur. Primo enim per se notum est dari in rebus distinctionem realem, quae ad maiorem explicationem appellari solet distinctio rei a re, quae in hoc con-

sea otra, ni al contrario, pues nos consta la existencia de muchas cosas, de las cuales una no es en absoluto la otra. Unicamente debe advertirse que, a veces, las cosas, además de ser distintas de esta manera, no están unidas entre sí, como ocurre en el caso de dos supuestos, o en el de los accidentes que se encuentran en distintos supuestos, y en otros análogos, en los cuales no hay dificultad alguna para conocer la distinción antes indicada, puesto que en ellos no se da ningún vestigio de identidad real. Sin embargo, a veces sucede que se dan cosas que, siendo distintas de este modo, están unidas entre sí, como es evidente en el caso de la materia y la forma, en el de la cantidad y la sustancia; entonces es, con frecuencia, muy difícil discernir una distinción real que sea entre cosa y cosa, si es que puede darse en las cosas otra inferior a aquélla; de esto vamos a tratar inmediatamente, explicando al propio tiempo cómo debe establecerse la diferencia entre una y otra distinción.

2. *Dos clases de distinción real: positiva y negativa.—Esencia de una y otra.*— Hay que observar también, a propósito de esta distinción, que suele dividirse en positiva y negativa; esta división no nos viene dada tanto por parte de la misma distinción cuanto por parte de sus extremos, ya que la distinción siempre consiste formalmente en una negación, según se dijo antes; sin embargo, esta negación se da algunas veces entre cosas positivas y reales, de las cuales una no es la otra, en cuyo caso se llama distinción positiva. Esta es la auténtica distinción real de que hemos hablado. Otras veces, en cambio, se considera tal distinción entre el ente y el no-ente, o entre no-entes absolutamente diversos, y entonces se llama distinción real negativa, porque uno de los extremos no tiene la realidad que tiene el otro, si es un ente positivo y real; o, si ambos son entes privativos —como las tinieblas y la ceguera—, porque se separan y distinguen entre sí de tal manera que, si fuesen realidades positivas, se distinguirían realmente; o bien, porque tienen fundamentos realmente distintos, en los cuales se estima que están según su modo propio. De aquí que esta distinción negativa deba entenderse y explicarse por proporción o analogía con la positiva, por lo que, omitiendo la negativa, debemos tratar aquí sólo de la auténtica y positiva distinción real.

sistit, quod una res non sit alia neque e contrario; constat autem existere plures res, quarum una omnino non est alia. Solum est observandum, interdum res non solum esse sic distinctas, sed etiam non esse inter se unitas, ut sunt duo supposita vel accidentia quae sunt in distinctis suppositis et alia huiusmodi, in quibus nulla est difficultas cognoscendi praedictam distinctionem, quia nullum est in eis vestigium realis identitatis. Aliquando vero contingit huiusmodi res sic distinctas esse inter se unitas ut patet in materia et forma, quantitate et substantia; et in his saepe est difficillimum discernere realem distinctionem, quae sit rei a re, si potest esse in rebus alia minor illa, quod statim tractabitur; et tunc etiam explicabitur quomodo sit una distinctio ab alia discernenda.

2. *Positiva alia, alia negativa, et quid utraque.*— Illud etiam est in hac distinctione observandum, solere distingui in positivam et negativam; quae partitio non tam ex parte ipsius distinctionis quam extremorum eius data est; distinctio enim ipsa formaliter semper in negatione consistit, ut supra dictum est; tamen haec negatio intercedit aliquando inter res positivas et reales quarum una non est alia et tunc dicitur distinctio positiva, et haec est propria distinctio realis de qua nos locuti sumus. Aliquando vero consideratur talis distinctio inter ens et non ens, aut inter non entia omnino diversa, et tunc vocatur distinctio realis negativa; quia unum illorum extremorum non habet realitatem quam habet aliud, si ens positivum et reale sit; vel, si utrumque sit ens privativum, ut tenebrae et caecitas, quia ita separantur ac distinguuntur inter se, quod si positivae res essent realiter distinguerentur, vel certe quia fundamenta habent realiter distincta in quibus suo modo esse censentur. Unde haec distinctio negativa per proportionem vel analogiam ad positivam intelligenda ac declaranda est; ac propterea illa omissa hic solum de propria ac positiva distinctione reali agendum nobis est.

3. Finalmente, advertiremos que nada importa, en lo que atañe a la presente disputación, el que a la distinción real siga una relación real o de razón, pues no consideramos aquí la distinción en cuanto puede implicar una relación formal, sino sólo en razón de su fundamento, al cual puede seguir aquella relación. Por ello, para la distinción real no es necesaria (formalmente hablando) una relación real, pues Dios se distingue realmente del ángel, aunque no esté realmente referido a él. Y si se dijese que el ángel implica una relación a Dios, responderíamos que, sea de ello lo que fuere, con anterioridad a aquella relación se comprende que el ángel es una realidad distinta de Dios, puesto que de allí resulta la relación, si es que la hay. Y, en el caso de Dios, las tres Personas se distinguen realmente, aunque entre ellas la distinción no sea una especial relación real. Se debe omitir, pues, esta relación, ya que no incumbe al presente propósito.

4. *Si existe y cuál es la distinción de razón.*— En segundo lugar, es cierto que, además de la distinción real, se da una distinción de razón. Tal distinción no radica formal y actualmente en las cosas que llamamos distintas en este sentido, en cuanto existen en sí, sino sólo en cuanto sirven de soporte a nuestros conceptos y reciben de ellos alguna denominación, a la manera como distinguimos, en Dios, un atributo de otro, o al modo como distinguimos de un término la relación de identidad cuando decimos que Pedro es idéntico a sí mismo. Ahora bien, esta distinción suele implicar, a su vez, una doble modalidad: de una parte, cuando no tiene fundamento en la realidad, y entonces se llama "de razón raciocinante", porque nace sólo de una elaboración y operación del entendimiento; de otra parte, cuando tiene fundamento en la realidad, y a ésta llaman muchos "de razón razonada", aunque tal expresión, así como es muy impropia, también puede resultar equívoca. Efectivamente, la distinción de razón razonada puede considerarse así llamada por preexistir en la cosa misma antes de que nuestra mente use del raciocinio, de suerte que sea llamada razonada como en virtud de sí misma y por requerir la razón sólo para ser conocida, no para ser establecida; y se llama distinción de razón, y no real, por el mero hecho de que no es tan grande ni tan evidente, de suyo, como la real, y, por tanto, exige una atenta operación de la razón para ser distinguida. Pero si se explica la significación de esta palabra

3. Tandem animadvertendum est ad praesentem disputationem nihil referre quod ad distinctionem realem consequatur relatio realis vel rationis; nos enim non consideramus hic distinctionem ut importare potest formalem relationem, sed solum ratione fundamenti, ad quod potest consequi illa relatio. Unde ad distinctionem realem non est necessaria (formaliter loquendo) relatio realis: Deus enim realiter distinguitur ab angelo, quamvis ad illud non referatur realiter. Quod si dicas angelum referri ad Deum, respondetur, quidquid de hoc sit, tamen ante illam relationem intelligi angelum esse rem distinctam a Deo; inde enim resultat illa relatio, si qua est. Et in Deo tres personae distinguuntur realiter, quamvis inter eas distinctio non sit specialis relatio realis. Omittenda ergo est haec relatio tamquam impertinens praesenti instituto.

4. *Distinctio rationis, an et quae sit.*— Secundo est certum dari praeter distinctionem realem distinctionem rationis. Et est illa quae formaliter et actualiter non est in rebus, quae sic distinctae denominantur prout in se existunt, sed solum prout substant conceptibus nostris et ab eis denominationem aliquam accipiunt, quomodo distinguimus in Deo unum attributum ab alio, vel relationem identitatis a termino, quando dicimus Petrum esse idem sibi. Haec autem distinctio duplex distingui solet: una, *quae non habet fundamentum in re* et dicitur *rationis ratiocinantis,* quia oritur solum ex negotiatione et operatione intellectus; alia, *quae habet fundamentum in re* et a multis vocatur *rationis ratiocinatae,* quamvis haec vox sicut impropria valde est, ita et aequivoca esse potest. Nam distinctio rationis ratiocinatae sic dicta existimari potest, quia in re ipsa praeexistit antequam ratio ratiocinetur, ut quasi ex se ratiocinata dicatur, solumque requiratur ratio ad illam cognoscendam, non vero faciendam; solumque dicatur distinctio rationis et non realis, quia non est tanta, neque per se tam patens sicut realis, et ideo requirat attentam operationem rationis ad distinguendam illam. Sed explicata significatione huius vocis iux-

atendiendo a tal etimología, dicha distinción no es verdaderamente la distinción de razón de que ahora tratamos, sino que coincide con la distinción real, que inmediatamente expondremos. Así, pues, cabe hablar de distinción de razón razonada en otro sentido: es, ciertamente, de razón en cuanto no se encuentra en las cosas de manera actual y formal, sino que se establece o excogita por la propia razón; es razonada, porque no procede exclusivamente de una mera operación de la razón, sino de una ocasión que la cosa misma ofrece, y acerca de la cual la mente razona. Por lo que el fundamento de esta distinción, que se afirma que existe en la realidad, no es una verdadera y actual distinción entre aquellas cosas que de este modo se llaman distintas; de lo contrario, no antecedería el fundamento de la distinción, sino la distinción misma; el fundamento debe ser o una eminencia de la cosa misma, a la cual distingue la mente de esta manera —y que muchos suelen llamar distinción virtual—, o una cierta relación a las otras cosas, verdadera y realmente distintas, con arreglo a las cuales tal distinción es ideada o concebida.

5. Aunque otros explican de manera diferente estas dos clases de distinción de razón, pueden muy bien exponerse en el sentido de que la distinción de razón raciocinante se da en orden al mismo concepto adecuado o simple de la misma cosa, sólo por una cierta repetición o comparación de ella, que se realiza en la mente. De esta manera se distingue Pedro de sí mismo, bien en razón de sujeto y predicado, cuando se enuncia de sí mismo, bien en razón de término y sujeto de una relación, cuando se dice que es idéntico a sí mismo, pues en estas y en otras semejantes distinciones de razón se da un mismo y completo concepto de Pedro, y sólo se realiza una cierta repetición y comparación de él.

Sin embargo, se hace una posterior distinción de razón por medio de conceptos inadecuados de la misma cosa, pues, aunque la cosa sea concebida mediante ambos conceptos inadecuados, por ninguno de los dos es concebido exactamente todo aquello que hay en la cosa, ni se agota toda su quididad y razón objetiva, lo cual se lleva a cabo muchas veces concibiendo dicha cosa por su relación a otras diversas, o bien a la manera de ellas, y, por tanto, tal distinción tiene siempre fundamento en la realidad, aunque formalmente debe decirse que se efectúa por medio de conceptos inadecuados de la misma cosa. Así distinguimos, en Dios, la justi-

ta hanc etymologiam, talis distinctio non est vere distinctio rationis de qua nunc agimus, sed coincidit cum distinctione ex natura rei de qua statim dicemus. Alio ergo sensu dici potest distinctio rationis ratiocinatae: rationis quidem, quia actu et formaliter non est in rebus, sed per rationem fit aut excogitatur; ratiocinatae vero, quia non est omnino ex mero opere rationis, sed ex occasione quam res ipsa praebet, circa quam mens ratiocinatur. Unde fundamentum, quod dicitur esse in re ad hanc distinctionem, non est vera et actualis distinctio inter eas res quae sic distingui dicuntur; alias non fundamentum distinctionis sed distinctio ipsa antecederet; sed esse debet vel eminentia ipsius rei quam sic mens distinguit, quae a multis appellari solet virtualis distinctio, vel certe habitudo aliqua ad res alias vere et in re ipsa distinctas, penes quas talis distinctio excogitatur seu concipitur.

5. Haec autem duo distinctionum rationis genera, quamvis ab aliis aliter explicentur, commode tamen possunt in hunc modum declarari, nimirum ut distinctio rationis ratiocinantis sit in ordine ad eumdem conceptum adaequatum seu simplicem eiusdem rei, solum per quamdam repetitionem vel comparationem eius, quae in mente fit. Sic enim distinguitur Petrus a se ipso, vel in ratione subiecti et praedicati quando de se ipso enuntiatur, vel in ratione termini et subiecti relationis, quando idem sibi dicitur; in his enim et similibus distinctionibus rationis idem est atque integer conceptus Petri, solumque fit quaedam repetitio et comparatio eius. At vero posterior distinctio rationis fit per conceptus inadaequatos eiusdem rei; nam, licet per utrumque eadem res concipiatur, per neutrum tamen exacte concipitur totum id quod est in re, neque exhauritur tota quidditas et ratio obiectiva eius, quod saepe fit concipiendo rem illam per habitudinem ad res diversas vel ad modum earum, et ideo talis distinctio semper habet fundamentum in re, formaliter autem dicetur fieri per conceptus inadaequatos eiusdem rei. Sic distinguimus in Deo iustitiam

cia de la misericordia, porque no concebimos la virtud simplicísima de Dios como es en sí y según toda su riqueza, sino que la dividimos por conceptos en orden a los diversos efectos de los cuales es principio aquella eminente virtud, o por su proporción respecto de las diversas virtudes que encontramos en el hombre como distintas y que, de un modo eminentísimo, se hallan unidas en la simplicísima virtud de Dios.

6. De lo cual se deduce, en primer lugar, que no se llama de razón la distinción porque se dé entre entes de razón, en lo cual se engañan muchos, como después veremos; queda claro, pues, por los citados ejemplos, que son entes reales, o más bien un ente real concebido según diversos modos, aquellas cosas de las que se dice que son distintas con esta clase de distinción; y esto resulta también evidente por la razón, ya que la razón no idea los entes que se distinguen de este modo, sino que se limita a concebir como cosas distintas las que no lo son; luego lo que la razón produce no son las cosas que se distinguen, sino únicamente la distinción misma. Y, sin embargo, la mente no se engaña haciendo tal distinción, puesto que no afirma que en la realidad sean distintas las cosas así concebidas, sino simplemente y sin composición —es decir, sin afirmación ni negación— las concibe como distintas en virtud de una abstracción precisiva, mediante la cual podría decirse que produce tal distinción. Y, si después predica de las cosas así concebidas la reflexión o la composición, no afirma que aquéllas sean en absoluto distintas, sino sólo en cierto sentido, esto es, según la razón. Aunque esta distinción no requiera extremos que, de suyo, sean entes de razón, sin embargo, siempre supone en ellos alguna denominación de la razón, cual es la denominación de sujeto o predicado, o, por lo menos, supone que se concibe así de modo conciso e inadecuado.

También se deduce de aquí que, si bien esta distinción no requiere extremos que sean absolutamente entes de razón, puede idearse y excogitarse entre tales entes, ya que el ente de razón, una vez concebido, puede compararse a sí mismo y, de este modo, ser distinguido por la razón. Más aún, la relación de especie, por ejemplo, aunque de suyo consiste en un solo ente de razón que se refiere adecuadamente a todos los individuos, a pesar de eso puede ser concebida de manera pre-

a misericordia, quia non concipimus simplicissimam virtutem Dei, prout in se est et secundum totam vim suam, sed eam conceptibus partimur in ordine ad diversos effectus quorum est principium illa eminens virtus, vel per proportionem ad diversas virtutes quas in homine invenimus distinctas et eminentissimo modo reperiuntur unitae in simplicissima virtute Dei.

6. Ex quibus intelligitur primo distinctionem rationis non appellari eo quod inter entia rationis versetur, in quo multi decepti sunt, ut postea videbimus; constat enim ex dictis exemplis, ea quae sic distingui dicuntur, entia realia esse, vel potius ens reale diversis modis conceptum; et ratione etiam id patet, quia ratio non fingit entia quae sic distinguit sed solum per modum distinctorum concipit quae distincta non sunt; ergo non ea quae distinguuntur sed sola ipsa distinctio per rationem resultat. Nec tamen mens fallitur sic distinguendo, quia non affirmat in re esse distincta quae sic concipit, sed simpliciter et absque compositione seu affirmatione aut negatione ea concipit ut distincta per abstractionem praecisivam, per quam quasi efficit huiusmodi distinctionem. Quod si postea vel reflexionem vel compositionem illam praedicat de rebus sic conceptis, non affirmat simpliciter illas esse distinctas sed tantum secundum quid, id est, secundum rationem. Quamquam autem distinctio haec non requirat extrema quae in se sint entia rationis, semper tamen supponit in eis aliquam denominationem rationis, qualis est denominatio subiecti aut praedicati, vel saltem esse sic concise vel inadaequate concepta. Ex quo etiam fit ut, licet haec distinctio non requirat extrema quae absolute sint entia rationis, possit tamen etiam inter illa fingi et excogitari; nam ens rationis semel conceptum potest ad se ipsum comparari, et sic ratione distingui. Immo et relatio speciei, verbi gratia, quamvis in se unum numero ens rationis sit adaequate respiciens omnia individua, potest etiam praecise concipi ut ad

cisiva como terminando en uno o en otro, y de esta suerte se distinguen por la razón. Consiguientemente, si bien la distinción de razón no requiere, como extremos, entes de razón, ni recibe de ellos su denominación, es posible que se extienda a dichos entes o se encuentre en ellos.

7. *Distinción de razón: extrínseca e intrínseca.*— Por esto se comprende también que la distinción de razón puede decirse o denominarse de dos modos: primero, intrínsecamente, es decir, porque en sí no es verdadera distinción, sino solamente concebida o creada por la razón. Esta es la auténtica distinción de razón, de la cual tratamos. En otro sentido, la distinción de razón es susceptible de recibir una denominación cuasi extrínseca por los extremos entre los cuales se entiende que se da, de tal manera que se llame distinción de razón a la que existe entre extremos o entes absolutamente de razón. Esta no es siempre distinción de razón según el primer modo, sino sólo cuando versa acerca del mismo ente de razón, según queda explicado.

Es posible que, en algunas ocasiones, se den dos entes de razón distintos, y no pueda decirse con propiedad que se distinguen realmente, ya que no son entes reales; sin embargo, tampoco cabe decir que se distingan, propia e intrínsecamente, con distinción de razón, puesto que, del modo que son, no se distinguen ya en virtud de una ficción de la razón, sino verdaderamente por sí mismos. En efecto, como la distinción consiste en una negación, puede ser común incluso a los entes ficticios, y así aquella distinción es, más bien, una distinción casi real, según se exponía antes, al tratar de la distinción entre las tinieblas y la ceguera. De modo semejante, pues, hay que entender la relación de la especie a los individuos, la cual es concebida en la naturaleza humana con respecto a sus individuos, y en la equina con respecto a los suyos; porque esas dos relaciones se comparan entre sí de tal manera que, si fuesen reales, habrían de distinguirse realmente, por tener fundamentos y términos realmente distintos.

8. *Origen de cualquier distinción de razón.*— Finalmente, por lo dicho se comprende que la distinción de razón propia e intrínseca, de la que hablamos, no existe propia y esencialmente, sino mediante el entendimiento que concibe las cosas de una manera imperfecta, abstracta, confusa o inadecuada. Porque, no exis-

unum vel aliud terminatur et sic ratione distingui. Quamvis ergo distinctio rationis non requirat entia rationis ut extrema neque inde denominetur, potest tamen ad illa extendi seu in illis versari.

7. *Rationis distinctio extrinseca altera, altera intrinseca.*— Ex quo ulterius intelligitur distinctionem rationis dupliciter dici posse seu denominari: primo intrinsece, nimirum quia in se non est vera distinctio, sed concepta solum seu ratione conficta, et haec est propria distinctio rationis de qua loquimur; alio tamen modo potest distinctio rationis dici quasi extrinsece ab extremis in quibus versari intelligitur, ita ut distinctio rationis dicatur quae inter extrema seu entia rationis omnino versatur, et haec non semper est distinctio rationis priori modo, sed tunc solum quando circa idem ens rationis versatur, ut explicatum est. Possunt autem interdum distingui duo entia rationis quae non possunt dici proprie realiter distingui, quia entia realia non sunt; tamen neque etiam dici possunt ratione distingui proprie et intrinsece, quia eo modo quo sunt, non iam ex fictione rationis, sed ex se vere distinguuntur. Nam, cum distinctio negatio sit, communis esse potest etiam fictis entibus et ita potius est illa distinctio quasi realis, sicut supra dicebamus de distinctione inter tenebras et caecitatem; similis enim intelligitur inter relationem speciei ad individua, quae concipitur in natura humana ad sua individua, et in equina ad sua; ita enim comparantur illae duae relationes inter se, quod, si reales essent, realiter essent distinguendae; habent enim fundamenta et terminos realiter distinctos.

8. *Unde oriatur rationis quaevis distinctio.*— Ultimo, ex dictis intelligitur distinctionem rationis propriam et intrinsecam de qua loquimur, proprie et per se non esse nisi medio intellectu concipiente res imperfecte, abstracte, confuse vel inadaequate.

tiendo esta distinción en la realidad ni en el objeto conocido, consiste sólo en una cierta denominación por conceptos de la mente y, por tanto, requiere distinción al menos en los mismos conceptos y en la denominación que de ellos se toma. Ahora bien, esta distinción de los conceptos respecto de la cosa, que en sí es absolutamente una, nunca se da sino a causa de la imperfección de los mismos conceptos. Y por ello el entendimiento divino, propiamente, no establece por sí distinción de razón, aunque comprenda la que puede hacer un intelecto finito y que concibe imperfectamente.

Nudo de la cuestión y diferentes opiniones

9. Sentado esto, la principal dificultad que subsiste es si, además de estas dos clases de distinción, se debe admitir otra que sea como intermedia. Muchos niegan que pueda excogitarse o entenderse una tal distinción. Así opinan Durando, *In I*, dist. 2, q. 2; Ockam, q. 3; Herveo, *Quodl.* III, q. 3; Juan de Gante, lib. VI *Metaph.*, q. 10; Soncinas, lib. VII *Metaph.*, q. 36; y también Cayetano, I, q. 54, a. 2, y Soto, q. 3 *Univers.*, y capítulo sobre la propiedad, q. 2. Pero, al estudiar la doctrina de estos autores, conviene tener cuidado con una equivocidad, en virtud de la cual es posible que sólo difieran entre sí por razón de la terminología o también en la doctrina. Porque entre extremos positivos y reales no puede excogitarse distinción alguna que, no siendo forjada por la razón, no deba anteceder necesariamente en la realidad y existir con anterioridad a toda operación intelectual; y porque todo lo que es de este modo es real en cuanto existe en las cosas; en ese sentido toda distinción que no es de razón puede llamarse real; así, parece evidente que no puede darse término medio entre la distinción real y la de razón.

Sin embargo, admitido esto, aún queda en pie la cuestión de si cualquier distinción que antecede en las cosas a toda operación intelectual es —no sólo fundamental y virtualmente, sino también actual y formalmente— como de la misma naturaleza, en el sentido de que se dé entre cosas distintas, o si, por el contrario, en las cosas mismas existe alguna distinción mayor y menor, en cuyo caso la que

Quia cum haec distinctio non sit in re neque in obiecto cognito, solum consistit in quadam denominatione a conceptibus mentis, et ideo requirit distinctionem saltem in ipsis conceptibus et in denominatione quae ab illis sumitur; haec autem distinctio conceptuum respectu rei quae in se omnino una est, nunquam est nisi ob imperfectionem ipsorum conceptuum. Quapropter intellectus divinus per se non proprie facit distinctionem rationis, quamvis comprehendat illam quae ab intellectu finito et imperfecte concipiente fieri potest.

Punctus quaestionis et opiniones variae

9. His positis, praecipua difficultas superest an praeter haec duo genera distinctionum sit aliud admittendum, quod sit veluti medium inter illa. Multi negant posse excogitari aut intelligi mediam aliquam distinctionem. Ita sensit Durand., In I, dist. 2, q. 2; Occham, q. 3; Hervaeus, Quodl. III, q. 3; Ioan. de Gandavo, VI Metaph., q. 10; Soncin., VII Metaph., q. 36; et idem sentit Caiet., I, q. 54, a. 2; et Soto, q. 3 Univer., et c. de Prop., q. 2. Sed in his auctoribus cavenda est aequivocatio, ratione cuius possunt vel nominibus tantum differre, vel etiam in re. Nulla enim distinctio inter extrema positiva et realia excogitari potest, quae si per rationem conficta non sit, non debeat necessario in re ipsa antecedere et esse ante omnem operationem intellectus; et quia, quidquid huiusmodi est, reale est quatenus in rebus existit, ideo in hoc sensu omnis distinctio quae rationis non est, realis dici potest; atque ita manifestum videtur non posse dari medium inter distinctionem realem et rationis. Tamen hoc posito, adhuc superest quaestio an omnis distinctio quae antecedit in rebus omnem operationem intellectus, non tantum fundamentaliter et virtualiter, sed etiam actualiter et formaliter sit veluti eiusdem rationis quoad hoc, ut sit inter res distinctas, an vero in rebus ipsis sit aliqua maior et minor

es mayor —entre cosa y cosa— recibiría el nombre de distinción real, y la otra, en cambio, se designaría con el nombre de distinción media o con otros que se explicarán más adelante.

Por consiguiente, si los citados autores niegan una distinción media entre la real y la de razón sólo en el primer sentido, únicamente en cuanto a los términos difieren de aquellos que la admiten; pero no se atienen a un modo constante de expresarse quienes unas veces la niegan y otras la emplean, cosa que se puede ver, sobre todo en Soto, en los lugares citados y en el capítulo sobre la relación y otros. Si la distinción media se niega en el segundo de los sentidos indicados, el punto de discrepancia radica sobre todo en la doctrina.

10. Así, pues, en el sentido expresado, se dan razones en favor de esta opinión. No hay más clases de distinciones que de entes, porque la unidad y la multitud siguen al ente; mas la multitud surge de la distinción. Pero no existen más entes que los reales o los de razón, como se desprende de lo que Aristóteles afirma en el lib. V de la *Metaph.*, texto 14, y en el lib. VI, texto 6, pues como estas dos clases de entes implican una contradicción inmediata, no es posible que entre ellas se piense un término medio; luego.

En segundo lugar, cualesquiera cosas que en la realidad se den antes de la operación intelectual, o son realmente idénticas o son realmente diversas; de otro modo, se daría término medio entre lo idéntico y lo diverso, lo cual está en contradicción con lo que Aristóteles sostiene en el lib. IV de la *Metafísica*, textos 4 y 5, donde dice que lo idéntico y lo diverso dividen adecuadamente al ente, como lo uno y lo múltiple; y en el lib. X, texto 11, afirma que cualquier ente, comparado con otro, o es idéntico o es diverso de este otro. Y la razón es que entre estas cosas se da una oposición de contradicción inmediata. Por consiguiente, de igual modo que lo idéntico y lo diverso, en general, convienen a cualquier ente con respecto a otro, así ocurre también con lo que es idéntico y diverso de una manera determinada, a saber, realmente. Por tanto, todas las cosas que nosotros concebimos como dos entes, o son realmente idénticas o son realmente diversas: si son realmente diversas, se distinguen realmente; en cambio, si son realmente idénticas, no pueden tener, en la realidad, distinción antes de la operación del entendimiento, porque repugna que algo sea a la vez idéntico y diverso en la realidad.

distinctio et illa quae maior est, scilicet inter rem et rem, nomen distinctionis realis obtineat; alia vero vocetur distinctio media, seu aliis nominibus infra explicandis. Si ergo dicti auctores priori tantum sensu negant distinctionem mediam inter realem et rationis, solis terminis differunt ab his qui illam admittunt, non tamen constanti modo loquuntur qui nunc illam negant, nunc vero illa utuntur; quod maxime in Soto videre licet citatis locis et in c. de Relatione et aliis. Si autem posteriori sensu negant distinctionem mediam, sic erit dissensio maxime de re.

10. In hoc ergo sensu suadetur primo haec sententia. Non sunt plura genera distinctionum quam entium, quia unum et multa consequuntur ens; distinctio autem est per quam multitudo consurgit. Sed non sunt alia entia nisi realia vel rationis, ut colligitur ex Aristotele, V Metaph., text., 14, et VI Metaph., text. 6; nam cum haec duo includant immediatam contradictionem, non potest inter ea medium excogitari; ergo. Secundo, quaecumque sunt in re ante intellectum, vel sunt idem realiter, vel realiter diversa; alioqui daretur medium inter idem et diversum, quod repugnat Aristoteli, IV Metaph., text. 4 et 5, ubi dicit idem et diversum adaequate dividere ens, sicut unum et multa; et lib. X, text. 11, dicit quodlibet ens ad alterum comparatum, esse idem vel diversum ab illo. Et ratio est, quia haec etiam opponuntur per immediatam contradictionem. Sicut ergo idem et diversum in genere, ita etiam tale idem et diversum, scilicet realiter, convenit cuicumque enti respectu alterius. Igitur omnia quae ut duo entia a nobis concipiuntur, vel sunt idem realiter, vel diversa realiter: si diversa realiter, distinguuntur realiter; si vero sunt idem realiter, non possunt in re distinctionem habere ante intellectum, quia repugnat simul esse idem et diversum a parte rei.

11. Y si alguien dijese tal vez que no hay contradicción en que algo sea idéntico bajo la razón común de ente, y al mismo tiempo diverso bajo una razón determinada de tal o cual ente —como cualidad, relación, acción, pasión, etc.—, precisamente contra esto argumento. En tercer lugar, si lo inferior se encuentra multiplicado, es necesario que se multiplique del mismo modo el predicado superior; pero todas las razones determinadas de entes son inferiores al ente; luego nada puede multiplicarse por parte de la realidad bajo determinadas razones de entes —como, por ejemplo, en cuanto cualidad y relación, en cuanto blancura o semejanza— sin multiplicarse al propio tiempo bajo la razón común de ente. Así, pues, si existen varias cosas bajo estas determinadas razones, también existirán varios entes; luego no pueden distinguirse en la realidad según aquellas razones sin distinguirse realmente. La primera proposición parece evidente por lo que antes se ha dicho sobre los universales. Efectivamente, no es posible que un mismo atributo universal o común que existe en la realidad con unidad e identidad numérica sea contraído o determinado por diferencias o modos opuestos, y por eso dijimos que la unidad en alguna razón común no es verdadera y real unidad por parte de la cosa, sino únicamente semejanza real y unidad de razón; luego, si algunas cosas se multiplican en la realidad según determinadas razones de ente, es preciso que, por parte de la realidad, también se multiplique en ellas la misma razón de ente. Porque, como aquellas dos cosas, en cuanto se distinguen por parte de la realidad, incluyen modos que se oponen o repugnan, o diferencias por las que se distinguen entre sí, no pueden tener en la realidad verdadera y real identidad, ni unidad numérica en la razón de ente, ya que un ente dotado de identidad numérica no puede ser afectado y determinado simultáneamente por diferencias opuestas.

Se confirma porque, de otro modo, también podría darse en la realidad un accidente con unidad numérica y que, sin embargo, fuese dos cualidades, o cualidad a la vez que cantidad; y por la misma razón una sola sustancia podría ser dos cuerpos; y un animal dotado de unidad numérica podría ser a la vez caballo y león, u otras cosas análogas. Si en estos casos se descubre abierta repugnancia, la misma habrá en todas aquellas cosas que en la realidad se distinguen según

11. Quod si forte dicatur, non repugnare esse idem in communi ratione entis, esse tamen diversa in ratione talis vel talis entis, verbi gratia, qualitatis vel relationis, actionis vel passionis, etc., contra hoc argumentor. Tertio, multiplicato inferiori, necesse est ut eodem modo multiplicetur praedicatum superius; sed quaelibet determinatae rationes entium sunt inferiores ad ens; ergo non possunt a parte rei multiplicari aliqua sub determinatis rationibus entium, ut, verbi gratia, in ratione qualitatis et relationis, albedinis, vel similitudinis, quin multiplicentur sub communi ratione entis. Ergo si sunt plura sub his determinatis rationibus, sunt etiam plura entia; ergo non possunt in illis rationibus distingui a parte rei quin realiter distinguantur. Prima propositio videtur per se nota ex dictis supra de universalibus; non potest enim idem attributum universale seu commune existens a parte rei unum et idem numero, oppositis differentiis seu modis contrahi aut determinari, ac propterea diximus unitatem in communi aliqua ratione non esse veram et realem unitatem a parte rei sed solam similitudinem rei et unitatem rationis; ergo si aliqua multiplicantur in re secundum determinatas rationes entis, necesse est in illis etiam multiplicari in re ipsam rationem entis. Quia, cum illa duo quatenus a parte rei distinguuntur, includant opposítos seu repugnantes modos aut differentias quibus inter se distinguuntur, non possunt habere in re veram et realem identitatem nec numericam unitatem in ratione entis, quia non potest idem numero ens oppositis differentiis simul affici ac determinari. Et confirmatur, quia alias posset etiam esse unum numero accidens in re et tamen esse duas qualitates, et qualitatem simul et quantitatem; et eadem ratione posset esse una substantia duo corpora; et unum numero animal, equus simul ac leo, vel aliquid huiusmodi. Quod si in his cernitur aperta repugnantia, eadem erit in omnibus quae in re distinguuntur secundum

sus propias razones con respecto a cualquier superior, incluso al mismo ente. Porque el ente está incluído en cualesquiera razones inferiores de manera tan esencial como todos los predicados intermedios. También porque aquellas diferencias opuestas o dividentes implican igual contradicción con respecto al mismo individuo, bajo cualquier razón que se considere, ya sea superior o inferior.

12. En cuarto lugar, es posible explicar esto mismo de otro modo. En efecto, cualquier cosa existente en la realidad tiene su esencia real; por consiguiente, lo que es distinto según la realidad tendrá, en la misma realidad, esencias distintas, bien en cuanto a su número —si son cosas sólo numéricamente distintas—, bien en cuanto a su especie o género, si se dice que son esencialmente distintas; luego tienen también, en la realidad, distintas entidades, en lo cual consiste la distinción real. Esta última consecuencia resulta evidente: de una parte, porque la entidad de una cosa no es sino la esencia real puesta fuera de las causas, según mostraremos después; ahora bien, si son esencias distintas, son reales y puestas fuera de sus causas, por lo que serán entidades distintas; de otra parte, porque, si se dan dos esencias reales, cada una de ellas será esencia de algún ente real, ya que el ente y la esencia se comparan adecuadamente como lo abstracto y lo concreto; pero uno y el mismo ente sólo puede tener una esencia; consiguientemente, cuando se den dos esencias reales habrá dos entes reales. La última proposición menor parece evidente, porque una cosa tiene unidad sobre todo por razón de su esencia y porque no debe haber nada más invariable, fijo y cierto en la realidad que la esencia. Finalmente, si la cosa está constituída por una esencia, tendrá su última diferencia y su especie en conformidad con dicha esencia; luego ya no podrá recibir ulteriores determinaciones; por tanto, esa cosa, permaneciendo idéntica, no podrá ser actuada, determinada o constituída por una diferencia de otra especie; consiguientemente, no podrá tener otra esencia; luego, si es otra esencia distinta, constituirá otra cosa.

13. *Sentido en que Escoto establece la distinción formal.*— La segunda opinión defiende que se da en las cosas alguna distinción actual anterior a la operación intelectual; por tanto, esa distinción no es de razón, sino mayor que la de razón, aunque tampoco es tan grande como la distinción real entre cosa y cosa. Esta opinión se atribuye comúnmente a Escoto, *In I*, dist. 2, q. 7, § últ.; dist. 5, q. 1; dist. 8, q. 4; *In II*, dist. 3, q. 1 y en otros incontables lugares, donde trata de la distinción de los atributos divinos, de la distinción de los universales o de materias semejantes. Aunque en dichos lugares Escoto no explica suficientemente si esta distinción, a la que llama formal, es actual en la cosa o solamente fundamental o virtual, pues a veces le da el nombre de virtual, lo cual origina diversas interpretaciones entre sus seguidores.

Algunos, en efecto, piensan que la distinción formal no es, según Escoto, distinta de la distinción de razón razonada, en el sentido y modo que la hemos expuesto, de la cual dicen que se llama formal porque en ella son concebidas diversas definiciones o razones formales; también dicen que se llama distinción *ex natura rei* por tener su fundamento en las cosas mismas y encontrarse virtualmente en ellas, aunque no sea anterior en acto; en este sentido, Escoto nada aduce en favor de la segunda opinión propuesta, y no cabe duda de que en algunos lugares da la impresión de que así piensa, sobre todo cuando trata de los atributos divinos. A pesar de todo, otros discípulos de Escoto entienden que éste habla de una verdadera y actual distinción que se da en la realidad antes que en el entendimiento, y estiman que dicha distinción se encuentra, no sólo en las criaturas, sino incluso en Dios, por lo menos entre las relaciones y la esencia divina. A este respecto sostienen lo mismo Durando, *In I*, dist. 1, II p.; dist. 5, q. 2, ad 4; más ampliamente en dist. 33, q. 1; y otros muchos, a quienes sería largo citar ahora. También podemos señalar como seguidores de esta opinión a muchos que admiten, entre varias cosas, una distinción *ex natura rei*, y no real, como las que se dan entre existencia y esencia, naturaleza y supuesto, cantidad y sustancia, fundamento y relación, y otras semejantes, que más adelante veremos en sus lugares propios.

14. *Si la distinción formal de Escoto está de acuerdo con la mente de Aristóteles.*— También suele atribuirse esta opinión a Aristóteles, ya porque afirma, en el lib. III de la *Física*, que la acción y la pasión constituyen un mismo movimiento bajo diversas razones formales, y, en el lib. IV de la *Física*, distingue

propias rationes respectu cuiuscumque superioris, etiam ipsius entis. Quia non minus essentialiter includitur ens in quibuscumque inferioribus rationibus quam omnia praedicata intermedia. Et quia differentiae illae oppositae seu dividentes eamdem repugnantiam involvunt respectu eiusdem individui, sub quacumque ratione superiori vel inferiori consideretur.

12. Quarto, aliter hoc ipsum explicatur, nam quidquid a parte rei est habet suam realem essentiam; ergo quae a parte rei sunt distincta, a parte rei habent distinctas essentias, vel numero, si ipsa sint tantum numero distincta, vel specie aut genere, si illa dicantur esse essentialiter distincta; ergo habent etiam a parte rei distinctas entitates, quod est realiter distingui. Patet haec ultima consequentia, tum quia entitas rei nihil aliud est quam realis essentia extra causas posita, ut infra ostendemus; si autem sunt essentiae distinctae, illae sunt reales et extra causas positae; erunt ergo distinctae entitates. Tum etiam quia, si ibi sunt duae essentiae reales, unaquaeque earum est essentia alicuius entis realis, quia ens et essentia adaequate comparantur ut abstractum et concretum; sed unum et idem ens non potest habere nisi unam essentiam; ergo si sunt duae essentiae reales, sunt duo entia realia. Minor propositio ultima videtur per se nota, quia res maxime habet unitatem a sua essentia et quia nihil magis esse debet invariabile et fixum ac certum in re, quam essentia. Ac denique, si res est per unam essentiam constituta, secundum illam habet ultimam differentiam, et speciem; ergo non est amplius determinabilis; ergo non potest illa et eadem res actuari, determinari seu constitui per differentiam alterius speciei; ergo non potest habere aliam essentiam; si ergo est alia essentia distincta, aliam rem constituit.

13. *Scoti sensus in ponenda distinctione formali.*— Secunda sententia est dari in rebus quamdam distinctionem actualem ante intellectum, quae proinde non est rationis, sed maior illa, neque etiam est tanta distinctio quanta est realis inter rem et rem. Haec sententia communiter tribuitur Scoto, In I, dist. 2, q. 7, § ult., et dist. 5, q. 1, et dist. 8, q. 4; In II, dist. 3, q. 1, et aliis innumeris locis, in quibus, vel de distinctione attributorum Dei, vel de distinctione universalium, vel de similibus disputat. Quamquam his locis non satis explicet Scotus an haec distinctio quam ipse formalem vocat, sit actualis in re, vel tantum fundamentalis seu virtualis; interdum enim virtualem appellat et ita inter eius sectatores est varius opinandi modus. Nam aliqui existimant, distinctionem formalem apud Scotum non esse aliam a distinctione rationis ratiocinatae, eo sensu et modo quo a nobis declarata est, quam dicunt vocari formalem, quia diversae definitiones seu rationes formales ibi concipiuntur; dicunt etiam appellari distinctionem ex natura rei, quia in rebus ipsis habet fundamentum et virtualiter in ipsis est, licet actu non praecedat; in quo sensu Scotus nihil favet secundae opinioni propositae; nec videtur dubium quin in aliquibus locis Scotus ita sentire videatur, praesertim quando agit de attributis divinis. Nihilominus tamen alii Scoti discipuli intelligunt eum esse locutum de distinctione vera et actuali, quae in re sit ante intellectum, quam non solum in creaturis sed etiam in Deo existimant reperiri, saltem inter relationes divinas et essentiam. De quibus idem tenet Durand., In I, dist. 1, II p., dist. 5, q. 2, ad 4, et latius dist. 33, q. 1; et multi alii, quos hic longum esset recensere. Possunt etiam pro hac opinione referri multi, qui inter varias res admittunt distinctionem ex natura rei et non realem, ut inter existentiam et essentiam, naturam et suppositum, quantitatem et substantiam, fundamentum et relationem, et similia, quae inferius suis locis videbimus.

14. *Formalis distinctio Scotica an iuxta mentem Aristotelis.*— Solet item haec opinio Aristoteli attribui, vel quia in III Phys. asserit eumdem motum esse actionem et passionem sub diversis rationibus formalibus. Et IV Phys., eodem modo distinguit

de igual modo el tiempo y el movimiento —aunque dice que éste no es una cosa distinta de aquél—, ya también porque, en el lib. I *De Generat.*, parece establecer semejante distinción entre la nutrición y el crecimiento, diciendo que *en el sujeto*, esto es, en la entidad, *son lo mismo, pero se distinguen según el ser*, es decir, según el ser formal; y, finalmente, porque, en los *Predicamentos*, sitúa una misma cualidad —por ejemplo, el calor— bajo diversas especies, lo cual no puede entenderse si no es porque dos especies pueden ser idénticas según la realidad y distinguirse formalmente.

Sin embargo, estos testimonios no ofrecen mucha fuerza, porque, en los dos primeros ejemplos, e incluso en el último, basta la distinción de razón por conceptos inadecuados, como más ampliamente mostraremos después, al tratar de los accidentes y predicamentos. En cuanto al segundo ejemplo, la exposición del texto aristotélico es forzada, ya que, según él, ser lo mismo en el sujeto no es sino estar unidos en el mismo sujeto y supuesto (conforme al sentido obvio de las palabras); en cambio, distinguirse según el ser es, más bien, distinguirse en su entidad o forma. En este sentido, Aristóteles dice, en el lib. I de la *Física*, texto 21, que *ser blanco y músico es lo mismo según la cosa y se distingue por la razón*. Aquí se emplean estas palabras con un sentido muy equívoco, pues llama *razón* a la esencia o definición, y *cosa* al sujeto o supuesto en que éstas se dan. Consiguientemente, puede —e incluso debe— exponerse de este mismo modo cuando dice que la nutrición y el crecimiento son lo mismo en el sujeto, pero se distinguen según el ser; sobre todo si la nutrición significa cambio en cuanto termina en la sustancia y, por el contrario, el crecimiento significa cambio en cuanto termina en la cantidad; pues, si una y otro se toman como terminando en la cantidad, sólo pueden distinguirse por la razón o relación en cuanto la cantidad adquirida es mayor o igual a la perdida; pero de esto trataremos en otro lugar. Por consiguiente, con estos testimonios de Aristóteles, y otros semejantes, no hay posibilidad de elaborar ningún argumento sólido que abone esta opinión. Y lo mismo pienso con respecto a Santo Tomás y otros autores antiguos, que casi siempre em-

tempus a motu, quod tamen dicit non esse rem ab illo distinctam. Et quod I de Generat., similem distinctionem inter nutritionem et augmentationem constituere videatur, dicens *esse idem subiecto*, id est, entitate, *distingui autem secundum esse*, id est, secundum formale esse. Ac denique quod in Praedicam., constituat eamdem qualitatem, verbi gratia, calorem sub diversis speciebus, quod non potest intelligi nisi quia duae species possunt esse idem secundum rem et formaliter distingui. Sed haec testimonia non multum cogunt, quia in duobus primis exemplis, et in ultimo etiam, sufficit distinctio rationis per inadaequatos conceptus, ut latius dicemus infra tractando de accidentibus et praedicamentis. In secundo autem exemplo violenta est expositio illorum verborum Aristotelis, apud quem esse idem subiecto, nihil aliud est quam (quod verba ipsa sonant) esse in eodem subiecto et supposito coniuncta; distingui autem secundum esse potius est distingui in sua entitate seu forma. Quomodo ait idem Aristoteles, I Phys., text. 21, *album et musicum esse eadem secundum rem, et ratione distingui*. Ubi valde aequivoce utitur his vocibus; *rationem* enim vocat essentiam seu definitionem, *rem* vero subiectum seu suppositum, in quo haec insunt. Ad hunc ergo modum exponi potest, vel etiam debet, cum ait nutritionem et augmentum esse idem subiecto, distingui autem secundum esse; maxime si nutritio significet mutationem ut terminatam ad substantiam, auctio vero mutationem ut terminatam ad quantitatem; nam si utraque sumatur ut terminetur ad quantitatem, sic possunt tantum ratione vel habitudine distingui, quatenus acquisita quantitas maior vel aequalis est deperditae; sed de hoc alias. Ex his ergo et similibus Aristotelis testimoniis nullum firmum pro hac sententia argumentum desumi potest. Et idem sentio de D. Thoma et de aliis antiquis auctoribus, qui fere semper utuntur vocibus *distinctionis realis* et *ra-*

plean los términos *distinción real* y *de razón* en el primer sentido arriba explicado y no tratan explícitamente la cuestión de que ahora nos ocupamos.

15. Se suele aducir principalmente, en favor de esta opinión, un argumento de razón: todo lo que está fuera de la definición esencial de una cosa es, de alguna manera, distinto de ella en la realidad; ahora bien, fuera de la esencia de una cosa se encuentran muchos elementos que no son realidades distintas de esa cosa; luego se da en la cosa una distinción menor que la distinción real. Dicho de otro modo: lo que se distingue por la definición y el concepto objetivo se distingue *ex natura rei* y con anterioridad a la consideración del entendimiento; pero hay muchas cosas que se distinguen de este modo, sin distinguirse como una cosa de otra; luego. Los escotistas emplean estas razones y otras semejantes, porque Escoto suele explicar de este modo, aproximadamente, la distinción formal; no obstante, si se examina con atención, o se comete una petición de principio, o se considera la distinción formal como una distinción de razón razonada por conceptos inadecuados, de la cual sólo puede decirse que sea *ex natura rei* virtual o fundamentalmente.

La afirmación se prueba o se aclara porque no siempre definimos la esencia de una cosa en cuanto está en la realidad, sino en cuanto es concebida por nosotros, pues de esta manera definimos la esencia del hombre como común, siendo así que, en la realidad, no es más que singular. Y, refiriéndonos a la esencia en este sentido, es falso que lo que está fuera de la esencia se distinga, actualmente y en la realidad, de aquello que pertenece a su esencia, según se patentiza por lo ya dicho en torno a la individuación y la naturaleza específica y otros universales, a saber, el género y la diferencia, de los cuales parecen hablar principalmente los autores citados.

Parece, por ello, que también hablan de la esencia en el primer sentido. Pues, si la consideran como existente en la realidad, dicha esencia no es más que la misma entidad de la cosa, y, por tanto, cuando se supone que en una cosa hay algo distinto de su esencia sin ser otra cosa distinta, se está suponiendo lo que se debe probar.

La segunda razón es mucho más débil. Efectivamente, la mayor no goza de verdad universal, porque hay muchas cosas que, en los conceptos objetivos, se

tionis in priori sensu supra explicato, et quaestionem in qua nunc versamur, distincte non tractant.

15. Ratione solet potissimum haec sententia suaderi; nam, quidquid est extra definitionem essentialem rei, est aliquo modo in re distinctum ab illa; sed multa sunt extra essentiam rei, quae non sunt res distinctae ab ipsa re; ergo datur distinctio in re minor distinctione reali. Vel aliter, quae distinguuntur definitione et conceptu obiectivo, distinguuntur ex natura rei et ante intellectum; sed multa distinguuntur hoc modo, quae non distinguuntur ut res a re; ergo. His et similibus rationibus utuntur Scotistae, quia his fere modis videtur Scotus distinctionem formalem declarare; tamen si quis recte consideret, vel in eis petitur principium, vel sumitur distinctio formalis pro distinctione rationis ratiocinatae per conceptus inadaequatos, quae virtualiter tantum seu fundamentaliter dici potest esse ex natura rei. Probatur seu declaratur quod dicimus, quia essentia rei non definitur a nobis semper prout in re est, sed prout a nobis concipitur; sic enim definimus essentiam hominis ut communem, cum in re non sit nisi singularis; et hoc modo loquendo de essentia, falsum est quidquid est extra essentiam distingui a parte rei actualiter ab eo quod est de essentia, ut patet ex dictis supra de individuatione et natura specifica et de aliis universalibus, scilicet, genere et differentia, de quibus videntur potissime loqui praedicti auctores. Unde ita etiam videntur loqui de essentia in prima ratione; nam si loquantur de essentia prout est in re, haec nihil aliud est quam ipsa rei entitas, et ideo cum supponitur esse in re aliquid distinctum ab essentia, quod non sit res distincta, id supponitur quod probandum est. Multo autem infirmior est secunda ratio. Maior enim non est universaliter vera; multa enim distinguuntur in con-

distinguen con respecto a nosotros y, a pesar de ello, sólo se distinguen con distinción de razón mediante conceptos inadecuados, según se patentiza por lo dicho sobre el concepto de ente y sobre el individuo, la especie y otros universales. Y del mismo modo pueden distinguirse por la definición, solamente según la razón, cuando la definición no es adecuada a la cosa tal como es en sí, sino en cuanto se opone a un determinado concepto nuestro.

Solución de la cuestión

16. No obstante, pienso que es absolutamente cierto que en las cosas creadas se da alguna distinción actual y según su propia naturaleza, con anterioridad a la operación del entendimiento, y que no es tan grande como la que se da entre dos cosas o entidades totalmente distintas. Dicha distinción puede llamarse, en términos generales, real, ya que existe verdaderamente por parte de la realidad, y no por parte del intelecto —mediante una denominación extrínseca—; sin embargo, para distinguirla de otra mayor distinción real podemos llamarla distinción según la naturaleza de la cosa —aplicándole, por ser más imperfecta, el nombre general ya empleado—, o bien, más propiamente, distinción modal, porque —según explicaré— se establece siempre entre alguna cosa y un modo de ésta.

En cambio, el nombre de distinción formal no acaba de agradarme por ser muy equívoco, pues con frecuencia conviene a cosas realmente distintas en cuanto se distinguen entre sí de manera esencial, si son específicamente diferentes, ya que tienen diversas unidades formales, por lo que también difieren formalmente. Por el contrario, puede decirse asimismo que los individuos de la misma especie se distinguen formalmente en cuanto tienen distintas unidades formales individuales, como hemos dicho antes. Más aún, en la Trinidad, la paternidad y la filiación, que se distinguen realmente, aunque no esencialmente, puede decirse que, incluso en cuanto a su número, son formalmente distintas en las razones objetivas de las relaciones; y ese modo de distinción no podrá encontrarse fuera del indicado misterio. Así, pues, la distinción formal se manifiesta como más amplia y puede ser mayor que la distinción *ex natura rei* que ahora estamos exponiendo. Aunque, por otro motivo, también puede ser menor, y entonces es más común, por-

ceptibus obiectivis respectu nostri, quae tantum ratione distinguuntur per conceptus inadaequatos, ut patet ex dictis de conceptu entis, et individuo, specie, et aliis universalibus; et eodem modo possunt definitione distingui solum secundum rationem quando definitio non est adaequata rei prout est in se sed prout obiicitur tali conceptui nostro.

Quaestionis resolutio

16. Nihilominus censeo simpliciter verum esse dari in rebus creatis aliquam distinctionem actualem et ex natura rei, ante operationem intellectus, quae non sit tanta, quanta est inter duas res seu entitates omnino distinctas; quae distinctio, quamvis generali vocabulo possit vocari realis, quia vere est a parte rei et non est per denominationem extrinsecam ab intellectu, tamen ad distinguendum illam ab alia maiori distinctione reali possumus illam appellare, vel distinctionem ex natura rei, applicando illi tamquam imperfectiori generale nomen (quod usitatum est), vel proprius vocari potest distinctio modalis; quia, ut explicabo, versatur semper inter rem aliquam et modum eius. Nomen autem distinctionis formalis non ita mihi placet, quia est valde aequivocum; saepe enim convenit rebus realiter distinctis, quatenus inter se distinguuntur essentialiter, si specie differant: habent enim diversas unitates formales et ita etiam formaliter differunt. Immo et individua eiusdem speciei, quatenus distinctas habent unitates formales individuas, ut supra diximus, dici possunt formaliter distingui. Immo et in Trinitate, paternitas et filiatio, quae realiter distinguuntur et non essentialiter, etiam secundum numerum dici possunt formaliter distingui in obiectivis rationibus relationum, qui modus distinctionis extra illud mysterium non reperietur. Sic ergo distinctio formalis latius patet et maior esse potest quam distinctio ex natura rei, de qua nunc loquimur. Aliunde vero etiam potest esse minor et ita est commu-

que se aplica frecuentemente a razones formales en cuanto concebidas y prescindidas por nuestro entendimiento, en cuyo caso aquella distinción no trasciende el grado de una distinción de razón.

17. Para probar y explicar la afirmación supongo que en las cosas creadas, además de sus entidades cuasi sustanciales o radicales (por así decirlo), se encuentran algunos modos reales que también son algo positivo y determinan por sí mismos a dichas entidades, confiriéndoles algo que está fuera de la esencia total en cuanto individual y existente en la naturaleza de las cosas.

Esto se patentiza por inducción, pues, por ejemplo, en la cantidad, que se da en la sustancia, podemos considerar dos cosas: por una parte, la entidad de la misma cantidad; por otra, la unión o actual inherencia de la misma cantidad en la sustancia. A lo primero llamamos simplemente realidad de la cantidad, incluyendo todo lo que pertenece a la esencia de la cantidad individual y puesta en la naturaleza de las cosas, lo cual permanece y se conserva aunque la cantidad se separe del sujeto; y es imposible que se conserve numéricamente la realidad que es esta cantidad, sin que incluya esta esencia de cantidad con su intrínseca individuación y su ser actual; de este ser nos ocuparemos posteriormente, ya que lo demás queda claro por lo ya dicho.

Respecto a lo segundo —la inherencia—, la llamamos modo de la cantidad, aunque no ciertamente con esa significación general por la que toda cualidad suele llamarse modo de la sustancia, como dice Santo Tomás en I-II, q. 49, a. 2; tampoco en el sentido general en virtud del cual suele decirse que todo contrayente o determinante es modo de lo contraído, ya que de esta manera puede llamarse a la racionalidad modo del animal y especialmente se acostumbra a aplicar este vocablo a aquellos modos por los que el ente o el accidente son determinados a constituir géneros supremos; tampoco está tomado este término en aquel otro sentido general según el cual toda determinación o limitación fijada a cada cosa finita de acuerdo con su medida suele llamarse modo, como indicó Santo Tomás en el mismo lugar, de acuerdo con una expresión de San Agustín, en *De Genes. ad lit.*, lib. IV, c. 3: *Modo es lo que la medida fija.* En este sentido habla el mismo San Agustín en *De natura boni*, c. 3, de tres elementos necesarios

nior, quia frequenter applicatur ad rationes formales, ut conceptas et praecisas per intellectum nostrum, et tunc illa distinctio non transcendit gradum distinctionis rationis.

17. Ut autem assertio probetur et explicetur, suppono in rebus creatis, praeter entitates earum quasi substantiales vel radicales (ut ita dicam), inveniri quosdam modos reales, qui et sunt aliquid positivum et afficiunt ipsas entitates per seipsos dando illis aliquid quod est extra essentiam totam, ut individuam et existentem in rerum natura. Hoc patet inductione; nam, verbi gratia, in quantitate quae est in substantia, duo considerari possunt: unum est entitas ipsius quantitatis; aliud est unio seu actualis inhaerentia eiusdem quantitatis cum substantia. Primum vocamus simpliciter rem quantitatis, includentem quidquid est de essentia quantitatis individuae et in rerum natura positae, quod manet et conservatur etiamsi quantitas a subiecto separetur, et impossibile est conservari illam rem numero quae est haec quantitas, quin includat hanc essentiam quantitatis cum sua intrinseca individuatione et actuali esse, de quo esse postea videbimus; caetera enim constant ex supra dictis. Secundum, id est, inhaerentiam, appellamus modum quantitatis non quidem illa generali significatione qua omnis qualitas solet modus substantiae appellari, ut ait D. Thomas, I-II, q. 49, a. 2. Neque etiam illa generali loquendi ratione qua omne contrahens vel determinans solet appellari modus contracti; sic enim rationale dici potest modus animalis et specialiter solet haec vox applicari ad illos modos, quibus determinatur ens vel accidens ad genera generalissima. Neque etiam sumitur haec vox in illa generalitate qua modus dici solet omnis determinatio vel limitatio praefixa unicuique rei finitae iuxta mensuram eius, ut eodem loco notavit D. Thomas, ex Augustino, lib. IV Genes. ad litteram, c. 3, dicente: *Modus est quem mensura praefigit.* Quo modo ait idem Augustinus, lib. de Natura boni, c. 3, ex tribus necessariis ad uniuscu-

para la bondad de cada una de las cosas creadas, dos de los cuales son la *especie* y *el orden*, y el tercero el *modo*, es decir, la debida commensuración con sus principios, según explicó Santo Tomás en I, q. 5, I-II, q. 85, a. 4, y en otros muchos lugares. Pero, apartándonos de este sentido general del modo y aplicándolo a la cuestión presente, la inherencia de la cantidad se llama modo de ésta porque es algo que la afecta y que determina, como en última instancia, el estado y razón de su existencia, sin añadirle por ello ninguna nueva entidad propia, sino solamente modificando la que ya tenía.

18. Apenas puede ponerse en duda el hecho de que no aporta ninguna nueva entidad propia, porque, si la entidad fuese absolutamente nueva, no podría existir unión actual entre la cantidad y el sujeto; antes bien, ella misma necesitaría de algo que la uniese al sujeto y a la cantidad, de igual modo que la misma cantidad necesita la inherencia para unirse a un sujeto. Por esto, si la inherencia no precisa de otra unión o inherencia por la que se una o inhiera, es porque ella, de por sí, no aporta una entidad propia que inhiera o se una, sino que consiste solamente en cierto modo, el cual es, por sí mismo, razón de unión e inherencia. Señal de ello es también que esta inherencia tiene una manera de ser tal que no puede darse por intermedio de potencia alguna, a no ser unida en acto a aquella forma de la cual es inherencia, y que dicha inherencia no puede afectar o, más bien, unir numéricamente sino aquella forma numérica a la que está como fijada, no encontrándose jamás este modo de unión en aquellas formas o cosas que, por sí mismas, tienen entidades propias. Lo dicho acerca de la inherencia de la cantidad vale de igual modo para la cualidad, la unión de la forma sustancial a la materia, la subsistencia o personalidad respecto de la naturaleza, la presencia y el movimiento local, y para cualquier acción o dependencia con respecto a su término, de todo lo cual no es éste el momento de hablar, aunque surgirá en el curso de la presente obra.

Me detendré un poco a explicar únicamente el último ejemplo, que parece bastante fácil: la luz depende del sol, y esta dependencia es algo distinto de la luz y del sol, porque puede comprenderse que, permaneciendo la luz y el sol, aquélla no dependa de éste, como sucedería si Dios no quisiera concurrir con el

iusque rei creatae bonitatem, quorum duo sunt *species* et *ordo*, tertium esse *modum*, id est, debitam commensurationem ad sua principia, ut explicuit D. Thomas, I, q. 5, et I-II, q. 85, a. 4, et saepe alias. Sed ab hac generali ratione modi recedendo, et applicando illam ad rem praesentem, apellatur inhaerentia quantitatis modus eius, quia est aliquid illam afficiens et quasi ultimo determinans statum et rationem existendi eius, non tamen addit illi propriam entitatem novam, sed solum modificat praeexistentem.

18. Nam quod novam entitatem propriam non afferat vix potest in dubitationem venire, quia si esset nova omnino entitas non posset esse actualis unio inter quantitatem et subiectum, sed ipsa potius indigeret quo subiecto uniretur et quantitati, sicut quantitas ipsa indiget inhaerentia, qua subiecto uniatur. Quod si inhaerentia non indiget alia unione vel inhaerentia qua uniatur vel inhaereat, ideo est quia ipsa per se non affert propriam entitatem quae inhaereat et uniatur, sed est tantum quidam modus qui per se est ratio unionis et inhaerentiae. Cuius signum etiam est, quia haec inhaerentia habet talem modum essendi ut per nullam potentiam esse possit, nisi actu coniuncta ei formae cuius est inhaerentia, et quod haec inhaerentia numero non potest afficere seu potius unire nisi hanc numero formam cui est veluti affixa, qui modus afficiendi nunquam reperitur in his formis vel rebus qui proprias ex se habent entitates. Quod autem in quantitatis inhaerentia explicatum est, in qualitate eodem modo procedit, et unione formae substantialis ad materiam et in subsistentia seu personalitate respectu naturae et in praesentia et motu locali et in quacumque actione seu dependentia respectu sui termini, de quibus omnibus non est hic dicendi locus. Occurret tamen in huius operis progressu. Solum ultimum exemplum, quod facilius videtur, paululum explicabo; pendet enim lumen, verbi gratia, a sole, quae dependentia aliquid est praeter lumen et solem; potest enim intelligi manere lumen et solem et lumen non pendere a sole, ut si Deus nollet concurrere cum sole ad producendum vel

sol a la producción o conservación de la luz, sino que conservase ambas cosas con su sola virtud. En cambio, no puede concebirse que esta dependencia de la luz respecto del sol sea una entidad absolutamente distinta de la misma luz: no sólo porque la causa influye en el efecto o término a través de aquella dependencia como por su camino y, en consecuencia, no puede ser una cosa absolutamente distinta de aquél, sino también porque, de lo contrario, aquella entidad, al menos de potencia absoluta, sería separable de la otra, lo cual es totalmente ininteligible; luego tal dependencia es un cierto modo de la misma luz, al cual podría alguien llamar relación. Sin embargo, no es una relación predicamental, sino que incluye una relación o referencia trascendental, como después diremos más por extenso.

Por consiguiente, en las entidades creadas se dan algunos modos que las afectan, cuya naturaleza parece consistir en que ellos mismos no son, de por sí, suficientes para constituir un ente o entidad en la realidad, pero intrínsecamente exigen afectar en acto a alguna entidad, sin la que les es absolutamente imposible existir.

19. *Razón por la que se establecen modos que se distinguen de las cosas sólo modalmente.*— La inducción que hemos hecho nos ofrece una razón *a posteriori* para establecer estos modos. La razón *a priori* parece consistir en que, siendo las criaturas imperfectas y, por tanto, dependientes, compuestas, limitadas o mudables según los distintos estados de presencia, de unión o de terminación, necesitan de estos modos para que en ellas se cumplan todas estas cosas. Porque no es preciso que ello se realice siempre por medio de entidades absolutamente distintas; más aún, ni siquiera puede comprenderse fácilmente; tampoco puede llevarse a cabo mediante la nada absoluta; luego requiere, al menos, un modo real. Más adelante, al tratar de la división de los predicamentos, expondré de cuántas clases es el modo real y en qué predicamento hay que colocarlo propia o reductivamente.

Por último, parece que Durando había admitido estos modos, *In I*, dist. 30, q. 2, n. 15, donde, hablando del *ser-en* o inherencia del accidente, afirma que es un respecto al que se llama ente o cosa en sentido análogo, porque no es una cosa, sino un modo de ser; ni tampoco es una entidad que tiene modo, sino solamente

conservandum lumen, sed sua sola virtute utrumque conservaret. Non potest autem mente concipi hanc dependentiam luminis a sole esse entitatem prorsus distinctam ab ipso lumine: tum quia per illam dependentiam influit causa tamquam per viam in effectum seu terminum, unde non potest esse res omnino distincta ab illo; tum etiam quia alias illa entitas saltem de potentia absoluta esset separabilis ab alia, quod est plane inintelligibile; est ergo illa dependentia modus quidam ipsiusmet luminis, quem aliquis fortasse relationem vocabit; non est tamen relatio praedicamentalis, sed includit relationem seu habitudinem transcendentalem, ut latius infra dicetur. Igitur dantur in entitatibus creatis modi aliqui afficientes ipsas, quorum ratio in hoc videtur consistere, quod ipsi per se non sufficiunt constituere ens seu entitatem in rerum natura, sed intrinsece postulant ut actu afficiant entitatem aliquam, sine qua esse nullo modo possint.

19. *Modos a rebus modaliter tantum distinctos ponendi quae sit ratio.*— Ratio autem ponendi hos modos a posteriori sumitur ex inductione facta; a priori autem esse videtur, quia, cum creaturae sint imperfectae, ideoque vel dependentes, vel compositae, vel limitatae, vel mutabiles secundum varios status praesentiae, unionis, aut terminationis, indigent his modis quibus haec omnia in ipsis compleantur. Quia nec per entitates omnino distinctas hoc semper fieri necesse est, immo nec commode intelligi potest; neque etiam fieri potest per id quod sit omnino nihil, et ideo saltem requiritur modus realis. De quo quotuplex sit, et in quo praedicamento collocetur per se aut reductive, dicam inferius in divisionibus praedicamentorum. Denique hos modos videtur agnovisse Durand., In I, dist. 30, q. 2, n. 15, ubi loquens de esse in, seu inhaerentia accidentis, dicit esse respectum qui analogice dicitur res vel ens, quia non est res sed modus essendi, neque est entitas habens modum, sed modus tantum entitatis; et n. 16, idem dicit de dependentia

un modo de la entidad; en el n. 16 dice lo mismo acerca de la dependencia y acerca de todo aquello que consiste solamente en un modo de ser. De igual manera se expresa, a propósito de la inherencia, Astudillo en el lib. I *De Generat.*, q. 5, ad 1. Y, en especial, al tratar de la subsistencia, muchos la explican en este sentido; así, Egidio, en *De composit. angel.*, q. 5.

Y, por último, Fonseca, en el lib. V *Metaph.*, c. 6, q. 6, sec. 2, establece expresamente estos modos, aunque distingue tres géneros de ellos: unos que, de suyo, son entidades distintas de otras, como la blancura, la dulzura; incluye en este grupo a la figura, pero lo hace indebidamente, porque pertenece al tercero, ya que, con respecto a la cantidad, la afecta como un modo, no como una cosa absolutamente distinta; otros que no solamente no son entidades distintas, sino que ni siquiera hay posibilidad de distinguirlas en la realidad de aquellas cosas de las cuales se dice que son modos, pudiendo distinguirse únicamente con distinción de razón; de esta clase son los modos por los que el ente se contrae a sus inferiores. Pero hemos omitido de antemano estos dos géneros de modos porque los últimos sólo son modos según la razón, y los primeros son, más bien, cosas o formas que tienen, de suyo, entidades propias. Establece, pues, en tercer lugar, aquellos modos a los que, por una razón propia y especial, llamamos modos reales; sobre ellos opina lo mismo que nosotros hemos expuesto, aunque pone algunos ejemplos que nos resultan inciertos. Así, el de la existencia de las cosas creadas y el del modo por el que una cosa se dice necesaria o contingente, o ente completo o incompleto. Porque este último ejemplo se presta a equivocidad, ya que, si tales denominaciones se atribuyen al todo y a las partes integrales, es verdad que constituyen un cierto modo perteneciente a la cantidad, pues, por ejemplo, una misma porción de agua, estando terminada en sí misma y separada de otras, se dice un ente completo o total; en cambio, si está en continuidad con otras, se dice un ente parcial e incompleto, cuyo modo consiste sólo en la diversa unión o terminación. Pero si estas expresiones se aplican al ente en sí mismo, más bien pertenecen a los modos intrínsecos y esenciales del ente, ya se diga ente incompleto según la razón —como la diferencia—, ya físicamente y según la realidad, como el alma racio-

et de omni eo quod est solus modus essendi. Et eodem modo loquitur de inhaerentia Astudil., I de Gener., q. 5, ad 1. Et in particulari tractando de subsistentia ita illam explicant multi, ut Aegid., tit. de Composit. angel., q. 5. Ac denique Fonseca, lib. V Metaph., c. 6, q. 6, sect. 2, hos modos expresse ponit, quamvis distinguat tria genera modorum: quidam qui sunt entitates ex se distinctae ab aliis, ut albedo, dulcedo, et in hoc ordine ponit figuram, sed immerito quia in tertio constituitur, quia respectu quantitatis illam afficit tamquam modus, non tamquam res omnino ab illa distincta. Alii qui non solum non sunt entitates distinctae, verum neque ullo modo in re distinguuntur ab his rebus, quarum modi esse dicuntur, sed ratione tantum, ut sunt illi modi quibus contrahitur ens ad inferiora. Sed haec duo genera modorum iam sunt a nobis praetermissa, quia hi posteriores non sunt modi nisi secundum rationem; illi vero priores sunt res, vel formae habentes ex se proprias entitates. In tertio ergo ordine ponit eos modos quos propria et speciali ratione reales modos appellamus, de quibus idem sentit quod nos explicuimus, quamvis aliqua ponat exempla quae incerta nobis sunt, ut est illud de existentia rerum creatarum, de modo unde res dicitur necessaria aut contingens, aut ens completum vel incompletum. Nam hoc ultimum aequivocum esse potest; quia si haec dicantur de toto et partibus integralibus, sic verum est esse modum quemdam ad quantitatem pertinentem; eadem enim portio aquae, verbi gratia, si per se terminata sit et seiuncta ab aliis, dicitur ens completum seu totale; si vero sit aliis continua, dicitur ens partiale vel incompletum, qui modus solum consistit in diversa unione vel terminatione. Si vero illa dicantur de ente secundum se, potius pertinent ad modos intrinsecos et essentiales entis, sive ens dicatur incompletum secundum rationem, ut differentia, sive physice et secundum rem, ut anima rationalis, quae

nal, de la que se afirma que es ente incompleto, no por algo añadido a su esencia, sino por su misma esencia; consiguientemente, aquel modo se distingue de ella sólo con distinción de razón. Y lo mismo opino acerca de aquel otro modo de ente necesario o contingente, si se consideran estas modalidades en la razón absoluta de ente, pues si se consideran en razón de efecto, en este sentido son denominaciones extrínsecas, según expondremos más adelante. En cambio, la cuestión referente a la existencia es más discutida, y de ella nos ocuparemos después.

Sin embargo, sea lo que fuere de los ejemplos, Fonseca afirma con toda exactitud que este modo no es propiamente una cosa o entidad, a no ser tomando la palabra *ente* en un sentido amplio y generalísimo como todo lo que no es la nada; pero si se toma la entidad como aquello que por sí y en sí es algo de tal manera que no exige, en absoluto, estar siempre intrínseca y esencialmente unido a otra cosa, sino que o no tiene posibilidad de unirse a otro o, por lo menos, no puede unirse a no ser mediante algún modo distinto de sí por su naturaleza, el modo no es propiamente una cosa o entidad, y su imperfección se manifiesta de manera óptima por el hecho de que siempre debe estar unido a otro, al que se une inmediatamente y por sí mismo, sin que medie otro modo, como la acción de sentarse con respecto al que se sienta, la unión con respecto a las cosas unidas y otras cosas de las que repetidamente nos ocuparemos en lo sucesivo.

20. Fácilmente se deduce de lo expuesto el sentido y prueba de la conclusión sentada, pues este modo, tal como lo hemos explicado, se distingue actual y realmente de aquella realidad de la cual es modo, según confiesan todos; más aún, muchos la llaman distinción real porque se encuentra en las cosas mismas, como se verá con mayor evidencia al exponer la sección siguiente; pero propiamente este modo no se distingue de aquello de lo cual es modo como una cosa de la otra; luego se distingue con una condición menor, que se llama, con toda propiedad, distinción modal. Se prueba la menor, no sólo porque el modo, considerado en sí mismo y precisivamente, no es propiamente una cosa o entidad, según ha quedado explicado de manera suficiente y, por tanto, no se puede distinguir propiamente como una cosa de otra, sino también porque este modo incluye tan íntimamente la unión con la cosa de la cual es modo, que no hay potencia alguna que pueda hacerle existir sin ella; luego es indicio de que la unión consiste en cierto modo de identidad; por con-

dicitur ens incompletum, non per aliquid additum essentiae eius, sed per suammet essentiam; unde ille modus solum ratione distinguitur ab illa. Et idem existimo de alio modo entis necessarii, vel contingentis, si in ratione absoluta entis haec considerentur; nam si considerentur in ratione effectus, sic sunt denominationes extrinsecae, ut infra dicemus. De existentia vero res est magis controversa, quam infra disputabimus. Quidquid vero sit de exemplis, verissime dicit Fonseca modum hunc non esse proprie rem seu entitatem, nisi late et generalissime vocando ens quidquid non est nihil; tamen sumendo entitatem pro illa re, quae ex se et in se ita est aliquid, ut non postulet omnino intrinsece et essentialiter esse semper affixam alteri, sed vel non sit alteri unibilis, vel saltem uniri non possit, nisi medio aliquo modo a se ex natura rei distincto, modus non est proprie res seu entitas, et in hoc eius imperfectio optime declaratur, quod semper esse debet affixus alteri, cui per se immediate unitur sine medio alio modo, ut sessio sedenti, unio rebus unitis, et sic de aliis, de quibus saepe occurret sermo in sequentibus.

20. Ex his ergo facile intelligitur sensus et probatio conclusionis positae, nam hic modus prout a nobis est explicatus, ex natura rei distinguitur actualiter a re cuius est modus, ut omnes fatentur; immo plures vocant illam distinctionem realem, quia in rebus ipsis reperitur, quod evidentius constabit ex dicendis sectione sequenti; sed non proprie distinguitur hic modus ab eo cuius est modus tamquam res a re, distinguitur ergo minori distinctione quae propriissime appellatur modalis. Minor probatur, tum quia modus per se ac praecise consideratus, non est proprie res aut entitas, ut satis explicatum est; ergo nec proprie distinguitur ut res a re; tum etiam quia hic modus tam intime includit coniunctionem cum re cuius est modus, ut per nullam potentiam sine illa esse possit; ergo signum est illam coniunctionem esse quemdam modum iden-

siguiente, la distinción que hay entre este modo y la cosa es menor que la existente entre dos cosas. Todo ello quedará confirmado con más amplitud en la sección siguiente, donde se explicarán las notas de esta distinción y, consiguientemente, las diferencias por las que se distinguen entre sí.

21. *No se da ninguna otra distinción, además de la modal, la real y la de razón.*— Hay que añadir, por último, que, además de las distinciones real, modal y de razón, no se encuentra ninguna otra que no sea común a éstas o que no esté contenida en ellas. Digo esto por causa de algunos que añaden una distinción formal, cual es la que se da entre hombre y animal, y la dividen en mutua —como entre animal y racional— y no mutua —cual entre animal y hombre—; de la misma manera hablan de una distinción esencial —como entre hombre y caballo— y una distinción potencial, como la que se da entre las partes del continuo, y suelen aumentarlas con otras semejantes, que no considero necesarias.

Así, pues, que la división expuesta es completa se colige fácilmente de lo dicho, pues o los extremos de la distinción no son en absoluto distintos en acto por parte de la realidad, y en ese caso la distinción es siempre de razón, aunque se la designe con otros nombres, porque sólo conviene por denominación extrínseca, en cuanto que es una misma la cosa que hace de objeto o se subordina a diversos conceptos. Mas en esta distinción pueden encontrarse grados, según he dicho, y cuando tiene fundamento en la realidad y se hace mediante varios conceptos inadecuados puede llamarse distinción formal, o también, a veces, distinción esencial según la razón; en ella pueden darse varios modos, en cuanto los extremos son susceptibles de compararse en varios respectos, a saber: sólo como lo determinado y lo indeterminado —así, el ente y la sustancia—, o como el todo y la parte —a la manera de la diferencia y la especie—, o como dos copartes —por ejemplo, animal y racional—. De esta manera puede entenderse asimismo esta distinción como entre lo incluyente y lo incluído, o bien como entre aquellas cosas de las cuales ninguna incluye a la otra según la razón, en cuyo sentido, y en ningún otro verdadero, puede decirse que esta distinción sea mutua o no mutua, recíproca o no recíproca; ahora bien, todas estas modalidades caen bajo el ámbito de la distinción de razón.

titatis; est ergo minor distinctio inter hunc modum et rem, quam inter duas res; quae omnia magis confirmabuntur sectione sequenti, declarando signa harum distinctionum et consequenter differentias quibus inter se distinguuntur.

21. *Praeter modalem, realem aut rationis, nulla distinctio.*— Ultimo addo, praeter distinctionem realem, modalem, et rationis nullam aliam reperiri, quae vel non sit communis his vel in illis non contineatur. Hoc dixerim propter aliquos qui addunt distinctionem formalem, qualis est inter hominem et animal; quam distinguunt in mutuam, ut inter animal et rationale, et non mutuam, qualis est inter animal et hominem; item distinctionem essentialem, qualis est inter hominem et equum, et distinctionem potentialem, qualis est inter partes continui; et similia multiplicari solent, quae mihi necessaria non videntur. Sufficientia ergo praedictae partitionis facile colligitur ex dictis; nam vel extrema distinctionis non sunt a parte rei actu distincta ullo modo, et sic semper est distinctio rationis etiamsi aliis nominibus appelletur, quia solum convenit per denominationem extrinsecam, quatenus eadem res obiicitur vel subordinatur diversis conceptibus. In hac autem distinctione possunt gradus reperiri, ut dixi, et quando habet in re fundamentum et fit per plures conceptus inadaequatos potest appellari distinctio formalis vel interdum etiam essentialis secundum rationem. Et in hoc ipso potest esse multiplex modus quatenus extrema variis respectibus comparari possunt, scilicet, vel solum ut determinatum et indeterminatum, sicut ens et substantia; vel ut totum et pars, ut differentia et species; vel ut duae compartes, sicut animal et rationale. Atque ita potest etiam haec distinctio intelligi tamquam inter includens et inclusum, vel tamquam in ea quae secundum rationem neutrum includit alterum, quo sensu, et nullo alio vero potest haec distinctio dici mutua vel non mutua, reciproca vel non reciproca; tamen haec omnia cadunt sub latitudine distinctionis rationis.

Sin embargo, si los extremos de la distinción son distintos en acto por parte de la realidad, o ambos son cosas verdaderas que tienen entidad propia simple o compuesta, o uno de ellos es una cosa y el otro su modo. En el primer caso hay distinción real; en el segundo, modal; mas no resulta inteligible otra relación entre estos extremos, ni se puede pensar otro medio entre ellos, ya que implican entre sí una oposición inmediata como de contradicción; no hay, por tanto, otro modo de distinción.

22. *Diversos modos de distinción real.*— Cabe considerar, en la distinción real o de varias cosas, ya distintos modos, ya distintos respectos. Efectivamente, en primer lugar, podemos entender que las cosas que son distintas de esa manera, no sólo son distintas en la realidad, sino también desemejantes en su intrínseca y esencial entidad; en tal caso decimos que se distinguen no sólo realmente, sino también esencialmente, y, según sea mayor o menor aquella desemejanza, se afirma que son distintas por su especie última, por la subalterna o también por el género o predicamento. De aquí que la distinción esencial, o bien es común a la real, modal y de razón, o bien —si se toma en su sentido estricto— está incluída en la real, aunque no se convierta con ella, y añade una desemejanza más que una distinción. Todo esto tiene validez si se emplea con rigor la expresión *distinción esencial*, pues si dicha expresión se refiriese a una distinción de esencias, cual es la que se da también entre los individuos —según dijimos antes—, ésta no añade propiamente nada, sino que indica las cosas entre las cuales se da la distinción; así, se llama distinción personal a aquella que se da entre personas. Además, las cosas que se distinguen de esta manera pueden estar, a veces, unidas entre sí, y, en otras ocasiones, unidas con un tercero: del primer modo se unen la materia y la forma y, de manera semejante, las partes integrales continuas, por omitir otras uniones más extrínsecas y accidentales. Por lo cual, así como la materia y la forma, aunque estén unidas, no por ello dejan de mantener entre sí una distinción real, así también las partes continuas, aunque estén unidas, se distinguen realmente, no sólo en cuanto a su designación —como dicen algunos—, sino también en cuanto a la entidad parcial de cada una.

At vero, si extrema distinctionis a parte rei actu distincta sunt, vel utrumque est vera res habens propriam entitatem simplicem vel compositam, vel unum est res et aliud est modus eius. Priori modo constituitur distinctio realis, posteriori autem modalis; non est autem intelligibilis alia habitudo inter haec extrema; neque aliud medium inter ea excogitari; includunt enim inter se immediatam oppositionem quasi contradictionis; non est ergo alius modus distinctionis.

22. *Varii distinctionis realis modi.*— In ipsa tamen distinctione reali seu plurium rerum, possunt vel varii modi vel variae habitudines considerari. Primum enim intelligere possumus res sic distinctas non solum esse reipsa distinctas, sed etiam dissimiles in sua intrinseca et essentiali entitate; et tunc dicuntur non solum realiter sed etiam essentialiter distingui, et quo maior est illa dissimilitudo vel minor, dicuntur distingui vel specie ultima, vel subalterna, vel etiam genere aut praedicamento. Unde distinctio essentialis vel communis est ad realem, modalem, et rationis; vel, si propriissime sumatur, includitur in reali quamvis cum illa non convertatur; et potius addit dissimilitudinem quam distinctionem. Quae omnia procedunt utendo in rigore illa voce distinctionis essentialis; nam si sit sermo de distinctione essentiarum, qualis inter individua etiam intercedit, ut supra diximus, haec nihil proprie addit, sed indicat res inter quas est distinctio; sicut distinctio personalis vocatur illa quae est inter personas. Rursus hae res sic distinctae interdum possunt esse unitate inter se, interdum vero uni tertio: priori modo uniuntur materia et forma, et similiter partes integrales continuae, ut omittamus alias uniones magis extrinsecas et accidentales. Quocirca, sicut materia et forma quamvis unitae sint, nihilominus distinctionem realem inter se retinent, ita etiam partes continuae quamvis sint unitae distinguuntur realiter, non solum quoad designationem, ut quidam loquuntur, sed etiam quoad partialem entitatem uniuscuiusque.

23. *La distinción potencial es verdaderamente real.*— Se debe advertir únicamente que la materia y la forma son, de suyo, entes incompletos y parciales, ya se den unidas, ya se suponga que existen separadas, y, por consiguiente, siempre se estima que se distinguen del mismo modo. Pero las partes integrales no tienen razón de partes ni de entes incompletos, a no ser cuando están unidas, pues en el momento en que se separan, cada una comienza a ser un ente íntegro y total porque no se ordena esencialmente a componer otro, y, por tanto, se opina que se distinguen de manera diferente (más en cuanto a la denominación o al modo que en cuanto a la realidad), según que estén separadas o unidas, pues, en el primer estado, se distinguen como entes totales y, en cambio, en el segundo, como entes parciales, por lo que algunas veces suele decirse que las partes que están unidas de este modo se distinguen en acto como partes y en potencia como entes, o sea, como ciertos todos, ya que están en potencia para llegar a serlo. Todo esto se advierte principalmente en las partes del continuo homogéneo, pues en las del heterogéneo, aunque en la realidad suceda casi lo mismo, en el modo, sin embargo, existe alguna diversidad, porque entre ellas se da mayor desemejanza y, por consiguiente, parece que tienen una cierta distinción mayor, incluso cuando se encuentran en el todo; y cuando se separan, aunque no cambien la forma sustancial, sino que conserven aquella que tenían en el todo —como acontece en las plantas y en los animales susceptibles de segmentación—, también se consideran como entes incompletos y parciales, porque siempre están como esencialmente ordenados a componer otros.

Por tanto, fácilmente se entiende, a base de lo dicho, que aquella distinción, a la que algunos llaman potencial, sea una distinción real; porque, como la distinción consiste en una negación, mediante ella pueden negarse dos cosas: una, que esto sea aquello, lo cual es verdad en acto cuando se trata de partes unidas en acto, ya que una no es la otra, siendo esta negación la que esencial y primariamente se requiere y basta para la distinción; otra cosa que puede negarse es que esto se encuentre unido a aquello, lo cual equivale a decir que esto no es aquello como un ente total e íntegro distinto de aquel otro, cosa que no conviene a las partes unidas en acto, sino en potencia; en este sentido puede llamarse potencial

23. *Distinctio potentialis vere realis.*— Solum est advertendum quod materia et forma ex se sunt entia incompleta et partialia, sive coniunctae sint sive separatae existere supponantur; et ideo semper censentur distingui eodem modo. At vero partes integrales non habent rationem partis, neque entis incompleti nisi quando coniunctae sunt; nam statim ac separantur, unaquaeque incipit esse ens integrum et totale quia per se non ordinatur ad componendum aliud; et ideo aliter censentur distingui (magis quoad denominationem vel modum, quam quoad rem), quando sunt disiuncta, vel unita; nam in priori statu distinguuntur ut entia totalia, in posteriori vero ut partialia, et ideo dici aliquando solent huiusmodi partes unitae actu distingui ut partes, in potentia vero ut entia, id est, ut tota quaedam, quia sunt in potentia ut talia fiant. Quae omnia maxime cernuntur in partibus homogeneis continuis; nam in heterogeneis, licet in re fere idem sit, tamen in modo est nonnulla diversitas quia maiorem dissimilitudinem habent, et ideo videntur maiorem quamdam distinctionem habere, etiam dum sunt in toto; et quando separantur, etsi non mutent substantialem formam sed eamdem conservent quam habebant in toto, ut contingit in plantis et animalibus sectilibus, adhuc censentur entia incompleta et partialia; quia semper sunt quasi per se ordinata ad componendum aliud. Ex his ergo facile intelligitur quod distinctio illa quae ab aliquibus vocatur potentialis, est distinctio realis; quia vero distinctio est negatio, duo possunt per eam negari: unum, quod hoc sit illud; et hoc actu verum est de partibus actu unitis, quia una non est alia, et haec negatio est quae per se primo requiritur et sufficit ad distinctionem. Aliud quod potest negari, est hoc esse coniunctum illi, quod est dicere hoc non esse illud, tamquam ens totum et integrum distinctum ab illo, et hoc non convenit partibus unitis in actu sed in potentia, et sub hac ratione potest illa distinctio vocari potentialis; tamen ut sic non-

dicha distinción; sin embargo, en cuanto tal no existe todavía y, por tanto, no conviene incluirla entre las distinciones citadas como distinta de ellas.

Finalmente, por lo dicho se comprende con mayor fuerza que algunos no tenían base suficiente para dar el nombre de distinción de razón con fundamento en la realidad a la que existe entre las partes del continuo, apoyándose en el hecho de que esas partes no se distinguen en acto, sino por descripción y en potencia. Mas esto no es exacto, porque en ella no se da sólo el fundamento de la distinción, sino una verdadera distinción en el sentido estricto del vocablo, no en cuanto dice separación o desunión, sino en cuanto expresa diversidad de entidad total o parcial. En otro caso no debería decirse que la materia y la forma, cuando están unidas, sean distintas en acto, sino sólo en potencia, puesto que no es menor la unión entre la materia y la forma que entre las partes del continuo. Luego la separación entre aquellas partes podría decirse de razón porque únicamente por la razón podrían considerarse como si fuesen separadas y a manera de totalidades; sin embargo, la distinción actual de las partes es también real. Pues dichas partes, incluso cuando componen el todo, tienen alguna realidad, ya que, como dice Aristóteles en el lib. I de la *Física*, c. 2, *la sustancia no se compone sino de sustancias*, y así un ente íntegro no se compone sino de entes, al menos parciales; luego permanecen tales entes distintos, aunque unidos; más aún, si no permaneciesen distintos no podrían formar composición, ya que la composición no se da si no es a base de elementos distintos.

24. *La distinción entre lo incluyente y lo incluído es real.*— También se origina a partir de aquí otro modo de distinción, que puede considerarse en cualquier todo respecto de cada una de sus partes, pues es evidente que no son absolutamente lo mismo ni tampoco se distinguen como dos partes entre sí, porque las partes se comportan de tal manera que ninguna de ellas incluye a la otra; en cambio, el todo contiene en su entidad a ambas partes, por lo que se dice que se distinguen como incluyente e incluído. No obstante, también esta distinción, tal como aquí surge, es real porque el todo incluye alguna realidad que no incluye la parte. Por tanto, este modo de distinción entre incluyente e incluído puede encontrarse, a su manera, en la distinción real, en la modal y en la de razón, pues en cada uno de estos órdenes puede compararse aquello que se comporta

dum est, et ideo non oportet eam inter distinctiones numerare tamquam ab aliis distinctam. Tandem hinc a fortiori intelligitur, sine causa aliquos vocare hanc distinctionem inter partes continui distinctionem rationis habentem fundamentum in re, quia partes illae non distinguuntur actu, sed designatione et potentia. Non est enim hoc verum, quia ibi non est solum fundamentum distinctionis sed vera distinctio, proprie hac voce utendo, non prout dicit separationem seu disiunctionem, sed prout dicit diversitatem entitatis totalis vel partialis. Alias materia et forma, quando sunt unitae, non deberent dici distinctae actu sed potentia tantum, quia non est minor unio inter materiam et formam quam inter partes continui. Separatio ergo inter illas partes poterit dici rationis, quia solum per rationem possunt considerari ac si essent disiunctae et quasi quaedam tota; distinctio autem partium actualis est et realis. Nam partes istae, etiam dum componunt totum, realitatem aliquam habent, quia, sicut Aristoteles dixit, I Phys., c. 2, *substantiam non componi nisi ex substantiis*, ita integrum ens non componitur nisi entibus saltem partialibus: manent ergo talia entia distincta, licet unita; immo, nisi distincta manerent, compositionem facere non possent, quia compositio non est nisi ex distinctis.

24. *Distinctio includentis ab incluso, realis.*— Et hinc ulterius nascitur alius distinctionis modus qui considerari potest in quolibet toto respectu singularum partium; non enim sunt omnino idem, ut per se notum est; neque etiam distinguuntur ut duae partes inter se, quia illae ita se habent ut neutra alteram includat, totum autem in sua entitate continet utramque partem, et ideo dicuntur distingui ut includens et inclusum. Tamen etiam illa distinctio, prout hic intercedit, realis est quia aliquam rem includit totum quam non includit pars. Unde hic modus distinctionis, includentis et inclusi, suo modo reperiri potest in distinctione reali, modali, et rationis; nam in unoquoque ordine potest comparari id quod se

como todo con aquello que se comporta como parte; sin embargo, en cada uno de ellos se mantiene dentro del ámbito de la distinción real, modal o de razón, porque aquello que un extremo incluye además del otro se distingue real, modal o racionalmente del otro extremo incluído. Por ello, queda suficientemente claro que no existe ningún modo de distinción que no esté contenido en los tres anteriormente enumerados.

25. Parece que se nos puede objetar únicamente que, además de la distinción entre una cosa y otra, y entre cosa y modo, puede darse una distinción entre modo y modo, como muchos opinan sobre la subsistencia y la existencia, lo cual es más cierto cuando se trata de la subsistencia y de la presencia local. Porque estos modos no pueden distinguirse con una distinción de razón, ya que, por parte de la realidad, existen de tal manera que tienen diversos principios y diversas propiedades y, por último, pueden separarse; todo lo cual es indicio de una distinción actual existente en la realidad, según diremos. Tampoco se distinguen realmente, porque no se distinguen como una cosa de otra, puesto que no son verdaderamente cosas, ya que hemos empleado este argumento para probar que el modo no se distingue realmente de la cosa misma a la que afecta. Ni puede decirse, por último, que se distingan sólo modalmente, tanto porque uno no es modo de otro, como porque, con frecuencia, son mutuamente separables, lo cual es señal de mayor distinción que la modal, según vamos a decir en seguida.

26. *Cómo se distinguen entre sí dos modos.*— Se responde que, no teniendo estos modos ser o entidad sino por o en la cosa a la que adhieren, a base de ésta ha de apreciarse cómo se distinguen de otros modos, aunque su distinción siempre pertenecerá a la real o a la modal, dando por supuesto que existan en la realidad. Y digo esto porque también pueden excogitarse modos que sean distintos únicamente con distinción de razón; pues así como la razón puede distinguir una cosa por conceptos inadecuados, de la misma manera puede distinguir un modo, como es muy probable que ocurra con la acción y la pasión, el movimiento y el tiempo, la existencia y la duración, y otros. No obstante, hablando de modos distintos en la realidad misma, como son, por ejemplo, la

habet ut totum ad aliud quod se habet tamquam pars; tamen in singulis manet in latitudine distinctionis realis, modalis, vel rationis; quia illud, quod unum extremum includit ultra aliud, distinguitur realiter aut modaliter aut ratione ab altero incluso. Ex his ergo satis constat nullum esse distinctionis modum qui in praedictis tribus non contineatur.

25. Solum videtur posse obiici, quia praeter distinctionem inter rem et rem et inter rem et modum, potest inveniri distinctio inter modum et modum, ut multi putant de subsistentia et existentia, et est certius de subsistentia et praesentia locali. Hi enim modi non possunt distingui ratione, quia a parte rei ita existunt ut habeant diversa principia et diversas affectiones, ac denique ut separari possint, quae sunt indicia actualis distinctionis in re existentis, ut iam dicemus; neque etiam distinguuntur realiter, quia non distinguuntur ut res et res, cum non sint vere res; hoc enim argumento probavimus modum non distingui realiter ab ipsa re quam afficit. Nec denique dici possunt distingui tantum modaliter, tum quia unus non est modus alterius, tum quia saepe sunt mutuo et ad invicem separabiles, quod est signum maioris distinctionis quam modalis, ut statim dicemus.

26. *Duo modi inter se qui distinguantur.*— Respondetur, cum hi modi non habeant esse seu entitatem nisi ex re vel in re cui adhaerent, ex illa pensandum esse quomodo ab aliis modis distinguantur; semper tamen eorum distinctio ad realem vel modalem pertinebit, supposito quod in re existunt. Quod ideo dico, quia etiam possunt excogitari modi sola ratione distincti; sicut enim ratio per conceptus inadaequatos potest distinguere unam rem, ita et unum modum, ut est valde probabile de actione et passione, de motu et tempore, de existentia et duratione et de aliis. Loquendo autem de modis in re ipsa distinctis, ut

presencia local y la subsistencia de la humanidad, puede suceder que estos se comparen solamente cuando están en la misma cosa, y así se distinguen sólo modalmente, como prueba el argumento ya hecho, porque, no teniendo de suyo entidad propia, tampoco tienen, de suyo. posibilidad de distinguirse más que modalmente; ni tienen mayor distinción por la cosa a la que afectan, pues suponemos que es la misma; luego no tienen distinción mayor que la modal; y se confirma porque cada uno de ellos tiene alguna identidad con aquella cosa a la que afecta, lo cual hace que en ella y por ella tengan alguna identidad entre sí, por lo que únicamente mantienen una distinción modal; por tanto, no importa que puedan separarse mutuamente, es decir, que uno pueda permanecer sin que exista el otro, o viceversa, porque es necesario, al menos, que siempre permanezca aquella cosa en la que ambos existen con alguna identidad. Pero también puede ocurrir que se comparen entre sí modos que afectan a cosas diversas, ya tengan esos modos la misma naturaleza —como dos subsistencias de dos hombres—, ya tengan naturalezas diversas —como la acción de sentarse de uno y la subsistencia de otro—; en este caso, la distinción entre ellos es real, no en virtud de ellos mismos, sino en virtud de las cosas en las cuales están, pues cada uno de ellos tiene alguna identidad con la cosa a que modifica, y aquellas cosas se distinguen entre sí realmente, por lo que los modos se distinguirán también así en virtud de ellas.

Además, esto se confirma plenamente por la razón de que aquellos modos son mutuamente separables, no sólo entre sí, sino también cada uno con respecto a la cosa modificada por el otro, lo cual es ya signo suficiente de distinción real. En este sentido, toda distinción, incluso entre modos, se reduce a las tres anteriores.

Solución a los argumentos

27. Hay que responder a los argumentos de la primera opinión, en cuanto pueden atentar contra la distinción modal por nosotros establecida. Al primero: el argumento es susceptible de ser tomado en un doble sentido, a partir del ente real o del de razón para concluir en la distinción real o en la de razón. En el primer sentido, como por propia razón y causa, de manera que se con-

sunt praesentia localis, verbi gratia, et subsistentia humanitatis, aut hi comparantur tantum prout sunt in eadem re et sic solum distinguuntur modaliter propter argumentum factum, quia cum ex se non habeant propriam entitatem, etiam ex se non habent unde plus quam modaliter distinguantur; neque ex re quam afficiunt plus distinguuntur, quia supponimus esse eamdem; ergo non habent maiorem distinctionem quam modalem. Et confirmatur; quia unusquisque illorum habet aliquam identitatem cum illa re quam afficit; ergo in illa et per illam habent aliquam identitatem inter se; ergo retinent solum distinctionem modalem. Unde non refert quod possint mutuo separari, id est, quod possit unus manere, alio non existente vel e converso, quia saltem necesse est ut semper maneat illa res, in qua uterque existit cum aliqua identitate. At vero si inter se comparentur modi afficientes res diversas, sive illi modi sint eiusdem rationis ut duae subsistentiae duorum hominum, sive diversarum rationum ut sessio unius et subsistentia alterius, sic distinctio inter hos modos est realis, non ratione ipsorum, sed ratione rerum in quibus sunt; nam unusquisque habet aliquam identitatem cum re quam afficit et illae res distinguuntur inter se realiter; ergo et modi ratione illarum. Et hoc etiam bene confirmat illa ratio, quia illi modi sunt mutuo separabiles et inter se et unusquisque ab illa re quam alius afficit; nam hoc est sufficiens signum distinctionis realis. Atque in hunc modum omnis distinctio etiam inter ipsos modos ad praedictas tres revocatur.

Solvuntur argumenta

27. Ad argumenta prioris opinionis, quatenus procedere possunt contra distinctionem modalem a nobis positam, respondendum est. Ad primum respondetur, duplici sensu posse sumi argumentum ab ente reali vel rationis, ad concludendam distinctionem realem vel rationis. Primo tamquam a pro-

sidere que la distinción es tal cuales son las cosas en las que se da. En este sentido, es falso, pues se ha mostrado que entre extremos reales se da distinción de razón; y, por el contrario, entre extremos de razón se da, por lo menos, una cierta imitación de distinción real. En el segundo sentido, el argumento puede ser proporcional o por paridad de razón, por ejemplo, porque en los entes no se dan más que los reales o los de razón, tampoco deben darse en las distinciones. En este sentido, no hay inconveniente en conceder la proporción del argumento, si se hace de manera debida, en cuyo caso nada concluirá contra nuestra opinión.

Efectivamente, si se toma el ente real en su concepto amplísimo, como todo aquello que no es la nada absoluta y que puede existir en las cosas sin ficción del entendimiento, así es verdad que no se da medio entre el ente real y el de razón, y en este mismo sentido concedo que no existe medio entre la distinción real y la de razón, ya que toda distinción según la naturaleza puede llamarse real en esta amplitud de significación, siendo ésta la opinión de casi todos los escritores antiguos. Sin embargo, en otro aspecto cabe considerar al ente real como aquello que, en virtud de su concepto propio y de su razón formal, puede aportar o constituir una entidad propia; en tal sentido, es falso que no pueda darse medio entre el ente real y el de razón, porque se da el modo del ente, que ni es un mero ente de razón —como resulta evidente—, ni es un ente real, si éste se toma en todo su rigor y propiedad, según hemos expuesto. Por consiguiente, también existe la distinción modal, que ocupa un lugar intermedio entre la distinción de razón y la real rigurosamente considerada.

28. *Segundo.*— Al segundo se responde que entre lo idéntico y lo diverso, considerados según la misma razón, no se da medio, como legítimamente prueba el argumento; sin embargo, atendiendo a razones diversas, puede ocurrir que lo que es idéntico en un sentido sea diverso en otro, según afirmó Santo Tomás en I, q. 11, a. 1, ad 2. Así, pues, el ente y el modo pueden decirse realmente idénticos, sin que por ello dejen de tener en la cosa distinción modal.

29. *Tercero.*— Nada prueba contra esto el tercer argumento, pues nosotros no decimos que la cosa y el modo se distingan según razones propias y no

pria ratione et causa, ita ut talis existimetur esse distinctio, quales sunt res in quibus versatur. Et hic sensus est falsus; ostensum est enim inter extrema realia intercedere distinctionem rationis, et e converso inter extrema rationis esse saltem quamdam imitationem distinctionis realis. Secundo, argumentum esse potest proportionale seu a paritate rationis, ut quia in entibus non dantur nisi realia vel rationis, neque in distinctionibus dandae sint, et hoc sensu concedi potest proportio argumenti, si debito modo fiat, nihilque contra nostram sententiam concludet. Etenim, si ens reale in sua amplissima conceptione sumatur pro omni eo quod non est omnino nihil quodque potest esse in rebus sine fictione intellectus, sic verum est non dari medium inter ens reale et rationis, et in eodem sensu concedo non dari medium inter distinctionem realem et rationis; nam omnis distinctio ex natura rei potest in hac amplitudine dici realis; et ita locuti fere sunt antiqui scriptores. Alio tamen modo potest sumi ens reale pro eo quod ex proprio conceptu seu ex vi suae rationis formalis potest propriam entitatem afferre seu constituere, et hoc sensu falsum est non posse dari medium inter ens reale et rationis: datur enim modus entis qui neque est merum ens rationis, ut per se constat, neque est ens reale in eo rigore et proprietate sumptum, ut a nobis declaratum est; et ita etiam datur distinctio modalis media inter distinctionem rationis et realem rigorose sumptam.

28. *Secundum.*— Ad secundum respondetur inter idem et diversum secundum eamdem rationem sumpta non dari medium, ut recte argumentum probat; tamen secundum diversas rationes fieri posse ut, quae sunt idem uno modo, alio sint diversa, ut D. Thom. dixit, I, q. 11, a. 1, ad 2. Sic igitur ens et modus possunt dici idem realiter et nihilominus habere in re distinctionem modalem.

29. *Tertium.*— Neque contra hoc quidquam urget tertium argumentum, nam nos non dicimus rem et modum distingui secundum proprias rationes et non secundum

según una razón común, como suponen casi todas las réplicas hechas; porque de igual manera que se distinguen el ente y el modo por parte de la realidad, se distinguen todos los predicados superiores, aun los trascendentales incluídos en el modo, de aquéllos que están incluídos en la realidad de la cual es modo. De esta manera, hay que conceder que, en la medida en que el modo es ente, en esa medida él mismo y la cosa a la que modifica son dos entes y se distinguen en la realidad o realmente, hablando en sentido amplio. No obstante añadimos que el modo no es propia y rigurosamente ente, en cuyo caso queda negado que allí existan dos entes; y a continuación negamos que el ente, tomado en este sentido propio, sea un predicado superior a la cosa y a su modo. Por lo que no es necesario que, a causa de la distinción entre modo y cosa, se multipliquen los entes considerados con dicha propiedad y rigor.

De aquí se deduce que, para la confirmación de aquel tercer argumento, se debe decir del accidente lo mismo que se ha dicho del ente; porque el accidente, a veces, significa una forma que tiene entidad propia y que, de suyo, es distinguible y realmente separable de toda otra; pero hay ocasiones en que únicamente significa modo de otro, ya sea del accidente o de la sustancia. En el primer sentido, es contradictorio que en la misma cosa se encuentren varias razones accidentales, como prueba el argumento; sin embargo, no hay contradicción en que una sola entidad accidental tenga uno o varios modos que se distingan de ella con distinción sólo modal. Mas la sustancia, absolutamente tomada, no significa un modo, sino una realidad propia y perfecta en su ser; y lo mismo ocurre con el cuerpo y con cualquier grado de sustancias situado bajo éstos; por tanto, no puede suceder que estos grados se multipliquen en la realidad sin que se multipliquen las cosas y las sustancias. No obstante, también en el ámbito de la sustancia, considerada en general o analógicamente, es posible que se den algunos modos sustanciales, en los cuales puede ocurrir que, en una misma cosa o sustancia, propia y estrictamente dicha, existan uno o varios modos sustanciales que se distingan modalmente entre sí y con respecto a ella, como son la subsistencia, la unión, etc.

30. *Cuarto.*— Por lo expuesto se resuelve fácilmente el cuarto argumento, pues lo que se ha dicho del ente debe decirse de la esencia real. Puede signi-

communem, quod supponunt fere omnes replicae ibi factae; nam eo modo quo distinguuntur ens et modus a parte rei, distinguuntur omnia praedicata superiora, etiam transcendentalia inclusa in modo, ab his quae includuntur in re cuius est modus. Atque ita concedendum est, quatenus modus est ens, eatenus ipsum et rem quam modificat esse duo entia et distingui in re ipsa, vel realiter late loquendo. Nihilominus tamen addimus modum non esse proprie et rigorose ens et hoc modo negamus ibi esse duo entia; negamusque subinde ens hoc modo proprie sumptum esse praedicatum superius ad rem et modum eius. Et ideo necesse non est propter distinctionem modi a re multiplicari entia in dicta proprietate et rigore sumpta. Unde ad confirmationem illius tertii argumenti idem dicendum est de accidenti quod dictum est de ente; quia accidens interdum significat formam habentem propriam entitatem ex se distinguibilem et separabilem realiter ab omni alia; interdum significat modum solum alterius, vel accidentis vel substantiae. Et priori modo repugnat in eadem re inveniri plures rationes accidentis, ut argumentum convincit; non tamen repugnat unam entitatem accidentalem habere unum, vel plures modos ab ipsa tantum modaliter distinctos. Substantia vero simpliciter dicta non significat modum sed rem propriam et perfectam in suo esse, et idem est de corpore et de quocumque gradu substantiae sub his collocato; et ideo fieri non potest ut hi gradus in re ipsa multiplicentur non multiplicatis rebus et substantiis. Tamen etiam in latitudine substantiae in communi seu analogice sumptae possunt dari aliqui modi substantiales in quibus fieri potest ut in eadem re seu substantia proprie et simpliciter dicta sint unus vel plures modi substantiales inter se et ab illa modaliter distincti, ut sunt subsistentia, unio, etc.

30. *Quartum.*— Atque ex eis facilis est solutio ad quartum; nam quod dictum est

ficar una naturaleza propia y suficiente, de suyo, para constituir entidad en la realidad, o, más ampliamente, cualquier razón real constitutiva del ente o de un modo real. En este mismo sentido, concedemos que en la cosa y en el modo son distintas las esencias, y que, por consiguiente, hay entre ellas distinción *ex natura rei* y de algún modo real. En cambio, en el primer sentido, la esencia es única en cualquier entidad; mas los modos que de ella se distinguen por su propia naturaleza o modalmente no pueden pertenecer a su esencia, sino que serán accidentes o, a lo sumo, pertenecerán de alguna manera a su integridad o causalidad, como expondremos después al tratar de cada una de estas cosas.

De ahí se sigue (y debe observarse atentamente) que en cualquier entidad propiamente dicha hay una sola razón esencial, según prueban, como mínimo, todos aquellos argumentos expuestos al principio; y que dicha razón esencial es cuasi fundamental e invariable en tal entidad, hasta el punto de que resulta imposible que esa entidad se conserve en la realidad sin aquella razón esencial, porque por ella se constituye primeramente; por tanto, sólo puede existir una razón específica, como prueban dichos argumentos. En cambio, las razones modales que tienen posibilidad de estar como inherentes o unidas a tal entidad, pueden multiplicarse y cambiarse, porque en la cosa se encuentran fuera de su esencia, según veremos más claramente y en particular a lo largo de toda la metafísica.

SECCION II

SEÑALES O MODOS POR LOS QUE PUEDEN DISCERNIRSE LOS DIVERSOS GRADOS DE DISTINCIÓN DE LAS COSAS

1. *Punto en que radica la dificultad.*— Toda la dificultad consiste en discernir la distinción modal de las demás. Pues la distinción real y la de razón se disciernen con facilidad, ya que son extremadamente opuestas; en cambio, la distinción modal, por ser intermedia, a veces se considera real, merced a la afinidad que tiene con ésta, y a veces no se considera en la realidad, sino sólo según la razón, a causa de cierta conveniencia con esta otra. Por consiguiente,

de ente dicendum est de essentia reali. Potest significare propriam naturam ex se sufficientem ad constituendam entitatem in rerum natura vel latius quamcumque rationem realem constitutivam entis aut modi realis. Hoc posteriori sensu concedimus in re et modo esse distinctas essentias et ideo esse inter ea distinctionem ex natura rei et aliquo modo realem. Priori tamen sensu unica tantum est essentia in qualibet entitate; modi autem, qui ab illa ex natura rei seu modaliter distinguuntur, non possunt esse de essentia eius, sed vel accidentia, vel ad summum pertinentes aliquo modo ad integritatem vel causalitatem eius ut de singulis postea exponemus. Ex quo sequitur (quod valde notandum est) in qualibet entitate proprie dicta esse unicam essentialem rationem, ut convincunt ad minimum omnia illa argumenta in principio facta, quae ratio essentialis quasi fundamentalis est et invariabilis in tali entitate; ita ut impossibile sit illam entitatem conservari in rerum natura sine illa ratione essentiali, quia per illam primo constituitur; unde non potest esse nisi una specifica, ut argumenta facta convincunt. Rationes autem modales, quae possunt esse quasi adhaerentes vel affixae tali entitati, multiplicari et variari possunt, quia in re sunt extra essentiam eius, ut in particulari clarius constabit in discursu totius Metaphysicae.

SECTIO II

QUIBUS SIGNIS SEU MODIS DISCERNI POSSINT VARII GRADUS DISTINCTIONIS RERUM

1. *In quo sita sit difficultas.*— Tota difficultas consistit in discernenda distinctione modali a caeteris; nam distinctio realis et rationis cum sint extreme oppositae, facile discernuntur; distinctio autem modalis cum sit media, interdum existimatur realis propter convenientiam quam habet cum illa, interdum vero existimatur nulla in re, sed secundum rationem tantum propter quam-

a fin de tener unos caracteres generales que puedan aplicarse a las cuestiones particulares, conviene hacer unas breves consideraciones, suponiendo que, para que nosotros distingamos algunas cosas con distinción mayor que la de razón raciocinante (sobre la que nada es preciso añadir, ya que es totalmente ficticia), es necesario, como mínimo o principalmente, que tengan distintos conceptos objetivos y, según ellos, razones formales de alguna manera distintas. Porque, a no ser que se conciban por lo menos de este modo, ni se conciben como distintas, ni habrá razón alguna para preguntar cuánta o cuál sea la distinción que entre ellas existe; en cambio, supuestos varios conceptos objetivos, será muy acertado y legítimo preguntar de qué manera se conocerá si tienen distinción en la realidad, y de qué clase sea esta distinción.

Indicio de la distinción actual en la realidad

2. Afirmo en primer lugar: siempre que dos conceptos objetivos se comportan de tal manera que pueden separarse en la realidad y en el individuo, o de suerte que uno permanece sin el otro en la realidad, o de modo que se separa realmente y pierden la unión que tenían, hay indicio de que entre ellos existe una distinción mayor que la de razón razonada, y, por consiguiente, alguna distinción actual real o que se da en la realidad.

Esta tesis es comúnmente afirmada por los Doctores, y se ha tomado de Aristóteles, *Tópicos*, lib. VII, c. 1, n. 15, dice así: *Además, no habrá identidad entre ellos si uno puede darse sin el otro,* sobre lo cual llama la atención Alejandro de Afrodisia. Puede tomarse también de San Agustín, en *De Trinit.*, lib. VI, c. 6, donde, después de haber afirmado que *en cada cuerpo una cosa es la magnitud, otra el color, y otra la figura,* pone la siguiente prueba: *Pues, aun disminuida la magnitud, puede permanecer el mismo color y la misma figura; y, cambiado el color, permanecer la misma magnitud e igual figura; y sin que se conserve la misma figura, puede ser igualmente grande y coloreado del mismo modo; y cuantas otras cosas se digan a la vez de un cuerpo, pueden cambiarse varias de ellas simultáneamente sin que varíen las demás; con esto se prueba que*

dam convenientiam cum alia. Ut ergo aliqua generalia signa habeantur, quae ad particulares quaestiones applicari possint, nonnulla breviter dicenda sunt, supponendo, ut aliqua a nobis distinguantur plusquam ratione ratiocinante (de qua distinctione nihil oportet addere, quia est prorsus conficta), ut minimum seu imprimis necessarium esse ut habeant distinctos conceptus obiectivos, et secundum eos rationes formales aliquo modo distinctas, quia nisi hoc saltem modo concipiantur nec concipientur ut distincta, neque erit ulla ratio inquirendi quanta vel qualis sit inter ea distinctio; suppositis vero pluribus conceptibus obiectivis, optime et merito inquiritur quomodo cognoscetur an in re habeant distinctionem, et qualis illa sit.

Signum actualis distinctionis in re

2. Dico primo: quandocumque duo conceptus obiectivi ita se habent ut a parte rei et in individuo separari possint, vel ita ut unum sine alio in rerum natura maneat, vel ita ut realiter disiungatur et realem unionem quam habebant amittant, signum est inter illa esse maiorem distinctionem quam rationis ratiocinatae; atque adeo actualem aliquam ex natura rei, seu quae a parte rei sit. Haec assertio communis est Doctorum, et sumitur ex Aristotele, VII Topic., c. 1, loco decimo quinto, ubi sic inquit: *amplius, si potest alterum sine altero esse, non erit idem;* ubi Alex. Aphrodis. id notat. Sumi etiam potest ex Augustino, VI de Trin., c. 6, ubi cum dixisset: *In unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud figura,* talem probationem subiungit: *Potest enim et diminuta magnitudine manere idem color et eadem figura et mutato colore manere eadem magnitudo et eadem figura, et figura eadem non manente, tam magnum esse et eodem modo coloratum, et quaecumque alia simul dicuntur de corpore possunt et simul et plura sine caeteris commutari, ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis, sim-*

la naturaleza del cuerpo es múltiple y no simple en manera alguna. A base de esto demuestra también más adelante que el alma humana no es simple porque tiene varios actos y afectos, los cuales —afirma— son distintos, *ya que pueden encontrarse unos sin los otros, o unos más y otros menos.*

También los escolásticos utilizan frecuentemente esta regla, como se patentiza por el Maestro, I, dist. 8; Durando, dist. 30, q. 2; Escoto, *In II*, dist. 1, q. 5; *In III*, dist. 8, q. 1; Ockam, *In I*, dist. 1, q. 3; y, en el mismo lugar, Gabriel, q. 3, a. 3, dub. 1; Herveo, *Quodl. III*, q. 3; y, entre los metafísicos, usan esta regla Juan de Gante, lib. VI *Metaph.*, q. 10; Antonio Trombeta, lib. V *Metaph.*, q. 3, a. 1; Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 6, q. 6, sec. 1. De igual manera el Ferrariense, lib. I *Phys.*, q. 10; Pablo Véneto, lib. III *Phys.*, text. 19, y Astudillo, citado en la sección anterior. Emplean asimismo esta regla otros muchos autores para probar la distinción real entre la subsistencia y la naturaleza creada, según se advierte con claridad en Egidio, citado en la sección que precede, Medina, III, q. 4, a. 2, y varios más, a los que aludiremos posteriormente en los lugares oportunos. Con el mismo argumento puede probarse también que la inhesión se distingue de la existencia del accidente y que la dependencia o acción se distingue del término, de todo lo cual nos ocuparemos a continuación.

3. Se demuestra por la razón: si las cosas que concebimos como poseedoras de dos conceptos objetivos se encuentran unidas en la realidad y se separan después, ambas quedan existiendo en la realidad después de su separación o una deja de ser y la otra permanece. Si ocurre lo primero, es necesario que las dos se distingan *ex natura rei*, e incluso realmente; en primer lugar, porque resulta imposible que lo que es absolutamente idéntico se divida y separe de sí mismo en la realidad, pues ello implica manifiesta contradicción, ya que no se puede excogitar mayor unión en una cosa que la total identidad en la misma cosa; antes bien, aquello no es unión, sino unidad. Por consiguiente, de igual manera que es imposible que lo indivisible se divida, así también es imposible que se separe de sí mismo lo que es absolutamente idéntico. En segundo lugar porque, si aquellas dos cosas permanecen separadas en la realidad y no

plex autem nullo modo. Et inferius probat animam humanam non esse simplicem, quia habet varios actus et affectus quos esse distinctos ostendit, *quia alia sine aliis, et alia magis, alia minus inveniri possunt.* Hac etiam regula utuntur frequenter scholastici, ut patet ex Mag., in I, dist. 8; Durand., dist. 30, q. 2; Soto, In II, dist. 1, q. 5, et In III, dist. 8, q. 1; Ocham, In I, dist. 1, q. 3; et ibi Gabriel., q. 3, a. 3, dub. 1; Hervaeo, Quodl. III, q. 3; et ex metaphysicis utuntur hac regula Ioan. de Gandavo, VI Metaph., q. 10; Anton. Trombeta, V Metaph., q. 3, a. 1; Fonseca, V Metaph., c. 6, q. 6, sect. 1. Item Ferrar., I Phys., q. 10; et Paul. Venet., III Phys., text. 19; Astudil., citatus sectione praecedenti. Eadem utuntur multi ad probandam distinctionem ex natura rei inter subsistentiam et naturam creatam, ut patet ex Aegid., cit. sect. praeced.; Med., III, q. 4, a. 2. Et infra plures referemus suo loco. Et eodem argumento probari solet inhaerentiam distingui ab existentia accidentis; et dependentiam seu actionem a termino, quae omnia in sequentibus videbimus.

3. Ratione probatur, quia si ea quae a nobis concipiuntur ut habentia duos conceptus obiectivos in re inveniuntur coniuncta et postea separantur, vel utrumque manet a parte rei existens post separationem ab alio, vel alterum desinit esse et alterum manet; si priori modo accidat, necesse est illa duo ex natura rei, immo et realiter distingui; primo, quia impossibile est idem omnino a se ipso seiungi ac separari a parte rei; involvitur enim aperta contradictio; nulla enim excogitari potest maior unio in re quam totalis identitas in re; immo illa non est unio sed unitas. Sicut ergo impossibile est dividi quod indivisibile est, ita et a se ipso seiungi quod idem omnino est. Deinde, quia si illa duo manent a parte rei et non unita inter se,

unidas entre sí, una no es modo de la otra, ni al contrario, ya que pertenece al concepto esencial del modo —según vimos— el estar unido o fijado en acto a la cosa de la que es modo; luego siempre que algo puede separarse de otro y mantenerse separado, es señal evidente de que no es modo de aquello otro; será por consiguiente, o una cosa realmente distinta, por sí misma, de la otra, o un modo de otra cosa realmente distinta, en virtud de la cual también el modo se distingue realmente de la otra cosa.

Por el contrario, si dos cosas se separan en la realidad de tal manera que una sigue existiendo y la otra no, es preciso que se distingan por lo menos modalmente. En primer lugar, porque resulta imposible que lo idéntico sea y no sea; luego si no existe esto que antes existía y queda existiendo algo, no pueden ser en la realidad absolutamente idénticos, pues de no ser así una misma cosa existiría y no existiría simultáneamente. En segundo lugar, cuando estas dos cosas se separan de esa manera, lo que en la realidad se separa de lo otro y deja de existir es algo positivo —tomando ampliamente "algo" en cuanto distinto de la nada, como toda cosa o modo real—; pues suponemos que ambas cosas son de tal naturaleza que pueden separarse de la manera indicada; luego aquella cosa positiva no existe después de separarse; por tanto, cuando existía tenía cierta distinción con respecto a aquello que sigue existiendo.

Finalmente, porque tan imposible es que se separe de sí mismo lo que es absolutamente idéntico si se destruye el otro extremo como si se conservan ambos. Pero se ha demostrado que lo idéntico no puede separarse de sí mismo permaneciendo ambos extremos; luego tampoco podrá separarse no permaneciendo el otro; consiguientemente, cuantas veces pueda darse tal separación se supone distinción en la cosa. Por tanto, quienes piensan que la relación es algo real positivo, sin lo cual puede permanecer el fundamento en la cosa misma, y que, sin embargo, no se distingue actualmente y en la realidad de su mismo fundamento, andan por completo equivocados, ya que ello implica una contradicción manifiesta. En efecto, si la relación es, en su esencia, algo real, y unas veces está en el fundamento y otras no, permaneciendo íntegro el mismo fundamento en su entidad y esencia, es necesario que todo aquello en lo que consiste la relación sea, de alguna manera, distinto de su fundamento en la cosa misma. De

unum non est modus alterius neque e contrario; quia de essentiali ratione modi, ut vidimus, est esse actu unitum seu affixum rei cuius est modus; ergo quandocumque aliquid potest separari ab alio et separatum conservari, est signum evidens non esse modum illius; erit ergo vel res per seipsam distincta realiter ab alia, vel modus alterius rei realiter distinctae, ratione cuius etiam modus ipse realiter distinguetur ab alia re. Si autem duo ita separantur in re ut unum existens maneat et non aliud, necesse est ut saltem modaliter distinguantur. Primo, quia impossibile est ut idem sit et non sit; ergo, si hoc non existit quod antea existebat et aliquid manet existens, non possunt esse in re idem omnino, alioqui idem simul existeret et non existeret. Secundo, quando haec duo ita separantur, aliquid positivum est id quod in re tollitur ab alio et desinit esse, sumendo late aliquid ut distinguitur contra nihil, pro omni re vel modo reali; tale enim supponimus esse utrumque eorum quae praedicto modo separabilia sunt; illud ergo positivum, postquam separatur, non est; ergo quando erat, distinctum aliquo modo erat ab eo quod existens manet. Tandem, quia non est minus impossibile separari idem omnino a seipso, destructo altero extremo, quam conservato utroque; sed ostensum est non posse idem a seipso separari manente utroque extremo; ergo neque poterit altero non manente; ergo, quoties fieri potest talis separatio, supponitur in re distinctio. Et ideo valde errant qui existimant relationem esse aliquid reale positivum sine quo potest fundamentum manere in re ipsa, et tamen non distingui actualiter et a parte rei ab ipso fundamento; est enim aperta implicatio contradictionis. Nam, si relatio in sua essentia aliquid reale est, et nunc est fundamento et postea non est, manente ipso fundamento integro in sua entitate et essentia, necesse est ut quidquid illud est, quod est relatio, sit aliquo modo in re ipsa distinc-

lo contrario, lo absolutamente idéntico según la realidad dejaría de ser y permanecería.

4. *Se refuta una objeción.*— Pero se objetará: animal está, en la realidad, unido a hombre y es separable de él en el caballo o en el león; sin embargo en la realidad no se distingue del hombre, según se ha dicho antes. Respondo: por eso dije, en la regla propuesta, *aquello que en la realidad y en el individuo es separable*; pues animal (y lo mismo debe decirse de todos los predicados semejantes) es separable de hombre únicamente según una razón común concebida, en virtud de la cual no tiene unidad en muchos si se considera en la realidad, sino sólo considerándolo en la razón. No obstante, en cuanto animal está en la realidad y unido a hombre en el individuo, no es separable de hombre, porque este individuo animal, que en la realidad es este hombre, nunca puede permanecer en la realidad si no sigue siendo hombre; ni, a la inversa, puede conservarse este hombre sin que permanezca este animal.

5. *Respuesta a una réplica teológica.— Las relaciones divinas no son, en modo alguno, realmente distintas de su esencia.*— Se puede insistir: al menos en Dios, la esencia divina está unida en la realidad a la Paternidad; y, siendo numéricamente idéntica, es separable de ésta en cuanto se encuentra unida a la Filiación; sin embargo, no se distinguen actualmente en la realidad. A causa de esta dificultad, algunos teólogos parecen admitir una distinción actual que, en la realidad, es, por lo menos, modal entre la relación y la esencia divinas, opinión que suele atribuirse a Escoto, pero que se encuentra más claramente en Durando, pues Escoto habla de manera bastante oscura y muy en general acerca de su distinción formal. Mas esta explicación, en el sentido anteriormente expuesto, implica gran falsedad y está en abierta contradicción con la divina simplicidad y perfección. Pero dejamos a los teólogos esta discusión y respondemos brevemente.

En primer lugar, negamos que la esencia sea separable de la Paternidad, pues una cosa es que sea comunicable con la Filiación o procesión y otra que sea separable de la Paternidad; antes bien, exige, por su intrínseca razón, comunicarse a aquéllas de tal manera que no se separe de ésta; luego aquí no tiene aplicación la regla establecida sobre la separación. En segundo lugar, se res-

tum a fundamento; alioquin idem omnino secundum rem desineret esse et maneret.

4. *Obiectio dissolvitur.*— Sed obiicies: nam animal est in re coniunctum homini et est separabile ab illo in equo vel in leone; et tamen non distinguitur in re ab illo, ut supra dictum est. Respondetur, ideo in proposita regula dixi: *Id quod in re ipsa et in individuo est separabile;* animal enim (et idem est de omnibus similibus praedicatis) solum est separabile ab homine secundum communem rationem conceptam, secundum quam non habet in re unitatem in multis sed ratione tantum; quatenus vero animal est in re et in individuo coniunctum homini, non est separabile ab homine; nam hoc individuum animal quod in re est hic homo, nunquam potest in re manere nisi maneat homo, neque e converso potest durare hic homo quin duret hoc animal.

5. *Replicae theologicae respondetur.— Relationes divinae ab essentia nullo modo in re distinctae.*— Urgebis: nam saltem in Deo divina essentia est in re coniuncta paternitati; et eadem numero est separabilis ab illa quatenus est coniuncta filiationi; et tamen non distinguuntur actualiter in re ipsa. Aliqui theologi, propter hanc difficultatem admittere videntur distinctionem actualem, et in re ipsa saltem modalem inter relationem divinam et essentiam, quod solet tribui Scoto sed clarius id sentit Durandus; nam Scotus obscurius et valde in communi loquitur de sua distinctione formali. Ea vero sententia in praedicto sensu est valde falsa multumque repugnans divinae simplicitati et perfectioni. Hanc vero disputationem theologis relinquimus; et respondemus breviter. Primo, negando essentiam esse separabilem a paternitate; aliud est enim esse communicabilem filiationi vel processioni, aliud vero esse separabilem a paternitate; quin potius ex intrinseca ratione sua postulat ita communicari illis ut ab hac non separetur; non ergo habet hic locum regula posita de separatione.

ponde que es absolutamente propio de una cosa finita el ser, de esa manera, comunicable a muchos realmente distintos entre sí, sin distinción de aquello que les es común, a no ser únicamente con distinción de razón o virtual; por consiguiente, aunque —refiriéndonos a la separación en sentido amplio y considerándola como la unión con otra cosa realmente distinta— es un óptimo argumento, en el orden creado, que todo lo que se une a otro que es realmente distinto es, también por su parte, distinto del otro extremo en la realidad, porque una misma cosa finita numéricamente idéntica no puede unirse por identidad a cosas realmente distintas, sin embargo, cuando se trata de una cosa infinita, este argumento es nulo, por la suma simplicidad y perfección de esa cosa; y en esto consiste el misterio de la Trinidad, que admitimos por fe sola y ciertísima.

Un carácter exclusivo de la distinción modal

6. Afirmo en segundo lugar: cuando se da, entre una cosa y otra, una separación que es solamente no mutua (como vulgarmente se llama), es decir, en la que un extremo puede permanecer sin el otro, sin que pueda ocurrir lo contrario, hay un argumento suficiente para la distinción modal; en cambio, no lo hay para la distinción mayor o real estrictamente considerada. La primera parte ha quedado demostrada con suficiencia en la afirmación que precede. La segunda se prueba porque, a partir de tal separación no mutua, es legítimo concluir que aquella cosa que puede permanecer si se destruye el otro extremo, tiene por sí misma su propia realidad con independencia intrínseca y entitativa, es decir, esencial, del otro extremo, el cual puede ser destruído, permaneciendo dicha cosa; sin embargo, de aquí no es legítimo concluir que el otro extremo, que puede ser destruído, tenga por sí mismo una entidad propia; porque, según se supone, aquel extremo es tal que no puede permanecer sin el otro; mas para esto es suficiente que sea un modo de él; más aún, como hemos dicho, es característica intrínseca de la entidad modal el no poder permanecer por sí misma ni separarse en acto de aquello de lo cual es modo; luego, a base de dicha separación no puede concluirse una distinción mayor que la modal. Se confirma porque de esta manera se compara el movimiento local con el móvil, el acto de

Secundo respondetur esse illo modo communicabile multis inter se distinctis realiter, sine distinctione ab eo quod illis commune est, nisi sola ratione seu virtualiter, esse proprium rei infinitae simpliciter; et ideo, quamvis late loquendo de separatione pro coniunctione cum alia re distincta realiter in creaturis optimum argumentum sit, quidquid coniungitur cum alio realiter distincto esse etiam ipsum in re distinctum ab altero extremo, quia non potest una res finita eadem numero per identitatem coniungi cum rebus realiter distinctis, tamen in re infinita hoc nullum argumentum est, propter summam eius simplicitatem et perfectionem; et hoc est mysterium Trinitatis, quod sola ac certissima fide tenemus.

Signum distinctionis tantum modalis

6. Dico secundo: separatio unius ab alio, quae solum est non mutua (ut vulgo appellatur), id est, in qua unum extremum potest manere sine alio, non tamen e converso, est sufficiens argumentum distinctionis modalis, non tamen maioris seu realis proprie sumptae. Prior pars satis probata est in praecedenti assertione. Posterior probatur, quia ex huiusmodi separatione non mutua recte convincitur eam rem quae potest manere destructo alio extremo, habere per se suam realitatem independenter intrinsece et entitative seu essentialiter ab illo extremo, quod destrui potest, ipsa manente; non vero potest inde concludi aliud extremum, quod destrui potest, habere ex se propriam entitatem, quia, ut supponitur, illud extremum tale est, ut manere non possit sine altero; sed ad hoc sufficit ut sit modus eius; immo hoc est intrinsecum, ut diximus, entitati modali, ut per se manere non possit nec separari actu ab eo cuius est modus; ergo ex praedicta separatione non potest concludi maior distinctio quam modalis. Et confirmatur; nam ita comparatur motus loca-

sentarse con el que se sienta, la acción con el término, y nadie que piense rectamente establece, entre las cosas indicadas, una distinción mayor que la modal.

7. *Un detalle de interés.*— Alguien podrá preguntar: suponiendo que sea cierta esta regla, cuasi negativa, que de tal separación no se colige necesariamente una distinción mayor, ¿es verdadera también la regla positiva, a saber, que las cosas que sólo son separables de este modo se distinguen también sólo modalmente y no con una distinción real mayor? Pues tal regla parece incierta y, por tanto, falaz; porque, si bien aquella sola señal no es argumento suficiente de mayor distinción, sin embargo no parece señal suficiente para negarla. En efecto, puede ocurrir que la inseparabilidad que procede del otro extremo no surja de ninguna identidad o distinción menor, sino de algún modo de dependencia más intrínseco y separable. Por ejemplo, el sujeto y el accidente se comparan de tal manera que aquél puede permanecer sin éste; en cambio, éste no puede permanecer naturalmente sin el sujeto, aunque sea una cosa distinta de él. Y hay quien piensa que algunos accidentes, incluso siendo realmente distintos, no pueden conservarse sin sujeto ni siquiera de manera sobrenatural, como sucede con los actos vitales y otras cosas semejantes, si es que existen. Luego, o es falsa o es incierta aquella regla positiva.

Respondemos: una cosa es hablar de inseparabilidad natural y otra hablar de inseparabilidad en orden a la potencia absoluta de Dios. Pues si sólo se parte de la primera no es posible construir un argumento suficiente para la distinción real, considerada de manera absolutamente propia y rigurosa, como prueban el argumento expuesto y el ejemplo sobre el sujeto y el accidente. Algo parecido ocurre con la materia y cada una de las formas materiales; la materia, efectivamente, puede separarse de cualquier forma individual y conservarse sin ella; en cambio, ninguna forma individual puede separarse naturalmente de la materia, de manera que se conserve sin tal materia.

8. *Se sale al paso de la objeción.*— Por el contrario, si se trata de la inseparabilidad en orden a la potencia absoluta de Dios, se emplea el argumento siguiente, que es muy probable: las cosas que se comparan de la manera antes

lis ad mobile, sessio ad sedentem, actio ad terminum, inter quae nullus qui recte sentiat, maiorem distinctionem ponit quam modalem.

7. *Quaestiuncula notabilis.*— Sed quaeret aliquis, esto sit vera haec regula quasi negativa, ex hac separatione non necessario colligi maiorem distinctionem, an positiva etiam regula vera sit, ea, scilicet, quae hoc tantum modo separabilia sunt, tantum etiam modaliter distingui et non maiori distinctione reali. Videtur enim incerta, atque adeo fallax talis regula; nam, licet illud solum signum non sit sufficiens argumentum maioris distinctionis, non videtur tamen signum sufficiens ad negandam maiorem distinctionem. Fieri enim potest ut illa inseparabilitas quae est ex parte alterius extremi, non oriatur ex identitate aliqua vel minori distinctione sed ex aliquo modo dependentiae magis intrinseco et separabili. Ut, verbi gratia, subiectum et accidens ita comparantur ut subiectum possit manere sine accidente, accidens vero non possit naturaliter manere sine subiecto, etiamsi sit res distincta ab illo. Et aliqui existimant nonnulla accidentia, etiam si sint realiter distincta, non posse etiam supernaturaliter sine subiecto conservari, ut actus vitales et si quae fortasse sunt alia similia. Illa ergo positiva regula, vel falsa est vel incerta. Respondetur aliud esse loqui de inseparabilitate naturali, aliud vero de inseparabilitate in ordine ad potentiam Dei absolutam. Nam ex priori sola non potest sufficiens argumentum sumi indistinctionis realis propriissime et in rigore sumptae, ut argumentum factum convincit et exemplum de subiecto et accidente; et simile de materia et singulis formis materialibus; materia enim potest a qualibet individua forma separari et sine illa conservari; nulla vero talis forma potest naturaliter separari a materia ita ut sine illa conservetur.

8. *Obviam itur obiecto.*— At vero, si sit sermo de inseparabilitate in ordine ad potentiam Dei absolutam, valde probabile argumentum sumitur, ea quae praedicto modo comparantur et conservari non possunt mutuo separata, tantum distingui modaliter.

indicada y no pueden conservarse mutuamente separadas sólo se distinguen modalmente. La razón es que si uno de aquellos dos extremos es tal que no puede conservarse sin el otro por la potencia absoluta de Dios, constituye un argumento muy convincente de que aquel extremo únicamente es, por esencia, un cierto modo, y no una verdadera entidad; porque si fuese una verdadera entidad le sería imposible tener una dependencia tan intrínseca de otra entidad que Dios no pudiese suplir a aquélla con su potencia infinita; luego esta imposibilidad sólo puede provenir de que dicho extremo, en su intrínseca esencia, no es una entidad, sino únicamente un modo. El antecedente es manifiesto, porque Dios puede suplir a la causalidad eficiente en cuanto tal, como todos sabemos. Además, conservando al accidente sin sujeto suple a la causalidad material, no respecto al compuesto, sino respecto al otro extremo; y esta causalidad es la única que puede darse en el presente caso. Por idéntica razón podría suplir, de manera semejante, la causalidad formal, si se diera, ya que, de suyo, no es menos intrínseca que la material. Y no es posible imaginar otro género de dependencia entre cosas absolutas, por omitir la relación y el término, de los que hablaré inmediatamente.

Se dirá: muchos piensan que Dios no puede conservar la materia sin la forma, aunque puede conservar la forma sin la materia; sin embargo, no se sigue que se distingan sólo modalmente. Respondemos: los que así opinan, que discutan entre ellos la probabilidad del fundamento en que se basan para hacer tal afirmación. A mi modo de ver, nunca pudo probarse tal opinión, según diré más adelante al tratar de las causas. Por otra parte, no hay paridad con el caso de la materia, pues, aunque concedamos gratuitamente que la materia no puede conservarse sin alguna forma, es cierto que puede conservarse naturalmente sin ésta o aquélla o cualquier otra forma determinada; y este argumento prueba suficientemente que la materia no es un modo de la forma, sino una realidad distinta, en lo que a ella concierne; en efecto, lo que es únicamente un modo, no sólo no puede separarse de ninguna cosa de la cual es modo, sino que ni siquiera es posible que un modo en el individuo se separe de una cosa individuada; así no cabe separación entre este acto concreto de sentarse y este individuo que se sienta; por consiguiente, puesto que la materia en el individuo y numéricamente con-

Ratio est quia si alterum extremum ex illis duobus tale est ut per potentiam Dei absolutam non possit sine alio conservari, magnum argumentum est illud essentialiter tantum esse modum quemdam et non veram entitatem, quia si esset vera entitas non posset habere tam intrinsecam dependentiam ab alia entitate ut non possit Deus illam supplere sua infinita potentia; ergo solum potest id provenire ex eo quod illud extremum in sua intrinseca essentia non est entitas sed tantum modus. Antecedens patet quia causalitatem efficientem ut sic Deus potest supplere, ut omnibus est notum. Item, conservando accidens sine subiecto supplet causalitatem materialem non respectu compositi sed respectu alterius extremi, quae sola illius generis in praesenti intervenire potest. Et eadem ratione posset supplere similem causalitatem formalem, si interveniret, quia non est de se minus intrinseca quam materialis. Nec fingi potest aliud dependentiae genus inter res absolutas, ut omittam relationem et terminum de quibus statim. Dices: multi putant materiam non posse conservari a Deo sine forma, licet forma possit conservari sine materia; et tamen non sequitur solum modaliter distingui. Respondetur, qui ita sentiunt ipsi viderint quo probabili fundamento id asserant; mihi enim illa sententia probari nunquam potuit, ut infra dicam tractando de causis. Deinde non est simile de materia; nam, licet gratis demus non posse materiam sine omni forma conservari, tamen certum est posse naturaliter conservari sine hac vel illa et sine quacumque forma determinate; et hoc est sufficiens argumentum materiam non esse modum formae, sed esse rem distinctam quantum est ex se; nam id quod est modus tantum, non solum separari non potest ab omni re cuius est modus, sed etiam neque hic modus in individuo potest separari ab hac re individua, ut haec sessio ab hoc sedente; cum ergo materia in individuo et haec numero, separari possit ab hac forma

creta puede separarse de esta forma y estar bajo cualquier otra, rectamente se colige que dicha materia no es un modo de la forma. Pero, además, porque la forma es una cosa separable y que puede permanecer sin la materia, al menos de potencia absoluta, también se concluye de aquí rectamente que tal forma no es un modo de la materia, sino que tiene en sí misma su propia entidad, la cual se une a la materia mediante una unión distinta. Pueden tomarse otros argumentos de la perfección de la forma con respecto a la materia, de su actividad, y de otras razones semejantes.

Consiguientemente, para nosotros es muy probable la regla establecida, incluso si se explica en ese sentido positivo. Digo *para nosotros* porque quizá pueda suceder que haya cosas que, con respecto a nuestro conocimiento, no presenten ningún signo suficiente de distinción y, sin embargo, sean distintas en sí. No obstante, porque la única posibilidad que tenemos de juzgar acerca de aquellas cosas que no se ven en sí mismas es servirnos de los efectos o caracteres que conocemos, y porque seguimos la norma general de que no deben multiplicarse las distinciones sin suficiente fundamento —ya que la naturaleza no establece distinción sin causa suficiente o necesidad— y, finalmente, porque aquella inseparabilidad parece demostrar también directamente alguna identidad, es por lo que juzgamos probable que no hay otra distinción que la modal allí donde no hay posibilidad de separación mutua, sino únicamente de no mutua.

Caracteres de la distinción real

9. En tercer lugar afirmo: aunque para conocer la distinción real suelen aportarse varios indicios, considero como más importantes aquellos dos que se basan en la separación. Uno se refiere únicamente a la separación entre miembros de una unión real, es decir, cuando los miembros pueden conservarse a la vez y en acto en la naturaleza sin unión real entre sí. El otro concierne a la separación mutua en cuanto a la existencia, esto es, cuando uno puede conservarse sin el otro, y viceversa, esencial e inmediatamente y sin orden o conexión necesaria con un tercero.

Estas dos reglas quedan casi probadas con la explicación de las dos conclusiones que preceden. La primera es evidente, porque aquellas dos cosas que

et esse sub quacumque alia, recte colligitur ipsam non esse modum formae. At rursus ex eo quod forma est res separabilis et potens manere sine materia, saltem de potentia absoluta, recte etiam concluditur ipsam non esse modum materiae, sed in se habere suam entitatem quae per distinctam unionem materiae coniungitur; praeter alia argumenta, quae sumi possunt ex perfectione formae super materiam et ex activitate eius et aliis similibus. Regula ergo posita, etiam illo positivo modo declarata, quoad nos valde probabilis est. Dico *quoad nos*, quia fortasse contingere potest ut in se sint distincta quae respectu cognitionis nostrae non exhibent sufficiens signum distinctionis. Tamen, quia nos iudicium ferre non possumus de iis quae in seipsis non videntur nisi per effectus vel signa nobis nota, et quia generalem regulam habemus non esse multiplicandas distinctiones sine sufficienti fundamento, quia distinctio non fit a natura sine sufficienti causa vel necessitate, ac denique quia illa inseparabilitas videtur etiam directe ostendere aliquam identitatem, ideo probabiliter coniectamus ubi non est possibilis separatio mutua, sed non mutua tantum, non esse distinctionem nisi modalem.

Signa realis distinctionis

9. Dico tertio: quamvis ad distinctionem realem cognoscendam plura indicia soleant assignari, tamen duo, quae ex separatione sumuntur, videntur potissima. Unum est de separatione tantum quoad realem unionem, id est, si utrumque simul et actu possit conservari in rerum natura absque unione reali inter se. Aliud est de separatione mutua quoad existentiam, id est, quod unum possit sine alio conservari et e converso, per se immediate, et sine ordine seu connexione necessaria cum aliquo tertio. Hae duae regulae sunt fere probatae explicando duas conclusiones praecedentes. Et prima patet, quia illa duo quae sic separantur, non possunt sic se habere ut unum sit

así se separan no pueden comportarse de tal manera que una sea modo de la otra, ni a la inversa, pues pertenece a la esencia del modo el no poder darse sino unido en acto a aquello de lo cual es modo, ya que se une por sí mismo y no por otro modo de unión, según quedó suficientemente expuesto; luego aquellos dos elementos, o serán cosas distintas —y esto es lo que pretendemos—, o serán modos de cosas distintas, o uno será cosa y otro será modo de otra cosa distinta; y, ya se comporten de una u otra de las maneras indicadas, se distinguirán realmente, o por sí o por razón de realidades distintas, de acuerdo con lo dicho en la sección anterior.

La segunda se prueba porque, cuando dos cosas se comportan de tal manera que pueden separarse mutuamente y conservarse una sin la otra, ninguna de ellas puede ser modo de la otra, ya que pertenece a la razón intrínseca del modo el no poder permanecer sin aquella cosa de la cual es modo; luego ambos serán verdaderas cosas que poseen una entidad verdadera, la cual puede conservarse sin la otra. Consiguientemente, es preciso que aquellas cosas que son de tal naturaleza se distingan realmente, puesto que se distinguen en la misma entidad, toda vez que pueden separarse, y no se distinguen como cosa y modo de la cosa, sino como una cosa y otra; por tanto, se distinguen realmente.

Pero he dicho *esencial e inmediatamente*. Cabe, en efecto, la posibilidad de que dos modos de una misma cosa puedan existir mutuamente el uno sin el otro, y viceversa, en cuyo caso no es legítimo inferir que entre ellos se dé distinción real, ya que tienen entre sí cierta identidad real, aunque no la poseen —formalmente hablando— por sí mismos, sino en virtud de la cosa a la que modifican, y ninguno de ellos es de tal manera separable que se conserve sin la cosa por él modificada.

10. Vemos, por lo dicho, que es indiferente el que esta separación pueda hacerse por vía natural o por potencia absoluta; porque, con respecto a aquella cosa a la que nosotros llamamos únicamente modo, resulta tan esencial el encontrarse unida en acto y modificando a la cosa de la cual es modo, que es contradictorio que, de potencia absoluta, se conserve sin dicha cosa o de otra manera que no sea modificándola actualmente. Por este motivo, ni la mente puede comprender una figura separada de toda cantidad y cosa de la cual sea figura,

modus alterius, neque e contrario, quia de essentia modi est ut non possit esse nisi unitus actu ei cuius est modus, quia seipso unitur et non alio unionis modo, ut satis declaratum est; ergo illa duo vel erunt res distinctae, quod intendimus, vel erunt modi rerum distinctarum, vel unum erit res et aliud erit modus alterius rei distinctae; et quocumque istorum modorum se habeant distinguentur realiter, vel per se vel ratione rerum distinctarum, iuxta dicta in sectione praecedenti. Secunda probatur, quia, quando duo ita se habent ut mutuo separari possint et unum sine altero conservari, neutrum potest esse modus alterius, quia de intrinseca ratione modi est ut manere non possit sine re cuius est modus; ergo utrumque illorum erit vera res secum afferens veram entitatem quae conservari potest sine altera. Ergo necesse est ea quae huiusmodi sunt realiter distingui, quia distinguuntur a parte rei cum separari possint, et non distinguuntur tamquam res et modus rei sed tamquam res et res; ergo distinguuntur realiter. Dixi autem *per se et immediate*, quia fieri potest ut duo modi eiusdem rei possint mutuo unus esse sine altero et e contrario; et tunc non recte colligitur distinctio realis inter illos, quia, licet non ratione sui formaliter loquendo, saltem ratione rei quam modificant, habent inter se quamdam realem identitatem et neuter illorum est separabilis, ita ut conservetur sine re quam modificat.

10. Atque ex his constat nihil referre quod haec separatio naturaliter fieri possit vel de potentia absoluta, quia tam essentiale est illi rei quam nos tantum modum appellamus esse actu affixam et modificantem rem cuius est modus, ut repugnet ei de potentia absoluta conservari sine illa re, seu aliter quam actu modificando illam. Qua ratione nec mente intelligi potest figura separata ab omni quantitate et re cuius sit

ni una relación sin fundamento —si es modo de éste—, ni un movimiento sin móvil, ni otras cosas análogas. La razón de ello ha sido dada anteriormente: lo que es de esa naturaleza no tiene, en virtud de su propio concepto, entidad suficiente en la que se conserve, sino sólo por una cierta identidad con aquellas cosas en las que está; luego todo lo que es separable de la manera indicada, incluso de potencia absoluta, no es modo, sino cosa distinta.

Así, pues, en lo que atañe a inferir la distinción en la cosa misma, nada importa que la referida separación se haga natural o sobrenaturalmente; sólo en cuanto a nosotros podrá ser más clara la distinción cuando la separación se realice de manera natural, aunque a veces se nos manifiesta por medio de los misterios sobrenaturales, cuyo conocimiento ayuda en gran manera al de las cosas naturales. Así, gracias al misterio de la Eucaristía nos consta, con certeza mayor que la que podríamos tener por conocimiento natural, que la cantidad es una cosa distinta de la sustancia.

11. *Observación importante.*— A este propósito también puede advertirse incidentalmente que, aunque a veces no haya tenido lugar una mutua separación y conservación de dos cosas, sino sólo de una con respecto a la otra, ello nos basta para inferir la distinción real, como en el ejemplo citado; pues, hasta ahora, Dios no ha hecho que la sustancia material se conserve sin la cantidad, sino únicamente que la cantidad permanezca sin la sustancia material. Y, sin embargo, este argumento nos resulta suficiente para colegir que la cantidad y la sustancia se distinguen, no sólo modalmente, sino también realmente. No, por cierto, en razón de la forma (por así decirlo), sino en razón de la materia, pues, en el caso de la humanidad y la subsistencia, ha ocurrido también que la humanidad se conserve sin la subsistencia creada, pero no ha sucedido, ni lo creemos posible, que la subsistencia creada exista sin una propia naturaleza sustancial de la que sea término. Por ello, en este ejemplo no concluímos, a base de la indicada separación, una distinción real, sino únicamente una distinción modal.

Consiguientemente, en estos casos conviene tener en cuenta, además de la separación, la naturaleza de la cosa que se conserva sin la otra; pues si se trata

figura vel relatio sine fundamento, si est modus eius, vel motus sine mobili, et sic de aliis similibus. Et ratio est supra tacta, quia quae huiusmodi sunt, non habent ex proprio conceptu sufficientem entitatem in qua conserventur, sed solum ex quadam identitate ad ea quibus insunt; ergo quidquid praedicto modo separabile est, etiam de potentia absoluta, non est modus sed res distincta. Quod ergo attinet ad inferendam in re ipsa distinctionem, nihil refert quod separatio praedicta naturaliter vel supernaturaliter fiat; solum quoad nos poterit esse notior distinctio quando separatio naturaliter fit, interdum vero notificatur nobis per supernaturalia mysteria, quorum cognitio multum iuvat ad naturalia cognoscenda. Quomodo per mysterium Eucharistiae certius nobis constitit quantitatem esse rem distinctam a substantia, quam per cognitionem naturalem constare potuisset.

11. *Attentione dignum.*— Ubi etiam obiter observari potest quod, licet interdum non sit facta mutua separatio et conservatio duarum rerum, sed unius tantum ab alia, nihilominus nobis sufficit ad inferendam distinctionem realem ut in praedicto exemplo, hactenus quidem factum non est a Deo ut materialis substantia sine quantitate conservetur, sed solum ut quantitas sine substantia materiali permaneat, et nihilominus hoc nobis est sufficiens argumentum ut colligamus quantitatem et substantiam non solum modaliter sed etiam realiter distingui. Non quidem ratione formae (ut sic dicam) sed ratione materiae; nam in humanitate et subsistentia factum etiam est ut humanitas sine subsistentia creata conservetur; non est autem factum neque fieri posse credimus ut subsistentia creata sit absque propria natura substantiali cuius est terminus, unde in hoc exemplo ex praedicta separatione non colligimus distinctionem realem sed solum modalem. Igitur in his praeter separationem oportet considerare naturam eius quod sine alio conservatur; nam

de algo que es, por su propia naturaleza, cuasi adherente al otro elemento y más imperfecto que él, y que es, finalmente, aquello que parece poseer en mayor grado la razón de modo, conservándose, empero, sin el otro, es indicio de distinción real. Mas se ofrece el caso contrario cuando aquello que permanece en la cosa es más perfecto y tiene la principal entidad de la cosa. Tal ocurre en los citados ejemplos; comparando en sí la sustancia y la cantidad, se ve claramente que la sustancia es más perfecta, y que, si una debiera ser modo de la otra, no debería ser la sustancia modo de la cantidad, sino la cantidad modo de la sustancia.

Así, pues, habiendo quedado suficientemente claro —en virtud de la separación entre cantidad y sustancia— que la cantidad no es un modo, sino una auténtica cosa, se pone de manifiesto, como consecuencia, que la sustancia y la cantidad no se distinguen como cosa y modo, sino como dos cosas. Pero, en el caso de la naturaleza y la subsistencia, consta con mayor claridad que la naturaleza sustancial es la principal entidad de la cosa, y que, si alguna de ellas es modo de la otra, es la subsistencia la que constituye un modo de la naturaleza, y no al revés; ahora bien, a base de la separación establecida no se ha afirmado que la subsistencia sea más que un modo, puesto que no se conserva sin la naturaleza y, por tanto, no es lícito deducir de ella una distinción real, sino solamente modal.

12. *Cuál es la base para conjeturar la distinción entre aquellas cosas que aún no han existido separadas por ningún medio.*— Subsiste aquí la dificultad sobre la manera de conocer la distinción real cuando no se ha realizado ninguna separación, ni natural ni sobrenatural. Porque entonces no pueden servir las reglas establecidas, aunque no resulte contradictorio que se distingan realmente muchas cosas que, hasta ahora, no han sido separadas de ninguna de las citadas maneras, como la materia y la forma del cielo. Si se dice que, aun cuando no estén separadas pueden conocerse como separables, esto viene a ser lo mismo —o al menos encierra la misma dificultad— que si se dijese que se conoce que son distintas; pues preguntamos de qué modo conocemos que son separables, si ni están naturalmente separadas ni, hasta ahora, las ha separado Dios de ninguna de las maneras indicadas.

si illud sit natura sua quasi adhaerens alteri et imperfectius illo, ac denique id quod maxime videtur habere posse rationem modi et nihilominus sine alio conservatur, signum est distinctionis realis; secus vero est quando id quod in re manet est perfectius habensque praecipuam rei entitatem. Ut in praedictis exemplis comparando ex se substantiam et quantitatem clarum est substantiam esse perfectiorem, et, quod si una esse deberet modus alterius, non substantia quantitatis, sed quantitas deberet esse modus substantiae; igitur, cum per separationem quantitatis a substantia satis declaratum sit quantitatem non esse modum sed veram rem, satis consequenter declaratum est substantiam et quantitatem non distingui ut rem et modum, sed ut duas res. At vero in natura et subsistentia potius constat substantialem naturam esse praecipuam rei entitatem, et quod, si aliqua earum est modus alterius, subsistentia est modus naturae et non e contrario; ex vi autem separationis factae declaratum non est subsistentiam esse plus quam modum cum ipsa non sit sine natura conservata, et ideo ex illa non licet colligere distinctionem realem sed modalem tantum.

12. *Unde coniicienda distinctio in iis quae per nullam vim separata adhuc exstiterunt.*— Sed difficultas hic superest quando nulla separatio, nec naturalis, nec supernaturalis facta est, quomodo tunc cognosci possit distinctio realis, quia tunc regulae praedictae deservire non possunt, cum tamen non repugnet multa distingui realiter quae hactenus non sint aliquo ex praedictis modis separata, ut materia et forma caeli. Quod si dicas, esto non sint separata, posse cognosci ut separabilia, hoc perinde dictum est ac si deceretur cognosci esse distincta, vel saltem eiusdem difficultatis est; hoc enim inquirimus, quomodo cognoscemus esse separabilia si nec naturaliter separantur, neque a Deo hactenus separata sunt aliquo ex prae-

La dificultad se complica: efectivamente, hay cosas que, si bien son inseparables incluso de potencia absoluta, se consideran realmente distintas; así opinan algunos acerca del entendimiento y la voluntad, tanto entre sí como con respecto al alma.

A propósito de la primera dificultad, cabe decir que el citado indicio, basado en la separación, no es adecuado ni único, ni siempre primero o necesario, y que sólo se asigna como suficientemente cierto y evidente cuando puede darse; por consiguiente, además de él, suelen asignarse algunos otros, que debemos tratar brevemente.

Se rechaza como inútil otro indicio de distinción real

13. El primero es la distinción de las existencias. En efecto, las cosas que se distinguen realmente tienen existencias distintas; en cambio, las que se distinguen modalmente sólo tienen una existencia única, pues el modo es tal precisamente porque no tiene otra existencia además de la existencia de la cosa de la cual es modo.

14. Pero este indicio no tiene ningún valor, porque o es más oscuro que aquello de lo que tratamos, o es una petición de principio, o encierra alguna falsedad. Pues, en primer lugar, si es cierto que la existencia es la actual entidad de una cosa, decir que se distinguen realmente aquellas cosas que tienen existencias distintas es tanto como decir que se distinguen realmente aquellas cosas que tienen entidades distintas. Ahora bien, si se imagina que la existencia es una cosa distinta de la esencia actual, o se supone que aquellas cosas que tienen distintas existencias tienen también distintas esencias —y eso es cierto, a pesar de lo cual no resulta menos difícil conocer las distintas existencias que conocer las distintas esencias, a no ser, acaso, mediante la separación— o se afirma que dos esencias pueden tener una sola existencia, y entonces se distinguen sólo modalmente, mientras que la distinción real se da cuando a la distinción de esencias se une también la distinción de existencias; mas considero que esto no sólo está tan oculto que resulta imposible conocerlo, por vía natural, de ninguna cosa, sino que, además, es falso, pues en el ámbito de la distinción modal no hay, para distinguir las esencias, ninguna

dictis modis. Et augetur difficultas quia aliqua sunt inseparabilia, etiam de potentia absoluta, quae tamen censentur realiter distincta, ut de intellectu et voluntate, tam inter se quam respectu animae, multi existimant. Propter priorem difficultatem dici potest dictum signum ex separatione sumptum neque esse adaequatum neque unicum nec semper primum aut necessarium, solumque assignari ut certius et notius quando haberi potest; ideoque praeter illud assignari solent nonnulla alia quae breviter attingenda sunt.

Aliud signum realis distinctionis ut inutile riicitur

13. Primum est distinctio existentiarum; nam quae distinguuntur realiter, habent distinctas existentias; quae vero distinguuntur modaliter unicam tantum existentiam habent; nam modus ideo modus est quia non habet aliam existentiam praeter existentiam rei, cuius est modus.

14. Sed hoc signum nullius momenti est; quia vel est obscurius quam id de quo agimus vel petit principium vel aliquid falsum involvit. Primum enim, si verum est existentiam esse actualem rei entitatem, perinde est dicere illa distingui realiter quae habent existentias distinctas ac si diceretur ea distingui realiter quae habent entitates distinctas. Si autem existentia fingitur esse res distincta ab essentia actuali, aut supponitur eas res quae habent distinctas existentias habere etiam distinctas essentias; et hoc est quidem verum, tamen non est minus difficile cognoscere distinctas existentias quam distinctas essentias, nisi forte per separationem; vel asseritur posse duas essentias habere unam existentiam et tunc distingui tantum modaliter, realem vero distinctionem esse quando cum distinctione essentiarum coniungitur etiam existentiarum distinctio; et hoc non solum existimo ita esse occultum ut naturaliter de nullis rebus cognosci possit, verum etiam esse falsum, quia nulla est maior ratio distinguendi essentias quam

razón mayor que para distinguir las existencias; por tanto, el mismo modo de distinción que existe entre las esencias puede darse también entre las existencias. Por ello, suponiendo —y lo demostraremos posteriormente— que la existencia no es sino la realidad misma de la esencia actual, igual que se entiende que las esencias son distintas en la realidad y en el modo, igualmente hay que entender que las existencias son distintas porque el modo, en cuanto codistinto de la cosa a la que modifica, tiene su actualidad; luego entre los dos se da la misma razón e igual modo de distinción, ya se consideren en potencia o en acto, ya según el ser de la esencia o según el ser de la existencia.

Añádase, finalmente —de acuerdo con la opinión que afirma que la existencia es una cosa distinta de la esencia—, que hay posibilidad de que cosas realmente distintas existan con la misma existencia indivisible, cual ocurre con la materia y la forma, y con todas las partes de un mismo compuesto; luego —también en conformidad con aquella opinión— la distinción de las cosas no se manifiesta de manera suficiente ni verdadera por medio de la distinción de existencias cuando se trata de cosas cuya distinción es tal que se encuentran unidas entre sí, a las cuales se refiere principalmente la presente dificultad, ya que cosas distintas pueden tener la misma existencia. Si hubiese alguno que no admitiese esto, no habría razón para que pudiese admitir, como consecuencia, que una cosa y un modo tienen una existencia absolutamente idéntica, pero modalmente distinta, de manera que cada uno tenga el ser adecuado a sí mismo; por consiguiente, sobre la distinción de las cosas o los modos se planteará la misma cuestión que sobre la distinción de existencias.

Exposición de otra señal de distinción real tomada de Aristóteles

15. El segundo indicio puede tomarse de la diversa producción o corrupción, de manera que se diga que la distinción es real cuando se da entre cosas que se generan y se corrompen por diversa generación o corrupción: en cambio, *son realmente idénticas las que se generan por la misma generación*. Aristóteles utiliza esta señal, en el lib. IV de la *Metafísica*, texto 3, para demostrar que ente y uno se identifican. Refiere esta opinión Fonseca, según Antonio

existentias in his quae modaliter distinguuntur; idem enim modus distinctionis qui est inter essentias, esse potest inter existentias. Quocirca supponendo, quod infra probabimus, existentiam nihil aliud esse praeter rem ipsam essentiae actualis, sicut in re et modo intelliguntur distinctae essentiae, intelligendae etiam sunt distinctae existentiae, quia modus ut condistinctus a re quam modificat habet suam actualitatem; eadem ergo est ratio idemque modus distinctionis inter illa duo, sive in potentia, sive in actu, sive secundum esse essentiae, sive secundum esse existentiae considerentur. Adde denique iuxta opinionem asserentem esse existentiam rem distinctam ab essentia, posse res realiter distinctas eadem indivisibili existentia existere, ut materiam et formam, et partes omnes eiusdem compositi; ergo etiam iuxta illam opinionem distinctio rerum non satis neque vere manifestatur per distinctionem existentiarum in his rebus quae ita sunt distinctae, ut sint inter se coniunctae, in quibus praesens difficultas potissimum versatur, quandoquidem res distinctae possunt habere eamdem existentiam. Quod si fortasse aliquis hoc non admittat, non est cur possit consequenter admittere rem et modum habere eamdem omnino existentiam, sed modaliter etiam distinctam, ut unumquodque habeat esse sibi accommodatum; igitur eadem quaestio erit de distinctione rerum vel modorum, et de distinctione existentiarum.

Aliud signum realis distinctionis ex Aristotele sumptum exponitur

15. Secundum signum sumi potest ex diversa productione vel corruptione, ita ut ea dicantur realiter distingui quae diversa generatione et corruptione generantur et corrumpuntur. E contrario vero *ea esse realiter idem, quae eadem generatione generantur;* hoc enim signo usus est Aristoteles, lib. IV Metaph., text. 3, ad probandum ens et unum esse idem. Hanc sententiam refert Fonseca, ex Anton. Tromb., tract. de For-

Trombeta, *Tract. de Formalit.*, c. 2, y la impugna porque las propiedades del alma son producidas en la misma acción que ella y, sin embargo, son cosas distintas; por el contrario, la relación no se distingue realmente de su fundamento, ni la figura de la cantidad, a pesar de ser producidas por acciones diversas.

Mas no opino que este signo sea falso, si se entiende en la debida proporción; pienso, no obstante, que es casi inútil para conocer la distinción, a no ser en cuanto incluye, de alguna manera, el signo de separación. Lo explicaré por partes, suponiendo, en primer lugar, que estamos tratando de la acción o producción natural de las cosas, sin mezclar los milagros. De igual manera supongo que se trata de aquellas cosas que, de suyo y por su naturaleza, requieren distintas acciones para ser producidas, aunque se produzcan a la vez. Más adelante explicaré el porqué de estas suposiciones.

Además, advierto que cabe entender de dos maneras el hecho de que algunas cosas sean producidas por acciones distintas. Una, esencial y primariamente, y sin ninguna conexión o consecución natural de tales acciones entre sí; otra, con conexión de las acciones, de suerte que una resulte de la otra por necesidad natural. De aquí que, a la inversa, también pueda decirse de dos maneras que algunas cosas se producen por la misma acción, a saber: cuando son producidas de modo igualmente primario y sin ninguna dimanación de una con respecto a la otra, o cuando una es producida primariamente y la otra secundariamente, en cuanto es un resultado necesario del término anterior.

16. Así, pues, las cosas que se hacen —según el primer modo— esencial y primariamente por acciones distintas en la realidad, necesariamente deben tener entre sí una distinción real; a este respecto, la regla antes establecida es absolutamente verdadera. Porque toda razón y distinción de las acciones se toma de los términos; luego, si los términos son tales que exigen acciones distintas, también serán, por su parte, distintos; sin embargo, de aquí no puede inferirse, de manera absoluta, que entre los términos exista una distinción real, ni mayor que la existente entre las mismas acciones; porque en unos casos pueden distinguirse realmente —como la producción de la madera y su calentamiento—, y en otros, por el contrario, sólo se distinguen modalmente —así, la producción de la madera y su movimiento local, que sólo se distinguen como dos modos

malit., c. 2, et eam impugnat quia proprietates animae eadem actione cum ipsa anima producuntur, et tamen sunt res distinctae; et e contrario relatio non distinguitur realiter a fundamento nec figura a quantitate, et tamen diversa actione producuntur. Sed non censeo hoc signum esse falsum, si debita proportione intelligatur; censeo tamen esse fere inutile ad cognoscendam distinctionem nisi quatenus aliquo modo includit signum separationis. Explico singula, et imprimis suppono sermonem esse de naturali actione seu productione rerum, non miscendo miracula. Item esse sermonem de his quae ex se et natura sua requirunt distinctas actiones quibus fiunt, etiamsi simul producantur. Cur autem haec supponam, infra explicabo. Rursus adverto duobus modis posse intelligi aliqua produci distincta actione. Uno modo, per se primo et absque ulla naturali connexione vel consecutione talium actionum inter se; alio modo, cum connexione actionum, ita ut una ex altera naturali necessitate resultet. Unde e converso duobus etiam modis possunt dici aliqua eadem actione fieri, scilicet, vel aeque primo et absque ulla dimanatione unius ab alio, vel unum primario et aliud secundario, quatenus a priori termino necessario resultat.

16. Igitur, quae priori modo per se primo fiunt actionibus in re distinctis necesse est ut in re distinguantur, et quoad hoc verissima est regula supra posita. Quia tota ratio et distinctio actionum sumitur a terminis; ergo, si termini tales sunt ut requirant actiones distinctas, etiam ipsi erunt distincti; tamen non potest hinc absolute inferri distinctio realis inter terminos, nec maior quam sit inter ipsas actiones; quae interdum possunt realiter distingui, ut productio ligni et calefactio eius; interdum vero tantum modaliter, ut productio ligni, et motio localis eius, quae tantum distinguuntur ut duo modi eiusdem ligni; et eodem modo

de la misma madera—; una distinción semejante se da entre las cosas producidas por dichas acciones, pues mediante las primeras se producen la sustancia y el calor, que son cosas realmente distintas, y mediante las segundas se producen la sustancia y el "donde" o presencia local, que sólo se distinguen modalmente.

Luego las cosas producidas tienen una distinción proporcional a la de sus producciones. Y esto es verdad, ciertamente, no sólo cuando tales acciones se realizan por separado y sin unión natural —como acontece en la producción y el calentamiento del fuego—, sino también cuando aquellas acciones están naturalmente unidas y una es resultado de la otra, cual sucede, por ejemplo, en la producción de una cosa pesada en el aire y su movimiento hacia abajo, que sigue naturalmente a tal generación; pues en ese caso es evidente y casi sensible la distinción de las acciones, ya que una se hace intrínsecamente en un instante y la otra sólo se incoa extrínsecamente en el mismo instante. Puede existir, empero, una distinción y consecución igual entre acciones instantáneas, como entre la producción del fuego y la consecución del calor; igual sucede con la producción del alma y la emanación de sus potencias a partir de ella misma, pues si aquellas potencias son cosas distintas, también la emanación es una acción físicamente distinta, aunque resulte de otra y, por tanto, se diga que no se hace esencial y primariamente. Pueden aducirse otros ejemplos semejantes a propósito de acciones que sólo se distinguen modalmente, como son la creación de un ángel y la producción de algún "donde" o presencia local, que sigue naturalmente a dicha creación; la producción de alguna cantidad y su configuración, que se realiza después; y lo mismo ocurre con la producción del fundamento y la resultancia de la relación, suponiendo que ésta sea un modo distinto. De esta manera queda claro que las objeciones o ejemplos aducidos contra aquella opinión no son probativos, pues en todos ellos, así como hay distinción entre las acciones, igualmente la hay entre los términos, y viceversa.

17. Finalmente, se pone de manifiesto en qué sentido es cierto el principio que Aristóteles estableció en el lugar citado: *las cosas que se generan en una sola producción son idénticas.* Efectivamente, se cumple en aquellas cosas que

distinguuntur res productae per huiusmodi actiones, nam per priores producuntur substantia et calor, quae sunt realiter distincta; per posteriores vero substantia et Ubi seu praesentia localis quae tantum modaliter distinguuntur. Servant ergo proportionalem distinctionem res productae cum suis productionibus. Quod quidem verum est non solum quando huiusmodi actiones separatim fiunt et absque naturali coniunctione ut contingit in productione et calefactione ignis, sed etiam quando illae actiones naturaliter coniunctae sunt et una resultat ex alia, ut contingit, verbi gratia, in productione alicuius rei gravi in regione aerea, et motu eius deorsum, qui naturaliter ad talem generationem consequitur; ibi enim evidenter et fere ad sensum patet distinctio actionum, quia una fit intrinsece in uno instanti, alia tantum extrinsece in eodem inchoatur. Esse tamen potest eadem distinctio et consecutio inter actiones instantaneas, ut inter productionem ignis et consecutionem caloris; et idem est de productione animae et emanatione potentiarum eius ab ipsa; nam si illae potentiae sunt res distinctae, etiam illa emanatio est actio physice distincta, quamvis ab alia resultet et ideo dicatur non fieri per se primo. Et similia exempla adhiberi possunt in actionibus tantum modaliter distinctis, ut sunt creatio angeli, verbi gratia, et productio alicuius Ubi, seu praesentiae localis, quae ad illam naturaliter consequitur; et productio alicuius quantitatis et figuratio eius, quae postea fit; et idem est de productione fundamenti et resultantia relationis, supponendo eam esse modum distinctum. Atque ita constat instantias seu exempla adducta contra illam sententiam non urgere; nam in illis omnibus, sicut est distinctio inter actiones, ita et inter terminos et e converso.

17. Constat deinde quo sensu verum sit principium ab Aristotele dicto loco positum: *quae una productione generantur, esse idem.* Est enim hoc verum de his quae per

se hacen esencial e inmediatamente, con una acción real única; en cambio, aquellas de las que se dice que sólo se producen o, más bien, se coproducen en una acción, en cuanto una resulta de la otra, no es preciso que sean realmente idénticas, sino únicamente en el sujeto o en una cierta conexión, puesto que, en verdad, no resultan inmediata y próximamente de una sola acción real, como se ha dicho en el caso de la sustancia y las pasiones realmente distintas. Más aún, es necesario que aquella única acción se tome de manera indivisible, pues si fuese de algún modo compuesta podría encontrarse alguna distinción en el término adecuado de la misma. Así, en una acción única —por ejemplo, en el calentamiento o educción de la forma de la potencia de la materia— se hace el calor o forma y se une al sujeto o materia; y, de esta manera, en un solo término vienen a producirse dos cosas que se distinguen real o modalmente, como son la entidad de la forma o del calor, y su unión, a pesar de lo cual la acción es única, si bien en algún sentido está compuesta de modos cuasi parciales que pueden considerarse en ella.

18. A base de lo expuesto, resulta también claro el motivo por el que afirmé que este indicio es casi inútil para conocer las distinciones de las cosas, pues la misma variedad de modos de distinción que se encuentra entre los términos puede darse entre las acciones, a saber: real, modal y, a veces, de razón —como se da entre la generación del hombre y del animal—; en cambio, tales modos de distinción no son más evidentes para nosotros en las acciones que en los términos. Antes bien, descubrimos más frecuentemente y de una manera más *a priori* la distinción entre las acciones basándonos en los términos, pues al opinar que el calentamiento es acción realmente distinta de la madera y que su constitución en un determinado "donde" sólo se distingue modalmente, no tenemos otro fundamento que éste: el calor es una cosa distinta y, en cambio, la presencia local no pasa de ser un modo distinto.

He añadido, además, que esto debe referirse a la distinción de las acciones, distinción que es requerida por los términos esencialmente en virtud de su misma naturaleza, puesto que, si las acciones se distinguen únicamente por la sucesión temporal o por un diverso modo de realizarse, no es preciso que de la distinción de acciones se deduzca distinción alguna en el término. Pues, así como en una

se fiunt et immediate, unica actione reali; quae autem solum dicuntur produci vel potius comproduci una actione, quatenus unum resultat ex alio, non oportet ut sint idem realiter, sed solum subiecto vel colligatione quadam, quia revera immediate et proxime non fiunt una reali actione, ut in substantia et passionibus realiter distinctis declaratum est. Immo necesse est ut illa una actio indivisibiliter sumatur; nam si sit aliquo modo composita, poterit in adaequato termino eius reperiri aliqua distinctio. Ut unica actione, verbi gratia, calefactione, seu eductione formae de potentia materiae, fit calor seu forma, et unitur subiecto seu materiae, ubi in termino duo fiunt ex natura rei seu modaliter distincta, scilicet, entitas formae seu caloris et unio eius, et tamen actio est una, tamen aliquo modo composita ex modis quasi partialibus qui in ea possunt considerari.

18. Atque hinc ulterius ex dictis constat cur dixerim hoc signum fere esse inutile ad distinctiones rerum cognoscendas; nam iidem varii modi distinctionum possunt reperiri inter actiones qui sunt inter terminos, scilicet, realis, modalis, et interdum rationis, ut est inter generationem hominis et animalis; hi autem modi distinctionum non sunt nobis notiores in actionibus quam in terminis. Quin potius frequentius magisque a priori distinctionem actionum ex terminis venamur; non enim alia ratione censemus calefactionem esse actionem realiter distinctam a ligno, constitutionem autem eius in tali Ubi solum modaliter distingui, nisi quia calor est res distincta, praesentia autem localis solum est modus distinctus. Addidi praeterea haec esse intelligenda de distinctione actionum quam termini per se natura sua requirunt, quia, si actiones solum distinguuntur vel ex temporis sucessione vel ex diverso modo quo fiunt, non est necesse ut ex distinctione actionum aliqua distinctio in termino colligatur. Nam, sicut eidem rei possunt modi distincti inesse, praesertim suc-

misma cosa pueden existir modos distintos —sobre todo sucesivamente—, así también, acciones distintas pueden tener un mismo término, si proceden de agentes distintos, o en distintos tiempos, de igual manera que la misma luz es producida ahora por la acción de una lámpara y puede ser conservada después por otra mediante una acción distinta, y un mismo hombre se produce por generación y se reproduce por resurrección.

He dicho, por último, que no se deben mezclar los milagros porque la virtud divina puede conservar o producir, mediante varias acciones, una misma cosa, no sólo de manera sucesiva, sino también simultáneamente, como traté con mayor amplitud en el tomo III de la III parte. Mas, por el contrario, no considero posible que cosas absolutamente distintas se produzcan en virtud de la misma acción.

Ahora bien, la razón de tal diferencia no resulta difícil después de lo dicho, ya que la acción es un cierto modo de la cosa que se hace; pero no es posible que uno y el mismo modo indivisible esté en distintas cosas, según se ha demostrado anteriormente; sin embargo, el hecho de que varios modos se den en la misma cosa no implica contradicción cuando tales modos no son opuestos entre sí; pero puede parecer superfluo cuando o son de la misma naturaleza o tienden a lo mismo; en cambio, puede no ser esto superfluo con respecto a la divina sabiduría, y no se descubre obstáculo alguno contra su posibilidad.

Se analiza otro indicio de distinción real

19. Suele hacerse uso de una tercera señal, a saber, que cuando uno se comporta como producente y el otro como producido, hay indicio suficiente de distinción real. Así lo afirma Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 6, q. 6, sec. 1, apoyándose en Santo Tomás, I, q. 41, a. 4. Pero, en primer lugar, resulta evidente que este indicio no es universal. Además, por lo general es verdadero si sólo se toma como señal para concluir la distinción *ex natura rei*, abstrayendo de que sea modal o propiamente real; porque, si se trata de la auténtica distinción real, para considerarlo como verdadero ha de restringirse a la producción ya sustancial propia, perfecta y primaria, ya accidental, cuyo término sea algo no unido al mismo producente, pues en estos dos casos siempre se requiere distinción real; en otros, no siempre.

cessive, ita ad eumdem terminum possunt distinctae actiones terminari si sint a distinctis agentibus vel distinctis temporibus, quomodo idem lumen nunc producitur una actione ab una lucerna, et potest deinde ab alia per actionem distinctam conservari; et idem homo per generationem producitur et per resurrectionem reproducitur. Dixi denique non esse admiscenda miracula, quia divina virtute non solum successive sed etiam simul potest eadem res pluribus actionibus produci aut conservari, ut in III tom. III partis latius tractavi. E contrario vero, non existimo fieri posse ut res omnino distinctae eadem actione producantur. Ratio autem differentiae non est difficilis ex dictis, quia actio est quidam modus rei quae fit; non potest autem unus et idem modus indivisibilis distinctis rebus inesse, ut in superioribus probatum est; quod autem plures modi eidem rei insint, non est repugnantia, quando ipsi modi inter se non sunt oppositi; sed videri potest superfluum quando vel sunt eiusdem rationis vel ad idem tendunt; tamen respectu divinae sapientiae potest non esse superfluum, et nulla ostenditur pugnantia, propter quam possibile non sit.

Expenditur aliud signum realis distinctionis

19. Tertium signum adhiberi solet, scilicet, quando unum se habet ut producens et aliud ut productum esse sufficiens signum distinctionis realis. Ita Fonseca, lib. V Metaph., c. 6, q. 6, sect. 1, ex D. Thom., I, q. 41, a. 4. Sed hoc signum imprimis non est universale, ut per se constat. Deinde si solum assignetur ad concludendam distinctionem ex natura rei, abstrahendo a modali, vel propria reali, est generaliter verum; si autem intelligatur de propria distinctione reali, ut verum teneat, coarctandum est ad productionem vel substantialem propriam, perfectam ac primariam, vel accidentalem quae terminetur ad aliquid quod ipsi producenti non unitur; nam in his duobus casibus semper requiritur distinctio realis; in aliis vero non semper. Primum patet,

Lo primero se patentiza porque un mismo supuesto sustancial no puede producirse propia y primariamente a sí mismo, ya que para producir se supone que es; por consiguiente, si se produce un supuesto, produce algo distinto de sí. De aquí se deduce también que las divinas Personas se distinguen realmente a causa de la producción real de una por otra, aunque tengan unidad esencial. Mas he dicho *propia y primariamente* porque tal vez por un milagro pueda suceder que alguna cosa se reproduzca a sí misma; sin embargo, aquí es necesario que aquella cosa se suponga anterior a la otra acción producida y, consiguientemente, la segunda acción no es producción primaria ni propia, sino sólo por modo de conservación; pero de esto trataremos más ampliamente en la materia de la Eucaristía.

Lo segundo se explica así: todo lo que es producido por otro debe ser, en acto, realmente distinto de aquello, ya que la misma producción debe ser, de alguna manera, distinta del producente, sobre todo si se afirma que es accidental; luego también su término debe ser realmente distinto del mismo producente; por tanto, si se supone, por otra parte, que tal término no se produce con una unión y conjunción al mismo producente, es necesario que no sea modo suyo, sino una cosa distinta del mismo, o modo de una cosa distinta del mismo; es, pues, preciso que el otro se distinga no sólo modalmente, sino realmente, ya de manera esencial e inmediata, ya en razón de aquello a lo que está unido. En cambio, si la producción es accidental y termina en algo que se une y vincula al que lo produce, no es indicio suficiente de distinción real. Porque, aunque a veces pueda darse tal distinción —como ocurre con la vista que produce la visión, y el intelecto y la voluntad, y otras facultades semejantes, que producen cualidades realmente distintas de sí, por las cuales son informadas ellas mismas—, esto no es absolutamente necesario, como resulta evidente siempre que lo producido es sólo un modo del mismo producente, ya sea producido esencialmente y por una acción propia —como en la presencia local que en sí realiza el que se mueve—, ya mediante una acción sólo resultante —como en la emanación de la subsistencia a partir de la naturaleza—, y otros casos semejantes.

quia non potest idem suppositum substantiale seipsum producere proprie ac primario, quia, ut producat supponitur esse; et ideo si producit suppositum, aliud a se distinctum producit. Unde etiam divinae personae quamvis unitatem in essentia habeant, ob realem productionem unius ab alia realiter distinguuntur. Dixi autem *proprie ac primario*, quia per miraculum fieri fortasse potest ut aliqua res seipsam reproducat; tamen tunc necesse est ut illa res supponatur prius alia actione producta, et ideo secunda actio non est primaria productio neque propria, sed solum per modum conservationis; de qua re latius in materia de Eucharistia. Secundum ita declaratur, quia, quidquid ab aliquo producitur, debet ab illo in re ipsa actu distingui, quia ipsamet productio debet esse a producente distincta aliquo modo, maxime cum ponatur esse accidentalis; ergo et terminus eius debet esse distinctus a parte rei ab ipso producente; ergo, si aliunde supponatur quod talis terminus non producitur cum unione et coniunctione ad ipsum producentem, necesse est ut non sit modus eius, sed res distincta ab ipso vel modus rei distinctae ab ipso; necesse est ergo ut non tantum modaliter sed re aliud distinguatur, vel per se immediate, vel ratione eius in quo est. At vero, si productio sit accidentalis et terminetur ad aliquid quod unitur et coniungitur producenti, non est signum sufficiens distinctionis realis. Nam, licet interdum possit intervenire talis distinctio, ut in visu producente visionem, et intellectu, voluntate ac similibus facultatibus quae producunt qualitates realiter a se distinctas quibus ipsae informantur, tamen hoc simpliciter necessarium non est, ut patet quandocumque id quod producitur solum est modus ipsius producentis, sive per se et per propriam actionem producatur ut in praesentia locali quam in se efficit qui se movet; sive per actionem tantum resultantem, ut in emanatione subsistentiae a natura, et similibus. Quod si

Y si se dice que no toda producción implica distinción real entre producente y producido, sino sólo aquella que es una cosa distinta del producente, habrá aquí un círculo absolutamente inútil; pues el que dicha acción sea realmente distinta del que la produce no puede inferirse más que del hecho de que mediante ella no se produce un modo del producente, sino una verdadera cualidad o forma que lo afecta, y esto es lo que se trataba de averiguar.

20. Lo mismo debe juzgarse acerca de la relación causa-efecto, que el citado autor añade, en el lugar indicado, como nuevo signo de distinción; efectivamente, ese signo puede darse principalmente en la causa eficiente, respecto de la cual es válido todo lo dicho, y es posible aplicarlo, en su orden, a la causa formal o material; porque si bien sólo se da, con toda propiedad, entre el acto y la potencia realmente distintos, también interviene, de alguna manera, entre el modo afectante y la cosa afectada; en cambio, en la causa final no tiene lugar porque fin y efecto pueden coincidir en la misma cosa; más aún, pueden coincidir fin y agente, o fin y forma.

21. *Conclusión que se infiere de lo dicho.*— Cuando las cosas son tales que, en el orden natural, están, siempre y de manera necesaria, unidas realmente entre sí, y hasta ahora no han sido separadas por intervención divina, apenas puede darse algún indicio cierto de distinción real; no niego, empero, que sea posible encontrar varias cosas de esta naturaleza entre las cuales haya distinción real, según consta por los ejemplos aducidos anteriormente; me limito a afirmar que tal distinción no puede discernirse mediante ningún signo general, sino que debe atenderse, en cada una de ellas, a la propia razón esencial, al grado de perfección y al cometido a que se ordenan, de tal manera que, a base de todas estas cosas, reducidas a unidad, pueda emitirse un juicio acerca de su distinción; así, por ejemplo, entre la materia y la forma del cielo, fácilmente creemos que existe distinción real porque comprendemos, por las razones esenciales comunes de materia y de forma, que ninguna de ellas es un modo, sino una verdadera entidad, y, por otra parte, comprendemos, apoyándonos en diferentes propiedades del cielo, que en él se encuentran una y otra según sus propias razones; y,

dicatur non quamcumque productionem, sed eam quae est res distincta a producente, inferre distinctionem realem producentis et producti, hic erit circulus omnino inutilis; nam actionem huiusmodi esse re distinctam a producente non potest aliunde colligi quam ex eo quod non producitur per eam modus aliquis producentis, sed vera qualitas seu forma ipsum afficiens, quod inquirebatur.

20. Atque idem iudicium est de alio signo quod idem auctor ibidem subiungit de relatione causae et effectus, nam hoc maxime habere potest locum in causa efficienti de qua procedunt omnia dicta et applicari suo modo possunt ad causam formalem vel materialem; nam, licet propriissime non reperiantur nisi inter actum et potentiam realiter distincta, tamen aliqua etiam ratione interveniunt inter modum afficientem et rem affectam; in causa autem finali non habet locum, cum finis et effectus possint in eandem rem coincidere; immo et finis et agens, vel finis et forma.

21. *Conclusio ex dictis elicitur.*— Vix ergo potest aliquod certum indicium realis distinctionis dari, quando res huiusmodi sunt ut naturaliter semper ac necessario sint inter se realiter unitae et hactenus non sunt divinitus separatae; non nego tamen posse inveniri plures res huiusmodi realiter distinctas, ut exemplis superius allatis constat; sed solum assero huiusmodi distinctionem non posse aliquo generali signo discerni, sed in singulis considerandam esse propriam rationem essentialem et gradum perfectionis et munus ad quod ordinantur, ut ex omnibus in unum collectis possit iudicium de distinctione fieri; ut verbi gratia, inter materiam et formam caeli facile credimus esse distinctionem realem, quia ex communibus rationibus essentialibus materiae et formae intelligimus neutram earum esse modum, sed veram entitatem; et aliunde ex variis proprietatibus caeli intelligimus in eo reperiri utramque secundum proprias rationes ea-

finalmente, a partir de la limitada perfección de éstas, concluímos que ellas mismas son distintas *ex natura rei* y, por tanto, realmente.

De manera semejante creemos que, entre la forma sustancial y la potencia esencial y primariamente ordenada a realizar un acto accidental, media una distinción real, porque la naturaleza de la facultad operativa es muy perfecta en su género; por ello, no parece que sea un modo accidental, que suele ser muy imperfecto, sino una verdadera entidad y forma ordenada, de suyo, a tal acto; mas, por otra parte, considerada la limitación de la sustancia finita, parece que en su razón esencial, en cuanto existente en la realidad, no comprende razones tan diversas o relaciones a actos tan diversos cuales son el acto de ser y el de obrar; de ahí concluímos que entre las dos existe distinción real, ya que no es entre cosa y modo, sino entre esencias que constituyen entidades propias.

Así, pues, en este sentido se debe llevar la investigación filosófica en los demás casos, considerando, en primer lugar, si aquellas razones, entre las cuales se busca la distinción, exceden la razón de modo, y si una y otra son, de suyo, suficientes para constituir una entidad; y, en segundo término, si la diversidad que entre ellas existe es tan grande que requiere, en la cosa finita, alguna distinción real y actual en la cosa misma; de esta manera podrá hacerse una conjetura probable acerca de la cualidad de la distinción.

Duda que surge sobre la separabilidad de las cosas distintas

22. *Cosas que son realmente distintas pueden separarse mutuamente, si se conservan en el ser.*— Ahora bien, persiste una duda —ya apuntada en la segunda parte de la dificultad propuesta— sobre si todas las cosas que en la realidad son realmente distintas pueden separarse en virtud de la potencia divina. Esto puede entenderse con referencia al doble modo de separación antes indicado. Primeramente, de la sola separación en cuanto a la unión real, cuando se conservan en el ser ambos extremos. En segundo lugar, de la separación en cuanto al ser, esto es, aquella en que, destruído uno de los extremos, el otro se conserva en el ser. Supongo, sin embargo, que la cuestión versa acerca de cosas absolutamente codistintas entre sí, de tal manera que no se comportan como

rum, ac denique ex limitata earum perfectione concludimus ipsas esse ex natura rei et consequenter realiter distinctas. Simili modo inter formam substantialem et potentiam per se primo ordinatam ad actum accidentalem efficiendum creditur intercedere realis distinctio, quia ratio facultatis operativae valde perfecta in suo genere est; unde non videtur esse aliquis modus accidentalis qui solet esse valde imperfectus, sed vera entitas et forma per se ordinata ad talem actum; aliunde vero, considerata limitatione substantiae finitae non videtur in sua essentiali ratione, prout in re existit, comprehendere tam diversas rationes seu habitudines ad actus adeo diversos quales sunt actus essendi et operandi; unde concludimus esse inter illa duo realem distinctionem, cum non sit inter rem et modum, sed inter essentias constituentes proprias entitates. Ad hunc ergo modum in caeteris philosophandum est, considerando prius an rationes illae inter quas distinctio quaeritur, excedant rationem modi, et utraque per se sufficiat ad constituendam entitatem; et deinde, an tanta appareat in eis diversitas ut in re finita requirant aliquam distinctionem ex natura rei, et actualem in re ipsa; et ita fieri poterit probabilis coniectura de qualitate distinctionis.

Dubium occurrens de separabilitate rerum distinctarum

22. *Realiter distincta mutuo separari possunt, si in esse serventur.*— Dubium vero superest quod in altera parte propositae difficultatis tangebatur, an, scilicet, omnia quae sunt a parte rei realiter distincta, possint per divinam potentiam separari. Quod potest de duplici separatione supra tacta intelligi. Primo de sola separatione quoad unionem realem, conservato in esse utroque extremo. Secundo, de separatione quoad esse, id est, in qua uno destructo, aliud in esse conservetur. Suppono autem quaestionem versari circa res omnino inter se condistinctas, ita ut non se habeant ut totum et pars,

todo y parte, sino como incluyente e incluído, pues de éstas se sabe que la que incluye a la otra no puede conservarse sin aquella otra, porque consta intrínsecamente de ella. En cambio, a propósito de las cosas que se distinguen según el primer modo pueden aducirse diferentes opiniones, que omito por pertenecer a materias particulares.

En lo que concierne al primer sentido, respondo que tales cosas siempre pueden separarse de aquel modo por potencia absoluta (pues a ella nos referimos); y no se nos ocurre que sea preciso hacer aquí excepción alguna. La razón es que, en estas cosas, no puede repugnar que haya separación mutua entre una y otra por falta de entidad suficiente (como acontece en los modos), porque —según suponemos— cada una de ellas tiene una verdadera entidad distinta de la otra; luego si se da contradicción, únicamente puede ser por la dependencia entre una y otra o por la natural conexión o dimanación de una con respecto a la otra, porque no puede excogitarse por otra razón. Mas, aunque en este caso sea legítimo inferir una inseparabilidad natural, ésta no se considera en orden a la potencia absoluta de Dios; porque —como se ha estudiado más arriba— Dios puede suplir toda aquella dependencia, ya que, o se trata de una dependencia en el orden de la causa eficiente, o, si se refiere al orden de la causa formal o material, no es en cuanto intrínsecamente componente, sino en cuanto que sustenta y actualiza a una cosa distinta de sí, y se dice que esta causalidad es, en cierto modo, extrínseca, y que Dios puede suplirla totalmente. Sin embargo, le resulta mucho más fácil impedir cualquier dimanación natural, no sólo porque aquélla no puede hacerse sin influjo de Dios, que tiene posibilidad de no darlo, sino también porque puede destruir cualquier unión entre aquellas dos cosas y producir o conservar una y otra con su sola virtud.

Consiguientemente, en esto no encontramos ni general repugnancia ni razonable excepción. Pues la que algunos hacen de las pasiones y de la esencia, o no está apoyada en ninguna razón, o, si hay alguna aparente, demuestra que aquéllas no son cosas realmente distintas, más bien que la imposibilidad de que se separen, aun suponiendo la distinción.

23. *Se sale al paso de una objeción.*— Sólo podría insistirse en las relaciones de unión, por ejemplo, entre la materia y la forma, que se distinguen real-

seu ut includens et inclusum; nam de his constat, quod aliud includit non posse sine illo conservari, quia ex illo intrinsece constat. De rebus autem priori modo condistinctis variae possent referri opiniones, quas omitto, quia ad particulares materias pertinent. Et ad priorem sensum respondeo huiusmodi res semper posse illo modo separari de potentia absoluta (sic enim loquimur), neque occurrit ulla exceptio quam in hoc facere oporteat. Et ratio est quia his rebus non potest repugnare mutua separatio unius ab alia ex defectu sufficientis entitatis (sicut in modis contingit), quia, ut supponimus, utraque earum habet veram entitatem distinctam ab alia; si ergo est repugnantia, solum potest esse vel ex dependentia unius ab alia vel ex naturali connexione seu dimanatione alterius ab altera; non enim potest alia ratione excogitari. Sed, quamvis hic recte inferri possit naturalis inseparabilitas, non tamen in ordine ad potentiam Dei absolutam, quia, ut supra tactum est, omnem illam dependentiam potest. Deus supplere, quia vel est dependentia in genere causae efficientis, vel, si est causae formalis aut materialis, non est tamquam intrinsece componentis sed tamquam sustentantis vel actuantis rem a se distinctam, quae dicitur causalitas quodammodo extrinseca, quam totam Deus supplere potest. Multo autem facilius potest impedire quamcumque naturalem dimanationem, tum quia illa fieri non potest sine influxu Dei quem ipse potest non dare; tum etiam quia potest destruere quamcumque unionem inter illas duas res, et sua virtute sola utramque efficere vel conservare. Itaque in hoc nec generalem repugnantiam, nec rationabilem exceptionem invenio. Nam, quam aliqui faciunt de passionibus et essentia, vel nulla ratione nititur, vel, si quae est apparens, illa potius probat illas non esse in re distinctas quam, supposita distinctione, separari non posse.

23. *Occurritur obiectioni.*— Solum posset instari de relationibus unionis, verbi

mente, de igual manera que la materia y la forma, porque se encuentran adecuadamente en ellas y, sin embargo, no pueden conservarse separadas, sino solamente unidas.

En primer lugar, se responde que si se trata de relaciones predicamentales, tal vez aquéllas no sean algo real que se distingue realmente de tal unión, sino únicamente una mutua denominación de cosas unidas entre sí; o, admitiendo que las relaciones fuesen positivos modos reales de las partes unidas, se contesta que aquéllas no se dan unidas entre sí, formalmente hablando, sino que se dan entre las partes unidas; por consiguiente, no es posible que se conserven sin la unión de éstas, porque se fundan en ellas; y esto no va en contra de lo dicho.

En cambio, si se tratase de la misma unión formal, que es relativa predicativamente, o trascendentalmente, tal unión no es una realidad distinta de las partes unidas, sino un modo de ellas y, por tanto, no resulta sorprendente que no pueda conservarse dicho modo una vez disuelta la unión, ya que modo y unión se identifican.

24. *Cuando se dan cosas distintas es posible que una se destruya y la otra permanezca en el ser.*— En cambio, por lo que hace al segundo sentido, respondo que también de ese modo es posible que la potencia divina separe cosas distintas, haciendo una triple excepción que puede agruparse bajo el nombre único de respecto o dependencia esencial. Cabe decir que la razón general de la regla ya ha quedado apuntada, puesto que si las cosas se distinguen realmente, también pueden separarse realmente; sin embargo, las cosas que están separadas de esta manera pueden ser conservadas por Dios la una sin la otra —y en esto no hay repugnancia ni contradicción—, porque ordinariamente sólo es posible que se dé entre ellas una dependencia efectiva, pero no esencial, y Dios puede suplirla.

25. *Primera excepción sobre Dios y las criaturas.*— Por tanto, la primera excepción se da en las criaturas con respecto a Dios; efectivamente, son cosas distintas de Dios y Dios puede existir sin ellas, mas no ellas sin Dios; no sólo porque Dios es esencialmente necesario, sino también por la esencial dependencia que tienen con respecto a Dios. En virtud de esto, si se imaginase —por un imposible— que Dios no existiera, las criaturas no podrían existir sin

gratia, materiae et formae, quae realiter distinguuntur sicut ipsa materia et forma, quia in ipsis sunt adaequate et tamen non possunt conservari disiunctae sed tantum unitae. Respondetur primum, si sit sermo de relationibus praedicamentalibus, fortasse illas non esse aliquid reale distinctum in re ab huiusmodi unione sed solum mutuam denominationem rerum unitarum inter se; vel, si admittamus illas relationes esse positivos modos reales partium unitarum, respondetur illas non esse inter se unitas, formaliter loquendo, sed esse inter partes unitas; ideoque non posse conservari sine unione earum, quia in illa fundantur, quod non est contra dicta. Si autem sit sermo de ipsa unione formali, quae est relativa secundum dici seu trascendentaliter, illa non est res distincta a partibus unitis, sed modus earum; et ideo mirum non est quod non possit talis modus conservari dissoluta ipsa unione cum sint idem modus et unio.

24. *Rerum distinctarum una destrui potest manente altera in esse.*— Ad posteriorem autem sensum respondeo, etiam illo modo posse res distinctas separari per potentiam Dei, triplici adhibita exceptione quae sub uno nomine essentialis habitudinis vel dependentiae comprehendi potest. Ratio generalis regulae est fere iam tacta, quia, si res realiter distinguuntur, disiungi etiam realiter possunt; quae sic autem disiuncta sunt, non repugnat vel contradictionem involvit unum a Deo conservari sine alio, quia regulariter solum potest esse inter illa dependentia effectiva, non vero essentialis, et illam Deus supplere potest.

25. *Prima exceptio de Deo et creaturis.*— Unde prima exceptio est de creaturis respectu Dei; sunt enim res a Deo distinctae et potest Deus sine illis esse, non autem illae sine Deo; non solum quia Deus est per se ens necessarium sed propter essentialem dependentiam quam habent a Deo; ratione cuius, si per impossibile fingatur Deus non esse, non possent creaturae esse sine illo. Quam dependentiam effectivam ita es-

Él. Y una criatura no tiene, con respecto a otra, una dependencia efectiva tan esencial, sobre todo si posee la verdadera entidad y realidad de que ahora hablamos; porque es posible que aquello que sólo intrínsecamente es modo dependa esencialmente de aquello de lo cual es modo; pero de esto nos ocuparemos en otra ocasión, pues ahora no resulta oportuno.

26. *Segunda excepción sobre la relación y el término.*— La segunda excepción tiene lugar en el caso de la relación y el término realmente distinto, pues no puede conservarse en la realidad la una sin el otro, aunque entre ellos no haya una auténtica y real unión, sino un respecto. La razón estriba en que la relación, en cuanto tal, depende esencial y cuasi formalmente del término; por tanto, no puede surgir ni conservarse sin él; ni, por otra parte, puede demostrarse mejor dicha relación, a no ser porque la esencia de la relación es tal como ahora se supone, según la opinión común; porque nos referimos a la relación real puramente predicamental.

27. *Tercera excepción sobre las Personas divinas entre sí.*— El tercer ejemplo alude a las Personas divinas, las cuales, aunque se distinguen realmente, no pueden separarse entre sí en el ser, por la intrínseca y necesaria conexión que las une. Esta puede reducirse al punto anterior, ya que las Personas son relativas y, por consiguiente, una no puede ser sin la otra. También se desprende así de la unión que tienen en su esencia, por la verdadera y perfecta identidad que con ella guardan, en virtud de la cual resulta principalmente que cualquiera de dichas Personas es un ente absolutamente necesario hasta el punto de que le repugna, de manera absoluta y esencial, no ser; como consecuencia, se sigue que ninguna puede ser sin la otra, porque si ninguna de ellas tiene posibilidad de no ser siempre, tampoco podría existir una sin que existiera la otra.

Por este motivo, aunque las criaturas no dependan esencialmente de las relaciones divinas en cuanto tales, no pueden separarse de las mismas relaciones en el ser, según la manera expuesta; porque no es posible que existan las criaturas sin suponer la existencia de aquellas relaciones, ya que son un ente esencialmente necesario; y aunque, por lo que respecta a las criaturas, no sean de suyo necesarias

sentialem non habet una creatura ab alia, praesertim si habeat veram entitatem et realitatem de qua nunc loquimur; nam fortasse id quod intrinsece tantum est modus, potest essentialiter dependere ab eo cuius est modus; de quo alias, nam ad praesens non refert.

26. *Secunda de relatione et termino.*— Secunda exceptio est relationis et termini realiter distincti; non enim potest in rerum natura alterum sine altero mutuo conservari, quamvis non habeant inter se propriam realem unionem, sed habitudinem. Ratio vero est, quia relatio ut sic essentialiter et quasi formaliter pendet a termino; et ideo neque consurgere aut conservari potest sine illo; neque aliunde potest haec ratio amplius probari nisi quia huiusmodi est relationis essentia, ut nunc ex communi opinione supponitur; loquimur enim de relatione reali pure praedicamentali.

27. *Tertia de personis divinis ad invicem.*— Tertium exemplum est de divinis personis, quae, licet distinguantur realiter, non possunt inter se separari in esse propter intrinsecam et necessariam connexionem quam inter se habent. Quae potest ad praecedens caput reduci: sunt enim relativae personae, et ideo una esse non potest sine alia. Item oritur ex unione quam habent in essentia per veram atque perfectam identitatem cum illa, ratione cuius fit imprimis ut quaelibet illarum personarum sit ens simpliciter necessarium, atque adeo ut ei repugnet absolute et simpliciter non esse; et consequenter fit ut nulla possit esse sine alia; quia, si nulla illarum personarum potest non semper esse, neque etiam poterit una esse, cum alia non sit. Sicut ob hanc etiam causam, quamvis creaturae non pendeant per se a relationibus divinis ut sic, nihilominus non possunt praedicto modo separari in esse ab eisdem relationibus; quia non possunt creaturae existere quin supponantur relationes illae existentes; sunt enim ens simpliciter necessarium; et licet ex parte creaturae non sint per se necessa-

para su creación, sin embargo son necesarias por lo que concierne a Dios, pues no sólo se dan esencialmente en Dios, sino que ellas mismas son esencialmente Dios.

Por último, esto proviene, formal y suficientemente, de la unión con la esencia por identidad; pues como cualquier relación y esencia se identifican entre sí de manera absoluta en la realidad, ni la esencia puede existir realmente sin cualquier relación, ni una relación cualquiera sin la esencia. De ahí resulta que tampoco es posible que una relación exista sin otras.

Se dirá que este argumento se funda en el principio sentado por Aristóteles, lib. IV de la *Metafísica,* texto 3: *Las cosas que son iguales a una tercera son iguales entre sí,* principio que no tiene aplicación en el caso de la Trinidad; de lo contrario, no sólo se inferiría que una relación no puede darse sin la otra, sino también que es la otra. Respondemos que, formalmente, no se basa en dicho principio, sino o en que las cosas que se identifican absolutamente en la realidad no pueden separarse en la realidad de tal manera que una exista sin la otra o también en que la esencia y la relación divina no se identifican de cualquier manera, sino de tal modo que la esencia pertenece a la esencia de la relación, y ésta es un término intrínseco a la esencia; por consiguiente, ni la relación puede darse sin la esencia que le es esencial, ni la esencia sin su término intrínseco y absolutamente necesario.

Pero ya basta con lo que ahora hemos dicho sobre este particular.

Caracteres de la distinción de razón

28. Por último, con lo dicho puede comprenderse fácilmente de qué modo es posible conocer y discernir de otras la distinción de razón. Pues, sobre todo en lo que atañe a la distinción de razón raciocinante, no hay dificultad alguna, ya que es facilísimo conocerla, habida cuenta de que no sólo no se da en la realidad, sino que ni siquiera tiene fundamento en ella; más aún cuando no tiene diversidad formal ni en los mismos conceptos objetivos, sino sólo a manera de una diversidad material por repetición o comparación del mismo concepto, por lo que éste, siendo uno, se toma como varios, según dijo Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica,* c. 9, texto 16.

En cambio, la distinción de razón razonada requiere principalmente alguna diversidad formal en los conceptos objetivos, y en ello difiere de la distinción

riae ad eius creationem, tamen ex parte Dei sunt necessariae, quia et per se sunt in Deo et ipsae essentialiter sunt Deus. Denique formaliter ac sufficienter id provenit ex unione cum essentia per identitatem; nam, cum quaelibet relatio et essentia sint inter se omnino idem in re, neque essentia esse potest a parte rei sine qualibet relatione, neque relatio quaelibet sine essentia. Unde fit ut neque etiam una relatio possit sine aliis existere. Dices, hoc argumentum fundari in illo principio Aristotelis, IV Metaph., text. 3: *Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se,* quod in Trinitate locum non habet; alioqui non solum inferretur unam relationem non posse esse sine alia, sed etiam esse aliam; respondetur formaliter non fundari in illo principio, sed vel in hoc quod ea quae sunt omnino idem in re non possunt ita in re separari ut unum sine alio existat, vel certe in hoc quod essentia et relatio divina non utcumque sunt idem, sed ita ut essentia sit de essentia relationis et relatio sit intrinsecus terminus essentiae; et ideo nec relatio potest esse sine essentia sibi essentiali, neque essentia sine suo termino intrinseco et simpliciter necessario. Sed de his satis pro huius loci occasione.

Signa distinctionis rationis

28. Ultimo ex dictis facile intelligi potest quomodo distinctio rationis possit dignosci et ab aliis discerni. Nam imprimis de distinctione rationis ratiocinantis nulla est difficultas, quia, cum haec non solum non sit in re, sed neque etiam in illa habeat fundamentum, facillime cognoscetur; maxime cum neque etiam in ipsis conceptibus obiectivis habeat formalem diversitatem, sed solum quasi materialem per repetitionem, vel comparationem eiusdem conceptus, quo, cum unus sit, ut pluribus utimur, sicut Aristoteles dixit, V Metaph., c. 9, text. 16. Distinctio autem rationis ratiocinatae imprimis requirit diversitatem aliquam formalem in conceptibus obiectivis, in quo differt ab altera distinctione rationis ratiocinantis; co-

de razón raciocinante y conviene con las otras distinciones que se dan en la realidad. Ahora bien, para considerar tal distinción como de razón, y no como real, es suficiente que, sobre aquella distinción de conceptos, no se encuentre ningún otro de los indicios dados para conocer la distinción modal o la real; pues como no se deben multiplicar sin motivo las distinciones, ni la sola distinción de conceptos es suficiente para inferir la distinción real cuando a aquella distinción de conceptos no se añade ninguna otra señal de mayor distinción, siempre debe considerarse como distinción que se da en la razón y no en la realidad.

De aquí infiero que cuantas veces conste de manera evidente que dos cosas unidas y vinculadas en la realidad se distinguen en los conceptos objetivos de tal suerte que en la realidad y en el individuo son absolutamente inseparables —ya sea de manera mutua o no mutua, ya de potencia absoluta o por vía natural, ya en cuanto al ser o en cuanto a la unión real que guardan entre sí—, entonces tenemos un argumento valioso y casi cierto de que no se da entre ellas distinción en acto en la realidad, sino distinción de razón razonada. Se demuestra por lo dicho y, en primer lugar, por inducción. Efectivamente, Pedro, hombre, animal y los demás predicados, tal como en la realidad se encuentran en Pedro, no se distinguen realmente. De manera análoga, en el caso del entendimiento, la razón superior y la inferior, la sindéresis, la memoria y otros atributos semejantes no significan algo distinto en la realidad, sino sólo con distinción de razón razonada; porque aquella potencia es tal que comprende todas estas cosas en su concepto adecuado; y tampoco son separables, en manera alguna, por la potencia absoluta de Dios, en cuanto a la misma facultad o acto primero, si bien pueden separarse en cuanto a su uso. En segundo lugar, por la razón apuntada; pues las cosas que son de tal naturaleza no son, al parecer, inseparables —en ese sentido— por otra causa sino porque en la realidad tienen una única e indivisible esencia y entidad; de lo contrario, ¿cómo no podrían separarse, al menos por la potencia divina, principalmente en el caso de las criaturas? Finalmente, porque allí no se da ningún indicio suficiente de mayor distinción; luego debe pensarse que la distinción es de razón, siempre que no resulte claro que se trata de una distinción mayor.

venit autem in hoc cum distinctionibus in re inventis. Ut autem talis distinctio iudicetur rationis et non rei, satis est ut praeter illam distinctionem conceptuum, nullum inveniatur signum ex omnibus positis ad distinctionem modalem vel realem cognoscendam; nam, cum distinctiones non sint multiplicandae sine causa et sola distinctio conceptuum non sufficiat ad inferendam distinctionem rei, quandocumque cum illa distinctione conceptuum non adiungitur aliud signum maioris distinctionis, iudicanda semper est distinctio rationis et non rei. Ex quo infero, quandocumque certo constet aliqua duo quae in re unita et coniuncta sunt, ita esse in conceptibus obiectivis distincta ut in re et in individuo sint prorsus inseparabilia, tam mutuo quam non mutuo, et tam de potentia absoluta quam naturaliter, et tam quoad esse quam quoad realem unionem inter se, tunc magnum et fere certum argumentum esse illa non distingui actu in re, sed ratione ratiocinata. Probatur ex dictis, et primo inductione; nam Petrus, homo, animal, et caetera praedicata, prout in re sunt in Petro, non distinguuntur ex natura rei. Similiter in intellectu ratio superior et inferior, synderesis, memoria, et similia attributa eius non significant aliqua in re distincta, sed ratione tantum ratiocinata; quia illa potentia talis est ut haec omnia in sua adaequata ratione comprehendat, nec sint in illa separabilia ullo modo etiam de potentia Dei absoluta, quoad ipsam facultatem seu actum primum, licet quoad usum possint separari. Secundo, ratione insinuata, quia, quae huiusmodi sunt, non alia de causa videntur ita inseparabilia nisi quia in re unam et indivisibilem habent essentiam et entitatem: alioqui cur saltem divina virtute separari non possint, praesertim in creaturis? Denique, quia ibi nullum est sufficiens signum maioris distinctionis; ergo debet iudicari illa distinctio esse rationis, quamdiu maior non constiterit.

SECCION III

MODOS DE COMPARACIÓN DE LO IDÉNTICO Y LO DIVERSO, YA ENTRE SÍ, YA CON RESPECTO AL ENTE

1. De lo idéntico y lo diverso trata Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, c. 9. Muchos autores incluyen entre las distintas pasiones del ente a ésta, de la que antes hemos dicho —apoyándonos en Aristóteles, en el lib. X de la *Metafísica*, texto 9, cs. 5 y 6— que se halla comprendida bajo la unidad. Por tanto, al final de estas disputaciones acerca de la unidad y la multitud se deben hacer unas breves consideraciones en torno a la identidad y la diversidad, más para explicar el empleo de algunos términos en esta disciplina que para añadir una cuestión nueva, pues todo lo que concierne a la doctrina ha quedado expuesto con lo dicho sobre las unidades y las distinciones.

2. Así, pues, debe advertirse, en primer lugar, que *idéntico* puede decirse de dos maneras: relativa y negativamente o —según prefieren otros— formal y fundamentalmente. En efecto, lo idéntico, tomado en sentido formal, parece implicar relación, y en esto se distingue sobre todo de la unidad; sin embargo, en sentido negativo se dice idéntico lo que no es diverso o distinto de otro; así considerado, casi no difiere de lo uno, a no ser porque lo uno dice negación de división en sí, y lo idéntico, en cambio, expresa negación de división con respecto a sí mismo o con respecto a aquello con lo cual se dice que es idéntico, según afirmó Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, c. 9, texto 16: *la identidad es una cierta unidad del mismo ser.*

Lo explicamos con referencia al caso de la identidad por la que se dice que alguno es idéntico a sí mismo. Si dicha identidad se considera relativa y formalmente, sólo expresa relación de razón, de acuerdo con lo que antes hemos afirmado, apoyándonos en Aristóteles, aparte de que constituye una opinión cierta y común. Efectivamente, no puede haber relación real de lo idéntico consigo mismo, ya que es preciso que se dé verdadera oposición entre la relación y el término; pero tal oposición no puede ser de lo idéntico consigo mismo; sin embargo, sólo se dice que alguno sea idéntico a sí mismo en este sentido —formalmente—, es decir, que

SECTIO III

QUOMODO IDEM ET DIVERSUM TUM INTER SE, TUM AD ENS COMPARENTUR

1. De eodem et diverso agit Aristoteles, V Metaph., c. 9, et multi hanc ponunt inter distinctas passiones entis, quam nos supra diximus sub unitate comprehendi sumiturque ex Aristotele, lib. X Metaph., text. 9, c. 5 et 6, et ideo in fine harum disputationum de unitate et multitudine pauca dicenda sunt de eodem et diverso, potius ad explicandum usum plurium vocum in hac scientia quam ad rem novam addendam; quidquid enim ad rem spectat, in his quae de unitatibus et distinctionibus diximus, traditum est.

2. Primo igitur advertendum est, *idem* duobus modis dici posse, scilicet, relative et negative; seu (prout alii loquuntur) formaliter et fundamentaliter. Idem enim formaliter sumptum relationem importare videtur, in quo maxime ab unitate distinguitur; negative autem dicitur idem quod non est ab aliquo diversum seu distinctum; quomodo fere nihil differt ab uno, nisi quod unum dicit negationem divisionis in se, idem vero dicit negationem divisionis a se seu ab eo cum quo ens idem esse dicitur propter quod dixit Aristoteles, V Metaph., c. 9, text. 16, *identitatem unitatem esse quamdam ipsius esse.* Et declaratur in ea identitate qua aliquis dicitur esse idem sibi; nam, si hoc relative sumatur et formaliter, tantum dicit relationem rationis, ut sumitur ex Aristotele supra, et est certa et communis sententia, quia eiusdem ad seipsum non potest esse relatio realis, quia oportet veram esse oppositionem inter relationem et terminum, quae non potest esse eiusdem ad seipsum; tamen hoc modo seu formaliter non dicetur aliquis idem sibi, id est, ad se referri tali relatione nisi quando per intellectum ita concipitur seu comparatur. At

se refiera a sí mismo por tal relación, cuando se concibe o compara mediante el intelecto.

Ahora bien, de no existir alguna comparación o ficción intelectual de esta clase, se dice que alguno es idéntico a sí mismo en sentido fundamental o negativo porque no es diverso ni está dividido de sí mismo. En este segundo sentido, la identidad puede incluirse entre las pasiones del ente, aunque la relación a que más arriba nos referíamos puede atribuirse, no sólo al ente verdadero, sino también al ente ficticio, sin tener que limitarse al ente *per se*, sino extendiéndose a cualquier agregado de entes o a cualquier multitud y número, pues cualquier número es idéntico a sí mismo, de igual manera que lo uno o la unidad.

En un sentido distinto, Escoto dividió la identidad en absoluta y relativa, según refieren Herveo, *Quodl.* IV, q. 2; Soncinas, lib. X *Metaph.*, q. 3, y Iavello, q. 7. Llama identidad absoluta a aquella en virtud de la cual se dice que una cosa es idéntica a sí misma; porque, en este caso, no se implica referencia a otra cosa; en cambio, da el nombre de identidad relativa a aquella merced a la cual se dice que una cosa es idéntica a otra. Y pretende Escoto, según los citados autores, que estas dos clases de identidad son realmente distintas, y le atacan en este punto. Y, ciertamente, si la identidad relativa se considera entre cosas que se distinguen sólo con distinción de razón razonada —por ejemplo, hombre y Pedro—, la desaprobación de tal opinión es justa; porque la identidad de Pedro consigo mismo, con hombre y con animal no difieren en la realidad sino como mayor y menor según la razón; en otro caso, sería necesario que los mismos extremos se distinguiesen en la realidad. Mas si la identidad relativa se considera entre cosas realmente distintas, y se compara la identidad por la que Pedro es idéntico a sí mismo con aquella otra por la que es idéntico a Pablo, entonces puede decirse que son identidades realmente diversas, ya que una de ellas se da en la realidad y la otra en la razón. Pero no hay que preocuparse de los nombres, cuando la cuestión es clara.

3. En segundo lugar, debe observarse que, como dice Aristóteles en el texto antes citado, la identidad unas veces se considera en la cosa tomada en sí misma o con respecto a sí misma, y otras se considera en muchas cosas comparadas entre sí, o en una cosa comparada con otra. Del primer modo, se dice que Pedro

vero sine ulla huiusmodi comparatione vel fictione intellectus dicitur aliquis idem sibi fundamentaliter seu negative, quia non est a seipso diversus seu divisus. Atque hoc posteriori modo potest identitas inter passiones entis numerari, quamvis illa negatio, ut supra dicebamus, non soli enti vero sed etiam ficto attribui possit, neque soli enti per se, sed etiam cuilibet aggregato entium seu multitudini ac numero; quilibet enim numerus est idem sibi, sicut unum vel unitas. Alio sensu distinxit Scotus identitatem in absolutam et relativam, prout referunt Hervaeus, Quodl. IV, q. 2; et Soncin., X Metaph., q. 3; Iavell., q. 7; absolutam identitatem vocat qua una res dicitur idem sibi, quia ibi non implicatur respectus ad aliam rem; relativam vero identitatem vocat, qua una res dicitur eadem alteri. Et has duas identitates vult Scotus, ut dicti auctores referunt, esse reipsa distinctas et in hoc illum impugnant. Et quidem si identitas respectiva sumatur inter res tantum ratione ratiocinata distinctas, ut sunt homo et Petrus, merito improbatur illa sententia, quia identitas Petri ad seipsum vel ad hominem, aut animal, non differunt re, sed ut maior et minor secundum rationem; alias oporteret extrema ipsa in re distingui; si autem identitas respectiva sumatur inter res realiter distinctas, et sic comparetur identitas, qua Petrus est idem sibi vel qua est idem Paulo, sic possunt dici identitates reipsa diversae, cum altera sit rei, altera rationis; de nominibus autem curandum non est, cum res constet.

3. Secundo observandum est ex Aristotele supra, identitatem aliquando considerari in aliqua re in seipsa, seu respectu sui ipsius; aliquando vero in multis inter se collatis, seu in una re cum alia comparata. Priori modo dicitur Petrus idem numero

es numéricamente idéntico a sí mismo; del segundo modo, se identifica específicamente con Pablo o genéricamente con león. En este sentido dijo Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 9, que son idénticas aquellas cosas que tienen alguna unidad, ya en el género, ya en la especie, ya en alguna razón análoga. La primera identidad, considerada en cuanto a la negación o fundamento, es identidad absoluta, como también la unidad, puesto que es identidad real; en cambio, la segunda —la identidad relativa— es identidad sólo en algún aspecto, porque la relación de identidad consigo mismo no es real, sino de razón.

Por el contrario, la identidad de varias cosas distintas en una razón común (pues hablamos del orden creado, por omitir la identidad de las tres divinas Personas en una sola esencia numérica) es, en cuanto al fundamento y en cuanto a la negación de división, sólo identidad en algún aspecto; o, más bien, es una cierta semejanza, ya que solamente es unidad de razón, como se ha mostrado más arriba; pero, en lo que atañe a la relación de identidad, se considera que es identidad en sentido estricto, ya que esta relación, por darse entre cosas distintas, es real según el concepto común de relación, del que trataremos después.

Lo dicho tiene un alcance general en lo que concierne a la doctrina; pero, en lo referente a las palabras con que se expresa, debe observarse que esta conveniencia de varias cosas en una razón común ha mantenido, por adaptación del uso y como por antonomasia, el nombre de identidad, absolutamente hablando, cuando se aplica a las sustancias; en cambio, cuando se trata de cualidades se llama semejanza, y cuando se refiere a la cantidad se llama igualdad —aunque esta palabra no sólo significa conveniencia en la razón esencial, sino también en la magnitud—; mas, en todos estos casos, así como es idéntico el modo de unidad, así también lo es la razón formal de identidad, y, de igual manera, todas estas cosas están comprendidas bajo lo idéntico y lo diverso, en cuanto se toman trascendentalmente y se atribuyen al ente.

4. *Hay tantos géneros de identidad como de distinción.*— En tercer lugar, debe observarse que, pues lo idéntico se dice por negación de división, ya con respecto a sí mismo —cuando uno se dice idéntico a sí mismo—, ya entre dos

secum. Posteriori autem modo est idem specie cum Paulo, vel idem genere cum leone. Et hoc modo dixit Aristoteles, V Metaph., c. 9, eadem esse quae in aliquo unum sunt, vel in genere, vel in specie, vel in aliqua ratione analoga. Prior identitas, si quoad negationem vel fundamentum consideretur, est identitas simpliciter, sicut et unitas, quia est identitas realis; in ratione autem respectiva est tantum secundum quid, quia relatio identitatis ad seipsum non est realis, sed rationis. E contrario vero identitas plurium distinctarum rerum in ratione communi (de creaturis enim loquimur, ut omittamus identitatem trium personarum divinarum in una numero essentia) quoad fundamentum et quoad negationem divisionis, est tantum identitas secundum quid, vel potius est similitudo quaedam, quia solum est unitas rationis, ut supra ostensum est; quoad relationem vero identitatis censetur haec identitas simpliciter, quia relatio haec, cum sit inter res distinctas, realis est iuxta communem conceptum de relationibus, de quo infra videbimus. Et haec quidem, quod ad rem spectat, generalia sunt; quod autem pertinet ad usum vocum, est observandum convenientiam hanc plurium rerum in ratione communi in substantiis retinuisse nomen identitatis, simpliciter loquendo, ex accommodatione usus et quasi per antonomasiam; in qualitatibus vero vocari similitudinem, in quantitate vero vocari aequalitatem, quamvis haec vox non tantum significet convenientiam in essentiali ratione, sed etiam in magnitudine; in his tamen omnibus sicut est idem modus unitatis, ita etiam et eadem ratio formalis identitatis, et ita haec omnia comprehenduntur sub eodem et diverso prout transcendentaliter sumuntur et enti attribuuntur.

4. *Quot distinctionis, tot identitatis genera.*— Tertio observandum est, cum idem dicatur per negationem divisionis, vel a se ipso, si unus dicatur idem sibi, vel inter aliqua duo, si illa dicantur esse idem, quot

cosas —si se dice de ellas que se identifican—, cuantos son los modos de división o distinción, tantos pueden ser los modos de identidad, según el principio: *De cuantos modos se dice uno de los opuestos, de tantos otros puede decirse también el otro.* De ahí se deduce que puede darse identidad real, modal o de razón razonada; porque, de razón raciocinante, nada existe que no pueda ser distinto de sí mismo, si se compara consigo en algún aspecto; pues, si de ningún modo es concebido como varios, de ningún modo podrá ser algunas cosas, sino solamente alguna; por lo que Aristóteles afirma, en el lugar citado, que *la identidad es una cierta unidad, bien de varios, bien de uno tomado como varios.*

Sin embargo, algunas cosas se identifican real y modalmente, pero no con identidad de razón; otras pueden identificarse en la realidad, pero no en el modo; otras, por último, no se identifican en manera alguna según la realidad, sino sólo según la razón. Sobre esta base se comprende, en primer lugar, de qué manera se oponen entre sí lo idéntico y lo diverso: en efecto, se oponen primeramente con respecto a lo idéntico, y no con respecto a lo diverso, ya que se oponen a modo de relativos. Después se oponen como comparados con el mismo género de distinción o división. Porque la negación no se opondrá a la afirmación, a no ser que verse sobre lo idéntico en cuanto tal; pero estas cosas se oponen en tanto en cuanto una incluye la negación de la otra; así, pues, ser idéntico en la realidad excluye el ser realmente diverso, pero no excluye, en cambio, el ser diverso con diversidad modal o de razón. Por el contrario, ser idéntico con identidad de razón no excluye el ser realmente distinto o diverso, porque la razón, de igual manera que establece distinciones con los conceptos entre cosas que en la realidad son idénticas, así también —a la inversa— une en el concepto cosas que en la realidad son diversas, como se patentiza por lo dicho antes sobre la unidad del universal.

5. Se puede objetar que, aunque no toda identidad suponga negación de toda diversidad, parece que una mayor identidad lleva consigo una negación de mayor diversidad, de tal suerte que, siendo algunas cosas modalmente idénticas, no sólo se infiere que no son diversas modalmente, sino también que no lo son

sunt modi divisionis seu distinctionis, tot posse esse modos identitatis, iuxta illud: Quot modis dicitur unum oppositorum, tot potest dici et reliquum. Unde fit aliqua esse posse idem re, et modo, et ratione ratiocinata; nam ratione ratiocinante, nihil est quod non possit a seipso distingui, si aliquo modo ad se comparetur: nam si nullo modo ut plura concipiatur, iam nullo modo erit aliqua, sed aliquid tantum, unde Aristoteles, citato loco ait *identitatem esse unitatem quamdam aut plurium aut cum quis uno ut pluribus utitur.* Aliqua vero sunt idem re et modo, non tamen ratione; alia possunt esse idem secundum rem, non tamen secundum modum; alia denique nullo modo sunt idem secundum rem, sed tantum secundum rationem. Atque hinc intelligitur primo, quomodo idem et diversum inter se opponantur; opponuntur enim imprimis respectu eiusdem, non respectu diversorum; quia opponuntur ad modum relativorum. Deinde opponuntur comparata ad idem genus distinctionis seu divisionis. Quia negatio non erit opposita affirmationi, nisi sit de eodem secundum idem; haec autem in tantum opponuntur, in quantum unum includit negationem alterius; igitur esse idem re excludit esse diversum realiter, non tamen esse diversum modaliter vel ratione. Et e converso, esse idem ratione non excludit esse realiter distinctum seu diversum, quia ratio, sicut distinguit conceptibus quae in re sunt idem, ita e contra unit conceptu quae in re sunt diversa, ut patet ex dictis supra de unitate universali.

5. Quod si obiicias, quia, licet non omnis identitas inferat negationem omnis diversitatis, tamen maior identitas videtur inferre negationem maioris diversitatis, ut, si aliqua sunt idem modaliter, non solum infertur non esse diversa modaliter sed etiam non esse diversa realiter; sed identitas rationis videtur esse maxima; ergo

realmente; mas la identidad de razón es, al parecer, la máxima; luego de ella se infieren rectamente la identidad modal y la real.

Se responde: hay equivocidad en la identidad de razón, pues ella no es siempre la máxima; hay, en efecto, una cierta identidad de razón, no creada, sino únicamente concebida por la razón; esa identidad es la máxima porque supone, no sólo actual negación de distinción en la realidad, sino también negación de fundamento o de distinción virtual; en cambio, hay otra identidad de razón, que la razón crea, y que no es la máxima, antes bien es identidad únicamente en algún aspecto, ya que no supone en la cosa identidad absoluta, sino sólo fundamento de semejanza o conveniencia; por tanto, esta unidad no excluye la diversidad absoluta o según la realidad.

6. *En qué consisten la distinción, la diferencia y la diversidad, y cómo se comparan entre sí.*— En este punto, sin embargo, conviene estar prevenido contra el sentido equívoco de los términos *distinción, diferencia* y *diversidad;* pues dice Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 9; y en el lib. X, c. 5, que no es lo mismo diferir que ser diverso. Efectivamente, se dice que difieren las cosas que convienen en algo y en algo se distinguen; en cambio, se llama diversas a aquellas cosas que no convienen en nada; parece, por tanto, que la diversidad es algo superior a la diferencia, como afirma el mismo Aristóteles, lib. IV, c. 2. Aquí se toma la diversidad en esta significación amplia, y la distinción se considera también en el mismo sentido que la diversidad. Aunque en otra acepción —y bastante usada—, la distinción parece expresar únicamente negación de identidad real; sin embargo, la diversidad añade también —al parecer— negación de semejanza y conveniencia; de esta manera, se dice que una imagen es distinta de otra, aunque sean semejantes entre sí. En cambio, cuando una cosa se dice diversa, parece que con ello se indica, no sólo distinción, sino también desemejanza o menor perfección. Pero todo esto sólo se refiere —según hemos dicho— a la significación de los términos por adaptación del uso, pues la doctrina es suficientemente clara.

Por consiguiente, para que lo idéntico y lo diverso se opongan, deben ser considerados proporcionalmente y con respecto a lo mismo; en este sentido, implican una oposición inmediata, como la que se da entre uno y muchos, de acuerdo

recte ex illa infertur identitas modalis et realis. Respondetur esse aequivocationem in identitate rationis, non enim illa semper est maxima; est enim quaedam identitas rationis quam non facit sed solum concipit ratio; et haec est maxima, quia supponit non solum actualem negationem distinctionis in re, sed etiam negationem fundamenti seu virtualis distinctionis; alia vero est identitas rationis quam conficit ratio, et haec non est maxima; immo est tantum secundum quid, quia non supponit in re identitatem simpliciter, sed solum fundamentum similitudinis vel convenientiae, et ideo haec unitas non excludit diversitatem simpliciter seu secundum rem.

6. *Distingui, differre, et esse diversum, quid sint, et qualiter inter se comparentur.*— Hic vero cavere oportet aequivocationem horum terminorum, distingui, differre, et esse diversum; ait enim Aristotel., V Metaph., c. 9, lib. X, c. 5, non esse idem differre et esse diversa; nam differre dicuntur quae in aliquo conveniunt et in alio distinguuntur; esse autem diversa dicuntur etiam illa, quae in nullo conveniunt; unde esse diversum videtur esse quid superius ad differre, ut idem Aristoteles dicit, lib. IV, c. 2. Et in hac latitudine sumitur hic esse diversum; esse autem distinctum, pro eodem etiam sumitur quod esse diversum; quamvis in alia acceptione et satis usitata, esse distinctum solum videtur dicere negationem identitatis realis; esse autem diversum, addere etiam videtur negationem similitudinis et convenientiae, ut una imago dicitur distincta ab alia, quantumvis inter se similes sint; cum tamen diversa dicitur, non solum hoc significari videtur, sed etiam quod sit dissimilis vel minus perfecta. Sed haec, ut dixi, solum spectant ad significationem vocum ex accommodatione usus, nam de re satis constat. Igitur, ut idem et diversum opponantur, cum proportione sumenda sunt et respectu eiusdem, et hoc modo immediatam includunt oppositionem, sicut unum et

con lo que Aristóteles dijo en el lib. IV de la *Metafísica,* c. 2, porque uno incluye la negación del otro.

7. Y con esto también queda claro el modo según el cual todo ente es idéntico o diverso, como Aristóteles sostiene expresamente en el lib. X de la *Metafísica,* c. 5, sobre lo cual hace muchas consideraciones Soncinas, en el mismo lugar, q. 5 y 6; Iavello lo trata en q. 7 y 8; pero esta cuestión es fácil. Pues, si tales cosas se toman relativamente, no es preciso que convengan a todo ente, ya que ni la relación de razón es necesaria —como resulta evidente de suyo—, ni siempre un ente requiere otro al que esté realmente referido con una relación real de identidad o diversidad, como es manifiesto en el caso de Dios; porque, en la criatura, como depende esencialmente de Dios, siempre habrá relación real de diversidad o distinción, si tal relación es real.

Mas si hablamos —como verdaderamente es preciso hablar— de identidad fundamental o negativa, o con respecto a cosas diversas, todo ente es idéntico a sí mismo y diverso de cualquier otro, ya existente, ya posible, ya también ficticio o imaginario; porque de cualquiera de éstos puede negarse; en este sentido, muchos afirman que *algo* es pasión del ente, ya que significa únicamente división de cualquier otro. En cambio, con respecto a uno mismo, todo ente es idéntico o diverso de aquél, si se toman proporcionalmente; pues de esta manera implican contradicción. Ocurre lo contrario cuando varían los modos de identidad o diversidad, como consta suficientemente por lo dicho.

Se dirá: hombre y animal no son idénticos ni diversos, porque, ni son del mismo género o especie, ni de especies diversas, ya que no convienen en la última diferencia —y, por tanto, no pueden ser de la misma especie— ni tienen últimas diferencias opuestas, en virtud de las cuales puedan diferir específicamente. Se responde: referidas a una misma cosa, la identidad y la diversidad se oponen de manera inmediata si se toman como cosas opuestas negativa o privativamente, pero no si se consideran cuasi contrariamente; así, en el caso propuesto, si ser específicamente diverso se toma sólo en sentido negativo, entonces puede decirse que el género y la especie —animal y hombre— son diversos en la especie última, porque no se constituyen por la misma última diferencia;

multa, ut Aristoteles dixit, IV Metaph., c. 2, quia unum includit negationem alterius.

7. Atque hinc etiam constat, quomodo omne ens sit idem aut diversum, ut expresse ait Aristot., lib. X Metaph., c. 5, de quo multa Sonc., ibi, q. 5 et 6; Iavell., q. 7 et 8; sed est res facilis. Nam, si haec sumantur relative, non oportet convenire omni enti, quia nec relatio rationis necessaria est, ut per se constat, nec semper unum ens requirit aliud ad quod realiter referatur relatione reali identitatis vel diversitatis, ut patet in Deo; nam in creatura, quia essentialiter dependet a Deo, semper erit relatio realis diversitatis seu distinctionis, si talis relatio realis est. Si autem loquamur (ut vere loqui oportet) de identitate fundamentali, seu negativa, seu respectu diversorum, omne ens est idem sibi et est diversum a quolibet alio, vel existente, vel possibili, vel etiam ab ente ficto, vel imaginario, quia de quolibet horum negari potest, iuxta quem sensum dicunt multi *aliquid* esse passionem entis, quia solum significat divisionem a quolibet alio. At vero respectu eiusdem, omne ens est idem vel diversum ab illo, si proportionate sumantur, sic enim includunt contradictionem; secus vero si varientur modi identitatis et diversitatis, ut ex dictis satis constat. Dices: homo et animal nec sunt idem, neque diversa, quia neque sunt eiusdem generis aut speciei, neque diversae, quia nec conveniunt in differentia ultima, et sic non possunt esse eiusdem speciei, nec habent differentias ultimas oppositas ut possint differre specie. Respondetur idem et diversum respectu eiusdem opponi immediate, si sumantur ut negative vel privative opposita, non vero quasi contrarie; ut in proposito, si esse diversum in specie sumatur quasi negative tantum, genus et species, seu homo et animal dici possunt diversa in specie ultima, quia non constituuntur eadem differentia ultima. Si autem diversum in

mas, si lo específicamente diverso se toma en sentido cuasi positivo y contrario, ni se identifican ni difieren específicamente; y, en una proporción semejante, no son idénticos ni diversos genéricamente, sino que, de manera negativa, no convienen inmediatamente en el mismo género, y así puede decirse que no son del mismo género.

Cuando se dice, pues, que estas cosas se oponen de manera inmediata, el segundo de los extremos debe tomarse negativamente. Por ello, se estima también que ser opuesto a otro es una pasión del ente, no ciertamente con oposición relativa —que exija a ambos extremos—, sino con oposición fundamental, en cuanto todo ente tiene en sí alguna razón, diferencia o esencia, que excluye de sí a toda otra que se le oponga o le repugne.

Ahora bien, esto debe entenderse, ya de la oposición tomada en sentido amplio —en cuanto incluye, no sólo los cuatro géneros establecidos por Aristóteles en *Predicamentos* y en el lib. X de la *Metafísica,* sino también cualquier repugnancia—, ya de un fundamento de oposición que baste, al menos, para que se dé contradicción con respecto a cualquier otro; de esta manera, el nombre de oposición no expresa nada más que lo significado por el de diversidad.

Con lo dicho, queda suficientemente explicada esta propiedad del ente.

8. *Exposición de un principio aristotélico.*— Por último, de lo dicho puede deducirse el sentido en que cabe entender aquel principio establecido por Aristóteles en el lib. IV de la *Metafísica: Cualesquiera cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí.* Debe entenderse proporcionalmente, ya que, si las cosas son realmente idénticas a una tercera, también serán realmente idénticas entre sí, aun cuando puedan ser diversas según la razón; en cambio, si fuesen idénticas con identidad real y de razón, con respecto a una tercera, del mismo modo serían idénticas entre sí.

Este principio tiene un valor absoluto en las criaturas y en las cosas finitas, pero en la realidad infinita —la esencia divina— no se verifica tal principio, absolutamente hablando, porque, a causa de la infinitud de esa realidad, es posible que se identifique con relaciones opuestas, las cuales, en virtud de su oposición, no pueden identificarse entre sí, sino sólo en la esencia; pero de esto trataremos en otro lugar.

specie sumatur quasi positive et contrarie, sic nec sunt idem in specie, nec differunt specie; et simili proportione, nec sunt idem genere nec diversa, sed negative, non conveniunt immediate in eodem genere et ita dici possunt non eiusdem generis. Cum ergo haec dicuntur immediate opposita, negative sumendum est alterum extremum. Hinc etiam esse oppositum alteri existimatur esse passio entis, non quidem oppositione relativa quae requirat utrumque extremum, sed oppositione fundamentali quatenus omne ens habet in se aliquam rationem, differentiam, seu essentiam, quae ab ipso excludit omnem aliam oppositam, seu repugnantem. Sed hoc intelligendum est, vel de oppositione late sumpta, ut includit, non solum quatuor genera posita ab Aristotele in Praedicam. et V ac X lib. Metaph., sed etiam quaelibet repugnantia; vel certe intelligi potest de fundamento oppositionis, quod saltem ad contradictionem sufficiat respectu alterius cuiuscumque, et hoc modo nihil amplius nomine oppositionis, quam nomine diversitatis explicatur. Et ita satis est declarata haec proprietas entis.

8. *Expositio pronuntiati aristotelici.*— Ultimo potest ex dictis colligi, quomodo sit intelligendum illud axioma quod Aristoteles posuit IV Metaph.: *Quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*; intelligendum est enim cum proportione, nam si sunt eadem re uni tertio, simili modo erunt eadem re inter se, poterunt autem esse ratione diversa; si autem re et ratione sint uni tertio eadem, erunt eodem modo eadem inter se. Sed hoc principium in creaturis, et in rebus finitis simpliciter tenet; in re autem infinita, qualis est divina essentia, non verificatur illa maxima absolute loquendo, quia propter suam infinitatem potest esse idem relationibus oppositis quae propter oppositionem inter se idem esse non possunt nisi tantum in essentia; de quo alias.

DISPUTACION VIII

LA VERDAD O LO VERDADERO, PASIÓN DEL ENTE

RESUMEN

La disputación se abre con una amplia introducción; puede considerarse dividida en las tres partes siguientes:

I. La verdad lógica: su existencia (Sec. 1) y naturaleza (Sec. 2). En qué acto —simple aprehensión o juicio— y en qué función —especulativa o práctica— del entendimiento se encuentra más propiamente (Sec. 3-5), y si se da en la composición de igual modo que en la división (Sec. 6).

II. La verdad trascendental: su existencia y esencia; en qué sentido es atributo del ente (Sec. 7).

III. Orden en que la verdad se predica analógicamente de las cosas y del entendimiento (Sec. 8).

SECCIÓN I

Es cierto que la verdad se encuentra en el intelecto que compone o divide (1). Pero hay una opinión que sostiene lo contrario y afirma que la verdad existe en la cosa conocida (2). Dando las nociones de verdad compleja y de verdad de significación (3), se demuestra con varias razones que la verdad consiste en la conformidad del juicio con la cosa conocida (3-5) y se desvirtúan los argumentos de la opinión citada (6-9).

SECCIÓN II

En torno a la naturaleza de la verdad lógica hay varias opiniones: para unos, es algo real y absoluto (1-2); para otros, es sólo una relación —real o de razón— (3-4). La cuestión se resuelve afirmando que la verdad no añade al acto verdadero nada real (5-6), ni tampoco una relación (7-8), sino sólo una connotación de objeto (9-11), implicando la representación cognoscitiva de dicho objeto (12). Ello permite calificar la primera opinión (13) y responder a sus argumentos (14-17), como también a los de la segunda (18-20).

SECCIÓN III

Es la más importante de esta primera parte de la disputación: expuesta (1) y fundamentada la opinión según la cual la verdad se halla únicamente en la composición y división intelectual (2-4), se hace lo mismo con aquella otra que admite verdad también en los conceptos simples (5-6). Tomando la parte de certeza que cada una de esas opiniones encierra (7-8), se centra la dificul-

mas, si lo específicamente diverso se toma en sentido cuasi positivo y contrario, ni se identifican ni difieren específicamente; y, en una proporción semejante, no son idénticos ni diversos genéricamente, sino que, de manera negativa, no convienen inmediatamente en el mismo género, y así puede decirse que no son del mismo género.

Cuando se dice, pues, que estas cosas se oponen de manera inmediata, el segundo de los extremos debe tomarse negativamente. Por ello, se estima también que ser opuesto a otro es una pasión del ente, no ciertamente con oposición relativa —que exija a ambos extremos—, sino con oposición fundamental, en cuanto todo ente tiene en sí alguna razón, diferencia o esencia, que excluye de sí a toda otra que se le oponga o le repugne.

Ahora bien, esto debe entenderse, ya de la oposición tomada en sentido amplio —en cuanto incluye, no sólo los cuatro géneros establecidos por Aristóteles en *Predicamentos* y en el lib. X de la *Metafísica*, sino también cualquier repugnancia—, ya de un fundamento de oposición que baste, al menos, para que se dé contradicción con respecto a cualquier otro; de esta manera, el nombre de oposición no expresa nada más que lo significado por el de diversidad.

Con lo dicho, queda suficientemente explicada esta propiedad del ente.

8. *Exposición de un principio aristotélico.*— Por último, de lo dicho puede deducirse el sentido en que cabe entender aquel principio establecido por Aristóteles en el lib. IV de la *Metafísica: Cualesquiera cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí.* Debe entenderse proporcionalmente, ya que, si las cosas son realmente idénticas a una tercera, también serán realmente idénticas entre sí, aun cuando puedan ser diversas según la razón; en cambio, si fuesen idénticas con identidad real y de razón, con respecto a una tercera, del mismo modo serían idénticas entre sí.

Este principio tiene un valor absoluto en las criaturas y en las cosas finitas, pero en la realidad infinita —la esencia divina— no se verifica tal principio, absolutamente hablando, porque, a causa de la infinitud de esa realidad, es posible que se identifique con relaciones opuestas, las cuales, en virtud de su oposición, no pueden identificarse entre sí, sino sólo en la esencia; pero de esto trataremos en otro lugar.

specie sumatur quasi positive et contrarie, sic nec sunt idem in specie, nec differunt specie; et simili proportione, nec sunt idem genere nec diversa, sed negative, non conveniunt immediate in eodem genere et ita dici possunt non eiusdem generis. Cum ergo haec dicuntur immediate opposita, negative sumendum est alterum extremum. Hinc etiam esse oppositum alteri existimatur esse passio entis, non quidem oppositione relativa quae requirat utrumque extremum, sed oppositione fundamentali quatenus omne ens habet in se aliquam rationem, differentiam, seu essentiam, quae ab ipso excludit omnem aliam oppositam, seu repugnantem. Sed hoc intelligendum est, vel de oppositione late sumpta, ut includit, non solum quatuor genera posita ab Aristotele in Praedicam. et V ac X lib. Metaph., sed etiam quaelibet repugnantia; vel certe intelligi potest de fundamento oppositionis, quod saltem ad contradictionem sufficiat respectu alterius cuiuscumque, et hoc modo nihil amplius nomine oppositionis, quam nomine diversitatis explicatur. Et ita satis est declarata haec proprietas entis.

8. *Expositio pronuntiati aristotelici.*— Ultimo potest ex dictis colligi, quomodo sit intelligendum illud axioma quod Aristoteles posuit IV Metaph.: *Quaecumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*; intelligendum est enim cum proportione, nam si sunt eadem re uni tertio, simili modo erunt eadem re inter se, poterunt autem esse ratione diversa; si autem re et ratione sint uni tertio eadem, erunt eodem modo eadem inter se. Sed hoc principium in creaturis, et in rebus finitis simpliciter tenet; in re autem infinita, qualis est divina essentia, non verificatur illa maxima absolute loquendo, quia propter suam infinitatem potest esse idem relationibus oppositis quae propter oppositionem inter se idem esse non possunt nisi tantum in essentia; de quo alias.

DISPUTACION VIII

LA VERDAD O LO VERDADERO, PASIÓN DEL ENTE

RESUMEN

La disputación se abre con una amplia introducción; puede considerarse dividida en las tres partes siguientes:

I. La verdad lógica: su existencia (Sec. 1) y naturaleza (Sec. 2). En qué acto —simple aprehensión o juicio— y en qué función —especulativa o práctica— del entendimiento se encuentra más propiamente (Sec. 3-5), y si se da en la composición de igual modo que en la división (Sec. 6).

II. La verdad trascendental: su existencia y esencia; en qué sentido es atributo del ente (Sec. 7).

III. Orden en que la verdad se predica analógicamente de las cosas y del entendimiento (Sec. 8).

SECCIÓN I

Es cierto que la verdad se encuentra en el intelecto que compone o divide (1). Pero hay una opinión que sostiene lo contrario y afirma que la verdad existe en la cosa conocida (2). Dando las nociones de verdad compleja y de verdad de significación (3), se demuestra con varias razones que la verdad consiste en la conformidad del juicio con la cosa conocida (3-5) y se desvirtúan los argumentos de la opinión citada (6-9).

SECCIÓN II

En torno a la naturaleza de la verdad lógica hay varias opiniones: para unos, es algo real y absoluto (1-2); para otros, es sólo una relación —real o de razón— (3-4). La cuestión se resuelve afirmando que la verdad no añade al acto verdadero nada real (5-6), ni tampoco una relación (7-8), sino sólo una connotación de objeto (9-11), implicando la representación cognoscitiva de dicho objeto (12). Ello permite calificar la primera opinión (13) y responder a sus argumentos (14-17), como también a los de la segunda (18-20).

SECCIÓN III

Es la más importante de esta primera parte de la disputación; expuesta (1) y fundamentada la opinión según la cual la verdad se halla únicamente en la composición y división intelectual (2-4), se hace lo mismo con aquella otra que admite verdad también en los conceptos simples (5-6). Tomando la parte de certeza que cada una de esas opiniones encierra (7-8), se centra la dificul-

tad en la explicación del modo según el cual la verdad conviene especialmente a la composición (9-11), se examinan diferentes interpretaciones de la doctrina de Santo Tomás sobre este punto (12-17), y, fijando la verdadera posición de Santo Tomás, se resuelve, de acuerdo con ella, el problema, afirmando que la verdad se atribuye de manera especial a la composición y división porque sólo en esa operación conoce el entendimiento "en acto ejercido" aquello en que consiste la verdad (18). Con la refutación de los argumentos contrarios se cierra esta Sección (19).

SECCIÓN IV

El problema se plantea a propósito de un texto de Santo Tomás (1); pero, limitada la consideración a la verdad lógica, se afirma que existe esencialmente en el entendimiento que conoce en acto (2-3). Una nueva duda sobre si la verdad lógica se encuentra en la noción aprehensiva o también en la judicativa (4) se resuelve estableciendo que dicha verdad se da propiamente en el juicio, y en los demás actos intelectuales sólo por participación (5-8).

SECCIÓN V

A las razones que parecen probar que la verdad lógica sólo existe en el intelecto especulativo se responde demostrando que existe también en el práctico (1-3). Se resuelve una objeción referente a la ciencia divina (4-6).

SECCIÓN VI

Planteada la cuestión de si la verdad se encuentra en la composición más propiamente que en la división (1), se resuelve en sentido negativo (2) y se responde al argumento opuesto (3).

SECCIÓN VII

En oposición a los argumentos que parecen demostrar lo contrario (1-3), se establece de manera tajante la existencia de la verdad trascendental (4). Pasando a investigar su esencia, se ofrecen varias opiniones: según la primera, la verdad trascendental es una propiedad real y absoluta (5); rechazada tal opinión (6-8), se examina una segunda: la verdad añade al ente una relación de conformidad con el entendimiento (9), y es también refutada con abundancia de argumentos (10-16). La tercera opinión —que la verdad trascendental sólo añade al ente una negación— parece verosímil (17), pero su novedad aconseja no admitirla (18). Expuesta, razonada y criticada la cuarta opinión, según la cual la verdad trascendental es sólo una denominación extrínseca (19-23), se llega a la solución: la verdad trascendental expresa intrínsecamente la entidad real de la cosa verdadera (24), connota el conocimiento a que tal entidad se adecúa (25) y puede explicarse de varias maneras (26-27). Dicha verdad se refiere esencial y primariamente al entendimiento divino (28) y secundariamente al intelecto creado (29). La verdad en general tiene sentido diferente según se trate de Dios o de las criaturas (30-31). Con la respuesta a unas objeciones (32-34), la fijación del sentido en que son verdaderos los entes creados y el increado (35), y en que la verdad es pasión del ente (36), y con la explicación de una frase de Aristóteles (37) se cierra la Sección.

SECCIÓN VIII

Tras una somera indicación de las razones en pro y en contra de que la verdad lógica es el analogado principal de "verdad" (1), se exponen con más detalle y se refutan las opiniones a este respecto: la primera sostiene que la verdad se dice primariamente del conocimiento y en segundo lugar de las cosas (2); la segunda distingue una doble denominación de verdad en las cosas, según que midan al conocimiento o estén medidas por él (3-4); la tercera distingue entre el origen primero del término "verdad" y su significado real (5-6). Haciendo nuevas consideraciones sobre la verdad del juicio (7-8), sobre el significado primitivo (9-10) y traslaticio de la palabra "verdad" (11), se llega a la conclusión de que la analogía de "verdad" no es de atribución, sino de proporcionalidad (12-13), con lo que se responde a los motivos de duda expuestos al principio de la disputación (14).

DISPUTACION VIII

LA VERDAD O LO VERDADERO, PASIÓN DEL ENTE

Plan de la disputación.— Al estudio de la unidad sigue el tratamiento de la verdad, que goza de prioridad racional sobre la bondad y, entre las propiedades del ente, ocupa el segundo lugar, a continuación de la unidad, según hemos visto anteriormente; pues, de igual manera que el entendimiento tiene prioridad potencial con respecto a la voluntad, así también la verdad, que dice relación al entendimiento, es anterior —con prioridad de razón— a la bondad, la cual pertenece a la voluntad. Tanto más cuanto que la bondad de cada cosa se funda, en cierto modo, en la verdad; efectivamente, ninguna cosa puede ser buena en su especie, si antes no es entendida como verdadera en esa misma especie; así, no se da oro bueno, o buena salud, si no son verdadero oro o salud verdadera, porque la salud ficticia no puede considerarse buena, como tampoco es honesta la virtud ficticia, antes al contrario, para ser honesta necesariamente ha de ser verdadera.

Así, pues, y basándonos en los motivos indicados, establecemos ahora la disputación acerca de la verdad, cometido principalísimo de nuestra disciplina, según enseñó Aristóteles en el lib. II de su *Metafísica,* texto 3, donde dice que esta *ciencia es eminentemente considerativa de la verdad,* afirmación que puede entenderse, no sólo de la verdad "en acto ejercido" —por así decirlo—, sino también de la verdad "en acto signado".

Debe advertirse, en efecto, que cabe una doble consideración de la verdad: la primera, que puede llamarse cuasi-material, o "en acto ejercido", se lleva a cabo conociendo las cosas y sus propiedades, tal como están en la realidad; en este sentido, contemplan o demuestran la verdad todas las ciencias, incluso las

DISPUTATIO VIII

De veritate seu vero, quod est passio entis

Ordo disputationis.— Post considerationem de unitate, sequitur disputatio de veritate, quae ratione prior est bonitate et inter passiones entis secundum locum post unitatem obtinet, ut in superioribus visum est; nam, sicut intellectus prior est potentia quam voluntas, ita etiam verum, quod respectum dicit ad intellectum, prius ratione est quam bonum, quod ad voluntatem pertinet. Eo vel maxime quod bonitas uniuscuiusque rei quodammodo in veritate fundatur: nulla enim res esse potest in sua specie bona, nisi prius in eadem vera intelligatur; non enim est bonum aurum, aut bona sanitas, nisi sit verum aurum ac sanitas vera; nam ficta sanitas bona existimari non potest, sicut neque ficta virtus honesta est; sed, ut honesta sit, veram esse necesse est. His igitur de causis hoc loco disputationem de veritate instituimus, quod ad hanc scientiam maxime pertinere docuit Aristotel., II Metaph., text. 3, ubi dicit *hanc scientiam maxime esse veritatis contemplatricem,* quod non solum de veritate (ut ita dicam) in actu exercito, sed etiam in actu signato intelligi potest. Est enim considerandum duplicem esse posse veritatis contemplationem; prior dici potest quasi materialis seu in actu exercito, quae fit cognoscendo res et proprietates earum, prout a parte rei insunt; et hoc modo omnes scientiae, etiam practicae, considerant seu demonstrant ve-

prácticas, aunque las especulativas lo hacen de manera más esencial y directa, pues aquéllas consideran la verdad en orden a la operación, mientras que éstas la consideran por sí misma y en orden al conocimiento de la verdad. Por eso, esto compete en grado sumo a esta ciencia (y a eso apuntaba principalmente Aristóteles en el pasaje citado), puesto que es eminentemente especulativa y se ocupa de los entes primeros y máximamente verdaderos y de las primeras causas y principios de la verdad.

La segunda consideración de la verdad es cuasi-formal y —valga la expresión— "en acto signado"; es decir, procede investigando qué es la verdad misma en las cosas, cuántas son sus clases y cuándo se compara con el ente. En este punto debe tenerse en cuenta, asimismo, que se suele distinguir una triple verdad, a saber: de significación, de conocimiento y del ser. La primera se encuentra propiamente en las palabras orales o escritas, o también en los conceptos que se llaman no ultimados. La segunda reside en el entendimiento que conoce las cosas, o en el conocimiento y concepción de las mismas cosas. La tercera se halla en las cosas mismas, que por ella reciben la denominación de verdaderas. Por tanto, la primera consideración de la verdad incumbe al dialéctico; la segunda, al físico, en cuanto estudia el alma y sus funciones; y la tercera compete a esta ciencia, que se ocupa del ente en cuanto ente y de las pasiones de los entes.

Sin embargo, puesto que todas estas clases de verdad guardan entre sí alguna proporción o conveniencia, en virtud de la cual se entenderán mejor si se estudian simultáneamente y se explican las diferencias que las separan, nos ocuparemos de todas al presente; así se patentizará más fácilmente en qué consiste la verdad, que es propiedad del ente. Sobre todo por el hecho de que toda otra verdad, si es real, se encuentra de algún modo contenida dentro de la verdad trascendental; y si es de razón, debe exponerse por analogía y proporción con dicha verdad trascendental.

Ahora bien, como al principio de todo tratamiento científico resulta necesario indicar el sentido del nombre, suponemos —siguiendo la acepción común— que la verdad real consiste en cierta adecuación o conformidad entre la cosa y

ritatem; magis autem per se ac proprie speculativae, nam practicae considerant veritatem propter opus, speculativae vero per sese propter cognitionem veritatis; ideoque hoc maxime convenit huic scientiae (quod Aristoteles praedicto loco praecipue intendit), quia et maxime speculativa est, et de primis entibus et maxime veris, et de primis causis ac principiis veritatis disserit. Posterior veritatis consideratio est quasi formalis, et (ut sic dicam) in actu signato, scilicet, inquirendo quidnam ipsa veritas in rebus sit, et quotuplex, et quando ad ens comparetur. In quo est rursus observandum triplicem solere distingui veritatem, scilicet, in significando et cognoscendo et in essendo. Prima veritas proprie reperitur in vocibus vel scripturis, aut etiam in conceptibus quos non ultimatos vocant. Secunda est in intellectu cognoscente res, seu in cognitione et conceptione ipsarum rerum. Tertia est in rebus ipsis, quae ab illa denominantur verae. Prima igitur veritatis consideratio ad dialecticum pertinet; secunda ad physicum, quatenus de anima eiusque functionibus considerat; tertia vero est propria huius scientiae, quae tractat de ente in quantum ens et de passionibus entium. Tamen, quia omnes hae veritates inter se habent convenientiam aliquam vel proportionem, ratione cuius melius intelligentur, si simul de omnibus disputetur et quomodo inter se differant declaretur, ideo de omnibus hoc loco dicemus; sic enim facilius constabit quid sit veritas, quae proprietas entis esse dicitur. Maxime quia omnis alia veritas, si realis sit, aliquo modo sub veritate transcendentali continetur; si autem sit rationis, per analogiam et proportionem ad veritatem realem declaranda est. Quoniam vero ratio nominis in principio omnis disputationis necessaria est, supponimus ex communi omnium consensu, veritatem realem consistere in adaequatione quadam seu conformitate inter rem et intellectum, sive sit confor-

el entendimiento, conformidad que puede ser, ya del entendimiento con la cosa, ya de la cosa con el entendimiento, según veremos después, al explicar con mayor amplitud esta definición. Tomando de aquí base para una analogía o proporción, la verdad de razón o de significación consiste en una adecuación entre la proposición significativa y la cosa significada.

SECCION PRIMERA

¿Se da verdad formal en la composición y división del entendimiento?

1. Según consta con certeza por el consentimiento común, se dice que el intelecto, al componer o dividir, es verdadero o falso. Por eso San Agustín, *De vera religione*, c. 36, dice: *Quien tiene por evidente que la falsedad es aquello en virtud de lo cual se estima que es lo que no es, entiende que la verdad es aquello que manifiesta lo que es.* Ahora bien, el entendimiento concibe o manifiesta que algo es o no es cuando compone y divide; por lo tanto, es cierto que la verdad se encuentra en el entendimiento mediante la composición y la división. Mas, como no es fácil explicar en qué consiste esa verdad y de qué modo se encuentra en el concepto, sobre esto hay diversas opiniones.

Exposición de la primera opinión

2. *Razones en pro de la primera opinión.*— La primera opinión sostiene que la verdad no se encuentra en el conocimiento o acto formal del entendimiento, sino en la cosa conocida en calidad de objeto del entendimiento, en cuanto es conforme consigo misma como existente en la realidad; en este sentido, expone que la verdad es la conformidad del entendimiento con la cosa, o sea, la conformidad entre el concepto objetivo del entendimiento enunciante y la cosa según su ser real. Parece que Santo Tomás, en *cont. Gent.*, lib. I, c. 59, insinuó esta opinión; pero en la sección siguiente examinaremos mejor el pasaje citado. Más claramente la propuso Durando, *In I*, dist. 19, q. 5; Herveo, en *Quodl.* III, q. 1,

mitas intellectus ad rem, sive rei ad intellectum, quod postea videbimus, ubi latius hanc definitionem explicabimus. Hinc vero sumpta analogia vel proportione, veritas rationis seu significationis consistit in adaequatione inter propositionem significantem et rem significatam.

SECTIO PRIMA

Utrum in compositione et divisione intellectus sit formalis veritas

1. Quod intellectus componendo et dividendo verus vel falsus dicatur, certum est ex communi omnium consensu. Unde August., lib. de Vera Relig., c. 36: *Cui manifestum est* (inquit) *falsitatem esse qua id putatur esse quod non est, intelligit eam esse veritatem quae ostendit id quod est*; tunc autem intellectus concipit seu ostendit aliquid esse vel non esse, quando componit et dividit; certum est ergo veritatem esse in intellectu media compositione et divisione. Quid autem sit illa veritas, et quomodo in conceptione sit, non est facile ad explicandum, et ideo variae sunt opiniones.

Tractatur prima sententia

2. *Prima sententia suadetur.*— Prima sententia est veritatem illam non esse in formali actu seu cognitione intellectus, sed esse in re cognita ut obiecta intellectui, quatenus conformis est sibi ipsi ut a parte rei existenti, et hoc modo exponit veritatem esse conformitatem intellectus ad rem, id est, esse conformitatem conceptus obiectivi intellectus enuntiantis ad rem secundum esse reale eius. Hanc sententiam insinuare visus est D. Thomas, I cont. Gent., c. 59; sed eum locum melius expendemus sectione sequenti; clarius hoc docuit Durand., In I, dist. 19, q. 5; et fere idem docet Hervaeus, Quodl. III, q. 1, a. 2 et 3 eamque de-

t. 2 y 3, enseña casi lo mismo; Soncinas, lib. VI *Metaph.*, q. 16; *Flandria*, q. 23, y Iavello, q. 13, la defienden como probable.

Durando se funda en que esta verdad no puede consistir en una conformidad del acto formal —por el que el entendimiento juzga que algo es o no es— con la cosa juzgada según el ser real de dicho acto o según la conveniencia real que tiene con el objeto; porque así considerados son muy desemejantes, y el acto del entendimiento es espiritual, mientras que el objeto puede ser algo material; luego únicamente puede ser una conformidad en la representación; pero tal conformidad sólo se considera según aquello que se comporta de manera objetiva en el entendimiento; de aquí que la verdad sólo se encuentre objetivamente en el intelecto. En este sentido, no será sino la conformidad de la cosa según su ser objetivo con ella misma según su ser real. Se prueba la menor: la conformidad representativa solamente consiste en que la cosa conocida se represente de igual manera que es en sí; pero con ello sólo se expresa la conformidad que hay entre la cosa en su ser objetivo y ella misma en su ser real; en efecto, cuando se dice que la cosa viene representada tal como es en sí, mediante las partículas *tal* y *como* no se compara el acto intelectual con la cosa —pues entonces resultarían falsas la comparación y la proposición—, sino que se compara el objeto de dicho acto, según su ser conocido o aprehendido, consigo mismo según su ser real; luego la verdad consiste en la conformidad entre estos aspectos del objeto. En segundo lugar, esto puede confirmarse por la razón de que el objeto del entendimiento o de su juicio es verdadero en cuanto verdadero; luego la verdad no es conformidad del juicio, sino conformidad del objeto. La consecuencia es evidente, pues el intelecto, al juzgar directamente acerca de la verdad, no juzga sobre la propiedad o conformidad de su acto, sino sobre la verdad del mismo objeto; consiguientemente, se trata de una conformidad por parte del objeto.

De aquí se toma base para el tercer argumento: cuando el entendimiento reflexiona para conocer formalmente la verdad no compara su acto con el objeto, sino que establece una comparación entre el objeto en su ser conocido y ese mismo objeto en su ser real; más aún: para conocer la verdad de su juicio parte precisamente de la cosa juzgada y la compara con ella misma tal como es en sí; si descubre conformidad, dictamina que juzgó con verdad; esto indica que la verdad consiste en la conformidad de la cosa, tomada en su ser objetivo, con ella misma considerada en su ser real, y en virtud de tal verdad se dice que el juicio es verdadero sólo por una denominación extrínseca.

fendit ut probabilem Soncin., VI Metaph., q. 16; Fland., q. 23; Iavell., q. 13. Fundamentum Durandi est, quia veritas haec non potest esse conformitas inter formalem actum quo intellectus iudicat aliquid esse vel non esse cum re iudicata secundum esse reale talis actus seu secundum convenientiam realem quam habet cum obiecto, quia hoc modo sunt valde dissimilia, et actus intellectus est spiritualis, obiectum autem esse potest quid materiale; ergo solum potest esse conformitas in repraesentando; huiusmodi autem conformitas solum attenditur secundum id quod se habet obiective in intellectu; ergo veritas solum est obiective in intellectu. Atque ita nihil aliud erit quam conformitas rei in esse obiectivo ad seipsam in esse reali. Minor probatur, quia conformitas in repraesentando solum consistit in hoc quod res cognita ita repraesentatur sicut in se est; sed in hoc solum declaratur conformitas rei in esse obiectivo ad seipsam in esse reali; quando enim dicitur res sic repraesentari sicut est in se, per illas duas particulas *sic* et *sicut* non comparatur actus intelligendi ad rem; nam sic esset falsa comparatio et propositio; sed comparatur id quod obiicitur tali actui secundum esse cognitum seu apprehensum ad seipsum secundum esse reale; ergo in conformitate inter haec veritas consistit. Secundo, potest hoc confirmari, quia obiectum intellectus seu iudicii eius est verum ut verum; ergo veritas non est conformitas ipsius iudicii, sed est conformitas ipsius obiecti. Patet consequentia, quia intellectus directe iudicans de veritate, non iudicat de proprietate seu conformitate sui actus, sed de veritate ipsius obiecti; est ergo conformitas in obiecto ipso. Unde argumentor tertio; nam, quando intellectus reflectitur ad cognoscendum formaliter veritatem, non comparat suum actum cum obiecto, sed comparat obiectum in esse apprehenso ad seipsum in esse reali; immo, ut cognoscat suum iudicium fuisse verum, incipit ab ipsa re iudicata, et comparans illam ad seipsam ut est in se, si inveniat conformitatem in illa, tunc iudicat se vere iudicasse; ergo signum est veritatem consistere in conformitate rei in esse obiectivo ad seipsam in esse reali et ab illa solum per denominationem extrinsecam denominari iudicium verum.

Solución de la cuestión

3. *Qué es la verdad compleja.—Qué es la verdad de significación.*— Sin embargo, esta opinión no me resulta aceptable, y estimo que la verdad del conocimiento complejo, es decir, de la composición y división, o del juicio en virtud del cual juzgamos que una cosa es esto o aquello, o que no lo es (pues tomamos todo esto en el mismo sentido), consiste en la conformidad del juicio con la cosa conocida tal como es en sí, y que de esa conformidad procede el que se diga que la misma cosa juzgada es, en sí, tal como ha sido juzgada.

Considero que éste es el pensamiento de Santo Tomás, según puede colegirse de I, q. 16, a. 1, 2 y 8; así lo sostiene también Cayetano, en el mismo lugar, a. 2. Lo mismo afirma Santo Tomás, en *cont. Gent.*, lib. I, c. 59, 60. Y, en el pasaje citado, el Ferrariense; Soncinas, lib. VI *Metaph.*, q. 17; Egidio, en *Quodl.* IV, q. 7; y otros seguidores de Santo Tomás.

Se demuestra, primeramente, por lo que Aristóteles dice en los *Predicamentos*, capítulo sobre la sustancia: *Por el hecho de que la cosa es o no es, la proposición es verdadera o falsa;* en este texto (según puso de relieve acertadamente Santo Tomás, en la citada q. 16, a. 1, ad. 3) no afirma *por el hecho de que la cosa es verdadera*, sino *por el hecho de que la cosa es;* luego el conocimiento no se denomina verdadero atendiendo a la conformidad o verdad del objeto, sino atendiendo a la verdad o conformidad del juicio con el objeto; luego su verdad consiste en dicha conformidad.

En segundo lugar, puede aclararse por la verdad de significación que se encuentra en la proposición verbal; efectivamente, dicha verdad no consiste en la conformidad de la cosa —en cuanto significada— consigo misma —en cuanto existente en sí—, sino en la inmediata conformidad de la palabra significativa con la cosa significada. Más aún: en cualquier imagen que se denomine verdadera

Quaestionis resolutio

3. *Quid sit veritas complexa.— Quid veritas in significando.*— Nihilominus haec sententia mihi non probatur, existimoque veritatem complexae cognitionis seu compositionis et divisionis, seu iudicii quo iudicamus aliquid esse hoc aut illud, vel non esse (haec enim omnia pro eodem sumimus), esse conformitatem iudicii ad rem cognitam prout in se est, ex qua conformitate provenit ut res ipsa iudicata dicatur ita esse in se sicut iudicata est. Hanc existimo esse sententiam D. Thomae, ut sumi potest ex I, q. 16, a. 1, 2 et 8; ubi id tenet Caiet., a. 2. Idem D. Thomas, I cont. Gent., c. 59, 60; et ibi Ferr.; Soncin., VI Metaph., q. 17; Aegid., Quodl. IV, q. 7, et alii, qui D. Thomam sequuntur. Et probatur primo ex Aristot., in Praedicam., c. de Subst., dicente: *Ex eo quod res est vel non est, propositio vera vel falsa est,* ubi (ut recte D. Thomas, dict. q. 16, a. 1, ad 3, ponderavit) non dicit ex eo quod res vera est, *sed ex eo quod res est*; ergo cognitio non denominatur vera a conformitate seu veritate ipsius obiecti sed a veritate vel conformitate ipsiusmet iudicii ad obiectum; ergo in huiusmodi conformitate veritas eius consistit. Secundo, hoc potest declarari ex veritate in significando quae est in propositione vocali; illa enim non consistit in conformitate rei ut significatae ad seipsam, ut in se existentem, sed consistit in immediata conformitate vocis significantis ad rem significatam. Immo in quacumque imagine quae vera denominetur, simile quid reperi-

encontramos algo semejante; porque la imagen de Pedro, por ejemplo, se dice verdadera imagen cuando representa a Pedro tal como es en sí; de aquí que su verdad no consista en la conformidad entre Pedro —considerado en algún ser representado que sea como objetivo con respecto a la imagen— consigo mismo tal como existe en sí, sino en la conformidad inmediata entre la representación de la imagen y la cosa misma representada.

4. En tercer lugar —y con esto damos un argumento general—, porque la cosa, en cuanto conocida o representada, cuando es conocida o representada verdaderamente no tiene otro ser objetivo aparte del que posee en sí; y se dice que este ser es en acto objeto de dicho conocimiento sólo por una denominación extrínseca tomada del conocimiento cuyo término es ese objeto; algo semejante ocurre con la cosa vista, considerada en su ser objetivo, con respecto a la visión; pues si se toma aptitudinalmente o en acto primero, nada expresa aparte del mismo ser coloreado o lúcido que la cosa tiene en sí; en cambio, si se toma como actualmente vista sólo añade una denominación extrínseca obtenida de la visión; luego en este caso no se da conformidad alguna, sino más bien absoluta identidad, del objeto con la cosa. Ahora bien, si se considera el objeto en cuanto denominado por el conocimiento o forma que lo representa, entonces incluye formalmente la forma que lo denomina. Por eso, la única razón que hay para decir que el objeto —en cuanto conocido o representado— tiene conformidad consigo mismo —en su ser real—, es que la misma forma por la que es conocido o representado posee una conformidad inmediata con la cosa conocida o representada tal como es en sí; luego la verdad consiste primaria y esencialmente en dicha conformidad.

5. En cuarto y último lugar, porque muchas veces la cosa no posee ningún ser en sí que sea ser en ejercicio de la existencia, aparte del ser que tiene como objeto del entendimiento; de la misma manera que Dios tiene verdadero conocimiento de las cosas que nunca han de existir, ya las conozca sólo como posibles, ya también como cosas que habrían existido si se hubiese cumplido esta o aquella condición. Ahora bien, cuando se trata de semejantes objetos no resulta fácil pensar en una conformidad entre la cosa en cuanto objeto del entendimiento y ella misma

tur; nam imago Petri, verbi gratia, tunc vera imago dicitur quando repraesentat illum prout in se est; unde illius veritas non consistit in conformitate inter Petrum in aliquo esse repraesentato quod sit veluti obiectivum respectu imaginis ad seipsum in se existentem, sed in conformitate immediata inter repraesentationem imaginis et rem ipsam repraesentatam.

4. Tertio est generalis ratio, quia res ut cognita vel ut repraesentata, quando vere cognoscitur et repraesentatur non habet aliud esse obiectivum praeter illud quod in se habet; quod solum dicitur actu esse obiectum tali cognitioni per denominationem extrinsecam a cognitione quae terminatur ad ipsum, sicut res visa in esse obiectivo respectu visus, si sumatur in aptitudine seu in actu primo, nihil aliud dicit praeter ipsum esse coloratum aut lucidum quod in se res habet. Si autem sumatur ut actu visa, nihil addit nisi denominationem extrinsecam a visione; ergo nulla est ibi conformitas obiecti ad rem, sed illa est potius omnimoda identitas. Si autem sumatur obiectum ut denominatum a cognitione seu forma repraesentante ipsum, sic de formali includit formam denominantem ipsum. Unde obiectum sic sumptum ut cognitum vel repraesentatum, non potest alia ratione dici conforme sibi in esse reali, nisi quia ipsa forma qua cognoscitur vel repraesentatur, habet immediatam conformitatem cum re cognita vel repraesentata secundum se; ergo in hoc consistit primo ac per se veritas cognitionis.

5. Quarto tandem, quia saepe res nullum habet esse in se quod sit esse existentiae exercitum, praeter esse quod habet intellectui obiectum; quomodo Deus habet veram cognitionem eorum quae nunquam futura sunt, sive cognoscantur ut possibilia tantum, sive ut ea quae futura fuissent si hoc vel illud accideret; in his autem obiectis non potest facile excogitari conformitas rei ut obiectae intellectui ad seipsam ut

tal como es en sí, porque en sí no posee ser alguno fuera de aquel que es objeto del entendimiento.

Lo mismo sucede con el conocimiento intuitivo que termina en la cosa tal como existe en sí, cual es, por ejemplo, la visión beatífica del mismo Dios, que puede denominarse verdadero conocimiento de Dios —ya que mediante él se conoce a Dios tal como es en sí—, pero no es posible imaginar cómo esa verdad pueda ser una conformidad entre Dios, en cuanto visto, y El mismo en cuanto existe en la realidad, porque es visto de manera inmediata tal como existe en sí, y el ser visto sólo añade una denominación extrínseca. Consiguientemente, la verdad de dicha visión o ciencia es una conformidad inmediata entre ella y el objeto; luego lo mismo ocurre en cualquier conocimiento o juicio en el que se juzga que una cosa es o no es.

Solución a los argumentos

6. Al argumento de Durando se responde que esa conformidad del conocimiento a la que llamamos su verdad no consiste en una semejanza entitativa, como es evidente de suyo; tampoco en una semejanza de la imagen formal, o de dicha representación tal cual es en la imagen formal, porque ésta no se da sin la semejanza en alguna entidad o forma real, que no se precisa para el conocimiento, según expondremos con mayor amplitud en otro lugar. Consiste, pues, en cierta representación intencional, a la cual se debe que el entendimiento, mediante el acto o juicio, perciba la cosa tal como es en sí. En este sentido, dicha conformidad es cierta proporción y relación debida entre la percepción intelectual y la cosa percibida; proporción que se expresa adecuadamente con estas palabras: "la cosa conocida es representada o juzgada tal como es en sí", en las que no se compara la cosa conocida consigo misma tal como es en sí, según afirma Durando, sino que se compara el conocimiento o juicio del entendimiento —en cuanto representante— con la cosa conocida —en cuanto representada—, por lo que en dicha comparación no se da falsedad alguna. De igual modo acontece cuando decimos que una imagen es propia porque representa

in se, quia nullum aliud esse habet in se, praeter illud quod obiicitur intellectui. Idem autem est de cognitione intuitiva quae terminatur ad rem prout in se existit, ut est, verbi gratia, visio beatifica ipsius Dei, quae potest dici vera cognitio Dei, quandoquidem per illam agnoscitur Deus prout est in se; non potest autem fingi quomodo illa veritas sit conformitas ipsius Dei, ut visi, ad seipsum ut in re existit, quia immediate videtur prout in se existit, et esse visum solum addit denominationem extrinsecam. Est ergo veritas talis visionis vel scientiae conformitas immediata inter ipsam et obiectum; idem ergo est in omni cognitione seu iudicio quo iudicatur aliquid esse vel non esse.

Argumentorum solutio

6. Ad argumentum autem Durandi respondetur hanc conformitatem cognitionis, quam veritatem eius esse dicimus, non consistere in similitudine entitatum, ut per se notum est; neque etiam in similitudine formalis imaginis seu talis repraesentationis qualis est in formali imagine, quia haec non est sine similitudine in aliqua entitate seu forma reali quae non est necessaria ad cognitionem, ut alibi latius dicendum est. Consistit ergo in quadam repraesentatione intentionali, qua, scilicet, fit ut intellectus per actum vel iudicium ita percipiat rem, sicut in se est. Atque ita haec conformitas est debita quaedam proportio et habitudo inter perceptionem intellectus et rem perceptam. Quae proportio recte explicatur illis verbis, quod res cognita ita repraesentatur seu iudicatur sicut in se est; quibus non comparatur res ipsa cognita ad seipsam in se, ut Durandus ait, sed comparatur cognitio ipsa seu iudicium intellectus ad rem cognitam in ratione repraesentantis et repraesentati, et ideo nulla est falsitas in illa comparatione. Sicut quando dicimus hanc imaginem esse propriam, quia ita re-

al modelo tal como es en sí, pues entonces no comparamos la cosa representada consigo misma, sino la imagen con la cosa.

7. *Se da cumplida respuesta a una objeción.*— Y si alguien opusiese que comparar la imagen en cuanto imagen con la cosa es tanto como comparar la cosa en su ser representativo con ella misma en su ser propio, se le responde: si por la expresión "cosa en su ser representativo" se entiende algo más que la misma imagen representativa en cuanto tal, es falsa la afirmación; en cambio, si al ser mismo de la imagen en cuanto representativa se le llama ser imperfecto o disminuído de la cosa representada, entonces con aquella expresión se afirma lo mismo que nosotros defendemos. Mas, ciertamente, en este caso no se establece comparación entre una cosa y ella misma, sino entre una imagen, por la cual se dice extrínsecamente que la cosa tiene un ser representativo, y la misma cosa considerada en su ser verdadero; lo mismo ocurre con el conocimiento en cuanto es representativo y se dice imagen intencional de su objeto.

8. A lo segundo responde Santo Tomás, en el lugar antes indicado, ad. 3, y Soncinas, en la citada cuestión 16, ad 1, que la verdad es objeto del juicio, o del conocimiento intelectual, de manera fundamental y no formal; porque, como dijo Aristóteles, el ser de la cosa causa la verdad en el entendimiento, es decir, constituye el objeto de un juicio verdadero. Por eso, al decir que el entendimiento sólo asiente a la verdad, se quiere indicar que sólo asiente al objeto en cuanto éste es mostrado tal como es; y de esta manera juzga sobre la verdad del objeto no formalmente (por así decirlo), sino causal o fundamentalmente, o, lo que es igual, juzga acerca del mismo ser de la cosa, de tal manera que, a base de la conformidad con dicho objeto, resulte o exista la verdad en el conocimiento.

9. En cuanto a lo tercero, se niega el supuesto, ya que para conocer formalmente la verdad sólo comparamos nuestro conocimiento con la cosa o, de manera inversa, la cosa con nuestro conocimiento, según el principio: *Por el hecho de que la cosa es o no es, la proposición es verdadera o falsa.*

praesentat sicut res est, non comparamus rem ipsam repraesentatam ad seipsam, sed imaginem ad rem.

7. *Satisfit obiectioni.*— Quod si quis dicat comparare imaginem ut imaginem ad rem nihil aliud esse quam comparare rem in esse repraesentativo ad se ipsam in esse proprio, respondetur, si nomine rei in esse repraesentativo intelligatur aliud quam imago ipsa repraesentans ut sic, falsum esse assumptum; si vero ipsum esse imaginis ut repraesentantis vocetur esse imperfectum seu diminutum rei repraesentatae, sic idem illis verbis dicitur quod nos asserimus. Sed hoc revera non est comparare eamdem rem ad seipsam, sed imaginem a qua ipsa extrinsece dicitur habere esse repraesentativum ad ipsam secundum verum esse; et idem est de cognitione quatenus repraesentat et imago intentionalis dicitur sui obiecti.

8. Ad secundum respondet D. Thomas supra ad 3, et Soncin., dict. q. 16, ad 1, verum non formaliter, sed fundamentaliter esse obiectum iudicii seu cognitionis intellectus, quia, ut Aristoteles dixit, esse rei causat veritatem in intellectu seu est obiectum iudicii veri. Unde, quando dicitur intellectus tantum assentiri vero, sensus est solum assentiri obiecto, quatenus ita esse ostenditur; et hoc modo iudicat de veritate obiecti non formaliter (ut sic dicam), sed causaliter seu fundamentaliter, id est, de ipso esse rei, ita ut ex conformitate ad illud veritas in cognitione resultet seu existat.

9. Ad tertium negatur assumptum; nam ad formaliter cognoscendam veritatem solum comparamus cognitionem nostram ad rem, seu e contrario rem ad cognitionem, iuxta illud: *Ex eo quod res est vel non est, propositio vera vel falsa est.*

SECCION II

Naturaleza de la verdad lógica

1. *Defensa de la primera opinión.*— Aún resta por explicar en qué consiste esa conformidad a la que llamamos verdad del conocimiento: ¿es, en el mismo acto, algo absoluto o relativo, real o de razón? Pues algunos piensan que la verdad es algo real y absoluto en el mismo acto de conocimiento, es decir, en el juicio del intelecto. Y pueden darse razones en favor de esta opinión; efectivamente, parece muy probable que la verdad lógica sea algo real en el mismo acto. En primer lugar, porque el juicio se denomina verdadero por parte de la realidad y sin ficción intelectual alguna; luego aquella denominación procede de alguna forma real, y no de una forma extrínseca; ya que —según hemos demostrado— la verdad se encuentra en el mismo acto de manera no extrínseca, sino formal. En segundo lugar, porque la verdad es una perfección absoluta del entendimiento; consiguientemente, es algo real en el mismo intelecto y no se encuentra en él sino mediante el acto —tratamos, en efecto, de la verdad actual—; luego es una propiedad real del acto. De aquí se tiene, en tercer lugar, una confirmación: en el hábito de la ciencia, el ser verdadero constituye una alta perfección; así, pues, la verdad habitual (por llamarla de este modo) es una propiedad real del mismo; por tanto, algo semejante ocurrirá en el conocimiento actual.

2. Que esta propiedad es absoluta, y no relativa, puede probarse, primero, por lo ya dicho: es una perfección absoluta. En segundo término, porque no depende esencial y necesariamente, de un término real y existente, a no ser cuando se juzga que es así —lo cual es accidental—, ya que la verdad debe tener igual naturaleza en todos los casos; ahora bien, en el juicio *la quimera es un ente ficticio*, se da verdad real sin relación real; luego lo mismo sucederá en todos los juicios, prescindiendo de si en algunos la verdad va seguida de una relación real; así, en la ciencia, la referencia al objeto escible no es, formalmente hablando, relación real, aunque, a veces, pueda seguirse de ella.

SECTIO II

Quid sit veritas cognitionis

1. *Prima sententia suadetur.*— Declarandum superest quid sit haec conformitas quam dicimus esse veritatem cognitionis, an, scilicet, in ipso actu sit aliquid absolutum vel respectivum, reale vel rationis. Quidam enim existimant veritatem esse aliquid reale et absolutum in ipsomet actu cognoscendi seu iudicio intellectus. Quae opinio suaderi potest, nam quod haec veritas aliquid reale sit in ipso actu videtur valde probabile. Primo, quia iudicium a parte rei et sine ulla fictione intellectus denominatur verum; ergo illa denominatio provenit ab aliqua forma reali et non a forma extrinseca; quia, ut ostendimus, veritas formaliter est in ipso actu et non extrinsece. Secundo, quia veritas est perfectio simpliciter intellectus; ergo est aliquid reale in ipso intellectu et non est in ipso nisi mediante actu; agimus enim de veritate actuali; ergo est proprietas realis ipsius actus. Unde confirmatur tertio, quia in habitu scientiae est magna perfectio, quod verus sit; ergo veritas habitualis (ut sic dicam) est realis proprietas eius; ergo similiter erit in actuali cognitione.

2. Quod autem haec proprietas absoluta sit et non respectiva, probari potest primo ex dictis, quia est perfectio simpliciter. Secundo, quia non pendet, per se loquendo, et ex necessitate ab aliquo termino reali et existenti, nisi quando tale esse iudicatur; quod est per accidens, nam veritas eiusdem rationis debet esse in omnibus; in hoc autem iudicio: Chymera est ens fictum, est veritas realis absque relatione reali; ergo idem est in omnibus, quidquid sit an in aliquibus consequatur ad veritatem relatio realis; sicut etiam in scientia habitudo ad obiectum scibile non est relatio realis formaliter loquendo, quamvis interdum possit

En tercer lugar, cabe aducir un argumento basado en la verdad divina. Efectivamente, en Dios existe verdad lógica, la cual es, sin duda, una gran perfección suya y, sin embargo, no puede ser relación real; porque, comparada con la esencia de Dios, no se distingue realmente de ella; y si, por el contrario, se compara con las criaturas, no puede referirse a ellas de manera real; consiguientemente, será una propiedad y una perfección absoluta.

Finalmente, porque la verdad o la falsedad acompañan de modo necesario al juicio del entendimiento, el cual, sin embargo, no va acompañado de relación real alguna; luego no es algo relativo, sino absoluto.

Parece que es defensor de esta opinión Soncinas, lib. VI *Metaph.*, q. 17, donde, si bien afirma que la verdad expresa algo absoluto con una relación, no obstante, al explicar esta relación viene a decir que es predicativa y no entitativa, y pone el siguiente ejemplo: así, cabe decir que lo intelectivo incluye una relación, ya que no puede concebirse sin referencia a lo inteligible; ahora bien, es claro que esa relación de lo intelectivo es sólo trascendental o según la predicación. De igual manera opina Capréolo, *In I*, dist. 19, q. 3, concl. 3.

3. *Segunda opinión.*— Hay, en cambio, quienes estiman que la verdad lógica consiste únicamente en una relación. Así lo sostienen Durando, Herveo, Iavello y Flandria, a quienes hemos citado en la sección anterior; Amon., I *Periherm.*, c. 1, y otros expositores, en el mismo lugar.

He aquí el fundamento general de esta opinión: el ser de la verdad depende absolutamente del término, de tal manera que, cambiado el término, cambia la verdad, y, establecido el término, se establece la verdad, sin que se produzca mutación por parte del sujeto cognoscente. En efecto, Aristóteles atestigua que si se realiza una mutación del objeto, una misma proposición se transforma de verdadera en falsa, y al revés al cambiar el objeto; ello prueba que la verdad consiste únicamente en una relación, pues es propio de la relación el surgir cuando se pone el término y cambiar cuando el término cambia, permaneciendo idéntico el fundamento.

Por lo cual se confirma, en primer lugar, porque la verdad no pertenece a la esencia del acto, ya que sufre mutación aunque el acto permanezca, por lo que es un accidente del acto, pero no accidente absoluto; efectivamente, no es una

ad illam consequi. Tertio, sumi potest argumentum ex veritate divina, nam in Deo est veritas cognitionis quae sine dubio est magna perfectio illius et tamen non potest esse relatio realis, quia, si comparetur ad ipsam essentiam Dei, non distinguitur in re ab illa; si vero ad creaturas, non potest ad illas realiter referri; erit ergo proprietas et perfectio absoluta. Tandem, quia veritas vel falsitas necessario comitatur iudicium intellectus et tamen nulla relatio realis illud necessario comitatur; ergo non est aliquid relativum, sed absolutum quid. Et hanc opinionem videtur tenere Soncin., VI Metaph., q. 17, ubi, licet dicat veritatem dicere absolutum cum respectu, explicans tamen hunc respectum in summa dicit esse secundum dici, non secundum esse et utitur hoc exemplo: Sicut intellectivum potest dici includere respectum, quia non potest concipi sine habitudine ad intelligibile; constat autem huiusmodi respectum intellectivi esse tantum trascendentalem seu secundum dici; et idem sentit Capreolus, In I, dist. 19, q. 3, concl. 3.

3. *Secunda sententia.*— Aliis tamen videtur huiusmodi veritatem solum in relatione consistere. Quod tenet Durandus, et Hervaeus, Iavell. et Flandria citati in superiori sectione; Amon., I Perih., c. 1; et ibi alii expositores. Fundamentum in communi est quia esse veritatis omnino pendet ex termino, ita ut illo mutato mutetur veritas et illo posito ponatur, nulla facta mutatione ex parte cognoscentis; nam teste Aristotele, eadem propositio mutatur de vera in falsam et e converso, mutato obiecto; ergo signum est veritatem solum consistere in relatione, nam proprium est relationis ut, stante fundamento, consurgat posito termino, et mutetur illo mutato. Unde confirmatur primo, quia veritas non est de essentia actus, quandoquidem mutatur illo manente; ergo est accidens eius; et tamen non est accidens absolutum; non est enim qualitas, quia actus secundus et ultimus non est sub-

cualidad, ya que el acto segundo y último no es sujeto de una nueva cualidad; ni se encuentra en nigún otro género de accidente absoluto, como parece evidente; luego es relación. Se confirma, en segundo lugar, porque la verdad no es otra cosa que una cierta conformidad; pero la conformidad no es sino una conveniencia, semejanza o proporción; mas todas estas expresiones indican relación, de igual manera que la conformidad de una imagen con su modelo es una relación; y lo mismo sucede en otros casos.

4. En cuanto a saber si esta relación es real o de razón es un punto discutido, incluso entre los autores citados anteriormente, porque los argumentos que utilizaban los partidarios de la primera opinión para demostrar que la verdad es una propiedad real parecen probar consecuentemente que esta relación debe ser real. En cambio, los argumentos con que esos mismos defensores de la primera opinión demostraban que la verdad es una propiedad absoluta aparentan concluir que no es una relación real, sino de razón. Ahora bien, comparados entre sí unos y otros argumentos prueban, según parece, que dicha relación es unas veces real y otras de razón, pues en algunas ocasiones se tiene la impresión de que concurren todos los requisitos necesarios para la relación real, mientras que en otras puede faltar algún elemento. Por tanto, unas veces será relación real y otras no. Se explica el antecedente: para que haya relación real se necesita, primeramente, un término real; después, un fundamento que sea no sólo real, sino también capaz de relación, es decir, ordenable al término. Pues bien, ambos elementos concurren frecuentemente en esta relación de verdad, porque muchas veces, sobre referirse a un término real y realmente existente, se da fundamento suficiente por parte del juicio, ya que éste es también algo creado y, por lo mismo, realmente referible a un término extrínseco; además, es de tal naturaleza que se compara con su objeto de igual manera que lo medido con lo mensurante; y esta relación es real con respecto a lo medido, por lo cual se considera que la relación de la ciencia a lo escible es real; ahora bien, de esta clase es la relación de verdad de que tratamos.

Sin embargo, en esta conformidad falta, en algunas ocasiones, un término real —así ocurre cuando el juicio verdadero se refiere a los no-entes—; otras

iectum alterius qualitatis; neque etiam est in aliquo alio genere accidentis absoluti, ut videtur per se notum; ergo erit relatio. Confirmatur secundo, quia veritas nihil est aliud quam conformitas quaedam; conformitas autem non est aliud quam convenientia vel similitudo aut proportio; omnia autem haec relationem indicant; sicut conformitas imaginis ad suum exemplar relatio est, et sic de aliis.

4. An vero haec sit relatio realis vel rationis controversum est, etiam inter praedictos auctores; nam argumenta quibus prima sententia probabat veritatem esse proprietatem realem, videntur consequenter probare hanc relationem debere esse realem. Argumenta vero quibus eadem prima sententia probabat veritatem esse proprietatem absolutam, videntur concludere non esse relationem realem sed rationis. Utraque vero argumenta inter se collata videntur probare hanc relationem interdum esse realem, interdum rationis; nam interdum videntur omnia concurrere quae ad relationem realem necessaria sunt, interdum vero aliquid deesse potest; ergo aliquando etiam erit relatio realis, aliquando vero minime. Antecedens declaratur, nam ad relationem realem primum requiritur terminus realis et deinde fundamentum non solum reale, sed etiam capax relationis seu ordinabile ad terminum; saepe autem haec duo concurrunt in hac relatione veritatis. Nam et saepe respicit terminum realem et realiter existentem; et ex parte ipsius iudicii saepe est fundamentum sufficiens, quia et iudicium quid creatum est et ex hac parte referibile realiter ad extrinsecum terminum, et praeterea tale est ut comparetur ad suum obiectum tamquam mensuratum ad mensuram, quae relatio realis est ex parte mensurati, qua ratione relatio scientiae ad scibile realis esse censetur; huiusmodi autem est haec relatio veritatis. At vero aliquando deest in hac conformitate terminus realis, ut quando iudicium verum est de non entibus; ali-

veces falta un fundamento apto para sustentar una relación real, ya porque no puede ordenarse a otra cosa extrínseca— tal sucede con la ciencia divina respecto de las criaturas existentes—, ya porque no es distinto del término —como es el caso de la ciencia divina con respecto al mismo Dios—, ya porque no se compara como lo medido con lo mensurante, sino más bien como lo mesurante con lo medido, cual acontece con la misma ciencia divina respecto a todas las criaturas, o con el arte humano respecto a los artefactos. Así, pues, en estos casos dicha relación será de razón y no real.

Solución de la cuestión

5. Para aclarar este punto debe advertirse lo siguiente: una cosa es investigar lo que la verdad añade al acto que se denomina verdadero y otra muy distinta preguntar por el contenido de esa totalidad que se designa con el nombre de verdad, de manera semejante a como más arriba, tratando de la unidad, distinguíamos entre lo que la unidad añade al ente y lo que el término "unidad" significa.

6. *La verdad no añade al conocimiento nada realmente distinto.*— Así, pues, en primer lugar, tengo por cierto que la verdad no añade al acto verdadero ninguna realidad o modo absoluto realmente distinto de dicho acto o de su esencia y entidad. Al parecer, todos los autores concuerdan en esta afirmación y no sé de ninguno que de manera expresa haya defendido lo contrario. Por lo demás, se prueba suficientemente a base de los argumentos aducidos en la segunda opinión. También porque no puede comprenderse ni explicarse en qué consista ni de qué clase sea esa realidad o modo absoluto, ni con qué fin se establezca. Y aclaro esta razón como sigue: dicha realidad o modo sería algo separable o totalmente inseparable del acto verdadero; si se admite lo segundo, no hay fundamento para establecerlo como realmente distinto; en cambio, si se dice lo primero, ya no será algo absoluto, sino relativo, según demuestra el argumento que se ha hecho, puesto que la separación obedece exclusivamente a una mutación del objeto, pero sin que se dé otra mutación absoluta por parte del acto, ya que éste sigue representando lo mismo, y de manera idéntica, y su verdad se modifica sólo porque la cosa no se comporta de igual modo.

quando vero deest fundamentum aptum ad fundandam relationem realem, vel quia non est ordinabile ad aliud extrinsecum, ut contingit in divina scientia respectu creaturarum existentium; vel quia non est distinctum a termino, ut in eadem scientia Dei respectu eiusdem Dei; vel quia non comparatur ut mensuratum ad mensuram, sed potius ut mensura ad mensuratum, ut eadem scientia Dei ad omnes creaturas; et idem censetur de arte humana respectu artificii; ergo in his casibus erit haec relatio rationis, et non realis.

Quaestionis resolutio

5. Ut rem hanc explicemus, advertendum est aliud esse inquirere quid addat veritas supra actum qui denominatur verus, aliud vero, quid includat totum id quod nomine veritatis significatur; ad eum modum quo supra de unitate dicebamus aliud esse quod addit supra ens, aliud vero quod nomine unitatis significatur.

6. *Veritas nihil in re distinctum addit cognitioni.*— Primo ergo certum existimo veritatem non addere actui vero aliquam rem, vel modum absolutum ex natura rei distinctum ab ipso seu ab essentia et entitate eius. In hoc videntur omnes auctores convenire; neque aliquem invenio qui oppositum expresse docuerit. Et probatur satis argumentis factis in secunda sententia. Item, quia neque intelligi, neque explicari potest quid aut quale sit hoc absolutum, neque ad quid ponatur. Quod ita declaro, quia vel illud est aliquid separabile ab actu vero, vel est omnino inseparabile; si dicatur hoc secundum, sine causa ponitur distinctum ab actu ex natura rei; si vero dicatur primum, illud non erit absolutum sed respectivum, ut argumentum factum probat; quia separatur per mutationem solam obiecti, sine alia absoluta mutatione ex parte actus; nam actus ex se idem et eodem modo repraesentat, solumque mutatur eius veritas, quia res non eodem modo se habet.

Pudiera alguien objetar que la verdad añade algo absoluto que es inseparable del acto y que es distinto de él, no con distinción real, sino únicamente de razón. En contra de eso está el que o ese absoluto completa al acto en calidad de última diferencia específica o individual del mismo, o no lo completa sino que lo supone perfectamente completo. Si se defiende lo primero, entonces dicho absoluto, más bien que añadirse a un acto ya constituído, lo constituye; por lo cual no es legítimo afirmar que la verdad añada al acto aquella realidad o modo absoluto; y lo segundo no puede decirse porque es imposible entender que a un acto plenamente constituído se le añada algo real absoluto que sólo se distinga de él con distinción de razón. Por otra parte, contra esta razón resulta concluyente el argumento sobre la mutación de un mismo acto que se transforma de verdadero en falso.

7. *La verdad no añade una relación predicamental.*— Debe afirmarse, en segundo lugar, que la verdad no añade al acto una relación real propia y predicamental de acto a objeto. También queda esto suficientemente demostrado con los argumentos aducidos, pues en muchos casos es imposible tal relación, y de esos casos se toma la razón de que dicha relación nunca es necesaria para el concepto de verdad en cuanto tal. No sólo porque el concepto y el modo de la verdad tienen igual esencia y proporción en todos los casos, sino también porque, aun cuando concedamos gratuitamente que a veces concurren todos los requisitos necesarios para que surja una relación real entre el acto y el objeto, no obstante, el acto se concibe como verdadero antes —con prioridad natural— de concebir la aparición de dicha relación real; porque se dice que ésta surge una vez establecido el fundamento y el término; en cambio, el acto es verdadero de manera formalísima, por el mero hecho de establecer tales fundamento y término; ello hasta el punto de que si, por un imposible, se impidiese la resultancia de la relación, el acto seguiría siendo verdadero por haberse puesto en la realidad tal acto y tal objeto; consiguientemente, la relación no entra en el concepto formal de verdad, prescindiendo de si a veces es consecuencia de ella.

8. *Tampoco añade una relación de razón estrictamente dicha.*— En tercer lugar, hay que decir que la verdad en cuanto tal no añade al acto verdadero

Dices veritatem addere quid absolutum inseparabile ab actu, non tamen re sed ratione distinctum ab illo. Sed contra, quia vel hoc absolutum complet actum tamquam ultima differentia specifica vel individualis eius, vel non complet sed supponit perfecte completum. Si primum dicatur, ergo tale absolutum non additur actui constituto sed constituit illum; ergo non recte dicitur veritatem addere hoc absolutum supra actum; secundum autem dici non potest, quia impossibile est intelligere actui plene constituto addi aliquid reale absolutum sola ratione distinctum. Ac deinde contra hoc procedit argumentum de mutatione eiusdem actus de vero in falsum.

7. *Non addit veritas relationem praedicamentalem.*— Secundo dicendum est veritatem non addere supra actum relationem realem propriam et praedicamentalem actus ad obiectum. Hoc etiam sufficienter probatur argumentis factis, nam in multis impossibilis est talis relatio et ab eis sumitur argumentum nunquam esse necessariam talem relationem ad rationem veritatis ut sic. Tum quia conceptus et modus veritatis eiusdem rationis seu proportionis est in omnibus. Tum etiam quia, licet gratis concedamus interdum concurrere omnia necessaria ut inter actum et obiectum consurgat relatio realis, tamen prius natura intelligitur actus verus, quam intelligatur consurgere relatio realis. Nam haec dicitur consurgere posito fundamento et termino; actus autem formalissime verus est hoc ipso quod ponitur tale fundamentum et terminus; ita ut si per impossibile impediretur resultantia relationis, adhuc actus esset verus ex vi talis actus et obiecti in rerum natura positorum; ergo in formali conceptu veritatis non intrat relatio, quidquid sit an inde interdum consequatur.

8. *Neque relationem rationis stricte sumptam.*— Tertio dicendum est veritatem ut sic non addere actui vero relationem rationis actualem proprie et in rigore sump-

una relación de razón actual en sentido propio y riguroso. Me resulta plenamente convincente, a este propósito, el siguiente argumento: la denominación de verdad no depende de semejante relación, ya que ésta no existe en acto —de la manera que puede existir— sino en el intelecto que piensa o compara actualmente una cosa con otra; ahora bien, el acto es absolutamente verdadero sin esta relación; luego. Además, el argumento aducido para la relación real adquiere mayor fuerza probativa si se aplica a la relación de razón. Efectivamente, así como la primera surge una vez puestos el fundamento y el término, de igual modo la segunda es creada por el entendimiento, supuesto aquello que puede intervenir a manera de fundamento y de término; ahora bien, el acto es verdadero por la fuerza de eso que se supone para tal relación o ideación; luego dicha relación no entra formalmente en el concepto de verdad; por consiguiente, la verdad tampoco añade al acto mismo semejante relación.

9. *La verdad añade al conocimiento una connotación del objeto, tal como se juzga que es.*— Debe afirmarse, en cuarto lugar, que la verdad lógica no añade al acto nada que sea real e intrínseco al mismo acto, sino que únicamente connota que el objeto se comporta así como es representado por el acto. Esta afirmación es secuela de las anteriores, pues que el acto sea verdadero expresa algo más que la existencia del acto, y no significa algo real absoluto o relativo además del acto mismo, como tampoco designa una propia y rigurosa relación de razón; por tanto, no puede añadir más que la indicada connotación o denominación, que se origina de la unión o conexión entre tal acto y su objeto. Esta conclusión viene confirmada por el argumento con que los partidarios de la segunda opinión demuestran que la verdad no es algo totalmente absoluto, a saber: si cambia el objeto cambia la verdad lógica y, sin embargo, no se produce mutación de algo intrínseco al acto, sino únicamente eliminación de la concomitancia del objeto; esto prueba, por consiguiente, que la verdad incluye, o al menos connota, la ya expresada concomitancia del objeto.

10. *Una misma enunciación se convierte de falsa en verdadera, en virtud de una mutación extrínseca.*— Algunos responden negando la posibilidad de que una misma proposición mental se transforme de verdadera en falsa sin cambiar

tam. Hoc etiam mihi sufficienter persuadet argumentum illud quod denominatio veritatis non pendet ex huiusmodi relatione; nam haec, eo modo quo esse potest, non est actu nisi intellectu actu cogitante vel comparante unum ad aliud; sed absque huiusmodi comparatione actus est simpliciter verus; ergo. Praeterea argumentum factum de relatione reali a fortiori probat de relatione rationis; nam, sicut illa consurgit posito fundamento et termino, ita haec fingitur per intellectum supposito eo quod per modum fundamenti et termini intervenire potest; sed ex vi eius quod supponitur ad talem relationem vel fictionem, actus est verus; ergo talis relatio non intrat formaliter conceptum veritatis; ergo nec veritas habet talem relationem supra ipsum actum.

9. *Veritas addit cognitioni connotationem obiecti, sicut iudicatur se habere.*— Quarto dicendum est veritatem cognitionis ultra ipsum actum nihil addere reale et intrinsecum ipsi actui, sed connotare solum obiectum ita se habens sicut per actum repraesentatur. Haec assertio sequitur ex praecedentibus; nam actum esse verum plus aliquid dicit quam actum esse; et non dicit aliquid reale absolutum vel relativum ultra ipsum actum, nec etiam dicit propriam et rigorosam relationem rationis; ergo nihil aliud addere potest praeter dictam connotationem seu denominationem consurgentem ex connexione seu coniunctione talis actus et obiecti. Praeterea hoc confirmat argumentum quo posterior opinio probat veritatem non esse aliquid omnino absolutum, scilicet, quia mutato obiecto, mutatur veritas cognitionis, et tamen non mutatur ibi aliquid intrinsecum actui sed tollitur concomitantia obiecti; ergo signum est veritatem includere vel saltem connotare praedictam concomitantiam obiecti.

10. *Eadem enuntiatio per extrinsecam mutationem ex falsa vera fit.*— Respondent aliqui negando posse eamdem mentalem propositionem transferri de vera in falsam

intrínsecamente cuando se trata del conocimiento propio o juicio acerca de la cosa; pues la proposición que fué verdadera en algún tiempo no puede ser falsa en ese mismo tiempo, y para que resulte falsa es preciso que la mente una los extremos en otro tiempo, cosa que no puede hacer sin que en ella se produzca cierta mutación. Pero esto se halla en absoluta contradicción con lo que afirman Aristóteles en los *Predicamentos*, capítulo sobre la sustancia, y Santo Tomás, en I, q. 14, a. 15, ad 3.

En primer lugar, puede aducirse un argumento tomado de las proposiciones orales o mentales que se dice que se encuentran en la mente que no ha alcanzado un conocimiento pleno; porque, en el caso de dichas proposiciones, no cabe duda de que es una proposición absolutamente idéntica la que antes era verdadera y ahora es falsa en virtud de una mutación de la cosa significada, pero sin mutación alguna de su signo o significación; luego la verdad de significación que compete a estas proposiciones connota, además de todo aquello que corresponde a la proposición significativa, tal concomitancia del objeto. Por tanto, así debe entenderse en lo que concierne a la verdad del juicio mismo o a la verdad que existe en una mente que ha llegado a conocimiento pleno, por lo menos cuando la mente es imperfecta y abstractiva. Y añado esto porque en el conocimiento intuitivo perfecto —mediante el cual la cosa se ve exactamente en particular y según todas sus condiciones existenciales totalmente determinadas— no es posible una mutación de la conformidad entre el conocimiento y el objeto sin que se dé también mutación en el conocimiento, pues entonces tiene plena validez el argumento aportado de que el acto siempre termina en la cosa tal como existe en un determinado tiempo o momento, y en ese tiempo o momento no puede cambiar su verdad, aun cuando varíe en otros tiempos. Por esta razón, la ciencia divina siempre se encuentra en conformidad con los objetos que conoce, aunque dichos objetos cambien en sus diversos tiempos. Y quizá ocurra lo mismo con el conocimiento angélico, cuando es perfectamente intuitivo, si bien difiere del divino en que éste es absolutamente inmutable, mientras que aquél puede sufrir mutación. Sin embargo, en un conocimiento imperfecto y abstractivo, cual es el nuestro, no resulta contradictorio que un juicio totalmente idéntico se transforme de verdadero en falso sin mutación intrínseca, porque la

sine intrinseca mutatione eius, loquendo de propria cognitione seu iudicio ipsius rei; quia propositio quae pro aliquo tempore vera fuit, non potest esse falsa pro eodem tempore, et ut fiat falsa necesse est ut mens coniungat extrema pro alio tempore, quod facere non potest nisi in ipsa sit aliqua mutatio. Sed hoc simpliciter repugnat Aristoteli, in Praedicam., c. de Substantia, et D. Thom., I, q. 14, a. 15, ad 3. Et primo sumi potest argumentum a propositionibus vocalibus seu mentalibus, quae dicuntur esse in mente non ultimata; nam in eis dubitari non potest quin sit eadem omnino propositio quae antea erat vera et nunc est falsa per mutationem rei significatae absque ulla mutatione signi vel significationis eius; ergo veritas illa in significando quae convenit his propositionibus, praeter totum id quod se tenet ex parte propositionis significantis, connotat talem concomitantiam obiecti. Sic ergo intelligi potest in veritate ipsius iudicii seu veritatis existentis in mente ultimata saltem imperfecta et abstractiva. Quod idcirco addo, quia in cognitione intuitiva perfecta, qua exacte videtur res in particulari secundum omnes conditiones existentiae omnino determinatas, non potest esse mutatio conformitatis inter cognitionem et obiectum manente immutata cognitione; tunc enim recte procedit argumentum factum, quod semper terminatur actus ad rem prout in tali tempore et momento existentem; pro quo tempore et momento mutari non potest veritas, quamvis pro aliis temporibus mutetur. Propter quam rationem divina scientia semper est conformis obiectis cognitis, quantumvis haec pro suis diversis temporibus mutentur. Et idem fortasse est in cognitione angelica, quando est perfecte intuitiva, quamvis differat a divina, quod haec simpliciter immutabilis est, illa vero mutari potest. Nihilominus tamen in cognitione imperfecta et abstractiva, qualis est nostra cognitio, non repugnat idem omnino iudicium mutari de vero in falsum absque

duración que concebimos —y que expresamos por medio de la cópula— no es indivisible ni dotada de absoluta determinación, sino en cierto modo indiferente y confusa y, por lo tanto, posee una amplitud gracias a la cual el objeto puede comportarse de manera diversa en las diferentes partes de dicha sucesión. Por este motivo es imposible que un mismo conocimiento se convierta de verdadero en falso por mutación del objeto y permanezca invariado en sí mismo; así, el conocimiento o proposición indefinida por parte del objeto, permaneciendo idéntico, puede ser verdadero en este momento por razón de un singular, y después por razón de otro, aunque el conocimiento en sí no varíe, porque en aquel concepto confuso de una cosa común y que se ha concebido de manera indefinida incluye, en cierto modo, una pluralidad de singulares, cada uno de los cuales basta para conferir verdad al conocimiento; por eso, aun cuando los singulares cambien, la verdad puede persistir en un mismo concepto confuso; pero si llegasen a faltar todos los singulares, la verdad desaparecería por completo. Igual sucede con respecto al tiempo o la duración concebida de manera confusa, pues incluso con referencia a ella, la proposición o el conocimiento es cuasi indefinido y, por tanto, permaneciendo idéntica, puede compararse con los diversos instantes o tiempos y resultar ya verdadera, ya falsa, en dichos tiempos, sin que ella cambie, y sólo en virtud de la mutación de su objeto. Luego esto prueba que la verdad lógica connota, por lo menos, la concomitancia del objeto en un estado determinado, tal como se representa mediante el conocimiento.

11. Finalmente, se confirma por comparación con la bondad, pues, de igual manera que la verdad expresa conformidad, así la bondad dice conveniencia; pero el bien, en cuanto conveniente, sólo añade una denominación o concomitancia de otro extremo que posee tal naturaleza o aptitud para determinada perfección, según expondremos después; luego del mismo modo debe razonarse acerca de la verdad.

12. *La verdad requiere una representación intencional del objeto tal como es.*— En quinto lugar, a base de lo dicho establezco la siguiente conclusión: la verdad lógica implica una representación cognoscitiva que lleve aneja la concomitancia de un objeto que se comporta así como es representado por el

intrinseca mutatione, quia illa duratio quam concipimus et per copulam significamus, non est indivisibilis nec omnino determinata, sed aliquo modo indifferens et confusa et consequenter latitudinem habens, ratione cuius potest in una parte illius successionis obiectum se habere uno modo et diverso modo in alia. Et hac ratione fieri potest ut eadem cognitio mutetur de vera in falsam ex mutatione obiecti, ipsa cognitione in se manente invariata; sicut cognitio seu propositio indefinita ex parte obiecti eadem manens potest nunc esse vera ratione unius singularis, postea ratione alterius, quamvis ipsa in se non mutetur, quia in conceptu illo confuso rei communis et indefinite conceptae includit aliquo modo plura singularia quorum singula sufficiunt ad eius veritatem; et ideo, licet ipsa mutentur, veritas manere potest in eodem conceptu confuso; si autem omnia singularia deessent, omnino periret veritas. Idem ergo est respectu temporis seu durationis confuse conceptae; nam etiam respectu illius propositio seu cognitio est quasi indefinita et ideo eadem manens, et ad diversa instantia seu tempora comparari potest, et in eis nunc vera, nunc autem falsa reperiri, sine mutatione sui per solam obiecti mutationem. Ergo signum est, hanc veritatem cognitionis connotare saltem concomitantiam obiecti in tali statu, qualis per cognitionem repraesentatur.

11. Ultimo confirmatur a simili de bonitate; nam, sicut verum dicit conformitatem, ita bonum convenientiam; sed bonum ut conveniens solum addit denominationem seu concomitantiam alterius extremi habentis talem naturam, vel aptitudinem ad talem perfectionem, ut infra ostendemus; ergo eodem modo de veritate philosophandum est.

12. *Veritas requirit intentionalem repraesentationem obiecti sicut est.*— Quinto, ex dictis concludo veritatem cognitionis includere talem repraesentationem cognitionis quae habeat coniunctam concomitantiam obiecti ita se habentis, sicut per cognitionem repraesentatur.

conocimiento. Se prueba por lo ya establecido: para la verdad no es suficiente la sola representación, si el objeto no se comporta de igual manera que es representado; ni puede bastar tampoco la concomitancia del objeto para la denominación de verdad, a no ser que se presuponga o, mejor, se incluya la citada representación; porque la verdad no consiste únicamente en aquella denominación extrínseca, sino que incluye una relación intrínseca del acto cuyo término sea el objeto que se comporta de un modo determinado.

Calificación de la primera opinión y soluciones a sus argumentos

13. Después de lo dicho se comprende, en primer lugar, el grado de certeza que tiene la primera opinión y la respuesta que debe darse a sus razones. Efectivamente, si por "absoluto" entiende la sola entidad del acto con una relación real y trascendental al objeto, poseída de manera inseparable e inmutable, entonces es falso que la verdad consista únicamente en esto absoluto, pues de lo contrario sería totalmente inmutable, mientras el acto se mantuviera idéntico. En cambio, si afirma que la verdad consiste en eso absoluto —porque no es necesario que se añada ninguna relación intrínseca, sino solamente la concomitancia del objeto—, entonces reconocemos que la verdad es algo absoluto o, más bien, consiste en un absoluto acompañado de relación predicativa, pues no resulta incongruente decir que aquella denominación tomada de la concomitancia del objeto es una relación predicativa. No obstante, como, según parece, los razonamientos de aquella opinión se desarrollan en el primer sentido y pueden oponerse a nuestras afirmaciones, debemos darles cumplida respuesta.

14. *En qué consiste la verdad formal y en qué la radical.*— Así, pues, a los primeros argumentos, con los que se prueba que la verdad lógica es una real e intrínseca propiedad del acto, se responde advirtiendo que la denominación de verdadero puede atribuirse en doble sentido al acto cognoscitivo, a saber: formalmente y radicalmente. Considero formal la denominación de verdadero que he venido explicando hasta ahora y que consiste en la actual conformidad con el objeto; y llamo radical a aquella perfección del acto de la cual recibe éste dicha conformidad con el objeto, como ocurre con la evidencia en

tionem repraesentatur. Probatur ex dictis, quia ad veritatem nec sola repraesentatio sufficit, si obiectum non ita se habeat sicut repraesentatur: neque concomitantia obiecti potest sufficere ad denominationem veritatis, nisi praesupposita praedicta repraesentatione vel potius includendo illam; quia veritas non est sola illa denominatio extrinseca, sed includit intrinsecam habitudinem actus terminatam ad obiectum taliter se habens.

Censura primae opinionis et solutiones argumentorum eius

13. Atque hinc intelligitur primo quid veritatis habeat prima opinio et quid dicendum sit ad rationes eius. Nam, si per absolutum intelligat solam entitatem actus cum reali et transcendentali habitudine ad obiectum, quam habet omnino inseparabiliter et immutabiliter, sic falsum est veritatem consistere in hoc solo absoluto, quia alias esset omnino immutabilis manente eodem actu. Si autem dicat consistere in absoluto, quia nullam intrinsecam relationem addi necesse est sed solam concomitantiam obiecti, sic fatemur veritatem esse aliquid absolutum vel potius consistere in absoluto cum respectu secundum dici; nam illa denominatio sumpta ex concomitantia obiecti non incongrue potest respectus secundum dici appellari. Tamen, quia rationes illius opinionis videntur in priori sensu procedere et possunt his quae diximus obstare, eis satisfaciendum est.

14. *Verum formale quid, quid verum radicale.*— Ad priora ergo argumenta, quibus probatur veritatem cognitionis esse realem et intrinsecam proprietatem actus, respondetur advertendo denominationem veri dupliciter posse tribui actui cognitionis. Uno modo formaliter, alio modo radicaliter; formalem veri denominationem appello eam quam hactenus explicui, quae consistit in actuali conformitate ad obiectum; radicalem autem voco illam perfectionem actus a qua habet huiusmodi conformitatem cum

el caso de la ciencia, o con la certeza en el caso de la fe, en cuya virtud es infalible y, por tanto, no puede existir sin tener conformidad con su objeto material.

Consiguientemente, esto supuesto, respondo a lo primero: la denominación de verdadero, tomada en sentido radical por la perfección intrínseca del acto o del hábito, es real y absoluta, si bien no tratamos ahora de ella, pues más que denominación de verdad lo es de certeza o de asentimiento evidente. Por ello, la perfección de que se toma esta denominación no es algo realmente distinto del juicio mismo, sino la mismísima diferencia específica que se toma de tal objeto formal o del motivo de asentimiento. En cambio, la denominación de verdadero en sentido formal y actual se encuentra, sin duda, en la cosa misma sin ficción del entendimiento, como legítimamente prueba el argumento; pero no es por completo una denominación intrínseca, sino que en parte procede de una forma intrínseca y en parte connota una coexistencia objetiva o concomitancia del objeto que se comporta tal como es juzgado por el entendimiento. Por eso, lo que hemos afirmado —que la verdad de que ahora tratamos conviene al mismo juicio formal o conocimiento, y no sólo al objeto— debe entenderse en el sentido de que el mismo juicio recibe primaria y esencialmente la denominación de verdadero de esta conformidad, aunque la forma por la que es denominado no sea totalmente intrínseca, sino que incluye la concomitancia de algo extrínseco.

15. A los segundos argumentos debe responderse estableciendo la misma distinción. Efectivamente, la verdad radical que se toma de la razón formal de tal conocimiento es una perfección absoluta del entendimiento por pertenecer absolutamente al concepto de virtud intelectual; en cambio, la verdad actual, a la que nos referimos, no es una perfección absoluta; más aún, ni siquiera añade perfección a la naturaleza o especie del acto cognoscitivo. Porque esta verdad actual, en cuanto incluye o connota una concomitancia o conveniencia del objeto exterior, no añade al acto nada real, por lo que tampoco puede conferirle perfección alguna; y en cuanto supone o exige por parte del acto una repre-

obiecto, ut est in scientia evidentia, vel in fide certitudo, ratione cuius habet ut infallibilis sit et consequenter ut existere non possit quin conformitatem habeat cum materiali obiecto suo. Hoc ergo supposito, ad primum respondeo denominationem veri radicaliter sumptam ex intrinseca perfectione actus vel habitus esse realem et absolutam; nos tamen nunc non loquimur de illa, quia illa non tam est denominatio veri quam certi vel evidentis assensus. Unde perfectio illa a qua sumitur haec denominatio non est aliquid ex natura rei distinctum ab ipso iudicio, sed est ipsamet specifica differentia quae sumitur ex tali obiecto formali seu ratione assentiendi. Denominatio autem veri formalis et actualis est quidem in re ipsa absque fictione[1] intellectus, ut recte probat argumentum, non tamen est omnino intrinseca denominatio sed partim est a forma intrinseca, partim connotat coexistentiam obiectivam seu concomitantiam obiecti ita se habentis, sicut per cognitionem iudicatur. Unde, quod diximus, huiusmodi veritatem de qua agimus convenire ipsi formali iudicio seu cognitioni et non tantum obiecto eius, intelligendum est ab hac conformitate ipsum iudicium primo ac per se denominari verum, quamvis forma a qua denominatur, non sit omnino intrinseca, sed concomitantiam alicuius extrinseci includat.

15. Ad secundum eadem distinctione satisfaciendum est; nam veritas radicalis quae sumitur ex formali ratione talis cognitionis, est perfectio simpliciter intellectus, quia pertinet ad rationem virtutis intellectualis simpliciter; veritas autem actualis de qua loquimur, per se non est perfectio simpliciter; immo neque addit perfectionem supra naturam vel speciem ipsius actus cognoscendi. Nam haec veritas actualis qua ex parte connotat vel includit concomitantiam seu convenientiam extrinseci obiecti, nihil reale addit actui et consequenter nec perfectionem ullam ei afferre potest; qua vero ex parte supponit vel requirit in ipso actu repraesentationem seu habitudinem realem

[1] En vez de "fictione" en otras ediciones se lee "actione", con lo que el sentido varía ligeramente (N. de los EE.).

sentación o relación real al objeto expresa alguna perfección de él, que algunas veces puede ser absoluta, pero que otras es sólo relativa. Hay, en efecto, ocasiones en que esta verdad actual se encuentra unida, de manera infalible y necesaria, con la real y esencial perfección de tal acto y en virtud del mismo; entonces, la perfección que supone esencialmente en el acto es absoluta por pertenecer al concepto de virtud intelectual absoluta; pero en otros casos esta verdad actual no se halla esencialmente unida con el acto, o no lo está en virtud de la razón formal y esencial del mismo, en cuyo caso la perfección que se supone en el acto no es absoluta, sino relativa, puesto que no pertenece al concepto de virtud intelectual absoluta y siempre lleva aneja, de manera intrínseca, la imperfección de un conocimiento oscuro y confuso, cual ocurre en la fe humana, en la opinión, etc.

La misma respuesta vale para los terceros argumentos, ya que la verdad radical constituye una perfección propia del hábito de la ciencia, y la verdad actual no le confiere aumento alguno de perfección.

16. Por lo que hace a los otros argumentos, con los que se prueba que la verdad es una propiedad totalmente absoluta, pueden admitirse en cuanto prueban que no se precisa, para esta verdad, una relación real; mas en cuanto pueden excluir toda connotación extrínseca, su conclusión no es legítima. En consecuencia, respondo al primero: ya queda explicado cuándo y cómo la verdad es una perfección absoluta, pero no formalmente y en sí, sino radicalmente, cuando es de tal naturaleza que lleva aneja, de manera necesaria, la verdad.

Al segundo: concedo que la verdad en cuanto tal nunca consiste formalmente en una relación real; pero niego que de ahí se infiera que no implica la concomitancia de un objeto al que se adecúe el conocimiento. Nada importa que esta verdad lógica no requiera siempre un objeto dotado de existencia actual, pues no afirmamos que el concepto de verdad entrañe la existencia real del objeto, sino únicamente que el objeto se comporta así como es representado o juzgado por el entendimiento; es decir, que su ser es tal cual es conocido; pero este ser no es siempre el de la existencia, sino el que resulta suficiente para

ad obiectum, dicit realem aliquam perfectionem eius; illa autem perfectio aliquando esse potest perfectio simpliciter, interdum vero est tantum secundum quid. Nam interdum haec veritas actualis est infallibiliter ac necessario coniuncta cum essentiali ac reali perfectione talis actus et ex vi illius; et tunc perfectio quam per se supponit in actu, est perfectio simpliciter; pertinet enim ad rationem intellectualis virtutis simpliciter. Interdum vero non est haec veritas actualis necessario coniuncta cum actu, aut non ex vi rationis formalis et essentialis eius; et tunc perfectio quae supponitur in actu, non est simpliciter sed secundum quid, quia non pertinet ad rationem virtutis intellectualis simpliciter, et semper ac intrinsece habet admixtam imperfectionem obscurae vel confusae cognitionis, ut est in humana fide et opinione, etc. Ad tertium eadem est responsio, nam in habitu scientiae quod verus sit radicaliter est perfectio eius, ultra quam actualis veritas nihil perfectionis ei addit.

16. Alia vero argumenta quibus probatur veritatem esse proprietatem omnino absolutam admitti quidem possunt, quatenus probant non esse necessariam relationem realem ad huiusmodi veritatem; quatenus vero excludere possunt omnem extrinsecam connotationem non recte concludunt; unde ad primum iam declaratum est quando et quomodo veritas sit perfectio simpliciter, non quidem formaliter et in se sed in radice, quando illa talis est ut necessario secum habeat veritatem coniunctam. Ad secundum, concedo veritatem ut sic nunquam consistere formaliter in relatione reali, nego tamen inde sequi non includere concomitantiam obiecti cui cognitio conformetur. Nec refert quod huiusmodi veritas cognitionis non semper requirat obiectum actu existens, quia non dicimus realem existentiam obiecti includi in conceptu veritatis, sed solum quod ita se habeat sicut per cognitionem repraesentatur seu iudicatur; seu quod habeat tale esse quale cognoscitur. Quod esse non semper est existentiae, sed

la verdad de la enunciación, como apuntó Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica,* c. 7, en el lib. VI, c. último, y en el lib. IX, c. último.

17. *De cuántos modos se da la verdad en Dios, y si constituye una perfección absoluta.*— Al tercero: a propósito de la verdad divina debe decirse lo mismo que se ha dicho sobre la verdad de la ciencia y de cualquier virtud intelectual, a saber: en Dios expresa una perfección en cuanto se refiere a la verdad radical; pero, por lo que hace a la actual conformidad con el objeto, no añade ninguna perfección nueva, ni tampoco una relación real, como legítimamente demuestra el argumento. Mas, para que se entienda mejor y se elimine todo equívoco, debe advertirse que la suma perfección de la verdad puede atribuirse a Dios de tres maneras: por razón de su esencia o ser, por razón de su entendimiento y por razón de su voluntad; y, de acuerdo con esos modos, se dice que Dios es la primera verdad ontológica, lógica y moral.

De la verdad tomada en el primer sentido —ontológicamente— nos ocuparemos después, ya que no es otra cosa que la verdad trascendental, la cual se encuentra en Dios en el primero y más alto grado de perfección. La verdad en el tercer sentido no nos interesa ahora, pues el nombre "verdad", con esa significación, resulta equívoco y designa cierta virtud moral radicada en la voluntad, que inclina a decir siempre la verdad y expresarse en conformidad con la mente; y esta virtud se da en Dios en grado eminentísimo, y le es tan natural que en manera alguna puede hablar sino la verdad; así considerada, la verdad es una perfección absoluta, aunque de orden moral.

Por tanto, la verdad en el segundo sentido —lógicamente— puede significar en Dios dos cosas: primero, una virtud intelectual tan perfecta que nunca se aparta ni puede apartarse de su fin, lo cual constituye una elevada perfección absoluta que Dios tiene por sí mismo y en grado eminentísimo; en este aspecto se dice que es la primera verdad lógica. En segundo lugar, puede expresar la actual conformidad entre el conocimiento divino y la cosa conocida; esto supone, ciertamente, la antedicha perfección; pero no añade una nueva, sino que se limita a connotar que el objeto es tal como se conoce.

quale sufficit ad veritatem enuntiationis, ut tetigit Aristotel., V Metaph., c. 7, et lib. VI, c. ult., et lib. IX, c. ultimo.

17. *Veritas in Deo quot modis, et an sit perfectio simpliciter.*— Ad tertium idem dicendum est de veritate divina quod dictum est de veritate scientiae et cuiuscumque virtutis intellectualis, quod in Deo dicit perfectionem quantum ad radicalem veritatem; quoad actualem vero conformitatem cum obiecto nullam novam perfectionem addit neque etiam realem relationem, ut recte argumentum probat. Quod ut magis intelligatur omnisque aequivocatio tollatur advertendum est perfectionem summam veritatis triplici modo tribui Deo, scilicet ratione essentiae seu esse, ratione intellectus, et ratione voluntatis; quibus modis dicitur Deus prima veritas in essendo, in intelligendo et in dicendo. De prima ratione veritatis in essendo dicemus inferius quia illa nihil aliud est quam veritas transcendentalis, quae in Deo est in summo ac primo perfectionis gradu. Postrema veritatis ratio nihil etiam ad praesens refert, quia nomen veritatis sub illa significatione valde aequivocum est significatque virtutem quamdam moralem in voluntate existentem quae inclinat ad verum semper loquendum et dicendum iuxta mentem; quae virtus est in Deo in gradu eminentissimo, tamque naturalis est illi ut nullo modo possit aliud quam verum loqui et hoc modo veritas est perfectio simpliciter, sed moralis. Secunda ergo veritas, scilicet, intellectualis duo significare potest in Deo: primum, vim intelligendi adeo perfectam ut nunquam ab scopo aberret neque aberrare possit, et hoc est magna perfectio simpliciter quam ex se habet Deus in eminentissimo gradu; et hac ratione dicitur prima veritas in cognoscendo. Deinde dicere potest actualem conformitatem inter cognitionem Dei et rem cognitam; et hoc supponit quidem praedictam perfectionem, non vero addit novam sed connotat tantum obiectum ita se habere in se sicut cognoscitur.

Respuestas a los argumentos de la segunda opinión

18. Al fundamento de la opinión contraria respondemos: con aquel argumento se prueba legítimamente que la verdad, aparte de la total perfección real e intrínseca del conocimiento, connota y consignifica una concomitancia del objeto, pero no una auténtica relación procedente de la coexistencia del conocimiento con el objeto, como queda ya suficientemente explicado.

Puede objetarse: si este argumento no resulta ahora eficaz para inferir la relación, no queda ningún otro que sea suficiente para demostrar las relaciones reales, sobre todo las que se dicen fundadas en la unidad, como son las de semejanza, igualdad, y otras análogas; pues, aunque se diga que la semejanza cambia con la mutación del otro extremo, cabe decir que no por ello sufre mutación la relación, sino únicamente la denominación originada por la coexistencia de ambos extremos. Se responde que este argumento pertenece al predicamento *relación,* del que trataremos posteriormente; ahora parece que deben decirse dos cosas: primera, que ese modo de argumentar no basta para inferir una relación real que constituya un modo distinto, por su misma naturaleza, de su fundamento y de su término, y sea como algo intermedio entre ellos, según concluye, a mi juicio, el argumento; por eso, sea lo que fuere de tales relaciones, no puede negarse que antes —con prioridad natural— de su aparición se conciben como simultáneamente existentes el fundamento y el término, en los cuales hay unidad o conveniencia fundamental. Sobre esta base hacemos la segunda afirmación: aunque concedamos que surge alguna relación entre el conocimiento y el objeto cuando en uno hay fundamento suficiente y en otro suficiente motivo para ser término, no obstante, dicha relación no es formalmente necesaria para el concepto de verdad, sino que basta aquello que en ambos extremos se comprende como antecedente a dicha relación; como también basta siempre que los extremos sean tales que no puedan fundamentar una relación real ni ser término de ella; y, en verdad, es muy probable que dicha relación nunca sea real, como expondré en su lugar oportuno.

19. Consiguientemente, en lo que atañe a la primera confirmación, concedo —hablando en términos generales— que la verdad de que ahora tratamos, aten-

Responsiones ad argumenta posterioris opinionis

18. Ad fundamentum contrariae sententiae respondetur illo argumento recte probari veritatem praeter totam perfectionem realem et intrinsecam cognitionis connotare et consignificare concomitantiam obiecti, non tamen propriam relationem consurgentem ex coexistentia cognitionis et obiecti, ut satis declaratum est. Dices, si hoc argumentum in praesenti non est efficax ad inferendam relationem, nullum relinqui sufficiens ad probandas relationes reales, praesertim quae in unitate fundari dicuntur ut relationes similitudinis, aequalitatis, et similes; nam, licet mutato alio extremo, dicatur mutari similitudo, dici potest non inde variari relationem aliquam, sed solam denominationem ortam ex coexistentia utriusque extremi. Respondetur argumentum hoc pertinere ad praedicamentum *ad aliquid,* de quo postea dicturi sumus; nunc duo dicenda videntur: unum est talem argumentandi modum non esse sufficientem ad inferendam relationem realem quae sit modus ex natura rei distinctus a fundamento et termino eius et quasi medium quid inter illa, ut argumentum (sententia mea) convincit; unde, quidquid sit de talibus relationibus, negari non potest quin prius natura quam illae insurgant, intelligantur simul existentia fundamentum et terminus, in quibus est fundamentalis unitas seu convenientia. Unde secundo dicitur, esto demus insurgere relationem aliquam inter cognitionem et obiectum, quando in altero est sufficiens fundamentum et in altero sufficiens ratio terminandi, tamen ad rationem veritatis formaliter non esse necessariam, sed sufficere id quod in utroque extremo antecedere intelligitur ad talem relationem; sicut etiam sufficit, quandocumque extrema talia sunt ut non possint fundare nec terminare relationem realem; et sane probabilissimum est hanc relationem nunquam esse realem, ut iam dicam.

19. Unde ad primam confirmationem concedo, generatim loquendo, veritatem de

diendo a todo lo que ella incluye, no pertenece a la esencia del acto de conocimiento; pero de ahí no resulta que sea un accidente intrínseco e inherente al mismo acto, sino únicamente que, además de la entidad y la intrínseca perfección del acto, connota alguna otra cosa extrínseca sin la que no subsiste la razón de verdad, y en virtud de la cual la verdad del acto puede cambiar, a veces, aunque el acto no sufra mutación intrínseca en sí mismo; en tal caso, la verdad se comporta como un accidente separable o del quinto predicable, a causa de una connotación extrínseca variable. En cambio, en aquellos actos que tienen una verdad indefectible e inseparable, la perfección de que nace esta unión necesaria con la verdad, y que hemos llamado verdad radical, no es, en manera alguna, accidente, sino propiedad esencial de dicho acto; pero, en esta clase de actos, la verdad formal se comporta como propiedad inseparable.

20. A la segunda confirmación: en primer lugar, ya hemos respondido que si bien la conformidad puede tomarse formalísimamente por una relación, también cabe entenderla como concomitancia de los dos extremos entre los cuales se excogita la relación, en cuanto es anterior —con prioridad natural— a dicha relación, y hemos puesto de relieve que esa conformidad es suficiente para el concepto de verdad. Por ello, para explicar la esencia de la verdad nada importa la controversia acerca de si esa relación es siempre real, o siempre de razón, o unas veces real y otras de razón; pues, sea de ello lo que fuere, la verdad misma precede a tal relación. Y, sin duda, es cierto que dicha relación no es siempre real, como rectamente demuestra el argumento sobre la verdad de la ciencia divina y sobre la verdad del conocimiento de objetos inexistentes; y esto basta para que comprendamos que la relación no es necesaria para el concepto de verdad, porque no lo es la real —como consta por lo dicho— ni la de razón, ya que ésta sólo existe propiamente cuando es pensada o excogitada.

Mas a lo dicho añado que la relación real en el acto de conocimiento nunca se sigue precisamente de aquella conformidad que resulta necesaria para la verdad; pues dicha conformidad no consiste en una verdadera y auténtica semejanza formal, sino sólo en cierta proporción y representación intencional, en

qua agimus, secundum id totum quod includit non esse de essentia actus cognitionis; non tamen inde fit esse aliquod accidens intrinsecum et inhaerens ipsi actui, sed solum praeter entitatem et intrinsecam perfectionem actus connotare aliquid aliud extrinsecum sine quo veritatis ratio non subsistit, ratione cuius potest interdum veritas actus variari, quamvis actus ipse in se intrinsece non mutetur; et tunc se habet veritas ad modum accidentis separabilis seu quinti praedicabilis ratione extrinseci connotati variabilis. In his vero actibus qui habent inseparabilem et indefectibilem veritatem, perfectio illa unde oritur huiusmodi necessaria coniunctio cum veritate quae a nobis radicalis veritas dicta est, nullo modo est accidens sed essentialis proprietas talis actus; veritas autem formalis se habet in his ad modum proprietatis inseparabilis.

20. Ad secundam confirmationem primo iam responsum est quod, licet conformitas possit formalissime pro relatione sumi, tamen etiam potest accipi pro concomitantia illorum extremorum inter quae fingitur illa relatio, prout ordine naturae antecedit talem relationem et huiusmodi conformitatem ostendimus sufficere ad rationem veritatis. Quocirca nihil ad explicandam veritatis essentiam refert controversia de illa relatione, an sit semper realis vel semper rationis, vel interdum realis, interdum autem rationis; nam, quidquid de hoc sit, veritas ipsa antecedit talem relationem. Et sine dubio verum est talem relationem non semper esse realem ut recte probat argumentum de veritate scientiae divinae et de veritate cognitionis circa obiecta non existentia; et hoc satis est ut intelligamus propriam relationem non esse necessariam ad rationem veritatis; quia nec realis necessaria est, ut patet ex dictis, nec rationis, quia haec non est proprie, nisi dum cogitatur seu fingitur. Addo autem ulterius, nunquam consequi relationem realem in actu cognitionis praecise ex illa conformitate quae ad veritatem necessaria est; quia illa conformitas non consistit in vera ac propria similitudine formali, sed solum in quadam proportione et intentionali repraesentatione, ratione cuius

virtud de la cual la cosa se percibe tal como es; pero esto quedará más claro por lo que vamos a decir seguidamente.

SECCION III

Si la verdad lógica se encuentra sólo en la composición y división, o también en las simples aprehensiones

1. Parece ser opinión general que la verdad lógica, propia y rigurosamente hablando, sólo se da en la composición y división del intelecto, y no en sus actos simples. Tal es el pensamiento de Cayetano, en I, q. 16, a. 2; de algunos tomistas en el lugar citado; de Herveo, *Quodl.* III, q. 1, a. 2 y 3, y de Durando, *In II*, dist. 16, q. 5, n. 14; y parece que también opina de este modo Santo Tomás en el pasaje indicado, pues escribe lo siguiente: *propiamente hablando, la verdad se encuentra en el entendimiento que compone y divide, pero no en el sentido ni en el entendimiento que conoce la esencia.* Expresiones semejantes tiene en I *cont. Gent.*, c. 59, y en *De Verit.*, q. 1, a. 3. Y, al parecer, las tomó de Aristóteles, en I *De interpret.*, donde afirma que *la verdad y la falsedad consisten en la composición y división*; sostiene una doctrina análoga en III *De anima*, c. 6, donde dice: *no se da falsedad en la concepción indivisible de la mente.* Ahora bien, donde no puede darse falsedad tampoco puede encontrarse la verdad, ya que los opuestos versan naturalmente sobre lo mismo. Por eso concluye Aristóteles: *pero allí donde ya existe la verdad y la falsedad, se encuentra ya igualmente cierta composición de los conceptos del entendimiento;* y en el lib. IX de la *Metafísica*, c. último, y en en lib. VI, c. 2, afirma: *la verdad únicamente se da en el entendimiento, porque sólo en él hay composición y división.*

2. Esta opinión puede fundamentarse por la razón: primeramente, porque en las palabras sólo existe verdad o falsedad de significación en la oración compleja mediante la cual expresamos que una cosa es o no es, pero no en la pronunciación de palabras incomplejas; luego lo mismo debe juzgarse acerca de la verdad lógica con respecto a los conceptos mentales, a saber: que no se encuen-

ita res percipitur sicut est, quod magis ex sequentibus fiet manifestum.

SECTIO III

Utrum veritas cognitionis sit solum in compositione et divisione, vel etiam in simplicibus conceptibus

1. Communis sententia esse videtur veritatem cognitionis proprie et in rigore loquendo solum esse in compositione et divisione intellectus et non in actibus eius simplicibus. Ita sentit Caietan., I, q. 16, a. 2; et ibi aliqui thomistae; Hervaeus. Quodl. III, q. 1, a. 2 et 3; Durand., In II, dist. 16, q. 5, n. 14; et videtur esse opinio D. Thomae ibi, sic enim scribit: *Proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est.* Similia habet I cont. Gent. c. 59, et q. 1 de Verit., a. 3. Et videtur id sumpsisse ex Aristot., I de Interpretat. c. 1 et 3, ubi ait *verum et falsum in compositione divisioneque consistere.* Similia habet III de Anima, c. 6, ubi ait *in indivisibili mentis conceptione falsitatem non esse.* Ubi autem falsitas esse non potest nec veritas esse potest; nam opposita circa idem nata sunt esse. Unde concludit Aristoteles: *At in quibus et falsitas iam et veritas inest, in hisce compositio quaedam iam est conceptuum intellectus;* et IX Metaph., c. ult., et lib. VI, c. 2, dicit *veritatem solum esse in intellectu, quia tantum in illo est compositio et divisio.*

2. Ratione potest haec sententia fundari, primo quia in vocibus non est veritas et falsitas in significando, nisi in oratione complexa qua significamus hoc esse vel non esse, non autem in prolatione vocum incomplexarum; ergo idem iudicandum est de veritate in cognoscendo respectu concep-

tra en los conceptos simples e incomplejos, sino solamente en aquellos mediante los cuales conocemos componiendo y juzgamos que una cosa es o no es. La consecuencia se prueba porque las palabras son signos de los conceptos, y el mismo grado de verdad o falsedad que existe en el concepto puede darse en la palabra como en su signo. Este argumento se ha tomado en su totalidad de Aristóteles, en I *De interpret.*, c. 1.

3. En segundo lugar, porque si hay verdad en la concepción simple, el concepto simple será: o siempre verdadero y nunca falso, o unas veces verdadero y otras falso, o siempre verdadero y falso acerca de cosas diversas. Mas no puede admitirse con probabilidad ninguna de esas tres hipótesis; luego tampoco cabe atribuir la verdad a la concepción simple. Expliquemos la menor en cuanto a cada una de sus partes.

Primera: si puede haber verdad en el concepto simple, no hay posibilidad de excogitar una razón por la que no tenga cabida la falsedad en dicho concepto, ya que, como decía, los contrarios versan sobre lo mismo; luego, aunque un concepto simple pueda ser verdadero, no lo será todo concepto simple; antes bien, del mismo principio se deduce que alguna vez pueda ser falso. Y se confirma y aclara lo dicho con un ejemplo: si el concepto simple y propio de verdadero oro es verdadero, entonces, cuando en una simple aprehensión se conciba el oropel como verdadero oro, este concepto será falso. Además, si se concede que algún concepto simple tiene posibilidad de ser falso con respecto a algo, pruebo que necesariamente debe ser verdadero con respecto a otra cosa; porque es imposible que se dé un concepto del entendimiento que no tenga un objeto propio al que represente; luego, si se compara con él, no puede no ser verdadero concepto de dicho objeto, ya que es preciso que lo represente de manera natural, cosa que no puede hacer si no tiene conformidad intencional con él; pero si tiene conformidad, es también verdadero, toda vez que la verdad no es sino una conformidad entre el entendimiento y la cosa. Así, en el ejemplo aducido, aunque el concepto de oropel se considera falso con respecto al oro, referido al oropel es verdadero. Más aún: no puede darse ningún objeto tan ficticio e imposible que

tuum mentis, quod, scilicet, non sit in incomplexis ac simplicibus conceptibus sed in his tantum quibus componendo cognoscimus ac iudicamus hoc esse vel non esse. Probatur consequentia, quia voces sunt signa conceptuum et quidquid veritatis vel falsitatis est in conceptu, potest esse in voce ut in signo. Quae tota ratio sumpta est ex Aristot., I de Interpret., c. 1.

3. Secundo, quia, si in simplici conceptione est veritas, vel omnis conceptus simplex est verus et nunquam falsus, vel interdum est verus, interdum falsus, vel semper est verus et falsus respectu diversorum; nullum autem istorum potest dici probabiliter; ergo neque etiam potest veritas simplici conceptioni attribui. Minor declaratur quoad singulas partes. Primo enim, si in simplici conceptu potest esse veritas, nulla ratio fingi potest cur non possit in eodem esse falsitas; nam, ut dicebam, contraria circa idem versantur; ergo, quamvis conceptus simplex possit esse verus, non ideo omnis talis conceptus erit verus; quin potius, ex eodem principio inferre licet aliquando posse esse falsum. Et confirmatur ac declaratur exemplo, nam si conceptus simplex ac proprius veri auri verus est, ergo, si aurichalcum ut verum aurum simpliciter concipiatur, conceptus ille falsus erit. Deinde si hoc concedatur, scilicet, aliquem conceptum simplicem posse esse falsum respectu alicuius, probo necessario debere esse verum respectu alterius; quia impossibile est dari conceptum intellectus qui non habeat aliquod proprium obiectum quod repraesentet; ergo, si ad illud comparetur, non potest non esse verus conceptus talis obiecti, quia necesse est ut naturaliter illud repraesentet; non potest autem illud naturaliter repraesentare nisi intentionaliter sit illi conformis; si autem est conformis, est etiam verus, quia veritas nihil aliud est quam conformitas intellectus ad rem. Ut in exemplo adducto, quamvis conceptus aurichalci respectu auri falsus existimetur, tamen respectu aurichalci verus conceptus illius est. Immo nullum potest esse obiectum ita fic-

su concepto, en cuanto tal, no sea verdadero, como ocurre con el concepto de quimera o con el de hipocentauro, aun cuando pueda decirse que es falso concepto de un animal verdadero o posible, no obstante, aplicado a la quimera o al hipocentauro, es un concepto verdadero. Finalmente, si por este motivo se dice que un mismo concepto es verdadero y falso con respecto a cosas diversas, se sigue que en todos los conceptos hay alguna falsedad, lo cual está lejos de ser cierto, pues en ese caso también habría falsedad en el concepto divino. Además, ¿quién dirá que una imagen de Jesucristo, por ser verdadera imagen de El, es falsa imagen del Anticristo?

4. Alguien podría oponer: así como una misma cosa, por el hecho de ser semejante a otra, es desemejante a una tercera, así también no hay inconveniente alguno en que un mismo concepto sea verdadero y falso con respecto a cosas diversas. Respondo que con este argumento se está explicando, más bien, que la verdad o la falsedad del conocimiento no consisten en una simple semejanza o desemejanza, sino en alguna otra comparación o composición, en virtud de la cual se atribuye a la cosa su concepto propio u otro ajeno; como ocurre en el ejemplo antes citado, no puede haber falsedad al concebir el oropel, sino al atribuir a la cosa concebida de ese modo la naturaleza del verdadero oro. Y se confirma y explica porque no es lo mismo no conocer una cosa que engañarse al conocerla; pero quien capta una cosa mediante un concepto simple y verdadero, aunque en virtud de dicho concepto no conciba otras cosas desemejantes, no se engaña al concebirlas, porque no las concibe ni les atribuye nada que les es ajeno; luego no puede decirse que el concepto simple y propio de una cosa sea falso concepto de otras por el hecho de que no las represente; por idéntico motivo no será legítimo decir que sea verdadero en virtud de la sola representación simple de su objeto. Una última confirmación: de lo contrario, no podría haber verdad más que en la especie inteligible, puesto que también ella es simplemente representativa y podría entenderse que en su representación hay cierta conformidad con la cosa representada; pero el consiguiente es falso, ya que en la sola especie inteligible, en cuanto tal, no hay conocimiento; luego tampoco puede haber verdad.

tum et impossibile quin conceptus illius ut sic verus sit, ut conceptus chymerae, vel hippocentauri, etiamsi dici possit falsus conceptus veri aut possibilis animalis, tamen respectu chymerae aut hippocentauri est verus conceptus eius. Denique, si hac de causa dicatur idem conceptus verus esse et falsus respectu diversorum, sequitur in omnibus conceptibus esse falsitatem aliquam, quod est ab omni veritate alienum; alioqui etiam in divino conceptu esset falsitas. Item, quis dicat imaginem Christi Domini, hoc ipso quod est vera imago eius, esse falsam imaginem Antichristi?

4. Dices: sicut eadem res hoc ipso quod uni est similis, est dissimilis alteri, ita nullum est inconveniens quod idem conceptus sit verus et falsus respectu diversorum. Respondetur potius hoc argumento declarari veritatem vel falsitatem cognitionis non consistere in simplici similitudine vel dissimilitudine, sed in aliqua alia comparatione seu compositione per quam rei attribuitur proprius conceptus eius, vel alienus; ut in adducto exemplo, in concipiendo aurichalco non potest esse falsitas, sed in attribuendo rei sic conceptae naturam veri auri. Et confirmatur ac declaratur quia aliud est non cognoscere rem aliquam, aliud falli in cognitione eius; qui autem concipit simplici ac vero conceptu rem unam, quamvis ex vi illius non concipiat alias res dissimiles, tamen non fallitur in conceptione earum; quia neque illas concipit, neque aliquid alienum eis attribuit; ergo conceptus simplex et proprius unius rei non potest dici falsus conceptus aliarum rerum eo quod illas non repraesentet, et eadem ratione non poterit dici verus ex sola simplici repraesentatione sui obiecti. Et confirmatur tandem quia alias in sola specie intelligibili posset esse veritas; quia etiam illa simpliciter repraesentat, et in repraesentatione eius poterit intelligi conformitas quaedam ad rem repraesentatam; consequens autem est falsum, quia in sola specie intelligibili ut sic non est cognitio; ergo neque veritas esse potest.

Segunda opinión

5. Otros, por el contrario, opinan que la verdad lógica no se halla únicamente en la composición y división, sino también en los conceptos simples. Así lo defiende el Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 59 y 60, y parece que son de la misma opinión Capréolo, *In I*, dist. 19, q. 3, a. 1, concl. 3; Soncinas, lib. VI *Metaph.*, c. 2, q. 17; Egidio, *Quodl.* IV, q. 7, y Fonseca, lib. IV *Metaph.*, c. 2, q. 6, sec. 4.

Puede probarse, primeramente, por lo que Aristóteles afirma en III *De Anima*, c. 6, al final; sobre este texto dice Santo Tomás, en la lec. 11: *aunque lo inteligible incomplejo no sea verdadero ni falso, el entendimiento que lo capta es verdadero en cuanto se adecúa a la cosa entendida.* Y en este sentido hace la exposición de lo que Aristóteles sostiene en el lugar citado: *la intelección de la quididad misma, que proviene de la misma esencia, es verdadera, aunque nada* (súplase: enuncie o afirme) *de alguna cosa.* Y se confirma con un ejemplo que Aristóteles aduce en dicho lugar, pues él mismo había defendido, en II *De Anima*, c. 6, que el sentido es verdadero en el conocimiento de su sensible propio; ahora bien, es evidente que en los sentidos sólo se da un acto o conocimiento simple; luego con mayor razón habrá verdad en el simple conocimiento intelectual. Además, en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 7, text. 21 y 22, a propósito de lo cual dice también Santo Tomás, en la lec. 11, que *en lo simple hay verdad, por el hecho de que se conoce una cosa según su propia quididad.* Esta opinión puede confirmarse con un argumento de razón: para que la cosa sea concebida mediante un concepto simple, es preciso que haya alguna conformidad representativa entre el concepto y la cosa; por eso dijo Aristóteles, en III *De anima*, c. 8, que el alma, entendiendo, se hace todas las cosas, ya que se adecúa a todas representativamente; luego esa conformidad es cierta verdad, puesto que le conviene la definición de verdad.

6. En segundo lugar, en el entendimiento divino y en el angélico se da verdad perfectísima, a pesar de que en ellos no existe composición ni división; consiguientemente, también podrá haber verdad en nuestro entendimiento cuando conoce simplemente. Quizá diga alguien, apoyándose en Santo Tomás, en I, q. 16, a. 5, ad 1; y I *cont. Gent.*, c. 59, que, si bien Dios conoce simplemente, con ese mismo acto simple juzga que la cosa es o no es, lo cual hacemos nosotros mediante un juicio complejo. Pero a esto se opone lo que el mismo Santo Tomás dice en el citado c. 59 del lib. I *cont. Gent.*, porque también nosotros, en la simple aprehensión, juzgamos algo acerca de la cosa, de manera que un concepto simple contiene virtualmente todo lo que se juzga mediante un concepto complejo, es decir, mediante la composición. Así, cuando concibo al hombre por medio del concepto distinto de animal racional, y capto este concepto como quididad propia del hombre, en ese acto juzgo virtualmente que el hombre es animal racional, y esta simple concepción contiene virtualmente todo lo que viene significado por aquella enunciación; luego también habrá auténtica verdad en aquel concepto simple.

En tercer lugar, toda cosa que se encuentra en conformidad y adecuación con su medida y sus principios posee auténtica verdad; pero en el concepto simple hay conformidad con el objeto en calidad de medida y principio, al que debe conformarse; luego en él se da verdad, que no es otra sino la verdad lógica, ya que la indicada conformidad es lógica.

Dos conclusiones ciertas inferidas de las opiniones anteriores

7. Los fundamentos de estas opiniones parecen demostrar dos cosas. Primera: se da alguna verdad en la simple aprehensión intelectual, y no sólo en ella, sino también en la sensible. Segunda: en la composición intelectual existe, de modo propio y especial, alguna verdad que no se encuentra en los conceptos simples.

La primera conclusión es evidente, en primer lugar, por los testimonios aportados de Aristóteles y de Santo Tomás, y por lo que el mismo Santo Tomás sostiene en I, q. 16, a. 2 y ss., en I *cont. Gent.*, c. 59, y en otros pasajes que el Ferrariense cita en el lugar indicado. En segundo término, por el común modo de hablar; pues es legítimo decir que forma un verdadero concepto del hombre aquel que lo conoce como animal racional, y lo mismo cabe afirmar a propósito de los conceptos de otras cosas.

Secunda sententia

5. Aliorum nihilominus opinio est veritatem cognitionis non tantum in compositione et divisione, sed etiam in simplicibus mentis conceptibus reperiri. Quam opinionem tenet Ferrar., I cont. Gent., c. 59 et 60; idemque sentit Capreol., In I, dist. 19, q. 3, a. 1, concl. 3; Soncin., VI Metaph., c. 2, q. 17; Aegid., Quodl. IV, q. 7; Fonseca, lib. IV Metaph., c. 2, q. 6, sect. 4. Et probari potest primo ex Arist., III de Anima, c. 6, in fine, ubi D. Thom., lect. 11, ait *quod licet intelligibile incomplexum non sit neque verum neque falsum, intellectus tamen intelligendo ipsum verus est, in quantum adaequatur rei intellectae.* Et ita exponit Arist., ibid. dicentem, *intellectum, qui est ipsius quid est ex ipso quid erat esse, verum esse, etiamsi non aliquid de aliquo,* supple, enuntiet vel affirmet. Et confirmatur exemplo quod ibidem adducit Aristoteles, quia ipsemet dixerat, II de Anima, c. 6, sensum in cognitione proprii sensibilis verum esse; constat autem in sensu tantum esse simplicem actum seu cognitionem; ergo multo magis in simplici cognitione intellectus erit veritas. Item, lib. IX Metaph., c. 7, text. 21 et 22, ubi id etiam D. Thom. notat, lect. 11, dicens, *in simplicibus esse veritatem, per hoc quod cognoscitur res secundum propriam quidditatem.* Ratione confirmatur haec sententia, quia ut per simplicem conceptum res concipiatur, necesse est ut sit aliqua conformitas conceptus ad rem in repraesentando, propter quod dixit Arist., III de Anima, c. 8, animam intelligendo fieri omnia, quia per repraesentationem omnibus conformatur; ergo illa conformitas est quaedam veritas, nam illi convenit definitio veritatis.

6. Secundo in intellectu divino et angelico est perfectissima veritas, et tamen in eis non est compositio neque divisio; ergo etiam in nostro intellectu simpliciter cognoscente potest esse veritas. Dicetur fortasse ex D. Thom., I, q. 16, a. 5, ad 1, et I cont. Gent., c. 59, quamvis Deus simpliciter cognoscat, tamen illo actu simplici iudicare ita esse vel non esse, quod nos complexe iudicamus. Sed contra hoc obiicitur ex eodem D. Thoma eodem c. 59, lib. I cont. Gent., nam etiam nos per simplicem conceptionem iudicamus aliquid de re, ita ut simplex aliquis conceptus virtute contineat quidquid per conceptum complexum seu per compositionem iudicatur. Ut quando concipio hominem sub conceptu distincto animalis rationalis, et hunc apprehendo ut quidditatem hominis, ibi virtute iudico hominem esse animal rationale et illa simplex conceptio virtute continet totum id quod per hanc enuntiationem significatur; ergo erit etiam veritas propria in illo simplici conceptu. Tertio, omnis res quae est conformis et adaequata suae mensurae suisque principiis habet propriam veritatem; sed in conceptu simplici est conformitas ad obiectum tamquam ad suam mensuram et principium, cui debet conformari; est ergo in eo veritas quae non est alia quam veritas cognitionis, quandoquidem illa est conformitas cognitionis.

Duo certa ex dictis opinionibus colliguntur

7. Fundamenta harum opinionum duo convincere videntur. Unum est veritatem aliquam reperiri in simplici mentis conceptione, neque solum mentis sed etiam sensuum. Alterum est veritatem aliquam propria et speciali ratione reperiri in compositione intellectus quae in simplici notitia intellectus non reperitur. Et primum quidem constat primo ex adductis testimoniis Aristot. et D. Thom., et ex eodem D. Thom., I, q. 16, a. 2 et ss., et I cont. Gent., c. 59, et aliis locis quae ibi Ferrar. adducit. Secundo, ex communi modo loquendi; recte enim dicimus eum formare verum conceptum hominis qui illum tamquam rationale animal apprehendit, et sic de concep-

En tercer lugar, porque estos conceptos mentales son ciertas realidades o cualidades; por tanto, si en otras cosas hay verdad —como demostraremos posteriormente—, es preciso concluir que también la hay en estos conceptos; por eso, así como se llama oro verdadero al que posee la naturaleza propia del oro, igualmente se dirá que es verdadero concepto de oro el que tiene una entidad conforme con el verdadero oro en la representación intencional, y así sucesivamente.

Con lo dicho se patentiza también en qué consiste o de qué clase es la verdad que se encuentra en la simple aprehensión; efectivamente, no es sino la misma verdad trascendental, acomodada a estos entes. Pues si la verdad llamada ontológica es una pasión adecuada del ente —según expondremos—, deberá encontrarse en cada ente según el modo propio de su naturaleza; luego también se encontrará en estos entes que son simples conceptos mentales. En consecuencia, puesto que el ser propio de estos conceptos es un ser cognoscitivo y que, por ende, hace formalmente cognoscente a quien los posee, por eso la verdad de dicho concepto es también una verdad cognoscitiva o lógica.

8. *La verdad se encuentra de manera especial en la composición y división.*— Se demuestra la segunda conclusión, a saber, que la verdad y la falsedad se encuentran de manera especial en la composición y división. En efecto, no faltaban a Aristóteles razones para decir, principalmente en los lugares citados, que la verdad y la falsedad se hallan sólo en la composición mental, ya que como esto no puede ser cierto de toda verdad y falsedad, como quedó claro en el punto anterior, es preciso que la verdad se encuentre de manera propia y peculiar en esta composición, para que sea asimismo cierta la doctrina aristotélica. Y tal es también el pensamiento claro de Santo Tomás en los lugares citados, sobre todo en la primera parte.

En segundo lugar, esto resulta manifiesto por el común modo de pensar y de hablar, porque se estima que alguien tiene verdadero conocimiento de algo cuando conoce y juzga que es o no es así como es o no es en la realidad, cosa que los hombres no podemos hacer sino componiendo o dividiendo. Por eso, de igual manera que la verdad o falsedad de la locución se encuentra especial-

tibus aliarum rerum. Tertio, quia hi conceptus mentis sunt res quaedam seu qualitates; si ergo in aliis rebus est veritas, ut infra ostendemus, etiam in his conceptibus veritatem esse necesse est; unde, sicut dicitur verum aurum quod propriam habet auri naturam, ita dicetur verus auri conceptus qui habet entitatem commensuratam vero auro in repraesentando intentionaliter, et simile est de reliquis. Atque hinc etiam constat quae vel qualis sit haec veritas quae in simplici mentis notitia reperitur; nihil enim aliud est quam veritas ipsa transcendentalis, his entibus accommodata. Nam, si veritas quam vocant in essendo est adaequata passio entis, ut dicemus, in unoquoque ente iuxta modum naturae suae reperietur; ergo et in his entibus quae sunt simplices conceptus mentis. Unde, quia esse proprium horum conceptuum est esse cognitionis et consequenter formaliter reddere cognoscentem eum cui insunt, ideo veritas talis conceptus est etiam veritas cognitionis.

8. *Veritas speciali modo in compositione et divisione.*— Secundum, scilicet, in compositione et divisione speciali modo veritatem et falsitatem reperiri probatur. Non enim sine causa Aristoteles in locis citatis specialiter dixit veritatem et falsitatem in sola mentis compositione reperiri; cum enim hoc verum esse non possit de omni veritate et falsitate, ut ex priori puncto constat, necesse est ut aliquo proprio et peculiari modo veritas sit in huiusmodi compositione, ut doctrina etiam Aristotelis vera sit. Et ita plane sensit D. Thomas in eisdem locis citatis, praesertim in prima parte. Secundo, hoc constat ex communi modo sentiendi et loquendi; quia tunc aliquis censetur veram rei cognitionem habere quando cognoscit et iudicat ita esse vel non esse sicut est vel non est in re, quod homines non facimus nisi componendo aut dividendo. Unde, sicut in loquendo veritas vel falsitas singulari modo est in propositionibus quia

mente en las proposiciones, porque no se considera que alguien dice verdad o falsedad mientras no enuncia una proposición, así también la verdad y falsedad de la mente se encontrará de manera especial en la composición y división.

En tercer lugar, puede explicarse lo mismo razonando por el caso contrario; porque la falsedad no se encuentra propiamente en el simple concepto mental, sino en la composición o en la división, como expondré con mayor amplitud en la disputación siguiente; ello indica, por tanto, que también la verdad, cuyo opuesto es la falsedad y el engaño, se halla de manera especial en el conocimiento compuesto.

Nudo de la dificultad y diversos modos de exponerlo

9. Pero la dificultad radica en explicar cuál sea ese modo especial, en virtud del cual se dice que la verdad se encuentra en la composición. Porque algunos se contentan con decir que la verdad compleja se encuentra únicamente en la composición y la incompleja en el concepto simple. Pero eso es tanto como no decir nada, y no explica la dificultad, pues con igual razón podría afirmarse que la verdad se halla especialmente en el concepto simple, ya que en él existe sólo de modo incomplejo. Además, porque de aquí no resulta, formalmente hablando, que la verdad se encuentre en el conocimiento compuesto de manera distinta a como se halla en las demás cosas, sino sólo de manera cuasi material, porque se encuentra en ella según el modo que le es adecuado; pero esto es común a todas las demás cosas; luego, por ese mismo motivo, no había razón para atribuir de manera especial la verdad únicamente a la composición. Se explica la conclusión mediante ejemplos: también la verdad se encuentra, v. gr., en el hombre de manera distinta a como se halla en el ángel, ya que en el primero es verdad por composición (me refiero a la verdad entitativa) y en el segundo es verdad simple; en el hombre es material y en el ángel inmaterial; y lo mismo ocurre con los demás entes, pues cada uno de ellos es verdadero con la verdad adecuada a él y, a pesar de eso, no se dice que la verdad se encuentre más especialmente en uno que en los demás, sino que absolutamente se dice común a todos con comunidad transcendental; luego si en la composición mental no hay nada peculiar, sino únicamente que su verdad es compleja —de igual modo que

non censetur aliquis verum dicere vel falsum donec propositionem enuntiet, ita etiam in mente erit speciali modo veritas et falsitas in compositione et divisione. Tertio idem potest a contrario declarari, quia falsitas proprie non reperitur in simplici conceptu mentis, sed in compositione aut divisione, ut disputatione sequenti latius exponam; ergo signum est veritatem etiam, cui falsitas et deceptio opponitur, speciali modo in cognitione composita reperiri.

Punctus difficultatis et varii modi expediendi illum

9. Difficultas autem est in explicando quisnam sit hic specialis modus quo veritas dicitur in compositione reperiri. Quidam enim contenti sunt dicendo veritatem complexam reperiri tantum in compositione, incomplexam vero in simplici notitia. Sed hoc nihil est dictu, neque rem explicat; nam eadem ratione dici posset veritatem speciali modo reperiri in simplici notitia, quia incomplexe tantum in illa reperitur. Item, quia ex hoc non habetur quod veritas sit aliter in cognitione composita, formaliter loquendo, quam in aliis rebus, sed solum quasi materialiter, quod sit in illa modo illi accommodato; hoc autem commune est omnibus aliis rebus; ergo propter hanc solam causam non erat cur veritas cognitionis speciali modo soli compositioni tribueretur. Assumptum declaratur exemplis, nam etiam veritas aliter est in homine, verbi gratia, quam in angelo, nam in homine est veritas per compositionem (loquor de veritate entitativa), in angelo autem est veritas simplex, in homine est materialis, in angelo vero immaterialis, et simile est in caeteris entibus; singula enim sunt vera veritate sibi accommodata, et tamen non propterea dicitur veritas speciali modo esse in uno magis quam in aliis; sed absolute dicitur communis omnibus communitate transcendentali; ergo, si in compositione mentis nihil aliud singulare reperitur nisi hoc solum quod

el ser de dicho conocimiento es compuesto—, no hay fundamento suficiente para afirmar que la verdad se encuentra por un título especial en la sola composición.

10. Otros responden que en el concepto simple se da la verdad, pero no la falsedad, al menos de manera ordinaria y esencial; en cambio, en la composición y división se hallan indiferentemente la verdad y la falsedad, por lo que Aristóteles afirmó de modo especial que sólo en la composición y división se encuentra la verdad y la falsedad. Sin embargo, esta opinión no da una explicación suficiente de la cuestión ni de la expresión aristotélica. Porque si la verdad se encuentra en el concepto simple de tal modo que en él no se da la falsedad, mientras que en la composición existen indiferentemente la verdad y la falsedad, sería más acertado decir que la verdad es, en cierto modo, propia de los conceptos simples, y la falsedad, por el contrario, existe únicamente en la composición; o, a lo sumo, debería decirse que la composición es indiferente a la verdad y a la falsedad; pero no que es capaz de recibir, como de manera propia, una y otra. Finalmente (según hemos dicho) esto mismo —que en la simple aprehensión se da una verdad de tal naturaleza que no se le opone ninguna falsedad en un determinado sujeto, mientras que en la composición se encuentra una verdad que es susceptible de falsedad opuesta— indica que la verdad se encuentra de manera especial en la composición, pues lo primero es común a toda verdad ontológica, según expondré después; pero la indiferencia antes aludida no basta para explicar en qué consiste este modo especial de verdad.

11. En otro sentido, suele decirse que la verdad o la falsedad se atribuyen de manera especial a la composición y división, porque en virtud de ésta decimos que pensamos con verdad o nos engañamos, cosas que no decimos propiamente cuando se trata de los conceptos simples. Pero esto indica (como también he probado arriba) *a posteriori* que la verdad y la falsedad se encuentran de manera especial en la composición y división, mas no explica *a priori* la cuestión de la esencia de este modo. Efectivamente, la composición no es verdadera o falsa porque en virtud de ella apreciemos lo verdadero o lo falso; antes al contrario, porque es verdadera o falsa, por eso captamos la verdad o la falsedad en virtud

sicut esse talis cognitionis compositum est, ita et veritas eius complexa est, non est cur dicatur veritas singulari titulo in sola compositione reperiri.

10. Alii ergo respondent in simplici notitia reperiri veritatem, non autem falsitatem, saltem regulariter et per se loquendo; in compositione autem et divisione indifferenter reperiri veritatem et falsitatem et ideo specialiter asseruisse Aristot. in sola compositione et divisione veritatem et falsitatem reperiri. Sed hoc neque rem ipsam, neque Aristotelis locutionem satis declarat. Nam, si veritas ita reperitur in simplici conceptu ut in eo non reperiatur falsitas, in compositione autem indifferenter veritas et falsitas reperitur, potius dicendum fuisset veritatem esse quodammodo propriam simplicium conceptuum, falsitatem autem in sola compositione reperiri, vel ad summum dicendum esset compositionem esse indifferentem ad veritatem et falsitatem, non autem quod sit veluti proprium utriusque susceptivum. Ac denique (ut dicebam) hoc ipsum, scilicet, in simplici apprehensione esse veritatem talis rationis cui nulla opponatur falsitas in tali subiecto, in compositione autem reperiri veritatem cui falsitas opposita inesse potest, indicat veritatem esse speciali modo in compositione; nam illud prius commune est omni veritati in essendo, ut inferius dicam; quis autem sit hic specialis modus veritatis non declaratur per solam illam indifferentiam.

11. Aliter dici solet ideo veritatem vel falsitatem specialiter attribui compositioni et divisioni, quia secundum eam dicimur vere sentire vel falli, quod non proprie dicimur ratione conceptuum simplicium. Sed hoc quidem (ut supra etiam argumentabar) indicium est a posteriori esse singulari modo in compositione et divisione veritatem et falsitatem, non tamen a priori rem declarat, in quo, scilicet, hic modus consistat. Non enim ideo compositio vera vel falsa est quia secundum eam nos vere vel falso sentimus, sed potius e contrario, quia illa vera vel falsa est, ideo secundum eam

de ella, pues la misma composición es una forma que nos comunica igualmente su ser y sus propiedades.

Explicación de la doctrina de Santo Tomás sobre este punto

12. Así, pues, Santo Tomás, explicando esta cuestión, dice en I, q. 16, a. 2, que la verdad se atribuye de manera especial a la composición y división porque sólo mediante esta operación se encuentra la verdad en el entendimiento como en el sujeto que conoce la verdad misma. Da a entender, por tanto, que gracias al concepto simple se encuentra la verdad en el entendimiento, pero únicamente como en quien conoce la realidad captada en dicho concepto, no como en quien conoce la verdad misma; en cambio, gracias a la composición, la verdad se da en el entendimiento, no exclusivamente como en quien conoce la cosa, sino también como en quien conoce la misma verdad. Porque la verdad consiste en una conformidad. Y cuando el entendimiento compone compara la cosa, en cuanto concebida absolutamente de una manera, con el ser de la misma cosa, y conoce la conformidad que guardan entre sí, por lo cual no se limita a conocer la cosa, sino que aprehende, además, la verdad; por ello se dice que la verdad existe de manera especial en la composición y división. Y esto coincide con lo que otros expresan al afirmar que la verdad está subjetivamente no sólo en la composición, sino también en el concepto simple; pero objetivamente sólo existe en la composición y división.

13. Ahora bien, semejante respuesta entraña una grave dificultad; porque, o se refiere a los conceptos directos o a los reflejos. Si se trata de los directos, no es cierto que en la composición y división directa se encuentre objetivamente la verdad, y mucho menos la falsedad. Como tampoco es cierto que el entendimiento, al componer y dividir, no se limite a concebir la cosa, sino que capte, además, su verdad. Se demuestra: cuando el intelecto compone que el hombre es blanco y conoce directamente que es así, no compara su concepto con ninguna cosa, ni la cosa con el concepto, para conocer la verdad; lo único que hace es comparar una cosa con otra para conocer la unión que hay entre ellas, y en esto consiste la composición; luego. Por ello, tal modo de argumentar parece

nos vere vel falso sentimus; est enim ipsa compositio forma, quae sicut suum esse ita et proprietates suas nobis communicat.

Hac super re D. Thomae doctrina expenditur

12. D. Thomas igitur, I, q. 16, a. 2, rem hanc declarans dicit veritatem singulariter tribui compositioni et divisioni, quia per hanc solam operationem est veritas in intellectu tamquam in cognoscente veritatem ipsam. Itaque significat per simplicem notitiam esse veritatem in intellectu, solum ut in cognoscente rem tali notitia apprehensam, non vero tamquam in cognoscente veritatem ipsam; per compositionem autem esse veritatem in intellectu, non solum tamquam in cognoscente rem, sed etiam tamquam in cognoscente ipsam veritatem. Nam veritas in conformitate consistit. Dum autem intellectus componit, comparat rem ut simpliciter conceptam uno modo ad esse ipsius rei, et cognoscit conformitatem quam inter se habent, et ideo non solum rem sed etiam veritatem cognoscit, eamque ob causam dicitur veritas esse singulari modo in compositione et divisione. Et hoc idem est quod alii dicunt veritatem esse subiective quidem non solum in compositione, sed etiam in simplici notitia, obiective autem esse tantum in compositione et divisione.

13. Sed haec responsio non parvam habet difficultatem, quia vel est sermo de notitiis directis aut de reflexis. Si de directis, non est verum in compositione et divisione directa esse obiective veritatem et multo minus falsitatem. Neque etiam verum est intellectum componendo et dividendo non solum concipere rem sed etiam veritatem suam. Probatur, quia quando intellectus componit hominem esse album et hoc directe cognoscit, non comparat conceptum suum ad aliquam rem, nec rem ad conceptum ut veritatem cognoscat, sed solum comparat unam rem ad aliam, ut cognoscat coniunctionem earum inter se, quod est componere; ergo. Unde fallax videtur ille argumentandi modus, ut quia intellectus tunc

falaz; como si se dijera: puesto que el entendimiento compara una cosa con otra, se afirma que compara y conoce la conformidad en que consiste la verdad; pues no compara el concepto formal con la cosa, ni la cosa con el concepto, sino una cosa concebida con otra o consigo misma. Consiguientemente, no sucede que mediante esa composición conozca la verdad, sino únicamente que conoce aquel ser de la cosa que es fundamento de la verdad, según la afirmación de Aristóteles: por el hecho de que la cosa es o no es, la opinión es verdadera o falsa; y este ser no es formalmente verdad, aunque cause la verdad en el entendimiento, como dijo Santo Tomás en la ya citada q. 16, a. 1, ad 3.

Se confirma, porque una cosa es que el entendimiento, en virtud de una composición, diga "el hombre es blanco" y otra que diga "es verdad que el hombre es blanco"; efectivamente, la última composición es refleja, por lo que en ella se encuentra la verdad objetivamente, ya que mediante ella la verdad es conocida de manera formal. En cambio, la primera concepción es sólo directa y no tiene el mismo objeto que la segunda; por tanto, mediante ella no se conoce formalmente la verdad, ni se encuentra en ella de manera objetiva.

14. Si se dice que se trata del conocimiento reflejo, síguese, en primer lugar, que no es siempre cierto lo que Aristóteles afirma, a saber, que la verdad y la falsedad se encuentran en la composición y división; pero el consiguiente es falso, porque, de igual manera que toda enunciación oral es verdadera o falsa, también lo es la composición o división mental; por eso, en virtud de ella pensamos con verdad o con falsedad. En segundo lugar, síguese que no existe ninguna diferencia, ya que también es posible concebir la verdad de manera formal y verdadera mediante un concepto simple reflejo; pues así como concebimos absolutamente lo que es el hombre, también podemos concebir absolutamente lo que es la verdad, y mediante un concepto simple podemos concebir la conformidad entre el concepto y la cosa por modo de cierta relación; y entonces la verdad se encontrará también objetivamente en el concepto simple; por consiguiente, queda anulada la diferencia señalada antes.

15. Cabe responder que la doctrina de Santo Tomás debe entenderse de la composición y división que se lleva a cabo por conocimiento directo, pues

comparat unum ad aliud, ideo dicatur comparare et cognoscere conformitatem in qua veritas consistit, quia non comparat conceptum formalem ad rem nec rem ad conceptum, sed comparat rem conceptam ad aliam vel ad seipsam. Unde non fit ut per talem compositionem cognoscat veritatem, sed solum illud esse rei quod fundat veritatem, iuxta illud Aristotelis: Ex eo quod res est vel non est, opinio vera vel falsa est; quod esse formaliter non est veritas quamvis causet veritatem in intellectu, ut dixit idem D. Thomas dict. q. 16, a. 1, ad 3. Et confirmatur, nam aliud est quando intellectus componendo dicit: Homo est albus, aliud vero quando dicit: Hominem esse album est verum; haec enim posterior compositio est reflexa et ideo in illa est obiective veritas, quia formaliter per illam cognoscitur. At vero prior conceptio est tantum directa, et non habet idem obiectum quod posterior; ergo per illam non cognoscitur formaliter veritas, neque in illa est obiective.

14. Si autem dicatur sermonem esse de cognitione reflexa, sequitur primo non esse in universum verum quod Aristoteles ait veritatem et falsitatem in compositione et divisione reperiri; consequens autem est falsum, quia, sicut enuntiatio omnis vocalis vera vel falsa est, ita et mentalis compositio vel divisio. Unde per omnem illam aut vere aut falso sentimus. Secundo sequitur nullam esse differentiam, quia etiam per simplicem notitiam reflexam potest veritas formaliter ac vere concipi; sicut enim simpliciter concipimus quid est homo, ita etiam simpliciter concipere possumus quid est veritas et per simplicem conceptum possumus concipere conformitatem inter conceptum et rem per modum cuiusdam relationis; tunc ergo erit etiam veritas obiective in simplici notitia; nulla ergo est praedicta differentia.

15. Responderi potest doctrinam D. Thomae intelligendam esse de compositione et

es cierto que en toda composición de esa naturaleza se encuentra la verdad o la falsedad auténtica. Ahora bien, resultaría fácil contestar a la objeción que se opone a esto si fuese cierta la opinión de Durando (que la verdad consiste en una conformidad entre la cosa considerada en su ser intelectual objetivo y ella misma considerada en su ser real), diciendo que el entendimiento, cuando compone, compara el concepto objetivo de una cosa con otra o consigo misma tal como ha sido concebida de otra manera o anteriormente; y de este modo conoce la conformidad entre aquellas cosas, por lo cual se dice que conoce la verdad. Parece que Santo Tomás explicó esta cuestión en el sentido indicado, en I *cont. Gent.*, c. 59, razón 1.ª, al afirmar: *puesto que la verdad del entendimiento es una adecuación entre el entendimiento y la cosa, en cuanto el intelecto dice que es lo que es, o que no es lo que no es, la verdad intelectual pertenece a aquello que el entendimiento dice, y no a la operación con que lo dice; pues para la verdad del entendimiento no se requiere que la intelección misma se adecúe a la cosa —ya que ésta es a veces material, y la intelección inmaterial—, sino que se exige que aquello que el entendimiento, al entender, dice y conoce, sea adecuado a la cosa, esto es, que sea en la realidad así como el entendimiento dice.* Por tanto, de acuerdo con esta interpretación es fácil comprender que mediante el conocimiento compositivo directo se conoce la conformidad en que la verdad consiste.

16. A pesar de ello, dicha respuesta no puede satisfacernos si no se le añade algo más. En primer lugar, porque ya hemos rechazado la opinión de Durando, y no es verosímil que Santo Tomás apuntase a esa interpretación en las palabras citadas, como se patentiza por la razón que aduce: *no es preciso que la intelección se adecúe a la cosa; porque a veces la cosa es material, mientras que la intelección es inmaterial.* Y resulta claro que habla expresamente de la intelección refiriéndose a la afinidad que ésta tiene con la cosa entendida en su ser de ente y en sus condiciones, pero no de la afinidad que guardan en cuanto representante y representado. Así, el Ferrariense, en el mismo lugar, distinguiendo entre la intelección y el concepto o verbo mental, y considerando que la intelección no es representativa de la cosa, mientras que el concepto o verbo sí lo es, expone

divisione quae fit per directam cognitionem, nam certum est in omni tali compositione propriam veritatem vel falsitatem reperiri. Ad obiectionem autem contra hoc factam, si vera esset sententia Durandi quod veritas est conformitas rei prout est in esse obiectivo intellectus ad seipsam prout est in re, facilis esset responsio dicendo intellectum, quando componit, comparare conceptum obiectivum unius rei ad aliam vel ad seipsam aliter seu prius conceptam; atque ita cognoscere conformitatem inter illa, et ideo dici cognoscere veritatem. Atque hoc modo videtur declarasse hanc rem D. Thomas, I cont. Gent., c. 59, in 1 ratione, dicens: *Cum veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est, ad id in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit; non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei adaequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale, sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit oportet esse rei aequatum, scilicet, ut ita in re sit, sicut intellectus dicit.* Iuxta hanc ergo interpretationem facile intelligitur per directam cognitionem compositivam cognosci conformitatem, in qua veritas consistit.

16. Sed haec responsio, si aliud non addatur, nobis satisfacere non potest. Primo quia sententia illa Durandi a nobis supra reiecta est, neque est verisimile D. Thomam in citatis verbis eum sensum intendisse, ut patet ex ratione quam adducit, *quod non oportet ut intelligere rei adaequetur; quia interdum res est materialis et intelligere immateriale.* Ubi constat aperte loqui de intelligere, quantum ad convenientiam quam habet cum re intellecta in esse entis et conditionibus eius, et non de convenientia quam habet in ratione repraesentantis et repraesentati. Et ita Ferr. ibi, distinguens inter intelligere et conceptum seu verbum mentis, et existimans intelligere non esse repraesentativum rei, conceptum autem seu verbum repraesentare illam, ex-

que Santo Tomás habla del concepto mismo o verbo, y establece en él la conformidad o verdad, no en la intelección.

Ahora bien, por mi parte creo que, hablando con propiedad, la intelección se realiza formalmente por el verbo o concepto en cuanto informa al entendimiento, por lo que el verbo, en cuanto verbo, no puede tener conformidad representativa con la cosa de que es verbo, sin que al propio tiempo el entendimiento, en cuanto entiende formalmente por medio del verbo, se haga conforme a la misma cosa. Por consiguiente, Santo Tomás no pudo excluir esta conformidad representativa, sino únicamente la conformidad entitativa. En igual sentido, pues, debe entenderse lo que afirma poco antes: *la verdad pertenece a lo que el entendimiento dice, no a la operación con que lo dice.* Y pretende significar que la verdad no pertenece a dicha operación tomada cuasi materialmente en cuanto es cierta cualidad espiritual, sino formalmente en cuanto notifica al entendimiento la cosa que mediante ella se dice, o en cuanto contiene a la cosa conocida en su ser representativo.

17. En segundo lugar, esta opinión no se acomoda bien a la explicación de la presente dificultad. Porque cuando el entendimiento compone, o enuncia por parte del predicado la cosa tal como es en sí, o la enuncia como concebida de manera objetiva. Si se afirma lo primero, entonces mediante esa comparación no conoce la conformidad que hay entre la cosa en cuanto objetivamente concebida y ella misma tal como es en sí, en la que se decía que consiste la verdad; luego de ese modo no conoce la verdad. Por el contrario, si se defiende lo segundo, entonces tampoco se realiza una comparación, por parte del sujeto, con la cosa tal como es en sí, sino tal como es concebida objetivamente, pues la razón es igual para el sujeto y para el predicado, ya que el concepto compara a ambos tal como son concebidos por él, de manera que la composición sea como cierto cotejo de conceptos objetivos y simples y conocimiento de la unión que entre ellos existe; por consiguiente, de este modo tampoco se concibe la verdad, según explica Durando, pues no se conoce la conformidad de la cosa en su ser objetivo consigo misma en la realidad, sino más bien en la conformidad, identidad o unión entre una y otra cosa, consideradas ambas en su ser objetivo.

ponit D. Thomam loqui de conceptu ipso seu verbo et in illo constituere conformitatem seu veritatem, non in ipso intelligere. Ego autem existimo, si proprie loquamur, intelligere formaliter fieri per ipsum verbum seu conceptum ut informantem intellectum, et ideo non posse verbum ut verbum esse conforme in repraesentando rei cuius est verbum, quin etiam intellectus, quatenus per verbum formaliter intelligit, fiat eidem rei conformis. D. Thomas ergo non potuit excludere hanc conformitatem in ratione repraesentandi, sed tantum conformitatem in essendo. In eodem ergo sensu intelligendum est quod paulo superius ait: *veritatem pertinere ad id quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit.* Sensus enim est veritatem non pertinere ad illam operationem quasi materialiter sumptam, ut est qualitas quaedam spiritualis, sed formaliter quatenus refert intellectui rem quae per illam dicitur seu quatenus in esse repraesentativo continet rem cognitam.

17. Secundo, non recte applicatur illa sententia ad praesentem difficultatem explicandam, quia quando intellectus componit, vel ex parte praedicati enuntiat rem ut est in se vel ut obiective conceptam. Si primum dicatur, ergo per illam comparationem non cognoscit conformitatem rei, ut obiective conceptae, ad seipsam ut est in se, in qua veritas consistere dicebatur, et ita non cognoscet veritatem. Si vero dicatur secundum, ergo etiam ex parte subiecti non fit comparatio ad rem prout est in se, sed prout obiective conceptam, quia non est maior ratio de praedicato quam de subiecto; utrumque enim comparat intellectus, prout ab ipso conceptum est, ita ut compositio sit quasi collatio quaedam simplicium conceptuum obiectivorum et cognitio coniunctionis quam in se habent; ergo neque hoc modo concipitur veritas prout a Durando explicatur, quia non cognoscitur conformitas rei in esse obiectivo ad seipsam in re, sed conformitas, vel identitas, vel unio inter unam et alteram rem prout utraque est in esse obiectivo. Tertio, multo minus

En tercer lugar, ese modo puede aplicarse mucho menos a la falsedad; porque, cuando mediante la composición se afirma falsamente una cosa de otra, no se conoce la disconformidad que hay entre ellas, antes bien se conoce o concibe una conformidad que no existe en la realidad; en ese caso, pues, la falsedad no se encuentra objetivamente en dicho conocimiento o composición intelectual.

Posición de Santo Tomás y explicación de la cuestión según ella

18. Por consiguiente, hemos de afirmar que la posición de Santo Tomás no es que el intelecto, al componer o dividir formalmente y "en acto signado" (como acertadamente distinguió Cayetano en el mismo pasaje), conozca la verdad y la conformidad en que formalmente consiste la verdad; pues en tal sentido no podría realizarse esto, según demuestra la objeción aducida. Entiende, pues, Santo Tomás que cuando el entendimiento compone o divide conoce "en acto ejercido" aquello en que consiste la verdad y, por tanto, afirma o niega la verdad misma o la falsedad. Y por esta razón especial se dice que la verdad existe propiamente en la composición y división.

En qué consista ese conocer o afirmar la verdad "en acto ejercido", puede explicarse de la manera siguiente: nuestro entendimiento, mediante un solo concepto simple, no concibe adecuadamente ni agota de manera clara y distinta la cosa concebida, como hacen Dios y los ángeles; por ello, una vez que la ha concebido de cierta manera confusa e inadecuada, para conocerla distinta y adecuadamente le atribuye varios predicados que se distinguen, ya con distinción real, ya sólo de razón. Ahora bien —según expresó Aristóteles refiriéndose a las palabras—, siéndonos imposible llevar las cosas a las escuelas, utilizamos términos en lugar de cosas, y por eso cuando afirmamos una cosa de otra no lo hacemos exteriormente sino mediante una voz significativa y en cuanto significativa, de tal modo que cuando afirmamos mentalmente una cosa de otra, si bien nuestra intención principal es afirmar una cosa de otra, no hacemos esto sino mediante conceptos, en cuanto son, para nosotros, representaciones naturales de las cosas. De aquí resulta que, cuando componemos una cosa concebida con otra, o con ella misma concebida de manera distinta, al propio tiempo que comparamos la

potest ille modus ad falsitatem applicari; nam, quando per compositionem unum de alio falso affirmatur, non cognoscitur difformitas quae est inter illa, sed potius cognoscitur seu concipitur conformitas quae non est in re; ergo tunc falsitas non est obiective in tali cognitione seu compositione intellectus.

Mens D. Thomae et res ipsa iuxta illam explicatur

18. Dicendum ergo est non esse mentem D. Thomae, quando intellectus componit vel dividit formaliter et in actu signato (ut bene Caietanus ibi distinxit) cognoscere veritatem et conformitatem illam in qua veritas formaliter consistit; hoc enim sensu verificari id non posse obiectio facta convincit. Intelligit ergo D. Thomas quando intellectus componit aut dividit, in actu exercito cognoscere id in quo veritas consistit et consequenter affirmare vel negare veritatem ipsam seu falsitatem. Et hac speciali ratione dici veritatem esse proprie in compositione et divisione. Quid autem sit in actu exercito veritatem cognoscere seu affirmare ita potest declarari: nam intellectus noster per unum simplicem conceptum non concipit adaequate, neque exhaurit distincte et clare rem conceptam, sicut faciunt Deus vel angeli, et ideo postquam aliquo modo confuse et inadaequate illam concepit ut illam distincte et adequate cognoscat, illi attribuit plura praedicata sive re sive ratione tantum distincta. Sicut autem de vocibus Arist. dixit quia res non possumus adducere ad scholas, utimur terminis pro rebus, ideoque quando affirmamus unam rem de alia, id exterius non facimus, nisi mediante voce significante et quatenus significans est, ita quando mente unum de alio affirmamus, quamvis praecipue intendamus rem de re affirmare, id tamen non facimus nisi per conceptus quatenus naturaliter nobis repraesentant res. Atque hinc fit ut, dum componimus unam rem conceptam cum alia vel cum ipsamet alio modo concepta, comparando rem ipsam simul in actu

misma cosa, comparamos "en acto ejercido" nuestro concepto en cuanto representativo de esa cosa. Por ejemplo, cuando el entendimiento dice, componiendo, que el hombre es blanco, conoce formal y directamente la identidad o unión que hay entre "blanco" y "hombre"; pero al mismo tiempo conoce en el acto mismo ejercido que el concepto de blanco contiene en cierto modo al hombre y lo representa y, consiguientemente, está, de alguna manera, en conformidad con él. Así, cuando la mente afirma que el hombre es blanco, afirma "en acto ejercido" la verdad, es decir, que eso es cierto, pues al afirmar que lo blanco está en el hombre afirma que el concepto de blanco tiene alguna conformidad verdadera con el hombre.

En este sentido dijo Santo Tomás, en el citado a. 2, que *el entendimiento conoce la conformidad que hay entre él y la cosa inteligible cuando juzga que la cosa se comporta de igual manera que la forma, por él aprehendida, de la cosa, lo cual hace componiendo y dividiendo;* no porque el entendimiento, al componer, juzgue que la cosa se comporta como una forma que se encuentra en el intelecto formalmente o por inhesión, sino porque juzga que se comporta como una forma aprehendida por el entendimiento y, consiguientemente, juzga "en acto ejercido" que la cosa se comporta como forma o concepto formalmente representativo en el intelecto, pues se estima que el concepto formal, en cuanto representativo, constituye cierta unidad con la cosa representada, y porque el entendimiento no compara la cosa representada sino en cuanto concebida por él.

Así, pues, de este modo se comprende perfectamente por qué se dice que la verdad existe de manera especial en nuestro entendimiento cognoscente mediante la composición y división; pues el entendimiento, mediante los conceptos simples, no conoce en absoluto la conformidad, por lo que tampoco afirma o piensa propiamente la verdad, cosa que hace cuando compone los conceptos simples. De aquí que, si bien tanto la composición como la simple aprehensión de las cosas son, en absoluto, conocimientos directos, no obstante, comparada la composición con la simple aprehensión, en cierto modo resulta ser, con respecto a ella, cuasi reflexiva en ejercicio, ya que mediante la composición se hace una comparación

exercito comparemus conceptum nostrum ut repraesentantem illam rem. Ut, verbi gratia, quando intellectus componendo dicit hominem esse album, formaliter et directe cognoscit identitatem vel coniunctionem quam album habet cum homine; simul tamen in actu exercito ipso cognoscit conceptum albi aliquo modo continere sub se hominem et repraesentare illum et consequenter esse illi aliquo modo conformem. Atque ita dum mens affirmat hominem esse album, in actu exercito affirmat veritatem seu hoc esse verum, quia dum affirmat album inesse homini affirmat conceptum albi veram aliquam conformitatem habere cum homine. Et hoc sensu dixit D. Thomas, dict. a. 2, *intellectum cognoscere conformitatem sui ad rem intelligibilem, quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, quod facit componendo et dividendo;* non quod, quando intellectus componit iudicet ita se habere rem, sicut est forma quae formaliter seu inhaesive est in intellectu, sed quod iudicet ita se habere sicut est forma apprehensa per intellectum, et consequenter in actu exercito iudicet ita se habere rem sicut est forma seu conceptus formaliter repraesentans in intellectu, quia conceptus formalis, ut repraesentans, tamquam unum quid censetur cum re repraesentata et quia intellectus non comparat rem repraesentatam nisi ut a se conceptam. Hoc ergo modo recte intelligitur cur veritas dicatur specialiter esse in intellectu nostro cognoscente media compositione et divisione; nam per simplices conceptus nullo modo cognoscit intellectus conformitatem, unde nec proprie affirmat aut sentit veritatem, sicut facit quando simplices conceptus componit. Unde, licet tam compositio quam simplex apprehensio rerum sit absolute cognitio directa, tamen si compositionem ad simplicem apprehensionem comparemus, quodammodo est quasi reflexiva supra illam veluti in ipso exercitio, quia per compositionem fit collatio inter

entre los conceptos simples, y en virtud de dicha comparación la verdad se encuentra en ella de la manera especial que queda indicada.

Refutación de los argumentos contrarios

19. Con lo dicho aparece clara la respuesta a los fundamentos de las opiniones registradas, las cuales, a nuestro juicio, si se entienden rectamente no son contrarias entre sí, según hemos expuesto, y según exponen efectivamente sus mismos autores, como es evidente por lo que afirman Santo Tomás y Cayetano, citados arriba. En cuanto al Ferrariense, cuya opinión es opuesta a la de Cayetano, o no quiso entender a éste ni a Santo Tomás, o defiende lo mismo que ellos, pero con diversa terminología.

Por tanto, deben admitirse los fundamentos de ambas opiniones en cuanto confirman a éstas en su verdadero sentido; queda por explicar, sin embargo, cómo en otro sentido no se les oponen.

Así, pues, a los testimonios de Aristóteles aportados en primer lugar, se responde: Aristóteles habla de la verdad que existe en nuestro entendimiento en cuanto éste conoce de cierta manera la verdad misma. En consecuencia, al primer argumento contesto que debe hablarse de las palabras en el mismo sentido que de los conceptos; pues en la palabra simple e incompleja se encuentra la verdad de signo como en quien posee esa verdad a manera de verdad trascendental o entitativa; efectivamente, la palabra *hombre* no sólo significa un verdadero hombre, sino que también puede decirse verdadero signo del hombre; sin embargo, en la palabra simple no se encuentra la verdad como en quien significa la verdad, de igual modo que se encuentra en la enunciación compuesta, la cual, al significar que esto es aquello, significa por lo mismo, y como "en acto ejercido", la conformidad y la verdad, según se ha explicado acerca de los conceptos.

Al segundo argumento, que versa sobre la falsedad, se responderá más claramente en la siguiente disputación. Ahora contestamos que, de los tres miembros enumerados, debe elegirse aquél en virtud del cual se dice que los simples conceptos son verdaderos de tal manera que no sean propiamente falsos, como de-

simplices conceptus, ratione cuius est veritas in illa, praedicto speciali modo.

Solvuntur oppositae rationes

19. Et per haec patet responsio ad fundamenta praedictarum opinionum, quas non existimamus inter se contrarias si recte intelligantur, ut exposuimus, et ipsimet auctores revera exponunt, ut aperte constat ex D. Thoma et Caiet. supra. Ferrar. vero, qui Caietano opponitur, vel eum et divum Thomam intelligere noluit, vel solum verbis diversis rem eamdem explicat. Fundamenta igitur utriusque opinionis, quatenus illas in vero sensu confirmant, admittenda sunt; declarandum vero superest quomodo in alio sensu eis non repugnent. Ad testimonia itaque Aristotelis priori loco adducta respondetur ibi loqui Aristotelem de veritate existente in intellectu nostro ut cognoscente aliquo modo veritatem ipsam. Unde ad primam rationem respondetur eadem proportione esse de vocibus loquendum qua de conceptibus; nam in simplici et incomplexa voce est veritas signi tamquam in habente illam ad modum veritatis transcendentalis seu in essendo; nam haec vox *homo* et significat verum hominem et potest dici verum signum hominis; tamen in voce simplici non est veritas tamquam in significante veritatem quomodo est in enuntiatione composita, quae dum significat hoc esse illud, significat consequenter et quasi in actu exercito conformitatem et veritatem, sicut de conceptibus explicatum est. Ad secundum, quod tangit materiam de falsitate, dicetur clarius disputatione sequenti. Nunc respondetur, ex tribus membris ibi enumeratis illud esse eligendum quo dicitur simplices conceptus ita esse veros ut non sint proprie falsi, ut argumenta ibi facta satis probant. Neque vero necesse est ut in omni subiecto ubi potest esse unum oppositorum, possit etiam esse aliud. Praesertim quia cum veritas alio modo sit in simplici apprehensione quam in compositione, ea ratione fieri potest ut ea veritas talis sit quae non habeat falsitatem oppo-

muestran suficientemente los argumentos sentados en aquel lugar. Pero no es preciso que uno de los extremos opuestos pueda darse en cualquier sujeto en el que pueda darse también el otro. Sobre todo, por razón de que, como la verdad se encuentra en la simple aprehensión de manera distinta a como se encuentra en la composición, por este motivo puede ocurrir que aquella verdad sea tal que no tenga falsedad opuesta. A qué se debe esto, y por qué la verdad de la composición puede tener más bien propia falsedad opuesta, quedará manifiesto por lo que se dirá después. Lo que se sostiene en la segunda confirmación a propósito de la especie inteligible se va a explicar inmediatamente.

Nada es necesario añadir a los fundamentos de la segunda opinión; pues únicamente prueban que en el concepto simple se encuentra la verdad como en quien la posee, no como en quien la conoce. Sólo conviene advertir, en torno al segundo de los fundamentos citados, que no ocurre lo mismo en el conocimiento simple de Dios o de los ángeles; pues ellos, en virtud de un concepto simple, juzgan perfectamente acerca de la cosa y de que se comporta así como es conocida, o sea, que posee aquello que se juzga y conoce de ella. Más aún, ese juicio simple es de tal naturaleza (sobre todo si se trata del juicio divino) que mediante él se conoce también perfectísimamente cualquier conformidad que pueda darse entre él y la cosa conocida, por lo que no puede compararse con aquel conocimiento simple.

SECCION IV

Si la verdad lógica o del entendimiento no existe en él hasta el momento del juicio

1. Con anterioridad al juicio pueden distinguirse en el entendimiento: la misma capacidad intelectiva, la especie inteligible, en la que incluyo los restantes hábitos, el acto de conocimiento, considerado en su realización, y la aprehensión. Así, pues, en primer lugar, cabe la duda de si puede decirse que la verdad lógica se encuentra en la especie inteligible, en el acto, en el concepto, en un hábito o en la capacidad intelectiva. Porque Santo Tomás, en el texto ya citado de 1 *cont. Gent.*, c. 59, razón 1.ª, declara que sólo se encuentra en

sitam. Cur autem hoc ita sit, et cur potius veritas compositionis possit habere propriam falsitatem oppositam patebit ex dicendis. Quod autem in ultima confirmatione tangitur de specie intelligibili declarabitur statim. Ad fundamenta secundae sententiae nihil addere oportet; solum enim probant in simplici conceptione esse veritatem tamquam in habente, non tamquam in cognoscente. Solum circa secundum oportet ex dictis notare non esse eamdem rationem de simplici cognitione Dei aut angelorum; illi enim simplici conceptu perfecte iudicant de re et quod ita se habeat sicut cognoscitur, seu quod ei insit id quod de ea iudicatur et cognoscitur. Immo illud iudicium simplex tale est (praesertim si sit sermo de divino), ut per illud perfectissime etiam cognoscatur omnis conformitas quae esse potest inter ipsum et rem cognitam, et ideo non est simile de illa simplici cognitione.

SECTIO IV

An veritas cognitionis seu intellectus in eo non sit donec iudicet

1. Ante iudicium intelligi possunt in intellectu vis ipsa intelligendi, species intelligibilis, sub qua reliquos habitus comprehendo, ipse actus cognitionis prout est in fieri et apprehensio ipsa. Dubitari ergo potest primo an haec veritas dici possit esse in specie intelligibili, vel in actu, vel in conceptu, vel in habitu, aut ipsa vi intelligendi. Nam D. Thomas, I cont. Gent., c. 59, ratione 1, in verbis supra citatis significat tantum esse in conceptu seu verbo mentis, ubi

el concepto o verbo mental, donde lo entiende así el Ferrariense, y añade que la verdad no se da en el acto de la intelección porque no es imagen ni representación del objeto. De aquí infiere que la verdad se encuentra en el entendimiento antes (en orden natural) de que el entendimiento conozca la cosa representada mediante el concepto, pues la acción intelectual termina en el concepto antes (en orden de naturaleza) de que el intelecto conozca la cosa que el concepto representa. Y en este sentido, según parece, dijo Santo Tomás en *De Verit.*, q. 1, a. 1: *el conocimiento es efecto de la verdad*. Respecto a la especie inteligible, afirma que en ella se da la verdad en cuanto también es representativa del objeto, y en virtud de esa representación tiene conformidad con el objeto, aunque de manera imperfecta, toda vez que la representación de la especie es imperfecta y el hábito se compara con el acto como lo imperfecto con lo perfecto. Sobre la capacidad intelectiva y su hábito judicativo, y sobre el correspondiente a la potencia, nada afirma; sin embargo, en congruencia con su posición habría de sostener que en ellos no se da la verdad, ya que no representan al objeto.

2. Mas nosotros debemos suponer que aquí sólo se trata de la verdad lógica. Y creemos que el conocimiento se realiza formalmente por el concepto o verbo mental, en cuanto éste informa al entendimiento; ahora bien, el concepto o verbo mental no se distingue realmente del acto de la intelección, en cuanto es algo realizado por el entendimiento, es decir, una cualidad ya realizada; en cambio, la intelección, considerada como acción que está desplegándose, se distingue modalmente del verbo, de igual manera que suele establecerse distinción entre la acción o dependencia y el término. Así, pues, como el conocimiento significa de manera absoluta un conocimiento actual, la verdad lógica se encuentra simple y absolutamente en el concepto o verbo, o en el acto intelectivo ya realizado, porque todas estas cosas son idénticas y designan la forma en virtud de la cual el entendimiento deviene cognoscente en acto; como si dijéramos que la verdad de lo cálido, en cuanto tal, se halla en el calor. Pero la verdad del conocimiento no se encuentra en la acción de entender en cuanto tal, ya que ésta no es conocimiento de manera absoluta, sino tránsito hacia el conocimiento; no obstante, según su modo propio, tiene su verdad, de igual manera que el calenta-

Ferr. ita illum intelligit, et addit non esse in actu intelligendi, quia non est imago nec repraesentat obiectum. Unde infert prius ordine naturae esse veritatem in intellectu quam intellectus cognoscat rem per conceptum repraesentatam, quia prius ordine naturae actio intellectus terminatur ad conceptum quam cognoscat rem in illo repraesentatam. Quo sensu videtur dixisse D. Thomas, q. 1 De Verit., a. 1, *cognitionem esse veritatis effectum*. De specie vero intelligibili ait in illa esse veritatem quatenus illa etiam repraesentat obiectum et secundum illam repraesentationem habet conformitatem cum illo, imperfecto tamen modo, quatenus repraesentatio speciei imperfecta est et quatenus habitus ad actum ut imperfectum ad perfectum comparatur. De ipsa autem vi intelligendi et habitu eius iudicativo et qui tenet se ex parte potentiae, nihil dicit; tamen consequenter dicturus etiam esset in eis non esse veritatem, quia non repraesentant obiectum.

2. Sed nobis supponendum est hic solum esse sermonem de veritate cognitionis. Credimus autem cognitionem fieri formaliter per conceptum seu verbum mentis ut informantem ipsum intellectum; conceptum autem seu verbum mentis in re ipsa non distingui ab actu intelligendi quatenus est aliquid factum ab intellectu seu qualitas in facto esse; intellectionem vero, quatenus est actio in fieri, distingui modaliter a verbo sicut distingui solet actio vel dependentia a termino. Cum ergo cognitio simpliciter significet actualem cognitionem, veritas cognitionis absolute ac simpliciter est in conceptu seu verbo aut actu intelligendi in facto esse, quia haec omnia idem sunt et significant formam qua intellectus fit actu cognoscens, ac si diceremus veritatem calidi ut sic in calore esse. In actione autem intelligendi ut sic non est quidem veritas cognitionis, quia illa actio non est cognitio simpliciter sed via ad cognitionem; tamen, eo modo quo est, habet suam veritatem, sicut cale-

miento, si bien no posee la verdad del calor, posee la verdad del calentamiento, porque es una verdadera tendencia al calor; en este sentido, pues, la acción de entender es igualmente una verdadera tendencia al conocimiento de la cosa. Y aunque se diga que no representa por modo de forma, representa, empero, por modo de tránsito, porque es una tendencia hacia la representación verdadera. Consiguientemente, puede decirse que la verdad lógica se encuentra en despliegue en el acto de la intelección en cuanto acción.

Mas en la especie inteligible no se halla la verdad lógica sino como en su principio y acto primero; sin embargo, en ella se da una auténtica verdad ontológica, en virtud de la cual se dice verdadera especie inteligible de un determinado objeto. Y nada importa, para ello, que la especie inteligible represente formalmente en cuanto imagen, o sólo efectiva y virtualmente en cuanto semilla del objeto; porque, sea cualquiera el modo en que represente, según ese modo puede tener su verdad mediante la debida conmensuración a un objeto determinado; así, es cierto que el semen humano no posee en sí la verdad de la humana naturaleza sino virtual o instrumentalmente, aunque tiene la verdad de semen humano según la debida proporción y relación con una naturaleza o una acción determinadas. De aquí resulta asimismo que la capacidad intelectiva o luz intelectual, y también el hábito que la completa, no tienen de suyo, formal y propiamente, la verdad lógica de que estamos tratando, como resulta evidente; poseen, empero, una verdad adaptada a su naturaleza, verdad que puede llamarse lógica en sentido radical, en cuanto la luz intelectual es verdadera en la medida en que, de suyo, inclina a un verdadero conocimiento de la cosa; y lo mismo ocurre, según su modo, con el hábito.

3. Finalmente, por lo dicho se comprende que es falsa la afirmación, ya hecha, de que la verdad se encuentra en el concepto mental, o en el entendimiento mediante el concepto, con prioridad de naturaleza a que el intelecto entienda en acto, pues el concepto mental o verbo no existe con prioridad natural a encontrarse en el entendimiento, ya que no se realiza sino por educción de su potencia, y por ello no se produce en un signo natural, en el que no se una al entendimiento, para que éste pueda concurrir a su producción por modo de potencia activa y receptiva; luego el verbo no tiene verdad antes (con prioridad natural) de comunicarla formalmente al entendimiento; por consiguiente, tampoco existe en él la verdad con prioridad natural a que el entendimiento conozca en acto. La última consecuencia es evidente, porque la única manera que el entendimiento tiene de hacerse cognoscente en acto es mediante la información del verbo o concepto. Así, pues, la verdad lógica se encuentra primaria y esencialmente en el entendimiento que conoce en acto mediante el verbo, concepto o acto ya realizado, en calidad de forma gracias a la cual conoce en acto. Por eso, la afirmación de Santo Tomás en el lugar citado, *De Verit.*, q. 1, a. 1: *el conocimiento es cierto efecto de la verdad* debe entenderse, ya de la verdad fundamental, que es el mismo ser de la cosa, en virtud del cual —considerado como objeto— el conocimiento es verdadero, ya de la verdad de la conformidad que se da merced a la especie inteligible, ya también del efecto formal atribuído a la mente por el concepto verdadero.

factio, quamvis veritatem caloris non habeat, habet tamen veritatem calefactionis quia est vera tendentia ad calorem; sic enim actio intelligendi est etiam vera tendentia ad rei cognitionem. Et quamvis dicatur non repraesentare per modum formae, repraesentat tamen per modum viae, quia est tendentia ad veram repraesentationem; veritas ergo cognitionis dici potest esse in fieri in actu intelligendi ut actio est. In specie autem intelligibili non est veritas cognitionis nisi tamquam in principio et actu primo; est tamen in illa propria veritas entitativa, ratione cuius vera dicitur species intelligibilis talis obiecti. Ad quod nil refert quod species intelligibilis repraesentet formaliter ut imago, vel tantum effective et virtualiter ut semen obiecti, quia quacumque ratione repraesentet, secundum eam habere potest suam veritatem per debitam commensurationem ad tale obiectum, sicut semen hominis non habet quidem in se veritatem humanae naturae nisi virtualiter seu instrumentaliter, habet tamen veritatem humani seminis secundum debitam proportionem et habitudinem ad talem naturam vel actionem. Quo etiam fit ut vis intelligendi seu lumen intellectus aut habitus illud perficiens, formaliter ac proprie non habeant per se veritatem cognitionis de qua agimus, ut per se constat; habeant tamen suam accommodatam veritatem quae radicaliter dici potest veritas cognitionis, quatenus lumen intellectuale eatenus verum est quatenus de se inclinat ad veram rei cognitionem; et idem est suo modo de habitu.

3. Ex quo tandem intelligitur falsum esse quod dicebatur prius natura esse veritatem in conceptu mentis vel in intellectu per conceptum, quam intellectus actu intelligat, quia conceptus mentis seu verbum non prius natura est quam insit intellectui; non fit enim nisi per eductionem de potentia eius et ideo non fit in aliquo signo naturae in quo non uniatur intellectui, ut possit intellectus per modum potentiae activae et receptivae ad illius productionem concurrere; ergo non prius natura verbum habet veritatem quam illam formaliter communicet intellectui; ergo nec prius natura est in eo veritas quam intellectus sit actu cognoscens. Patet ultima consequentia, quia non aliter constituitur intellectus actu cognoscens nisi per informationem verbi seu conceptus. Est ergo veritas cognitionis primo ac per se in intellectu actu cognoscente per verbum, conceptum seu actum in facto esse tamquam per formam qua actu cognoscit. Unde, quod D. Thomas dicto loco ait, q. 1 De Verit., a. 1, *cognitionem esse quemdam veritatis effectum*, intelligendum est aut de veritate fundamentali, quae est ipsum esse rei a quo ut obiecto habet cognitio ut vera sit, vel de veritate conformitatis, quae est per speciem intelligibilem, vel certe de effectu formali quem verus conceptus menti tribuit.

La noción aprehensiva

4. En segundo lugar, puede dudarse si la verdad lógica se encuentra en la noción aprehensiva o únicamente en la judicativa. Y el motivo de la duda puede consistir en que la simple noción es sólo aprehensiva, a pesar de lo cual hemos dicho que en ella se encuentra la verdad. Además, en los sentidos hay verdad simple —según hemos afirmado apoyándonos en Aristóteles— y, sin embargo, en ellos no hay más conocimiento que el aprehensivo. Por último, aun cuando el entendimiento no sepa discernir y juzgar si en la composición aprehensiva se da verdad o falsedad, no obstante, en dicha composición se encuentra efectivamente una de las dos cosas, ya que si la proposición oral es por necesidad verdadera o falsa, con mayor razón lo será la proposición mental, incluso la que es sólo aprehensiva.

Ahora bien, en sentido contrario existe la razón de que el entendimiento no se denomina verdadero o falso sino cuando juzga; en efecto, aunque yo aprehenda la proposición "el número de los astros es par", si dudo y suspendo el juicio, no poseo verdad ni falsedad; ello indica que en tal aprehensión no se encuentra ni la verdad ni la falsedad, pues de lo contrario produciría una denominación de verdadero o de falso. Por eso, en el texto donde Aristóteles dice que la ver-

De notitia apprehensiva

4. Secundo, dubitari potest an veritas cognitionis sit in apprehensiva notitia vel tantum in iudicativa. Et ratio dubitandi esse potest quia simplex notitia tantum est apprehensiva, et tamen diximus in illa esse veritatem. Item in sensibus est veritas simplex, ut ex Aristotele supra diximus, et tamen in eis non est nisi apprehensiva cognitio. Tandem in compositione apprehensiva, etiamsi intellectus nesciat discernere et iudicare sitne in illa veritas an falsitas, nihilominus tamen alterutrum horum in tali apprehensione revera inest; nam, si propositio vocalis aut vera aut falsa necessario est, multo magis mentalis, etiam apprehensiva tantum. In contrarium autem est quia intellectus non denominatur verus aut falsus nisi quando iudicat. Quamvis enim ego apprehendam hanc propositionem *astra sunt paria*, si dubito et suspendo iudicium, nec falsus sum nec verus; ergo signum est in illa apprehensione nec veritatem esse nec falsitatem, alioqui verum vel falsum denominaret. Unde ubi Aristot. ait, VI Me-

dad se encuentra en la mente, lib. VI de la *Metafísica,* c. 2, aparece la palabra griega *dianoia,* que significa sentencia o inteligencia.

5. Respondo: la verdad lógica se encuentra propiamente en el juicio, y todo otro acto del entendimiento participa de esa verdad en la precisa medida en que participa del juicio. Pues, si se considera atentamente la cuestión, el entendimiento no conoce nada verdaderamente hasta el momento en que juzga; por consiguiente, tampoco puede ser verdadero o falso en su conocimiento mientras no juzgue; luego la verdad cognoscitiva no puede existir más que en el juicio. El antecedente es evidente respecto al conocimiento compositivo; pues cuando el entendimiento aprehende la composición y suspende el asentimiento, lo hace porque ignora si efectivamente los extremos están unidos en la realidad de igual manera que son aprehendidos por la composición. Así, en el citado ejemplo de aprehensión de la composición "el número de los astros es par", aunque el entendimiento conozca en cierto modo qué son astros y qué es número par, ignora totalmente si esas dos cosas están unidas en la realidad, por lo cual, si bien aprehende la composición, no juzga. Por el contrario, no es posible que el entendimiento componga el predicado con el sujeto, conociendo en acto la unión que en la realidad tienen o se estima que tienen, sin juzgar que es o no es así. Porque si conoce todo eso, el juicio nada puede añadir a dicho conocimiento. En consecuencia, el juicio de composición consiste en aquel conocimiento en virtud del cual se conoce que el predicado conviene al sujeto, por lo cual dijimos arriba, siguiendo a Santo Tomás, que la verdad se encuentra en el entendimiento que compone como lo conocido en el cognoscente. En este sentido, pues, la verdad de la composición sólo se encuentra propiamente en la noción judicativa.

6. Ahora bien, la noción simple, que suele llamarse simple aprehensión, en tanto es capaz de verdad en cuanto es conocimiento y participa, en alguna medida, de la naturaleza del juicio. Porque, si bien la concepción mediante actos simples se llama ordinariamente simple aprehensión —para indicar que la potencia cognoscitiva forma en sí misma la semejanza de la cosa, y en cierto modo atrae la cosa hacia sí, y para distinguirla del auténtico juicio que proferimos

taph., c. 2, veritatem esse in mente, graece est vox *dianoia,* quae sententiam seu intelligentiam significat.

5. Respondetur veritatem cognitionis proprie esse in iudicio et quemlibet actum intellectus tantumdem huius veritatis participare quantum de iudicio participat. Nam si attente res spectetur, intellectus nihil vere cognoscit donec iudicet; ergo nec potest esse verus vel falsus in cognoscendo donec iud.cet; ergo veritas cognitionis esse non potest nisi in iudicio. Antecedens manifestum est in cognitione compositiva; quando enim intellectus apprehendit compositionem et suspendit assensum, ideo est quia ignorat an revera illa extrema ita coniuncta sint in re sicut per compositionem apprehenduntur. Ut in dicto exemplo de apprehensione huius compositionis *astra sunt paria,* quamvis intellectus cognoscat aliquo modo quid sint astra et quis sit numerus par, ignorat tamen omnino an illa duo in re coniuncta sint et ideo, licet compositionem apprehendat, non iudicat; e contrario vero fieri non potest ut intellectus componat praedicatum cum subiecto actu cognoscendo eorum coniunctionem quam in re habent vel habere existimantur, quin iudicet ita esse vel non esse. Quia si totum hoc cognoscit, nihil est quod iudicium addere possit. Igitur iudicium compositionis in cognitione illa consistit qua cognoscitur praedicatum convenire subiecto, ratione cuius diximus supra cum D. Thoma veritatem esse in intellectu componente tamquam cognitum in cognoscente. Sic ergo veritas compositionis proprie solum est in notitia iudicativa.

6. Notitia autem simplex quae simplex apprehensio dici solet, in tantum est capax alicuius veritatis in quantum cognitio est et aliquam rationem iudicii participat. Nam, licet conceptio per simplices actus dici soleat simplex apprehensio quatenus potentia cognoscens format in se similitudinem rei et quodammodo illam ad se trahit, et ut distinguatur a proprio iudicio quod a nobis da-

cuando unimos una cosa con otra o las separamos—, no obstante, en cuanto esa aprehensión es cierto conocimiento de una cosa, es también un cierto juicio, en virtud del cual se juzga implícitamente que la cosa es aquello que de ella conocemos. De este modo, dicha aprehensión o conocimiento simple de la cosa implica en cierta manera un juicio; pues, como la aprehensión es un acto de la potencia cognoscitiva, es necesario que mediante ella se conozca algo; y lo que se conoce, se juzga por esa misma razón; pues lo que no puede juzgarse, se ignora.

7. Consiguientemente, a los primeros motivos de duda se responde que en la simple aprehensión intelectual se da un cierto juicio, siquiera sea imperfecto, en virtud del cual existe en dicho acto verdad lógica. Dígase lo mismo, guardando la debida proporción, acerca del conocimiento sensible; pues cuando la oveja conoce al lobo y huye, aunque realice sólo un acto simple, no obstante conoce verdaderamente al lobo como enemigo, y de esa manera juzga, aunque imperfectamente; y la vista, al conocer esta cosa blanca, también juzga de algún modo que esta cosa es blanca.

Si a veces parece que el entendimiento o la imaginación aprehenden simplemente algo sin juzgar nada en absoluto —como cuando se piensa en un monte de oro, en la quimera, o en algo semejante—, entonces no se aprehende algo como verdadera realidad, sino como posible, al menos por lo que respecta a la figura bajo la cual se aprehende, o como imaginable o expresable mediante la palabra; en este sentido dicen algunos que entonces aprehende la significación de una palabra más bien que una realidad. Por eso, en tales casos únicamente se conoce lo que resultaría si se uniesen estas o aquellas partes, y así, en cierto modo, se juzga esto mismo y, por ello, existe alguna verdad simple en dicha aprehensión, porque, efectivamente, se aprehende o conoce aquel objeto tal como surgiría si aquellas partes se uniesen en la realidad.

8. Por tanto, a la otra parte sobre la composición aprehensiva respondo: en primer lugar, aquellas composiciones mentales en las que no hay juicio se realizan ordinariamente mediante conceptos de palabras más bien que mediante conceptos de cosas, pues como en la realidad no se conoce la unión entre el predicado y el sujeto, tampoco se tiene una aprehensión conforme a la realidad,

tur cum rem unam cum alia componimus vel eas dividimus, tamen quatenus illamet apprehensio est aliqua rei cognitio, est etiam aliquale iudicium quo implicite iudicatur res id esse quod de illa cognoscimus. Et hoc modo in tali apprehensione vel simplici cognitione rei includitur aliquo modo iudicium, quia cum illa apprehensio sit actus potentiae cognoscitivae, necessario debet per illam aliquid cognosci; quod autem cognoscitur, ea ratione iudicatur; nam quod iudicari non potest, ignoratur.

7. Quocirca ad priores rationes dubitandi respondetur in simplici apprehensione intellectus esse aliquale iudicium licet imperfectum, et secundum illud esse in eo actu veritatem cognitionis. Et idem est dicendum proportione servata de cognitione sensus; quando enim ovis concipit lupum et fugit, quamvis simplicem tantum actum habeat, tamen vere cognoscit illum ut inimicum et ita iudicat, quamvis imperfecto modo; et visus dum cognoscit hoc album, aliquo etiam modo iudicat hoc esse album. Quod si interdum intellectus vel imaginatio videntur aliquid simpliciter apprehendere nihil omnino iudicando, ut quando fingitur mons aureus aut chymera vel quid simile, tunc non apprehenditur aliquid ut vera res sed vel ut possibilis, saltem quoad illam figuram sub qua apprehenditur, vel ut imaginabilis seu significabilis per vocem; quo modo dicunt aliqui tunc magis apprehendi significationem vocis quam rem aliquam. Unde tunc solum cognoscitur id quod consurgeret si hae vel illae partes coniungerentur, et ita hoc ipsum aliquo modo iudicatur et eodem modo est aliqualis veritas simplex in huiusmodi apprehensione, quia revera illud obiectum tale apprehenditur vel cognoscitur quale consurgeret si partes illae in re copularentur.

8. Unde ad aliam partem de compositione apprehensiva respondetur imprimis huiusmodi compositiones mentales quae sunt absque iudicio regulariter fieri per conceptus vocum potius quam rerum, quia cum in re ipsa non cognoscatur coniunctio praedicati cum subiecto non etiam apprehenditur secundum rem, sed secundum vocem seu co-

sino conforme a la palabra o cópula que significa esa unión. Siendo así, la composición aprehensiva se encuentra en la mente que no ha alcanzado un conocimiento pleno, como suele decirse, y en ella está la verdad o la falsedad, no como en el conocimiento, sino únicamente como en un signo convencional, cual se da en la palabra hablada o escrita.

En segundo lugar, afirmo que, si se dice que esta aprehensión no judicativa existe de cierta manera en el concepto que compone las cosas mismas, ello ocurre, o solamente en cuanto mediante ese concepto se concibe una cosa y se ignora otra, o porque únicamente se aprehende en orden al significado de la palabra. El primer modo tendrá lugar si concibo que el número de los astros es par y conozco que ello es posible, pero ignoro si en realidad es así. Entonces, respecto a aquello que se conoce, el conocimiento no es sólo aprehensivo, sino, además, judicativo, y, consiguientemente, verdadero o falso; en cambio, respecto a lo demás, así como no es conocimiento judicativo, tampoco es verdadero o falso. Más aún: ni siquiera es aprehensivo por modo de composición intelectual afirmativa o negativa, sino por modo de cierta aprehensión simple de aquel enunciado posible, sobre el cual se duda si es así o no. Pues si mediante dicho concepto no se alcanza tal conocimiento —a saber, que esto es posible—, no entiendo qué pueda aprehender una verdadera composición que incluya una cópula atributiva; por tanto, sólo puede aprehenderse preguntando si esto es así o no, y en tal caso ya no es preciso que se dé verdad o falsedad alguna.

El segundo modo se realizará únicamente si se aprehenden los extremos de aquella composición, o la composición en sí misma, en cuanto es algo significado por una expresión, por ejemplo, "el número de los astros es par"; entonces, el entendimiento tampoco aprehende algo afirmando o negando, sino sencillamente captándolo como significado de aquella expresión, prescindiendo de que en la realidad sea o no así; en cuanto a lo primero, se implica cierto conocimiento y, por lo mismo, cierta verdad simple. Por consiguiente, en el sentido indicado, toda verdad lógica se encuentra, según su modo, en el juicio.

pulam significantem talem unionem. Quod si ita est, tunc illa compositio apprehensiva est in mente, ut vocant, non ultimata, et in ea est veritas vel falsitas, non ut in cognitione sed ut in signo tantum ad placitum, sicut est in voce vel in scriptura. Deinde dicitur, si haec apprehensio non iudicativa aliquo modo esse dicitur in conceptu compositivo ipsarum rerum, vel id solum esse quatenus per illum aliquid concipitur et aliud ignoratur, vel apprehendi tantum in ordine ad significationem vocis. Prior modus erit si concipiam astra ut paria et cognoscam hoc esse possibile et ignorem an ita sit. Et tunc quoad illud quod cognoscitur cognitio est non tantum apprehensiva sed etiam iudicativa, et consequenter aut vera aut falsa; quoad aliud vero sicut non est iudicativa cognitio ita neque vera neque falsa. Immo neque est apprehensiva per modum compositionis intellectus affirmantis vel negantis, sed per modum cuiusdam simplicis apprehensionis illius possibilis enuntiati, de quo dubitatur an ita sit necne. Nam si hoc non cognoscitur per talem conceptum, scilicet, hoc esse possibile, non video quid ibi apprehendi possit per veram compositionem quae includat copulam de inesse; ergo tantum apprehendi potest per modum quaestionis an hoc ita sit vel non sit et tunc non est necesse ut ibi sit aliqua veritas vel falsitas. Posterior modus erit si extrema illius compositionis vel compositio in se tantum apprehendatur quatenus est quid significatum hac voce, verbi gratia, *astra sunt paria,* et tunc etiam intellectus non apprehendit aliquid affirmando vel negando sed quasi simpliciter apprehendendo hoc tamquam significatum illius vocis, sive in re ita sit sive non sit, et quoad illud primum involvitur ibi aliqua cognitio et consequenter aliquid veritatis simplicis. Sic ergo omnis veritas cognitionis, eo modo quo est in iudicio existit.

SECCION V

¿SE ENCUENTRA LA VERDAD LÓGICA ÚNICAMENTE EN EL ENTENDIMIENTO ESPECULATIVO, O TAMBIÉN EN EL PRÁCTICO?

1. El motivo de duda puede tomarse de una conocida doctrina que Santo Tomás indica en I, q. 16, a. 1, y en otros lugares, según la cual la verdad expresa conformidad entre el conocimiento y la cosa conocida, como entre lo medido y lo mensurante, de acuerdo con la afirmación de Aristóteles: *por el hecho de que la cosa es o no es, la proposición es verdadera o falsa.* De aquí parece seguirse que sólo en la ciencia especulativa se encuentra propiamente la verdad, porque únicamente la ciencia especulativa es medida por su objeto, ya que la ciencia práctica más bien mide al suyo, pues una cosa artificial es verdadera por estar en conformidad con el arte. Santo Tomás, en el lugar citado, apunta la razón: la cosa entendida puede tener un doble orden al entendimiento: esencial y accidental; guarda un orden esencial con respecto al intelecto del que depende, y un orden accidental con referencia al entendimiento del que no depende, sino por el que es exclusivamente conocida. Del primer modo, los efectos artificiales dependen del arte, y las cosas creadas de Dios, por lo que esas cosas no son medida del conocimiento, sino más bien al contrario; por consiguiente, la verdad no se encuentra en dicho conocimiento, sino más bien en las cosas en cuanto se adecúan a ese conocimiento. Del segundo modo, las cosas se comparan con la ciencia especulativa, y por ello en tal conocimiento únicamente existirá verdad en cuanto se adecúa a la cosa conocida.

Mas puede afirmarse, en contrario, que también en los conocimientos y juicios prácticos existe verdad o falsedad. Pues, ¿quién negará que en la composición y división de orden práctico —no sólo moral y agible, sino también factible— hay verdad en sentido plenamente propio? O bien, ¿cómo podrían ser auténticas ciencias las prácticas si en ellas no existiese la verdad? Consiguientemente, aparte de tener verdad, poseen sus principios evidentes y sus conclusiones evidentemente verdaderas. Además, si no hablamos de la verdad compleja, sino de la in-

SECTIO V

AN VERITAS COGNITIONIS SIT TANTUM IN INTELLECTU SPECULATIVO VEL ETIAM IN PRACTICO

1. Ratio dubitandi sumi potest ex quadam vulgari doctrina indicata a D. Thoma, I, q. 16, a. 1 et aliis locis, quod veritas dicit conformitatem cognitionis ad rem cognitam tamquam mensurati ad mensuram, iuxta illud Aristotelis: *Ex eo quod res est vel non est, propositio vera vel falsa est.* Hinc ergo sequi videtur in sola speculativa scientia esse proprie veritatem, quia sola scientia speculativa mensuratur ex obiecto suo, nam scientia practica potius est mensura sui obiecti; ideo enim res arte facta vera est quia est conformis arti. Rationem autem tetigit D. Thomas illo loco, quia res intellecta duplicem potest habere ordinem ad intellectum, per se, scilicet, et per accidens; per se habet ordinem ad intellectum a quo pendet, per accidens ad intellectum a quo non pendet sed cognoscitur tantum. Priori modo pendent effectus artis ab arte et res creatae a Deo, et ideo non sunt res mensurae cognitionis sed potius e contrario; ergo in tali cognitione non est veritas, sed potius in rebus, quatenus illi commensurantur. Posteriori autem modo comparantur res ad scientiam speculativam et ideo in hac cognitione erit tantum veritas quatenus commensuratur rei cognitae. In contrarium autem est quia etiam in cognitionibus et iudiciis practicis est veritas vel falsitas; quis enim neget in compositione et divisione quae fit in rebus practicis, non solum moralibus et agibilibus sed etiam in factibilibus, esse propriissimam veritatem et falsitatem? aut quomodo possent scientiae practicae esse verae scientiae si non esset in eis veritas? Habent ergo non solum veritatem, sed etiam sua principia per se nota et conclusiones evidenter veras. Item, si non de veritate complexa sed de incomplexa loquamur, etiam idea artificis si sit pro-

compleja, también la idea del artífice, si es idea propia y adecuada de la cosa que se va a producir de modo artificial, es eminentemente verdadera, tanto más cuanto que no sólo es verdadera en sí, sino también causa de la verdad del artefacto. Por último, la ciencia que Dios tiene de las criaturas está dotada de verdad perfectísima, aunque también es medida de dichas criaturas.

2. En consecuencia, debe afirmarse que la verdad no sólo se encuentra en el entendimiento especulativo, sino también en el práctico, en cuanto en él existe conocimiento de las cosas que se han de hacer o producir, como demuestran los argumentos posteriores, enseña Aristóteles en el lib. VI de la *Etica,* c. 2, y resulta evidente de suyo. Se ofrecen, por tanto, dos posibles respuestas a la razón aducida en contrario: en primer lugar, negar que la verdad exprese siempre y de manera rigurosa una relación de medido a mensurante, pues de no ser así no podría decirse que Dios es verdadero, ya que no está medido ni siquiera por su propia ciencia; por lo mismo, parece que basta cualquier relación de conformidad, ya sea de medido a mensurante, ya inversamente de mensurante a medido. Mas esta respuesta no parece estar de acuerdo con el común modo de pensar y de hablar acerca de la verdad; efectivamente, todos estiman que la verdad lógica se halla en el entendimiento en cuanto éste se conforma a la cosa entendida, por lo que constituye una relación de medido o se comporta como una relación de esa clase.

3. Por eso se responde, en segundo lugar, que el conocimiento práctico puede compararse con el objeto de dos maneras: en cuanto conocimiento y en cuanto causa eficiente o ejemplar, cual es la idea del artífice. Y, ciertamente, de este último modo, el conocimiento práctico, así como es causa, así es también medida de su objeto en cuanto éste tiene razón de efecto de aquél y por ello el conocimiento, en tal aspecto, no se denomina propiamente verdadero, sino eficaz o suficiente para causar el efecto en su orden; por el contrario, en el primer sentido, el conocimiento práctico es verdadero; de aquí que, en ese aspecto, se compare con su objeto como lo medido con lo mensurante, pues bajo esa consideración precisa no es causa del objeto, sino mero conocimiento, el cual, como conocimiento, sólo es

pria et adaequata rei efficiendae per artem est maxime vera, tantoque magis quanto non solum ipsa vera est, sed etiam est causa veritatis artificii. Denique in scientia quam Deus habet de creaturis est perfectissima veritas, quamvis sit etiam mensura creaturarum.

2. Dicendum itaque est veritatem non solum esse in intellectu speculativo sed etiam in practico, quatenus in eo est rerum agendarum seu efficiendarum cognitio, ut posteriora argumenta probant et docet Aristotel., VI Ethic., c. 2, et est res per se satis nota. Ad rationem vero in contrarium dupliciter responderi potest: primo negando veritatem dicere semper et in rigore relationem mensurati ad mensuram, alioqui non posset dici Deus verus quia mensuratus non est, etiam per propriam scientiam; videtur ergo sufficere quaelibet relatio conformitatis sive illa sit mensurati ad mensuram sive e contrario mensurae ad mensuratum. Sed haec responsio non videtur esse conformis communi modo sentiendi et loquendi de veritate; omnes enim censent veritatem cognitionis esse in intellectu quatenus conformatur rei intellectae et consequenter esse relationem mensurati aut se habere ad modum eius.

3. Respondetur ergo secundo cognitionem practicam dupliciter posse comparari ad obiectum, uno modo in ratione cognitionis, alio modo in ratione causae, aut efficientis aut exemplaris, ut est idea artificis. Et hoc quidem posteriori modo cognitio practica sicut est causa, ita est mensura sui obiecti, ut habet rationem effectus ipsius et ideo ut sic non denominatur proprie vera, sed efficax vel sufficiens ad causandum effectum in suo genere; priori autem modo cognitio practica est vera; unde sub ea ratione comparatur ad obiectum suum ut mensuratum ad mensuram, quia sub ea consideratione praecisa non est causa illius sed mera cognitio, quae, ut sic, solum est repraesentatio intentionalis obiecti et ideo

una representación intencional del objeto, por lo que tiene verdad en cuanto se adecúa a él.

Esto puede explicarse también de la manera siguiente: la ciencia en cuanto ciencia, aun siendo práctica, abstrae de la existencia del objeto y es verdadera aunque no produzca o cause nada; consiguientemente, si se compara la ciencia práctica —en sí misma y en cuanto abstrae de la existencia— con el objeto, no es medida de éste, ya que no es causa del mismo en calidad de objeto; luego dicha ciencia más bien es medida por el objeto considerado en su razón y esencia, y tiene verdad en virtud de la conformidad con él. Y resulta fácil dar razones en apoyo de esta conclusión, tanto en el orden artificial como en el moral; así, la ciencia o arte de la edificación prescribe que una casa se construya con unas proporciones, figura, etc., determinadas, porque la perfección de la casa —considerada en sí y como por su naturaleza— tiene tales exigencias, habida cuenta del fin a que se destina y de las propiedades que requiere, por ejemplo, que sea útil, sólida y bella. Y la dialéctica, en cuanto imita a las ciencias prácticas, dictamina que el silogismo se elabore en un modo y una figura determinados, porque la naturaleza del silogismo así lo impone. Por tanto, considerada en sí y con abstracción de la existencia, la cosa artificial no ha de construirse de una manera determinada porque la ciencia o la técnica así lo exijan, sino que, al contrario, la ciencia o la técnica prescriben unas normas y proponen una determinada idea de un artefacto concreto, debido a que éste, por sí mismo, postula una determinada perfección en orden a su fin. Lo mismo puede observarse en el ámbito moral, pues el medio de la templanza, por ejemplo, no consiste en una cosa precisa porque así lo dictaminen la filosofía moral o la prudencia, sino que, al contrario, la ciencia moral lo prescribe de esa manera porque dicho medio, en sí mismo, es de ese modo y exige una determinada proporción. Por eso he afirmado en I-II que la verdad práctica moral no se toma del apetito recto como de su medida, sino a la inversa: ella es medida del apetito recto.

La razón general es que también la ciencia práctica, en cuanto ciencia, se apoya en primeros principios evidentes, que se toman principalmente de la definición del objeto y de su primera propiedad; pero estas cosas, consideradas en sí

veritatem habet quatenus illi commensuratur. Quod in hunc etiam modum declarari potest: nam scientia ut scientia, etiamsi practica sit, abstrahit ab existentia obiecti et vera est, etiamsi nihil efficiat seu causet; si ergo scientia practica ad obiectum secundum se et ut abstrahit ab existentia, comparetur, sic non est mensura eius quia non est causa illius ut sic; ergo talis scientia mensuratur potius ab obiecto secundum suam rationem et essentiam considerato et per conformitatem ad illud habet suam veritatem. Quod tam in artificialibus quam in moralibus facile suaderi potest; nam scientia seu ars aedificandi, ideo dictat domum esse in hac proportione, figura, etc. exstruendam quia perfectio domus secundum se et quasi natura sua id postulat, considerato fine ad quem ordinatur et proprietatibus quas requirit, ut, verbi gratia, quod sit utilis, fortis, pulchra. Et dialectica, quatenus practicas scientias imitatur ideo dictat syllogismum esse in tali modo et figura construendum, quia natura syllogismi hoc postulat. Igitur secundum se et abstrahendo ab existentia, non ideo res arte facta talis construenda est quia scientia vel ars hoc dictat, sed potius ideo scientia vel ars hoc dictat talemque ideam proponit talis artificii quia ipsum ex se postulat talem perfectionem in ordine ad suum finem. Idem videre licet in moralibus, nam medium temperantiae, verbi gratia, non ideo in tali re consistit quia moralis philosophia vel prudentia illud dictat, sed e contrario potius, ideo moralis scientia illud dictat quia illud in se tale est talemque proportionem requirit. Et ideo dixi in I-II veritatem practicam moralem non sumi ab appetitu recto tamquam a mensura, sed potius e contrario ipsam esse mensuram appetitus recti. Ratio autem generalis est quia etiam scientia practica quatenus scientia est, nititur primis principiis per se notis, quae praecipue sumuntur ex definitione obiecti et prima proprietate; haec autem secundum se et abstrahendo ab existentia conveniunt obiecto ex intrinseca sua natura sine causalitate talis

mismas y abstrayendo de la existencia, convienen al objeto por su naturaleza intrínseca y prescindiendo de la causalidad de tal ciencia. Consiguientemente, la verdad de esta ciencia, en cuanto la ciencia es conocimiento, está medida por el objeto considerado según el ser de su esencia. Ahora bien, porque ese mismo objeto, tomado en cuanto a su existencia, es efecto de dicha ciencia, bajo tal consideración es medido por ella, y en este sentido decimos que una casa ha sido construída rectamente cuando se ajusta a las reglas o a la idea del arte.

4. *Se responde cumplidamente a una objeción.*— Alguien puede oponer: del mismo modo que la ciencia abstractiva se compara con el objeto que abstrae de la existencia, así se compara la ciencia intuitiva con el objeto existente; luego, de igual manera que aquélla es medida por el objeto considerado en sí, también ésta es medida por el objeto existente; consiguientemente, el objeto no es medido por la ciencia en ningún aspecto.

Se responde concediendo el antecedente con su primera consecuencia y negando la segunda; porque la ciencia práctica no es causa de su objeto existente en cuanto conocimiento intuitivo del mismo —ya que ésta no es propiamente la ciencia de que tratamos, sino experiencia—, ni es práctica de manera propia y esencial, sino mero conocimiento, pues no produce su objeto, antes bien lo supone ya hecho. Por tanto, una misma ciencia propia, que considera a su objeto en sí mismo y con abstracción de la existencia, es causa de dicho objeto si se aplica a la operación mediante la voluntad, y en este sentido también es medida de la obra realizada y existente.

5. Mas la dificultad subsiste en lo concerniente a la ciencia de Dios, pues se sigue que la ciencia divina, en cuanto verdadera, es medida por su objeto. Se responde: la ciencia de Dios puede compararse, o con el mismo Dios, o con las criaturas. Con respecto a sí misma, no puede en realidad tener medida, ya que no se distingue de sí, es decir, de su objeto; en consecuencia, está por encima de toda medida y es verdadera por sí misma; más aún, es la misma verdad; y así ocurre según la razón, pues Dios tiene verdadera y adecuada ciencia de sí mismo porque en la realidad es de igual manera que se conoce. Y ello no atenta contra la perfección o inmensidad de Dios, pues no equivale a ser propia y verdaderamente mensurable, sino más bien a ser tal por sí mismo y ser igual a sí mismo;

scientiae. Igitur veritas huius scientiae ut scientia est cognitio, mensuratur ex obiecto secundum esse essentiae consideratum. Quia vero illud idem obiectum quoad existentiam est effectus talis scientiae, secundum illum statum mensuratur per illam scientiam et hoc modo dicimus domum recte esse constructam quia est secundum regulas seu ideam artis.

4. *Obiectioni satisfit.*— Dices: sicut scientia abstractiva comparatur ad obiectum abstrahens ab existentia, ita scientia intuitiva ad obiectum existens; ergo sicut illa mensuratur ab obiecto secundum se, ita haec ab obiecto existente; ergo sub nulla ratione obiectum mensuratur per scientiam. Respondetur concesso antecedente cum prima consequentia et negando secundam, quia scientia practica non est causa obiecti sui existentis ut est cognitio intuitiva eius; nam haec nec est proprie scientia de qua agimus sed experientia, nec proprie ac per se est practica sed mera cognitio, quia non est activa obiecti sed supponit factum. Igitur eadem scientia propria quae considerat obiectum secundum se et ut abstrahit ab existentia, per voluntatem applicata ad opus est causa eius, et ita etiam est mensura operis facti et existentis.

5. Sed adhuc superest difficultas de scientia Dei; nam sequitur scientiam Dei, ut veram, mensurari ab obiecto suo. Respondetur scientiam Dei posse comparari vel ad ipsum Deum, vel ad creaturas. Respectu sui non potest secundum rem habere mensuram, quia non distinguitur a se seu a suo obiecto; est ergo supra omnem mensuram et per seipsam vera, immo ipsa veritas; secundum rationem autem ita est, nam ideo Deus veram et adaequatam de seipso scientiam habet quia ita est in re sicut seipsum cognoscit. Neque hoc est contra perfectionem aut immensitatem Dei, quia hoc non est esse mensurabilem proprie aut vere, sed est potius per seipsum esse talem et esse sibi ipsi aequalem; sicut esse Deum

como tampoco repugna a la perfección divina el hecho de que Dios sea comprensible por sí mismo; por el contrario, implica una perfección mayor.

Ahora bien, si la ciencia se compara con las cosas creadas, considerada como ciencia práctica y causa de las mismas en cuanto existentes, entonces es claro que no es medida por las cosas, antes bien las mide, y que la verdad que tiene no la recibe de ellas, sino que, inversamente, las cosas son verdaderas en cuanto están en conformidad con las ideas divinas, según diremos en seguida. Y si la ciencia divina se considera sólo como simple inteligencia de las criaturas en su ser esencial o posible, o en cuanto visión intuitiva de la existencia, entonces parece que no hay inconveniente en conceder que también la verdad de esa ciencia consiste en una conformidad con dichos objetos, pues desde este preciso punto de vista no es causa de tales objetos, sino mera intuición y cuasi especulación; por lo cual, atendiendo a la misma consideración, la cosa no tiene una esencia determinada porque Dios la conozca así, sino a la inversa, es conocida como tal porque tiene una esencia determinada y no podía ser conocida verdaderamente de otro modo. De manera semejante, santos y ponderados teólogos afirman que una cosa no es futura porque Dios la intuya como tal, sino que Dios la intuye por ser futura. Así, Orígenes, lib. VII *In Epist. ad Rom.*, sobre aquellas palabras del c. 8: *a los que llamó, también los justificó*; San Jerónimo, *Dial. III contra Pelag.* y en los *Comentarios a Isaías*, c. 16; *a Jeremías*, c. 26, y *a Ezequiel*, c. 2; San Juan Crisóstomo, *Homilía LX sobre el Evangelio de San Mateo*; Beda, *Lib. variarum quaestionum*, q. 13; San Agustín lo indica en *La Ciudad de Dios*, lib. V, c. 20; varios escolásticos, *In I*, dist. 38.

6. Sin embargo, si queremos hablar con pureza y propiedad, no debemos decir que la ciencia divina, considerada en estos aspectos, sea medida por dichos objetos; porque Dios tiene ciencia de ellos en tal manera que no recibe de los mismos esa ciencia, sino que la posee por sí y de modo intrínseco, y en virtud de su perfección esencial tiene toda la rectitud e infalibilidad de tal ciencia. Además, porque dicha ciencia alcanza estos objetos secundarios de tal manera que no encierra ninguna relación o respecto real para con ellos, antes bien los al-

comprehensibilem a seipso non repugnat perfectioni eius, sed ad maiorem perfectionem pertinet. Si vero scientia illa comparetur ad res creatas quatenus est scientia practica et causa illarum prout existentes sunt, sic constat non mensurari ab illis, sed esse potius mensuram earum et non habere ab eis veritatem, sed potius illas esse veras quatenus conformes sunt divinis ideis, ut statim dicemus. Considerando vero divinam scientiam, solum prout est simplex intelligentia creaturarum secundum esse essentiae seu possibile vel quatenus est intuitiva visio existentiae, sic videtur sine inconveniente posse concedi etiam illius scientiae veritatem consistere in conformitate ad illa obiecta; nam secundum hanc praecisam considerationem non est causa talium obiectorum, sed mera intuitio et quasi speculatio, et ideo secundum eamdem considerationem non ideo res est talis essentiae quia talis a Deo cognoscitur, sed e converso, ideo talis cognoscitur quia talis essentiae est, neque aliter poterat vere cognosci. Et similiter dicunt sancti et graves theologi non ideo rem esse futuram quia Deus illam futuram intuetur, sed quia futura est ideo Deum illam intueri. Origen., lib. VII In Epist. ad Rom., circa illa verba c. 8: *Quos vocavit, hos et iustificavit;* Hier., Dialog. III cont. Pelag., et In c. 16 Isaiae, 26 Hierem., 2 Ezech.; Chrys., Hom. LX in Math.; Bed., lib. Variarum quaestionum, q. 13; significat August., lib. V De Civit., c. 20; plures Scholastici, In I, dist. 38.

6. Ut tamen proprie et caste loquamur, dicere non debemus divinam scientiam sub his considerationibus mensurari ab his obiectis, tum quia Deus ita habet scientiam horum obiectorum ut ab eis illam non accipiat, sed ex se illam habeat, et ab intrinseco et ex vi suae essentialis perfectionis habeat omnem rectitudinem et infallibilitatem eius. Tum etiam quia illa scientia ita attingit haec secundaria obiecta ut nullam veram relationem seu habitudinem realem habeat ad illa,

canza a todos de modo más eminente por el hecho de comprenderse a sí mismo. Así, pues, precisamente porque es posible señalar imperfecciones contrarias en el orden de lo mensurante y lo medido, no es legítimo afirmar que la ciencia de Dios sea medida por estos objetos, a pesar de que no es verdadera si no está en conformidad con ellos.

SECCION VI

Si la verdad se da en la división de igual modo que en la composición

1. Puesto que hemos dicho que la verdad lógica existe de manera especial en la composición y división, será interesante exponer si se encuentra igualmente en una y otra, o está en la composición en mayor grado que en la división. Pues parece que ocurre esto último, ya que en la composición, al afirmar una cosa de otra, el entendimiento conoce la conformidad que hay entre una y otra, por lo que en dicho conocimiento existe la verdad de manera objetiva, en el sentido antes expuesto; por el contrario, en la división el entendimiento conoce más bien que el concepto que niega de otra cosa no tiene unión o conformidad con ella; de aquí que mediante ese acto no conozca la verdad, sino una negación de verdad; luego la verdad no se encuentra objetivamente en la división de igual modo que en la composición.

En sentido contrario, Aristóteles y Santo Tomás, a quienes siguen los demás Doctores, atribuyen la verdad a la división en igual medida que a la composición. Por otra parte, tan cierto es que una cosa no es lo que no es como que es lo que es; consiguientemente, el entendimiento, al conocer o componer aquella negación, posee la misma verdad que al componer esta afirmación.

2. Debe decirse, por tanto, que la verdad se encuentra en la división de manera tan genuina y propia como en la composición. Porque la proposición oral negativa es tan absoluta y propiamente verdadera como la afirmativa; luego la división, que corresponde en la mente a esa proposición negativa, es tan verdadera como la composición. Por eso (razonando teológicamente), tan de fe es que Dios no es corpóreo como que es eterno; pues ambos juicios son igualmente

sed eminentiori modo illa omnia attingit Deus per hoc quod seipsum comprehendit. Quia ergo in ratione mensurae et mensurati contrariae imperfectiones indicari possunt, ideo dici non potest scientia Dei mensurari ab his obiectis, etiamsi vera non sit sine conformitate cum illis.

SECTIO VI

An in divisione sit veritas aeque ac in compositione

1. Quoniam diximus veritatem cognitionis esse speciali modo in compositione et divisione, operae pretium erit exponere an sit aeque in utraque vel magis sit in compositione quam in divisione. Videtur enim hoc ultimum, quia in compositione cum unum de alio affirmatur, intellectus cognoscit conformitatem unius cum alio et ideo in ea cognitione obiective est veritas modo supra exposito; at vero in divisione potius cognoscit intellectus conceptum illum quem de alia re negat non habere coniunctionem seu conformitatem cum illa; ergo per illum actum non cognoscit veritatem sed potius veritatis negationem; ergo non ita est veritas obiective in divisione sicut est in compositione. In contrarium autem est quia Aristot. et D. Thomas et cum eis caeteri Doctores aeque tribuunt veritatem divisioni ac compositioni. Item quia tam est verum rem non esse quod non est quam esse quod est; ergo tam est verus intellectus cognoscendo seu componendo illam negationem quam componendo hanc affirmationem.

2. Dicendum itaque est tam vere ac proprie reperiri veritatem in divisione sicut in compositione. Nam propositio vocalis negativa tam simpliciter ac proprie vera est sicut affirmativa; ergo divisio quae in mente respondet tam vera est sicut compositio. Unde (theologice argumentando) tam est de fide Deum non esse corporeum sicut esse aeternum; utrumque ergo iudicium

ciertos y, por ende, igualmente verdaderos, aunque uno se profiera dividiendo y otro componiendo.

3. Al argumento respondo que la verdad —según queda dicho— no se encuentra objetivamente en la composición y división de tal modo que sea conocida mediante ella de manera formal y propia, sino sólo implícitamente; porque, cuando se compara un concepto objetivo con otro, se conoce de alguna manera, "en acto ejercido", la conformidad entre la cosa y el concepto. Por consiguiente, así como en la composición se conoce dicha conformidad, así en la división se conoce la disconformidad o disconveniencia de aquellos conceptos objetivos, de los cuales uno se niega del otro; por ello se conoce "en acto ejercido" la disconformidad entre los conceptos formales de aquellos objetos, y también se conoce virtualmente la conformidad que cada uno de ellos tiene con su objeto. Pues cuando la mente concibe que el hombre no es león, también conoce implícitamente que el concepto que tiene de hombre no conviene al león, sino que a cada uno corresponde un concepto propio. De esta manera, la división implica asimismo un conocimiento de la verdad o conformidad existente, no entre aquellos extremos, uno de los cuales se niega del otro, sino entre cada uno de ellos y su concepto, pues en esto se funda la negación de verdad. También puede decirse, en segundo lugar y de manera más sucinta, que así como hay verdad cuando se conoce la conformidad tal cual es, igualmente la hay cuando se conoce la disconformidad tal como es; pero esto es lo que la división significa y conoce "en acto ejercido"; por consiguiente, la verdad se encuentra en la división de manera tan plenamente propia como en la composición.

SECCION VII

Si existe en las cosas alguna verdad que sea atributo del ente

1. Esta cuestión es uno de los objetivos principales de la presente disputación, pues hemos tratado todo lo demás en cuanto que se ordena a explicar la verdad del ente.

aeque certum est; ergo et aeque verum licet unum dividendo, aliud componendo feratur.

3. Ad argumentum autem respondetur veritatem (ut supra dixi) non ita esse obiective in compositione et divisione ut formaliter et proprie cognoscatur per illam, sed solum implicite, quia dum unus conceptus obiectivus ad alium comparatur, in actu exercito quodammodo cognoscitur conformitas inter rem et conceptum. Sicut ergo in compositione cognoscitur haec conformitas, ita in divisione cognoscitur difformitas seu disconvenientia eorum obiectivorum conceptuum quorum unus de altero negatur, et consequenter in actu exercito cognoscitur difformitas inter formales conceptus illorum obiectorum et virtute etiam cognoscitur conformitas quam unusquisque eorum conceptuum habet cum suo obiecto. Quando enim mens concipit hominem non esse leonem, implicite etiam cognoscit conceptum quem de homine habet non convenire leoni, sed unicuique proprium conceptum correspondere. Et hoc modo etiam in divisione includitur cognitio veritatis seu conformitatis non quidem illorum extremorum inter se quorum unum de alio negatur, sed uniuscuiusque eorum cum suo conceptu; nam in hoc veritas illius negationis fundatur. Vel secundo ac brevius dici potest: sicut cognoscere conformitatem prout est verum est, ita etiam cognoscere difformitatem prout est verum esse; et hoc ipsum per divisionem significari et in actu exercito cognosci, et ideo veritatem propriissime esse in divisione sicut in compositione.

SECTIO VII

Utrum veritas aliqua sit in rebus quae sit passio entis

1. Haec quaestio est praecipue intenta in hac disputatione, nam ad explicandam veritatem entis reliqua praemisimus. Videtur

Parece imposible que alguna verdad sea pasión del ente real. Primero, porque Aristóteles dice en el lib. VII de la *Metafísica,* al final, que la verdad y la falsedad no se dan en las cosas, sino en la mente, en lo cual estriba —según él— la diferencia que hay entre el bien y el mal, por una parte, y la verdad y la falsedad, por otra; porque aquéllos se encuentran en las cosas, pero éstas no, sino sólo en la mente.

En segundo lugar, porque la verdad no añade nada al ente o se limita a añadirle una mera denominación extrínseca; luego en manera alguna puede ser propiedad del ente. Se prueba la consecuencia: si nada añade, no es otra cosa que el ente mismo y, consiguientemente, no es propiedad del ente en mayor grado que el ente es propiedad de sí mismo. Y si le añade solamente una denominación extrínseca, ésta no puede bastar para la razón de propiedad del ente; porque, de lo contrario, podrían multiplicarse infinitamente tales propiedades, ya que puede haber infinitas denominaciones de esta clase; y, además, porque esa denominación es común a los no-entes o entes de razón; pues así como el oro se dice oro verdadero, de igual modo la relación de razón puede llamarse verdadero ente de razón, y en este sentido —según acabamos de decir— la negación posee verdad, igual que la afirmación; por tanto, la verdad, considerada bajo esta denominación, no puede ser la propiedad del ente a que ahora nos referimos. Finalmente, porque de no ser así también podría decirse que la falsedad es una propiedad del ente real, pues la misma posibilidad hay de que el ente sea conocido de manera verdadera que de manera falsa; en consecuencia, si en virtud de lo primero se denomina verdadero, también puede llamarse falso por razón de lo segundo.

2. Se explica y demuestra el primer antecedente de este argumento. Cuando se dice que un ente cualquiera —el oro, por ejemplo— es verdadero oro, tal denominación puede ser o entenderse de dos maneras: una, como totalmente absoluta e intrínseca; en ese caso nada puede añadir a tal ente, limitándose a explicitar más su entidad y realidad; porque ser verdadero oro en este sentido equivale a no serlo únicamente de modo aparente o ficticio, sino poseyendo la auténtica y real naturaleza y esencia de oro. Pero esto no es más que ser oro; luego, en lo que respecta a esta denominación, ser verdadero oro no añade nada

ergo fieri non posse ut veritas aliqua sit passio entis realis, primo quidem ex Aristotele, VII Metaph., in fine, dicente verum et falsum non esse in rebus sed in mente, et in hoc constituente differentiam quod bonum et malum sunt in rebus, non autem verum et falsum, sed in mente tantum. Secundo, quia verum supra ens aut nihil addit, aut solam denominationem extrinsecam; ergo nullo modo potest esse proprietas entis. Probatur consequentia, quia si nihil addit, nihil aliud est quam ipsummet ens et consequenter non magis est proprietas eius quam ipsum ens sit proprietas sui. Si autem addit solam denominationem extrinsecam illa non potest sufficere ad rationem proprietatis entis; tum quia alias infinitae proprietates huiusmodi possent multiplicari, quia infinitae possunt esse huiusmodi denominationes; tum etiam quia haec denominatio communis est non entibus seu entibus rationis; sicut enim aurum dicitur verum aurum, ita relatio rationis potest dici verum ens rationis et (sicut nuper dicebamus) ita negatio habet veritatem sicut affirmatio; non ergo potest veritas ratione huius denominationis esse proprietas entis realis de qua agimus. Tum denique quia alias etiam falsitas posset dici proprietas entis realis; nam, sicut potest ens vere cognosci, ita etiam false; ergo sicut inde denominatur verum, hinc potest denominari falsum.

2. Primum vero antecedens huius rationis declaratur et probatur; nam cum ens aliquod, verbi gratia, aurum dicitur verum aurum, dupliciter potest esse aut intelligi talis denominatio. Primo, ut sit omnino absoluta et intrinseca et hoc modo nihil potest addere tali enti, sed solum magis explicare entitatem et realitatem eius, quia hoc modo esse verum aurum nihil aliud est quam non esse tantum apparens vel fictum sed habens propriam et realem naturam et essentiam auri. Hoc autem nihil aliud est quam esse aurum; ergo esse verum aurum quoad hanc denominationem nihil addit supra esse au-

al hecho de ser oro. Y —dando un alcance general a esta razón— ser verdadero ente real no expresa ningún otro concepto que el de ser ente real, es decir, no ficticio ni quimérico. Por eso afirmábamos anteriormente que "cosa" no añade nada al ente real, pues no significa más que tener una esencia confirmada, lo cual es tanto como poseer una esencia real, y esto equivale a decir verdadera esencia. Tomando en este sentido la denominación de verdadero, parece que San Agustín dijo, en el lib. II de los *Soliloquios,* c. 5: *es verdadero aquello que es, no aquello que parece ser o aquello que es tal como parece; porque aunque una cosa no parezca ni tenga conformidad con algún conocimiento, a pesar de eso es verdadera,* con lo que da a entender que la verdad no es una denominación extrínseca. En el mismo sentido es adecuada la definición de Avicena: *la verdad de cada cosa es una propiedad del ser propio que le ha sido conferido.* Pues al decir que es propiedad no toma esa palabra en cuanto suele significar una pasión o facultad, sino que significa el ser propio, o sea, no extraño ni ajeno, el cual nada añade al ser mismo, sino que puede explicarse a manera de una relación de identidad, ya que así cabe llamar a la relación de propiedad; pues, bajo este aspecto, cada cosa tiene aquel ser de tal modo que es suyo, o sea, le pertenece de manera estable; y en esto consiste el poseer la verdad de tal ente.

3. Pero es posible tomar dicha denominación en un sentido distinto: no como absoluta e intrínseca, sino como procedente de otra parte, y de esta manera no puede ser más que una extrínseca denominación de la cosa, a saber: que se enuncia o puede enunciarse verdaderamente de manera determinada. Parece que Santo Tomás pensaba así al decir, en I, q. 16, a. 1: *se llama verdadero aquello a lo que tiende el entendimiento y que se encuentra en el entendimiento en cuanto se adecúa a la cosa entendida y se deriva del intelecto a la cosa entendida, la cual se llama verdadera en la medida en que tiene algún orden al entendimiento.* Ahora bien, es manifiesto que de la conformidad entre el entendimiento y la cosa únicamente resulta, por parte de la cosa conocida, una denominación extrínseca. Por eso, en el a. 6, afirma expresamente Santo Tomás: *todas las cosas creadas se denominan verdaderas en virtud de una sola y la misma verdad,* a saber, por la verdad del entendimiento divino, de la cual, sin embargo, sólo

rum. Et eadem ratione in universum esse verum ens reale nullum alium conceptum dicit quam esse ens reale, id est, non fictum neque chymaericum. Qua ratione supra dicebamus rem nihil addere supra ens reale, quia nihil dicit nisi habere ratam essentiam, quod nihil aliud est quam habere realem essentiam et idem est dicere veram essentiam. Et sumendo hoc sensu denominationem veri, dixisse videtur Augustinus, lib. II Soliloquiorum, c. 5, *verum esse id quod est, non autem id quod videtur, aut quod tale est quale videtur; quia, etiamsi res non videatur neque conformitatem habeat cum aliqua cognitione, nihilominus vera est;* in quo significat veritatem non esse denominationem extrinsecam. Et in eodem sensu quadrat definitio Avicennae dicentis: *Veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei.* Cum enim ait esse proprietatem, non sumit illam vocem ut significare solet passionem seu facultatem aliquam, sed significat esse proprium, id est, non extraneum nec alienum, quod nihil addit supra ipsum esse sed explicari potest ad modum relationis identitatis; sic enim dici potest relatio proprietatis; nam hoc modo sic unaquaeque res habet illud esse quod suum est seu quod stabilitum est ei, et hoc ipsum est habere veritatem talis entis.

3. Alio vero modo potest illa denominatio sumi non ut absoluta et intrinseca, sed ut aliunde proveniens, et hoc modo esse non potest nisi extrinseca rei denominatio, scilicet, quod vere talis enuntietur seu enuntiabilis sit. Quod sensisse videtur D. Thomas, I, q. 16, a. 1, dicens *verum nominare id in quod tendit intellectus, esseque in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, et ab intellectu derivari ad rem intellectam, quae vera dicitur secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.* Constat autem ex conformitate intellectus ad rem solum resultare in re cognita denominationem extrinsecam. Unde a. 6 expresse dicit D. Thom. *omnes res creatas denominari veras una et eadem veritate,* scilicet, veritate intellectus divini a qua tamen non possunt nisi extrinsece denominari. Et in solutione ad 2 hoc confirmat ex

pueden recibir una denominación extrínseca. Y lo confirma en la solución al segundo argumento, apoyándose en San Anselmo, *De Veritate*, c. 11: *la verdad se comporta con respecto a las cosas verdaderas de igual modo que el tiempo con respecto a las temporales*; Santo Tomás entiende esto de un solo tiempo común, y es evidente que las cosas temporales reciben de dicho tiempo solamente una denominación extrínseca.

Por último, resulta evidente por la razón: la cosa es verdadera porque se adecúa al entendimiento o porque el entendimiento se adecúa a ella. No puede afirmarse lo primero, ya que, más bien, el intelecto es verdadero por el hecho de que la cosa es o no es; de lo contrario, caeríamos en el error cometido por aquellos filósofos según los cuales únicamente es verdadero lo que se entiende. Mas si se sostiene lo segundo, se sigue abiertamente que aquella denominación es sólo extrínseca, pues el hecho de que el entendimiento se adecúe a la cosa no pone en ésta nada, excepto el ser conocida verdaderamente. Ahora bien, no es posible excogitar otro caso, aparte de los dos indicados, porque, según el consentimiento común de todos, toda verdad se toma de la conformidad entre el entendimiento y la cosa. Confirmación: la falsedad en las cosas no puede ser más que una denominación extrínseca; luego tampoco la verdad, ya que los opuestos tienen una razón idéntica o proporcional.

Cabe afirmar en contrario que, como dice Aristóteles en el lib. II de la *Metafísica*, c. 1, *cada cosa es verdadera de igual modo que es*, con lo que da a entender que la verdad acompaña al ente de tal manera que, según el grado y la naturaleza de la entidad, se da en cada cosa su grado de verdad; ello indica que la verdad acompaña al ente como pasión del mismo.

Existencia de la verdad trascendental

4. En este punto es evidente que la denominación de verdadero suele atribuirse a las cosas, pues en este sentido solemos decir que es verdadero oro, para distinguirlo del aparente, y verdadero hombre, para discernirlo de un hombre pintado, y verdadero Dios, para separarlo de los dioses falsos; y de esta manera se expresan no sólo la literatura sagrada y profana, sino también todos los hombres. De donde resulta ciertamente que una misma apelación de verdad

Anselm., lib. De Verit., c. 11, dicente, *sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras;* quod D. Thomas intelligit de uno tempore communi, a quo constat solum extrinsece res temporales denominari. Ratione denique patet, quia aut est vera quia conformatur intellectui, aut quia intellectus conformatur ad ipsam. Primum dici non potest, quia potius ex eo quod res est vel non est, intellectus est verus; alias incideremus in errorem philosophorum dicentium nihil esse verum nisi quod intelligitur. Si autem secundum dicatur, aperte sequitur illam tantum esse denominationem extrinsecam, quia intellectum conformari ad rem nihil ponit in re nisi tantum vere cognosci. Praeter illa autem duo nihil aliud excogitari potest, quia ex communi omnium consensu omnis veritas sumitur ex conformitate intellectus et rei. Et confirmatur, quia falsitas in rebus esse non potest nisi denominatio extrinseca; ergo nec veritas; nam oppositorum eadem est seu proportionalis ratio. In contrarium autem est, quia teste Aristotele, lib. II Metaph., c. 1, *ut unumquodque est, ita et verum est;* quibus verbis significat veritatem ita comitari ens ut iuxta gradum et rationem entitatis sit in unoquoque gradus veritatis; signum ergo est veritatem comitari ens ut passionem eius.

Transcendentalis veritas an sit

4. In hac re constat veri denominationem solere rebus attribui; sic enim dicere solemus esse verum aurum ut illud ab apparenti distinguamus, et verum hominem ut distinguamus a picto, et verum Deum ut a falsis illum separemus, et hoc modo loquuntur non solum sacrae et profanae litterae, sed etiam universi homines. Unde plane fit eamdem veri appellationem posse cuilibet enti reali attribui, vel ut ab ente ficto

puede atribuirse a cualquier ente real, ya para distinguirlo del ente ficticio e imaginario, ya para juzgar que posee, en su especie y orden, la esencia propia de tal cosa, pues en lo que a estos dos aspectos concierne se da la misma razón de esta denominación para todos los entes. De aquí se desprende también con claridad que la verdad, en algún aspecto, es atributo del ente y se convierte con él. Mas, para explicar de qué clase sea esta denominación, conviene, ante todo, exponer en qué consiste la verdad que se atribuye al ente, para que, a base de ello, se vea de modo manifiesto cómo puede ser propiedad del ente y convertirse con él. Ahora bien, cabe excogitar diferentes explicaciones de la verdad.

Refutación de la primera opinión sobre la esencia de la verdad

5. Primera: la verdad trascendental significa cierta propiedad real y absoluta que se distingue del ente con distinción de razón razonada. Así piensan algunos tomistas modernos, en I, q. 16, y creen que tal es la opinión de Santo Tomás en *De Verit.*, q. 1, a. 8; de Capréolo, *In I*, dist. 19, q. 3, concl. 3; de Soncinas, VI *Metaph.*, q. 17, y de Iavello, *Tractatus de Transcendentalibus*, c. 5.

Demostración: la verdad es una perfección real; luego expresa una razón real, no relativa; consiguientemente, será absoluta; y no se trata de un nombre sinónimo, cuyo significado sea idéntico al de entidad; luego significa una perfección distinta de la entidad, al menos con distinción de razón. Es evidente el primer antecedente, no sólo porque el que una cosa sea verdadera no es algo ficticio (antes bien, parece que el nombre "verdad" excluye la posibilidad de que así sea), sino también porque todas las cosas son verdaderas de suyo, y no por una consideración intelectual; además, porque la verdad es, en el caso de Dios, una elevada perfección, y dicha verdad mide a la verdad creada; finalmente, porque siendo la verdad una propiedad del ente, no puede menos de ser una perfección real. Que dicha perfección no es relativa se demostrará más fácilmente después. Por último, que la verdad y la entidad no se identifican como sinónimos resulta claro por el común modo de pensar y por las diversas definiciones con que explicamos sus respectivos conceptos objetivos; es, por tanto, necesario que se distingan al menos con distinción de razón razonada. Más aún: siguiendo la

et imaginario separetur, vel ut in sua specie et ratione propriam talis rei essentiam habere iudicetur; nam quoad haec duo eadem est huius appellationis ratio in omnibus entibus. Atque hinc rursus manifestum etiam est verum sub aliqua ratione esse attributum entis et cum illo converti. Ut autem declaretur qualis sit haec denominatio, oportet ante omnia exponere quid sit haec veritas quae enti attribuitur ut inde constet quomodo possit esse proprietas eius, et cum illo converti. Possunt ergo varii modi explicandi veritatem excogitari.

Prima sententia circa quid sit improbatur

5. Primus est veritatem transcendentalem significare quamdam proprietatem realem absolutam et ratione ratiocinata distinctam ab ente. Ita sentiunt quidam thomistae moderni, I, q. 16, et putant esse sententiam D. Thomae, q. 1 De Verit., a. 8; Capreoli, In I, dist. 19, q. 3, concl. 3; Soncin., VI Metaph., q. 17; Iavel., tract. de Transcendentalib., c. 5. Probatur, quia veritas est realis perfectio; ergo dicit rationem realem, non relativam; ergo absolutam; et non est nomen synonymum idem significans quod entitas; ergo dicit perfectionem saltem ratione distinctam ab entitate. Primum antecedens patet, tum quia rem esse veram non est aliquid fictum, immo hoc ipsum videtur excludi nomine veritatis; tum etiam quia res omnes ex se sunt verae et non ex intellectus consideratione; tum praeterea quia veritas in Deo est magna perfectio et illa est mensura veritatis creatae; tum denique quia cum veritas sit proprietas entis non potest non esse perfectio realis. Quod vero illa relativa non sit, facile inferius probabitur. Quod denique veritas et entitas non sint idem tamquam synonyma, constat ex communi modo concipiendi omnium et ex diversis definitionibus quibus earum conceptus obiectivi a nobis explicantur; necesse est ergo saltem ratione ratiocinata distingui. Immo, secundum senten-

opinión de Escoto (de la que nos hemos ocupado arriba, al tratar de estas pasiones en general) habría que decir que se distinguen formalmente *ex natura rei.*

6. Pero en la presente opinión, y en todas las siguientes, debe observarse esta distinción: una cosa es hablar de todo aquello que la verdad entitativa incluye y otra hablar de aquello que la verdad añade a la entidad, o (lo que es igual) de lo que la verdad añade al ente.

En el primer sentido, admitimos que la verdad de los entes reales expresa una perfección real, según demuestran los argumentos aducidos y otros que hemos empleado anteriormente para probar que la unidad no significa sólo una negación, sino la entidad bajo el aspecto de negación; de igual manera, ahora debemos afirmar que la verdad no designa una mera razón extrínseca o elaborada por el entendimiento, sino la entidad significada bajo algún otro aspecto, es decir, añadiéndole algo, que es lo que ahora investigamos. Así entendida, pues, resulta verdadera la opinión citada y, en efecto, Santo Tomás, Capréolo y los tomistas más antiguos no pretenden otra cosa, si bien los modernos dicen algo más, según parece.

7. En el segundo sentido, cabe entender que la verdad añade al ente, además de la razón de esencia o entidad, una propiedad absoluta y real. Y, desde este punto de vista, considero que la opinión es falsa. En primer lugar, ello puede probarse de manera suficiente, si se entiende referido a una perfección distinta *ex natura rei,* mediante los argumentos que antes hemos utilizado contra Escoto —a propósito de las pasiones del ente en general— y también por lo ya dicho sobre las distinciones *ex natura rei.* Todos reconocen, efectivamente, que en este caso no puede darse una distinción real entre cosa y cosa, ya que no existe fundamento alguno para excogitar tal distinción; tampoco es posible que se trate de una distinción modal, porque no puede pensarse en ningún indicio de distinción entre tal modo y el ente, ya que son absolutamente inseparables, hasta el punto de que apenas hay posibilidad de separarlos ni siquiera por precisión intelectual, como expondré inmediatamente. Además, porque nadie entiende que una cosa se diga verdadera en virtud de un modo que se le añada, sino en virtud de su entidad; y si tiene entidad, aun cuando de ella se separe cualquier otro modo, se comprenderá que sigue siendo una cosa verdadera, ya se la considere

tiam Scoti supra tractatam cum de his passionibus in communi ageremus, dicendum esset distingui formaliter ex natura rei.

6. Sed in hac sententia et in omnibus sequentibus observandum est aliud esse loqui de toto illo quod includit veritas in essendo, aliud vero de eo quod addit veritas supra entitatem seu (quod idem est) verum supra ens. Priori modo admittimus veritatem entium realium dicere perfectionem realem ut argumenta facta probant, et alia quibus supra ostendimus unitatem non dicere solam negationem, sed entitatem sub negatione; sic enim nunc asserendum est veritatem non dicere solam rationem extrinsecam vel intellectu fabricatam, sed esse entitatem sub aliqua alia ratione significatam, vel addendo aliquid, quod nunc inquirimus. In hoc ergo sensu vera est dicta sententia et revera D. Thomas, Capreol. et antiquiores thomistae nihil aliud intendunt, moderni vero plus significare videntur.

7. Alio ergo modo intelligi potest veritatem addere enti supra rationem essentiae vel entitatis proprietatem absolutam et realem. Et hoc sensu existimo falsam esse praedictam sententiam. Et primum, si intelligatur de perfectione ex natura rei distincta, sufficienter probari potest, tum argumentis supra factis contra Scotum de passionibus entis in genere, tum ex supra dictis de distinctionibus ex natura rei. Nam hic non potest intervenire realis distinctio rei a re ut omnes fatentur, quia nullum est fundamentum ad fingendam talem distinctionem; neque etiam potest esse distinctio modalis, tum quia nullum indicium distinctionis inter talem modum et ens excogitari potest; sunt enim omnino inseparabilia ita ut vix possint etiam intellectu praescindi, ut statim dicam. Tum etiam quia nulla res intelligitur esse vera per modum superadditum, sed per suam entitatem, quam si habeat, etiamsi omnem alium modum separes, intelliges manere veram rem vel in ratione entis vel in ratione talis entis, quale aptum est tali entitate

como ente en general, ya como un ente particular, tal cual es apto para constituirse en una determinada entidad. Si esta razón se aplica con la debida proporción, demuestra también que la verdad no puede añadir a la entidad ninguna perfección que se condistinga de dicha entidad con distinción de razón razonada. Pues si se condistinguen de manera que ninguno de los extremos se halle incluído en el concepto preciso del otro (ya que en este sentido hablamos), y la verdad se separe del ente con distinción de razón, también argumento sobre ambos extremos.

El ente así prescindido es inteligible en cuanto de él depende, no sólo porque es concebido por el entendimiento mediante un concepto directo y propio, sino también porque cada cosa tiene inteligibilidad en la misma medida en que tiene entidad, según afirmó Santo Tomás en otro lugar, I, q. 16, a. 3; luego el ente incluye, en aquel concepto preciso, toda la perfección real que se exige para el concepto de verdad; efectivamente, el ente, por el hecho de ser inteligible, es verdadero, porque en este sentido se dice que es verdadero objeto del entendimiento y porque puede darse conformidad entre todo ente inteligible y el entendimiento. Pero también hay posibilidad de argumentar a partir del otro extremo: se entiende que la verdad así prescindida incluye la entidad real (en cuyo caso no está prescindida de la manera indicada) o no la incluye, y entonces no expresa una perfección real. Todo esto lo dió a entender Santo Tomás en el pasaje citado de I, q. 16, a. 3 ad 3, al decir: *si bien es posible aprehender el ente sin aprehender la razón de verdadero* (esto es, sin incluir de manera expresa y formal dicha razón), *no puede suceder lo contrario, es decir, que se aprehenda la verdad sin aprehender la razón de ente; porque el ente está incluido en el concepto de verdad, y tampoco puede aprehenderse el ente sin que a dicha aprehensión siga el concepto de verdad,* o sea, sin que el mismo ente, en cuanto concebido precisivamente, sea verdadero y susceptible de ser captado bajo la razón de verdadero, aun cuando no se le añada ninguna perfección absoluta. Y pone un ejemplo: *algo semejante ocurre si comparamos lo inteligible con el ente; en efecto, no puede entenderse el ente sin que el ente sea inteligible; pero es posible entender al ente de tal modo que no se entienda su inteligibili-*

constitui. Atque haec ratio cum proportione applicata probat etiam non posse veritatem addere supra entitatem perfectionem aliquam ratione ratiocinata condistinctam ab entitate; nam, si ita condistinguuntur ut neutrum extremum in praeciso conceptu alterius includatur (sic enim loquimur), separetur ratione veritas ab ente et argumentor de utroque extremo. Ens sic praecisum est intelligibile quantum est ex se, tum quia directo et proprio conceptu ab intellectu concipitur, tum etiam quia, quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de intelligibilitate, ut alias dixit D. Thomas, I, q. 16, a. 3; ergo ens in illo praeciso conceptu includit omnem perfectionem realem quae requiritur ad rationem veri, quia hoc ipso quod ens est intelligibile, verum est; nam hoc sensu dicitur verum esse obiectum intellectus, et quia inter omne ens intelligibile et intellectum potest esse conformitas. Ex alio vero extremo etiam sumitur argumentum; nam aut veritas sic praecisa intelligitur includere entitatem realem et sic non praescinditur dicto modo, vel illam non includit, et sic non dicet perfectionem realem. Et hoc totum significavit D. Thomas, dict. I, q. 16, a. 3, ad 3, dicens *quamvis ens possit apprehendi non apprehensa ratione veri*, id est, includendo illam expresse ac formaliter, *tamen e contrario non posse apprehendi verum quin apprehendatur ratio entis: quia ens cadit in ratione veri: neque etiam posse apprehendi ens nisi ad eam apprehensionem ratio veri consequatur*, id est, quin ipsum ens, quantumvis praecise conceptum, verum sit et sub ratione veri apprehendi possit, etiamsi nulla perfectio absoluta ei addatur. Et addit exemplum dicens: *Et est simile si comparemus intelligibile ad ens; non enim potest intelligi ens quin ens sit intelligibile, sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur eius intelligibilitas; et similiter, ens intellectum*

dad; de manera parecida, el ente entendido es verdadero, mas no se entiende la verdad por el hecho de entender al ente.

8. En segundo lugar, razono preguntando cuál sea esa perfección absoluta que la verdad añade al ente, porque no puede entenderse que sea tan absoluta que no incluya siquiera una relación trascendental o predicativa (como suele llamarse), según reconocen también los autores citados apoyándose en el común modo de entender, pues todos conciben la verdad mediante una conformidad entre la cosa y el entendimiento, o en orden a ella, y no resulta fácil excogitar o explicar esa razón real totalmente absoluta y distinta del concepto de ente, en la que consista la verdad. Si se afirma dicha razón absoluta con una relación trascendental, o se la explica por modo de relación, ésta no puede ser sino en orden a algún entendimiento; pero la verdad, en cuanto manifestada por semejante relación, no puede ser otra cosa sino la entidad con la misma relación; y no es posible que añada a la entidad una razón real absoluta, ni siquiera distinta con distinción de razón; luego. La mayor se demuestra por la antedicha definición de verdad, que viene a explicar la primera concepción, por así decirlo, de la verdad. Esta significa, en efecto, cierta adecuación y conformidad; mas no toda conformidad tiene razón de verdad, ya que la igualdad y la semejanza entre dos cosas también consisten en cierta conformidad, y a pesar de eso no se les da el nombre de verdad; consiguientemente, la verdad expresa una razón especial de conformidad, que no puede ser otra sino la que se considera o explica en orden al entendimiento. De aquí se prueba la menor, porque cabe entender de dos maneras esta conformidad en orden al entendimiento: actual y aptitudinal. La actual únicamente puede consistir en que la cosa sea tal cual es entendida en acto; la aptitudinal, en que la cosa sea tal que pueda entenderse en virtud de un verdadero y propio concepto de dicha cosa. Mas de ninguna de estas maneras se añade a la entidad de la cosa ninguna perfección real absoluta, porque el hecho de ser entendida en acto nada añade a la entidad entendida en cuanto tal; en consecuencia, el hecho de que una cosa sea tal cual es entendida tampoco puede añadirle una razón real absoluta. Además, el ente, sólo por ser ente o tal ente, tiene aptitud para adecuarse a un concepto verdadero, siempre que en otro exista capacidad

est verum, non tamen intelligendo ens intelligitur verum.

8. Praeterea argumentor secundo, inquirendo quaenam sit haec perfectio absoluta quam verum addit supra ens; non enim potest intelligi ita absoluta ut nec respectum transcendentalem aut secundum dici (ut vocant) includat, ut etiam praedicti auctores fatentur ex communi omnium conceptu; nam omnes concipiunt veritatem per conformitatem inter rem et intellectum vel in ordine ad illam; nec facile fingi posset aut explicari talis ratio realis omnino absoluta et distincta a ratione entis, in qua veritas consistat. Si autem dicatur haec ratio absoluta cum respectu transcendentali vel explicata per modum respectus, ille esse non potest nisi in ordine ad aliquem intellectum; sed veritas ut explicata per talem respectum non potest esse aliud quam entitas ipsa cum eodem respectu; neque supra eam addere potest rationem realem absolutam etiam ratione distinctam; ergo. Maior probatur ex dicta veritatis definitione, quae declarat veluti primam conceptionem eius. Nam veritas adaequationem quamdam et conformitatem significat; sed non omnis conformitas rationem veritatis habet, aequalitas enim inter duas res et similitudo est conformitas quaedam et non dicitur veritas; ergo veritas dicit specialem rationem conformitatis, quae non potest esse alia nisi quae in ordine ad intellectum sumitur seu explicatur. Unde probatur minor quia haec conformitas ad intellectum duplex intelligi potest, scilicet, actualis et aptitudinalis. Actualis in hoc tantum consistere potest, quod res talis sit qualis actu intelligitur; aptitudinalis vero in hoc quod res sit talis ut vero ac proprio conceptu talis rei intelligi possit. Sed neutro ex his modis additur supra entitatem rei aliqua realis perfectio absoluta, quia actu intelligi nihil addit entitati intellectae ut sic; ergo neque rem esse talem qualis intelligitur, potest illi addere rationem realem absolutam. Rursus, hoc ipso quod ens est ens vel tale ens, si in alio sit vis ad intelligendum, aptum est

para entender; luego, sobre ser superfluo, resulta imposible que esta conformidad actual o aptitudinal añada al ente alguna perfección absoluta, aunque se distinga del ente con distinción de razón. De manera análoga, es imposible que, en el caso de la blancura, la aptitud para asimilarse a otra cosa exprese una perfección absoluta añadida al concepto de blancura, y mucho más imposible que la semejanza actual añada a la blancura misma una razón absoluta intrínseca.

Examen de la segunda opinión y de sus diferentes interpretaciones

9. Por estas razones, cabe proponer una segunda opinión, según la cual la verdad añade al ente una relación de conformidad con el entendimiento; así parece seguirse del argumento que acabamos de aducir contra la opinión anterior. Pero son posibles diversas interpretaciones de esta segunda opinión: una, refiriéndola a la relación de conformidad actual, pues la verdad significa, según parece, una conformidad actual; otra, entendiéndola de la conformidad aptitudinal; en este sentido afirman algunos que la verdad trascendental no es más que la inteligibilidad del ente, la cual no sólo expresa una denominación extrínseca tomada de la facultad que la cosa intelectual tiene para entender todo ente, sino que, incluso por parte de la cosa misma inteligible, expresa cierta aptitud para poder ser entendida, aptitud que añade una relación al entendimiento, al que puede adecuarse en cuanto a ella respecta.

Además, algunos entienden que dicha relación debe tomarse únicamente en orden al entendimiento divino, ya que todas las cosas dependen esencialmente de él y no de los otros entendimientos; más aún, se comparan con éstos de manera accidental. Otros estiman que debe tomarse en orden a cualquier entendimiento, puesto que la cosa es, de suyo, inteligible por cualquiera, y por lo mismo es, de suyo, apta para conformarse a todos; de ahí que la indicada relación pueda decirse ordenada a todos, de manera análoga a como el color, en cuanto visible, dice relación a toda visión, aunque no dependa de ella.

Por otra parte, hay quienes opinan que esta relación es real, porque la verdad es algo real y existente en las cosas. Otros pretenden que es una relación de ra-

adaequari vero conceptui; ergo non solum superfluum, sed etiam impossibile est quod haec actualis vel aptitudinalis conformitas addat enti aliquam perfectionem absolutam, etiam ratione distinctam. Sicut impossibile est quod in albedine esse aptam assimilari alteri dicat perfectionem absolutam additam rationi albedinis, et multo magis impossibile est quod actualis similitudo addat rationem absolutam intrinsecam ipsi albedini.

Secunda opinio cum variis interpretationibus examinatur

9. Propter haec ergo esse potest secunda sententia dicens veritatem addere enti relationem conformitatis ad intellectum; hoc enim concludi videtur ratione proxime facta contra praecedentem sententiam. In hac autem opinione explicanda possunt varii modi excogitari. Unus est ut intelligatur de relatione conformitatis actualis; nam veritas actualem conformitatem significare videtur. Alius est ut intelligatur de aptitudinali conformitate, et hoc modo dicunt aliqui nihil aliud esse veritatem transcendentalem quam intelligibilitatem entis, quae intelligibilitas non solum dicit denominationem extrinsecam a facultate quam res intellectiva habet ad intelligendum omne ens, sed ex parte ipsius rei intelligibilis dicit aptitudinem quamdam ut intelligi valeat, quae addit relationem ad intellectum, cui, quantum est ex se, potest conformari. Rursus quidam intelligunt hanc relationem sumendam esse tantum in ordine ad divinum intellectum, quia ab illo res omnes pendent per se, non vero ab aliis; immo ad illos per accidens comparantur. Alii existimant sumendam esse in ordine ad quemcumque intellectum, quia res de se est intelligibilis a quocumque et ita est de se apta conformari omnibus, unde ad omnes dicere potest praedictam relationem, sicut color in quantum visibilis dicit relationem ad omnem visum, etiamsi ab illo non pendeat. Denique quidam existimant hanc relationem esse realem, quoniam veritas reale quid est et in rebus existit. Alii volunt esse relationem rationis, quia non re-

zón, ya que no exige la existencia ni la distinción de sus extremos; así lo sostienen Durando, Capréolo y Cayetano, en los lugares ya citados y en otros que se han de citar, a los que apoya Santo Tomás, *In I*, dist. 19, q. 5, a. 1. Finalmente, otros piensan que aquella relación es real en algunos casos y de razón en muchos, según la capacidad de los extremos; así, Soncinas y Iavello, en el lugar antes citado; el Ferrariense, en I *cont. Gent.*, c. 60; Santo Tomás favorece esta opinión en *De Verit.*, q. 1, a. 2, y en *In I De interpret.*, lect. 5.

10. Mas para que comprendamos el grado de certeza o falsedad que puede haber en estas interpretaciones, debe suponerse que la presente opinión, para distinguirse de las demás, ha de entenderse referida a una relación propia, a la que se suele llamar predicamental —cuando es real— o semejante a la predicamental —cuando es de razón—. Pues si la relación se toma en sentido amplio —por cualquier respecto trascendental o por cualquier denominación resultante de la unión de varias cosas—, entonces esta opinión coincidirá en un sentido con la precedente y en otro con la que trataremos después.

11. *La verdad trascendental no exige una estricta relación de razón.*— Así, pues, en primer lugar estimo que la denominación no se toma de una relación de razón considerada en el sentido propio ya indicado, puesto que la verdad no expresa ni una relación de esa clase ni la entidad bajo el aspecto de dicha relación. Se demuestra con el argumento ya muchas veces repetido: la propiedad del ente real no puede consistir en la expresada relación ni incluirla de manera formal. Además, porque esa relación sólo existe mientras se considera o piensa, y la verdad de las cosas no requiere tal consideración; antes bien —según decíamos arriba—, implica cierta contradicción con el nombre "verdad". Por otra parte, Dios es desde toda la eternidad trascendentalmente verdadero según la completa y exacta razón de verdad, y a pesar de ello no excogita relaciones de razón ni puede exigirlas para ser y llamarse verdadero Dios. Finalmente, esta relación no existe sino en virtud de una reflexión y comparación del entendimiento, con anterioridad a la cual este ente no sólo es verdadero oro, por ejemplo, sino que también es conocido como tal.

12. *Para la verdad trascendental no es necesaria una relación real.— Se demuestra por lo que respecta a Dios.*— En segundo lugar, parece cierto, hablando

quirit existentiam nec distinctionem extremorum, quod sentiunt Dur., Capr., Caiet., locis citatis et citandis; et favet D. Thomas, In I, dist. 19, q. 5, a. 1. Alii tandem putant illam relationem interdum esse realem, saepe vero rationis iuxta capacitatem extremorum, ut Soncin. et Iavel., supra; Ferrar., I cont. Gent., c. 60; favetque D. Thomas, q. 1 De Veritate, a. 2, et lib. I De Interpretat., lect. 5.

10. Sed, ut intelligamus quid veritatis vel falsitatis esse possit in his dicendi modis, supponendum est hanc sententiam (ut sit ab aliis distincta) intelligendam esse de propria relatione quam praedicamentalem vocant, si sit realis, vel similem illi, si sit rationis. Nam, si late sumatur relatio pro omni transcendentali habitudine vel pro qualibet denominatione quae ex consortio plurium rerum consurgit, sic sententia haec in uno sensu coincidet cum praecedenti, in alio vero cum ea quam postea tractabimus.

11. *Ad transcendentalem veritatem stricta rationis relatio non requiritur.*— Primo igitur existimo denominationem non esse sumptam ex aliqua relatione rationis in dicta proprietate sumpta, quia veritas nec huiusmodi relationem dicit, nec entitatem sub tali relatione. Probatur ratione saepe repetita, quia passio entis realis non potest consistere in praedicta relatione, neque illam formaliter includere. Deinde, quia talis relatio non est, nisi dum consideratur aut fingitur; veritas autem rerum non requirit huiusmodi fictionem; quin potius, ut supra dicebam, cum ipso veritatis nomine quamdam habet repugnantiam. Item Deus ab aeterno est verus transcendentaliter secundum completam et exactam rationem veritatis, et tamen nec fingit relationes rationis, nec illas requirere potest ut verus Deus sit et dicatur. Denique haec relatio non est nisi per reflexionem et comparationem intellectus, ante quam et hoc ens est verum aurum, verbi gratia, et tale esse cognoscitur.

12. *Relatio realis ad veritatem transcendentalem non necessaria.—In Deo id probatur.*— Secundo videtur certum loquendo

de la verdad trascendental en sentido general —en cuanto abstrae del ente creado y del increado—, que no puede consistir ni exigir formalmente una relación real a otro, en orden al cual se tome la denominación de verdadero. Es evidente, porque en Dios la verdad trascendental no puede implicar semejante relación, ya que esta verdad se considera en Dios, en cuanto Dios —y en este sentido decimos que las tres Personas son un solo y verdadero Dios—, o se considera en cada una de las Personas, según sus relaciones propias, por conceder esto a los teólogos. De acuerdo con la primera consideración, Dios no tiene relación real alguna, pues no la posee con ninguna cosa fuera de sí, como es evidente, ni tampoco con cosa alguna dentro de sí, ya que la verdadera divinidad no tiene ninguna distinción real con respecto a todo lo que hay dentro de Dios. Además, porque dicha relación, si es que existe, debe ser en orden al entendimiento; consiguientemente, lo será en orden al entendimiento en cuanto causante (y ésta no se da en la verdadera divinidad, que carece de causa) o en orden al entendimiento en cuanto inteligente (y ésta no puede ser una relación real *ad intra*, por darse entre una cosa y ella misma).

Bajo la segunda consideración, tampoco puede existir relación real. En primer término, porque en Dios no hay otras relaciones reales fuera de las relaciones concomitantes de las procesiones, en las cuales no puede fundarse ninguna otra. En segundo lugar, porque en el Padre, por ejemplo, no es posible que dicha relación de verdad se ordene al entendimiento en cuanto producente, ya que la Persona del Padre no es producida, ni en cuanto inteligente, ya que es relación entre una cosa y ella misma. Por lo que hace al Hijo, si bien es una Persona producida, la verdad de la Filiación no puede consistir en una relación de conformidad con el entendimiento como producente o, lo que es igual, como poseedor de la idea o modelo por el que dicha realidad se produce, ya que el Verbo divino no es producido mediante una idea, sino que es la misma imagen o ejemplar producida naturalmente por el Padre. Tampoco puede significar una relación real de la conformidad con el entendimiento en cuanto inteligente, pues si se entiende así, dicha relación es también, en el caso del Verbo, de una cosa consigo misma. Efectivamente, aunque el Verbo sea entendido también por el Pa-

in communi de vero transcendentali, ut abstrahit ab ente creato et increato, non posse consistere aut requirere formaliter relationem realem ad alterum, in ordine ad quod veri denominatio sumatur. Patet, quia in Deo non potest veritas transcendentalis huiusmodi relationem includere, quia vel illa veritas consideratur in Deo ut Deus est, quomodo dicimus tres personas esse unum verum Deum; vel consideratur in singulis personis secundum proprias relationes, ut hoc theologis demus. Priori modo Deus nullam habet relationem realem, quia neque ad aliquid extra se, ut constat, neque ad aliquid intra se, quia vera divinitas nullam in re distinctionem habet ab his omnibus quae intra Deum sunt. Item, quia illa relatio, si quae est, debet esse ad intellectum; vel ergo est ad intellectum ut causantem, et haec non habet locum in vera divinitate, quae causam non habet; vel est ad intellectum ut intelligentem, et haec non potest esse relatio realis ad intra, cum sit eiusdem ad seipsum. Posteriori etiam modo non potest esse realis relatio. Primo, quia in Deo non sunt aliae relationes reales praeter relationes quae comitantur origines, in quibus nullae aliae fundari possunt. Deinde, quia in Patre, verbi gratia, non potest illa relatio veritatis esse ad intellectum ut producentem, quia persona Patris non est producta, neque ut intelligentem, quia est relatio eiusdem ad seipsum. In Filio item, quamvis sit persona producta, non potest veritas filiationis consistere in relatione conformitatis ad intellectum ut producentem, seu, quod idem est, ut habentem ideam vel exemplar quo talis res producitur, quia Verbum divinum non producitur per ideam, sed est ipsa imago vel exemplar a Patre naturaliter productum. Neque etiam potest dicere relationem realem conformitatis ad intellectum ut intelligentem, quia sic etiam in Verbo talis relatio est eiusdem ad seipsum. Nam, licet Verbum intelligatur etiam a Patre et ipsum etiam intelli-

dre, y El, por su parte, entienda asimismo al Padre, no obstante, en cuanto se entienden mutuamente no se distinguen del entendimiento ni del acto con que se entienden. La misma razón es válida, si se aplica con la debida proporción, para el Espíritu Santo. Consiguientemente, en Dios no hay ninguna relación real de conformidad en la que pueda consistir la verdad; y, por lo mismo, la verdad del ente, en cuanto abstrae del ser creado y del increado, tampoco puede exigir dicha relación real.

13. En tercer lugar, aunque nos refiramos —en sentido más restringido— al solo ente creado y a su verdad trascendental (según parecen expresarse quienes afirman que la verdad de dicho ente consiste en una conformidad con el entendimiento divino en cuanto contiene los ejemplares o ideas de los entes creados), aunque nos refiramos —repito— a este ente, no considero que esta verdad consista en una auténtica relación real y predicamental de dicho ente con la idea divina. Algunos demuestran esta afirmación basándose en que la relación de conformidad que se exige para la verdad es común en estos entes, ya existan o no; por lo tanto, no puede ser una relación real. Pero tal razón no tiene mucha fuerza. En primer lugar, porque quizá suponga una cosa falsa; en efecto, según decíamos anteriormente, las criaturas, consideradas sólo en cuanto a su ser esencial, no poseen la verdad de su esencia por conformidad con la mente o la idea divina; porque el hombre no tiene una esencia determinada por el hecho de que Dios lo conoce así, sino más bien es conocido como poseedor de tal esencia por el hecho de que esencialmente es así. Además, si se establece dicha relación, habrá que afirmar que, tomada proporcionalmente, es real; pues en el ser creado que existe sólo en potencia, la verdad se encuentra también sólo en potencia; por consiguiente, de igual manera podrá ser una relación real en potencia; en cambio, en el ente que existe actualmente, así como la verdad es real en acto, también la relación podrá ser real en acto. En consecuencia, cabe demostrar de otro modo que esa relación no es real, pues, de lo contrario, se daría un proceso al infinito en dicha relación; efectivamente, la relación tendría una idea a la que se adecuaría, y esta idea tendría conformidad en virtud de otra relación, y así hasta el infinito; ahora bien, esta razón es común a casi todas las relaciones,

gat Patrem, tamen ut sese mutuo intelligunt, non distinguuntur ab intellectu et ab actu quo se intelligunt. Et eadem ratio cum proportione applicata locum habet in Spiritu Sancto. In Deo ergo nulla est relatio realis conformitatis, in qua veritas possit consistere; et consequenter nec veritas entis ut abstrahit a creato et increato potest hanc relationem realem requirere.

13. Tertio, etiamsi contractius loquamur de ente creato eiusque veritate transcendentali, ut videntur loqui qui dicunt veritatem huius entis consistere in conformitate ad intellectum divinum ut in se continet exemplaria seu ideas creatorum entium, quamvis (inquam) de hoc ente loquamur, non existimo veritatem hanc consistere in aliqua relatione reali propria et praedicamentali huiusmodi entis ad ideam divinam. Quod aliqui probant, quia illa relatio conformitatis quae ad veritatem requiritur, communis est in his entibus sive existant sive non existant; ergo non potest esse relatio realis. Sed haec ratio non est magni momenti. Primo quidem, quia fortasse assumit falsum; nam, ut supra dicebam, creaturae consideratae tantum secundum esse essentiae non habent veritatem essentiae ex conformitate ad divinam mentem seu ideam; non enim homo est talis essentiae quia talis cognoscitur a Deo, sed potius ideo talis essentiae cognoscitur quia talis est essentialiter. Deinde, posita illa relatione, dicetur esse realis cum proportione sumpta; nam in ente creato in potentia tantum existente est veritas etiam tantum in potentia; eodem ergo modo esse poterit relatio realis in potentia; in eodem autem ente actu existente sicut est veritas realis in actu, ita et esse poterit relatio realis in actu. Aliter ergo probari potest illam relationem non esse realem, quia alias daretur processus in infinitum in tali relatione, nam etiam illa relatio haberet ideam, cui esset conformis et illa per aliam relationem et sic in infinitum; sed haec ratio omnibus fere relationibus communis est, praesertim

principalmente a las que se fundan en la unidad, como son la semejanza, la igualdad y otras análogas.

14. Así, pues, se demuestra de otro modo. Porque, o es una relación de semejanza o es una relación de efecto a causa, la cual suele llamarse con otro nombre de medido a mensurante. No es lo primero, ya que propiamente no hay más relación de semejanza que la fundada en la unidad o conveniencia formal; ahora bien, entre la criatura y la idea que tiene en Dios no se da esta conveniencia formal, sino sólo intencional o ideal, de igual manera que entre la especie intencional y el objeto visible no existe una auténtica relación de semejanza, aun cuando sea una representación intencional. Tampoco puede admitirse lo segundo, porque la idea o ejemplar del artífice no tiene sobre el efecto otro influjo inmediato fuera del que tiene el mismo artífice en cuanto perfecta causa eficiente ni obra en él mediante otra acción distinta de aquella por la que es causa eficiente, ya que el ejemplar, en cuanto tal, no tiene otra causalidad sino la de dirigir la acción del agente; luego en el efecto no resulta otra relación, aparte de la que se sigue de la virtualidad de la acción del agente en cuanto agente; luego no tiene otra relación real de conformidad o dependencia con respecto al ejemplar.

Alguien podría objetar que el efecto depende del ejemplar en cuanto a la especificación y de la causa eficiente —como tal— en cuanto al ejercicio. Pero esto mismo demuestra que en el efecto no resulta una especial relación al ejemplar, sino sólo aquella que se ordena a la causa eficiente, pues la causalidad y la acción por la que la cosa se hace y por la que se hace en una determinada especie es única; por otra parte, la distinción en cuanto a la especificación y en cuanto al ejercicio sólo existe, en el caso presente, de manera racional y acomodaticia, no de manera real. Más aún: el ejemplar no se compara con el agente como una causa distinta sino en cuanto lo constituye, según su modo, en acto primero para la operación; consiguientemente, tampoco resulta en el efecto una relación múltiple, sino sólo la que se da entre el efecto y su causa eficiente.

15. Quizá se diga que el argumento demuestra que estas relaciones no son distintas y, sin embargo, es cierto que la relación de criatura incluye en su esencia el ser una relación de conformidad con la idea del creador, de igual modo

his quae in unitate fundantur, ut sunt similitudo, aequalitas et similes.

14. Probatur ergo aliter, quia vel est relatio similitudinis vel relatio effectus ad causam, quae alio nomine dici solet mensurati ad mensuram. Non primum, quia relatio similitudinis proprie non est nisi quae fundatur in unitate vel convenientia formali; inter creaturam autem et ideam quam habet in Deo non est talis convenientia formalis, sed solum intentionalis seu idealis, sicut inter speciem intentionalem et obiectum visibile non est propria relatio similitudinis, quamvis sit intentionalis repraesentatio. Nec secundum dici potest, quia idea vel exemplar artificis non habet alium influxum immediatum in effectum, praeter eum quem habet artifex ut causa perfecta efficiens est, neque per aliam actionem nisi qua efficiens est, quia exemplar, ut sic, non habet aliam causalitatem quam dirigere actionem agentis; ergo in effectu non resultat alia relatio, nisi quae consequitur ex vi actionis agentis, ut agens est; ergo non habet aliam relationem realem conformitatis vel dependentiae ad exemplar. Quod si dicas effectum pendere ab exemplari quoad specificationem, ab efficiente vero ut sic quoad exercitium, hoc ipsum convincit in effectu non resultare specialem relationem ad exemplar, sed solum eam quae est ad causam efficientem, quia unica est causalitas et actio qua res fit et in tali specie fit, et illa distinctio quoad exercitium et specificationem in praesenti solum est secundum rationem et accommodationem, non secundum rem. Immo exemplar non comparatur ad efficiens ut causa distincta, sed ut constituens illud suo modo in actu primo ad efficiendum; ergo neque in effectu resultat multiplex relatio, sed sola illa quae est effectus ad suam causam efficientem.

15. Dicetur fortasse argumentum quidem probare has relationes non esse distinctas, nihilominus tamen verum esse relationem creaturae in sua essentia includere ut sit relatio conformitatis ad ideam creatoris, sicut actio ipsa creatoris in sua essentia includit

que la misma acción del creador implica en su esencia el proceder de una idea. Ahora bien, sea lo que fuere de tal relación real, y ya sea distinta o no, pruebo, además, que la noción de verdad del ente creado no puede consistir en ella. En primer lugar, por la razón general dada anteriormente de que las pasiones del ente no pueden añadir al ente un modo real positivo ni absoluto ni relativo.

En segundo término, porque son cosas distintas el que una relación se siga de otro y el que constituya formalmente a ese otro; pero dicha relación, si existe, supone la razón de verdad en el ente creado y es consecuencia de ella; luego la verdad no es constituída formalmente por esa relación. La consecuencia es evidente, pues lo que es constituído formalmente en virtud de una forma no puede presuponerse a esta forma. El antecedente es manifiesto, en primer término, por un ejemplo sensible de las cosas artificiales; efectivamente, una cosa artificial realizada de acuerdo con la idea y las reglas del arte, no está construída correctamente y en conformidad con el arte por el hecho de que tenga en sí una relación predicamental al arte, sino precisamente porque tiene una figura, una proporción, etc., tales como el arte exige; y de ahí se sigue posteriormente la relación, si es que en verdad se sigue. Por eso, aunque prescindamos mentalmente de esa relación, o aunque por casualidad sea cierta la opinión negadora de tales relaciones resultantes, sin embargo, se entenderá que la cosa artificial es verdadera en el orden artificial; lo mismo ocurre, por tanto, en el caso de la criatura con respecto a las ideas divinas, pues se compara con ellas como con su artífice. Además, lo explico del siguiente modo: la criatura es producida por Dios con prioridad de naturaleza a su referencia a El con relación predicamental de criatura; luego también es una verdadera criatura o un verdadero ente creado con prioridad natural a referirse en virtud de la expresada relación; de manera semejante tiene prioridad natural un verdadero hombre o un verdadero león; por consiguiente, dicha relación no está incluída de manera formal e intrínseca en el concepto de verdad. El antecedente es evidente porque el fundamento tiene prioridad natural sobre la relación; ahora bien, esta relación se funda en la entidad de la criatura existente, y por lo mismo la supone ya creada y procedente de Dios. La primera consecuencia es clara, pues el ente creado, en virtud de la

quod sit ab idea. Sed quidquid sit de tali relatione reali et sive distincta sit sive non, probo ulterius non posse in illa consistere rationem veritatis entis creati. Primo, illa ratione generali supra dicta quod passiones entis non possunt addere enti modum realem positivum, neque absolutum neque respectivum. Secundo, quia aliud est relatio-illud constituere; illa autem relatio, si est, nem consequi ex alio, aliud vero formaliter supponit rationem veritatis in ente creato et illam consequitur; ergo non constituitur formaliter veritas tali relatione. Consequentia est evidens, quia id quod constituitur formaliter per aliquam formam, non potest ipsi formae supponi. Antecedens vero patet primo, exemplo sensibili rerum artificialium; nam res arte facta secundum ideam et regulas artis non ideo est recte facta et conformis arti quia in se habet relationem aliquam praedicamentalem ad artem, sed praecise quia habet talem figuram, proportionem, etc., qualem ars postulat, et inde postea sequitur relatio, si vere resultat. Unde si mente praescindamus talem relationem, vel si fortasse vera est opinio quae negat huiusmodi relationes resultantes, nihilominus intelligetur res artificialis vera in genere artificii; ergo idem est in creatura respectu divinarum idearum; nam comparatur ad illas sicut ad artificem. Deinde explico in hunc modum, quia prius natura est creatura producta a Deo quam ad ipsum referatur relatione praedicamentali creaturae; ergo et est vera creatura seu verum ens creatum prius natura quam referatur praedicta relatione; et similiter prius natura est verus homo aut verus leo; non ergo includitur illa relatio formaliter et intrinsece in ratione veritatis. Antecedens patet, quia prius natura est fundamentum quam relatio; haec autem relatio fundatur in entitate creaturae existentis, et ideo supponit illam creatam et manantem a Deo. Prima vero consequentia patet, quia ens creatum ex vi illius entitatis quam a Deo

entidad que ha recibido de Dios con prioridad natural a que en él resulte la relación predicamental, no sólo es inteligible mediante el verdadero concepto de ente, sino que también está verdaderamente constituído en esta o aquella especie de ente creado; luego, prescindiendo de tal relación, puede entenderse previamente que es verdadero ente y tal ente; por consiguiente, la verdad en cuanto verdad no añade al ente la indicada relación.

16. Esta razón es válida no sólo contra quienes afirman que esta relación es real, sino también contra quienes dicen que es de razón, siempre que se refieran a una relación formal y actual, mas no si la toman como fundamental, pues ésta no es tanto una relación cuanto una concomitancia de varias cosas o razones formales, o una denominación tomada de esa concomitancia, según queda explicado anteriormente a propósito de la verdad lógica. Pero la razón expuesta se aplica de manera principal a la actual conformidad con la idea divina; sin embargo, también resulta demostrativa, con mayor motivo, en el caso semejante de una conformidad actual con cualquier otro conocimiento, ya que toda otra relación es posterior y más extrínseca. Y puede aplicarse asimismo a la relación aptitudinal, en virtud de la cual se dice que una cosa es apta para ser entendida o para adecuarse al entendimiento que tiene un concepto propio o verdadero de ella; pues esta denominación no añade, efectivamente, una relación real en la cosa que se dice inteligible, porque sólo es una aptitud para cierta denominación extrínseca, con la que se compara el objeto en cuanto término o materia sobre la que versa el conocimiento. Además, porque, según demuestran los argumentos aducidos, la cosa es inteligible por sí misma y no por una relación sobreañadida, al menos en lo que por su parte se requiere, pues por parte del cognoscente se exige capacidad para entender. También porque lo escible en cuanto tal no dice relación real a la ciencia, según enseñan todos; y lo mismo ocurre con lo visible respecto de la vista. Por último, aunque imaginemos que no hay ningún entendimiento en acto, la cosa será, de suyo, inteligible y verdadera. Por consiguiente, de cualquier modo que se explique la verdad —ya sea por una conformidad actual, ya por una conformidad aptitudinal—, no puede consistir en una propia y formal relación.

habet prius natura quam in illo resultet relatio praedicamentalis, non solum est intelligibile vero conceptu entis sed etiam est vere constitutum in tali vel tali specie entis creati; ergo, praecisa tali relatione, praeintelligi potest esse verum ens et tale ens; non ergo addit verum ut verum praedictam relationem supra ens.

16. Quae ratio non solum procedit contra eos qui dicunt hanc relationem esse realem, sed etiam contra eos qui dicunt illam esse relationem rationis, si de formali et actuali relatione loquantur; secus si de fundamentali, quae non tam est relatio quam concomitantia plurium rerum vel rationum formalium, seu denominatio ex tali concomitantia sumpta, ut supra declaratum est in veritate cognitionis. Sed praedicta ratio praecipue procedit de conformitate actuali ad ideam divinam; a fortiori tamen probat de simili actuali conformitate ad quamcumque aliam cognitionem, quia omnis alia relatio posterior est magisque extrinseca. Et applicari etiam potest ad relationem aptitudinalem qua dicitur res apta intelligi vel conformari intellectui habenti proprium seu verum conceptum eius; haec enim denominatio revera non addit relationem realem in re quae intelligibilis dicitur, quia solum est aptitudo ad quamdam extrinsecam denominationem, ad quam comparatur obiectum, ut terminus seu materia circa quam versatur cognitio. Item, quia, ut argumenta facta probant, res est intelligibilis per seipsam et non per relationem superadditam, quantum ad id quod ex parte eius requiritur; nam ex parte alterius requiritur facultas ad intelligendum. Item, quia scibile ut sic non dicit relationem realem ad scientiam, ut omnes docent; et idem est de visibili respectu visus. Denique etiamsi fingas nullum actu esse intellectum, res erit intelligibilis ex se et vera. Quomodocumque ergo veritas explicetur, sive per actualem conformitatem, sive per aptitudinalem, non potest in formali et propria relatione consistere.

Se refuta la tercera opinión

17. Cabe pensar en una tercera opinión: la verdad trascendental sólo añade al ente una negación. Esta opinión, realmente, puede parecer singular, ya que todos los autores suponen que la verdad expresa una determinación positiva; no obstante, si se considera lo dicho anteriormente, aparentará ser verosímil, ya que se ha mostrado que la verdad no añade al ente una razón positiva absoluta, ni tampoco una razón positiva relativa real o de razón; luego sólo queda que pueda añadirle una negación. Se confirma por el común modo de explicar esta verdad, pues, según argumenta Auréolo, citado por Capréolo, *In I*, dist. 13, q. 3, para concebir y explicar la verdad de una cosa —por ejemplo, que esto es verdadero oro— no recurrimos a las ideas ejemplares divinas, ni a ningún otro entendimiento, como consta por la misma costumbre de pensar y de hablar, sino que lo declaramos mediante una negación; pues llamamos oro verdadero al que no es únicamente ficticio o aparente, sino que tiene la naturaleza propia del oro, naturaleza que colegimos de sus propiedades y efectos. Por eso, parece que esta verdad debe explicarse más bien por los principios intrínsecos de la cosa, de manera que se llame verdadero hombre porque consta de los principios esenciales del hombre; pero esto nada añade a la entidad de la cosa, a no ser una negación de ficción o apariencia. Se explica, además, recurriendo a un símil: así como el ser idéntico —según decíamos más arriba—, si bien está significado de manera positiva, sin embargo no añade al ente nada real, sino una negación, así parece suceder en el caso de la verdad; pues se dice que una cosa es verdadera en un determinado orden de entes porque tiene la verdadera naturaleza o los principios esenciales propios de esa cosa; y se dice que tiene verdadera naturaleza porque no tiene una naturaleza ficticia, ni extraña, ni aparente, sino aquella que es propia de dicha cosa; y en este sentido se afirma que Dios es verdadero para distinguirlo de los dioses falsos, y verdadera divinidad para indicar que no es una divinidad ficticia, sino la que de suyo es tal. Finalmente, muchos explican los otros trascendentales de este modo, pues se dice que "cosa", que significa la esencia en cuanto real y confirmada, implica una negación de esencia imaginaria

Tertia opinio improbatur

17. Tertia sententia excogitari potest, quod veritas transcendentalis supra ens solum addat negationem aliquam. Quae sane opinio videri potest singularis, quia omnes auctores supponunt verum dicere positivam denominationem; tamen, si considerentur supra dicta, videbitur apparens, quia ostensum est non addere veritatem supra ens positivam rationem absolutam, neque etiam relativam rei aut rationis; ergo nihil relinquitur quod addere possit praeter negationem. Confirmatur ex communi modo declarandi hanc veritatem; ut enim argumentatur Aureol., apud Capreol., In I, dist. 13, q. 3, ut concipiamus et explicemus veritatem alicuius rei, verbi gratia, hoc esse verum aurum, non recurrimus ad exemplaria divina, neque ad aliquem alium intellectum, ut ex ipso usu concipiendi et loquendi constat, sed per negationem id declaramus; dicimus enim esse verum aurum quod non est fictum vel apparens tantum, sed quod habet propriam auri naturam, quam ex proprietatibus et effectibus colligimus. Unde haec veritas magis videtur explicanda per principia intrinseca rei, ut verus homo dicatur quia essentialibus principiis hominis constat; hoc autem nihil addit supra entitatem rei nisi negationem fictionis seu apparentiae. Praeterea declaratur a simili; nam, sicut esse idem (ut supra dicebamus), quamvis per modum positivi significetur, tamen in re nihil addit supra ens nisi negationem, ita in vero contingere videtur; dicitur enim res aliqua vera in tali ratione entis, quia veram naturam aut propria principia essentialia illius rei habet; dicitur autem habere veram naturam, quia non habet fictam, nec extraneam et apparentem, sed eam quae est propria talis rei; sicque dicitur verus Deus ut a falsis distinguatur, et vera divinitas ut indicetur non esse fictam, sed quae ex se talis est. Denique ad hunc modum alia transcendentia a multis explicantur; nam res, quod significat essentiam ut realem et ratam, dicitur importare negationem imaginariae aut fictae essentiae, et aliquid ne-

o ficticia, y que "algo" expresa una negación de la nada o una negación de identidad. ¿Por qué asombrarnos, entonces, de que la verdad se explique también mediante una negación, aunque ofrezca apariencia de propiedad positiva?

18. Según ello, parece que esta explicación no es del todo improbable; sin embargo, porque resulta nueva, no debemos aprobarla. Pues el concepto y definición de verdad, según piensan comúnmente todos los que de ella tratan, incluye o connota en cierta manera una relación al entendimiento o a la potencia cognoscitiva, y no por modo de negación, como es evidente; luego la explican por modo de conformidad, que se concibe como algo positivo. Además, porque la falsedad de la cosa consiste más bien en una negación, según se expondrá posteriormente, ya que expresa carencia de la perfección debida para la verdad de la cosa; consiguientemente, la verdad no añade, de manera formal, la negación de esa carencia de perfección debida, ni la negación de una naturaleza ficticia, sino una auténtica y positiva perfección de la cosa. Por último, aunque muchas veces expliquemos estas cosas simples mediante una negación (y esto es lo único que prueban las conjeturas aducidas), no por ello significan formalmente dicha negación.

Cuarta opinión

19. Hay una cuarta opinión: que esta verdad es únicamente una denominación extrínseca. Así lo sostiene Cayetano, en I, q. 16, a. 6, al final, donde sólo trata de las cosas creadas, y afirma que son verdaderas por denominación extrínseca, tomada bien de la verdad divina —en cuanto son signos de ella y la imitan—, bien de la verdad creada entendida especulativamente, en cuanto son o pueden ser causa de la misma. La razón de esto estriba en que la verdad se comporta con respecto al conocimiento y a las cosas de igual manera que la salud con respecto al animal que la posee, a la medicina, etc.; pues así como, eliminada la salud que se encuentra formalmente en el animal, no se denominan sanas las demás cosas, igualmente, suprimida la verdad del conocimiento, las demás cosas no se dicen verdaderas; por consiguiente, de manera semejante a como el animal se dice sano por una denominación intrínseca y las demás cosas

gationem nihili aut negationem identitatis. Quid ergo mirum quod verum etiam per negationem declaretur, quamvis speciem habeat positivae proprietatis?

18. Videtur ergo hic modus dicendi non omnino improbabilis; tamen, quia novus apparet, probandus nobis non est; nam ratio et definitio veritatis iuxta communem modum concipiendi omnium qui de veritate loquuntur, includit vel connotat aliquo modo habitudinem ad intellectum seu ad potentiam cognoscentem; et non per modum negationis, ut per se constat; ergo per modum conformitatis, quae ut positivum aliquid concipitur. Deinde quia potius falsitas rei in negatione posita est, ut infra dicetur, quia dicit carentiam perfectionis debitae ad veritatem rei; ergo veritas non addit de formali negationem illius carentiae perfectionis debitae neque negationem fictae naturae, sed propriam et positivam rei perfectionem. Denique, quamvis haec simplicia saepe explicentur a nobis per negationem (quod solum probant coniecturae adductae) non tamen propterea significant formaliter talem negationem.

Quarta opinio

19. Est ergo quarta sententia, hanc veritatem solum esse denominationem extrinsecam. Ita sentit Caiet., I, q. 16, a. 6, in fine, ubi solum agit de rebus creatis, quas dicit esse veras denominatione extrinseca vel a veritate divina, quatenus sunt signa eius eamque imitantur, vel a veritate creata speculative intellecta, quatenus sunt vel esse possunt causa eius. Ratio eius est, quia ita se habet verum ad cognitionem et res, sicut sanum ad animal habens sanitatem et ad medicinam, etc.; nam sicut, ablata sanitate, quae formaliter est in animali, reliqua non denominarentur sana, ita ablata veritate cognitionis, reliqua non denominarentur vera; ergo, sicut animal dicitur sanum intrinseca denominatione, reliqua vero tantum extrinseca, ita intellectus est qui for-

sólo por denominación extrínseca, así es el entendimiento quien formal e intrínsecamente se denomina verdadero, mientras que las otras cosas reciben esa denominación sólo de manera extrínseca, en cuanto son signos o causas de la verdad del entendimiento. Pero Cayetano no expresa qué deba afirmarse acerca de la verdad en virtud de la cual Dios se dice verdadero, aunque quizá hubiera defendido que también en El significa una denominación extrínseca, no de signo, pero sí de causa, en el sentido de que Dios se dice verdadero porque puede causar un verdadero conocimiento de sí mismo, ya propiamente en los entendimientos ajenos, ya impropiamente y sólo según la razón con respecto a su entendimiento, en cuanto puede actuar a manera de objeto para que su entendimiento forme de sí mismo el verdadero concepto de Dios.

20. Y si alguien opone que esta misma virtud de causar o ser razón objetiva suficiente de tal conocimiento es intrínseca al ente, y, además, que por ser el conocimiento divino sumamente intrínseco a Dios, no es posible tomar de él una denominación extrínseca, puede responderse: a la primera parte, que dicha virtud o perfección es, ciertamente, intrínseca, a pesar de lo cual se denomina verdadera, o verdad, de manera extrínseca, de igual modo que, en la medicina, la virtud curativa es intrínseca y, sin embargo, la razón de sanidad es, en ella, extrínseca. A la segunda parte debe decirse que, si bien el conocimiento con que Dios se conoce le es eminentemente intrínseco, y por ello le confiere la denominación intrínseca de cognoscente, no obstante la denominación de conocido, en cuanto tal, es esencial y formalmente extrínseca, y en este caso ocurre que la forma de que se toma dicha denominación se encuentra dentro de la cosa que se denomina conocida.

21. *Obstáculos que parecen oponerse a la opinión anterior.*— Esta opinión contiene un punto claro: que la verdad no añade al ente sino una concomitancia de algo extrínseco, según expondremos después; sin embargo, la opinión resulta difícil en cuanto afirma que las cosas se denominan verdaderas únicamente por denominación extrínseca. En primer lugar, porque Aristóteles, en el texto citado, lib. II de la *Metafísica,* text. 4, estima que hay una verdad que sigue a todos los entes, lo cual enseña también Santo Tomás, en *I cont. Gent.,* c. 60, último argumento, quien distingue una doble verdad: la del entendimiento y la de la

maliter et intrinsece denominatur verus, alia vero tantum extrinseca denominatione, quatenus sunt signa vel causae veritatis intellectus. Non declarat autem Caietan. quid dicendum sit de veritate qua Deus dicitur verus; fortasse tamen diceret etiam in eo significare denominationem extrinsecam, non signi seu causae, ut scilicet Deus dicatur verus quia potest veram sui cognitionem causare, vel proprie in alienis intellectibus vel improprie et secundum rationem tantum respectu sui intellectus, in quantum potest per modum obiecti esse suo intellectui ratio formandi de seipso verum conceptum Dei.

20. Quod si obiicias, quia haec ipsa virtus causandi vel essendi sufficiens ratio obiectiva talis cognitionis est intrinseca ipsi enti; item, quod, cum cognitio Dei sit ei maxime intrinseca, non potest ab illa extrinseca denominatio sumi, responderi potest ad priorem partem virtutem quidem seu perfectionem illam esse intrinsecam, denominari tamen veram seu veritatem ab extrinseco; sicut etiam in medicina virtus causandi sanitatem intrinseca est, tamen ratio sanitatis in illa est extrinseca. Ad alteram partem dicetur, quod, licet cognitio qua Deus se cognoscit, sit illi maxime intrinseca et ideo intrinsece denominet illum cognoscentem, tamen denominatio cogniti, ut sic, per se ac formaliter est extrinseca acciditque illi ut forma, a qua sumitur, sit intra rem quae cognita denominatur.

21. *Quae videantur obstare praecedenti opinioni.*— Haec sententia quantum ad aliquid clara est, nimirum, quod verum supra ens non addit nisi concomitantiam alicuius extrinseci, ut infra ostendemus; quatenus vero dicit res solum per denominationem extrinsecam denominari veras, videtur haec sententia difficilis. Primo, quia Aristoteles dicto loco II Metaph., text. 4, sentit aliquam veritatem consequi ad omnia entia, quod etiam docet D. Thomas, I cont. Gent., c. 60, ratione ultima, distinguens duplicem veritatem, scilicet intellectus et rei

cosa; y, acerca de la segunda, expone la definición que Avicena da en su *Metafísica,* tratado I, c. 6, y tratado VIII, c. 6: *la verdad de la cosa es una propiedad del ser de cada cosa, que posee de manera estable.* Y en I, q. 16, a. 1, desarrolla la definición que San Agustín da de la misma verdad, en *De vera religione,* c. 36, diciendo: *la verdad es una suma semejanza del principio, sin desemejanza alguna;* también cita la definición de San Anselmo, diálogo *De Veritate,* c. 12: *la verdad es la rectitud sólo perceptible por la mente.* En todo lo cual se da a entender que la verdad de la cosa es una forma y perfección intrínseca de la misma. Por eso San Agustín, en el lugar antes indicado, dice: *las cosas verdaderas lo son en tanto en cuanto son; y son en la medida en que se asemejan a una superior.* Por lo que añade que la verdad es *la forma de las cosas verdaderas, de igual modo que la semejanza lo es de las cosas semejantes.*

Por otra parte, Santo Tomás, en *De Verit.,* q. 1, a. 4, aunque a primera vista favorezca notablemente la opinión de Cayetano, termina diciendo: *si bien la verdad en virtud de la cual se dicen verdaderas todas las cosas se llama verdad menos propiamente, no obstante, gracias a ella la cosa se denomina verdadera como por su forma inherente, y no es más que la entidad adecuada al entendimiento.* Lo mismo sostiene en el lugar citado, a. 5 y 6. Consiguientemente, esta verdad es algo intrínseco a las cosas, y no sólo una denominación extrínseca.

Puede confirmarse lo dicho con argumentos de razón: primeramente, porque una mera denominación extrínseca no tiene cabida entre las propiedades de la cosa; pero todos afirman que la verdad es propiedad del ente; luego no es sólo una denominación externa. La mayor es evidente, ya que la propiedad debe convenir de manera intrínseca, mientras que la denominación extrínseca conviene de manera accidental y extrínseca. Y esto es eminentemente cierto de la denominación que sólo se toma —según se dice— por analogía de la proporción o relación a otro; pues nadie sostendría que la salud en cuanto tal es propiedad del alimento o de la orina, o que la risibilidad es propiedad del prado florido, ya que estos predicados convienen a aquellos sujetos sólo metafóricamente.

et de posteriori exponens definitionem Avicen., tract. I suae Metaph., c. 6, et tract. VIII, c. 6: *Veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei, quod stabilitum est ei.* Et I, q. 16, a. 1, de eadem veritate exponit definitionem August., lib. De Vera religione, c. 36, dicentis: *Veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est;* et definitionem Anselmi, dialog. De Verit. c. 12: *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.* In quibus omnibus significatur veritatem rei esse aliquam intrinsecam formam et perfectionem eius. Unde Augustinus supra: *Vera* (inquit) *in tantum vera sunt, in quantum sunt; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt.* Unde addit veritatem esse *formam verorum sicut similitudo est forma similium.* Praeterea D. Thomas, q. 1 De Verit., a. 4, quamvis multum videatur favere opinioni Caietani, tandem tamen dicit: *quamvis veritas, secundum quam omnes res dicuntur verae, minus proprie veritas dicitur, tamen ab illa denominari rem veram, sicut a forma inhaerente, nihilque aliud esse quam entitatem intellectui adaequatam.* Et idem sentit ibid., a. 5 et 6. Est ergo haec veritas aliquid intrinsecum rebus et non tantum denominatio extrinseca. Ratione hoc confirmari potest, primo, quia sola extrinseca denominatio non potest proprie inter rei proprietates numerari; veritas autem dicitur ab omnibus proprietas entis; ergo non est tantum externa denominatio. Maior patet, quia proprietas debet ab intrinseco convenire; denominatio autem extrinseca accidentarie et ab extrinseco convenit. Quod maxime verum est de denominatione illa quae solum per analogiam sumi dicitur ex proportione vel habitudine ad aliud; nemo enim dixerit sanitatem ut sic esse proprietatem cibi aut urinae, vel risibilitatem esse proprietatem prati florentis, quia haec praedicata solum quasi metaphorice conveniunt illis subiectis.

22. Se objetará: aunque estos predicados sean metafóricos en lo que respecta a la imposición de las palabras, ello no obsta para que, efectivamente, signifiquen ciertas propiedades de las cosas a que se atribuyen; en este sentido, puede decirse que la salud es una propiedad de tal alimento, no en cuanto a la sanidad formal, sino en cuanto a aquello que se pretende significar mediante dicha denominación de sano. Pero ocurre todo lo contrario. Pues de aquí inferimos rectamente, por lo menos, que la sanidad no es una propiedad del alimento distinta de aquella que se explica mediante una metáfora; y si no fuese una propiedad, sino la esencia del alimento, "sano" no expresaría ciertamente una propiedad, sino la esencia del mismo. De igual manera sucede en el presente caso: si la verdad se dice de las cosas sólo analógicamente y por denominación extrínseca tomada de la verdad del entendimiento, pregunto qué se quiere indicar o significar en el ente mismo por medio de esa metáfora o relación. Porque, o se expresa solamente la entidad de la cosa —y entonces la verdad no es propiedad del ente, sino que sólo difiere de él en que la verdad significa metafóricamente lo mismo que el ente expresa de manera propia (así, reír no es, en el caso del prado, una perfección distinta de aquella otra por la que es verde o florido, sino la misma, significada metafóricamente)—, o mediante aquella apelación analógica de verdad se indica en el ente algo diverso de la entidad, y preguntamos en qué consiste ese algo diverso: si es sólo una denominación extrínseca, no podrá ser propiedad del ente; si es algo que está fuera de la denominación extrínseca, la razón de verdad será, en cuanto a ese algo, intrínseca, prescindiendo de si la palabra ha sido impuesta de manera extrínseca.

23. Confirmación: si la verdad fuese sólo una denominación extrínseca, podría convenir tanto a los entes de razón como a los reales, ya que semejantes denominaciones tomadas del conocimiento —por ejemplo, ser géneros o especies, ser conocidos verdaderamente, ser significados, y otras análogas— pueden convenir por igual a los entes de razón y a los reales. Si se dice que así ocurre formalmente, pero que los fundamentos de dichas denominaciones convienen de manera distinta a los entes reales, contra esto insisto en la razón que siempre he aducido: tal fundamento, en el caso de dicha denominación de verdadero,

22. Dices: quamvis haec praedicata quoad impositionem vocum sint metaphorica, tamen revera significant quasdam proprietates earum rerum quibus attribuuntur; et hoc modo sanitas dici potest proprietas talis cibi non quoad ipsam formalem sanitatem, sed quoad id quod per talem denominationem sani declarari intenditur. Sed contra, nam hinc saltem recte colligimus sanitatem non esse proprietatem cibi distinctam ab illa quae per talem metaphoram declaratur; quod si illa non esset proprietas sed essentia ipsius cibi, certe sanum non significaret proprietatem sed essentiam cibi. Sic ergo in praesenti, si verum tantum dicitur de rebus per analogiam et extrinsecam denominationem a veritate intellectus, interrogo quid indicetur vel significetur in ipso ente per hanc metaphoram vel habitudinem. Aut enim indicatur sola rei entitas, et sic verum non est proprietas entis sed solum differt ab illo quod verum metaphorice significat id quod ens significat cum proprietate; sicut ridere non est in prato alia perfectio ab ea quae est esse viride vel floridum, sed est eadem metaphorice significata. Aut per illam veri appellationem analogam indicatur in ente aliquid ab entitate diversum; et de hoc inquirimus quid sit et an sit sola denominatio extrinseca; nam, si ita est, non poterit esse proprietas entis; si autem est aliquid ultra denominationem extrinsecam, quoad id ratio veri intrinseca erit, quidquid sit de impositione vocis, an ab extrinseco desumpta sit.

23. Et confirmatur, quia si veritas esset sola denominatio extrinseca, tam posset convenire entibus rationis sicut realibus, quia huiusmodi denominationes sumptae ex cognitione tam possunt convenire entibus rationis sicut realibus, ut esse genera, species, vere cognosci, significari, et similia. Quod si dicatur formaliter ita esse, fundamenta autem harum denominationum aliter convenire entibus realibus, contra hoc urgeo semper rationem factam, quia hoc fundamentum in hac denominatione veri vel est aliquid praeter ens, vel non; si est

o es algo fuera del ente, o no; si es algo, pregunto en qué consiste, si en una cosa extrínseca o intrínseca, y se repiten los argumentos ya sentados; si no es algo, entonces la verdad, en cuanto existe en las cosas, no es una propiedad del ente, sino el ente mismo.

Puede hacerse un argumento parecido al anterior: pues se sigue que aquello que es ente más perfecto no es verdad ontológica más perfecta, lo cual está en abierta contradicción con lo que Aristóteles y Santo Tomás afirman en los lugares arriba citados, y con el sentir común de todos; pues, ¿quién dirá que, considerados en cuanto entes, no es un ente más verdadero el ángel que el hombre, o Dios que el ángel? La consecuencia es evidente, ya que no pueden tener desigualdad en la denominación que se toma de la verdad del entendimiento, pues tan verdadera es la idea que Dios tiene del hombre como la que tiene del ángel, y tanta conformidad hay entre aquellos extremos como entre éstos, y tan verdadero es el conocimiento que Dios tiene del ángel como el que tiene de sí mismo.

Solución de la cuestión

24. *Qué expresa intrínsecamente la verdad trascendental.*— Entre esta variedad de opiniones, resulta difícil emitir un juicio acertado sobre la verdad. Y quizá esté el origen de la dificultad en que, al emplear estas palabras, no distinguimos suficientemente entre aquello de donde se tomó o trasladó su imposición y aquello que están destinadas a significar. Porque pudo suceder —y es verosímil— que toda apelación de verdadero proviniera de la verdad del conocimiento, según expondré con mayor holgura en la sección siguiente; a pesar de todo, el término "verdad" no designa en las cosas sólo una denominación tomada de la verdad lógica, sino algo más, a cuya significación se ordena la imposición de dicho término.

Así, pues, para explicar esto afirmo, en primer lugar, que la verdad trascendental expresa intrínsecamente la entidad real de la cosa que se denomina verdadera, y fuera de esa entidad no añade nada intrínseco, ni absoluto ni relativo, que se distinga de ella con distinción real o de razón. La conclusión queda demostrada de manera suficiente por lo dicho en la primera opinión, y está

aliquid, quaero quid illud sit, an extrinsecum vel intrinsecum, et redeunt argumenta facta; si non est aliquid, ergo verum prout est in rebus non est proprietas entis sed ipsum ens. Simile argumentum fieri potest, quia sequitur id quod est perfectius ens non esse perfectius verum veritate rei, quod est aperte contra Aristot. et D. Thomam supra, et contra communem sensum omnium; quis enim dicat non esse verius ens in ratione entis angelum quam hominem, vel etiam Deum quam angelum? Sequela vero patet, quia in denominatione illa quae sumitur ex veritate intellectus, non possunt habere inaequalitatem, quia tam vera est idea quam Deus habet de homine, sicut idea quam habet de angelo tantaque est conformitas inter illa extrema sicut inter haec; et tam vera est cognitio quam Deus habet de angelo sicut quam habet de se ipso.

Quaestionis resolutio

24. *Quid intrinsece dicat veritas transcendentalis.*— In hac opinionum varietate difficile est verum iudicium de veritate ferre, et fortasse difficultas inde orta est quod non satis in usu harum vocum distinguimus id a quo earum impositio sumpta vel translata est et ad quod significandum imponuntur; fieri enim potuit et verisimile est omnem veri appellationem ex veritate cognitionis duxisse originem, ut sectione sequenti commodius dicam; nihilominus tamen nomine veri non significari in rebus solum denominationem sumptam ex veritate cognitionis, sed aliquid aliud ad quod significandum nomen illud impositum est. Ut ergo hoc declarem, dico primo veritatem transcendentalem intrinsece dicere entitatem realem ipsius rei quae vera denominatur, et praeter illam nihil ei intrinsecum, neque absolutum, neque relativum, neque ex natura rei, nec sola ratione distinctum

tomada claramente de Santo Tomás, en los lugares citados, y en *De Verit.*, q. 1, a. 1, ad 6, y a. 8; y de Capréolo, Cayetano, el Ferrariense, y otros, a quienes hemos aludido arriba, en la primera opinión.

25. *Qué connota la verdad trascendental.*— Afirmo, en segundo lugar, que la verdad trascendental significa la entidad de la cosa connotando el conocimiento o concepto intelectual a que dicha entidad se adecúa, o en el que esa cosa está o puede estar representada tal como es. Se demuestra la conclusión, asimismo, por lo dicho, mediante una suficiente enumeración de las partes. A mi juicio, si bien los autores se expresan de maneras diversas, casi todos pretendieron sentar esta misma doctrina, que explico del siguiente modo.

Considero que, mediante este concepto de ente verdadero, se establece una comparación virtual entre una cosa o naturaleza y el concepto propio de esa cosa que se llama verdadera; por ejemplo, para profesar el misterio de la Eucaristía, solemos decir que la hostia consagrada es el verdadero Cuerpo de Cristo, en cuya fórmula, con la expresión *verdadero Cuerpo* no designamos otra cosa sino aquel mismo Cuerpo que viene representado por el auténtico y verdadero concepto del Cuerpo de Cristo. De manera análoga, para confesar el misterio de la Encarnación, decimos que Dios es verdadero hombre, o sea, que tiene la naturaleza que concebimos verdaderamente en la especie esencial de hombre. Por eso afirmó Herveo, *Quodl. III*, q. 1, a. 2 y 3, que esta verdad consiste en una conformidad entre la cosa tal como es en sí y ella misma en cuanto concebida objetivamente; y Durando, por su parte, sostuvo, *In I*, dist. 19, q. 5, que consiste en una conformidad entre la cosa considerada en su ser objetivo y ella misma considerada en su ser real; pues uno y otro entendieron que dicha verdad nada añade a la cosa, fuera de una denominación que surge de la unión y proporción o conformidad entre el entendimiento y la cosa. Ahora bien, ellos quieren designar por el concepto objetivo lo que nosotros expresamos mediante el concepto formal; no obstante, puesto que el concepto objetivo nada añade a la cosa, sino una denominación de término del concepto formal, por eso no queda correctamente explicada la conformidad entre la cosa y el concepto objetivo, sino más bien entre la cosa y el concepto formal o idea. Y opino que pensaron igual

addere. Haec conclusio satis probata est ex dictis in prima sententia et sumitur clare ex D. Thoma, cit. locis, et q. 1 De Verit., a. 1, ad 6, et a. 8; Capreol., Caiet., Ferrar. et aliis supra in prima opinione citatis.

25. *Quid connotet veritas transcendentalis.*— Dico secundo. veritatem transcendentalem significare entitatem rei connotando cognitionem seu conceptum intellectus cui talis entitas conformatur vel in quo talis res repraesentatur, vel repraesentari potest prout est. Haec conclusio probatur etiam ex dictis a sufficienti partium enumeratione. Et existimo, quamvis auctores diversimode loquantur, omnes fere hanc eamdem rem docere voluisse eamque in hunc modum explico. Existimo enim hunc veri entis conceptum esse virtualiter comparativum unius rei vel naturae ad proprium conceptum eius rei quae vera esse dicitur; ut, verbi gratia, ad profitendum Eucharistiae mysterium dicere solemus hostiam consecratam esse verum corpus Christi Domini, ubi per *verum corpus* nihil aliud significamus quam illud idem corpus quod per proprium ac verum conceptum corporis Christi repraesentatur. Et similiter, ad confitendum mysterium Incarnationis, dicimus Deum esse verum hominem, id est, habere illam naturam quam in essentiali specie hominis vere concipimus. Et hinc dixit Hervaeus, Quodl. III, q. 1, a. 2 et 3, hanc veritatem esse conformitatem rei, prout est in se, ad seipsam ut obiective conceptam; Durandus vero, In I, dist. 19, q. 5, e contrario dixit hanc veritatem esse conformitatem rei secundum esse obiectivum ad seipsam secundum esse reale; uterque enim intellexit hanc veritatem nihil rei addere praeter denominationem ortam ex coniunctione et proportione seu conformitate inter intellectum et rem. Sed ipsi declarant per conceptum obiectivum quod nos per formalem; tamen, quia conceptus obiectivus nihil praeter rem addit nisi denominationem termini conceptus formalis, ideo non recte explicatur conformitas inter rem et conceptum obiectivum, sed inter rem po-

quienes dicen que la verdad añade al ente una relación racional de conformidad entre el ente y el intelecto, como indica Santo Tomás, *In I*, dist. 19, q. 5, a. 1; mas, para que esto sea cierto, no debe entenderse referido a una relación propia y actual, sino a la mutua conexión entre la cosa y el concepto y a la connotación de uno en cuanto correspondiente al otro; cosas todas que, por concebirlas nosotros a manera de relación, suelen llamarse relaciones de razón.

Por último, en tal sentido resulta fácil aplicar a esta verdad la definición vulgar de verdad como *conformidad entre el entendimiento y la cosa*, pues no se entiende que dicha conformidad sea una relación —según se ha explicado anteriormente a propósito de la verdad lógica—, sino una denominación tomada de la unión de varias cosas que se comportan de manera que una de ellas es tal cual es representada por la otra.

26. *Se explica una afirmación de San Agustín.*— En tercer lugar, sostengo que esta verdad trascendental puede explicarse, bien por modo de conformidad aptitudinal, bien por modo de conformidad actual; tanto en orden al entendimiento divino como en orden al creado; y lo mismo en razón de conocido que en razón de cognoscente —si hablamos del ente verdadero en general—, y ya en cuanto causado y causa, ya como medido y mensurante, si nos referimos al ente creado o artificial. Declararé cada uno de estos extremos.

En primer lugar, todos reconocen que la verdad puede significar una conformidad actual, cosa que, además, resulta evidente —según parece— por los mismos nombres de verdad y conformidad; pues significan más un acto que una aptitud. Por otra parte, la verdad lógica expresa una actual conformidad y adecuación; luego lo mismo ocurre, proporcionalmente, con la verdad ontológica. Si alguien opone lo que dice San Agustín en el lib. II de los *Soliloquios*, c. 5: *resulta incorrecto decir que es verdadero aquello que es tal como aparece al cognoscente, ya que en ese caso nada sería verdadero, si nadie lo conociese*, respondemos que, según esta denominación, no habría por qué rechazar, de manera absoluta y sin más, la definición dada, siempre que se entienda —como debe hacerse— de un cognoscente que alcanza verdaderamente la cosa misma. Por eso admitimos también que la proposición condicional es cierta; sin embargo,

tius et conceptum formalem seu ideam. Atque idem existimo sensisse eos qui dicunt verum addere supra ens relationem rationis conformitatis entis ad intellectum, ut significat S. Thomas, In I, dist. 19, q. 5, a. 1; hoc enim, ut verum sit, non est intelligendum de relatione propria et actuali, sed de illa mutua connexione rei et conceptus et connotatione unius, ut correspondentis alteri, quae quia per modum relationis a nobis concipitur, relatio rationis dici solet. Denique in hoc sensu facile applicatur ad hanc veritatem illa vulgaris veritatis definitio, quod sit *conformitas inter intellectum et rem;* illa enim conformitas non intelligitur esse relatio aliqua, ut supra in veritate cognitionis explicatum est, sed denominatio sumpta ex consortio plurium ita se habentium ut tale unum sit, quale ab alio repraesentatur.

26. *Augustini dictum explicatur.*— Dico tertio hanc veritatem transcendentalem posse et per modum aptitudinalis et per modum actualis conformitatis explicari, et in ordine ad intellectum divinum et ad creatum, et in ratione cogniti et cognoscentis si universaliter de ente vero loquamur, vel in ratione causati et causae vel mensurati et mensurae, si de ente creato seu artificiali sermo sit. Declaro singula, nam imprimis, quod haec veritas dicere possit conformitatem actualem omnes fatentur et ex ipso nomine veritatis et conformitatis constare videtur; magis enim significat actum quam aptitudinem. Item veritas cognitionis dicit actualem conformitatem et commensurationem; ergo idem est proportionaliter de veritate rei. Quod si obiicias Augustinum, lib. II Soliloquiorum, c. 5, dicentem *verum non recte dici esse id quod ita se habet, ut videtur cognitori, quia secundum hoc nihil esset verum, si nullus cognosceret;* respondebimus secundum hanc denominationem non esse illam definitionem reiiciendam absolute et simpliciter, si intelligatur, ut intelligi debet, de cognitore vere attingente rem ipsam. Unde etiam admittimus illam con-

así como es imposible el antecedente —al menos con respecto al entendimiento divino—, también lo es el consiguiente. De aquí que Santo Tomás, al exponer este pasaje de San Agustín, diga que sólo excluye la comparación con el intelecto creado, en I, q. 16, a. 1, ad 1.

27. Además, que esta verdad puede explicarse asimismo mediante una conformidad aptitudinal, se toma del mismo texto de San Agustín, que, a las palabras *es verdadero lo que es tal como aparece al cognoscente,* añade: *si quiere y puede conocer,* con lo que expresa la aptitud. Más claramente, San Anselmo afirma, diálogo *De Veritate,* c. 9, que la verdad es la *rectitud sólo perceptible por la mente.* Y Santo Tomás, en la aludida q. 16, a. 5, dice: *la verdad se encuentra en la cosa en cuanto tiene un ser adecuable al entendimiento;* en I *cont. Gent.,* c. 60, exponiendo la definición de Avicena *(la verdad de la cosa es una propiedad del ser que a cada cosa pertenece de manera estable),* añade: *en cuanto esa cosa tiene aptitud para producir una verdadera estimación de sí misma.* Y se prueba porque todo ente real tiene aptitud para producir una verdadera estimación de sí, de igual manera que todo ente se dice inteligible, ya sea principio, ya sólo término del conocimiento; pues esta aptitud, de suyo abstrae de estos modos; luego nada impide que ésta pueda significarse con el nombre de verdadero o de verdad.

Confirmación: aunque resulte imposible que exista algún ente que no sea actualmente concebido con verdad por algún entendimiento, al menos por el divino, sin embargo, aun cuando el entendimiento aprehenda como realizada esa hipótesis imposible (la de que todo entendimiento, incluso el divino, cesara en la concepción actual de las cosas), no obstante, todavía habría verdad en las cosas, toda vez que el compuesto de cuerpo y alma sería verdadero hombre, y el oro sería oro verdadero, etc., ya según la verdad de su esencia —si pensamos que las cosas no continuaban en la existencia—, ya también según la existencia, si imaginamos que, aun cuando cesara el conocimiento actual, todavía conservaría Dios las cosas existentes obrando mediante su potencia ejecutiva; luego esta verdad puede entenderse suficientemente en virtud de aquella conformidad aptitudinal, aunque no sea actual.

ditionalem esse veram; tamen sicut antecedens est impossibile, saltem respectu intellectus divini, ita et consequens. Unde D. Thomas, I, q. 16, a. 1, ad 1, tractans hunc locum Augustini, dicit solum excludere comparationem ad intellectum creatum.

27. Praeterea, quod haec veritas possit etiam per aptitudinalem conformitatem declarari, sumitur ex illo eodem loco Augustini, ubi post illa verba: *Verum est quod ita se habet ut videtur cognitori,* additur: *Si velit et possit cognoscere.* Quae verba aptitudinem significant. Clarius Anselmus, dialog. De Verit., c. 9, dicit veritatem esse *rectitudinem sola mente perceptibilem.* Et D. Thomas, dicta q. 16, a. 5, dicit *veritatem inveniri in re secundum quod habet esse conformabile intellectui;* et I cont. Gent., c. 60, declarans definitionem Avicennae: *Veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei, quod stabilitum est ei,* addit: *In quantum talis res nata est facere de se veram aestimationem.* Et probatur quia omne ens reale natum est facere de se veram aestimationem, quomodo omne ens intelligibile dicitur, sive sit principium cognitionis, sive tantum terminus; haec enim aptitudo de se abstrahit ab his modis; ergo nihil impedit quominus haec possit nomine veri seu veritatis significari. Et confirmatur; nam, licet sit impossibile esse aliquod ens quod actu non vere concipiatur ab aliquo intellectu saltem divino, nihilominus tamen etiamsi intellectus apprehendat illam hypothesim impossibilem in re positam, nimirum quod omnis intellectus etiam divinus cessaret ab actuali rerum conceptione, nihilominus adhuc esset in rebus veritas, nam et compositum ex corpore et anima rationali esset verus homo et aurum esset verum aurum, etc., vel secundum veritatem essentiae si intelligamus non manere res existentes, vel etiam secundum existentiam, si fingamus cessante actuali cognitione adhuc conservari res existentes a Deo operante per suam potentiam exsequentem; ergo haec veritas intelligi potest sufficienter per illam aptitudinalem confor-

Se opondrá: con un argumento semejante puede demostrarse que la conformidad aptitudinal no es necesaria; pues aunque se imagine otra hipótesis imposible —que la cosa no sea ni pueda ser entendida por nadie, y que, a pesar de eso, permanezca en su esencia o en su existencia—, sin embargo, cada una de las cosas sería verdadera en su esencia; y entonces la cosa no sería entendida como apta para producir una verdadera estimación de sí misma, puesto que no habría nadie en quien producirla; luego esa aptitud tampoco pertenece al concepto de verdad. Se responde: en primer lugar, esa hipótesis posterior implica más bien una directa y formal contradicción con el concepto propio de entidad real, al menos según la esencia; pues al concepto de ésta pertenece el ser posible y, consiguientemente y en mayor grado, el ser inteligible. En segundo lugar, sentada aquella hipótesis, podría afirmarse que la cosa es verdadera de modo fundamental o no contradictorio, aunque no lo sería de manera positiva y formal; porque entonces no sería posible la verdad del conocimiento y, por lo mismo, desaparecería toda denominación de verdadero.

28. *La verdad ontológica debe considerarse principalmente en orden al entendimiento divino.—* Además, de lo dicho se desprende fácilmente que esta apelación o conformidad ha de tomarse, de manera esencial y principal, en orden al entendimiento divino, según enseña Santo Tomás en la citada q. 16, a. 1, y en otros lugares. Primero, porque la conformidad con este entendimiento es sumamente esencial en todas las cosas: en las creadas, por la dependencia que tienen con respecto a El; en el mismo Ser increado, por la intrínseca y esencial identidad con su entendimiento y la actual intelección. En segundo lugar, porque en el entendimiento divino se halla la verdad suma e infalible y un perfectísimo concepto o representación de todas las cosas; luego la cosa se dice verdadera principalísimamente cuando puede adecuarse al concepto que Dios tiene de ella.

29. *De manera secundaria, en orden al entendimiento creado.—* También es posible tomarla, aunque secundariamente, en orden al entendimiento creado; así lo enseña expresamente Santo Tomás, en el lugar citado, *De Verit.,* q. 1; y puede explicarse con facilidad por lo ya dicho. En efecto, la conformidad

mitatem, etiamsi actualis non sit. Dices, simili argumento posse probari conformitatem aptitudinalem non esse necessariam, nam etiamsi fingatur alia hypothesis impossibilis, scilicet, quod res nec intelligatur nec possit ab aliquo intelligi, et quod maneat in sua essentia vel existentia, nihilominus unaquaeque res in sua essentia vera esset; et tamen tunc non intelligeretur ut apta ad faciendam veram de se aestimationem, quia non esset apud quem posset illam facere; ergo etiam illa aptitudo non est de ratione veritatis. Respondetur primum illam posteriorem hypothesim involvere magis directam et formalem repugnantiam cum propria ratione entitatis realis, saltem secundum essentiam; nam de ratione eius est ut sit possibilis, et consequenter ac multo magis ut sit intelligibilis. Deinde, facta illa hypothesi, posset res dici vera fundamentaliter seu non repugnanter, non tamen positive ac formaliter; quia tunc non esset possibilis veritas cognitionis, et consequenter omnis veri denominatio cessaret.

28. *Veritas rei maxime spectanda in ordine ad divinum intellectum.—* Praeterea ex his facile constat hanc appellationem seu conformitatem potissime ac per se esse sumendam in ordine ad intellectum divinum, ut D. Thomas docet, dict. q. 16, a. 1, et aliis locis. Primo quia conformitas ad hunc intellectum est maxime per se in omnibus rebus, in creatis quidem propter dependentiam quam ab illo habent; in ipso vero ente increato propter intrinsecam et essentialem identitatem cum suo intellectu et actuali intellectione. Deinde quia in divino intellectu est summa et infallibilis veritas et perfectissima rerum omnium ratio seu repraesentatio; ergo tunc res maxime dicitur vera quando conformari potest conceptui quem de tali re Deus habet.

29. *Secundario in ordine ad creatum.—* Quod autem etiam sumi possit in ordine ad intellectum creatum, quamvis secundario, docet expresse D. Thomas, q. 1 de Verit., loc. cit. Et potest facile declarari ex dictis; quia haec conformitas quam

que la verdad significa puede entenderse no sólo de la conformidad actual, sino también de la aptitudinal; ahora bien, considerado en su aptitud, todo ente es capaz de tener una verdadera estimación de sí mismo en todo entendimiento, no sólo en el divino, sino también en el creado. Por eso, si queremos concebir esta denominación por modo de relación, entenderemos que todo ser posee esa relación de inteligibilidad, no sólo en orden al entendimiento divino, sino también en orden a cualquier intelecto creado.

Además, porque el entendimiento creado es cierta participación del divino y tiene aptitud para conformarse a él en la intelección, si entiende con verdad; luego, por el mismo hecho de que el ente se dice verdadero —ya que es adecuable al entendimiento divino— podrá decirse verdadero por ser adecuable al intelecto creado que entiende verdaderamente.

También se demuestra esto con el siguiente argumento: nosotros no siempre conocemos la verdad ontológica por una conformidad con la idea divina, sino por la concepción que tenemos de una cosa determinada. En este sentido, solemos emplear la definición de una cosa o naturaleza para probar que algo es verdaderamente tal; pues la definición no es más que la explicación de una naturaleza, tal como es concebida por nosotros; consiguientemente, esta verdad puede tomarse de la conformidad, no sólo con el entendimiento divino, sino también con el creado.

30. *La conformidad de la verdad en general es una conformidad entre cognoscente y conocido.*— Esto es máximamente verdadero si la citada conformidad se toma sólo entre cognoscente y conocido, como es preciso tomarla cuando se trata de la verdad trascendental en toda su amplitud. Porque no hay posibilidad de concebir en Dios otra clase de conformidad, ya que no es un ente dependiente ni causado, como resulta evidente de suyo; tampoco cabe decir que sea medido, en razón de verdadero, por conocimiento alguno, no sólo porque no puede darse en El la razón de mensurante, en virtud de su identidad suprema, sino también porque, atendiendo al modo según el cual pueden distinguirse y conmensurarse por la razón, la esencia de Dios es verdadera medida de su ciencia, más bien que al contrario; Dios, en efecto, no es verdadero Dios porque

dicit veritas potest non solum de actuali, sed etiam de aptitudinali intelligi; at vero secundum aptitudinem omne ens natum est habere veram sui aestimationem in omni intellectu non solum divino, sed etiam creato. Unde, si velimus hanc denominationem per modum relationis concipere, intelligemus quodlibet ens habere hanc relationem intelligibilitatis non solum ad intellectum divinum, sed etiam ad quemcumque creatum. Item, quia intellectus creatus est quaedam participatio divini intellectus, cui natus est conformari in intelligendo, si vere intelligit; ergo, hoc ipso quod ens dicitur verum quia est conformabile intellectui divino, poterit etiam dici verum, quia est conformabile intellectui creato vere intelligenti. Tandem hoc probat argumentum illud, quod nos non semper cognoscimus veritatem rerum per conformitatem ad ideam divinam sed per conceptionem quam de tali re nos habemus. Atque hoc modo uti solemus definitione talis rei seu naturae ad probandum aliquid vere esse tale; definitio enim nihil aliud est quam explicatio talis naturae, ut a nobis concipitur; potest ergo haec veritas sumi non solum ex conformitate ad intellectum divinum, sed etiam ad creatum.

30. *Conformitas veritatis in communi est conformitas cognoscentis et cogniti.*— Hoc autem maxime verum habet si conformitas haec sumatur solum in ratione cognoscentis et cogniti, quomodo necesse est sumi si de transcendentali veritate in tota sua latitudine sermo sit. Quia in Deo non potest aliud genus conformitatis intelligi, cum non sit ens dependens neque causatum, ut per se constat; neque etiam proprie dici possit mensuratum in ratione veri per aliquam scientiam, non solum quia propter summam identitatem non potest ibi esse ratio mensurae, sed etiam quia eo modo quo possunt ratione distingui et commensurari, potius essentia Dei vera est mensura suae scientiae quam e converso; non enim Deus ideo

conoce que es así, sino inversamente, porque es verdadero Dios, por eso conoce que es así. Luego la verdad trascendental, tomada en toda su amplitud, no puede significar una conformidad con el entendimiento como con su causa o medida, sino únicamente como con su representante o cognoscente, bien de manera actual, bien de manera aptitudinal. Por consiguiente, en este sentido, dicha conformidad —en especial la aptitudinal— puede tomarse en orden a cualquier entendimiento, de modo que se diga que Dios es verdadero porque puede engendrar en cualquier intelecto un verdadero concepto de Dios, o porque en realidad posee aquella naturaleza que acerca de Dios concibe cualquier entendimiento que concibe verdaderamente a Dios. Y lo mismo ocurre, por idéntica razón, con los entes creados, ya que el mismo concepto de verdad puede aplicarse proporcionalmente a todos; y lo que, en el caso de Dios, basta para la verdad, si puede encontrarse por participación en los otros seres —como en verdad puede—, bastará asimismo para constituir su verdad por participación.

31. *Los entes creados se adecúan al entendimiento divino en cuanto artífice.*— Pero en la última parte de la conclusión se añade que existe en los entes creados una conformidad con el entendimiento divino como con su causa y ejemplar, gracias a la cual dichos entes pueden denominarse verdaderos; porque también ésa es una auténtica conformidad con el entendimiento en cuanto conoce prácticamente y obra a su modo. Por igual razón, los entes artificiales que proceden del entendimiento humano tienen, con respecto a él, esa misma conformidad como con su ejemplar o idea, y en virtud de dicha conformidad pueden llamarse también verdaderos. Más aún: Santo Tomás entiende que los entes creados se denominan verdaderos principalmente por esta conformidad, ya que les conviene de manera esencial, mientras que la conformidad con otros entendimientos que conocen especulativamente es más extrínseca y accidental. Y esto se da, sobre todo, en las cosas existentes y creadas en acto; pues las cosas, en cuanto a su ser esencial, no tienen en acto causa ejemplar ni tampoco eficiente, si bien la tienen en potencia; por ello, si se consideran en cuanto son posibles, requieren esencialmente unos ejemplares e ideas en el Primer Artífice, cuyas ideas representen que cada uno es tal cual puede ser o cual su naturaleza exige

verus Deus est quia talem se esse cognoscit, sed potius, quia est verus Deus, ideo vere se talem esse cognoscit. Ergo verum transcendentale in tota sua latitudine sumptum non potest dicere conformitatem ad intellectum ut ad causam vel ad mensuram, sed tantum ut ad repraesentantem seu cognoscentem, vel actu vel aptitudine. Hoc ergo modo talis conformitas praesertim aptitudinalis, in ordine ad quemcumque intellectum sumi potest ita ut Deus dicatur verus, quia in quocumque intellectu gignere potest verum conceptum Dei, vel quia reipsa in se habet illam naturam quam in Deo concipit quilibet intellectus vere Deum concipiens. Et idem eadem ratione est de entibus creatis; nam idem conceptus veritatis potest ad omnia proportionaliter applicari; et quod in Deo sufficit ad veritatem, si in aliis potest per participationem reperiri, ut revera potest, sufficiet etiam ad veritatem eorum per participationem.

31. *Entia creata intellectui divino ut opifici conformantur.*— Additur vero in ultima parte conclusionis reperiri in entibus creatis conformitatem ad intellectum divinum ut ad causam et exemplar, ratione cuius possunt talia entia vera denominari, quia etiam illa est vera conformitas ad intellectum practice cognoscentem et suo modo operantem. Et eadem ratione entia artificialia quae ab intellectu humano procedunt, respectu illius habent eamdem conformitatem ut ad suum exemplar vel ideam, et secundum eam vera etiam dici possunt. Immo sentit D. Thomas ab hac conformitate potissimum denominari vera entia creata, quia illa per se eis convenit; conformitas autem ad alios intellectus speculative cognoscentes est magis extrinseca et per accidens. Quod maxime habet locum in rebus existentibus et actu creatis; nam res secundum esse essentiae non habent actu causam exemplarem sicut neque efficientem; habent tamen in potentia, et ideo si considerentur ut possibiles sunt, per se requirunt exemplaria et ideas in primo artifice quae unumquodque tale esse repraesentent quale esse potest aut na-

que sea hecho. De esta manera, todas las cosas creadas, incluso en cuanto a su ser esencial, requieren esencial y primariamente el encontrarse en el intelecto divino y tener conformidad con él, como con su Primer Artífice, único que puede hacerlas pasar al ser. Ahora bien, como Dios es un ente increado, no puede tener dicha relación con ningún entendimiento; sin embargo, en otro sentido cabe decir que tiene esencialmente una conformidad con respecto a su propio entendimiento más bien que con respecto al de otros; porque exige, de suyo y esencialmente, el entenderse a sí mismo en acto y el ser no sólo inteligible, sino también actualmente entendido por sí mismo, y ser su propia intelección. Con lo dicho queda demostrada la conclusión en todas sus partes.

32. Pero se puede objetar: entonces, el concepto de verdad trascendental no es único, sino múltiple, porque hay una gran diferencia entre la conformidad aptitudinal y la actual, entre la especulativa y la práctica. En segundo lugar, cabe oponer de manera especial: la verdad expresa relación de medido a mensurante, al menos fundamentalmente; luego la verdad ontológica no puede tomarse en orden al entendimiento creado, cuyo conocimiento no es medida de la verdad de las cosas, antes bien, está medido por ellas. Sobre esta base argumento, en tercer lugar: el conocimiento es verdadero porque se adecúa a las cosas conocidas; luego no puede decirse, a la inversa, que las cosas son verdaderas por conformidad con dicho conocimiento; pues entre estas cosas no existe una relación de comparación mutua o semejante, cual existe entre dos cosas parecidas, sino de comparación no mutua o desemejante, como se da entre lo mensurante y lo medido.

33. En cuanto a lo primero, hay quienes no ven inconveniente en conceder todo lo que en el argumento se infiere; pues, como sólo se trata de denominaciones que se toman o explican a manera de relaciones, nada importa que se multipliquen por varias razones y diversas consideraciones. Más aún, algunos añaden, incluso, que en un aspecto son relaciones reales, y en otro de razón. Y esto es probable, al menos de manera concomitante, aunque no sea formalmente cierto. Quizá resulte mejor decir que todas esas relaciones están contenidas bajo una relación adecuada, o que se reducen a una, a saber: la aptitud

tura fieri postulat. Et hoc modo res omnes creatae etiam secundum esse essentiae, per se primario postulant esse in divino intellectu et habere conformitatem cum illo, tamquam cum primo artifice a quo solo possunt ad esse perduci. Deus autem cum increatum ens sit, ad nullum intellectum potest habere hanc habitudinem; nihilominus tamen alia ratione potest dici per se habere conformitatem respectu proprii intellectus potius quam aliorum; quia per se et essentialiter postulat ut seipsum actu intelligat sitque non solum intelligibilis sed etiam actu intellectus a seipso et suamet intellectio. Atque ita probata est conclusio quoad omnes partes eius.

32. Sed obiicies: ergo ratio veritatis transcendentalis non est una sed multiplex, quia aptitudinalis vel actualis conformitas et speculativa vel practica valde diversae sunt. Secundo specialiter obiici potest quia veritas dicit relationem mensurati ad mensuram saltem fundamentaliter; ergo non potest veritas rerum sumi in ordine ad intellectum creatum, cuius cognitio non est mensura veritatis rerum, sed per illas potius mensuratur. Unde argumentor tertio, nam cognitio est vera quia conformatur rebus cognitis; ergo non possunt e converso res dici verae per conformitatem ad talem cognitionem; quia inter haec non est relatio mutuae seu similis comparationis, qualis est inter duo similia, sed dissimilis seu non mutuae comparationis, qualis est inter mensuram et mensuratum.

33. Ad primum aliqui non existimant inconveniens totum id concedere quod in argumento infertur; quia, cum hae tantum sint quaedam denominationes quae ad modum relationum desumuntur seu explicantur, non est inconveniens ex variis capitibus et diversis considerationibus multiplicari. Immo, quidam etiam addunt sub una ratione esse respectus reales, sub alia vero rationis. Quod saltem concomitanter probabile est, quamvis non sit verum formaliter. Melius tamen fortasse dicetur illos omnes respectus sub uno adaequato contineri, seu

en virtud de la cual cada cosa es apta para producir una verdadera estimación de sí misma; porque cada cosa tiene esa aptitud con respecto a cualquier entendimiento o conocimiento, y la conformidad actual nada le añade, fuera de una denominación o coexistencia de conocimiento. Y si de ahí resulta una relación, cuando dicho conocimiento es práctico y causa de las cosas, más que constituir la verdad la supone, según se ha demostrado a propósito de la segunda opinión.

A lo segundo se contesta: en rigor, no es necesario que el ente se diga verdadero en cuanto medido por el conocimiento al que se adecúa; de lo contrario, no podría decirse que Dios es un verdadero ente, según he razonado arriba, porque en cuanto ente no tiene medida alguna, ni real ni racional; por eso —como más ampliamente se ha dicho en I, q. 14—, la ciencia divina no se compara con su esencia y con su ente en calidad de práctica, sino sólo en calidad de especulativa. Luego únicamente en el caso de la verdad del conocimiento especulativo es cierto que el concepto de verdad se toma en cuanto medido; pues también la ciencia divina práctica, como práctica, es verdadera, aunque en cuanto tal no tiene razón de medido, sino más bien de mensurante.

Sobre esta base se responde a lo tercero negando la consecuencia. Efectivamente, la misma razón de verdad no se dice en igual sentido del conocimiento y de las cosas; por ello, no hay inconveniente en que, de acuerdo con las diversas relaciones, convenga al conocimiento por conformidad con las cosas en cuanto las representa tal como son, y a las cosas en orden al conocimiento, en cuanto son aptas para inducir a una verdadera estimación de sí mismas, consideradas como objetos.

34. *La verdad trascendental no es una mera denominación extrínseca.*— Afirmo, en último lugar, que esta verdad trascendental no es una mera denominación extrínseca, si bien incluye o connota, en cierto modo, la unión con otra cosa, de la cual resulta aquella denominación. En esta conclusión difiero de la opinión de Cayetano, a pesar de que no se trata tanto de una diferencia cuanto de una explicación de su opinión. Se demuestra por lo dicho: la verdad ontológica incluye intrínsecamente la entidad de la cosa; luego no es una mera denominación extrínseca. El antecedente es claro por las definiciones que de la verdad

ad unum revocari, nimirum ad illam aptitudinem qua unaquaeque res nata est veram sui aestimationem conferre; nam illam habet respectu cuiuscumque intellectus vel cognitionis et supra illam nihil addit actualis conformitas praeter denominationem seu coexistentiam cognitionis. Quod si inde resultet relatio, quando illa cognitio est practica et causa rerum, illa supponit potius veritatem quam constituat, ut circa secundam opinionem ostensum est. Ad secundum respondetur in rigore non esse necessarium ut ens dicatur verum in ratione mensurati per cognitionem cui conformatur; alias non posset Deus verum ens dici, ut supra argumentabar, quia in ratione entis nullam habet mensuram nec secundum rem, nec secundum rationem; et ideo, ut I, q. 14, latius dictum est, divina scientia non comparatur ad suam essentiam suumque ens ut practica, sed ut speculativa tantum. Solum ergo in veritate cognitionis speculativae verum habet quod ratio veri sumitur in ratione mensurati; nam divina etiam scientia practica, ut practica est, vera est, quamvis ut sic non habeat rationem mensurati, sed potius mensurae. Unde ad tertium respondetur negando consequentiam; quia ipsamet ratio veritatis non eodem modo dicitur de cognitione et de rebus; et ideo non est inconveniens ut secundum diversas habitudines conveniat cognitioni per conformitatem ad res in quantum illas ut sunt repraesentat, et rebus in ordine ad cognitionem in quantum aptae sunt ut in ratione obiecti veram sui existimationem inducant.

34. *Veritas transcendentalis non est mera denominatio extrinseca.*— Dico ultimo hanc veritatem transcendentalem non esse meram denominationem extrinsecam, quamvis includat aliquo modo seu connotet coniunctionem alterius rei unde illa resultat. In hac conclusione differo ab opinione Caietani, quamvis fortasse non tam sit differentia quam explicatio sententiae eius. Probatur ergo ex dictis, quia veritas rei intrinsece includit entitatem eius; ergo non est mera denominatio extrinseca. Antecedens patet ex definitionibus veritatis quas tradunt

dan San Agustín, San Anselmo y Avicena, y por otras citadas más arriba. Además, porque precisamente por esto los entes ficticios no son verdaderos entes, y son inteligibles de una manera muy distinta a como lo son los verdaderos entes; pues estos últimos, de suyo, tienen aptitud para ser aprehendidos y conocidos tal como son; aquéllos, por el contrario, no gozan de esa aptitud, sino que resulta preciso que el entendimiento, por su artificio y virtualidad, los vista con cierta apariencia o sombra de realidad.

Además, por la razón siguiente: cuanto una cosa tiene más entidad, tanto más posee esta verdad, y se dice que, de suyo, es más inteligible aquello que es más perfecto como ente. Apoyándonos en esto podemos argumentar: ser inteligible no constituye una mera denominación extrínseca; luego tampoco lo constituirá el ser objetiva o realmente verdadero. El antecedente es evidente, no sólo por lo dicho —que la inteligibilidad sigue a la entidad de la cosa—, sino también porque el objeto tiene prioridad natural sobre la potencia y es razón de la misma; por tanto, en el objeto se supone cierta aptitud, gracias a la cual es capaz de terminar el acto de una potencia; así, por ejemplo, en el color y el sonido con respecto a la vista y el oído; luego, de manera semejante, en el ente en cuanto inteligible no se entiende sólo una facultad extrínseca que posea capacidad intelectual (aunque ésta resulte necesaria), sino también se supone, por parte del ente mismo, una aptitud intrínseca, merced a la cual puede ser término de tal acto. Cabe aducir, como confirmación, las consideraciones hechas en favor de la primera opinión, y añadiremos otras en la sección siguiente.

Corolarios de la solución anterior

35. *Cómo son verdaderos los entes creados y el increado.*— A base de lo anterior se comprende, en primer lugar, de qué modo conviene a todo ente real —creado o increado— el ser verdadero; pues todo ente es, de suyo, apto para adecuarse a un entendimiento; más aún, no hay ningún ente que no tenga conformidad actual con algún entendimiento, al menos con el divino. De ahí resulta que esta noción de verdad conviene de manera principal al primer ente, que es Dios, ya que implica, de suyo y esencialmente, el conocimiento, y tiene con

August., Anselm. et Avicenna, et ex aliis supra adductis. Item, quia propter hanc causam entia fictitia non sunt vera entia et longe aliter sunt intelligibilia quam vera entia; nam haec ex se nata sunt apprehendi et cognosci prout sunt; illa vero minime, sed oportet ut artificio et vi intellectus aliqua realitatis specie seu umbra induantur. Item hac ratione, quo res magis habet de entitate, magis etiam habet de hac veritate; et quod perfectius est ens, id ex se magis intelligibile dicitur. Unde ulterius argumentari possumus; quia esse intelligibile non est mera denominatio extrinseca; ergo neque esse verum obiective seu realiter. Antecedens patet tum ex dictis, quod intelligibilitas sequitur entitatem rei; tum etiam quia obiectum est natura prius potentia, et ratio illius; ergo supponitur in obiecto aptitudo aliqua, ratione cuius aptum sit terminare actum potentiae ut, verbi gratia, in colore et sono respectu visus et auditus; ergo similiter in ente quatenus intelligibile est non solum intelligitur facultas extrinseca quae vim habet intelligendi, quamvis haec necessaria sit, sed etiam ex parte ipsius entis supponitur aptitudo intrinseca, ratione cuius potest actum huiusmodi terminare. Praeterea hoc confirmant quae in favorem primae opinionis adducta sunt et alia addemus sectione sequenti.

Corollaria ex superiori resolutione

35. *Increatum et creata entia quomodo vera.*— Atque ex his intelligitur primo quomodo esse verum conveniat omni enti reali, sive creato sive increato; quia omne ens de se est aptum conformari intellectui; immo nullum est ens quod non sit actu conforme alicui intellectui, saltem divino. Quo fit ut haec ratio veri primario conveniat primo enti, quod est Deus; quia per se et essentialiter includit cognitionem et cum illa summam ac necessariam confor-

él una conformidad suprema y necesaria; y debido a que por sí mismo (por decirlo de este modo) es la razón de su verdad y es también origen y medida de toda verdad que se encuentra en las criaturas.

36. *En qué sentido es la verdad pasión del ente.*— En segundo lugar, se entiende por lo dicho el sentido en que la verdad es pasión del ente. Pues se dice pasión, no porque venga a ser una propiedad real, realmente distinta del ente, sino, en una acepción más amplia, únicamente porque es cierto atributo que tiene reciprocidad con el ente y se distingue de él de alguna manera, al menos según una razón o connotación. Lo primero es claro, ya que se ha demostrado que todo ente es verdadero. También por la afirmación, ya hecha, de que toda cosa verdadera, en el sentido explicado, es ente real; pues, aunque pueda decirse que los entes de razón, según el modo como son conocidos, tienen conformidad con el intelecto, no obstante, porque de suyo no tienen inteligibilidad ni una entidad que sirva de fundamento a dicha conformidad, tampoco tienen esa verdad que es pasión del ente. Más aún después de haber demostrado que esta verdad significa la entidad misma en cuanto conforme.

Por lo que hace a la segunda parte, que versa sobre la distinción, también ha quedado suficientemente explicada. Y no atentan contra ella las objeciones puestas a propósito de la tercera opinión de Cayetano; porque no hemos afirmado que la sola denominación sea una propiedad, sino que es la entidad misma concebida bajo ese aspecto. De donde resulta que, con este atributo de la verdad, no se expresa ninguna nueva perfección ni razón real en el mismo ente, sino que únicamente se explicita el concepto mismo de ente mediante una relación al conocimiento, en el sentido que hemos expuesto. Y porque esta relación adviene en cierto modo al ente en cuanto tal, y es —también en cierto modo, al menos según la razón— posterior a él (aunque siempre esté unida con él), por eso la verdad que explica la naturaleza del ente valiéndose de esta relación se llama atributo o propiedad del mismo.

37. *Explicación de una afirmación de Aristóteles.*— En tercer lugar, se entiende por lo ya tratado en qué sentido dijo Aristóteles, al final del libro VI de su *Metafísica*, que la verdad no se encuentra en las cosas, sino en la mente;

mitatem habet; et quia per se (ut ita dicam) est ratio suae veritatis et est origo et mensura omnis veritatis quae in creaturis reperitur.

36. *Verum qualiter passio entis.*— Secundo intelligitur ex dictis quomodo verum sit passio entis. Dicitur enim passio non quasi sit realis proprietas distincta ex natura rei ab ente, sed latiori modo, solum quia est quoddam attributum quod reciprocatur cum ente et ab eo aliquo modo distinguitur, saltem secundum rationem seu connotationem. Primum constat, quia ostensum est omne ens esse verum. Constat item ex dictis omne verum, eo modo quo a nobis explicatum est, esse ens reale; quia, licet entia rationis, eo modo quo cognoscuntur, dici possint habere conformitatem cum intellectu, tamen, quia ex se non habent intelligibilitatem neque entitatem in qua fundetur illa conformitas, ideo neque veritatem habent quae est passio entis. Maxime cum ostensum sit hanc veritatem dicere entitatem ipsam ut conformem. Altera vero pars de distinctione satis etiam est ex dictis explicata. Neque contra illam procedunt quae circa tertiam opinionem Caietani obiiciebamus, quia non asserimus solam denominationem esse proprietatem, sed ipsam entitatem sub tali ratione conceptam. Quo fit ut per hoc veri attributum nulla nova perfectio aut realis ratio in ipso ente explicetur, sed solum declaretur amplius ipsamet ratio entis per habitudinem ad cognitionem, eo modo quo a nobis explicata est. Et, quia haec habitudo accidit quodammodo ipsi enti ut sic et est aliquo modo saltem secundum rationem posterior illo (quamvis semper sit cum illo coniuncta), ideo verum quod per hanc habitudinem declarat naturam entis, attributum seu proprietas eius dicitur.

37. *Aristotelis dictum explicatur.*— Tertio intelligitur ex dictis quo sensu dictum sit ab Aristotele, in fine lib. VI Metaph., verum non esse in rebus sed in mente; loquitur enim de veritate complexa quae est in

pues habla de la verdad compleja que se da en la composición mental, y de otra manera de ser o no ser, que viene significada por tal composición y es exigida para su verdad. Efectivamente, como la verdad se encuentra de modo especial en la composición y división del entendimiento —según hemos dicho arriba—, suele decirse que la verdad por antonomasia o por analogía es especialmente aquella que se encuentra en la composición y división, la cual existe por igual en las negaciones y en las afirmaciones y, de suyo, no exige ser real, sino tal como es significada por la complexión.

SECCION VIII

SI LA VERDAD SE PREDICA DE LA VERDAD LÓGICA MÁS PRIMARIAMENTE QUE DE LA ONTOLÓGICA, Y EN QUÉ SENTIDO

1. *Motivos de duda.*— Hemos dicho que la verdad se encuentra en las cosas y en el conocimiento. Interesa, por tanto, explicar en qué orden y medida conviene a unas y a otro, lo cual ayudará también a una más clara exposición del concepto de verdad.

Parece que la verdad conviene a las cosas en mayor grado que al conocimiento. Primero, porque la verdad es objeto del entendimiento; luego la verdad se supone con anterioridad a cualquier acto intelectual; consiguientemente, la verdad existe en las cosas antes que en el conocimiento. En segundo lugar, porque la verdad de las cosas es más universal, por ser trascendental; luego es anterior, ya que las cosas más universales son, por su naturaleza, anteriores. Más aún: puesto que se ha dicho que la verdad se convierte con el ente real, y los mismos conceptos mentales son entes reales, al parecer no son verdaderos sino en cuanto son entes reales; luego la verdad ontológica es, de suyo, más común que la lógica y goza de prioridad sobre ella.

En sentido contrario, todos los autores piensan que la verdad es algo análogo, cuyo analogado principal es la verdad lógica, según se desprende de lo que Aristóteles afirma en el libro VI de su *Metafísica,* al final, donde dice que la verdad sólo se encuentra de manera formal y propia en el entendimiento, mientras

compositione mentis, et de alio esse vel non esse quod per huiusmodi complexionem significatur et ad eius veritatem requiritur. Nam quia veritas est speciali modo in compositione et divisione intellectus ut supra dixi, ideo veritas quasi per antonomasiam vel analogiam specialiter dici solet de illa veritate quae est in compositione et divisione, quae in negationibus et affirmationibus aeque reperitur et per se non requirit reale esse, sed quale per complexionem significatur.

SECTIO VIII

AN VERITAS PER PRIUS DICATUR DE VERITATE COGNITIONIS QUAM DE VERITATE REI, ET QUO MODO

1. *Dubitandi rationes.*— Diximus veritatem in rebus et in cognitione reperiri; explicare ergo oportet quo ordine ac modo utrisque conveniat, quod etiam conferet ut amplius explicata maneat veritatis trancendentalis ratio. Videtur ergo prius convenire veritatem rebus quam cognitioni. Primo quidem, quia verum est obiectum intellectus; ergo ante omnem actum intellectus supponitur veritas; ergo prius est veritas in rebus quam in cognitione. Secundo quia veritas rerum universalior est, cum sit transcendens; ergo est prior, quia universaliora priora sunt natura sua. Immo cum dictum sit verum converti cum ente reali et ipsi conceptus mentis entia realia sint, non alia ratione videntur esse veri nisi quatenus entia sunt; ergo veritas rerum de se communior est et prior quam veritas cognitionis. In contrarium autem est quia omnes auctores sentiunt verum esse quid analogum, cuius principale analogatum est veritas cognitionis, ex Aristotele, VI Me-

que en las cosas está como en su causa, afirmación que repite en el lib. IX de la *Metafísica,* c. 12. Por lo que respecta a las palabras, se dice que la verdad está en ellas como en su signo, en cuanto significan lo verdadero o lo falso, según aparece en I *Periherm.,* c. 4.

Diferentes opiniones

2. Muchos opinan que la verdad se encuentra de manera principal y primaria en el conocimiento, y de modo secundario en las cosas; e incluso que sólo existe formal e intrínsecamente en el conocimiento, y en las cosas causal u objetivamente. Así, de igual manera que *sano* es análogo con analogía de atribución, y solamente se predica de manera intrínseca y formal de un único analogado, mientras que de los demás se predica por mera denominación tomada de aquél, así también *verdadero* es un análogo con analogía de atribución, de naturaleza totalmente idéntica, y se predicará formalmente del conocimiento por ser verdadero, mientras que sólo se atribuirá a las cosas por denominación tomada de la verdad del conocimiento en cuanto aquéllas causan dicha verdad. Y también se dice de la verdad de la locución únicamente en cuanto es su signo. Así piensa Cayetano, citado en la sección anterior.

Parece que tal doctrina está tomada de Santo Tomás, en la indicada q. 16, a. 1, 3 y 6, en *De Verit.,* q. 1, a. 3, y en los comentarios a los lugares ya citados de Aristóteles. Puede explicarse más ampliamente a base de la definición de verdad, tal como se aplica a todas estas cosas. Efectivamente, el conocimiento se dice verdadero en la medida en que está en conformidad con la cosa por él representada, no en cuanto la cosa misma es verdadera, sino en cuanto es así como la mente la concibe y la afirma o niega, según observó Santo Tomás en la repetida q. 16, a. 1, ad 3. En cambio, la cosa se dice verdadera en cuanto es o puede ser conforme o conformable al verdadero concepto que algún entendimiento tiene o puede tener de dicha cosa. Esto indica que el concepto de verdad se encuentra esencialmente en el conocimiento, y en las cosas sólo por una denominación tomada de él, y que no hay un concepto de verdad común a ambos. Valiéndonos de una razón semejante, concluímos que la verdad no se encuentra en las palabras sino analógicamente, como en su signo, ya que sólo son verdaderas en la medida en que significan un conocimiento verdadero.

taph., in fine, dicente veritatem esse tantum in intellectu formaliter et proprie, in rebus autem ut in causa, ut etiam dicit IX Metaph., c. 12. In vocibus autem dicitur esse tamquam in signo, quatenus verum vel falsum significant, ut dicitur I Periherm., c. 4.

Opiniones variae

2. Est igitur multorum sententia, veritatem primo ac praecipue reperiri in cognitione, secundario vero in rebus: immo in sola cognitione esse intrinsece ac formaliter, in rebus autem causaliter seu obiective. Ita ut, sicut *sanum* est analogum attributionis, quod de uno tantum analogato dicitur intrinsece ac formaliter, de aliis vero per solam denominationem ab illo, ita *verum* sit analogum attributionis eiusdem omnino rationis, quod de cognitione dicetur formaliter quia vera est, de rebus vero solum denominatione sumpta a veritate cognitionis, quatenus causa illius sunt. Sicut etiam dicitur de veritate locutionis solum quatenus est signum illius. Ita sentit Caiet., praecedenti sectione citatus. Et videtur sumi ex D. Thoma, dicta I, q. 16, a. 1, 3 et 6, et q. 1 De Verit., a. 3, et super citata loca Arist. Et declarari amplius potest ex ipsa veri definitione prout his omnibus applicatur. Cognitio enim dicitur vera quatenus est conformis rei quam repraesentat, non ut res ipsa vera est, sed ut talis est qualis mente concipitur et affirmatur seu negatur, ut notavit D. Thomas, dict. q. 16, a. 1, ad 3. Res autem dicitur vera quatenus conformis vel conformabilis est vero conceptui quem aliquis intellectus habet aut habere potest de tali re. Ergo signum est rationem veritatis per se reperiri in cognitione, in rebus vero non nisi per denominationem ab illa, et nullam esse rationem veri utrisque communem. Simili enim ratione concludimus veritatem in vocibus solum analogice ut in signo reperiri, quia non sunt verae

Por último, parece que puede confirmarse suficientemente por el común modo que todos tienen de pensar y expresarse; pues todos, hablando absolutamente, atribuyen la verdad al juicio del entendimiento, y a las cosas sólo de manera relativa; por eso decimos absolutamente que el entendimiento es verdadero, mientras que a las otras cosas no las denominamos absolutamente verdaderas, sino con algún aditamento: verdadero oro, etc.

3. Otros emplean una distinción y dicen que las cosas pueden denominarse verdaderas de dos modos: en cuanto miden el conocimiento y en cuanto son medidas por él. Del primer modo, se dice que las cosas son verdaderas como objetos de conocimiento especulativo en cuanto se adecúan o tienen aptitud para adecuarse a la verdad de dicho conocimiento; pues el objeto mide a ese conocimiento, sobre todo si se trata del objeto primario. Digo esto por razón del conocimiento que Dios tiene de las esencias de las criaturas, por las cuales no es medido, según afirmé antes, ya que no las mira como objeto primario, sino como secundario, contenido eminentemente en el primario, por el cual es cuasi medido próximamente dicho conocimiento. Más aún: añade Egidio, *Quodl. IV*, q. 7, que ni siquiera el conocimiento que un ángel tiene del sol, por ejemplo, y de otras cosas de las cuales posee especies infusas, es propiamente medido por los objetos de esas especies, sino por la ideas divinas de donde manaron tales especies; pero de esto nos ocuparemos en otro lugar; por ahora nos basta con indicar que estas cosas se dicen verdaderas en cuanto pueden adecuarse al intelecto humano en calidad de medida del mismo.

Del segundo modo se dicen verdaderas todas las cosas que proceden del ejemplar intelectual o idea y se adecúan a ella como a su medida. Afirman, pues, que la verdad se predica de modo igualmente primario de toda adecuación entre medido y mensurante que se encuentre entre la cosa y el entendimiento o conocimiento, ya sea una adecuación real, ya de conocimiento; en cambio, a la adecuación de mensurante a medido —ya sea cognoscitiva o real— no se le atribuye auténtica y propiamente la verdad, sino que, a lo sumo, puede atribuírsele por la ya indicada analogía de atribución. El fundamento de esta opinión con-

nisi quatenus veram cognitionem significant. Tandem ex modo ipso loquendi et concipiendi[1] omnium videtur posse hoc satis confirmari; omnes enim simpliciter loquendo veritatem attribuunt iudicio intellectus, rebus autem non nisi secundum quid; et ideo simpliciter dicimus intellectum esse verum; alias vero res non dicimus simpliciter veras, sed cum addito, verum aurum vel quid simile.

3. Alii vero distinctione utuntur. Nam duobus modis denominari possunt res verae; uno modo ut mensura cognitionis; alio modo ut mensuratae per cognitionem. Priori modo dicuntur res verae ut obiecta speculativae cognitionis, quatenus vel conformantur vel aptae sunt conformari veritati illius; quia obiectum est mensura talis cognitionis, praesertim si sit obiectum primarium illius. Quod dico propter cognitionem quam Deus habet de essentiis creaturarum, a quibus non mensuratur, ut supra dixi, quia non respicit illas ut primarium obiectum, sed ut secundarium in primario eminenter contentum, a quo proxime illa cognitio quasi mensuratur. Immo addit Aegid., Quodl. IV, q. 7, neque cognitionem quam angelus habet de sole, verbi gratia, et aliis rebus quarum habet inditas species, proprie mensurari ab illarum obiectis, sed ab ideis divinis a quibus illae species profluxerunt, de quo alias; nunc enim satis est quod huiusmodi res dicantur verae quatenus adaequari possunt intellectui humano ut mensura eius. Posteriori autem modo dicuntur verae omnes res quae ab intellectuali exemplari seu idea manant, illique conformantur tamquam suae mensurae. Dicunt ergo veritatem aeque primo dici de omni adaequatione mensurati ad mensuram quae inter rem et intellectum seu cognitionem invenitur, sive illa sit cognitionis sive rei; de adaequatione autem mensurae ad mensuratum, sive sit cognitionis sive rei, non dici vere ac proprie quod sit veritas, sed ad summum dici posse

[1] En otras ediciones, a continuación de "concipiendi" está la palabra "veritatem", que completa el sentido de la frase (N. de los EE.).

siste únicamente en que la verdad, como el mismo nombre expresa de inmediato, dice una relación de medido, ya que designa una conformidad del entendimiento con la cosa; pues lo que debe adecuarse a otro para ser verdadero, está relacionado con él como con su medida.

4. Según esta opinión, se sigue, en primer lugar, que Dios no es verdadero en cuanto ente, sino sólo en cuanto ciencia o esciente especulativamente; pues en cuanto ente no tiene medida de su verdad ni de su ser, ni se adecúa a ningún entendimiento —ni siquiera al suyo propio— como medido por él, según queda dicho. A no ser que alguien pretenda explicar negativamente que Dios es verdadero porque no está en disconformidad con ninguna medida o idea, como expuso en un caso semejante Santo Tomás, en la repetida q. 16, a. 5, ad 2.

En segundo término, se sigue que la ciencia divina, en cuanto práctica, no es verdadera, absolutamente hablando, ya que en cuanto tal no está medida por las cosas, sino que las mide.

Síguese, en tercer lugar, que las esencias de las criaturas, consideradas en su ser esencial, no pueden llamarse verdaderas de manera absoluta, sino sólo en virtud de la indicada analogía, pues no tienen medida según su esencia.

En cuarto lugar, se desprende —hablando también en absoluto— que no hay un orden de prioridad y posterioridad entre la verdad ontológica y el conocimiento, sino entre la verdad de lo mensurante y la de lo medido; porque ésta, ya exista en las cosas o en el conocimiento, se llama verdad propia y formal, mientras que aquélla (tanto la que se da en las cosas como la que existe en el conocimiento) no se dice que sea verdad, sino únicamente una relación de medida a la que, en ocasiones, se llama analógicamente verdad. Al parecer, muchos de los autores modernos defienden esta opinión.

5. Puede darse una tercera opinión: no es lo mismo hablar del primer origen o imposición del término *verdadero* o *verdad* que hablar del significado propio que ya tiene de hecho. En el primer aspecto, es cierto que mediante esa palabra se expresa primariamente la verdad del conocimiento, o de la composición y división, ya que esta verdad nos es más conocida; sin embargo, el término se ha ampliado ya —no por una traslación metafórica, sino por su propiedad—

per praedictam analogiam attributionis. Fundamentum huius sententiae solum est quia veritas, ut nomen ipsum prae se fert, dicit relationem mensurati; nam dicit conformitatem intellectus ad rem; quod enim alteri conformari debet ut verum sit, respicit illud ut mensuram.

4. Iuxta quam sententiam sequitur primo Deum in ratione entis non esse verum, sed solum in ratione scientiae seu scientis speculative; quia in quantum est ens non habet mensuram suae veritatis et sui esse nec conformatur alicui intellectui etiam proprio ut mensuratus ab illo, ut supra dictum est. Nisi velit quis negative explicare Deum esse verum, quia non est alicui mensurae seu ideae difformis, ut in simili explicuit D. Thomas, dict. q. 16, a. 5, ad 2. Sequitur secundo divinam scientiam ut practicam non esse veram simpliciter loquendo, quia ut sic non est mensurata sed mensura rerum. Sequitur tertio essentias creaturarum secundum esse essentiae consideratas non posse veras dici simpliciter, sed tantum per praedictam analogiam, quia non habent mensuram in ratione essentiae. Sequitur quarto, absolute loquendo, non esse ordinem prioris et posterioris inter veritatem rerum et cognitionem, sed inter veritatem mensurae et mensurati; quia haec, sive in rebus sive in cognitione existat, dicitur esse propria et formalis veritas; illa vero, tam in rebus quam in cognitione dicitur non esse veritas, sed solum relatio mensurae, quae per analogiam interdum dicitur veritas. Et hanc opinionem videntur sequi multi ex modernis scriptoribus.

5. Tertia opinio esse potest, aliud esse loqui de prima origine seu impositione huius vocis *verum* seu *veritas*, aliud de proprio significato quod iam de facto habet. Nam priori modo est quidem verum per eam vocem primo significatam esse veritatem cognitionis, seu compositionis et divisionis, quia illa est nobis notior; nihilominus tamen iam vocem illam extensam esse non per metaphoricam translationem,

a significar la verdad de las cosas, la cual puede también ser, en cuanto verdad, más perfecta que la del conocimiento. De esta manera suelen decir los teólogos que los nombres de "paternidad" o "misericordia", y otros semejantes, primeramente se impusieron para significar estas propiedades en las criaturas, aunque después se extendieron a significar propiedades análogas en Dios, y no por metáfora, sino por una eminente propiedad y analogía, en la que el primero y principal analogado es Dios en cuanto poseedor de dichas propiedades.

El fundamento de esta opinión estriba en que tan perfecta y propia es la adecuación de la cosa al entendimiento como la del entendimiento a la cosa; luego, por esta parte, no hay impedimento alguno para que la razón de verdad convenga igualmente a ambas. Además, el que esta adecuación sea por modo de mensurante o de medido nada importa —según parece— para que pueda recibir de ambas maneras el nombre y el concepto de verdad; porque no hay ningún argumento suficientemente probativo de que el concepto de verdad exprese y exija intrínsecamente la razón de medido, ni de la definición común de verdad se infiere esto, sino más bien lo contrario; pues al decir *conformidad entre la cosa y el entendimiento* nada se afirma sobre la conformidad por modo de mensurante o de medido. Más aún: según indicó Santo Tomás en los lugares antes citados, en virtud de dicha definición la verdad se dice conformidad del entendimiento a la cosa de igual modo que conformidad de la cosa al entendimiento. Además, porque la razón de mensurante y medido nada añade a un extremo más que al otro, a no ser o una denominación tomada de alguna causalidad de esa cosa que se dice mensurante con respecto a aquella otra que se dice medida, o algún orden trascendental en virtud del cual una cosa se ordena a otra más bien que al contrario, así como la ciencia está ordenada a lo escible más bien que lo escible a la ciencia. Pero estas relaciones no cambian la verdad o propiedad de la adecuación o conformidad, que es lo único esencialmente requerido para el concepto de verdad. Así, por ejemplo, si una cosa hecha artificialmente se compara con el entendimiento del artífice en el que tuvo su origen y con el entendimiento de otro que concibe perfectamente la razón e idea de tal artefacto sin influir nada

sed per proprietatem, ad significandam veritatem rerum, quae in ratione etiam veritatis perfectior esse potest quam veritas cognitionis. Sicut dicere solent theologi nomina paternitatis aut misericordiae vel similia, primo esse imposita ad significandas has proprietates in creaturis; deinde vero extensa esse ad significandas similes proprietates Dei, non per metaphoram, sed per summam proprietatem et analogiam, in qua primum ac praecipuum analogatum est Deus ut habens huiusmodi proprietates. Fundamentum huius sententiae est quia tam perfecta et propria est adaequatio rei ad intellectum sicut est adaequatio intellectus ad rem; ergo ex hac parte nihil obstat quominus ratio veritatis aeque conveniat utrique. Rursus quod haec adaequatio sit per modum mensurae vel mensurati, nihil referre videtur quominus utroque modo possit et nomen et rationem veritatis obtinere: tum quia nulla sufficienti ratione probatur rationem veri intrinsece dicere ac postulare rationem mensurati, neque ex communi definitione veritatis id colligitur, sed potius contrarium; dicitur enim *conformitas inter rem et intellectum;* ubi nihil dicitur de conformitate per modum mensurae vel mensurati. Immo, ut notavit D. Thomas locis supra citatis, ex vi illius definitionis non magis dicitur veritas conformitas intellectus ad rem quam conformitas rei ad intellectum. Tum etiam quia illa ratio mensurae et mensurati nihil addit in uno extremo potius quam in alio nisi vel denominationem sumptam ex causalitate aliqua eius rei quae mensura dicitur, ad rem quae dicitur mensurata, vel ordinem aliquem transcendentalem secundum quem una res ordinatur ad alteram potius quam e contrario, ut scientia ad scibile potius quam scibile ad scientiam. Sed hi respectus non mutant veritatem seu proprietatem adaequationis seu conformitatis, quae per se tantum ad rationem veritatis requiritur. Ut, verbi gratia, si res arte facta comparetur ad intellectum artificis a quo processit, et ad intellectum alterius qui per-

ni ejercer causalidad sobre él, el artefacto será en realidad igualmente conforme a uno y a otro entendimiento; luego será igualmente verdadero con respecto a ambos, aunque con uno se relacione como efecto y con el otro no.

6. Aquí tienen aplicación las consecuencias que inferíamos de la segunda opinión, las cuales, por parecer esencialmente inconvenientes, persuaden de que esta diferencia no pertenece de manera formal y esencial al concepto de verdad. Pero si se excluye esta diferencia, no hay razón alguna por la que el concepto de verdad no pueda convenir a toda adecuación entre la cosa y el entendimiento, ya sea del entendimiento a la cosa, ya de la cosa al intelecto, bien de lo mensurante a lo medido, bien de lo medido a lo mensurante, o incluso entre aquellas cosas que no tienen mutuamente ninguna de estas relaciones, según decíamos de las esencias de las criaturas en cuanto tales y de la ciencia especulativa que Dios tiene de las criaturas. Más aún: parece que no puede asignarse ninguna razón suficiente de analogía entre la verdad real y la cognoscitiva; pues aunque el nombre de verdad se haya inventado primeramente por causa del conocimiento, de ahí no resulta que se atribuya analógicamente a la verdad de las cosas, como queda explicado; y, además, por las proposiciones que se han sentado en la sección anterior en torno a la opinión de Cayetano, mediante las cuales parece demostrarse que la verdad ontológica no puede consistir en una mera denominación extrínseca y metafórica.

Solución de la cuestión

7. *La verdad de la composición y la división no es trascendental.*— De estas opiniones podemos tomar algo que nos ayude a explicar la presente cuestión. Sin embargo, para que se entienda la solución que nos parece más cierta, obsérvese lo que antes dijimos: la verdad se encuentra en la composición y división de manera más especial que en las cosas o en los conceptos simples. Ahora bien, esa verdad especial que se halla en la composición y división intelectual no es, ciertamente, la verdad trascendental del acto o juicio que en la composición y división se denomina verdadero. Ello se patentiza porque, siendo la verdad trascendental, en su orden,

fecte concipit rationem et ideam talis artificii, nihil influendo neque causando in illud, certe artificium in re aeque conforme est uni et alteri intellectui; ergo aeque verum est respectu utriusque, etiamsi ad unum habeat relationem effectus et non ad aliud.

6. Atque huc accedunt ea quae ex secunda sententia consequi inferebamus; quae, quia per se inconvenientia videntur, suadent non pertinere ad rationem veritatis differentiam hanc formaliter ac per se. Seclusa autem hac differentia, nihil est cur non possit ratio veritatis in omnem adaequationem inter rem et intellectum convenire, sive illa inter intellectum et rem sive inter rem et intellectum et sive sit inter mensuram cum mensurato sive inter mensuratum cum mensura, sive inter ea quae neutram rationem inter se habent, ut de essentiis creaturarum ut sic et de scientia Dei creaturarum speculativa dicebamus. Immo neque sufficiens ratio analogiae videtur posse assignari inter veritatem rei et cognitionis, tum quia licet nomen veritatis primum sit a nobis inventum propter cognitionem, non tamen inde fit analogice dici de veritate rerum, ut explicatum est; tum etiam propter ea quae in sectione praecedenti circa opinionem Caietani proposita sunt, quibus ostendi videtur veritatem rerum non posse in sola extrinseca et metaphorica denominatione consistere.

Quaestionis resolutio

7. *Veritas compositionis et divisionis non est transcendentalis.*— Ex his opinionibus aliquid quod ad quaestionem hanc explicandam conferat sumere possumus. Ut tamen resolutio quae nobis verior videtur, intelligatur, advertendum est quod supra diximus, veritatem specialiori modo reperiri in compositione et divisione quam in simplicibus, aut conceptibus aut rebus. Veritas autem illa specialis quae est in compositione et divisione intellectus, revera non est veritas transcendentalis illius actus seu iudicii quod in compositione et divisione verum denominatur. Quod sic patet, nam veritas transcendentalis cum sit suo modo

una pasión propia del ente, es inmutable e inseparable del ente; mas la verdad que existe en la composición es separable de ésta en cuanto de ella misma depende, porque a veces se separa cuando, permaneciendo el mismo juicio, varía la cosa juzgada y empieza a comportarse de manera distinta a como se juzga, puesto que antes tenía conformidad con el juicio. Y si esta verdad es a veces inmutable, proviene del hecho de que la cosa objeto del juicio también lo es, ya de manera absoluta, ya en cuanto cae bajo el juicio.

8. *En la composición, junto con su verdad o falsedad, permanece siempre la verdad trascendental.*— De aquí puede entenderse que en este mismo juicio o acto de composición y división existe una doble verdad: una trascendental y otra especial, a la que podemos llamar verdad del conocimiento o accidental, y que otros denominan formal. Lo demostramos y explicamos porque cuando el juicio se transforma de verdadero en falso pierde alguna verdad, pero no la pierde toda, sino que retiene necesariamente alguna; luego tenía doble verdad. La mayor es evidente, pues la falsedad, por ser opuesta a la verdad, excluye del acto alguna verdad cuando de verdadero que era pasa a ser falso. La menor se pone de manifiesto porque, según hemos dicho, la verdad se convierte con el ente; pero el juicio que se transforma de verdadero en falso sigue siendo, no obstante, un juicio real y un ente real; luego es preciso que también siga siendo verdadero con verdad trascendental. Esta consiste en que, como juicio intelectual, ese acto tiene la verdadera esencia y especie de juicio, y tiene también conformidad con el concepto propio o idea de juicio intelectual.

Más fácilmente puede explicarse esto recurriendo a la proposición oral, pues la enunciación "todo hombre es blanco", u otra semejante, si se considera en cuanto a la conformidad que significa con una cosa, no tiene verdad, sino falsedad, y en este sentido no se llama verdadera, sino simplemente falsa; mas, considerada en cuanto a la definición o esencia de proposición y en cuanto a la conformidad que tiene con las reglas de la lógica o con la idea de proposición, se entiende que tiene su verdad cuasi trascendental, en virtud de la cual puede decirse que es una verdadera proposición, de igual modo que el oro se dice verdadero oro y el silogismo

propria passio entis est immutabilis et inseparabilis ab ente; illa autem veritas quae est in compositione est separabilis ab illa quantum est ex ratione sua, quia interdum separatur quando manente eodem iudicio res iudicata mutatur, incipitque aliter se habere quam iudicetur, cum antea conformitatem cum iudicio haberet. Quod si interdum haec veritas est immutabilis, ex eo provenit quod res circa quam iudicium versatur immutabilis est vel simpliciter, vel prout sub iudicium cadit.

8. *In compositione cum veritate aut falsitate eius stat semper transcendentalis veritas.*— Atque hinc intelligere licet in hoc met iudicio seu actu compositionis et divisionis duplicem veritatem reperiri, unam transcendentalem, aliam specialem, quam veritatem cognitionis seu accidentalem vocare possumus, alii formalem appellant. Quod sic declaratur et probatur, nam quando iudicium mutatur de vero in falsum, amittit aliquam veritatem et non amittit omnem, sed aliquam necessario retinet; ergo duplicem habebat. Maior per se nota est, nam falsitas cum sit veritati contraria, aliquam veritatem ab actu excludit cum de vero in falsum mutatur. Minor autem patet, quia verum cum ente convertitur, ut diximus; sed illud iudicium quod de vero in falsum mutatur manet nihilominus reale iudicium et reale ens; ergo necesse est ut verum etiam maneat transcendentali veritate. Quae in hoc consistit, quod in ratione iudicii intellectus ille actus habet veram essentiam et speciem iudicii et conformitatem cum proprio conceptu seu idea intellectualis iudicii. Quod in vocali propositione commode explicari potest; haec enim enuntiatio, *omnis homo est albus*, vel alia similis, si in ea consideres conformitatem ad rem quam significat, non habet veritatem sed falsitatem, et hoc sensu non vera sed simpliciter falsa vocatur; si vero in ea consideres definitionem seu essentiam propositionis et conformitatem quam habet cum regulis artis dialecticae seu cum idea propositionis, intelligitur habere suam veritatem quasi transcendentalem secundum quam dici potest esse vera propositio, eo modo quo aurum dicitur verum aurum et eo modo quo syllogismus dicetur verus syllogis-

se dirá verdadero silogismo siempre que la inferencia sea buena, aunque la conclusión sea falsa.

9. *Primitiva significación de la palabra "verdad".*— Así, pues, sentada esta distinción, estimo, en primer lugar, que la verdad, en su significación primigenia, se refiere a la verdad lógica que se encuentra de manera especial en la composición y división. Lo demuestran así todos los argumentos aducidos anteriormente; pues en este sentido dijo Aristóteles muchas veces que la verdad se halla en el entendimiento, o sea, en la composición y división. Además, por esta razón se llama simplemente verdadero el juicio que posee dicha verdad; y si carece de ella se dice simplemente falso, aun cuando tenga verdad trascendental de la manera que hemos indicado. Por último, la razón parece estribar en que esta verdad nos resulta más conocida y se encuentra más formalmente en nuestro conocimiento, según hemos explicado en lo que precede.

10. *La verdad, en su primitiva significación, puede denominar extrínsecamente a los entes reales y a los de razón.*— En segundo lugar, pienso que las cosas conocidas pueden llamarse verdaderas con esta verdad lógica por una analogía y denominación extrínseca, pero que la verdad no se toma según esta razón o denominación cuando se dice que es pasión del ente. La primera parte se demuestra por lo que hemos aducido al exponer la primera opinión y la de Cayetano tratada en la sección segunda. Y se explica también con el ejemplo de "sano"; pues así como se llama sano tanto a lo que posee la salud como a lo que la causa y significa, igualmente en el presente caso puede llamarse verdadero, no sólo el juicio que posee tal verdad, sino también la proposición que la significa y la cosa misma en cuanto causa o fundamento de dicha verdad.

Y esto viene confirmado asimismo por el uso, pues no decimos solamente que sea verdadero el juicio por el que creemos que Dios es uno y trino —y, de manera semejante, que sea verdadera la proposición con que afirmamos eso mismo—, sino también que eso mismo que creemos o afirmamos (que Dios es uno y trino) es verdadero, y esta verdad la posee dicha realidad únicamente en cuanto se encuentra de manera objetiva en el entendimiento, esto es, en cuanto es conocida de manera compleja y juzgada con verdad y tal como es; y de semejante verdad o

mus si bona sit illatio, etiamsi falsum concludat.

9. *Vocis veritas primaeva significatio.*— Hac igitur distinctione constituta, censeo imprimis veritatem in primaeva significatione dictam esse de veritate cognitionis quae in compositione ac divisione specialiter reperitur. Hoc probant omnia supra adducta; hac enim ratione Aristoteles saepe dixit veritatem esse in intellectu seu in compositione et divisione. Item propter hanc causam, iudicium habens hanc veritatem simpliciter verum dicitur. Si autem illa careat dicitur simpliciter falsum, etiamsi veritatem transcendentalem modo a nobis declarato habeat. Denique ratio esse videtur quia huiusmodi veritas nobis est notior magisque formaliter est in cognitione nostra, ut in superioribus explicatum est.

10. *In primaeva significatione veritas potest realia et rationis entia extrinsece denominare.*— Secundo censeo res cognitas posse ab hac veritate cognitionis per extrinsecam analogiam ac denominationem dici veras, non tamen secundum hanc rationem aut denominationem sumi verum cum dicitur esse passio entis. Prior pars probatur ex adductis inter referendam primam sententiam et opinionem Caietani secunda sectione tractatam. Declaratur etiam illo exemplo de sano; nam, sicut sanum dicitur et quod habet sanitatem et quod causat et significat illam, ita in praesenti verum dici potest et iudicium habens hanc veritatem et vocalis propositio illam significans et res ipsa quatenus causat vel fundat illam. Unde hoc etiam confirmat usus; non solum enim dicimus esse verum iudicium quo credimus Deum esse trinum et unum, et similiter veram esse propositionem qua id affirmamus, sed etiam hoc ipsum, Deum esse trinum et unum, verum esse; quam veritatem solum habet illa res prout est obiective in intellectu, id est, quatenus complexe cognoscitur et vere ac sicut est iudicatur; et de huiusmodi vero seu

denominación de verdadero afirmó también Aristóteles que no se encuentra en la cosa, sino en el entendimiento. Por lo que tal denominación de verdadero conviene por igual a los no-entes, pues en este sentido decimos que es verdad que la quimera es un ente ficticio, y que un hombre no es un caballo.

Con lo cual resulta también evidente la segunda parte, a saber, que esta denominación no constituye la verdad que es pasión del ente. Para confirmarlo sirve también la razón de que la verdad es objeto del entendimiento, pues aunque algunos afirman que la verdad es sólo una condición del objeto del entendimiento, que no antecede, sino más bien sigue, al acto intelectual —como puede verse en Toledo, III *De Anima,* q. 20—, sin embargo, en este sentido sería muy impropio decir que la verdad es objeto del entendimiento, pues el objeto de una potencia pasiva en cuanto tal es presupuesto para el acto, y por ello las condiciones propias del objeto deben presuponerse, y no seguirse; luego la verdad, tomada como objeto del entendimiento, no lo es en cuanto recibe la denominación del acto mismo, sino según alguna otra razón, según la cual puede anteceder al acto. Finalmente, confirman esto los argumentos con los que arriba se ha demostrado que la verdad trascendental no consiste en una mera denominación extrínseca.

11. *Traslación de la palabra "verdad".*— En tercer lugar, opino que el término "verdad" se trasladó de la verdad del conocimiento a significar esta propiedad de todo ente real, que es la conformidad con el entendimiento que concibe en acto o en potencia una cosa bajo una determinada razón de ente real. Esto se patentiza por lo dicho y por una enumeración suficiente. Puede objetarse: esta denominación en nada difiere de aquella otra denominación extrínseca en cuya virtud la cosa se dice verdadera porque puede ser fundamento o causa de la verdad del entendimiento. Se responde negando la consecuencia, ya que dicha denominación se toma precisamente de la verdad extrínseca en cuanto denomina al objeto o a su causa; pero esta verdad ontológica no se toma de dicha denominación, sino de la misma entidad de la cosa en cuanto tiene conformidad con otra; consiguientemente, así como se dice que el conocimiento o juicio es verdadero porque está en conformidad con el mismo ser o no ser de la cosa, y, sin embargo, no se denomina verdadero por la verdad de la cosa, sino por su ser, connotando

denominatione veri dixit etiam Aristoteles non esse in re sed in intellectu. Unde haec denominatio veri etiam non entibus convenit; sic enim verum esse dicimus et chymaeram esse ens fictum et hominem non esse equum. Atque hinc patet posterior pars, quod haec denominatio non sit veritas quae est passio entis. Et hoc etiam confirmat illa ratio, quod verum est obiectum intellectus; nam, licet quidam dicant veritatem esse conditionem tantum obiecti intellectus, non antecedentem sed consequentem potius actum intellectus, ut videre licet in Toleto, III de Anim., q. 20, tamen hoc modo valde improprie diceretur verum obiectum intellectus; quia obiectum potentiae passivae ut sic supponitur ad actum, et ideo conditiones illae quae sunt propriae obiecti debent supponi, non subsequi; ergo verum prout dicitur esse obiectum intellectus, non est quatenus ab ipsomet actu denominatur, sed secundum aliquam aliam rationem secundum quam possit antecedere actum. Hoc denique confirmant ea quibus supra probatum est veritatem transcendentalem non consistere in sola hac extrinseca denominatione.

11. *Translatio vocis veritas.*— Tertio itaque censeo ab hac veritate cognitionis translatum esse hoc nomen veri ad significandam hanc proprietatem cuiuslibet entis realis, quae est conformitas cum intellectu, actu vel potentia concipiente rem sub tali ratione entis realis. Hoc patet ex dictis et a sufficienti enumeratione. Dices hanc denominationem in nullo diferre ab illa denominatione extrinseca qua res dicitur vera, quia fundare potest vel causare veritatem intellectus. Respondetur negando consequentiam, quia illa denominatio praecise sumitur ex veritate extrinseca, ut denominante obiectum seu causam suam; haec autem veritas rerum non sumitur ex illa denominatione, sed ex ipsa rei entitate ut habente conformitatem ad aliud. Itaque, sicut cognitio vel iudicium dicitur verum, quia conforme est ipsi esse vel non esse rei, tamen non denominatur verum a ve-

al propio tiempo el ser del objeto tal como es representado por el juicio, igualmente en el presente caso se dice que la cosa es verdadera porque tiene un ser adecuado o adecuable a tal concepto, denominación que no se toma extrínsecamente de la verdad del concepto, sino de la entidad intrínseca en cuanto afectada por una relación o cuasi relación a otro.

Se confirma y explica, en primer lugar, porque, de igual manera que, en el ámbito de lo relativo, esta cosa blanca —por ejemplo— se dice semejante a otra, no por denominación extrínseca tomada de la semejanza que existe en la otra, sino porque tiene en sí misma una relación en virtud de la cual tiende a la otra, o porque posee en sí una cualidad tal como la que existe en la otra, así en este caso fácilmente puede entenderse que la cosa se dice verdadera a causa de su conformidad con el entendimiento, aunque no sea denominada de manera extrínseca por la sola verdad del entendimiento.

Por último, si estableciéramos una separación mental entre la verdad lógica y la representación de idea o concepto, la cosa seguiría denominándose verdadera por su conformidad con la idea que de tal manera la representa; luego esta denominación no se toma formalmente de la verdad del entendimiento.

12. *Con qué clase de analogía se predica "verdad" de la verdad lógica y de la ontológica.*— De aquí deduzco, además, que la verdad, en cuanto se atribuye a la verdad de la composición y división y a la verdad de las cosas o trascendental, no se dice propiamente tomada de alguna forma, en virtud de una analogía de atribución por la que convenga a uno de los analogados intrínsecamente y a los demás de manera extrínseca; porque, según se ha mostrado, esta denominación no entra en juego ahora. Parece, pues, que este término se emplea equívocamente en los dos sentidos indicados o, cuando más, según una analogía de proporcionalidad. Porque tampoco se da aquí, según parece, un solo concepto objetivo de acuerdo con alguna razón común única; pues, como hemos explicado, en la composición y división el concepto de verdad tiene una naturaleza muy distinta de la que tiene en las demás cosas. Por tanto, sólo puede quedar cierta analogía de proporción, que consiste en lo siguiente: así como la verdad de la composición exige la indicada conformidad entre el ser de la cosa y el juicio, igualmente la

ritate ipsius rei sed a suo esse, connotando simul esse ipsius obiecti tale quale per iudicium repraesentatur, ita in praesenti res dicitur vera quia habet esse conforme seu conformabile tali conceptui, quae denominatio non sumitur extrinsece a veritate conceptus, sed ab intrinseca entitate, ut est sub habitudine vel quasi habitudine ad aliud. Confirmatur ac declaratur primo; nam, sicut in relativis hoc album, verbi gratia, dicitur simile alteri, non per extrinsecam denominationem a similitudine quae in alio est, sed quia habet in se relationem qua tendit in aliud, vel quia habet in se talem qualitatem qualis in alio est, ita in praesenti potest facile intelligi rem dici veram propter conformitatem cum intellectu, quamvis non denominetur extrinsece a sola veritate intellectus. Tandem, si mente praescindamus veritatem cognitionis a repraesentatione ideae vel conceptus, adhuc res denominaretur vera per conformitatem ad ideam sic repraesentantem; ergo haec denominatio formaliter non sumitur ab ipsa veritate intellectus.

12. *Veritas de veritate cognitionis ac rei qua analogia dicatur.*— Unde ulterius colligo verum, prout dicitur de veritate compositionis aut divisionis, et de veritate rerum seu transcendentali, non dici proprie secundum aliquam analogiam attributionis sumptam ab aliqua forma quae intrinsece conveniat alicui analogatorum, aliis vero extrinsece, quia, ut ostensum est, non intercedit in praesenti huiusmodi denominatio. Videtur ergo haec vox aequivoce dici sub his duabus rationibus vel, ad summum, secundum analogiam proportionalitatis. Quia hic etiam non videtur intercedere unus conceptus obiectivus secundum unam aliquam communem rationem; nam, ut explicuimus, longe alia est ratio veritatis in compositione et divisione, quam sit in aliis rebus. Solum ergo relinqui potest quaedam proportionalis analogia, quae in hoc consistit, quod, sicut veritas compositionis requirit illam conformitatem inter esse rei et

verdad trascendental requiere una determinada entidad de la cosa que pueda adecuarse al propio concepto o idea o a la representación intelectual de tal cosa. Ahora bien, esta analogía no constituye impedimento alguno para que la verdad trascendental pueda ser propiedad del ente; porque, si bien la traslación del nombre se ha tomado de esa proporcionalidad, no significa formalmente dicha proporcionalidad, sino la propiedad en que aquélla puede considerarse. De igual manera que, en el término "sano", además de la analogía de atribución antes explicada, puede concebirse otra analogía de proporcionalidad, según la cual se dice que es sana una manzana en la que no hay nada podrido; pues, así como la salud del animal consiste en la debida proporción y disposición de los humores, así también se dice que la manzana es sana porque posee la debida disposición de todas sus partes; sin embargo, el término "sano", tomado en esta significación, expresa alguna propiedad o perfección intrínseca de la manzana, a saber, su integridad o incorrupción. En este sentido, pues, "verdad", aunque se ha trasladado por una analogía de proporcionalidad a significar la verdad ontológica, puede significar una propiedad del ente mismo.

13. Lo que decíamos de la verdad de las cosas debe entenderse también de esa verdad que se atribuye a los sentidos o a los simples conceptos de la mente, y hasta de la verdad de la misma composición, en cuanto en ella puede considerarse alguna razón de ente; pues en todos estos casos la verdad tiene idéntico modo o naturaleza que la verdad trascendental, y consiste propiamente en la adecuación de esa cosa a la idea o relación que puede formarse de ella, aunque en el sentido o en el intelecto se explique a veces en orden a los objetos, ya que el objeto es como la forma del acto o concepto por él especificado. Y en muchas ocasiones suele explicarse esta verdad trascendental recurriendo a los principios intrínsecos y, sobre todo, a la forma, de igual manera que se dice verdadera paternidad aquella cuyo término es el verdadero hijo engendrado por el padre, si bien el concepto formal de verdad, incluso en la paternidad misma, consiste en una adecuación al entendimiento.

iudicium, ita veritas transcendentalis requirit talem rei entitatem quae adaequari possit proprio conceptui seu ideae, aut intellectuali repraesentationi talis rei. Huiusmodi autem analogia nihil obstat quominus verum transcendens possit esse proprietas entis, quia licet translatio nominis ex illa proportionalitate sumpta sit, non tamen formaliter significat illam, sed proprietatem in qua illa considerari potest. Sicut in sano praeter analogiam attributionis supra declaratam intelligi potest alia proportionalitatis, secundum quam pomum in quo nihil est corruptum sanum dicitur, quia, sicut sanitas animalis consistit in debita humorum proportione ac dispositione, ita pomum dicitur sanum quia habet debitam omnium suarum partium dispositionem; et tamen sanum sub hac significatione proprietatem aliquam, seu intrinsecam perfectionem pomi significat, scilicet, integritatem seu incorruptionem eius. Sic igitur verum, quamvis per aliquam analogiam proportionalitatis translatum sit ad veritatem rerum significandam, nihilominus proprietatem ipsius entis significare potest.

13. Quod autem dicimus de veritate rerum, intelligendum etiam est de veritate quae attribuitur sensibus aut simplicibus mentis conceptibus; immo et de veritate ipsius compositionis, quatenus in ea aliqua ratio entis consideratur; nam in his omnibus veritas est eiusdem modi seu rationis cum veritate transcendentali, et proprie consistit in adaequatione talis rei ad ideam vel relationem quae de illa formari potest, quamvis in sensu vel intellectu per ordinem ad obiecta interdum explicetur, quia obiectum est veluti forma actus vel conceptus qui ab illo sumit speciem. Et saepe haec veritas transcendentalis per intrinseca principia et praesertim per formam explicari solet, sicut dicitur vera paternitas quae ad verum filium a se genitum terminatur, quamvis formalis ratio veritatis, etiam in paternitate ipsa, in adaequatione ad intellectum consistat.

Soluciones a los motivos de duda expuestos al principio

14. Por último, con lo dicho se ha dado cumplida respuesta a los motivos de duda indicados al principio. Efectivamente, los primeros demuestran que la verdad trascendental es, de suyo, anterior, pero no que esta palabra fuese impuesta originariamente para significar dicha verdad. También lo prueban así los argumentos aducidos en segundo lugar, en torno a la verdad lógica. Por lo que respecta a la cuestión allí apuntada, en la que se pregunta de qué modo es objeto del entendimiento la verdad, no corresponde a este lugar, sino que debe explicarse al tratar del alma, aunque en realidad resulta más fácil su exposición después de lo que queda dicho. Porque, si nos referimos de manera absoluta al entendimiento, la verdad se dice objeto del mismo de igual modo que el ente; pues con el nombre "verdad" únicamente se expresa la aptitud o proporción que el ente tiene para ser entendido; porque, en la medida en que es tal que puede tener adecuación con algún concepto, en esa medida puede ser término del acto intelectual y objeto del mismo. De donde resulta, inversamente, que el entendimiento entiende una cosa cuando forma aquel concepto al que dicha cosa puede adecuarse, y por eso se dice que la entiende como verdadera. En este sentido, se afirma que la verdad es una condición necesaria para el objeto intelectual, sobre lo cual puede consultarse a Cayetano en I, q. 16, a. 3, ad 3, y en II-II, q. 1, a. 1; a Capréolo, *In I*, dist. 2, a. 1; a Egidio, *Quodl. IV*, q. 20. Pero si nos referimos al entendimiento en cuanto propiamente judicativo, o en cuanto compone y divide, entonces se dice que la verdad es objeto del entendimiento porque, en el sentido en que se dice que la verdad está en la composición, el intelecto nunca da su asentimiento, a no ser cuando conoce la verdad o conformidad que hay "en acto ejercido" entre una cosa o su concepto y otra; cuando conoce —repito—, o al menos cree conocer; y de este modo se dice que el entendimiento siempre asiente bajo la razón de verdad, y que la verdad es objeto propio del juicio o asenso intelectual.

Solvuntur rationes dubitandi in principio positae

14. Ultimo ex his satisfactum est rationibus dubitandi in principio positis; nam priores probant veritatem transcendentalem secundum se esse priorem, non tamen quod haec vox primo sit imposita ad illam significandam. Et hoc item probant rationes secundo loco factae de veritate cognitionis. Quaestio autem quae ibi attingitur de vero, quomodo sit obiectum intellectus, non est propria huius loci, sed in materia de anima explicanda est, quamquam in re facilior sit ex dictis expositio. Nam si sit sermo absolute de intellectu, non aliter verum dicitur obiectum eius quam ens, solum enim nomine veri significatur aptitudo illa vel proportio quae est in ente, ut intelligi possit; quatenus enim tale est ut adaequationem habere possit cum aliquo conceptu, eatenus terminare potest intellectus actum esseque obiectum illius. Unde e contrario intellectus tunc rem intelligit quando illum conceptum format cui res illa adaequari potest, et ideo dicitur intelligere illam ut veram. Et hoc modo veritas dicitur esse conditio necessaria in obiecto intellectus, de qua re legi potest Caietanus, I, q. 16, a. 3, ad 3, et II-II, q. 1 a. 1; et Capreolus, In I, dist. 2, a. 1; Aegidius, Quodl. IV, q. 20. Si vero sit sermo de intellectu ut proprie iudicante seu ut componente et dividente, sic verum dicitur obiectum intellectus, quia, eo modo quo dicitur esse veritas in compositione, nunquam intellectus praebet assensum suum nisi cognoscendo veritatem seu conformitatem unius rei seu conceptus eius ad aliam in actu exercito, cognoscendo, inquam, vel saltem existimando se cognoscere; et hoc modo dicitur intellectus semper assentiri sub ratione veri et verum esse proprium obiectum iudicii seu assensus intellectus.

FRANCISCO SUAREZ

DISPUTACIONES METAFISICAS

II

DISP. VII-XV

BIBLIOTECA HISPANICA DE FILOSOFIA

DISPUTACION IX

LA FALSEDAD O LO FALSO

RESUMEN

La presente disputación consta de dos partes:

I. Esencia de la falsedad. Dónde se encuentra. ¿Es propiedad del ente? (Sec. 1).

II. Origen de la falsedad (Sec. 2) y de la dificultad en alcanzar la verdad (Sec. 3).

SECCIÓN I

Tras una breve mostración de la existencia de la falsedad (1), se examinan dos opiniones en torno a su esencia: según la primera, la falsedad existe —como la verdad— en las cosas o en los conceptos simples, lo cual se prueba por la autoridad de Aristóteles y por la razón (2), y se evidencia por recurso al orden artificial (3); de ahí no se sigue que la falsedad sea una propiedad del ente (4); se tiene por más cierta y más congruente con el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás la segunda opinión, según la cual la falsedad no se da en los conceptos o en las cosas simples, sino únicamente en el juicio (5). Entrando en materia sobre la esencia de la falsedad, se expone la recta doctrina sentando unas afirmaciones básicas: 1.ª No existe propia falsedad en las cosas y fuera del entendimiento, ni con respecto al intelecto divino (6), incluso en las cosas que Dios realiza mediante las causas segundas (7), ni con respecto al entendimiento creado en sus funciones especulativa (8) y práctica (9), ni en el orden artificial (10-11), ni en el orden moral (12). De aquí se desprende que el concepto y el término de falsedad son análogos, lo cual lleva a explicar sus diferentes sentidos (13). 2.ª afirmación: la falsedad de los conocimientos simples no es propia, sino metafórica (14-16); la propia y auténtica falsedad sólo se encuentra en la composición y división (17-18). Se llega así a determinar la esencia de la falsedad en sentido estricto (19-21) y el modo como se opone a la verdad (22), haciendo las aclaraciones oportunas y respondiendo a las objeciones (23-24).

SECCIÓN II

Para fijar el sentido de la cuestión se da por supuesto que sólo se investiga el origen de la falsedad propiamente dicha (1) con referencia al conocimiento humano (2), omitiendo consideraciones teológicas (3) y descartando el estudio de la falsedad cuasi-material que conviene a las palabras, para limitarse a la falsedad

del juicio (4). Para resolver la cuestión se afirma que todo juicio falso tiene su raíz en la voluntad del hombre que juzga (5-6), se da respuesta a las objeciones (7-8) y se aquilata más el origen de la falsedad, poniéndolo, en último término, en un error padecido involuntariamente al investigar la verdad (9), lo cual se debe a la imperfección del conocimiento humano (10).

SECCIÓN III

En conexión con el punto anterior se halla la dificultad en conseguir la verdad (1), sobre la cual hay tres opiniones: la primera pone toda la dificultad en la imperfección del entendimiento humano (2), la segunda la coloca en las cosas (3) y la tercera, intermedia, afirma que, con respecto a las cosas perfectas y superiores al hombre, toda la dificultad proviene de la imperfección humana, mientras que, en lo referente a las cosas imperfectas, el origen de la dificultad está en las cosas mismas (4). A propósito de algunas realidades intermedias, se desaprueba la interpretación de quienes piensan que la presente cuestión sólo afecta al conocimiento simple y confuso de las cosas (5-6) y se fija el sentido de la cuestión, deshaciendo algunas objeciones (7). Aún cabría una cuarta opinión: la dificultad de que tratamos procede tanto de las cosas como de nosotros mismos, opinión que es cierta siempre que se refiera a las cosas creadas (8). Después de responder a una objeción (9) y admitir que la dificultad en conseguir la verdad acerca de las cosas radica en las cosas mismas (10), se llega a la solución dando por cierta la tercera opinión, pero sin excluir completamente la primera (11). Se deshace una nueva objeción (12) y se concluye señalando como origen de la dificultad la desproporción que existe entre el intelecto humano y los objetos inteligibles (13).

DISPUTACION IX

LA FALSEDAD O LO FALSO

Aunque la falsedad no se atribuye al ente como propiedad suya, sin embargo, porque se opone a la verdad, y compete a una misma ciencia tratar de los opuestos, pudiendo explicarse mejor uno de ellos por el otro, por ello se ha tratar brevemente en este lugar de la falsedad, respecto de la cual pueden plantearse casi las mismas cuestiones que respecto de la verdad; no obstante, supuesto lo que hemos dicho sobre la verdad, podrán compendiarse todos los puntos en una o dos cuestiones.

SECCION PRIMERA

QUÉ ES LA FALSEDAD Y DÓNDE SE DA. ¿CONSTITUYE UNA PROPIEDAD DEL ENTE?

1. *La falsedad existe.*— En primer lugar, resulta claro —por el común modo de hablar sobre las cosas y sobre las expresiones y juicios en torno a las mismas— que la falsedad es algo y se encuentra en alguna parte, o al menos que nosotros la concebimos de esta manera. Decimos, efectivamente, que un juicio o una composición o división son falsos, y de modo semejante denominamos falsa una expresión y también algunas cosas, por ejemplo el oropel, del cual afirmamos que es oro falso. Ahora bien, estas denominaciones se toman de alguna forma o de algo a manera de forma, y nuestra investigación versa precisamente sobre la esencia de dicha forma. Mas, para que la tarea se realice con mayor comodidad, es con-

DISPUTATIO IX

DE FALSITATE SEU FALSO

Quamvis falsitas non attribuatur enti ut proprietas eius, tamen, quia veritati opponitur et oppositorum eadem est scientia, unumque eorum ex alio amplius manifestatur, ideo de falsitate breviter hoc loco disserendum est, de qua eadem fere quae de veritate inquiri possunt; tamen, suppositis quae de veritate diximus, una fere aut altera dubitatione omnia poterunt comprehendi.

SECTIO PRIMA

QUIDNAM ET UBI SIT FALSITAS ET AN SIT ENTIS PROPRIETAS

1. *Falsitas est.*— Principio, quod falsitas aliquid sit et alicubi inveniatur aut saltem quod ad hunc modum a nobis concipiatur, constat ex communi modo loquendi de rebus et de sermonibus et iudiciis rerum; dicimus enim et iudicium seu compositionem aut divisionem falsa esse et locutionem similiter et res etiam aliquas falsas denominamus, ut aurichalcum dicimus esse falsum aurum; hae autem denominationes ab aliqua forma seu quasi forma desumuntur, et de hac investigamus quid

veniente explicar primero si tal falsedad se atribuye verdadera y propiamente a las cosas —cual ocurre con la verdad—, exponiendo a la vez si se atribuye en sentido propio y verdadero a los simples conceptos del entendimiento y, como consecuencia, también a los actos de los sentidos, o sólo se halla propiamente en la composición o división.

Distintas opiniones en torno a la esencia de la falsedad

2. La primera opinión afirma que la falsedad se encuentra en las cosas o en los conceptos simples de manera tan propia como la verdad. Así opinan algunos modernos, a propósito de lo que Santo Tomás dice en I, q. 17.

Se demuestra primeramente por la autoridad de Aristóteles en el lib. II *De Anima*, c. 7, el cual afirma que el sentido no se engaña acerca de su sensible propio, pero puede equivocarse cuando se trata de un sensible común; luego supone que puede darse falsedad en el sentido, al menos en cuanto a algunos actos o en cuanto a algunos de sus objetos, a pesar de que todos sus actos son simples. En el lib. III, texto 161, restringiendo la primera afirmación, dice que el sentido no se engaña acerca de sus sensibles propios o se engaña raras veces; por consiguiente, admite falsedad en él, y lo mismo sostiene allí sobre la fantasía. Por eso Santo Tomás expone en I, q. 17, a. 2, que lo que Aristóteles dice (a saber, que el sentido no tiene conocimiento falso acerca de sus sensibles propios) debe entenderse de manera esencial y como en la mayoría de los casos; porque de manera accidental y en menor número de casos puede darse falsedad en el sentido, incluso cuando conoce su sensible propio. Idéntico argumento puede hacerse por parte del entendimiento, en cuyo simple conocimiento —con el que capta o conoce la esencia—, se niega que haya falsedad de manera esencial y como norma general, según consta por el lib. III *De Anima*, textos 21 y 51, y por la *Metafísica*, lib. IX, texto 22; sin embargo, de un modo accidental y en algunos casos, no resulta contradictoria la existencia de falsedad, según indicaba Santo Tomás en el lugar citado y en I *cont. Gent.*, c. 59 y 60.

En segundo lugar, aduzco un argumento de razón: los opuestos tienen igual naturaleza; consiguientemente, así como la verdad consiste en una conformidad y adecuación, igualmente la falsedad consiste en una disconformidad; ahora bien, de la misma manera que la conformidad se encuentra no sólo entre el conocimiento complejo y la cosa, sino también entre los conceptos simples y las cosas, así la disconformidad no se halla exclusivamente en la composición o división, sino también en lo simple, tanto en las cosas como en los conceptos; luego. Se demuestra la menor, y en primer lugar con respecto al conocimiento simple: la misma imperfección que suele ser raíz de engaño o disconformidad en el juicio complejo puede encontrarse en el conocimiento simple, tanto sensible como intelectual, y consiste en una imperfecta impresión de la especie del objeto; ésta, en efecto, es la primera raíz de todo error, ya que la potencia sería de suyo suficiente, si el objeto se aplicase y uniese suficientemente mediante la especie; y esta raíz es común a la operación simple y a la compuesta. Hay más: todo el error que se da en la composición suele provenir de que los conceptos simples están en disconformidad con las cosas; por consiguiente, la disconformidad —y, por tanto, también la falsedad— radica en dichos conceptos.

3. Además, el hecho de que también en las cosas existe falsedad se patentiza sobre todo en el orden artificial, pues muchas veces las cosas producidas artificialmente son disconformes a su regla o idea; luego, en este sentido, tienen falsedad. Lo mismo se advierte en algunos efectos naturales, a los que se llama monstruos o pecados de la naturaleza porque discrepan de la idea o norma que deberían imitar las causas segundas naturales, adecuando a ella sus efectos. También en este sentido suele llamarse mentira a la acción humana que se desvía de las reglas divinas, como se dice en el Salmo 4: *¿Por qué amáis la vanidad y buscáis la mentira?*; y, a la inversa, se da el nombre de verdad a la operación que está de acuerdo con la prudencia o regla divina, según la frase de San Juan, c. 3: *El que obra la verdad viene a la luz.* De esa verdad dice San Pablo en su epístola a los Efesios, 4: *Crezcamos en la caridad obrando la verdad.* Y en el mismo sentido razona Santo Tomás, en la citada q. 17, a. 1, acerca de la conformidad o disconformidad que hay entre las cosas y el entendimiento, dando a entender que, así como la verdad de las cosas consiste en aquella conformidad, igualmente la propia falsedad radica en esta disconformidad.

sit. Ut autem hoc commodius fiat, prius declarare oportet an haec falsitas vere ac proprie attribuatur rebus, eodem modo quo veritas; simulque explicandum est an vere ac proprie attribuatur conceptibus simplicibus intellectus, et consequenter actibus etiam sensuum, vel in sola compositione aut divisione proprie inveniatur.

Variae opiniones circa quid sit

2. Prima opinio asserit falsitatem non minus proprie reperiri in rebus aut conceptibus simplicibus quam veritatem. Ita sentiunt nonnulli moderni super I D. Thomae, q. 17. Et probatur primo ex Aristotele, II de Anim., c. 7, dicente sensum non falli circa proprium sensibile, circa commune autem posse decipi; ergo supponit esse posse falsitatem in sensu, saltem quoad aliquos actus vel aliqua obiecta eius, cum tamen omnes actus simplices sint; et lib. III, text. 161, limitans priorem sententiam, ait sensum vel non falli circa proprium sensibile vel raro; ponit ergo in illo falsitatem et idem ait ibi de phantasia. Unde D. Thomas, I, q. 17, a. 2, exponit, quod Aristoteles ait sensum circa propria sensibilia non habere falsam cognitionem, intelligendum esse per se et ut in plurimum; nam per accidens et in paucioribus, etiam in cognitione proprii sensibilis potest in sensu esse falsitas. Atque idem argumentum sumi potest ex parte intellectus, in cuius simplici cognitione, qua apprehendit seu cognoscit quod quid est, negatur esse falsitas, III de Anim., text. 21 et 51, et IX Metaph., text. 22, per se et ut in plurimum; tamen ex accidenti et in paucioribus non repugnat in eo reperiri, ut D. Thomas ibi indicat, et I cont. Gent., c. 59 et 60. Secundo argumentor ratione, quia oppositorum eadem est ratio: ergo, sicut veritas consistit in conformitate et adaequatione, ita falsitas in difformitate; sed, sicut conformitas reperitur non solum inter cognitionem complexam et rem sed etiam inter conceptus simplices et res, ita reperitur difformitas non solum in compositione aut divisione, sed etiam in simplicibus tam rebus quam conceptibus; ergo. Minor probatur, et primo in cognitione simplici; nam illamet imperfectio quae solet esse radix deceptionis et difformitatis in iudicio complexo, inveniri potest in simplici cognitione, tam sensus quam intellectus, nimirum, quod species obiecti imperfecte imprimatur; haec enim est prima radix omnis deceptionis; nam potentia de se sufficiens esset, si obiectum per speciem sufficienter applicaretur et uniretur; haec autem radix communis est tam simplici operationi quam compositae. Immo, tota deceptio in compositione solet ex eo provenire, quod conceptus simplices difformes sunt rebus ipsis; invenitur ergo difformitas in his conceptibus et consequenter etiam falsitas.

3. Rursus, quod in rebus etiam inveniatur falsitas, patet in his praecipue quae arte fiunt; nam saepe sunt difformes suae regulae et ideae; ergo sub ea ratione habent falsitatem. Idemque reperitur in aliquibus effectibus naturalibus qui dicuntur monstra seu peccata naturae; nam discrepant ab idea seu regula quam deberent causae secundae naturales imitari et ad eam suos effectus conformare. Quomodo etiam actio humana quae deviat a divinis regulis mendacium appellari solet, Ps. 4: *Ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium?* Sicut e contrario operatio conformis prudentiae seu regulae divinae vocari solet veritas, Ioan. 3: *Qui facit veritatem, venit ad lucem.* De qua Paulus, ad Ephes., 4: *Facientes veritatem in charitate crescamus.* Atque in hunc modum de conformitate et difformitate rerum ad intellectum philosophatur D. Thomas, dict. q. 17, a. 1, significans tam esse propriam falsitatem rerum hanc difformitatem, sicut est veritas illa conformitas.

4. Si se objetara que se sigue que la falsedad debe contarse entre las propiedades del ente, al igual que la verdad, se niega la consecuencia porque no todo ente es falso; en cambio, todo ente es verdadero. Pues en manera alguna cabe decir que Dios sea falso, ni como ente ni como Dios o ente particular. Más aún: tampoco puede decirse que sean falsas las cosas creadas, porque las que han sido hechas por Dios, si lo han sido de manera inmediata, no pueden discrepar de su idea ejemplar y si han sido producidas mediante las causas segundas, aun cuando pueden discrepar de la norma o idea divina a que dichas causas segundas deberían conformarse en su obrar, no obstante, en cuanto las cosas proceden del mismo Dios, no es posible que estén en desacuerdo con aquella norma o idea mediante la cual obra Dios cuando influye en ellas; en este sentido, pues, son verdaderas.

5. La segunda opinión niega que se dé falsedad en lo simple, ya sean conceptos o cosas, y únicamente la admite en la composición o división. Así piensan Alberto, II *De Anima*, tract. III, c. 5, y, en el mismo lugar, Apolinar, q. 13; Egidio, *Quodl. IV*, q. 7; el Ferrariense, en I *cont. Gent.*, c. 59; Fonseca, IV *Metaph.*, c. 2, q. 6, sec. 1. Esta opinión se halla más en consonancia con el pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás, en los lugares citados; por mi parte, también la considero más cierta, siempre que nos refiramos a la falsedad en un sentido tan riguroso y propio como el empleado en la disputación anterior al tratar de la verdad.

Esencia de la falsedad que se atribuye a las cosas

6. *En las cosas no existe falsedad con respecto al entendimiento divino.*— Para explicar esto, hago una primera afirmación: en las cosas, y fuera del entendimiento, no existe estricta y rigurosa falsedad; si se las llama falsas es por una cierta metáfora y denominación extrínseca.

Demostración: la falsedad, de igual modo que la verdad, debe tomarse por una relación al intelecto, relación que cabe considerar en las cosas, según dijimos, ya en orden al entendimiento especulativo, ya en orden al entendimiento práctico. Además, dicha relación puede ser, bien de conformidad o disconformidad actual, bien sólo aptitudinal. Finalmente, la relación puede considerarse en orden al entendimiento divino o en orden al intelecto creado. Ahora bien, de ninguno de estos modos es posible atribuir propia falsedad a las cosas, como voy a mostrar brevemente, refiriéndome a cada uno de ellos.

4. Quod si obiicias, nam sequitur falsitatem esse ponendam inter proprietates entis sicut veritatem, negatur consequentia, quia non omne ens est falsum; omne autem ens est verum; nam Deus nullo modo falsus appellari potest, neque in ratione entis, neque in ratione Dei, aut alicuius entis in particulari; immo nec res creatae omnes possunt falsae nominari, quia ea quae a Deo fiunt, si immediate ab eo fiant, non possunt ab eius arte discrepare; si autem fiant ab ipso mediis causis secundis, licet possint discrepare ab una regula vel idea divina ad quam causae secundae conformari deberent in agendo, tamen, prout ab ipso Deo procedunt, discordare non possunt ab illa regula et idea per quam Deus operatur quando in illas influit, et hoc modo habent veritatem.

5. Secunda sententia negat in simplicibus, vel conceptibus vel rebus, esse falsitatem, sed solum in compositione et divisione, quod sentit Alber., II de Anim., tract. III, c. 5; et ibi Apollinar, q. 13; Aegid., Quodl. IV, q. 7; Ferrar., I cont. Gent., c. 59; Fonsec., IV Metaph., c. 2, q. 6, sect. 1. Et haec sententia est magis consentanea Aristoteli et D. Thomae, citatis locis, et mihi videtur etiam verior, si de falsitate in eo rigore et proprietate loquamur qua in praecedenti disputatione de veritate locuti sumus.

Falsitas rebus attributa, quid

6. *In ordine ad divinum intellectum nulla in rebus falsitas.*— Ad quod explicandum dico primo in rebus extra intellectum non esse propriam et rigorosam falsitatem, sed vocari falsas res per quandam metaphoram et extrinsecam denominationem. Probatur, quia, sicut veritas, ita et falsitas sumenda est per habitudinem ad intellectum, quae in rebus considerari potest, ut supra diximus, vel in ordine ad intellectum speculativum vel in ordine ad practicum. Rursus illa habitudo esse potest, vel actualis conformitatis seu difformitatis, vel aptitudinalis tantum. Ac denique considerari potest vel in ordine ad intellectum divinum, vel in ordine ad creatum. Nullo autem ex his modis potest propria falsitas rebus attribui. Quod breviter ostendo discurrendo per singula. Et primo in ordine ad intellectum divinum, ut speculative cognoscentem omnia, per se notum est nullam rem posse proprie vel improprie falsam denominari, quia scientia speculativa quam Deus habet de omnibus rebus, necessario est verissima ac propriissima; ergo res cognitae in ordine ad hanc scientiam non habent difformitatem ullam, sed summam conformitatem. Secundo in ordine ad eumdem divinum intellectum, ut practice cognoscentem et operantem, non possunt res falsae denominari, quia vel res sunt factae a Deo, vel non. Res non factae a Deo tantum sunt aut res summe bona quae est ipsemet Deus, qui supra omnem est mensuram et supra omnem ideam et extra omnem causalitatem intellectus practici, et ideo non potest ex hac habitudine propriam veritatem habere, nedum falsitatem; aut res summe mala, quae est culpa ut culpa est (si tamen res appellanda est); haec enim, sicut a Deo non fit, ita neque in eo propriam ideam habet, sed est potius in Deo idea bonitatis et honestatis, a qua culpa discordat; ex quo habet quod vera culpa sit, quia, sicut eius esse, ita et eius veritas in privatione et defectu consistit. Solet autem interdum culpa falsitas et deceptio appellari, non tam in ratione mali aut culpae quam in ratione boni; omne enim peccatum habet aliquam rationem apparentis boni, sub qua falsum quid et fucatum vocari solet; eam vero denominationem non habet in ordine ad Deum, sed in ordine ad hominem quem decipit, sicut de aliis rebus falsis statim dicemus. Aliae vero res, quae a Deo fiunt, nunquam discordant ab arte, vel idea eius, quia est tam potens in exsequendo, quantum est sapiens in cognoscendo.

7. *Obiectioni respondetur.*— Dices: licet hoc sit verum de his quae Deus per seipsum operatur, non tamen de his quae

Primero, en orden al entendimiento divino en cuanto conoce especulativamente todas las cosas. Es evidente que ninguna de ellas puede denominarse falsa, ni propia ni impropiamente, porque la ciencia especulativa que Dios tiene de todas las cosas es de manera necesaria veracísima y absolutamente propia; por consiguiente, no se da disconformidad alguna por parte de las cosas conocidas y en orden a esta ciencia, sino suma conformidad.

En segundo lugar, las cosas no pueden denominarse falsas con respecto al mismo intelecto divino en cuanto conoce y obra prácticamente, porque, o han sido hechas por Dios, o no. Las no hechas por Dios se reducen a las siguientes: o una realidad eminentemente buena, que es el mismo Dios, el cual se encuentra por encima de toda medida y toda idea, y fuera de toda causalidad del entendimiento práctico, por lo que no puede tener propiamente verdad según este respecto, y mucho menos puede tener falsedad, o bien una realidad sumamente mala, cual es la culpa en cuanto tal (si es que debe llamársele realidad); pues ésta, de igual manera que no es hecha por Dios, tampoco tiene en El idea propia, sino que más bien existe en Dios la idea de bondad y honestidad de la que discrepa la culpa, y aquí se encuentra precisamente el fundamento de que sea verdadera culpa, porque su ser —y en igual sentido su verdad— consiste en una privación y defecto. Sin embargo, la culpa suele llamarse a veces falsedad y engaño, no tanto en razón de mal o culpa cuanto en razón de bien; todo pecado, en efecto, posee alguna razón de bondad aparente, atendida la cual puede decirse que es una cosa falsa y fingida; mas no tiene tal denominación en orden a Dios, sino en orden al hombre a quien engaña, según vamos a decir inmediatamente acerca de otras cosas falsas.

En cambio, las demás realidades producidas por Dios nunca discrepan de su proyecto o idea ejemplar, ya que es tan poderoso en la ejecución como sabio en el conocimiento.

7. *Respuesta a una objeción.*— Se objetará: aunque esto sea cierto por lo que hace a las cosas efectuadas inmediatamente por Dios, no lo es, empero, cuan-

do se trata de aquellas que El realiza mediante las causas segundas, pues entonces adapta su potencia operativa a la actividad de dichas causas segundas, y de ahí puede resultar que el efecto no se adecúe a la idea del artífice, como parece acontecer con los monstruos de la naturaleza.

Respondemos: no ocurriendo aquellas cosas por casualidad y de manera fortuita con respecto a Dios, sino según su verdadera ciencia y voluntad, es preciso que también ellas, en cuanto son entes, no discrepen de la ciencia práctica divina, pues de igual manera que Dios quiere concurrir con las causas segundas no impedidas en la producción de efectos íntegros y perfectos, igualmente quiere concurrir con las causas impedidas para la realización de monstruos. Por eso, así como un excelente pintor no obra por impotencia, sino voluntariamente, al pintar un monstruo, ni se dice que éste discrepe de su idea ni que sea falso con respecto a tal pintor, así tampoco los monstruos de la naturaleza tienen falsedad con respecto al supremo artífice, Dios, ya que éste produce dichas realidades conociéndolas y viéndolas, en cuanto son entes.

Y añado siempre esto porque si tales cosas se toman como carentes o privadas de alguna perfección, entonces no se hacen esencialmente, sino de manera accidental, ni tienen una idea propia a la que conformarse, para que, con respecto a esa idea, pueda decirse que son verdaderas o falsas, sino que tienen tal defecto en cuanto se desvían de otra idea más perfecta; pero este defecto, o no procede de Dios —así, los defectos de culpa— o, si procede de El, como ocurre con los males de pena, no cae fuera de su ciencia e intención o voluntad; por consiguiente, no puede decirse que se dé falsedad con respecto a El; a continuación expondremos si puede llamarse así con respecto a la causa segunda.

8. *No hay ninguna cosa falsa en orden al entendimiento especulativo creado.*— En tercer lugar, si las cosas se comparan al intelecto creado especulativo, no pueden denominarse propia e intrínsecamente falsas.

Lo demuestro: se denominarían falsas por una disconformidad aptitudinal o por una disconformidad actual; ahora bien, no puede decirse ni lo uno ni lo otro; luego. La menor se prueba, en su primera parte, porque toda cosa, en cuanto de ella depende, tiene aptitud para ser conocida tal como es y para engendrar un concepto propio y adecuado de sí misma. Pero el hecho de que algún

per causas secundas efficit; nam tunc accommodat suam potentiam exsequentem activitati causarum secundarum et ideo hinc fieri potest ut effectus non adaequet ideam artificis, ut videtur contingere in monstris naturae. Respondetur, cum illa non eveniant casu et fortuito respectu Dei, sed ex vera scientia et voluntate eius, necessarium esse ut etiam haec, quatenus entia sunt, non discordent a divina scientia practica, quia Deus sicut vult cum causis secundis non impeditis influere ad effectus integros et perfectos perficiendos, ita vult cum eisdem impeditis influere ad efficienda monstra. Unde sicut, quando optimus pictor non ex impotentia sed voluntarie depingit monstrum, illud non dicitur discordare ab arte, neque esse aliquid falsum respectu talis pictoris, ita neque monstra naturae falsitatem habent respectu supremi artificis Dei, quia ea sciens et videns fabricatur quatenus entia sunt. Quod semper adiungo, quia, si haec considerentur quatenus in eis est privatio seu carentia alicuius perfectionis, ut sic non per se fiunt sed per accidens, neque habent propriam ideam ad quam conformentur, ut respectu illius vera aut falsa dici possint, sed habent talem defectum quatenus deficiunt ab alia perfectiori idea; hic autem defectus, vel non est a Deo ut in defectibus culpae, vel, si est ab ipso, ut in malis poenae, non est praeter scientiam et intentionem seu voluntatem eius, et ideo respectu illius non potest dici falsitas; an vero respectu causae secundae ita appellari possit, statim dicam.

8. *Nullae res falsae in ordine ad intellectum creatum speculativum.*— Tertio, si res ad intellectum creatum speculativum comparentur, non possunt intrinsece ac proprie falsae denominari. Quod sic ostendo quia vel denominarentur falsae ex aptitudinali difformitate, vel ex actuali; neutrum dici potest; ergo. Minor quoad priorem partem probatur, quia omnis res quantum est de se, apta est cognosci sicut est, et generare proprium et adaequatum sui conceptum. Quod autem aliquis intellectus in

intelecto se engañe a veces en el conocimiento de tales cosas no proviene de las mismas en cuanto son entes, sino de alguna falta de unidad del entendimiento o de otros impedimentos. Luego, en razón de la aptitud que las cosas tienen para ser comprendidas, no les conviene la falsedad, según se patentizará más ampliamente por la confirmación de la segunda parte. Se demuestra la menor, en su segunda parte: primero, por la razón apuntada en la disputación precedente, sec. 2, pues, si las cosas falsamente conocidas por el entendimiento creado tuviesen propia e intrínsecamente falsedad por el hecho de discrepar de dicho entendimiento, no habría cosa alguna que no pudiese denominarse falsa, ya que hay posibilidad de conocerlas a todas falsamente; luego también habría falsedad en Dios, lo cual es absurdo de todo punto. Además, si una cosa es falsa con respecto al entendimiento, lo será o con respecto al entendimiento que forma el concepto propio y verdadero de tal cosa, lo cual no puede ocurrir, evidentemente, porque no discrepa de aquél; o bien es falsa con respecto al entendimiento que concibe con verdad otra cosa, como el oropel parece llamarse oro falso en relación al entendimiento que lo concibe como oro verdadero; en este sentido, también el oro puede decirse falso oropel con respecto al entendimiento que forma el concepto verdadero de oropel. Así, se repite el mismo inconveniente, deducido arriba, de que en todas las cosas se da alguna falsedad.

Finalmente, una cosa se dice falsa en orden al concepto simple o en orden al complejo. No puede afirmarse lo primero, ya por las razones expuestas, ya porque —según mostraré— en el solo concepto simple no se da propiamente falsedad; luego con mucha menor razón se dará en una cosa especulativamente conocida en orden a tal concepto, ya también porque si una cosa se compara con su propio concepto no será falsa, sino verdadera, con respecto a él; en cambio, si se compara con el concepto de otra cosa, no es conocida falsamente mediante dicho concepto, sino más bien ignorada; por consiguiente, tampoco podrá denominarse falsa en relación con él. Ahora bien, si nos mantenemos en el plano de los conceptos simples, no es posible excogitar un medio entre los conceptos indicados; luego las cosas no tienen falsedad propia que les venga de la disconformidad con estos conceptos. Mas si esta denominación se toma en orden a la composición y

eis cognoscendis interdum decipiatur, non provenit ab ipsis quatenus entia sunt, sed vel ex defectu unitatis intellectus vel ex aliis impedimentis; ergo ratione aptitudinis quae est in rebus ut intelligantur, non convenit eis falsitas, quod amplius patebit ex confirmatione alterius partis. Probatur ergo altera minoris pars, primo, ratione tacta praecedenti disputatione, sect. 2, quia, si res falso cognitae ab intellectu creato haberent propriam et intrinsecam falsitatem ex eo quod discordant a tali intellectu, nulla esset res quae non posset falsa denominari, quia nulla est quae non possit falso cognosci; esset ergo etiam in Deo falsitas, quod absurdissimum est. Item, si res est falsa respectu intellectus, ergo, vel respectu intellectus verum et proprium conceptum formantis talis rei; et hoc non, ut per se constat, quia ab illo non discordat; vel respectu intellectus vere concipientis aliam rem, ut aurichalcum videtur dici falsum aurum respectu intellectus concipientis verum aurum; et hoc modo etiam aurum potest dici falsum aurichalcum respectu intellectus verum aurichalci conceptum formantis, et sic redit idem inconveniens supra illatum quod in rebus omnibus sit aliqua falsitas. Denique, vel res dicitur falsa in ordine ad conceptum simplicem, vel in ordine ad conceptum complexum. Primum dici non potest, tum propter rationes dictas, tum quia, ut ostendam, in solo conceptu simplici non est proprie falsitas; ergo multo minus erit in re speculative cognita in ordine ad talem conceptum; tum etiam quia, si res ad proprium suum conceptum comparetur, respectu illius non erit falsa sed vera; si vero comparetur ad conceptum alterius rei, per illum non est falso cognita sed potius ignorata; ergo nec respectu illius poterit denominari falsa; inter hos autem conceptus non potest medium excogitari sistendo in simplicibus conceptibus; ergo per difformitatem ad illos non habent res propriam falsitatem. Si autem haec denominatio sumatur in ordine ad compositionem et divi-

división, según afirmó Aristóteles, en el lib. VI de la *Metafísica*, ni siquiera la verdad se encuentra en las cosas, sino sólo objetivamente en el entendimiento; por tanto, con menor razón se encontrará en ellas la falsedad.

9. *No hay entes naturales falsos en orden al entendimiento humano en su aspecto práctico.*— En cuarto lugar, si las cosas creadas se comparan al entendimiento creado que conoce prácticamente, deben ser excluídas, ante todo, las cosas naturales, que no dependen de ningún intelecto creado como de su artífice; y así, acerca de todas estas cosas, queda probada la conclusión establecida de que no tienen falsedad propia con respecto a ningún entendimiento.

De ahí deduzco que tampoco los monstruos naturales tienen propiamente falsedad, sino imperfección o defecto y, por tanto, suelen denominarse entes imperfectos o malos más bien que falsos. Se prueba porque no se denominan falsos con respecto a la primera causa universal, según dijimos, ni tampoco respecto a las causas segundas, ya que ellas no obran intelectualmente; pero la falsedad debe tomarse en orden a algún entendimiento.

Se dirá que así como la obra natural es producto de la inteligencia, así también estos monstruos pueden denominarse falsos con referencia a la virtud natural de la causa considerada no precisivamente, sino en cuanto debería subordinarse a la idea del primer artífice que la dirige para que produzca un efecto perfecto. Se responde, en primer lugar, que esta denominación no sólo es únicamente extrínseca, sino también más metafórica que propia, de igual manera que la obra natural no es obra de la inteligencia propia e intrínsecamente, sino de modo extrínseco y metafórico; o también en sentido análogo a como se dice que yerra la mano del que dispara la flecha cuando no alcanza el blanco, pues el error no se le atribuye propiamente, sino sólo por metáfora. En segundo lugar, se afirma que la imperfección del efecto no procede de defecto alguno por parte del entendimiento, por lo que no puede llamarse propiamente falsedad, sino imperfección o malicia, y así se dice que estas cosas son monstruos o pecados de la naturaleza, expresiones que significan malicia más bien que falsedad.

10. *Si las cosas artificiales son falsas en orden a los artífices humanos.*— Unicamente quedan las cosas artificiales y morales, a las que puede referirse el entendimiento humano en su aspecto práctico y en cuanto causa de las mismas.

sionem, sicut Aristoteles dixit, VI Metaph., nec veritas est in rebus, sed tantum obiective in intellectu; multo ergo minus falsitas.

9. *Naturalia entia per ordinem ad humanam praxim nulla falsa.*— Quarto, si res creatae comparentur ad intellectum creatum practice cognoscentem, sic excludendae imprimis sunt res naturales, quae non pendent ab ullo creato intellectu tamquam a suo artifice; et ita de omnibus his rebus probata relinquitur conclusio posita quod respectu nullius intellectus habent propriam falsitatem. Unde infero etiam naturalia monstra non habere propriam falsitatem, sed imperfectionem vel defectum, ideoque non tam falsa entia quam imperfecta seu mala denominari solent. Probatur quia non denominantur falsa respectu primae causae universalis, ut diximus, neque etiam respectu causarum secundarum, quia illae non operantur per intellectum; falsitas autem sumenda est in ordine ad aliquem intellectum. Dices sicut opus naturae est opus intelligentiae, ita haec monstra posse dici falsa respectu naturalis virtutis causae, non praecise sumptae, sed quatenus subordinari deberet ideae primi artificis, dirigentis illam ad perfectum effectum producendum. Respondetur imprimis hanc denominationem et solum extrinsecam esse et metaphoricam magis quam propriam, sicut opus naturae non est proprie et intrinsece opus intelligentiae sed extrinsece et metaphorice, vel sicut dicitur errare manus proiicientis sagittam quando scopum non attingit; nam error proprie non illi tribuitur, sed per metaphoram tantum. Deinde dicitur quod illa imperfectio effectus non provenit ex ullo defectu intellectus et ideo non potest proprie falsitas appellari, sed imperfectio vel malitia, et ita haec solent vocari monstra vel peccata naturae, quae voces malitiam potius quam falsitatem indicant.

10. *Res artificiales in ordine ad humanos opifices an falsa.*— Solum supersunt res artificiales et morales, ad quas potest intellectus creatus practice comparari et ut causa earum. Artificialia ergo non est du-

No hay duda ninguna de que las cosas artificiales discrepan, a veces, del modelo. Pero esto acontece de dos maneras: una, en cuanto discrepan del modelo existente en el artífice o de la idea que efectivamente había concebido; otra, en cuanto discrepan del modelo que dicho artífice debía tener, y que es poseído por otro artífice hábil. Cuando ocurre esto último, no parece que haya lugar a hablar propiamente de falsedad, porque entonces lo hecho artificialmente no discrepa de la idea de donde procede; en cambio, en cuanto a otras ideas más perfectas que hay en otros artífices, tal cosa no se compara con ellas como con un principio práctico, sino como con un conocimiento especulativo; por consiguiente, no tiene falsedad propia con respecto a aquéllas, según lo dicho en el tercer punto. Se confirma porque si alguien tiene a la vez ideas de un artefacto perfecto y de otro imperfecto, y por su voluntad hace una cosa imperfecta y conforme con la idea imperfecta, no se dirá que yerra en su operación en cuanto artífice, ni tampoco que la cosa realizada es falsa en cuanto artefacto; luego lo mismo ocurrirá cuando tiene una sola idea imperfecta y obra en conformidad con ella.

Se dirá que este artífice se aparta del modelo porque, teniendo solamente una idea imperfecta, quiere realizar un efecto perfecto y adecuado a su idea —lo cual implica una abierta contradicción—, o porque estima que la cosa debe realizarse así, en conformidad con las verdaderas reglas del arte. Se responde: quien obra de esta manera padece un error especulativo más bien que práctico, es decir, un error antecedente a la concepción de la idea mediante la cual debe ser producida la cosa; por tanto, en virtud de este error no se dice que una cosa sea falsa en sentido propio, sino a lo sumo de una manera metafórica y muy extrínseca. Señal de esto es que una cosa no será falsa en modo alguno, aunque en la realidad tenga la misma conformidad o disconformidad con la idea, si se realiza, tal como queda indicado, con algún fin o por voluntad del artífice. Además, porque tales reglas de arte se toman con frecuencia en orden a algún fin y suponiendo una determinada materia o circunstancias; pero todo esto no varía la intrínseca forma artificial de una cosa ni la adecuación que tiene con la idea de la cual procede próximamente; luego siempre que un artefacto se conforma a la idea de donde procede próximamente

bium quin interdum discrepent ab arte. Sed hoc dupliciter contingit: uno modo quod discrepent ab arte quae est in artifice, seu ab idea quam revera habet conceptam; alio modo, quod discrepent ab arte quam deberet habere quamque alius probus artifex habet. Quando hoc posteriori modo contingit, non videtur proprie habere locum denominatio falsitatis, quia tunc res arte facta non discordat ab idea a qua procedit; ad alias vero perfectiores ideas quae sunt in aliis artificibus non comparatur talis res ut ad principium practicum, sed ut ad cognitionem speculativam: et ideo respectu illarum non habet propriam falsitatem iuxta dicta in tertio puncto, et confirmatur, nam si quis simul habeat ideas perfecti et imperfecti artificii, et volens faciat rem imperfectam et conformem imperfectae ideae, non dicitur ille errare in operando, ut artifex est, nec res facta in genere artificii dicitur falsa; ergo idem erit quando habet imperfectam ideam solam et iuxta illam operatur. Dices hunc artificem deficere ab arte, vel quia habens ideam tantum imperfectam vult effectum facere perfectum et conformem suae ideae, quae est manifesta repugnantia, vel quia existimat iuxta veras regulas artis ita esse rem perficiendam. Respondetur in eo qui sic operatur intervenire errorem speculativum potius quam practicum, seu antecedentem ante conceptionem ideae per quam res est fabricanda; et ideo ab eo errore non proprie denominari rem falsam, sed ad summum metaphorice et valde extrinsece. Cuius signum est, quia, si talis res ex industria fiat illo modo propter aliquem finem vel voluntatem artificis, non erit res ullo modo falsa, cum tamen in re eamdem conformitatem vel difformitatem habeat cum idea. Item, quia huiusmodi regulae artis saepe sumuntur in ordine ad aliquem finem et supposita tali materia vel circumstantiis; sed haec omnia non variant intrinsecam formam artificialem rei nec conformitatem quam habet cum idea a qua proxime procedit; ergo quandocumque res arte facta est conformis ideae a qua proxime proce-

no se da en él falsedad, aunque otras veces sea, simplemente, una cosa imperfecta con respecto a otras ideas más perfectas, o bien resulte inútil en orden al fin intentado.

11. Sin embargo, cuando un artefacto aparece disconforme con la idea que existe en el artífice en cuanto operante en acto, o de la que procede próximamente, entonces sobre todo parece que se da falsedad en tal cosa artificial; pero todavía no puede hablarse propiamente de falsedad, tanto porque aquel defecto existente en el efecto no procede de la imperfección o falsedad del entendimiento, sino de la debilidad de la potencia operante o de la intervención de algún otro impedimento, cuanto porque aquel artefacto, como tal —es decir, como realizado con aquella deformidad—, no procede de la idea, sino que se efectúa casualmente; por consiguiente, no se compara con aquélla como con su causa y medida, para que se le llame falso en virtud de la conformidad o disconformidad que con ella tiene.

Se confirma porque aquel conocimiento o idea no es falso por disconformidad con tal obra, ya que en realidad no la tiene por objeto; luego, por el contrario, tampoco la misma obra puede denominarse falsa en orden a tal conocimiento, por no ser objeto ni efecto suyo en lo que respecta a la imperfección atendida la cual está en disconformidad con la idea. Se dirá, por consiguiente, que tal artefacto es incongruente o malo en cuanto artefacto, pero no propiamente falso. De esta manera dicen los dialécticos que la consecuencia o ilación que no se hace en conformidad con las reglas lógicas es ciertamente mala, pero no falsa.

12. *Si las cosas morales son falsas en orden a los agentes humanos.*— Idéntico razonamiento puede hacerse respecto a las obras de prudencia o morales; pues las obras que discrepan de las reglas de la prudencia, si bien a veces suelen llamarse falsas prácticamente —como indicábamos más arriba a propósito del Salmo 4: *¿Por qué amáis la vanidad y buscáis la mentira?*—, esto sólo tiene validez en cuanto se siguen de algún dictamen prácticamente falso, dictamen que se refiere al juicio del entendimiento mediante la composición y la división. De donde la obra se dice falsa solamente por denominación extrínseca y analógica tomada de aquel dictamen. Sin embargo, en la misma obra no se da propiamente falsedad, sino malicia; pues si se compara con el dictamen de donde el acto procede, está

dit, tunc non est in ea falsitas, etiamsi alias sit simpliciter res imperfecta respectu aliarum idearum perfectarum vel si sit inutilis in ordine ad finem intentum.

11. Quando vero res arte facta prodit difformis ideae quae est in artifice ut actu operante seu a qua proxime procedit, tunc maxime videtur esse falsitas in tali re artificiali; sed adhuc illa non potest proprie dici falsitas, tum quia ille defectus in effectu non procedit ex imperfectione aut falsitate intellectus sed ex imbecillitate potentiae exsequentis vel alio simili occurrenti impedimento; tum etiam quia illud artificium ut sic seu quatenus cum illa difformitate fit, non procedit ab idea sed casu fit; ergo non comparatur ad illam ut ad causam et mensuram, ut per conformitatem vel difformitatem ad illam falsum denominetur. Et confirmatur, nam cognitio illa vel idea non est falsa per difformitatem ad illud opus, quia revera non habebat illud pro obiecto; ergo neque e contrario opus ipsum potest denominari falsum in ordine ad talem cognitionem, cum neque sit obiectum neque effectus illius, quantum ad imperfectionem secundum quam ab idea discordat. Dicetur ergo tale artificium incongruum aut malum in genere artificii, non autem proprie falsum. Quomodo dicunt dialectici consequentiam seu illationem quae non fit iuxta regulas artis esse quidem malam, non autem falsam.

12. *Res morales in ordine ad humanos opifices num falsae.*— Atque idem discursus fieri potest de operibus prudentiae seu moralibus; ea enim opera quae a regulis prudentiae discordant, quamvis interdum dici soleant falsa practice, ut supra dicebamus ex illo Ps. 4: *Ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium?*, tamen hoc solum est quatenus sequuntur ex aliquo dictamine falso practice, quod dictamen ad iudicium intellectus per compositionem et divisionem spectat. Unde ab illo solum extrinsece et per analogiam denominatur opus falsum. Proprie tamen non est in ipso opere falsitas, sed malitia; nam, si comparetur

en conformidad con él, ya que dicho dictamen es imprudente y erróneo; en cambio, si se compara con el dictamen según el cual debería omitirse tal acto o tener rectitud en cuanto acto humano, se dice más bien malo que falso con respecto a tal dictamen, no sólo porque la obligación de obrar de acuerdo con el dictamen de la prudencia pertenece más a la honestidad de las costumbres que a la verdad de las cosas, sino sobre todo porque tal obra, en cuanto se efectúa realmente, no es objeto de aquel dictamen ni procede de él.

Consiguientemente, puede confirmarse, por fin, toda esta conclusión con las palabras de San Agustín que, en el lib. II de los *Soliloquios*, c. 8, dice: *Si dijera que lo verdadero es lo que es, se habrá de concluir que la falsedad no existe en parte alguna.* Exponiendo estas palabras, afirma Santo Tomás en I, q. 17, a. 1, ad 1: *Una cosa, comparada con el intelecto según lo que es, se dice verdadera; según lo que no es, se dice falsa; por eso, un verdadero actor de tragedias es un falso Héctor, como expresa el mismo Agustín*, lib. II de los *Soliloquios*, c. 10.

Así, pues, los entes en cuanto entes no son falsos; mas si la falsedad se predica de ellos de algún modo, es únicamente por una cierta atribución y en lo que tienen de no entes.

13. *Cuántos y cuáles son los significados de la palabra "falsedad".*— Queda, sin embargo, por exponer de qué clase sea esta denominación analógica. A propósito de lo cual hay que decir brevemente, con Santo Tomás —en la citada q. 17, a. 1—, que una cosa puede denominarse esencialmente falsa de varios modos. El primero y más usado, por su semejanza con una cosa verdadera, a causa de la cual nos ofrece ocasión de falsedad, en el sentido de que nos hace estimar que aquello es lo que no es. De este modo, se dice que el oropel es oro falso, no únicamente a causa de la disconveniencia que tiene con la verdadera idea o concepto de oro, ya que la tienen en mayor grado el plomo o el estaño y no se denominan oro falso; por consiguiente, se le llama oro falso por la semejanza y apariencia de oro que presenta, y que fácilmente nos induce a considerarlo como oro. Así, dijo Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 29: *Se llaman falsas las cosas que por su naturaleza tienen aptitud para aparentar ser lo que no son, o ser de distinta clase a como son; por ejemplo, las imágenes y los ensueños.* Y San Agustín, en el lib. II

ad dictamen a quo actu procedit, illi est conforme; quia illud dictamen imprudens est et erroneum; si autem comparetur ad illud dictamen per quod deberet vitari talis actus vel rectitudinem habere quatenus actus humanus est, respectu illius non tam falsus quam pravus dicitur, tum quia illud debitum operandi iuxta dictamen prudentiae non tam ad veritatem rerum quam ad honestatem morum pertinet; tum maxime quia opus illud, quatenus realiter fit, non est obiectum illius dictaminis, neque ab illo procedit. Unde tandem confirmari potest tota haec conclusio ex Augustino, lib. II Soliloq., c. 8, dicente: *Si verum esse id quod est dixerit, falsum non esse uspiam concludetur.* Quae verba exponens D. Thomas, I, q. 17, a. 1, ad 1, inquit: *Res comparata ad intellectum secundum id quod est, dicitur vera, secundum id quod non est dicitur falsa; unde verus tragoedus est falsus Hector, ut dicit idem Augustinus*, II Soliloq., c. 10. Igitur entia, quatenus entia sunt, non sunt falsa; sed si falsitas aliquo modo eis attribuitur, solum est et per attributionem quamdam et quatenus non entia sunt.

13. *Falsitatis vox quot et quae significet.*— Exponendum vero superest qualis sit haec analoga denominatio. In quo breviter dicendum est cum D. Thoma, dicta q. 17, a. 1, variis modis per se rem denominari falsam. Primus et maxime usitatus est propter similitudinem ad rem veram, ratione cuius occasionem falsitatis nobis praebet, ut, scilicet, illud existimemus esse quod non est. Hoc modo aurichalcum dicitur falsum aurum non propter solam disconvenientiam quam habet cum vera idea vel conceptu auri; maiorem enim habet plumbum, vel stannum, quae non denominantur falsum aurum; igitur propter similitudinem et speciem auri, quam gerit, ratione cuius facile existimatur esse aurum. Et de hoc modo dixit Arist., V Metaph., c. 29, *falsa dici quae natura sua apta sunt ut videantur esse, aut quae non sunt, aut qualia non sunt, veluti pictura et insomnia*; et August., lib.

de los *Soliloquios*, c. 6, dijo: *Llamamos falsas a las cosas que conocemos como verosímiles.*

En segundo lugar, se afirma que algo es falso porque es objeto de una enunciación falsa, aunque tal objeto sólo existe objetivamente en el entendimiento. De esta manera se ha expresado Aristóteles anteriormente, y añade que las cosas que son falsas en el sentido indicado tienen un ámbito amplio; algunas, en efecto, son también entes imposibles, por ejemplo, que el diámetro sea conmensurable con la longitud del arco; otras, en cambio, son únicamente falsas, como que Pedro corre, si está quieto. Y de este modo se dice que un ídolo es falso Dios porque es objeto de una falsa opinión, que inclina a creer que el ídolo es Dios. En el mismo sentido dijo San Pablo, *Rom.*, 1, que *el ídolo es una mentira* y I *Cor.*, 8, que *un ídolo es nada.*

El tercer modo puede tener lugar cuando se dice que una cosa es falsa porque no está en adecuación o conformidad con la idea ejemplar. Santo Tomás estableció el presente modo, y afirma que sólo se da en los artefactos humanos; sin embargo, Aristóteles lo omitió; por mi parte, lo considero muy impropio —según dije— y poco usado en el lenguaje corriente. Sin embargo, tal denominación metafórica no es contradictoria cuando se quiere llamar falsa a una cosa que no está en conformidad con la idea ejemplar, puesto que se dice verdadera cuando se halla en conformidad con ella; aunque esto mismo le conviene más en cuanto tiene algo de no ente que en cuanto posee entidad.

Falsedad de los conceptos simples

14. *La falsedad se encuentra metafóricamente en cualquier conocimiento simple.*— Segunda afirmación: no se da auténtica falsedad o engaño en los conceptos o actos cognoscitivos simples, sean del entendimiento o del sentido, sino que se les atribuye metafóricamente, como a las cosas mismas. Esta conclusión es de Aristóteles, en *De Anima*, lib. III, c. 6, y más por extenso en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 12. También se deduce de lo anterior, pues los conceptos simples se equiparan a las cosas en cuanto a la verdad, según consta por lo dicho en la precedente disputación; luego también se equipararán a ellas en cuanto a la

II Soliloq., dixit, c. 6, *eas res falsas esse nominamus quas verisimiles deprehendimus.* Secundo dicitur aliquid falsum quia est obiectum falsae enuntiationis, quod tamen obiectum est obiective tantum in intellectu. Ita Aristoteles supra, qui addit in huiusmodi falsis esse latitudinem; nam quaedam sunt etiam impossibilia, ut diametrum esse commensurabilem costae; alia vero sunt tantum falsa, ut Petrum currere si quiescit. Et ad hunc modum idolum dicitur falsus Deus, quia est obiectum falsae opinionis quod idolum sit Deus. Quo sensu dixit Paul., ad Roman. 1, *idolum esse mendacium;* et I ad Corinth. 8, dixit *idolum esse nihil.* Tertius modus esse potest, quando res dicitur falsa quia non est adaequata vel conformis arti. Hunc posuit D. Thomas, et dicit solum habere locum in rebus arte humana factis; verumtamen Aristoteles illum modum praetermisit, et mihi (ut dixi) valde improprius videtur parum que communi modo loquendi usitatus; non tamen repugnat talis metaphorica denominatio, ut quia res dicitur vera quando est arti conformis, falsa dicatur quando non est conformis; quamquam hoc ipsum magis conveniat ei quatenus habet aliquid non entis, quam ut entitatem habet.

De falsitate simplicium conceptuum

14. *In simplici cognitione quacumque metaphorice est falsitas.*— Dico secundo: in simplicibus conceptibus seu actibus cognoscendi, sive intellectus sive sensus, non est propria falsitas seu deceptio, sed per metaphoram eis attribuitur sicut rebus ipsis. Haec conclusio est Aristotelis, lib. III de Anima, c. 6, et latius lib. IX Metaph., c. 12; sequiturque ex praecedenti, quia conceptus simplices aequiparantur rebus in veritate, ut constat ex dictis disput. praeced.; ergo et in falsitate; est enim par ratio, et totus discursus factus in praecedenti con-

falsedad, ya que la razón es de igual validez, y fácilmente puede aplicarse aquí todo el razonamiento desplegado en la conclusión que precede.

En segundo lugar, puede demostrarse lo mismo por la razón ampliamente tratada en la disputación precedente, sección 2. Efectivamente, si a causa de la disconformidad con respecto a algunas cosas pudiese darse propiamente falsedad en el concepto simple, no habría ningún concepto simple que no fuese falso respecto a algunas cosas, pues no hay ningún concepto que no tenga disconformidad con algo, sobre todo en el orden creado; pero el consiguiente es absurdo, según se mostró allí mismo.

En tercer lugar, a base de lo ya dicho puede explicitarse un argumento *a priori*: la falsedad se da entre aquellas mismas cosas entre las cuales se da la verdad, por ser opuestas; ahora bien, la verdad se da entre el conocimiento y la realidad que es su objeto; luego la falsedad debería encontrarse también entre el conocimiento y la cosa que es su objeto; por ello, aunque el conocimiento tenga disconformidad con la cosa que no es su objeto, tal disconformidad no puede denominarse falsedad, sino que será (por así decirlo) cierto respecto de no conveniencia, como puede verse también en la composición y división intelectual. Con lo dicho, pues, se elabora el argumento: no es posible que en la aprehensión o conocimiento simple se dé disconformidad con la cosa que es su objeto, si bien puede darse con otras cosas; luego es imposible que en la simple aprehensión haya falsedad. La menor se explica de la manera siguiente: como la referencia de este conocimiento a su objeto es simple, es decir, mediante una simple representación, no puede ser disconforme con la cosa en cuanto objeto representado, puesto que tal cosa se representa mediante tal acto de conocimiento o no. Si no se representa, no es objeto, y, por consiguiente, tal acto no será falso con respecto a ella. Mas si se representa mediante tal acto, habrá conformidad entre ellos, porque es necesario que convengan entre sí representante y representado; luego tampoco será falso tal acto con respecto a aquel objeto y, como consecuencia, no es posible que en dicho acto se dé falsedad con respecto a ningún objeto.

15. Se objetará que semejante acto puede representar una cosa, pero no tal como es, cabiendo entonces la posibilidad de que sea falso en relación con su objeto. Se responde que en el acto o representación simple está implicada una

clusione hic potest facile applicari. Secundo, potest idem probari ratione late tractata disp. praeced., sect. 2, quia si in conceptu simplici posset esse falsitas proprie propter difformitatem ad aliquas res, nullus esset conceptus simplex qui non esset falsus respectu aliquarum rerum, quia nullus est conceptus qui non habeat difformitatem cum aliquibus rebus, praesertim in creaturis; consequens autem absurdum est, ut ibidem ostendi. Tertio, hinc potest ratio a priori declarari, quia falsitas inter ea versatur inter quae versatur veritas; sunt enim opposita; veritas autem versatur inter cognitionem et rem quae est obiectum eius; falsitas ergo etiam versari deberet inter cognitionem et rem quae est obiectum eius; unde, quamvis cognitio habeat disconvenientiam cum re quae non est obiectum illius, illa non potest denominari falsitas sed erit (ut ita dicam) disparata quaedam habitudo, ut in compositione etiam et divisione intellectus videri licet. Hinc ergo conficitur argumentum; nam simplex apprehensio seu cognitio non potest habere difformitatem cum re quae est obiectum eius, esto possit esse difformis aliis rebus; ergo non potest in illa esse falsitas. Minor declaratur in hunc modum, quia cum habitudo huius cognitionis ad obiectum sit simplex seu per simplicem repraesentationem, non potest esse difformis rei tamquam obiecto repraesentato, quia aut talis res repraesentatur per talem actum cognitionis vel non. Si non repraesentatur, non est obiectum et ita respectu illius non erit falsus talis actus. Si vero repraesentatur per illum, erit conformitas inter illa quia necesse est repraesentans et repraesentatum habere inter se convenientiam; ergo etiam respectu illius obiecti non erit falsus talis actus; ergo respectu nullius obiecti potest huiusmodi actus habere falsitatem.

15. Dices posse huiusmodi actum repraesentare rem, non tamen sicut est; et ideo posse respectu obiecti sui esse falsum. Respondetur in simplici actu seu repraesentatione involvi repugnantiam, quia in hoc

contradicción, porque en esta manera de representación no hay atribución de una cosa a otra, ni de un concepto objetivo a otro, sino simple representación de una cosa; luego, o se representa tal como es, o no es ella misma la que se representa y, por consiguiente, repugna que sea objeto y que no se represente tal como es. Así, la imagen sensible que es simple representación de alguna persona debe representarla tal como es; o, si en algo no la representa tal como es, en aquel aspecto no es imagen suya y, por lo tanto, hablando con propiedad, no se la puede llamar imagen falsa, sino imperfecta o defectuosa, o no-imagen. Por ello, cuando decimos que alguna imagen es falsa, la falsedad existe efectivamente en nuestra atribución o composición, porque atribuimos tal imagen a uno a quien no representa, pensando que es imagen suya; en este sentido, la falsedad sólo existe objetivamente en el intelecto, o se toma denominativamente del acto intelectual; lo mismo, pues, debe pensarse acerca de los conceptos o actos de conocimiento simples, que se comportan como imágenes simples.

16. Santo Tomás expuso claramente esta doctrina en la citada q. 17, a. 1 y 3, si se lee atentamente y se enlazan las soluciones de los argumentos con la doctrina del artículo. Pues, aunque dice que el sentido se engaña acerca de un sensible común o accidental y, de manera semejante, que el entendimiento puede engañarse accidentalmente en la simple aprehensión de la quididad de una cosa —afirmación que también hace Aristóteles en los lugares citados—, no entiende que la falsedad, en sentido propio, se encuentre precisamente en la simple aprehensión, sino que tales aprehensiones ofrecen una ocasión de error o engaño, y por eso se las llama falsas. De este modo —ejemplifica Aristóteles— se dicen falsas las imágenes y los ensueños, *porque la imaginación que realizan no corresponde al ente.*

Así, pues, no hay duda de que, a veces, el sentido —y dígase lo mismo del intelecto, guardando la debida proporción— aprehende una cosa exterior de modo distinto a como en la realidad existe. De ahí resulta que no tanto aprehende dicha cosa cuanto alguna otra en su lugar, y por eso decimos que, propiamente, no se engaña, ya que él mismo no atribuye aquella aprehensión suya a una cosa

modo repraesentandi non attribuitur una res alteri, neque unus conceptus obiectivus alteri sed simpliciter res aliqua repraesentatur; ergo vel repraesentatur sicut est, vel non est illa quae repraesentatur, et consequenter repugnat esse obiectum et non repraesentari sicut est. Sicut imago sensibilis simpliciter repraesentans personam aliquam, oportet ut repraesentet illam sicut est; vel si in aliquo non repraesentat illam sicut est, in illo non est imago eius et ideo non potest dici falsa imago proprie loquendo, sed imperfecta, aut diminuta, vel non imago. Unde, quando appellamus aliquam falsam imaginem, falsitas revera existit in attributione vel compositione nostra, quia, scilicet, attribuimus talem imaginem ei quem non repraesentat, existimantes esse imaginem eius, et ita illa falsitas solum est obiective in intellectu, seu denominative ab actu intellectus; eodem ergo modo censendum est de simplicibus conceptibus seu actibus cognoscendi, qui ita se habent sicut simplices imagines.

16. Et hoc plane docuit D. Thomas, dict. q. 17, a. 1 et 3, si attente legatur et solutiones argumentorum cum doctrina articuli coniungantur. Quamvis enim dicat sensum falli circa sensibile commune aut per accidens et similiter intellectum per accidens posse falli in simplici apprehensione quidditatis rei, quod etiam Aristoteles citatis locis docuit, tamen non intelligit falsitatem proprie sumptam in ipsa simplici apprehensione reperiri, sed esse in his apprehensionibus occasionem erroris et deceptionis et inde falsas nominari. Quomodo dixit Aristoteles picturam et insomnia falsa dici, *quia imaginatio quam efficiunt entis non est.* Itaque non est dubium quin interdum sensus (et idem proportionaliter est de intellectu) apprehendat rem exteriorem aliter quam in re existat. Quo fit ut non tam illam quam aliam loco illius apprehendat, et ideo dicimus non proprie falli quia ipse non attribuit illam suam apprehensionem rei in se existenti, sed simpliciter illud obiectum sibi repraesentatum

que existe en sí, sino que simplemente aprehende aquel objeto que se le ha representado. Así como la imaginación que aprehende un monte de oro no se engaña, porque no compone ni atribuye a la realidad lo que ha imaginado, así tampoco se engaña el sentido; sin embargo, puesto que el sentido externo es movido por el objeto externo y lo aprehende por modo de intuición, y, por tanto, como presente y existente, por eso decimos que se engaña cuando aprehende una cosa que efectivamente no es, o cuando no la aprehende tal como es, ya que discrepa de aquello que parece tener como objeto, aunque la aprehensión del mismo no termine verdaderamente en aquella cosa o en tal modo de la misma, y, por tanto, no haya en él auténtica falsedad, sino una cierta imperfección, que es ocasión de falsedad. Por este motivo decía Aristóteles más arriba: *La vista no yerra cuando dice que hay color, sino cuando dice qué es, o dónde se encuentra aquello que está coloreado,* o sea, yerra acerca del sujeto afectado por el color; ahora bien, es claro que la visión no tiene en sí error formalmente, sino causal u ocasionalmente, ya que no juzga por sí misma sobre el sujeto del color; por consiguiente, no se da falsedad propia y esencial en estos actos simples, opinión en la que también coinciden los autores anteriormente citados.

Falsedad de la composición y división

17. *La falsedad se da propiamente en la composición y división.*— Afirmo, en tercer lugar, que la falsedad se encuentra propiamente en la composición y división del entendimiento. Tal es la doctrina comúnmente admitida por Aristóteles, Santo Tomás y otros, en los lugares citados. Se desprende de lo dicho, por enumeración suficiente, puesto que la falsedad no está en las cosas ni en los conceptos simples; luego es preciso que se encuentre, al menos, en la composición y división; porque ni es posible pensar en otro miembro, ni la falsedad puede existir en ninguna otra parte a su modo, ya que las demás cosas se denominan falsas metafórica y analógicamente y, por tanto, mediante una referencia o imitación de algo que propiamente se denomina falso; ahora bien, este algo no es sino la composición y división del intelecto.

apprehendit. Unde, sicut imaginatio apprehendens montem aureum non fallitur quia non componit neque hoc rei attribuit, ita nec sensus; tamen, quia sensus exterior movetur ab exteriori obiecto et apprehendit illud per modum intuitionis atque adeo per modum praesentis et existentis, ideo, quando apprehendit rem quae revera non est, vel non eo modo quo est, falli dicitur, quia discrepat ab illa re quam pro obiecto habere videtur, quamvis revera ad illam vel ad talem modum eius non terminetur eius apprehensio, et ideo non sit in eo propria falsitas sed imperfectio quaedam, quae est occasio falsitatis. Unde Aristoteles supra dicit: *Visus non errat dicens esse colorem, sed quid sit id quod est infectum colore, vel ubi,* id est, errat circa subiectum quod est affectum colore, constat autem visum non habere in se errorem formaliter sed causaliter seu occasionaliter, quia non iudicat per se de subiecto coloris; non est ergo propria ac per se falsitas in his simplicibus actibus, atque ita etiam sentiunt auctores supra citati.

De falsitate compositionis et divisionis

17. *Falsitas proprie in compositione et divisione.*— Dico tertio falsitatem proprie reperiri in compositione et divisione intellectus. Haec est communis et recepta sententia Arist., D. Thomae et aliorum, locis citatis. Et sequitur a sufficienti enumeratione ex dictis, quia falsitas non est in rebus, neque in simplicibus conceptibus; ergo oportet ut saltem sit in compositione et divisione; quia nec potest aliud membrum excogitari nec potest nullibi esse suo modo, quia caetera per metaphoram et analogiam denominantur falsa; ergo per habitudinem vel imitationem alicuius quod proprie falsum nominatur; hoc autem non est nisi compositio et divisio intellectus. Ratio a

La razón *a priori* se toma de lo dicho, ya que en tal composición o división puede encontrarse propiamente disconformidad entre el conocimiento y la cosa objeto de tal conocimiento; luego puede encontrarse también falsedad. El antecedente es manifiesto: cuando el entendimiento compone aquellas cosas que en la realidad no están unidas, tiene por objeto adecuado la unión o conjunción de un extremo con otro. Por ello también abarca a los mismos extremos en el objeto actual, uno como materia o sujeto, con el cual compara al otro y juzga que está unido a aquél, juzgando también, consiguientemente, "en acto ejercido", que hay conformidad entre los conceptos de uno y otro; luego cuando entre tales extremos no existe la unión o conformidad que el intelecto juzga, el juicio está disconforme con su objeto; se da, por consiguiente, falsedad en él, en sentido propio y riguroso.

Se podrá objetar: verdad y falsedad se encuentran en la composición y división como en el cognoscente, según dijimos más arriba con Santo Tomás; sin embargo, cuando el entendimiento compone un predicado con un sujeto, sin que éstos se hallen compuestos en la realidad, no conoce en manera alguna la falsedad; más aún, compone y juzga de esta manera porque piensa que aquello es verdadero; luego, o no se da propiamente falsedad en tal composición, o no es cierto lo que anteriormente dijimos. A la objeción respondemos: no se sigue ni lo uno ni lo otro, pues —según ha quedado explicado también anteriormente— no se dice que la verdad y la falsedad se encuentren en el entendimiento en cuanto cognoscente, mediante la composición o división, porque resulte necesario que aquéllas sean conocidas directa y formalmente en la composición misma o división, lo cual implica una especial contradicción respecto a la falsedad, ya que cuando el entendimiento se engaña hay falsedad en la composición o división; mas se engaña porque juzga verdadero lo que es falso; es, por tanto, necesario que ignore la falsedad que tiene, pues si no la ignorase no la tendría, y por eso el error suele llamarse ignorancia de disposición desordenada. Se dice, por consiguiente, que la falsedad está en la composición o división como en el cognoscente, no porque la misma falsedad en cuanto tal se conozca directamente, sino porque se conoce como unido o conforme a otro algo que en realidad se

priori ex dictis sumitur, quia in huiusmodi compositione vel divisione potest reperiri proprie difformitas inter cognitionem et rem quae est obiectum eius; ergo et falsitas. Antecedens patet, quia quando intellectus componit ea quae in re non sunt coniuncta, habet pro obiecto adaequato unionem seu coniunctionem unius extremi cum alio. Unde ipsa etiam extrema in actuali obiecto complectitur, unum ut materiam seu subiectum cum quo aliud comparat et iudicat habere cum illo coniunctionem et consequenter in actu exercito iudicat conceptum unius habere conformitatem cum alio; ergo, quando inter illa extrema non est illa coniunctio seu conformitas quam intellectus iudicat, discordat iudicium ab obiecto suo; est ergo in illo propria ac rigorosa falsitas. Dices: veritas et falsitas sunt in compositione et divisione tamquam in cognoscente, ut supra diximus cum D. Thoma; at vero quando intellectus componit praedicatum cum subiecto, quae in re non sunt composita, nullo modo cognoscit falsitatem; immo ideo sic componit et iudicat quia id esse verum existimat; ergo vel non est proprie falsitas in huiusmodi compositione vel falsa sunt quae supra diximus. Respondetur neutrum sequi, quia, ut supra etiam declaratum est, non ita dicuntur veritas et falsitas esse per compositionem et divisionem in intellectu tamquam in cognoscente quia oporteat eas directe et formaliter cognosci compositione ipsa aut divisione, quod specialem includit repugnantiam respectu falsitatis; quia tunc in compositione vel divisione est falsitas, quando intellectus decipitur; ideo autem decipitur quia verum esse existimat quod falsum est; unde necesse est ut falsitatem ignoret quam habet; nisi enim illam ignoraret, illam non haberet, et ideo error dici solet ignorantia pravae dispositionis. Dicitur ergo falsitas esse in compositione et divisione tamquam in cognoscente, non quia falsitas ipsa ut falsitas est directe cognoscatur; sed quia cognoscitur unum ut coniunctum vel conforme alteri, quod revera potius est disiunc-

halla, más bien, separado y disconforme, de donde resulta que se conoce "en acto ejercido" aquello que es disconforme o falso, a saber, que una cosa es lo que en realidad no es, o que no es lo que en realidad es.

Algunas consecuencias de lo dicho

18. Por lo expuesto se comprende, en primer lugar, la diferencia que existe entre los conceptos simples y el juicio de composición o división; el concepto simple, en cuanto directa y positivamente tiende al objeto aprehendido y conocido mediante él mismo, se limita a representarlo sin decir ni representar positivamente que en la realidad sea o no de una manera determinada (me refiero a los actos humanos); por eso, si acontece que se da en él disconformidad con la realidad, tal como es en sí, es más bien por modo de negación que por modo de positiva contradicción, a saber, porque no representa aquello que es, sino otra cosa. También resulta de aquí que no está propiamente en desacuerdo con el objeto que representa y al cual tiende directamente.

En cambio, el juicio presenta una positiva disconformidad con respecto a su objeto, porque juzga que tiene lo que no tiene o que no tiene lo que tiene; por tanto, la falsedad se encuentra propiamente en la composición y división, mas no en la simple aprehensión. Por eso los teólogos, aunque opinan que en el entendimiento de Cristo o de la Santísima Virgen no pudo haber error o falso asentimiento, piensan que no hay obstáculo en que pudieran aprehender sensiblemente las cosas de manera distinta a como en realidad son, porque ello no implica propiamente error ni falsedad ni una imperfección inconveniente; más aún cuando tenían posibilidad de corregir a los sentidos, mediante la sabiduría del entendimiento, para que no les indujeran a error. Y es probable que hubiese ocurrido lo mismo con Adán y otros hombres que hubiesen vivido en estado de justicia original, de haber perdurado éste.

19. *Esencia de la falsedad estrictamente considerada.*— En segundo lugar, de lo dicho se desprende en qué consista la falsedad. Pues, si la tomamos en sentido propio, expresa aquella disconveniencia o inadecuación que existe entre el juicio del entendimiento que compone o divide y la misma realidad tal como

tum ac difforme, et ideo in actu exercito cognoscitur id quod est difforme et falsum, scilicet, hoc esse illud quod in re non est aut non esse quod est.

Illata quaedam ex dictis

18. Atque hinc intelligitur primo differentia inter conceptus simplices et iudicium compositionis et divisionis; nam conceptus simplex, prout directe et positive tendit in obiectum per ipsum apprehensum et cognitum, solum repraesentat illud et non dicit vel repraesentat positive ita esse in re vel non esse (loquor de humanis actibus); unde, si contingat habere aliquam difformitatem cum re, prout est in se, est potius per modum negationis quam per modum positivae repugnantiae, scilicet, quia non repraesentat id quod est sed aliud. Unde etiam fit ut non proprie discordet ab obiecto quod repraesentat et in quod directe tendit. At vero iudicium discordat positive ab obiecto suo, quia iudicat aut habere quod non habet aut non habere quod habet, et ideo invenitur propria falsitas in compositione et divisione, non autem in simplici conceptione. Et ideo theologi, quamvis sentiant in intellectu Christi aut Beatae Virginis non potuisse esse errorem seu falsum assensum, non tamen existimant inconveniens ut per sensus potuerint apprehendere res aliter quam in se sint, quia haec non est propria deceptio nec falsitas, neque indecens imperfectio; maxime cum per sapientiam intellectus corrigere possent sensus, ne in deceptionem inducerent. Et idem probabile est de Adamo et hominibus in statu originalis iustitiae existentibus, si ille perdurasset.

19. *Falsitas stricte sumpta quid.*— Secundo, colligitur ex dictis quid sit falsitas; nam si de ea in omni proprietate loquamur, dicit disconvenientiam illam seu inadaequationem quae est inter iudicium intellectus componentis et dividentis et rem ipsam prout est in se. Non tamen haec

es en sí. Esta inadecuación, empero, no significa ninguna relación propia real o de razón, según consta, con mayor motivo, por lo dicho acerca de la verdad. Tampoco parece que signifique únicamente una denominación extrínseca, puesto que la falsedad es una imperfección intrínseca del intelecto. Ni expresa exclusivamente una privación, no sólo porque la falsedad se distingue en esto de la ignorancia de privación, sino también porque el acto puede pasar de verdadero a falso sin privación real de alguna perfección, ya que se hace falso sin que en él se dé mutación real, como hemos dicho antes.

Parece, por consiguiente, que esta falsedad incluye positiva relación o comparación de uno a otro, la cual se realiza por composición o división, y que, además, connota un objeto que se comporta de manera distinta. En este sentido, pues, se comprende que la verdad y la falsedad, como opuestas que son, tienen razones opuestas; por ello, tal falsedad debe ser explicada por la misma proporción de que antes nos hemos valido para explicar la verdad opuesta.

En cambio, la falsedad impropiamente dicha, que se atribuye a las cosas o a los conceptos simples, es sólo una denominación extrínseca, ya de signo, ya de la causa u ocasión, ya del objeto de un juicio falso, aunque a veces también significa cierta negación de conveniencia entre una cosa y un concepto simple, negación que consiste más bien en una carencia de perfección o de adecuación perfecta e íntegra que en una disconveniencia directa y opuesta, y, por consiguiente, no merece, propiamente, el nombre de falsedad; pero todo esto recibe suficiente claridad de lo que ya se ha dicho.

20. De acuerdo con lo expuesto debe entenderse la afirmación de San Agustín en el *Lib. LXXXIII Quaest.*, q. 32: *Se engaña quien entiende una cosa de manera distinta a como tal cosa es.* Pero hay una doble posibilidad de entender o concebir una cosa de modo distinto a como en realidad es: positiva y negativamente. Positivamente, cuando una cosa se concibe de manera distinta atribuyéndole un concepto extraño o negándole el propio, lo cual se realiza mediante una falsa composición y división. Negativamente, por el contrario, cuando, si bien el entendimiento concibe la cosa de manera distinta —esto es, no según el modo que la cosa tiene, sino según otro—, no le atribuye, sin embargo, ni

inadaequatio significat aliquam propriam relationem realem vel rationis, ut a fortiori constat ex his quae de veritate dicta sunt. Neque etiam significare videtur solam denominationem extrinsecam, quia falsitas intrinseca imperfectio intellectus est. Neque privationem solam, tum quia falsitas in hoc distinguitur ab ignorantia privationis; tum etiam quia actus potest ex vero fieri falsus absque privatione reali alicuius perfectionis, quia fit falsus sine mutatione reali sui, ut supra dictum est. Igitur haec falsitas videtur includere et positivam relationem seu comparationem unius ad alterum, quae per compositionem et divisionem fit, et praeterea connotare obiectum aliter se habens. Sic enim veritas et falsitas, quae opposita sunt, oppositas rationes habere intelliguntur. Unde eadem proportione explicanda est haec falsitas qua opposita veritas supra est a nobis declarata. At vero falsitas improprie dicta quae rebus vel simplicibus conceptibus attribuitur, solum est denominatio extrinseca, vel signi, vel causae, seu occasionis, vel obiecti falsi iudicii, vel certe interdum significat negationem aliquam convenientiae inter aliquam rem et aliquem conceptum simplicem, quae potius consistit in carentia perfectionis seu adaequationis perfectae et integrae quam in directa et opposita disconvenientia et ideo non meretur nomen propriae falsitatis; quae omnia ex his quae diximus satis patent.

20. Et iuxta haec intelligendum est quod Augustinus ait lib. LXXXIII Quaestionum, q. 32: *Quisquis ullam rem aliter quam ea res est intelligit, fallitur.* Dupliciter enim contingit rem intelligere aut concipere aliter quam est, scilicet positive et negative. Positive appello quando res aliter concipitur, attribuendo ei illum alienum conceptum vel removendo proprium, quod fit falsa compositione et divisione. Negative autem appello quando, licet intellectus rem aliter concipiat, id est, non secundum eum modum quem res habet sed secundum alium, non tamen ei attribuit aut modum illum aut ullum alienum conceptum, quod accidit in simplici

ese modo ni ningún concepto extraño, lo cual sucede en la simple aprehensión imperfecta; mas es evidente que este último modo no basta para que haya error o falsedad.

Habla, pues, San Agustín con referencia al primer modo, y en el mismo sentido debe entenderse lo que añade: *Y todo el que se engaña, no entiende aquello en que se engaña. Por consiguiente, todo el que entiende una cosa de manera distinta a como es, no la entiende,* pues tales proposiciones son verdaderas, aunque no convertibles, ya que todo error es ignorancia, pero no toda ignorancia es error; así, toda falsedad incluye carencia de alguna inteligencia, aunque la carencia de inteligencia no basta para constituir la falsedad.

21. En tercer lugar, de lo dicho se colige que la falsedad o lo falso se predica analógicamente de la composición y división y de los conceptos simples y de las cosas. Esto queda suficientemente claro por lo ya indicado, puesto que se ha mostrado que, propiamente, sólo se encuentra en la composición y división, mientras que en las demás cosas se halla por denominación extrínseca y por metáfora. Sólo hay que advertir aquí la diferencia entre verdad y falsedad; pues, aunque al tratar de la verdad hemos dicho también que, en algún sentido, se atribuye primariamente a la verdad compleja, y analógicamente a sus signos o causas, en cuanto toman la denominación precisamente de ella —enseñanza que aplicamos ahora de igual modo a la falsedad—, no obstante, bajo otro aspecto hemos admitido que la verdad se encuentra propiamente en las cosas y en los conceptos, lo cual negamos de la falsedad. Ahora bien, la razón de tal diferencia estriba en que, entre el entendimiento y las cosas que son sus objetos, puede e incluso debe existir positiva conformidad en cuanto se considera a uno y otras, respectivamente, como representante y representado, en lo cual consiste la simple verdad; en cambio, no es posible que se dé propiamente disconformidad entre objeto y acto, pues por el solo hecho de no estar representado deja de ser objeto; mas la negación de conveniencia y conformidad entre el conocimiento y una cosa que no es su objeto no tiene razón de falsedad, aunque a veces se la llame así porque la cosa tiene con el objeto cierta semejanza y proximidad, y parece que está representada de manera distinta a como es en sí.

conceptione imperfecta; constat autem hunc posteriorem modum non sufficere ad deceptionem vel falsitatem. Loquitur ergo Augustinus priori modo et eodem sensu intelligendum est quod subdit: *Et omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit. Quisquis igitur ullam rem aliter quam est intelligit, non eam intelligit;* huiusmodi enim propositiones verae sunt, quamvis non convertantur; omnis enim error ignorantia est, non tamen omnis ignorantia est error; et ita omnis falsitas includit carentiam alicuius intelligentiae, quamvis carentia intelligentiae ad falsitatem non sufficiat.

21. Tertio, colligitur ex dictis falsitatem seu falsum analogice dici de compositione et divisione et de simplicibus conceptibus et rebus. Hoc satis constat ex dictis, quia ostensum est proprie solum reperiri in compositione et divisione, in aliis vero per denominationem extrinsecam et metaphoram. Solum est in hoc notanda differentia inter veritatem et falsitatem; nam licet de veritate etiam dixerimus sub quadam ratione primo dici de veritate complexa et analogice de signis vel causis eius quatenus ab illa praecise denominantur, quod nunc eodem modo de falsitate docemus, tamen sub alia consideratione admisimus propriam veritatem in rebus et conceptibus reperiri, quod de falsitate negamus. Ratio autem huius differentiae est, quia inter intellectum et res quae illi obiiciuntur potest esse, immo et esse debet positiva conformitas in ratione repraesentantis et repraesentati, in qua consistit simplex veritas, non tamen potest esse propria difformitas inter obiectum et actum, quia hoc ipso quod non repraesentatur desinit esse obiectum; negatio autem convenientiae et conformitatis inter cognitionem et rem quae non est obiectum eius, non habet rationem falsitatis, quamvis interdum ita nominetur propterea quod res quamdam similitudinem vel propinquitatem cum obiecto habeat et aliter quam in se sit repraesentari videatur.

22. *De qué modo se opone la falsedad a la verdad.*— Por último, de lo dicho se desprende la clase de oposición que media entre la verdad y la falsedad. Santo Tomás, en efecto, afirma, en la citada q. 17, a. 4, que se oponen como contrarios: *Porque ambas* —dice— *son algo positivo y repugnan entre sí.* Y lo confirma con la autoridad de Aristóteles en el lib. IV de la *Metafísica*, text. 27, que se expresa como sigue: *Es falso por el hecho de que se juzga que es lo que no es, o que no es lo que es.* Con ello se ve claramente que Santo Tomás habla de lo verdadero y lo falso tomados en sentido propio, en cuanto se dan en la composición y división; pues lo que se dice falso impropia o metafóricamente no se opone a lo verdadero, a no ser de manera negativa o privativa, o como lo imperfecto a lo perfecto o como lo aparente a lo existente, según las distintas denominaciones de falsedad explicadas anteriormente.

Debe añadirse, además, que, también en el caso de la composición intelectual, para que lo verdadero y lo falso se opongan como contrarios, han de versar igualmente acerca de lo mismo y bajo el mismo aspecto; en otro caso, si se comparan a cosas diversas, puede suceder, no sólo que la verdad y la falsedad no sean contrarias, sino también que convengan en una misma cosa, al menos en diversos tiempos, como dijo Aristóteles y hemos expuesto arriba (a saber, que una misma proposición puede pasar de verdadera a falsa por mutación propia y sin mutación por parte del objeto). La razón es clara: la verdad o la falsedad incluyen dos elementos que son: el juicio o estimación del entendimiento y una determinada coexistencia o connotación del objeto; por tanto, de la mutación del segundo puede seguirse una mutación de la verdad o de la falsedad. Y, precisamente porque el juicio se compara a cosas diversas, o a la misma cosa en diversos momentos, no es una verdad absolutamente idéntica la que en él aparece; por ello no debe extrañar que no guarde, en sentido propio, una oposición absoluta, sino únicamente cuasi-relativa, con respecto a la falsedad.

Así, pues, para que lo verdadero y lo falso se opongan como contrarios, es preciso que se consideren con respecto al mismo objeto en absoluto; porque entonces la oposición surge, no únicamente de la relación o cuasi-relación, sino de los mismos actos del entendimiento que tienen relaciones opuestas a tal objeto, en cuanto uno es por modo de asentimiento y otro por modo de disentimiento, lo cual

22. *Qualiter falsitas veritati opponatur.*— Ultimo intelligitur ex dictis quae sit oppositio inter veritatem et falsitatem, nam D. Thomas, dicta q. 17, a. 4, dicit opponi contrarie: *Quia utrumque* (inquit) *est aliquid positivum et inter se repugnant.* Quod confirmat auctoritate Arist., IV Metaph., text. 27, dicentis *falsum esse ex eo quod iudicatur esse quod non est, vel non esse quod est.* Ex quo intelligitur D. Thomam loqui de vero et falso proprie dictis, prout sunt in compositione et divisione; nam falsum improprium seu metaphoricum non opponitur vero nisi vel negative seu privative, vel tamquam imperfectum perfecto vel tamquam apparens existenti, iuxta varias denominationes falsi supra explicatas. Addendumque ulterius est, etiam in compositione intellectus ut verum aut falsum contrarie opponantur debere versari circa idem et secundum idem; alioqui si ad diversa comparentur, contingit non solum verum et falsum non esse contraria, verum etiam in idem saltem diversis temporibus convenire, sicut Aristoteles dixit, et supra explicatum est, eamdem propositionem mutari posse de vera in falsam ex mutatione sui sine mutatione obiecti. Et ratio est clara, quia veritas vel falsitas duo includit, scilicet, iudicium seu existimationem intellectus et talem coexistentiam seu connotationem obiecti; et ideo ex mutatione alterius potest mutari veritas vel falsitas. Et hoc ipso quod iudicium ad diversas res aut ad eamdem pro diversis temporibus comparatur, non est omnino eadem veritas quae in illo cernitur et ideo mirum non est quod propriam oppositionem absolutam ad falsitatem non servet sed solum quasi relativam. Ut ergo verum et falsum contrarie opponantur, necesse est ut sumantur respectu eiusdem omnino obiecti; tunc enim oppositio oritur, non ex relatione sola seu quasi relatione, sed ex ipsismet actibus intellectus habentibus oppositas habitudines ad tale obiectum, quatenus unus est per modum

hace que entonces se dé propiamente contrariedad entre tales actos; en este sentido dijo Aristóteles que las opiniones acerca de cosas contradictorias son contrarias entre sí.

23. *Un interrogante y su respuesta.*— Llegados a este punto, alguien podrá preguntar incidentalmente si, de igual manera que un mismo juicio puede ser verdadero y falso en distintos tiempos con respecto a un objeto que se comporta diversamente, así también puede ser a la vez verdadero y falso con respecto a diversos objetos. Hay quienes lo afirman, en efecto, porque, al parecer, la razón es semejante a la de los casos citados, y porque, si bien lo verdadero y lo falso no son rigurosamente relativos, sin embargo lo parecen; mas en el plano de lo relativo acontece que una misma cosa es a la vez semejante y desemejante con respecto a cosas diversas; se cita, en favor de esta opinión, a Santo Tomás, en I, q. 17, a. 3.

Ahora bien, ni Santo Tomás expone en dicho lugar tal doctrina ni ésta es cierta, como se patentiza por el inconveniente antes deducido, de que casi todo conocimiento sería simultáneamente verdadero y falso, así como la misma cualidad es casi siempre semejante y desemejante con respecto a cosas diversas. Además, de no ser así, la proposición subcontraria sería al mismo tiempo verdadera y falsa con respecto a cosas diversas. La razón estriba en que la base para estimar la verdad del juicio no debe tomarse de una u otra parte del objeto, sino del objeto adecuado considerado en su totalidad. Y si hay conformidad con dicho objeto, el juicio es absolutamente verdadero y en manera alguna falso; si, por el contrario, carece de tal conformidad, será falso y en modo alguno verdadero; mas lo que no puede ocurrir es que se dé a la vez conformidad y disconformidad con respecto al objeto adecuado; por consiguiente, es imposible encontrar a la vez verdad y falsedad en un mismo acto con respecto a su objeto.

24. Se dirá: luego en la verdad y falsedad de las proposiciones no se da gradación, porque si toda verdad es auténtica verdad y excluye cualquier falsedad, no puede haber una verdad mayor; no habrá, pues, una enunciación más verdadera que otra, y lo mismo ocurrirá en cuanto a la falsedad. Sin embargo, la consecuencia se opone a lo que Aristóteles dice al final del lib. IV de la *Metafísica*, c. 4, y es contraria al pensamiento y a la enseñanza comunes.

assensus, alius per modum dissensus et ideo tunc est propria contrarietas inter tales actus, quomodo dixit Aristoteles opiniones de contradictoriis esse inter se contrarias.

23. *Quaesitum.— Responsio.*— Sed quaeret hic obiter aliquis an, sicut idem iudicium diversis temporibus potest esse verum et falsum respectu obiecti aliter se habentis, ita possit esse simul verum et falsum respectu diversorum. Quidam enim affirmant quia videtur esse similis ratio in praedictis casibus et quia, quamvis verum et falsum non sint in rigore relativa, tamen illa imitantur; in relativis autem contingit simul esse idem simile et dissimile respectu diversorum; et citatur pro hac sententia D. Thomas, I, q. 17, a. 3. Sed neque D. Thomas ibi hoc docet, nec verum est, ut patet ex incommodo supra illato, quod omnis fere cognitio esset simul falsa et vera sicut eadem qualitas semper fere est similis et dissimilis respectu diversorum. Item alias propositio subcontraria esset simul vera et falsa respectu diversorum. Ratio vero est quia veritas iudicii non est pensanda penes unam vel alteram partem obiecti, sed penes totum obiectum adaequatum. Et si respectu illius conformitatem habet, est simpliciter verum et nullo modo falsum; sin autem praedicta conformitate careat, erit falsum et nullo modo verum; fieri autem non potest ut respectu adaequati obiecti simul habeat conformitatem et difformitatem; et ideo non potest simul veritas et falsitas in eodem actu reperiri respectu sui obiecti.

24. Dices: ergo in veritate et falsitate propositionum non datur magis aut minus, quia si omnis veritas est sincera veritas omnemque falsitatem excludit, nulla potest esse maior; non erit igitur una enuntiatio verior alia, idemque erit de falsitate. Consequens autem est contra Arist., IV Metaph., c. 4, in fine, et contra omnium sensum et loquendi modum. Respondetur simpliciter negando sequelam, quia non semper unum

Se responde negando íntegramente la inferencia, porque no siempre uno de los opuestos se dice mayor o menor a causa de la mayor o menor mezcla de un contrario. Pues una proposición es más cierta que otra, aunque ninguna de ellas encierre ninguna duda o temor, según se trató ya en la disputación I, sección 5. Afirmo, por tanto, que todas las proposiciones verdaderas son iguales en lo que respecta a su carencia de falsedad; también es cierto que tienen alguna igualdad en la proporcional conformidad con sus objetos, porque aquélla es (por así decirlo) esencialmente indivisible, y, por tanto, en este sentido no es susceptible de más o menos. No obstante, se dice también que una proposición es más verdadera que otra porque es más inmutable y tiene una conformidad más infalible con su objeto. Además, puede decirse más verdadera en razón de su fundamento, ya que se funda en un ser más verdadero; por el contrario, se dice que una proposición es más falsa porque es más imposible y se aparta más de la verdad; en este sentido, se afirma que la proposición "mil es igual a dos" es más falsa que la proposición "cuatro es igual a dos", aunque sean iguales en la carencia de verdad.

SECCION II

Origen de la falsedad

1. Supongo, ante todo, que nos referimos a la falsedad en sentido propio, la cual —según dijimos— se encuentra en la composición y división; pues sobre la falsedad en cuanto atribuída a otras cosas no hay ninguna dificultad, porque: o es únicamente una denominación extrínseca o metafórica, que si se da en razón de signo —como ocurre en las palabras— se origina del mal uso de ellas, y si se da en razón de causa u ocasión de la falsedad surge de alguna semejanza o proporción, que será también diversa en las diversas cosas —según la verdad y naturaleza de las mismas, como puede advertirse fácilmente por la inducción hecha—; o, ciertamente, si aquella falsedad consiste en alguna imperfección, puesto que opinamos que tiene razón de malicia más bien que de falsedad, no hay razón alguna para que expliquemos su raíz en este lugar, aunque puede insinuarse en pocas palabras, remitiendo a los lugares oportunos.

oppositorum dicitur maius aut minus propter admixtionem contrarii maiorem et minorem. Nam una propositio est certior alia, licet neutra quidpiam habeat dubitationis aut formidinis, ut supra, disp. I, sec. 5, tactum est. Fateor ergo omnes propositiones veras, quoad carentiam falsitatis esse aequales; item verum est habere quamdam aequalitatem in proportionali conformitate ad sua obiecta, quia illa consistit (ut ita dicam) in indivisibili et ideo in hoc non recipit magis aut minus. Nihilominus tamen dicitur una propositio verior alia, quia immutabilior habensque cum suo obiecto magis infallibilem conformitatem. Item ratione fundamenti dici potest verior quia fundatur in esse veriori; e contrario vero dicitur magis falsa propositio quia impossibilior et quia magis recedit a vero; sic magis falsum esse dicitur quod mille sint aequalia duobus quam quod quatuor, licet in carentia veritatis aequalia sint.

SECTIO II

Quae sit falsitatis origo

1. Suppono imprimis sermonem esse de falsitate proprie dicta, quae, ut diximus, in compositione et divisione reperitur, nam de falsitate prout aliis rebus tribuitur, vel nulla est difficultas quia vel solum est extrinseca aut metaphorica denominatio, quae, si sit in ratione signi, ut in verbis, oritur ex pravo eorum usu; si vero sit in ratione causae vel occasionis falsitatis, oritur ex aliqua similitudine vel proportione, quae diversis rebus, pro earum veritate et natura, diversa etiam erit ut inductione facta facile considerari potest; vel certe si illa falsitas consistat in aliqua imperfectione, cum a nobis potius censeatur habere rationem malitiae quam falsitatis, non est quod hoc loco illius radicem declaremus, quamquam paucis verbis insinuari possit et ad propria loca remitti. Nam si illa falsitas sit in rebus naturalibus, ut in monstris naturae, radix illius communiter est ex parte materiae vel ex defectu virtutis proximi agentis ad quam reducitur etiam concursus contrariorum agentium sese impedientium, ut latius tractatur in II Phys. Si vero falsitas illa sit in rebus artificialibus, ex eisdem causis servata proportione provenit, scilicet, ex defectu materiae, vel ex defectu virtutis exsequentis, vel certe ex defectu ipsiusmet artis, seu directionis eius, ut per se constat et in eodem lib. II Phys. tractatur. Si vero falsitas haec attribuatur humanis actibus moralibus, proxima radix eius est libertas voluntatis quae non habet intrinsecam aut necessariam conformitatem cum sua regula, concurrente simul aliquo defectu intellectus. De quo quid sit et quomodo sit necessarius, attingemus infra, inter disputandum de causis efficientibus liberis, et latius disputant philosophi morales et theologi. Si denique haec falsitas attribuatur sensibus vel aliis simplicibus cognitionibus, proxime videtur provenire ex aliquo defectu speciei intentionalis sensibus exterioribus impressae, ut significat D. Thomas, I, q. 17, a. 2 et 3. Nam cum omnis interior apprehensio ex exteriori nascatur, defectus in simplici apprehensione interiori, per se loquendo, oritur ex defectu exterioris sensationis; cum autem facultas ipsa sentiendi de se sit eadem et indifferens, constituatur autem in actu ac proxime determinetur per speciem, ex imperfectione speciei oritur sensationis defectus. Hic autem defectus speciei consistere potest vel in aliqua imperfectione entitatis eius, vel in modo quo imprimitur aut in permixtione cum aliis speciebus. Unde interdum provenit ex imperfectione vel distantia obiecti, interdum ex aliqua indispositione medii, nonnunquam vero ex laesione organi, ut latius in II de Anima disputatur. Unde haec sunt satis de hac falsitate.

2. Secundo suppono, quod ad nos attinet, solum habere quaestionem hanc locum in humana cognitione; nam in divinam certum est nullo modo posse cadere falsitatem, non solum quia illa cognitio est simplicissima, sed maxime quia est perfectissima, infinita, et prorsus immu-

Efectivamente, si aquella falsedad está en las cosas naturales, como en los monstruos de la naturaleza, su raíz procede ordinariamente de la materia o de un defecto de la virtud del agente próximo, a la cual se reduce también el concurso de agentes contrarios que se impiden, según se trata más ampliamente en el libro II de la *Física*. Pero si tal falsedad se da en las cosas artificiales, proviene —guardando la debida proporción— de las mismas causas, a saber, de un defecto de la materia o de un defecto de la virtud del agente, o también de un defecto del mismo arte, o de su dirección, como es evidente y se expone en el mismo libro II de la *Física*. En cambio, si esta falsedad se atribuye a los actos humanos morales, su raíz próxima es la libertad de la voluntad, que no tiene conformidad intrínseca o necesaria con su norma, y con la que concurre, al propio tiempo, algún defecto del entendimiento. De la naturaleza de este defecto y del modo de su necesidad trataremos después, al hablar de las causas eficientes libres; lo estudian con mayor amplitud los tratadistas de filosofía moral y los teólogos. Por último, si esta falsedad se atribuye a los sentidos o a otros conocimientos simples, su origen próximo parece encontrarse en un defecto de la especie intencional impresa en los sentidos externos, según indica Santo Tomás en I, q. 17, a. 2 y 3. Pues, como toda aprehensión interior nace del exterior, el defecto de la simple aprehensión interior procede, absolutamente hablando, de un defecto de la sensación externa; ahora bien, puesto que la misma facultad sensitiva es de suyo la misma e indiferente, y es actualizada y determinada próximamente por la especie, de la imperfección de ésta surge el defecto de la sensación. Este defecto de la especie puede consistir, ya en una imperfección de su entidad, ya en el modo de imprimirse o en una mezcla con otras especies. Por eso, unas veces procede de la imperfección o distancia del objeto, otras de alguna indisposición del medio, y otras, en fin, de una lesión del órgano, como se expone por extenso en II *De Anima*. Así, pues, baste lo dicho sobre esta clase de falsedad.

2. En segundo lugar supongo que, en cuanto a nosotros respecta, la presente cuestión sólo tiene lugar en el conocimiento humano, pues es cierto que en el divino no puede darse, en manera alguna, falsedad; no sólo porque es un conocimiento simplicísimo, sino, sobre todo, porque es perfectísimo, infinito

y totalmente inmutable y eterno. En cuanto al conocimiento angélico, no es de nuestra competencia investigar si las inteligencias pueden componer y dividir en algunas cosas que no conocen perfectamente por su naturaleza, como son las sobrenaturales o contingentes, y, de esta manera, incurrir en error; o si, incluso sin composición formal, pueden a veces engañarse propiamente acerca de algunos objetos; dicha cuestión incumbe más bien a los teólogos, a quienes, por lo mismo, corresponde explicar la raíz de esta falsedad, si es que puede darse en los ángeles, ya sea por su naturaleza, ya sea en el estado actual en los malos. Nos limitamos, pues, a tratar de la falsedad que se encuentra en el conocimiento humano.

3. En tercer lugar, supongo que es posible investigar, tanto teológica como filosóficamente, la raíz de esta falsedad. Del primer modo, el teólogo dirá que la raíz de todo error y falsedad humana radica en el pecado original; pues, de no haberse dado éste, la justicia original hubiera mantenido a los hombres inmunes de todo error. Pero omitamos esta causa, no sólo porque no es de nuestra actual incumbencia, sino también porque no es una auténtica causa que induzca a la falsedad, antes bien es causa que aparta e impide. Porque, según sostiene la opinión teológica más admitida y casi cierta, el pecado original no introdujo en el hombre ninguna entidad positiva que lo lleve al error o entenebrezca sus sentidos o su entendimiento. Lo único que hizo fué privarlo de la justicia, que hubiera eliminado toda falsedad. Por eso, esta misma afirmación supone que en la naturaleza humana, si no está prevenida o guardada por un don extrínseco, existe un principio suficiente u ocasión de falsedad, al cual puede apuntar la investigación filosófica, ya se trate a veces de un principio que se encuentra en el hombre mismo, ya de algo exterior que puede inducir al hombre a la falsedad.

4. En cuarto lugar, debe tenerse en cuenta que la composición y división pueden encontrarse, bien en la sola concepción aprehensiva, prescindiendo del juicio, bien en la concepción que es, al mismo tiempo, judicativa; pues anteriormente hemos dicho que la verdad compleja se halla propiamente en la composición judicativa, por lo que debe hacerse una afirmación idéntica a propósito de

tabilis ac aeterna. De cognitione autem angelica non pertinet ad nos disputare an possint intelligentiae in aliquibus rebus quas non perfecte cognoscunt ex natura sua, ut sunt supernaturales vel contingentes, componere et dividere et hoc modo in errorem incurrere vel an etiam sine compositione formali possint interdum proprie decipi circa aliqua obiecta; haec enim disputatio propria est theologorum et ideo ad illos etiam spectat radicem illius falsitatis declarare, si forte potest in angelis ex natura sua, vel nunc in malis reperiri; loquimur ergo tantum de falsitate in humana cognitione.

3. Tertio suppono posse huius falsitatis radicem et theologice et philosophice investigari. Priori enim modo dicet theologus radicem omnis erroris et falsitatis in hominibus esse originale peccatum; nam si illud non intervenisset, homines per originalem iustitiam ab omni errore servarentur immunes. Verumtamen hanc causam omittamus tum quia ad nos nunc non spectat, tum etiam quia illa non est causa proprie inducens in falsitatem, sed removens prohibens. Ut enim magis probata est ac fere certa theologorum sententia, peccatum originale non induxit in homines aliquam entitatem positivam quae aut eos ad deceptionem inducat, aut tenebras eorum sensibus vel intellectibus infundat. Solum ergo eos privavit iustitia quae omnem falsitatem depelleret. Unde hoc ipsum supponit esse in natura humana, si extrinseco dono non praeveniatur seu custodiatur, sufficiens principium vel occasionem falsitatis, et hoc est quod philosophice inquiri potest, sive illud sit aliquod internum principium in ipso homine existens, sive aliquod externum quod possit hominem in falsitatem inducere.

4. Quarto considerandum est compositionem et divisionem reperiri posse aut in sola apprehensiva conceptione praescindente a iudicio, aut in conceptione quae simul sit iudicativa; diximus autem in superioribus veritatem complexam proprie reperiri in compositione iudicativa; unde fit idem di-

la falsedad, toda vez que los contrarios pertenecen a un mismo género. Por ello, no se estima que nadie se engañe o yerre sino cuando juzga, aunque aprehenda composiciones falsas. Ahora bien, puesto que la aprehensión que se realiza sin juicio se lleva a cabo ordinariamente mediante conceptos de voces más bien que de cosas —como antes expusimos—, de igual manera que en la composición de palabras se da falsedad como en su signo, así también puede admitirse falsedad en aquella aprehensión, aunque en ella se dé cuasi-materialmente, esto es, no como en quien afirma o pronuncia una falsedad, sino como en un signo que, de suyo, significa lo falso. Así, hay falsedad en la proposición "no existe Dios", ya sea escrita, ya pronunciada materialmente por alguien que cita: "Dijo el necio en su corazón: no existe Dios"; por lo que, acerca de esta falsedad, es válida la misma razón que acerca de la falsedad que se encuentra en la composición vocal como en su signo.

En cambio, si la aprehensión tiene lugar mediante conceptos de cosas, apenas resulta inteligible cómo se realice una auténtica composición aprehensiva sin juicio alguno; porque dicha composición implica el conocimiento, no sólo de los extremos, sino también de la unión que entre ellos se da; más aún, la composición queda consumada con el conocimiento de esa unión, pues mientras no hay juicio no hay conocimiento de la unión y, consiguientemente, tampoco puede haber verdadera composición mediante conceptos de cosas deteniéndose en la sola aprehensión, la cual será únicamente o concepción por modo de simple aprehensión —no sólo de los extremos, sino también de su unión— o cierta complexión por modo de interrogación más que por modo de enunciación, y así no podrá darse en ella la falsedad de que tratamos, a no ser que se mezcle alguna composición judicativa porque la proposición aprehendida se juzga posible o incierta. En este sentido, los teólogos afirman que la duda en la fe es herética; pues, aunque en la duda no se posea composición judicativa de que alguna proposición de fe sea falsa, no obstante, al aprehender la cosa como dudosa se considera que es incierta, lo cual va contra la fe y constituye herejía. Así, pues, sólo nos queda por tratar la falsedad del juicio.

cendum esse de falsitate, nam contraria sunt eiusdem generis. Unde nemo censetur decipi seu errare donec iudicet, quantumvis falsas compositiones apprehendat. Quoniam autem apprehensio illa quae fit sine iudicio regulariter fit per conceptus vocum potius quam rerum, ut supra dixi, sicut in compositione vocum est falsitas sicut in signo, ita admitti potest in illa apprehensione, quamvis in ea sit quasi materialiter, id est, non tamquam in affirmante vel proferente falsum, sed tamquam in signo quod secundum se falsum significat. Sicut est falsitas in hac propositione: *Non est Deus*, vel scripta vel materialiter prolata ab eo qui refert: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus;* et ideo de huiusmodi falsitate eadem ratio est quae de falsitate quae est in compositione vocali, ut in signo. Si autem apprehensio fiat per conceptus rerum, vix potest intelligi quomodo fiat propria compositio apprehensiva absque aliquo iudicio; quia talis compositio includit cognitionem non tantum extremorum, sed etiam coniunctionis eorum inter se; immo in hoc ultimo compositio consummatur; quamdiu autem non est iudicium, non est cognitio talis coniunctionis; ergo neque esse potest vera compositio per conceptus rerum in sola apprehensione sistendo, sed erit tantum aut conceptio per modum simplicis apprehensionis, non solum de extremis, sed etiam de unione eorum, aut complexio quaedam per modum quaestionis potius quam per modum enuntiationis, et ita non poterit ibi esse falsitas de qua agimus nisi admisceatur ibi aliqua compositio iudicativa, quia illa propositio apprehensa iudicatur vel possibilis vel incerta. Quomodo dicunt theologi dubium in fide esse haereticum, quia, licet non habeat compositionem iudicativam quod aliqua propositio fidei falsa sit, tamen dum apprehendit rem ut dubiam, iudicat esse rem incertam et hoc ipsum contra fidem est et haereticum. Solum ergo restat dicendum de falsitate iudicii.

Solución de la cuestión

5. Debe, por tanto, advertirse, en quinto lugar, que el hombre puede adquirir conocimiento, esto es, juzgar acerca de las cosas, por dos caminos: por invención y por doctrina o enseñanza; y por ambos caminos tiene posibilidad de llegar a un juicio verdadero o falso. Pero existe cierta diversidad, porque el juicio que se adquiere por sola invención siempre está fundado en las cosas mismas, tal como vienen representadas al cognoscente, mientras que el juicio obtenido por enseñanza, unas veces se lleva a cabo buscando fundamento en las cosas, y otras se apoya únicamente en la autoridad del que dice o enseña, de modo que, en unas ocasiones, la enseñanza se comporta como proposición y aplicación de los objetos y medios del juicio, y en otras constituye toda la esencia o razón del juicio.

Consiguientemente, cuando el juicio es de la segunda clase, o sea, basado únicamente en la autoridad del expositor, resulta fácil encontrar en él la raíz de la falsedad, pues en cuanto a su especificación —por así decirlo— procede de una imperfección del que dice o enseña, porque puede engañarse o mentir, por lo que el origen de esta falsedad siempre radica en alguna autoridad humana, o más bien creada —para incluir también la angélica—, que, si no se encuentra confirmada por otra parte en virtud de la verdad increada, también puede ser causa de falsedad. En cambio, en cuanto al ejercicio, la causa propia es la voluntad del hombre mismo que juzga, y esto tiene validez universal para todo juicio falso, incluso el adquirido por vía de invención.

6. Ello proviene de una diferencia que debe advertirse entre la verdad y la falsedad; porque el entendimiento puede ser obligado en orden a la verdad, pero no en orden a la falsedad, hablando de manera absoluta; por eso no es posible que, en cuanto al ejercicio, incurra en un juicio falso, a no ser en virtud de una moción libre de la voluntad, ya que, excluída la necesidad, el entendimiento no puede ser determinado a juzgar sino por la voluntad, toda vez que él no goza de libertad.

La razón de esta diferencia estriba en que el entendimiento no se determina necesariamente al juicio sino mediante la evidencia de la cosa conocida, como ates-

Quaestionis resolutio

5. Est itaque animadvertendum quinto, duplici via posse hominem cognitionem acquirere seu de rebus iudicare, scilicet, inventione et doctrina seu disciplina; et utraque via pervenire potest ad verum et falsum iudicium. Sed est diversitas, nam iudicium quod sola inventione acquiritur, semper fundatur in rebus ipsis, prout cognoscenti repraesentantur; iudicium autem per disciplinam, interdum hoc modo fit, interdum vero nititur in sola auctoritate dicentis seu docentis, ita ut aliquando doctrina solum se habeat ut proponens et applicans obiecta et media iudicandi, interdum vero sit tota ratio iudicii. Quando ergo iudicium est huius posterioris modi, ita ut nitatur sola auctoritate dicentis, facile est radicem falsitatis in eo reperire, nam quoad specificationem (ut sic dicam) provenit ex imperfectione dicentis seu docentis, quia nimirum vel falli potest vel mentiri, et ideo huiusmodi origo semper est aliqua auctoritas humana vel potius creata, ut angelicam etiam includamus, quae si aliunde non sit per veritatem increatam confirmata, etiam esse potest falsitatis causa. Quoad exercitium vero propria causa est voluntas ipsius hominis iudicantis, quod universale est in omni iudicio falso etiamsi per inventionem acquiratur.

6. Quod provenit ex differentia notanda inter veritatem et falsitatem, nam ad veritatem potest intellectus necessitari, ad falsitatem autem non potest simpliciter et absolute loquendo, et ideo quoad exercitium nunquam potest in falsum iudicium incurrere, nisi per liberam motionem voluntatis, nam, seclusa necessitate non potest determinari intellectus ad iudicium nisi per voluntatem, cum ipse liber non sit. Ratio autem illius differentiae est quia intellectus non determinatur ex necessitate ad iudicium nisi media evidentia rei cognitae, ut

tigua la experiencia misma, y también la razón; en efecto, cuando no hay evidencia, el objeto no se aplica perfectamente a la potencia de suerte que pueda arrastrarla y determinarla hacia sí de manera necesaria; pero la evidencia no puede engendrar un juicio falso, porque se funda en la misma cosa conocida tal como es en sí, o debe resolverse necesariamente en algunos principios evidentes y manifiestos. De aquí se desprende también el hecho de que la verdad sea mucho más inmutable que la falsedad, ya que el juicio falso es, de suyo, mudable; o, por mejor decir, el entendimiento, siempre que profiere un juicio falso, puede sufrir mutación y proferir uno verdadero, mientras que el juicio verdadero, si es perfecto, es de suyo inmutable en cierto modo, incluso en las criaturas; porque, si bien en absoluto es susceptible de mutación, ya que puede dejar de ser, sin embargo, en lo que a él atañe, no tolera el pasar a ser falso, por razón de su evidencia; a esta clase de juicios nos referimos, ya que si el juicio es libre, aun siendo verdadero, el entendimiento puede sufrir mutación y pasar de dicho juicio verdadero a otro falso, en cuanto depende de su virtualidad, por la eficacia de la voluntad.

7. Se objetará: a veces el entendimiento puede ser obligado por una causa extrínseca, como Dios o un ángel, que, si es malo, puede proponer algo falso de tal manera que al entendimiento no le quede posibilidad de disentir. Y se confirma: hay ocasiones en que la misma evidencia es sólo aparente; luego en tales casos puede versar sobre lo falso y, sin embargo, no ejercer sobre el entendimiento menor fuerza obligatoria que si fuera verdadero. Se responde: ciertamente, es posible que Dios influya sobre el entendimiento humano de manera necesitante, incluso en cosas no evidentes; pero este modo de obrar se encuentra fuera o por encima de la naturaleza del entendimiento, y ahora sólo hablamos de lo que está en conformidad con ella. Mas, admitido aquel milagro, la sana y cierta doctrina de los teólogos enseña que Dios no puede inducir a falsedad al entendimiento, ya que esto repugna a su bondad tanto como la mentira. Por ello, en manera alguna cabe referir el origen primero de la falsedad a Dios como si indujera a ella o la causara de modo especial. Con respecto a los ángeles, debe decirse que un ángel, por su natural virtud, no puede producir inmediatamente en el entendimiento una inmutación que lo haga pasar al juicio o acto

experientia ipsa docet et ratio, quia absque evidentia obiectum non perfecte applicatur potentiae, ut eam ad se ex necessitate trahat ac determinet; evidentia autem non potest falsum iudicium parere, quia fundatur in re ipsa cognita prout est in se vel necessario resolvi debet in aliqua principia per se nota et manifesta. Et hinc etiam fit ut veritas sit longe immutabilior quam falsitas; iudicium enim falsum ex se mutabile est, vel potius intellectus quoties profert iudicium falsum, potest mutari et verum ferre iudicium; iudicium autem verum, si perfectum sit, est ex se quodammodo immutabile etiam in creaturis; nam, licet simpliciter mutari possit, quia potest desinere esse, tamen quantum est ex se, non permittit mutationem in iudicium falsum, ratione evidentiae; de hoc enim iudicio loquimur; nam si iudicium sit liberum, quantumvis verum sit, potest intellectus ex illo in falsum iudicium mutari, quantum est ex vi illius, ex efficacia voluntatis.

7. Dices: interdum potest intellectus necessitari ab extrinseca causa, ut a Deo, vel ab angelo, qui, si malus sit, potest ita proponere aliquid falsum ut intellectus dissentire non possit. Et confirmatur, nam ipsa evidentia interdum est apparens tantum; ergo tunc potest circa falsum versari et tamen non minus necessitat intellectum quam si esset vera. Respondetur posse quidem Deum necessitatem inferre intellectui, etiam in his quae evidentia non sunt; hic autem modus operandi est praeter vel supra naturam intellectus, secundum quam nunc tantum loquimur. Posito autem illo miraculo, vera et sana doctrina theologorum docet non posse Deum inducere intellectum ad falsum, quia non minus hoc eius bonitati repugnat quam mentiri. Unde fieri nullo modo potest ut prima falsitatis origo in Deum speciali modo ad illam inducentem seu operantem referatur. Quod vero ad angelum spectat, dicendum est non posse angelum naturali virtute immediate immutare intellectum ad iudicium seu actum secundum; hoc est enim proprium Dei, auctoris

segundo, ya que esto es exclusivo de Dios, su autor. Según ello, mucho menos podrá un ángel malo obligar al entendimiento a un asentimiento falso; lo más que podrá hacer será, valiéndose de sugestiones y persuasiones, inducir a un asentimiento falso por modo de enseñanza, aunque siempre le quedará al hombre la posibilidad de disentir o, por lo menos, de no asentir, si quiere.

8. Finalmente, respondemos a lo que se objetaba sobre la evidencia aparente: la evidencia puede decirse aparente en dos sentidos. Primero, porque en ningún orden es verdadera evidencia, sino que, en virtud de algún error o precipitación del entendimiento, se juzga que lo es; segundo, porque en el orden natural es, efectivamente, una evidencia suficiente, aunque de intervenir algún influjo sobrenatural, pueda apartarse de la verdad. En este segundo sentido, admitimos que puede existir alguna evidencia aparente, sobre todo cuando es abstractiva, como ocurre en el caso del entendimiento humano; de esta clase es la evidencia que tiene un pagano cuando juzga que la hostia consagrada es pan. Sin embargo, dicha evidencia, en lo que de ella depende, no inclina a la falsedad, sino a la verdad, y cuando tiene por objeto la actual existencia de alguna cosa que no se ve directamente en sí misma, sino que se colige de otra, siempre lleva sobreentendida la siguiente condición: "esto es así en cuanto depende de la virtud natural o de las causas naturales" o "a no ser que Dios introduzca alguna mutación sobrenatural en las cosas". Así entendida, no obliga absolutamente al entendimiento sino en el supuesto de que conste que Dios no ha hecho ninguna mutación sobrenatural; por eso, esta evidencia nunca es, de suyo, origen de la falsedad sino por razón de algún defecto que lleva anejo, cual es la incredulidad o al menos la ignorancia de una intervención sobrenatural.

En el primer sentido, no existe evidencia aparente alguna que obligue absolutamente al entendimiento, pues estas dos cosas son abiertamente contradictorias. A veces, empero, se le atribuye este nombre por una exageración y precipitación, que no se da tanto en el juicio interior cuanto en la expresión. No obstante, hay ocasiones en que se la denomina evidencia partiendo del supuesto de la evidencia de la consecuencia, no del consiguiente, y por ello

eius. Unde multo minus potest angelus malus necessitare intellectum ad falsum assensum, sed ad summum potest suggestione et persuasione inducere ad assensum falsum per modum disciplinae; semper tamen potest homo illi dissentire, aut saltem non assentiri, si velit.

8. Ad illud denique de apparenti evidentia respondetur dupliciter dici posse evidentiam apparentem. Primo, quia in nullo ordine vere talis est, sed ex aliquo errore aut praecipitatione intellectus existimatur esse talis. Secundo, quia in ordine naturali est revera sufficiens evidentia, nihilominus tamen interveniente aliquo opere supernaturali potest deficere a veritate. Hoc posteriori modo fatemur esse posse aliquam apparentem evidentiam, praesertim quando abstractiva est, ut in intellectu humano; qualis videri potest ethnico, quando iudicat hostiam consecratam esse panem. Tamen haec evidentia, quantum est de se, non inclinat ad falsum sed ad verum, et quando versatur circa actualem existentiam alicuius rei quae non in se videtur sed ex alia colligitur, semper habet subintellectam conditionem, scilicet, hoc ita esse quantum est ex virtute naturae seu ex naturalibus causis, seu nisi Deus aliquam supernaturalem mutationem in rebus faciat. Et ita non simpliciter necessitat intellectum, sed ex suppositione quod constet nullam huiusmodi mutationem a Deo factam esse; quapropter haec evidentia per se nunquam est origo falsitatis, sed ratione alicuius defectus quem habet adiunctum, cuiusmodi est incredulitas vel saltem ignorantia supernaturalis operis. Priori autem modo nulla est apparens evidentia quae simpliciter necessitet intellectum; quia plane repugnant illa duo inter se. Sed interdum ita vocatur per exaggerationem et praecipitationem quae magis est in verbis quam in interiori iudicio. Aliquando autem appellatur haec evidentia ex suppositione aliqua quae est evidentia consequentiae, non consequentis, et

no es contradictorio que, en este sentido, el entendimiento sea obligado a la falsedad, porque no se trata de una necesidad absoluta, sino supuesta, ni la falsedad procede de la evidencia, sino de algún otro error anterior, el cual debe ser voluntario y libre, en el juicio mismo, en cuanto a su ejercicio.

9. Consiguientemente, la falsedad actual o ejercida mediante un juicio actual tiene su origen próximo en la voluntad humana, si bien en cuanto a su especificación —por así decirlo— o en cuanto a su motivo provenga de la autoridad creada o de la imperfección que ésta comete al juzgar del modo ya indicado.

Y si todavía se pregunta cuál es el origen de la falsedad en quien la atestigua, se responde que puede dar testimonio de la falsedad de dos maneras: una, sin error propio y sabiendo que es falso lo que afirma, lo cual constituye mentira auténtica y formal, en cuyo caso debe ponerse el origen de la falsedad en la malicia o libertad de la voluntad; otra, cuando procede de un error anterior del que habla o del maestro que enseña, cuyo error pudo provenir, a su vez, de la enseñanza ajena o de un testimonio falso; mas para no proceder al infinito en este orden, es preciso detenerse en algún error que, por vía inventiva, cometió o adquirió alguien que, al investigar la verdad, y pensando que la encontraba, se deslizó en el error. A esto se debe el que, en gran parte, las ciencias humanas tengan falsas opiniones mezcladas con la verdad.

10. En sexto y último lugar, debe decirse que el origen de la falsedad que se introduce sin autoridad ajena en el conocimiento de las cosas mismas procede radicalmente del hecho de que el hombre no concibe las cosas por sus especies propias y tal como son en sí; y esto, a su vez, proviene de que concibe y aprehende las cosas, no inmediatamente, sino valiéndose de especies que ha recibido por ministerio de los sentidos, pues de aquí resulta que muchas veces de una aprehensión sensible imperfecta surge una aprehensión intelectual imperfecta, y de ésta un juicio falso, ya que, de este modo, en algunas ocasiones tomamos por un animal algo que no lo es. Otras veces, en cambio, aun cuando se dé perfecta aprehensión en el sentido y en el entendimiento, puede deslizarse la falsedad en el entendimiento sobre un objeto que es propiamente

ideo non repugnat hoc modo intellectum necessitari ad falsum, quia illa non est necessitas simpliciter sed ex suppositione, nec falsitas oritur ex evidentia, sed ex aliquo alio priori errore quem oportet voluntarium ac liberum esse quoad exercitium in ipso iudicio.

9. Semper ergo falsitas actualis seu exercita per actuale iudicium habet proximam originem in humana voluntate, quamvis quoad specificationem (ut sic dicam) seu quoad motivum oriatur ex auctoritate creata seu ex imperfectione eius in praedicto iudicandi modo. Quod si ulterius inquiratur unde proveniat falsitas in eo qui illam testificatur, respondetur dupliciter posse illum testificari falsitatem, primo, absque proprio errore, sed cognoscentem esse falsum quod testificatur, quod est proprium et formale mendacium, et tunc origo eius est malitia seu libertas voluntatis. Alio modo potest id provenire ex priori errore ipsius loquentis seu magistri docentis, cuius error provenire ulterius potuit ex alterius doctrina et falsa testificatione; ne tamen in hoc genere in infinitum procedatur, sistendum necessario est in aliquo errore commisso seu acquisito via inventionis ab aliquo, qui veritatem inquirens in errorem lapsus est putans se verum invenisse. Et hoc fere modo magna ex parte falsae opiniones permixtae sunt veris in humanis disciplinis.

10. Sexto tandem dicendum est originem huius falsitatis, quae in ipsarum rerum cognitione miscetur absque extrinseca auctoritate, radicaliter oriri ex eo quod homo non concipit res per proprias earum species et prout in se sunt; hoc autem ex eo provenit quod non immediate, sed per species ministerio sensuum acceptas res concipit et apprehendit; nam hinc fit ut saepe ex imperfecta apprehensione sensus oriatur imperfecta apprehensio intellectus et ex imperfecta apprehensione falsum iudicium; hoc enim modo interdum iudicamus aliquid esse animal quod non est. Aliquando vero, existente perfecta apprehensione in sensu et in intellectu circa obiectum per se sensibile,

sensible, a causa de una inadecuada composición de conceptos simples; porque la unión de dichos conceptos entre sí no siempre es conocida o representada suficientemente por la especie propia; y lo mismo sucede cuando hay mala inferencia. Finalmente, toda la causa de este defecto consiste en que el hombre no alcanza un conocimiento evidente de la verdad, pues todo conocimiento no evidente y que no se toma de las cosas mismas se encuentra, de suyo, expuesto a la falsedad. El que sea falso en acto obedece, de modo cuasi contingente y accidental, a que la cosa es de manera distinta a como se juzga; pues, de suyo, nunca puede tener su origen en la intención del que asiente, ya que no puede tender a lo falso en cuanto falso.

SECCION III

DE DÓNDE PROVIENE LA DIFICULTAD EN LA CONSECUCIÓN DE LA VERDAD

1. La presente duda está en conexión con la anterior, por lo cual debe tratarse ahora. Aristóteles se ocupó de ella en su *Metafísica,* lib. II, c. 1; y, en el lib. IV, c. 5 y siguientes, disputa ampliamente contra quienes estiman que no es sólo difícil, sino hasta imposible conseguir la verdad genuina. Si lo entendiesen en sentido colectivo —como dicen los teólogos— y mediante las fuerzas naturales, no habría por qué desaprobarlos; sin embargo, puesto que consideraban que no hay absolutamente ninguna cosa en la que el hombre pueda alcanzar la verdad tal como es en la realidad, y que, por consiguiente, en el orden humano no hay nada verdadero, a no ser lo aparente, cometían un grave error, como Aristóteles demuestra por extenso en el lugar citado. Así, pues, omitiendo este error, debemos ocuparnos brevemente de la dificultad que tenemos para conocer las cosas.

Diferentes opiniones

2. Sobre este punto hay tres opiniones. La primera atribuye toda la dificultad en la consecución de la verdad a la imperfección de nuestro entendimiento. Sus partidarios son Escoto, Mayor, Antonio Andrés, y otros en el pa-

potest in intellectu accidere falsitas ex inepta compositione conceptuum simplicium; quia ipsa coniunctio eorum inter se non semper per propriam speciem cognoscitur aut sufficienter repraesentatur; idemque contingit ex mala illatione. Ac denique tota ratio huius defectus est quia homo non assequitur evidentem veritatis cognitionem; nam omnis cognitio quae huiusmodi non est et ex rebus ipsis sumitur, de se est exposita falsitati. Quod autem actu sit falsa quasi contingenter et per accidens provenit ex eo quod res aliter se habet quam iudicatur; per se enim nunquam hoc provenire potest ex intentione assentientis, quia non potest tendere in falsum qua falsum est.

SECTIO III

UNDE ORIATUR DIFFICULTAS VERITATEM ASSEQUENDI

1. Hoc dubium annexum est praecedenti et ideo expediendum hoc loco est, tetigitque illud Arist. lib. II Metaph., c. 1; et lib. IV, c. 5 et sequentibus, fuse disputat contra eos qui non solum difficile, sed et impossibile putant sinceram assequi veritatem. Quod si intelligerent collective, ut theologi aiunt, et per naturales vires, non essent improbandi; tamen, quia sentiebant in nulla omnino re assequi posse hominem veritatem, prout in re se habet, ideoque non esse apud homines aliquid verum nisi quod apparet, ideo valde errabant, ut late ibi Aristoteles demonstrat. Igitur illo errore praetermisso, de difficultate quae nobis est in rerum cognitione breviter dicendum est.

Variae sententiae

2. Tres ergo sunt de hac re sententiae. Prima refert totam hanc difficultatem assequendi veritatem in imperfectionem nostri intellectus. Hanc tenent Scotus, Maior, Anton. Andreas, et alii citato loco. Eisque

saje indicado. Parece que Aristóteles favorece mucho esta opinión, pues dice, en el lugar citado: *Ya que la dificultad se presenta de dos maneras, su causa reside en nosotros, no en las cosas.* La razón consiste en que todas las cosas son, de suyo, cognoscibles y no ofrecen dificultad alguna, siempre que el cognoscente tenga capacidad. Por eso Dios conoce todas las cosas con la misma facilidad, ya que, en lo que a El respecta, la virtualidad cognoscitiva es suficientísima para todo; también los ángeles conocen muy fácilmente todo aquello a lo que puede alcanzar la perfección de su facultad intelectual; si no pueden entender algunas cosas, o sólo las conocen con dificultad, se debe únicamente a que su potencia intelectiva es inferior a esas cosas; consiguientemente, por lo que hace a nosotros, toda la dificultad proviene de una imperfección nuestra.

3. La segunda opinión, que Fonseca expone como sostenida por Heráclito, estima, por el contrario, que toda esta dificultad se halla en las cosas mismas. Y puede explicarse y defenderse como sigue: nuestro entendimiento experimenta dificultad en alcanzar las verdades porque no posee especies propias de las cosas para poder conocerlas mediante aquéllas; ahora bien, el no poseerlas no proviene del entendimiento —que, por su parte, está en potencia para todas—, sino de las cosas mismas, que no producen sus especies propias en nuestro intelecto; consiguientemente, toda la dificultad tiene su origen en las cosas. Esto se patentiza con ejemplos: no nos es posible conocer la sustancia material porque ésta no puede imprimir su especie ni en el sentido ni en el entendimiento, y eso no depende de nosotros, sino de la sustancia misma. Igual sucede con las partes de la sustancia y con los accidentes que no son sensibles *per se.* También ocurre lo mismo con las sustancias espirituales, al menos las creadas —por no incluir a Dios—, pues no tienen eficacia para producir una inmutación en nuestro entendimiento e imprimir en él su especie propia. Así, pues, la dificultad procede de una ineficacia de las cosas mismas.

4. La tercera opinión se halla en el término medio y sostiene que hay cosas perfectas y superiores al hombre y cosas imperfectas e inferiores a él, y que el hombre experimenta dificultades en el conocimiento de todas ellas, pero por motivos diversos. Por tanto, en lo que respecta a las cosas superiores

multum videtur favere Arist., cit. loco, dicens: *Cum difficultas duobus modis accidat, non in rebus, sed in nobis illius causa sita est.* Ratio vero est quia res omnes de se sunt cognoscibiles, neque in eis est ulla difficultas si in cognoscente sit virtus. Et ita a Deo aequali facilitate omnia cognoscuntur, quia ad omnia est ex parte illius sufficientissima virtus; angeli etiam facillime cognoscunt ea omnia ad quae perfectio intellectualis virtutis eorum extendi potest. Quod si aliqua vel non possunt vel difficile intelligere possunt, solum est quia virtus intellectiva eorum est illis rebus inferior; ergo et in nobis tota difficultas provenit ex imperfectione nostra.

3. Secunda e contrario censet totam hanc difficultatem sitam esse in rebus ipsis, quam ex Heraclito refert Fonseca. Et potest ita declarari et suaderi, quia ideo intellectus noster difficultatem patitur in veritatibus assequendis quia non habet proprias species rerum per quas illas cognoscat: sed quod has non habeat, non ex ipso provenit, quia, quantum est de se, in potentia est ad omnes, sed provenit ex rebus ipsis quae non sunt productivae specierum propriarum in intellectu nostro; ergo ex parte ipsarum rerum provenit haec difficultas. Exemplis res patet, nam substantia materialis ideo non potest a nobis cognosci, quia non potest speciem sui imprimere neque in sensu, neque in intellectu; quod non provenit ex parte nostra sed ex parte ipsius substantiae et idem est de partibus substantiae, et in accidentibus quae per se sensibilia non sunt. Idem autem etiam est in spiritualibus substantiis, saltem creatis, ut Deum omittamus; non enim habent efficaciam ad immutandum intellectum nostrum suique speciem illi imprimendam; ergo ex inefficacia ipsarum rerum provenit haec difficultas.

4. Tertia sententia media est quasdam esse res perfectas et superiores homine, alias vero imperfectas et inferiores et in omnibus cognoscendis difficultatem pati hominem sed diversa ex causa. Respectu ita-

—afirma esta opinión—, toda la dificultad nace de nuestra imperfección, y no de las cosas, las cuales, en cuanto de ellas depende, son sumamente inteligibles. Parece que Aristóteles habló principalmente de tales cosas en el lugar citado, donde añade esta divulgada razón: *Nuestra mente se comporta con respecto a las cosas naturales más evidentes de igual manera que el ojo de la lechuza con respecto a la luz solar.* De aquí nació la conocida división de las verdades; pues hay unas que, siendo evidentes en sí, no son tan manifiestas para nosotros, y otras que se comportan de manera inversa.

Por lo que hace a las cosas inferiores, la dificultad en conocerlas procede de ellas mismas, porque nuestro entendimiento tiene, efectivamente, suficiente capacidad; mas como ellas son imperfectas y poco inteligibles, nos resulta difícil conocerlas. Se aclara esto con un ejemplo: la vista no puede ver la luz solar a causa de una imperfección propia, no del sol; en cambio, no puede ver una luz muy tenue o un objeto pequeñísimo, por razón de una imperfección del objeto, que es muy poco eficaz para inmutar a la potencia. Así opinan Santo Tomás, Averroes, Alejandro, San Alberto Magno, en el lugar citado de la *Metafísica,* a quienes siguen los demás tomistas y averroístas.

5. Alguien podría preguntar en cuál de los dos indicados grupos de cosas deberían colocarse algunas que parecen ocupar un lugar intermedio, como los elementos y otras cosas naturales. A esto responden algunos que tales realidades no se hallan comprendidas en ninguno de dichos grupos ni es necesario que lo estén, porque no se refiere a ellas la cuestión propuesta, toda vez que el hombre no tropieza con ninguna dificultad para conocerlas, sino que las conoce facilísimamente. De esta manera opina Fonseca, lib. II *Metaph.,* q. 1, c. 1, sec. 2. Piensa, efectivamente, que la cuestión no versa sobre la dificultad que existe en conocer las cosas de manera exacta y distinta (pues en este sentido es claro que resulta dificilísimo conseguir un conocimiento perfecto, incluso de esas cosas sensibles), sino sobre el conocimiento simple y confuso de las cosas, el cual tiene —en nuestro caso— prioridad de orden sobre el conocimiento distinto. De lo contrario —afirma— habría que decir que nos es muy difícil conocer las especies de las cosas naturales, ya que, siendo compuestas, el conocimiento distinto de las mismas depende del de los principios, por lo que resulta más difícil. De aquí infiere que Santo Tomás y otros no proceden correctamente al incluir el movimiento y el tiempo entre las cosas del segundo grupo, las cuales se conocen difícilmente por razón de su imperfección; pues por lo que hace al aspecto existencial, nada hay más fácil de conocer —también con conocimiento simple y confuso— que el tiempo y el movimiento, aunque resulte dificilísimo explicar su esencia, según dijo San Agustín en el lib. XI de las *Confesiones,* c. 14.

6. Ahora bien, esta sentencia no me resulta aceptable, pues es contraria a la mentalidad de todos los partidarios de la tercera opinión, como se patentiza por el mismo ejemplo que acabamos de exponer sobre el movimiento y el tiempo. En segundo lugar, porque no queda demostrado, en manera alguna, que aquí se trate, del conocimiento confuso y no del distinto, en el cual se encuentra principalmente la dificultad de alcanzar la verdad y en el que hay múltiples ocasiones de error, por lo que los filósofos investigan, sobre todo, la causa y raíz de este hecho. Además, porque, en otro caso, no hubieran tomado como base para aquella distinción la perfección o imperfección de las cosas, sino el hecho de que éstas sean más o menos sensibles o estén más o menos unidas con las sensibles, pues percibimos con mayor facilidad, mediante un conocimiento simple y confuso, los colores, las cualidades primarias y otras semejantes porque son primaria y esencialmente sensibles; después percibimos la magnitud y otros sensibles comunes, que son sensibles de manera esencial, pero secundaria, entre los cuales figura el movimiento y, por tanto, el tiempo; tras éstos, lo accidentalmente sensible, que en la realidad se encuentra unido a lo que es sensible *per se;* por ello, en este ámbito es más fácil conocer el todo que las partes, ya que aquél es más sensible; y, de entre los todos, se conocen con mayor facilidad aquellos que están más cerca de los sentidos. Y en una proporción semejante, de igual modo que nos resultan cognoscibles las cosas separadas de la materia sensible, así también se conocen más fácilmente aquellas que tienen una unión mayor y más intrínseca con las sensibles. Por eso Dios se conoce más fácilmente que los ángeles en aquel orden de conocimiento;

que superiorum (ait haec opinio) tota difficultas oritur ex nostra imperfectione et non ex rebus, nam illae, quantum est ex se, maxime intelligibiles sunt. Et de his videtur maxime locutus Aristoteles, citato loco, ubi vulgatam illam rationem subdit: *Sicut oculus noctuae ad lumen solis, ita se habet mens nostra ad manifestissima naturae.* Ex quo ortum habuit illa vulgaris distinctio veritatum, nam quaedam sunt per se notae in se quae nobis non sunt ita notae, aliae e contrario. Respectu vero rerum inferiorum difficultas eas cognoscendi oritur ex ipsis; nam in nostro intellectu revera est sufficiens virtus; tamen, quia ipsae imperfectae sunt et parum intelligibiles, ideo difficile illas cognoscimus. Exemplo res declaratur in visu; lumen enim solis videre non potest propter imperfectionem suam, non solis; tenuissimam autem lucem aut minimum aliquod obiectum videre non potest propter imperfectionem ipsius obiecti, quia inefficacissimum est ad potentiam immutandam. Et haec est sententia D. Thomae, Averr., Alexand., Alberti Magni, in cit. loco Metaph., quos caeteri, tam thomistae quam averroistae, sequuntur.

5. Quod si inquiras in quo ordine illarum rerum collocandae sint res quaedam quae videntur esse mediae, ut elementa et res aliae naturales, respondent aliqui in neutro illorum ordinum comprehendi, neque id esse necessarium quia ad has res proposita quaestio non pertinet eo quod in illis agnoscendis nullam difficultatem homo patiatur, sed facillime illas agnoscat. Ita sentit Fonseca, lib. II Metaph., c. 1, q. 1, sect. 2. Putat enim quaestionem hanc non versari de difficultate quae est in exacta et distincta cognitione rerum, nam hoc modo constat difficillimum esse etiam harum rerum sensibilium perfectam cognitionem assequi, sed quaestionem dicit esse de confusa et simplici rerum cognitione, quae respectu nostri ordine prior est quam distincta. Quia alias (inquit) dicendum esset species rerum naturalium nobis esse cognitu difficillimas; quia, cum sint compositae, distincta earum cognitio pendet ex principiorum cognitione et ita difficilior est. Unde infert motum et tempus non recte numerari a D. Thoma et aliis inter res secundi ordinis, quae propter sui imperfectionem difficile cognoscuntur; quia quantum ad an est et cognitione simplici et confusa nihil facilius cognoscitur quam tempus et motus, quamvis explicare quid sint sit difficillimum, ut August. dixit XI Confess., c. 14.

6. Haec tamen sententia mihi non probatur; est enim contra mentem omnium auctorum huius tertiae opinionis, ut constat ex hoc ipso exemplo motus et temporis proxime adducto. Deinde, quia nulla ratione probatur hic esse sermonem de cognitione confusa et non distincta, in qua praecipue invenitur difficultas assequendi veritatem et multiplex est errandi occasio, cuius rei causam et radicem potissime investigant philosophi. Praeterea, quia alias non ex perfectione vel imperfectione rerum eam distinctionem sumpsissent, sed ex eo quod res sint magis vel minus sensibiles, aut magis vel minus cum sensibilibus coniunctae; ideo enim facilius percipimus confusa et simplici cognitione colores, primas qualitates et similes, quia per se primo sensibiles sunt. Deinde magnitudinem, et alia communia sensibilia per se secundo, inter quae continetur motus et consequenter tempus. Post haec, sensibilia per accidens quae reipsa coniuncta sunt cum sensibilibus per se, et ideo inter haec facilius est totum cognoscere quam partes, quia est magis sensibile, et inter tota ipsa, ea quae sunt propinquiora sensibus. Et simili proportione, eo modo quo res separatae a sensibili materia cognoscibiles nobis sunt, illae facilius cognoscuntur quae maiorem magisque intrinsecam cum sensibilibus habent coniunctionem. Et ideo facilius Deus co-

y, entre los ángeles, los que son motores de las esferas se conocen con mayor facilidad que los demás.

7. Así, pues, no tratamos sólo del conocimiento confuso, sino simplemente de la dificultad en conseguir la verdad y de la facilidad en errar, por lo cual se estima que también las cosas materiales están incluídas en el segundo grupo, como observó Iavello, lib. II *Metaph.*, q. 2, ya que no son inteligibles en acto, sino sólo en potencia. Y por esta razón también resulta difícil conocer la esencia y naturaleza de las cualidades sensibles *per se*. Más aún: incluso el alma racional, que parece ser eminentemente proporcionada y adecuada a sí misma, encuentra grandes dificultades para conocerse, por ser forma del cuerpo material, lo cual hace que, en cierto modo, se aparte de la perfección de las realidades inteligibles en acto.

Y no es obstáculo contra esto la razón de que las especies naturales serían dificilísimas de conocer. Pues, o se comparan con otras especies simples o menos compuestas de las cosas, o se comparan con los principios de que constan. Si lo primero, debe negarse la consecuencia, ya que la dificultad de conocerlas no procede, ni en sí ni en cuanto a nosotros, de una composición mayor con respecto a otras cosas que no forman parte, en manera alguna, de dicha composición, puesto que se comparan con tales cosas de modo totalmente accidental. Si lo segundo, debe concederse la consecuencia de que no hay inconveniente alguno, como resulta evidente. Efectivamente, ¿qué hay de extraño en que el conocimiento de una cosa dependa del conocimiento de los principios? Por eso, la comparación de que ahora se trata, si ha de ser correcta, no debe hacerse entre aquellas cosas de las cuales una incluye a la otra, sino entre cosas condistintas; y en este sentido, aproximadamente, se expresan todos los autores antes citados.

8. Puede excogitarse una cuarta opinión: la dificultad en cuestión procede de ambas raíces, a saber, de las cosas y de nosotros mismos. Tal opinión, para ser probable, debe referirse únicamente a las cosas creadas. Pues en el caso de Dios no es posible pensar, por lo que a El respecta, ninguna razón en virtud de la cual resulte difícil de conocer; ninguna razón —repito— que aluda a un defecto o limitación, ya que hablamos en este sentido. Porque al contrario es

gnoscitur quam angeli illo cognitionis genere, et inter angelos qui motores sunt orbium, quam alii.

7. Itaque non solum agimus de cognitione confusa sed simpliciter de veritatis assequendae difficultate et errandi facilitate, ideoque res etiam materiales in secundo ordine comprehendi censentur, ut Iavell. notavit, II lib. Metaph., q. 2, quia non actu sed potentia tantum intelligibiles sunt. Qua ratione etiam ipsae qualitates per se sensibiles, quantum ad suam essentiam et naturam difficile cognoscuntur. Immo et anima ipsa rationalis, quae sibi ipsi videtur esse maxime proportionata et adaequata, seipsam difficillime cognoscit quia est forma materialis corporis, in quo aliquo modo deficit a perfectione rerum actu intelligibilium. Neque contra hoc obstat illa ratio quod species naturales essent difficillimae cognitu. Aut enim comparantur ad alias rerum species simplices aut minus compositas, aut ad principia quibus constant; priori modo neganda est sequela, quia difficultas cognoscendi, neque secundum se neque quoad nos oritur ex maiori compositione respectu aliarum rerum quae nullo modo intrant talem compositionem, quia ad eas res omnino per accidens comparantur. Posteriori autem modo concedendum est illatum, quod nullum est inconveniens ut per se constat. Quid enim mirum est ut rei cognitio ex cognitione principiorum pendeat? Unde comparatio praesentis quaestionis, ut recte fiat, non debet fieri inter ea quorum unum alterum includit, sed inter res condistinctas, et ita fere loquuntur omnes praedicti auctores.

8. Quarta sententia excogitari potest, quod praedicta difficultas ex utroque capite proveniat, scilicet, ex rebus et ex nobis, quae, ut probabilis sit, de rebus creatis tantum loqui debet. Nam in Deo nulla ratio ex parte eius potest excogitari ob quam cognitu difficilis sit; nulla (inquam) quae ad defectum vel limitationem pertineat; ita enim loquimur. Quia alioqui certum

cierto que Dios, por su infinita perfección, no puede ser conocido exactamente por un entendimiento creado, y mucho menos por el humano; más aún, ni siquiera puede ser naturalmente visto tal como es en sí; no obstante, en la medida en que esta imposibilidad proviene de una impotencia, decimos que no se achaca a Dios, sino a un defecto de la capacidad de la criatura.

Y en el mismo sentido afirma esta opinión que la dificultad de conocer todas las otras cosas tiene su origen, parte en las cosas mismas, parte en nosotros. Efectivamente, que dicha dificultad provenga en su mayor parte de una imperfección nuestra, cuando se trata de conocer cosas inmateriales y perfectas, lo reconocen las opiniones citadas en primero y tercer lugar, y es evidente de suyo. Y que dicha dificultad deba atribuirse también, en alguna medida, a la imperfección de las cosas, se demuestra por la razón aducida en la segunda opinión; esa razón se explica, además, como sigue: entre las cualidades materiales, aquellas que no pueden imprimir una especie de sí mismas, a su manera, en los sentidos, se dicen insensibles, no sólo por un defecto de los sentidos, sino también por su naturaleza y, al mismo tiempo, por un defecto de la capacidad que tienen para producir su propia especie y —por así decirlo— para manifestarse; pero también las cosas creadas, aunque sean inmateriales, son incapaces de manifestarse —valga la expresión— intelectualmente y producir una especie propia; luego, bajo este aspecto, también hay que atribuirles el defecto.

Se confirma, porque el conocimiento procede de un doble principio: la potencia y el objeto; consiguientemente, si tanto el objeto como la potencia son ineficaces para conocer, la dificultad en el conocimiento provendrá de un defecto del objeto en el mismo grado que de un defecto de la potencia, ya que se requiere la eficacia de ambos; ahora bien, al presente no solamente es ineficaz nuestra potencia, sino que también lo son las cosas mismas que se han de conocer, ya para comunicar su especie propia, ya para concurrir por sí mismas a su conocimiento; luego.

9. Se objetará: estos argumentos demostrarían que en nuestro entendimiento, no sólo unido al cuerpo, sino también separado, e incluso en las inteligencias, se da una natural dificultad o ineptitud para ser conocidos, ya que

est Deum, ob suam perfectionem infinitam non posse exacte cognosci ab intellectu creato, nedum ab humano; immo nec prout in se est, videri naturaliter potest; tamen, prout haec impossibilitas ex impotentia provenit, hoc modo dicimus non refundi in Deum, sed in defectum virtutis creaturae. Atque in eodem sensu dicit haec opinio in omnibus aliis rebus difficultatem cognoscendi partim ex rebus ipsis, partim ex nobis oriri. Nam, quod circa res immateriales et perfectas maxime ex parte hoc proveniat ex imperfectione nostra prima et tertia opiniones citatae fatentur, et per se notum est. Quod autem aliqua ex parte tribuendum etiam sit imperfectioni ipsarum rerum, probatur ratione facta in opinione secunda. Quae praeterea declaratur in hunc modum, quia inter qualitates materiales, illae quae non possunt sui speciem suo modo imprimere sensibus, dicuntur insensibiles, non tantum ex defectu sensuum sed ex natura sua, et simul etiam ex defectu virtutis quam habent ad speciem sui efficiendam et (ut ita dicam) ad se manifestandum; sed etiam res creatae quantumvis immateriales, sunt ineptae ad se manifestandum (ut sic dicam) intellectualiter et ad producendam sui speciem; ergo ex hac parte etiam ipsis est tribuendus defectus. Confirmatur, nam cognitio ex duobus principiis oritur, potentia nimirum et obiecto; ergo, si tam obiectum quam potentia sit inefficax cognitionis, difficultas cognoscendi non minus proveniet ex defectu obiecti quam ex defectu potentiae, cum utriusque efficacia necessaria sit; sed in praesenti non solum potentia nostra est inefficax, sed etiam res ipsae cognoscendae sunt inefficaces vel ut communicent sui speciem, vel ut per seipsas ad sui cognitionem concurrant; ergo.

9. Dices: his argumentis probaretur non solum in nostro intellectu corpori coniuncto, sed etiam separato, immo et in ipsis intelligentiis, esse naturalem difficultatem seu ineptitudinem ut cognoscantur, quia etiam

tampoco pueden producir en otros entendimientos separados su especie propia, ni manifestarse a ellos de ningún modo.

Se responde, ante todo, que eso resulta incierto, pues es probable que una inteligencia, en lo que de ella depende, pueda manifestarse objetivamente a otras e imprimir en ellas su especie propia. Y si ahora no lo hacen, es porque todas han recibido desde el principio, por infusión esencial, las especies de todas las sustancias; por lo que respecta a nuestro entendimiento, sobre todo cuando se halla unido al cuerpo, no tienen tal eficacia. En segundo lugar, se afirma: concedido aquel antecedente, es legítimo concluir que, en cuanto depende de la eficacia de dichos objetos, también resulta difícil, y hasta imposible, para las inteligencias el conocimiento de otras inteligencias; sin embargo, no les resulta simple y absolutamente difícil, pues, si bien no pueden tomar de los objetos las especies, poseen otro recurso natural para obtenerlas como algo que les es debido.

10. A base de lo dicho se demuestra fácilmente que la dificultad de alcanzar la verdad acerca de las cosas de orden inferior procede asimismo, no tanto de una imperfección de las cosas —según pretendían las opiniones segunda y tercera— cuanto de una imperfección nuestra, como enseña la primera.

En efecto, que la causa estriba en una imperfección de las cosas, lo demuestran con mayor razón los argumentos aducidos a propósito de las cosas inmateriales, puesto que las materiales son mucho más ineptas que las espirituales para manifestarse al entendimiento y producir en él una inmutación; y, cuanto más imperfectas son esas cosas y menos entidad tienen, tanto menor aptitud poseen para el efecto indicado. Además, porque para poder ser entendidas es preciso que sean elevadas a un orden superior y se hagan de alguna manera inmateriales, al menos en el ser representativo o virtual que tienen en la especie inteligible; esto indica, por tanto, que, consideradas en sí mismas, son imperfectas en el plano de la inteligibilidad, y, por lo que a ellas respecta, hay una gran dificultad en entenderlas y alcanzar la verdad; y la dificultad se agrava a medida que estas cosas van teniendo, en su orden, una entidad menos perfecta y menos representable por especie propia.

in aliorum intellectibus separatis non possunt speciem sui producere nec sese ullo modo eis manifestare. Respondetur imprimis illud incertum esse; probabile namque est posse unam intelligentiam quantum ex se est, sese obiective aliis manifestare suique speciem eis imprimere. Quod si nunc id non efficiunt, ideo est quia omnes habent a principio species substantiarum omnium per se infusas; respectu autem nostri intellectus, praesertim quando est in corpore, non habent huiusmodi efficaciam. Secundo dicitur, concesso illo antecedente, recte quidem sequi, quantum est ex efficacia talium obiectorum, etiam ipsis intelligentiis esse difficilem, immo et impossibilem, aliarum intelligentiarum cognitionem; nihilominus tamen simpliciter et absolute non esse illis difficilem, quia, licet non possint ab obiectis sumere species, habent tamen aliam naturalem viam qua illas obtineant tamquam sibi debitas.

10. Atque hinc facile probatur etiam circa res inferioris ordinis difficultatem assequendi veritatem oriri non tantum ex imperfectione rerum, ut secunda et tertia sententia asserebant, sed etiam ex imperfectione nostra, ut prima docet. Nam quod imperfectio rerum sit causa, a fortiori probant rationes factae de rebus immaterialibus, quia multo ineptiores sunt res materiales ad se manifestandum intellectui eumque immutandum quam res spirituales; et quo illae res imperfectiores sunt minusque habent de entitate, eo sunt minus aptae ad praedictum effectum. Item, quia ut possint intelligi, oportet ut eleventur ad superiorem ordinem et fiant aliquo modo immateriales, saltem in esse repraesentativo seu virtuali, quod habent in specie intelligibili; ergo signum est ipsas secundum se esse imperfectas in genere intelligibilium et consequenter ex parte ipsarum esse magnam difficultatem intelligendi illas et inveniendi veritatem; tantoque hanc difficultatem esse maiorem quanto hae res in suo ordine minus perfectiorem habent entitatem minusque per propriam speciem

Que tal dificultad proviene también de una imperfección nuestra lo explican, aparte de las razones aducidas en la opinión de Escoto, las que acabamos de dar. Efectivamente, si nuestro entendimiento fuese perfecto, dispondría de algún procedimiento natural por el que pudiese alcanzar las especies propias de estas cosas, aun cuando ellas fueran incapaces de proporcionarlas; luego el hecho de que no pueda obtenerlas por ninguna razón o medio natural constituye una imperfección suya; consiguientemente, a él debe atribuirse también dicha dificultad.

Confirmación: toda la dificultad se deriva, en gran parte, de que nuestro intelecto, mientras está unido al cuerpo, depende de los fantasmas en la realización de su acto; de ello tenemos el siguiente indicio: cuando se encuentre separado, nuestro intelecto podrá alcanzar mayor número de conocimientos —y con más facilidad—, incluso de las cosas que parecen ser imperfectas y menos inteligibles; pero ésto constituye una imperfección de nuestro entendimiento; luego dicha imperfección es siempre causa o —por así decirlo— concausa de tal dificultad. A esto se añade lo que los teólogos enseñan al decir que el hombre no puede, con la luz natural, encontrar todas las verdades o evitar todos los errores, ni siquiera en el orden natural y especulativo, pero que, con un auxilio de Dios, puede hacer lo uno y lo otro; ello indica, por tanto, que la dificultad o, más bien, la imposibilidad procede de la limitación de nuestro entendimiento y de la dependencia en que éste se encuentra con respecto a los sentidos.

Solución de la cuestión

11. Sobre este particular, pienso que la tercera opinión, propuesta por Santo Tomás, es absolutamente cierta, a condición de que la primera no quede excluída por completo; la segunda es improbable, y la cuarta resulta, en parte, menos probable, aunque hay muchos puntos en los que alcanza la verdad.

Así, pues, que esta dificultad, con respecto a todas las cosas, proviene en cierto modo de nuestra imperfección, lo demuestran las razones dadas en las opiniones primera y cuarta, que resultan convincentes en este punto; y no creo que Santo Tomás excluyese esta causa, sino que, para algunas cosas, añadió otra.

repraesentabilem. Quod vero haec difficultas etiam oriatur ex imperfectione nostra, praeter adducta in opinione Scoti, declaratur ex proxime dictis, quia, si intellectus noster esset perfectus, haberet aliquam naturalem viam qua posset obtinere proprias species harum rerum, etiamsi res ipsae ineptae sint ad illas praestandas; ergo, quod intellectus noster nulla ratione aut naturali via possit illas obtinere, imperfectio eius est; ergo huic etiam tribuenda est illa difficultas. Et confirmatur quia tota haec difficultas magna ex parte oritur ex eo quod intellectus noster corpori coniunctus pendet in actu suo a phantasmatibus, cuius signum est quia separatus a corpore plura et facilius poterit cognoscere, etiam de his rebus quae imperfectae sunt minusque intelligibiles esse videntur; sed haec est imperfectio nostri intellectus; ergo illa est semper causa vel (ut ita dicam) concausa huius difficultatis. Accedit quod theologi docent hominem non posse lumine naturae omnes veritates invenire aut omnes errores evitare, etiam in rebus naturalibus et speculativis, cum Dei autem adiutorio utrumque posse; ergo signum est hanc difficultatem vel potius impossibilitatem, oriri ex limitatione nostri intellectus et dependentia quam habet a sensibus.

Quaestionis resolutio

11. In hac re existimo tertiam sententiam, quae D. Thomae est, simpliciter veram esse, dummodo prima non omnino excludatur; secunda enim improbabilis est, quarta vero ex parte minus probabilis, licet in multis veritatem attingat. Itaque quod haec difficultas respectu omnium rerum oriatur aliquo modo ex imperfectione nostra probant rationes adductae in prima et quarta opinione, quae quoad hoc convincunt; neque existimo D. Thomam hanc causam exclusisse, sed in quibusdam rebus

De aquí nace, además, otra conclusión cierta: con respecto a las cosas inferiores, la dificultad en cuestión viene incrementada o surge simultáneamente de la imperfección de aquéllas; también prueban esto las razones de las opiniones tercera y cuarta, y lo demuestra suficientemente la experiencia, pues encontramos muy graves dificultades para conocer algunas cosas imperfectísimas, siendo así que nos resulta más fácil conocer otras cosas dotadas de mayor perfección; ello indica que tal dificultad tiene su origen en la misma imperfección de las cosas. Escoto y otros partidarios de la primera opinión no pudieron negar esto o, si lo niegan, incurren en falsedad. Pues en el presente caso no tiene aplicación la razón dada a propósito de las cosas perfectas e inmateriales (a lo cual también apunta Santo Tomás), y falla la cuarta opinión, porque esas cosas son, de suyo, aptísimas para ser entendidas.

12. En cuanto a la objeción hecha sobre la producción de las especies, debe rebatirse del siguiente modo: en primer lugar, si admitimos que dichas sustancias producen en otros entendimientos especies que las representen, ha de afirmarse, en consecuencia, que si no hacen lo mismo con respecto al entendimiento humano —sobre todo cuando está unido al cuerpo— no es por ineficacia de tales sustancias, sino porque ese entendimiento carece de capacidad para aquellas especies, principalmente en el indicado estado de unión; pues, si cuando está separado es capaz de recibirlas, entonces también podrán imprimirlas aquellos objetos inteligibles en acto, de acuerdo con la capacidad del recipiente. En cambio, si sostenemos que tales sustancias no pueden imprimir sus especies propias, habrá que decir, ante todo, que esa imposibilidad no procede propiamente de una imperfección de las sustancias, sino más bien de cierta perfección, aunque limitada y finita. De igual manera, el hecho de que una sustancia inmaterial no pueda producir otra semejante a sí misma no se deriva propiamente de una imperfección (ya que algunas cosas menos perfectas pueden hacerlo), sino de una perfección en virtud de la cual sólo pueden ser producidas por creación; consiguientemente, por lo que afecta al presente caso, aunque tales sustancias son inteligibles en acto, no obstante, habida cuenta de que son finitas, no tienen posibilidad de ser principios inmediatamente productivos de accidentes en otros sujetos. O también porque se encuentran esen-

aliam adiunxisse. Unde ulterius verum etiam est, respectu rerum inferiorum hanc difficultatem augeri seu simul oriri ex imperfectione illarum, quod etiam probant rationes tertiae et quartae opinionis ipsaque experientia satis docet; quasdam enim res imperfectissimas difficillime cognoscimus, cum tamen res aliquas perfectiores facilius cognoscamus; signum ergo est difficultatem hanc oriri ex rerum ipsarum imperfectione. Neque Scotus vel alii auctores primae opinionis hoc negare potuerunt vel, si hoc negent, falsi sunt. Non est vero quoad hoc eadem ratio de rebus perfectis et immaterialibus, quod D. Thomas etiam intendit, et in eo quarta opinio deficit quia illae res sunt de se aptissimae ut intelligantur.

12. Obiectio autem facta de productione specierum in hunc modum dissolvenda est: nam imprimis, si teneamus illas substantias esse productivas specierum se repraesentantium in aliorum intellectibus, consequenter dicendum est quod id non faciant circa intellectum humanum, praesertim corpori coniunctum, non provenire ex inefficacia earum sed quia ille non est capax talium specierum, praesertim pro illo statu; nam si in statu separationis illas potest recipere, etiam illa obiecta actu intelligibilia poterunt illas imprimere iuxta passi capacitatem. Si autem teneamus has substantias non posse imprimere sui species, dicendum imprimis est id non proprie provenire ex imperfectione earum sed potius ex quadam perfectione, quamvis limitata et finita. Sicut, quod una substantia immaterialis non possit producere sibi similem, non est proprie ex imperfectione, cum aliquae res minus perfectae id possint, sed ex perfectione, ratione cuius habent ut non possint nisi per creationem produci; sic ergo in praesenti, quamvis illae substantiae actu sint intelligibiles, tamen, quia substantiae sunt finitae non possunt esse immediata principia ad efficienda accidentia in aliis subiectis. Vel certe, quia per se respiciunt intellectus omnino

cialmente referidas a entendimientos separados por completo de la materia —cuya naturaleza exige el estar, desde el principio, en acto primero—, tales sustancias son, de suyo, inteligibles en acto como objetos terminativos adecuados de la intelección, los cuales suponen que el inteligente está en acto primero, mas no le confieren dicho acto. Por eso, si algún entendimiento se halla en pura potencia con respecto a aquellas cosas, la carencia de acto primero debe imputarse a imperfección del entendimiento, no del objeto.

También cabe decir, en segundo lugar, que así como a estas sustancias, en cuanto inteligentes, les es debido el acto primero o la especie con la que puedan conocer, igualmente les es debido, en cuanto inteligibles, el que sus especies se comuniquen a las demás sustancias de su mismo orden. Por eso, que nuestro entendimiento —mientras se halla unido al cuerpo— no pueda alcanzar las especies de esas sustancias, no obedece propiamente a una imperfección del mismo entendimiento, ya que en dicho estado no puede valerse de aquellas especies. Pero inmediatamente después de separarse del cuerpo, las recibe acomodadas a su capacidad, y en adelante puede servirse de ellas.

13. Se concluye, pues, que el origen de esta dificultad es la desproporción existente entre nuestro intelecto y los objetos inteligibles; la desproporción tiene su fundamento en ambos extremos —el entendimiento y el objeto—, pero no de igual manera. Efectivamente, con respecto a las cosas inferiores, se funda en la imperfección de éstas, junto con la imperfección del entendimiento, que no posee capacidad para alcanzar —por así decirlo— el mínimo de inteligibilidad de dichas cosas; en cambio, por lo que atañe a las cosas superiores, se funda en un exceso de perfección, que no puede ser captada suficientemente por nuestra imperfección. Y de aquí proviene el que en casi todas las cosas nos resulte difícil alcanzar la verdad. A esto se añade que, en cada una de las cosas y cuestiones, hay una sola verdad y muchas falsedades, porque son muchas las maneras según las cuales podemos apartarnos de la verdad y hay muchas cosas que pueden tener, en apariencia, semejanza con alguna otra, pero que no son realmente lo que aparentan. Por eso resulta difícil descubrir la verdad y, en cambio, es más fácil y frecuente deslizarse en la falsedad.

abstractos a materia, qui natura sua postulant ut a principio sint in actu primo, ideo tales substantiae ex se quidem sunt actu intelligibiles tamquam proportionata obiecta terminativa intellectionis, quae supponunt in intelligente actum primum, non vero illum conferunt. Unde si aliquis intellectus respectu illarum rerum est in pura potentia, illius imperfectioni attribuendum est quod actu primo careat, non autem imperfectioni obiecti. Vel secundo dici potest, quod sicut substantiis, quatenus intelligentes sunt, debetur actus primus seu species qua intelligere valeant, ita eisdem quatenus intelligibiles sunt, debitum est ut earum species caeteris substantiis eiusdem ordinis communicentur. Unde quod intellectus noster, dum est corpori coniunctus, non possit illarum species obtinere, non est proprie ex impotentia earum; sed est ex eius imperfectione, quia in eo statu non potest talibus speciebus uti. Unde statim ac separatur a corpore illas recipit suae capacitati accommodatas, quibus deinceps uti potest.

13. Relinquitur ergo difficultatem hanc oriri ex improportione quae est inter intellectum nostrum et obiecta intelligibilia; improportio autem haec in utroque extremo, intellectu, scilicet, et obiecto, fundatur; non tamen eodem modo; nam respectu rerum inferiorum fundatur in imperfectione earum, iuncta imperfectione intellectus non habentis vim ad attingendam (ut ita dicam) minimam intelligibilitatem talium rerum; in rebus autem superioribus fundatur in excessu perfectionis, quam imperfectio nostra satis capere non potest, atque ita fit ut fere in rebus omnibus difficile nobis sit veritatem invenire. Accedit etiam quod in singulis rebus et quaestionibus veritas una est, falsitas autem multiplex, quia multis modis a veritate recedi potest, multaque possunt habere apparentem similitudinem alicuius rei quae revera non sunt. Et inde etiam fit ut veritatis inventio difficilis sit, lapsus autem in falsitatem facilior atque frequentior.

DISPUTACION X

EL BIEN O LA BONDAD TRASCENDENTAL

RESUMEN

En esta Disputación se pueden distinguir tres partes fundamentales que corresponden a las tres secciones de la misma:

I. Qué es el bien o la bondad (Sec. I).
II. De cuántas clases es (Sec. II).
III. Cuál es el bien que se convierte con el ente como pasión suya (Sec. III).

SECCIÓN I

Después de advertir que la investigación versa sobre la forma o razón por la que una cosa se dice buena (1), expone y refuta cuatro opiniones erróneas sobre el concepto de bien:

1) De Capréolo, que afirma que la bondad no es una razón real, sino una relación de razón de conveniencia a otro (2-4).

2) De Durando, para quien el bien es una relación real sobreañadida al ente (5).

3) De Escoto, que mantiene que la bondad es una propiedad absoluta y real sobreañadida al ente y distinta de él ex natura rei *(6-8).*

4) De Herveo, que afirma que la bondad absolutamente consiste en una perfección real del ente (9-10). A continuación expone su sentencia: La bondad añade al ente una razón de conveniencia (12), la cual prueba con varios argumentos, para responder a las objeciones más importantes (13-18). Cierra la sección con una comparación del bien y lo apetecible (19) y la diferencia entre el bien y lo verdadero.

SECCIÓN II

Trata esta sección de la división del bien. Tras una introducción, expone brevemente la división del bien en verdadero y aparente (1). La segunda división despliega el bien en bien en sí y bien para otro (2), y la tercera, y más importante, lo divide en bien honesto, deleitable y útil (3), división que explica y justifica seguidamente (4 y 5). Propone a continuación varias dificultades sobre la referida división: cómo se dice el bien honesto, conveniente per se *(6), cómo tiene el bien deleitable peculiar y propia razón de bien* in se et per se *apetecible (7); en qué sentido se niega que el bien útil es bien en sí (8) y por qué*

el bien útil no se divide en dos: finalmente, se objeta que la precedente división es insuficiente por no abarcar todas las clases del bien (10).

A continuación rebate ampliamente la primera dificultad (11-15) y la segunda (16-22) y trata conjuntamente de la tercera y la cuarta (23-25), con lo que deja también resuelta la quinta dificultad. De aquí pasa a examinar si las tres clases de bien se hallan en todos los seres (27), y si dicha división es análoga y con qué analogía (28-29). Finalmente se detiene en explicar cómo se reducen a la propuesta las otras divisiones del bien que suelen darse (30-35).

SECCIÓN III

En esta sección se propone exponer cuál de esos bienes anteriormente recorridos es el que conviene al ente como pasión suya. Planteadas brevemente las dificultades del problema (1) y expuestas algunas opiniones sobre el mismo (2), pasa a la resolución de la cuestión, que basa en cuatro afirmaciones:

1.ª, el bien propiamente dicho siempre supone o incluye al ente (3);

2.ª, el bien absolutamente hablando se convierte con el ente (4-5);

3.ª, todo ente es, asimismo, bueno para alguien (6), afirmación que confirma recorriendo todas las clases de entes (7-9);

4.ª, el bien trascendental parece que está constituído, sobre todo, por el bien honesto.

A continuación recoge las dudas que expuso en el n. 1 sobre si la relación dice perfección, y responde a la primera dificultad afirmando que la relación verdadera y real como tal incluye bondad y perfección (15), lo que amplía al plano de las relaciones divinas (16-17). La segunda dificultad versaba sobre los entes matemáticos, que son verdaderas cosas y no son buenos; advierte, con Santo Tomás, que son buenos en sí, pero no son considerados como tales por la ciencia matemática (19), sobre la cual solución propone algunas objeciones (20) que seguidamente soluciona (21-23). La tercera dificultad negaba que la materia prima fuese un bien, y la resuelve fijando en qué sentido se le llama no buena (24). La cuarta trataba de las esencias de las criaturas, las cuales son buenas en cuanto existentes (25); en cuanto no son aún existentes, del mismo modo que son entes aún en potencia, así son también buenas (26). Por último, la quinta dificultad afirmaba que el bien consiste en el modo, especie y orden debido a la naturaleza, del cual muchas cosas carecen; se resuelve afirmando que no hay cosa que no posea en un grado mínimo estas tres condiciones, lo cual es ya de suyo suficiente para que tenga bondad trascendental (27).

DISPUTACION X

EL BIEN O LA BONDAD TRASCENDENTAL

Esta es la última propiedad simple que se atribuye al ente, sobre la cual suponemos, en primer lugar, que la bondad existe, ya que esto es tan cierto y evidente que no necesita comprobación, pues no sólo dice la Escritura que vió Dios la bondad en las criaturas producidas por El —*Génesis*, c. 1—, sino que dice también Aristóteles que el bien es lo que todos apetecen —*Etica*, lib. I, c. 1—. Por lo cual, del mismo modo que es cierto y comprobado experimentalmente que existe en las cosas una inclinación natural o apetito hacia algo, así también es conocida la existencia del bien o bondad en las cosas. Por consiguiente, sentado esto, hay que explicar qué es la bondad y de cuántas clases; y cuál de ellas es atributo del ente y cómo se relaciona con el ente mismo.

SECCION PRIMERA

NATURALEZA DEL BIEN O BONDAD

1. Como el nombre de bien es connotativo o denominativo, no preguntamos aquí qué es aquello que se denomina bien, porque, hablando en general, es cierto que es el ente, el cual tiene prioridad natural o conceptual sobre el bien, como ha sido dicho ya en lo que precede, y se verá mejor por lo que después sigue; sino que lo que se pregunta aquí es qué es aquella forma o razón por la que una cosa se denomina buena. Y para la explicación de ésta nos encontramos con la misma variedad de opiniones que en los restantes atributos del ente.

DISPUTATIO X

DE BONO SEU BONITATE TRANSCENDENTALI

Haec est ultima proprietas simplex quae enti attribuitur, de qua imprimis supponimus bonitatem esse; id enim tam certum et per se notum est ut non indigeat probatione; nam et Scriptura dicit vidisse Deum bonitatem in creaturis a se productis, Genesis primo; et Aristoteles dixit bonum esse quod omnia appetunt, I Ethic., c. 1. Unde, quam est certum et experimento cognitum esse in rebus naturalem inclinationem seu appetitum ad aliquid, tam est etiam notum esse bonum seu bonitatem in rebus. Hoc ergo posito, explicandum est quidnam bonitas sit et quotuplex, et quaenam illarum sit passio entis et quomodo ad ipsum ens comparetur.

SECTIO PRIMA

QUID BONUM SEU BONITAS SIT

1. Cum bonum nomen sit connotativum seu denominativum, hic non inquirimus quid illud sit quod bonum denominatur; nam certum est illud in communi loquendo esse ens quod natura seu ratione bonum antecedit, ut in superioribus dictum est et ex sequentibus magis constabit; sed inquirimus quaenam sit illa forma seu ratio a qua res bona denominatur. In qua explicanda eadem est varietas opinionum quae in caeteris passionibus entis.

2. La primera opinión afirma que la bondad no dice una razón real, sino sólo una relación conceptual de conveniencia de uno para con otro. Indica esta opinión Capréolo, *In II,* dist. 34, q. 1, y se explica de este modo: La bondad, como consta por el modo común de pensar y por la misma palabra, no añade al ente razón alguna privativa, ya que la privación dice más bien carencia de bondad o perfección; por tanto, dice una razón positiva. Por otra parte, formalmente tampoco dice la razón misma de la entidad, pues estas dos cosas las concebimos y explicamos con diversos conceptos y definiciones y, además, porque de lo contrario la bondad no sería propiedad del ente, sino que más bien las dos palabras serían sinónimas. Ni tampoco puede la bondad incluir en su concepto a la entidad y añadirle algo, pues la propiedad no incluye intrínsecamente en su concepto a la naturaleza o esencia de su objeto. Por consiguiente, es menester que la bondad diga algo sobreañadido al ente, pero esto no puede ser algo real, ya que, como antes se mostró extensamente al tratar de las pasiones del ente en común, al ente real como tal no puede añadírsele una razón real distinta no ya realmente, pero ni siquiera conceptualmente, que sea pasión suya. Igualmente porque ni tal razón puede ser algo absoluto, ni una relación real, como después probaremos; luego la bondad sólo puede añadir al ente algo conceptual, lo cual no puede ser otra cosa que la mencionada relación de conveniencia. Este razonamiento parece ser de Santo Tomás en la q. 1 *De Veritate,* a. 1, y q. 21, a. 1. Y puede recibir una confirmación porque lo bueno y lo apetecible en la realidad son una misma cosa, aunque con estos nombres no se signifique la misma relación, pues lo apetecible dice denominación formal del apetito, o relación a él; en cambio, lo bueno formalmente no dice esto, sino aquello que de parte del objeto es fundamento de tal denominación o relación, por lo cual es verdadera esta proposición causal: porque es bueno, es apetecible. Ahora bien, todas las cosas se apetecen por la conveniencia que dicen con el que apetece, ya que cada uno ama lo que le conviene; por consiguiente, la razón de bien consiste en esta razón de conveniencia, y esta razón de conveniencia no es otra cosa que la relación, como

2. Prima opinio ait bonitatem non dicere aliquam rationem realem, sed solum relationem rationis convenientiae unius ad alterum. Quae opinio indicatur a Capreolo, In II, dist. 34, q. 1, et in hunc modum explicatur. Nam bonitas, ut ex ipsa voce et ex communi modo concipiendi constat, non addit enti aliquam rationem privativam, quia privatio potius dicit carentiam perfectionis seu bonitatis; dicit ergo positivam rationem. Rursus, non dicit formaliter ipsam rationem entitatis, tum quia haec duo diversis conceptibus ac definitionibus a nobis concipiuntur et explicantur; tum etiam quia alias bonitas non esset proprietas entis, sed potius voces illae essent synonymae. Neque etiam bonitas potest in suo conceptu includere entitatem et aliquid illi addere, quia proprietas non includit intrinsece in conceptu suo naturam seu essentiam sui subiecti. Necesse est ergo ut bonitas dicat aliquid superadditum enti; sed hoc non potest esse aliquid reale, quia, ut supra late ostensum est de passionibus entis in communi, enti reali ut sic non potest addi aliqua ratio realis, non solum ex natura rei, verum nec ratione distincta, quae sit passio eius. Item, quia nec talis ratio potest esse absoluta, nec relatio realis, ut infra probabimus; ergo solum addere potest bonum supra ens aliquid rationis, quod non potest esse nisi praedicta relatio convenientiae. Qui discursus videtur esse D. Thomae, q. 1 De Verit., a. 1, et q. 21, a. 1. Et confirmari potest quia bonum et appetibile in re idem sunt, quamvis his nominibus non idem respectus significetur; nam appetibile dicit formalem denominationem ab appetitu, vel respectum ad illum; bonum autem non id dicit formaliter, sed id quod ex parte obiecti est fundamentum talis denominationis seu habitudinis, propter quod haec causalis vera est: Quia bonum est, est appetibile. Sed omnis res appetitur propter convenientiam quam habet cum appetente; amat enim unusquisque quod conveniens est; ergo ratio boni in hac ratione convenientiae consistit; haec autem ratio convenientiae non est nisi re-

la misma voz manifiesta; y esto puede explicarse por la razón de que una misma cosa, considerada en todos sus elementos absolutos, puede ser conveniente para uno y disconveniente para otro; como, por ejemplo, el calor, que es conveniente para el fuego y disconveniente para el agua; luego la conveniencia consiste en la relación; ahora bien, no en una relación real, como mostraremos; luego en una relación de razón.

La bondad no es una relación de razón

3. Sin embargo, esta opinión ha quedado en dos puntos virtualmente rebatida con lo que antes dijimos. Primero, porque niega que estas pasiones del ente incluyan en su concepto formal e intrínseco la entidad, cosa que, tanto en general como en cada uno de los casos tratados antes, mostramos ya que era falso, y que en el presente aparece aún más manifiestamente, ya que lo que no incluye la entidad no es nada; y ¿quién piensa que la bondad no es nada, siendo así que atrae al apetito, y se dice que tiene razón de causa final, y es total o parcialmente la perfección misma de la cosa, como luego explicaremos? Por ello, Santo Tomás, en I, q. 48, a. 5, dice que el bien, esencial y principalmente, consiste en una perfección; y la perfección sin entidad apenas puede siquiera concebirse. Por lo cual, San Agustín, en el lib. I *De Doctr. Christiana,* c. 32, dice que *en cuanto somos, somos buenos.* Lo segundo es que dice que la relación de razón es una pasión del ente, y ya al hablar con propiedad de la relación de razón en cuanto que dice algo como fingido por la mente y añadido a las cosas, mostramos que esto era falso, y consta también evidentemente en el caso presente. En primer lugar, porque, como enseña Aristóteles en el libro VI de la *Metafísica,* hacia el fin, la bondad está en las cosas, y en esto la distingue de la verdad; por tanto, formalmente no es sólo una relación de razón. Además, porque, como explica Santo Tomás en I, q. 5, a. 5, refiriéndose al libro *De Natura boni,* de San Agustín, *el bien consiste en el modo, especie y orden,* cosa que también expondremos después; ahora bien, esto no son cosas fingidas por el entendimiento, sino que existen en la realidad misma; luego tampoco lo es la razón de bien. También, porque ésta es precisamente la diferencia entre el bien

latio, ut ipsa vox prae se fert; et explicari potest, quia res eadem quoad omnia absoluta huic est conveniens, illi disconveniens, ut calor est conveniens igni et disconveniens aquae; ergo consistit convenientia in relatione; et non reali, ut ostendemus, ergo rationis.

Bonitas non est relatio rationis

3. Sed nihilominus haec opinio virtute improbata est in superioribus quoad duo. Primum, quod neget has passiones entis includere in conceptu suo formali et intrinseco entitatem, quod tam in communi quam in singulis supra tractatis ostendimus esse falsum et in praesenti videtur manifestius, nam quod entitatem non includit, nihil est; quis autem concipiat bonitatem esse nihil, cum illa trahat appetitum et rationem causae finalis habere dicatur et sit ipsa perfectio rei, vel integra vel ex parte, ut explicabimus? Unde D. Thom., I, q. 48, a. 5, dicit bonum per se et principaliter consistere in perfectione; perfectio autem sine entitate, neque intelligi potest. Unde August., lib. I De Doct. Christiana, c. 32, ait quod *in quantum sumus, boni sumus.* Secundum est, relationem rationis esse passionem entis; nam loquendo proprie de relatione rationis prout dicit aliquid mente confictum et quasi additum rebus, ostendimus id esse falsum et in praesenti evidenter etiam constat. Primo, quia, ut Aristoteles docet, VI Metaph., in fine, bonum est in rebus, et in hoc distinguit illud a vero; non est ergo formaliter sola relatio rationis. Deinde quia, ut ex Augustino, lib. De natura boni, c. 3, tractat D. Thomas, I, q. 5, a. 5, *bonum consistit in modo, specie et ordine,* quod etiam infra exponemus; haec autem non sunt conficta per intellectum, sed in rebus ipsis existunt; ergo neque ratio boni. Item, quia haec est differentia inter verum bonum

verdadero y el aparente, que el aparente es fingido y aprehendido con el solo entendimiento, mientras que el verdadero bien subsiste en la realidad misma y se presupone ante cualquier ficción del entendimento; por lo cual, se dice de Dios: *Vio todas las cosas que había hecho y eran muy buenas;* pero no vio en ellas una relación de razón; por tanto, no consiste la bondad en una relación fingida, ni se requiere ésta para aquélla.

4. Sin embargo, hay quienes dicen que aunque algunas relaciones de razón son tales que dependen de la ficción y el pensamiento del entendimiento, como las relaciones de género y especie, otras, en cambio, existen en las cosas mismas, sin pensamiento alguno del entendimento, como la relación de creador o de señor en Dios. Sin embargo, los que dicen esto, o bien hablan de las relaciones en sentido equívoco, o envuelven en sus mismas palabras una contradicción. En efecto, ¿cómo van a existir en las cosas mismas antes de la operación de la razón si se dice que son relaciones de razón? O ¿en qué difieren de las relaciones reales si están subjetivamente en las cosas y no sólo objetivamente en el entendimento? Ni aquellas denominaciones de creador o de señor en cuanto concebidas como antecedentes al pensamiento del entendimento se toman de relaciones de razón, como trataremos en otra ocasión. Añádase a esto que cualquiera que se finja que es dicha relación, la razón de bondad no puede consistir en ella, como se verá mejor por lo que diremos de la relación real. Pero el fundamento de esta opinión prueba, a lo sumo, que la bondad, además de connotar toda la realidad intrínseca de la cosa, connota también algo extrínseco, es decir, la denominación tomada de la reunión de muchos, principalmente cuando una cosa se dice buena para otro, como más abajo declararemos.

La bondad no es una relación real

5. La segunda opinión supone que la razón de bondad consiste en alguna relación real sobreañadida al ente. Esta opinión se ha de fundar y explicar haciendo uso del principio que ya se probó en contra de la precedente, que la bondad debe consistir en alguna razón real; pues aquello no puede ser algo me-

et apparens, quod apparens solo intellectu fingitur et apprehenditur, verum autem bonum in re ipsa subsistit et ante omnem fictionem intellectus supponitur; unde de Deo dicitur: *Vidit omnia quae fecerat et erant valde bona;* at non vidit in eis relationem rationis; non ergo consistit bonitas in ficta relatione neque haec ad illam requiritur.

4. Sunt vero qui dicant, quamvis aliquae relationes rationis tales sint quae a fictione et cogitatione intellectus pendeant, ut relationes generis vel speciei, alias vero esse quae sunt in rebus ipsis absque cogitatione intellectus, ut relatio creatoris vel domini in Deo. Sed hi vel aequivoce loquuntur de relationibus vel in verbis involvunt repugnantiam. Quomodo enim in rebus ipsis sunt ante opus rationis, si relationes rationis esse dicuntur? Aut in quo differunt a relationibus realibus, si sunt subiective in rebus et non tantum obiective in intellectu? Nec illae denominationes creatoris aut domini prout intelliguntur antecedere cogitationem intellectus, sumuntur a relationibus rationis, de quo alias. Adde, qualiscumque haec relatio fingatur, non posse in ea rationem bonitatis consistere, quod magis constabit ex his quae de relatione reali dicemus. Fundamentum autem huius sententiae ad summum probat bonum praeter totam intrinsecam rei entitatem connotare aliquid aliud extrinsecum seu denominationem sumptam ex consortio plurium, praesertim quando una res dicitur bona alteri, ut infra declarabimus.

Bonitas non est relatio realis

5. Secunda sententia ponit rationem bonitatis in aliqua relatione reali superaddita enti consistere. Quae opinio fundanda ac declaranda est, sumpto principio contra praecedentem sententiam probato, bonitatem consistere debere in ratione aliqua reali; nam illud non potest esse mere absolu-

ramente absoluto, como prueba suficientemente el argumento aducido, de que la misma cosa sea buena respecto de uno y mala respecto de otro; por tanto, será una relación real. Esta opinión se atribuye a Durando en *In II,* dist. 34, q. 1. Sin embargo, como Durando niega también en otras cosas las propias relaciones reales, su opinión ha de ser otra en el caso presente, como veremos después. Pero de quienquiera que sea tal sentencia, es manifiestamente falsa. Esto puede mostrarse con los mismos argumentos con que lo probamos al tratar de la verdad, aplicados guardando la proporción debida. En primer lugar, porque Dios es bueno desde toda la eternidad, con una bondad trascendental común a las tres Personas; y sin embargo, en El no hay ninguna relación real común a las tres Personas. En segundo lugar, porque el calor, en cualquier parte en que exista, tiene toda su bondad aunque no exista el fuego ni cualquier otro sujeto al que sea conveniente el calor; luego entonces tampoco tiene una relación real de conveniencia; luego la bondad no consiste en dicha relación. En tercer lugar, incluso cuando el calor existe en el fuego o la justicia en el hombre, no es un bien para él a causa de la relación real, pues por el hecho mismo de que tal forma informe a tal sujeto mediante su entidad absoluta, es un bien y perfección suya prescindiendo de toda relación que pueda surgir, ya sea según la duración real, si en la realidad no existe ninguna relación tal, ya sea según el entendimiento y orden natural; en efecto, tales extremos existen con sus entidades y perfecciones absolutas, con prioridad natural a que entre ellas surja la relación. En cuarto lugar, porque o bien aquella relación real dice perfección y entidad real o no. Si no dice —como muchos piensan— una perfección real, ¿cómo puede ser bondad de una cosa, siendo así que la bondad dice perfección? Y si dice perfección, por consiguiente, dice también bondad; por tanto, dice una relación real de conveniencia y tal relación será su bondad; y así se seguirá hasta el infinito, argumento que es ya vulgar en las relaciones. O bien si aquella relación es conveniente y buena sin tal relación de conveniencia, lo mismo podría concebirse facilísimamente en cualquier forma o cosa absoluta.

tum, ut probat satis argumentum factum, quod eadem res respectu unius sit bona et respectu alterius mala; erit ergo relatio realis. Quae sententia attribuitur Durando, In II, dist. 34, q. 1. Sed cum Durandus in aliis etiam rebus neget proprias relationes reales, alia est in praesenti mens eius ut infra videbimus. Cuiuscumque autem sit illa sententia, manifeste falsa est. Quod eisdem argumentis quibus de veritate id probavimus, cum proportione applicatis hic ostendi potest. Primo, quia Deus ab aeterno bonus est bonitate transcendentali communi tribus personis et tamen in eo nulla est relatio realis communis tribus personis. Secundo, quia calor, ubicumque existat habet totam suam bonitatem, etiamsi ignis non existat neque aliquod aliud subiectum cui conveniens sit calor: ergo et tunc non habet relationem realem convenientiae; ergo non consistit bonitas in hac relatione. Tertio, etiam quando calor existit in igne vel iustitia in homine, non est bonum eius propter relationem realem, nam hoc ipso quod talis forma per suam entitatem absolutam informat tale subiectum est bonum et perfectio eius, praecisa omni insurgente relatione vel secundum realem durationem, si revera nulla est talis relatio, vel secundum intellectum et naturae ordinem; prius enim natura sunt talia extrema secundum suas entitates et perfectiones absolutas quam inter ea insurgat relatio. Quarto, quia vel relatio illa realis dicit perfectionem et entitatem realem, vel non. Si non dicit (ut multi existimant) aliquam perfectionem realem, quomodo potest esse bonitas alicuius rei cum bonitas perfectionem dicat? Si autem dicit perfectionem, ergo et bonitatem; dicit ergo realem relationem convenientiae et illa relatio erit eius bonitas; et sic procedetur in infinitum, quod argumentum vulgare est in relationibus. Vel si illa relatio est conveniens et bona absque tali relatione convenientiae, idem facillime intelligi poterit in quacumque forma vel re absoluta.

La bondad no dice nada absoluto realmente distinto de la entidad

6. La tercera opinión es que la bondad dice una cierta propiedad absoluta y real sobreañadida al ente y distinta de él *ex natura rei* o formalmente, opinión que se atribuye a Escoto en *In I,* dist. 3, q. 3, y en otros lugares que han sido tratados anteriormente; puede verse también en Capréolo, *In II,* dist. 34, q. 1. Y puede probarse con lo ya dicho como por una enumeración suficiente, porque la bondad es menester que sea algo real, y no puede ser una relación; luego ha de ser algo absoluto. Y para que sea propiedad es menester que de algún modo se distinga realmente. Pero contra esta opinión está todo cuanto se dijo en común acerca de las pasiones del ente, y en particular acerca de la unidad y la verdad. Y además, para que ahora se entienda más claramente que es falsa, podemos distinguir que un ente puede ser llamado bueno de dos maneras: de una, absolutamente y en sí mismo, a saber, porque en sí es bueno, al modo que se dice bueno Dios o el hombre bueno. En otro sentido, se dice bueno porque es bueno para otro, de la manera que se dice que la virtud es buena porque hace bueno al que la tiene, y así dice Santo Tomás en la q. 21 *De Veritate,* a. 1, *que la bondad dice razón de perfectivo de otro.* Acerca de esta distinción trataremos más ampliamente en seguida. Por consiguiente, la cosa que se dice buena para otro no puede denominarse buena por algún modo real y absoluto distinto *ex natura rei* de su propia entidad, ya que tal realidad, concebida precisivamente en su entidad, es conveniente por razón de ella para aquel para quien se dice buena, a la manera como la salud es conveniente por sí misma al animal y no por razón de algún modo sobreañadido; y la virtud o la ciencia, precisamente porque es virtud y ciencia, es conveniente para el hombre; por consiguiente, es algo enteramente ficticio poner en tales formas unos modos sobreañadidos por los que sean buenas, pues si prescindimos con el entendimiento de tales modos y consideramos en la ciencia su sola esencia, la encontraremos conveniente y muy proporcionada al entendimiento humano. Y de modo semejante, la forma, precisamente porque es forma, es buena y conveniente para la materia, y así en las demás cosas. Puede añadirse que también aquí tiene aplicación aquel mismo argumento, ya que también de aquel modo sobreañadido puede preguntarse si es conveniente para otro o no; pues si no es conveniente, ¿cómo la forma que ha sido afectada por tal modo puede ser conveniente por razón de aquél? Y si también aquel modo es conveniente por sí mismo (para no seguir más aún y así hasta el infinito), también la forma por virtud de su esencia o diferencia última podrá ser conveniente por sí misma.

Bonitas nihil absolutum dicit in re distinctum ab entitate

6. Tertia sententia est bonitatem dicere quamdam proprietatem absolutam ac realem superadditam enti et ex natura rei seu formaliter distinctam ab illo, quae sententia tribuitur Scoto, In I, dist. 3, q. 3 et aliis locis, quae supra tractata sunt; et videre licet in Capreolo, In II, dist. 34, q. 1. Et potest probari ex dictis sufficienti enumeratione, quia bonitas oportet ut sit aliquid reale; et non potest esse relatio; ergo debet esse absolutum. Et ut sit proprietas, oportet ut in re aliquo modo distinguatur. Sed contra hanc sententiam procedunt omnia quae in communi de passionibus entis et in particulari de unitate et veritate dicta sunt. Et praeterea, ut clarius in praesenti falsa esse intelligatur, distinguere possumus dupliciter ens aliquod dici bonum: uno modo absolute et in se, scilicet, quia in se bonum est, quomodo dicitur Deus bonus aut homo bonus. Alio modo dicitur aliquid bonum quia alteri bonum est, quomodo virtus dicitur esse bona quia bonum facit habentem, et sic ait D. Thom., q. 21 De Verit., a. 1, *bonum dicere rationem perfectivi alterius.* De qua distinctione statim plura dicemus. Res ergo quae dicitur bona alteri non potest denominari bona ab aliquo modo reali et absoluto ex natura rei distincto ab entitate eius, quia huiusmodi res praecise concepta in sua entitate ratione illius est conveniens ei cui bona dicitur, ut sanitas per seipsam et non ratione alicuius modi superadditi est conveniens animali; et virtus aut scientia ex eo praecise quod virtus et scientia est, est conveniens homini; omnino ergo fictum est ponere in huiusmodi formis modos superadditos quibus bonae sint; praescindamus enim per intellectum talem modum et consideremus in scientia solam essentiam eius, et inveniemus illam convenientem valdeque proportionatam humano intellectui. Et similiter forma ex eo praecise quod forma est, est bona et conveniens materiae et sic de aliis. Adde, hic etiam habere locum argumentum illud quod de illo modo superaddito interrogari poterit an sit conveniens alteri necne; nam si conveniens non est, quomodo forma illo modo affecta ratione illius potest esse conveniens? Si autem etiam ille modus conveniens est per seipsum (ne ulterius et in infinitum progrediamur), etiam forma ex vi suae essentiae seu differentiae ultimae per seipsam poterit esse conveniens.

7. Y con esto se entiende fácilmente que en la cosa que se dice buena en sí y absolutamente, también dicho modo ha sido fingido. Porque la cosa o bien se dice buena esencialmente o accidentalmente, a la manera como se dice bueno el hombre estudioso. En este segundo sentido ciertamente la bondad es algo distinto de la cosa misma que se llama buena, como la salud es distinta del sano y la hermosura del hermoso; por lo cual, a veces es un modo de la cosa así afectada, como la figura; a veces, en cambio, es una entidad añadida a otro ente para perfeccionarle, como la ciencia se añade al entendimiento. Pero no es ésta la bondad que ahora consideramos, porque tal bondad respecto al ente a quien le sobreviene no es una pasión intrínseca del ente, sino un cierto accidente suyo; por lo cual no es bondad trascendental, sino que puede llamarse bondad formal o material u objetiva, u otra semejante, según las varias relaciones de conveniencia que una cosa puede tener con respecto a otra. A no ser, quizá, que se considere aquella bondad con relación a la misma cosa o forma que se dice buena para otro, sobre lo cual se trató ya; o respecto del todo constituído por aquélla, y de este modo es una parte intrínseca de su entidad, como la forma es parte intrínseca del compuesto y puede decirse un cierto bien o bondad suya, y así pertenece ya a la bondad esencial de aquello constituído, en cuanto tal. Por consiguiente, de ésta es también evidente que no puede añadir un modo intrínseco y absoluto distinto *ex natura rei* de la entidad de la cosa, porque la bondad del todo no es otra que la que surge de la bondad de las partes; pero se ha mostrado que la bondad de la forma no añade nada intrínseco además de la forma, y, consecuentemente, tampoco la bondad de la materia sobre la materia,

7. Et hinc facile intelligitur in re quae bona dicitur in se et absolute, etiam esse confictum modum illum. Aut enim res dicitur bona essentialiter aut accidentaliter, quomodo dicitur bonus homo studiosus. Hoc posteriori modo est quidem bonitas aliquid distinctum ab ipsa re quae denominatur bona, ut sanitas est distincta a sano et pulchritudo a pulchro; unde interdum est modus rei sic affectae, ut figura, interdum vero est entitas addita alteri enti ad perficiendum illud, ut scientia additur intellectui. Non tamen est haec bonitas quam nunc consideramus, quia talis bonitas respectu illius entis cui accidit, non est intrinseca passio entis sed est quoddam accidens eius; unde non est bonitas transcendentalis, sed potest dici bonitas formalis vel materialis, vel obiectiva, vel alia similis, iuxta varios respectus convenientiae quos una res potest ad alteram habere. Nisi forte consideretur illa bonitas respectu ipsiusmet rei vel formae quae bona alteri dicitur, de qua iam dictum est; vel respectu totius constituti per illam, quomodo est intrinseca pars entitatis eius, sicut forma est intrinseca pars compositi et dici potest quoddam bonum, vel bonitas eius, et sic iam pertinet ad bonitatem essentialem illius constituti ut sic. De hac ergo etiam est evidens non posse addere modum intrinsecum et absolutum ex natura rei distinctum ab entitate rei, quia bonitas totius non est nisi quae consurgit ex bonitate partium; sed ostensum est bonitatem formae non addere aliquid intrinsecum ultra formam et consequenter nec bonitatem materiae supra materiam, nec bonitatem unionis supra unio-

ni la bondad de la unión sobre la unión; por consiguiente, tampoco la bondad del compuesto añadirá alguna propiedad distinta sobre toda la entidad del compuesto en cuanto tal. Y se declara aplicando el argumento establecido, pues omitida dicha propiedad, permanecen en tal compuesto toda la bondad de la materia y de la forma unidas entre sí; luego también la bondad del compuesto. Y si ni en el ente compuesto añade la bondad aquel modo, ni tampoco en el ente simple que se ordena a la composición de aquél, se infiere, evidentemente, que tampoco en las sustancias simples la bondad sustancial o esencial o trascendental añade nada intrínseco a la entidad de las mismas; pues existe la misma o mayor razón, ya que tales entes son más simples y más perfectos.

8. Y de aquí que a *fortiori* se impugne la opinión que refiere Soncinas en IV *Metaph.*, q. 19, que afirmaba que esta bondad trascendental es un accidente que pertenece verdadera y propiamente al predicamento de la cualidad. Esto es evidentemente falso, sea porque un predicado trascendental no puede quedar limitado a un solo género, sea también porque cada cosa es buena por sí misma, lo cual es certísimo no sólo en Dios, sino también en los demás entes, según el razonamiento expuesto. Pues el alma, por ejemplo, precisamente por razón de su sustancia, tiene alguna perfección, y es buena y conveniente para el hombre y apetecible por él; y lo mismo en la cantidad y en las mismas cualidades; pues en cada una de las especies hay una bondad y perfección propia; por lo cual, la bondad no constituye un género propio de cualidad, o una especie, pues de lo contrario una cualidad sería buena por otra, cosa que es ridícula; mayormente siendo así que una misma cualidad puede ser buena para uno y mala para otro.

La bondad absolutamente no consiste en una perfección real del ente

9. La cuarta opinión, por tanto, afirma que la bondad no dice otra cosa que la perfección intrínseca del ser, la cual es absoluta en los absolutos y relativa en los relativos. De lo cual parece que se deduce consecuentemente que la bondad no es otra cosa que el mismo ente en cuanto que tiene en sí algo de

nem; ergo nec bonitas compositi addet aliquam proprietatem distinctam supra totam entitatem compositi ut sic. Et declaratur applicando argumentum factum; nam, praecisa illa proprietate, manent in illo composito tota bonitas materiae et formae inter se unitae; ergo et bonitas compositi. Quod si neque in ente composito bonitas addit illum modum neque etiam in ente simplici quod ordinatur ad aliud componendum, evidenter infertur etiam in substantiis simplicibus bonitatem substantialem, seu essentialem, vel transcendentalem nihil intrinsecum addere entitati earum; est enim eadem vel maior ratio, quia haec entia sunt et simpliciora et perfectiora.

8. Et hinc a fortiori impugnatur opinio quam refert Soncin., IV Metaph., q. 19, quae asserebat bonitatem hanc transcendentalem esse accidens quoddam vere ac proprie pertinens ad praedicamentum qualitatis. Quod est evidenter falsum, tum quia praedicatum transcendens non potest ad unum genus limitari; tum etiam quia unaquaeque res per seipsam bona est, quod non solum in Deo est certissimum, sed etiam in aliis entibus, ex discursu facto. Nam anima, verbi gratia, praecise ratione suae substantiae aliquid perfectionis habet et bona est ac conveniens homini et appetibilis ab ipso; et idem est in quantitate et in qualitatibus ipsis; nam in singulis speciebus est propria bonitas ac perfectio; unde bonitas non constituit proprium qualitatis genus, vel speciem, alioqui una qualitas per aliam bona esset, quod est ridiculum; maxime cum eadem qualitas possit esse bona uni et mala alteri.

Bonitas absolute non consistit in perfectione reali entis

9. Est ergo quarta sententia bonitatem nihil aliud dicere quam intrinsecam rei perfectionem quae absoluta est in absolutis et relativa in relativis. Unde fieri videtur consequens, bonum nihil aliud esse quam ipsum ens quatenus in se aliquid perfectio-

perfección. Esta opinión se atribuye a Herveo, *Quodl.* III, q. 2; allí, sin embargo, afirma que la bondad dice entidad en cuanto que es perfectiva de otro o en cuanto que se ordena a la perfección de otro más bien que el que en sí tenga alguna perfección, sentido del que trataré después. Por consiguiente, esta opinión puede explicarse de otra forma: que la bondad de cada cosa es aquella perfección por la que cada cosa es perfecta en su entidad; por lo cual, si es un ente absoluto, lo será teniendo en sí un grado tal de perfección, por razón del cual será también en sí un cierto bien; en cambio, si es un ente relativo, o un ente de ente, como la parte del todo o el accidente del sujeto, de la misma manera será un bien de aquel de quien es ente; y por razón de la perfección entitativa que tiene, se dirá un cierto bien en sí mismo; en cambio, por virtud de aquella razón por la que tal perfección o ha sido hecha o adaptada para perfeccionar a otro, se dirá bien para otro. Por lo cual, como el accidente es por una misma entidad ente en sí y ente de otro, así por la misma perfección es en sí mismo, es decir, intrínsecamente, un cierto bien y un bien de otro. Así, por consiguiente, rectamente se entiende y se explica que la bondad en cada cosa no es nada más que la perfección propia de cada una.

10. La demostración de esta sentencia así expuesta puede tomarse, en primer lugar, de lo ya referido por enumeración suficiente; porque la bondad no es una relación de razón ni real, ni algo absoluto sobreañadido al ente; por consiguiente, no queda otra cosa que pueda ser sino la perfección de la cosa. En segundo lugar, porque lo bueno y lo perfecto son lo mismo, como enseña Santo Tomás en I, q. 5, a. 1, 3 y 5, y lo explicaremos después; luego también son lo mismo la bondad y la perfección, pues lo bueno y lo perfecto no sólo materialmente son lo mismo, sino también formalmente, ya que cada cosa en tanto es buena en cuanto es perfecta. Finalmente, de este modo puede fácilmente concebirse y explicarse la razón de bondad, y no hay ningún motivo que fuerce a añadir alguna otra cosa, ni es siquiera fácil entender o explicar qué pudiera ser ello; luego es señal de que la razón de bondad consiste en esto.

nis habet. Haec opinio tribuitur Hervaeo, Quodl. III, q. 2; ibi tamen magis sentit bonitatem dicere entitatem quatenus est perfectiva alterius, seu quatenus ad alterius perfectionem ordinatur, quam ut in se habet perfectionem aliquam, de quo sensu infra dicam. Aliter ergo potest explicari haec opinio, quod bonitas uniuscuiusque rei sit illa perfectio qua unaquaeque res in sua entitate perfecta est; unde si sit ens simpliciter, erit in se habens tantam perfectionem ratione cuius in se etiam erit quoddam bonum; si vero sit ens secundum quid seu entis ens, ut pars totius vel accidens subiecti, sic erit bonum illius cuius est ens; et ratione perfectionis entitativae quam habet, dicetur in se quoddam bonum; ea vero ratione qua illa perfectio vel instituta est vel apta ad perficiendum aliud, dicetur bonum alterius. Unde, sicut accidens eadem entitate est in se ens et ens alterius, ita eadem perfectione est in se, id est, intrinsece quoddam bonum et bonum alterius. Sic ergo recte intelligitur et explicatur bonitatem in unaquaque re nihil esse praeter uniuscuiusque perfectionem.

10. Probatio autem huius sententiae sic expositae imprimis sumi potest ex dictis, a sufficienti enumeratione; quia bonitas non est relatio rationis nec realis, neque absolutum quid additum enti; nihil ergo aliud superest quod esse possit nisi rei perfectio. Deinde quia bonum et perfectum idem sunt, ut docet D. Thomas, I, q. 5, a. 1, 3 et 5, et infra declarabimus; ergo et bonitas et perfectio sunt idem; nam bonum et perfectum non materialiter tantum, sed formaliter idem sunt, quia unumquodque in tantum bonum est in quantum est perfectum. Denique hoc modo facile concipi et declarari potest ratio bonitatis et nulla ratio est quae cogat ad aliquid aliud addendum, neque quid illud sit facile potest explicari vel intelligi; ergo signum est in hoc consistere rationem bonitatis.

11. Pero, aunque esta opinión parezca por sí fácil y evidente y explique la cosa en gran parte, con todo no la explica enteramente, y por ello es preciso añadir algo más por dos motivos. Primero, porque según esta exposición, la bondad no es una pasión del ente, sino su esencia; por lo cual, la bondad y el ente se convertirían más como sinónimos que como sujeto y pasión. La consecuencia es clara, porque nada es más esencial al ente real que tener algo de perfección, y hasta que se conciba algo como ente dotado de alguna perfección no se concibe como ente real; por lo cual, en este sentido, si hay alguna diferencia entre estos dos nombres será más en la etimología que en la cosa significada, porque el ente está tomado del acto de ser, y el bien, de la perfección, a la que formal y necesariamente incluye el acto de ser. Lo segundo es el argumento que antes se propuso, a saber, que una misma cosa se dice buena para uno y mala para otro, a pesar de que incluye la misma perfección.

La bondad añade al ente la razón de conveniencia

12. Hay que decir, por consiguiente, que el bien sólo puede añadir al ente la razón de conveniencia, la cual no es propiamente una relación, sino que sólo connota en el otro una naturaleza tal que tiene inclinación natural, capacidad o conexión con tal perfección; por lo cual, la bondad dice la perfección misma de la cosa, connotando la referida conveniencia o denotación que surge de la coexistencia de varios. Esta conclusión la defiende Durando en el lugar citado, y puede probarse primeramente por enumeración suficiente por todo lo dicho en contra de las demás opiniones, y porque ninguna otra cosa puede pensarse una vez excluídas aquéllas. En segundo lugar, porque lo que se adujo en favor de la última sentencia prueba, sin duda, que la perfección se incluye en el concepto de la bondad; y lo mismo confirma también cuanto se dijo en contra de la primera opinión, ya que la bondad no puede no incluir la entidad y, por consiguiente, la perfección. Por otra parte, cuanto se objetó en contra de la última

11. Sed, licet haec sententia videatur per se facilis ac perspicua et magna ex parte rem declaret, non tamen omnino et ideo aliquid aliud addere oportet propter duo. Primo, quia iuxta hanc expositionem, bonum non est passio entis realis, sed essentia eius. Unde bonum et ens potius tamquam synonyma convertentur, quam subiectum et passio. Sequela patet, quia nihil est magis essentiale enti reali quam habere aliquid perfectionis, et donec concipiatur aliquid ut ens alicuius perfectionis non concipitur ut ens reale; unde in hoc sensu si aliqua est differentia inter haec duo nomina, magis erit in etymologia quam in re significata, quia ens sumptum est ab actu essendi, bonum autem a perfectione quam formaliter et ex necessitate includit actus essendi. Secundum est argumentum supra propositum, quod eadem res dicitur bona uni et mala alteri, cum tamen eamdem perfectionem includat.

Bonitas addit enti rationem convenientiae

12. Dicendum ergo est bonum supra ens solum posse addere rationem convenientiae quae non est proprie relatio, sed solum connotat in alio talem naturam habentem naturalem inclinationem, capacitatem, vel coniunctionem cum tali perfectione; unde bonitas dicit ipsam perfectionem rei, connotando praedictam convenientiam seu denotationem consurgentem ex coexistentia plurium. Hanc conclusionem intendit Durand., citato loco, et probari potest primo a sufficienti enumeratione ex omnibus dictis contra alias sententias et quia nihil aliud excogitari potest, illis exclusis. Secundo, quia quae adducta sunt in favorem ultimae sententiae probant sine dubio perfectionem includi in conceptu bonitatis; et idem etiam confirmant quae dicta sunt contra primam sententiam, quia non potest bonitas non includere entitatem et consequenter perfectionem. Rursus, quae obiecta sunt contra ultimam sententiam optime salvantur posita praedicta connotatione; nam illa sufficit ut sit nonnulla distinctio rationis fundata in rebus inter bonum et ens, ut sic possit bonum attribui enti tamquam proprietas et non esse synonymum cum illo, quia formaliter aliud est esse seu habere entitatem, aliud vero ratione entitatis habere semper aliquam convenientiam quam ratio boni declarat. Deinde, hoc satis est ut eadem res, retinens eamdem perfectionem, sit bona uni et mala alteri; nam, cum dicitur bona uni, praeter perfectionem eius quae bona dicitur, connotatur in altera cui bona dicitur inclinatio seu capacitas connaturalis alterius; in alia vero, cui mala dicitur, connotatur carentia talis capacitatis seu inclinationis, vel potius contraria inclinatio; ergo hoc modo salvantur omnia quae in bonitate inveniuntur absque alia relatione adiuncta, ut in simili dictum etiam est de veritate. Tandem hoc potest declarari inductione in omnibus bonis; nam bonum honestum ex omnium sententia dicit bonum quod per se est conveniens naturae rationali ut sic; bonum item delectabile nihil aliud est quam bonum habens convenientiam cum natura sensibili, ut Caiet. late tractat, I-II, q. 32, a. 1, explicans quomodo id non sit relatio, sed ipsa res ut accommodata tali naturae, quod nihil aliud dicere potest quam mutuam rerum connexionem et fundamentalem proportionem; idemque reperitur suo modo in bono utili quod solum dicit bonum aptum et accommodatum ad finem intentum. Recte igitur convenientia quam dicit bonum praedicto modo declaratur.

13. *Obiectio.*—Una tantum superest difficultas, quia hoc modo non adaequate sed tantum ex parte ratio boni explicatur: nam, ut supra dicebam, bonum dupliciter de rebus dici solet, scilicet, vel quia res in se bona est, vel quia est bona alteri, quae divisio sumpta est ex Aug., VIII de Trinit., c. 3, et ex D. Thoma, In II, dist. 27, q. 1, a. 2, ad 1, q. 1 De Virtut., a. 2, ad 1, et I-II, q. 26, a. 4, ubi etiam addit id quod in se bonum est esse absolute et simpliciter

opinión queda favorablemente resuelto, establecida la citada connotación, ya que basta ésta para que entre el bien y el ente haya una cierta distinción de razón fundada en la realidad, de tal modo que pueda así atribuirse el bien al ente como propiedad y no ser sinónimo suyo, puesto que formalmente una cosa es ser o tener entidad y otra tener siempre, por razón de la entidad, alguna conveniencia, que es lo que declara la razón de bien. Además, basta esto para que una misma cosa, reteniendo la misma perfección, sea buena para uno y mala para otro, ya que cuando se dice buena para uno, además de la perfección de aquella cosa que se dice buena, se connota en la otra, para quien se dice buena, la inclinación o capacidad natural de la otra cosa; y en cambio, en la otra, para la que se dice mala, se connota la carencia de tal capacidad o inclinación, o más bien la inclinación contraria; luego de este modo quedan salvadas todas las cosas que se encuentran en la bondad, sin añadir ninguna otra relación, como se afirmó también en el caso semejante de la verdad. Finalmente, puede esto también explicarse haciendo la inducción en todos los bienes, ya que el bien honesto, según el parecer de todos, dice un bien que por sí es conveniente a la naturaleza racional como tal; igualmente, el bien deleitable no es otra cosa que el bien que tiene conveniencia con la naturaleza sensible, como trata extensamente Cayetano en I-II, q. 32, a. 1, explicando cómo ello no es una relación, sino la cosa misma en cuanto acomodada a tal naturaleza, lo cual no puede significar más que la mutua conexión de las cosas y su fundamental proporción; y lo mismo se encuentra a su manera en el bien útil, que sólo dice un bien apto y acomodado para el fin pretendido. Por consiguiente, de este modo se explica rectamente la conveniencia que dice el bien.

13. *Objeción.*— Solamente queda una dificultad, y es que de este modo no se explica totalmente, sino sólo parcialmente, la razón del bien; porque, como antes decía, el bien suele decirse de las cosas doblemente, a saber: o porque la cosa es en sí misma buena, o porque es buena para otro, división que está tomada de San Agustín, en el libro VIII *De Trinitate,* c. 3, y de Santo Tomás, *In II,* dist. 27, q. 1, a. 2, ad 1, q. 1 *De Virtut.,* a. 2, ad 1, y I-II, q. 26, a. 4, donde también añade que lo que es bueno en sí es absoluta y simplemente bue-

no; y lo que es bueno para otro sólo es bueno relativamente. En este mismo sentido suele decir Santo Tomás que el accidente no es un bien en cuanto que tiene bondad, sino porque redunda en la bondad del sujeto, como puede verse en III, q. 11, a. 5, ad 3; y en I-II, q. 55, a. 4, ad 1, dice que las virtudes no son tanto unos ciertos bienes cuanto ciertas bondades, cosa que se dice no porque en sí no tengan perfección, sino porque la tienen acomodada para perfeccionar a otro; del mismo modo que los accidentes se dice que son entes del ente más bien que entes, porque tanto tiene de bondad cada cosa cuanto tiene de ser, como dice el mismo Santo Tomás en I-II, q. 18, a. 1. La misma distinción del bien en sí o respecto de otro tiene Escoto en el *Quodl.*, 18. Pero la referida razón de bien, tal como ha sido explicada por nosotros, sólo conviene a la cosa en cuanto que se dice bien de otro, pues bajo esta razón se explica perfectamente el hecho de que «ser buena la cosa» diga la perfección de tal cosa, connotando en otra la capacidad, inclinación u otra conexión semejante; y esto no puede convenir a aquella bondad por la que la cosa se dice buena en sí, porque tal bondad se dice de forma enteramente absoluta y sin ninguna relación a otro, incluso fundamental o según la predicación; por consiguiente, de aquel modo no se explica la razón adecuada y principal del bien.

14. *Respuesta.*— A esta dificultad puede responderse en primer lugar que nosotros aquí explicamos la bondad que es pasión del ente, y que el bien sólo es pasión del ente en cuanto dice conveniencia para otro o en cuanto que es bien para otro, ya que de este modo se distingue de alguna forma el bien del ente y conviene a todo ente, aun al más perfecto, pues Dios, que es sumo bien, es también bien de otros, porque Dios claramente percibido es el sumo bien objetivo de la criatura racional, y el Verbo divino es el máximo bien de la humanidad de Cristo. En cambio, el bien tomado absolutamente, a saber, en cuanto que es un bien en sí, no parece que pertenezca a las pasiones del ente, sino más bien a la esencia o entidad del mismo, como antes argumentaba, porque de este modo el bien es lo mismo que lo perfecto, como dice con frecuencia Santo Tomás en I, q. 5; y lo perfecto se incluye en el concepto esencial del ente real, porque no

bonum; quod autem est bonum alteri, tantum est bonum secundum quid. Quo sensu dicere solet idem D. Thomas accidens non esse bonum ut habens bonitatem, sed quia cedit in bonitatem subiecti, ut videre licet in III, q. 11, a. 5, ad 3; et I-II, q. 55, a. 4, ad 1, dicit virtutes non tam esse bona quaedam quam bonitates quasdam, quod dictum est non quia in se non habeant perfectionem, sed quia eam habent accommodatam ad perficiendum aliud. Sicut accidentia dicuntur esse entis entia potius quam entia, quia tantum habet unaquaeque res de bonitate quantum habet de esse, ut idem D. Thomas ait, I-II, q. 18, a. 1. Eamdem distinctionem boni secundum se seu respectu alterius habet Scotus, Quodl., XVIII. At vero praedicta ratio boni, ut a nobis explicata est, solum convenit rei ut dicitur bonum alterius; sub hac enim ratione optime explicatur quod rem esse bonam dicat perfectionem talis rei connotando in altera capacitatem, inclinationem, vel aliam similem connexionem; hoc autem non potest convenire illi bonitati qua res dicitur in se bona, quia haec bonitas omnino absolute dicitur et absque ullo respectu ad aliud, etiam fundamentali seu secundum dici; ergo illo modo non explicatur adaequata nec praecipua ratio boni.

14. *Responsio.*— Ad hanc difficultatem responderi potest, primo, nos hic describere bonitatem quae est passio entis; bonum autem solum esse passionem entis prout dicit convenientiam ad alterum seu prout est bonum alteri; hoc enim modo distinguitur bonum aliquo modo ab ente et convenit omni enti, etiam perfectissimo; Deus enim, qui summe bonus est etiam est bonum aliorum, nam Deus clare visus est summum bonum obiectivum creaturae rationalis et Verbum divinum est maximum humanitatis Christi. Bonum autem absolute sumptum, scilicet prout est bonum in se, non videtur pertinere ad passionem entis sed potius ad essentiam seu entitatem eius, ut supra argumentabar, quia bonum hoc modo idem est quod perfectum, ut D. Thomas saepe dicit, I, q. 5; perfectum autem includitur in essentiali conceptu entis rea-

puede concebirse al ente con la entidad sin que se le conciba con la perfección esencial, no sólo porque el mismo ser es perfección, sino también porque la perfección esencial conviene al ente esencial y primariamente, y en esto difiere de la perfección accidental, ya sea extrínseca, ya intrínseca a la manera de una pasión propia. Por lo cual, cada cosa queda colocada en un determinado grado del ser mediante esta perfección esencial, y por ella se distinguen y ordenan entre sí los entes; pues así —como antes decíamos— se divide primeramente el ente en finito e infinito de acuerdo con su perfección esencial; por consiguiente, semejante perfección esencial no añade nada al ente y a la esencia; por tanto, el bien bajo este aspecto no parece propiamente ser pasión del ente, sino el mismo ente. Y de este modo dijo Escoto en *Quodl.*, 6, que la magnitud de la perfección esencial no es algo diferente de la esencia ni siquiera en las criaturas. Y esto lo enseñan también todos los demás. Y puede ello explicarse como por una semejanza con lo que decíamos antes acerca de la verdad, a saber, que en cuanto dice razón absoluta de verdadera entidad, es decir, no fingida sino ratificada, en cuanto tal no dice pasión del ente sino que declara sólo la misma razón del ente real, y por tanto sólo es pasión en cuanto que connota de algún modo la conveniencia con el entendimiento; por consiguiente, lo mismo parece que se ha de decir del bien guardando la debida proporción.

15. *Cómo se comparan lo bueno y lo perfecto.*— Esta respuesta se hará más verosímil si se entiende exactamente cómo se comportan entre sí la razón de bien y la de perfecto; pues dice Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*, c. 16, que *se dice perfecto aquello fuera de lo cual no puede tomarse ninguna parte, o sea aquello a lo que nada falta.* En este sentido, no todo bien es perfecto, como es evidente por sí mismo, ni tampoco todo ente es perfecto, aunque sea bueno; pues el niño es ente y hombre, y con todo no es aún perfecto; y el hombre que tiene perfecta cantidad, pero no las cualidades o hábitos conformes a su naturaleza, aunque sea de algún modo bueno, con todo no es perfecto. En este sentido, por tanto, se dice perfecto no cualquier bien, sino aquel que está terminado en todas sus partes, el cual es absolutamente bueno. Sin embargo, en otro

lis, quia non potest concipi ens cum entitate quin concipiatur cum perfectione essentiali, tum quia ipsum esse est perfectio, tum etiam quia perfectio essentialis convenit enti per se primo et in hoc differt a perfectione accidentali, sive sit extrinseca sive intrinseca ad modum propriae passionis. Unde per hanc perfectionem essentialem unaquaeque res constituitur in certo gradu entis et per eamdem inter se distinguuntur et ordinantur entia. Sic enim (ut supra dicebamus) primo distinguitur ens in infinitum et finitum secundum perfectionem essentialem; ergo huiusmodi perfectio essentialis non addit aliquid supra ens et essentiam; ergo bonum sub hac ratione non videtur proprie esse passio entis sed ipsum ens. Et hoc modo dixit Scotus, *Quodl.*, 6, magnitudinem perfectionis essentialis non esse aliud ab essentia etiam in creaturis. Quod caeteri omnes docent. Et potest hoc a simili explicari ex his quae supra dicebamus de veritate, scilicet, quod quatenus dicit absolutam rationem verae entitatis, id est, non fictae sed ratae, ut sic non dicit passionem entis, sed declarat solum ipsam realis entis rationem, ideoque solum est passio, ut connotat aliquo modo convenientiam ad intellectum; sic ergo videtur dicendum de bono servata proportione.

15. *Quomodo bonum et perfectum comparentur.*— Quae responsio fiet verisimilior si exacte intelligatur quomodo se habeant ratio boni et ratio perfecti; dicit enim Arist., V Metaph., c. 16, *perfectum dici extra quod non est ullam partem accipere, seu cui nihil deest.* Quo sensu non omne bonum perfectum est, ut per se constat, neque etiam omne ens est perfectum, licet sit bonum; puer enim ens est et homo, nondum tamen perfectus; et homo habens perfectam quantitatem, non vero qualitates vel habitus suae naturae consentaneos, licet bonus aliquo modo sit, non tamen perfectus. Hoc ergo sensu perfectum dicitur non quodcumque bonum, sed illud quod omni ex parte consummatum est, quod est simpliciter bonum. Alio tamen modo potest perfectum dici

sentido, puede llamarse perfecto aquello que bajo alguna razón tiene la perfección absolutamente necesaria y esencial, a la manera como el niño puede llamarse hombre perfecto en cuanto a su esencia, y del mismo modo dicen los teólogos que la caridad remisa, aunque pueda llamarse imperfecta respecto de la intensa, sin embargo, absolutamente y en cuanto a su esencia, es perfecta, como dice San Juan, I *Canon.*, c. 2: *Quien guarda su palabra, verdaderamente en él es perfecta la caridad de Dios.* Y de este modo, lo bueno y lo perfecto se convierten; más aún, son enteramente lo mismo en cuanto que lo bueno dice aquello que en sí es bueno o tiene la bondad, es decir, la perfección debida a sí, y esto no es otra cosa que tener la esencia o entidad debida a sí; por tanto, el bien bajo este aspecto esencial y formalmente no dice otra cosa que el ente; por ello, ser caridad perfecta en dicho sentido no es otra cosa en realidad que ser caridad, y así en lo demás. Más aún, ser perfecto del primer modo, o absolutamente bueno, no es más que ser un ente que tiene toda la entidad requerida para su compleción.

16. Y de este modo hay que entender a Santo Tomás cuando suele decir (como puede verse en I, q. 5, a. 1, ad 1) que, en las criaturas, el ente absoluto y el relativo se comparan entre sí diferentemente de como lo hacen el bien absoluto y el relativo; pues una cosa tiene el ser absolutamente por el ser sustancial, y el ser relativo por el ser accidental; y en cambio tiene el ser buena relativamente por el ser sustancial, y absolutamente por el ser accidental. Con todo, esto último se ha de entender no acerca del ser accidental por separado, sino en cuanto unido al ser sustancial, porque el hombre no sería bueno por virtudes accidentales si no se le supusiese ya hombre, y por tanto sustancial y naturalmente bueno. Por lo cual, en esas palabras *relativamente* y *absolutamente* parece que hay una equivocidad, pues cuando se dicen del ente parece que se dicen de la sustancia y el accidente comparados precisivamente; y cuando se dicen del bien se dicen de la sustancia creada o bien tomada sola o en cuanto afectada por las disposiciones y facultades que le son connaturales. Por lo cual sucede que aunque en la manera de hablar haya diversidad, con todo en la realidad no parece que

quidquid sub aliqua ratione entis habet perfectionem simpliciter necessariam et essentialem, quomodo puer potest dici perfectus homo quoad essentiam et similiter dicunt theologi charitatem remissam, licet dicatur imperfecta respectu intensae, tamen simpliciter et quoad essentiam esse perfectam, quomodo ait Ioan., I *Canon.*, c. 2: *Qui servat verbum eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est.* Atque hoc modo bonum et perfectum convertuntur, immo sunt omnino idem prout bonum dicit id quod in se bonum est seu quod habet bonitatem, id est, perfectionem sibi debitam; hoc autem nihil aliud est quam habere essentiam vel entitatem sibi debitam; igitur bonum sub hac ratione nihil aliud essentialiter ac formaliter dicit quam ens; esse enim charitatem perfectam dicto modo nihil aliud revera est quam esse charitatem et sic de aliis. Immo etiam esse perfectum priori modo seu bonum simpliciter nihil aliud est quam esse ens habens totam entitatem quae ad complementum eius requiritur.

16. Et hoc modo intelligendus est D. Thomas cum dicere solet (ut videre licet, I, q. 5, a. 1, ad 1) aliter inter se comparari in creaturis ens simpliciter et secundum quid, quam bonum simpliciter et secundum quid; nam res habet quod sit ens simpliciter per esse substantiale, secundum quid vero per esse accidentale; habet autem quod sit bona secundum quid per esse substantiale, simpliciter autem per esse accidentale. Hoc tamen ultimum intelligendum est non praecise de esse accidentali, sed ut coniuncto esse substantiali; non esset enim bonus homo per accidentales virtutes, nisi supponeretur homo et consequenter substantialiter et naturaliter bonus. Unde in illis vocibus *secundum quid* et *simpliciter* videtur esse aequivocatio; nam cum dicuntur de ente videntur dici de substantia et accidente praecise comparatis; cum autem dicuntur de bono, dicuntur de substantia creata aut solitarie sumpta, aut ut affecta dispositionibus et facultatibus sibi connaturalibus. Quo fit ut licet in modo loquendi sit diversitas, in re tamen nulla videatur esse differentia, quia

haya ninguna diferencia, porque también la bondad o perfección que confiere el accidente, si se compara precisivamente con la bondad que confiere la sustancia, es relativa. Así, pues, es verdadero, en general, lo que adujimos, tomándolo de Santo Tomás, que cada cosa tiene de bien cuanto tiene de ser; y lo que citamos también de San Agustín, que somos buenos en cuanto somos.

17. Y así sucede finalmente que el bien tomado absolutamente no es otra cosa que el mismo ente, a la manera como se dicen las cosas naturalmente buenas y perfectas si están consumadas en su misma entidad, y el hombre se dice moralmente bueno si tiene las virtudes morales o perfecciones, que no son sino ciertas formas reales y entidades; así, también, Dios se dice sumamente bueno y perfecto por razón de su entidad, aun cuando no se compare con ninguna otra cosa, y así en lo demás. Por consiguiente, esta doctrina y respuesta explicada de este modo es probable y ofrece cierta facilidad y claridad, y la indicó ya Enrique en el lugar arriba citado.

18. Sin embargo, por el empleo habitual de los términos puede también darse otra respuesta. En efecto, aunque la anterior es verdadera en cuanto afirma que el bien bajo aquella razón no difiere en la realidad del ente, sin embargo, conceptualmente pueden distinguirse, lo cual basta para que la bondad pueda ser asignada como propiedad del ente a la manera de los otros trascendentales. Por consiguiente, hay que advertir, en cuanto a la imposición o significación del nombre, que el ente sólo se dice por el ser o por la entidad, como expusimos arriba; y que lo perfecto, en cambio, expresa más claramente la perfección del ente, en lo cual incluye una cierta negación, o por lo menos no podemos nosotros sin ella explicar su significado, a saber: que no le falte nada en aquella razón según la cual se dice perfecto. Y que, en cambio, la bondad dice una cierta conveniencia por razón de la cual tiene la cosa el ser apetecible; pues lo bueno se dice por un cierto orden al apetito, como enseñó Santo Tomás en I, q. 5, a. 1, según Aristóteles en el libro I de la *Etica: Es bueno lo que todos apetecen,* e inmediatamente quedará más explicado. Por lo cual, es necesario que también aquellas

etiam bonitas vel perfectio quam confert accidens, si praecise comparetur ad eam bonitatem quam confert substantia, est secundum quid. Sic enim in universum verum est quod ex D. Thoma supra retulimus, unumquodque quantum habet de esse, tantum habere de bonitate, et quod etiam retulimus ex Augustino, quod in quantum sumus, boni sumus.

17. Atque ita tandem fit quod bonum absolute dictum nihil aliud sit quam ens ipsum, quomodo dicuntur res naturaliter bonae vel perfectae, si in sua entitate sint consummatae, et homo dicitur moraliter bonus, si habeat morales virtutes seu perfectiones, quae non sunt nisi reales quaedam formae et entitates; sic etiam Deus dicitur summe bonus et perfectus ratione suae entitatis, etiamsi ad nihil aliud comparetur et sic de aliis. Haec igitur doctrina et responsio hoc modo exposita probabilis est et claritatem ac facilitatem quamdam prae se fert eamque indicavit Henr., in loc. supra citato.

18. Verumtamen propter usum vocum potest adhiberi alia responsio. Nam, licet prior in hoc habeat verum quod bonum sub ea ratione in re non differt ab ente, nihilominus possunt ratione distingui, quod satis est ut bonum assignetur ut proprietas entis ad modum aliorum transcendentium. Est itaque quoad impositionem vel significationem nominis advertendum ens solum dici ab esse aut entitate, ut supra exposuimus; perfectum autem clarius exprimere entis perfectionem, in quo negationem quamdam includit, vel saltem sine illa non potest a nobis eius significatum explicari, scilicet, quod nihil ei desit secundum eam rationem secundum quam perfectum dicitur. Bonum vero dicere convenientiam aliquam ratione cuius habet res quod appetibilis sit; nam bonum per ordinem aliquem ad appetitum dictum est, ut D. Thomas docuit, I, q. 5, a. 1, ex illo Arist., I Ethic.: *Bonum est quod omnia appetunt*, et statim magis explicabitur. Unde necesse est res etiam illas quae

cosas que se dicen absolutas, buenas en absoluto y en sí mismas reciban esta denominación, porque tienen una perfección conveniente y apetecible para sí, y por ello sucede también que la bondad de este modo significa formalmente la perfección existente en tal cosa, connotando en la misma la capacidad, inclinación o conexión natural con tal perfección. Y esto aparece más claramente cuando tal perfección es distinta de la cosa misma que es denominada buena por ella; pues cuando el hombre se llama bueno por razón de la virtud, formalmente se significa la virtud no de cualquier manera, sino en cuanto es una cierta bondad, en lo cual se incluye no sólo la perfección de virtud, sino también la conveniencia que tiene con la naturaleza humana, connotando de parte de la misma naturaleza la capacidad o propensión para tal perfección. Pero en cambio, en las cosas en que no hay distinción entre la perfección y la cosa que se dice perfecta, parece más difícil explicar esta conveniencia o connotación; con todo, hay que decir que aunque en la realidad no haya distinción, nosotros la concebimos y significamos a la manera de las cosas distintas; es decir, al modo de forma denominante y cosa denominada, y que por ello se significa aquella forma como perfección acomodada a aquel en quien existe, en lo cual se computa su natural conexión con aquella forma, y que así se distingue tal bien del ente, al menos conceptualmente.

Cómo se comparan lo bueno y lo apetecible

19. Por cuanto se ha dicho acerca de la razón del bien, se puede entender cómo se comportan lo bueno y lo apetecible. Pues algunos, ciertamente, piensan que formal y sinonímicamente se quiere decir lo mismo con estas dos palabras, y consecuentemente afirman que lo bueno añade al ente la relación a lo apetecible, a lo cual parece inclinarse Santo Tomás en la referida q. 5 de I, a. 1, cuando dice: *La razón de bien consiste en esto, en que algo sea apetecible;* y en el a. 3, ad 1, dice expresamente: *Lo bueno no añade al ente nada más que la razón de apetecible;* y en el a. 4, ad 1, dice: *Lo bueno se refiere al apetito.* Y afirmaciones parecidas tiene en I, q. 16, a. 1 y 3, y en el lib. I *cont. Gent.*, c. 4, raz. 3; y a ellas se inclina Aristóteles en el libro I de la *Etica,* c. 1, definiendo que *el bien es lo que todos apetecen.* Y puede confirmarse tomando un argumento proporcional de cuanto se ha dicho acerca de lo verdadero; pues de la misma manera se refiere lo bueno al apetito como lo verdadero al entendimiento; pero lo verdadero no añade al ente más que la conformidad con el entendimiento; luego el bien no añade más que la conveniencia al apetito. Otros distinguen entre lo bueno y lo apetecible, como Cayetano en I, q. 5, a. 5, donde dice que lo apetecible se toma en dos sentidos, a saber: fundamentalmente y formalmente. Del primer modo dice que es lo mismo lo bueno y lo apetecible, y así expone allí a Santo Tomás, pues la razón próxima por la que la cosa tiene la posibilidad de mover el apetito es su bondad, que tiene por respecto del apetente, en la que se incluye no sólo la entidad y perfección de la cosa en sí misma, sino en cuanto que tiene alguna conveniencia con el apetente. Y del último modo dice que se distingue lo bueno de lo apetecible, al menos conceptual o denominativamente, porque lo apetecible en cuanto tal importa relación al apetito, y una denominación extrínseca que proviene de él o que surge de la conveniencia y proporción entre lo bueno y el apetito; por consiguiente, lo apetecible explica formalmente algo que no dice lo bueno en cuanto tal, por razón de lo cual es verdadera esta proposición causal: porque la cosa es buena, es apetecible; igual que es también verdadera esta otra causal; porque la cosa es luminosa y coloreada, es por ello visible, pues del mismo modo se compara lo apetecible a lo bueno que lo visible a lo iluminado. Por lo cual Santo Tomás, en I *Ethic.*, c. 1, explicando aquella descripción de Aristóteles: *Es bueno lo que todos apetecen,* dice que ha sido tomada *a posteriori* porque la razón de apetecible es posterior a la razón de bien. Y esta opinión es verdadera, la cual anteriormente había enseñado Capréolo *In I,* dist. 2, q. 3, y después el Ferrariense, *I cont. Gent.*, c. 3.

20. *Diferencia entre lo bueno y lo verdadero.*— Por lo cual se ve que lo bueno se refiere al apetito de manera diferente a como se refiere lo verdadero al entendimiento; en efecto, la verdad trascendental (pues de ésta hablamos) incluye en su razón y denominación alguna conformidad con el entendimiento; en

absolutae et secundum se dicuntur bonae, sic denominari quia habent perfectionem sibi convenientem et appetibilem et ita etiam fit ut bonum hoc modo de formali significet perfectionem existentem in tali re connotando in eadem re capacitatem, inclinationem, seu naturalem connexionem cum tali perfectione. Quod clarius patet quando talis perfectio est distincta ab ipsa re quae ab illa bona denominatur; nam, quando homo dicitur bonus ratione virtutis, de formali significatur virtus non utcumque, sed ut bonitas quaedam, in quo importatur non tantum perfectio virtutis, sed etiam convenientia quam habet cum humana natura, connotando ex parte ipsius naturae capacitatem vel propensionem ad talem perfectionem. In his vero rebus in quibus non est distinctio inter perfectionem et rem quae perfecta dicitur, difficilius videtur explicari haec convenientia vel connotatio; dicendum est tamen, quamvis in re non sit distinctio, a nobis tamen concipi ac significari ad modum distinctorum, id est, per modum formae denominantis et rei denominatae, et ideo significari illam formam ut perfectionem accommodatam ei in quo existit, in quo computatur naturalis connexio eius cum tali forma et ita distingui tale bonum ab ente, saltem ratione.

Bonum et appetibile quomodo comparentur

19. Ex his quae de ratione boni dicta sunt, intelligere licet quomodo se habeant bonum et appetibile. Aliqui enim existimant idem formaliter et synonyme his vocibus significari et consequenter aiunt bonum supra ens addere respectum ad appetibile, quibus favere videtur D. Thom., dict. q. 5, I, a. 1, dicens: *Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile;* et a. 3, ad 1, dicit expresse: *Bonum non addit aliquid supra ens, sed rationem tantum appetibilis;* et a. 4, ad 1: *Bonum* (inquit) *respicit appetitum.* Similia habet I, q. 16, a. 1 et 3, et lib. I cont. Gent., c. 4, rat. 3; favet Arist., I Ethic., c. 1, definiens *bonum esse quod omnia appetunt.* Et potest confirmari sumpto proportionali argumento, ex his quae de vero dicta sunt; nam ita comparatur bonum ad appetitum sicut verum ad intellectum; sed verum non addit supra ens nisi conformitatem ad intellectum; ergo bonum non addit nisi convenientiam ad appetitum. Alii distinguunt inter bonum et appetibile, ut Caietan., I, q. 5, a. 5, ubi ait appetibile sumi dupliciter, scilicet, fundamentaliter et formaliter. Priori modo ait esse idem bonum et appetibile, et ita exponit D. Thomam ibi; nam proxima ratio ob quam res habet ut possit movere appetitum est bonitas eius quam habet respectu appetentis, in qua includitur non sola entitas et perfectio rei secundum se, sed prout habet aliquam convenientiam cum appetente. Posteriori autem modo dicit distingui bonum ab appetibili saltem ratione seu denominatione, quia appetibile ut sic importat respectum ad appetitum et denominationem extrinsecam provenientem ab illo, seu consurgentem ex convenientia et proportione inter bonum et appetitum; aliquid ergo formaliter explicat appetibile quod non dicit bonum ut sic, ratione cuius haec causalis vera est: quia res est bona, ideo est appetibilis; sicut haec etiam causalis est vera: quia res est lucida et colorata, ideo est visibilis; ita enim comparatur appetibile ad bonum sicut visibile ad lucidum. Unde D. Thomas, I Ethic., c. 1, declarans illam descriptionem Aristotelis: *Bonum est quod omnia appetunt,* ait sumptam esse a posteriori, quia ratio appetibilis posterior est quam ratio boni. Et haec sententia vera est, quam prius docuerat Capreol., In I, dist. 2, q. 3, et postea Ferrar., I cont. Gent., c. 3.

20. *Discrimen inter bonum et verum.*— Ex quo intelligitur aliter comparari bonum ad appetitum quam verum ad intellectum; nam verum transcendens (de hoc enim loquimur) includit in sua ratione et denominatione aliquam conformitatem ad intellectum; bonum autem formaliter in ratione et

cambio, lo bueno formalmente no incluye en su razón y denominación la conformidad al apetito, aunque ésta se siga de la razón de bien. Por lo cual, la razón de verdad trascendental no se supone propiamente en el objeto de tal manera que sea captada formalmente por el entendimiento, sino que es una denominación tomada de la proporción o conformidad entre el mismo objeto y su potencia o su acto, y por ello aquella verdad suele llamarse condición consecuente o concomitante al objeto del entendimiento más bien que constitutivo formal del mismo; en cambio, la bondad se supone en el objeto del apetito, y es la razón formal de alcanzar a aquél; y la apetibilidad dice la denominación tomada de la proporción de tal objeto con tal potencia; por lo cual, no dice la razón formal del objeto, sino la condición concomitante.

21. *Qué relación tiene el bien con la razón de fin.*— Por lo dicho consta también cómo se compara la razón de fin con el bien. En efecto, dice Santo Tomás en I, q. 5, a. 2, ad 1, que el bien por tener razón de apetecible importa una relación de causa final. Y en el mismo sentido dice en I *cont. Gent.*, c. 38, razón 3, que el bien tiene razón de fin, del mismo modo, evidentemente, que tiene razón de apetecible. Porque si formalmente se toma la relación y denominación de fin no pertenece a la razón de bien, pero puede seguir a ella, pues el fin como tal dice razón de causa en orden a los medios o a alguna acción que sea hecha por causa del fin; relación que el bien no dice, sino sólo la razón de conveniente. Y si el fin se toma fundamentalmente, del mismo modo se atribuye al bien, por la cual razón de bondad tiene el fin la virtud de causar finalmente. Y esto se ha de entender del bien absoluto como es el bien *per se;* pues si se toma el bien en toda su amplitud no abarca sólo el fin sino también los medios, como se verá por la sección siguiente.

denominatione sua non includit conformitatem ad appetitum, quamvis haec ad rationem boni consequatur. Unde ratio veri transcendentis non supponitur proprie in obiecto ut formaliter attingatur ab intellectu, sed est denominatio sumpta ex proportione vel conformitate inter ipsum obiectum et potentiam seu actum eius et ideo dici solet illa veritas conditio consequens vel concomitans obiectum intellectus potius quam formaliter illud constituens; bonitas autem supponitur in obiecto appetitus et est ratio formalis attingendi illud; appetibilitas autem dicit denominationem sumptam ex proportione talis obiecti cum tali potentia; unde non dicit formalem rationem obiecti, sed conditionem concomitantem.

21. *Quomodo se habeat bonum ad rationem finis.*— Ex his etiam constat quomodo ratio finis ad bonum comparetur. Ait enim D. Thomas, I, q. 5, a. 2, ad 1, bonum, cum habeat rationem appetibilis, importare habitudinem causae finalis. Et in eodem sensu ait, I cont. Gent., c. 38, rat. 3, bonum habere rationem finis, eo, scilicet, modo quo habet rationem appetibilis. Etenim si formaliter sumatur habitudo ac denominatio finis, illa non est de ratione boni, sed ad illam consequi potest, nam finis ut sic dicit rationem causae in ordine ad media vel ad aliquam actionem quae propter finem fiat, quam habitudinem non dicit bonum, sed solam rationem convenientis. Si autem sumatur finis fundamentaliter, sic attribuitur bono, qua ratione bonitatis habet finis vim causandi finaliter. Hoc autem intelligendum est de bono simpliciter, quale est per se bonum; nam si sumatur bonum in tota sua latitudine, non tantum finem sed etiam media complectitur, ut ex sequenti sectione constabit.

SECCION SEGUNDA

Clases de bien

1. *Primera división.*— Antes de tratar sobre el modo cómo el bien es una pasión del ente, hay que explicar algunas divisiones del bien para que así se vea mejor cuál es la razón de bien que se atribuye al ente. Y en primer lugar suele dividirse el bien en bien verdadero y solamente aparente. Se llama bien verdadero aquel que es tal como se juzga y conoce; aparente en cambio es el que se juzga como tal, pero con todo no existe en la realidad. Pero esta división conviene al bien del mismo modo que puede atribuirse a cualquier ente o razón de ente, pues se da oro verdadero y aparente, y así en otras cosas. Pero en el caso del bien suele explicarse esta división con una razón particular, porque siendo la causalidad propia del bien mover y atraer al apetito, este oficio lo llevan a cabo casi enteramente igual el bien supuesto y el verdadero, ya que al ser aplicado a mover el apetito por medio del conocimiento, en tanto mueve en cuanto es apreciado o juzgado, aunque en la realidad no sea tal. Por consiguiente, acerca del bien sólo aparente o supuesto no tenemos nada que decir, ya que su razón consiste sólo en ser juzgado tal como suele ser el bien verdadero, aunque en la realidad no sea tal. Por lo cual, cuantos son los verdaderos bienes, tantos pueden ser fingidos por la aprehensión, puesto que en toda clase de bienes puede encontrarse el error y la falsa estimación.

2. *Segunda división.*— En segundo lugar puede dividirse el bien en aquel que es bien en sí y el que es bien para algún otro. Acerca de esta división se han dicho ya muchas cosas en la sección precedente, donde insinuamos que aunque la razón de bien que es pasión del ente pueda acomodarse a cada uno de los entes en cuanto que tiene una perfección conveniente a sí, sin embargo se halla de modo más claro en cualquier ente en cuanto que es conveniente y conforme con algún otro. Se agrega también a esto el que dicha razón de bien de otro supone o incluye la razón de bien en sí, pues nada es bueno para otro de modo

SECTIO II

Quotuplex sit bonum

1. *Prima divisio.*— Antequam tractemus quomodo bonum sit passio entis, declarare oportet nonnullas divisiones boni, ut sic melius constet quaenam ratio boni enti attribuatur. Et primo quidem dividi solet bonum in bonum verum et bonum tantum apparens. Verum bonum dicitur quod tale est quale existimatur et cognoscitur; apparens vero quod existimatur, non tamen est in re. Sed haec divisio eodem modo bono convenit quo potest cuilibet enti seu rationi entis attribui; datur enim aurum verum et apparens et sic de aliis rebus. Peculiari autem ratione solet haec partitio in bono declarari, quia cum propria causalitas boni sit appetitum movere et allicere, aeque fere id praestat bonum existimatum ac verum, quia cum ad movendum appetitum per cognitionem applicetur, tantum movet quantum iudicatur seu existimatur, quamvis reipsa tale non sit. De bono igitur tantum apparenti seu existimato nihil est quod dicamus, quia eius ratio solum in hoc consistit, quod tale existimetur quale solet esse verum bonum, quamvis revera tale non sit. Unde quot sunt vera bona, tot esse possunt existimatione ficta, quia in omni bonorum genere, error et falsa existimatio reperiri potest.

2. *Secunda divisio.*— Secundo dividi potest bonum in illud quod in se bonum est et quod est alicui alteri bonum. De qua divisione satis multa dicta sunt sectione praecedenti, ubi insinuavimus, quamquam ratio boni quae est passio entis possit accommodari unicuique enti quatenus perfectionem habet sibi convenientem, clarius tamen reperiri in quolibet ente quatenus alicui alteri conveniens ac consentaneum est. Accedit etiam quod haec ratio boni alterius supponit seu includit rationem boni in se; nihil enim est alteri bonum proprie et in

propio y riguroso más que aquello que es bueno en sí y tiene una perfección conveniente para otro. Dije de modo propio y riguroso porque a veces la carencia de alguna forma se juzga buena para alguien, aunque formalmente no le confiera ninguna perfección ni la tenga en sí; sin embargo, la privación no es buena propiamente, sino que a veces se la denomina así porque priva de una forma disconveniente, y bajo tal aspecto es apetecible. Por consiguiente, el bien para otro supone el bien en sí, y por ello las otras divisiones del bien parece que se refieren principalmente al bien para otro, y cuando tratemos de él las explicaremos nosotros; con todo, declararemos al mismo tiempo las que pertenecen al ente en cuanto que es bien en sí.

Se explica la división del bien en honesto, útil y deleitable

3. En tercer lugar, y principalmente, suele dividirse el bien en honesto, deleitable y útil. Esta división la propone Santo Tomás en I, q. 5, a. 6, y en II-II, q. 145, a. 3, y la toma de Ambrosio, libro I *Offic.*, c. 9 y 10, donde la insinúa bastante oscuramente; más claramente la profesa Aristóteles en el libro II de la *Etica*, c. 3, y en el libro VIII, c. 2, donde al bien honesto le llama bien en absoluto, distinguiéndolo del útil y deleitable. Y advierte allí Santo Tomás que esta división ha sido hecha principalmente acerca del bien humano, pero que, sin embargo, puede acomodarse al bien común o en sí mismo. Por tanto, la declararemos primero en el bien humano, en el cual se encuentran tales razones de bien de modo propio y sin metáfora; después veremos cómo puede aplicarse al bien en cuanto tal. Y hay que suponer que se está hablando del hombre en cuanto es hombre, es decir, en cuanto usa de la razón, ya porque la razón es la regla suprema de todo bien conveniente al hombre, razón —digo— que es natural si al hombre se le considera sólo filosóficamente, o bien ilustrada por la luz divina si se le considera teológicamente; ya también porque las razones propias y formales de estos bienes, principalmente del honesto y útil, no pueden distinguirse más que con la razón.

4. *De cuántos modos puede algo ser conveniente para otro.*— Por tanto, al ser lo bueno una misma cosa con lo conveniente, una cosa puede ser conveniente

rigore nisi quod in se est bonum et perfectionem habet alteri convenientem. Dixi proprie et in rigore, quia interdum carentia alicuius formae censetur bona alicui, quamvis formaliter nullam perfectionem ei conferat aut in se habeat; verumtamen privatio non est proprie bona, sed ita interdum denominatur, quia privat forma disconvenienti et sub ea ratione appetibilis est. Igitur bonum alteri supponit bonum in se et ideo aliae divisiones boni potissime videntur de eo quod est alteri bonum, et in eo a nobis explicabuntur; simul tamen declarabimus illas quae ad ens pertinuerint quatenus in se bonum est.

Exponitur divisio in bonum honestum, utile et iucundum

3. Tertio ac praecipue dividi solet bonum in honestum, delectabile et utile. Quam divisionem tradit D. Thomas, I, q. 5, a. 6, et II-II, q. 145, a. 3, eamque affert ex Ambros., lib. I Offic., c. 9 et 10, ubi obscure satis eam insinuat; clarius eam docuit Aristot., II Ethic., c. 3, et lib. VIII, c. 2, ubi honestum appellat absolute bonum, a iucundo et utili illud distinguens. Advertit autem D. Thomas ibi divisionem hanc potissimum traditam esse de bono humano, accommodari tamen posse ad bonum in communi seu secundum se. Prius igitur declarabitur a nobis in bono humano, in quo proprie et absque metaphora illae rationes boni reperiuntur; deinde videbimus quomodo ad bonum ut sic applicari possit. Est autem supponendum sermonem esse de homine quatenus homo est, id est quatenus ratione utitur, tum quia ratio est suprema regula omnis boni convenientis homini, ratio (inquam) vel naturalis, si philosophice tantum homo consideretur, vel divino lumine illustrata, si consideretur theologice; tum etiam quia propriae ac formales rationes horum bonorum, praesertim honesti et utilis, non possunt nisi per rationem discerni.

4. *Quot modis quidpiam alteri conveniens.*— Cum igitur bonum idem sit quod conveniens, dupliciter potest aliquid esse

al hombre de dos maneras; una, por sí misma, porque aquella perfección que tiene en sí es por sí misma conforme y conveniente para el hombre. Y esto puede aún suceder de dos maneras: primero, que sea conveniente en orden a la delectación que tal bien trae consigo, y éste es el bien deleitable. Segundo, sin relación a la delectación, sino sólo porque de suyo es digno o conveniente para el hombre como tal, y éste es el bien honesto. De otro modo puede algo ser conveniente no por sí mismo, sino sólo por razón de otro bien que por él o mediante él puede obtenerse; es decir, porque evidentemente, aunque considerado en sí no proporcione delectación, ni sea digno o conveniente para el hombre, con todo se le juzga conveniente en cuanto que puede contribuir a la obtención de otro bien, y éste es el bien útil. Y de este modo consta no sólo que aquellos tres miembros están contenidos bajo la razón de bien, sino que son de algún modo distintos entre sí, al menos por la razón formal o relación concebida, pues según la realidad o por el sujeto no siempre es menester que se distingan, ya que consta que una misma cosa, por ejemplo, el amor o la devoción para con Dios, es al mismo tiempo honesta, deleitable y útil.

5. Finalmente, se entiende fácilmente por la referida explicación que aquellos miembros agotan el todo dividido, puesto que ni entre el bien por sí o en orden a otro puede hallarse un medio por oponerse inmediatamente o casi por contradicción; ni además del bien conveniente por causa del deleite o sin él, sino por causa de sí mismo solo, puede pensarse otro miembro, ya que también estos miembros vienen a distinguirse como por contradicción o inmediata negación, porque todo bien que es conveniente por sí prescindiendo de la razón de deleite es juzgado honesto. Y digo prescindiendo del deleite porque estos miembros se han de distinguir por abstracción precisiva más que negativa, si se comparan con la cosa que se denomina buena, pues para que la cosa sea honesta no es preciso que sea útil o deleitable, sino sólo que tenga alguna razón de conveniencia por causa de la cual sea amable, aun cuando no sea ni deleitable ni útil, y así en las restantes. Por lo cual, formalmente y como condicionalmente

homini conveniens: uno modo per seipsum, quia nimirum illa perfectio quam in se habet, ex se ipsa consentanea est et conveniens homini. Quod adhuc potest duobus modis accidere, primo quod sit conveniens in ordine ad delectationem quam tale bonum secum affert, et hoc est bonum delectabile. Secundo absque ordine ad delectationem, sed solum quia per se decet vel conveniens est homini ut sic, et hoc est bonum honestum. Alio vero modo est aliquid conveniens non per seipsum, sed solum ratione alterius boni quod per illud seu mediante illo obtineri potest, quia nimirum licet ex se spectatum delectationem non afferat neque ex se deceat aut conveniens sit homini, tamen, ut conferre potest ad aliud bonum obtinendum, conveniens censetur, et hoc est bonum utile. Atque ita constat et illa tria membra sub ratione boni contineri et esse aliquo modo inter se distincta, saltem ratione formali concepta seu habitudine; nam re seu subiecto non semper necesse est distingui; constat enim eamdem rem, verbi gratia, amorem aut devotionem erga Deum esse et honestam et iucundam et utilem.

5. Denique facile ex dicta declaratione intelligitur membra illa exhaurire divisum, quia neque inter bonum per se aut in ordine ad aliud reperiri potest medium, cum haec immediate et quasi per contradictionem opponantur; neque praeter bonum conveniens ob delectationem vel absque illa, sed solum propter seipsum, potest aliud membrum excogitari, cum haec etiam membra quasi per contradictionem seu immediatam negationem distinguantur, quia omne bonum quod per se est conveniens praecisa ratione delectationis, honestum reputatur. Dico autem praecisa delectatione, quia haec membra per abstractionem praecisivam potius quam negativam distinguenda sunt, si ad rem quae bona denominatur comparentur, quia ut res sit honesta non est necesse ut sit iucunda vel utilis, sed solum ut habeat aliquam rationem convenientiae propter quam sit amabilis, etiamsi nec iucunda neque utilis sit, et sic de reliquis. Unde formaliter et quasi conditiona-

pueden distinguirse estos miembros también por abstracción negativa; pues pertenece a la razón de honesto en cuanto tal no requerir la delectación o utilidad para su razón y suficiente conveniencia en orden a mover el apetito recto, ya sea que tenga aquellas cosas unidas en la realidad o que no las tenga; pues aun cuando no las tuviera, sería suficientemente bueno y conveniente en su orden; y lo mismo se ha de decir proporcionalmente de los restantes. Y de este modo parece que queda suficientemente expuesta la referida división.

Varias dificultades acerca de la anterior división

6. *Primera dificultad sobre el bien honesto.*— Pero para explicar esto más exactamente hay que tratar brevemente de algunas dificultades que salen al paso. La primera es cómo se puede decir conveniente por sí el bien honesto. Porque o bien se dice conveniente por sí en cuanto forma casi coincidente con la naturaleza del hombre en cuanto que es racional, del mismo modo que el calor es por sí conveniente al fuego, y de esto se sigue que las mismas potencias del entendimiento y voluntad son bienes honestos, cosa que está en contra de lo que afirma S. Agustín en el libro II *Del Libre Arbitrio*, c. 19, donde al dividir todos los bienes del hombre en máximos, medios e ínfimos coloca a las potencias del alma en el término medio, ya que de ellas podemos usar mal, a pesar de que parece que son los bienes máximos aquellos que son honestos. Además, se sigue que Dios no es bien honesto del hombre porque no es conveniente a éste por sí a modo de forma. Se sigue también que la acción de dar limosna no es bien honesto, porque no es una forma por sí conveniente para el hombre. O que el bien honesto no se dice conveniente por sí en cuanto forma sino en cuanto operación conforme al hombre, y de este modo se sigue en primer lugar el mismo inconveniente acerca de Dios. Y además resulta que las virtudes, principalmente las infusas, no son bienes honestos porque no son operaciones del hombre, cosa que es enteramente falsa y contraria a lo que afirma San Agustín en el mencionado pasaje. O se dice el bien honesto conveniente por sí objetivamente, a saber, porque es un bien amable por sí, la cual es una razón más universal, puesto que puede convenir a la operación, sea externa o interna, y a cualquier forma

liter possunt haec membra distingui, etiam per abstractionem negativam; nam de ratione honesti ut honesti est ut ad suam rationem et convenientiam sufficientem ad movendum appetitum rectum delectationem aut utilitatem non requirat, sive in re illas habeat coniunctas sive non; nam etiamsi illas non haberet, esset sufficienter bonum et conveniens et in suo ordine; et idem est proportionaliter de reliquis. Atque in hunc modum videtur satis exposita praedicta divisio.

Variae difficultates circa praedictam divisionem

6. *Prima difficultas circa bonum honestum.*— Sed ut exactius declaretur, nonnullae difficultates insurgentes breviter tractandae sunt. Prima est quomodo bonum honestum dicatur per se conveniens. Aut enim dicitur per se conveniens tamquam forma paene consentiens cum natura hominis ut rationalis est, ad eum modum quo calor est per se conveniens igni, et sic sequitur ipsas potentias intellectus et voluntatis esse bona honesta, quod est contra August., lib. II De Lib. Arb., c. 19, ubi, distinguens omnia bona hominis in maxima, media et infima, potentias animae in medio ordine collocat, quia eis possumus male uti, cum tamen maxima bona illa esse videantur quae honesta sunt. Deinde sequitur Deum non esse bonum honestum hominis, quia non est ei per se conveniens per modum formae. Sequitur etiam actionem dandi eleemosynam non esse bonum honestum, quia non est aliqua forma per se conveniens homini. Vel bonum honestum dicitur per se conveniens non ut forma, sed ut operatio decens hominem, et sic sequitur imprimis idem inconveniens de Deo. Et ulterius sequitur virtutes, praesertim infusas, non esse bona honesta quia non sunt operationes hominis, quod est plane falsum et contra August., cit. loco. Vel dicitur bonum honestum per se conveniens obiective, quia, scilicet, est bonum per se amabile, quae ratio universalior est; nam et in operationem, tam internam, quam externam, et in quamcumque formam et in

y a Dios mismo. Pero tampoco de este modo se soslayan todas las dificultades apuntadas, ya que se sigue que las potencias del alma han de ser contadas entre los bienes honestos; más aún, incluso la salud y los demás bienes del cuerpo, que por sí son amables. Y además surge otra dificultad, porque esta razón, a saber, que algún objeto pueda ser por sí amable sin orden a la delectación, no puede ser la primera razón de bien que se encuentra en tal objeto, porque supone la razón de bien por la que tal objeto es amable por sí. Como decíamos en la sección anterior, la razón de apetecible supone la de bueno y conveniente; pues precisamente es una cosa apetecible porque es buena y conveniente, y es lo mismo que el bien sea por sí amable que el que sea apetecible; por tanto, no puede ésta ser la primera razón en que consiste el bien honesto.

7. *Segunda dificultad acerca del bien deleitable.*— La segunda dificultad se refiere al bien deleitable: de qué modo tiene la propia y peculiar razón del bien en sí y por sí apetecible; pues por bien deleitable, o se ha de entender el objeto sobre el que versa la delectación, o la delectación que nace de tal objeto. Si se dice lo primero se sigue que este bien no es más bien en sí y por sí que el bien útil. Y se prueba porque no es bueno porque tenga en sí delectación, que es una cosa distinta de él, sino porque es apto para engendrar la delectación, la cual parece que es una clase de utilidad consistente en la relación a la delectación misma, por razón de la cual tal objeto es amable. Como la comida, por ejemplo, si se ama porque da la salud, se dice que es amada como un bien útil para la salud; luego si es amada en cuanto proporciona deleite, será amada como útil para la delectación; por consiguiente, el bien deleitable tomado bajo este concepto no es bueno en sí y por sí, ni difiere formalmente del bien útil, sino sólo materialmente o como lo particular de lo común. Pero si la misma delectación se dice que es bien deleitable, como indica el mismo Santo Tomás en el citado lugar de la I parte, es ciertamente verdad que la delectación es un cierto acto por sí conveniente y conforme con la naturaleza o con el apetito que

Deum ipsum convenire potest. Sed neque hoc modo evitantur omnes difficultates tactae, quia sequitur potentias animae computandas esse inter bona honesta; immo et sanitatem et alia bona corporis, quae per se amabilia sunt. Et praeterea insurgit alia difficultas, quia haec ratio, nempe quod obiectum aliquod sit per se amabile sine ordine ad delectationem non potest esse prima ratio boni quae in tali obiecto reperitur, quia supponit rationem boni propter quam tale obiectum per se amabile est. Sicut in sectione praecedenti dicebamus rationem appetibilis supponere rationem boni et convenientis; propterea enim res appetibilis est, quia bona est et conveniens; idem autem est esse bonum per se amabile quod esse per se appetibile; non potest ergo haec esse prima ratio in qua bonum honestum consistit.

7. *Secunda difficultas circa bonum delectabile.*— Secunda difficultas est circa bonum delectabile, quomodo habeat peculiarem ac propriam rationem boni in se ac per se appetibilis; aut enim per bonum delectabile intelligendum est obiectum circa quod delectatio versatur, aut delectatio quae ex tali obiecto nascitur. Si primum dicatur, sequitur hoc bonum non magis esse per se et in se bonum quam bonum utile. Probatur quia non est bonum eo quod in se habeat delectationem, quae est res ab illo distincta, sed quia aptum est ad delectationem generandam, quae videtur esse utilitas quaedam consistens in habitudine ad delectationem ipsam, ratione cuius tale obiectum amabile est. Sicut cibus, verbi gratia, si ametur quia sanitatem confert, dicitur amari ut bonum utile ad sanitatem; ergo, si ametur quatenus delectationem affert, amabitur ut utile ad delectationem; ergo bonum delectabile hac ratione sumptum, non est per se et in se bonum, nec formaliter differt a bono utili, sed tantum materialiter, seu tamquam particulare a communi. Si vero delectatio ipsa dicatur esse bonum delectabile, ut D. Thomas in citato loco I p. indicat, verum quidem est delectationem esse quemdam actum per se convenientem et consentaneum naturae vel appetitui

se deleita; pero con todo, no aparece ninguna razón por la que esta peculiar conveniencia de tal acto se distinga de las otras y constituya su peculiar razón de bien más que la conveniencia que tiene cualquier otro acto con la facultad de obrar, como la intelección de la verdad con el entendimiento y la visión de objeto hermoso con la vista. Y además no parece que la razón de bien deleitable pueda consistir primariamente en la misma delectación, ya que ésta versa sobre algún bien en cuanto bien, puesto que es un descanso del apetito, el cual no descansa sino una vez que ha alcanzado el bien; luego la delectación supone en el objeto una razón de bien anterior a la delectación y que sea tal en sí y no en orden a la delectación; en efecto, el bien con que nos deleitamos no es bien porque deleita, sino más bien deleita porque es bien; supone, por tanto, la delectación una conveniencia en el objeto y una bondad distinta de la delectación misma. Por consiguiente, acerca de ella pregunto si constituye al bien deleitable o no; pues si lo constituye, resulta, por consiguiente, que no es la delectación misma el primer bien deleitable; más aún, ni siquiera parece tener semejante conveniencia o razón de bien, porque cuando nos deleitamos, por ejemplo, con la visión de una cosa hermosa, la conveniencia de la visión es de tipo muy diferente de la conveniencia de la delectación, a pesar de que la visión es el objeto de tal delectación. Y si aquella bondad o conveniencia que se encuentra en el objeto de la delectación no constituye el bien deleitable, entonces será ya un bien distinto de los tres enumerados.

8. *Tercera dificultad acerca del bien útil.*— La tercera dificultad puede ser acerca del bien útil: cómo se niega que es un bien en sí y en esto se distingue de los restantes; pues el bien útil, aunque sea útil para algo distinto de sí, con todo tiene en sí su utilidad, que consiste en una virtud o eficacia para realizar aquella cosa para la que es útil. Se dirá, quizá, que la bondad de la cosa útil no consiste en la utilidad misma, sino en la conveniencia y apetibilidad que tiene tal utilidad respecto del hombre, y se dirá, consiguientemente, que el bien útil no tiene esta conveniencia de suyo, sino por el fin para el que es útil. Sin embargo,

qui delectatur; tamen nulla apparet ratio ob quam haec peculiaris convenientia talis actus ab aliis distinguatur et constituat suam peculiarem rationem boni magis quam convenientia quam habet quilibet alius actus cum facultate operandi, ut intellectio veritatis cum intellectu et visio obiecti pulchri cum visu. Et praeterea non videtur ratio boni delectabilis primario posse consistere in delectatione ipsa; nam delectatio circa aliquod bonum ut bonum versatur, cum sit quies appetitus, qui non quiescit nisi in bono adepto; ergo supponit delectatio in obiecto rationem boni priorem delectatione et quae in se talis sit et non per ordinem ad delectationem; bonum enim circa quod delectamur non ideo bonum est quia delectat, sed potius ideo delectat quia bonum est; supponit ergo delectatio in obiecto convenientiam et bonitatem distinctam a delectatione ipsa. De illa ergo inquiro an constituat bonum delectabile, necne; nam, si constituit, ergo non est delectatio ipsa primum delectabile bonum; immo nec videtur habere similem convenientiam seu rationem boni, quia cum delectamur, verbi gratia, in visione rei pulchrae longe alterius rationis est convenientia visionis a convenientia delectationis, cum tamen visio sit illius delectationis obiectum. Si autem bonitas illa seu convenientia quae est in obiecto delectationis, non constituit bonum delectabile, erit iam aliud bonum distinctum a tribus enumeratis.

8. *Tertia difficultas circa bonum utile.*— Tertia difficultas esse potest de bono utili, quomodo negetur esse in se bonum et in hoc a reliquis distinguatur; nam bonum utile, licet ad aliud a se distinctum utile sit, tamen in se habet utilitatem suam quae consistit in aliqua virtute vel efficacia praestandi rem illam ad quam est utile. Dicetur fortasse bonitatem rei utilis non consistere in utilitate ipsa, sed in convenientia et appetibilitate quam habet talis utilitas respectu hominis, et consequenter dicetur bonum utile non habere hanc convenientiam ex se, sed ex fine ad quem est utile. Con-

está en contra de esto el que a pesar de que la conveniencia del bien útil suponga la conveniencia de aquella cosa para la que es útil y tal vez se derive de ella, sin embargo, supuesta ésta, el mismo bien útil verdaderamente en cuanto que tiene relación a una cosa tal tiene en sí una propia conveniencia por razón de la cual es bueno y amable; luego en esto no hay diferencia formal entre el bien útil y otros bienes, ya que también el bien honesto o deleitable puede, a veces, tomar su propia razón de la relación que dice a algo extrínseco. Más aún, el bien honesto a veces es tal por su conformidad con una ley extrínseca, o al menos por la conveniencia que resulta en él supuesta tal ley. Por lo cual también resulta que algún bien útil no tenga otra conveniencia o bondad sino la de honestidad, como el caso, por ejemplo, de la aflicción del cuerpo, en cuanto que es útil para satisfacer a Dios, no tiene más bondad que la honesta; y por la misma razón, el medio que sólo es útil para gozar de un placer no tiene ninguna conveniencia o bondad más que alguna participación de dicha delectación; por consiguiente, el bien útil no queda acertadamente distinguido de los otros.

9. *Cuarta dificultad acerca de lo mismo.*— Y de aquí surge la cuarta dificultad: por qué el bien útil no se divide en dos; pues el bien útil es tal como es aquello a lo que se ordena; por consiguiente, como el bien amable por sí, uno es honesto y otro deleitable, así lo que es bueno por la utilidad para otro será uno honesto y otro deleitable.

10. *Ultima dificultad acerca de la suficiencia de la división.*— La última dificultad es que la referida división parece insuficiente; pues además de las citadas razones de bien parece que existe otra que puede separarse o distinguirse de aquéllas; en efecto, hay ciertos bienes amables por sí, no porque deleitan o son honestos, sino precisamente porque perfeccionan a la naturaleza, como la salud, la ciencia, la integridad del cuerpo y el mismo ser y vivir; ya que, incluso si prescindimos con la mente de todo deleite, estas cosas siguen siendo buenas y amables, como es evidente; y de modo semejante, aunque prescindamos de todas las razones de virtud, estas cosas son amables como bienes connaturales, y por causa de ellas pueden otras cosas ser amadas como útiles, pres-

tra hoc tamen est, quia licet convenientia boni utilis supponat convenientiam illius rei ad quam est utile et ab illa fortasse derivetur, tamen, illa supposita, revera ipsum bonum utile quatenus habet habitudinem ad talem rem, habet in se propriam convenientiam ratione cuius bonum est et amabile; ergo in hoc non est differentia formalis inter bonum utile et alia bona; nam etiam bonum honestum vel delectabile potest interdum accipere rationem suam ex habitudine ad aliquod extrinsecum. Immo bonum honestum interdum est tale ex conformitate ad legem extrinsecam, vel saltem ex convenientia quae in eo resultat supposita tali lege. Unde etiam fit ut aliquod bonum utile non habeat aliam convenientiam vel bonitatem nisi honestatis; ut, verbi gratia, corporis afflictio quatenus utilis est ad satisfaciendum Deo, non habet bonitatem aliam nisi honestam; et eadem ratione medium quod tantum est utile ad delectationem capiendam, non habet convenientiam aliquam vel bonitatem nisi participationem quamdam illius delectationis; ergo bonum utile non recte ab aliis distinguitur.

9. *Quarta circa idem.*— Atque hinc oritur quarta difficultas, cur bonum utile non distinguatur in duo; nam tale est utile bonum, quale est illud ad quod ordinatur; ergo, sicut bonum per se amabile aliud est honestum et aliud delectabile, ita bonum ex utilitate ad aliud, quoddam honestum, aliud vero delectabile.

10. *Ultima difficultas circa sufficientiam divisionis.*— Ultima difficultas est quia praedicta divisio videtur insufficiens; nam praeter dictas rationes boni videtur esse alia quae ab illis distingui seu praescindi potest; sunt enim quaedam bona per se amabilia, non quia delectant, nec quia honesta sunt sed praecise quia naturam perficiunt, ut sanitas, scientia, corporis integritas et ipsum esse ac vivere; nam etiam si mente praescindamus omnem delectationem, haec sunt bona et amabilia, ut per se constat; et similiter, licet praescindamus omnes rationes virtutis, haec sunt amabilia ut connaturalia

cindiendo de la honestidad. Y es señal de esto el que a veces se persiguen por medios honestos, a veces por medios vergonzosos, no por el deleite sino por la sola natural conveniencia; por consiguiente, se da alguna razón de bien distinta de aquellas tres.

Solución de la primera dificultad

11. Para satisfacer a la primera dificultad y explicar qué es propiamente el bien honesto, hay que advertir que de dos maneras puede tomarse o decirse el bien honesto. Una, en orden a las acciones humanas y morales en cuanto pueden regularse con la razón recta y prudente, y en este sentido se llama bien honesto el que por sí y de suyo es digno del hombre o de persona dotada de razón, tal como se lee en Santo Tomás, II-II, q. 145, a. 1 y ss. En la cual conveniencia no se considera ventaja alguna que por medio de este bien enriquezca a la persona con respecto a la que se dice que es tal bien; pues esa ventaja, aunque frecuentemente intervenga, con todo formalmente y por sí, no es necesaria para la honestidad, sino que basta con aquella decencia y proporción que se encuentra entre tal bien y la naturaleza que dirige sus operaciones con la recta razón. Igual que dar limosna es honesto porque es de suyo conveniente a la naturaleza racional, aun cuando por un imposible el hombre que obrase así no gozase por ello de ninguna utilidad o provecho fuera del mismo obrar bien. Del mismo modo que también respecto de Dios se dice que es conveniente y honesto comunicarse, beneficiar y compadecerse, no porque sea provechoso para El, sino porque es algo por sí digno y proporcionado a su bondad. Por consiguiente, el bien honesto explicado de esta forma dice una peculiar razón de conveniencia, y por parte de la cosa que se dice honesta incluye su perfección con todas las condiciones físicas o morales necesarias para la referida conveniencia con la naturaleza racional.

12. Y suele este bien explicarse por la conveniencia con el dictamen de la recta razón; pues es honesto aquel bien que la recta razón dicta que se ha de

bona et propter illa possunt amari alia ut utilia, praecisa honestate. Cuius signum est quia interdum per honesta media, interdum per turpia inquiruntur, non ob delectationem sed ob solam naturalem convenientiam; datur ergo aliqua ratio boni ab illis tribus distincta.

Expeditur prima difficultas

11. Ad satisfaciendum primae difficultati et declarandum quid proprie sit honestum bonum, advertendum est duobus modis dici vel sumi posse bonum honestum. Uno modo, in ordine ad actiones humanas et morales prout recta et prudenti ratione regulari possunt, et hoc modo bonum honestum dicitur quod per se et ex se decet hominem vel personam ratione utentem, ut sumitur ex D. Thoma, II-II, q. 145, a. 1, et sequent. In qua convenientia non consideratur aliqua commoditas quae per tale bonum accrescat illi personae respectu cuius dicitur esse huiusmodi bonum; haec enim, licet saepe intercedat, per se tamen ac formaliter non est ad honestatem necessaria, sed sufficit illa decentia et proportio quae reperitur inter tale bonum et naturam quae operationes suas recta ratione dirigit. Sicut dare eleemosynam est honestum, quia est per se consentaneum naturae rationali, etiamsi per impossibile homo sic operans nullam inde utilitatem vel commoditatem caperet praeter ipsum recte operari. Quomodo etiam respectu Dei dicitur esse conveniens et honestum sese communicare, benefacere ac misereri, non quia illi sit commodum, sed quia est per se decens ac proportionatum illius bonitati. Bonum ergo honestum hac ratione explicatum dicit peculiarem rationem convenientiae et ex parte rei quae honesta dicitur includit perfectionem eius, cum omnibus conditionibus vel physicis, vel moralibus, ad praedictam convenientiam cum natura rationali necessariis.

12. Solet autem hoc bonum per convenientiam ad dictamen rectae rationis declarari; nam illud bonum est honestum quod

hacer, amar, etc. Con todo, si esta afirmación se entiende referida a la recta razón en cuanto dice el juicio o conocimiento de aquello que conviene hacer, en este sentido no consiste la honestidad en la conformidad con el dictamen de la razón, ni es aquélla la primera regla o la primera razón de tal honestidad. Pues no es honesto el bien porque juzga la recta razón que es tal, sino al contrario, porque el mismo bien en verdad y en la realidad es tal; por ello, la verdadera y recta razón juzga que es tal. Y por este motivo, el recto juicio es para nosotros la regla del bien honesto, ya que nos lo manifiesta; con todo, en sí supone ya este juicio la propia conveniencia, de la que le viene al bien honesto el ser tal; y esta conveniencia decimos que es con referencia a la naturaleza racional en cuanto que es tal y tiene tales atributos o propiedades. Pero en cambio, si se toma el dictamen de la recta razón no formalmente sino como radicalmente, en este sentido se dice con razón y *a priori* que el bien honesto es aquello que es conforme a la razón; es decir, que es conforme a la naturaleza racional, la cual, por lo mismo, es apta por naturaleza para juzgar que esto ha de ser hecho o apetecido por ella.

13. Pero el bien honesto tomado de este modo puede aún distinguirse en acto, hábito y objeto honesto; pues hay actos formalmente buenos y honestos, como son los actos de las virtudes, principalmente de la voluntad, y a éstos corresponden los hábitos de las virtudes, que con razón se cuentan entre las máximas cosas buenas y honestas, porque son dignas en sumo grado del hombre dotado de razón; y en estos actos o hábitos se suponen los objetos honestos, pues de ellos toman los actos y hábitos su honestidad, como indica Santo Tomás en I-II, q. 19, a. 1, ad 3, donde disputa ampliamente sobre este punto; y en la q. 20, a. 1, ad 2, y en la q. 2 *De Malo*, a. 3, in corp. y ad 8. Pues el acto honesto como tal no se ocupa sino del bien honesto; por lo cual es preciso que suponga tal bondad en él, pues el acto de la voluntad no confiere a su objeto la bondad, sino más bien se funda en ella, y por esto, más arriba, Santo Tomás llama a esta honestidad bondad primordial.

recta ratio dictat esse faciendum vel amandum, etc. Tamen, si hoc dictum intelligatur de recta ratione prout dicit iudicium seu cognitionem eius quod expedit facere, sic non consistit honestas in conformitate ad dictamen rationis neque est illa prima regula seu prima ratio talis honestatis. Non enim ideo bonum est honestum quia recta ratio iudicat esse tale, sed e converso, quia ipsum bonum vere et in re tale est, ideo recta et vera ratione iudicatur esse tale. Et ideo quoad nos rectum iudicium est regula boni honesti, quia nobis manifestat illud; tamen secundum se supponit illud iudicium propriam convenientiam ex qua habet bonum honestum quod tale sit; hanc autem dicimus esse ad naturam rationalem quatenus talis est et tales habet proprietates seu attributa. Si vero dictamen rationis non formaliter sed quasi radicaliter sumatur, sic bene et a priori dicitur bonum honestum esse illud quod est conforme rationi, id est, quod est conforme naturae rationali, quae propterea nata est iudicare hoc sibi esse faciendum vel appetendum.

13. Bonum autem honestum hoc modo sumptum distingui potest in actum, habitum et obiectum honestum; sunt enim actus formaliter boni et honesti, ut sunt actus virtutum, praesertim voluntatis, et his correspondent habitus virtutum, qui inter maxima bona et honesta merito computantur, quia maxime decent hominem ratione utentem; et his actibus vel habitibus supponuntur obiecta honesta; nam ab his sumunt actus et habitus suam honestatem, ut significat D. Thomas, I-II, q. 19, a. 1, ad 3, ubi de hac re latius disputatur, et q. 20, a. 1, ad 2, et q. 2 de Malo, a. 3, in corp., et ad 8. Actus enim honestus ut sic non versatur nisi circa bonum honestum; unde necesse est ut in illo talem bonitatem supponat, nam actus voluntatis non confert obiecto suo bonitatem, sed potius in illa fundatur, et ideo D. Thom. supra, hanc honestatem bonitatem primordialem vocat.

14. Y con lo que llevamos dicho se ha respondido a toda aquella primera dificultad en cuanto se refiere al bien honesto tomado con este rigor y propiedad. Pues concedemos que este bien no se limita a la operación, hábito o forma, sino que conviene a toda cosa que es apetecible por el hombre de modo honesto y conforme con la recta razón. Concedemos, además, que este bien no es tal precisamente porque es por sí conveniente a la voluntad o al apetito del hombre en la razón de objeto apetecible, pues como rectamente prueba el argumento allí expuesto, esta razón de apetecible por sí, formalmente tomada, supone una conveniencia con la naturaleza racional, por razón de la cual tal bien es para ella apetecible por sí.

15. Puede tomarse también en otro sentido el bien honesto, no en orden a las costumbres sino en orden a la naturaleza, y es aquello que por sí perfecciona a la naturaleza y es para ella ventajoso incluso prescindiendo de la razón de virtud, como es la salud, la integridad y la vida misma, la cual, en ocasiones, es deshonroso amar y defender, aun cuando de suyo parezca lo más conveniente para la naturaleza. Y a este bien parece que los antiguos filósofos llamaron *bien de la naturaleza,* y lo distinguían del bien honesto, al que llamaban *por sí digno,* como se colige de Cicerón, en sus libros III y IV *De Finibus.* Sin embargo, puesto que este bien de la naturaleza es por sí conveniente y amable, se juzga por esto que el apetito natural se relaciona con este bien del mismo modo que el apetito racional se relaciona con el bien por sí digno, y de esta manera, en orden a la naturaleza, queda este bien comprendido bajo el bien honesto. Se añade también el que esta razón de bien es suficiente para que aquel mismo pueda ser honestamente apetecido si por otra parte no se opone algún impedimento, porque como la recta razón es aquella por lo que el hombre debe regirse o gobernarse, a ella le toca proponer las cosas que son ventajosas y convenientes para la naturaleza, si no se opone, por otra parte, algo o se sigue algún inconveniente mayor. Por consiguiente, de acuerdo con esta manera de hablar sobre el bien honesto, hay que conceder que las potencias del alma son ciertos bienes honestos, ciertamente no del mismo modo que las virtudes, de las cuales no podemos

14. Atque ex his responsum est ad totam illam primam difficultatem, quatenus spectat ad bonum honestum in hoc rigore et proprietate sumptum. Concedimus enim hoc bonum non limitari ad operationem, vel habitum, vel formam, sed convenire omni rei quae honeste et secundum rectam rationem est appetibilis ab homine. Concedimus deinde hoc bonum non ideo tale esse quia est per se conveniens voluntati seu appetitui hominis in ratione obiecti appetibilis; nam, ut recte argumentum ibi factum probat, haec ratio per se appetibilis formaliter sumpta supponit convenientiam cum natura rationali, ratione cuius tale bonum illi est per se appetibile.

15. Alio vero modo sumi potest bonum honestum, non in ordine ad mores, sed in ordine ad naturam, et est illud quod per se perficit naturam et est commodum illi etiam seclusa ratione virtutis, ut est sanitas, integritas et vita ipsa quam interdum amare vel tueri turpe est, etiamsi ex se maxime conveniens naturae videatur. Et hoc bonum videntur antiqui philosophi appellasse *bonum naturae,* quod distinguebant a bono honesto quod *per se decens* appellabant, ut colligitur ex Cicer., lib. III et IV de Finib. Tamen, quia hoc bonum naturae per se conveniens est et amabile, ideo ita censetur comparari appetitus naturae ad hoc bonum sicut appetitus rationalis ad bonum per se decens, atque hac ratione in ordine ad naturam hoc bonum comprehenditur sub bono honesto. Accedit etiam quod haec ratio boni sufficiens est ut ipsum honeste appetatur, si aliunde impedimentum aliquod non intercedat, quia cum recta ratio sit qua homo regi debet aut gubernari, ad illam pertinent et quae sunt naturae commoda et consentanea proponere, nisi aliunde aliquid obstet vel maius aliquod incommodum subsequatur. Hoc igitur modo loquendi de bono honesto, concedendum est potentias animae esse quaedam honesta bona, non quidem eo modo quo virtutes, quibus male uti non pos-

usar mal, como ocurre con las potencias mismas, por lo cual San Agustín llamó a aquéllas bienes máximos, y a éstas, bienes medios; sino del mismo modo que los bienes que pertenecen a la integridad y complemento de la naturaleza son de suyo convenientes y, en cuanto de ellos depende, capaces de ser amados con rectitud. Y de este modo son honestos el mismo ser, vivir y saber. Ni solamente los bienes inherentes, sino también las cosas extrínsecas que en ocasiones son convenientes por sí, al menos como objeto de los actos vitales, pueden contarse entre estos bienes honestos, y así queda también resuelta la primera dificultad en cuanto puede afectar a este bien, sobre lo cual volveremos a insistir en la solución de la última dificultad.

Se trata la segunda dificultad

16. Acerca de la segunda dificultad hay que distinguir dos cosas que en ella se tocan, a saber: la delectación y el objeto de la delectación, y de ambos hay que decir que son, de suyo, un bien conveniente de algún modo y por sí apetecible. Y ciertamente, tratándose de la delectación misma, la cosa es por sí evidente, pues es un acto que de suyo invita y arrastra mucho al apetito, lo cual es señal de que tiene con él por sí misma una gran proporción. Y tratándose del objeto de la delectación se prueba porque el objeto de la delectación es un bien; luego la delectación supone en aquel objeto una bondad, ya que los actos del alma no constituyen a sus objetos, sino que los suponen; por consiguiente, el objeto de la delectación no es bueno y conveniente porque es objeto de delectación, sino al contrario; puede ser objeto de delectación porque es bueno y conveniente. Por tanto, es de suyo bueno y apetecible, y no por la sola denominación o relación a la delectación, aunque tal vez la etimología del nombre o su imposición haya sido tomada de allí. Con esto consta, por tanto, que ya se tome el bien deleitable por la misma delectación, ya se tome por el objeto o bien que deleita, ya —lo que es más probable— por ambas cosas en unidad, a saber, por el descanso que se halla en tal cosa, del mismo modo que la felicidad a veces se toma por la objetiva, a veces por la formal, a veces por toda la feli-

sumus sicut potentiis ipsis, propter quod ab Augustino haec maxima, illa vero media bona esse dicuntur, sed ea ratione qua bona pertinentia ad integritatem et complementum naturae per se convenientia sunt et quantum ex ipsis est, recte amabilia. Atque hoc modo ipsum esse, vivere et sapere honesta sunt. Neque solum inhaerentia bona, sed etiam res extrinsecae quae interdum sunt per se convenientes, saltem ut obiecta vitalium actuum inter haec bona honesta computantur, et sic etiam expedita est prima difficultas quantum ad hoc bonum pertinere potest, de quo in solutione ultimae difficultatis plura dicemus.

Tractatur secunda difficultas

16. Circa secundam difficultatem duo sunt distinguenda quae ibi attinguntur, scilicet delectatio et delectationis obiectum, et de utroque dicendum est esse bonum ex se conveniens aliquo modo et per se appetibile. Et quidem de delectatione ipsa, id est per se manifestum; nam est actus qui ex se valde invitat et trahit appetitum, quod est signum ex sese habere cum illo magnam proportionem. De obiecto autem delectationis probatur, quia obiectum delectationis est bonum; ergo delectatio supponit in obiecto illo bonitatem, quia actus animae non constituunt obiecta sua sed supponunt; obiectum ergo delectationis non est bonum et conveniens quia est delectationis obiectum, sed e contra quia bonum est et conveniens, ideo delectationis obiectum esse potest. Est igitur ex se bonum et appetibile et non per solam denominationem vel habitudinem ad delectationem, quamvis fortasse nominis etymologia vel impositio inde sumpta sit. Hinc igitur constat, sive delectabile bonum sumatur pro delectatione ipsa, sive pro obiecto seu bono illo quod delectat, sive (quod probabile est) pro utroque per modum unius, scilicet, pro quiete in tali re, sicut beatitudo interdum sumitur pro obiectiva, interdum pro formali, interdum pro tota beatitudine quae per modum unius utramque complecti-

cidad que comprende a una y otra abrazadas en unidad, de cualquier manera de éstas, digo, que se tome el bien deleitable, con razón se dice bien por sí y no sólo por una relación extrínseca o denominación, en lo cual se distingue acertadamente del bien útil.

17. Por su parte, fácilmente se distingue la bondad o conveniencia de la misma delectación, de la bondad o conveniencia de la honestidad, sea moral o natural; pues la conveniencia de la delectación sólo consiste en la suavidad y descanso vital —por llamarlo así— que logra el apetito en el bien alcanzado, sea que tenga otra clase de conformidad con la razón o naturaleza racional o que no la tenga, pues estas cosas son accidentales para el concepto de la delectación en cuanto tal. Y por esta causa se distingue acertadamente, al menos por razón de la delectación, el bien deleitable del bien honesto, tanto moral como natural, ya porque tiene una conveniencia peculiar, como dije; ya también porque tiene una fuerza peculiar para mover el apetito, de la cual nace el que a veces no sólo mueva en contra de la razón, sino también en contra del provecho de la naturaleza.

18. Pero sobre la bondad del objeto deleitable, que en él se supone para que cause delectación, no es fácil juzgar cuál sea ésta ni cómo se distinga de la honestidad moral o natural. Y la razón de la dificultad está en que la delectación versa sobre un bien conveniente y conseguido o presente, como se toma de Aristóteles en el libro I de la *Retórica*, c. 10; y Santo Tomás, extensamente en I-II, q. 31, a. 1 y ss. Pero el bien conveniente, cuya consecución se supone para la delectación, no es otra cosa que el bien conveniente a la naturaleza, sea a la naturaleza espiritual si se trata de una delectación espiritual, sea corporal, si es sensible; y el bien conveniente a la naturaleza no es otro que el bien honesto, ya sea moral, si es de tal forma conveniente a la naturaleza racional en cuanto tal que por sí mismo convenga, ya sea natural si solamente es ventajoso por sí mismo para la naturaleza en cuanto referido a la perfección de ésta; por consiguiente, la delectación no supone el bien deleitable en cuanto tal; más aún, ésta parece mejor una denominación extrínseca tomada de la misma delectación en potencia,

tur, quocumque (inquam) ex his modis bonum delectabile sumatur, merito per se bonum dici et non tantum extrinseca habitudine vel denominatione, in quo recte a bono utili distinguitur.

17. Rursus facile distinguitur bonitas vel convenientia ipsius delectationis a bonitate vel convenientia honestatis, sive moralis, sive naturalis; nam convenientia delectationis solum consistit in suavitate illa et vitali quiete (ut sic dicam), quam appetitus habet in bono adepto, sive habeat conformitatem aliam cum ratione seu rationali natura, sive non; haec enim ad rationem delectationis ut sic accidentalia sunt. Atque ob hanc causam merito delectabile bonum, saltem ratione delectationis, a bono honesto tam morali quam naturali distinguitur, tum quia habet peculiarem convenientiam, ut dixi; tum etiam quia habet peculiarem vim movendi appetitum, ex qua fit ut interdum moveat non solum contra rationem, sed etiam contra commodum naturae.

18. At vero de bonitate obiecti delectabilis quae in eo supponitur ut delectationem causet, non est facile ad iudicandum quaenam sit et quomodo ab honestate vel morali vel naturali distinguatur. Et ratio difficultatis est quia delectatio est de bono convenienti et consecuto seu praesenti, ut sumitur ex Aristotele, I Rhetor., c. 10; et D. Thoma late, I-II, q. 31, a. 1 et sequentibus. Bonum autem conveniens, cuius consecutio delectationi supponitur, non est aliud nisi bonum naturae conveniens vel spirituali naturae, si delectatio spiritualis sit, vel corporali, si sit sensibilis; bonum autem conveniens naturae non est aliud nisi bonum honestum, vel morale, si sit ita conveniens naturae rationali ut sic ut per se deceat, vel naturale, si solum sit per se commodum naturae, ut ad perfectionem eius spectans; ergo delectatio non supponit bonum delectabile ut delectabile est; immo haec potius videtur denominatio extrinseca ab ipsa delectatione in potentia, sicut visibile a visio-

como lo visible se toma de la visión; sino que supone sólo el bien conveniente al apetente, con cuya consecución se deleita. Y esto se corrobora con ejemplos, pues cuando el enfermo se deleita con la salud que ha recuperado, no considera ninguna otra razón de bien para deleitarse más que el provecho aquel que la salud proporciona a su naturaleza; luego en la salud, en cuanto que es objeto de delectación, no hay otra bondad más que la natural conveniencia de la salud con la naturaleza humana. De igual manera la visión beatífica, o Dios claramente visto y poseído, es objeto de gozo perfecto, no por otro motivo sino porque es el bien proporcionado y conveniente en grado máximo a la naturaleza del hombre; luego, en general, el bien deleitable, fundamentalmente (por decirlo así), y en cuanto que intrínsecamente se supone por parte del objeto para la misma delectación no es otra cosa que el bien que conviene por sí a la naturaleza humana y, por tanto, honesto, sea moral o natural.

19. A esto puede responderse de dos maneras. Primero, concediendo todo el raciocinio hecho y diciendo consecuentemente que el bien deleitable no se distingue del bien que por sí conviene a la naturaleza humana más que en cuanto incluye la delectación que en tal bien se considera como la razón propia que mueve a su apetición. Esta parece que es la opinión de Santo Tomás, en I, q. 5, a. 6, y en I-II, q. 32, a. 1, ad 3, donde dice que las operaciones son deleitables en cuanto son connaturales y proporcionadas al que opera; y en toda aquella cuestión insinúa lo mismo; y lo mismo señala Cayetano en lo que anota acerca de aquel artículo primero. Por lo cual se ha de decir además, consecuentemente, que el bien deleitable, en cuanto que se dice bueno y amable por sí, incluye intrínsecamente la delectación misma, ya se aprehenda sola la delectación misma como tal bien de suyo conveniente por ser aquello que es, es decir, por aquel agrado que formalmente confiere, ya sea que se aprehenda todo esto, es decir, este objeto, en cuanto que lleva consigo unida la delectación, a manera de un solo objeto que se dice bien deleitable, para el cual la delectación misma viene a ser como la forma. Por ello, Aristóteles, en el libro X de la *Etica*, c. 2, dice que *el placer es por sí apetecible y que hace más deseable a*

ne, sed supponit tantum bonum conveniens appetenti de cuius consecutione delectatur. Et confirmatur hoc exemplis; nam, cum infirmus delectatur de consecuta sanitate, nullam aliam rationem boni considerat ut delectetur nisi commoditatem illam quam naturae suae affert sanitas; ergo in sanitate ut est obiectum delectationis, non est alia bonitas praeter naturalem convenientiam sanitatis cum natura hominis. Simili modo visio beata seu Deus clare visus et possessus, est obiectum perfecti gaudii non alia ratione nisi quia est bonum maxime proportionatum et conveniens naturae hominis; ergo in universum, bonum delectabile fundamentaliter (ut sic dicam) et quatenus intrinsece supponitur ipsi delectationi ex parte obiecti, nullum aliud est nisi bonum per se conveniens naturae atque adeo honestum, vel morale, vel naturale.

19. Ad hoc duobus modis responderi potest. Primo, concedendo totum discursum factum et consequenter dicendo bonum delectabile non distingui a bono per se conveniente naturae nisi prout delectationem includit, quae in tali bono consideratur ut propria ratio movens ad appetitionem eius. Quae videtur esse sententia D. Thomae, I, q. 5, a. 6, et I-II, q. 32, a. 1, ad 3, ubi ait operationes esse delectabiles in quantum sunt connaturales et proportionatae operanti; et in tota illa quaestione idem insinuat; et idem significat Caietanus in his quae notat circa illum articulum primum. Ex quo ulterius dicendum est consequenter bonum delectabile quatenus dicitur per se bonum et amabile, intrinsece includere delectationem ipsam, sive sola ipsa delectatio apprehendatur ut tale bonum per se conveniens propter id quod est, id est, propter suavitatem illam quam formaliter confert, sive hoc totum, scilicet tale obiectum ut secum habet delectationem adiunctam, apprehendatur per modum unius obiecti quod bonum delectabile dicitur, cuius veluti forma est delectatio ipsa. Unde Aristot., X Ethic., c. 2, ait *voluptatem esse per se expetibilem, facereque quodvis bonum magis expetibile, si illi ad-*

cualquier bien al que se añada. En las cuales palabras indica que la delectación ciertamente supone el bien, pero que ella, añadida a aquél le hace más apetecible porque, evidentemente, lo constituye como agradable y deleitable; luego tal bien queda completado y cuasi formalmente constituído por la delectación. Y lo mismo señaló Santo Tomás en I, q. 5, a. 6, cuando enseña que el bien deleitable termina al apetito por razón de la delectación, que es el descanso en la cosa deseada.

20. Y añade allí, en la solución ad 2, que *se llaman propiamente bienes deleitables los que no tienen ninguna otra razón de apetibilidad cuando, por lo demás, son nocivos e inhonestos.* Las cuales palabras favorecen dicha opinión en cuanto que en ellas se dice que la delectación es toda la razón de apetecer el bien deleitable en cuanto tal; pero, en cambio, lo que se dice en ellas de que puede darse una cosa en la que no haya ninguna otra razón de apetibilidad excepto la delectación, parece que contradice a lo afirmado anteriormente; por lo cual parece que son falsas por la razón antes dada: que la delectación resulta una vez conseguido el bien, y por ello es necesario que suponga otra razón anterior de bien, en virtud de la cual sea apetecible; por consiguiente, no puede darse una cosa que produzca delectación y que, sin embargo, no tenga razón alguna de apetecible fuera de la delectación. Con todo, puede decirse que Santo Tomás no pretendió excluir de tal cosa toda razón de conveniencia previa a la delectación en la que ésta se funde, sino que quiso indicar que a veces sucede que esta conveniencia es tal que, apartada la delectación, no haga a la cosa absolutamente apetecible, ya que es perjudicial o inhonesta. Por consiguiente, de acuerdo con este modo de hablar, hay que concederle a la segunda dificultad que aquella cosa u operación que es objeto de delectación, aunque tenga otra razón anterior de bien, sin embargo, no es bien deleitable más que únicamente por aquella razón por la que lleva unida la delectación. Ni resulta de esto que se confunda este bien con el bien útil, o que tenga sólo una razón de bien extrínseca al modo como la tiene el bien útil, porque la cosa se relaciona con la delectación que de ella se sigue como con su objeto, y por esto es por lo que se juzga

datur. In quibus verbis indicat delectationem quidem supponere bonum; ipsam vero illi additam facere illud magis appetibile, quia nimirum constituit illud iucundum et delectabile; ergo tale bonum delectatione ipsa completur et quasi formaliter constituitur. Et hoc ipsum significavit D. Thomas, I, q. 5, a. 6, cum docet bonum delectabile terminare appetitum ratione delectationis quae est quies in re desiderata.

20. Additque ibi, in solut. ad 2, *illa proprie dici bona delectabilia quae nullam aliam habent rationem appetibilitatis, cum alioqui sint et noxia et inhonesta.* Quae verba favent dictae sententiae, quatenus in eis dicitur delectationem esse totam rationem appetendi bonum delectabile ut sic; in eo vero quod in eis dicitur posse dari rem in qua nulla prorsus sit alia ratio appetibilis praeter delectationem, videntur contradicere superius dictis; unde falsa videntur ob rationem supra factam, quod delectatio resultat ex bono consecuto et ideo necesse est ut aliam priorem rationem boni supponat, ratione cuius sit appetibilis; non ergo potest dari res quae delectationem afferat et tamen nullam habeat aliam rationem appetibilis praeter delectationem. Dici vero potest D. Thomam non intendisse excludere ab huiusmodi re omnem rationem convenientiae delectatione priorem in qua delectatio fundetur, sed indicare voluisse interdum contingere hanc convenientiam talem esse ut, seclusa delectatione, non faciat rem simpliciter appetibilem, quia est noxia vel inhonesta. Iuxta hunc ergo dicendi modum, ad secundam difficultatem concedendum est rem illam vel operationem quae est obiectum delectationis, licet aliam priorem rationem boni habeat, tamen non esse bonum delectabile nisi ea tantum ratione qua habet delectationem adiunctam. Neque inde fit confundi hoc bonum cum bono utili aut habere tantum extrinsecam rationem boni eo modo quo bonum utile, quia res comparatur ad delectationem quae ex illa sequitur ut obiectum eius, et ideo ex

que con ambos queda constituído un solo bien deleitable, apetecible por sí e intrínsecamente.

21. El segundo modo de responder puede ser que en el objeto de la delectación se encuentra siempre una cierta conveniencia especial por razón de la cual puede ser objeto de delectación, y por la que es propia e intrínsecamente denominado bien deleitable, y que dicha conveniencia es distinta y capaz de ser separada o prescindida de la propia conveniencia de la honestidad, tanto moral como natural. En efecto, como bien explica Cayetano, I-II, q. 32, a. 1, el objeto de la delectación es una cosa u operación aprehendida como conveniente; pero no es necesario que esta conveniencia sea de algún modo honesta o provechosa para la naturaleza, sino que basta con que sea proporcionada al gusto, por ejemplo, o a otro sentido o potencia. Parece, por consiguiente, que existe en tales objetos deleitables un cierto modo especial de conveniencia suficiente para constituir una especial razón de bien que parece quedar comprendido bajo la delectación, siempre que la delectación se dice que es toda la razón de apetibilidad en el bien deleitable en cuanto tal. Y se inclina a esta manera de expresión Santo Tomás en las palabras arriba citadas de I, q. 3, a. 6, ad 2.

22. Pero (para confesar la verdad) este último modo de hablar ni puede fundarse suficientemente ni explicarse, ya que no se puede entender qué es aquella especial conveniencia si no es la que consiste en la buena constitución de la naturaleza, o en el ser u obrar proporcionado a la naturaleza. Esto se toma de Aristóteles, libro VII de la *Etica,* c. 12 y 13, y libro X, c. 4 y 5, y libro I de la *Retórica,* c. 10, al fin, donde dice en este sentido que *el placer es una afección que toda al mismo tiempo y sensiblemente va hacia la naturaleza,* como expone y trata Santo Tomás en I-II, q. 31, a. 1, y q. 32, a. 1, y en el mismo lugar Cayetano. Asimismo, porque la delectación tiende hacia el mismo bien y objeto conveniente al que tiende el amor y el deseo, y sólo difiere de ellos en que tiende hacia dicho bien en cuanto presente y conseguido; pero con respecto al amor o al deseo, prescindiendo de la delectación, no se entiende otra razón de conveniencia fuera de la que pertenece a la honestidad moral o natural, o al menos es cer-

utraque unum bonum delectabile intrinsece et per se appetibile constitui censetur.

21. Alter modus respondendi esse potest in obiecto delectationis reperiri semper specialem quamdam convenientiam ratione cuius esse potest delectationis obiectum et ab illa proprie et intrinsece denominari bonum delectabile, eamque convenientiam distinctam esse ac separari posse seu praescindi a propria convenientia honestatis tam moralis, quam naturalis. Nam, ut bene Caiet. tractat, I-II, q. 32, a. 1, obiectum delectationis est res vel operatio apprehensa ut conveniens; non est autem necesse ut haec convenientia sit aliquo modo honesta vel commoda naturae, sed satis est ut sit proportionata gustui, verbi gratia, vel alteri sensui aut potentiae. Videtur ergo esse in his obiectis delectabilibus quidam specialis modus convenientiae sufficiens ad constituendam specialem rationem boni, quae sub delectatione comprehendi videtur, quotiescumque delectatio dicitur esse tota ratio appetibilis in bono delectabili ut sic. Et ita favet huic modo dicendi D. Thomas, in verbis supra citatis ex I, q. 3, a. 6, ad 2.

22. Sed (ut verum fatear) hic posterior dicendi modus nec sufficienter fundari potest nec declarari, quia intelligi non potest quaenam sit illa specialis convenientia praeter eam quae est in bona constitutione naturae seu in esse vel operari naturae proportionato. Quod sumitur ex Aristot., VII Ethic., c. 12 et 13, et lib. X, c. 4 et 5, et I Rhetor., c. 10, in fine, ubi hoc sensu ait *voluptatem esse affectionem totam simul et sensibiliter in naturam proficiscentem,* ut exponit et tractat D. Thomas, I-II, q. 31, a. 1, et q. 32, a. 1, et ibi Caiet. Item, quia delectatio in idem bonum et conveniens tendit in quod amor vel desiderium; solum enim differt ab eis, quia tendit in illum bonum ut praesens et consecutum; sed respectu amoris vel desiderii, seclusa delectatione, non intelligitur alia ratio convenientiae praeter eam quae ad honestatem moralem vel naturalem pertinet, vel saltem certissimum est amorem et desiderium directe ferri posse

tísimo que el amor y el deseo pueden directamente dirigirse hacia tal conveniencia o hacia el bien bajo tal razón; por consiguiente, es igualmente cierto que la delectación en su objeto no requiere otra razón de conveniencia; por tanto, idear o fingir ésta como algo anterior a la delectación misma ni tiene fundamento ni puede explicarse suficientemente. Porque el que algunas delectaciones surjan de la peculiar conveniencia del objeto con una facultad, como con el gusto o el tacto, no sucede más que o bien porque aquella cualidad que se percibe por el sentido y engendra la delectación es objeto por sí connatural y conveniente a tal facultad, o bien porque la operación a la que tal delectación sigue es de modo semejante una perfección natural proporcionada a la potencia. Y así siempre esta razón de bien que por parte del objeto se supone para la delectación, se reduce al bien por sí conveniente para la naturaleza. Por consiguiente, la primera respuesta es más sólida y mediante ella se satisface a la segunda dificultad anteriormente propuesta.

Se soluciona la tercera dificultad juntamente con la cuarta

23. Sobre la tercera dificultad, que trata del bien y de lo útil, conceden algunos que el bien útil tiene su propia e intrínseca bondad por razón de la cual es en sí apetecible, aunque no por causa de sí. Estas dos cosas, en efecto, son diversas, porque el medio verdaderamente es amado en sí mismo; es decir, termina en sí el movimiento del amor; por ello, es menester que en sí tenga la bondad útil, distinta de la bondad del fin, por razón de la cual pueda ser término del afecto de amor o de elección; pero con todo, no es amado por causa de sí, ya que aquella bondad no es absoluta sino relativa al fin o por causa del fin, y porquė el fin es la primera causa de amar al medio o al bien útil. Por lo cual sucede que de acuerdo con esta opinión el bien útil no se distingue de los demás porque sólo es bueno con la bondad extrínseca del fin, sino porque tiene toda su bondad en orden al fin. Y puede confirmarse esta opinión porque es contradictorio ser bueno y serlo con bondad ajena, pues bueno es lo mismo que

in huiusmodi convenientiam seu in bonum sub tali ratione; ergo aeque certum est delectationem in obiecto suo non requirere aliam convenientiae rationem; ergo illam excogitare vel fingere ut priorem delectatione ipsa, nec fundamentum habet, nec satis explicari potest. Nam, quod aliquae delectationes oriantur ex peculiari convenientia obiecti cum aliqua facultate, ut cum gustu vel tactu, id non est nisi vel quia qualitas illa quae sensu percipitur et delectationem parit, est obiectum connaturale et per se conveniens tali facultati, vel quia operatio ad quam talis delectatio consequitur, est similiter naturalis perfectio proportionata potentiae. Atque ita semper huiusmodi ratio boni quae ex parte obiecti ad delectationem supponitur, ad bonum per se naturae conveniens revocatur. Prior ergo responsio solidior est et per eam fit satis secundae difficultati superius positae.

Tertia difficultas simul cum quarta expeditur

23. Ad tertiam difficultatem de bono et utili, nonnulli concedunt habere bonum utile suam propriam et intrinsecam bonitatem ratione cuius est in se appetibile, licet non propter se. Haec enim duo diversa sunt; nam medium revera in se amatur, id est, in se terminat amoris motum; unde necesse est ut in se habeat bonitatem utilem, distinctam a bonitate finis, ratione cuius possit terminare dilectionis seu electionis affectum; non tamen diligitur propter se, quia illa bonitas non est absoluta, sed respectiva ad finem seu propter finem et quia finis est prima causa diligendi medium seu bonum utile. Quo fit ut iuxta hanc sententiam bonum utile non distinguatur a reliquis eo quod solum sit bonum bonitate extrinseca finis, sed quia totam bonitatem suam habet in ordine ad finem. Et potest haec sententia confirmari quia repugnat esse bonum et aliena bo-

perfecto; ahora bien, ninguna cosa se perfecciona por la sola denominación extrínseca tomada de una perfección ajena; mas el bien útil es verdaderamente un bien; luego no es bien por la sola denominación tomada de la bondad del fin, sino que tiene en sí su propia bondad. Sin embargo, esta opinión es falsa, como diremos con más extensión después, al tratar acerca de la causa final. Está, además, en contra de Santo Tomás, I, q. 5, a. 6, principalmente en la solución que da *ad 2*, donde se expresa de este modo: *Se llaman útiles las cosas que no tienen en sí motivos para ser deseadas, sino que son deseadas únicamente en cuanto son conducentes a otra cosa, como ingerir una medicina amarga.*

24. Por consiguiente, al proponer la tercera dificultad se ha respondido rectamente que una cosa es hablar de la utilidad en cuanto significa la virtud que hay en el bien útil para el efecto respecto del cual se dice útil, y otra hablar de la utilidad en orden al que apetece, para el que tal bien es útil. En el primer sentido, es verdad que la utilidad puede ser una cierta virtud y perfección intrínseca para el mismo bien útil, la cual perfección ciertamente comparada con el mismo bien que se denomina útil es conveniente para él, no como bien útil sino como un bien por sí mismo proporcionado y connatural a él; como, por ejemplo, en la medicina que es útil para la salud porque tiene la virtud de expulsar algún humor, es claro que tal virtud es una propiedad intrínseca a la tal medicina, que con respecto a ella no es útil sino conveniente y apetecible por ella misma; en cambio, con respecto al hombre, puede llamarse utilidad aquella virtud que está en tal cosa en orden a tal fin. Pero toda esta utilidad referida al hombre y considerada sólo en sí misma no será hallada buena, conveniente o apetecible para él, sino que en tanto se tendrá por conveniente en cuanto lo sea la misma salud, o la expulsión o disminución de tal humor. Por lo cual, si el hombre en este momento no necesita tal medicación para su salud, esa virtud de la medicina no es conveniente para el hombre; en cambio, si la necesita, es juzgada conveniente sólo en función de la salud. Por tanto, toda la virtud, aunque sea intrínseca a la medicina, no es de suyo conveniente para el hombre, ni apetecible para él, sino solamente en cuanto en cierto modo queda

nitate bonum esse; nam bonum idem est quod perfectum; nulla autem res perficitur sola extrinseca denominatione ab aliena perfectione; sed bonum utile est vere bonum; ergo non est bonum per solam denominationem a bonitate finis, sed in se habet suam propriam bonitatem. Sed haec sententia falsa est, ut latius dicemus inferius de causa finali disputantes. Estque contra D. Thomam, I, q. 5, a. 6, praesertim in solut. ad 2, ubi sic ait: *Utilia dicuntur quae habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae.*

24. Recte igitur inter proponendam tertiam difficultatem responsum est aliud esse loqui de utilitate prout significat vim quae est in bono utili ad effectum ad quem utile dicitur, aliud vero esse loqui de illa utilitate in ordine ad appetentem cui tale bonum utile est. Priori modo verum est utilitatem esse posse virtutem aliquam et perfectionem intrinsecam ipsi bono utili, quae quidem perfectio comparata ad ipsummet bonum quod utile denominatur est illi conveniens, non tamquam bonum utile, sed tamquam bonum per se illi proportionatum et connaturale; ut in medicina, verbi gratia, quae est utilis ad sanitatem quia habet vim expellendi aliquem humorem, clarum est illam vim esse proprietatem aliquam intrinsecam tali medicinae, quae respectu illius non est utilis sed per se conveniens et appetibilis ipsi; respectu vero hominis illa vis dici potest utilitas quae est in tali re in ordine ad talem finem. At vero tota haec utilitas comparata ad hominem et per se tantum considerata, non invenietur illi bona, conveniens, aut appetibilis, sed tantum censetur conveniens in quantum sanitas ipsa, diminutio, aut expulsio talis humoris conveniens est. Unde, si homo nunc non indiget ad sanitatem tali purgatione, illa virtus medicinae non est conveniens homini; si vero indiget, censetur conveniens solum ob sanitatem. Igitur tota virtus, quamvis intrinseca medicinae, ex se non est conveniens homini neque appetibilis ipsi, sed solum quatenus a

informada y denominada por la bondad del fin; por consiguiente, la bondad y conveniencia que se halla en el bien útil formalmente tomado en cuanto útil, no se encuentra intrínsecamente en él de un modo completo y formal; sino que está en él, como materialmente, la utilidad misma o virtud activa de otra cosa; formalmente, en cambio, la conveniencia y la razón entera de la apetibilidad es la bondad del fin. Y prueba de esto es también que el bien útil en cuanto útil no excita ni arrastra o mueve hacia sí al apetito; de lo contrario, el medio en cuanto medio tendría la causalidad del fin, lo cual es falso; pero es el fin el que mueve la voluntad para apetecer el medio o bien útil; por lo cual, aunque la voluntad tienda hacia lo útil como hacia el objeto material, y de este modo se diga que el bien útil termina en sí el movimiento de la voluntad, con todo, formalmente, también aquel movimiento se termina en su fin, porque es toda la razón de tender al medio, y por ello en el bien útil no se requiere la bondad intrínseca y formal para determinar tal acto.

25. Por consiguiente, a la cuarta dificultad se responde negando que el bien útil, en cuanto tal, tenga de suyo una conveniencia propria respecto del apetente, por razón de la cual sea para él bueno y apetecible, sino que la tiene del fin, no sólo como de causa radical y remota, sino como de formal y próxima, porque no sólo tiene su conveniencia y bondad por la relación al fin, sino que la tiene del mismo fin como de una forma y razón extrínseca, por causa de la cual es objeto de amor. Y en esto difiere propiamente el bien útil del honesto y deleitable. Por lo cual, si a veces hay algún bien útil que tenga de suyo propia conveniencia con la naturaleza o recta razón, bajo aquel aspecto no es útil sino honesto y amable por sí mismo. Por ello, el que entre los bienes útiles unos puedan ser honestos y otros, en cambio, deleitables, sucede sólo materialmente, en cuanto dichas razones de bien pueden reunirse en la misma cosa, e incluso denominarse mutuamente, pues tanto la honestidad como la delectación pueden ser útiles para la salud, sea del alma o del cuerpo, y la utilidad misma puede ser honesta. Con todo, formalmente, dichas razones son diversas y la razón de bien útil se encuentra en la misma proporción, sea que se trate de utilidad para delectación, o para

bonitate finis quodammodo informatur et denominatur; ergo bonitas et convenientia, quae est in bono utili formaliter sumpto, ut utile est, non est intrinsece in illo complete ac formaliter; sed est in illo quasi materialiter utilitas ipsa seu vis activa alterius rei; formaliter vero convenientia et tota ratio appetibilitatis est bonitas finis. Cuius etiam argumentum est quod bonum utile, ut utile, non excitat neque trahit aut movet appetitum ad se; alioqui medium ut medium haberet causalitatem finis, quod falsum est; sed finis est qui voluntatem movet ad appetendum medium seu bonum utile; unde, licet voluntas tendat in rem utilem tamquam in materiale obiectum et hoc modo dicatur bonum utile terminare in se motum voluntatis, tamen formaliter etiam ille motus terminatur ad finem, quia est tota ratio tendendi in medium, et ideo in bono utili non requiritur intrinseca et formalis bonitas ad determinandum talem actum.

25. Ad quartam ergo difficultatem respondetur negando bonum utile ut sic ex se habere propriam convenientiam respectu appetentis, ratione cuius illi sit bonum et appetibile, sed eam habet ex fine non solum ut ex radicali et remota causa, sed ut formali et proxima, quia non solum habet convenientiam suam et bonitatem per habitudinem ad finem, sed habet illam ab ipso fine tamquam ab extrinseca forma et ratione ob quam est diligibile. Et in hoc differt proprie bonum utile ab honesto et delectabili. Quocirca, si interdum est aliquod bonum utile quod ex se habeat propriam convenientiam cum natura aut recta ratione, sub ea ratione non est utile sed honestum et per se amabile. Unde, quod inter bona utilia quaedam esse possint honesta, alia vero delectabilia, solum materialiter contingit in quantum hae rationes boni in eadem re coniungi possunt, immo et se invicem denominare; nam et honestas et delectatio utilis esse potest ad salutem vel animae, vel corporis, et utilitas ipsa honesta esse potest. Formaliter tamen hae rationes sunt diversae et ratio boni utilis eadem proportione reperitur, sive

honestidad o para cualquier otro provecho de la naturaleza, y por ello no era preciso dividir el bien útil en varios miembros.

Se resuelve la quinta dificultad

26. Con lo dicho queda también resuelta la quinta dificultad. Efectivamente, hemos distinguido el bien honesto en orden a la virtud o norma de la recta razón, que es lo mismo que digno por sí y conveniente con la recta razón, y el bien en orden a la naturaleza, que es por sí conveniente y ventajoso para ella. Por tanto, si se toma el bien honesto del primer modo, confesamos que no es miembro adecuado de esta división, no sólo con respecto a las cosas inferiores que no están dotadas de razón, sino ni siquiera con respecto al mismo hombre, el cual (como prueba el argumento) puede amar algún bien en cuanto de suyo le resulta conveniente, no a causa de su honestidad, ni por causa de la delectación, sino sólo por causa de la conservación o provecho de su propia naturaleza. En cambio, tomado el bien honesto en el último sentido, es así miembro adecuado de aquella división, la cual declaró Santo Tomás anteriormente de esta forma, cuando dice que se llama bien honesto *todo aquello que se apetece como capaz de terminar últimamente el movimiento del apetito, a la manera de algo hacia lo que el apetito tiende por sí mismo.*

27. *El bien honesto natural está difundido por todos los entes.—El bien útil se encuentra en todas las cosas.—Sólo los seres dotados de conocimiento son propiamente capaces de bien deleitable.—* Y con esto se entiende en primer lugar cómo tiene aplicación esta división al bien en común, en cuanto que prescinde del bien humano, de la misma manera también que sus miembros se encuentran en otras cosas diferentes del hombre. Pues el bien honesto natural propiamente se encuentra en las cosas inferiores, no sólo en las dotadas de sensibilidad sino también en las inanimadas, pues en todas se encuentra alguna perfección que es por sí término del apetito animal o natural, como es el mismo ser o conservarse que toda cosa apetece. De lo cual resulta que también en cualquier cosa puede hallarse propiamente el bien útil por referencia a este bien de la naturaleza; pues

utilitas sit ad delectationem sive ad honestatem sive ad aliud naturae commodum, et ideo non oportuit bonum utile in varia membra distinguere.

Expeditur quinta difficultas

26. Quinta difficultas ex dictis expedita est. Distinximus enim bonum honestum in ordine ad virtutem seu regulam rectae rationis, quod idem est ac per se decens et consentaneum rectae rationi, et bonum in ordine ad naturam, quod per se illi conveniens est et commodum. Si ergo priori modo sumatur bonum honestum, fatemur non esse adaequatum membrum huius divisionis, non solum respectu inferiorum rerum quae ratione non utuntur, sed neque respectu ipsiusmet hominis, qui (ut argumentum convincit) potest diligere aliquod bonum ut per se conveniens sibi non propter honestatem nec propter delectationem, sed solum propter conservationem vel commodum suae naturae. At vero sumptum honestum bonum posteriori modo, sic est adaequatum membrum illius divisionis quam hoc modo declaravit D. Thomas supra, ubi honestum bonum appellari dicit *omne illud quod appetitur ut ultimo terminans motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit.*

27. *Bonum honestum naturale per omnia entia diffusum.— Bonum utile in omnibus rebus invenitur.— Delectabilis boni sola cognoscentia proprie capacia.—* Atque hinc intelligitur primo quo modo haec divisio locum habeat in bono in communi prout abstrahit a bono humano, quo modo item membra eius in aliis rebus ab homine reperiantur. Nam bonum honestum naturale proprie reperitur in inferioribus rebus, non solum sentientibus sed etiam inanimatis; nam in omnibus reperitur perfectio aliqua quae per se terminat appetitum animalem vel naturalem, ut est ipsum esse vel conservari quod quaelibet res appetit. Quo fit ut in qualibet etiam re proprie inveniri possit bonum utile per habitudinem ad hoc bonum naturae; sic enim hirundo congregat

de este modo congrega la golondrina las pajas para hacer el nido, la cual acción no es buena por otro motivo sino porque es útil; y el movimiento descendente respecto de la piedra se compara a un bien útil porque de suyo no pertenece a su perfección, sino que se realiza sólo para que quede colocada en su propio lugar. El bien deleitable, en cambio, se encuentra propiamente en los seres dotados de conocimiento y más perfectamente en los dotados de razón que en los que se valen únicamente de la sensibilidad, pero verdadera y propiamente en los dos; en cambio, a las cosas que carecen de conocimiento sólo puede atribuírseles por cierta metáfora y analogía, en cuanto que cada cosa halla descanso en la consecución de su propio bien; pero porque aquel descanso no existe por un acto propio, sino sólo por la carencia de movimiento, por esto no puede tener la propia y especial razón de bien. Por lo cual, cuando esta división se da acerca del bien en común, el sentido no es que todos estos tres bienes se encuentren en todas las cosas, sino simplemente que se dan en las cosas o entes tales razones de bien; y por el contrario, todas las razones de bien halladas en cualesquiera entes pueden quedar suficientemente comprendidas bajo las tres referidas. No pertenece a este lugar tratar de si las tres razones de bien sólo pueden ser aprehendidas y distinguidas por medio del entendimento o si pueden también conocerse mediante el sentido y cómo puedan serlo, sino que más bien se explicará en la ciencia del alma. Puede leerse a Santo Tomás en I, q. 78, a. 4, q. 81, a. 2; y a Cayetano en el mismo sitio y en I-II, q. 40, a. 3.

28. *Sobre si es análoga la división del bien en los referidos miembros y con qué analogía.*— En segundo lugar se infiere de lo dicho de qué clase es la referida división; pues Santo Tomás, en el lugar citado, *ad 3,* dice absolutamente que el bien no se divide en estos tres miembros como unívoco, sino como análogo, porque se dice primeramente del bien honesto, luego del deleitable y en último lugar del útil. Pero si hablamos de la analogía propia y rigurosa en la que uno se dice tal por la denominación tomada de otro, entonces es verdadera la analogía entre el bien útil y los restantes, porque el bien útil no es bien más que por la denominación tomada de otro, el cual es por sí bueno y conveniente. Y esto lo prueba el argumento que anteriormente dimos de que ninguna cosa

paleas ad nidificandum, quae actio non alia ratione bona est, nisi quia est utilis; et motus deorsum respectu lapidis comparatur ut bonum utile, quia per se non pertinet ad perfectionem eius, sed solum ut in proprio loco constituatur. Bonum autem delectabile proprie reperitur in rebus cognoscentibus, magis quidem perfecte in ratione utentibus quam in sentientibus tantum; vere tamen ac proprie in utrisque; rebus autem cognitione carentibus solum per metaphoram et analogiam quamdam attribui potest, in quantum quietem habet unaquaeque res in proprio bono consecuto; quia tamen illa quies non est per proprium actum sed per solam carentiam motus, ideo propriam et specialem rationem boni habere non potest. Quapropter, quando haec divisio datur de bono in communi, non est sensus omnia haec tria bona in singulis rebus reperiri, sed simpliciter dari in rebus seu entibus huiusmodi rationes bonorum; et e converso omnes rationes bonorum in quibuscumque entibus inventas sub tribus praedictis sufficienter comprehendi. An vero hae tres rationes boni solum possint per intellectum apprehendi et discerni vel etiam possint per sensum cognosci et quomodo, non spectat ad hunc locum, sed in scientia de anima tractandum est. Legatur D. Thomas, I, q. 78, a. 4, q. 81, a. 2; et Caietan., ibi, et I-II, q. 40, a. 3.

28. *Divisio boni in praedicta membra an analogica et qua analogia.*— Secundo colligitur ex dictis qualis sit praedicta divisio; nam D. Thomas, citato loco, ad tertium, absolute dicit bonum non dividi in haec tria ut univocum sed ut analogum, quod prius dicitur de bono honesto, deinde de delectabili, postremo de utili. Sed si loquamur de propria et rigorosa analogia qua unum dicitur tale per denominationem ab alio, sic vera est analogia inter bonum utile et reliqua, quia bonum utile non est bonum nisi per denominationem ab alio, quod per se bonum est et conveniens. Et hoc probat quoddam argumentum in superioribus factum, quod nulla res est bona per extrinsecam denominationem; est enim id verum de

es buena por denominación extrínseca, pues ello es verdadero del bien absoluto, pero no del bien relativo y tomado analógicamente, ya que nada impide que tal bien esté constituído por una denominación tomada de la bondad extrínseca. Y de este modo no parece que haya propia analogía entre el bien deleitable y el honesto, porque el bien deleitable, por sí y de suyo, es absolutamente bien, no por una denominación tomada del bien honesto, sino por su extrínseca conformidad y bondad, de la cual es señal; en efecto, separada toda honestidad real o pensada, si permanece alguna delectación, ella será por sí buena y amable; luego no se denomina buena por analogía con el bien honesto.

29. Por lo cual, puede decirse en primer lugar que esta analogía no es igual en uno y otro bien, sino que en el bien útil es propia, y en el deleitable, en cambio, se toma con una mayor amplitud para indicar que se trata de un bien imperfecto en comparación con el bien honesto, pero no que en absoluto y simplemente no sea bien, ya que por sí mismo y sin relación a otro tiene por qué ser apetecido; como, por el contrario, el dolor que se opone a la delectación es absolutamente malo, aunque no sea el máximo mal, y así, en la Escritura, al mal de pena se le llama absolutamente mal. O en otro sentido, puede decirse que en uno y otro bien, en el útil y en el deleitable, existe analogía, pero no de la misma clase; porque en el bien útil existe analogía de atribución tomada de una forma extrínseca como es la de *sano* en cuanto referido a la medicina; y así se dice la medicina buena o útil como se dice sana. En cambio, en el bien deleitable puede salvarse la analogía no ciertamente por una denominación extrínseca, como prueba la razón arriba aducida, sino por la relación intrínseca de uno a otro, como se encuentra en el accidente con respecto a la sustancia. En efecto, de este modo el bien deleitable supone intrínsecamente otro bien por sí conveniente en el que descansa el apetito por la delectación; y la delectación, por su naturaleza, sólo ha sido puesta para esto, a saber, para que venga a ser como un cierto adorno y condimento de un bien superior. Y por ello es un orden imperfecto apetecer la operación por causa de la delectación deteniéndose en ella, siendo así que más bien la delectación ha de ser amada por causa de la operación, tal como ha sido instituída. Pero, sobre todo, respecto del hombre,

bono simpliciter, non tamen de bono secundum quid et analogice; nihil enim vetat huiusmodi bonum constitui per denominationem ab extrinseca bonitate. Hoc autem modo non videtur esse propria analogia inter bonum delectabile et honestum; nam bonum delectabile ex se et per se est simpliciter bonum, non per denominationem a bono honesto, sed ex sua extrinseca conformitate ac bonitate, cuius signum est; nam ablata omni honestate vera aut existimata, si manet aliqua delectatio, illa est per se bona et amabilis; ergo non denominatur bona per analogiam ad honestum.

29. Quapropter dici potest primo hanc analogiam non esse aequalem in utroque bono, sed in bono utili esse propriam, in delectabili vero latius sumi ad indicandum esse bonum imperfectum comparatione boni honesti, non vero quod absolute et simpliciter bonum non sit, cum ex se et sine habitudine ad aliud habeat unde appetatur; sicut e contrario, dolor qui delectationi opponitur, simpliciter malum est, quamvis non sit maximum malum, atque ita in Scriptura malum poenae simpliciter malum dicitur. Vel aliter dici potest in utroque bono, utili et delectabili, esse analogiam, non tamen eiusdem modi; nam in bono utili est analogia attributionis, sumpta ab extrinseca forma, qualis est in *sano* prout de medicina dicitur; sic enim dicitur medicina bona aut utilis sicut dicitur sana. In bono autem delectabili salvari potest analogia, non quidem per extrinsecam denominationem, ut ratio supra facta probat, sed per intrinsecam habitudinem unius ad aliud, qualis reperitur in accidente respectu substantiae. Sic enim delectabile bonum intrinsece supponit aliud bonum per se conveniens, in quo appetitus quiescat per delectationem; et ex natura sua ad hoc tantum instituta est delectatio, ut sit veluti quidam decor et quasi condimentum quoddam alterius superioris boni. Et ideo imperfectus ordo est appetere operationem propter delectationem in ea sistendo, cum potius delectatio sit propter operationem amanda, sicut est instituta. Praeser-

el bien deleitable que no lleva unida honestidad no puede ser llamado bien absolutamente, no sólo porque priva de un bien mayor, sino porque no conduce al bien absoluto del hombre, que es vivir de acuerdo con la razón, como dijo Santo Tomás en un caso parecido. Y en este sentido dicen algunas veces los Padres que nada es bueno sino la virtud, como puede verse en San Jerónimo, 11 de *Isaías;* y en Ambrosio, I *Officior.*, c. 9.

30. *Qué es bien natural y qué es bien moral.*— En tercer lugar se entiende por lo dicho la otra división del bien en bien natural y bien moral, la cual, aunque pueda entenderse también del bien en común, ya que también el bien deleitable y útil puede ser natural o moral, propiamente, sin embargo, suele darse acerca del bien honesto tomado en general, el cual puede ser término último del apetito como conveniente por sí. Por consiguiente, bien moral es lo mismo que bien honesto, tomado más estrictamente como aquello que es por sí digno y conveniente a la naturaleza racional en cuanto tal; en cambio, el bien natural es aquel que es por sí conveniente a cualquier naturaleza. Podrá decirse que según esta explicación también el bien moral es bien natural, ya que la naturaleza racional es también una clase de naturaleza, y para ella es conveniente el bien moral por modo de forma o de operación. Se responde, en primer lugar, que la naturaleza puede tomarse en cuanto que sólo significa la esencia de la cosa, y en este sentido es verdadero que todo bien puede decirse natural en cuanto que es conveniente a alguna naturaleza, o en cuanto tiene la perfección que pide su naturaleza, y en este sentido apunta la objeción propuesta. Pero la naturaleza se toma también de otro modo, en cuanto que dice no sólo la esencia de la cosa, sino también el modo de obrar o de apetecer por el solo impulso de la naturaleza y por una cierta necesidad; y en orden a la naturaleza tomada en este sentido, suele la operación natural distinguirse de la libre o moral, y en el mismo sentido se da la división del bien en moral y natural, pues la bondad y perfección de una cosa se conoce principalmente por la operación, y a veces incluso por ella se consuma, y por este motivo, de acuerdo con los diversos modos de operar, se ha tomado la división del bien en natural y moral. Se llama, por consiguiente,

tim vero respectu hominis bonum delectabile, quod non habet honestatem adiunctam, non potest simpliciter bonum existimari, quia et maiori privat bono et non conducit ad bonum simpliciter hominis, quod est vivere secundum rationem, ut in simili dixit D. Thomas. Et hoc sensu dicunt aliquando Patres nihil esse bonum nisi virtutem, ut patet ex Hieronymo, Isaiae, 11; et Ambros., I Officior., c. 9.

30. *Quid bonum naturale et quid morale.*— Tertio, intelligitur ex dictis alia divisio boni in bonum naturale et bonum morale, quae, licet de bono in communi intelligi possit, quia bonum delectabile et utile etiam potest aut naturale esse aut morale, proprie tamen dari solet de bono honesto, generatim sumpto, quod esse potest terminus ultimus appetitus tamquam per se conveniens. Bonum ergo morale idem est quod bonum honestum magis stricte sumptum pro illo quod per se decet et est consentaneum naturae rationali ut talis est; bonum autem naturale est illud quod per se est conveniens cuicumque naturae. Dices, iuxta hanc descriptionem etiam bonum morale esse bonum naturale, quia natura rationabilis quaedam natura est, et illi consentaneum bonum morale per modum formae vel operationis. Respondetur, primo, naturam sumi posse ut solum significat essentiam rei et hoc sensu est verum omne bonum dici posse naturale in quantum est conveniens alicui naturae, vel in quantum habet perfectionem quam natura sua postulat, et hoc modo procedit obiectio facta. Aliter vero sumitur natura ut dicit non solum essentiam rei, sed etiam modum operandi vel appetendi ex solo impetu naturae et necessitate quadam; et in ordine ad naturam hoc modo acceptam solet naturalis operatio a libera seu morali distingui; et in eodem sensu datur divisio boni in morale et naturale; nam bonitas et perfectio rei ex operatione potissimum dignoscitur vel interdum etiam per illam consummatur, et ideo iuxta diversos modos operandi sumpta est divisio boni in naturale et morale. Dicitur ergo bonum

bien natural el que es conforme con cualquier naturaleza, de acuerdo con aquello que naturalmente es, o que naturalmente puede operar; y es bien moral el que es conforme con la cosa en cuanto opera libremente; pues la costumbre *(mos)*, de donde se ha tomado el término *moral,* consiste en una operación libre, como es evidente.

31. Por consiguiente, aunque el bien natural y moral convengan en que son ambos por sí convenientes a alguna cosa o naturaleza (pues esta razón no puede excluirse de aquel bien que es por sí y absolutamente tal), difieren, sin embargo, en que el bien natural se refiere precisivamente a la naturaleza como tal, o sea en cuanto opera naturalmente; en cambio, el bien moral se refiere a ella en cuanto elevada al modo de obrar libre, el cual le conviene propiísimamente en cuanto que es racional, y por ello el bien moral se dice conforme con la naturaleza racional en cuanto tal, tanto en el grado como en el modo de obrar. De lo cual resulta que el bien moral consiste principalmente en la operación libre, y conviene también, a su manera, a su objeto propio en cuanto que es honesto, y a la virtud, que es su principio. Y en este sentido, dijo Aristóteles en el II de la *Etica*, c. 6, que *la virtud es lo que hace bueno al que la tiene y convierte en buena su obra.* Pero qué es en todas estas cosas la bondad moral en cuanto que es moral o qué añade esta denominación a la misma bondad, no pertenece a este lugar, sino a la filosofía moral, y de ello se ocupan los teólogos en I-II, q. 18.

32. En cuarto lugar, pueden fácilmente explicarse con lo dicho las demás divisiones del bien, que más bien son materiales por parte de las cosas que se denominan buenas, que formales por parte de la misma bondad o conveniencia. Así se divide el bien en trascendental y bien del género de la cualidad, de acuerdo con Santo Tomás en la q. 9 *De Potentia,* a. 7, ad 5. Esta división, en efecto, no atiende a las diversas razones formales de bien, sino a la misma más o menos contraída. En efecto, el bien trascendental dice en general perfección conveniente a la cosa por su propia entidad, como se declarará en la sección siguiente; en cambio, el bien del género de la cualidad dice la perfección que la cosa tiene por una cierta cualidad conveniente a su naturaleza, del mismo modo que podría

naturale quod est consentaneum cuicumque naturae, secundum id quod naturaliter est vel naturaliter operari potest; bonum autem morale est quod est consentaneum rei ut libere operatur; mos enim, unde morale dictum est, in libera operatione consistit, ut constat.

31. Quamvis ergo bonum naturale et morale conveniant in hoc, quod utrumque est per se conveniens alicui rei seu naturae (haec enim ratio excludi non potest ab eo bono quod per se et simpliciter tale est), differunt tamen quia bonum naturale praecise respicit naturam ut sic, seu ut naturaliter operantem; bonum autem morale respicit illam ut elevatur ad modum operandi libere, quod propriissime illi competit ut rationalis est, et ideo dicitur bonum morale consentaneum naturae rationali ut talis est, tam in gradu quam in modo operandi. Unde fit ut bonum morale praecipue consistat in operatione libera; convenit autem suo modo etiam proprio obiecto eius quatenus honestum est, et virtuti quae est principium eius. Quomodo dixit Aristoteles, II Ethic., c. 6, *virtutem esse quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.* Quid autem in his omnibus sit bonitas moralis quatenus moralis, vel quid addat haec denominatio ipsi bonitati, non ad hunc locum, sed ad philosophiam moralem spectat, et tractatur a theologis in I-II, q. 18.

32. Quarto, possunt facile ex dictis declarari aliae divisiones boni, quae materiales potius sunt ex parte rerum quae bonae denominantur, quam formales ex parte ipsius bonitatis seu convenientiae. Sic dividitur bonum in bonum transcendens et bonum de genere qualitatis, a D. Thom., q. 9 De Potentia, a. 7, ad 5. Haec enim divisio non datur secundum diversas rationes formales boni, sed secundum eamdem magis vel minus contractam. Nam bonum transcendens dicit in communi perfectionem rei convenientem, praesertim illam quam unaquaeque res habet per entitatem suam, ut sequenti sectione declarabitur. Bonum autem de genere qualitatis dicit perfectionem quam res habet per qualitatem aliquam suae naturae convenien-

también distinguirse un bien del género de la cantidad, pero suele atribuirse más a la cualidad debido a que la perfección máxima de la criatura suele consumarse por las cualidades.

33. *Cuáles son los bienes del cuerpo, del alma y de la fortuna.—Cuál es el bien laudable y honorable.*— Además, suele dividirse el bien en bien del cuerpo y del alma, y bien extrínseco, que suele llamarse también bien de fortuna, como es evidente por Aristóteles en el I de la *Etica,* c. 8, el cual en el c. 12 distingue nuevamente el bien en laudable y honorable. La cual división parece tomada *a posteriori* del efecto y cuasi premio de la bondad, y no parece agotar todos los bienes; pues el bien deleitable de suyo no es honorable ni laudable más que en cuanto es útil o está unido a la honestidad, o la acompaña y la favorece. Por lo tanto, el bien honesto propiamente es honorable en cuanto que es apetecible por causa de sí mismo; y el laudable, en cambio, se llama bien —como pretende más arriba Aristóteles— en cuanto que se refiere a otro. Por lo cual suele decirse comúnmente que los bienes útiles son laudables, cosa que parece que ha de ser entendida con cierta precisión, pues aquéllos, en cuanto tales, son sólo laudables, y los otros, en cambio, son también honorables, porque el bien honesto es también digno de alabanza, pero no sólo de ella, sino también de honor; por tanto, uno y otro bien es laudable, y uno de ellos también honorable, y así ha de ser entendida la división.

34. *Cuál es el bien absoluto y cuál el bien relativo.*— Además, suele dividirse el bien en absoluto y relativo. Esta división puede entenderse de varios modos, pues, en primer lugar, puede aplicarse a los tres miembros puestos antes, de los cuales —como dijimos— el bien honesto es bien absoluto, y los demás sólo relativos. En segundo lugar, puede atribuirse al bien trascendental en cuanto absolutamente se dice del ente como bueno en sí. Y ello, de dos maneras: una, que aquellos miembros se refieran a toda la amplitud del ente y del bien como tal, en el cual sentido se llamará bien absoluto aquel que contiene en sí toda la bondad y perfección del ente; en cambio, será bien relativo aquel que sólo en parte es bien. Y de este modo, sólo Dios es bien absoluto, y toda

tem, quomodo etiam posset distingui bonum de genere quantitatis; magis autem solet attribui qualitati, quia perfectio creaturae maxima solet qualitatibus consummari.

33. *Bona corporis, animae et fortunae, quae.— Bonum laudabile et honorabile, quod.*— Rursus dividi solet bonum in bonum corporis et animae et extrinsecum, quod fortunae bonum appellari solet, ut patet ex Aristot., I Ethic., c. 8, qui rursus, c. 12, bonum distinguit in laudabile et honorabile. Quae divisio a posteriori sumpta videtur ex effectu et quasi praemio bonitatis et non videtur exhaurire omnia bona; nam bonum delectabile ex se neque honorabile est neque laudabile, nisi in quantum vel utile est, vel cum honestate est coniunctum aut illam comitatur et ad illam iuvat. Bonum igitur honestum proprie honorabile est quatenus propter se est expetibile; laudabile autem, ut Aristoteles superius vult, dicitur bonum ut ad aliud refertur. Unde communiter dici solet utilia bona esse laudabilia, quod intelligendum videtur cum praecisione quadam; nam illa ut sic sunt laudabilia tantum; alia vero sunt etiam honorabilia; nam honestum bonum etiam dignum est laude, non tamen sola, verum etiam honore; utrumque igitur bonum laudabile est, alterum vero etiam honorabile, atque ita est intelligenda divisio.

34. *Bonum quod simpliciter, quod vero secundum quid.*— Praeterea dividi solet bonum in bonum simpliciter et bonum secundum quid. Quae divisio variis modis intelligi potest; nam primo potest ad tria membra superius posita applicari; ex quibus bonum honestum, ut diximus, est bonum simpliciter; alia vero tantum secundum quid. Secundo potest attribui bono transcendenti, quatenus absolute divitur de ente ut in se bonum est. Idque duobus modis; unus est, ut illa membra referantur ad totam latitudinem entis et boni ut sic, quo sensu bonum simpliciter dicetur illud quod totam entis bonitatem et perfectionem in se continet; bonum vero secundum quid est illud quod ex parte tantum bonum est. Atque hoc modo solus Deus est

criatura es un bien relativo. De este modo se ha de entender aquello de San Marcos, c. 10: *Nadie es bueno más que Dios,* y a El solo también en este sentido se le llama sumo bien. Y según esta interpretación, coincide esta división con la que los teólogos usan tomándola de Dionisio, *De Divin. Nomin.,* c. 1 y 4, y S. Agustín, lib. VIII *De Trinitate,* c. 3, y Boecio, I *De Hebdom.,* c. 2, que dividen el bien en bien por esencia y por participación. En efecto, el bien por esencia es bien absoluto, pues es la misma esencia de la bondad *que emite hacia todos los demás los rayos de la bondad según la capacidad de cada uno,* como dice Dionisio; por lo cual, incluye esencialmente en sí cuanto puede pertenecer a la razón de bien y de perfecto, lo cual es propio de Dios y por ello El solo no solamente es bien por esencia sino absoluto y sumo; los demás, en cambio, son bienes relativos y por participación.

35. El otro sentido de esta división es que los miembros no se refieran a todo el ámbito del ente, sino a un determinado género o especie, y de este modo puede aplicarse la división a todos los géneros o especies de entes, y se llamará bien absoluto a aquel ente que tiene toda la perfección que se le debe en su orden, y será bien relativo el que tiene algo de la perfección a sí debida, pero le falta también algo. Y de este modo la sustancia creada no es buena absolutamente si no está afectada por los accidentes debidos; ni el accidente es bien absoluto si no tiene la debida intensidad u otra perfección semejante. Y de este modo dijo Dionisio arriba: *Es bueno por la causa íntegra y malo por cualquier defecto.*

36 *Cuál es la perfección absolutamente simple y cuál relativamente.*— En tercer lugar, puede entenderse que en esa división se divide el bien en cuanto que es conveniente para otro, y puede también referirse o al ente en cuanto tal o a un determinado ente. En el primer sentido coincide casi aquella división con otra que dan los teólogos al dividir la perfección en perfección absolutamente simple y perfección relativa con San Anselmo en el *Monologio,* c. 14. Por consiguiente, se llama bien o perfección absoluta *aquella que en el ente individual*

bonum simpliciter; omnis vero creatura est bonum tantum secundum quid. Quomodo intelligi potest illud marci, 10: *Nemo bonus nisi solus Deus,* qui etiam solus hac ratione dicitur esse summum bonum. Atque in hoc sensu coincidit haec divisio cum alia qua utuntur theologi ex Dionysio, De Divin. nomin., c. 1 et 4, et August., VIII de Trinit., c. 3, et Boetio, I de Hebdom., c. 2, dividentes bonum in bonum per essentiam et per participationem. Nam bonum per essentiam est bonum simpliciter; est enim ipsa essentia bonitatis, *quae in caetera omnia pro uniuscuiusque captu radios bonitatis emittit,* ut ait Dionysius; unde in se essentialiter includit quidquid ad rationem boni et perfecti pertinere potest, quod est Dei proprium, et ideo solus ipse et est bonum per essentiam et bonum simpliciter ac summum, alia vero sunt bona secundum quid et per participationem.

35. Alter sensus illius divisionis est ut membra non referantur ad totam latitudinem entis, sed ad determinatum genus vel speciem, et hoc modo ad omnia genera vel species entium potest divisio applicari, et bonum simpliciter dicetur illud ens quod habet omnem perfectionem sibi debitam in suo ordine; bonum autem secundum quid erit quod aliquid perfectionis debitae habet et aliquid ei deest. Et hoc modo substantia creata non est bona simpliciter, nisi sit debitis accidentibus affecta; neque accidens est bonum simpliciter nisi habeat intensionem debitam, vel aliam similem perfectionem. Atque hoc modo dixit Dionys. supra: *Bonum est ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu.*

36. *Quae perfectio simpliciter simplex, quae secundum quid.*— Tertio potest intelligi in ea partitione dividi bonum prout est alteri conveniens, et potest etiam referri vel ad ens ut sic vel ad determinatum ens. In priori sensu coincidit fere illa divisio cum alia quam tradunt theologi, dividentes perfectionem in perfectionem simpliciter simplicem et perfectionem secundum quid, cum Anselmo, in Monolog., c. 14. Bonum ergo seu perfectio simpliciter dicitur illa *quae in individuo entis melior est ipsa quam non ipsa,*

es mejor ella misma que otra distinta; es decir, que en el género del ente dice una perfección tal que no excluye ninguna mayor o igual. Y se llama perfección relativa o en un cierto género aquella que aunque aporta alguna bondad, con todo está en pugna con otra igual o mayor, o lleva mezclada alguna imperfección, como son todas las perfecciones de las criaturas tal como se encuentran en ellas. Y en el último sentido, casi en la misma proporción puede aplicarse la división a cualquier género de ente, pues para cada cosa es bien absolutamente aquello que le proporciona alguna bondad y no excluye otra mayor o igual; así es bueno para el fuego ser caliente, y para el hombre, ser templado; mas si aporta alguna bondad, pero excluye otra mayor que la cosa sería capaz de poseer, no será bien absolutamente sino relativamente; así, ser negro, aunque en sí sea un bien para el hombre que lo posee, no es, con todo, un bien absoluto, porque excluye ser blanco, que es mejor para el hombre. Y en este sentido, *absolutamente* y *relativamente* sólo se distinguen como más y menos perfecto, y en dicho sentido también los bienes sensibles se llaman relativos respecto de los espirituales y los temporales respecto de los eternos.

SECCION III

CUÁL ES EL BIEN QUE SE CONVIERTE CON EL ENTE COMO ATRIBUTO DEL MISMO

1. *Motivos de duda.*— La razón de la dificultad está en que o se toma el bien como aquello que tiene en sí bondad o perfección, o como aquello que es conveniente para otro; ahora bien, de ninguna de estas maneras parece que el bien se convierta con el ente como atributo suyo; por consiguiente. Se prueba la menor en su primera parte sobre el bien tomado absolutamente, primero, porque las relaciones reales son entes, y sin embargo, según la opinión de muchos, no son bienes, ya que no tienen ninguna perfección. En segundo lugar, porque los entes matemáticos son verdaderas cosas; y con todo, según el testimonio de Aristóteles, III de la *Metafísica,* no son buenos. En tercer lugar, porque la materia prima es de algún modo ente y, sin embargo, no es buena, porque del mismo modo que no tiene actualidad, tampoco tiene perfección. En cuarto lugar, las esencias de las cosas creadas son de alguna manera entes reales, ya que no son pura nada, y sin embargo no son buenas, porque, separada la existencia, no tienen perfección, por lo cual tampoco son apetecibles más que en orden al ser. En quinto lugar, podemos añadir que hay muchas cosas que carecen del modo y orden debido a su naturaleza, que por consiguiente no podrán llamarse buenas porque el bien consiste en el modo, especie y orden, como dice San Agustín en el libro *De Nat. Boni,* c. 3 y 4. La segunda parte de la menor se prueba, en cambio, primeramente por todas las razones que han sido aducidas, porque lo que en sí no tiene perfección tampoco podrá ser bueno para otro, como, por ejemplo, la relación si no dice perfección en sí tampoco podrá aportar nada a la bondad de aquello en que está. En segundo lugar, por el contrario, podemos objetar que el bien en cuanto se dice conveniente de este modo puede aplicarse no sólo a los entes sino también a los no entes, a la manera como dice S. Mateo en el c. 27 acerca de Judas: *Hubiera sido bueno para aquel hombre no haber nacido;* por consiguiente, el mismo no ser o no nacer en cuanto puede ser conveniente para impedir mayores males es llamado un bien por Cristo. Y en las cuestiones morales no sólo cumplir el precepto sino también no hacer lo prohibido se juzga como bueno y conveniente para el hombre; luego el bien bajo este aspecto no puede ser un atributo del ente, ya que tiene mayor amplitud que el ente. Y se confirma finalmente, pues la bondad que es pasión del ente, sólo es una en un ente; en cambio, la conveniencia de un ente con otro no es una sino múltiple y de diversos géneros; por consiguiente, esta bondad no se convierte con el ente como pasión suya.

2. *Opinión de algunos.*— Se ha de suponer la distinción dada anteriormente acerca del bien en cuanto que absolutamente se dice de la cosa como buena en sí o en cuanto se dice buena para otro o con respecto a otro. Algunos ciertamente piensan que el bien trascendental en cuanto que es pasión del ente se toma en el último sentido bajo la razón de conveniente para otro, lo cual opinan Herveo, Capréolo y Durando más arriba, pero no explican, sin embargo, cómo se convierte con el ente el bien como tal. Y por ello otros rechazan esta opinión

id est, quae in genere entis talem perfectionem dicit ut nullam maiorem vel aequalem excludat. Perfectio autem secundum quid seu in certo genere est quae, licet bonitatem aliquam afferat, tamen cum alia maiori vel aequali repugnat vel imperfectionem aliquam habet admixtam, ut sunt perfectiones omnes creaturarum prout in eis sunt. In posteriori autem sensu eadem fere proportione applicari poterit divisio ad quodlibet genus entis; nam unicuique rei illud est bonum simpliciter quod bonitatem aliquam illi affert et maiorem vel aequalem non secludit; sic est bonum igni esse calidum et homini esse temperatum; si vero afferat aliquam bonitatem, excludat tamen maiorem cuius illa res esset capax, non erit bonum simpliciter sed secundum quid; sic esse nigrum, quamvis in se aliquod bonum sit homini habenti illud, non est tamen simpliciter bonum, quia excludit esse album, quod est homini melius. Hoc autem sensu, *simpliciter* et *secundum quid* solum distinguuntur tamquam magis et minus perfectum, quo sensu etiam sensibilia bona dicuntur secundum quid respectu spiritualium et temporalia respectu aeternorum.

SECTIO III

QUODNAM BONUM SIT QUOD CUM ENTE CONVERTITUR TAMQUAM PASSIO EIUS

1. *Dubitandi rationes.*— Ratio difficultatis est, quia aut bonum sumitur pro eo quod in se bonitatem seu perfectionem habet aut pro eo quod est conveniens alteri; neutro autem modo videtur bonum cum ente converti ut passio eius; ergo. Minor probatur quoad priorem partem de bono absolute sumpto, primo, quia relationes reales sunt entia et tamen ex sententia multorum bonae non sunt, quia nullam perfectionem habent. Secundo, quia res mathematicae verae res sunt et tamen, teste Aristot., III Metaph., non sunt bonae. Tertio, quia materia prima est aliquo modo ens et tamen bona non est, quia sicut actualitatem non habet, ita nec perfectionem. Quarto, essentiae rerum creatarum sunt aliquo modo entia realia cum non sint nihil, et tamen bonae non sunt quia, seclusa existentia, perfectionem non habent, unde nec sunt appetibiles nisi in ordine ad esse. Quinto, addere possumus multas esse res quae carent modo et ordine debito naturae suae, quae proinde bonae dici non poterunt cum bonum consistat in modo, specie et ordine, ut ait August., lib. De Nat. boni, c. 3 et 4. Altera vero pars minoris probatur primo ex omnibus adductis, quia quod in se perfectionem non habet, neque alteri poterit esse bonum, ut relatio, verbi gratia, si in se non dicit perfectionem, nihil conferre poterit ad bonitatem eius cui inest. Secundo e contrario obiicere possumus quia bonum prout dicitur hoc modo conveniens, non tantum de entibus sed etiam de non entibus dici potest, quomodo Matth., 27, dicitur de Iuda: *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille;* ipsum ergo non esse vel non nasci, quatenus conveniens esse potest ad maiora mala impedienda, bonum a Christo appellatur. Et in moralibus non solum implere praeceptum, sed etiam non agere prohibitum, bonum censetur et conveniens homini; ergo bonum sub hac ratione non potest esse passio entis, cum latius pateat quam ens. Et confirmatur tandem, nam bonitas quae est passio entis solum est una in uno ente; at vero convenientia unius entis ad aliud non est una sed multiplex et diversarum rationum; ergo non convertitur haec bonitas cum ente tamquam passio eius.

2. *Aliquorum sententia.*— Supponenda est distinctio superius tradita de bono, prout absolute dicitur de re quatenus in se bona est vel quatenus dicitur bona alteri seu respectu alterius. De his enim variae sunt opiniones. Quidam enim existimant bonum transcendens prout est passio entis sumi posteriori modo sub ratione convenientis alteri, quod sentiunt Hervaeus, Capreol. et Durand. supra, non tamen declarant quomodo bonum ut sic cum ente convertatur. Et ideo alii hanc sententiam reiiciunt propter

a causa de los argumentos anteriormente insinuados, los cuales piensan consecuentemente que el bien en el último sentido es más que trascendental, ya que no trasciende sólo a los entes sino también a los no entes. Por lo cual sucede que, de acuerdo con este parecer, hay un doble bien: uno que es propiedad del ente en el cuarto modo, y otro, que es propiedad en el segundo modo, porque conviene a todo ente pero no sólo a él.

Resolución de la cuestión

3. *El bien siempre se funda en el ente.*— Pienso, sin embargo, que hay que decir que el bien propiamente dicho siempre supone o incluye al ente o se funda en el ente, y por ello no puede el bien, bajo cualquiera de las referidas razones, tener más amplitud que el ente. Esta conclusión está tomada de Aristóteles, I de la *Etica,* c. 6, que dice que *el bien se divide en todas las categorías, igual que el ente;* y de Santo Tomás, I, q. 5, a. 5, donde dice que *la razón de ente goza de prioridad sobre la razón de bien.* Y esto mismo quiso significar en la q. 21 *De Veritate,* a. 2, cuando dijo que *el bien trascendental se funda en el ser.* Y la razón está en que el bien, ya signifique aquello que es bueno en sí mismo o lo que es bueno para otro, incluye intrínsecamente en su concepto alguna perfección, pues bueno y perfecto son lo mismo; pero no puede entenderse una perfección verdadera sin entidad, porque lo que no tiene entidad no es nada. Y lo que no es nada, ¿cómo puede decir o incluir perfección? Además, acerca de aquello que es bueno en sí nadie duda a causa de la razón aducida, de que debe ser ente; y de aquí rectamente se colige que también aquello que es verdadero bien para otro debe ser ente; por consiguiente, el bien, bajo una y otra razón, incluye la razón de ente y no puede convenirle a nada que no sea ente. La menor se declara en primer lugar porque lo que no tiene en sí perfección no puede ser perfección de nadie. En segundo lugar, porque lo bueno en cuanto conveniente dice orden a la existencia, pues nada se juzga conveniente sino en cuanto existente o en orden a existir; y lo que existe o puede existir es ente; por consiguiente, el bien como conveniente incluye o supone el ente. En tercer lugar, porque las cosas que se juzgan convenientes para alguien, a pe-

argumenta superius insinuata, qui consequenter sentiunt bonum sub posteriori acceptione esse plus quam transcendens, eo quod non solum entia, sed etiam non entia, transcendat. Quo fit ut iuxta hanc sententiam duplex sit bonum; aliud quod sit proprietas entis quarto modo; aliud vero quod sit proprietas secundo modo, quia convenit omni enti, sed non soli.

Quaestionis resolutio

3. *Bonum semper in ente fundatur.*— Dicendum tamen censeo bonum proprie dictum semper supponere vel includere ens seu fundari in ente, ideoque non posse bonum sub quacumque praedictarum rationum latius patere quam ens. Haec conclusio sumitur ex Aristotele, I Ethic., c. 6, dicente *bonum dividi per omnes categorias, sicut ens;* et ex D. Thoma, I, q. 5, a. 5, ubi ait *rationem entis esse priorem ratione boni.* Et hoc ipsum significare voluit q. 21 De Verit., a. 2, cum dixit *bonum transcendens fundari in esse.* Et ratio est quia bonum, sive significet id quod in se bonum est sive quod est bonum alteri, includit intrinsece in conceptu suo perfectionem, nam bonum et perfectum idem sunt; sed non potest intelligi perfectio vera sine entitate, nam quod entitatem non habet, nihil est. Quod autem est nihil, quomodo dicere potest vel includere perfectionem? Praeterea, de eo quod est in se bonum nullus dubitat propter rationem factam, quin debeat esse ens; hinc autem recte colligitur etiam illud quod est verum bonum alteri debere esse ens; ergo bonum sub utraque ratione includit rationem entis, et non potest alicui convenire quod non sit ens. Minor declaratur primo, quia quod in se perfectionem non habet, non potest esse alicuius perfectio. Secundo, quia bonum ut conveniens dicit ordinem ad existentiam; nihil enim censetur conveniens nisi ut existens vel in ordine ad existendum; quod autem existit vel existere potest, est ens; ergo bonum ut conveniens includit vel supponit ens. Tertio, quia ea quae reputantur convenientia alicui, cum tamen non sint entia sed

sar de no ser entes, sino más bien privaciones o negaciones de ente, en realidad no son buenas, y del mismo modo que a veces se llaman buenas en cuanto que son apetecibles, también se dicen de algún modo entes; por consiguiente, es la misma la razón de una y otra cosa. La menor, en su primera parte, se declara porque aquello que se dice conveniente como privación, en realidad no es un bien, sino la carencia de un mal, si se refiere uno precisamente a la privación; y la carencia de un mal como tal no es bondad si no se le añade otra cosa. Del mismo modo que también en las cuestiones morales una cosa es apartarse del mal y otra hacer el bien, y no obrar el mal no es una virtud ni un bien si no se incluye la positiva voluntad de no obrar el mal. Así es, por consiguiente, en las cosas naturales, pues carecer de calor no es un bien para el agua, sino que es una carencia de mal o de desventaja y una cierta condición necesaria para que pueda tener su bondad y perfección. Por lo cual, si se toma la conveniencia con esta amplitud, no es lo mismo la bondad y la conveniencia ni siquiera en cuanto se dice la bondad de aquello que es bueno para otro; pero la bondad dice la entidad o perfección como conveniente para otro, y por ello lo que es conveniente sólo por modo de privación, en realidad no es bueno, o (para que probemos también la segunda parte de la menor) si semejantes privaciones convenientes a las cosas pueden denominarse buenas, del mismo modo pueden llamarse entes. Pues como notamos en lo que antecede, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles y Santo Tomás, se llama a veces ente lo que en realidad tiene ser, pero a veces también aquello que puede predicarse verdaderamente por modo de ente, de la misma manera que se dice que el hombre es ciego o que la ceguera está en el hombre. Por consiguiente, a causa de esta sombra de ente sucede que si tal ente es conveniente para alguien, se le llama bien; por consiguiente, siempre el bien guarda proporción con el ente y no tiene una extensión más universal que él.

4. *El bien y el ente se interfieren mutuamente.*— Digo en segundo lugar que todo ente verdadero es en sí bueno o tiene alguna bondad conveniente para sí; y así sucede que el bien absolutamente dicho se convierte con el ente. En relación con esta conclusión, puede citarse el error de los Maniqueos y Prisci-

potius privationes aut negationes entium, revera non sunt bona et eo modo quo interdum bona appellantur, quatenus appetibilia sunt, etiam dicuntur quodammodo entia; ergo aequa est utriusque ratio. Declaratur minor quoad priorem partem, quia id quod dicitur conveniens tamquam privatio, revera non est bonum sed carentia alicuius mali, si praecise in privatione sistatur; carentia autem mali ut sic non est bonitas nisi aliud addatur. Sicut etiam in moralibus aliud est declinare a malo, aliud facere bonum, et non agere malum non est virtus aut bonum nisi includat positivam voluntatem non agendi malum. Sic ergo est in naturalibus; carere enim calore proprie non est bonum aquae, sed est carentia mali seu disconvenientis, et conditio quaedam necessaria ut suam bonitatem ac perfectionem habere possit. Quocirca, si convenientia in hac amplitudine sumatur, non est idem bonitas et convenientia, etiam prout bonitas dicitur de eo quod est bonum alteri; sed bonitas dicit entitatem seu perfectionem ut convenientem alicui et ideo, quod est conveniens solum per modum privationis, revera non est bonum, vel (ut probemus alteram partem minoris), si huiusmodi privationes convenientes rebus denominari possunt bonae, eodem modo vocari possunt entia. Nam, ut in superioribus ex doctrina Arist. et D. Thomae notavimus, ens interdum dicitur quod revera habet esse, interdum vero quod per modum entis vere praedicari potest, quomodo dicitur homo esse caecus vel caecitas esse in homine. Propter hanc ergo umbram entis fit ut tale ens, si sit conveniens alicui, bonum ei appelletur; semper ergo bonum proportionem servat ad ens, neque universalius quam illud extenditur.

4. *Bonum et ens mutuo se inferunt.*— Dico secundo: omne verum ens in se bonum est seu bonitatem aliquam habet sibi convenientem; atque ita fit ut bonum absolute dictum cum ente convertatur. Circa hanc conclusionem referri potest Manichaeorum et

lianistas, pues dijeron que había algunas criaturas de suyo malas y creadas por un principio sumamente malo, tal como extensamente lo refiere Nicéforo en el libro VI *Histor.*, c. 31; y Eusebio, libro VII, c. 28; y más extensamente San Agustín, tomo VI, libro *De Haeres.*, herejía 46, y en innumerables opúsculos en contra de los Maniqueos; y Santo Tomás, en I, q. 48 y 49, y en el III *cont. Gent.*, c. 7 y 8; y León Papa en la Epístola 93 *ad Thuribium*, lo define especialmente en contra de los Priscilianistas. Lo mismo el I Concilio de Braga, c. 7 y 8; y puede fácilmente llegarse al convencimiento por la Sagrada Escritura, pues en el *Génesis*, 1, acerca de cada una de las obras divinas, dice: *Y vio Dios que era bueno;* y de todas tomadas juntamente añade: *Vio Dios todas las cosas que había hecho y eran muy buenas.* Y el *Ecclesiast.*, 3: *Hizo todas las cosas buenas en su tiempo.* Y en la I *ad Timoth.*, 4: *Toda criatura de Dios es buena.* La razón de la conclusión es que todo ente real tiene necesariamente alguna perfección por la que queda constituído en su ser, la cual, en la realidad, no es otra cosa que la misma entidad por la que se perfecciona; pues la misma entidad de la cosa, o la forma, materia o naturaleza por las que la cosa queda constituída en su ser, se llaman perfecciones de la cosa, porque por ellas queda perfeccionada en su ser. Por consiguiente, igual que no puede entenderse un ente real que no conste de su entidad o quede constituído por ella, así tampoco puede entenderse sin la perfección real por la que se perfecciona; y la perfección y la bondad por la que la cosa se dice buena en sí son lo mismo.

5. Y esta perfección en las criaturas puede ser ya esencial o intrínseca (bajo la cual dejo comprendido al mismo ser) ya accidental. La primera es inseparable de cada ente si se conserva en su ser actual. La segunda, en cambio, puede con frecuencia separarse. Por consiguiente, la denominación de bueno, que conviene necesariamente a todo ente, es aquella que se toma de la perfección intrínseca y esencial; pero en cuanto que puede tomarse de una perfección accidental (incluyendo bajo este concepto a cuanto se distingue realmente de la esencia de la cosa y de su entidad actual), en este sentido no es necesario que todo ente creado sea bueno, es decir, afectado por toda la perfección que le sea posible o debida. Y así sucede que el bien tomado en el primer sentido se con-

Priscillianistarum error; illi enim dixerunt esse quasdam creaturas ex se malas et a quodam principio summe malo procreatas, ut late referunt Nicephorus, lib. VI Histor., c. 31; et Euseb., lib. VII, c. 28; et fusius Augustinus, tom. VI, lib. de Haeres., haeresi 46, et innumeris opusculis contra Manichaeos; et D. Thom., I, q. 48 et 49, et III cont. Gent., c. 7 et 8; et Leo Papa, epist. 93, ad Thuribium, specialiter contra Priscillianistas definit. Idem Concil. Brachar. I, c. 7 et 8; et ex divina Scriptura facile convinci potest; nam, Genes. 1, de singulis divinis operibus dicitur: *Et vidit Deus quod esset bonum;* de omnibus vero simul subiungitur: *Vidit cuncta quae fecerat et erant valde bona.* Ecclesiast., 3: *Cuncta fecit bona in tempore suo.* I Timoth. 4: *Omnis creatura Dei bona est.* Ratio conclusionis est quia omne ens reale necessario habet aliquam perfectionem, qua in suo esse constituitur, quae in re nihil aliud est quam ipsamet entitas qua perficitur; ipsa enim entitas rei vel forma, materia, aut natura quibus res in suo esse constituitur, dicuntur perfectiones rei, quia illis perficitur in suo esse. Sicut ergo intelligi non potest ens reale quod sua entitate non constet seu constituatur, ita intelligi non potest sine perfectione reali qua perficitur; perfectio autem et bonitas qua res in se bona dicitur, idem sunt.

5. Potest autem haec perfectio in creaturis esse vel essentialis seu intrinseca (sub qua ipsum esse comprehendo), vel accidentalis. Prior est inseparabilis ab unoquoque ente, si in suo actuali esse conservetur. Posterior vero saepe potest separari. Denominatio igitur boni quae omni enti necessario convenit, illa est quae a perfectione intrinseca et essentiali desumitur; prout vero sumi potest a perfectione accidentali (sub hac ratione includendo quidquid ex natura rei distinguitur ab essentia rei et entitate actuali), sic non est necesse omne ens creatum esse bonum, id est affectum omni perfectione sibi possibili aut debita. Atque ita fit bonum priori ratione sumptum converti cum ente; ostendimus enim omne ens esse bo-

vierte con el ente, pues hemos mostrado que todo ente es bueno y que nada hay verdaderamente bueno sino lo que verdaderamente es. Se sigue, además, que el bien tomado bajo el mismo concepto es de algún modo pasión o propiedad del ente, porque no sólo se convierte con él sino que le supone conceptualmente y se distingue de él en cierto modo, según la razón formal concebida y significada por nosotros. Y por ello dije que es de algún modo pasión, porque no es pasión con aquel rigor en el que la pasión requiere alguna distinción real de su sujeto, sino sólo a la manera que se dice de cualquier atributo distinto conceptualmente de aquello a que se atribuye, como antes se declaró al tratar de las pasiones.

6. *Todo ente es conveniente para otro.—Inducción en todos los grados de los entes.*— Digo en tercer lugar que todo ente es también bueno respecto de alguien, es decir, es conveniente para alguien; por lo cual, también el bien tomado bajo la razón de conveniente se convierte con el ente y es un atributo o pasión suya. La primera parte se prueba en primer lugar por inducción; pues primeramente, todo ente accidental es bueno para alguna sustancia. Porque aunque a veces no sea conveniente para algún sujeto, como el calor para el agua, con todo nunca puede el accidente no decir relación y aptitud para algún sujeto al que modifique bien y convenientemente bajo algún aspecto, sea propio o común; pues así el calor, aunque no sea bueno para el agua, es con todo bueno para el fuego, y aunque no sea bueno para el agua en cuanto tal, es, con todo bueno para el agua en cuanto que es un ente natural o material. Y el juicio erróneo del entendimiento, aunque no sea conveniente para el entendimiento en cuanto que es erróneo, con todo, en cuanto que es un juicio o una cierta representación de tal objeto, es conveniente para el entendimiento en cuanto que está en potencia para el acto segundo y para la representación intelectual, y lo mismo ocurre acerca de los actos de la voluntad, por más que muchos de ellos parezcan ser intrínsecamente malos. Por otra parte, las sustancias creadas compuestas de materia y forma se comportan de tal manera que no sólo la materia es conveniente para la forma y la forma para la materia, sino que la unión de ambas es de modo semejante conveniente para

num, nihilque esse vere bonum nisi quod vere est. Sequitur deinde bonum sub eadem ratione sumptum esse aliquo modo passionem seu proprietatem entis, quia et cum illo convertitur et secundum rationem illud supponit, et ab eo aliquo modo distinguitur secundum formalem rationem a nobis conceptam et significatam. Et ideo dixi esse aliquo modo passionem quia non est passio in eo rigore in quo passio requirit distinctionem aliquam ex natura rei a suo subiecto, sed solum ut dicitur de quolibet attributo secundum rationem distincto ab eo cui attribuitur, ut superius declaratum est tractando de passionibus.

6. *Omne ens alteri conveniens.— Inductio in omnibus gradibus entium.*— Dico tertio: omne ens etiam est bonum respectu alicuius, id est, alicui conveniens; quocirca etiam bonum sub ratione convenientis sumptum cum ente convertitur et est attributum seu passio eius. Prior pars probatur primo inductione; nam imprimis omne ens accidentale est bonum alicui substantiae. Quia, licet interdum alicui subiecto non sit conveniens, ut calor aquae, nunquam tamen potest accidens non dicere habitudinem et aptitudinem ad aliquod subiectum quod bene et convenienter afficiat secundum aliquam rationem, vel propriam vel communem; sic enim calor, quamvis non sit bonus aquae, est tamen bonus igni et quamvis non sit bonus aquae, ut aqua est, est tamen bonus aquae ut ens naturale vel materiale est. Et iudicium erroneum intellectus, quamvis, ut erroneum est, non sit conveniens intellectui, tamen ut est iudicium seu repraesentatio quaedam talis obiecti, est conveniens intellectui ut est in potentia ad actum secundum et ad intellectualem repraesentationem, et idem est de actibus voluntatis, quantumvis quidam eorum intrinsece mali esse videantur. Rursus substantiae creatae compositae ex materia et forma ita se habent ut et materia sit conveniens formae et forma materiae, et unio earum similiter sit utrique conveniens, et consequen-

una y otra y, por consiguiente, el todo mismo no es conveniente únicamente para sí sino también para cada una de las partes. Por lo cual, sucede que cualquier parte naturalmente apetece la conservación del todo más que la conservación de sí misma, como notó Santo Tomás en II-II, q. 26, a. 1. Y este modo de conveniencia puede extenderse a toda sustancia creada en cuanto que es de algún modo compuesta, sea de naturaleza y algún modo o término sustancial, sea de sí misma y sus accidentes, para los cuales ella es buena y conveniente.

7. Y en la sustancia simplicísima, que es Dios, no se encuentra propiamente dentro de ella este modo de conveniencia, que se concibe que es de una cosa para con otra distinta realmente de algún modo, sino que por su misma identidad y simplicidad suma es Dios conveniente para sí mismo y su naturaleza es conveniente a su persona y la personalidad a la misma naturaleza; pero esta conveniencia es más bien según aquella razón por la que en sí misma se hace buena y perfecta que según aquella por la que se dice que es conveniente para alguien. Aunque podría dudar el teólogo de si supuesta en Dios la Trinidad de Personas con unidad en la esencia, podría, en verdad, una persona decirse que es bien de la otra, o conveniente para otra, no tanto por razón de la esencia en la que son simplicísimamente uno, sino también por razón de las propiedades en que se distinguen. En efecto, no parece que haya obstáculo para conceder que una persona es una cosa conveniente para otra, no como perfección formal de la misma, sino como el principio puede decirse conveniente para lo principiado, o el término para la relación, o la existencia de un ser relativo puede decirse conveniente para otro correlativo, y la sociedad de muchas personas puede juzgarse conveniente para cada una de ellas; en todas las cuales cosas no se advierte ninguna imperfección ni dependencia, sino sólo la necesaria coexistencia de las tres personas en una esencia. Pero esto dejémoslo a los teólogos.

8. En cambio, respecto de las criaturas, Dios es el sumo bien conveniente para ellas en grado máximo, no como su bondad formal. De este modo erraron algunos pensando que todas las cosas creadas son buenas con la bondad divina, lo cual es manifiestamente falso porque la divina bondad no puede ser una forma inherente en las criaturas, ni puede venir en composición con ellas para cons-

ter totum ipsum non solum sibi ipsi conveniens sit, sed etiam singulis partibus. Unde fit ut quaelibet pars naturaliter appetat totius conservationem plus quam conservationem suiipsius, ut notavit D. Thomas, II-II, q. 26, a. 1. Atque hic modus convenientiae extendi potest ad omnem substantiam creatam, quatenus est aliquo modo composita, vel ex natura et aliquo modo seu termino substantiali, vel ex ipsamet et suis accidentibus, quibus ipsa bona est et conveniens.

7. In substantia autem simplicissima, quae est Deus, non reperitur proprie intra ipsam hic modus convenientiae qui intelligitur esse unius rei ad aliam aliquo modo in re distinctam, sed per summam identitatem et simplicitatem est Deus conveniens sibi ipsi et natura eius est conveniens suae personae et personalitas ipsi naturae; sed haec convenientia potius est secundum eam rationem qua redditur in se bona et perfecta, quam secundum eam qua dicitur esse alicui conveniens. Quamquam dubitare posset theologus, an supposita in Deo Trinitate personarum cum unitate in essentia possit vere una persona dici bonum alterius seu conveniens alteri, non tantum ratione essentiae in qua sunt simplicissime unum, sed etiam ratione proprietatum in quibus distinguuntur. Non enim videtur inconveniens concedere unam personam esse rem convenientem alteri, non ut formalem perfectionem eius, sed ut principium principiato vel ut terminus dici potest conveniens relationi vel existentia unius relativi potest dici conveniens alteri correlativo et societas plurium personarum potest existimari singulis conveniens, in quibus omnibus nulla imperfectio denotatur nec dependentia, sed solum necessaria coexistentia trium personarum in una essentia. Sed hoc theologis relinquamus.

8. Respectu vero creaturarum Deus est summum bonum maxime conveniens illis, non ut bonitas formalis earum. Quomodo quidam erraverunt existimantes omnes res creatas esse bonas bonitate divina, quod est manifeste falsum, quia divina bonitas non potest esse forma creaturis inhaerens, aut

tituirlas como formalmente buenas. Ni tampoco las criaturas pueden ser o decirse buenas por la sola denominación extrínseca tomada de la bondad de Dios, porque igual que tienen en sí su propio ser distinto del ser de Dios, aunque participado del mismo, igualmente tienen en sí mismas su propia bondad y perfección distinta de la bondad divina, pero que emana y participa de ella. Por consiguiente, Dios es un bien conveniente a todas las criaturas en el género de eficiente y de fin; pues de aquel bien depende y fluye toda la bondad de la criatura, y en la consecución o mayor o menor imitación de aquel bien consiste la perfección de la criatura. Y de este modo dijo San Agustín en el lib. VIII *De Trinitate*, c. 3, *que Dios es el bien de todo bien.* Y, por el contrario, las criaturas no pueden decirse convenientes para con Dios del mismo modo como El es conveniente para ellas, a saber, como un bien provechoso para ellas y que les comunica su bondad; pero, sin embargo, pueden decirse convenientes para Dios como obras dignas del mismo y conformes con su bondad y sabiduría; y de este modo decimos que los cielos son una obra digna de Dios y conveniente a El, igual que decimos que una imagen pintada con acierto es una obra digna de tal artista. En este sentido puede explicarse aquello del *Génesis: Vió Dios que era bueno,* es decir, convenientemente dispuesto y fabricado, tal como pedía la dignidad de tal artífice.

9. Y de este modo puede fácilmente entenderse que una cosa o sustancia, incluso distinta por el supuesto, sea un bien conveniente para otro, cosa que también puede verse en las criaturas; pues una criatura es conveniente para otra o bien porque de alguna forma contribuye al ser o a la perfección o hermosura de ella, o bien para comunicar su bondad que tiene participada de Dios, o para ejercer sus acciones. No puede, por consiguiente, pensarse un ente verdadero y real que no sea de alguna manera conveniente para alguien. Por lo cual puede darse una razón general, que todo ser es de alguna manera bueno y perfecto en sí; y todo lo bueno es conveniente no sólo para sí mismo sino también para alguien, ya sea para comunicarse con él de alguna manera, ya al menos para ser hecho por él y ordenarse al provecho de los demás o por lo menos a la hermosura y a una especie de complemento del universo. Y en este sentido no

cum eis in compositionem venire ut eas formaliter bonas constituat. Neque etiam creaturae esse aut dici possunt bonae per solam denominationem extrinsecam a bonitate Dei, quia sicut in se habent proprium esse distinctum ab esse Dei, licet ab illo participatum, ita in se habent propriam bonitatem et perfectionem distinctam a bonitate divina, ab illa vero manantem et participatam. Est ergo Deus bonum conveniens omnibus creaturis in genere efficientis et finis; nam ab illo bono omnis creaturae bonitas profluit ac pendet et in illius boni consecutione, vel aliquali imitatione, summa perfectio creaturae consistit. Et hoc modo dixit Augustinus, VIII De Trinit., c. 3, *Deum esse bonum omnis boni.* At vero e contrario, creaturae non possunt dici convenientes Deo eo modo quo ipse est conveniens illis, scilicet tamquam bonum eis commodum et bonitatem eis communicans; sed tamen dici possunt convenientes Deo tamquam opera decentia ipsum et consentanea bonitati et sapientiae eius; sic enim caelos dicimus esse opus Deo dignum eique conveniens, sicut dicimus imaginem recte depictam esse opus conveniens tali artifici. Quo sensu posset exponi illud Genes.: *Vidit Deus quod esset bonum,* id est, convenienter dispositum et fabricatum prout talem opificem decebat.

9. Atque ad hunc modum intelligi facile potest quod una res vel substantia, etiam supposito distincta, sit bonum alteri conveniens, quod in creaturis etiam intueri licet; est enim una creatura conveniens alteri vel quia aliquo modo confert ad esse vel ad perfectionem aut pulchritudinem eius, vel ad communicandum bonitatem suam quam a Deo habet participatam, suasve actiones exercendas. Non potest ergo excogitari ens aliquod verum et reale quod non sit aliquo modo conveniens alicui. Unde ratio generalis reddi potest, quia omne ens est in se aliquo modo bonum et perfectum; omne autem bonum non solum sibi ipsi conveniens est, sed etiam est alicui conveniens vel ut sese illi communicet aliquo modo, vel saltem ut ab illo fiat et ad aliorum commodum vel saltem ad universi pulchritudinem et aliquale complementum ordinetur. Atque hac ratione

hay ningún ente que no pueda entrar en el campo de la voluntad como conveniente para alguien o para algún fin. Así, por consiguiente, consta que el bien, incluso cuando dice razón de conveniente, se convierte con el ente, porque mostramos ya que todo aquello que es verdadera y positivamente conveniente es ente, y, por el contrario, que todo ente verdadero es de alguna manera conveniente. Y de aquí finalmente se concluye que el bien, incluso bajo esta razón, puede contarse entre las pasiones del ente en cuanto que es un cierto atributo general del ente que no es enteramente sinónimo con él sino que connota o incluye algo más que la entidad de la cosa, como se declaró en la sección 1.

10. *La bondad honesta natural constituye principalmente el bien trascendental.*— Digo en cuarto lugar que el bien trascendental parece tomado principalmente de la bondad honesta, no en el género de las costumbres sino de la naturaleza, aunque pueda también decirse en abstracto y en general de la bondad en cuanto que prescinde de todas estas cosas. Se explica porque si el ente se dice bueno en sí, tal denominación se toma de que tiene en sí una perfección que le conviene; y esta conveniencia pertenece a la honestidad natural en cuanto que todo bien de esta clase es apetecible por sí, al menos por aquél para quien es bien y perfección. De ello ha nacido aquel axioma: *El bien es amable, pero el propio para cada uno.* Y es bastante verosímil que el bien trascendental haya sido tomado primariamente de la relación o denominación por la que cada ente tiene en sí alguna perfección conveniente para sí. Por consiguiente, de este modo la bondad de alguna manera honesta, en el orden natural es una propiedad universal del ente de la que le nace al bien el ser llamado trascendental. Pero si el ente se dice bueno en cuanto que es conveniente para otro, de este modo todo ente parece que es por sí conveniente para alguien con el cual tiene una proporción natural, sea como causa con el efecto, sea como efecto con la causa o como la parte con el todo o el todo con la parte o de otro modo semejante; y así en todo ente puede encontrarse alguna conveniencia por causa de la cual sea por sí mismo apetecible con relación a alguien, conveniencia que bajo aquel aspecto se reduce a la honestidad de la naturaleza. Y por esto, la denominación de bueno y conveniente en cuanto que es común a todo ente parece

nullum est ens quod non possit sub obiectum voluntatis cadere tamquam conveniens alicui seu ad aliquem finem. Sic igitur constat bonum etiam ut dicit rationem convenientis converti cum ente, quia ostendimus omne id quod vere ac positive conveniens est, esse ens et e contrario omne verum ens esse aliquo modo conveniens. Atque hinc tandem concluditur bonum etiam sub hac ratione inter passiones entis posse numerari quatenus est quoddam generale attributum entis, quod non est omnino synonymum illi, sed aliquid ultra rei entitatem connotans seu includens, ut sect. 1 declaratum est.

10. *Bonitas honesta naturalis bonum transcendens praecipue constituit.*— Dico quarto: bonum transcendens potissime sumptum videtur a bonitate honesta non in genere moris sed naturae. Quamvis etiam possit abstracte et generatim dici a bonitate, ut ab omnibus abstrahit. Declaratur, nam si ens dicatur bonum in se, ea denominatio ex eo sumitur quod in se habet perfectionem sibi convenientem; haec autem convenientia pertinet ad honestatem naturalem, quatenus omne huiusmodi bonum, est per se appetibile saltem ab eo cuius est bonum et perfectio. Unde ortum est illud axioma: *Amabile bonum, unicuique autem proprium.* Est autem satis verisimile bonum transcendens primario sumptum esse ex habitudine seu denominatione qua unumquodque ens habet in se aliquam perfectionem sibi convenientem. Sic igitur bonitas aliquo modo honesta in ordine naturae est universalis proprietas entis a qua bonum transcendens denominatum est. Si vero ens dicatur bonum quatenus est conveniens alteri, sic omne ens videtur esse per se conveniens alicui cum quo habet naturalem aliquam proportionem, vel ut causa cum effectu, vel ut effectus cum causa, vel ut pars cum toto, aut totum cum parte, aut alio simili modo, et ita in omni ente reperiri potest aliqua convenientia ob quam sit per se appetibile respectu alicuius, quae sub ea ratione ad honestatem naturae

que ha sido tomada de esta bondad, pues es en grado máximo intrínseca y universal; en cambio, la bondad útil propiamente dicha es más extrínseca y solamente relativa; y la bondad deleitable no es tan común a todo ente, sino que parece ser particular si se habla de la delectación propiamente dicha y no metafórica. Por consiguiente, de todo esto consta ya suficientemente la primera parte de la conclusión. Y la segunda es facilísima, porque si se toma el bien en abstracto, cuando se dice de todo ente, no quiere decirse que toda la razón de bien, a saber: el honesto, el útil y el deleitable se encuentre en cualquier ente. sino simplemente la razón de bien, lo cual será verdad si se encuentra en cada uno de los entes al menos una razón de bien. Por consiguiente, el bien trascendental tomado con esa abstracción puede asignarse como propiedad del ente, aunque en particular haya de ser atribuída a cada ente según un modo propio y una determinada razón de bondad y conveniencia.

¿Dice perfección la relación?

11. *Opinión de algunos.—Parecer de otros.*— A la razón de duda propuesta al principio se responde negando que el bien no se convierta con el ente. Pero a la primera parte de la prueba que trata del bien tomado absolutamente hay que responder con pormenor. En la primera objeción se toca aquella dificultad vulgar de la relación real, sobre si dice perfección, de lo cual suelen tratar los teólogos con ocasión del misterio de la Trinidad, ya que si la relación como tal dice perfección, también la dirán las relaciones divinas; y por ello, sucederá que en una persona se encuentre una perfección que no se encuentra en otra, y habrá más perfecciones en muchas personas que en una sola, y más en la Trinidad que en la esencia, todas las cuales cosas repugnan a la igualdad de las divinas personas. Por consiguiente, por este motivo niegan muchos que la relación, en cuanto que es relación, diga perfección o imperfección, y afirman que no dice ni una ni otra cosa. Así lo mantiene Cayetano, *In de Ente et Essentia,* c. 2, hacia la mitad, donde supone esto como comúnmente admitido en la escuela de Santo

revocatur. Et ideo ab hac bonitate denominatio boni et convenientis, quatenus communis est omni enti, sumpta videtur, nam est maxime intrinseca et universalis; bonitas autem utilis proprie sumpta est magis extrinseca et secundum quid tantum; bonitas vero delectabilis non est ita communis omni enti, sed particularis esse videtur, si proprie et non metaphorice de delectatione sit sermo. Ex his ergo satis constat prior pars conclusionis. Posterior vero facillima est, quia si bonum abstracte sumatur, cum de omni ente dicitur, non est sensus omnem rationem boni, scilicet honesti, utilis et delectabilis in quolibet ente reperiri, sed simpliciter rationem boni; quod verum erit si aliqua saltem ratio boni in unoquoque ente inveniatur. Potest ergo bonum transcendens in ea abstractione sumptum ut proprietas entis assignari, quamvis in particulari unicuique enti secundum proprium modum et determinatam rationem bonitatis et convenientiae tribuenda sit.

Relatio an dicat perfectionem

11. *Quorumdam opinio.— Aliquorum placitum.*— Ad rationem dubitandi in principio positam respondetur negando bonum non converti cum ente. Ad probationem autem circa priorem partem de bono absolute dicto sigillatim dicendum est. In prima tangitur vulgaris difficultas de relatione reali, an dicat perfectionem, quam solent disputare theologi occasione mysterii Trinitatis, quoniam si relatio ut sic dicit perfectionem, etiam relationes divinae dicent illam; quo fiet ut aliqua perfectio sit in una persona quae non est in alia et plures perfectiones in multis personis quam in una, et in Trinitate quam in essentia, quae omnia repugnant aequalitati divinarum personarum. Propter hanc ergo causam multi negant relationem, ut relatio est, dicere perfectionem vel imperfectionem, sed aiunt neutro modo se habere. Ita tenet Caietan., In de Ente et essent., c. 2, circa medium, ubi id supponit tamquam communiter receptum in schola D. Thomae et Scoti. Et favet qui-

Tomás y de Escoto. Y se inclina a ello Santo Tomás en I, q. 42, a. 4, ad 2, donde piensa que la perfección en cuanto tal dice algo absoluto. Sobre Escoto trataré después; lo mismo mantiene Cayetano en I, q. 28, a. 2, alrededor de ad 3; Capréolo, *In I*, dist. 1, q. 7, ad 3; Auréolo, cont. 1 conclus.; Durando, *In III*, dist. 1, q. 3, n. 12; y Marsilio, *In I*, q. 32, a. 3. Y omitida la razón teológica, puede esta sentencia fundarse en que del solo hecho de que alguien se haga blanco o negro o se cambie de lugar parece increíble que yo adquiera o pierda alguna perfección porque pierdo o adquiero una relación de semejanza, proximidad o parecidas. Otros, en cambio, se valen de una distinción, porque la relación puede considerarse en cuanto al ser que tiene en el sujeto, y como tal dicen que la relación dice perfección, o en cuanto al ser que tiene para con el término, y en este sentido niegan que diga perfección, ya que el ser *para* —en cuanto que es *para*— no pone nada en el sujeto; por lo cual de suyo es común con las relaciones de razón, y esto indicó Capréolo al decir que la relación en cuanto tal no dice perfección, porque como tal no pone nada en aquel a quien se atribuye.

12. Pero ya que se ha de tratar de la naturaleza de la relación más abajo, en su propio lugar, ahora brevemente hay que suponer que esta cuestión se refiere a las relaciones verdaderas y reales, que sean verdaderas cosas o modos reales de los entes, no discutiendo por ahora qué relaciones sean éstas y cómo lo sean, cosa que se hará en el referido lugar. Por consiguiente, supuesto esto, no veo cómo puede responderse a la dificultad propuesta, siguiendo las opiniones precedentes, sino limitando la conclusión establecida anteriormente, a saber: que el bien se convierte con el ente absoluto y no con el ente en cuanto es común al absoluto y relativo; o ciertamente, que aunque todo ente en cuanto se distingue del modo de la cosa diga perfección, con todo el modo de la cosa no añade una especial bondad o perfección. Pero estas limitaciones ni pueden tener fundamento ni verdad. Y la primera, ciertamente, está en contradicción con lo que afirma Aristóteles en el libro I de la *Etica*, c. 6, donde dice que *el bien se divide lo mismo que el ente* y se difunde por todos los predicamentos; y expresamente dice: *El bien se dice en la sustancia, y en la cualidad, y en la relación*, etc., donde Santo Tomás afirma que *el bien se convierte con el ente que*

dem D. Thomas, I, q. 42, a. 4, ad 2, ubi sentit perfectionem ut sic dicere aliquid absolutum. De Scoto dicam inferius; idem tenet Caiet., I, q. 28, a. 2, circa ad 3; Capreolus, In I, dist. 1, q. 7, ad 3; Aureol. cont. 1 conclus.; Durandus, In III, dist. 1, q. 3, n. 12; et Marsil., In I, q. 32, a. 3. Et omissa theologica ratione, potest fundari haec sententia, quia incredibile videtur ex eo solum quod alter fiat albus aut niger aut loco mutetur, me acquirere vel amittere perfectionem aliquam quia perdo vel acquiro relationem similitudinis, propinquitatis et similes. Alii vero distinctione utuntur, quia relatio considerari potest quoad esse in subiecto et ut sic aiunt relationem dicere perfectionem, vel secundum esse ad terminum, et quoad hoc negant dicere perfectionem, quia esse ad, ut ad, nihil ponit in subiecto; unde ex se relationibus rationis commune est, et hoc significavit Capreolus dicens relationem in quantum huiusmodi non dicere perfectionem, quia ut sic nihil ponit in eo cui attribuitur.

12. Sed quia de natura relationis inferius in proprio loco disputandum est, nunc breviter supponendum est quaestionem hanc procedere de relationibus veris ac realibus, quae verae sint res aut modi reales entium, non disputando modo quaenam relationes huiusmodi sint vel quomodo sint, quod praedicto loco fiet. Hoc ergo supposito, non video quomodo possit iuxta superiores sententias difficultati propositae satisfieri, nisi limitando conclusionem superius positam, quod, nimirum, bonum convertatur cum ente absoluto, non vero cum ente ut commune est absoluto et respectivo; vel certe, quod licet omne ens ut distinguitur a modo rei dicat perfectionem, tamen modus rei non addat specialem bonitatem seu perfectionem. At vero hae limitationes nec fundamentum habere possunt nec veritatem. Et prior quidem repugnat Aristoteli, I Ethic., c. 6, dicenti *bonum aeque dividi ac ens*, et per omnia praedicamenta vagari; et expresse dicit: *Bonum et in substantia dicitur et in quali et in eo quod est ad aliquid*, etc., ubi D.

se divide en diez predicamentos; y éste es el sentido de todos los que mantienen que el bien trascendental es una pasión del ente, y que se convierte con él; por consiguiente, aquello no es una limitación, sino la destrucción de la opinión admitida.

13. Además, el que el ente real diga alguna perfección no sólo le conviene a él porque es un ente absoluto, sino simplemente porque tiene verdadera entidad que constituye al ente tal cual debe ser, y en esto consiste el que sea perfección suya; y por ello dijo San Agustín en el lib. *LXXXIII Quaestionum*, q. 24: *Todo lo que es, en cuanto es, es bueno;* y en el libro III *Del Libre Arbitrio*, c. 15, dijo: *Cuanto es como debe ser, es bueno;* y en el libro I *De la Doctrina Cristiana*, c. 32, cuando dice que Dios es *el que es sumamente*, afirma: *Y las demás cosas que son no pueden ser más que por El, y en tanto son buenas en cuanto recibieron el ser*, y Boecio, en el libro *De Hebdom.*, c. 2: *Cuanto es* —dice— *en aquello que es, es bueno;* por consiguiente, la bondad no sigue a este o a aquel modo de entidad, sino a la entidad debida a la cosa; y se supone que la relación tiene su propia entidad, mediante la cual tiene el ser que debe tener; luego también la bondad.

14. Además, ¿cómo puede concebirse el ente real sin alguna perfección real?, pues cualquiera que fuese el motivo por el que alguien imaginase que ello puede concebirse en la entidad relativa, aunque no se encuentre en la absoluta, podría alguno igualmente imaginar lo mismo en cualquier entidad accidental e incluso en cualquier modo real que por supuesto no diga ninguna perfección aunque sea algo real; conceder lo cual, sin embargo, en general, de todos los accidentes o modos reales, es enteramente falso. Ni puede señalarse una razón suficiente de la diferencia entre la relación y los otros modos si suponemos que la relación es una verdadera cosa o modo real; pues aunque la relación diga orden al término, sin embargo, según todo lo que es, afecta al sujeto y se halla en él. Por lo cual, no ayuda nada aquella distinción de la relación *según su ser en* o *según su ser para;* pues si el *ser para* es verdadero y real, es necesario que afecte al sujeto al que refiere al término; por lo cual, como la relación, incluso

Thomas ait *bonum converti cum ente quod in decem praedicamenta dividitur;* et hic est sensus omnium qui bonum transcendens dicunt esse passionem entis et cum illo converti; illa ergo non est limitatio sed destructio receptae sententiae.

13. Praeterea, quod reale ens dicat aliquam perfectionem, non tantum ei convenit quia absolutum ens est, sed simpliciter quia veram entitatem habet, quae tale constituit ens quale esse debet, et in hoc consistit quod sit perfectio eius; et ideo dixit Aug., lib. LXXXIII Quaestionum, q. 24: *Omne quod est, in quantum est, bonum est;* et lib. III De Lib. arb., c. 15, dixit: *Quidquid est sicut esse debet, bonum est;* et lib. I de Doct. Chris., c. 32, cum dixisset Deum esse *qui summe est*, ait: *At caetera quae sunt, nisi ab illo, esse non possunt et in tantum bona sunt, in quantum acceperunt ut sint;* et Boetius, lib. De Hebdom., c. 2; *Quidquid est* (inquit) *in eo quod est, bonum est;* ergo bonitas non consequitur ad hunc vel illum entitatis modum sed ad entitatem rei debitam; supponitur autem relatio habere propriam entitatem, per quam tale esse habet quale habere debet; ergo et bonitatem.

14. Praeterea, quomodo intelligi potest ens reale sine aliqua reali perfectione? nam, qua ratione aliquis finxerit posse hoc intelligi in entitate relativa, quamvis non inveniatur in absoluta, poterit aliquis idem fingere in qualibet entitate accidentali vel etiam in quolibet modo reali, quod nimirum nullam dicat perfectionem, etiamsi aliquid reale sit, quod tamen in universum concedere de omnibus accidentibus aut modis realibus omnino falsum est. Nec potest sufficiens ratio differentiae assignari inter relationem et alios modos, si supponamus relationem esse veram rem seu realem modum; nam, licet relatio dicat ordinem ad terminum, tamen secundum totum id quod est, afficit subiectum et inest illi. Unde nihil iuvat illa distinctio de relatione *secundum esse in*, vel *secundum esse ad;* nam, si *esse ad* sit verum ac reale, necesse est ut afficiat subiectum quod refert ad terminum; unde, sicut relatio, etiam se-

según su *ser para*, pone algo real en el sujeto, así también pone algo de bondad o de perfección. Ni es verdad que la relación según su *ser para* prescinda del *ser en*, igual que no prescinde del ser de ente o de accidente, porque aquel *ser en* trasciende a todos los accidentes, y el modo de ellos —como el mismo ser— a todos los entes y modos de entes. Ni tampoco es verdad que el *ser para* prescinda del ser real o de razón más que sólo de palabra, pues la relación de razón, del mismo modo que no es verdadera relación, así tampoco tiene *ser para*, sino que se finge que lo tiene o se concibe como si lo tuviera.

15. *La relación verdadera y real, en cuanto tal, incluye bondad y perfección.*— Hay que decir, por tanto, que la relación en cuanto relación, de la misma manera que dice propia entidad, así dice también propia bondad o perfección, como bien enseñaron Ockam y Gabriel, *In I*, dist. 19, q. 1; y Gregorio, q. 1, a. 1; y lo indica Durando, *In II*, dist. 34, q. 1, ad 3; ni disiente Escoto en el referido *Quodl.*, 5, ya que en sus últimas palabras deja la cosa dudosa e indecisa, e *In I*, dist. 1, q. 2, argum. 1, prueba, con el testimonio de Aristóteles del libro I de la *Etica* aducido antes, que la relación tiene una bondad propia, y en la solución concede que tiene bondad hablando en general, pero no la bondad perfecta que constituya una especial razón de objeto fruible, de lo cual trataremos en otra ocasión. Y ciertamente, si alguno considera los testimonios de la Escritura y de los Santos con que hemos probado que todo ente creado es bueno, y la razón y modo con que declaramos que la bondad conviene adecuadamente al ente, entenderá claramente que valen lo mismo de cualquier ente que tenga en sí alguna entidad, de tal modo que es preciso que tenga en sí otro tanto de perfección y que sea en sí algún bien, prescindiendo de si es conveniente para algún otro además de para sí mismo o para lo que es constituído por él mismo en cuanto es tal. Y se confirma y declara, pues a causa de las mismas locuciones generales y razones no puede exceptuarse la entidad del acto del pecado, ni algún modo real o diferencia suya de que, en cuanto es tal, no sólo sea hecha por Dios sino que sea buena; por consiguiente, lo mismo vale de cualquier razón positiva de ente, por muy relativa que sea.

cundum esse ad, ponit in subiecto aliquid reale, ita etiam ponit aliquid bonitatis vel perfectionis. Neque est verum relationem secundum esse ad praescindere ab esse in sicut non praescindit ab esse entis vel accidentis, quia illud esse in est transcendens ad omnia accidentia et modos eorum, sicut ipsum esse ad omnia entia et modos entium. Neque etiam est verum *esse ad* abstrahere a reali et rationis nisi voce tantum, nam relatio rationis sicut vera relatio non est, ita nec habet *esse ad*, sed habere fingitur seu ita concipitur ac si haberet.

15. *Relatio vera et realis, ut sic, bonitatem includit ac perfectionem.*— Dicendum ergo est relationem ut relatio est, sicut propriam dicit entitatem seu entitatis modum, ita etiam propriam dicere bonitatem seu perfectionem, ut bene docuerunt Ocham et Gabriel, In I, dist. 19, q. 1; et Gregor., q. 1, a. 1; et significat Durandus, In II, dist. 34, q. 1, ad 3; nec dissentit Scotus, dict. Quodl. V, nam in ultimis eius verbis rem dubiam et indecisam relinquit, et In I, dist. 1, q. 2, argum. 1, probat ex testimonio Arist., ex lib. I Ethic., supra adducto, relationem habere propriam bonitatem, et in solutione concedit habere bonitatem in communi loquendo, non tamen bonitatem perfectam quae constituat specialem rationem obiecti fruibilis, de quo alias. Et sane, si quis consideret testimonia Scripturae et Sanctorum quibus probavimus omne ens creatum esse bonum, et rationem ac modum quo declaravimus bonitatem adaequate convenire enti, plane intelliget aeque procedere de quolibet ente quod in se aliquam entitatem habeat, ita ut necesse sit tantumdem perfectionis in se habere esseque in se aliquod bonum, quidquid sit an alicui alteri sit conveniens, praeterquam sibi ipsi vel constituto per ipsum quatenus tale est. Confirmatur ac declaratur, nam propter easdem generales locutiones et rationes excipi non potest entitas actus peccati, neque aliquis realis modus aut differentia eius quominus, quatenus talis est, et a Deo fiat et bona sit; ergo idem est de quacumque alia ratione positiva entis, quantumvis respectiva sit.

16. *Si las relaciones divinas dicen perfección por su propio concepto.—Se rechaza la opinión de algunos.*— Y a la dificultad teológica responden algunos que aunque la relación creada diga perfección por su propio concepto y razón, sin embargo, la relación divina por su propio concepto no dice ninguna perfección. Esto lo dicen principalmente para evitar el inconveniente de que alguna perfección esté en alguna persona sin estar en otra. Y dan la razón de la diferencia, porque la relación creada dice una perfección finita; y la relación increada no puede decir perfección finita porque esto repugna a la perfección divina, ni tampoco por su propia razón puede decir una perfección infinita, porque esta infinitud sólo puede convenir por razón de la esencia. Pero es extraño que juzguen que es una dificultad el que alguna cosa divina diga de suyo perfección finita y no piensen que lo es el que la misma cosa divina no diga de suyo ninguna perfección, ya que por su propio género es mejor decir alguna perfección que no ninguna. Añado que fácilmente puede entenderse que la relación por su propio concepto es infinita en el género de la paternidad o de la filiación, etc., pero que no es infinita en el género de ente si no es por razón de la esencia que incluye.

17. *Se rechaza la opinión de otros.*— Otros dan razón de la diferencia porque la relación creada se distingue realmente de toda cosa y perfección absoluta, y por ello es preciso que lleve consigo su perfección. Y la relación divina no se distingue realmente de la perfección absoluta de la naturaleza divina, sino que la incluye en sí con perfecta identidad y simplicidad, y por ello no es menester que lleve consigo perfección; y esta respuesta indica Gregorio más arriba. Sin embargo, tampoco me satisface aquella razón, pues aunque concluya rectamente que la relación divina no puede decir perfección distinta realmente de la esencia, no con todo que no diga una perfección conceptualmente distinta, del mismo modo evidentemente que dice entidad. Y en cuanto a esto no puede señalarse ninguna razón suficiente de diferencia por la que pertenezca a la razón de la entidad creada decir alguna perfección según toda su razón positiva, y no convenga esto mismo con mayor motivo a la entidad increada, ya que es por su

16. *Divinae relationes an ex proprio conceptu perfectionem dicant.— Quorumdam sententia reiicitur.*— Ad difficultatem autem theologicam respondent aliqui, quamvis relatio creata dicat perfectionem ex proprio conceptu et ratione, nihilominus relationem divinam ex proprio conceptu nullam dicere perfectionem. Quod praecipue dicunt ut evitent illud inconveniens, quod aliqua perfectio sit in una persona quae non est in alia. Rationem vero differentiae reddunt, quia relatio creata dicit perfectionem finitam; relatio autem increata non potest dicere finitam perfectionem, quia hoc repugnat divinae perfectioni, neque etiam ex propria ratione dicere potest infinitam perfectionem, quia haec infinitas solum potest convenire ratione essentiae. Sed mirum est quod inconveniens censeant rem aliquam divinam dicere ex se finitam perfectionem et non reputent incommodum eamdem rem divinam nullam ex se dicere perfectionem, cum tamen ex suo genere melius sit aliquam perfectionem dicere quam nullam. Addo intelligi facile posse relationem ex proprio conceptu esse infinitam in genere paternitatis aut filiationis, etc., non esse tamen infinitam in genere entis nisi ratione essentiae quam includit.

17. *Aliorum placitum confutatur.*— Alii reddunt rationem differentiae, quia relatio creata distinguitur ex natura rei ab omni re et perfectione absoluta, et ideo oportet ut secum afferat suam perfectionem. Relatio autem divina non distinguitur ex natura rei a perfectione absoluta divinae naturae, sed cum perfecta identitate et simplicitate illam in se includit, et ideo necesse non est ut secum afferat perfectionem; et hanc responsionem indicat Gregorius supra. Verumtamen neque illa ratio mihi satisfacit; quamvis enim recte concludat relationem divinam non posse dicere perfectionem ex natura rei distinctam ab essentia, non tamen quod non dicat perfectionem ratione distinctam, eo, scilicet, modo quo dicit entitatem. Et quoad hoc nulla potest assignari sufficiens ratio differentiae, cur de ratione entitatis creatae sit ut secundum omnem suam rationem positivam dicat aliquam perfectionem et non maiori ratione

género mejor, más aún, necesario por virtud del concepto común de ente real en cuanto tal. Por lo cual, la razón aducida de la convertibilidad entre el ente y el bien, urge igualmente en las relaciones divinas que en las creadas. Pues, como dijo Aristóteles, si el bien se divide igualmente que el ente, de la misma manera que existen en Dios el ente absoluto y el relativo, no realmente sino conceptualmente distintos, así existirá la bondad y perfección absoluta y la relativa no real sino conceptualmente distintas; luego también la relación divina por su propio concepto dirá perfección. Y se declara de este modo, pues si decir relación al hijo por la relación creada es formalmente alguna perfección, ¿cómo puede concebirse que en el Padre Eterno no sea ninguna perfección decir relación al Hijo? Y si formalmente es perfección, es necesario que sea relativa porque consiste en la relación a un término; luego aquélla, en cuanto tal, proviene formalmente de la relación y no de la esencia en cuanto tal, aunque estas cosas no se distingan en la realidad.

18. *Cómo son igualmente perfectas las divinas personas, siendo así que la relación increada dice perfección.*— Por consiguiente, juzgo que se ha de conceder que toda relación real dice propia bondad o perfección. Ni resulta de aquí que las personas divinas sean desiguales en perfección, ni, hablando absolutamente, que se encuentre en una de ellas una perfección que no esté en las otras, porque en cada una de las personas existe la misma perfección infinita en el género de ente que incluye formal o eminentemente toda la perfección de todos los entes, tanto absoluta como relativa, y tanto personal como esencial. Pero de esto se trata más ampliamente en I, q. 28 y 42. Con relación a la otra razón, que parece increíble que un hombre se haga más perfecto porque otro se haga blanco, respondo que en tanto es esto increíble en cuanto es increíble que el hombre adquiera en sí algo de entidad o algún modo real distinto realmente de todos los que antes tenía, por el solo hecho de que alguien se haga blanco. Por consiguiente, el que creyese esto acerca de la entidad, ¿por qué dice que es increíble acerca de la bondad o perfección? Y el que dijese que existen algunas denominaciones relativas, que fuera de todas las cosas absolutas que están en un único término o sujeto no le añaden nada intrínseco y real, sino que sólo

hoc ipsum conveniat entitati increatae, cum hoc ex suo genere melius sit, immo necessarium ex vi communis conceptus entis realis ut sic. Unde ratio facta de convertibilitate inter ens et bonum aeque urget in relationibus divinis ac in creatis. Nam, si, ut Aristoteles dixit, bonum aeque dividitur ac ens, sicut in Deo sunt ens absolutum et respectivum, quamvis non re sed ratione distincta, ita erit bonitas et perfectio absoluta et respectiva, non re sed ratione distinctae; ergo etiam relatio divina ex proprio conceptu dicet perfectionem. Et declaratur in hunc modum, nam, si respicere filium relatione creata est formaliter aliqua perfectio, quomodo intelligi potest in aeterno Patre nullam esse perfectionem respicere Filium? Quod si formaliter est perfectio, necesse est ut sit relativa, quia consistit in habitudine ad terminum; ergo illa ut sic provenit formaliter a relatione et non ab essentia ut essentia, quamvis haec in re non distinguantur.

18. *Cum increata relatio perfectionem dicat, qualiter divinae personae aeque perfectae.*— Concedendum ergo censeo omnem relationem realem dicere propriam bonitatem seu perfectionem. Neque hinc fit personas divinas esse inaequales in perfectione neque, absolute loquendo, aliquam perfectionem esse in una quae non sit in aliis, quia in singulis personis est eadem perfectio infinita in genere entis formaliter vel eminenter includens omnem perfectionem omnium, tam absolutam quam respectivam, tam personalem quam essentialem. Sed de hoc latius, I, q. 28 et 42. Ad aliam rationem, quod incredibile videtur hominem reddi perfectiorem quia alter fiat albus, respondeo in tantum hoc incredibile esse in quantum incredibile est hominem in se acquirere aliquid entitatis vel aliquem realem modum ex natura rei distinctum ab omnibus quae antea habebat, ex eo solum quod alter fiat albus. Qui ergo hoc crediderit de entitate, cur dicet esse incredibile de bonitate vel perfectione? Qui autem dixerit esse nonnullas denominationes relativas quae praeter omnia absoluta quae sunt in uno termino vel subiecto, nihil

connotan la coexistencia del otro extremo con éstas o aquellas condiciones absolutas, el que así —digo— opinase, dirá acertada y consecuentemente que tales relaciones no dicen ninguna perfección fuera de las absolutas con alguna denominación mutua. Pero nosotros no hablamos de estas relaciones o denominaciones, sino de las verdaderas entidades o modos respectivos que verdadera e intrínsecamente están en algún sujeto o supuesto, diciendo relación a otro término; y esto por lo que toca a la primera dificultad.

Si los entes matemáticos como tales son perfectos

19. La segunda dificultad, más breve, era acerca de los entes matemáticos, que Aristóteles niega que sean buenos. Esta la soluciona Santo Tomás en I, q. 5, a. 3, ad 4, y en la q. 21 *De Veritate*, a. 2, ad 4, donde afirma que los entes matemáticos tienen bondad en sí, pero que la ciencia matemática no los considera en cuanto son buenos o convenientes, sino de modo precisivo y abstracto en cuanto tienen magnitud y gozan de determinadas propiedades de acuerdo con ella. Por consiguiente, Aristóteles, que afirma de los entes matemáticos que no tienen bondad, habla de ellos de modo formal y precisivo en cuanto caen bajo la abstracción y precisión matemática. Por lo cual, esto viene a ser como si dijera que el matemático no considera en la cantidad la razón de bueno o conveniente, pues la cantidad no tiene razón de bueno o conveniente más que en cuanto existe o puede existir en las cosas reales o en la materia sensible; y por ello prescinde también de la razón de bien y de la razón de fin y de apetecible, que es lo que allí quiere decir Aristóteles. Y aunque Aristóteles no diga que los entes matemáticos no sean buenos, sino que *en las cosas inmóviles no se halla la naturaleza del bien,* y de allí concluya que en las matemáticas no se demuestra nada por la causa final, con todo, por seres inmóviles entiende cualesquiera cosas que queden separadas de todo movimiento y acción, como son los entes matemáticos.

20. *Se proponen algunas objeciones.*— Podrá objetarse que las magnitudes, incluso en cuanto están bajo la abstracción matemática, son entes; pues no pres-

connotant coexistentiam alterius extremi cum his vel illis conditionibus absolutis, qui sic (inquam) opinatus fuerit, recte et consequenter dicet huiusmodi relationes nullam dicere perfectionem praeter absolutas cum mutua aliqua denominatione. Nos autem non de his relationibus seu denominationibus loquimur sed de veris entitatibus seu modis respectivis, qui vere et intrinsece sunt in aliquo subiecto vel supposito respiciendo alium terminum; et haec de prima difficultate.

Mathematicae res ut sic an perfectae

19. Secunda et brevior difficultas erat de rebus mathematicis, quas Aristoteles negat esse bonas. Quam dissolvit D. Thomas, I, q. 5, a. 3, ad 4, et q. 21 de Veritate, a. 2, ad 4, asserens res quidem mathematicas in se bonitatem habere, per scientiam autem mathematicam non considerari quatenus bonae vel convenientes sunt, sed praecise et abstracte quatenus magnitudinem habent et secundum illam aliquas proprietates sortiuntur. Aristoteles ergo, qui de mathematicis ait non esse in eis bonitatem, formaliter ac praecise loquitur de illis ut sunt sub mathematica praecisione seu abstractione. Unde perinde est ac si diceret mathematicum non considerare in quantitate rationem boni aut convenientis, nam quantitas non habet rationem boni vel convenientis nisi prout existit vel existere potest in rerum natura vel in materia sensibili; et ideo etiam praescindit a ratione boni et a ratione finis et appetibilis, quod ibi Aristoteles intendit. Et, quamvis Aristoteles non dicat mathematicas res non esse bonas, sed *in immobilibus non reperiri boni naturam*, et inde concludat in mathematicis nihil per causam finalem demonstrari, tamen per immobilia intelligit quaecumque abstrahuntur ab omni motu et actione, qualia sunt entia mathematica.

20. *Obiectiones aliquot proponuntur.*— Sed obiicies: nam magnitudines etiam, ut sunt sub abstractione mathematica, sunt en-

cinden del ser, ya que de lo contrario tratarían los matemáticos de entes de razón; luego también, en cuanto tales, es preciso que tengan bondad. Igualmente, si la sola abstracción de la materia sensible fuese suficiente para que las cosas abstraídas de este modo no se dijesen buenas, tampoco, por consiguiente, serían buenas las cosas universales que han sido abstraídas de las singulares. La consecuencia es clara, porque igual que los objetos matemáticos no subsisten abstraídos de este modo, así tampoco las restantes cosas universales, y de este modo sucedería que las cosas, en cuanto caen bajo el ámbito de la ciencia, no son buenas. Igualmente si los entes matemáticos no son buenos, porque prescinden del movimiento, tampoco las cosas inmateriales y todas las que considera la metafísica serían buenas en cuanto tales, puesto que prescinden mucho más del movimiento.

21. *Se responde a las objeciones propuestas.*— A lo primero responden algunos que los entes matemáticos en cuanto tales, es decir, tal como son considerados y abstraídos en dicha ciencia, no son verdaderos entes, porque en cuanto tales no pueden existir. Pero esto no es verdad, porque cuanto el matemático considera es un ente verdadero y absoluto, y como tal es considerado. Ni es menester que pueda existir del mismo modo que es considerado, pues de lo contrario tampoco los universales serían verdaderos entes. Es suficiente, pues, que las cosas que son consideradas en abstracto puedan existir verdaderamente. Principalmente, porque aunque naturalmente no pueda existir la cantidad más que en la materia sensible, en absoluto no envuelve contradicción el que esté separada; por consiguiente, con aquella abstracción no se excluye la verdadera razón de ente ni de la cosa considerada en sí misma, ni en cuanto entra bajo tal consideración. En cambio, ocurre lo contrario con la razón de bien, pues aunque ésta no quede excluída de las cosas mismas, con todo queda apartada de tal ciencia o tal consideración bajo esta determinada abstracción. Por tanto, rectamente responde Santo Tomás en forma negando la consecuencia, porque la razón de ente es la primera de todas, y en cambio la razón de bien, del mismo modo que es distinta, es posterior, y por ello pueden las ciencias matemáticas, aun cuando no abstraigan de la entidad, prescindir de la bondad.

tia; non enim abstrahunur ab esse, alias mathematici agerent de entibus rationis; ergo etiam ut sic oportet ut habeant bonitatem. Item, si sola abstractio a materia sensibili satis esset ut res sic abstractae non dicerentur bonae, ergo etiam res universales abstractae a singularibus non essent bonae. Patet consequentia, quia sicut res mathematicae non subsistunt sic abstractae, ita nec caeterae res universales, atque ita fiet ut omnes res, quatenus sub scientiam cadunt, non sint bonae. Item, si res mathematicae non sunt bonae quia abstrahuntur a motu, etiam res immateriales et omnes quae in metaphysica considerantur, ut sic non essent bonae quia multo magis abstrahuntur a motu.

21. *Obiectionibus propositis satisfit.*— Ad primum aliqui respondent res mathematicas ut sic, id est ut in ea scientia considerantur et abstrahuntur, non esse vera entia quia ut sic esse non possunt. Sed hoc non recte dicitur, quia, quidquid a mathematico consideratur, est verum et absolutum ens et ut tale consideratur. Neque oportet ut eo modo esse possit quo consideratur; alioqui neque universalia essent vera entia. Satis ergo est ut res quae abstracte considerantur, vere esse possint. Praesertim quia, licet naturaliter esse non possit quantitas nisi in materia sensibili, absolute tamen non involvit contradictionem quod separata sit; per illam ergo abstractionem non excluditur vera ratio entis neque a re considerata secundum se, neque ut sub talem considerationem cadit. Secus vero est de ratione boni, nam licet haec non excludatur ab ipsis rebus, praescinditur tamen a tali scientia vel tali consideratione sub tali abstractione. Recte igitur D. Thomas supra in forma respondet negando consequentiam, quia ratio entis est prima omnium; ratio vero boni, eo modo quo est distincta, est posterior et ideo possunt scientiae mathematicae, quamvis non abstrahant ab entitate, praescindere a bonitate.

22. A lo segundo se responde que no existe la misma ni parecida razón acerca de la abstracción de los universales: pues las matemáticas no se dice precisamente que prescindan de la bondad porque prescinden de los inferiores, ni porque abstraídos de este modo no puedan existir, sino porque quedan abstraídos de todo orden al movimiento o a la acción y, por consiguiente, de toda razón de conveniencia o apetibilidad; y en cambio, las otras naturalezas universales, aunque se las considere separadas de los singulares, sin embargo, se las considera con el orden al movimiento o acción, que toma su primer origen del fin, como atestigua Aristóteles. Por lo cual sucede que las cosas consideradas en las otras ciencias tienen en los singulares todas las condiciones que pertenecen a la razón de bien o a la razón de fin, las cuales, ciertamente, son consideradas por tales ciencias, aunque no en singular sino en universal. En cambio, las matemáticas, ni en singular ni en universal consideran en las cosas que se les ofrecen esas condiciones o relaciones que pertenecen a la razón de bien o de conveniente.

23. A lo tercero se responde, en primer lugar, que aunque en otras cosas no se infiera rectamente de la abstracción del movimento físico la abstracción de la bondad, con todo en los entes matemáticos lo infirió así Aristóteles, porque al no ser estas cosas capaces de otro movimiento o acción, cuando quedan abstraídas de este movimiento quedan también abstraídas de toda acción y causalidad final y, por lo mismo, de la razón de bien. O puede decirse que las inteligencias y demás cosas que se consideran en metafísica, aun cuando prescindan del movimiento físico y material, con todo no prescinden del movimiento metafórico con que el fin mueve. Por lo cual más abajo, en el libro XII, c. 7, dijo Aristóteles que el primer motor mueve a las demás inteligencias como amado y deseado, cosa que pertenece a la razón de fin y de bien.

Sobre si es buena la materia prima

24. *En qué sentido se dice que la materia prima no es absolutamente buena.*— La tercera dificultad era acerca de la materia prima, sobre la cual los que piensan que no tiene propio ser ni propia entidad actual, dirán, quizá, que no tiene

22. Ad secundum respondetur non esse parem vel similem rationem de abstractione universalium; mathematica enim non ideo dicuntur abstrahere a bonitate quia abstrahuntur ab inferioribus, neque, quia sic abstracta esse non possunt, sed quia praescinduntur ab omni ordine ad motum vel actionem, et consequenter ab omni ratione convenientis vel appetibilis; aliae vero universales naturae, quamvis considerentur abstractae a singularibus, nihilominus considerantur cum ordine ad motum vel actionem, quae primam originem sumit a fine, teste Aristotele. Unde fit ut res consideratae in aliis scientiis, in singularibus habeant omnes conditiones quae ad rationem boni pertinent vel ad rationem finis, quae quidem a talibus scientiis considerantur, licet non in singulari sed in universali. At vero mathematicae, neque in universali, neque in singulari considerant in rebus sibi obiectis eas conditiones seu habitudines quae ad rationem boni seu convenientis spectant.

23. Ad tertium respondetur primo, licet in rebus aliis ex abstractione a motu physico non recte inferatur abstractio a bonitate, tamen in rebus mathematicis id intulisse Aristotelem, quia cum istae res non sint capaces alterius motus vel actionis, dum ab hoc motu abstrahuntur ab omni etiam actione et a causalitate finis atque adeo a ratione boni abstrahuntur. Vel dici potest intelligentias et res alias quae in metaphysica considerantur, licet abstrahantur a motu materiali et physico, non tamen a motione metaphorica, qua movet finis. Unde inferius, lib. XII, c. 7, dixit Aristoteles primum movens movere caeteras intelligentias, ut amatum et desideratum, quod pertinet ad rationem finis et boni.

Materia prima an bona

24. *Materia quo sensu dicatur non bona simpliciter.*— Tertia difficultas erat de materia prima, de qua qui sentiunt illam non habere proprium esse nec propriam entitatem

propia bondad, o al menos que no la tiene por sí sino por la forma, pues como el bien sigue al ser y se funda en él, como dijimos arriba con San Agustín, Santo Tomás y Boecio, si la materia no tiene el ser más que por la forma, tampoco podrá tener la bondad, al menos en acto, sino a lo sumo en potencia; y así habla Santo Tomás en I, q. 5, a. 3, ad 3, y en la q. 21 *De Veritate*, a. 2, ad 3. Pero hay que decir que la materia de suyo y por su intrínseca razón tiene una bondad y perfección propia, como también notó Santo Tomás en el libro III *cont. Gent.*, c. 20, porque tiene su propia entidad y naturaleza distinta de la entidad de la forma. Asimismo, porque entre las materias primas una es más perfecta que otra, pues la materia de las cosas celestes es más perfecta que la de estas cosas inferiores; por consiguiente, existe alguna perfección en la materia. Igualmente, porque la materia, naturalmente, apetece la forma como un complemento de su perfección, y la forma apetece también la materia; pero no se apetece sino el bien ni apetece el bien sino aquello que de algún modo es bueno. Finalmente, aunque la materia no tenga la existencia sino dependiente de la forma, con todo tiene existencia propia e inseparable con orden intrínseco y dependencia de la forma; por consiguiente, tiene también así su bondad, como enseñó Dionisio en el c. 4 *De Divinis Nominibus*. Pero porque la materia de sí es absolutamente imperfecta en el género de ente y tiene el ser solamente por modo de potencia receptiva de la forma, por esto, en comparación con los entes absolutos, se dice que no es absolutamente buena sino en potencia, lo cual se ha de entender no como en potencia para cualquier bondad, incluso incompleta y potencial (por así decirlo), sino acerca de la potencia para la bondad actual o completa que se da por medio de la forma; y esta potencialidad para la forma es en el ámbito del ente una actualidad, y así es también una bondad, aunque imperfecta.

Si las esencias creadas son perfectas

25. *Las esencias creadas existentes son buenas.*— La cuarta dificultad trataba de las esencias de las criaturas, sobre las cuales podemos hablar de dos maneras. Primero, en cuanto existen actualmente en la realidad. Segundo, en cuanto están en potencia antes de existir. En el primer sentido, es cierto que tales esencias son buenas por su intrínseca y esencial bondad, lo cual es claro principalmente si por su entidad formal son entes actuales. Y los que distinguen en la realidad misma la entidad de la esencia también actual de la entidad de la existencia, deben consecuentemente decir que también en la entidad de la esencia se encuentra una propia bondad trascendental y perfección distinta del mismo ser de la existencia y separable de ella, como opinan muchos acerca de la Humanidad de Cristo, cosa de que trataremos más abajo. En el segundo sentido, hablando de las esencias de las cosas aún no existentes, dicen algunos que aunque sean entes, con todo no son buenos porque el bien se convierte con el ente actual, no con el ente potencial. Esto lo expuso Santo Tomás en I, q. 5, a. 1, diciendo que *bueno es lo mismo que perfecto; y es perfecta cada cosa en cuanto está en acto porque el ser es la actualidad de toda cosa*. Lo mismo tiene en el I *cont. Gent.*, c. 38, donde el Ferrariense añade o declara que no sólo el ente actualmente existente, sino también el que dice orden a la existencia es bueno, lo mismo que es apetecible.

26. *Las esencias creadas no existentes, como son entes sólo en potencia, así son también buenas.*— Hay que decir, por tanto, que en esto se equiparan y se comportan con reciprocidad el ente y el bien, pues las esencias de las cosas no existentes, igual que no son entes en acto, así tampoco son actualmente buenas; y lo mismo que están en potencia en cuanto que pueden recibir el ser, así también son buenas en potencia en cuanto que pueden recibir la actual perfección y bondad. Pero en cuanto al uso de las palabras, suele llamarse ente también a lo que no existe, a causa de la capacidad objetiva de ser; y no suele llamarse absolutamente bueno más que lo que existe en acto, y así también nada es apetecido más que en orden a la existencia actual, es decir, en cuanto que la tiene o al menos en cuanto que espera que la tendrá, o se aprehende de algún modo con ella, como se toma de Santo Tomás, I, q. 82, a. 3; y lo advirtió Cayetano en I, q. 5, a. 3, al fin. Por lo cual también se dice que la divina voluntad ama propiamente aquellas criaturas que quiere que existan alguna vez; y a las criaturas posibles que decretó no producir nunca, no las ama propiamente porque no

actualem, fortasse dicerent non habere propriam bonitatem vel saltem non habere illam ex se, sed a forma; nam, cum bonum sequatur esse et in eo fundetur, ut ex Augustino, D. Thoma et Boetio supra diximus, si materia non habet esse nisi a forma, nec bonitatem habere poterit saltem in actu, sed ad summum in potentia; et ita loquitur D. Thomas, I, q. 5, a. 3, ad 3, et q. 21 De Verit., a. 2, ad 3. Dicendum vero est materiam ex se et intrinseca ratione sua habere propriam bonitatem et perfectionem, ut etiam D. Thomas notavit, III cont. Gent., c. 20, quia suam habet propriam entitatem et naturam distinctam ab entitate formae. Item quia inter materias primas una est perfectior alia; materia enim caelestium perfectior est quam horum inferiorum; est ergo in materia aliqua perfectio. Item quia materia naturaliter appetit formam tamquam complementum perfectionis suae, et forma etiam appetit materiam; sed neque appetitur nisi bonum, neque appetit bonum nisi id quod ex aliqua parte bonum est. Tandem, quamvis materia non habeat existentiam nisi dependentem a forma, habet tamen propriam et inseparabilem existentiam cum intrinseco ordine et dependentia a forma; sic ergo suam etiam habet bonitatem, ut etiam Dionysius docuit, c. 4 De Divin. Nomin. Quia vero materia ex se in genere entis simpliciter imperfecta est et esse tantum habet per modum potentiae receptivae formae, ideo comparata ad entia simpliciter, dicitur non esse simpliciter bona sed in potentia, quod intelligendum est non de potentia ad quamcumque bonitatem etiam incompletam et potentialem (ut sic dicam), sed de potentia ad bonitatem actualem seu completam, quae est per formam; haec vero potentialitas ad formam est in latitudine entis aliqua actualitas, et ita etiam aliqua bonitas, licet imperfecta.

Creatae essentiae num perfectae

25. *Essentiae creatae existentes, bonae.*— Quarta difficultas erat de essentiis creaturarum, de quibus dupliciter loqui possumus. Primo, prout sunt actu in rerum natura. Secundo, prout sunt in potentia antequam existant. Priori modo certum est huiusmodi essentias esse bonas sua intrinseca et essentiali bonitate, quod praecipue clarum est si per suam formalem entitatem sunt actualia entia. Qui vero distinguunt in re ipsa entitatem essentiae etiam actualem ab entitate existentiae, dicere consequenter debent etiam in entitate essentiae reperiri propriam transcendentalem bonitatem et perfectionem distinctam ab ipso esse existentiae et separabilem ab illa, ut de Christi humanitate multi opinantur, de qua re inferius dicturi sumus. Posteriori autem modo loquendo de essentiis rerum nondum existentibus, quidam dicunt quamvis sint entia, non tamen esse bona, quia bonum convertitur cum ente in actu, non cum ente in potentia. Quod significavit D. Thomas, I, q. 5, a. 1, dicens *bonum idem esse quod perfectum; perfectum autem esse unumquodque in quantum est actu, quia esse est actualitas omnis rei*. Idem habet I cont. Gent., c. 38, ubi Ferr. addit seu declarat non solum ens actu existens, sed etiam habens ordinem ad existentiam, esse bonum sicut etiam est appetibile.

26. *Essentiae creatae non existentes, ut in potentia tantum entia sunt, ita et bona.*— Dicendum ergo est in hoc etiam aequiparari et reciprocari ens et bonum, nam essentiae rerum non existentium, sicut non sunt actu entia, ita neque sunt actu bona; et sicut sunt in potentia quatenus possunt recipere esse, ita etiam sunt bona in potentia quatenus possunt recipere actualem perfectionem ac bonitatem. Quoad usum autem vocum solet vocari ens etiam quod non existit, propter obiectivam capacitatem essendi; non solet autem vocari simpliciter bonum nisi quod actu existit, et ita etiam nihil appetitur nisi in ordine ad actualem existentiam, id est, quatenus illam habet vel saltem quatenus habiturum speratur vel aliquo modo cum illa apprehenditur, ut sumitur ex D. Thoma, I, q. 82, a. 3; et notavit Caiet., I, q. 5, a. 3, in fine. Unde etiam divina voluntas eas creaturas proprie dicitur amare quas vult aliquando esse; creaturas autem possibiles quas decrevit nunquam producere, non pro-

les comunica ningún bien actual; pues aquel ser en potencia no es ahora en ellas una bondad actual. Y si de algún modo se dice que Dios se complace en ellas, esto sucede o bien según el ser que tienen en el mismo Dios o por el hecho de que son denominadas posibles por la omnipotencia de Dios, lo cual más bien es complacerse en su omnipotencia de quien tienen el ser posibles incluso aquellas cosas que no existen.

Si son necesarios el modo, especie y orden en cada una de las clases de bien

27. La quinta dificultad ha sido solucionada con lo anterior, pues hemos dicho que el bien en cuanto que se toma de la propia entidad y perfección se convierte con el ente, y de este modo todo ente es bueno, pero con todo no en cuanto que el bien se toma en las criaturas de una perfección accidental sobreañadida a la esencia. Así, por consiguiente, cuando se dice que el bien consiste en un modo, especie y orden, si se entiende esto acerca del modo, hermosura y composición u orden accidental, entonces es verdad que no todo ente creado tiene el debido modo, especie y orden; de lo cual sólo se sigue que no todo ente creado es un bien absoluto, pero no que no sea bien de algún modo. Pero si aquellas tres cosas se toman más intrínseca y esencialmente, no hay cosa que no tenga un modo connatural a sí, como, por ejemplo, ser sustancia o accidente, ni una especie, es decir, la forma o especie que le es debida, y ordenada al propio fin. Y así también el bien que incluye estas tres cosas se convierte con el ente. Por lo cual, a fin de que no se dé equivocidad en la palabra con que algo se designa como bien absolutamente, es preciso advertir que aquel «absolutamente» puede tomarse o como añadiendo algo al mismo bien trascendental, de tal manera que se llame bien absolutamente a aquel al que nada falta para la perfección total que le es debida, y en este sentido no es preciso que todo ente creado sea bien absolutamente; o bien puede tomarse de otro modo aquella voz «absolutamente» para significar aquello que en absoluto y sin añadidura puede llamarse bien, y en este sentido decimos que cada cosa es absolutamente buena del mismo modo que es absolutamente ente; y en la misma proporción tiene el modo, especie y orden debido a su naturaleza, como extensamente declara Santo Tomás en la referida q. 5, a. 5.

prie amat, quia nullum bonum in actu eis communicat; illud autem esse in potentia non est nunc in eis aliqua actualis bonitas. Quod si aliquo modo dicitur Deus in eis complacere, id est, vel secundum esse quod habent in ipso Deo vel secundum quod ab omnipotentia Dei denominantur possibiles, quod potius est complacere in sua omnipotentia a qua habent ut sint possibilia etiam ea quae non sunt.

Modus, species et ordo an necessaria in unaquaque ratione boni

27. Quinta difficultas ex superioribus expedita est; diximus enim bonum quatenus a propria entitate et perfectione sumitur, converti cum ente et hoc modo omne ens esse bonum, non tamen prout bonum sumitur in creaturis a perfectione accidentali superaddita essentiae. Sic igitur, cum bonum dicitur consistere in modo, specie et ordine, si intelligatur de modo, pulchritudine et compositione seu ordine accidentali, sic verum est non omne ens creatum habere debitum modum, speciem et ordinem; ex quo solum sequitur non omne ens creatum esse bonum simpliciter, non vero quod non sit aliquo modo bonum. Si vero illa tria sumantur magis intrinsece et essentialiter, nulla est res quae non habeat modum sibi connaturalem, ut verbi gratia, quod sit substantia vel accidens; et speciem, id est, formam vel speciem sibi debitam, et ordinatam ad proprium finem. Atque ita bonum etiam quod haec tria includit, cum ente convertitur. Quocirca, ne sit aequivocatio in voce qua aliquid appellatur bonum simpliciter, oportet advertere illud simpliciter sumi posse vel tamquam addens aliquid ipsi bono transcendenti ita ut bonum simpliciter dicatur illud cui nihil deest ad consummatam perfectionem sibi debitam et hoc sensu non est necesse omne ens creatum esse bonum simpliciter; vel aliter sumi potest illa vox simpliciter ad significandum id quod absolute et sine addito potest vocari bonum, et hoc sensu dicimus unumquodque ita esse simpliciter bonum sicut est simpliciter ens; et eadem proportione habere modum, speciem et ordinem suae naturae debitum, ut latius declarat D. Thom., d. q. 5, a. 5.

DISPUTACION XI

EL MAL

RESUMEN

En la presente disputación se pueden advertir cuatro partes, que corresponden a sus cuatro secciones:

I. Qué es el mal y de cuántas clases es (Sec. I).
II. Divisiones del mal (Sec II).
III. Causas del mal (Sec. III).
IV. Por qué no es atributo del ente (Sec. IV).

SECCIÓN I

Trata de investigar toda esta sección si el mal es algo real y cuántas son sus clases. Comienza primeramente con la afirmación de que es algo existente en las cosas; pero se busca precisamente qué es aquello por lo que las cosas se dicen malas (1). Después de rechazar la opinión de los maniqueos (2), pasa a definir el mal, confirmándolo con abundantes testimonios (3). A la anterior definición se pueden oponer algunas dificultades, como si el mal de culpa y de pena son algo positivo, y si el mal consiste formalmente en sola privación (4-5). La solución que proponen algunos Santos de distinguir entre mal natural y mal moral, insistiendo en que este último es algo positivo, así como la distinción de Cayetano del mal, en absoluto y moral, no le parece admisible a Suárez (6-7), y aduce otra división: mal en sí, que consiste en una privación, y mal para otro, que es algo positivo que se opone al bien de modo no privativo sino contrario (8), pero éste es un mal relativo y como "per accidens" (9); por tanto, después de hacer distingos a esta división afirma que ninguna sustancia completa o incompleta es propia y formalmente mala en sentido positivo (10), y que todo accidente es un bien en sí y lo es para algún sujeto (11); por tanto, no hay nada que sea malo para ningún sujeto por algo positivo (12), aserción que confirma con ejemplos (13). La cosa que es mala para otro lo es por alguna privación (15), tanto en los seres naturales como morales (16), afirmación que explica pormenorizadamente en su aplicación tanto al mal en sí como para otro. Para cerrar esta sección recoge ahora las dificultades que planteó en el n. 4, y así mantiene que el mal de culpa lo es por la privación de la rectitud debida en los actos (17), y el mal de pena —el dolor— lo es por la privación de alguna perfección necesaria (18); por tanto, una misma cosa puede ser buena en cuanto positiva y mala en cuanto incluye una negación (19). Termina afirmando que el bien y el mal

les comunica ningún bien actual; pues aquel ser en potencia no es ahora en ellas una bondad actual. Y si de algún modo se dice que Dios se complace en ellas, esto sucede o bien según el ser que tienen en el mismo Dios o por el hecho de que son denominadas posibles por la omnipotencia de Dios, lo cual más bien es complacerse en su omnipotencia de quien tienen el ser posibles incluso aquellas cosas que no existen.

Si son necesarios el modo, especie y orden en cada una de las clases de bien

27. La quinta dificultad ha sido solucionada con lo anterior, pues hemos dicho que el bien en cuanto que se toma de la propia entidad y perfección se convierte con el ente, y de este modo todo ente es bueno, pero con todo no en cuanto que el bien se toma en las criaturas de una perfección accidental sobreañadida a la esencia. Así, por consiguiente, cuando se dice que el bien consiste en un modo, especie y orden, si se entiende esto acerca del modo, hermosura y composición u orden accidental, entonces es verdad que no todo ente creado tiene el debido modo, especie y orden; de lo cual sólo se sigue que no todo ente creado es un bien absoluto, pero no que no sea bien de algún modo. Pero si aquellas tres cosas se toman más intrínseca y esencialmente, no hay cosa que no tenga un modo connatural a sí, como, por ejemplo, ser sustancia o accidente, ni una especie, es decir, la forma o especie que le es debida, y ordenada al propio fin. Y así también el bien que incluye estas tres cosas se convierte con el ente. Por lo cual, a fin de que no se dé equivocidad en la palabra con que algo se designa como bien absolutamente, es preciso advertir que aquel «absolutamente» puede tomarse o como añadiendo algo al mismo bien trascendental, de tal manera que se llame bien absolutamente a aquel al que nada falta para la perfección total que le es debida, y en este sentido no es preciso que todo ente creado sea bien absolutamente; o bien puede tomarse de otro modo aquella voz «absolutamente» para significar aquello que en absoluto y sin añadidura puede llamarse bien, y en este sentido decimos que cada cosa es absolutamente buena del mismo modo que es absolutamente ente; y en la misma proporción tiene el modo, especie y orden debido a su naturaleza, como extensamente declara Santo Tomás en la referida q. 5, a. 5.

prie amat, quia nullum bonum in actu eis communicat; illud autem esse in potentia non est nunc in eis aliqua actualis bonitas. Quod si aliquo modo dicitur Deus in eis complacere, id est, vel secundum esse quod habent in ipso Deo vel secundum quod ab omnipotentia Dei denominantur possibiles, quod potius est complacere in sua omnipotentia a qua habent ut sint possibilia etiam ea quae non sunt.

Modus, species et ordo an necessaria in unaquaque ratione boni

27. Quinta difficultas ex superioribus expedita est; diximus enim bonum quatenus a propria entitate et perfectione sumitur, converti cum ente et hoc modo omne ens esse bonum, non tamen prout bonum sumitur in creaturis a perfectione accidentali superaddita essentiae. Sic igitur, cum bonum dicitur consistere in modo, specie et ordine, si intelligatur de modo, pulchritudine et compositione seu ordine accidentali, sic verum est non omne ens creatum habere debitum modum, speciem et ordinem; ex quo solum sequitur non omne ens creatum esse bonum simpliciter, non vero quod non sit aliquo modo bonum. Si vero illa tria sumantur magis intrinsece et essentialiter, nulla est res quae non habeat modum sibi connaturalem, ut verbi gratia, quod sit substantia vel accidens; et speciem, id est, formam vel speciem sibi debitam, et ordinatam ad proprium finem. Atque ita bonum etiam quod haec tria includit, cum ente convertitur. Quocirca, ne sit aequivocatio in voce qua aliquid appellatur bonum simpliciter, oportet advertere illud simpliciter sumi posse vel tamquam addens aliquid ipsi bono transcendenti ita ut bonum simpliciter dicatur illud cui nihil deest ad consummatam perfectionem sibi debitam et hoc sensu non est necesse omne ens creatum esse bonum simpliciter; vel aliter sumi potest illa vox simpliciter ad significandum id quod absolute et sine addito potest vocari bonum, et hoc sensu dicimus unumquodque ita esse simpliciter bonum sicut est simpliciter ens; et eadem proportione habere modum, speciem et ordinem suae naturae debitum, ut latius declarat D. Thom., d. q. 5, a. 5.

DISPUTACION XI

EL MAL

RESUMEN

En la presente disputación se pueden advertir cuatro partes, que corresponden a sus cuatro secciones:

I. Qué es el mal y de cuántas clases es (Sec. I).
II. Divisiones del mal (Sec II).
III. Causas del mal (Sec. III).
IV. Por qué no es atributo del ente (Sec. IV).

SECCIÓN I

Trata de investigar toda esta sección si el mal es algo real y cuántas son sus clases. Comienza primeramente con la afirmación de que es algo existente en las cosas; pero se busca precisamente qué es aquello por lo que las cosas se dicen malas (1). Después de rechazar la opinión de los maniqueos (2), pasa a definir el mal, confirmándolo con abundantes testimonios (3). A la anterior definición se pueden oponer algunas dificultades, como si el mal de culpa y de pena son algo positivo, y si el mal consiste formalmente en sola privación (4-5). La solución que proponen algunos Santos de distinguir entre mal natural y mal moral, insistiendo en que este último es algo positivo, así como la distinción de Cayetano del mal, en absoluto y moral, no le parece admisible a Suárez (6-7), y aduce otra división: mal en sí, que consiste en una privación, y mal para otro, que es algo positivo que se opone al bien de modo no privativo sino contrario (8), pero éste es un mal relativo y como "per accidens" (9); por tanto, después de hacer distingos a esta división afirma que ninguna sustancia completa o incompleta es propia y formalmente mala en sentido positivo (10), y que todo accidente es un bien en sí y lo es para algún sujeto (11); por tanto, no hay nada que sea malo para ningún sujeto por algo positivo (12), aserción que confirma con ejemplos (13). La cosa que es mala para otro lo es por alguna privación (15), tanto en los seres naturales como morales (16), afirmación que explica pormenorizadamente en su aplicación tanto al mal en sí como para otro. Para cerrar esta sección recoge ahora las dificultades que planteó en el n. 4, y así mantiene que el mal de culpa lo es por la privación de la rectitud debida en los actos (17), y el mal de pena —el dolor— lo es por la privación de alguna perfección necesaria (18); por tanto, una misma cosa puede ser buena en cuanto positiva y mala en cuanto incluye una negación (19). Termina afirmando que el bien y el mal

se oponen privativamente en sus razones formales, y que materialmente tienen sólo una oposición contraria, como se puede ver con los ejemplos que siguen (21-22).

SECCIÓN II

Se ocupa de la división del mal y expone primeramente la división en mal en sí y mal para otro (1), el último de los cuales se subdivide a su vez en mal en cuanto ente natural y en cuanto agente libre, es decir, mal natural y mal moral (2). Pasa luego al mal de culpa y de pena, y tras de advertir que la diferencia entre los mismos no está en que el primero sea un defecto en la acción y el segundo en la integridad o forma (3), concluye que esta división se da en las acciones de la criatura racional en cuanto libre (4) y define el mal de culpa como un desorden en la acción u omisión libre o en la carencia del bien debido (5), de tal manera que el mal de culpa es origen del de pena y causa moral suya y, por tanto, tiene mayor gravedad (6); por último, expone la división del mal en vergonzoso, como opuesto al bien honesto, y mal que entristece, como opuesto al deleitable; el bien útil no tiene opuesto, ya que la utilidad es algo eminentemente relativo (7).

SECCIÓN III

Expone primeramente la teoría maniquea, a la que rechaza como contraria a la fe con Santo Tomás y San Agustín, y saca de ello dos conclusiones: la primera, que todo mal tiene una causa (1-2), y la segunda, que la causa del mal es un bien (3); queda por saber cómo es posible esto y qué clase de causa es (4). Comienza por la causa final y afirma primeramente que formalmente el mal no requiere causa final; sin embargo, puede tenerla por la intención del agente, cosa que prueba distinguiendo entre mal de culpa y de pena, y en el primero su efección, que nunca tiene fin, y su permisión, que puede tenerlo; y de igual modo el mal de pena, al que puede reducirse el mal medicinal (5). La causa material del mal es un bien, afirmación que corrobora con el testimonio de San Agustín (6); pueden oponerse algunas objeciones a esta tesis (7) y las va proponiendo y resolviendo seguidamente (8-11). A la duda de si se da causa formal en el mal (12) se responde que no se da propia e intrínseca, pero sí remota y extrínseca, que es la privación misma. En cambio, sobre la causa eficiente mantiene que hay un mal que sigue a la causalidad perfecta del agente, pero no "per se" sino "per accidens" (13), y otros que provienen de la imperfección de la causa (14), sin que por ello se haya de suponer necesariamente malicia en la causa (15), aunque sí imperfección en la causa necesaria, ya sea por la causa misma, ya por otro agente impediente (16); pero de tal manera que el efecto malo supone siempre un defecto en la causa necesaria (17); en la causa libre, en cambio, el origen de la malicia está en el dominio sobre su acto (18), o bien, en un tercer modo, por la carencia del influjo de la causa (19-20). En cuanto a la causa primera, procede de ella el mal o bien inmediatamente, cuando persigue un bien a través del mismo, o mediatamente en cuanto que da el poder a los agentes y concurre con ellos (21); no así en el mal que procede de la imperfección del agente, que en modo alguno proviene de Dios (22), y mucho menos en el mal de culpa, que se atribuye todo entero a la causa próxima (23-24).

SECCIÓN IV

Versa sobre por qué no se cuenta el mal entre los atributos del ente, ya que se distingue conceptualmente de él y le denomina (1). Después de recorrer varias razones aparentes en favor de lo dicho, concluye primeramente (2) que no se cuenta entre los atributos del ente, no porque no diga formalmente algo que pertenezca a la razón de ente, sino porque dice un defecto o debilidad de ente. En segundo lugar, el mal no está en reciprocidad con el ente, ya que no tienen la misma relación de extensión (3), y en tercer lugar, porque las propiedades del ente deben seguir "per se" e intrínsecamente al mismo ente, y el mal no dice esta relación con el ente, sino que le conviene de modo accidental y extrínseco (4).

DISPUTACION XI

EL MAL

Como el bien y el mal son cosas opuestas, como se ve por las mismas palabras y lo atestigua Aristóteles en los *Postpredicamentos,* cap. de la Oposición, ha parecido necesario unir esta disputación a la precedente para que comparados entre sí los dos conceptos, a saber, el del bien y el del mal, se conozcan mejor y más fácilmente ambos. Sin embargo, los filósofos tratan poco del mal; más los teólogos, principalmente Santo Tomás, ya sea en las *Quaestiones Disputatae,* ya en I, qq. 48 y 49, ya también en otros lugares, a saber: qué es el mal y de cuántas clases, en qué grado y de qué modo se opone al bien, qué causas o qué efectos tiene, cosas todas que nosotros reuniremos aquí brevemente, declarando al mismo tiempo por qué el mal no se cuenta entre las propiedades del ente.

SECCION PRIMERA

SI EL MAL ES ALGUNA REALIDAD Y CUÁNTAS SON SUS CLASES

1. *Existe el mal en las cosas.*— Que el mal está de algún modo en las cosas y que las denomina a veces malas consta por el sentir común y por la expresión de todo el mundo, lo cual también es frecuente en la Sagrada Escritura, *Eclesiástico,* 11: *Lo bueno y lo malo, la vida y la muerte, la pobreza y el bienestar proceden de Dios;* y en el c. 39: *Experimentó en todas las cosas el bien y el mal.* Isaías, 5: *¡Ay de los que dicen malo a lo bueno y bueno a lo malo!* Mateo, 6; *Líbranos del mal.* Y esto que en vano lo diríamos de Dios si no existiesen

DISPUTATIO XI

DE MALO

Quoniam bonum et malum opposita sunt, ut ex vocibus ipsis constat et testatur Aristoteles in Postpraedicam., c. de Opposit., necessarium visum est disputationem hanc praecedenti subiungere ut utriusque, boni scilicet et mali, rationibus inter se collatis, melius ac facilius utrumque cognoscatur. Disputant autem philosophi pauca de malo; plura vero theologi, praesertim D. Thomas, tum in Quaestionibus disputatis, tum I, q. 48 et 49, tum etiam aliis locis, scilicet, quid malum sit et quotuplex, quantum et quomodo opponatur bono, quas causas habeat vel effectus, quae nos hic breviter complectemur simulque declarabimus cur malum inter proprietates entis non numeretur.

SECTIO PRIMA

UTRUM MALUM SIT ALIQUID IN REBUS, ET QUOTUPLEX SIT

1. *In rebus est malum.*— Quod malum aliquo modo in rebus sit easque malas interdum denominet, constat ex communi omnium sensu et sermone, qui etiam in divinis Scripturis frequens est, Ecclesiastici, 11: *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt;* et c. 39: *Bona et mala in omnibus tentavit.* Isaiae, 5: *Vae qui dicitis malum bonum, et bonum malum.* Matth., 6: *Libera nos a malo.* Quod frustra diceremus de Deo, si nulla essent mala, ut

males, como acertadamente dice San Agustín, lib. I *Contra Juliano*, c. 3. Pero qué cosa es este mal y cómo existe en las cosas es algo oscuro y controvertido, pues el problema acerca del mal está en su parte formal —de dónde le viene a algo el denominarse malo— porque por su parte material, o sea en cuanto a la cosa que se denomina mala, consta que puede serlo cualquier cosa que carezca de la perfección debida, como veremos.

Se refuta un antiguo error acerca del mal

2. Existió, pues, un antiguo error que decía que el mal era la naturaleza positiva de algunas cosas, las cuales eran juzgadas como enteramente malas y nacidas de un principio sumamente malo. Este fué el error de los Maniqueos y Priscilianistas, tal como se dijo en la Disputación precedente, sec. 3. Y el mismo atribuye a los Pitagóricos Santo Tomás en I, q. 49, a. 1, ad 1, tomándolo de Aristóteles, I de la *Metafísica*, c. 5, donde refiere que los pitagóricos pusieron el bien y el mal entre los primeros principios de las cosas. Y como la Sagrada Escritura enseña abiertamente no sólo que hay un único principio sumamente bueno de las cosas, sino que todas las cosas hechas por él son buenas, como consta por los testimonios citados en la sección precedente, por ello es cierto entre filósofos cristianos que el mal no puede ser algo positivo que por su naturaleza y en sí mismo sea malo totalmente, ya porque una cosa no puede ser buena y enteramente mala absolutamente y por sí misma, pues se ha mostrado ya que cualquier cosa por sí misma es buena, ya también porque la cosa no puede ser mala por la natural perfección que le es debida, y cualquier cosa que faltara a dicha perfección o lo que tuviere en contra de ésta no puede serle connatural, ya que se supone que es opuesto a la perfección que se le debe; por consiguiente, ninguna cosa puede ser por su naturaleza mala en sí.

Se define qué es el mal

3. Y de este principio dedujeron además los Padres que el mal formalmente o la malicia por la que una cosa se denomina mala no es una cosa o forma positiva, ni es tampoco una mera negación, sino que es la privación de la perfec-

recte dicit August., lib. I cont. Iulian., c. 3. Quid autem sit hoc malum, et quomodo sit in rebus, obscurum est et in controversia positum. Est autem quaestio de malo quoad formale a quo malum denominatur, nam quoad materiale seu quoad rem quae mala denominatur, constat esse posse quamcumque rem quae careat perfectione debita, ut videbimus.

Error vetus de malo confutatur

2. Fuit ergo antiquus error malum esse naturam positivam quarumdam rerum quae censebantur esse omnino malae et a quodam principio summe malo profectae. Qui fuit error Manichaeorum et Priscillianistarum, ut praecedenti disputatione, sec. 3, tactum est. Et eumdem tribuit Pythagoricis D. Tomas, I, q. 49, a. 1, ad 1; et sumitur ex Aristotele, I Metaph., c. 5, ubi refert Pythagoricos posuisse bonum et malum inter prima rerum principia. Quoniam vero Scriptura sacra aperte docet et unum esse tantum primum rerum principium summe bonum et omnes res ab illo effectas bonas esse, ut constat ex testimoniis praecedenti sectione citatis, ideo apud philosophos christianos certum est malum non posse esse rem aliquam positivam quae ex natura sua ac secundum se tota mala sit, tum quia non potest esse bona et omnino mala simpliciter ac secundum se; ostensum est autem quamlibet rem ex se bonam esse; tum etiam quia res non potest esse mala ob naturalem perfectionem sibi debitam; quidquid autem ei de tali perfectione defuerit, aut quidquid ei adversum habuerit, non potest ei esse connaturale, cum supponatur esse debitae perfectioni oppositum; nulla ergo res esse potest natura sua in se mala.

Quid malum sit definitur

3. Ex hoc autem principio ulterius intulerunt Patres malum pro formali seu malitiam, a qua res aliqua denominatur mala, non esse rem aliquam seu formam positivam, neque etiam esse meram negationem sed esse privationem perfectionis debitae in

ción debida a su ser. La razón de la primera parte está en que toda cosa positiva es buena, como se ha dicho. Y la razón de la segunda, que la cosa no es mala porque no tenga una perfección más excelente, si no se le debe; pues de lo contrario sería mala toda criatura por no tener la perfección del Creador. Y con esto queda también bastante confirmada la tercera parte por suficiente enumeración de partes. Y lo confirma extensamente Dionisio en el c. 4 *De Divinis Nominibus*, donde dice en este sentido que *el mal no es existente, ni es algo, sino que es la privación de la perfección y del bien propio y proporcionado*, y añade además que el mal es *la debilidad del bien*, con lo que insiste sobre lo mismo; y San Basilio en *Constit. Monast.*, c. 3, dice que *el vicio no es sino la falta de la virtud*, y en la homilía «*Quod Deus non est auctor malorum*»: *No subsiste* —dice— *la maldad, ni podemos producir su esencia sustancial* (es decir, real y positiva); *pues la privación del bien es el mal.* De modo semejante San Gregorio Niseno, homilía II *In Cantica: No hay* —dice— *otra sustancia del mal que la separación del bien.* Y cosas parecidas trae *Orat. mag. catech.*, c. 5, 6 y 7; y Damasceno, lib. II *de Fide*, c. 4, y lib. IV, c. 2: *Nada* —dice— *es malo más que la privación del bien, como las tinieblas lo son de la luz.* Y la misma opinión trae San Atanasio, *Orat. cont. Idola;* Nazianceno, *Orat.* 9, hacia el fin, y *Orat. 38;* Epiph., herej. 24 y 66; Crisóstomo, homil. II *In Act.*, hacia el fin; y Justino, q. 46 y 73 *ad Gentes: el mal* —dice— *no es otra cosa más que la corrupción, depravación y privación del bien.* Y en la primera cuestión prueba expresamente que no es algo positivo; en la posterior, en cambio, confirma brillantemente que no es sola negación. Entre los Padres Latinos, el principal autor y confirmador de este parecer es San Agustín, lib. XI *De la Ciudad de Dios*, c. 9: *El mal no es ninguna naturaleza, sino que la pérdida del bien recibió el nombre de mal;* lo mismo en el libro XII, hacia el principio, y en *Enchir.*, c. 11: *Las cosas en cuanto que son ciertas naturalezas no pueden ser malas;* y en el c. 24, tratando del pecado, dice que *es el primer mal de la criatura racional, es decir, la primera privación de bien;* y en el libro *LXXXIII Quaestionum*, q. 7, dice que *el nombre de mal se ha tomado de la privación de la especie.* Lo mis-

esse. Ratio primae partis est, nam omnis res positiva est bona, ut dictum est. Ratio autem secundae partis est quia res non est mala eo quod non habeat excellentiorem perfectionem si ei non debeatur; alioqui omnis creatura mala esset eo quod non habeat perfectionem creatoris. Atque ita relinquitur tertia pars, satis confirmata a sufficienti partium enumeratione. Eamque late confirmat Dionysius, c. 4, De Divin. Nomin., ubi hoc sensu dicit malum *non esse existens, neque esse aliquid, sed esse perfectionis bonique proprii et accommodati privationem*, rursusque addit malum esse *imbecillitatem boni*, quod in idem redit; et D. Basil., in Constit. Monast., c. 3: *Vitium* (inquit) *non est nisi virtutis desertio;* et homil. Quod Deus non est auctor malorum: *Non subsistit* (inquit) *pravitas, neque essentiam ipsius substantem* (id est, realem et positivam) *producere possumus; privatio enim boni est malum.* Similiter Greg. Nyss., hom. II In Cantica: *Non est* (inquit) *alia mali substantia quam de bono separatio.* Et similia habet Orat. mag. catech., c. 5, 6 et 7; Damasc., lib. II de Fide, c. 4, lib. IV, c. 2: *Nihil* (inquit) *est malum nisi boni privatio, sicut tenebrae luminis.* Eamdem sententiam habet Athan., orat. cont. Idola; Nazianz., orat. 9, circa fin., et orat. 38; Epiph., haeres. 24 et 66; Chrysost., hom. II in Act., circa fin.; et Iustin., q. 46 et 73 ad Gentes, *malum* ait *nihil esse praeter boni corruptionem et depravationem ac privationem.* Et in priori quaestione ex professo probat non esse rem positivam; in posteriori autem egregie confirmat non esse solam negationem. Inter Latinos vero Patres praecipuus auctor et confirmator huius sententiae est Aug., lib. XI de Civit., c. 9: *Mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit;* idem, lib. XII, a principio, et in Ench., c. 11: *Res, in quantum quaedam naturae sunt, malae esse non possunt;* et c. 24, agens de peccato ait *esse primum creaturae rationalis malum, id est, primam privationem boni;* et lib. LXXXIII Quaestionum, q. 7, dicit *nomen mali sumptum esse ex privatione speciei.*

mo en el lib. III de las *Confesiones*, c. 7, y lib. VII, desde el c. 5 hasta el 16, y en el lib. I *Contra Adversar. leg. et Prophet.*, c. 5, lib. I *De Vera Religione*, c. 40, y lib. *De natura boni contra Manichaeos*, y en el lib. II *De Moribus Manich.*, y en el libro *Del Libre Arbitrio*, c. último, donde especialmente discute acerca del mal de culpa y dice que no es nada, y que por tanto no viene de Dios, aplicando a esto aquello de Juan, 1: *Sin El ha sido hecha la nada*, es decir, *el pecado*. Ambrosio, en el lib. *De Isaac et anim.*, c. 7: *¿Qué es la malicia* —dice— *sino la indigencia del bien?* Y la misma opinión tiene Jerónimo, *Mateo, 27, Isaías,* 18, *Amós,* 3; Gregorio, *36 Moral.*, c. 24, en otras 32, y en el lib. I *In I Regum*, c. 14, hacia el principio, donde habla especialmente del mal de culpa. Igualmente Fulgencio, *De Fide ad Petr.*, c. 21; Anselmo, lib. *De Concord. praesc. et lib. arb.*, c. 1, al fin, y en el lib. I *De Conceptu Virgin.*, c. 27, y ex professo en el lib. *De Casu diab.*, desde el c. 7; Bernardo, hom. *VI Adventus*. Y finalmente se inclina a ella León Papa, *Epist. 93*, c. 6. Y esta misma doctrina abrazan los teólogos, principalmente Santo Tomás en la referida q. 48, I, y en la I-II, q. 54, a. 3, q. 71, a. 1, q. 72, a. 1, y q. 2 *De Malo*, a. 2 y 9, y otros en *In II*, dist. 34 y 35, y 40.

Dificultades sobre la solución anterior

4. *Si el mal de culpa y el de pena consisten en algo positivo.*— Sobre esta doctrina aceptada se ofrecen algunas dificultades. La primera es que todo mal o es de culpa o de pena; ahora bien, uno y otro es algo positivo, incluso formalmente, en cuanto a la malicia misma; luego. Se prueba la menor en su primera parte porque en las cosas morales el mal se opone contrariamente al bien, como atestigua Aristóteles en el c. *De Opposit*, y en el lib. II de la *Etica*, c. 8; además, también porque, por ejemplo, en el acto de intemperancia, la misma conversión positiva de la voluntad hacia un objeto desordenado es contraria a la razón y, por tanto, mala; finalmente, porque un acto de vicio no es malo solamente por la privación de la virtud opuesta: de lo contrario, tendría la misma malicia la avaricia que la prodigalidad, porque privan de la misma virtud de la liberalidad; por tanto, es malo por razón de su entidad positiva. En cuanto

Idem, lib. III Confess., c. 7, et lib. VII, a c. 5 usque ad 16, et lib. I contra Adversar. leg. et Prophet., c. 5, lib. I de Vera relig., c. 40, et lib. de Nat. boni cont. Manich., et lib. II de Morib. Manich., et lib. de Lib. arb., c. ult., ubi in specie disputat de malo culpae et dicit esse nihil ideoque non esse a Deo, ad hoc accommodans illud Ioan. 1: *Sine ipso factum est nihil*, id est, *peccatum*. Ambros., lib. de Isaac et anim., c. 7: *Quid est* (inquit) *malitia, nisi boni indigentia?* Eamdem sententiam habet Hieronym., Matth., 27, Isaiae, 18, Amos, 3; Gregor., 36 Moral., c. 24, alias 32, et lib. I In I Reg., c. 14, circa principium, ubi specialiter de malo culpae loquitur. Item Fulgent., de Fid. ad Petr., c. 21; Anselm., lib. de Concord. praesc. et lib. arb., c. 1, in fine, et lib. I de Conceptu Virgin., c. 27, et ex professo, lib. de Casu diab., a c. 7; Bernard., hom. VI Adventus. Ac tandem favet Leo Papa, epist. 93, c. 6. Et hanc doctrinam amplectuntur omnes theologi, praesertim D. Thomas, dicta q. 48, I, et I-II, q. 54, a. 3, q. 71, a. 1, q. 72, a. 1, et q. 2 de Malo, a. 2, et 9, et alii In II, dist. 34 et 35, ac 40.

Difficultates circa superiorem resolutionem

4. *An malum culpae et poenae in aliquo positivo consistant.*— Circa hanc vero receptam doctrinam nonnullae difficultates occurrunt. Prima est quia omne malum aut est culpae aut poenae; sed utrumque eorum est aliquid positivum, etiam formaliter quoad malitiam ipsam; ergo. Minor quoad priorem partem probatur, tum quia in moralibus malum contrarie opponitur bono, teste Aristotele, in c. de Opposit., et II Ethic., c. 8; tum etiam quia in actu, verbi gratia, intemperantiae ipsa positiva conversio voluntatis ad inordinatum obiectum est rationi contraria, atque adeo mala; tum denique quia actus vitii non est malus solum ob privationem virtutis oppositae, alias eamdem malitiam haberet avaritia quam prodigalitas, quia privant eadem virtute liberalitatis; est ergo malus ratione suae positivae entitatis.

a la segunda parte, que trata del mal de pena, se prueba con argumentos semejantes, pues el dolor es un mal de pena y con todo es algo positivo. Ni podrá decirse que el dolor es un mal porque priva del placer opuesto, pues aunque la privación del placer sea algún mal, con todo la existencia del dolor es un mal mucho mayor y de distinta clase; por consiguiente, el mal no es la sola privación, ni algo positivo solamente por razón de aquella privación, sino que es la misma entidad positiva. Por lo cual, aunque finjamos que el dolor no excluye la delectación contraria, sin embargo el mismo dolor sería algún mal; por tanto, igual que el bien deleitable es algo positivo, así también el mal que entristece o que causa dolor es positivo. Igualmente, si por ejemplo la cosa dulce es positivamente conveniente al gusto, de igual manera la cosa amarga es positivamente inconveniente. Asimismo, el error en el entendimiento es un cierto mal de pena, y sin duda es un mal muy distinto de la ignorancia de la privación; es por consiguiente, un mal positivo por razón de la relación positiva a tal objeto.

5. La segunda dificultad es que no parece que se pruebe con ninguna razón suficiente que el mal formalmente consista en la sola privación, porque lo mismo que el bien es múltiple, así también lo es el mal opuesto al bien; por consiguiente, aunque no haya ningún ente positivo en quien no se encuentre alguna razón de bien, que es lo único que parecen probar las razones aducidas anteriormente, sin embargo podrá algún ente ser positivamente malo con algún género de malicia. Pues como decíamos en los casos anteriores que una misma cosa puede ser buena según varias razones de bien, a saber: honesto y deleitable, así puede suceder también que la misma cosa sea buena por un título y mala por otro, aunque una y otra razón sea positiva, como si es honesta y dolorosa, o al contrario, si es deleitable y vergonzosa.

6. *Se rechaza la primera solución de las dificultades.—El mal moral según la mente de los Santos está puesto en una privación.*— Por esto distinguen algunos el mal en el género de la naturaleza y en el género de las costumbres; y acerca del primero dicen que consiste en una privación, y del segundo, en cambio, que consiste en una forma o diferencia positiva. Este fué el parecer de algunos teólogos, y su principal autor parece que es Cayetano, I-II, q. 18, a 5,

Quoad alteram vero partem de malo poenae probatur similibus argumentis, nam dolor est malum poenae et tamen est quid positivum. Neque dici poterit dolorem esse malum quia privat opposita voluptate, nam licet privatio voluptatis nonnullum malum sit, longe tamen maius et alterius rationis malum est existentia doloris; non ergo sola illa privatio, nec positivum tantum ratione illius privationis malum est, sed etiam ipsum positivum. Unde etiamsi fingamus dolorem contrariam delectationem non excludere, nihilominus ipse dolor esset aliquod malum; sicut ergo bonum delectabile positivum est, ita malum contristans seu doloriferum positivum est. Item, si res, verbi gratia, dulcis est positive conveniens gustui, ita res amara est positive disconveniens. Item error in intellectu est malum quoddam poenae et sine dubio est longe diversum malum quam ignorantia privationis; est ergo positivum malum ratione positivae habitudinis ad tale obiectum.

5. Secunda difficultas est, quia nulla sufficienti ratione probari videtur malum pro formali sola privatione consistere, quia sicut est multiplex bonum, ita et malum bono oppositum; quamvis ergo nullum sit ens positivum in quo aliqua ratio boni non inveniatur, quod solum videntur probare rationes superius adductae, nihilominus poterit aliquod ens esse positive malum aliquo genere malitiae. Nam, sicut in superioribus dicebamus eamdem rem posse esse bonam secundum varias rationes boni, nimirum honestam et delectabilem, ita fieri poterit ut eadem res sit bona uno titulo et mala alio, quamvis utraque ratio positiva sit, utpote si sit honesta et dolorifera, vel e contrario si sit delectabilis et turpis.

6. *Prior difficultatum solutio reiicitur.— Malum morale ex Sanctorum mente in privatione situm.*— Propter haec quidam distinguunt malum in genere naturae et in genere moris; et de priori aiunt consistere in privatione, de posteriori autem consistere in positiva forma seu differentia. Haec fuit sententia aliquorum theologorum, et praecipuus eius auctor censetur esse Caiet., I-II,

q. 71, a. 5, y q. 27, a. 1, el cual, sin embargo, no distingue el mal natural y el moral, sino el mal absolutamente y el mal moral. Pero porque esta materia del mal moral, en cuanto tal, se refiere más bien al teólogo o al filósofo moralista que al metafísico no ha de ser tratada especialmente en este sitio. Sólo hay que decir brevemente que aquellas distinciones no se usan recta ni consecuentemente. En primer lugar, ciertamente, porque los Santos Padres, en los pasajes citados, hablan principalmente del mal de culpa que es el mal moral, sobre todo San Agustín y Santo Tomás, a quien falsamente atrae a su parecer Cayetano, tomándolo de I, q. 48, a. 1, ad 2 y 3, y del lib. III *cont. Gent.*, c. 9, a pesar de que en el primer sitio dice que *el bien y el mal especifican los actos morales, pero el bien por sí mismo, y el mal en cuanto que es una desviación del fin debido;* y en el último pasaje dice expresamente que *el mal que es diferencia en las cosas morales no es algo que sea malo en sí más que en cuanto priva del orden racional que es el bien del hombre.* En segundo lugar, porque el argumento de los Santos, que se toma de que Dios es autor de todo bien y nada puede proceder de El que no sea bueno, vale sobre todo del mal moral; pues si es algo positivo, procede de Dios y, por consiguiente, sería antes absolutamente bien que mal. En tercer lugar, porque por lo que se refiere a la primera distinción, existe la misma razón para el mal natural que para el moral; pues del mismo modo que se dan en el hombre formas positivas o cualidades disconvenientes a la naturaleza racional como tal, y por ello contrarias a la recta razón que es la regla de las cosas que son dignas del hombre, así en el agua, por ejemplo, se da una positiva cualidad disconveniente para ella y contraria a su naturaleza; por lo cual, si el agua fuese capaz de conocimento juzgaría rectamente que tiene que evitarla; por consiguiente, si por dicha causa se dice que el mal moral es positivo, también algún mal natural será positivo; o si esto no basta para que el mal natural sea positivo, tampoco bastará en el caso de mal moral.

7. *Improcedente división del mal en mal absolutamente y mal moral.*— En lo que toca a las palabras de Cayetano, apenas se entiende qué es lo que él quiso significar por absolutamente malo o de qué modo se oponen los miembros de dicha división. Pues si se llama absolutamente malo a aquello que es malo

q. 18, a. 5, q. 71, a. 5, et q. 27, a. 1, qui tamen non distinguit malum naturae et moris, sed malum simpliciter et malum moris. Sed, quia haec materia de malo morali, ut tale est, ad theologum potius vel philosophum moralem quam ad metaphysicum spectat, non est hoc loco specialiter tractanda. Solum est breviter dicendum distinctiones illas non recte neque consequenter adhiberi. Primo quidem quia sancti Patres, locis citatis, potissime loquuntur de malo culpae, quod est malum morale, maxime D. Aug., et D. Thomas, quem falso Caiet. in suam sententiam adducit, ex I, q. 48, a. 1, ad 2 et 3, et lib. III cont. Gent., c. 9, cum tamen priori loco dicat *bonum et malum specificare actus morales, tamen bonum per se, malum autem in quantum est remotio debiti finis;* posteriori autem loco expresse dicat: *malum quod est differentia in moralibus non esse aliquid quod in se malum sit, sed in quantum privat ordine rationis, qui est hominis bonum.* Secundo, quia ratio Sanctorum quae sumitur ex eo quod Deus est auctor omnis boni nihilque potest ab eo esse quod bonum non sit, maxime procedit de malo morali; si enim positivum est, a Deo est et consequenter potius esset simpliciter bonum quam malum. Tertio, quia, quod ad priorem distinctionem attinet, eadem ratio est de malo naturali quae de morali; nam, sicut in homine dantur positivae formae vel qualitates disconvenientes rationali naturae ut sic et ideo contrariae rectae rationi quae est regula eorum quae hominem decent, ita in aqua, verbi gratia, datur positiva qualitas ei disconveniens et contraria eius naturae; unde, si aqua esset capax cognitionis, recte iudicaret illam sibi esse vitandam; si ergo ob eam causam malum morale dicitur esse positivum, etiam aliquod malum naturale positivum erit; vel, si hoc non satis est ut malum naturale sit positivum, neque in morali erit satis.

7. *Mali in simpliciter et morale inepta divisio.*— Quod vero spectat ad verba Caietani, vix intelligitur quid per malum simpliciter intellexerit, aut quomodo membra illius partitionis opponantur. Si enim malum simpliciter appelletur quod absolute et abs-

absolutamente y sin ninguna añadidura, no hay nada que sea mal más absolutamente que el mal moral; más todavía, en cierto modo sólo él merece el nombre de mal, ya que los restantes en su comparación son sólo males relativos. Pero si se llama absolutamente malo al mal en común, en cuanto abstrae de todas las diferencias de males, así la división del mal en absolutamente tal y moral no es ni acertada ni suficiente, de la misma manera que no quedaría acertadamente dividido el animal en animal absolutamente y racional, porque por una parte lo dividido coincide con un miembro de la división, y por otra se omiten otros miembros que podrían enumerarse. Y además, no se entiende bien cómo si el mal en común consiste en una privación, queda contenido bajo él directamente el mal positivo, ya que la privación no puede pertenecer a la esencia de lo positivo. Y si por absolutamente malo se entiende aquel mal que es puramente mal y no tiene mezclado nada de bien, esto, en primer lugar, no puede decirse de la cosa que se denomina mala o sujeto de la malicia, pues en este sentido nada es absolutamente malo, sino que el mal siempre se funda en el bien, como enseña Santo Tomás tomándolo de Dionisio y de otros Padres, y explicaremos después. Es preciso, por consiguiente, que por razón de la misma malicia se diga que el puro mal consiste en una privación. De lo cual se deduce que el mal moral sólo puede decirse positivo por esta causa, porque además de la malicia incluye algún bien; y así también aquello que en él pertenece formalmente a la razón de mal será solamente una privación, puesto que cuanto es positivo es más bien una mezcla de bien que algo formalmente constitutivo de mal. Ni en esto habrá algo especial en el mal moral más que en el natural; pues tampoco el calor respecto del agua es absolutamente malo, es decir, puramente malo sin mezcla alguna de bien, ya que es una forma positiva.

Qué son el mal en sí y el mal para otro

8. Por consiguiente, podemos dividir el mal de otra manera, a saber, en cuanto que se dice mal lo que es malo en sí y lo que es malo para otro, pues de esas dos maneras dijimos arriba que algo podía ser bueno, y de todos los modos que puede decirse uno de los opuestos puede decirse el otro. Por con-

que ullo addito malum est, nullum magis est simpliciter malum quam malum morale; immo quodammodo solum illud meretur nomen mali, caetera enim comparatione eius sunt secundum quid mala. Si vero malum simpliciter dicatur malum in communi, ut abstrahit ab omnibus malorum differentiis, non recte nec sufficienter dividitur malum in malum simpliciter et malum morale, sicut non recte divideretur animal in animal simpliciter et rationale, quia ex una parte divisum ipsum coincidit cum uno membro divisionis, et ex alia omittuntur alia membra, quae numerari possent. Et praeterea non recte intelligitur quo modo, si malum in communi in privatione consistit, sub illo directe contineatur malum positivum, cum privatio non possit esse de essentia positivi. Si vero per malum simpliciter intelligatur malum illud quod pure malum est nihilque habet admixtum boni, hoc imprimis dici non potest de re quae denominatur mala seu de subiecto malitiae; sic enim nullum est malum simpliciter, sed malum semper fundatur in bono, ut D. Thomas ex Dion. et aliis Patribus docet et infra declarabimus. Oportet ergo ut ratione ipsius malitiae dicatur purum malum in privatione consistere. Unde fit ut malum morale solum propter hanc causam possit dici positivum, quod praeter malitiam aliquid boni includit atque ita etiam id quod in eo pertinet formaliter ad rationem mali, erit tantum privatio, quandoquidem quidquid est positivum potius est admixtio boni quam constituens formaliter malum. Neque in hoc erit aliquid speciale in malo morali potius quam in naturali; nam etiam calor respectu aquae non est malum simpliciter, id est, purum et nullam habens admixtionem boni, eo quod positiva forma sit.

Malum in se et alteri malum, quidnam sint

8. Aliter ergo distinguere possumus de malo, prout de eo dicitur quod in se malum est, et quod est malum alteri; his enim duobus modis diximus supra posse aliquid esse bonum; quot modis autem dicitur unum oppositorum, potest dici et alterum. Id ergo

siguiente, aquello que se dice malo en sí puede denominarse malo por la sola privación; y de este modo se dice con verdad que el mal está puesto formalmente en la sola privación. Y esto mismo lo persuade muy bien la razón insinuada antes, que la cosa no puede decirse mala por una positiva perfección que le es debida, ya que la razón de bien consiste en esto, en que la cosa posee la perfección que le es debida y conveniente; luego es preciso que por la sola privación de tal perfección se denomine la cosa en sí mala. Y se confirma porque cada cosa positiva tiene en sí su esencia y su ser positivo, y ambas cosas son para ella buenas y convenientes; y por lo mismo no hay nada que no apetezca su propio ser y su esencia; luego nada positivo como tal puede ser en sí malo. Pero hablando de lo que es malo para otro, en este sentido puede concederse que el mal consiste en algo positivo y que se opone al bien, no privativamente sino contrariamente, del mismo modo que se opone el dolor al placer, el vicio a la virtud, y otras cosas parecidas. Y la razón de ello está en que no sólo la privación, sino también la forma positiva puede ser disconveniente para un sujeto; ahora bien, esta razón de mal es la misma que la razón de disconveniente para uno; por consiguiente, como el bien bajo la razón de conveniente para uno no dice más que la perfección de una cosa connotando en otra una condición por la cual se le debe o le es conforme tal perfección, así el mal opuesto a este bien formal y precisamente no dice más que la perfección de una cosa connotando en otra una condición por razón de la cual tiene repugnacia o disconveniencia con tal forma; por consiguiente, como el bien aquél consiste en algo positivo, así también el mal que le es opuesto.

9. Por tanto, de acuerdo con esta distinción hay que decir que los Padres citados anteriormente hablan del mal tomado en el primer sentido, a saber: del que es mal en sí mismo, pues aquél es el que es propia y absolutamente mal. Y lo que sólo se denomina mal porque es disconveniente para otro a pesar de ser bueno en sí, no es malo absolutamente, sino sólo relativamente y como *per accidens*. Y todas las razones y dificultades presentadas en contra valen del mal en su segundo sentido, o sea de lo que es disconveniente; y así, el dolor en sí es un cierto bien, pero es disconveniente para el animal; y de modo semejante

quod in se malum dicitur, a sola privatione malum denominari potest; atque hac ratione vere dicitur malum formaliter in sola privatione positum esse. Atque hoc optime convincit ratio supra insinuata, quod res non potest dici mala a perfectione positiva sibi debita, cum ratio boni in hoc consistat quod res habeat perfectionem sibi debitam et convenientem; ergo oportet ut ex sola privatione talis perfectionis res in se mala denominetur. Et confirmatur, nam unaquaeque res positiva habet in se suam essentiam et suum esse positivum; utrumque autem est sibi bonum et conveniens; et ideo nihil est quod non appetat suum esse suamque essentiam; ergo nihil positivum ut sic potest esse in se malum. Loquendo autem de eo quod est malum alteri, sic concedi potest malum consistere in positivo et opponi bono non privative, sed contrarie, quomodo dolor opponitur voluptati, vitium virtuti, et sic de aliis. Et ratio est quia non tantum privatio sed etiam forma positiva potest esse disconveniens alicui subiecto; haec autem ratio mali eadem est cum ratione disconvenientis alicui; sicut ergo bonum sub ratione convenientis alteri nihil aliud dicit quam perfectionem unius rei, connotando in alia conditionem aliquam, ratione cuius sibi debetur aut congruit talis perfectio, ita malum huic bono oppositum formaliter ac praecise nihil aliud dicit praeter perfectionem unius rei, connotando in alia conditionem aliquam, ratione cuius repugnantiam vel disconvenientiam habet cum tali forma; igitur sicut bonum illud in positivo consistit, ita et malum ei oppositum.

9. Iuxta hanc ergo distinctionem dicendum est Patres superius citatos loqui de malo priori modo sumpto, scilicet, quod in se malum est; illud enim est proprie et simpliciter malum. Quod autem solum denominatur malum quia est disconveniens alteri cum in se sit bonum, non est simpliciter malum, sed tantum secundum quid et quasi per accidens. Rationes vero et difficultates in contrarium obiectae procedunt de posteriori malo seu disconvenienti; sic enim do-

el calor es en sí absolutamente bueno, aunque para el agua sea disconveniente; y en los demás males naturales o disconformes con la naturaleza se encuentra lo mismo; y la misma razón vale para el mal moral, pues la voluntad de mentir en cuanto que en sí es un cierto ente, es un bien, pero es disconforme con el hombre en uso de la razón, y por ello es moralmente mala.

10. *Ninguna sustancia ha de ser llamada positivamente mala.*— Esta distinción es ciertamente muy buena, y cuanto se dice en su primer miembro ha de ser admitido sin reservas, pero no lo que se dice en el segundo. Para explicar esto infiero primeramente que ninguna sustancia puede ser llamada propia y formalmente positivamente mala, sino sólo privativamente, porque la sustancia no es propia y formalmente mala para otro, y en sí sólo puede denominarse mala por razón de alguna privación; luego. La mayor es clara porque la sustancia es *per se* y no es ente de otro. Podrá decirse que esto es verdad en la sustancia íntegra y completa. Se responde que también la materia y la forma, por lo mismo que se ordenan la una a la otra no son un mal sino un bien para la otra, pues la materia es conveniente para la forma a quien sirve, y cualquier forma es conveniente para la materia, aunque sea disconveniente para la forma opuesta o para su compuesto; igualmente las partes integrales son de suyo también convenientes para el compuesto y para las demás partes; después diremos cómo una parte puede ser a veces disconforme a causa de la desproporción. Y dije *propia y formalmente* porque por denominación extrínseca puede la sustancia denominarse mala porque produce una forma disconveniente para alguien, del mismo modo como incluso Dios, en cuanto que es autor del mal de pena, en dicho género puede denominarse o más bien aprehenderse y ser juzgado como malo, es decir, como disconveniente, y bajo este aspecto puede también ser objeto de odio por parte de una voluntad desordenada; pero ésta, sin embargo, no es una verdadera malicia, sino una denominación tomada de la malicia externa o de la disconveniencia existente en otra cosa.

11. *Cualquier accidente es bueno para algún sujeto.*— En segundo lugar, infiero de lo concedido en el primer miembro que todo accidente por razón de su perfección positiva no sólo es en sí un cierto bien, sino que también es bueno

lor in se quoddam bonum est, est autem animali disconveniens; et similiter calor est in se bonus simpliciter, licet sit disconveniens aquae; et in caeteris malis naturalibus seu disconvenientibus naturae, idem reperitur; et eadem ratio est de malo morali, nam voluntas mentiendi, ut in se est quoddam ens, aliquod bonum est; est autem disconveniens homini ratione utenti, et ideo est mala moraliter.

10. *Substantia nulla positive mala dicenda.*— Haec quidem distinctio optima est et quae in priori eius membro dicuntur, simpliciter probanda sunt, non vero quae in posteriori. Quod ut declarem, infero primo nullam substantiam posse proprie ac formaliter denominari malam positive, sed privative tantum; quia substantia non est proprie ac formaliter mala alteri; in se autem solum potest denominari mala ratione alicuius privationis; ergo. Maior patet, quia substantia est per se, non est ens alterius. Dices hoc esse verum de substantia integra et completa. Respondetur etiam materiam et formam, hoc ipso quod una ad alteram ordinatur non esse malum eius, sed bonum, nam et materia conveniens est formae cui deservit, et quaelibet forma est conveniens materiae, quamvis sit disconveniens oppositae formae vel eius composito; partes item integrales ex se etiam convenientes sunt composito et reliquis partibus; quomodo autem ob improportionem possit interdum aliqua pars esse disconveniens, infra dicemus. Dixi autem *proprie ac formaliter*, quia per denominationem extrinsecam potest substantia denominari mala, quia efficit formam disconvenientem alicui; quomodo etiam Deus, quatenus est auctor mali poenae, in eo genere potest denominari vel potius apprehendi et existimari malus, id est, disconveniens; sub qua ratione potest etiam odio haberi a voluntate inordinata; haec tamen non est vera malitia, sed denominatio sumpta ab externa malitia seu disconvenientia existenti in alia re.

11. *Accidens quodvis, alicui subiecto bonum.*— Secundo infero ex concessis in illo priori membro, omne accidens ratione suae perfectionis positivae non solum in se quod-

y conveniente para algún sujeto. Se prueba porque no hay ningún accidente para quien no sea connatural estar en algún sujeto con el cual o bien tenga conexión natural o al menos se ordene a él como su perfección; por consiguiente, será un bien respecto de tal sujeto; luego no hay ninguna cosa positiva que por razón de sí sea mala o disconforme para todos.

12. *Ningún ente es malo en sí por razón de algo positivo.*— Y de esto parece que se concluye en tercer lugar que tampoco puede haber nada que sea malo para ningún sujeto por razón de algo positivo tomado precisivamente. Esto puede probarse por la doctrina dada en el primer miembro de la distinción establecida. Porque de lo contrario, es menester que se dé algún ente malo en sí por razón de una forma positiva, pues si la forma positiva, en cuanto tal, es mala para algún sujeto, consecuentemente el compuesto de tal sujeto y tal forma será un cierto ente malo, por ser un conglomerado de entes disconvenientes o no rectamente coherentes entre sí; por consiguiente, o bien hay que confesar que hay algún ente que es malo en sí por razón de una forma positiva, o hay que negar que la forma positiva, en cuanto tal, y precisamente por la virtud de su perfección, sea mala. Asimismo, el sujeto afectado por tal forma es malo o mal dispuesto; luego también la malicia, hablando absolutamente, es una forma positiva, y hay cosas que son malas en sí no porque estén privadas de alguna perfección, sino más bien porque están afectadas por una cosa positiva. La consecuencia es clara, porque la malicia no parece que sea otra cosa que aquello por lo que es mal dispuesto un sujeto; por lo cual, Santo Tomás, en I, q. 5, a. 5, ad 2, y en I-II, q. 51, a. 4, ad 1, y en III, q. 11, a. 5, ad 3, dice que los hábitos de las virtudes no son tanto unos bienes cuanto unas ciertas bondades, por las que es bien dispuesta la voluntad, la cual, una vez afectada por ellas, se dice buena en sí; así, la forma aquella que por razón de su elemento positivo dispone mal a un sujeto, puede decirse una malicia, y el sujeto afectado por ella o el compuesto resultante de ella tendría que ser llamado un ente en sí malo por virtud de su afección positiva o de su composición. Además, hay una razón muy buena, que es que la forma que es buena en sí y dice perfección no puede ser mala para nadie por razón de su bondad, tomada exclusivamente; por consi-

dam bonum esse sed etiam esse bonum et conveniens alicui subiecto. Probatur, quia nullum est accidens cui non sit connaturale esse in aliquo subiecto, cum quo vel naturalem connexionem habeat vel saltem ad illud ordinetur ut perfectio eius; erit ergo bonum aliquod respectu talis subiecti; ergo nulla est res positiva quae ratione sui sit mala vel disconveniens omnibus.

12. *Nullum ens in se malum ratione alicuius positivi.*— Atque hinc videtur tertio concludi nulli etiam subiecto posse esse malam rem aliquam ratione positivi praecise sumpti. Quod potest probari ex doctrina data in priori membro distinctionis positae. Quia alioqui necesse est dari aliquod ens in se malum ratione alicuius positivae formae; nam si forma positiva ut sic est mala alicui subiecto, ergo compositum ex tali subiecto et tali forma erit quoddam malum ens, cum sit compactum ex entibus disconvenientibus seu non recte cohaerentibus inter se; ergo, vel fatendum est ens aliquod esse in se malum ratione positivae formae, vel negandum positivam formam, ut sic, et ex vi praecisae perfectionis suae esse malam. Item subiectum tali forma affectum est malum seu male dispositum; ergo et malitia absolute loquendo est aliqua forma positiva, et aliqua res est in se mala non quia privata est aliqua perfectione, sed potius quia affecta est aliqua re positiva. Patet consequentia quia malitia nihil aliud esse videtur quam id quo male afficitur aliquod subiectum; unde, sicut D. Thomas, I, q. 5, a. 5, ad 2, et I-II, q. 51, a. 4, ad 1, et III, q. 11, a. 5, ad 3, dicit habitus virtutum non tam esse bona quaedam quam bonitates quasdam quibus bene afficitur voluntas quae illis affecta dicitur in se bona, ita forma illa quae ratione sui positivi male afficit aliquod subiectum, dici posset malitia quaedam, et subiectum illa affectum seu compositum ex illa resultans dicendum esset ens quoddam in se malum ex vi suae positivae affectionis seu compositionis. Praeterea est optima ratio, quia forma quae in se bona est et perfectionem dicit, non potest esse mala alicui ra-

guiente para que sea juzgada mala y disconveniente para alguien es preciso que intervenga alguna otra cosa, que no puede ser más que la privación, ya que si fuese algo positivo, también aquello diría bondad y perfección, por lo cual, sobre ello recaería nuevamente el mismo argumento; por consiguiente, es preciso que toda malicia sea consumada por una privación.

13. Lo cual, finalmente, se explica por la razón y con los ejemplos tomados de Dionisio y de otros Padres, porque en aquella cosa que se dice mala para otro podemos considerar o bien aquel ente que se dice malo para otro o aquello que resulta de ambos; como, por ejemplo, es malo para el hombre tener seis dedos en la mano; por consiguiente, si se considera todo aquel compuesto, es decir, la mano que consta de seis dedos, puede decirse un cierto mal, como monstruo o pecado de la naturaleza. Sin embargo, afirma Dionisio en el referido c. 4 *De Divinis Nominibus,* que el tal mal queda constituído por una privación que él llama *inadecuada composición de los desemejantes y defecto de la proporción debida y conveniente según el plan de la naturaleza.* Así también San Agustín, en el libro *De Natura Boni,* c. 3 y 4, dice que *el mal no es otra cosa que la corrupción del modo, especie u orden natural.* Explicando lo cual Santo Tomás en I, q. 5, a. 5, ad 4, dice que el modo, especie y orden, en cuanto son tales, son buenos, y son malos en cuanto que *o bien son menores de lo que debieron o no se acomodaron a las cosas a las que debieron acomodarse o son ajenos e inconexos.* Así, por consiguiente, aquel monstruo se llama mal en cuanto carece de la especie debida y de la conveniente proporción de las partes, y por esto no es malo en virtud de una perfección positiva. Y lo mismo se encuentra en cualquier ente compuesto de partes que no se armonizan bien entre sí, el cual, en general, puede llamarse monstruoso.

14. *La cosa que se dice mala para otro es tal por razón de alguna privación.*— Y por esto sucede, además, que si consideramos aquella parte de tal compuesto que se dice disconveniente para otro o mala, como es el sexto dedo respecto de la mano humana, o el calor respecto del agua, no tiene razón de mal más que en virtud de una privación que le va aneja. Porque, en primer lugar,

tione suae bonitatis praecise sumptae; ergo, ut censeatur mala et disconveniens alicui, oportet aliquid aliud intervenire, quod non potest esse nisi privatio aliqua; nam, si sit aliquid positivum, illud etiam dicet bonitatem et perfectionem; unde de illo redibit idem argumentum; ergo oportet ut omnis malitia privatione aliqua compleatur.

13. Quod tandem declaratur ratione et exemplis sumptis ex Dionysio et aliis Patribus, nam in eo quod dicitur malum alteri considerare possumus aut illud ens quod alteri dicitur malum, aut illud quod ex utroque resultat; ut, verbi gratia, homini malum est habere sex digitos in manu; si ergo consideretur totum illud compositum, id est manus sex digitis constans, dici potest malum quoddam tamquam monstrum seu peccatum naturae. Ait tamen Dionysius, dicto c. 4 de Divin. Nomin., tale malum constitui privatione quam ipse vocat *ineptam dissimilium compositionem et defectum proportionis debitae et convenientis iuxta naturae institutionem.* Sic etiam August., lib. de Natura Bon., c. 3 et 4, ait *malum nihil aliud esse quam corruptionem modi, vel speciei, vel ordinis naturalis.* Quod explicans D. Thomas, I, q. 5, a. 5, ad 4, ait modum, speciem et ordinem, quatenus talia sunt, bona esse, vocari autem mala quatenus *vel minora sunt quam esse debuerunt, vel quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt, vel quia sunt aliena et incongrua.* Sic igitur monstrum illud appellatur malum in quantum caret debita specie et convenienti partium proportione, atque ita non ex vi positivae perfectionis malum est. Idemque reperitur in quolibet ente composito ex partibus quae inter se non bene conveniunt, quod in universum potest monstrosum appellari.

14. *Res quae alteri mala dicitur, ratione alicuius privativi talis est.*— Atque hinc ulterius fit, si consideremus eam partem talis compositi quae dicitur alteri disconveniens seu mala, ut est sextus digitus respectu manus humanae vel calor respectu aquae, non habere rationem mali nisi ratione alicuius privationis adiunctae. Nam imprimis ipsa-

la misma disconveniencia pertenece al género de privación, como, en general, *la contrariedad, repugnancia, desemejanza* y *distinción* incluyen en su concepto intrínseco una negación. Porque la contrariedad incluye la incompatibilidad de formas opuestas en el mismo sujeto; y la incompatibilidad incluye una negación; por consiguiente, de este modo la disconveniencia incluye una desproporción o ineptitud para la conveniente unión o composición. Además, en aquel sujeto para quien otra cosa o forma se dice mala, queda connotada la carencia de la propensión natural o conexión con tal cosa. Y por último, en la misma cosa que se dice mala para otro se denota la carencia de la perfección conveniente a tal sujeto, la cual, aunque respecto de la misma forma considerada en absoluto parezca que es una cierta negación, con todo, respecto del sujeto, tiene el carácter de privación, porque es la carencia de la perfección que le es debida. Y respecto de la forma, puede decirse privación no absolutamente sino condicionada, o sea en orden a tal efecto, porque aunque absolutamente no se le deba tal perfección a tal forma, con todo la necesita para poder informar convenientemente a tal sujeto.

15. Y de este modo, en los seres morales el acto de intemperancia se dice malo para el hombre en cuanto que carece de la rectitud de la templanza, y en los seres naturales el calor es malo para el agua en cuanto que carece de la perfección del frío; y así dijo Santo Tomás en general, I, q. 5, a. 3, ad 2, que *ningún ser se dice malo en cuanto que es ser, sino en cuanto que carece de un cierto ser;* y lo mismo piensa en la q. 3 *De Potentia*, a. 6, ad 12, y lo explica claramente y muy bien en la q. 1 *De Malo*, a. 1, ad 1, diciendo que el mal se dice doblemente, a saber: absolutamente y relativamente. *Absolutamente*—dice—*es malo lo que es malo en sí mismo, y es tal aquello que está privado de un bien particular que le es debido a su perfección, al modo como la enfermedad es un mal del animal; y se dice que es un mal relativo aquello que no es mal en sí mismo sino para alguien, porque no se halla privado de un bien que le sea debido a su perfección, sino que le es debido a la perfección de otra cosa, como en el caso del calor es la privación de una perfección debida al agua, y por ello no es malo en sí sino para el agua.* Así, por tanto, todo mal incluye una privación, pero proporcionalmente, pues lo que es malo en sí incluye la carencia de la perfección debida a sí; y lo que es malo para otro incluye la carencia de la perfección debida a aquel para quien es malo.

met disconvenientia ad privationem pertinet, sicut in universum *contrarietas, repugnantia, dissimilitudo* et *distinctio* in suo intrinseco conceptu negationem includunt. Contrarietas enim includit incompossibilitatem oppositarum formarum in eodem subiecto; incompossibilitas autem negationem includit; sic ergo disconvenientia dicit improportionem seu ineptitudinem ad convenientem unionem seu compositionem. Deinde in eo subiecto cui alia res seu forma mala dicitur, connotatur carentia naturalis propensionis seu connexionis cum tali re. Ac denique in ipsamet re quae alteri mala dicitur, denotatur carentia perfectionis tali subiecto convenientis, quae, licet respectu ipsius formae absolute consideratae videatur esse negatio quaedam, tamen respectu subiecti habet rationem privationis, quia est carentia perfectionis illi debitae. Et respectu formae dici potest privatio non simpliciter sed ex hypothesi, seu in ordine ad talem effectum, quia licet absolute non debeatur tali formae talis perfectio, tamen ut posset convenienter informare tale subiectum, indigeret illa.

15. Et hoc modo in moralibus, actus intemperantiae dicitur malus homini quatenus caret rectitudine temperantiae, et in naturalibus calor est malum aquae quatenus caret perfectione frigoris; et sic in universum dixit D. Thomas, I, q. 5, a. 3, ad 2, *nullum ens dici malum in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse;* et idem sentit q. 3 De Potent., a. 6, ad 12, et clare ac optime id explicat q. 1 De Malo, a. 1, ad 1, dicens dupliciter dici aliquod malum, scilicet simpliciter et secundum quid. *Simpliciter* (inquit) *malum est quod est secundum se malum, hoc autem est, quod privatur aliquo particulari bono quod est ex debito suae perfectionis, sicut aegritudo est malum animalis; sed secundum quid dicitur esse malum quod non est malum secundum se, sed alicuius, quia non privatur aliquo bono quod sit de debito suae perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei, sicut in calore est privatio perfectionis debitae aquae et ideo non est malus in se, sed aquae.* Sic igitur omne malum privationem includit, sed proportionate, nam quod est in se malum includit carentiam perfectionis sibi debitae; quod vero est malum alteri, includit carentiam perfectionis debitae illi cui est malum.

16. Por consiguiente, aunque la distinción dada acerca del doble mal, a saber, lo que es malo en sí y lo que es malo para otro, sea buena, a pesar de todo, de ninguno de los dos males hay que conceder que consista en sola la entidad positiva, sino que incluye una privación. Sólo puede determinarse la diferencia porque cuando la cosa se dice mala en sí no interviene más que la cosa que se denomina mala y la privación por la que se denomina así, la cual es la única que tiene razón de mal formalmente, o mejor, de malicia; pero cuando la cosa se dice mala para otro interviene la entidad positiva o la forma, la cual, en cuanto que es substrato de una privación, se dice mala para otra cosa o sujeto. Por lo cual, no es la sola privación, sino también la forma misma en cuanto subyace a aquélla, la que tiene razón de mal formalmente respecto de otro sujeto, porque en realidad es una forma que le afecta desfavorablemente; sin embargo, en la misma forma, en cuanto que es mala para otro, lo positivo es cuasi material, y la privación, en cambio, es como lo formal que constituye la razón de mal para otro; pues lo que respecto de uno es forma, puede comportarse respecto del otro como sujeto o materia; y así sucede que, en general, el constitutivo formal del mal consiste en una privación, como enseñaron los Santos Padres.

Se responde a las dificultades propuestas antes

17. Por consiguiente, a la primera dificultad y a su primer miembro que trata del mal de culpa hay que responder que el mal de culpa propiamente es un mal del hombre en cuanto que es racional y usa del libre arbitrio; y por ello no siempre se dice de sola la privación, sino también del acto positivo, pero con todo no por razón de solo lo positivo sino en cuanto que carece de la debida rectitud. Por consiguiente, este mal por razón del acto que incluye puede oponerse contrariamente al acto bueno o de virtud, y lo mismo proporcionalmente hay que decir acerca de los hábitos. Y del mismo modo, el mismo acto se dice contrario a la razón porque carece de la debida rectitud; por lo cual no

16. Quamvis ergo distinctio data de duplici malo, scilicet, quod in se malum est vel quod est malum alteri, bona sit, de neutro tamen malo concedendum est in sola entitate positiva consistere, sed privationem includere. Solum potest constitui differentia, quia quando res in se mala dicitur, non intervenit nisi res quae denominatur mala et privatio a qua sic denominatur, quae sola habet rationem mali formaliter seu potius malitiae; at vero, quando res dicitur mala alteri, intervenit positiva entitas seu forma quae, ut substat alicui privationi, dicitur mala alteri rei seu subiecto. Unde, non sola privatio, sed ipsa etiam forma, ut illi substat, habet rationem mali formaliter respectu alterius subiecti, quia revera est forma male afficiens ipsum; nihilominus tamen in ipsamet forma, quatenus est mala alteri, id quod est positivum est quasi materiale, privatio vero est quasi formale, constituens rationem mali respectu alterius; nam quod respectu unius est forma, potest respectu alterius comparari ut subiectum seu materia; atque ita fit ut in universum formale constitutivum mali in privatione consistat, ut sancti Patres docuerunt.

Satisfit difficultatibus superius positis

17. Ad primam ergo difficultatem et primum eius membrum de malo culpae respondetur malum culpae proprie esse malum hominis ut rationalis est et libero arbitrio utitur; et ideo non semper dici de sola privatione, sed etiam de actu positivo, non tamen ratione solius positivi, sed quatenus debita rectitudine caret. Hoc ergo malum ratione actus quem includit, potest contrarie opponi actui bono seu virtutis et idem proportionaliter est de habitibus. Et eodem modo ipsemet actus dicitur contrarius rationi quia caret debita rectitudine; unde non tan-

sólo es malo porque excluye del sujeto al acto contrario o al hábito bueno (lo cual parece que se supone en los argumentos), sino porque él mismo es disconforme con la naturaleza racional, y es disconforme no por la entidad positiva precisa, sino en cuanto que ésta es soporte de una carencia de la rectitud debida, como se dijo. Y así puede haber en tal mal una diversidad específica, aun cuando tal vez no excluya del sujeto la forma o la virtud específicamente diversa, porque esta malicia —como dije— no consiste en la privación de la forma contraria que es causada en el sujeto, sino en la privación de la rectitud debida que se entiende en el mismo acto, la cual puede ser diversa según la diversidad de los actos.

18. Respecto al segundo miembro del mal de pena, hay que decir de modo semejante que el dolor no es malo en sí, ya que tiene su perfección y todo lo que en el ámbito de tal perfección se le debe; por consiguiente, el dolor es algo malo como disconveniente al hombre o al animal. Por lo cual, hay que conceder que no es sólo mal causalmente, es decir, porque excluye la delectación opuesta, sino porque él mismo es disconveniente y desproporcionado al animal, cosa que prueba acertadamente el argumento allí aducido. Con todo, no es disconveniente por razón de la sola entidad positiva tomada precisivamente, sino porque conforme a ella incluye la carencia de alguna perfección necesaria para poder ser forma conveniente y proporcionada al hombre. Y del mismo modo hay que responder a los otros ejemplos que se proponen en dicha dificultad.

19. *Una misma cosa puede ser buena en cuanto positiva y mala en cuanto incluye privación.*— A la segunda dificultad se responde concediendo que no repugna que una misma cosa sea buena y mala por diversos motivos; negamos, con todo, que ambas cosas puedan ser enteramente positivas, pues una cosa no puede ser mala bajo el aspecto en que es buena; pero considerada exclusivamente bajo toda razón positiva, es buena, como ya mostramos; y por ello, en el aspecto en que es mala, no es meramente positiva. Así, pues, si se habla de la cosa en sí, buena o mala, puede ciertamente una misma cosa ser buena en sí esencialmente, y mala integralmente o accidentalmente; sin embargo, aquello

tum est malus quia excludit a subiecto contrarium actum vel habitum bonum (quod in argumentis supponi videtur), sed quia ipsemet est disconveniens rationali naturae; est autem disconveniens non ob positivam entitatem praecisam, sed ut substantem carentiae rectitudinis debitae, ut dictum est. Et ita potest in huiusmodi malo esse diversitas specifica, etiamsi fortasse non excludat a subiecto formam seu virtutem specie diversam; quia haec malitia, ut dixi, non consistit in privatione formae contrariae quae causatur in subiecto, sed in privatione debitae rectitudinis, quae in ipsomet actu intelligitur, quae pro actuum diversitate diversa esse potest.

18. Ad alterum membrum de malo poenae dicendum similiter est dolorem non esse in se malum, habet enim perfectionem suam et quidquid in latitudine talis perfectionis sibi debitum est; est ergo dolor quid malum tamquam disconveniens homini vel animali. Unde concedendum est non tantum esse malum causaliter, id est, quia excludit delectationem oppositam, sed etiam quia ipsemet est disconveniens et disproportionatus animali, quod recte argumentum ibi factum probat. Non tamen est disconveniens ratione solius positivae entitatis praecise sumptae, sed quia secundum illam includit carentiam alicuius perfectionis necessariae ut posset esse forma conveniens et proportionata homini. Et eodem modo respondendum est ad alia exempla quae in illa difficultate proponuntur.

19. *Eadem res ut positiva, bona, ut privationem includit, mala esse potest.*— Ad secundam difficultatem respondetur concedendo non repugnare eamdem rem esse bonam et malam diversis rationibus; negamus tamen utramque esse posse omnino positivam, quia non potest res sub ea ratione esse mala sub qua est bona; sub omni autem ratione positiva praecise considerata bona est, ut ostendimus; et ideo sub qua ratione est mala, non est mere positiva. Itaque, si sit sermo de re in se bona vel mala, potest quidem eadem res esse in se bona essentialiter, mala autem integraliter seu accidentaliter; illud tamen

le conviene en cuanto que tiene la perfección esencial debida a tal naturaleza; esto, en cambio, en cuanto que carece de la debida integridad o perfección accidental. En cambio, si se habla de la cosa que es buena en sí y mala para otro, aquello lo tiene con prioridad por razón de su propia naturaleza y perfección positiva, y esto con posterioridad, sólo por razón de alguna desproporción o disconformidad que tiene con otra cosa, y por lo mismo, por razón de alguna privación que lleva aneja; y casi lo mismo sucede, guardando la debida proporción, cuando una misma cosa es buena para uno y mala para otro. En cambio, que sea enteramente mala en sí y buena para alguien no puede suceder, no sólo porque ninguna cosa es en sí enteramente mala, sino también porque mostramos antes que nada puede ser bueno para otro —hablando propiamente— que no sea bueno en sí.

Cómo se opone el bien al mal

20. Y por lo dicho se ve fácilmente cómo se oponen el bien y el mal, ya que esto se tocaba también en las dificultades propuestas. Pueden, por tanto, el bien y el mal o compararse según la bondad o malicia formalmente, o sólo materialmente en cuanto a las cosas mismas que se dicen buenas o malas. Además, para que el bien y el mal sean cosas opuestas es menester que se comparen respecto de lo mismo, tal como exige la razón de opuestos; de aquí que poco antes dijéramos que una misma cosa, respecto de diversos seres, puede ser buena y mala, en la cual ni hay oposición material, ya que la cosa es la misma, ni propiamente formal, pues aunque tales razones de bien y de mal sean diversas, a pesar de todo no son opuestas sino dispares, como ser semejante a uno y desemejante a otro. Y del bien y el mal así considerados es verdad lo que dice San Agustín en el *Enchir.*, c. 14, que en el bien y el mal falla la regla dialéctica de que dos cosas contrarias no pueden estar en el mismo sujeto, porque una misma cosa puede ser buena y mala, a pesar de que el bien y el mal son contrarios u opuestos. Pues habla del bien y el mal según las razones comunes, en las cuales no tienen perfecta y completa oposición si no se toman en particular y con todas las condiciones requeridas.

ei convenit quatenus habet perfectionem essentialem tali naturae debitam; hoc vero quatenus caret debita integritate vel perfectione accidentali. Si vero sit sermo de re bona in se et mala alteri, illud prius habet ratione propriae naturae et perfectionis positivae, hoc vero posterius habet solum ratione alicuius disproportionis vel disconvenientiae quam habet cum alia re, atque adeo ratione alicuius privationis adiunctae; et idem fere est, servata proportione, quando eadem res est uni bona et alteri mala. Quod vero in se sit omnino mala et alicui bona, contingere non potest, tum quia nulla res est in se omnino mala, tum quia supra ostendimus nihil posse esse alteri bonum, proprie loquendo, quod in se bonum non sit.

Bonum malo qualiter opponatur

20. Atque ex his facile constat quomodo bonum et malum opponantur, hoc enim etiam in difficultatibus positis petebatur. Possunt igitur bonum et malum vel formaliter comparari secundum bonitatem et malitiam, vel tantum materialiter, quoad res ipsas quae bonae et malae denominantur. Deinde ut bonum et malum sint opposita, debent respectu eiusdem comparari prout ratio oppositorum requirit; unde paulo ante dicebamus eamdem rem respectu diversorum posse esse bonam et malam, in qua neque est materialis oppositio, cum res sit eadem, nec proprie formalis; nam, licet illae rationes boni et mali sint diversae, non tamen oppositae sed disparatae, sicut esse simile uni et dissimile alteri. Atque de bono et malo sic consideratis verum habet quod Augustinus dixit in Enchir., c. 14, in bono et malo deficere regulam dialecticam quod contraria eidem inesse non possunt, quia eadem res potest esse bona et mala, cum tamen bonum et malum contraria sint seu opposita. Loquitur enim de bono et malo secundum communes rationes, secundum quas non habent perfectam et completam oppositionem, nisi in particulari et cum omnibus conditionibus requisitis sumantur.

21. Por consiguiente, comparando propiamente lo bueno y lo malo respecto de lo mismo, se oponen en sus razones formales privativamente, pues bueno es lo mismo que perfecto en cuanto a aquello por lo que es bueno; y malo es aquello que carece de la perfección debida; y es bueno para uno lo que es conveniente para él, y malo lo que le es disconveniente. De aquí que tengan propiedades opuestas, pues lo bueno es de suyo apetecible, ya que es lo que todos apetecen, y por ello tiene razón de causalidad final o al menos de medio; y el mal de suyo no es apetecible, antes bien aparta de sí al apetito. Por esto, de suyo y en cuanto es tal, no puede tener razón de medio ni de fin, sino sólo en cuanto se reviste de una cierta razón de bien, por ejemplo, en cuanto que puede juzgarse útil para evitar un mal mayor. Y si se comparan las cosas que se denominan buenas y malas, así no se oponen propiamente en cuanto que se denominan en sí buenas o malas, sino en cuanto que respecto de la otra, una es conveniente y la otra disconveniente; en este sentido, pues, se excluyen mutuamente, pero no en cuanto que son buenas o malas. Y de este modo pueden tener entre sí oposición contraria, tanto en las cosas morales como en las naturales, como se dijo arriba.

22. Y en este sentido habló Aristóteles en el capítulo de *Opposit.* acerca del bien y del mal, no por razón de la malicia precisivamente, sino por razón del acto o cualidad que se denomina mala para otro, al modo como lo verdadero y lo falso puede decirse que se oponen contrariamente por razón de los asentimientos o de los juicios. Así también Dionisio, en el c. 4 *De Divinis Nominibus,* dice que *el mal no está en pugna con el bien más que por razón de algún bien, ya que por sí mismo es impotente.* Y Santo Tomás, en el III *cont. Gent.*, c. 9, dice: *El mal no repugna al bien positivamente más que por razón de alguna bondad.* Lo mismo dice en la q. 1 *De Malo,* a. 1, 2, 3 y 4, y en la q. 3 *De Potentia,* a. 6, ad 11, e *In II,* dist. 40; por lo cual no siempre es necesaria tal oposición, sino que a veces basta la privativa, si aquello que se denomina malo no es un ente positivo sino privativo, al modo como la ceguera o la enfermedad es un mal; a veces, en cambio, basta otra clase de repugnancia entre las formas positivas, aunque no haya propiamente contrariedad; pues, de este modo, se oponen el error y la ciencia como un bien y un mal para el hombre, aunque no sean propiamente contrarios.

21. Proprie igitur comparando bonum et malum respectu eiusdem, in suis formalibus rationibus opponuntur privative, nam bonum idem est quod perfectum quantum ad id in quo bonum est; malum autem est quod debita perfectione caret; et alicui bonum est quod est illi conveniens, malum vero quod disconveniens est. Unde fit ut proprietates habeant oppositas, nam bonum ex se est appetibile, illud enim est quod omnia appetunt et ideo finis causalitatem habet vel saltem medii; malum autem ex se appetibile non est, sed potius a se avertit appetitum. Unde per se et ut tale est, nec finis nec medii rationem habere potest, sed solum ut quamdam rationem boni induit, verbi gratia, quatenus ad vitandum maius malum utile censeri potest. At vero, si comparentur res quae bonae et quae malae denominantur, sic non opponuntur proprie quatenus in se bonae vel malae dicuntur, sed quatenus respectu alterius una est conveniens, disconveniens altera; sic enim mutuo se excludunt, non vero prout in se bonae vel malae sunt. Atque hoc modo possunt in se habere oppositionem contrariam tam in moralibus quam in naturalibus, ut supra dictum est.

22. Atque ita locutus est Aristot., c. de Opposit. de bono et malo, non ratione malitiae praecise, sed ratione actus vel qualitatis quae mala alteri denominatur, sicut verum et falsum possunt dici contrarie opponi ratione assensuum seu iudiciorum. Sic etiam Dionys., c. 4 De Divin. Nomin., ait *malum non pugnare contra bonum nisi ratione alicuius boni, nam secundum se est impotens.* Et D. Thomas, III cont. Gent., c. 9: *Malum non repugnat bono positive nisi ratione alicuius bonitatis.* Idem, q. 1 De Malo, a. 1, 2, 3 et 4, et q. 3 De Potent., a. 6, ad 11, et In II, dist. 40; unde non semper est necessaria talis oppositio, sed interdum privativa sufficit, si id quod malum denominatur non sit ens positivum sed privativum, quomodo caecitas vel aegritudo est quoddam malum; interdum vero sufficit alia repugnantia inter formas positivas, quamvis non sit proprie contrarietas; sic enim error et scientia opponuntur ut bonum et malum homini, quamvis non sint proprie contraria.

SECCION II

DIVISIÓN DEL MAL

1. *Mal en sí y mal para otro.*— Esta cuestión puede fácilmente definirse con lo que llevamos dicho, ya que trata del mal formal en cuanto es tal; porque la división material que se basa en las cosas no entra en el campo de la ciencia. En este sentido, por tanto, se divide el mal en aquello que es malo en sí y lo que es malo para otro, a los cuales llamó Santo Tomás mal simplemente y mal según algo; pero otros les llaman mal absolutamente y mal relativamente, conceptos todos que han quedado ya suficientemente expuestos.

2. *El mal para otro en cuanto ente natural y en cuanto agente libre.*— A su vez, lo que es malo para otro puede dividirse en aquello que es disconveniente para otro en cuanto que es un ser natural, y aquello que es disconveniente para otro en cuanto que es un ente o agente libre; y de este modo se divide el mal en natural y moral. El mal natural es toda privación del bien natural debido a la naturaleza o todo aquello que por su naturaleza es disconveniente para otra naturaleza. El mal moral, en cambio, es disconforme con la naturaleza libre en cuanto que es libre. Por ello, el mal natural se encuentra en todas las cosas carentes de razón y se extiende también a los seres intelectuales en cuanto que tienen naturaleza propia y requieren alguna perfección natural, de la que pueden quedar privados sin su consentimiento y libre cooperación; en cambio, el mal moral sólo se encuentra propiamente en la naturaleza libre, en cuanto que es libre, porque como dijimos anteriormente, las costumbres consisten propiamente en acciones libres. Por lo cual, aunque el mal moral sea disconforme con la naturaleza racional en cuanto racional, y en esto pueda convenir con algún mal natural, a pesar de todo es disconforme con tal naturaleza en cuanto tiene un modo de obrar peculiar, a saber, con libertad, y en esto difiere del mal natural.

SECTIO II

QUOTUPLEX SIT MALUM

1. *Malum in se et malum alteri.*— Haec quaestio facile ex dictis definitur, est namque de malo formaliter ut malum est; nam materialis divisio ex parte rerum non cadit sub scientiam. Sic igitur dividitur malum in illud quod in se malum est, et quod est malum alteri, quae D. Thomas appellavit malum simpliciter et secundum quid; alii autem vocant malum absolute vel respective, quorum rationes satis sunt ex dictis expositae.

2. *Alteri malum ut naturali enti, et ut libero agenti.*— Rursus, quod est malum alteri dividi potest in illud quod est disconveniens alteri quatenus res naturalis est, et illud quod est disconveniens alteri quatenus ens vel agens liberum est, et hoc modo dividitur malum in naturale et morale. Naturale malum est omnis privatio naturalis boni naturae debiti, seu omne id quod natura sua est disconveniens alteri naturae. Malum vero morale est disconveniens naturae liberae quatenus libera est. Unde naturale malum invenitur in omnibus rebus ratione carentibus et sese etiam extendit ad res intellectuales, quatenus propriam naturam habent et naturalem aliquam perfectionem requirunt, qua privari possunt sine suo consensu vel cooperatione libera; morale autem malum solum in natura libera reperitur ut libera est, quia, ut in superioribus diximus, mores proprie consistunt in liberis actionibus. Unde, licet morale malum sit disconveniens naturae rationali ut rationalis est, et in hoc possit convenire cum aliquo naturali malo, est tamen disconveniens tali naturae prout habet peculiarem operandi modum, scilicet cum libertate, et in hoc differt a naturali malo.

Qué son los males de culpa y de pena

3. *En qué difieren el mal de culpa y de pena.*— Y de esto, además, parece que ha surgido otra célebre división del mal en mal de culpa y de pena, que da Santo Tomás en I, q. 48, a. 5 y 6, donde establece la diferencia entre aquellos miembros, que consiste en que el mal de culpa dice defecto en la acción o acto segundo, y el mal de pena dice defecto en alguna forma o integridad de la cosa, la cual pertenece al acto primero. Pero esta explicación presenta alguna dificultad, porque ni todo defecto de acción pertenece al mal de culpa, como consta por el error o por la acción de escribir o pintar mal, ni contrariamente toda culpa está en acto segundo, pues el pecado original o habitual es mal de culpa y no está en una acción; y de modo semejante, no todo defecto en acto primero es pena, pues la ceguera, por ejemplo, a veces no es pena sino un mal meramente natural; ni tampoco toda pena está en un defecto del acto primero, pues el error es también un mal de pena; más aún, la misma culpa puede ser pena de la culpa anterior, como enseña el mismo Santo Tomás en I-II, q. 87, a. 2, tomándolo de aquel pasaje de la *Epístola a los Romanos*, 1: *Por lo cual los abandonó Dios a los deseos de su corazón.*

4. Pero porque esta división pertenece más bien a los teólogos y filósofos morales, hay que decir brevemente que esta división se da propiamente acerca del mal de la criatura racional en cuanto que es libre o ejerce su libertad, pues en las demás cosas o acciones ni puede haber propiamente culpa, ya que la culpa significa un acto moral, ni, por consiguiente, puede haber tampoco pena, porque ésta dice relación a la culpa por causa de la que se inflige, como dice rectamente San Agustín en I *Retract.*, c. 9. Por consiguiente, cuando se dice que el mal de culpa consiste en un defecto de acción, ha de entenderse de acción libre en cuanto que es libre, bien sea aquí el defecto carencia de la acción libre debida de acuerdo con la ley o recta razón, bien sea carencia de la honestidad o rectitud debida a tal acción; es decir, ya sea una omisión de la acción debida, ya una acción carente de la rectitud debida. Porque el uso actual de la libertad sólo está en la

Culpae et poenae mala quid sint

3. *Malum culpae et poenae in quo differant.*— Atque hinc ulterius orta videtur alia celebris divisio mali in malum culpae et poenae, quam tradit D. Thomas, I, q. 48, a. 5 et 6, ubi differentiam inter illa membra constituit quod malum culpae dicit defectum in actione seu actu secundo; malum autem poenae dicit defectum in aliqua forma vel integritate rei quae ad actum primum pertineat. Quae expositio habet difficultatem, quia neque omnis defectus actionis pertinet ad malum culpae, ut constat de errore vel de actione male scribendi aut pingendi, neque e converso omnis culpa est in actu secundo, nam peccatum originale vel habituale est malum culpae et non est in actione; et similiter non omnis defectus in actu primo est poena, nam caecitas, verbi gratia, interdum non est poena, sed malum mere naturale; neque etiam omnis poena est in defectu actus primi, nam error etiam est malum poenae; immo ipsa culpa potest esse poena prioris culpae, ut docet idem D. Thomas, I-II, q. 87, a. 2, ex illo ad Rom., 1: *Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum.*

4. Sed, quia haec divisio magis pertinet ad theologos et philosophos morales, dicendum est breviter divisionem hanc proprie dari de malo creaturae rationalis, quatenus libera est seu libertatem suam exercet, nam in aliis rebus vel actionibus nec culpa proprie esse potest cum culpa significet moralem actum et consequenter neque etiam potest esse poena, quia haec dicit respectum ad culpam propter quam infligitur, ut recte dixit Augustinus, I Retract., c. 9. Cum ergo dicitur malum culpae consistere in defectu actionis, intelligendum est de actione libera quatenus libera est, sive hic defectus sit carentia liberae actionis debitae secundum legem seu rectam rationem, sive sit carentia honestatis vel rectitudinis tali actioni debitae, id est, sive sit omissio actionis debitae, sive sit actio carens rectitudine debita. Nam actualis usus libertatis solum est in

acción o carencia de la acción voluntaria, y por ello este mal de culpa, esencial y primariamente, está en tal acción, porque es un mal de la criatura racional en cuanto libre, es decir, en cuanto que usa de su libertad. Ni se opone a esto lo que se objeta de la culpa original o habitual, porque éstas no tienen razón de culpa más que por el orden a la culpa actual, a través de la cual no son voluntarias. Por ello, sólo cuasi mediatamente participan de la razón del mal de culpa en cuanto que en ellas se juzga moralmente que permanece el defecto de acción libre, y así sucede que el mal de culpa que es esencial y primariamente tal, consiste inmediatamente en el defecto del acto segundo humano o libre como tal. El mal de pena, en cambio, se dice que está en el defecto del acto primero, no porque no pueda encontrarse también en las acciones, sino porque en cualquier carencia de la debida perfección —incluso por modo de acto primero— puede salvarse suficientemente, o ciertamente porque como el mal de culpa radical y primariamente está en la acción, del mismo modo el mal de pena radical y primariamente está en el acto primero. En efecto, aunque suceda que la acción natural, es decir, no libre, sea defectuosa, con todo aquel defecto proviene siempre de alguna imperfección anterior y de un defecto en el acto primero o en la causa próxima. Y si el defecto de la acción no es natural sino voluntario, o bien pertenecerá al mal de culpa o no tendrá ninguna razón de mal porque no será defecto de la perfección debida. Y aunque un pecado se diga que es pena de otro, a pesar de todo no es según aquello que es formalmente culpa en el mismo, sino según alguna otra razón, y así también aquella pena está primariamente en alguna cosa que se comporta al modo de acto primero respecto de la culpa, como es la denegación de algún auxilio, o la permisión de la ocasión de caer, que puede decirse que pertenecen al acto primero en cuanto que la remoción del impedimento se supone para la acción y es una condición requerida en el acto primero.

5. *Dónde están los males de culpa y de pena.*— Así, por consiguiente, breve y claramente podemos decir que el mal de culpa es un desorden en la acción u omisión libre, o carencia de la perfección debida según la acción libre, y que el mal de pena es cualquier otra carencia del bien debido, con-

actione vel carentia actionis voluntaria, et ideo hoc malum culpae per se primo est in huiusmodi actione, quia est malum creaturae rationalis ut liberae, id est, ut utentis libertate sua. Neque obstat quod de culpa originali vel habituali obiiciebatur, quia haec non habent rationem culpae nisi per ordinem ad actualem culpam per quam sunt voluntaria. Unde, quasi mediate tantum participant rationem mali culpae quatenus in eis moraliter permanere censetur defectus liberae actionis, atque ita fit ut malum culpae, quod per se primo et immediate tale est, in defectu actus secundi humani seu liberi ut sic consistat. Malum autem poenae dicitur esse in defectu actus primi, non quia in actionibus etiam reperiri non possit, sed quia in qualibet carentia perfectionis debitae, etiam per modum actus primi sufficienter salvari potest, vel certe quia, sicut malum culpae radicaliter ac primario est in actione, ita malum poenae radicaliter ac primario est in actu primo. Nam, licet contingat actionem naturalem, id est, non liberam esse defectuosam, tamen ille defectus semper provenit ex priori aliqua imperfectione et defectu in actu primo seu in causa proxima. Quod si defectus actionis non sit naturalis sed voluntarius, iam vel pertinebit ad malum culpae vel nullam habebit rationem mali, quia non erit defectus perfectionis debitae. Quamvis autem unum peccatum dicatur esse poena alterius, non tamen secundum id quod est formaliter culpa in ipso, sed secundum aliquam aliam rationem et ita etiam illa poena est primario in re aliqua quae se habet ad modum actus primi respectu culpae, qualis est denegatio alicuius auxilii vel permissio occasionis cadendi, quae dici possunt ad actum primum pertinere quatenus ablatio impedimenti supponitur ad actionem et est conditio in actu primo requisita.

5. *Culpae et poenae mala ubi sita.*— Sic igitur breviter ac perspicue dicere possumus malum culpae esse inordinationem in actione vel omissione libera seu carentiam perfectionis debitae secundum liberam actionem, malum autem poenae esse quamlibet

traída o infligida por causa de la culpa. Por lo cual, sucede que esta división comprende todos los males de la naturaleza racional, porque puede reducirse a miembros contradictorios, ya que todo mal que está fuera de la acción libre en cuanto tal, pertenecerá al mal de pena. Y aunque prescindiendo de la Divina Providencia pudiera entenderse en la criatura racional algún mal que no haya sido infligido por causa de la culpa, el cual, por tanto, no sería culpa ni pena, con todo, fundándonos en la Divina Providencia, creemos que ningún defecto de la perfección debida hay en la criatura racional que no sea culpa o traiga su origen de alguna culpa; y por ello, San Agustín, en su inacabado *De Genes. ad litteram*, c. 1, dice que todo mal o es el pecado o la pena del pecado. Más aún, no sólo el mal que hay formalmente en el mismo hombre, sino también el que está en las cosas irracionales o inanimadas, si cede en algún perjuicio del mismo hombre se reduce al mal de pena, no con respecto a las cosas inferiores, sino al mismo hombre por cuya culpa se inflige o permite.

6. *La culpa, raíz moral del mal de pena. Si es más grave mal el de culpa o el de pena.*— Y por esto se ve también cómo se relacionan entre sí estos dos males, pues formalmente hablando, el mal de culpa es origen del mal de pena y su causa, no física sino moral, pues lo mismo que el mérito es causa del premio, la culpa es causa de la pena. Y si se comparan estos dos males en su gravedad o magnitud, es mucho mayor el mal de culpa que el de pena, pues la culpa priva al hombre del debido orden a Dios, lo cual hace que ceda en ofensa e injuria de Dios; y la pena en cuanto pena por su propia razón no tiene esto sino que se limita a un determinado perjuicio para la criatura; y la ofensa de Dios es un mal del hombre mayor que cualquier otro perjuicio, y por ello cualquier mal de pena ha de ser soportado antes que admitir un mal de culpa. Y por el mismo motivo puede Dios ser autor del mal de pena y no del mal de culpa. Pero esto dejémoslo a los teólogos.

7. *El mal vergonzoso es opuesto al bien honesto. El mal que entristece, al bien deleitable.*— Finalmente, de acuerdo con la división precedente, es fácil dividir el mal con una división opuesta a la que divide el bien en honesto, deleitable y útil; y así habrá un mal vergonzoso, que se opone al bien honesto, y que tomado con toda propiedad y rigor, es casi lo mismo que el mal de culpa. Aunque en rigor la culpa se diga de la acción u omisión moral pecaminosa que convierte al hombre en moralmente malo, el mal vergonzoso, sin embargo, en cuanto que adecuadamente se opone al bien honesto, no se dice sólo de la misma culpa actual o habitual, sino también del objeto vergonzoso y del hábito vicioso que es el principio del acto malo, y que propiamente no es culpa. Más aún, si el bien honesto se toma más ampliamente en cuanto aquello que es por sí amable y conforme con la naturaleza y conveniente por sí, en este sentido el mal opuesto a él no puede propiamente llamarse vergonzoso si no se llama *vergonzoso* a cuanto deforma —por decirlo así— a la naturaleza, sino que se llamaría este mal evitable por sí o digno de odio. En cambio, hay otro mal opuesto al deleitable que, en general, puede llamarse desagradable o entristecedor, que se ha de explicar con la misma proporción que el bien al que se opone. En cambio, al bien útil no parece que haya ningún mal propiamente dicho que le sea opuesto, porque la inutilidad que puede percibirse en una cosa en relación con otra, que sería la que más parece que se opone al bien útil, no se opondría por modo de privación sino de pura negación y, por tanto, no tiene propia razón de mal. Lo cual puede explicarse de este modo, porque el medio o la cosa que no es útil para un fin, o bien carece por su naturaleza de esa condición o propiedad necesaria para tal utilidad, y en este sentido, ser inútil una cosa para un fin no es una privación, sino sólo una negación, y por lo mismo no es un mal; o bien requiere por su naturaleza tal propiedad y accidentalmente carece de ella y entonces aquella carencia tiene la razón de mal respecto de dicha cosa que está privada de la natural perfección; y aquel mal propiamente no es opuesto al bien útil, sino al bien natural y conveniente por sí para tal cosa; y en cambio, la inutilidad que de allí nace en orden a un fin, es una cierta negación. Y quizá por esta causa no suele asignarse al mal esta división trimembre, sino sólo la bimembre, a saber, de culpa y de pena, vergonzoso y desagradable. Y si alguien quiere encontrar en los medios alguna razón de mal opuesta al bien útil en cuanto tal, se podrá decir, no sin probabilidad, que por aquella razón peculiar

aliam carentiam boni debiti contractam seu inflictam ob culpam. Quo fit ut haec divisio comprehendat omnia mala rationalis naturae quia potest facile ad contradictoria membra revocari, quia omne malum quod est extra actionem liberam ut sic pertinebit ad malum poenae. Et quamquam, seclusa divina providentia, intelligi posset in creatura rationali aliquod naturale malum quod non esset inflictum propter culpam, quod proinde non esset culpa neque poena, tamen ex divina providentia credimus nullum defectum perfectionis debitae esse in creatura rationali qui non sit culpa vel ex culpa originem traxerit, et ideo August., in imperf. Genes. ad litteram, c. 1, omne malum dicit esse aut peccatum aut poenam peccati. Quin potius non solum malum quod in ipso homine formaliter est, sed etiam quod est in rebus irrationalibus vel inanimatis, si in aliquod nocumentum ipsius hominis cedat, ad malum poenae spectat non respectu inferiorum rerum, sed ipsius hominis propter cuius culpam infligitur vel permittitur.

6. *Culpa radix moralis mali poenae.— Culpae an poenae gravius malum.*— Atque hinc etiam constat quomodo haec duo mala inter se comparentur, nam, formaliter loquendo, malum culpae est origo mali poenae et causa eius, non physica sed moralis; nam, sicut meritum est causa praemii, ita culpa est causa poenae. Quod si haec duo in gravitate seu magnitudine mali comparentur, longe maius est malum culpae quam poenae nam culpa privat hominem debito ordine ad Deum; unde cedit in offensionem et iniuriam Dei; poena autem ut poena hoc non habet ex ratione sua, sed sistit in detrimento aliquo creaturae; offensa autem Dei maius malum hominis est quam quodlibet aliud detrimentum et ideo quodlibet malum poenae potius sustinendum est quam malum culpae admittendum. Et propter eamdem causam potest Deus esse auctor mali poenae, non autem mali culpae. Sed haec theologis relinquamus.

7. *Turpe malum honesto bono oppositum.— Contristans oppositum delectabili.*— Tandem iuxta praecedentem divisionem facile est dividere malum partitione opposita illi qua dividitur bonum in honestum, delectabile et utile; sic enim malum aliud ex turpe quod honesto opponitur, et in proprietate ac rigore sumptum idem fere est quod malum culpae. Quamvis culpa in rigore dicatur de actione vel omissione morali peccaminosa quae hominem reddit moraliter malum; malum autem turpe prout adaequate opponitur bono honesto, non solum dicitur de ipsa culpa actuali vel habituali, sed etiam de obiecto turpi et de vitioso habitu, qui est principium actus mali, et proprie non est culpa. Immo, si honestum bonum latius sumatur pro eo quod est per se amabile et naturae consentaneum ac per se conveniens, sic malum illi oppositum non potest proprie turpe appellari nisi *turpe* dicatur quidquid deformat (ut ita dicam) naturam, sed dicetur hoc malum per se evitabile seu odio dignum. Aliud vero malum est delectabili oppositum quod in communi dici potest iniucundum et contristans, quod eadem proportione declarandum est qua bonum cui opponitur. Bono autem utili nullum videtur esse oppositum malum proprie dictum, quia inutilitas quae considerari potest in aliqua re in ordine ad aliam quae maxime videtur opponi bono utili, non videtur opposita per modum privationis sed purae negationis, et ideo non habet propriam rationem mali. Quod in hunc modum declarari potest, nam medium seu res quae non est utilis ad aliquem finem, aut ex natura sua caret ea conditione vel proprietate quae necessaria est ad talem utilitatem; et sic esse rem inutilem ad talem finem non est privatio sed negatio tantum, atque ita non est malum. Vel ex natura sua requirit talem proprietatem et ex accidenti caret illa, et tunc carentia illa habet rationem mali respectu illius rei quae naturali perfectione privata est; illud autem malum proprie non est bono utili oppositum, sed naturali et per se convenienti tali rei; inutilitas vero quae inde nascitur in ordine ad finem, negatio quaedam est. Et propter hanc fortasse causam non solet in malo haec trimembris divisio assignari, sed bimembris tantum, scilicet, culpae et poenae, turpe et iniucundum. Quod si quis velit invenire in mediis aliquam rationem mali oppositam bono utili ut sic, non improbabiliter dicere potest ea peculiari ratione ap-

se denominan males inútiles las cosas que debiendo ser por su naturaleza o institución aptas para la adquisición de un fin, en virtud de una circunstancia accidental se han convertido en desproporcionadas para él. Y con lo dicho basta acerca de la división del mal.

SECCION III

DÓNDE SE DA EL MAL, CUÁL ES SU ORIGEN Y CUÁLES SUS CAUSAS

1. *La fantasía de los maniqueos.*— Los maniqueos, como referimos antes, supusieron un ser sumamente malo existente por sí como tal y que no tenía el origen de ningún otro, el cual era la primera raíz y causa de todos los males, ya que pensaron que el mal no puede surgir del bien sino sólo del mal. Por lo cual, como no se puede proceder hasta el infinito, juzgaron consecuentemente que había que detenerse en algún mal que lo fuese por sí mismo. Pero esta herejía, además de que ha sido ya rechazada, porque ningún ente por el hecho de serlo es malo, está en contradicción también con otros principios de fe y conocidos por la luz natural, a saber: que lo mismo que no hay más que un solo Dios, así tampoco hay más que un primer principio y causa primera de las cosas, y uno solamente es el ente increado y necesario por sí, y por lo mismo todos los entes que no son Dios proceden de Dios mismo. Por tanto, es imposible que exista algún ser sumamente malo existente por sí e improducido, como extensamente lo declara San Agustín en contra de los maniqueos, principalmente en el libro *De Fide*, contra los mismos, al principio, y en el libro *De Natura boni*, en contra de los mismos, c. 40 y 41; Santo Tomás, en I, q. 49, a. 3 y frecuentemente en otros pasajes.

2. *Cualquier mal tiene alguna causa.*— De este fundamento de la fe se sacan dos conclusiones ciertas: La primera es que todo mal tiene alguna causa. Se prueba porque se mostró que ningún ente es de suyo malo; por tanto, si es malo es preciso que lo sea por alguna causa. Además, porque una cosa no es mala más que en cuanto se aparta de la perfección que se le debe; pero nunca se

pellari mala inutilia quae, cum ex natura vel institutione sua apta esse debeant ad finem aliquem acquirendum, ex aliquo accidenti improportionata effecta sunt. Et haec de divisionibus mali sufficiant.

SECTIO III

UBI ET UNDE SIT MALUM, SEU QUAS CAUSAS HABEAT

1. *Manichaeorum delirium.*— Manichaei, ut supra retulimus, posuerunt quoddam ens summe malum ex se tale existens et a nullo alio habens originem, quod sit prima radix et causa malorum omnium; putarunt enim non posse malum ex bono oriri, sed tantum ex malo. Unde cum non possit in infinitum procedi, consequenter censuerunt sistendum esse in aliquo malo quod ex se sit. Sed haec haeresis, praeterquam quod iam impugnata est, quia nullum ens, ex eo quod tale est, malum est, repugnat aliis principiis fidei et naturali etiam lumine notis, nimirum, sicut non est nisi unus Deus, ita non esse nisi unum primum principium et primam causam rerum, et unum tantum esse ens increatum et ex se necessarium, atque adeo omnia entia quae non sunt Deus, esse ex Deo. Impossibile ergo est esse aliquod ens summe malum ex se existens et improductum, ut late confirmat Augustinus contra Manichaeos, praesertim lib. De Fide, contra eosdem, a principio, et lib. De Nat. bon., contra eosdem, c. 40 et 41; D. Thom., I, q. 49, a. 3, et alibi saepe.

2. *Cuiusvis mali causa aliqua.*— Ex hoc autem fidei fundamento duae conclusiones certae inferuntur. Prima est omne malum habere aliquam causam. Probatur, quia ostensum est nullum esse ens ex se malum; ergo, si est malum, oportet ut ab aliqua causa tale sit. Deinde, quia res non est mala nisi in quantum recedit a perfectione sibi debita: sed nunquam res deficit a debita

aparta de la perfección que se le debe más que por alguna causa, ya sea agente o impediente. Y esto se verá más aún al explicar en particular las causas del mal, donde también explicaremos en qué sentido dijo Dionisio en el c. 4 *De Divinis Nominibus* que el mal no tiene causa, a saber: por sí o que pretenda a aquél directamente.

3. *La causa del mal es algún bien.*— En segundo lugar, se infiere de dicho principio que la causa del mal es algún bien, ya que todo mal tiene una causa, como se mostró; por consiguiente, o aquella causa es un mal o un bien; si es un bien, tenemos lo que se pretendía; si es un mal, es preciso que tenga también una causa, sobre la cual puede repetirse la misma interrogación. Por tanto, como no se puede seguir hasta el infinito, ni detenerse en algún mal que no tenga causa, hay que detenerse necesariamente en algún bien que sea causa del mal.

4. Ahora bien, queda por explicar cómo el bien es causa del mal, y en qué género pueda el mal tener causa o necesitarla, si ha de ser final o material o formal o eficiente.

Cuál es el fin del mal

5. *El mal medicinal está sujeto a la elección ordenada.*— Afirmo, en primer lugar, que el mal formalmente en cuanto que es mal no requiere una causa final; pero con todo, puede tenerla por la intención extrínseca del que obra. Se prueba la primera parte porque el mal, al consistir en una privación y un defecto, no es algo que por sí mismo se pretenda en las cosas, de lo cual ha surgido aquel axioma: *Nadie obra proponiéndose el mal;* por consiguiente, para existir no necesita causa final, sino que puede resultar independientemente de la intención del agente. Y la segunda parte consta porque el agente, principalmente el libre y que obra de propósito, puede pretender directamente algún mal a causa de algún fin, pues lo que es malo en un género determinado puede ser útil al menos para apartar algún obstáculo en orden a alcanzar un fin. Para entender lo cual más claramente, distingamos entre el mal de culpa y el de pena; y nuevamente en el mal de culpa distingamos entre su permisión y su efección,

perfectione nisi ob aliquam causam vel agentem vel saltem impedientem; ergo. Atque hoc magis constabit explicando in particulari causas mali, ubi etiam explicabimus quomodo dixerit Dionys., c. 4 De Divin. nomin., malum non habere causam, scilicet per se, seu quae directe illud intendat.

3. *Mali causa bonum aliquod.*— Secundo infertur ex dicto principio aliquod bonum esse causam mali, nam omne malum habet causam, ut ostensum est; ergo vel causa illa est aliquod malum vel bonum; si bonum, habetur intentum; si malum, oportet ut illud etiam causam habeat, de quo eadem interrogatio fieri potest. Cum ergo neque in infinitum procedi possit, nec sisti in aliquo malo quod causam non habeat, necessario sistendum erit in aliquo bono quod sit causa mali.

4. Iam vero explicandum superest quomodo bonum sit causa mali et in quo genere possit malum habere causam vel illam requirere, finalemne an materialem, formalem, vel efficientem.

Mali quis finis

5. *Malum medicinale electioni ordinatae subiacet.*— Dico primo: malum formaliter, ut malum est, non requirit causam finalem; illam tamen habere potest ex intentione extrinseca operantis. Prior pars probatur, quia malum, cum in privatione et defectu consistat, non est per se intentum in rebus, unde est illud axioma: *Nemo intendens ad malum operatur;* ergo, ut sit, finalem causam non requirit, sed consequi potest praeter intentionem agentis. Posterior vero pars constat, quia agens, praesertim liberum et a proposito, potest directe intendere aliquod malum propter aliquem finem; nam id, quod in uno genere malum est, potest esse utile, saltem ut removens impedimentum ad aliquem finem obtinendum. Quod ut clarius intelligatur, distinguamus inter malum culpae et poenae; et rursus in malo culpae distinguamus permissionem eius ab effectione seu ab ipsamet culpa. Malum ergo culpae

o sea la culpa misma. Por consiguiente, el mal de culpa formalmente y en cuanto tal —pues de él hablamos— no sólo no requiere la causa final, sino que ni siquiera puede tenerla recta y ordenadamente, porque no puede pretenderlo directamente más que una voluntad depravada, ya que ni puede ser buscado como fin, puesto que bajo tal aspecto no tiene bondad, ni como medio, porque no se pueden hacer males para que vengan bienes; pero la voluntad desordenada puede buscar ese mal, más aún, incluso la malicia misma, al menos como medio y bajo alguna aparente y falsa razón de bien, como, por ejemplo, para tomar venganza de alguien, o para inferir una injuria a aquel a quien se tiene odio, o cosas parecidas. En cambio, sucede lo contrario con la permisión de este mal de culpa; pues ésta puede ordenada y rectamente ser pretendida y tener un fin bueno, porque de suyo no es mala, sino que puede ser buena. Y de esta manera permite Dios el mal a causa de algún bien, ya porque tal permiso forma parte de la hermosura y variedad del universo, como dijo Dionisio en el c. 14 *De Divinis Nominibus;* ya también porque Dios es capaz de sacar muchos bienes partiendo de los males permitidos, si éstos suceden, como extensamente lo explica San Agustín en el *Enchir.*, c. 27. Por lo que toca al mal de pena, no sólo en cuanto a su permisión sino en cuanto a su efección puede ser pretendido por sí y rectamente por causa de un fin honesto, a saber, el justo castigo de una culpa; y de este modo esta clase de mal en cuanto tal puede tener una causa final, y de este modo pretende Dios los males de pena de que es el autor. A esto puede reducirse también el mal que puede llamarse medicinal, que a veces se comete para impedir un mal mayor, como cuando se corta un brazo para salvar la vida; pues aquel mal entonces se pretende directamente, pero no como fin sino como medio, y de este modo tiene entonces su causa final por la intención del agente. Por consiguiente, de esta manera puede el bien —no sólo el aparente sino también el verdadero— ser causa final de algún mal.

Cuál es la causa subjetiva del mal.

6. Digo en segundo lugar que el mal en cuanto que es mal tiene causa material, que es siempre algún bien, lo cual suele decirse con otras palabras, que el

formaliter, et ut tale est (sic enim loquimur), non solum finalem causam non requirit, verum etiam recte et ordinate illam habere non potest, quia non potest directe intendi nisi a depravata voluntate, quia neque potest intendi ut finis, cum sub ea ratione bonitatem non habeat, neque ut medium, quia non sunt facienda mala ut veniant bona; inordinata autem voluntas potest intendere hoc malum, immo et malitiam ipsam, saltem ut medium et sub aliqua apparenti et falsa ratione boni, ut, verbi gratia, ad vindictam de alio sumendam vel inferendam iniuriam ei quem odio habet vel aliquid simile. Secus vero est de permissione huiusmodi mali culpae; haec enim ordinate et recte intendi potest et habere bonum finem, quia ex se mala non est, sed potest esse bona. Atque hoc modo Deus permittit malum propter aliquod bonum, tum quia talis permissio ad pulchritudinem et varietatem universi spectat, ut Dionys. dixit, c. 14 De Divin. nomin.; tum etiam quia novit Deus ex malis permissis, si fiant, multa elicere bona, ut late disserit Aug., in Enchir., c. 27. Malum autem poenae non solum quoad permissionem, sed etiam quoad effectionem, potest per se ac recte intendi propter honestum finem, iustam, scilicet, culpae vindictam; et hoc modo hoc malum, ut tale est, potest habere finalem causam atque ita Deus intendit mala poenae quorum est auctor. Huc etiam revocari potest malum quod medicinale dici potest, quod interdum infertur ad impediendum maius malum, ut cum brachium abscinditur ad conservandam vitam; illud enim malum tunc directe intenditur, non tamen ut finis sed ut medium, et ita habet tunc suam causam finalem ex intentione operantis. Sic igitur potest bonum non tantum apparens, sed etiam verum, esse causa finalis alicuius mali.

Mali causa subiectiva quae

6. Dico secundo: malum, quatenus malum est, habet materialem causam, quae semper est aliquod bonum, quod aliis verbis dici solet, malum ut malum esse in bono

mal en cuanto mal está en el bien como en su sujeto. Así se expresa San Agustín en el *Enchirid.*, c. 13 y 14, donde dice, entre otras cosas, que no puede estar el mal más que en el bien, porque si existiese el puro mal se destruiría a sí mismo, cosa que también enseña Santo Tomás en I, q. 48, a. 3. Y la razón es que el mal formalmente ni es una cosa puramente positiva, ni una pura negación; es, por consiguiente, una privación de la perfección debida; por tanto, requiere un sujeto al que se le deba tal perfección; por consiguiente, dicho sujeto debe ser necesariamente un bien en el que se conciba que radique el mal o la malicia. Se prueba esta última consecuencia ya porque aquel sujeto debe ser necesariamente un ente positivo, y consecuentemente un bien, ya también porque esto mismo, a saber, que a dicho sujeto se le debe la perfección de que el mal le priva, es suficiente señal y testimonio de que tal sujeto es bueno, porque la bondad y la perfección no le son debidas más que a aquella cosa que es buena. Y de este modo San Agustín, en el I *Contra Iulian.*, c. 3, y en *Enchirid.*, c. 12, y con frecuencia en otras partes, tomando como punto de partida el mismo mal que a veces sucede a la naturaleza o a la voluntad, prueba que la naturaleza misma o la voluntad son buenas; porque se hace mala cuando queda privada de la debida bondad y no es destruída totalmente, pues de lo contrario no sería ya mala sino que ni sería siquiera nada en absoluto; por tanto, para que sea mala es preciso que alguna naturaleza quede privada de la perfección debida.

7. *Algunas objeciones.*— Pero objetará alguno que el mal formalmente no es un ente positivo y real; por tanto, no requiere, más todavía, ni siquiera propiamente permite estar en un sujeto real; porque el ente de razón no radica en ningún sujeto; por tanto, no puede estar en el bien como en sujeto o causa material. Por lo cual Dionisio, en el c. 4 *De Divinis Nominibus,* hacia el fin, dice absolutamente que *el mal no está en las cosas que existen.* En segundo lugar, que el mal destruye el bien del que es mal; por consiguiente, no puede estar en él como en sujeto; pues ninguna forma destruye a su sujeto. En tercer lugar, porque de lo contrario la corrupción y la muerte no serían mal, lo cual va en contra del común sentir de todos; es clara la consecuencia porque la corrupción no es un mal de aquel sujeto que permanece bajo la misma corrupción, es decir,

tamquam in subiecto. Sic loquitur Augustinus, in Enchirid., c. 13 et 14, ubi inter alia dicit non posse esse malum nisi in bono, quia si esset purum malum, seipsum destrueret, quod etiam docet D. Thom., I, q. 48, a. 3. Et ratio est, quia malum pro formali nec res pure positiva est, nec pura negatio; est ergo privatio debitae perfectionis; ergo requirit subiectum cui talis perfectio debeatur; ergo illud subiectum necessario esse debet aliquod bonum in quo malum seu malitia inesse intelligatur. Probatur haec ultima consequentia tum quia subiectum illud necessario esse debet aliquod ens positivum, et consequenter aliquod bonum; tum etiam quia hoc ipsum, scilicet, quod tali subiecto debeatur perfectio qua malum privat, est sufficiens signum et testimonium quod tale subiectum bonum sit, quia bonitas et perfectio non potest esse debita nisi illi rei quae bona sit. Et hoc modo Augustinus, I Contra Iulian., c. 3, et in Enchirid., c. 12, ac saepe alibi, ex ipso malo quod interdum naturae vel voluntati accidit, probat ipsam naturam vel voluntatem bonam esse; quia fit mala dum bonitate debita privatur, et non omnino destruitur, alioqui iam non mala esset, sed omnino non esset; ut ergo mala sit, oportet ut natura aliqua sit debita perfectione privata.

7. *Obiectiones aliquot.*— Sed obiiciet aliquis, nam malum pro formali non est ens positivum et reale; ergo non requirit, immo nec proprie esse potest in subiecto reali; ens enim rationis nulli subiecto inest; ergo non potest esse in bono tamquam in subiecto seu causa materiali. Unde Dionys., c. 4 De Divin. nomin., versus finem, absolute dicit *malum non esse in his quae sunt.* Secundo, quia malum destruit bonum cuius est malum; ergo non potest esse in illo tamquam in subiecto; nulla enim forma destruit subiectum suum. Tertio, quia alias corruptio et mors non esset malum, quod est contra communem omnium sensum; sequela patet, quia corruptio non est malum illius subiecti quod sub ipsa corruptione manet, id est, materiae primae, cum illa indifferens

de la materia prima, ya que ella es indiferente a la forma de lo engendrado o lo corrompido; y si se dice que es un mal de la cosa corrompida, por consiguiente ya no está en aquel bien del cual es mal; por tanto, no es necesario que aquel bien permanezca bajo dicho mal. Y se confirma, pues de lo contrario la aniquilación de una cosa no sería su mal, lo cual parece increíble, ya que es algo digno de odio en grado máximo y muy desventajoso y contrario al apetito por el que todas las cosas desean su ser.

8. *Solución.*— A la primera objeción se responde que el mal formalmente o la malicia está en el sujeto por modo de privación, de la cual dijo Aristóteles que es la carencia en un sujeto con aptitud natural, carencia que en la cosa misma se dice en acto ejercido, como la corrupción o la remoción, tal como declara Cayetano en I, q. 48, a. 2. Donde Santo Tomás, ad 2, dice que el mal no es un ente en cuanto significa entidad de una cosa, pero con todo que tiene un ser tal cual es suficiente para la verdad de la proposición con que decimos que la ceguera está en el ojo, porque *estar* no significa aquí poner algo en el ojo, sino más bien apartarlo. Por consiguiente, se dice que el mal está en el bien como en su sujeto de este modo, no como poniendo algo en el mismo, sino más bien como apartando una perfección ulterior a él debida. Y cuando Dionisio afirma que el mal no está en las cosas, entiende que no está como un verdadero ente que pone algo en las mismas.

9. *Cualquier clase de mal no destruye a cualquier clase de bien.*— A lo segundo se dijo ya en lo que precede que no todo mal es opuesto a cualquier bien, por lo cual no es necesario que un mal destruya a todo bien, sino a aquel al que formalmente se opone, pero no a aquel que se supone en el sujeto, a la manera como las tinieblas destruyen la bondad de la luz pero no la perfección del aire. Podrá decirse: con frecuencia el mal disminuye la bondad del sujeto porque no sólo quita la perfección opuesta sino que también disminuye la disposición o aptitud para tal perfección; como el pecado no sólo excluye formalmente el acto bueno, sino que disminuye la prontitud para hacer uno semejante; por consiguiente, hasta tal punto puede aumentarse o multiplicarse el mal que destruya enteramente la bondad del sujeto; por tanto, no siempre la supone. Se responde

sit ad formam geniti vel corrupti; si autem dicatur esse malum rei corruptae, ergo iam non est in eo bono cuius est malum; ergo necesse non est ut illud bonum maneat sub tali malo. Et confirmatur, nam alias annihilatio rei non esset malum eius, quod incredibile videtur cum sit maxime odio digna et valde incommoda et adversa appetitui quo res omnes appetunt esse.

8. *Dissolvuntur.*— Ad primam obiectionem respondetur malum pro formali seu malitiam esse in subiecto per modum privationis, de qua Aristoteles dixit esse carentiam in subiecto apto nato, quae carentia in reipsa esse dicitur in actu exercito, ut corruptio seu remotio, ut Caietanus bene declarat, I, q. 48, a. 2. Ubi D. Thomas., ad 2, ait malum non esse ens ut significat entitatem rei, habere tamen tale esse quale sufficit ad veritatem propositionis qua dicimus caecitatem esse in oculo, quod esse non significat ponere aliquid in oculo, sed potius removere. Hoc ergo modo dicitur malum esse in bono tamquam in subiecto, non tamquam ponens aliquid in illo, sed potius ut removens ulteriorem perfectionem ei debitam. Cum autem Dionysius ait malum non esse in rebus, intelligit non esse tamquam verum ens ponens aliquid in ipsis.

9. *Malum quodvis non quodlibet bonum destruit.*— Ad secundam iam in superioribus dictum est non omne malum esse oppositum cuilibet bono, unde necesse non est ut malum destruat omne bonum, sed illud cui formaliter opponitur, non vero illud quod in subiecto supponit; ut tenebrae destruunt bonitatem luminis, non tamen perfectionem aeris. Dices: saepe malum minuit bonitatem subiecti quia non solum tollit oppositam perfectionem sed etiam minuit habilitatem seu aptitudinem ad talem perfectionem; ut peccatum, et formaliter excludit actum bonum, et promptitudinem minuit ad similem faciendum; ergo adeo potest malum augeri vel multiplicari ut omnino destruat bonitatem subiecti; non igitur semper supponit illam. Respondetur dupli-

que puede concebirse una doble disposición del sujeto para el bien: Una, sobreañadida al mismo y distinta de él, como es el hábito en potencia o el equilibrio conveniente de las cualidades en un órgano. Otra es la disposición enteramente intrínseca a la facultad o al sujeto, que no se distingue de su entidad realmente sino sólo conceptualmente. Por su parte, la disposición para el bien puede disminuir doblemente: Primero, por la sustracción y real disminución de la bondad, de la manera como disminuye la bondad del agua cuando disminuye su frialdad. Otro modo es por la adición de impedimentos, de la manera como puede decirse que disminuye la aptitud de la materia para la forma del fuego por causa de la humedad excesiva. La primera disposición, por consiguiente, distinta de la potencia, puede disminuir por sustracción y propiamente en sí misma, por lo cual puede también ser arrebatada totalmente mediante un mal contrario, lo cual no representa un inconveniente, ya que tal disposición no es el sujeto propio del mal, sino más bien la forma o disposición a él opuesta. En cambio, la segunda disposición no disminuye por sustracción, porque no siendo una cosa distinta del sujeto, del mismo modo que él no disminuye en su entidad, tampoco la disposición, sino que se dice que disminuye solamente del último modo, y mejor se diría que es impedida y que por ello nunca puede ser absorbida ni arrebatada totalmente. Y porque el sujeto del mal es un bien conforme a esta intrínseca disposición para la propia perfección, por ello nunca puede ser destruído por el mal todo el bien que está en su sujeto. Y por este motivo, aunque se diga que los pecados debilitan la disposición de la voluntad para obrar el bien, nunca pueden destruirla totalmente, aunque se multipliquen hasta el infinito, como ampliamente lo expone Santo Tomás en I-II, q. 85, a. 1, ad 2. De la misma manera que tampoco la disposición radical de la materia para una forma puede hacerse desaparecer aun cuando crezcan infinitamente las disposiciones para la forma contraria.

10. Podrá decirse: a veces una forma disconveniente destruye por completo a su sujeto si crece excesivamente, como en el caso del calor con el agua; por consiguiente, también el mal podrá destruir enteramente la bondad de su sujeto. Se responde negando en rigor el antecedente; pues la forma nunca destruye a su propio sujeto en quien inhiere, aun cuando pueda ser una disposición para

cem intelligi posse habilitatem subiecti ad bonum. Una est superaddita ipsi et distincta ab illo, ut est habitus in potentia vel conveniens qualitatum temperamentum in organo. Alia est habilitas omnino intrinseca facultati vel subiecto quae in re non distinguitur ab entitate eius, sed ratione tantum. Rursus habilitas ad bonum dupliciter minui potest. Primo per substractionem et realem diminutionem bonitatis, quo modo minuitur bonum aquae quando minuitur frigiditas eius. Alio modo per additionem impedimentorum, quomodo dici potest minui habilitas materiae ad formam ignis per nimiam humiditatem. Prior ergo habilitas distincta a potentia potest per substractionem ac proprie in se minui, unde etiam potest totaliter auferri per malum contrarium, quod non est inconveniens, quia illa habilitas non est proprium subiectum talis mali, sed potius est forma vel dispositio illi opposita. Posterior autem habilitas non minuitur per substractionem, quia, cum non sit res a subiecto distincta, sicut illud in entitate sua non minuitur ita neque huiusmodi habilitas, sed solum dicitur minui posteriori modo et proprius diceretur impediri, ideoque nunquam potest absumi seu penitus auferri. Et quia subiectum mali est bonum secundum hanc intrinsecam habilitatem ad propriam perfectionem, ideo nunquam potest per malum destrui totum bonum quod est in subiecto eius. Atque hac ratione, quamvis peccata dicantur minuere habilitatem voluntatis ad bene operandum nunquam possunt illam penitus absumere, etiamsi in infinitum multiplicentur, ut latius D. Thomas tradit, I-II, q. 85, a. 1, ad 2. Sicut etiam radicalis habilitas materiae ad unam formam non potest tolli, etiamsi dispositiones ad oppositam formam infinite crescant.

10. Dices: interdum forma disconveniens omnino destruit subiectum suum si nimium crescat, ut calor aquam; ergo et malum poterit destruere omnino bonitatem subiecti sui. Respondetur negando antecedens in rigore; nam forma nunquam corrumpit proprium subiectum cui inhaeret,

la corrupción del sujeto a quien denomina. Esta respuesta procede de acuerdo con la opinión que afirma que el calor está inherente en la materia prima. En cambio, de acuerdo con la sentencia opuesta, hay que decir que el calor que realmente radica en el agua no la destruye formalmente, aunque *per accidens* la disponga para su corrrupción, no próxima sino remotamente; pues en el instante en que se corrompe el agua, de acuerdo con esta opinión se introduce un calor nuevo que no está ya inherente en el agua sino en el fuego, y por él, o mejor por la forma del fuego se corrompe formalmente el agua. Así, por consiguiente, el mal nunca destruye al sujeto en que está; y si a veces *per accidens* dispone para su corrupción, consecuentemente dispone también para la destrucción de sí mismo, de tal manera que nunca permanece sin un sujeto bueno.

11. *En qué sentido es un mal la muerte y para qué sujeto.—La aniquilación no es mal de nadie.*— Por lo cual respondo a lo tercero que la muerte o la corrupción puede ser considerada doblemente. Primero, en cuanto que está en pleno proceso, por las alteraciones y disposiciones que preceden al instante de la muerte; y de este modo fácilmente se entiende que tiene razón de mal respecto del sujeto que se corrompe poco a poco, y en contra de esto no va el argumento. Pero puede la muerte considerarse de otro modo, que es el instante en que se destruye la cosa; y en este sentido, concedo —piensen otros lo que quieran— que la muerte propia y rigurosamente no es un mal para aquella cosa que es destruída por ella, a causa del argumento que ha sido ya expuesto. Por lo cual Santo Tomás en el *De Potentia,* q. 5, a. 3, ad 14, concede que la aniquilación no es un mal, porque no deja un bien en el que se funde; lo mismo piensa también San Agustín en el *Enchirid.,* c. 12 y 13, donde prueba ampliamente que destruída totalmente la naturaleza, no permanece el mal. Pero hablando en sentido lato suele llamarse mal de una cosa a esta destrucción o corrupción porque es la desaparición total del bien, lo cual es ya una razón suficiente para que sea odiada o huída.

Si se da una causa formal del mal.

12. Digo en tercer lugar que el mal no tiene una causa formal propia e intrínseca más que a sí mismo o a su malicia, pero que puede tener, en cierto modo, una causa formal remota y extrínseca. Se declara y prueba porque como el mal consiste formalmente en una privación, la privación misma es su forma; pero la privación misma no tiene otra forma por la que ella quede constituída, como es claro por sí mismo. Y sucede con frecuencia que la privación de una forma siga a otra forma positiva, no por eficiencia sino por virtud de la sola causalidad formal; de este modo la privación del frío sigue a la información del calor producido en el agua, y así el calor que inhiere en el agua según la verdadera filosofía no expele al frío eficientemente sino formalmente, y de este modo puede correctamente llamarse a aquel calor causa formal de la privación del frío, la cual privación es un mal para el agua. De este modo, por consiguiente, puede darse una causa formal del mal, a la cual llamo extrínseca y remota porque no es un constitutivo propio e intrínseco del mismo mal, sino que es sólo la forma a la que sigue tal mal.

Causa eficiente del mal

13. *Qué mal sigue a la causalidad perfecta del agente.*— Digo en cuarto lugar que el mal tiene siempre una causa eficiente, pero no *per se,* sino *per accidens* y ajena a la intención primaria e intrínseca del agente. La primera parte es ya conocida por lo que dijimos al principio de la sección, pues la razón de mal no conviene al ente por sí e intrínsecamente; por tanto, le conviene extrínsecamente; luego le conviene por una eficiencia o causa eficiente, pues nada puede venir de fuera que no provenga eficientemente de otro. En cambio, para explicar la última parte hay que advertir que el mal puede sobrevenir a las cosas de tres maneras: primero, por la eficiencia perfecta de la causa agente, como cuando la causa eficiente perfecta introduce por su virtud una forma, pero a aquélla le sigue la privación de otra forma, la cual tiene razón de mal; y de este modo el fuego es la causa eficiente del mal en el agua, a saber, de la privación de su frescura, y Dios es la causa de todo mal natural o de pena, lo cual sucede o se sigue de este modo, porque no sólo produce las causas eficientes de este mal, sino que opera en ellas. Pero consta que esta eficiencia no es *per se* sino *per*

licet possit esse dispositio ad corruptionem subiecti quod denominat. Quae responsio procedit iuxta sententiam asserentem calorem inhaerere materiae primae. Iuxta oppositam vero sententiam dicendum est calorem qui revera inhaeret, non destruere illam formaliter, quamvis per accidens disponat ad illius corruptionem, non proxime, sed remote; nam in instanti in quo aqua corrumpitur, novus calor iuxta hanc sententiam introducitur, qui iam non inhaeret aquae sed igni, et ab illo seu potius a forma ignis formaliter corrumpitur aqua. Sic ergo malum nunquam destruit subiectum cui inest; quod si interdum per accidens ad illius corruptionem disponat, consequenter etiam disponit ad destructionem sui ipsius ita ut nunquam maneat sine subiecto bono.

11. *Mors quomodo malum et cui subiecto.— Annihilatio nullius malum.*— Unde ad tertiam respondeo mortem vel corruptionem dupliciter considerari posse. Uno modo, prout est in fieri per alterationes et dispositiones quae antecedunt instans mortis, et hoc modo facile intelligitur habere rationem mali respectu subiecti quod paulatim corrumpitur, contra quod non procedit argumentum. Alio modo considerari potest mors, ut est in instanti quo res destruitur; et sic concedo (quidquid alii sentiant) mortem proprie et in rigore non esse malum illius rei quae per illam destruitur, propter argumentum factum. Unde D. Thom., q. 5 de Potentia, a. 3, ad 14, concedit annihilationem non esse malum, quia non relinquit bonum in quo fundetur; quod etiam sentit Augustinus in Enchirid., c. 12 et 13, ubi late probat destructa omnino natura non manere malum. Solet autem, late loquendo, haec corruptio vel destructio rei malum appellari, quia est totalis ablatio boni, quae sufficiens ratio est ut odio habeatur vel fugiatur.

Mali an detur formalis causa

12. Dico tertio: malum non habet propriam et intrinsecam causam formalem, praeter seipsum seu suam malitiam, habere autem potest causam formalem quodammodo remotam et extrinsecam. Declaratur et probatur, quia, cum malum formalier consistat in privatione, ipsa privatio est forma eius; privationis autem ipsius non est alia forma qua ipsa constituatur, ut per se constat. Contingit autem saepe privationem unius formae consequi ad aliam formam positivam non per effectionem, sed ex vi solius causalitatis formalis; quomodo privatio frigoris sequitur ad informationem caloris producti in aqua, et ita calor inhaerens aquae, iuxta veram philosophiam, non effective, sed formaliter expellit frigus, atque ita ille calor recte dici potest causa formalis privationis frigoris, quae privatio est malum aquae. Hoc ergo modo dari potest causa formalis mali quam voco extrinsecam et remotam, quia non est proprie et intrinsece constituens ipsum malum, sed solum est forma ad quam consequitur tale malum.

Mali efficiens quod

13. *Quod malum ad causalitatem perfectam agentis consequatur.*— Dico quarto: malum semper habet aliquam causam efficientem, non tamen per se sed per accidens et praeter intentionem primariam et intrinsecam agenti. Prior pars nota est ex his quae in principio sectionis diximus, nam ratio mali non convenit enti per se et ab intrinseco; ergo ab extrinseco; ergo per aliquam efficientiam seu efficientem causam; nihil enim potest ab extrinseco advenire quod non ab alio efficienti proveniat. Ut vero posterior pars declaretur, advertendum est tribus modis posse malum accidere rebus. Primo modo per efficientiam perfectam causae agentis, ut quando causa efficiens perfecta virtute introducit formam, ad eam vero consequitur privatio alterius formae quae habet rationem mali; et hoc modo ignis est causa efficiens malum in aqua, scilicet privationem frigoris, et Deus est causa omnis mali naturalis aut poenae, quod hoc modo consequitur seu fit, quia et instituit causas effectrices huius mali et cum eis operatur. Constat autem hanc efficientiam

accidens, porque el propósito del agente no es la destrucción de otro sino la comunicación de su propio ser; sucede, en cambio, que de allí se sigue el no ser de otro, porque es incompatible con el primero. Y si alguien quiere decir que este mal, aunque no sea pretendido por sí mismo, con todo es intentado de algún modo a causa de otro, es decir, como medio y disposición necesaria para la introducción de otro bien, el que esto —repito— afirmase no se equivocaría mucho. Y por ello dije que esta producción del mal está fuera de la intención primaria del agente, la cual no va por sí encaminada al mal sino al bien. Añadí con todo que estaba tratando de la intención intrínseca del agente, es decir, de aquella que tiene por virtud de su acción; pues si es un agente libre puede pretender directamente y por sí el mal de otro a causa de otro fin, como antes decíamos acerca del mal de pena que Dios pretende directamente supuesto el mal de culpa; pero esta intención es extrínseca a aquella acción por la que tal mal se hace.

14. *Algunos males surgen de la imperfección de la causa.—Se previene una objeción.—* De un segundo modo sucede que el mal sigue a la acción de la causa eficiente por la imperfección o defecto de la tal causa. Y esto sobreviene cuando el mismo mal se mezcla con la acción misma, o con el efecto o forma introducida e intentada por la misma causa eficiente; así la cojera es un mal en la razón del movimiento progresivo porque sigue a la acción por un defecto de la virtud motiva principal o instrumental, y entonces es claro también que el mal está fuera de la intención del agente; más aún, que no se sigue de él en cuanto que es agente, sino en cuanto que es un agente defectuoso. Podrá decirse que aunque comparando aquella malicia de la acción con la positiva virtud y eficiencia de la causa suceda *per accidens,* sin embargo, comparando aquélla con la imperfección de la causa resultará de ella *per se,* de acuerdo con aquella regla: *Como la afirmación es causa* per se *de la afirmación, así la negación lo es de la negación.* Hay que responder que de esto a lo sumo se concluye que el mal como mal tiene causa *per se* deficiente, que en cuanto tal más bien es causa no eficiente que eficiente, lo que viene a ser lo mismo, pues aquella malicia *per accidens* se une con la eficiencia como tal, aunque *per se* resulte de un defecto o imperfección de la

non esse per se sed per accidens, quia institutum agentis non est destruere aliud, sed suum esse communicare; accidit vero ut inde sequatur non esse alterius, quia est incompatibile cum alio. Quod si quis dicere velit hoc malum, licet non sit propter se intentum, tamen propter aliud aliquo modo intendi, id est ut medium et dispositionem necessariam ad aliud bonum introducendum, qui hoc (inquam) dixerit, non multum aberrabit. Et ideo dixi hanc mali effectionem esse praeter primariam intentionem agentis, quae per se non est ad malum, sed ad bonum. Addidi vero sermonem esse de intrinseca intentione agentis, id est, de illa quam habet ex vi actionis suae; nam, si sit agens liberum, potest directe ac per se intendere malum alterius propter alium finem, ut supra dicebamus de malo poenae, quod Deus directe intendit supposito malo culpae; haec vero intentio extrinseca est illi actioni per quam fit tale malum.

14. *Malum aliquod oritur ex imperfectione causae.— Occurritur obiectioni.—* Secundo modo contingit malum consequi ad actionem causae efficientis ex imperfectione vel defectu talis causae. Et hoc contingit quando ipsum malum admiscetur ipsi actioni vel effectui seu formae introductae et intentae ab ipsa causa efficienti; sic claudicatio est quoddam malum in ratione progressi vel effectui seu formae introductae et in defectu virtutis motivae principalis vel instrumentalis, et tunc etiam constat malum esse praeter intentionem agentis, immo non consequi ad illud ut agens est, sed ut deficiens est. Dices: quamvis comparando illam malitiam actionis ad positivam virtutem et efficientiam causae, sit per accidens, tamen comparando illam ad imperfectionem causae erit per se ab illa, iuxta illam regulam: *Sicut affirmatio est causa per se affirmationis, ita negatio negationis.* Respondeur hinc ad summum concludi malum ut malum habere causam per se deficientem, quae ut sic potius est causa non efficiens quam efficiens, quod in idem redit; nam illa malitia per accidens coniungitur cum efficientia ut sic, licet per se sequatur ex defectu et imperfectione cau-

causa. Y esta consecución se llama *per se* ya en orden a una razón moral, como explicaré en seguida, ya al menos según una cierta acomodación y atribución, supuesta la necesaria consecución de uno respecto del otro; pues propia y físicamente la privación no influye en la privación ni el defecto en el defecto, sino que porque de una causa deficiente se sigue una acción defectuosa, por esto la perfección del efecto se atribuye *per se* a la perfección de la causa y el defecto a su imperfección.

15. *La malicia del efecto no supone necesariamente malicia en la causa.—* Pero podrá decir alguno nuevamente: por consiguiente, este mal en la acción o en el efecto supone siempre un mal en la causa. Sin embargo, el consiguiente parece falso, pues sobre la malicia de la causa pregunto si tiene o no otra causa; si no la tiene, se da, por consiguiente, un mal que no tiene ninguna causa, cosa que mostramos antes que no puede suceder; y si tiene causa, o bien ésta tendrá algún defecto, y entonces acerca de ella se planteará el mismo problema, y así se seguiría hasta el infinito, o bien hay que detenerse en alguna causa que no teniendo ninguna malicia o defecto sea causa de una acción o efecto defectuoso. El consiguiente está en contra de lo dicho y de la razón, pues como cada causa obra en lo que es semejante o proporcionado a sí, ¿por qué la causa buena que no tiene ninguna malicia producirá un efecto malo y defectuoso? La respuesta es negar absolutamente la primera consecuencia, pues no es menester que la malicia del efecto suponga siempre una malicia en la causa, porque por cualquier motivo que la causa sea impedida de obrar según toda la perfección debida a la acción o al efecto, podrá ser una acción defectuosa y mala en su género. Y la causa puede obrar o quedar impedida de este modo, aun cuando en ella no se suponga ninguna malicia propiamente dicha, a pesar de que este modo de obrar supone siempre alguna imperfección que no siempre es propia malicia o privación de la perfección debida, sino sólo negación de una perfección mayor que naturalmente se sigue de la perfección limitada de tal causa.

16. *De dónde toman la malicia los efectos de las causas que obran necesariamente.—* Para que esto se entienda más claramente distingamos entre las cau-

sae. Quae consecutio dicitur per se vel in ordine ad moralem rationem, ut statim explicabo; vel certe secundum quamdam accommodationem et attributionem, supposita necessaria consecutione unius ex alio; nam proprie ac physice privatio non influit in privationem nec defectus in defectum; sed quia ex causa defectiva sequitur defectuosa actio, ideo perfectio effectus per se tribuitur perfectioni causae, defectus autem imperfectioni.

15. *Malitia effectus non necessario malitiam supponit in causa.—* Dicet rursus aliquis: ergo hoc malum in actione seu in effectu semper supponit malum in causa. Consequens autem videtur falsum, nam de illa malitia causae inquiro an habeat aliam causam, necne; si non habet, ergo datur malum quod nullam habeat causam, quod supra ostendimus fieri non posse; si vero habet causam, vel illa habebit etiam defectum et ita de illa redibit eadem interrogatio et sic in infinitum procedetur; vel sistendum erit in causa quae, cum nullam habeat malitiam seu defectum, sit causa defectuosae actionis et effectus. Consequens est contra dicta et contra rationem; cum enim quaelibet causa agat in sibi simile vel proportionatum, cur causa bona nullamque habens malitiam producet effectum malum et defectuosum? Respondetur negando absolute primam sequelam; non enim oportet ut malitia effectus supponat semper malitiam in causa, quia, quacumque ratione causa impediatur ne agat secundum totam perfectionem debitam actioni vel effectui, poterit actio esse defectuosa et mala in suo genere. Potest autem causa sic operari vel impediri, etiamsi nulla malitia proprie sumpta in ea supponatur, quamquam hic modus agendi semper supponit aliquam imperfectionem quae non semper est propria malitia aut privatio perfectionis debitae, sed tantum negatio maioris perfectionis, naturaliter consequens limitatam perfectionem talis causae.

16. *Effectus causarum necessario agentium unde contrahant malitiam.—* Hoc ut clarius intelligatur, distinguamus inter causas naturaliter agentes et liberas; nam cau-

sas que obran naturalmente y las libres; pues la causa que obra naturalmente, si es perfecta en sí y no está impedida, obrará todo lo que puede y por ello nunca cometerá un defecto en la acción, el cual tenga razón de mal natural; y de esto convence plenamente la razón dada, porque no hay posibilidad de que pueda resultar malicia en la acción que mana de una causa buena operando todo lo que puede y que no esté impedida. Por consiguiente, tal defecto en la acción puede resultar de una doble causa. Primero, de que la causa en sí misma esté desfavorablemente modificada, como si el ojo, por ejemplo, está mal dispuesto, y en este caso es verdad que la malicia de la acción supone una malicia en la causa, pero con todo no es necesario proceder hasta el infinito, porque aquella malicia de la causa puede provenir de la acción de otra causa perfecta en su género, la cual, al intentar producir su efecto perfecto, introduce en el ojo como una consecuencia alguna disposición disconveniente para él, de acuerdo con el primer modo expuesto antes; o bien pudo provenir en la misma formación de algún impedimento natural, como ya diré. En segundo lugar, por tanto, puede provenir de alguna causa extrínseca impediente, sea ésta material o eficiente, y esté en el mismo paciente o en el modo de obrar; pues del encuentro de tales causas que se resisten e impiden mutuamente, sucede que resulta la acción de una causa defectuosa y monstruosa, aun cuando en la misma causa no preceda ningún mal natural propiamente dicho.

17. *El efecto malo supone siempre un defecto en la causa necesaria.*— Ni vale en contra de esto la razón aducida, porque aunque de la causa buena en cuanto buena no proceda más que el bien y la perfección, a pesar de todo, porque aquella causa puede tener algún impedimento para obrar con toda su perfección, puede suceder por esto que el efecto no reciba toda la perfección que se le debe, o que no la reciba según el modo, especie y orden conveniente a su naturaleza, en la cual carencia consiste la razón de mal. Y entonces, aunque la malicia del efecto no provenga de la malicia de la causa, con todo siempre supone en ella alguna imperfección, al menos negativa, a saber, falta de virtud suficiente para

sa quae naturaliter agit, si in se perfecta sit et non sit impedita, aget quantum potest et ideo nunquam committet defectum in actione, qui habeat rationem mali naturalis; et hoc recte convincit ratio facta quia a causa bona et agente quantum potest et non impedita, non est unde possit malitia in actionem resultare. Ex duplici ergo causa accidere potest talis defectus in actione. Primo ex eo quod causa ipsa in se est male affecta, ut si oculus, verbi gratia, sit prave dispositus; et tunc verum est malitiam actionis supponere malitiam in causa, non tamen necesse et procedere in infinitum, quia illa malitia causae provenire potest ex actione alterius causae perfectae in suo genere, quae dum intendit effectum suum perfectum producere ex consequenti introducit in oculo aliquam dispositionem disconvenientem illi, iuxta primum modum superius positum; vel potuit in ipsa formatione provenire ex aliquo naturali impedimento, ut iam dicam. Secundo igitur hoc prevenire potest ex aliqua extrinseca causa impediente, sive haec sit materialis, sive efficiens, sive sit in ipso passo, sive modo[1]; nam ex concursu huiusmodi causarum sibi resistentium et sese impedientium, contingit actionem unius causae defectuosam et monstrosam prodire, etiamsi in ipsa causa nullum naturale malum proprie sumptum praecedat.

17. *Effectus malus semper in necessaria causa defectum supponit.*— Neque contra hoc procedit ratio facta quia, licet a causa bona qua bona est, non procedat nisi bonum et perfectio, quia tamen illa causa impediri potest ne secundum totam suam perfectionem agat, inde accidere potest ut effectus non recipiat totam perfectionem sibi debitam, vel ut illam non recipiat cum modo, specie et ordine naturae ipsius accommodato, in qua carentia ratio mali consistit. Quamvis autem tunc malitia effectus non proveniat ex malitia causae, semper tamen supponit in illa imperfectionem aliquam saltem negativam, scilicet, defectum virtutis ad vin-

[1] La palabra *modo* que se halla en algunas ediciones sustituída por *medio* nos parece bastante congruente con el contenido del párrafo (N. de los EE.).

vencer la causa que le impide, o la indisposición o resistencia de la materia. Y así se entiende fácilmente de dónde puede surgir este mal en los efectos naturales, de tal modo que no es preciso ni seguir hasta el infinito ni detenerse en algún mal que no tenga ninguna causa; hay que detenerse, pues, en la imperfección natural de una causa a la que va unido el impedimento de otra; y este impedimento puede provenir del curso natural y del orden y virtud de las causas naturales. Pero aquella imperfección o impotencia para vencer el impedimento no requiere una causa porque es una mera negación unida necesaria e intrínsecamente con tal naturaleza de la cosa, por sí misma limitada hasta tal grado y perfección de ente. Ni hay inconveniente en que la imperfección que es meramente negativa en la causa y no tiene razón de mal sea la raíz y el origen de la imperfección privativa y que tiene razón de mal en la acción o el efecto, porque por causa del impedimento que se interpone puede suceder *per accidens* que el efecto quede privado de la perfección que se le debe, porque la causa es impedida de poder obrar según toda su perfección.

18. *El dominio de la causa libre es el origen adecuado de la malicia y del defecto en su acción.*— En cambio, en la causa que obra libremente hay otro modo propio de faltar en su acción, a saber, por el dominio que tiene sobre su acto sin otro impedimento extrínseco. Pues por lo mismo que es libre no siempre obra cuanto puede y debe; y así, con el mismo fundamento puede hacer una acción pecaminosa sin otro impedimento. Y de aquí resulta también que el mal que nace de la causa libre, que es propiamente el mal moral o de culpa, no supone necesariamente en la causa otro mal semejante; de lo contrario, no podríamos detenernos en un primer mal de culpa proveniente de tal causa, lo cual es imposible. Más aún, ni es necesario tampoco que este primer mal de culpa suponga en la causa algún mal anterior que no sea de culpa sino de otro género, a saber, de naturaleza; pues, como dije, puede provenir de sola la libertad de la criatura, y la libertad no es un mal sino antes un bien. Principalmente porque según la doctrina que arriba referimos, tomándola de San Agustín, cualquier mal de la criatura racional es o de culpa o de pena; y el mal de pena, según toda su integridad, supone algún mal de culpa; por consiguiente, el mal de culpa, si es

cendam causam se impedientem vel materiae indispositionem aut resistentiam. Atque ita facile intelligitur unde hoc malum in naturalibus effectibus evenire possit, ita ut necesse non sit vel in infinitum procedere, vel sistere in aliquo malo quod nullam habeat causam; sistendum est enim in naturali imperfectione unius causae, adiuncto impedimento alterius; hoc autem impedimentum provenire potest ex naturali cursu et ordine ac virtute naturalium causarum. Imperfectio autem illa seu impotentia ad vincendum impedimentum non requirit aliquam causam, quia est mera negatio intrinsece et necessario coniuncta cum tali rei natura ad talem gradum et perfectionem entis ex se limitata. Neque est inconveniens ut imperfectio, quae in causa est mere negativa et non habet rationem mali, sit radix et origo imperfectionis privativae et habentis rationem mali in actione vel effectu quia ratione intervenientis impedimenti per accidens evenire potest ut effectus privetur perfectione sibi debita, quia causa impeditur ne agere possit secundum totam perfectionem suam.

18. *Liberae causae dominium adaequata origo est malitiae et defectus in sua actione.*— In causa vero libere agente est alius proprius modus deficiendi in actione sua, nimirum ex dominio quod habet in suum actum absque alio extrinseco impedimento. Nam, hoc ipso quod libera est, non semper agit quantum potest et debet; et ideo ex eadem radice potest actionem peccaminosam efficere absque alio impedimento. Et hinc etiam fit ut malum proveniens a causa libera, quod est proprie malum morale seu culpae, non necessario supponat in causa aliud simile malum; alioqui non possemus sistere in primo malo culpae provenienti a tali causa. quod est impossibile. Immo nec necesse est ut hoc primum malum culpae supponat in causa aliquod prius malum quod non sit culpae sed alterius generis, scilicet naturae; nam ut dixi, ex sola libertate creaturae potest provenire; libertas autem non est malum, sed potius bonum. Praesertim quia, iuxta doctrinam superius traditam ex Augustino, omne malum creaturae rationalis est aut culpae aut poenae; malum autem poenae secundum se

el primero, no puede suponer otro mal. Con todo, supone una cierta imperfección intrínseca y connatural a la criatura, que es ser mudable y defectible, imperfección que hablando formalmente no la tiene de otra causa sino de sí, por haber salido de la nada y tener una perfección limitada y finita en su orden; de esta limitación, pues, le viene ya el no ser para sí regla de sus operaciones, sino que necesita una regla superior, ya también el no estar unida por sí e infaliblemente a su regla, sino que puede apartarse de ella. Y esta imperfeción natural, aunque no sea mala (pues no es una privación sino mera negación) puede, con todo, ser origen del mal moral, porque añadiéndose la libertad, por la virtud de ella, sin ningún otro impedimento extrínseco es capaz la voluntad mudable de no obrar todo lo que puede y debe, o bien obrar no como puede y debe sino de otro modo más imperfecto.

19. *El mal del efecto proviene a veces de la sola carencia del influjo de la causa.*— De un tercer modo acontece que resulta el mal sin ninguna influencia positiva, por la sola sustracción de la eficiencia o influjo de la bondad debida. Porque como el mal consiste en una privación, no requiere por sí un influjo positivo para existir a su modo, pues todo influjo positivo tiene como término esencial y primario una forma o cosa positiva; y esto, hablando propiamente, no es necesario para la privación; por consiguiente, para que se siga el mal basta con que no sea hecho el bien debido a un sujeto, o que no se conserve aquél conservado el sujeto con la misma aptitud y derecho —por decirlo así— para tal bien. Y en las cosas morales, esto ciertamente puede suceder por el solo dominio de la potencia libre sobre su acción. Aunque se discuta si puede darse el puro mal moral sin ninguna acción, que suele llamarse pura omisión, de lo cual no tenemos que tratar; basta, pues, para la cosa de que nos ocupamos, con que este mal por la virtud de su ser no requiera acción, prescindiendo de si por razón de su voluntariedad es acto necesario. Pero, en cambio, en los hechos naturales, dado que la causa no puede de suyo suspender la acción sino sólo o porque el paciente es apartado, o porque ella misma está distante, o porque se interpone al-

totum, supponit aliquod malum culpae; ergo malum culpae, si sit primum, non potest supponere aliud malum. Supponit tamen imperfectionem aliquam intrinsecam et connaturalem creaturae, quae est esse mutabilem et defectivam, quam, formaliter loquendo, non habet ab alia causa, sed ex se, eo quod sit ex nihilo et limitatae ac finitae perfectionis in suo ordine; ex hac enim limitatione habet, tum quod non sit sibi regula suarum operationum sed superiori regula indigeat, tum etiam quod non sit per se et infallibiliter coniuncta suae regulae, sed possit ab illa deficere. Haec autem naturalis imperfectio, quamvis mala non sit (non est enim privatio, sed mera negatio), potest tamen esse origo mali moralis, quia adiuncta libertate ex vi illius absque alio extrinseco impedimento potest voluntas mutabilis non agere totum quod potest et debet, vel agere non sicut potest et debet, sed alio imperfectiori modo.

19. *Malum in effectu quandoque ex sola carentia influxus causae.*— Tertio modo contingit malum sequi sine ulla positiva efficientia ex sola substractione efficientiae seu influxus bonitatis debitae. Cum enim malum in privatione consistat, per se non requirit positivum influxum ut suo modo sit, nam omnis positivus influxus ad positivam formam seu rem per se primo terminatur; hoc autem, per se loquendo, necessarium non est ad privationem; igitur, ut malum sequatur, satis est quod bonum alicui subiecto debitum non fiat vel non conservetur, conservato subiecto cum eadem aptitudine ac (ut sic dicam) iure ad tale bonum. Atque in moralibus quidem hoc potest accidere ex solo dominio potentiae liberae in actionem suam. Quamquam quaestio sit controversa an possit dari purum malum morale sine ulla actione, quod appellari solet pura omissio, de qua re nobis non est disserendum; satis est enim ad rem de qua agimus quod hoc malum ex vi sui esse non requirat actionem, quidquid sit an ob rationem voluntarii necessarius sit actus. At vero in naturalibus, quia causa non potest suspendere actionem ex se, sed solum quia vel passum removetur vel ipsa est distans vel aliquod aliud

gún impedimento, lo cual no sucede sin alguna acción positiva, por esto, aunque el mal que proviene de la causa natural, formalmente y por sí, provenga con frecuencia de la sola carencia de acción, con todo aquélla siempre sigue a alguna otra acción o mutación; como, por ejemplo, las tinieblas, a pesar de que se producen en el aire de la sola no iluminación del sol, con todo esta carencia de iluminación sigue al movimiento del cuerpo que ilumina o de otro cuerpo. Por consiguiente, de acuerdo con este modo, puede resultar una privación, en la que el mal consiste; y entonces hay que dar casi el mismo juicio de este modo de obrar el mal que del primero, pues este mal resulta *per accidens* de la acción de otra causa, no porque la acción misma sea defectuosa, sino porque el término de tal acción es incompatible con la acción de otra cosa o con alguna condición requerida para ella.

20. Pero de esto se deduce que cuando se dice que el mal tiene causa eficiente, o bien se ha de entender que se trata de una causa, sea positiva o privativa, porque la privación se reduce a algo positivo, como en un caso semejante dijo Santo Tomás, I-II, q. 71, a. 6, ad 1; o ciertamente, si se refiere a una causa que obra positivamente, es verdad sólo proporcionalmente; pues en los hechos naturales siempre antecede una acción natural a la que sigue o a la que se une la privación que es el mal; y en cambio, en los hechos morales, si hablamos moralmente, siempre interviene también una acción de la voluntad, a la que acompaña la malicia o al menos es necesaria aquella acción o voluntad virtual, aunque tal vez hablando metafísicamente no haya contradicción en que exista tal mal sin una acción formal.

Cómo procede el mal de la causa primera

21. Y por todo esto se ve suficientemente cuál es la causa eficiente próxima y particular del mal; resta por explicar brevemente cómo procede también el mal de la causa primera y universalísima que es Dios. Ahora bien, se atribuyen a Dios los efectos de las causas segundas doblemente, a saber, o mediatamente, porque dió la virtud de obrar a las causas segundas, o inmediatamente, porque concurre con ellas e influye próximamente en las acciones y efectos de las mis-

impedimentum intercedit, quod non fit sine aliqua actione positiva, ideo quamvis malum proveniens a causa naturali per se ac formaliter saepe proveniat ex sola carentia actionis, tamen illa semper consequitur ad aliquam aliam actionem seu mutationem; ut licet tenebrae sequantur in aere ex sola non illuminatione solis, tamen haec carentia illuminationis sequitur ad motum illuminantis vel alterius corporis. Ad hunc ergo modum accidere potest privatio in qua malum consistit: et tunc idem fere iudicium est de hoc modo efficiendi malum quod de primo; sequitur enim hoc malum per accidens ex actione alterius causae, non quia actio ipsa defectuosa sit, sed quia terminus talis actionis incompossibilis est cum actione alterius causae seu cum aliqua conditione ad illam requisita.

20. Hinc vero infertur cum dicitur habere malum causam efficientem, vel intelligendum esse de causa aut positiva, aut privativa, quia privatio ad positivum revocatur, ut in simili dixit D. Thom., I-II, q. 71, a. 6, ad 1; vel certe, si intelligatur de causa positive agente, cum proportione verificandum est; nam in naturalibus semper antecedit aliqua actio naturalis, ad quam consequitur vel cui adiungitur privatio, quae est malum; in moralibus autem, si moraliter loquamur, semper etiam intercedit actio voluntatis, quam malitia comitatur, vel saltem necessaria est illa actio seu voluntas virtualis, quamvis fortasse metaphysice loquendo non repugnet esse tale malum sine formali actione.

Quomodo malum sit a prima causa

21. Atque ex his satis constat quae sit causa efficiens mali proxima et particularis; quomodo autem malum sit etiam a causa prima et universalissima quae est Deus, breviter superest explicandum. Tribuuntur autem Deo effectus causarum secundarum dupliciter, scilicet, vel mediate, quia dedit virtutem agendi causis secundis, vel immediate quia cum eis concurrit et in earum actiones

mas. Por otra parte, tenemos de lo dicho anteriormente que el mal resulta doblemente de la causa próxima, a saber, o por virtud de la actividad y positiva perfección suya o sólo por la carencia de perfección o de acción. Hay que decir, por consiguiente, que Dios es causa de aquel mal en los dos modos referidos, lo cual se sigue por virtud de la actividad perfecta de cualquier causa. Es claro porque Dios no sólo dio aquella virtud o actividad sino que concurre con ella a la acción perfecta, de la que se sigue el mal de otro. Pero Dios hace este mal de este modo, como causa próxima en cuanto a esto, que no lo causa por sí y directamente, sino consiguientemente y *per accidens,* ya que el mismo mal al ser privativo no es factible de ningún otro modo. Esto se ha de entender en cuanto a la acción física, porque cuanto a la intención del agente, al ser Dios agente por medio del entendimiento puede pretender directamente el mismo mal por causa de algún bien. Y de este modo es Dios causa de cualquier mal meramente natural, según aquello: *Dios mortifica y vivifica,* I *Reg. 1.* Es también, y sobre todo, causa del mal de pena, y en este sentido se dice: *No hay ningún mal en la Ciudad que no lo haya hecho Dios, Amós,* 3. Y lo que a veces se dice: *Dios no ha hecho la muerte, Sapient.,* 2, se entiende que no la pretendió ni quiso por su intención primaria, sino coaccionado en cierto modo por la culpa de los hombres, supuesta la cual produce verdaderamente la muerte y la quiere como pena de la culpa. Por lo cual no sólo puede Dios hacer este mal mediante las causas segundas, sino inmediatamente por sí mismo, porque no requiere ningún defecto en la causa inmediata, sino que puede provenir de la sola eficacia perfecta.

22. Pero el mal que resulta de la carencia de perfección o de acción de la causa próxima no requiere por sí el influjo de Dios ni está necesariamente unido a la acción de Dios en cuanto tal, y por ello no es preciso que se le atribuya a Dios. Se prueba porque este mal no resulta de la perfección o actividad de la causa próxima, sino de la imperfección y carencia; luego no resulta de aquello que la causa tiene recibido de Dios, sino más bien de lo que tiene de sí, o mejor porque de suyo carece de la perfección que no se le debe. Por otra parte, la causa segunda no necesita el concurso de Dios en cuanto que no obra, sino en cuanto

et effectus proxime influit. Rursus habemus ex dictis malum dupliciter sequi ex causa proxima, scilicet, vel ex vi activitatis et positivae perfectionis eius, vel solum ex carentia perfectionis vel actionis. Dicendum ergo est Deum praedictis duobus modis esse causam mali, quod sequitur ex vi activitatis perfectae alicuius causae. Patet, quia Deus et dedit illam virtutem seu activitatem et cum ea concurrit ad illam actionem perfectam ad quam sequitur alterius malum. Ita vero efficit Deus hoc malum sicut causa proxima quantum ad hoc, quod non per se et directe sed consequenter et per accidens illud causat, quia ipsum malum cum sit privativum non est aliter factibile. Quod intelligendum est quantum ad actionem physicam; nam quantum ad intentionem agentis, cum Deus sit agens per intellectum, potest directe intendere malum ipsum propter aliquod bonum. Atque hoc modo est Deus causa cuiuscumque mali mere naturalis, iuxta illud, *Deus mortificat et vivificat,* I Reg., 1. Est item ac maxime causa mali poenae, quomodo dicitur: *Nullum est malum in Civitate, quod non fecerit Dominus,* Amos, 3. Quod autem interdum dicitur, *Deum non fecisse mortem,* Sapient., 2, intelligitur eam non intendisse nec voluisse ex primaria intentione sua, sed quodammodo coactum hominum culpa, qua supposita, vere facit mortem, eamque vult in poenam culpae. Quapropter non solum per causas secundas, sed etiam immediate per seipsum potest Deus hoc malum efficere, quia nullum requirit defectum in causa immediata, sed ex sola efficacia perfecta provenire potest.

22. At vero malum illud quod consequitur ex carentia perfectionis vel actionis causae proximae, per se non requirit Dei influxum, neque est necessario coniunctum cum actione Dei ut sic et ideo necesse non est ut Deo tribuatur. Probatur, quia hoc malum non sequitur ex perfectione vel activitate causae proximae, sed ex imperfectione et carentia; ergo non sequitur ex eo quod causa habet a Deo, sed ex eo potius quod ex se habet vel potius quia ex se caret perfectione sibi non debita. Rursus causa secunda non indiget concursu Dei in quantum non agit,

que obra algo; luego este mal por sí no tiene por dónde ser atribuído a Dios ni inmediata ni mediatamente. Y por este motivo el mal de culpa no recae sobre Dios, pues según la fe Dios no es autor del pecado. Más aún, ninguna malicia de la acción que provenga del defecto de la virtud próxima puede atribuirse a Dios, como es, por ejemplo, la cojera, como lo enseña Santo Tomás en I, q. 49, a. 2.

23. Pero en esto hay que notar la diferencia entre el mal de culpa y los otros, porque en el mal de culpa la imperfección que se supone necesariamente en la causa le conviene a ella por sí y de ningún modo extrínsecamente, y por la especial condición y libertad de tal causa puede ser origen del mal de culpa sin impedimento extrínseco. De lo cual resulta que la primera y suficiente raíz de este mal en cuanto tal es la misma causa próxima sin intervención de la primera. Pero en cambio, en los otros males de las acciones naturales la imperfección que se supone en la causa, si es meramente natural y negativa no puede ser raíz de una acción defectuosa más que cuando interviene algún impedimento extrínseco, como arriba se dijo, porque el impedimento siempre proviene de algún movimento o efecto positivo del cual puede Dios ser la causa, y por esta parte la raíz de tal mal puede atribuirse a Dios. Por otra parte, si la imperfección de la causa es para ella preternatural y, consiguientemente, tiene en ella la razón de un cierto mal, tal defecto siempre proviene de alguna otra acción o moción natural, la cual es necesario que provenga de Dios. Y de este modo, todo mal natural puede últimamente atribuirse a Dios, no en cuanto que proviene de un defecto, que no viene de Dios, sino en cuanto que proviene de un efecto o acción que se origina de Dios. Como en el referido ejemplo de la cojera, aunque el defecto de tal movimiento no esté en aquella acción por razón de la originación que tiene de Dios sino por una tibia débil o defectuosa, como ese defecto de la tibia puede haber sido hecho por Dios o por una causa segunda operando perfectamente o pretendiendo su efecto, por ello la misma cojera puede reducirse finalmente a la causa primera, cosa que no puede ocurrir en el mal de culpa.

sed in quantum agit aliquid; ergo hoc malum per se non habet unde tribuatur Deo neque mediate neque immediate. Et hac ratione malum culpae in Deum non refunditur; nam secundum fidem Deus auctor peccati non est. Immo neque ulla malitia actionis proveniens ex defectu virtutis proximae Deo tribui potest, ut est, verbi gratia, claudicatio, quod docet D. Thom., I, q. 49, a. 2.

23. Sed in hoc est notanda differentia inter malum culpae et alia, quod in malo culpae imperfectio quae necessario supponitur in causa, ex se illi convenit et nullo modo ab extrinseco, et ob specialem conditionem et libertatem talis causae potest esse origo mali culpae absque extrinseco impedimento. Unde fit ut prima et sufficiens radix talis mali, ut sic, sit ipsa causa proxima sine interventu primae. At vero in aliis malis naturalium actionum imperfectio quae supponitur in causa, si sit mere naturalis ac negativa, non potest esse radix defectuosae actionis, nisi interveniente aliquo extrinseco impedimento, ut supra dictum est, quod impedimentum semper provenit ab aliquo motu vel effectu positivo cuius Deus potest esse causa, et ex hac parte potest radix talis mali in Deum revocari. Rursus, si imperfectio causae sit praeternaturalis illi et consequenter habens rationem alicuius mali in illa, talis defectus semper provenit ex aliqua alia actione vel motione naturali, quam necessarium est a Deo esse. Atque in hunc modum omne naturale malum in Deum tandem refundi potest, non quatenus provenit ex defectu qui non sit a Deo, sed quatenus provenit ex aliquo effectu vel actione quae sit a Deo. Unde in dicto exemplo claudicationis, quamvis defectus illius motus non sit in illa actione ex vi dimanationis quam habet a Deo, sed a tibia debili seu defectuosa, quia tamen hic defectus tibiae potest esse factus a Deo, vel a causa secunda perfecte operante vel intendente suum effectum, ideo claudicatio ipsa potest tandem in primam causam reduci, quod in malo culpae locum habere non potest.

24. Se añade también otra diferencia, que el mal de culpa por lo que tiene de vergonzoso no puede ser pretendido o querido por Dios, sino sólo permitido; y los restantes males, de cualquier parte de donde vengan, si no incluyen culpa pueden ser queridos y pretendidos directamente por Dios, porque no tienen nada vergonzoso que repugne a su infinita bondad; y por ello únicamente del mal de culpa no puede Dios ser la causa y de los otros en cambio sí que puede. Y por esto sucede también que el mal que proviene de la sola carencia de acción, si es moral, no puede proceder ni de solo Dios, ni de El como de causa y raíz primaria, sino de la libertad defectible de la criatura. Y si tal mal es meramente natural, puede nacer o bien de solo Dios que suspende toda la acción por la cual conserva el bien por sí solo, o bien de Dios como de causa y raíz primaria, como en el caso de que la causa segunda deje de obrar sólo porque Dios suspende su concurso.

SECCION IV

POR QUÉ NO SE CUENTA EL MAL ENTRE LOS ATRIBUTOS DEL ENTE.

1. *Razón de la dificultad.*— La razón de la duda puede estar en que el mal, como se ve por cuanto se ha dicho hasta aquí, se distingue conceptualmente del ente y a él se atribuye y le denomina; ¿por qué, pues, no se cuenta entre las propiedades del ente? Porque el que el bien sea también propiedad suya no es obstáculo, ya que el ente puede ser bueno y malo bajo diversos aspectos. Ni tampoco es obstáculo el que diga privación, pues también lo uno formalmente dice negación y, sin embargo, es una de las principales propiedades del ente. Finalmente, no es obstáculo el que no todo ente parezca ser malo, porque aunque ningún ente sea en sí absolutamente malo, es decir, defectuoso, con todo, cualquier ente, incluso Dios mismo, es malo para alguien, es decir, inconveniente; luego basta esto para que el mal en general debiera enumerarse entre las propiedades del ente.

24. Accedit etiam alia differentia, quod malum culpae propter suam turpitudinem, non potest esse a Deo intentum seu volitum, sed tantum permissum; reliqua autem mala, undecumque proveniant, si culpam non includant, possunt a Deo esse directe volita et intenta, quia non habent turpitudinem repugnantem summae bonitati eius; et ideo solius mali culpae non potest Deus esse causa, aliorum vero potest. Et hinc etiam est ut malum proveniens ex sola carentia actionis, si morale sit, non possit esse vel a solo Deo vel ab eo ut primaria causa et radice, sed a libertate defectibili creaturae. Si autem tale malum mere naturale sit, potest esse vel a solo Deo suspendente totam actionem qua se solo conservet bonum, vel a Deo ut prima causa et radice, ut si causa secunda agere omittat solum quia Deus suspendat concursum suum.

SECTIO IV

CUR MALUM INTER ATTRIBUTA ENTIS NON NUMERETUR

1. *Ratio difficultatis.*— Ratio dubitandi esse potest quia malum, ut ex hactenus dictis constat, ratione distinguitur ab ente, eique tribuitur ipsumque denominat; cur ergo inter proprietates entis non numeratur? Quod enim bonum sit etiam eius proprietas, non obstat, cum possit ens diversis rationibus bonum et malum esse. Neque etiam obstat quod privationem dicat; nam etiam unum de formali dicit negationem et nihilominus est una ex praecipuis proprietatibus entis. Denique non obstat quod non omne ens videatur esse malum, quia, licet nullum ens sit in se absolute malum, id est, defectuosum, tamen omne ens, etiam Deus ipse, est alicui malum, id est, disconveniens; ergo hoc satis est ut malum in communi debuerit inter proprietates entis numerari.

2. *Conclusión con que se soluciona la duda.*— A pesar de todo, hay que decir que con todo derecho no se cuenta el mal entre los atributos del ente. De ello pueden darse varias razones, pero pueden bastar las que se han sugerido a lo largo de la argumentación. Pues primeramente, el mal en cuanto mal no dice formalmente algo que pertenezca a la razón de ente, sino más bien una tendencia —por llamarla así— hacia el no ente, o un defecto o debilidad en la entidad; por consiguiente, semejante razón no puede constituir un atributo peculiar del ente en cuanto es ente, sino que más bien podría atribuirse a algún ente en cuanto que es defectible. Por lo cual, no se da paridad de razón con la unidad, ya porque la unidad no dice sola negación sino entidad bajo la negación, y la malicia, en cambio, se salva suficientemente con la sola privación; ya también porque por aquella negación que incluye lo uno, circunscribimos la integridad que tiene el ente en sí, y consiguientemente su entidad; y en cambio, por la privación que dice el mal no declaramos la entidad, ni circunscribimos algo que pertenezca a la constitución del mismo ente, sino que explicamos más bien el defecto de entidad que puede existir a veces en algún ente.

3. *El ente abarca más que el mal por una parte, mientras que por otra es superado por él en extensión.*— En segundo lugar ocurre por esto que el mal no es recíproco con el ente, de tal manera que al menos por este motivo no puede ser atributo suyo. Y no es recíproco ya por parte del mismo mal, que tiene más extensión que el ente, ya por parte del mismo ente, que por otro lado supera a aquél en extensión. Lo primero es claro porque, al no incluir la malicia en su concepto a la entidad, sino que se salva suficientemente con la privación de la entidad, no requiere al ente real para la propia denominación de mal, porque la misma privación de la perfección debida no es sólo malicia, sino que verdadera y propiamente se dice un cierto mal, pues del mismo modo que se concibe a manera de ente —aunque no sea verdadero ente— se concibe también y se denomina un cierto mal, aun cuando no se le conciba como ente en sí malo sino como un mal de aquel de quien es privación. De modo semejante en los entes morales, la pura omisión, si fuese verdadera y propiamente pecado, sería también un mal del hombre. Lo segundo es claro porque no todo ente es verda-

2. *Conclusio qua dubium expeditur.*— Dicendum nihilominus est merito non numerari malum inter attributa entis. Cuius rei rationes plures reddi possunt, sed quae inter arguendum tacta sunt, possunt sufficere. Primum enim, malum ut malum non dicit de formali aliquid pertinens ad rationem entis, sed potius tendentiam (ut sic dicam) ad non ens seu defectum et imbecillitatem entis; ergo non potest huiusmodi ratio constituere peculiare attributum entis ut ens est, sed potius posset attribui alicui enti ut defectibile est. Unde non est similis ratio de unitate, tum quia unitas non dicit solam negationem, sed entitatem sub negatione, malitia autem in sola privatione sufficienter salvatur; tum etiam quia per illam negationem quam unum includit, circumscribimus integritatem quam ens in se habet, et consequenter entitatem eius; per privationem autem quam malum dicit, non declaramus entitatem, nec circumscribimus aliquid pertinens ad constitutionem ipsius entis, sed explicamus potius defectum entitatis, qui in aliquo ente interdum esse potest.

3. *Ens hinc excedit malum, a quo illinc exceditur.*— Secundo, hinc fit ut malum non sit reciprocum enti, ut vel ob eam causam non possit esse attributum eius. Non est autem reciprocum, tum ex parte ipsius mali quod latius patet quam ens, tum ex parte ipsius entis quod aliunde latius patet quam malum. Primum patet, quia, cum malitia non includat in suo conceptu entitatem, sed sufficienter salvetur in privatione entitatis, non requirit reale ens ad propriam mali denominationem; ipsa enim privatio perfectionis debitae non solum est malitia, sed vere ac proprie dicitur malum quoddam; nam, eo modo quo concipitur per modum entis (quamvis verum ens non sit), concipitur etiam et denominatur malum quoddam, quamvis non concipiatur ut ens in se malum sed ut malum eius cuius est privatio. Quomodo etiam in moralibus pura omissio, si esset vere ac proprie peccatum, esset et malum hominis. Secundum patet quia non omne ens est vere ac proprie malum, quod qui-

dera y propiamente malo, lo cual es certísimo claramente en el caso de Dios, ya que ni El en sí tiene defecto alguno por el que pueda ser llamado malo, ni es verdadera y absolutamente inconveniente para ningún ente, sino conveniente en sumo grado, más aún absolutamente necesario para el bien y perfección de cualquier otro ente. Y si alguna vez es aprehendido como inconveniente, o bien se aprehende ello falsamente, o sólo relativamente y por una cierta denominación extrínseca puede atribuirse esto a Dios por razón de algun efecto disconveniente para el hombre que causa en el mismo; pero esta denominación extrínseca ni propiamente constituye el mal ni puede pertenecer a las propiedades del ente. Ni solamente en Dios, sino también en muchos entes creados puede encontrarse bondad íntegra sin ninguna malicia. Pues aunque fuera de Dios no hay ente alguno creado que no pueda estar sujeto a algún mal, mal —digo— bien sea moral si es un supuesto creado e intelectual, o natural al menos, o penal, sin embargo puede comunicarse a muchos entes creados que no tengan propiamente ninguna malicia, sino toda la perfección que se les debe, como sucede en los ángeles bienaventurados, a los cuales es peculiar no haber estado nunca sometidos a ningún mal, ni haberlo de estar nunca. Pues también los hombres bienaventurados, aunque carezcan ya de todo mal perpetuamente, sin embargo estuvieron durante algún tiempo sujetos a él, si no al mal de culpa, lo cual ya es raro, sí al menos de pena, del cual nadie escapó. En los restantes entes sólo los cuerpos celestes parecen libres de todo mal natural en cuanto que son incorruptibles y enteramente libres de impresiones extrañas. Pero hay que advertir que todo esto se ha de entender acerca del mal tomado propiamente en cuanto que formalmente dice la propia privación de la bondad debida; pues si hablamos más generalmente del mal, de tal manera que diga la sola negación de alguna bondad y perfección absolutamente, en este sentido es cierto que todo ente excepto Dios puede decirse malo de alguna forma, y de acuerdo con él podría entenderse aquello: *Nadie es bueno sino Dios solo.* Sin embargo, esa acepción del mal es sumamente impropia, como se ve claramente por lo dicho anteriormente, ya que por la sola negación de la perfección no debida puede el ente llamarse o imperfecto negativamente o menos perfecto, pero no malo. Ni se llama a solo Dios bueno,

dem de Deo est certissimum, nam nec ipse in se habet defectum aliquem unde malus dici possit, neque alicui enti est vere et absolute disconveniens, sed maxime conveniens, immo simpliciter necessarium ad cuiuslibet alterius entis bonum et perfectionem. Quod si aliquando apprehenditur ut disconveniens, illud vel falso apprehenditur, vel solum secundum quid et per quamdam denominationem extrinsecam id Deo tribui potest ratione alicuius effectus disconvenientis homini quem in ipso causat; haec autem denominatio extrinseca nec proprie malum constituit nec ad proprietates entis pertinere potest. Neque solum in Deo, sed etiam in multis entibus creatis reperiri potest integra bonitas sine ulla malitia. Quamquam enim extra Deum nullum sit ens creatum quod non possit alicui malo subiacere, malo (inquam) vel morali, si sit creatum et intellectuale suppositum, vel naturali saltem, aut poenali, tamen multis entibus creatis communicari potest ut nullam proprie habeant malitiam, sed totam perfectionem sibi debitam, ut in beatis angelis contingit, quibus hoc peculiare est ut nulli malo subditi unquam fuerint nec futuri unquam sint. Homines enim etiam beati, licet iam careant omni malo in perpetuum, aliquando tamen alicui malo subiacuerunt, si non culpae, quod rarum est, saltem poenae, quod nullus evasit. In reliquis autem entibus sola caelestia corpora videntur libera omni malo naturali, quatenus incorruptibilia sunt et a peregrinis impressionibus omnino libera. Est autem considerandum haec omnia esse intelligenda de malo proprie sumpto quatenus de formali dicit propriam privationem bonitatis debitae; nam, si generalius loquamur de malo, ut dicat negationem solam alicuius bonitatis et perfectionis simpliciter, sic quidem omne ens extra Deum potest dici aliquo modo malum, quo sensu posset illud intelligi: *Nemo bonus nisi solus Deus.* Verumtamen illa acceptio mali impropriissima est, ut ex supra dictis patet; nam propter solam negationem perfectionis non debitae dici potest ens aut imperfectum negative aut minus perfectum,

porque todas las demás cosas sean malas, sino porque sólo El es bueno por esencia o por antonomasia o analogía. Añado además que en el sentido en que el ente creado es llamado malo o más bien imperfecto con dicha impropiedad, no tiene esto por razón de ente, sino por razón de que procede de la nada.

4. *Los cielos poseen íntegramente el bien natural.—El mal está en el ente sólo de modo accidental.—* La tercera razón puede tomarse de lo dicho, porque las propiedades del ente deben seguir *per se* e intrínsecamente al mismo ente; el mal, en cambio, no dice esta clase de relación con el ente, sino que le conviene de modo accidental y extrínseco. Con esta razón probábamos antes que el mal no existe sin causa alguna, porque dice un defecto contra lo que se debe a la naturaleza, el cual defecto no acontece sin una causa extrínseca. Por tanto, proviene el mal para el ente en que se halla, no de sí mismo, sino de algo extrínseco y accidental; por consiguiente, no puede pertenecer a las propiedades del ente. Y aunque a veces suceda que por la naturaleza intrínseca de dos entes se diga que uno sea inconveniente para el otro, y consiguientemente malo para él —a la manera como en los entes morales se dice que existen algunos actos intrínsecamente malos—, con todo, esto es algo muy accidental para la razón de ente y peculiar de algunos entes que tienen entre sí una cierta repugnancia o desproporción. Pero por causa de estas razones no debió contarse el mal entre los atributos del ente.

non tamen malum. Neque Deus solus dicitur bonus quia omnia alia sint mala, sed quia solus ipse est bonus per essentiam, aut per antonomasiam vel analogiam. Addo praeterea eo modo quo ens creatum malum in ea improprietate seu potius imperfectum dicitur, non id habere ex ratione entis sed quia ex nihilo est.

4. *Caeli naturali bono integre praediti.—Malum enti nonnisi accidentario inest.—* Tertia ratio ex dictis sumi potest quia proprietates entis debent per se et ab intrinseco consequi ipsum ens; malum autem non ita comparatur ad ens, sed omnino per accidens et ab extrinseco illi convenit. Qua ratione superius probabamus malum non esse sine alia causa, quia dicit defectum contra naturae debitum, qui non contingit absque extrinseca causa. Provenit ergo malum illi enti cui inest, non ex se sed ab extrinseco et ex accidenti; non ergo potest ad entis proprietates pertinere. Et quamvis interdum contingat ex intrinseca natura duorum entium consequi ut unum sit alteri disconveniens, et consequenter malum eius, quomodo in moralibus dicuntur esse aliqui actus intrinsece mali, tamen hoc ipsum est valde per accidens ad rationem entis et peculiare quorumdam entium habentium inter se repugnantiam vel improportionem aliquam. Ob has ergo causas non debuit malum inter rationes entis recenseri.

DISPUTACION XII

LAS CAUSAS DEL ENTE EN GENERAL

RESUMEN

En esta Disputación podemos distinguir una introducción y tres secciones. La introducción tiene por objeto justificar que sea el metafísico el que se ocupe del tratado de las causas, a pesar de que también los físicos tratan de ellas; prueba con tres razones que esta materia pertenece al metafísico, y divide la disputación en tres secciones:

I. Se ocupa de varias cuestiones sobre la causación, que se centran en el punto de la identidad entre principio y causa.

II. Sobre si existe una razón común de causa; cuál es y qué naturaleza tiene.

III. La división de la causa.

SECCIÓN I

Que la causa existe en la realidad es cosa manifiesta; pero se trata de conocer su naturaleza, y para ello hay que conocer los conceptos limítrofes, el principal de los cuales es el de principio. ¿Se identifican principio y causa? La duda se plantea por el uso que hace de esos términos el mismo Aristóteles (1-2); y como el mismo término "principio" es análogo, hay que recorrer sus significados (3), clasificados de momento en principios de la cosa y principios del conocimiento (4), los primeros de los cuales pueden todavía dividirse en principios de mero orden o conexión extrínseca, o bien principios con conexión estricta, cuando entre la cosa y su principio se da una relación esencial de procedencia (5); de aquí pasa Suárez a recorrer en qué sentido se puede llamar principio a la privación (6), y cómo a la materia y a la forma (7), deduciendo, por último, que la nota común a todo principio es la prioridad (8). Se pueden presentar dos objeciones a la generalidad de dicha afirmación: una es el caso de la forma y otra el de las Divinas Personas, en las que no se da prioridad y sí razón de principio; ambas dificultades quedan solucionadas a continuación (9-10). Pone término a la descripción del principio en común declarando qué conexión se requiere entre el principio y lo principiado (11), para pasar a la definición que da Santo Tomás: principio es aquello de donde algo es, o se hace o se conoce, definición que lleva ya en sí una división de los principios, ya que todos los principios serán o bien del hacerse, o del ser o del conocer (12). Por ello se ve también que en toda razón de principio hay un elemento común; es, pues, una razón análoga (13), con

analogía múltiple, puesto que a partir del significado originario la voz se aplicó a muchos otros (14); y en cuanto a la cosa significada, la voz alude antes a los principios esenciales que a los accidentales (15). Se plantea aquí el problema de si el término principio es en Dios unívoco o análogo respecto de todas sus operaciones; responden algunos que es análogo, con prioridad para las operaciones ad extra (16), o para las ad intra según otros (17), mientras que hay un tercer grupo que opina que es unívoco (18); para dar la solución distingue Suárez primeramente la relación de principio, y en ella afirma que hay analogía (19); la razón próxima de tal relación, que es análoga y se dice con prioridad de las operaciones ad intra (20-21); y finalmente, aquello que se denomina principio, y que no puede ser análogo (22-23); en Dios, el principio es unívoco, considerado como generante y espirante, y análogo, considerado como creador y operante (24). Finalmente, en cuanto a la primera cuestión, resuelve que el principio tiene más extensión que la causa (25), y seguidamente pasa a solucionar las dificultades que planteó sobre los textos de Aristóteles y los Padres (26-33).

SECCIÓN II

Se pregunta en ella si existe una razón común de causa, entendida ésta formalmente (1), y para responder, después de rechazar dos definiciones por insuficientes o tautológicas (2-3), pasa a exponer la definición correcta de causa como principio que infunde esencialmente el ser en otro (4), definición que aparece como suficiente en las causas naturales, pero no en el plano teológico, por lo cual propone las dificultades que surgen a propósito del misterio de la Trinidad (6), la noción propia de dependencia (7-8), su aplicabilidad al ser relativo (9) y la necesidad de dos seres esencialmente diversos para que se dé causa (10); e igual hace con las dificultades que origina el misterio de la Encarnación (11-12). Enuncia finalmente la definición de causalidad como aquel influjo con que la causa infunde el ser en el efecto (13), al cual nombre de causa corresponde un concepto objetivo único.

SECCIÓN III

Trata de la división de la causa y propone primeramente la división en los cuatro géneros de causas tradicionalmente admitidos; a propósito de ella, plantea seis cuestiones (1) que resuelve seguidamente: la primera, si todos los miembros quedan contenidos dentro de lo dividido: responde afirmativamente (2), recorriendo las causas en particular (3) y proponiendo y solucionando dos dificultades históricas en contra de dicha división (4-5), la cual corrobora con los testimonios de Platón y los antiguos filósofos (6), pormenorizando la diferencia entre causa y condición (7) y la primacía de la causa final en los actos morales (8). Segunda: si estas cuatro causas se distinguen y oponen entre sí: se da la distinción precisa y formal, aunque no siempre es menester que se dé la material o real (9-11), sino en determinados efectos y condiciones que va recorriendo Suárez con pormenor (12-15). Tercera: si esta división abarca suficientemente al todo dividido, y responde afirmativamente, fijándose sobre todo en las causas instrumentales, dispositivas y objetivas, así como en la causalidad del objeto respecto de la potencia y el acto (16-18). Cuarta: si la citada división de las causas es inmediata, y a esto responde negativamente, ya que hay otra división que las divide en internas y externas y es más inmediata (19). Quinta: esta división no es ínfima o átoma, tal como se preguntaba, sino que tiene un valor intermedio o doctrinal (20-21). Finalmente, la sexta responde afirmativamente a la duda de si tal división es análoga (22).

DISPUTACION XII

LAS CAUSAS DEL ENTE EN GENERAL

Después que se ha tratado de la razón esencial y de las propiedades del ente en cuanto es ente, antes de pasar a sus divisiones es preciso estudiar cuidadosamente sus causas. Porque aunque el físico trate de las causas, con todo lo hace de modo excesivamente concreto e imperfecto, en cuanto la razón de causa se ejerce en la materia física o con algún movimiento o mutación física; mas la razón de causa es más universal y abstracta, pues en sí misma prescinde de la materia, tanto sensible como inteligible, y por ello su consideración propia pertenece al metafísico. Primero, ciertamente en cuanto que la misma razón de causa o de causalidad —como la llaman— participa de algún grado de ente; y acerca de éste es preciso explicar qué es y de qué modo. En segundo lugar, porque la misma causalidad es como una cierta propiedad del ente en cuanto tal, pues no hay ente alguno que no participe de alguna razón de causa. En tercer lugar, porque pertenece a la ciencia considerar las causas de su objeto. Y aunque no todo ente comprendido bajo el objeto de esta ciencia tenga verdadera y propia causa, ya que Dios no tiene causa, sin embargo, todas las demás cosas fuera de Dios tienen causa; y en ellas no sólo las razones de ente determinadas o particulares, sino también la misma razón de ente es causada por sí y propiamente, de tal modo que puede decirse con verdad que el ente en cuanto ente, especificativamente aunque no reduplicativamente, tiene causa. Y esto tanto más es así cuanto que pertenece a la misma ciencia tratar de la razón de causa y de la de efecto, y no hay ente alguno que no sea efecto o causa. Se agrega a esto el que aunque Dios no tenga causa verdadera y real, a pesar de todo algunas de sus razones

DISPUTATIO XII

DE CAUSIS ENTIS IN GENERE

Postquam dictum est de essentiali ratione et proprietatibus entis in quantum ens est, priusquam ad divisiones eius descendamus, oportet de causis eius exacte disputare. Nam licet physicus de causis disputet, id tamen est nimis contracte et imperfecte, quatenus ratio causae in physica materia vel cum aliquo motu aut physica mutatione exercetur; ratio autem causae universalior est et abstractior; nam secundum se abstrahit a materia tam sensibili quam intelligibili; et ideo propria eius consideratio ad metaphysicum pertinet. Primo quidem quatenus ipsamet ratio causae seu causalitas (ut aiunt) aliquem gradum entis participat; de quo oportet declarare quid et quo modo sit. Secundo quia ipsa cuasalitas est veluti proprietas quaedam entis ut sic; nullum est enim ens quod aliquam rationem causae non participet. Tertio, quia ad scientiam pertinet considerare causas sui obiecti. Quamvis autem non omne ens comprehensum sub obiecto huius scientiae habeat veram ac propriam causam, nam Deus causam non habet, tamen omnia alia praeter ipsum causam habent; et in eis non solum determinatae seu particulares rationes entis, sed etiam ipsa entis ratio per se ac proprie causatur, ita ut verum sit dicere ens in quantum ens specificative, etsi non reduplicative, habere causam. Eo vel maxime quod eiusdem doctrinae est rationem causae et effectus contemplari; nullum autem est ens quod non sit vel effectus vel causa. Accedit quod, licet Deus non habeat veram et realem causam, quaedam tamen rationes

son concebidas por parte nuestra como si fuesen causas de otras, para declarar mejor las cuales es útil también conocer de antemano las verdaderas razones de la causación. Por tanto, por estos motivos pertenece al metafísico la consideración de las causas. Sobre las cuales diremos primero, en general, unas cuantas cosas acerca de la razón de causa y sus miembros; después, más extensamente, de cada una de ellas; por último, las compararemos de varios modos entre sí y con sus efectos.

SECCION PRIMERA

¿SE DA ABSOLUTA IDENTIDAD ENTRE CAUSA Y PRINCIPIO?

1. *La existencia de la causa es cosa muy conocida.*— No preguntamos si se da la causa porque no hay nada más evidente por sí mismo; y para investigar qué es, comenzamos cómodamente desde la razón de principio, ya que toda causa es principio y por él, como por su género o por lo que hace las veces de género, puede y debe definirse. Por consiguiente, la razón de dudar en la cuestión propuesta se toma de varias expresiones de Aristóteles, pues a veces indica que la causa y el principio son enteramente lo mismo y se dicen recíprocamente. Así, en el IV de la *Metafísica*, c. 2, dice que *la causa y el principio se comparan entre sí del mismo modo que el ente y lo uno;* ahora bien, el ente y lo uno se convierten entre sí, como arriba se dijo. Igualmente, en el V de la *Metafísica*, c. 1, al enumerar varios modos de principio, al fin concluye así: *Y de otros tantos modos se dicen las causas, pues todas las causas son principios.* Por otra parte, habiendo enumerado en el I de la *Física* la privación entre los principios del ente natural, en el libro XII de la *Metafísica*, c. 2, le llama causa; piensa, por tanto, que causa y principio son lo mismo; y favorece esta opinión la manera de hablar de algunos Padres Griegos, que incluso tratándose de las Personas Divinas llaman al Padre causa del Hijo por ser su principio; e igualmente al Padre y al Hijo causa del Espíritu Santo, lo cual indica que entre los griegos *causa y principio* son una misma cosa. Y esto mismo hizo notar el Concilio Florentino en la sesión última al exponer a dichos Padres. Y la razón puede estar en que el principio dice relación a lo principiado como la causa al efecto; y lo principiado parece que es lo mismo que el efecto.

eius concipiuntur a nobis ac si essent causae aliarum, ad quas melius declarandas utile etiam erit veras rationes causandi praenoscere. Ob has ergo rationes ad metaphysicum pertinet causarum consideratio. De quibus pauca prius in communi dicemus de ratione causae et membris eius; deinde fusius de singulis; postremo eas inter se et cum effectibus variis modis conferemus.

SECTIO PRIMA

UTRUM CAUSA ET PRINCIPIUM IDEM OMNINO SINT

1. *Causam esse est longe notissimum.*— Non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius; ad investigandum autem quid sit, commode a ratione principii initium sumimus, quoniam omnis causa principium est et per illud tamquam per genus vel loco generis definiri potest et debet. Ratio igitur dubitandi in proposita quaestione ex variis dictis Aristotelis sumitur, nam interdum significat causam et principium idem omnino esse et reciproce dici. Nam in IV Metaph., c. 2, ait *ita comparari inter se causam et principium, sicut ens et unum;* ens autem et unum convertuntur inter se, ut supra dictum est. Item V Metaph., c. 1, ubi varios modos principii enumerat, in fine ita concludit: *Totidem autem modis et causae dicuntur, omnes enim causae principia sunt.* Rursus, cum I Phys. privationem inter principia rei naturalis numerasset, in XII Metaph., c. 2, eam causam vocat; sentit ergo causam et principium esse idem; et huic sententiae favet modus loquendi aliquorum Patrum Graecorum, qui etiam in divinis personis Patrem vocant causam Filii eo quod sit principium eius; et similiter Patrem et Filium causam Spiritus Sancti, quod est indicium apud Graecos idem esse *causam* quod *principium*[1]. Quod significavit illos Patres exponens Concilium Florentinum, sess. ult. Ratio vero esse potest quia principium relationem dicit ad principiatum sicut causa ad effectum; principiatum autem idem esse videtur quod effectum.

[1] Ex modo loquendi Patrum Graecorum; Damasc., lib. I de Fide, c. 8 et 9, ac 11; Athanas., in Actis Nicenae Synodi; Nazian., Orat. 29, de dogmate et Constitutione Episcop., et Orat. 35, quae est I de Filio et III de Theologia.

2. Pero algunas veces parece indicar Aristóteles que la causa tiene mayor amplitud que el principio. Pues dice en el libro V *De Generat. Animal.*, c. 7, que pertenece a la razón de principio *ser él mismo causa de muchos, pero que no haya una causa superior a él;* sin embargo, a la razón de causa no pertenece el que no tenga una causa superior; luego, según la opinión de Aristóteles, el principio es algo más restringido que la causa. Por lo cual, también en el I de la *Física*, c. 5, dice que pertenece a la razón de los principios *el no proceder de sí ni de otros, sino que otros procedan de ellos;* sin embargo, a la razón de causa no pertenece el no proceder de principios y causas; por consiguiente, tiene mayor ámbito la causa que el principio. Finalmente, por otra parte, aparece manifiestamente que el principio es algo más general que la causa, ya que toda causa es principio, como referíamos tomándolo de Aristóteles; pero no todo principio puede llamarse causa, pues la privación, como atestigua Aristóteles, es principio de la generación pero no causa, y la aurora es el principio del día y no su causa. Y es doctrina sana y aceptada entre los teólogos que en las Divinas Personas una es principio de otra, pero no es su causa, como es evidente por Santo Tomás, I, q. 33, a. 1, ad 1.

Varios modos de principios y su orden

3. *Qué es principio complejo o de conocimiento.*— Para explicar esta cuestión hay que comenzar por el nombre y razón de principio; pero porque, como dice Damasceno en el *Dial. contra Manich.*, al comienzo, la palabra principio es equívoca, es decir, análoga, será mejor enumerar sus varias significaciones, las cuales recoge allí Damasceno, y antes que él Aristóteles en el V de la *Metafísica*, c. 1. Pero para irlas explicando con un plan determinado, primero podemos distinguir un doble principio, uno de la cosa y otro del conocimiento o de la ciencia, y esto se suele distinguir también de otro modo llamándolos principios incomplejos y complejos, ya que el principio de la cosa es incomplejo y el del conocimiento, complejo. Pues aunque los principios del conocimiento se tomen

2. Aliquando vero significare videtur Aristoteles causam latius patere quam principium; ait enim libro V de Gener. animal., c. 7, de ratione principii esse *ut ipsum quidem causa sit multorum, sed ipsius nulla sit superior causa;* non est autem de ratione causae ut non habeat superiorem causam; ergo, iuxta Aristotelis sententiam, principium quid contractius est quam causa. Unde etiam I Phys., c. 5, de ratione principiorum ait esse *ut non sint ex sese, nec ex aliis, sed alia ex ipsis;* de ratione autem causae non est ut non sit ex principiis et causis; latius ergo patet causa quam principium. Denique aliunde apparet manifestum principium generalius quid esse quam causam; nam omnis causa principium est, ut ex Aristotele retulimus; non tamen omne principium potest dici causa; privatio enim, teste Aristotele, est principium generationis, non tamen causa, et aurora est principium diei et non causa. Et apud theologos sana et recepta doctrina est in divinis personis unum esse principium alterius, non tamen causam, ut patet ex D. Thom., I, q. 33, a. 1, ad. 1.

Varii principiorum modi et illorum ordo.

3. *Principium complexum seu cognitionis quid.*— Ad explicandam hanc quaestionem, incipiendum est a nomine et ratione principii; quoniam vero, ut Damasc. ait, Dial. contra Manich., in initio, principii vocabulum aequivocum, id est, analogum est, melius erit varias eius significationes enumerare quas ibi recenset Damasc., et prius Aristoteles, V Metaph., c. 1. Ut vero aliqua certa methodo a nobis tradantur, primo distinguere possumus duplex principium, aliud rei, aliud cognitionis seu scientiae; quod alio modo solet distingui in principia incomplexa et complexa; nam principium rei incomplexum est, congnitionis autem complexum.

con frecuencia de los principios de la cosa, con todo próximamente no son principios de ciencia más que en cuanto que de ellos se hacen los principios complejos. Y en este sentido dice Aristóteles anteriormente: *Los supuestos de las demostraciones se llaman principios;* y en el II *Elench.*, c. últ, dice que hay que insistir principalmente en el conocimiento de los principios, porque conocidos ellos es fácil conocer las cosas que siguen. Y de estos principios complejos no tenemos nada más que decir, pues cuanto es necesario para esta doctrina ha sido expuesto suficientemente en la disputación I y III; en cambio, las demás cosas se refieren a los libros de los *Analíticos Segundos*. Y la denominación de principio que se les atribuye pertenece a un género de causalidad o a alguna relación de las que en seguida enumeraremos; pues porque el conocimiento es una cosa, el principio de conocimiento se dice según una relación, en la que conviene con los otros principios de las cosas.

4. Por tanto, el principio de una cosa puede decirse o sólo por razón del orden o de cualquier conexión, o por razón de alguna relación intrínseca. Del primer modo parece que lo dijo Aristóteles en la *Poética*, poco después del comienzo: *Decimos que es principio aquello que no está necesariamente después de otro, y después de él mismo hay o es posible que algo se haga.* Pero esta apelación bajo ese aspecto es múltiple. Pues primeramente en toda acción o negocio aquello de donde se comienza se llama principio, el cual algunas veces es arbitrario o casual; otras, es debido a la misma cosa o al menos es lo más conforme para que sea hecha de un modo conveniente, ya sea teniendo en cuenta la naturaleza de la cosa que se hace, ya, a veces, considerada la condición del operante. Y de este modo, en el orden de exponer la ciencia dice arriba Aristóteles que aquello que es más conocido para nosotros puede llamarse principio de doctrina, porque de allí puede tomar comienzo la ciencia convenientemente. En segundo lugar, en la sucesión u orden temporal, se dice la aurora principio del día, porque de allí comienza el día. En tercer lugar en el orden local, el que se sienta el primero se dice principio de los demás, y también aquel lugar de donde nace la fuente se suele llamar su principio. En cuarto lugar, Damasceno añade que también suele llamarse por el orden de dignidad, como: *El rey*

Quamquam enim principia cognoscendi frequenter desumantur ex principiis rei, proxime tamen non sunt principia scientiae, nisi prout ex eis fiunt principia complexa. Et hoc modo ait Aristoteles supra: *Suppositiones demonstrationum vocantur principia;* et II, Elench., c. ult., in principiis cognoscendis ait praecipue insistendum esse, quia illis cognitis facile est cognoscere ea quae sequuntur. De his autem principiis complexis nihil amplius nobis dicendum est, nam quae ad hanc doctrinam necessaria sunt, disp. I et III sufficienter sunt tradita; reliqua vero ad libros Poster. spectant. Denominatio autem principii, quae his tribuitur, ad aliquod genus causalitatis pertinet vel ad aliquam habitudinem ex his quae statim numerabimus; nam, quia cognitio res quaedam est, principium cognitionis secundum aliquam habitudinem dicitur, in qua convenit cum aliis principiis rerum.

4. Principium igitur rei dici potest aut solum ratione ordinis et cuiuscumque connexionis, aut ratione alicuius intrinsecae habitudinis. Priori modo dixisse videtur Aristot. in Poetica, aliquantulum a principio: *Principium illud esse dicimus quod non necessario post aliud est, et post ipsum aliquid esse vel fieri natum est.* Haec autem appellatio sub hac ratione multiplex est. Primo enim in omni actione aut negotio, illud unde inchoatur principium dicitur, quod aliquando est arbitrarium seu casuale, aliquando est debitum ipsi rei vel saltem magis consentaneum ut convenienter fiat, vel spectata natura rei quae fit, vel interdum considerata conditione operantis. Atque hoc modo in ordine traditae scientiae ait supra Aristoteles, id quod est notius nobis appellari posse principium doctrinae, quia inde convenienter inchoatur scientia. Secundo in successione seu ordine temporis aurora dicitur principium diei, quia inde incipit dies. Tertio in ordine loci, qui primus sedet dicitur principium caeterorum, et locus etiam ille ex quo fons oritur dici solet principium eius. Quarto addit Damascen. etiam solere dici propter ordinem dignitatis, ut: *Rex* (ait) *est principium*

—dice— *es principio de aquellos a quienes manda,* aunque esto pueda pertenecer a la causalidad, como indica Aristóteles. Finalmente, lo que se presupone para otro puede decirse su principio, como el cimiento se dice principio de la casa y la unidad principio del número. Y en toda cosa que tiene extensión o latitud, la primera parte o el primer extremo que se supone para los otros puede decirse principio del todo o de las restantes partes. Por lo cual, esta acepción o denominación de principio es amplísima y puede multiplicarse de varios modos, de tal forma que no puede reducirse a una razón científica y cierta porque es una denominación casi equívoca.

5. *Qué significa principio en su acepción más estricta.*— En otro sentido, por consiguiente, y más filosóficamente, se llama principio por razón de una relación esencial entre él mismo y aquello de que es principio, de forma que de algún modo proceda de aquél esencialmente. Esto puede suceder de dos maneras: primero, por el positivo influjo y comunicación de su ser; este modo, respecto de las cosas creadas, es siempre con dependencia y causalidad, como explicaremos; por lo cual, tal principio, hablando filosóficamente, siempre va revestido de la razón de causa. Solamente en las Divinas Personas se encuentra un principio con verdadero influjo y comunicación del propio ser sin causalidad; por qué sucede esto así lo intentaremos explicar en la sección siguiente. Por lo cual esta clase de principio, en cuanto que incluye la razón de causa, puede dividirse en tantos miembros como la causa. Pues hay algunos principios que constituyen intrínsecamente la cosa; otros, en cambio, son extrínsecos, que infunden el ser en la cosa y permanecen fuera de ella, como el principio final y el eficiente, de que trataremos después.

6. *En qué sentido se llama a la privación principio de la cosa natural.*— En segundo lugar, puede una cosa surgir de otra esencialmente, como de su principio, no por un influjo positivo, sino sólo por la necesaria y esencial relación a otro. En este sentido, enumera Aristóteles entre los principios del ser natural a la privación, que parece tener un carácter intermedio entre los dos modos de principios declarados. Pues aquel primero es amplísimo y sólo se funda en un cierto orden de prioridad, ni requiere una relación esencial, sino que puede ha-

eorum quibus praeest; quamvis hoc possit ad causalitatem pertinere, ut Aristoteles significat. Denique quidquid alteri praesupponitur potest dici principium eius, ut fundamentum dicitur principium domus et unitas principium numeri. Et in omni re quae extensionem habet vel latitudinem, prima pars aut primum extremum quod aliis supponitur, dici potest principium totius vel reliquarum partium. Unde haec acceptio vel denominatio principii latissima est et variis modis potest multiplicari, ita ut non possit ad certam et scientificam rationem revocari, quia est fere aequivoca denominatio.

5. *Strictius acceptum principium quid significet.*— Alio igitur modo et magis philosophico, dicitur principium ratione alicuius habitudinis per se inter ipsum et id cuius est principium, ita ut ex illo aliquo modo per se oriatur. Quod duobus modis accidere potest. Primo, per positivum influxum et communicationem sui esse; qui modus respectu rerum creatarum semper est cum dependentia et causalitate, ut explicabimus; quare huiusmodi principium, philosophice loquendo, semper induit rationem causae. Solum in divinis personis invenitur principium cum vero influxu et communicatione proprii esse sine causalitate; cur autem hoc ita sit, sectione sequenti explicare tentabimus. Unde hoc genus principii quatenus rationem causae includit in tot membra dividi potest quot causa. Sunt enim quaedam principia intrinsece constituentia rem; alia vero sunt extrinseca, quae esse influunt in rem et extra illam manent, ut finis et efficiens, de quibus postea dicendum est.

6. *Privatio qualiter dicatur principium rei naturalis.*— Secundo, potest aliquid ex alio per se oriri, ut ex principio, non per positivum influxum, sed solum propter necessariam et per se habitudinem ad aliud. Quo modo privatio inter principia rei naturalis numeratur ab Aristotele, quae mediam quamdam rationem habere videtur inter duos modos principiorum declaratos. Nam ille prior latissimus est et solum fundatur in quolibet ordine prioritatis, nec requirit ha-

llarse en cualquier género de composición o de sucesión; pero la privación se dice principio de la generación natural de un modo más perfecto e intrínseco. En cambio, el otro modo de principio por influjo es demasiado perfecto para que pueda convenir a la privación, porque la privación, al no ser una verdadera realidad, no puede tener un propio influjo en la cosa que se hace o en su generación; y mucho menos puede componer intrínsecamente a la cosa engendrada. Por consiguiente, se llama principio por causa de la intrínseca relación de la generación a la misma, pues como la generación es esencialmente el tránsito del no ser al ser, por ello supone por sí la privación y se hace *per se* desde ella como desde un término necesario; por tanto, por este motivo se dice que la privación es principio de la cosa natural, no ciertamente de su constitución en su ser ya hecho, sino de su generación.

7. *La forma es, en un sentido, principio de la generación, y en otro, de la cosa engendrada.— De qué modo es la materia principio de la generación.*— Todavía más —para tratar esto solamente de paso—, también la forma, en cuanto que es principio de la generación, es principio en un sentido muy diferente que cuando lo es de la cosa engendrada y de su constitución; pues de la cosa misma es principio por influjo y causalidad formal, como después explicaremos; y de la generación no puede ser principio de este modo, porque la forma misma no puede ser causa propia de aquella generación por la que ella se hace, de tal modo que influya verdaderamente en ella, a no ser que se la reduzca a una causa final, pues el fin de la generación es la introducción de la forma; o también a una causa formal extrínseca, en cuanto que la generación toma la especie de la forma a la que tiende; las cuales causalidades físicas son muy impropias respecto de tal forma, como se verá claramente después. Y por ello, esta razón de principio por la que la forma se dice principio de la generación, propiamente pertenece a este último modo; pues la generación por sí e intrínsecamente busca la forma, como término formal al que tiende, lo cual basta para que sea llamada principio de la generación. En cambio, ocurre lo contrario con la materia, porque ésta tiene también respecto de la generación algún influjo y causalidad, aunque diverso de aquella causalidad que tiene acerca de la constitución de la cosa natural; pues

bitudinem per se, sed in quolibet genere compositionis aut successionis inveniri potest; privatio autem perfectiori modo et magis intrinseco dicitur principium generationis naturalis. Alter vero modus principii per influxum perfectior est quam ut possit privationi convenire, quia privatio, cum non sit vera res, non potest habere proprium influxum in rem quae fit seu in eius generationem; et multo minus potest intrinsece componere rem genitam. Dicitur ergo principium propter intrinsecam habitudinem generationis ad ipsam; nam, quia generatio essentialiter est transitus de non esse ad esse, ideo per se supponit privationem et ex illa tamquam ex necessario termino per se fit; hac ergo ratione dicitur privatio esse principium rei naturalis, non quidem constitutionis eius in facto esse, sed generationis.

7. *Forma aliter generationis, aliter rei genitae principium.— Materia qualiter principium generationis.*— Immo (ut hoc obiter dicam) etiam forma, ut est principium generationis, longe aliter est principium quam ut est principium rei genitae et constitutionis eius; ipsius enim rei est principium per influxum et causalitatem formalem, ut infra declarabimus; generationis autem non potest esse principium hoc modo, quia ipsa non potest esse causa propria eius generationis per quam fit, ita ut in eam vere influat, nisi forte reducatur ad causam finalem, nam finis generationis est formae introductio; vel etiam ad formalem extrinsecam in quantum generatio speciem sumit a forma ad quam tendit; quae causalitates physicae sunt valde impropriae respectu talis formae, ut postea patebit. Et ideo haec ratio principii qua forma dicitur principium generationis, proprie pertinet ad hunc postremum modum; nam generatio per se et intrinsece intendit formam ut formalem terminum ad quem tendit, quod satis est ut dicatur generationis principium. Secus vero est de materia, quia haec etiam respectu generationis habet aliquem influxum et causalitatem, licet diversum ab ea quam habet circa constitutionem rei naturalis; in hanc enim rem

en esta cosa natural influye la materia constituyendo a aquélla intrínsecamente por sí misma; en cambio, en la generación no es así, sino sólo sustentando y recibiendo la forma. Y todo esto queda dicho como aprovechando la ocasión acerca de esos principios, porque a ellos suele acomodarse como por antonomasia el nombre de principios de la cosa natural. Finalmente, a esta última denominación de principio pueden reducirse algunos ejemplos puestos en la denominación primera y general en cuanto que en ellos puede encontrase el orden necesario esencial e intrínsecamente; pues así el punto puede llamarse principio *per se* de la línea; y el primer grado, de toda la cualidad; y el cimiento, de la casa; aunque en éstos, tal modo de principio *per se* siempre queda reducido a algún género de influjo o causalidad.

Cómo es común a todo principio tener prioridad

8. De esta enumeración de los principios puede inferirse en primer lugar que es común a todo principio ser de algún modo anterior al principiado; pues esto significa, ante todo, el mismo nombre de principio. Más aún, Aristóteles, en el citado libro V de la *Metafísica,* colige que *es común a todo principio el ser primero,* que es algo más que ser anterior, pues esto dice sólo anterioridad con respecto al principiado, y aquello, en cambio, dice negación de anterior. Pero hay que notar que se llama absolutamente principio en un género o bajo un aspecto a aquello que de tal modo es principio que no es principiado bajo aquel aspecto; pues si ha sido principiado por otro en aquella serie no será principio absolutamente en aquel orden sino sólo relativamente con respecto a alguien; por ejemplo, el punto es propiamente principio de la línea cuando antes de él no hay ningún punto, y consiguientemente tampoco precede otra parte de línea; pero el punto que continúa las partes de la línea, sólo relativamente puede llamarse principio de las partes subsiguientes, ya que es término de las precedentes. Esto puede verse más claramente en el tiempo, porque absolutamente sólo es principio del tiempo aquel instante antes del cual no ha precedido ningún tiempo, sino que le sigue inmediatamente; y el instante intermedio no se llamaría absolutamente principio del tiempo, sino sólo relativamente o bajo alguna razón deter-

naturalem influit materia intrinsece constituendo illam per seipsam; in generationem vero non ita, sed solum sustentando et recipiendo illam. Et haec sint per occasionem dicta de his principiis, quia illis solet per antonomasiam nomen principii rei naturalis accommodari. Denique ad hanc ultimam principii denominationem possunt reduci aliqua exempla posita in prima et generali denominatione, quatenus in eis reperiri potest ordo per se et ab intrinseco necessarius; sic enim punctus dici potest per se principium lineae; et primus gradus, totius qualitatis; et fundamentum, domus; quamquam in his talis modus principii per se semper reducitur ad aliquod genus influxus seu causalitatis.

Esse prius, omni principio qualiter commune

8. Ex hac principiorum enumeratione colligi potest, primo, commune esse omni principio ut sit aliquo modo prius principiato; hoc enim prae se fert ipsum principii nomen. Immo Aristoteles, cit. loco V Metaph., colligit *commune omni principio esse ut sit primum,* quod aliquid maius est quam esse prius; nam hoc solum dicit antecessionem ad principiatum, illud vero dicit negationem prioris. Sed considerandum est principium simpliciter in aliquo genere vel sub aliqua ratione dici quod ita est principium ut non sit principiatum sub illa ratione; nam si sit principiatum ab alio in ea serie, non erit principium simpliciter in illo ordine, sed tantum secundum quid respectu alicuius; verbi gratia, punctus tunc est proprie principium lineae quando ante illum nullus punctus et consequenter nec pars lineae antecessit; punctus autem continuans partes lineae, tantum respective potest dici principium subsequentium partium, cum sit terminus praecedentium. Quod clarius in tempore considerare licet; absolute enim illud solum instans est principium temporis, ante quod instans nullum tempus praecessit, sed immediate subsequitur; instans autem intermedium non dicetur simpliciter principium temporis, sed tantum respective vel sub aliqua determinata ratione, scilicet, prin-

minada, a saber, principio del día o del año. Y a esta propiedad de las palabras parece que aluden los Santos cuando dicen que el Padre Eterno es principio, fuente y origen de toda deidad. Pues no hablan así porque el Padre sea el principio de toda la naturaleza divina, porque según la fe católica la naturaleza divina no tiene principio, ya que no procede de nadie, pues de lo contrario se distinguiría de él; por lo cual, como está condenada esta expresión: *la esencia engendra,* así también ésta: *la esencia es engendrada* o *procede.* Por consiguiente, llaman al Padre principio de la divinidad porque en aquel grado u orden —por llamarlo así— de las divinas personas de tal manera es El solo principio de las otras personas subsistentes en la divinidad, que no tiene ningún principio; y por ello se llama principio de la divinidad, es decir, de toda comunicación de la divinidad. En cambio, el Hijo, por tener principio, no puede absolutamente llamarse principio de la divinidad; mientras que se le llama con verdad principio del Espíritu Santo, o de la comunicación de la divinidad por modo de espiración, porque bajo tal razón no tiene principio. Así, por consiguiente, pertenece a la razón de todo principio ser anterior a aquello de que es principio; y si absoluta y simplemente es principio en algún orden, será también primero en aquel orden.

9. *¿Es la forma anterior a la generación?*— Se podrá decir que la forma es el principio de la generación del ser natural, y con todo de ningún modo es anterior a la generación por ser su término formal. Igualmente objetará el teólogo que en las divinas personas no se encuentra ninguna prioridad propia, a pesar de que en ellas se da la razón de principio con toda propiedad. A la primera parte hay que responder que la forma es anterior a la generación en la razón de término esencial al que se ordena la generación, la cual se reduce a prioridad en el orden de la intención. Pero no faltará tampoco quien diga que la forma es también anterior a la naturaleza en la ejecución y en el género de causa formal; pero esto, tratando de la generación, no es acertado, porque, como dije, no es la causa propia de ella; es suficiente, por tanto, la relación anterior de la generación a la

cipium diei vel anni. Et ad hanc verborum proprietatem videntur alludere Sancti [1], cum dicunt Patrem aeternum esse principium, fontem et originem totius deitatis. Non enim ita loquuntur quia Pater sit principium ipsius naturae divinae, quia iuxta fidem catholicam divina natura non habet principium, quia a nullo procedit, alias ab eo distingueretur; unde sicut damnatur haec locutio, *essentia generat,* ita et haec *essentia generatur,* vel *procedit.* Vocant ergo Patrem principium divinitatis, quia in illo gradu seu ordine (ut ita dicam) divinarum personarum solus ipse ita est principium aliarum personarum in divinitate subsistentium ut nullum principium habeat; et ideo dicitur principium divinitatis, id est, omnis communicationis divinitatis. Filius autem, quia principium habet, non potest absolute vocari principium divinitatis; dicitur autem vere principium Spiritus Sancti, seu communicationis divinitatis per modum spirationis, quia sub ea ratione non habet principium. Sic igitur de ratione omnis principii est ut sit prius eo cuius est principium; quod si absolute et simpliciter in aliquo ordine principium sit, erit etiam primum in illo ordine.

9. *Forma an prior generatione.*— Dices: forma est principium generationis rei naturalis et tamen nullo modo est prior generatione, cum sit formalis terminus eius. Item obiiciet theologus in divinis personis nullam propriam prioritatem inveniri, cum tamen in eis sit propriissima ratio principii. Ad priorem partem respondetur formam esse priorem generatione in ratione termini per se, ad quem ordinatur generatio, quae revocatur ad prioritatem in ordine intentionis. Non deerit tamen qui dicat formam etiam esse priorem natura in exsecutione et in genere causae formalis; sed id non recte dicitur respectu generationis, quia, ut dixi, non est propria causa illius; satis ergo est prior

[1] Concil. Tolet. VI et XI, in princ.; Dionys., c. 1 de Caelest. Hierarch., et II de Divin. nominib., c. Damnamus, de Summa Trinit. et Fide cathol.; Nazianz., orat. 29; Athanas., orat. in illud dictum, Deus de Deo; Aug., IV de Trinit., c. 20.

forma para que ésta sea su principio, sea lo que fuere de la propia causalidad acerca de ella. Podrá objetarse que, por consiguiente, el acto puede llamarse principio de la potencia, porque aun cuando sea posterior a la potencia en la generación o en el tiempo, con todo es el término al que esencialmente tiende la potencia y del que toma su especie; por lo cual, la naturaleza es anterior en el orden de la intención. Se responde en primer lugar concediendo la consecuencia en dicho género de principio especificativo; pues ¿qué inconveniente hay? Además, existe una razón mucho mayor acerca de la forma respecto de la generación, porque la forma es de tal modo extrínseca a la generación que inseparablemente e íntima y esencialmente la tiene unida, de tal manera que no puede concebirse la generación actual sin que allí intervenga la forma informando actualmente; en cambio, el acto es más extrínseco a la potencia.

10. La segunda parte de la dificultad pertenece más bien a los teólogos. Entre ellos, la diversidad es más bien tal vez en el modo de hablar que en la realidad. Así, pues, Santo Tomás, en I, q. 42, a. 3, in corp., aunque conceda que en las divinas Personas hay orden de origen, niega con todo que absolutamente sea una anterior a la otra, porque en la Trinidad —dice— hay un orden de naturaleza sin prioridad. Y en la solución *ad 2* explica que allí no hay ni prioridad de naturaleza ni de entendimiento, porque aquellas personas no sólo son relativas sino que subsisten en una misma naturaleza; por lo cual, ni de parte de la naturaleza pueden tener prioridad, ya que ésta es la misma, ni de parte de las relaciones, puesto que los correlativos son simultáneos en la naturaleza y en el entendimiento. Por ello, el mismo Santo Doctor, en la referida q. 33, a. 1, ad 3 responde de tal modo a la dificultad de que ahora nos ocupamos que parece negar nuestra aserción. Dice, en efecto, que aunque el nombre del principio haya sido tomado de la prioridad, con todo no significa prioridad, pues es frecuente que en un nombre sea distinto aquello que significa y aquello de que se parte para imponerle significación. Ni se contradice Santo Tomás cuando en I, q. 40, a. 4, dice que la persona que produce es, según nuestro modo de concebir, anterior a la persona producida. Pues allí habla de nuestro modo de concebir im-

habitudo generationis ad formam ut haec sit principium illius, quidquid sit de propria causalitate respectu illius. Dices: ergo actus vocari poterit principium potentiae, quia, licet sit posterior generatione vel tempore quam potentia, tamen est terminus quem per se respicit potentia et a quo speciem sumit; unde natura est prior ordine intentionis. Respondetur primo concedendo sequelam in eo genere principii specificantis; quod enim est inconveniens? Deinde multo maior est ratio de forma respectu generationis, quia forma est ita extrinseca generationi, ut inseparabiliter et intime ac essentialiter habeat illam coniunctam, ita ut non possit intelligi actualis generatio quin ibi interveniat forma actu informans; actus vero est magis extrinsecus potentiae.

10. Altera pars obiectionis ad theologos magis pertinet. Inter quos diversitas quaedam est fortasse potius in modo loquendi quam in re. D. Thomas itaque, I, q. 42, a. 3, in corpore, licet concedat inter divinas personas esse ordinem originis, negat tamen simpliciter unam esse priorem alia, quia in Trinitate (inquit) est ordo naturae sine prioritate. Et in solutione ad 2 declarat ibi nec prioritatem naturae esse nec intellectus, quia illae personae et relativae sunt et in unamet natura subsistunt; unde nec ex parte naturae habere possunt prioritatem cum illa eadem sit, nec ex parte relationum cum correlativa sint simul natura et intellectu. Quapropter idem Doctor sanctus, dicta q. 33, a. 1, ad 3, ita respondet difficultati quam nunc tractamus ut negare nostram assertionem videatur. Dicit enim quamvis nomen *principii* sumptum sit a prioritate, non tamen significare prioritatem. Nam frequens est ut in nomine aliud sit quod significet, aliud vero illud a quo ad significandum imponitur. Nec sibi est contrarius D. Thomas, cum I, q. 40, a. 4, inquit personam producentem esse nostro modo intelligendi priorem persona producta. Nam ibi loquitur de modo intelligendi nos-

perfecto y confuso; en cambio, en el otro lugar trata de la inteligencia perfecta que se debe a las cosas mismas tales como son en sí. Y así lo entienden Cayetano y los tomistas, y con ellos concuerda sustancialmente Durando, *In I*, dist. 9, q. 2, y dist. 20, q. 2. Y es ésta una sentencia bastante probable y aquel modo de hablar muy prudente y seguro; de acuerdo con esta opinión, puede limitarse nuestra aserción de modo que se entienda metafísicamente, no teológicamente; es decir, acerca del principio que conoce la luz natural, no del que revela la fe sola. A pesar de todo, Escoto, *In I*, dist. 12, q. 2, y dist. 28, q. ult., a quien sigue Gabriel, *In I*, dist. 9, q. 3, concede que, como en las divinas personas una es principio de la otra, así también es anterior no en duración, perfección o naturaleza, sino solamente en el origen. Pues esta prioridad no incluye imperfección y queda necesariamente incluída en la misma razón de principio producente. Una y otra cosa es clara porque sólo importa en la persona producente que tenga el ser independientemente de tal origen, según el cual una persona procede de otra; como el Padre que tiene el ser sin generación y el Hijo solamente por la generación; y uno y otro lo tienen sin espiración, y en cambio el Espíritu Santo lo tiene solamente por espiración. Este género de prioridad entre cosas correlativas no puede ser hallado en los seres creados porque una cosa relativa en cuanto tal no procede de otra; en cambio, en las personas divinas se encuentra la procesión de un correlativo respecto de otro, en cuanto son tales. Y según esta opinión, nuestra aserción es verdadera universalmente; pues si se encuentra verdadera en las personas divinas, mucho más en las creadas. Y no es de maravillar, porque como la razón de principio es singular en aquellas personas, así también el modo de prioridad ha de ser peculiar y de clase muy diferente de todos los que se encuentran en las criaturas. Y este modo de hablar es también probable, y en la realidad (así me parece a mí) no contradice a Santo Tomás porque él no negó nunca expresamente este género de prioridad en las personas divinas, sino otros que se encuentran en las criaturas. Sin embargo, se calló y no usó nunca aquella locución, sino que la llamó orden de origen y no de prioridad. Y ciertamente no le faltó motivo para esto, sea porque en las cosas divinas se ha de imitar el modo de hablar de los Padres, entre los cuales nunca se

tro imperfecto et confuso. In altero autem loco agit de intelligentia perfecta quae rebus ipsis prout in se sunt, debetur. Et ita intelligunt Caietanus et thomistae, et cum eis in re concordat Durandus, In I, dist. 9, q. 2, et dist. 20, q. 2. Estque haec sententia satis probabilis, modusque ille loquendi cautus est et securus; iuxta quam opinionem assertio nostra limitari poterit ut metaphysice intelligatur, non theologice, id est, de principio quod lumen naturae cognoscit, non quod sola fides revelat. Nihilominus Scotus, In I, dist. 12, q. 2, et dist. 28, q. ultima, quem sequitur Gabriel, In I, dist. 9, q. 3, concedit sicut in divinis personis una est principium alterius, ita esse priorem non duratione, perfectione aut natura, sed origine tantum. Nam haec prioritas imperfectionem non includit, et in ipsa ratione principii producentis necessario includitur. Utrumque patet, quia solum importat in persona producenti quod habeat esse absque tali origine, secundum quam alia persona ab illa procedit; ut Pater habet esse absque generatione, Filius vero non nisi per generationem; et uterque habet esse absque spiratione, Sanctus vero Spiritus non nisi per illam. Quod genus prioritatis inter correlativa non potest in creatis rebus inveniri, quia unum relativum ut tale est, non procedit ab alio; in divinis autem reperitur processio unius correlativi ab alio, quatenus talia sunt. Et iuxta hanc sententiam, assertio nostra universaliter verum habet; nam si in divinis personis vera invenitur, multo magis in creatis. Non est autem mirum quod sicut ratio principii in illis personis singularis est, ita etiam modus prioritatis sit peculiaris et longe alterius rationis ab omnibus qui in creaturis inveniantur. Estque hic modus loquendi etiam probabilis et in re (ut opinor) non contradicit D. Thomas, quia ipse nunquam expresse negavit hoc prioritatis genus in divinis personis, sed alia quae in creaturis inveniuntur. Tacuit tamen, nunquamque usus est illa locutione, sed ordinem originis appellavit, non prioritatem. Et sane non sine causa, tum quia in rebus divinis modus loquendi Patrum imitandus est, apud quos illa locutio non reperitur;

halla dicha locución, sea también porque la prioridad de origen no es de prioridad absoluta tal como se encuentra en las divinas personas, ya que la prioridad afirmada absolutamente y sin condiciones parece indicar una cierta imperfección en aquella cosa que se dice posterior. Igualmente, porque se llama absolutamente primero a aquello que puede existir o al menos ser entendido exactamente sin ningún otro; pero una persona divina no se compara con otra de ninguno de estos modos. Y lo que algunos añaden, que una persona divina es anterior a otra en el orden de enumeración natural, a la manera como nombramos a una persona como primera, segunda, tercera, esto, digo, no es algo distinto de lo precedente, ya que este modo de enumerar no se funda sino en la prioridad de origen, por lo cual en realidad no indica otro género de prioridad; y este modo de enumeración explica muy bien que este modo de prioridad de origen, si se explica con palabras apropiadas y sentido recto, no es enteramente ajeno al modo de hablar de la Iglesia y de los Doctores. Por lo cual, añadiéndole esto puede aceptarse y es suficiente para que, en general, sea verdad que todo principio es de alguna manera anterior a aquello de que es principio; aun cuando esto permanezca siempre de un modo singular en la Trinidad, porque mientras la razón de principio le conviene absoluta y simplemente a una persona respecto de otra, por su parte la razón de anterior se le atribuye sólo con aditamentos y limitaciones, ya que aquello, tomado absolutamente, no parece incluir ninguna imperfección en un extremo, y esto último, en cambio, incluye alguna. Por consiguiente, la prioridad de origen explicada al modo dicho es suficiente para que la verdadera razón de principio se encuentre en las cosas divinas; por lo cual, lo que dice Santo Tomás, que el nombre de principio ha sido tomado de la prioridad pero que no significa ésta, si se entiende por prioridad la absoluta y positiva prioridad que designe una imperfección en el principiado, es verdadero; con todo, si se habla de una anterioridad puramente cuasi negativa bajo aquella misma razón en la que se dice principio, en este sentido no sólo se ha tomado el nombre de principio de la prioridad, sino que también la designa y requiere con la debida proporción, como se declaró y consta por la definición de Aristóteles y por todas las cosas aducidas.

tum etiam quia prioritas originis non est absolutae prioritatis, prout in divinis personis reperitur, quia prioritas simpliciter et sine addito asserta imperfectionem aliquam in re quae posterior dicitur indicare videtur. Item quia illud dicitur absolute prius quod potest aut esse aut saltem exacte intelligi sine alio; una vero persona divina neutro modo ad aliam comparatur. Quod vero addunt aliqui, unam personam divinam esse priorem alia in ordine naturalis enumerationis, quomodo primam, secundam et tertiam personam numeramus, hoc (inquam) non est diversum a praecedenti, nam hic modus enumerandi non fundatur nisi in prioritate originis, unde in re ipsa non indicat aliud prioritatis genus; declarat autem optime ille enumerandi modus hunc modum prioritatis originis, si congruis verbis et sano sensu declaretur, non esse omnino alienum a modo loquendi Ecclesiae et Doctorum. Unde cum illo addito acceptari potest, sufficiensque est ut in universum verum sit omne principium esse aliquo modo prius eo cuius est principium; quamvis hoc semper maneat singulare in Trinitate, quod cum ratio principii absolute et simpliciter conveniat uni personae respectu alterius, ratio autem prioris solum cum addito et limitatione tribuatur; nam illud absolute dictum nullam imperfectionem in altero extremo, hoc vero aliquam indicare videtur. Prioritas ergo originis dicto modo explicata, satis est ut vera ratio principii in divinis inveniatur; unde quod D. Thomas ait, nomen principii sumptum esse a prioritate, non vero significare illam, si per prioritatem intelligat absolutam et positivam prioritatem quae imperfectionem connotet in principiato, verum est; si tamen sit sermo de pura antecessione quasi negativa, sub ea ratione sub qua principium dicitur, sic non solum nomen principii sumptum est a prioritate, sed etiam illam significat et requirit cum proportione debita, ut declaratum est et constat ex definitione Aristotelis et ex omnibus adductis.

Se termina la descripción del principio en común

11. *Conexión requerida entre principio y principiado.*— En segundo lugar, se infiere de lo dicho que para la razón de principio no basta con que sea anterior a otro, sino que es menester que entre aquellas cosas haya una cierta conexión o resultancia de uno respecto del otro que se denomina principio. Esto se ve claro por el modo común de pensar de los hombres y fácilmente se declara por la inducción. Pues el hombre que nació ayer no es principio del que nace hoy, aunque sea anterior a él; y en las personas divinas, si el Espíritu Santo no procediera del Hijo, el Hijo no podría llamarse su principio, aun cuando de alguna manera pudiera pensarse como anterior según la razón, a saber, a la manera como el acto del entendimiento se dice anterior al de la voluntad. Es por tanto necesaria alguna conexión o consecución; y por ello, de acuerdo con los diversos modos de tal consecución, es también diversa la denominación de principio; efectivamente, a veces surge del sitio, a veces de la sucesión intrínseca, a veces de la dimanación, y así de otras cosas enumeradas anteriormente. Y todo esto lo indicó Aristóteles en el referido lugar del libro V de la *Metafísica* cuando dijo que *el principio es lo primero de donde algo es*, etc., pues aquella palabra *de donde* indica la referida conexión o consecución. Pero esto se ha de entender con la debida proporción, pues puede ser principio en acto y en potencia, y de una y otra forma requiere la relación a otro que le sigue a él, sea en acto o en potencia.

12. *Una división del principio general.—Qué es principio intrínseco y qué extrínseco.*— Y así se termina la descripción del principio tomado en común y de modo confusísimo que trae Santo Tomás con estos términos en I, q. 33, a. 1: *Principio es aquello de lo que algo procede de cualquier modo;* en donde aquella palabra *procede* no ha de ser tomada estrictamente como verdadero origen, sino como cualquier clase de consecución o conexión, como hasta aquí hemos dicho; y para significar esto añade tal vez Santo Tomás aquella partícula *de cualquier modo.* Y en este sentido ha sido tomada aquella definición del referido

Descriptio principii in communi consummatur

11. *Inter principium et principiatum connexio requisita.*— Secundo infertur ex dictis ad rationem principii non satis esse ut sit prius alio, sed necessarium esse ut inter illa sit aliqua connexio vel consecutio unius ab alio quod principium denominatur. Hoc patet ex communi modo concipiendi hominum, et inductione facile declaratur. Nam homo heri natus non est principium eius qui hodie nascitur, licet sit prior illo; et in divinis, si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, Filius non posset dici principium eius, etiamsi cogitari aliquo modo posset ratione prior, eo, scilicet, modo quo actus intellectus dicitur prior actu voluntatis. Est ergo necessaria aliqua connexio vel consecutio; et ideo iuxta varios modos talis consecutionis, varia etiam est denominatio principii; interdum enim oritur ex situ, interdum ex successione intrinseca, aliquando ex dimanatione, et sic de aliis superius enumeratis. Atque hoc totum significavit Aristoteles, dicto loco V Metaph., cum dixit *principium esse primum unde aliquid est*, etc.; nam illa dictio *unde* praedictam connexionem vel consecutionem indicat. Est autem hoc cum proportione intelligendum; nam esse potest principium in actu et in potentia, et utroque modo requirit habitudinem ad alterum, quod ad illud consequitur vel actu vel potentia.

12. *Principii generalis quaedam divisio.— Intrinsecum principium quod, quod vero extrinsecum.*— Atque ita concluditur descriptio principii in communi et confusissime sumpti, quam sub his terminis D. Thomas tradit, I, q. 33, a. 1: *Principium est id a quo aliquid procedit quocumque modo;* ubi verbum illud *procedit* non est sumendum stricte pro vera origine, sed pro quacumque consecutione vel connexione, ut hactenus locuti sumus; et ad hoc significandum addidit fortasse D. Thomas illam particulam *quocumque modo.* Atque hoc sensu

lugar de Aristóteles, que dice que el principio es *aquello de donde algo es.* En efecto, parece que intencionadamente ha evitado usar ningún verbo que signifique origen u otro modo de emanación, de tal manera que por medio de esa partícula *de donde* abraza todo modo de conjunción o consecución. Sin embargo, añade, para una explicación mayor, que el principio es *aquello de donde algo es, o se hace o se conoce;* de tal modo que juntamente con la descripción explicase una cierta división de los principios, ya que a estos tres miembros ahora referidos pueden quedar reducidos todos los principios, sobre todo los que son esenciales, pues los que son accidentales difícilmente pueden ser reducidos a un cierto plan sino en la medida en que sean reductibles a los esenciales. Así, por tanto, todos los principios, o bien son principios de la cosa en su hacerse, o son principios de la cosa en su ser, y a estos dos miembros se reducen todos los principios de las cosas, ya que en ellas no puede concebirse otro estado intermedio entre el hacerse y el ser, y no siempre el principio de la efección es el principio de la constitución de la cosa, como se ve claramente en la privación. Y bajo el principio de aquello que se hace queda comprendido todo principio de movimiento o de operación en cuanto tal, o de cualquier ente sucesivo, pues todas estas cosas tienen su ser en proceso; y en cambio, bajo el principio de aquello que es quedan incluídos todos los principios de las cosas que de alguna forma tienen su ser —como suele decirse— ya realizado. Pero, porque también las cosas sucesivas y las mismas acciones de alguna manera son, por ello tomando con más generalidad el verbo *es,* suelen decir los teólogos que *principio es aquello de donde algo es.* Y del mismo modo podría quedar comprendido en esas palabras el principio del conocimiento y queda realmente comprendido si se considera el conocimiento en cuanto que es una cierta realidad que se hace o es; sin embargo, con toda razón añadió Aristóteles un tercer miembro acerca de los principios del conocimiento para significar que no siempre el principio de conocimiento es principio de la cosa conocida, sino que con frecuencia son diferentes los principios de la cosa en su ser conocido de los principios de la cosa misma en su ser o en su hacerse. Y no añadió especialmente un principio de amar, porque éste no es otro más que el principio del ser o del conocer. Y con esto consta suficientemnte no sólo la explicación sino también la división

sumpta est illa definitio ex praedicto loco Aristotelis, dicentis principium esse *id unde aliquid est.* Consulto enim videtur abstinuisse a peculiari verbo significanti originem vel alium modum emanationis, ut per illam particulam *unde* omnem modum coniunctionis seu consecutionis complecteretur. Addit vero ad maiorem explicationem principium esse *id unde aliquid est, aut fit, aut cognoscitur,* ut simul cum descriptione generalem quamdam divisionem principiorum explicaret; ad illa enim tria membra modo commemorata possunt omnia principia revocari, praesertim ea quae sunt per se; nam quae sunt per accidens, vix possunt ad certam methodum revocari, nisi quatenus reducuntur ed ea quae sunt per se. Sic igitur principia omnia aut sunt principia rei in fieri, aut principia rei in esse, et ad haec duo membra reducuntur omnia principia rerum, quia non potest intelligi in rebus alius status nisi in fieri, vel in esse; et non semper principium effectionis est principium constitutionis rei, ut patet in privatione. Sub principio autem eius quod fit, comprehenditur omne principium motus vel operationis ut sic, vel cuiuslibet rei successivae, nam ista omnia habent suum esse in fieri; sub principio vero eius quod est, includuntur omnia principia rerum quae aliquo modo habent esse (ut aiunt) in facto esse. Quia vero etiam res successivae et actiones ipsae aliquo modo sunt, ideo generalius sumendo verbum *est* dici solet at theologis *principium esse id unde aliquid est.* Atque eodem modo posset sub his verbis comprehendi principium cognitionis, et revera comprehenditur, si cognitio consideretur quatenus quaedam res est quae fit vel est; merito tamen Aristoteles tertium membrum adiunxit de principiis cognitionis, ut significaret non semper principium cognitionis esse principium rei cognitae, sed saepe alia esse principia rei in esse cognito a principiis eiusdem rei in esse aut fieri. Non addidit autem in speciali principium amandi, quia hoc nullum est nisi vel principium essendi vel cognoscendi. Atque ex his satis constat tum descriptio,

dada por Aristóteles, división —digo— que es trimembre. Después de ella añade Aristóteles otra bimembre, diciendo que *uno es el principio intrínseco y otro el extrínseco,* que es la subdivisión de los primeros miembros, como él mismo indica bastante claramente. Y a aquella división trimembre reduce todas las acepciones de principio que había enumerado arriba y todas las otras que pueden pensarse. Ni se preocupó de enumerar todas las significaciones de la misma palabra, cosa que sería laboriosa e inútil, sino solamente aquellas que o bien eran las más usadas o por las cuales podían conocerse fácilmente las demás. Y por ello juzgo inútil buscar escrupulosamente otro motivo de suficiencia de aquella enumeración. Y si alguien desea una disputación pormenorizada de este punto, lea a Fonseca en el libro V *Metaph.,* c. 1, a lo largo de siete cuestiones, y principalmente en la cuarta.

Se explica la analogía del principio

13. En tercer lugar, se infiere de lo dicho que el principio no se dice en sentido meramente equívoco de todos los miembros que están contenidos bajo él y que han sido enumerados arriba, puesto que no solamente les es común el nombre sino también alguna razón expresada por el nombre. Pero suele dudarse de si ésta es unívoca o análoga. A esto hay que responder brevemente que no puede ser unívoca. Porque en un principio pueden considerarse tres cosas: una es la cosa misma que se denomina principio; otra, la relación propia según el ser que se concibe entre el principio y lo principiado; y la tercera es aquello que se concibe como la razón próxima de fundar tal relación, que es la consecución o dimanación del principiado respecto del principio. Ahora bien, en ninguna de estas tres cosas convienen unívocamente todas aquellas cosas que se denominan principios. Lo primero es claro, porque se llama principio no sólo al ente increado sino al creado, ni sólo al ente real sino al de razón; pero estas cosas no convienen unívocamente en alguna razón propia e intrínseca; luego. Y la misma razón puede darse de lo segundo, pues también la relación de principio es común a la creada y a la increada, aunque esta última la desconozca la filo-

tum etiam divisio ab Aristotele tradita, divisio (inquam) dicta quae est trimembris. Post illam vero subiungit Aristoteles aliam bimembrem dicens *aliud esse principium intrinsecum, aliud extrinsecum,* quae est subdivisio priorum membrorum, ut ipsemet satis clare indicat. Atque ad illam trimembrem divisionem revocat omnes acceptiones principii, quas supra numeraverat, et omnes alias quae excogitari possunt. Non enim sollicitus fuit in enumerandis omnibus significationibus ipsius vocis, quod prolixum esset et minime necessarium, sed eas quae vel erant magis usitatae vel ex quibus aliae facile poterant cognosci. Et ideo supervacaneum censeo scrupulose inquirere aliam sufficientiam illius enumerationis. Quod si quis copiosam de illa re disputationem requirat, legat Fonsecam, lib. V Metaph., c. 1, per quaestiones septem, praesertim in quarta.

Analogia principii declaratur

13. Tertio ex dictis infertur principium non dici mere aequivoce de omnibus membris quae sub illo continentur superiusque numerata sunt, quandoquidem non tantum nomen sed etiam aliqua ratio nominis est illis communis. Dubitari vero solet an sit univoca vel analoga. Ad quod breviter dicendum est non posse esse univocam. Tria enim possunt in principio considerari: unum est res ipsa quae denominatur principium; aliud propria relatio secundum esse, quae principii ad principiatum concipitur; tertium est id quod intelligitur tamquam proxima ratio fundandi illam relationem, quae est consecutio illa seu dimanatio principiati a principio. In nullo autem ex his conveniunt univoce ea omnia quae principia dicuntur. Primum patet, quia principium denominatur non tantum ens increatum, sed etiam creatum, nec solum ens reale, sed etiam rationis; sed haec non conveniunt univoce in aliqua ratione propria et intrinseca; ergo. Atque eadem ratio fieri potest de secundo; nam etiam relatio principii communis est ad creatam et increatam, quamvis hanc posteriorem philosophia non agnoscat.

sofía. Igualmente a las relaciones reales y de razón. Y con lo dicho puede concluirse lo mismo acerca del tercer punto: en primer lugar, porque es tan grande la variedad en aquellas razones o conexiones de los principiados con los principios que apenas convienen entre sí más que en el nombre y en alguna proporcionalidad. En segundo lugar, porque cuando aquello que se denomina principio es un ente solamente de razón, el motivo de fundar la relación de principio no puede ser real; en cambio, en las otras cosas existe con frecuencia una verdadera dimanación y procesión real. Por otra parte, ésta, a veces, es creada; a veces, increada; existe, por tanto, también en estas cosas la misma razón de analogía. Finalmente, porque los principios que se denominan así únicamente por alguna sucesión temporal u orden local y otra conexión accidental semejante, distan mucho de los principios esenciales y muchísimo más de los que son tales por un influjo y causalidad verdadera. Ni se opone a esta analogía la unidad de la explicación dada, pues los términos de que ésta consta son de tal modo trascendentales que encierran en sí la analogía. Ni se opone tampoco el que casi siempre se diga *principio* absolutamente y sin adiciones, acerca de cualquiera de los significados arriba expuestos; pues esto puede suceder o bien por causa de una proporcionalidad clara y evidente, o porque consta por la materia de que se trata en qué significado se toma la palabra, o ciertamente por alguna razón propia e intrínseca de principio, según lo que diremos después al tratar de la analogía del ser.

14. *Un mismo nombre respecto de diversas cosas es análogo con analogía de atribución y de proporcionalidad.—Orden de imposición de la voz principio a sus significados.—* Preguntará tal vez alguien de qué clase es esta analogía y de qué significados se dice primariamente el *principio.* De este punto tratan extensamente los comentaristas en el referido libro V de la *Metafísica,* c. 1. Yo, sin embargo, brevemente, pienso que esta analogía no es una sino múltiple respecto de los diversos significados: pues no hay contradicción en que el mismo nombre que significa primariamente una cosa se transfiera a las demás; a unas, por atribución, y a otras, en cambio, por proporcionalidad. Como sano, que significa primariamente un animal y por atribución significa la medicina y por pro-

Item ad relationes reales et rationis. Et ex his idem concludi potest de tertio: primo quidem, quia tanta est varietas in illis rationibus seu connexionibus principiatorum cum principiis ut vix inter se conveniant nisi in nomine et proportionalitate aliqua. Secundo, quia quando id quod denominatur principium est ens rationis tantum, ratio fundandi relationem principii non potest esse realis; in aliis vero rebus saepe est vera dimanatio et processio realis. Rursus haec interdum est creata, interdum increata; est ergo in his eadem ratio analogiae. Tandem, quia principia quae solum ob successionem temporis aut ordinem situs, vel aliam similem accidentalem connexionem sic denominantur, longe distant a principiis per se et maxime ab illis quae per verum influxum et causalitatem talia sunt. Neque huic analogiae obstat unitas descriptionis datae; nam termini quibus illa constat adeo sunt transcendentales ut analogiam in se involvant. Neque etiam obstat quod fere semper absolute et sine addito *principium* dicatur de quocumque significato supra posito; nam hoc accidere potest vel propter proportionalitatem claram et notam, vel quia ex subiecta materia constat in qua significatione sumatur vox, vel certe propter aliquam propriam et intrinsecam rationem principii, iuxta ea quae inferius dicemus de analogia entis.

14. *Idem respectu diversorum et attributionis et proportionalitatis analogum.— Ordo impositionis vocis principium ad sua significata.—* Quaeret autem fortasse aliquis qualis sit haec analogia et de quibus significatis *principium* primario dicatur. De qua re multa dicunt interpretes, dicto lib. V Metaph., c. 1. Ego tamen breviter censeo hanc analogiam non esse unam, sed multiplicem respectu diversorum significatorum: non enim repugnat idem nomen primario significans rem aliquam, ad quasdam alias transferri per attributionem, ad alias vero per proportionalitatem. Ut sanum primario significans animal, per attributionem significat medicinam, per proportionalitatem vero pomum in-

porcionalidad una manzana entera y sin pudrir. Esto, por consiguiente, es lo que pienso que se ha de decir acerca del nombre de principio respecto de sus significados. Pero hay que considerar que una cosa es hablar de la primera imposición de esta voz, tal como ha sido hecha por los hombres, y otra de la cosa significada por ella, como en un caso parecido distingue Santo Tomás, I, q. 13, a. 6. Del primer modo, pienso que esta voz ha sido impuesta para significar el principio del movimiento o del tiempo, pues dado que los primeros filósofos no conocían más que las cosas corpóreas, en ellas distinguieron primeramente el principio, el medio y el fin; y esto parece que fue conocido primeramente partiendo del movimiento o de alguna acción; y por esto es verosímil que el nombre de principio fuese impuesto primeramente para significar el principio del movimiento o de la acción o la parte aquella de la magnitud por la que el movimiento empieza. Y quizá quería decir esto Aristóteles en primer término al enumerar esta acepción. Partiendo de esto se derivó la voz por proporción o proporcionalidad a los otros significados.

15. *Qué significa principio primariamente y secundariamente.*— Pero en cambio, en cuanto a la cosa significada, esta voz significa preferentemente los principios esenciales antes que los accidentales; y principalmente aquellos que son principios por un influjo verdadero y real, porque en éstos es mucho más verdadera y propia la dimanación de uno respecto del otro y el origen que el nombre de principio lleva en sí. Y esta razón de principio está unida con la causalidad respecto de las criaturas y conviene tanto a Dios como a las criaturas; y de este modo puede decirse de Dios y de las criaturas según la analogía de atribución; por ejemplo, el ser principio eficiente se dice analógicamente de Dios y de las criaturas, pero no sólo según una proporcionalidad sino por causa de una verdadera y real conveniencia, que es, sin embargo, análoga y que incluye la atribución, como explicaremos más abajo en general tratando de la analogía del ente para Dios y las criaturas. Y lo mismo puede decirse del principio final y ejemplar. En cambio, cómo la razón de principio sea común al principio eficiente, final y ejemplar, pertenece a la división de la causa en estos miembros y en otros, acerca de lo cual trataremos más abajo. Y en Dios solo, en las operaciones *ad intra* (de lo cual no se ocupa la filosofía) se halla la verdadera razón

tegrum et incorruptum. Sic igitur dicendum censeo de principii nomine respectu suorum significatorum. Est autem considerandum aliud esse loqui de prima impositione huius vocis prout ab hominibus facta est, aliud de re significata per illam, ut in simili distinguit D. Thomas, I, q. 13, a. 6. Priori modo existimo hanc vocem impositam esse ad significandum principium motus vel temporis, nam quia priores philosophi non cognoscebant nisi res corporales, in eis primum distinxerant principium, medium et finem; haec autem videntur primum cognita ex motu seu actione aliqua; et ideo verisimile est nomen principii primum fuisse impositum ad significandum principium motus vel actionis, vel partem illam magnitudinis a qua incipit motus. Et fortasse hoc significavit Aristoteles primo loco hanc acceptionem enumerans. Hinc vero derivata est haec vox per proportionem vel proportionalitatem ad alia significata.

15. *Quid primario, secundario quid significet principium.*— At vero quantum ad rem significatam principalius significat haec vox principia per se, quam per accidens; et ea praesertim quae sunt principia per verum et realem influxum, quia in his est multo verior et proprior dimanatio unius ab alio et origo quam nomen principii prae se fert. Haec autem ratio principii cum causalitate coniuncta est respectu creaturarum, et convenit tum Deo, tum etiam creaturis. Et hac ratione potest de Deo et creaturis dici secundum analogiam attributionis; verbi gratia, esse principium efficiens analogice dicitur de Deo et creaturis, non secundum proportionalitatem tantum, sed propter veram et realem convenientiam, analogam tamen et includentem attributionem, ut inferius generaliter explicabimus in analogia entis ad Deum et creaturas. Et idem dici potest de principio finali vel exemplari. Quomodo vero ratio principii communis sit principio efficienti, finali et exemplari, pertinet ad divisionem de causa in haec et alia membra, de qua infra dicemus. In solo autem Deo ad intra (quod philosophia non

de principio positivo y esencial con verdadero influjo y producción sin causalidad, que es una clase de principio más elevada y admirable.

16. *Cómo se dice el principio de Dios en cuanto que es principio de Dios y de las criaturas.*— Por lo cual suelen investigar con todo derecho los teólogos si el principio en común, incluso dicho del mismo Dios en cuanto que es principio de las criaturas, o en cuanto que una persona divina es principio de otra, es unívoco o análogo. Algunos piensan que es análogo y que se dice de Dios con prioridad en las emanaciones *ad extra* que en las *ad intra,* porque la criatura procede de Dios no sólo según la persona, sino también según su naturaleza y esencia; y por ello parece que hay mayor razón de principio en Dios respecto de las criaturas que en el Padre Eterno respecto del Hijo, cuya persona produce pero no su naturaleza. Y se confirma porque la razón de principio respecto de las criaturas es absoluta y esencial, y la otra, en cambio, es relativa y nocional; ahora bien, las cosas que son esenciales, por sus propios conceptos parecen más importantes y anteriores a las nocionales. Se confirma en segundo lugar porque la potencia absoluta en Dios se dice de la potencia productiva *ad extra* con prioridad sobre la *ad intra;* por lo cual Dios es absolutamente omnipotente por su potencia operativa *ad extra,* pero no *ad intra,* pues de lo contrario el Espíritu Santo no sería omnipotente por no poder producir *ad intra.* Ahora bien, existe la misma razón para el principio que para la potencia, ya que es principio por razón de la potencia. Y así piensa Durando, *In I,* dist. 29, q. 1.

17. A otros, en cambio, les agrada más que sea análogo, pero con una prioridad del principio *ad intra* sobre el *ad extra,* sea porque la relación de principio a las criaturas es de razón y entre las personas divinas es real, sea también porque el principio es aquello de donde algo es; pero la criatura es analógicamente respecto de la persona divina procedente, porque ésta procede en su ser increado y aquélla en el creado; luego aquella procesión es mucho más noble, incluso según la analogía; por consiguiente, también la razón de principio que responde a ella se dice con prioridad de la emanación *ad intra* que *ad extra.* Y de esta opinión parece que es Santo Tomás en I, q. 33, a. 1, ad 4, y a. 3. Pero en dichos pasajes no trata del nombre de principio sino del nombre de *padre,* acerca

agnovit) reperitur vera ratio principii positivi ac per se cum vero influxu seu productione absque causalitate, quae est altior et mirabilior ratio principii.

16. *De Deo, ut Dei et creaturarum principium est, qualiter dicatur principium.*— Unde merito solet a theologis inquiri an principium in communi, etiam dictum de ipso Deo ut est principium creaturarum, vel ut una persona divina est principium alterius, sit univocum vel analogum. Quidam putant esse analogum et per prius dici de Deo secundum emanationes ad extra quam ad intra, quia creatura procedit a Deo non tantum secundum personam, sed etiam secundum naturam et essentiam; et ideo maior ratio principii videtur esse in Deo respectu creaturarum quam sit in Patre aeterno respectu Filii, cuius personam producit, non naturam. Et confirmatur, quia ratio principii respectu creaturarum est absoluta et essentialis, alia vero relativa et notionalis; ea vero quae sunt essentialia, ex propriis conceptibus videntur potiora et priora notionalibus. Confirmatur secundo, quia potentia simpliciter in Deo prius dicitur de potentia producendi ad extra quam ad intra; unde Deus simpliciter est omnipotens per potentiam operandi ad extra, non vero ad intra; alias Spiritus Sanctus non esset omnipotens, eo quod ad intra producere non possit. At vero eadem est ratio de principio quae de potentia, cum principium sit ratione potentiae. Atque ita sentit Durandus, In I, dist. 29, q. 1.

17. Aliis vero placet esse analogum per prius dictum de principio ad intra quam ad extra, tum quia relatio principii ad creaturas est rationis, inter personas vero divinas est realis, tum etiam quia principium est unde aliquid est; sed creatura analogice est respectu divinae personae procedentis, quia haec procedit in esse increato, illa in creato; ergo illa processio est longe nobilior, etiam secundum analogiam; ergo etiam ratio principii, quae illi respondet, per prius dicitur secundum emanationem ad intra quam ad extra. Atque huius sententiae videtur esse D. Thomas, I, q. 33, a. 1, ad 4, et a. 3. Sed illis locis non agit de nomine principii,

del cual la cosa es muy diferente. Pero el nombre de principio lo afirma expresamente *In I*, dist. 29, q. 1, a. 2, donde Capréolo, Alberto y Ricardo piensan lo mismo.

18. La tercera opinión puede ser que este nombre *principio* es unívoco para aquellas dos razones, pues no hay contradicción en que el mismo nombre que es análogo respecto de varios sea unívoco respecto de algunos, como es claro por sí mismo, y diremos después más extensamente al tratar de la comunidad del ente y del accidente. Y que en el caso presente sea así en cuanto a la parte de que ahora tratamos se prueba porque aquí no interviene la analogía de proporcionalidad ni de atribución. Se prueba la primera parte ya porque de lo contrario sólo se llamaría Dios principio de las criaturas metafóricamente y no propiamente; ya también porque Santo Tomás, más arriba, confiesa expresamente que se da una razón común de origen de la procesión de las criaturas desde Dios, o de una persona divina desde otra, la cual es *ser algo desde algo*, y que así se da también una razón común de principio; en cambio, en la analogía de proporcionalidad no hay ninguna razón común. Se prueba la segunda parte porque Dios, en cuanto que se dice primer principio de las criaturas, no queda referido a sí en cuanto principio de las personas; luego no debe haber allí ninguna analogía de atribución. Igualmente porque de lo contrario el Espíritu Santo se diría principio de las criaturas por atribución al Padre o al Hijo, lo cual parece bastante absurdo. Igualmente porque aquí cesa la razón de analogía de atribución que suele darse entre Dios y las criaturas, a saber: que todo el ser o toda perfección de la criatura está primariamente en Dios y depende de El; y en cambio, aquí una razón de principio no es causada por otra, ni depende de ella; más aún, tampoco la emanación de las criaturas depende por sí de las dimanaciones de las divinas personas, porque la multitud de las personas no era necesaria por sí para la producción *ad extra;* por consiguiente, en el caso presente cesa toda la razón de analogía de atribución.

19. En este punto parece que hay que distinguir aquellas tres cosas que distinguimos antes en todo principio, a saber: la relación de principio, la razón próxima de tal relación y aquello que se denomina principio. En cuanto a lo

sed de nomine *patris*, de quo est longe diversa ratio. Sed sub nomine principii id expresse affirmat In I, dist. 29, q. 1, a. 2, ubi Capreol., Alber., Richar. et alii idem sentiunt.

18. Tertia vero sententia esse potest hoc nomen *principium* esse univocum ad illas duas rationes; non enim repugnat idem nomen quod est analogum respectu plurium esse univocum respectu aliquorum, ut per se constat, et infra tractando de communitate entis et accidentis latius dicemus. Quod autem ita sit in praesenti quoad hanc partem de qua agimus, probatur quia hic non intervenit analogia proportionalitatis, nec attributionis. Prior pars probatur, tum quia alias solum per translationem diceretur Deus principium creaturarum, non per proprietatem; tum etiam quia D. Thomas supra expresse fatetur dari unam rationem communem originis processionis creaturarum a Deo, vel unius personae divinae ab alia, quae est *aliquid ab aliquo esse*, et sic etiam dari unam communem rationem principii; in analogia autem proportionalitatis non est una communis ratio. Secunda autem pars probatur quia Deus, ut dicitur primum principium creaturarum, non refertur ad se ut est principium personarum; ergo nulla potest ibi esse analogia attributionis. Item, quia alias Spiritus Sanctus diceretur principium creaturarum per attributionem ad Patrem vel ad Filium, quod videtur satis absurdum. Item quia hic cessat ratio analogiae attributionis quae esse solet inter Deum et creaturas, nimirum quod omne esse seu omnis perfecio creaturae primario est in Deo et ab illo pendet; hic autem una ratio principii non causatur ab alia neque ab illa pendet; immo nec emanatio creaturarum per se pendet ex dimanationibus divinarum personarum; quia multitudo personarum non erat per se necessaria ad productionem ad extra; cessat ergo in praesenti omnis ratio analogiae attributionis.

19. In hac re distinguenda videntur illa tria quae supra in omni principio distinximus, scilicet, relatio principii, proxima ra-

primero, no hay duda de que aquí hay analogía, porque la relación de principio de Dios para las criaturas es de razón, y la de la persona divina producente a la producida es real. Y este sentido lo declara expresamente Escoto, dist. 29, a. 1. Más todavía, esta analogía o no es de atribución sino de proporción solamente, o al menos, si es de atribución, no es según un concepto común, ya que aquí no hay ninguno para el ente de razón y el real.

20. En cuanto a lo segundo, pienso también que es más probable que la razón de principio actual se diga analógicamente y más principalmente de Dios según las procesiones *ad intra* que *ad extra*, a causa de las razones aducidas. Y ésta es una analogía de atribución y no sólo de proporción, igual que es la analogía del ente y de los otros atributos que se dicen propiamente de Dios y de las criaturas. Pues esta analogía de principio se funda en la analogía que existe entre la creación y las procesiones de las divinas personas en la razón de origen o de dimanación. Porque si las producciones no convienen unívocamente en la común razón de producción, tampoco la razón de principio puede ser unívoca, principalmente porque ser de este modo principio actual de las criaturas no conviene a Dios sino por denominación extrínseca tomada de la emanación de la criatura desde El mismo. En cuanto a que la razón de procesión sea análoga respecto de la creada y de la increada, y que se diga con prioridad de la procesión increada, se prueba en primer lugar por la regla general de los atributos divinos, que propiamente y siempre se dicen con prioridad de Dios, como más abajo probaremos. Y esto es verdadero no sólo en las cosas esenciales sino también en las personales; pues la persona se dice analógicamente de la creada y de la increada; y Padre o Hijo se dicen analógicamente de las personas divinas y de las humanas.

21. En segundo lugar, porque también en esta razón es de algún modo necesaria la dependencia y la antecesión natural entre los orígenes *ad extra* y *ad intra*. Pues aunque la creación, por su parte, no requiera esencialmente la Trinidad de personas, y consecuentemente tampoco las procesiones *ad intra*, con todo por parte de Dios las requiere esencial y necesariamente y depende de ellas a

tio talis relationis et id quod principium nominatur. Quoad primum, non est dubium quin hic sit analogia, quia relatio principii Dei ad creaturas est rationis, personae autem divinae producentis ad productam est realis. Et hunc sensum declarat expresse Scotus, dist. 29, q. 1. Immo haec analogia vel non est attributionis, sed proportionis tantum, vel saltem, si est attributionis, non est secundum communem conceptum, quia hic nullus est ad ens rationis et reale.

20. Quoad secundum etiam existimo probabilius rationem principii actualis dici analogice et principalius de Deo secundum processiones ad intra quam ad extra, propter rationes adductas. Est autem haec analogia attributionis, et non solum proportionis, sicut est analogia entis et aliorum attributorum quae de Deo et creaturis proprie dicuntur. Nam haec analogia principii fundatur in analogia quae est inter creationem et processiones divinarum personarum in ratione originis seu emanationis. Quia si productiones non conveniunt univoce in communi ratione productionis, nec ratio principii potest esse univoca, praesertim cum esse hoc modo actuale principium creaturarum non conveniat Deo nisi per denominationem extrinsecam ab emanatione creaturae ab ipso. Quod autem ratio processionis analoga sit respectu creatae et increatae, quodque per prius dicatur de processione increata probatur primo ex generali regula divinorum attributorum, quae proprie semperque per prius de Deo dicuntur, ut infra probaturi sumus. Habet autem verum non tantum in essentialibus, sed etiam in personalibus; nam persona analogice dicitur de creata et increata; et Pater aut Filius dicuntur analogice de divinis personis et humanis.

21. Secundo, quia etiam in hac ratione est aliquo modo necessaria dependentia et antecessio naturalis inter origines ad extra et ad intra. Nam, licet creatio ex parte sua per se non requirat Trinitatem personarum et consequenter nec processiones ad intra, ex parte tamen Dei per se ac necessario illas

su manera. Además, porque toda eficiencia depende esencialmente de la persona agente; y en Dios no puede haber persona sin producción o procesión *ad intra*. Además, también, porque la producción de las criaturas depende por sí de la inteligencia y del amor; y no puede haber en Dios inteligencia sin el Verbo, ni amor sin el Espíritu Santo. Y de acuerdo con esta consideración dijo Santo Tomás, I, q. 45, a. 6, que *las procesiones de las personas son las razones de la producción de las criaturas;* y en la respuesta *ad primum* añade que *las procesiones de las divinas personas son la causa de la creación.* Y así queda solucionado el fundamento que refiriendo la tercera opinión adujimos en contra de esta parte. Y el fundamento de Durando no es obstáculo; más aún, declara que las procesiones de las divinas personas, al no tener ninguna dependencia ni imperfección, son de un grado tan elevado que no pueden convenir unívocamente con las procesiones creadas. Por consiguiente, el hecho de que en la persona producida la esencia no sea producida sino sólo comunicada, no disminuye la verdad de la producción, sino que más bien es algo que pertenece a su infinita perfección. Del mismo modo que el hecho de que el Padre Eterno produzca al Hijo no sólo semejante en naturaleza específica, sino también de la misma naturaleza numérica, no disminuye la verdad de la generación, sino que pertenece a su infinita perfección, como anotó muy bien Santo Tomás, I, q. 41, a. 5, ad 1.

22. Por lo que toca a la tercera razón, es decir, a aquello que se denomina principio, si se toma de modo —por decirlo así— enteramente material, es evidente que no puede mediar analogía ni puede haber algo anterior a aquello que se denomina primer principio de las criaturas. Ni puede haber tampoco algo más perfecto que aquello que por parte del tal principio es la raíz y el origen de semejante denominación; pues es su infinita perfección. Más aún, incluso si no hablamos de modo tan material acerca de aquel principio, sino formalmente, en cuanto que es —por decirlo así— principio en potencia, en este sentido pienso también que la razón de principio no puede decirse con menos propiedad o con posterioridad de Dios en cuanto que es principio de las criaturas; y esto lo persuaden algunos argumentos expuestos en la primera y tercera opinión. Y principalmente porque esta denominación es absoluta, eterna y esencial; pues se toma del atributo de la

requirit et ab eis suo modo pendet. Tum quia omnis effectio per se pendet a persona agente; in Deo autem non potest esse persona sine productione vel processione ad intra. Tum etiam quia creaturarum productio ex se pendet ex intelligentia et amore; non potest autem esse in Deo intelligentia sine Verbo nec amor sine Spiritu Sancto. Et iuxta hanc considerationem dixit D. Thomas, I, q. 45, a. 6, *processiones personarum esse rationes productionis creaturarum;* et in responsione ad primum addit quod *processiones divinarum personarum sunt causa creationis.* Atque ita solutum manet fundamentum quod referendo tertiam sententiam attulimus contra hanc partem. Fundamentum autem Durandi nil obstat, immo declarat processsiones divinarum personarum cum sint sine ulla dependentia vel imperfectione esse adeo eminentis rationis ut non possint cum creatis productionibus univoce convenire. Quod ergo in persona producta essentia non producatur sed communicetur tantum, non minuit veritatem productionis sed potius pertinet ad infinitam perfectionem eius. Sicut quod Pater aeternus producat Filium non tantum similem in natura specifica, sed etiam eiusdem numero naturae, non minuit veritatem generationis, sed pertinet ad infinitam perfectionem eius, ut optime annotavit D. Thomas, I, q. 41, a. 5, ad 1.

22. Quod vero ad tertiam attinet, id est, ad id quod principium denominatur, si omnino materialiter (ut ita dicam) sumatur, clarum est non posse intercedere analogiam neque esse aliquid prius quam id quod primum principium creaturarum denominatur. Neque etiam esse potest aliquid perfectius quam id quod ex parte talis principii est radix et origo talis denominationis; est enim infinita perfectio eius. Immo etiam si non adeo materialiter de illo principio loquamur, sed formaliter, quatenus est (ut sic dicam) principium in potentia, sic etiam existimo rationem principii non posse dici minus proprie aut per posterius de Deo ut est principium creaturarum; et hoc persuadent nonnulla argumenta facta in prima et tertia opinione. Et maxime quod haec denominatio est absoluta, aeterna et essentialis; sumitur enim ex attributo omnipotentiae; po-

omnipotencia; y la potencia de Dios en la razón de potencia activa o productiva no es potencia analógicamente, sino de modo primario y principal. Por lo tanto, la razón de principio en cuanto se toma precisamente de aquella no puede ser análoga.

23. *Se responde a una objeción.*— Se puede decir que, por consiguiente, la potencia no se dice analógicamente de la potencia de crear y de engendrar o de espirar; ahora bien, el consiguiente parece falso, pues la potencia es tal cual es la acción o la producción; es así que la producción es análoga; luego también la potencia. Respondo en primer lugar concediendo que no existe tal analogía que se diga con posterioridad de la potencia creadora; porque como dije, la potencia eficiente de Dios no puede ser potencia analógicamente, ya que por ninguna proporción o atribución se denomina así, y porque es la primera y más perfecta potencia. Por lo cual añado que o bien en cuanto a esto hay univocidad o si existe alguna analogía, como tal vez la hay, la potencia productiva se dice con prioridad de la potencia creadora, etc., que de la generadora, etc. La razón de ello está en que la razón formal de potencia, que significa acto primero para la producción, se halla en Dios con toda perfección y propiedad respecto de las criaturas; y en cambio, respecto de los orígenes internos o de las divinas personas que proceden, es más según nuestro modo de concebir que según la realidad. Porque en la realidad no tanto es acto primero cuanto último respecto de las procesiones internas, como más ampliamente se verá después al tratar de la ciencia, voluntad y potencia de Dios. Y la razón está en que la potencia de Dios respecto de las criaturas es para una emanación transeúnte realmente distinta y no fluyente de modo necesario de tal potencia; y por ello, aquélla es con toda propiedad potencia y acto primero respecto de tal emanación; en cambio, la potencia generatriz o de espiración se da según una procesión inmanente, que en la realidad no puede existir sólo en potencia sino siempre en acto; ni puede ser realmente distinta de aquello que concebimos nosotros por modo de potencia, en cuanto a su absoluta perfección, como se ve por Santo Tomás, I, q. 41, a. 5; y por ello, de acuerdo con la realidad y la verdad, se dice la potencia con más propiedad de la creadora que de la generadora, etc.

tentia autem Dei in ratione potentiae activae vel productivae non est analogice potentia, sed primario ac principaliter. Ratio ergo principii prout ab illa praecise sumitur non potest esse analoga.

23. *Satisfit obiectioni.*— Dices: ergo potentia non dicitur analogice de potentia creandi et generandi vel spirandi; consequens autem videtur falsum, nam talis est potentia qualis est actio vel productio; sed productio est analoga; ergo et potentia. Respondeo primum concedendo non esse talem analogiam quae posterius dicatur de potentia creandi; quia, ut dixi, potentia effectiva Dei non potest esse analogice potentia, quia per nullam proportionem aut attributionem ita nominatur; et quia est prima ac perfectissima potentia. Unde addo vel quoad hoc esse univocationem, vel si est aliqua analogia, ut fortasse est, per prius potentiam productivam dici de potentia creandi, etc., quam generandi, etc. Ratio est quia formalis ratio potentiae, quae actum primum ad producendum significat, cum omni proprietate et perfectione reperitur in Deo respectu creaturarum; respectu autem internarum originum, vel divinarum personarum procedentium, magis est secundum modum concipiendi nostrum quam secundum rem. Quia in re non tam est actus primus quam ultimus respectu internarum processionum, ut latius infra constabit tractando de scientia, voluntate et potentia Dei. Ratio autem est, quia potentia Dei respectu creaturarum est ad emanationem transeuntem reipsa distinctam et non necessario fluentem a tali potentia; et ideo illa est propriissime potentia et actus primus respectu talis emanationis; at vero potentia generandi vel spirandi est secundum processionem immanentem, quae in re non potest esse tantum in potentia sed semper in actu, nec potest esse in re distincta ab eo quod a nobis concipitur per modum potentiae, quantum ad absolutam perfectionem eius, ut constat ex D. Thoma, I, q. 41, a. 5; et ideo secundum rem et veritatem proprius dicitur potentia de creativa quam de generativa, etc.

24. *Si el principio generativo y espirativo se dicen unívocamente.—Cómo se dice el principio acerca de Dios creador y operante a partir de un sujeto.—* Ni hay inconveniente en que el origen o la producción sea análoga, ya porque la potencia de Dios no toma su razón de una referencia a lo exterior, sino de su esencial y absolutísima perfección; ya también porque pertenece a la excelencia de la potencia divina tomada absolutamente no estar unida a su acción por necesidad, ni poder tener tampoco una acción adecuada a sí o del mismo orden; y así sucede que la imperfección a la que incluye esencialmente la producción o dependencia de la criatura, no sólo no disminuye la perfección y propiedad de la potencia de Dios para obrar fuera de sí, sino que también es un indicio manifiesto de su infinita perfección. Por el contrario, empero, la excelencia de los orígenes internos indica suma e infinita perfección y propiedad de los actos inmanentes de Dios, y consecuentemente disminuye de algún modo la propiedad de la potencia en acto primero, tal como dijimos. Estas cosas queden dichas de paso para declarar exactamente la analogía del principio. En cambio, hay otra cosa más teológica, que suele preguntarse, si la acepción de principio aplicada en Dios como generante y como espirante, es unívoca o análoga; en lo cual, pienso yo con Escoto en el lugar arriba citado, que es unívoca, como es la relación o la persona, ni en ninguna de las cosas que se dicen con toda propiedad de las divinas personas entiendo ninguna analogía o atribución, ya que allí no hay ninguna dependencia o imperfección o prioridad de naturaleza. Por otra parte, suele preguntarse si el principio tomado *ad extra* en Dios como creador y como operante a partir de materia presupuesta, es análogo; esto es lo que parecen pensar algunos; yo, sin embargo, pienso que es unívoco, porque la efección se dice unívocamente de la creación y de la educción, principalmente la que es hecha por Dios como primer agente; pero acerca de todo esto, es suficiente ya con lo que llevamos dicho.

Resolución de la cuestión principal

25. *El principio tiene más extensión que la causa.—* Por último, se infiere de lo que llevamos dicho la respuesta a la cuestión propuesta, por causa de la

24. *Principium generativum et spirativum an dicantur univoce.— Principium de Deo creante et operante ex subiecto qualiter dicatur.—* Neque obstat quod origo vel productio sit analoga, tum quia potentia Dei non sumit rationem suam ex habitudine ad extrinsecum sed ex sua essentiali et abolutissima perfectione; tum etiam quia ad excellentiam divinae potentiae absolute sumptae pertinet ut neque ex necessitate sit coniuncta suae actioni, nec etiam possit habere actionem sibi adaequatam seu eiusdem ordinis; atque ita fit ut imperfectio quam essentialiter includit productio seu dependentia creaturae, non solum non diminuat perfectionem et proprietatem potentiae Dei ad agendum extra se, sed etiam sit manifestum indicium infinitae perfectionis eius. E contrario vero excellentia internarum originum indicat summam et infinitam perfectionem et proprietatem actuum immanentium Dei et consequenter aliquo modo minuit proprietatem potentiae in actu primo, ut declaratum est. Atque haec sint obiter dicta propter declarandam exacte analogiam principii. Illud vero magis theologicum est, quod quaeri solet, an principium dictum intra Deum de generante et spirante sit univocum vel analogum; in quo ego censeo cum Scoto, loco supra citato, esse univocum sicut est relatio vel persona, neque in his quae cum omni proprietate dicuntur de divinis personis intelligo analogiam vel attributionem, cum ibi nulla sit dependentia, aut imperfectio, vel prioritas naturae. Rursus quaeri solet utrum principium ad extra dictum de Deo ut creante vel operante ex praesupposita materia sit analogum; quod aliqui sentire videntur; ego vero censeo esse univocum, quia effectio univoce dicitur de creatione et eductione, praesertim quae a Deo fit ut a primo agente; sed de his haec sunt satis.

Principalis quaestionis resolutio

25. *Principium latius patet quam causa.—* Ultimo ex dictis colligitur responsio ad quaestionem propositam, propter quam tam multa de principio diximus, scilicet, principium et causam non esse omnino idem nec reciproce dici, sed principium communius esse quam causam. Ita docet expresse D. Thomas, I, q. 33, a. 1, ad 1, inde rationem sumens cur in Deo una persona dicatur principium alterius et non causa. Idem habet In I, dist. 29, a. 1, in corp., et ad 2, et de Potent., q. 10, a. 1, ad 9, et est communis sententia. Quam recte probant rationes dubitandi positae in principio in tertio loco et ex omnibus dictis de principio manifeste constat. Nam *principium* dicitur etiam de eo qui proprie non influit in alium, causa vero minime. Item hinc fit ut principium non tantum entibus realibus, sed etiam entibus rationis seu privationi conveniat; causa vero non item. Est ergo haec conclusio manifesta comparando causam ad principium in tota sua generalitate; si vero comparetur ad principium vere ac per se influens aliquod esse in eo cuius est principium, est etiam vera conclusio, tamen ita difficilis ut non possit cognosci lumine naturae, quia in solo Trinitatis mysterio reperitur talis principii modus et ideo difficile est discrimen et rationem assignare, de quo dicemus sectione sequenti.

Solvuntur argumenta

26. *An principium et causam idem Aristoteles reputaverit.— Varii Aristotelis loci ad id expenduntur.—* Ad primum testimonium Aristotelis initio positum multi respondent per illam regulam dialecticam, exemplorum non requiri veritatem; in eo enim loco obiter et gratia exempli posuit Aristoteles principium et causam. Sed haec dura interpretatio est vel modesta potius concessio Aristotelici lapsus. Alii exponunt nomen causae ibi non accipi proprie, sed vulgari modo, prout de quacumque occasione vel conditione necessaria dicitur. Sed haec etiam expositio habet difficultatem infra attingendam, nam nomen causae etiam vulgariter sumptum nunquam tam late patet sicut *prin-*

cual hemos dicho tantas cosas sobre el principio, a saber: que el principio y la causa no son enteramente lo mismo, ni se dicen recíprocamente, sino que el principio es más general que la causa. Así piensa expresamente Santo Tomás en I, q. 33, a. 1, ad 1, tomando de allí la razón de por qué una persona se dice principio de la otra y no causa. Lo mismo tiene *In I*, dist. 29, a. 1, in corp., y ad 2, y en el *De Potentia*, q. 10, a. 1, ad 9, y es el parecer general. Lo prueban acertadamente las razones de duda propuestas al principio en tercer lugar, y consta manifiestamente por todo lo dicho acerca del principio. En efecto, *principio* se dice también de aquello que propiamente no influye en otro, y la causa, en cambio, de ningún modo se dice así. Igualmente ocurre por esto que el principio les conviene no sólo a los entes reales sino también a los entes de razón o a la privación; y la causa, en cambio, no así. Por consiguiente, esta conclusión es manifiesta comparando la causa con el principio en toda su generalidad; en cambio, si se compara con un principio que verdadera y esencialmente infunde algo de ser en aquello de que es principio, la conclusión es también verdadera, pero con todo es tan difícil que no puede conocerse con la luz natural, pues en solo el misterio de la Trinidad se encuentra tal modo de principio, y por ello es difícil asignar la diferencia y la razón, acerca de lo cual trataremos en la sección siguiente.

Solución de las dificultades

26. *¿Tuvo Aristóteles por una misma cosa al principio y a la causa?— Examen de varios pasajes de Aristóteles con este objeto.—* Al primer testimonio de Aristóteles puesto al comienzo responden muchos con aquella regla dialéctica de que en los ejemplos no se pide verdad, y en tal pasaje puso Aristóteles el principio y la causa como de paso y a modo de ejemplos. Pero esta es una interpretación forzada o mejor una modesta concesión de la equivocación de Aristóteles. Otros interpretan que el nombre de causa allí no se toma de modo propio sino vulgar en cuanto que se aplica a cualquier ocasión o condición necesaria. Pero también esta explicación tiene una dificultad que abordaremos después, ya que el nombre de causa, incluso tomado vulgarmente, no tiene nunca tanta ampli-

tud como el de *principio*. Puede, por tanto, decirse que Aristóteles allí afirma dos cosas sobre el ente y la unidad. La primera es que son la misma cosa. La segunda es que se convierten entre sí; por consiguiente, cuando Aristóteles dice *como el principio y la causa,* no las compara en lo segundo sino en lo primero, ya que pretende exponer que el ente y la unidad son una misma cosa realmente, pero no en el concepto; y para esto introduce un ejemplo diciendo que se comportan como el principio y la causa, no como la túnica y el vestido; por lo cual, inmediatamente después de aquellas palabras *principio y causa* añade *pero no como las cosas que se dicen con un único concepto.* Y si la comparación se hace en una y otra cosa no es preciso entenderla del principio y la causa universalmente sino indefinidamente, en cuanto que a veces el principio y la causa, aunque se siga uno del otro, difieren conceptualmente, por ejemplo, el principio y la causa eficiente.

27. Al segundo testimonio tomado del V libro de la *Metafísica* responden algunos que también allí se toma el nombre de causa en sentido amplio y vulgar. Pero esto va abiertamente en contra de la mente de Aristóteles, que trata distintamente del principio y la causa, y expone el significado de uno y otro propia y filosóficamente. Otra interpretación es la que dice que cuando Aristóteles afirma que la causa se dice de tantos modos como el principio, no hay que entenderlo de modo positivo, sino negativo; es decir, que la causa no se dice de otros modos que los que se dice el principio, aunque no sea necesario que se diga de todos aquellos modos. Y ciertamente, aunque la propiedad de aquella palabra, *en tantos modos,* parece que dificulta esta interpretación, sin embargo la razón que Aristóteles añade parece que obliga a admitirla, pues agrega: *Ya que todas las causas son principios.* De la cual razón absurdísimamente se infiere que la causa se dice de todos los modos en que se dice el principio, pues esto sería argumentar desde lo superior a lo inferior afirmativamente, de la misma manera que si alguien dedujese: *Toda sustancia es ente; luego la sustancia se dice de tantos modos como se dice el ente.*

28. Otra exposición indica Alejandro de Hales, a saber: que en tantos modos se dice el principio en cuantos se dice la causa, porque toda causa es principio. De tal modo que después de enumerar las significaciones de principio añadió Aristóteles como regla general, que el principio se dice también de todos los modos en que se dice la causa, aunque no solamente en aquéllos. Y de acuerdo con este sentido encaja perfectamente la razón de Aristóteles; sin embargo, puede difícilmente acomodarse a las primeras palabras. Otra exposición indica Santo Tomás, a saber, que a las acepciones de principio allí enumeradas convienen otras tantas causas, aunque no bajo el mismo concepto; pues de la causa comienza el movimiento, y así en otras cosas. Según esta exposición, la prueba de Aristóteles ha de ser inducida de otro modo, a saber: para confirmar desde allí que dichas acepciones tienen lugar en el principio, porque tienen también lugar en la causa, ya que toda causa es principio; pero con todo, no se sigue de allí que la causa y el principio se digan recíprocamente, ya que aunque las acepciones allí enumeradas puedan acomodarse a la causa según otras razones, sin embargo, el principio tiene mayor amplitud, puesto que se dice de todos aquellos modos en que se dice la causa y según la razón propia de causa, y además se dice también de otros modos, según la razón general de principio.

cipium. Dici ergo potest Aristotelem duo ibi dicere de ente et uno. Primum est esse idem. Secundum est converti inter se; cum ergo Aristoteles ait *sicut principium et causa,* non comparat ea in secundo, sed in primo; intendit enim docere ens et unum esse idem re, non tamen ratione; et ad hoc inducit exemplum dicens quod se habent sicut principium et causa, non sicut tunica et vestis; unde, immediate post illa verba *principium et causa,* subdit *sed non ut quae una ratione dicuntur.* Vel si in utroque fiat comparatio, non oportet universaliter intelligi de principio et causa, sed indefinite, quod aliquando principium et causa, licet mutuo consequantur, ratione differant, verbi gratia, principium et causa efficiens.

27. Ad secundum testimonium ex V Metaph. respondent aliqui etiam ibi sumi nomen causae lato et vulgari modo. Sed hoc aperte est contra mentem Aristotelis, cum distincte tractet de principio et causa et utriusque significata philosophice et proprie exponat. Alia expositio est cum Aristoteles ait tot modis dici causam quod principium, non esse intelligendum positive sed negative, id est, causam non dici aliis modis quam his quibus dicitur principium, licet non necesse sit dici omnibus illis modis. Et quidem licet proprietas illius vocis *tot modis* refragari huic expositioni videatur, tamen ratio quam Aristoteles subiungit videtur cogere ad illam admittendam; subdit enim: *Quoniam omnes causae principia sunt.* Ex qua ratione ineptissime inferretur causam dici omnibus modis quibus dicitur principium; esset enim argumentari a superiori id inferius affirmative; ut si quis colligeret: *Omnis substantia est ens; ergo quot modis dicitur ens, totidem dicitur substantia.*

28. Aliam vero expositionem indicat Alexand. Alens., scilicet, tot modis dici principium quot dicitur causa, quia omnis causa est principium. Ita ut post enumeratas significationes principii subiunxerit Aristoteles quasi generalem regulam, quod principium etiam dicitur omnibus modis quibus dicitur causa, quamvis non illis solis. Et iuxta hunc sensum optime quadrat ratio Arist.; tamen vix potest accommodari ad priora verba. Alia expositio indicatur a D. Thoma, scilicet, principii acceptiones ibi numeratas tot convenire causae, quamvis non sub eadem ratione; nam ex causa incipit motus et sic de aliis. Iuxta quam expositionem probatio Aristotelis aliter est inducenda, scilicet, ut inde confirmet illas acceptiones habere locum in principio, quia etiam habent locum in causa, quia omnis causa principium est; inde tamen non sequitur causam et principium reciproce dici, quia, licet acceptiones ibi numeratae secundum alias rationes possint causae accommodari, tamen principium latius patet, quia dicitur omnibus illis modis quibus dicitur causa et secundum propriam rationem causae; et praeterea dicitur aliis modis secundum generalem principii rationem.

29. Al tercer testimonio, tomado del libro XII de la *Metafísica,* donde Aristóteles llama causa a la privación, la exposición común de todos y la necesaria, es que allí usó el nombre de causa en sentido vulgar, en cuanto que se dice causa todo lo que se requiere de cualquier modo para otra cosa.

30. Pero podrá decir alguno que consiguientemente, si hablamos con verdad y guardando la proporción debida, hay que confesar que el principio y la causa se dicen recíprocamente, pues si uno y otro se toman en toda su amplitud y analogía y uso vulgar, se convierten; y si la causa se toma estrictamente y con toda propiedad, también se convierte con el principio tomado del mismo modo. Pero si la causa se toma propiamente y el principio ampliamente y por eso se dice que el principio es más general que la causa, se hace una comparación impropia; y con la misma razón podría decirse que la causa tiene más amplitud que el principio, ya que si la causa se toma ampliamente y el principio en sentido propio, tendrá más amplitud. Se responde negando una y otra parte del aserto, pues comparando el principio propio y esencial con la causa propia y esencial es más general el principio, como se ve teológicamente en el caso de las pro-

29. Ad tertium testimonium ex XII Metaph., ubi Aristoteles privationem vocat causam, communis omnium et necessaria expositio est ibi fuisse usum nomine causae vulgari modo, prout causa dicitur quidquid ad aliud quovis modo requiritur.

30. Sed dicet aliquis: ergo si vere et cum proportione loquamur, fatendum est principium et causam reciproce dici, nam si utrumque in tota sua amplitudine et analogia et vulgari usu sumatur, convertuntur; si autem stricte et cum omni proprietate causa sumatur, etiam convertitur cum principio eodem modo sumpto. Si vero causa sumatur proprie et principium late et ideo dicatur principium generalius esse quam causa, impropria fit comparatio; et eadem ratione dici posset causa latius patere quam principium quia si causa large sumatur et principium proprie, latius patebit. Respondeo negando utramque partem assumptionis; nam comparando principium proprium ac per se ad propriam et per se causam, communius est principium, ut patet theologice in

cesiones divinas, y físicamente en la privación. Y tomando a uno y otro en su significación más amplia, también pienso que el principio es algo más general. Pues aunque la causa así tomada comprenda varias cosas que no son propia, verdadera y esencialmente causas, con todo no comprende nada que no quede contenido bajo la general significación de principio; y en cambio, el principio abarca algunas cosas que de ningún modo se dicen causas, ni siquiera en la conversación vulgar, pues el primogénito se llama principio de los hijos, pero de ningún modo causa.

31. *Los Padres Griegos usaron el nombre de causa en lugar de principio.*— En cuanto al modo de hablar de los Padres Griegos, hay que responder que usaron el nombre de causa con más amplitud de lo que se puede o debe usar en latín; pero que realmente no atribuyeron el nombre de causa a las personas divinas en sus operaciones *ad intra,* en cuanto que propiamente dice relación al efecto e indica con ello alguna imperfección; sino sólo en cuanto que dice origen de uno respecto de otro.

32. *Si algo es principiado en las cosas divinas y qué es lo correlativo del principio.*— A la razón dada niegan los teólogos que lo principiado sea correlativo del principio en las cosas divinas. Por consiguiente, aun cuando digan que el Padre es principio del Hijo, niegan, sin embargo, que el Hijo sea principiado por el Padre. Así Santo Tomás en I, q. 33, a. 1, ad 2, y otros comúnmente. Según este modo de hablar será correlativo del principio aquello que procede de otro. Este parecer ha sido aprobado con razón por los teólogos latinos por reverencia al misterio de la Trinidad y para evitar ocasión de error; pues principiado parece significar algo hecho, como argumentábamos antes, o también indica lo mismo que iniciado, y consiguientemente indica el comienzo en el ser. Pero omitiendo la referencia a dicho misterio y quitando lo peyorativo del término, si con el nombre de principiado se significa sólo aquello que es correlativo de principio, en este sentido se niega que principiado sea lo mismo que causado o que efectuado, sino que significa únicamente aquello que procede de otro o que tiene principio no de duración (pues esta equivocidad hay que evitarla también),

principiis divinarum processionum et physice in privatione. Et sumendo utrumque in sua latissima significatione, etiam existimo principium esse quid communius. Nam, licet causa sic sumpta plura comprehendat quae non sunt proprie, vere ac per se causae, tamen nihil comprehendit quod sub generali significatione principii non contineatur; principium vero aliqua complectitur quae nullo modo dicuntur causae, etiam vulgari sermone; primogenitus enim vocatur principium filiorum, non tamen causa ullo modo.

31. *Graeci Patres causae nomine pro principio usi.*— Ad modum loquendi Patrum Graecorum respondetur usurpasse nomen causae latius quam in Latina proprietate possit aut debeat usurpari; re tamen ipsa non attribuisse nomen causae personis divinis ad intra, quatenus proprie dicit relationem ad effectum, et in eo indicat aliquam imperfectionem; sed solum ut dicit originem unius ad alia.

32. *Principiatum an aliquid in divinis et quod principii correlativum.*— Ad rationem, theologi negant principiatum esse correlativum principii in divinis. Licet igitur dicant Patrem esse principium Filii, negant tamen Filium esse principiatum a Patre. Ita D. Thomas, I, q. 33, a. 1, ad 2, et alii communiter. Iuxta quem loquendi modum, correlativum principii erit id quod est ab alio. Quae sententia merito approbata est a theologis Latinis ob reverentiam mysterii Trinitatis et ad tollendam occasionem erroris; nam principiatum videtur significare aliquid factum, ut supra argumentabamur, vel etiam indicat idem quod initiatum, et consequenter indicat initium essendi. Omisso vero illo mysterio et ablata vocis invidia, si nomine principiati solum significetur id quod est correlativum principii, sic negatur idem esse principiatum quod causatum vel effectum; sed significare tantum id quod ad alio est vel quod habet principium, non durationis

sino o bien del origen o de cualquier otro modo. Y en este sentido hay que explicar a los griegos, que, como dice Santo Tomás, admiten que el Hijo sea principiado por el Padre.

33. *Solución de las dificultades que prueban que la causa tiene más amplitud que el principio.*— A las dificultades aducidas en segundo lugar, que prueban que la causa tiene mayor amplitud que el principio, hay que responder que Aristóteles, en el primer testimonio, no habla en general del principio sino del primer principio en un orden, que tenga influencia y causalidad. Y acerca de este principio había dicho en el mismo sitio *que aunque sea pequeño por su magnitud es grande por su facultad.* Y sobre este primer principio, niega que tenga una causa superior, a saber, en aquel orden. Pues únicamente el primer principio de modo absoluto y en toda la amplitud del ente no tiene causa alguna. Y en el mismo sentido, en el libro I de la *Física,* pone en la definición de los principios del ente natural que *no sean de otros,* a saber, del mismo modo que el ente natural proviene de aquellos mismos, porque aquéllos son los primeros principios en aquel orden. Sobre los cuales principios, en cuanto principios, y sobre su definición propia se ha de tratar en la Filosofía; pero en cuanto que algunos de ellos son causas, se ha de tratar de ellos en lo que sigue.

SECCION II

SI EXISTE UNA RAZÓN COMÚN DE CAUSA; CUÁL ES Y QUÉ NATURALEZA TIENE

1. Aristóteles no nos dejó ninguna definición de la causa en común; en cambio, los filósofos posteriores se esforzaron en formularla de la manera que mejor se proceda para explicar las razones propias de cada una de las causas individuales a partir de la noción común, y que al mismo tiempo se declare cuál sea la conveniencia de las causas entre sí. Pero hay que suponer que se trata de la causa formalmente en acto en cuanto que es causa; pues como antes decíamos acerca del principio, también en la causa pueden considerarse tres cosas, a saber: la cosa que causa, la misma causación, por llamarla así, y la relación que se sigue

(haec enim aequivocatio etiam tollenda est), sed vel originis vel cuiusvis alterius modi. Atque in hoc sensu sunt explicandi Graeci, qui, ut D. Thomas supra refert, admittunt Filium principiari a Patre.

33. *Solvuntur quae probant causam principio latiorem.*— Ad argumenta secundo loco facta, quibus probatur causam latius patere quam principium, respondetur Aristotelem in primo testimonio non loqui generatim de principio, sed de primo principio in aliquo ordine, quod habeat influentiam et causalitatem. De quo principio ibidem dixerat *licet magnitudine parvum sit, facultate esse magnum.* Et de hoc primo principio negat habere causam superiorem, scilicet in illo ordine. Nam solum primum principium absolute et in tota latitudine entis nullam habet causam. Et eodem sensu in I Phys. ponit in definitione principiorum entis naturalis quod *non sint ex aliis,* eo, scilicet, modo quo ens naturale est ex ipsis, quia illa sunt prima principia in illo ordine. De quibus principiis ut principia sunt et eorum propria definitione in Philosophia disputandum est; ut vero aliqua eorum sunt causae, de illis dicetur inferius.

SECTIO II

UTRUM SIT ALIQUA COMMUNIS RATIO CAUSAE, ET QUAENAM ET QUALIS

1. Ex Aristotele nullam causae in communi definitionem habemus; posteriores vero philosophi in ea assignanda laborarunt, ut a communi ad proprias rationes singularum causarum explicandas melius procedatur simulque declaretur qualis sit convenientia causarum inter se. Supponendum autem est sermonem esse de causa in actu formaliter ut causa est; sicut enim supra de principio dicebamus, ita etiam in causa tria considerari possunt, scilicet, res quae causat, causatio ipsa (ut sic dicam), et relatio quae vel con-

o que se concibe. De este tercer miembro no se ha de tratar nada en toda la materia, pues tiene después su lugar propio en la materia de la relación. Pero acerca de los otros dos tenemos que tratar; en primer lugar, sobre la causación misma por la que formalmente se constituye en acto la causa y por la que se nos manifiesta la causa misma o la virtud causativa.

2. *Se rechaza una primera descripción de la causa.*— Así, pues, la primera definición de causa que se suele dar es ésta: *Causa es aquello por lo que se satisface a la interrogación con que se pregunta por qué algo es o se hace.* Esto puede tomarse de Aristóteles, II de la *Física*, c. 7, donde prueba la suficiencia de las causas por aquello de que con ellas se satisface a todos los modos con que puede preguntarse por qué es una cosa; indica, por consiguiente, que la causa es aquello con que se satisface a la cuestión por qué. Por lo cual se ve que la locución *por qué* no se toma de aquel modo especial con que suele decirse en la causa final, sino de un modo más general que comprende a todas. Pero esta definición apenas declara en nada la cosa, pues es igualmente oscuro lo que significa aquella palabra *por qué;* en efecto, si se toma rectamente sólo significa la relación de la causa final, y aun a ésta no la explica suficientemente, como veremos después. Y si se toma con más amplitud, comprende los varios modos que con aquellas voces se significan, *de qué, por medio de qué, por qué cosa es algo;* por lo cual sólo se impone un nombre común, pero no se explica la razón común. Añado que aquella voz, con tal generalidad, puede, quizá, comprender también los principios que no son causas, como dijo Cristo, Ioan., 6: *Yo vivo por causa del Padre;* donde no se señala una relación de causa sino sólo de principio.

3. *Se rechaza la segunda definición de causa.*— La segunda definición, muy corriente, es: *Causa es aquello a lo que algo sigue,* la cual suele citarse tomándola del lib. *De Causis,* en el que no se halla; y más bien parece tomada de la definición de principio explicada anteriormente partiendo de Aristóteles, V de la *Metafísica.* En efecto, lo que Aristóteles puso como *primero* en lugar del género, en aquella definición de causa se pone mediante un término más trascendental, a saber: *aquello;* en cambio, las restantes partículas, a saber: *a lo que algo,* equivalen manifiestamente a aquellas palabras de Aristóteles, *de donde algo.* Finalmente, lo que dijo Aristóteles en una disyunción, *es, o se hace o se conoce,* queda abarcado bastante confusamente con una palabra, *se sigue;* pues con esta palabra no puede significarse la sola consecución por inferencia, ya que de lo contrario la definición convendría también a los efectos de que se infieren las causas; por consiguiente, es menester que, en general, se signifique cualquier conexión o consecución. Y de esta misma exposición se toma principalmente el argumento en contra de la misma definición; pues dicha definición no es tanto de la causa cuanto del principio, por lo cual conviene también a la privación, ya que de ella se sigue la mutación, a no ser tal vez que se diga que el verbo *se sigue* ha de entenderse por influjo y dependencia; y en este sentido, será ciertamente válida la definición, pero será muy oscura.

sequitur vel cogitatur. De hoc tertio membro nihil in tota materia tractandum est; habet enim inferius suum proprium locum in materia de relatione. De aliis vero duobus dicturi sumus; primo autem de causatione ipsa per quam formaliter constituitur causa in actu et ex qua nobis innotescit causa ipsa seu virtus causandi.

2. *Prima causae descriptio reprobatur.*— Prima igitur definitio haec tradi solet: *Causa est id per quod satisfit interrogationi qua inquiritur propter quid aliquid sit seu fiat.* Quae sumi potest ex Aristot., II Phys., c. 7, ubi sufficientiam causarum probat ex eo quod per illas satisfit omnibus modis quibus quaeri solet propter quid res sit; significat ergo causam esse id per quod satisfit quaestioni propter quid. Unde constat dictionem *propter quid* non sumi illo speciali modo quo solet dici de causa finali, sed generalius ut comprehendat omnes. Haec vero definitio nihil fere rem declarat; nam aeque obscurum est quid significet illud verbum *propter quid;* nam si recte sumatur, solum significat habitudinem causae finalis et illam ipsam non satis declarat, ut postea videbimus. Si vero sumatur fusius, comprehendit varios modos qui illis vocibus significantur, *ex quo, per quid, a quo aliquid est;* unde solum imponitur nomen commune, non tamen explicatur communis ratio. Addo illam vocem in ea generalitate etiam posse comprehendere principia quae non sunt causae, sicut Christus dixit, Ioan., 6: *Ego vivo propter Patrem,* ubi non habitudo causae sed principii tantum significatur.

3. *Secunda causae definitio refutatur.*— Secunda definitio et valde communis est: *Causa est id ad quod aliud sequitur,* quae referri solet ex libro de Causis, ubi non reperitur; et potius videtur sumpta ex definitione principii supra declarata ex Aristotele, V Metaph. Nam quod Aristoteles posuit *primum* loco generis, in illa definitione causae ponitur per terminum magis transcendentalem, scilicet, *id;* reliquae vero particulae, scilicet, *ad quod aliud,* manifieste aequivalent illis verbis Aristotelis, *unde aliquid.* Denique quod Aristoteles sub disiunctione dixit, *est, aut fit, aut cognoscitur,* satis confuse comprehenditur sub unico verbo *sequitur;* in hoc enim verbo non potest significari sola consecutio per illationem, alioqui conveniret definitio etiam effectibus ex quibus inferuntur causae; oportet ergo ut generatim quamcumque connexionem vel consecutionem significet. Atque ex hac ipsa expositione sumitur potissimum argumentum contra ipsam definitionem; quia illa definitio non tam est causae quam principii; unde etiam convenit privationi, nam ex illa sequitur mutatio, nisi forte dicatur verbum *se*[illegible] intelligendum esse per influxum et depen[illegible]tiam; quo sensu constabit quidem definitio, erit tamen valde obscura.

Resolución de la cuestión

4. *Legítima y adecuada descripción de la causa.* —La tercera definición es la que principalmente traen algunos modernos: *Causa es aquello de lo que algo depende esencialmente.* A mí, ciertamente, por lo que se refiere al contenido, me parece bien; con todo, me parecería mejor expresarla así: *Causa es un principio que infunde esencialmente el ser en otro.* Pues en lugar del género pienso que es más conveniente poner aquel nombre común, el cual conviene a lo definido más de cerca e inmediatamente, y de este modo se relaciona el principio con la causa; pues el ente y aquel relativo *aquello* —que tomado absolutamente le es equivalente— es remotísimo. Y por aquella partícula, *que infunde esencialmente,* queda excluída la privación y toda causa accidental, que no confiere o infunde esencialmente el ser en otro. Pero el verbo *infunde* no se ha de tomar estrictamente, como suele atribuirse de un modo especial a la causa eficiente, sino más en general, en cuanto que equivale al verbo dar o comunicar el ser a otro. Sin embargo, objetan algunos en contra de esta parte que la causa material no da el ser, sino que lo da la formal; y entre las extrínsecas, no da el ser la formal sino la eficiente. Pero aunque de un modo especial se atribuya a aquellas dos causas dar el ser, a la forma en cuanto que completa el propio y específico ser

Quaestionis resolutio

4. *Causae germana adaequataque descriptio.*— Tertia definitio est quam potissime afferunt aliqui moderni: *Causa est id a quo aliquid per se pendet.* Quae quidem, quod ad rem spectat, mihi probatur; libentius tamen eam sic describerem: *Causa est principium per se influens esse in aliud.* Nam loco generis existimo convenientius poni illud nomen commune quod propinquius et immediatius convenit definito; hoc autem modo comparatur principium ad causam; nam ens et illud relativum *id,* quod absolute positum illi aequivalet, remotissimum est. Per illam autem particulam, *per se influens,* excluditur privatio, et omnis causa per accidens, quae per se non conferunt aut influunt esse in aliud. Sumendum est autem verbum illud *influit* non stricte, ut attribui specialiter solet causae efficienti, sed generalius prout aequivalet verbo dandi vel communicandi esse alteri. Obiiciunt autem quidam contra hanc partem, quod causa materialis non dat esse, sed formalis; inter extrinsecas vero finalis non dat esse, sed efficiens. Sed, licet speciali modo attribuatur illis duabus causis dare esse, formae ut complenti proprium et specificum esse, efficien-

y a la eficiente en cuanto influye realmente, con todo, en absoluto y bajo una razón común, también la materia en su género da el ser, porque de ella depende el ser del efecto y ella misma da su entidad, con la que se constituye el ser del efecto; también la causa final en el mismo grado en que mueve influye también en el ser, como se declarará después.

5. Pero para explicar más esta parte de la definición hay que advertir que si tratásemos filosóficamente de solas las causas y principios naturales, o sea que pueden conocerse con la luz natural, la causa aparecería suficientemente definida con aquellas palabras y distinguida de todos los principios que no son verdaderas causas; pero como nuestra física y metafísica debe servir a la teología, es preciso dar tal definición de causa que no convenga al Padre Eterno en cuanto que es principio del Hijo, ni al Padre y al Hijo en cuanto que son único principio del Espíritu Santo, y esto es lo que nos plantea el problema, ya que la persona que produce parece que es un principio que infunde el ser esencialmente en otra persona, y en este sentido parece que le conviene toda la definición de causa, a pesar de no ser causa, como consta por el parecer admitido de los teólogos.

Dificultad tomada del misterio de la Trinidad

6. Por tanto, para excluir tal principio que por sí comunica su ser sin causalidad, se han valido los autores modernos de la palabra *depender,* porque una persona divina de tal modo recibe el ser de la otra que no depende de ella, ya que aquello que depende de otro es preciso que tenga la esencia, al menos numéricamente diversa de aquello de quien depende. Pero, en primer lugar, es preciso explicar qué es propiamente depender uno de otro, o por qué para la dependencia se requiere la diversidad de esencias y no basta la distinción real que media necesariamente entre el ser producente y el ser producido; porque no aparece la razón de por qué requiere una mayor distinción la palabra depender que la de producir. Igualmente, un ser relativo se dice propiamente que depende de otro, porque puesto aquél se pone éste, y quitado desparece, y sin embargo no es necesario para los seres relativos en cuanto tales tener la esencia distinta

ti vero ut realiter influenti, tamen absolute et sub communi ratione, etiam materia in suo genere dat esse, quia ab illa dependet esse effectus, et ipsa dat suam entitatem qua constituatur esse effectus; causa etiam finalis, eo modo quo movet, influit etiam in esse, ut postea declarabitur.

5. Ad declarandum vero amplius hanc partem definitionis, advertendum est, si philosophice ageremus de solis causis et principiis naturalibus seu quae naturali lumine cognosci possunt, sufficienter videri causam definitam illis verbis et distinctam ab omnibus principiis quae verae causae non sunt; quia tamen nostra physica et metaphysica deservire debet theologiae, talem oportet causae definitionem tradere quae Patri aeterno, ut est principium Filii, vel Patri et Filio, ut sunt unum principium Spiritus Sancti, non conveniat, et hoc est quod facessit nobis negotium, nam persona producens videtur principium per se influens esse in aliam personam, atque ita videtur illi convenire tota definitio causae, cum tamen causa non sit, ut ex recepta sententia theologorum constat.

Difficultas ex mysterio Trinitatis sumpta

6. Ad excludendum ergo huiusmodi principium per sese dans esse sine causalitate, usi sunt auctores moderni verbo *dependendi,* quia una persona divina ita recipit esse ab alia ut ab illa non pendeat, quia id quod ab alio pendet, oportet ut habeat essentiam saltem numero diversam ab eo a quo pendet. Sed imprimis explicare oportet quid sit proprie unum pendere ab alio, aut cur ad dependendum requiratur diversitas essentiae et non sufficiat distinctio rerum quae necessario intercedit inter rem producentem et productam; quia non apparet ratio cur maiorem distinctionem requirat verbum dependendi quam producendi [1]. Item unum relativum proprie dicitur pendere ab alio, quia illo posito ponitur, et ablato aufertur; et tamen non est de necessitate relativorum ut sic habere distinctam numero essentiam;

[1] Puede admitirse en absoluto la sustitución de la palabra *producendi* por *procedendi* tal como aparece en algunas ediciones (N. de los EE.).

numéricamente; pues las personas divinas son correlativas, a pesar de ser de la misma esencia. Y si se dice que son de la misma esencia absoluta, pero que se distinguen en sus razones respectivas, y ello basta para la dependencia correlativa, ¿por qué no bastará también para la dependencia del producido respecto del producente? Pues no se produce en cuanto que es lo mismo que el producente, sino en cuanto se distingue de él; y en cuanto tal tiene una entidad relativa distinta, recibida del otro; luego según aquélla depende verdaderamente de él. Hay que añadir que según la propia razón relativa tiene la persona producida un ser personal y respectivo distinto del de la persona producente, y no puede tenerlo más que en cuanto que le ha sido dado por otro; por consiguiente, en aquello depende verdaderamente del otro. ¿Pues qué es depender de otro en algún ser más que no tenerlo por sí sino dado y comunicado por otro, de quien siempre tiene que ser dado para que pueda ser tenido?

7. *Qué es propiamente depender de otro.— Las divinas personas producidas por qué no dependen del producente.—* Por consiguiente, para explicar esto dije que la causa es la que infunde el ser en otro; pues con estas palabras se significa la misma realidad que se supone en el verbo *depender;* ya que con ella queda significado que para la causalidad es necesario que aquel ser que la causa infunde esencial y primariamente en el efecto, sea causado por la misma causa y, por consiguiente, que sea un ser distinto del propio ser que tiene en sí la causa. Por lo cual, depender en su ser de otro es propiamente esto, a saber: tener un ser distinto de aquél y participado o que de algún modo fluye del ser de aquél. Y que este modo de dependencia se encuentra en todas las causas que nosotros experimentamos puede mostrarse brevemente en todo género de causas. Pues la materia y la forma infunden el ser en el compuesto ciertamente mediante la comunicación de sí mismas y de sus entidades; sin embargo, el ser del compuesto que surge de allí es distinto, tanto del ser de la materia como del de la forma, y por ello depende propiamente de aquéllas, porque para constituirlo aporta cada una su propio ser, y de allí surge un ser distinto de cualquiera de ellas, que sin ellas no puede existir. Lo mismo consta en la causa eficiente (omitida de mo-

nam personae divinae sunt correlativae, cum tamen sint eiusdem essentiae. Quod si dicantur esse eiusdem essentiae absolutae, distingui tamen in rationibus respectivis, idque satis esse ad correlativam dependentiam, cur non idem sufficiet ad dependentiam producti a producente? Non enim producitur quatenus est idem cum producente, sed quatenus ab eo distinguitur; ut sic autem habet distinctam entitatem respectivam receptam ab alio; ergo secundum illam vere pendet ab alio. Adde quod secundum propriam rationem respectivam habet persona producta distinctum esse personale ac respectivum a persona producente; et illud habere non potest nisi ab alio datum; ergo in illo vere pendet ab alio. Quid est enim pendere ab alio in aliquo esse, nisi non habere illud a se, sed datum et communicatum ab alio, a quo semper dari debeat ut semper haberi possit?

7. *Quid sit proprie ab alio pendere.—Divinae personae productae quare a producente non pendeant.—* Ad hoc ergo explicandum dixi causam esse quae influit esse in aliud; his enim verbis eadem res declaratur quae importatur in verbo *dependendi;* significatur autem per illa ad causalitatem necessarium esse ut illud esse quod causa per se primo influit in effectum sit causatum ab ipsa causa, et consequenter quod sit esse distinctum a proprio esse quod causa in se habet. Unde hoc est proprie pendere in suo esse ab alio, habere, scilicet, esse distinctum ab illo et participatum seu aliquo modo fluens ab esse illius. Hunc autem modum dependentiae inveniri in omnibus causis quas nos experimur, ostendi breviter potest in omni causarum genere. Nam materia et forma influunt esse composito, communicando quidem seipsas et suas entitates; esse tamen compositi, quod inde consurgit, distinctum est ab esse tum materiae tum formae, et ideo ab illis proprie pendet, quia ad illud constituendum unaquaeque confert suum esse, et inde consurgit esse a qualibet earum distinctum, quod sine illis esse non potest. Idem constat in causa efficiente (omissa pro nunc

mento la final, que tiene un influjo más oscuro, del que trataremos después); pues toda causa que infunde el ser en otro por modo de principio esencial y extrínseco, exceptuando el misterio de la Trinidad, lo da por la efección del mismo ser que comunica; y por ello siempre da un ser distinto del propio ser que tiene él; y esto es propiamente causar y hacer. Y, por el contrario, entonces propiamente depende la cosa producida en dicho género de causa eficiente, cuando el mismo ser que tiene esencial y primariamente recibido de otro, emana del ser de otro y no puede existir sin tal influjo. Y en las procesiones de las divinas personas no sucede así, porque aquel ser que se comunica esencial y primariamente por aquellas producciones no es algo diferente del ser mismo de la persona producente, sino que es aquel mismo numéricamente que está en la persona producente, y esto es lo singular y admirable en aquellas procesiones divinas; y por ello de tal modo procede una persona de otra, que a pesar de todo recibe de ella un ser enteramente independiente, porque recibe el mismo ser numérico que existe en la persona producente.

8. *Se sale al paso de una objeción.*— Ni es obstáculo que las mismas relaciones sean distintas y tengan su propio ser relativo distinto, porque no es el ser relativo en cuanto tal, sino el ser absoluto y esencial el que se comunica esencial y primariamente mediante aquellas procesiones. Pues procede Dios de Dios, y el Padre al engendrar al Hijo le comunica primariamente su propia naturaleza; en cambio, la relación se requiere como una propiedad necesaria para constituir la persona distinta; lo cual viene a ser como el elemento material —por llamarlo así— en toda producción. Como en la generación humana, lo que esencial y primariamente se pretende formalmente es la comunicación de la naturaleza humana y del ser humano; y en cambio, como consecuencia, es requerida la personalidad. Por consiguiente, la razón de producción ha de ser valorada principalmente del ser formal comunicado esencial y primariamente. Por lo cual, la generación de Cristo en cuanto hombre fué verdaderamente humana a causa del verdadero ser de la naturaleza humana, aun cuando la personalidad fuese de otra razón. Así, por consiguiente, porque la generación divina es tal que el ser que por ella se comunica esencial y primariamente no es emanado de otro ser, y por ello,

finali, quae obscuriorem habet influxum, de quo infra videbimus); omnis enim res quae influit esse in aliud per modum principii per se et extrinseci, extra mysterium Trinitatis, dat illud efficiendo ipsummet esse quod communicat; et ideo semper dat esse distinctum ab esse proprio quod in se habet; et hoc est proprie causare et efficere. Et e converso tunc proprie res producta pendet in eo genere efficientis causae, quando ipsum esse quod ab alio habet per se primo receptum, manat ab esse alterius et sine tali influxu esse non potest. In processionibus autem divinarum personarum non ita contingit, quia illud esse quod per se primo per illas productiones communicatur non est aliud ab ipso esse personae producentis, sed est ipsummet numero quod est in persona producente; et hoc est singulare et admirabile in illis divinis processionibus; et ideo ita una persona procedit ab alia, ut tamen ab illa recipiat esse omnino independens, quia recipit ipsummet esse numero quod est in persona producente.

8. *Occurritur obiectioni.*— Neque obstat quod relationes ipsae distinctae sunt et habent proprium esse relativum distinctum, quia non esse relativum ut sic, sed esse absolutum et essentiale per se primo communicatur per illas processiones. Procedit enim Deus de Deo, et Pater generando Filium primario communicat ipsi suam naturam; relatio vero requiritur tamquam proprietas necessaria ad constituendam distinctam personam; quod est quasi materiale (ut sic dicam) in omni productione. Sicut in generatione humana quod per se primo ac formaliter intenditur est communicatio humanae naturae et humani esse; consequenter vero est requisita personalitas. Ratio ergo productionis principaliter pensanda est ex formali esse per se primo communicato. Unde generatio Christi ut hominis fuit vere humana propter verum esse humanae naturae, etiamsi personalitas fuerit alterius rationis. Sic igitur, quia generatio divina talis est ut esse quod per se primo per illam communicatur non sit manans ab alio esse

ni dependiente ni causado, sino sólo comunicado por la persona producente, por lo mismo dicha generación no es una efección ni una causación —por llamarla así—, sino una producción de tipo muy superior. Se añade que el mismo ser relativo de aquellas personas es tal que esencialmente incluye todo el ser divino, el cual es esencialmente independiente y por ello tampoco el mismo ser relativo puede llamarse dependiente.

9. *Un ser relativo, incluso creado, no depende propiamente de otro.*— Pero en las relaciones creadas se dice a veces que una relación depende de otra en cuanto que sin ella no puede existir. Pero esta es una manera de hablar impropia y general, porque donde hay dependencia, tal como ahora hablamos propiamente, hay prioridad de naturaleza; y las relaciones mutuas son enteramente semejantes, y se dirá menos impropiamente que la relación creada depende de su término si se supone que es algo absoluto, porque puesto el fundamento y el término resulta la relación. Por lo cual sucede que en las cosas creadas mucho menos puede decirse que una relación influya en otra, ya que una no es causa, más aún, ni principio siquiera de la otra, sino que sólo tienen la necesaria simultaneidad o concomitancia. En cambio, en los seres divinos, aunque un ser relativo proceda de otro, sin embargo, no es por dependencia ni por influjo de un ser esencial diverso que se comunique esencial y primariamente por tal producción.

10. Por consiguiente, para declarar esta propiedad de la causa dijimos que es *un principio que infunde el ser,* porque es preciso que el mismo ser sea causado, y consecuentemente distinto esencialmente del ser de la misma causa. Para indicar lo cual expresamente añadí la partícula *en otro* y no en alguno o en el otro, ya que *otro* absoluta y propiamente no se dice sino de lo que es esencialmente diverso. Y en cuanto a que la causa incluya esta propiedad y requiera tal modo de influjo, no puede probarse de otra manera que por la común noción y uso de esta voz, principalmente entre los latinos. Igualmente por su correlativo, que comúnmente se piensa que es el efecto, palabra que abiertamente indica imperfección y dependencia tomada con el rigor que explicamos; por lo cual, es cierto que la persona divina producida no puede decirse efecto, pues de lo con-

et ideo nec pendens nec causatum, sed communicatum tantum a persona producente, ideo generatio illa non est effectio neque causatio (ut sic dicam), sed productio longe superioris rationis. Accedit quod ipsummet esse relativum illarum personarum tale est ut essentialiter includat totum esse divinum, quod essentialiter est independens, et ideo neque ipsum esse relativum potest dici dependens.

9. *Unum relativum etiam creatum proprie ab alio non pendet.*— In relationibus vero creatis dicitur interdum una relatio pendere ab alia, quatenus sine illa esse non potest. Sed est impropria et lata locutio, quia ubi est dependentia prout nunc proprie loquimur, est prioritas naturae; relationes autem mutuae sunt omnino similes, minusque improprie dicetur relatio creata pendere a suo termino, si supponatur esse aliquid absolutum, quia, posito fundamento et termino, resultat relatio. Ex quo fit ut in creatis multo minus dici possit una relatio influere in aliam, quoniam una non est causa, immo nec principium alterius, sed solum habent necessariam simultatem seu concomitantiam. In divinis vero licet unum relativum procedat ab alio, non tamen per dependentiam nec per influxum diversi esse essentialis, quod per se primo per talem productionem communicetur.

10. Ad declarandam ergo hanc proprietatem causae diximus esse *principium quod influit esse,* quia oportet ut ipsummet esse sit causatum et consequenter essentialiter distinctum ab esse ipsius causae. Ad quod etiam indicandum, consulto addidi particulam *in aliud* et non in aliquem vel in alium, nam *aliud* absolute et proprie non dicitur nisi de eo quod est in essentia diversum. Quod autem causa includat hanc proprietatem et requirat talem modum influxus, non aliter probari potest quam ex communi notione et usu huius vocis, maxime apud Latinos. Item ex correlativo, quod communiter censetur esse effectus, quae vox aperte indicat imperfectionem et dependentiam in eo rigore quem declaravimus; quare certum est personam

trario se diría también hecha, cosa que va en contra de la fe, como consta por el Credo. Finalmente, porque por la cosa misma tal como ha sido explicada consta que tal modo de influjo o de emanación que conviene a los efectos creados con respecto a todas sus causas, es de una clase muy distinta de la emanación de una persona divina desde otra, y que tiene aquel modo de dependencia que hemos declarado; luego puede significarse con una palabra común que comprenda las causas de las cosas creadas y no los principios de las divinas personas; y tal es esta palabra *causa* y el concepto que a ella responde, que explicamos por la referida definición de causa. Así, por consiguiente, es verdadero que pertenece a la razón de causa ser esencialmente diversa de su efecto, y que el efecto depende propiamente de la causa; y una y otra cosa queda indicada en aquella partícula tal como ha sido explicada por nosotros, y mediante ella queda excluído de la razón de causa el principio en las cosas divinas.

Dificultad procedente del misterio de la Encarnación

11. Una nueva dificultad surge procedente de otro misterio de la fe, a saber: el de la Encarnación; pues al Verbo Divino, en cuanto que es término personal de la humanidad, conviene toda aquella definición de causa; y, sin embargo, en cuanto tal, de acuerdo con la sana doctrina, no es causa, ya que ni puede ser causa formal, puesto que es imperfecta, ni eficiente, pues de lo contrario tendría el Verbo una eficiencia *ad extra* no común al Padre y al Espíritu Santo. La proposición mayor se prueba porque, según el modo de hablar de los teólogos, el Verbo Divino constituye el término de la dependencia de la humanidad; luego el Verbo es aquello de que depende aquella humanidad. Y si se dice que depende ciertamente de él como de término, pero no como de causa, en primer lugar la dificultad no queda resuelta; más aún, de allí más bien se concluye que no todo aquello de que depende otro es causa, y además es muy oscuro qué cosa es depender de algo como de término. Pero esto último no es de admirar, porque se trata de un punto muy sobrenatural que explican los teólogos como pueden. En cambio, aquello primero convence enteramente de que la definición de causa se explica mejor mediante un principio que infunde esencialmente el ser en otro, que mediante la dependencia, si esta partícula no se explica por la anterior. Por consiguiente, el Verbo, en cuanto término de la Humanidad, no es principio que infunda esencialmente el ser en ella, ni depende de este modo la humanidad del Verbo como de principio que infunda el ser en ella, sino sólo en la razón de término, que es una cierta propiedad necesaria, sin la que la humanidad no puede existir.

12. *Cómo concurre el Verbo Divino con la humanidad para constituir a Cristo.— Qué causalidad ejercen los modos terminantes respecto de los terminados.—* Esta respuesta satisface plenamente en cuanto a la dependencia de la humanidad respecto del Verbo; pero queda todavía la dificultad de la dependencia de Cristo en cuanto que es una persona compuesta. Pues supongo, según la verdadera doctrina de los teólogos, e incluso de los Concilios y los Padres, que del Verbo en cuanto término de la humanidad y de la humanidad misma surge la persona *una per se* y admirablemente compuesta de Cristo como Dios hombre. Por consiguiente, aquel compuesto depende verdaderamente del Verbo como de un cierto principio intrínseco de que consta; por lo cual, es necesario que infunda el ser en El comunicándole su ser personal, del cual resulta con la humanidad esta persona compuesta, que en cuanto tal se distingue de alguna manera del Verbo tomado estrictamente. Pero a esto se ha de aplicar la misma respuesta, pues el Verbo no concurre de otro modo para la constitución de aquel compuesto que terminando la humanidad; por lo cual, si en esto no ejerce algún género de causalidad, tampoco al constituir a aquella persona compuesta tiene razón alguna de causa respecto de ella. Y el argumento propuesto no sólo vale en dicho misterio, sino que puede acomodarse a todos los extremos que integran cualquier compuesto, como es el punto respecto de la línea, y la subsistencia creada respecto del supuesto, etc. Acerca de todas las cuales cosas hay que decir que prueban rectamente que se reduce ciertamente a algún género de causa intrínseca, es decir, formal o mate-

divinam productam non posse dici effectum, alioqui diceretur etiam facta, quod est contra fidem, ut constat ex Symbolo. Tandem, quia ex re ipsa, prout declarata est, constat illum modum influxus vel emanationis qui convenit effectibus creatis respectu omnium suarum causarum, esse longe diversae rationis ab emanatione unius personae divinae ab alia et habere illum modum dependentiae quem nos declaravimus; ergo potest una communi voce significari, quae comprehendat causas rerum creatarum et non principia divinarum personarum; huiusmodi autem est haec vox *causa* et conceptus qui illi respondet, quem per dictam causae definitionem explicamus. Sic igitur verum est de ratione causae esse ut sit essentialiter diversa a suo effectu, et quod effectus proprie pendeat a causa; utrumque autem in illa particula, prout a nobis declarata est, indicatur et per illam excluditur principium in divinis a ratione causae.

Difficultas ex mysterio Incarnationis

11. Alia vero difficultas nobis oritur ex alio mysterio fidei, scilicet Incarnationis; nam Verbo divino ut personaliter terminanti humanitatem convenit tota illa definitio causae; et tamen ut sic non est causa iuxta sanam doctrinam, cum neque possit esse causa formalis, quia imperfecta est, neque efficiens, quia alias haberet Verbum efficientiam ad extra non communem Patri et Spiritui Sancto. Maior propositio probatur, quia iuxta communem modum loquendi theologorum, Verbum divinum terminat dependentiam humanitatis; ergo Verbum est id a quo pendet illa humanitas. Quod si dicas pendere quidem ab illo ut a termino, non ut a causa, primo non solvitur difficultas, immo potius inde concluditur non omne id a quo aliud pendet, esse causam, et deinde valde obscurum est quid sit dependere ut a termino. Sed hoc posterius mirum non est, quia res est valde supernaturalis, quam explicant theologi prout possunt[1]. Illud vero prius convincit plane definitionem causae melius explicari per principium influens per se esse in aliud quam per dependentiam, nisi haec particula per priorem declaretur. Igitur Verbum, ut terminans humanitatem, non est principium per se influens esse in illam, neque humanitas hoc modo pendet a Verbo ut a principio influente esse in illam, sed solum in ratione termini, qui est proprietas quaedam necessaria, sine qua humanitas illa non potest existere.

12. *Divinum Verbum cum humanitate qualiter ad Christi constitutionem concurrat.— Modi terminantes, quam respectu terminatorum causalitatem exerceant.—* Quae responsio recte satisfacit quantum ad dependentiam humanitatis a Verbo[1]; adhuc tamen manet difficultas de dependentia Christi, ut est persona composita. Suppono enim ex vera theologorum doctrina, immo et Conciliorum et Patrum, ex Verbo ut terminante humanitatem et humanitate ipsa consurgere Christi ut Dei hominis personam per se unam ac mirabiliter compositam. Illud ergo compositum vere pendet a Verbo tamquam a quodam principio intrinseco ex quo constat; unde necesse est ut in illud influat esse, communicando illi suum esse personale; ex quo cum humanitate resultat haec persona composita, quae ut sic aliquo modo distinguitur a Verbo nude sumpto. Sed ad hoc eadem responsio applicanda est, nam Verbum non aliter concurrit ad constituendum illud compositum, quam terminando humanitatem; unde si in hoc non exercet aliquod causalitatis genus, neque etiam constituendo illam personam compositam habet aliquam rationem causae respectu illius. Argumentum autem factum non tantum procedit in dicto mysterio, sed accommodari potest ad omnia extrema componentia aliquod compositum, ut est punctum respectu lineae, et subsistentia creata respectu suppositi, etc. De quibus omnibus dicendum est recte probare reduci quidem ad aliquod genus causae intrinsecae, id est, formalis vel materialis; quo-

[1] Vide dicta in I tom., III part., disp. VIII, sect. 3.

[1] Lege quae diximus I tom., disp. VIII, sect. 1.

rial; pero cómo o en qué se apartan algunas veces de la propiedad de tales causas, y principalmente en dicho misterio, depende de lo que se diga en particular de tales causas.

Qué es causalidad

13. De cuanto dijimos de la razón de causa en común se colige en primer lugar qué es aquello por lo que la causa en acto, actual y formalmente queda constituída en su ser de causa, lo cual suele llamarse *causación* o *causalidad* en general; y esto no es otra cosa que el influjo aquel o el concurso con que una causa en su género infunde actualmente el ser en el efecto; pero este concurso necesariamente se requiere que sea algo distinto realmente o *ex natura rei* de la relación de la misma causa, ya que aquella cosa que se denomina causa puede permanecer en la realidad sin este influjo actual; y esto es una señal cierta de distinción *ex natura rei*, como se vió en lo que antecede. Pero este influjo no puede ser la única razón predicamental de la causa al efecto; pues ésta, cualquiera que sea, resulta del mismo influjo de la causa en cuanto terminado en el efecto, del mismo modo, evidentemente, en que suele decirse que puesto el fundamento y el término surge la relación; por consiguiente, aquel influjo es algo anterior a la relación, y según él, también la causa será algo anterior por naturaleza a su efecto, a pesar de que según la relación sean simultáneos por naturaleza. Por consiguiente, aquel influjo es algo intermedio entre la entidad y la relación de causa; no podemos explicar aquí más claramente, hasta que lleguemos a la explicación de cada uno de los géneros de causas, qué es dicho influjo y si es algo que está en la causa misma o en el efecto o si es algo distinto de aquéllos o únicamente una denominación tomada de ambos. Y lo mismo sucede acerca de algunas propiedades o condiciones que parecen acompañar a la razón común de causa, y que se encuentran de modo diverso en las distintas causas, como ser anterior en naturaleza, distinguirse realmente o esencialmente del efecto, etc.

modo autem et in quo aliquando deficiant a propietate talium causarum et praesertim in dicto mysterio, pendet ex his quae de his causis in particulari dicenda sunt.

Causalitas quid

13. Ex his quae de ratione causae in communi diximus, colligitur primo quid sit id quo causa in actu formaliter et proxime constituitur in esse causae, quod solet vocari *causatio* vel *causalitas* in communi; hoc autem nil aliud est quam influxus ille seu concursus quo unaquaeque causa in suo genere actu influit esse in effectum; hic vero concursus necessario oportet ut sit aliquid distinctum in re seu ex natura rei a relatione ipsius causae, cum possit res illa quae causa denominatur in re manere sine hoc actuali influxu; quod est certum signum distinctionis ex natura rei, ut in superioribus visum est. Non potest autem hic influxus esse sola ratio praedicamentalis causae ad effectum; nam haec, qualiscumque illa sit, resultat ex ipso influxu causae ut terminato ad effectum, eo, sicilicet, modo quo dici solet posito fundamento et termino consurgere relationem; est ergo ille influxus aliquid prius relatione; et secundum illum etiam causa est prior natura suo effectu, cum tamen secundum relationem sint simul natura. Est igitur ille influxus aliquid medium inter entitatem et relationem causae; quid autem illud sit et an sit aliquid in ipsa causa vel in effectu et an sit aliquis modus distinctus ab illis vel tantum denominatio ex utroque desumpta, non potest hic distinctius explicari donec ad singula causarum genera declaranda veniamus. Et idem est de quibusdam proprietatibus vel conditionibus quae communem rationem causae comitari videntur et in diversis causis diversimode reperiuntur, ut esse prius natura, distingui realiter, vel essentialiter ab effectu, etc.

Concepto objetivo único de causa

14. En segundo lugar, puede inferirse de lo dicho que el nombre de causa no es meramente equívoco, ya que no es común solamente el nombre sino también alguna razón del nombre. Sin embargo, está puesto en controversia si a este nombre le corresponde, según dicha definición, un concepto único tanto formal como objetivo de causa en general, ya que algunos piensan que no corresponde tal concepto único, porque los modos en que dependen los efectos de las causas en los diversos géneros de causas son tan primordialmente diversos que de ellos no puede abstraerse una razón común de dependencia. Pero esto ni lo prueban ellos ni me parece a mí muy verosímil, pues de toda conveniencia real puede abstraerse un concepto común; y entre las causas no sólo hay una cierta proporcionalidad metafórica, pues de lo contrario no se diría la causa acerca de todos aquellos con propiedad, sino que hay verdadera y real conveniencia, como puede también confirmarse por la definición dada y por su misma exposición; y muchas de las cosas que dijimos acerca del concepto de ente pueden también aplicarse aquí. No hay, por consiguiente, razón para negar un concepto común único de causa. En cambio, el punto de si en este mismo concepto hay univocidad o una cierta analogía constará mejor después de dar la división de causa y de explicar cada uno de los miembros y modos de causación; y por ello, lo omitiremos hasta que comparemos las causas mismas entre sí.

SECCION III

DIVISIÓN DE LA CAUSA

1. Es célebre la división de la causa en los cuatro géneros de causa, a saber: material, formal, eficiente y final, que da Aristóteles en el libro V de la *Metafísica*, c. 2, y en el libro II de la *Física*, c. 3 y siguientes; la explicación de esta división depende enteramente de la inteligencia exacta de cada uno de los miembros, la cual procuraremos extensamente en todo este tratado; y por ello,

Causae unicus obiectivus conceptus

14. Secundo colligi potest ex dictis nomen causae non esse mere aequivocum, cum non tantum nomen, sed etiam aliqua ratio nominis communis sit. An vero huic nomini secundum illam definitionem correspondeat unus conceptus tam formalis quam obiectivus causae in communi, in controversia est; nam quidam existimant non correspondere huiusmodi conceptum unum, quia modi quibus effectus pendent a causis in diversis generibus causarum, ita sunt primo diversi ut ab eis una communis ratio dependentiae abstrahi non possit. Sed hoc neque ab ipsis probatur, neque mihi videtur admodum verisimile, nam ex omni reali convenientia potest abstrahi conceptus communis; inter causas autem non solum est proportionalitas aliqua metaphorica, alioqui non de omnibus illis causa cum proprietate diceretur, sed est vera et realis convenientia, ut ex definitione data et expositione eius confirmari etiam potest; et ex his quae de conceptu entis diximus, multa hic applicari possunt. Non est ergo cur negetur unus communis conceptus causae. An vero secundum illum sit univocatio vel aliqua analogia constabit melius post traditam divisionem causae et explicata singula membra ac modos causandi; et ideo illud omittemus donec causas ipsas inter se conferamus.

SECTIO III

QUOTUPLEX SIT CAUSA

1. Celebris est illa divisio causae in quatuor causarum genera, scilicet, materialis, formalis, efficientis, et finalis, quam tradit Arist., V Metaph., c. 2, et lib. II Phys., c. 3 et sequent., cuius divisionis expositio omnino pendet ex singulorum membrorum exacta intelligentia, quam in toto hoc tractatu late prosequemur; et ideo nunc in com-

ahora en general sólo propondremos las cosas que pueden ofrecer dudas acerca de esta división, y las resolveremos brevemente. Lo primero es si todos aquellos miembros quedan contenidos verdadera y propiamente dentro de lo dividido. Segundo, si se distinguen y oponen entre sí. Tercero, si abarcan suficientemente el todo dividido. Cuarto, si la causa queda dividida próxima o inmediatamente en aquellos miembros o puede concebirse otra división intermedia. Quinto, si aquella división es ínfima o átoma, o puede aún dividirse cada uno de los miembros en otros. Sexto, si es unívoca o análoga.

Cuatro géneros propios de causas

2. *Se prueba la aserción con una experiencia.*— Respecto a la primera duda hay que decir que todas aquellas cosas participan verdadera y propiamente de la razón de causa, y que por ello con razón queda dividida la causa en aquellos cuatro miembros. Esta aserción, además de contar con el asentimiento común de todos a partir de Aristóteles, se prueba así. Efectivamente, que aquellas cuatro causas se encuentren en las cosas o efectos que experimentamos puede declararse fácilmente suponiendo que sucede algo nuevo en la naturaleza real; lo cual es tan evidente por las continuas variaciones de las cosas, alteraciones, generaciones y corrupciones, que parece totalmente superfluo probarlo con argumentos. Por consiguiente, si algo se hace de nuevo, es necesaria alguna otra cosa por la que sea hecho, ya que una cosa no puede hacerse a sí misma; y a ésta es a la que llamamos causa eficiente. La cual, o bien produce su efecto de la nada o de alguna otra cosa que presuponga para su acción; lo primero no puede decirse en general, pues consta experimentalmente que ni el artífice hace la estatua si no es de la madera o el bronce, ni el fuego calienta si no se le pone previamente algo que reciba el calor, ni se hace el fuego sino de la madera, estopa u otra cosa semejante. Más todavía, este modo de obrar es tan propio de las causas naturales que los filósofos que atendieron sólo a ellas sacaron de allí aquel conocido axioma: *De la nada nada se hace.* Por consiguiente, aquel sujeto que se presupone para la acción de la causa eficiente, es al que llamamos causa material.

muni solum proponemus ea quae circa hanc divisionem dubitari possunt et ea breviter expediemus. Primum est an omnia illa membra vere ac proprie sub diviso contineantur. Secundum an inter se distinguantur et opponantur. Tertium an sufficienter comprehendant totum divisum. Quartum an proxime et immediate causa in illa membra dividatur, vel possit aliqua divisio media excogitari. Quintum an illa divisio sit infima seu atoma, an possint singula membra in alia dividi. Sextum, an sit univoca vel analoga.

Quatuor propria causarum genera

2. *Ab experimento probatur assertio.*— Ad primam dubitationem dicendum est omnia illa vere ac proprie rationem causae participare; et ideo merito causam in illa quatuor membra dividi. Haec assertio, praeter communem omnium consensum post Aristotelem, sic probatur. Nam quod illa quatuor in rebus seu effectibus quos experimur inveniantur, facile declarari potest supponendo aliquid novum in rerum natura fieri; quod est tam evidens ex perpetua rerum vicissitudine, alteratione, generatione ac corruptione, ut illud argumentis probare supervacaneum sit. Si ergo fit aliquid de novo, necessaria est aliqua alia res a qua fiat, quia non potest idem facere seipsum, et hanc vocamus efficientem causam. Quae vel producit suum effectum ex nihilo, vel ex aliqua re quam ad suam actionem praesupponat; primum non potest in universum dici, nam experimento constat neque artificem facere statuam nisi ex ligno aut aere, neque ignem calefacere nisi aliquid ei supponatur quod calorem suscipiat, neque efficere ignem nisi ex ligno, stupa aut alia re simili. Immo hic modus agendi tam est proprius naturalium causarum, ut philosophi qui ad illas tantum attenderunt inde sumpserint axioma illud: *Ex nihilo nihil fit.* Illud ergo subiectum quod ad actionem efficientis causae supponitur, materialem causam vocamus. Necesse est

Pero es preciso que la causa eficiente de tal sujeto introduzca alguna cosa, ya que de lo contrario no haría nada nuevo, en contra de la hipótesis asentada. A esto, por lo tanto, le llamamos forma, sea la que sea, de lo cual trataremos después. Finalmente, como las causas que obran esencialmente no obran de modo fortuito ni por casualidad, como consta por la misma experiencia de la realidad y principalmente en las acciones humanas, para que la cosa quede fuera de toda controversia, es perciso que además de aquellos tres elementos se dé también un fin por causa del cual obra la causa eficiente. Por consiguiente, estos cuatro miembros se encuentran en las cosas, ya sea que todos ellos se hallen en cada uno de los efectos o que no, pues esto se habrá de averiguar posteriormente, ya que para el caso presente nos basta con que en la generalidad de las cosas se encuentren estos elementos.

3. *La materia es verdaderamente causa.—La forma es propiamente causa.— La eficiente es causa verdadera.— Sobre si el fin es verdadera causa.*— En lo que se refiere a que cualquiera de éstas sea verdadera causa, ciertamente puede probarse con facilidad acerca de la material, formal y eficiente, pues cualquiera de ellas manifiestamente infunde algún ser. En efecto, la materia queda definida por Aristóteles como *aquello de lo cual, intrínsecamente incorporado, se hace algo;* en lo cual, por la partícula *de* tomada con propiedad, se distingue la materia de las otras causas; y por la expresión *intrínsecamente incorporado* queda separada de la privación y queda declarado el influjo propio con que la materia y, en general, el sujeto se manifiesta, de tal modo que de él surja el ser del todo. De modo semejante se manifiesta la forma de manera que con ella venga a quedar como actualmente constituído el compuesto; más todavía, con frecuencia suele definirse la forma como *la causa intrínseca que da el ser a la cosa;* pues la materia es como un cierto comienzo o fundamento del mismo ser y la forma lo consuma y completa; por causa de ello es llamada por Aristóteles, en los lugares citados, *razón de la quididad.* Igualmente se cuentan éstos entre los principios intrínsecos del ser natural, o más bien son sólo ellos dos los principios constitutivos del ser natural; y son principios *per se* porque son en sumo grado necesarios y esenciales, y dan el ser del modo que ha sido explicado; por consiguiente, son causas propias. Acerca de la causa eficiente es también claro, porque

autem ut causa efficiens tale subiectum aliquam rem introducat; alias nihil novum efficeret contra positam hypothesim. Illud ergo vocamus formam, qualiscumque illa sit, de quo postea videbimus. Tandem, cum causae per se agentes non temere et casu agant, ut ipso rerum experimento constat, et praecipue in actionibus humanis, ut res sit extra controversiam, necesse est ut praeter illa tria detur etiam finis propter quem causa efficiens operatur. Reperiuntur ergo haec quatuor membra in rebus, sive omnia illa in singulis effectibus inveniantur, sive non, hoc enim postea erit inquirendum nam ad praesens sat est quod in rerum universitate haec inveniantur.

3. *Materia vere causa.—Forma est proprie causa.—Efficiens vere causa.—Finis an vera causa.*— Quod autem quaelibet ex his vera sit causa, de materiali quidem, formali et efficiente, facile probari potest, nam quaelibet ex his manifeste influit aliquod esse; materia enim ab Aristotele definitur esse *id ex quo insito fit aliquid.* Ubi per particulam *ex* cum proprietate sumptam distinguitur materia ab aliis causis; per particulam autem *insito* separatur a privatione et declaratur proprius influxus, quo materia et in universum subiectum exhibet se, ut ex eo consurgat esse totius. Similiter forma seipsam exhibet ut illa tamquam actu compositum constituatur; immo frequenter definiri solet forma, quod sit *causa intrinseca quae dat esse rei;* materia enim est quasi inchoatio quaedam vel fundamentum ipsius esse, forma vero illud consummat et complet; propter quod *ratio quidditatis* appellatur ab Aristotele citatis locis. Item haec numerantur inter principia intrinseca rei naturalis, vel potius illa duo tantum sunt principia constituentia rem naturalem; sunt autem principia per se, cum sint maxime necessaria et essentialia, et dant esse eo modo quo explicatum est; sunt ergo propriae causae. De efficien-

con su acción hace que la cosa tenga el ser que no tenía antes; y a esto tiende esencial y directamente su acción; luego la eficiente es como la fuente y el principio que infunde esencialmente el ser en el efecto; el cual ser del efecto es distinto del ser del eficiente; por consiguiente, toda la definición de causa le conviene con toda propiedad a la eficiente. Acerca del fin, en cambio, puede haber alguna razón para dudar, porque no se presupone en él ningún ser real con el que pueda causar; pero porque de esto se ha de tratar más extensamente en una disputación propia, ahora se explica brevemente, ya que aunque el fin sea lo último en la ejecución, con todo es lo primero en la intención, y en ese aspecto tiene verdadera razón de principio, pues es lo primero que excita o mueve al agente a obrar; y es un principio no fingido sino verdadero y real, porque verdaderamente excita y mueve. Por lo cual, como tiene suficiente ser con que poder ejercitar tal razón de principio, igualmente lo tiene para la razón de causa; y aquel ser, aunque esté en la mente, no queda fuera del ámbito del ser real, y por ello puede ser suficiente para tal razón de causa. Por otra parte, semejante principio no es accidental, sino esencial; más aún, de él toma la causalidad del agente el tender esencial y ordenadamente al efecto; y por este motivo infunde esencialmente el ser en aquél; por consiguiente, también al fin le conviene verdadera y propiamente la definición de causa.

4. *Primera objeción.—Los estoicos sólo reconocieron como verdadera causa a la eficiente.—Segunda objeción.—* Pero en contra de esta opinión puede objetar cualquiera lo que San Agustín afirma en el libro de las *LXXXIII Cuestiones*, en la 28: *Toda causa es eficiente.* Esta sentencia parece que la tomó de Platón, del diálogo de la Belleza, que se titula *Hippias Mayor*, donde indica que causa y eficiente es lo mismo, y que el fin no puede llamarse causa; y lo confirma, ya porque es efecto, ya porque no puede ser causa de la misma causa eficiente. Y que ésta fue también la opinión común de los estoicos, a saber, que sólo la causa eficiente es causa verdadera, lo refiere Séneca en el libro VIII, *Epist.* 66, en donde también él mismo lo admite: *Porque si todas las cosas* —dice— *sin las que no puede existir el efecto, se hubiesen de contar en el número de las causas, habría que enumerar muchas más; por ejemplo, el tiempo, el lugar, el movimiento*, etc., *sin los cuales no se hace ningún efecto; por consiguiente, hay que detenerse en la sola causa eficiente, mientras que las demás cosas son como ayudas o condiciones necesarias de esta causa.* De otra forma, puede objetarse en sentido totalmente opuesto que Sócrates, según Platón en el Fedón, mantiene que sólo el fin merece el nombre de causa, pues toda la causa de una cosa es aquello por lo que se hace; y todas las demás cosas no son sino condiciones requeridas para que la cosa se haga; por lo cual, a la pregunta de por qué se hace o es una cosa, sólo se responde satisfactoriamente con la causa final.

5. *Se resuelve la primera objeción juntamente con un pasaje difícil de San Agustín.—* Respecto de la primera objeción, el pasaje de San Agustín es difícil, pues niega allí que haya que investigar por qué ha querido Dios crear el mundo, ya que esto es buscar la causa de la voluntad de Dios; y toda causa es eficiente, la cual no puede tener cabida en la voluntad de Dios; en lo que se advierte claramente que San Agustín confunde la causa final con la eficiente; pues quien busca por qué quiso Dios crear el mundo, no indaga la causa eficiente sino la final. Sin embargo, hay que decir que el sentido de San Agustín es que no hay que buscar la causa por la que quiso crear el mundo, de tal manera que se juzgue que existe alguna causa propia de la misma voluntad de Dios, ya que si la divina voluntad tuviese alguna causa semejante, tendría causa eficiente; no porque el fin y la eficiente sean formalmente lo mismo, sino porque nada puede tener causa propia extrínseca final sin que tenga eficiente, o porque el mismo fin no causa sin eficiencia, como muchos pretenden; o porque el fin mueve próximamente al eficiente a obrar. Por consiguiente, cuando dice San Agustín que toda causa es eficiente, habla de causalidad extrínseca, la cual nunca se da sin la intervención de la causa eficiente; pero con todo no pretende San Agustín excluir el que con aquella causa pueda unirse otro género de causación. Otros más brevemente responden que San Agustín habló estrictamente de la causa en cuanto dice relación al efecto tomado también estrictamente e infiriendo su denominación del verbo hacer. Pero esto apenas puede acomodarse al razonamiento de San Agustín, pues quien busca por qué quiso Dios, etc., no busca una causa tomada tan estrictamente.

ti etiam patet, quia sua actione efficit ut res habeat esse quod antea non habebat; et ad hoc per se ac directe tendit actio eius; ergo efficiens est quasi fons et principium per se influens esse in effectum; quod esse effectus distinctum est ab esse efficientis; ergo tota definitio causae propriissime convenit efficienti. De fine vero potest esse nonulla dubitandi ratio, quia nullum esse reale in eo praesupponitur, quo causare possit; sed, quia de hoc latius in propria disputatione dicendum est, nunc breviter declaratur, quia licet finis sit postremum in exsecutione, tamen est primum in intentione et sub ea ratione veram habet rationem principii; nam est primum quod excitat seu movet agens ad agendum; est autem principium non fictum, sed verum et reale, quia vere excitat et movet. Unde sicut habet sufficiens esse quo possit talem rationem principii exercere, ita etiam rationem causae; illud autem esse, quamvis in mente sit, non est extra latitudinem entis realis, et ideo sufficiens esse potest ad talem rationem causae. Rursus huiusmodi principium non est per accidens sed per se; immo ab illo habet causalitas agentis quod per se et ordinate tendat in effectum; atque hac ratione per se influit esse in illum; ergo etiam fini vere ac proprie convenit definitio causae.

4. *Prima obiectio.—Stoici solum efficiens veram causam agnovere.—Secunda obiectio.—* Contra hanc vero sententiam obiicere quis potest Augustin., lib. LXXXIII Quaestionum, in 28 dicentem: *Omnis causa efficiens est.* Quam sententiam videtur sumpsisse ex Platone, in dialogo de Pulchro, seu qui inscribitur Hyppias maior, ubi significat causam et efficientem idem esse et finem non posse dici causam; quod confirmat, tum quia est effectus, tum quia ipsius causae efficientis non potest esse causa. Eamdem fuisse communem sententiam Stoicorum, scilicet, quod sola causa efficiens sit vera causa, refert Seneca, lib. VIII, epist. 66, ubi etiam ipse eam probat: *Quoniam si omnia* (inquit) *sine quibus effectus fieri non potest, ponenda sunt in causarum numero, plures essent numerandae, nimirum tempus, locus, motus,* etc., *sine quibus nullus fit effectus; in una ergo causa efficienti sistendum est, reliqua vero sunt veluti adiumenta huius causae, aut conditiones necessariae.* Aliter obiici posset in alio extremo ex Socrate apud Platonem, in Phaed., quod solus finis nomen causae mereatur, nam tota causa rei est id propter quod fit; reliqua vero omnia solum sunt conditiones requisitae ut res fiat; unde interrogationi propter quid res est aut fit, sola responsio per finalem causam satisfacit.

5. *Prima obiectio cum Augustini loco difficili enodatur.—* Ad priorem obiectionem locus Augustini difficilis est; negat enim ibi quaerendum esse quare Deus voluerit creare mundum, quia hoc est quaerere causam voluntatis Dei; omnis autem causa efficiens est, quae in divina voluntate locum habere non potest; ubi videtur plane Augustinus confundere causam finalem cum efficienti; nam qui quaerit quare Deus voluerit creare mundum non quaerit causam efficientem, sed finalem. Dicendum vero est sensum Augustini esse, non esse quaerendam causam cur voluerit creare mundum, ita ut ipsius voluntatis Dei propria aliqua causa esse putetur, quia si divina voluntas aliquam causam huiusmodi haberet, haberet causam efficientem; non quia finis et efficiens formaliter sint idem, sed quia nihil potest habere propriam causam extrinsecam finalem quin habeat efficientem, vel quia finis ipse non causat sine efficientia, ut multi volunt; vel quia finis proxime movet efficiens ad efficiendum. Cum ergo dicit Augustinus omnem causam esse efficientem, loquitur de causalitate extrinseca, quae nunquam est sine interventu efficientis causae; non tamen intendit Augustinus excludere quin cum illa causa possit coniungi aliud causandi genus. Alii brevius respondent Augustinum locutum esse stricte de causa, prout dicit relationem ad effectum stricte etiam sumptum et denominatum a verbo efficiendi. Sed hoc vix potest accommodari discursui Augustini, nam qui quaerit quare Deus voluit, etc., non quaerit causam ita stricte sumptam.

6. *Platón admitió las mismas clases de causas que Aristóteles.—Sentido de los antiguos filósofos en esto.—Por qué la causa eficiente ostenta el nombre de causa por antonomasia.*— Por lo que se refiere a Platón, es cierto que admitió todos los géneros de causas que puso Aristóteles, y quizá algunos más, como veremos después. Y en el pasaje citado no dice que causa y eficiente sean la misma cosa, como se le atribuye, sino que dice, por el contrario: *La eficiente no es otra cosa que causa.* Esta proposición, como se ve, no puede convertirse simplemente. Pero de allí no infiere que el fin no sea causa, sino que infiere que lo que es hecho por la causa eficiente es distinto de ella, porque la causa no puede hacerse a sí misma. En cambio, sobre los otros filósofos pienso que se apartan de Aristóteles más con las palabras que con los hechos; efectivamente, ellos no niegan la necesidad y el concurso de la materia o de la forma o el fin, sino que difieren en los nombres, pues llaman materia a algo prerrequerido; en cambio, forma piensan que se ha de llamar más bien al efecto que a la causa, porque en ella queda terminada toda la causalidad, o a lo sumo la llaman parte de la causa, como dice Séneca más arriba; y al fin le llaman causa de algún modo o más bien concausa junto con la eficiente, o sea que es algo que sobreviene al eficiente mediante el propósito o la intención del fin, para que pueda causar. Además, la causa eficiente tiene una influencia más real, y en cierto modo más inmediata al efecto mismo que el fin; y más conocida y en cierto modo más propia que la materia y la forma, y anterior también a ellas; y por ello el nombre de causa suele tomarse a veces por el de causa eficiente, sea por antonomasia, sea también por razón de la primera imposición. Sin embargo, considerando la cosa misma físicamente, no hay duda de que cada una de las referidas causas tenga verdadera y propia razón de causa, y total y enteramente diversa en su género, como diremos en el segundo punto, y por ello Aristóteles enumeró mucho mejor estas cosas distintamente bajo la noción común de causa.

7. *Por qué no son causas el lugar, el tiempo y semejantes.*— Ni la razón tomada de Séneca se opone en nada, pues entre las causas no se enumeran todas las cosas sin las que no se hace el efecto, sino sólo aquellas que influyen esencialmente en el efecto. Y esto no lo tiene el lugar porque es algo extrínseco;

6. *Quot Aristoteles, tot causarum genera admisit Plato.—Veterum philosophorum in hoc sensus.—Causae nomen cur efficiens per antonomasiam usurpet.*— Ad Platonem, certum est illum posuisse omnia genera causarum quae Aristoteles posuit et fortasse plura, ut postea videbimus. Et in citato loco non dicit causam et efficiens idem esse, ut ei tribuitur, sed e contrario ait: *Efficiens nihil aliud est quam causa.* Quae propositio non potest simpliciter converti, ut per se constat. Inde autem non infert finem non esse causam, sed infert id quod fit ab efficienti causa esse distinctum ab ipsa, quia non potest causa efficere seipsam. De aliis vero philosophis existimo verbis potius quam re ab Aristotele dissentire. Nam ipsi non negant necessitatem et concursum materiae, aut formae, vel finis; sed in nominibus differunt, nam materiam vocant quid praerequisitum; formam vero potius appellandam censent effectum quam causam, quia ad ipsam tota causalitas terminatur, vel ad summum vocant partem causae, ut loquitur Seneca supra; finem vero appellant aliquo modo causam seu potius concausam cum efficienti seu esse quid superveniens efficienti medio proposito, seu intentioni finis, ut causare possit. Praeterea causa efficiens habet influentiam et magis realem et quodammodo immediatiorem ipsi effectui quam finis; et notiorem et quodammodo magis propriam quam materia et forma et priorem etiam illis; et ideo causae nomen interdum per antonomasiam vel etiam ratione primae impositionis pro causa efficienti sumi solet. Nihilominus tamen rem ipsam physice considerando non est dubium quin singulae ex dictis causis veram et propriam rationem causae habeant, et in suo genere totalem ac plane diversam ut in secundo puncto dicemus, et ideo multo melius Aristoteles haec distincte numeravit sub communi notione causae.

7. *Locus, tempus et similia, cur non causae.*— Nec ratio ex Seneca adducta quidquam obstat, non enim in causis numerantur omnia sine quibus effectus non fit, sed ea tantum quae per se influunt in effectum. Quod non habet locus, quia est quid extrin-

o si se habla del *donde* intrínseco, éste no se presupone, sino que se sigue en el efecto como un cierto accidente suyo. Y lo mismo ocurre con el tiempo; pues en cuanto que es una medida común es extrínseco; en cambio, en cuanto que puede ser intrínseco, sólo es la duración del mismo movimiento con que se hace la cosa cuando se hace sucesivamente; y aquel movimiento no es causa, sino que es más bien el mismo influjo actual de la causa eficiente de modo sucesivo, como después se explicará. En cambio, la materia, aunque sea algo prerrequerido para la acción del agente, sin embargo en el mismo instante o tiempo en que obra el agente, también influye *per se* la materia en el efecto; más aún, en la misma acción del agente, si opera a partir de ella, como veremos después. En cambio, la forma, aunque sea efecto del agente o incluso de la materia, con todo es causa de todo el compuesto al completar su esencia. Y aunque sea parte del compuesto, sin embargo en su género es causa total del mismo, ni hay por qué llamarla parte de la causa, ya que ni es parte del agente ni de la materia. Y si se llama parte de la causa respecto de toda la causalidad necesaria en todo género para el efecto, de este modo también la materia y la eficiente pueden llamarse parte de la causa; pero la expresión es impropia porque todas aquéllas no componen una causa, sino el número de causas que se ha agregado o requerido. Y lo mismo sucede proporcionalmente con el fin, pues aunque esté requerido por parte del agente para que su acción no se realice al azar, sino de propósito, con todo tiene un influjo propio y esencial y diverso del influjo del agente; cuál es éste y si siempre es necesario lo diremos después.

8. *El fin en los actos morales es la causa más importante.*— Con lo cual se responde a la segunda parte de la objeción, que Platón y Sócrates en aquel lugar más bien hablaron en sentido moral que físico. Pues en los actos morales el fin es en cierto modo toda la causa de las acciones o efectos, no porque se excluyan otras causas, en cuanto que son físicamente necesarias, sino porque todas las otras causas toman del fin como la primera razón de la causación. Por lo cual el fin suele llamarse en cierto modo causa sola, porque de tal manera es causa que no tiene una causa o razón anterior; y todas las otras son causas de tal manera que tienen alguna causa anterior, o al menos alguna razón de causación anterior; y

secum; vel si sit sermo de Ubi intrinseco, illud non praesupponitur sed consequitur in effectu ut quoddam accidens eius. Et idem est de tempore; nam prout est communis mensura, extrinsecum est; prout vero esse potest intrinsecum, solum est duratio ipsius motus quo fit res, quando successive fit; ille autem motus non est causa, sed est potius ipse actualis influxus causae efficientis successive, ut infra declarabitur. At vero materia, quamvis sit quid praerequisitum ad actionem agentis, tamen in ipso instanti vel tempore quo agens agit, etiam materia per se influit in effectum, immo et in ipsam actionem agentis, si ex illa operetur, ut postea videbimus. Forma vero, licet sit effectus agentis vel etiam materiae, est tamen causa totius compositi, complens essentiam eius. Et quamvis sit pars compositi, est tamen in suo genere totalis causa eius, nec est cur pars causae appelletur, quia neque est pars agentis neque materiae. Quod si appelletur pars causae respectu totius causalitatis necessariae in omni genere ad effectum, hoc modo etiam materia et efficiens dici potest pars causae; est tamen impropria locutio, quia omnes illae non componunt unam causam, sed aggregatum vel requisitum numerum causarum. Atque idem est proportionaliter de fine, nam, licet requiratur ex parte agentis ut actio eius non temere fiat sed ex instituto, habet tamen influxum proprium ac per se et diversum ab influxu agentis; qualis vero ille sit et an semper sit necessarius, infra dicemus.

8. *Finis in moralibus causa praestantior.*— Unde ad alteram partem obiectionis respondetur Platonem et Socratem illo loco moraliter potius quam physice loqui. In moralibus enim finis est quodammodo tota causa actionum seu effectuum, non quod aliae causae excludantur quatenus physice necessariae sunt, sed quod omnes aliae ex fine sumant quasi primam rationem causandi. Unde finis potest quodammodo dici sola causa, quia ita est causa ut non habeat priorem causam vel rationem; omnes autem aliae ita sunt causae ut habeant aliquam priorem causam vel saltem priorem ratio-

esto lo digo por la primera causa eficiente que es Dios, de lo cual trataremos después. Y si se hace hincapié en la expresión *por qué,* hay que decir que tomada estrictamente sólo se acomoda al fin, pero que tomada con más amplitud se suele extender también a todas las causas. Más todavía, Aristóteles prueba anteriormente, partiendo de allí, los mencionados géneros de causas, porque mediante todos ellos suele satisfacerse a la cuestión «por qué»; pues decimos que el hombre es mortal por la materia, y que vive por el alma, etc.

Distinción mutua de las cuatro causas

9. Con esto es fácil solucionar el segundo punto acerca de la distinción de estas causas. Pues puede tratarse de la distinción formal y precisivamente en la razón de causa, o de la distinción cuasi material o real en el ser del ente. La primera distinción es la que se refiere a nuestro propósito, la cual es cierto que se encuentra entre dichos miembros. Primeramente, por el testimonio de Aristóteles, porque de lo contrario la división sería defectuosa. En segundo lugar, por la razón, porque la causa como causa en acto queda formalmente constituída por el actual influjo sobre el efecto; ahora bien, en aquellos cuatro miembros hay influjos de diversas clases; luego. Se prueba la menor porque el influjo de la causa material y formal es intrínseco por interna composición; y el influjo de la causa eficiente y final es extrínseco. A su vez, el influjo de la materia es por modo de potencia, y el de la forma, por modo de acto. Además, el influjo de la eficiente es por acción o mutación real; y el influjo del fin es por mutación intencional o metafórica; por consiguiente, todas estas causalidades son formalmente distintas; por tanto, constituyen causas formalmente distintas en acto. Por lo cual también las razones o virtudes causativas de estas causas son distintas, pues la materia causa en cuanto que es potencia pasiva; la eficiente, en cambio, en cuanto que tiene potencia activa sobre otro, y la formal, en cuanto que tiene virtud para actuar por sí misma; en cambio, el fin, en cuanto que es bueno y por la bondad tiene virtud para atraer el efecto, todas las cuales cosas se expondrán más ampliamente en lo que sigue, ni se ofrece aquí tampoco una dificultad especial acerca de este punto.

nem causandi; quod dico propter primam efficientem causam quae est Deus, quod inferius declarabimus. Si autem vis fiat in voce *propter quid,* dicendum est stricte sumptam solum accommodari fini, latius vero solere etiam ad omnes causas extendi. Immo Aristoteles supra inde probat praedicta causarum genera, quia per omnia illa satisfieri solet quaestioni propter quid; dicimus enim hominem esse mortalem propter materiam, et vivere propter animam, etc.

Quatuor causarum mutua distinctio

9. Ex his facile est expedire punctum secundum de distinctione harum causarum. Potest autem esse sermo de distinctione formaliter ac praecise in ratione causae vel de distinctione quasi materiali seu reali in esse entis. Prior distinctio est quae ad praesens spectat, quam certum est inter haec membra reperiri. Primo ex Aristotelis testimonio, quia alias esset vitiosa divisio. Secundo ratione, quia causa, ut causa in actu, formaliter constituitur per actualem influxum in effectum; sed in quatuor illis membris sunt influxus diversarum rationum; ergo. Probatur minor, quia influxus causae materialis et formalis est intrinsecus per internam compositionem, influxus autem causae efficientis et finalis est extrinsecus. Rursus influxus materiae est per modum potentiae, formae autem per modum actus. Influxus item efficientis est per actionem seu mutationem realem; influxus autem finis est per mutationem intentionalem aut metaphoricam; sunt ergo omnes hae causalitates formaliter distinctae; constituunt igitur causas in actu formaliter distinctas. Unde etiam rationes seu virtutes causandi harum causarum distinctae sunt, nam materia causat quatenus est passiva potentia; efficiens vero quatenus habet potentiam activam in aliud; forma vero quatenus vim habet actuandi per seipsam; finis tamen, quatenus bonus est et per bonitatem habet vim alliciendi effectum, quae omnia in sequentibus exponentur latius, neque hic occurrit specialis difficultas circa hanc partem.

10. *Una misma cosa puede ejercer oficios de diversas causas respecto de efectos diversos.*— Y acerca de la distinción real o material de estas causas puede dudarse de si se da siempre o bien si puede suceder que una cosa enteramente la misma tenga varias razones causativas de las enumeradas. Y puede preguntarse esto ya sea en orden a diversos efectos, ya en orden al mismo. Del primer modo hay que decir que no es necesaria la distinción real o material entre dichas causas, porque no repugna que una cosa enteramente la misma tenga en orden a diversos efectos varias causalidades de diversas clases. En efecto, la misma forma es fin respecto de la generación o alteración por la que es hecha, y es forma respecto de la materia y el compuesto, y es principio eficiente respecto de la acción que termina en otro, y puede ser causa material de sus propiedades, como lo es el alma racional en cuanto sujeto del entendimiento o de la voluntad. Pues estos influjos o causalidades, por más que sean de diversa clase respecto de los diversos efectos, no tienen entre sí repugnancia, ni tampoco repugna que surjan de una misma cosa; porque del mismo modo que una misma cosa es capaz de diversas relaciones en orden a diversas cosas, ya que es semejante a una y desemejante a otra, principio de una y fin de otra, así puede, en orden a los diversos efectos, participar de los diversos respectos de causación. Existe, finalmente, una razón *a priori,* porque una misma cosa creada puede incluir en su entidad un acto mezclado de potencia, y por ello puede comportarse con una cosa a manera de acto formal y con otra a manera de sujeto; y el acto formal, por dar el ser a la cosa, suele ser al mismo tiempo el principio de hacer otra cosa, porque la operación sigue al ser; y finalmente porque tal acto es un cierto bien, puede ser también principio de moción metafórica. Así, por consiguiente, no repugna que todos estos géneros de causas se reúnan en una misma cosa respecto de seres diversos.

11. Y si algunas veces no se reúnen en una misma cosa no es por una repugnancia formal de tales causalidades en orden a diversas cosas, sino por su condición peculiar. Y a veces proviene de la perfección; otras, de la imperfección; por ejemplo, Dios puede ser causa eficiente y final, pero no material res-

10. *Eadem res diversarum munera causarum potest exercere respectu effectuum diversorum.*— Circa distinctionem autem realem seu materialem harum causarum dubitari potest an semper intercedat, vel fieri possit ut eadem omnino res habeat plures rationes causandi ex numeratis. Potest autem hoc quaeri, vel in ordine ad diversos effectus, vel ad eumdem. Priori modo dicendum est non esse necessariam distinctionem realem seu materialem inter dictas causas, quia non repugnat eamdem omnino rem in ordine ad diversos effectus habere plures causalitates diversarum rationum. Eadem enim forma est finis respectu generationis seu alterationis per quam fit, et est forma respectu materiae et compositi, et est principium efficiens respectu actionis in aliud, et potest esse materialis causa suarum proprietatum, ut est anima rationalis quatenus est subiectum intellectus vel voluntatis. Hi namque influxus seu causalitates, quantumvis diversae rationis sint respectu diversorum effectuum non habent inter se repugnantiam, neque etiam repugnat quod ab eadem re prodeant; quia, sicut eadem res est capax diversorum respectuum in ordine ad diversa, est enim uni similis et alteri dissimilis, principium unius et finis alterius, ita potest in ordine ad diversos effectus participare diversos respectus causandi. Ratio denique a priori est, quia eadem res creata potest in sua entitate includere actum potentiae admixtum, et ideo potest ad unam rem comparari per modum actus formalis, ad aliam vero per modum subiecti; actus autem formalis cum det esse rei, simul esse solet principium agendi aliud, quia operatio consequitur esse; ac denique quia talis actus aliquod bonum est, etiam potest esse principium metaphoricae motionis. Sic igitur non repugnat omnia haec genera causarum in eamdem rem convenire respectu diversorum.

11. Quod si interdum in aliqua re non coniunguntur, non est ex formali repugnantia talium causalitatum in ordine ad diversa, sed ex peculiari conditione. Et interdum provenit ex perfectione, interdum vero ex imperfectione; verbi gratia, Deus potest esse causa efficiens et finalis, non tamen mate-

pecto de algo, porque es acto puro y no tiene ninguna potencia pasiva; ni tampoco puede ejercer causalidad formal, porque ésta requiere la entidad incompleta e imperfecta. Y por la misma razón, las sustancias angélicas no pueden ejercer una causalidad formal; pero como no son actos puros, pueden de algún modo ejercer la material, al menos respecto de algunos accidentes; y porque no son pura potencia pueden tener alguna razón de eficiencia y mucho más de fin. Por el contrario, en cambio, la materia prima, aunque puede ejercer la causalidad material, con todo por ser pura potencia no participa de la causalidad formal ni propiamente de la eficiente; sin embargo, porque no es de tal modo pura potencia que no tenga alguna entidad y actualidad, puede tener alguna causalidad final, por razón de la cual el alma apetece su cuerpo, y cualquier forma, la materia. Sin embargo, la forma sustancial, aunque puede ejercer la causalidad formal, eficiente y final, no puede, sin embargo, ejercer la causalidad material sustancial —por llamarla así— por no ser potencia pasiva en el género de la sustancia. En cambio, respecto de los accidentes, puede a veces ejercer esta causalidad, cosa que propiamente conviene a la forma subsistente, pues aquella forma que no puede subsistir por sí a causa de su imperfección, tampoco puede por sí misma sustentar los accidentes. Y de este modo puede fácilmente discurrirse por las entidades accidentales, en cuanto que pueden participar de las referidas razones de causación.

12. *Una misma cosa no puede ejercer los oficios de materia y forma respecto de lo mismo.— La causa formal y la eficiente respecto de lo mismo no pueden coincidir en una misma cosa.—* Pero si estas causas se comparan con un mismo efecto, se presenta alguna mayor dificultad. Y ciertamente en unos hay una clara repugnacia; en otros, en cambio, hay, por el contrario, posibilidad manifiesta, y en algunos queda la cosa controvertida y dudosa. Así, pues, que la misma cosa en orden a lo mismo sea al mismo tiempo causa material y formal, repugna abiertamente, porque estas causalidades requieren condiciones formalmente opuestas, como son estar en potencia y en acto formal; por lo cual, si se habla de la propia forma sustancial, siempre requiere una distinción real respecto

rialis respectu alicuius, quia est purus actus et nullam habet potentiam passivam; neque etiam exercere potest causalitatem formalem, quia haec requirit entitatem incompletam et imperfectam. Et ob eamden rationem angelicae substantiae non possunt exercere causalitatem formalem; quia vero non sunt puri actus, possunt aliqua ex parte exercere materialem, saltem respectu aliquorum accidentium; et quia non sunt pura potentia, possunt habere rationem aliquam efficiendi et multo magis finalizandi. E contrario vero materia prima, cum causalitatem materialem exercere possit, tamen, quia est pura potentia, nec causalitatem formalem nec proprie effectivam participat; tamen, quia non est ita pura potentia quin aliquam entitatem et actualitatem habeat, aliquam causalitatem finalem habere potest, ratione cuius anima appetit corpus suum et quaelibet forma materiam. At vero forma substantialis, cum causalitatem formalem, efficientem et finalem exercere possit, non tamen materialem substantialem (ut sic dicam), quia non est potentia passiva in genere substantiae. Respectu vero accidentium potest interdum exercere hanc causalitatem, quod proprie convenit formae subsistenti, nam illa forma quae ob imperfectionem suam ex se subsistere non potest, neque etiam est potens per seipsam ad sustentanda accidentia. Et ad hunc modum facile discurri potest per entitates accidentales, quatenus praedictas causandi rationes participare possunt.

12. *Respectu eiusdem eadem res formae et materiae munera subire nequit.—Forma et efficiens respectu eiusdem in idem coincidere non possunt.—* At vero, si hae causae comparentur ad unum et eumdem effectum, nonnulla maior difficultas est. Et quidem in quibusdam est clara repugnantia, in aliis vero e contrario est manifesta possibilitas, in quibusdam autem res est controversa et dubia. Itaque eamdem rem in ordine ad idem simul esse causam materialem et formalem plane repugnat, quia hae causalitates requirunt conditiones formaliter oppositas, quales sunt esse in potentia et in actu formali; unde si sit sermo de propria forma substantiali, semper requirit distinctionem

de su causa material, y lo mismo ocurre en la forma accidental que tenga entidad propia. Pero porque existen algunas formas accidentales que son solamente modos de la sustancia, como la presencia local o si existe alguna otra cosa de esta clase, en ellas del mismo modo que la razón de forma es imperfecta, así también basta la distinción modal. Con todo, siempre es necesario que la causa formal y la material respecto del mismo compuesto se distingan realmente o *ex natura rei.* Además, consta también que la causa formal y la eficiente no pueden reunirse en una misma cosa respecto del mismo efecto; porque la forma ejerce causalidad formal en aquello en que está, y eficiente respecto de otra forma o compuesto, y por ello la forma como informante o bien se supone para la acción como principio activo, o bien se sigue como efecto o término formal de la acción; y por ello no puede suceder que la causalidad formal y la eficiente convengan a la misma forma respecto de una misma cosa, pues incluyen relaciones que están en repugnancia.

13. *Si la forma puede coincidir con el fin en la misma entidad.—* Por otra parte, es también claro que la causalidad final y formal pueden convenir en cierto modo en la misma forma respecto de una misma cosa, y en cierto modo no pueden. Pues si se refieren al mismo sujeto o supuesto, pueden perfectamente reunirse en una misma cosa; pues la misma forma no sólo es fin de la materia, sino que la informa, y la misma visión bienaventurada es la forma del entendimento y su fin y felicidad. Y la razón está en que la misma forma, en cuanto informa, y su información, es el bien y la perfección del sujeto que informa; y por ello puede relacionarse con él simultáneamente bajo la razón de forma y de fin. Pero en cambio, si la comparación se hace con el mismo compuesto que es constituído por la forma, así no puede la misma ser forma y fin respecto de lo mismo, porque la forma no es el fin del compuesto, sino que más bien la forma es por causa del compuesto como por causa de su fin. Y si se comparan con la acción o generación, también respecto de ella es la misma la forma y el fin. En el cual sentido parece que dijo Aristóteles, como se citará después, que el fin y la forma coinciden en la misma realidad numérica; con todo, bajo aquel respecto, aunque la forma

realem a sua causa materiali, et idem est in forma accidentali quae suam propriam habeat entitatem. Quia vero sunt aliquae accidentales quae tantum sunt modi substantiae, ut praesentia localis, vel si quid aliud est huiusmodi, in illis, sicut ratio formae est imperfecta, ita sufficit distinctio modalis. Semper tamen necesse est ut formalis et materialis causa respectu eiusdem compositi distinguantur realiter vel ex natura rei. Deinde etiam constat formalem et efficientem causam non posse in eadem re coniungi respectu eiusdem effectus; quia forma exercet causalitatem formalem in eo in quo est, efficientem vero respectu alterius formae, vel compositi, et ideo forma ut informans, vel supponitur ad actionem ut principium agendi, vel consequitur ut effectus seu terminus formalis actionis; et ideo fieri non potest ut causalitas formalis et effectiva eidem formae conveniant respectu eiusdem, nam includunt habitudines repugnantes.

13. *Forma cum fine an possit in eamdem entitatem confluere.—* Rursus etiam est clarum finalem et formalem causalitatem quodammodo convenire posse in eamdem formam respectu eiusdem, quodammodo autem non posse. Si enim comparentur ad idem subiectum vel suppositum, optime possunt in eamdem rem convenire; eadem enim forma et est finis materiae et eam informat, eademque visio beata est forma intellectus et finis ac beatitudo eius. Et ratio est quia ipsamet forma, ut informans, et informatio eius est bonum ac perfectio subiecti quod informat; et ideo potest ad illud comparari simul in ratione formae et finis. At vero, si comparatio fiat ad ipsum compositum quod per formam constituitur, sic non potest eadem esse forma et finis respectu eiusdem, quia non est forma finis compositi, sed potius forma est propter compositum ut propter finem suum. Quod si comparentur ad actionem seu generationem, etiam respectu illius eadem est forma et finis. Quo sensu videtur dixisse Aristoteles, infra citandus, finem et formam coincidere in eamdem rem numero; sub eo tamen respectu, licet forma

propiamente sea el fin de la generación, sin embargo no es propiamente su causa formal, sino sólo su principio, como dije en la sección anterior.

14. *Si se reúnen en una misma cosa la causa eficiente y el fin.— Si la materia tolera en su entidad alguna razón de fin.*— Además, casi en la misma proporción hay que hablar del fin y de la causa eficiente; pues según una cierta razón de fin pueden convenir a la misma cosa, pero no según otra. Pues suele distinguirse, como veremos después, un doble fin, a saber: el fin por cuya causa se hace la acción o aquél para quien o en cuyo beneficio y provecho se hace; como en el caso de la curación, el fin por cuya causa se hace es la salud; en cambio, el fin para quien se hace es el mismo hombre cuya salud se procura. Por consiguiente, el primer fin no puede ser una misma cosa con la causa eficiente, porque es su efecto; en cambio el fin posterior puede muy bien ser una misma cosa con la causa eficiente, pues con frecuencia la causa eficiente opera por causa de sí misma; y de este modo Dios es al mismo tiempo el primer eficiente y el último fin de sus obras. Y de acuerdo con esto se entiende fácilmente el dicho vulgar de Aristóteles, en el II de la *Física*, c. 7: *El fin y la forma coinciden en la misma cosa numérica; en cambio, el fin y la causa eficiente no coinciden en la misma cosa numérica, sino específica;* pues habla del fin por cuya causa, o sea el que formalmente mediante la acción se intenta y se hace; acerca del cual dijimos ya que se distingue del agente como efecto suyo, y que por ello no puede ser una misma cosa numéricamente con él. En cambio, que sea una misma cosa en especie sucede en los agentes unívocos, no en todos, como el mismo Aristóteles indicó. Cómo pueden unirse en una misma cosa numérica la causa formal y la final se ha declarado ya. Pero añado que también puede alguna razón de fin unirse con la causa material en la misma cosa numérica; pues el sujeto de los accidentes no sólo es la causa material de los mismos, sino su fin; ya que, como decía, el fin próximo de procurar la salud es el hombre, y entre otros fines, la forma es inducida en la materia para conservar a la misma materia; pues, porque la razón de fin se funda en la bondad, que es trascendental y se halla parcialmente en toda entidad, por ello puede unirse alguna razón de fin con cualquier otra causa.

proprie sit finis generationis, non tamen proprie est causa formalis eius, sed tantum principium, ut sectione praecedenti dicebam.

14. *An coniungantur in eodem efficiens et finis.— An materia rationem aliquam finis in sua entitate patiatur.*— Praeterea eadem fere proportione loquendum est de fine et efficiente; nam secundum quamdam rationem finis convenire possunt eidem rei, non vero secundum aliam. Duplex enim finis, ut infra videbimus, distingui solet, scilicet, finis cuius gratia actio fit, vel cui seu in cuius gratiam et commodum fit; ut in curatione, finis cuius gratia est sanitas; cui vero, est ipse homo cui sanitas procuratur. Prior ergo finis non potest esse eadem res cum causa efficienti quia est effectus eius; posterior autem finis optime potest esse eadem res cum causa efficienti: nam saepe efficiens operatur propter seipsum; et hoc modo Deus est simul primum efficiens et ultimus finis suorum operum. Et iuxta haec intelligitur facile vulgare dictum Aristotelis, II Phys., c. 7: *Finis et forma coincidunt in idem numero; finis autem et efficiens in idem non numero, sed specie;* loquitur enim de fine cuius gratia, seu qui per actionem formaliter intenditur et fit; de quo iam diximus distingui ab agente tamquam effectum eius, et ideo non posse esse idem numero cum illo. Quod vero sit idem specie, contingit in agentibus univocis, non in omnibus, ut ipsemet Aristoteles indicavit. Quomodo autem causa formalis et finalis in eamdem rem numero coniungi possint, iam declaratum est. Addo vero etiam posse aliquam rationem finis in eamdem numero rem cum causa materiali coniungi; nam subiectum accidentium et est causa materialis eorum et finis; ut enim dicebam, finis proximus sanitatis procurandae est homo, et inter alios fines forma inducitur in materiam propter ipsam materiam conservandam; nam, quia ratio finis fundatur in bonitate, quae transcendentalis est et in omni entitate ex parte reperitur, ideo coniungi potest aliqua ratio finis cum qualibet alia causa.

15. *Si la causa eficiente puede ser una misma cosa con la materia.*— Sólo quedaba comparar la causa eficiente con la material, a ver si una y otra razón pueden unirse en la misma cosa respecto del mismo efecto. Y ciertamente, hablando de la causa material de las sustancias naturales, es cierto que no pueden la causa material y la eficiente reunirse en una misma cosa en orden a tal efecto, porque la materia no puede ser principio eficiente de la forma que se ha de educir de ella y, por consiguiente, tampoco de todo el compuesto. Pero, en cambio, hablando de la causa material de los accidentes, existe una duda mayor sobre si la misma causa material puede ser eficiente de los mismos. Y puede esta eficiencia entenderse doblemente: una, por el resultado natural, y hablando de ésta no hay duda de que tales causalidades pueden unirse, y así se suele decir a veces que el alma, por ejemplo, tiene una triple causalidad sobre sus potencias naturales, a saber, final, material y eficiente; y muchos piensan que este género de actividad no le repugna a la materia prima para su propia pasión, que es la cantidad. La otra eficiencia es *per se* y por la propia acción, y acerca de ésta existe una mayor dificultad; coincide, sin embargo, con aquella cuestión de si todo cuanto se mueve es movido por otro, o —lo que es lo mismo— si el agente y el paciente se distinguen siempre, al menos según los principios próximos de acción y de recepción, cuestión de que nos ocuparemos después al tratar de la causa eficiente.

¿Es adecuada la división de la causa en cuatro géneros?

16. *Los instrumentos han de ser colocados bajo la causa eficiente, no bajo la material.*— Acerca del tercer punto, si estos cuatro géneros dividen suficientemente a la causa, suelen proponerse varias dificultades sobre las causas instrumentales, dispositivas y objetivas. Pero éstas y las semejantes no tienen dificultad, pues la causa instrumental es una cierta especie de causa eficiente, como después veremos. Ni puede reducirse a la causa material con algún fundamento, como falsamente pensó Filógono, II *Phys.*, text. 27, a no ser tal vez que estemos hablando de las disposiciones de la materia, que suelen también llamarse instru-

15. *Efficiens an idem esse possit cum materia.*— Solum supererat comparanda causa efficiens cum materiali, an possit utraque ratio coniungi in eadem re respectu eiusdem effectus. Et quidem loquendo de causa materiali substantiarum naturalium, certum est non posse materialem et efficientem causam coniungi in eadem re in ordine ad talem effectum, quia materia non potest esse principium efficiens formae ex illa educendae, et consequenter nec totius compositi. At vero loquendo de causa materiali accidentium, maius dubium est an eadem causa materialis possit esse efficiens eorumdem. Potest autem haec efficientia intelligi duplex: una, per naturalem resultantiam, et de hac loquendo non est dubium quin possint illae causalitates coniungi, et ita dici solet passim, animam, verbi gratia, habere triplicem causalitatem in suas naturales potentias, nempe finalem, materialem et efficientem; et multi censent hoc genus activitatis nec materiae primae repugnare in suam propriam passionem, quae est quantitas. Altera efficientia est per se et per propriam actionem, et de hac est maior difficultas; coincidit tamen cum illa quaestione, an omne quod movetur ab alio moveatur, seu (quod idem est) an agens et patiens semper distinguantur, saltem secundum proxima principia agendi et recipiendi, quam postea tractabimus disputando de causa efficienti.

Causae in quatuor genera divisio an adaequata

16. *Instrumenta sub efficienti, non sub materiali causa collocanda.*— Circa tertium punctum, an haec quatuor genera sufficienter dividant causam, solent variae difficultates proponi de causis instrumentariis, dispositivis et obiectivis. Sed haec et similia difficultatem non habent, nam causa instrumentalis quaedam species est causae efficientis, ut postea videbimus. Nec potest cum aliquo fundamento reduci ad materialem causam, ut falso excogitavit Philogonus, II Phys., text. 27, nisi fortasse loquamur de dispositionibus materiae, quae solent etiam

mentos; pero éstas, si no tienen eficiencia, en realidad no son instrumentos; y en cambio, si tienen eficiencia, en cuanto tales no son disposiciones, ni pertenecen de ningún modo a la causa material, sino a la eficiente, a la cual o ayudan o sustituyen. En cambio, la causa dispositiva se reduce comúnmente a la material, porque prepara la materia para la forma. Pero esta denominación sólo parece que se da por una cierta atribución; pues si hablamos con propiedad, la verdadera disposición es una cierta causa formal, ya que no dispone sino informando al sujeto; pues el calor que está en el leño no dispone para la forma del fuego más que calentando formalmente al leño; y hablo de la verdadera y propia disposición física y positiva, pues en sentido vulgar suele llamarse disposición cualquier remoción de impedimentos o cualquier condición necesaria, como la aplicación a la acción o algo semejante; y en éstos no se da ninguna verdadera causalidad sino sólo accidental.

17. *Qué clase de causalidad ejerce el objeto sobre la potencia y el acto.*— Causa objetiva llamo al objeto respecto de la potencia y el acto. En el cual objeto puede considerase una doble relación: una, la de motor, y otra, la de término. La primera, respecto de la potencia cognoscitiva, es la causalidad eficiente, ya se considere al objeto en cuanto mueve imprimiendo la especie, ya en cuanto que concurre al acto mediante la especie; en cambio, respecto de la potencia apetitiva es la causalidad final, sea la propia y formal, como en el apetito racional, sea material e imperfecta, como en el sensitivo, lo cual veremos después. Pero en el último sentido reducen algunos el objeto a causa final, porque la potencia y el acto tienden a él como a su fin. Ni se opone el que esta relación sea esencial, porque no hay repugnacia en que una cosa esté esencialmente ordenada a su fin. Otros la reducen a la causa formal, en cuanto que el objeto da la especificación al acto; pues cuanto da especie, tiene razón de forma; y dicen que no es una forma intrínseca sino extrínseca. Yo, con todo, negaría gustosamente que el objeto bajo esta razón ejerza algún verdadero género de causalidad, sino de puro término especificativo, no mediante algún verdadero influjo que le constituya como causa, sino por la sola relación del otro a sí mismo. Ni Aristóteles se acordó nunca de tal causa formal extrínseca, ni al término del movimiento le llamó causa del movimiento, aunque dijese que tomaba la especie de él; y lo mismo ocurre con un término relativo respecto del otro o del término de la relación en cuanto tal. Ni habla de otra forma Santo Tomás, como puede verse en I-II, q. 1, a. 3. Pero éstas son cosas fáciles y casi nada más que modos de expresión.

instrumenta appellari; sed illae nisi efficientiam habeant, revera non sunt instrumenta; si vero efficientiam habent, ut sic non sunt dispositiones neque ad causam materialem ullo modo pertinent, sed ad efficientem, quam vel adiuvant vel eius vicem gerunt. Dispositiva autem causa communiter reducitur ad materialem, quia praeparat materiam ad formam. Sed haec denominatio solum esse videtur per quamdam attributionem; nam si loquamur cum proprietate, vera dispositio quaedam causa formalis est, non enim disponit nisi informando subiectum; calor enim qui est in ligno non disponit ad formam ignis nisi formaliter calefaciendo lignum; loquor autem de vera ac propria dispositione physica et positiva; nam vulgari modo solet dispositio vocari quaecumque remotio impedimenti, vel quaevis conditio necessaria, ut applicatio ad agendum vel quid simile; et in his nulla est vera causalitas, sed tantum per accidens.

17. *Obiectum cuius generis circa potentiam et actum eius exerceat causalitatem.*— Causam obiectivam appello obiectum respectu potentiae vel actus. In quo obiecto duplex potest habitudo considerari: una est moventis, altera terminantis. Prior respectu potentiae cognoscitivae est causalitas efficiens, sive consideretur obiectum quatenus movet imprimendo speciem sive quatenus per speciem concurrit ad actum; respectu vero potentiae appetitivae est causalitas finalis vel propria et formalis, ut in appetitu rationali, vel materialis et imperfecta, ut in sensitivo, quod postea videbimus. Sub posteriori autem respectu, aliqui reducunt obiectum ad causam finalem, quia potentia et actus in illud ut in finem tendunt. Neque obstat quod haec habitudo sit essentialis, quia non repugnat quod aliqua res essentialiter sit ordinata ad suum finem. Alii ad formalem causam revocant, quatenus obiectum dat speciem actui; quidquid enim dat speciem, habet rationem formae; dicunt autem esse non intrinsecam, sed extrinsecam formam. Ego vero libentius negarem obiectum sub hac ratione exercere aliquod verum genus causalitatis, sed puri termini specificantis, non per verum aliquem influxum qui causam constituat, sed per solam habitudinem alterius ad ipsum. Neque Aristoteles unquam illius causae formalis extrinsecae meminit, nec terminum motus appellavit causam motus, quamvis dixerit ab illo sumere speciem; et idem est de uno relativo respectu alterius seu de termino relationis ut sic. Nec D. Thomas aliter loquitur, ut videre licet I-II, q. 1, a. 3. Sed haec facilia sunt, ac fere de modo loquendi.

18. *Si la causa ejemplar es un género de causa distinto de los enumerados.*— La principal dificultad en este punto está en la causa ejemplar, que añade Platón a las cuatro enumeradas por Aristóteles, como consta por el *Timeo* y el *Fedón*, y lo refiere Séneca en la citada *Epístola* 66. Pero de este punto, dada su gravedad, nos ocuparemos en una disputación propia. Ahora, brevemente, concedemos a Platón que el ejemplar ejerce una verdadera causalidad, cosa que no ignoró Aristóteles, pues aquí, al enumerar la forma, añade también el ejemplar, y por ello quizá no es preciso aumentar por dicha causa el número, cosa que examinaremos en el citado lugar.

¿Es inmediata la citada división de las causas?

19. *La división de la causa en interna y externa es más elevada que la precedente.— La división más inmediata de la causa es en estrictamente real e intencional.*— Acerca de lo cuarto puede parecer aquella división inmediata por el hecho de que Aristóteles dividiese la causa próximamente en aquellos cuatro miembros. Pero a pesar de todo hay que decir que aquella división no es inmediata, pues pueden encontrarse fácilmente conveniencias entre algunos de dichos miembros, por razón de las cuales se establezcan algunas divisiones de la causa anteriores y en menor número de miembros. Así, por consiguiente, puede dividirse en primer lugar la causa en interna y externa; la interna, a su vez, en materia y en forma; acerca de las cuales no puede dudarse que convengan de modo peculiar en el modo de causación; pues dan el ser al efecto confiriéndole su misma entidad numérica y componiéndole internamente; en cambio, la causa eficiente y la final causan de modo muy diferente, y convienen en esto, en que no componen intrínsecamente el efecto, y por ello se denominan comúnmente causas ex-

18. *Exemplar an distinctum causae genus a numeratis.*— Potissima difficultas est in hoc puncto de causa exemplari, quam Plato addit quatuor ab Aristotele numeratis, ut constat ex Timaeo et Phaedone, et refert Seneca, citata epistol. 66. Sed de hac materia propter gravitatem eius propriam disputationem instituemus. Nunc breviter concedimus Platoni exemplar veram causalitatem exercere, quod Aristoteles non ignoravit, nam hic numerando formam addit et exemplar, et ideo fortasse non est necesse propter eam causam augere numerum, quod dicto loco examinabimus.

Divisio causae praedicta sitne immediata

19. *Causae in internam et externam divisio altior quam praedicta.— Causae in realem rigide et intentionalem immediatissima divisio.*— Circa quartum videri potest divisio illa immediata, eo quod Aristoteles proxime diviserit causam in quatuor illa membra. Sed nihilominus dicendum est, illam divisionem non esse immediatam; possunt enim facile convenientiae inter quaedam ex his membris excogitari, ratione quarum aliae priores divisiones causae et in pauciora membra constituantur. Sic ergo potest primo causa dividi in internam et externam; interna rursus in materiam et formam; de quibus dubitari non potest quin peculiariter conveniant in modo causandi; dant enim esse effectui conferendo illi suammet numero entitatem et interne componendo illum; efficiens autem et finis longe aliter causant, et in hoc conveniunt, quod non componunt intrinsece effectum, et ideo causae extrinsecae communiter appellantur. Igitur in ra-

trínsecas. Por consiguiente, en la razón de causa puede abstraerse una razón común de materia y de forma que no sea común a otras causas, y al contrario; por tanto, rectamente se divide la causa inmediatamente en intrínseca y extrínseca, y después aquélla, en material y formal, y ésta, en eficiente y final. También de otro modo podría encontrarse otra división más inmediata de la causa; pues las otras tres causas, excepto la final, coinciden en esto, en que contribuyen al ser del efecto mediante un influjo real, y por ello requieren la existencia real para sus causalidades, como veremos después; en cambio, la causa final influye intencionalmente y por ello puede causar antes de existir realmente en sí. Por tanto, puede rectamente dividirse la causa inmediatamente en real e intencional, tomando en el primer miembro el término *real* en sentido estricto; pues si se toma en toda su amplitud y trascendencia también conviene a la causa final. Y por su parte, la causa real se divide en intrínseca, que es la materia y la forma, y extrínseca, que es la eficiente, y que puede llamarse de un modo peculiar y cuasi por antonomasia, extrínseca; pues aunque la causa final comparada con la formal y con la material sea también extrínseca, con todo, comparada con la eficiente es en cierto modo intrínseca, ya que la relación al fin es más intrínseca para cada cosa, y en algunas es incluso esencial.

Si los cuatro miembros de la causa son indivisibles

20. Acerca del quinto punto pueden decirse en este lugar pocas cosas hasta que tratemos de cada una de las causas, y por ello hay que decir brevemente que ésta no es una división en las últimas razones de causa; pues bajo cualquiera de aquellos miembros pueden darse varias divisiones. En efecto, la causa material, una es pura potencia, y otra, en cambio, potencia sólo relativamente. Y esta no es una división meramente material —por llamarla así— según la entidad que es causa, sino también formal en la razón de causa material. Pues pertenece a la razón formal de la misma el ser potencia, y por ello, según la diversa razón de potencia receptiva, será también diversa la razón de causa material; la cual diversidad puede también deducirse de los efectos, pues aquella primera es causa material de la sustancia, y la última, en cambio, de los accidentes. Por ello, la

tione causae abstrahi potest ratio communis materiae et formae quae non sit communis aliis causis, et e converso; ergo recte dividitur causa immediate in intrinsecam et extrinsecam, et deinde illa in materialem et formalem, haec vero in efficientem et finalem. Alio item modo posset alia divisio causae immediatior excogitari; nam tres aliae causae praeter finalem conveniunt in hoc quod conferunt ad esse effectus per realem influxum, ideoque requirunt existentiam realem ad suas causalitates, ut postea videbimus; causa autem finalis influit intentionaliter, ideoque causare potest antequam in se realiter existat. Recte igitur dividi potest causa immediate in realem et intentionalem, stricte sumendo in priori membro illum terminum *realem;* nam si sumatur in tota sua latitudine et transcendentia, etiam causae finali convenit. Et rursus causa realis dividitur in intrinsecam, quae in materiam et formam, et extrinsecam, quae est efficiens, et peculiari ratione et quasi per antonomasiam dici potest extrinseca; nam, licet finalis causa comparata ad formalem et materialem extrinseca etiam sit, comparata tamen ad efficientem, est quodammodo intrinseca; nam habitudo ad finem est magis intrinseca unicuique rei et in quibusdam est etiam essentialis.

Quatuor causae membra, an atoma

20. De quinto puncto pauca hoc loco dici possunt donec de singulis causis tractemus, et ideo breviter dicendum est hanc non esse divisionem in ultimas rationes causae; nam sub quocumque illorum membrorum dari possunt variae divisiones. Causa enim materialis quaedam est pura potentia, alia vero est tantum potentia secundum quid. Quae non est divisio tantum materialis (ut ita dicam) secundum entitatem quae est causa, sed etiam est formalis in ratione causae materialis. Nam de ratione formali illius est ut sit potentia, et ideo secundum diversam rationem potentiae receptivae erit diversa ratio causae materialis; quae diversitas attendi etiam potest ex effectibus; nam illa prior est causa materialis substantiae, pos-

primera puede llamarse causa material absolutamente, y la última, relativamente, tomando dichas voces no de las entidades de tales causas, sino de la relación a los efectos; pues en cuanto a la entidad, la causa material de los accidentes puede ser el ente simplemente o sustancia íntegra; y en cambio, la causa material de la sustancia sólo puede ser el ente relativo; con todo, en cuanto a la causación o relación de la causa, ésta causa al ente simplemente; aquélla, relativamente. Por su parte, la causa material de la sustancia se divide en materia de las sustancias corruptibles o de las incorruptibles; en cambio, la causa material de los accidentes puede dividirse o en corporal y espiritual, o en próxima y remota, o en aquella que sea en sí accidente o que sea sustancia, ya parcial, ya íntegra, de todas las cuales cosas trataré en las próximas disputaciones. Y de modo proporcional puede dividirse la forma en sustancial y accidental, y uno y otro miembro se subdivide de varias formas, según la variedad de sustancias compuestas y de accidentes. Igualmente existen muchas divisiones de la causa eficiente y final que no pueden enumerase aquí brevemente, sino en sus propias disputaciones.

21. *Por qué ni en los miembros superiores ni en los ínfimos se ha dividido la causa con una división principal.*— Podrá decirse: si la causa puede inmediatamente dividirse en menos miembros y remotamente en más, ¿por qué propuso Aristóteles aquella división cuatrimembre con preferencia a otras? Se responde que por lo mismo que aquella división es como intermedia entre aquellos extremos era la más apta para proponerse como división doctrinal. Principalmente porque aquellos miembros tienen razones y modos de causación más distintos y conocidos. Agréguese a esto que Aristóteles no omitió por completo, sino que insinuó bastante tanto la conveniencia de estas causas entre sí cuanto la división de las mismas, como consta por los pasajes citados.

De qué clase es la división dada

22. En el sexto punto todos los autores, suponiendo más que probando o disputando, enseñan que aquella división de la causa es análoga, y por dicho

terior vero accidentium. Unde prior dici potest causa materialis simpliciter, posterior vero secundum quid, sumendo has voces non ex entitatibus talium causarum, sed ex habitudine ad effectus; nam quoad entitatem materialis causa accidentium esse potest ens simpliciter seu substantia integra; materialis autem causa substantiae tantum esse potest ens secundum quid; tamen quoad causationem seu habitudinem causae, haec causat ens simpliciter, illa secundum quid. Rursus materialis causa substantiae dividitur in materiam corruptibilium vel incorruptibilium substantiarum; causa vero materialis accidentium dividi potest vel in corporalem et spiritualem, vel in proximam aut remotam, vel in eam quae in se sit accidens, vel quae sit substantia, aut partialis aut integra, de quibus omnibus in proximis disputationibus dicam. Atque proportionali modo dividi potest forma in substantialem et accidentalem et utrumque membrum subdividitur in varias formas, juxta varietatem substantiarum compositarum et accidentium. Causae item efficientis et finalis quamplures sunt divisiones, quae non possunt hic breviter recenseri, sed in propriis disputationibus.

21. *Cur nec in summa membra, nec in infima, sit causa principali divisione partita.*— Dices: si causa potest immediate dividi in pauciora membra et remote in plura, cur Aristoteles potius quadrimembrem illam divisionem quam alias tradidit? Respondetur hoc ipso quod illa divisio est media inter illa extrema, fuisse aptiorem ad doctrinalem divisionem tradendam. Maxime quia membra illa habent rationes et modos causandi magis distinctos et notiores. Adde Aristotelem non omnino omisisse, sed insinuasse satis, tam convenientias harum causarum inter se, quam divisiones earum, ut ex citatis locis constat.

Qualis sit data divisio

22. In sexto puncto auctores omnes, supponendo potius quam probando vel disputando, docent illam divisionem causae esse analogam et propter eam causam dicunt non

motivo dicen que no fue definida por Aristóteles la causa en común. Con todo, no declaran suficientemente el modo o la razón de dicha analogía, ni tampoco la podemos declarar nosotros hasta que queden tratadas exactamente las razones de cada una de las causas. Y por ello, supongamos ahora que aquel parecer es verdadero por la autoridad de la sentencia común, y por esta razón general, que aquellos modos de causas son comunes a las causas de los accidentes y de las sustancias, las cuales no pueden ser causas unívocamente, porque no dan unívocamente el ser, por lo cual tampoco la razón de efecto puede ser unívoca en el accidente y en la sustancia; remito al referido lugar para una declaración más exacta de esta analogía.

fuisse causam in communi ab Aristotele definitam. Non tamen declarant satis modum aut rationem huius analogiae, neque a nobis declarari potest donec rationes singularum causarum exacte tractentur. Et ideo nunc supponamus sententiam illam veram esse ex communis sententiae auctoritate et ex hac generali ratione, quod illi modi causarum communes sunt causis accidentium et substantiarum, quae non possunt esse univoce causae, quia non dant univoce esse, unde nec ratio effectus univoca esse potest in accidente et substantia; exactiorem vero huius analogiae declarationem in praedictum locum remitto.

DISPUTACION XIII

LA CAUSA MATERIAL DE LA SUSTANCIA

RESUMEN

Precede a esta Disputación una introducción en la que explica por qué al tratar de la causa material toma la materia prima y no la causa material en común. Su contenido se puede dividir en las siguientes partes:

I. Si existe la materia prima: Sec. I.
II. Cuál es su entidad y su esencia: Sec. II, III, IV.
III. Cuáles son sus propiedades: Sec. V, VI.
IV. Cuál es su causalidad: Sec. VII-XIV.

SECCIÓN I

La pregunta con que se inicia esta sección es la siguiente: ¿Es evidente por razón natural que se da en los entes una causa material de las sustancias a la que llamamos materia prima? Después de exponer varias divisiones de la materia (1-2) y de aclarar por qué se la llama prima (3), resuelve la cuestión y deduce la existencia de la materia prima (prescindiendo de qué clase de sujeto es) partiendo de las mutaciones que se dan en las cosas (4), del continuo cambio de las cosas (5-7), e igualmente de algunas mutaciones especiales (8-9), por la resolución hasta un primer sujeto (10). La consecuencia de las pruebas aducidas es que se da un primer sujeto; pero se desconoce que éste sea materia prima hasta que se pruebe que dichas mutaciones son sustanciales (11-12).

SECCIÓN II

Probada la existencia de un primer sujeto o materia, se pregunta ahora si éste es uno o múltiple para las sustancias generables y corruptibles. Las opiniones falsas sobre el primer principio material se comprenden en dos grupos: 1) los que ponen varios principios materiales; 2) los que ponen uno, pero yerran al asignarlo. Ponen varios principios en número infinito los atomistas en general, Leucipo y Demócrito; sigue una refutación basada en los absurdos que resultan (2-5). Establece varios principios en número finito Empédocles (6-7); sigue su refutación. Se deduce, por tanto, que el primer principio material es uno solo (8-9).

motivo dicen que no fue definida por Aristóteles la causa en común. Con todo, no declaran suficientemente el modo o la razón de dicha analogía, ni tampoco la podemos declarar nosotros hasta que queden tratadas exactamente las razones de cada una de las causas. Y por ello, supongamos ahora que aquel parecer es verdadero por la autoridad de la sentencia común, y por esta razón general, que aquellos modos de causas son comunes a las causas de los accidentes y de las sustancias, las cuales no pueden ser causas unívocamente, porque no dan unívocamente el ser, por lo cual tampoco la razón de efecto puede ser unívoca en el accidente y en la sustancia; remito al referido lugar para una declaración más exacta de esta analogía.

fuisse causam in communi ab Aristotele definitam. Non tamen declarant satis modum aut rationem huius analogiae, neque a nobis declarari potest donec rationes singularum causarum exacte tractentur. Et ideo nunc supponamus sententiam illam veram esse ex communis sententiae auctoritate et ex hac generali ratione, quod illi modi causarum communes sunt causis accidentium et substantiarum, quae non possunt esse univoce causae, quia non dant univoce esse, unde nec ratio effectus univoca esse potest in accidente et substantia; exactiorem vero huius analogiae declarationem in praedictum locum remitto.

DISPUTACION XIII

LA CAUSA MATERIAL DE LA SUSTANCIA

RESUMEN

Precede a esta Disputación una introducción en la que explica por qué al tratar de la causa material toma la materia prima y no la causa material en común. Su contenido se puede dividir en las siguientes partes:

I. *Si existe la materia prima: Sec. I.*
II. *Cuál es su entidad y su esencia: Sec. II, III, IV.*
III. *Cuáles son sus propiedades: Sec. V, VI.*
IV. *Cuál es su causalidad: Sec. VII-XIV.*

SECCIÓN I

La pregunta con que se inicia esta sección es la siguiente: ¿Es evidente por razón natural que se da en los entes una causa material de las sustancias a la que llamamos materia prima? Después de exponer varias divisiones de la materia (1-2) y de aclarar por qué se la llama prima (3), resuelve la cuestión y deduce la existencia de la materia prima (prescindiendo de qué clase de sujeto es) partiendo de las mutaciones que se dan en las cosas (4), del continuo cambio de las cosas (5-7), e igualmente de algunas mutaciones especiales (8-9), por la resolución hasta un primer sujeto (10). La consecuencia de las pruebas aducidas es que se da un primer sujeto; pero se desconoce que éste sea materia prima hasta que se pruebe que dichas mutaciones son sustanciales (11-12).

SECCIÓN II

Probada la existencia de un primer sujeto o materia, se pregunta ahora si éste es uno o múltiple para las sustancias generables y corruptibles. Las opiniones falsas sobre el primer principio material se comprenden en dos grupos: 1) los que ponen varios principios materiales; 2) los que ponen uno, pero yerran al asignarlo. Ponen varios principios en número infinito los atomistas en general, Leucipo y Demócrito; sigue una refutación basada en los absurdos que resultan (2-5). Establece varios principios en número finito Empédocles (6-7); sigue su refutación. Se deduce, por tanto, que el primer principio material es uno solo (8-9).

SECCIÓN III

Prosigue con el mismo tema de la sección anterior y recoge un segundo grupo de errores: el de los que admiten un solo principio pero yerran al determinarlo (1). Se van enumerando las diversas opiniones: el primer principio, como agua, aire, fuego, tierra (2), y su juicio (3-4). De otro orden es ya la forma de corporeidad de Avicena, coeviterna con la materia (5). Se llega, por fin, a la resolución, comprendida en los siguientes enunciados: 1.°, la materia prima no es ninguno de los elementos sensibles citados (6-8); 2.°, la materia prima no es ningún cuerpo o sustancia completa e íntegra en la esencia y especie de sustancia (9-12); 3.°, la causa material no es una sustancia completa que conste de potencia sustancial y alguna forma de sustancia incompleta y cuasi genérica (13-16), porque ninguna forma puede dar un grado genérico preciso sin dar también un ser específico (17), y sin embargo la materia prima de los seres generables exige para sí una especie estable y átoma (18-20). Además, se siguen muchos absurdos de la forma de corporeidad (21-22). Por tanto, la conclusión a que se llega es que la causa primera material no es ninguna sustancia íntegra (23).

SECCIÓN IV

Las secciones precedentes han ido recorriendo lo que no es la materia prima; en ésta se intenta decir qué es (1). En primer lugar enuncia sobre ella lo que parece cierto y admitido por todos: La materia que está bajo la forma tiene algo de entidad real y sustancial, distinta realmente de la entidad de la forma, y pasa a probarlo (2-5). A continuación, los puntos controvertidos: ¿tiene la materia "de por sí" alguna entidad actual?; es decir, ¿se le niega la causa formal y la eficiente? Esta última la niegan todos; la primera, en cambio, no; los tomistas afirman que tiene toda la entidad actual tomada de la forma (6-7). Resuelve Suárez la cuestión distinguiendo la entidad de la esencia de la de la existencia (8) y respondiendo que tiene la esencia actual distinta de la forma pero dependiente de ella (9-12), y que tiene la entidad de la existencia distinta de la entidad de la existencia de la forma, aunque con dependencia de ella (13-14), y que dicha entidad no la tiene sin causa eficiente, sino que la recibe de Dios (15). De esto se deducen estas consecuencias: la materia ha sido creada (16) y tiene entidad incorruptible (17).

SECCIÓN V

Entramos con ella en la parte III de esta disputación, que versa sobre las propiedades de la materia. Se pregunta si es la materia pura potencia y en qué sentido. Hay que afirmar que es pura potencia (1). Para precisar el sentido de la afirmación, los discípulos de Santo Tomás mantienen que es porque no tiene existencia alguna sino por la forma; en cambio, Escoto y otros dicen que es pura potencia en orden al acto formal, pero no al entitativo (2); otros difieren al afirmar que la materia tiene su existencia distinta de la existencia de la forma (3-6). Finalmente, expone su opinión de que la materia existente en la realidad es esencialmente acto entitativo (7-8). La resolución de la cuestión la encierra en tres afirmaciones: 1.ª, la materia no excluye todo acto (9); 2.ª, la materia no es pura potencia hasta el extremo de no ser un acto entitativo relativo (10); 3.ª, pero es pura potencia respecto del acto informante o actuante y respecto del acto absolutamente dicho (11), soluciones que corrobora seguidamente haciendo ver que no están en contra de Aristóteles (12-13). Pasa a la solución de las dificultades que planteó y a otras que propone con esta ocasión (14-20).

SECCIÓN VI

Sigue tratando de las propiedades de la materia, y se ocupa ahora del conocimiento que de ella se puede tener. Afirma en primer lugar que la materia puede ser término de conocimiento (1), aunque no puede ser concebida sin la forma (2), y concluye que el concepto que nosotros podemos tener de la materia no puede ser sino por analogía con la materia de las cosas artificiales (3) y, por tanto, que llegamos a un concepto propio de la materia prima, pero no enteramente distinto y como es en sí, sino en parte negativo y en parte confuso (4).

SECCIÓN VII

Pasamos con esta sección a la IV parte de la Disputación, que se ocupa de la causalidad de la materia prima. Acerca de esto, cuatro preguntas: 1.ª, qué causa la materia; 2.ª, con qué causa; 3.ª, cuál es la condición necesaria; 4.ª, qué es la causalidad misma por la que se constituye en acto como causa (1). Acerca de lo que causa la materia hay varias opiniones: para unos es el propio compuesto (2); para otros, la forma, sea la que es educida de la potencia de la materia (3), sea toda otra forma (4); además, parece que se puede añadir también la generación (5); por tanto, parecen ser cuatro los efectos de la materia. Resuelve Suárez la cuestión afirmando que el efecto adecuado de la materia es el compuesto, que es causado por la materia, tanto en su producción como en su ser producido (7); y a continuación hace ver cómo esto no contradice a las opiniones anteriores.

SECCIÓN VIII

Con qué medios produce la materia sus efectos. Para algunos hay que distinguir previamente la razón principal de la acción, que es la esencia de la materia; el principio próximo, que es la potencia de la materia (1), y la condición requerida, que para unos es la existencia y para otros la cantidad (2). Rechaza Suárez lo anterior y afirma, primero, que no hay sino una razón de causa, pues causa por sí misma y por su propia entidad (3-6); segundo, que sí hay que mantener que requiere esencialmente la existencia para causar (7), afirmación que exige declarar en qué grado depende la materia de la forma (8), y, finalmente, que la materia requiere para su causalidad la proximidad de la forma (9), y no la cantidad, tal como se había afirmado (10-11).

SECCIÓN IX

En qué consiste la causalidad de la materia. Hay que rechazar en primer lugar varias opiniones, y así mantiene que no es la misma entidad de la materia (1), ni una relación predicamental (2), ni una misma cosa con todo su efecto (3), ni un modo real, distinto de ella "ex natura rei" (4), sino que respecto de la generación la causalidad es la misma generación (5-6), y por ello la generación no puede, ni siquiera sobrenaturalmente, conservarse fuera del sujeto (7), ya que la causalidad de la materia en la producción de la forma o del compuesto no es sino la misma generación (8). Se ha de tratar ahora de la causalidad de la materia en el ser ya producido, y en esto se afirma que la unión de la forma y la materia es causada por sí misma por la materia y depende de ella (9), y por lo mismo

la causalidad de la materia sobre la misma forma no es más que la unión de tal forma con tal materia (10-12). Se pregunta, por tanto: ¿hay dos modos propios de unión, uno de la materia y otro de la forma? En este punto confiesa que se halla en duda, aunque estima más probable la parte que niega (13-14), y concluye además que la causalidad de la materia sobre el compuesto no añade nada a la materia fuera de su unión con la forma (15), ya que sólo existen dos causalidades distintas de la materia: una, en la producción, y otra, en el ser producido (16).

SECCIÓN X

En esta sección amplía el tratado de la causa material sustancial a los cuerpos incorruptibles. Propone acerca de esto tres cuestiones: 1.ª, si hay materia en los cielos; 2.ª, de qué clase es y si conviene con la de los cuerpos generables; 3.ª, cómo ejerce la causalidad material con aquellos cuerpos (1). Respecto de lo primero, hay una opinión negativa del Comentador (2-5) que se basa en que donde no hay mutación no tiene por qué haber materia; una segunda sentencia —de Santo Tomás— es afirmativa y se basa en dos principios: la incorruptibilidad de los cielos no requiere carencia de materia, y la cantidad de masa que tienen requiere, en cambio, la presencia de ésta (6). Comparadas ambas sentencias, ninguna aparece para Suárez irrebatible, aunque es más probable que los cielos estén compuestos de materia y forma (7-8); pasa a solucionar las dificultades (9-11).

SECCIÓN XI

Supuesto que haya materia en los cuerpos incorruptibles, ¿es de la misma naturaleza que la materia de los elementos? Afirma Avicena que sí (1) y lo funda en dos razones, que son expuestas ampliamente, tanto con argumentos filosóficos como teológicos (2-6). La sentencia de Santo Tomás mantiene la diversidad específica de esas dos materias (7). Expresa finalmente él su opinión en tres aserciones: 1.º, no repugna en sí la diversidad específica de las materias (8), ni siquiera atendido el principio de que es el acto el que distingue (9), puesto que es compatible que la materia prima tenga unidad específica con distinción genérica (10); además de que no hay inconveniente en que dentro de la misma imperfección de la materia se den también grados (11-12). 2.º, parece más verosímil que la materia celeste sea de distinta clase, ya que los cielos son incorruptibles (13-17); también parece persuadir lo mismo el hecho de que los cielos sean ingenerables con generación natural (18-19). Como antes había surgido el punto de si las materias de los cielos podían ser entre sí diferentes, se expone ampliamente, mostrando preferencia por la solución afirmativa (20-24). 3.º, el cielo empíreo es incorruptible, afirmación que aunque tiene que basarse en argumentos de la Escritura, no podía ser omitida si se quiere responder a los fundamentos de la opinión opuesta. En ella va Suárez recogiendo con pormenor e interpretando los fragmentos de la Escritura que se refieren a este punto (25-35).

SECCIÓN XII

Prosigue en el tema de la relación entre la materia celeste y la elemental. En la Sección precedente se vió que el cielo tiene una materia de diversa clase; ahora se pregunta cuál de las dos es más perfecta (1). Plantea los motivos de duda en uno y otro sentido (2-4) y concluye que la materia celeste es más digna que la inferior (5), a la que califica de la ínfima de cuantas pueden existir (6).

SECCIÓN XIII

Versa sobre qué clase de causalidad ejerce la materia de los cielos incorruptibles. Se distinguieron ya dos causalidades de la materia sobre la sustancia: una acerca de su constitución, y ésta es ejercida por la materia celeste, tanto sobre el compuesto como sobre la forma (1). Otra relativa a la eficiencia; y en este punto hay que afirmar también que la materia concurre de alguna manera a la efección de los cielos, a pesar de la dificultad que podía plantear el hecho de que éstos hayan sido creados y, por tanto, producidos sin materia preexistente (2-6).

SECCIÓN XIV

Entre las sustancias creadas existen algunas incorpóreas; ahora se pregunta en esta sección si puede darse en los seres incorpóreos una causa material sustancial (1). Se aduce el error de los que mantienen que la causalidad material se encuentra también en los seres incorpóreos, sea que se les atribuya una materia del mismo orden que la elemental, lo cual es absurdo (2), o que sea de diversa clase específica, pero no genérica (3-4), o bien sea de materia totalmente espiritual e indivisible (5-6). En esta última sentencia hay dos afirmaciones: 1.ª, que la causalidad de la materia es necesaria en toda sustancia creada, aunque sea incorpórea, cosa que prueba Suárez ser falsa (8-9) y lo corrobora con el ejemplo del alma racional (10-13); 2.ª, que esta causalidad al menos no le repugna, y esto es igualmente falso, porque repugna a la sustancia incorpórea la causa material (14), además de que la materia y la cantidad se infieren mutuamente (15-16). Por fin, se cierra esta Sección con la interpretación de los textos de S. Agustín, Damasceno y Boecio, que fueron aducidos en confirmación de la última opinión.

DISPUTACION XIII

LA CAUSA MATERIAL DE LA SUSTANCIA

Omito una disputación que trate en común de la causa material en cuanto abstrae de la causa de la sustancia o del accidente, ya que la razón más importante de esta causa se ve en la materia prima; y si se explica en ella, será fácil entender lo demás con la debida proporción. Ni hay que temer la censura de algunos que piensan que el tratado de la materia prima no pertenece en modo alguno al metafísico, sino al físico sólo, pues ya en lo que precede, principalmente en la disputación proemial, se explicó que pertenece esta cuestión al metafísico por muchos títulos. En efecto, aunque el físico trate de la materia bajo su razón propia y especial, en cuanto que es principio de la generación natural, y en cuanto que es causa o parte del ente natural, a pesar de todo el metafísico considerando la razón común de causa material, lo cual es propio de él, trata necesariamente de la primera causa de aquel género, que es la materia prima. Igualmente, tratando de la esencia de la sustancia, se ocupa necesariamente de la materia en cuanto que es parte de la esencia, como veremos después al tratar de la sustancia material. Por consiguiente, en este lugar tratamos de la materia bajo esta consideración. Y porque la razón de causación no puede entenderse sin haber entendido la entidad de la materia, investigaremos primero si existe la materia; después, cuál es su entidad y su esencia; luego, sus propiedades, y por fin, su causalidad.

DISPUTATIO XIII

De materiali causa substantiae

Praetermitto disputationem in communi de causa materiali ut abstrahit a causa substantiae vel accidentis, quoniam potissima ratio huius causae cernitur in materia prima; et, si in illa declaretur, facile erit reliqua cum proportione intelligere. Neque timenda est aliquorum censura, qui existimant tractationem de materia prima nullo modo ad metaphysicum pertinere, sed ad solum physicum; iam enim in superioribus, praesertim in prooemiali disputatione, declaratum est multis titulis negotium hoc ad metaphysicum spectare. Quoniam licet physicus sub propria et speciali ratione agat de materia ut est principium generationis naturalis et ut est causa vel pars entis naturalis, nihilominus metaphysicus, considerando communem rationem causae materialis, quod illius proprium est, necessario agit de prima causa illius generis, quae est materia prima. Item agens de essentia substantiae, necessario tractat de materia, quatenus est pars essentiae, ut infra videbimus, tractando de substantia materiali. Hoc ergo loco sub hac consideratione de materia tractamus. Et quia ratio causandi intelligi non potest non intellecta entitate materiae, investigabimus prius an sit materia, deinde qualis sit entitas et essentia eius, postea de proprietatibus, ac tandem de causalitate eius.

SECCION PRIMERA

¿ES EVIDENTE POR RAZÓN NATURAL QUE SE DA EN LOS ENTES UNA CAUSA MATERIAL DE LAS SUSTANCIAS A LA QUE LLAMAMOS MATERIA PRIMA?

1. *Varias divisiones de la materia.*— Puesto que la materia prima incluye dos cosas, es preciso ante todo exponer el significado de la palabra en cuanto a ambas partes. La materia, pues, suele dividirse en materia *ex qua, in qua* y *circa quam.* Esta división puede explicarse de varios modos: primero, de tal manera que no sea una división de las cosas o materias, sino de las relaciones y oficios de la misma materia, pues se dice *ex qua* la misma materia, ya sea respecto del compuesto que consta de ella, ya respecto de la forma que se educe de ella. Por ello, en el primer sentido el cuerpo del hombre es materia *ex qua,* pero no en el segundo, porque la forma del hombre no se educe de la potencia de la materia. Por lo cual, respecto de tal forma se dirá materia *en la que (in qua)* se introduce la forma; de tal modo que la partícula *in qua* diga relación de unión, no de educción. Puede también aquel *in qua* tomarse en abstracto, de modo que incluya la relación a la forma en cuanto inherente en la materia. En cambio, respecto del agente se dirá la misma la materia *sobre la cual (circa quam)* obra el agente. Por consiguiente, de acuerdo con esta interpretación de los términos, ningún miembro de los dichos queda excluído de la consideración presente; tratamos, en efecto, de la materia en sí misma o en cuanto incluye en su concepto adecuado todas aquellas relaciones; en cambio, si aquéllas pertenecen a diversas causalidades y distintas *ex natura rei,* lo veremos después. En otro sentido, suele también tomarse la materia *circa quam,* en cuanto se distingue de la materia *ex qua* e *in qua,* según la real unión e inherencia, y así propiamente dice relación al agente que obra con acción inmanente, y no es otra cosa que el objeto sobre que versa tal agente. Esta significación de la materia es tropológica y en nada se refiere al caso presente, porque ella, en cuanto tal, no ejerce causalidad material sino o

SECTIO PRIMA

AN SIT EVIDENS RATIONE NATURALI DARI IN ENTIBUS CAUSAM MATERIALEM SUBSTANTIARUM, QUAM MATERIAM PRIMAM NOMINAMUS

1. *Variae materiae partitiones.*— Quoniam materia prima duo includit, oportet ante omnia exponere significationem vocis quoad utramque partem. Materia ergo dividi solet in materiam ex qua, in qua, et circa quam. Quae divisio variis modis explicari potest; primo, ut non sit divisio rerum seu materiarum, sed respectuum ac officiorum eiusdem materiae. Eadem enim materia dicitur *ex qua,* vel respectu compositi, quod ex illa constat, vel respectu formae quae ex illa educitur. Unde priori respectu corpus hominis est materia ex qua, non tamen posteriori consideratione, quia forma hominis non educitur ex potentia materiae. Unde respectu talis formae dicetur materia in qua introducitur forma; ita ut illud *in qua* dicat respectum unionis, non eductionis. Potest etiam illud *in qua* abstracte sumi, ut includat habitudinem ad formam ut inhaerentem materiae. Respectu vero agentis dicitur eadem materia circa quam agens operatur. Iuxta hanc ergo interpretationem terminorum nullum membrum ex dictis a praesenti consideratione excluditur; agimus enim de materia secundum se, vel prout in suo conceptu adaequato omnes illas habitudines includit; an vero illae pertineant ad varias causalitates et ex natura rei distinctas, postea videbimus. Aliter sumi solet materia circa quam, prout distinguitur a materia ex qua et in qua secundum realem unionem et inhaerentiam, et sic proprie dicit respectum ad agens actione immanenti, et nihil aliud est quam obiectum circa quod tale agens versatur. Quae significatio materiae metaphorica est, et nihil ad praesens refert, quia illa ut

bien eficiente, o final, como arriba indicamos; no se trata aquí, por tanto, de la materia objetiva, sino de la subjetiva.

2. Por otra parte, suele dividirse la materia *ex qua* en transeúnte y permanente. En el primer sentido se llamará, por ejemplo, a la madera materia *de que (ex qua)* se hace el fuego, y en tal significación dicho *ex qua* no designa solamente la relación de causa material, sino que incluye también la relación de un término *a quo,* y en ese aspecto no pertenece tal significación a la disputación presente. En cambio, la materia permanente es la propia e interna causa material que permanece en el compuesto o en el término de la generación, contribuyendo a su manera a la constitución del mismo. Finalmente suele dividirse la materia en metafísica y física: la metafísica es género respecto de la diferencia; pero aquella designación sólo se da por una analogía y proporción con la materia física, que es propia y absolutamente la materia de que aquí tratamos; sobre la metafísica, por su parte, además de cuanto dijimos arriba tratando de la unidad universal, añadiremos algo más en la disputación XV, sección última, al ocuparnos de la forma metafísica.

3. Pero la materia puede llamarse primera no sólo por negación de otra anterior sino por relación a otra segunda; por consiguiente, como la materia dice razón de sujeto, se llamará prima aquella que no supone ningún sujeto anterior; y así, Aristóteles, en el libro I de la *Física,* c. 9, definió a la materia como *el primer sujeto de que algo se hace.* En cambio, se llama materia segunda la que supone otro sujeto anterior. Y así muchos llaman al compuesto sustancial materia segunda respecto de los accidentes, porque de tal forma es sujeto de los accidentes, que a su vez consta de un sujeto anterior; y de modo parecido, los que admiten muchas formas sustanciales en el mismo supuesto, llaman al compuesto, por ejemplo, de materia y forma de corporeidad, materia segunda respecto del alma. También se llama con frecuencia materia segunda la materia dispuesta o modificada por las disposiciones accidentales, no porque el compuesto mismo de materia y accidentes sea el sujeto en que se recibe la forma, sino sólo porque la recepción de tales disposiciones precede en orden natural y constituye a la

sic non exercet causalitatem materialem, sed vel efficientem vel finalem, ut supra tetigimus; non est ergo hic sermo de materia obiectiva, sed de subiectiva.

2. Rursus solet materia ex qua dividi in transeuntem et manentem. Priori modo dicetur lignum, verbi gratia, materia ex qua fit ignis, et in ea significatione illud *ex qua* non designat tantum habitudinem causae materialis, sed includit etiam habitudinem termini a quo, et ex hac parte non pertinet illa significatio ad praesentem disputationem. Materia autem manens est propria et interna causa materialis quae manet in composito seu in termino generationis, conferens suo modo ad constitutionem illius. Denique dividi solet materia in metaphysicam et physicam: metaphysica est genus respectu differentiae; illa vero appellatio solum est per analogiam et proportionem ad materiam physicam, quae est proprie et simpliciter materia de qua hic agimus; de metaphysica vero, praeter ea quae diximus supra agentes de unitate universali, addemus aliqua disp. XV, sect. ult., agentes de forma metaphysica.

3. Prima vero dici potest materia et per negationem prioris, et per respectum ad secundam; quia ergo materia dicit rationem subiecti, illa dicetur prima quae nullum prius subiectum supponit; et ita Aristoteles, I Phys., c. 9, definivit materiam esse *primum subiectum ex quo fit aliquid.* Materia autem secunda dicetur quae prius subiectum supponit. Atque ita multi vocant substantiale compositum materiam secundam respectu accidentium, quia ita est subiectum accidentium, ut ex priori subiecto constet; et simili ratione qui plures formas substantiales in eodem supposito admittunt, compositum, verbi gratia, ex materia et forma corporeitatis vocant materiam secundam respectu animae. Saepe etiam vocatur materia secunda materia disposita seu affecta dispositionibus accidentalibus, non quia compositum ipsum ex materia et accidentibus sit subiectum in quo recipitur forma, sed solum quia receptio talium dispositionum antecedit ordi-

materia próximamente capaz de tal forma, por lo cual es llamada con toda propiedad tal materia próxima. En cambio, Aristóteles, en el libro VIII de la *Metafísica*, texto 11, llamó materia propia o próxima a la materia transeúnte acomodada a la generación de una cosa, tal como el vino es la materia del vinagre, sobre la cual materia dice el Comentador en II *Phys.*, com. 31, que es materia de la alteración, no de la composición. Por consiguiente, toda materia segunda supone la primera y le añade alguna forma o disposición.

Resolución de la cuestión

4. *De la necesidad de un primer sujeto en cualquier mutación se infiere la materia prima.*— Y de aquí consta que si hablamos en común y como formalmente de la materia prima, es decir, del primer sujeto de las mutaciones o de las formas, prescindiendo del problema de qué clase de sujeto es o de qué género es la forma que en él se recibe, así es tan evidente que se da la materia prima, como lo es que en las cosas se dan mutaciones hacia formas varias, ya que para toda mutación se supone algún sujeto, como se probó arriba y consta por la experiencia. Por consiguiente, o bien aquel sujeto supone otro, o no; si no lo supone, es él el primero y se tiene lo que se pretendía. Y si supone otro, hay que preguntar sobre aquél; pero es evidente que no se puede seguir hasta el infinito; luego necesariamente hay que detenerse en algún sujeto primero o materia prima. La proposición menor tomada en último lugar es demostrada por Aristóteles acerca de todas las causas en el libro II; con todo, es en cierto modo más evidente en la causa material, que es el fundamento intrínseco de todo el compuesto; y no puede percibirse con el entendimiento un compuesto que se mantenga por sí, del cual una parte se apoye en otra, y ésta, a su vez, en otra, sin que finalmente pueda uno detenerse en alguna que sea substrato para las demás. Por consiguiente, como todo compuesto natural se mantiene de tal modo por sí que en toda su integridad no depende en el género de causa material de algún sujeto que esté fuera de sí mismo, es necesario que dentro de sí tenga algún sujeto que sea primero respecto de todas las demás entidades de que cons-

ne naturae et constituit materiam proxime capacem talis formae, unde proprie vocatur talis materia proxima. Aristoteles vero, VIII Metaph., text. 11, materiam propriam seu proximam vocavit materiam transeuntem accommodatam ad rei generationem, ut vinum est materia aceti, de qua materia ait Commentator, II Phys., comm. 31, esse materiam alterationis, non compositionis. Omnis itaque materia secunda supponit primam et addit aliquam formam vel dispositionem.

Quaestionis resolutio

4. *Ex necessitate primi subiecti in qualibet mutatione materia prima colligitur.*— Atque hinc constat, si in communi et quasi formaliter loquamur de materia prima, id est, de primo subiecto mutationum vel formarum, abstrahendo a quaestione quale sit tale subiectum qualisve forma quae in eo recipitur, sic tam evidens esse dari materiam primam quam est evidens dari in rebus mutationes ad varias formas, quia omni mutationi aliquod subiectum supponitur, ut supra probatum est et experimento constat. Igitur vel illud subiectum supponit aliud vel non; si non supponit, illud est primum et habetur intentum. Si vero supponit aliud, quaeram de illo; est autem evidens non posse procedi in infinitum; ergo necessario sistendum est in aliquo primo subiecto seu materia prima. Minor propositio ultimo assumpta demonstratur ab Aristotele de omnibus causis in lib. II; est tamen quodammodo evidentior in causa materiali, quae est intrinsecum totius compositi fundamentum; non potest autem intellectu percipi compositum per se stans, cuius una pars nitatur in alia et alia rursus in alia quin tandem sistatur in aliqua quae caeteris substet. Cum ergo omne naturale compositum ita per se sit ut secundum se totum non pendeat in genere causae materialis ab aliquo subiecto quod extra ipsum sit, necesse est ut intra se habeat aliquod subiectum quod sit primum respectu omnium aliarum entitatum ex

ta, y que están en el sujeto. Así, por tanto, es evidente que se da la materia prima o un primer sujeto en las cosas naturales.

5. *Del continuo cambio de las cosas se colige la materia.*— En segundo lugar, se prueba principalmente porque es evidente que las cosas generables y corruptibles de tal modo se transmutan que se engendran unas de otras sucesiva y mutuamente, al menos mediatamente; luego es menester que convengan en algún sujeto común que permanezca en todas ellas, por razón del cual sean capaces de aquella transmutación mutua; luego aquel sujeto es el primero y por ello la primera causa material de tales cosas. El antecedente es evidente por la experiencia, pues los elementos obran entre sí mutuamente y uno se convierte en otro, sea mediata o inmediatamente, y los mixtos se engendran también de ellos y, por consiguiente, se resuelven en ellos, y por ello sucede que todas las cosas sublunares, en cuanto depende de la virtud de su naturaleza y composición, son mutuamente transmutables. Y digo *cuanto depende de la virtud de su naturaleza*, porque puede suceder que algunas partes de los elementos nunca se transmuten porque se encuentran en lugares escondidos y muy alejados, de tal manera que nunca pueden llegar hasta ellos las acciones de los agentes contrarios.

6. La primera consecuencia se prueba en primer lugar porque ninguna transmutación natural puede hacerse si no permanece un sujeto común en uno y otro término, sea porque de lo contrario la cosa que se corrompe perecería por completo totalmente en sí, y la otra que comienza a ser se haría en la totalidad de su ser, y así una pasaría a la nada y la otra se haría de la nada, sin permanecer nada común bajo ambas; por consiguiente, una se aniquilaría y la otra se crearía, lo cual es naturalmente imposible. Ya también porque, de lo contrario, toda la acción del agente natural sería o imposible o ajena a la generación de las cosas. Se explica la consecuencia porque podemos hablar o de la alteración accidental que experimentamos, la cual es evidente que no se hace sino en un sujeto y de un sujeto común que permanece bajo uno y otro término, porque consta por la experiencia que esta acción no se hace si no se supone un sujeto; pues el accidente que se hace mediante ella no puede existir naturalmente sino en un sujeto que sustente tanto la acción cuanto su término formal, del cual sujeto se expele la for-

quibus constat et in subiecto sunt. Sic igitur evidens est dari materiam primam seu subiectum primum in rebus naturalibus.

5. *Ex rerum continuata vicissitudine materia colligitur.*— Secundo principaliter probatur, nam est evidens res generabiles et corruptibiles ita transmutari ut aliae ex aliis vicissim ac mutuo generentur saltem mediate; ergo necesse est ut in aliquo communi subiecto conveniant quod in omnibus ipsis maneat, ratione cuius sint capaces illius mutuae transmutationis; ergo illud subiectum est primum, atque adeo prima materialis causa huiusmodi rerum. Antecedens est evidens experientia; nam elementa mutuo inter se agunt et unum in aliud convertitur, sive mediate, sive immediate, et mixta etiam ex eis generantur et consequenter in ea etiam resolvuntur, atque ita fit ut omnia sublunaria quantum est ex vi suae naturae et compositionis mutuo sint transmutabilia. Dico *quantum est ex vi naturae suae*, quia fieri potest ut aliquae partes elementorum nunquam transmutentur eo quod sint in abditis et remotissimis locis, ad quae actiones contrariorum agentium non perveniant.

6. Prima consequentia probatur primo, quia nulla transmutatio naturalis fieri potest, nisi manente communi subiecto sub utroque termino, tum quia alias res quae corrumpitur omnino secundum se totam periret, et alia quae incipit esse secundum se totam fieret, atque ita altera transiret in nihilum, altera ex nihilo fieret nulla communi re sub utraque manente; annihilaretur ergo una, et crearetur alia, quod naturaliter est impossibile. Tum etiam quia alias, tota actio agentis naturalis esset vel impossibilis, vel impertinens ad rerum generationem. Sequela declaratur, quia loqui possumus vel de accidentali alteratione quam experimur, quam evidens est non fieri nisi in subiecto et ex subiecto communi quod manet sub utroque termino, quia experimento constat hanc actionem non fieri nisi subiectum supponatur; accidens enim quod per illam fit non potest naturaliter esse nisi in subiecto quod sustentet tam actionem quam formalem ter-

ma o privación opuesta; se da, por tanto, un sujeto común en tal acción. O bien hablamos de aquella acción o transmutación sustancial que se hace en el término de la alteración, en el cual la cosa que perece pierde absolutamente el ser que tenía antes y comienza absolutamente otra cosa, como cuando de la estopa se hace el fuego. Y allí también es menester que permanezca un sujeto común, de lo contrario toda la precedente alteración o calentamiento de la estopa sería ajeno a la producción del fuego porque de ningún modo cooperaría a ella si pereciese enteramente ella y todo su sujeto, sino que a lo más podría servir para vaciar el lugar o espacio en que pudiese ser introducida la cosa que había de crearse; pero para esto es improcedente la destrucción de la cosa, pues bastaría su expulsión local, la cual podría llevarse a cabo por la introducción de otra cosa en el mismo espacio, como sucede en el movimiento local.

7. Sería también imposible tal destrucción de la cosa por alteración porque un accidente no puede, hablando propiamente, destruir a su sujeto, ya que por él es sustentado y de él recibe el ser. Por consiguiente, o aquel sujeto es simple o compuesto; si es simple no puede, en modo alguno, ser destruído por una acción o por un accidente que se haga en él, porque aquella existencia es necesaria para que pueda existir tal acción o tal accidente. Y si aquel sujeto está compuesto de un sujeto anterior y de otra forma, podrá ciertamente quedar destruído por razón de la alteración y del accidente introducido en él, pero no *per se* sino *per accidens*, por razón de otra acción y forma consiguiente a la primera alteración; y esta consecución no puede entenderse si la forma subsiguiente no se introduce en el mismo sujeto en que estaba la primera, porque de lo contrario no habría ninguna causa para que se disolviera la unión entre el primer sujeto y su forma; luego toda esta transmutación natural debe fundarse necesariamente en algún sujeto común que permanezca bajo uno y otro término.

8. *Por algunas mutaciones especiales.*— Y puede esto mismo declararse por la inducción hecha en algunas transmutaciones; por ejemplo, cuando el animal se alimenta con su comida, o bien permanece algo de comida al fin de la nutrición y se une a la sustancia viviente, o bien se destruye totalmente la comida y

minum eius, a quo subiecto expellitur forma vel privatio opposita; datur ergo commune subiectum in huiusmodi actione. Vel loquimur de actione illa seu transmutatione substantiali, quae fit in termino alterationis in quo res quae perit amittit esse simpliciter quod antea habebat et res alia simpliciter incipit, ut cum ex stupa fit ignis. Et ibi etiam necesse est subiectum commune manere, alioqui tota praecedens alteratio seu calefactio stupae esset impertinens ad procreationem ignis, quia nullo modo conferret ad illam si omnino periret ipsa et totum subiectum eius, sed ad summum posset deservire ad evacuandum locum seu spatium in quod posset res procreanda introduci; ad hoc autem impertinens esset destructio rei; sufficeret enim localis expulsio, quae fieri posset per introductionem alterius rei in illud spatium, ut in motu locali fit.

7. Esset etiam impossibilis talis destructio rei per alterationem, quia accidens non potest, per se loquendo, destruere subiectum suum, cum ab illo sustentetur et accipiat esse. Vel ergo subiectum illud est simplex vel compositum; si est simplex, nullo modo potest per actionem vel per accidens quod in ipso fiat destrui, quia illud est necessarium ut talis actio vel tale accidens esse possit. Si vero subiectum illud est compositum ex priori subiecto et alia forma, poterit quidem destrui ratione alterationis et accidentis in illud introducti, non tamen per se, sed per accidens ratione alterius actionis et formae consecutae ad priorem alterationem; haec autem consecutio intelligi non potest nisi subsequens forma introducatur in idem subiectum in quo erat prior, quia alias nulla esset causa cur dissolveretur unio inter prius subiectum et formam eius; ergo tota haec naturalis transmutatio necessario fundari debet in aliquo communi subiecto quod sub utroque termino maneat.

8. *Ex specialibus aliquibus mutationibus.*— Potestque hoc ipsum declarari inductione facta in aliquibus transmutationibus; cum animal, verbi gratia, alitur ex cibo, vel aliquid cibi manet in fine nutritionis et coniungitur substantiae viventi vel omnino destruitur cibus et totum quod in illo est per

todo lo que hay en ella, por la acción del viviente. Si no permanece nada de la comida es supérflua toda la acción del viviente y en nada puede ayudarse del alimento para, con él, crecer o robustecerse, porque con aquello que pereció en la comida nada se robustece o crece. En cambio, si permanece algo de la comida, aquello no puede ser más que la materia o sujeto común. El mismo argumento puede tomarse de la nutrición visible e impropia del fuego; pues no crece si no se le aplican maderas o algo semejante, ni se conserva si no es alimentado con aceite o una materia parecida; luego esta materia no puede ser transeúnte en toda su totalidad, pues de lo contrario sería inútil y ninguna razón podría darse de por qué es necesaria para tales efectos, ni se podría explicar qué es lo que aporta a ellos; por consiguiente, aquella materia permanece de algún modo bajo la cosa engendrada o alimentada; por consiguiente, permanece en cuanto es un común sujeto.

9. Lo cual se confirma finalmente porque de lo contrario la transmutación de las cosas no sería corrupción y generación, sino una cierta transustanciación, ya que perecería toda la sustancia de una cosa y comenzaría toda la de otra. E incluso sería más aún que transustanciación, porque no sólo en las sustancias totales, sino también en todos los accidentes de las mismas existiría en ella la sucesión; porque si no permaneciese ningún sujeto común, mucho menos podría permanecer naturalmente el mismo accidente, que depende de su sujeto en el ser y en la conservación. Y este linaje de transmutación es ajeno a toda filosofía y a toda acción natural; y aparte de la razón de aniquilación y creación que incluye, como decía antes, no puede pensarse una razón por la que aquellas dos cosas estén tan ligadas en la realidad que para la producción de una sea necesaria la destrucción de la otra, y al revés; por consiguiente, la transmutación natural no se verifica por una total destrucción y comienzo, sino por la transformación a partir de un sujeto común. Y a esto casi tiende la demostración de Aristóteles, de que esta transmutación siempre se hace desde un contrario hasta otro (incluyendo entre los contrarios los opuestos privativamente) los cuales tienen un sujeto común. Es, pues, evidente que se da un sujeto o causa material común.

actionem viventis. Si nihil cibi manet, superflua est tota actio viventis, nihilque ex cibo iuvari potest ut inde vel crescat vel confortetur, quia ex eo quod perit in cibo nihil confortatur vel crescit. Si vero aliquid cibi manet, illud esse non potest nisi communis materia vel subiectum. Idem argumentum sumi potest ex visibili et impropria nutritione ignis; non enim crescit nisi supponantur ligna vel aliquid simile, nec conservatur nisi nutriatur oleo aut simili materia; haec ergo materia non potest esse transiens secundum se totam, alias esset inutilis, nullaque ratio reddi posset cur sit necessaria ad tales effectus, neque declarari quid ad illos conferat; est ergo illa materia aliquo modo manens sub forma rei genitae seu nutritae; manet ergo secundum aliquod subiectum commune.

9. Quod tandem confirmatur, quia alias rerum transmutatio non esset corruptio et generatio sed transubstantiatio quaedam, quia tota substantia unius rei periret et tota alia inciperet. Immo, plus esset quam transubstantiatio, quia non solum in totalibus substantiis, sed etiam in omnibus earum accidentibus esset in illa successio; quia si nullum subiectum commune maneret, multo minus manere posset naturaliter idem accidens quod a suo subiecto pendet in esse et conservari. Hoc autem genus transmutationis alienum est ab omni philosophia, et ab omni actione naturali; et praeter rationem annihilationis et creationis quam includit, ut supra dicebam, non potest cogitari ratio cur illa duo sint ita connexa in rerum natura ut ad unius productionem necessaria sit destructio alterius et e converso; non est ergo transmutatio naturalis per totalem destructionem et inceptionem, sed per transformationem ex aliquo communi subiecto. Et ad hoc fere tendit demonstratio Aristotelis, quod haec transmutatio semper fit e contrario in contrarium (sub contrariis includendo privative opposita) quae subiectum habent commune. Est ergo evidens dari subiectum seu materialem causam communem.

10. *Se colige la materia por la resolución hasta un primer sujeto.*— Queda por probar la segunda consecuencia de la razón principal por la que inferíamos que esta materia es la causa primera en su orden y que en dicho sentido se llamaba con toda verdad materia prima; y esto no puede demostrarse de modo más evidente (digan otros lo que quieran) que como antes se insinuó, a saber: porque no puede seguirse hasta el infinito en los sujetos próximos y remotos o en los sujetos y «sujetados» —valga la expresión—, sino que necesariamente hay que detenerse en algún sujeto que no esté sustentado por otro, ni se componga tampoco de alguna parte que esté en un sujeto, ya que todo compuesto semejante puede, finalmente, resolverse en entidades simples, en las cuales es menester que haya algo que no esté en modo alguno en un sujeto. Ni supone este raciocinio que en las formas sustanciales del mismo compuesto no exista un proceso hasta el infinito; pues, aunque esto sea también evidente, con todo si por un imposible se fingiesen infinitas formas en el mismo compuesto, por parte de la potencia receptiva de las mismas habría necesariamente que detenerse en algún sujeto simple que no esté en un sujeto, ya que toda la colección de tales formas está en algún sujeto; por consiguiente, aquél es simple, como quedará más demostrado inmediatamente; a éste, por tanto, le llamamos materia prima. Además de esto, puede también probarse esta consecuencia por la función común de este sujeto; pues como todas las cosas inferiores se transmutan de manera mutua inmediatamente, o al menos mediatamente, como se dijo, es necesario que aquel sujeto que se supone en dichas transmutaciones sea el primero en la razón de sujeto o de materia; pues si él se derivase de otro sujeto anterior o constase de materia, o bien aquél sería también transmutable y así no sería el sujeto común de todas las transmutaciones, sino lo que permaneciese después de su resolución; o bien no sería transmutable, y así no todo ser corpóreo sería transmutable en cualquier otro, contra lo que suponíamos; pero de esto trataremos más ampliamente en la sección tercera.

11. *Consecuencia en todas las premisas.*— Por consiguiente, de todo lo dicho queda probado, en general, que en todo orden de transmutaciones se ha de dar alguna primera causa material; pero no puede concluirse de lo dicho que se dé

10. *Ex resolutione ad unum primum subiectum materia colligitur.*— Superest probanda secunda consequentia principalis rationis, qua inferebamus hanc materiam esse primam causam in suo ordine eoque sensu verissime appellari primam materiam; hoc autem nullo evidentiori modo ostendi potest (quidquid aliqui velint) quam supra tacto, scilicet, quia non potest procedi in infinitum in subiectis proximis et remotis seu in subiectis et subiectatis (ut ita dicam), sed sistendum necessario est in aliquo subiecto quod non subiectetur, neque etiam componatur ex parte quae in subiecto sit, quia omne tale compositum resolvi tandem potest in simplicia, in quibus aliquod esse oportet quod omnino in subiecto non sit. Neque supponit hic discursus quod in formis substantialibus eiusdem compositi non sit processus in infinitum; nam, etsi hoc etiam evidens sit, tamen, si per impossibile fingerentur infinitae formae in eodem composito, ex parte potentiae recipientis eas necessario sistendum erit in aliquo subiecto simplici quod non sit in subiecto; quia tota collectio talium formarum est in aliquo subiecto; ergo illud est simplex, ut magis statim demonstrabimus; hoc ergo vocamus materiam primam. Praeter hoc autem potest etiam illa consequentia probari ex communitate huius subiecti; cum enim omnia haec inferiora mutuo transmutentur immediate vel saltem mediate, ut dictum est, necesse est ut subiectum illud quod his transmutationibus supponitur, sit primum in ratione subiecti seu materiae; nam si esset ex alio priori subiecto vel materia constans, vel illud esset etiam transmutabile, et sic non esset commune subiectum omnium transmutationum, sed illud quod maneret post resolutionem eius; vel non esset transmutabile, et sic non omne corporeum ens esset transmutabile in quodlibet aliud, cuius oppositum supponebamus; sed de hoc latius sectione tertia.

11. *Illatum in omnibus praemissis.*— Ex dictis ergo omnibus generatim probatum relinquitur in omni transmutationum ordine dandam esse primam aliquam causam ma-

una verdadera materia prima que sea causa material de alguna sustancia, si no se le añade algo. Por lo cual, los raciocinios hechos, tomados formalmente, lo mismo prueban que en cualquier cuerpo celeste se da un primer sujeto de las mutaciones que se realizan en él; más todavía, también con la misma proporción prueban esto acerca de cualquier sustancia espiritual en cuanto es capaz de mutación real, sea local, intelectual o afectiva; pues aunque dicha mutación no sea corruptiva sino perfectiva, con todo supone necesariamente algún sujeto, y por ello es necesario que se reduzca a algún primer sujeto en su orden, el cual puede también llamarse primera causa material de dicha mutación, aunque no se llame materia prima según el uso común de esta voz; pues propiamente significa el principio material de la transmutación o constitución sustancial. De lo cual resulta también que aunque las cosas que de algún modo sufren transmutación, tengan una causa material de su transmutación proporcionada a sí; con todo, si la transmutación no es de una cosa en otra, en virtud de la transmutación no podrá concluirse que se dé alguna primera causa material común a tales cosas; de modo que aunque los ángeles tengan un primer sujeto de sus mutaciones, y lo mismo las cosas corporales, con todo, puesto que ni éstas pueden transmutarse en ángeles, ni al revés, no puede concluirse de la transmutación que se dé un primer sujeto común a unas y otros. Y la misma razón existe acerca de los cuerpos celestes y sublunares, porque ni éstos pueden cambiarse en aquéllos ni al revés; más todavía, igual sucede con los mismos cielos entre sí, porque no son transmutables mutuamente, sino que cada uno en sí sólo puede sufrir mutación accidentalmente. Lo cual también es verdadero *a fortiori* en las sustancias espirituales creadas. Por consiguiente, en todas estas cosas sólo se concluye que se da un común sujeto de los accidentes entre los que se hace la mutación. En cambio, en las sustancias y cuerpos inferiores, puesto que son transmutables mutuamente, se concluye rectamente un primer sujeto común. Y para que se concluya que este sujeto es la causa material de la misma sustancia de tales cosas, es necesario añadir que aquella mutua transmutación de ellas entre sí se da según la

terialem; non potest autem ex dictis concludi dari veram materiam primam quae sit causa materialis alicuius substantiae, nisi aliquid adiungatur. Unde discursus facti formaliter sumpti aeque probant dari in unoquoque corpore caelesti aliquod primum subiectum earum mutationum quae in ipso fiunt; immo etiam cum eadem proportione idem probant de quavis substantia spirituali quatenus est capax realis mutationis, vel localis, vel intellectualis aut affectivae; nam, licet illa mutatio non sit corruptiva sed perfectiva, necessario tamen supponit aliquod subiectum et ideo necesse est ut reducatur ad aliquod subiectum primum in suo ordine, quod etiam appellari potest prima causa materialis illius mutationis, quamvis non vocetur materia prima iuxta communem usum huius vocis; proprie enim significat materiale principium substantialis transmutationis vel constitutionis. Ex quo etiam fit ut, licet res quae aliquo modo transmutantur habeant materialem causam suae transmutationis sibi proportionatam, tamen si transmutatio non sit unius rei in aliam, ex vi transmutationis non poterit concludi dari aliquam primam causam materialem communem huiusmodi rebus; ut licet angeli habeant primum subiectum suarum mutationum et res corporales similiter, tamen, quia neque hae possunt in angelos transmutari neque e converso, non potest ex transmutatione concludi dari aliquod primum subiectum commune omnibus illis. Eademque ratio est de corporibus caelestibus et sublunaribus, quia neque haec in illa transire possunt, neque e converso; immo idem est de caelis ipsis inter se, quia non sunt mutuo transmutabiles, sed unumquodque in se tantum potest accidentaliter mutari. Quod ipsum a fortiori verum est in spiritualibus substantiis creatis. In his ergo omnibus solum concluditur dari unum commune subiectum accidentium inter quae fit mutatio. In his autem inferioribus substantiis et corporibus, quoniam mutuo transmutabilia sunt, recte concluditur aliquod commune et primum subiectum. Ut autem concludatur hoc subiectum esse materialem causam ipsiusmet substantiae talium rerum, necesse est addere illam mutuam transmutationem earum inter se esse secun-

sustancia y no sólo según los accidentes; porque si se diese la transmutación en solos los accidentes, bastaría que en ellos se diese el primer sujeto de tales accidentes, ya fuese aquél una sustancia simple, ya compuesta, ya fuese del mismo orden en todos, ya de diverso.

12. *No sólo la transmutación accidental, sino también la sustancial, se da en las cosas.*— Por consiguiente, para concluir que se da la materia prima del modo que la puso Aristóteles, quedaba por probar que la transmutación que experimentamos de estos cuerpos inferiores no sólo es accidental sino también sustancial. Y esto además de la experiencia, que parece por sí bastante evidente, no sólo en los elementos y en los mixtos inanimados, sino mucho más en los vivientes, en los animales y en nosotros mismos cuando somos engendrados y morimos, además de esta experiencia, digo, se ha de probar con el raciocinio basándose en la necesidad de las formas sustanciales distintas de las accidentales; pues si se dan tales formas es necesario que se dé la materia prima que sea sujeto de ellas y componga con ellas una sustancia íntegra, lo cual es ser causa material de la sustancia. Y que se dan formas sustanciales se ha de probar después en la Disputación XV, y por ello ahora se ha de suponer, y sólo en aquella hipótesis se ha de considerar probado que se da verdadera y propia materia prima en las cosas que se generan y corrompen; la consecuencia es evidente y carece de toda dificultad; el antecedente, por su parte, quedará probado en dicho lugar.

SECCION II

¿ES UNA O MÚLTIPLE LA CAUSA MATERIAL DE LAS SUSTANCIAS GENERABLES Y CORRUPTIBLES?

1. En esta sección y en la siguiente se han de tocar brevemente las opiniones de los antiguos filósofos que Aristóteles, en varios lugares, comentó extensamente y rebatió, principalmente en el libro I de la *Metafísica,* c. 3 y siguientes, y en el I de la *Física,* a partir del c. 2, y en el I *De Generatione,* c. 1 y siguientes, y en el III *De Caelo,* c. 7; también se lee lo mismo en Diógenes Laercio

dum substantiam et non tantum secundum accidentia, quia si in solis accidentibus transmutarentur, satis esset in eis dari primum subiectum talium accidentium, sive illud esset substantia simplex sive composita, et sive esset unius rationis in omnibus sive diversae.

12. *Non accidentalis modo, sed substantialis etiam in rebus transmutatio.*— Ad concludendum ergo dari materiam primam, qualem Aristoteles posuit, restabat probandum transmutationem horum corporum inferiorum quam experimur, non solum esse accidentalem, sed etiam substantialem. Hoc autem praeter experientiam, quae per se videtur satis evidens, non solum in elementis et in mixtis inanimatis, sed multo magis in viventibus, animalibus et in nobis ipsis cum generamur et morimur, praeter hanc (inquam) experientiam, ratione probandum est ex necessitate formarum substantialium ab accidentibus distinctarum; nam si dantur hae formae, necesse est dari materiam primam quae sit subiectum earum et cum eis componat unam substantiam integram, quod est esse causam materialem substantiae. Dari autem formas substantiales, probandum est infra, disp. XV, et ideo nunc supponatur et tantum ex ea hypothesi demonstratum habeatur dari veram ac propriam materiam primam in his rebus quae generantur et corrumpuntur; est enim consecutio evidens et omni carens difficultate; antecedens vero dicto loco probandum est.

SECTIO II

UTRUM MATERIALIS CAUSA SUBSTANTIARUM GENERABILIUM ET CORRUPTIBILIUM SIT UNA VEL MULTIPLEX

1. In hac sectione et sequenti breviter attingendae sunt opiniones veterum philosophorum, quas Aristoteles variis in locis late pertractavit atque impugnavit, praesertim I Metaph., c. 3 et sequentibus, et I Phys., a c. 2, et I de Generat., c. 1 et sequentibus, et III de Caelo, c. 7; et apud Diogenem

al tratar de las vidas de tales filósofos, y en Platón, en el *Teeteto* y el *Sofista;* y Plotino en el libro IX de la *Enéada,* 2; y Teofrasto, en *Metaph.,* c. 3; y Plutarco, lib. I *De Placitis,* c. 3; y entre los Padres, se ocupó de ella S. Agustín, libro VIII *De Civitate,* desde el comienzo; y Epifanio, lib. III *Contra Haeres.,* en la 80; e Ireneo, lib. II *Cont. Haeres.,* c. 19; y Clemente Romano, lib. *Recognitium,* y Clemente Alejandrino, lib. I *Stromat.;* y Eusebio, XIV *De Praeparat. Evangel.,* desde el principio; y Ambrosio, lib. I *Hexam.,* c. 2. Todas las opiniones de estos filósofos las reducimos a dos capítulos: uno, el de aquellos que pusieron varios principios materiales primeros, de los cuales trataremos aquí; otro, el de los que pusieron solamente uno, pero erraron al asignarlo, y de ellos hablaremos en la sección siguiente.

Opinión de los que establecen infinitos principios materiales

2. Por tanto, la primera opinión fué que la causa material de todas las cosas está constituída por corpúsculos indivisibles o átomos, que supusieron que eran infinitos Leucipo, Demócrito, Epicuro, Metrodoro y Anaxágoras. Casi todos los cuales pensaron que estos corpúsculos eran semejantes entre sí y de la misma clase, y que sólo componen a los diversos entes por la diversidad de sitio, figura y orden; y que la corrupción de las cosas no es más que la disipación o desorden de los átomos, y en cambio la generación es la nueva composición de los mismos. Anaxágoras, en cambio, supuso a los átomos en parte semejantes y en parte desemejantes, de forma que con los semejantes se harían las cosas homogéneas, y con los desemejantes, las cosas desemejantes; como en el cuerpo orgánico, las partes heterogéneas, por ejemplo, la carne, de átomos de carne, los huesos, en cambio, de átomos óseos, y así en las demás cosas. Por su parte, algunos de ellos parece que supusieron estos átomos enteramente indivisibles, y por ello, para que pudiesen componer el cuerpo, decían que el cuerpo se formaba no sólo de ellos, sino también de un cierto vacío o hueco; pues si se uniesen ellos solos inmediata y sólidamente, nunca crecería el volumen, como se ve por Aristóteles en el I de la *Metafísica,* c. 4. Otros, en cambio, no parece que tuvie-

Laertium, in vitis horum philosophorum eadem leguntur, et apud Platonem in Theeteto et Sophista, et Plotinum, lib. IX Ennead. 2, et Theophrastum, in sua Metaph., c. 3; et Plutarch., lib. I de Placitis, c. 3; et ex Patribus attigit Augustin., lib. VIII de Civitat., a principio; et Epiphan., lib. III contra Haeres., in 80; et Irenaeus, lib. II contra Haeres., c. 19; et Clem. Rom., lib. Recognitionum, et Clemens Alexand., lib. I Stromat.; et Eusebius, XIV de Praeparat. Evangel., a principio; et Ambros., lib. I Hexam., c. 2. Horum itaque philosophorum sententias ad duo capita revocamus: unum, eorum qui posuerunt plura materialia prima principia, de quibus hic agemus; aliud, eorum qui unum tantum posuerunt, sed in eo assignando errarunt, de quibus dicemus sectione sequenti.

Sententia infinita principia materialia constituentium

2. Prima igitur sententia fuit materialem causam rerum omnium conflari ex corpusculis indivisibilibus seu atomis, quae posuerunt esse infinita Leucippus, Democritus, Epicurus, Metrodorus et Anaxagoras. Qui fere omnes censuerunt haec corpuscula esse similia inter se et eiusdem rationis, solumque pro varietate situs, figurae et ordinis varia entia componere; et rerum corruptionem nihil aliud esse quam dissipationem seu inordinationem atomorum, generationem vero esse novam compositionem earum. Anaxagoras vero posuit atomos partim similes, partim dissimiles, ut ex similibus res homogeneae fierent, ex dissimilibus vero res dissimiles, ut in corpore organico partes heterogeneae, verbi gratia, caro ex atomis carneis, os vero ex osseis, et sic de aliis. Rursus videntur quidam eorum posuisse has atomos omnino indivisibiles; et ideo, ut possent corpus componere, aiebant non solum ex ipsis, sed etiam ex aliquo vacuo seu inani corpus coalescere; nam si illae omnes immediate et solide coniungerentur, nunquam moles accresceret, ut sumitur ex Arist., I Metaph., 4. Alii vero non videntur

sen por matemáticamente indivisibles a aquéllos, sino físicamente sólo. Según esta interpretación, no es necesario interponer algún vacío entre los mismos átomos, de modo que creciese la magnitud del cuerpo con ellos. Por otra parte, de estos filósofos unos no admitieron ninguna causa eficiente de las cosas fuera de estos átomos, ni tampoco final; sino que debido a los varios choques de ellos y a su perpetua agitación algunas cosas se disolvían y otras surgían al azar; y por ello, según refiere Aristóteles, Epicuro dijo que estos corpúsculos tenían un peso natural por el que siempre eran arrastrados. Otros, en cambio, como Anaxágoras, supusieron una causa eficiente operando con entendimiento y voluntad y componiendo las diversas cosas con estos corpúsculos.

3. *Refutación de la opinión expuesta.—Absurdos que se siguen de la opinión que afirma que los átomos son la causa material.*— Pero esta parte pertenece a las disputaciones de las causas eficiente y final. Ahora, por lo que toca al caso presente, estos filósofos, en primer lugar, no conocieron la verdadera causa material que sea potencia físicamente receptiva de algún acto; pues aquellos átomos no están en potencia para recibir alguna forma física, ni pueden llamarse materia de todo el compuesto más que de la manera como las partes integrales se dicen materia del todo, y las piedras y madera materia de la casa. Por lo cual sucede, además, que según tal modo de filosofar, las formas de los entes naturales son solamente cuasi artificiales, a saber, unas ciertas figuras que surgen del diverso sitio y orden de los átomos. Y así no habrá ninguna verdadera generación y corrupción sustancial, sino sólo la diversa coordinación o desorden de los átomos. Y aunque Anaxágoras ponga átomos de diversas clases, con todo es necesario que los ponga a todos revueltos y entremezclados en cada una de las cosas, de modo que por la educción de ellos pueda engendrarse una cosa a partir de otra. Y por esto todas las cosas diferirán solamente en esto, en que unas tienen ciertos átomos más manifiestos o situados en partes exteriores y otras, en cambio, más ocultos y en partes más recónditas, toda la cual diversidad sólo estriba en el sitio y coordinación de los átomos. Agréguese a esto que no puede entenderse

illas posuisse mathematice indivisibiles, sed physice tantum; iuxta quam interpretationem non est necessarium interponere aliquod inane inter ipsas atomos ut ex eis corporis magnitudo excresceret. Rursus ex his philosophis quidam nullam efficientem causam rerum praeter has atomos posuisse, neque etiam finalem, sed ex earum vario concursu et perpetua agitatione res quasdam dissolvi et alias casu consurgere; et ideo, ut Aristoteles refert [1], Epicurus dixit habere haec corpuscula naturale pondus quo semper ferrentur. Alii vero, ut Anaxagoras, posuerunt efficientem causam intellectu et voluntate operantem et ex his corpusculis varia componentem.

3. *Refutatur proposita sententia.— Absurda secuta ex sententia asserente atomos materialem causam.*— Sed haec pars spectat ad disputationes de causis efficienti et finali. Nunc, quod ad rem praesentem spectat, hi philosophi imprimis non cognoverunt veram materialem causam quae sit potentia physice receptiva alicuius actus; nam illae atomi non sunt in potentia ad recipiendam aliquam formam physicam, nec possunt dici materia totius compositi, nisi eo modo quo partes integrales dicuntur materia totius et lapides ac ligna materia domus. Unde ulterius fit ut, iuxta illum philosophandi modum, formae naturalium entium quasi artificiales tantum sint, nimirum figurae quaedam consurgentes ex vario situ et ordine atomorum. Atque ita nulla erit vera substantialis generatio et corruptio, sed tantum varia coordinatio aut deordinatio atomorum. Et quamquam Anaxagoras ponat atomos diversarum rationum, tamen necesse est ut omnes ponat confusas et permixtas in singulis rebus, ut per eductionem earum possit ex una re alia generari. Atque ita res omnes solum in hoc different, quod quaedam habent quasdam atomos magis patentes seu in exterioribus partibus, aliae vero magis latentes et in partibus secretioribus, quae tota diversitas solum est in situ et coordinatione atomorum. Adde intelligi non posse quo

[1] Citatis locis, et IV Metaph., c. 1.

de qué forma corpúsculos tan varios, que tienen condiciones contradictorias, se unen íntimamente en cada una de las cosas. Ni es menos inexplicable cómo salen a la luz desde cualquier cosa estos corpúsculos latentes, de manera que parezca que se originan otras cosas, o mejor, que se componen.

4. Otra cosa es también absurda en todos estos filósofos, que pongan una multitud infinita de estos corpúsculos; pues o bien entienden que en cada uno de los entes naturales hay una multitud infinita de tales átomos o que sólo la hay en todo el universo, pero que en cada uno de los cuerpos o partes suyas es finita la multitud. En el primer sentido, es una opinión enteramente absurda; pues no podrían los infinitos átomos componer un cuerpo sin que éste creciera hasta una magnitud infinita; pues si los átomos no se fingen matemáticamente indivisibles, sino físicamente, tendrán todos alguna magnitud, en la cual o bien serán todos iguales, porque no hay ninguna razón de desigualdad, o al menos podrá señalarse un átomo mínimo con respecto al cual los demás serán iguales o mayores; por consiguiente, con tales átomos infinitos necesariamente se compondrá una magnitud actualmente infinita. Y si los átomos son indivisibles matemáticamente no pueden componer una magnitud si no se interpone un espacio vacío, el cual espacio será divisible y de una cierta magnitud; de lo cual se concluye de modo semejante que los átomos infinitos y distantes de esta manera entre sí constituirían necesariamente un cuerpo infinito, que ocuparía o incluiría un espacio infinito, parte vacío y parte repleto de átomos. Ni puede oponerse la dificultad de los infinitos puntos que existen en la línea, pues allí no hay ningunos puntos inmediatos, puesto que toda la línea es continua; en cambio, en los átomos es necesario que señalando un átomo cualquiera exista otro inmediatamente distante de aquél, por una distancia cierta y definida, y así en los restantes; sería, por tanto, necesario que aquellos infinitos corpúsculos ocupasen de este modo un espacio infinito.

5. En el segundo sentido es también improbable dicha sentencia, y en primer lugar valen en contra de él todas las cosas que escribió Aristóteles en el libro III de la *Física* y en el I *De Caelo*, en contra de la infinita magnitud del mundo. Además, es evidente que toda la esfera de las cosas generables y corrup-

modo tam varia corpuscula habentia repugnantes conditiones, in singulis rebus intime coniungantur. Nec minus est inexplicabile quomodo ex qualibet re haec corpuscula latentia in lucem proferantur, ut res aliae gigni vel potius componi videantur.

4. Illud etiam est absurdum in his omnibus philosophis, quod infinitam multitudinem ponant horum corpusculorum; nam vel intelligunt in singulis entibus naturalibus esse infinitam multitudinem harum atomorum, vel solum in toto universo, in singulis vero corporibus aut partibus eius esse finitam multitudinem. Priori sensu est prorsus absurda; non enim possent infinitae atomi componere aliquod corpus quin illud excresceret in infinitam magnitudinem; nam si atomi non fingantur indivisibiles mathematice, sed physice, habebunt singulae aliquam magnitudinem in qua vel omnes erunt aequales, quia nulla est inaequalitatis ratio, vel saltem assignari poterit minima atomus cui aliae sint vel aequales, vel maiores; ergo ex huiusmodi atomis infinitis necessario componetur magnitudo actu infinita. Si vero atomi sint indivisibiles mathematice, non possunt magnitudinem componere, nisi interponatur spatium inane, quod spatium erit divisibile et alicuius magnitudinis; ex quo similiter concluditur infinitas atomos sic inter se distantes necessario efficere infinitum corpus, occupans seu includens infinitum spatium, partim inane, partim repletum atomis. Nec potest afferri instantia de infinitis punctis existentibus in linea, nam ibi nulla sunt puncta immediata, quia tota linea est continua; in atomis autem necesse esset, signata qualibet atomo, esse aliquam proxime distantem ab illa per certam aliquam et definitam distantiam, et sic de reliquis; necessarium ergo esset ut infinita illa corpuscula infinitum spatium illo modo occuparent.

5. Posteriori autem sensu est etiam illa sententia improbabilis, et imprimis contra illum procedunt omnia quae adversus infinitam mundi magnitudinem scripsit Arist., III Phys., et I de Caelo. Deinde evidens est totam sphaeram rerum generabilium et cor-

tibles es finita, ya que se termina en la esfera de la luna; y atribuir también a los cielos la composición de átomos y extenderlos hasta el infinito no puede ser filosófico, porque ni la experiencia ni la razón nos llevan a pensar así. Finalmente, si cualquier cuerpo de magnitud finita consta sólo de átomos finitos, no puede bastar esta ficción de átomos para las generaciones y corrupciones de las cosas, ya porque de una misma cosa pueden engendrarse otras varias casi hasta el infinito; ya también porque es preciso siempre disminuir mucho la magnitud del cuerpo en cualquier generación y corrupción por la disipación de los átomos, a pesar de que por la experiencia consta que no siempre sucede así. A no ser tal vez que se diga que se establece siempre como una cierta rotación de los átomos, mientras los interiores son sacados a las zonas externas, los exteriores, en cambio, son empujados hacia el interior, y por ello no disminuye la magnitud de la cosa. Pero no hay nada más absurdo que esto; pues de ello se deduce que en realidad nada se muda sino según el lugar y la apariencia. Y además, aquel movimiento de los átomos hacia dentro y hacia fuera está en contra de la experiencia; pues cuando de la estopa se engendra el fuego, no sólo en las partes exteriores sino íntimamente y en toda la magnitud se opera la generación; y cuando muere el hombre, en todas las partes, tanto internas como externas, se obra la corrupción. Por tanto, esta sentencia es enteramente absurda, ni tiene fundamento alguno al que sea preciso responder. Pues aquel principio en el que tanto los filósofos citados como otros se han fundado: *De la nada, nada se hace,* cuál es el verdadero sentido que tiene lo declararemos en lo que sigue.

Opinión de los que establecen muchos principios materiales finitos

6. *Refutación de la opinión precedente.*— La segunda opinión pone también varios principios o varias causas materiales primeras de las cosas generables, pero con todo en número finito. Así pensó Empédocles, que dijo que los cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra, eran las cuatro primeras causas materiales de que se engendraban los compuestos, y que ellas no tenían una causa o principio material anterior. Sin embargo, esta opinión es falsa y puede refutarse claramente; porque, en primer lugar, aunque abarcase la composición o generación de

ruptibilium esse finitam cum ad sphaeram lunae terminetur; attribuere autem etiam caelis compositionem ex atomis illosque extendere in infinitum non potest esse philosophicum, quia neque experientia neque ratio nos ducit ad ita existimandum. Tandem, si quodlibet corpus finitae magnitudinis constat tantum finitis atomis, non potest sufficere haec atomorum fictio ad generationes et corruptiones rerum, tum quia ex eadem re possunt res variae fere in infinitum generari; tum etiam quia oporteret semper corporis magnitudinem multum diminui in qualibet generatione et corruptione per dissipationem atomorum, cum tamen constet experientia non semper id accidere. Nisi forte dicatur semper fieri veluti quamdam circuitionem atomorum, dum interiores ad externas partes educuntur, exteriores vero ad intimas partes impelluntur, ideoque non minui rei magnitudinem. Sed hoc nihil potest esse absurdius; inde enim fit reipsa nihil mutari nisi secundum locum aut apparentiam. Estque illa inductio et eductio atomorum contra experientiam; quando enim ex stupa generatur ignis, non tantum in exterioribus partibus, sed intime et in tota magnitudine fit generatio; et cum homo moritur, in omnibus partibus tam internis quam externis fit corruptio. Est ergo haec sententia prorsus absurda, neque habet fundamentum cui satisfacere necesse sit. Illud enim principium in quo tam citati philosophi quam alii fundati sunt: *Ex nihilo nihil fit,* quem verum sensum habeat inferius declarabimus.

Opinio ponentium plura principia materialia finita

6. *Refutatur praecedens sententia.*— Secunda sententia ponit etiam plura principia, seu plures primas causas materiales rerum generabilium, in numero tamen finito. Ita sensit Empedocles, qui quatuor elementa, ignem, aerem, aquam et terram, dixit esse quatuor primas causas materiales ex quibus mixta generantur, ipsa vero non habere priorem causam aut principium materiale. Verumtamen haec sententia falsa est et evidenter refutari potest; nam imprimis, quamvis attigerit compositionem seu generationem

un compuesto desde sus elementos, con todo no tuvo en cuenta la transmutación de los elementos entre sí, a pesar de que consta que el aire se convierte en fuego y el agua en tierra, y al contrario. Y de tal transmutación no pueden los elementos ser los principios materiales, sino un sujeto común a todos ellos. Y si tal vez pensó Empédocles que los elementos no sufrían una transmutación sustancial, y que por ello no constaban de materia y forma sustancial, sino que eran unos entes totalmente simples, sujetos a los accidentes, en contra de esto mostraremos en primer lugar, más abajo, que no es menos cierto que se dan las formas sustanciales de los elementos que las de los demás entes naturales y que, consiguientemente, tienen entre sí verdaderas y sustanciales transmutaciones. Además, aun cuando admitiéramos esto no habría ningún fundamento para multiplicar las materias o primeros sujetos sustanciales, sino que habría que decir más bien que en todos los elementos existe el mismo sujeto sustancial, que afectado por diversos accidentes, es designado como un elemento distinto. Y como también aquel sujeto es el principio material de los mixtos, sucede que real y sustancialmente sólo hay una primera causa material de todas las cosas.

7. Y si tal vez dijese Empédocles que aquella diversidad de los accidentes naturales que se percibe en los elementos, indicaba suficientemente la esencial distinción de los sujetos sustanciales, de esto mismo se puede tomar un eficaz argumento *ad hominem:* cuando el aire de tal manera queda transmutado por el fuego que permanece afectado por los propios accidentes del fuego, no sólo se realiza la mutación en los accidentes, sino también en la sustancia misma; y no puede hacerse en toda la entidad sustancial por las razones aducidas en la sección precedente acerca de la aniquilación y la creación; luego es menester confesar que incluso en los mismos elementos existe algún sujeto anterior a los mismos y común a ellos, por razón del cual son capaces de llevar a cabo entre sí las transmutaciones; luego aquéllos no son las causas materiales primeras, sino que se da otra anterior, de que aquéllos constan. Y de aquí se concluye también que estos elementos no son las primeras causas materiales de los mixtos, ya que en ellos mismos se da una materia anterior a ellos, y ésta es también causa material de los mixtos, la cual permanece en ellos y queda informada por sus for-

mixti ex elementis, non tamen consideravit transmutationem elementorum inter sese, cum tamen constet et aerem converti in ignem et aquam in terram et e converso. Huiusmodi autem transmutationis non possunt elementa esse principia materialia, sed aliquod subiectum commune omnibus illis. Quod si forte existimavit Empedocles elementa non transmutari substantialiter, ideoque non constare materia et substantiali forma, sed esse quaedam entia omnino simplicia, accidentibus subiecta, contra hoc imprimis ostendemus inferius non minus esse certum dari formas substantiales elementorum quam aliorum entium naturalium et consequenter vere ac substantialiter inter se transmutari. Deinde, licet id admitteremus, nullum esset fundamentum ad multiplicandas materias seu prima subiecta substantialia, sed dicendum potius esset in omnibus elementis esse idem substantiale subiectum, quod diversis accidentibus affectum, distinctum appellatur elementum. Cumque illud etiam subiectum sit principium materiale mixtorum, fit ut reipsa et substantialiter tantum sit una prima causa materialis omnium rerum.

7. Quod si fortasse diceret Empedocles illam naturalium accidentium diversitatem quae in elementis conspicitur, indicare essentialem distinctionem substantialium subiectorum, ex hoc ipso sumitur efficax argumentum ad hominem; quando aer ita ab igne transmutatur ut propriis accidentibus ignis maneat affectus, non solum fieri mutationem in accidentibus, sed etiam in ipsa substantia; non potest autem fieri in tota entitate substantiali propter rationes factas in superiori sectione de annihilatione et creatione; ergo necesse est fateri, etiam in ipsis elementis esse aliquod subiectum prius ipsis et commune illis, ratione cuius possint mutuo transmutari; ergo non sunt illa causae primae materiales, sed datur alia prior quibus illa constant. Atque hinc etiam concluditur non esse haec elementa primas causas materiales mixtorum, quia in ipsismet datur materia prior ipsis, et haec est etiam causa materialis mixtorum, quae in illis manet et eorum for-

mas; por consiguiente, aquélla es la primera causa en dicho orden incluso de los mixtos, tanto más cuanto que, según la verdadera opinión, los elementos no permanecen formalmente en el mixto, es decir, según sus propias formas sustanciales, porque la forma sustancial de un mixto no puede incidir —por decirlo así— sobre la forma de un elemento o informar una materia en cuanto informada ya por la forma del elemento; luego los elementos según sus propias sustancias no son causa material permanente y propia de los mixtos, sino que la misma materia que es la primera causa material de los mismos elementos es también la de los mixtos.

Resolución de la cuestión

8. Hay que decir, por consiguiente, que la primera materia o causa material de todas las cosas sublunares es sólo una. Esta es la opinión común de todos los filósofos que referiremos a continuación. Y se prueba suficientemente por la razón aducida ahora en contra de Empédocles y con el último razonamiento expuesto en la sección precedente. En él, partiendo de la común y mutua transmutación de las cosas sublunares, mostramos que se da una materia común; pues aquella razón prueba igualmente que el primer sujeto que permanece bajo todas estas transmutaciones es solamente uno. Ya porque los principios contrarios de que se hacen las generaciones y corrupciones deben versar acerca de lo mismo. Ya también porque aquel sujeto es de por sí indiferente para cualesquiera formas de las cosas corruptibles y para las disposiciones de las mismas; por consiguiente, no requiere en sí la distinción o multiplicación; más todavía, no hay nada de donde la tenga. Y por el contrario, toda forma de una cosa generable de cualquier especie puede introducirse en cualquier parte de esta materia, si se dispone adecuadamente; luego esto es señal de que esta materia es de suyo una y de la misma clase y suficiente en su género para causar todos los efectos que puedan ser causados materialmente en estas cosas, si las demás causas necesarias en los otros géneros se aplican o concurren.

mis informatur; illa est ergo causa prima in illo ordine etiam mixtorum, eo vel maxime quod iuxta veram sententiam elementa non manent formaliter in mixto, id est, secundum proprias formas substantiales, quia non potest forma substantialis mixti cadere (ut sic dicam) supra formam elementi seu informare materiam ut iam informatam forma elementi; ergo elementa secundum proprias substantias non sunt causa materialis permanens et propria mixtorum, sed eadem materia quae est prima causa materialis ipsorum elementorum est etiam mixtorum.

Quaestionis resolutio

8. Dicendum ergo est primam materiam seu materialem causam omnium rerum sublunarium esse tantum unam. Quae est communis sententia omnium philosophorum quos in sequentibus referemus. Et sufficienter probatur ratione nunc facta contra Empedoclem et posteriori discursu facto sectione praecedenti. Ubi ex communi et mutua transmutatione rerum sublunarium ostendimus dari communem materiam; illa enim ratio aeque probat primum subiectum quod sub his omnibus transmutationibus manet esse unum tantum. Tum quia contraria principia ex quibus fiunt generationes et corruptiones, versari debent circa idem. Tum etiam quia illud subiectum est ex se indifferens ad quascumque formas rerum corruptibilium et dispositiones earum; non ergo requirit in se distinctionem seu multiplicationem, immo non est unde illam habeat. Et e converso omnis forma rei generabilis cuiuscumque speciei potest introduci in quamcumque partem huius materiae si commode disponatur; ergo signum est materiam hanc secundum se esse unam et eiusdem rationis et sufficientem in suo genere ad causandos omnes effectus qui in his rebus possunt materialiter causari, si aliae causae in aliis generibus necessariae applicentur seu concurrant.

9. *Respuesta a una objeción.*— Sólo puede ponerse la objeción de que la causa material es intrínseca y esencial; y estas cosas generables y corruptibles son esencialmente diversas; luego no puede estar una e idéntica materia en todas estas cosas. Pero esta objeción roza la cuestión de si la materia es una parte de la esencia de las sustancias materiales, de la cual trataremos después con más comodidad; ahora, brevemente, se responde que las esencias de estas cosas materiales son diversas y desemejantes en cuanto a las formas, pero semejantes en cuanto a la materia prima. Ni esto representa obstáculo alguno para la diversidad esencial, pues ésta no excluye la conveniencia y semejanza en alguna parte.

SECCION III

SI LA PRIMERA Y ÚNICA CAUSA MATERIAL DE LAS SUSTANCIAS GENERABLES ES ALGÚN CUERPO SIMPLE O SUSTANCIA COMPLETA

1. Los antiguos filósofos (como refieren Aristóteles y otros autores citados en la sección precedente) que establecieron un solo principio material de las cosas naturales, pensaron casi en su totalidad que era una sustancia completa o cuerpo simple, cual piensa Averroes que es el cuerpo celeste. Pero acerca de aquel cuerpo o causa material hubo entre ellos diversidad de opiniones.

Opiniones de los filósofos acerca del principio material único

2. La primera afirmó que este principio era el agua, cuyo autor es Tales de Mileto; otros, en cambio, como Plutarco, piensan que es más antigua y que tiene su origen en Orfeo. La segunda opinión le atribuye este oficio al aire, y ésta la enseñaron Anaximandro y Diógenes Apolonio, como refiere Aristóteles en el I de la *Física*, c. 3, y allí mismo la explica Simplicio. La tercera opinión fue que tal causa era el fuego, y ésta la enseñaron Hipaso y Heráclito, y la siguieron los estoicos, como se lee en Cicerón, II *De Natura Deorum*. La cuarta opinión

9. *Obiectioni satisfit.*— Solum potest obiici quia causa materialis est intrinseca et essentialis; hae autem res generabiles et corruptibiles sunt essentialiter diversae; ergo non potest una et eadem materia esse in omnibus illis. Sed haec obiectio tangit quaestionem illam an materia sit pars quidditatis substantiarum materialium, quam inferius [1] commodiori loco tractabimus; nunc breviter respondetur essentias harum rerum materialium esse diversas ac dissimiles quoad formas, similes vero quoad primam materiam. Neque hoc quidquam obstat essentiali diversitati; haec enim non excludit convenientiam et similitudinem in aliqua parte.

SECTIO III

UTRUM PRIMA ET UNICA CAUSA MATERIALIS GENERABILIUM SUBSTANTIARUM SIT ALIQUOD CORPUS SIMPLEX VEL SUBSTANTIA INTEGRA

1. Antiqui philosophi (ut Aristoteles et alii auctores praecedenti sectione citati referunt) qui unum tantum materiale principium naturalium rerum posuerunt, fere omnes putarunt esse aliquam substantiam integram seu corpus simplex, quale Averroes existimat esse caeleste corpus. De illo autem corpore seu materiali causa fuit inter eos multiplex opinio.

Opiniones philosophorum de uno materiali principio

2. Prima asseruit hoc principium esse aquam, cuius auctor fuit Thales Milesius; alii vero, ut Plutarchus, putant antiquiorem esse et ab Orpheo duxisse originem. Secunda opinio hoc munus tribuit aeri, quam docuere Anaximenes et Diogenes Apolloniades, ut Aristoteles refert, I Phys., c. 3, et ibidem Simplicius declarat. Tertia opinio fuit ignem esse huiusmodi causam, quam docuere Hippasus et Heraclitus, et eamdem secuti sunt Stoici, ut est apud Ciceronem, II De Natura Deorum. Quarta sententia potuit ad hoc of-

[1] Disp. XXXVI, sect. 2.

pudo escoger para este oficio a la tierra, ya que subyace a todas las cosas y es como la madre común de todo. Sin embargo, Aristóteles, en el I de la *Metafísica,* c. 7, dice que ésta fue la opinión del vulgo, pero que ningún filósofo se inclinó a ella, ya que la tierra, a causa de su excesiva densidad y sequedad, parece inepta para recibir las formas o figuras de las demás cosas. A pesar de todo, Hesíodo, en su Teogonía, llama absolutamente a la tierra principio material de todas las cosas, y refiere Teodoreto en los libros *De Materia et mundo* que Ferécides pensó lo mismo. La quinta opinión no le atribuye este oficio a ninguno de los cuatro elementos, sino a un cierto cuerpo insensible, intermedio o entre el agua y el aire, como refiere Aristóteles en el I de la *Metafísica,* c. 7, o entre el aire y el fuego, como Anaximandro, que añade que este cuerpo intermedio es infinito, para que nunca falte la generación, contra la cual infinitud disputa Aristóteles en otro sitio. Pero parece que de allí se deduce que este filósofo no supuso incorruptible a este cuerpo, pues de lo contrario no habría por qué temer que pudiese consumirse por la sucesión de las generaciones, si fuese finito, aunque apenas pueda entenderse cómo lo hizo corruptible si pensó que aquél era simple y común sujeto de la generación.

3. *Juicio de las anteriores opiniones.*— Sería cosa prolija y superflua referir los motivos propios de todos estos filósofos, ya que son inciertos y no tienen en sí ninguna probabilidad o verosimilitud, como se podrá ver por lo que de paso se dirá. Pero parece que hubo una cosa común a todos ellos, que pensaron que no se hacía cosa alguna absolutamente de nuevo, ya que de la nada nada puede hacerse; y por ello, ni parecen admitir las formas sustanciales, ni la generación o corrupción sustancial. Más aún, muchos de ellos indican que no hay ningunas formas accidentales que sean verdaderos entes, porque no comprendían que alguna cosa verdadera pueda hacerse de nuevo, sino que pensaban que todas las mutaciones que experimentamos consistían en los varios modos de comportarse de aquella cosa que pensaban que era la materia común. Desde lo cual algunos avanzaron tanto que llegaron a decir no que la causa material de todos los entes era una cosa, sino que todos los entes son uno, no en número sino en sustancia.

ficium terram eligere, eo quod omnibus subsit et sit veluti communis omnium mater. Aristoteles tamen, I Metaph., c. 7, ait hanc fuisse vulgi opinionem, nullum autem philosophorum in eam inclinasse eo quod terra propter nimiam densitatem et siccitatem ad recipiendas aliarum rerum formas vel figuras inepta esse videatur. Hesiodus tamen in sua Theogonia absolute vocat terram omnium rerum materiale principium, idemque sensisse Pherecidem refert Theodoretus in lib. de Materia et mundo. Quinta opinio nulli ex quatuor elementis hoc munus tribuit, sed cuidam corpori insensibili medio vel inter aquam et aerem, ut Aristoteles refert, I Metaph., c. 7, vel inter aerem et ignem, ut Anaximander, qui addidit hoc medium corpus esse infinitum ne unquam generatio deficeret, contra quam infinitatem alibi disputat Aristoteles. Videtur autem inde colligi philosophum hunc non posuisse hoc corpus incorruptibile, alioqui non esset cur timeret successione generationum posse consumi si finitum esset, quamquam vix possit intelligi quomodo fecerit illud corruptibile, si existimavit illud esse simplex et commune subiectum generationis.

3. *Iudicium fertur de praedictis sententiis.*— Prolixum esset ac superfluum propria motiva horum omnium philosophorum referre, eo quod et incerta sint et nullam prae se ferant probabilitatem aut verisimilitudinem, ut ex dicendis obiter constabit. Illud vero commune omnibus fuisse videtur quod nihil de novo simpliciter fieri putarunt, quoniam ex nihilo nihil fieri potest; ideoque nec substantiales formas agnovisse videntur, nec generationem, corruptionemve substantialem. Immo multi eorum indicant nullas esse accidentales formas quae vera entia sint, quia non intelligebant aliquam veram rem posse de novo fieri, sed omnem mutationem quam experimur, putabant consistere in variis modis se habendi illius rei quam putabant esse communem materiam. Ex quo aliqui eo ulterius progressi sunt, ut non dicerent causam materialem omnium entium esse unum, sed omnia entia esse unum, non numero,

y esencia; los cuales, aunque afirmaban una cosa falsa e improbable, con todo hablaban consecuentemente si se trataba sólo de los cuerpos generables. Pues si éstos no tienen transmutaciones sustanciales, ni difieren por formas sustanciales sino por los accidentes o por los diversos modos de comportarse, en realidad no se da causa material alguna de la sustancia, sino que se da sólo la sustancia simple, que no dos cosas esencialmente diversas, sino una misma que se manifiesta de diversos modos bajo los distintos accidentes.

4. Y esta fue la opinión de Jenófanes, Parménides y Meliso, que en este sentido dijeron que todas las cosas son un solo ente y que cuanto hay fuera de él es no ente; pues los accidentes o modos de aquel ente no los contaban entre los entes. Y, por consiguiente, quitaban de en medio toda generación o mutación absolutamente, ya que hacían a tal ente ingenerable e incorruptible, y a las mutaciones accidentales, porque no dan el ser simplemente, no las juzgaban dignas de la apelación absoluta de mutaciones. Hay quienes interpretan la opinión de estos filósofos de otras maneras, a saber, que entendiesen por un ente un universo que abraza todas las cosas, como insinuó Aristóteles en el I *De Generatione,* c. 8; y Simplicio en el I *Phys.,* c. 2; o que por un ente concibiesen a Dios, que es el único que existe verdaderamente. Pues refiere Aristóteles en el I de la *Metafísica,* c. 5, y Cicerón en el lib. II *Academic. Quaest.,* que Jenófanes llamó Dios a aquel único ente. Y así, muchos y graves autores juzgan que estos filósofos hablaron mediante enigmas y que ocultaron la verdad con locuciones figuradas; y que Aristóteles atacó sus opiniones en cuanto parecían manifestarse en la misma apariencia y superficie de las palabras. Acerca de lo cual puede leerse a Santo Tomás, III *Metaph.,* text. 15; Filopón y Simplicio, I *Phys.,* c. 2; Eugubino, lib. III *De Peren. Philosoph.,* desde el c. 5; Mirando, lib. VI *De Examin. vanit.,* c. 1; y Besarión en los libros *Contra Calumniat. Platonis.* A nosotros nos interesa poco qué es lo que estos filósofos pensaron o qué misterios ocultaron en sus palabras. Sin embargo, no hay ninguna duda de que si ignoraron las formas sustanciales, como parece que las ignoraron, ya que no hacen ninguna mención de ellas, pudieron fácilmente, y con bastante consecuencia, caer en dicha opinión, tal como

sed substantia et essentia; qui, licet rem falsam et improbabilem dicerent, consequenter tamen loquebantur, si de solis corporibus generalibus agebant. Nam, si haec non transmutantur substantialiter, nec differunt per substantiales formas, sed per accidentia aut diversos modos se habendi, revera nulla datur materialis causa substantiae, sed datur tantum substantia simplex quae non est alia et alia essentialiter, sed una aliter et aliter se habens sub diversis accidentibus.

4. Atque haec fuit opinio Xenophanis, Parmenidis et Melissi, qui hoc sensu dixerunt omnia esse unum ens et quidquid est praeter illud, esse non ens; nam accidentia vel modos illius entis inter entia non numerabant. Et consequenter omnem generationem aut mutationem simpliciter e medio tollebant, eo quod illud ens facerent ingenerabile et incorruptibile, et mutationes accidentales, quia non dant esse simpliciter, non censebant dignas absoluta appellatione mutationum. Sunt qui horum philosophorum sententiam aliis modis interpretentur, scilicet, quod per unum ens intellexerint unum universum quod omnia complectitur, ut innuit Aristoteles, I de Gener., c. 8; et Simplicius, I Phys., c. 2; vel per unum ens intellexerint Deum, qui solus vere est. Refert enim Aristoteles, I Metaph., c. 5, et Cicero, lib. II Academic. Quaest., Xenophanem illud unum ens Deum appellase. Atque ita multi et graves auctores hos philosophos per aenigmata locutos fuisse, et figuratis locutionibus veritatem occultasse existimant; Aristotelem vero impugnasse eorum sententias quatenus in ipsa verborum specie et superficie proferri videbantur. De qua re legi possunt D. Thom., III Metaph., text. 15; Philopon. et Simplicius, I Phys., c. 2; Eugubinus, lib. III de Peren. Philosoph., a c. 5; Mirandus, lib. VI de Examin. vanit., c. 1; et Bessario, libris contra Calumniat. Platonis. Nostra parum refert quid isti philosophi senserint aut quae mysteria suis verbis occultaverint. Non est tamen dubium quin si formas substantiales ignorarunt, ut ignorasse videntur cum de eis nullam mentionem fecerint, facile satisque

nosotros la hemos explicado. Por lo cual, con sola la prueba y confirmación de las formas sustanciales quedarán refutadas tanto esta sentencia como las demás.

5. *Opinión que afirma que la forma de corporeidad es coeviterna con la materia.*— Con todo, puede en este lugar referirse otra opinión que siguieron muchos de los modernos filósofos, poniendo en la materia prima una forma de corporeidad coeviterna con ella e inseparable de la misma. Pues aunque respecto de tal forma material su causa sea simple, es decir, sin composición esencial y física, con todo aquel sujeto común que permanece bajo toda transmutación y es la causa universal material de toda generación y de toda forma sustancial que se hace por educción y de todo compuesto que se genera, aquel sujeto —digo—, según la referida opinión no es simple, sino esencialmente compuesto y un cuerpo, no mixto, ni tampoco alguno de los elementos, ni algo intermedio entre aquéllos por participación de los mismos, sino absolutamente un cuerpo por la precisión de todas las formas inferiores. Esta opinión la mantuvo Avicena, lib. I *De Sufficient.*, c. 2. Su fundamento está en que el sujeto de la generación debe ser corpóreo y extenso, y por consiguiente, cuanto; y no puede ser así si no tiene alguna forma sustancial. Y esta opinión la siguieron en parte Escoto y Enrique; pues aquél, *In IV*, dist. 11, q. 3, a. 2, piensa que es necesaria tal forma de corporeidad o de mixtión (como él la llama) en todos y solos los vivientes; éste, en cambio, en el *Quodl.* I, q. 2 y 3, y en el *Quodl.* III, q. 13 y 14, piensa que sólo se ha de admitir en el hombre a causa de la indivisibilidad del alma racional. Por lo cual, estos dos autores no ponen esta forma como inseparable de la materia, ni como necesaria esencialmente para la primera causalidad material del sujeto de la generación, sino por otras especiales causas; y por ello su opinión no se refiere al lugar presente.

Resolución de la cuestión

6. *Primera conclusión.*— Hay que decir, por tanto, primeramente que la causa material, en su orden universal y primera, no es alguno de los cuerpos

consequenter potuerint in eam sententiam incidere, prout a nobis explicata est. Unde sola substantialium formarum probatione et confirmatione, tam haec sententia quam caeterae refutantur.

5. *Opinio asserens corporeitatis formam materiae coaevam.*— Potest tamen hoc loco referri alia opinio, quam multi ex modernis philosophis secuti sunt, ponentes in materia prima formam corporeitatis illi coaevam et ab illa inseparabilem. Nam, licet respectu talis formae materialis causa eius sit simplex, id est, absque essentiali et physica compositione, tamen illud commune subiectum quod sub omni transmutatione manet, et est universalis causa materialis omnis generationis et omnis formae substantialis quae per eductionem fit et omnis compositi quod generatur, illud (inquam) subiectum iuxta praedictam opinionem non est simplex, sed essentialiter compositum, et corpus aliquod, non mixtum, neque etiam aliquod ex elementis, neque medium inter illa per eorum participationem, sed absolute corpus per praecisionem omnium inferiorum formarum. Quam opinionem tenuit Avicenna, lib. I Sufficient., c. 2. Cujus fundamentum est, quia subiectum generationis debet esse corporeum et extensum, et consequenter quantum; non potest autem esse huiusmodi, nisi aliquam formam substantialem habeat. Et hanc opinionem ex parte secuti sunt Scotus et Henricus; ille enim, In IV, dist. 11, q. 3, a. 2, in omnibus et solis viventibus putat esse necessariam huiusmodi formam corporeitatis, seu mixtionis (ut ipse loquitur); hic vero, Quodl. I, q. 2 et 3, et Quodl. III, q. 13 et 14, in solo homine illam admittendam censet propter indivisibilitatem animae rationalis. Unde hi duo auctores non ponunt hanc formam inseparabilem a materia, neque ut per se necessariam ad primam causalitatem materialem subiecti generationis, sed propter alias speciales causas; et ideo eorum opinio ad praesentem locum non spectat.

Quaestionis resolutio

6. *Prima conclusio.*— Dicendum igitur est primo causam materialem in suo ordine universalem et primam non esse aliquod ex

sensibles o elementos que están afectados por cualidades contrarias. Esta afirmación va en contra de las cuatro opiniones, y es evidente por lo dicho en la sección precedente; pues si estos elementos y todos los cuerpos sensibles sufren transmutaciones sustanciales mutuas, ninguno de ellos puede ser sujeto primero de transmutación; pues el primer sujeto, que es la primera causa material que buscamos, no sufre transmutación, ni se aparta de su sustancia, pues de lo contrario se resolvería en otro sujeto anterior, y así no sería ya el primero. Además, como la generación se lleva a cabo entre cosas contrarias, es preciso que el común sujeto de la generación no tenga ningún contrario suyo naturalmente innato, pues de lo contrario o bien no sería capaz nunca de otro contrario, o se corrompería por el desprendimiento de aquel que le es connatural, a la manera que se destruye un elemento quitándole una cualidad que le es necesaria. Por consiguiente, estando cada uno de los elementos afectado por cualidades propias que tienen su contrario, ninguno de ellos puede ser sujeto apto de generación; luego tampoco puede ser primera causa material de los entes naturales.

7. Y de aquí surge la tercera razón: no hay motivo para que esta causalidad se atribuya más bien a un elemento que a otro, ni hay tampoco razón para que repugne más bien a todos simultáneamente que a alguno de ellos; ahora bien, se mostró que no puede convenirles a todos; por consiguiente, no se atribuye verdaderamente a ninguno. Se declara la primera parte de la proposición mayor porque cada uno de los elementos son cuerpos simples y cada uno de ellos es apto y está destinado para la generación de los mixtos, y ninguno de ellos puede constar en modo alguno de otros, pues cada uno de ellos tiene cualidades propias que repugnan a los otros; luego en todos existe la misma razón o repugnancia para no poder ser la común materia de todas las cosas generables. Por lo que se refiere a que en algunos hay algunas condiciones acomodadas al oficio de materia común, como es, por ejemplo, en el fuego la sutileza, por razón de la cual puede fácilmente penetrar todas las cosas, en el aire el ser casi el lugar común de todas las cosas y el recibir fácilmente las impresiones externas, en el agua la hu-

sensibilibus corporibus seu elementis quae contrariis qualitatibus afficiuntur. Haec assertio est contra quatuor opiniones et est evidens ex dictis in sectione praecedenti; nam, si haec elementa et omnia corpora sensibilia invicem transmutantur substantialiter, nullum eorum potest esse primum subiectum transmutationis; nam primum subiectum, quod est prima causa materialis quam inquirimus, non transmutatur nec recedit a sua substantia; alioqui resolveretur in aliud prius subiectum et ita ipsum non esset primum. Praeterea, cum generatio fiat inter contraria necesse est ut commune generationis subiectum nullum habeat contrariorum sibi naturaliter innatum; alioqui vel nunquam erit capax alterius contrarii vel corrumpetur per abiectionem eius, quod sibi est connaturale, sicut destruitur elementum ablata qualitate sibi necessaria. Cum ergo singula elementa sint affecta propriis qualitatibus habentibus contrarium, nullum eorum esse potest aptum generationis subiectum; ergo neque esse potest prima causa materialis entium naturalium.

7. Atque hinc consurgit tertia ratio, quia non est cur haec causalitas potius attribuatur uni elemento quam aliis, neque etiam est cur magis repugnet omnibus simul quam alicui eorum; sed ostensum est non posse omnibus convenire; ergo nulli vere attribuitur. Prior pars maioris propositionis declaratur, quia singula elementa sunt simplicia corpora et unumquodque est aptum et institutum ad mixtorum generationem et nullum eorum ex aliis potest ullo modo constare; singula enim proprias habent qualitates repugnantes aliis; ergo in omnibus est aequalis ratio vel repugnantia ne esse possit communis materia rerum omnium generabilium. Quod enim in quibusdam sint quaedam conditiones accommodatae ad officium materiae communis, ut est, verbi gratia, in igne subtilitas, ratione cuius facile potest omnia penetrare, in aere quod fere sit communis locus rerum omnium et facile externas impres-

medad unida a una densidad tal que parece proporcionada para constituir el alimento de todas las cosas; estas condiciones —repito— nada importan, sea porque más bien ayudan o a la razón de eficiente o a la de materia transeúnte que a la propia e intrínseca razón de causa material, sea también porque aquellas condiciones, del mismo modo que están acomodadas a algunas cosas, así están en contradicción con otras; pues la sutileza del fuego tiene proporción con la materia de las cosas sutiles, pero no con la materia de las cosas densas, y así en lo demás. Y la causa primera material, por ser común a todos, debe ser de por sí indiferente a todos.

8. La segunda parte de la proposición mayor se prueba porque todos los elementos simultáneamente no pueden ser materia común, porque sufren transformaciones sustanciales mutuamente; más aún, tampoco pueden componer un mixto si no es transmutados sustancialmente; pero esta razón prueba igualmente acerca de cada uno de los elementos tomado por sí; luego. Por donde se confirma finalmente porque ningún elemento puede ser materia de los otros elementos, como parece evidente por sí mismo por tener repugnancia entre sí. Ni permaneciendo en su misma naturaleza puede ser materia de algún mixto por estar en pugna la forma del mixto con la del elemento; luego ningún elemento puede ser materia común de todas las cosas naturales. Y estas razones prueban con mayor fuerza acerca de todos los mixtos, mayormente por constar aquéllos de elementos, y por ello nadie hasta ahora atribuyó esta causalidad a algún mixto.

9. *Segunda conclusión.*— Digo en segundo lugar que la materia prima no es ningún cuerpo o sustancia completa e íntegra en la esencia y especie de sustancia. De dos maneras puede entenderse que la materia sea tal clase de sustancia. Primero, que ella sola sea la sustancia de todas las cosas generables y sólo esté informada por los distintos accidentes de ellas; y en este sentido se ha de probar la aserción por aquello de que las cosas naturales no sólo difieren en los accidentes sino también en la sustancia y esencia, como en la sección anterior argüíamos en contra de Epicuro y otros. Asimismo ha de ser rechazada (y casi volvemos a lo mismo) por la verdad de las formas sustanciales que hemos de

siones recipiat, in aqua humiditas cum ea densitate coniuncta quae ad constituendum nutrimentum rerum omnium proportionata videatur; hae (inquam) conditiones nil referunt, tum quia magis iuvant vel ad rationem efficiendi vel ad rationem materiae transeuntis quam ad propriam et intrinsecam rationem causae materialis, tum etiam quia illae conditiones, sicut sunt accommodatae quibusdam rebus, ita sunt repugnantes aliis; subtilitas enim ignis habet proportionem cum materia rerum subtilium, non vero cum materia rerum densarum, et sic de aliis. Prima vero materialis causa cum sit communis omnibus, ex se debet esse indifferens ad omnia.

8. Altera pars maioris propositionis probatur, quia omnia elementa simul non possunt esse materia communis, quia transmutantur ad invicem substantialiter; immo nec mixtum componere possunt nisi substantialiter transmutata; sed haec ratio aeque probat de unoquoque elemento per se sumpto; ergo. Unde confirmatur tandem, quia nullum elementum potest esse materia aliorum elementorum, ut per se notum videtur, cum sibi repugnent. Nec in sua natura manens potest esse materia alicuius mixti, cum etiam forma mixti pugnet cum forma elementi; ergo nullum elementum esse potest communis materia rerum omnium naturalium. Et hae rationes a fortiori convincunt de omnibus mixtis, maxime cum illa ex elementis constent, et ideo nullus hactenus hanc causalitatem alicui mixto attribuit.

9. *Secunda conclusio.*— Dico secundo: materia prima non est aliquod corpus seu substantia completa et integra in essentia et specie substantiae. Duobus modis intelligi potest materiam esse huiusmodi substantiam. Primo, ut ipsa sola sit substantia omnium rerum generabilium solumque formetur distinctis accidentibus eorum; et in hoc sensu probanda est assertio ex eo quod res naturales non tantum differunt accidentibus, sed etiam substantia et essentia, ut superiori sectione contra Epicurum et alios argumentabamur. Item reiicienda est (et fere in idem redit) ex veritate formarum substantialium,

demostrar en la Disputación XV. Pues supuesta aquella verdad se sigue evidentemente que la materia no es toda la sustancia de las cosas materiales, y que estas cosas no sólo difieren en los accidentes sino también en la esencia y sustancia, ni sufren transmutación sólo por sus accidentes, sino también por su sustancia. Lo cual es también muy evidente por la misma experiencia, pues cuando la cosa sufre mutación en solos los accidentes permanece en ella algún vestigio de las propiedades y operaciones de él, o, al menos, apartados los agentes contrarios, queda reducida a su estado y naturaleza; y vemos que algunas cosas de tal manera se cambian y destruyen que pierden enteramente las primitivas propiedades y operaciones, y no vuelven nunca a ellas aun cuando cese toda acción contraria, y por el contrario, otras cosas de tal modo son producidas y engendradas que permanecen constantemente en ese ser que adquieren como en el suyo propio y connatural y de acuerdo con él tienen operaciones y disposiciones propias y connaturales que conservan en cuanto pueden; y si alguna vez son debilitadas y disminuídas por algún agente contrario, inmediatamente que cesa la acción contraria recuperan aquéllas por su propia e intrínseca naturaleza; luego es señal de que las cosas se corrompen y engendran no sólo en los accidentes sensibles, sino también en la propia sustancia. Y de estos modos se rechaza tanto la quinta opinión referida antes como la que afirmaba que todas las cosas son una sola en el sentido antes declarado.

10. Por consiguiente, podría fingir alguien de otro modo que la materia es la sustancia íntegra y completa en alguna especie de sustancia, y que sin embargo es apta para recibir las ulteriores formas sustanciales y para componer con ellas las diversas sustancias y esencias de las cosas materiales. Y este sentido es también improbable: porque o bien la materia sería sustancia completa enteramente simple o sería compuesta de alguna potencia y acto sustancial; y esto último no puede decirse, primero, porque entonces la primera causa material no sería ya todo aquel compuesto sino la potencia de que consta. Se dirá tal vez que ello es verdad respecto de aquel compuesto que se finge ingenerable e incorruptible, pero respecto de todos los entes generables o de la generación de

quam demostraturi sumus disputatione XV. Illa enim veritate supposita, evidenter sequitur materiam non esse totam rerum materialium substantiam, et has res non tantum accidentibus, sed essentia etiam et substantia differe, nec secundum sola accidentia, sed etiam secundum substantiam transmutari. Quod etiam ipsa experientia satis est evidens; nam quando res mutatur in solis accidentibus, permanet in illa aliquod vestigium proprietatum et operationum eius vel saltem, remotis agentibus contrariis, ad suum statum et naturam reducitur; videmus autem res aliquas ita mutari et destrui ut priores proprietates et operationes prorsus amittant, neque ad illas redeant unquam, etiam si omnis actio contraria cesset, et e converso res aliae ita producuntur et generantur, ut in illo esse quod acquirunt tamquam in proprio et connaturali constanter permaneant et secundum illud habeant proprias et connaturales operationes ac dispositiones quas conservant quoad possunt; et si aliquando ab aliquo contrario labefactentur vel minuantur, statim ac actio contraria cessat eas recuperant ex propria et intrinseca natura; signum ergo est corrumpi res et generari non tantum in accidentibus sensibilibus sed etiam in propria substantia. Atque his modis impugnatur tam quinta opinio supra recitata quam ea quae asserebat omnia esse unum in sensu declarato.

10. Alio ergo modo posset quis fingere materiam esse substantiam integram et completam in aliqua specie substantiae et nihilominus esse aptam ad recipiendas ulteriores formas substantiales et componendas cum eis varias substantias et essentias materialium rerum. Et hic etiam sensus improbabilis est: aut enim materia esset completa substantia omnino simplex aut esset composita ex aliqua potentia et actu substantiali; hoc posterius dici non potest, primo, quia iam non totum illud compositum, sed potentia ex qua constat, esset prima causa materialis. Dicetur fortasse id esse verum respectu illius compositi quod ingenerabile fingitur et incorruptibile, respectu tamen omnium entium gene-

los mismos, la primera causa material es todo el compuesto. Pero en contra de esto se objeta, en segundo lugar, que sin ningún fundamento se finge tal compuesto; pues no hay ningún indicio o signo sensible de tal forma interpuesta entre la pura materia y las otras formas que se inducen por la generación. Porque aquella forma no tiene ninguna propiedad sensible por la que se reconozca; pues las primeras cualidades siguen esencialmente a las formas de los elementos y la armonía integrada por aquellas cualidades sigue a las formas de los mixtos; y todas las restantes cualidades o propiedades que experimentamos suponen, al menos en el género de causa material y dispositiva, las cualidades anteriores; por tanto, no hay indicio alguno sensible o material de tal forma. Por lo cual, sucede, en tercer lugar, que es enteramente superflua, porque no hay ningún efecto físico por el cual sea necesaria, ya que no lo es por causa de la producción, por no tener ninguna cualidad mediante la cual produzca como eficiente; por lo demás, a cada cualidad le basta la propia forma para la cual es connatural. Ni tampoco por causa de la recepción, pues para esto basta aquella potencia que se dice que subyace bajo tal forma; pues ¿por qué no podrá también aquélla subyacer inmediatamente a la forma que se induce por generación? Y por la misma causa, no es necesaria tal forma para la conservación de aquella potencia cuyo acto se dice que es, porque para esto también basta la forma que se induce por generación. Por consiguiente, se finge tal forma de modo superfluo y sin fundamento.

11. En cuarto lugar, se añade la imposibilidad de unir aquellas dos formas en la misma potencia o materia; pues aunque se discute si la forma cuasi genérica y la específica pueden actuar al mismo tiempo la materia, de lo cual trataremos poco después, con todo es naturalmente imposible por completo que dos formas específicas se unan al mismo tiempo para actuar la misma potencia sustancial, y en esto convienen casi todos los autores. Porque o bien aquellas dos formas actuarían inmediatamente la materia, o una sería acto de la otra, o de la materia en cuanto informada por ella. Lo primero no puede decirse, principalmente de acuerdo con aquella opinión, porque de lo contrario la forma primera

rabilium seu generationis ipsorum, primam causam materialem esse totum compositum. Sed contra hoc obiicitur secundo, quia sine ullo fundamento fingitur tale compositum; nullum enim est indicium aut sensibile signum illius formae interiectae inter puram materiam et alias formas quae per generationem inducuntur. Quia illa forma nullam habet sensibilem proprietatem qua dignoscatur; nam primae qualitates per se consequuntur ad formas elementorum et temperamenta ex illis qualitatibus composita ad formas mixtorum; reliquae autem qualitates omnes vel proprietates quas experimur, supponunt saltem in genere causae materialis et dispositivae priores qualitates; nullum ergo est sensibile aut materiale indicium talis formae. Unde fit tertio ut sit omnino superflua, quia nullus est physicus effectus propter quem sit necessaria, quia non propter efficiendum, cum non habeat ullam qualitatem per quam efficiat; aliunde unicuique qualitati sufficiat propria forma, cui est connaturalis. Neque etiam propter recipiendum; nam ad hoc sufficit illa potentia quae tali formae substare dicitur; cur enim non poterit etiam illa immediate subiici formae quae per generationem inducitur? Et propter eamdem causam non est necessaria talis forma ad conservandam illam potentiam cuius actus esse dicitur, quia ad hoc etiam satis est forma quae per generationem inducitur. Igitur superflue et sine fundamento fingitur talis forma.

11. Quarto accedit impossibilitas coniungendi duas illas formas in eadem potentia seu materia; nam, licet in quaestione sit an forma quasi generica et specifica possint simul actuare materiam, quod paulo inferius attingemus, tamen quod duae formae specificae simul coniungantur ad actuandam eamdem potentiam substantialem plane est impossibile naturaliter et in hoc fere omnes auctores conveniunt. Quia vel duae illae formae immediate actuarent materiam vel una esset actus alterius, seu materiae ut informatae per illam. Primum dici non potest, praesertim iuxta illam sententiam, quia alias prior forma non necessario supponeretur ad

no se supondría necesariamente para la última, ni el compuesto de la materia y de tal forma sería potencia y causa material de la forma subsiguiente. Lo segundo tampoco puede decirse, porque la forma sustancial que constituye la sustancia íntegra y completa tiene razón de acto último en la razón de acto sustancial y esencial, porque constituye una cierta especie última de sustancia; luego no puede compararse a manera de potencia sustancial para la forma ulterior. Finalmente, la razón general es que no puede una y la misma sustancia esencialmente y por sí quedar constituída en dos especies últimas, sino que mediante cualquier forma de aquéllas queda constituída en la propia y completa especie de sustancia; por consiguiente, no pueden unirse al mismo tiempo aquellas dos formas en la misma materia. De lo contrario, cualquier sustancia, aunque sea completa, podría ser actuada por una ulterior forma sustancial, ya que no puede darse mayor razón de una que de otra. Y a esto se refiere también aquella común razón de que la forma que adviene al ente ya constituído en acto no le hace un uno *per se* sino *per accidens,* según Aristóteles, en el VII de la *Metafísica,* text. 49, y en el II *De Anima,* text. 7; y por ello no puede ser forma sustancial sino accidental, porque la forma sustancial constituye un uno *per se,* no *per accidens.* Y la razón está en que la forma sustancial da el ser absolutamente y esencial, y por ello no puede suponer la cosa constituída en el ser absolutamente y en la esencia completa y consumada. Empero, la forma accidental confiere un ser relativo que se une accidentalmente a la esencia completa. Por tanto, es imposible que el sujeto que es causa material de los seres generables y de la generación sustancial sea sustancia completa y constituída por la forma propia y específica.

12. Y estas razones prueban con la misma eficacia que no puede aquel sujeto ser una sustancia simple íntegra y completa en la razón y especie de sustancia, porque sería imposible que tal sustancia fuese actuada ulteriormente y completada por la forma sustancial. Pues si esto repugna a la sustancia compuesta, mucho más a una simple que esté por sí misma en acto perfecto y completo. Efectivamente, aquella repugnancia no proviene de la composición sino de la actualidad completa en la razón y esencia de sustancia, la cual no puede ser ac-

posteriorem, neque compositum ex materia et tali forma esset proxima potentia et materialis causa subsequentis formae. Secundum etiam dici non potest, quia forma substantialis constituens integram et completam substantiam, habet rationem actus ultimi in ratione actus substantialis et essentialis, quia constituit ultimam quamdam speciem substantiae; ergo non potest comparari per modum substantialis potentiae ad ulteriorem formam. Denique ratio generalis est quia non potest una et eadem substantia essentialiter ac per se constitui in duabus speciebus ultimis; sed per quamcumque formam ex illis constituitur in propria et completa specie substantiae; ergo non possunt simul coniungi illae duae formae in eadem materia. Alias quaelibet substantia quantumvis completa posset actuari per ulteriorem formam substantialem, quia non potest maior ratio reddi de una quam de alia. Et huc etiam spectat illa communis ratio, quod forma adveniens enti iam in actu constituto non facit unum per se, sed per accidens, ex Aristotele, VII Metaph., text. 49, et II de Anim., text. 7; et ideo non potest esse forma substantialis, sed accidentalis, quia forma substantialis constituit per se unum, non per accidens. Et ratio est, quia forma substantialis dat esse simpliciter et essentiale, et ideo non potest supponere rem constitutam in esse simpliciter et in essentia completa et consummata. Forma vero accidentalis dat esse secundum quid, quod per accidens adiungitur essentiae consummatae. Igitur impossibile est subiectum quod est causa materialis rerum generabilium et generationis substantialis esse substantiam completam et per formam propriam ac specificam constitutam.

12. Atque hae rationes aeque efficaciter probant non posse illud subiectum esse simplicem substantiam integram et completam in ratione et specie substantiae, quia impossibile esset talem substantiam ulterius actuari et compleri per substantialem formam. Si enim hoc repugnat substantiae compositae, multo magis simplici, quae per seipsam sit in actu completo et perfecto. Illa enim repugnantia non provenit ex compositione sed ex actualitate completa in ratione et essentia

tuada ulteriormente de modo sustancial y esencial dentro de aquel género; y esta razón de repugnancia tiene lugar con la misma o mayor razón en la sustancia simple si se supone existente en el género de sustancia íntegra y completa. Y por este motivo la sustancia inmaterial no puede tener razón de potencia sustancial para una forma ulterior, porque es una sustancia simple completa; y lo mismo sucede con la sustancia del cielo, si es simple físicamente como muchos quieren; pues es completa en una cierta especie de sustancia, y por ello no puede ser actuada ulteriormente de modo sustancial; por consiguiente, la materia prima, que puede ser actuada sustancialmente y componer un ente *per se* uno con la forma sustancial, no puede ser una sustancia simple tal que sea íntegra y completa en el género de sustancia.

13. *Tercera conclusión.*— Digo en tercer lugar: la causa material de las cosas generables no es la sustancia compuesta de potencia sustancial y alguna forma sustancial incompleta y cuasi genérica. Esta aserción la aprueban comúnmente casi todos los autores en contra de Avicena, principalmente los que niegan que existan muchas formas sustanciales en el mismo compuesto, como Santo Tomás, I, q. 76, a. 3 y 4; lib. II *cont. Gent.*, c. 58, y lib. VII de la *Metafísica*, lec. 12, a quien siguen los tomistas, Capréolo, *In II*, dist. 15, q. 1; Cayetano, en el refrido lugar de I, y en II *De Anima*, c. 1; el Ferrariense, en el citado lugar de *cont. Gent.;* Soncinas, VIII *Metaph.*, q. 8; Iavello, q. 4; Soto, I *Phys.*, q. 7; Astudillo, I *De Generat.*, q. 1; y en el mismo sitio Marsilio, q. 6; y Alberto de Sajonia, q. 5; y extensamente Egidio, tratado *De Pluralit. Formar.*, y II *De Anima*, dub. 6. Lo mismo enseñaron Filopón, I *De Gener.*, al principio; Temistio, V *Phys.*, text. 7, y el Comentador, lib. *De Substant. orbis*, y I *Metaph.*, texto 17, y I *Phys.*, text. 65 y 69. Más aún, Avicena, en el I *De Anima*, part. I, c. 3, señala que en la corrupción permanece sola la materia; y en el lib. I *Sufficient.*, c. 3, duda de si en la corrupción perece la corporeidad, tal como él habla. Aristóteles también, en el I *De Generatione*, text. 12, y en otros lugares citados antes indica abiertamente el mismo parecer. Los Doctores aportan varias

substantiae, quae non potest intra illud genus ulterius actuari substantialiter et essentialiter; haec autem ratio repugnantiae eadem vel maiori ratione locum habet in substantia simplici, si in genere substantiae integra et completa esse supponatur. Atque hac ratione substantia immaterialis non potest habere rationem substantialis potentiae ad ulteriorem formam quia est substantia simplex completa; et idem est de substantia caeli, si est simplex physice, ut multi volunt; nam est completa in quadam specie substantiae et ideo non potest ulterius substantialiter actuari; materia ergo prima quae actuari potest substantialiter et ens per se unum componere cum substantiali forma, non potest esse talis substantia simplex quae sit integra et completa in genere substantiae.

13. *Tertia conclusio.*— Dico tertio: causa materialis rerum generabilium non est substantia composita ex substantiali potentia et aliqua forma substantiali incompleta et quasi generica. Hanc assertionem communiter approbant fere omnes auctores, contra Avicennam, praesertim qui negant esse plures formas substantiales in eodem composito, ut D. Thomas, I, q. 76, a. 3 et 4, lib. II cont. Gent., c. 58, et lib. VII Metaph., lect. 12, quem sequuntur thomistae, Capreolus, In II, dist. 15, q. 1; Caietan., dicto loco I, et II de Anima, c. 1; Ferrarius, cit. loco cont. Gent.; Soncin., VIII Metaph., q. 8; Iavell., q. 4; Soto, I Phys., q. 7; Astudillo, I de Gener., q. 1; et ibid. Marsil., q. 6; et Albert. de Saxonia, q. 5; et late Aegid., tract. de Pluralit. formar., et II de Anim., dub. 6. Idem docuere Philopon., I de Gener., in princ., Themist., V Phys., text. 7, et Comment., lib. de Substant. orbis, et I Metaph., text. 17, et I Phys., text. 65 et 69. Immo et Avicen., I de Anim., part. I, c. 3, significat in corruptione manere solam materiam; et lib. I Sufficient., c. 3, dubitat an in corruptione pereat corporeitas, ut ipse loquitur. Aristoteles etiam, I de Gener., text. 12, et aliis locis supra citatis, aperte indicat eamdem sententiam. Rationes afferuntur variae a Doctoribus; duae tamen suf-

razones, pero parece que dos bastan, las cuales pueden tomarse proporcionalmente de las demostraciones de la aserción precedente.

14. La primera razón es porque en la naturaleza no hay indicio alguno de tal forma perpetuamente coeviterna e inseparable de la materia, ni hay efecto alguno por el que sea necesaria; luego tal forma se finge sin fundamento ni necesidad. Se prueba el antecedente porque tal forma no tiene ninguna cualidad que le sea propia por la que se conozca, ni puede colegirse de la transmutación sustancial; porque de tal transmutación sólo se colige que se da algún sujeto sustancial de ella. Y el que sea compuesto, ni es necesario para la razón de sujeto, ni puede inferirse de otro indicio. Podrá objetarse que para la razón de sujeto de la mutación física se requiere que sea extenso y dividido de los otros; y para esto es necesario que tenga alguna forma, porque la sola materia por sí no es capaz de extensión y división, pues es el acto el que distingue; éste, efectivamente, era el fundamento de la sentencia contraria. Pero esta razón no tiene ningún valor, porque ya sea que opinemos que la cantidad y extensión en el orden de naturaleza preceden absolutamente en la materia prima a la generación sustancial, sea que opinemos que siguen inmediatamente a la forma introducida por la generación y que afectan a todo el compuesto, de ninguno de ambos modos es necesario que el sujeto de la generación esté compuesto de materia y de alguna forma. Se explica una y otra parte porque si la cantidad se presupone para la forma que ha de ser introducida mediante la generación, fácilmente puede entenderse como inherente en la misma entidad de la materia; pues, como mostraremos abajo, tiene una entidad verdadera y sustancial.

15. Y se confirma, pues aquel compuesto que se finge como de materia y forma de corporeidad, es algo incompleto y de tal modo potencial que naturalmente apetece una forma ulterior sin la cual no puede existir, sea absolutamente, sea al menos de modo connatural. Y sin embargo se dice que aquel compuesto es sujeto suficiente de la cantidad con prioridad natural a recibir una forma ulterior; luego mucho mejor y más fácilmente se atribuirá toda aquella capacidad a la simple entidad de la materia, porque no puede fingirse ninguna mayor re-

ficere videntur, quae cum proportione sumi possunt ex probationibus praecedentis assertionis.

14. Prima ratio est, quia in natura nullum est indicium talis formae perpetuo coaevae et inseparabilis a materia, neque effectus aliquis propter quem sit necessaria; ergo sine fundamento vel necessitate fingitur talis forma. Antecedens probatur, quia illa forma nullam habet qualitatem sibi propriam per quam cognoscatur, neque ex transmutatione substantiali colligi potest; quia ex huiusmodi transmutatione solum colligitur dari aliquod substantiale subiectum eius. Quod autem sit compositum, neque ad rationem subiecti necessarium est, nec ex alio indicio inferri potest. Dices ad rationem subiecti mutationis physicae requiri ut sit extensum et divisum ab aliis; et ad hoc necessarium est ut habeat aliquam formam quia sola materia per seipsam non est capax extensionis et divisionis, nam actus est qui distinguit; hoc enim fuit fundamentum contrariae sententiae. Sed haec ratio nullius momenti est quia sive opinemur quantitatem et extensionem ordine naturae praecedere simpliciter in materia prima ad substantialem generationem sive opinemur subsequi ad formam per generationem introductam et afficere totum compositum. neutro modo est necessarium ut subiectum generationis sit compositum ex materia et aliqua forma. Declaratur utraque pars, nam si quantitas supponatur ad formam per generationem inducendam, facile intelligi potest inhaerens ipsi entitati materiae; nam, ut infra ostendemus, veram et substantialem entitatem habet.

15. Et confirmatur, nam illud compositum quod fingitur ex materia et forma corporeitatis, incompletum quid est et ita potentiale ut naturaliter appetat ulteriorem formam, sine qua vel omnino vel saltem connaturali modo esse non potest. Et nihilominus dicitur illud compositum esse sufficiens subiectum quantitatis prius natura quam recipiat ulteriorem formam; ergo multo melius et facilius attribuetur tota illa capacitas simplici entitati materiae, quia nulla maior repugnantia fingi potest quoad hoc in entitate

pugnancia en este punto en la simple entidad que en aquel compuesto, ni la actualidad de tal entidad, cualquiera que sea, repugnará más con la unión y composición esencial de la última forma sustancial, que la actualidad de aquel compuesto de materia y forma de corporeidad; luego, según esta manera de opinar, no es necesaria aquella forma. Y es menos necesaria si opinamos que la cantidad sigue a la forma que es introducida por la generación; pues de acuerdo con esta opinión, la cantidad supone en el orden natural a la sustancia compuesta de la materia y su propia forma. Por lo cual, consecuentemente habrá que decir, de acuerdo con aquella opinión, que antes del instante intrínseco a la generación, todo el tiempo en que se hace la alteración previa se supone la materia en sí extensa y dividida de los otros mediante la cantidad y la forma de la cosa que se ha de corromper; y que en el instante de la generación, en cambio, se conserva extensa y dividida mediante la forma introducida y la cantidad que la acompaña en aquel mismo instante; por consiguiente, no hay ningún efecto natural ni señal alguna por razón de la cual tal forma o composición haya de ser admitida por parte de la materia.

16. La segunda razón es que tal forma es incompatible en la materia con las formas subsiguientes. Y esto suele probarse comúnmente por aquella máxima, que de dos entes en acto no se hace un uno *per se;* pues la primera forma sustancial constituye al ente en acto absoluta y simplemente, porque da absolutamente el ser; luego ninguna forma que sobrevenga puede constituir un ente *per se* uno y absolutamente. A esta razón puede responderse que sólo vale de la forma sustancial que da el ser específico y último; pues aquella que da precisivamente el ser genérico, aunque tenga razón de acto respecto de la materia, con todo se comporta como potencia para con la forma inferior, y porque es del mismo género puede constituir un uno *per se* con su acto. Así, pues, filosofan aquí los autores en las formas físicas como todos raciocinamos en las diferencias metafísicas, en las cuales la diferencia subalterna es acto, que actúa al género superior y constituye la especie propia; la cual, a su vez, es potencia para la diferencia inferior, con la cual constituye metafísicamente un ente *per se* uno. Por con-

simplici quam in illo composito, neque actualitas talis entitatis, qualiscumque illa sit, magis repugnabit cum unione ac compositione per se ultimae formae substantialis quam actualitas illius compositi ex materia et forma corporeitatis; ergo iuxta hanc opinandi rationem non est necessaria illa forma. Minus autem necessaria est si opinemur quantitatem consequi formam quae per generationem introducitur; nam iuxta hanc sententiam supponit quantitas ordine naturae substantiam compositam ex materia et propria forma. Unde dicendum consequenter erit iuxta illam opinionem, ante instans intrinsecum generationi, toto tempore quo fit alteratio praevia, supponi materiam in se extensam et divisam ab aliis per quantitatem et formam rei corrumpendae; in instanti vero generationis conservari extensam et divisam per formam introductam et quantitatem comitantem illam in eodem instanti; nullus ergo est naturalis effectus, nullumve signum ratione cuius talis forma vel compositio ex parte materiae admittenda sit.

16. Secunda ratio est huiusmodi formam esse incompossibilem in materia cum subsequentibus formis. Hoc autem communiter probari solet ex illa maxima, quod ex duobus entibus in actu non fit unum per se; nam prima forma substantialis constituit ens in actu absolute et simpliciter, quia dat esse simpliciter; ergo nulla forma superveniens potest ens per se unum ac simpliciter constituere. Ad hanc vero rationem responderi potest solum procedere de forma substantiali dante esse specificum et ultimum; nam illa quae dat praecise esse genericum, licet habeat rationem actus respectu materiae, comparatur tamen ut potentia ad inferiorem formam, et quia est eiusdem generis constituere poterit unum per se cum suo actu. Ita enim philosophantur hic auctores in physicis formis, sicut omnes ratiocinamur in metaphysicis differentiis, in quibus differentia subalterna est actus, superius genus actuans et propriam speciem constituens; quae tamen est potentia ad inferiorem differentiam, cum qua ens per se unum metaphysice componit.

siguiente, de acuerdo con la referida opinión, ha de afirmarse así acerca de las formas físicas. Por lo cual, cuando se dice que toda forma sustancial constituye un ente en acto absolutamente, se ha de responder que es verdad guardando la debida proporción; pues la forma genérica constituye al ente en acto en un grado genérico, y en cambio la forma específica, en grado específico. Y con una proporción parecida habrá que distinguir la máxima aquella: *lo que le adviene a un ente actual le adviene accidentalmente.*

17. *Ninguna forma puede dar un grado genérico precisivo.*— Por lo cual, para atacar más radicalmente aquella opinión tenemos que probar que no puede existir ninguna forma que dé precisivamente el ser genérico sin que dé también algún ser específico en dicho género; pues, probado esto, vale perfectamente el raciocinio expuesto, ya que toda forma sustancial constituye al ente en acto absolutamente y en alguna especie última de la sustancia, y por ello es imposible que el compuesto constituído mediante tal forma sea nuevamente actuable por la forma sustancial. Aquella afirmación se prueba en primer lugar por la inducción, tanto en las formas accidentales como en las separadas. Pues las cualidades se concibe también que dan el ser específico, como ser blanco, y el genérico, como ser colorado, etc., y con todo no hay forma accidental alguna que en la realidad dé precisivamente el ser genérico y no algún ser específico. De modo semejante, en los ángeles se da la razón genérica de espíritu y la propia diferencia específica; pero no puede haber, ni siquiera concebirse, alguna forma separada que sea sustancia espiritual y que en la realidad se detenga en esta precisa y genérica razón; luego por el mismo motivo, en las formas sustanciales que son cuasi intermedias, no puede darse una forma que en la realidad dé precisivamente el grado genérico, pues ninguna razón de diversidad puede asignarse. Por lo cual, arguyo en segundo lugar desde la propia razón de la misma forma, porque no puede entenderse la forma existente en la realidad misma que no esté esencialmente constituída en alguna última especie de forma sustancial; sino que toda forma comunica al compuesto todo su ser y toda su esencia; luego constituye a aquél en alguna última especie de sustancia compuesta. La consecuencia, juntamente con la menor, son evidentes y pueden declararse muy bien por la inducción hecha

Sic ergo dicendum est iuxta praedictam sententiam de physicis formis. Unde, cum dicitur omnem formam substantialem constituere ens actu simpliciter, respondebitur id esse verum servata proportione; nam forma generica constituit ens actu in gradu generico, forma vero specifica in gradu specifico. Et simili proportione distinguetur illa maxima: *Quod advenit enti in actu, advenit accidentaliter.*

17. *Nulla forma praecisum genericum gradum dare potest.*— Quocirca, ut radicitus impugnetur illa sententia, probandum nobis est nullam esse posse formam quae praecise det esse genericum quin det etiam aliquod esse specificum in illo genere; nam, hoc probato, optime procedit discursus factus, quia omnis forma substantialis constituit ens actu simpliciter et in aliqua specie ultima substantiae, et ideo impossibile est ut compositum constitutum per talem formam sit ulterius actuabile per substantialem formam. Illud autem assumptum probatur primo inductione, tum in formis accidentalibus, tum etiam in formis separatis. Qualitates enim etiam concipiuntur dare esse specificum ut esse album, et genericum ut esse coloratum, etc., et tamen nulla est accidentalis forma quae in re praecise det esse genericum et non aliquod specificum. Similiter in angelis datur generica ratio spiritus et propria differentia specifica; non potest autem esse, immo nec concipi aliqua forma separata quae sit substantia spiritualis et quod in re ipsa sistat in hac praecisa et generica ratione; ergo eadem ratione in formis substantialibus quae sunt quasi mediae, non potest dari forma quae in re praecise det gradum genericum; nulla enim assignari poterit diversitatis ratio. Unde argumentor secundo ex propria ratione ipsius formae, quia non potest intelligi forma in re ipsa existens quae essentialiter non sit constituta in aliqua ultima specie formae substantialis; sed omnis forma communicat composito totum esse totamque essentiam suam; ergo constituit illud in aliqua ultima specie substantiae compositae. Consequentia cum minori sunt evidentes, et

en la primera razón. La mayor, por su parte, parece también certísima, porque toda forma sustancial tiene una entidad propia distinta en la realidad misma de la materia o de otras formas; por consiguiente, es menester entender en dicha entidad la última y propia diferencia o razón por la que se distingue esencialmente de las otras formas que tienen diversa esencia, con las cuales conviene en la razón común de forma sustancial; luego toda forma sustancial está necesariamente constituída según su entidad en alguna última especie de forma sustancial.

18. *La materia prima de los seres generables exige para sí una especie estable y átoma.*— Podrá decirse que también la materia prima tiene su propia entidad sustancial y que, con todo, en sí misma no está constituída en alguna especie última, sino que se reduce solamente al género de la sustancia material hasta que quede determinada por la forma a alguna razón particular; luego lo mismo podrá decirse de la forma común coeviterna con la materia. Respondo que la afirmación es falsa, pues la materia prima de los seres generables de que ahora tratamos está esencialmente constituída en alguna última especie de materia, la cual retiene bajo toda forma, ni puede variarla, sino que a lo sumo puede acomodarse a una u otra forma mediante los accidentes sobreañadidos. Pero como aquella esencia de la materia, aunque en sí específica y última, es tal que en realidad puede comunicarse a varias sustancias esencialmente diversas, por ello, considerada en sí misma, se dice que queda reducida a la sustancia material de los seres generables en cuanto tales, y no a alguna especie suya. Por lo cual, de paso se infiere que el concepto de sustancia generable en cuanto tal no es genérico por razón de la materia, sino por razón del grado común o de la conveniencia en la forma.

19. Se podrá urgir la dificultad, pues la materia, aun cuando en su esencia tenga la última especificación de la materia, sin embargo, es común a muchas sustancias esencialmente diversas: por consiguiente, por igual motivo, aun cuando la forma de corporeidad tenga en su entidad y concepto esencial alguna última especificación, sin embargo podrá ser común a muchas sustancias que tienen ul-

declarari possunt optime inductione facta in prima ratione. Maior vero etiam videtur certissima, quia omnis forma substantialis habet propriam entitatem distinctam in re ipsa a materia vel aliis formis; ergo necesse est in illa entitate intelligere ultimam et propriam differentiam seu rationem per quam distinguitur essentialiter ab aliis formis habentibus diversam essentiam, cum quibus convenit in communi ratione formae substantialis; ergo omnis forma substantialis est necessario contituta secundum suam entitatem in aliqua ultima specie substantialis formae.

18. *Materia prima generabilium stabilem atomamque speciem sibi vendicat.*— Dices: etiam materia prima habet suam propriam entitatem substantialem et tamen secundum se non est constituta in aliqua ultima specie sed tantum reducitur ad genus substantiae materialis, donec per formam determinetur ad aliquam particularem rationem; ergo idem dici poterit de forma communi coaeva materiae. Respondeo falsum esse assumptum; nam materia prima rerum generabilium de qua nunc agimus, essentialiter est constituta in aliqua ultima specie materiae quam retinet sub omni forma, nec variare illam potest sed ad summum per accidentia superaddita potest ad hanc vel illam formam accommodari. Quia vero illa essentia materiae, quamvis in se specifica et ultima, talis est ut reipsa communicari possit pluribus substantiis essentialiter diversis, ideo secundum se spectata dicitur reduci ad substantiam materialem generabilium ut sic, et non ad aliquam speciem eius. Unde obiter colligitur conceptum substantiae generabilis ut sic non esse genericum ratione materiae, sed ratione communis gradus seu convenientiae in forma.

19. Urgebis: materia etiamsi in essentia sua habeat ultimam specificationem materiae, nihilominus est communis multis substantiis essentialiter diversis: ergo pari ratione, licet forma corporeitatis in sua entitate et essentiali conceptu habeat aliquam ultimam specificationem, nihilominus esse poterit com-

teriores razones esenciales diversas. Respondo que la razón es diferente, pues la esencia de la materia es ser como el fundamento de la naturaleza íntegra sustancial y compuesta, y por ello sólo es una cierta esencia incoada (por llamarla así) a modo de potencia, y, por tanto, de por sí es indiferente para ser copletada por varios actos; en cambio, la forma es complemento de la naturaleza y de la esencia sustancial, y por ello, por lo mismo que tiene determinada y específica razón de forma, unida a la materia completa con ella la naturaleza íntegra sustancial y constituída en alguna especie última sustancial, y por ello no deja a dicha naturaleza indiferente para una especie ulterior. Por lo cual, todos los que ponen la forma de corporeidad en todos o en algunos de los entes naturales, dicen consecuentemente que aquella forma queda precisivamente constituída en el grado subalterno de corporeidad sin ninguna contracción esencial, lo cual, en realidad, es ininteligible.

20. Y por consiguiente, admitirán también que el compuesto de materia y de tal forma, si en la realidad se conserva sin ninguna forma ulterior, es un individuo del género de cuerpo corruptible y no queda constituído en ninguna especie suya última. En cuanto a que pueda conservarse así de potencia absoluta parece evidente hablando consecuentemente, ya que las formas inferiores se distinguen realmente de dicho compuesto, y con mayor motivo se hará patente con lo que diremos después acerca de la materia. En cambio, Escoto, incluso naturalmente piensa que ello es posible, como, por ejemplo, en la muerte del hombre o en otra semejante; pues admite allí la corrupción sustancial sin la generación, y que el cadáver no es otra cosa que este cuerpo individual afectado por estos accidentes y no constituído en ninguna especie sustancial inferior. Pero este consiguiente me parece a mí por sí mismo absurdo e increíble; pues no puede concebirse más este cuerpo individual existente por sí sin ninguna especificación, que este espíritu fuera de toda especie, o este objeto coloreado realmente afectado por este color y sin ninguna especie de color. Y la razón es la que adujimos más arriba, que la entidad individual necesariamente difiere por esencia de las

munis multis substantiis habentibus ulteriores rationes essentiales [1] diversas. Respondeo esse disparem rationem, nam essentia materiae est esse quasi fundamentum integrae naturae substantialis et compositae, et ideo solum est quaedam essentia inchoata (ut sic dicam) per modum potentiae et propterea de se est indifferens ut per varios actus compleatur; at vero forma est complementum naturae et essentiae substantialis, et ideo, hoc ipso quod habet determinatam et specificam rationem formae, adiuncta materiae complet cum illa integram substantialem naturam et in aliqua ultima specie substantiali constitutam, et ideo non relinquit illam naturam indifferentem ad ulteriorem speciem. Quapropter omnes qui ponunt formam corporeitatis in omnibus vel in aliquibus entibus naturalibus, consequenter aiunt illam formam praecise constitui in gradu subalterno corporeitatis absque ulla contractione essentiali, quod revera est inintelligibile.

20. Et consequenter etiam admittent compositum ex materia et tali forma, si in re ipsa conservetur absque ulteriori forma, esse individuum generis corporis corruptibilis et in nulla ultima eius specie constitui. Quod autem possit ita conservari de potentia absoluta videtur evidens consequenter loquendo, cum inferiores formae realiter ab illo composito distinguantur, et a fortiori patebit ex his quae inferius de materia dicemus. Scotus vero etiam naturaliter putat id esse possibile, ut, verbi gratia, in morte hominis vel alia simili; admittit enim ibi corruptionem substantialem sine generatione, et cadaver nihil aliud esse quam hoc individuum corpus his accidentibus affectum et nulla inferiori specie substantiali constitutum. Hoc autem consequens per sese mihi videtur absurdum et incredibile; non enim magis potest concipi hoc individuum corpus per se existens sine ulla specificatione quam hic spiritus extra omnem speciem, vel hoc coloratum reipsa affectum hoc colore et nulla specie coloris. Et ratio est supra tacta, quia individua entitas necessario differt essentialiter ab aliis

[1] En algunas ediciones aparece sustituído *essentiales* por *essentialiter*, con lo que el sentido varía algo (N. de los EE.).

otras y por ello es necesario que esté constituída en sí en una esencia propia no común a otras. Con lo cual se confirma, pues de la posición dicha se sigue que la razón genérica y la específica se distinguen realmente en una e idéntica cosa, porque se toman de formas realmente distintas; pero el consiguiente consta que es falso por lo dicho antes acerca de los universales, y se declarará también con las razones que siguen.

21. *Absurdos que se siguen de la opinión que mantiene la forma de corporeidad.—Observación importante.—* La tercera razón se toma de la diferencia entre la esencial composición física y metafísica, siendo causa de error pretender equipararlas en esto porque una existe en la realidad y la otra en los conceptos. Por tanto, arguyo, porque si puede darse una forma física que sólo confiera un grado genérico, por consiguiente, cuantos son los grados genéricos y específicos de las sustancias materiales, otras tantas formas sustanciales realmente ditintas habrá que multiplicar; el consecuente es falso; luego. Se prueba la consecuencia por la paridad de razón; ¿pues qué razón puede aducirse por la que se dé un cierto grado mediante una forma propia realmente distinta y no otros? Mayormente, porque de acuerdo con la sentencia que atacamos, no sólo en las cosas que parecen estar elevadas hasta un grado más alto de cuerpos, como son los vivientes, sino también en los cuerpos ínfimos e inanimados se distingue la forma que da el ser de cuerpo de la forma que da el ser de fuego o de piedra u otro semejante; la cual contracción es con la mínima diversidad que puede darse entre algún género y diferencia sustancial; por tanto, si basta aquélla para la real distinción de las formas, basta cualquiera; por lo cual no faltaron filósofos que admitiesen aquel consecuente; sin embargo, no sólo es falso, sino también ridículo. Primeramente, porque consta evidentemente por la inducción hecha antes que para abstraer los conceptos de género, diferencia y especie no es necesaria aquella distinción real de formas, como es claro en los ángeles y en los accidentes. En segundo lugar, porque se sigue que hay que multiplicar en el hombre tres almas, la cual es una opinión enteramente falsa, como supongo por la psicología. Más aún, habría que multiplicarlas aún en mayor número, pues en el grado de sensitivo puede abstraerse alguna conveniencia esencial entre el hombre y algunos animales perfectos que no sea común a todos los demás animales, y en la razón de intelectivo puede abstraerse la razón genérica común al hombre y al ángel, que quede contraída al hombre por la propia diferencia. De lo cual se sigue ulteriormente que habría que afirmar innumerables formas realmente distintas en cada uno de los compuestos, porque las diferencias genéricas y específicas pueden multiplicarse de varios modos, según las diversas conveniencias y diferencias que pueden fácilmente entenderse en las cosas, y de acuerdo con ellas pueden abstraerse los diversos conceptos comunes o particulares. Es, por consiguiente, un grave error en metafísica y en filosofía distintinguir formas reales y físicas a causa de nuestro modo de concebir distinto o confuso, del cual a veces se origina la multiplicación de géneros y diferencias. En otro caso, no sólo una sino que sería preciso poner dos o tres formas de corporeidad: una, del cuerpo en común en cuanto que es género para corruptible o incorruptible, simple o compuesto; otra, del cuerpo corruptible o mixto en cuanto tal. Todo lo cual es una ridiculez. Por lo cual, no sólo no es necesario multiplicar las mismas formas por causa de estas operaciones de la mente, sino que está en contradicción con ellas, porque pertenece a la razón del propio género y de la propia diferencia que digan la misma esencia real concebida diversamente.

22. Lo cual, finalmente, se confirma porque es imposible que se dé una forma sustancial que dé el grado específico de sustancia y que no dé también aquel grado genérico y efecto formal que se finge que da la forma de corporeidad distinta; luego es superflua e imposible tal forma. La consecuencia es evidente, porque el mismo predicado esencial y el mismo efecto formal no puede convenir a la misma cosa por dos formas realmente distintas. Y el antecedente se prueba porque no puede darse una forma sustancial que confiera un grado específico y que no incluya esencialmente la razón común y genérica de forma sustancial informante a la materia; pero esta razón precisa basta para constituir la forma de corporeidad; luego la forma de corporeidad no es un forma especial, sino que es cualquier forma sustancial considerada según la común razón de forma sustancial informante. Se prueba la menor (pues lo restante es claro), ya que por esto pre-

et ideo necessarium est ut in se sit constituta in propria essentia non communi aliis. Unde confirmatur, nam ex dicta positione sequitur rationem genericam et specificam distingui realiter in una et eadem re quia sumuntur ex formis realiter distinctis; consequens autem falsum esse constat ex dictis supra de universalibus et declarabitur etiam in sequentibus rationibus.

21. *Absurda ex opinione asserente formam corporeitatis.— Notatu dignum.—* Tertia ratio sumitur ex differentia inter essentialem compositionem physicam ac metaphysicam, quas velle in hoc aequiparare causa est erroris, cum altera in rebus, altera in conceptibus existat. Argumentor igitur, nam si dari potest forma physica quae solum conferat gradum genericum, ergo quot sunt gradus generici et specifici substantiarum materialium, tot erunt multiplicandae formae substantiales realiter distinctae; consequens est falsum; ergo. Sequela probatur a paritate rationis; quae enim ratio afferri potest ob quam quidam gradus genericus datur per propriam formam realiter distinctam et non alii? Maxime quod iuxta sententiam quam impugnamus, non solum in rebus quae videntur elevari ad altiorem gradum corporum ut sunt viventia, sed etiam in infimis et inanimatis corporibus distinguitur forma dans esse corporis a forma dante esse ignis aut lapidis vel aliud simile; quae contractio est cum minima diversitate quae esse potest inter aliquod genus et differentiam substantialem; si ergo illa sufficit ad realem distinctionem formarum, quaelibet sufficit; unde non defuerunt philosophi qui consequens illud admitterent; est tamen non solum falsum, sed etiam ridiculum. Primo, quia constat evidenter inductione superius facta, ad abstrahendos conceptus generis, differentiae, et speciei, non esse necessariam illam distinctionem realem formarum, ut patet in angelis et accidentibus. Secundo, quia sequitur multiplicandas esse in homine tres animas, quae est sententia omnino falsa, ut ex scientia de anima suppono. Immo plures etiam multiplicandae erunt, nam in gradu sentiendi potest aliqua convenientia essentialis abstrahi inter hominem et aliqua animalia perfecta quae non sit communis omnibus animalibus, et in ratione intelligendi potest abstrahi ratio generica communis homini et angelis, quae per propriam differentiam ad hominem contrahatur. Unde ulterius sequitur innumeras formas realiter distinctas esse asserendas in singulis compositis, quia differentiae genericae et specificae possunt variis modis multiplicari iuxta varias convenientias et differentias quae facile possunt in rebus considerari, et secundum eas possunt varii conceptus communes vel particulares abstrahi. Est ergo magnus error in metaphysica et philosophia, propter modum nostrum concipiendi confusum vel distinctum, ex quo saepe oritur generum et differentiarum multiplicatio, reales ac physicas formas distinguere. Alioqui non unam tantum, sed duas vel tres corporeitatis formas ponere oporteret: unam, corporis in communi, ut est genus ad corruptibile et incorruptibile, simplex vel mixtum; aliam, corporis corruptibilis aut mixti ut sic. Quae omnia ridicula sunt. Unde non solum necessarium non est propter has mentis operationes formas ipsas multiplicare, verum etiam illis repugnat, quia de ratione proprii generis et propriae differentiae est ut eamdem rei essentiam dicant diversimode conceptam.

22. Quod tandem confirmatur, quia impossibile est dari formam substantialem dantem specificum gradum substantiae quae non det etiam illum gradum genericum et effectum formalem quem dare fingitur forma corporeitatis distincta; ergo et superflua et impossibilis est talis forma. Consequentia est evidens, quia idem essentiale praedicatum idemque effectus formalis non potest eidem rei convenire per duas formas realiter distinctas. Antecedens vero probatur, quia non potest dari forma substantialis quae conferat specificum gradum, quae essentialiter non includat communem ac genericam rationem formae substantialis informantis materiam; sed haec praecisa ratio sufficit ad constituendam formam corporeitatis; ergo forma corporeitatis non est specialis forma sed est quaelibet forma substantialis considerata secundum communem rationem formae substantialis informantis. Minor probatur (reliqua enim clara sunt), nam ex hoc praecise

cisamente, porque una sustancia se concibe compuesta de materia y forma sustancial, es esencialmente sustancia corpórea o cuerpo del predicamento de la sustancia; pues en virtud de tal composición no sólo es esencialmente distinta de la sustancia corpórea, sino que es capaz de la cantidad o de las tres dimensiones, en lo que consiste la razón de sustancia corpórea. Por lo cual, la forma de corporeidad como tal no dice ni requiere que la misma sea corpórea o extensa, sino sólo que informe a la materia, por razón de la cual el compuesto resultante de ello sea capaz de las tres dimensiones; no es, por tanto, necesaria o posible ninguna forma intermedia que dé el ser genérico de cuerpo, sino que cualquier forma sustancial, por virtud de su razón genérica, lo confiere.

23. *Se deduce la conclusión de todo lo dicho.*— Queda, por tanto, de todo lo dicho que la causa primera material de las sustancias generables no es alguna sustancia íntegra, ni algún cuerpo o compuesto de materia y forma; y, por tanto, para la generación de las sustancias no se supone a modo de sujeto en que se reciba la generación algún cuerpo ingenerable o incorruptible, sino sola la materia prima, sola —digo— en cuanto a la sustancia; pues en cuanto a los accidentes veremos después qué se ha de decir.

SECCION IV

¿TIENE LA MATERIA PRIMA UNA ENTIDAD ACTUAL INGENERABLE E INCORRUPTIBLE?

1. Hasta aquí hemos explicado más bien lo que no es la materia prima que lo que es; ahora hay que investigar esto segundo, porque no podemos declarar la causalidad de la materia y su razón de causar si no conocemos primero qué tiene de entidad la misma materia.

Se establecen algunos puntos ciertos

2. Por consiguiente, para comenzar por aquellas cosas que parecen ciertas, primeramente parece indudable que la materia que está actualmente bajo la forma y compone con ella la sustancia corpórea, tiene algo de entidad real y sus-

quod aliqua substantia intelligatur composita ex materia et forma substantiali, essentialiter est substantia corporea seu corpus de praedicamento substantiae; nam ex vi talis compositionis et est essentialiter distincta a substantia incorporea et est capax quantitatis seu trinae dimensionis, in quo consistit ratio substantiae corporeae. Unde forma corporeitatis ut sic non dicit nec requirit quod ipsa corporea sit seu extensa, sed solum quod informet materiam, ratione cuius compositum inde resultans sit capax trinae dimensionis; nulla est ergo necessaria aut possibilis forma media quae det esse genericum corporis, sed quaelibet forma substantialis ex vi suae genericae rationis illud confert.

23. *Ex omnibus dictis infertur conclusio.*— Relinquitur ergo ex omnibus dictis primam causam materialem substantiarum generabilium non esse aliquam substantiam integram, neque ullum corpus aut compositum ex materia et forma; ac proinde ad substantiarum generationem non supponi per modum subiecti in quo generatio recipiatur aliquod corpus ingenerabile et incorruptibile, sed solam materiam primam, solam (inquam) quoad substantiam; nam quoad accidentia quid dicendum sit, postea videbimus.

SECTIO IV

UTRUM MATERIA PRIMA HABEAT ALIQUAM ENTITATEM ACTUALEM INGENERABILEM ET INCORRUPTIBILEM

1. Hactenus explicuimus potius quid non sit materia quam quid sit; nunc hoc secundum inquirendum est, quia non possumus causalitatem materiae et rationem causandi declarare nisi prius sciamus quid entitatis habeat ipsa materia.

Certa aliquot stabiliuntur

2. Ut ergo ab his quae certa videntur incipiamus, primo indubitatum esse videtur materiam quae actu est sub forma et cum illa componit substantiam corpoream, habere

tancial y realmente distinta de la entidad de la forma. Toda esta afirmación se toma de Aristóteles en el lib. VIII de la *Metafísica,* text. 3, y en el lib. XII de la *Metafísica,* text. 14, y en el II *De Anima,* text. 2, y en otros lugares en que divide a la sustancia en materia, forma y compuesto. Pero porque la materia no es sustancia completa, por ello dice en el I de la *Física,* text. 66 y 69, que la materia es ente no en cuanto que es algo concreto, sino como sujeto, y explica su entidad por analogía con la materia de las cosas artificiales, y en el text. 79 y ss. dice que se acerca más a la razón de sustancia, y en el libro II de la *Física,* text. 10, llama a la materia una cierta naturaleza. De modo parecido, Platón, en el *Timeo,* coloca a la materia bajo el ente y explica muy bien y extensamente su naturaleza; pero con todo, a veces llama a la materia no ente, en lo cual es censurado por Aristóteles, porque el ser no ente conviene más a la privación que a la materia. Pero la divergencia está sólo en la palabra; pues se llama no ente tomando el ente por antonomasia como ente completo, que es el ente simplemente tal; convienen también en esta afirmación todos los intérpretes de Aristóteles: Averroes, I *Phys.,* text. 66, y *De Substant. Orbis,* c. 1; Simplicio, I *Phys.,* text. 69; Filopón, text. 60; Temistio, text. 61; y Santo Tomás, en la q. *De Spiritualibus Creaturis,* a. 1, dice que la materia prima está en el género de la sustancia; y de otros lugares que aduciré inmediatamente se infiere lo mismo.

3. Se prueban brevemente cada una de las partes. La primera, ciertamente, porque la materia no es enteramente nada; pues de lo contrario no ejercería en la naturaleza ningún verdadero y real oficio, y cuando las cosas que se corrompen se dice que se resuelven en la materia, quedarían reducidas a la nada, y cuando se producen de la materia, serían hechas de la nada, y así nada serviría la materia para las generaciones y corrupciones ni para evitar la perpetua creación y aniquilación de las cosas; por tanto, la materia es algo real; por consiguiente, esto lo tiene sobre todo cuando está unida a la forma e integra el compuesto. Por lo cual, San Agustín, en el lib. XII de las *Confesiones,* c. 7 y 8, dice que la materia ha sido creada por Dios, no tal que sea nada, sino *casi nada,* y no ninguna cosa, sino *casi ninguna cosa.* Y es cierto de fe, y después lo probaremos con la

aliquid entitatis realis et substantialis et realiter distinctae ab entitate formae. Tota haec assertio sumitur ex Aristotele, VIII Metaph., text. 3, et XII Metaph., text. 14, et II de Anima, text. 2, et aliis locis, in quibus dividit substantiam in materiam, formam et compositum. Quia vero materia non est substantia completa, ideo I Phys., text. 66 et 69, ait materiam esse ens non ut hoc aliquid sed ut subiectum, eiusque entitatem explicat per analogiam ad materiam artificialium, et text. 79 et sequentibus ait propius accedere ad rationem substantiae, et lib. II Phys., text. 10, materiam dicit quamdam naturam. Similiter Plato in Timaeo, materiam sub ente constituit, eiusque naturam late et optime declarat; interdum tamen vocat materiam non ens; in quo reprehenditur ab Aristotele, quia esse non ens magis convenit privationi quam materiae. Sed est dissensio in voce tantum; appellatur enim non ens, sumpto ente per antonomasiam pro ente completo, quod est ens simpliciter; conveniunt etiam in hac assertione omnes interpretes Aristotelis, Averroes, I Phys., text. 66, et de Substantia orbis, c. 1; Simplic., I Phys., text. 69; Philop., text. 60; Themis., text. 61; et D. Thomas, q. de Spirit. creatur., a. 1, ait materiam primam esse in genere substantiae; et ex aliis locis quae statim referam, idem colligitur.

3. Et probantur breviter singulae partes. Prima quidem quia materia non est omnino nihil; alioqui nullum verum ac reale munus exerceret in natura, et dum res quae corrumpuntur in materiam resolvi dicuntur, in nihilum redigerentur, et dum ex materia producuntur ex nihilo fierent, atque ita nihil materia deserviret ad generationes et corruptiones, neque ad evitandam perpetuam rerum creationem et annihilationem; est ergo materia aliquid rei; ergo maxime id habet cum est coniuncta formae et componit compositum. Unde Aug., XII Confess., c. 7 et 8, ait materiam esse creatam a Deo, non quae sit nihil, sed *prope nihil,* nec nulla res, sed *paene nulla rès.* Estque de fide certum, et infra etiam ratione probabitur, materiam

razón, que la materia ha sido creada por Dios, como consta por I, q. 44, a. 2, y q. 46, a. 1, ad 3; y lo que es creado recibe algo de entidad real; pues de lo contrario permanecería tan sin haber sido hecho como antes.

4. *Entidad de la materia prima sustancial.*— La segunda parte se prueba evidentemente porque la materia prima compone esencialmente la sustancia, VIII de la *Metafísica,* text. 15, 16 y 36, y lib. IX, al fin, y después se tratará más extensamente. Pero la sustancia no se compone más que de sustancias, al menos incompletas. Igualmente la sustancia compuesta añade algo a la cosa además de la forma, y esto no es un accidente; es, por tanto, algo sustancial. Finalmente, la materia prima, del mismo modo que es ente no está en el sujeto; pues esto le repugna en sumo grado por ser el primer sujeto.

5. La última parte es también clara, porque la materia es una entidad realmente separable de cualquier forma particular determinada, lo cual basta para que sea distinta de la forma en la realidad; y no se distinguen sólo modalmente, pues la forma sustancial no es un modo sino una verdadera cosa que tiene su propia entidad, por lo cual a veces puede también conservarse naturalmente separada de la materia, como el alma racional, y por potencia absoluta cualquier forma puede conservarse separada. Por consiguiente, se distingue la materia de la forma como una cosa de otra. Y se confirma; pues la composición de la sustancia de materia y forma es real y física y no de una cosa y un modo; por tanto, es de dos cosas. Finalmente, al ser perpetua la materia y anterior a la forma, es evidente que se distingue realmente de la forma, suponiendo que la forma no es solamente algún modo, sino un acto verdadero y una entidad propia, lo cual es también cierto, ya que es una cosa más perfecta que la materia, como se tratará más ampliamente después. Soncinas, en cambio, en el VII *Metaph.,* q. 19, aunque concede que esta parte es verdadera, con todo añade que puede alguien defender que la materia no es actualmente distinta de la forma porque no tiene una existencia distinta. Pero sea lo que sea del ser de la existencia, de que trataremos en seguida, nadie, con todo, puede negar que, según la entidad de la esencia, es distinta la entidad de la materia de la entidad de la forma, como demuestran las razones dadas.

esse creatam a Deo, ut constat ex I, q. 44, a. 2, et q. 46, a. 1, ad 3; quod autem creatur, aliquid entitatis realis accipit; alioqui tam maneret infectum sicut antea.

4. *Entitas primae materiae substantialis.*— Secunda pars ex eo evidenter probatur quod materia prima essentialiter componit substantiam, VIII Metaph., text. 15, 16 et 36, et lib. IX, in fine, et infra latius tractabitur. Substantia autem non componitur nisi ex substantiis, saltem incompletis. Item substantia composita aliquid rei addit praeter formam, et illud non est accidens; est ergo aliquid substantiale. Denique materia prima, eo modo quo est ens non est in subiecto; nam hoc maxime repugnat illi, cum sit primum subiectum.

5. Ultima pars etiam est clara, quia materia est entitas realiter separabilis a qualibet forma particulari determinata, quod satis est ut a forma sit in re ipsa distincta; non distinguuntur autem solum modaliter; nam forma substantialis non est modus, sed res vera habens propriam entitatem; unde interdum naturaliter etiam conservari potest separata a materia, ut anima rationalis, et per potentiam absolutam quaelibet forma potest separata conservari. Distinguitur ergo materia a forma tamquam res a re. Et confirmatur; nam compositio substantiae ex materia et forma est realis et physica et non ex re et modo; ergo ex duabus rebus. Denique cum materia sit perpetua et ante formam, evidens est distingui realiter a forma, supponendo formam non esse tantum aliquem modum sed verum actum et propriam entitatem, quod etiam est certum cum sit res perfectior quam materia, de quo infra latius dicetur. Soncinas vero, VII Metaph., q. 19, quamvis hanc partem veram esse concedat, addit tamen posse aliquem defendere materiam non esse actu distinctam a forma, quia non habet esse distinctum. Sed, quidquid sit de esse existentiae, de quo statim dicetur, nemo tamen negare potest quin secundum entitatem essentiae alia sit entitas materiae ab entitate formae, ut rationes factae demonstrant.

Nudo de la dificultad y opiniones de algunos

6. Establecidas estas cosas fuera de toda discusión, la dificultad de esta cuestión está en si la materia tiene de por sí alguna entidad actual. Y aquella partícula *de por sí* puede decir negación o de causa formal o de eficiente, y en uno y otro sentido se ha de tratar la cuestión, pero sobre todo en el primero. Pues acerca del último no hay controversia alguna entre los filósofos católicos, aun cuando algunos paganos hayan errado en ello. En cambio, en el primer sentido piensan muchos que la materia de por sí no tiene ninguna entidad actual, sino totalmente tomada de la forma. Esta opinión parece que es de Santo Tomás, I, q. 44, a. 2, ad 3, donde dice que la materia de por sí está sólo en potencia, y por ello no puede ser creada sino bajo la forma; y lo mismo añade en la q. 45, a. 4, y en la q. 66, a. 1, donde concluye de dicho principio que la materia no puede existir sin la forma; e igualmente en la q. 4 *De Potentia,* a. 1, y *Quodl.* III, q. 1, y con frecuencia en otras partes; y así piensan los tomistas: Cayetano, *In de Ente et Essentia,* c. 5, q. 8, y en I, q. 76, a. 1; el Ferrariense, II *cont. Gent.,* c. 66; Soncinas, VII *Metaph.,* q. 17; Iavello, q. 5; y lo mismo mantiene Durando, *In II,* dist. 12, q. 2; e *In IV,* dist. 44, q. 1. El fundamento de esta opinión es que la materia es pura potencia; luego no puede tener de por sí algún acto; luego tampoco entidad actual. Se prueba la primera consecuencia porque el acto se opone a la potencia, y cuando se dice pura potencia, aquella añadidura incluye la negación de todo acto. Se prueba también la segunda consecuencia, porque la entidad actual es algún acto; pues es ente en acto. El antecedente viene a ser como un axioma común de todos los filósofos, y se toma de Aristóteles, I de la *Física,* text. 69, donde dice que de tal modo se comporta de por sí la materia con las cosas naturales como las cosas naturales de por sí con las artificiales, con respecto a las cuales sólo están en potencia, y en el VII de la *Metafísica,* c. 3, dice que la materia de por sí no es ni algo ni cosa alguna de tal clase. Y en el I *De Generatione,* c. 3, dice que la esencia de la materia consiste en el mismo poder, y en el VIII de la *Metafísica,* texto 3, y en el libro XI, c. 2, y en el V de la *Física,* text. 8, juzga que la ma-

Difficultatis punctus et quorumdam placitum

6. His ergo positis extra controversiam, difficultas huius quaestionis est an materia ex se habeat aliquam entitatem actualem. Potest autem illa particula *ex se* dicere negationem vel causae formalis vel efficientis et in utroque sensu tractanda est quaestio, sed praesertim in priori. Nam de posteriori nulla est controversia inter philosophos catholicos, licet nonnulli ethnici in eo erraverint. In priori vero sensu multi existimant materiam ex se nullam entitatem actualem habere, sed omnino a forma. Quae sententia videtur esse D. Thomae, I, q. 44, a. 2, ad 3, ubi ait materiam ex se esse tantum in potentia et ideo non posse creari nisi sub forma; et idem significat q. 45, a. 4, et q. 66, a. 1, ubi ex eo principio concludit materiam non posse esse sine forma; idem q. 4 de Potent., a. 1, et Quodl. III, q. 1, et saepe alias; et ita opinantur thomistae, Caietan., In de Ente et Essent., c. 5, q. 8, et I, q. 76, a. 1; Ferrar., II cont. Gent., c. 66; Soncin., VII Metaph., q. 17; Iavel., q. 5; et idem tenet Durand., In II, dist. 12, q. 2, et In IV, dist. 44, q. 1. Fundamentum huius sententiae est, quia materia est pura potentia; ergo non potest ex se habere aliquem actum; ergo neque entitatem actualem. Prima consequentia probatur, quia actus opponitur potentiae, et cum dicitur pura potentia, illud additum includit negationem omnis actus. Secunda etiam consequentia probatur quia actualis entitas est aliquis actus; nam est ens actu. Antecedens vero est veluti commune axioma philosophorum omnium, sumiturque ex Aristot., I Phys., text. 69, ubi ait ita se habere materiam ex se ad res naturales sicut res naturales ex se ad artificiales, ad quas tantum sunt in potentia, et VII Metaph., c. 3, ait materiam per se neque quid, neque aliud huiusmodi esse. Et I de Gener., c. 3, dicit essentiam materiae consistere in ipso posse, et VIII Metaph., text. 3, et lib. XI, c. 2, et V Phys.,

teria no es un ente en acto sino sólo en potencia. Y lo mismo también enseña el Comentador en los mismos pasajes, y por ello en el libro *De Substantia orbis,* al principio, y en el II *Phys.*, com. 12, dice que *la materia se sustancializa por el poder.* Y en la misma opinión parece que estuvo Platón en el *Timeo,* y lo prueba porque lo que es receptivo debe estar carente de todas aquellas cosas que puede recibir.

7. Además se prueba con la razón el mismo antecedente, porque si la materia no es pura potencia, por tanto o será compuesta de potencia y acto o será algún acto. Lo primero no puede decirse, como consta por la sección precedente y porque en el caso contrario se daría otra potencia anterior a la misma materia. Por otra parte, si es acto, o es acto informante o acto subsistente. No lo primero, como es por sí evidente, pues entonces sería acto de otro sujeto y, por consiguiente, se daría otro sujeto anterior a la materia, cosa que está en contradicción con el concepto de materia. Ni tampoco lo segundo puede decirse; primero, porque el acto subsistente es más perfecto que el acto informante; por lo cual, si de tal modo es subsistente que no puede informar, siempre es sustancia completa; pues por este motivo las sustancias angélicas son perfectas y completas, porque son actos subsistentes; y los que mantienen que la sustancia del cielo es simple, dicen que es completa porque es un acto por sí subsistente. Finalmente, Dios mismo, que es acto perfectísimo, es acto subsistente y no informante; luego es esto señal de que el acto subsistente, por su misma razón, es más perfecto que el informante. Pero la materia prima es imperfectísima, y por ello menos perfecta que cualquier forma sustancial, que es acto informante y no subsistente. Y se confirma, pues todo acto, sea informante sea por sí subsistente, tiene alguna operación, como se ve discurriendo por todos los actos de esta clase; ahora bien, la materia prima no tiene propia acción; por consiguiente, no es acto, sino pura potencia.

Resolución de la cuestión

8. Para responder a la cuestión apartando toda ambigüedad de términos, distingamos las cuestiones de la entidad de la esencia y de la entidad de la existen-

text. 8, sentit materiam esse non ens actu, sed potentia tantum. Idem quoque docet Commentator eisdem locis, et ideo lib. de Substantia orbis, in principio, et II Phys., com. 12, ait *materiam substantiari per posse.* In eadem sententia videtur fuisse Plato in Timaeo, idque probat ex eo quod receptivum debet esse expers eorum omnium quae recipere potest.

7. Deinde probatur ratione idem antecedens, quia si materia non est pura potentia, ergo vel est composita ex potentia et actu vel est aliquis actus. Primum dici non potest, ut constat ex sectione praecedenti et quia alias daretur alia potentia prior ipsa materia. Rursus si est actus, vel actus informans vel actus subsistens. Non primum, ut per se notum est, alias esset actus alterius subiecti et consequenter daretur aliud subiectum prius materia, quod repugnat rationi materiae. Neque etiam dici potest secundum, primo, quia actus subsistents est perfectior actu informante: unde si ita sit subsistens ut informare non possit, semper est substantia completa; hac enim ratione angelicae substantiae sunt perfectae et completae, quia sunt actus subsistentes; et qui ponunt substantiam caeli esse simplicem, dicunt esse completam quia est actus per se subsistens. Denique Deus ipse, qui est perfectissimus actus, est actus subsistens et non informans; ergo signum est actum subsistentem ex sua ratione esse perfectiorem informante. At materia prima est imperfectissima, atque adeo minus perfecta quam quaelibet forma substantialis, quae est actus informans et non subsistens. Et confirmatur, nam omnis actus sive informans sive per se subsistens habet aliquam operationem, ut patet discurrendo per omnes huiusmodi actus; materia autem prima non habet propriam actionem; non ergo est actus sed pura potentia.

Quaestionis resolutio

8. Ut quaestioni respondeamus seclusa omni ambiguitate terminorum, distinguamus quaestionem de entitate essentiae et de entitate existentiae; nam est valde controversum

cia, pues es cosa muy discutida cómo se distinguen estas dos cosas en las criaturas, y por ello es más cierta la solución de una cosa que la de otra. Por otra parte, cuando se estudia si la materia tiene de por sí entidad, y no por la forma, aquella negación puede entenderse doblemente: en un sentido, que no la tenga intrínsecamente por la forma, o sea como por un acto informante y que da el ser a la materia por su intrínseca información; de otro modo, que en ningún sentido tenga su ser por la forma o por relación a la forma, o por dependencia de ella.

9. *La materia tiene la esencia actual distinta de la forma, pero dependiente de ella.*— Digo, por consiguiente, en primer lugar, que la materia prima por sí y no intrínsecamente por la forma, tiene su entidad actual de esencia, aun cuando no la tenga más que con intrínseca relación a la forma. Hablo en esta aserción del ser actual de la esencia, para convenir en los nombres y modo de hablar con los autores de la opinión contraria; aunque en este sentido, y en cuanto a esta parte, no veo cómo puede haber diversidad de opiniones; pues la materia creada por Dios y existente en el compuesto, tiene alguna esencia real, ya que de lo contrario no sería un ente real; pero la esencia de la materia no queda constituída intrínsecamente en su ser de esencia por la forma; por consiguiente, tiene por sí misma su entidad de esencia, cualquiera que sea. Se prueba la menor porque la forma no constituye intrínsecamente alguna naturaleza en su ser de esencia, más que componiéndola por modo de acto; y la forma no compone la esencia de la materia, como consta por sí mismo, porque la materia es esencialmente una entidad simple, como también la forma, y de ambas surge el compuesto. De lo cual se toma la segunda razón; pues toda entidad simple tiene necesariamente por sí misma de modo intrínseco, y no por otra entidad, su esencia, porque en esto consiste la razón misma de entidad o de esencia simple; ahora bien, la materia es una esencia simple; luego. Tercero, la materia esencialmente es una entidad incompleta; luego intrínsecamente no queda constituída por la forma. La consecuencia es evidente, porque si incluyese la forma, nada le faltaría para la razón de esencia completa. Finalmente, por el mismo concepto de pura potencia se colige esto mismo; pues si la materia tuviera intrínsecamente su ser

quomodo haec duo distinguantur in creaturis et ideo certior est resolutio de una quam de altera. Rursus, cum inquiritur an materia habeat ex se entitatem et non a forma, dupliciter intelligi potest illa negatio: uno modo, quod non habeat a forma intrinsece seu ut ab actu informante et dante esse materiae per suam intrinsecam informationem; alio modo, quod nulla ratione habeat suum esse per formam seu per habitudinem ad formam aut per dependentiam ab illa.

9. *Materia actualem essentiam distinctam a forma habet, at ab illa dependentem.*— Dico ergo primo: materia prima ex se et non intrinsece a forma habet suam entitatem actualem essentiae, quamvis non habeat illam nisi cum intrinseca habitudine ad formam. Loquor in hac assertione de actuali esse essentiae, ut in nominibus et modo loquendi conveniam cum auctoribus contrariae opinionis; quamquam in hoc sensu et quoad hanc partem, non video quomodo possit esse opinionum diversitas; nam materia creata a Deo et in composito existens habet aliquam essentiam realem, alioqui non esset ens reale; sed essentia materiae non constituitur intrinsece in suo esse essentiae per formam; ergo per seipsam habet suam qualemcumque entitatem essentiae. Minor probatur, quia forma non constituit intrinsece aliquam naturam in suo esse essentiae nisi componendo illam per modum actus; forma autem non componit essentiam materiae, ut per se constat, quia materia essentialiter est entitas simplex, sicut et forma, et ex utraque consurgit compositum. Unde sumitur secunda ratio; nam omnis entitas simplex necessario habet per seipsam intrinsece, et non per aliam entitatem, suam essentiam, quia in hoc consistit ipsamet ratio entitatis seu essentiae simplicis; sed materia est essentia simplex; ergo. Tertio, materia essentialiter est entitas incompleta; ergo intrinsece non constituitur per formam. Patet consequentia quia si formam includeret, nihil illi deesset ad rationem completae essentiae. Tandem ex ipsa ratione purae potentiae hoc ipsum colligitur; nam si materia

de esencia por la forma, incluiría en su concepto esencial el acto de la forma, no como un término extrínseco o añadido, sino com un acto intrínseco formal constitutivo, y así no sería ya pura potencia.

10. Podrá decirse: estos argumentos prueban acertadamente acerca del ser de la esencia potencial, pero no de la actual. Hay que responder que si se habla del ser en potencia objetiva o en la virtud de causa, y del ser en acto opuesto a esta potencia, así no sólo valen las razones dadas acerca del ser potencial, sino principalmente acerca del ser actual, porque ya sea que la materia exista por una entidad distinta de sí, sea que no, con todo es cierto que cuando está unida actualmente a la forma, tiene su esencia actual, sobre la cual (sea lo que fuere de la existencia) valen todas las cosas dichas, que es esencialmente una entidad simple, actuable ciertamente por la forma pero que no incluye intrínsecamente en su misma esencia la forma. Y por ello, conservada la misma entidad numérica de la esencia, puede rechazar una forma y adquirir otra; luego, por aquella simple entidad suya, tiene la propia perfección de la esencia, distinta de aquella que le confiere la forma; y de modo semejante, de acuerdo con ella, tiene el actual ser de la esencia; pues toda esencia incluye algún ser, al menos esencial. Y si se trata del ser potencial, como se llama por la potencia receptiva y se distingue del acto actuante, así es verdad que la materia sólo dice entidad potencial; sin embargo, esto no excluye que en aquella esencia, cualquiera que sea, esté intrínsecamente constituída por sí misma y no por la forma.

11. En cuanto al hecho de que la materia no tiene su propia entidad de esencia sin la relación trascendental a la forma, se prueba porque es esencialmente potencia, como después se mostrará, y es evidente por la definición de Aristóteles, que dice que la materia es *el primer sujeto*, etc.; ahora bien, toda potencia dice intrínseca relación a su acto; pero el acto propio de la materia es la forma; luego la materia tiene su propia esencia por sí misma con la relación a la forma. Pero esta relación no es esencial y primariamente a esta o a la otra forma, sino a la forma absolutamente y, por consiguiente, a cualquier forma generable o que pueda unirse por generación, y por ello, aunque

haberet suum esse essentiae intrinsece per formam, in suo essentiali conceptu includeret actum formae, non ut extrinsecum terminum seu additum, sed ut intrinsecum actum formalem constituentem, atque ita non esset pura potentia.

10. Dices haec argumenta recte probare de esse essentiae potentiali, non vero actuali. Respondetur, si sit sermo de esse in potentia obiectiva seu in virtute causae, et de esse in actu opposito huic potentiae, sic non solum procedent rationes factae de esse potentiali sed maxime de actuali, quia sive materia existat per entitatem a se distinctam sive non, tamen certum est quod, cum actu est coniuncta formae, habet suam actualem essentiam de qua (quidquid sit de existentia) procedunt omnia dicta, quod essentialiter est entitas simplex, actuabilis quidem per formam, non tamen includens in sua essentia intrinsece formam. Et ideo, conservata eadem numero entitate essentiae, potest abiicere unam formam et aliam acquirere; ergo per illam simplicem entitatem suam habet propriam perfectionem essentialem, distinctam ab illa quam forma confert; et similiter secundum illam habet actuale esse essentiae; nam omnis essentia includit aliquod esse, saltem essentiale. Si vero sit sermo de esse potentiali, ut dicitur a potentia receptiva et distinguitur ab actu actuante, sic verum est materiam solum dicere entitatem potentialem; tamen hoc non excludit quin in illa qualicumque essentia seipsa sit intrinsece constituta, et non per formam.

11. Quod vero materia non habet suammet entitatem esssentiae sine transcendentali habitudine ad formam, probatur quia essentialiter est potentia, ut infra ostendetur, et patet ex definitione Aristotelis dicentis materiam esse *primum subiectum*, etc.; omnis autem potentia dicit intrinsecam habitudinem ad suum actum; proprius autem actus materiae est forma; habet ergo materia suam propriam essentiam per seipsam cum habitudine ad formam. Haec autem habitudo non est per se primo ad hanc vel illam formam sed ad formam absolute, et consequenter ad quamcumque formam generabilem, seu quae per generationem uniri possit, et ideo quam-

en la materia se varíen las formas, no se varía la razón esencial o la relación de la materia. Lo cual es también argumento claro de que la materia no tiene la entidad de esencia por la información de la forma.

12. *Se deshace una objeción.*— Pero algunos objetan, porque todo el ser de la esencia debe estar constituído en alguna especie determinada; pero toda especie existe por la forma; por consiguiente, ningún ser de la esencia puede estar constituído plenamente si no es por la forma. Por lo cual, Santo Tomás, I, q. 44, a. 2, dice que la materia es contraída mediante la forma hasta una especie determinada. A esto casi se ha respondido en lo que precede, que la materia de las cosas generables está constituída en la última especie de materia, en la cual especie no queda constituída por aquella forma por la que es informada, pues tiene siempre la misma bajo cualquier forma. Y cuando se dice que la forma es la que da la especie, se entiende de la especie completa y perfecta. Y en el mismo sentido entiende Santo Tomás que la materia queda contraída mediante la forma a una determinada especie, como declara abiertamente con las siguientes palabras, diciendo: *Como la sustancia de una especie queda contraída por el accidente que le sobreviene hasta un determinado modo de ser, tal como el hombre se contrae por lo blanco.* Este ejemplo sólo se aduce para explicar que esta determinación de la materia por la forma no es en cuanto a la intrínseca esencia de la misma materia, sino en cuanto a la esencia del compuesto, que en cierto modo sobreviene a la materia misma en sí, en cuanto que el modo de existir de la materia bajo esta o aquella forma no es de la esencia de la materia, sino variable en ella. Por lo cual, Santo Tomás, en aquel mismo artículo, supone claramente que la materia de por sí tiene algún ser además de aquel que le da la forma; pues de ello concluye que Dios es causa de la materia porque es causa de las cosas, no sólo en cuanto son tales por las formas accidentales o sustanciales, sino también según todo aquello que pertenece a su ser de cualquier modo. Y en la misma I, q. 14, a. 11, ad 3, dice que *aunque la materia se aparte de la semejanza de Dios según su potencialidad, con todo en cuanto que incluso así tiene ser, tiene una cierta semejanza*

vis in materia varientur formae, non variatur essentialis ratio vel habitudo materiae. Quod etiam est clarum argumentum materiam non habere entitatem essentiae ab informatione formae.

12. *Obiectio dissolvitur.*— Sed obiiciunt aliqui: nam omne esse essentiae debet esse constitutum in aliqua certa specie; sed omnis species est per formam; ergo nullum esse essentiae potest esse plene constitutum nisi per formam. Unde D. Thomas, I, q. 44, a. 2, dicit materiam contrahi per formam ad determinatam speciem. Ad hoc in superioribus fere responsum est materiam rerum generabilium constitutam esse in ultima specie materiae, in qua specie non constituitur per eam formam qua informatur; nam eamdem semper habet sub quacumque forma. Cum autem dicitur formam esse quae dat speciem, intelligitur de specie completa et perfecta. Et eodem sensu intelligit D. Thomas materiam contrahi per formam ad determinatam speciem, ut aperte declarat sequentibus verbis, dicens: *Sicut substantia alicuius speciei per accidens illi adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album.* Quod exemplum solum adducitur ad declarandum hanc determinationem materiae per formam non esse quoad intrinsecam essentiam ipsius materiae, sed quoad essentiam compositi, quae quodammodo accidit ipsi materiae secundum se, quatenus modus existendi materiae sub hac vel illa forma non est de essentia materiae sed variabilis in ipsa. Unde D. Thomas in illo eodem articulo aperte supponit materiam ex se habere aliquod esse praeter illud quod dat forma; inde enim concludit Deum esse causam materiae, quia est causa rerum non solum secundum quod sunt tales per formas accidentales vel substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illarum quocumque modo. Et eadem I, q. 14, a. 11, ad 3, ait *licet materia recedat a similitudine Dei secundum suam potentialitatem, tamen in quantum vel sic esse*

con el ser divino; y en la q. 3 *De Veritate,* a. 5, ad 1, dice *que aunque la materia prima sea informe, con todo hay en ella una imitación de la primera forma, pues por más que tenga un ser muy débil, con todo es imitación del ser primero.*

13. Digo en segundo lugar, que la materia prima tiene también en sí y por sí entidad o actualidad de existencia distinta de la existencia de la forma, aunque tenga aquélla con dependencia de la forma. La primera parte la mantiene Enrique, *Quodl.* I, q. 10, y *Quodl.* IV, q. 16; Escoto, *In II,* dist. 12, q. 1 y 2, y allí mismo Gregorio, q. 1; Gabriel y otros en el mismo sitio. El fundamento de esta conclusión, supuesta la precedente, es que el ser de la existencia no añade ninguna cosa o modo real sobre la entidad de la esencia, en cuanto actual y puesta fuera de las causas, ya que por lo mismo que la entidad se concibe como actual fuera de sus causas, se concibe como existente. El cual principio ha de ser probado expresamente después, en la Disp. XXXIV. De él se sigue evidentemente que la materia, del mismo modo que tiene la entidad actual de la esencia distinta de la forma, así tiene su propio ser de existencia, el cual retiene bajo cualquier forma. Con lo cual se confirma: pues la materia tiene la misma entidad numérica bajo la forma de lo engendrado que tenía bajo la forma de lo que se corrompió; por tanto, tiene también el mismo ser numérico por el que queda constituída en tal entidad actual. Pero aquel ser es el ser de la existencia, como se prueba en dicho lugar. Se confirma en segundo término porque la materia en cuanto se presupone para la forma y es sujeto de la generación, no es la nada absoluta, pues de lo contrario la generación se haría de la nada; luego es alguna entidad creada; luego una entidad actual y existente, porque la creación no queda terminada más que en la entidad actual y existente. Ni puede ser sujeto real si no está existiendo en la realidad. Finalmente, tal es la existencia de la cosa como es la esencia actual; por consiguiente, como la esencia de la sustancia corpórea se compone de las esencias parciales de la materia y la forma, así también la existencia íntegra de la misma sustancia se compone de las existencias parciales de la materia y la forma. Esto ha de ser probado con más extensión en el lugar citado; pues se sigue manifiestamente de dicho principio que la existencia y la esencia actual no se distinguen

habet, similitudinem quamdam habere divini esse; et q. 3 de Verit., a. 5, ad 1, ait: *licet materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primae formae, quantumcumque enim debile esse habeat, illud tamen est imitatio primi entis.*

13. Dico secundo: materia prima etiam habet in se et per se entitatem seu actualitatem existentiae distinctam ab existentia formae, quamvis illam habeat dependenter a forma. Priorem partem tenet Henric., Quodl. I, q. 10, et Quodl. IV, q. 16; Scot., In II, dist. 12, q. 1 et 2, et ibid. Gregor., q. 1; Gabriel et alii, ibid. Fundamentum huius conclusionis, supposita praecedenti, est quia esse existentiae nullam rem vel modum realem addit supra entitatem essentiae, ut actualem et extra causas positam, quia hoc ipso quod entitas concipitur actualis extra causas, concipitur existens. Quod principium infra, disp. XXXIV, ex professo probandum est. Ex illo autem evidenter sequitur materiam sicut habet entitatem essentiae actualem distinctam a forma, ita habere suum proprium esse existentiae, quod retinet sub quacumque forma. Unde confirmatur: nam materia eamdem numero entitatem actualem habet sub forma geniti quam habet sub forma corrupti; ergo etiam habet idem numero esse quo constituitur in tali entitate actuali. Illud autem esse est existentiae, ut dicto loco probatur. Confirmatur secundo, nam materia ut praesupponitur formae et est subiectum generationis, non est omnino nihil, alias generatio fieret ex nihilo; est ergo aliqua entitas creata; ergo entitas actualis et existens, quia creatio non nisi ad actualem entitatem et existentem terminatur. Nec subiectum reale esse potest, nisi sit in rerum natura existens. Demum talis est existentia rei qualis essentia actualis; sicut ergo essentia substantiae corporeae componitur ex partialibus essentiis materiae et formae, ita etiam integra existentia eiusdem substantiae componitur ex partialibus existentiis materiae et formae. Quod in citato loco latius probandum est; sequitur enim manifeste ex dicto principio, quod existentia et essentia actualis non re, sed ratione distinguuntur; ergo materia, ut est actualis entitas realiter distincta a forma, in sua entitate includit propriam partialem existentiam, in re etiam distinctam ab existentia partiali formae.

realmente sino con la razón; luego la materia en cuanto que es una entidad actual realmente distinta de la forma, incluye en su entidad la propia existencia parcial, distinta también en la realidad de la existencia parcial de la forma.

14. En cuanto a que esta existencia de la materia dependa de algún modo de la forma y de su información, parecen negarlo Escoto, Enrique y Gregorio en los lugares citados antes; pero la sentencia contraria que pusimos en la segunda parte de la aserción está comúnmente admitida, porque la materia, aunque tenga propia existencia, con todo, ésta es tan imperfecta que sin la ayuda de la forma no puede existir naturalmente; y a esto es a lo que ahora se llama dependencia de la materia respecto de la forma. De qué clase sea este modo de dependencia no puede explicarse cómodamente si no explicamos primero la causalidad de la forma; y allí mismo trataremos también si es tan grande la dependencia de la materia respecto de la forma que sin ella no pueda existir en modo alguno.

15. Digo en tercer lugar que la materia no tiene de por sí la actual entidad o existencia sin causa eficiente, sino que es preciso que reciba este ser de otro, es decir, de Dios. Esta aserción, según la fe, es certísima; en cambio, según la filosofía no todos admiten que pueda demostrarse. Por lo cual, de acuerdo con la sentencia de Platón, la materia se supone para toda acción, incluso para la de Dios, y por ello se juzga que es improducida, como refieren, de entre los Padres, Justino en la *Orat. Paraen. ad Gent.;* y Ambrosio, lib. I *Hexam.,* c. 1; y Atanasio, lib. *De Incarnat. Verbi,* al comienzo; y de los filósofos, Plutarco, lib. I *De Placitis;* Filopón, I *Phys.,* text. 6; y Temistio, text. 32. En cambio, el parecer de Aristóteles permanece dudoso, del cual trataremos después al ocuparnos de la causa eficiente. Y se demuestra suficientemente la afirmación establecida porque sólo puede existir un ser por esencia e intrínsecamente necesario, como mostraremos después al demostrar que Dios existe; pero aquel ser no puede ser la materia prima, a no ser que caigamos en el error de los que dijeron que la materia prima era Dios, al cual, con razón, califica de muy necio Santo Tomás en I, q. 3, a. 8, y en I *cont. Gent.,* c. 17; pues no hay ningún ser sustan-

14. Quod autem haec existentia materiae pendeat aliquo modo a forma et ab informatione eius, videntur negare Scot., Henric. et Gregor., locis supra citatis; contraria vero sententia, quam in secunda parte assertionis posuimus, communiter recepta est, quia materia, quamvis propriam existentiam habeat, illa tamen adeo imperfecta est ut sine formae adminiculo naturaliter esse non possit; et haec vocatur in praesenti dependentia materiae a forma. Qualis autem sit hic modus dependentiae declarari commode non potest nisi prius explicemus causalitatem formae; et ibidem etiam tractabimus an sit tanta dependentia materiae a forma, ut sine illa nullo modo esse possit.

15. Dico tertio: materia non habet ex se actualem entitatem vel existentiam sine causa efficienti, sed oportet ut ab alio, scilicet a Deo, hoc esse recipiat. Haec assertio secundum fidem certissima est; secundum philosophiam vero non omnes admittunt esse demonstrabilem. Unde ex sententia Platonis [1], materia ad omnem actionem etiam Dei supponitur et ideo infecta esse censetur, ut referunt ex Patribus Iustin., in orat. Paraen. ad Gent.; et Ambros., lib. I Hexam., c. 1; et Athanas., lib. de Incarnat. Verbi, in initio; et ex philosophis Plutarch., lib. I de Placitis; Philopon., I Phys., text. 6; et Themist., text. 32. De sententia vero Aristotelis dubia res est, quam tractabimus infra agentes de causa efficienti. Sufficienter autem demonstratur assertio posita ex eo quod tantum esse potest unum ens per essentiam et ab intrinseco necessarium, ut ostendemus infra demonstrando esse Deum; illud autem ens non potest esse materia prima, nisi incidamus in eorum errorem qui dixerunt materiam primam esse Deum, quem merito stultissimum appellat D. Thomas, I, q. 3, a. 8, et I cont. Gent., c. 17; nullum est

[1] Vide Alcinoum, III lib. de Doct. Plat., c. 9; Bessar., lib. cont. Calum. Plat., c. 5.

cial más distante de Dios que la materia prima, ni repugna a Dios más cosa alguna que aquel oficio por el que se establece la materia prima, que es recibir y ser potencia pasiva, ser actuado y perfeccionado; por consiguiente, la materia no es un ente por sí necesario y por su esencia; luego no es de por sí una entidad actual hasta que sea hecha por otro y reciba la existencia. Y se confirma, pues ser un ente en acto por sí y por la sola virtud de la propia esencia es una gran perfección que no tienen los entes finitos más perfectos, como son los cielos y los ángeles; más aún, ella sola es indicio de infinita perfección; por consiguiente, siendo la materia imperfecta no puede convenirle esta perfección; pero todas estas cosas han de ser tratadas después con más extensión en los pasajes citados.

Corolarios de la doctrina anterior

16. *Primero.*— De esta conclusión se sigue en primer lugar que la materia ha sido hecha por creación y que no se pudo hacer de otro modo, y en este sentido debe tomarse que Aristóteles la llame ingenerable, I de *la Física,* c. 9, pues si entiende él que la materia es enteramente improductible, yerra por entero, como mostramos; debe, por consiguiente, entenderse que de este modo, a saber, por generación, no es productible. Esto es evidente, porque la materia, por ser primer sujeto, no puede ser producida a partir de un sujeto, pues entonces supondría ya un sujeto anterior, cosa que es contradictoria; luego no puede hacerse por generación; pues se hace por generación aquello que se hace a partir de un sujeto presupuesto; resta, por consiguiente, que sólo pueda ser hecha por creación, porque sólo puede hacerse de la nada. Podrá decirse: esto está en contradicción con el axioma admitido por todos los filósofos: *De la nada, nada se hace.* Respondo que esto sólo es verdad respecto de los agentes naturales, que son finitos y sólo tienen virtud operativa por la forma; pero no respecto de Dios, que tiene infinita virtud y suma actualidad, y es el ente primero y *per se,* que es causa primera de todo ente participado en cuanto tal. Por tanto, se concluye acertadamente de ello que sólo Dios puede ser el productor de la materia prima, porque es propio de El crear, como después se mostrará.

enim ens substantiale magis distans a Deo quam materia prima, nec quidquam magis Deo repugnat quam illud munus propter quod ponitur materia, quod est recipere et esse potentiam passivam, actuari ac perfici; ergo materia non est ens per se necessarium ac per essentiam; ergo non est ex se actualis entitas, donec ab alio fiat et existentiam recipiat. Et confirmatur, nam esse ens actu ex se et vi solius essentiae propriae est magna perfectio, quam entia finita perfectissima ut sunt caeli et angeli non habent; immo illa sola est indicium infinitae perfectionis; cum igitur materia imperfecta sit, non potest haec perfectio ei convenire; sed haec omnia latius tractanda sunt inferius locis citatis.

Corollaria ex superiori doctrina

16. *Primum.*— Ex hac conclusione sequitur primo materiam factam esse per creationem nec potuisse aliter fieri, et hoc sensu accipi debere quod Aristoteles eam vocet ingenerabilem, I Phys., c. 9; nam si intelligat materiam esse omnino infactibilem, omnino errat, ut ostendimus; debet ergo intelligi quod tali modo, scilicet, per generationem, producibilis non sit. Quod est evidens, quia materia, cum sit primum subiectum, non potest ex subiecto produci, alias supponeret aliud subiectum prius, quod repugnat; ergo non potest per generationem fieri; illud enim per generationem fit quod ex praesupposito subiecto fit; relinquitur ergo, ut solum possit per creationem effici, quia solum potest fieri ex nihilo. Dices: hoc repugnat axiomati recepto ab omnibus philosophis: *Ex nihilo nihil fit.* Respondeo hoc solum esse verum respectu agentium naturalium, quae sunt finita et solum habent vim agendi per formam; non vero respectu Dei, qui est infinitae virtutis et summae actualitatis et primum ac per se ens, quod est causa prima totius entis participati in quantum tale est. Recte vero inde concluditur solum Deum esse posse effectorem materiae primae, quia proprium eius est creare, ut infra ostendetur.

17. *Segundo.*— En segundo lugar, se infiere de lo dicho que la entidad de la materia es incorruptible, cosa que puede demostrarse proporcionalmente por la razón aducida arriba; porque lo que puede corromperse puede resolverse en la materia preyacente; y la materia no puede resolverse en una materia anterior. Por lo cual, la corrupción, si se toma propiamente, sólo le conviene al compuesto de materia y forma cuya unión sea disoluble. Pero si se extiende a aquellas cosas capaces de sufrir una con-corrupción (por llamarla así), así puede convenirle también a la forma que depende de la materia en su ser, porque de tal modo se destruye que al menos permanezca su sujeto; y si el sujeto primero se destruyese también, no habría corrupción sino aniquilación. Podrá decirse que con esta razón queda rectamente probado que la materia no es corruptible con tal propiedad, pero no que no pueda ser destruída totalmente o perder el ser por la corrupción del compuesto; y parece que de este modo puede corromperse o ser destruída, pues el agente natural con frecuencia tiene poder para expulsar una forma y no para introducir otra; por consiguiente, de este modo tiene poder para destruir la materia, ya que no puede conservarse sin la forma. Respondo que nunca puede la forma ser expulsada de la materia naturalmente si no es por la introducción de otra, sea que esta introducción la haga un agente próximo principalmente sea sólo instrumental o dispositivamente; y éste es el modo de generación y de corrupción que pide el mismo orden natural de las cosas. Todas estas cosas han de ser declaradas *ex professo* en lo que sigue. Pero por ello sucede que no puede la materia ser corrompida o destruída naturalmente según su propio ser, sino sólo según su unión a esta o aquella forma, o según la privación de alguna forma, como dijo Aristóteles en el lugar citado; pero Dios, por su potencia, podría destruir la materia, no por corrupción sino por aniquilación, suspendiendo el influjo con que la conserva y el concurso con que introduce en ella la forma; pero esto sólo es por la potencia extrínseca de Dios; por lo cual no impide que la materia sea de por sí perpetua e incorruptible.

17. *Secundum.*— Secundo infertur ex dictis materiae entitatem esse incorruptibilem, quod potest ratione superius facta proportionaliter demonstrari; nam, quod potest corrumpi potest resolvi in materiam praeiacentem; materia autem non potest resolvi in priorem materiam. Unde corrumpi, si proprie sumatur, solum competit composito ex materia et forma, quarum unio sit dissolubilis. Si vero extendatur ad ea quae concorrumpuntur (ut ita dicam), sic etiam potest convenire formae quae a materia pendet in suo ese, quia ita destruitur ut saltem maneat subiectum eius; si autem subiectum etiam primum destrueretur non esset corruptio, sed annihilatio. Dices hac ratione recte probari materiam non esse corruptibilem in dicta proprietate, non vero quod ad corruptionem compositi non possit omnino destrui seu amittere esse; videtur autem hoc modo posse corrumpi seu destrui; nam agens naturale saepe est potens ad expellendam unam formam et non ad introducendam aliam; ergo hoc modo est potens ad destruendam materiam, cum non possit sine forma conservari. Respondeo nunquam posse formam expelli a materia naturaliter nisi per introductionem alterius, sive haec introductio fiat ab agente proximo principaliter, sive instrumentaliter tantum seu dispositive; atque hunc modum generationis et corruptionis postulat ipse naturalis ordo rerum. Quae omnia in sequentibus ex professo declaranda sunt. Inde vero fit non posse materiam naturaliter corrumpi aut destrui secundum esse proprium, sed solum secundum unionem ad hanc vel illam formam vel secundum privationem alicuius formae, ut Aristoteles dixit loco citato; Deus autem per suam potentiam posset materiam destruere, non corrumpendo, sed annihilando, suspendendo influxum quo illam conservat, et concursum quo in illa formam introducit; hoc autem solum est per potentiam extrinsecam Dei; unde non impedit quominus materia de se perpetua et incorruptibilis sit.

SECCION V

SI LA MATERIA ES PURA POTENCIA Y EN QUÉ SENTIDO DEBE ENTENDERSE ESTO

1. La solución de las objeciones que han sido puestas contra nuestra sentencia en la sección precedente depende de la solución de la presente cuestión; pues no tenemos que negar que la materia sea pura potencia, ya que en tal aserto parece que están acordes todos los filósofos; pero hay que explicar el verdadero sentido de esa expresión.

Diversas opiniones

2. Por tanto, los discípulos de Santo Tomás interpretan comúnmente que la materia se dice pura potencia, ya que ni de por sí ni en sí tiene existencia alguna si no es por la forma. En cambio, Escoto, Enrique y otros citados anteriormente, distinguen un doble acto, a saber, formal y entitativo, y enseñan que la materia tiene de por sí un acto entitativo, pero no formal, y consiguientemente dicen que la materia se llama pura potencia en orden al acto formal, pero no en orden al acto entitativo.

3. Algunos autores modernos, sin embargo, aunque no disienten de Escoto en lo fundamental, con todo no aprueban su modo de expresión; pues confiesan aquéllos que la materia tiene su propia existencia distinta de la existencia de la forma, y, por consiguiente, enseñan que la materia está actualmente fuera de la nada, pero niegan que haya de ser llamada acto entitativo, ya por la razón aducida arriba de que no es acto ni informante ni subsistente, ya también porque aunque la materia tenga un acto de existencia propio suyo, con todo no es su existencia, porque en toda criatura se distingue la existencia al menos *ex natura rei* de la esencia.

4. Sin embargo, si lo que aquellos autores enseñan no les parece inadmisible, no veo por qué les pueda desagradar el modo de expresión, porque ni

SECTIO V

UTRUM MATERIA SIT PURA POTENTIA, ET QUO SENSU ID ACCIPIENDUM SIT

1. Solutio argumentorum quae contra nostram sententiam in praecedenti sectione posita sunt, ex resolutione praesentis quaestionis pendet; non est enim nobis negandum quin materia sit pura potentia, cum in ea assertione philosophi omnes convenire videantur; sed verus sensus illius locutionis explicandus.

Variae opiniones

2. Discipuli ergo D. Thomae communiter interpretantur materiam dici puram potentiam quia neque ex se neque in se habet ullam existentiam nisi per formam [1]. At vero Scotus, Henricus et alii supra citati distinguunt duplicem actum, formalem, scilicet, et entitativum, et materiam docent ex se habere actum entitativum, non tamen formalem, et consequenter aiunt materiam vocari puram potentiam in ordine ad actum formalem, non vero in ordine ad actum entitativum.

3. Quidam autem moderni auctores [2], cum in re ab Scoto non dissentiant, modum tamen loquendi non probant; fatentur enim illi materiam habere propriam existentiam, distinctam ab existentia formae, et consequenter docent materiam actu esse extra nihil; negant tamen dicendam esse actum entitativum, tum propter rationem superius factam, quod neque est actus informans nec subsistens; tum etiam quia licet materia habeat actum existentiae sibi proprium, non tamen est sua existentia, quia in omni creatura existentia distinguitur saltem ex natura rei ab essentia.

4. Verumtamen si res quam illi auctores docent non displicet, non video cur modus

[1] Capreol., In I, dist. 3, q. 3, a. 2, et In II, dist. 13, a. 3; Soncin. et Iavel., IX Metaph., q. 2, et locis sup. cit.

[2] Fonsec., lib. I Metaph., c. 7, q. 3, sect. 7 et 8: Conimbricenses, lib. III Phys., c. 9, q. 3, a. 1.

tal modo de expresión está en contradicción con Aristóteles, como mostraremos, ni se aparta del uso común y admitido de los términos. Pues en tantos modos como se dice la potencia puede decirse también el acto; y se dice que la cosa está en potencia, sea pasiva, porque puede recibir el acto, sea activa, porque puede hacerlo, sea objetiva o lógica, porque aunque no exista no le repugna la existencia; así, por consiguiente, la cosa puede decirse que es acto, o que está en acto, sea respecto de la potencia receptiva, o de la potencia objetiva, omitiendo de momento la potencia activa, que para nada se refiere al caso presente. Por consiguiente, la materia prima, aunque sea pura potencia receptiva y así en su esencia no incluya ningún acto formal, cosa que queda significada por aquella palabra *pura*, a pesar de todo, después que ha sido creada, no puede decirse que está en pura potencia objetiva; luego por este motivo se dice acertadamente que es o que tiene acto entitativo.

5. Ni importa nada para esto que sea o no sea su existencia. Primero, ciertamente, porque cuando la materia se llama pura potencia, no sólo se niega que sea acto, sino también que conste de acto y potencia; y si la materia tiene propia existencia, aun cuando concedamos que no es su existencia, con todo no podemos negar que conste de su esencia y existencia; por consiguiente, incluye el acto; pues la existencia actual es acto de la esencia de acuerdo con todos y más aún en tal opinión; por consiguiente, no puede llamarse la materia pura potencia en orden al acto entitativo. Además, según aquella opinión, no queda suficientemente dividido el acto en formal y subsistente; pues además de ellos se da el acto de la existencia, que no es subsistente, ya que se recibe en la esencia, ni es formal propiamente, ya que no es forma, sino que puede llamarse acto terminativo de la esencia; luego como la materia, tal como en la realidad se distingue de la forma, incluye este acto, no puede llamarse pura potencia en orden al acto entitativo. Además, de acuerdo con esa sentencia de la distinción real o *ex natura rei* de la existencia respecto de la esencia actual, no puede negarse que la esencia actual, en cuanto distinta de la existencia, tenga alguna actualidad, que no tiene la esencia concebida en la sola potencia objetiva; por

loquendi displicere possit, quia neque Aristoteli talis loquendi modus repugnat, ut ostendemus, neque a communi et recepto usu terminorum discrepat. Nam quot modis dicitur potentia, tot potest dici et actus; dicitur autem res esse in potentia, vel passiva quia potest recipere actum, vel activa quia potest efficere, vel obiectiva seu logica quia, quamvis non sit, illi non repugnat esse; sic ergo res dici potest esse actus seu in actu, vel respectu potentiae receptivae vel potentiae obiectivae, omissa pro nunc potentia activa quae nihil ad praesens refert. Materia ergo prima, quamvis sit pura potentia receptiva atque ita in sua essentia nullum includat actum formalem, quod significatur per illam particulam *pura*, nihilominus postquam creata est, non potest dici esse in pura potentia obiectiva; ergo hac ratione recte dicitur esse vel habere actum entitativum.

5. Neque quidquam ad hoc refert quod sit vel non sit sua existentia. Primo quidem, quia cum materia dicitur pura potentia non solum negatur quod sit actus, sed etiam quod constet ex actu et potentia; si autem materia habet propriam existentiam, licet demus non esse suam existentiam, negare tamen non possumus quin constet ex sua essentia et existentia; ergo includit actum; nam existentia actualis actus est essentiae secundum omnes et maxime in illa opinione; ergo non potest materia dici pura potentia in ordine ad actum entitativum. Deinde iuxta illam sententiam non dividitur sufficienter actus in formalem et subsistentem; nam, praeter eos datur actus existentiae qui non est subsistens cum in essentia recipiatur, nec est formalis proprie cum non sit forma, sed dici potest actus terminativus essentiae; ergo, cum materia prout in re distinguitur a forma includat hunc actum, non potest dici pura potentia in ordine ad actum entitativum. Praeterea, iuxta illam sententiam de distinctione reali vel ex natura rei existentiae ab essentia actuali, negari non potest quin essentia actualis ut condistinguitur ab existentia, habeat aliquam actualitatem quam non habet essentia concepta in sola poten-

consiguiente, la misma esencia actual, aun cuando no sea su existencia, es un cierto acto entitativo, es decir, otra cosa además de la pura potencia objetiva; más aún, si la esencia actual no se concibe así, no puede entenderse esta opinión que la distingue de la existencia como una cosa de otra o de un modo real.

6. Así, pues, cualquiera que sea nuestra opinión sobre la distinción entre la esencia y la existencia, ciertamente la materia, en cuanto realmente distinta de la forma, es un acto entitativo, pero de diverso modo; pues los que no distinguen la existencia de la esencia *ex natura rei,* sino sólo conceptualmente, dirán que la materia, como es una entidad actual, es su misma existencia y actual esencia, las cuales en la realidad son lo mismo. Y porque de acuerdo con esta opinión el acto entitativo de la cosa no es más que la existencia o su actual entidad, por ello se concluye rectamente que la materia es un cierto acto entitativo. En cambio, de acuerdo con la otra opinión que distingue *ex natura rei* la existencia de la esencia actual, y que, sin embargo, admite que la materia prima tiene su propia existencia, la cual retiene bajo cualquier forma, hay que decir que la materia, además del acto de la forma, no sólo es su esencia actual sino que tiene además su propio acto de existencia. Pero los que ponen la distinción real entre la esencia y la existencia de tal modo que nieguen que la materia tiene propia existencia además de la existencia que aporta la forma, dirán consecuentemente que la materia es pura potencia en orden al acto, tanto formal como entitativo o de la existencia; pero no pueden negar que haya alguna entidad actual en el ser de la esencia. Aunque, por pensar ellos que la actualidad de la esencia depende enteramente de la existencia distinta, por dicha razón podrían decir que la materia, aunque en la realidad tenga la entidad de la esencia, con todo, es de tal manera potencial que no es capaz de existencia sino mediante la forma; y en este sentido pueden llamarla pura potencia, incluso en orden al acto entitativo.

7. *La materia existente en la realidad es esencialmente acto entitativo.*— Por consiguiente, como nosotros opinamos que la materia tiene su existencia parcial, y que la existencia no se distingue en la realidad de la esencia actual, sino sólo en nuestro modo de concebir, juzgamos también muy verdadero que

tia obiectiva; ergo essentia ipsa actualis, esto non sit sua existentia est aliquis actus entitativus, id est aliquid aliud praeter puram potentiam obiectivam; immo, nisi ita concipiatur essentia actualis, non potest intelligi illa opinio quae distinguit illam ab existentia, tamquam rem a re vel a modo reali.

6. Quicquid ergo opinemur de distinctione essentiae et existentiae, certe materia ut est in re distincta a forma est aliquis actus entitativus, tamen diverso modo; nam qui non distinguunt existentiam ab essentia ex natura rei sed tantum ratione, dicent materiam ut est entitas actualis esse suammet existentiam et actualem essentiam, quae in re idem sunt. Et quia iuxta hanc opinionem, actus entitativus rei nihil aliud est quam existentia vel actualis entitas eius, ideo recte concluditur materiam esse aliquem actum entitativum. Iuxta aliam vero sententiam distinguentem ex natura rei existentiam ab essentia actuali, et nihilominus admittentem materiam primam habere suam propriam existentiam quam retinet sub quacumque forma, dicendum est materiam praeter actum formae et esse suam essentiam actualem et habere praeterea proprium actum existentiae. Qui vero ita ponunt distinctionem realem inter essentiam et existentiam ut negent materiam habere propriam existentiam praeter existentiam quam affert forma, consequenter dicent materiam esse puram potentiam in ordine ad actum, tam formalem quam entitativum seu existentiae; non tamen possunt negare quin sit aliqua entitas actualis in esse essentiae. Quamvis, quia ipsi sentiunt actualitatem essentiae omnino pendere ab existentia distincta, ea ratione dicere possint materiam, etsi in re habeat entitatem essentiae, tamen illam esse ita potentialem ut non sit capax existentiae nisi mediante forma; atque hoc sensu possunt illam vocare puram potentiam, etiam in ordine ad actum entitativum.

7. *Materia in re existens per se est actus entitativus.*— Cum igitur nos opinemur habere materiam suam partialem existentiam et existentiam non distingui a parte rei ab actuali essentia sed tantum modo concipiendi nostro, verissimum etiam censemus mate-

la materia, en cuanto que es en la realidad una entidad actual, es también en la realidad un acto entitativo, y según la razón o nuestro modo de concebir se compone de existencia y esencia, como de acto terminante y potencia cuasi objetiva. Y una y otra cosa consta suficientemnte por lo que se dijo hace poco en contra de la opinión anterior. Y hablo siempre de la materia en cuanto que es una entidad actual, porque si se la concibe según aquello solamente que tiene de por sí, apartada toda eficiencia, entonces no tiene en sí ninguna actualidad, sino que está sólo en la virtud de la causa, y de por sí sólo tiene la no repugnancia de ser; con todo, esto no es propio de la materia, pues también la forma, más aún, incluso toda criatura considerada en sí misma, está de este modo en pura potencia; es preciso, pues, hablar de la materia en cuanto que es una entidad actual, o lo que es lo mismo, en cuanto que de por sí tiene un propio acto de existir distinto del acto de la forma.

8. Para solucionar las dificultades apuntadas en la cuestión anterior y explicar el modo de hablar de los filósofos y evitar toda ambigüedad de términos, advierto que el nombre de *acto* puede tomarse en múltiples sentidos; pues a veces se dice de modo absoluto y a veces de modo relativo; porque algunas veces se dice acto porque actúa algo, al modo como la forma es acto de la materia. Y a éste le llamo acto relativo, porque es acto de otro. Pero otras veces se llama acto porque en sí es algo actual y no potencial, aun cuando no actúe a ninguna otra cosa, al modo como Dios se dice acto; y a éste le llamo acto absolutamente hablando. Por otra parte, cada uno de estos actos puede subdistinguirse; pues el acto que actúa, uno es físico y formal, como es la forma física; y otro, en cambio, es metafísico, el cual es múltiple; pues uno es acto de la esencia, como la diferencia; otro, de la existencia, como la existencia, y puede añadirse también el acto o modo de la subsistencia. Por su parte, el acto dicho absolutamente, uno es acto absolutamente, y el otro, acto relativamente. El primero es aquel acto que en el género de ente simple o de sustancia es de tal modo completo que ni está constituído por un acto físico distinto de sí, ni es actuado por él o necesita de él para existir. O bien puede expli-

riam ut in re est actualis entitas, esse etiam in re aliquem actum entitativum, et secundum rationem seu modo nostro concipiendi componi ex esse et essentia tamquam ex actu terminante et potentia quasi obiectiva. Et utrumque constat satis ex proxime dictis contra superiorem sententiam. Loquor autem semper de materia ut est actualis entitas, quia si concipiatur secundum id tantum quod ex se habet seclusa omni efficientia, sic nullam habet actualitatem in se, sed tantum est in virtute causae et ex se solum habet non repugnantiam essendi; verumtamen hoc non est proprium materiae; nam etiam forma, immo et omnis creatura secundum se spectata, est hoc modo in pura potentia; oportet ergo loqui de materia ut est actualis entitas, vel, quod idem est, quatenus secundum se habet proprium actum existendi distinctum ab actu formae.

8. Ut autem solvantur difficultates tactae superiori sectione et explicetur modus loquendi philosophorum et omnis ambiguitas terminorum auferatur, adverto nomen *actus* multipliciter sumi posse; nam interdum absolute, interdum respective dicitur; aliquando enim dicitur actus quia actuat aliquid, quomodo forma est actus materiae. Et hunc voco actum respectivum, quia est actus alterius. Aliquando vero dicitur actus, quia in se est actuale quid et non potentiale, quamvis nihil aliud actuet, quo modo Deus dicitur actus, et hunc voco actum absolute dictum. Rursus uterque istorum actuum subdistingui potest; nam actus actuans alius est physicus et formalis, ut est forma physica; alius vero est actus metaphysicus, qui est multiplex; alius enim est actus essentiae, ut differentia; alius existentiae, ut existentia, et addi etiam potest actus seu modus subsistentiae. Actus vero absolute dictus, alius est actus simpliciter, alius secundum quid. Prior est ille actus, qui in genere entis simpliciter seu substantiae ita est completus ut nec constituatur per actum physicum a se distinctum, neque per illum actuetur, aut illo indigeat ad existendum. Vel aliter ex-

carse de otra manera, que se llama acto simplemente a aquel ente que en virtud de su sola actualidad incluye la perfección formal que los demás entes compuestos suelen tener por el acto sustancial informante. Por lo cual, aunque tal acto absoluto no sea acto actuante o informante, con todo puede decirse que es acto formal de modo eminente, es decir, que tiene por sí aquel complemento de perfección que suele conferirse por el acto informante a aquellos entes que se completan por composición. Y se dirá acto relativamente aquel ente que tiene alguna actualidad en cuanto que actualmente está fuera de la nada, pero que la tiene incompleta e imperfecta, porque no es tan suficiente que no necesite otro acto, sea para quedar completado en la razón de ente simplemente, sea también para existir.

Resolución de la cuestión

9. *La materia no excluye todo acto.*— Hay que decir, por tanto, en primer lugar, que la materia no se llama pura potencia respecto de todo acto metafísico, es decir, porque no incluya ningún acto metafísico; pues esto no puede ser verdad. Primeramente porque la materia prima en su concepto esencial puede entenderse compuesta de género y diferencia; como, por ejemplo, si la materia del cielo y de estos seres inferiores se distinguen específicamente, esta materia de las cosas generables de que ahora tratamos consta del género de la materia común y de la diferencia propia, la cual puede tomarse del orden a la forma del ente generable; tiene, por tanto, esta materia su acto formal metafísico, por el que está constituída en su esencia. Y se confirma, pues la materia tiene por su naturaleza alguna perfección y bondad trascendental, como también enseñó Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 20. Efectivamente, es cierto que el compuesto de materia y forma es algo más perfecto de lo que pueda serlo la sola forma; luego la materia tiene alguna perfección que añade al compuesto. Igualmente la misma materia es apetecible y conveniente, no tanto como medio, sino por sí, porque en razón de su perfección es conveniente a esta forma o compuesto; por consiguiente, la materia, por su naturaleza, tiene alguna perfección propia; pero no puede concebirse la perfección sin alguna actualidad, al menos trascendental.

plicari potest illud ens dici actum simpliciter quod ex vi suae actualitatis solius includit perfectionem formalem quam alia entia composita habere solent per substantialem actum informantem. Unde, licet huiusmodi actus absolutus non sit actus actuans vel informans, dici tamen potest esse actus formalis eminenti modo, id est, per se habens complementum illud perfectionis quod per actum informantem conferri solet his entibus quae per compositionem complentur. Actus autem secundum quid dicetur ens illud quod habet aliquam actualitatem, in quantum actu est extra nihil; illam tamen habet incompletam et imperfectam, quia non est ita sufficiens quin indigeat alio actu, tum ut compleatur in ratione entis simpliciter, tum etiam ut existat.

Quaestionis resolutio

9. *Materia non excludit omnem actum.*— Dicendum est ergo primo materiam non vocari puram potentiam respectu omnis actus metaphysici, id est, quia nullum actum metaphysicum includat; hoc enim verum esse non potest. Primo, quia materia prima in suo conceptu essentiali potest intelligi ex genere et differentia composita; ut, verbi gratia, si materia caeli et horum inferiorum distinguuntur specie, haec materia generabilium de qua nunc agimus constat genere materiae communi et propria differentia, quae sumi potest ex ordine ad formam entis generabilis; habet ergo haec materia suum actum formalem metaphysicum, quo in sua essentia constituitur. Et confirmatur, nam materia natura sua aliquam perfectionem et bonitatem transcendentalem habet, ut etiam docuit D. Thom., III cont. Gent., c. 20. Certum est enim compositum ex materia et forma perfectius quid esse quam sit sola forma; ergo aliquid perfectionis habet materia, quam addit composito. Item ipsa materia est appetibilis et conveniens non tantum ut medium sed per se, quia ratione suae perfectionis est conveniens huic formae vel composito; ergo habet materia ex natura sua aliquam propriam perfectionem; sed non potest intelligi perfectio sine actualitate aliqua, saltem transcendentali. Praeter-

Además, la materia tiene su acto de existencia propio, como se mostró. Finalmente, tiene un acto de subsistencia parcial y proporcionado; pues de aquél necesita enteramente para poder ser primer sujeto, ya que el primer sujeto es substrato de todo, y es primero subsistir en sí que ser substrato de los demás. Acerca de lo cual diremos más cosas después tratando de la subsistencia. Por consiguiente, no puede la materia prima ser de tal modo pura potencia que excluya todo acto metafísico actuante.

10. *Qué acto admite la materia.*— Digo en segundo lugar que la materia no es de tal modo pura potencia que no sea algún acto entitativo relativo. Esta afirmación ha sido suficientemente declarada y probada por lo dicho acerca de la opinión de Escoto. Y por la razón de primer sujeto se infiere suficientemente, pues en el primer sujeto es necesaria la potencia pasiva real, o mejor él mismo es esencialmente potencia pasiva; y no puede entenderse la potencia pasiva real sin alguna actualidad entitativa. Pues ¿cómo puede entenderse que algo sea verdadera y realmente receptivo de otro si no es algo en sí? Por lo cual, atinadamente el Comentador, en el III *De Caelo*, com. 29, dice que toda potencialidad pasiva se funda en alguna actualidad. Y Santo Tomás, en I, q. 45, a. 1, ad 1, dice que la materia no se llama ente en potencia, del mismo modo que se dice que está en potencia el ente posible, por la sola no repugnancia de los términos; supone, por consiguiente, que existe algún ser en acto que funda la real potencia pasiva, o que más bien sea real potencia pasiva en el género de la sustancia.

11. *De qué modo es la materia pura potencia.*— Digo en tercer lugar que se dice que la materia es pura potencia respecto del acto informante o actuante y respecto del acto absoluta y simplemente dicho. Se explica porque, en primer lugar, la materia no es acto actuante ni informante, como consta evidentemente por la razón de primer sujeto. Además, en su concepto intrínseco y esencial, no incluye un acto físico informante, pues hemos mostrado que es una entidad simple, lo cual también se colige de la razón de primer sujeto. Además, la materia es una entidad tal que por sí sola no es suficiente para existir sin un acto sustancial que la perfeccione y actúe; por lo cual, por la virtud de su entidad

ea habet materia actum existentiae proprium, ut ostensum est. Tandem habet actum subsistentiae partialem et proportionatum; illo enim omnino indiget ut possit esse primum subiectum; primum enim subiectum substat omnibus; prius autem est in se subsistere quam substare aliis. De qua re dicemus plura infra tractando de subsistentia. Igitur non potest materia prima ita esse pura potentia ut excludat omnem actum metaphysicum actuantem.

10. *Quem actum admittat materia.*— Dico secundo: materia non est ita pura potentia quin sit aliquis actus entitativus secundum quid. Haec assertio satis declarata est et probata ex dictis circa opinionem Scoti. Et ex ratione primi subiecti sufficienter colligitur; nam in primo subiecto necessaria est realis potentia passiva vel potius ipsummet essentialiter est potentia passiva; non potest autem intelligi potentia passiva realis sine aliqua actualitate entitativa. Qualiter enim potest intelligi quod aliquid sit vere realiter receptivum alterius, nisi in se aliquid sit? Unde recte Commentator, III de Caelo, com. 29, ait omnem potentialitatem passivam in aliqua actualitate fundari. Et D. Thomas, I, q. 45, a. 1, ad 1, ait materiam non dici ens in potentia, eo modo quo dicitur esse in potentia ens possibile ex sola non repugnantia terminorum; supponit ergo esse aliquod ens actu fundans realem potentiam passivam vel quod potius sit realis potentia passiva in genere substantiae.

11. *Materia qualiter pura potentia.*— Dico tertio: materia dicitur esse pura potentia respectu actus informantis seu actuantis et respectu actus absolute et simpliciter dicti. Declaratur, nam imprimis materia non est actus actuans, neque informans, ut per se constat ex ratione primi subiecti. Deinde in suo intrinseco conceptu et essentiali non includit actum physicum informantem; ostendimus enim esse entitatem simplicem, quod etiam ex ratione primi subiecti colligitur. Praeterea materia talis est entitas ut per se sola sufficiens non sit ad existendum sine substantiali actu ipsam perficiente et ac-

precisa no incluye formal o eminentemente ningún acto formal, y por ello no es un acto en absoluto simplemente. Finalmente, cuanto hay de entidad en la materia prima, todo es para ejercer el oficio de potencia receptiva de la forma sustancial; pues para esto ha sido esencial y primariamente instituída, y por ello, como decíamos antes, en su razón esencial incluye la relación trascendental a la forma. Consta por ello consiguientemnte que con razón se la llama pura potencia en el género de la sustancia, y que se explica muy bien del modo referido; pues como la materia es una entidad simple y toda ella es potencia receptiva, muy acertadamente se la llama pura potencia. Y como suele decirse que la designación exclusiva no excluye la concomitancia, así aquella designación *pura* no excluye la entidad y la actualidad relativa necesaria para la razón de potencia real, sino que excluye en primer lugar cualquier otro oficio fuera del de potencia pasiva, y además excluye la razón de acto completo o simple y absolutamente dicho, y (lo que es lo mismo) excluye todo acto formal, tanto que propiamente informe como que absolutamente constituya un acto perfecto y completo.

12. *En qué difieren ser potencia y estar en potencia.—Estar en acto y ser acto son cosas diferentes.*— Pero por causa del uso de las palabras hay que hacer notar que en rigor se significa una cosa diferente cuando se dice que la materia es pura potencia y cuando se dice que está en pura potencia. Pues lo primero es absolutamente verdadero y tiene el legítimo sentido que se expuso; en cambio, lo segundo, al menos, es ambiguo, pues estar en pura potencia significa, en rigor, la privación de actual existencia; por consiguiente, sólo se dice de aquello que actualmente no es nada, pero que, sin embargo, puede ser, cosa que no puede decirse de la materia después que ha sido creada o concreada. Pues aunque no sea sino casi la nada, con todo no es la nada, sino una cosa verdadera, como decíamos antes con San Agustín. Y de modo semejante podemos distinguir estas locuciones, *estar en acto* o *ser acto;* pues que la materia está en acto es simplemente verdadero, ya que esto no significa otra cosa sino que la materia está en la realidad y existe, lo cual es verdadero; igual que es

tuante; unde ex vi suae praecisae entitatis nullum formalem actum includit formaliter aut eminenter et ideo non est actus absolute simpliciter. Denique, quidquid est entitatis in materia prima, totum est ad exercendum munus potentiae receptivae formae substantialis; ad hoc enim est primario ac per se instituta et ideo, ut supra dicebamus, in sua essentiali ratione includit transcendentalem habitudinem ad formam. Ex his ergo constat merito dici puram potentiam in genere substantiae optimeque praedicto modo explicari; nam cum materia sit entitas simplex et tota ipsa sit potentia receptiva, optime appellatur pura potentia. Sicut autem dici solet dictionem exclusivam non excludere concomitantiam, ita illa dictio *pura* non excludit entitatem et actualitatem secundum quid necessariam ad rationem potentiae realis, sed excludit imprimis omne aliud munus praeterquam potentiae passivae, et deinde excludit rationem actus completi, seu simpliciter et absolute dicti, et (quod in idem redit) excludit omnem actum formalem, tam proprie informantem quam simpliciter constituentem actum perfectum et completum.

12. *Esse potentiam et esse in potentia, in quo differant.— Differunt esse actum et esse in actu.*— Est autem propter usum verborum considerandum aliud in rigore significari cum dicitur materia pura potentia, aliud si dicatur esse in pura potentia. Primum enim simpliciter verum est et habet legitimum sensum expositum; secundum vero, ut minimum, est ambiguum; nam esse in pura potentia in rigore significat privationem actualis existentiae; unde solum dicitur de eo quod actu nihil est, esse tamen potest, quod dici non potest de materia postquam creata vel concreata est. Nam, licet sit prope nihil, non tamen nihil, sed vera res, ut supra cum Augustino dicebamus. Et simili modo distinguere possumus has locutiones *esse in actu,* vel *esse actum;* materiam enim esse in actu simpliciter verum est, quia hoc nihil aliud significat quam materiam esse in rerum natura et

verdadero que la materia es creada, que recibe la forma y que compone al compuesto, todas las cuales cosas incluyen el existir; en cambio, que la materia sea acto, al menos es ambiguo; pues absolutamente parece significar que es un acto actuante, o ciertamente que es un acto absolutamente; y por ello esto en absoluto no puede admitirse sino con alguna adición que lo atenúe, a saber: es un acto entitativo imperfecto y relativo.

13. *La explicación propuesta de la potencia de la materia está conforme con Aristóteles.*— Y en cuanto a que esta explicación de la materia en razón de pura potencia esté conforme con la doctrina de Aristóteles y de los otros filósofos, es evidente. Pues en el I de la *Física,* text. 69, comparando a la materia prima con la materia de los objetos artificiales, dice que se comporta con la forma y la esencia simplemente tal como la madera con la estatuta o con la forma de la estatua. De donde concluye que la materia es algo informe; pero con estos y semejantes dichos sólo queda excluído de la materia todo acto formal y completo, pero no el acto entitativo, incompleto y cuasi incoado, sin el cual no puede haber una real potencia receptiva. Además, consta esto por la definición de la materia que da en el I de la *Física,* c. 9, text. 82, cuando dice que la materia es *el primer sujeto del que algo se hace por sí siendo constitutivo de ello.* Pues se dice que la materia se halla en la cosa engendrada, porque mediante su entidad permanece en la cosa engendrada, siendo parte esencial de su composición, y conforme a aquella entidad dice Aristóteles allí mismo que la materia es anterior a la cosa engendrada y es ingenerable e incorruptible. Y finalmente dice que la materia por sí es un ente, y *per accidens* un no ente por razón de la privación; por tanto, no excluye de la materia toda actualidad entitativa, sino la formal, para la cual está en potencia. Finalmente, en el VII de la *Metafísica* y en otros lugares, cuando dice que la materia no es cuanto, ni cual, ni algo concreto, sólo excluye de la entidad de la materia la composición de acto informativo y todo acto formal. Ni para el oficio y función de la materia se requiere en realidad otra cosa, como se ve por la razón que aduce también Platón en el *Timeo* y por aquello de Aristóteles en el III *De Caelo,* c. 8, a saber, porque es receptiva de los otros es preciso que no tenga en acto aque-

existere, quod verum est; sicut est verum materiam esse creatam, recipere formam et componere compositum, quae omnia includunt existere; materiam vero esse actum, ut minimum est ambiguum; nam absolute significare videtur esse actum actuantem aut certe esse actum simpliciter; et ideo absolute id admittendum non est, sed cum aliquo addito diminuente, scilicet, esse actum entitativum imperfectum et secundum quid.

13. *Explicatio praemissa de potentia materiae Aristoteli consentanea.*— Quod autem haec explicatio materiae in ratione purae potentiae sit consentanea dictis Aristotelis et aliorum philosophorum, patet. Nam I Phys., text. 69, comparans materiam primam ad materiam artefactorum, dicit ita se habere ad formam et essentiam simpliciter sicut lignum ad statuam vel formam statuae. Unde concludit materiam esse quid informe; per haec autem et similia dicta solum excluditur a materia omnis actus formalis et completus, non vero actus entitativus, incompletus, et quasi inchoatus, sine quo realis potentia receptiva esse non potest. Deinde id constat ex definitione materiae quam tradit I Phys., c. 9, text. 82, dicens materiam esse *primum subiectum, ex quo per se fit aliquid cum insit.* Dicitur enim materia inesse rei genitae, quia per suam entitatem manet in re genita, per se componendo illam, et secundum eam entitatem ait Aristoteles ibidem materiam esse priorem re genita, et esse ingenerabilem et incorruptibilem. Ac tandem ait materiam per se esse ens, per accidens autem non ens ratione privationis; non ergo excludit a materia omnem actualitatem entitativam, sed formalem, ad quam est in potentia. Denique VII Metaph., et aliis locis, cum ait materiam non esse quantum, neque quale, neque hoc aliquid, solum excludit ab entitate materiae compositionem ex actu informante et omnem actum formalem. Neque ad munus et officium materiae revera aliud necessarium est, ut patet ex illa ratione, quam affert etiam Plato in Timaeo, et ex illo Aristotelis, III de Caelo, c. 8, scilicet, quia hoc receptivum est alio-

llas cosas de las que es receptáculo, sino sólo en potencia; ahora bien, la materia es receptiva del acto formal y del ser completo; por consiguiente, respecto de éstos se dice que es pura potencia, no respecto de la propia entidad. Además, en el mismo sentido dijo Averroes que la materia se sustancializa por el poder, porque es una sustancia tal que está toda ella ordenada a la recepción y por ello es esencialmente incompleta y potencial. Y del mismo modo declara la potencialidad de la materia Santo Tomás, q. *De Spiritualibus Creaturis*, a. 1, citando a S. Agustín, lib. I *Genesis ad litteram*, c. 14 y 15.

Se solucionan las dificultades que quedaron en la sección precedente

14. *La materia está compuesta de acto y potencia metafísicamente, no físicamente.*— Por consiguiente, con esto se ha respondido suficientemente a todos los testimonios que en la sección precedente se aducían en contra de nuestra opinión. Más aún, también las razones están ya casi refutadas; pues prueban acertadamente que la materia es pura potencia, pero no en sentido distinto de aquel que nosotros explicamos, lo cual se hará más claro respondiendo en forma a la razón allí propuesta. Pues cuando se dice que la materia no está compuesta de acto y potencia, concedemos que ello es verdad del propio acto y potencia físicos; pero metafísicamente debe concederse que la materia se compone del acto y potencia que le son proporcionados, es decir, de género y diferencia, esencia y existencia, naturaleza y subsistencia incompletas. Y cuando se infiere que se daría una potencia anterior a la materia, se responde que en el caso de la potencia física es improcedente y enteramente contradictorio, pero que con todo no se sigue de lo dicho, ya que no decimos que la materia está compuesta de potencia y acto físico. Pero si se trata de la potencia metafísica, así es verdad que la materia en general es concebida como anterior a esta especie de materia, y la esencia de la materia como anterior a su existencia, no en cuanto que es ente en acto sino absolutamente, y de modo semejante que la naturaleza de la materia en algún género es anterior a su subsistencia parcial. Con todo, en rigor, tampoco se sigue que se dé en realidad alguna potencia anterior a la materia,

rum oportet non habere actu ea quorum est susceptivum, sed potentia tantum; materia autem est susceptiva actus formalis et esse completi; ergo respectu horum dicitur esse pura potentia, non respectu propriae entitatis. Praeterea in eodem sensu dixit Averroes materiam substantiari per posse, quia talis substantia est ut tota sit ordinata ad recipiendum et ideo essentialiter sit incompleta et potentialis. Et eodem modo declarat potentialitatem materiae D. Thom., q. de Spiritualibus creat., a. 1, citans Augustinum, lib. I Genesis ad litteram, c. 14 et 15.

Solvuntur argumenta ex praecedenti sectione relicta

14. *Materia metaphysice composita ex actu et potentia, non physice.*— Per haec ergo satis responsum est ad omnia testimonia quae in praecedenti sectione contra nostram sententiam afferebantur. Immo et rationes etiam fere solutae sunt; probant enim optime materiam esse puram potentiam, non tamen in alio sensu ab eo quem nos explicuimus, quod patebit clarius respondendo in forma ad rationem ibi factam. Cum enim dicitur materiam non esse compositam ex actu et potentia, id verum esse concedimus de proprio actu et potentia physicis, metaphysice vero concedi debet materiam componi ex actu et potentia sibi proportionatis, id est, ex genere et differentia, essentia et existentia, natura et subsistentia incompletis. Cum vero infertur quod daretur potentia prior materia, respondetur de physica potentia id esse inconveniens et plane repugnans, non tamen sequi ex dictis, cum non dicamus materiam esse compositam ex potentia et actu physico. Si vero sit sermo de potentia metaphysica, sic verum est materiam in communi concipi ut priorem quam hanc speciem materiae, et essentiam materiae ut priorem sua existentia, non quatenus est ens actu sed absolute, et similiter naturam materiae in aliquo genere esse priorem sua subsistentia partiali. Nec tamen in rigore sequitur dari in re ipsa aliquam potentiam priorem materia, sed in ipsa materia dari

sino que en la misma materia se da una razón anterior a otra; pero con todo siempre en aquella razón que se concibe como anterior queda incluída la misma potencia de la materia, sea en confuso como en el concepto de materia en común, sea como posible como en el concepto precisivo de esencia de la materia, sea por modo de naturaleza parcial solamente, prescindiendo del modo parcial de subsistencia.

15. *Si todo acto es principio de alguna operación.*— En cuanto a la segunda parte, con la que se prueba que la materia no es en modo alguno acto, concedemos que no es acto actuante o informante, ni que tampoco es acto absolutamente en sí consumado y perfecto. Esto es lo que a lo sumo muestran las razones con las que se prueba allí que la materia no es acto subsistente; pero con todo no se prueba que no sea acto incompleto y entitativo. Por lo cual en este sentido niego que la entidad parcial o el acto subsistente sea más perfecto que cualquier acto informante, porque aquella misma entidad parcial participa menos de la razón de acto que el acto informante. Además, niego que no pueda darse un acto subsistente incompleto; pues la misma esencia de la materia es subsistente por la propia subsistencia parcial, y con aquella adición puede llamarse acto relativo, es decir, según su entidad, por la que queda separada de la nada y del ente posible. Pero todas las demás cosas que se aducen allí valen del acto completamente subsistente y que incluye al acto formal por modo más simple y más excelente. Y en el mismo sentido es verdad lo que en una confirmación se añade allí, que todo acto es principio de alguna operación; pues ello es verdadero del acto formal, ya sea informante ya completamente subsistente; pero no es preciso que sea verdadero en general de todo acto parcial y entitativo, porque no es necesario que toda entidad sea principio de alguna operación propiamente y en el género de causa eficiente; pues puede instituirse para ejercer otro género de causa, y así la entidad de la materia está para recibir, no para obrar.

Objeciones en contra de la anterior solución

16. Pero aún quedan por resolver algunas otras objeciones que en contra de la última aserción de esta sección suelen hacerse. La primera, que sin ser no hay

unam rationem priorem alia; semper tamen in illa ratione quae ut prior concipitur, includitur ipsa potentia materiae vel in confuso ut in conceptu materiae in communi, vel ut possibilis ut in praeciso conceptu essentiae materiae, vel per modum partialis naturae tantum, praeciso partiali modo subsistendi.

15. *An omnis actus alicuius operationis principium.*— Ad alteram vero partem qua probatur materiam nullo modo esse actum, concedimus non esse actum actuantem seu informantem neque etiam esse actum simpliciter in se consummatum et perfectum. Quod ad summum ostendunt rationes quibus ibi probatur materiam non esse actum subsistentem; non tamen probatur non esse actum incompletum et entitativum. Unde in hoc sensu nego partialem entitatem seu actum subsistentem esse perfectiorem quolibet actu informante, quia illamet partialis entitas minus participat de ratione actus quam actus informans. Deinde nego non posse dari actum subsistentem incompletum; nam ipsamet essentia materiae subsistens est propria subsistentia partiali, et cum illo addito potest appellari actus secundum quid, id est, secundum suam entitatem, qua separatur a nihilo et ab ente possibili. Reliqua vero omnia quae ibi adducuntur, procedunt de actu complete subsistente et includente actum formalem per simplicem modum et excellentiorem. Et in eodem sensu est verum quod in quadam confirmatione ibidem subditur, omnem actum esse principium alicuius operationis; est enim id verum de actu formali, sive informante sive complete subsistente; non tamen oportet ut sit in universum verum de omni actu partiali et entitativo, quia non est necesse omnem entitatem esse principium alicuius operationis proprie et in genere causae efficientis; nam potest ad aliud genus causae exercendum institui et ita entitas materiae est ad recipiendum, non ad agendum.

Obiectiones contra superiorem resolutionem

16. Sed adhuc supersunt solvendae nonnullae aliae obiectiones quae contra ultimam assertionem huius sectionis fieri solent. Prima, quia absque esse nullus est actus, quia

ningún acto, porque nada tiene actualidad más que en cuanto es, y por ello el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, como dice Santo Tomás, I, q. 4, a. 1, ad 3; pero la materia no tiene el ser sino por la forma, como dice Avicena, lib. II *Metaph.*, c. 2; y Boecio, lib. *De Unitate et Uno,* dice que todo el ser en las cosas creadas viene de la forma; luego. La segunda, porque de lo contrario de la materia y la forma no se haría un uno *per se,* porque de dos entes en acto no se hace un uno *per se;* por ello, pues, del sujeto y el accidente no se hace un uno *per se,* porque uno es el ser del sujeto y otro el del accidente. Tercera: La materia, físicamente, es enteramente simple; por consiguiente, o es toda acto, o toda potencia, porque la simple entidad no puede constar de acto y potencia físicos. Pero no puede decirse que toda sea acto, ya que es esencialmente potencia; por consiguiente, es completamente potencia, no incluyendo nada en acto. Cuarta, porque el puro acto es de tal manera acto que no tiene mezclada ninguna potencialidad o potencia receptiva; luego, por el contrario, la pura potencia de tal forma es potencia que no tiene mezclada nada de actualidad; pues para los opuestos existe la misma razón; y porque la pura potencia debe distar en sumo grado del puro acto, y no distaría en sumo grado si tuviera algo de actualidad. Quinta, porque si la materia es algo en acto, será por consiguiente o sustancia o accidente; no lo segundo, como es evidente; ni tampoco lo primero, porque es potencia para la sustancia; pero lo que es potencia para algo no es en acto aquello mismo, pues estas dos cosas repugnan. Ultima, porque de lo contrario podría la materia ser conocida por sí y directamente y con conocimento propio, lo cual parecen negar comúnmente los filósofos, con Aristóteles y Platón en los lugares citados.

17. *De qué modo viene de la forma todo ser.*— La primera y segunda objeción han de ser tratadas ex profeso después en la disputación de la esencia y existencia de las criaturas: ahora, brevemente, aquel principio, *todo ser viene de la forma,* puede exponerse de dos modos. Primeramente, del ser específico y completo. Segundo, porque todo ser viene de la forma, sea porque ésta intrínsecamente da y compone a aquél, sea al menos porque termina de algún modo su dependencia, y de este modo el mismo ser de la materia puede decirse que

nihil habet actualitatem nisi in quantum est, et ideo ipsum esse est actualitas omnium rerum, ut ait D. Thomas, I, q. 4, a. 1, ad 3; sed materia non habet esse nisi per formam, ut ait Avicenna, lib. II suae Metaph., c. 2; et Boetius, lib. de Unitate et uno, ait omne esse in rebus creatis esse a forma; ergo. Secunda, quia alias ex materia et forma non fieret per se unum, quia ex duobus entibus in actu non fit unum per se; ideo enim ex subiecto et accidente non fit per se unum quia aliud est esse subiecti, aliud accidentis. Tertia: materia physice est omnino simplex; ergo vel tota est actus, vel tota potentia, quia simplex entitas non potest constare ex actu et potentia physicis. Sed non potest dici quod tota sit actus, cum sit essentialiter potentia; ergo est omnino potentia nihil includens actus. Quarta, quia purus actus ita est actus ut nihil habeat admixtum potentialitatis seu potentiae receptivae; ergo e contrario pura potentia ita est potentia ut nihil habeat actualitatis admixtum; nam oppositorum eadem est ratio; et quia pura potentia debet summe distare a puro actu; non distaret autem summe, si aliquid actualitatis includeret. Quinta, quia si materia aliquid est actu, ergo vel substantia vel accidens; non secundum, ut per se constat; neque etiam primum, quia est potentia ad substantiam; quod autem est potentia ad aliquid, non est actu illudmet, nam haec duo repugnant. Ultima, quia alias posset materia cognosci per se et directe ac propria cognitione, quod videntur philosophi communiter negare cum Aristotele et Platone locis citatis.

17. *Omne esse qualiter sit a forma.*— Prima et secunda obiectio ex professo tractandae sunt infra, in disputatione de essentia et esse creaturarum: nunc breviter principium illud: *Omne esse est a forma* duobus modis exponi potest. Primo de esse specifico et completo. Secundo, quod omne esse est a forma vel intrinsece dante et componente illud, vel saltem terminante aliquo modo dependentiam eius et hoc modo ipsum

viene de la forma en cuanto que depende de ella, como se ha dicho. Pero el otro axioma: *De dos entes en acto no se hace un uno «per se»,* no puede entenderse acerca de cualesquiera entidades actuales; pues más bien es imposible que un ser *per se* y completo se componga actualmente de otra cosa sino de entes actuales incompletos; pues lo que no es nada, como dijimos con frecuencia, no puede realmente componer y sobre todo al ente *per se* uno. Por consiguiente, debe entenderse acerca de los entes en acto completos en sus géneros; pues aquéllos ni por sí se ordenan, ni se compenetran adecuadamente para componer un uno *per se.* Pero no decimos que la materia sea de este modo un ser en acto, sino que más bien decimos que es como una cierta incoación de ente, la cual, naturalmente, se inclina y se une por sí a la forma como a lo que completa el ente íntegro, como explicaremos más extensamente después.

18. A lo tercero se responde que toda la materia es potencia y toda es acto, como lo hemos explicado, no por composición de acto y potencia, sino por identidad, y (por decirlo así) por íntima y trascendental inclusión; pues no toda potencia se opone a todo acto, sino proporcionalmente; por consiguiente, la potencia receptiva no se opone al acto entitativo incompleto, sino más bien lo incluye esencialmente.

19. *Cómo se equipara la pura potencia al acto puro.*— A lo cuarto se dice en primer lugar que como el acto puro no incluye ninguna potencia receptiva de otro acto, así la pura potencia no incluye ningún acto que actúe a otro, y en cuanto a esto se mantiene la proporción, pero no en cuanto al acto entitativo. Por lo cual, si se habla de esto se niega la consecuencia, porque envuelve repugnancia que haya una potencia real receptiva, aunque sea pura, sin que incluya íntimamente la actualidad del ente. Pero, por el contrario, no repugna que incluya de tal forma la actualidad del ente que no envuelva ninguna potencialidad. Pues la potencialidad dice imperfección y no repugna que se dé una perfección tan pura que excluya toda imperfección; pero repugna que se dé una imperfección real pura sin ninguna perfección, pues más bien sería la nada y pura negación de toda perfección. Por lo cual, lo mismo que dicen los teólogos que se da el

esse materiae potest dici esse a forma quatenus ab illa pendet, ut dictum est. Aliud vero axioma: *Ex duobus entibus in actu non fit unum per se,* non potest intelligi de quibuscumque entitatibus actualibus; nam potius impossibile est ens per se ac completum actu componi nisi ex entibus actualibus incompletis; nam quod nihil est, ut saepe diximus [1], non potest realiter componere et praesertim ens per se unum. Debet ergo intelligi de entibus in actu completis in suis generibus; illa enim nec per se ordinantur, nec recte cohaerent ad componendum unum per se. Non dicimus autem materiam esse hoc modo ens actu, sed potius dicimus esse veluti quamdam inchoationem entis, quae naturaliter inclinatur et per se coniungitur formae ut complenti integrum ens, ut latius postea explicabimus.

18. Ad tertium respondetur materiam totam esse potentiam et totam esse actum qualem nos explicuimus, non per compositionem actus cum potentia, sed per identitatem et (ut ita dicam) per intimam et transcendentalem inclusionem; non enim omnis potentia opponitur omni actui, sed cum proportione; potentia igitur receptiva non opponitur actui entitativo incompleto, sed potius illum essentialiter includit.

19. *Pura potentia quomodo aequiparetur actui puro.*— Ad quartum dicitur primo, sicut purus actus nullam includit potentiam receptivam alterius actus, ita puram potentiam nullum includere actum actuantem aliud, et quoad hoc tenet proportio, non vero quoad actum entitativum. Unde si de hoc sit sermo, negatur consequentia, quia involvit repugnantiam quod sit potentia realis receptiva, quantumvis pura, quin intime includat actualitatem entis. E contrario vero non repugnat ita includere actualitatem entis ut nullam potentialitatem involvat. Potentialitas enim dicit imperfectionem; non repugnat autem dari perfectionem ita puram ut omnem imperfectionem excludat; repugnat vero dari imperfectionem realem puram sine ulla perfectione; nam potius esset nihil et pura negatio omnis perfectionis. Unde,

[1] Vide disp. IV, de Uno per se.

sumo bien que no incluye nada de mal, pero que no se da el sumo mal que sea tal que no incluya ninguna bondad o se funde en ella, así, aunque se dé el acto puro que excluya toda potencia, con todo no puede darse la pura potencia que excluya toda actualidad, incluso entitativa e incompleta. Y lo que se objetaba de la suma distancia entre la pura potencia y el puro acto puede solucionarse primeramente negando que pertenezca al concepto de pura potencia distar en sumo grado del acto puro; pues la materia del cielo es pura potencia y con todo no dista en sumo grado del puro acto; en efecto, dista más la materia de estos inferiores, a pesar de ser más imperfecta, y es todavía incierto si puede hacerse otra materia menos perfecta que esta inferior y, por consiguiente, más distante de la perfección de Dios. Los accidentes igualmente distan más de la perfección divina que la materia prima. Asimismo, puede distinguirse una doble distancia: una puede llamarse negativa, como es entre el ser y la nada; otra, positiva, por parte de ambos extremos. Por tanto, no pertenece al concepto de la pura potencia distar de Dios del primer modo, sino del segundo; y por ello, aun cuando admitamos que la pura potencia dista en sumo grado del acto puro, no se sigue que deba la pura potencia no incluir ninguna actualidad, porque aquella distancia no es suma comparada con la negativa, sino entre las positivas; y por ello requiere alguna conveniencia en la entidad entre los extremos, aun cuando aquella conveniencia sea mínima.

20. A lo quinto se responde que la materia es sustancia, como expresamente enseña Aristóteles en el VIII de la *Metafísica,* hacia el principio, y con frecuencia en otras partes. Por lo cual, la materia no es potencia para toda la extensión de la sustancia, sino para la forma y para el ser del compuesto; y para la entidad sustancial de la materia no está en potencia, sino que actualmente es tal entidad. Pues repugna que se dé una potencia real y receptiva respecto de todo el género y extensión de la sustancia, en cuanto que comprende la completa y la incompleta, porque la sustancia es anterior al accidente y por ello tal potencia, por ser el primer sujeto, no puede ser accidente sino sustancia; ni tampoco puede estar en potencia para sí misma; luego tampoco puede estar en potencia

sicut theologi dicunt dari summum bonum quod nihil mali includat, non tamen dari summum malum quod tale sit ut nullam bonitatem habeat vel in ea fundetur, ita, licet detur actus purus qui omnem excludat potentiam, non tamen potest dari pura potentia quae omnem excludat actualitatem, etiam entitativam et incompletam. Quod autem obiiciebatur de summa distantia inter puram potentiam et purum actum, primo expediri potest negando esse de ratione purae potentiae ut summe distet a puro actu; nam materia caeli est pura potentia et tamen non summe distat a puro actu; plus enim distat materia horum inferiorum, cum sit imperfectior, et incertum adhuc est an possit fieri alia materia minus perfecta quam haec inferior, et consequenter magis distans a perfectione Dei. Accidentia item magis distant a perfectione divina quam materia prima. Distingui item potest duplex distantia: una dici potest negativa, qualis est inter ens et nihil; alia positiva ex parte utriusque extremi. Non est ergo de ratione purae potentiae ut distet a Deo priori modo sed posteriori; et ideo, quamvis admittamus puram potentiam summe distare a puro actu, non sequitur debere puram potentiam nullam includere actualitatem, quia illa distantia non est summa comparata ad negativam, sed inter positivas; et ideo requirit aliquam convenientiam inter extrema in entitate, esto illa convenientia minima sit.

20. Ad quintam respondetur, materiam esse substantiam, ut expresse docet Aristot., VIII Metaph., a principio et saepe alias. Unde materia non est potentia ad totam latitudinem substantiae, sed ad formam et ad esse compositi; ad substantialem autem entitatem materiae non est in potentia, sed actu est talis entitas. Repugnat enim dari potentiam realem et receptivam respectu totius generis et latitudinis substantiae, ut completam et incompletam comprehendit, quia substantia prior est accidente, et ideo talis potentia, cum sit primum subiectum, non potest esse accidens sed substantia; neque etiam potest esse in potentia ad seipsam;

para toda la extensión de la sustancia. En lo cual hay una gran diferencia entre la forma sustancial y la accidental, pues la accidental supone un ente de clase más noble, a saber, la sustancia, y por ello puede suceder que el sujeto o potencia para el accidente no sea accidente en modo alguno, es decir, ni completo ni incompleto; en cambio, la forma sustancial no supone un ente de clase más noble, y por ello la potencia para tal forma no puede dejar de ser alguna sustancia, al menos incompleta.

SECCION VI

Cómo puede conocerse la materia

1. *La materia de sí puede terminar el conocimiento directo.—Dios tiene idea de la materia.—* La última objeción pide que digamos algunas cosas del conocimiento o cognoscibilidad de la materia. Acerca de esto dicen muchas cosas los autores; pero con todo hay que decir brevemente que una cosa es hablar absolutamente del conocimiento de la materia en sí y otra del modo como puede ser conocida por nosotros. Según la primera consideración, concedo que la materia puede conocerse con conocimiento directo y propio, pues así es conocida por Dios y por los ángeles mediante una especie y concepto propios. Pues aunque discutan los teólogos si Dios tiene una idea propia de la materia y algunos parezcan negarlo con Platón en el *Timeo,* con todo, en realidad, no pueden negarlo, si no es tal vez en cuanto al modo de hablar. En efecto, Platón negó que la materia sea creada por Dios, y por ello no es de maravillar que negase a Dios la idea de la materia, aunque no sea verosímil que negase a Dios el propio conocimiento, al menos especulativo, de la materia. Pero como, de acuerdo con la verdadera doctrina, Dios es el creador de la materia, no puede carecer enteramente de la idea de la materia, ya que opera todas las cosas por el entendimiento y voluntad. Y suele decirse que aquella idea no es propia, es decir, adecuada a la misma materia, porque Dios no tiene otra idea del todo y de las partes, sino que por la idea del compuesto representa a la materia, como dice Santo Tomás en I,

ergo nec potest esse in potentia ad totam latitudinem substantiae. In quo est magna differentia inter formam substantialem et accidentalem, nam accidentalis supponit ens nobilioris generis, scilicet substantiam, et ideo fieri potest ut subiectum vel potentia ad accidens non sit accidens ullo modo, id est, neque completum neque incompletum; forma vero substantialis non supponit ens nobilioris generis, et ideo potentia ad talem formam non potest non esse aliqualis substantia, saltem incompleta.

SECTIO VI

Quomodo possit materia cognosci

1. *Materia ex se directam cognitionem terminare potest.— Materiae ideam Deus habet.—* Ultima obiectio postulat ut de cognitione seu cognoscibilitate materiae pauca dicamus. De qua multa dicuntur ab auctoribus; breviter tamen dicendum est aliud esse loqui absolute de cognitione materiae secundum se, aliud vero de modo quo a nobis cognosci potest. Priori consideratione concedo materiam posse cognosci directa et propria cognitione; sic enim et a Deo et ab angelis cognoscitur per propriam speciem vel conceptum. Quamquam enim theologi disputent an Deus habeat propriam ideam materiae et quidam negare videantur cum Platone in Timaeo, tamen revera id negare non possunt, nisi fortasse quoad modum loquendi. Plato enim negavit materiam esse creatam a Deo, et ideo mirum non est quod Deo negarit ideam materiae, quamvis verisimile non sit negasse Deo propriam cognitionem, saltem speculativam, materiae. Cum autem secundum veram doctrinam Deus sit materiae creator, non potest omnino carere idea materiae, cum omnia per intellectum et voluntatem operetur. Solet autem illa idea dici non esse propria, id est, adaequata ipsi materiae, quia Deus non habet aliam ideam totius et partium, sed per ideam compositi repraesentat materiam, ut ait Div. Thom., I, q. 15, a. 3,

q. 15, a. 3, ad 3. A pesar de todo, ello no impide que exacta y directamente, y tal como es en sí, represente a la materia; por lo cual, Cayetano admite allí la razón especulativa de la materia, aunque no la idea. Alberto, en cambio, *In I*, dist. 35, a. 10, no dudó tampoco en conceder la idea de la materia. De modo semejante, el ángel se puede decir que conoce la materia directamente y por especie propia, no porque dicha especie no represente otra cosa, porque quizá tal especie que representa todo el compuesto es el principio del conocimiento de la materia, sino porque esa especie representa a la materia según su propia razón y directamente y sin ninguna metáfora o analogía conduce a su conocimiento.

2. *La materia no puede concebirse sin conocer a la forma.*— Podrá decirse que la materia no puede conocerse sin la forma, ni siquiera por Dios o por un ángel; luego nunca puede conocerse con conocimiento propio. Algunos responden negando el antecedente; pues como la materia tiene su entidad absoluta distinta de la forma, según ella puede ser concebida precisivamente, sea con un concepto realmente distinto de los otros, como en el ángel, que voluntariamente puede contemplar la sola materia, sea al menos distinto conceptualmente, como en Dios, tal como piensa Escoto en el *Prolog.*, q. 1, y en *In II*, dist. 12, q. 1; y a ello se inclina Temistio, I *Phys.*, text. 61; los cuales hablan absolutamente del conocimiento de la materia. Pero con todo, parece más probable que la materia, tal como es en sí, no pueda ser concebida de modo esencial y comprensivo sin la forma, al menos como término de la aptitud esencial que la materia tiene para la forma, como enseñan con más frecuencia los autores y se toma de Aristóteles, II de la *Física*, c. 2, donde dice que la materia es de aquellas cosas que son relativas, a saber, con una relación trascendental, como declaramos arriba; y las cosas que son tales no pueden ser conocidas sin sus términos. Por lo cual, admitido el antecedente se niega la consecuencia, porque el concepto propio está acomodado a cada cosa, y por ello, si la cosa es relativa, entonces se entiende con concepto propio cuando se entiende por relación a otro. Ni de allí se sigue que la materia no tenga de por sí y en sí la propia actualidad de su entidad, sino sólo que no la tiene sin la relación trascendental a la forma; pues también, por el

ad 3. Hoc tamen non impedit quominus exacte, directe, et prout in se est materiam repraesentet; unde Caietanus ibi speculativam rationem materiae admittit, quamvis non ideam. Albert. vero, In I, dist. 35, a. 10, non dubitavit etiam ideam materiae concedere. Simile modo angelus dici potest cognoscere materiam directe et per propriam speciem, non quia illa species nihil aliud repraesentet, fortasse enim eadem species, quae totum compositum repraesentat, est principium cognoscendi materiam, sed quia talis species repraesentat materiam secundum propriam rationem eius et directe et absque ulla metaphora vel analogia in eius cognitionem ducit.

2. *Materia comprehendi non potest non cognita forma.*— Dices: materia non potest sine forma cognosci etiam a Deo vel angelo; ergo nunquam potest propria cognitione cognosci. Aliqui respondent negando antecedens; cum enim materia suam entitatem absolutam habeat distinctam a forma, secundum illam potest praecise concipi, vel conceptu realiter distincto ab aliis, ut in angelo, qui voluntarie potest solam materiam contemplari, vel saltem ratione distincto, ut in Deo, quod sentit Scotus in Prolog., q. 1, et In II, dist. 12, q. 1; et inclinat Themistius, I Phys., text. 61; qui loquuntur absolute de cognitione materiae. Probabilius autem videtur materiam non posse prout in se est essentialiter et comprehensive concipi sine forma, saltem ut termino aptitudinis essentialis quam materia habet ad formam, ut frequentius auctores docent et sumitur ex Aristot., II Phys., c. 2, ubi ait materiam esse eorum quae sunt ad aliquid, habitudine scilicet transcendentali, ut supra declaravimus; quae autem huiusmodi sunt, non possunt cognosci sine suis terminis. Unde admisso antecedente negatur consequentia, quia conceptus proprius est unicuique rei accommodatus, et ideo si res sit respectiva, tunc proprio conceptu intelligitur quando concipitur per respectum ad aliud. Neque inde sequitur quod materia non habeat in se et ex se propriam actualitatem suae entitatis, sed solum quod non habeat illam sine habitudine transcendentali ad formam; nam etiam e

contrario, la forma, en cuanto es informante o informativa, no puede ser concebida sin la relación a la materia de la que es acto.

3. Pero si hablamos del conocimiento de la materia en cuanto a nosotros, en dicho conocimiento podemos considerar o bien el modo de averiguar y hallar el conocimiento de la materia, o el término de esta averiguación o concepto último que podemos formar acerca de la materia. En cuanto a lo primero, es verdad lo que dice Aristóteles en el I de la *Física*, c. 7, text. 69, y tomándolo de él, Damasceno en su *Phys.*, c. 3, que a la materia la conocemos nosotros por proporción o analogía con la materia de las cosas artificiales o con el sujeto de las mutaciones accidentales; pues nosotros no llegamos al conocimiento de la materia sino por vía de mutación, como antes se declaró. Y esto no nace de que la materia no tenga alguna entidad o actualidad, sino de que la mutación sustancial es más oculta y no puede notarse por sí; y por ello no la percibimos nosotros sino en orden a las mutaciones accidentales y sensibles. Más aún, por ello sucede también que la forma sustancial no sea conocida por nosotros directamente, sino por indicios sensibles, como después veremos. Y por este motivo dijo también Platón en el *Timeo* que la materia es conocida con *un conocimiento adulterino*, como notó Simplicio en I *Phys.*, text. 96.

4. *Qué concepto podemos formar acerca de la materia.*— En cuanto a lo segundo, hay que decir que nosotros llegamos ciertamente a algún concepto propio de la materia prima, pero con todo no enteramente distinto y tal como es en sí, sino en parte negativo, en parte confuso. Toda esta aserción es clara por la definición de materia dada por Aristóteles, a saber, que es el *primer sujeto*, etc.; pues por aquella descripción explicamos un concepto objetivo, y éste es propio de la materia, como también la misma definición. Y en dicha definición, *sujeto* es algo confuso y común; pero se añade que es el primero para limitarlo a la materia: pues *primero* importa la negación de un sujeto precedente. Algo parecido es que comúnmente declaramos la naturaleza de la materia por la razón de pura potencia, pues la razón de potencia es confusa y común; en cambio, la designación de *pura* dice negación de toda forma componente o constitutiva de

converso forma, ut informans seu ut informativa est, non potest concipi sine respectu ad materiam cuius est actus.

3. Si vero loquamur de cognitione materiae quoad nos, in ea cognitione considerare possumus vel modum inquirendi et inveniendi cognitionem materiae, vel terminum huius inquisitionis seu conceptum ultimum quem de materia formare possumus. Quoad primum, verum est quod Aristoteles ait, I Phys., c. 7, text. 69, et ex illo Damasc., in sua Phys., c. 3, materiam cognosci a nobis per proportionem seu analogiam ad materiam rerum artificialium vel ad subiectum mutationum accidentalium; nam nos non pervenimus in materiae cognitionem nisi per viam mutationis, ut supra declaratum est. Hoc autem non provenit ex eo quod materia non habeat aliquam entitatem et actualitatem, sed ex eo quod substantialis mutatio occultior est et sentiri per se non potest; et ideo a nobis non percipitur nisi per ordinem ad accidentales et sensibiles mutationes. Immo inde etiam fit ut forma substantialis non cognoscatur a nobis directe, sed per indicia sensibilia, ut mox videbimus. Et hac ratione dixit etiam Plato, in Timaeo, materiam cognosci *adulterina cognitione*, ut notavit Simplicius, I Phys., tex. 96.

4. *Quem de materia conceptum formare possimus.*— Quoad secundum autem dicendum est pervenire quidem nos in aliquem proprium conceptum materiae primae, non tamen omnino distinctum et prout in se est sed negativum partim, partim confusum. Tota haec assertio constat ex definitione materiae tradita ab Aristotele, scilicet, esse *primum subiectum*, etc.; nam per illam descriptionem aliquem conceptum obiectivum explicamus; ille autem est proprius materiae; sicut et ipsa definitio. In ea vero definitione *subiectum* quid confusum est et commune; additur vero quod sit primum ut ad materiam limitetur: *primum* autem negationem importat prioris subiecti. Perinde est quod communiter naturam materiae declaramus per rationem purae potentiae, nam ratio potentiae confusa est et communis; at vero dictio *purae* ne-

la misma materia. Pero la razón está en que nosotros apenas conocemos las cosas simples por conceptos propios si no es añadiendo alguna negación, por lo cual éste es el modo más frecuente de declarar la naturaleza de la materia por la carencia de la forma y de completa actualidad, etc. Y así la describe Aristóteles en el VII de la *Metafísica*, text. 8, diciendo que la materia *no es cuanto, ni cual*, etc.; y por ello tal vez dijo en el mismo libro, text. 35, que la materia es por sí misma desconocida. Pero a veces, como notó San Buenaventura, *In II*, dist. 3, a. 1, q. 2, parece que declaramos la naturaleza de la materia por conceptos puramente positivos, como si decimos que es sustancia incompleta, receptiva de la forma sustancial; pero el decir *incompleta* importa una negación. Y finalmente, nunca declaramos suficientemente la naturaleza de la materia si no le añadimos la negación de todo acto formal constituivo de la misma. Y por ello, San Agustín, lib. *De Natura Boni*, c. 18, dijo que *la materia no puede pensarse por ninguna especie, sino apenas por la privación de toda especie*. Y en el lib. XII de las *Confesiones*, c. 5, dice que *intentamos nosotros conocer a la materia ignorando, o ignorarla conociendo*. Pues igual que las tinieblas son vistas por nosotros cuando no se ve la luz, así cuando concebimos algo informe, que es ignorar la forma, conocemos de algún modo la materia. Y por el contrario, cuando conocemos algo formado o compuesto de forma, ignoramos la materia, o más bien, conocemos que aquello no es materia, y apartamos algo para conocer la sola materia. Y esto no proviene de que la materia no tenga ninguna entidad, sino del hecho de que la tiene tan simple y potencial y latente bajo las formas sustanciales y accidentales, que no puede ser investigada ni conocida por nosotros de otro modo.

SECCION VII

EFECTOS DE LA MATERIA

1. Hemos explicado la naturaleza de la materia prima y de paso hemos tocado todas sus causas, a saber: la eficiente, que es Dios, y la final, que es la for-

gationem dicit omnis formae componentis vel constituentis ipsam materiam. Ratio vero est quia nos vix cognoscimus simplicia propriis conceptibus nisi adiungendo aliquam negationem, quare hic est frequentior modus declarandi naturam materiae per carentiam formae et completae actualitatis, etc. Et ita describit illam Aristot., VII Metaph., text. 8, dicens materiam *non esse quantum, neque quale*, etc.; et ideo fortasse dixit in eodem lib., text. 35, materiam esse per seipsam incognitam. Interdum vero, ut notavit D. Bonavent., In II, dist. 3, a. 1, q. 2, videmur declarare naturam materiae per conceptus pure positivos, ut si dicamus esse substantiam incompletam receptivam formae substantialis; sed quod dicitur *incompleta* negationem importat. Ac denique nunquam materiae naturam declaramus nisi adiungamus negationem omnis actus formalis constituentis ipsam. Et ideo dixit Augustin., lib. De Natura boni, c. 18, *materiam per nullam speciem sed per privationem omnis speciei cogitari vix posse*. Et lib. XII Confess., c. 5, ait *conari nos materiam cognoscere ignorando, vel ignorare noscendo*. Sicut enim tenebrae videntur a nobis dum non videtur lumen, ita dum intelligimus quid informe, quod est ignorare formam, cognoscimus aliquomodo materiam [1]. Et e converso, cum cognoscimus aliquid formatum seu compositum forma, ignoramus materiam, seu potius cognoscimus illud non esse materiam et aliquid removemus, ut solam materiam concipiamus. Hoc autem non provenit ex eo quod materia nullam habeat entitatem, sed ex eo quod habet illam ita simplicem et potentialem et latentem sub formis substantialibus et accidentalibus, ut a nobis non possit alio modo investigari aut concipi.

SECTIO VII

QUID CAUSET MATERIA

1. Explicuimus naturam materiae et obiter attigimus omnes causas eius, scilicet, efficientem, quae est Deus, et finalem, quae

[1] Lege Aegidium, I Hexam., c. 3.

ma o el compuesto, y de algún modo la formal, que es también la forma, acerca de la cual diremos más cosas después. Causa material, empero, no tiene fuera de sí misma o de sus partes integrales, ya que es simple y primer sujeto. Resta, por tanto, que expliquemos su causalidad (que es el intento principal de esta sección). Pero en esta causalidad, como en las demás, pueden preguntarse cuatro cosas: primero, qué causa la materia; segundo, con qué causa, o cuál es de parte suya la principal y próxima razón de causación; tercero, cuál es la condición necesaria; cuarto, qué es la causalidad misma por la que se constituye en acto la causa.

Varias opiniones

2. Acerca de la primera parte dicen algunos que el propio y único efecto de la materia es el mismo compuesto, lo cual puede tomarse de la definición de la materia, a saber, *primer sujeto de que se hace algo*, etc. Pues propiamente sólo el compuesto se hace. Asimismo, la materia es causa intrínseca y sólo se compara con el compuesto como causa intrínseca. Igualmente, la materia no es causa de la forma; luego, de sólo el compuesto; el antecedente es claro, porque la materia no es el principio de la forma; pues dice Aristóteles en el I *Phys.* que un principio no viene de otro. Finalmente, porque la materia tiene una única causalidad; luego también un único causado o efecto adecuado. Así piensa Mayor, *In II*, dist. 12, q. 2, citando a Avicena, VI *Metaph.*, tract. 2, c. 4. Igualmente Alberto, II *Phys.*, tract. 2, c. 1. Sin embargo, éste parece que habla de modo equívoco, pues dice que la materia no es causa de la forma sino accidentalmente, porque la forma no se hace, sino el compuesto; por lo cual no parece negar que la forma, de ese modo como se hace, sea causada por la materia.

3. Otros, en cambio, pretenden que la forma es también el efecto propio de la materia, pero no toda forma, sino aquella que es educida de la potencia de la materia. Esta es la opinión que parece común, pues ninguno de los que yo he visto excluye el compuesto de la causalidad de la materia. En efecto, aunque Averroes y otros digan que la materia no es de la esencia del compuesto, lo

est forma vel compositum, et aliquo modo formalem, quae etiam est forma, de qua infra plura dicturi sumus. Materialem autem non habet praeter seipsam, vel partes suas integrantes, cum sit simplex et primum subiectum. Reliquum ergo est ut causalitatem eius (quod in hac sectione praecipue est intentum) declaremus. Quatuor vero in hac causalitate, sicut in caeteris, desiderari possunt: primum, quid causet materia; secundum, quo causet seu quae sit ex parte illius principalis et proxima ratio causandi; tertium, quae sit necessaria conditio; quartum quid sit causalitas ipsa per quam causa in actu constituitur.

Variae opiniones

2. Circa primam partem, quidam aiunt proprium et unicum effectum materiae esse ipsum compositum, quod potest sumi ex definitione materiae, scilicet, *primum subiectum ex quo fit aliquid*, etc. Proprie enim solum compositum fit. Item materia est causa intrinseca; solum autem ad compositum comparatur ut intrinseca causa. Item materia non est causa formae; ergo solius compositi; antecedens patet quia materia non est principium formae; ait enim Arist., I Phys., unum principium non esse ex alio. Denique quia materia unicam causalitatem habet; ergo et unum causatum seu adaequatum effectum. Ita sentit Maior, In II, dist. 12, q. 2, citans Avicen., VI suae Metaph., tract. 2, c. 4. Item Albert., II Phys., tract. 2, c. 1. Qui tamen videtur aequivoce loqui; ait enim materiam non esse causam formae nisi per accidens, quia forma non fit sed compositum; unde non videtur negare formam eo modo quo fit causari a materia.

3. Alii autem volunt formam etiam esse proprium effectum materiae, non vero omnem, sed illam quae de potentia materiae educitur. Quae sententia videtur communis. Nullus enim quem ego viderim, excludit compositum a causalitate materiae. Quanquam enim Averroes et alii dicant materiam non esse de essentia compositi,

cual discutiremos después en su propio lugar, con todo no niegan que la materia sea causa del compuesto, ni pueden negarlo siendo evidente que consta de ella. Por consiguiente, esta segunda opinión, en cuanto a esto, no difiere de la primera, sino que añade la causalidad de la materia sobre la forma que se educe de su potencia. Y se prueba en cuanto a esta parte porque semejante forma depende de la materia; luego es su efecto. Asimismo esta forma es educida de la potencia de la materia; luego la materia contribuye en su género a la educción de aquélla; luego es su causa. De las cuales razones parece, por el contrario, que se concluye que la materia no es causa de la forma racional, porque ésta ni depende de la materia, ni es educida de su potencia.

4. Pero esta opinión también la juzga insuficiente Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 2, q. 1, sect. 2, a quien siguen los Conimbricenses en el II *Phys.*, c. 7, q. 8, a. 1; y por ello añade que la materia es causa de toda forma, incluso de la racional, a saber, como informante, y ésta afirma que es la causalidad general de la materia. Esta opinión parece que se prueba por este solo motivo, porque aunque la sustancia o existencia de la forma a veces no dependa de la materia, con todo la información de la forma depende siempre de la materia como de su propia potencia y sujeto; luego la forma como informante depende de la materia como de causa material; luego es su efecto. Y puede confirmarse esto porque el alma depende de la materia como del término de su ser, con el cual tiene una relación esencial, como dice Santo Tomás en la q. *De Anima*, a. 1, ad 12. Tiene también el alma racional una cierta dependencia de la materia en cuanto al comienzo de su ser, porque, naturalmente, no se le debe el ser si no es en tal materia, de la que depende en la unión; luego.

5. Pero además de esto podemos añadir que la materia es también causa material de la misma generación, la cual es realmente distinta de la forma y del compuesto. Y se prueba porque la materia es el principio de la generación, según atestigua Aristóteles, y es principio esencial y del que depende esencialmente la generación; es, por tanto, verdadera y propia causa de la generación, pues en ella influye a su modo con toda propiedad.

quod infra in proprio loco disputabimus, non tamen negant materiam esse causam compositi, nec negare possunt cum sit evidens ex ea constare. Haec ergo secunda opinio quoad hoc non differt a prima, sed addit causalitatem materiae in formam, quae de eius potentia educitur. Et probatur quoad hanc partem, quia huiusmodi forma pendet a materia; ergo est effectus eius. Item haec forma educitur de potentia materiae; ergo materia conducit in suo genere ad eductionem illius; ergo est causa illius. Ex quibus rationibus videtur e contrario concludi materiam non esse causam formae rationalis, quia haec nec pendet a materia, nec educitur de potentia illius.

4. Hanc vero sententiam etiam iudicat insufficientem Fonseca, lib. V Metaph., c. 2, q. 1, sec. 2, quem imitantur Conimbricenses, II Phys., c. 7, q. 8, a. 1; et ideo addit materiam esse causam omnis formae etiam rationalis, scilicet ut informantis, et hanc dicit esse generalem causalitatem materiae. Quae sententia hac sola ratione convinci videtur, quod, licet substantia vel existentia formae interdum non pendeat a materia, informatio tamen formae semper pendet a materia tamquam a propria potentia et subiecto; ergo forma ut informans pendet a materia ut a materiali causa; est ergo effectus eius. Confirmari hoc potest, quia anima pendet a materia ut a termino sui esse ad quem habet essentialem habitudinem, ut loquitur D. Thomas, q. de Anim., a. 1, ad 12. Habet etiam rationalis anima quodammodo dependere a materia quoad initium sui esse, quia naturaliter non debetur illi esse nisi in tali materia a qua pendet in unione; ergo.

5. Praeter haec vero addere possumus materiam etiam esse generationis ipsius materialem causam, quae ex natura rei distincta est a forma et a composito. Et probatur quia materia est principium generationis, teste Aristotele, et est principium per se et a quo essentialiter pendet generatio; est ergo vera et propria causa generationis, nam in illam suo modo propriissime influit.

6. *Cuántos efectos tiene la materia, y cuáles son.*— De todo esto parece que se coligen cuatro efectos de la materia realmente distintos, a saber: el compuesto; la forma, que es material; la unión de la forma con la materia y la generación de todo el compuesto. Que todas estas cosas sean causadas por la materia parece suficientemente probado. Que son distintas al menos *ex natura rei* puede mostrarse fácilmente. Pues la forma se distingue del compuesto como la parte del todo. Pero la unión se distingue de la forma, al menos como un modo distinto *ex natura rei* y separable de la misma, como es evidente en el alma racional, y lo mismo pudiera hacerse en otras formas, al menos de potencia absoluta, como se hizo en la cantidad de la Eucaristía, sobre lo cual trataremos más ampliamente después al ocuparnos de la causa formal. En cambio, la generación difiere de todo lo dicho como el proceso de producción de la cosa producida, por lo cual en la realidad misma es separable de aquéllos; porque pasada la generación y habiendo cesado la acción del agente, permanece la forma unida a la materia y constituyendo el compuesto en su ser producido. Ni importa que al cesar la generación permanezca en su lugar la conservación por la que el efecto es conservado, al menos por la causa primera; sea porque esto viene a ser como accidental para la propia razón y distinción de la generación; pues aunque por un imposible concibiésemos que la cosa engendrada no depende en su conservación de otra causa, sino que depende únicamente en su producción del que la engendra, permanecerían la forma, la unión y el compuesto al cesar la generación. Sea también porque aunque después de la generación, que proviene de la causa próxima, suceda la conservación, que proviene de sola la causa primera; con todo, la unión de la forma con la materia persevera la misma numéricamente, del mismo modo que es también la misma forma numérica y el mismo compuesto; y esto basta para que se entienda que la generación es un modo distinto *ex natura rei* de todos aquéllos; por consiguiente, aquellas cuatro cosas que mostramos que eran causadas por la materia son distintas *ex natura rei.*

Resolución de la cuestión

7. *La generación es más bien camino para los efectos de la materia, que uno de éstos.*— Pero aunque estas cosas sean verdaderas en la realidad, sin embargo

6. *Quot et qui materiae effectus.*— Ex his ergo videntur colligi quatuor effectus materiae ex natura rei distincti, scilicet, compositum, forma, quae materialis est, unio formae cum materia, et generatio totius compositi. Quod enim haec omnia causentur a materia satis probatum videtur. Quod autem illa omnia sint distincta, saltem ex natura rei, facile ostendi potest. Nam forma distinguitur a composito ut pars a toto. Unio vero distinguitur a forma, saltem ut modus ex natura rei distinctus et separabilis ab ipsa, ut in anima rationali patet et idem fieri posset in aliis formis saltem de potentia absoluta, sicut factum est in quantitate Eucharistiae, de quo plura infra tractando de causa formali. Generatio vero differt ab omnibus dictis sicut fieri a re facta; unde in re ipsa est separabilis ab illis, nam transacta generatione et cessante actione agentis, manet forma unita materiae et constituens compositum in facto esse. Nec refert quod cessante generatione maneat loco eius conservatio qua effectus saltem a prima causa conservatur, tum quia hoc est quasi per accidens ad propriam rationem et distinctionem generationis; nam, licet per impossibile intelligeremus rem genitam non pendere in conservari ab alia causa sed solum in fieri a generante, manerent unio, forma et compositum cessante generatione. Tum etiam quia, licet post generationem, quae est a causa proxima, succedat conservatio, quae est a sola causa prima, tamen unio formae cum materia eadem numero perseverat, sicut est etiam eadem numero forma et compositum idem; et hoc satis est ut generatio intelligatur esse modus ex natura rei distinctus ab illis omnibus; ergo quatuor illa quae a materia causari ostendimus, ex natura rei distincta sunt.

Quaestionis resolutio

7. *Generatio via potius ad effectus materiae quam unus ex illis.*— Sed quamquam haec in re sint vera, nihilominus adaequatus

el efecto adecuado de la materia está contenido en el mismo compuesto. El cual es causado por la materia de un doble modo, a saber: en su producción y en su ser producido; en su producción, ciertamente, en cuanto que la materia es causa de la generación, pues no causa a aquélla más que en cuanto que es camino para el compuesto, o sea en cuanto que mediante ella depende el compuesto en su producción de la materia misma. Por lo cual, aunque la generación sea causada por la materia, sin embargo, no tanto es causada como efecto cuanto como vía para el efecto; y por ello, aunque se distinga *ex natura rei,* no se piensa que aumenta el número de los efectos, porque donde está uno por causa del otro, allí hay solamente uno. Lo mismo que respecto de la causa eficiente la acción es algo distinto *ex natura rei* del término, como la acción de calentar, del calor, y ambos provienen del agente; pues la acción de calentar emana del agente que calienta y es producida por él; sin embargo, no propiamente, como efecto, sino como vía para el efecto, y por ello no se juzga que entre en el número de los efectos. En cambio, en su ser producido, la materia es causa del compuesto en cuanto que lo compone; y no lo compone más que en cuanto que a la misma materia se le une la forma, sustentando a la misma forma, si es tal que necesite dicho fundamento. Por consiguiente, en este efecto adecuado que es componer al compuesto queda incluída la causalidad de la materia respecto de la forma, sea como informante, sea también como existente de acuerdo con la exigencia de la forma. Más aún, de tal modo están estos efectos unidos y como ordenados a la composición de un uno adecuado, que la causalidad de la materia sobre ellos no parece distinta realmente, sino sólo por la relación o precisión o por la inadecuada concepción de nuestro entendimiento, por razón de la cual explicamos esta causalidad con diversas fórmulas verbales. Pues decimos que la forma depende de la materia como de su recipiente o de su comparte, y el compuesto, en cambio, como de su parte componente; con las cuales palabras explicamos que es una la relación de la materia a la forma y otra la de la materia al compuesto; sin embargo, es compatible con esto que el modo de causalidad en que se fundan dichas relaciones sea uno mismo en la realidad. Que esto es así lo declararemos poco después, y consiguientemente mostraremos también, al hablar de la causalidad actual, que se distinguen más entre sí la causalidad de la materia respecto del compuesto en su producción de la causalidad del mismo compuesto en su ser producido, de lo que difieren la causalidad respecto del compuesto y de la forma, tomadas ambas en su producción, o ambas en su ser producido.

fectus materiae in ipso composito continetur. Quod duplici modo causatur a materia, scilicet, in fieri et in facto esse; in fieri quidem quatenus materia est causa generationis; non enim causat illam nisi quatenus est via ad compositum seu quatenus per illam pendet compositum in fieri ab ipsa materia. Unde, licet generatio causetur a materia, tamen non tam causatur ut effectus quam ut via ad effectum; et ideo, licet ex natura rei distinguatur, non censetur augere numerum effectum, quia ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum. Sicut respectu efficientis causae actio est quid distinctum ex natura rei a termino, ut calefactio a calore, et utrumque est ab agente; nam calefactio manat et fit a calefaciente, non tamen proprie ut effectus, sed ut via ad effectum, et ideo non censetur ponere in numerum cum effectu. At vero in facto esse materia est causa compositi quatenus componit illud; non componit autem illud nisi quatenus ipsi materiae unitur forma, sustentando ipsam formam si talis sit ut eo fundamento indigeat. Igitur in hoc effectu adaequato, qui est componere compositum, includitur causalitas materiae respectu formae, vel ut informantis, vel etiam ut existentis iuxta exigentiam formae. Immo adeo sunt isti effectus coniuncti et quasi ordinati ad componendum unum adaequatum, ut causalitas materiae circa illos non videatur ex natura rei distincta, sed solum habitudine seu praecisione aut inadaequata conceptione intellectus nostri, ratione cuius diversis loquendi formulis hanc causalitatem explicamus. Dicimus enim formam pendere a materia ut a recipiente vel ut a comparte, compositum vero ut a parte componente; quibus verbis explicamus aliam esse habitudinem materiae ad formam et aliam materiae ad compositum; cum hoc tamen stat ut modus causalitatis in quo hae habitudines fundantur, in re sit idem. Quod ita esse paulo inferius ostendemus, et consequenter etiam declarabimus loquendo de actuali causalitate magis distingui inter se causalitatem materiae respectu compositi in fieri a causalitate eiusdem compositi in facto esse, quam differat causalitas respectu compositi et formae, sumpta utraque in fieri vel utraque in facto esse.

Juicio acerca de las otras opiniones

8. *En la ejecución, el primer efecto de la materia es la forma material; en la intención, todo el compuesto.*— Por lo cual, finalmente es fácil reducir a la verdad todas las opiniones enumeradas. Pues la primera consideró el efecto adecuado de la materia y esencial y primariamente pretendido, y por ello dijo que era el mismo compuesto. Con todo, no negó o pudo negar sea la doble razón y como estado del mismo compuesto, a saber, en su producción y en su ser producido, sea que la materia es de uno y otro modo su causa, sea que es verdadera causa de la generación y de la educción, como, en general, el móvil es causa material del movimiento. Ni tampoco niega aquella opinión que la materia, al componer el compuesto, influya en su género en la forma, al menos como informante. Más aún, parece que hay que decir que en orden de naturaleza y como en la vía del origen, la causalidad de la materia comienza próximamente aquí, porque la materia recibiendo el acto compone al compuesto. En cambio, en el orden de la intención tiende primariamente al compuesto y en él se termina últimamente, y por ello éste es el que propiamente se designa y denomina efecto de la materia. Como el agente se dice que propiamente hace el compuesto, a pesar de que su causalidad próximamente también actúa sobre la forma, educiéndola y uniéndola a la materia. Entendido lo cual, la discusión sólo parece que resta acerca del nombre, si la materia ha de decirse que causa la forma o que no, como también confiesa Mayor en los lugares citados, indicando que en la realidad no discrepa; con todo, no hay por qué dudar en dicha locución, porque el verbo *causar* es amplísimo, el cual no sólo suele atribuirse al último término de la generación o composición, sino también a la acción y a cualquier cosa que dependa verdaderamente de otra.

Iudicium de aliis opinionibus

8. *In exsecutione prior materiae effectus est forma materialis, in intentione totum compositum.*— Ex quo tandem facile est opiniones omnes adductas ad veritatem revocare. Nam prima consideravit adaequatum et per se primo intentum effectum materiae et ideo dixit esse ipsum compositum. Non tamen negavit aut negare potuit vel duplicem rationem et quasi statum eiusdem compositi, scilicet, in fieri et in facto esse, vel materiam esse utroque modo causam eius, vel esse veram causam generationis et eductionis, sicut in universum mobile est causa materialis motus. Neque etiam negat illa opinio quin materia componendo compositum influat in suo genere in formam, saltem ut informantem. Immo dicendum videtur ordine naturae et quasi via originis, hinc proxime inchoari causalitatem materiae, quia materia recipiendo actum componit compositum. Ordine vero intentionis primario tendere in compositum et ad illud ultimate terminari, et ideo illud proprie designari et nominari effectum materiae. Sicut agens dicitur proprie efficere compositum, cum tamen causalitas eius proxime etiam versetur circa formam, eam educendo et uniendo materiae. Qua intelligentia supposita, solum videtur dissensio de nomine, an materia sit dicenda causare formam necne, ut etiam fatetur Maior, loc. cit., significans in re non dissentire; non est tamen cur in illa locutione dubitemus, quia verbum *causandi* amplissimum est, quod non solum attribui solet ultimo termino generationis vel compositionis, sed etiam actioni et cuicumque rei quae ab alia vere pendet.

9. *La materia puede decirse principio de la forma.*— Ni prueban otra cosa los argumentos de aquella opinión; pues los dos primeros sólo prueban que la materia esencial y primariamente es causa del compuesto. Y a lo tercero se responde que lo mismo hay que decir acerca del principio que de la causa; pues la materia también puede llamarse principio de la forma, sea porque es educida de su potencia, sea porque se une a ella. Y lo que dice Aristóteles, que un principio no proviene de otro, ha de ser entendido ya en cuanto a la composición, porque uno no se compone del otro, ya en cuanto a la producción absoluta y primariamente intentada por la naturaleza; pues así no se hace un principio de otro, sino lo que de ellos consta. En cambio, las dificultades de las otras opiniones no han de ser resueltas, pues rectamente prueban una cierta causalidad de la materia sobre todas aquellas cosas; pero no excluyen que toda aquella causalidad quede incluída en la causalidad del compuesto y se ordene a ella. Sólo podría alguno dudar especialmente de la unión del alma racional, cómo depende de la materia siendo en sí misma espiritual; pero de esta unión, qué es y de qué clase, se tratará ex profeso más abajo; ahora, con todo, se dice brevemente que la unión no sólo por la entidad material (por decirlo así), sino también por la razón formal de la unión, tiene un modo de existir tal que esencialmente depende del otro extremo con el que se hace la unión y en el mismo género y modo como se hace la unión con aquél. Por lo cual, si se hace con un sujeto, depende de él en el género de causa material; si con la forma, en el género de causa formal; si con la subsistencia, como de un puro término; de este modo, la unión de la Humanidad, aunque sea creada, depende esencialmente del Verbo increado; así, por consiguiente, la unión del alma racional, aunque sea en sí espiritual, puede depender de la materia como del sujeto a quien se une dicha forma.

SECCION VIII

Con qué medios produce la materia sus efectos

1. *Opinión de algunos.*— Como en la causa eficiente creada suelen distinguirse el principio principal de la acción, y el principio próximo, y las condiciones necesarias para obrar, así piensan algunos que todas estas cosas pueden y deben distinguirse en la causalidad de la materia. Pues la razón principal de causar materialmente —dicen— es la misma esencia de la materia, ya que ella es el primer fundamento y la base de toda causalidad y sustentación material, y de ella como tal consta esencialmente el compuesto. Pero el principio próximo de esta causalidad dicen que es la potencia de la materia, pues por ella próximamente recibe a la forma, ya que todo acto próximamente se recibe en una potencia a él proporcionada, y tal potencia es una propiedad de la misma materia que le ha sido dada por la naturaleza para causar su efecto, como piensa el Comentador en *De Substantia Orbis*, c. 1, y en I *Phys.*, text. 70; y allí Temistio, tex. 69. La razón de todos éstos es que toda potencia se funda en alguna entidad y esencia. Pero algunos añaden que esta potencia, por la cual la materia próximamente causa, es su cantidad, ya que la materia prima, precisivamente considerada, sin cantidad, no es apta para ser sujeto de la generación, porque no es extensa ni tiene partes; y mediante la cantidad se hace apta porque se hace extensa.

2. *Qué condiciones requieren algunos en la materia para que cause.*— Entre las condiciones requeridas para esta causalidad ponen algunos la existencia de la materia, porque para la causalidad y composición real parece necesaria la existencia real. Otros piensan que tampoco se ha de exigir la existencia, porque a la materia para causar le basta su ser de esencia; y la existencia no la tiene como prerrequerida, sino como consiguiente a la forma. Otros, por su parte, requieren como condición necesaria la cantidad por la razón antes aducida, porque el agente no puede actuar sino sobre un sujeto extenso; luego presupone en el sujeto la cantidad, al menos como condición necesaria. Otros juzgan que tampoco esta condición es necesaria, ya que piensan que la cantidad sigue a la forma y depende de ella enteramente. Por lo cual, no requieren ninguna condición para la causalidad de la materia fuera de su entidad y potencia. Podría también aquí referirse la opinión de los que requieren en la materia la signación por la que la ma-

9. *Materia dici potest formae principium.*— Neque aliud probant argumenta illius opinionis; nam duo priora solum probant materiam primo ac per se esse causam compositi. Ad tertium vero respondetur idem esse dicendum de principio quod de causa; nam materia etiam dici potest principium formae, vel quia ex eius potentia educitur, vel quia ei unitur. Quod autem Aristoteles ait, unum principium non esse ex alio, intelligendum est vel quoad compositionem, quia unum non componitur ex alio, vel quoad effectionem simpliciter et primario intentam a natura; sic enim non fit principium unum ex alio, sed quod ex eis constat. Argumenta vero aliarum opinionum solvenda non sunt, nam recte probant aliquam causalitatem materiae in illa omnia; non tamen excludunt quin omnis illa causalitas in causalitate compositi includatur et ad illam ordinetur. Solum posset quis specialiter dubitare de unione animae rationalis, quomodo pendeat a materia, cum in se spiritualis sit; sed de hac unione, quae et qualis sit, inferius ex professo tractabitur; nunc breviter dicitur unionem non solum ex materiali (ut ita dicam) entitate sed ex formali ratione unionis habere talem modum essendi ut essentialiter pendeat ab altero extremo ad quod fit unio, et in eo genere et modo quo ad illud fit unio. Unde si fiat ad subiectum, pendet ab illo in genere causae materialis; si ad formam, in genere causae formalis; si ad subsistentiam, ut a puro termino; quo modo unio humanitatis, quamvis creata sit, essentialiter pendet a Verbo increato; sic igitur unio animae rationalis, quamvis in se spiritualis sit, pendere potest a materia ut a subiecto cui forma illa unitur.

SECTIO VIII

Per quid causet materia

1. *Quorumdam sententia.*— Sicut in causa efficienti creata distingui solent principium principale agendi et principium proximum et conditiones necessariae ad agendum, ita existimant aliqui haec omnia distingui posse et debere in causalitate materiae. Nam principalis ratio causandi materialiter (inquiunt) est ipsa essentia materiae; illa enim est primum fundamentum et basis totius materialis causalitatis et sustentationis et ex illa ut sic essentialiter constat compositum. Principium autem proximum huius causalitatis dicunt esse potentiam materiae; per eam enim proxime recipit formam; omnis enim actus proxime recipitur in potentia sibi proportionata; est autem illa potentia proprietas ipsius materiae data illi a natura ad suum effectum causandum, ut sentit Comment., de Substantia orbis, c. 1, et I Phys., text. 70; et ibi Themist., text. 69. Quorum ratio est, quia omnis potentia fundatur in aliqua entitate et essentia. Aliqui vero addunt hanc potentiam per quam materia proxime causat, esse quantitatem eius, quia materia prima praecise considerata absque quantitate non est apta ut sit subiectum generationis, quia non est extensa, neque habet partes; per quantitatem autem fit apta, quia fit extensa.

2. *Quas in materia, ut causet, conditiones aliqui desiderent.*— Inter conditiones autem requisitas ad hanc causalitatem quidam ponunt existentiam materiae, quia ad causalitatem et compositionem realem existentia realis videtur necessaria. Alii nec existentiam requirendam putant, quia sufficit materiae, ut causet, suum esse essentiae; existentiam vero non habet ut praerequisitam, sed solum ut consequentem formam. Rursus alii requirunt ut conditionem necessariam quantitatem propter rationem superius factam, quia agens non potest agere nisi in subiectum extensum; ergo praesupponit in subiecto quantitatem saltem ut conditionem necessariam. Alii vero neque hanc conditionem necessariam existimant, quia putant quantitatem consequi formam et ab ea omnino pendere. Quapropter nullam conditionem requirunt ad causalitatem materiae praeter entitatem et potentiam eius. Posset etiam hic referri opinio eorum qui in materia requirunt sigillationem qua materia quae de

teria, que es de por sí indiferente a toda forma, queda determinada a esta forma individual más que a otras, ya que la causa indiferente, permaneciendo indiferente, no puede causar un efecto definido; acerca de la cual opinión se dijo ya bastante anteriormente al tratar del principio de individuación.

La potencia de la materia, indistinta de ella, es para ella la razón de causar

3. Hay que decir primeramente que la materia prima no tiene dos razones de causar, una principal y la otra próxima, sino que por sí misma, y por su entidad, causa principal y próximamente su efecto en su género. Esta opinión se toma de Santo Tomás, I *Phys.*, text. 79, donde dice que la potencia de la materia no es algo añadido a la materia además de su esencia y sustancia; y lo mismo tiene en I, q. 5, a. 3, ad 3, y q. 77, a. 1, ad 2, y en I *cont. Gent.*, c. 43, y en *In I*, dist. 3, q. 4, a. 1; y lo mismo piensan, en general, los tomistas, Herveo, *De Unitate Formarum*, q. 16; Capréolo, *In I*, dist. 42, q. 1, sobre los argumentos de Auréolo contra la 4 conclus.; Soncinas, VIII *Metaph.*, q. 6; Enrique, *In Summ.*, a. 5, q. 8, y esto mismo indicó Averroes, *De Substant. Orbis*, cuando dijo que *la materia se sustancializa por la potencia*. Partiendo de este principio se prueba la conclusión de este modo. La materia causa primera y principalmente por su esencia, y próxima e inmediatamente por su potencia; pero la potencia de la materia no es algo distinto de su esencia, ni realmente ni *ex natura rei;* luego en la materia la razón próxima de causar no es algo diferente de la razón principal, sino que son enteramente lo mismo. La consecuencia es evidente y la mayor está también fuera de discusión; pues, por lo que toca a su primera parte, nada puede pensarse en la materia anterior ni más principal, que sea primera raíz y cuasi origen de su causalidad, que su misma esencia. En cuanto a la segunda parte, como la causalidad de la materia es la causalidad del sujeto y del recipiente, consta igualmente que la potencia receptiva o capacidad de la materia es la razón próxima de causar. Igualmente porque la materia causa recibiendo el acto; y el acto se recibe próximamente en la potencia; luego la materia, mediante su potencia, dice referencia próximamente al acto y causa su efecto.

se indifferens est ad omnem formam, ad hanc individuam potius quam ad alias determinetur, quia causa indifferens, manens indifferens, non potest definitum effectum causare, de qua opinione satis multa superius dicta sunt tractando de principio individuationis.

Materiae potentia, ab ipsa indistincta, ratio est causandi ipsi

3. Dicendum vero imprimis est materiam primam non habere duas rationes causandi, alteram principalem, alteram proximam, sed per seipsam et per entitatem suam et principaliter et proxime causare effectum suum in suo genere. Haec sententia sumitur ex D. Thom., I Phys., text. 79, ubi ait potentiam materiae non esse aliquid materiae additum, praeter substantiam et essentiam eius; et idem habet I, q. 5, a. 3, ad 3, et q. 77, a. 1, ad 2, et I cont. Gent., c. 43, et In I, dist. 3, q. 4, a. 1; idemque sentiunt communiter thomistae, Hervaeus, De Unit. formar., q. 16; Capreol., In I, dist. 42, q. 1, ad argumenta Aureoli cont. 4 conclus.; Soncin., VIII Metaph., q. 6; Henric., in Summ., a. 5, q. 8; et hoc ipsum significavit Averroes, de Substant. orbis, cum dixit, *materiam substantiari per posse*. Ex hoc ergo principio probatur conclusio in hunc modum. Materia primo ac principaliter causat per essentiam suam, proxime vero et immediate per suam potentiam; sed potentia materiae non est aliud ab eius essentia, neque realiter, neque ex natura rei; ergo in materia non est aliud proxima ratio causandi a ratione principali, sed sunt omnino idem. Consequentia est evidens, et maior etiam est extra controversiam; nam, quod attinet ad priorem partem eius, nihil prius vel principalius excogitari potest in materia quod sit prima radix et quasi origo causalitatis eius, quam ipsius essentia. Quoad secundam vero partem, cum causalitas materiae sit causalitas subiecti et recipientis, etiam constat potentiam receptivam seu capacitatem materiae esse proximam rationem causandi. Item, quia materia causat recipiendo actum; actus autem proxime recipitur in potentia; ergo materia per potentiam suam proxime respicit actum, suumque effectum causat.

4. La menor es mantenida por los citados autores. Y se prueba con la razón primero porque la materia se ordena esencialmente a la forma, como se dijo arriba con Aristóteles, II de la *Física*, text. 26; pero no se ordena más que como potencia receptiva; por consiguiente, la materia esencialmente es tal potencia. En segundo lugar, la forma, por su esencia, es acto de la materia, por lo cual el alma se define diciendo que es acto del cuerpo físico, etc.; por consiguiente, al contrario, la materia esencialmente es potencia para la forma, pues tienen entre sí una correlación proporcional y de tal modo están esencialmente instituídas que se unen inmediatamente por sus esenciales entidades; y de aquí resulta que componen por sí y esencialmente una esencia; y la componen como acto y potencia unidos entre sí; luego la materia es esencialmente potencia como la forma es esencialmente acto. En tercer lugar, para confirmar esto pueden aducirse todas las cosas con las que probamos que la materia es pura potencia; pues no sólo dicen los filósofos que la materia tiene potencia, sino que toda ella no es otra cosa que potencia, y esto mismo es lo que Aristóteles dijo, que la materia es el primer sujeto. San Agustín también, en el libro *De Natura Boni contra Manichaeos*, c. 18, dice que la materia se llama en griego *selva* (ὕλην), porque para los que operan, tiene aptitud no para hacer ella misma algo, sino para ser aquello de donde algo se hace. Damasceno también, en su *Phys.*, c. 3, dice que la materia, en cuanto a aquello que es potencia, está dotada de sustancia.

5. En último lugar se declara de este modo: porque o bien la potencia de la materia es la misma sustancia y esencia de la materia, o es algún accidente realmente distinto de ella o algún modo distinto al menos *ex natura rei;* pues fuera de esto no puede pensarse ninguna otra cosa; ahora bien, no puede decirse lo segundo ni lo tercero; luego es verdad lo primero. La menor en cuanto a su primera parte se prueba en primer lugar porque la potencia es proporcionada al acto; por consiguiente, para el acto sustancial la potencia debe ser sustancial. En segundo lugar, porque de lo contrario la forma se uniría a la materia mediante algún accidente, y así no compondría con ella un uno *per se*, ya que dicha unión no sería sustancial sino accidental. Por lo cual, Aristóteles, en el li-

4. Minor vero asseritur a dictis auctoribus. Et ratione probatur primo, quia materia essentialiter ordinatur ad formam, ut supra dictum est cum Aristot., II Phys., text. 26; sed non ordinatur nisi ut potentia receptiva; ergo materia essentialiter est huiusmodi potentia. Secundo, forma per essentiam suam est actus materiae, unde anima definitur quod sit actus corporis physici, etc.; ergo, e converso, materia essentialiter est potentia ad formam; habent enim inter se proportionalem correlationem, et ita sunt essentialiter institutae ut per suas essentiales entitates immediate coniungantur; et inde est quod unam essentiam per se et essentialiter componant; componunt autem ut actus et potentia inter se unita; est ergo materia essentialiter potentia sicut forma est essentialiter actus. Tertio, ad hoc confirmandum adduci possunt omnia quibus probavimus materiam esse puram potentiam; non enim tantum dicunt philosophi materiam habere potentiam, sed totam ipsam nihil aliud esse quam potentiam, et hoc ipsum est quod Aristoteles dixit, materiam esse primum subiectum. Augustin. etiam, lib. De Natura boni contra Manichaeos, c. 18, materiam ait graece appellari *silvam* (ὕλην), quod operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat. Damascenus etiam, in sua Phys., c. 3, ait materiam, quantum ad id quod potentia est, substantia praeditam esse.

5. Ultimo declaratur in hunc modum: nam vel potentia materiae est ipsamet substantia et essentia materiae, vel est aliquod accidens realiter ab illa distinctum, vel modus aliquis saltem ex natura rei diversus; praeter haec enim nihil aliud excogitari potest; sed non potest secundum aut tertium dici; ergo primum verum est. Minor quoad priorem partem probatur primo, quia potentia est proportionata actui; ergo ad actum substantialem potentia esse debet substantialis. Secundo, quia alias forma uniretur materiae mediante aliquo accidente et ita non componeret cum illa unum per se, quia earum unio non esset substantialis sed acciden-

bro VIII de la *Metafísica*, text. 15, enseña que la materia y la forma sustanciales se unen por sí inmediatamente para componer un uno *per se*. En tercer lugar, porque si fuese algún accidente, sería sobre todo la cantidad; ahora bien, ésta no es; luego. La mayor es clara, porque no hay ningún accidente más cercano a la materia que la cantidad. La menor, en cambio, se prueba porque la cantidad no se ordena por sí a recibir la forma sustancial, sino que más bien es o una propiedad que sigue a aquélla, o a lo sumo es una disposición que prepara al sujeto para la recepción de aquélla. Y se confirma, porque, de lo contrario, como la blancura, por ejemplo, se recibe en la cantidad, así también la forma sustancial se recibiría en ella y le comunicaría su ser sustancial; y consiguientemente como quitada la sustancia y conservada por sí la cantidad, sin un nuevo milagro permanece aquella cantidad blanca, así quitada la materia y conservada la cantidad sin nuevo milagro permanecería informada por la forma sustancial, todas las cuales cosas son absurdas. Finalmente, cualquiera que sea aquel accidente que por modo de potencia se interpone entre la sustancia de la materia y la forma, es menester que se reciba en la materia, porque debe recibirse en algún sujeto, y allí no hay otro, ya que tal potencia se supone para la forma y consecuentemente también para el compuesto; luego hay en la materia potencia para recibir en sí tal accidente, ya que radica en la materia como en su sujeto; pregunto, por consiguiente, si aquella potencia de la materia es la misma sustancia de la materia u otro accidente; esto último no puede decirse, porque entonces se seguiría hasta el infinito; y si se dice lo primero, consiguientemente alguna potencia receptiva de la materia es la misma sustancia suya; luego ésta más bien lo es para el acto sustancial que para el accidental, o al menos primariamente se ordena a aquel acto; por tanto, es esencial e inmediatamente receptiva de aquél.

6. Y desde aquí se prueba fácilmente la segunda parte de la menor, a saber, que esta potencia no es un modo realmente distinto de la sustancia de la materia. Primero, ciertamente, porque no hay ninguna necesidad ni huella de tal distinción. Pues tal potencia es connatural a la materia y totalmente inseparable de ella, incluso por la potencia absoluta de Dios; más aún, ni siquiera mediante el entendimento puede concebirse la materia completa en la esencia de la mate-

talis. Unde Aristoteles, VIII Metaph., text. 15, docet materiam et formam substantiales per se immediate uniri ut unum per se componant. Tertio, quia si esset aliquod accidens, maxime quantitas; sed hoc non; ergo. Maior patet, quia nullum est accidens materiae propinquius quam quantitas. Minor vero probatur, quia quantitas non ordinatur per se ad recipiendam formam substantialem, sed potius est vel proprietas consequens illam, vel ad summum est dispositio praeparans subiectum ad receptionem eius. Et confirmatur, nam alias sicut albedo, verbi gratia, recipitur in quantitate, ita etiam forma substantialis reciperetur in illa et communicaret illi suum esse substantiale, et consequenter, sicut ablata substantia et conservata per se quantitate sine novo miraculo permanet illa quantitas alba, ita ablata materia et conservata quantitate sine novo miraculo maneret informata forma substantiali, quae omnia sunt absurda. Tandem, quodcumque sit illud accidens quod per modum potentiae interponitur inter substantiam materiae et formam, necesse est illud recipi in materia, quia recipi debet in aliquo subiecto, et ibi non est aliud, cum talis potentia supponatur formae, et consequenter etiam composito; ergo est in materia potentia ad recipiendum in se tale accidens, cum subiectetur in materia; inquiro ergo an illa potentia materiae sit ipsamet substantia materiae, vel aliud accidens; hoc posterius dici non potest, alias procederetur in infinitum; si vero dicatur illud prius, ergo aliqua potentia receptiva materiae est ipsa substantia eius; ergo haec potius est ad actum substantialem quam ad accidentalem, vel saltem primario ad illum actum ordinatur; est ergo per se et immediate receptiva illius.

6. Atque hinc facile probatur altera pars minoris, scilicet, hanc potentiam non esse modum ex natura rei distinctum a substantia materiae. Primo quidem quia nulla est necessitas nec vestigium talis distinctionis. Nam talis potentia connaturalis est materiae et ab illa omnino inseparabilis, etiam per potentiam Dei absolutam; immo etiam per intellectum concipi non potest materia com-

ria sin que se la conciba capaz de la forma; por consiguiente, aquella capacidad no es un modo distinto en la realidad de la materia, sino que es como su diferencia esencial; pues la materia esencialmente es una entidad sustancial, no completa sino parcial, no por modo de acto sino de potencia; por consiguiente, la misma materia es por su esencia la razón principal y próxima de recibir la forma y de causar materialmente.

7. *La materia requiere esencialmente la existencia para causar.*— Digo en segundo lugar: la existencia de la materia es también necesaria para la causalidad de la materia; con todo, no propiamente como una condición solamente que esté fuera de la razón de principio esencial en el género de causa material, sino como íntima y formalmente incluída en él. Se prueba la primera parte porque la materia no puede ser sujeto real, o ejercer actualmente su oficio tal como está en sola la potencia objetiva o en la virtud de la causa primera, porque de acuerdo con la anterior consideración no es nada, y sólo se concibe como no repugnante al ser; y de acuerdo con la última, no es otra cosa que la misma esencia creadora; por consiguiente, para ejercer actualmente el oficio de sujeto real es preciso que en sí esté actualmente fuera de su causa y fuera de la potencia objetiva; ahora bien, esto mismo es ya existir; luego para que la materia cause materialmente, es necesario que exista actualmente. Y se confirma, porque precisamente las cosas naturales no se crean porque se hacen de la materia; ahora bien, no es que no se creen porque se hagan de la materia posible; luego porque se hacen de la materia actualmente existente, y por consiguiente la misma materia no causa materialmente sino en cuanto actualmente existente. Se prueba la menor porque la misma materia, cuando es hecha por Dios es hecha de materia posible, y sin embargo es creada, porque ser hecho de materia posible es ser hecho de la nada, ya que la materia posible como tal no es nada. Por lo cual, la preposición *de* en dicha locución no indica relación de causa material, sino de término *a quo*. Por consiguiente, cuando dice relación de causa material es necesario que designe una cosa que no solamente sea posible sino también que sea actual y esté fuera de sus causas. Finalmente, la materia no puede causar

pleta in essentia materiae quin concipiatur capax formae; ergo illa capacitas non est modus in re distinctus a materia, sed est veluti differentia essentialis eius; nam materia essentialiter est entitas substantialis, non completa sed partialis, non per modum actus sed per modum potentiae; est ergo ipsa materia per essentiam suam et principalis et proxima ratio recipiendi formam et causandi materialiter.

7. *Existentiam essentialiter requirit materia ut causet.*— Dico secundo: existentia materiae etiam est necessaria ad causalitatem materiae, non tamen proprie ut conditio tantum quae sit extra rationem principii per se in genere causae materialis sed ut in illo intime et formaliter inclusa. Prior pars probatur quia materia non potest esse reale subiectum, vel actu exercere munus eius prout est in sola potentia obiectiva vel in virtute primae causae, quia secundum priorem considerationem nihil est, sed solum concipitur ut non repugnans esse; secundum posteriorem vero non est aliud quam ipsa creatrix essentia; ergo ut actu exerceat munus realis subiecti, necesse est ut in se sit actu extra causam suam et extra potentiam obiectivam; sed hoc ipsum est existere: ergo ut materia materialiter causet, necesse est quod actu existat. Et confirmatur, nam ideo res naturales non creantur quia fiunt ex materia; sed non idea non creantur quia fiunt ex materia possibili; ergo quia fiunt ex materia actu existente, et consequenter ipsa materia non causat materialiter nisi quatenus actu existens. Minor probatur, nam ipsa materia dum fit a Deo, fit ex materia possibili, et nihilominus creatur, quia fieri ex materia possibili est fieri ex nihilo eo quod materia possibilis, ut sic, nihil sit. Unde dictio *ex* in illa locutione non dicit habitudinem causae materialis, sed termini a quo. Quando ergo dicit habitudinem causae materialis, necesse est ut designet rem quae non tantum possibilis sit, sed etiam actu et extra causas. Tandem

materialmente si no es creada por Dios; pero la creación se termina en una cosa existente; por consiguiente, la materia no puede causar materialmente sino como existente. Las cuales razones, formal e inmediatamente, prueban que la materia no causa materialmente sino en cuanto que está fuera de sus causas como una entidad actual en su ser de esencia; consiguientemente, prueban acerca del ser de la existencia, porque toda entidad actual fuera de sus causas queda formalmente constituída por la existencia, como después probaremos en su lugar.

8. *En qué grado depende la materia de la forma.*— Y de aquí se prueba también fácilmente la última parte de la aserción; pues el que la materia sea una entidad actual no es como una condición extrínseca necesaria para causar, sino que es la intrínseca y propia razón de causar; pues la materia recibe la forma por su entidad actual; ahora bien, por la existencia queda constituída en el ser de entidad actual; luego la existencia de la materia no es de cualquier modo una condición necesaria, sino en cuanto perteneciente esencial y formalmente al principio de causación. Esto se verá más claramente por cuanto se diga después acerca de la existencia. Sólo puede objetarse que la materia depende en su existencia de la forma; por consiguiente, no puede existir, incluso en el orden de naturaleza, con prioridad a recibir la forma; por tanto, la existencia no puede serle necesaria para causar. Es clara la consecuencia porque la condición necesaria para causar se presupone al efecto. Ni puede entenderse que la causa dependa en su ser necesariamente de su efecto para causar. Se responde que no puede darse una respuesta exacta a esta objeción hasta que expliquemos la causalidad de la forma con la materia y aquella proposición de Aristóteles: *Las causas son para sí mutuamente causas;* por ello brevemente se dice que es probable que la materia no dependa propiamente de la forma como de su causa, la cual puede llamarse dependencia antecedente, sino sólo como de un acto connatural y de una cuasi disposición y condición necesaria, la cual puede llamarse dependencia consecuente, y según ella no hay inconveniente en que la causa material dependa de su efecto. Después veremos si puede decirse que depende también *a priori* la materia de la forma.

materia non potest materialiter causare nisi sit creata a Deo; sed creatio terminatur ad rem existentem; ergo materia non potest materialiter causare nisi existens. Quae rationes formaliter et immediate probant materiam non causare materialiter, nisi ut est extra causas suas tamquam actualis entitas in suo esse essentiae; consequenter vero probant de esse existentiae, quia omnis actualis entitas extra causas formaliter constituitur per existentiam, ut infra suo loco probabimus.

8. *Materia qualiter a forma dependeat.*— Atque hinc etiam probatur facile posterior assertionis pars; nam, quod materia sit entitas actualis, non est quasi extrinseca conditio necessaria ad causandum, sed est intrinseca et propria ratio causandi; nam materia per suam entitatem actualem recipit formam; sed per existentiam constituitur in esse entitatis actualis; ergo existentia materiae non utcumque est conditio necessaria, sed ut per se ac formaliter pertinens ad principium causandi. Quae res constabit latius ex dicendis infra de existentia. Solum potest obiici, quia materia pendet in sua existentia a forma; ergo non potest prius etiam ordine naturae existere quam formam recipiat; ergo existentia non potest illi esse necessaria ad causandum. Patet consequentia, quia conditio necessaria ad causandum supponitur ad effectum. Nec intelligi potest quod causa in suo esse necessario ad causandum pendeat a suo effectu. Respondetur exactam huius obiectionis responsionem dari non posse, donec explicemus causalitatem formae erga materiam et illam propositionem Aristotelis: *Causae sunt sibi invicem causae;* ideo breviter dicitur probabile esse materiam non dependere proprie a forma ut a causa sua, quae potest dici dependentia antecedens, sed solum ut a connaturali actu et quasi dispositione et conditione necessaria, quae potest dici dependentia consequens, secundum quam non est inconveniens causam materialem pendere a suo effectu. An vero dici possit pendere etiam a priori materiam a forma, infra videbimus.

9. *La materia requiere para su causalidad la proximidad con la forma.*— Digo en tercer lugar que la condición necesaria para causar en la materia es la proximidad íntima o indistancia respecto de la forma. Así, pues, como en la causa eficiente la aplicación al paciente se dice condición necesaria para la acción, así en la causa material la aplicación a la forma; pues respecto de aquélla o con aquélla ejerce su causalidad. Y esta aplicación es por la íntima proximidad e indistancia, porque no pueden unirse la materia y la forma si no están indistantes y como penetradas íntimamente por sus entidades. Podrá decirse que ésta no es una condición necesaria, sino la misma unión de la materia y la forma. Se responde que no es así porque la presencia íntima es algo distinto *ex natura rei* de la unión; pues cuando el alma es creada en el cuerpo, no se une al cuerpo por virtud de la creación en tal determinado lugar, sino por otra acción, y con todo es creada íntimamente indistante del cuerpo. Por lo cual también aquella íntima presencia es realmente separable de la unión. Pues como el ángel puede estar íntimamente presente a la materia y no informarla, así también puede estar el alma racional, más aún, incluso cualquier otra forma, al menos por la potencia absoluta de Dios; por consiguiente, aquella íntima presencia es algo distinto de la unión y condición necesaria para aquélla y para la causalidad de la materia. Y esta condición en la generación del hombre es manifiestamente anterior por naturaleza, porque allí se supone la forma creada sin la causalidad de la materia sobre ella; y en las otras formas no tanto parece una condición anterior por naturaleza, cuanto concomitante, porque las demás formas, absoluta y simplemente y según el orden causal, ni son ni se hacen con prioridad natural a su unión, como después veremos. Interviene también allí otra prioridad de naturaleza que se llama en el orden de la subsistencia; pues la presencia íntima es tal que puede al menos ser conservada por la divina potencia sin unión y, por consiguiente, sin causalidad material; y por el contrario, la causalidad material no puede de ningún modo conservarse actualmente sin la proximidad íntima, como es evidente por sí mismo.

10. *La materia no requiere la cantidad como condición necesaria para causar.*— Digo en cuarto lugar que fuera de esta condición no hay ninguna otra

9. *Proximitatem cum forma ad suam causalitatem requirit materia.*— Dico tertio: conditio necessaria ad causandum in materia est propinquitas intima seu indistantia a forma. Itaque, sicut in causa efficienti applicatio ad passum dicitur conditio necessaria ad agendum, ita in materiali causa applicatio ad formam; nam respectu illius vel cum illa exercet causalitatem suam. Haec autem applicatio est per intimam propinquitatem et indistantiam, quia non possunt materia et forma uniri nisi sint indistantes et quasi penetratae intime per entitates suas. Dices hanc non esse conditionem necessariam, sed ipsammet coniunctionem materiae et formae. Respondetur non ita esse, quia intima praesentia aliquid distinctum est ex natura rei ab unione; cum enim anima creatur in corpore, non unitur corpori ex vi creationis in tali loco; sed per aliam actionem, et tamen creatur intime indistans a corpore. Unde etiam reipsa est separabilis illa intima praesentia ab unione. Sicut enim angelus potest esse intime praesens materiae et non informans illam, ita etiam potest esse anima rationalis, immo et quaelibet alia forma, saltem per potentiam Dei absolutam; est ergo illa intima praesentia quid distinctum ab unione et conditio necessaria ad illam et ad materiae causalitatem. Haec autem conditio in hominis generatione manifeste est prior natura, quia ibi supponitur forma creata absque causalitate materiae circa illam; in aliis vero formis non tam videtur conditio prior natura quam concomitans, quia aliae formae absolute et simpliciter et secundum ordinem causalitatis, non prius natura sunt aut fiunt quam uniantur, ut postea videbimus. Intercedit autem ibi alia naturae prioritas, quae dicitur in subsistendi consequentia; nam intima praesentia talis est, ut possit saltem per divinam potentiam conservari sine unione et consequenter sine causalitate materiali; e contrario vero nullo modo potest materialis causalitas actu conservari sine intima propinquitate, ut per se constat.

10. *Quantitatem non requirit materia ut necessariam conditionem ad causandum.*— Dico quarto praeter hanc conditionem nullam aliam esse simpliciter necessariam ad

que sea absolutamente necesaria para la causalidad de la materia, cuanto es de su parte. Se explica brevemente, pues, por lo que toca a la cantidad, es asunto muy discutido si ésta está en la materia o en el compuesto, y de qué modo. Y aunque sea probable que esté en la materia y que naturalmente no se separe de ella, sin embargo ello no es porque la cantidad sea condición necesaria para la causalidad material, hablando formalmente, sino porque la materia es una entidad tal que exige por su naturaleza tal propiedad, de modo que la cantidad es más bien una propiedad que sigue a tal causa material que una condición antecedente necesaria para su causalidad. Por lo cual, sucede que o bien la forma, si es material también, o al menos a su manera la información de la forma, participan del efecto o modo de la cantidad, no porque sea en sí necesario dicho modo para la unión con la materia, sino porque la forma se acomoda a la materia en cuanto que todo lo que se recibe se recibe según el modo del recipiente. Y de modo semejante, el agente material necesita la extensión de la cantidad en el paciente para que pueda ejercer su acción sobre él; con todo, esto proviene de que el mismo agente, por razón de dicha propiedad consiguiente a la materia, tiene un modo de existir y de obrar acomodado a ella según todas las facultades que dependen de la materia. Así, pues (sea lo que fuere de aquella cuestión, sobre la cual no definimos nada ahora), decimos sólo de momento que la cantidad por sí y formalmente no es necesaria por razón de la causalidad material. Por lo cual, si es conservada por la potencia de Dios la materia sin la cantidad, cuanto es de su parte podrá ejercer su oficio de sustentar a la forma o a su información.

11. Por su parte, una signación de la materia que sea algo distinto de la cantidad y de las cualidades que disponen a la materia, es algo enteramente ficticio e imaginario, como se demostró en el lugar antes citado. Y las cualidades, si tal vez no permanecen las mismas en lo engendrado y en lo corrompido, no signan a la materia de otra forma si no es porque las cualidades que preceden al instante de la generación despojan a la materia y la dejan libre y expedita para que el agente introduzca en ella su forma; en cambio, las cualidades que se introducen en dicho instante solamente siguen a la forma y como la cobijan y retienen en la materia. Pero si las mismas disposiciones numéricas que fueron

causalitatem materiae, quantum est ex parte eius. Explicatur breviter, nam quod attinet ad quantitatem, satis controversa res est an illa sit in materia vel in composito et quomodo. Et quamvis sit probabile esse in materia et naturaliter non separari ab illa, id tamen non ideo est quia quantitas est conditio necessaria ad causalitatem materialem, formaliter loquendo, sed quia materia est talis entitas quae natura sua talem proprietatem postulat, ita ut quantitas potius sit proprietas consequens talem causam materialem quam conditio antecedenter necessaria ad causalitatem eius. Unde fit ut vel forma, si materialis etiam sit, vel saltem suo modo informatio formae, participent effectum seu modum quantitatis, non quia per se sit necessarius ille modus ad unionem cum materia, sed quia forma sese accommodat materiae, quatenus omne quod recipitur ad modum recipientis recipitur. Et simili modo, materiale agens indiget extensione quantitatis in passo, ut in illud agere possit; id tamen provenit ex eo quod ipsum agens ratione talis proprietatis consequentis materiam habet modum existendi et agendi illi accommodatum secundum omnes facultates quae a materia pendent. Itaque (quidquid sit de illa quaestione, de qua modo nihil definimus) nunc solum dicimus quantitatem per se ac formaliter non esse necessariam propter causalitatem materialem. Unde, si per potentiam Dei conservetur materia sine quantitate, quantum est ex parte sua poterit exercere suum munus sustentandi formam vel informationem eius.

11. Rursus sigillatio materiae quae sit aliquid distinctum a quantitate et qualitatibus disponentibus materiam, prorsus est quid fictum et commentitium, ut loco supra citato monstratum est. Qualitates autem, si fortasse non manent eaedem in genito et corrupto, non aliter sigillant materiam nisi quia hae qualitates quae praecedunt instans generationis, denudant materiam et relinquunt illam liberam et expeditam ut agens in eam introducat suam formam; qualitates vero, quae in eo instanti introducuntur, solum consequuntur formam, et quasi fovent ac eam retinent in materia. Si autem eaedem

iniciadas en el ser corrompido permanecen consumadas en el engendrado, así más fácilmente puede decirse que determinan la materia para tal forma; pero esto no es porque la materia de por sí necesite de ellas para su causalidad, sino o bien porque por el natural modo y orden de obrar mediante los accidentes son así necesariamente preestablecidas, o porque la forma misma exige tales disposiciones. Y la materia, aunque de suyo sí sea indiferente para muchos efectos o formas, no es de suyo insuficiente o incompleta para cada uno de sus efectos, sino que más bien en su género es cuasi causa universal, suficiente para cada uno de los efectos, y la causa de este modo indiferente bien puede causar un efecto determinado si por otra parte concurren las otras causas necesarias para tal determinación, como son en el caso propuesto el agente o las disposiciones. Por consiguiente esencial e intrínsecamente por virtud de la causalidad material no se requiere ninguna signación para aquélla como condición necesaria. Y fuera de estas condiciones, ningunas otras han sido hasta ahora concebidas ni pueden fácilmente fingirse, ya que no aparece ninguna razón o fundamento de tal necesidad. Pues omito la condición general y cuasi trascendental respecto de toda causa creada, a saber, que sea conservada por Dios; pues esto no sólo es común sino que está comprendido en la existencia. Omito también la referencia necesaria o relación a la forma, y (por llamarla así) la concausalidad de la forma; pues esto más bien es algo necesariamente consecuente que una condición requerida para la causación. Por consiguiente, ninguna otra cosa es necesaria para la causalidad de la materia de parte de la misma. Y con esto basta ya acerca de este punto; pues los fundamentos de las demás opiniones que han sido insinuados al referirlas, con lo dicho quedan ya suficientemente solucionados y aclarados.

numero dispositiones quae fuerunt inchoatae in corrupto manent consummatae in genito, sic facilius dici possunt determinare materiam ad talem formam; illud tamen non est quia materia ex se illis indigeat ad suam causalitatem, sed vel ob naturalem modum et ordinem agendi mediis accidentibus necessario ita praemittuntur, vel quia forma ipsa tales postulat dispositiones. Materia autem, quamvis ex se sit indifferens ad plures effectus seu formas, non est ex se insufficiens aut incompleta ad singulos effectus suos, sed potius in suo genere est quasi universalis causa, sufficiens ad singulos effectus, causa autem sic indifferens bene potest determinatum effectum causare si aliunde concurrant aliae causae ad eam determinationem necessariae, ut sunt in proposito agens vel dispositiones. Igitur per se et intrinsece ex vi causalitatis materialis, nulla sigillatio ad illam requiritur ut necessaria conditio. Praeter has autem conditiones, nullae aliae hactenus excogitatae sunt, neque fingi facile possunt, cum nulla appareat ratio vel fundamentum talis necessitatis. Omitto enim conditionem generalem et quasi transcendentalem respectu omnis causae creatae, scilicet, quod conservetur a Deo; nam hoc et commune est et sub existentia comprehenditur. Omitto etiam necessariam habitudinem seu relationem ad formam, et (ut ita dicam) concausalitatem formae; nam hoc potius est quid necessario consequens quam requisita conditio ad causandum. Nihil ergo aliud ad causalitatem materiae ex parte illius necessarium est. Et haec satis sint de hoc puncto; nam fundamenta aliarum opinionum, quae inter illas referendas insinuata sunt, ex dictis sufficienter soluta et expedita sunt.

SECCION IX

EN QUÉ CONSISTE LA CAUSALIDAD DE LA MATERIA

1. *La causalidad de la materia no es la misma entidad de la materia.*— Hay varias opiniones sobre este punto. Efectivamente, dicen algunos que la causalidad de la materia no es otra cosa que la misma materia que se entrega a sí misma al compuesto y por sí misma sustenta a la forma, ya que su causalidad no consiste en la producción de una cosa distinta de sí, como la causalidad eficiente, sino en el solo hecho de entregarse a sí misma a su efecto. Pero esta opinión no puede ser verdadera, pues aunque sea verdad que la materia no puede causar de otra forma que sustentando y componiendo aquello que causa, sin embargo esto que es sustentar y componer es algo en la realidad misma distinto de la misma materia; pues puede estar la materia en la realidad y no causar esta forma o este compuesto, y variar sucesivamente su causalidad acerca de los varios efectos permaneciendo invariable su entidad; por consiguiente, la causación misma es algo distinto de su entidad. Más aún, por potencia absoluta puede conservarse la materia sin ninguna forma, como después mostraremos, y entonces no causaría nada actualmente sino que únicamente sería de suyo capaz de causar; por consiguiente, es algo distinto aquello por lo que queda constituída como actualmente causante, de aquello por lo que se constituye como capaz de causar; pues por esta sola razón probamos en la causa agente que la acción es algo distinto de la potencia del agente. Y si alguno dice tal vez que el que la materia cause no añade nada a la misma materia, sino que connota en ella la existencia de la forma, no será satisfactorio. Pues sea lo que fuere sobre aquello que se añade, lo cual veremos después, que la forma exista en la materia hablando formal y precisivamente no es que la materia cause sino más bien que sea causada e informada; y es preciso designar algo de donde se tome aquella denominación de causar, y explicar si aquello es intrínseco o extrínseco a la materia.

SECTIO IX

QUID SIT CAUSALITAS MATERIAE

1. *Causalitas materiae non est ipsa entitas materiae.*— Variae sunt hac de re opiniones. Dicunt enim aliqui causalitatem materiae nihil aliud esse quam ipsammet materiam, quae seipsam exhibet composito et per seipsam sustentat formam, quia eius causalitas non consistit in productione alicuius rei a se distinctae, sicut causalitas efficientis, sed in hoc solum quod seipsam praebet suo effectui. Sed haec sententia vera esse non potest; nam, licet verum sit materiam non aliter causare quam sustentando aut componendo id quod causat, nihilominus hoc quod est sustentare aut componere, aliquid est in re ipsa distinctum ab ipsa materia; nam potest materia esse in rerum natura et non causare hanc formam vel hoc compositum, et successive variare causalitatem suam circa varios effectus, manente invariata entitate eius; ergo causatio ipsa aliud est ab eius entitate. Immo de potentia absoluta potest conservari materia sine ulla forma, ut infra ostendemus, et tunc nihil actu causaret sed solum ex se esset potens ad causandum; ergo aliud est id quo constituitur actu causans, ab eo quo constituitur potens ad causandum; hac enim sola ratione probamus in causa agente aliud esse actionem a potentia agentis. Quod si quis forte dicat materiam causare non addere aliquid ipsi materiae, sed connotare existentiam formae in illa, non satisfaciet. Nam, quidquid sit de illo addito, quod postea videbimus, formam existere in materia formaliter ac praecise loquendo non est materiam causare, sed potius causari vel informari; oportet autem aliquid designare a quo formaliter sumatur illa denominatio causandi, et declarare an illud sit intrinsecum vel extrinsecum materiae.

2. *La causalidad de la materia no puede ser una relación predicamental.*— En segundo lugar, dicen algunos que la causalidad actual no añade nada a la materia más que la relación de causa a efecto. Pero si se habla de la propia relación predicamental, no puede esta opinión ser verdadera, porque esta relación se sigue una vez causado el efecto y puestos el fundamento y el término; luego supone la causalidad como razón próxima a la que sigue; por consiguiente, no puede la causalidad consistir en esta relación. Lo cual ha sido ya dicho arriba acerca de la causa en común y se ha de entender dicho de todas las causas, para que no sea preciso repetirlo más veces. Pero si se trata de alguna relación trascendental, coincide esta opinión con la cuarta que referimos inmediatamente.

3. *La causalidad de la materia no es una misma cosa con todo efecto de la misma.*— La tercera opinión, por consiguiente, puede ser la que afirma que esta causalidad de la materia es su mismo efecto, concebido y significado de modo diverso, porque esto basta para explicar esta causalidad, y apenas puede hallarse o pensarse otra. Pero aunque tal vez esto sea verdadero de algún efecto, como explicaré en seguida acerca de la generación y de la unión (pues estas cosas se comportan como la acción con respecto a la causa agente, que puede también llamarse su efecto), con todo, esto no puede ser universalmente verdadero, ya porque la causalidad en todas las cosas es algo intermedio entre la causa y el efecto, ya también porque la forma material es efecto de la materia y no puede ser su causalidad. Pues el alma del caballo, por ejemplo, que ahora es causada materialmente por su materia, puede conservarse en la realidad sin tal causalidad; luego dicha causalidad es algo diferente en la realidad de aquella alma y de su entidad. Igual que la cantidad en la Eucaristía, que antes era conservada mediante la causalidad material de la sustancia del pan, después es conservada cesando dicha causalidad, lo cual es indicio de que tal causalidad es algo distinto de la realidad de la cantidad. Y si la forma según su entidad absoluta no es causalidad de la materia, tampoco puede serlo todo el compuesto; mayormente porque en el compuesto queda incluída la misma materia, la cual no es causada por sí misma, y en algún compuesto, concretamente en el hombre, está incluída también

2. *Causalitas materiae nequit esse praedicamentalis relatio.*— Secundo dicunt alii causalitatem actualem nihil addere materiae praeter relationem causae ad effectum. Sed si sit sermo de propria relatione praedicamentali, non potest haec sententia vera esse, quia haec relatio consequitur causato iam effectu et positis fundamento et termino; ergo supponit causalitatem ut rationem proximam ad quam consequitur; ergo non potest causalitas in hac relatione consistere. Quod et supra de causa in communi dictum est et pro omnibus causis dictum intelligatur, ne id amplius repetere necesse sit. Si vero sit sermo de aliqua relatione transcendentali, coincidit haec opinio cum quarta statim referenda.

3. *Causalitas materiae non est idem cum omni effectu ipsius.*— Potest ergo tertia sententia esse, asserens hanc causalitatem materiae esse ipsummet effectum eius, diverso modo significatum et conceptum, quia hoc sufficit ad explicandam hanc causalitatem et vix potest alia inveniri aut cogitari. Sed, licet de aliquo effectu hoc fortasse verum sit, ut de generatione et unione statim declarabo (nam haec ita se habent sicut actio ad causam agentem, quae etiam dici potest effectus eius), non tamen potest id esse in universum verum, tum quia causalitas in omnibus causis est aliquid medium inter causam et effectum, tum etiam quia forma materialis est effectus materiae et non potest esse causalitas eius. Nam anima equi, verbi gratia, quae nunc causatur materialiter a sua materia, potest in re conservari sine tali causalitate; ergo illa causalitas aliud est in re ab illa anima et ab entitate eius. Sicut quantitas Eucharistiae quae antea conservabatur media causalitate materiali substantiae panis, postea conservatur cessante illa causalitate, quod est signum causalitatem illam esse quid diversum a realitate quantitatis. Quod si forma secundum suam absolutam entitatem non est causalitas materiae, nec totum compositum esse potest; maxime quia in composito includitur ipsa materia, quae a seipsa non causatur, et in aliquo composito, nempe

la forma, la cual no es causada por la materia; por consiguiente, ¿cómo todo el compuesto podrá ser la causalidad de la materia?

4. *Opinión de algunos.*— La cuarta opinión puede ser que la causalidad de la materia es un cierto modo real de la misma materia y distinto *ex natura rei.* Pues considerada la entidad absoluta de la materia, este modo es contenido por ella sólo en potencia; y al presentarse la ocasión del agente que introduce la forma, también la materia exhibe en acto este modo, con el cual recibe en sí y cobija a la forma, y consecuentemente compone al compuesto. Pero si tal forma se retira al advenir otra forma, la materia pierde también el modo anterior y muestra otro en relación con la forma que adviene. Así piensan los Conimbricenses, II *Phys.*, q. 6 y 8. El fundamento se toma sea de una suficiente enumeración de las partes, sea también porque tal modo es necesario, puesto que se mostró que esta causalidad es algo y no es preciso que sea una entidad distinta, ya que la materia por sí misma se une inmediatamente a la forma; luego es menester que sea algún modo, realmente identificado con la materia por cierto, pero modalmente y *ex natura rei* distinto por ser separable de la misma.

Resolución de la cuestión

5. *La causalidad de la materia respecto de la generación es la misma generación.*— Sin embargo, esta opinión en parte parece falsa y en parte dudosa. Para explicar esto y declarar mi parecer distingo aquellas cuatro cosas que dije arriba que son causadas desde la materia, la generación, la unión de la forma, la entidad de la forma y el mismo compuesto. Por tanto, en cuanto a la generación pienso que es causada por sí misma por la materia, sin que se le añada a la materia ninguna cosa o modo fuera de la misma generación inherente a ella; y por ello, la causalidad de la misma generación por la materia no es otra cosa que la misma generación, en cuanto que es educción de la materia. Pues como la acción proviene del agente, no por otra acción sino por sí misma, y tiene la razón de acción en cuanto que es la misma emanación de la causa agente y en cuando tal es la misma causalidad del agente, como después diré, así la educción o generación pasiva, en cuanto que depende esencialmente del sujeto y se le une

homine, includitur etiam forma, quae a materia non causatur; quo modo ergo totum compositum esse poterit causalitas materiae?

4. *Quorundam opinio.*— Quarta opinio esse potest, causalitatem materiae esse modum quemdam ipsius materiae realem et ex natura rei distinctum. Nam, considerata absoluta entitate materiae, hic modus solum in potentia ab ea continetur; oblata autem occasione agentis inducentis formam, materia etiam actu exhibet hunc modum, quo in se recipit et fovet formam et consequenter componit compositum. Si autem talis forma recedat, adveniente alia forma, materia etiam amittit priorem modum et alium exhibet circa advenientem formam. Ita sentiunt Conimbricenses, II Phys., q. 6 et 8. Fundamentum sumitur tum a sufficienti partium enumeratione, tum etiam quia talis modus necessarius est, cum ostensum sit hanc causalitatem esse aliquid, et non sit necesse ut sit entitas distincta, cum materia per seipsam immediate uniatur formae; ergo oportet ut sit aliquis modus realiter quidem identificatus materiae, modaliter autem et ex natura rei distinctus, cum sit separabilis ab ipsa.

Quaestionis resolutio

5. *Causalitas materiae respectu generationis est ipsamet generatio.*— Verumtamen haec sententia partim falsa videtur, partim dubia. Quod ut declarem et meam sententiam aperiam, distinguo illa quatuor quae supra dixi causari ex materia, generationem, unionem formae, entitatem formae et compositum ipsum. Quoad generationem ergo existimo per seipsam causari a materia, nulla alia re vel modo addito materiae praeter ipsam generationem illi inhaerentem; atque adeo causalitatem ipsius generationis a materia nihil aliud esse quam ipsammet generationem, ut est eductio ex materia. Sicut enim actio est ab agente, non per aliam actionem sed per seipsam, et habet rationem actionis ut est ipsa emanatio a causa agente et ut sic est ipsa causalitas agentis, ut infra dicam, ita eductio seu passiva ge-

necesariamente por sí misma, es causada por él materialmente no mediante otra causalidad sino por sí misma. Esto se prueba, en primer lugar, por la misma declaración de la cosa; pues de este modo se entiende muy bien la causalidad de la materia en el caso de la generación, y ninguna otra cosa es necesaria; luego es superfluo fingir alguna otra cosa. En segundo lugar se explica esto por las mutaciones y uniones accidentales; pues cuando se calienta la madera, la acción de calentar se hace en tal sujeto y desde tal sujeto; y no se hacen entonces dos mutaciones en aquel sujeto, una que sea la misma calefacción pasiva y otra que sea un modo con el que tal sujeto causa materialmente la calefacción o que se une a aquél; pues es superfluo multiplicar estas mutaciones, ya que por el mismo hecho de ser la calefacción tal que diga intrínsecamente relación de unión actual y dependencia de tal sujeto en el género de causa material, no sólo ella misma es causada por el sujeto, sino que el sujeto la causa a ella, y ella está unida al sujeto y el sujeto permanece unido a ella; es, por consiguiente, superfluo añadir otra mutación en el sujeto; y lo mismo, por consiguiente, es en la causalidad material de la generación sustancial. Por lo cual, se confirma en tercer lugar, porque por lo mismo o por el mismo modo con que es causado el efecto, causa la causa, porque la causación misma como tal incluye esencialmente aquella doble relación, a la causa como a su principio y al efecto como a su término, y por ello denomina a ambos, a uno causante y al otro causado; pero la generación, por lo mismo que intrínseca y esencialmente depende de la materia, es causada por ella por sí misma; luego por lo mismo, en cuanto proviene de la materia, se denomina la materia causante de aquélla; luego ninguna otra cosa o modo es necesario para que la materia se denomine actualmente causante de la generación. Más aún, ni puede entenderse cómo cause la materia la generación por otro modo. Lo cual se explica en cuarto lugar porque causar la generación la materia no es otra cosa que sustentarla como sujeto; y la sustenta inmediatamente en la entidad y por su entidad, por lo mismo que la generación se hace en ella misma; luego todo otro modo es ajeno a esta causalidad, ni puede contribuir en nada a esta sustentación.

neratio, quatenus essentialiter pendet a subiecto et per seipsam necessario illi coniungitur, ab illo causatur materialiter non per aliam causalitatem, sed per seipsam. Hoc imprimis probatur ex ipsamet rei declaratione; nam hoc modo optime intelligitur causalitas materiae circa generationem, et nihil aliud est necessarium; ergo superfluum est aliquid aliud fingere. Secundo, id declaratur ex accidentalibus mutationibus et unionibus; quando enim lignum calefit, calefactio fit in tali subiecto et ex subiecto; non fiunt autem tunc duae mutationes in illo subiecto, una quae sit ipsa calefactio passiva, alia quae sit modus aliquis quo tale subiectum causat materialiter calefactionem illive unitur; superfluum enim est has multiplicare mutationes, nam, hoc ipso quod calefactio talis est ut intrinsece dicat habitudinem actualis unionis et dependentiae a tali subiecto in genere causae materialis, et ipsa causatur a subiecto et subiectum causat ipsam et ipsa unitur subiecto, et subiectum manet illi unitum; superfluum ergo est aliam mutationem in subiecto addere; idem ergo est in causalitate materiali substantialis generationis. Unde confirmatur tertio, quia per idem seu per eumdem modum quo effectus causatur, causa causat, quia causatio ipsa ut sic duplicem illam habitudinem essentialiter includit, ad causam ut ad principium et ad effectum ut ad terminum, et ideo utrumque denominat alterum causam, alterum causatum; sed generatio, hoc ipso quod intrinsece et essentialiter est pendens a materia, per seipsam causatur ab illa; ergo ab eodem ut est ex materia, denominatur materia causans illam; ergo nulla alia res aut modus necessarius est ut materia denominetur actu causans generationem. Immo neque intelligi potest quomodo materia per alium modum causet generationem. Quod quarto declaratur, nam materiam causare generationem nihil aliud est quam sustentare illam ut subiectum; sustentat autem illam immediate in entitate et per entitatem suam, hoc ipso quod generatio in ipsa fit; ergo omnis alius modus est impertinens ad hanc causalitatem, nec conferre quidquam potest ad hanc sustentationem.

6. *Se responde a una objeción.*— En último lugar arguyo que si además de la misma generación, la causalidad de la materia fuese un modo real distinto, sería preciso que fuese hecho por algún agente; pues todo modo real nuevo debe ser hecho por una causa nueva; pero no hay ningún agente por el que sea hecho tal modo; luego. Se prueba la menor porque el agente, como sólo actúa por su forma sustancial o accidental, así tampoco concurre eficientemente sino a la educción de la forma, que es la acción de calentar, por ejemplo, o la generación; por consiguiente, fuera de aquélla no hace ningún otro modo. Podrá decirse que aunque esencial y primariamente aquel otro modo no sea hecho, sin embargo resulta; pues por el mismo hecho de unirse esta cosa a aquélla, resulta la unión de aquélla a ésta. Sin embargo, hay que afirmar lo contrario, porque primero se mostró ya que no hay ninguna necesidad de tal resultancia para la causalidad, ni parece tampoco necesaria para la unión, porque una cosa puede denominarse unida por la unión de la otra a sí misma, sin un nuevo modo de unión en ella misma, como en el misterio de la Encarnación dicen los teólogos, y en las cosas naturales, cuando el hombre se sienta, por ejemplo, la acción de sentarse está unida al hombre y el hombre a ella; pues ¿quién podría imaginarse que el hombre se denomina unido a la acción de sentarse por un modo nuevo distinto de la acción de sentarse y no más bien por la misma acción de sentarse, la cual se une por sí misma al sujeto? De lo contrario, habría que avanzar hasta el infinito. Así, por consiguiente, la materia se denomina unida a la generación porque la generación se hace en ella, y no es necesario otro modo que resulte en la materia. Después habría que preguntar de qué clase es y de dónde viene dicha resultancia; pues puede concebirse de dos modos: primero, que puesta en la materia la acción del agente que educe la forma, resulte aquel modo de la materia; y así la materia haría eficientemente su causalidad material, cosa que no puede afirmarse aun cuando se diga que dicha eficiencia es por una resultancia natural. En segundo lugar puede excogitarse que dicha resultancia sea hecha por un agente extrínseco mediante la forma que induce en la materia, y así la forma inducida haría eficientemente la causalidad material por la que ella misma es causada y estaría en la materia con prioridad natural a que aquel modo resultase; con lo

6. *Obiectioni respondetur.*— Ultimo argumentor, quia si praeter generationem ipsam causalitas materiae esset modus realis distinctus, oporteret fieri ab aliquo agente; omnis enim modus realis novus a nova causa fieri debet; sed nullum est agens a quo fiat talis modus; ergo. Probatur minor quia agens sicut solum agit per suam formam substantialem vel accidentalem, ita non concurrit effective nisi ad eductionem formae, quae est calefactio, verbi gratia, vel generatio; ergo, praeter illam non facit aliquem alium modum. Dices: quamvis per se primo ille alius modus non fiat, resultat tamen; nam, hoc ipso quod haec res unitur illi, resultat unio illius ad hanc. Sed contra primo, quia ostensum est nullam esse necessitatem talis resultantiae ad causalitatem, neque videtur etiam necessaria ad unionem quia potest alia res denominari unita per unionem alterius ad ipsam sine novo modo unionis in ipsa, ut in mysterio Incarnationis dicunt theologi, et in naturalibus cum homo sedet, verbi gratia, sessio unita est homini et homo sessioni; quis autem fingat hominem denominari unitum sessioni per novum modum distinctum a sessione et non potius per ipsam sessionem, quae per seipsam unitur subiecto? Alioqui procedendum esset in infinitum. Sic ergo materia denominatur unita generationi quia generatio in ea fit, neque est necessarius alius modus qui in materia resultet. Deinde inquiram qualis sit et a quo illa resultantia; duobus enim modis intelligi potest: primo quod posita in materia actione agentis educentis formam resultet a materia ille modus; atque ita materia effective faceret suam causalitatem materialem, quod dici non potest etiamsi dicatur esse illa efficientia per resultantiam naturalem. Secundo potest excogitari illa resultantia quod fiat ab agente extrinseco media forma quam inducit in materiam, et sic forma inducta efficeret causalitatem materialem per quam ipsa causatur, et prius natura esset in materia quam ille modus resultaret; ex quo

cual fácilmente se persuade que tal modo es inoportuno para la causalidad de la materia.

7. *La generación no puede ni siquiera sobrenaturalmente ser conservada fuera del sujeto.*— Con lo dicho, pues, consta suficientemente —según creo— que en la causalidad material de la generación no se distingue tal causalidad de la misma generación, en cuanto está en la materia, de la cual recibe la denominación de materia causante actualmente, en cuanto que proviene de ella, del mismo modo que de ella misma recibe la denominación de generante en acto el agente en cuanto que proviene de él. Por lo cual, igual que la denominación de agente no proviene de algún modo que esté en el mismo agente pero extrínseco a la acción, así la denominación de causante en acto en la misma materia no proviene de algún modo que le sea tan intrínseco que en la realidad sea una misma cosa con ella, sino de la misma generación, en cuanto que nace de ella, y por este motivo podrá llamarse extrínseca tal denominación, a pesar de que al realizarse la generación en la misma materia pueda llamarse por este motivo intrínseca, en lo cual difiere de la denominación del agente. Podrá decirse que Dios puede conservar la misma generación numérica separada de la materia; y entonces no sería causada por la materia y, consecuentemente, no la denominaría causante en acto; por consiguiente, no es denominada causante en acto precisamente por la generación en cuanto tal; por tanto, es preciso añadirle algún otro modo. Se responde en primer lugar que el supuesto es falso; pues implica que exista o se conserve la acción de la generación fuera del sujeto y sin causalidad de la materia, sea porque la generación es esencialmente una mutación, y la mutación no puede ni entenderse sin sujeto. Ya también porque la generación en todas las otras cosas fuera del hombre es esencialmente una educción de la potencia de la materia; en el hombre en cambio es la unición de la forma con la materia; y de ambos modos repugna que se entienda sin el concurso de la materia. Ya finalmente porque la acción sin el concurso del sujeto es la creación, sea productiva si la cosa es nueva, sea conservativa si actúa sobre algo preexistente; por consiguiente, por el hecho mismo de que la forma que ya existía en el sujeto y dependía del sujeto es conservada fuera del sujeto, necesariamente varía la acción.

facile convincitur talem modum esse impertinentem ad materiae causalitatem.

7. *Generatio nequit etiam supernaturaliter extra subiectum conservari.*— Ex his ergo (ut existimo) satis constat in materiali causalitate generationis non distingui huiusmodi causalitatem ab ipsa generatione prout est in materia, a qua denominatur materia actu causans quatenus ab illa est, sicut ab eadem denominatur generans actu agens quatenus ab illo est. Unde, sicut denominatio agentis non est ab aliquo modo qui sit in ipso agente sed extrinsecus ab actione, ita denominatio causantis actu in ipsa materia non est ab aliquo modo qui sit illi ita intrinsecus ut sit in re idem cum ipsa, sed ab ipsamet generatione quatenus est ex ipsa, et hac ratione poterit dici talis denominatio extrinseca, quamvis quia generatio est in ipsa materia, ea ratione possit dici intrinseca, in quo differt a denominatione agentis. Dices posse Deum eamdem numero generationem conservare separatam a materia; tunc autem non causaretur a materia et consequenter non denominaret illam actu causantem; ergo non denominatur actu causans praecise a generatione ut sic; oportet ergo adiungere aliquem alium modum. Respondetur imprimis falsam esse assumptionem; nam implicat esse aut conservari actionem generationis extra subiectum et absque causalitate materiae, tum quia generatio essentialiter est mutatio; mutatio autem nec intelligi potest sine subiecto. Tum etiam quia generatio in omnibus aliis extra hominem essentialiter est eductio de potentia materiae; in homine vero est unitio formae cum materia; utroque autem modo repugnat intelligi sine concursu materiae. Tum denique quia actio sine concursu subiecti est creatio, vel productiva si sit nova, vel conservativa si sit circa rem praeexistentem; ergo, hoc ipso quod forma quae erat in subiecto et a subiecto pendebat, extra subiectum conservatur, necessario variatur ac-

De lo cual se concluye que aquella mutación, que es la generación, incluye esencialmente la unión con la materia y la causalidad de la materia, y por ello, tomada de ella precisivamente, recibe la denominación de materia causante. Añádase a esto que aunque concediéramos gratuitamente lo que se presupone, no se inferiría de ahí que para dicha denominación sea necesario en la misma materia un modo especial, sino que por la misma generación se distinguen la entidad y la formalidad de la generación de su unión con la materia, como diremos después acerca de la misma forma; mas porque en la mutación que es la generación no es ello verdadero, no nos detendremos ahora en esto.

8. *La materia influye en la forma y el compuesto por la generación como por causalidad.*— De esto se concluye, además, que la causalidad de la materia, en cuanto que es causa en la producción, sea de la forma sea del compuesto, no es otra cosa que la misma generación en cuanto esencialmente dependiente de la materia, pues por medio de ella concurre la materia a la educción de la forma, o a la composición del compuesto; y la causalidad de la causa no es otra cosa que su concurso. Asimismo, porque causar una cosa en su producción no es otra cosa sino que la producción de dicha cosa dependa de tal causa; luego por la misma causalidad es causada la cosa en su producción por la que es causada la misma producción de la cosa. Lo cual es manifiesto en el caso semejante de la causa agente; pues la misma acción que proviene por sí misma del agente es su causalidad activa respecto del término o de la cosa en su producción; por consiguiente, la misma proporción hay que guardar en el caso de la causalidad material. Finalmente, pueden aplicarse a esto muchos de los argumentos aducidos, principalmente aquel de que esta razón de causar basta para aquella denominación por la que la materia se dice que causa la cosa que es generada, y puesta dicha razón de causar y prescindido cualquier otro modo por el entendimiento, se sigue necesariamente aquella denominación; luego cualquier otra cosa que se finja, es superflua y sin fundamento. Sólo parece que se ha de notar la diferencia en esta causalidad respecto de la forma y respecto del compuesto, porque respecto de la forma la materia permanece en cierto modo extrínseca, en cuanto que sustenta la forma en sí o como informante, pero no la compone intrínseca-

tio. Unde concluditur mutationem illam, quae est generatio, essentialiter includere unionem ad materiam et causalitatem materiae, et ideo ab illa, praecise sumpta, denominari materiam causantem. Adde quod, licet gratis daremus id quod assumitur, non inde inferretur ad illam denominationem esse necessarium in ipsa materia specialem modum, sed ipsa generatione distingui entitatem et formalitatem generationis ab unione eius cum materia, sicut inferius dicemus de ipsa forma; sed quia in mutatione quae est generatio, id verum non est, in hoc nunc non immorabimur.

8. *Materia in formam et compositum, generatione ut causalitate influit.*— Ex his ulterius concluditur causalitatem materiae, quatenus est causa in fieri vel formae vel compositi, non esse aliud quam ipsammet generationem, ut essentialiter pendentem a materia; nam mediante illa concurrit materia ad eductionem formae vel compositionem compositi; causalitas autem causae nihil aliud est quam concursus eius. Item quia causare aliquam rem in fieri nihil aliud est quam quod fieri talis rei sit a tali causa; ergo per eamdem causalitatem causatur res in fieri per quam causatur ipsummet fieri rei. Quod patet a simili ex causa agente; nam ipsamet actio quae est per seipsam ab agente est causalitas activa eius respectu termini seu rei in fieri; eadem ergo proportio servanda est in causalitate materiali. Tandem applicari ad hoc possunt multa ex argumentis factis, praesertim illud quod haec ratio causandi sufficit ad eam denominationem qua materia dicitur causare rem quae generatur, et posita illa ratione causandi et praeciso per intellectum quocumque alio modo, sequitur necessario illa denominatio; ergo, quidquid aliud fingatur, est supervacaneum et sine fundamento. Solum videtur notanda differentia in hac causalitate respectu formae et respectu compositi, quod respectu formae materia quodammodo extrinsecus manet quatenus sustentat formam in se vel ut informantem, non vero intrin-

mente; y por ello parece evidentísimo que la causalidad de la materia con respecto a la forma en producción no es otra cosa que su educción o unición, en cuanto que proviene de la materia, la cual mostramos que en la realidad no es otra cosa sino la misma generación. Pero en cambio, respecto del compuesto, la materia se compara de modo más intrínseco, porque por sí misma compone a aquél, y por ello respecto del compuesto parece necesario que la misma materia esté incluída intrínsecamente. Pero esto es ciertamente verdadero en cuanto a la inclusión en el efecto causado, pero no en cuanto a la vía o proceso por el que se tiende a tal efecto en este género de causa material; pues la materia no es de tal modo causa en el proceso de la cosa engendrada que ella misma sea hecha también; pues aquélla siempre se presupone hecha y sólo se comunica al compuesto que se engendra en su género de causa; y en cuanto que esta comunicación está en producción y la materia es su causa, se dice que es causa de la cosa engendrada en su producción; pero esta comunicación en la producción no existe sino por medio de la educción o generación, y por ello toda esta causalidad, en cuanto que se concibe como algo intermedio entre la materia y el efecto, o el compuesto en la realidad, no es algo distinto de la misma generación, en cuanto procede de la materia.

Qué causalidad de la materia persevera tras el movimiento

9. *La unión de la forma a la materia es causada por sí misma por la materia y depende de ella.*— Resta por tratar acerca de la causalidad de la materia en su ser producido, para explicar la cual hay que comenzar por la causalidad de la unión de la forma con la materia; pues también ésta dijimos que era causada por la materia; ahora, en cambio, añadimos que no es causada por una causalidad distinta de tal unión, sino por sí misma. Lo cual puede demostrarse fácilmente por lo dicho acerca de la misma generación; pues existe la misma razón proporcional. Esto lo demuestro así: porque también esta unión de la forma con la materia está unida por sí misma a la materia en el modo en que puede estarlo; luego por sí misma es algo dependiente de la materia en el modo en que puede depender; por consiguiente, por sí misma es causada, pues en tanto grado es causada en cuanto depende; luego, por el contrario, la materia causa aquella

sece componit illam; et ideo manifestissimum videtur causalitatem materiae respectu formae in fieri nihil aliud esse quam eductionem vel unitionem eius prout est a materia, quam ostendimus in re non esse aliud praeter ipsam generationem. At vero respectu compositi, materia comparatur magis intrinsece quia per seipsam illud componit, et ideo respectu compositi necessarium videtur ut ipsamet materia intrinsecus includatur. Sed hoc est quidem verum quoad inclusionem in effectu causato, non tamen quoad viam seu fieri quo tenditur ad talem effectum in hoc genere causae materialis; nam materia non ita est causa in fieri rei genitae, ut ipsa etiam fiat; nam illa semper praesupponitur facta et solum se communicat composito quod generatur in suo genere causae; et quatenus haec communicatio est in fieri et materia est causa eius, dicitur esse causa rei genitae in fieri; non est autem haec communicatio in fieri nisi media eductione vel generatione, et ideo tota haec causalitas quatenus intelligitur esse quid medium inter materiam et effectum seu compositum in re, non est aliud ab ipsa generatione, ut est ex materia.

Quae materiae causalitas post motum perseverans

9. *Unio formae ad materiam per seipsam a materia causatur et pendet.*— Superest dicendum de causalitate materiae in facto esse, ad quam explicandam incipiendum est a causalitate unionis formae cum materia; nam etiam hanc diximus causari a materia; nunc vero addimus non causari per aliquam causalitatem distinctam a tali unione, sed per ipsammet. Quod facile demonstrari potest ex dictis de ipsa generatione; est enim eadem proportionalis ratio. Quod sic ostendo: nam etiam haec unio formae cum materia per seipsam est coniuncta materiae eo modo quo esse potest; ergo per seipsam est pendens a materia eo modo quo pendere potest; ergo per seipsam causatur; eatenus enim causatur quatenus pendet; ergo e converso, materia causat illam unionem per

unión por sí misma; pues como dije, una misma es la causalidad por la que el efecto se denomina que es causado y la causa que causa. Todas las consecuencias han sido probadas en lo que precede; el antecedente, por su parte, es claro primero *a posteriori*, porque es imposible que dicha unión se conserve sin el concurso de la materia, o sea sin que esté en la materia en el modo en que puede estarlo; luego es señal de que por sí misma, inmediata y esencialmente, depende de la materia; pues si dependiese mediante algún modo distinto *ex natura rei*, podría Dios quitando tal modo conservar aquella unión sin la materia; pues de esta manera puede conservar la forma, como diré después. El antecedente es claro porque no puede permanecer la unión sin que una actualmente; y no puede unir actualmente sin enlazar los extremos y alcanzar a ambos en el modo que puede y debe. Y ésta es la razón *a priori* por la que aquella unión por sí misma depende esencialmente, sea de la forma, sea de la materia, de cada una en su género, porque es como el vínculo actual de aquéllas y no necesita que se interponga otro vínculo o modo con el que alcance a aquéllas o se una con ellas, a fin de no seguir hasta el infinito. Finalmente, se confirma con la razón aducida antes, porque esto basta para dicha causalidad y sin ello no puede establecerse, y puesto ello y prescindiendo de cualquier otro modo, se entiende suficientemente tal causalidad de la materia; luego todo lo demás es ficticio y sin fundamento, ni hay dificultad alguna en ello, fuera de la que inmediatamente tocaremos.

10. *La causalidad permanente de la materia sobre la forma material es la unión.— Cuál es el nexo del alma racional con la materia.*— Por esto añado además que la causalidad de la materia sobre la misma forma (cuando la forma es tal que sea causada por la materia y dependa de ella), no es otra cosa que la propia unión de tal forma con la materia, en cuanto que la misma unión materialmente es causada por la materia, y mediante ella, la forma misma depende también de la materia. Dije que no es algo distinto de la propia unión de tal forma, porque no basta cualquier unión para esta causalidad; pues el alma racional tiene una unión propia con la materia, la cual unión es también causada materialmente por la materia, y sin embargo la misma alma no es causada; por consiguiente, no cualquier unión es causalidad de la misma forma sino aquella que se realiza me-

ipsammet; nam, ut dixi, eadem est causalitas, a qua et effectus denominatur causari et causa causare. Omnes consequentiae probatae sunt in superioribus; antecedens vero patet primo a posteriori quia impossibile est illam unionem conservari sine concursu materiae seu quin sit in materia eo modo quo esse potest; ergo signum est per seipsam immediate ac essentialiter pendere a materia; nam, si penderet mediante aliquo modo ex natura rei distincto, posset Deus auferendo modum illum conservare unionem illam sine materia; hac enim ratione potest conservare formam, ut infra dicam. Antecedens patet quia non potest unio manere quin actu uniat; non potest autem actu unire quin coniungat extrema et utrumque attingat eo modo quo potest et debet. Et haec est ratio a priori propter quam illa unio per seipsam pendet essentialiter tum a forma, tum a materia, a singulis in suo genere, quia est veluti actuale vinculum illarum et non indiget alio interiecto vinculo aut modo quo ipsas attingat seu illis coniungatur, ne procedatur in infinitum. Tandem confirmatur ratione supra facta, quia hoc sufficit ad hanc causalitatem, et sine illo poni non potest ac illo posito et praeciso omni alio modo sufficienter intelligitur talis causalitas materiae; ergo omne aliud est fictum et sine fundamento, neque in hoc est ulla difficultas, praeter statim attingendam.

10. *Permanens causalitas materiae in formam materialem est unio.— Qualis sit rationalis animae cum materia nexus.*— Hinc ulterius addo causalitatem materiae in ipsam formam (quando forma talis est ut a materia causetur et pendeat) non esse aliud a propria unione talis formae cum materia quatenus ipsamet unio materialiter causatur a materia et mediante illa forma ipsa pendet etiam a materia. Dixi non esse aliud a propria unione talis formae quia non quaelibet unio sufficit ad hanc causalitatem; anima enim rationalis habet propriam unionem cum materia, quae unio etiam causatur materialiter a materia et tamen ipsa anima non causatur; non ergo quaelibet unio est causalitas ipsiusmet formae sed illa quae est per

diante la educción de la forma. Por lo cual entendemos de paso que la unión del alma racional con la materia es singular y de diversa razón esencial que toda unión de la forma material, la cual podemos llamar inhesión sustancial, y ésta decimos que es la causalidad por la que la materia causa tal forma.

11. *Se sale al paso de una objeción.*— Podrá decirse: ¿por qué no podemos distinguir dos modos en la forma material, de los cuales uno sea la mera unión de la forma con la materia, como es en el alma racional y por él no dependa aquella forma de la materia, sino que se una sólo para componer el compuesto; y otro modo sea la dependencia de tal forma respecto de la materia? Respondo que o es completamente imposible o enteramente superfluo multiplicar y distinguir tales modos. Primero, porque en el accidente no distinguimos dos modos, de los cuales uno sea la unión y otro la inherencia o dependencia del accidente respecto del sujeto, sino que la misma inherencia se une y depende; por consiguiente, del mismo modo, etc. En segundo lugar, porque la dependencia propia de la causa material incluye intrínseca y esencialmente la unión, de tal suerte que no puede producirse ni comprenderse sin que la incluya íntimamente; por tanto, la inhesión, la cual se identifica con la dependencia material, no es un modo realmente distinto de la unión de la forma inherente, sino que es como una especie de unión en general; pues una es inhesiva y la otra no; por consiguiente, como el género y la especie no son modos diversos *ex natura rei* en el mismo individuo, así la unión y la inhesión o dependencia material no son modos distintos en la misma forma. Con esto, pues, queda fácilmente probada la aserción establecida, porque esta forma depende de la materia por su unión; por consiguiente, mediante ella es causada por la materia en su género; luego también la materia causa a la forma mediante ella, según el principio antes propuesto, que causar y ser causado dicen la misma causación bajo diverso respecto; por consiguiente, esta misma unión es la causalidad de la materia sobre tal forma. En segundo lugar, porque la causalidad de la causa media en cierto modo entre ella misma y el efecto; ahora bien, entre la materia y la forma no media más que esta unión y cuasi inhesión; luego ella es la causalidad de la materia

eductionem formae. Ex quo obiter intelligimus unionem animae rationalis cum materia esse singularem et diversae rationis essentialis ab omni unione materialis formae, quam substantialem inhaesionem appellare possumus, et hanc dicimus esse causalitatem per quam materia causat talem formam.

11. *Obiectioni occurritur.*— Dices: cur non possumus in forma materiali distinguere duos modos, quorum unus sit mera unio formae cum materia qualis est in anima rationali, et per illum non pendeat illa forma a materia sed solum uniatur ad componendum compositum, alius vero modus sit dependentia talis formae a materia? Respondeo quia vel plane impossibile, vel omnino superfluum est tales modos distinguere et multiplicare. Primo, quia in accidente non distinguimus duos modos quorum unus sit unio, alius inhaerentia seu dependentia accidentis a subiecto, sed eadem inhaerentia unitur et pendet; ergo et similiter, etc. Secundo, quia propria dependentia a causa materiali intrinsece et essentialiter includit unionem, ita ut neque fieri, neque intelligi possit quin illam intime includat; ergo inhaesio, quae idem est quod dependentia materialis, non est modus ex natura rei distinctus ab unione formae inhaerentis, sed est veluti species unionis in communi; nam alia est inhaesiva, alia vero non; sicut ergo genus et species non sunt modi ex natura rei diversi in eodem individuo, ita unio et inhaesio seu dependentia materialis non sunt modi distincti in eadem forma. Ex his ergo facile probata relinquitur assertio posita, quia haec forma per suam unionem pendet a materia; ergo mediante illa causatur a materia in suo genere; ergo etiam materia causat formam mediante illa iuxta principium supra positum, quod causari et causare dicunt eamdem causationem sub diverso respectu; ergo haec ipsa unio est causalitas materiae circa talem formam. Secundo, quia causalitas causae mediat quodammodo inter ipsam et effectum; sed inter materiam et formam non mediat nisi haec unio et quasi inhaesio; ergo illa est causalitas materiae in formam. Tertio, quia haec

sobre la forma. En tercer lugar, porque esto basta para este género de causalidad, prescindiendo de cualquier otro, incluso mediante el entendimiento.

12. Podrá decirse que ni siquiera esto parece necesario, porque la forma y la materia se unen inmediatamente, como antes se dijo. Se responde que la unión inmediata no excluye un modo de unión realmente o *ex natura rei* distinto de los extremos, sino que excluye la forma media que se interpone como término común en que se unen los extremos; y el modo de unión no puede excluirse cuando los extremos son tales que pueden estar separados, porque a no ser que los dos o uno de los dos se comporte diferentemente que cuando están separados no podrán estar realmente unidos, y por ello también en el misterio de la Encarnación ponen los teólogos este modo de unión por parte de la Humanidad.

Cuántas clases de unión se dan en el compuesto material

13. Pero de aquí surge otra dificultad, que es la única que parece ser de alguna importancia en esta opinión y por causa de la cual dijimos que la cuarta opinión es en parte dudosa, a saber, porque si la forma se une a la materia por un modo propio de unión, luego también la materia se une a la forma por un modo propio de unión; luego la materia no sólo causa por la unión o inhesión de la forma, sino mucho más por la propia unión con la que ella se une a la forma; y así la causalidad de la materia será más bien el propio modo de la misma materia que de la forma. Ante esta dificultad confieso que permanece en duda si en la composición de la materia y la forma tiene la materia un propio modo de unión, distinto de la unión de la forma. Con todo, digo dos cosas. Una es que es muy probable la parte que niega, porque para la unión de dos extremos que se unen inmediatamente entre sí basta un simple modo de unión, y puede señalarse la especial razón por la que tal modo pertenezca más a la forma y sea realmente una misma cosa con ella más bien que con la materia; por consiguiente, no es preciso multiplicar muchos modos de esta clase. Se prueba la mayor porque todo modo de unión es un vínculo de dos extremos, por lo cual dice relación a ambos, sin la cual no puede existir; por consiguiente, cualquier modo de unión une los dos extremos de los que es unión; por tanto, basta uno para enlazar tales

sufficit ad hoc genus causalitatis praeciso quocumque alio etiam per intellectum.

12. Dices neque hoc videri necessarium, quia forma et materia immediate uniuntur, ut supra dictum est. Respondetur immediatam unionem non excludere modum unionis realiter vel ex natura rei distinctum ab extremis, sed excludere formam mediam quae intercedat tamquam communis terminus in quo coniungantur extrema; modus autem unionis excludi non potest, quando extrema talia sunt quae possint esse separata, quia nisi vel utrumque vel alterum illorum aliter se habeat quam cum sunt seiuncta, non poterunt esse realiter unita, et ideo etiam in mysterio Incarnationis ponunt theologi hunc modum unionis ex parte humanitatis.

Quotuplex unio in materiali composito

13. Sed hinc oritur alia difficultas, quae sola videtur esse alicuius momenti in hac sententia et propter quam diximus quartam opinionem ex parte esse dubiam, nimirum, quia si forma unitur materiae per proprium modum unionis, ergo etiam materia unitur formae per proprium modum unionis; ergo materia non tantum causat per unionem vel inhaesionem formae, sed multo magis per propriam unionem qua ipsa coniungitur formae: atque ita causalitas materiae erit potius proprius modus ipsius materiae quam formae. Ad hanc difficultatem fateor rem esse dubiam an in compositione materiae et formae habeat materia proprium unionis modum, distinctum ab unione formae. Dico tamen duo. Unum est esse valde probabilem partem negantem, quia ad unionem duorum extremorum quae inter se immediate uniuntur sufficit unus simplex modus unionis, et assignari potest specialis ratio ob quam talis modus magis ad formam pertineat et cum illa realiter idem sit quam cum materia; ergo non oportet plures modos huiusmodi multiplicare. Maior probatur quia omnis modus unionis est vinculum duorum extremorum, unde ad utrumque dicit habitudinem sine qua esse non potest; ergo quilibet modus unionis unit duo extrema quorum est unio; ergo unus sufficit

extremos. Y por ello decíamos antes que la unión de la forma con la materia no puede ser o concebirse en la realidad sin la conjunción y dependencia, no sólo de la forma sino también de la materia; y por ello, si mediante el entendimiento prescindimos de cualquier otro modo identificado con la materia, por la sola unión de la forma con la materia entenderemos que la materia y la forma están perfectamente unidas entre sí, y que la materia ejerce sobre la forma toda la causalidad que tiene; por consiguiente, no es necesario un doble modo de unión, sino que basta con uno. Y la menor, a saber, que este modo pertenece más bien a la forma que a la materia se prueba porque toda la eficiencia del agente natural se termina formal y próximamente en la forma, educiéndola o uniéndola a la materia; luego cuanto hace de nuevo está en la forma como en el término formal de la acción, y en la materia sólo como en su sujeto, y por ello no une la materia a la forma haciendo directamente en la materia un modo especial, sino sólo uniendo la forma a la misma materia y haciendo en ella la información y unión o inherencia. Y esto es conforme con el modo de comportarse y de concurrir de la materia y la forma; pues la materia está sujeta a la acción del agente y al advenimiento y receso de las formas. Por lo cual, cuanto se refiere a su entidad y a todo su modo intrínseco, permanece invariable y sólo varía o se muda por razón de la privación o de la forma recedente o nuevamente adveniente. Lo cual parece que lo expresó con estas palabras Damasceno en su *Phys.*, c. 3, cuando dice de la materia: *De modo que la que obtiene la razón de sujeto, no sólo en cuanto se refiere a esto, que es potencia, está dotada de sustancia, sino que está con privación y permanece con la forma presente en acto, y aquello suyo*, es decir, la potencia, *lo conserva libre de toda mutación, y de aquí sucede que ni pase al acto desde esto que es potencia, sino que permaneciendo en su estado reciba la forma, y retirándose la forma retenga nuevamente el primer estado.* Pero es la forma la que adviene a la materia y se retira de ella, y por ello toda mutación que se hace en la materia, es por razón de la forma, y de modo semejante toda unión es por la conjunción de la forma con ella. Lo cual, además, puede explicarse con un ejemplo material: pues la base que se pone bajo la columna no

ad huiusmodi extrema coniungenda. Et ideo supra dicebamus unionem formae ad materiam non posse esse aut intelligi in rerum natura sine coniunctione et dependentia non solum a forma, sed etiam a materia; et ideo, si per intellectum praescindamus omnem alium modum identificatum materiae, per solam unionem formae ad materiam intelligemus materiam et formam esse perfecte unitas inter se et materiam exercere in formam totam causalitatem quam habet; ergo non est necessarius duplex modus unionis, sed unus sufficit. Minor autem, scilicet, hunc modum potius pertinere ad formam quam ad materiam probatur, quia tota efficientia agentis naturalis terminatur formaliter et proxime ad formam educendo illam vel uniendo materiae; ergo quidquid de novo facit, est in forma tamquam in formali termino actionis, in materia autem solum ut in subiecto, et ideo non unit materiam formae directe efficiendo in materia specialem modum, sed solum uniendo formam ipsi materiae et efficiendo in ea informationem et unionem vel inhaerentiam. Estque hoc consentaneum modo se habendi et concurrendi materiae et formae; nam materia substat actioni agentis et adventui ac recessui formarum. Unde quantum ad suam entitatem omnemque suum intrinsecum modum invariata manet, solumque variatur vel mutatur ratione privationis aut formae recedentis aut denuo advenientis. Quod his verbis dixisse videtur Damascen., in sua Phys., c. 3, ubi de materia ait: *Ut quae subiecti rationem obtineat, et quantum ad id quod potentia est attinet substantia praeditam esse et cum privatione esse ac forma actu praesente manere, atque illud suum*, hoc est, potentia, *ab omni mutatione liberum conservare, hincque fieri ut nec ab hoc quod potentia est, in actum migret, verum in suo statu manens formam suscipiat ac forma recedente rursus priorem statum retineat.* At vero forma est quae advenit materiae et ab illa recedit, et ideo omnis mutatio quae fit in materia est ratione formae, et similiter omnis unio est per coniunctionem formae ad illam. Quod praeterea materiali exemplo de-

varía en sí, ni cambia el lugar o cualquier otro modo por el hecho de que se le superponga la columna o se le quite o varíe, sino que toda la mutación se hace en la columna que se superpone, de la cual viene toda denominación para la base, que se dice que sustenta a la columna. Y de modo semejante, en las mutaciones accidentales, cuando, por ejemplo, el leño se calienta, no se hace una doble mutación en el leño, una en la adhesión del calor y la otra en la unión del leño al calor, sino una solamente, que consiste en la introducción del calor.

14. Añado en segundo lugar que aunque admitiéramos gratuitamente que existe en la materia un modo de unión propio, distinto de la unión de la forma, sin embargo, no puede atribuírsele que sea la causalidad por la que la materia causa la forma, porque ni la materia sustenta la forma por tal modo, ni la forma depende de la materia por aquel modo. La primera parte es clara, porque la materia no sustenta la forma por un modo sino por su propia entidad. La última se prueba porque la forma depende de la materia por su inhesión, por lo cual, si en la materia existe tal modo de unión, más bien será como un efecto consecuente de la información, y cuanto es de sí, será de la misma clase, ya dependa la forma de la materia, o no. Acerca de esta unión de la materia, de nuevo saldrá la oportunidad de tratar cuando nos ocupemos de la causa formal.

15. *Con qué causalidad constituye la materia el compuesto.*— De lo dicho se concluye, además, que la causalidad de la materia sobre el compuesto no le añade nada absolutamente a la misma materia fuera de la unión con la forma, y así no es otra la causalidad del compuesto más que la misma causalidad de la forma o de la unión, y sólo añade respecto del compuesto que la materia mediante la unión se exhibe a sí misma para componer intrínsecamente el compuesto; por lo cual la misma entidad de la materia entra más íntimamente en la causalidad del compuesto que en la de la forma o de la unión; pero en la realidad no interviene otra cosa sino la entidad de la materia y la unión o causalidad de la forma.

16. *La materia desempeña una doble causalidad distinta.— Se satisface una objeción.*— Por último, se entiende por lo dicho lo que ya antes ha sido insinuado, que existen solamente dos causalidades de la materia distintas *ex natura*

clarari potest: nam basis quae supponitur columnae in se non variatur nec mutat locum aut aliquem alium modum ex hoc quod columna ei superponatur vel auferatur aut varietur, sed tota mutatio fit in columna quae superponitur, a qua provenit omnis denominatio in basim, quae dicitur sustentare columnam. Et similiter in accidentalibus mutationibus, quando lignum, verbi gratia, calefit, non fit duplex mutatio in ligno, una in adhesione caloris, altera in unione ligni ad calorem, sed una tantum, quae consistit in introductione caloris.

14. Addo secundo, quamvis gratis admitteremus esse in materia proprium modum unionis distinctum ab unione formae, nihilominus non posse illi tribui quod sit causalitas per quam materia causat formam, quia nec materia per talem modum sustentat formam neque forma per illum modum pendet a materia. Prior pars constat quia materia non per modum, sed per suam entitatem sustentat formam. Posterior probatur quia forma per suam inhaesionem pendet a materia, unde, si in materia est talis modus unionis, potius erit ut effectus consequens ex informatione et, quantum est ex se, eiusdem rationis erit, sive forma pendeat a materia sive non. De qua unione materiae iterum occurret sermo tractando de causa formali.

15. *Materia qua causalitate compositum constituat.*— Ex his ulterius concluditur causalitatem materiae circa compositum nihil omnino addere ipsi materiae praeter unionem formae, atque ita non esse aliam causalitatem compositi nisi ipsammet causalitatem formae vel unionis solumque addere respectu compositi quod materia media unione seipsam exhibet ad componendum intrinsece compositum; unde ipsa entitas materiae magis intime ingreditur causalitatem compositi quam formae vel unionis; in re tamen nihil aliud intervenit nisi entitas materiae et unio seu causalitas formae.

16. *Duplici distincta causalitate fungitur materia.— Obiectioni satisfit.*— Ultimo intelligitur ex dictis quod supra etiam insinuatum est, duas tantum esse causalitates materiae ex natura rei distinctas, licet ratione

rei, aunque conceptualmente puedan distinguirse varias más. Pues la causalidad material respecto de una cosa en producción, o en su ser producido, son distintas *ex natura rei*, como la generación se distingue *ex natura rei* de la forma o cosa engendrada, y la unición en proceso de la unión ya hecha; y mostramos que la causalidad de la cosa en su producción no se distingue en la realidad de la misma generación. o unición; pero que la causalidad de la cosa en su ser producido, de modo semejante, no se distingue de la unión como hecha y que termina formalmente la unición; por consiguiente, es necesario que tales causalidades sean distintas entre sí *ex natura rei*. Podrá decirse que estas dos causalidades se reducen a una sola, porque la cosa en su ser producido no es causada sino mediante la acción; por consiguiente, la causalidad entera consiste en la acción y generación misma, en cuanto proviene de la materia; pues todas las cosas restantes más bien son algo causado que causalidades, igual que respecto del agente toda la causalidad consiste en la acción o unición, y la unión en su ser producido no es causalidad del agente sino algo causado. Se responde que no hay paridad de razones, porque la causa material es esencialmente causa de la cosa en su ser producido, aun cuando cese toda acción, de tal modo que si por un imposible el compuesto material no dependiese de algún agente en su producción o en su conservación, sin embargo tendría la materia su causalidad sobre tal compuesto o sobre su forma; por consiguiente, existe en la materia una cierta causalidad propia que no versa sobre la acción o mutación, ni es hecha por ella, sino que inmediatamente versa sobre el mismo ser de todo el compuesto, en cuanto incluye la unión de la materia con la forma; y por la sección siguiente se verá que a veces es la materia causa de la cosa y no de la producción de la cosa; por consiguiente, estas causalidades son *ex natura rei* distintas. Pero cada una de ellas puede compararse y concebirse precisivamente en orden a diversas cosas, y explicarse según las diversas relaciones en orden a la forma o al compuesto; sin embargo, toda aquella distinción es conceptual o sea por nuestros conceptos inadecuados, como consta por lo que precede.

possint plures distingui. Causalitas enim materialis respectu rei in fieri vel in facto esse ex natura rei distinctae sunt, sicut generatio ex natura rei distinguitur a forma seu a re genita, et unitio in fieri ab unione ut facta; ostendimus autem causalitatem rei in fieri non distingui in re ab ipsa generatione vel unitione; causalitatem vero rei in facto esse similiter non distingui ab unione ut facta et formaliter terminante unitionem; ergo necesse est huiusmodi causalitates inter se esse distinctas ex natura rei. Dices posse has duas causalitates ad unam revocari quia res in facto esse non causatur nisi mediante actione; ergo causalitas tota consistit in actione et generatione ipsa prout est a materia; reliqua enim omnia potius sunt quid causatum quam causalitates, sicut respectu agentis tota causalitas consistit in actione vel unitione, et unio in facto esse non est causalitas agentis, sed quid causatum. Respondetur non esse parem rationem, quia causa materialis per se est causa rei in facto esse etiamsi cesset omnis actio, ita ut si, per impossibile, compositum materiale non penderet ab aliquo agente in fieri vel in conservari, nihilominus haberet materia suam causalitatem circa tale compositum vel circa formam eius; est igitur in materia propria quaedam causalitas, quae non versatur circa actionem vel mutationem neque per illam fit, sed immediate est circa ipsum esse totius compositi quatenus includit unionem materiae cum forma; et ex sectione sequenti constabit interdum esse materiam causam rei et non productionis rei; sunt ergo hae causalitates ex natura rei distinctae. Unaquaeque vero earum potest comparari et praecise concipi in ordine ad res diversas et secundum varias habitudines explicari in ordine ad formam vel compositum; tota tamen illa distinctio est per rationem seu per conceptus nostros inadaequatos, ut ex superioribus constat.

SECCION X

¿Se da una causa material sustancial en los cuerpos incorruptibles?

1. Hasta aquí sólo hemos explicado la causa material en las sustancias generables y corruptibles, en las cuales es más conocida por la continua transmutación; ahora queda por ver si se da también este género de causa en los cuerpos incorruptibles. En esto quedan contenidas muchas cuestiones. Primera, si en los cielos (pues a éstos nos referimos con el nombre de cuerpos incorruptibles) hay materia. Segunda, de qué clase es y en qué conviene o difiere respecto de la materia de las cosas generables. Tercera, cómo ejerce la causalidad material con aquellos cuerpos; y aunque las dos primeras cuestiones son físicas y suelen tratarse en los libros *De Caelo*, con todo, para explicar la tercera, que es propia de este lugar, es preciso declarar de antemano las otras.

Primera opinión del Comentador

2. Por consiguiente, acerca de la cuestión propuesta, la opinión del Comentador fue negar que hubiese en el cielo composición de materia y forma. Así lo tiene en el lib. VIII *Metaph.*, com. 12, y en el lib. XII, com. 20, y en el I *De Caelo*, com. 20, y en el lib. *De Substant. Orbis*, c. 1 y 2. Y a él le siguen todos sus discípulos: Janduno, *De Substant. Orbis*, q. 1; Zimara, *Theorem.*, 107; Cayetano de Thienis, I *Phys.*, q. 21; y de los escolásticos, Durando y Gabriel y otros, *In II*, dist. 12, donde también Santo Tomás se inclina hacia este parecer, q. 1, a. 1, y en la *Quaest. disput. De Spiritualibus Creaturis*, a. 6, ad 2, y en el VIII *Metaph.*, c. 14. Se funda principalmente esta opinión en varios testimonios de Aristóteles, a causa de los cuales Escoto, *In II*, dist. 14. q. 1, confiesa que es el parecer de Aristóteles, aunque no lo admita. El primero es el libro VIII de la *Metafísica*, text. 14, donde dice: *Ni la materia es propia de todos, sino de cuantas cosas tienen entre sí generación y transmutación; pero cuantas*

SECTIO X

Utrum materialis causa substantialis in corporibus incorruptibilibus inveniatur

1. Hactenus solum explicuimus materialem causam in substantiis generabilibus et corruptibilibus, in quibus notior est ob continuam transmutationem; nunc videndum superest an sit etiam hoc genus causae in corporibus incorruptibilibus. In qua re multae continentur quaestiones. Prima, utrum in caelis (hos enim nomine corporum incorruptibilium intelligimus) sit materia. Secunda, qualis sit et in quo cum materia generabilium conveniat aut differat. Tertia, quomodo materialem causalitatem cum illis corporibus exerceat; et, quamvis duae primae quaestiones physicae sint et in libris de Caelo tractari soleant, tamen ad explicandam tertiam, quae propria est huius loci, aliae necessario praemittendae sunt.

Prima Commentatoris opinio

2. Circa propositam ergo quaestionem fuit opinio Commentatoris negantis esse in caelo compositionem materiae et formae. Ita habet VIII Metaph., com. 12, et lib. XII, com. 20, et I de Caelo, com. 20, et libro de Substant. orbis, c. 1 et 2. Eumque sequuntur omnes sectatores eius, Iandun., de Substant. orb., q. 1; Zimara, theorem. 107; Caietan. de Thienis, I Phys., q. 21; et ex scholasticis, Durand. et Gabr., et alii, In II, dist. 12, ubi etiam D. Thom. in eamdem sententiam inclinavit, q. 1, a. 1, et in Quaest. disput. de Spiritualibus creatur., a. 6, ad 2, et VIII Metaph., c. 14. Fundatur praecipue haec sententia in variis Aristotelis testimoniis, propter quae Scotus, In II, dist. 14, q. 1, fatetur esse sententiam Aristotelis licet eam non approbet. Primum est VIII Metaph., text. 14, ubi ait, *neque omnium materia est, sed quorumcumque generatio et transmutatio invicem sunt; quaecumque vero absque eo quod transmutentur sunt aut non horum materia non est;* et text. 4 eiusdem libri ait: *Non est necesse, si quid materiam habet localem, etiam habere materiam generabilem et corruptibilem,* id est, quae sit fundamentum generationis et corruptionis, quae apud ipsum idem esse videtur quod materia componens substantiam, ut statim ostendam. Et eodem sensu subdere videtur, text. 12, substantias perpetuas aut non habere materiam, aut non talem, sed solum quae secundum locum mobilis est, et lib. IX, text. 17, ait in rebus perpetuis non esse potentiam ad esse simpliciter, sed tantum ad Ubi: *Alioqui* (inquit) *etiam esset potentia ad non esse: nam omnis potentia est potentia contradictionis.* Demum XII Metaph., text. 10, eamdem sententiam repetens, ait: *Quaecumque mutantur, materiam habent, sed diversam, nam et ipsorum sempiternorum quaecumque non sunt generabilia, sed latione mobilia, attamen non generabilem, sed unde quo.*

3. Ratio huius sententiae est quia philosophi non pervenerunt in cognitionem materiae nisi per viam transmutationis, sumpta proportione a transmutatione artificiali vel accidentali ad substantialem; ergo in his substantiis ubi nullum est vestigium transmutationis substantialis non est necessaria materia; nec potest esse ullum fundamentum ad eam asserendam. Secundo declaratur amplius haec ratio quia *natura nihil facit frustra;* sed in caelis non est ad ullum finem necessaria haec compositio ex materia; in his enim rebus inferioribus, quia futurae erant continuae generationes et corruptiones, ob earum contrarietatem necessaria erat materia, quae esset primum subiectum et fundamentum earum; at vero cum caeli instituerentur ut essent perpetui, sicut conditi sunt sine contrarietate, ita etiam sine illa compositione quae est propria earum rerum, quae sicut componuntur, ita dissolvi possunt; aptior enim est simplex entitas ad perpetuitatem, quam composita. Tertio, quia si aliquod esset signum materiae in caelo, maxime quia quantitatem habet; at hoc non est sufficiens signum, quia non repugnat fieri integram sub-

cosas existen o no sin que se transmuten, de éstas no es propia la materia; y en el text. 4 del mismo libro dice: *Si algo tiene materia local no es necesario que la tenga también generable y corruptible,* es decir, que sea fundamento de generación y corrupción, que en boca de él parece que es lo mismo que la materia componente de la sustancia, como mostraré en seguida. Y en el mismo sentido parece añadir en el texto. 12 que las sustancias perpetuas o no tienen materia o no la tienen tal, sino sólo aquella que está sujeta al movimiento local, y en el lib. IX, text. 17, dice que en las cosas perpetuas no existe potencia para el ser simple, sino sólo para el dónde: *De lo contrario* —dice— *habría también potencia para el no ser; pues toda potencia es potencia de contradicción.* Finalmente, en el lib. XII de la *Metafísica*, text. 10, repitiendo la misma opinión, dice: *Cuantas cosas se mudan tienen materia, pero diversa, pues también de los mismos seres sempiternos cuantos no son generables sino móviles por traslación* (la tienen); *sin embargo, no* (materia) *generable, sino como punto de partida.*

3. La razón de esta opinión es que los filósofos no llegaron al conocimiento de la materia sino por vía de transmutación, tomando la proporción de la transmutación artificial o accidental a la sustancial; por consiguiente en estas sustancias en que no hay ningún vestigio de transmutación sustancial, no es necesaria la materia, ni puede haber ningún fundamento para afirmarla. En segundo lugar, se declara más esta razón porque *la naturaleza no hace nada en vano;* pero en los cielos no es necesaria esta composición de materia para ningún fin; pues en estas cosas inferiores que habían de estar sometidas a continuas generaciones y corrupciones, por causa de su contrariedad era necesaria la materia que fuese el primer sujeto y fundamento de ellas; pero como los cielos quedaron establecidos de modo que fuesen perpetuos, igual que han sido fundados sin contrariedad, así también sin aquella composición que es propia de aquellas cosas que igual que se componen pueden disolverse; pues es más apta para la perpetuidad la entidad simple que la compuesta. En tercer lugar, porque si hubiese alguna señal de materia en el cielo, sería sobre todo porque tienen cantidad; pero esto no es señal suficiente, porque no hay repugnancia en que se haga una sustancia

íntegra físicamente simple y capaz de cantidad; luego la cantidad no es señal suficiente de composición material. Pues si aquella sustancia es posible, que la haga Dios; por consiguiente, entonces la extensión de la cantidad no sería indicio suficiente de composición material en tal sustancia; luego tampoco ahora lo es en el cielo. ¿Por qué, pues, no diremos que es tal la sustancia del cielo? Pues si tal sustancia cuanta es posible, es mejor y más perfecta si es simple que compuesta, siendo iguales las restantes cosas. Por otra parte pertenecerá al orden y perfección del universo tal sustancia; pues hay en el universo algunas sustancias simples no cuantas y otras sustancias compuestas y corpóreas; por consiguiente, para que haya en el universo variedad de todas las cosas o grados, encaja muy bien que haya alguna sustancia simple en cuanto a su composición física y esencial, pero cuánta y compuesta de partes integrales; por consiguiente, tales son aquellos cuerpos eternos que por este motivo parecen acercarse más al modo de existir de las sustancias simples.

4. Pero en cuanto a que no repugne aquello que en esta razón se toma, a saber, que se dé una sustancia no compuesta de acto y potencia físicos y sustanciales y capaz de cantidad, se prueba porque no se encierra ninguna repugnancia en tales términos o condiciones, ni puede darse ninguna razón por la que tal ente no quede comprendido bajo la extensión del ente creable. Podrá decirse que toda sustancia es forma o materia o compuesto; por consiguiente, la sustancia que ni es compuesta ni capaz de materia será forma subsistente; por consiguiente, intelectual; por tanto, incorpórea; luego repugna que sea sustancia simple y corpórea; por lo cual, vale tanto decir sustancia inmaterial y corpórea como decir sustancia inmaterial y material. Y se confirma (casi volviendo a lo mismo) porque toda sustancia o es potencia o es acto o compuesta de potencia y acto; pero aquella sustancia no sería potencia sustancial y receptiva, pues de lo contrario sería materia; ni tampoco sería compuesta de acto y potencia; por consiguiente, sería acto subsistente; pero tal acto no es capaz de cantidad, pues entonces se cierra el camino para probar que las sustancias angélicas no son capaces de cantidad. Pero estas razones no parecen mostrar bastante la repugnancia; pues la primera división de la sustancia en materia, forma y compuesto no es adecuada para la sustancia en común; pues Aristóteles, cuando da esa división en II *De Anima,* al principio, y en VII de la *Metafísica,* text. 7, habla claramente de la forma informante; pero así la sustancia angélica ni es forma, ni materia ni compuesto; por consiguiente, lo que se divide allí es la sustancia inferior, o sea la que de algún modo está sujeta a la generación y corrupción. De lo contrario, para que la división sea adecuada a toda sustancia, en lugar de aquel miembro, a saber, de la sustancia compuesta, habría que poner completa; pues toda sustancia o es completa o incompleta por modo de potencia, como la materia, o por modo de acto, como la forma. Pero la sustancia completa, por su parte, se ha de dividir en compuesta de materia y forma, y simple según la negación de tal composición; ésta, por su parte, puede subdividirse ulteriormente en incorpórea, que es de tal modo simple que excluya incluso la composición de partes integrantes, y corpórea, que tenga la composición de estas partes sin composición de los principios esenciales de materia y forma; pues ninguna razón se aduce por la que repugne que la misma sustancia completa tenga una composición sin la otra.

5. Por lo cual, aquella contradicción de que dicha sustancia fuese material e inmaterial sólo parece que se funda en las palabras. Por ello puede distinguirse aquella voz *material;* pues propiamente significa la cosa compuesta de materia que sea pura potencia y de forma, y en este sentido dicha sustancia simple no sería material, sino más bien inmaterial, tomada esta palabra privativa en una significación contraria y proporcionada; pues así no serían convertibles inmaterial e incorpóreo, de acuerdo con la opinión anterior. Pero porque las partes integrantes son reducidas a causa material por Aristóteles, por ello dicha voz puede tomarse con más amplitud, y toda sustancia que tiene partes integrantes puede llamarse no solamente material sino compuesta de algún modo de materia. Y en este sentido aquella sustancia de que tratamos no se llamaría inmaterial sino material; pues inmaterial tomado en una significación proporcionada se diría recí-

stantiam physice simplicem et capacem quantitatis; ergo quantitas non est sufficiens signum materialis compositionis. Nam, si illa substantia est possibilis, faciat illam Deus; ergo tunc extensio quantitatis non esset sufficiens indicium materialis compositionis in tali substantia; ergo neque nunc est in caelo. Cur enim non dicemus talem esse substantiam caeli? Etenim, si huiusmodi substantia quanta possibilis est, melior est et perfectior si sit simplex quam si composita, caeteris paribus. Rursus ad decorem et perfectionem universi pertinebit talis substantia; sunt enim in universo quaedam substantiae simplices non quantae, et aliae substantiae compositae et corporeae; ergo ut in universo sit omnium rerum vel graduum varietas, optime quadrat ut sit aliqua substantia simplex quoad compositionem physicam et essentialem, quanta vero et composita ex partibus integrantibus; ergo huiusmodi sunt illa corpora aeterna quae ex hac parte propinquius videntur accedere ad modum existendi substantiarum simplicium.

4. Quod vero non repugnet id quod in hac ratione assumitur, scilicet, dari substantiam non compositam ex actu et potentia physicis et substantialibus et capacem quantitatis, probatur, quia nulla repugnantia involvitur in his terminis vel conditionibus, neque fieri potest ulla ratio ob quam tale ens non comprehendatur sub latitudine entis creabilis. Dices omnem substantiam esse aut formam, aut materiam, aut compositum; substantia ergo, quae neque est composita, neque capax materiae, erit forma subsistens; ergo intellectualis; ergo incorporea; ergo repugnat esse substantiam simplicem et corpoream; unde perinde est dicere substantiam immaterialem et corpoream ac dicere substantiam immaterialem et materialem. Et confirmatur (ac fere in idem redit), nam omnis substantia vel est potentia, vel actus, vel composita ex potentia et actu; sed illa substantia non esset potentia substantialis ac receptiva, alioqui esset materia; neque etiam esset composita ex actu et potentia; ergo esset actus subsistens; sed huiusmodi actus non est capax quantitatis, alioqui occluditur via ad probandum angelicas substantias non esse capaces quantitatis. Sed hae rationes non satis videntur ostendere repugnantiam; nam prior divisio substantiae in materiam, formam et compositum, non est adaequata substantiae in communi; nam Aristoteles, cum eam divisionem tradit in II de Anima, in princip., et VII Metaph., text. 7, plane loquitur de forma informante; sic autem angelica substantia nec est forma, nec materia, nec compositum; dividitur ergo ibi substantia inferior, seu aliquo modo generationi et corruptioni obnoxia. Alioqui, ut divisio sit adaequata omni substantiae, loco illius membri, scilicet, substantiae compositae, ponenda esset completa; omnis enim substantia aut est completa aut incompleta per modum potentiae, ut materia, aut per modum actus, ut forma. Substantia vero completa rursus dividenda est in compositam ex materia et forma, et simplicem secundum negationem talis compositionis; haec vero ulterius potest subdividi in incorpoream, quae est ita simplex ut compositionem etiam partium integrantium excludat, et corpoream, quae habeat compositionem ex his partibus sine compositione ex principiis essentialibus materiae et formae; nulla enim affertur ratio ob quam repugnet eamdem substantiam completam habere unam compositionem sine alia.

5. Quapropter repugnantia illa, quo talis substantia esset materialis et immaterialis, solum in vocibus consistere videtur. Unde distingui potest illa vox *materialis;* proprie enim significat rem compositam ex materia quae sit pura potentia et forma, et in hoc sensu illa substantia simplex non esset materialis sed potius immaterialis, sumpta hac privativa voce in contraria et proportionata significatione; sic autem non convertentur immateriale et incorporeum, iuxta praedictam sententiam. Quia vero partes integrantes ad materialem causam reducuntur ab Aristotele, ideo latius potest sumi illa vox, et omnis substantia quae partes habet integrantes appellari potest et materialis et composita aliquo modo ex materia. Et hoc sensu illa substantia de qua agimus non diceretur immaterialis, sed materialis; nam immateriale sumptum in proportionata significatione reciproce dicetur cum incorporeo.

procamente con incorpóreo. Ni son inusitadas estas significaciones, pues la forma del leño se dice material aunque no conste de materia, porque es extensa; pero la forma del hombre, por razón contraria, es inmaterial. Y la segunda división del acto y la potencia también adolece de equivocidad; pues si con el nombre de acto subsistente se entiende la sustancia íntegra, que no necesita otro acto sustancial e intrínseco para estar en acto, así concedemos que aquella sustancia simple de que tratamos será acto subsistente; pero negamos con todo que tal acto subsistente no pueda ser capaz de cantidad; ni por ello se cierra el camino para probar que las sustancias angélicas son incapaces de cantidad; pues ello no se ha de probar por la común razón de acto subsistente en tal significación, sino por otra parte, a saber, porque son actos más perfectos e indivisibles e inteligentes. Por lo cual, si con el nombre de acto subsistente se entiende una sustancia tan perfecta que se aparte totalmente de las condiciones de la materia y de la composición de partes integrantes, así negamos que tal división sea adecuada, o que aquella sustancia simple y corpórea sea un acto subsistente. Y esta es toda la probabilidad de esta sentencia, según la cual hay que negar que la propia causa material y sustancial de que tratamos se encuentre en los cuerpos celestes e incorruptibles, sino sólo de modo reductivo en cuanto que las partes integrantes, como dije, se reducen a la causa material. Pues no puede negarse que la sustancia corpórea tenga esta composición necesariamente; pues lo contrario envuelve una clara repugnancia.

Segunda opinión de Santo Tomás

6. La segunda sentencia principal es que todos los cuerpos, incluso los incorruptibles, están compuestos de verdadera y propia materia que sea potencia física sustancial para la forma. Esta es la opinión de Santo Tomás y de sus discípulos en I, q. 66, a. 2, y I *De Caelo*, lec. 6, y VIII *Phys.*, lec. 20; Capréolo, *In II*, dist. 12, q. 1; Soncinas, XII *Metaph.*, q. 7; Iavello, lib. VIII, q. 12; Soto, *In II*, II *Phys.*, q. 1. La mantiene también Escoto, en el lugar citado; y Egidio, *In II*,

Nec sunt inusitatae hae significationes, nam forma ligni dicitur materialis quamvis materia non constet, quia est extensa; forma vero hominis contraria ratione immaterialis est. Altera vero divisio actus et potentiae etiam patitur aequivocationem; nam, si nomine actus subsistentis intelligatur substantia integra quae non indiget alio actu substantiali et intrinseco ut actu sit, sic concedimus illam substantiam simplicem de qua agimus, fore actum subsistentem; negamus tamen huiusmodi actum subsistentem non posse esse capacem quantitatis; neque propterea occluditur via ad probandum substantias angelicas esse incapaces quantitatis; id enim non est probandum ex communi ratione actus subsistentis in ea significatione, sed aliunde, scilicet, quia sunt actus perfectiores et indivisibiles et intelligentes. Unde, si nomine actus subsistentis intelligatur substantia ita perfecta ut omnino recedat a conditionibus materiae et a compositione ex partibus integrantibus, sic negamus divisionem illam esse adaequatam, aut illam substantiam simplicem et corpoream esse actum subsistentem. Atque haec est tota probabilitas huius sententiae, iuxta quam negandum est propriam causam materialem et substantialem de qua agimus reperiri in caelestibus vel incorruptibilibus corporibus, sed solum reductive quatenus partes integrantes, ut dixi, ad materialem causam reducuntur. Negari enim non potest quin substantia corporea necessario habeat hanc compositionem; contrarium enim claram repugnantiam involvit.

Secunda D. Thomae sententia

6. Secunda sententia principalis est omnia corpora etiam incorruptibilia componi ex vera et propria materia quae sit substantialis potentia physica ad formam. Haec est opinio D. Thomae, et discipulorum eius, I, q. 66, a. 2, et I de Caelo, lect. 6, et VIII Phys., lect. 20; Capreol., In II, dist. 12, q. 1; Soncin., XII Metaph., q. 7; Iavel., lib. VIII, q. 12; Soto, II Phys., q. 1. Tenet etiam Scotus, loco cit.; et Aegid., In II,

dist. 2, y I *Hexamer.*, c. 4 y siguientes; Occam, *In II*, q. 22; S. Buenaventura, *In II*, dist. 12, a. 2, q. 1. La mantuvo también Avicena, lib. I *Suffic.*, c. 6; Pablo Véneto, en la *Summa de Caelo*, c. 2, donde cita a Temistio, Teofrasto y otros. Y en favor de esta parte se aducen varios testimonios de Aristóteles, de tal manera que parece quedar bastante oscuro cuál fuese su opinión en este punto. Pues en el I *De Caelo*, c. 9, texto. 93, 94 y 95, dice expresamente que el cielo consta de materia, y demuestra que no puede haber otro cielo porque consta de toda la materia. Además, en el lib. XII de la *Metafísica*, text. 22, dice que es uno mismo el principio de todos los cuerpos sensibles, a saber, la materia y la forma, y en el II *De Generatione*, c. 9, text. 51, dice que los dos principios, a saber, la materia y la forma, se atribuyen incluso a las cosas eternas y a las que tienen la primacía, pero que en estas cosas inferiores se añade un tercer elemento, a saber, la privación, para constituir la generación. Finalmente, en el VIII de la *Metafísica*, text. 10, dice que toda sustancia sensible consta de materia. Esta sentencia se funda racionalmente en dos principios opuestos al anterior. Uno es que para la incorruptibilidad de los cielos o de los cuerpos no es necesaria la carencia de materia, principio que se declarará más extensamente en el punto siguiente. Ahora se prueba brevemente porque aunque la cosa conste de materia y forma, puede la unión de ambas ser indisoluble, lo cual basta para la incorruptibilidad. Otro principio es que la cantidad de masa que tienen todos los cuerpos, incluso los incorruptibles, está necesariamente unida a la materia, de tal manera que es una propiedad tan propia de la materia o de la cosa compuesta de materia que es un indicio cierto de ella. Lo cual escribió Plotino con estas palabras en la II *Ennéada*, lib. IV, c. 6: *Cuanto tiene mole, tiene materia.*

Comparación de las opiniones anteriores

7. De estas opiniones, ninguna puede probarse con evidencia porque no hay ningún efecto que nos muestre evidentemente que exista o que no exista la materia en tales cuerpos, lo cual se mostró suficientemente declarando dichas sentencias. Pues la primera infiere la carencia de materia de la incorruptibilidad,

dist. 2, et I Hexamer., c. 4 et sequentibus; Ocham, In II, q. 22; D. Bonavent., In II, dist. 12, a. 2, q. 1. Tenuit etiam Avicenna, lib. I Suffic., c. 6; Paulus Venet., in Summa de Caelo, c. 2, ubi refert Themistium, Theophrastum et alios. Et pro hac etiam parte afferuntur varia Aristotelis testimonia, ita ut quae fuerit eius in hac parte sententia satis obscurum esse videatur. Nam I de Caelo, c. 9, text. 93, 94 et 95, expresse dicit caelum ex materia constare, et inde probat non posse esse aliud caelum quia ex universa materia constat. Praeterea, XII Metaph., text. 22, ait omnium sensibilium corporum eadem esse principia, materiam, scilicet, et formam, et II de Generat., c. 9, text. 51, ait duo principia, materiam, scilicet, et formam etiam rebus aeternis primasque tenentibus tribui; in his vero inferioribus addi tertium, nempe privationem, ad generationem constituendam. Denique VIII Metaph., text. 10, ait omnem substantiam sensibilem materia constare. Ratione fundatur haec sententia duobus principiis superiori oppositis. Unum est ad incorruptibilitatem caelorum seu corporum non esse necessariam carentiam materiae, quod principium declarabitur fusius in puncto sequenti. Nunc breviter probatur quia, quamvis res constet materia et forma, potest unio earum esse indissolubilis, quod satis est ad incorruptibilitatem. Alterum principium est quantitatem molis, quam habent omnia corpora etiam incorruptibilia, esse necessario coniunctam cum materia, ita ut sit proprietas tam propria materiae seu rei compositae ex materia ut sit certum indicium illius. Quod his verbis scripsit Plotinus, Enneade II, lib. IV, c. 6: *Quidquid habet molem, habet materiam.*

Collatio superiorum opinionum

7. Ex his sententiis neutra potest evidenter probari quia nullus est effectus qui evidenter nobis ostendat esse vel non esse materiam in hujusmodi corporibus, quod satis declaratum est referendo ipsas sententias. Nam prior ex incorruptibilitate infert caren-

inferencia que la segunda sentencia muestra evidentemente que no es buena; pues aunque la cosa inmaterial sea necesariamente incorruptible, con todo no se convierte; y así, aunque en la cosa incorruptible en cuanto tal no sea necesaria la composición de materia, con todo para la incorruptibilidad puede ser necesaria por otras razones, no impidiéndolo la incorruptibilidad. Porque aunque ésta surja con frecuencia de la simplicidad de la cosa, con todo, a veces, puede surgir del nexo indisoluble de la forma y la materia, como la segunda opinión decía acertadamente. Pues no puede decirse razonablemente que repugna a la unión de la materia y la forma el ser indisoluble; pues ¿cuál es esta repugnacia? En efecto, no toda composición pide que pueda ser disuelta, incluso en los seres naturales, como es claro en la composición de accidente y sujeto. Por tanto, si se da una forma accidental inseparable del sujeto, ¿por qué no podrá darse también la forma sustancial inseparable de la materia? Igualmente la composición de partes integrantes puede ser naturalmente indivisible, como es en el cielo; por consiguiente, también la otra composición de materia y forma podrá ser naturalmente indisoluble; por consiguiente, es ineficaz la ilación que se hace desde la incorruptibilidad a la carencia de materia.

8. *El cielo está compuesto de materia y forma.*— La segunda sentencia, de la cantidad de mole infiere la composición de materia, la cual consecuencia parece también incierta a causa del argumento último de la primera opinión. Por lo cual no es evidente para mí que envuelva contradicción que sea hecha una sustancia simple y completa, capaz de cantidad; y si esto no la implica se debilita totalmente aquella consecuencia, por no ser formal ni absolutamente necesaria. Con todo, sin embargo, cuanto nosotros podemos juzgar por los signos y efectos, es cosa más verosímil que el cielo está compuesto de materia y forma. Primero, ciertamente, porque en él se encuentran todos los accidentes que siguen a la materia, a excepción de la corruptibilidad, como la cantidad, que es de la misma clase en todos los cuerpos. Además existe en los cielos lo raro y lo denso, que se definen en función de la materia; pues lo denso es aquello que bajo pequeña cantidad tiene mucha materia, como consta

tiam materiae, quam illationem posterior sententia evidenter ostendit non esse bonam; nam, licet res immaterialis necessario sit incorruptibilis, non tamen convertitur; atque ita, licet in re incorruptibili ut sic non sit necessaria compositio ex materia, ad incorruptibilitatem tamen potest esse necessaria propter alias causas non impediente incorruptibilitate. Quia, licet haec saepe oriatur ex simplicitate rei, interdum tamen potest oriri ex indissolubili nexu formae et materiae, ut posterior opinio recte dicebat. Neque enim rationabiliter dici potest repugnare unioni materiae et formae quod sit indissolubilis; quae est enim haec repugnantia? Non enim omnis compositio postulat ut dissolvi possit, etiam in naturalibus, ut patet in compositione ex accidente et subiecto. Si ergo datur forma accidentalis inseparabilis a subiecto, cur non poterit etiam dari forma substantialis inseparabilis a materia? Item compositio ex partibus integrantibus potest esse naturaliter indivisibilis, ut est in caelo; ergo etiam alia compositio ex materia et forma poterit esse naturaliter indissolubilis; inefficax ergo est illatio quae fit ex incorruptibilitate ad carentiam materiae.

8. *Caelum ex materia et forma compositum.*— Posterior vero sententia ex quantitate molis infert compositionem ex materia, quae consecutio etiam videtur incerta ob argumentum ultimum prioris sententiae. Propter quod non est mihi evidens implicare contradictionem fieri substantiam simplicem et completam quantitatis capacem; quod si hoc non implicat, enervatur omnino illa consecutio cum non sit formalis neque absolute necessaria. Nihilominus tamen, quantum ex signis et effectibus nos iudicare possumus, verisimilius est caelum esse compositum ex materia et forma. Primo quidem, quia in illo sunt omnia accidentia quae materiam consequuntur excepta corruptibilitate, ut sunt quantitas, quae eiusdem rationis est in omnibus corporibus. Deinde est in caelis rarum et densum, quae per materiam definiuntur; est enim densum quod sub parva quantitate multum habet materiae, ut con-

por el *II De Generatione*. Junto con éstos, hay en los cielos algunos accidentes que parecen ordenados solamente a recibir, como la cantidad, según la cual son físicamente móviles; otros, en cambio, para la acción, como la luz, y si hay algunas otras facultades mediante las cuales influyen; por consiguiente, como estas cosas indican la forma, así aquéllas indican la materia. Finalmente, todos los cuerpos físicamente móviles son entes naturales, pues por ello quedan comprendidos en el objeto de la filosofía; por lo cual, Aristóteles, en el I *De Caelo,* c. 2, coloca a los cuerpos celestes entre los entes naturales que constan de naturaleza; pero de acuerdo con la doctrina del mismo, en el II de la *Física,* c. 1 y 2, la naturaleza no es sino la materia o la forma, ni conocemos nosotros otra naturaleza física; por consiguiente, todos los cuerpos, incluso los incorruptibles, constan de dicha naturaleza. La cual razón prueba al menos que esta opinión es más conforme con la doctrina de Aristóteles. Y qué es lo que hay que responder a los anteriores testimonios lo veremos en la sección siguiente. Y esta solución quedará corroborada por las respuestas que siguen.

Solución de las dificultades

9. Por consiguiente, a la primera razón de la primera opinión se responde que aunque el primer conocimiento de la materia prima fuese hallado por vía del movimento y transmutación, con todo, una vez conocida esta composición de materia en los cuerpos inferiores, a partir de allí se ha establecido un raciocinio hasta los superiores, y por otras semejanzas y accidentes de dichos cuerpos se entendió que esta composición es común a todos los cuerpos. Por lo cual, a la segunda se responde que no es preciso que la composición de materia y forma sea por causa de otro fin extrínseco, sino por causa de la composición de la misma sustancia que consta de ellas; y porque la naturaleza de dicha sustancia pide tal composición para tener todas las cosas que le son connaturales, a saber, la materia para poder subsistir, ocupar lugar, moverse y semejantes, y la forma, para estar en acto y para ser capaz de acción. Por ello, parece que falsamente se supone en dicho argumento que la materia en estas cosas inferiores sólo existe

stat ex II de Generatione. Ad haec in caelis sunt quaedam accidentia quae videntur ordinata tantum ad recipiendum, ut quantitas, secundum quam sunt physice mobiles; alia vero ad agendum, ut lumen, et si quae sunt aliae facultates per quas influunt; ergo, sicut haec indicant formam, ita illa indicant materiam. Denique omnia corpora physice mobilia sunt entia naturalia: ideo enim sub obiecto philosophiae comprehenduntur; unde Aristot., I de Caelo, c. 2, caelestia corpora ponit inter naturalia entia quae natura constant; sed iuxta eiusdem doctrinam, II Phys., c. 1 et 2, natura non est nisi vel materia vel forma, neque nos aliam physicam naturam cognoscimus; ergo omnia corpora etiam incorruptibilia huiusmodi natura constant. Quae ratio saltem probat esse hanc sententiam magis consentaneam doctrinae Aristotelis. Quid vero ad priora testimonia respondendum sit videbimus sequenti sectione. Atque haec resolutio magis ex sequentibus responsionibus persuadebitur.

Argumentorum solutiones

9. Ad primam ergo rationem prioris opinionis respondetur quod licet prima cognitio materiae primae inventa fuerit per viam motus et transmutationis, tamen, semel cognita hac compositione ex materia in inferioribus corporibus, inde ratiocinatum est ad superiora, et ex aliis similitudinibus et accidentibus talium corporum intellectum est hanc compositionem communem esse omnibus corporibus. Unde ad secundam respondetur non oportere ut compositio ex materia et forma sit propter alium finem extrinsecum, sed propter ipsam substantiam componendam quae ex eis constat; et, quia natura talis substantiae huiusmodi compositionem postulat ut habeat omnia quae sibi connaturalia sunt, scilicet, materiam, ut possit subsistere, occupare locum, moveri et similia, formam vero, ut sit in actu et agere possit. Quocirca falso videtur in eo argumento supponi materiam in his rebus inferioribus solum esse propter generationes

por causa de las generaciones y corrupciones; pues ésta es una de las propiedades de esta materia, pero no la razón adecuada de materia en cuanto tal.

10. A la tercera se responde en primer lugar que es probable que la cantidad y la materia estén, por su naturaleza, tan adecuadamente conexionadas que repugne que la cantidad sea connatural a algún ente que no tenga materia; y esto lo indican más las cosas que experimentamos acerca de los cuerpos, y no hay ningún fundamento suficiente para fingir otra clase de entes naturales posibles. Ni esto repugna a la infinitud de la divina potencia, como es evidente por sí mismo, porque la infinitud de la divina potencia no inmuta las naturalezas de las cosas; y aunque pueda obrar sobre ellas, con todo no hace que sea connatural lo que no es apropiado o conveniente al orden de la naturaleza. Por lo cual, mostraremos abajo que, por el contrario, no puede suceder que haya una sustancia compuesta de materia y forma para la que no sea natural tener cantidad; por consiguiente, ¿por qué debe parecer maravilloso que, por el contrario, repugne también que se dé una sustancia enteramente completa y cuanta que no esté compuesta de materia y forma como de sus partes? Por tanto, hay que concebir dos órdenes de sustancias creables por Dios, a saber: el de las compuestas de materia y forma y el de las simples. A todas las primeras es común esta inperfección de ser capaces de cantidad; en cambio, todas las sustancias posteriores son tan perfectas (tratamos de las sustancias completas) que les repugna la cantidad; y por ello, tales sustancias reciben de Aristóteles el nombre de separadas y de actos simples e intelectuales. Pues repugna a las naturalezas de las cosas que estos dos órdenes se confundan entre sí, y por ello no puede una y la misma cosa tener imperfección de un orden unida a la perfección de otro.

11. Añado, además, que aunque admitiéramos esto, a saber, que puede darse una sustancia simple e íntegra y sujeta a la mole cuantitativa, no puede atribuirse convenientemente al cielo tal modo de sustancia, porque sería muy imperfecta, puesto que no sería acto perfectísimo, como es evidente, ya que sería más imperfecto que las sustancias intelectuales, e incluso que muchas sustan-

et corruptiones; est enim haec una ex proprietatibus huius materiae, non tamen adaequata ratio materiae ut sic.

10. Ad tertiam respondetur primo probabile esse quantitatem et materiam ex natura sua ita esse adaequate connexas ut repugnet quantitatem esse connaturalem alicui enti quod materiam non habeat; hoc enim magis indicant ea quae de corporibus experimur, et nullum est prorsus fundamentum sufficiens ad fingendum aliud genus naturalium entium possibilium. Neque hoc repugnat infinitati divinae potentiae, ut per se satis patet, quia potentiae divinae infinitas non immutat rerum naturas; et quamvis possit supra illas operari, non tamen facit ut sit connaturale quod ordini naturae congruum vel consentaneum non est. Unde inferius ostendemus e converso fieri non posse ut sit substantia ex materia et forma composita, cui naturale non sit habere quantitatem; quid ergo mirum videri debet ut e converso etiam repugnet dari substantiam omnino completam et quantam quae non sit composita ex materia et forma tamquam ex suis partibus? Concipiendi ergo sunt duo ordines substantiarum a Deo creabilium, scilicet, compositarum ex materia et forma et simplicium. Prioribus omnibus communis est haec imperfectio, quod sunt capaces quantitatis; posteriores vero omnes substantiae adeo perfectae sunt (agimus de substantiis completis), ut eis quantitas repugnet; et ideo tales substantiae dicuntur ab Aristotele separatae et actus simplices ac intellectuales. Repugnat autem naturis rerum ut hi duo ordines inter se confundantur, ideoque non potest una et eadem res habere imperfectionem unius ordinis coniunctam cum perfectione alterius.

11. Addo deinde, quamvis hoc admitteremus, scilicet, posse dari substantiam simplicem et integram ac subiectam quantitati molis, non posse convenienter attribui caelo talem substantiae modum, quia esset valde imperfecta, quia non esset actus perfectissimus, ut per se constat, quia esset imperfectior substantiis intellectualibus, immo et mul-

cias compuestas de materia y forma, principalmente el hombre, y por lo demás carecería también de acto sustancial, que es el más perfecto entre los actos informantes. Por consiguiente, igual que la sustancia creada carente de toda la hermosura de la forma accidental sería muy imperfecta, así la sustancia corpórea carente de la hermosura de la forma sustancial sería muy imperfecta y cuasi monstruosa. Y tal vez de aquí se toma un argumento proporcional no despreciable ni de pequeño peso, por decirlo así, pues como no puede darse una sustancia creada incapaz de accidente, así no puede darse una sustancia corpórea incapaz de forma sustancial o no constituída por la actualidad de aquélla, si es íntegra y completa; pero si es simple y subsistente bajo la cantidad, no es íntegra, sino parte potencial necesitada de la actualidad de la forma. Y se confirma, pues tal sustancia no podría ser activa en ningún género de acción según toda su integridad; ya que no con acción inmanente por ser algo inanimado, ni con acción transeúnte porque esto excede los límites de los agentes naturales, como son los cuerpos celestes, y así más bien sería de ninguna actividad o eficacia. Por consiguiente, como los cuerpos celestes no tienen acción más que induciendo la forma en la materia, así tampoco existen sino por la existencia de la propia forma en la propia materia. Por lo cual, aunque la simplicidad sea indicio y argumento de perfección siendo iguales las restantes cosas, con todo aquella simplicidad en la sustancia corpórea no sería indicio de perfección, sino más bien de imperfección; pues no siempre los entes cuanto más simples son, son más perfectos.

SECCION XI

SI LA MATERIA DE LOS CUERPOS INCORRUPTIBLES ES DE LA MISMA NATURALEZA QUE LA MATERIA ELEMENTAL

1. En este punto hubo una opinión de Avicena que afirma que es la misma específicamente la materia de todos los cuerpos, tanto de los celestes como de los terrestres, y tanto de los corruptibles como de los incorruptibles, opinión que

tis substantiis compositis ex materia et forma, praesertim homine, et aliunde etiam careret actu substantiali, qui est maxime perfectus inter actus informantes. Sicut ergo substantia creata carens omni pulchritudine formae accidentalis est valde imperfecta, ita substantia corporea carens pulchritudine formae substantialis esset valde imperfecta et quasi monstrosa. Et fortasse hinc sumitur non leve argumentum proportionale, nec parvi (ut ita dicam) ponderis, sicut non potest dari substantia creata incapax accidentis, ita non posse dari substantiam corpoream incapacem substantialis formae seu non constitutam per actualitatem illius, si integra et completa sit; si vero sit simplex et sub quantitate subsistens, non esse integram sed potentialem partem indigentem actualitate formae. Et confirmatur, nam talis substantia non posset esse secundum se totam activa ullo actionis genere; non enim actione immanente cum esset res inanimis, nec vero transeunte quia hoc excedit limites naturalium agentium qualia sunt corpora caelestia, et ita potius esset nullius activitatis aut efficaciae. Sicut ergo corpora caelestia non agunt nisi inducendo formam in materiam, ita etiam non sunt nisi per existentiam propriae formae in propria materia. Quocirca, quamvis simplicitas, caeteris paribus, sit indicium et argumentum perfectionis, tamen illa simplicitas in substantia corporea non esset indicium perfectionis sed potius imperfectionis; nec enim semper entia quo simpliciora eo perfectiora sunt.

SECTIO XI

AN MATERIA INCORRUPTIBILIUM CORPORUM SIT EIUSDEM RATIONIS CUM ELEMENTARI

1. In hac re fuit sententia Avicennae eamdem secundum speciem esse materiam omnium corporum, tam caelestium quam terrestrium, tam corruptibilium quam incorruptibilium, quam opinionem multi ex theo-

muchos teólogos han seguido, principalmente Egidio en los lugares citados, y a la misma se inclina Escoto y otros. Y puede esta opinión defenderse de dos maneras. Primero, afirmando que el cielo es un cuerpo corruptible y de naturaleza elemental, y de este modo la enseñó Platón, como recuerda también Santo Tomás, a quien citaremos después; y Nemesio, en el lib. *De Natura Hominis*, c. 5, refiere que Platón supuso al cielo compuesto de fuego y tierra. En segundo lugar puede defenderse aquella opinión juntamente con la incorruptibilidad del cielo, y de ambos modos la trataremos nosotros, aunque en el caso presente supongamos más bien la incorruptibilidad de algunos cuerpos superiores, y supuesta dicha incorruptibilidad, busquemos la causa material de los mismos. Y puede fundarse la referida opinión, en parte en la razón natural, y en parte en la teológica.

2. La primera razón es metafísica, porque parece imposible la distinción específica entre materias, ya que, según atestigua Aristóteles en el VII de la *Metafísica*, text. 49, *el acto es el que distingue*, principalmente específica y esencialmente; ahora bien, cualquier materia es pura potencia; luego no puede hallarse en ella distinción específica. Y se confirma, porque la materia prima es el ente sustancial ínfimo que puede existir, y por ello dice San Agustín que es casi la nada; por consiguiente, dentro del ámbito de la materia no puede darse una distinción específica; de lo contrario, como dos cosas específicamente diversas son necesariamente de perfección desigual, una materia sería esencialmente de más perfección que otra, y así una materia no sería el ente ínfimo ni distante sumamente de Dios, cosa que repugna a la imperfección de la materia. Pues la pura potencia se opone diametralmente al puro acto y parecen ser como los dos extremos de todo el ámbito de las sustancias; por lo cual, como en el puro acto no puede haber distinción específica, así tampoco parece posible en la pura potencia.

3. La segunda razón de la opinión antes dicha es porque tal distinción no es necesaria. Pues si algo obligase a introducirla, sería sobre todo la incorrupción de los cielos; y esto no. Primero, ciertamente, porque aunque los cielos nunca se corrompan actualmente, no se sigue de ahí que sean intrínsecamente incorruptibles; pues puede suceder que aunque por la virtud de su composición

logis secuti sunt, praesertim Aegidius locis citatis, et in eamdem inclinat Scotus et alii. Potest autem haec sententia duobus modis defendi. Primo asserendo caelum esse corpus corruptibile et elementaris naturae, et hoc modo eam docuit Plato, ut etiam D. Thomas infra citandus meminit; et Nemesius, lib. De Natura hominis, c. 5, refert Platonem posuisse caelum ex igne et terra. Secundo, potest illa sententia defendi simul cum caeli incorruptibilitate, et utroque modo a nobis tractabitur, quamvis in praesenti nos potius supponamus incorruptibilitatem aliquorum superiorum corporum, et ea incorruptibilitate supposita, materialem causam eorum inquiramus. Fundari autem potest praedicta opinio partim in naturali ratione, partim theologica.

2. Prima ratio metaphysica est, quia impossibilis videtur distinctio specifica inter materias, quia teste Aristotele, VII Metaph., text. 49, *actus est qui distinguit*, praesertim specifice et essentialiter; sed quaelibet materia est pura potentia; ergo non potest in ea reperiri distinctio specifica. Et confirmatur quia materia prima est infimum ens substantiale quod esse potest, et ideo ab Augustino dicitur esse prope nihil; ergo intra latitudinem materiae non potest dari specifica distinctio; alias, cum duae res specie diversae necessario sint inaequalis perfectionis, esset una materia essentialiter perfectior alia atque ita aliqua materia non esset infimum ens nec summe distans a Deo, quod repugnat imperfectioni materiae. Nam pura potentia extreme opponitur puro actui, videnturque esse quasi duo extrema totius latitudinis substantiarum; unde sicut in puro actu non potest esse specifica distinctio, ita nec videtur possibilis in pura potentia.

3. Secunda praedictae opinionis ratio sit, quia talis distinctio necessaria non est. Si quid enim cogeret ad illam introducendam, maxime incorruptio caelorum; sed hoc non. Primo quidem quia, licet caeli nunquam actu corrumpantur, non inde fit ab intrinseco esse incorruptibiles; fieri enim potest ut, licet ex vi suae compositionis substantialis cae-

sustancial el cielo sea corruptible, con todo de hecho nunca se corrompa, porque existiendo en su lugar natural y distando de todos los agentes contrarios está de tal modo dispuesto que puede resistir a todos. O bien, en segundo lugar, porque aunque el cielo conste de esta materia puede ser naturalmente incorruptible intrínsecamente. Porque la sola materia prima no es principio suficiente de corruptibilidad, si no es también la forma tal que su unión sea separable de la materia, lo cual suele provenir de dos capítulos, a saber: o porque la forma es tal que no llene toda la capacidad de la materia, o porque se une a la materia por medio de disposiciones que tienen contrario, las cuales dos razones se encuentran en las formas de las cosas generables, pero no en las formas de los cielos; pues la forma del cielo, a causa de su perfección eminente, contiene virtualmente a los inferiores y de este modo por sí llena toda la capacidad de la materia, y además se une a la materia mediante disposiciones que no tienen contrario; por lo cual, Aristóteles probó solamente con esto que el cielo es incorruptible, porque no tiene contrario. Por consiguiente, la razón se elabora de este modo; porque para que el cielo sea incorruptible basta con que su unión con la materia sea naturalmente indisoluble; pero esto puede suceder sin diversidad de materia, a causa del modo de información y de las disposiciones; por consiguiente, por esta causa no es preciso introducir aquella distinción de materias. Esto puede explicarse con un ejemplo teológico; pues la unión de la Humanidad de Cristo al Verbo es indisoluble, aunque aquella Humanidad de suyo sea capaz de propia subsistencia y carezca de ella porque la subsistencia del Verbo es tal que llena la capacidad de la Humanidad y no tiene contrario; por consiguiente, así en el caso presente puede entenderse acerca de la información de la forma del cielo, aun cuando esté en la materia de las cosas generables. Y se confirma, porque de lo contrario, si a causa de la incorruptibilidad de los cielos fuese preciso que su materia se distinguiese de la materia inferior, por el mismo motivo habría que distinguir la materia de cada uno de los cielos de la materia de los otros, lo cual parece muy absurdo; y la consecuencia es clara por paridad de razones.

lum corruptibile sit, de facto tamen nunquam corrumpatur, quia in suo loco naturali existens et distans ab omnibus agentibus contrariis, est ita dispositum ut omnibus resistere possit. Vel secundo quia, licet caelum constet ex hac materia, potest esse naturaliter incorruptibile ab intrinseco. Quia sola materia prima non est sufficiens principium corruptibilitatis, nisi etiam forma talis sit ut unio eius sit separabilis a materia, quod duplici ex capite provenire solet, scilicet, vel quia forma talis est ut non repleat totam capacitatem materiae, vel quia unitur materiae mediis dispositionibus habentibus contrarium, quae duae rationes inveniuntur in formis rerum generabilium, non autem in formis caelorum; nam forma caeli propter suam eminentem perfectionem virtute continet inferiora, et ita per sese replet totam materiae capacitatem et praeterea [1] unitur materiae per dispositiones non habentes contrarium; unde Aristoteles inde solum probavit caelum esse incorruptibile quia non habet contrarium. Sic ergo conficitur ratio; nam ut caelum sit incorruptibile satis est quod unio eius cum materia sit naturaliter indissolubilis; sed hoc esse potest absque diversitate materiae propter modum informationis et dispositionum; ergo propter hanc causam non oportet illam materiarum distinctionem introducere. Quod potest declarari exemplo theologico; nam unio humanitatis Christi ad Verbum indissolubilis est, quamquam illa humanitas ex se sit capax propriae subsistentiae et illa careat, quia subsistentia Verbi talis est ut repleat capacitatem humanitatis et contrarium non habeat; sic ergo in praesenti intelligi potest de informatione formae caeli, etiamsi sit in materia rerum generabilium. Et confirmatur quia alias, si propter incorruptibilitatem caelorum oporteret materiam eorum distingui a materia inferiori, eadem ratione distinguenda esset materia uniuscuiusque caeli a materia aliorum, quod videtur valde absurdum; sequela autem patet a paritate rationis.

1 Modifica notablemente el sentido la sustitución de la palabra *praeterea* por *propterea*, como hacen algunas ediciones. (N. de los EE.)

4. *Se corrobora la precedente opinión con un argumento teológico.*— En tercer lugar añaden los teólogos un fundamento tomado de la primera creación de las cosas, que aquí no podemos pasar por alto, a fin de declarar que la metafísica no está en contradicción con la teología. Dicen, por consiguiente, que consta por la historia del *Génesis* que Dios produjo de una misma materia los cielos y los elementos, y que por ello no hay ningunos cuerpos que consten de distintas materias. El antecedente se prueba con aquellas palabras del *Génesis*, 1: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra, pero la tierra estaba desprovista y vacía y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo.* En donde San Agustín, en el libro XII de las *Confesiones*, c. 7, entiende que por cielo se significa la naturaleza angélica, y con el nombre de tierra, la materia prima, de la que han sido formados todos los cuerpos. Otros, en cambio, por parecerles demasiado metafórica la interpretación de aquella voz *cielo*, dicen que con el nombre de cielo se significa el cielo empíreo, que es la sede de los bienaventurados, acerca del cual se leen muchas cosas en los Padres antiguos, como puede verse en Damasceno, lib. II *Fidei*, c. 6; y Teodoreto, *Quaestion. super Genes.*, q. 11 y 14; y Basilio, hom. 2 y 3 *In Genesim;* y Beda, en su *Hexamer.*, al princ.; y Crisóstomo, al exponer aquellas palabras *ad Hebr.*, 8: *Ministro de los Santos y del Tabernáculo de Dios, que fijó Dios y no el hombre;* e Hilario, a propósito de aquellas palabras del *Salmo* 122: *Elevé mis ojos a ti que habitas en los cielos;* y Diodoro, según Lipómano, en *Catena super Genesim.* Y con el nombre de tierra dicen que se significa la materia prima, o la masa corpórea de la que formó Dios todos los cuerpos, en lo cual convienen con San Agustín. Esta opinión la sigue el Abulense, *In Genesim;* y suele atribuirse a Beda, Estrabón y Hugo Victorino; y la misma insinúa Teófilo de Antioquía, en el lib. II *ad Autolycum*, un poco después del comienzo; y Filastrio, lib. *De Haeresibus*, refiere entre las ignorancias de algunos herejes el que hayan ignorado la doble acepción de tierra. Una con la que se significa este elemento que habitamos; otra con la que se significa la «hyle», es decir, la materia invisible e incompuesta que es como matriz de todas las cosas. Sentencia que puede confirmarse con un pasaje difícil de la

4. *Theologico argumento roboratur praecedens opinio.*— Tertio addunt theologi fundamentum sumptum ex prima rerum creatione, quod hic praetermittere non possumus ut declaremus metaphysicam non repugnare theologiae. Aiunt ergo ex historia Genesis constare Deum ex eadem materia caelos et elementa condidisse, ideoque nulla esse corpora quae ex distinctis materiis constent. Antecedens probatur ex illis verbis Genes., 1: *In principio creavit Deus caelum et terram, terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi.* Ubi August., XII Confess., c. 7, intelligit per caelum significari naturam angelicam, nomine autem terrae materiam primam ex qua omnia corpora formata sunt. Alii vero, quia illa interpretatio illius vocis *caelum* nimis videtur metaphorica, nomine caeli significari dicunt caelum empyreum quod est sedes beatorum, de quo multa in antiquis Patribus leguntur, ut videre licet apud Damascen., lib. II Fidei, c. 6; et Theodoretum, Quaestion. super Genes., q. 11 et 14; et Basilium, hom. 2 et 3 in Genesim; et Bedam, in suo Hexamer., in princ.; et Chrysostom., exponentem verba illa ad Hebr., 8: *Sanctorum minister et tabernaculi Dei quod fixit Deus et non homo;* et Hilarium, in illa verba Ps. 122: *Ad te levavi oculos meos, qui habitas in caelis;* et Diodorum, apud Lippomanum, in Catena super Genesim. Nomine autem terrae significari dicunt materiam primam, seu corpulentam massam ex qua Deus omnia corpora formavit, in quo cum Agustino conveniunt. Quam opinionem sequitur Abulensis, in Genesim; et tribui solet Bedae, Straboni et Hugoni Victori; et eamdem insinuat Theophil. Antiochenus, lib. II ad Autolycum, aliquantulum a principio; et Philastrio, lib. de Haeresibus, inter ignorantias quorumdam haereticorum refert quod duplicem terrae acceptionem ignoraverint. Una, qua significat hoc elementum quod inhabitamus; altera, qua significat Hyle, id est, materiam invisibilem et incompositam quae veluti matrix est omnium rerum. Quae sententia confirmari potest difficili loco Sa-

Sabiduría, 11: *Tu mano omnipotente creó el orbe de la tierra de la materia invisible;* por consiguiente, esta materia quedó significada con el nombre de tierra, y de ella como de materia consta todo el orbe de la tierra.

5. Pero otros, como también esta interpretación del nombre de tierra es muy metafórica y ajena a la narración histórica, propiamente entienden que con dicha voz se significa el elemento de la tierra que Dios creó el primer día juntamente con el cielo empíreo. Con todo, añaden que juntamente con ella se creó el agua que llenaba todo aquel espacio que se interpuso entre la tierra y el cielo empíreo, de la cual después creó Dios todos los cielos y el elemento del fuego y el aire; y así concluyen que todos estos cuerpos constan de la misma materia. Y la suposición la prueban con aquellas palabras que siguen inmediatamente: *Y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo;* pues el abismo es una cantidad de agua tan abundante que no se puede penetrar fácilmente en su fondo, como Basilio declara a propósito del *Génesis*, y San Agustín en el *Salmo* 14. Por lo cual, inmediatamente se añade: *Y el Espíritu del Señor era llevado sobre las aguas.* Por consiguiente, las aguas fueron creadas al mismo tiempo que la tierra y el cielo, y entre el cielo y la tierra; y como no es verosímil que permaneciese vacío algún espacio interpuesto entre el cielo y la tierra, consta que todo quedó repleto de agua, porque la Escritura no menciona otro cuerpo creado entonces con el que pudiera llenarse. Y de aquí se concluye que el cielo fue producido de agua. Y a esta sentencia favorecen aquellas palabras de San Pedro en la II *Epístola*, cap. últ.: *A los que quieren, permanece oculto esto: que los cielos existían antes, y la tierra salida del agua y cobrando consistencia en el agua por la palabra de Dios.* Y que dijo lo mismo el propio San Pedro disputando con Simón Mago se refiere en el lib. I *Recognit.* de Clemente, hacia el principio. Finalmente, también la palabra hebrea con que se llama a los cielos *Samain* favorece esta opinión, pues (como dice S. Jerónimo en la Epíst. 83, *ad Occeanum*) aquel nombre se tomó de las aguas. Pero algunos añaden que aquel cuerpo con el que se llenaba el espacio entre la tierra y el cielo no fue el propio elemento de agua, sino una materia acuosa, a modo de un cierto vapor o nieblas, según aquello del

pient., 11: *Omnipotens manus tua creavit orbem terrarum ex materia invisa;* haec ergo materia nomine terrae significata est et ex illa tamquam ex materia constat totus terrarum orbis.

5. Alii vero, quoniam haec etiam interpretatio nominis terrae valde metaphorica est et aliena ab historica narratione, proprie intelligunt ea voce significari elementum terrae quod Deus primo die simul cum caelo empyreo creavit. Addunt tamen simul cum eis creatam fuisse aquam quae totum illud spatium replebat quod inter terram et caelum empyreum interiectum est, ex qua postea Deus omnes caelos et elementum ignis et aeris creavit; atque ita concludunt, haec omnia corpora ex eadem materia constare. Assumptum vero probant ex illis verbis proxime sequentibus: *Et tenebrae erant super faciem abyssi;* abyssus enim est copiosa aqua ad cuius fundum non facile penetrari potest, ut Basilius declarat super Genesim, et Augustinus in Ps. 14. Unde statim subditur: *Et Spiritus Domini ferebatur super aquas.* Fuerunt ergo aquae simul cum terra et caelo, et inter terram et caelum procreatae; et cum verisimile non sit aliquod spatium interpositum inter caelum et terram mansisse vacuum, constat totum repletum fuisse aquis, quia Scriptura non facit mentionem alterius corporis tunc procreati quo repleri posset. Atque ita concluditur caelum productum esse ex aqua. Cui sententia favent verba illa Petri, II epistol., c. ult., *Latet hoc volentes, quod caeli erant prius, et terra de aqua et per aquam consistens verbo Dei.* Idemque dixisse eumdem Petrum cum Simone Mago disputantem refertur in lib. I Recognit. Clementis, circa principium. Denique vox etiam hebraea qua caeli Samain appellantur, huic sententiae favet, nam (ut ait Hieron., epist. 83, ad Occeanum) illud nomen ex aquis sumptum est. Aliqui vero addunt corpus illud quo spatium inter terram et caelum replebatur, non fuisse proprium elementum aquae, sed aqueam materiam quasi vaporem quemdam aut nebulam, iuxta illud Ecclesiast., 24. *Sic-*

Eclesiast., 24: *Como con niebla tejí toda la tierra;* y aquello de Job, 38: *¿Quién encerró el mar con puertas cuando se desbordaba como saliendo de un vientre, cuando le puse la nube como vestido suyo, y le envolví con la oscuridad como con pañales de la infancia?* Y de esta materia nebulosa dicen que han sido creados todos los cielos menos el empíreo, y por esto sucede que constan de la misma materia.

6. Y se confirma esta opinión con otra doble sentencia de la Escritura. Una es que hay verdaderas aguas sobre el firmamento, es decir, sobre la esfera octava y estrellada, como consta por el mismo *Génesis*, 1: *Hágase el firmamento en medio de las aguas, y divida unas aguas de otras, y Dios hizo el firmamento y dividió las aguas que estaban bajo el firmamento de las que estaban sobre el firmamento;* y en otros lugares de la Escritura se hace mención con frecuencia de las aguas que existen sobre los cielos, como en los *Salmos* 103 y 148 y en Daniel, en el *Cántico de los tres niños*. Por consiguiente, de esta sentencia de la Escritura se infiere que el cielo no es de otra materia que el elemento del agua y que fué formado de agua y que parte de las aguas fué dejada sobre el mismo. La otra sentencia de la Escritura es que los cielos se habrán de destruir alguna vez y habrán de ser quemados con el fuego y transformados en una sustancia mejor, como parece expresamente decir Isaías, c. 51 y 65, y más claramente S. Pedro en la *II Canónica*, c. últ., y se indica en muchos otros lugares. De aquí, pues, se infiere rectamente que el cielo consta de materia capaz de mutación sustancial, y que, consiguientemente, tiene una materia de la misma clase que la materia de estos seres inferiores.

La última sentencia es contraria a la primera

7. La segunda sentencia enseña que la materia del cielo es de diversa clase que la materia de estos seres inferiores o, para hablar de modo más universal y metafísico, que la materia de los cuerpos incorruptibles es necesariamente de diversa clase que la materia de los cuerpos corruptibles. Así lo enseña Santo Tomás en I, q. 66, a. 2, y en I-II, q. 49, a. 4, y en II *cont. Gent.*, c. 16, y la siguen los autores citados en la sección anterior. Más todavía, incluso el Co-

ut nebula texi omnem terram; et illud Iob, 38: *Quis conclusit ostiis mare, quando erumpebat quasi de vulva procedens, cum ponerem nubem vestimentum eius, et caligine illud, quasi pannis infantiae, obvolverem?* Et ex hac materia nebulosa aiunt creatos esse caelos omnes praeter empyreum, atque ita fit ut eadem materia constent.

6. Et confirmatur haec opinio alia duplici sententia Scripturae. Una est quod sunt verae aquae super firmamentum, id est super octavam et stellatam sphaeram, ut constat ex eodem Genes., 1: *Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis, et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas quae erant sub firmamento ab iis quae erant super firmamentum;* et in aliis Scripturae locis saepe fit mentio aquarum supra caelos existentium, ut Ps. 103 et 148, et apud Danielem, in cantico trium puerorum. Ex hac ergo Scripturae sententia colligitur caelum non esse alterius materiae quam elementum aquae, fuisseque ex aqua formatum, partemque aquarum super ipsum fuisse relictam. Altera sententia Scripturae est caelos aliquando fore corrumpendos et igne comburendos et in meliorem substantiam transformandos, ut videtur expresse praedicere Isaias, c. 51 et 65, et clarius D. Petrus, II Canonic., c. ult., et indicatur multis aliis locis. Hinc ergo recte colligitur constare caelum materia capaci substantialis mutationis, et consequenter habere materiam eiusdem rationis cum materia horum inferiorum.

Posterior sententia priori contraria

7. Secunda sententia docet materiam caeli esse diversae rationis a materia horum inferiorum vel, ut universalius magisque metaphysice loquamur, materiam corporum incorruptibilium necessario esse diversae rationis a materia corruptibilium corporum. Ita docet D. Thomas, I, q. 66, a. 2, et I-II, q. 49, a. 4, et II cont. Gent., c. 16; et eam sequuntur auctores citati in superiori sectione. Immo etiam Comment., VIII Metaph.,

mentador, en el VIII *Metaph.*, comm. 12, aunque niegue en absoluto que el cielo tenga materia, con todo, afirma condicionalmente que si la tiene es de clase distinta. Y ésta es, sin duda, la sentencia de Aristóteles en los lugares citados en favor de la opinión del Comentador en el punto anterior; pues en ellos niega abiertamente que el cielo tenga una materia tal como la tienen estos seres inferiores; por lo cual, habiendo dicho en otros lugares que tiene materia, es preciso que diga que ella es de diversa clase. Y esto es lo que afirma con palabras elocuentes en el XII *Metaph.*, text. 12; y en este sentido se expone comúnmente lo que dice en el lib. X de la *Metafísica*, c. 5, de que lo corruptible y lo incorruptible difieren en género; pero esto no es verdad acerca del género lógico, ya que los cuerpos corruptibles e incorruptibles convienen en el género de sustancia y de cuerpo, por consiguiente es preciso que se entienda acerca del género físico, el cual entienden todos que es la materia, la cual se llama así porque guarda la misma proporción con la forma que el género con la diferencia. Por ello, en I *De Generatione*, c. 6, dice más abiertamente que las cosas que no pueden tener mutuamente acción y pasión no tienen la misma materia. Por consiguiente, esta opinión es más conforme con la doctrina filosófica; pero para mostrar absolutamente que es más verdadera, hay que proceder poco a poco de acuerdo con los tres fundamentos de la sentencia anterior.

La diversidad específica de las materias no repugna

8. Digo en primer lugar que en nada repugna a las naturalezas de las cosas que en las potencias sustanciales y en las materias se dé una específica y esencial diversidad. Se prueba primero, de modo ostensivo, partiendo de lo que se ha dicho en lo que precede acerca de la naturaleza de la materia prima. Pues hemos mostrado que tiene una esencia verdadera, real y sustancial, y que en el género de ente tiene su actualidad entitativa, aunque incompleta y con relación a la forma; por consiguiente, en aquel grado y modo de esencia parcial puede haber diversidad y una mayor o menor perfección esencial. La consecuencia es clara, porque ni hay impotencia de parte de Dios ni hay repugnancia de parte de la cosa. Pues como la potencia pasiva accidental puede ser diversa en especie por-

com. 12, licet absolute neget caelum habere materiam, sub conditione tamen ait, si illam habet, eam esse diversae rationis. Atque haec est sine dubio sententia Aristotelis locis citatis pro opinione Commentatoris in superiori puncto; nam in eis plane negat caelum habere talem materiam qualem habent haec inferiora; unde, cum aliis locis dixerit habere materiam, necesse est ut illam asserat esse diversae rationis. Id quod disertis fere verbis affirmat, XII Metaph., text. 12, et in hoc sensu communiter exponitur, quod lib. X Metaph., c. 5, ait corruptibile et incorruptibile differre genere; non est enim hoc verum de genere logico, cum corpora corruptibilia et incorruptibilia in genere substantiae et corporis conveniant, oportet ergo intelligi de genere physico, quod omnes materiam esse intelligunt, quae ita appellatur, quia eam proportionem servat ad formam quam genus ad differentiam. Unde I de Generat., c. 6, apertius dicit ea quae non possunt mutuo agere et pati non habere eamdem materiam. Est ergo haec sententia magis consentanea philosophicae doctrinae; ut vero simpliciter veriorem esse ostendamus paulatim procedendum est, iuxta tria fundamenta prioris sententiae.

Materiarum specifica diversitas non repugnat

8. Dico primo nihil repugnare naturis rerum quod in substantialibus potentiis et materiis detur specifica et essentialis diversitas. Probatur primo ostensive ex iis quae in superioribus dicta sunt de natura materiae primae. Ostendimus enim habere veram essentiam, realem et substantialem, et in genere entis habere suam actualitatem entitativam, quamvis incompletam et cum habitudine ad formam; ergo in illo gradu et modo essentiae partialis potest esse diversitas et maior et minor essentialis perfectio. Patet consequentia, quia nec ex parte Dei est impotentia, nec ex parte rei est repugnantia. Sicut enim potentia passiva accidentalis potest esse diversa specie, quia ad actum specie et ge-

que se ordena a un acto diverso en especie y género, del mismo modo pueden distinguirse las potencias sustanciales. Esto se explica más aún; pues de las formas sustanciales, hay unas que se unen a la materia por la generación del todo, las cuales de modo vago pueden llamarse formas generables; pero hay otras formas que no pueden hacerse o unirse mediante la generación, sino sólo mediante la creación o concreación; por consiguiente, si se establece una materia apta para recibir sólo las formas de la primera clase e incapaz de las otras, será enteramente de distinta naturaleza que la materia capaz de las formas ingenerables; y no repugna que tal materia se establezca con tal naturaleza y capacidad; por consiguiente, no repugna que se hagan materias de diversas naturalezas y esencias.

9. *Cómo hay que entender que el acto distingue.*— En segundo lugar, puede esto probarse solucionando el fundamento de la primera opinión y todas las razones con que intentan probar sus defensores que esto es imposible. Pues cuando se aduce aquel principio de Aristóteles: *El acto es el que distingue,* si usamos el nombre del acto en toda su extensión, fácilmente responderemos que una materia se distingue específicamente de otra por la intrínseca diferencia esencial, que se comporta respecto al género de la materia como acto metafísico; pues ya hemos mostrado antes que no repugna a la pura potencialidad de la materia en el género físico estar constituída por potencia y acto metafísicos. Y no es preciso recurrir a la analogía de la materia en común respecto de las materias de diversas clases, que establece Cayetano en I, q. 66, a. 2. Pues tal analogía no se funda en ninguna razón probable, ya que la razón esencial de potencia sustancial conviene propísimamente a cualquier materia, y sin ninguna relación de una a otra. Así, pues, si hablamos del acto metafísico, cualquier materia en sí tiene un acto intrínseco con el que se distingue de otra, lo cual se prueba manifiestamente por la esencial distinción de la materia y la forma, pues si el acto es el que distingue, es preciso que la materia en sí tenga un acto por el que se distinga de la forma. Tanto más cuanto que es muy probable que se dé un concepto común unívoco y genérico para la materia y la forma, evidentemente en el modo en que puede hallarse el género en las partes, según lo que antes se dijo

nere diversum ordinatur, eodem modo possunt distingui potentiae substantiales. Quod declaratur amplius; nam formae substantiales quaedam sunt quae uniuntur materiae per generationem totius, quae lato modo dici possunt formae generabiles; aliae vero sunt formae quae non possunt fieri aut uniri per generationem, sed per creationem vel concreationem tantum; ergo si instituatur materia apta ad recipiendas solas formas prioris generis et incapax aliarum, erit plane diversae naturae a materia capaci ingenerabilium formarum; non autem repugnat ut huiusmodi materia cum tali natura et capacitate instituatur; ergo non repugnat fieri materias diversarum naturarum et essentiarum.

9. *Actum distinguere, qualiter intelligendum.*— Secundo potest hoc probari solvendo fundamentum primae sententiae et omnes rationes quibus probare conantur eius defensores hoc esse impossibile. Cum enim ex Aristotele adducitur illud principium: *Actus est qui distinguit,* si nomine actus in tota sua latitudine utamur, facile respondebimus materiam unam distingui specie ab alia per intrinsecam differentiam essentialem, quae ad genus materiae comparatur ut actus metaphysicus; iam enim supra ostendimus non repugnare purae potentialitati materiae in genere physico constitui ex potentia et actu metaphysicis. Neque enim necesse est recurrere ad analogiam materiae in communi respectu materiarum diversarum rationum, quam constituit Caiet., I, q. 66, a. 2. Talis enim analogia nulla probabili ratione fundatur, cum essentialis ratio potentiae substantialis propriissime conveniat cuilibet materiae et sine ulla habitudine unius ad aliam. Itaque, si de actu metaphysico loquamur, quaelibet materia in se habet intrinsecum actum quo ab alia distinguatur, quod manifeste convincitur ex distinctione essentiali materiae a forma, nam si actus est qui distinguit, necesse est ut materia in se habeat actum quo a forma distinguatur. Eo vel maxime quod valde probabile est dari conceptum communem univocum et genericum ad materiam et formam, eo scilicet modo quo in partibus potest genus reperiri, iuxta supra dicta de universalibus; huiusmodi nam-

acerca de los universales; pues tal parece que es el concepto de naturaleza o de principio o de causa intrínseca y esencial; por consiguiente, este género se divide por diferencias opuestas como por actos; por tanto, la razón común de materia puede distinguirse así mediante las varias diferencias. Y si se habla del acto físico o real, todavía podemos distinguir acerca del acto entitativo o del formal, y del primer modo no es preciso que cualquier entidad simple se distinga de otra de naturaleza desemejante por otro acto, fuera de la entidad de la cosa misma. Porque una entidad simple no puede disinguirse de otra en la realidad sino por sí misma; pues se distingue por lo mismo por lo que es. Y hablando del último acto, a saber, del formal, así también puede atribuírsele toda distinción en cuanto que se hace o mediante él mismo, o por relación a él mismo; pues así se distingue el compuesto por la forma como por acto constitutivo; y una materia se distingue de otra por la relación a diversa forma generable o ingenerable, como declaramos.

10. *La materia de los seres generables es una positivamente.*— Y se explica más la conclusión porque no repugna a la materia prima la unidad específica con distinción numérica; luego tampoco le repugnará la distinción específica con unidad numérica. La consecuencia se prueba porque lo mismo que es el acto el que distingue, así también el acto es el que da unidad y el que constituye la naturaleza específica; pues constituir tiene prioridad racional sobre distinguir. Igualmente porque como el género se comporta como potencia para la diferencia específica, así la especie para la diferencia individual. Y finalmente, porque también la distinción numérica, por ser actual y real, debe hacerse mediante el acto, como consta por lo que se dijo anteriormente acerca del principio de individuación. El primer antecedente es manifiesto en cuanto a sus dos partes. Porque, por lo que se refiere a la primera, todos confiesan que todas las materias de las cosas generables son de la misma especie. Primero, ciertamente, porque son enteramente semejantes en esencia, por lo cual tienen también la misma definición. En segundo lugar, porque cualquier porción de materia es capaz de todas las formas de las que lo es otra, pues cualquiera es sujeto común de estas transmutaciones; y por ello dijo rectamente Aristóteles que

que esse videtur conceptus naturae, aut principii vel causae intrinsecae et essentialis, hoc ergo genus per differentias oppositas dividitur tamquam per actus; ita ergo potest communis ratio materiae per varias differentias distingui. Quod si sit sermo de actu physico seu reali, adhuc distinguere possumus de actu entitativo vel formali, et priori modo non oportet ut quaelibet simplex entitas distinguatur ab alia dissimilis naturae per alium actum, praeter ipsiusmet rei entitatem. Quia entitas simplex non potest in re distingui ab alia nisi seipsa; nam eodem distinguitur quo est. Loquendo autem de posteriori actu, scilicet formali, sic etiam illi attribui potest omnis distinctio, quatenus vel per ipsum, vel per habitudinem ad ipsum fit; sic enim compositum distinguitur per formam ut per actum constituentem; una vero materia distinguitur ab alia per habitudinem ad diversam formam generabilem vel ingenerabilem, ut declaravimus.

10. *Materia generabilium est una positive.*— Et declaratur amplius conclusio, quia materiae primae non repugnat unitas specifica cum distinctione numerica; ergo nec repugnabit distinctio specifica cum unitate numerica. Consequentia inde probatur quia, sicut actus est qui distinguit, ita etiam actus est qui dat unitatem et qui constituit specificam naturam; prius enim secundum rationem est constituere quam distinguere. Item, quia sicut genus comparatur ut potentia ad differentiam specificam, ita species ad differentiam individualem. Ac denique quia etiam numerica distinctio, cum sit actualis et realis, debet fieri per actum, ut constat ex superius dictis de principio individuationis. Primum vero antecedens quoad utramque partem manifestum est. Nam quoad priorem, omnes fatentur materias omnes rerum generabilium esse eiusdem speciei. Primo quidem, quia sunt omnino similes in essentia, unde et eamdem habent definitionem. Secundo, quia quaelibet portio materiae est capax omnium formarum quarum est alia, nam quaelibet est commune subiectum harum transmutationum; et ideo recte dixit Aristoteles eas res unam habere materiam

tienen una materia aquellas cosas que son transmutables entre sí, lo cual se ha de entender necesariamente de la unidad específica. Finalmente, antes probamos ya extensamente que la primera causa material de las cosas generables no puede ser sino una, evidentemente según la especie, cosa que enseña Aristóteles en todo el lib. I de la *Física,* principalmente en el text. 69, y el Comentador allí mismo y en el lib. XII *Metaph.,* comment. 14; y Santo Tomás, en I, q. 66, a. 2. Ni se puede aprobar el modo de hablar de algunos que dicen que la materia de las cosas generables es una en especie negativamente, no positivamente; pues quieren que la unidad positiva específica sea por la forma. Con todo, la distinción es impropia, pues si hablan de la unidad en sentido formal, toda unidad es negativa; y si se refieren al fundamento de la unidad, éste es tan positivo en muchas materias como en muchas formas o compuestos, pues verdaderamente tiene positiva esencia y positiva semejanza o conveniencia en toda su naturaleza esencial. En cuanto a la segunda parte acerca de la distinción numérica, la cosa es clarísima; pues los cuerpos de dos hombres difieren numéricamente; por consiguiente, también sus materias, y esta distinción la retienen aun cuando sean privados de sus formas. Más aún, las materias que están bajo formas específicamente diversas, aun cuando en cuanto a las disposiciones próximas se diga que difieren de algún modo específicamente, tal como se toma de Aristóteles, VIII de la *Metafísica,* text. 11, con todo las materias primas en cuanto a sus entidades sólo son numéricamente diversas, con la cual distinción pueden conservarse sin ninguna forma actualmente informante. Ni importa que toda esta materia de las cosas generables pueda quedar constituída bajo una forma de la misma clase y bajo la misma cantidad continua, y así ser una numéricamente, pues esta unidad o distinción en la materia es tal cual suele ser en las cosas homogéneas, cuyas partes integrantes, si están actualmente divididas, son también varios individuos absolutamente y actualmente distintos según el número; pero si no son separados sino continuos, son numéricamente uno en acto y varios en potencia. Así consta, por consiguiente, que la unidad y distinción, tanto específica como genérica o numérica, no están en contradicción con la naturaleza o esencia de la materia.

quae sunt invicem transmutabiles, quod de unitate specifica necessario intelligendum est. Denique supra late probavimus primam causam materialem rerum generabilium non posse esse nisi unam, utique secundum speciem, id quod docet Aristoteles, toto I lib. Physicorum, praesertim text. 69, et Comment. ibi et XII Metaph., comm. 14; et D. Thomas, I, q. 66, a. 2. Nec probandus est modus loquendi quorumdam dicentium materiam generabilium esse unam specie negative, non positive; volunt enim unitatem specificam positivam esse per formam. Est tamen inepta distinctio, nam si loquantur de unitate pro formali, omnis unitas negativa est; si autem pro fundamento unitatis, hoc tam est positivum in multis materiis sicut in multis formis vel compositis, nam vere habet positivam essentiam et positivam similitudinem seu convenientiam in tota sua essentiali natura. Quoad alteram etiam partem de distinctione numerica res est clarissima; corpora enim duorum hominum numero differunt, ergo et materiae eorum, quam distinctionem retinent etiamsi priventur suis formis. Quin etiam materiae quae sunt sub formis specie diversis, quamvis quoad dispositiones proximas dicantur differre aliquo modo specie, ut sumitur ex Aristotele, VIII Metaph., text. 11, tamen materiae primae quoad entitates suas solum sunt numero diversae, cum qua distinctione conservari possunt absque ulla forma actu informante. Nec refert quod tota haec materia generabilium posset sub forma eiusdem rationis constitui et sub eadem quantitate continua, et ita esse una numero, nam haec unitas vel distinctio in materia talis est qualis esse solet in rebus homogeneis, quarum partes integrantes, si sint actu divisae, sunt etiam plura individua simpliciter, et actu distincta numero; si vero non sint disiunctae sed continuae, actu sunt unum numero et plura in potentia. Sic igitur constat unitatem vel distinctionem tam specificam quam genericam vel numericam non repugnare cum natura vel essentia materiae.

11. *La materia de todos los entes es imperfectísima.*— A la confirmación que se fundaba en la imperfección de la materia se responde en primer lugar que es probable que la materia como tal, según su género común, sea un ente tan imperfecto que no pueda haber otro en el género de la sustancia más ínfimo e imperfecto, no sólo comparando un género con otro, lo cual es clarísimo, sino también comparando todas y cada una de las cosas contenidas bajo el género de la materia con todas las otras que se contienen bajo los otros géneros o razones de sustancia. Se declara esto porque la materia como tal se distingue dentro del ámbito de la sustancia, tanto de la forma como de la sustancia completa, sea compuesta o simple, y de este modo es claro que el género de la materia como tal es menos perfecto que el género de la forma, y a fortiori que la sustancia compuesta completa. Con todo, podemos comparar ulteriormente cualquier forma con cualquier materia, y así no es tan evidente que toda materia sea inferior a cualquier forma. Pues ¿qué habría que contestar si alguien dijese que la materia del cielo empíreo es un ente más perfecto que la forma de la tierra? ¿Con qué razón evidente se demostrará que esto es falso? Pues que aquella forma tenga más de la razón de acto actuante no parece convencer suficientemente, porque además también los accidentes tienen más de la razón de acto actuante que la materia, y, sin embargo, en su entidad actual son simplemente menos perfectos, porque absolutamente confieren menor perfección en el género de ente. Así, por consiguiente, podría alguno decir que es mejor la materia que es como incoativa de un cuerpo perfectísimo cual es el cielo empíreo, que la forma que viene como a consumar y completar un cuerpo imperfectísimo, que es la tierra. Ni es tampoco obstáculo que aquella materia esté contenida bajo un género menos perfecto, pues con frecuencia sucede que la especie perfecta bajo un género menos perfecto sea absolutamente más noble que una especie ínfima bajo un género mejor, al modo como la voluntad es absolutamente una potencia más perfecta que la vista, aun cuando ésta quede contenida bajo el género de potencia cognoscitiva, que es más noble. En efecto, la nobleza de un género no se ha de tomar de la comparación de todas y cada una de las especies, sino o bien en sí mismo

11. *Materia omnium entium imperfectissima.*— Ad confirmationem quae fundabatur in imperfectione materiae respondetur primo probabile esse materiam ut sic secundum suum commune genus tam esse imperfectum ens ut nullum possit esse in genere substantiae magis infimum et imperfectum, non solum comparando genus ad genus, quod clarissimum est, sed etiam comparando omnia et singula contenta sub genere materiae ad alia omnia quae sub aliis generibus vel rationibus substantiae continentur. Declaratur hoc, nam materia ut sic distinguitur intra latitudinem substantiae, tum a forma, tum a substantia completa, sive composita, sive simplici, atque hoc modo clarum est genus materiae ut sic minus perfectum esse quam genus formae, et a fortiori quam substantiam compositam vel completam. Possumus tamen ulterius comparare quamlibet formam cum qualibet materia, et sic non est tam evidens omnem materiam esse inferiorem qualibet forma. Quid enim, si quis dicat materiam caeli empyrei esse perfectius ens quam sit forma terrae? qua enim evidenti ratione desmonstrabitur id esse falsum? Nam quod forma illa plus habeat de ratione actus actuantis non videtur satis convincere, ne actus actuantis quam materia, et nihilo-quia etiam accidentia habent plus de ratio-minus in sua entitate actuali simpliciter sunt minus perfecta, quia absolute minorem perfectionem conferunt in genere entis. Sic ergo dicere quis posset meliorem esse materiam quae veluti inchoat perfectissimum corpus quale est caelum empyreum, quam sit forma quae veluti consummat et complet corpus imperfectissimum quod est terra. Nec etiam obstat quod illa materia sub genere minus perfecto contineatur, nam saepe accidit perfectam speciem sub genere minus perfecto esse simpliciter nobiliorem quam sit aliqua species infima sub meliori genere, sicut voluntas est absolute perfectior potentia quam visus, licet hic contineatur sub genere potentiae cognoscentis, quod nobilius est. Nobilitas enim generis non est sumenda ex comparatione omnium et singularum specierum, sed vel secundum se et comparando

y comparando las razones abstractas, o ciertamente comparando la especie suprema de un género con la suprema del otro. Pero aunque esto pueda discutirse así, sin embargo admitimos como más probable que cualquier materia es inferior a cualquier forma, porque es pura potencia en el género de la sustancia, bajo el cual género puede participar poco de la perfección. Igualmente porque de lo contrario podría alguien decir fácilmente que una materia es más perfecta que alguna sustancia completa e íntegra, porque si se establece que es más perfecta que la forma, y por lo demás incluye toda la perfección de la materia, puede suceder fácilmente que al menos intensivamente exceda en perfección a una sustancia íntegra y compuesta, lo cual no es verosímil. Por tanto, de este modo se explica muy bien que la materia prima sea el ente ínfimo, no sólo por razón de esta materia inferior de las cosas generables, acerca de la cual habló principalmente San Agustín cuando dijo que *la materia es casi nada*, sino también por razón de todo el género o de todo el ámbito de la materia, pues toda pertenece al grado ínfimo del ente sustancial.

12. Pero no pertenece a esta ínfima perfección de la materia que no pueda haber en su ámbito grados, o mayor o menor perfección esencial, porque no es preciso que aquella perfección de la materia sea enteramente indivisible esencialmente; pues, como declaré, puede dividirse o contraerse por varias diferencias. Ni en cuanto a esto se ha de comparar la pura potencia con el acto puro, de lo cual es señal manifiesta que el acto puro es esencialmente uno en número y singular, y no así la pura potencia. Y la razón está en que el acto puro está constituído en sí por la infinita perfección simplemente, incluyendo en sí toda otra perfección, a la cual infinitud y continencia le repugna la multiplicación tanto esencial como genérica, como después veremos. Y la pura potencia no está constituída por la infinita perfección, como es por sí evidente, ya que es de ínfima perfección; ni tampoco estará constituído por la carencia de toda perfección, ni por la inclusión —por decirlo así— de toda perfección, ni finalmente pertenece a la razón de materia como tal tener la ínfima e indivisible perfección física, pues la razón de potencia pura no exige esto, ni lo tiene tampoco por otro motivo.

praecisas rationes, vel certe conferendo supremam speciem unius generis ad supremam alterius. Quamquam vero hoc ita disputari possit, nihilominus tamquam probabilius admittimus quamlibet materiam esse inferiorem qualibet forma, quia est pura potentia in genere substantiae, sub quo genere parum perfectionis participare potest. Item, quia alias facile posset quis dicere aliquam materiam esse perfectiorem aliqua substantia completa et integra, quia cum ponatur esse perfectior quam forma et alioqui includat totam materiae perfectionem facile fieri potest ut saltem intensive excedat in perfectione aliquam substantiam integram et compositam, quod verisimile non est. Hoc igitur modo optime explicatur materiam primam esse infimum ens, non solum ratione huius inferioris materiae rerum generabilium, de qua potissimum locutus est Augustinus cum dixit *materiam esse prope nihil*, sed etiam ratione totius generis seu totius latitudinis materiae, nam tota pertinet ad infimum gradum substantialis entis.

12. Non vero spectat ad hanc infimam materiae perfectionem ut in eius latitudine non possit esse gradus vel maior vel minor essentialis perfectio, quia non oportet ut illa perfectio materiae sit omnino indivisibilis essentialiter; nam, ut declaravi, per varias differentias dividi ac contrahi potest. Neque quoad hoc comparanda est pura potentia cum puro actu, cuius signum manifestum est quia purus actus essentialiter est unus numero et singularis, non autem pura potentia. Ratio autem est quia purus actus in se constituitur per infinitam perfectionem simpliciter, in se includentem omnem aliam perfectionem, cui infinitati et continentiae repugnat multiplicatio tam essentialis quam generica, ut postea videbimus. Pura autem potentia non constituitur per infinitam perfectionem, ut per se constat, cum sit infimae perfectionis; neque etiam constituetur per carentiam omnis perfectionis, nec per inclusionem (ut sic dicam) omnis perfectionis, nec denique de ratione materiae ut sic est quod habeat infimam et indivisibilem perfectionem physicam, nam ratio purae po-

Pero aquí se presentaba inmediatamente la cuestión de cuál de estas materias es menos perfecta; pues no son iguales, como ya hemos admitido y parece que pide la razón de distinción específica. Por otra parte, puede preguntarse si puede hacerse otra materia menos perfecta esencialmente de lo que es cualquier materia creada, y por consiguiente si en tales materias puede seguirse hasta el infinito. Pero estas cosas se explicarán con más comodidad en la sección siguiente.

Segunda aserción

13. *Las esferas celestes son todas incorruptibles.*— Digo en segundo lugar: si atendemos a la sola razón es más probable que la materia de los cielos sea de distinta clase que la materia de las cosas generables. Para probar esta conclusión suponemos que el cielo es ingenerable e incorruptible. Aunque, como dije, nosotros en este lugar no tratamos del cielo cuasi materialmente (por decirlo así) sino formalmente acerca del cuerpo incorruptible. Y es cierto que no repugna que se dé algún cuerpo incorruptible, de lo cual trata la cuestión propuesta, sea que aquél se dé de hecho o que no. Por otra parte, tienen los teólogos como averiguado acerca de algún cuerpo celeste, al menos del cielo empíreo, que es un cuerpo incorruptible, como consta por los autores citados anteriormente. Finalmente, aunque acerca de las esferas inferiores piensen muchos que son corruptibles, y algunos de los antiguos Padres indiquen esto mismo a veces, y también los modernos astrólogos crean que lo han demostrado por algunas apariciones de cometas, con todo para nosotros es más verosímil el parecer de Aristóteles, que todos aquellos cuerpos hasta el cielo de la luna son por su naturaleza incorruptibles, ya sea por la experiencia, porque vemos que los cuerpos corruptibles, sea en toda su integridad, sea parcialmente, o se corrompen o se alteran recibiendo impresiones extrañas, o caen a veces desde su estado natural; y en cambio consta por un experimento antiquísimo que los cielos, tanto según su integridad cuanto según todas su partes, han permanecido íntegros desde la creación del mundo, y que son movidos del mismo modo con una uniformidad invariable, ni se alteran o degeneran de su estado connatural, de la cual experiencia ha surgido

tentiae hoc non postulat, et aliunde id non habet. Sed hic statim occurrebat quaerendum quaenam harum materiarum sit minus perfecta; non enim sunt aequales, ut iam concessimus et ratio specificae distinctionis postulare videtur. Rursus quaeri potest an possit fieri alia materia minus perfecta essentialiter quam sit quaelibet materia creata, et consequenter an in eis materiis possit procedi in infinitum. Sed haec declarabuntur commodius sectione sequenti.

Assertio secunda

13. *Caelestes orbes omnes incorruptibiles.*— Dico secundo: si solam rationem spectemus, probabilius est materiam caelorum esse diversae rationis a materia rerum generabilium. Ad probandam hanc conclusionem, supponimus caelum esse ingenerabile et incorruptibile. Quamquam, ut dixi, nos hoc loco non agimus de caelo quasi materialiter (ut sic dicam), sed formaliter de corpore incorruptibili. Est autem certum non repugnare dari aliquod corpus incorruptibile, de quo procedit quaestio proposita, sive illud de facto detur, sive non. Rursus de aliquo corpore caelesti, saltem de empyreo caelo, theologi pro comperto habent esse corpus incorruptibile, ut ex auctoribus superius citatis constat. Denique, quamquam de inferioribus orbibus multi existiment eos esse corruptibiles, et nonnulli ex antiquis Patribus id interdum significent et moderni etiam astrologi ex quibusdam apparitionibus cometarum id se demonstrare existiment, nobis tamen verisimilior est Aristotelis sententia, illa omnia corpora usque ad caelum lunae esse natura sua incorruptibilia, tum propter experientiam, videmus enim corruptibilia corpora, vel secundum se tota, vel secundum partes, aut corrumpi, aut alterari, peregrinas impressiones recipiendo aut a naturali statu interdum cadere; at vero vetustissimo experimento constat caelos, tam secundum se totos quam secundum omnes partes suas, integros a creatione mundi permansisse et invariabili uniformitate eodem modo moveri, nec alterari aut deiici a statu connaturali,

el consentimiento común de todo el mundo, que juzga que el cielo es de suyo perpetuo, como dejó anotado Aristóteles en el libro *De Mundo ad Alexandrum* y en el II *De Caelo,* c. 1. Ya también porque esto es más conforme con el fin por el que aquellos cuerpos han sido creados, a saber, para que sean como ciertas causas universales que con su movimiento e influjo uniformemente variable ayuden a estas cosas inferiores a conservarse mediante la continua sucesión y generación; y para este fin fue necesario que los cielos fuesen perpetuos y se moviesen del mismo modo invariablemente. Ya finalmente porque no repugna que los cielos sean creados de naturaleza incorruptible, como consta por lo dicho y se verá más por lo que se dirá después; luego es más verosímil que hayan sido creados tales; pues, como dije, esto es más conforme con su fin y pertenece más a la perfección y hermosura del universo, ni en la Sagrada Escritura hay nada que esté en contradicción con esta razón filosófica, como lo mostraré en la aserción siguiente. Más aún, hay muchas locuciones que favorecen esto, como que se llama a los cielos firmísimos, II *Paralipómenos,* 6, y solidísimos, *Job,* 37, y eternos, es decir, para lo sucesivo, *Salmo* 148 y II *ad Corinthios,* 5.

14. *Prueba de la conclusión.—Se refuta la respuesta de algunos.—* Por consiguiente, supuesto esto se prueba la conclusión establecida, porque si el cielo fuese compuesto de la materia de los elementos, sería de suyo tan corruptible como lo son los mismos elementos. Se prueba la consecuencia porque la materia del cielo sería capaz de otras formas, por ejemplo, de la de los elementos, y carecería de ellas; por consiguiente estaría sujeta a propia privación de tales formas, y por tanto, en cuanto depende de ella, las apetecería; ahora bien, ésta es toda la raíz de corruptibilidad de los elementos; por consiguiente. Responden algunos negando la mayor, porque la materia mientras está bajo una forma no es capaz de otra porque no puede tenerlas a ambas al mismo tiempo, y por ello no tiene propiamente privación ni apetito de otra, porque está contenta con la forma que tiene. Pero esto es inconsistente, pues la capacidad para varias formas no se ha de entender *in sensu composito* —como suele llamarse— sino divididamente; pues el mismo sujeto es capaz de formas contrarias, no porque pueda recibir

ex qua experientia ortus est communis omnium gentium consensus existimantium caelum ex se perpetuum esse, ut Aristoteles, lib. de Mundo ad Alexandrum, et II de Caelo, c. 1, adnotavit. Tum etiam quia hoc est magis consentaneum fini propter quem corpora illa creata sunt, nimirum ut sint quaedam causae universales quae suo motu et influxu uniformiter variabili adiuvent haec omnia inferiora ut per continuam successionem et generationem conserventur; ad hunc autem finem necessarium fuit ut caeli essent perpetui et eodem modo invariabili moverentur. Tum denique quia non repugnat caelos esse creatos naturae incorruptibilis, ut ex dictis constat et magis patebit ex dicendis, ergo verisimilius est tales creatos esse; nam, ut dixi, hoc est magis consentaneum fini eorum et magis etiam pertinet ad perfectionem et pulchritudinem universi, neque in Scriptura divina est aliquid quod huic philosophicae rationi repugnet, ut sequenti assertione ostendam. Immo sunt multae locutiones quae illi favent, ut quod caeli firmissimi, II Paralipomenon, 6, et solidissimi, Iob, 37, et aeterni, scilicet, in posterum, Ps. 148, et II ad Cor., 5, dicuntur.

14. *Probatio conclusionis.—Quorumdam responsio refutatur.—* Hoc ergo supposito probatur conclusio posita quia, si caelum esset compositum ex materia elementorum, tam esset ex se corruptibile quam sunt ipsa elementa. Probatur sequela quia materia caeli esset capax aliarum formarum, verbi gratia, elementorum, et careret illis; ergo esset subiecta propriae privationi talium formarum et consequenter, quantum est ex se, illas appeteret; sed haec est tota radix corruptibilitatis elementorum; ergo. Respondent aliqui negando maiorem, quia materia, dum est sub una forma, non est capax alterius quia non potest habere utramque simul et ideo non habet proprie privationem neque appetitum alterius, quia ea forma quam habet contenta est. Sed hoc frivolum est, nam capacitas ad plures formas non est in sensu composito (ut aiunt), sed divisim declaranda; est enim idem subiectum capax contrariarum formarum, non quia possit simul utramque

a ambas simultáneamente, sino porque de suyo es indiferente para recibir una u otra, y esto basta para que cuando tiene una esté verdaderamente privado de la otra, porque verdaderamente carece de una forma de la que es capaz. De lo contrario, ni la materia de las cosas generables estaría sujeta a privación, ni en un sujeto en el que hay forma o cualidad positiva habría nunca privación de la forma opuesta, cosa que va en contra del común sentir de todos y del modo de hablar. Finalmente, la materia de las cosas generables no es principio de corrupción por otro motivo sino porque es de este modo capaz de otras formas de que carece, y por tal motivo se dice que las apetece, metafóricamente; pues este apetito no es algo distinto de la natural capacidad, como se declaró en la primera Disputación introductoria.

15. Otros responden que la forma del cielo colma la capacidad de la materia a causa de su eminencia y continencia virtual, y por esta razón peculiar la materia existente bajo tal forma no apetece otras ni es propiamente capaz de ellas. Pero esto es también falso, pues la forma del cielo no contiene eminentemente y virtualmente todas las demás formas; pues no contiene al alma racional, ni a las otras formas de los vivientes más perfectos, ni la forma de un cielo contiene eminente o virtualmente a las formas de los otros cielos, en el supuesto de que difieran específicamente. Por lo cual, cuando se dice que la forma del cielo colma la capacidad de la materia, puede entenderse intensivamente, y esto ni es verdadero ni suficiente, pues el alma racional actúa más perfectamente a la materia, y como ella es la más perfecta, ella sola puede decirse que colma intensivamente la capacidad de la materia, y sin embargo la deja tan capaz de otras que es principio suficiente de corrupción. Puede responderse que el alma racional excede a la forma del cielo en el grado de forma, pero que es superada por ella en el modo de informar. Nosotros, en cambio, decimos que de este exceso y modo de informar se infiere suficientemente la diversidad de la materia, y de otro modo no puede explicarse de qué clase es aquel exceso, como constará más por lo que sigue. O bien se entiende, por consiguiente, que la forma del cielo colma la capacidad de la materia de modo extensivo, y esto es imposible si dicha materia es enteramente de la misma clase y capacidad que

recipere, sed quia de se indifferens est ut unam vel aliam suscipiat, atque hoc satis est ut, quando unam habet, vere sit altera privatum, quia vere caret forma cuius est capax. Alias neque materia generabilium rerum esset subiecta privationi, neque in aliquo subiecto in quo est forma vel qualitas positiva, esset unquam privatio formae oppositae, quod est contra communem omnium sensum et loquendi modum. Denique, materia generabilium non alia ratione est principium corruptionis, nisi quia hoc modo est capax aliarum formarum quibus caret, et ea ratione dicitur eas appetere, secundum metaphoram; nam hic appetitus non est aliud a naturali capacitate, ut in prima disputatione prooemiali declaratum est.

15. Alii respondent formam caeli explere capacitatem materiae propter suam eminentiam et virtualem continentiam, et ob hanc peculiarem rationem materiam existentem sub tali forma non appetere alias, nec proprie esse capacem illarum. Sed hoc etiam est falsum, nam forma caeli non continet eminenter ac virtute omnes alias formas; non enim continet animam rationalem, neque alias formas perfectiorum viventium, neque forma unius caeli eminenter aut virtute continet formas aliorum caelorum, supposito quod specie differant. Unde, cum dicitur forma caeli explere capacitatem materiae, intelligi potest intensive, et hoc neque est verum, nec satis est, nam anima rationalis perfectius actuat materiam et, cum illa sit perfectissima, illa sola dici potest explere intensive capacitatem materiae, et nihilominus relinquit illam ita capacem aliarum ut sit sufficiens principium corruptionis. Responderi potest animam rationalem excedere formam caeli in gradu formae, excedi tamen in modo informandi. Nos vero dicimus ex hoc excessu et informandi modo colligi sufficienter diversitatem materiae et alias explicari non posse qualis sit ille excessus, ut ex sequentibus magis constabit. Vel ergo intelligitur forma caeli explere capacitatem materiae extensive, et hoc est impossibile si

nuestra materia, ya que de suyo es enteramente indiferente a todas las formas, cuyas perfecciones ni contiene formalmente la forma del cielo ni eminentemente. Por lo cual no puede suceder que por sí sola y por su modo de informar colme la capacidad de tal materia.

16. La otra respuesta es que la capacidad de la materia puede considerarse doblemente: de un modo en sí misma y cuasi remotamente; de otro, próximamente y en cuanto que es reductible al acto. Del primer modo conceden que la materia del cielo es capaz de otras formas, como prueba el argumento propuesto; y de modo semejante, que tiene privación y cuasi apetito radical; en cambio, próximamente niegan que tenga capacidad, porque aquella materia está ya de tal modo hecha, dispuesta y actuada que no es reductible a otro acto, dado que no es separable de aquel que ahora tiene. Y esto proviene en parte de las disposiciones que no tienen contrario, parte de la misma información o modo de informar, que es tal que une inseparablemente tal forma a esta materia. Y la materia es principio de corruptibilidad, no en cuanto se la considera según su capacidad remota, sino en cuanto que próximamente está dispuesta y modificada. Esta respuesta es ciertamente probable, pero no satisface hasta tal punto que no permanezca más probable la opinión contraria. Primero, ciertamente, porque para que el agente pueda alterar al paciente no es preciso que se suponga en él la disposición positivamente contraria, sino que basta con que se suponga la capacidad con la privación, pues estas cosas, unida la forma que el agente introduce, son principios suficientes de mutación natural; por consiguiente, aunque en el cielo no haya disposiciones directa y positivamente contrarias a las cualidades de los elementos, con todo si en él hay materia capaz de tales cualidades y que carece de ellas, esto es suficiente para que el cielo pueda ser alterado por parte de los elementos y recibir impresiones extrañas. Podrá decirse que tiene el cielo algunas cualidades nobles que repugnan formalmente y que resisten a todas estas cualidades inferiores. Pero primeramente esto se dice caprichosamente y sin pruebas, y además de aquella respuesta se infiere a lo sumo que los cielos no pueden corromperse porque no hay virtud en un agente inferior que pueda vencer la resistencia del paciente; por consiguiente, si aumentase la vir-

illa materia est eiusdem omnino rationis et capacitatis cum hac nostra materia, quia de se est plane indifferens ad omnes formas quarum perfectiones nec formaliter continet forma caeli nec eminenter. Quapropter fieri non potest ut per se sola et per suum informandi modum repleat capacitatem talis materiae.

16. Alia responsio est capacitatem materiae dupliciter posse considerari: uno modo, secundum se et quasi remote; alio modo, proxime et ut est reducibilis ad actum. Priori modo concedunt materiam caeli esse capacem aliarum formarum, ut argumentum factum probat; et similiter habere privationem et quasi radicalem appetitum; proxime vero negant habere capacitatem, quia iam illa materia ita est effecta, disposita et actuata, ut non sit reducibilis ad alium actum, eo quod non sit separabilis ab illo quem nunc habet. Hoc autem provenit partim ex dispositionibus quae non habent contrarium, partim ex ipsamet informatione seu modo informandi, qui talis est ut inseparabiliter coniungat talem formam huic materiae. Materia autem est principium corruptibilitatis non prout consideratur secundum remotam capacitatem, sed prout est proxime disposita et affecta. Haec quidem responsio est probabilis, non tamen ita satisfacit quin contraria opinio probabilior relinquatur. Primo quidem, quia ut agens possit alterare passum, non oportet ut supponat in illo dispositionem positive contrariam, sed satis est ut supponat capacitatem cum privatione, nam haec, adiuncta forma quam agens introducit, sunt sufficientia principia naturalis mutationis; ergo, licet in caelo non sint dispositiones directe et positive contrariae qualitatibus elementorum, si tamen in eo est materia capax talium qualitatum et carens illis, hoc satis est ut possit caelum ab elementis alterari et peregrinas impressiones recipere. Dices habere caelum nobiles aliquas qualitates formaliter repugnantes et resistentes omnibus his inferioribus qualitatibus. Sed hoc imprimis dicitur voluntarie et sine probatione, ac deinde ex illa responsione ad summum habetur caelos non posse corrumpi, quia non est in inferiori agente virtus quae possit vin-

tud activa o se hiciese más fuerte, podría alterar el cielo y disponerlo para la corrupción.

17. Y finalmente, aunque concediéramos que es posible aquel modo de incorrupción, con todo no puede negarse que existiría un modo más fácil y noble, si el cielo fuese incapaz de formas e impresiones extrañas no por la resistencia de las cualidades sino por su composición intrínseca y sustancial. Por consiguiente, como el cielo ha sido hecho de tal modo que permanezca apartado de todas esas impresiones y alteraciones y que su materia nunca cambie de forma, es más verosímil que haya sido hecha de suyo incapaz de todas esas formas y cualidades, y que por ello, no sólo por lo que se refiere a la forma, sino también por la materia, sea el cielo de otra clase y orden que todos los cuerpos inferiores. Y si alguien dice que esta incapacidad de impresiones extrañas corruptoras no ha de ser atribuída ni a la incapacidad de la materia ni a las cualidades resistentes, sino al modo de informar de la forma, en contra de esto está el que si la materia tiene la misma capacidad apenas puede entenderse cómo por el solo modo de información se convierte el mismo compuesto en incapaz de cualidades inferiores, mayormente siendo así que la potencia pasiva para recibir estas cualidades conviene a los cuerpos por razón de la materia. Y por esta causa Aristóteles, en los pasajes citados antes, pensó, con razón, que igual que las cosas que tienen transmutación recíproca tienen común materia, así también, por el contrario, las cosas que no pueden tener transmutación no tienen materia común, porque la sola diversidad en la forma no puede bastar para ello. Se añade que aunque la forma del cielo tenga tal modo de información que exija por su naturaleza la inseparabilidad del sujeto que informa, con todo por esto mismo queda suficientemente indicado que la materia sujeta a dicha forma debe ser de distinta clase, porque las potencias se distinguen por los actos; pero la forma que informa de ese modo es un acto de muy distinta clase que la forma generable, y pide en el sujeto condiciones muy diversas, a saber, la inseparabilidad y la plena saciedad y —por decirlo así— el descanso perpetuo bajo tal acto; por consiguiente, las potencias o materias ordenadas a tales actos son distintas.

cere resistentiam passi; si ergo virtus activa augeretur aut fortior redderetur, posset caelum alterare et ad corruptionem disponere.

17. Ac denique, licet daremus esse possibilem illum incorruptionis modum, tamen negari non potest quin facilior et nobilior modus sit, si caelum non per resistentiam qualitatum, sed per intrinsecam et substantialem compositionem sit incapax peregrinarum impressionum et formarum. Cum ergo caelum factum sit ut ab his omnibus impressionibus et alterationibus sit abstractum et ut materia eius nunquam mutet formam, verisimilius est factam esse de se incapacem omnium harum formarum et qualitatum, atque adeo non solum quoad formam sed etiam quoad materiam esse caelum alterius rationis et ordinis ab omnibus inferioribus corporibus. Quod si quis dicat hanc incapacitatem peregrinarum impressionum corrumpentium non esse tribuendam aut incapacitati materiae aut qualitatibus resistentibus, sed modo informandi formae, contra hoc est quia si materia habet eamdem capacitatem, vix potest intelligi quomodo per solum modum informationis reddatur ipsum compositum incapax inferiorum qualitatum, maxime cum passiva potentia ad recipiendas has qualitates conveniat corporibus ratione materiae. Et propter hanc causam Aristoteles, locis supra citatis, merito existimavit sicut ea quae mutuo transmutantur communem habent materiam, ita etiam e converso quae transmutari non possunt non habere materiam communem, quia sola diversitas in forma non potest ad id sufficere. Accedit quod, licet forma caeli habeat talem informandi modum ut natura sua postulet inseparabilitatem a subiecto quod informat, tamen per hoc ipsum sufficienter indicatur materiam illi formae subiectam debere esse diversae rationis, quia potentiae distinguuntur per actus; sed forma illo modo informans est actus longe diversae rationis a forma generabili, et postulat in subiecto conditiones longe diversas, nempe inseparabilitatem et plenam satietatem, et (ut ita dicam) perpetuam quietem sub tali actu; ergo potentiae seu materiae ordinatae ad huiusmodi actus distinctae sunt.

18. *Las esferas celestes son ingenerables.—Cuántos absurdos se deducen de la afirmación opuesta.—* En último lugar pueden sacarse razones no menos eficaces del hecho de que el cielo es ingenerable con generación natural; pues hasta aquí sólo hemos ponderado su incorruptibilidad. Por consiguiente, si la materia del aire y del sol, por ejemplo, fuesen de la misma clase, sería ahora la materia del aire capaz de la forma del sol, y carecería de ella y la apetecería, pues no hay menor razón acerca de ella que acerca de las otras formas cuya actualidad se da. Luego, cuanto depende de la causa material, en realidad el cielo es generable del aire; luego, en absoluto es generable. La consecuencia es clara, sea porque esta denominación se toma principalmente de parte de la materia, sea también porque a la potencia pasiva natural le corresponde la potencia activa natural, de lo contrario sería superflua y ociosa tal potencia en la naturaleza. O ciertamente, aunque de hecho no se diese tal fuerza activa, con todo no repugnaría que se diese dentro del orden de los agentes naturales. Y así, en cuanto de él depende, el cielo sería naturalmente generable. Más aún, no podría darse niguna razón de por qué el cielo mismo o el sol no pudiera engendrar uno que le fuera semejante, a partir de la materia que le ha sido aplicada, porque se da en la naturaleza un sujeto que contiene en potencia dicha forma y que carece de ella; luego aquella forma es factible por educción de la potencia de tal sujeto; por consiguiente, no sólo es finita en su ser y grado, sino en el modo que puede ser hecha; luego puede ser educida por la virtud finita de un agente natural; ¿por qué, por consiguiente, no hay en el cielo o en el sol tal virtud para engendrar un semejante a sí? Ciertamente no puede asignarse ninguna razón filosófica. Por tanto, siendo el cielo ingenerable, su forma es tal que ni puede educirse de la potencia de la materia, ni unírsele por generación; por consiguiente, no está contenida en la potencia de tal materia que es sujeto de la generación, ni dice referencia a ella ni la puede actuar; por tanto, contrariamente, la materia que se somete a tal forma por su naturaleza es un sujeto incapaz de generación y consecuentemente es de diversa naturaleza que la otra materia que es sujeto de la generación. Y estas razones, aunque hayan sido dadas como un ejemplo acerca de la materia del cielo, con todo valen universal y for-

18. *Caelestes orbes omnes ingenerabiles.— Ex opposito quot oriantur absurda.—* Ultimo possunt rationes non minus efficaces sumi ex eo quod caelum est ingenerabile naturali generatione; hactenus enim solum incorruptibilitatem eius ponderavimus. Si ergo materia aeris et solis, verbi gratia, essent eiusdem rationis, esset nunc materia aeris capax formae solis et carens illa et appetens illam, non enim est minor ratio de illa quam de aliis formis quarum est actus. Ergo, quantum est ex parte causae materialis, caelum revera est generabile ex aere; ergo simpliciter est generabile. Patet consequentia tum quia haec denominatio maxime sumitur ex parte materiae, tum etiam quia potentiae passivae naturali correspondet potentia activa naturalis, alias superflua esset et otiosa talis potentia in rerum natura. Vel certe, quamvis de facto non daretur talis vis activa, non tamen repugnaret dari intra ordinem agentium naturalium. Atque ita quantum est de se, caelum esset naturaliter generabile. Quin potius, nulla ratio reddi posset cur caelum ipsum aut sol non possit ex materia sibi applicata generare sibi simile, quia datur in natura subiectum continens in potentia illam formam et carens illa; ergo illa forma factibilis est per eductionem de potentia talis subiecti; ergo et in suo esse et gradu finita est et in modo quo fieri potest; ergo per virtutem finitam agentis naturalis educi potest; cur ergo non est in caelo aut in sole talis virtus ad generandum sibi simile? certe non potest ulla ratio philosophica assignari. Cum ergo caelum sit ingenerabile, forma eius talis est ut nec possit educi de potentia materiae, neque illi uniri per generationem; ergo non continetur in potentia illius materiae quae est subiectum generationis, neque illam respicit aut actuare potest; ergo e contrario materia quae subiicitur tali formae natura sua est subiectum incapax generationis et consequenter est diversae naturae ab alia materia quae est generationis subiectum. Atque hae rationes, quamvis exempli causa de materia caeli factae sint, tamen universe et formaliter pro-

malmente acerca del cuerpo intrínsecamente incorruptible, las cuales quedarán más confirmadas al resolver el segundo fundamento de la primera opinión.

19. Por consiguiente, el segundo fundamento de la primera opinión ha sido resuelto por la confirmación de la aserción precedente; pues ya hemos mostrado suficientemente cómo partiendo de la incorruptibilidad del cuerpo, si es enteramente natural e intrínseca, se infiere la diversidad de la materia, y todas las cosas que se tocan en el raciocinio de aquel fundamento han sido tratadas y resueltas por nosotros separadamente. Y el ejemplo que se aduce allí acerca de la unión indisoluble de la Humanidad de Cristo no se refiere para nada al caso presente; pues no negamos que alguna unión pueda ser indisoluble por su naturaleza, pero decimos que tal unión de la forma con la materia es indicio de diversidad, no sólo en la forma sino también en la materia, sea porque la potencia es proporcionada al acto, sea también porque tal unión pide una materia incapaz de impresiones extrañas.

Se comparan entre sí las materias de los cielos

20. Pero en la confirmación de aquel fundamento se ataca la dificultad especial acerca de las materias de los cielos, si difieren entre sí también específicamente, y en ella podemos proceder o bien suponiendo que los cuerpos celestes son de la misma especie, o en la hipótesis de que difieren específicamente; y como dije con frecuencia, en nada importa en la presente cuestión qué es más verdadero de hecho en este punto, pues basta hablar sobre la posibilidad, respecto de la cual no hay duda de que pueden darse cuerpos incorruptibles no sólo de la misma sino de distinta especie. Por consiguiente, si hablamos de los cuerpos que tienen formas de la misma clase, no queda ningún problema acerca de que las materias deban ser también de la misma razón esencial, porque no tienen por dónde distinguirse. Ni tal conveniencia en la materia puede ser obstáculo para la incorruptibilidad de tales cuerpos, ya que un semejante no padece de un semejante; por lo cual, entre tales cuerpos no puede haber natural acción ni transmutación, ni la materia de uno apetece la forma del otro, por

cedunt de corpore ab intrinseco incorruptibili, quae magis confirmabuntur solvendo secundum fundamentum prioris sententiae.

19. Fundamentum ergo secundum prioris sententiae ex confirmatione praecedentis assertionis solutum est; iam enim satis ostendimus quomodo ex corporis incorruptibilitate, si omnino naturalis et intrinseca sit, inferatur diversitas materiae, et omnia quae in discursu illius fundamenti attinguntur, sigillatim sunt a nobis tractata et expedita. Exemplum autem quod ibi adducitur de indissolubili unione humanitatis Christi nihil ad rem praesentem refert; non enim negamus aliquam unionem posse esse indissolubilem natura sua, sed dicimus huiusmodi unionem formae cum materia esse indicium diversitatis non solum in forma sed etiam in materia, tum quia potentia proportionatur actui, tum etiam quia talis unio postulat materiam incapacem peregrinarum impressionum.

Comparantur materiae caelorum inter se

20. In confirmatione vero illius fundamenti petitur specialis difficultas de materiis caelorum, an inter se etiam differant specie, in qua loqui possumus vel supponendo caelestia corpora esse eiusdem speciei, vel ex hypothesi quod differant specie; et, ut saepe dixi, nihil ad praesentem quaestionem refert quid de facto in hoc verius sit, nam satis est loqui de possibili, in quo non est dubium quin possint dari corpora incorruptibilia et eiusdem et diversae speciei. Si ergo loquamur de corporibus habentibus formas eiusdem rationis, nulla superest quaestio quin materiae debeant etiam esse eiusdem rationis essentialis, quia non habent unde distinguantur. Neque talis convenientia in materia potest obstare incorruptibilitati talium corporum quia simile non patitur a simili; unde inter talia corpora non potest esse naturalis actio et transmutatio, nec materia unius appetit formam alterius, cum sint eius-

ser de la misma especie. Y en este punto, acerca de diversos cuerpos existe la misma razón que acerca de las diversas partes homogéneas del mismo cuerpo; y las partes del mismo cuerpo homogéneo tienen distintas porciones de materia; pero con todo, de la misma clase, como son las formas. Y no es improbable que esta materia singular de tal especie esté naturalmente coadaptada y proporcionada a esta forma singular y con ella tenga un vínculo peculiar y una relación individual propia, aun cuando esto sea incierto e importe poco para lo que estamos tratando.

21. Por consiguiente, la dificultad tocada en la referida confirmación vale suponiendo la distinción específica entre tales cuerpos, sea que medie entre cuerpos íntegros como son, por ejemplo, el cielo empíreo y el cielo lunar, los cuales es mucho más verosímil que difieran en especie, sea que se comporten como partes de un mismo cuerpo, como son los astros respecto de las otras partes de los cuerpos celestes. Por consiguiente, acerca de todas estas cosas existe una dificultad, porque si es eficaz la razón dada, prueba igualmente que las materias de todos los cuerpos incorruptibles diferentes en especie son también diferentes en especie, cosa que parece increíble.

22. *Opinión de algunos en este punto.*— En este punto se han dividido los discípulos de Santo Tomás, pues Capréolo, a quien siguen Soncinas y otros, no juzga que haya de ser admitido aquel consiguiente, porque para que las materias sean específicamente diversas no basta con que las formas sean distintas en especie, ya que consta que en esas cosas inferiores la misma materia recibe varias formas; es preciso, por consiguiente, que haya diversidad en el modo de informar; y todas las formas de los cielos convienen en el mismo modo de informar inseparablemente y colmando el apetito de la materia; por consiguiente, aunque aquellas formas difieran en el grado esencial; sin embargo, la materia de todas es una, porque se refiere a todas como bajo una razón formal que se toma del modo de informar, del mismo modo que la materia de los cuerpos inferiores es una porque se refiere a varias formas en cuanto convienen en otro modo de informar, a saber, separablemente. Por lo cual Aristóteles, aun cuando dijera que lo corrupible y lo incorruptible difieren en género, con todo

dem speciei. Et quoad hoc eadem est ratio de diversis corporibus quae de diversis partibus homogeneis ejusdem corporis; partes autem eiusdem corporis homogenei distinctas habent portiones materiae, eiusdem tamen rationis, sicut sunt formae. Non est autem improbabile hanc singularem materiam talis speciei esse naturaliter coaptatam et proportionatam huic singulari formae et cum ea habere peculiare vinculum et propriam individualem habitudinem, quamquam id incertum sit parumque ad rem praesentem referat.

21. Difficultas ergo in praedicta confirmatione tacta procedit supponendo distinctionem specificam inter hujusmodi corpora, sive illa intercedat inter corpora integra, qualia sunt, verbi gratia, caelum empyreum et caelum lunae, quae specie differre longe verisimilius est, sive se habeant ut partes eiusdem corporis, ut sunt astra respectu aliarum partium corporum caelestium. De his ergo omnibus est difficultas, quia si ratio facta est efficax, aeque probat materias omnium corporum incorruptibilium specie differentium esse etiam specie differentes, quod videtur incredibile.

22. *Quorumdam in hoc sententia.*— In hac re divisi sunt discipuli D. Thomae, nam Capreolus, quem Soncinas et alii sequuntur, non existimat esse admittendum illud consequens, quia, ut materiae sint specie diversae, non satis est formas esse specie distinctas, cum constet in his rebus inferioribus eamdem materiam recipere varias formas; oportet ergo ut sit diversitas in modo informandi; omnes autem formae caelorum conveniunt in eodem modo informandi inseparabiliter et explendo appetitum materiae, ergo, quamvis in gradu essentiali illae formae differant, nihilominus materia omnium est una quia respicit omnes veluti sub una ratione formali quae sumitur ex modo informandi, sicut materia inferiorum corporum est una quia respicit plures formas, quatenus conveniunt in alio modo informandi, scilicet separabiliter. Unde Aristoteles, quamvis diceret corruptibile et incorruptibile differre genere,

no dijo nunca que las cosas incorruptibles difieran entre sí incluso en el género físico; por consiguiente, no difieren en la materia. Finalmente, todos aquellos cuerpos, así como son incapaces de alteraciones corruptoras, así también son capaces de mutaciones que no traen la corrupción, como el movimiento local y la iluminación pasiva; luego es señal de que tienen la materia de la misma clase.

23. *Las materias de las esferas celestes difieren específicamente.*— Sin embargo, Cayetano concede la consecuencia del argumento y enseña que todos los cuerpos incorruptibles, diversos en especie, tienen no sólo las formas sino también las materias diversas específicamente. Y en dicha sentencia habla más consecuentemente, ya que las razones aducidas tienen la misma eficacia en el caso presente. Pues si la materia del cielo cristalino, por ejemplo, es de la misma clase que la materia del cielo empíreo, es, por tanto, naturalmente capaz de su forma y de todas las disposiciones que se requieren para ella; luego la forma del cielo empíreo, en cuanto depende de ella y de tal sujeto, puede ser educida de su potencia; por consiguiente, el cielo empíreo es naturalmente generable y, por el contrario, el cielo cristalino será naturalmente corruptible y transmutable en otro. La consecuencia es clara porque la materia se dice que es de suyo indiferente para todas aquellas formas y queda determinada a ellas por las propias disposiciones de cada una; por consiguiente, habrá tanta repugnancia entre las disposiciones como entre las formas; por tanto, mediante aquellas disposiciones podrá prepararse aquella materia para rechazar una forma y recibir otra. Ni para esta transmutación parece necesaria la contrariedad positiva y perfecta, sino que bastará la propia oposición privativa con la natural repugnancia e incompatibilidad de las formas y de las propias cualidades o disposiciones. Y si por parte de la potencia pasiva natural todo esto es verdadero, ninguna razón puede aducirse de por qué la potencia activa que corresponde a aquella potencia pasiva natural es imposible; más aún, ni puede darse razón de por qué de hecho no se encuentra en los cielos. Por tanto, que tales cuerpos sean entre sí impasibles con una pasión tal que disponga para la corrupción o la generación, nace del hecho de que cada uno tiene su propia materia tan acomodada y con-

nunquam tamen dixit incorruptibilia inter se differre etiam genere physico; non ergo differunt in materia. Tandem illa omnia corpora, sicut sunt incapacia alterationum corrumpentium, ita sunt capacia earum mutationum quae corruptionem non afferunt, ut motus localis et passivae illuminationis; ergo signum est habere materiam eiusdem rationis.

23. *Materia caelestium orbium inter se specie diversa.*— At vero Caietanus concedit sequelam argumenti et docet omnia corpora incorruptibilia specie diversa habere non solum formas sed etiam materias specie diversas. Et in ea sententia magis consequenter loquitur, quia rationes factae eamdem efficacitatem in praesenti habent. Nam si materia caeli crystallini, verbi gratia, est eiusdem rationis cum materia caeli empyrei, ergo est naturaliter capax formae eius et dispositionum omnium quae ad illam requiruntur; ergo forma caeli empyrei, quantum est ex se et ex parte talis subiecti, educi potest de potentia eius; ergo caelum empyreum naturaliter est generabile, et e contrario crystallinum caelum erit naturaliter corruptibile et transmutabile in aliud. Patet consequentia quia materia dicitur esse de se indifferens ad omnes illas formas et per proprias uniuscuiusque dispositiones determinari ad illas; ergo erit tanta repugnantia inter dispositiones sicut inter formas; ergo per illas dispositiones poterit materia illa praeparari ad abiiciendam unam formam et recipiendam aliam. Neque ad hanc transmutationem videtur necessaria contrarietas positiva et perfecta, sed sufficiet propria oppositio privativa cum naturali repugnantia et incompossibilitate formarum et propriarum qualitatum vel dispositionum. Quod si ex parte potentiae passivae naturalis hoc totum verum est, nulla ratio afferri potest cur potentia activa naturali illi potentiae passivae correspondens sit impossibilis; immo nec reddi potest ratio cur de facto non reperiatur in caelis. Igitur, quod talia corpora sint ad invicem impassibilia tali passione quae ad corruptionem vel generationem disponat, provenit ex eo quod unumquodque habet propriam materiam ita accommodatam et com-

mensurada con su propia forma y con las disposiciones de ella que es enteramente incapaz de otras; por lo cual resulta necesario que las materias de estos cuerpos sean tan diversas específicamente como las formas de los mismos.

24. Por ello, aunque sea verdad que todas las materias de los cielos convienen en esto, que se ordenan a la forma que inseparablemente las informa, con todo esta conveniencia no puede ser en ellas específica sino genérica, y de ella se infiere la diversidad específica. Pues para que cada materia se una inseparablemente a la propia forma es necesario que por la virtud de su entidad y esencia pueda contraer vínculo natural con ella sola; pues si fuese indiferente, por esto mismo podría abandonar su forma y unirse a otra con la que está en repugnancia. Por consiguiente, decir relación a la forma inseparablemente informante no es otra cosa que decir relación determinante a la propia y única forma; y, por el contrario, que la forma informe inseparablemente sucede por el hecho de que dice relación a tal potencia que está contenida en aquel acto, y no apetece otro porque no es capaz de otro. Ni puede entenderse de otro modo que cada una de las formas del cielo sacie el apetito de la propia materia. Existe, por tanto, en esto una gran desemejanza entre la materia de las cosas corruptibles e incorruptibles, pues aquélla dice relación a la forma separable precisamente porque de suyo dice relación indiferentemente a muchas formas contrarias entre sí, por lo cual la misma separabilidad de las formas requiere unidad en la materia y una capacidad tal que no sea colmada totalmente por una u otra forma. Pero en cambio la materia de cada uno de los cielos dice relación a la forma inseparable precisamente porque no dice relación a otra sino a la suya, y por ello queda saciada con ella, porque no es capaz de otras ni indiferente, sino que por la virtud de su esencia está determinada a tal forma. Ni Aristóteles puede estar en contra de esta opinión, ya que dijo, en general, que difieren por la materia aquellas cosas que no son transmutables entre sí. Pero en cuanto a que en el lib. X de la *Metafísica* haya dicho que lo corruptible y lo incorruptible difieren en género, no impide que también las mismas cosas incorruptibles pueda decirse que difieren entre sí por su género físico, si esto no es otra cosa que diferir por la materia; pero si con aquella locución se in-

mensuratam propriae formae et dispositionibus illius, ut sit prorsus incapax aliarum; unde necessario fit tam esse diversas specie materias horum corporum quam formas eorumdem.

24. Quocirca, quamvis verum sit omnes materias caelorum in hoc convenire quod ordinentur ad formam inseparabiliter informantem, tamen haec convenientia non potest esse in eis specifica, sed generica, et ex illa infertur diversitas specifica. Nam, ut unaquaeque materia inseparabiliter coniungatur propriae formae, necesse est ut ex vi suae entitatis et essentiae cum sola illa possit naturale vinculum contrahere; nam, si esset indifferens, hoc ipso posset suam formam dimittere et alteri repugnanti cohaerere. Igitur respicere formam inseparabiliter informantem nihil aliud est quam determinate respicere propriam et unicam formam; et e contrario, quod forma inseparabiliter informet, ideo est quia talem respicit potentiam quae illo actu contenta est, neque alium appetit, quia alterius non est capax. Neque alia ratione intelligi potest quod unaquaeque forma caeli satiet appetitum propriae materiae. Est ergo in hoc magna dissimilitudo inter materiam rerun corruptibilium et incorruptibilium, nam illa ideo respicit formam separabilem quia ex se indifferenter respicit plures formas inter se repugnantes, unde ipsamet separabilitas formarum requirit unitatem in materia et talem capacitatem, quae non omnino expleatur una vel alia forma. At vero materia uniuscuiusque caeli ideo respicit formam inseparabilem quia non respicit aliam nisi suam, et ideo illa satiatur quia non est capax aliarum neque indifferens, sed ex vi suae essentiae est determinata ad talem formam. Neque Aristoteles huic sententiae repugnare potest, cum ille generatim dixerit illa differre materia quae non sunt invicem transmutabilia. Quod vero X Metaph. dixerit corruptibile et incorruptibile differre genere, non impedit quominus ipsa etiam incorruptibilia possint dici inter se genere physico differre, si hoc nihil aliud sit quam differre materia; si vero illa

dica algo más, en este caso con especial razón se dirá que difieren por el género los cuerpos corruptibles de los incorruptibles más que los incorruptibles entre sí, a saber, porque aquéllos son de diversos órdenes y éstos, en cambio, constituyen un solo grado. Asimismo, las materias de los cielos y de los elementos difieren en cierto modo en su género físico, porque una materia es sujeto de generación y toda otra materia es incapaz de generación; y así también hay mayor semejanza específica y subalterna entre las materias de los cielos entre sí que con la materia de éstos (seres) inferiores. Y tal conveniencia basta para que en algunas mutaciones locales o perfectivas puedan convenir, como es evidente. Y de este modo ha quedado suficientemente satisfecho el fundamento de los otros autores y confirmada nuestra opinión.

Tercera aserción, con la que se satisface a los testimonios de la Sagrada Escritura

25. *El cielo empíreo es con mucho incorruptible.*— Digo en tercer lugar: de las Sagradas Escrituras no puede inferirse que los cielos hayan sido hechos de la materia de los elementos, y, por consiguiente, no hay nada en la Sagrada Escritura que repugne a la verdad filosófica propuesta. Esta afirmación excede ciertamente los límites de la metafísica, pero con todo no podemos pasarla por alto, sea por satisfacer los fundamentos de la opinión opuesta, sea también para que brevemente tratemos de la causa material de todo el universo corpóreo y de su condición, en lo cual no sólo los teólogos sino también los filósofos trabajaron desde un principio. Por tanto, primeramente, por lo que se refiere al cielo empíreo, la conclusión está fuera de toda discusión; pues los teólogos que admiten ese cielo enseñan que en el primer momento de la creación fue creado juntamente con la tierra; y que ello se significa o al menos se comprende en aquellas palabras: *En el principio creó Dios el cielo.* Por lo cual, al menos en cuanto a este cuerpo, sin ninguna dificultad teológica valen todas las cosas dichas acerca de la materia del cielo. Por ello enseñan también los teólogos que aquel cielo en el fin del mundo ni ha de ser consumido por el fuego ni renovado, porque siempre es purísimo y clarísimo, como conviene a la sede

locutione plus indicetur, sic speciali ratione dicentur differre genere corruptibilia corpora ab incorruptibilibus, potius quam incorruptibilia inter se, quia nimirum illa sunt diversorum ordinum, haec vero unum gradum constituunt. Item materiae caelorum et elementorum differunt quodammodo genere physico, quia una materia est subiectum generationis, tota vero alia materia est incapax generationis; et ita est etiam maior similitudo specifica et subalterna inter materias caelorum inter se quam cum materia horum inferiorum. Et illa convenientia satis est ut in aliquibus mutationibus localibus aut perfectivis convenire possint, ut per se constat. Atque ita sufficienter satisfactum est fundamentis aliorum et nostra sententia confirmata.

Tertia assertio, qua divinae Scripturae testimoniis satisfit

25. *Caelum empyreum longe incorruptibile.*— Dico tertio: ex divinis Scripturis colligi non potest caelos esse factos ex materia elementorum, et consequenter nihil est in Scriptura sacra quod propositae philosophicae veritati repugnet. Haec assertio excedit quidem limites metaphysicae; non possumus tamen eam praetermittere, tum ut satisfaciamus fundamentis oppositae sententiae, tum etiam ut breviter attingamus materialem causam totius universi corporei et conditionis eius, in quo non solum theologi, sed etiam philosophi a principio laborarunt. Primum ergo, quod attinet ad caelum empyreum, conclusio est extra controversiam; nam theologi qui caelum illud admittunt, in primo momento creationis rerum docent fuisse creatum simul cum terra; illudque aut significari, aut saltem comprehendi in verbis illis: *In principio creavit Deus caelum.* Unde, saltem quantum ad hoc corpus, sine ulla difficultate theologica procedunt omnia dicta de materia caeli. Propter quod etiam theologi docent illud caelum in fine mundi neque esse igne comburendum neque innovandum, quia semper est purissimum et clarissimum, prout sedem

de los bienaventurados. En cambio, los filósofos nada pudieron conocer acerca de la existencia de aquel cielo, porque ni tiene movimiento, ni iluminación o influencia manifiesta por la que pueda ser investigado por los mortales con el raciocinio humano.

26. *Las esferas celestes fueron creadas de la nada juntamente con el empíreo.*— Acerca de los otros cielos queda probada la conclusión, porque ninguna razón obliga a que con el nombre de cielo en las palabras citadas se entienda solamente un cuerpo celeste y que aquél sea el supremo y empíreo, pues el modo frecuente y acostumbrado de hablar lleva consigo que en el nombre de cielo dicho absolutamente quede comprendido todo el orden de los cuerpos celestes. Costumbre que es también frecuente en la Escritura, tanto más cuanto que aquel singular en hebreo es plural, dado que la voz *Samain* carece de singular, y en otro lugar se la traduce en plural, en el Salmo 101: *Al comienzo tú, Señor, fundaste la tierra, y los cielos son obra de tus manos;* en lo que se significa que todos los cielos fueron fundados juntamente con la tierra. Ni a esto se opone lo que se dice poco después en el mismo c. 1 del *Génesis,* que el firmamento fue hecho el segundo día y fué llamado *cielo;* y que el sol, la luna y las estrellas fueron creados el cuarto día; esto —digo— no se opone, ya porque es más probable que no hayan sido creados el segundo y cuarto día en cuanto a su sustancia, sino sólo en cuanto a ciertas funciones accidentales, como dentro de poco indicaremos; ya también porque aquel firmamento de que se hace mención el segundo día no es uno de los cuerpos incorruptibles de que hablamos, como expondremos en seguida. Es, por tanto, más verosímil que con el nombre de cielo haya comprendido Moisés todos los orbes celestes, y que haya hablado principalmente de este cielo visible que se ve con los ojos humanos; pues lo que hizo en dicha obra fue sobre todo mostrar a Dios como creador de todas las cosas visibles, como señaló San Jerónimo en la Ep. 139 *ad Cyprianum.* Por consiguiente, no se ha de creer que comenzase Moisés su narración por la creación sólo del cielo invisible; por tanto, comprendió en aquella palabra todos los cielos visibles, como interpreta también San Basilio, homilía 2 *Hexameron.* Más aún, es bastante probable que con el nombre de

beatorum decet. Philosophi vero nihil de illius caeli existentia cognoscere potuerunt, quia nec motum habet nec illuminationem aut manifestam influentiam qua possit a mortalibus humano discursu investigari.

26. *Inferiores orbes caelestes simul cum empyreo ex nihilo creati.*— De aliis autem caelis probatur conclusio, quia nulla ratio cogit ut nomine caeli in citatis verbis unum tantum corpus caeleste, illudque supremum et empyreum intelligatur, nam frequens et usitatus modus loquendi habet ut nomine caeli simpliciter dicti totus ordo caelestium corporum comprehendatur. Qui mos etiam est frequens in Scriptura, eo vel maxime quod illud singulare in hebraeo plurale est, eo quod vox Samain singulari careat, et in alio loco in plurali transfertur, Ps. 101: *Initio, tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt caeli;* ubi significatur omnes caelos simul cum terra fuisse conditos. Nec vero obstat quod paulo post in eodem c. 1 Genes. dicitur firmamentum factum fuisse secundo die et appellatum *caelum;* et solem, lunam ac stellas quarta die fuisse creatas; hoc (inquam) non obstat, tum quia probabilius est haec non fuisse creata secundo et quarto die quantum ad substantiam, sed solum quoad quaedam accidentalia munera, ut paulo post indicabimus; tum etiam quia illud firmamentum de quo secundo die fit mentio, non est aliquod ex corporibus incorruptibilibus de quibus loquimur, ut mox declarabimus. Verisimilius ergo est nomine caeli comprehendisse Moysem omnes orbes caelestes, et maxime locutum fuisse de caelo hoc visibili quod humanis oculis conspicitur; hoc enim praecipue egit in eo opere ut Deum ostenderet creatorem omnium visibilium, sicut annotavit Hieronymus, ep. 139 ad Cyprianum. Non est ergo credendum incepisse Moysem narrationem suam a creatione solius caeli invisibilis; comprehendit ergo sub illa voce omnes caelos visibiles, ut interpretatur etiam Basilius, homil. 2 Hexameron. Immo probabile satis est nomine caeli comprehen-

cielo comprendiera todos los cuerpos, hasta el aire inclusive; pues es frecuente en la Escritura que con el nombre de cielo se comprenda el aire, Salmo 103: *Extendiendo el cielo como una piel, tú que cubres con las aguas su parte superior.* Y con frecuencia en la Escritura se hace mención de las aves o *pájaros del cielo,* es decir, del aire; y en el mismo lugar del *Génesis* se dice: *Y llamó Dios al firmamento, cielo;* el cual firmamento o bien es una parte del aire, o incluye el aire. Por consiguiente, igual que poco después se dice: *Y llamó a la tierra seca,* y sin embargo la llamó con el mismo nombre al principio (como por anticipación), así también puede entenderse cómodamente acerca del nombre de cielo.

27. Y de aquí se infiere además que no hay ningún argumento de que el cielo fuese creado del agua, o que todo el espacio desde la superficie de la tierra hasta el cielo empíreo estuviese lleno de agua, dado que en aquella primera narración Moisés hace mención solamente del cielo, la tierra y las aguas. Este argumento, digo, no es eficaz. En primer lugar porque se declaró ya que con el nombre de cielo abarcó todos los cuerpos superiores hasta el aire. En segundo lugar también, porque es probable la exposición de muchos Padres que con el nombre de *espíritu* entienden que se significa el aire, cuando allí mismo se dice: *Y el espíritu del Señor era llevado sobre las aguas,* como puede verse en Teodoreto, q. 8 *super Genes.,* y en otros que refiere Lipómano en *Catena Genesis.* En tercer lugar, porque es muy probable también la exposición de muchos que piensan que con el nombre de tierra comprendió Moisés los cuatro elementos, dispuestos en sus sitios naturales y con el propio orden. Esta es la opinión de San Basilio y de Beda en el *Hexameron;* y Damasceno en el libro II *De Fide,* c. 5, y la más común de los teólogos; pues igual que con el nombre de cielo pudo comprender todo el orbe superior, así con el nombre de tierra todo el mundo inferior, sobreentendiendo los medios por los extremos. Principalmente porque —como dicen los filósofos— puesto en la naturaleza uno de los contrarios, es necesario que exista también el otro; por lo cual, hecha mención de la creación de la tierra, también se entiende creado el fuego, que es en extremo contrario a ella por su posición y ligereza, y en ellos quedan compren-

disse omnia corporea usque ad aerem inclusive; est enim frequens in Scriptura ut nomine caeli comprehendatur aer, Ps. 103: *Extendens caelum sicut pellem, qui tegis aquis superiora eius.* Et frequenter in Scriptura fit mentio avium seu *volucrum caeli,* id est aeris; et in eodem loco Genesis dicitur: *Vocavitque Deus firmamentum, caelum;* quod firmamentum, vel aeris pars quaedam est, vel aerem includit. Sicut ergo paulo inferius dicitur: *Et vocavit aridam terram,* et nihilominus eodem nomine (quasi per anticipationem) illam in principio appellavit, ita etiam de nomine caeli commode intelligi potest.

27. Atque hinc ulterius colligitur nullum esse argumentum caelum fuisse creatum ex aqua, aut totum spatium a superficie terrae usque ad caelum empyreum plenum fuisse aquis, eo quod in illa prima narratione tantum caeli, terrae et aquarum Moyses mentionem fecerit. Hoc (inquam) argumentum efficax non est. Primo, quia declaratum iam est nomine caeli comprehendisse omnia corpora superiora usque ad aerem. Secundo etiam, quia probabilis est expositio multorum Patrum qui nomine *spiritus* intelligunt aerem significari, cum ibidem dicitur: *Et spiritus Domini ferebatur supra aquas,* ut videre licet in Theodoreto, q. 8 super Genes., et aliis, quos in catena Genesis refert Lippomanus. Tertio, quia valde etiam probabilis est multorum expositio, qui putant nomine terrae complexum esse Moysem quatuor elementa suis sitibus naturalibus et proprio ordine disposita. Quae est sententia Basilii et Bedae in Hexamer.; et Damascen., lib. II de Fide, c. 5, et communior theologorum; nam, sicut nomine caeli totum superiorem orbem, ita terrae nomine totum inferiorem mundum comprehendere potuit, ex extremis media subintelligendo. Praesertim quia (ut philosophi aiunt), posito uno contrariorum in rerum natura, necesse est aliud etiam existere; unde facta mentione creationis terrae, ignis etiam illi extreme contrarius in situ et levitate creatus subintelligitur et in eis com-

didos todos los intermedios; o al menos bajo la tierra y el agua se comprenden el aire y el fuego, que en las cualidades primeras se oponen por extremo a ellos. Añado finalmente que si por el hecho de que en aquellas palabras: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra* sólo fué nombrado expresamente el elemento tierra, se infiere rectamente que el aire y el fuego no fueron entonces creados, con igual razón podría colegirse que tampoco el agua fué entonces creada porque tampoco esto se cuenta de ella, sino que inmediatamente se agrega: *Y la tierra estaba yerma y vacía, y estaban las tinieblas sobre la faz del abismo,* etcétera. De lo cual tomaron algunos herejes ocasión para decir que Dios no creó aquel abismo de que allí se hace mención, ni aquella tierra invisible y desordenada, porque de ellos no se dice que hayan sido creados, sino que eran, evidentemente antes de que se hiciese la creación. Y decían que con aquellas palabras se significaba aquel antiguo caos que imaginaron los filósofos y poetas, o la materia prima que Platón creyó increada, de la cual decían que creó Dios el cielo y la tierra elemental. Pero esta exposición es herética. Es menester, por tanto, que bajo el cielo y la tierra entendamos también el agua; por lo cual, del mismo modo que las palabras inmediatamente siguientes: *Y la tierra estaba yerma y vacía* no se entienden de otra tierra más que de aquella que fue creada en un principio, así el abismo de las aguas de que se hace mención en las mismas palabras se entiende creado juntamente con la tierra en el mismo principio; por consiguiente, es preciso que bajo aquellas palabras: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra* se comprenda alguna otra cosa, además de lo que expresamente significan las palabras; por consiguiente, en la razón con la que se comprende el agua se comprenderán también los otros elementos.

28. *Exposición admitida de los griegos y latinos.*— Y ciertamente si con el nombre de cielo entendemos que se significa todo cuerpo celeste hasta el cielo aéreo, con el nombre de tierra quedan perfectamente significadas la tierra y el agua, que están unidas de tal forma que componen en cierto modo un solo cuerpo y el mundo inferior. Ni tiene que ver que en aquel principio en que fueron creadas no estaban dispuestas así ni tenían precisamente la misma posición que tienen ahora; pues basta con que cuando escribió Moisés ya estuviesen constituídas

prehenduntur media; vel certe sub terra et aqua comprehenduntur aer et ignis, quae in qualitatibus primis extreme illis opponuntur. Addo denique, si ex eo quod in verbis illis: *In principio creavit Deus caelum et terram,* solum elementum terrae expresse nominatum est, recte colligitur aerem et ignem non fuisse tunc creatos, pari ratione colligi posse neque aquam tunc fuisse creatam quia neque hoc de illa narratur, sed statim subditur: *Terra autem erat inanis et vacua et tenebrae erant super faciem abyssi,* etc. Unde aliqui haeretici sumpserunt occasionem dicendi Deum non creasse abyssum illam de qua ibi fit mentio, neque terram illam invisam et incompositam, quia de his non dicitur quod creata sunt, sed quod erant utique antequam creatio rerum fieret. Aiebantque illis verbis significari illud antiquum chaos quod philosophi vel poetae excogitarunt, vel materiam primam quam Plato increatam existimavit, ex qua dicebant Deum creasse caelum et terram elementarem. Quae expositio haeretica est. Necesse est ergo ut sub caelo et terra aquam etiam intelligamus; unde, sicut proxime sequentia verba: *Terra autem erat inanis et vacua,* non intelliguntur de alia terra quam de illa quae creata est in principio, ita abyssus aquarum de qua in eisdem verbis fit mentio, in eodem principio simul cum terra creata intelligitur; ergo necesse est sub illis verbis: *In principio creavit Deus caelum et terram* aliquid aliud comprehendere praeter id quod expresse verba significant; ergo qua ratione comprehenditur aqua, comprehendentur etiam alia elementa.

28. *Graecorum et Latinorum recepta expositio.*— Et quidem si nomine caeli significari intelligamus totum corpus caeleste usque ad caelum aereum, optime nomine terrae significantur terra et aqua, quae ita sunt coniuncta ut unum corpus et inferiorem mundum quodammodo componant. Nec refert quod in eo principio in quo creata sunt non erant ita disposita, nec habebant omnino eum situm quem nunc habent; nam satis est quod quando Moyses scripsit, iam ita essent con-

de tal manera que se hablase de ellas como a manera de una sola cosa. Pero si con el nombre de cielo sólo se entienden los propios orbes celestes, bajo el nombre de tierra se comprenderán los restantes elementos por la razón ya dicha. Así, pues, de ambas maneras se concluye que con el nombre de cielo y tierra se comprende allí todo el universo que consta de cuerpos simples en cuanto a la sustancia de éstos, aunque sin el ornato y disposición que tienen ahora. Y esta es la exposición más admitida de griegos y latinos acerca del *Génesis;* ni le desagrada a San Agustín, XI *De Civitate,* c. 33 y lib. II *Cont. Maximin.,* c. 3, aun cuando a veces añada algo más, lo cual no se refiere a la presente disputación.

29. Por lo dicho consta que no puede inferirse ningún argumento de la historia de la creación del mundo con el que se pruebe que los cielos y los elementos han sido formados de la misma materia; y si de allí no se puede sacar, no puede sacarse de ningún otro testimonio de la Escritura; una y otra cosa se hará manifiesta respondiendo al tercer fundamento de la opinión anterior. Por consiguiente, aquella explicación que con el nombre de tierra entiende la materia prima y que dice que de ella han sido formados todos los cuerpos excepto el cielo empíreo, es de San Agustín ciertamente en su primera parte, pero no en cuanto a la última. Pues aunque con el nombre de tierra entienda la materia prima, no se deduce de allí que entendiese que es una y la misma materia de la que están formados los cuerpos celestes y terrestres, sino sólo que una y otra han sido creadas de una materia informe. Tanto más cuanto que el mismo San Agustín, en el lib. *De Genes. contra Manich.,* c. 7, piensa que con el nombre de cielo y tierra se significa la materia informe de la que han sido formados los cielos y la tierra, la cual dice que se llama así no porque era ya esto sino porque podía serlo; luego por la misma razón puede entenderse que pensó San Agustín que precedió alguna diversidad en la misma materia informe, por causa de la cual ha sido llamada con aquellos nombres distintos. Pero (por lo que toca a nuestro punto) toda aquella exposición de San Agustín es muy metafórica y ajena al sentido histórico, el cual debe ser propio y no apartarse con metáforas, principalmente cuando son oscuras y desusadas. Por lo cual, una cosa es decir que con el nombre de cielo se compren-

stituta ut de eis per modum unius loqueretur. Si vero nomine caeli solum intelliguntur proprii orbes caelestes, sub terrae nomine comprehenduntur reliqua elementa ratione iam dicta. Itaque utroque modo concluditur nomine caeli et terrae ibi comprehendi totum universum ex simplicibus corporibus quoad eorum substantiam constans, sine ornatu tamen et dispositione quam nunc habet. Et haec est magis recepta expositio Graecorum et Latinorum super Genesim; nec displicet Augustino, XI de Civit., c. 33, et lib. II cont. Maximin., c. 3, licet aliquid amplius interdum addat, quod ad praesentem disputationem non spectat.

29. Ex his constat nullum posse argumentum colligi ex historia creationis mundi, quo suadeatur caelos et elementa ex eadem materia fuisse condita; quod si inde non habetur, ex nullo alio Scripturae testimonio id colligi potest; utrumque autem manifestius fiet respondendo ad tertium fundamentum prioris sententiae. Expositio igitur illa quae nomine terrae materiam primam intelligit, et ex ea omnia corpora praeter caelum empyreum formata dicit, quoad priorem quidem partem est Augustini, non vero quoad posteriorem. Quamvis enim nomine terrae intelligat materiam primam, non inde fit intellexisse unam esse et eamdem materiam ex qua formata sunt corpora caelestia et terrestria, sed solum quod utraque ex aliqua materia informi creata sunt. Eo vel maxime quod idem August., lib. de Genes. cont. Manich., c. 7, arbitratur nomine caeli et terrae significari materiam informem ex qua caelum et terra formata sunt, quam dicit sic appellari non quia iam hoc erat, sed quia esse poterat; ergo eadem ratione intelligi potest sensisse Augustinum aliquam diversitatem in ipsa materia informi praecessisse, ob quam distinctis illis nominibus appellata est. Sed (quod ad rem spectat) tota illa expositio Augustini est valde metaphorica et aliena a sensu historico, qui esse debet proprius et non divertere ad metaphoras, praesertim obscuras et inusitatas. Unde aliud est

den los ángeles no excluyendo el sentido propio de la palabra sino añadiendo que lo contenido queda abarcado en el continente, o lo que tiene locación en el lugar, y otra cosa es decir que con el nombre de cielo se significa la sola naturaleza angélica, cosa que es increíble porque aquella metáfora es muy oscura y desusada, principalmente cuando en el mismo capítulo significa con frecuencia el cuerpo visible; pero mucho más increíble es que con el nombre de cielo se signifique la materia informe. Y lo mismo casi ocurre con el nombre de tierra que en todo aquel capítulo significa el elemento tierra y ésta sola es su significación propia, la cual no debe excluirse aun cuando bajo aquella agua estén comprendidos también otros elementos, como hemos explicado. Y éste es, como dije, el común sentido de los Padres; más todavía, Tertuliano, en el lib. *Contra Hermógenes*, c. 21, lo ataca duramente porque con el nombre de tierra interpreta la materia informe. Asimismo también en otras partes el nombre de abismo y el nombre de aguas significaría la materia informe, lo cual está muy en contra de la veracidad y certeza de la historia.

30. *Se expone un pasaje del c. 11 de la Sabiduría.*— Con respecto al pasaje del c. 11 de la *Sabiduría, Tu mano creó el orbe de la tierra de materia invisible,* puede responderse de dos maneras; primero, que aquellas palabras, *de materia invisible,* no signifiquen una causa material preexistente en el orden temporal a la creación del orbe de la tierra, sino sólo en el orden de naturaleza, de tal manera que no signifiquen propiamente la causa material de la misma creación, sino de las cosas creadas, de modo que el sentido sea: Tu mano creó el orbe de la tierra que consta de materia informe, la cual creó tu misma mano, de tal manera que formó de ella todo el orbe. Esta exposición está conforme con la doctrina de San Agustín, que dice en otros lugares que la informidad de la materia precedió a la creación de los cuerpos no en tiempo sino en naturaleza, como después veremos. Pero de acuerdo con esta interpretación no es preciso que aquella palabra, *de materia invisible,* o *informe* (como tienen literalmente los textos griegos), signifique alguna especie última de materia, sino absolutamente la materia, ya sea de un único género o de una especie. En segundo lugar, y más a la letra, se responde que no habla allí el Sabio de la

dicere nomine caeli comprehendi angelos, non excludendo proprium sensum vocis sed addendo contentum comprehendi in continenti, seu locatum in loco, aliud vero est dicere nomine caeli significari solam naturam angelicam, quod est incredibile quia illa metaphora est valde obscura et inusitata, maxime cum eodem capite saepe significet visibile corpus; multo vero incredibilius est nomine caeli significari materiam informem. Atque idem fere est de nomine terrae, quod in toto illo capite elementum terrae significat, et haec sola est propria significatio eius, quae excludi non debet quamvis sub illa aqua etiam vel alia elementa comprehendantur, ut explicuimus. Et hic est, ut dixi, communis sensus Patrum; immo Tertull., lib. cont. Hermogen., c. 21, vehementer in illum invehitur eo quod nomine terrae materiam informem interpretaretur. Item alias etiam nomen abyssi et nomen aquarum significaret materiam informem, quod valde repugnat certitudini et veritati historiae.

30. *Locus Sapientiae, 11, exponitur.*— Ad locum autem Sapientiae, 11: *Manus tua creavit orbem terrarum ex materia invisa,* duobus modis responderi potest; primo ut verba illa *ex materia invisa,* non significent materialem causam ordine temporis praeexistentem creationi orbis terrarum, sed tantum ordine naturae, ita ut non proprie significent materialem causam ipsius creationis, sed rerum creatarum, ut sensus sit: Manus tua creavit orbem terrarum constantem ex informi materia quam eadem manus tua condidit, ut ex ea totum orbem formaret. Quae expositio est consentanea doctrinae Augustini, qui aliis locis ait informitatem materiae non tempore sed natura corporum creationem praecessisse, ut infra videbimus. Iuxta hanc vero interpretationem, non oportet ut verbum illud *ex materia invisa,* seu *informi* (ut ad litteram habent graeca), significet aliquam speciem ultimam materiae, sed absolute materiam, sive sit unius generis, sive speciei. Secundo et magis ad litteram, respondetur non loqui ibi Sapientem

primera creación de las cosas, la cual no fue hecha de la materia sino de la nada, antes bien habla del adorno, disposición y distinción de las cosas con que este mundo ha sido fundado y constituído en este estado y hermosura que ahora tiene. Pues aunque la Vulgata Latina traduzca *creó,* con todo no toma aquella palabra en el rigor con que significa la producción de la nada, sino en cuanto que suele significar también cualquier efección; y así la palabra griega κτίζω, que es la que allí responde, significa en general fabricar y fundar. Por lo cual por materia invisible no se significa allí la materia prima (de la que nunca hace expresa mención la Sagrada Escritura), sino que se significan todos los cuerpos simples con los que Dios constituyó y adornó este mundo, del mismo modo que las piedras y las maderas suelen decirse materia de la casa, y en general una cosa que se supone para la acción o fabricación suele decirse materia de la acción. Y se dice informe aquella materia, no con una informidad sustancial absoluta y simplemente, sino o bien accidental a causa de la carencia de la luz, del movimento, etc., o por alguna informidad sustancial también, porque las formas de los mixtos no estaban aún introducidas en la materia, y por un motivo peculiar pudo llamarse invisible la materia a causa de las tinieblas que había sobre la superficie del abismo. Y puede declararse esta exposición con San Pablo, que parece que aludió a las mencionadas palabras del Sabio cuando escribió *ad Haebr.,* 11: *Entendemos por la fe que los siglos han sido acomodados a la palabra de Dios,* donde acertadamente advierte Cayetano que San Pablo habla de la obra de distinción y ornato, y por ello no dice que todas las cosas han sido creadas, sino *que los siglos han sido acomodados,* porque en seis días acomodó Dios y dispuso este mundo de suerte que, *de cosas invisibles,* es decir, de cuerpos latentes y sin adornos —ya sea por causa de las tinieblas, ya porque la tierra se ocultaba bajo las aguas—, *pasasen a ser visibles,* es decir, que fuesen constituídas en un estado tal en que pudiesen ser vistas, y tanto los cuerpos simples como los mixtos, y principalmente los animados, pudiesen disfrutar de este mundo visible.

31. *Inferencia digna de notarse.*— Además, de lo dicho consta también que no se colige de la historia del *Génesis* que todo aquel espacio que media entre

de prima rerum creatione, quae non ex materia sed ex nihilo facta est, sed de ornatu, dispositione ac rerum distinctione qua hic mundus conditus est, et in eo statu et pulchritudine quam nunc habet, constitutus. Quamvis enim Vulgata Latina vertat *creavit,* non tamen sumit verbum illud in eo rigore quo significat productionem ex nihilo, sed prout significare etiam solet quamcumque effectionem; atque ita verbum Graecum κτίζω, quod ibi respondet, fabricare et condere generatim significat. Unde per materiam invisam non intelligitur ibi materia prima (de qua nunquam expressam mentionem fecit divina Scriptura), sed significantur omnia corpora simplicia ex quibus Deus hunc mundum constituit et ornavit, eo modo quo lapides et ligna dici solent materia domus, et in universum res quae supponitur ad actionem vel fabricationem dici solet materia actionis. Dicitur autem illa materia informis, non informitate substantiali absolute et simpliciter, sed vel accidentali propter carentiam lucis, motus, etc., vel aliqua etiam informitate substantiali, quia formae mixtorum nondum erant in materiam introductae, et peculiari ratione dici potuit materia invisa propter tenebras quae erant super faciem abyssi. Potest autem haec expositio declarari ex Paulo, qui ad praedicta verba Sapientis videtur allusisse cum scripsit ad Haebr., 11: *Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei,* ubi recte Caietan. advertit Paulum loqui de opere distinctionis et ornatus et ideo non dicere creata esse omnia, sed *aptata esse saecula,* quia sex diebus Deus aptavit et disposuit hunc mundum *ut ex invisibilibus,* id est, ex latentibus et inornatis corporibus, tum propter tenebras, tum quia terra sub aquis delitescebat, *visibilia fierent,* id est, in eo statu constituerentur in quo videri possent; et tam simplicia corpora quam mixta, et praesertim animantia, possent hoc visibili mundo frui.

31. *Illatio notanda.*— Praeterea ex dictis etiam constat non colligi ex historia Genesis totum illud spatium quod inter cae-

el cielo empíreo y la tierra estuviese antes lleno de aguas, de modo que de ellas fuesen procreados los cielos. En efecto, abismo se dice suficientemente de todo el elemento de agua que entonces rodeaba a la tierra y que estaba envuelto en tinieblas; y sobre él estaba el aire y los demás cuerpos celestes. Y aquellas palabras de San Pedro: *Los cielos estaban antes y la tierra adquiere consistencia del agua y por el agua,* nada importan para esto, ya porque allí no se habla del cielo etéreo sino del aéreo, ya también porque no es el cielo sino la tierra lo que se dice que adquiría consistencia por la palabra de Dios, del agua y por el agua, no ciertamente en cuanto a su sustancia, sino en cuanto al estado que tiene ahora para que sea habitable y pueda ser fructífera, como más ampliamente expuse en el II tomo de la III parte, disp. LVII, sec. 2. El hecho, finalmente, de que el nombre hebreo con que se designan los cielos esté tomado del agua, no se debe a que el cielo esté constituído de agua, sino a que el cielo está interpuesto entre las aguas para dividir unas aguas de otras.

32. *El vapor acuoso no fué la materia* ex qua *de los cuerpos situados entre el empíreo y la tierra.—Exposición de un lugar del Eclesiástico.*— Ni es más probable la otra sentencia que dice que todas las cosas menos el cielo empíreo y la tierra han sido hechas de vapor acuoso; pues si tal vapor acuoso es algo distinto del agua, esto está en contradicción con la Escritura, que dice que el agua fué creada sobre la tierra, no el vapor acuoso. Está también en contradicción con la razón, porque tal vapor no puede ser sino algún mixto imperfecto; y es contra la razón decir que los mixtos hayan sido hechos antes que los cuerpos simples. Por lo cual también está en contradicción con todos los antiguos expositores, porque no hicieron ninguna mención de aquel vapor acuoso creado en el primer instante juntamente con el cielo y la tierra. Ni los testimonios de la Escritura que se aportan para confirmar esto logran nada; porque lo que la Sabiduría afirma de sí en el *Eclesiástico,* 24: *Como la niebla cubrí toda la tierra,* se expone a la letra de dos modos. Primero, de modo que no se signifique alguna obra peculiar de la divina sabiduría, sino su presencia y majestad con la que llena toda la tierra, que se explica por la semejanza y metáfora de la niebla, al modo como en la realidad Dios manifestaba su pre-

lum empyreum et terram iacet, prius fuisse aquis plenum, ut ex eis caeli procrearentur. Abyssus enim sufficienter dicitur de toto elemento aquae quod tunc circumdabat terram et tenebris erat circumfusum; super illud autem erat aer et alia corpora caelestia. Verba autem illa D. Petri: *Caeli erant prius, et terra de aqua et per aquam consistens* nihil ad rem faciunt, tum quia ibi non est sermo de caelo aethereo, sed aereo, tum etiam quia non caelum, sed terra dicitur consistere Dei verbo de aqua et per aquam, non quidem quoad substantiam suam, sed quoad statum quem nunc habet ut habitabilis sit et fructifera esse possit, ut latius exposui in II tom. III p., disp. 57, sect. 2. Quod denique hebraicum nomen quo caeli nominantur ex aquis sumptum sit, non ideo est quia caelum conditum sit ex aqua, sed quia caelum interpositum est inter aquas, ut divideret aquas ab aquis.

32. *Vapor aqueus non fuit materia ex qua corporum inter empyreum et terram sitorum.— Ecclesiastici locus exponitur.*— Nec probabilior est alia sententia quae omnia praeter caelum empyreum et terram facta esse dicit ex aqueo vapore; nam, si ille vapor aqueus distinctum quid est ab aqua, repugnat id Scripturae, quae aquam dicit fuisse creatam super terram, non aqueum vaporem. Repugnat etiam rationi, quia ille vapor non potest esse nisi aliquod mixtum imperfectum; est autem contra rationem dicere quod mixta fuerint facta ante corpora simplicia. Unde etiam repugnat omnibus antiquis expositoribus, quia nullam mentionem fecerunt illius vaporis aquei in primo instanti cum caelo et terra creati. Neque testimonia Scripturae quae ad id confirmandum asseruntur quidquam efficiunt; nam quod Ecclesiastici, 24, Sapientia de se dicit: *Sicut nebula texi omnem terram,* duobus modis ad litteram exponitur. Primo, ut non significetur aliquod opus peculiare divinae sapientiae, sed eius praesentia et maiestas qua replet omnem terram, quae per similitudinem et metaphoram nebulae declaratur, quemadmodum reipsa interdum Deus exhibebat praesentiam suam

sencia a veces bajo la apariencia de niebla frente a los tabernáculos; y de acuerdo con este sentido, *niebla,* en el referido testimonio, no es caso ablativo sino nominativo. El otro sentido es que se diga que la sabiduría cubrió la tierra con niebla no formalmente, por decirlo así, sino eficientemente; y así puede referirse a la primera creación del mundo, cuando las tinieblas estaban sobre la superficie del abismo; o bien puede referirse a la continua sucesión de tinieblas y de noches después de la iluminación del sol, lo cual parecen indicar las palabras inmediatamente precedentes: *Yo hice en los cielos que surgiese una luz indeficiente, y como con niebla cubrí toda la tierra.*

33. *Se declara un pasaje de Job.*— Y las otras palabras de *Job,* 38, *¿Quién cerró con puertas el mar?,* etc., sólo ponderan la omnipotencia divina con la que en el tercer día de la creación del mundo congregó el agua en un lugar, la cual el primer día como que se desbordaba para anegar toda la tierra. Y cuando añade: *Como pusiese la nube como vestimento suyo y la envolviese en tinieblas,* no se quiere decir otra cosa que lo que afirma en el *Génesis,* 1: *Y estaban las tinieblas sobre la faz del abismo.* Puede alguien tomar pie de ese lugar para opinar que estuvo entonces el agua rodeada de alguna densísima nube que era causa de aquellas tinieblas, y por ello se dice que fué la nube como vestimento del agua, etc. Aunque se admita que esta opinión es verdadera, no es preciso imaginar que aquella nube llenó todos los lugares superiores hasta el cielo empíreo, sino sólo que estuvo junto al agua en una densidad y magnitud que bastase para envolver al agua en tinieblas. Y si se hizo así tal vez, fácilmente se da razón de las tinieblas que entonces estaban sobre la superficie del abismo; pero no se da razón fácilmente de por qué quisiera Dios crear aquella nube en el primer instante y cubrir con ella el agua. Ni aquellas palabras obligan a que entendamos la nube en sentido propio, pues el aire oscuro y tenebroso que rodeaba el agua pudo ser llamado metafóricamente nubes. Y si es así, la causa de las tinieblas pudo ser o bien que Dios no le infundió la luz al sol en el primer instante, o que no le prestó su concurso para iluminar. Con todo, de cualquier forma que ello sea (pues eso no tiene importancia para el caso presente) no puede señalarse ninguna materia, ni ningún cuerpo del cual hayan sido hechos los cuerpos celestes y los elementos.

in specie nebulae in tabernacula; et iuxta hunc sensum *nebula* in dicto testimonio non est ablativi casus, sed nominativi. Alter sensus est ut non formaliter (ut ita dicam), sed effective dicatur sapientiam obtexisse terram nebula; et sic referri potest ad primam creationem mundi, quando tenebrae erant super faciem abyssi; vel referri potest ad continuam successionem tenebrarum et noctis post illuminationem solis, quod indicare videntur proxime antecedentia verba: *Ego feci in caelis ut oriretur lumen indeficiens, et sicut nebula texi omnem terram.*

33. *Iobi locus elucidatur.*— Alia autem verba Iob, 38: *Quis conclusit ostiis mare?* etc., solum commendant divinam omnipotentiam qua in tertio die creationis mundi congregavit aquam in locum unum, quae primo die quasi erumpebat, ut universam terram circumdaret. Cum vero subditur: *Cum ponerem nubem vestimentum eius, et caligine obvolverem,* nihil aliud significatur nisi quod Genes., 1, dicitur: *Et tenebrae erant super faciem abyssi.* Potest autem aliquis ex eo loco ansam sumere opinandi fuisse tunc aquam circumdatam densissima aliqua nube quae erat causa illarum tenebrarum, et ideo dici fuisse nubem quasi vestimentum aquae, etc. Quae opinio, licet vera esse admittatur, non oportet fingere nubem illam replevisse omnia superiora loca usque ad caelum empyreum, sed tantum fuisse iuxta aquam in densitate et magnitudine, quae sufficeret ut aquam caligine obvolveret. Quod si ita fortasse factum est, facile ratio redditur tenebrarum quae tunc erant super faciem abyssi; non tamen facile redditur ratio cur Deus voluerit in primo instanti illam nubem creare et aquam illa tegere. Nec verba illa cogunt ut nubem proprie intelligamus; nam aer caliginosus et tenebrosus qui aquam circumdabat, potuit per metaphoram nubes appellari. Quod si hoc ita est, causa tenebrarum esse potuit vel quia Deus non indidit lucem soli in primo instanti vel quia non concurrit cum illo ad illuminandum. Utcumque tamen id sit (hoc enim ad rem praesentem non spectat), nulla potest assignari materia, neque ullum corpus, ex quo corpora caelestia et elementa condita fuerint.

34. *¿Habría verdaderas aguas sobre el firmamento?*— A la otra confirmación acerca de las aguas sobre el firmamento, omitiendo muchas cosas que suelen disputarse acerca de aquella cuestión y que son eruditamente tratadas por Benito Pererio, lib. I *In Genes.*, en la obra del segundo día, a mí me agradó siempre aquella opinión que niega que hubiese sobre los cielos etéreos verdaderas y elementales aguas, porque lo contrario no tiene en la Escritura fundamento suficiente, quitado el cual consta que aquella sentencia es ajena a toda razón filosófica. La mayor sólo se muestra ahora declarando el lugar del *Génesis;* pues consta por la opinión de todos los intérpretes y por el sentido propio del vocablo *rakia* que el firmamento no significa un solo cuerpo, sino toda esta expansión del cielo, tanto aéreo como etéreo, acerca del cual en su totalidad se dijo: *Extendiendo el cielo como una piel.* Y como en aquella expansión hay varias partes, unas veces se le atribuye algo según la parte suprema, como cuando se dice que Dios puso las estrellas en el firmamento del cielo; otras veces, según la parte ínfima, y así se dice que Dios estableció el firmamento, es decir, esta ínfima región del aire, en medio de las aguas, es decir, de las pluviales y de las terrestres. Y del mismo modo se añade en el lugar citado: *Que cubres con agua sus partes superiores,* pues las llama superiores respecto de nosotros, no respecto de los cuerpos supremos, y de estas aguas y del cielo aéreo sin ninguna dificultad pueden exponerse todos los lugares de la Escritura en los que se hace mención de las aguas existentes sobre los cielos. Y esta interpretación la indica suficientemente Jeremías, c. 10, al decir: *Quien hizo la tierra en su fortaleza, prepara el orbe en su sabiduría y con su prudencia extiende los cielos. A su voz da una multitud de aguas en el cielo y eleva las nieblas desde los confines de la tierra;* y en el c. 51: *Dando él la voz se multiplican las aguas en el cielo, él que eleva las nubes desde el extremo de la tierra.* Objetan algunos lo que en el c. 2 del *Génesis,* fundado ya el paraíso, se dice: *Todavía no había llovido el Señor sobre la tierra,* de lo cual infieren que las aguas pluviales no pudieron elevarse y dividirse de las inferiores el segundo día. Por lo cual conceden algunos que el segundo día no fueron elevados los vapores y nubes

34. *Veraene aquae supra firmamentum.*— Ad aliam confirmationem de aquis supra firmamentum, omissis multis quae de illa quaestione disputari possunt et erudite tractantur a Benedicto Pererio, lib. I in Genes., in opere secundi diei, ea mihi sententia placuit semper quae negat esse supra caelos aethereos veras et elementares aquas, quia oppositum non habet in Scriptura sufficiens fundamentum, quo sublato constat sententiam illam esse ab omni ratione philosophica alienam. Maior nunc solum ostenditur declarando locum Genesis; constat enim ex omni interpretum sententia et ex proprietate vocabuli *rakia* firmamentum non significare unum tantum corpus, sed totam hanc expansionem caeli tam aerei quam aetherei, de quo toto dictum est: *Extendens caelum sicut pellem.* Quoniam vero in illa expansione variae sunt partes, aliquid interdum ei tribuitur secundum partem supremam, ut cum dicitur Deus posuisse stellas in firmamento caeli, interdum vero secundum partem infimam, et sic dicitur Deus posuisse firmamentum, id est hanc infimam regionem aeris, in medio aquarum, scilicet pluvialium et terrestrium. Et eodem modo additur in citato loco: *Qui tegis aquis superiora eius;* superiora enim vocat respectu nostri, non respectu supremorum corporum, et de his aquis ac caelo aereo facillimo negotio exponi possunt omnia Scripturae loca in quibus fit mentio aquarum supra caelos existentium. Atque hanc interpretationem satis indicat Hieremias, c. 10, dicens: *Qui facit terram in fortitudine sua, praeparat orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit caelos. Ad vocem suam dat multitudinem aquarum in caelo et elevat nebulas ab extremitatibus terrae;* et c. 51: *Dante eo vocem, multiplicantur aquae in caelo, qui levat nubes ab extremo terrae.* Obiiciunt aliqui quod c. 2 Genes., condito iam paradiso, dicitur: *Nondum pluerat Dominus super terram;* unde colligunt pluviales aquas non potuisse elevari et dividi ab inferioribus secunda die. Propter quod aliqui concedunt non fuisse secunda die sublatos vapores et

hasta la región media del aire, sino que sólo fué designado el aire para que dividiese unas aguas de otras. Pero esto no me agrada, ya porque la Escritura dice que ese día se hizo la división de las aguas, ya también porque excluída esta división y elevación de las aguas, aquella designación del aire no es otra cosa quizás más que una denominación extrínseca. Ni veo la fuerza de deducción de dicho argumento; pues no sucede que inmediatamente que los vapores acuosos suben hasta la región media del aire se dispongan de tal modo que súbitamente llueva; mayormente cuando en *Job,* 26, está escrito: *El cual liga las aguas en sus nubes para que no se precipiten juntamente hacia abajo.*

35. *De qué clase será la inmutación de todas las cosas en el día del juicio.*— La última confirmación de aquella sentencia se tomaba de la renovación del mundo que sucedería en el día del juicio, en el cual el cielo ha de ser abrasado según la Escritura, cosa de la que traté largamente en el II tomo, III parte, disputación LVIII, sec. 2, donde mostré que en el día del juicio no se han de inmutar los cuerpos celestes según sus sustancias, sino sólo según algunos accidentes pertenecientes a la perfección del estado de gloria, y que el fuego de la conflagración no subirá más arriba del cielo aéreo; allí propusimos ampliamente el lugar de San Pedro y otros testimonios de la Escritura, que no es menester repetir aquí.

SECCION XII

¿QUÉ MATERIA ES MÁS PERFECTA, LA CELESTE O LA ELEMENTAL?

1. Como por lo dicho consta que no se halla nada en la Escritura que contradiga a la incorruptibilidad de los cielos ni a su creación de la nada, resulta consecuente que la sentencia que afirma que el cielo tiene una materia de diversa clase que la materia de los seres generables, es más conforme con la doctrina filosófica y en nada contradice a la católica. Pero puede además preguntarse cuál de esas materias es más perfecta; pues no son igual de perfectas ya que difieren específicamente, como se dijo en lo que precede.

nubes usque ad mediam regionem aeris, sed solum fuisse designatum aerem ut divideret aquas ab aquis. Sed non placet, tum quia Scriptura dicit eo die factam esse divisionem aquarum, tum etiam quia, seclusa hac divisione et sublevatione aquarum, illa designatio aeris nihil est nisi fortasse aliqua denominatio extrinseca. Nec video vim collectionis illius argumenti; non enim statim ac vapores aquei ascendunt ad mediam regionem aeris ita disponuntur ut subito pluat; maxime cum Iob, 26, scriptum sit: *Qui ligat aquas in nubibus suis, ut non erumpant pariter deorsum.*

35. *Qualis in die iudicii rerum omnium immutatio.*— Ultima confirmatio illius sententiae sumebatur ex innovatione mundi futura in die iudicii, in qua caelum comburendum est iuxta Scripturam, de qua re disputavi late in II tom., III p., disp. LVIII, sect. 2, ubi ostendi in die iudicii non esse caelestia corpora secundum substantias immutanda, sed solum secundum aliqua accidentia pertinentia ad perfectionem status gloriae, ignemque conflagrationis non ascensurum supra caelum aereum; ubi et locum Petri, et alia Scripturae testimonia fuse exposuimus, quae hic repetere non est necesse.

SECTIO XII

UTRA MATERIA, CAELESTISNE AN ELEMENTARIS, PERFECTIOR SIT

1. Cum ex dictis constet nihil in Scripturis reperiri quod caelorum incorruptibilitati et creationi ex nihilo repugnet, consequens fit eam sententiam quae affirmat caelum habere materiam diversae rationis a materia generabilium, philosophicae doctrinae magis esse consentaneam et catholicae nihil repugnare. Quaeri vero subinde potest quaenam istarum materiarum perfectior sit; non enim sunt aeque perfectae, cum specie differant, ut in superioribus dictum est.

2. Y, ciertamente, comparando las materias de los cielos entre sí, es cierto que es más perfecta aquella materia que por su naturaleza está destinada a recibir una forma más noble. Se prueba porque es más noble la potencia que por su naturaleza se ordena a un acto más noble; ahora bien, cualquier materia del cielo va ordenada a su forma como a su acto adecuado; por consiguiente, es más noble la que se ordena a una forma más noble. Ni en esto se presenta alguna razón probable de duda.

3. La dificultad surge al comparar la materia de las cosas generables con la materia de las incorruptibles como tal, cuál de ellas es menos perfecta. Y la razón de dudar está en que se comportan como excedente y excedido, pues la materia del cielo está determinada a una cierta forma perfectísima; en cambio, la materia de los cuerpos inferiores es indiferente para las formas más imperfectas. Igualmente la materia del cielo está siempre y necesariamente unida a su acto; por lo cual sucede que tanto según su entidad como según la unión a su acto es enteramente incorruptible; en cambio, la otra materia, aunque según su entidad sea incorruptible, con todo sufre mutación según la unión. En tercer lugar, la primera materia no está sujeta a privación; por lo cual tampoco según dicha razón puede corromperse; la segunda, en cambio, siempre está sujeta a alguna privación; más aún, a infinitas privaciones, según las cuales puede corromperse, como dijo Aristóteles en el I de la *Física*. En cuarto lugar, la primera materia está siempre plenamente saciada, porque está siempre plenamente actuada; por lo cual no apetece otra forma más que la que tiene; por ello no tiene el apetito por modo de deseo, sino por modo de amor y descanso; la otra, en cambio, apetece y como desea las otras formas que no tiene, y por ello es llamada por Aristóteles torpe y maléfica, en el I de la *Física*, text. 81, y se la llama principio de corrupción en el VII de la *Metafísica*, text. 22.

4. Pero la materia de las cosas corruptibles supera a la celeste en esto, que es absolutamente capaz de una forma más noble que aquélla; más aún, parece que es capaz de la forma más noble de todas las que puede haber, a saber, del alma racional; y sola esta excelencia parece de mayor importancia y que perte-

2. Et quidem, comparando materias caelorum inter se, certum est illam esse perfectiorem materiam quae natura sua destinatur ad nobiliorem formam recipiendam. Probatur, quia illa est potentia nobilior quae ad nobiliorem actum natura sua ordinatur; sed quaelibet materia caeli ordinatur ad suam formam ut ad actum sibi adaequatum; ergo illa est nobilior quae est ad nobiliorem formam. Neque in hoc occurrit aliqua probabilis ratio dubitandi.

3. Difficultas vero est comparando materiam rerum generabilium ad materiam incorruptibilium ut sic, quaenam illarum minus perfecta sit. Et ratio dubitandi est quia se habent ut excedens et excessum, nam materia caeli est determinata ad formam quamdam perfectissimam; materia vero inferiorum corporum est indifferens ad formas etiam imperfectissimas. Item materia caeli est semper ac necessario coniuncta suo actui; quo fit ut tam secundum entitatem suam quam secundum unionem ad suum actum sit omnino incorruptibilis; alia vero materia licet secundum entitatem sit incorruptibilis, tamen secundum unionem mutatur. Tertio, prior materia non est subiecta privationi; unde nec secundum eam rationem corrumpi potest; posterior vero semper est subiecta alicui privationi, immo infinitis privationibus secundum quas corrumpi potest, ut Aristoteles dixit, I Phys. Quarto, prior materia semper est plene satiata, quia semper est plene actuata; unde aliam formam non appetit praeter eam quam habet; quare non habet appetitum per modum desiderii, sed solum per modum amoris et quietis; altera vero appetit et quasi desiderat alias formas quas non habet, et ideo et turpis et malefica ab Aristotele, I Phys., text. 81, appellatur, et principium corruptionis dicitur, VII Metaph., text. 22.

4. At vero materia rerum corruptibilium caelestem superat in hoc, quod simpliciter est capax nobilioris formae quam illa: immo videtur esse capax nobilissimae formae omnium quae esse possunt, scilicet animae rationalis; sola autem haec excellentia videtur

nece más a la absoluta perfección de la materia que todas las demás enumeradas. Pues la perfección de la potencia no ha de ser ponderada por cualquier acto, sino por el más noble de todos; por consiguiente, aunque la materia de las cosas generables sea capaz de varias formas, entre las cuales algunas son más innobles que las formas celestes, con todo, porque en todo aquel orden de formas hay otras o al menos alguna más noble que todas las formas celestes, es esto bastante para que dicha materia sea juzgada absolutamente más noble. Y se confirma porque también la materia de las cosas generables excede por la amplitud y capacidad de su potencia, la cual contribuye también por sí a la perfección de la potencia pasiva; como el entendimiento, porque en el género de potencia cognoscitiva es una potencia perfectísima, puede recibir varias formas; por consiguiente, si por otro lado se le añade que aquel ámbito de la materia incluye dentro de sí la forma más noble, tal materia será absolutamente más noble.

5. *La materia celeste es mucho más digna que la inferior.*— Sin embargo, todos los autores que distinguen estas materias juzgan que la celeste es más noble, e incluso, en general, esta materia de las cosas generables es tenida como la ínfima de todas las cosas que pueden existir, aun por la potencia absoluta de Dios, dentro del género de sustancia. Así lo piensa Ricardo en el *Quodl.* II, q. 5; y Egidio, *Quodl.* III, q. 5; Durando, *In II*, dist. 12, q. 1, y allí mismo Ricardo, q. 2; y se inclina a ella Escoto, q. 2, en los argumentos, aun cuando permanezca dudoso; lo mismo mantiene Tomás de Argentina, *In I*, dist. 44, q. 1, a. 2; el Abulense, *In c. 22 Matthaei*, q. 222. Y la razón es que hablando en general, es máxima la imperfección de la potencia pasiva si se compara con la perfección del acto del mismo género; por consiguiente, entre las potencias pasivas sustanciales, es la más imperfecta la que de suyo es más pasiva, y por ello indiferente en grado máximo para recibir cualquier acto, sea perfecto o imperfecto. Y se confirma y declara de este modo; pues la materia de las cosas generables puede conservarse bajo una forma mínima; por consiguiente, es señal de que es de perfección y entidad mínima. Finalmente, la materia de los cuerpos celestes es incapaz de toda alteración e impresión extraña; por

maioris momenti, magisque pertinere ad absolutam perfectionem materiae quam omnes aliae enumeratae. Nam perfectio potentiae non ex quocumque, sed ex nobilissimo actu pensanda est; ergo quamvis materia generabilium sit capax plurium formarum, inter quas quaedam sunt ignobiliores formis caelestibus, tamen, quia in toto illo ordine formarum sunt aliae, vel saltem aliqua nobilior omnibus caelestibus formis, hoc satis est ut haec materia absolute nobilior iudicetur. Et confirmatur quia etiam materia generabilium excedit in amplitudine et capacitate suae potentiae, quae etiam per se confert ad perfectionem potentiae passivae; ut intellectus, quia in genere potentiae cognoscitivae potentia perfectissima est, plures potest recipere formas; ergo si aliunde adiungatur quod illa amplitudo materiae sub se complectitur nobilissimam formam, erit absolute talis materia nobilior.

5. *Caelestis materia longe praestantior inferiori.*— Nihilominus omnes auctores qui distinguunt has materias censent caelestem esse nobiliorem, immo communiter materia haec generabilium reputatur infima rerum omnium quae esse possunt, etiam per potentiam Dei absolutam, intra genus substantiae. Quod sentit Richardus, Quodl. II, q. 5; et Aegidius, Quodl. III, q. 5; Durand., In II, dist. 12, q. 1, et ibidem Richard., q. 2; et inclinat Scotus, q. 2, ad argumenta, quamvis dubius sit; idem tenet Thomas de Argentina, In I, dist. 44, q. 1, a. 2; Abulens., in c. 22 Matthaei, q. 222. Et ratio est quia, in genere loquendo, maxima imperfectio est potentiae passivae, si cum perfectione actus eiusdem generis conferatur; ergo inter potentias passivas substantiales illa est imperfectissima quae de se est maxime passiva, atque adeo maxime indifferens ad recipiendum quemlibet actum, sive perfectum, sive imperfectum. Et confirmatur ac declaratur in hunc modum; nam materia generabilium sub minima forma conservari potest; ergo signum est illam esse minimae perfectionis et entitatis. Tandem, materia caelestium corporum est incapax omnis alte-

consiguiente, es señal de que está constituída en un orden más elevado. Por lo cual, aunque en las potencias activas la perfección se considera que está en poder del acto más perfecto, no así en las pasivas, a no ser que las demás cosas sean iguales; sino que ha de ser considerado su acto propio y adecuado y principalmente su modo de actuar. En lo cual también excede la materia celeste porque dice relación a un acto inseparablemente informante, y en cambio la materia de las cosas corruptibles dice relación a una forma informante separablemente; y por ello cualquier materia celeste es más perfecta que la materia elemental.

6. *¿Puede haber alguna materia inferior a esta materia ínfima?*— En cuanto a que por potencia absoluta no pueda crearse ninguna materia inferior a ésta, no es algo tan manifiesto y cierto; pues si concebimos una materia capaz de la forma de piedra, por ejemplo, y de tal modo determinada a ella que sea incapaz de todas las más perfectas, aquélla sin duda sería menos perfecta que la materia de las cosas generables que ahora existe. Sin embargo, parece más probable la opinión común porque, como dije, esta materia parece tener una potencialidad suma y ser casi la nada, como dijo San Agustín. Ni parece posible una materia capaz de una forma corruptible que no sea de suyo también capaz de las otras, sea porque todas las formas corruptibles convienen en esta razón de informar separablemente, la cual es suficiente para constituir una cierta última especie de materia, bajo la cual no puede entenderse la división esencial; sea también porque por lo mismo que la materia se une a una forma corruptible, está sujeta a privación y es, por consiguiente, capaz de diversas formas y de disposiciones contrarias; y por ello tal materia no puede estar determinada a la forma, ni ser capaz de una sin que lo sea también de todas las contrarias, que por sí pueden rechazar a aquélla del mismo sujeto. Y por ello la materia de las cosas corruptibles no sólo es menos perfecta que la de las celestes sino también la ínfima de cuantas pueden existir.

rationis et peregrinae impressionis; ergo signum est esse in altiori ordine constitutam. Unde, licet in potentiis activis perfectio attendatur penes actum perfectissimum, non autem in passivis nisi caetera paria sint; sed considerandus est proprius et adaequatus actus earum et praecipue modus actuandi. In quo etiam excedit materia caelestis, quia respicit actum inseparabiliter informantem; materia autem corruptibilium respicit formam informantem separabiliter; et ideo quaelibet materia caelestis perfectior est materia elementari.

6. *Num infima hac materia alia queat esse inferior.*— Quod vero de potentia absoluta nulla possit creari materia inferior hac, non est adeo constans et certum; nam si concipiamus materiam capacem formae lapidis, verbi gratia, et ad illam ita determinatam ut sit incapax omnium perfectiorum, illa sine dubio esset minus perfecta quam materia generabilium quae nunc est. Nihilominus probabilior videtur communis sententia quia, ut dixi, haec materia videtur esse summae potentialitatis et prope nihil, ut Augustinus dixit. Nec videtur possibilis materia capax unius formae corruptibilis, quae ex se non sit etiam capax aliarum, tum quia omnes formae corruptibiles conveniunt in hac ratione separabiliter informandi quae est sufficiens ad constituendam ultimam quamdam speciem materiae, sub qua non potest essentialis divisio intelligi; tum etiam quia hoc ipso quod materia coniungitur formae corruptibili, est subiecta privationi et consequenter capax diversarum formarum et contrariarum dispositionum; et ideo non potest talis materia esse determinata ad formam neque esse capax unius, quin sit etiam omnium repugnantium quae illam ex se pellere possunt ab eodem subiecto. Et ideo materia corruptibilium non solum minus perfecta est quam caelestium, sed etiam infima omnium quae esse possunt.

SECCION XIII

NATURALEZA DE LA CAUSALIDAD DE LA MATERIA DE LOS CUERPOS INCORRUPTIBLES.

1. *La materia celeste ejerce su causalidad sobre el compuesto y sobre la forma.*— Queda por decir acerca de la causalidad material que ejerce la materia del cuerpo incorruptible. Hemos distinguido arriba dos causalidades de la materia sobre la sustancia: una relativa a su constitución; la otra, a su eficiencia. Sobre la primera es cierto que es ejercida por la materia celeste sobre su compuesto, y, por consiguiente, también sobre su forma. Pues aquel compuesto es tal que esencialmente consta de su materia y su forma; luego depende esencialmente de ella como de un principio intrínseco y esencial y como de causa material componente. Asimismo la forma del cielo es tal que no puede conservarse fuera de la materia; por consiguiente, depende de aquel ser como de un sujeto en el cual es sustentada; por tanto, ejerce aquella materia su causalidad sobre tal forma. De lo cual también resulta que aquella materia ejerce esta causalidad mediante la unión de la forma del cielo con aquella materia, pues también aquella unión depende esencialmente de tal materia, y mediante ella la forma y todo el compuesto depende de la misma materia, ni además de ella es necesario otro modo que sea la causalidad de tal materia, como puede fácilmente probarse con lo que precede; pues en cuanto a esto existe la misma razón para el cuerpo incorruptible que para el corruptible.

2. *Si en la efección del cielo ha concurrido de alguna manera la materia.*— Y acerca de la otra causalidad, relativa a la eficiencia, puede existir dificultad sobre si en algún sentido verdadero puede decirse que la materia del cielo concurre en su género de causa material a la efección del cielo. Y la razón de la dificultad está en que el cielo, y en general el cuerpo incorruptible, es hecho solamente por creación; por consiguiente, su efección es de la nada; por tanto, no puede darse ninguna causa material de aquella efección, pues esas dos cosas son contradictorias. Y se confirma porque la efección del cielo es, por decirlo así, la efección total de la sustancia del cielo, incluso en cuanto a su materia; pero la

SECTIO XIII

QUALIS CAUSALITAS MATERIAE INCORRUPTIBILIUM CORPORUM

1. *Materia caelestis suam circa compositum et formam exercet causalitatem.*— Superest dicendum de causalitate materiali quam exercet materia corporis incorruptibilis. Duas autem causalitates materiae circa substantiam supra distinximus: unam, quoad eius constitutionem; alteram, quoad effectionem. De priori est certum exerceri a materia caelesti circa suum compositum et consequenter etiam circa formam eius. Nam illud compositum tale est ut essentialiter constet ex sua materia et forma; ergo ab illa essentialiter pendet tamquam ab intrinseco et essentiali principio et materiali causa componente. Forma item caeli talis est ut extra suam materiam conservari non possit; pendet ergo ab illo esse tamquam a subiecto in quo sustentatur; exercet ergo illa materia circa talem formam causalitatem suam. Ex quo etiam fit materiam illam exercere hanc causalitatem media unione formae caeli cum illa materia, nam illa etiam unio pendet essentialiter a tali materia, et mediante illa, forma et totum compositum ab eadem materia, neque praeter illam est necessarius alius modus qui sit causalitas talis materiae, ut ex superioribus facile probari potest; nam quoad hoc eadem est ratio corporis incorruptibilis et corruptibilis.

2. *An in caeli effectione materia aliqualiter concurrerit.*— De altera vero causalitate quoad effectionem potest esse difficultas, an in aliquo vero sensu dici possit materiam caeli in suo genere materialis causae concurrere ad effectionem caeli. Et ratio difficultatis est quia caelum et in universum corpus incorruptibile fit tantum per creationem; ergo effectio illius est ex nihilo; ergo nulla potest dari materialis causa illius effectionis, repugnant enim illa duo. Et confirmatur, nam effectio caeli est (ut ita dicam) totalis effectio substantiae caeli, etiam quoad

materia no puede ser causa material de la efección de sí misma, pues esto es contradictorio en todo género de causa, excepto en la final, porque en las otras, causar supone el ser; por consiguiente, no puede la materia ser causa de la efección del cielo. Pero en contra de esto está el que cuando se hace el cielo, su forma se hace dependiente de la materia, pues depende de ella en su ser; por consiguiente, también en su hacerse; por tanto, la efección de todo el cielo depende de la materia. Se prueba esta última consecuencia, pues de la misma causa material depende la efección de todo el compuesto de la que depende la efección de la forma, principalmente cuando la forma es tal que no se hace sino unida a la materia; ahora bien, la efección de la forma del cielo depende de la materia en el género de causa material; luego también la efección de todo el compuesto. La menor es evidente por lo dicho, pues si su forma depende en su ser de la materia, consecuentemente depende su efección de la materia. Asimismo, porque aquella forma es tal que naturalmente no puede ser hecha sino unida al sujeto. Por lo cual es hecha por la misma acción por la que se une al sujeto, y se une por la misma por la que se hace; pero la acción unitiva depende esencialmente del sujeto al que se hace la unión; por consiguiente. Y la mayor parece también clara, porque el compuesto no se hace sino por la unión de la forma con la materia; por consiguiente, si aquella acción depende del sujeto, también la efección del compuesto dependerá del sujeto. Asimismo, no por otra razón es hecho el compuesto corruptible mediante la acción dependiente de la materia, sino porque su forma se hace o se une a la materia por la acción dependiente de ella; pero se mostró que sucede lo mismo en el cuerpo incorruptible; en efecto, supongo que la forma de tal cuerpo no es subsistente, sino material y dependiente de la materia, la cual forma propiamente no se hace, sino que se co-produce con el compuesto; y por ello, por la misma acción con que se hace y se une aquélla se hace también el compuesto.

3. Esta dificultad no vale a propósito de la creación del cielo, en cuanto que tiene como término su materia; pues así consta que no es su causa material, sino su término. Vale acerca de aquella producción del cielo en cuanto formalmente tiene como término su forma y la unión de la forma con la materia, y el compuesto en cuanto resulta de ella, a saber, si dicha acción en cuanto a aquella parte

materiam; sed non potest materia esse causa materialis effectionis sui ipsius; hoc enim repugnat in omni genere causae excepta finali, quia in aliis causare supponit esse; ergo non potest materia esse causa effectionis caeli. In contrarium vero est quia cum caelum fit, forma eius fit dependenter a materia, nam in esse pendet ab illa; ergo et in fieri; ergo effectio totius caeli pendet a materia. Probatur haec ultima consequentia: nam ab eadem materiali causa pendet effectio totius compositi a qua pendet effectio formae, maxime quando talis est forma ut non fiat nisi unita materiae; sed effectio formae caeli pendet in genere causae materialis a materia; ergo et effectio totius compositi. Minor patet ex dictis, nam si forma pendet in fieri a materia, ergo effectio eius pendet a materia. Item quia talis est illa forma ut naturaliter fieri non possit nisi unita subiecto. Unde per eamdem actionem fit qua unitur subiecto et per eamdem actionem unitur qua fit; sed actio unitiva essentialiter pendet a subiecto ad quod fit unio; ergo. Maior autem videtur etiam clara quia compositum non fit nisi per unionem formae cum materia; ergo si illa actio pendet a subiecto, etiam effectio compositi pendet a subiecto. Item, non alia ratione compositum corruptibile fit per actionem dependentem a materia nisi quia forma eius fit vel unitur materiae per actionem pendentem ab illa; sed ostensum est idem contingere in corpore incorruptibili; suppono enim formam talis corporis non esse subsistentem sed materialem et pendentem a materia, quae forma proprie non fit, sed comproducitur composito; et ideo eadem actione qua illa fit et unitur, fit etiam compositum.

3. Haec difficultas non procedit de creatione caeli, quatenus ad materiam eius terminatur; sic enim constat non esse materialem causam eius, sed terminum. Procedit de illa caeli productione quatenus formaliter terminatur ad formam eius et ad unionem formae cum materia, et ad compositum quatenus ex illa resultat, an, videlicet, illa actio quantum ad illam partem

(por expresarlo así) tiene propia causa material; pues los argumentos aducidos en último lugar parecen persuadir la parte afirmativa. Por lo cual podría alguno pensar que como el cuerpo incorruptible es compuesto de dos partes, así su efección es compuesta de dos partes o dependencias parciales, de las cuales una tiene como término la materia absolutamente, y la otra, en cambio, la forma en cuanto informante de la materia, y por ello el compuesto como tal. Pues la acción está proporcionada al término con el que se identifica; por consiguiente, como el término es compuesto, así también la acción o dependencia. Por tanto, tal acción por razón de aquella parte suya que tiene como término la materia, no tiene causa material, como se dijo; pero, en cuanto a la otra parte, parece tenerla, y ello se prueba suficientemente con los argumentos propuestos. Pero en esta opinión puede difícilmente explicarse si aquéllas son dos acciones o una; pues si son dos, una será la creación de la materia y otra la generación o educción de la forma de la potencia de la materia; pero si es una, será como mixta y compuesta de creación y educción, y no se ve cómo aquellas dos acciones parciales se unen para componer una sola.

4. Por lo cual puede decirse de otra forma que es una e indivisible aquella acción por la que esencial y primariamente se produce todo el cuerpo incorruptible y se coproducen las partes, la cual acción no puede tener causa material por provenir enteramente de la nada. Y así sucede que la materia de estos cuerpos de ningún modo concurre materialmente a su producción. Pero en esta opinión es también difícil de creer que la acción que tiene como término una cosa compuesta sea en sí indivisible. Pues la razón antes aducida parece probar lo contrario, porque la acción se identifica con el término producido; por consiguiente, como el término está integrado por partes, así es menester que la acción íntegra productiva del mismo término surja de las acciones parciales productivas o co-productivas de las partes del mismo término.

5. *De cuántos modos puede la acción ser indivisible.*— Hay que advertir, por tanto, que una acción puede decirse indivisible de dos maneras: una, porque no está compuesta de partes, como es indivisible la creación de un ángel; y de

(ut sic loquar) habeat propriam materialem causam; argumenta enim posteriori loco facta videntur affirmantem partem convincere. Unde posset quis excogitare sicut corpus incorruptibile est compositum ex duabus partibus, ita effectionem eius esse compositam ex duabus partibus seu dependentiis partialibus, quarum altera ad materiam absolute, altera vero ad formam, ut informantem materiam, atque adeo ad compositum ut sic, terminetur. Actio enim proportionata est termino, cum quo identificatur; ergo, sicut terminus compositus est, ita et actio seu dependentia. Illa ergo actio, ratione eius partis quae ad materiam terminatur, non habet causam materialem, ut dictum est; quoad alteram vero partem videtur habere illam, idque satis probari argumentis factis. Sed in hac sententia difficile est ad explicandum an illae sint duae actiones, vel una; nam si sunt duae, altera erit creatio materiae, altera vero generatio, vel eductio formae de potentia materiae; si vero est una, erit veluti mixta et composita ex creatione et eductione, et non apparet quomodo duae illae partiales actiones uniantur ad componendam unam.

4. Quapropter dici aliter potest actionem illam esse unam et indivisibilem, qua primo et per se producitur totum corpus incorruptibile et comproducuntur partes, quae actio non potest habere causam materialem, eo quod sit omnino ex nihilo. Atque ita fit ut materia horum corporum nullo modo concurrat materialiter ad productionem eorum. Sed in hac sententia etiam est creditu difficile quod actio terminata ad rem compositam sit in se indivisibilis. Nam ratio supra facta videtur probare oppositum, quia actio identificatur cum termino producto; ergo, sicut terminus coalescit ex partibus, ita necesse est integram actionem productivam ipsius termini consurgere ex partialibus actionibus productivis seu comproductivis partium ipsius termini.

5. *Quot possit modis actio indivisibilis esse.*— Est igitur advertendum dupliciter posse actionem aliquam dici indivisibilem: uno modo, quia non est composita ex partibus,

este modo no puede decirse indivisible la producción del cielo, como prueba rectamente la razón aducida. En otro sentido puede llamarse la acción indivisible por su naturaleza, porque, aunque conste de partes, con todo no puede ser hecha más que de modo indivisible o inseparable, ni puede hacerse o permanecer una parte sin la otra, ni sola por sí misma, sino juntamente con toda la acción. Y de este modo pienso que es una e indivisible la acción con que se crea el cielo y se concrean su materia y su forma. Pues sea lo que fuere de la potencia absoluta, de lo cual trataremos después, con todo en la realidad depende de tal modo la creación de la materia del cielo de la información actual o de la unición de la forma, que no puede existir naturalmente aquella efección de la materia sin el consorcio de la otra acción parcial con que se introduce en ella la forma; ni por el contrario, aquella introducción de la forma puede hacerse por sí por modo de acción total, sino sólo por modo de una parte componente de la acción total juntamente con la producción de la materia. En lo cual difiere la efección del cuerpo incorruptible de la producción del cuerpo corruptible, pues en el cuerpo corruptible la acción con que se crea la materia puede permanecer la misma, variada la acción con que se induce la forma, sea numéricamente, sea también específicamente; aun cuando sea preciso que alguna permanezca o suceda; y por el contrario, la accion inductiva de la forma puede ser hecha por sí por modo de acción total, como se hace la generación, tal como después trataremos con más amplitud al ocuparnos de la educción de la forma.

6. *Solución de la dificultad propuesta.*— Por consiguiente, supuesto esto hay que responder a la dificultad propuesta diciendo que la acción aquella íntegra e indivisible absoluta y simplemente no depende de la materia en el género de causa material, porque para aquella acción como tal no se presupone ningún sujeto; sin embargo, hay que confesar que aquella acción en cuanto a aquella parte por la que es co-productiva de la forma, depende de la materia como de sujeto y causa material; pues esto prueba acertadamente el discurso hecho antes. Pero de ello no se sigue que aquella acción en cuanto a alguna parte sea generación o propia educción de la forma de la potencia del sujeto, pues esta razón

sicut est indivisibilis creatio angeli; et hoc modo non potest dici indivisibilis productio caeli, ut recte probat ratio facta. Alio modo dici potest actio natura sua indivisibilis, quia, licet constat ex partibus, non tamen potest nisi indivisibiliter seu inseparabiliter fieri, neque una pars fieri aut manere potest sine alia, nec per se sola, sed simul cum tota actione. Atque hoc modo existimo esse unam et indivisibilem actionem qua creatur caelum et concreatur materia et forma eius. Quidquid enim sit de potentia absoluta, quod infra videbimus, tamen ex natura rei ita pendet creatio materiae caeli ab actuali informatione seu unitione formae ut non possit naturaliter esse illa effectio materiae sine consortio alterius partialis actionis, qua in illam introducitur forma; neque e converso illa introductio formae possit per se fieri per modum totalis actionis, sed solum per modum partis componentis unam totalem actionem simul cum productione materiae. In quo differt effectio incorruptibilis corporis a productione corporis corruptibilis, nam in corpore corruptibili actio qua creatur materia potest eadem manere variata actione qua inducitur forma, vel secundum numerum, vel etiam secundum speciem; quamvis oporteat ut aliqua maneat vel succedat; et e contrario, actio inductiva formae potest per se fieri per modum totalis actionis, sicut fit generatio, ut infra latius declarabimus tractando de eductione formae.

6. *Solvitur proposita difficultas.*— Hoc ergo supposito, ad difficultatem propositam dicendum est actionem illam integram et indivisibilem absolute et simpliciter non pendere a materia in genere causae materialis, quia illi actioni ut sic nullum subiectum supponitur; nihilominus tamen fatendum est illam actionem, quantum ad eam partem qua est comproductiva formae, pendere a materia ut a subiecto et causa materiali; hoc enim recte probat discursus supra factus. Nec vero inde fit illam actionem quoad aliquam partem esse generationem aut propriam eductionem formae de potentia sub-

sólo conviene a aquella acción que puede ser hecha por sí y separadamente y por modo de acción total; pero aquella acción parcial ha de ser llamada concreación, porque por su naturaleza es parte de una acción total, que es la verdadera creación. Ni repugna a la concreación como tal depender de un sujeto y causa material en cuanto a aquella razón o parte según la cual se dice concreación; como también, en cuanto que es concreación parcial de la materia, depende a su modo de la forma y de su unión. Esto no es decir otra cosa sino que se da una cierta creación total que consta de partes material y formal, proporcionadas a las partes de que consta su término, lo cual es muy verdadero. Y así se ha satisfecho a todas las razones de duda, y se entenderán mejor todas estas cosas con lo que se dirá después acerca de la creación y de la educción de la forma sustancial, donde diré más cosas acerca de esta dificultad.

SECCION XIV

Si puede darse en las cosas incorpóreas una causa material sustancial. Sentido de la comparación entre la cantidad y esta causa material.

1. Supone esta cuestión que existen entre las sustancias creadas algunas incorpóreas, es decir, carentes de esta cantidad de masa que tienen los cuerpos, cosa que tenemos que probar abajo al tratar de las sustancias separadas. Por consiguiente, supuesto esto, para explicar en general la causalidad material sobre la sustancia o para asignarle los términos en que se encierra o designar la propiedad determinada por la que puede reconocerse, ha parecido necesaria esta cuestión.

Diversas opiniones

2. En esto han errado algunos al decir que la causalidad material no se limita a las cosas corpóreas sino que se encuentra también en las incorpóreas. Esta opinión puede entenderse de dos maneras. La primera es que se entienda

iecti, nam haec ratio solum convenit illi actioni quae per se ac separatim et per modum totalis actionis fieri potest; illa autem partialis actio concreatio dicenda est, quia natura sua est pars unius totalis actionis quae est vera creatio. Nec repugnat concreationi ut sic pendere a subiecto et materiali causa quantum ad eam rationem seu partem secundum quam dicitur concreatio; sicut etiam, quatenus est partialis concreatio materiae pendet suo modo a forma et unione eius. Quod nihil aliud est dicere quam dari quamdam creationem totalem quae constat ex partibus materiali et formali, proportionatis partibus quibus constat terminus eius; quod verissimum est. Atque ita satisfactum est omnibus rationibus dubitandi, intelligenturque melius haec omnia ex dicendis infra de creatione et de eductione formae substantialis, ubi plura de hac difficultate dicam.

SECTIO XIV

Utrum in rebus incorporeis dari possit causa materialis substantialis, et quomodo quantitas ad hanc materialem causam comparetur

1. Supponit haec quaestio esse inter substantias creatas quasdam incorporeas, id est, carentes hac quantitate molis quam habent corpora, quod infra nobis probandum est tractando de substantiis separatis. Hoc ergo supposito, ad explicandam in universum causalitatem materialem circa substantiam, vel assignandos ei terminos quibus clauditur, vel designandam certam proprietatem qua dignosci possit, necessaria visa est haec quaestio.

Variae sententiae

2. In qua nonnulli errarunt dicentes causalitatem materialem non limitari ad res corporeas, sed in incorporeis etiam reperiri. Quae sententia duobus modis intelligi potest. Prior est ut intelligatur de materia eius-

acerca de una materia de la misma clase que la materia de las cosas corruptibles. En este sentido mantuvo dicha opinión Avicebrón en el libro *Fons Vitae*, como refiere y explica Santo Tomás en I, q. 50, a. 2. Pero este sentido puede fácilmente rechazarse por lo dicho, además de por otros motivos que añadiremos en seguida. Porque hemos mostrado que los cuerpos celestes, a causa de su incorruptibilidad, no pueden constar de esta materia; pero las sustancias incorpóreas son incorruptibles y están más ajenas a estas alteraciones extrañas que los cuerpos celestes; por consiguiente.

3. Por tanto, puede también entenderse esta opinión en otro sentido acerca de una materia de diversa clase específica que esta materia nuestra, pero de la misma clase genérica que la materia de las cosas corporales; de tal modo que de suyo aquella materia que de hecho se dice que está en las cosas incorpóreas sea capaz de mole corpórea y de cantidad, si la forma la admite. Y en este sentido se dice que aquella materia es de la misma razón común que la materia de las cosas corpóreas, aun cuando difiera en estado y actualmente carezca de mole corpórea por razón de la forma. Esto lo afirmó también Avicebrón en el lugar citado. Pero también este sentido es improbable porque a la materia corporal le es connatural estar bajo la cantidad, y bajo ella o por ella dividirse en partes; por consiguiente, es imposible que alguna sustancia por su naturaleza conste de semejante materia carente de mole corpórea. La consecuencia es clara, ya que dicha materia no puede estar sin cantidad, al menos de modo connatural; y no puede una sustancia naturalmente constar de materia y no tenerla en estado connatural, sino prodigioso y milagroso; ya también porque tal sustancia incorpórea constaría de una porción o parte de materia distinta, bien sea de toda la materia de las sustancias corporales, como argumenta Santo Tomás en el lugar citado, bien sea también de las materias de las otras sustancias incorpóreas, como allí mismo agrega Cayetano. Y le repugna a esta materia según su razón común dividirse en partes si no es por medio de la cantidad.

4. Pero puede decir alguno que no pertenece a la razón de esta materia tomada en común tener cantidad, ni exigir positivamente (por decirlo así) aquélla

dem rationis cum materia rerum corruptibilium. Quo sensu tenuit eam opinionem Avicebron, in lib. Fontis vitae, ut refert et declarat D. Thom., I, q. 50, a. 2. Sed hic sensus facile reiicitur ex dictis, praeter aliqua quae mox subiiciemus. Quia ostendimus corpora caelestia propter suam incorruptibilitatem non posse constare hac materia; sed substantiae incorporeae sunt incorruptibiles magisque abstractae ab huiusmodi peregrinis alterationibus quam caelestia corpora; ergo.

3. Alio ergo sensu potest illa sententia intelligi de materia alterius rationis specificae ab hac nostra materia; eiusdem tamen rationis genericae cum materia rerum corporalium; ita ut de se illa materia quae de facto esse dicitur in rebus incorporeis, capax sit corporeae molis et quantitatis, si forma illam admittat. Et hoc sensu dicitur illa materia esse eiusdem rationis communis cum materia rerum corporearum, quamvis in statu differat et actu careat mole corporea ratione formae. Quod etiam asseruit Avicebron, cit. loco. Est autem etiam hic sensus improbabilis, quia materiae corporali connaturale est esse sub quantitate et sub illa vel per illam dividi in partes; ergo impossibile est ut aliqua substantia natura sua constet huiusmodi materia carente mole corporea. Patet consequentia, tum quia non potest talis materia esse sine quantitate, saltem connaturali modo; non potest autem aliqua substantia naturaliter constare ex materia et non habere illam in statu connaturali, sed prodigioso et miraculoso; tum etiam quia talis substantia incorporea constaret ex portione seu parte materiae distincta, vel a tota materia substantiarum corporalium, ut argumentatur D. Thom., loco cit., vel etiam a materiis aliarum substantiarum incorporearum, ut ibidem Caietanus addit. Repugnat autem huic materiae secundum communem rationem suam dividi in partes nisi media quantitate.

4. Sed dicere potest aliquis non esse de ratione huius materiae in communi sumptae habere quantitatem, neque positive (ut ita

como una propiedad necesaria para sí, sino sólo comportarse indiferentemente para tenerla o no tenerla, según la exigencia de la forma. Pero esto, en primer lugar, es ajeno a toda razón filosófica, porque nosotros nunca hemos experimentado tal materia más que bajo la cantidad; por tanto, no sólo esta materia es capaz de cantidad por su naturaleza, o puede admitirla si la forma no se opone, sino que también pide por su naturaleza estar bajo la cantidad; más aún, apenas puede entenderse sin ella. Y se confirma esto, pues si en la materia hay capacidad para la cantidad, no puede, naturalmente, carecer de ella por causa de la forma; pues esto sucedería sobre todo cuando la forma es espiritual, pero vemos que en el hombre la forma es espiritual y no por ello queda la materia privada de su cantidad. Pero además, argumento a priori de este modo, pues o bien aquella materia de las sustancias incorpóreas sería indivisible en su entidad y carente de partes entitativas integrantes de la misma, o bien tendría partes entitativas, pero penetrándose mutuamente por la carencia de cantidad. Si se dice lo primero se sigue enteramente que tal materia no sólo no tiene actualmente cantidad, sino que también es enteramente incapaz de ella, porque repugna a una cosa indivisible extenderse por medio de la cantidad, como es conocido por sí en los mismos términos; por tanto, tal materia no convendrá con la materia de las sustancias corporales, incluso en este género común de materia corpórea o capaz de cantidad. Pero si se dice lo segundo, repugna, al menos naturalmente, que aquella materia esté separada de la cantidad, ya porque la materia de los seres corpóreos no pide la cantidad por otro motivo sino porque es divisible en partes; ya también porque ni hay en la naturaleza indicio alguno o vestigio de tal materia, ni fácilmente, como decía, puede concebirse existente de aquel modo, sobre todo por su naturaleza.

5. Podría, por tanto, pensarse de otro modo (y sería la tercera formulación) la composición en la cosa incorpórea de materia totalmente espiritual e indivisible, de tal manera que igual que se da la sustancia compuesta de materia y forma corpórea y la sustancia compuesta de materia corpórea y forma incorpórea, así también podría darse una sustancia compuesta de materia y forma in-

dicam) postulare illam ut proprietatem sibi necessariam, sed solum indifferenter se habere ut illam habeat vel non habeat, iuxta exigentiam formae. Sed hoc imprimis est alienum ab omni ratione philosophica, quia nos nunquam experti sumus huiusmodi materiam nisi sub quantitate; ergo non solum haec materia est capax quantitatis natura sua, vel potest admittere illam si forma non repugnet, sed etiam natura sua postulat esse sub quantitate, immo vix potest intelligi sine illa. Et confirmatur hoc, nam si in materia est capacitas ad quantitatem, non potest naturaliter illa carere propter formam; nam maxime id accideret quando forma esset spiritualis; at videmus in homine formam esse spiritualem et non propterea privari materiam sua quantitate. Sed praeterea argumentor a priori in hunc modum, nam vel illa materia substantiarum incorporearum esset in sua entitate indivisibilis et carens partibus entitativis integrantibus ipsam, vel haberet partes entitativas sese tamen penetrantes propter carentiam quantitatis. Si primum dicatur, plane sequitur talem materiam non solum non habere actu quantitatem sed etiam esse omnino incapacem illius, quia rei indivisibili repugnat per quantitatem extendi, ut per se notum est ex ipsis terminis; talis ergo materia non conveniet cum materia substantiarum corporalium, etiam in hoc communi genere materiae corporeae seu capacis quantitatis. Si vero dicatur secundum, repugnat (saltem naturaliter) illam materiam esse a quantitate separatam, tum quia materia corporalium non alia ratione postulat quantitatem, nisi quia divisibilis est in partes; tum etiam quia neque est in natura indicium aliquod aut vestigium talis materiae; neque facile, ut dicebam, concipi potest illo modo existens, praesertim natura sua.

5. Posset ergo aliter excogitari (et sit tertius dicendi modus) in re incorporea compositio ex materia prorsus spirituali et indivisibili, ita ut, sicut datur substantia composita ex materia et forma corporeis et substantia composita ex materia corporea et forma incorporea, ita etiam dari possit substantia composita ex materia et forma incorporeis

corpóreas. ¿Pues qué dificultad hay en que se dé tal composición en la sustancia espiritual? Y esta opinión la juzga probable Alejandro de Hales en II, q. 20, memb. 2, *in fine*, y en la q. 44, memb. 2, donde distingue tres clases de materia, a saber: elemental, celeste y espiritual; y S. Buenaventura, *In II*, dist. 3, a. 1, q. 1 y ss.; y en realidad habla de la propia materia, en cuanto que es parte esencial realmente distinta de la forma; y lo mismo mantiene Ricardo en la misma distinción, a. 1, q. 2; y a la misma opinión se refiere Auréolo allí; y lo mismo enseñó Plotino, lib. IV *Ennead.*, 2, c. 5, donde dice que *lo profundo de cada cosa es la materia, incluso en el mundo inteligible.* Y lo mismo mantiene Proclo en *Elementario*, proposición 210. Se cita en favor de esta sentencia entre los filósofos a Aristóteles, II *Metafísica*, text. 12, donde dice que todo cuanto se mueve tiene materia; y el Comentador, XII *Metaph.*, text. 20, que dice que la materia es causa de la potencia en las cosas en las que hay potencia, es decir, potencia pasiva, indicando que todas las cosas que están de algún modo en potencia tienen materia; lo cual también lo tiene en el VIII de la *Física*, text. 15. Y lo mismo mantiene Avicena, II *Metaph.*, c. 2. Por lo cual, en el lib. IV, c. 2, dice que todo lo que tiene el ser tras el no ser, tiene materia. Y de los Padres, San Agustín, lib. I *De mirab. sacrae Scripturae*, c. 1, dice que Dios, de la materia informe que había creado primeramente de la nada, dividió las multiformes especies de todas las cosas visibles e invisibles, esto es, sensibles e insensibles, intelectuales y carentes de entendimiento; y en el lib. XII de las *Confesiones*, capítulos 20 y 21, entre otras explicaciones de aquellas palabras: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra*, pone ésta, es decir, *hizo Dios la materia informe de la criatura espiritual y corporal.* También Damasceno, en el lib. II *De Fide*, c. 3, dice *que aunque algunas criaturas con respecto a nosotros se dice que carecen de materia, con todo cuanto es distinto de Dios es grosero y consta de materia.* Y Boecio, en el lib. *De Unitate et Uno*, dice que el ángel es uno por la unión de la materia con la forma; y en el lib. I *De Trinit.*, c. 3, que la forma que existe sin materia no puede ser sujeto de accidentes.

6. De todas las cuales cosas infiere esta opinión que no puede darse una

Quid enim repugnat quin detur huiusmodi compositio in substantia spirituali? Atque hanc sententiam probabilem reputat Alexander Alens., II, q. 20, memb. 2, in fine, et q. 44, mem. 2, ubi distinguit triplicem materiam, scilicet elementarem, caelestem et spiritualem; et Bonavent., In II, dist. 3, a. 1. q. 1 et seq.; et revera loquitur de propria materia, ut est essentialis pars distincta realiter a forma; et idem tenet Richard., eadem dist., a. 1, q. 2; et in eamdem sententiam refertur Aureolus ibi; et idem docuit Plotin., lib. IV Ennead., 2, c. 5, ubi ait *profundum uniuscuiusque rei esse materiam, etiam in mundo intelligibili.* Idem tenuit Proclus, in Elementario, proposit. 210. Citatur pro hac sententia ex philosophis Aristoteles, II Metaph., text. 12, ubi ait omne quod movetur, habere materiam; et Commentator, XII Metaph., text. 20, dicens materiam esse causam potentiae in rebus, in quibus est potentia, scilicet passiva, significans omnia quae sunt aliquo modo in potentia, habere materiam; quod etiam habet VIII Phys., text. 15. Idemque habet Avicen., II Metaph., c. 2. Unde, lib. IV, c. 2, ait omne quod habet esse post non esse, habere materiam. Ex Patribus vero Augustin., lib. I de Mirab. sacrae Scripturae, c. 1, ait Deum ex informi materia, quam prius ex nihilo condidit, cunctarum visibilium et invisibilium rerum, hoc est sensibilium et insensibilium, intellectualium et intellectu carentium, species multiformes divisisse; et XII Confess., c. 20 et 21, inter alias expositiones illorum verborum: *In principio creavit Deus caelum et terram*, hanc ponit, id est, *fecit Deus informem materiam creaturae spiritualis et corporalis.* Damascenus etiam, lib. II de Fide, c. 3, ait *licet quaedam creaturae respectu nostri materia vacare dicantur, tamen quidquid est aliud a Deo, crassum esse et materia constare.* Et Boetius, lib. de Unitate et Uno, ait angelum esse unum coniunctione materiae et formae; et lib. I de Trinit., c. 3, ait formam quae est sine materia non posse esse subiectum accidentium.

6. Ex quibus omnibus colligit haec opinio non posse dari substantiam creatam quae

sustancia creada que sea pura forma subsistente, porque no hay ninguna sustancia creada que aunque esté en acto por razón de la forma, no esté en potencia para poder ser y no ser, lo cual le conviene por razón de la materia. Asimismo, no hay ninguna sustancia creada que no sea capaz de acción, pasión o movimiento; ahora bien, lo primero le conviene por razón de la forma; por consiguiente, lo segundo le conviene por razón de la materia, porque no puede la misma potencia, según la misma razón simple, ser activa y pasiva, puesto que no puede, según lo mismo, estar en acto y en potencia. Finalmente, ninguna sustancia creada puede ser acto puro; por consiguiente, tampoco pura forma; por tanto, debe ser algo que conste de materia y forma. Y no es contradictoria esta composición de una cosa espiritual, puesto que no es contradictorio concebir una entidad sustancial indivisible e incorpórea que sea pura potencia en su género y dependa de algún acto sustancial informativo. Pues del mismo modo que la sustancia espiritual íntegra está en potencia para las formas accidentales proporcionadas, así también puede darse una sustancia espiritual parcial que esté en potencia para una forma sustancial proporcionada. Finalmente, del mismo modo que hay grados en las formas, ¿por qué no puede haberlos también en las materias hasta el grado espiritual?

7. Esta opinión es, sin duda alguna, falsa; con todo, tiene dos partes. Una es que la causalidad de la materia es necesaria en toda sustancia creada, por más que sea incorpórea. Otra es que esta causalidad al menos no le repugna. Por consiguiente, ya que la primera parte es más fácil de impugnar que la última, hay que tratar por separado de ella.

Resolución de la cuestión

8. Por consiguiente, digo en primer lugar que no pertenece a la razón de sustancia creada y completa tener causa material intrínseca de que se componga. Esta conclusión la suponen todos los autores que enseñan que se dan de hecho sustancias creadas no compuestas de materia; concretamente, los ángeles. Así piensan casi todos los escolásticos, *In II*, dist. 3; Santo Tomás, I, q. 50, a. 2,

sit pura forma subsistens, quia nulla est substantia creata quae, licet actu sit ratione formae, non sit in potentia ut possit esse et non esse, quod convenit illi ratione materiae. Item, nulla est substantia creata quae non possit agere et pati aut moveri; sed primum convenit ratione formae; ergo secundum convenit ratione materiae, quia non potest eadem potentia secundum eamdem rationem simplicem esse activa et passiva, quia non potest secundum idem esse in actu et in potentia. Denique nulla substantia creata potest esse purus actus; ergo nec pura forma; ergo esse debet constans ex materia et forma. Nec vero repugnat haec compositio rei spiritualis, quia non repugnat intelligere entitatem substantialem indivisibilem ac incorpoream quae in suo genere sit pura potentia et pendeat ab aliquo actu substantiali informante. Nam, sicut substantia spiritualis integra est in potentia ad formas accidentales proportionatas, ita dari potest substantia spiritualis partialis quae sit in potentia ad substantialem formam proportionatam. Denique, sicut in formis sunt gradus, cur non etiam possunt esse in materiis usque ad gradum spiritualem?

7. Haec sententia est sine dubio falsa; tamen duas habet partes. Una est, causalitatem materiae esse necessariam in omni substantia creata, quantumvis incorporea. Alia est, hanc causalitatem saltem non repugnare illi. Quia ergo prior pars facilius impugnatur quam posterior, de ipsa est sigillatim dicendum.

Quaestionis resolutio

8. Dico ergo primo: non est de ratione substantiae creatae et completae ut habeat causam materialem intrinsecam ex qua componatur. Hanc conclusionem supponunt omnes auctores qui docent dari de facto substantias creatas non compositas ex materia, nimirum angelos. Ita sentiunt fere omnes scholastici, In II, dist. 3; et D. Thomas, I,

y II *cont. Gent.*, c. 50 y 51, y q. *De Spiritualibus Creaturis*, a. 2; Marsilio, *In II*, q. 2; Enrique, *Quodl.* V, q. 16; Herveo, *Quodl.* XI, q. 3; y es la opinión expresa de Dionisio, c. 4 *De Caelesti Hierarch.*, y *De Divinis Nominibus;* y sin duda piensa lo mismo Damasceno, lib. II, c. 3; Aristóteles también, en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 6, enseña claramente que las inteligencias están separadas de la materia, aunque parece que se excede en esto haciéndolas actos puros, asunto de que trataremos después en su propio lugar. Ahora se prueba con la razón la aserción propuesta, ya que ni de la razón de sustancia creada como tal, ni de las propiedades o afecciones de tal sustancia puede colegirse la necesidad de esta composición o causalidad material; por consiguiente, no existe tal necesidad. El antecedente es claro en su primera parte, porque a la razón de sustancia como tal sólo le pertenece el ser ente por sí subsistente o apto por su naturaleza para subsistir. En cambio, el que tal sustancia sea creada añade sólo la dependencia de otro y, por consiguiente, que tal sustancia sea finita y no sea de por sí ente necesario ni enteramente simple; sino que toda esta razón de sustancia creada queda perfectamente salvada y se entiende sin la composición de materia y forma o de acto y potencia sustanciales y realmente distintos; por consiguiente. Se prueba la afirmación porque para que la sustancia no sea enteramente simple basta la composición metafísica, sea de naturaleza y supuesto, sea de esencia y existencia, acerca de las cuales trataremos después; además de éstas, existe también la composición de género y diferencia, la cual basta también para que tal sustancia se entienda que es finita; ni dicha composición indica una verdadera composición de materia y forma, porque no es preciso que el género y la diferencia se tomen de partes de la sustancia realmente distintas, como se dijo en lo que precede. Finalmente, para que tal sustancia dependa, es suficiente con que de suyo y por su intrínseca esencia no sea ente en acto sino mediante la eficiencia de otro; y esto puede convenirle a la sustancia por el mismo hecho de tener alguna composición de existencia y de esencia, o del modo de dependencia y de la cosa que depende; por consiguiente, para la razón de sustancia creada no es necesaria la propia composición de materia y forma.

q. 50, a. 2, et II cont. Gent., c. 50 et 51, et q. de Spiritualibus creatur., a. 2; Marsil., In II, q. 2; Henr., Quodl. V, q. 16; Hervaeus, Quodl., XI, q. 3; et est expressa sententia Dionysii, c. 4 de Caelesti Hierarch., et de Divin. nominibus; et sine dubio idem sentit Damascen., lib. II, c. 3; Aristotel. etiam, XII Metaph., c. 6, clare docet intelligentias esse abstractas a materia, quamvis in hoc excedere videatur faciens illas puros actus, de qua re dicemus infra suo loco. Nunc probatur ratione assertio posita, quia neque ex ratione substantiae creatae ut sic, neque ex proprietatibus vel effectionibus talis substantiae potest colligi necessitas huius compositionis seu causalitatis materialis; ergo nulla est talis necessitas. Antecedens quoad priorem partem patet, quia de ratione substantiae ut sic solum est quod sit ens per se subsistens seu natura sua aptum ad subsistendum. Quod vero talis substantia creata sit, addit solum dependentiam ab alio, et consequenter quod talis substantia sit finita et non sit ex se ens necessarium neque omnino simplex; sed tota haec ratio substantiae creatae optime salvatur et intelligitur absque compositione ex materia et forma seu ex actu et potentia substantialibus ac realiter distinctis; ergo. Probatur assumptum quia, ut substantia non sit omnino simplex, sufficit compositio metaphysica, vel ex natura et supposito, vel ex esse et essentia, de quibus infra dicemus, praeter quas etiam est compositio ex genere et differentia; quae sufficit etiam ut talis substantia finita esse intelligatur; neque talis compositio indicat veram compositionem ex materia et forma, quia non oportet genus et differentiam sumi ex partibus substantiae realiter distinctis, ut in superioribus dictum est. Denique, ut talis substantia dependeat, satis est quod ex se et ex sua intrinseca essentia non sit ens actu, sed per efficientiam alterius; hoc autem convenire potest substantiae, hoc ipso quod aliquam compositionem habet ex esse et essentia, vel ex modo dependentiae et re quae dependet; ergo ad rationem substantiae creatae non est necessaria propria compositio ex materia et forma.

9. En cambio, la segunda parte del antecedente se prueba porque no repugna que la misma cosa esté en acto en el género de sustancia y que esté en potencia para los accidentes, como hemos de decir más ampliamente en la disputación siguiente. Y en pocas palabras, es evidente porque respecto de diversas cosas no repugnan el acto y la potencia. Más aún, por lo mismo que la sustancia creada no tiene por sí misma toda la perfección, se sigue que tras la perfección sustancial sea perfectible por los accidentes; y esto es estar en potencia para ellos. Además, si tal sustancia es viviente e intelectual en grado máximo, por la misma facultad real puede tener la virtud de la acción y de la recepción, como por la misma voluntad es capaz de producir y de recibir un acto de querer; y del mismo modo puede moverse no por razón de la materia, sino por razón de su propia sustancia; por consiguiente, éstos no son indicios suficientes de una composición propia de materia y forma, ya que no la requieren necesariamente; pero fuera de éstos no existen ningunos otros indicios de tal composición que se encuentren necesariamente en toda sustancia creada; por consiguiente, no hay ninguna necesidad de atribuir esta composición a toda sustancia creada.

10. *El alma racional no incluye ninguna materia.*— Y se confirma y explica este razonamiento por el alma racional separada de la materia; pues ella es una sustancia creada dependiente y no enteramente simple, y capaz de entender, querer y moverse; y de todas estas cosas es capaz sin la composición de materia y forma. Por lo cual los autores de la opinión contraria, apremiados por este ejemplo, indican que en el alma se encuentra también esta composición; sin embargo, esto es algo muy ajeno no sólo a los principios naturales sino también a los de la fe. Porque o bien entienden que el alma, incluso mientras está en el cuerpo, está compuesta de materia y forma espirituales; pero entonces resulta que el alma no es verdadera forma del cuerpo, ya porque el alma será por sí sustancia completa e íntegra puesto que está compuesta de su propia materia sustancial y su propia forma, ya también porque no podrá informar al cuerpo por su materia, porque la materia no es acto actuante, sino primer sujeto de la forma; ni tampoco por su forma, porque no puede la misma forma informar al mismo

9. Altera vero pars antecedentis probatur quia non repugnat eamdem rem esse in actu in genere substantiae et esse in potentia ad accidentia, ut sequenti disputatione latius dicturi sumus. Et patet breviter quia respectu diversorum non repugnat actus et potentia. Immo, hoc ipso quod substantia creata non habet per seipsam omnem perfectionem, sequitur ut post perfectionem substantialem sit perfectibilis per accidentia; et hoc est esse in potentia ad illa. Deinde, si talis substantia sit vivens et maxime intellectualis, per eamdem realem facultatem habere potest vim agendi et recipiendi, ut per eamdem voluntatem potest elicere et recipere actum volendi; et eodem modo potest se movere, non ratione materiae sed ratione suae propriae substantiae; ergo haec non sunt sufficientia indicia compositionis propriae ex materia et forma, quia non necessario illam requirunt; sed praeter haec nulla alia sunt indicia talis compositionis quae in omni substantia creata necessario inveniantur; ergo nulla est necessitas attribuendi hanc compositionem omni substantiae creatae.

10. *Anima rationalis nullam materiam includit.*— Et confirmatur ac declaratur hic discursus ex anima rationali separata a materia; illa enim est substantia creata dependens et non omnino simplex et potens ad intelligendum, volendum et se movendum; et horum omnium capax est sine compositione ex materia et forma. Unde auctores contrariae sententiae, coacti hoc exemplo, indicant etiam in anima reperiri hanc compositionem; verumtamen id est valde alienum non solum a principiis naturalibus, sed etiam fidei. Nam vel intelligunt animam, etiam dum est in corpore, esse compositam ex materia et forma spritualibus; at inde sequitur animam non esse veram formam corporis, tum quia anima per se erit substantia completa et integra, utpote ex propria materia substantiali et propria forma composita; tum etiam quia non poterit informare corpus per suam materiam quia materia non est actus actuans, sed primum subiectum formae; neque etiam per suam formam, quia non pot-

tiempo a dos materias, ni tener una connatural e intrínseca relación trascendental a las mismas. O bien entienden que el alma racional inmediatamente que se separa del cuerpo recibe alguna materia espiritual a la que se une y en la que se conserva; y esto es igualmente falso y erróneo. Pues de allí resulta en primer lugar que el alma racional verdaderamente no se conserva separada. En segundo lugar se sigue que es necesaria la creación de una nueva materia para que el alma pueda permanecer fuera del cuerpo, porque aquella materia no podía preexistir antes, pues de lo contrario habría sido preciso que o bien existiese sin forma, o que se corrompiese alguna otra cosa para que el alma racional pudiese permanecer fuera del cuerpo. Todas las cuales cosas son absurdas. Más aún, se sigue además que no es preciso que tal alma vuelva alguna vez al cuerpo; pues si tiene ya una materia propia y más perfecta a la que informar, ¿por qué debe privarse de ella para volver al cuerpo? Principalmente porque aquel compuesto de tal materia y alma es por su naturaleza incorruptible. Por consiguiente, de ningún modo podría decirse que el alma racional consta de materia y forma.

11. *Se sale al paso de una objeción.*— Pero dirá alguno que no existe la misma razón acerca del alma racional y de las sustancias completas de que ahora tratamos; pues aquélla, al ser incompleta e instituída por naturaleza para informar la materia, no es de maravillar que sea toda ella forma y no conste de materia; y lo contrario puede suceder en las sustancias completas que de tal modo subsisten por sí que no pueden informar la materia. Pero esta diferencia no representa ningún obstáculo; más todavía, del hecho de que el alma racional, aunque sea sustancia incompleta, por ser incorpórea, puede ser subsistente por sí sin materia, y en sí misma operar y moverse, de esto —digo— inferimos que no repugna que se den sustancias completas incorpóreas que no consten de materia y puedan operar en sí y moverse. Y la razón de esta consecuencia es que como en el alma la misma cosa puede ser principio de producción y de recepción del movimiento y del acto accidental, así también en aquellas sustancias completas. Y como el alma separada no necesita materia para sus actos y movimientos, así tampoco la sustancia completa e incorpórea necesitará de aquélla. Y por lo demás,

est eadem forma simul informare duas materias, neque habere connaturalem et intrinsecam habitudinem transcendentalem ad illas. Vel intelligunt animam rationalem, statim ac separatur a corpore, recipere aliquam spiritualem materiam cui uniatur et in qua conservetur; et hoc aeque falsum est et erroneum. Nam inde fit primo, animam rationalem vere non conservari separatam. Secundo, sequitur necessariam esse creationem novae materiae ut anima possit extra corpus manere, quia illa materia non poterat antea praeesse; alias oportuisset vel esse sine forma, vel aliquid aliud corrumpi ut anima rationalis extra corpus manere posset. Quae omnia sunt absurda. Immo, praeterea sequitur non oportere ut talis anima aliquando redeat ad corpus; nam si iam habet propriam et perfectiorem materiam quam informet, cur debet illa privari ut ad corpus redeat? Maxime quia compositum illud ex tali materia et anima, natura sua incorruptibile esset. Igitur nullo modo dici potest rationalem animam constare materia et forma.

11. *Occurritur obiectioni.*— Sed dicet aliquis non esse eamdem rationem de anima rationali et de substantiis completis de quibus nunc agimus; nam illa cum sit incompleta et natura sua instituta ad informandam materiam, non est mirum quod tota sit forma et non constet ex materia; secus vero esse potest in substantiis completis, quae ita per se subsistunt ut materiam informare non possint. Sed haec differentia nil obstat; quin potius, ex eo quod anima rationalis quamvis sit incompleta substantia, quia incorporea est, potest esse per se subsistens sine materia et in sese operari ac se movere, ex hoc (inquam) inferimus non repugnare quod dentur completae substantiae incorporeae quae materia non constent et in se operari possint ac se movere. Et ratio huius consequentiae est quia, sicut in anima eadem res potest esse principium efficiendi et recipiendi motum et actum accidentalem, ita in illis substantiis completis. Et sicut anima separata non indiget materia ad suos actus et motus, ita nec substantia completa et incorporea indigebit illa. Et aliunde

más, la materia no es necesaria para la razón de sustancia completa como tal, pues Dios es sustancia completa sin materia; ni precisamente porque la sustancia sea creada pide que su complemento venga de la composición de materia, como se ha demostrado; por consiguiente.

12. Y de aquí nacen otras dos razones que confirman magníficamente la conclusión. Una razón es de Santo Tomás en el lugar citado, porque no repugna que se dé una sustancia creada completa que tenga operación simple independiente de la materia; luego no repugna que se dé una sustancia que posea ser completo sin materia. Se prueba la consecuencia porque el ser es por causa del operar, por lo cual es proporcionado a la operación y la operación al mismo ser; por consiguiente, si la sustancia no necesita de ningún modo la materia para la operación, tampoco la necesitará para su ser completo; tanto más cuanto que tal materia en nada podría contribuir al ser o a la subsistencia de la forma, porque la forma, como se supone, sería incorpórea; por consiguiente, independiente en el ser de cualquier sujeto, y subsistente por sí, como es nuestra alma; por tanto, tal forma, ni en cuanto al ser, ni en cuanto al obrar, necesitará la materia; por consiguiente, no puede ser por su naturaleza acto de la materia, sino acto por sí subsistente como sustancia completa. Y se prueba el antecedente porque no repugna que se dé una sustancia creada puramente intelectual; y la operación intelectual por sí y por su naturaleza es independiente de toda materia, como se prueba extensamente en el III *De Anima;* y resulta manifiesto, en pocas palabras, bien sea por su objeto, pues comprende en sí a todo ente, por muy separado que esté de la materia; o bien sea por su modo, porque de suyo prescinde del tiempo y del lugar y de toda composición; bien sea, finalmente, por la sustancia intelctual primaria, que es Dios, en quien no hay ningún género de materia, y de la ínfima que es el hombre, o el alma racional. Pues aunque esta alma sea acto del cuerpo, de cuya ayuda puede valerse de algún modo para sus operaciones mentales, con todo, esencial y formalmente no necesita el alma racional alguna materia para las operaciones intelectuales; por lo cual, separada las ejerce sin materia alguna; por consiguiente, si no repugna que se dé una sustancia

non est materia necessaria ad rationem substantiae completae ut sic, nam Deus est completa substantia sine materia; neque ex eo praecise quod substantia sit creata postulat ut complementum eius sit ex compositione materiae, ut demonstratum est; ergo.

12. Et hinc insurgunt duae aliae rationes egregie confirmantes conclusionem. Una ratio est D. Thomae, loco citato, quia non repugnat dari substantiam creatam completam, habentem operationem simplicem independentem a materia; ergo non repugnat dari substantiam habentem esse completum absque materia. Consequentia probatur quia esse est propter operari, unde est proportionatum operationi et operatio ipsi esse: si ergo substantia nullo modo indiget materia ad operationem, neque ad suum esse completum illa indigebit; eo vel maxime quod talis materia nihil conferre posset ad esse vel subsistere formae; quia forma, ut supponitur, esset incorporea, ergo independens in esse a quolibet subiecto et per se subsistens, sicut est nostra anima; igitur talis forma, neque quoad esse, neque quoad operari, indigebit materia; ergo non potest natura sua esse actus materiae, sed actus per se subsistens, tamquam substantia completa. Antecedens vero probatur quia non repugnat dari substantiam creatam pure intellectualem; operatio autem intellectualis per se et natura sua independens est ab omni materia, ut late probatur in III de Anima; et patet breviter, tum ex obiecto eius, nam sub se complectitur omne ens quantumvis abstractum a materia; tum ex modo eius, quia ex se abstrahit a tempore et loco, et ab omni compositione; tum denique ex primaria substantia intellectuali quae est Deus, in quo nullum est genus materiae, et ex infima quae est homo, vel anima rationalis. Nam, licet haec anima sit actus corporis, cuius ministerio uti aliquo modo potest ad suas mentis operationes, tamen per se ac formaliter non indiget anima rationalis aliqua materia ad intellectuales operationes; unde separata illas exercet sine ulla materia; si ergo non repugnat dari substantiam crea-

creada totalmente intelectual, no repugnará que se dé una sustancia creada carente de composición de materia.

13. La otra razón se toma de la semejanza del efecto con la causa, al menos según una razón común y análoga; por consiguiente, como Dios es una sustancia completa simple no repugnará que se dé una sustancia semejante a Dios en esta perfección, al menos en cuanto a la carencia de composición de partes realmente distintas; pues toda semejanza con Dios que no está en pugna con la razón de efecto equívoco y dependiente, o que por otra parte no está en pugna con la razón de ente como tal, puede comunicarla Dios a alguna criatura; sobre este razonamiento diremos más cosas después al tratar de las inteligencias creadas.

14. *La causa material repugna a la sustancia incorpórea.*— Digo en segundo lugar que repugna absolutamente que sea hecha una criatura incorpórea que tenga verdadera causa material sustancial. Esta conclusión no la encuentro así expresada en los autores; pues sólo dicen que los ángeles carecen de toda materia; con todo, en cuanto que infieren esto de que son incorpóreos, suponen enteramente que repugna a la sustancia incorpórea en cuanto tal la composición de materia, de cualquier clase que se imagine que es. Y puede probarse la aserción primeramente por el efecto, o mejor por el fin, porque la composición de materia no puede convenirle a una sustancia más que en cuanto que le es connatural; y la naturaleza no pide la composición de materia sino por causa de algún uso o fin conforme con el compuesto y la forma, pues la materia es por causa de la forma; pero la materia incorpórea de ninguna utilidad puede ser para la forma incorpórea; por consiguiente. La menor está ya suficientemente probada en la precedente aserción; pues la forma incorpórea no necesita la materia absolutamente para ser, ni tampoco para operar intelectualmente como allí se probó; ni para moverse localmente, como prueba también el ejemplo de nuestra alma separada. Y la razón está en que el movimiento local puede recibirse en cualquier cosa subsistente que tenga lugar finito y limitado, ya sea aquella cosa compuesta o simple. Ni puede imaginarse otro género de operación al que sirva tal materia; porque en la materia incorpórea no puede haber sentidos,

tam totaliter intellectualem, non repugnabit dari substantiam creatam carentem compositione ex materia.

13. Altera ratio sumitur ex similitudine effectus ad causam, saltem secundum communem et analogam rationem; cum ergo Deus sit substantia completa simplex, non repugnabit dari substantiam similem Deo in hac perfectione, saltem quantum ad carentiam compositionis ex partibus realiter distinctis; omnis enim similitudo ad Deum quae non pugnat cum ratione effectus aequivoci et dependentis, vel quae aliunde non pugnat cum ratione entis ut sic, communicari potest a Deo alicui creaturae; de quo discursu dicemus plura infra, tractando de intelligentiis creatis.

14. *Incorporeae substantiae repugnat materialis causa.*— Dico secundo: omnino repugnat fieri incorpoream creaturam habentem veram materialem causam substantialem. Hanc conclusionem non invenio ita expressam in auctoribus; solum enim dicunt angelos carere omni materia; tamen quatenus hoc colligunt ex eo quod incorporei sunt, plane supponunt repugnare substantiae incorporeae ut sic compositionem ex materia, qualiscumque illa esse fingatur. Potest autem probari assertio primo ab effectu, vel potius ex fine, quia compositio ex materia non potest convenire alicui substantiae nisi quatenus ei est connaturalis; natura autem non postulat compositionem ex materia, nisi ob aliquem usum vel finem consentaneum et composito et formae, nam materia est propter formam; sed materia incorporea nulli usui esse potest formae incorporeae; ergo. Minor probata satis est in praecedenti assertione; nam forma incorporea non indiget materia absolute ut sit, neque etiam ut operetur intellectualiter, ut ibi probatum est; neque ut moveatur localiter, ut probat etiam exemplum nostrae animae separatae. Et ratio est quia motus localis recipi potest in quacumque re subsistente, habente finitum et limitatum locum, sive illa res sit composita, sive simplex. Nec fingi potest aliud genus operationis ad quam talis materia deserviat, quia in materia incorporea non possunt esse sensus, neque aliquis

ni modo alguno de conocimiento que no sea ejercido mejor por la forma sola; ni tampoco puede haber actos de la vida vegetativa, siendo como es la sustancia incorpórea incorruptible; por consiguiente, tal modo de materia es ineptísimo para cualquier uso de la naturaleza; luego no puede ser connatural a alguna sustancia; por tanto, es absolutamente imposible, porque la materia, o bien es una parte de la naturaleza, o no es materia. Igualmente, si es posible una materia, es posible también una forma que sea su acto natural; por consiguiente, para el compuesto de una y otro será connatural tal causa material; por tanto, si para ninguna forma o compuesto puede ser connatural semejante materia, tampoco puede existir en absoluto. La razón *a priori* parece que se ha de tomar de la nobleza del grado y orden de la sustancia incorpórea, pues aquel orden de realidades es más actual de lo que lo es toda sustancia corpórea y extensa; y por ello repugna que se dé en aquel orden una entidad sustancial por modo de pura potencia que necesite de la forma sustancial, y realmente distinta, para que pueda existir.

La materia y la cantidad se infieren mutuamente

15. De esto infiero que la materia y la cantidad están en relación inseparable y recíproca, de tal modo que todo compuesto de materia sea necesariamente cuanto; y también todo cuerpo cuanto necesariamente sea compuesto de materia, pues esta última parte ha sido ya probada en la sección anterior; y la primera consta por lo que se acaba de decir. De lo cual resulta consecuentemente que la cantidad se compara a la materia como una propiedad suya, porque como van acompañándose inseparablemente es menester que entre sí tengan alguna natural conexión; y como la materia es una sustancia y la cantidad un accidente, no pueden enlazarse de otro modo sino como la propiedad y la esencia, raíz o fundamento. Más aún, si hablamos de una propiedad real y física, no encontraremos ninguna otra en la materia; pues si suele señalarse alguna otra cosa, o no es propiedad sino esencia, como ser *potencia para la forma;* o no es propiedad positiva, sino que por medio de una negación declara la misma esen-

modus cognitionis qui per solam formam non melius exerceatur; neque etiam esse posset actus vitae vegetativae, cum substantia incorporea sit incorruptibilis; est ergo talis materiae modus ineptissimus ad omnem usum naturae; ergo non potest esse connaturalis alicui substantiae; ergo simpliciter impossibilis est; nam materia vel est pars naturae, vel non est materia. Item, si possibilis est aliqua materia, possibilis etiam est forma quae sit naturalis actus eius; ergo composito ex utraque connaturalis erit talis causa materialis; si ergo nulli formae vel composito esse potest connaturalis huiusmodi materia, neque absolute esse potest. Ratio autem a priori sumenda videtur ex nobilitate gradus et ordinis substantiae incorporeae, nam ille ordo rerum est actualior quam sit omnis substantia corporea et extensa; et ideo repugnat dari in illo ordine entitatem substantialem per modum purae potentiae indigentis forma substantiali ac realiter distincta, ut esse possit.

Materia et quantitas mutuo sese inferunt

15. Ex his infero materiam et quantitatem se habere inseparabiliter ac reciproce, ita ut omne compositum ex materia necessario sit quantum; et omne etiam corpus quantum necessario sit compositum ex materia; haec enim posterior pars in superiori sectione probata est; prior vero ex proxime dictis constat. Unde fit consequens, quantitatem comparari ad materiam ut proprietatem eius, nam cum inseparabiliter sese comitentur, necesse est ut inter se habeant aliquam naturalem connexionem; cum autem materia sit substantia et quantitas accidens, non possunt aliter connecti nisi ut proprietas et essentia, radix, seu fundamentum. Immo, si de proprietate reali et physica loquamur, nullam aliam in materia inveniemus; nam si quid aliud assignari solet, vel non est proprietas sed essentia, ut esse *potentiam ad formam;* vel non est proprietas positiva, sed quae per negationem declarat eamdem es-

cia, como ser *ingenerable e incorruptible,* ser *de suyo informe y de algún modo incognoscible, carecer de virtud activa* y semejantes. O finalmente sólo por medio de una metáfora explica la misma capacidad esencial de la materia, como *tener apetito hacia la forma.* Pero en cambio la cantidad es una verdadera y real propiedad que tiene entidad propia (de lo cual trataremos después en su lugar), unida necesaria y naturalmente con la entidad de la materia. Y es muy proporcionada a ella, pues es aptísima para recibir y padecer, y de suyo no está ordenada a hacer algo. Pero inmediatamente se ofrecen en este lugar graves cuestiones, a saber, si la cantidad es de tal modo una propiedad de la materia que es coeviterna con ella, y si dimana de ella, o mediante la forma, y si radica en ella inmediatamente como en su sujeto, o en todo el compuesto; pero estas cuestiones no son necesarias para la presente disputación, y tendrán un lugar más apropiado en la siguiente.

16. *Una pequeña duda.— Su respuesta.—* En esta aserción sólo puede ofrecerse la duda de, puesto que la cantidad y la materia se infieren mutuamente, cómo variada la razón de materia no se varía la razón de cantidad; pues dijimos que la materia de los cuerpos incorruptibles es distinta de la materia de los corruptibles; y nadie dirá que las cantidades son de diversas clases. Y si se dice que la cantidad sigue a la materia como tal, según su razón genérica, quedará por averiguar qué propiedad sigue a ésta y cuál a aquella materia en cuanto que es tal, o cómo a la razón genérica de materia le sigue una propiedad específica, y sin embargo a las razones específicas de materia no les sigue ninguna propiedad. Pero a esto hay que decir brevemente que no hay ningún inconveniente en que dos naturalezas o materias específicamente distintas, en cuanto que entre sí son de alguna manera semejantes, tengan una propiedad común; pues ello es frecuente incluso en las formas y sustancias completas. Pues igual que dos causas distintas en especie pueden tener un efecto de la misma clase porque pueden tener una virtud común sea formal o eminente, así dos materias pueden tener una propiedad común a causa de la conveniencia en alguna condición de la naturaleza, aunque no convengan absolutamente en toda la esencia.

sentiam, ut esse *ingenerabilem et incorruptibilem,* esse *de se informem et aliquo modo incognoscibilem, carere vi activa,* et similes. Vel denique solum per metaphoram explicat eamdem essentialem capacitatem materiae ut *habere appetitum ad formam.* At vero quantitas est vera et realis proprietas propriam habens entitatem (de qua infra suo loco dicemus), naturaliter ac necessario coniunctam cum entitate materiae. Estque illi valde proportionata, nam est aptissima ad recipiendum et patiendum et ex se non est ordinata ad aliquid agendum. Statim vero se offerunt hoc loco quaestiones graves, scilicet, an quantitas ita sit proprietas materiae ut sit illi coaeva, et an ab illa dimanet vel mediante forma, et an in illa immediate subiectetur vel in toto composito; sed hae quaestiones non sunt necessariae ad praesentem disputationem, et in sequenti habebunt commodiorem locum.

16. *Dubiolum.— Responsio.—* Solum potest in hac assertione dubitari, si quantitas et materia sese consequuntur, quomodo variata ratione materiae non variatur ratio quantitatis; diximus enim materiam incorruptibilium corporum esse distinctam a materia corruptibilium; nemo autem dicet quantitates esse diversarum rationum. Quod si dicatur quantitatem consequi materiam ut sic, secundum genericam rationem suam, restabit inquirendum quae proprietas consequatur hanc, quae vero illam materiam quatenus talis est, vel quomodo ad rationem genericam materiae sequatur specifica proprietas, et tamen ad specificas rationes materiae nulla proprietas consequatur. Ad hoc vero dicendum est breviter nullum esse inconveniens quod duae naturae seu materiae specie distinctae quatenus inter se sunt aliquo modo similes, habeant proprietatem communem, id enim frequens est etiam in formis et substantiis completis. Nam sicut duae causae specie distinctae possunt habere effectum eiusdem rationis, quia possunt habere virtutem communem, vel formalem, vel eminentem, ita duae materiae possunt habere proprietatem communem propter convenientiam in aliqua conditione naturae, quamvis non conveniant simpliciter in tota essentia.

Pues todas las materias tienen la extensión y composición de las partes integrales, y en ella son enteramente semejantes, y según dicha razón les conviene a ellas la propiedad; pero tienen además el ser potencias para la forma, y de acuerdo con esta razón difieren por la diversa relación a la forma. Y de acuerdo con esta razón y distinción específica, es verdad que una materia no tiene alguna propiedad accidental peculiar distinta de la cantidad o de las propiedades de otra materia. Ni esto representa un inconveniente, porque la materia, como es pura potencia, no necesita otras propiedades o facultades.

Soluciones a los argumentos

17. *Exposición de un pasaje de San Agustín.— Se explica el Damasceno.— Se expone Boecio.—* A los argumentos de la segunda sentencia se responde que Aristóteles, cuando dice que todas las cosas que se mueven tienen materia, habla del movimiento físico en el cual una parte del móvil recorre primero el espacio que otra. Pero el Comentador y Avicena discurren en el error de que todas las inteligencias son entes necesarios y eternos. Por lo que se refiere a San Agustín, en primer lugar aquella obra *De Mirabilibus Sacrae Scripturae* es de autor incierto; además, Santo Tomás, en la q. única *De Spiritualibus creaturis,* a. 1, ad 4, explica que San Agustín no habla de la materia propiamente en cuanto que es parte de la esencia, ni de la informidad sustancial, sino de la materia en cuanto que dice cualquier sustancia o sujeto accidentalmente informe. Por lo cual, por materia informe en la naturaleza intelectual no entiende otra cosa que la misma naturaleza intelectual que no ha sido iluminada todavía por el Verbo. O tal vez el autor de aquel libro pensó que los ángeles son corpóreos. Y de este modo responde Capréolo, *In II,* dist. 3, q. 1, a otro lugar de San Agustín del libro de las *Confesiones,* que dicha exposición es de acuerdo con la opinión de Platón, que pensaba que los ángeles eran corpóreos; principalmente porque San Agustín no aprueba sino que refiere sólo dicha exposición. En cambio, Damasceno piensa abiertamente que los ángeles son in-

Omnes enim materiae habent integralium partium extensionem et compositionem, et in ea sunt omnino similes, et secundum eam rationem convenit illis proprietas; habent vero ulterius quod sint potentiae ad formam, et secundum hanc rationem differunt per diversam habitudinem ad formam. Et secundum hanc specificam rationem et distinctionem, verum est non habere unam materiam aliquam peculiarem proprietatem accidentalem distinctam a quantitate vel a proprietatibus alterius materiae. Neque hoc est inconveniens, quia materia, cum sit pura potentia, non indiget aliis proprietatibus vel facultatibus.

Argumentorum solutiones

17. *Locus Augustini exponitur.— Damascenus explicatur.— Boetius exponitur.—* Ad argumenta alterius sententiae respondetur Aristotelem, cum ait omnia quae moventur habere materiam, loqui de motu physico, in quo una pars mobilis prius pertransit spatium quam alia. Commentator autem et Avicenna procedunt in eo errore quod intelligentiae omnes sunt entia necessaria et aeterna. Ad Augustinum, imprimis opus illud de Mirabilibus sacrae Scripturae incerti est auctoris; deinde D. Thomas, q. unica de Spiritualib. creat., a. 1, ad 4, explicat Augustinum non loqui de materia proprie ut est pars essentiae, nec de informitate substantiali, sed materia ut dicit quamcumque substantiam vel subiectum accidentaliter informe. Unde per materiam informem in intellectuali natura nihil aliud intelligit quam ipsam naturam intellectualem nondum illuminatam a Verbo. Vel fortasse auctor illius libri existimavit angelos esse corporeos. Atque hoc modo respondet Capreolus, In II, dist. 3, q. 1, ad alium locum Augustini ex libris Confessionum, eam expositionem esse iuxta opinionem Platonis, existimantis angelos esse corporeos; praesertim quia Augustinus non approbat, sed refert tantum illam expositionem. Damascenus autem aperte sentit angelos esse immateriales, quamvis

materiales, aun cuando en comparación de Dios los llame groseros y materiales no porque consten de materia, sino porque de algún modo son compuestos y potenciales. Y así aproximadamente Santo Tomás en la q. 50, a. 1, ad 1. Y Boecio en el primer pasaje, o bien pensó que los ángeles eran materiales, o es que habla en sentido amplio de la materia y de la forma en cuanto se dicen a veces de cualquier potencia y acto, ya sean género y diferencia, ya esencia y existencia. Y en el último lugar, o es que habla de la forma pura que sea acto puro, como expone Capréolo, o habla según una precisión formal, porque la forma como forma no recibe los accidentes sino en cuanto que participa algo de las condiciones de la materia o de la potencialidad.

18. Y con estas últimas palabras casi se ha respondido a la razón de dicha sentencia; pues se niega que sea imposible una sustancia creada no compuesta de verdadera materia. A la primera probación se responde que es falso que toda sustancia creada pueda no existir por intrínseca potencia pasiva, la cual conviene a las cosas por razón de la materia, sujeta a privación; pero si se habla de la potencia para el no ser mediante la sola denominación extrínseca tomada de la causa eficiente, aquélla no requiere materia. A la otra probación se responde que la misma cosa viviente puede moverse a sí misma accidentalmente, o reducirse al acto, porque para esto puede estar por su sustancia en acto eminente o virtual y en potencia formal, como antes se explicó, confirmando la verdad, y al tratar de la causa eficiente diremos con más amplitud.

19. Respecto de la última prueba ya se declaró de dónde nace la repugnacia de que se dé una sustancia incorpórea y pura potencia en el género de la sustancia, a saber, de la eminencia de aquel grado y orden; y por ello no es igual el caso de la potencia para las formas accidentales, porque la sustancia que está absolutamente en acto puede estar en potencia para los accidentes; la cual no está en potencia para el ser absolutamente sino relativamente. Es finalmente diversa la razón de la forma y la de la materia, pues la forma por ser acto, con razón puede hallarse en grado incorpóreo, y asimismo un grado corpóreo puede participar de la actualidad de la forma sustancial, porque aquel orden no es tan imperfecto que no se encuentre en él un ente constituído absolutamente en acto por la forma; y por el contrario, la materia por causa de su imperfección no puede ser elevada al grado incorpóreo.

comparatione Dei eos appellet crassos ac materiales, non quia materia constent, sed quia aliquo modo sunt compositi et potentiales. Ita fere divus Thomas, q. 50, a. 1, ad 1. Boetius autem, in priori loco, vel existimavit angelos esse materiales, vel loquitur late de materia et forma prout interdum dicuntur de quacumque potentia et actu, sive sint genus et differentia, sive essentia et esse. In posteriori autem loco, vel loquitur de forma pura quae sit purus actus, ut exponit Capreolus, vel loquitur secundum praecisionem formalem, quod forma ut forma non recipit accidentia, sed quatenus aliquid participat de conditionibus materiae, seu de potentialitate.

18. Et ex his ultimis verbis fere responsum est ad rationem illius sententiae; negatur enim esse impossibilem substantiam creatam non compositam ex vera materia. Ad primam probationem respondetur falsum esse omnem substantiam creatam posse non esse per intrinsecam potentiam passivam, quae convenit rebus ratione materiae, subiectae privationi; si vero sit sermo de potentia ad non esse per solam denominationem extrinsecam a causa efficienti, illa non requirit materiam. Ad aliam probationem respondetur eamdem rem viventem posse seipsam movere accidentaliter, vel in actum reducere, quia ad hoc esse potest per suam substantiam in actu eminenti seu virtuali et in potentia formali, ut supra, confirmando veritatem, declaratum est, et tractando de causa efficienti latius dicemus.

19. Ad ultimam probationem iam declaratum est unde repugnet dari substantiam incorpoream et puram potentiam in genere substantiae, scilicet, ex eminentia illius gradus et ordinis; et ideo non est simile de potentia ad formas accidentales, quia substantia quae sit simpliciter in actu potest esse in potentia ad accidentia; quae non est potentia ad esse simpliciter sed secundum quid. Est denique diversa ratio formae et materiae, nam forma, cum sit actus, merito reperiri potest in gradu incorporeo, itemque gradus corporeus potest participare actualitatem formae substantialis, quia non est ille ordo adeo imperfectus quin intra illum reperiatur ens simpliciter in actu per formam constitutum; e contrario vero materia propter suam imperfectionem non potest elevari ad gradum incorporeum.

DISPUTACION XIV

LA CAUSA MATERIAL DE LOS ACCIDENTES

RESUMEN

Dos partes:

I. Existencia y naturaleza de esta causa; accidentes que la exigen (Sec. 1).
II. Realidades que pueden ejercer esta causalidad (Sec. 2-4).

SECCIÓN I

Determinado el problema de la existencia de la causa material de los accidentes (1), se defiende su existencia y hasta su necesidad (2-3), refiriéndose, claro está, al accidente en concreto, en orden a su composición (4-7), mientras que el accidente en abstracto sólo exige causa de sustentación (8-9).

SECCIÓN II

¿Puede ejercer inmediatamente esa causalidad la sustancia en cuanto tal? El problema se concreta en saber mediante qué potencia recibe la sustancia a los accidentes (1): no mediante una potencia accidental, como quieren algunos (2-3), sino que los recibe la sustancia por sí misma (4-5), puesto que lo contrario no puede admitirse, ni con las limitaciones que pone Cayetano (6-8). La refutación se funda en que no es preciso que a cualquier acto corresponda una potencia de su mismo predicamento (9-11). Como en todo ello juega un importante papel el axioma de que "el acto y la potencia están en el mismo género", concluye la sección explicando ampliamente su sentido (12-17).

SECCIÓN III

Supuesto que es la sustancia la causa material de los accidentes, ¿qué sustancia es? No la increada (1). En primer lugar, pueden serlo para los accidentes que les sean proporcionados las sustancias simples, las formas subsistentes y las partes integrales (2-4). Pero la cuestión batallona está en la causalidad de la materia prima, sobre todo respecto de la cantidad (5). Para algunos la materia no puede ejercer esa causalidad con prioridad a su unión a la forma (6-9). Para otros la materia es entitativamente suficiente para dicha causalidad, posición por la que se decide Suárez (10-20), haciendo extensiva su doctrina a las cualidades y confirmándola con la solución de los argumentos en contra (21-34). A continuación, debidamente delimitado el problema (35), desarrolla progresi-

vamente una solución sistemática: 1) La materia es a veces sujeto primero y único de la cantidad (36-37); 2) La cantidad de lo que se corrompe y las disposiciones congruentes con la forma de lo engendrado permanecen en éste (38-40); 3) Esto no impide que en algún género de causa tengan prioridad sobre la cantidad el compuesto sustancial y la unión de la materia con la forma (41-43); 4) Aunque sea probable que en los compuestos sustanciales la cantidad pueda ser recibida parcialmente en la forma, lo más probable es que esa función la cumpla la materia sola (44-51). A continuación responde a los diversos testimonios de Aristóteles y a las objeciones que suelen aducirse contra la posición adoptada (52-61).

SECCIÓN IV

¿Puede un accidente ser causa material de otro? Un accidente puede ser fundamento y causa material de otro sobrenaturalmente, pero no naturalmente (1); puede también un accidente tener su inhesión en la sustancia mediante otro (2). El problema sigue siendo si un accidente puede ser sujeto o causa material de otro (3). Expuestas las sentencias negativa (4) y afirmativa (5), se decide por la última, que prueba con argumentos y ejemplos (5-8), tratando luego algunas cuestiones conexas (9-13) y acabando con la solución a los argumentos contrarios (14).

DISPUTACION XIV

LA CAUSA MATERIAL DE LOS ACCIDENTES

Una vez explicada la causalidad material en la primera raíz y causa de dicho género, es fácil aplicarla a todos los sujetos que ejercen esta clase de causalidad respecto de los accidentes; porque en relación con la sustancia sólo la materia prima ejerce una verdadera y propia causalidad material; puesto que, aunque las partes integrantes o las disposiciones suelan considerarse incluídas en este género de causa, esto se hace únicamente en virtud de cierta reducción y no con propiedad. Así, pues, por lo que se refiere a la causa material de los accidentes, veremos, en primer lugar, si existe y cuáles son sus características y respecto de qué accidentes se da; después, a qué cosas conviene.

SECCION PRIMERA

¿SE DA UNA VERDADERA CAUSA MATERIAL DE LOS ACCIDENTES?

1. Sobre los accidentes hay dos maneras de expresarse: una, en abstracto, o sea considerando la sola forma accidental; otra, en concreto, o sea considerando el compuesto de dicha forma y su sujeto. De acuerdo con esta doble consideración, caben dos maneras de preguntarse por la causa material de los accidentes, a saber, o por la que entra en la composición, o por la que le sirve de soporte a él o a su unión.

Existe causa material de los accidentes

2. Así, pues, en primer lugar, de un modo general, es cierto que hay causa material de los accidentes. Esto aparece claro, en primer lugar, por Aristóteles,

DISPUTATIO XIV

DE CAUSA MATERIALI ACCIDENTIUM

Explicata causalitate materiali in prima radice et causa illius generis, facile est eam applicare ad omnia subiecta quae huiusmodi genus causalitatis exercent circa accidentia; nam circa substantiam sola materia prima veram ac propriam causalitatem materialem habet; quia, licet partes integrantes vel dispositiones soleant ad hoc genus causae revocari, id solum est per quamdam reductionem, non per proprietatem. Igitur de materiali causa accidentium, primum videbimus an sit et qualis et respectu quorum accidentium. Deinde quibus rebus conveniat.

SECTIO PRIMA

UTRUM DETUR VERA CAUSA MATERIALIS ACCIDENTIUM

1. Dupliciter de accidentibus loqui possumus: uno modo in abstracto, seu de sola forma accidentali; alio modo in concreto, seu de composito ex tali forma et subiecto. Et iuxta hanc duplicem considerationem dupliciter potest quaeri causa materialis accidentis, scilicet, vel componens ipsum, vel sustentans ipsum aut unionem ipsius.

Materialis accidentium causa datur

2. Primo ergo, in genere certum est dari causam materialem accidentium. Hoc patet primo ex Aristotele, XII Metaph., text. 13,

libro XII de la *Metafísica,* texto 13, donde, al resolver la cuestión que había propuesto en el lib. III, texto 15, afirma que los principios de todos los géneros son los mismos según proporción; porque —como expone el Comentador— aunque sea una la potencia para el ser sustancial y otra para el ser accidental, sin embargo, convienen proporcionalmente en la razón de causa material. Por eso, esta causalidad se demuestra con el mismo procedimiento y proporción que la causalidad de la materia prima; más aún, como nos es más asequible, fue antes conocida, y por proporción con ella llegamos al conocimiento de la materia prima, según vimos más arriba. En efecto, descubrimos por experiencia que en un mismo sujeto se produce la mutación de un accidente en otro, por ejemplo, de caliente en frío; y de esto deducimos que existe un sujeto que es soporte de ambos accidentes, y le llamamos causa material del accidente. Porque en realidad es causa, puesto que de él depende el accidente; y, en cuanto es sujeto, no participa de otro género de causalidad, como es de por sí evidente y quedará aún más claro por lo que se va a decir. Además, por no tener lugar esta trasmutación en todos los accidentes, ha de añadirse una razón universal, que se ha de tomar de la naturaleza de la entidad accidental; en efecto, la entidad accidental no puede subsistir en sí misma, sino que requiere sujeto en que sustentarse; y por eso exige una causa material como necesaria por su naturaleza para que pueda existir. Y esta razón no sólo prueba que puede haber causa material de los accidentes, sino también que todos los accidentes exigen esta causa por su naturaleza necesariamente; puesto que *es propio del ser del accidente la inhesión,* según explicaremos luego en su debido lugar; ahora bien, en la razón misma de la inhesión queda incluído el sujeto y —consecuentemente— la causa material.

3. *Diferencia digna de tenerse en cuenta entre la sustancia y el accidente.*— De lo cual se infiere una diferencia entre la sustancia y el accidente, por el hecho de que la sustancia, incluso la creada, no exige siempre una causa material, según se demostró antes, y, en cambio, todo accidente la exige. El motivo está en que la razón de sustancia o de forma creada, en virtud de tal razón precisa y común, no exige la materia, ya que en virtud de dichas razones no hay con-

ubi, resolvens quaestionem quam lib. III, text. 15, proposuerat, dicit omnium generum eadem esse principia secundum proportionem; nam (ut Commentator exponit), licet alia sit potentia ad esse substantiale et alia ad esse accidentale, tamen proportionaliter conveniunt in ratione causae materialis. Unde haec causalitas eadem via et proportione demonstratur qua causalitas materiae primae; immo, tamquam nobis notior, prius cognita est, et per proportionem ad illam ventum est in cognitionem materiae primae, ut supra vidimus. Experimur enim in eodem subiecto mutationem fieri ab uno accidente in aliud, ut a calido in frigidum; ex quo intelligimus dari subiectum quod utrique accidenti subest et illud appellamus causam materialem accidentis. Nam revera est causa, quandoquidem ab illo dependet accidens; et quatenus subiectum est non participat aliud causalitatis genus, ut per se constat, et magis patebit ex dicendis. Deinde, quia non in omnibus accidentibus fit haec transmutatio, addenda est ratio universalis, quae ex natura entitatis accidentalis sumenda est; entitas enim accidentalis in se subsistere non potest, sed indiget subiecto in quo sustentetur; et ideo indiget causa materiali tamquam necessaria ex natura rei ut esse possit. Quae ratio probat non solum dari posse causam materialem accidentium, sed etiam omnia accidentia natura sua necessario postulare hanc causam; quia *accidentis esse est inesse,* ut postea suo loco declarabimus; in ipsa autem ratione inhaerendi includitur subiectum et consequenter materialis causa.

3. *Notandum inter substantiam et accidens discrimen.*— Ex quo colligitur differentia inter substantiam et accidens, quod substantia etiam creata non requirit in universum materialem causam, ut supra ostensum est, accidens vero omne illam requirit. Et ratio est quia ratio substantiae aut formae creatae ex hac praecisa et communi ratione non requirit materiam, cum ex vi illarum rationum non repugnet esse rem

tradicción en que se dé una cosa subsistente y simple, sino que se exige por la razón peculiar de una sustancia determinada, es decir, de la corpórea, o de una forma determinada, o sea, de la material. El accidente, empero, por la razón precisa y común de accidente, exige una causa material, por expresar una entidad hasta tal punto débil, que no es apta por su naturaleza para subsistir, y necesita, por tanto, de un sujeto que la sustente. De aquí resulta que esta causalidad material se extiende también a las cosas incorpóreas, porque también los accidentes espirituales necesitan una causa material, ampliando la palabra *material* más allá de los límites de donde se tomó. Pues propiamente y en rigor se llamó materia a la materia corpórea y de ella se tomó la denominación de *material;* de aquí, sin embargo, se extiende a toda causa que tiene un modo de causación igual o proporcional, aunque sea espiritual e incorpórea según su entidad; y de esta suerte los accidentes espirituales, por más que en sí sean indivisibles e incapaces de extensión cuantitativa, tienen, no obstante, causa material. Es más: según los principios de la teología divina, también los accidentes sobrenaturales necesitan una causa material, pues aunque sean entes de un orden perfectísimo, sin embargo, por el hecho de ser accidentes, necesitan de sujeto en que se sustenten. Hay que advertir, finalmente, que en esta conclusión nos referimos a la propia entidad accidental, porque el modo accidental, que no tiene de suyo entidad propia, sino que se identifica intrínsecamente con alguna entidad accidental cuyo modo es, no tiene siempre una auténtica causa material, sino que le basta aquella misma entidad a la que modifica inmediatamente, ya se le una como a sujeto, ya de otro modo, lo cual no puede explicarse al detalle sin explicar los diversos géneros de estos modos accidentales, cosa que haremos al desarrollar esta materia. Por eso omito las principales dificultades que se presentaban aquí sobre la relación en cuanto relación y sobre la acción transeúnte en cuanto tal, y sobre el lugar y otras formas que son denominaciones extrínsecas, ya que se las tratará con más provecho en sus lugares propios.

subsistentem et simplicem, sed requiritur ex peculiari ratione talis substantiae, nimirum corporeae, vel talis formae, scilicet materialis. At vero accidens ex praecisa et communi ratione accidentis postulat materialem causam, quia dicit entitatem ita diminutam, ut natura sua sit inepta ad subsistendum, ac proinde indigentem aliquo subiecto sustentante. Quo fit ut haec causalitas materialis etiam ad incorporalia se extendat, nam etiam spiritualia accidentia indigent materiali causa, extenso nomine *materialis* ultra id a quo sumptum est. Materia enim proprie et in rigore appellata est materia corporea et ab ea denominatio *materialis* sumpta est; inde tamen extenditur ad omnem causam quae rationem causandi eamdem seu proportionalem habet, etiamsi secundum entitatem suam spiritualis sit et incorporea; atque hoc modo accidentia spiritualia, licet in se sint indivisibilia et incapacia extensionis quantitativae, nihilominus causam materialem habent. Quin potius, iuxta principia divinae theologiae, etiam supernaturalia accidentia indigent materiali causa, nam quantumvis sint entia perfectissimi ordinis, tamen, hoc ipso quod accidentia sunt, indigent subiecto quo fulciantur. Advertendum est tamen ultimo, in hac conclusione sermonem esse de propria entitate accidentali, nam modus accidentalis qui ex se non habet propriam entitatem, sed intrinsece identificatur alicui accidentali entitati cuius est modus, non semper habet propriam materialem causam, sed illi sufficit ipsa entitas, quam proxime modificat, sive illi coniungatur ut subiecto, sive alio modo, quod in particulari declarari non potest, nisi explicando varia genera horum modorum accidentalium, quod in discursu huius materiae praestabimus. Et ideo omitto speciales difficultates, quae hic occurrebant de relatione ut relatio est, et de actione transeunte ut sic, et de loco vel aliis formis extrinsece denominantibus, nam in propriis locis commodius tractabuntur.

La composición de materia tiene lugar en el accidente en concreto y no en abstracto

4. Afirmo en segundo lugar: la entidad accidental considerada en abstracto no tiene causa material, de la que intrínsecamente se componga, sino que en este sentido se da causa material del accidente en concreto, es decir, del compuesto accidental. Esta conclusión, principalmente por lo que se refiere a la primera parte, la defienden Soncinas, XII *Metaph.*, q. 26, y Iavello, q. 8, y dan a entender que algunos han sostenido lo contrario, a causa de que Aristóteles dice allí, en el texto 26, que en todo género se da potencia propia y acto. Sin embargo, la conclusión es certísima entendiendo la materia en un sentido propio y real, puesto que la entidad accidental en su totalidad es una forma; por tanto, no requiere composición intrínseca y real de materia propiamente tal y de forma. Se explica el antecedente, porque la entidad accidental completa está en el sujeto como forma; luego los que imaginan esa composición de materia en el accidente es forzoso que admitan que aquella parte a la que llaman materia de esa otra parte formal, es acto y forma al menos parcial respecto del sujeto. Por ello se prueba la primera consecuencia, puesto que la forma en cuanto forma no exige composición de potencia y acto realmente distintos, como es evidente en los entes sustanciales y se probó particularmente más arriba respecto del alma racional. Ni cabe imaginar en la forma accidental una razón propia en virtud de la cual exija semejante composición; porque, aunque dicha forma conste de género y diferencia, los cuales se comparan entre sí como materia y forma metafísicas, sin embargo, ni se distinguen en la realidad, ni exigen esencialmente principios o fundamentos realmente distintos, según se demostró antes. Ni exigen tampoco estas formas accidentales a causa de su imperfección la composición de potencia y acto realmente distintos, ya que una cosa imperfecta, sobre todo si es parcial e incompleta o forma de otra, puede ser realmente simple e incluso indivisible, por ejemplo, el punto, puesto que la simplicidad no siempre implica o exige una gran perfección, sino que esto es únicamente

Accidens in concreto componitur ex materia, non in abstracto

4. Dico secundo: entitas accidentalis in abstracto sumpta non habet causam materialem ex qua intrinsece componatur, sed hoc modo datur causa materialis accidentis in concreto, seu compositi accidentalis. Hanc conclusionem, praesertim quoad priorem partem, ponunt Soncinas, XII Metaph., q. 26, et Iavell., q. 8, et significant aliquos [1] sensisse oppositum propter Aristotelem ibi, text. 26, dicentem in omni genere dari propriam potentiam et actum. Conclusio tamen est certissima, loquendo de propria et reali materia, quia tota entitas accidentalis est quaedam forma; non ergo indiget compositione intrinseca et reali ex propria materia et forma. Antecedens declaratur quia tota entitas accidentalis est in subiecto tamquam forma; unde qui in accidente fingunt dictam compositionem ex materia, necesse est fateantur illam partem, quam materiam appellant alterius partis formalis, respectu subiecti esse actum et formam saltem partialem. Hinc vero probatur prima consequentia, quia forma ut forma non postulat compositionem ex potentia et actu realiter distinctis, ut in substantialibus constat et in speciali de anima rationali superius probatum est. Neque in accidentali forma excogitari potest propria ratio ob quam illam compositionem requirat; nam, licet talis forma constet genere et differentia, quae per modum materiae et formae metaphysicae comparantur, tamen neque in re distinguuntur, nec per se requirunt principia seu fundamenta realiter distincta, ut in superioribus probatum est. Nec vero hae formae accidentales propter suam imperfectionem postulant illam compositionem ex potentia et actu realiter distinctis, quia res imperfecta, si sit partialis et incompleta aut forma alterius, potest esse realiter simplex, immo et indivisibilis, ut punctus, nam simplicitas non semper importat aut requirit magnam per-

[1] Iandun., VIII Metaph., q. 8.

señal de mayor perfección en el caso de que las otras circunstancias sean iguales. Luego no es concebible razón probable alguna para atribuir a los accidentes tal composición.

5. Todavía se puede añadir que no resulta inteligible qué clase de materia sea aquella de que intrínsecamente se compone la forma accidental; porque o es de tal naturaleza que permanezca siempre la misma en número sucesivamente bajo las diversas formas accidentales, o se transforma siempre o perece juntamente con la misma forma. Lo primero no puede afirmarse, porque de lo contrario no sólo lo caliente se convertiría en frío, sino el calor en frialdad, y el amor en odio, y así en otros casos, lo cual es falso a todas luces. Además, porque el calor es activo según toda su entidad; por lo tanto, introduce en el sujeto el calor según toda su entidad en cuanto al grado que introduce; luego elimina de igual modo en toda su entidad el grado de frialdad opuesto; no elimina, pues, solamente la parte formal de la material para introducir en ésta otra parte formal opuesta, sino que elimina en absoluto la forma completa, o el grado contrario completo para introducir el suyo. Al igual que en una mutación puramente privativa, por ejemplo, en la cesación de la luz, no perece la parte formal y permanece la potencial, sino toda la luz en absoluto. Si, pues, la transformación del accidente se realiza siempre en la entidad completa de la forma, consecuentemente la materia de que se concibe que constan los accidentes no tiene utilidad alguna en orden a las transformaciones de los accidentes, ni ofrece tampoco utilidad en orden a que éstos informen la sustancia, pues la esencia de la materia de suyo más bien impide esta información, ya que la materia en cuanto tal no es acto actualizante, según dijimos antes. No es útil, además, en orden a la acción; más aún, puede impedir que la forma sea activa según su entidad total, puesto que la materia de suyo no es activa; ahora bien, como muchas formas accidentales son activas según toda su entidad, no constan intrínsecamente de materia y forma. Finalmente, si el accidente consta de esta suerte de materia y forma, también la forma del mismo accidente constará de materia y forma. Y de esta manera se incurrirá en un proceso al infinito; si, pues, hay que detenerse en alguna, como en realidad hay que hacerlo, deten-

fectionem, sed tunc solum est signum maioris perfectionis, quando caetera sunt paria: ergo nulla probabilis ratio excogitari potest ad tribuendum accidentibus hanc compositionem.

5. Adde praeterea intelligi non posse qualis sit illa materia ex qua intrinsece componatur forma accidentalis; nam vel est talis ut eadem numero successive sit sub diversis formis accidentalibus, vel semper transmutatur seu perit cum ipsa forma. Primum dici non potest, alias non solum ex calido fieret frigidum, sed etiam ex calore frigus, et ex amore odium, et sic de aliis, quod est aperte falsum. Item, quia calor activus est secundum totam entitatem suam; ergo introducit in subiecto calorem secundum totam entitatem eius, quantum ad illum gradum quem introducit; ergo expellit oppositum gradum frigoris similiter quoad totam entitatem eius; non ergo expellit tantum partem formalem a materiali ut in hanc introducat aliam partem formalem oppositam, sed simpliciter expellit totam formam, vel totum gradum contrarium, ut suum introducat. Sicut in mutatione pure privativa, ut, verbi gratia, in desitione luminis, non perit pars formalis luminis et manet potentialis, sed absolute totum lumen. Si autem transmutatio accidentis semper fit in tota entitate formae, ergo illa materia ex qua finguntur accidentia constare nihil deservit ad transmutationes accidentium, neque etiam deservit ut informent substantiam; nam ratio materiae ex se potius impedit informationem, quia materia ut sic non est actus actuans, ut supra diximus. Item non deservit ad actionem; quin potius impedire potest ne forma secundum se totam sit activa, nam materia secundum se non est activa; cum ergo multae formae accidentales sint activae secundum totam suam entitatem, non constant intrinsece materia et forma. Tandem si accidens ita constat materia et forma, etiam forma ipsius accidentis constabit materia et forma. Atque ita procedetur in infinitum; si ergo in aliqua sistendum est, ut revera est, sistamus in prima, quae sit ip-

gámonos en la primera y que ésta sea el propio accidente, que no es más que forma, y del que la materia es el sujeto a quien informa. La primera consecuencia es evidente por no haber mayor motivo en pro de una forma que de otra, ya que ambas son entidades imperfectas e incompletas y formas de otra, siendo posible concebir en ambas razón genérica y específica; luego hay el mismo motivo.

6. De aquí brota con claridad fácilmente la segunda parte de la conclusión, porque el compuesto accidental consta intrínsecamente de sujeto y accidente, y en esta composición el accidente tiene razón de forma; luego el sujeto tiene razón de causa material. De donde resulta que respecto del compuesto debe explicarse esta causalidad en los compuestos accidentales con la misma proporción con que la explicamos en los sustanciales. Efectivamente, el mismo compuesto es efecto de dicha causa, porque consta de ella, y de ella depende. Y la razón o principio del causar es la potencia primera, o sea la entidad mediante la cual el sujeto recibe el accidente, potencia y entidad de las que nos ocuparemos *ex professo* en las secciones siguientes. En cambio, su causalidad en realidad no es otra cosa que la unión de una forma accidental al sujeto, pues mediante ella surge un único compuesto de sujeto y de accidente. Nos referimos, pues, al compuesto y a su causalidad como ser constituído, ya que de la causalidad en su proceso de producción se hablará inmediatamente. Ni es preciso imaginar en el sujeto del accidente un modo de unión distinto del accidente mismo en cuanto unido al sujeto, puesto que, al producirse el accidente en el sujeto, no son dos los cambios que se producen en el mismo sujeto: el uno, mediante la información del accidente; el otro, mediante un modo especial de unión identificado con el mismo sujeto; y por otras razones antes expuestas, que tienen aquí una eficacia igual o mayor. De esta suerte queda patente dicha causalidad en su totalidad respecto del compuesto accidental.

7. *Se previene una objeción.*— Se objetará: este compuesto accidental es un uno *per accidens;* luego respecto de él no puede intervenir una verdadera causalidad material. De lo contrario, todo compuesto *per accidens* resultaría de una causalidad semejante; lo cual se manifiesta que es falso en un montón de

sum accidens, quod est tantum forma cuius materia est subiectum quod informat. Prima sequela patet, quia non est maior ratio de una forma quam de alia, quia utraque est entitas imperfecta et incompleta et forma alterius et in utraque concipi potest ratio generica et specifica; est ergo eadem ratio.

6. Et ex his facile patet altera pars conclusionis, quia compositum accidentale intrinsece constat ex subiecto et accidente et in ea compositione accidens habet rationem formae; ergo subiectum habet rationem materialis causae. Unde fit causalitatem hanc respectu compositi eadem proportione explicandam esse in his compositis accidentalibus qua in substantialibus illam declaravimus. Ipsum enim compositum est effectus talis causae, cum ex illa constet et ab illa pendeat. Ratio vero seu principium causandi est prima potentia vel entitas per quam subiectum recipit accidens, de qua potentia et entitate in sequentibus sectionibus ex professo dicemus. Causalitas vero in re non est aliud quam unio accidentalis formae ad subiectum, nam ea mediante fit ut ex subiecto et accidente unum compositum coalescat. Loquimur enim de composito et causalitate eius in facto esse; nam de causalitate in fieri statim dicetur. Neque oportet in subiecto accidentis fingere distinctum modum unionis praeter ipsum accidens ut unitum subiecto, quia, cum accidens fit in subiecto, non fiunt in ipso subiecto duae mutationes, una per informationem accidentis, alia per peculiarem modum unionis identificatum ipsi subiecto; et propter alias rationes supra factas, quae hic eamdem vel maiorem vim habent. Atque ita patet tota haec causalitas respectu accidentalis compositi.

7. *Occurritur obiectioni.*— Dices: hoc compositum accidentale est unum per accidens; ergo respectu illius non potest intercedere vera causalitas materialis. Alias omne compositum per accidens consurgeret ex huiusmodi causalitate; quod patet esse falsum in acervo lapidum, vel etiam in domo, quatenus constat fundamento, parietibus et tecto. Respondetur ex supra dictis

piedras o incluso en una casa, por constar de cimientos, paredes y techo. La respuesta se deriva de lo que, en los entes que son uno *per accidens,* se dijo antes sobre la unidad: que hay amplitud y que unos tienen mayor unidad que otros. Luego el compuesto de sujeto y accidente es uno *per accidens* porque consta de cosas pertenecientes a diversos predicamentos, y de acto y potencia no subordinados esencial, sino accidentalmente. No obstante, la unidad que tiene no es solamente metafórica o de apariencia, sino verdadera y física, puesto que tiene lugar por la unión verdadera y real de una cosa con otra, y por ello dicho compuesto brota verdaderamente debido a la causalidad real de los componentes, ya entre sí, ya respecto del compuesto. En cambio, el montón de piedras de tal manera es uno *per accidens,* que no tiene unidad verdadera y física, sino solamente metafórica o aparente —por así decirlo— y por eso, al igual que no resulta de una verdadera unión de partes componentes, tampoco es necesario que intervenga allí una verdadera causalidad material, sino sólo según proporción, por cuanto una parte se une a la otra en sitio y orden. Por lo que respecta a la composición artificial, suele darse una mayor unión y subordinación de las partes, aunque no sea unión verdadera y física; y por lo mismo tampoco verdadera causalidad material; lo cual se comprende comparando entre sí las partes que integran un objeto artificial, porque si el objeto artificial completo se compara con la propia forma artificial, que es la figura, respecto de ella se da una causalidad material más propia, puesto que la figura se compara con su sujeto como un accidente verdadero unido realmente a él.

El accidente en abstracto se educe de la materia y es sustentado por ella

8. *Diferencia entre los accidentes en cuanto a su producción.*— Afirmo, en tercer lugar: el accidente, respecto de su entidad accidental considerada precisiva y abstractamente, tiene una causa material, no para formar composición con ella, sino para ser sustentado por ella en su ser: por lo tanto, no es sólo causa material del accidente en cuanto a su unión, sino también en cuanto a su entidad, a la cual produce en su género mediante la unión; ni es tampoco

de unitate, in entibus quae sunt unum per accidens esse latitudinem et quaedam habere maiorem unitatem quam alia. Compositum ergo ex subiecto et accidente est unum per accidens, quia constat ex rebus diversorum praedicamentorum et ex actu et potentia non per se ordinatis, sed accidentaliter. Nihilominus tamen illa unitas quam habet non est tantum metaphorica aut apparens, sed vera et physica, quia est per veram unionem et realem unius ad aliud, et ideo tale compositum vere consurgit per realem causalitatem componentium, tum inter se, tum respectu compositi. Acervus autem lapidum ita est unum per accidens, ut non habeat veram et physicam unitatem, sed solum metaphoricam vel apparentem (ut sic dicam); et ideo, sicut non consurgit ex vera unione partium componentium, ita non oportet ut vera causalitas materialis ibi intercedat, sed tantum secundum proportionem, quatenus in situ et ordine una pars coniungitur alteri. In compositione autem artificiali solet intercedere quaedam maior coniunctio et subordinatio partium, non tamen vera et physica unio; atque ita neque vera causalitas materialis; quod intelligitur comparando partes integrantes artificium inter se, nam si compararetur totum artificium ad propriam formam artificialem, quae est figura, respectu illius est magis propria causalitas materialis, quatenus figura comparatur ad suum subiectum tamquam verum accidens illi realiter unitum.

Accidens in abstracto educitur et sustentatur a materia

8. *Discrimen inter accidentia quoad fieri.*— Dico tertio: accidens quoad suam entitatem accidentalem praecise et abstracte sumptam, habet materialem causam, non ex qua componatur, sed a qua sustentetur in suo esse; unde illa non tantum est materialis causa accidentis quoad unionem, sed etiam quoad entitatem eius, quam in suo genere causat mediante unione; neque etiam est causa solum in facto esse, sed etiam in

causa solamente en su ser constituído, sino también en el producirse. Esta afirmación se deduce en su totalidad de lo que antecede, una vez hechas las debidas divisiones, pues del primer aserto se desprende que los accidentes requieren una causa material debido a la diminuta entidad que poseen; y en el segundo se demostró, a su vez, que la entidad accidental no necesita de esta causa para su composición intrínseca; luego es para ser sustentada por ella. Es más, incluso los que conciben la causa material como elemento intrínseco en la composición de los accidentes, no excluyen una causa material sustentadora del accidente total, compuesto de materia intrínseca y de forma; y esto es un nuevo argumento de que es falso el imaginar esa composición intrínseca de materia y forma en el accidente. Además, de la misma entidad diminuta e imperfecta del accidente se desprende la dependencia de su causa material no sólo en la unión, sino en la entidad, ya que no puede de modo alguno subsistir naturalmente en sí. Asimismo, porque el accidente no depende menos de su causa material que la forma sustancial material depende de la materia; pero ésta no depende sólo en la unión, sino también en la entidad; luego. De aquí, finalmente, se concluye también que no depende únicamente en su ser constituído, sino también en su producción, bien porque la producción es proporcionada al ser mismo, bien porque la acción en virtud de la cual se produce naturalmente el accidente es también un accidente que depende por necesidad del sujeto en el cual o del cual se produce. Esto, empero, debe entenderse con la debida proporción, ya que algunos accidentes son producidos mediante una acción propiamente tal; otros, en cambio, sólo como resultado o consecuencia de la efectuación de otras cosas; luego todo accidente, en el mismo grado en que es producido, depende de algún sujeto en su producción, y tiene de esta suerte causa material de su producción en el mismo grado en que puede ser naturalmente producido. Y no hay necesidad de explicar de nuevo en qué consiste esta causalidad; porque —con la debida proporción— es completamente igual a la que se da en la causalidad sustancial.

9. *Qué modalidad de causa material se afirma en lo sustancial y en lo accidental.*— Puede preguntar alguno si la causa material se afirma unívocamente de la que es propia de la sustancia y de la causa material del accidente. El

fieri. Tota haec assertio sequitur ex praecedentibus a sufficienti divisione, nam ex prima assertione constat accidentia indigere causa materiali ob diminutam entitatem quam habent; et in secunda probatum est entitatem accidentalem non indigere hac causa ut ex ea intrinsece componatur; ergo ut ab ea sustentetur. Immo etiam qui fingunt causam materialem intrinsece componentem accidentia, non excludunt causam materialem sustentantem totum ipsum accidens compositum ex intrinseca materia et forma; quod est novum argumentum falso confingi illam intrinsecam compositionem accidentis ex materia et forma. Rursus ex eadem diminuta et imperfecta entitate accidentis constat pendere a sua causa materiali non solum in unione, sed in entitate sua, quia in se subsistere nullo modo potest naturaliter. Item, quia non minus pendet accidens a sua causa materiali quam forma substantialis materialis a materia; sed haec pendet non tantum in unione, sed etiam in entitate; ergo. Denique hinc etiam concluditur pendere non tantum in facto esse, sed etiam in fieri, tum quia fieri est proportionatum ipsi esse; tum etiam quia actio per quam accidens naturaliter fit est etiam quoddam accidens pendens necessario a subiecto in quo vel ex quo fit. Est tamen hoc cum proportione intelligendum, nam quaedam accidentia fiunt per propriam actionem, alia vero solum per resultantiam vel consecutionem ad effectionem aliarum rerum; unumquodque ergo accidens eo modo quo fit, pendet ab aliquo subiecto in fieri atque ita habet materialem causam suae effectionis eo modo quo naturaliter fieri potest. Quid autem sit haec causalitas non oportet iterum declarare; nam eadem omnino est quae in substantiali causalitate, servata proportione.

9. *Qualiter materialis causa de substantiali et accidentali dicatur.*— Quaerere vero aliquis potest an materialis causa univoce dicatur de illa quae est substantiae et de causa materiali accidentis. Et ratio dubii

motivo de duda puede ser el que la causa material del accidente o es en sí más perfecta, o es de igual perfección que la causa material de la sustancia, puesto que o es una sustancia íntegra, o es una forma, o es al menos la materia misma; luego también en la razón de causa material es más perfecta o al menos de igual perfección, ya que en esta causalidad la causa se da a sí misma y a su propio ser; luego si es en sí de igual perfección, lo será también en la razón de causa. Mas en contra de esto está el que el ser que proviene de tal causalidad no es ser absoluta, sino relativamente; a saber, un ser accidental. Además, la producción o generación de un accidente es sólo una producción y generación relativa. Igualmente la unión de la forma accidental con el sujeto es sólo relativa, como que es accidental; ahora bien, la causalidad material actual consiste en la unión actual misma o en el unirse en cuanto del sujeto depende; luego esta causalidad respecto del accidente es meramente relativa. De esta suerte hay que afirmar que la causa material formalmente en la razón de causa se predica analógicamente de estas causas y primariamente de la causa sustancial, pero que la realidad que causa los accidentes puede ser de igual o mayor perfección materialmente. Mas esto no basta para que sea más perfecta en la razón de causa, aunque forme parte por sí misma del todo accidental compuesto, ya que la razón de causa no se ha de tomar de esto, sino de la causalidad actual que manifiesta y del ser formal que de aquí resulta.

SECCION II

SI LA SUSTANCIA EN CUANTO TAL PUEDE SER CAUSA MATERIAL INMEDIATA DE LOS ACCIDENTES

1. Sobre esta causalidad formalmente considerada no nos queda nada que decir; mas es necesario decir algo sobre el fundamento de tal causalidad y sobre la potencia de que se vale para causar. Consistiendo, pues, la causalidad material en una recepción, se requieren dos cosas por parte de la causa; a saber, la cosa que recibe y la potencia mediante la que recibe, las cuales pueden dis-

esse potest, quia causa materialis accidentis in se vel est perfectior, vel est aeque perfecta causa materiali substantiae, nam vel est integra substantia, vel forma, vel ad minimum ipsa materia; ergo etiam in ratione causae materialis est vel perfectior, vel saltem aeque perfecta, quia in hac causalitate causa praebet seipsam et suum esse; ergo si in se est aeque perfecta, etiam erit in ratione causae. In contrarium vero est, quia esse quod resultat ex hac causalitate non est esse simpliciter, sed secundum quid, nimirum esse accidentale. Item productio vel generatio accidentis solum est productio et generatio secundum quid. Unio item formae accidentalis cum subiecto est tantum secundum quid, utpote accidentalis; sed actualis causalitas materialis consistit in ipsa actuali unione, vel unitione, quatenus a subiecto pendet; ergo causalitas haec respectu accidentis est tantum secundum quid. Atque ita dicendum est causam materialem formaliter in ratione causae analogice de his causis dici et principalius de causa substantiae; materialiter vero rem quae causat accidentia posse esse vel aeque vel magis perfectam. Id vero non satis est ut in ratione causae sit perfectior, etiamsi per seipsam intret compositionem totius compositi accidentalis, quia non est inde ratio causae sumenda, sed ex actuali causalitate quam exhibet et ex formali esse quod inde consurgit.

SECTIO II

AN SUBSTANTIA UT SIC ESSE POSSIT IMMEDIATA CAUSA MATERIALIS ACCIDENTIUM

1. De hac causalitate formaliter sumpta nihil aliud nobis dicendum superest; de fundamento vero talis causalitatis et de potentia per quam causat, nonnulla dicere necesse est. Cum enim materialis causalitas consistat in receptione, duo ex parte causae requiruntur; scilicet res quae recipit et potentia per quam recipit, quae possunt vel re

tinguirse realmente o por razón. Damos por supuesto, según es evidente por lo dicho, que la sustancia es como el primer fundamento o la realidad primera que causa materialmente los accidentes, por ser todo el orden de los accidentes imperfecto e insuficiente para subsistir en sí mismo; y por esto el primer fundamento en que se apoyan los accidentes no puede ser un accidente, sino que debe ser una sustancia. Investigamos, pues, mediante qué potencia la sustancia causa materialmente los accidentes, si mediante una potencia accidental distinta de ella realmente o por su naturaleza, o si los causa por sí misma, o sea mediante una potencia distinta sólo por razón.

Se expone la primera opinión

2. Algunos autores opinan que ningún accidente es recibido en la sustancia, a no ser mediante una potencia accidental que pertenezca al mismo predicamento. Así opinan Soncinas, XII *Metaph.*, q. 26, y Iavello, q. 8, quienes afirman que hay en la sustancia una potencia receptiva de la cantidad, que se reduce al predicamento de la cantidad, y otra receptiva de la cualidad, que pertenece al predicamento de la cualidad, o mejor, Soncinas dice que hay en la superficie misma algo potencial del género del color para recibir el color, sea lo que sea —dice—, por ejemplo, la diafanidad o algo semejante. Toman como fundamento una afirmación de Aristóteles en el lib. XII de la *Metafísica*, texto 26: *que los principios de todos los géneros son idénticos.* Esto lo aplica el Comentador a la identidad según analogía, puesto que cualquier realidad de algún predicamento tiene aquellos tres principios: materia, forma y privación, que no son, sin embargo, idénticos en todos los predicamentos, sino proporcionales. De aquí, pues, deducen que, al igual que en cada predicamento hay forma propia y privación propia, de la misma manera habrá una potencia propia, la cual constituye el principio material próximo de dicho género. Por eso se concluye legítimamente que la sustancia en cuanto tal no puede ser el principio material próximo de accidente alguno.

3. De aquí se tomó aquel axioma: *la potencia y el acto están en el mismo género,* el cual es aceptado por muchos como el primer principio en metafísica,

vel ratione distingui. Supponimus autem, ut per se notum ex dictis, substantiam esse quasi primum fundamentum vel primam rem quae causat materialiter accidentia, quia totus ordo accidentium imperfectus est et insufficiens ut in se subsistat; et ideo primum fundamentum in quo accidentia nitantur non potest esse aliquod accidens, sed debet esse substantia. Inquirimus ergo per quam potentiam substantia causet materialiter accidentia, an per potentiam accidentalem realiter aut ex natura rei distinctam ab ipsa, an vero per seipsam seu per potentiam ratione tantum distinctam.

Tractatur prior opinio

2. Quidam enim auctores sentiunt nullum accidens recipi in substantia, nisi media potentia accidentali pertinente ad idem praedicamentum. Ita sentiunt Soncinas, XII Metaph., q. 26, et Iavel., q. 8, qui dicunt esse in substantia potentiam receptivam quantitatis, quae reducitur ad praedicamentum quantitatis, et aliam receptivam qualitatis, ad praedicamentum qualitatis pertinentem, vel potius in superficie ipsa ait Soncinas esse aliquid potentiale de genere coloris ad recipiendum colorem, quidquid illud sit (inquit), puta diaphaneitas vel aliquid huiusmodi. Fundamentum eorum est dictum quoddam Aristotelis, XII Metaph., text. 26, *eadem esse principia omnium generum.* Quod Commentator exponit de identitate secundum analogiam, nam quaelibet res alicuius praedicamenti habet illa tria principia, materiam, formam et privationem; non tamen in omnibus praedicamentis sunt eadem, sed proportionalia. Hinc ergo colligunt quod sicut in unoquoque praedicamento est propria forma et propria privatio, sic etiam sit propria potentia, constituens proximum materiale principium illius generis. Unde recte concluditur substantiam ut sic non posse esse principium proximum materiale alicuius accidentis.

3. Atque hinc sumptum est illud axioma: *Potentia et actus sunt in eodem genere,* quod a multis ut primum in metaphysica

debido al citado testimonio de Aristóteles, al que suman otro del Comentador, libro V *Phys.*, com. 9: *la potencia en orden a cada predicamento está en el género del predicamento en que está el acto.* Y en el I *De Anima*, com. 6, *que la potencia y el acto son diferencias que afectan a todos los predicamentos.* Y habla de la potencia receptiva, pues trata del alma en cuanto acto y de la potencia que le es correlativa. Santo Tomás se vale con frecuencia del mismo principio; concretamente en I, q. 77, a. 1, donde afirma: *Por dividir potencia y acto al ser y a cualquier género de ser, es necesario que la potencia y el acto se refieran al mismo género; y por eso, si el acto no está en el género de la sustancia, la que se afirma como potencia en orden a dicho acto no puede estar en el género de la sustancia.* Y en estas palabras parecen estar incluídos el principio, la conclusión que se pretende y la razón de la conclusión. La razón está en que las potencias se especifican mediante sus actos; luego la potencia para recibir la forma accidental toma su especie del acto al que se ordena; luego dicha potencia no puede ser sustancia. En efecto, con razonamiento semejante hemos probado antes que la potencia de la materia no es accidente, sino sustancia, y con una argumentación semejante se puede concluir que la potencia para recibir la cualidad está en el género de la cualidad. En virtud de esta razón algunos extienden dicho principio a la potencia activa y receptiva; y de ello concluyen generalmente que la potencia para el acto accidental es un accidente y se refiere al mismo género.

La sustancia es por sí misma causa material inmediata de los accidentes

4. Mas esta sentencia, por lo que al caso presente se refiere, no puede defenderse, si es que por ventura no hay equivocidad en el uso de las palabras. Afirmo, pues, que la sutancia por sí misma sin la adición de cosa alguna realmente distinta, o de modo alguno distinto por su naturaleza, puede ser causa material que reciba inmediatamente en sí algún accidente. Se prueba la primera parte, porque si la sustancia recibe, por ejemplo, la cantidad, mediante una cosa distinta constituída en potencia para recibir la cantidad, pregunto si

principium recipitur ob dictum testimonium Aristotelis, cui addunt aliud Commentatoris, V Phys., com. 9, *potentiam ad unumquodque praedicamentum esse in illo genere praedicamenti in quo est actus;* et I de Anim., com. 6, *potentiam et actum esse differentias quae contingunt omnibus praedicamentis,* et loquitur de potentia receptiva, nam tractat de anima quatenus est actus et de potentia quae illi respondet. Eodem principio utitur D. Thomas saepe, signatim I, q. 77, a. 1, ubi inquit: *Cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referantur potentia et actus; et ideo si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae.* In quibus verbis et principium illud et conclusio intenta et ratio conclusionis contineri videntur. Est autem ratio, quia potentiae specificantur per actus; ergo potentia ad recipiendam formam accidentalem sumit speciem suam ab actu ad quem ordinatur; ergo illa potentia non potest esse substantia. Simili enim ratione probavimus supra potentiam materiae non esse accidens, sed substantiam; et proportionali discursu concludi potest potentiam ad recipiendam qualitatem esse in genere qualitatis. Ex qua ratione aliqui extendunt illud principium ad potentiam activam et receptivam; unde generatim inferunt potentiam ad actum accidentalem esse accidens et referri ad idem genus.

Substantia seipsa immediata causa materialis accidentium

4. Haec vero sententia, quantum ad rem praesentem attinet, defendi non potest, nisi fortasse in sensu verborum aequivocatio sit. Dico ergo substantiam per seipsam absque additione alicuius rei realiter distinctae vel alicuius modi ex natura rei diversi posse esse causam materialem immediate in se recipientem aliquod accidens. Probatur prior pars, quia si substantia recipit quantitatem, verbi gratia, mediante aliqua re distincta, quae sit potentia ad recipiendam quantita-

esa cosa es sustancia o accidente. No puede ser sustancia, no sólo porque de lo contrario no habría cosa alguna fuera de la sustancia total de la cosa, sino también porque entonces se admitiría una sustancia receptiva por sí misma del accidente. Si es accidente, ha de estar —consecuentemente— en algún sujeto próximo; pregunto, pues, si éste es una potencia accidental realmente distinta o es la sustancia misma; si se afirma esto segundo, tenemos lo pretendido. Mas si se afirma lo primero, volverá a plantearse la pregunta sobre dicho accidente y así procederemos hasta el infinito, si no nos detenemos en la sustancia misma. Efectivamente, así tiene que ser, porque aunque la sustancia se pueda unir con un accidente mediante otro, según luego diremos, no obstante, comparando la sustancia con la totalidad de la colección de accidentes, no puede unirse con ella por medio de cosa alguna que no sea o sustancia o accidente; luego es necesario que alguna sustancia y algún accidente se unan inmediatamente, es decir, sin que se interponga cosa alguna distinta de ambos extremos. Puede, por fin, tomarse un argumento *a priori* del hecho de que el accidente se suma a la sustancia creada para perfeccionarla y para suplir lo que dicha sustancia no puede tener por sí misma; luego es necesario que en la entidad de tal sustancia esté íntimamente entrañada la capacidad de recibir accidentes; luego esta capacidad de la sustancia, receptiva de los accidentes, en cuanto tal, no puede ser una cosa distinta de la sustancia misma; por tanto, por lo que a esta parte se refiere, parece evidente la conclusión propuesta.

5. En cuanto a la segunda parte, respecto del modo distinto por su naturaleza, no tratamos, en primer lugar, del modo actual de unión sobre el que se habló antes, sino de un modo —por así decirlo— potencial, o sea de una potencia distinta por su naturaleza de la sustancia como un modo y no como una cosa completamente diferente. En este sentido resulta prácticamente aplicable el razonamiento expuesto; pues también esa potencia modalmente distinta será un verdadero accidente, porque si fuese una sustancia, sería falso afirmar que se distingue por su naturaleza de la sustancia total de la cosa; luego está a su modo por sí misma en la sustancia y depende de ésta en el género de causa

tem, interrogo an illa res sit substantia vel accidens. Substantia esse non potest, tum quia alias non esset res ultra totam substantiam rei; tum etiam quia iam poneretur substantia per seipsam receptiva accidentis. Si est accidens, ergo est in aliquo subiecto proximo; quaero ergo an illud sit potentia accidentalis realiter distincta, vel ipsamet substantia; si hoc posterius dicatur, habemus intentum. Si vero dicatur prius, de illo accidente iterum redibit quaestio, et ita in infinitum procedemus, nisi in ipsa substantia tandem sistamus. Et ita est revera necessarium, nam, licet substantia possit uniri alicui accidenti medio alio, ut postea dicemus, tamen comparando substantiam ad totam collectionem accidentium, non potest illi uniri media aliqua re quae non sit aut substantia aut accidens; ergo necesse est ut aliqua substantia et aliquod accidens immediate uniantur, id est, nulla mediante re distincta ab extremis[1]. Ratio denique a priori ex eo sumi potest, quod accidens adiicitur substantiae creatae ad perficiendam illam et supplendum id quod talis substantia per seipsam habere non potest; ergo necesse est ut in entitate talis substantiae intime includatur capacitas ad recipienda accidentia; ergo haec capacitas substantiae quae est receptiva accidentium, ut sic, non potest esse res distincta ab ipsa substantia; unde quoad hanc partem conclusio posita evidens videtur.

5. In altera vero parte, de modo ex natura rei distincto, imprimis non agimus de modo unionis actuali, de quo supra dictum est, sed de modo (ut ita dicam) potentiali, seu de potentia aliqua ex natura rei distincta a substantia tamquam modo et non tamquam re omnino diversa. Et sic applicari fere potest discursus factus; nam etiam illa potentia modaliter distincta erit verum accidens, nam si esset substantia, falso diceretur distincta ex natura rei a tota rei substantia; ergo per seipsam inest suo modo substantiae et ab ea pendet in genere cau-

[1] En otras ediciones se añade «unitis», palabra que no hace más que completar el sentido. (N. de los EE.)

material; luego es recibida por ella inmediatamente por la propia entidad sustancial. Además, en este caso, la distinción *ex natura rei*, sin admitir distinción real, es una ficción, puesto que esta capacidad de recibir —por así decirlo— el primer accidente de tal suerte es íntima a la sustancia creada, que es inseparable de ella incluso por la potencia absoluta de Dios; pues por el hecho mismo de que la sustancia, por ejemplo, del ángel es esencialmente tal, es por sí misma capaz de la potencia intelectiva; y aunque admitamos que Dios puede separar el entendimiento del ángel de su sustancia, comprendemos necesariamente que dicha sustancia permanece siempre capaz de entendimiento, y aunque Dios conserve dicha sustancia desnuda, es imposible que no permanezca capaz de su natural potencia intelectiva; del mismo modo vemos que se compara la sustancia compuesta de materia y forma con la cantidad, por ser capaz de ella por sí misma y no poder ser privada de esta capacidad, por más que se separe de dicha sustancia toda realidad o modo que de ella sea separable; luego se inventa falsamente una distinción real entre tal capacidad y la sustancia.

6. *Cayetano hace una limitación en la sentencia opuesta a la nuestra.— Refutación de la limitación de Cayetano.*— Por eso Cayetano, I, q. 54, a. 3, adhiriéndose en parte a la sentencia citada más arriba, la limita a aquellos accidentes que se adquieren mediante alguna acción o pasión; porque los que son congénitos a la sustancia no necesitan de potencia intermedia, sino que la sustancia es capaz de ellos por sí misma; y de esta manera evita el proceso al infinito. La razón de esta distinción y limitación, tomada de él, en la misma I, q. 77, a. 1, es porque la potencia congénita a la sustancia es esencialmente una potencia principalmente ordenada a recibir el acto; y el que sea acto de la sustancia lo debe únicamente a la razón común de accidente, y no necesita por tanto otra potencia mediante la cual realice su inhesión en la sustancia; en cambio, los otros accidentes son primaria y esencialmente actos y exigen, por ello, sus propias potencias, mediante las cuales realizan su inhesión en la sustancia. De esta doctrina deduzco, sin embargo, en primer lugar, que en virtud de la causalidad material del accidente en cuanto tal no se requiere de suyo

sae materialis; ergo ab illa recipitur immediate per propriam entitatem substantialem. Deinde ficta est in praesenti haec distinctio ex natura rei, seclusa distinctione reali, nam haec capacitas recipiendi primum accidens (ut sic dicam) ita est intima substantiae creatae, ut inseparabilis ab illa sit, etiam per potentiam absolutam Dei; nam, hoc ipso quod substantia angeli, verbi gratia, talis est essentialiter, per seipsam capax est intellectivae potentiae; et quamvis demus posse Deum separare intellectum angeli a substantia eius, necessario intelligimus semper manere illam substantiam capacem intellectus, et quantumvis nudam Deus conservet illam substantiam, impossibile est quin maneat capax suae naturalis facultatis intellectivae; et eodem modo intelligimus comparari substantiam compositam ex materia et forma ad quantitatem, nam per seipsam est capax eius nec potest hac capacitate privari, etiamsi a tali substantia separetur omnis res aut modus qui ab illa separabilis est; ergo falso confingitur distinctio ex natura rei inter talem capacitatem et substantiam.

6. *Caietanus restringit nostrae oppositam sententiam.— Improbatur Caietani limitatio.*— Unde Caietanus, I, q. 54, a. 3, cum ex parte adhaereat priori sententiae citatae, eam limitat ad ea accidentia quae media aliqua actione et passione acquiruntur; nam ea quae sunt congenita substantiae non indigent potentia media, sed substantia ipsa per seipsam est capax illorum; atque hoc modo evitat processum in infinitum. Ratio autem huius distinctionis et limitationis, quae ex eo colligitur in eadem I, q. 77, a. 1, est quia potentia congenita substantiae est essentialiter potentia ad hoc principaliter ordinata ut actum recipiat; quod vero sit actus substantiae, solum habet ex communi ratione accidentis; et ideo non requirit aliam potentiam qua mediante inhaereat substantiae; alia vero accidentia primo ac per se sunt actus et ideo proprias requirunt potentias, quibus mediantibus inhaereant substantiae. Verumtamen ex hac doctrina imprimis colligo ex vi causalitatis materialis

una potencia intermedia, sino que basta la sustancia por sí misma para esta causalidad. Esto es evidente, porque para recibir los accidentes, que son esencialmente potencias receptivas, no se requiere una potencia distinta, porque estas potencias no actualizan la sustancia según alguna razón especial de acto, sino según la razón común de accidente; luego por la causalidad del accidente en cuanto tal no se requiere dicha potencia, y si se requiere en algunos, será debido a algunas razones especiales. Además, hay falsedad en limitar esto a los accidentes que están constiuídos esencial y primariamente para ser potencias receptivas; porque la cantidad no exige en la sustancia una potencia intermedia mediante la cual sea recibida, según se probó, pues la sustancia es por sí misma capaz de la cantidad, y es superfluo y completamente absurdo inventar otra potencia intermedia, distinta *ex natura rei,* y sin embargo la cantidad no se constituye esencial y primariamente para ser potencia receptiva, según confiesan ellos mismos, porque, de lo contrario, la cantidad sería esencialmente una cualidad. Por eso la cantidad está determinada esencial y primariamente a dar extensión a las partes de la sustancia, de manera que naturalmente no puedan compenetrarse en un lugar. De aquí le viene, consecuentemente, ser el medio para recibir algunos otros accidentes; luego no sólo aquellos accidentes que están esencial y primariamente destinados para ser potencias receptivas, sino también otros que por cualquier razón tienen relación inmediata con la sustancia, no exigen potencia intermedia para ser recibidos por ella, es decir, causados materialmente.

7. Y aun añado que acaso no pueda encontrarse ninguna potencia accidental puramente receptiva que sea realmente distinta de la sustancia, según puede brevemente demostrarse por inducción. Porque en las sustancias corpóreas inanimadas no existe potencia alguna receptiva de accidentes fuera de la cantidad, según en parte se demostró antes y en parte se echará de ver por lo que sigue; ahora bien, la cantidad, como dije, no es esencial y primariamente una potencia receptiva, sino que es una forma que confiere a la sustancia material esta masa y extensión corporal en virtud de la cual es apta para ocupar lugar. A su vez, en las cosas viventes, en cuanto tales, no conocemos potencia ninguna puramente

accidentis ut sic per se non requiri potentiam mediam, sed substantiam per seipsam esse sufficientem ad hanc causalitatem. Hoc patet, quia ad recipienda illa accidentia quae sunt essentialiter potentiae receptivae non requiritur alia potentia; quia hae potentiae non actuant substantiam secundum aliquam specialem rationem actus sed ob communem rationem accidentis; ergo ex vi causalitatis accidentis ut sic non requiritur talis potentia, sed si in aliquibus requiritur, erit propter aliquas speciales rationes. Deinde falso hoc limitatur ad ea accidentia quae per se primo instituta sunt ut sint potentiae receptivae; nam quantitas non requirit in substantia potentiam mediam per quam recipiatur, ut probatum est, quia substantia per seipsam est capax quantitatis, et superfluum est ac plane absurdum aliam fingere potentiam mediam ex natura rei distinctam, et tamen quantitas non est per se primo instituta ut sit potentia receptiva, ut ipsi etiam fatentur, alias quantitas essentialiter esset qualitas. Unde quantitas per se primo instituta est ad extendendas partes substantiae, ita ut naturaliter non possint sese loco penetrare. Inde vero consequenter habet ut sit medium ad recipienda quaedam alia accidentia; ergo non solum illa accidentia quae sunt per se primo instituta ut sint potentiae receptivae, sed etiam alia quae ob quamcumque rationem habent immediatam habitudinem ad substantiam, non requirunt potentiam mediam ut ab ea recipiantur seu materialiter causentur.

7. Immo vero addo nullam fortasse reperiri potentiam accidentalem pure receptivam reipsa distinctam a substantia, ut potest breviter inductione ostendi. Nam in substantiis corporeis inanimatis nulla est potentia receptiva accidentium praeter quantitatem, ut partim ostensum est, partim ex sequentibus magis constabit; quantitas autem, ut dixi, non est per se primo potentia receptiva, sed est forma dans substantiae materiali hanc corpoream molem et extensionem, ratione cuius apta est locum occupare. In rebus autem viventibus ut sic non agnoscimus potentias aliquas pure passivas, nam

pasiva, ya que todas las que convienen a los vivientes en cuanto vivientes, son activas de algún modo; idéntica consideración puede hacerse en las sustancias angélicas; luego no es necesario imaginar en la sustancia potencias distintas, precisamente a causa de la recepción de accidentes, a no ser que haya necesidad por otro concepto.

8. De esto se concluye además que aquella limitación o distinción respecto de los accidentes congénitos o transformables no es formal, ni verdadera en todos los casos. Lo primero es evidente, porque si la sustancia es capaz por sí misma del accidente en cuanto tal, también podrá ser capaz de mutación en orden a tal accidente, si es que por ventura éste es separable. Y si es inseparable, esto sería accidental y algo material respecto de la causalidad de la sustancia. Lo segundo es manifiesto, porque la cantidad, según la opinión común, es un accidente que se transforma y adquiere por movimiento propio y, sin embargo, no exige en la sustancia una potencia distinta de ella. Además, la presencia local o el «donde» es un modo accidental que afecta a veces inmediatamente a la sustancia misma, según se ve con más claridad en la sustancia espiritual, siendo —a su manera— verdad en la material, como diremos más abajo en su lugar; y, no obstante, este accidente puede adquirirse o perderse por una mutación propia. Asimismo, si es verdad que la relación de semejanza o identidad específica es algo realmente distinto del sujeto y del fundamento, dicho accidente no requiere en la sustancia una potencia especial, y, sin embargo, no es congénito, sino que puede perderse o surgir de nuevo. Queda, pues, afirmar que, en absoluto, para la causalidad material de la sustancia respecto del accidente, bien esté en ella a modo de potencia pasiva o activa, bien a modo de forma simple o de una disposición, o sea, de la cantidad, o de un accidente de otro tipo congénito o adventicio, no es en absoluto necesaria, esencialmente y en virtud de estas razones generales consideradas precisivamente, por parte de la sustancia una potencia especial realmente distinta de ella.

omnes quae conveniunt viventibus ut viventia sunt, sunt aliquo modo activae; quod etiam in substantiis angelicis considerare licet; ergo praecise ob recipienda accidentia, non oportet fingere in substantia potentias distinctas, nisi aliunde necessitas oriatur.

8. Ex quo ulterius concluditur illam limitationem seu distinctionem de accidentibus congenitis seu transmutabilibus non esse formalem neque in universum veram. Primum patet, quia si substantia per seipsam potest esse capax accidentis ut sic, etiam poterit esse capax mutationis ad tale accidens, si fortasse illud separabile sit. Quod si sit inseparabile, illud est per accidens et materiale quid respectu causalitatis substantiae. Secundum patet, quia quantitas, iuxta communem sententiam, est accidens quod transmutatur et per proprium motum acquiritur; et nihilominus non requirit in substantia potentiam ab illa distinctam. Item, praesentia localis seu Ubi est modus accidentalis qui interdum afficit immediate ipsam substantiam, ut clarius patet in substantia spirituali, et est suo modo verum in materiali, ut infra suo loco dicemus; et tamen illud accidens potest per propriam mutationem acquiri et perdi. Item, si verum est relationem similitudinis vel identitatis specificae esse aliquid ex natura rei distinctum a subiecto et fundamento, tale accidens non requirit in substantia specialem potentiam, et tamen non est congenitum, sed amitti potest vel de novo resultare. Restat ergo ut absolute dicamus ad causalitatem materialem substantiae circa accidens, sive in ea sit per modum potentiae passivae aut activae, sive per modum simplicis formae vel dispositionis seu quantitatis aut alterius modi accidentis, sive congeniti sive adventitii, per se et ex vi harum generalium rationum praecise sumptarum non esse necessariam ex parte substantiae specialem potentiam ex natura rei ab illa distinctam.

Refutación de la primera sentencia

9. *Inducción demostrativa de que no corresponde a todo acto una potencia de la misma categoría.*— De aquí infiero que el accidente no exige siempre en la sustancia una potencia receptiva que pertenezca propiamente a su predicamento; más aún, que esto sucede raras veces, a no ser en algunos accidentes por razones especiales. Esto se deduce con claridad de la afirmación precedente y se explica mejor por una inducción, porque en la sustancia espiritual sólo se dan los accidentes que pertenecen al entendimiento y a la voluntad y los que dicen relación al lugar. Hablo en un plano natural, por no referirme a los que pueden producirse mediante la gracia o virtud divina. Por más que si algún don de la gracia, que no esté en el entendimiento y en la voluntad, puede tener cabida en la sustancia espiritual, como efectivamente puede, éste no supone en la sustancia una potencia del mismo género, ya que este don es una cualidad, y en cambio la capacidad obediencial no es una cualidad, sino la sustancia misma del alma, según consta por la teología. Luego los accidentes pertenecientes al movimiento o a la presencia local no suponen en la sustancia una potencia que pertenezca al predicamento «donde» o al de la acción o pasión; ¿cómo, en efecto, o con qué fundamento puede concebirse o imaginarse dicha potencia? Porque la razón de potencia, si es propia, pertenece a la cualidad; y si se toma en sentido lato, viene a ser como un trascendental y como una razón incluída íntimamente en las distintas cosas de los diversos predicamentos, que es lo que pasa en el caso propuesto, ya que la sustancia espiritual es capaz de tal presencia por sí misma. A su vez, el entendimiento y la voluntad no suponen —sin duda alguna— en la sustancia, según se probó, una potencia distinta del género de la cualidad. En cambio, los actos de estas potencias están en la sustancia mediante las potencias mismas, aunque por lo que respecta al modo existe una controversia que se tratará más abajo en la sección 4; esto, sin embargo, se debe a la razón propia que se descubre en tales accidentes, como diremos allí. Y todavía está en litigio si dichos actos son del mismo predicamento que las potencias mismas, pues algunos los colocan únicamente en el

Improbatur prior sententia

9. *Inductio probans non correspondere cuivis actui potentiam eiusdem categoriae.*— Atque hinc infero accidens non semper requirere in substantia potentiam receptivam proprie pertinentem ad suum praedicamentum, immo raro id accidere, nisi in aliquibus accidentibus propter peculiares rationes. Hoc plane infertur ex praecedenti assertione. Et declaratur amplius inductione, nam in substantia spirituali tantum sunt accidentia pertinentia ad intellectum et voluntatem et quae locum respiciunt. Loquor naturaliter, ut omittam ea quae per divinam gratiam seu virtutem fieri possunt. Quamquam, si aliquod donum gratiae potest poni in substantia spirituali quod non sit in intellectu nec in voluntate, ut revera potest, illud non supponit in substantia potentiam eiusdem generis, nam illud donum est qualitas, capacitas autem obedientialis non est qualitas, sed ipsamet substantia animae, ut ex theologia constat. Accidentia ergo quae pertinent ad motum vel praesentiam localem non supponunt in substantia potentiam pertinentem ad praedicamentum Ubi vel actionis aut passionis; qualiter enim concipi aut quo fundamento fingi potest talis potentia? cum ratio potentiae, si propria sit, pertineat ad qualitatem; si vero sumatur late, sit quasi transcendens et ratio quaedam intime inclusa in variis rebus diversorum praedicamentorum, et ita fit in proposito, nam substantia spiritualis per seipsam est capax talis praesentiae. Intellectus autem et voluntas absque ulla dubitatione non supponunt in substantia potentiam aliam de genere qualitatis, ut probatum est. Actus vero harum potentiarum insunt substantiae mediis ipsis potentiis, quamvis de modo sit controversia infra tractanda, sect. 4; tamen id provenit ex propria ratione inventa in talibus actibus, ut ibidem dicemus. Et adhuc est sub iudice lis, an tales actus sint eiusdem praedicamenti cum ipsis potentiis; aliqui enim eos collocant tantum in genere actionis. Et licet ve-

género de la acción y, aunque sea verdad que son cualidades y que suponen una potencia que es cualidad, esto no se debe, sin embargo, a la razón general dicha, sino a su peculiar causa y naturaleza.

10. Por lo que se refiere a los accidentes de la sustancia corpórea, todos admiten que entre los accidentes que tienen entidad propia distinta realmente de la sustancia, el primer accidente de dicha sustancia es la cantidad, la cual no supone en la sustancia potencia alguna que pertenezca al predicamento de la cantidad, como prueba *a fortiori* cuanto hemos dicho hasta ahora. Y la cantidad misma es el medio o potencia mediante la cual esta potencia recibe las cualidades corpóreas y otros accidentes semejantes; sin embargo, la cantidad no es una potencia que pertenezca al predicamento de la cualidad, como es de por sí evidente. Ni puede tampoco concebirse que, por ejemplo, entre la superficie y la blancura medie o se interponga potencia alguna del género de la cualidad, mediante la cual la superficie reciba la blancura, cosa que prueban también los argumentos expuestos hasta ahora, porque esa potencia, si no es en la realidad distinta de la superficie, no puede ser verdadera cualidad; y el pensar que es distinta como una realidad o como un modo realmente distinto, por una parte es superfluo y carece de fundamento; por otra, o habrá que proceder hasta el infinito o, si hay que detenerse en la capacidad intrínseca de la superficie, en cuanto es por sí misma receptiva de dicha potencia, se afirmará con más verdad que hay que detenerse en la misma capacidad intrínseca de la superficie en cuanto es por sí misma inmediatamente receptiva de la blancura, eliminando aquella potencia inútil e ininteligible. Consta, pues, de esta suerte que la potencia mediante la cual la sustancia recibe el accidente no pertenece siempre al mismo predicamento que el accidente recibido. Y la razón *a priori* consiste en que del accidente y del sujeto no tiene que resultar un uno *per se*, sino *per accidens*, y no se requiere, por lo tanto, que dicha potencia y acto pertenezcan al mismo género; luego tampoco es necesario que tal potencia esté esencialmente determinada y ordenada a tal acto.

11. *Cómo esquivan algunos la fuerza de los argumentos precedentes.*— Acaso se objete que con estos argumentos queda perfectamente probado que la

rum sit esse qualitates et supponere potentiam quae sit qualitas, tamen id non provenit ex illa generali ratione, sed ex peculiari causa et natura.

10. De accidentibus vero substantiae corporeae omnes fatentur inter accidentia habentia propriam entitatem reipsa distinctam a substantia, primum accidens talis substantiae esse quantitatem, quae non supponit in substantia aliquam potentiam quae ad praedicamentum quantitatis pertineat, ut a fortiori probant omnia quae hactenus diximus. Ipsa vero quantitas est medium seu potentia per quam haec potentia recipit qualitates corporeas et similia accidentia; at quantitas non est potentia pertinens ad praedicamentum qualitatis, ut per se notum est. Nec vero inter superficiem, verbi gratia, et albedinem fingi potest mediare aut intercedere potentiam aliquam de genere qualitatis, per quam superficies recipiat albedinem; quod etiam probant argumenta hactenus facta, quia talis potentia, si in re non est distincta a superficie, non potest esse vera qualitas; fingere autem illam esse distinctam, vel ut rem vel ut modum ex natura rei diversum, et superfluum est ac sine fundamento; et vel procedendum erit in infinitum, vel si sistendum est in intrinseca capacitate superficiei, qua per seipsam est receptiva illius potentiae, verius dicetur sistendum esse in eadem intrinseca capacitate superficiei, qua per seipsam est immediate receptiva albedinis, et tolletur de medio illa inintelligibilis et minime necessaria potentia. Sic igitur constat potentiam per quam substantia recipit accidens non semper pertinere ad idem praedicamentum cum accidente recepto. Et ratio a priori est, quia ex accidente et subiecto non oportet fieri unum per se, sed per accidens, et ideo non requiritur quod talis potentia et actus pertineant ad idem genus; unde nec necesse est ut talis potentia sit per se instituta et ordinata ad talem actum.

11. *Qualiter aliqui effugiant vim praecedentium rationum.*— Dices his argumentis recte probari potentiam receptivam accidentis non esse semper proprie ac directe in eo

potencia receptiva del accidente no está siempre directa y propiamente en el predicamento en que está el accidente recibido, pero que no se prueba que no se le coloque en él, al menos reductivamente, que es lo único que afirman los partidarios de la primera sentencia, ya que, por expresar el accidente intrínseca ordenación al sujeto en cuanto es capaz del accidente mismo, es necesario que el sujeto, según dicha capacidad, se reduzca al predicamento del accidente. Por causa de esta evasiva insinué antes que en esta cuestión puede haber equivocidad en las palabras, porque si el sentido es únicamente que la sustancia o cantidad concebida por nosotros bajo la formalidad de capacidad de un determinado accidente queda de algún modo reducida al predicamento de dicho accidente como algo añadido por cuyo medio se define tal accidente, entonces la controversia se limita a nuestro modo de hablar o concebir; puesto que según la realidad no se añade ninguna potencia verdadera como intermedia entre la sustancia y la cantidad, o entre la cantidad y la cualidad, sino que se añade solamente una denominación o concepción relativa. Mas nosotros hablamos de una potencia real y verdadera, a la que se refiere Santo Tomás cuando afirma que la potencia y el acto pertenecen al mismo género; de lo contrario no concluiría legítimamente de aquí que las potencias del alma son cosas distintas del alma, que es lo que pretende en aquellos pasajes; y en el mismo sentido se expresa Cayetano, quien se valió, por lo mismo, de las limitaciones y distinciones antes citadas. Parece igualmente que el Comentador habla en este sentido al decir que la potencia y el acto son diferencias opuestas que dividen cada uno de los predicamentos.

Explicación del axioma: "el acto y la potencia están en el mismo género"

12. ¿Cómo hay, pues, que entender el axioma: *el acto y la potencia están en el mismo género*? ¿Hay que rechazarlo en absoluto para que no parezca estar en contradicción con la sentencia que hemos expuesto y con la solución que hemos dado? Se responde, en primer lugar, que no es legítima la fundamentación de dicho axioma en Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica;* porque allí sólo afirma que las realidades de todos los predicamentos tienen los mis-

praedicamento in quo est accidens receptum, non vero probari non collocari in illo saltem reductive, quod solum asserunt auctores prioris sententiae; nam, cum accidens dicat intrinsecum ordinem ad subiectum quatenus est capax ipsius accidentis, necesse est ut subiectum secundum eam capacitatem reducatur ad praedicamentum accidentis. Propter hanc evasionem insinuavi superius posse in hac quaestione esse aequivocationem in verbis, nam si solum sit sensus substantiam vel quantitatem conceptam a nobis sub formalitate capacitatis talis accidentis reduci quodammodo ad praedicamentum illius accidentis tamquam quoddam additum per quod definitur tale accidens, sic controversia est de modo loquendi aut concipiendi nostro; nam secundum rem nulla vera potentia additur media inter substantiam et quantitatem, vel inter quantitatem et qualitatem, sed solum quaedam denominatio vel conceptio respectiva. Nos autem loquimur de reali et vera potentia, de qua loquitur D. Thomas cum ait potentiam et actum revocari ad idem genus; alias non bene inde concluderet potentias animae esse res distinctas ab anima, quod illis locis intendit; et eodem sensu loquitur Caietanus, qui propterea adhibuit limitationes et distinctiones supra citatas. Commentator item in eodem sensu loqui videtur cum dicit potentiam et actum esse differentias oppositas dividentes singula praedicamenta.

Declaratur axioma: «Actus et potentia sunt in eodem genere»

12. Quomodo ergo intelligendum est illud axioma: *Actus et potentia sunt in eodem genere?* Reiiciendumne omnino est, ne sententiae a nobis positae et resolutioni datae obstare videatur? Respondetur imprimis axioma illud non recte fundari in Aristotele, XII Metaph.; nam ibi solum asserit res omnium praedicamentorum habere eadem principia secundum proportionem seu ana-

mos principios proporcional o analógicamente, pero no afirma en parte alguna que todos esos principios se coloquen en el mismo predicamento; más aún, al poner ejemplos, dice que en los colores el blanco es principio como forma; el negro, como privación; la superficie, como materia, y que en la iluminación la luz es la forma; las tinieblas, la privación; el aire, el sujeto; y en la curación, que la salud es la forma; la enfermedad, la privación, y el cuerpo, la materia; en los cuales ejemplos jamás señala una potencia que deba ser del mismo predicamento que la forma; así, pues, no afirmó Aristóteles que la materia y la forma pertenezcan siempre al mismo género, por más que haya afirmado que las cosas de todos los géneros pueden de algún modo tener principio formal y material. Por eso dice allí mismo que las cosas de todos los géneros tienen causa eficiente o motora, pero no dice u opina que dicha causa pertenezca al mismo género que la cosa efectuada. Ni significa obstáculo la réplica de Soncinas: que la causa eficiente es extrínseca y que por eso no es necesario que sea del mismo género; y que, en cambio, el principio material es intrínseco y éste debe ser del mismo género. En efecto, respondo que el principio material del accidente, si se compara con todo el compuesto, le es intrínseco; pero que, sin embargo, dicho compuesto, en cuanto tal, no está propiamente en un solo género, puesto que es uno *per accidens* y consta de elementos de diversos géneros; mas si se compara con la forma accidental, no es principio intrínseco de ella, es decir, elemento de su composición intrínseca, sino sólo a manera de algo añadido o de sujeto, al que se une la forma accidental, y este principio no es necesariamente del mismo género que la forma en la composición accidental.

13. *Cómo explica Escoto dicho principio.— Qué es la potencia objetiva para Escoto.—* Por eso Escoto, *In II,* dist. 16, q. 1, responde que este axioma, referido a la potencia receptiva y a su acto, es falso, y aduce contra él las dificultades que nosotros hemos insinuado a propósito de la sustancia y del accidente, de la superficie y del color, etc. Y enseña igualmente que es falso referido a la potencia activa y a su acto, pues tiene también dificultades palmarias,

logiam, nunquam vero ait omnia illa principia in eodem praedicamento collocari; immo, ponens exempla, ait in coloribus album esse principium ut formam, nigrum ut privationem, superficiem ut materiam, et in illuminatione lumen esse formam, tenebras privationem, aerem subiectum, et in sanatione sanitatem esse formam, morbum privationem, corpus materiam, in quibus exemplis nunquam assignat potentiam quae debeat esse eiusdem praedicamenti cum forma; non ergo dixit Aristoteles materiam et formam pertinere semper ad idem genus, quamvis dixerit res omnium generum posse habere aliquo modo principium formale et materiale. Unde ibidem ait res omnium generum habere causam efficientem seu moventem, non tamen dicit aut sentit illam causam pertinere ad idem genus cum re effecta. Neque obstat Soncinatis replica, quod causa efficiens est extrinseca et ideo non oportet esse eiusdem generis; materiale autem principium est intrinsecum, quod debet esse eiusdem generis. Respondeo enim materiale principium accidentis, si ad totum compositum comparetur, esse intrinsecum illi, non tamen esse illud compositum ut sic proprie in uno genere, cum sit unum per accidens et constet ex rebus diversorum generum; si vero comparetur ad formam accidentalem, non esse principium intrinsecum eius, id est, illam intrinsece componens, sed solum per modum additi seu subiecti cui forma accidentalis unitur. Hoc autem principium non est necessario eiusdem generis cum forma in accidentali compositione.

13. *Qualiter Scotus explicet dictum pronuntiatum.— Quid obiectiva potentia apud Scotum.—* Hinc Scotus, In II, dist. 16, q. 1, respondet axioma illud, intellectum de potentia receptiva et actu eius, esse falsum, et affert contra illud instantias a nobis insinuatas de substantia et accidente, de superficie et colore, etc. Et similiter docet esse falsum intellectum de potentia activa et actu eius, nam etiam habet claras instantias, praesertim in potentiis quae agunt actione

sobre todo en las potencias que obran con acción transeúnte, bien se las compare con la acción en cuanto acción, por pertenecer claramente a diversos predicamentos; bien a la realidad o forma producida, puesto que la potencia motora según el lugar es una cualidad, y produce, en cambio, el «donde» o presencia local, y la potencia aumentativa es una cualidad, y, a su vez, produce cantidad o sustancia. Así, pues, afirma que el tal axioma hay que entenderlo de la potencia objetiva. Esta interpretación la rechazan muchos, atacando despiadadamente esta potencia objetiva. Mas por lo que a esto se refiere, es mi opinión que discuten con Escoto un problema de nombre y con sentido equívoco; porque él no entiende la potencia objetiva como una realidad verdadera que exista actualmente en la naturaleza, sentido en el que sólo es potencia real la activa o la pasiva, como diré luego más ampliamente al tratar de la esencia de la criatura y explicar la especie de cualidad que constituye la potencia; sino que Escoto entiende la potencia objetiva como una realidad en estado posible antes de existir en acto, a la manera que decimos que una cosa está en potencia antes de que exista; y por ser la realidad, en cuanto posible, objeto de la potencia activa, por eso afirma Escoto que está en potencia objetiva. Y en tal sentido afirma que esta potencia y su acto son del mismo género, porque la realidad posible y la realidad en acto son del mismo género; más aún, podría también decir que son la misma realidad negativamente —como dicen—, porque no son dos realidades, sino la misma, concebida en diversos estados. Por lo tanto, la realidad que intenta explicar Escoto con tal interpretación es verdad, pero en dicha interpretación no se adapta como es debido a los autores que habían defendido el axioma antes de Escoto; en efecto, Aristóteles, según se desprende de lo dicho, nunca se había expresado en tal sentido, ni Averroes, quien dice en el lugar citado que la potencia y el acto son diferencias opuestas; y al enumerar, al principio del lib. IX de la *Metafísica*, las diversas acepciones de potencia, jamás hizo mención de tal potencia objetiva.

14. Se debe, pues, afirmar que aquel axioma se entiende comúnmente de la potencia receptiva o activa. Mas para que sea verdad debe entenderse, en primer lugar, de la potencia destinada y ordenada, esencial y primariamente,

transeunte, sive comparentur ad actionem ut actio est, quia manifeste pertinent ad diversa praedicamenta; sive ad rem seu formam factam, nam potentia secundum locum motiva est qualitas, efficit autem Ubi seu praesentiam localem, et potentia augmentativa est qualitas, agit autem quantitatem aut substantiam. Dicit ergo axioma illud esse intelligendum de potentia obiectiva. Quam interpretationem multi reiiciunt, impugnando acriter hanc potentiam obiectivam. Sed quoad hoc existimo de nomine et aequivoce hos cum Scoto disputare; nam ille non intelligit per potentiam obiectivam aliquam veram rem quae sit actu in rerum natura, quo sensu sola potentia activa vel passiva est potentia realis, ut infra dicam latius tractando de essentia creaturae et declarando speciem qualitatis quae est potentia; sed per potentiam obiectivam intelligit Scotus rem in statu possibili antequam actu sit, quomodo dicimus rem esse in potentia antequam sit; et quia res, ut est possibilis, est obiectum potentiae activae, ideo dicitur ab Scoto esse in potentia obiectiva. Atque ita dicit hanc potentiam et actum esse eiusdem generis, quia res possibilis et res in actu eiusdem generis sunt; immo dicere etiam posset esse eamdem rem negative (ut aiunt), quia non sunt duae res, sed eadem in diversis statibus concepta. Quocirca res quam Scotus in ea interpretatione intendit vera est, non tamen recte accommodatur illa interpretatione auctoribus qui ante Scotum illud axioma docuerunt; Aristoteles enim, ut ex dictis patet, nunquam in eo sensu locutus est, nec Averroes, qui loco citato ait potentiam et actum esse differentias oppositas; et cum IX Metaphysicae, in principio, varias numeret potentiae acceptiones, nunquam fecit mentionem illius potentiae obiectivae.

14. Dicendum ergo est axioma illud communiter intelligi de propria potentia receptiva vel activa. Ut autem verum sit, intelligendum imprimis est de potentia per se primo instituta et ordinata ad talem actum,

a un acto determinado, pero no de la potencia o capacidad incluída intrínsecamente y cuasi concomitante de alguna entidad absoluta. Se explica esto, pues el que alguna capacidad, tanto activa como receptiva, se compare con su acto se puede entender de dos maneras. Una, por estar ordenada a dicho acto por su razón primaria y por su esencia; la materia es en este sentido potencia para la forma, según se explicó antes; de esta suerte la gravedad es una virtud activa ordenada a producir el movimiento hacia abajo o la permanencia abajo en el mismo lugar; finalmente, de esta suerte el entendimiento es una virtud activa y receptiva de la intelección. Se afirma, pues, que esta potencia ha sido constituída esencial y primariamente por causa del acto, y que de él recibe consecuentemente la especie; y en ella —a lo sumo— puede cumplirse el tal axioma al modo que en seguida se explicará. Mas una entidad puede tener en otro sentido fuerza o capacidad para alguna acción o acto, no porque haya sido constituída esencialmente en orden a él, sino porque debido a la eminencia de su naturaleza o natural condición, o al modo de ser que tiene por una especie de «concomitancia», o mejor de «connaturalidad», posee por sí misma dicha fuerza o aptitud. Dios tiene de esta manera omnipotencia de acción; de esta manera tiene también la criatura intelectual capacidad y fuerza activa obediencial respecto de los actos y dones sobrenaturales; de esta manera, finalmente, la sustancia material es capaz de la cantidad, y la cantidad misma es capaz de cualidades. Y en este segundo género de potencia o capacidad no es necesario que la potencia o capacidad y el acto estén en el mismo género; porque al no estar dicha potencia esencial y primariamente ordenada al acto, ni recibir de él su especie, ni componer actualmente con él un uno esencial, no hay razón de que dicha potencia y acto hayan de colocarse en el mismo género. Ni Santo Tomás habló nunca de este segundo género de potencia, sino del primero; y en relación con el mismo ha de exponerse también a Averroes, si es que hay que defender sus afirmaciones. Tampoco tiene más valor probativo el argumento en contra; por lo tanto, con esto se ha dado cumplida respuesta a los fundamentos de la sentencia opuesta.

non vero de potentia vel capacitate intrinsece inclusa et quasi concomitante aliquam entitatem absolutam. Declaratur hoc, nam duobus modis intelligi potest quod aliqua virtus, tam activa quam receptiva, comparetur ad actum. Uno modo, quia ex primaria ratione et essentia sua ordinata est ad talem actum; sic materia est potentia ad formam, ut supra declaratum est; sic gravitas est virtus activa ad efficiendum motum deorsum vel permanentiam in ipsomet loco deorsum; sic denique intellectus est virtus activa et receptiva intellectionis. Huiusmodi ergo potentia dicitur per se primo instituta propter actum, et ideo ab illo sumit speciem; et de illa ad summum potest axioma illud verificari modo statim declarando. Alio vero modo potest aliqua entitas habere vim vel capacitatem ad aliquam actionem vel actum, non quia propter illum primario sit instituta, sed quia vel ob eminentiam naturae suae, vel ob naturalem conditionem aut modum essendi quem habet quasi concomitanter, vel potius connaturaliter, habet per seipsam talem vim vel aptitudinem. Sic Deus habet omnipotentiam agendi; sic etiam creatura intellectualis habet et capacitatem et vim activam obedientialem supernaturalium actuum vel donorum; sic denique substantia materialis est capax quantitatis et quantitas ipsa est capax qualitatum. Et in hoc posteriori genere potentiae vel capacitatis non est necesse potentiam seu capacitatem et actum esse in eodem genere; quia, cum talis potentia non sit ordinata per se primo ad actum, nec sumat ab illo speciem suam, nec componat cum ipso actu unum per se, non est cur talis potentia et actus in eodem genere collocanda sint. Nec D. Thomas unquam de hoc posteriori genere potentiae, sed de priori locutus est; et de eodem exponendus est Averroes, si eius dicta defendere necesse sit. Nec ratio in contrarium facta plus probat; unde per haec sufficienter responsum est fundamentis contrariae sententiae.

15. *Cómo entienden el axioma Santo Tomás y el Comentador.*— A fin de que dicho principio quede perfectamente explicado, es necesario añadir que puede entenderse de dos maneras el que la potencia de un orden superior y el acto sean del mismo género. En primer lugar, de suerte que el género se tome en sentido lato por las razones generales de sustancia y accidente, de manera que la potencia esencialmente ordenada al acto sustancial sea sustancial y accidental la ordenada a un acto accidental; pero no que sea en rigor necesario que la potencia y el acto pertenezcan al mismo predicamento del accidente, por más que esto sea verdad en la sustancia, ya que de la sustancia no hay más que un solo predicamento. Y esta explicación es del agrado de muchos, porque obvia las dificultades. En cambio, otros piensan que incluso en los accidentes tal potencia y su acto pertenecen en rigor al mismo predicamento; porque en otro caso no es verdad en sentido estricto que la potencia y el acto sean del mismo género. Mas el defender esto con validez universal resulta difícil, sobre todo en las potencias activas. Por ello puede afirmarse con probabilidad que la potencia pasiva accidental —pues de la sustancial ya se habló bastante—, cuando por su constitución originaria está en virtud de su esencia ordenada al acto, queda contenida con su acto en el mismo género y predicamento. Y esta parece ser la potencia de que habla Santo Tomás y el Comentador en los lugares citados. Mas en las potencias pasivas comprendemos también las potencias del alma, las cuales, aunque son activas, sin embargo son también pasivas al mismo tiempo, y consiguen su perfección consumada en la pasión y recepción o información. Y esta afirmación así explicada puede probarse por inducción en todas las potencias dichas: puesto que sus hábitos y actos están en rigor en el mismo género; pues, aunque la acción como acción pertenezca al predicamento de la acción, sin embargo, como acto vital que tiene ser consumado y perfecto en su género, tiene su puesto en el predicamento de la cualidad; mas cuando la potencia se compara con el acto y se afirma que pertenece al mismo género, no se la ha de comparar con el acto en su realización, sino con el acto perfecto y consumado; ya que a él se ordena esencial y primariamente y de él recibe su especie. Y en tal sentido no encuentro ejemplo alguno en el que falle esta

15. *D. Thomas et Commentator qualiter intelligant axioma.*— Ut vero principium illud exacte maneat declaratum, addere oportet duobus modis intelligi posse potentiam prioris ordinis et actum esse eiusdem generis. Primo, ut genus late sumatur pro generalibus rationibus substantiae et accidentis, ita ut potentia per se ordinata ad actum substantialem sit substantialis, et accidentalem accidentalis; non vero quod in rigore necesse sit potentiam et actum esse eiusdem praedicamenti accidentis, quamvis in substantia id verum sit, eo quod substantiae tantum est unicum praedicamentum. Et haec expositio multis placet, quia evitat difficultates. Alii vero etiam in accidentibus volunt potentiam huiusmodi et actum eius ad idem praedicamentum in rigore pertinere, quia alias non est in rigore verum potentiam et actum esse eiusdem generis. Sed hoc in universum defendere difficile est, praesertim in potentiis activis. Quapropter probabiliter dici potest potentiam passivam accidentalem (nam de substantiali iam satis dictum est), quando ex primaria institutione vi suae essentiae ordinata est ad actum, sub eodem genere et praedicamento cum suo actu contineri. Et de hac potentia videtur loqui D. Thomas et Commentator citatis locis. Sub potentiis autem passivis potentias animae comprehendimus, quae licet activae etiam sint, simul tamen sunt passivae et in passione ac receptione seu informatione habent consummatam perfectionem suam. Hoc autem modo explicata haec assertio probari potest inductione in omnibus his potentiis; nam habitus et actus earum in eodem genere in rigore collocantur; licet enim actio ut actio pertineat ad praedicamentum actionis, tamen ut actus vitalis habens esse consummatum et perfectum in suo genere, collocatur in praedicamento qualitatis; quando autem potentia comparatur ad actum et ad idem genus pertinere dicitur, non est comparanda ad actum in fieri, sed ad actum perfectum et consummatum; ad illum enim per se primo ordinatur et ab illo speciem recipit. Et ita nullum invenio exemplum in

regla. Y cabe dar una razón, porque, estando la potencia receptiva esencialmente ordenada al acto, no sólo se le compara como lo imperfecto a lo perfecto en su género, sino que también en cierto modo parece que forma con su acto un uno esencial en dicho orden; así se une esencialmente, por ejemplo, la potencia intelectiva con el acto de intelección, y lo mismo en otros casos, y por esto es necesario que dicha potencia y su acto estén en el mismo género, para que de esta suerte guarden entre sí mayor proporción.

16. Mas en las potencias activas, aunque estén esencial y primariamente ordenadas a la acción, no parece necesario el que potencia y acto estén en rigor contenidos bajo el mismo género. En efecto, si entendemos como acto de tal potencia la acción en cuanto acción, es evidente que potencia y acción pertenecen a diversos predicamentos. Carece en absoluto de importancia lo que algunos dicen, que ciertamente la potencia y la acción directa y esencialmente pertenecen a diversos predicamentos, pero que reductivamente la potencia queda incluída en el género de la acción y la acción en el género de la potencia, por tener entre sí una relación trascendental mutua, y el término de una relación queda reducido al predicamento de lo relacionado. Esto —repito— carece de importancia, puesto que esta reducción se hace sólo según una denominación extrínseca, a la que incluye el término en cuanto término; nosotros, empero, hablamos de inclusión bajo el mismo género atendiendo a su naturaleza y esencia propia. Pues en este sentido es preciso que se expresen dichos autores al decir que la potencia y el acto están bajo el mismo género; de lo contrario, no se concluirá legítimamente de aquí que la materia, por ejemplo, es intrínsecamente sustancia por ser potencia para la sustancia y que el entendimiento es cualidad porque es potencia para un acto accidental y vital, etc. Luego la potencia activa comparada con su acción en cuanto es acción, no se incluye bajo el mismo género; mas si entendemos como acto de dicha potencia el término formal de su acción, no es necesario que se incluya en el mismo predicamento, según demuestra el ejemplo sobre la gravedad antes aducido, el cual cabe aducirlo con sentido general respecto de la potencia motora local, sea progresiva, sea de atracción, sea de expulsión o impulsión, o incluso el impulso mismo,

quo haec regula deficiat. Ratio autem reddi potest, quia, quando potentia receptiva per se est ordinata ad actum, et comparatur ad illum ut imperfectum ad perfectum in suo genere, et quodammodo per se unum videtur in illo ordine constituere cum suo actu; ut potentia intellectiva cum actu intelligendi per se coniungitur, et sic de aliis; et ideo oportet ut talis potentia et actus sub eodem genere collocentur, ut ita etiam inter se maiorem proportionem servent.

16. At vero in potentiis activis, etiamsi sint per se primo ordinatae ad agendum, non videtur necessarium quod potentia et actus sub eodem genere in rigore contineantur. Nam, si per actum huius potentiae intelligamus actionem ut actio est, constat potentiam et actionem ad diversa praedicamenta pertinere. Neque ullius momenti est quod quidam aiunt, potentiam et actionem, directe quidem et per se, ad diversa praedicamenta pertinere; tamen per reductionem, et potentiam collocari in genere actionis, et actionem in genere potentiae; quia habent inter se mutuam habitudinem transcendentalem; terminus autem habitudinis reducitur ad praedicamentum relati. Hoc (inquam) nil refert, quia haec reductio solum est secundum extrinsecam denominationem quam includit terminus ut terminus est; nos autem loquimur de collocatione sub uno genere secundum propriam naturam et essentiam eius. Hoc enim sensu necesse est loquantur auctores cum dicunt potentiam et actum esse sub eodem genere; alias non recte inde concluderent materiam, verbi gratia, esse intrinsece substantiam, quia est potentia ad substantiam, et intellectum esse qualitatem quia est potentia ad actum accidentalem et vitalem, etc. Potentia ergo activa comparata ad actionem suam, ut actio est, non constituitur sub eodem genere; si autem per actum huius potentiae intelligamus terminum formalem actionis eius, non est necesse collocari in eodem praedicamento, ut probat exemplum supra adductum de gravitate, quod in universum adduci potest de potentia secundum locum motiva, sive sit pro-

del que muchos juzgan que es una cualidad y, sin embargo, no se ordena a producir una cualidad, sino el movimiento o el «donde». Y se puede dar una razón, porque la potencia activa, en cuanto tal, no se ordena al acto como lo imperfecto a lo perfecto, ni para componer con él algo uno *per se*, sino como causa extrínseca a su efecto; mas puede suceder que la causa activa no sea de la misma razón o género que el efecto, sino de uno superior, no siendo por ello necesario que sea incluída con su acto en el mismo predicamento. Aunque parece necesario que, si el acto más propio de tal potencia es accidental, también la potencia misma sea accidental, porque la sustancia en cuanto tal no se ordena esencial y primariamente a un acto accidental; luego dicha potencia será un accidente, aunque esté incluída bajo un género accidental más noble.

17. *Solución de una objeción.— Punto interesante.—* Cabe objetar que a veces la potencia accidental se ordena esencial y primariamente a la producción de la sustancia; por ejemplo, la potencia nutritiva y la generativa. En primer lugar, respondo que aún no hemos abordado ni discutido cómo intervienen los accidentes en la producción de la sustancia, porque si intervienen únicamente disponiendo la materia, cesa la dificultad; pero si la producen también inmediatamente e introducen la forma sustancial, hay que afirmar que no intervienen en la sustancia, si no es instrumentalmente. Mas no ejercen la acción instrumental a no ser mediante otra previa acción connatural y especialmente propia, que es siempre accidental, y respecto de ella debe cumplirse el que semejante potencia y acto sean del mismo género, ya que la acción segunda instrumental, aunque acaso sea el intento principal de la naturaleza, sin embargo, respecto de dicha potencia no le es propia ni acomodada hasta el punto de que la naturaleza de tal potencia o cualidad sea conmensurada por ella. Es más: de aquí cabe deducir incidentalmente que, fuera de las potencias locomotrices, toda otra potencia ordenada esencial y primariamente a la acción, se incluye en el mismo predicamento por su acto propio y el término de su acción: puesto que tal potencia es siempre una cualidad y no produce nada, si no es mediante alguna acción previa propia que se ordena a una cualidad, ya que, según dije,

gressiva, sive attractiva, sive expulsiva, aut impulsiva vel impulsus ipse, quem multi existimant esse qualitatem et tamen non ordinatur ad faciendam qualitatem, sed motum vel Ubi. Et ratio reddi potest, quia potentia activa ut sic non ordinatur ad actum ut imperfectum ad perfectum, neque ut cum illo componat aliquid per se unum, sed ut causa extrinseca ad effectum; fieri autem potest ut causa activa non sit eiusdem rationis aut generis cum effectu, sed eminentioris, et ideo non est necesse ut in eodem praedicamento cum suo actu collocetur. Quamquam necessarium videatur, si actus maxime proprius talis potentiae sit accidentalis, etiam potentiam ipsam esse accidentalem, quia substantia ut sic non ordinatur per se primo ad accidentalem actum; erit ergo talis potentia accidens, quamvis sub nobiliori genere accidentis collocetur.

17. *Obiectio dissolvitur.— Notabile.—* Dices interdum potentiam accidentalem ordinari per se primo ad producendam substantiam, ut potentia nutritiva et generativa. Respondeo primo nondum esse exploratum neque a nobis tractatum quomodo accidentia attingant productionem substantiae; nam si solum attingunt disponendo materiam, cessat difficultas; si vero immediate etiam efficiunt et introducunt formam substantialem, dicendum est non attingere substantiam nisi instrumentaliter. Non attingunt autem instrumentalem actionem nisi praevia alia actione connaturali et maxime propria, quae semper est accidentalis; et respectu illius verificandum est talem potentiam et actum esse eiusdem generis, nam altera actio instrumentalis, licet fortasse sit a natura principalius intenta, respectu tamen talis potentiae non est ita propria et accommodata ut ei commensuretur natura talis potentiae seu qualitatis. Immo hinc obiter colligere licet, extra potentias locomotivas, omnem aliam potentiam per se primo ordinatam ad agendum collocari in eodem praedicamento cum suo actu proprio seu termino actionis suae; nam talis potentia semper est qualitas nihilque efficit nisi praevia aliqua propria actione tendente ad qualitatem, nam, ut dixi,

aunque produzca instrumentalmente la sustancia, o la cantidad incluso, siempre produce esto mediante una acción previa propia que se ordena a la cualidad; para los otros predicamentos, excepto el lugar, no hay de suyo una acción, sino que resultan siempre del término de otra acción. Y así sucede que toda potencia accidental activa, excepto la locomotriz, se ordena a la producción de alguna cualidad mediante una acción especialmente propia, aunque quizás mediante ella pueda ordenarse a cosas de otro predicamento, al menos como instrumento. Y quede esto dicho para explicar aquel axioma: *la potencia y el acto son del mismo género.*

SECCION III

QUÉ SUSTANCIA PUEDE SER CAUSA MATERIAL DE LOS ACCIDENTES

1. Una vez dicho que la causa material primaria del accidente es la sustancia, para una perfecta explicación de esta causa es necesario aclarar qué sustancia puede ejercer esta causalidad. Damos por supuesto que aquí no se plantea el problema acerca de la sustancia increada, de la que nos consta que no es capaz de accidente, debiendo recorrerse brevemente todas las creadas. Y entre éstas hay algunas simples; otras, compuestas, a propósito de las cuales y de sus partes componentes puede plantearse el problema. Así, pues, para discutir los puntos que ofrecen duda, expliquemos brevemente de antemano los ciertos.

2. *Las sustancias simples subsistentes son causas materiales por sí mismas.—* En primer lugar, está fuera de duda que las sustancias simples subsistentes por sí mismas son suficientes para recibir o causar materialmente los accidentes que les sean proporcionados. Esto es evidente en todas las sustancias espirituales creadas, ya que a ellas nos referimos. En efecto, toda sustancia creada, por ser potencial e imperfecta, es capaz de accidentes, bastándole para sustentarlos tener de suyo subsistencia, si hay por otra parte capacidad. Mas al decir que estas sustancias son de suyo suficientes para esto, no excluímos el que puedan causar materialmente un accidente mediante otro, según diremos

licet efficiat instrumentaliter substantiam vel etiam quantitatem, semper id efficit praevia aliqua actione propria tendente ad qualitatem; ad alia autem praedicamenta praeter Ubi non est per se actio, sed semper resultant ex termino alterius actionis. Atque ita fit ut omnis potentia activa accidentalis praeter motivam ordinetur ad qualitatem aliquam efficiendam per actionem maxime propriam, licet fortasse mediante illa possit ad res aliorum praedicamentorum ordinari saltem ut instrumentum. Atque haec dicta sint in explicationem illius axiomatis: *Potentia et actus sunt sub eodem genere.*

SECTIO III

QUAENAM SUBSTANTIA POSSIT ESSE CAUSA MATERIALIS ACCIDENTIUM

1. Cum dictum sit primariam causam materialem accidentis esse substantiam, ad perfectam huius causae expositionem necessarium est declarare quaenam substantia possit hanc causalitatem exercere. Suppono autem hic non esse quaestionem de substantia increata, quam constat non esse capacem accidentis, et discurrendum breviter erit per omnes creatas. Inter quas quaedam sunt simplices, aliae compositae; de quibus et de partibus componentibus ipsas esse potest controversia. Ut ergo quae dubitationem habent tractemus, ea quae certa sunt breviter praemittamus.

2. *Substantiae simplices subsistentes seipsis materiales causae.—* Primo ergo certum est substantias simplices per se subsistentes esse sufficientes ad recipienda seu materialiter causanda accidentia sibi proportionata. Hoc constat in omnibus substantiis spiritualibus creatis, de his enim est sermo. Omnis enim substantia creata, quia potentialis est et imperfecta, capax est accidentium, et ad ea sustentanda sufficit ei habere per se subsistentiam, si alioqui sit capacitas. Cum autem dicimus has substantias esse per se sufficientes ad hoc, non excludimus quin possint causare materialiter unum accidens

en la sección siguiente; pero respecto del conjunto de todos sus accidentes decimos que es de suyo suficiente y no necesita de ninguna otra ayuda fuera de la sustancia y subsistencia propia.

3. *La forma sustancial subsistente es suficiente materia de los accidentes.*— De aquí se desprende, en segundo lugar, como cierto que la forma subsistente, por más que sea sustancia incompleta y acto del cuerpo, es causa material suficiente de algunos accidentes que le son proporcionados. Esto es evidente en el alma racional, no sólo en cuanto separada del cuerpo, sino también en cuanto unida; y la razón viene a ser la misma que en las sustancias angélicas. Porque el que la sustancia del alma sea incompleta no impide que pueda sustentar algunos accidentes, puesto que puede existir por sí sin dependencia del sujeto mismo. De donde, tomando el argumento desde el lado opuesto, resulta claro, y además cierto, que las formas sustanciales que no pueden subsistir naturalmente, no son aptas para causar los accidentes materialmente por sí solas, puesto que lo que no subsiste en sí, mal puede sustentar a otro; y estas formas no son capaces de la propia subsistencia, incluso de la parcial, según luego diremos. Si, juntamente con la materia, subyacen a los accidentes, lo veremos poco después. Sólo cabría dudarlo de algunas relaciones, v. gr., la de unión o semejanza, etc., que parecen tener como sujeto estas formas. Sin embargo, lo más probable es que estas relaciones no añaden una realidad distinta de la sustancia o de los modos sustanciales de la forma. Es igualmente probable que la entidad de dicha forma, en cuanto sustentada a su manera en la materia, es capaz de alguna forma o modo accidental, de la misma suerte que lo vamos a explicar de los propios accidentes en la sección siguiente.

4. *Las partes integrales, como suficientes para recibir los accidentes.*— También se deduce de aquí incidentalmente lo que hay que afirmar de las partes integrales de la sustancia; pues no hay duda de que en el mismo grado que son y subsisten, puedan concurrir materialmente al ser de los accidentes; ya que pueden recibirlos en sí y sustentarlos, según consta por inducción. Y si efectivamente esas partes están actualmente separadas del todo y se llaman

mediante alio, ut sequenti sectione dicemus; sed respectu collectionis omnium suorum accidentium dicimus per se sufficere et non indigere alio adminiculo praeter suam substantiam et subsistentiam propriam.

3. *Substantialis forma subsistens sufficiens materia accidentium.*— Hinc secundo est etiam certum formam subsistentem, etiamsi sit incompleta substantia et actus corporis, esse sufficientem causam materialem aliquorum accidentium quae illi proportionata sunt. Hoc constat in anima rationali, non solum a corpore separata, sed etiam coniuncta; et ratio est eadem fere quae de substantiis angelicis. Nam quod substantia animae incompleta sit non impedit quominus sustentare possit aliqua accidentia, cum per se esse possit et a subiecto ipso non pendeat. Ex quo a contrario sumpto argumento constat, et est etiam certum, formas substantiales, quae naturaliter subsistere non possunt, ineptas esse ad causanda materialiter accidentia per se solas, quia quod in se non subsistit non potest aliud sustentare; formae autem hae non sunt capaces propriae subsistentiae, etiam partialis, ut postea dicemus. An vero simul cum materia substent accidentibus, paulo post videbimus. Solum posset quis dubitare de nonnullis relationibus, verbi gratia, unionis aut similitudinis, etc., quae videntur subiectari in his formis. Verumtamen probabilius est has relationes non addere rem distinctam a substantia vel modis substantialibus formae. Item probabile est entitatem talis formae, ut sustentatam suo modo in materia, esse capacem alicuius formae aut modi accidentalis, eo modo quo de ipsis accidentibus in sequenti sectione explicabimus.

4. *Partes integrales, accidentium sufficientia receptiva.*— Hinc etiam obiter constat quid dicendum sit de partibus integralibus substantiae; non est enim dubium quin eo modo quo sunt et subsistunt, possint materialiter concurrere ad esse accidentium; nam possunt illa in se recipere et sustentare, ut inductione constat. Et quidem si partes istae sint actu divisae a toto, et

partes sólo por relación a él, es evidente que son en realidad verdaderas sustancias subsistentes y que pueden por lo mismo sustentar accidentes, según casi todos juzgan de la sangre. Mas si constituyen un continuo con las otras partes, no se dice propiamente que subsisten en sí, sino en el todo; y por esta razón a veces suele denominarse el todo por los accidentes que hay en él, como del hombre se dice que es «hombre hirsuto»; sin embargo, la causalidad material íntegra que en tal caso interviene, se ejerce mediante la parte en que tiene la inhesión el accidente; y persistirá si dicha parte se conserva separada, según su sustancia total.

Si la inhesión de la cantidad se verifica en la materia

5. Sólo queda, pues, el problema de la materia prima y de la sustancia íntegra compuesta de materia y forma; porque el problema referente a la materia prima es si puede por sí misma causar material e inmediatamente alguna forma accidental; y casi coincide con el problema general de si puede y cómo puede la materia ser sujeto de accidentes. Para tratarlo con más brevedad y distinción, hemos de limitarlo en absoluto a la cantidad; porque ahora no tratamos de las relaciones o modos accidentales, de los que hablaremos luego ocasionalmente, ya que apenas ofrecen duda alguna, sino que tratamos de las propias formas accidentales realmente distintas de la sustancia, entre las que la cantidad ocupa el primer puesto, teniendo las otras su inhesión mediante ella, según diremos en la sección siguiente. Por tanto, las demás cualidades corpóreas estarán en el sujeto en que esté la cantidad.

Sentencia que niega la inhesión de la cantidad en la materia

6. *Testimonios de Aristóteles en pro de dicha sentencia.*— Hay, pues, en este problema dos opiniones opuestas muy comunes. La primera es la de los que dicen que la materia de suyo no tiene entidad suficiente para causar materialmente accidente alguno, sino que necesita unirse previamente a la forma sustancial, de suerte que resulte de ambas un compuesto que pueda recibir

solum dicantur partes propter habitudinem ad illud, constat in re esse veras substantias subsistentes, ideoque posse accidentia sustentare, ut de sanguine fere omnes censent. Si vero sint proprie continuatae aliis partibus, proprie non dicuntur subsistere in se, sed in toto; et hac ratione ab accidentibus quae in eis insunt solet interdum denominari totum, ut homo dicitur crispus; nihilominus tamen tota causalitas materialis quae ibi intervenit exercetur per eam partem in qua accidens inhaeret; et eadem durabit, si talis pars secundum totam suam substantiam separata conservetur.

Quantitas an insit materiae

5. Solum ergo superest quaestio de materia prima et de integra substantia composita ex materia et forma; nam de materia quaestio est an per seipsam possit materialiter et immediate causare aliquam formam accidentalem; quae fere coincidit cum communi quaestione, an et quomodo possit materia esse subiectum accidentium. Quae, ut brevius et distinctius tractetur, tota est revocanda ad quantitatem; nam nunc non agimus de relationibus vel modis accidentalibus, de quibus postea obiter dicemus, quia nihil fere habent dubitationis, sed agimus de propriis formis accidentalibus realiter distinctis a substantia, inter quas primum locum obtinet quantitas, et aliae insunt mediante illa, ut dicemus sectione sequenti. Unde in quo subiecto fuerit quantitas, erunt reliquae corporeae qualitates.

Sententia negans quantitatem inesse materiae

6. *Testimonia Aristotelis pro relata sententia.*— Sunt ergo in hac re duae oppositae sententiae valde communes. Prima est dicentium materiam per se non habere entitatem sufficientem ad causandum materialiter aliquod accidens, sed indigere prius coniunctione ad formam substantialem, ut ex utraque resultet compositum quod possit acci-

los accidentes. Esta es la opinión de Santo Tomás, I, q. 76, a. 6, y en *Quaest. unic. de spiritualib. creat.*, a. 3, ad 18; y la de Alberto, en *Summa de homine*, II p., q. «An nutritio fiat ex simili», a. 1; de Durando, *In I*, dist. 8, II p., q. 4; de Capréolo, *In II*, dist. 13, q. 1, conclus. 2 y 3, y dist. 18, q. 1, conclus. 6; de Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 7, q. 16; de Soncinas, VIII *Metaph.*, q. 7 y 15, 17 y 18; del Ferrariense, IV *cont. Gent.*, c. 81, q. 2 y 3; Soto, I *Phys.*, q. 7; Astudillo, I *De generat.* Se le atribuye a Aristóteles, porque en el lib. I *De generat.*, texto 23, dijo que la generación se hace de la materia, sin que permanezca nada sensible; y de este lugar y de lo que Aristóteles añade en el texto 24, deducen todos los partidarios de esta sentencia que en la transmutación sustancial no permanece accidente alguno en la materia prima. Y si esto es así, sucede precisamente por eso, porque la materia no es suficiente para sustentar los accidentes, sino sólo el compuesto; y por lo mismo perecen una vez corrompido el compuesto, lo cual no podría suceder en manera alguna si su inhesión se verificase en la materia prima. Corrobora esto, en segundo lugar, el que Aristóteles, en el lib. I de la *Física*, textos 81 y 82, afirma que la materia prima dice relación esencial y primariamente a la forma sustancial. En tercer lugar, en el lib. V, texto 8, y en el lib. I *De generat.*, texto 24, establece entre la generación y la alteración o aumento la diferencia de que el sujeto de la generación es la materia sola, de la que afirma que es materia simplemente, y que, en cambio, el sujeto de la alteración y aumento es la sustancia íntegra, a la que llama materia relativamente. En cuarto lugar, en el lib. VII de la *Metafísica*, texto 8, afirma que la materia no es algo, ni cuanta, ni cual, ni nada semejante. Quinto, en el VII de la *Metafísica*, texto 4, y en el XII de la *Metafísica*, texto 43, dice que la sustancia es anterior por naturaleza al accidente. Sexto, en *Praedicam.*, cap. sobre la sustancia, afirma que, destruídas las sustancias primeras, es imposible que permanezca nada, y las primeras sustancias son sustancias íntegras, simples o compuestas.

7. Muchas son las razones que se aducen en pro de esta sentencia. La primera es por ser la materia pura potencia, hasta tal punto que ni ser tiene, si

dentia recipere. Haec est opinio D. Thom., I, q. 76, a. 6, et q. unic. de Spiritualib. creatur., a. 3, ad. 18; et Alberti, in Summa de homine, II p., q. An nutritio fiat ex simili, a. 1; Durand., In I, dist. 8, II p., q. 4; Capreol., In II, dist. 13, q. 1, conclus. 2 et 3, et dist. 18, q. 1, conclus. 6; Caiet., de Ente et essent., c. 7, q. 16; Soncin., VIII Metaph., q. 7, et 15, 17 et 18; Ferr., IV cont. Gent., c. 81, q. 2 et 3; Soto, I Phys., q. 7; Astudill., I de Generat[1]. Tribuiturque Aristoteli, quia I de Generat., text. 23, dixit generationem fieri ex materia, nullo sensibili manente; ex quo loco et ex his quae Aristoteles subdit, text. 24, sumunt omnes huius sententiae auctores in transmutatione substantiali nullum accidens manere in materia prima. Quod si ita fit, ob id utique evenit, quod materia non sufficiat sustentare accidentia, sed solum compositum; et ideo pereunt corrupto composito, quod nulla ratione fieri posset, si materiae primae inhaererent. Secundo hoc confirmat, quod Aristoteles, I Phys., text. 81 et 82, ait materiam primam respicere per se primo substantialem formam. Tertio, lib. V, text. 8, et lib. I de Gen., text. 24, differentiam constituit inter generationem et alterationem vel augmentationem, quod subiectum generationis est sola materia, quam dicit esse materiam simpliciter, alterationis vero et augmentationis subiectum dicit esse substantiam integram, quam vocat materiam secundum quid. Quarto, VII Metaph., text. 8, ait materiam non esse quid, neque quantum, neque quale, neque aliquid huiusmodi. Quinto, VII Metaph., text. 4, et XII Metaph., text. 43, ait substantiam esse priorem natura accidente. Sexto, in Praedicam., c. de Substantia, dicit destructis primis substantiis, impossibile ese aliquid remanere; primae autem substantiae sunt substantiae integrae simplices aut compositae.

7. Rationes pro hac sententia adducuntur plures. Prima, quia materia est pura potentia, ita ut neque esse habeat nisi illud

[1] Hervaeus, Quodl. XXIV, 10; Iavel., VIII Metaph.

no es mendigándolo de la forma; luego es de suyo incapaz de sustentar accidentes, si no se une a la forma, al menos con prioridad de naturaleza, y recibe de ella el ser. La consecuencia se prueba no sólo porque el ser relativo que confiere el accidente supone el ser simplemente, sino también porque nada puede ser sustentáculo de otra cosa si primero no es subsistente en sí; y nada subsiste en sí a no ser lo que posee ser actual y en absoluto. La segunda razón, de la que hace uso Santo Tomás, es porque la materia es potencia para todos los actos según cierto orden; consecuentemente, tiende a la forma sustancial como a su acto primero, al que se ordena esencial y primariamente; y a los accidentes, en cambio, como actos secundarios que se siguen de este primero. El antecedente se prueba porque la materia no puede ordenarse con igual derecho de primacía a actos tan diversos; pues, de lo contrario, recibiría también de ellos diversas especificaciones, siendo al mismo tiempo potencia sustancial y accidental. La consecuencia se prueba, a su vez, no sólo porque la potencia sustancial debe estar en relación primaria con el acto sustancial, ya que a él se ordena esencial y primariamente y de él recibe la especie, debiendo por lo mismo recibirlo antes, sino también porque la forma accidental se compara con la sustancial como el acto segundo con el primero, y el acto segundo supone siempre el primero.

8. La tercera razón es porque si algún accidente se diese en la materia prima, sería sobre todo la cantidad; pero ésta no se da; luego. La mayor está admitida por todos y se desprende de lo dicho al principio. La menor se prueba porque la cantidad es una propiedad de la sustancia corpórea que acompaña necesariamente a ésta; mas no puede ser propiedad que se siga de la materia en cuanto tal, sino de la forma; luego no puede recibirse en la materia en sí, sino en cuanto informada por la forma, o sea en el compuesto. Se prueba la menor, porque la propiedad procede activamente de la esencia de que es propiedad; mas la cantidad no puede proceder de la esencia de la materia en cuanto tal, ya que este originarse es una causación eficiente y la materia de por sí no tiene causación eficiente alguna, según se desprende de Aristóteles, lib. I *De generat.*, texto 55, y lib. II, texto 53; luego la cantidad no procede de la ma-

mendicet a forma; ergo ex se est impotens ad sustentanda accidentia, nisi prius saltem natura coniungatur formae et ab illa esse recipiat. Probatur consequentia, tum quia esse secundum quid, quod dat accidens, supponit esse simpliciter, tum etiam quia nihil potest aliud sustentare nisi prius in se subsistat; nihil autem subsistit in se, nisi quod habet esse actuale et simpliciter. Secunda ratio, qua D. Thomas utitur, quia materia est potentia ad omnes actus ordine quodam; ergo respicit substantialem formam ut primum actum suum, ad quem per se primo ordinatur; accidentia vero ut actus secundarios consequentes primum. Probatur antecedens, quia non potest materia aeque primo respicere actus adeo diversos; alias diversas etiam species ab eis sumeret essetque simul potentia substantialis et accidentalis. Consequentia autem probatur, tum quia potentia substantialis primario debet respicere substantialem actum, cum ad illum per se primo ordinetur et ab illo speciem sumat; ergo illum etiam debet prius recipere; tum etiam quia forma accidentalis comparatur ad substantialem ut actus secundus ad primum; actus autem secundus semper suponit primum.

8. Tertia ratio est, nam si quod accidens esset in materia prima, maxime quantitas; sed haec non; ergo. Maior recepta est ab omnibus et constat ex dictis in principio. Minor probatur, quia quantitas est proprietas substantiae corporeae necessario concomitans illam; non potest autem esse proprietas consequens materiam ut sic, sed formam; ergo non potest recipi in materia secundum se, sed ut informata forma, seu in composito. Probatur minor, quia proprietas manat active ab essentia cuius est proprietas; non potest autem quantitas manare ab essentia materiae ut sic, quia haec dimanatio est aliqua efficientia; materia autem secundum se nullam efficientiam habet, ut constat ex Aristotele, I de Gener., text. 55, et lib. II, text. 53; non ergo manat quantitas a materia, sed a substantia corporea ratione

teria, sino de la sustancia corpórea en virtud de la forma sustancial, en cuanto es forma de corporeidad. Y esto tiene un valioso apoyo no sólo en que la forma accidental, por ser acto informante, debe ser participación de la forma sustancial más bien que de la materia, sino también en que la forma sustancial, en cuanto es forma de corporeidad, no tiene, fuera de la cantidad, ninguna otra propiedad que se derive de ella. Se confirma, porque si la cantidad existiese en la materia antes que la forma sustancial, la forma sustancial se recibiría en la materia mediante la cantidad; ya que las cualidades corpóreas están en la sustancia mediante la cantidad, porque la suponen en la sustancia. Ahora bien, el consecuente es falso, no sólo porque en otro caso la cantidad sería acto más propio e intrínseco de la materia que la forma sustancial, sino también porque de la materia y forma sustancial no podría resultar un uno *per se*, ya que se unirían mediante un accidente; más bien debería, por tanto, resultar un uno *per se* de la materia y la cantidad; puesto que la potencia constituye más bien un uno *per se* con su acto primero e inmediato que con un acto secundario al que recibe mediatamente; y no resulta comprensible que la composición de un ente *per se* se funde en un ente *per accidens*. Finalmente, porque en otra hipótesis, no sólo la materia, sino también la cantidad, sería principio material de la generación sustancial. La misma razón se corrobora, en segundo lugar, porque si la cantidad se diese en la materia sola, sería ingenerable e incorruptible, como lo es ésta, cosa que está en contradicción con Aristóteles, que asigna un movimiento esencial para la cantidad. La consecuencia es clara, ya que, al corromperse el sujeto, no podría corromperse la cantidad, puesto que la materia es incorruptible; ni podría tampoco corromperse a causa de un contrario, puesto que en realidad no lo tiene, según se deduce de Aristóteles en los *Predicamentos;* no podría tampoco depender de otra causa, debido a cuya ausencia podría, naturalmente, dejar de existir; luego la cantidad no podría corromperse de modo alguno, ni —consecuentemente— generarse.

9. La cuarta razón puede ser porque no repugna que la cantidad y todos los accidentes corporales sean recibidos en el compuesto íntegro mediante la forma, y esto está mucho más de acuerdo con la naturaleza de las cosas; luego.

formae substantialis ut est forma corporeitatis. Quod habet etiam optimam proportionem, tum quia forma accidentalis, cum sit actus informans, esse debet participatio formae substantialis potius quam materiae; tum etiam quia forma substantialis, ut est forma corporeitatis, nullam aliam proprietatem habet quae ad illam consequatur, praeter quantitatem. Et confirmatur, quia si quantitas prius materiae inesset quam substantialis forma, reciperetur forma substantialis in materia media quantitate; propterea enim qualitates corporeae insunt substantiae media quantitate, quia supponunt illam in substantia. Consequens autem est falsum, tum quia alias intimior magisque proprius actus materiae esset quantitas quam forma substantialis. Tum etiam quia non posset fieri unum per se ex materia et forma substantiali; unirentur enim medio accidente; unde potius ex materia et quantitate deberet fieri per se unum; nam potentia potius facit unum per se cum suo primo et immediato actu quam cum secundario quem mediate recipit; nec potest intelligi quod compositio entis per se fundetur in ente per accidens. Tum denique quia alias non solum materia, sed etiam quantitas esset principium materiale generationis substantialis. Secundo confirmatur eadem ratio, quia si quantitas esset in sola materia, esset ingenerabilis et incorruptibilis, sicut ipsa est, quod repugnat Aristoteli ponenti motum per se ad quantitatem. Sequela vero patet, quia non posset quantitas corrumpi ad corruptionem subiecti, quia materia est incorruptibilis; neque etiam posset corrumpi a contrario, quia illud vere non habet, ut constat ex Aristotele in Praedicamentis; neque etiam pendet ab alia causa, per cuius absentiam possit naturaliter desinere esse; ergo nullo modo posset quantitas corrumpi, et consequenter neque generari.

9. Quarta ratio sit, quia non repugnat quantitatem et accidentia omnia corporalia recipi in toto composito mediante forma; et hoc est magis consentaneum naturis rerum; ergo. Maior declaratur, quia non repugnat

Se explica la mayor, porque no repugna que un accidente sea recibido en la sustancia mediante otro, según es evidente en la cualidad corpórea y en la cantidad; e incluso entre las mismas cualidades se da a veces este orden, según se echará de ver en la sección siguiente; con mucha más razón, por tanto, podrá darse entre el acto sustancial y el accidental. Se prueba la menor, porque la potencia para recibir un accidente es siempre una potencia relativa; en cambio, la potencia de la materia para recibir la forma sustancial es potencia en absoluto; por consiguiente, resulta mucho más acorde con la naturaleza de las cosas el que esta potencia de la materia sea reducida previamente a un acto estrictamente tal que sólo conserve una potencia relativa, y que mediante él reciba los accidentes, con los que se actualice el compuesto en cuanto a la potencia relativa que se conserva en él. Parece, pues, quedar suficientemente probado de esta manera que la materia sola no puede ser causa material de ninguna entidad accidental.

Sentencia que afirma la inhesión de la cantidad en la materia

10. La segunda sentencia afirma que la materia prima en virtud de su entidad es causa material suficiente de las formas accidentales que le son proporcionadas; primaria e inmediatamente de la cantidad, y, mediante ella, de las demás. Defendió esta sentencia Averroes en el libro *De substantia orbis,* y en I *Phys.*, com. 63, y en el epítome *Metaph.*, tratado II, cap. último, quien afirma que hay en la materia dimensiones indeterminadas que le son coeviternas, ingenerables e incorruptibles en la realidad misma y sólo accidentalmente mutables. Y por «dimensiones indeterminadas» no entiende más que la cantidad misma, la cual, en cuanto depende de la materia, no tiene determinada densidad, ni enrarecimento, ni un término fijo de magnitud o de pequeñez, ni reclama una figura concreta; y por eso, al igual que a la materia de por sí se le llama informe, del mismo modo a la cantidad, en cuanto coeviterna con ella, se le llama ilimitada, por más que realmente siempre tenga algún límite de acuerdo con la exigencia de la forma o con la acción del agente; y cambia accidental-

unum accidens recipi in substantia mediante alio, ut constat de qualitate corporea et de quantitate, et inter qualitates ipsas reperitur interdum hic ordo, ut patebit sectione sequenti; ergo multo magis reperiri potest inter substantialem actum et accidentalem. Minor vero probatur, quia potentia ad recipiendum accidens est tantum secundum quid; potentia autem materiae ad recipiendam formam substantialem est potentia simpliciter; ergo est maxime consentaneum naturis rerum, ut haec potentia materiae prius reducatur in actum simpliciter, qui solum relinquat potentiam secundum quid, et illo mediante recipiat accidentia quibus compositum actuetur quoad potentiam secundum quid quae in illo manet. Sic ergo videtur sufficienter probari solam materiam non posse esse causam materialem alicuius entitatis accidentalis.

Sententia affirmans quantitatem inesse materiae

10. Secunda sententia est materiam primam ex vi suae entitatis esse sufficientem causam materialem formarum accidentalium sibi proportionatarum; primo quidem et immediate quantitatis et, ea mediante, caeterarum; Hanc sententiam docuit Averroes, in libro de Substantia orbis, et I Phys., comment. 63, et in epitome Metaph., tract. II, c. ult., qui dicit esse in materia dimensiones interminatas illi coaevas, et in re ipsa ingenerabiles et incorruptibiles solumque accidentaliter mutabiles. Per dimensiones autem interminatas nil aliud intelligit quam ipsam quantitatem, quae quantum est ex parte materiae, nec certam aliquam densitatem, nec raritatem, nec definitum terminum magnitudinis vel parvitatis, nec peculiarem aliquam figuram postulat; et ideo, sicut materia de se informis dicitur, ita quantitas, ut illi coaeva, dicitur interminata, quamquam reipsa semper habeat aliquem terminum, iuxta exigentiam formae vel actionem agentis; et iuxta hanc varietatem terminorum, figurarum, vel dis-

mente según esta variedad de términos, figuras o disposiciones, aunque en su entidad siempre permanezca idéntica. Respecto de la inhesión de la cantidad en la materia, defendió esta misma sentencia Simplicio, en I *Phys.*, texto 69, atribuyéndola a Aristóteles y a Platón; la defiende también Filopón, lib. I *De generat.*, textos 33 y 40, en los que afirma que la materia modificada por dimensiones es sujeto de generación. Y Ammonio, en *Praedicam.*, en el capítulo sobre la cantidad, dice que la materia recibe volumen primeramente mediante la cantidad; Santo Tomás, *In IV*, dist. 12, q. 1, a. 2, *quaestiunc.* 4, cita y admite la opinión del Comentador, tal como ha sido expuesta por nosotros; y en el opúsculo 32, que trata *De natura materiae et dimensionibus interminatis*, c. 4, aunque cita igualmente la opinión del Comentador, no obstante, la censura. Finalmente, todos los autores que sostienen que en lo que se genera y en lo que se corrompe se conservan accidentes corpóreos numéricamente idénticos, defienden también que la cantidad y las disposiciones materiales tienen por sujeto la materia prima, por ejemplo, Gregorio, *In II.*, dist. 12, q. 2, a. 2, y Auréolo, citado por Capréolo, *In II*, dist. 13, q. 1, argum. contra 3 concl.; Marsil., *De generat.*, q. 7; Paul. Venet., *Summa de generat.*, c. 54; Egidio, VII *Metaph.*, q. 4; Nifo, VIII *Metaph.*, disp. 4; Zimara, *Theorem.*, 46.

11. *Pasajes de Aristóteles en apoyo de la opinión inmediatamente anterior.*— Apoyan esta opinión muchos lugares de Aristóteles, porque en el libro VII de la *Metafísica*, texto 8, afirma que la cantidad tiene su inhesión primeramente en la materia; y en el lib. III de la *Física* opina que la cantidad es una propiedad de la materia misma; y en el libro II *De generat.*, texto 6, opina que las disposiciones para las formas sustanciales y la alteración que surge por causa de ellas se realizan inmediatamente en la materia; y en lib. I *De generat.*, y en el lib. II, texto 27, afirma que los accidentes en que conviene la cosa engendrada con la corrompida permanecen idénticos. En favor de esta sentencia puede aducirse también a Platón, el cual, en el *Timeo*, llamó a la materia *lo grande* y *lo pequeño*, porque tiene de suyo cantidad, por más que sea indiferente para la magnitud o pequeñez. Las razones en pro de esta sentencia en parte son metafísicas y en parte físicas; mas de ambas debe resultar un argu-

positionum accidentaliter mutatur, quamvis in entitate sua eadem semper perseveret. Hanc etiam sententiam, quantum ad inhaerentiam quantitatis in materia, tenuit Simplicius, in I Phys., text. 69, tribuitque Aristoteli et Platoni; tenet etiam Philoponus, I lib. de Generat., text. 33 et 40, ubi ait materiam dimensionibus affectam esse generationis subiectum. Et Ammonius, in Praedicam., c. de Quantitate, dicit materiam prius accipere molem per quantitatem; D. Thomas, In IV, dist. 12, q. 1, a. 2, quaestiunc. 4, refert et sequitur opinionem Commentatoris, prout a nobis relata est; in Opusculo autem 32, quod est de Natura materiae et dimensionibus interminatis, c. 4, licet eodem modo referat opinionem Commentatoris, reprehendit tamen illam. Omnes denique auctores qui tenent eadem numero accidentia corporalia manere in genito et corrupto, tenent etiam quantitatem et dispositiones materiales subiectari in materia prima, ut Gregor., In II, dist. 12, q. 2, a. 2; et Aureol., apud Capreol., In II, dist. 13, q. 1, argum. contra 3 concl.; Marsil., I de Generat., q. 7; Paul. Venet., Summ. de gener., c. 54; Aegid., VII Metaph., q. 4; Niphus, VIII Metaph., disp. IV; Zimara, Theorem. 46.

11. *Loci Aristotelis pro proxime praecedenti opinione.*— Et huic sententiae favet Aristoteles multis in locis, nam VII Metaph., text. 8, significat quantitatem primo inesse materiae; et in III Phys. sentit quantitatem esse proprietatem ipsius materiae; et lib. II de Generat., text. 6, sentit dispositiones ad formas substantiales, et alterationem quae ad eas fit proxime versari circa materiam; et lib. I de Generat., et lib. II, text. 27, ait accidentia in quibus res genita convenit cum corrupta manere eadem. Potest etiam in hanc sententiam Plato adduci, qui in Timaeo materiam *magnum* et *parvum* appellavit, quod ex se quantitatem habeat, indifferentem tamen ad magnitudinem vel parvitatem. Rationes pro hac sententia partim metaphysicae sunt, partim physicae: ex utrisque tamen integer discursus conflari

mento completo, puesto que las razones metafísicas parecen probar la no repugnancia por parte de la materia, o que hay en ella suficiente fundamento entitativo para soportar materialmente los accidentes; en cambio las razones físicas demuestran que está más acorde esto con el fin o función a que se ordena la materia que con los efectos sensibles que experimentamos.

12. Se prueba, pues, en primer lugar, que esta causalidad puede convenir a la materia por tener la materia su propia entidad actual con su existencia propia, según se dijo antes, y también su propia subsistencia parcial, como luego se demostrará; por consiguiente, por este concepto, tiene entidad suficiente para sustentar un accidente. La consecuencia es clara, puesto que lo que subsiste en sí, aunque por otra parte sea una entidad parcial, puede ser soporte de los accidentes que le sean proporcionados, según poco ha decíamos a propósito del alma racional. Acaso se diga que la materia depende de la forma en su ser y por este concepto parece de una categoría inferior a la del alma racional comparada con la materia. Pero esto no es obstáculo, aun admitiendo tal dependencia, cosa que algunos niegan; porque la dependencia de la materia respecto de la forma no es como si se tratase de la causa propia y verdadera de la materia misma, sino de una condición necesaria naturalmente para que la materia se conserve en su ser; mas este tipo de dependencia que es extrínseco a la entidad de la materia, es decir, sobreañadido, sin entrar intrínsecamente en su composición, no puede ser obstáculo para que la entidad de la materia por sí misma sea suficiente para sustentar los accidentes en el plano de la causa material; ya que la dependencia de una causa respecto de otra que le es extrínseca en su ser no puede impedir en nada el que dicha causa sea suficiente en su género para producir un efecto proporcionado. Y hay un ejemplo *ad hominem* muy bueno y adecuado; en efecto, el compuesto sustancial depende de sus disposiciones naturales, puesto que, suprimidas éstas, se destruye; y esto, sin embargo, no es obstáculo para que el mismo compuesto de por sí sea causa material de otros accidentes. Y lo que es más aún, también el compuesto mismo es causa material de dichas disposiciones, por más que, por otra parte, dependa de ellas; ¿qué tiene, pues, de sorprendente el que la materia, a

debet; nam rationes metaphysicae probare videntur non repugnare ex parte materiae, seu esse in ea sufficiens fundamentum entitatis ut sustentet materialiter accidentia; physicae autem rationes ostendunt id esse magis consentaneum tam fini seu muneri ad quod materia instituta est quam sensibilibus effectibus quos experimur.

12. Primo igitur probatur hanc causalitatem posse convenire materiae, quia materia habet propriam entitatem actualem cum sua propria existentia, ut supra dictum est, et propriam etiam subsistentiam partialem, ut infra ostendetur; ergo ex hac parte habet sufficientem entitatem ut sustentet aliquod accidens. Patet consequentia, quia quod in se subsistit, licet alioqui partialis entitas sit, potest sustentare accidentia sibi proportionata, ut paulo antea de anima rationali dicebamus. Dicetur fortasse materiam dependere in suo esse a forma, et ex hac parte esse inferioris conditionis quam sit anima rationalis comparata ad materiam. Sed hoc non obstat, etiamsi illam dependentiam admittamus, quam nonnulli negant; quia illa dependentia materiae a forma non est ut a vera et propria causa ipsius materiae, sed ut a conditione quadam naturaliter necessaria ut materia conservetur in esse; huiusmodi autem genus dependentiae, quod est extrinsecum entitati materiae, id est, superveniens illi et non intrinsece componens illam, nihil obstare potest quominus entitas materiae secundum se sit sufficiens ad sustentanda accidentia in genere causae materialis, dependentia enim unius causae ab alia extrinseca in suo esse nihil impedit quominus ipsa in suo genere sit sufficiens ad causandum effectum proportionatum. Estque ad hominem optimum et valde accommodatum exemplum; nam substantiale compositum pendet a suis naturalibus dispositionibus, nam, illis ablatis, dissolvitur; et tamen hoc non obstat quin ipsum compositum secundum se sit materialis causa aliorum accidentium. Immo, quod magis est, etiam ipsarum dispositionum est materialis causa ipsum compositum, licet alias ab eis pendeat; quid ergo mirum

pesar de su dependencia de la forma, pueda ser causa material de los accidentes? Se añade aún el que, aunque la materia dependa de la forma, puede ser causa material de la forma misma; luego, por más que dependa de la forma, podrá ser causa material de la cantidad. La consecuencia es clara, porque parece haber una mayor repugnancia entre aquellas dos relaciones de dependencia y causalidad respecto de la misma cosa que respecto de cosas distintas.

13. De esto, finalmente, se deduce una corroboración del argumento expuesto; porque la materia prima tiene en sí suficiente entidad existente y subsistente, mediante la cual soporta en sí las formas sustanciales materiales; luego la tiene también para sustentar o causar materialmente la cantidad. La consecuencia se prueba no sólo porque el sustentar la forma sustancial no parece ser menos, sino más, y para ello no es menos necesaria la subsistencia y la existencia o entidad actual; sino también porque de la misma manera que se dice que la materia depende de la forma, igualmente se puede decir que depende de la cantidad; luego, al igual que esto no es óbice para que la materia sea soporte de la forma, tampoco habrá obstáculo en que sea soporte de la cantidad. La consecuencia vale por la paridad de razón; y el antecedente se prueba porque, del mismo modo que la materia no puede conservarse sin la forma, tampoco igualmente sin la cantidad, hasta tal punto que incluso respecto de la potencia absoluta de Dios se puede comprender más fácilmente la materia sin la forma que sin la cantidad, según luego demostraré.

14. *Solución de una objección.*— Se objetará que la materia no puede ser al mismo tiempo causa material de la forma sustancial y de la cantidad; más aún, por el hecho mismo de ser potencia sustancial para la forma, resulta desproporcionado que sea al mismo tiempo potencia o causa material de la cantidad. Mas esto no acarrea dificultad alguna, porque sucede muchas veces que una misma causa tiene diversos efectos, de los que el uno es más excelente que el otro; por ejemplo, la misma forma es principio de las disposiciones o propiedades que de ella dimanan, y al mismo tiempo es principio de la generación de otro semejante, y en el género de la causa formal es al mismo tiempo causa del compuesto a que pertenece. De igual modo, pues, no habrá repug-

quod materia, quamvis pendeat a forma, possit esse materialis causa accidentium? Accedit quod, licet materia pendeat a forma, potest esse causa materialis eiusdem formae; ergo, quamvis pendeat a forma, poterit esse causa materialis quantitatis. Patet consequentia, quia maior videtur esse repugnantia inter illas duas habitudines dependentiae et causalitatis respectu eiusdem quam respectu diversorum.

13. Ex quo tandem roboratur ratio facta; nam materia prima habet in se sufficientem entitatem existentem et subsistentem, qua in se sustineat formas substantiales materiales; ergo etiam ut sustentet seu materialiter causet quantitatem. Probatur consequentia, tum quia non minus, immo plus esse videtur sustentare formam substantialem; neque ad id est minus necessaria subsistentia et existentia vel actualis entitas; tum etiam quia sicut materia dicitur pendere a forma, ita potest dici pendere a quantitate; ergo, sicut hoc non obstat quominus materia sustentet formam, ita etiam non obstabit quominus sustentet quantitatem. Consequentia tenet a paritate rationis; et antecedens probatur quia, sicut non potest materia conservari sine forma, ita nec sine quantitate, adeo ut etiam in ordine ad potentiam Dei absolutam facilius intelligi valeat materia sine forma quam sine quantitate, ut inferius ostendam.

14. *Diluitur obiectio.*— Dices materiam non posse simul esse materialem causam formae substantialis et quantitatis; immo, hoc ipso quod est substantialis potentia ad formam, esse improportionatam ut simul sit potentia seu materialis causa quantitatis. Sed hoc nullam ingerit difficultatem, quia saepe accidit ut una causa plures habeat effectus, quorum unus sit nobilior alio; ut eadem forma est principium dispositionum vel proprietatum quae ab ea manant et simul est principium generandi sibi simile, et in genere causae formalis simul est causa sui compositi. Sic igitur non repugnabit mate-

nancia en que la materia sea al mismo tiempo causa de la cantidad como propiedad que le es connatural, y de la forma como acto principal al que se ordena por naturaleza. Y esto tiene lugar más fácilmente en el caso de que tales efectos estén subordinados entre sí, como pasa en el caso presente con la cantidad y la forma, pues la cantidad es una especie de disposición de la materia en virtud de la cual se convierte en sujeto capaz de la alteración y de las disposiciones por las que se hace apta para recibir la forma sustancial. Por eso todos los autores, incluso los que defienden la primera sentencia, admiten que la materia es causa material de la forma y de la cantidad, por más que algunos afirmen que respecto de la forma es causa total en su género, y sólo parcial respecto de la cantidad, porque la causa total es el compuesto íntegro. Otros, en cambio, de acuerdo también con la primera sentencia, conceden que la materia es causa total en su género tanto de la cantidad como de la forma, pero con este orden: que sea causa de la forma con anterioridad de naturaleza a ser causa de la cantidad; no hay, pues, inconveniente en que la misma materia sea causa material de ambas. Y, por lo que al orden respecta, parece más apropiado que, aunque según el orden de perfección y de finalidad, la materia reciba antes la forma que la cantidad, no obstante, en el orden de la ejecución y de la generación, reciba primero la cantidad que la forma. En efecto, el orden de ejecución suele ser inverso al orden de la intención. Y esto debe cumplirse también en el caso presente, puesto que la materia se prepara y adapta a la forma mediante la cantidad. Por eso tampoco hay inconveniente en que la materia sea potencia sustancial; porque igual que la sustancia puede ser capaz de accidente, no por una potencia accidental, sino por sí misma, por tener concomitantemente dicha capacidad en virtud de su propia entidad, de la misma manera la potencia sustancial, que es tal por ordenarse esencial y primariamente a la recepción del acto sustancial, puede tener concomitantemente por sí misma capacidad para recibir una propiedad o disposición accidental acorde con su naturaleza y acomodada al fin a que está ordenada.

15. Parece, pues, suficientemente demostrado con esto que por parte de la materia no hay repugnancia ni desproporción alguna en que pueda ser causa

riam simul esse causam quantitatis ut proprietatis sibi connaturalis et formae ut principalis actus ad quem natura sua ordinatur. Atque hoc facilius contingit quando huiusmodi effectus sunt inter se ordinati, ut in praesenti sunt quantitas et forma; est enim quantitas veluti dispositio quaedam materiae, per quam fit aptum subiectum alterationis et dispositionum quibus accommodatur ad recipiendam formam substantialem. Unde omnes auctores, etiam qui priorem sententiam defendunt, fatentur materiam esse causam materialem formae et quantitatis, quamvis quidam dicant respectu formae esse causam totalem in suo genere, respectu vero quantitatis solum partialem, quia totum compositum est causa totalis. Alii vero etiam iuxta priorem sententiam concedunt materiam esse causam totalem in suo genere, tam quantitatis quam formae, hoc tamen ordine, ut prius natura sit causa formae quam quantitatis; non ergo est inconveniens ut eadem materia sit causa materialis utriusque. Et, quod ad ordinem attinet, magis consentaneum videtur ut licet secundum ordinem perfectionis et finis materia prius recipiat formam quam quantitatem, tamen ordine exsecutionis et generationis, prius recipiat quantitatem quam forman. Solet enim ordo exsecutionis esse oppositus ordini intentionis. Quod etiam in praesenti necessarium est, cum materia per quantitatem praeparetur et coaptetur ad formam. Et ideo etiam non impedit quod materia sit potentia substantialis; nam, sicut substantia potest esse capax accidentis, non per potentiam accidentalem, sed per seipsam, quia concomitanter habet illam capacitatem ex vi suae entitatis, ita potentia substantialis, quae talis est quia per se primo est instituta ad recipiendum actum substantialem, potest concomitanter per seipsam habere capacitatem ad recipiendam proprietatem vel dispositionem accidentalem naturae suae consentaneam et fini ad quem instituta est accommodatam.

15. Ex his ergo satis demonstratum esse videtur ex parte materiae non esse repugnantiam neque improportionem ullam, quin possit esse sufficiens causa materialis quan-

material suficiente de la cantidad. Que esto sea así parece demostrarlo, en primer lugar, el ejemplo del cuerpo humano, en el que doy por supuesto que no hay otra forma sustancial más que el alma racional, cosa que demostraré, en general, en la disputación siguiente, y en parte quedó ya demostrado en la anterior. Doy por supuesto además que el alma del hombre es espiritual y completamente indivisible. De esto, pues, se desprende un argumento: la cantidad del cuerpo humano no puede estar en él por razón del compuesto íntegro de materia y forma, luego está únicamente en la materia, puesto que es evidente que no está únicamente en la forma. Se prueba el antecedente por el hecho de que el accidente que está en la totalidad del compuesto en virtud de su unión afecta al mismo tiempo a la forma y a la materia como una sola cosa; ahora bien, la cantidad no puede en modo alguno afectar al alma racional por ser ésta espiritual; luego no puede estar en el compuesto humano total, sino sólo en la materia.

16. *La cantidad no puede ser recibida en ningún espíritu.*— Podría acaso decir alguien que no hay contradicción en que un accidente material afecte con su unión a una forma inmaterial en cuanto informa la materia, ya que la forma inmaterial afecta a la materia misma con su unión; ¿por qué, pues, no va a poder un accidente material afectar a una forma de esta clase? Vemos igualmente que en la unión del Verbo Encarnado un cuerpo bajo y material tiene como término de su unión al supremo supuesto inmaterial, cual es el Verbo de Dios; ¿qué tiene, pues, de extraño que la cantidad tenga como término de su unión al espíritu de grado más inferior en cuanto unido al cuerpo? Sin embargo, esto no puede sostenerse, porque la cantidad se une con su sujeto como forma y acto del mismo; luego puede unirse solamente con una cosa que sea capaz de su efecto formal; ahora bien, el alma racional no es en modo alguno capaz del efecto formal de la cantidad, ya que no es capaz de extensión cuantitativa, incluso mientras informa al cuerpo; luego no puede de manera alguna recibir en sí la cantidad, ni total, ni parcialmente; ni puede tampoco tenerla como término una unión cuantitativa, puesto que dicha unión no es más que una «información», y la «información» no puede tener por término más que una

titatis. Quod vero ita sit, imprimis videtur convincere exemplum de humano corpore, in quo suppono non esse aliam substantialem formam praeter rationalem animam, quod in sequenti disputatione generaliter ostendam, et in praecedenti ex parte probatum est. Suppono deinde animam hominis esse spiritualem et omnino indivisibilem. Hinc ergo concluditur ratio, nam quantitas humani corporis non potest esse in eo ratione totius compositi ex materia et forma; ergo est in sola materia, nam constat non esse in sola forma. Antecedens probatur, quia accidens quod est in toto composito attingit simul sua unione formam et materiam per modum unius; at vero quantitas non potest ullo modo attingere rationalem animam, cum haec spiritualis sit; ergo non potest esse in toto composito humano, sed in sola materia.

16. *Quantitas in nullo spiritu recipi potest.*— Dicetur fortasse non repugnare ut accidens materiale attingat sua unione immaterialem formam ut informantem materiam; nam forma immaterialis attingit sua unione ipsam materiam; cur ergo non poterit materiale accidens attingere huiusmodi formam? Item in unione Verbi incarnati videmus corpus crassum et materiale habere unionem terminatam ad supremum spirituale suppositum, quale est Verbum Dei; quid ergo mirum quod quantitas terminet unionem suam ad infimum spiritum, ut corpori unitum? Sed nihilominus hoc dici non potest, quia quantitas unitur subiecto suo ut forma et actus eius, et ideo illi tantum rei uniri potest quae est capax effectus formalis eius; anima autem rationalis nullo modo est capax effectus formalis quantitatis, quia non est capax extensionis quantitativae, etiam dum informat corpus; non ergo potest ullo modo in se suscipere nec totaliter neque partialiter quantitatem; neque etiam potest unio quantitatis ad illam terminari, quia illa unio non est nisi informatio; informatio autem terminari non potest nisi ad rem capacem effectus formalis. Unde nulla est pro-

cosa capaz de su efecto formal. Luego, según se ve por lo dicho, no hay proporción alguna en los ejemplos aducidos.

17. Cabe responder de otra manera: que ciertamente con este argumento se prueba que la cantidad se recibe inhesivamente sólo en la materia, pero que no se prueba el que en dicha materia no se dé por supuesta la «información» de la forma humana que confiere el ser a la materia y constituye el compuesto del cual se dice que recibe y causa la cantidad, aunque no la reciba esencial y primariamente y según la totalidad del ser, sino por razón de una de las partes. Mas de esta respuesta deduzco, en primer lugar, que la sola materia es el sujeto en el que se da la inhesión de la cantidad del hombre, y consecuentemente que es ella sola la causa material de la cantidad; ella es, en efecto, la causa material a la que tiene por término la unión o inhesión de la forma que es causada materialmente; mas la unión e inhesión de la cantidad del cuerpo humano tiene por término la sola materia, según demuestra el argumento expuesto y se concede en la respuesta; luego la materia por su entidad es suficiente para causar materialmente la cantidad, pues resulta, consecuentemente, que en cuanto de ella depende, tiene en todas las cosas la misma suficiencia y capacidad. Y puede corroborarse y explicarse más esto, porque existiendo en el hombre materia y alma, hay entre materia y alma una unión sustancial inmediata; y entre la cantidad y la materia hay también unión inmediata, bien que acidental; mas entre la cantidad y el alma no hay unión inmediata alguna en virtud de la cual se unan entre sí, sino que se unen sólo accidentalmente en un tercero, a saber, en la materia; luego es la materia sola la que ejerce la función de causa material respecto de la cantidad, ya que dicha causalidad se ejerce por la unión inmediata de ambas, según se explicó antes.

18. Aunque pudiera parecer que con esto basta para lo que ahora pretendemos, puede, sin embargo, concluirse de aquí ulteriormente que se afirma sin motivo o fundamento que la unión de la materia al alma tiene prioridad de naturaleza sobre la unión de la misma materia con la cantidad, prioridad —digo— en el orden de generación, ya que en el orden de la perfección y fin es certísimo; pero, sin embargo, esto nada tiene que ver con la cuestión presente.

portio in exemplis adductis, ut ex dictis constat.

17. Aliter responderi potest hoc quidem argumento convinci quantitatem hominis recipi inhaesive in sola materia, non tamen probari quod in tali materia non supponatur informatio humanae formae dantis esse materiae et constituentis compositum quod dicatur recipere et causare quantitatem, quamvis non per se primo et secundum se totum illam recipiat, sed ratione alterius partis. Sed imprimis ex hac responsione sumo solam materiam esse subiectum cui quantitas hominis inhaeret, et consequenter illam solam esse causam materialem quantitatis; illa enim est causa materialis ad quam terminatur unio seu inhaesio formae quae materialiter causatur, sed unio et inhaesio quantitatis corporis humani ad solam materiam terminatur, ut argumentum factum probat et in responsione conceditur; ergo materia per suam entitatem est sufficiens ad causandam materialiter quantitatem; unde consequenter fit in qualibet re habere eamdem sufficientiam et vim, quantum est ex se. Et confirmari hoc ac declarari potest amplius, nam, cum in homine sint materia et anima, inter materiam et animam est immediata unio substantialis, et inter quantitatem et materiam est etiam immediata unio, licet accidentalis; inter quantitatem vero et animam nulla est immediata unio qua inter se uniantur, sed solum per accidens uniuntur in uno tertio, scilicet materia; ergo sola materia est quae exercet munus causae materialis respectu quantitatis, quia haec exercetur per immediatam unionem ipsarum, ut supra declaratum est.

18. Quamvis autem hoc satis esse videatur ad id quod nunc intendimus, hinc tamen ulterius concludi potest sine causa vel fundamento dici unionem materiae ad animam esse priorem natura unione eiusdem materiae ad quantitatem, priorem (inquam) ordine generationis; nam de ordine perfectionis et finis verissimum id est, nil tamen ad rem praesentem refert. Quod autem altera prioritas nulla sit, probatur, quia impri-

El que no se dé ninguna otra prioridad se prueba porque, en primer lugar, el alma no confiere a la materia el ser propio e intrínseco de la misma, sino que lo supone para poder unirse a la materia, según se dijo reiteradas veces; luego, por esta parte, en orden de naturaleza no se presupone necesariamente la unión de la materia al alma. Además, la unión con el alma tampoco es causa de la unión con la cantidad bajo otra razón alguna; luego no tiene de ningún modo prioridad de naturaleza. El antecedente es claro, porque no es causa en el género de causa material, pues se demostró que la materia por su sola entidad causa materialmente o recibe la cantidad. Ni es causa tampoco en el género de causa eficiente, porque ni una unión es causada por la otra, como parece evidente de por sí, ni es tampoco el alma misma la que se une al principio eficiente de la cantidad de su cuerpo; porque no hay ningún indicio ni razón suficiente de esta eficiencia, según demostraré luego con sentido más amplio; además, una forma incorpórea parece en especial muy desproporcionada para ser por sí misma principio eficiente de la masa y cantidad corpórea. Por consiguiente, la unión de la materia con el alma no antecede en modo alguno a la unión de la materia con la cantidad. Más aún, parece ser ésta la que en orden de naturaleza se presupone en el género de la causa material, al menos como condición necesaria por parte de la materia para poder ser sujeto apto, no sólo para la acción con que el alma se une a la materia, sino también para que el alma misma pueda informar y desempeñar la función de la forma de corporeidad, informando la materia de un modo extenso, por más que ella permanezca en sí inextensa.

19. De esto se desprende, además, que la unión de la materia con la cantidad tiene —como se dice— prioridad de naturaleza en el orden de subsistencia; porque, en primer lugar, está fuera de discusión que la unión de la materia con el alma no puede existir o conservarse naturalmente sin la unión con la cantidad, no sólo porque no puede existir naturalmente el alma en una materia que carezca de toda cantidad, cosa absolutamente evidente; sino también porque, continuando esta unión de esta materia a esta alma, no puede variarse esta cantidad en esta materia; pues una cantidad no puede ser expulsada directamente por otra cantidad por ser todas semejantes, y una cantidad

mis anima non dat materiae intrinsecum et proprium esse illius, sed supponit illud ut materiae uniri possit, ut saepe dictum est; ergo ex hac parte non supponitur necessario ordine naturae unio materiae ad animam. Rursus neque sub aliqua alia ratione unio ad animam est causa unionis ad quantitatem; ergo nullo modo est prior natura. Antecedens patet, quia non est causa in genere causae materialis; ostensum est enim materiam per solam entitatem suam causare materialiter seu recipere quantitatem. Neque etiam est causa in genere causae efficientis, quia neque altera unio fit ab altera, ut per se notum videtur, neque etiam ipsa anima quae unitur est principium efficiens quantitatem sui corporis, quia nullum est indicium nec sufficiens ratio huius eficientiae, ut infra generalius ostendam; et specialiter forma incorporea videtur valde improportionata ut per se sit principium effectivum corporeae molis et quantitatis. Nullo ergo modo antecedit unio materiae ad animam unionem materiae ad quantitatem. Immo haec videtur ordine naturae supponi in genere causae materialis, saltem tamquam conditio ex parte materiae necessaria ut possit materia esse subiectum aptum, tum ad actionem qua anima unitur materiae, tum etiam ut ipsa anima possit informare et subire vicem formae corporeitatis, extenso quodam modo informans materiam, cum ipsa in se maneat inextensa.

19. Atque hinc ulterius fit unionem materiae ad quantitatem etiam esse priorem natura, prout dicitur, in subsistendi consequentia; nam imprimis extra controversiam est unionem materiae ad animam non posse naturaliter esse aut conservari sine unione ad quantitatem, non solum quia non potest naturaliter esse anima in materia carente omni quantitate, quod est evidentissimum; sed etiam quia, perseverante hac unione huius materiae ad hanc animam, non potest variari haec quantitas in hac materia; nam quantitas non potest expelli directe ab alia quantitate, quia omnes sunt similes, neque

no tiene otra hasta tal punto contraria o contradictoria que la expulse del mismo sujeto; luego, permaneciendo la misma materia y el mismo compuesto total o parcial en virtud de la unión con la misma alma, no puede variarse la cantidad. Y al contrario: aunque se separe el alma y sobrevenga otra forma, puede conservarse la misma cantidad en la materia; luego la unión con la cantidad disfruta en absoluto de prioridad en el orden de subsistencia, y de esta suerte la sola materia será la causa material propia de la cantidad. La consecuencia está clara por lo que se dijo, ni hay controversia alguna a propósito de ella. El antecedente puede probarse *a priori* por lo dicho, puesto que la unión con la cantidad no depende del alma o de su «información» en ningún género de causa; y, por otra parte, el alma puede ser expulsada directamente de la materia por la introducción de otra forma opuesta y por el cambio de otras disposiciones que necesariamente exige dicha forma en la materia que informa; luego no puede aducirse razón alguna para que al separarse el alma de la materia se separe la cantidad, o se rompa su unión con la materia; pues una cosa sólo se corrompe ante la cesación de otra cuando depende de ella. Y aunque pudiera afirmarse que la cantidad depende mediatamente del alma por cuanto la materia depende de ella, no obstante esta dependencia queda suficientemente mantenida por la forma siguiente, la cual, al informar y al actuar con su propio ser una materia idéntica numéricamente, constituye término suficiente para su dependencia de la forma; luego no existe causa alguna por la que, al separarse el alma, se haya de separar la cantidad del cuerpo humano. Y este argumento tiene el mismo valor probativo para todos los accidentes que están inherentes en el cuerpo mediante la cantidad y no dependen del alma eficientemente.

20. Esto mismo puede probarse *a posteriori;* porque experimentamos que en el cadáver del hombre inmediatamente después de su muerte permanecen los mismos accidentes corporales que había en el hombre vivo, excepción hecha de aquellas facultades que son propias de los seres vivos, y dependen por lo mismo eficientemente del alma. Ante esta experiencia suele responderse comúnmente que esos accidentes parecen los mismos, pero no lo son, sino que

una quantitas habet aliam contrariam vel ita repugnantem, ut expellat eam ab eodem subiecto; ergo, manente eadem materia et eodem composito totali vel partiali per unionem ad eamdem animam, non potest quantitas variari. E converso autem, etiamsi anima recedat et alia forma adveniat, potest eadem quantitas in materia perseverare; ergo unio ad quantitatem est simpliciter prior in subsistendi consequentia, atque ita sola materia erit propria causa materialis quantitatis. Consequentia est clara ex dictis, nec de illa est ulla controversia. Antecedens vero a priori probari potest ex dictis, quia unio ad quantitatem in nullo genere causae pendet ab anima vel ab informatione eius et aliunde potest anima directe expelli a materia per introductionem alterius formae repugnantis et per mutationem aliarum dispositionum quas necessario postulat talis forma in materia quam informat; ergo nulla ratio reddi potest cur, recedente anima a materia, recedat quantitas aut dissolvatur unio eius cum materia; solum enim corrumpitur una res ad desitionem alterius, quando ab illa pendet. Et quamvis dici possit quantitas mediate pendere ab anima quatetenus materia pendet ab illa, haec tamen dependentia sufficienter suppletur per subsequentem formam, quae informando et suo proprio esse actuando eamdem numero materiam, sufficienter terminat dependentiam eius a forma; ergo nulla causa est ob quam, recedente anima, recedat quantitas humani corporis. Quae ratio eodem modo probat de omnibus accidentibus quae insunt corpori media quantitate et ab anima effective non pendent.

20. A posteriori vero idem probari potest; nam experimur in cadavere hominis statim post mortem eius manere eadem accidentia corporalia quae erant in homine vivo, exceptis illis facultatibus quae sunt propriae viventium ac propterea effective ab anima pendent. Ad quam experientiam communiter responderi solet illa accidentia videri eadem, non tamen esse, sed similia in specie, gradu et modo, numero tamen diver-

son semejantes en especie, grado y modo, pero numéricamente diversos. Esta respuesta podría ciertamente admitirse si, por una parte, hubiese una razón que nos obligase eficazmente a corregir el sentido, y, por otra, pudiese asignarse una causa suficiente de dichos accidentes; mas aquí no sucede ninguna de ambas cosas. Lo primero quedó suficientemente demostrado con el argumento metafísico, con el que implícitamente rebatimos los fundamentos de la sentencia opuesta, a los que más abajo daremos satisfacción más cumplida. Y se prueba lo segundo, porque si los accidentes que están en el cadáver en el instante de la muerte son numéricamente distintos de los que había en el hombre, será necesaria alguna causa eficiente que los produzca de nuevo en aquel instante, la cual frecuentemente no existe; luego. Comienzan algunos por probar la menor respecto de la cantidad, ya que no puede ser producida por otra cantidad por no ser activa la cantidad; ni tampoco por la cualidad, puesto que la cantidad es anterior a la cualidad corpórea; no puede, por tanto, ser hecha por ella; ni tampoco por la forma sustancial, no sólo porque ésta no es inmediatamente activa, sino también porque no hay forma sustancial alguna común a todas las cosas corpóreas, mientras que la cantidad es común a todas. Queda aún el que, si la cantidad se produjese de nuevo en la materia del cadáver, se produciría en ella en cuanto con anterioridad de naturaleza es no-cuanta e indivisible, lo cual implica repugnancia. Mas estas razones no son eficaces; porque puede responderse que la cantidad es producida o coproducida más bien por el agente extrínseco al que se debe la inducción de la forma; pero que próximamente ha sido introducida por la forma misma por natural consecuencia; en efecto, de este modo no hay inconveniente en que la forma produzca inmediatamente algún accidente del mismo modo que de la forma del agua dimana la intensidad del frío al tornar a su frialdad primera. Y para esto no sería necesario que todos los cuerpos tuviesen una forma sustancial común, sino que podría bastar el que todas las formas conviniesen en la razón común de forma sustancial. Tampoco hay inconveniente en que la cantidad sea coproducida en una materia y de una materia no cuanta con anterioridad de naturaleza; pues en cualquier hipótesis es necesario admitir que la cantidad ha sido producida

sa. Quae responsio admitti quidem posset, si et intercederet ratio quae nos efficaciter cogeret ad sensum corrigendum, et reddi etiam posset sufficiens causa talium accidentium; neutrum autem hic intervenit. Primum ostensum satis est ratione metaphysica qua tacite evertimus fundamenta contrariae sententiae, quibus distinctius inferius satisfaciemus. Secundum autem probatur, quia si accidentia quae insunt cadaveri in instanti mortis sunt numero distincta ab iis quae erant in homine, necessaria erit aliqua causa efficiens quae illa de novo producat in illo instanti; haec autem saepe nulla intervenit; ergo. Minor imprimis probatur ab aliquibus de quantitate ipsa, quia non potest fieri ab alia quantitate, cum quantitas non sit activa; neque etiam a qualitate, quia quantitas est prior qualitate corporea; unde non potest ab illa fieri; neque etiam a forma substantiali, tum quia haec non est immediate activa, tum etiam quia nulla est forma substantialis communis omnibus rebus corporeis, cum tamen quantitas omnibus sit communis. Accedit quod si quantitas de novo fieret in materia cadaveris, fieret in illa ut prius natura est non quanta et indivisibilis, quod involvit repugnantiam. Verum hae rationes non sunt efficaces; nam responderi potest quantitatem produci vel comproduci potius ab agente extrinseco inducente formam, proxime vero esse ab ipsa forma introductam per naturalem resultantiam; hoc enim modo non est inconveniens formam immediate efficere aliquod accidens, ut a forma aquae emanat intensio frigoris cum se reducit ad pristinam frigiditatem. Neque ad hoc esset necessarium ut omnia corpora haberent aliquam formam substantialem communem, sed sufficere posset convenientia omnium formarum in ratione communi formae substantialis. Neque etiam est inconveniens quod quantitas comproducatur in materia et ex materia prius natura non quanta; nam in omni opinione necesse est fateri quantitatem aliquando fuisse productam vel comproduc-

o coproducida alguna vez; y sea cual sea el procedimiento con que fue producida de modo proporcionado a su naturaleza, es necesario que haya sido hecha en la materia y de la materia; luego fue hecha de una materia de suyo no cuanta en acto con anterioridad de naturaleza, pero cuanta en potencia, y de suyo indivisible cuantitativamente en acto, pero divisible en potencia. Esto, pues, no implica contradicción, porque esa indivisibilidad cuantitativa no se la entiende en acto y como si precediera positivamente en la materia, sino sólo de modo negativo, a saber, porque de suyo la materia no tiene actualmente dicha divisibilidad, a no ser que se le confiera por medio de la cantidad; tiene, empero, aptitud, porque tiene una entidad apta para recibir tal forma, para lo cual es necesario que la materia misma tenga de suyo cierta divisibilidad entitativa que explicaré luego, al tratar de la cantidad. Del mismo modo, por tanto, podría resultar la cantidad de la forma de cadáver, y producirse de la materia sin contradicción. Respecto, pues, de la cantidad, no puede —según mi opinión— probarse eficazmente la proposición considerada, si no se da por supuesto, por otra parte, que los agentes naturales no pueden causar nada a no ser en un sujeto cuantitativamente extenso y divisible, argumento de que nos ocuparemos un poco más abajo.

21. Así, pues, la proposición menor anteriormente propuesta se prueba principalmente por lo que respecta a las cualidades, las cuales no tienen muchas veces causa eficiente que las produzca, si no permanecen las mismas numéricamente; en efecto, no son producidas como consecuencia natural de la forma de cadáver, por no serle conaturales; más aún, le son ajenas y extrañas; por eso acontece que se pierden rápidamente, como se echa de ver en el calor y otras similares. Ni son producidas tampoco por un agente extrínseco, porque a veces no existe agente alguno circunstante o próximo que pueda infundir un calor tan grande o un estado de temperatura tal, cual permanece durante algún tiempo en el cadáver del hombre, sobre todo cuando se trata de una muerte violenta por ahogamiento, degüello, etc.; en este género de muerte se descubre con dificultad una causa particular que pueda infundir la forma de cadáver; y acudimos a veces a causas universales que la produzcan por una razón universal, a saber, para que la materia no se quede sin forma; mas respecto de las

tam; et quacumque ratione facta sit modo consentaneo suae naturae, necesse est factam esse in materia et ex materia; ergo facta est ex materia ut prius natura de se non quanta actu, quanta autem in potentia, et de se actu indivisibili quantitative, divisibili autem in potentia. Hoc ergo non includit repugnantiam, quia illa indivisibilitas quantitativa non intelligitur actu et quasi positive praecedere in materia, sed solum quasi negative, scilicet, quia materia de se non habet actu illam divisibilitatem, nisi per quantitatem conferatur; habet autem aptitudinem, quia habet entitatem aptam ad talem formam recipiendam, ad quod necesse est ut ipsa materia ex se habeat quamdam divisibilitatem entitativam, quam infra explicabo tractando de quantitate. Ad eumdem ergo modum posset quantitas resultare ex forma cadaveris et fieri ex materia sine repugnantia. De quantitate igitur non potest, ut existimo, efficaciter probari assumpta propositio, nisi aliunde suponatur agentia naturalia nihil posse agere nisi in subiecto quantitative extenso et divisibili; de qua ratione dicemus paulo inferius.

21. Igitur minor propositio superius assumpta praecipue probatur de qualitatibus, quae saepe non habent causam efficientem a qua fiant, si eaedem numero non manent; non enim fiunt per naturalem resultantiam a forma cadaveris, quia non sunt connaturales illi, immo sunt peregrinae et extraneae; unde fit ut brevi tempore paulatim amittantur, ut patet de calore et similibus. Neque etiam fiunt ab extrinseco agente, quia interdum nullum est circumstans aut proximum agens quod possit inducere tantum calorem aut tale temperamentum quale manet aliquo tempore in cadavere hominis, maxime quando mors est violenta per suffocationem, iugulationem, etc.; in quo genere mortis vix invenitur causa particularis quae possit formam cadaveris inducere; et ad universales interdum confugimus quae illam efficiant ob rationem universalem, scilicet, ne materia maneat sine forma; de qualitatibus autem similibus, cum per se necessariae non sint

cualidades semejantes, al no ser necesarias de suyo para la introducción de dicha forma a la que no son connaturales, no hay razón para que sean producidas de suyo por causas universales y por una verdadera acción; mas causas propias y particulares muchas veces no hay ninguna, según consta por inducción y experiencia. Ni puede, finalmente, afirmarse que ese calor y otras cualidades son producidas en aquel instante por los espíritus vitales, que se conservan durante algún tiempo, o por los humores, en especial por la sangre; porque, en primer lugar, también de la sangre y de los espíritus se duda si están informados por la misma alma, o, al menos, si sus formas, que son una especie de formas parciales, dependen de su vinculación al alma, de suerte que, al separarse ésta, perezcan inmediatamente; por eso piensan algunos que la sangre, tan pronto como salta de las venas y se separa del resto de la sangre que permanece en el cuerpo, cambia de forma sustancial, por más que durante algún tiempo conserve el calor y otros accidentes semejantes. Además, el tiempo que pueden durar estos espíritus o humores es brevísimo; en cambio, los accidentes semejantes permanecen durante un espacio mayor. Finalmente, no sólo en el hombre o en los otros animales, sino también en otras cosas, permanecen los accidentes semejantes, según el testimonio de Aristóteles que aducíamos antes, aunque no sean intrínsecos y connaturales a la realidad que se genera, de suerte que puedan emanar de su forma; como, por ejemplo, si del vapor húmedo y no excesivamente frío, sino que posee cierto calor, se produjese por condensación agua, no siempre se produciría con el más intenso grado de frialdad y pureza, sino que conservaría el mismo calor; no hay, sin embargo, una causa extrínseca nueva por la que se produzca, sino que es el mismo calor que permanece, ya que no puede ser expulsado con tal rapidez por la forma de agua.

22. Aquí se funda también un argumento muy bueno y de tipo general, puesto que estas cualidades capaces de intensidad y remisión y que tienen contrario, si no dimanan de la forma intrínseca, sino que son producidas por alteración extrínseca, no se producen de repente en un grado intenso, sino progresivamente, por encontrar resistencia en la forma intrínseca y en los otros cuerpos circunstantes; mas vemos que estas cualidades permanecen con gran intensidad en el instante de la muerte; luego no es verosímil que se produzcan entonces de repente por la acción de un agente extrínseco; luego, al no ser producidas por dimanación intrínseca de la forma de cadáver, es señal de que no son producidas entonces, sino que permanecen las mismas numéricamente. Afirman algunos que no se necesita causa eficiente alguna de estas cualidades, porque en virtud de un proceso natural suceden a las cualidades semejantes que perecen. Pero en estas palabras se oculta una contradicción; porque ¿qué se quiere decir con la expresión «proceso natural»? O se quiere indicar la sucesión necesaria de una cosa después de otra, o la emanación natural de una cosa a partir de otra. Si se significa esto último, esa misma emanación es cierta causación eficiente, y se incurre por ello en contradicción; además, también se demostró que no hay principio alguno o forma del que se origine tal dimanación. Si, por el contrario, se afirma lo primero, es preciso, en primer lugar, dar razón de esa sucesión necesaria; porque el que haya precedido una cualidad semejante no es razón suficiente para que por necesidad le suceda otra semejante, si el sujeto se cambia completamente y el sujeto que sucede al primero no exige una cualidad semejante. Además, toda sucesión necesaria requiere una causa eficiente, porque lo que sucede a otro es producido de nuevo; luego por algo es producido; luego, o lo es por consecuencia intrínseca o por eficiencia extrínseca, sin que sea posible entender de otro modo el proceso natural. Así, pues, el que a veces y con frecuencia no intervenga esa causa intrínseca o extrínseca, es señal de que en esos casos no tiene lugar un proceso natural, sino la duración de una disposición o cualidad numéricamente idéntica. Si, pues, permanece la misma cualidad, lo hará también, consecuentemente, la cantidad; pues al realizarse la inhesión de dicha cualidad mediante la cantidad, no podría permanecer la misma cualidad si cambiase la cantidad.

23. Además de estos argumentos físicos, tomados concretamente del cuerpo humano, por más que algunos pueden hacerse extensivos a otras cosas, los hay comunes a todas las cosas generables, que se toman del modo y orden de la generación natural. Pues, en primer lugar, la materia es de suyo sujeto suficiente de generación natural, en cuanto puede existir mediante la acción de un agente corpóreo y natural; y, por otra parte, es de suyo indiferente para

ad introductionem talis formae, cui non sunt connaturales, non est cur a causis universalibus per se et propria actione fiant; propriae autem et particulares causae saepe nullae sunt, ut inductione et experientia constat. Nec denique dici potest huiusmodi calorem et alias qualitates fieri in eo instanti ab spiritibus vitalibus qui aliquo tempore manent, aut ab humoribus, praesertim sanguine; quia imprimis etiam de sanguine et spiritibus dubium est an eadem anima informentur, vel saltem an eorum formae, quae sunt quasi partiales, pendeant ex coniunctione ad animam, ita ut statim pereant, illa recedente; unde multi existimant sanguinem, statim ac effluit a venis et separatur a reliquo sanguine qui manet in corpore, mutare formam substantialem, etiamsi retineat aliquo tempore calorem et similia accidentia. Deinde tempus quo durare possunt huiusmodi spiritus aut humores est brevissimum; accidentia vero similia diutius permanent. Ac denique non solum in homine aut aliis animalibus, sed etiam in aliis rebus manent similia accidentia, ut supra ex Aristotele referebamus, etiamsi non sint intrinseca et connaturalia rei genitae, ut possint a forma eius dimanare; ut, verbi gratia, si ex vapore humido et non summe frigido sed habente aliqualem calorem, per condensationem fiat aqua, non semper fit summe frigida et pura, sed retinet eumdem calorem; non tamen est nova causa extrinseca a qua fiat, sed permanet idem calor, quia non potest tam cito expelli a forma aquae.

22. Et hinc sumitur etiam optimum ac generale argumentum, quia hae qualitates intensibiles et remissibiles et habentes contrarium, si non manant ab intrinseca forma, sed per extrinsecam alterationem fiunt, non fiunt subito in gradu intenso, sed paulatim, quia et intrinseca forma et alia corpora circumstantia resistunt; sed videmus has qualitates manere in instanti mortis in magna intensione; ergo non est verisimile tunc subito per se fieri per actionem extrinseci agentis; cum ergo non fiant per intrinsecam dimanationem a forma cadaveris, signum est non tunc fieri, sed easdem numero manere. Dicunt aliqui non esse necessariam aliquam causam efficientem harum qualitatum, quia naturali sequela succedunt pereuntibus similibus qualitatibus. Sed in his verbis involvitur repugnantia; quid enim significatur nomine naturalis sequelae? Aut enim successio necessaria unius post aliud aut naturalis dimanatio unius ab alio. Si hoc posterius significetur, illamet dimanatio est quaedam efficientia; et ideo repugnantia involvitur; et praeterea ostensum est nullum esse principium vel formam a qua sit talis dimanatio. Si vero dicatur prius, oportet imprimis reddere rationem illius necessariae successionis; nam quod praecesserit similis qualitas non est ratio sufficiens ut necessario similis succedat, si subiectum omnino mutatur et quod succedit priori subiecto non petit similem qualitatem. Et praeterea omnis necessaria successio requirit causam efficientem; nam quod succedit alteri, fit de novo; ergo ab aliquo fit; ergo vel per intrinsecam resultantiam vel extrinsecam efficientiam, nec potest aliter intelligi naturalis sequela. Cum ergo interdum ac saepe non intercedat talis causa intrinseca vel extrinseca, signum est non esse ibi naturalem sequelam, sed durationem eiusdem numero dispositionis seu qualitatis. Quod si eadem qualitas manet, ergo et quantitas; nam cum talis qualitas insit media quantitate, non posset eadem qualitas manere, si quantitas mutaretur.

23. Praeter haec argumenta physica, quae ex corpore humano peculiariter sumpta sunt, quamvis nonnulla possint ad alias res extendi, sunt alia communia omnibus rebus generabilibus, quae ex modo et ordine generationis naturalis desumuntur. Primum enim materia de se est sufficiens subiectum generationis naturalis, quatenus esse potest per actionem agentis corporei et naturalis; et aliunde est de se indifferens ad quam-

cualquier forma que pueda ser inducida por generación; de ambas características se desprende que la materia tiene de suyo una cantidad coeviterna, y que no la cambia o adquiere en modo alguno por la generación. De la primera, por una parte, porque para que la materia pueda ser sujeto apto respecto de un agente corpóreo y extenso, es preciso que ella misma sea concebida previamente como corporal y extensa; ya que un agente corpóreo exige como requisito previo un paciente extenso y corpóreo y la aplicación local y cuantitativa del mismo; e incluso, como afirman comúnmente los filósofos, el contacto. Ni es suficiente que en todo el tiempo de la alteración previa a la generación se realice la alteración en un sujeto cuanto, sino que es necesario que suceda esto mismo en el instante intrínseco de la generación, en el cual hay una acción nueva que procede también de un agente corpóreo y cuanto; luego al sujeto que se presupone para dicha acción se le presupone también corpóreo y cuanto; luego ni inmediata ni mediatamente se convierte en cuanto por dicha acción; pues la condición necesaria por parte del sujeto para poder ejercer tal oficio no puede ser efecto del agente que presupone necesariamente un sujeto ya apto para que pueda obrar.

24. Se puede responder que para la acción de un agente corpóreo basta que se dé por supuesto un sujeto cuanto durante todo el tiempo de la alteración precedente, y que el mismo agente infunda en el instante de la generación una forma de tal naturaleza que la cantidad del sujeto sea una consecuencia de ella. De acuerdo con esta respuesta, hay que negar que la extensión o contacto cuantitativo sea en rigor una condición previa, o que se la preexija con necesidad para toda acción de un agente natural, sino que puede ser o preexigida o concomitante: en efecto, es condición previa para la acción accidental y para la alteración, puesto que por la alteración no es producida una forma de tal naturaleza que tenga como consecuencia la cantidad, sino más bien una forma que presupone la cantidad; en cambio, se negará que sea una condición preexigida para la acción sustancial en ese preciso instante, sino que le es consiguiente en orden de naturaleza, porque mediante dicha acción es inducida una forma de tal naturaleza que puede acarrear consigo la cantidad y el que la ma-

cumque formam quae per generationem induci possit; ex utraque autem conditione intelligi potest materiam habere ex se quantitatem coaevam, et non mutare vel aliquo modo acquirere illam per generationem. Ex priori quidem, quia ut materia sit aptum subiectum respectu agentis corporei et extensi, necesse est ut ipsa praeintelligatur corporata et extensa, quia agens corporeum praerequirit passum extensum et corporeum et localem ac quantitativam applicationem eius; immo et contactum, ut philosophi communiter dicunt. Nec satis est quod in toto tempore alterationis praeviae ad generationem alteratio fiat circa subiectum quantum, sed necesse etiam est ut idem contingat in instanti intrinseco generationis in quo est nova actio procedens etiam ab agente corporeo et quanto; ergo subiectum quod supponitur illi actioni, etiam supponitur corporeum et quantum; non ergo fit quantum per illam actionem, nec immediate nec mediate; nam conditio necessaria ex parte subiecti ut possit officium subiecti exercere non potest fieri ab agente supponente necessario subiectum iam aptum ut agere possit.

24. Responderi potest ad actionem corporei agentis satis esse quod toto tempore alterationis praecedentis supponat subiectum quantum, et in instanti generationis ipsummet agens inducat formam talem ad quam consequatur subiecti quantitas. Iuxta quam responsionem negandum est extensionem aut contactum quantitativum esse in rigore conditionem praeviam aut necessario praerequisitam ad omnem actionem agentis naturalis, sed vel praerequisitam vel concomitantem; ad actionem enim accidentalem et alterationem est praerequisita, quia per alterationem non fit talis forma ad quam consequatur quantitas, sed quae potius quantitatem supponat; ad actionem autem substantialem negabitur esse conditionem praerequisitam in illomet instanti, sed consequentem ordine naturae, quia per illam actionem talis inducitur forma quae possit secum adducere

teria se convierta en cuerpo. De este modo cabe dar solución al argumento del Comentador, a saber, que la materia tiene de por sí cantidad en virtud de la cual se divide en diversas partes, puesto que está ordenada a ser sujeto de diversas formas, a las que no puede recibir si no es en diversas partes, diversidad de partes que no posee a no ser mediante la cantidad. Omitiendo, pues, que se puede responder que para esto es bastante la distinción entitativa de las partes que posee la materia de por sí y sin deberla formalmente a la cantidad, puede afirmarse también que la materia está desde el principio dividida en diversas partes, por el hecho de haber sido producida con diversas formas y —consecuentemente— con diversas partes de la cantidad. Se conserva luego en cada una de las generaciones y corrupciones esta materia como distinta de las demás durante todo el tiempo de la alteración precedente, debido a la cantidad que posee bajo la forma de la cosa que se corrompe, y, en cambio, en el instante de la generación, debido a la cantidad que recibe en el mismo instante mediante la forma de lo engendrado.

25. Mas aunque esta respuesta cumpla con las apariencias, parece, no obstante, más filosófico y más acorde con los agentes corporales el que en todas sus acciones presupongan un sujeto cuanto y divisible y distinto de los demás, no sólo entitativa, sino también cuantitativamente, y que les esté inmediato o aplicado con aplicación propia y local, la cual no puede tener lugar si no es mediante la cantidad. La mejor confirmación de esto está en la segunda condición de la materia, que es la indiferencia para diversas formas; así, pues, cuando es tal de por sí que reciba una forma determinada, se precisa que previamente haya sido adaptada y próximamente dispuesta para dicha forma por un agente; empero tal acomodación y disposición no se da si no es por disposiciones accidentales previas, las cuales es necesario que se reciban en la materia, no sólo porque preceden a la forma para la que disponen, sino también porque una disposición física y natural debe estar próxima e inmediatamente en el sujeto que dispone y prepara; mas estas disposiciones están en el sujeto mediante la cantidad; luego también la cantidad está en la misma materia.

quantitatem et corporationem materiae. Atque hoc modo solvi potest argumentum Commentatoris, nimirum, materiam habere ex se quantitatem qua in diversas partes dividatur, quia ordinata est ut sit subiectum diversarum formarum, quas non potest nisi in diversis partibus recipere, quam partium diversitatem non habet nisi media quantitate. Ut enim omittam responderi posse ad hoc satis esse entitativam partium distinctionem quam materia ex se habet, et non formaliter per quantitatem, etiam dici potest materiam a principio divisam esse in varias partes, quia sub diversis formis, et consequenter sub diversis partibus quantitatis condita est. Postea vero in singulis generationibus et corruptionibus hanc materiam conservari distinctam ab aliis toto tempore praecedentis alterationis, per quantitatem quam habet sub forma rei quae corrumpitur; in instanti vero generationis, per quantitatem quam in eodem instanti obtinet mediante forma geniti.

25. Sed licet haec responsio apparens sit, tamen magis philosophicum magisque consentaneum corporalibus agentibus videtur quod in omni actione sua supponant subiectum quantum et divisibile et distinctum ab aliis non solum entitative, sed etiam quantitative, sibique propinquum seu applicatum propria et locali applicatione, quae non fit nisi media quantitate. Et hoc maxime confirmatur ex altera conditione materiae, quae est indifferentia ad plures formas; cum enim ex se talis sit ut determinatam formam recipiat, oportet ut ab agente prius accommodetur et proxime disponatur ad talem formam; haec autem accommodatio et dispositio non fit nisi praeviis dispositionibus accidentalibus, quas necesse est in materia recipi, tum quia antecedunt formam ad quam disponunt, tum etiam quia physica et naturalis dispositio proxime et immediate esse debet in eo subiecto quod disponit ac praeparat; hae autem dispositiones insunt subiecto media quantitate; ergo et quantitas inest eidem materiae.

Qué orden guardan en la materia la forma sustancial y las disposiciones que preparan para ella

26. *Se rechaza la primera respuesta.*— A este razonamiento se le dan diversas respuestas, que es necesario proponer y examinar, para que esta sentencia reciba corroboración y se ponga de manifiesto al mismo tiempo si hay algún procedimento probable de defender la sentencia anterior. Así, pues, la primera respuesta es que la materia está suficientemente preparada y dispuesta para la forma mediante las disposiciones que temporal o momentáneamente preceden la introducción de la forma sustancial; puesto que, aunque en el mismo instante en que es introducida la forma dejan de existir todas las disposiciones precedentes, de suerte que en ese momento ya no existen, con todo dejan la materia dispuesta y «signada» —según su expresión— para que sea próximamente capaz de dicha forma específica e individual antes que de cualquier otra. Mas esta respuesta fue rechazada antes al tratar del principio de individuación, porque esa «signación» de la materia no puede ser nada en la materia, si es que la materia permanece completamente despojada de la anterior cantidad y de todas las cualidades. Y el que semejantes cualidades hayan precedido antes inmediatamente en la materia, es mera denominación extrínseca, puesto que, según esta sentencia, no dejan en la materia realidad ni modo real alguno; y no es comprensible que la materia, que era de suyo indiferente, permanezca dispuesta debido sólo a una denominación extrínseca.

27. *Refutación de la segunda respuesta.*— La segunda respuesta es que la materia se dispone por las disposiciones últimas en el instante mismo de la generación y que mediante ellas se prepara y acomoda a la forma, y que, no obstante, no existen en la materia como sujeto ni son introducidas en ella, a no ser en cuanto ya informada por la forma sustancial, y que incluso se derivan de la forma misma por emanación natural. Cómo pueda entenderse o realizarse esto se explica por aquel principio de Aristóteles: *Las causas son recíprocamente causas entre sí en diverso género.* Por eso resulta que la forma y la disposición última pueden ser recíprocamente causas entre sí; porque el calor de ocho

Forma substantialis et dispositiones ad illam, quem ordinem in materia servent

26. *Prima responsio reiicitur.*— Ad hanc rationem variae dantur responsiones, quas necesse est proponere et examinare ut simul haec sententia confirmetur, et si quae est probabilis via defendendi priorem sententiam, innotescat. Prima ergo responsio est materiam sufficienter aptari et accommodari ad formam per dispositiones quae tempore vel momento praecedunt introductionem substantialis formae; nam, licet in eo instanti in quo forma introducitur, omnes praecedentes dispositiones desinant esse, ita ut in eo momento iam non sint, nihilominus relinquunt materiam accommodatam et sigillatam (ut aiunt) ut sit proxime capax talis formae in specie et individuo potius quam alterius. Haec tamen responsio supra, tractando de principio individuationis, reiecta est, eo quod illa sigillatio materiae nihil esse possit in materia, si materia prorsus manet denudata priori quantitate et qualitatibus omnibus. Quod autem immediate antea tales qualitates in materia praecesserint, est sola denominatio extrinseca, quia in materia nullam rem nec realem modum relinquunt, iuxta hanc sententiam; non potest autem intelligi quod materia, quae erat ex se indifferens, maneat disposita per solam extrinsecam denominationem.

27. *Secunda responsio improbatur.*— Secunda responsio est in eodem instanti generationis disponi materiam per ultimas dispositiones et per eas praeparari et accommodari ad formam, et nihilominus non esse subiective in materia, neque introduci in illam nisi ut iam informatam substantiali forma, immo et consequi ex forma ipsa per naturalem dimanationem. Modus autem quo hoc intelligi aut fieri potest, declaratur ex illo principio Aristotelis: *Causae sunt sibi invicem causae in diverso genere.* Unde fit ut forma et ultima dispositio possint sibi invicem esse causae; nam calor ut octo, verbi gratia, est causa formae ignis in genere dispositionis, quae ad materialem causam reducitur, forma vero ignis est causa caloris

grados, por ejemplo, es causa de la forma de fuego en el género de disposición, que es reductible a la causa material; en cambio, la forma de fuego es causa del calor de ocho grados en el género de principio activo o formal. Con esto resulta que el calor en su género tiene prioridad de naturaleza sobre la forma, y, en cuanto tal, se juzga que la precede disponiendo y adaptando la materia para la forma, por más que en otro género sea posterior por naturaleza, y, en cuanto tal, se juzga que se deriva de la forma y que tiene a todo el compuesto como sujeto.

28. Empero contra esta respuesta se presentan muchas objeciones a las que, según mi opinión, es difícil satisfacer. En primer lugar, no comprendo cómo una cualidad prepara y adapta verdaderamente el sujeto para una forma, y que sea aparentemente consecuencia de esa misma forma. Y digo que prepara y adapta verdaderamente, porque si fuese sólo una disposición decorativa y perfectiva, podría comprendérsela fácilmente como consiguiente de la forma y como necesaria también para la conservación natural de la forma; aquí, no obstante, tratamos de la disposición preparativa, la cual determina y cuasi limita próximamente la capacidad del sujeto y determina también, consecuentemente, al agente a la introducción de tal forma; luego es imposible que dicha forma provenga eficientemente de la forma introducida. Se prueba la consecuencia, porque si la disposición dimana inmediatamente de la forma, y la forma dimana del agente, el agente inicia en absoluto su acción por la introducción de la forma, y no entra en contacto activo con la disposición a no ser mediante la forma; luego esa disposición no determina en modo alguno al agente a tal introducción de la forma, sino que más bien mediante la forma se determina el agente a la producción de dicha disposición última. Además, esa disposición no puede ejercer causalidad alguna real, a no ser una vez producida; mas es producida mediante la forma; luego no puede pensársela como poseedora de una causalidad real sobre la acción misma por la que es producida la forma. Además, la causa dispositiva no dispone si no es informando, según antes expliqué; por lo tanto, aunque se afirme su reducción a la causa material respecto del término para el que dispone, no obstante, en relación con el sujeto al que dispone, es en realidad causa formal; por consiguiente, si estos accidentes no informan la materia, ¿cómo la disponen? Además, si dicha disposición tiene

ut octo in genere principii activi vel formalis. Quo fit ut calor in suo genere sit prior natura quam forma, et ut sic intelligatur praecedere disponendo et coaptando materiam ad formam, quamvis in alio genere sit natura posterior, et ut sic intelligatur subsequi formam et subiectari in toto composito.

28. Contra hanc vero responsionem multa occurrunt, quibus (ut existimo) satisfacere difficile est. Primum non intelligo quomodo aliqua qualitas sit vere praeparans et adaptans subiectum ad formam, et quod effective consequatur ipsam formam. Dico autem *vere praeparans et adaptans;* nam si esset tantum dispositio ornans et perficiens, facile intelligi posset consequens formam et necessaria etiam ad naturalem conservationem formae; hic tamen agimus de dispositione praeparante, quae determinat et quasi proxime limitat capacitatem subiecti; et consequenter etiam determinat agens ad talem formam introducendam; ergo fieri non potest ut talis forma effective sequatur ex forma introducta. Probatur consequentia, quia si dispositio fluit a forma immediate, et forma ab agente, ergo agens simpliciter inchoat actionem suam ab introductione formae, et non attingit active dispositionem nisi per formam; ergo talis dispositio nullo modo determinat agens ad talem introductionem formae, sed potius mediante forma determinatur agens ad talem ultimam dispositionem efficiendam. Item, dispositio illa nullam causalitatem realem habere potest nisi quatenus facta est; fit autem mediante forma; ergo non potest intelligi ut habens causalitatem realem circa ipsammet actionem qua fit forma. Praeterea, causa dispositiva non disponit nisi informando, ut supra declaravi; unde, licet respectu termini ad quem disponit, dicatur reduci ad causam materialem, tamen respectu subiecti quod disponit, revera est causa formalis; si ergo haec accidentia non informant materiam,

prioridad de naturaleza en el género de la causalidad material, tiene —consecuentemente— prioridad de inhesión en el mismo género, no sólo porque su ser consiste en la inhesión, sino también porque no dispone, si no es mediante la inhesión e información; ahora bien, si inhiere con prioridad de naturaleza, ¿en quién, pregunto, se da esa inhesión? No en la materia, porque si con duración real no inhiere en la materia no puede ejercer género alguno de causalidad mediante tal inhesión; luego no puede verdaderamente concebirse como inherente en cuanto tal según prioridad alguna de naturaleza o de causalidad. Ni puede tampoco tener su inhesión en el compuesto en cuanto ejerce tal causalidad, porque prepara para el compuesto y porque no dispone el compuesto sino la materia, ya que dispone aquello a que inhiere.

29. Por otra parte, si la disposición está inherente en el compuesto, es preciso que le anteceda la forma sustancial en el género de causa material y en el género de preparación y disposición para la forma misma accidental; luego es imposible que la forma accidental le preceda en el mismo género. La consecuencia es evidente, porque no puede incurrirse en un círculo vicioso entre las causas dentro del mismo género de causalidad. Y se prueba el antecedente, porque o el accidente inhiere en el compuesto total esencial y primariamente, e inhiere entonces parcialmente en la forma sustancial y —en consecuencia— la forma sustancial le precede en el género de la causa material; o el accidente inhiere en la materia en cuanto informada anteriormente por la forma sustancial, y de esta suerte la forma sustancial es al menos el medio por el que la materia recibe la cantidad y las disposiciones consiguientes; luego con mucha más razón se puede calificar a la forma sustancial de disposición de la materia para recibir la cantidad y las demás disposiciones, que no lo contrario.

30. Suele responderse a esto que hay grados en la forma sustancial y que, al conferir la forma un grado superior y genérico, dota al sujeto de las disposiciones del grado siguiente; y que de esta suerte no se incurre en círculo vicioso en el mismo género de causa entre las mismas cosas según la misma razón; así, por ejemplo, el alma, en cuanto confiere el ser corpóreo, completa al sujeto receptivo de la cantidad, en el que —en consecuencia— pueden ser recibidas

quomodo disponunt illam? Item, si in genere causae materialis dispositio illa est prior, ergo in eodem genere inest prius, tum quia eius esse est inesse, tum etiam quia non disponit nisi inhaerendo et informando; si autem prius natura inest, cui, quaeso, inest? Non materiae, quia si in reali duratione non inest materiae, nullum genus causalitatis exercere potest mediante tali inhaerentia; ergo secundum nullam prioritatem naturae vel causalitatis potest vere concipi ut sic inhaerens. Neque etiam potest inhaerere composito prout exercet talem causalitatem, quia praeparat ad compositum et quia non disponit compositum, sed materiam, quia illud disponit cui inhaeret.

29. Praeterea, si dispositio inhaeret composito, necesse est formam substantialem antecedere in genere causae materialis et in genere praeparationis et dispositionis ad ipsam formam accidentalem; ergo impossibile est ut in eodem genere forma accidentalis antecedat. Consequentia patet, quia non potest circulus committi inter causas in eodem genere causalitatis. Et antecedens probatur, quia vel accidens inhaeret toti composito per se primo, et sic partialiter inhaeret formae substantiali; ergo antecedit forma substantialis in genere causae materialis; vel accidens inhaeret materiae ut prius informatae forma substantiali, et sic forma substantialis saltem est medium quo materia recipit quantitatem et subsequentes dispositiones; ergo multo magis dici potest forma substantialis dispositio materiae ad recipiendam quantitatem et caeteras dispositiones quam e contrario.

30. Ad hoc responderi solet in forma substantiali esse gradus, et prout forma confert superiorem et genericum gradum, complere subiectum dispositionum subsequentis gradus; et ita non committi circulum in eodem genere causae inter eadem secundum eamdem rationem; ut, verbi gratia, anima, ut dat esse corporeum, complet subiectum receptivum quantitatis, in quo subinde recipi possunt dispositiones ad gradum viven-

las disposiciones para el grado de viviente; y así en los demás. Pero esta respuesta nunca consiguió agradarme o satisfacerme, no sólo porque esta distinción de la forma según diversos grados es una distinción de razón debida a nuestros conceptos precisos o confusos, y carece, por tanto, de importancia respecto de la causalidad real y de la inhesión de los accidentes en la materia o en el compuesto; sino también porque, aunque hablemos de la forma según el primer grado de la forma sustancial que confiere el ser corpóreo, en la materia se introduce una forma determinada y distinta de las demás; pues no es una forma en común la que se introduce; precede, por consiguiente, la disposición preparadora de la materia; además, porque la forma que se corrompe no es expulsada antes bajo el grado genérico que bajo el específico; puesto que es imposible comprender el grado específico sin el genérico por ser éste como el fundamento de aquél; por eso, si hubiese de intervenir algún orden, habría que comenzar por los grados inferiores; por consiguiente, tampoco la forma opuesta es introducida antes según el grado genérico, etc. Finalmente, es falso que el agente disponga primero la materia para el grado genérico; porque el fuego, v. gr., no dispone para la forma de elemento, si no es disponiendo para la forma de fuego; e igual pasa en otros casos.

31. *La disposición corrompida no puede instrumentalmente inducir la forma de modo físico.*— Suele, finalmente, elaborarse un argumento a propósito de la razón de causa eficiente: la disposición última, en efecto, interviene eficientemente en la educción o introducción de la forma, ya que el accidente interviene en su producción por virtud de la sustancia; luego no puede la misma disposición dimanar eficientemente de la forma que produce. Responden algunos que no es la disposición última, que permanece en el instante de la generación juntamente con la forma, sino que es la que precedió inmediatamente antes la que interviene eficientemente en la introducción de la forma como instrumento suyo. Pero esto no es probable, porque lo que no existe no puede ser instrumento de acción; y en dicho instante no existe ya tal disposición, según esta sentencia. El hecho de que haya precedido inmediatamente antes no basta, porque es únicamente una denominación extrínseca; y aunque se dé una

tis, et sic de subsequentibus. Sed haec responsio mihi nunquam placere aut satisfacere potuit, tum quia illa distinctio formae secundum diversos gradus est distinctio rationis per nostros conceptus praecisos aut confusos; ergo nihil referre potest ad realem causalitatem et inhaesionem accidentium in materia vel composito; tum etiam quia, etiamsi loquamur de forma secundum primum gradum formae substantialis dantis esse corporeum, introducitur in materiam determinata forma et distincta a reliquis; non enim introducitur forma in communi; ergo antecedit dispositio praeparans materiam; tum praeterea quia forma quae corrumpitur non prius expellitur sub gradu generico quam specifico; nam est impossibile intelligere gradum specificum sine generico, quia hoc est quasi fundamentum illius; unde si aliquis ordo deberet intercedere, inchoandum esset ab inferioribus gradibus; ergo nec forma opposita introducitur prius secundum gradum genericum, etc. Denique falsum est agens prius disponere materiam ad gradum genericum; nam ignis, verbi gratia, non disponit ad formam elementi nisi disponendo ad formam ignis; et sic de aliis.

31. *Corrupta dispositio non potest instrumentaliter physice inducere formam.*— Ultimo solet fieri argumentum de ratione causae efficientis: nam dispositio ultima effective attingit eductionem seu introductionem formae; nam accidens in virtute substantiae attingit effectionem eius; ergo non potest eadem dispositio effective manare a forma quam efficit. Respondent aliqui non dispositionem ultimam, quae manet cum forma in instanti generationis, sed quae immediate ante praecessit, attingere effective introductionem formae ut instrumentum eius. Sed hoc improbabile est, quia quod non est non potest esse instrumentum agendi; illa autem dispositio in illo instanti iam non est, iuxta hanc sententiam. Quod vero proxime praecesserit non satis est, quia solum est extrinseca denominatio; et licet sit naturalis sequela inter illam dispositionem et formam,

vinculación natural entre dicha disposición y la forma, es necesario que tal vinculación se dé por virtud de otra causa eficiente; ya que esa vinculación no consiste en que la forma dimane de la disposición, puesto que una cosa no puede dimanar de lo que ya no existe, sino que se trata sólo de una sucesión necesaria e inmediata después de dicha disposición, sucesión que debe fundarse por fuerza en la eficiencia de alguna causa que produzca una cosa inmediatamente después de la otra. La mejor respuesta es que ninguna disposición recibida en el sujeto paciente interviene eficientemente en la introducción de la forma; y cuando se dice que el accidente modifica eficientemente la sustancia en virtud de la sustancia, no se ha de entender del accidente recibido en el sujeto paciente o en el efecto, sino de la facultad accidental que se da en el agente mismo, como, por ejemplo, del calor que existe en el fuego, o de la virtud seminal que existe en el semen. Pero, aunque admitamos esto, resulta de ahí un argumento nada débil; porque el instrumento natural no entra en relación con la acción superior del agente principal a no ser por su acción previa propia y connatural, según la doctrina de Santo Tomás, I, q. 45, a. 5, de la que luego nos ocuparemos; por consiguiente, si el fuego mediante el calor que en sí posee afecta a la forma sustancial en el instante de la generación, el calor del fuego mismo en el mismo instante obra por calentamiento previo; luego el calor recibido en el sujeto paciente como disposición última para la forma de fuego no procede eficientemente de la forma misma de lo generado, sino que es producido por el calor mediante una acción propia que hay en el fuego generante; en otro caso, para la emanación del calor, que es la disposición última, más bien sería previa la acción por la que se educe la forma sustancial, que lo contrario. Y no puede afirmarse que dicha disposición última se produzca simultáneamente por dos procedimentos, a saber: directa e inmediatamente por el calor del fuego mediante una acción previa en el género de la causa material, y además por la forma del fuego engendrado mediante una emanación natural, porque un mismo efecto no puede, naturalmente, ser producido simultáneamente por muchas causas y acciones totales y de suyo suficientes; y porque según la segunda acción previa dicha disposición debería producirse en

necesse est ut illamet sequela sit ex vi alterius causae efficientis; nam illa sequela non est dimanatio formae a dispositione, cum res non dimanet ab eo quod iam non est, sed est solum necessaria et immediata successio post talem dispositionem, quae successio fundari necessario debet in efficientia alicuius causae, quae unum efficit immediate post aliud. Melior responsio est nullam dispositionem receptam in passo attingere effective introductionem formae; quando autem dicitur accidens in virtute substantiae attingere effective substantiam, non esse intelligendum de accidente quod recipitur in passo vel effectu, sed de facultate accidentali quae est in ipso agente, ut verbi gratia, de calore qui est in igne, vel de virtute seminali quae est in semine. Sed, licet hoc admittamus, inde sumitur non leve argumentum; nam instrumentum naturale non attingit superiorem actionem principalis agentis nisi praevia propria et connaturali actione, iuxta doctrinam D. Thomae, I, q. 45, a. 5, infra tractandam; ergo si ignis per calorem quem in se habet attingit formam substantialem in instanti generationis, calor eiusdem ignis in eodem instanti agit praevia calefactione; ergo calor qui recipitur in passo tamquam ultima dispositio ad formam ignis non manat effective ab ipsa forma geniti, sed per propriam actionem fit a calore qui est in igne generante; alias potius actio qua educitur substantialis forma esset praevia ad emanationem caloris, qui est ultima dispositio, quam e converso. Nec vero dici potest quod illa ultima dispositio simul fiat duobus modis, scilicet directe et immediate a calore ignis per actionem praeviam in genere causae materialis, et rursus a forma ignis geniti per dimanationem naturalem, quia non potest naturaliter idem effectus simul fieri a pluribus causis et actionibus totalibus ac per se sufficientibus; et quia secundum alteram actionem praeviam deberet dispositio

la materia, aunque se afirme que se produce en el compuesto atendiendo a otra emanación distinta.

32. *Juicio sobre la tercera respuesta.*— La tercera respuesta y la más probable al argumento principal es que de suyo en la materia no se requiere disposición previa alguna, a no ser sólo accidentalmente para la expulsión de la forma y disposiciones contrarias. Por eso toda la alteración que antecede al instante de la generación se ordena únicamente sólo a esto, a que en el instante de la generación la materia quede sin repugnancia alguna para recibir la acción completa del agente; ahora bien, en la materia que ha quedado así el agente introduce inmediatamente su forma sustancial con todas las disposiciones que la acompañan sin necesidad de disposición previa. Pues ni por el hecho de ser la materia de suyo indiferente le es necesaria una última disposición previa por la que se determine a dicha forma, puesto que su indiferencia la debe a la capacidad universal o íntegra de cualquier forma; en cambio, el agente en virtud de su forma se determina a introducir específicamente esta forma más bien que otra y se determina por las circunstancias o por el concurso de la causa primera a la introducción de esta forma concreta numéricamente. Y esto se explica por un ejemplo similar tomado de la acción accidental, puesto que un madero es de suyo indiferente para el calor y el frío; ahora bien, si se le aplica fuego, recibe calor más bien que frío, no debido a una disposición previa, sino por causa de la determinación y naturaleza del agente.

33. Ciertamente que esta respuesta tiene visos aparentes; pero parece poco acorde con la doctrina común de los filósofos, entre los que es comunísima la división de la materia en primera y próxima, esto es, preparada y últimamente dispuesta para una forma determinada; y suelen, por otra parte, afirmar ellos mismos que cada forma según su propia especie, no entra en relación sólo con la pura materia, sino con la preparada y adaptada a ella por las disposiciones connaturales. Por eso también el alma se define diciendo *que es el acto de un cuerpo físico orgánico*, etc. Además, no quedan fácilmente a salvo de esta suerte todos los efectos físicos. En primer lugar, porque, de acuerdo con esta sentencia, el agente perfecto produciría siempre de cualquier materia un efecto en

illa fieri in materia, licet per aliam dimanationem dicatur fieri in composito.

32. *De tertia responsione fertur iudicium.*— Tertia responsio ad principalem rationem et probabilior est in materia nullam per se requiri dispositionem praeviam, sed solum per accidens ad expellendam formam et dispositiones contrarias. Unde tota alteratio quae antecedit instans generationis solum ad hoc ordinatur ut in instanti generationis materia maneat sine ulla repugnantia ad recipiendam actionem agentis perfectam; in materia autem sic relicta agens statim introducit suam formam substantialem absque dispositione praevia cum omnibus dispositionibus concomitantibus ipsam. Nec enim quia materia ex se est indifferens, necessaria illi est ultima dispositio praevia qua determinetur ad talem formam, quia est indifferens per universalitatem seu integram capacitatem cuiuscumque formae; agens vero ex sua forma determinatur ad introducendam hanc formam in specie potius quam aliam; et ex circumstantiis vel concursu primae causae determinatur ad introducendam hanc numero formam. Quod a simili declaratur ex accidentali actione, nam lignum de se indifferens est ad calorem et frigus; si vero applicetur ignis, recipit calorem potius quam frigus, non propter praeviam dispositionem, sed propter determinationem et naturam agentis.

33. Haec responsio est quidem apparens; sed videtur parum consentanea communi doctrinae philosophorum, apud quos receptissima est distinctio materiae in primam et proximam, id est, praeparatam et ultimo dispositam ad determinatam formam; et e contrario dicere solent iidem formam unamquamque secundum propriam speciem non respicere tantum materiam nudam, sed praeparatam et sibi accommodatam per connaturales dispositiones. Unde et anima definitur *quod sit actus corporis physici, organici*, etc. Deinde non possunt omnes physici effectus illo modo commode salvari. Primo, quia iuxta illam sententiam agens perfectum semper efficeret ex quacumque materia ef-

perfecta semejanza con él en todas las cualidades que le son connaturales; puesto que si despoja en absoluto previamente la materia y la deja sin oposición alguna, y comienza por introducir en ella una forma que le sea perfectamente semejante en la naturaleza específica, es ineludible que a dicha forma le sigan necesariamente todas las cualidades y disposiciones que le son connaturales, ya que no hay nada que le resista formalmente en la materia misma; pero vemos que no es esto lo que sucede en las generaciones naturales, sino que se generan sustancialmente muchas cosas con la intromisión de cualidades extrañas debido a la disposición o impureza de la materia de que se generan. En segundo lugar, en los agentes equívocos no se puede señalar razón suficiente por la que se determinen a infundir una forma sustancial más bien que otra; como, por ejemplo, al engendrar el sol al oro, si encuentra en el instante de infundir la forma de oro una materia desnuda y de suyo completamente indiferente, no puede ser determinado por ella, ni está tampoco determinado por sí mismo, ya que, de lo contrario, induciría siempre dicha forma en la materia indiferente. Esta dificultad se explica también muy bien en la generación del hombre; porque si se entiende previamente la materia total del cuerpo como desnuda de todas las disposiciones en el instante de serle infundida el alma racional, es por igual indiferente, según todas sus partes, para que el alma las informe de ésta o de la otra manera, y para que de ella se deriven éstas u otras disposiciones en las diversas partes de la materia. ¿Qué es, pues, lo que la determina para que en esta parte concreta se una de este modo más bien que de otro?

34. Sólo veo que se pueda responder que es tal el proceso de sucesión natural de las cosas, que después de una alteración determinada precedente se sigue una determinada forma o unión de la forma, aunque sea de suyo indiferente la materia y de mayor excelencia la virtud del agente. Como razón de esta sucesión necesaria sólo puede darse o el que el agente está determinado por su naturaleza a obrar de este modo, o el que las cosas mismas están así coordinadas de suyo. Pero esta respuesta sólo vale para evitar la dificultad, mas no para explicar el hecho y dar razón de él. Sobre todo, porque, según esta sentencia, la alteración total que precede es accidental, ordenada a eliminar los

fectum sibi perfecte similem in omnibus qualitatibus sibi connaturalibus; quia si prius omnino denudat materiam et relinquit illam sine ulla repugnantia et in illa primo introducit suam formam perfecte sibi similem in natura specifica, necesse est ut ad illam formam necessario consequantur omnes qualitates et dispositiones ei connaturales, quia nihil est quod resistat formaliter in ipsa materia; videmus autem non ita accidere in naturalibus generationibus, sed multa substantialiter generari cum admixtione peregrinarum qualitatum ob dispositionem vel impuritatem materiae ex qua generantur. Secundo, in agentibus aequivocis non potest reddi sufficiens ratio ob quam determinentur ad introducendam unam formam substantialem potius quam aliam; ut, verbi gratia, quando sol generat aurum, si in instanti quo introducit formam auri reperit materiam nudam et de se prorsus indifferentem, non potest ab illa determinari; nec vero ex se est determinatus, alias semper induceret talem formam in materiam indifferentem. Et in generatione hominis optime etiam declaratur haec difficultas; nam si in instanti in quo anima rationalis inducitur in corpus tota materia corporis praeintelligitur nuda omnibus dispositionibus, aeque indifferens est secundum omnes partes suas ut anima eas informet hoc vel illo modo et ut ex illa sequantur hae vel illae dispositiones in hac vel illa parte materiae; unde ergo determinatur ut in hac parte potius uniatur hoc modo quam alio?

34. Solum video posse responderi esse hanc naturalem successionem rerum, ut post talem alterationem praecedentem sequatur talis forma vel unio formae, etiamsi materia de se sit indifferens et virtus agentis eminentior. Ratio autem huius successionis necessariae solum reddi potest, vel quia agens natura sua est determinatum ad agendum tali modo, vel quia res ipsae sunt ita ex se coordinatae. Verumtamen haec responsio solum est apta ad fugiendam difficultatem, non vero ad rem declarandam et rationem eius reddendam. Maxime quia tota alteratio

impedimentos que surgen de parte del sujeto pasivo; luego el orden y sucesión entre dicha alteración y la acción siguiente no puede ser esencial, ni puede deducirse de aquí razón suficiente de la determinación. En tercer lugar, al menos en un plano *ad hominem*, surge la dificultad anteriormente expuesta, porque el fuego o el sol introduce la forma mediante el calor o la luz como instrumento; por tanto, actúa mediante previo calentamiento, etc. Mas cabe responder igualmente que obra mediante previo calentamiento no en el mismo instante, sino mediante un previo calentamiento que en su tiempo total es anterior al instante de la generación. Y esta respuesta no es satisfactoria por la misma razón, ya que ese calentamiento anterior en duración, según esta sentencia, sólo es previo *per accidens*, destinado a eliminar la forma opuesta. Por eso, si imaginamos que no era necesario el calentamiento para corromper previamente el sujeto, sino que puede corromperse por otro procedimiento, con todo en el instante de la generación el fuego engendraría fuego mediante su propio calor; mas en el orden propio del instrumento el obrar con una acción propia previa es esencial y no accidental; luego debe darse no sólo en la acción que preceda en duración, sino también en el instante mismo de la generación.

División del presente problema en cuatro partes

35. Los fundamentos de la última sentencia parecen en verdad muy apremiantes y nos llevan al convencimento de algo que es de máxima importancia para el problema presente, y nos persuaden también con bastante probabilidad de algo que, para explicarlo y para exponer mi opinión, voy a dividir en varias cuestiones que están implicadas aquí. La primera y principalmente estudiada en la cuestión presente es si la sola materia, en concepto de sujeto propio y de causa material, puede ser término de la dependencia de una forma accidental, de tal suerte que el accidente inhiera próxima y adecuadamente sólo en la materia, aunque por otra parte deba estar informada por la forma sustancial como necesaria para el ser de la materia, mas no como concurrente simultáneamente en la razón de sujeto, o de causa material para el ser de la forma accidental. La

quae praecedit iuxta hanc sententiam per accidens est, ad tollenda solum impedimenta quae sunt ex parte passi; ergo ordo et successio inter illam alterationem et sequentem actionem non potest esse per se; neque inde sumi potest sufficiens ratio determinationis. Tertio, urget ratio superius facta, saltem ad hominem, quia ignis vel sol introducit formam medio calore aut lumine ut instrumento; ergo agit praevia calefactione, etc. Responderi vero similiter potest agere praevia calefactione non in eodem instanti, sed praevia calefactione quae praecedit toto tempore ante instans generationis. Quae responsio eadem ratione non satisfacit, quia illa calefactio duratione anterior solum per accidens est praevia iuxta hanc sententiam, propter expellendam formam repugnantem. Unde si fingeremus non esse necessariam calefactionem ad corrumpendum prius subiectum, sed alia via posse corrumpi, nihilominus in instanti generationis ignis generaret ignem medio calore suo; ordo autem instrumenti in agendo praevia actione propria est per se et non per accidens; ergo non debet esse solum in actione quae antecedit duratione, sed etiam in ipsomet instanti generationis.

In quatuor membra praesens quaestio dividitur

35. Fundamenta posterioris sententiae videntur sane valde urgentia, et aliquid convincere quod ad praesentem quaestionem maxime pertinet, aliquid vero satis probabiliter persuadere, quae ut declarem et sententiam meam aperiam, distinguo varias quaestiones quae hic involvuntur. Prima et in praesenti praecipue intenta est an ratione proprii subiecti et causae materialis sola materia possit terminare dependentiam formae accidentalis, ita ut proxime et adaequate accidens inhaereat soli materiae, etiamsi alias debeat esse informata forma substantiali tamquam necessaria ad esse materiae, non tamen ut concurrente simul in ratione subiecti vel causae materialis ad esse formae accidentalis.

segunda cuestión es, dado que la cantidad y otros accidentes que están en ella inhieren en la materia del modo antes dicho, si se sigue de aquí que la cantidad es coeviterna con la materia y que permanece numéricamente idéntica juntamente con otros accidentes en lo engendrado y en lo corrompido. La tercera cuestión es si se puede decir en algún género de causa que la forma se une a la materia antes que los accidentes, y cómo se puede hablar según las diversas opiniones. La cuarta cuestión puede ser, dado que la inhesión de la cantidad pueda tener lugar en la materia sola, a ver si cuando la forma sustancial es material y extensa como la materia, entonces la cantidad inhiere también de modo inmediato, esencial y primariamente, en todo el compuesto, de suerte que modifique propiamente ambas partes esenciales del mismo.

La inhesión de la cantidad se realiza a veces solamente en la materia

36. Afirmo, pues, primeramente que por las razones expuestas en el último lugar se demuestra suficientemente que la materia puede ser y es alguna vez de hecho el sujeto propio único en el que inhiere la cantidad, por más que esto no tenga lugar fuera del compuesto sustancial, cosa que suelen afirmar otros diciendo que la materia es el sujeto de inhesión, aunque el compuesto total sea el sujeto de denominación, o de otra manera: que el compuesto es quien recibe la cantidad, pero que la causa de recibirlo es la materia sola, del mismo modo que a todo el hombre se le llama intelectual y se afirma que tiene o recibe el entendimiento, aunque la causa de recibirlo o el sujeto de inhesión sea el alma sola. Esta conclusión es propia de los autores de la segunda sentencia y no es contraria a los autores de la primera. Sólo hago la excepción de Durando, que hace una brillante exposición del sentido opuesto, por el único motivo de que la materia es pura potencia y de que no puede, por lo mismo, recibir un acto accidental sin el sustancial. Esta razón prueba únicamente que el acto sustancial es exigido, o a lo sumo que es previamente exigido antes del acto accidental, pero no que el mismo acto sustancial deba por necesidad concurrir materialmente a la recepción del accidente. Ni veo cómo pueda Durando

Secunda quaestio est si quantitas et alia accidentia quae illi insunt inhaerent materiae praedicto modo, an inde sequatur quantitatem esse coaevam materiae et manere eamdem numero cum aliis accidentibus in genito et corrupto. Tertia quaestio est an in aliquo genere causae dici possit formam prius uniri materiae quam accidentia, et quomodo in variis opinionibus loquendum sit. Quarta quaestio esse potest, esto inhaerere possit quantitas soli materiae, an quando substantialis forma materialis est et extensa sicut materia, tunc quantitas immediate etiam inhaereat toti composito per se primo, ita ut utramque eius partem essentialem proxime attingat.

Quantitas interdum soli materiae inhaeret

36. Dico ergo primo rationibus posteriori loco factis sufficienter convinci materiam esse posse et de facto aliquando esse proprium subiectum cui soli quantitas inhaeret, quamvis non extra compositum substantiale, quod ab aliis dici solet materiam esse subiectum inhaesionis, quamvis totum compositum sit subiectum denominationis, vel aliter, compositum esse quod recipit quantitatem, rationem vero recipiendi esse solam materiam; sicut totus homo denominatur intellectualis et habere seu recipere intellectum, quamvis ratio recipiendi seu subiectum inhaesionis sit sola anima. Et haec conclusio est auctorum secundae sententiae et non est contraria auctoribus primae. Unum excipio Durandum, qui diserte declarat contrarium sensum, solum propter illam rationem quod materia est potentia pura et ideo non potest recipere actum accidentalem sine substantiali. Quae ratio solum probat actum substantialem exigi vel ad summum praeexigi ante actum accidentalem, non vero quod ipsemet actus substantialis necessario debeat concurrere materialiter ad recipiendum accidens. Nec video quomodo Durandus se expediat ab argumento facto de quantitate cor-

librarse del argumento expuesto a propósito de la cantidad del cuerpo humano; pues concede que también el alma racional concurre próxima e inmediatamente con la materia en recibir la cantidad; pero niega que se deduzca de ello que el alma participe del efecto formal de la cantidad, porque puede —dice— ser recibida una forma esencial y primariamente en el compuesto por razón de que ambas partes reciben inmediatamente la forma accidental de modo parcial, y ésta, no obstante, no conferir su efecto formal a no ser a una de las partes del compuesto. Esto es, sin duda, una contradicción palmaria y una incompatibilidad en los datos propuestos, según se explicó y probó anteriormente de diversos modos, ya que recibir materialmente el accidente es lo mismo que ser informado por el accidente; luego si lo recibe parcialmente, parcialmente es informado; y resulta incompatible ser informado y no recibir la información según la clase de información, a saber: o total o parcial. Y se confirma y explica, porque las demás formas sustanciales, por el hecho mismo de ser informadas parcialmente por la cantidad, reciben su efecto formal; luego si el alma racional también es informada parcialmente, participará el mismo efecto. Y si se dice que las demás formas participan ese efecto, porque son capaces de él, pero que nuestra alma es incapaz, esta misma respuesta prueba que el alma humana no es próxima e inmediatamente capaz de una recepción parcial de la cantidad, como lo son las otras formas sustanciales. Así, pues, esta razón parece demostrar la afirmación propuesta.

37. *Cuál es el sujeto próximo de inhesión de los actos inmanentes.*— Únicamente hay posibilidad de objeción por parte de los actos inmanentes de sentimiento y amor sensible, los cuales son extensos y —en consecuencia— inmediatamente recibidos en la cantidad; y, sin embargo, es necesario que informen inmediatamente el alma, al menos de un modo parcial; ¿cómo, en otro caso, constituirían el alma viviente?; pues el hombre, ciertamente, no ve debido al cuerpo, sino al alma. Esta objeción, empero, reclama una disputación más larga, que corresponde a los libros *De anima;* pues muchos piensan por el mismo motivo que las potencias, incluso las sensitivas, no se distinguen realmente del alma y que los mismos actos sensitivos son espirituales, y que son recibidos

poris humani; concedit enim etiam animam rationalem concurrere proxime et immediate cum materia ad recipiendam quantitatem; negat tamen inde sequi animam participare effectum formalem quantitatis, quia potest (inquit) forma recipi per se primo in composito ratione utriusque partis immediate recipientis partialiter formam accidentalem, et nihilominus non conferre suum effectum formalem nisi alteri parti compositi. Quae sane est clara repugnantia et implicatio in adiecto, ut variis modis superius declaratum et probatum est; nam recipere materialiter accidens idem est quod informari accidente; ergo, si partialiter recipit, partialiter informatur; implicat autem informari et non recipere informationem iuxta modum informationis, scilicet, vel totalis vel partialis. Et confirmatur ac declaratur: nam reliquae formae substantiales, hoc ipso quod informantur partialiter quantitate, recipiunt formalem effectum eius; ergo si rationalis anima etiam informatur partialiter, participabit eumdem effectum. Quod si dicatur alias formas participare illum effectum quia sunt capaces eius, nostram vero animam esse incapacem, haec ipsa responsio convincit humanam animam non esse capacem proxime et immediate receptionis partialis quantitatis, sicut sunt aliae formae substantiales. Haec ergo ratio videtur convincere assertionem positam.

37. *Cui proximo subiecto actus inhaereant immanentes.*— Solum potest obiici de actibus immanentibus sentiendi et amandi sensibiliter, qui sunt extensi et consequenter immediate in quantitate recepti; et tamen necesse est ut immediate informent, saltem partialiter, ipsam animam; alias quomodo constituerent animam viventem? Nam homo certe non videt per corpus, sed per animam. Sed haec obiectio longiorem postulat disputationem, pertinentem ad libros de Anima; nam multi propter eam causam putant potentias etiam sensitivas non distingui realiter ab anima, et actus ipsos sentiendi esse spirituales et recipi immediate in sola anima,

inmediatamente en el alma sola, y a éstos les resulta difícil o deducir la inmortalidad del alma de sus operaciones, o evitar que se llegue a la misma consecuencia en las almas de los brutos. Otros afirman que el conocer y el amar consisten principalmente en la producción de esos actos; y que basta, por lo mismo, que el alma influya en ellos actual e inmediatamente, aunque no sea próximamente informada por ellos. Por fin, otros afirman que ciertamente es necesaria la eficiencia y la recepción, pero que es bastante que los actos sean recibidos en la potencia y en el cuerpo, con el que se une el alma íntima y formalmente. Y que por eso no se dice con tanta propiedad que el alma ve como que entiende, sino que es el hombre todo el que primaria y esencialmente ve, principalmente, por cierto, con el alma, e instrumentalmente con el cuerpo. Cuál de estas cosas tenga más de verdad se discutirá en su lugar propio.

Qué accidentes de lo corrompido permanecen numéricamente idénticos en lo engendrado.

38. *De cuántos modos puede perecer un accidente.*— Afirmo, en segundo lugar: aunque es probable que en la cosa engendrada no permanezcan de modo natural los mismos accidentes numéricamente que había en la cosa corrompida, sin embargo, respecto de la cantidad y de las disposiciones que se ordenan a la forma de lo engendrado o no le son opuestas, parece más probable lo contrario, sobre todo cuando su inhesión anterior tenía lugar sólo en la materia. La razón de añadir esta limitación quedará clara al resolver la cuarta cuestión propuesta. Esta conclusión —según mi parecer— la prueban suficientemente muchos de los argumentos expuestos en la segunda opinión. Y se explica brevemente si se da por supuesto, cosa que ya hizo Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 7, q. 17, que el accidente sólo puede cesar de cuatro modos, a saber: o por corrupción del sujeto, o por introducción de un contrario, o por cesación del término, o por ausencia de una de las causas conservadoras. Luego en el caso presente tales accidentes no pueden cesar por falta de sujeto propio en el que inhieran, porque damos por supuesto que existen inhesivamente sólo en la materia, la cual no perece. Igualmente, el segundo modo de corrupción tampoco tiene lugar aquí, por no tener contrario la cantidad, y aunque la cualidad

quibus difficile est vel colligere immortalitatem animae ex operatione vel evitare quominus idem sequatur in animabus brutorum. Alii dicunt cognoscere et amare praecipue consistere in efficiendo actus illos; et ideo satis esse quod anima actualiter immediate in illos influat, quamvis eis proxime non informetur. Alii denique aiunt necessariam quidem esse efficientiam et receptionem, satis vero esse quod actus recipiantur in potentia et corpore, cui anima intime ac formaliter coniuncta sit. Et ideo non tam proprie dicitur anima videre sicut intelligere, sed homo totus est qui per se primo videt, principaliter quidem per animam, instrumentaliter autem per corpus. Quid autem horum verius sit, in proprio loco tractandum est.

Quae accidentia corrupti eadem numero maneant in genito

38. *Quot modis possit accidens perire.*— Dico secundo: quamvis probabile sit naturaliter non manere eadem accidentia numero in re genita quae erant in corrupta, probabilius tamen videtur oppositum quoad quantitatem et dispositiones quae vel ordinantur ad formam geniti vel illi non repugnant, praesertim quando in sola materia prius inhaerebant. Cur addam hanc limitationem constabit ex resolutione quartae quaestionis propositae. Hanc conclusionem (ut existimo) satis probant multa ex argumentis factis in secunda opinione. Et declaratur breviter supponendo quod Caietanus notavit, de Ente et essent., c. 7, q. 17, quatuor tantum modis posse desinere accidens, scilicet, vel ad corruptionem subiecti, vel per introductionem contrarii, vel per desitionem termini, vel per absentiam alterius causae conservantis. In praesenti ergo talia accidentia non possunt desinere ex defectu proprii subiecti cui inhaerent; nam supponimus esse inhaesive in sola materia, quae non perit. Item, secundus modus corruptionis hic non habet locum, quia quantitas non habet contrarium;

lo tenga, en el caso de que nos ocupamos suponemos que no se introduce. Respecto del tercer modo, es evidente que no hace al caso, por ser propio de los entes relativos. Falta, pues, hablar del cuarto, porque si todos los accidentes del compuesto perecen debido a la ausencia de forma sustancial y no por defecto de causa material, ya que suponemos que la forma de suyo no concurre inmediatamente, incluso de modo parcial, a recibir la cantidad, es preciso que la forma tenga respecto de los accidentes algún otro género de causalidad, en virtud del cual de la ausencia de dicha causa se siga la corrupción de los accidentes. Porque si los accidentes no dependen de la forma en ningún género de causa, no hay razón de que perezcan al desaparecer la forma. Ahora bien, hay dos modos de entender la dependencia, a saber, en el género de la causa formal o en el de la eficiente.

39. *Cómo dependen los accidentes de la forma sustancial en el género de la causa formal.*— La primera dependencia no puede ser inmediata, sino mediata; en efecto, la forma sustancial no informa la cantidad u otros accidentes, ni puede comprenderse de qué otra manera pueda desempeñar inmediatamente respecto de ellos la función de causa formal; por consiguiente, los accidentes no pueden depender inmediatamente de la forma en ese género de causa. En cambio, la dependencia mediata es verdadera y se comprende fácilmente; porque, dado que los accidentes dependen próximamente de la materia como de su sujeto, y la materia depende de la forma en el género de causa formal, resulta que, al menos mediatamente, la cantidad depende de la forma en el género de causa formal. Mas tal dependencia no basta para que, una vez separada la forma, perezca la cantidad, porque a la forma que se separa sucede otra que conserva el sujeto idéntico numéricamente. La cantidad, efectivamente, bajo esta razón no depende de la forma por otro motivo más que porque depende la materia; por tanto, si por lo que respecta a la materia esa dependencia queda suficientemente suplida por la forma siguiente, mucho más lo quedará respecto de la cantidad. Se explica con un caso similar, porque si la materia fuese conservada eficientemente por un agente, y cesase luego de ser conservada por éste y fuese conservada por otro, no obstante conservaría la misma forma sus-

et licet qualitas illud habeat, supponimus tamen in casu de quo loquimur, non introduci. De tertio etiam modo constat non esse ad rem, quia est proprius relativorum. Superest ergo dicendum de quarto, nam si per absentiam formae substantialis pereunt omnia accidentia compositi, et non ex defectu causae materialis, quia supponimus formam per se non immediate concurrere, etiam partialiter, ad recipiendam quantitatem, necesse est ut forma habeat respectu accidentium aliquod aliud genus causalitatis, ratione cuius ex absentia talis causae sequatur corruptio talium accidentium. Nam si accidentia non pendent a forma in aliquo genere causae, non est cur pereant recedente forma. Duobus autem modis intelligi possunt pendere, scilicet in genere causae formalis vel efficientis.

39. *Accidentia in genere causae formalis quomodo a forma substantiali pendeant.*— Prior dependentia non potest esse immediata, sed mediata; forma enim substantialis non informat quantitatem vel alia accidentia, neque intelligi potest quo alio modo immediate circa illa exerceat munus causae formalis; ergo non possunt accidentia pendere a forma immediate in eo genere causae. Mediata vero dependentia vera est et facile intelligitur; nam, quia accidentia proxime pendent a materia ut a subiecto, et materia pendet a forma in genere causae formalis, fit ut saltem mediate quantitas pendeat a forma in genere causae formalis. Haec autem dependentia non satis est ut recedente forma pereat quantitas, quia formae quae recedit succedit alia quae idem numero subiectum conservat. Etenim sub hac ratione quantitas non alia de causa pendet a forma nisi quia materia pendet; ergo, si circa materiam illa dependentia satis suppletur per subsequentem formam, multo magis circa quantitatem. Et declaratur a simili; nam si materia effective conservaretur ab uno agente, et postea desineret conservari ab illo et conservaretur ab alio, nihilominus haberet eamdem formam substantialem et eadem ac-

tancial y permanecerían en ella los mismos accidentes, puesto que a la forma y a los accidentes les es indiferente el que la materia sea conservada por este o por aquel agente, con esta o con aquella acción, sino que de suyo sólo es necesario que se conserve la misma numéricamente; igual pasa, por tanto, en el caso presente. Más aún, si Dios, por su potencia absoluta, conservase la materia sin la forma, supliendo eficientemente el concurso formal de la forma —cosa que demostraremos luego que es posible—, por lo que concierne al valor de esta dependencia, permanecerían en la materia todos los accidentes que inhieren en ella, puesto que para éstos sólo se requiere que la materia se conserve; mas el que sea por este procedimiento, es decir, mediante la forma, o el que sea por la sola eficiencia de una causa superior, poco interesa. Igual que afirman los teólogos en el misterio de la Eucaristía que, conservada la cantidad sin la sustancia, se conservan en ella sin nuevo milagro los accidentes que le están inherentes, porque, suponiendo que le sean inherentes, sólo dependen mediatamente de la sustancia, como de quien sustenta la cantidad; por eso, por el hecho mismo de suplir Dios eficientemente esa sustentación material, pueden estar inherentes y conservarse en la cantidad los mismos accidentes. Sólo, pues, en atención a esta dependencia mediata no serán destruídos los accidentes al separarse la forma.

40. *Si los accidentes dependen de la forma sustancial en el género de la causa eficiente.*— Puede existir otro modo de dependencia en el género de la causa eficiente, el cual es probable, pero absolutamente incierto, sin que haya sido probado hasta ahora por razón alguna suficiente, según demostré antes y quedará más patente por las soluciones de los argumentos. Pero ahora añado que, aun admitida la dependencia efectiva inmediata, no se deduce que, al separarse la forma sustancial, perezca la cantidad, debido a la razón que poco ha se insinuó, a saber, porque a la causa que desaparece le sucede otra semejante suficiente para conservar sin interrupción un efecto numéricamente idéntico; pues cuando las causas eficientes guardan entre sí este orden de sucesión, el efecto no se cambia, sino que se conserva el mismo numéricamente. Esta segunda proposición la damos por supuesta ahora basándonos en lo que luego diremos sobre la causa eficiente. Y la primera proposición se prueba porque,

cidentia in ea manerent, quia formae et accidentibus impertinens est quod materia conservetur ab hoc vel illo agente, aut hac vel illa actione, sed per se solum est necessarium ut eadem numero conservetur; idem ergo est in praesenti. Immo, si Deus per absolutam potentiam conservaret materiam sine forma, supplendo effective formalem concursum formae (quod infra ostendemus fieri posse), quantum est ex vi huius dependentiae, manerent in materia omnia accidentia quae in illa inhaerent, quia ad illa solum requiritur quod materia conservetur; quod vero hac via, id est, mediante forma, vel per solam efficientiam superioris causae, parum interest. Sicut in mysterio Eucharistiae dicunt theologi, conservata quantitate absque substantia, sine novo miraculo in ea conservari accidentia quae illi inhaerent, quia, supponendo quod illi inhaereant, solum pendent a substantia mediate ut a sustentante quantitatem; unde, hoc ipso quod Deus supplet effective sustentationem illam materialem, possunt eadem accidentia in quantitate inhaerere et conservari. Propter hanc ergo solam mediatam dependentiam non destruentur accidentia recedente forma.

40. *Accidentia in genere efficientis an a substantiali forma pendeant.*— Alius modus dependentiae esse potest in genere causae efficientis, qui est probabilis, omnino tamen incertus nec ulla sufficienti ratione hactenus probatus, ut supra ostendi, et ex solutionibus argumentorum amplius patebit. Nunc vero addo, etiam admissa illa dependentia effectiva immediata, non sequi recedente forma substantiali perire quantitatem, propter causam paulo antea insinuatam, videlicet, quia illi causae quae recedit alia similis succedit, sufficiens ad conservandum eumdem numero effectum absque interruptione; quando autem causae efficientes ita sibi succedunt non mutatur effectus, sed idem numero conservatur. Haec posterior propositio supponitur ex dicendis infra de causa efficienti. Prior autem propositio probatur quia, licet forma substantialis quae

aunque la forma sustancial que sucede a la otra sea específicamente diversa, sin embargo, desde el punto de vista de la causación efectiva de la cantidad, en cualquiera hay suficiente eficacia. Por eso, aun los que afirman que se cambia la cantidad, confiesan que de la forma que sucede, por imperfecta que sea, procede una cantidad completamente semejante a la primera e igualmente perfecta; luego con mucho mayor razón esa forma tendrá fuerza para influir en la cantidad preexistente y para conservarla, y no es posible dar una razón convincente de por qué esto ofrece en este efecto mayor dificultad que en otros. Porque, aunque podría decir alguno que esta eficiencia realizada mediante una consecuencia natural es intrínseca hasta tal punto que no puede prolongarse —por así decirlo— respecto de la misma propiedad o efecto mediante la sucesión de una causa semejante o igual, esta afirmación resulta completamente gratuita en orden a evitar la fuerza del raciocinio, no sólo porque dicha emanación, por más que se la llame intrínseca, no rebasa la causalidad eficiente; sino también porque, sea cual sea esa eficiencia, le sucede otra semejante, sin que se añada allí ningún nuevo vínculo formal o material, ni la individuación de la cantidad se haga mediante esta forma; no hay, pues, obstáculo alguno en que se conserve la misma cantidad por influjo de una forma semejante; luego, bien sea que la cantidad dependa efectivamente de la forma sustancial en cuanto es forma de corporeidad, bien que no, de ello no puede deducirse que los accidentes se transforman en otros semejantes numéricamente distintos, una vez cambiada la forma. Y si no se señala causa alguna suficiente de corrupción, se multiplican las realidades sin necesidad, y se introduce un cambio de tanta consideración en donde incluso los sentidos parecen estar en contra. Paso por alto que este modo de expresarse es más favorable —por así decirlo— para explicar algunas realidades teológicas, como es el misterio de la Eucaristía y los efectos que de él se derivan, y el culto de las reliquias, porque al tocar la cantidad y los accidentes externos, se logra una mayor devoción respecto de los cuerpos de los santos, si pensamos que esta misma cantidad que ahora tocamos ha estado en el cuerpo vivo del mismo santo.

succedit alteri sit specie diversa, tamen in ratione causandi effective quantitatem, in qualibet est sufficiens vis. Unde etiam qui dicunt mutari quantitatem, fatentur ex forma succedente, quantumvis imperfecta, manare quantitatem omnino similem priori et aeque perfectam; ergo multo maiori ratione habebit illa forma vim ad influendum in praeexistentem quantitatem et conservandam illam, nec potest reddi sufficiens ratio cur in hoc effectu hoc magis repugnet quam in aliis. Nam, licet posset aliquis dicere eam efficientiam quae est per naturalem resultantiam esse adeo intrinsecam ut non possit per successionem similis aut aequalis causae continuari (ut ita dicam) circa eamdem proprietatem vel effectum, id tamen dicetur mere gratis ad effugiendam vim rationis, tum quia illa dimanatio, quantumvis intrinseca dicatur, non transcendit causalitatem effectivam, tum etiam quia, qualiscumque sit illa efficientia, alia similis succedit, et ibi non adiungitur alia connexio formalis aut materialis neque individuatio quantitatis est per hanc formam; nihil ergo obstare potest quominus per influxum similis formae eadem quantitas conserveteur; ergo, sive quantitas effective dependeat a forma substantiali ut est forma corporeitatis sive non, hinc inferri non potest mutari accidentia in alia similia numero distincta, mutata forma. Quod si nulla causa sufficiens corruptionis assignatur, superflue multiplicantur res et introducitur tanta mutatio ubi etiam sensus ipsi repugnare videntur. Omitto hunc dicendi modum favorabiliorem (ut sic loquar) esse ad res aliquas theologicas explicandas, ut est mysterium Eucharistiae et effectus qui ex illo consequuntur, et veneratio reliquiarum; nam, cum contingamus quantitatem et extrinseca accidentia, maior devotio conciliatur circa corpora Sanctorum, si intelligamus hanc eamdem quantitatem quam nos contingimus fuisse in corpore vivo eiusdem Sancti.

Explicación de la dependencia y prioridad mutua entre cantidad y forma sustancial

41. Afirmo en tercer lugar: que es verdad en algún género de causa que el compuesto sustancial y la unión de la forma con la materia tienen prioridad de naturaleza sobre la cantidad y otros accidentes, por más que sean posteriores en otro género. Este aserto puede probarse, en primer lugar, por la razón general de que la forma sustancial exige la cantidad en la materia, y de que, por el contrario, los accidentes tienen cierta dependencia respecto del compuesto y de la forma; mas toda dependencia implica alguna prioridad de naturaleza; luego. La mayor es evidente por lo dicho, ya que tiene que haber al menos una dependencia mediata por cuanto la materia depende del compuesto y de la forma. El modo concreto de explicar y defender este género de causalidad es diverso, según los diversos modos en que se atribuye a la forma la causalidad para con la cantidad. De éstos, el más fácil y el más claro y estrictamente suficiente es aquel según el cual se afirma que la forma supone la cantidad, como preparación de la materia, y que su prioridad queda reducida al género de la causa material; en cambio, de la cantidad se dice que depende de la forma sólo mediatamente en el género de la causa formal. Por eso, igual que la materia y la forma dependen entre sí mutuamente, y son anteriores y posteriores en sus géneros sin contradicción, en la misma relación pueden estar igualmente la cantidad y la forma sustancial; y por la misma razón, al igual que la materia, aunque dependa de la forma y se diga posterior a ella bajo dicha razón, puede, sin embargo, permanecer bajo una forma distinta, lo mismo proporcionalmente pasa en la cantidad.

42. *Una cosa puede ser anterior por naturaleza a otra que le es posterior en duración.*— De esto resulta también obviamente comprensible que no hay contradicción en que una misma cosa sea anterior en duración a otra, y posterior en naturaleza en algún género de causa; hablo de una cosa que sea idéntica materialmente (por así decirlo), y no formalmente, en cuanto es efecto de otra; de esta suerte, pues, la materia de este leño, por ejemplo, es en absoluto anterior en duración a la forma de leño, pues fue creada desde el principio del mundo y posee el ser desde entonces; mas ahora, en cuanto depende de esta forma, es posterior a ella por naturaleza. De igual modo, si una luz producida con anterioridad por un agente luminoso anterior es conservada por otro agente creado después, esa luz es temporalmente anterior a la causa que la conserva; pero mientras sea conservada por ella, le es posterior en naturaleza bajo tal razón; y en cuanto le antecedió en el tiempo, no fue efecto de dicha causa: por eso aquel anteceder temporal está en relación accidental con la causalidad o el orden de naturaleza que se desarrolla luego; y por eso no hay contradicción en que una misma cosa, que ahora es posterior por naturaleza, haya precedido en el tiempo; porque de suyo sólo es necesario que un efecto posterior en naturaleza, desde el momento que comienza a ser efecto o en cuanto efecto, no sea temporalmente anterior a su causa, de la que depende mediante un influjo real, detalle que añado para excluir la causa final. De este modo, pues, tenemos que razonar respecto de la cantidad y de la forma sustancial; puede, en efecto, afirmarse que la cantidad es posterior por naturaleza a la forma sustancial en cuanto depende de ella del modo antes dicho, y que, sin embargo, es temporalmente anterior a esta o aquella forma. No tiene, por tanto, fuerza alguna este raciocinio: el compuesto sustancial es por naturaleza anterior al accidental, y la forma sustancial anterior a la cantidad; luego la cantidad no inhiere en la materia; luego, al separarse esta forma, perece esta cantidad. Se niegan, efectivamente, ambas ilaciones, puesto que la prioridad de tiempo es compatible con la posterioridad de naturaleza, y porque lo que es anterior por una razón puede ser posterior por otra.

43. Y este modo, como dije, es fácil y rigurosamente suficiente; pero puede excogitarse otro para explicar este mutuo orden entre la cantidad y la forma, a saber, de suerte que la una sea condición necesaria respecto de la otra, a fin de que pueda la materia recibirlas; porque la materia, si no es extensa, no puede recibir naturalmente a la forma; ni a la cantidad, si no está terminada por la forma; y por este motivo pueden cantidad y forma estar en dependencia mutua bajo diversas razones materiales. Porque, aunque la forma res-

Explicatur mutua dependentia et prioritas inter quantitatem et formam substantialem

41. Dico tertio: in aliquo genere causae verum est compositum substantiale ac unionem formae cum materia esse prius natura quantitate et aliis accidentibus, licet in alio genere sint posterius. Haec assertio imprimis potest probari hac generali ratione quod forma substantialis quantitatem requirit in materia; et e contrario, accidentia habent aliquam dependentiam a composito et a forma; sed omnis dependentia secum affert aliquam prioritatem naturae; ergo. Maior patet ex dictis; nam saltem oportet esse dependentiam mediatam quatenus materia pendet a composito et a forma. Modus autem in particulari declarandi et defendendi hoc genus causalitatis varius esse potest, iuxta varios modos attribuendi formae causalitatem in quantitatem. Ex quibus ille facilior est et clarior, et in rigore sufficiens, iuxta quem forma dicitur supponere quantitatem ut praeparationem materiae eiusque prioritatem reduci ad genus causae materialis; quantitatem vero pendere a forma solum mediate in genere causae formalis. Unde, sicut materia et forma ad invicem pendent et sunt prius et posterius in suis generibus sine repugnantia, ita similiter se habere possunt quantitas et forma substantialis; et eadem ratione, sicut materia, licet pendeat a forma et sub ea ratione dicatur posterior illa, nihilominus potest manere sub forma distincta, ita idem proportionaliter est in quantitate.

42. *Res aliqua prior natura esse potest quam ea quae est posterior duratione.*— Ex quo etiam obiter intelligitur non repugnare eamdem rem esse priorem duratione quam aliam et posteriorem natura in aliquo genere causae; loquor de eadem re materialiter (ut ita dicam) et non formaliter, quatenus effectus est alterius; sic enim materia huius ligni, verbi gratia, absolute prior duratione est quam forma ligni, fuit enim creata a principio mundi et ex tunc habet esse; nunc autem, quatenus pendet ab hac forma, est natura posterior illa. Similiter, si unum lumen prius productum a praecedenti luminoso conservetur ab alio postea creato, tale lumen est prius tempore sua causa conservante; quamdiu vero ab ea conservatur, sub hac ratione est natura posterius; et, ut tempore antecessit, non fuit effectus talis causae; et ideo illa temporalis antecessio per accidens se habet ad causalitatem vel ordinem naturae postea subsecutum; et propterea non repugnat eamdem rem, quae nunc est natura posterior, tempore antecessisse; nam per se solum necessarium est ut effectus natura posterior, ex quo coepit esse effectus seu quatenus effectus est, non sit tempore prior sua causa, a qua pendet per influxum realem, quod addo ut finalem causam excludam. Ad hunc ergo modum philosophandum est de quantitate et forma substantiali; potest enim quantitas dici posterior natura substantiali forma, quatenus ab ea pendet modo supra dicto, et nihilominus esse tempore anterior hac vel illa forma. Quapropter nullam vim habet illa ratiocinatio: compositum substantiale est prius natura quam accidentale, et forma substantialis quam quantitas; ergo quantitas non inhaeret materiae; ergo recedente hac forma, perit haec quantitas. Negatur enim utraque illatio, quia cum posterioritate naturae potest esse prioritas temporis, et quia quod una ratione est prius, potest alia esse posterius.

43. Atque hic modus est facilis, ut dixi, et in rigore sufficiens; potest autem alius excogitari ad explicandum hunc mutuum ordinem inter quantitatem et formam, ut, nimirum, altera respectu alterius sit conditio necessaria ut materia illas possit recipere; nam materia non potest recipere naturaliter formam nisi sit extensa, neque quantitatem nisi sit terminata per formam: atque hac de causa possunt ad invicem dependere quantitas et forma sub diversis rationibus

pecto de la materia sea causa formal, sin embargo respecto de la cantidad se reduce a causa material, de acuerdo con este modo de expresarse, puesto que es como una disposición de la materia para poder sustentar la cantidad. Ni hay inconveniente en que las disposiciones de razones diversas guarden entre sí esta dependencia mutua, no sólo porque se ordenan a efectos formales distintos, que son necesarios al sujeto por diversos capítulos, sino también principalmente porque esa mutua subordinación no la poseen entre sí inmediatamente, sino respecto del sujeto para cuyo ser son necesarios. Pueden valer de ejemplo el calor y la sequedad del fuego; en efecto, ambas cualidades son disposiciones necesarias para la conservación del fuego; por eso puede decirse que el calor es una disposición necesaria para la sequedad y la sequedad para el calor del fuego, porque esta necesidad no procede de las cualidades mismas en sí consideradas, sino en cuanto ambas son necesarias para la conservación de tal sujeto. No obstante, esta dependencia mutua de la cantidad y de la forma no impide el que la cantidad pueda, por una parte, estar inherente en la materia, y pueda, por otra, permanecer una vez cambiada la forma, por no exigir de suyo ésta o aquella forma, sino simplemente una forma sustancial. Añado también que en este tipo de dependencia mutua la misma prioridad de naturaleza es de clase distinta en ambos extremos; porque en la cantidad tiene lugar por vía de origen y ejecución y de preparación de la materia; en cambio, en la forma por vía de perfección, de intención y de compleción última de la materia, y por esta razón se comprende asimismo más fácilmente que puede cambiar la forma permaneciendo la misma cantidad en la materia. También de esta suerte podría explicarse esta mutua prioridad por la relación de causa final y material, según se desprende fácilmente de lo dicho. Muchos, finalmente, la explican por la relación de causa material y eficiente, porque la cantidad se compara con la forma materialmente a modo de disposición; en cambio, la forma se compara con la cantidad eficientemente. Este modo, empero, resulta en sí mismo más difícil por lo que dije al argüir en favor de la segunda sentencia; no obstante, resultará más inteligible si no se pone a la cantidad como una disposición preparadora, sino sólo como conservadora y estimuladora. Y aun admitido esto,

materialibus. Nam, licet forma respectu materiae sit causa formalis, respectu tamen quantitatis reducitur ad materialem, iuxta hunc dicendi modum, quia est veluti dispositio materiae ut possit quantitatem sustentare. Nec est inconveniens quod dispositiones diversarum rationum habeant inter se hanc mutuam dependentiam, tum quia ordinantur ad diversos effectus formales qui ex diversis capitibus sunt necessarii subiecto, tum praecipue quia non habent illum mutuum ordinem inter se immediate, sed respectu subiecti ad cuius esse sunt necessariae. Exemplum esse potest in calore et siccitate ignis; utraque enim qualitas est necessaria dispositio ad conservationem ignis; unde et calor dici potest necessaria dispositio ad siccitatem et siccitas ad calorem ignis, quia illa necessitas non oritur ex ipsis qualitatibus secundum se, sed quatenus utraque necessaria est ad conservationem talis subiecti. Haec tamen mutua dependentia quantitatis et formae non impedit quominus quantitas et possit inhaerere materiae, et possit manere mutata forma, quia per se non requirit hanc vel illam formam, sed absolute substantialem formam. Addo etiam, in huiusmodi mutua dependentia prioritatem ipsam naturae esse diversae rationis in utroque extremo; nam in quantitate est via originis et exsecutionis ac praeparationis materiae; in forma vero est via perfectionis, intentionis et ultimae terminationis materiae. Et hac etiam ratione facilius intelligitur posse mutari formam manente eadem quantitate in materia. Atque ita posset etiam haec mutua prioritas explicari per habitudinem causae finalis et materialis, ut ex dictis facile constat. Denique a multis explicatur per habitudinem causae materialis et efficientis, quia quantitas materialiter comparatur ad formam per modum dispositionis; forma vero ad quantitatem efficienter. Hic vero modus in se est difficilior propter ea quae dixi inter arguendum pro secunda sententia; erit tamen intelligibilior, si quantitas non ponatur ut dispositio praeparans, sed tantum ut conservans et fovens. Et, hoc

no hay obstáculo en que la cantidad esté inherente en la materia y que pueda permanecer en ella cambiada la forma, por poder dimanar la cantidad de la forma a la materia y por poder conservarse idéntica a través de varias formas, según se explicó antes. A mí, empero, me parecen más probables los modos anteriores y que dan cumplida satisfacción a todas las dificultades.

Es más probable que la cantidad esté inhesivamente siempre en la sola materia

44. Afirmo, en cuarto lugar: en los compuestos sustanciales de materia y de forma extensa es probable que la cantidad tenga una peculiar unión con la forma, o sea, que se reciba de modo inmediato parcialmente en ella al mismo tiempo que la materia; sin embargo, es más probable lo contrario, esto es, que se ha de guardar el mismo modo de razonar respecto de todas las sustancias materiales. Hay en estas formas un motivo especial de duda, porque las formas extensas participan del efecto formal de la cantidad, ya que se coextienden con ella y sus partes no pueden compenetrarse naturalmente en un lugar debido a la cantidad; parece, pues, necesario que la cantidad se les una de un modo muy distinto a como se une al alma racional; luego se les une próxima e inmediatamente, y se une a modo de forma accidental y confiriendo su efecto formal según la capacidad del sujeto pasivo; luego está inhesivamente en ellas y es recibida en ellas parcialmente. Y se confirma, porque de la negación del efecto formal de la cantidad en el alma racional inferimos la negación de la unión inmediata y de la inherencia parcial; luego de la afirmación opuesta se deduce también legítimamente la afirmación contraria; en efecto, a la negación sigue la negación, porque para la afirmación se requiere la afirmación. Se confirma, finalmente, porque una cosa puede participar del efecto de la cantidad solamente de dos modos, a saber: o porque recibe la cantidad o porque es recibida en la cantidad, como el calor o el color; ahora bien, la forma sustancial no participa del efecto de la cantidad de este segundo modo, por no poder ella misma ser recibida en la cantidad; luego es necesario que lo haga del primer modo. La mayor es evidente, porque si no se unen de alguno de estos dos

etiam posito, non obstat quominus quantitas inhaereat materiae et in ea manere possit, mutata forma, quia potest quantitas manare a forma in materiam et per varias formas eadem conservari, ut supra explicatum est. Mihi tamen priores modi probabiliores videntur, et omnibus difficultatibus sufficienter satisfacere.

Probabilius est quantitatem semper inhaerere soli materiae

44. Dico quarto: in compositis substantialibus ex materia et forma extensa probabile est habere quantitatem peculiarem unionem cum forma, seu in illa immediate recipi partialiter simul cum materia; probabilius tamen est oppositum, id est, eodem modo philosophandum esse de omnibus substantiis materialibus. Est in his formis specialis ratio dubitandi, quia hae formae extensae participant effectum formalem quantitatis; nam coextenduntur illi et partes earum non possunt naturaliter sese loco penetrare propter quantitatem; ergo necessarium videtur ut quantitas longe aliter eis uniatur quam animae rationali; ergo unitur eis proxime et immediate; unitur autem per modum accidentalis formae et dando suum effectum formalem iuxta capacitatem passi; ergo inhaeret illis et recipitur in illis partialiter. Et confirmatur, nam ex negatione formalis effectus quantitatis in anima rationali inferebamus negationem proximae unionis et partialis inhaerentiae; ergo ex opposita affirmatione contraria etiam affirmatio recte colligitur; ideo enim ad negationem sequitur negatio, quia ad affirmationem requiritur affirmatio. Tandem confirmatur, quia duobus tantum modis potest aliqua res participare effectum quantitatis, scilicet, vel quia recipit quantitatem vel quia recipitur in quantitate, ut calor vel color; sed forma substantialis non participat effectum quantitatis hoc posteriori modo, quia non potest ipsa recipi in quantitate; ergo oportet ut fiat priori modo. Maior patet, quia nisi altero ex illis duobus modis coniungantur

modos la cantidad y la cosa que se cuantifica —por así decirlo—, no se unirán esencial e inmediatamente, sino sólo accidentalmente, en cuanto se unen al mismo sujeto; esto, empero, no basta para que una participe del efecto de la otra, según se echa de ver en el alma racional y en los accidentes; porque aunque la blancura y la dulzura se unan en el mismo sujeto, la blancura no se hace dulce, ni la dulzura, blanca. Así, pues, por estas razones parece probable que es característico del hombre el que la cantidad inhiera en la materia sola, lo cual, aunque fuese verdad, no estaría en contradicción con lo que hasta ahora hemos dicho sobre la causalidad de la materia respecto de los accidentes; pues sólo se afirmó que la materia puede de suyo mediante su sola entidad ejercer esta causalidad sin ayuda de la forma —valga la expresión— que colabora en recibir el accidente; mas ahora añadimos como probable que el compuesto puede, esencial, primaria y adecuadamente, ejercer esta causalidad, de modo inmediato respecto de la cantidad, y mediatamente respecto de los accidentes que están en la cantidad; se concluye de esto que la materia ejerce esta causalidad a veces por sí sola, a veces juntamente con la forma.

45. En apoyo de la segunda parte de la afirmación, en la que mantenemos que es más probable lo contrario, se nos ocurre preguntar, de acuerdo con dicha sentencia, si la cantidad está inmediatamente en algún compuesto material, de suerte que se una de modo inmediato con la materia y forma parcialmente, o si se da en la cantidad una sola unión indivisible con la materia y forma, o si, por el contrario, es una unión compuesta de dos parciales. Porque el que sea indivisible parece que se prueba porque la cosa que se une es indivisible, ya que en la cantidad no consideramos, por el momento, la divisibilidad de partes integrantes, sino la indivisibilidad que tiene en concepto de forma, pues comparando con el sujeto la cantidad total y cada una de sus partes, la misma entidad de la cantidad que se une con la materia se une con la forma y viceversa; y en este sentido afirmamos que es indivisible bajo el concepto de forma; luego la unión es indivisible, por más que sea compuesta la cosa que sirve de término a esta unión. La consecuencia es evidente, no sólo por el hecho de que la unión, al ser un modo de la forma que se une, debe serle

quantitas et res quae quantificatur (ut sic dicam), non unientur per se immediate, sed tantum per accidens, quatenus uniuntur eidem subiecto; hoc autem non satis est ut una participet effectum alterius, ut patet in anima rationali et in accidentibus; nam, licet albedo et dulcedo in eodem subiecto uniantur, albedo non fit dulcis, nec dulcedo alba. Propter has ergo rationes videtur probabile esse singulare in homine quod quantitas in sola materia inhaereat, quod licet verum esset, non repugnaret his quae hactenus diximus de causalitate materiae respectu accidentium; solum enim dictum est materiam ex se posse per suam entitatem solam exercere hanc causalitatem sine adminiculo formae (ut sic dicam) conrecipientis accidens; nunc vero probabiliter addimus compositum posse per se primo et adaequate exercere hanc causalitatem immediate circa quantitatem et mediate circa accidentia quae insunt quantitati; unde concluditur materiam interdum per se solam, interdum simul cum forma exercere hanc causalitatem.

45. Ad persuadendam autem alteram assertionis partem, qua dicimus oppositum esse probabilius, interrogandum occurrit, iuxta dictam sententiam, si quantitas inest immediate alicui composito materiali, ita ut proxime uniatur formae et materiae partialiter, an in quantitate sit una indivisibilis unio ad materiam et formam, an vero sit una composita ex duabus partialibus. Nam, quod sit indivisibilis, videtur ex eo probari quod res quae unitur indivisibilis est; non enim nunc consideramus in quantitate divisibilitatem partium integrantium, sed indivisibilitatem quam habet in ratione formae; nam comparando totam quantitatem et singulas partes eius ad subiectum, eadem entitas quantitatis quae unitur materiae unitur formae, et e contrario; et hoc sensu dicimus illam esse indivisibilem in ratione formae; ergo unio est indivisibilis, licet res ad quam terminatur unio composita sit. Patet consequentia, tum quia unio, cum sit modus for-

proporcionada y acomodada; sino también porque mediante esa unión la cantidad se une indivisiblemente con el compuesto y con sus dos partes. Y se confirma, porque en la causalidad eficiente, cuando un efecto procede de dos causas esenciales, bien sean parciales en el mismo orden, bien totales en órdenes diversos, el efecto procede de ambas causas en una acción única indivisible; luego en el género de causa material la cantidad, que adecuadamente está en el compuesto total y parcialmente en la materia y en la forma, depende de ambas en virtud de una misma unión indivisible.

46. En contra está el que puede conservarse esa unión de la cantidad con la materia, aunque se destruya la unión con esta forma concreta; luego no es una unión única e indivisible; puesto que lo que es indivisible no puede permanecer en parte y en parte corromperse, ya que está en contradicción con la indivisibilidad. Por eso, cuando un efecto depende de dos causas mediante una misma acción indivisible, esa acción no puede conservarse respecto de una causa y cesar respecto de la otra, pues ¿cómo se va a dividir lo que es indivisible? El primer antecedente se prueba porque la materia es de suyo suficiente para sustentar la cantidad, según se demostró antes; luego es de por sí término suficiente de la unión de la cantidad con ella; por tanto, aunque se destruya la unión con la forma, si la materia se conserva en la realidad, también se conservará la unión con ella; como, por ejemplo, si Dios, suprimida la forma, conservase la materia, supliendo eficientemente el concurso de la forma, se conservaría sin nuevo milagro la unión de la cantidad con la materia por la razón dicha; y, sin embargo, suprimida la forma, es necesario que desaparezca la unión con ella; luego dichas uniones tienen al menos que ser parcialmente distintas. Además, en el hombre se conserva de hecho la unión de la cantidad con la materia sin la unión inmediata de esa misma cantidad con la forma; luego, con igual razón, puede permanecer en otro cuerpo cualquiera la misma unión de la cantidad con la materia, destruída o cambiada la unión con la forma. Pues tampoco es verosímil que la unión de la cantidad con la materia sea en el hombre mayor o de naturaleza distinta que en las otras sustancias, por no tener en el cuerpo del hombre un efecto formal mayor o distinto que en los demás cuer-

mae quae unitur, debet esse illi proportionata et accommodata; tum etiam quia per eam unionem indivisibiliter unitur quantitas composito et utrique parti eius. Et confirmatur, nam in causalitate effectiva, quando effectus procedit a duabus causis per se, vel partialibus in uno ordine vel totalibus in diversis, unica indivisibili actione manat effectus ab utraque causa; ergo in genere causae materialis, quantitas, quae est adaequate in toto composito et partialiter in materia et forma, eadem indivisibili unione ab utraque pendet.

46. In contrarium vero est, quia illa unio quantitatis ad materiam potest conservari, etiamsi dissolvatur unio ad hanc formam; ergo non est una et indivisibilis unio; nam quod indivisibile est non potest ex parte manere et ex parte corrumpi; pugnat enim hoc cum indivisibilitate. Unde, quando effectus per eamdem actionem indivisibilem pendet a duabus causis, non potest illa actio conservari respectu unius causae et cessare respectu alterius, quomodo enim dividetur quod indivisibile est? Primum vero antecedens probatur, quia materia de se sufficiens est ad sustinendam quantitatem, ut supra est ostensum; ergo de se est sufficiens terminus unionis quantitatis ad ipsam; ergo quamvis dissolvatur unio ad formam, si materia in rerum natura manet, conservabitur unio ad ipsam, ut, verbi gratia, si Deus, ablata forma, conservaret materiam supplendo effective concursum formae, sine novo miraculo conservaretur unio quantitatis ad materiam, propter dictam rationem; et tamen, ablata forma, necesse est auferri unionem ad ipsam; ergo necesse est illas uniones esse saltem partialiter distinctas. Item, de facto in homine conservatur unio quantitatis ad materiam sine immediata unione eiusdem quantitatis ad formam; ergo pari ratione in quolibet alio corpore potest manere eadem unio quantitatis ad materiam, dissoluta vel mutata unione ad formam. Neque enim verisimile est unionem quantitatis ad materiam esse maiorem vel alterius rationis in homine quam in aliis substantiis; quia non habet maiorem vel diversum effec-

pos; por consiguiente, no se da en él una inhesión mayor o de modo distinto. De lo contrario, finalmente, sería necesario que, cambiada la forma, se cambiase la unión total de la cantidad con su sujeto, porque, si es indivisible, no puede disminuir o aumentar o cambiar en una parte y permanecer en otra, sino que o debe permanecer toda o cambiar toda; ahora bien, no puede permanecer toda si es indivisible y si tiene a una forma material por término de un modo peculiar e inmediato; porque si la forma que se separa es material, ya se destruye la unión con ella; mas si la forma que se separa es inmaterial, es necesario que le suceda una forma material a la que se una especialmente la cantidad, cosa que no podría hacerse por un aumento de unión, si la unión es indivisible; tendrá lugar, por tanto, por cambio de la unión total; por consiguiente, cuantas veces cambie la forma, necesariamente ha de cambiar la unión total de la cantidad; por consiguiente, también la cantidad, por no poder cambiarse de un sujeto a otro ni conservarse idéntica, cambiada la inhesión; mas hemos demostrado como más probable que, cambiada la forma, no cambia necesariamente la cantidad; luego.

47. *La cantidad no se vincula con la materia y la forma con una unión simple.*— Así, pues, por este motivo parece más probable que la cantidad no se una a la materia y a la forma con una unión única e indivisible. Pues tampoco es verosímil que la unión de la cantidad con la materia sea en el hombre de naturaleza distinta que en las demás cosas; porque sobre la unión no podemos juzgar, si no es por el término y efecto de la misma; ahora bien, éste es de la misma naturaleza en la materia del hombre y en la de las demás cosas; si, pues, dicha unión en el hombre no implica esencial e indivisiblemente relación a dos realidades, tampoco la implicará en las demás cosas. Por tanto, si en las otras cosas la cantidad se une con las formas de un modo peculiar, esto se realiza por un aumento de la unión, a saber, añadiendo una unión especial o parcial con la forma.

48. *La forma sustancial no se une inmediatamente con la cantidad.*— De aquí deduzco además la prueba de la segunda parte de la conclusión; a saber, que es más probable también en las cosas materiales que no intervenga una

tum formalem in corpore hominis quam in aliis corporibus; ergo non magis inhaeret illi aut diverso modo. Denique alias necesse esset, mutata forma, mutari totam unionem quantitatis ad subiectum suum, quia si est indivisibilis, non potest minui aut augeri, aut in una parte mutari et in alia manere, sed aut tota manere debet, aut tota mutari; non potest autem tota manere, si est indivisibilis et peculiari modo ac immediate ad formam materialem terminatur; quia si forma quae recedit est materialis, iam tollitur unio ad ipsam; si vero forma quae recedit est immaterialis, necesse est ut illi succedat materialis forma cui quantitas peculiariter uniatur, quod non posset fieri per augmentum unionis, si unio est indivisibilis; ergo erit per mutationem totius unionis; ergo quoties forma mutatur, necessario mutanda est tota unio quantitatis; ergo et quantitas ipsa, quia non potest quantitas mutari de subiecto in subiectum, nec conservari eadem, mutata inhaesione: ostendimus autem probabilius esse non necessario mutari quantitatem, mutata forma; ergo.

47. *Quantitas materiae et formae non simplici unione nectitur.*— Propter haec ergo probabilius videtur non uniri quantitatem materiae et formae una et indivisibili unione. Neque enim verisimile est unionem quantitatis ad materiam esse diversae rationis in homine ac in aliis rebus; quia de unione non possumus iudicare nisi ex termino et effectu ipsius; hic autem est eiusdem rationis in materia hominis et aliarum rerum; si ergo illa unio in homine non dicit habitudinem essentialiter et indivisibiliter ad duas res, neque etiam in aliis rebus illam includet. Quapropter, si in aliis rebus quantitas peculiari modo unitur formis, id fit per augmentum unionis, addendo scilicet peculiarem seu partialem unionem ad formam.

48. *Forma substantialis cum quantitate non immediate unitur.*— Ex hoc vero ulterius infero probationem posterioris partis conclusionis; scilicet, probabilius esse etiam in rebus omnino materialibus non interce-

unión parcial especial entre la forma y la cantidad. Se prueba, en primer lugar, porque en todas las cosas la cantidad se une con la materia como causa total y suficiente en el género de causa material; por consiguiente, no se une con otra cosa en el mismo género de causa. Se prueba el antecedente, porque en el hombre la cantidad se une con la materia como causa total en dicho género; mas esta unión es de la misma naturaleza y perfección en las demás cosas; luego. Además, porque la materia es de suyo suficiente para ser causa total, y en su género causa necesaria y naturalmente cuanto puede; luego ejerce su causalidad de igual suerte en cualquier cosa y se une con la cantidad a modo de causa suficiente y total. Por fin, porque cuando la materia se cambia de la forma de hombre a la forma de cadáver, no es verosímil que disminuya en ella la causalidad respecto de la cantidad, y no se puede, según decía, comprender debidamente esa disminución sin el cambio de la cantidad misma. Y se prueba la primera consecuencia, porque de un solo efecto sólo puede haber una sola causa total en cada género y orden; si, pues, la materia es causa suficiente y total, a modo de sujeto de inhesión de la cantidad, es superfluo imaginar que concurra próximamente alguna otra cosa en el mismo género de causa. Además, porque la unión de la cantidad con la materia es íntegra y total en su especie, según se ve en el hombre; no puede, por tanto, juntarse con otra unión parcial para constituir una unión íntegra. Finalmente, porque la cantidad es una propiedad intrínseca de la sustancia corpórea; luego implica por su naturaleza una relación definida a algún sujeto de inhesión que le sea connatural y proporcionado; por consiguiente, o éste es siempre la materia, o es siempre el compuesto; en efecto no resulta comprensible que esté respecto de ambos en situación de indiferencia y como si pudiera andar con distinciones, siendo así que su relación es simple y de una sola razón, y determina el sujeto o término que le es proporcionado. Si, pues, este sujeto es todo el compuesto, la cantidad estará en el hombre de un modo preternatural y cuasi inadecuado; mas si la relación trascendental de la cantidad mira a la materia como a su sujeto de inhesión propio y adecuado, siempre y en todas partes está la cantidad en la materia sola como en tal sujeto.

dere specialem unionem partialem inter formam et quantitatem. Probatur primo, quia in omnibus rebus quantitas unitur materiae ut causae totali et sufficienti in genere causae. Antecedens probatur, quia in homine unitur quantitas materiae ut causae totali in illo genere, sed illa unio est eiusdem rationis et perfectionis in aliis rebus; ergo. Item, quia materia de se est sufficiens ut sit totalis causa, et in suo genere necessario et naturaliter causat quantum potest; ergo in qualibet re ita causat et unitur quantitati per modum sufficientis et totalis causae. Tandem, quia quando materia transmutatur a forma hominis ad formam cadaveris, non est verisimile diminui in illa causalitatem circa quantitatem, et, ut dicebam, non posset satis intelligi illa diminutio sine transmutatione ipsiusmet quantitatis. Prima vero consequentia probatur, quia unius effectus tantum potest dari una causa totalis in quolibet genere et ordine; si ergo materia est sufficiens et totalis causa per modum subiecti inhaesionis quantitatis, superfluum est fingere quod aliquid aliud concurrat proxime in eodem genere causae. Item, quia unio quantitatis ad materiam est in sua specie integra et totalis, ut patet in homine; ergo non potest coniungi cum alia unione partiali ad componendam unam integram unionem. Tandem, quia quantitas est proprietas intrinseca substantiae corporeae; ergo natura sua dicit definitam habitudinem ad aliquod subiectum inhaesionis sibi connaturale et proportionatum; ergo vel illud semper est materia, vel semper compositum; neque enim intelligi potest quod indifferenter et quasi sub distinctione respiciat utrumque, cum habitudo eius sit simplex et unius rationis et determinet subiectum seu terminum sibi proportionatum. Si ergo hoc subiectum sit totum compositum, erit quantitas in homine praeternaturali modo et quasi inadaequato; si vero habitudo transcendentalis quantitatis est ad materiam ut ad proprium et adaequatum subiectum inhaesionis, semper et ubique quantitas est in sola materia ut in tali subiecto.

49. *Qué modo de extensión tienen las formas inherentes en un sujeto cuanto.*— Se confirma rebatiendo el argumento en contra; porque para que la forma sustancial sea extensa y cuanta a su modo, no es necesario que tenga a la cantidad como sujeto, sino que basta que esté inhesivamente en una cosa cuanta sin estar inhesivamente en la cantidad misma, sino en una cosa esencial y primariamente cuantificada por la cantidad, coadaptándose y coextendiéndose con ella, siendo esto manifiesto en algunas formas o modos accidentales, según trataremos en la sección siguiente. Se explica *a priori* en pocas palabras, si damos por supuesto que la distinción entitativa de las partes ni en la materia ni en la forma se deriva formalmente de la cantidad, sino que más bien se la supone en cada entidad como proveniente de su naturaleza intrínseca y de su grado de perfección, siendo en la materia como el primer fundamento y aptitud para la cantidad. Así, pues, a las formas materiales les corresponde por su naturaleza el constar de partes entitativas —en lo que se distinguen del alma racional— y esto no se lo deben a la cantidad, sino a su razón específica y esencial por no trascender ese grado concreto de perfección y porque pueden educirse de la potencia de la materia de la que dependen en cuanto a su ser y en cuanto a su producción. Y como consecuencia de esta naturaleza sucede en ellas, que al unirse con la materia, se coextienden con ella con extensión entitativa —valga la expresión—, esto es, que se unen a una parte de la materia mediante una de sus partes, a otra mediante otra, etc.; mas esta extensión no la poseen formalmente por la cantidad, sino por su entidad. Por eso, si Dios conservase la sustancia material sin cantidad, la forma y la materia permanecerían unidas con la extensión dicha, es decir, con la distinción entitativa de las partes. De aquí se deriva, además, el que, cuando la materia está modificada por la cantidad y, por razón de ella, sus partes son locativamente impenetrables, la forma material que se coextiende con tal materia participa por esto mismo de la condición de la cantidad, no por razón de sí misma, sino por razón del sujeto; porque, al estar las partes de la forma inseparablemente unidas a las partes de la materia cuanta, es necesario que sean impenetrables entre sí o con otra forma semejante, igual que lo son las partes de la materia misma; no es, por tanto, necesario, por causa del modo de ser de estas formas, que la cantidad inhiera inmediatamente en dicha forma como en un sujeto parcial. Se responde, pues, en forma al argumento que el ser cuanto *per accidens* no es efecto formal de la cantidad, sino sólo el ser cuanto esencial y primariamente, puesto que también el movimiento y el tiempo son cuantos *per accidens* por razón del sujeto o del espacio. Esto quedará más claro al rebatir la segunda confirmación.

50. Así, pues, a la primera se responde que si se trata del efecto formal propio y riguroso de la cantidad, ni en las formas materiales, ni en los accidentes tiene tal efecto la cantidad; mas si, con sentido más amplio, se entiende por efecto de la cantidad cualquier extensión corporal, entonces se niega la consecuencia. Porque, aunque del hecho de que el alma racional no posee extensión esencial o accidentalmente se deduzca con todo derecho que se une inmediatamente a la cantidad como a un sujeto, esa negación, sin embargo, no es una razón adecuada, y, por lo mismo, de la afirmación opuesta, por lo que se refiere a la extensión accidental, no se deduce legítimamente que las formas materiales tengan con la cantidad la unión antes propuesta.

51. Para responder a la segunda confirmación, comienzo por tomar de ella que la cuantificación, por así decirlo, de las formas o de las cualidades corporales no pertenece al efecto formal de la cantidad, pues a veces este efecto o característica proviene de la cantidad no como de una forma, sino como de un sujeto; ahora bien, la cantidad no confiere su efecto formal en cuanto ejerce funciones de sujeto, sino en cuanto es una forma inherente, porque por el primer concepto es más bien ella la que recibe el efecto formal al hacerse blanca, etc. Así, pues, el que a su modo se cuantifique la blancura inherente a la cantidad no se debe a la información o causalidad formal de la cantidad, sino que es una característica y denominación que participa de su sujeto con el que —estando inhesivamente— se coextiende, pues de esto resulta que las partes de la forma distan entre sí o son impenetrables igual que lo son las partes del sujeto. De aquí se llega, además, a la conclusión de que a los dos miembros puestos en el argumento hay que añadir un tercero, o mejor, que hay que subdividir el segundo, ya que una forma puede extenderse según la extensión del

49. *Formae inhaerentes subiecto quanto, qualiter extendantur.*— Et confirmatur solvendo rationem in oppositum; quia, ut forma materialis sit suo modo extensa et quanta, non est necesse ut quantitati subiiciatur, sed satis est quod rei quantae inhaereat, non inhaerendo ipsi quantitati, sed rei per se primo quantificatae per quantitatem, se illi coaptando et coextendendo, quod est manifestum in aliquibus formis aut modis accidentalibus, ut sectione sequenti tractabimus. Et a priori declaratur breviter, supponendo quod distinctio partium quoad entitatem, neque in materia neque in forma provenit formaliter a quantitate, sed supponitur potius in unaquaque entitate ex sua intrinseca natura et gradu perfectionis, et in materia est veluti primum fundamentum et aptitudo ad quantitatem. Formae igitur materiales natura sua habent constare ex partibus entitativis (in quo differunt ab anima rationali), quod non habent a quantitate, sed ex sua specifica et essentiali ratione, quia non transcendunt talem gradum perfectionis et quia sunt educibiles de potentia materiae, a qua in esse et fieri pendent. Ex hac vero natura in eis consequitur ut quando uniuntur materiae coextendantur illi extensione entitativa (ut ita dicam), id est, quod uniantur uni parti materiae per unam partem suam et alteri per aliam, etc.; quam extensionem non habent formaliter per quantitatem, sed per entitatem suam. Unde, si Deus conservaret substantiam materialem sine quantitate, manerent forma et materia unitae cum praedicta extensione seu entitativa partium distinctione. Ex hoc autem ulterius provenit quod, cum materia est affecta quantitate et, ratione illius, partes eius sunt impenetrabiles in ordine ad locum, materialis forma quae tali materiae coextenditur, hoc ipso participet illam conditionem quantitatis, non ratione sui, sed ratione subiecti; nam, quia partes formae inseparabiliter adhaerent partibus materiae quantae, necesse est ut sint impenetrabiles inter se vel cum alia simili forma, sicut sunt partes ipsius materiae; ergo propter hunc modum essendi talium formarum non est necesse quantitatem immediate inhaerere tali formae, ut partiali subiecto. Unde ad argumentum in forma respondetur esse quantum per accidens non esse effectum formalem quantitatis, sed solum esse quantum per se primo, nam etiam motus et tempus sunt quanta per accidens, ratione subiecti vel spatii, idque magis patebit ex solutione secundae confirmationis.

50. Ad primam ergo respondetur, si sit sermo de proprio et rigoroso effectu formali quantitatis, neque in formis materialibus neque in accidentalibus habere quantitatem hunc effectum; si vero latius dicatur effectus quantitatis quaelibet extensio corporalis, sic negatur consequentia. Nam, licet ex eo quod anima rationalis non habet extensionem per se vel per accidens recte inferatur non uniri immediate quantitati per modum subiecti, tamen illa negatio non est adaequata ratio, et ideo ex opposita affirmatione, quantum ad extensionem per accidens, non recte infertur formas materiales habere praedictam unionem ad quantitatem.

51. Ut ad secundam confirmationem respondeam, imprimis ex ea sumo quantificationem (ut ita loquar) formarum vel qualitatum corporalium non pertinere ad effectum formalem quantitatis, nam interdum resultat hic effectus seu conditio ex quantitate, non ut ex forma, sed ut ex subiecto; quantitas autem non dat suum effectum formalem ut exercet munus subiecti, sed ut est forma inhaerens; nam priori ratione potius ipsa recipit formalem effectum, dum fit alba, etc. Igitur, quod albedo quantitati inhaerens, suo modo quantificetur non est per informationem seu causalitatem formalem quantitatis, sed est conditio et denominatio quam participat a subiecto suo, in quo inhaerendo, ei coextenditur, nam inde fit ut partes formae ita inter se distent vel impenetrabiles sint, sicut partes subiecti. Hinc ergo ulterius dicitur, illis duobus membris in argumento positis addendum esse tertium, vel potius secundum subdividendum esse, nam potest forma extendi ad extensionem subiecti, vel quia recipitur in quantitate vel quia recipitur in

sujeto, o porque se recibe en la cantidad, o porque se recibe en una cosa extensa debido a la cantidad, según se explicó, y quedará más claro por lo que se diga en la sección siguiente.

Solución de los argumentos de la primera sentencia

52. *Qué opinó Aristóteles sobre este punto.*— Nos falta responder a los argumentos de la primera sentencia: y por lo que se refiere a Aristóteles, se responde, en general, que aunque haya afirmado muchas veces que la sustancia o el ser en acto es el sujeto de los accidentes, sin embargo nunca explicó que fuese esencial y primariamente sujeto por razón de todo el compuesto. Puede, empero, asignarse simplemente al compuesto la función de recibir los accidentes, aunque no los reciba por sí mismo, sino mediante una parte. Ni afirmó nunca tampoco expresamente que, una vez corrompida la sustancia, perezcan todos los accidentes; sino que más bien da a entender muchas veces que en algunos casos en la cosa engendrada permanece la misma modificación que hubo en la cosa corrompida; por más que —a decir verdad —tampoco afirmó expresamente que fuese la misma numéricamente, pudiendo entenderse que es la misma específicamente; él, empero, habla categóricamente de identidad, como se echa de ver en I *De generat.*, texto 24, y ciertamente en las cualidades a la que es numéricamente distinta no se le llama idéntica, sino semejante. A cada uno de los testimonios se responde luego.

53. *Se explican los testimonios de Aristóteles aducidos en contra.*— El primero era del lib. I *De generat.*, donde, determinando la diferencia entre generación y alteración, afirma que en la generación no permanece el sujeto sensible; y más abajo afirma que hay generación sustancial precisamente entonces, cuando no permanece nada sensible como sujeto. Empero se responde que por *sujeto sensible* Aristóteles entiende el compuesto sustancial, al cual suele llamarse comúnmente sustancia sensible. Por tanto, igual da decir *sujeto* que supuesto sensible; él es, en efecto, en quien principalmente están los accidentes, y de quien se predican; así, pues, cuando en un cambio permanece ese sujeto bajo el mismo nombre y la misma razón, sólo se ha producido una alteración; mas cuando

re extensa per quantitatem, ut declaratum est et magis constabit ex dicendis sectione sequenti.

Solvuntur argumenta prioris sententiae

52. *Quid Aristoteles de hoc senserit.*— Superest respondeamus argumentis prioris sententiae: et primum ad Aristotelem respondetur generaliter, quamvis saepe dixerit substantiam seu ens actu esse subiectum accidentium, nunquam tamen explicuisse quod per se primo sit subiectum ratione totius compositi. Potest autem simpliciter tribui composito quod recipiat accidentia, quamvis non per seipsum, sed per partem illa recipiat. Neque etiam unquam dixit aperte perire omnia accidentia corrupta substantia; quin potius saepe significat aliquando manere eamdem affectionem in re genita quae fuit in corrupta; quamvis (ut verum fatear) etiam non dixit expresse esse eamdem numero, et potest exponi de eadem in specie; ipse vero absolute de identitate loquitur, ut patet I de Generat., text. 24, et certe in qualitatibus non dicitur eadem quae est numero diversa, sed similis. Deinde respondetur ad singula testimonia.

53. *Aristotelis testimonia in oppositum inducta explicantur.*— Primum erat ex I de Generat., ubi, constituens differentiam inter generationem et alterationem, ait in generatione non manere subiectum sensibile, et inferius ait tunc esse generationem substantialem quando nullum sensibile manet ut subiectum. Respondetur tamen per *subiectum sensibile* intelligere Aristotelem substantiale compositum, quod solet communiter appellari substantia sensibilis. Unde idem est dicere subiectum quod suppositum sensibile; illud enim est in quo principaliter sunt accidentia et de quo praedicantur; quando ergo in transmutatione manet huiusmodi subiectum secundum idem nomen et eamdem rationem, solum facta est alteratio;

dicho sujeto no permanece, se produce una corrupción y generación sustancial. Se equivocan, pues, algunos al exponer: *sin que permanezca nada sensible*, esto es, sin que permanezca ninguna cualidad o accidente sensible, por haber añadido el mismo Aristóteles: *sin que permanezca nada sensible como sujeto*, íntegro y completo, claro está. Y en el texto 24 no dice Aristóteles que en la corrupción sustancial se cambien todos los accidentes; sino que dice más bien que cuando en lo engendrado y en lo corrompido permanece completa la misma afección, como, por ejemplo, la misma frialdad o claridad en el agua y en el aire que de ella se engendró, no se ha de pensar que la frialdad o claridad son algún sujeto común, cuyas afecciones sean ser agua o ser aire; de lo contrario —dice— sólo se habría producido alteración; pues la alteración tiene lugar siempre que lo que se cambia es una modificación de aquello que permanece. Así expone este pasaje Santo Tomás. Y de esta exposición más bien se deduce que puede producirse un cambio sustancial en el sujeto aunque permanezca la misma afección.

54. El segundo testimonio —del lib. I de la *Física*— no constituye obstáculo alguno; admitimos, en efecto, que la materia se ordena esencial y primariamente a la forma sustancial, ya que esto no impide el que reciba la cantidad y los accidentes en cuanto disponen para ella. Al tercero —del lib. V de la *Física*— se responde que la diferencia entre la generación sustancial y otros movimientos accidentales está en que a la materia, en cuanto es sujeto de generación, no se la supone informada por forma alguna sustancial; por eso el sujeto, tanto el adecuado como el principal y propio de la generación, es la materia misma en cuanto está en potencia para ser absolutamente; en cambio, para la mutación accidental se supone siempre el ser absolutamente constituído, o un supuesto sustancial, al que se llama absolutamente sujeto completo o principal de dicha mutación; y en el mismo sentido se afirma que el sujeto de la mutación accidental es ser en acto y simplemente; no es necesario, sin embargo, que reciba tal mutación según todo su ser y esencial y primariamente, sino que puede recibirla mediante una de sus partes. Objeción: en el instante en que tiene lugar una generación sustancial, en sola la materia precede una alteración. Se responde que, si se trata de un movimiento de alteración, no precede en la ma-

quando vero tale subiectum non manet, fit substantialis corruptio et generatio. Male ergo quidam exponunt *nullo sensibili manente*, id est, nulla qualitate vel accidente sensibili manente, cum idem Aristoteles expresse addiderit: *Nullo sensibili manente ut subiecto*, scilicet integro et completo. In text. autem 24 non dicit Aristoteles in substantiali corruptione mutari omnia accidentia, sed potius ait, quando in genito et corrupto manet integra eadem affectio, ut eadem frigiditas vel perspicuitas in aqua et aere ex illa generato, non esse existimandum frigidum aut perspicuum esse aliquod commune subiectum, cuius affectiones sint esse aquam aut esse aerem, alioqui (inquit) solum facta esset alteratio; fit enim alteratio quotiescumque quod transmutatur est passio eius quod permanet. Atque ita exponit illum locum D. Thomas. Ex qua expositione potius habetur posse fieri transmutationem substantialem in subiecto quamvis maneat eadem affectio.

54. Secundum testimonium, ex I Phys., nil obstat; fatemur enim materiam respicere per se primo substantialem formam, quia hoc non impedit quominus quantitatem et accidentia recipiat quatenus ad illam disponunt. At tertium ex V Phys. respondetur differentiam inter substantialem generationem et alios motus accidentales esse quod materia, ut est subiectum generationis, non supponitur informata aliqua forma substantiali; unde tam adaequatum quam proprium et principale subiectum generationis est ipsa materia ut est in potentia ad esse simpliciter; at vero ad mutationem accidentalem semper supponitur constitutum ens simpliciter seu substantiale suppositum, quod absolute denominatur subiectum quod seu principale talis mutationis; et eodem sensu dicitur subiectum mutationis accidentalis esse ens actu et simpliciter; non est tamen necesse ut secundum se totum ac per se primo recipiat talem mutationem, sed potest ipsam recipere per partem. Dices: in instanti quo fit generatio substantialis alteratio praecedit in sola materia. Respondetur, si sit sermo de motu alterationis, non praecedere in sola

teria sola según el sentido que se explicó, sino que precede en la madera, por ejemplo, o en el agua —si de ella se hace la generación— como en supuesto o sujeto principal, ya que esto es lo único exigido por el concepto de movimiento propiamente dicho, por más que esté en la materia como en su sujeto propio de inhesión, cosa que no está en contradicción con el concepto de movimiento; mas si se trata de la alteración en cuanto a su término último y momentáneo, entonces es verdad que, según el orden natural, se realiza en la materia antes de que sea pensada como informada sustancialmente, pero esa «terminación», sin embargo, no es un movimiento propiamente dicho, sino que es un cambio instantáneo, o, más bien, un ser transformado que sirve de término extrínseco del movimiento. Añado, además, que sucede accidentalmente el que se verifique en la materia primera ese cambio, puesto que está unido a la generación sustancial y a la corrupción del sujeto anterior, que era afectado por dicho movimiento durante todo el tiempo precedente.

55. El cuarto testimonio —del libro VII de la *Metafísica*— no ofrece dificultad; en efecto, se dice que la materia de suyo carece de cualidad y de cantidad, igual que se dice que carece de forma; y se dice que es informe no porque no se «forme», sino porque de suyo y en su entidad no incluye la forma; se dice, pues, que carece de cualidad, no porque no esté afectada por alguna cualidad, sino porque de suyo no tiene ninguna cualidad ni la incluye en su entidad. Se objetará: al menos se llamará cuanta por poseer la cantidad por propia naturaleza. Respondo que, en primer lugar, se puede decir que de suyo no es cuanta, porque en su entidad no incluye la cantidad, aunque la exija; mas de este modo también de la sustancia corpórea íntegra podría decirse que no es cuanta. Puede, pues, decirse que la materia de suyo no es cuanta en otro sentido, porque no exige ningún límite determinado de cantidad; y por eso de suyo ni es grande, ni es pequeña, etc. Además, porque, aunque sea el sujeto en el que inhiere la cantidad, sin embargo, como sólo es supuesto lo que existe absolutamente, a él solo, por lo mismo, se le aplican absolutamente estas denominaciones. No obstante, si atendemos únicamente al problema en sí, no hay duda de que al igual que se le llama corpórea a la materia, del mismo modo se le puede también llamar cuanta.

materia secundum sensum praedictum, sed praecedere in ligno, verbi gratia, aut aqua (si ex ea fit generatio), tamquam in supposito seu subiecto principali, quod solum est de ratione motus proprie dicti, quamvis sit in materia ut in proprio subiecto inhaesionis, quod non repugnat rationi motus. Si vero sit sermo de alteratione quoad ultimum et momentaneum terminum eius, sic verum est ordine naturae fieri in materia priusquam intelligatur substantialiter informata, sed tamen illa terminatio non est motus proprie dictus, sed mutatio quaedam instantanea, vel potius quoddam mutatum esse extrinsece terminans motum. Addo etiam, ex accidente contingere ut illa mutatio fiat in materia prima, quia coniungitur generationi substantiali et corruptioni prioris subiecti, quod toto tempore praecedenti illo motu movebatur.

55. Quartum testimonium, ex VII Metaph., non habet difficultatem; ita enim dicitur materia ex se neque qualis, neque quanta, sicut dicitur informis; dicitur autem informis, non quia non formetur, sed quia ex se et in entitate sua nullam includit formam; sic igitur dicitur non esse qualis, non quia nulla qualitate afficiatur, sed quia ex se nullam habet qualitatem nec in entitate sua illam includit. Dices: saltem dicetur quanta quia ex natura sua habet quantitatem. Respondeo primum dici posse ex se non quantam, quia in entitate sua non includit quantitatem, quamvis illam postulet; sed hoc modo etiam substantia corporea integra posset dici non quanta. Aliter ergo potest dici materia non quanta de se, quia nullum certum terminum quantitatis postulat; et ideo de se neque est magna, nec parva, etc. Item, quia licet sit subiectum cui inhaeret quantitas, quia tamen solum suppositum est id quod simpliciter est, ideo illi soli huiusmodi denominationes simpliciter tribuuntur. Si tamen rem ipsam solum spectemus, non est dubium quin, sicut materia dicitur corporea, ita etiam possit dici quanta.

56. Al quinto testimonio —de los libros VII y XII de la *Metafísica*— se responde que la sustancia es absoluta y simplemente anterior por naturaleza al accidente, si se los compara también absoluta y simplemente; y si cada sustancia se compara con sus accidentes, disfruta también de prioridad absolutamente y en todo género, bien considerada en su totalidad, bien parcialmente: mas si se compara la sustancia compuesta con su cantidad, es ciertamente anterior en perfección y anterior por naturaleza en la razón de fin y también, a su modo, en el género de causa formal; sin embargo, en algún género de causa, concretamente de la material, no repugna el que algún accidente sea anterior por naturaleza a alguna sustancia, cosa que conceden casi todos los autores en cualquier sentencia: y en este sentido afirmamos nosotros que en el proceso de la generación se da en la materia la cantidad con prioridad de naturaleza sobre la forma. Al sexto testimonio —tomado del cap. sobre la sustancia— se responde que Aristóteles no afirma que, destruída ésta o aquella sustancia, se destruyan todos los accidentes que hay en ella, sino una vez destruídas las sustancias primeras, lo cual es enteramente cierto, porque si a la sustancia corrompida no sucediese otra, no permanecerían los accidentes. Además, aun refiriéndose a la sustancia particular, hay que pensar que, una vez destruída la sustancia completamente, es decir, según el todo y según las partes, lo que existe en ella no puede permanecer; porque, si se destruye la sustancia en cuanto todo y permanece una parte, no habrá contradicción en que se conserve algo en ella; de esta suerte, en efecto, destruído el hombre, se conserva el entendimiento en el alma, la cual perdura; así, pues, cuando permanezca la materia, podrá conservarse en ella la cantidad.

57. *Refutación de los argumentos de la primera sentencia.—Primero.—Segundo.*— Los argumentos de esta sentencia quedaron prácticamente resueltos con las pruebas de la segunda. En efecto, por lo que se refiere al primero, ya se dijo repetidas veces que la materia tiene su ser propio, el cual, por más que en el género de sustancia sea incompleto, no obstante, en comparación con el accidente, es ser en absoluto y que subsiste por sí mismo parcialmente; y aunque dependa de la forma en algún género, y pueda, por lo mismo, decirse en ese género que la materia se une con prioridad de naturaleza a la forma sus-

56. Ad quintum testimonium, ex VII et XII Metaph., respondetur substantiam esse priorem natura accidente absolute et simpliciter, si ea etiam absolute et simpliciter comparentur; si vero unaquaeque substantia ad sua accidentia comparetur, est etiam prior simpliciter et in omni genere, aut secundum totum aut secundum partem; comparando vero substantiam compositam ad eius quantitatem, est quidem prior perfectione, et prior natura in ratione finis, et suo modo etiam in genere causae formalis: tamen in aliquo genere causae, scilicet materialis, non repugnat aliquod accidens esse prius natura aliqua substantia, quod in omni sententia fere omnes auctores concedunt; et ita nos dicimus, via generationis, prius natura quantitatem inesse materiae quam formam. Ad sextum testimonium ex cap. de Substantia, respondetur non dicere Aristotelem, destructa hac vel illa substantia, destrui omnia accidentia quae sunt in ipsa, sed destructis primis substantiis, quod est verissimum, quia nisi substantiae corruptae succederet alia, non manerent accidentia. Deinde, etiamsi de particulari substantia loquamur, intelligendum est destructa substantia omnino, id est, secundum totum et secundum partem, non posse quod in ipsa est manere; nam si tota substantia destruatur et pars maneat, non repugnabit aliquid in illa manere; sic enim destructo homine manet intellectus in anima, quae manet; cum ergo materia permaneat, poterit in illa quantitas conservari.

57. *Rationes primae sententiae solvuntur.— Prima.— Secunda.*— Rationes illius sententiae expeditae fere sunt ex probationibus secundae. Ad primam enim iam saepe dictum est materiam habere suum esse proprium, quod, licet in genere substantiae sit incompletum, tamen comparatione accidentis est esse simpliciter ac per se subsistens partialiter; et licet pendeat a forma in aliquo genere, et ideo in illo dici possit materia prius natura coniungi formae substantiali

tancial antes que a la accidental, esto, sin embargo, no es obstáculo para que la materia no sólo sea capaz de sustentar accidentes por su propia entidad, sino también para que bajo otra razón y en otro género de causa se una a ellos con prioridad de naturaleza. En cuanto al segundo, concedemos que la materia se ordena primariamente a la forma sustancial, y que, por tanto, se une primeramente con ella en el orden de la intención o del fin, aunque no en el orden de la ejecución; pues bajo esta razón se une más bien con prioridad de naturaleza a la forma accidental como medio o disposición para la forma sustancial. Efectivamente, muchas veces la potencia que se ordena primariamente a algún acto, en su realización recibe primero uno distinto, con el que se prepara para el otro, como la vista, que se ordena primariamente a la visión, pero, sin embargo, recibe primero la luz, la especie, etc., y —en general— el orden acorde con la naturaleza es éste: que las cosas que son primeras en la intención sean posteriores en la ejecución, y viceversa: que las cosas más imperfectas antecedan en el proceso de originación. Mas lo que allí se dice, que la forma accidental se compara con la sustancial como el acto segundo con el primero, no es universalmente necesario; ya que la cantidad no parece compararse de esta manera, sino sólo como una disposición connatural de la sustancia por razón de la materia. De igual modo los accidentes extrínsecos, que no proceden de la forma ni se reciben en ella, no se le comparan como actos segundos con el primero. Añado, además, por otra parte, que aunque concedamos de buen grado todo lo que se propone en dicho argumento, no se deduce nada contra nuestra sentencia; en efecto, hemos demostrado que, aunque admitamos que la forma es el acto primero de la materia en el orden de la perfección, de la intención y del origen primero, e incluso en el orden de la causalidad eficiente, sin embargo es perfectamente sostenible y rigurosamente cierto que la cantidad es recibida en la materia sola como en el sujeto propio de inhesión y causa material, que es lo que principalmente pretendemos en este lugar. El que a su vez, no obstante esa prioridad de la forma, pueda la cantidad permanecer en la materia y existir en ella con prioridad de tiempo sobre cualquier otra forma determinada excepto la primera, instituída en composición con la materia, fue —según

quam accidentali, hoc tamen non obstat quominus materia, et per suam entitatem sit capax sustentandi accidentia et sub alia ratione et in alio genere causae prius natura coniungatur illis. Ad secundam concedimus materiam primario respicere substantialem formam, et ideo ordine intentionis seu finis prius illi coniungi, non tamen ordine executionis; nam potius sub hac ratione prius natura coniungitur accidentali formae ut medio seu dispositioni ad formam substantialem. Saepe enim potentia quae primario ordinatur ad aliquem actum, in exsecutione prius recipit alium quo ad alterum disponitur, ut visus primario ordinatur ad visionem, prius tamen respicit lumen, speciem, etc., et in universum est hic ordo naturae consentaneus, ut priora intentione sint posteriora exsecutione, et e converso, ut quae imperfectiora sunt, via originis antecedant. Quod autem ibi dicitur, formam accidentalem comparari ad substantialem ut actum secundum ad primum, non est in universum necessarium; nam quantitas non videtur hoc modo comparari, sed tantum ut connaturalis dispositio substantiae ratione materiae. Et similiter accidentia extrinseca, quae non manant a forma neque in illa recipiuntur, non comparantur ad illam ut actus secundi ad primum. Addo vero deinde, etiamsi gratis demus totum quod in illo argumento sumitur, nihil inferri contra nostram sententiam; ostendimus enim quod, licet admittamus formam esse primum actum materiae ordine perfectionis, intentionis et primae originis, atque etiam ordine causalitatis effectivae, nihilominus optime consistit et est verissimum quantitatem in sola materia recipi ut in proprio subiecto inhaesionis et materiali causa, quod a nobis hoc loco praecipue intenditur. Quod vero, non obstante ea prioritate formae, possit quantitas manere in materia et esse prior tempore in illa quam quaelibet determinata forma praeter primam quae cum materia concreta est, satis proba-

creo— explicado por nosotros con bastante probabilidad en la segunda afirmación.

58. *Tercero.—Por cuántos conceptos existe unión entre la cantidad y la materia.—* De aquí se deduce fácilmente la respuesta al argumento tercero, concediendo, por una parte, en primer lugar, de buen grado que la cantidad en el orden de la actividad se deriva de la forma sustancial en cuanto es forma de corporeidad, y negando, por otra, la consecuencia, puesto que —según dije muchas veces— de la forma puede dimanar a la materia y conservarse en ella mediante una sucesión de formas. Segundo, es muy verosímil que la cantidad sea una propiedad derivada de la materia, o —lo que es igual— debida al compuesto por razón de la materia. Pues, en primer lugar, es un axioma casi universal que la cantidad sigue a la materia y la cualidad a la forma; ésta es, en efecto, la razón de que se valen los autores para dividir los accidentes absolutos y para justificar su suficiencia. Además, es perfectamente lógico que teniendo la materia esencia propia verdadera y real, aunque parcial, tenga por razón de ella alguna propiedad; y no es necesario que la forma en virtud de la razón común de forma sustancial tenga alguna propiedad específica determinada, sino que basta con que le corresponda alguna razón común o genérica de cualidad. Así, por ejemplo, de la razón común de sustancia inmaterial no se deriva forma alguna accidental específica, sino que se derivan el entendimiento y la voluntad en cuanto tales. Además, constando el hombre de materia y de una forma absolutamente espiritual, y exigiendo a pesar de ello la cantidad igual que las otras cosas materiales, es señal de que la exige por razón de la materia y no por razón de la forma. Finalmente, la misma proporción entre la cantidad y la materia indica suficientemente que la cantidad sigue a la materia; en efecto, la cantidad de suyo no es activa como tampoco lo es la materia. Además, es apta para recibir o como potencia próxima, o como razón y condición que dispone debidamente a ser sujeto pasivo y a recibir; es, pues, bastante verosímil que la cantidad se deba a la materia, o sea por razón de la materia. Y puede esto confirmarse también por lo que hemos probado antes, a saber, que toda realidad que tiene materia tiene también cantidad, y viceversa. De dos modos

biliter (ut existimo) est a nobis declaratum in secunda assertione.

58. *Tertia.— Quot titulis inter quantitatem et materiam connexio interveniat.—* Hinc facile respondetur ad tertiam rationem, primo, gratis concedendo quantitatem consequi active formam substantialem ut est forma corporeitatis, et negando consequentiam, quia (ut saepe dixi) potest manare a forma in materiam, et per successionem formarum in ea conservari. Secundo verisimillimum est quantitatem esse proprietatem consequentem materiam, seu (quod idem est) debitam composito ratione materiae. Primum enim commune fere axioma est quantitatem sequi materiam et qualitatem formam; hac enim ratione distribuunt Doctores praedicamenta absoluta et eorum sufficientiam assignant. Deinde per se consentaneum est rationi ut, cum materia habeat veram ac realem essentiam propriam, licet partialem, ratione illius habeat aliquam proprietatem; nec necesse est ut forma ex communi ratione formae substantialis habeat certam aliquam proprietatem specificam; sed satis est quod illi respondeat aliqua communis seu generica ratio qualitatis. Sicut ex communi ratione substantiae immaterialis non sequitur aliqua forma accidentalis specifica, sed sequuntur intellectus et voluntas ut sic. Praeterea, cum homo constet ex materia et forma omnino spirituali, et nihilominus sibi vendicet eamdem quantitatem quam aliae res materiales, signum est postulare illam ratione materiae, non ratione formae. Denique ipsa proportio inter quantitatem et materiam satis indicat quantitatem consequi materiam; nam quantitas per se non est activa, sicut nec materia. Item, est apta ad recipiendum, vel ut potentia proxima vel ut ratio et conditio bene disponens ad patiendum et recipiendum; est ergo satis verisimile quantitatem esse debitam materiae seu ratione materiae. Quod etiam confirmari potest ex eo quod supra probavimus, nempe, omnem rem habentem materiam, habere etiam quantitatem, et e converso. Duobus autem modis potest intelligi haec naturalis

puede entenderse esta unión natural entre la materia y la cantidad. En primer lugar, sólo por razón de la potencia pasiva que exige intrínsecamente por su propia naturaleza tal modificación. Efectivamente, no es necesario que toda propiedad innata se deba a un principio activo, sino que a veces basta uno pasivo: del mismo modo que juzgan algunos que al cielo le es natural el movimiento, y a la tierra estar en el centro, y que al entendimiento angélico le son naturales las especies inteligibles según la potencia receptiva, no según la activa. Puede entenderse de una segunda manera por intrínseca dimanación activa. Y aunque sea suficiente el primer modo, este segundo no tiene inconveniente alguno, porque aunque la materia sea potencia para la forma sustancial, sin embargo, tiene en sí verdadera esencia actual y entitativa; ¿qué tiene, pues, de sorprendente que se derive de ella alguna propiedad que le sea proporcionada? Pues el que la materia no sea activa mediante acción propia sucede precisamente porque, al ser pura potencia, no puede producir una cosa que le sea semejante, porque debería crearla; ni puede ejercer su acción en una potencia semejante por no tener de suyo un acto proporcionado, a no ser en una potencia exclusivamente receptiva. Mas sucede muchas veces que una cosa que no puede ejercer su actividad en otra con acción propia, posee en sí misma una emanación intrínseca, por ejemplo, la sustancia del ángel no posee fuerza productora de una sustancia semejante; sin embargo, posee una fuerza de la cual dimanan en sí misma potencias que le son proporcionadas; y no siendo —según la doctrina aceptada— la forma sustancial inmediatamente productora de la forma accidental, sin embargo, el entendimento procede del alma por emanación intrínseca, y la intensidad del frío procede de la forma del agua, al reducirse a su frigidez primitiva. Finalmente, es muy probable que otros modos realmente distintos emanen activamente de la esencia de la materia, por ejemplo, la subsistencia parcial e intrínseca, la presencia local y las relaciones, si es que son algo realmente distinto del fundamento.

59. *Si se puede afirmar que la materia recibe la forma sustancial mediante la cantidad.*— Por lo que se refiere a la primera confirmación hablando en absoluto, se niega la consecuencia, por más que podría distinguirse que puede entenderse de dos maneras el que la materia reciba la forma sustancial mediante la cantidad. Primeramente, sólo como disposición o condición necesaria, y de esta suerte se concede; contra esta interpretación no tienen valor los argumentos y dificultades que allí se proponen. Segundo, como potencia inmediatamente receptiva de la forma sustancial, siendo con razón rechazada esta consecuencia, en tal sentido en dicha confirmación; empero negamos que se dé esa consecuencia, porque no tiene conexión alguna necesaria con la doctrina expuesta. Qué es lo que debe decirse respecto de las cualidades corpóreas lo veremos en la sección siguiente. En cuanto a la segunda confirmación, concedo la consecuencia, es decir, que la cantidad atendiendo a su entidad es incorruptible, por más que, en cuanto a los diversos términos, pueda comenzar o dejar de existir, debido a la división y unión de la cantidad. En qué sentido se requiere de suyo el movimiento en orden a la cantidad, no puede examinarse aquí en proporción con la dificultad del problema; digo, sin embargo, en pocas palabras que para la producción de la cantidad no se requiere de suyo el movimiento, sino para el crecimento; y que éste no se realiza por el hecho de que una nueva cantidad o una nueva parte de la cantidad comience en absoluto a existir en la realidad, sino porque una cantidad se une a otra, y la que era cantidad ajena se convierte en propia en virtud de una acción especial que tiende esencialmente a esto.

60. En cuanto al cuarto argumento, afirmo, en primer lugar —aplicando la distinción propuesta— que si se entiende que la materia recibe la cantidad mediante la forma sólo como una condición necesaria y como el término principal de su existencia, en este caso puede concederse todo el argumento sin que se infiera nada contra la doctrina propuesta, como echará de ser fácilmente quien ponga en ello su atención; pero si se entiende mediante la forma como sujeto parcial y causa material propia, entonces hay que afirmar que a veces esto es claramente contradictorio, como en el hombre; y de aquí se infiere con bastante probabilidad que esto no está acorde con las naturalezas de las cosas y con la causalidad de la materia y de la forma en todas las cosas naturales.

61. Las razones de la segunda sentencia, en cuanto prueban que la materia es sujeto propio de inhesión y causa material suficiente de la cantidad y de los

coniunctio inter materiam et quantitatem. Primo solum ratione potentiae passivae intrinsece natura sua postulantis talem affectionem. Neque enim necesse est ut omnis innata proprietas sit debita ratione principii activi, sed interdum sufficit passivum; quo modo multi existimant motum esse naturalem caelo, et esse in centro esse naturale terrae, et intellectui angelico esse naturales species intelligibiles secundum potentiam receptivam, non activam. Secundo modo potest intelligi per intrinsecam dimanationem activam. Et licet prior modus sufficiat, hic posterior nullum habet inconveniens, quia licet materia sit potentia ad formam substantialem, in se tamen habet veram essentiam actualem et entitativam; quid ergo mirum quod ab illa manet aliqua proprietas ipsi proportionata? Quod enim materia non sit activa per propriam actionem, ideo est quia, cum sit pura potentia, nec potest agere rem sibi similem, quia deberet creare illam, nec potest agere in similem potentiam, quia non habet ex se actum proportionatum, nisi in potentia tantum receptiva. Saepe autem contingit ut res quae non potest agere propria actione in aliud habeat intrinsecam dimanationem in se; ut substantia angeli non habet vim activam similis substantiae; habet tamen vim a qua in ipsa dimanent potentiae sibi proportionatae; et forma substantialis iuxta receptam doctrinam non est immediate activa formae accidentalis, et tamen per intrinsecam dimanationem manat intellectus ab anima, et intensio frigoris a forma aquae cum se reducit ad pristinam frigiditatem. Denique probabile valde est alios modos ex natura rei distinctos manare active ab essentia materiae, ut subsistentiam partialem et intrinsecam, praesentiam localem et relationes, si sunt aliquid ex natura rei distinctum a fundamento.

59. *An dicenda materia recipere formam substantialem media quantitate.*— Ad primam confirmationem negatur sequela, absolute loquendo, quamvis possit distingui dupliciter intelligi posse materiam recipere formam substantialem media quantitate. Primo solum ut dispositione seu conditione necessaria, et sic conceditur, neque contra hunc sensum procedunt rationes et incommoda quae ibi proponuntur. Secundo, tamquam potentia proxime receptiva formae substantialis, et hoc sensu recte improbatur hoc consequens in illa confirmatione; negamus tamen id sequi, quia nullam habet necessariam connexionem cum doctrina tradita. Quid vero de qualitatibus corporeis dicendum sit, videbimus sectione sequenti. Ad secundam confirmationem concedo sequelam, nimirum, quantitatem esse incorruptibilem quoad suam entitatem, licet quoad varios terminos possit incipere et desinere esse, per divisionem et coniunctionem quantitatis. Quomodo autem ad quantitatem sit per se motus, non potest hic pro rei difficultate examinari; breviter tamen dico, ad productionem quantitatis non esse per se motum, sed ad accretionem; eamque non fieri eo quod nova quantitas aut nova pars quantitatis simpliciter incipiat esse in rerum natura, sed quia una quantitas adiungitur alteri, et quae erat aliena fit propria per specialem quamdam actionem ad hoc per se tendentem.

60. Ad quartum primo dicitur (applicando distinctionem datam) si materiam recipere quantitatem mediante forma intelligatur solum ut conditione necessaria et principali termino suae existentiae, sic concedi posse totam rationem et nihil inferri contra doctrinam datam, ut facile intuenti patebit; si vero intelligatur mediante forma ut partiali subiecto et propria causa materiali, sic dicendum est interdum manifeste hoc repugnare, ut in homine; indeque satis probabiliter colligi non esse id consentaneum naturis rerum et causalitati materiae ac formae in omnibus rebus naturalibus.

61. Rationes posterioris sententiae, quatenus probant materiam esse proprium sub-

accidentes que inhieren mediante ella, a mi juicio, no tienen una solución aceptable. Por eso, hasta los tomistas y especialmente Astudillo, I *De generat.*, q. 2, conceden esto incluso en la doctrina de Santo Tomás, mientras no se niegue que, por una parte, la forma sustancial antecede absolutamente en la materia con prioridad de naturaleza y que, por otra, la cantidad y los accidentes dependen por completo de ella. Empero, en cuanto dichas razones se oponen a esta segunda parte y prueban que en lo que se engendra permanecen los mismos accidentes que había en lo que se corrompe, acaso podrían hallar una solución probable; mas, puesto que me parece que al menos hacen esto más aceptable, no hay por qué detenerse en resolverlos.

SECCION IV

SI UN ACCIDENTE PUEDE SER CAUSA MATERIAL PRÓXIMA DE OTRO

1. *Sobrenaturalmente un accidente inhiere en otro como en sujeto primero.—Naturalmente, de otro modo.*— Nuestras expresiones se ajustan a las naturalezas de las cosas; porque, si se supone algún milagro, no cabe duda de que un accidente puede colaborar a modo de sujeto y de causa material al ser de algún accidente y a su producción, como enseñan de la cantidad en la Eucaristía consagrada los teólogos más recomendados. Mas ajustándose a las naturalezas de las cosas, dos afirmaciones son ciertas: la primera es que ningún accidente puede ser el sujeto primero y —por así decirlo— fundamental de otro accidente, que es lo que algunos llaman sujeto «quod». Esto es evidente, porque ningún accidente puede sustentar a otro sin que ambos sean sustentados en otro, y en este proceso no se puede llegar hasta el infinito; de lo contrario, no existiría nada que sirviese de fundamento material a esa causalidad en su totalidad. Y por la misma razón no cabe detenerse en un accidente, porque, si no, la colección total de accidentes no estaría en otro, sino en sí, cosa que está en contradicción con la naturaleza del accidente; hay que detenerse, por tanto, necesariamente en un sujeto o materia sustancial. Y éste es el sentido en que suele decirse que el accidente no puede ser causa material primera

iectum inhaerentiae et sufficientem causam materialem quantitatis et accidentium quae per illam inhaerent, non habent, ut existimo, probabilem solutionem. Unde etiam thomistae, et specialiter Astudillo, I de Generat., q. 2, hoc concedunt etiam in doctrina D. Thom., dummodo non negetur et formam substantialem simpliciter prius natura praecedere in materia et quantitatem et accidentia omnino ab illa pendere. Quatenus autem rationes illae procedunt contra hanc posteriorem partem et probant eadem accidentia manere in genito quae erant in corrupto, possent fortasse probabiliter solvi; sed quia nobis videntur probabilius saltem id persuadere, in eis dissolvendis immorari non libet.

SECTIO IV

UTRUM UNUM ACCIDENS POSSIT ESSE PROXIMA CAUSA MATERIALIS ALTERIUS

1. *Supernaturaliter unum accidens alii inhaeret ut subiecto quod.— Secus naturaliter*— Loquimur iuxta naturas rerum; nam, supposito aliquo miraculo, non est dubium quin possit aliquod accidens concurrere per modum subiecti et materialis causae ad esse alicuius accidentis et ad effectionem eius, ut de quantitate in Eucharistia consecrata docent probatiores theologi. Secundum naturas autem rerum duo sunt certa: primum est nullum accidens esse posse primum et (ut ita dicam) fundamentale subiectum alterius accidentis, quod ab aliquibus vocatur subiectum quod. Hoc patet, quia nullum accidens potest sustentare aliud quin utrumque in altero sustentetur, et in hoc progressu non potest procedi in infinitum; alias nihil esset in quo tota illa causalitas materialiter fundaretur. Et eadem ratione non potest sisti in aliquo accidente, alias tota collectio accidentium non esset in alio, sed in se, quod repugnat naturae accidentis; necessario ergo sistendum est in subiecto seu materia substantiali. Et ad hunc sensum dici solet accidens non posse esse primam cau-

del accidente, sino —a lo más— próxima. Esto lo defiende *ex professo* Aristóteles, lib. IV de la *Metafísica,* en un pasaje de que nos ocuparemos en seguida.

2. *Un accidente es recibido en la sustancia por razón de otro.*— En segundo lugar, es cierto que algunos accidentes tienen su inhesión en la sustancia mediante otros; esto se echa de ver por inducción, porque los actos del entendimiento inhieren en la sustancia espiritual mediante el entendimiento y los actos de la voluntad mediante la voluntad, y así proporcionalmente en los restantes actos o hábitos de las potencias sensitivas; y las cualidades corpóreas —según la opinión común— inhieren mediante la cantidad. Y como razón más general puede darse el que, aunque todos los accidentes se ordenen a la sustancia, no lo hacen, sin embargo, sin orden entre sí, y por eso puede uno entrar en relación con la sustancia mediante otro.

El nudo del problema

3. La dificultad, pues, consiste en cómo un accidente está en la sustancia mediante otro, si sólo como sujeto *quo,* o también como *quod;* pues de estos términos se valen los filósofos. Y en ellos hay que evitar una equivocación para llegar al nudo de la discusión; porque puede negarse en un sentido que el accidente sea sujeto *quod,* sólo por no ser el fundamento primero y como la base de la causalidad total por la que es sustentado otro accidente; de acuerdo con este sentido se afirmará que un accidente es sujeto *quo,* por ser aquello mediante lo cual la sustancia recibe al otro accidente, bien sea su inhesión verdadera y propiamente posterior al accidente primero, bien no. Sobre este sentido no se plantean dudas, ni hay discusiones acerca de él. Puede, en otro sentido, decirse que un accidente es únicamente sujeto *quo* y no *quod* de otro accidente, porque un accidente no puede ser sujeto, incluso próximo, en el que se dé verdaderamente la inhesión de otro accidente, aunque pueda ser la razón de la inhesión, es decir, la condición necesaria o la disposición previamente requerida en la sustancia para que pueda darse en ella la inhesión de otro accidente, a la manera que piensan muchos que se compara la diafanidad con la luz. Y según este sentido, un accidente no es verdadera y propiamente causa material

sam materialem accidentis, sed ad summum proximam. Hocque ex professo docet Arist., lib. IV Metaph., in loco statim tractando.

2. *Unum accidens ratione alterius in substantia recipitur.*— Secundo est certum quaedam accidentia inesse substantiae mediis aliis accidentibus; hoc patet inductione, nam actus intellectus insunt substantiae spirituali medio intellectu, et actus voluntatis media voluntate, et sic proportionaliter de reliquis actibus vel habitibus potentiarum sensitivarum; et qualitates corporeae, ex omnium sententia, insunt media quantitate. Et ratio generalior reddi potest quia, licet omnia accidentia ordinentur ad substantiam, non tamen sine ordine inter se, et ideo potest unum respicere substantiam mediante alio.

Punctus quaestionis

3. Difficultas ergo est quomodo unum accidens insit substantiae mediante alio, an solum *ut quo* vel etiam *ut quod,* his enim terminis utuntur philosophi. In quibus est cavenda aequivocatio ut punctus controversiae attingatur; nam uno sensu potest negari accidens esse subiectum quod, solum quia non est primum fundamentum et veluti basis totius causalitatis qua sustentatur aliud accidens; dicetur autem iuxta hunc sensum aliquod accidens esse subiectum quo, quia est id quo mediante substantia recipit aliud accidens, sive priori accidenti posterius vere ac proprie inhaereat sive non. Et hic sensus non potest in dubitationem cadere, nec de illo est controversia. Alio sensu dici potest accidens esse tantum subiectum quo et non quod alterius accidentis, quia non potest unum accidens esse subiectum etiam proximum in quo aliud accidens vere inhaereat, quamvis possit esse ratio inhaerendi, id est, necessaria conditio vel dispositio praerequisita in substantia ut aliud accidens ei inhaerere possit, quo modo multi putant diaphaneitatem comparari ad lumen. Et iuxta hunc sensum vere ac proprie unum accidens non est causa materialis alterius, nisi eo fortasse

de otro, a no ser por ventura en el sentido en el que la causa dispositiva se reduce a la material, modo según el cual también el accidente puede ser causa material de la sustancia; mas nosotros tratamos de la causa material propia, en la que próximamente está y se recibe la forma accidental. Consecuentemente, por el contrario, se dirá que un accidente es *sujeto quod* de otro accidente, si verdaderamente lo recibe en sí y si le sirve de término próximo de unión y de inhesión, aunque no sea —por así decirlo— el soporte primero de ambos, y éste es el sentido en que se plantea la cuestión presente.

Diversas sentencias

4. La primera sentencia es que ningún accidente puede ser verdadero sujeto y causa material de otro accidente. Así lo defiende Gregorio *In II,* dist. 12, q. 2, a. 2; y la atribuye a Aristóteles, lib. IV de la *Metafísica,* textos 13 y 14, en que prueba que el accidente no adviene al accidente, a no ser por advenir ambos a lo mismo, y añade la causa: porque para que un accidente sobrevenga a otro no hay mayor razón que para lo contrario. Parecen suponer lo mismo los nominalistas, a los que cité en el tomo III de la III p., disp. LVI, sec. 3, quienes niegan que las cualidades del pan inhieran en la cantidad, incluso después de la consagración del pan. Puede incluirse dentro de la misma sentencia a Capréolo, *In I,* dist. 3, q. 3, a. 2, ad 2 de Escoto contra la primera conclusión, donde no explica suficientemente en qué sentido habla de *sujeto quo* y *quod;* ni esto puede quedar del todo claro por los pasajes que aduce de Santo Tomás, según veremos; Gregorio, en cambio, se expresó con más claridad, por más que no proponga una razón de gran peso; pues el resumen de todo es que la forma no puede ser el principio del padecer o recibir, ya que de lo contrario se confunde la función de la forma con el oficio de la materia; ahora bien, todo accidente es una verdadera forma accidental; luego no puede ser principio receptivo de un accidente.

5. La segunda sentencia es que un accidente puede ser el sujeto próximo en que se reciba otro y que puede, por tanto, ejercer respecto de él una causalidad material propia. La defiende y explica perfectamente Durando, *In I,*

sensu quo causa dispositiva ad materialem revocatur; quomodo etiam potest accidens esse causa materialis substantiae; nos autem agimus de propria causa materiali, in qua proxime insit et recipiatur accidentalis forma. Unde e contrario dicetur accidens *subiectum quod* alterius accidentis, si vere illud in se recipiat et in se proxime terminet unionem et inhaesionem illius, etiamsi non sit primum (ut ita dicam) sustentaculum utriusque, et in hoc sensu tractatur quaestio praesens.

Variae sententiae

4. Prima sententia est nullum accidens esse verum subiectum et materialem causam alterius accidentis. Ita tenet Gregorius, In II, dist. 12, q. 2, a. 2; tribuitque Aristoteli, IV Metaph., text. 13 et 14, ubi probat accidens non accidère accidenti, nisi quia ambo eidem accidunt, et subdit causam, quia non est maior ratio cur unum accidens alteri accidat quam e converso. Idem supponere videntur nominales, qui negant qualitates panis inhaerere quantitati, etiam post consecrationem panis, quos citavi III tomo III part., disp. LVI, sect. 3. In eamdem sententiam referri potest Capreolus, In I, dist. 3, q. 3, a. 2, ad 2 Scoti cont. 1 conclusionem, ubi non satis explicat quo sensu loquatur de *subiecto quo* et *quod;* nec ex locis D. Thomae quae affert satis id constare potest, ut videbimus; Gregorius vero clarius locutus est, qui non profert rationes magni ponderis; summa enim omnium est quoniam forma non potest esse principium patiendi aut recipiendi, alias confunditur munus formae cum officio materiae; sed omne accidens est vera forma accidentalis; ergo non potest esse principium receptivum accidentis.

5. Secunda sententia est unum accidens esse posse proximum subiectum in quo aliud recipiatur, et consequenter posse exercere propriam causalitatem materialem circa illud. Hanc tenet et bene declarat Durandus, In I,

dist. 8, 2 part., q. 4, n. 15, y la dan por supuesta Santo Tomás y otros autores, quienes —según hice constar en el lugar antes citado— afirman que en la Eucaristía, después de la consagración, las cualidades de pan inhieren en la cantidad separada, no mediante nueva inhesión que se les confiera por la consagración, sino mediante la antigua que poseían en la cantidad, la cual tenía anteriormente inhesión en la materia como en su sujeto, suprimido el cual, permanecen otros accidentes fundados sobre la misma cantidad, según enseña expresamente Santo Tomás, III, q. 77, a. 2, razón 2. Y en la solución a la segunda dificultad, afirma que *un accidente no puede ser por sí sujeto de otro, porque no existe en sí; mas puede ser sujeto en cuanto está en otro, por poder un accidente ser recibido en el sujeto mediante otro; y dice en este sentido que la superficie es el sujeto del color;* lo cual no sería verdad en absoluto si el accidente fuese únicamente medio *quo,* en el sentido anteriormente explicado. Y en I-II, q. 7, a. 1, ad 3, y en q. 56, a. 1, ad 3, donde repite la misma doctrina, afirma que *un accidente está inhesivamente en otro,* cosa que no puede decirse de la pura disposición. Afirmaciones semejantes tiene *In III,* dist. 33, q. 2, a. 4, quaestiunc. 1, y muy bien en la cuestión *De Spiritual. creat.,* a. 11, ad 13, y con frecuencia en otros pasajes. Y ésta opino que es la sentencia verdadera.

Solución del problema

6. Empero, a fin de probarla y explicarla con más amplitud, afirmo, en primer lugar: aunque no todo accidente pueda tener inmediatamente su inhesión en otro accidente, esto puede, sin embargo, convenirles a algunos accidentes. La primera parte es evidente, porque debiendo por necesidad estar inhesivamente en la sustancia toda la colección de accidentes, es necesario que algún accidente inhiera inmediatamente en la sustancia; pues no puede encontrarse un medio entre la sustancia y el accidente, aunque entre la sustancia y un accidente pueda interponerse otro accidente, porque igual que es adecuada la división general del ser en sustancia y accidente, de suerte que no puede caber medio alguno entre los miembros dividentes, de igual modo entre el

dist. 8, 2 part., q. 4, n. 15, eamque supponunt D. Thomas et alii auctores, qui (ut praedicto loco allegavi) dicunt in Eucharistia post consecrationem panis qualitates inhaerere quantitati separatae, non per inhaerentiam novam quae per consecrationem illis conferatur, sed per antiquam quam habebant in quantitate, quae antea inhaerebat in materia ut in subiecto, quo sublato, remanent alia accidentia fundata super ipsam quantitatem, ut expresse docet D. Thomas, III, q. 77, a. 2, ratione 2. Et in solutione ad 2, declarat *unum accidens per se non posse esse subiectum alterius, quia per se non est; quatenus vero est in alio, posse esse subiectum, quia potest unum accidens, mediante alio, recipi in subiecto;* et sic ait *superficiem esse subiectum coloris;* quod non esset absolute verum, si accidens tantum esset medium *quo* in priori sensu supra declarato. Et I-II, q. 7, a. 1, ad 3, et q. 56, a. 1, ad 3, ubi eamdem doctrinam repetit, ait *unum accidens inhaerere alteri,* quod non potest vere dici de pura dispositione. Similia fere habet In III, dist. 33, q. 2, a. 4, quaestiuncula 1, et optime in quaest. De Spiritual. creat., a. 11, ad 13, et saepe alias. Atque hanc sententiam censeo esse veram.

Quaestionis resolutio

6. Ut vero illam probemus et declaremus amplius, dico primo: quamvis non possit omne accidens in alio accidente proxime inhaerere, aliquibus tamen accidentibus id potest convenire. Prior pars nota est, quia cum tota collectio accidentium debeat necessario inhaerere substantiae, necesse est ut aliquod accidens immediate substantiae inhaereat; non enim potest inter substantiam et accidens medium inveniri, quamvis inter substantiam et aliquod accidens possit aliud accidens intercedere, quia sicut generalis divisio entis in substantiam et accidens adaequata est, ita ut inter membra dividentia nullum possit cadere medium, ita inter primum accidentis subiectum, quod est sub-

primer sujeto del accidente, que es la sustancia, y la colección total de accidentes, o sea entre la sustancia y su primer accidente, no puede encontrase medio. Así lo hizo constar debidamente Santo Tomás, I, q. 77, a. 1, ad 5.

7. *Los accidentes espirituales tienen verdadera inhesión en otros accidentes.*— La segunda parte se prueba primeramente por inducción en los accidentes corporales; en efecto, todos están en la sustancia mediante la cantidad, como enseñan todos los filósofos; parece, además, probarse por experiencia, pues la blancura se extiende en la superficie, y de igual modo el calor, al difundirse por el cuerpo, se extiende en su cantidad. Se puede responder que de aquí sólo se infiere que la cantidad es una disposición necesaria en el sujeto para que puedan estar en él los otros accidentes corpóreos de modo natural, pero no que la cantidad misma sea el sujeto próximo en el que verdaderamente se dé la inhesión de tales accidentes. Igual que antes afirmábamos con probabilidad de la forma sustancial que no se introducía en la materia sin estar convertida en extensa mediante la cantidad; pero que, una vez supuesta esa disposición, se une inmediatamente a la entidad de la materia misma y se coextiende con ella; ¿por qué, pues, no podría afirmarse lo mismo de la blancura, del calor, etcétera? Se responde que la razón es muy distinta, porque al ser la forma sustancial de un orden superior, es desproporcionada para estar inmediatamente en el accidente. Además, no se une mediante un modo accidental, sino sustancial, y debe, por tanto, unirse inmediatamente a la sustancia; en cambio, la cualidad corpórea es un accidente y se une mediante un modo accidental, siendo, por ello, de suyo proporcionada para poder realizar su inmediata inhesión en el accidente; por consiguiente, cuando la cualidad es tal que suponga esencial y necesariamente en la sustancia la cantidad, a fin de ser recibida mediante ella, es más verosímil que sea inmediamente recibida en ella. Se confirma por el misterio de la Eucaristía, ya que los accidentes están inhesivamente en la cantidad separada, según supongo por la teología; luego son por su naturaleza aptos para informar la cantidad, puesto que una forma no puede ejercer su acto formal fuera de un sujeto que le sea proporcionado; luego antes de la consagración esas cualidades estaban en la cantidad, ya que una cualidad informa

stantia, et totam collectionem accidentium, seu inter substantiam et primum accidens eius, non possit medium inveniri. Quod recte notavit D. Thomas, I, q. 77, a. 1, ad 5.

7. *Accidentia spiritualia aliis accidentibus vere inhaerent.*— Posterior pars probatur primo inductione in accidentibus corporeis; nam omnia insunt substantiae media quantitate, ut omnes philosophi docent; et videtur probari experientia, nam albedo in superficie extenditur, et calor similiter, cum diffunditur per corpus, in quantitate eius extenditur. Responderi potest hinc solum colligi quantitatem esse dispositionem necessariam in subiecto ut alia accidentia corporea in ipso possint esse connaturali modo, non tamen ipsam quantitatem esse proximum subiectum, cui talia accidentia vere inhaereant. Sicut de substantiali forma supra probabiliter dicebamus non ingredi in materiam, nisi extensam per quantitatem; supposita vero ea dispositione, immediate coniungi entitati ipsius materiae et coextendi illi; cur ergo non posset idem dici de albedine et de calore, etc.? Respondetur rationem esse valde diversam, nam forma substantialis, cum sit superioris ordinis, est improportionata ut accidenti proxime inhaereat. Item, non unitur per modum accidentalem, sed substantialem, et ideo immediate debet substantiae uniri; qualitas vero corporea est accidens et per modum accidentalem unitur, et ideo ex se proportionata est ut possit accidenti proxime inhaerere; ergo, quando talis est qualitas, ut per se et necessario in substantia supponat quantitatem ad hoc ut mediante illa recipiatur, verisimilius est in illa immediate recipi. Et confirmatur ex mysterio Eucharistiae, nam in quantitate separata accidentia inhaerent, ut ex theologia suppono; ergo ex natura sua apta sunt informare quantitatem, quia forma non potest suum effectum formalem exercere extra subiectum sibi proportionatum; ergo ante consecrationem illae qualitates inhaerebant quantitati, quia qualitas naturaliter informat

naturalmente un sujeto que le sea proporcionado, si está unido con ella. Además, porque se finge sin fundamento una nueva inhesión de nuevo y milagrosamente realizada en dichas cualidades, si, de acuerdo con la naturaleza, resulta comprensible que precedió y que permaneció siempre. Esta inducción es más evidente en algunos accidentes, los cuales no son cosas completamente distintas de los accidentes en que se fundan, sino que son modos de los mismos, como es, por ejemplo, la figura respecto de la cantidad, y el movimiento y el «donde» o presencia local respecto de la misma, y la relación —si es que es un modo distinto— respecto de su fundamento. Por lo demás, esto parece certísimo en los accidentes espirituales —y la misma razón vale para los materiales que les son proporcionados—, porque, en primer lugar, es necesario que los hábitos operativos tengan inhesión inmediata en las potencias a cuya ayuda se ordenan; ya que tales hábitos confieren inclinación y facilidad a estas potencias, mas no confieren tal facilidad si no es formalmente por sí mismos; luego informan estas potencias; luego son recibidos en ellas inmediatamente. Y por esta razón la ciencia se recibe en el entendimiento y las especies impresas en la potencia cognoscitiva que les es proporcionada, y los teólogos dicen también de la misma suerte que la fe está en el entendimiento y la caridad en la voluntad. Y la misma razón o mayor hay respecto de los actos vitales, los cuales son esencialmente actos inmanentes; por eso es necesario que sean recibidos inmediatamente en el principio próximo de que proceden. La razón *a priori* de esta parte se ha de tomar de la subordinación natural de dichos accidentes, la cual investigamos por los efectos mismos e indicios naturales, sin que exista nada de donde redunde contradicción con la naturaleza del accidente en cuanto tal.

8. *Segunda conclusión.*— En segundo lugar, afirmo: un accidente puede ejercer verdaderamente causalidad material respecto de otro que le sea proporcionado. Esta afirmación se deduce de la anterior, puesto que el sujeto que recibe en sí una forma, ejerce respecto de ella una causalidad material propia; mas un accidente es el sujeto próximo que recibe en sí otro accidente; luego. Segundo, porque el accidente que se recibe en otro depende de él en su ser y en su producción, y no depende como de causa eficiente, hablando formal y precisivamente, en virtud de la recepción, la cual puede a veces en la realidad

subiectum sibi proportionatum, si illi coniunctum sit. Item, quia superflue fingitur nova inhaesio, de novo et miraculose facta in illis qualitatibus, si iuxta rei naturam intelligi potest et praecessisse et semper permansisse. Evidentiorque est haec inductio in quibusdam accidentibus quae non sunt res omnino distinctae ab accidentibus in quibus fundantur, sed modi eorum, ut est figura respectu quantitatis et motus, et Ubi seu praesentia localis respectu eiusdem, et relatio (si est modus distinctus) respectu sui fundamenti. Praeterea, in spiritualibus accidentibus (et eadem ratio est de materialibus, quae illis proportionantur) hoc videtur certissimum, nam imprimis necesse est habitus operativos immediate inhaerere in potentiis ad quas iuvandas ordinantur; quia hi habitus praebent inclinationem et facilitatem his potentiis; sed non praebent hanc facilitatem nisi formaliter per seipsos; ergo informant has potentias; ergo in eis proxime recipiuntur. Atque hac ratione scientia recipitur in intellectu, et species impressae in potentia cognoscente ipsis proportionata, et sic etiam dicunt theologi fidem esse in intellectu et charitatem in voluntate. Atque eadem vel maior ratio est de actibus vitalibus, qui essentialiter sunt actus immanentes; unde necesse est recipi immediate in proximo principio a quo procedunt. Ratio vero a priori huius partis sumenda est ex subordinatione naturali talium accidentium, quam ex ipsis effectibus et naturalibus indiciis investigamus, et non est unde repugnet naturae accidentis ut sic.

8. *Secunda conclusio.*— Dico secundo: unum accidens vere potest exercere causalitatem materialem respectu alterius sibi proportionati. Haec assertio sequitur ex priori, nam subiectum recipiens in se formam, propriam causalitatem materialem exercet erga illam; sed unum accidens est proximum subiectum recipiens in se aliud accidens; ergo. Secundo, quia accidens quod in alio recipitur pendet ab eo in esse et fieri; et non ut ab efficiente, formaliter ac praecise loquendo ex vi receptionis, quae interdum

misma separarse de la producción, como se deja ver en la cantidad, que no produce la blancura que recibe en sí; por eso la blancura no depende de ella mediante acción, sino mediante unión e inhesión; esa dependencia, en consecuencia, pertenece a la causalidad material. Tercero, un accidente que está inhesivamente en otro es forma de él; de donde se llama a los actos vitales actos segundos de las potencias, porque son su última actualización e información, y la blancura sirve para denominar blanca a una superficie en cuanto la informa; luego, por el contrario, un accidente que recibe a otro ejerce respecto de él causalidad material.

9. *Se trata y resuelve una breve cuestión.*— Preguntará alguno si, cuando un accidente causa materialmente otro, concurre sólo él en ese género, o concurre también el sujeto mismo o algún otro accidente. Responden algunos que hay unos accidentes simples, es decir, no compuestos de varias entidades ni formal ni idénticamente, como es la blancura, la visión, etc.; que hay otros, en cambio, compuestos de varias entidades, composición que no se encontrará nunca en los accidentes que poseen entidad propia; porque, aunque pueda haber en ellos composición de intensidad o extensión, ésta, no obstante, en orden al sujeto se compara a modo de entidad simple; en cambio, en los accidentes que son modos de las cosas se da a veces semejante composición; por ejemplo, la presencia local del pan no consiste sólo en la cantidad, sino también en la sustancia de pan, de donde esa presencia total se compone de la presencia de la sustancia y de la presencia de la cantidad. Así, pues, por lo que se refiere a los accidentes primeros, cuando uno está en la sustancia mediante otro, afirman que la causalidad material se ejerce próximamente sólo por medio del accidente, y que —a la inversa— la unión o inhesión del accidente esencial e inmediatamente tienen por término al accidente solo, y, en cambio, al sujeto de este otro accidente sólo remotamente y como *per accidens,* pues siendo dicho accidente un modo simple o una entidad simple, no puede unirse inmediatamente a muchas cosas: de esta suerte, afirma Ockam, *In IV,* q. 4, que un accidente simple no puede estar si no es en un sujeto igualmente simple.

potest reipsa separari ab effectione, ut patet in quantitate, quae non facit albedinem quam in se recipit; unde albedo non pendet ab illa media actione, sed media unione et inhaesione; pertinet ergo illa dependentia ad materialem causalitatem. Tertio, accidens quod alteri inhaeret est forma eius, unde actus vitales dicuntur actus secundi potentiarum, quia illas ultimo actuant et informant, et albedo denominat superficiem albam ut informans illam; ergo, e converso, accidens recipiens aliud exercet materialem causalitatem circa illud.

9. *Quaestiuncula tractatur et resolvitur.*— Sed quaeret aliquis, cum unum accidens causat aliud materialiter, an solum illud proxime concurrat in eo genere, vel etiam ipsum subiectum aut aliquod aliud accidens. Respondent aliqui quaedam esse accidentia simplicia, id est, nec formaliter nec identice composita ex variis entitatibus, ut est albedo, visio, etc.; alia vero composita ex variis entitatibus, quae compositio nunquam reperietur in accidentibus quae propriam habent entitatem; nam, licet in eis esse possit compositio intensionis vel extensionis, haec tamen in ordine ad subiectum comparatur per modum simplicis entitatis; in accidentibus autem quae sunt modi rerum, interdum reperitur illa compositio; verbi gratia, praesentia localis panis non tantum est in quantitate, sed etiam in substantia panis; unde integra illa praesentia composita est ex praesentia substantiae et praesentia quantitatis. De prioribus ergo accidentibus, quando unum inest substantiae medio alio, aiunt materialem causalitatem per solum accidens proxime exerceri, et e converso unionem seu inhaerentiam accidentis per se et immediate terminari ad solum accidens, ad subiectum vero alterius accidentis non nisi remote et quasi per accidens; nam, cum tale accidens sit simplex modus aut simplex entitas, non potest immediate uniri pluribus rebus: sic Ocham, In IV, q. 4, ait accidens simplex non posse esse nisi in subiecto aeque simplici.

10. Mas cuando un accidente es compuesto del modo que se explicó, está adecuadamente en el sujeto compuesto; y por eso, aunque según una parte esté en otro accidente, según otra puede estar inmediatamente en la sustancia; y de este modo suele decirse que la cantidad discreta está parcialmente en muchos sujetos, cuestión que trataremos en su lugar. En esta segunda parte no hay dificultad en la realidad, por más que pudiera plantearse un problema de palabra, a ver si a ese accidente se le debe llamar uno o más bien dos, puesto que en la realidad son distintos hasta tal punto que pueden permanecer el uno sin el otro. Como —de hecho— se destruyó la presencia de la sustancia de pan y permaneció la presencia de la cantidad, e igualmente habría podido suceder al revés. Por eso no hay duda de que aquellas presencias son en realidad diferentes y de características distintas. Mas si debido a esta unión debe afirmarse que componen una sola, en nada interesa para el presente problema, y parece cuestión del modo de expresarse.

11. Mas, por lo que se refiere a la primera parte, la duda es mayor, porque el principio de que el accidente simple en su entidad no puede ser recibido inmediata y adecuadamente en un sujeto compuesto, ni es cierto, ni parece necesario. Porque, en primer lugar, muchos piensan de esta suerte respecto de todos los accidentes corporales, que están esencial y primariamente en el compuesto sustancial, al menos cuando es material por parte de ambos elementos —opinión que no implica contradicción, precisamente por esto, por ser compuesto el sujeto y simple la forma material—; por tanto, con la misma razón podrá estar en un compuesto accidental. Además, a veces un solo e idéntico accidente o modo accidental está en relación con dos cosas distintas; por ejemplo, el modo de unión se relaciona con o modifica a la cosa que une y a la cosa a la que une; luego del mismo modo una sola entidad accidental puede estar en relación esencial y primaria con dos cosas en cuanto componen un solo sujeto adecuado; por ejemplo, la materia y la cantidad en cuanto componen este concreto sujeto cuanto. Finalmente, en esto no se descubre contradicción intrínseca alguna. Juzgo, pues, que, partiendo de este principio, no se puede determinar con valor general, cuando un accidente está en la sustancia mediante otro,

10. At vero, quando accidens est compositum modo explicato, adaequate est in subiecto composito; et ideo, licet secundum unam partem sit in altero accidente, secundum aliam esse potest immediate in substantia; atque ad hunc modum dici solet quantitatem discretam esse in multis subiectis partialiter, de quo suo loco. Atque in hac posteriori parte non est in re difficultas, quamvis esse possit quaestio de nomine, an illud sit dicendum unum accidens vel potius duo, cum in re sint ita distincta ut possit unum sine alio manere; sicut de facto destructa fuit praesentia substantiae panis et mansit praesentia quantitatis, et potuisset etiam contrario modo fieri. Unde non est dubium quin illae praesentiae sint in re distinctae et diversarum rationum. An vero propter aliqualem unionem dicendae sint componere unam, nil interest ad rem praesentem, et videtur quaestio de modo loquendi.

11. De priori autem parte maior dubitatio est, nam illud principium quod accidens simplex in entitate sua non possit immediate et adaequate recipi in subiecto composito, neque est certum neque videtur necessarium. Nam imprimis multi ita censent de omnibus accidentibus corporalibus, quod sint per se primo in composito substantiali, saltem quando ex utraque parte est materiale (quae opinio ex hoc praecise, quod subiectum sit compositum et forma accidentalis sit simplex, non involvit repugnantiam); ergo eadem ratione esse poterit in composito accidentali. Item, interdum unum et idem accidens vel acidentalis modus respicit duas res distinctas, ut modus unionis et respicit vel afficit rem quam unit et rem cui unit; ergo similiter una entitas accidentalis potest per se primo respicere duas res ut componentes unum adequatum subiectum, verbi gratia, materiam et quantitatem ut componunt hoc subiectum quantum. Denique in hoc nulla apparet intrinseca repugnantia. Existimo ergo ex hoc principio non posse generaliter definiri quando unum accidens inest substantiae mediante alio, an

si la sustancia concurre en tal caso sólo remotamente o también próximamente, ni encuentro otro principio general por el que pueda darse a esto una solución universal.

12. Por lo cual creo que hay que tener en cuenta la naturaleza de cada accidente y su efecto formal; porque, si el efecto formal del accidente, por su especial naturaleza, no requiere el concurso material inmediato de la sustancia, es más verosímil que la sustancia concurra sólo remotamente, y que inmediatamente un accidente sólo tenga su inhesión en otro, y así en absoluto lo afirma Durando en el lugar antes citado. La razón es porque si la causa próxima es suficiente, será superfluo añadir otra. Y de este modo opino que la blancura y cualidades similares inhieren en la cantidad, de suerte que el modo de inhesión de las mismas tiene a sola la cantidad por término próximo. El mejor indicio de esto está en que, suprimida la materia y permaneciendo la cantidad, se conserva la misma inhesión. Ni hay ninguna otra señal o indicio que demuestre que se requiere más para el efecto formal de estos accidentes.

13. Mas si hay algún accidente que en virtud de su modo especial de informar exija la inhesión inmediata no sólo en alguna facultad, sino también en la sustancia misma de la cosa, no habrá contradicción en que así suceda. Hago especial hincapié en esto a causa de los actos vitales del entendimiento, por ejemplo, o de la voluntad, de los que algunos opinan que están en las facultades de tal manera que modifican también inmediatamente la sustancia misma del alma o del ángel a causa del modo intrínseco de afectar propio del acto vital; y puesto que hasta tal punto es esencialmente un acto inmanente que afecta inmediatamente al principio intrínseco total, influyendo inmediatamente en él, y este principio, como opinan en consecuencia dichos autores, no es la sola potencia, sino también la sustancia misma del ángel o del alma. Esta sentencia no resulta contradictoria desde el punto de vista de la causalidad material, mas su verdad debe examinarse en otra parte. Y es probable de igual modo lo que opinan algunos en teología: que los hábitos esencialmente infusos, igual que concurren activamente al mismo tiempo que las potencias en la producción de actos sobrenaturales, de la misma manera concurren también

substantia ibi concurrat solum remote vel etiam proxime, nec invenio aliud generale principium ex quo id possit universaliter expediri.

12. Quapropter respiciendum censeo ad naturam uniuscuiusque accidentis et ad effectum formalem eius; nam, si effectus formalis accidentis ob specialem naturam suam non postulat immediatum concursum materialem substantiae, verisimilius est substantiam tantum concurrere remote, et immediate solum inhaerere unum accidens in alio, atque ita absolute affirmat Durandus, loco supra citato. Et ratio est quia si illa causa proxima est sufficiens, superfluum erit aliam addere. Atque hoc modo existimo albedinem et similes qualitates inhaerere quantitati ita ut modus inhaerentiae earum in sola quantitate proxime terminetur. Cuius signum optimum est quia, sublata materia et manente quantitate, conservatur eadem inhaerentia. Neque est aliquod aliud signum vel indicium quod ad effectum formalem horum accidentium amplius requiri ostendat.

13. At vero, si est aliquod accidens quod ex suo speciali modo informandi requirat immediatam inhaerentiam, non solum ad aliquam facultatem, sed etiam ad ipsam substantiam rei, non repugnabit ita fieri. Hoc specialiter adverto propter actus vitales, verbi gratia, intellectus aut voluntatis, quos aliqui putant ita esse in facultatibus ut ipsam etiam animae vel angeli substantiam immediate attingant propter intrinsecum modum afficiendi vitalis actus, et quia ita essentialiter est actus immanens ut immediate afficiat totum principium intrinsecum, immediate in illum influens; hoc autem principium, ut hi auctores consequenter opinantur, non est sola potentia, sed ipsa etiam substantia angeli vel animae. Quae sententia ex vi causalitatis materialis non repugnat, eius tamen veritas alibi examinanda est. Atque eodem modo est probabile quod in theologia aliqui censent, habitus per se infusos, sicut simul concurrunt active cum potentiis ad eliciendos actus supernaturales, ita etiam concurrere materialiter ad recipien-

materialmente en el recibirlos; en efecto, esto —si por otra parte se prueba como necesario o más acorde naturalmente con dichos actos— no repugna por el hecho de ser la potencia y el hábito cosas distintas, ya que basta con que se unan y concurran a manera de una sola facultad total.

Respuesta a los argumentos

14. *Si un accidente adviene a un accidente.*— El fundamento en que se apoya Gregorio no tiene dificultad; en efecto, la proposición de Aristóteles, de que un *accidente no adviene a un accidente*, hay que entenderla de que no adviene como a *sujeto quod* en el primer sentido explicado antes, sentido que allí indica Santo Tomás. Podría también decirse que Aristóteles allí no sólo trata de la inhesión accidental, sino también de la predicación accidental, por la que un accidente se dice de otro completamente *per accidens*, por ejemplo, cuando se dice que un músico es blanco; en efecto, este tipo de predicación no proviene de que uno sobrevenga al otro, sino de que ambos se unan en un tercero. Mas puede a veces un accidente predicarse de otro accidente no absolutamente *per accidens*, por ejemplo en esta proposición: *lo cuanto está en un lugar* o *lo intelectual entiende, lo apetitivo ama;* y en estos casos no hay contradicción en que un accidente esté en otro accidente del modo explicado más arriba; y en el mismo sentido no habrá contradicción en que un accidente advenga a otro accidente no simplemente *per accidens*, sino debido a cierto orden esencial que guardan entre sí, de la manera que se llama también blanca a una superficie, y así en otros casos. Al argumento se responde que no hay repugnancia en que una cosa que es forma respecto de uno sea potencia receptiva respecto de otro, lo cual es evidente en el alma racional y en cualquier potencia pasiva accidental, y queda bastante claro con lo dicho en la sección primera, sin que se ofrezcan aquí nuevas dificultades.

dos illos; hoc enim (si aliunde probetur necessarium aut magis connaturale talibus actibus) non repugnat, ex eo quod potentia et habitus sunt res distinctae, quia satis est quod uniantur et concurrant per modum unius integrae facultatis.

Responsio ad argumenta

14. *Accidens an accidat accidenti.*— Fundamentum Gregorii non habet difficultatem; propositio enim Aristotelis, quod *accidens non accidit accidenti*, intelligenda est ut *subiecto quod* in priori sensu supra declarato. Quem sensum D. Thomas ibi indicat. Dici etiam posset Aristotelem ibi non solum agere de accidentali inhaerentia, sed etiam de accidentali praedicatione qua unum accidens omnino per accidens dicitur de alio, ut cum musicus dicitur esse albus; huiusmodi enim praedicatio non oritur ex eo quod unum accidat alteri, sed quod ambo in uno tertio coniungantur. At vero interdum potest accidens praedicari de accidente, non omnino per accidens, ut in hac propositione: *quantum est in loco*, aut *intellectuale intelligit, appetitivum amat;* et in his non repugnat accidens inesse accidenti modo superius exposito; et in eodem sensu non repugnabit accidens accidere accidenti, non mere per accidens, sed propter aliquem ordinem per se quem inter se habeant, quo etiam modo superficies dicitur alba, et sic de aliis. Ad rationem respondetur non repugnare quod res quae est forma respectu unius sit potentia receptiva respectu alterius, quod patet in anima rationali et in qualibet potentia passiva accidentali, et ex dictis in sect. 1 satis clarum est; neque hic occurrit nova difficultas.

DISPUTACION XV

LA CAUSA FORMAL SUSTANCIAL

RESUMEN

A seis puntos podemos reducir este tratado sobre la causa formal sustancial:

I. Existencia de las formas (Sec. 1).
II. Su producción (Sec. 2-4).
III. Naturaleza y causalidad de la forma (Sec. 5-6).
IV. Efectos de la forma (Sec. 7-9).
V. Unidad de forma sustancial (Sec. 10).
VI. La forma metafísica (Sec. 11).

SECCIÓN I

Después de un preámbulo en que precisa el tema, se plantea, mediante exposición de dificultades, el problema de la existencia de la forma (1-4), probándola luego con argumentos de raigambre aristotélica (5): por semejanza con el alma racional (6-7), por los indicios que de ella se descubren en las cosas (8-15) y por el análisis de sus causas (16-19). Termina con la solución de los argumentos (20).

SECCIÓN II

Expuesta la dificultad de la producción de la forma a partir de la materia (1) y refutada la posición de los primeros filósofos (2), entra en la exposición de las sentencias. La primera es la de quienes afirman la preexistencia en la materia de una entidad de la que se produce la forma (3-8); la segunda, la de los que afirman la creación de todas las formas (9). La solución es que algunas son creadas (10-12) y otras educidas de la potencia de la materia (13-17).

SECCIÓN III

Discute la cuestión de la preexistencia temporal de la materia. Planteada en su doble dimensión de la materia celeste y elemental (1-5), concluye Suárez que más que de distinguir momentos, se trata de distinguir acciones: la que crea la materia y la que educe la forma (6-8). Precisa su actitud con la solución de algunas objeciones y aclaración de otros detalles (9-11).

SECCIÓN IV

¿Se produce realmente la forma cuando se educe de la materia? Expuesto el problema y las dos opiniones sobre él (1-2), las refuta (3), dando como solución la existencia de una sola acción coproductiva y unitiva de los elementos del compuesto (4-6).

SECCIÓN V

De la naturaleza de la forma como sustancia incompleta y acto (1-2), se deducirá todo lo referente a su causalidad (3).

SECCIÓN VI

Respecto de la causalidad, ésta es la doctrina:

1) El principio de causación es la entidad misma de la forma (2).
2) Las condiciones para que se cause son: existencia actual (3), inmediación (4), acomodación de la materia (5).
3) En cuanto a la causación misma, ésta consiste en la unión de la forma con la materia (6-11).

SECCIÓN VII

Determina el efecto primario de la forma, que no es la unión misma (1), sino el compuesto (2), al que produce con la misma acción con que se actúa la materia (3-5). Lo que resta de la sección lo dedica a discutir la prioridad entre la forma y el compuesto, otorgándosela al compuesto, de acuerdo con Aristóteles (6-10).

SECCIÓN VIII

Sobre si la forma es causa de la materia, expuestas las posiciones antitéticas (1-6), adopta una actitud negativa, probándola ampliamente y aclarando otras cuestiones conexas (7-16). Los números restantes (17-21) los dedica a estudiar la doble dependencia que la materia tiene de la forma como de condición y como de causa.

SECCIÓN IX

Profundiza en el estudio de la dependencia que tiene la materia respecto de la forma. Después de determinar qué dependencia tiene la forma respecto de la materia (1), analiza la que ésta tiene respecto de aquélla. Para unos, ni Dios la puede conservar sin forma (2), mientras que para otros es esto factible (3-4), opinión por la que se inclina el Eximio (5-16).

SECCIÓN X

Unidad de forma. Admitida la pluralidad de formas parciales (1) y bien delimitado el problema (2-3), refuta la pluralidad de formas sustanciales (4-6), deteniéndose especialmente en rebatir la posición de Escoto sobre la forma de corporeidad (7-15), haciendo lo mismo con los defensores de una pluralidad de formas acorde con los grados de realidad (16-27), y con los que defienden diversidad de formas sustanciales en las partes heterogéneas (28-40). Discute a continuación la permanencia de las formas de los elementos en el mixto (41-52), para admitir con Aristóteles sólo la permanencia virtual (53-58). Pon fin, admitida la posibilidad sobrenatural de una doble información sustancial (59-60), concluye probando directamente la unidad de forma sustancial (61-69).

SECCIÓN XI

Cierra esta larga disputación con un certero análisis de la forma metafísica, aplicando las nociones de materia y forma a cualquier composición (1-2). Explicada la esencia de la forma metafísica (3-6), analiza su causalidad y unidad (7-11). Hace algo similar con la forma lógica (12-18), para concluir con el problema del proceso al infinito en los predicados esenciales, cosa que niega, al igual que Aristóteles (19-28).

DISPUTACION XV

LA CAUSA FORMAL SUSTANCIAL

Dado que las causas material y formal guardan entre sí relación mutua, por eso, con el mismo método con que nos hemos ocupado de la materia, vamos a tratar primero de la forma sustancial y luego de la accidental, porque los puntos que podrían hacerse necesarios sobre la forma en común, o han sido apuntados en la disputación sobre las causas en general, o se explicarán con más claridad en cada uno de los miembros, cuya conveniencia en dicha razón común es sólo analógica. Sin embargo, tratando de la forma sustancial, completaremos los puntos que hemos dejado para este momento sobre la materia prima, debido a la unión intrínseca que hay entre ella y la forma. Mas hay que suponer que aquí no se habla de la forma extrínseca, a la que llaman ejemplar, de la que trataremos luego, porque en cuanto tal más tiene razón de causa eficiente que de forma. Ni tampoco de la forma separada, como suele llamarse la naturaleza angélica o inmaterial, no por su causalidad, sino por su actualidad o hermosura; sino que tratamos únicamente de la forma informante o recibida en la materia, por ser ella la que posee propia y especial razón de causa. Suele, además, dividirse la forma en física y metafísica; la primera es la que ejerce la verdadera y real causalidad de la forma, teniendo, en consecuencia, que hablar principalmente de ella. Pues aunque se la llame forma física, bien por ser el principal constitutivo de la naturaleza de la cosa, bien por conocérsela preferentemente mediante el movimento físico y por ser sobre todo objeto de consideración en la ciencia física, no cae, sin embargo, fuera de la consideración metafísica, ya porque la razón de forma es común y abstracta, ya tam-

DISPUTATIO XV

De causa formali substantiali

Quoniam causa materialis et formalis mutuam habitudinem inter se dicunt, ideo eadem methodo qua de materia disseruimus, dicemus prius de forma substantiali, et postea de accidentali, nam quae de forma in communi desiderari poterant, vel tacta sunt in disputatione de causis in communi, vel explicabuntur distinctius in singulis membris, quae in illa ratione communi solum analogice conveniunt. Tractando autem de substantiali forma, complebimus ea quae de materia prima in hunc locum remisimus, propter intrinsecam connexionem inter ipsam et formam. Supponendum est autem hic non esse sermonem de forma extrinseca, quam exemplarem vocant, de qua infra dicemus, quia ut sic magis habet rationem efficientis quam formae. Neque etiam de forma separata, ut solet natura angelica aut immaterialis nominari, non propter causalitatem, sed propter actualitatem seu pulchritudinem; sed agimus de sola forma informante seu recepta in materia, quia illa est quae propriam et specialem habet rationem causae. Rursus vero dividi solet forma in physicam et metaphysicam: prior est quae veram et realem causalitatem formae exercet, et ideo de illa principalius dicendum est. Quamvis enim physica forma dicatur, vel quia naturam rei principaliter constituit, vel quia per motum physicum principalius investigatur priusque in scientia physica consideratur, non tamen est extra metaphysicam considerationem, tum quia ratio formae

bién porque la forma constituye la esencia, ya —finalmente— porque es una de las causas principales. Qué es lo que se significa por forma metafísica y cómo participa de la naturaleza de causa, lo examinaremos al fin de esta disputación.

SECCION PRIMERA

¿SE DAN FORMAS SUSTANCIALES EN LAS COSAS MATERIALES?

1. *Motivos de duda.*— La razón de dudar está primeramente en que las formas sustanciales no se conocen por experiencia alguna, ni son necesarias para todas las acciones y diferencias de las cosas que experimentamos; luego no han de admitirse sin causa. El antecedente es manifiesto, porque al fuego, por ejemplo, se le comprende perfectamente constituído en su ser con tal que concibamos una sustancia que posea un calor perfecto y sumo unido con sequedad, por más que la sustancia sujeta a estos accidentes sea simple; y esto basta también para todas las acciones del fuego que experimentamos y para la distinción entre el fuego y el agua y para el cambio del uno al otro, que parece consistir en que la sustancia pasa del sumo frío al sumo calor y viceversa. Esto, pues, es bastante para la constitución, distinción y acción de los elementos; por tanto, proporcionalmente bastará lo mismo para la composición de los mixtos, ya que éstos se forman de la mezcla de los elementos.

2. En segundo lugar, parece incurrirse en contradicción al decir forma informante y sustancial, porque o es una cosa subsistente y no necesita de sujeto alguno que la sustente, o necesita de él: si está en el primer caso, no puede ser una forma informante, porque repugna que lo que es subsistente sea recibido en otro. Si está en el segundo, es una forma inherente; luego es accidental; por consiguiente, no hay forma sustancial.

3. En tercer lugar, porque, admitidas las formas sustanciales, no puede comprenderse cómo se realizan las transmutaciones y generaciones de las cosas, a no ser que algo se produzca de la nada, cosa que no es posible según los principios naturales. La consecuencia es clara, porque o preexiste antes de la

communis est et abstracta, tum etiam quia forma constituit essentiam, tum denique quia est una ex praecipuis causis. Quid autem per metaphysicam formam significetur et quomodo hanc rationem causae participet, in fine huius disputationis subiiciemus.

SECTIO PRIMA

AN DENTUR IN REBUS MATERIALIBUS SUBSTANTIALES FORMAE

1. *Dubii rationes.*— Ratio dubitandi est primo quia formae substantiales nullo experimento cognosci possunt, nec sunt necessariae ad omnes actiones et differentias rerum quas experimur; ergo non sunt sine causa introducendae. Antecedens patet, quia ignis, verbi gratia, sufficienter intelligitur in suo esse constitutus, si concipiamus quamdam substantiam habentem perfectum et summum calorem cum siccitate coniunctum, etiam si substantia his accidentibus subiecta sit simplex; et hoc etiam satis est ad omnem actionem ignis quam experimur et ad distinctionem inter ignem et aquam et ad transmutationem unius in aliud, quae in hoc videtur consistere quod illa substantia a summo frigore transit in summum calorem, et e converso. Hoc ergo satis est ad constitutionem, distinctionem et actionem elementorum; idem ergo proportionaliter sufficiet ad mixtorum compositionem, haec enim ex elementorum mixtione procreantur.

2. Secundo involvi videtur repugnantia cum dicitur forma informans et substantialis; nam vel est res subsistens et nullo indigens subiecto sustentante vel illo indiget: si primum habeat, non potest esse forma informans, quia repugnat id quod subsistens est in alio recipi. Si secundum habeat, est forma inhaerens; ergo accidentalis; non datur ergo substantialis forma.

3. Tertio, quia positis substantialibus formis, non potest intelligi quo modo fiant rerum transmutationes et generationes nisi aliquid ex nihilo fiat, quod esse non potest iuxta naturalia principia. Sequela patet, quia vel forma substantialis praeexistit generationi,

generación la forma sustancial, o algo de ella, o nada. No puede afirmarse lo primero, porque de lo contrario preexistirían en la materia infinitas formas y no se produciría en realidad nada nuevo, sino que aparecería. Ni puede tampoco afirmarse lo segundo, ya porque en la misma parte de la materia no puede haber algo de forma sin que esté la forma completa, puesto que es indivisible; ya también porque, aunque preexista una parte de la forma y haya de introducirse otra parte, esta parte se producirá de la nada, puesto que no puede producirse de la primera; sólo queda, pues, afirmar lo tercero, lo cual, sin embargo, es contradictorio y supera las fuerzas de los agentes naturales.

4. *Los antiguos filósofos desconocieron las formas sustanciales.*— En esta cuestión casi todos los filósofos antiguos desconocieron las formas sustanciales, según se desprende de lo que hemos dicho antes acerca de sus opiniones respecto de la materia prima o del primer sujeto de las transmutaciones naturales; pues habiendo juzgado que ese sujeto era un ser completo en acto, no pudieron admitir la forma sustancial, puesto que forma sustancial y materia prima que sea pura potencia son cuasi correlativas. También algunos de los filósofos posteriores negaron las formas sustanciales, al menos en los elementos. Así lo da a entender Alejandro de Afrodisia, lib. XII *Metaph.*, com. 12, aunque allí parezca hablar sólo por vía de ejemplo y según proporción; y Filopón, II *De Gener.*, com. 7; y antes defendió la misma sentencia Galeno, lib. I *De Element.;* y con anterioridad opinó lo mismo Empédocles, quien no negó las formas de los mixtos, sino de los elementos, como lo hace constar Aristóteles, lib. I de la *Física,* texto 51, y en el lib. II de la *Física,* texto 22.

Solución del problema

5. Mas hay que afirmar que todas las cosas naturales o corpóreas, además de materia, constan de forma sustancial, como de principio intrínseco y causa formal. Esta es la opinión de Aristóteles en innumerables pasajes, el cual censura con frecuencia a los antiguos filósofos porque, prescindiendo prácticamente de la forma sustancial, dedicaban toda su investigación a la materia, según se ve por todo el lib. I de la *Física* y por el libro segundo, c. 1, donde dice que

aut aliquid eius, vel nihil. Primum dici non potest, alias infinitae formae praeexisterent in materia, et reipsa nihil de novo fieret, sed appareret. Neque etiam potest dici secundum, tum quia in eadem parte materiae non potest esse aliquid formae quin sit tota forma, cum indivisibilis sit; tum etiam quia, etiamsi pars formae praesit et pars inducenda sit, haec pars fiet ex nihilo; non enim potest ex priori parte fieri; restat ergo ut dicatur tertium, quod tamen repugnat et excedit vim naturalium agentium.

4. *Veteres philosophi formas substantiales nescivere.*— In hac quaestione antiqui philosophi fere omnes ignorarunt formas substantiales, ut constat ex his quae supra retulimus de eorum opinionibus circa materiam primam vel primum subiectum transmutationum naturalium; cum enim existimaverint illud subiectum esse completum ens actu, non potuerunt substantialem formam agnoscere; nam forma substantialis et materia prima quae sit pura potentia quasi correlativa sunt. Nonnulli etiam e posterioribus philosophis, saltem in elementis, negarunt substantiales formas. Ita significat Alexander Aphrodisaeus, XII Metaph., com. 12, quamquam ibi solum exempli causa et secundum proportionem loqui videatur; et Philoponus, II de Gener., com. 7; et prius tenuit eamdem sententiam Galenus, lib. I de Element.; et antea idem sensit Empedocles, qui mixtorum formas non negavit, sed elementorum, ut significat Aristoteles, I Phys., text. 51, et II Phys., text. 22.

Quaestionis resolutio

5. Dicendum vero est omnes res naturales seu corporeas constare forma substantiali (praeter materiam) tamquam principio intrinseco et causa formali. Haec est sententia Aristotelis innumeris in locis, qui saepe reprehendit veteres philosophos quod, fere praetermissa substantiali forma, omnem inquisitionem circa materiam adhibuerint, ut constat ex toto lib. I Phys., et lib. II, c. 1,

la forma es una naturaleza más perfecta que la materia. Tiene esto mismo en el lib. I *De partibus animal.*, c. 1, y en lib. VII de la *Metafísica*, c. 4, y en el libro XII, c. 2, donde llama a la forma *algo concreto*, porque completa la sustancia, la cual es algo concreto; y allí mismo, principalmente en el lib. VII de la *Metafísica*, llama a la forma *lo que algo es;* y da por razón que ella misma constituye y distingue las esencias de las cosas. Además, en el lib. II *De Anima*, c. 1, divide la sustancia en materia, forma y compuesto, llamando a la forma ἐντελέχειαν, nombre del que Fonseca escribe muchas cosas eruditamente en el lib. I *Metaph.*, al fin; sin embargo, los escritores enseñan comúnmente que la palabra «entelequia» es más general y que comprende más cosas que la forma sustancial; pues propiamente significa perfección o el acto perfectivo de una cosa. Mas suele atribuirse por antonomasia a la forma sustancial por ser el acto principal y la perfección máxima de una cosa sustancial. Suele también Aristóteles llamar a la forma sustancial con otros nombres, de que daremos constancia más abajo al explicar su causalidad. Mas no fue Aristóteles quien descubrió esta verdad, pues antes que él admitió la forma sustancial Platón, según se desprende del *Timeo*, donde llama a las formas verdaderas *imágenes de las cosas existentes*, es decir, participaciones de las ideas, siendo así que él no admite ideas más que de las sustancias. Y se cree que antes de Platón algunos de los filósofos llegaron a conocer las formas sustanciales, como se ve por Aristóteles, lib. I *De partibus animal.*, c. 1, y en otros pasajes antes citados. Ahora bien, hasta tal punto está aceptado este dogma en filosofía, que no es posible negarlo sin gran ignorancia; y está tan acorde con la verdad de la fe cristiana que su certeza recibe de esto no poco incremento; por eso me es grato comenzar la demostración de esta verdad por un principio cierto por fe y evidente por luz natural.

De la racional se llega a las otras formas sustanciales

6. Sea, pues, la primera razón, porque el hombre consta de una forma sustancial como de causa intrínseca; luego también las otras cosas naturales. Se

ubi formam perfectiorem naturam dicit esse quam materiam. Idem habet lib. I de Partibus animalium, c. 1, et VII Metaph., c. 4, et lib. XII, c. 2, ubi vocat formam *hoc aliquid*, quia complet substantiam, quae est hoc aliquid; et ibidem, praesertim lib. VII Metaph., vocat formam *quod quid est;* et rationem reddit quia ipsa est quae constituit et distinguit rerum essentias. Praeterea, lib. II de Anima, c. 1, distinguit substantiam in materiam, formam et compositum, et formam vocat ἐντελέχειαν, de quo nomine multa erudite scribit Fonseca, lib. I Metaph., in fine; communiter tamen docent scriptores vocem entelechiae generaliorem esse et plura comprehendere quam substantialem formam; significat enim proprie perfectionem seu actum perficientem rem. Per antonomasiam vero attribui solet formae substantiali quod sit praecipuus actus et maxima perfectio rei substantialis. Aliis etiam nominibus solet ab Aristotele forma substantialis nominari, quae inferius, explicando eius causalitatem, adnotabimus. Non tamen fuit Aristoteles huius veritatis inventor, nam ante eum substantialem formam agnovit Plato, ut constat ex Timaeo, ubi formas appellat vere *existentium simulachra*, id est, idearum participationes, cum tamen ipse non ponat ideas nisi substantiarum. Et ante Platonem nonnulli e philosophis creduntur substantiales formas attigisse, ut constat ex Aristotele, I de Partibus animal., c. 1, et aliis locis supra citatis. Iam vero est hoc dogma ita receptum in philosophia ut sine magna ignorantia id negari non possit; estque ita consentaneum veritati fidei christianae ut eius certitudo non parum inde augeatur; quare placet huius veritatis probationem a quodam principio fide certo et lumine naturali evidente inchoare.

Ex rationali caeterae substantiales formae colliguntur

6. Prima igitur ratio sit, nam homo constat forma substantiali ut intrinseca causa; ergo et res omnes naturales. Antecedens

prueba el antecedente, porque el alma racional es una sustancia y no un accidente, como es manifiesto, puesto que permanece por sí separada del cuerpo por ser inmortal; es, pues, subsistente de por sí e independiente del sujeto; luego no es un accidente, sino una sustancia. Además el alma es verdaderamente forma del cuerpo, según enseña la fe y es evidente también por la luz natural; no puede, pues, ser una sustancia asistente, o que mueva extrínsecamente al cuerpo; de lo contrario no lo vivificaría, ni las operaciones vitales dependerían esencialmente de su presencia y unión; ni sería, finalmente, el hombre mismo el que entendiese, sino una sustancia distinta que le asiste. Así, pues, el hombre consta del cuerpo como materia y del alma racional como forma; luego esta alma es la forma sustancial; porque, según explicaremos luego, por el nombre de forma sustancial no se expresa más que una sustancia parcial que se puede unir de tal manera con la materia, que componga con ella una sustancia íntegra y esencialmente una, cual es el hombre.

7. Se prueba, a su vez, la primera consecuencia suponiendo que se trata de cosas naturales generables y corruptibles, ya que éstas, por lo que a tal aspecto se refiere, son de la misma clase que el hombre, y entre ellas puede haber transmutación y cambio; *a fortiori* se concluye de aquí fácilmente que lo mismo se ha de afirmar de los cuerpos incorruptibles, supuesta la sentencia antes explicada sobre su materia. Así, pues, la composición de materia y forma sustancial en el hombre demuestra que existe en las cosas naturales un sujeto sustancial, apto por su naturaleza para ser informado por un acto sustancial; luego dicho sujeto es imperfecto e incompleto en el género de sustancia; luego exige siempre estar bajo algún acto sustancial. Y este sujeto no es exclusivo del hombre, sino que se encuentra también en las otras cosas naturales, como es de por sí evidente; por eso se le presupone antes de la generación del hombre y para su nutrición y permanece después de su corrupción; por consiguiente, todas las cosas naturales que constan de dicho sujeto o materia constan también de una forma sustancial actualizadora y perfectiva de ese sujeto. Además, de la misma composición del hombre se deduce que la agregación de muchas facultades o

probatur, nam anima rationalis substantia est et non accidens, ut patet, quia per se manet separata a corpore, cum sit immortalis; est ergo per se subsistens et independens a subiecto; non est ergo accidens, sed substantia. Rursus illa anima est vera forma corporis, ut docet fides et est etiam evidens lumine naturali; non enim potest esse substantia assistens aut extrinsece movens corpus, alias non vivificaret illud, neque ex praesentia et coniunctione eius essentialiter penderent opera vitae; nec denique esset ipse homo qui intelligeret, sed quaedam alia substantia illi assistens. Constat ergo homo corpore ut materia et anima rationali ut forma; est ergo haec anima substantialis forma; nam, ut infra declarabimus, nomine substantialis formae nihil aliud significatur quam substantia quaedam partialis quae ita potest uniri materiae ut cum illa componat substantiam integram ac per se unam, qualis est homo.

7. Prima vero consequentia probatur, supponendo sermonem esse de rebus naturalibus generabilibus et corruptibilibus, nam hae sunt quoad hanc partem eiusdem ordinis cum homine, et inter eas potest esse transmutatio et vicissitudo; inde tamen facile concludetur a fortiori idem esse dicendum de incorrruptibilibus corporibus, supposita sententia quam supra tractavimus de materia eorum. Hominis ergo compositio ex materia et forma substantiali ostendit esse in rebus naturalibus quoddam subiectum substantiale natura sua aptum ut informetur actu aliquo substantiali; ergo tale subiectum imperfectum et incompletum est in genere substantiae; petit ergo semper esse sub aliquo actu substantiali. Hoc autem subiectum non est proprium hominis, sed in aliis etiam rebus naturalibus reperitur, ut per se notum est; unde et ad generationem hominis supponitur, et ad nutritionem, et post eius corruptionem manet; ergo res omnes naturales quae illo subiecto seu materia constant, constant etiam substantiali forma actuante et perficiente subiectum illud. Praeterea, ex eadem hominis compositione colligitur aggregationem plurium facultatum vel formarum

formas accidentales en un sujeto sustancial simple no basta para la constitución de una cosa natural; puesto que en el hombre esas facultades y formas accidentales son acaso más numerosas y más perfectas que en las otras cosas naturales, y no bastan, sin embargo, para la constitución de un ente natural completo, sino que además se requiere una forma que sea como la que preside a todas aquellas facultades y accidentes, y la fuente de todas las acciones y movimientos naturales de dicho ente, y en la que tenga su razón y cierta unidad toda esa variedad de accidentes y potencias; luego en los restantes seres naturales es necesaria, por la misma razón, una forma sustancial distinta de los accidentes, y más íntima y perfecta que ellos. En tercer lugar, se desprende del mismo ejemplo que la generación y corrupción sustancial del hombre no consiste en la adquisición o pérdida de algunos accidentes, sino en la unión o separación del alma racional que informa sustancialmente el cuerpo humano, para la cual sirven de preparación ciertos accidentes, desaparecidos los cuales, el alma se separa y el hombre se corrompe; del mismo modo, por tanto, se ha de entender que se produce la corrupción y generación de los otros entes naturales. Porque, en cuanto puede inferirse de la experiencia, el modo de generación y corrupción en las otras cosas es el mismo que en el hombre, exceptuando la diferencia en perfección y subsistencia de la forma humana, que no deduciríamos del modo de generación y corrupción si no nos fuese conocida por otro capítulo. Por eso se dice en el *Eclesiast.*, 3: *Una misma es la muerte del hombre y de las bestias e igual la condición de ambos; como muere el hombre, así mueren también ellas*, etc. Finalmente, todos los indicios y signos de composición sustancial que pueden pensarse en el hombre se dan en los otros seres naturales y principalmente en los animados, según se echará de ver por el argumento siguiente.

Diversos indicios de la forma sustancial

8. *Reducción del sujeto pasivo alterado a su estado primitivo.*— Así, pues, la segunda razón principal se toma de los diversos indicios derivados de los accidentes y operaciones de los entes naturales, los cuales indicios denuncian que bajo ellos está latente una forma sustancial. El primero se descubre incluso en los elementos; porque si, por ejemplo, el agua se calienta y luego se le retira la causa agente, vuelve a su primitiva frigidez debido a una fuerza intrínseca, según consta por experiencia; luego es señal de que hay en el agua algún principio más íntimo del que emana de nuevo la intensidad del frío, una vez removidos los impedimentos extrínsecos; ahora bien, dicho principio sólo puede ser la forma sustancial; luego. Se prueba la primera consecuencia, porque no puede haber agente extrínseco alguno de tal reducción, bien porque si dicha reducción procediese de un agente extrínseco, no sería esencial y necesaria, sino accidental, según se presentase fortuitamente el agente extrínseco; bien, asimismo, porque, analizando los principios extrínsecos que se presentan comúnmente, no hay ninguno de quien pueda provenir esa acción, ya que, inmediatamente sólo suele aparecer como tal el aire ambiente, el cual o no está naturalmente tan frío como el agua, o suele quedar accidentalmente tan cálido como el agua misma; por eso también él, en cuanto puede, se reduce a su primtivo estado; y, a su vez, remotamente sólo intervienen las causas celestes y universales, que no están de suyo determinadas a semejante acción, como es manifiesto.

9. *Refutación de las diversas causas de tal reducción.*— Se prueba, a su vez, el segundo antecedente, a saber, que no puede pensarse ninguna otra causa intrínseca de dicha acción fuera de la forma misma del agua, porque, ¿cuál va a ser? Afirman algunos que en ciertas partes del agua permanece siempre frío intenso, y que, debido a la influencia de esas partes, se enfrían las otras que se han calentado, cosa que juzga probable Cayetano, I, q. 54, a. 3; y se le atribuye a Averroes, II *De Anima*, com. 1. Pero esto carece de fundamento y está en contra de la experiencia; pues percibimos con el sentido que toda el agua derramada en un vaso está muy caliente, sea cual sea la parte en que se la toque; y si algunas partes estuvieran tan frías, o se las percibiría por el sentido, o por lo menos en alguna parte del agua templarían la sensación de calor; mas no sucede ninguna de ambas cosas. Está, además, contra la razón física, porque toda el agua en todas sus partes está uniformemente de doble ma-

accidentalium in simplici subiecto substantiali non satis esse ad constitutionem rei naturalis; nam in homine sunt illae facultates et formae accidentales plures fortasse ac perfectiores quam in aliis naturalibus rebus, et tamen non sufficiunt ad constitutionem alicuius naturalis entis completi, sed praeterea requiritur forma quae veluti praesit omnibus illis facultatibus et accidentibus et sit fons omnium actionum et naturalium motuum talis entis, et in qua tota illa varietas accidentium et potentiarum radicem et quamdam unitatem habeat; ergo eadem ratione in reliquis entibus naturalibus necessaria est aliqua forma substantialis distincta ab accidentibus et intimior ac perfectior illis. Tertio, eodem exemplo constat generationem et corruptionem hominis substantialem non consistere in acquisitione vel amissione aliquorum accidentium, sed in unione vel disiunctione animae rationalis substantialiter informantis corpus humanum, ad quam praeparant accidentia quaedam, quibus sublatis, anima recedit et homo corrumpitur; ergo eodem modo intelligendum est fieri corruptionem et generationem aliorum entium naturalium. Nam, quantum experientia colligi potest, idem modus est generationis et corruptionis in aliis rebus qui est in homine, excepta differentia in perfectione et subsistentia formae humanae, quam ex modo generationis et corruptionis non colligeremus nisi aliunde nobis nota esset. Et propterea dicitur Ecclesiat., 3: *Unus interitus est hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio, sicut moritur homo, ita et illa moriuntur*, etc. Denique omnia indicia et signa substantialis compositionis quae in homine cogitari possunt sunt in aliis entibus naturalibus, et praesertim in animantibus, ut ex sequenti ratione constabit.

Substantialis formae indicia varia

8. *Reductio alterati passi in pristinum statum.*— Secunda ergo ratio principalis sumitur ex variis indiciis ortis ex accidentibus et operationibus entium naturalium, quae indicant latere sub illis formam substantialem. Primum cernitur etiam in elementis; nam si aqua, verbi gratia, calefiat, et postea removeatur agens, ab intrinseco reducitur ad pristinam frigiditatem, ut experimento constat; ergo signum est esse in aqua aliquod intimius principium a quo iterum manat intensio frigoris, sublatis extrinsecis impedimentis; illud autem principium non potest esse nisi forma substantialis; ergo. Prima consequentia probatur, quia nullum potest esse extrinsecum principium illius reductionis, tum quia, si illa reductio esset ab extrinseco, non esset per se ac necessaria, sed ex accidente, prout extrinsecum agens casu occurreret; tum etiam quia, discurrendo per omnia principia extrinseca quae communiter occurrunt, nullum est a quo possit illa actio provenire, quia proxime solum occurrere solet aer circumstans, qui vel naturaliter non est tam frigidus sicut aqua, vel ex accidente relinqui solet aeque calidus ac ipsa aqua; unde ipse etiam se reducit ad pristinum statum, quantum potest; remote vero solum interveniunt causae caelestes et universales, quae ex se non sunt determinatae ad huiusmodi actionem, ut notum est.

9. *Variae talis reductionis causae refelluntur.*— Secundum vero antecedens, scilicet, nullam aliam causam intrinsecam illius actionis excogitari posse praeter ipsam aquae formam, probatur, nam quaenam erit illa? Dicunt aliqui in quibusdam partibus aquae semper manere intensum frigus, et ab illis partibus alias quae calefactae fuerunt frigefieri, quod probabile censet Caietan., I, q. 54, a. 3; et tribuitur Averroi, II de Anima, com. 1. Sed hoc frivolum est et contra experientiam; sensu enim percipimus totam aquam infusam vasi alicui, esse valde calidam, quacumque ex parte attingatur; si autem essent aliquae partes adeo frigidae, vel perciperentur sensu vel saltem temperarent in aliqua parte aquae caloris sensum; neutrum autem fit. Est etiam contra rationem physicam, nam tota aqua se-

nera aplicada al fuego que obra naturalmente; luego en todas sus partes recibe la influencia uniformemente del mismo modo; pues, ¿qué hay que pudiera impedir esa acción o interrumpirla de tal manera que se realizase en unas partes y en otras no? Además, o esas partes de que se afirma que retienen el frío pueden calentarse, o no; si no pueden, tampoco podrán —en consecuencia— corromperse; mas si pueden calentarse, consecuentemente, dado que toda el agua está suficientemente aplicada al fuego, también ellas se calentarán, o puede con certeza darse un estado en el que tal potencia se reduzca al acto, y una vez puesto éste, todavía —removido el agente contrario— esa agua se volverá a su frialdad primitiva, mientras no se llegue a la corrupción del agua.

10. Responden otros que esa acción no procede de principio alguno distinto de la frialdad; porque siempre permanece la frialdad en algún grado, y ella misma, tan pronto como no es impedida, retorna a su primitivo estado. En efecto, en la frialdad misma pueden distinguirse dos cosas, a saber: la esencia y el modo de intensidad; y la esencia permanece siempre íntegra, por más que la intensidad se disminuya; por eso el modo de intensidad puede dimanar de la esencia misma. Mas esta respuesta también es falsa. En primer lugar, porque de una cualidad remisa no puede proceder un grado más intenso; de lo contrario, también el aire se convertiría en sumamente cálido, y así pasaría con todas las otras cosas. Segundo, porque acontece muchas veces que en el agua hay más grados de calor que de frío; por consiguiente, incluso separado el agente extrínseco, la frialdad no podría vencer el calor intenso, porque no sería ayudada por el sujeto de modo alguno, por ser la materia sola indiferente de suyo para ambos accidentes. Tercero, porque, en otro caso, el frío y el calor en grados bajos no podrían permanecer nunca invariables en el mismo sujeto, sino que una de las cualidades expulsaría siempre a la otra, perfeccionándose hasta la última intensidad, porque por parte del sujeto —si se tratase sólo de la materia prima— no habría impedimento alguno, y damos por supuesto que se han suprimido todos los otros impedimentos extrínsecos.

11. *En los elementos ninguna cualidad contiene virtualmente a las primeras.*— Finalmente, responden otros que sin duda es necesario otro principio

cundum omnes suas partes est uniformiter differmiter applicata igni naturaliter agenti; ergo secundum omnes partes eodem modo patitur uniformiter; quid enim est quod posset vel actionem illam impedire, vel ita interrumpere ut in quibusdam partibus fieret et non in aliis? Item, vel illae partes quae frigus retinere dicuntur possunt calefieri, vel non; si non, ergo neque corrumpi poterunt; si vero possunt calefieri, ergo si tota aqua est sufficienter applicata igni, etiam illae calefient, vel certe dari potest status in quo illa potentia reducatur in actum, et illo posito, adhuc illa aqua reducetur ad pristinam frigiditatem remoto agente contrario, dummodo ad corruptionem aquae perventum non sit.

10. Alii respondent illam actionem non provenire ab aliquo principio distincto a frigiditate; semper enim manet frigiditas in aliquo gradu, et ipsamet statim ac non impeditur se revocat in pristinum statum. Possunt enim in ipsamet frigiditate duo distingui, scilicet, essentia et modus intensionis; et essentia semper manet integra, etiamsi intensio minuatur, ideoque potest ab eadem essentia modus intensionis manare.

Sed haec responsio etiam est falsa. Primo, quia non potest a qualitate remissa intensior gradus procedere, alioqui etiam aer sese efficeret summe calidum, et sic de omnibus aliis rebus. Secundo, quia saepe contingit plures gradus caloris esse in aqua quam frigoris; ergo, etiam remoto extrinseco agente, non posset frigiditas vincere calorem intensum, quia nullo modo a subiecto iuvaretur, cum sola materia de se indifferens sit ad utrumque accidens. Tertio, quia alias nunquam frigus et calor in gradibus remissis possent quieta manere in eodem subiecto, sed semper altera qualitas alteram expelleret, se perficiendo usque ad ultimam intensionem, quia ex parte subiecti (si solum esset materia prima) nullum esset impedimentum, et supponimus omnia alia extrinseca esse sublata.

11. *In elementis nullae qualitates virtualiter primas continent.*— Alii tandem re-

interno anterior a la frialdad, el cual permanezca íntegro, aunque la frialdad disminuya, y del cual se derive aquella reducción; sin embargo, niegan que tal principio sea la forma sustancial, puesto que de ella no podría provenir inmediatamente la alteración, sino que afirman que es una cualidad de naturaleza superior, que contiene virtualmente las primeras cualidades sensibles. Cabe, no obstante, entender esta sentencia de dos maneras: primero, sin negar la forma sustancial, sino poniendo esa cualidad virtual como intermedia entre la forma sustancial y las primeras cualidades sensibles, y en este sentido no se opone a la verdad que intentamos probar; empero debilita el argumento que desarrollamos, debiendo rechazarse además como inútil e inventada gratuitamente, pues multiplica las cualidades sin fundamento o al margen de toda experiencia, puesto que la emanación de un accidente de la forma intrínseca no necesita de otro accidente como intermediario, de lo contrario incurriríamos en un proceso al infinito. Además, por ser contradictorio que se den en los elementos algunas cualidades anteriores a las primeras; ahora bien, según el testimonio de Aristóteles, las primeras cualidades de los elementos son el calor formal, la frialdad, etc. De donde, aunque acaso en los mixtos se dé a veces una cualidad que contenga virtualmente el calor o el frío, sin embargo, es posterior a la mezcla proporcionada de cualidades primarias connatural en el mixto y no está destinada a la emanación intrínseca de las cualidades primarias en el mismo sujeto, sino a obrar con su acción propia en los sujetos externos. Puede entenderse de otro modo la respuesta, de suerte que su fin sea quitar de en medio la forma sustancial y poner en su lugar la cualidad. Mas entendida en este sentido es fácilmente refutable, ya que esa cualidad no es percibida por los sentidos inmediatamente y por sí, sino que es conocida debido a este efecto de la emanación natural; ¿con qué fundamento, pues, se afirma que ese principio interno es una cualidad accidental y no la forma sustancial? Además, ese principio es el acto primero de la materia, que juntamente con ella completa este ser natural concreto al que llamamos agua; luego es un acto sustancial y no accidental. Además, la forma no es sólo raíz del frío, sino también de la hu-

spondent [1] necessarium quidem esse aliud principium internum prius frigiditate, quod integrum maneat, etiamsi frigiditas remittatur, a quo illa reductio derivetur; negant tamen illud principium esse formam substantialem, nam ab illa non posset immediate provenire alteratio, sed dicunt esse qualitatem quamdam superioris rationis, virtute continentem primas qualitates sensibiles. Verumtamen haec sententia duobus modis intelligi potest: primo, non negando formam substantialem, sed ponendo illam qualitatem virtualem mediam inter formam substantialem et primas qualitates sensibiles, et in hoc sensu non repugnat veritati quam probare intendimus; enervat tamen rationem quam prosequimur, et praeterea reiicienda est tamquam supervacanea et gratis conficta, multiplicat enim qualitates sine fundamento vel experientia ulla, nam emanatio accidentis ab intrinseca forma non indiget alio accidente intermedio, alias procederetur in infinitum. Item, quia repugnat dari in elementis aliquas qualitates priores primis; sunt autem, teste Aristotele, primae qualitates elementorum formalis calor, frigiditas, etc. Unde, licet fortasse in mixtis interdum detur qualitas virtute continens calorem aut frigus, illa tamen et est posterior temperamento primarum qualitatum connaturali mixto et non est ad intrinsecam dimanationem primarum qualitatum in eodem subiecto, sed ad efficiendum propria actione in extrinseca subiecta. Aliter potest intelligi illa responsio, ita ut intendat e medio auferre formam substantialem et loco illius ponere qualitatem. In hoc autem sensu intellecta, facile refutatur, quia illa qualitas immediate et per se non sentitur, sed ex hoc effectu naturalis dimanationis dignoscitur; quo ergo fundamento dicitur illud internum principium esse qualitatem accidentalem et non formam substantialem? Item illud principium est primus actus materiae, complens cum illa hoc ens naturale quod aquam appellamus; ergo est actus substantialis et non accidentalis. Item, illa forma non solum est radix frigoris, sed

[1] Iavel., VIII Metaph., q. 9.

medad, de la densidad y de otras propiedades que exige el elemento agua; ya que a propósito de todas ellas cabe hacer el mismo argumento, de que si cambian del estado natural que el agua requiere debido a una acción contraria, tan pronto como el agente contrario se separa, tornan a su estado natural; tienen, por tanto, otra forma anterior de la que se derivan, la cual permanece sin cambiar; por consiguiente, o a cada una de ellas responden sendas formas radicales —por así decirlo— o virtuales, cosa que está en contra de la naturaleza y es completamente superflua; o bien hay una forma única, en la que todas esas propiedades están radicadas y como reunidas, lo cual es rigurosamente verdadero; luego esa forma no es accidental, sino de un orden superior. Es, pues, la forma sustancial de la que tal reducción proviene, según sostiene la opinión común de Avicena, lib. I *Suffic.*, c. 5; de Soncinas, IX *Metaph.;* de Soto, II *Phys.*, q. 1, y de otros.

12. Y de aquí puede tomarse otro indicio que es una confirmación del precedente; pues consta por experiencia casi evidente que, incluso en estas cosas inanimadas y en los elementos, la corrupción sustancial es distinta de la alteración; me refiero en especial a las cosas inanimadas para que la inducción se convierta *a fortiori* en universal; porque en los seres animados es cosa más evidente, como se verá. Así, pues, conocemos por experiencia que la alteración, como por ejemplo, el calentamiento del agua o del hierro, es a veces tan violenta que se siente en ellos un calor intensísimo y, sin embargo, si cesa la acción del agente contrario, esas realidades permanecen o íntegras o casi íntegras en su sustancia e incluso retornan con facilidad a su estado accidental; en cambio, a veces avanza hasta tal punto la alteración que se produce un cambio completo de las cosas, de suerte que, aunque sea removido el agente, el paciente no puede jamás volver al estado primitivo, ni recobrar las acciones anteriores u otros accidentes semejantes; a veces incluso se cambia en una sustancia sensible más vil, como ceniza, escoria, etc.; y alguna vez se consume completamente de modo insensible porque se transforma en otro cuerpo más sutil e imperceptible por los sentidos; luego es señal evidente de que la alteración a veces es pura y permanece dentro del ámbito de la mutación accidental, y que,

etiam humiditatis, densitatis et aliarum proprietatum quas elementum aquae requirit; nam de illis potest fieri idem argumentum, quod si per actionem contrariam ab illo naturali statu quem aqua postulat immutentur, statim ac contrarium recedit, ad naturalem statum revertuntur; ergo habent aliam priorem formam a qua derivantur, quae immutata maneat; ergo vel singulis respondent singulae formae radicales (ut ita dicam) aut virtuales, quod natura abhorret et est omnino superfluum, vel est una forma in qua omnes illae proprietates radicantur et quasi colligantur, quod est verissimum; ergo illa forma non est accidentalis, sed superioris ordinis. Est ergo forma substantialis, a qua talis reductio provenit, ut communis habet sententia Avicen., lib. I Suffic., c. 5; Soncin., IX Metaph., q. 8; Soto, II Phys., q. 1, et aliorum.

12. Atque hinc sumi potest aliud indicium, quod est confirmatio praecedentis, nam fere evidenti experimento constat etiam in his rebus inanimatis aut elementis corruptionem substantialem esse distinctam ab alteratione; loquor in specie de inanimatis, ut a fortiori sit inductio universalis; quoniam in rebus animatis est res evidentior, ut patebit. Experimur itaque alterationem, ut, verbi gratia, calefactionem aquae aut ferri, interdum esse adeo vehementem ut intensissimus calor in eis sentiatur, et nihilominus si actio contrarii agentis cesset, res illae manent vel integrae vel fere integrae in substantia sua, et facile etiam ad accidentalem statum revertuntur; interdum vero adeo procedit alteratio ut omnimoda transmutatio rei fiat, ita ut quamvis removeatur agens, nunquam possit passum illud ad pristinum statum redire, neque priores actiones aut similia accidentia recuperare; interdum etiam in viliorem substantiam sensibilem, ut cineres, scoriam, etc., mutatur; nonnunquam vero omnino consumitur insensibiliter, quia in aliud corpus subtilius et insensibile transformatur; ergo signum evidens est alterationem interdum esse puram

en cambio, a veces lleva consigo una mutación mayor de la realidad. Y ésta sólo puede consistir en que el mismo compuesto sustancial se destruye al separarse la forma sustancial; luego existen las formas sustanciales. Se prueba la última proposición subsumida, porque si la sustancia total de la cosa permanece siempre igualmente íntegra, por más que avanzase la alteración, ella conservaría siempre de por sí la misma relación con los accidentes; por consiguiente, o, en cuanto de ella depende, removido el agente contrario, permanecería siempre invariable después de cualquier alteración bajo cualesquiera accidentes, o tornaría, sin duda, siempre a los mismos accidentes una vez apartados esos mismos agentes.

13. Y se corrobora esta razón, puesto que vemos que algunos accidentes son hasta tal punto inseparables de algunos sujetos, que si se les priva de ellos o son disminuídos en exceso, se produce una transformación completa en los sujetos, de suerte que son incapaces de volver por impulso intrínseco a su primitivo estado; luego esta inseparabilidad proviene de la unión de tales accidentes con algún principio interno de dichas cosas. El cual no puede ser la materia prima, o sea el sujeto primero que permanece bajo todo cambio, ya que respecto de él no hay accidente alguno inseparable, de los que pueden adquirirse o perderse por alteración. Ni puede ser tampoco ese principio algún accidente, si nos referimos al principio primero y radical; porque, aunque un accidente sea inseparable respecto de otro, como el enrarecimiento respecto del calor, y la blancura respecto de esta mezcla concreta de cualidades primarias, sin embargo esa mezcla es inseparable de esa otra forma anterior de su naturaleza que ha permanecido; hay, pues, que detenerse necesariamente en una forma que sea la primera respecto de los accidentes inseparables; por tanto, es una forma sustancial y no accidental, puesto que constituye la esencia propia, en la que están las propiedades accidentales connatural e inseparablemente.

14. *La subordinación de las propiedades entre sí es un indicio de la forma sustancial.*— Finalmente, arrancando de este indicio se puede elaborar otro argumento, porque en un ente natural se unen muchas propiedades, las cuales están a veces de tal manera subordinadas entre sí, que la una se origina de la

et manere intra latitudinem mutationis accidentalis, interdum vero habere coniunctam maiorem rei mutationem. Haec autem non potest esse alia nisi quia ipsum substantiale compositum dissolvitur, recedente forma substantiali; dantur ergo substantiales formae. Probatur ultima subsumptio, quia si tota substantia rei semper maneret aeque integra, quantumcumque procederet alteratio, ipsa de se semper haberet eamdem habitudinem ad accidentia; ergo vel semper post quamcumque alterationem maneret quieta sub quibuscumque accidentibus, quantum esset ex se et remoto contrario agente, vel certe remotis eisdem agentibus semper rediret ad eadem accidentia.

13. Et confirmatur haec ratio, nam videmus quaedam accidentia esse ita inseparabilia ab aliquibus subiectis ut si illa auferantur vel nimium diminuantur, omnimoda transmutatio fiat in subiectis, ita ut non possint per intrinsecam vim ad pristinum statum redire; ergo illa inseparabilitas provenit ex connexione talium accidentium cum aliquo principio interno talium rerum. Quod non potest esse materia prima seu illud primum subiectum quod manet sub omni transmutatione, quia respectu illius nullum est accidens inseparabile ex his quae possunt per alterationem acquiri vel amitti. Neque etiam illud principium potest esse aliquod accidens, si sit sermo de primo et radicali principio; nam, licet unum accidens sit inseparabile respectu alterius, ut raritas respectu caloris, vel albedo respectu talis temperamenti primarum qualitatum, illud tamen temperamentum est inseparabile ab alia priori forma naturae suae relicta; sistendum ergo necessario est in aliqua forma quae sit prima respectu accidentium inseparabilium; illa ergo est forma substantialis et non accidentalis, cum constituat propriam essentiam cui proprietates accidentales connaturaliter et inseparabiliter insunt.

14. *Subordinatio proprietatum inter se indicium formae substantialis.*— Tandem formari potest ex hoc indicio alia ratio, quia in uno ente naturali multae proprietates coniunguntur, quae interdum ita sunt inter

otra, como la voluntad del entendimiento; a veces, en cambio, no guardan subordinación entre sí, como el calor y la humedad en el aire, la blancura y la dulzura en la leche o los diversos sentidos en el animal; por consiguiente, esta multitud y variedad de propiedades, sobre todo cuando se encuentran de la segunda manera, exige una forma en la que se unan todas; de lo contrario estarán reunidas en el mismo sujeto de modo meramente accidental, y en absoluto, suprimida una, no por eso desaparecería otra; mas es lo opuesto lo que consta por experiencia; por tanto, es señal de que esos accidentes exigidos en un determinado número, grado y medida en un sujeto y ente concreto, no tienen esa unión sólo respecto del primer sujeto o materia prima, sino respecto de un compuesto que exige aquel determinado orden de los accidentes entre sí por razón de la forma. Suele confirmarse especialmente este argumento en los cuerpos mixtos, en los que vemos conservarse en el mismo mixto a accidentes contrarios reducidos a unos grados determinados; y esto no puede deberse a las cualidades mismas, como es harto evidente de por sí, ya que más bien están en oposición por su naturaleza. Ni es tampoco resultado de una causa extrínseca, ni de la materia, como se echa de ver fácilmente; luego es necesario que proceda de la forma. Esta confirmación, no obstante, o no tiene fuerza alguna, o no es un argumento distinto de los precedentes, porque las cuatro cualidades primarias reducidas a ese equilibrio, en el que pueden existir simultáneamente en el mismo sujeto, no necesitan, para conservarse perpetuamente en él en el mismo estado, de otra causa interna o principio, sino únicamente de la remoción del agente extrínseco destructor, ya que dichas cualidades constituídas en ese grado no son propiamente contrarias, ni pueden tener acción entre sí; más aún, si pudieran tenerla, la forma sustancial no podría impedirla o reducirlas a armonía. Acontece por eso que en los vivientes, incluso en el hombre, en que la forma posee la máxima unidad, no puede impedir la acción entre las partes heterogéneas, porque aunque en cada una de las partes tengan las cualidades tal tempero que coexistan armónicamente respecto del propio sujeto, no disfrutan, sin embargo, de igual equilibrio respecto de las cualidades de otra parte distinta. De la conservación, pues, de este equilibrio

se subordinatae ut una ab altera oriatur, ut voluntas ab intellectu; interdum vero inter se non habent subordinationem, ut calor et humiditas in aere, albedo et dulcedo in lacte, vel plures sensus in animali; ergo haec multitudo et varietas proprietatum, praesertim quando posteriori modo se habent, requirit unam formam in qua omnes uniantur; alioqui essent mere accidentaliter congregatae in eodem subiecto, et, una omnino sublata, non propterea recederet alia; at oppositum constat experientia; ergo signum est talia accidentia in tali numero, pondere et mensura in tali subiecto et ente requisita, non habere illam connexionem respectu solius primi subiecti seu materiae primae, sed respectu alicuius compositi quod ratione formae illum accidentium inter se ordinem requirit. Soletque haec ratio specialiter confirmari in corporibus mixtis, in quibus videmus accidentia contraria ad certos gradus redacta in eodem mixto conservari; id autem non potest provenire ex ipsis qualitatibus, ut per se satis constat, cum potius natura sua pugnent. Neque etiam provenit a causa extrinseca neque a materia, ut facile patet; ergo oportet ut proveniat a forma. Verumtamen haec confirmatio vel nullam omnino habet vim, vel non est distincta ratio a praecedentibus, nam quatuor qualitates primae ad eam temperiem redactae, in qua possint simul esse in eodem subiecto, ut in eo perpetuo conserventur in eodem statu, non indigent alia interna causa vel principio, sed sola remotione extrinseci agentis corrumpentis, quia illae qualitates in eo gradu constitutae nec sunt proprie contrariae neque possunt inter se habere actionem; immo, si eam habere possent, non posset forma substantialis eam impedire aut conciliare. Quo fit ut in viventibus, etiam in homine, ubi forma est maxime una, non possit impedire actionem inter partes heterogeneas, quia, licet in singulis partibus qualitates sint ita temperatae ut inter se consentiant respectu sui proprii subiecti, non vero sunt ita temperatae respectu qualitatum alterius partis dissimilis.

resultante de cualidades contrarías precisivamente consideradas no se deduce la forma sustancial. Mas se deduce muy bien por el hecho de que en semejante equilibrio las cualidades no sólo se consienten —valga la expresión— permanecer en tal grado, sino también porque están unidas en él de tal manera y lo exigen hasta tal punto, que si una de ellas aumenta o disminuye por causa extrínseca, una vez removido el agente externo, vuelve inmediatamente al equilibrio acorde con la proporción anterior, cosa que se hace patente sobre todo en los animales; luego esto es señal evidente de que tal equilibrio es propio de alguna forma, en la que se unen dichas cualidades. A su vez, esta señal coincide con la de la reducción de una cosa a su estado natural.

15. *El que una cosa, desarrollando una actividad determinada con intensidad disminuya en otras acciones es señal de la forma sustancial.*— Se confirma, finalmente, este argumento con otro indicio, tomado de la acción de algunas cosas naturales; en efecto, conocemos por experiencia que una cosa dotada de muchas facultades de operar, mientras obra intensamente con una, se ve impedida de poder obrar con otra, o de hacerlo con tanto esfuerzo; por tanto, es señal de que esas facultades están subordinadas a la misma forma, la cual opera principalmente mediante ellas; porque si no guardasen subordinación ninguna entre sí, ni respecto de algún principio común, cualquiera de ellas poseería su operación independientemente de la otra, y no habría razón alguna para que el esfuerzo de una impidiese el esfuerzo de otra con más derecho que si estuviesen en sujetos distintos; en cambio, desde el punto de vista de la subordinación a la misma forma, se da una magnífica razón, ya que, al tener ella una capacidad finita, mientras se aplica intensamente a una operación, se retrae de otra, y cabe la posibilidad de que se entregue a una con tanto esfuerzo que en ella quede agotada su capacidad. Algunos, para explicar el antecedente, se fijan en las cosas o agentes naturales, que mientras obran intensamente para vencer el contrario, no pueden defenderse a sí mismos en absoluto sin que por alguna parte sean vencidos o reciban detrimento de su contrario. Sin embargo, este hecho de experiencia de la repercusión pasiva de los agentes naturales no nace de la subordinación de muchas facultades a una forma única,

Ex hac ergo conservatione temperamenti, ex contrariis qualitatibus constante, praecise sumpta, non infertur forma substantialis. Infertur tamen optime ex eo quod in huiusmodi temperamento non solum permittuntur (ut ita dicam) qualitates manere in eo gradu, sed etiam in eo ita connectuntur et ita illum requirunt ut si altera earum extrinsecus vel augeatur vel minuatur, remoto extrinseco agente, statim ad priorem proportionem temperamentum redeat, quod maxime cernitur in animalibus; hoc ergo est signum evidens esse tale temperamentum alicuius formae in qua illae qualitates connectuntur. Hoc autem signum coincidit cum illo de reductione rei ad naturalem statum.

15. *Quod res unum intense agens in aliorum actione remittatur, signum substantialis formae.*— Ultimo confirmatur haec ratio alio indicio sumpto ex actione quarumdam rerum naturalium; experimur enim rem aliquam habentem plures operandi facultates, dum intense per unam operatur, impediri ne per aliam operari possit, aut ne cum tanto conatu; ergo est signum illas facultates esse subordinatas eidem formae, quae per eas principaliter operatur; nam si nullam subordinationem inter se haberent neque cum aliquo communi principio, quaelibet earum haberet suam operationem independenter ab alia, neque esset ulla ratio cur conatus unius impediret conatum alterius magis quam si essent in diversis subiectis; at vero ex subordinatione ad eamdem formam redditur optima ratio, quia cum illa sit finitae virtutis, dum intense applicatur ad unam operationem, distrahitur ab altera, et tanto conatu potest uni incumbere ut ibi exhauriatur eius virtus. Antecedens declaratur ab aliquibus in rebus seu agentibus naturalibus, quae dum intense agunt ad vincendum contrarium sese non possunt omnino tueri quin aliqua ex parte vincantur vel patiantur a contrario. Verumtamen haec experientia de repassione agentium naturalium non provenit ex subordinatione plurium facultatum ad unam formam, sed ex eo quod res non est semper

sino de que las cosas no siempre son tan poderosas para resistir como para obrar. Por eso también un hierro al rojo vivo, mientras calienta el agua, sufre influencia de ella, por más que la forma de hierro en nada absolutamente contribuya a dicha acción; más aún, en este caso no intervienen acciones de distintas facultades, sino la acción de una sola cualidad, concretamente del calor, y una pasión que le es contraria hasta cierto punto, y que proviene del hecho de que el calor no es tan potente para resistir como para obrar. Por eso en las cosas inanimadas me resulta difícil creer que pueda registrarse experiencia al guna por la que se pruebe dicho antecedente, porque en las acciones accidentales que no se deben a la vida no parece intervenir inmediatamente concurso alguno de la forma sustancial por razón del cual la acción de una facultad disminuya en virtud del esfuerzo de otra. Empero en los vivientes, y principalmente en nosotros mismos, experimentamos manifiestamente semejante efecto; a veces, efectivamente, el pensamiento interno atento impide que ni siquiera veamos las cosas presentes; es más, la reflexión prolongada suele incluso impedir la acción de la parte nutritiva. Ni tiene nada que ver el que a alguno se le ocurra decir que esto proviene del concurso de los espíritus vitales, los cuales son necesarios para las operaciones de estas facultades, y que, al concentrarse en una, abandonan otra; bien porque este mismo concurso de los espíritus vitales más en provecho de una facultad que de otra es señal de que hay una sola forma que se sirve de los mismos espíritus y facultades para dos acciones, de lo contrario no habría razón ninguna de que los espíritus se concentrasen más en una facultad que en otra; bien, igualmente, porque la operación intelectual no se hace mediante los espíritus y, sin embargo, el esfuerzo y atención dedicado a ella impide las acciones inferiores. Ni cabe atribuir esto a la cooperación de la fantasía, la cual exige el concurso de los espíritus, ya que la atención intelectual, sobre todo si es intensa y acerca de temas de orden superior, atenúa mucho incluso la actividad misma de la fantasía; por consiguiente, no se debe a los espíritus, sino a la ocupación de la misma alma en alguna operación.

aeque potens ad resistendum ac est ad agendum. Unde etiam ferrum calidissimum, dum calefacit aquam, ab ea repatitur, quamvis forma ferri nihil prorsus ad illam actionem conferat; immo ibi non intercedunt operationes diversarum facultatum, sed actio unius qualitatis, scilicet caloris, et passio eidem aliqua ex parte contraria, quae ex eo provenit quod calor non est tam potens ad resistendum sicut ad agendum. Quocirca in rebus inanimatis vix credo posse inveniri experimentum aliquod quo illud antecedens probetur, quia in actionibus accidentalibus quae a vita non procedunt non videtur proxime intercedere aliquis concursus formae substantialis ratione cuius remittatur actio unius facultatis ex conatu alterius. In viventibus autem, et praesertim in nobis, experimur manifeste huiusmodi effectum; interdum enim interior cogitatio attenta impedit ne res etiam praesentes videamus; immo et actionem nutritivae partis impedire solet diuturna meditatio. Neque refert si quis dicat hoc provenire ex concursu spirituum vitalium, qui necessarii sunt ad operationes harum facultatum, et dum ad unam confluunt, aliam destituunt; tum quia ipsemet concursus spirituum vitalium ad unam facultatem potius quam ad aliam est signum unius formae utentis ipsis spiritibus et facultatibus ad duas actiones, alias nulla esset ratio cur spiritus magis ad unam facultatem confluerent quam ad aliam; tum etiam quia intellectualis operatio non fit mediis spiritibus, et tamen conatus et attentio ad illam impedit inferiores actiones. Nec potest hoc tribui cooperationi phantasiae, quae requirit spirituum concursum; nam intellectualis attentio, praesertim si sit vehemens et circa res superioris ordinis, etiam ipsam phantasiae actionem valde minuit; ergo non provenit ex spiritibus, sed ex occupatione eiusdem animae circa aliquam operationem.

Las causas de la forma sustancial la demuestran claramente

16. *No es contradictoria la existencia de la forma sustancial.*— Puede aportarse una tercera razón principal *a priori*, por las causas propias de la forma sustancial, que son la final, eficiente y material, ya que no tiene causa formal por ser ella misma forma, siendo por eso imposible tomar de ella razón positiva alguna. No obstante, podemos suponer que por su parte no existe repugnancia alguna en que tal género de ente o de sustancia incompleta se dé en la realidad; en efecto, ¿qué contradicción se puede fingir o imaginar en esto? Además, porque no repugna que se den en la naturaleza actos sustanciales de un orden supremo, que sean subsistentes y no informantes, como los ángeles, y un acto sustancial de orden intermedio, que sea al mismo tiempo subsistente y actualizante o informante, según se dijo del alma racional; no será, por tanto, contradictorio que se den actos sustanciales de un orden ínfimo, es decir, que sean actos actualizantes y no completamente subsistentes, y a éstos llamamos formas sustanciales. Por lo demás, dicho acto o repugnaría por ser acto o por ser sustancial, o por ser contradictorio que se junten ambas cosas en la misma realidad; mas ninguna de estas cosas puede afirmarse con probabilidad; luego, cuanto está de su parte, tampoco hay contradicción en que exista la forma sustancial. Pues si no hay contradicción por parte de ella, se probará en seguida fácilmente por otras causas que o no hay contradicción, o incluso que es necesaria. Las dos primeras partes del primer antecedente parecen de por sí evidentes. La primera, por ser de suyo evidente que hay entidades en las cosas que son actos y perfeciones de otras; efectivamente, de esta suerte la blancura es acto de lo blanco, y la intelección lo es del inteligente. La segunda, a su vez, porque también es de suyo evidente que existen en las cosas entidades sustanciales, ya que éstas son el fundamento de las demás. Queda, pues, por probar la tercera parte, a saber: que no hay contradicción en que estas dos propiedades o razones se junten en la misma entidad; y esto es evidente, no sólo porque no puede señalarse nada en una de dichas razones que esté en contradicción intrínseca con la otra, sino también porque la razón de acto de suyo

Formae substantialis causae ipsam clare ostendunt

16. *Substantialem formam esse non repugnat.*— Tertia ratio principalis reddi potest a priori ex propriis causis formae substantialis, quae sunt finalis, efficiens et materialis; nam formalem non habet, cum sit ipsamet forma, unde ex ipsa nulla potest sumi positiva ratio. Possumus tamen supponere ex parte eius nullam esse repugnantiam quod tale genus entis vel substantiae incompletae detur in rerum natura; quae enim repugnantia in hoc fingi aut excogitari potest? Item, quia non repugnat dari in rerum natura actus substantiales supremi ordinis qui sint subsistentes et non informantes, ut angeli, et actum substantialem medii ordinis qui simul sit subsistens et actuans seu informans, ut de anima rationali dictum est; ergo non repugnabit dari actus substantiales infimi ordinis, id est, qui sint actus actuantes et non integre subsistentes, et hos vocavimus formas substantiales. Item, vel repugnaret talis actus quia actus est, vel quia substantialis est, vel quia haec duo in eadem re coniungi repugnat; nihil horum potest cum probabilitate dici: ergo nec repugnat dari substantialem formam quantum est ex parte eius. Quod si ex parte eius non repugnat, statim facile probabitur ex aliis causis vel non repugnare, vel etiam esse necessariam. Duae primae partes primi antecedentis per se notae videntur. Prima quidem, quia per se notum est dari in rebus entitates quae sunt actus et perfectiones aliarum; sic enim candor est actus albi et intellectio intelligentis. Secunda vero, quia etiam est per se notum dari in rebus entitates substantiales. cum hae sint aliarum omnium fundamentum. Probanda ergo superest tertia pars, quod nimirum has duas proprietates seu rationes in eadem entitate coniungi non repugnet; hoc autem patet, tum quia nihil in altera illarum rationum assignari potest quod cum altera intrinsece repugnet, tum etiam quia ratio actus ex se perfectionem dicit;

dice perfección; luego, si no está en contradicción con él unirse con un ser accidental, ¿por qué va a ser contradictorio que se una con una entidad sustancial? También, finalmente, porque siendo en absoluto la perfección el fin de toda entidad sustancial, parece implicar mayor repugnancia respecto de la razón de potencialidad que respecto de la razón de actualidad; mas lo primero no es contradictorio, según se echa de ver en la materia prima; luego tampoco lo será lo segundo. Y de aquí brota un nuevo argumento; en efecto, la potencia y el acto están en relación de proporcionalidad dentro de cualquier género; ahora bien, no hay repugnancia en que exista en las cosas naturales una potencia sustancial que sea en el género de la sustancia ente incompleto e imperfecto, según se demostró antes y se manifiesta en la composición del hombre; luego no habrá repugnancia en que se dé un acto proporcionado a esta potencia, por el que pueda ser actualizada en cualquier cosa natural, y existir y conservarse de un modo que le sea connatural.

17. *Demostración por la causa material y eficiente.*— Y de aquí brota fácilmente como conclusión un argumento tomado de la causa material; en efecto, por ser la materia potencia sustancial, contiene en su género y como en potencia receptiva todo acto que le sea proporcionado; luego tiene poder para causarlo en su género, si no hay repugnancia por otro concepto; luego la forma sustancial material tiene por esta parte causa suficiente para poder existir. A su vez, surge también como conclusión el argumento derivado de la causa eficiente; puesto que, si se trata de la causa primera, no puede faltarle poder mediante el que pueda producir en el universo formas sustanciales actualizadoras de la materia, ya dependiente, ya independientemente de ella, según los diversos grados y perfecciones de dichas formas, supuesta la no repugnancia de ellas. Luego, al ser necesarias en la realidad tales formas, por esta causa han sido producidas. Mas si se trata de la causa próxima, se verá luego cuál es la que puede intervenir respecto de cada forma. Baste decir por ahora que no puede faltar dicha causa, siendo tal efecto necesario para la constitución de las cosas naturales; por eso, si a veces en las causas creadas falta este poder, a la causa-

ergo si illi non repugnat coniungi cum esse accidentali, cur repugnat cum substantiali copulari? Tum denique quia, cum ratio substantialis entitatis ad perfectionem simpliciter spectet, magis videtur repugnare cum ratione potentialitatis quam cum ratione actualitatis; sed primum non repugnat, ut in materia prima constat; ergo nec secundum repugnabit. Atque hinc nova ratio consurgit; nam potentia et actus in omni genere sibi cum proportione respondent; sed non repugnat dari in rebus naturalibus substantialem potentiam quae in genere substantiae sit incompletum et imperfectum ens, ut supra est ostensum et ex hominis compositione est manifestum; ergo non repugnabit dari actum proportionatum huic potentiae quo possit in qualibet re naturali actuari et modo sibi connaturali existere et conservari.

17. *Ex materiali causa et efficienti demonstratur.*— Atque hinc concluditur facile ratio ex materiali causa desumpta; nam, cum materia sit substantialis potentia, continet in suo genere et in potentia receptiva omnem actum sibi proportionatum; ergo est potens ad causandum illum in suo genere, si aliunde non repugnat; ergo ex hac parte habet substantialis forma materialis sufficientem causam ut esse posit. Rursus concluditur ratio ex causa efficienti; nam si sit sermo de prima causa, non potest illi deesse virtus qua efficere potuerit in universo formas substantiales actuantes materiam, vel dependenter vel independenter ab illa, iuxta varios gradus et perfectiones talium formarum, supposita non repugnantia earum; ergo cum tales formae sint necessariae in rerum natura, effectae sunt ab huiusmodi causa. Si autem sit sermo de causa proxima, postea videndum est quaenam intercedere possit respectu uniuscuiusque formae. Nunc sufficiat dicere non posse talem causam deesse, si talis effectus ad rerum naturalium constitutionem est necessarius; unde si causis creatis interdum haec

lidad de la causa primera corresponde suplir también la función de las causas segundas, cosa que —hablando en rigor— sólo realiza en el alma racional respecto de su producción; ya que en otras formas no repugna, dado el modo como son producidas, que sean causadas por agentes naturales, puesto que son hechas con el concurso de la materia, como explicaremos en seguida. Y si hay, a su vez, en tales agentes capacidad suficiente, lo explicaremos al hablar de la causa eficiente.

18. *El principal indicio de la forma es el fin propio de la misma.*— Así, pues, el argumento principal se ha de tomar del fin de la forma sustancial, que es constituir y completar la esencia del ser natural, fin o efecto que es absolutamente necesario en la naturaleza; de lo contrario, en las cosas naturales no habría nada completo y perfecto en su naturaleza sustancial; ni existiría la multitud y variedad de especies sustanciales, en las que preferentemente consiste la admirable disposición y hermosura de este universo corpóreo. Para este fin, pues, es completamente necesaria la forma sustancial, puesto que, siendo la materia un ser muy imperfecto, no puede consistir en ella la esencia completa de cada cosa. Además, porque la materia, en cuanto es el primer sujeto, es una e idéntica en todas las cosas naturales; por consiguiente, la esencia de éstas no puede consistir en ella sola; de lo contrario, todas las cosas poseerían la misma esencia y sólo se diferenciarían accidentalmente, cosa que está en contradicción con la magnificencia y belleza de todo el universo, la cual resulta sobre todo de la variedad de las especies. Esto es lo que parece significar el *Génesis*, 1, con aquellas palabras: *produciendo semilla de acuerdo con su género,* o *según su especie.* Y muchas veces se repite aquello *según sus especies* y *en su género,* y se llega, por fin, a la conclusión: *vio Dios todas las cosas que había hecho y estaban muy bien,* porque concretamente toda la bondad del universo entero resulta de esa variedad. Y la pregonan también abundantemente las diversas potencialidades y operaciones de las cosas, y las mutuas generaciones y corrupciones, según se explicó. Así, pues, además de la materia, algo hay que añadirle a la esencia de cada cosa para que esté completa, y, siendo la materia potencia,

virtus deficiat, ad causalitatem primae causae spectat ut munus etiam causae proximae supleat, quod, per se loquendo, solum facit in anima rationali quantum ad effectionem eius; aliis enim formis, ex modo quo fiunt, non repugnat fieri ab agentibus creatis, cum fiant cum concursu materiae, ut statim explicabimus. An vero in talibus agentibus sit sufficiens virtus, dicemus tractando de causa efficienti.

18. *Praecipuus index formae finis ipsius est.*— Igitur praecipua ratio sumenda est ex fine formae substantialis, qui est constituere et complere essentiam entis naturalis, qui finis seu effectus est absolute necessarius in rerum natura; alioqui nihil esset in rebus corporeis in sua substantiali natura completum et perfectum; neque esset multitudo et varietas specierum substantialium, in qua maxime consistit huius universi corporei mirabilis dispositio et pulchritudo. Ad hunc ergo finem est omnino necessaria substantialis forma, quia cum materia sit valde imperfectum ens, non potest in illa sola consistere integra uniuscuiusque rei essentia. Deinde, quia materia, quatenus est primum subiectum, est una et eadem in omnibus rebus naturalibus; ergo non potest in sola illa consistere earum essentia, alioqui omnia essent unius essentiae solumque accidentaliter differrent, quod repugnat amplitudini et pulchritudini totius universi, quae ex specierum varietate maxime consurgit. Quod significari videtur Genes., 1, in illis verbis: *Facientem semen iuxta genus suum,* vel, *secundum speciem suam.* Et saepe fit illa repetitio, *iuxta species suas* et *in genere suo,* et tandem concluditur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona,* quia nimirum totius universi completa bonitas ex illa varietate consurgit. Quam etiam variae rerum virtutes et operationes et mutuae generationes et corruptiones satis ostendunt, ut declaratum est. Aliquid ergo praeter materiam est ipsi addendum quo essentia uniuscuiusque rei compleatur; cum autem materia sit potentia, id quod ei additur ad

lo que se le añada para completar la esencia será acto, puesto que la potencia implica ordenación esencial al acto.

19. Mas el acto que se une a la materia para completar la esencia de una cosa no puede ser un acto accidental. En primer lugar, porque de un acto y una potencia de diversos órdenes no se completa una esencia que sea verdadera y esencialmente una; y la esencia de una cosa natural debe ser verdadera y esencialmente una; de lo contrario, no sería una sustancia; segundo, porque, por ser la materia una potencia sustancial, no se completa mediante un acto accidental; luego no puede formar juntamente con él la esencia completa de una cosa natural. Tercero, porque si ese acto es accidental, pregunto a quién le adviene. Porque o le adviene al compuesto de dicho acto y potencia en cuanto tal, y esto es contradictorio, porque no puede advenirle por constar intrínsecamente dicho compuesto de esa forma; del mismo modo que la blancura no es accidente de lo blanco en cuanto es blanco, sino de un sujeto blanco. O le sobreviene a la materia o sujeto sustancial, y en este caso pregunto de nuevo por qué se dice que le sobreviene. Pues o es porque la materia puede existir con dicho acto, o también sin él; y esto no basta, ya que en otra hipótesis el alma racional sería también un accidente del cuerpo; por tanto, esto puede ser común tanto al acto sustancial como al accidental. O porque dicha forma depende de la materia en su ser, y tampoco esto basta, porque también las partes de la sustancia pueden depender de las otras partes, y la materia misma depende, a su modo, de la forma; pues hay diversos modos de dependencia, y no está en contradicción con una sustancia incompleta el que dependa de un sujeto del mismo orden. O, finalmente, se le llama accidente, porque en su ser posee una entidad tan imperfecta y diminuta, que es de orden inferior a todo el ámbito de la sustancia. Mas esto se afirma gratuitamente y sin fundamento; pues ¿por dónde consta que el acto de la materia al que ella misma se ordena esencial y primariamente, y que con ella completa la esencia de una cosa natural, sea una entidad tan diminuta e incompleta? Contradice, finalmente, al fin de dicha forma, porque, según dije, de un sujeto sustancial y con forma accidental no puede resultar compuesta una única esencia sustancial, sobre todo

complendam essentiam erit actus, quia potentia dicit essentialem ordinem ad actum.

19. Non potet autem ille actus qui ad complendam rei essentiam adiungitur materiae esse actus accidentalis. Primo quidem quia ex actu et potentia diversorum ordinum non completur essentia vere ac per se una; essentia autem rei naturalis et substantialis esse debet vere ac per se una; alias non esset una substantia. Secundo, quia cum materia sit substantialis potentia, non expletur per actum accidentalem; ergo cum illo non potest complere veram essentiam rei naturalis. Tertio, quia si talis actus est accidentalis, interrogo cuinam accidat. Aut enim accidit composito ex illo actu et potentia, ut tale est, et hoc repugnat, quia cum compositum illud intrinsece constet ex tali forma, non potest ei accidere; quomodo etiam albedo non est accidens albi, ut album est, sed subiecti albi. Aut accidit materiae seu subiecto substantiali, et sic interrogo rursus cur dicatur ei accidere. Vel enim quia potest materia esse cum tali actu, et etiam sine illo. Et hoc non est satis, alias etiam anima rationalis esset accidens corporis; hoc ergo commune esse potest tam substantiali actui quam accidentali. Vel est quia talis forma pendet a materia in suo esse, et hoc etiam non est satis, quia etiam partes substantiae possunt pendere ab aliis partibus, et materia ipsa pendet suo modo a forma; sunt itaque varii modi dependentiae, et non repugnat incompletae alicui substantiae quod pendeat a subiecto eiusdem ordinis. Vel denique dicitur accidens quia in suo esse habet entitatem ita imperfectam et diminutam ut sit inferioris ordinis quam tota latitudo substantiae. Et hoc imprimis est gratis et sine fundamento dictum; unde enim constat illum actum materiae, ad quem ipsa per se primo ordinatur quique cum ipsa complet essentiam rei naturalis, esse tam diminutam et incompletam entitatem? Deinde repugnat fini talis formae, quia, ut dixi, non potest ex subiecto substantiali et forma accidentali componi una essentia substantialis,

siendo la forma la que confiere a la esencia el último grado y complemento. Por lo cual dijo con razón Aristóteles, lib. I de la *Física*, c. 6, *que la sustancia no se compone de no sustancias;* y consta, por otra parte, que las cosas naturales y sus esencias son sustanciales y unas *per se*; luego es una afirmación filosófica certísima la referente a las formas sustanciales.

Solución de los argumentos

20. De las razones de duda expuestas al principio, las dos primeras quedan resueltas con lo dicho. En efecto, por lo que se refiere a la primera, se niega que falten en las cosas naturales indicios suficientes y efectos por los que se pueda llegar suficientemente al conocimiento de las formas sustanciales, y se niega por ello que puedan quedar a salvo todas las acciones o trasmutaciones sin las formas sustanciales. En cuanto a la segunda, se niega que sea contradictorio el que una forma sea subsistente e informante, bien en diversos estados, bien en el mismo, según explicaremos más ampliamente luego al tratar de la subsistencia. Se niega también que haya contradicción en que una forma sea dependiente del sujeto y sea sustancial, según se dijo poco ha; en qué se diferencia, por otra parte, esta dependencia de la inhesión del accidente, lo explicaremos en la disputación siguiente. En cambio, en el tercer argumento se pone sobre el tapete una dificultad especial, que es necesario tratar en la sección siguiente.

SECCION II

¿CÓMO PUEDE LA FORMA SUSTANCIAL HACERSE EN LA MATERIA Y DE LA MATERIA?

1. *Razón de la dificultad.*— El motivo de duda se tocó en la sección precedente; en efecto, la forma sustancial es una realidad distinta de la materia; luego, o esa realidad es algo antes de la generación o no es nada; si es algo, entonces es forma sustancial antes de ser producida, puesto que dicha realidad es indivisible y es esencialmente forma sustancial; por consiguiente, esa realidad no puede ser nada antes de la generación, sin que sea forma sustancial;

maxime cum forma sit quae dat ultimum gradum et complementum essentiae. Propter quod merito dixit Aristot., I Phys., c. 6, *substantiam non componi ex non substantiis;* constat autem res naturales earumque essentias substantiales esse ac per se unas; est ergo certissimum dogma philosophicum de substantialibus formis.

Solvuntur argumenta

20. Ex rationibus dubitandi in principio positis, duae primae ex dictis solutae relinquuntur. Ad primam enim negatur deesse in rebus naturalibus sufficientia indicia et effectus, per quae sufficienter deveniri possit in cognitionem formarum substantialium, negaturque subinde aut actiones omnes aut transmutationes salvari posse sine formis substantialibus. Ad secundam, negatur repugnare quod aliqua forma sit subsistens et informans, vel in diversis statibus vel etiam in eodem, ut latius declarabimus infra tractando de subsistentia. Negatur etiam repugnare esse formam dependentem a subiecto et esse substantialem, ut paulo ante dictum est; quomodo autem differat haec dependentia ab inhaerentia accidentis, dicemus disputatione sequenti. In tertio vero argumento petitur specialis difficultas, quam oportet sequenti sectione tractare.

SECTIO II

QUOMODO POSSIT FORMA SUBSTANTIALIS FIERI IN MATERIA ET EX MATERIA

1. *Difficultatis ratio.*— Ratio dubitandi tacta est in praecedenti sectione; nam forma substantialis est res distincta a materia; vel ergo illa res est aliquid ante generationem, vel nihil; si est aliquid, ergo est forma substantialis antequam fiat; nam illa res est indivisibilis et essentialiter est forma substantialis; non ergo potest illa res esse aliquid ante generationem quin sit substantialis forma; hoc autem est impossibile, tum

mas esto es imposible, no sólo porque, de lo contrario, no existiría generación sustancial alguna, sino también porque, en otro caso, existirían simultáneamente en la materia formas contradictorias. Si, por el contrario, se elige la otra parte, a saber, que la forma no es nada con anterioridad a la generación, se deduce que la forma se hace de la nada, cosa que está en contradicción con el axioma de los filósofos: *de la nada nada se hace.* Ni respondería satisfactoriamente quien dijese que no se hace la forma sino el compuesto; mas que el compuesto se hace de la materia y que —consecuentemente— no existe nada que sea hecho de la nada; esto —repito— no es satisfactorio, porque consiste más en palabras y modo de expresarse que en la realidad; en efecto, la forma antes no existía realmente y luego existe, por consiguiente fue hecha. Además, porque no se produce el compuesto, a no ser en cuanto se compone de materia y forma; y no hay composición si no es de entes ya hechos. Asimismo, porque, al corromperse el todo la forma cesa verdaderamente de existir y pasa a la nada; puesto que la que antes era algo, después no es nada; por consiguiente, cuando el todo comienza a existir, también es hecha la forma.

2. *Se refuta la opinión de unos filósofos antiguos.*— A causa de esta dificultad unos filósofos antiguos negaron las formas sustanciales y creyeron que todas las cosas se realizaban debido sólo al cambio de accidentes. La sentencia de éstos está ya refutada con la demostración de la forma sustancial y de la generación y corrupción; por otra parte, ahora añadimos que, al negar las formas sustanciales, no resuelven la dificultad, si no niegan también las accidentales —que real y verdaderamente se producen de nuevo— y —en consecuencia— afirman que no existe en las cosas cambio alguno a no ser acaso el local, pero que da la impresión de que las cosas cambian, porque las que estaban manifiestas se ocultan y las que estaban ocultas se manifiestan; hasta qué punto es esto absurdo, es evidente. La afirmación propuesta es clara, puesto que respecto de la forma accidental puede oponerse la misma objeción, ya que también esta forma, mientras existe, tiene su realidad y entidad. Pues bien, o antes de ser hecha era algo, o nada. Si algo, no es hecha; si nada, es hecha de la nada. Por eso admitía Anaxágoras, según vimos antes, que todas las formas de las cosas estaban actualmente en los átomos, de cuya variada mezcla

quia alias nulla esset substantialis generatio; tum etiam quia alias essent simul in materia formae repugnantes. Si vero eligatur altera pars, nimirum formam ante generationem nihil esse, sequitur formam ex nihilo fieri, quod repugnat philosophorum axiomati: *Ex nihilo nihil fit.* Nec satisfacit qui responderit formam non fieri, sed compositum; compositum autem fieri ex materia, et ideo nihil esse quod ex nihilo fiat; hoc (inquam) non satisfacit, quia magis consistit in verbis et modo loquendi quam in re: nam forma revera antea non erat et postea est; ergo facta est. Item, quia compositum non fit nisi quatenus ex materia et forma componitur; non autem componitur nisi ex entibus factis. Item, quia, cum totum corrumpitur, forma vere desinit esse transitque in nihilum; nam quae antea erat aliquid, postea est nihil; ergo cum totum incipit esse, forma etiam fit.

2. *Reiicitur placitum antiquorum philosophorum.*— Propter hanc difficultatem antiqui philosophi negarunt formas substantiales, et omnia fieri per solam accidentium mutationem existimarunt. Quorum sententia improbata iam est ex demonstratione substantialis formae et generationis ac corruptionis; nunc vero addimus eos non solvisse difficultatem negando substantiales formas nisi etiam accidentales negent, quae vere et realiter de novo fiant, et consequenter dicant nullam esse in rebus mutationem nisi fortasse localem, sed videri res transmutari quia quae apparebant occultantur, et quae occultae erant apparent, quod quam sit absurdum, perspicuum est. Assumptum patet, quia de forma accidentali potest eadem difficultas obiici; nam etiam illa forma, cum est, habet suam realitatem et entitatem. Aut ergo illa, antequam fiat, erat aliquid, vel nihil. Si aliquid, ergo non fit; si nihil, ergo fit ex nihilo. Unde Anaxagoras, ut supra vidimus, omnes formas rerum concedebat actu esse in atomis, ex quarum concursu

resultan compuestas todas las cosas; mas esta opinión quedó suficientemente refutada en las páginas anteriores.

Se propone la primera opinión y se explica de diversas maneras

3. *Se excluye a Alberto Magno de esta sentencia.*— Dejando, pues, a un lado a los filósofos antiguos, acerca de este punto hay diversas opiniones entre los posteriores. La primera es que todas las formas están actualmente en la materia, ciertamente no íntegras y perfectas, porque se dan cuenta de que esto elimina la verdadera generación y corrupción de las cosas e implica manifiesta repugnancia, puesto que las formas mismas son opuestas entre sí, y por ser aplicable también el argumento a las formas accidentales, que a veces son estrictamente contrarias, por más que dicen que las formas están actualmente en la materia, según ciertas incoaciones de las mismas. Soto, lib. I *Phys.*, q. 7, atribuye esta opinión a San Alberto en el mismo pasaje, tratado III, c. 3; en cambio, Soncinas, lib. VII *Metaph.*, q. 28, niega que San Alberto sea de esta opinión. En realidad, San Alberto dice sólo que en la materia, que es el sujeto de las formas, hay un hábito confuso de las mismas formas, y explica que este hábito no es más que la potencia habitual, en virtud de la cual la materia encierra en sí las formas, y deja entender que este hábito confuso es algo distinto de la naturaleza de la materia, por razón del cual se afirma que la forma preexiste en la materia: *No pretendo afirmar* —dice— *que una parte de la forma proceda de dentro y una parte de fuera, sino que toda procede de dentro y toda procede de fuera.* Y al explicar esto manifiesta que la forma procede de dentro, es decir, que preexiste en la materia según el ser de la esencia, y por ello dice *que el agente no obra para producir la esencia de la forma, sino la existencia de la forma;* y en este sentido había dicho *que toda la forma procede de fuera,* esto es, que es producida por la causa eficiente en cuanto al ser de la existencia. Por más que todas estas cosas están dichas de un modo muy oscuro, pueden, sin embargo, interpretarse en un sentido legítimo, si por el ser de la esencia entendemos sólo el ser en potencia, el cual no se produce por el agente natural, sino que se lo supone en la materia. Por eso el mismo Alberto, V *Metaph.*,

vario omnia componebat; sed illud placitum satis est in superioribus refutatum.

Prima opinio proponitur et variis modis explicatur

3. *Albertus Magnus ab hac sententia eruitur.*— Omissis ergo antiquis philosophis, inter posteriores sunt de hac re variae sententiae. Prima est omnes formas actu esse in materia, non quidem integras et perfectas, quia vident hoc e medio tollere veram rerum generationem et corruptionem et involvere manifestam repugnantiam, cum formae ipsae inter se pugnantes sint, et cum eadem ratio sit de accidentalibus, quae interdum sunt proprie contrariae. Sed dicunt esse formas actu in materia secundum quasdam inchoationes earum. Hanc opinionem Soto, I Phys., q. 7, tribuit Alberto, ibid., tract. III, c. 3; Soncinas vero VII Metaph., q. 28, negat Albertum esse huius sententiae. Et revera Albertus solum ait in materia, quae est subiectum formarum, esse habitum confusum earumdem formarum, hunc autem habitum declarat nil esse aliud quam potentiam habitualem qua materia claudit in se formas; significat autem illum habitum confusum esse aliquid distinctum a natura materiae, ratione cuius forma dicitur praeexistere in materia: *Nec intendo* (inquit) *dicere quod formae pars sit ab intus et pars ab extra, sed tota est ab intus et tota est ab extra.* Quod declarans, significat formam esse ab intus, id est, praeexistere in materia secundum esse essentiae, et ideo ait *agens non agere ad producendam essentiam formae, sed ad esse formae;* et hoc sensu dixerat *formam totam esse ab extra,* id est fieri ab efficienti quantum ad esse existentiae. Quae omnia licet obscurissime dicta sint, possunt ad rectum sensum trahi, si per esse essentiae solum intelligamus esse in potentia, quod non fit ab agente naturali, sed supponitur in materia. Unde idem Albertus, V Metaph.,

taph., tratado II, c. 12, afirma que toda la forma procede de dentro, según el ser potencial, y de fuera, según el ser actual; también en el lib. VIII *Phys.*, c. 4, a la potencia para la forma la llama incoación de la forma. Con toda razón, pues, entendemos por hábito confuso la potencialidad misma de la materia, a la que el mismo Alberto llama potencia habitual. Unicamente parece establecer distinción entre la potencia de la materia y la materia, cuestión que se refiere a un problema antes tratado, y admitiría una explicación bastante probable entendiéndola de la distinción de razón y no de la real, ya que allí mismo distingue de igual modo en el género la naturaleza del género y la potencia que contiene las diferencias.

4. Durando, *In II*, dist. 18, q. 2, cita otra sentencia que afirmaba en la materia ciertas posibilidades de las formas, las cuales, al producirse las formas, no se conservan, sino que se transforman en ellas; y de esta suerte deja a salvo el que las formas no se producen de la nada, sino de esas posibilidades. Mas Durando no cita ningún autor de esta sentencia, y por eso no podemos delimitar con certeza su sentido; sin embargo, apenas resulta creíble que dichos autores hayan interpretado esa posibilidad como una verdadera realidad distinta de la materia y la forma, sino únicamente como la esencia posible de la forma, que es lo que otros dicen «en potencia objetiva», aunque si esto es lo único que pretendió esta opinión, no añadió nada especial con que explicar que la forma no se crea; puesto que también las cosas que se crean se originan desde esta posibilidad. Propone, finalmente, Soto otra opinión de Auréolo, *In II*, dist. 18, de que la forma preexiste en la materia según una parte, a partir de la cual es perfeccionada por la acción del agente, y por eso no es hecha de la nada; mas esta opinión ni Capréolo la aduce como de Auréolo, ni pude encontrarla en otro autor.

5. Así, pues, sea cual sea el sentido con que se afirma que en la materia precede una realidad distinta de la materia misma, de suerte que de ella se produzca la forma, es improbable y no aporta utilidad alguna para desentrañar la dificultad en que nos encontramos. Lo primero está claro, porque no puede comprenderse cuál o qué clase de entidad sea ésa; porque o es sustancia o accidente; esto segundo ni lo afirman dichos autores, ni puede afirmarse, ya

tract. II, c. 12, ait totam formam esse ab intra secundum esse potentiale et ab extra secundum esse actuale; in VIII etiam Phys., c. 4, potentiam ad formam vocat inchoationem formae. Recte igitur per illum habitum confusum intelligimus ipsam potentialitatem materiae, quam ipsemet Albertus vocat habitualem potestatem. Solum videtur distinguere potentiam materiae a materia, quod ad aliam quaestionem supra tractatam spectat, et posset satis probabiliter exponi de distinctione rationis et non rei; nam ibidem eodem modo distinguit in genere naturam generis a potestate qua differentias continet.

4. Alia sententia refertur a Durando, In II, dist. 18, q. 2, quae ponebat in materia quasdam possibilitates formarum, quae non manent quando producuntur formae, sed in eas convertuntur; atque ita salvabat non fieri formas ex nihilo, sed ex illis possibilitatibus. Non refert autem Durandus aliquem auctorem huius sententiae, et ideo non possumus sensum illius certo affirmare; vix tamen credi potest illos auctores per eam possibilitatem intellexisse rem aliquam veram distinctam a materia et a forma, sed solam essentiam formae possibilem, quam alii vocant in potentia obiectiva; quamquam si hoc tantum voluit haec opinio, nihil peculiare attulit quo explicaret formam non creari; nam etiam res quae creantur fiunt ex huiusmodi possibilitate. Refert tandem Soto aliam opinionem Aureoli, In II, dist. 18, quod forma praeest in materia secundum partem, ex qua perficitur per actionem agentis, et ideo non fit ex nihilo; eam vero opinionem nec Capreolus refert ex Aureolo neque apud alium auctorem invenire potui.

5. Quocumque igitur sensu asseratur praecedere in materia rem aliquam distinctam ab ipsa materia ut ex illa producatur forma, est improbabilis nihilque deservit ad enodandam difficultatem in qua versamur. Primum patet, quia intelligi non potest quae sit vel qualis illa entitas, quia vel est substantia vel accidens; hoc posterius non di-

porque un accidente no es una incoación intrínseca de la forma sustancial, sino que a lo sumo puede ser una disposición, ya también porque por la preexistencia del accidente no se evita el que toda la realidad de la forma se produzca de su propia nada, ya que el accidente no es algo de la forma misma. Si, por el contrario, se afirma lo segundo, hay que indagar de nuevo si esa sustancia es materia, forma o el compuesto; no puede ser el compuesto, como es de por sí evidente; no es la materia, porque se da por supuesto que es una cosa distinta de ella; ni es la forma, ya que ésta comienza a existir por generación. Se podrá decir acaso que es la forma con ser imperfecto. Mas se insiste todavía contra esto, dando por supuesto que se trata del ser actual, por el que una cosa es una verdadera entidad actual fuera de las causas; porque tendría muy poco sentido hablar únicamente del ser posible, puesto que según ese ser no se afirma en la materia realidad alguna verdadera distinta de ella, la cual exista fuera de la nada y sea un forma con ser imperfecto.

6. Refiriéndonos, pues, a este tipo de realidad que posee un verdadero ser actual, aunque imperfecto, pregunto cómo partiendo de esa realidad se produce la forma en su ser perfecto, si por intensificación o por cambio de un ser en otro. Ningún modo distinto puede pensarse fuera de éstos; en efecto, en el primer modo se conserva la entidad anterior, que era imperfecta, eliminándose la imperfección mediante algo que se añade; en cambio, en el segundo modo se suprime aquella entidad imperfecta y le sucede una perfecta, bien sea por transformación de una en otra, bien por cualquier otro método; mas estos dos modos implican inmediata contradicción; por tanto, no puede excogitarse ningún otro que no se reduzca a alguno de ellos. El primer modo carece en absoluto de verosimilitud. Primero, porque, según demostraré luego, la forma sustancial no es capaz de intensión o remisión. Segundo, porque en otro caso preexistirían actualmente en la materia todas las formas sustanciales que pueden educirse de ella, en grado remiso ciertamente, pero según una verdadera y actual entidad, existiendo de esta suerte simultáneamente en la materia infinitas entidades actuales, dado que las formas pueden multiplicarse hasta el infinito. Esto, empero, es completamente absurdo, ya a causa de la infinidad

citur ab illis auctoribus, nec dici potest, tum quia accidens non est intrinseca inchoatio formae substantialis, sed ad summum esse potest dispositio, tum etiam quia propter accidens praeexistens non vitatur quin tota realitas formae fiat ex nihilo ipsius, quia accidens non est aliquid ipsius formae. Si vero dicatur secundum, inquiretur rursus an illa substantia sit materia, vel forma, vel compositum; non potest esse compositum, ut per se notum est; non materia, quia supponitur esse res distincta ab illa; nec forma, quia haec incipit esse per generationem. Dicetur fortasse esse forma in esse imperfecto. Sed contra hoc urgetur ulterius, supponendo esse sermonem de esse actuali, quo res est vera entitas actualis extra causas suas; nam esset valde frivolum loqui de esse possibili tantum, quia secundum illud esse non ponitur in materia aliqua vera res distincta ab illa quae sit extra nihil et sit forma in esse imperfecto.

6. Loquendo igitur de huiusmodi re habente verum esse actuale, licet imperfectum, inquiro quomodo ex illa re fiat forma in esse perfecto, an per intensionem, an per transmutationem unius in aliud. Nec praeter hos modos potest alius excogitari; nam in priori modo manet prior entitas, quae erat imperfecta, remota imperfectione per aliquid quod ei superadditur; in posteriori autem modo tollitur illa imperfecta entitas et ei succedit perfecta, sive per conversionem unius in aliam, sive quacumque alia ratione; includunt ergo illi duo modi immediatam contradictionem; unde non potest excogitari alius qui ad alterum eorum non reducatur. Primus autem modus nullam habet verisimilitudinem. Primo, quia forma substantialis non est intensibilis et remissibilis, ut infra ostendam. Secundo, quia alias praeexisterent actu in materia omnes formae substantiales quae ex illa educi possunt, in gradu quidem remisso, tamen secundum aliquam veram et actualem entitatem, et ita essent simul in materia infinitae entitates actuales, nam formae in infinitum multiplicari possunt. Hoc autem est plane absurdum, tum propter

de entidades, ya también porque la materia de suyo no tiene este tipo de formas congénitas, las cuales vienen a ser como si emanasen de su propia entidad; ni existe agente alguno por el que hayan sido producidas, ni se deben a la materia misma, de suerte que pensemos que Dios las infundió o creó juntamente con ella. Tercero, porque, aun admitidas estas imperfectas entidades, persiste la misma dificultad: cómo se produce ese grado o parte de entidad que se añade a lo que le precedió: porque comienza en absoluto a existir, siendo así que antes no era nada, puesto que en las formas que son objeto de intensificación, el segundo grado no se hace propiamente del primero, si no es por ventura como de término *a quo;* y de este modo el segundo grado se hace más bien de la remisión o limitación del primero —que consiste en la privación de un grado ulterior— que de la misma entidad positiva del primer grado; por consiguiente, el que suponga un grado no evita que el segundo con anterioridad sea nada, hasta que reciba el ser mediante la acción del agente; por consiguiente, respecto de ese grado persiste la misma dificultad: cómo no es producido de la nada. Finalmente, según esta sentencia, se suprime la verdadera generación y corrupción sustancial, pues se reducirá únicamente a una intensificación o remisión de formas.

7. Tampoco faltan razones de igual eficacia contra el segundo modo; en efecto, como consecuencia de él se sigue primeramente que hay que suponer en la materia infinitas entidades; pues no puede pensarse que una sola e idéntica entidad sea incoación de todas las formas; porque si, al producirse una forma, se elimina y destruye su incoación, conservándose las otras, y el mismo proceso puede tener lugar a su vez y respectivamente en todas, es forzoso que todas esas entidades sean distintas entre sí. Segundo, porque si la forma perfecta se produce de la incoada por cambio o transformación, se hace sólo —consecuentemente— una de otra como de término *a quo;* luego se produce la entidad completa de la forma, la cual antes era actualmente nada; pues no puede decirse, a causa de la incoación preexistente, que haya existido previamente en acto, puesto que son realidades distintas, de las cuales perece la una cuando comienza la otra; por tanto, esa entidad imperfecta es inútil para que la forma no sea producida de la nada; porque tampoco esa incoación es algo, es decir,

infinitatem entitatum, tum etiam quia materia ex se non habet congenitas huiusmodi formas quasi dimanantes a propria entitate; neque est aliquod agens a quo factae sint; neque sunt ipsi materiae debitae, ut fingamus Deum illas infudisse aut concreavisse. Tertio, quia etiam positis illis imperfectis entitatibus, restat eadem difficultas, quomodo fiat ille gradus vel pars entitatis quae additur praecedenti: quia omnino incipit esse, cum antea nihil esset; nam in formis quae intenduntur secundus gradus non fit proprie ex primo, nisi fortasse ut ex termino a quo; quo modo potius fit posterior gradus ex remissione vel limitatione prioris, quae est privatio ulterioris gradus, quam ex ipsamet entitate positiva prioris gradus; ergo quod unus gradus supponatur non tollit quin secundus antea sit nihil donec per actionem agentis recipiat esse; ergo de illo gradu restat eadem difficultas, quomodo non fiat ex nihilo. Tandem iuxta illam sententiam tollitur vera generatio et corruptio substantialis, quia solum erit quaedam intensio vel remissio formarum.

7. Nec desunt rationes aeque efficaces contra posteriorem modum; primo enim ex illo sequitur supponi in materia infinitas entitates; nec enim potest fingi una et eadem quae sit inchoatio omnium formarum; nam si quando fit una forma tollitur et destruitur inchoatio eius, manentibus aliis, et ita in omnibus vicissim et mutuo fieri potest, necesse est omnes illas entitates esse inter se distinctas. Secundo, quia si forma perfecta fit ex inchoata per transmutationem vel conversionem, ergo tantum fit una ex alia tamquam ex termino a quo; ergo fit tota entitas formae, quae antea nihil erat actu; nam propter praeexistentem inchoationem non potest dici actu praefuisse, cum sint res distinctae, quarum una perit quando alia incipit; ergo impertinens est illa entitas imperfecta ut forma non fiat ex nihilo; nam etiam illa inchoatio non est aliquid, id est

una parte o un grado de la forma que se produce. Y si es necesario o si basta la relación a un término positivo *a quo* para que una cosa no se haga de la nada, tampoco para esto es necesaria tal incoación, puesto que basta una forma contraria u opuesta, que es expulsada siempre que otra se introduce, ya que la generación de una es la corrupción de otra. Puede inquirirse, en tercer lugar, si la entidad imperfecta que se elimina y la forma perfecta que se introduce son de la misma especie esencial, o de distinta. Porque, si son distintas, cada una es —en consecuencia— perfecta en su especie; y si una elimina a la otra, serán opuestas entre sí; luego el admitir tales incoaciones no conduce más que a multiplicar las formas en la materia sin utilidad; porque para que del término opuesto se produzca una forma, basta una forma contraria o incompatible, la cual se da siempre por supuesta. Mas si esas entidades son de la misma especie, ninguna razón puede darse de por qué una elimina a otra, o de por qué se produce una en el sujeto en que preexistía actualmente otra.

8. *Qué diferencia estableció Aristóteles entre las materias de los diversos objetos artificiales.*— Se podrá poner como objeción al mismo Aristóteles, que dice en el lib. VII de la *Metafísica,* texto 29, que en la materia existe una parte de la cosa que se va a hacer, y hace consistir la diferencia entre los objetos artificiales y naturales en esto, en que en los artificiales sólo se supone una materia apta para obedecer al artífice, mientras que en los naturales existe en la materia algo de la forma que se va a introducir. Y se confirma porque, en otro caso, no sería tanto generación natural de una sustancia completa cuanto producción de una cosa artificial en su materia. Se responde que Aristóteles a la aptitud misma de la materia para la forma la llama parte de la cosa que ha de ser hecha. Así lo explican Santo Tomás y Alejandro de Hales, y podría interpretarse de una parte que no fuera de la forma misma, sino de todo el compuesto. Empero, el sentido propio es que Aristóteles no llama parte a la materia misma, sino a cierta virtud activa que a veces está unida a la materia y coopera a la generación o producción de la cosa. En efecto, plantea allí Aristóteles la duda de por qué las cosas que se hacen por procedimiento artificial, a

aliqua pars vel aliquis gradus eius formae quae fit. Quod si habitudo ad terminum a quo positivum est necessaria vel sufficit ut res non fiat ex nihilo, etiam ad hoc non est necessaria illa inchoatio, quia sufficit forma contraria seu repugnans, quae semper expellitur quando alia introducitur, quia generatio unius est corruptio alterius. Tertio inquiri potest an illa entitas imperfecta quae abiicitur, et forma perfecta quae introducitur, sint eiusdem speciei essentialis, vel distinctae. Nam si sunt distinctae, ergo unaquaeque est perfecta in sua specie; et si una abiicit aliam, erunt inter se repugnantes; ergo ponere illas inchoationes nihil aliud est quam multiplicare formas in materia sine utilitate; nam ut una forma fiat ex termino repugnante, sufficit una forma contraria vel incompossibilis, quae semper supponitur. Si vero illae entitates sunt eiusdem speciei, nulla potest reddi ratio cur una abiiciat aliam aut cur una fiat in subiecto in quo actu praeexistebat alia.

8. *Quam differentiam inter artefactorum diversorum materias posuerit Aristot.*— Sed obiicies Aristotelem, VII Metaph., text. 29, dicentem in materia esse aliquam partem rei faciendae, et constituentem in hoc differentiam inter artificialia et naturalia, quod in artificialibus solum supponitur materia apta obedire artifici, in naturalibus vero est in materia aliquid formae introducendae. Et confirmatur, quia alias non magis esset naturalis generatio substantiae completae quam effectio rei artificialis in sua materia. Respondetur Aristotelem ipsam aptitudinem materiae ad formam vocare partem rei efficiendae. Ita exponunt D. Thomas et Alexander Alensis, et posset intelligi de parte non ipsius formae, sed totius compositi. Proprius vero sensus est Aristotelem non vocare partem ipsam materiam, sed virtutem aliquam activam, quae interdum est coniuncta materiae, et cooperatur ad rei generationem vel effectionem. Dubitat enim ibi Aristoteles cur ea quae ab arte fiunt interdum fiant etiam casu et absque arte, ut sanitas, interdum vero non contingat fieri sine arte, ut domus; et respondet rationem esse quia in-

veces se producen también casualmente y sin intervención de medio artificial, como la salud, y, en cambio, sucede a veces que no se hacen sin que intervenga un medio artificial, una casa, por ejemplo; y responde que la razón está en que a veces en la materia, a partir de la cual o sobre la cual opera el arte, precede una parte que puede ser el principio del movimiento u operación sobre dicha materia, tal como precede en la salud el calor animal, que acontece que es excitado y ayudado por otros medios al margen de los artificiales y aun sin ellos, y en virtud de cierto proceso casual produce la salud. A veces, en cambio, en la materia propia del arte no existe parte alguna activa, como, por ejemplo, en las piedras y en la madera, y por eso con ellas no puede hacerse una casa sin intervención del arte. No habla, pues, Aristóteles de la incoación de formas, como hicieron notar muy bien Santo Tomás y Escoto, sino de la capacidad que hay a veces en la materia para incoar la acción. Y esta misma es la explicación que dieron el Comentador y Alejandro de Afrodisia. Por eso es falso y está en absoluto fuera de la letra de Aristóteles el que ahí se establezca diferencia entre las cosas artificiales y las naturales; pues se establece únicamente la de las artificiales entre sí, y allí, en el texto 31, más bien da a entender Aristóteles, como hizo notar Santo Tomás, que lo mismo acontece en las cosas naturales; porque a veces el sujeto paciente del que se genera una cosa natural está sólo en potencia pasiva, y entonces no puede generarse de él nada a no ser por un agente natural extrínseco; a veces, empero, tiene unida una virtud activa seminal, que es como una parte de él, como se echa de ver en el semen o en el grano de trigo, y en estos casos acontece que el efecto se produce sin otro agente extrínseco. A la confirmación se responde que la generación es natural por parte de la potencia pasiva natural y, consecuentemente, también por parte de la potencia activa natural, correlativa de la pasiva; mas para las cosas artificiales en cuanto tales más que potencia pasiva natural hay potencia obediencial, a la cual no responde potencia activa natural, sino racional o ideal, punto que explicaremos un poco después.

No se crean todas las formas sustanciales

9. *Se disculpa de error a Platón y Avicena.*— La segunda sentencia fue la de aquellos que, abrumados por la dificultad expuesta, afirmaron que todas las

terdum in materia ex qua vel circa quam ars operatur, praecedit aliqua pars quae potest esse principium movendi seu operandi circa illam materiam, ut in sanitate praecedit calor animalis, quem contingit aliunde excitari aut iuvari praeter artem, atque ita sine illa et casu quodam efficere sanitatem. Aliquando vero in materia artis nulla est pars activa, ut in lapidibus et lignis, et ideo non potest ex eis effici domus sine arte. Non loquitur ergo Aristoteles de inchoatione formarum, ut recte notarunt D. Thom. et Scotus, sed de virtute quae interdum est in materia ad inchoandum actionem. Et hanc etiam expositionem tradiderunt Commentator et Alexander Aphrod. Unde falsum est et omnino praeter litteram Aristotelis quod ibi constituatur differentia inter artificialia et naturalia; tantum enim constituitur inter artificialia inter se, et potius ibi, text. 31, significat Aristoteles idem contingere in naturalibus, ut D. Thomas notavit; nam interdum passum ex quo generatur res naturalis est in sola potentia passiva, et tunc non potest ex illo generari aliquid nisi ab extrinseco agente naturali; interdum vero habet adiunctam virtutem seminalem activam, quae est quasi pars eius, ut patet in semine aut in grano tritici, et tunc contingit fieri effectum absque alio extrinseco agente. Ad confirmationem respondetur generationem esse naturalem ex parte potentiae passivae naturalis, et consequenter etiam ex parte potentiae activae naturalis, quae passivae respondet; ad artificialia vero ut sic non tam esse potentiam passivam naturalem quam obedientialem, cui non respondet potentia activa naturalis, sed rationalis seu idealis, quod paulo inferius declarabimus.

Non omnes formae substantiales creantur

9. *Plato et Avicenna ab errore vendicantur.*— Secunda sententia fuit aliorum qui, superati difficultate tacta, dixerunt omnes

formas sustanciales se producían por creación. Cita esta opinión San Alberto, *In II*, dist. 18, a. 12, y se la atribuyen algunos a Platón en el *Fedón* por haber dicho que las formas son inducidas en la materia por las ideas separadas, y a Avicena, I *Suffic.*, c. 10, y en el lib. IX de su *Metafísica*, c. 4, quien afirmó que estas mismas formas eran inducidas por una inteligencia separada, de la que afirmaba que era la décima después de las nueve que rigen a los nueve cuerpos celestes, y que gobernaba al mundo sublunar. Mas ambos filósofos, aunque acaso hayan incurrido en error respecto del principio efectivo de las formas sustanciales —del que nos ocuparemos luego a propósito de la causa eficiente—, sin embargo, no está claro que hayan errado respecto del modo de producir estas formas; ni Aristóteles atacó a Platón por este capítulo, sino por haber hecho intervenir sin motivo las ideas separadas, siendo así que estas realidades pueden ser engendradas por otras que les sean semejantes. Y este argumento cobra mayor eficacia contra Avicena; porque Platón acaso no puso las ideas fuera de la mente divina, y afirmó que las formas eran introducidas por ellas, entendiéndolas como un principio universal, con lo que no excluye los agentes próximos; Avicena, en cambio, incurrió sin duda en error al atribuir a las inteligencias superiores la creación de las inferiores, y a la inteligencia más baja la introducción de las formas sustanciales; no está claro, sin embargo, que haya afirmado que todas las formas inferiores se producen por creación. Por eso piensa Soncinas, lib. VII *Metaph.*, q. 29, que probablemente puede defenderse su opinión; y de este asunto trataremos luego en el lugar aludido, sobre la causa eficiente, y otra vez después al ocuparnos de las inteligencias creadas. Mas de quienquiera que haya sido esa opinión, tomada universalmente, es improbable; pues respecto del alma racional es la verdadera y católica; mas respecto de las otras es falsa, porque, de lo contrario, todas las formas sustanciales serían subsistentes e independientes de la materia en su producción y —consecuentemente— también en su ser, lo cual es completamente absurdo, ya que, en otro caso, todas las almas de los brutos serían inmortales. La consecuencia está clara, porque la creación no sólo es de cosas subsistentes, sino que no depende de causa material, según luego diremos. En segundo lugar, contra esta opinión cobra

formas substantiales fieri per creationem. Quam opinionem refert Albertus, In II, dist. 18, a. 12, et aliqui eam tribuunt Platoni in Phaedone, eo quod dixerit formas induci in materiam ab ideis separatis, et Avicennae, I Sufficient., c. 10, et IX suae Metaph., c. 4, qui dixit easdem formas induci ab intelligentia separata, quam decimam post novem quae praesunt novem corporibus caelestibus esse dicebat, et praeesse mundo sublunari. Sed hi duo philosophi, licet fortasse erraverint circa principium effectivum substantialium formarum (de quo postea circa efficientem causam dicturi sumus), tamen quod erraverint circa modum efficiendi has formas non constat; neque Aristoteles hoc titulo Platonem impugnat, sed quod separatas ideas sine causa introduxerit, cum huiusmodi res possint a sibi similibus generari. Quae ratio magis urget contra Avicennam; nam Plato fortasse non posuit ideas extra mentem divinam, et ab illis dixit introduci formas, ut ab universali principio, quod agentia proxima non excludit; Avicenna vero erravit quidem tribuens intelligentiis superioribus creationem inferiorum, et infimae introductionem formarum substantialium; non tamen constat ipsum dixisse omnes inferiores formas fieri per creationem. Unde Soncin., VII Metaph., q. 29, arbitratur eius opinionem probabiliter posse defendi; de quo dicemus loco citato de causa efficienti, et iterum inferius tractando de intelligentiis creatis. Cuiuscumque vero fuerit illa opinio, universaliter intellecta improbabilis est; de anima namque rationali vera est et catholica, de aliis vero est falsa, quia alias omnes formae substantiales essent subsistentes et independentes a materia in fieri, et consequenter etiam in esse, quod est absurdissimum, alias omnes animae brutorum essent immortales. Sequela patet, quia creatio et est rerum subsistentium et non pendet a materiali causa, ut infra dicemus. Secundo urget contra hanc opinionem ratio

fuerza la razón que se insinuó antes, porque si las formas sustanciales se crean por la razón expuesta, es necesario que se creen también las accidentales, porque también la forma accidental se hace de su propia nada y no preexistente actualmente en el sujeto ni según toda su entidad ni según parte. Y si esto se concede, se deduce ulteriormente que del mismo modo que la inducción de las formas sustanciales no se debe a agentes naturales, por ese motivo, igualmente tampoco se deberá la producción de las accidentales. Y de esta suerte se sigue finalmente que los agentes naturales no obran nada en absoluto, cosa que demostraremos luego que es completamente absurda.

Solución de la cuestión

10. *Afirmación primera relativa al alma racional.*— Así, pues, la sentencia verdadera, que es la de la escuela peripatética, es que entre las formas sustanciales algunas son espirituales y sustanciales e independientes de la materia, por más que la informen verdaderamente; y que otras, en cambio, son materiales y que tienen su inhesión en la materia de tal suerte que dependen de ella en su ser y en su producción. A la primera clase pertenecen sólo las almas humanas —pues únicamente tratamos de las formas informantes—, y respecto de ellas hay que admitir el consecuente a que se llegó por deducción en la dificultad expuesta, es decir, que se hacen de la nada por verdadera creación, punto que se demostrará con más amplitud en su lugar propio. Por ahora baste decir que esto es consecuencia necesaria del principio sentado, dando por supuesto que las almas no preexisten antes de su unión con el cuerpo, lo cual es cierto por fe y por el principio de que son verdaderas formas del cuerpo. Más aún, aunque preexistiesen, no podrían existir a no ser por creación, puesto que no son entes necesarios de suyo y que tengan ser en virtud de su propia quididad, según demostraremos luego con sentido universal, parte en la disputación sobre la causa eficiente, parte al demostrar que sólo existe un ente increado. Mas si el alma racional no posee existencia si no es por la causación eficiente de otro y se piensa que existe con anterioridad al cuerpo, es hasta cierto punto más claro y evidente que posee el ser por creación, puesto que fue hecha de la nada y sin con-

supra insinuata, quia si formae substantiales creantur propter dictam causam, etiam accidentales creari necesse est, quia etiam forma accidentalis fit ex nihilo sui et non praeexistit actu in subiecto, neque secundum se totam neque secundum partem. Quod si hoc concedatur, sequitur ulterius quod, sicut introductio formarum substantialium ob eam causam non est ab agentibus naturalibus, ita neque effectio accidentalium. Atque ita tandem sequitur agentia naturalia nihil omnino agere, quod absurdissimum esse infra ostendemus.

Resolutio quaestionis

10. *Prior assertio de anima rationali.*— Vera igitur et peripatetica sententia est inter formas substantiales quasdam esse spirituales, et substantiales, et independentes a materia, quamvis eam vere informent; alias vero esse materiales itaque materiae inhaerentes ut ab ea in esse et fieri pendeant. Prioris ordinis sunt solae animae humanae (agimus enim tantum de formis informantibus), et de illis concedendum est consequens illatum in difficultate tacta, nimirum fieri ex nihilo per veram creationem, quod in proprio loco latius est ostendendum; nunc satis sit dicere id necessario consequi ex principio posito, supposito quod hae animae non praeexistunt antequam corporibus uniantur, quod certum est ex fide et ex illo principio quod sunt verae formae corporis. Immo, licet praeexisterent, non possent nisi per creationem existere, quia non sunt entia necessaria ex se et ex sua quidditate habentia esse, ut universe demonstrabimus infra, partim in disputatione de causa efficienti, partim demonstrando unum tantum esse ens increatum. Si autem rationalis anima non habet esse nisi per efficientiam alterius, et fingitur esse ante corpus, quodammodo clarius et evidentius est habere esse per creationem, quia facta est ex nihilo et absque concursu subiecti vel

curso del sujeto o causa material. Digo, empero, que es más claro hasta cierto punto, porque ahora, mientras se espera la disposición del cuerpo para que sea producida el alma, puede parecer que no se trata de creación con tanta propiedad, puesto que se produce con cierto concurso de la materia. No obstante, es verdadera creación, porque por parte del cuerpo no es un concurso esencial y en el género de la causa material para el ser mismo o producción del alma racional, sino que es a manera de una ocasión que exige la creación de aquel alma, sin la cual ocasión ni al alma se le debería el que fuese hecha, ni su causa se determinaría a la producción de la misma. Y el hecho de que el cuerpo o materia no influya esencialmente en la producción o en el ser del alma se desprende de que el alma racional, separada del cuerpo, conserva su ser; no depende, por tanto, de un sujeto que le sustente en el ser; tampoco, consiguientemente, en el producirse; porque la producción de una cosa es tal cual es su ser; luego, en sentido contrario, el sujeto mismo o materia no posee esencialmente influjo en el ser o producción de dicha alma; puesto que ambas cosas —la dependencia del efecto y el influjo de la causa— son correlativas, o mejor, son lo mismo.

11. *Hay que delimitar el axioma «de la nada nada se produce».*— Por lo cual, aquel principio de que *de la nada nada se hace,* entendido universalmente de toda causa y de todo efecto, es falso y contra la razón natural, según se patentiza en este mismo ejemplo del alma racional y también con el ejemplo de la materia prima, según se insinuó antes, y aún aduciremos más ejemplos en las páginas siguientes. Mas entendido de la capacidad de un agente finito y natural, es verdad. Por eso, por lo que a esta forma se refiere, hay que conceder que en los agentes próximos naturales no hay poder para producirla, sino que el agente próximo dispone la materia, y que la inteligencia separada produce la forma, mas no ciertamente una inteligencia creada, según pensó Avicena, ni una idea separada y existente fuera de Dios, sino Dios mismo, del que demostraremos luego que es el único hacedor de todas las cosas que se producen por creación.

12. *La materia prima es potencia natural para el alma racional.*— Se objetará que de esto resulta que la materia prima no está en potencia natural para

causae materialis. Dico autem esse quodammodo clarius, quia nunc, dum expectatur dispositio corporis ut anima fiat, videri potest non esse tam propria creatio, quia fit cum aliquali concursu materiae. Nihilominus tamen est vera creatio, quia ex parte corporis non est concursus per se et in genere causae materialis in ipsum esse vel fieri animae rationalis, sed est veluti quaedam occasio exigens creationem illius animae, sine qua occasione nec ipsi animae debetur ut fiat, nec causa eius ad illius effectionem determinaretur. Quod autem corpus seu materia non influat per se in fieri vel esse animae, constat ex eo quod anima rationalis, separata a corpore, retinet suum esse; ergo non pendet a subiecto sustentante in suo esse; ergo neque in fieri, quia tale est fieri rei quale est esse; ergo et e converso subiectum ipsum seu materia non habet per se influxum in esse aut fieri talis animae; nam haec duo correlativa sunt, vel potius idem, dependentia effectus et influxus causae.

11. *Ex nihilo nihil fit, axioma limitandum.*— Quocirca principium illud, *ex nihilo nihil fit,* universe intellectum de omni causa et de omni effectu, falsum est et contra rationem naturalem, ut hoc ipso exemplo animae rationalis ostenditur, et exemplo etiam materiae primae, ut supra tactum est, et plura in sequentibus afferemus. Intellectum autem de virtute agentis finiti et naturalis, verum est. Unde quoad hanc formam, concedendum est non esse in proximis agentibus naturalibus virtutem ad efficiendam illam, sed proximum agens disponere materiam, intelligentiam vero separatam efficere formam, non quidem intelligentiam creatam, ut putavit Avicenna, nec ideam separatam et extra Deum existentem, sed Deum ipsum, quem solum esse effectorem rerum omnium quae per creationem fiunt, infra ostendemus.

12. *Materia prima naturalis potentia est ad rationalem animam.*— Dices hinc fieri materiam primam non esse in potentia naturali

el alma racional, lo cual parece un inconveniente. La consecuencia es manifiesta, puesto que a toda potencia pasiva natural corresponde una potencia activa natural; mas no existe potencia alguna activa natural que pueda producir esta forma en la materia; luego tampoco hay para ella en la materia potencia pasiva natural. Algunos conceden la consecuencia, ya por la razón expuesta, ya también porque si la materia estuviese en potencia para el alma racional, al hacerse esta alma, se diría que se educe de la potencia de la materia. Mas esta sentencia no es de mi agrado; porque si la materia no estuviese en potencia natural para el alma racional, la generación del hombre no sería natural, porque ni sería natural por parte del principio activo ni por parte del pasivo. Además, porque la materia está naturalmente en el último grado de disposición para recibir la forma racional, y, una vez así dispuesta, según el orden de la naturaleza se le debe dicha forma; por consiguiente, está en potencia natural para ella. Por tanto, a la dificultad se responde negando la consecuencia. Y por lo que se refiere a la primera razón, se responde que la potencia natural ha de ser considerada primaria y esencialmente en orden al acto connatural y proporcionado; ahora bien, el alma racional es acto natural y proporcionado de la materia y, por tanto, la materia es también potencia natural para dicho acto; por consiguiente, resulta de ambas un ser natural esencialmente uno, y la misma materia se conserva naturalmente bajo tal acto. Empero, por lo que se refiere a la potencia activa, puede, en primer lugar, existir una potencia activa natural para unir tal acto con tal potencia, y de esta suerte ya hay una potencia activa natural que corresponde a la potencia natural pasiva. Además, aunque la forma sólo pueda ser producida por Dios, en esta acción, sin embargo, Dios opera de acuerdo con el modo y orden debido a las naturalezas de las cosas, y esto basta para que se diga que opera a modo de causa natural, y para que a la potencia pasiva corresponda una virtud activa suficiente. A la segunda razón se responde que una cosa es que la materia contenga la forma en potencia, y otra distinta que esté en potencia para la forma; porque lo primero indica capacidad de causar la forma, ya que la causa contiene al efecto en su género; lo segundo, en cambio, indica sólo capacidad de recibir la forma. Así, pues, la materia está en potencia natural para recibir el alma racional; sin embargo, no la contiene en potencia, puesto que no puede causarla; y por eso el alma racional no se educe de la potencia de la materia; porque nada se educe a no ser de donde se contiene, y porque la educción denota causalidad de la materia en la forma, según diremos luego.

13. *Todas las formas sustanciales, excepto la racional, se hacen de un sujeto previamente supuesto.*— Segundo, respecto de todas las otras formas sustanciales hay que afirmar que propiamente no se hacen de la nada, sino que se educen de la potencia de una materia previamente supuesta; por tanto, en la producción de estas formas nada se realiza contra aquel axioma: *de la nada nada se hace,* con tal que se lo entienda rectamente. Esta afirmación se toma de Aristóteles, lib. I de la *Física,* en todo él, y del lib. VII de la *Metafísica,* y asimismo de otros autores, a los que citaré en seguida. Y se explica brevemente, puesto que ser hecho de la nada expresa dos cosas: la una es ser hecho absoluta y simplemente; otra es que esa producción sea de la nada. Lo primero se dice propiamente de una cosa subsistente, porque la producción pertenece a aquello mismo a que pertenece la existencia; y esto tiene lugar propiamente en lo que es subsistente y posee la existencia; porque lo que inhiere en otro, más bien existe en cuanto existe el otro. Por esta parte, pues, las formas sustanciales materiales no se hacen de la nada, puesto que propiamente no se hacen. Y ésta es la razón que da Santo Tomás, I, q. 45, a. 8, y q. 90, a. 2, y quedará más explicada con lo que se va a decir. Entendiendo, pues, el hacerse con esta propiedad y rigor, en este caso ser hecho de la nada es ser hecho según su totalidad; es decir, sin que se presuponga ninguna parte de que se haga. Por este motivo, al ser hechas de nuevo las cosas naturales, no son hechas de la nada, porque se hacen de una materia que se presupone y de la que se componen, y de esta suerte no son hechas según su totalidad, sino según una parte de ellas. En cambio, las formas de estas cosas, aunque reciban realmente toda su entidad de nuevo, la cual no poseían antes, sin embargo, puesto que ellas mismas no son hechas, según se dijo, por eso mismo tampoco son hechas de la nada. No obstante, debido a que si se toma la palabra *ser hecho* en un sen-

ad animam rationalem, quod videtur inconveniens. Sequela patet, quia omni potentiae passivae naturali correspondet potentia activa naturalis; sed nulla est potentia activa naturalis quae possit formam hanc in materia efficere; ergo neque in materia est potentia passiva naturalis ad illam. Aliqui concedunt sequelam, tum propter rationem factam, tum etiam quia, si materia esset in potentia ad animam rationalem, cum fit haec anima, diceretur educi de potentia materiae. Sed non placet haec sententia; nam si materia non esset in potentia naturali ad animam rationalem, generatio hominis non esset naturalis, quia neque ex principio activo neque ex passivo esset naturalis. Item, quia materia naturaliter disponitur ultimate ad recipiendam formam rationalem, et illi sic dispositae iuxta naturae ordinem debetur talis forma; est ergo in potentia naturali ad illam. Ad difficultatem ergo respondetur negando sequelam. Ad primam vero rationem respondetur naturalem potentiam primo et per se esse attendendam in ordine ad actum connaturalem et proportionatum; anima autem rationalis est actus naturalis et proportionatus materiae, et ideo etiam materia est potentia naturalis ad illum actum; unde ex utraque fit quoddam ens naturale per se unum, et materia ipsa connaturaliter conservatur sub tali actu. Quod vero attinet ad potentiam activam, imprimis dari potest potentia activa naturalis ad uniendum talem actum tali potentiae, et hoc modo iam respondet potentia activa naturalis potentiae naturali passivae. Deinde, quamvis haec forma a solo Deo fieri possit, tamen Deus in ea actione operatur iuxta modum et ordinem naturis rerum debitum, et hoc satis est ut dicatur operari per modum causae naturalis et ut potentiae passivae sufficiens virtus activa respondeat. Ad alteram rationem respondetur aliud esse materiam continere formam in potentia, et aliud esse in potentia ad formam; nam primum indicat vim causandi formam, nam causa continet effectum in suo genere; secundum vero indicat solum capacitatem ad recipiendam formam. Materia ergo est in potentia naturali ad rationalem animam recipiendam, non tamen illam in potentia sua continet, cum non possit causare illam; ideoque anima rationalis non educitur ex potentia materiae, quia nihil educitur nisi unde continetur, et quia eductio indicat causalitatem materiae in forma, ut iam dicemus.

13. *Formae substantiales omnes, rationali excepta, ex subiecto praeiacente fiunt.*— Secundo, de omnibus aliis formis substantialibus dicendum est non fieri proprie ex nihilo, sed ex potentia praeiacentis materiae educi; ideoque in effectione harum formarum nihil fieri contra illud axioma: *ex nihilo nihil fit,* si recte intelligatur. Haec assertio sumitur ex Aristot., I Phys., per totum, et lib. VII Metaph., et ex aliis auctoribus, quos statim referam. Et declaratur breviter; nam fieri ex nihilo duo dicit: unum est fieri absolute et simpliciter; aliud est quod talis effectio sit ex nihilo. Primum proprie dicitur de re subsistenti, quia eius est fieri cuius est esse; id autem proprie est quod subsistit et habet esse; nam quod alteri adiacet, potius est quo aliud est. Ex hac ergo parte, formae substantiales materiales non fiunt ex nihilo, quia proprie non fiunt. Atque hanc rationem reddit D. Thomas, I, q. 45, a. 8, et q. 90, a. 2, et ex dicendis magis explicabitur. Sumendo ergo ipsum *fieri* in hac proprietate et rigore, sic fieri ex nihilo est fieri secundum se totum, id est nulla sui parte praesupposita ex qua fiat. Et hac ratione res naturales dum de novo fiunt, non fiunt ex nihilo, quia fiunt ex praesupposita materia ex qua componuntur, et ita non fiunt secundum se totae, sed secundum aliquid sui. Formae autem harum rerum, quamvis revera totam suam entitatem de novo accipiant, quam antea non habebant, quia vero ipsae non fiunt, ut dictum est, ideo neque ex nihilo fiunt. Attamen, quia latiori modo sumendo verbum

tido más amplio, no puede negarse que la forma haya sido hecha en el mismo grado en que ahora existe y antes no existía, según prueba también el motivo de duda planteado al principio de la sección, por ello hay que añadir que, tomado *ser hecho* con esta amplitud, el ser hecho de la nada no sólo niega la relación a una causa material que entre en la composición intrínseca de aquello que se hace, sino también la relación de una causa material que sea esencialmente causa y sustente la forma que se hace, o que se hace conjuntamente. En efecto, hemos dicho antes que la materia no sólo es causa del compuesto, sino también de la forma que depende de ella; luego para afirmar que una cosa es hecha de la nada, hay que negar ambos modos de causalidad, y en este mismo sentido hay que tomar dicho axioma para que sea verdadero: *de la nada nada se hace,* a saber, por la potencia de un agente natural finito nada se hace, a no ser que se presuponga previamente un sujeto que concurra esencialmente tanto al compuesto como a la forma, si es que ambas cosas son hechas a su modo por el mismo agente. De esto, pues, se concluye legítimamente que las formas sustanciales materiales no se hacen de la nada, porque se hacen de la materia, la cual concurre esencialmente en su género e influye en el ser y en la producción de dichas formas, porque del mismo modo que no pueden existir si no están inherentes en la materia por la que son sustentadas en su ser, igualmente no pueden ser hechas si la misma materia no sirve de soporte a la producción y penetración de las mismas. Y ésta es la diferencia propia y esencial entre la producción de la nada y la producción de algo, debido a la cual, como luego diremos, el primer modo de causar supera la potencia finita de los agentes naturales, mas no el segundo.

14. *Se explica de varios modos en qué consiste la educción de la potencia de la materia.— Primero.* —De lo dicho se desprende también que de estas formas se afirma con propiedad que no son creadas, sino educidas de la potencia de la materia, y queda claro en qué consiste *ser educida de la potencia de la materia;* muchos se esfuerzan en explicar esto, tanto en el lib. I de la *Física* como en el VII de la *Metafísica.* Mas Santo Tomás explica brevemente ambas cosas en I, q. 90, a. 2, ad 2; porque al no ser dichas formas hechas de la nada, no se crean, puesto que ser creado es ser hecho de la nada. Mas estando dichas formas contenidas

illud *fieri* negari non potest quin forma facta sit eo modo quo nunc est et antea non erat, ut etiam probat ratio dubitandi posita in principio sectionis, ideo addendum est, sumpto *fieri* in hac amplitudine, fieri ex nihilo non tantum negare habitudinem materialis causae intrinsece componentis id quod fit, sed etiam habitudinem causae materialis per se causantis et sustentantis formam quae fit, seu confit. Diximus enim insuperioribus materiam et esse causam compositi et formae dependentis ab illa; ut res ergo dicatur ex nihilo fieri, uterque modus causalitatis negari debet, et eodem sensu accipiendum est illud axioma, ut sit verum: *ex nihilo nihil fit,* scilicet virtute agentis naturalis et finiti nihil fieri nisi ex praesupposito subiecto per se concurrente et ad compositum et ad formam, si utrumque suo modo ab eodem agente fiat. Ex his ergo recte concluditur formas substantiales materiales non fieri ex nihilo, quia fiunt ex materia, quae in suo genere per se concurrit et influit ad esse et fieri talium formarum, quia, sicut esse non possunt nisi affixae materiae a qua sustententur in esse, ita nec fieri possunt nisi earum effectio et penetratio in eadem materia sustentetur. Et haec est propria et per se differentia inter effectionem ex nihilo et ex aliquo, propter quam, ut infra ostendemus, prior modus efficiendi superat vim finitam naturalium agentium, non vero posterior.

14. *Quid sit educi de potentia materiae, variis modis explicatur.— Primo.—* Ex his etiam constat proprie de his formis dici non creari, sed educi de potentia materiae, et quid sit *educi de potentia materiae;* in quo explicando multi laborant, tum in I Phys., tum in VII Metaph. Sed utrumque breviter declaravit D. Thomas, I, q. 90, a. 2, ad 2. Nam cum illae formae non fiant ex nihilo, non creantur, quia creari est fieri ex nihilo. Cum autem illae formae in potentia mate-

en la potencia de la materia y siendo como sacadas fuera de dicha potencia mediante la acción del agente, no porque tengan existencia fuera de la materia y no actúen su potencia o no estén adherentes en ella, sino porque estando antes contenidas en ella únicamente como en su potencia y causa, después existen en acto y fuera de la causa, y de esta suerte por virtud del agente que concurre con la materia son educidas desde el ser potencial de la materia al acto. Cabe objetar: luego con la misma razón habrá que decir que las cosas se educen de la potencia del agente, porque también en ella estaban contenidas virtual y potencialmente, y de este ser en potencia son educidas al acto por la acción del mismo agente. Se responde negando en absoluto la consecuencia, puesto que esas palabras en toda su propiedad significan la relación de causa material, y no la de eficiente. Por eso puede decirse que tanto la causa eficiente como la materia contienen el efecto, pero de manera distinta; porque el agente lo contiene eminente o virtualmente; en cambio, la materia sólo en potencia receptiva o pasiva; así, pues, cuando se dice que la forma se educe de la potencia de la materia, se señala especialmente esta relación de causa material; del agente, a su vez, se dice con propiedad que mediante su poder educe el efecto de la potencia al acto.

15. *Segundo.*— Suele explicarse de otra manera en qué consiste que la forma sea educida de la potencia de la materia, a saber, es ser hecha en la materia con dependencia de ella en el ser y en el producirse, cosa que conviene a todas las formas sustanciales, excepto la racional. Esta explicación se diferencia de la anterior sólo en las palabras, porque —según decía antes— el que la materia contenga algo en su potencia implica causalidad o fuerza de causar por parte de la materia en su género; por tanto, el que la forma sea sacada o puesta fuera de la potencia de la materia en que está contenida no es más que ser hecha actualmente en la materia, con el concurso de la materia misma en su género por su potencia ordenada a la producción y al ser de dicha forma; mas esto es lo mismo que el que la forma se haga con dependencia de la materia en su producción y en su ser; únicamente es distinto el modo de explicarlo por la relación del efecto a la causa, o, al revés, por la relación de la causa al efecto.

riae contineantur, et per actionem agentis quasi extra illam potentiam fiant, non quod extra materiam existant eiusque potentiam non actuent et illi adhaereant, sed quod, cum antea tantum continerentur in potentia et in causa, postea sunt actu et extra causam, et ita ex esse potentiali materiae, in qua continebantur, in actum educuntur virtute agentis, concurrente eadem materia. Dices: ergo eadem ratione dicentur res educi de potentia agentis, quia etiam in ea continebantur virtute et potestate, et ex hoc esse in potentia educuntur in actum per actionem ipsius agentis. Respondetur absolute negando sequelam, quia illa verba in omni proprietate significant habitudinem causae materialis et non efficientis. Itaque, tam efficiens quam materia potest dici continere effectum, diverso tamen modo; nam agens continet eminenter seu virtualiter, materia vero solum in potentia receptiva seu passiva; cum ergo dicitur forma educi de potentia materiae, peculiariter denotatur haec habitudo materialis causae; agens vero proprie dicitur per virtutem suam educere effectum de potentia in actum.

15. *Secundo.*— Aliter etiam explicari solet quid sit educi formam de potentia materiae, nimirum, quod sit fieri in materia cum dependentia ab illa in esse et fieri, quod convenit omnibus formis substantialibus, excepta rationali. Quae explicatio solis verbis differt a praecedenti; nam (ut supra dicebam) materiam continere in potentia sua, causalitatem seu vim causandi importat ex parte materiae in suo genere; formam ergo trahi aut fieri extra potentiam materiae in qua continetur, nihil aliud est quam fieri actu in materia, concurrente materia ipsa in suo genere per potentiam suam ad fieri et esse talis formae; sed hoc ipsum est fieri formam cum dependentia materiae in fieri et in esse; solumque est diversus modus explicandi per habitudinem effectus ad causam, vel e contrario per habitudinem causae ad effectum. Alia item ex-

Todavía se presenta otra explicación, la cual, aunque no tenga un contenido distinto de las anteriores, sin embargo, lo explica más, y es apta para resolver algunas dificultades que se plantean. En consecuencia, ser educida la forma de la potencia de la materia es ser hecha en la misma acción que es hecho el compuesto de una materia anterior que no es producida en dicha acción; ésta parece ser la explicación que pretendió Santo Tomás cuando dijo que la forma no se creaba, sino que se educía, porque no es ella la que de suyo se produce, sino el compuesto; la forma es coproducida de la materia presupuesta. Y consta por inducción que esto acontece en todas las formas que se educen de la potencia de la materia. Puede darse como razón el que la educción consiste en esto, en ser una acción o mutación que depende por sí y esencialmente de la materia; por esta acción es hecha la forma y unida a la materia al mismo tiempo; por eso mediante ella es hecho esencial y primariamente el compuesto y es coproducida una forma determinada, y es sacada actualmente fuera de la potencia de la materia; luego la educción de la forma de la potencia de la materia se explica muy bien mediante dicha acción.

Corolarios de la solución anterior

16. *El alma racional no se educe de la potencia de la materia.*— De aquí se llega, en primer lugar, a una mejor inteligencia de lo que antes decíamos, que la forma racional no se educe de la potencia de la materia, porque ni está contenida en su potencia para que sea educida fuera de ella, ni se produce o existe dependientemente de la materia, ni se hace en la misma acción en que se hace el compuesto o en la que ella misma se une a la materia; pues es hecha en sí misma con anterioridad, al menos de naturaleza, y recibe su ser independiente de la materia, uniéndose luego en otra acción, en la que se genera todo el compuesto.

17. *¿Se educen las formas celestes de la potencia de la materia?*— En segundo lugar, con lo dicho queda resuelta otra dificultad que se presentaba en este punto respecto de las formas celestes, a saber, si puede decirse que hayan sido educidas de la potencia de la materia; porque, según las interpretaciones

plicatio occurrit, quae, licet rem diversam a praecedentibus non contineat, tamen eam magis declarat et apta est ad nonnullas difficultates insurgentes explicandas. Formam ergo educi de potentia materiae est fieri eadem actione qua fit compositum ex materia praecedenti quae per illam actionem non fit; quam expositionem videtur intendisse divus Thomas cum dixit formam non creari, sed educi, quia non est ipsa quae per se producitur, sed compositum, forma vero comproducitur ex praeiacente materia. Et inductione constat ita fieri in omnibus formis quae educuntur ex potentia materiae. Ratio vero reddi potest, quia eductio in hoc consistit quod sit actio vel mutatio per se et essentialiter pendens a materia; per hanc autem actionem simul forma fit et unitur materiae; ideoque per eamdem fit per se primo compositum et comproducitur talis forma, fitque actu extra potentiam materiae, ergo eductio formae de potentia materiae optime per illam actionem declaratur.

Corollaria ex praecedenti resolutione

16. *Rationalis anima non educitur de potentia materiae.*— Atque hinc primo intelligitur amplius quod supra dicebamus, formam rationalem non educi de potentia materiae, quia nec continetur in potentia illius, ut extra ipsam educatur, neque fit aut existit dependenter a materia, neque fit eadem actione qua fit compositum, seu qua ipsa unitur materiae; prius enim, saltem natura, in se fit et accipit esse suum independens a materia, et postea alia actione unitur qua totum compositum generatur.

17. *Formaene caelestes educantur de potentia materiae.*— Secundo expeditur ex dictis alia difficultas quae hic occurrebat de formis caelestibus, an, scilicet, dici possint eductae de potentia materiae; nam iuxta priores interpretationes videbatur ita esse

anteriores, así parece que había que afirmarlo, ya que dichas formas dependen de la materia en su ser y en su producción; por tanto, se educen de su potencia; porque si dependen en su producción y en su ser, consecuentemente son causadas por la materia; luego están contenidas en su potencia; luego, al ser actualmente producidas, se educen de su potencia. Ni basta con responder que esas formas no son hechas sino coproducidas juntamente con los compuestos, porque tampoco se hacen las formas de las cosas generables, sino que son hechas juntamente con, y, sin embargo, se dice que se educen debido a dicha dependencia y a que están contenidas. Empero hay que afirmar, de acuerdo con la opinión común, que esas formas no son verdaderamente educidas, porque donde no hay generación de todo el compuesto, tampoco puede haber educción de la forma. Y la razón *a priori* es porque, según antes se indicó, hay una sola acción en la que el cielo es producido totalmente en sí mismo, haciéndose no sólo la forma, sino también la materia, y esta acción es una creación íntegra y perfecta del todo y una creación conjunta de materia y forma, y, por tanto, en este caso, no hay educción de la potencia de la materia. Así, pues, cuando se dice que se educe la forma que depende de la materia en su producción y en su ser, se entiende que se trata del caso en que la propia producción y acción, que presupone de tal manera la materia que ésta no es producida en ella, tiende a la forma misma o al ser formal que se comunica mediante ella. Del mismo modo, cuando se dice que la forma se educe de la potencia de la materia porque estaba contenida en su potencia, se da por supuesta una materia que existía en potencia para la forma antes de poseerla en acto; mas la materia del cielo, por más que sea potencia para su forma, exige por su naturaleza no estar en potencia para ella, ya que este estar en potencia incluye privación.

SECCION III

SI ES NECESARIO QUE EN LA EDUCCIÓN DE LA FORMA SUSTANCIAL LA MATERIA TENGA PREEXISTENCIA TEMPORAL

1. Esta dificultad se origina de la solución precedente y su conocimiento es necesario para comprender mejor el origen o educción de la forma. La dificul-

affirmandum; nam illae formae pendent in fieri et esse a sua materia; ergo educuntur de potentia illius; nam si pendent in fieri et in esse, ergo causantur a materia; ergo continentur in potentia eius; ergo, cum actu fiunt, educuntur ex potentia eius. Nec satis est respondere illas formas non fieri, sed confieri cum compositis, quia etiam formae rerum generabilium non fiunt, sed confiunt, et nihilominus dicuntur educi propter dictam dependentiam et continentiam. Dicendum vero est cum communi sententia illas formas vere non educi, quia ubi non est totius compositi generatio, nec potest esse formae eductio. Ratio autem a priori est quia, ut supra tactum est, unica est actio qua caelum secundum se totum producitur, et non solum forma, sed etiam materia fit, quae actio est integra et perfecta creatio totius et concreatio materiae et formae, et ideo ibi non est eductio de potentia materiae. Cum ergo dicitur forma educi quae pendet in fieri et esse a materia, intelligitur quando ad ipsam formam vel ad formale esse quod per illam communicatur tendit proprium fieri et propria actio, quae ita materiam praesupponit ut per eam materia non fiat. Et similiter, cum dicitur educi forma de potentia materiae quia in potentia eius continebatur, supponitur materia prius existens in potentia ad formam quam illam actu habeat; materia autem caeli, licet sit potentia ad suam formam, postulat ex natura sua ut non sit in potentia ad illam, quia hoc esse in potentia includit privationem.

SECTIO III

AN IN EDUCTIONE SUBSTANTIALIS FORMAE OPORTEAT MATERIA TEMPORE ANTECEDAT

1. Haec difficultas nascitur ex praecedenti resolutione, eiusque cognitio est necessaria ad comprehendendam amplius huiusmodi formae originem seu eductionem

tad se plantea con toda claridad en las formas de los elementos bajo las que fue creada la materia de las cosas generables al ser producida por primera vez; y respecto de ellas se cuestiona si fueron educidas de la potencia de la materia. Algunos creen que se debe juzgar lo mismo respecto de estas formas y de las formas celestes, porque tampoco entonces fueron engendrados los elementos, sino creados; luego sus formas no fueron educidas, sino concreadas. Además, por no haber estado nunca la materia en potencia para dichas formas, ya que siempre estuvo en acto bajo ellas; luego no han sido educidas, puesto que, según decíamos, la educción, entendiendo la palabra con propiedad, expresa relación a un sujeto que estaba anteriormente en potencia. Igualmente, en el principio, con la misma acción con que fue creada la tierra fueron concreadas juntamente la materia y su forma; luego en ese caso no hay educción. En tercer lugar, al ser creado un ángel o un alma, sus potencias no se educen de la capacidad del sujeto, porque son concreadas; luego mucho menos habría que decir que se educen las formas sustanciales que son concreadas con cualquier materia. Cuarto, al ser creado el ángel, no se educe la subsistencia o personalidad de la potencia de la naturaleza, aunque sea concreada; luego del mismo modo, etc. Y de esta suerte parece que con tales razones se llega a la conclusión de que para la educción se requiere que la materia anteceda temporalmente a la forma.

2. Por otra parte, parece ser completamente distinta la razón aplicada a las formas de los elementos y a las de los cuerpos celestes; en efecto, éstas son de tal naturaleza que exigen esencialmente ser producidas con la misma acción con que es producida la materia; en cambio, aquéllas de ninguna manera, sino que más bien suponen una materia creada por una acción propia y distinta, siendo inducidas en ella mediante otra acción, incluso en el estado primero de los mismos elementos; luego la acción por la que se induce la forma no puede ser más que una verdadera educción. Se prueba el antecedente, porque la acción por la que fue creada la materia de los elementos es de tal naturaleza que persevera idéntica hasta ahora, conservando esa misma materia; en cambio, la acción que tuvo por término la forma o el compuesto ha cesado al corromperse dicho compuesto; luego es señal de que ambas acciones son realmente distintas. Ni puede decirse que se trata de acciones parciales que integran una única acción; de

Explicaturque optime difficultas in formis elementorum, sub quibus haec materia generabilium creata est cum primum fuit producta, de quibus quaeritur an fuerint eductae de potentia materiae. Quibusdam enim videtur idem esse iudicium de his formis et de formis caelestibus, quia etiam elementa tunc non fuere genita, sed creata; ergo formae eorum non fuere eductae, sed concreatae. Item, quia materia nunquam fuit in potentia ad illas formas, quia semper fuit actu sub illis; ergo non fuerunt eductae, quia, ut dicebamus, eductio ex proprietate verbi dicit habitudinem ad subiectum quod prius erat in potencia. Item, in illo initio per eamdem actionem qua fuit creata terra fuerunt simul concreatae materia et forma eius; ergo ibi non est eductio. Tertio, cum creatur angelus vel anima, non educuntur potentiae eius ex capacitate subiecti, quia concreantur; ergo multo minus dicentur educi formae substantiales, quae concreantur cum qualibet materia. Quarto, cum creatur angelus, non educitur subsistentia aut personalitas de potentia naturae, licet concreetur; ergo similiter, etc. Atque ita his rationibus videtur concludi ad eductionem necessarium esse ut materia tempore antecedat formam.

2. Aliunde autem videtur esse valde dispar ratio de formis elementorum ac corporum caelestium; nam hae tales sunt ut natura sua postulent fieri eadem actione qua fit materia, illae vero minime, sed potius supponunt materiam creatam per propriam et distinctam actionem, et per aliam in eam inducuntur, etiam in prima ipsorum conditione; ergo illa actio qua inducitur forma non potest esse nisi vera eductio. Antecedens probatur, nam actio illa qua creata fuit materia elementaris talis est ut usque nunc eadem perseveret conservando ipsam materiam; actio vero terminata ad formam vel compositum cessavit quando illud compositum corruptum fuit; ergo signum est illas actiones esse ex natura rei diversas. Nec dici potest illas fuisse actiones partiales componentes unam; alias dicendum esset

lo contrario, habría que afirmar que también ahora se compone una sola acción con la conservación de la materia y la educción de la forma o generación. Porque si ha sido una sola acción compuesta aquella por la que fue creada esta parte de la tierra y luego se corrompe esta tierra concreta y se convierte en hierba, la acción cesa por lo que respecta a la parte debido a la que se conservaba la forma de tierra en dicha materia, y en lugar de ella sucede otra, porque se induce la forma de hierba en la misma materia; en cambio, la acción que tenía por término la entidad de la materia permanece siempre idéntica; luego si se trata de una acción de suyo parcial y que componga una sola acción completa con la acción inductiva o conservativa de la primera forma, compondrá por la misma razón una sola acción con aquella por la que se induce una segunda forma que sucede a la primera. Se prueba la consecuencia, porque la razón, proporción, unión y aptitud que hay entre estas acciones es completamente idéntica a la que hay entre aquéllas; además, porque, en otro caso, la acción conservadora de la materia sería de suyo parcial y apta para componer una sola acción total, y, sin embargo, ahora siempre permanecería incompleta y sin la composición debida. El consecuente también parece absolutamente falso, porque la acción por la que se produce la materia es una verdadera creación, y es, perseverando la misma, aquella por la que se conserva; mas de creación y generación no se compone una acción única; luego se trata de dos acciones y no de dos partes de la misma acción; luego también en el primer estado de las cosas tomaron parte estas dos acciones distintas entre sí, por más que estuvieran unidas en el tiempo. Así, pues, de acuerdo con este razonamiento, se concluye claramente que para una verdadera educción no es necesario que la materia anteceda en el tiempo; pues de aquellas dos acciones, la que es posterior por naturaleza tiene verdadera razón de educción, pues depende esencialmente de la materia, la cual no se produce por ella, sino que se la supone creada. Y se confirma, porque si pensamos que Dios comenzó por producir aquella materia informe y después de algún tiempo le infundió la forma, nadie negaría que se trató de una verdadera educción; ahora bien, aunque

etiam nunc componi unam actionem ex conservatione materiae et eductione formae seu generatione. Nam si fuit una actio composita qua fuit creata haec pars terrae et postea haec terra corrumpitur et convertitur in herbam, cessat actio quantum ad illam partem per quam conservatur forma terrae in illa materia, et loco illius succedit alia, quia[1] inducitur forma herbae in eamdem materiam; actio vero terminata ad entitatem materiae semper manet eadem; ergo si illa de se est partialis et componit unam actionem completam cum actione inductiva vel conservativa primae formae, eadem ratione componit unam actionem cum illa per quam inducitur secunda forma quae priori succedit. Probatur consequentia, quia est omnino eadem ratio, proportio, coniunctio et aptitudo inter has actiones, sicut inter illas; tum etiam quia alias actio illa conservativa materiae esset de se partialis et apta ad componendam unam totalem actionem, et tamen nunc perpetuo maneret incompleta et sine debita compositione. Consequens etiam videtur plane falsum, quia actio qua fit materia est vera creatio, et eadem perseverans est qua conservatur; ex creatione autem et generatione non componitur una actio; sunt ergo illae duae actiones et non duae partes eiusdem actionis; ergo etiam in prima rerum conditione intervenerunt hae actiones distinctae inter se, quamvis tempore coniunctae. Iuxta hunc ergo discursum plane concluditur ad veram eductionem necessarium non esse ut materia tempore antecedat; nam ex illis duabus actionibus, illa quae posterior natura est habet veram rationem eductionis; nam pendet essentialiter a materia, quae per illam non fit, sed creata supponitur. Et confirmatur, nam si fingamus Deum produxisse illam materiam prius informem et post aliquod tempus in eam induxisse formam, nemo negaret eam fuisse veram eductionem; sed, licet haec posterior actio in eodem in-

[1] La sustitución de «quia» por «qua» de otras ediciones creemos que hace variar poco el sentido. (N. de los EE.)

esta segunda se una a la primera en el mismo instante, es de idéntica naturaleza; luego es una verdadera educción.

3. Se podrá objetar que con un argumento similar se probaría que la forma del cielo se educe de la potencia de la materia, porque si Dios hubiese creado dicha materia sin forma con anterioridad temporal, y le hubiese luego infundido la forma, en este caso ya la educiría de la potencia de la materia. Se responde negando la consecuencia, y por lo que a la prueba se refiere, se niega lo que da por supuesto, porque tampoco entonces podría decirse que el cielo se había hecho por generación, ni su forma —consecuentemente— por educción, porque la acción en cuestión no supone, en virtud de su naturaleza, una materia hecha; y el que la suponga en ese caso milagroso, es accidental y no cambia la naturaleza de la acción. Y acaso aquella acción por la que se hacía o conservaba la materia sin forma o bajo otra forma distinta, no fuese de la misma naturaleza que aquella por la que es producida con su propia forma. Por tanto, en el caso referido, al ser infundida la forma del cielo en una materia preexistente, cesaría la primera acción por la que era conservada con privación de forma, y comenzaría una nueva acción, debido a la cual todo el cielo recibiría la existencia desde ese momento, acción que en la realidad sería una creación verdadera y total, por más que acaso no recibiese tal denominación a causa de la materia preexistente. Y si alguno pretende —lo cual es probable— que Dios conserva aquella materia con la misma acción con la que antes la conservaba y que le infunde la forma de cielo mediante otra acción total absolutamente distinta, en este caso —si es que es posible— confesaremos que esa acción segunda es la educción de la forma del cielo, y que —en consecuencia— el cielo es generable de un modo maravilloso y extraordinario; no obstante, negamos que la forma del cielo sea hecha por tal acción en fuerza de su naturaleza, igual que es hecha la forma del elemento; el cielo, en este caso, fue hecho de un modo proporcionado a su naturaleza, no habiendo, por ello, semejanza en la consecución. A su vez, la diferencia existente entre el cielo y un elemento la inferimos de la incorruptibilidad de uno y de la corruptibilidad del otro; ya que cuando la materia y la forma son inseparables por su naturaleza, exigen ser producidas mediante una sola acción de suyo indivisi-

stanti coniungatur priori, est eiusdem rationis; ergo est vera eductio.

3. Dices: simili argumento probaretur formam caeli educi de potentia materiae, quia si Deus prius tempore creasset illam materiam sine forma, et postea in eam induceret formam, iam tunc educeret illam de potentia materiae. Respondetur negando sequelam, et ad probationem negatur assumptum, quia etiam tunc non posset dici caelum factum per generationem, et consequenter nec forma eius facta per eductionem, quia actio illa ex natura sua non supponit materiam factam; quod vero in illo casu miraculoso illam supponat, est per accidens et non mutat naturam actionis. Et fortasse illa actio qua fieret vel conservaretur materia sine forma vel sub alia forma distincta non esset eiusdem rationis cum ea qua fit sub propria forma. Et ideo in praedicto casu, quando induceretur forma caeli in materiam praeexistentem, cessaret prior actio qua conservabatur nuda, et inciperet nova actio qua ex tunc totum caelum acciperet esse, quae in re esset vera et totalis creatio, quamvis forte non sic denominaretur propter praeexistentem materiam. Quod si quis contendat (quod est probabile) Deum conservare illam materiam per eamdem actionem qua antea eam conservabat, et inducere formam caeli per aliam totalem actionem omnino distinctam, in eo casu (si possibilis est) fatebimur illam posteriorem actionem esse eductionem formae caeli, et consequenter caelum esse generabile miraculoso ac extraordinario modo; negamus tamen formam caeli ex natura sua per talem actionem fieri, sicut fit forma elementi; caelum autem nunc factum est modo suae naturae proportionato, et ideo non est similis consecutio. Illam vero differentiam inter caelum et elementum colligimus ex incorruptibilitate unius et corruptibilitate alterius; nam quando materia et forma sunt inseparabiles natura sua, postulant fieri per unam actionem ex se indivisibilem,

ble, o absolutamente, o al menos realmente. Mas cuando la materia de suyo es separable por división de cualquier forma, es posible que bajo una misma materia varíen las acciones inductivas de formas; por tanto, la acción por la que se produce y conserva tal materia es distinta y se la presupone por naturaleza antes de cualquier acción inductiva de la forma.

4. *Respuesta a las insistencias de la dificultad.*— Todavía podrá decir alguno: bien, concedamos esto; sin embargo, respecto de la primera forma concreada con esta materia inferior no puede afirmarse que haya sido educida de la potencia de la materia, por no haber antecedido en el tiempo esa materia en cuanto existente en potencia para tal forma concreta; pues no basta con que anteceda en el orden de naturaleza, ya que también la materia del cielo antecede en orden de naturaleza a su forma en el género de causa material. Es más: algunos añaden que para la educción de la forma es necesario que antecedan también las disposiciones en la materia, cosa que no puede afirmarse en la creación de los elementos. Mas esta referencia a las disposiciones parece que no hace al caso, puesto que las disposiciones remotas suelen anteceder temporalmente de una manera cuasi accidental debido a la eficacia del agente; mas si Dios en un solo instante transforma el agua en vino, las disposiciones no preceden temporalmente, dándose, sin embargo, verdadera generación y verdadera educción. Por su parte, la disposición última nunca precede temporalmente a la introducción de la forma; sin embargo, del mismo modo que en una generación natural antecede por orden de naturaleza, igualmente precedió también en la primera creación de los elementos. Porque en realidad la unión de la forma con la materia que se realizó entonces se llevó a cabo con la misma dependencia de la última disposición que ahora posee en cualquier elemento; por consiguiente, se produjo también con la misma causalidad por parte de la disposición, y consecuentemente con el mismo orden de naturaleza, por derivarse éste de la causalidad. Y por lo que se refiere a la materia prima, lo que pretendemos es precisamente esto, que no parece necesario que la materia con privación anteceda en orden temporal para que la forma se eduzca de su potencia, sino que basta con que preceda en orden de naturaleza; y de este modo es evidente que la creación de la materia de los elementos fue anterior a la inducción de la for-

vel omnino vel saltem ex natura rei. Quando vero materia ex se est separabilis a qualibet forma divisive, sub eadem materia possunt variari actiones inductivae formarum, et ideo actio per quam talis materia fit et conservatur distincta est et natura sua praesupponitur ad quamcumque actionem inductivam formae.

4. *Instantiae satisfit.*— Sed dicet rursus aliquis, esto haec vera sint, nihilominus primam formam concreatam huic inferiori materiae non posse dici eductam de potentia materiae, quia non antecessit tempore materia illa ut existens in potentia ad talem formam; neque enim satis est quod ordine naturae antecedat; nam etiam materia caeli ordine naturae antecedit suam formam in genere causae materialis. Immo addunt aliqui ad eductionem formae necessarium esse ut dispositiones etiam in materia antecedant, quod in creatione elementorum dici non potest. Sed hoc de dispositionibus videtur impertinens; nam dispositiones remotae solent tempore antecedere quasi per accidens propter inefficaciam agentis; at si Deus in uno instanti transmutat aquam in vinum, illae dispositiones non praecedunt tempore, et nihilominus illa vera generatio est et vera eductio. Dispositio autem ultima nunquam antecedit tempore introductionem formae; eo autem modo quo in generatione naturali antecedit ordine naturae, antecessit etiam in prima elementorum creatione. Nam revera illa unio formae ad materiam quae tunc facta est, fuit facta cum eadem dependentia ab ultima dispositione quam nunc habet in quocumque elemento; ergo cum eadem causalitate ex parte dispositionis; ergo cum eodem ordine naturae, nam hic ex causalitate sumitur. De ipsa vero materia prima, hoc est quod contendimus, nimirum, ut forma educatur de potentia eius non videri necessarium materiam antecedere ordine temporis sub privatione, sed satis esse quod antecedat ordine naturae; quo modo constat fuisse priorem creationem materiae elemen-

ma; puesto que, como dijimos, se trató de dos acciones hasta tal punto subordinadas, que la inducción de la forma presupone necesariamente la creación de la materia, de la que depende como de causa absolutamente necesaria.

5. *Diferencia entre la materia del cielo y la de los elementos por lo que se refiere al concurso para la producción de sus formas.*— La suficiencia de este modo de antecesión cabe confirmarla de muchos modos. En primer lugar, *a priori* por lo dicho; pues basta con ella para que la inducción de la forma sea una acción de la misma naturaleza que aquella que sería posterior en duración, si Dios crease primero la materia sin forma y luego la informase; pues la sola interrupción temporal no basta para introducir variación esencial en las acciones; luego esa misma antecesión de naturaleza basta para la educción de la forma. En segundo lugar, con un ejemplo; porque si en el mismo instante en que es creado el aire, es iluminado por el sol, esa luz se educe de la potencia del aire, pues doy por supuesto que cualquier otra clase de iluminación se produce por educción, punto que luego demostraré; mas el aire en este caso sólo antecedería a la inducción de la luz en orden de naturaleza, como es evidente; luego. La mayor es clara, puesto que esa iluminación es una acción verdadera y es esencialmente distinta de la creación. En tercer lugar, por la diferencia entre la materia del cielo y la materia de un elemento por lo que se refiere a la antecesión respecto de la forma; en efecto, hay que señalar una doble diferencia en estrecha relación con este problema. La primera es que la materia del cielo tampoco en el orden de naturaleza antecede absolutamente a la introducción de la forma propia, puesto que está en necesaria conexión con ella, de suerte que sin ella no puede ser creada de un modo natural; en cambio, la materia del fuego precede absolutamente en orden de naturaleza por no tener conexión intrínseca con la forma del fuego, sino por poder ser creada bajo otras distintas. La segunda diferencia, que explica la precedente, consiste en que la materia del fuego de tal manera es anterior, que en virtud de la acción por la que es creada podría existir con privación de la forma de fuego. De esta suerte, no sólo de la materia, sino de la materia en cuanto es potencia, se dice que tiene prioridad de naturaleza, no por tener realmente con anterioridad una privación adjunta, sino porque, en virtud de la acción por la que es creada, no está libre

torum inductione formae; nam illae fuerunt duae actiones, ut declaravimus, ita subordinatae, ut inductio formae essentialiter supponat creationem materiae, a qua pendet ut a causa omnino necessaria.

5. *Discrimen inter materiam caeli et elementarem quoad concursum ad effectionem suarum formarum.*— Quod autem haec antecessio sufficiat potest multis modis confirmari. Primo a priori ex dictis; nam illa satis est ut ea inductio formae sit actio eiusdem rationis cum ea quae posterior esset duratione, si Deus prius materiam sine forma crearet et postea eam informaret. Nam sola temporis interruptio non sufficit variare actiones essentialiter; ergo eadem antecessio naturae sufficit ad eductionem formae. Secundo a simili, quia si eodem instanti quo aer creatur, illuminetur a sole, lumen illud educitur de potentia aeris; suppono enim alias illuminationes fieri per eductionem, quod infra ostendam; sed aer tunc solum ordine naturae antecederet introductionem luminis, ut constat; ergo. Maior patet, quia illa illuminatio est propria et per se actio distincta a creatione. Tertio, ex differentia inter materiam caeli et materiam elementi quoad antecessionem ad formam; est enim duplex differentia notanda et quae maxime ad rem pertinet. Prior est quod materia caeli etiam ordine naturae non antecedit simpliciter introductionem propriae formae, quia habet cum illa necessariam connexionem, ita ut sine illa modo connaturali creari non possit; materia autem ignis simpliciter antecedit ordine naturae, quia non habet intrinsecam connexionem cum forma ignis, sed posset sub aliis creari. Posterior differentia, quae praecedentem declarat, est quod materia ignis ita est prior ut ex vi actionis per quam creatur posset esse sub privatione formae ignis. Et hoc modo non solum materia, sed materia ut in potentia, dicitur esse prior natura, non quia in re prius habeat privationem annexam, sed quia ex vi actionis per quam creatur,

de privación, sino que se precisa otra acción distinta en la que se realice la información, acción que puede tener auténtico carácter de educción; en cambio, la materia del cielo recibe la forma en la misma acción con que es creada e informada, y aunque, según la razón propia de causa, se le llame anterior por naturaleza, sin embargo, en cuanto existente en potencia e investida en cierto modo de privación, no se le llama de manera alguna anterior por naturaleza; no teniendo, por lo tanto, la prioridad de naturaleza que debe darse necesariamente para la educción de la forma. Juzgo, por esto, lo más probable que sean completamente distintas las características de la información primera de la materia de las cosas generables y la de las celestes.

Solución de la cuestión

6. La primera verdad para mí en este problema es que en la creación de una cosa corruptible, bien de un elemento, bien de otra cosa cualquiera, intervienen las dos acciones antes explicadas. Esto lo apuntó Enrique, *Quodl.* I, q. 10, citando a San Agustín, lib. XIII de las *Confesiones,* c. 33, quien dice que la materia fue hecha de la nada absoluta y, en cambio, la disposición visible del mundo de una materia informe, aunque en ese pasaje San Agustín se refiere indiferentemente a los cielos y a los elementos. Ni tiene por qué extrañarnos esto, puesto que en la conservación del fuego o de otra cosa semejante intervienen esas dos acciones, según da a entender suficientemente la razón de que, al cesar una, persevera la otra. Mas de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, la conservación, hablando con rigor, es la misma acción que la producción; luego. Más aún, en la conservación del hombre intervienen tres acciones, a saber: la conservación de la materia, la conservación del alma y la conservación de la unión o del todo, las cuales inferimos legítimamente que son distintas, del hecho de que al desaparecer esta última, permanecen las otras dos, deduciéndose también de aquí rectamente una prueba de que esas mismas tres acciones intervienen en la producción del hombre; luego lo mismo proporcionalmente acaecerá en las demás cosas.

7. Además, tengo igualmente por cierto que la acción por la que recibe la forma la materia de las cosas generables en el primer instante de su creación es

non caret privatione, sed necessaria est alia actio qua informetur, quae potest habere veram rationem eductionis; materia autem caeli eadem actione qua creatur, informatur, et, licet secundum propriam rationem causandi dicatur prior natura, tamen, ut existens in potentia et aliquo modo sub privatione, nullo modo dicitur natura prior, et ideo no habet eam prioritatem naturae quae ad eductionem formae necessaria existit. Quamobrem probabilissimum existimo esse longe disparem rationem de prima informatione materiae rerum generabilium et caelestium.

Resolutio quaestionis

6. In hac re verum imprimis censeo in creatione rei corruptibilis, sive elementi sive alterius cuiusvis, intervenire duas illas actiones supra declaratas. Quod indicavit Henricus, Quodl. I, q. 10, citans Augustin., XIII Confes., c. 33, dicentem materiam de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia factam esse, quamquam ibi Augustinus indifferenter loquatur de caelis et elementis. Neque est cur hoc mirum videatur, quandoquidem in conservatione ignis vel alterius rei similis duae actiones interveniunt, ut satis declarat illa ratio quod una cessante, alia perseverat. Sed iuxta doctrinam D. Thomae, conservatio, per se loquendo, est eadem actio cum productione; ergo. Immo, in conservatione hominis tres interveniunt actiones, scilicet, conservatio materiae, et conservatio animae, et conservatio unionis seu totius, quas esse distinctas inde recte colligitur quod hac cessante aliae duae manent, et inde etiam recte fit argumentum easdem tres actiones in productione hominis intervenire; ergo idem est proportionaliter in aliis.

7. Deinde verum etiam censeo actionem illam per quam materia generabilium informatur in primo instanti suae creationis,

de la misma naturaleza que la acción por la que sería informada por el mismo agente Dios, aunque hubiera precedido temporalmente la creación de la materia. Está en apoyo de esto el argumento de que el espacio intermedio de tiempo o la simultaneidad no tiene relación con la variación esencial de las acciones. Además, porque esas acciones convienen en su término formal o total, y en los principios o causas de que dependen; luego no existe razón ninguna para distinguirlas esencialmente. De esto se concluye también que la acción con que esta materia recibe la forma, incluso en el primer instante en que es creada, no es, hablando en rigor, una creación, si dicha acción se considera precisivamente. Se prueba, porque si esa acción se produjese en un tiempo posterior, no sería una creación, según el parecer de todos; luego tampoco lo es realizada entonces, puesto que es de la misma naturaleza. Y la razón *a priori* está en que esa acción tiene por base una materia presupuesta en orden de naturaleza. Ni hay obstáculo en que se afirme absolutamente que la tierra fue creada en el principio, ya porque también de los arbustos y animales se dice que fueron creados, aunque sea cierto que las formas de esas cosas no fueron infundidas mediante una creación rigurosa; ya igualmente porque a la tierra se le llama creada no por causa de esa unión precisivamente considerada, sino por cuanto está unida a la acción por la que fue creada la materia de la tierra; en efecto, por haber sido hechas las dos acciones al mismo tiempo y como si se tratase de una sola, debido a ellas se llama a la tierra creada. Por eso, aunque esté dicho en la misma frase que *Dios creó el cielo y la tierra,* no es preciso que sea idéntico el modo de creación o de acción que interviene en la producción de cada uno, a no ser respecto de lo que es común a ambos, concretamente, el ser hechos de la nada; empero, en cuanto a lo demás, cada cosa es creada según el modo y capacidad de su naturaleza.

8. De aquí deduzco, en último lugar, que queda reducido a una cuestión de palabras el problema de si tiene lugar la educción de la forma de la potencia de la materia, aunque la materia no preceda por duración, sino sólo por naturaleza o, lo que es igual, si la primera producción de la forma de la tierra se ha de calificar como educción de la potencia de la materia; porque si con el

esse eiusdem rationis cum actione qua informaretur ab eodem agente Deo, etiamsi creatio materiae tempore praecessisset. Hoc persuadet illa ratio quod temporis interstitium vel concomitantia nihil refert ad variandas essentialiter actiones. Item, quia illae actiones conveniunt in formali termino vel totali et in principiis vel causis a quibus pendent; ergo nulla est ratio distinguendi illas essentialiter. Ex quo ulterius concluditur illam actionem qua informatur haec materia, etiam in primo instanti quo creatur, non esse creationem, in rigore loquendo et praecise illam actionem considerando. Probatur, quia si illa actio posteriori tempore fieret, non esset creatio ex omnium sententia; ergo neque tunc facta, quia est eiusdem rationis. Et ratio a priori est quia illa actio est ex materia ordine naturae praesupposita. Neque obstat quod terra absolute dicatur in principio creata, tum quia etiam virgulta et animalia dicuntur creata, quamvis certum sit formas harum rerum non esse introductas per rigorosam creationem; tum etiam quia terra dicitur creata, non propter illam unionem praecise sumptam, sed ut coniunctam actioni qua creata est materia terrae; nam quia illae duae actiones factae sunt simul ac per modum unius, ab eis dicitur creata terra. Unde, quamvis eodem verbo dicatur *creavit Deus caelum et terram,* non oportet ut modus creationis seu actionis quae in utriusque productione intervenit sit idem, nisi quantum ad id quod utrique commune est, nimirum fieri ex nihilo; quoad reliqua vero unumquodque creatur iuxta modum et capacitatem naturae suae.

8. Atque hinc ultimo elicio solum de nomine manere quaestionem an eductio formae ex materia locum habeat, etiamsi materia duratione non antecedat, sed natura tantum, seu (quod idem est) an illa prima effectio formae terrae dicenda sit eductio de potentia materiae; nam si nomine eductio-

nombre de educción se significa únicamente la razón positiva de tal acción, mediante la cual se produce la forma con dependencia de la materia en su producción y en su ser, materia que no se crea por dicha acción, sino que se la supone ya creada, entonces es realmente una educción, según demuestra el razonamiento expuesto. Pero si con el nombre de educción, además de dicha razón positiva y real, se connota una negación o denominación extrínseca, a saber, el que el sujeto mismo no sea producido juntamente con tal acción, por más que sea creado mediante otra acción, en este caso no se le podrá llamar educción, como es de por sí evidente, sino que se le llama concreación en el sentido que vamos a explicar en seguida. Y parece ciertamente que el nombre de *educción* se toma con más frecuencia en esta segunda acepción, debiendo, por tanto, seguir a la mayoría en el modo de expresarse, y ponerse de acuerdo con la minoría en el modo de entender y explicar el problema mismo. En conformidad con este modo de hablar, es fácil reducir a acuerdo y hasta conceder los argumentos propuestos en favor de la primera sentencia; no obstante, para que no dé la impresión de atentar contra la posición que hemos explicado, será conveniente exponer las soluciones de los mismos.

Soluciones de los argumentos

9. El primero, tomado de las formas celestes, ya quedó resuelto, estableciéndose la diferencia entre los cuerpos incorruptibles y los corruptibles. También admitimos, a su vez, el segundo, originado de la propiedad de la palabra *educir,* con tal que se lo circunscriba a un modo de hablar y a una connotación extrínseca; mas si se refiere a una cosa y acción positiva, entonces negamos que la precedencia temporal del sujeto sea de esencia de la educción, pues basta sencillamente la prioridad de naturaleza, tal como fue explicada por nosotros. La tercera razón se fundaba en el término *concreación,* respecto del cual hay que observar que se puede decir de dos maneras que una cosa es concreada con otra; la una, en cuanto es producida con la misma acción con que algo se crea, de la misma suerte que la materia y la forma del cielo son concreados juntamente con el cielo, y en los casos en que la forma se concrea de esta manera no hay educción, según se explicó respecto de la forma del cielo. En otro

nis solum significetur positiva ratio illius actionis per quam fit forma dependenter in fieri et esse a materia quae per illam actionem non creatur, sed creata supponitur, revera illa est eductio, ut discursus factus ostendit. Si vero nomine eductionis, praeter dictam rationem positivam et realem connotetur negatio vel extrinseca denominatio, nimirum, quod cum illa actione non producatur simul ipsum subiectum, etiamsi per aliam actionem creetur, sic non poterit illa vocari eductio, ut per se constat, sed dicitur concreatio in sensu statim declarando. Et videtur sane nomen *eductionis* frequentius sumi in hac posteriori significatione, et ideo ita loquendum est cum multis, quamvis oporteat rem ipsam intelligere et explicare cum paucis. Et iuxta hanc loquendi formam conciliantur facile et conceduntur rationes factae pro priori sententia; tamen, ne videantur procedere contra rem a nobis declaratam, oportebit earum solutiones attingere.

Argumentorum solutiones

9. Et prima quidem, quae sumitur ex formis caelestibus, iam expedita est, et constituta differentia inter corpora incorruptibilia et corruptibilia. Secunda vero, quae sumitur ex proprietate verbi *educere,* etiam a nobis admittitur, si tantum ad modum loquendi et ad extrinsecam connotationem respiciat; si vero ad rem et actionem positivam, sic negamus de ratione eductionis esse ut subiectum prius tempore antecedat; sufficit enim prioritas naturae, ut a nobis declarata est. Tertia ratio nitebatur in nomine *concreationis,* in quo est observandum duobus modis dici aliquid concreari alteri: uno modo, quia eadem actione qua aliquid creatur ipsum fit, quomodo materia et forma caeli concreantur cum caelo, et quando forma sic concreatur non educitur, ut in forma caeli declaratum est. Alio modo di-

sentido, se afirma que se concrea aquello que es hecho juntamente con la cosa que es creada, aunque no sea hecho con la misma acción; así, por ejemplo, se dice que la gracia fue concreada con los ángeles y se dice igualmente que la forma de la tierra fue concreada con la materia, y lo concreado así puede hacerse mediante una acción que sea en realidad de la misma naturaleza que la educción, por más que no le sea aplicado este nombre debido a la simultaneidad de la creación del sujeto. De aquí brota también con evidencia la solución del cuarto argumento, tomado de la concreación de las potencias en la sustancia del alma o del ángel. En este último argumento se presenta una especial dificultad, que cabría tratar aquí en cuarto lugar, sobre la educción de la forma sustancial de la potencia del sujeto; sin embargo, puesto que vamos a dedicar a la forma accidental la disputación siguiente, allí expondremos más oportunamente esta dificultad.

10. *Si los modos sustanciales se educen de la potencia de la materia.*— A su vez, el quinto argumento plantea otra dificultad a propósito de los modos sustanciales, a saber: si se puede decir que se educen de la potencia del sujeto, como, por ejemplo, la subsistencia de la potencia o capacidad de la naturaleza, cuyo término es; y éste mismo es el caso del modo de unión de la forma respecto de la potencia de la forma misma o del sujeto; y aun respecto de la generación sustancial cabe preguntar si se educe de la potencia de la materia. De todos estos casos hay que decir, en resumen, que en ellos se da una especie de modo o participación de la educción, pero que, sin embargo, no les conviene con la misma propiedad que a la forma sustancial; en efecto, la subsistencia no se hace mediante una verdadera acción; además, propiamente no informa, y —en consecuencia— no se compara con la naturaleza como con su sujeto y causa material propia, razón por la cual, desde este punto de vista, no se dice con propiedad que se educe; en cambio, imita a la educción en esto, en que en su ser y en su producción —sean cuales sean— depende en absoluto de la naturaleza, a la que sirve esencialmente de término y a la que actualiza a su manera, según explicaremos más ampliamente luego al tratar de la subsistencia. Igualmente, por lo que a la generación sustancial se refiere, no tanto es hecha ella, cuanto es el proceso mediante el cual es producida la sustancia; por eso no tanto se educe cuanto que es la educción misma; no obstante, al igual que se

citur concreari quod simul fit cum re quae creatur, quamvis non eadem actione fiat, ut dicitur gratia concreata cum angelis, et sic etiam dicitur forma terrae concreata materiae, et quod sic concreatur potest fieri per actionem quae in re sit eiusdem rationis cum eductione, quamvis propter concomitantiam creationis subiecti eo nomine non appelletur. Et hinc etiam patet solutio ad quartam rationem, quae sumebatur ex concreatione potentiarum in substantia animae vel angeli. Petitur vero in illa ultima ratione specialis difficultas, quae hic poterat quarto loco tractari de eductione formae accidentalis de potentia subiecti; tamen, quia de forma accidentali sequentem disputationem instituturi sumus, ibi commodius difficultatem hanc explicabimus.

10. *Substantiales modi an educantur ex potentia materiae.*— Quinta vero ratio petit difficultatem aliam de modis substantialibus, an, scilicet, dicendi sint educi de potentia subiecti, ut, verbi gratia, subsistentia de potentia seu capacitate naturae quam terminat; et idem est de modo unionis formae respectu potentiae ipsius formae vel subiecti; immo et de generatione ipsa substantiali quaeri potest an educatur de potentia materiae. De quibus omnibus breviter dicendum est in illis esse quemdam modum vel participationem eductionis, non tamen ita proprie illis convenire sicut formae substantiali; subsistentia enim non fit per propriam actionem, et praeterea non proprie informat, et consequenter non comparatur ad naturam ut ad subiectum et propriam materialem causam, quare ex hac parte non dicitur proprie educi; in hoc autem imitatur eductionem, quod in suo esse et fieri, qualecumque illud sit, omnino pendet a natura quam per se terminat et suo modo actuat, ut latius declarabimus infra tractando de subsistentia. Generatio item substantialis non tam fit quam est via per quam fit substantia; unde non tam educitur quam est ipsa eductio; eo tamen modo quo ipsa

produce la generación mientras se produce el término mediante ella, del mismo modo es educida de la potencia de la materia, que hace respecto de ella oficio de causa material, tal como se explicó antes, y depende de ella esencialmente en su producción y en su ser, cosas ambas que se identifican en la generación. Lo mismo hay que juzgar, finalmente, de la unión de la forma con la materia, unión que de suyo no se educe, sino que la que se educe es la forma en cuanto unida con la materia, y en este sentido se coeduce también —por así decirlo— la unión misma. Esto ciertamente parece legítimo afirmarlo en las formas materiales.

11. *Si la unión del alma racional se educe de la potencia de la materia o de la potencia del alma misma.*— Empero, en el alma racional reviste esto especial dificultad, porque, por una parte, parece que se educe la unión, puesto que es producida esencialmente, mediante verdadera acción, distinta de aquella con que se produce la forma; y digo que la unión es producida esencialmente, entendiéndola como término formal, ya que el término adecuado es el hombre; mas esto basta para una verdadera educción, porque, según diremos en seguida, la forma nunca es esencialmente término de una acción, a no ser término formal e incompleto; luego la unión del alma con el cuerpo se educe propia y esencialmente. Además, en su producción y en su ser depende esencialmente del cuerpo como de causa material; por consiguiente, tiene lugar una verdadera educción. Mas en contra está el que dicha unión es un modo espiritual; luego no es posible afirmar de ella más que del alma misma que se educe de la potencia de la materia. La consecuencia es evidente, porque repugna que una cosa espiritual esté contenida en la potencia de la materia. El antecedente, a su vez, no ofrece duda, puesto que dicho modo afecta inmediatamente al alma misma a la que une a la materia, debiendo serle, por tanto, proporcionado y —en consecuencia— espiritual como lo es ella misma. Y se confirma, puesto que si la forma no está contenida en la potencia de la materia, tampoco puede estar contenida la unión, ya que la unión no es más que un modo de la forma; por consiguiente, si la forma no se educe, tampoco puede educirse la unión. A esto hay que responder que este modo de unión es como un medio o vínculo entre la forma y la materia y que, por ello, alcanza a ambos y los modifica de algún modo, y, por tanto, depende de las dos en su producción y en su ser. De donde

generatio fit dum per eam fit terminus, etiam ipsa educitur de potentia materiae a qua materialiter causatur, ut supra dictum est, et ab ipsa essentialiter pendet in fieri et in esse, quae duo in generatione idem sunt. Denique idem iudicium est de unione formae ad materiam, quae tamen non per se educitur, sed educitur forma ut unita materiae, et sic etiam (ut ita dicam) coeducitur ipsa unio. Quod quidem recte dici videtur in materialibus formis.

11. *Unio rationalis animae an educatur de potentia materiae, an ipsius animae.*— In anima vero rationali habet peculiarem difficultatem, quia ex una parte videtur educi illa unio, quia fit per se per propriam actionem distinctam ab ea qua fit forma; dico autem unionem per se fieri ut formalem terminum, nam adaequatus est homo; id autem satis est ad propriam eductionem, quia, ut statim dicemus, forma nunquam est per se terminus actionis nisi formalis et ut quo; illa ergo unio animae ad corpus proprie ac per se educitur. Item, essentialiter pendet in fieri et in esse a corpore ut a materiali causa; ergo proprie educitur. In contrarium vero est quia illa unio est modus quidam spiritualis; ergo non potest educi de potentia materiae magis quam ipsa anima. Patet consequentia, quia repugnat rem spiritualem contineri in potentia materiae. Antecedens vero patet, quia ille modus proxime afficit animam ipsam, quam unit materiae; est ergo illi proportionatus et consequenter spiritualis, sicut ipsa est. Et confirmatur, quia, si forma non continetur in potentia materiae, neque unio contineri potest, quia unio non est nisi modus formae: ergo, si forma non educitur, neque unio educi potest. Ad hoc dicendum est hunc modum unionis esse veluti medium quoddam seu vinculum inter formam et materiam, et ideo utramque attingere et aliqualiter afficere, et ideo ab utraque pendere in fieri et in esse. Quo fit ut hic modus

resulta que este modo del alma racional, por más que sea espiritual en su entidad, participa, sin embargo, de las características de una cosa material, ya porque depende en absoluto de la materia, ya porque —a su manera— se coextiende con ella, aunque por parte del alma no tenga extensión. Así, pues, por este motivo, puede dicho modo educirse de la potencia de la materia, aunque no se eduzca de sola ella, adecuada y primariamente, puesto que se educe también de la potencia del alma misma, a la que esencial y primariamente modifica y une con la materia.

SECCION IV

Si la forma se produce propiamente al educirse de la materia

1. Esta dificultad es resultado de las anteriores y contribuye a una mayor explicación de las mismas. En efecto, como se dijo que la educción es una acción por la que de tal modo se produce la forma en la materia con dependencia de ella, que la materia misma no se produce en esa acción, parece seguirse de aquí que mediante tal acción esencial y primariamente sólo es producida la forma, cosa que está en contradicción con Aristóteles, VII de la *Metafísica,* text. 26 y 27, y lib. VIII, text. 4. La consecuencia es clara, porque mediante dicha acción es sólo la forma la que —según su totalidad— se educe del no ser al ser; en cambio, el todo únicamente se hace en cuanto resulta de la unión de partes ya hechas; luego la que primaria y más propiamente es hecha es la forma. Primariamente, porque para que el todo pueda componerse de sus partes, hay que suponer forzosamente esas partes en posesión del ser. Y más propiamente, porque aquello que es educido del no ser al ser según su entidad es hecho con más propiedad que lo que únicamente se compone de partes ya existentes.

2. En este problema, la primera sentencia admite, según parece probar el argumento expuesto, que es la forma la que se hace propia y esencialmente; así consta en San Alberto, II *De anima,* tratado I, c. 1 y 3, donde dice que de estas tres cosas —materia, forma y compuesto—, propia y primariamente el ser es la forma, posición que defiende también ampliamente Zimara, theorem. 20.

animae rationalis, licet in sua entitate spiritualis sit, conditiones tamen participet rei materialis, quia et a materia omnino pendet et illi suo modo coextenditur, quamvis ex parte animae extensionem non habeat. Propter hanc ergo causam potest ille modus educi de potentia materiae, quamvis non adaequate neque primario ex sola illa; nam educitur etiam de potentia ipsiusmet animae, quam per se primo afficit et unit materiae.

SECTIO IV

An forma, dum ex materia educitur, per se fiat

1. Haec difficultas oritur ex superioribus et ad eas magis explicandas confert. Nam, cum dictum sit eductionem esse actionem qua ita fit forma in materia dependenter ab illa ut per eam actionem non fiat ipsa materia, inde sequi videtur per talem actionem solam formam per se primo fieri, quod repugnat Aristot., VII Metaph., text. 26 et 27, et lib. VIII, text. 4. Sequela patet, quia per illam actionem sola forma secundum se totam educitur de non esse ad esse, totum autem non fit nisi quatenus coalescit ex partibus iam factis; ergo forma est quae fit, et prius et proprius. Prius quidem, quia, ut totum ex partibus componatur, oportet ut partes supponantur habentes esse. Proprius vero, quia id quod secundum suam entitatem educitur de non esse ad esse proprius fit quam quod solum componitur ex iam existentibus.

2. In hac re prior sententia admittit, quod ratio facta probare videtur, formam proprie ac per se fieri; ita sumitur ex Alberto, II de Anim., tract. I, c. 1 et 3, ubi ait quod inter haec tria, materiam, formam et compositum, forma proprie et primo est ens, quod etiam late defendit Zimara, Theorem. 20. Alii distinguunt duas actio-

Otros distinguen dos acciones incluso en la producción de las formas materiales. Una, por la que es hecha la forma, y otra, por la que se une; y de la primera conceden que tiene esencial y primariamente por término a la forma, aunque la segunda tenga por término primario al compuesto. Esta opinión se toma de Durando, *In II,* dist. 1, q. 4, hacia el fin.

Solución de la cuestión

3. Sin embargo, ambas sentencias son falsas. De la segunda hablaremos ampliamente luego al explicar los diversos modos de causación de la causa eficiente. Por ahora baste proponer contra ella un argumento que se deduce fácilmente de lo que llevamos dicho hasta aquí: en efecto, las formas materiales —ya que de ellas solas tratamos— no existen ni siquiera según la entidad que les corresponde sin el concurso material del sujeto; ahora bien, el sujeto no influye en la forma, a no ser en cuanto ésta se le une, según se desprende de lo que dijimos antes a propósito de la causa material; luego esa forma no puede producirse mediante una acción que no sea unitiva de la forma al sujeto; no cabe, por tanto, en este caso distinguir dos acciones según la realidad, sino sólo según la razón, o según nuestros conceptos inadecuados, o, a lo más, según las diversas partes que se unen entre sí esencialmente, como explicaremos en el lugar citado.

4. *Doble término de la acción.*— La primera sentencia está en contradicción con los lugares citados de Aristóteles, a quien sigue el Comentador en los mismos pasajes, y en el lib. XII *Metaph.,* com. 12 y 18, y Santo Tomás en los mismos pasajes y en I, q. 45, a. 4 y 8, donde en la solución al primer argumento añade que las formas no se producen esencialmente, sino sólo accidentalmente; lo cual se ha de entender con sentido recto, tomando la palabra *accidentalmente* con amplitud, de suerte que equivalga a juntamente con otro; pues es más propio decir que la forma se genera conjuntamente, según da a entender el mismo Santo Tomás en ese a. 4, y en q. 65, a. 4. Defiende expresamente esto mismo Escoto, VII *Metaph.,* q. 10; Antonio Andrés, q. 9; Zimara, theorem. 100; Soncinas, VII *Metaph.,* q. 23. La razón es porque el hacerse corresponde esencial y primariamente a quien corresponde la existencia, puesto que

nes, etiam in effectione formarum materialium. Unam, qua fit forma; aliam, qua unitur; et de priori concedunt per se primo terminari ad formam, licet posterior terminetur primario ad compositum. Haec opinio sumitur ex Durando, In II, dist. 1, q. 4, ad ultimum.

Quaestionis resolutio

3. Utraque tamen sententia falsa est. Et de hac quidem posteriori dicemus late infra, explicando varios modos causandi efficientis causae. Nunc sufficiat contra illam ratio, quae ex hactenus dictis facile colligi potest; nam formae materiales (de his enim tantum est sermo) non sunt etiam quoad entitatem suam sine concursu materiali subiecti; sed subiectum non influit in formam nisi quatenus sibi unitur, ut constat ex dictis supra de materiali causa; ergo non potest talis forma fieri per aliquam actionem quae non sit unitiva formae ad subiectum; non possunt ergo ibi duae actiones secundum rem distingui, sed solum secundum rationem vel inadaequatos conceptus, vel ad summum secundum partes quae essentialiter inter se coniunctae sint, ut dicto loco declarabimus.

4. *Duplex actionis terminus.*— Prior vero sententia repugnat revera Aristoteli citatis locis, quem sequuntur Commentator, eisdem locis, et XII Metaph., com. 12 et 18, et D. Thom., ibid., et I, q. 45, a. 4 et 8, ubi solutione ad 1 addit formas non fieri per se, sed per accidens tantum, quod est sano modo intelligendum, late utendo verbo *per accidens* prout idem est quod cum alio; proprius vero dicitur forma haec congenerari, ut idem D. Thomas significat in illo a. 4, et q. 65, a. 4. Idem tenet expresse Scot., VII Metaph., q. 10; Anton. Andr., q. 9; Zimar., Theorem. 100; Soncin., VII Metaph., q. 23. Ratio autem est quia eius est per se primo fieri cuius est esse, cum

el hacerse tiene por fin la existencia; ahora bien, propiamente existe lo que subsiste; luego esto es lo que propiamente se produce; mas no son las formas las que subsisten, sino los seres que de ellas se componen; luego son los compuestos el término principal y propio de la acción. Se confirma, pues la acción, según damos por supuesto, es una sola; luego también el término adecuado es único; mas éste no puede ser la forma, puesto que lo que se produce realmente es el compuesto, que no es una forma; luego. Por razón de mayor claridad suele distinguirse un doble término, el *ut quod* y el *ut quo*; es decir, aquel que se hace absolutamente y aquel con que se hace. Así, pues, el compuesto es el *término qui* o el *ut quod*, pues es lo que esencial y primariamente se hace; en efecto, es lo que preferentemente se pretende con la generación, y constituye el término último de la generación, lo cual es evidente por semejanza en los seres artificiales; en efecto, la casa es lo que esencial y primariamente se edifica, etc. En cambio, el *término quo* es la forma, ya que se produce en orden a la constitución del compuesto. Por eso, como la palabra *educir* propiamente sólo indica relación a este término *quo*, sólo de la forma se dice propia y absolutamente que se educe de la potencia de la materia, mas no del compuesto; en cambio, la palabra *generarse* o *hacerse* manifiesta principalmente relación con lo que existe o se hace, y por eso absolutamente se dice de la forma y no de la materia.

5. Al argumento en contra se responde negando la consecuencia, porque, refiriéndose al orden del tiempo, la forma no se hace antes que el compuesto, ni viceversa. En cambio, refiriéndose al orden de naturaleza, no sólo se hace antes el compuesto, sino que en rigor sólo él se hace mediante esta acción, mientras que la forma únicamente es coproducida. Y aunque concedamos que en algún género de causa la forma se educe con prioridad de naturaleza, en una especie de orden de ejecución, sin embargo no se entiende una acción como absolutamente terminada, ni como hecho aquello que esencial y primariamente se pretende, hasta que exista todo el compuesto. Y carece de importancia el que se dé por supuesta una parte del compuesto y no de la forma, puesto que es preciso distinguir cuatro géneros de acciones; pues hay una acción que es meramente productiva y no unitiva, que tiene siempre por término una cosa

fieri tendat ad esse; sed id proprie est quod subsistit, ergo id proprie fit; sed hae formae non subsistunt, sed composita ex ipsis; ergo ad composita proprie et principaliter terminatur actio. Confirmatur, nam actio est una, ut supponimus; ergo et terminus adaequatus est unus; sed hic non potest esse forma, quia compositum revera fit, et non est forma; ergo. Maioris autem claritatis gratia distingui solet duplex terminus, scilicet, ut quod et ut quo, seu qui absolute fit vel quo aliud fit. Compositum ergo est *terminus qui* seu *ut quod*, quia illud per se primo fit; nam illud maxime intenditur per generationem et in id ultimate terminatur generatio, et a simili patet in artificialibus; nam domus est quae per se primo aedificatur, etc. *Terminus* autem *quo* est forma, quia fit ut per eam compositum constituatur. Unde, quia verbum *educi* proprie tantum indicat habitudinem ad hunc terminum quo, ideo proprie ac simpliciter dicitur forma educi de potentia materiae, non autem compositum; verbum autem *generari* aut *fieri* dicit habitudinem principalem ad id quod est vel quod fit, et ideo simpliciter dicitur de forma et non de materia.

5. Ad argumentum in contrarium respondetur negando sequelam, quia, loquendo de ordine temporis, non prius fit forma quam compositum, neque e converso. Loquendo autem de ordine naturae, compositum non solum prius fit, sed etiam absolute illud solum fit per hanc actionem; forma vero solum confit. Et quamvis demus in aliquo genere causae formam prius natura educi quasi ordine exsecutionis, absolute tamen non intelligitur terminata actio nec factum id quod per se primo intenditur, donec sit totum compositum. Nec refert quod aliqua pars compositi supponatur, et non formae; oportet enim quatuor genera actionum distinguere: quaedam enim est actio productiva tantum et non unitiva, et haec semper terminatur ad rem simplicem, et ideo ex se

simple, pudiendo, por tanto, tener por término una entidad parcial, si por su naturaleza es apta para ser producida de este modo; de este tipo es la creación del alma racional, y lo mismo hay que decir, a mi juicio, de la creación de la materia prima. En cambio, hay otra acción meramente unitiva y no productiva de los componentes; por ejemplo, la generación del hombre, y ésta tiene, sin discusión, el compuesto como término *quod*, y la unión como término *quo*. Existe, además, otra acción en tal grado productiva de un compuesto, que al mismo tiempo es unitiva y produce conjuntamente todos los componentes; tal es la creación del cielo, de la que es evidente que tiene por término esencial y primario al compuesto, y a la materia y forma por concomitancia. Finalmente, hay otra acción que es al mismo tiempo unitiva y productiva de una de las partes componentes por presuponerse la otra, y de esta clase es la acción eductiva de que ahora tratamos, no siendo esencial, por tanto, que su término adecuado sea producido de nuevo hasta tal punto que no se presuponga parte alguna suya.

6. De aquí deducimos, de paso, que esta sentencia no sólo es verdadera en las formas sustanciales, sino también en las accidentales, por más que Escoto antes, Antonio Andrés y otros se hayan pronunciado en sentido contrario por el hecho de que del accidente y del sujeto resulta un uno *per accidens*, cosa que no parece posible mediante una acción y causalidad esencial. Empero, la sentencia propuesta es verdadera, pues Aristóteles habla universalmente y trae ejemplos sobre todo de accidentes. Y, por fin, defiende esto mismo expresamente y en concreto en el texto 32 respecto de las formas accidentales. En efecto —como dice allí—, la razón es la misma, porque con mucho mayor motivo no son propiamente los accidentes los que se hacen, a no ser en cuanto unidos al sujeto y brotando de él. Ni hace al caso que sean entes *per accidens*, ya que tienen una composición real, verdadera y física, implicada de suyo en dicha acción; por consiguiente, mediante ella se hace esencial y primariamente el compuesto accidental, puesto que también la acción misma es accidental.

terminari potest ad entitatem partialem, si nata sit hoc modo produci; et talis est creatio animae rationalis, atque idem est de creatione materiae primae, ut opinor. Alia est actio unitiva tantum et non productiva componentium, ut est generatio hominis, et haec sine controversia terminatur tantum ad compositum ut quod et ad unionem ut quo. Rursus, est alia actio ita productiva alicuius compositi ut simul sit unitiva et comproductiva omnium componentium; et huiusmodi est creatio caeli, quam constat per se primo terminari ad compositum, concomitanter vero ad materiam et formam. Alia denique est actio simul unitiva et comproductiva alterius partis componentis ex praesuppositione alterius; et huiusmodi est actio eductiva de qua nunc agimus, et ideo non est de eius ratione ut ipsius adaequatus terminus ita fiat de novo ut nulla eius pars praesupponatur esse.

6. Atque hinc obiter colligitur hanc sententiam non solum in substantialibus formis, sed etiam in accidentalibus veram esse, etiamsi Scotus supra, Anton. Andr. et alii oppositum significent, eo quod ex accidente et subiecto fiat unum per accidens, quod non videtur posse fieri per actionem et causalitatem per se. Sed sententia proposita vera est, nam Aristoteles universaliter loquitur, et maxime adhibet exempla in accidentibus. Ac tandem in text. 32, expresse et in particulari hoc docet de formis accidentalibus. Nam (ut ibidem ait) ratio eadem est, quia multo magis accidentia non per se fiunt, sed ut unita subiectis et ex illis. Nec refert quod sint entia per accidens, nam realem et veram ac physicam compositionem habent, quam per se includit illa actio; et ideo per illam fit per se primo compositum accidentale, nam et actio ipsa accidentalis est.

SECCION V

Cuál es la naturaleza propia de la forma sustancial y su causalidad propia en su orden

1. *Descripción de la forma en general.*— Por lo dicho sobre la existencia de la forma sustancial y el modo cómo se produce, se comprende fácilmente qué es y cuál es su modo de causar; podemos abarcar ambas cosas en esta breve descripción: forma es una sustancia simple e incompleta, la cual, como acto de la materia, constituye con ella la esencia de la sustancia compuesta. En esta descripción la sustancia se pone en el lugar del género, de acuerdo con el modo como era dividida por el Filósofo en materia, forma y compuesto. Y mediante esa palabra se distingue esta forma de las accidentales, las cuales no son sustancias; puede también distinguírsela de los modos sustanciales, porque aunque estos modos se reduzcan al predicamento de la sustancia, no son, sin embargo, sustancias con la misma propiedad; por eso, tampoco Aristóteles los enumeró en aquella división, puesto que propiamente no son entidades sustanciales como lo es la forma, la cual se llama sustancia por este motivo. Y se añade *simple e incompleta,* para distinguirla de la sustancia compuesta con la primera palabra, y con la segunda de las sustancias separadas, a las cuales suele llamarse a veces formas asistentes, por ejemplo, las que mueven los cuerpos celestes, las cuales en realidad no ejercen función de causa formal, sino cierta eficiencia; por eso no son formas sustanciales en el sentido en que ahora las entendemos.

2. *En qué sentido se llama a la forma acto del cuerpo físico.*— La parte restante de la definición establece la distinción entre la forma y la materia, ya que también ésta es sustancia simple e incompleta, pero en cuanto potencia, mientras que la forma lo es como acto primario de dicha potencia. Por eso Aristóteles, en el lib. II *De Anima,* definió el alma dicendo que *es el acto del cuerpo físico,* etc. Esta definición es fácilmente acomodable a la forma en general, con tal que con el nombre de acto entendamos el acto sustancial, como

SECTIO V

Quae sit propria ratio formae substantialis propriaque causalitas eius in suo genere

1. *Descriptio formae in genere.*— Ex dictis de existentia formae substantialis, et de modo quo fit, facile intelligi potest quid ipsa sit et quem modum causandi habeat; utrumque autem hac brevi descriptione comprehendere possumus: forma est substantia quaedam simplex et incompleta, quae ut actus materiae cum ea constituit essentiam substantiae compositae. In qua descriptione substantia ponitur loco generis, eo modo quo a Philosopho distinguitur in materiam, formam et compositum. Et per eam particulam distinguitur haec forma ab accidentalibus, quae substantiae non sunt; distingui etiam potest a modis substantialibus; nam, licet hi ad praedicamentum substantiae revocentur, non tamen sunt substantiae in ea proprietate; unde neque ab Aristotele in ea partitione enumerantur, quia non sunt proprie entitates substantiales, ut est forma, quae hac ratione substantia dicitur. Additur vero *simplex et incompleta* ut per priorem particulam a composita substantia separetur, per posteriorem vero a substantiis separatis, quae interdum vocari solent formae assistentes, ut illae quae movent corpora caelestia, quae revera non exercent munus causae formalis, sed efficientiam aliquam; quare non sunt formae substantiales prout nunc de illis loquimur.

2. *Forma quomodo dicatur actus corporis physici.*— Reliqua pars definitionis distinguit formam a materia, quae etiam est substantia simplex et incompleta, tamen ut potentia; forma vero ut primarius actus illius potentiae. Et ideo Arist., II de Anima, definivit animam esse *actum corporis physici,* etc. Quae definitio potest facile ad formam in communi accommodari, si nomine actus substantialem actum intelligamus, ut

debe entenderse, y afirmemos únicamente que la forma es el acto del cuerpo físico, suprimiendo la parte restante que separa el alma de las formas de los seres inanimados. A su vez, por cuerpo físico podemos entender o la materia misma, en cuanto es una de las partes del compuesto natural, a la cual, para ser informada por la forma, se la supone siempre en el orden de naturaleza en su género de causa modificada por la cantidad y algunas disposiciones próximas, pudiendo por este motivo ser llamada cuerpo físico; o podemos entender también por cuerpo físico el mismo ser natural compuesto de materia y forma, respecto del cual se llama a la forma acto constitutivo del mismo, tal como Aristóteles la definió diciendo que era *acto del viviente,* es decir, *con que vivimos.* Ambas relaciones quedan, pues, explicadas en la referida parte de nuestra descripción; pues la forma sustancial es sustancia incompleta de tal suerte que es acto de la materia; es decir, un acto o actualmente informante o destinado por su naturaleza a informar la materia; porque, según suele decirse, en las definiciones las palabras expresan la aptitud, siendo concebida así el alma racional, aunque esté separada del cuerpo. De aquí le viene consecuentemente el que, juntamente con la materia, pueda componer la esencia de un ser natural, que es la sustancia compuesta; por lo cual, en el lib. II de la *Física,* c. 3, dice Aristóteles *que la forma constituye la razón de la esencia o quididad,* es decir, que es la que plenifica la esencia del compuesto natural, distinguiéndola de las otras esencial y quiditativamente.

3. Y con esto queda explicada también la causalidad de la forma; en efecto, al ser la forma esencialmente un acto, implica intrínsecamente —en consecuencia— relación esencial a aquello cuyo acto es y a la actuación que sobre él ejerce; por eso la naturaleza de la forma resulta difícilmente explicable, si no es por relación a su causalidad. Y en ésta podemos distinguir aquellas cuatro cosas que consideramos en toda causa, a saber: el principio formal de causación, las condiciones necesarias para causar, la causación misma y el efecto producido, cosas todas que explicaremos una a una, al igual que lo hicimos en la materia, aunque, una vez supuesto lo que entonces se dijo, podrán despacharse aquí con más brevedad.

intelligi debet, et solum dicamus formam esse actum corporis physici, reliquam partem auferendo quae animam secernit a formis inanimatorum. Possumus autem per corpus physicum intelligere, vel materiam ipsam, quatenus est altera pars compositi naturalis, quae, ut forma informetur, semper supponitur ordine naturae in suo genere causae quantitate et aliquibus proximis dispositionibus affecta, et ea ratione corpus physicum appellari potest. Vel etiam possumus per corpus physicum ens ipsum naturale intelligere quod ex materia et forma constat, cuius actus dicitur forma tamquam constituens illud; quomodo etiam Aristoteles definivit esse *actum viventis* seu *quo vivimus.* Utramque igitur habitudinem in dicta parte nostrae descriptionis explicuimus; nam forma substantialis ita est substantia incompleta ut sit actus materiae, actus (inquam) vel actu informans vel natura sua institutus ad informandam materiam, nam verba (ut aiunt) in definitionibus dicunt aptitudinem, et ita comprehenditur anima rationalis, etiamsi a corpore separata sit. Et hinc consequenter habet ut cum materia componat essentiam entis naturalis, quod est substantia composita; et ideo Arist., II Phys., c. 3, ait *formam esse essentiae seu quidditatis rationem,* id est, quae compositi naturalis essentiam complet et ab aliis essentialiter ac quidditative eam distinguit.

3. Atque hinc explicata etiam est causalitas formae; nam quia forma essentialiter est actus, ideo includit intrinsece habitudinem transcendentalem ad id cuius est actus, et ad actuationem quam in illud exercet; ideoque vix potest ratio formae, nisi per habitudinem ad eius causalitatem, declarari. In qua possumus quatuor illa considerare quae in omni causa spectamus, scilicet, formale principium causandi, conditionem necessariam ad causandum, causationem ipsam et effectum qui causatur, quae omnia sigillatim explicanda sunt, sicut in materia fecimus, licet, suppositis quae ibi diximus, brevius hic expediri possint.

SECCION VI

NATURALEZA DE LA CAUSACIÓN DE LA FORMA

1. Bajo este título podemos comprender tres cosas, a saber: el principio de causación, que es como el acto primero; las condiciones necesarias para causar de esta manera concreta, y la causalidad misma en acto segundo.

2. En cuanto a la primera, hay que afirmar que el principio de causación no es más que la entidad y naturaleza de la misma forma, la cual causa por sí misma y por su entidad, entregándose —por así decirlo— en su totalidad a la materia y al compuesto. Y para esto no necesita de ninguna otra facultad o potencia distinta de sí, sino que es por sí misma esencialmente apta para ejercer esta causalidad. Por eso, igual que decíamos antes que en la materia no se distinguen el principio principal y el principio próximo de causar, puesto que la potencia receptiva mediante la que causa no es su propiedad, sino que es esencialmente ella misma, de igual manera cabe considerar en la forma una especie de potencia o aptitud para causar formalmente, la cual se conserva, por ejemplo, en el alma separada, aunque no esté informando actualmente: y esta aptitud es el principio próximo de causar formalmente. Sin embargo, no es distinto del principal, puesto que esa aptitud no es una propiedad sobreañadida a la entidad de la forma, sino que es su razón y especificación formal; puesto que la forma es esencialmente acto actualizador, y a la esencia de semejante acto pertenece la aptitud para actualizar. Además, porque si de la materia y la forma resulta un uno *per se*, es porque no se unen por intervención de alguna propiedad o accidente, sino inmediatamente por sí mismas, debido a la proporción y aptitud mutua que guardan entre sí por razón de sus entidades incompletas que pertenecen al mismo género, según se desprende de Aristóteles, lib. VIII de la *Metafísica*, c. 6, y en el lib. II *De Anima*, c. 1, donde lo hace notar el Comentador, com. 7, y otros escritores, lib. VIII de la *Metafísica;* Santo Tomás, II *cont. Gent.*, c. 70, y I, q. 76, a. 7; y otros teólogos, *In II*, dist. 12,

SECTIO VI

QUAE SIT RATIO CAUSANDI FORMAE

1. Tria sub hoc titulo complecti possumus, scilicet, principium causandi, quod sit veluti actus primus, conditiones necessarias ad sic causandum, et causalitatem illam in actu secundo.

2. Quoad primum dicendum est principium causandi non esse aliud quam entitatem et naturam ipsius formae, quae per seipsam et entitatem suam causat, exhibendo (ut ita dicam) sese totam materiae seu composito. Ad quod non indiget alia facultate vel potentia distincta a seipsa, sed per seipsam est essentialiter apta ad hanc causalitatem exercendam. Unde, sicut supra dicebamus in materia non distingui principale et proximum principium causandi, quia potentia receptiva per quam causat non est proprietas eius, sed ipsamet essentialiter, ita in forma considerari potest quasi potentia quaedam vel aptitudo ad causandum formaliter, quae manet, verbi gratia, in anima separata, etiamsi actu non informet: et illa aptitudo est proximum principium causandi formaliter. Non est tamen distinctum a principali, quia illa aptitudo non est proprietas superaddita entitati formae, sed est essentialis ratio et specificatio eius; nam forma essentialiter est actus actuans; de essentia autem huiusmodi actus est aptitudo ad actuandum. Item, quia ex materia et forma ideo fit per se unum, quia non interventu alicuius proprietatis vel accidentis uniuntur, sed immediate per seipsas, propter proportionem et mutuam aptitudinem quam ad se habent per suasmet entitates incompletas ad idem genus pertinentes, ut sumitur ex Aristotele, VIII Metaph., c. 6, et II de Anima, c. 1, ubi id adnotat Commentator, com. 7, et alii scriptores, VIII Metaph.[1]; D. Thomas, II cont. Gent., c. 70, et I, q. 76, a. 7; et alii theologi, In II, dist. 12, praesertim

[1] Sonc., q. 28; Iavell., q. 7; Scot., q. 4; Anton. And., q. 7.

principalmente Escoto, q. 1, y Durando, q. 2; por consiguiente, al igual que en la materia no hay que idear una potencia distinta que sirva de medio entre ella misma y la forma, de igual suerte tampoco hay que imaginar en la forma una aptitud que sea algo distinto de la forma misma. Se objetará: ¿cómo puede la forma, que dista tanto por su naturaleza de la materia, unírsele inmediatamente por sí misma? Esta objeción puede parecer sobremanera difícil en el alma racional, que es espiritual. Comienzo por responder que la distancia no es tan grande que no convengan en el mismo género. Además, la distancia no constituye obstáculo alguno, si se da la debida proporción; pues, como dijo Platón en el *Timeo*, la mutua proporción es como un vínculo entre las cosas que se unen próxima y esencialmente; y esta proporción consiste en su naturaleza de acto y potencia, en su aptitud natural y esencial y en la relación mutua que guardan entre sí.

Condiciones necesarias para que la forma ejerza su causalidad

3. *La existencia actual.*— En cuanto a la segunda, por lo que se refiere a las condiciones necesarias para ejercer esta causalidad, parece que son tres las que pueden señalarse. La primera es la existencia actual de la forma misma, respecto de la cual variarán los pareceres según las diversas sentencias sobre la existencia de la criatura y su distinción de la esencia. Por más que parece que en ninguna opinión se afirma propiamente que la existencia sea una condición necesaria para la causalidad de la forma; porque si la existencia es una cosa distinta de la esencia, no puede llamársele una condición de la forma para causar, sino más bien un efecto, ya en el género de la causa formal, por cuanto se dice que la forma da el ser; ya en el género de la causa eficiente, por cuanto dicen algunos que la existencia dimana de la esencia; ya, según quieren otros, en el género de la causa material, en cuanto la forma completa la esencia, la cual es el receptáculo próximo de la existencia. Mas si en realidad la existencia no se distingue de la esencia actual, entonces propiamente no puede decirse que la existencia de la forma sea una condición necesaria para causar; en efecto, hablando con propiedad, una condición requerida se distingue de la razón

Scotus, q. 1; et Durand., q. 2; ergo, sicut in materia non est fingenda potentia distincta quae mediet inter ipsam et formam, ita neque in forma cogitanda est aptitudo quae sit aliquid distinctum ab ipsamet forma. Dices: quomodo potest forma, quae tantum distat in sua natura a materia, illi per seipsam immediate uniri? Quod maxime videri potest difficile in anima rationali, quae spiritualis est. Respondeo imprimis non esse tantam distantiam quin in eodem genere conveniant. Deinde, distantiam nihil obstare, si sit debita proportio; ut enim dixit Plato in Timaeo, mutua proportio est quasi vinculum inter res quae proxime ac per se uniuntur; proportio autem haec consistit in ratione actus et potentiae et in naturali et essentiali aptitudine et mutua habitudine quam inter se habent.

Conditiones necessariae ut forma causet

3. *Actualis existentia.*— Quoad secundum, de conditionibus necessariis ad hanc causalitatem exercendam, tres videntur posse conditiones assignari. Prima est actualis existentia ipsius formae, de qua diversimode sentiendum est iuxta diversas sententias de existentia creaturae et distinctione eius ab essentia. Quamquam in nulla opinione videatur existentia proprie dici conditio necessaria ad causalitatem formae; nam si existentia est res distincta ab essentia, non potest dici conditio formae ad causandum, sed potius effectus, vel in genere causae formalis, prout dicitur forma dare esse, vel in genere causae efficientis, prout dicunt aliqui existentiam manare ab essentia, vel, ut alii volunt, in genere causae materialis, quatenus forma complet essentiam, quae est proximum receptaculum existentiae. At vero, si existentia in re non distinguitur ab essentia actuali, existentia formae non potest proprie dici conditio necessaria ad causandum; conditio enim requisita, si proprie loquamur, distinguitur ab ipsa ratione cau-

misma de causar; mas, de acuerdo con esta opinión, la existencia no puede distinguirse así, puesto que la forma causa por su entidad actual, ya que es inintelegible que cause actualmente a no ser en cuanto posee su entidad actual y fuera de las causas; por consiguiente, en cuanto posee existencia. Esta opinión exige una mayor demostración; porque del mismo modo que la actualidad de la forma no es una condición distinta de la razón de causar o de actuar, tampoco lo es la existencia, que está íntimamente entrañada en la actualidad misma. Y por lo que se refiere a la necesidad de existencia de la forma como algo previo a su causalidad, hay que decir que no es necesario que le anteceda en el orden de la duración, ya que este género de anterioridad nada tiene que ver con esto; es más, ni es posible naturalmente, puesto que a la forma no se le debe la existencia hasta que un sujeto inmediatamente apto la exija, puesto el cual, una vez que la forma existe, lo informa naturalmente. Además, tampoco es necesario que la existencia de la forma de tal manera sea algo previo en el orden de la naturaleza, que tenga que pensarse en algún signo o momento en el que exista y no informe, porque ni se precisa esto para la prioridad de naturaleza, ni es inteligible en las formas que dependen de la materia, según se desprende de lo dicho en la sección precedente. La anterioridad de naturaleza en algún género de causalidad puede tener lugar y hasta ser necesaria, puesto que la causalidad de la forma depende de su entidad y existencia; por eso es necesario que entre la existencia y la causalidad de la forma se dé un orden de naturaleza del que se derive una *prioridad* —según dicen— *a quo*, no *in quo*. Sobre estas prioridades se tratarán muchos puntos en las páginas siguientes.

4. *Intima contigüidad de la forma con la materia.*— Como segunda condición necesaria puede señalarse la presencia o contigüidad íntima de la entidad de la forma con la entidad de la materia; esta condición se asigna con toda verdad y es necesaria hasta tal punto, que sin ella ni por potencia absoluta de Dios puede la forma producir su efecto formal. ¿Pues quién es capaz de entender que una forma sustancial locativamente distante del cuerpo va a componer una sustancia con unidad *per se*? Así, pues, esta composición se realiza mediante una unión íntima, la cual, aunque no consiste en la presencia local, sino en algo distinto de ella, sin embargo, la exige necesariamente. Y esto puede

sandi; existentia autem non potest sic distingui iuxta illam opinionem, quia forma causat per suam entitatem actualem, quia non potest intelligi actu causare nisi ut habens entitatem suam actualem et extra causas; ergo ut habens existentiam. Atque haec opinio magis probanda est; quia sicut actualitas formae non est conditio distincta a ratione causandi seu actuandi, ita neque existentia, quae intime includitur in ipsa actualitate. An vero necesse sit existentiam formae esse praeviam ad causalitatem eius, dicendum est non esse necessarium ut sit praevia ordine durationis, quia talis antecessio est impertinens; immo naturaliter non est possibilis, quia formae non debetur esse donec illam postulet subiectum proxime aptum, quo posito, forma, simul ac est, naturaliter illud informat. Rursus, neque necesse est existentiam formae ita esse praeviam ordine naturae ut intelligatur aliquod signum vel momentum in quo existat et non informet, quia neque hoc est necessarium ad prioritatem naturae neque in formis quae a materia pendent intelligi potest, ut ex dictis sectione praecedenti constat. Antecessio autem naturae secundum aliquod genus causalitatis intervenire potest et necessaria est; nam causalitas formae ab eius entitate et existentia pendet; unde necesse est ut inter existentiam et causalitatem formae sit ordo naturae ex quo sumitur *prioritas* (ut aiunt) *a quo*, non *in quo*. De quibus prioritatibus plura in sequentibus.

4. *Intima propinquitas formae ad materiam.*— Altera conditio necessaria assignari potest praesentia seu intima propinquitas entitatis formae cum entitate materiae; quae conditio est verissime assignata adeoque necessaria ut sine illa, etiam de potentia Dei absoluta, non possit forma suum effectum formalem praestare. Quis enim intelligat formam substantialem loco distantem a corpore componere substantiam per se unam? Haec ergo compositio per intimam unionem fit, quae non est quidem localis praesentia, sed aliquid distinctum ab illa, necessario tamen illam requirit. Quod ex dictis supra

explicarse y corroborarse con lo que se dijo antes en el caso similar de la materia, puesto que en lo que a esto se refiere tiene las mismas características que la forma.

5. *Las disposiciones connaturales a la forma.*— La tercera condición que se puede señalar es una disposición proporcionada por parte de la materia, exigida necesariamente por la forma para poder conferir su efecto formal. Algunos juzgan que esta disposición es hasta tal punto necesaria que incluso por potencia absoluta de Dios la forma no puede informar una materia que carezca de toda disposición, sobre todo de la cantidad. Este es el caso de Enrique en el *Quodl.* VII, q. 17. Pero dejando a un lado si por parte de la materia o de la cantidad hay contradicción en que aquélla se separe de ésta —tema que no podemos tratar hasta la disputación sobre la cantidad—, con todo, una vez supuesto que la materia puede ser conservada por Dios sin cantidad, que es la opinión que juzgamos más verdadera, no habrá contradicción en que una determinada materia sea también conservada por Dios en este estado concreto informada por la forma sustancial, por no existir conexión alguna tan necesaria entre la forma en cuanto ejerce su efecto formal intrínseco y estos accidentes, que no pueda ser conservada sin ellos por Dios. Así, pues, no tiene lugar esa necesidad tan absoluta; pero que se trata de una condición necesaria de un modo natural y físico, nos lo enseña la misma experiencia. Aquí radica el origen de la corrupción natural de una cosa, debido a la cual la forma se separa de la materia, siendo el comienzo la pérdida o corrupción de las disposiciones; luego es señal de que estas disposiciones son, por lo menos, condiciones necesarias por naturaleza para que la forma informe a la materia. Si se trata de condiciones que anteceden o siguen a la forma en el orden de la naturaleza, es cosa que se ha de decidir por lo dicho en la disputación anterior.

Explicación de la causalidad de la forma

6. En cuanto al tercer punto sobre la causalidad actual de la forma misma —en qué consiste— no es fácil explicarlo; sin embargo, valiéndonos de lo dicho acerca de la materia, podemos ir adelantando gradualmente en su explicación. En primer lugar, parece cierto que esta causalidad es en la naturaleza

in simili de materia, declarari amplius ac persuaderi potest; nam quoad hoc eadem est ratio de forma.

5. *Dispositiones connaturales formae.*— Tertia conditio assignari potest dispositio accommodata ex parte materiae, quam necessario forma requirit ut suum effectum formalem conferre possit. Quam dispositionem aliqui existimant adeo esse necessariam ut etiam per potentiam absolutam non possit forma informare materiam omni carentem dispositione, praesertim quantitate. Ita Henric., Quodl. VII, q. 17. Verumtamen, quidquid sit an ex parte materiae vel quantitatis repugnet illam ab hac separari, quod tractare non possumus usque ad disputationem de quantitate, nihilominus, si semel supponatur materiam posse conservari a Deo sine quantitate, quod verius existimamus, non repugnabit conservari etiam a Deo talem materiam in eo statu informatam substantiali forma, quia nulla est tam essentialis connexio inter formam, ut exercentem suum intrinsecum effectum formalem, et haec accidentia, ut non possit a Deo sine illis conservari. Non intercedit igitur tam absoluta necessitas; quod vero haec conditio modo naturali et physico necessaria sit, experientia ipsa docet. Hinc enim provenit naturalis rei corruptio, per quam forma a materia separatur, quae incipit per abiectionem seu corruptionem dispositionum; ergo signum est esse huiusmodi dispositiones saltem conditiones necessarias ex natura rei ut forma informet materiam. An vero sint conditiones praeviae vel consequentes formam ordine naturae, petendum est ex dictis disputatione praecedenti.

Causalitas formae explicatur

6. Quoad tertium de causalitate actuali ipsius formae, quidnam sit, non est facile ad explicandum; tamen, ex his quae dicta sunt de materia, procedere proportionate possumus ad id declarandum. Et imprimis certum videtur huiusmodi causalitatem ali-

algo realmente distinto de la entidad de la forma. Se prueba, porque igual que el obrar es algo en la realidad, lo mismo pasa con el informar, puesto que verdadera, real y físicamente se trata de una causación. Además, eso, sea lo que sea, es en realidad separable de la forma, ya que de hecho se separa en el alma racional, y en cualquier forma sustancial podría separarse por potencia absoluta de Dios; en efecto, puede conservarse fuera de la materia, al igual que se conservó la cantidad, pues la razón es la misma o mayor; luego se distingue realmente de ella.

7. *En la unión de la forma con la materia consiste la causalidad de la forma.— Diferencia que ha de tenerse en cuenta entre la causalidad del agente y la de la forma.—* Hay que afirmar, además, que esta causalidad no puede consistir en nada distinto de la unión actual de la forma con la materia. En primer lugar se prueba con una enumeración suficiente, puesto que ni es la materia, ni la forma, ni el compuesto; luego es la unión que se explicó; ya que fuera de estas cosas no puede pensarse ninguna otra; y el antecedente es evidente de por sí respecto de cada una de sus partes. En efecto, por lo que se refiere a la forma, ya se demostró; respecto de la materia, lo prueba *a fortiori* el mismo argumento; por su parte, el compuesto es el efecto último de esta causalidad, como se dirá en seguida. Y, por tanto, no es la causación misma. Igualmente el compuesto incluye la entidad de la materia y de la forma; en cambio, la causalidad de la forma, precisivamente considerada, no puede incluir todas estas cosas. Además, puesta la unión y prescindiendo de cualquier otro elemento fuera de los que ya se dijeron, la forma ejerce necesariamente su causalidad; en cambio, puestas todas las otras cosas y suprimida la unión, es imposible que la forma ejerza su causalidad; por consiguiente, esto denota que tal causalidad consiste en la unión. La mayor es evidente, porque si la forma se une con la materia, necesariamente se le comunica a sí misma por sí misma; es decir, no produciendo otra semejante, sino comunicándole su propia perfección y entidad, y actuándola de este modo. De aquí brota también necesariamente la naturaleza sustancial compuesta esencialmente una; ahora bien, en esto consiste la causalidad íntegra de la forma y su efecto total, el cual, suprimida la unión, no puede conservarse, como es de por sí evidente; luego. Por

quid esse in rerum natura distinctum ex natura rei ab entitate formae. Probatur, quia sicut agere aliquid est in rerum natura, ita et informare, quia vere est realiter ac physice causare. Rursus illud, quidquid est, est in re ipsa separabile a forma; nam in anima rationali de facto separatur et in qualibet forma substantiali separari posset per potentiam Dei absolutam; nam potest extra materiam conservari, sicut conservata est quantitas; est enim eadem vel maior ratio; ergo distinguitur ex natura rei ab illa.

7. *Unio formae ad materiam est formae causalitas.— Notandum inter causalitatem efficientis et formae discrimen.—* Deinde dicendum est hanc causalitatem nihil aliud esse posse praeter actualem unionem formae ad materiam. Probatur primo a sufficienti enumeratione, quia neque est materia, neque forma, neque compositum; ergo est dicta unio; nam praeter haec nihil aliud excogitari potest; et antecedens quoad omnes partes est per se evidens. Nam de forma iam probatum est; et eadem ratio a fortiori probat de materia; compositum autem est ultimus effectus huius causalitatis, ut statim dicetur; non est ergo causatio ipsa. Item, compositum includit entitatem materiae et formae; causalitas autem formae praecise sumpta non potest haec omnia includere. Praeterea, posita unione et praeciso quocumque alio, praeter ea quae dicta sunt, forma necessario exercet suam causalitatem; positis autem omnibus aliis et ablata unione, impossibile est formam exercere suam causalitatem; ergo signum est in unione consistere talem causalitatem. Maior patet, quia si forma unitur materiae, necessario communicat illi seipsam per seipsam, id est, non efficiendo aliam similem sed suammet perfectionem et entitatem illi communicando et hoc modo illam actuando. Et inde etiam necessario consurgit substantialis natura composita per se una; sed in hoc consistit tota causalitas formae totusque effectus eius, qui, ablata unione, permanere non potest, ut per se notum est; ergo. Unde in

eso conviene advertir en esto una diferencia entre la unión, en la que hemos dicho que consiste la causalidad de la forma, y la acción, de la que diremos luego que es la causalidad del agente; porque la acción de tal manera es la causalidad del agente, que el agente, en cuanto es agente, permanece en absoluto fuera de su efecto; porque aunque se le comunique mediante la acción, no lo hace, sin embargo, entregándose a sí mismo por sí mismo al efecto, sino confiriéndole una entidad semejante; en cambio, la unión de tal manera es la causalidad de la forma, que mediante ella se entrega a sí misma a la materia o al compuesto; se trata, en efecto, de una causa intrínseca que causa por sí misma. Y en este sentido puede afirmarse también que la causalidad de la forma comprende en sí la entidad de la forma, es decir, que esta causalidad es la forma misma, no considerada absolutamente, sino en cuanto unida. Mas con este modo de hablar se confunde la causa con la causalidad, y la razón de causar cuasi en acto primero con la causación, que es como el acto segundo, diciéndose, por ello, más formalmente y con mayor precisión que esta causalidad consiste en la unión misma.

8. *Una pequeña duda.—* Surge, empero, una dificultad, puesto que esta unión se realiza de dos modos en las diversas formas sustanciales. En efecto, en algunas es pura unión, es decir, sin inhesión o dependencia por parte de la forma, por ejemplo, en las almas racionales; en cambio, en otras se da una unión que es al mismo tiempo dependencia y una especie de inhesión de la forma en la materia. Así, pues, la primera unión no puede ser la causalidad formal del alma racional, por originarse de ella por vía de eficiencia, y la causalidad eficiente es muy distinta de la formal. El antecedente es manifiesto, porque por el hecho de ser creada el alma por Dios en un cuerpo dispuesto, inmediatamente ella misma, como por impulso natural, se une a la materia produciendo la unión; en efecto, estando dotada el alma de inclinación natural a esta unión, y teniendo en contigüidad al propio sujeto perfectible por ella misma, no hay razón para que, como por natural gravitación, no pueda unirse al cuerpo, según opinó Enrique, *Quodl.* XI, q. 14; y Auréolo, citado por Capréolo, *In IV*, dist. 43, q. 2; lo juzga probable allí Ricardo, a. 3, q. 2. Tampoco la segunda clase de unión puede ser la causalidad formal por lo que res-

hoc est notanda differentia inter unionem, quam diximus esse causalitatem formae, et actionem, quam postea dicemus esse causalitatem efficientis, quod actio ita est causalitas agentis ut agens, quatenus agens est, omnino maneat extra effectum; quia, licet per actionem communicet se, non tamen seipsum per seipsum dando effectui, sed similem aliquam entitatem ei conferendo; unio vero ita est causalitas formae ut ea mediante seipsam praebeat vel materiae vel composito; est enim causa intrinseca per seipsam causans. Quo sensu dici etiam posset causalitatem formae complecti in se entitatem formae, seu hanc causalitatem esse ipsam formam, non absolute sumptam, sed unitam. Sed in hoc loquendi modo confunditur causa cum causalitate et ratio causandi quasi in actu primo cum causatione, quae est quasi actus secundus, et ideo formalius et magis praecise dicitur haec causalitas in ipsa unione consistere.

8. *Dubiolum.—* Sed occurrit difficultas, nam haec unio duplici modo contingit in diversis formis substantialibus. In quibusdam enim est pura unio, id est, sine inhaesione vel dependentia formae, ut in animabus rationalibus; in aliis vero est unio quae simul est dependentia et quasi inhaesio formae in materia. Prior ergo unio non potest esse causalitas formalis rationalis animae, quia est ab ea effective; causalitas autem effectiva longe diversa est a formali. Antecedens patet, quia hoc ipso quod anima creatur a Deo in corpore disposito, statim ipsa quasi naturali impetu sese unit materiae efficiendo unionem; nam, cum anima naturaliter sit propensa ad illam unionem et habeat applicatum proprium subiectum perfectibile ab ipsa, non est cur non possit ipsa quasi naturali pondere sese corpori copulare, ut sensit Henric., Quodl. XI, q. 14; et Aureol., apud Capreol., In IV, dist. 43, q. 2; et probabile existimat ibi Richard., a. 3, q. 2. Posterior item unio non potest esse causalitas formalis respectu aliarum formarum, quia illae formae per ipsam unio-

pecta a las otras formas, puesto que esas formas son causadas por la materia mediante la unión misma y dependen de ella en su ser; por consiguiente, no pueden las mismas formas ser causas de esa unión; luego la unión no puede ser la causalidad de semejante forma; en efecto, la causalidad se origina de la causa a quien pertenece la causalidad, al igual que la acción se origina del agente, y, por eso, presupone la existencia de dicha causa. Ni es comprensible que una misma realidad o modo sea la razón o como el proceso para que sea causada la forma y para que la forma ejerza su causalidad mediante él. Y se confirma, porque decíamos antes, en la disp. XII, sec. 1, que la forma no puede ser la causa formal de la generación, puesto que es producida y educida del no ser al ser mediante la generación; luego, por el mismo motivo, no puede ser causa de la unión y —consecuentemente— tampoco la unión puede ser su causalidad. La consecuencia es evidente, tanto por la paridad de razón, como también porque la generación misma parece ser lo mismo que la unión, puesto que se dijo que estas formas son hechas y se unen en una misma acción.

9. *Si, dispuesto el cuerpo, el alma racional se le une íntimamente.*— A la primera parte se responde que la sentencia de Enrique, de que allí se hace mención, es bastante dudosa, como puede verse en Escoto, *In IV*, dist. 43, q. 3, a. 3; y en Capréolo allí mismo, q. 2, a. 3. Porque acaso la unión del alma racional y del cuerpo se realice, o bien por obra del mismo generante debido a la fuerza del semen y de las disposiciones, o bien, si a él se le debe sólo dispositivamente, eficientemente será producida sólo por Dios, por el cual es creada el alma. Empero el que la unión sea producida por el alma misma no se demuestra con argumento alguno suficiente; en efecto, aunque la forma sea por su naturaleza apta para unirse, y esté —en consecuencia— naturalmente inclinada a la unión, no se sigue de esto que tenga poder para unirse, ya que se trata de aptitudes o poderes diversos, de los que el uno no se infiere necesariamente del otro; es lo mismo que pasa también con la materia, que es apta para unirse y en su género está inclinada a la unión, y, sin embargo, no es capaz de unirse. Del mismo modo, pues, que la potencia receptiva y la tendencia radicada en ella son de naturaleza distinta de la potencia activa y de su inclinación, igualmente la potencia (llamémosla así) o aptitud formal y la inclinación que en ella se funda son de naturaleza distinta de la potencia activa;

nem causantur a materia et ab ea pendent in suo esse; ergo non possunt eaedem formae esse causae eiusdem unionis; ergo non potest unio esse causalitas huiusmodi formae; causalitas enim est ab ea causa cuius est causalitas, sicut actio est ab agente, et ideo supponit esse talis causae. Nec potest intelligi quod eadem res seu modus sit ratio seu quasi via, ut causetur forma et per quam causet forma. Et confirmatur, nam supra, disp. XII, sect. 1, dicebamus formam non posse esse causam formalem generationis, quia per generationem fit et educitur de non esse ad esse; ergo eadem ratione non potest esse causa unionis, et consequenter neque unio potest esse causalitas eius. Patet consequentia, tum a paritate rationis, tum etiam quia ipsa generatio videtur esse idem quod unio, cum dictum sit has formas eadem actione fieri et uniri.

9. *Rationalis anima corpori disposito intime num sese uniat.*— Ad priorem partem respondetur sententiam Henrici, quae ibi commemoratur, satis incertam esse, ut videre licet in Scoto, In IV, dist. 43, q. 3, a. 3; et Capreol., ibi, q. 2, a. 3. Nam fortasse unio animae rationalis et corporis fit, vel virtute seminis et dispositionum ab ipso generante, vel si ab hoc tantum sit dispositive, fiet effective a solo Deo, a quo anima creatur. Quod vero ab ipsamet anima fiat, nulla sufficienti ratione ostenditur; nam, licet forma natura sua sit apta uniri, ideoque sit naturaliter propensa ad unionem, non inde sequitur esse potentem ad sese uniendum; sunt enim hae diversae aptitudines seu potestates, quarum una non necessario infertur ex altera; sicut etiam materia est apta uniri et est in suo genere propensa ad unionem, et tamen non est potens se unire. Quemadmodum enim potentia receptiva et appetitus in illa fundatus est diversae rationis a potentia activa et propensione eius, ita potentia (ut sic dicam) seu aptitudo formalis et propensio in illa fundata est distinctae rationis ab activa; nec

ni existe razón alguna suficiente para que se derive de ella, sobre todo presentándose como más probable en todas las otras formas que la unión no proviene eficientemente de la forma. Segundo, aun admitida esa sentencia, hay que negar la consecuencia, porque aunque la unión con un cuerpo suficientemente dispuesto provenga eficientemente del alma racional, con todo puede existir un vínculo formal por el que el alma se una con la materia como el acto con la potencia. Ni hay contradicción en que una misma unión proceda del alma en un doble género de causa, a saber, de la eficiente y de la formal; es decir, que sea en cuanto eficiente un efecto del alma, y que sea la razón de causar formalmente el compuesto total, pues estas diversas relaciones no envuelven contradicción alguna.

10. *La unión que es causalidad de la forma es causada por ésta y por la materia.— Diversas acepciones de unión.*— A la segunda parte se responde que una misma unión es causada por la forma, por la materia y por el agente, por cada uno en su género de causa, puesto que de todos ellos depende; por eso no repugna que la misma unión, en cuanto proviene de la forma, sea como el proceso o razón mediante el cual la forma causa el compuesto total; y que sea, en cuanto proviene de la materia, la razón mediante la cual la forma material depende de la materia en su ser. La unión es, efectivamente, un nexo de ambas; es decir, de la materia y la forma, y por eso, cuando la unión es de tal naturaleza que se convierte también en inhesión, puede ser al mismo tiempo camino de la materia a la forma y de la forma a la materia. Y no importa el que la causalidad de la forma deba derivarse de la forma y deba, por tanto, suponérsela anterior en orden de naturaleza, porque, según dijimos antes, no se trata de una prioridad *in quo* sino *a quo;* y no hay repugnancia en que la misma unión proceda, por una parte, de la forma en cuanto informa la materia, y, por otra, sea un vínculo de tal naturaleza de la forma con la materia que, mediante él, la forma sea sustentada por la materia. Y de esta suerte la misma unión en cuanto procede de la forma es el medio o razón mediante la cual la forma actualiza la materia y se integra en el compuesto, llamándosele de este modo causalidad de la forma; mas, en cuanto por la unión la forma inhiere en la materia y es sustentada por ella, es la dependencia de la forma misma respecto

est ulla sufficiens ratio cur ex illa inferatur, maxime cum in omnibus aliis formis probabilius videatur unionem non esse effective a forma. Secundo, etiamsi illa sententia admittatur, neganda est consecutio; nam etiamsi unio ad corpus sufficienter dispositum effective manet ab anima rationali, nihilominus esse potest formale vinculum quo anima coniungitur materiae ut actus potentiae. Nihilque repugnat quod eadem unio sit ab anima in duplici genere causae, effectivae scilicet et formalis, vel quod sit effectus animae, ut efficiens, et quod sit ratio causandi formaliter totum compositum; nulla enim repugnantia in his diversis habitudinibus involvitur.

10. *Unio quae est causalitas formae ab hac et a materia causatur.— Unionis variae acceptiones.*— Ad posteriorem partem respondetur eamdem unionem causari et a forma et a materia et ab efficiente, ab unoquoque in suo genere causae, quia ab omnibus illis pendet; ideoque non repugnare ut eadem unio, quatenus est a forma, sit quasi via seu ratio qua mediante forma causat totum compositum; et quatenus est a materia, sit ratio qua mediante forma materialis in suo esse a materia pendet. Est enim illa unio nexus utriusque, scilicet, materiae et formae, et ideo quando talis est unio ut etiam sit inhaerentia, simul esse potest et via (ut ita dicam) materiae ad formam et formae ad materiam. Nec refert quod causalitas formae debet esse a forma, et ideo supponere debet eam esse priorem ordine naturae; nam, ut supra attigimus, haec prioritas non est in quo, sed a quo; non repugnat autem quod eadem unio et sit a forma ut informante materiam, et sit talis nexus formae cum materia, ut illo mediante forma sustentetur a materia. Atque ita eademmet unio quatenus est a forma est medium seu ratio qua mediante forma actuat materiam et componit compositum, et hoc modo dicitur esse causalitas formae; quatenus vero per illam forma materiae adhaeret et sustentatur ab illa, est dependentia eiusdem for-

de la materia. Es, en efecto, tan íntima la conexión entre esta clase de forma y la unión, que por diversas razones se hallan en mutua dependencia. A la confirmación se responde que a veces se toma la unión por la acción, que —para evitar equívocos— suele llamarse «unición»; a veces, en cambio, con mayor propiedad, se la toma por el modo mismo de unión o de permanente inhesión entre la materia y la forma en el ser constituído, y algunas veces se la toma incluso también por la relación consiguiente, tal como consta más ampliamente en III, q. 2, a. 8. Así, pues, cuando decimos que la unión es la causalidad de la forma, no se trata, como es de por sí evidente, de la relación, puesto que si ésta se toma como algo distinto de los demás elementos, o no es nada, o es algo posterior a ella. Ni se trata tampoco de la acción, a la que se refiere la confirmación referida; en efecto, admitimos que la forma, sobre todo la que se educe de la potencia de la materia, no es propiamente causa formal de la acción por la que se educe, según demostramos en el lugar citado, puesto que es su término; de donde esa acción se compara de algún modo activamente con la forma misma, y no puede —en consecuencia— ser verdadera y propiamente causada por ella. Tratamos, pues, del modo de unión, cuyas características son completamente distintas, porque no se compara activamente con la forma, sino que es como el nexo formal entre ella y la materia, y puede, por lo mismo, tener dependencia de ambas, según se explicó.

11. Mas aquí surge inmediatamente una dificultad: por qué este modo de unión se atribuye a la forma más bien que a la materia. Mas a esto ya se dio satisfacción en la disp. XIII, sec. 6. Y aquí no se ofrece nada que añadir.

SECCION VII

Cuál es el efecto de la causa formal

1. Dos son únicamente los efectos que pueden atribuirse a la forma, a saber: el compuesto y la materia; pues por lo que respecta a la generación y a la «unición», ya se dijo que no podían ser propiamente efecto de ella. Y en cuanto a la unión misma, una vez constituída, es evidente por lo dicho que no

mae a materia. Est enim tam intrinseca connexio inter huiusmodi formam et unionem, ut diversis rationibus mutuo inter se pendeant. Ad confirmationem respondetur unionem interdum accipi pro actione, quae ad tollendam aequivocationem solet dici unitio; interdum vero ac magis proprie sumi pro ipso modo unionis vel inhaerentiae permanentis in facto esse inter materiam et formam, et aliquando sumi etiam pro relatione consequenti, ut latius annotatur in III, q. 2, a. 8. Cum ergo dicimus unionem esse causalitatem formae, non est sermo de relatione, ut per se notum est; nam haec si sumatur ut aliquid distinctum ab aliis, vel nihil est vel quid posterius est. Neque etiam est sermo de actione, de qua procedit dicta confirmatio; fatemur enim formam, praesertim illam quae educitur de potentia materiae, non esse proprie causam formalem illius actionis per quam educitur, ut citato loco ostendimus, quia est terminus eius, unde illa actio aliquo modo active comparatur ad ipsam formam, et ideo non potest vere ac proprie causari ab ipsa forma. Loquimur ergo de modo unionis, de quo est longe diversa ratio, quia non comparatur active ad formam, sed est quasi formalis nexus inter ipsam et materiam, et ideo potest habere dependentiam ab utraque, ut declaratum est.

11. Hic vero occurrebat statim difficultas, cur hic modus unionis magis attribuatur formae quam materiae. Sed huic satisfactum est disp. XIII, sect. 6. Neque hic aliquid addendum occurrit.

SECTIO VII

Quis sit effectus causae formalis

1. Duo tantum effectus sunt qui formae attribui possunt, scilicet, compositum et materia; nam de generatione vel unitione iam dictum est non posse esse proprie effectum eius. De unione vero ipsa in facto esse, constat ex dictis non posse dici proprie effec-

puede propiamente llamársele efecto, si no es por ventura del mismo modo que la acción se llama efecto del agente, en cuanto de él proviene, aunque deba llamársele con más propiedad vía para el efecto.

Explicación del primer efecto de la forma

2. *El efecto primario de la forma es el compuesto.*— Por lo que se refiere al compuesto, está bastante claro por lo dicho que es el efecto propio y primario de la forma, puesto que intrínseca y esencialmente consta de ella y de ella recibe su especificación y —por así decirlo— su hermosura, por ser ella quien completa la naturaleza esencial y su razón, según se desprende de la definición de Aristóteles antes expuesta. Además, la materia es causa del compuesto, según se demostró antes; luego con mucho mayor razón la forma, porque contribuye más al ser del compuesto; por el contrario, también el mismo compuesto es efecto de la forma, ya que de ella depende en su ser en máximo grado.

3. *La forma causa a la materia y al compuesto con una sola unión.*— Mas algunos presentan objeciones, porque si el compuesto es el efecto propio y primario de la forma, la causalidad propia de la forma será —consecuentemente— constituir el compuesto; ahora bien, esto no puede ser verdad, porque la forma actúa la materia con prioridad de naturaleza sobre el compuesto; pues, al ser esencialmente acto de la materia, a la materia se ordena principalmente y, mediante ella, al compuesto; luego el compuesto no es el efecto primario de la forma, sino la materia en cuanto actuada o en cuanto informada; y de este efecto se sigue el compuesto como efecto posterior. Respondo que con estas palabras no se trata de explicar dos causalidades como dos efectos formales de la forma, sino solamente como uno bajo diversos respectos. Pues hay una sola unión de la forma con la materia, y, una vez puesta, prescindiendo de toda otra realidad y modo real, la materia queda informada por la forma y surge de ambas el compuesto, por más que sea posible considerar en la misma forma diversas relaciones respecto de la materia y del compuesto. Además, el que la materia esté actuada por la forma no es un efecto realmente distinto del compuesto, puesto que por la materia en cuanto informada no entendemos la materia sola

tum, nisi fortasse eo modo quo actio dicitur effectus agentis, quatenus ab illo est, quamvis proprius dicatur via ad effectum.

Explicatur prior effectus formae

2. *Primarius effectus formae compositum est.*— Quoad compositum ergo satis clarum est ex dictis illud esse proprium ac primarium effectum formae; nam ex illa intrinsece et essentialiter constat, et ab illa habet speciem et (ut ita dicam) pulchritudinem suam; nam ipsa complet essentialem naturam et rationem eius, ut ex Aristotelis definitione supra tradita constat. Item materia est causa compositi, ut supra ostensum est; ergo multo magis forma, quia magis confert ad esse compositi; ergo e converso ipsum compositum est effectus formae, nam in suo esse ab illa maxime pendet.

3. *Unica unione et materiam et compositum causat forma.*— Sed obiiciunt aliqui [1], nam si compositum est proprius et primarius effectus formae, ergo propria causalitas formae erit constituere compositum; hoc autem verum esse non potest, quia forma prius natura actuat materiam quam compositum; nam cum essentialiter sit actus materiae, prius respicit materiam, et per illam compositum; ergo compositum non est primarius effectus formae, sed materia ut actuata seu ut informata; ex quo effectu consequitur compositum ut posterior effectus. Respondeo his vocibus non explicari duas causalitates ut duos effectus formae, sed unum dumtaxat sub diversis habitudinibus. Unica est enim unio formae ad materiam, et illa posita et praecisa omni alia re vel modo reali, materia manet informata per formam, et compositum ex utraque resultat, quamvis in ipsa forma possint diversae relationes considerari respectu materiae vel compositi. Rursus materiam esse actuatam forma non est effectus ex natura rei distinctus a composito, quia per materiam ut informatam non intelligimus solam materiam cum

[1] Vide Fonsecam, V Metaph., c. 2, q. 1, sect. 3, et q. 2, sect. 5.

con una especie de denominación extrínseca; ya que este concepto o no existe, o no es el concepto de efecto alguno real, sino de una denominación que puede el entendimiento sacar de la concomitancia o de la relación a la forma en cuanto presente; mas por materia informada entendemos la materia en cuanto intrínsecamente modificada por la forma. Así, pues, la materia en cuanto informada, incluye la materia misma, la forma y la unión. Es así que el compuesto incluye también estas tres cosas y nada más; luego no son realmente distintos; luego no son dos efectos, sino uno solo, que concebimos y explicamos de diversos modos.

4. Y se confirma y explica con un ejemplo similar; porque en la forma accidental no son cosas distintas el informar al sujeto y el integrar con él un compuesto accidental; por ejemplo, respecto de la blancura, hacer blanca la nieve y convertir esto en blanco en cuanto tal son lo mismo; igual sucederá, por tanto, proporcionalmente en la forma sustancial. Responden que no hay paridad de razón, porque del sujeto y de la blancura resulta un uno *per accidens,* que no es algo distinto de los extremos en cuanto se los considera simultáneamente y como unidos; en cambio, de la materia y de la forma resulta un uno *per se,* el cual es preciso que consista en algo más que en los tres elementos, incluso conjuntamente considerados, a fin de que pueda tener una mayor unidad. Mas esta respuesta supone una falsa teoría, puesto que es imposible que la sustancia compuesta incluya en la realidad algo fuera de los tres elementos conjuntamente considerados, cosa que demostraré luego al tratar de la esencia de la sustancia material. Ni puede consistir en esto la diferencia entre el ente *per se* y el ente *per accidens,* sino en el hecho de que la propia unión y todos los elementos que integran la unión son del mismo orden en el ente *per se* uno, mas no lo son en el ente *per accidens.* De donde resulta que en el ente uno *per se* la unión es más estrecha y nace de una mayor proporción de los elementos unibles entre sí, y el que la diferencia consista únicamente en esto y no en otra cosa distinta puede demostrarse, porque tanto el ente uno *per se* —en el sentido en que ahora tratamos de él— como el ente uno *per accidens,* no son uno con unidad de simplicidad, sino con unidad de composición o unión; por consiguiente, la unión mayor del ente esencialmente compuesto consiste en una más excelente

aliqua denominatione quasi extrinseca; nam hic conceptus vel nullus est vel non est conceptus alicuius effectus realis, sed denominationis quam intellectus confingere potest ex concomitantia vel habitudine ad formam ut praesentem; sed per materiam informatam intelligimus materiam ut intrinsece affectam forma; includit ergo materia ut informata, et materiam ipsam, et formam, et unionem. Sed compositum haec tria includit et nihil aliud; ergo haec non sunt in re distincta; ergo non sunt duo effectus, sed unus diversimode a nobis conceptus et declaratus.

4. Et confirmatur ac explicatur a simili; nam in forma accidentali non est aliud informare subiectum et componere cum illo compositum accidentale; ut in albedine dealbare nivem et constituere hoc album ut sic, idem sunt; ergo idem est proportionaliter in forma substantiali. Respondent esse disparem rationem, quia ex subiecto et albedine fit unum per accidens, quod non est aliquid distinctum ab extremis simul sumptis et unitis; ex materia autem et forma fit unum per se, quod oportet esse aliquid praeter illa tria, etiam simul sumpta, ut possit esse magis unum. Sed haec responsio falsam doctrinam supponit; impossibile est enim substantiam compositam in re aliquid includere praeter illa tria simul sumpta. Quod infra ostendam, disputando de essentia substantiae materialis. Neque in eo consistere potest differentia inter ens per se et per accidens, sed in hoc quod ipsamet unio et extrema unionis omnia sunt eiusdem ordinis in ente per se uno, non vero in ente per accidens. Unde etiam fit ut in ente per se uno, unio sit intimior et orta ex maiori proportione unibilium inter se. Quod vero in hoc solum et non in alio sita sit differentia demonstrari potest, quia tam ens per se unum, prout nunc de illo agimus, quam ens unum per accidens non est unum unitate simplicitatis, sed unitate compositionis seu unionis; ergo maior unitas entis per se com-

unión y en una mayor proporción de los elementos unibles y no en la adición de una tercera entidad inteligible, la cual, si es simple y se afirma que es una *per se* considerada ella sola precisivamente, no será una por composición, y de esta suerte ya no se tratará del compuesto constituído por la forma. Mas si esa tercera entidad es una con inclusión intrínseca de materia, forma y unión de éstas, nada se precisa añadir a estos elementos para que el compuesto sea *per se* uno; más aún, de ahí redundaría detrimento a esta unidad, ya que se agregarían multitud de elementos en el compuesto sin necesidad alguna. Por tanto, conserva toda su fuerza el argumento expuesto, de que si son realmente lo mismo respecto de la forma accidental el que el sujeto sea actuado y se constituya un compuesto accidental, por ejemplo, blanco, también respecto de la forma sustancial el ser actuada la materia y constituirse el compuesto son lo mismo. Ni la unidad *per se* es obstáculo en esto, sino que lo exige con mayor razón.

5. Al argumento en contra hay que conceder la consecuencia, o sea, que la esencia sustancial compuesta es el efecto primario de la forma en su género y que —consecuentemente— la principal causalidad de la forma es constituir ese mismo compuesto, no de cualquier manera, ya que esto dicho en absoluto es común a la materia, sino en el papel de perfectiva y completiva de la esencia; pues la materia la inicia y la forma la completa. Mas cuando añaden que la forma actúa la materia con prioridad de naturaleza antes que constituir el compuesto, se niega lo que se da por supuesto, ya que no se trata de dos cosas, sino de una sola en realidad, no habiendo, por tanto, causalidad entre ellas, y, consecuentemente, tampoco orden de naturaleza, sino que a lo sumo podrá haber un orden de razón según nuestros conceptos inadecuados. Ni hay obstáculo en que la forma sea esencialmente acto de la materia, porque también es esencialmente parte del compuesto; es más, si hubiese de hacerse una comparación, es más esencialmente parte del compuesto que acto de la materia, puesto que la forma no es por causa de la materia, sino por causa del compuesto; no obstante, en realidad, no se trata de dos cosas en la misma forma, sino de una sola que sirve de fundamento a dos relaciones. En consecuencia, lo que más bien cabe es retorcerles el argumento; porque, al igual que la forma con una sola e idéntica aptitud es parte del compuesto y acto de la materia, igualmente con

positi consistit in nobiliori unione et maiori proportione unibilium et non in additione tertiae entitatis intelligibilis, quae, si sit simplex et ipsa sola praecise sumpta dicatur esse per se una, non erit una compositione, et ita non erit compositum illud quod per formam constituitur. Si vero illud tertium sit unum intrinsece includens materiam et formam et unionem earum, nihil his adiungere oportet ut illud sit per se unum; immo inde potius minueretur haec unitas, nam plura aggregarentur in eo composito sine ulla necessitate. Retinet ergo ratio facta vim suam, quod si in accidentali forma actuari subiectum et constitui accidentale compositum, verbi gratia, album, idem sunt in re, etiam in substantiali forma actuari materiam et compositum constitui idem sunt. Neque unitas per se hoc impedit, sed maiori ratione id postulat.

5. Ad rationem ergo in contrarium, concedenda est sequela, nimirum, essentiam substantialem compositam esse primarium effectum formae in suo genere, et consequenter praecipuam causalitatem formae esse constituere idem compositum, non utcumque, nam hoc absolute dictum commune est materiae, sed ut perficientis et complentis essentiam; materia enim inchoat illam, forma vero complet. Cum vero additur formam prius natura actuare materiam quam constituere compositum, negatur assumptum, quia illa non sunt duo, sed unum in re, unde non est inter ea causalitas et consequenter nec ordo naturae, sed ad summum potest esse ordo rationis secundum conceptus inadaequatos. Neque obstat quod forma essentialiter sit actus materiae, nam aeque essentialiter est pars compositi; immo, si inter haec facienda esset comparatio, essentialius est pars compositi quam actus materiae, quia forma non est propter materiam, sed propter compositum; re tamen vera haec non sunt duo in ipsa forma, sed unum fundans duas relationes. Ex quo potius retorquetur argumentum; nam, sicut forma una et eadem aptitudine est pars compositi et actus materiae,

la misma entrega se da toda a la materia y al compuesto, a éste como al todo y a aquélla como a parte; luego también en el efecto es lo mismo y completamente simultánea la información de la materia por la forma y la constitución del compuesto; por consiguiente, el compuesto es el efecto propio y primario de la forma sustancial y acaso sea el único en el género de la causa formal; mas de este último punto nos ocuparemos en la sección siguiente.

Si la forma es más perfecta que el compuesto

6. Mas antes hay que resolver una objeción que se presenta; porque la causa debe ser más excelente que el efecto, según el testimonio del Comentador, lib. II *Phys.*, com. 4; mas la forma no es más excelente que el compuesto; luego el compuesto no puede ser el efecto propio de la forma. A esta objeción responden algunos negando la menor; en efecto, Aristóteles, en el lib. VII de la *Metafísica,* textos 7 y 8, da la preferencia a la forma sobre el compuesto, diciendo que tiene una entidad mayor y anterior a él. Así opina allí el Comentador, y lo defiende en absoluto Zimara, theorem. 10, quien cita también al Linconiense. Y lo prueba, porque cuanto hay de perfección en el compuesto está en la forma sola, sin que la materia añada perfección alguna; y, por otra parte, toda esa perfección está en la forma como en su causa, siendo ella la que trae consigo el ser, el cual no conviene al compuesto, si no es por razón de ella; luego es ella más perfecta en absoluto. Empero esta respuesta estriba en un falso fundamento, ya que el compuesto es, sin duda, más perfecto que la forma. Y esta es la opinión clara de Aristóteles; porque en el lib. II *De Anima,* al principio, y dondequiera que divide la sustancia en materia, forma y compuesto, da la preferencia al compuesto sobre la forma, y a la forma sobre la materia; más aún, luego, al tratar de la sustancia, demostraremos que se predica de ellos analógicamente; así lo explicó el Comentador en el lib. II *De Anima,* com. 3, y por eso dijo Aristóteles en el predicamento de la sustancia que la sustancia en grado máximo es la sustancia primera, donde, aunque comparaba la primera con la segunda, daba también, sin embargo, la preferencia a la sustancia primera y completa sobre las partes y sustancias incompletas. Por eso dice también el Comentador en el lib. XII *Metaph.*, com. 15, que el compuesto posee

ita eadem exhibitione se totam dat materiae et composito, huic ut toti, illi ut comparti; ergo etiam in effectu idem est et omnino simul quod materia sit informata forma et compositum constitutum; est ergo compositum proprius et primarius effectus formae substantialis, et fortasse unicus in genere causae formalis; sed de hoc postremo puncto dicendum est in sectione sequenti.

An forma sit perfectior composito

6. Prius vero solvenda est occurrens obiectio; nam causa esse debet nobilior effectu, teste Commentatore, II Phys., com. 4; sed forma non est nobilior composito; ergo non potest compositum esse proprius effectus formae. Ad hanc obiectionem respondent aliqui negando minorem; nam Aristot., VII Metaph., text. 7 et 8, praefert formam composito, dicens esse magis ens et prius illo. Atque ita sentit ibi Comment., et absolute defendit Zimara, Theorem. 10, qui etiam refert Lynconiensem. Et probat quia quidquid perfectionis est in composito est in sola forma, et materia nullam addit perfectionem; et aliunde tota illa perfectio est in forma tamquam in causa, et illa est quae secum affert esse, quod non convenit composito nisi ratione illius; ergo illa est simpliciter perfectior. Sed haec responsio falso fundamento nititur; nam sine dubio compositum est perfectius sua forma. Quae est aperta sententia Aristotelis; nam in II de Anima, in principio, et ubicumque distinguit substantiam in materiam, formam et compositum, praefert compositum formae et formam materiae; immo infra, agentes de substantia, ostendemus analogice de illis dici; et ita explicuit Commentator, II de Anima, com. 3; et ideo dixit Aristoteles in praedicamento substantiae primam substantiam esse maxime substantiam, ubi, licet comparet primam ad secundam, tamen etiam praefert primam et completam substantiam partibus et incompletis substantiis. Unde etiam Commentator, XII Metaph., com. 15, dicit com-

mayor excelencia que la materia o la forma, citándose también a Alejandro en apoyo de la misma sentencia. La defiende asimismo Simplicio en el lib. I *Phys.*, text. 70, y en el lib. II *Phys.*, text. 4.

7. Y la razón consiste en que el compuesto incluye todo lo que hay de perfección en la forma y añade algo; luego es más perfecto. Algunos prueban el antecedente porque el compuesto implica la existencia, cosa que no implica la forma. Pero esta razón no tiene fuerza ninguna, porque o la existencia se distingue realmente de la esencia actual, o no; si no se distingue, igual que la esencia compuesta incluye su existencia adecuada, también la forma incluye su propia existencia; empero, si se distingue, esa razón primeramente no tiene lugar en el hombre, puesto que la existencia conviene al alma antes que al hombre. Además, para que la comparación sea legítima, debe hacerse entre la esencia de la forma y la esencia del compuesto tomada precisivamente, y en este caso carece de valor dicho argumento; o si se compara la forma con el compuesto, en cuanto éste incluye la existencia, también la forma debe considerarse en cuanto incluye a su manera la existencia; puesto que es a ella a quien se debe esencial y primariamente como a raíz primera de la existencia misma, por lo que también ella existe, por más que la denominación «existir» se aplique simplemente al compuesto debido al modo de subsistir. Así, pues, se prueba el antecedente, porque el compuesto incluye la perfección de la forma e incluye además la perfección de la materia. Zimara responde que de la materia no se deriva perfección alguna, sino más bien toda imperfección. Mas se equivoca, porque, según se demostró antes, la materia tiene verdadera realidad y una esencia parcial; por tanto, es necesario que posea alguna perfección en el ámbito del ser y una perfección mayor que los accidentes. Además, la subsistencia es una perfección, y la sustancia material la posee sobre todo por razón de la materia. Igualmente la materia lleva consigo su existencia parcial, puntos todos que quedarán patentes luego al tratar más ampliamente de la subsistencia y de la existencia. Si el primer argumento se aplica en este sentido es eficaz, ya que el compuesto tiene una existencia completa, mientras que la existencia de la forma

positum esse maioris nobilitatis quam sit materia vel forma, et refertur Alexander in eamdem sententiam. Quam etiam tenet Simplicius, in I Phys., text. 70, et II Phys., text. 4.

7. Ratio vero est quia compositum includit quidquid est perfectionis in forma, et addit aliquid; ergo est perfectius. Antecedens probatur ab aliquibus [1], quia compositum includit esse, quod non includit forma. Sed haec ratio nullius momenti est; nam vel existentia distinguitur in re ab essentia actuali vel non; si non distinguitur, sicut essentia composita includit suum adaequatum esse, ita forma suum proprium esse; si vero distinguitur, primum ratio illa non habet locum in homine quia esse prius convenit animae quam homini. Deinde, ut recte fiat comparatio, debet fieri inter essentiam formae et essentiam compositi praecise, et sic non procedit illa ratio; vel si fiat comparatio formae ad compositum ut includit esse, etiam forma sumi debet ut includens suo modo esse; nam illi per se primo debetur ut primae radici ipsius esse; quae per illud etiam existit, quamvis denominatio existendi simpliciter tribuatur composito propter modum subsistendi. Probatur ergo antecedens, quia compositum includit perfectionem formae et praeterea includit perfectionem materiae. Respondet Zimara a materia nullam sumi perfectionem, sed omnem potius imperfectionem. Fallitur tamen, quia, ut supra ostensum est, materia habet veram realitatem et essentiam partialem; unde necesse est ut habeat aliquam perfectionem in latitudine entis, et maiorem quam accidentia. Item subsistentia perfectio est; hanc autem habet substantia materialis maxime ratione materiae. Item materia secum affert suum partiale esse, quae omnia constabunt infra, latius tractando de subsistentia et existentia. Et hoc sensu applicata prior ratio est efficax; nam compositum habet esse completum, esse autem formae est incompletum.

1 Soncin., VII Metaph., q. 28.

es incompleta. Finalmente, la unión de la forma con la materia es una perfección; ¿por qué, si no, iba a apetecerla naturalmente la forma? Y esta perfección la incluye el compuesto y no la forma. Responde de otra manera el autor citado: aunque el compuesto incluya formalmente alguna perfección además de la forma, no se sigue que sea más perfecto que la forma, puesto que toda esa perfección se deriva de la forma y está virtualmente contenida en ella; del mismo modo —dice— que Dios y el mundo no es algo más perfecto que Dios solo. Mas, en primer lugar, al menos será falso lo que afirma: que la forma es más perfecta que el compuesto, del mismo modo que Dios solo no es más perfecto que Dios y el mundo juntos. También es falso que la forma contenga eminente o virtualmente toda la perfección del compuesto; en efecto, no contiene virtualmente la perfección de la materia, ni puede suplir de manera alguna su causalidad, sobre todo al depender ella misma de la materia. Finalmente, la forma existe por causa del compuesto como por causa de su fin propio y principal, y este fin es algo más perfecto que aquello que se ordena al fin, lib. II de la *Física*, text. 31.

Exposición de un pasaje del lib. VII de la Metafísica de Aristóteles

8. *Primera explicación.*— Por lo que se refiere a Aristóteles en el lib. VII de la *Metafísica*, se responde que ese pasaje se explica de diversos modos. La primera explicación es que Aristóteles no habla en ese text. 7 de la prioridad de perfección, sino de la prioridad de causalidad; efectivamente, el filósofo concluye virtualmente así: la forma tiene prioridad sobre la materia; la materia, sobre el compuesto; luego la forma tiene prioridad sobre el compuesto. Empero, si se refiere a la prioridad de perfección, la menor sería falsa; luego se refiere a la prioridad de causalidad. Así lo explican Alberto Magno y Escoto y lo sugiere Santo Tomás. Mas no me satisface tal explicación. Primero, por no ser un proceso formal de argumentación, ya que se cambia de género de causa. Además, porque concluiría mejor y más brevemente que la forma tiene prioridad sobre el compuesto por ser su causa. En tercer lugar, se prueba, porque Aristóteles no dice solamente que tiene prioridad, sino que también posee mayor entidad. Es verdad que Aristóteles no repite en la conclusión que posea mayor

Denique unio formae ad materiam aliqua perfectio est; alioqui cur forma illam naturaliter appeteret? Hanc autem perfectionem includit compositum, non vero forma. Respondet aliter dictus auctor, quamvis compositum formaliter includat aliquam perfectionem praeter formam, non sequi esse perfectius forma, quia omnis illa perfectio est a forma et virtute in illa continetur. Sicut (inquit) Deus et mundus non est quid perfectius quam Deus solus. Sed imprimis, ut minimum, falsum erit quod asserit formam esse perfectiorem composito; sicut Deus solum non est perfectior Deo et mundo simul. Deinde falsum est formam continere eminenter aut virtute totam perfectionem compositi; non enim habet in virtute perfectionem materiae nec causalitatem eius ullo modo supplere potest, maxime cum ipsa pendeat a materia. Tandem forma est propter compositum tamquam propter finem proprium ac praecipuum; huiusmodi autem finis perfectius quid est eo quod ad finem ordinatur, II Phys., text. 31.

Exponitur Aristotelis locus ex VII Metaph.

8. *Prima expositio.*— Ad Aristotelem in VII Metaph., respondetur varie locum illum exponi. Prima expositio est Aristotelem in eo text. 7 non loqui de prioritate perfectionis, sed de prioritate causalitatis; sic enim virtute colligit Philosophus: forma est prior materia et materia prior composito; ergo forma est prior composito. At si loqueretur de prioritate perfectionis, minor esset falsa; loquitur ergo de prioritate causalitatis. Ita Albertus Magnus et Scotus, et indicat D. Thom. Sed non placet expositio. Primo, quia ratio illa argumentandi non est formalis, cum mutetur genus causae. Deinde, quia melius et brevius concluderet formam esse priorem composito quia est causa eius. Tertio probatur, quia Aristoteles non tantum dicit esse priorem, sed etiam esse magis ens. Verum est Aristotelem in illatione non repetere quod sit magis ens, sed solum quod

entidad, sino sólo prioridad; por eso Iavello en este lugar, q. 4, afirma que la comparación entre la forma y la materia se hace en prioridad y perfección, mientras que entre la forma y el compuesto se hace sólo en prioridad. Esto, empero, está en contra de la explicación de todos, ya que por el modo de concluir y argumentar de que se vale el Filósofo, consta que omitió esta partícula en el consecuente, o por causa de la brevedad —ya que se la comprende como implícita virtualmente en el antecedente—, o que la prioridad de perfección está, sin duda, incluída en la prioridad. La segunda explicación es que la forma tiene prioridad y es más perfecta, no absoluta sino relativamente, de suerte que el Filósofo venga a concluir virtualmente: la forma tiene prioridad y es más perfecta que la materia por ser ella acto y ésta potencia; luego la forma es también más perfecta y tiene prioridad sobre el compuesto, al menos en un punto, a saber: por ser la forma acto simple y no incluir potencialidad, mientras que el compuesto incluye la potencialidad de la materia. Así Santo Tomás y el Halense en ese pasaje, y Soncinas en VII *Metaph.*, q. 28. Mas esta explicación tropieza con dos obstáculos: el uno es que por ser demasiado relativo el punto de vista no debería Aristóteles haber afirmado y concluído esto de modo absoluto, sobre todo una vez planteada la comparación con carácter absoluto en el antecedente, ya que la forma es simplemente más perfecta que la materia. El otro es que tampoco, desde un punto de vista relativo, parece el compuesto menos perfecto que la forma: ya que el incluir la potencialidad de la materia no es una imperfección en el compuesto por comparación con la forma informante, sino sólo por comparación con la sustancia inmaterial completa. Del mismo modo que el ser una cosa más simple no es siempre una perfección mayor, incluso relativamente, cuando esa realidad está destinada a formar parte de la composición de algo absolutamente más perfecto.

9. Por tanto, opino que Aristóteles no otorga allí en modo alguno la preferencia a la forma sobre el compuesto, sino que o no establece comparación alguna entre ellos, o da más bien la preferencia al compuesto sobre la forma, que es lo que hizo notar Simplicio en el pasaje citado, y se desprende de la versión de Argirópulo, en la que consta así: *Si la forma tiene prioridad sobre la materia y tiene más entidad, también aquello que consta de ambas tendrá prio-*

sit prior; et ideo Iavellus ibi, q. 4, dicit comparationem inter formam et materiam fieri in prioritate et perfectione, inter formam autem et compositum in prioritate tantum. Sed hoc est praeter expositionem omnium; nam ex modo colligendi et arguendi quo utitur Philosophus constat aut brevitatis causa fuisse in consequenti omissam illam particulam, quae ex virtute antecedentis intelligebatur, vel certe sub prioritate comprehensam esse prioritatem perfectionis. Secunda expositio est formam esse priorem et perfectiorem non simpliciter, sed secundum quid, ita ut Philosophus virtute sic colligat: forma est prior et perfectior materia, quia illa est actus, haec potentia; ergo forma est etiam perfectior et prior quam compositum, saltem secundum aliquid, scilicet, quia forma est actus simplex non includens potentialitatem; compositum autem includit potentialitatem materiae. Ita D. Thomas et Alensis ibi; et Soncin., VII Metaph., q. 28. Duo vero obstant huic expositioni: unum est quod propter excessum secundum quid non debuisset Aristoteles simpliciter id affirmare et colligere, praesertim cum in antecedente absoluta sit comparatio, quia forma simpliciter est perfectior materia. Aliud est quod etiam secundum quid non videtur compositum minus perfectum quam forma: nam includere potentialitatem materiae non est imperfectio in composito comparatione formae informantis, sed solum comparatione substantiae completae immaterialis. Sicut rem esse simpliciorem non est semper maior perfectio, etiam secundum quid, quando talis res ordinatur ad componendum unum aliquid simpliciter perfectius.

9. Quocirca existimo Aristotelem nullo modo ibi praeferre formam composito, sed vel nullam inter ea facere comparationem vel potius praeferre compositum formae, quod notavit Simplicius, citato loco, et constat ex versione Argyropoli, quae sic habet: *Si forma prior materia est, et magis ens, illud quoque quod ex ambobus est, prius*

ridad por la misma razón. Por eso la versión antigua indujo a error a los expositores, porque en lugar del nominativo *lo mismo,* tiene el ablativo *que lo mismo.* Y por lo que se refiere al contexto, esta lección está también más de acuerdo con la intención de Aristóteles, puesto que lo que principalmente pretende es demostrar contra los antiguos que la materia no es sustancia en el máximo grado, sino que es menos perfecta que las demás. Por eso después, en el texto 8, cita a los antiguos, que decían que la materia es sustancia en máximo grado; mas él defiende que es imposible, y concluye: *por lo cual la forma y lo que de ambas resulta parece ser más sustancia que la materia.* De ahí que, al concluir en la primera comparación que el compuesto tiene prioridad por la misma razón, formal e inmediatamente sólo parece comparar al compuesto con la materia, pero virtualmente le otorga también la preferencia sobre la forma, al concluir así: la forma tiene prioridad sobre la materia; luego también el compuesto por la misma razón —repito—, a saber, por incluir la forma misma; y, consecuentemente, también tiene prioridad en perfección y excelencia sobre la forma misma, por compararse con ella como el todo con la parte.

10. *No toda causa es más excelente que su efecto.*— A la objeción propuesta al principio se responde negando en absoluto la mayor; en efecto, no es preciso que toda causa sea más excelente que su efecto, sino que únicamente es necesario en la causa eficiente y final; mas no en la material, como admiten todos, ni tampoco en la formal casi por el mismo motivo, a saber, porque estas causas intrínsecas de tal manera son causas, que son también partes, y ninguna de suyo da al efecto toda la entidad y perfección de éste, sino que lo constituye confiriéndole lo que tiene de entidad; empero él, por ser resultado de muchos elementos, sale más perfecto que cada uno de ellos. Puede, por tanto, añadirse también que el efecto no supera la causa según aquello que recibe de ella, mientras que puede superarla según lo que tiene de otra causa. De esto nos ocuparemos más ampliamente luego, en la disp. XXVI, sec. 1.

erit ob eamdem rationem. Unde antiqua versio decepit expositores, quia loco nominativi *ipsum* habet ablativum *ipso.* Et quod ad contextum attinet, haec etiam lectio est magis consentanea intentioni Aristotelis; nam praecipue intendit contra antiquos ostendere materiam non esse maxime substantiam, sed esse minus perfectam caeteris. Unde postea, in text. 8, refert antiquos dicentes materiam esse maxime substantiam; ipse vero docet esse impossibile, et concludit: *propter quod forma et quod ex ambobus substantia videtur esse magis quam materia.* Unde in priori comparatione, cum concludit compositum esse prius ob eamdem rationem, formaliter quidem et immediate solum videtur comparari compositum ad materiam, virtute tamen etiam illud praefert formae, dum sic colligit: forma est prior materia; ergo etiam compositum, eadem (inquam) ratione, scilicet, quia includit ipsam formam; et consequenter est etiam prius perfectione et nobilitate ipsa forma, cum ad illam ut totum ad partem comparetur.

10. *Non omnis causa nobilior effectu.*— Ad obiectionem autem in principio positam respondetur negando simpliciter maiorem; non enim est necesse omnem causam esse nobiliorem effectu, sed solum in aliqua causa efficienti et finali; non vero in materiali, ut omnes fatentur, neque etiam in formali, fere propter eamdem causam, quia, nimirum, hae causae intrinsecae ita sunt causae ut sint etiam partes, et neutra per se dat effectui totam entitatem aut perfectionem eius, sed constituit illum dando ipsi id quod habet entitatis; ille vero, quia consurgit ex multis, evadit perfectior singulis. Unde addi etiam potest effectum non superare causam secundum id quod ab ea recipit; posse autem superare secundum id quod habet ab alia causa. De quo latius infra, disp. XXVI, sect. 1.

SECCION VIII

Si la forma sustancial es verdadera causa de la materia y la materia es efecto de ella

1. *Razones que plantean la dificultad desde ambos puntos de vista.*— Aquí no tratamos ya de la materia en cuanto informada, pues de esto ya se habló en la sección precedente, sino de la materia en cuanto a su entidad o en cuanto a su ser. El motivo de duda está en que para la educción o para la introducción de la forma se supone la entidad total de la materia; luego esa entidad no puede ser causada por la forma, sobre todo porque la materia recibe el ser por creación, a la cual la forma no puede cooperar concausando. Mas en contra está el que no repugna que la forma sea causa de la materia, ya que las causas son causas entre sí mutuamente, lib. II de la *Física,* text. 30, y V de la *Metafísica,* text. 2. Además, porque si la forma no fuese causa de la materia, podría la materia existir naturalmente sin la forma, puesto que si no hay causalidad, no hay razón de que haya dependencia.

Exposición de opiniones

2. Respecto de esta cuestión son diversos los pareceres, según el diverso modo de sentir a propósito del ser de la materia. En efecto, los que creen que la materia no posee por sí entidad alguna existencial dicen que la forma es con propiedad causa de la materia, porque es causa de una cosa aquello que le confiere la existencia. Esta parece ser la opinión de Santo Tomás, I, q. 66, a. 1, y en el *De potentia,* q. 4, a. 1; y la defienden todos los tomistas: Capréolo, *In II,* dist. 13, q. 1; Cayetano, *In De ente et essentia,* c. 5, en la q. 9; el Ferrariense, en lib. III *cont. Gent.,* c. 4; Soncinas y Iavello, lib. VIII *Metaph.,* q. 1. Lo mismo mantuvo Durando, *In II,* dist. 12, q. 2, y Argentina, q. 1. Y el modo de explicar esta causalidad formal, según la opinión que distingue realmente la existencia de la esencia actual de la criatura, tiene que ser aquí que la entidad parcial de la esencia de la materia es de suyo incapaz de existencia hasta que sea informada por la forma sustancial; y que la forma misma se une a la

SECTIO VIII

Utrum forma substantialis sit vera causa materiae, et materia effectus eius

1. *Rationes utrinque difficultatem inducentes.*— Hic iam non agimus de materia ut informata, de hoc enim dictum est sectione praecedenti, sed de materia quantum ad entitatem seu quantum ad esse eius. Et ratio dubitandi est quia tota entitas materiae supponitur ad eductionem vel introductionem formae; ergo non potest illa entitas causari a forma, maxime cum materia recipiat esse per creationem, ad quam non potest forma cooperari concausando. In contrarium autem est quia non repugnat formam esse causam materiae, cum causae sint sibi invicem causae, II Phys., text. 30, et V Metaph., text. 2. Item, quia si forma non esset causa materiae, materia posset naturaliter esse sine forma; quia si non est causalitas, non est cur sit dependentia.

Referuntur opiniones

2. Circa hanc quaestionem variae sunt sententiae, iuxta diversum modum sentiendi de esse materiae. Qui enim existimant materiam ex se nullum habere esse existentiae, dicunt formam proprie esse causam materiae, quia illud est causa rei quod dat illi esse. Haec opinio esse videtur D. Thom., I, q. 66, a. 1, et de Potentia, q 4, a. 1, quam tenent omnes thomistae, Capreolus, In II, dist. 13, q. 1; Caietanus, de Ente et essentia, c. 5, sub q. 9; Ferrar., in lib. III cont. Gent., c. 4; Soncin. et Iavell., VIII Metaph., q. 1. Idem secutus est Durandus, In II, dist. 12, q. 2; et Argentin., q. 1. Modus autem explicandi hanc causalitatem formalem iuxta opinionem distinguentem realiter existentiam ab essentia actuali creaturae hic esse debet quod entitas partialis essentiae materiae de se est incapax existentiae donec informetur forma substantiali;

materia esencial y primariamente según la entidad de la esencia, componiendo con ella una esencia íntegra, y que éste es el efecto formal primario de la forma. De aquí se sigue, además, que la forma comunica el ser de la existencia que trae consigo esencial y primariamente al compuesto y a la materia por participación, bien sea que ese ser dimane de la forma activamente y como consecuencia, bien sólo formalmente, lo cual únicamente puede consistir en que a dicha forma o a la realidad informada por ella se debe tal ser por necesidad natural, por más que le sea donado por la sola causa extrínseca por la que es producida la forma. Esta es la explicación que indicó Cayetano en el pasaje citado, y no parece que admita una exposición más acorde con los principios de dicha sentencia; porque si la existencia es una entidad distinta de la forma, no puede ser el efecto primero de la forma el ser mismo de la existencia, sino el ser de la esencia, el cual es distinto, ya que el primer efecto de la forma es esencial a la cosa, porque la forma en cuanto forma pertenece a la esencia de la cosa; mas la existencia está fuera de la esencia, según esta opinión; luego no pertenece al primer efecto formal.

3. De donde, según los principios de esta sentencia, el alma racional en Jesucristo hombre tiene su efecto formal propio y primario, pues si está informando actualmente no puede ser privada de él; y, sin embargo, según esta opinión, no tiene su propia existencia creada; luego la forma sólo puede conferir formalmente la existencia de modo secundario, a saber, porque ella misma es la que constituye el receptáculo propio de la existencia sustancial, o —lo que viene a ser lo mismo— porque es a la esencia completa por la forma a quien se debe intrínsecamente la existencia sustancial, y no a otra cosa. Esta sentencia así explicada, en primer lugar se prueba porque la materia es pura potencia; luego no tiene el acto por sí misma, sino por la forma; luego, siendo la existencia un acto, no puede convenirle a la materia si no es por la forma. Segundo, porque la existencia, si se la compara con la esencia, es un acto posterior; por tanto, supone el acto esencial, y este acto es la forma. Tercero, porque el ser sustancial es el ser completo y perfecto; luego no se debe esencialmente si no

ipsa vero forma secundum suam entitatem essentiae per se primo unitur materiae et cum illa componit unam essentiam integram; atque hic est primarius effectus formalis formae. Ex quo ulterius sequitur quod forma communicet esse existentiae quod secum affert per se primo composito et per participationem materiae, sive illud esse manet active a forma seu per resultantiam, sive solum formaliter, quod in hoc solo consistere potest quod tali formae vel rei informatae per illam naturali necessitate debeatur tale esse, etiamsi a sola causa extrinseca conferatur a qua fit forma. Et hanc explicationem indicavit Caietanus, dicto loco, nec videtur posse convenientius exponi in principiis illius sententiae; nam si existentia est entitas distincta a forma, non potest ipsum esse existentiae esse primus effectus formae, sed esse essentiae, quod distinctum est; nam primus effectus formae est essentialis rei, quia forma ut forma est de essentia rei; at vero existentia est extra essentiam iuxta hanc opinionem; non ergo pertinet ad primum effectum formalem.

3. Unde iuxta principia huius sententiae, anima rationalis in Christo homine habet proprium et primarium effectum formalem; illo enim privari non potest si actu informat, et tamen iuxta hanc opinionem non habet propriam existentiam creatam; ergo solum potest forma dare formaliter existentiam secundario, quia, videlicet, ipsa est vel constituit proprium susceptivum existentiae substantialis, vel (quod in idem fere redit) quia essentiae completae per formam intrinsece debetur esse substantiale, et non alteri. Sic autem declarata haec sententia probatur primo quia materia est pura potentia; ergo ex se non habet actum, sed a forma; ergo cum existentia sit actus quidam, non potest materiae convenire nisi per formam. Secundo, quia existentia est posterior actus, si comparetur ad essentiam; ergo supponit essentialem actum; hic autem actus est forma. Tertio, quia esse substantiale est esse completum ac perfectum; ergo per se non debetur nisi naturae completae et formali;

es a una naturaleza completa y formal; luego se debe sólo a la forma o por razón de la forma.

4. Mas añade Durando que, aunque se diga que la existencia no se distingue realmente de la esencia, sin embargo hay que afirmar que la forma es la causa formal de la existencia actual de la materia; porque aunque la esencia sea su propia existencia, hay que entender esto con proporción; en efecto, la esencia en potencia será la existencia en potencia, y la esencia actual será la existencia actual; por consiguiente, sólo la forma será la existencia actual en cuanto esté formalmente en la materia. De esta opinión explicada de ambos modos se sigue que la materia depende naturalmente de la forma en toda su entidad, de suerte que no puede permanecer sin ella, puesto que no puede permanecer sin existencia; mas no posee la existencia si no es recibida de la forma y por la forma, de la que depende la existencia misma; luego. De donde resulta que, cambiada la forma, la materia cambia de existencia, aunque la esencia de la materia se conserve idéntica bajo las diversas formas y existencias. Si esta dependencia es tan grande que, sin la forma, ni por Dios puede ser suplida, lo explicaremos en la sección siguiente.

5. La segunda opinión, absolutamente contraria, es que la forma no confiere la existencia a la materia, ni es causa propia de ella. Así lo defiende Enrique, *Quodl.* I, q. 14; en apoyo de esta sentencia se cita a Avicena, lib. VI de la *Metafísica;* lo mismo mantiene Escoto, *In II,* dist. 12, q. 2, hacia el fin; y Gregorio en ese pasaje q. 1, a. 2, al primer argumento de Auréolo, y en q. 2, a. 3. El fundamento consiste en que la materia tiene su propia existencia, que no recibe formalmente de causa alguna, puesto que es una existencia simple y parcial, distinta de la existencia que da la forma, y la tiene recibida eficientemente de Dios solo, siendo, por eso, en el orden de naturaleza, la materia absoluta y simplemente un supuesto previo para la forma; luego esa existencia no es causada de manera alguna por la forma, sino que la forma la completa y activa.

6. *Quiénes afirman que la materia puede existir sin la forma y modalidad de su aserto.*— Y si, atacando esta sentencia, se llega a la conclusión de que la materia puede existir sin la forma, puesto que la forma no es causa de ella,

ergo tantum debetur formae vel ratione formae.

4. Addit vero Durandus etiamsi dicatur existentia non distingui in re ab essentia, nihilominus asserendum esse formam esse causam formalem existentiae actualis materiae; nam, licet essentia sit sua existentia, id tamen intelligi debet cum proportione; nam essentia in potentia erit existentia in potentia, et essentia actualis erit existentia actualis; ergo sola forma erit actualis existentia, qua formaliter sit in materia. Atque ex hac opinione utrovis modo explicata sequitur materiam naturaliter pendere a forma in tota sua entitate, ita ut non possit sine illa manere, quia non potest manere sine existentia; sed non habet existentiam nisi a forma et per formam a qua ipsa existentia pendet: ergo. Quo etiam fit ut, mutata forma, mutet materia existentiam, quamvis sub diversis formis et existentiis eadem essentia materiae conservetur. An vero tanta sit haec dependentia ut a Deo suppleri non possit sine forma, dicemus sectione sequenti.

5. Secunda opinio omnino contraria est formam non dare esse materiae neque esse propriam causam eius. Ita tenet Henricus, Quodl. I, q. 14; et in eam sententiam citatur Avicen., lib. VI Metaph.; et eamdem tenet Scotus, In II, dist. 12, q. 2, in fine; et Gregorius ibi, q. 1, a. 2, ad 1 Aureoli, et q. 2, a. 3. Fundamentum est quia materia habet suum proprium esse, quod formaliter a nulla causa recipit, cum sit esse simplex et partiale ac condistinctum ab esse quod dat forma, sed habet illud effective a solo Deo et secundum illud esse supponitur materia formae absolute et simpliciter ordine naturae; ergo nullo modo illud esse causatur a forma, sed completur vel actuatur per formam.

6. *Qui asserant, et quomodo, materiam sine forma esse posse naturaliter.*— Quod si contra hanc sententiam inferas materiam naturaliter posse esse sine forma, quandoquidem forma non est causa eius, quidam re-

algunos responden concediendo la consecuencia, que es lo que parece que opinó Marsilio, *In II*, q. 9, a. 2, al afirmar que Dios en el principio creó la materia de las cosas generables sin forma sustancial alguna, infundiéndole las formas después de algún tiempo. Este es también el parecer de Gabriel, *In II*, dist. 12, q. 1 y 2; y parece que fue algún tiempo el de San Agustín, lib. I *De Genes. contra Manichaeos*, c. 5 y 7, y en lib. XII de las *Confesiones*, c. 8. Ahora bien, si Dios hizo esto en la creación del mundo, hay que pensar que no está fuera de la naturaleza de las cosas, porque, como apunta San Agustín al principio de la exposición del *Génesis*, Dios no se portó entonces como un fabricante de milagros, sino como autor de la naturaleza. Ni parece que Enrique, más arriba, disienta de esta opinión, al decir que la materia, según el curso normal de la naturaleza, no puede ser despojada de toda forma, porque no acaece la corrupción de una cosa sin que se siga la generación de otra. Así, pues, si pudiera naturalmente tener lugar la corrupción sin generación de otra cosa, entonces, en cuanto de la materia depende, podría permanecer naturalmente sin forma. Y esto es lo que de hecho, en *In III*, q. 3, a. 1, y q. 13, a. 1, defiende Marsilio que aconteció en la muerte de Cristo; y Enrique, en el *Quodl.* I, q. 4, lo juzga probable, e incluso verdadero en cuanto al hecho de que allí se realizó la separación de una forma sin que fuese infundida otra, opinando, sin embargo, *Quodl.* II, q. 2, ad 4, que esto tuvo lugar en Cristo de un modo particular y preternatural. En cambio, Escoto piensa que esto es natural en cualquier muerte de un hombre, sobre todo en la violenta, e incluso en la de los otros animales, según se puede ver en *In IV*, dist. 11, q. 3. Mas todos éstos no opinan que en tal caso la materia permanece en absoluto sin forma, sino sin la forma específica y con una forma de corporeidad que ponen ellos. Otros, a su vez, se valen de distinciones: en efecto, una cosa puede ser natural o según la naturaleza particular o según la naturaleza universal; al agua, por ejemplo, según su naturaleza concreta, no le es natural subir; sin embargo, sí le es natural para llenar el vacío, de acuerdo con la inclinación de la naturaleza universal. Del mismo modo —dicen— a la materia, según su naturaleza particular, no le repugna conservarse sin forma, si es despojada de ella; sin embargo, teniendo en cuenta el debido orden de la naturaleza universal, esto es imposible, porque

spondent concedendo sequelam, quod videtur sensisse Marsil., In II, q. 9, a. 2, dum asseverat in principio creasse Deum materiam rerum generabilium sine ulla forma substantiali, et post aliquod tempus illam formasse. Quod etiam placet Gabrieli, In II, dist. 12, q. 1 et 2; et videtur aliquando placuisse Augustino, lib. I de Genes. contra Manichaeos, c. 5 et 7, et lib. XII Confess., c. 8. Si autem id Deus fecit in creatione mundi, existimandum est non esse praeter naturas rerum, quia, ut Augustinus annotat in principio expositionis Genesis, Deus tunc non est operatus ut miraculorum opifex, sed ut auctor naturae. Neque ab hac opinione videtur dissentire Henricus supra, dum ait materiam secundum communem cursum naturae non posse expoliari omni forma, quia non fit unius rei corruptio quin sequatur generatio alterius. Si ergo fieri posset corruptio naturaliter sine generatione alterius, quantum est ex parte materiae, naturaliter maneret sine forma. Quod de facto ita accidisse in morte Christi tenet Marsilius, In III, q. 3, a. 1, et q. 13, a. 1, et probabile existimat Henricus, Quodl. I, q. 4, immo et verum quantum ad hoc quod ibi facta est separatio unius formae sine introductione alterius; quod tamen fuisse in Christo singulare et praeternaturale sentit in Quodl. II, q. 2, ad 4. At vero Scotus naturale esse putat in qualibet morte hominis, praesertum violenta, immo et aliorum animantium, ut patet In IV, dist. 11, q. 3. Hi tamen non dicunt in eo casu manere materiam sine forma absolute, sed sine forma specifica et cum forma corporeitatis quam ipsi ponunt. Alii vero distinctione utuntur: dicitur enim naturale, vel secundum particularem vel secundum universalem naturam; aquae enim secundum privatam conditionem non est naturale ascendere; tamen ad replendum vacuum est hoc illi naturale secundum propensionem universalis naturae. Sic (inquiunt) materiae secundum privatam naturam non repugnat conservari sine forma, si illa privetur; at vero ex debito ordine naturae universalis id fieri non potest, quia si repugnat

si repugna que exista el vacío en un espacio local, con mucha más razón sucederá en la capacidad y potencia de la materia. Finalmente, otros afirman que, incluso según el carácter particular de su naturaleza, la materia no puede existir sin forma, aunque la forma no sea causa propia de ella, a no ser que se llame causa a toda condición necesaria para existir. Y este modo de expresarse parece estar más cerca de la verdad.

Solución de la cuestión

7. Afirmo, pues, en primer lugar: la forma no es para la materia la causa propia que le confiera formalmente la existencia propia por la que existe la materia. Se prueba, porque la forma no da a la materia la entidad parcial esencial que posee en sí, según se demostró antes, y que conserva bajo cada una de las formas; mas esa entidad incluye su existencia particular distinta de cualquier existencia que proceda formalmente de la forma; luego. La mayor es evidente, no sólo porque esa entidad, en cuanto a la existencia propia parcial de la esencia, es simple y distinta de la forma, sino también porque se la presupone para la forma, y, respecto de esa existencia, permanece invariable bajo cualquier forma; por esta razón incluso los autores de la primera sentencia dicen que la forma constituye con la materia una esencia completa, pero que no le confiere a la materia su propio ser esencial, sino que más bien lo supone; luego la forma no puede ser la causa formal propia e intrínseca de la existencia de la materia. Digo propia e intrínseca, porque extrínsecamente puede admitirse que a modo de término, esta existencia de la materia se toma de la forma, ya que la esencia de la materia consiste en la aptitud para la forma, por más que no se trata de una relación a la forma en cuanto actualmente informante, sino en cuanto tiene aptitud para informar. Por eso la materia conservaría la misma especificación, aunque existiese sin forma. Se prueba la menor, porque el ser real de la esencia, si es actual, es decir, si está fuera de su causa eficiente, es intrínsecamente el ser de la existencia, según se probará ampliamente luego al tratar de la existencia y de la esencia; ahora bien, la materia en cuanto presupuesta para la forma,

dari vacuum in locali spatio, multo magis in capacitate et potentia materiae. Alii tandem dicunt etiam secundum particularem conditionem suae naturae non posse materiam esse sine forma, licet forma non sit propria causa eius, nisi omnis conditio necessaria ad existendum causa dicatur. Et hic modus dicendi propinquius videtur ad veritatem accedere.

Quaestionis resolutio

7. Dico ergo primo: forma non est propria causa materiae, dans illi formaliter proprium esse quo materia existit. Probatur quia forma non dat materiae illam partialem entitatem essentialem quam in se habet, ut supra ostensum est, quamque retinet sub omnibus formis; sed illa entitas includit suam particularem[1] existentiam distinctam ab omni existentia proveniente formaliter a forma; ergo. Maior patet, tum quia illa entitas materiae, quoad proprium esse essentiae partiale, est simplex et condistincta a forma; tum etiam quia supponitur ad formam, et invariata manet quoad illud esse, sub quacumque forma; unde etiam auctores primae sententiae aiunt formam constituere cum materia unam essentiam completam, non vero dare illi suum proprium esse essentiale materiae, quod potius supponit; ergo non potest forma esse formalis causa propria et intrinseca illius esse materiae. Dico autem propria et intrinseca, quia extrinsece per modum termini dici potest hoc esse materiae sumi a forma, quia essentia materiae consistit in aptitudine ad formam, sed hic respectus non est ad formam ut actu informantem, sed aptitudine. Unde eadem specificatio maneret in materia, etiamsi esset sine forma. Minor autem probatur, quia esse reale essentiae, si actuale sit, id est, extra causam suam efficientem, intrinsece est esse existentiae, ut late infra probabitur tractando de esse et essentia; sed materia, ut supponitur formae secundum proprium

[1] La edic. de B. Colosino en vez de «particularem» pone «partialem»; con lo que el concepto se precisa algo más. (N. de los E.)

según su propio ser de esencia parcial, posee un ser actual en cuanto se distingue del ser potencial objetivo, puesto que sin dicho ser no puede servir de sujeto real y verdadero del cambio y de la forma; luego. Y se confirma y explica, pues Dios conserva la materia bajo todas las formas que luego se suceden con la misma acción con que la creó y conservó bajo la primera forma; por consiguiente, esa acción divina tiene por término cierto ser de la materia que permanece idéntico bajo todas las formas; en efecto, la creación y conservación correspondiente han de tener por término alguna entidad, y no puede una acción permanecer la misma si el término no es el mismo; luego ese ser no es conferido formalmente por la forma, ya que el ser que da la forma varía al variar la forma; mas ese ser en cuestión es el ser de la existencia, puesto que es un ser temporal y actual fuera de la causa eficiente; luego.

8. Por eso Durando no se expresa lógicamente cuando dice que, aunque la existencia no se distinga de la esencia, la materia recibe la existencia de la forma informante. Y se enreda en equívocos al decir que la materia sólo tiene esencia en potencia, y que, por tanto, de suyo sólo posee existencia en potencia; porque la materia tiene en sí en potencia la esencia de la forma o del compuesto; mas la esencia de la materia no la tiene en potencia, sino en acto, por el hecho mismo de haber sido creada; pues una cosa es que la materia sea esencialmente potencia y otra que sea únicamente una esencia en potencia. Lo primero es, efectivamente, verdad en absoluto, incluso respecto de la materia que existe en acto, ya que con ello no se quiere decir más que el que la materia es esencialmente sujeto, o sea potencia receptiva. Mientras que lo segundo es falso de la materia creada en acto, incluso pensada como algo previo a la forma; porque, aunque la esencia de la materia de suyo, es decir, sin la la causa eficiente, sólo exista en potencia —cosa común a toda esencia creada—, sin embargo, mediante su creación, se convierte en esencia en acto, bien que parcial y potencial subjetivamente; luego, en cuanto tal, posee su ser proporcionado de existencia; luego no procede formalmente de la forma. Mas respecto de este punto, es decir, de la existencia de la materia, se expondrán más ideas posteriormente.

esse essentiae partialis, habet esse actuale, prout distinguitur ab esse potentiali obiectivo, quia sine huiusmodi esse non posset esse verum ac reale subiectum transmutationis et formae; ergo. Et confirmatur ac declaratur; nam Deus, eadem actione qua creavit ac conservavit materiam sub prima forma, conservat illam sub omnibus formis, quae postea succedunt; ergo illa actio Dei terminatur ad aliquod esse materiae quod manet idem sub omnibus formis; nam creatio et conservatio illi respondens terminatur ad aliquod esse, et non potest actio permanere eadem nisi terminus sit idem; ergo illud esse non datur formaliter a forma, nam esse quod dat forma variatur variata forma; illud autem esse est esse existentiae, quia est esse temporale et actuale extra causam efficientem; ergo.

8. Quocirca Durandus non loquitur consequenter dum ait, etiamsi esse non distinguatur ab essentia, materiam habere esse a forma informante. In aequivoco autem laborat cum ait materiam tantum habere essentiam in potentia, et ideo ex se solum habere esse in potentia; nam materia secundum se habet in potentia essentiam formae vel compositi; essentiam autem materiae non habet in potentia, sed in actu, hoc ipso quod creata est; aliud est enim materiam esse essentialiter potentiam, aliud esse tantum essentia in potentia. Primum namque est in universum verum, etiam de materia actu existente, quia in eo nihil aliud significatur quam materiam esse essentialiter subiectum vel potentiam receptivam. Secundum vero falsum est de materia actu creata, etiam prout praeintelligitur formae; nam, licet essentia materiae ex se, id est, remota efficientia, solum sit in potentia, quod commune est omni essentiae creatae, tamen per suam creationem fit essentia in actu, licet partialis et potentialis subiective; ergo ut sic habet suum esse existentiae proportionatum; illud ergo non manat formaliter a forma. Sed de hoc puncto, id est, de existentia materiae, plura inferius.

9. *La materia depende de la forma y no puede existir naturalmente sin ella.*— Digo en segundo lugar: con todo la materia en su ser depende en cierto modo de la forma, en cuanto no puede existir naturalmente sin ella, no sólo debido al orden de la naturaleza universal, sino también por requerimiento y necesidad de la naturaleza propia y peculiar de la materia misma. La primera parte está aceptada bastante comúnmente por los filósofos y teólogos, quienes afirman por este motivo que hay una conexión mutua y necesaria entre la materia y la forma material, según puede verse en los autores citados y en Avicena, lib. II de la *Metafísica*, c. 2 y 3; el Comentador, lib. I *Phys.*, com. 56, y lib. II, com. 13; Temistio, I *Phys.*, digresión última; Plotino, *Enéada* III, lib. VI, c. 14; Soncinas, lib. V *Metaph.*, q. 1. Y se prueba por razón, porque la entidad de la materia sería inútil en la naturaleza si permaneciese sin forma; en efecto, no podría ejercer operación alguna, y esto es contrario a la naturaleza; luego está contra el orden de la naturaleza el que la materia exista sin la forma. De este argumento se valen muchos; sin embargo, no parece eficaz; porque aunque sea inútil en la naturaleza lo que no es apto para ejercer ninguna tarea natural, no obstante no es inútil ni carece en absoluto de fin lo que de suyo es apto para cumplir una función a la que está naturalmente destinado, por más que a veces no la cumpla. De esta suerte, pues, aunque la materia permaneciese alguna vez sin la forma, no sería inútil en la naturaleza; porque sería de suyo apta para recibirla, con tal que interviniese un agente que la infundiera; y sería accidental si le acontecía carecer de ella, debido acaso a que el agente que la preparaba para introducirla destruyó la disposición necesaria para la conservación de una antes de haber podido infundir la otra. Esto es lo que cree Escoto que sucede en la muerte del hombre o de otro animal; y esto no sería motivo de que el cadáver o la materia permaneciesen como algo inútil, sobre todo porque puede ir disponiéndose poco a poco para recibir otra forma.

10. Por eso tampoco parece eficaz el argumento que suele aducirse de la sucesión continua de generación y corrupción; en primer lugar, porque no es cierto que a toda corrupción siga inmediatamente y en el mismo instante una generación, según se desprende claramente de la opinión de Escoto que se

9. *Materia pendet a forma nec potest sine illa esse naturaliter.*— Dico secundo: nihilominus materia pendet in suo esse aliquo modo a forma; quatenus naturaliter esse non potest sine illa, non solum ex ordine universalis naturae, sed etiam ex debito et indigentia propriae et peculiaris naturae ipsius materiae. Prior pars recepta est frequentius a philosophis et theologis, qui hac ratione dicunt esse mutuam connexionem ac necessariam inter materiam et formam materialem, ut videre licet in auctoribus citatis, et Avicenna, II Metaph., c. 2 et 3; Comment., I Phys., com. 56, et lib. II, com. 13; Themistio, I Phys., digres. ult.; Plotino, Ennead. III, lib. VI, c. 14; Soncin., V Metaph., q. 1. Et probatur ratione, quia entitas materiae esset otiosa in rerum natura, si maneret sine forma; nullam enim operationem exercere posset; hoc autem abhorret a natura; ergo est contra ordinem naturae ut materia sit sine forma. Hac ratione utuntur multi; non tamen videtur efficax, quia, licet frustra sit in natura quod non est aptum ad aliquod munus naturae, non est tamen frustra nec simpliciter otiosum quod ex se aptum est ad exercendum aliquod munus ad quod a natura est institutum, quamvis interdum illud non exsequatur. Sic ergo, quamvis materia maneret aliquando sine forma, non esset otiosa in natura, quia de se esset apta ad recipiendam illam, si adesset agens qui illam introduceret, et per accidens contingeret quod illa careret, quia fortasse agens qui disponebat ad illam introducendam, prius abstulit dispositionem necessariam ad alterius conservationem, quam potuerit alteram introducere. Sicut Scotus fieri putat in morte hominis vel alterius animalis; nec propterea manet otiosum cadaver, aut maneret materia, praesertim quia paulatim iterum disponi poterit ut aliam formam recipiat.

10. Unde non videtur etiam efficax ratio quae reddi solet ex continua successione generationis et corruptionis, tum quia non est certum ad omnem corruptionem immediate et in eodem instanti sequi generationem, ut ex dicta opinione Scoti patet; nam,

explicó; porque aunque la naturaleza no tienda esencialmente a la corrupción, sino a la generación, puede, sin embargo, acaecer que se corrompa una cosa antes de que puedan generarse otras. Por eso, lo dicho por Aristóteles: *que la generación del uno es corrupción del otro,* acaso no sea convertible, o habrá que interpretarlo propiamente hablando, aunque accidentalmente pueda fallar.

11. Suele proponerse otro argumento, porque lo que no es de por sí apto para obrar sin otro, tampoco es de por sí apto para existir sin él; mas la materia, por su naturaleza, nada puede obrar sin la forma; luego necesita por naturaleza de la forma para existir, sin que pueda existir sin ella. Mas yo pregunto si es que se trata de una operación propiamente tal, la cual exprese relación a un principio eficiente, y en este sentido nada tiene que ver con el problema, puesto que la materia ni con forma ni sin forma puede poseer operación alguna. O si, con sentido amplio, la operación se entiende por cualquier causalidad, y entonces la afirmación es falsa; en efecto, muchas veces una cosa necesita la unión de otra para causar, sin que la necesite para existir, por ejemplo, el entendimiento agente necesita la unión de la fantasía para abstraer las especies, y, sin embargo, permanece sin la fantasía, y no se juzga que esté ocioso por más que en este estado no realice sus operaciones. También el alma racional necesita la unión del cuerpo para ejercer la causalidad formal, mas no para existir, y así en otros casos; en este sentido, pues, podrá la materia necesitar la unión de la forma para dar muestras de su causalidad material, por más que no la exija para existir. Y esto obedece a que la causalidad expresa una relación o referencia trascendental, y puede, por lo mismo, exigir la unión de otra cosa; en cambio, la realidad de donde dimana la causalidad puede ser más absoluta y no exigir la compañía actual, sino sólo aptitudinal de otra cosa.

12. De aquí se infiere también la inconsistencia de otro argumento corriente, al que se juzga como eminentemente *a priori,* a saber, por ser la materia pura potencia, debiendo depender, por tanto, en virtud de su naturaleza, del acto de la forma. Mas el que se le llame pura potencia no excluye la entidad actual de la materia misma, sino que expresa sencillamente que esa entidad es tal, que es esencialmente potencia, con destino exclusivo de recibir y susten-

licet natura per se non intendat corruptionem, sed generationem, fieri tamen potest ut res corrumpatur prius quam altera generari possit. Quare quod Aristoteles dixit, nempe: *generatio unius est corruptio alterius,* fortasse non convertitur, vel intelligendum erit per se loquendo, licet ex accidente possit deficere.

11. Alia ratio fieri solet, quia quod non est aptum per se operari sine alio, neque etiam est aptum per se esse sine illo; materia autem natura sua nihil operari potest sine forma; ergo natura sua indiget forma ut existat, nec potest esse sine illa. Sed interrogo an sit sermo de operatione proprie sumpta, quae dicit habitudinem ad principium efficiens; et hoc modo non est ad rem; nam materia nec sub forma nec absque forma potest habere aliquam operationem. Vel operatio sumitur late pro quacumque causalitate; et sic falsa est assumptio; saepe enim indiget una res consortio alterius ad causandum et non ad existendum, ut intellectus agens indiget consortio phantasiae ad abstrahendas species, et tamen manet sine phantasia et non censetur esse otiosus, etiamsi tunc pro eo statu non exerceat suam operationem. Anima etiam rationalis indiget consortio corporis ad exercendam causalitatem formalem, non vero ad existendum, et sic de aliis; sic ergo materia poterit indigere consortio formae ad exhibendam causalitatem materialem, etiamsi ad existendum eam non requirat. Et ratio est quia causalitas dicit relationem vel habitudinem transcendentalem, et ideo postulare potest consortium alterius; res autem a qua est causalitas potest esse magis absoluta, et non actu, sed aptitudine tantum, societatem alterius postulare.

12. Ex quo etiam infirma videtur alia communis ratio, quae maxime a priori esse censetur, nimirum, quod materia est pura potentia, et ideo ab actu formae natura sua pendere debet. Quod enim dicitur pura potentia non excludit actualem entitatem ipsius materiae, sed dicit solum talem esse illam entitatem ut essentialiter sit potentia et ad munus recipiendi et sustentandi for-

tar la forma; ahora bien, hablando en general, no es de esencia de la potencia existir siempre con su acto; ¿con qué razón, pues, se prueba que sea de esencia de esta potencia? En efecto, no puede deducirse del hecho de que sea potencia sustancial, ya que de esto se infiere más bien que es una potencia subsistente, aunque sea de modo parcial e incompleto, pudiendo por ello existir por sí misma, aunque no ejerza actualmente su causalidad, de igual manera que permanece el alma racional por ser subsistente, aunque no esté informando en acto.

13. *Argumento demostrativo de que la materia no puede existir naturalmente sin la forma.*— Parece, pues, difícil encontrar un argumento convincente de la dependencia natural de la materia respecto de la forma; por eso en nuestro tiempo, sobre todo en Italia, muchos se deciden por que la materia en realidad no se separe nunca de la forma debido al orden necesario de los agentes naturales, tanto de los inferiores como de los celestes, que infunden siempre una forma al separarse otra, mas no debido a la dependencia intrínseca de la materia, de la que afirman que no se reduciría a la nada, si, suprimida una forma, no le sucediese otra, sino que permanecería naturalmente con su entidad y existencia. Con todo, no hay por qué apartarse de la sentencia antigua y común, la cual podemos explicar y confirmar de los modos siguientes: Primero, no es verosímil que esta materia inferior tenga respecto de la forma de la cosa generable, considerada en general, una independencia mayor que cada una de las materias del cielo tiene de su propia forma, por ser aquélla más imperfecta; mas cada una de las materias del cielo depende naturalmente de su forma; luego. Segundo, no es verosímil que esta materia dependa más de las formas accidentales que de la sustancial, puesto que es a ella a la que esencial y primariamente se ordena; ahora bien, de tal suerte depende la materia de la forma accidental que, naturalmente, no puede existir sin alguna, como es evidente, al menos respecto de la cantidad.

14. *San Agustín, en definitiva, afirmó que la materia informe no había precedido con duración alguna real.*— Tercero, es físicamente conjeturable con la máxima garantía que la materia ha sido instituída para existir siempre con alguna forma sustancial, sin separarse nunca de ella; luego es señal de que fue

mam omnino instituta; non est autem de ratione potentiae, generatim loquendo, ut semper sit sub actu suo; unde ergo ostenditur hoc esse de ratione huius potentiae? nam, ex eo quod sit potentia substantialis, id colligi non potest, cum inde potius habeatur esse potentiam subsistentem, quamvis partialiter et incomplete, et ideo posse per se existere, etiamsi causalitatem suam actu non exerceat, sicut manet rationalis anima, quia subsistens est, licet actu non informet.

13. *Ratio probans materiam naturaliter sine forma esse non posse.*— Difficile ergo videtur rationem reddere quae convincat hanc naturalem dependentiam materiae a forma, propter quod hoc tempore multis, praesertim in Italia, placet materiam quidem nunquam separari a forma propter necessarium ordinem agentium naturalium, tum inferiorum, tum caelestium, quae semper introducunt unam formam recedente alia, non vero propter intrinsecam dependentiam materiae, quam dicunt non fore in nihilum redigendam si, ablata una forma, altera in illa non succederet, sed naturaliter cum sua entitate et existentia fuisse permansuram. Nihilominus recedendum non est ab antiqua et communi sententia, quam his modis explicare et confirmare possumus. Primo, non est verisimile materiam hanc inferiorem esse magis independentem a forma rei generabilis indefinite sumpta quam sit unaquaeque materia caeli a propria forma, cum sit illa minus perfecta; sed unaquaeque materia caeli pendet naturaliter a sua forma; ergo. Secundo, non est verisimile materiam hanc magis pendere a formis accidentalibus quam a substantiali, cum per se primo ac principaliter illam respiciat; sed ita pendet materia haec ab accidentali forma ut naturaliter esse non possit sine omni illa, ut est evidens, saltem de quantitate.

14. *Augustinus tandem asseruit materiam nulla duratione reali informem praecessisse.*— Tertio, physica coniectura optima est quod haec materia ad hoc est instituta ut semper sit sub aliqua substantiali forma et ab eis nunquam separetur; ergo signum est

creada con tales características que exige por su naturaleza la unión de la forma para poder existir. El antecedente es claro por inducción, ya que la materia fue desde el principio de su creación constituída bajo formas. La sentencia opuesta no es verosímil, pues la Escritura no dice que Dios en un principio creó la materia, sino *el cielo y la tierra*, palabras de las que se demostró antes que no pueden hacerse equivalentes a la materia. Y aunque parezca que San Agustín, a veces, tuvo sus dudas sobre este punto, sin embargo, en el lib. XII de las *Confesiones*, c. 17 y 29, refuta la primera opinión y concluye que la materia antecedió a su información no temporalmente, sino sólo por naturaleza; por eso en el lib. XIII de las *Confesiones*, c. 33, concluye así: *Siendo una cosa la materia del cielo y de la tierra y otra distinta su configuración visible, hiciste la materia de la nada absoluta, mientras que esta configuración visible la hiciste de la materia informe; sin embargo, hiciste ambas cosas a la vez, de suerte que la forma siguiese a la materia sin ninguna interrupción de tiempo.* Lo mismo tiene en el lib. I *De Genes. ad litter.*, c. 19, y en el lib. IV, c. 22 y siguientes, y en el lib. I *De Civitate Dei*, c. 7. Y después de esa primera creación jamás la materia careció de toda forma; y de tal suerte han sido dispuestas por el autor de la naturaleza las causas naturales, que jamás puede una forma abandonar la materia sin que sea infundida otra. En efecto, el axioma de Aristóteles en el lib. I *De Generat.*, text. 18 —*la generación de una cosa es corrupción de otra*—, es verdad en general, sin que pueda ser verdad afirmar de la generación que la sigue siempre la corrupción, si no es verdad también que a la corrupción de una cosa acompaña siempre una generación, porque si se corrompiese algo sin que se produjese ninguna generación, podría luego de la misma materia generarse algo sin nueva corrupción. Pues siendo verdad que no existe en la materia forma alguna de corporeidad o genérica, según se demostró antes y volveremos a demostrar luego, es necesario que a una forma suceda siempre otra forma en la materia, a no ser que queramos afirmar que de hecho la materia permanece muchas veces sin forma alguna sustancial con solas las formas accidentales. Mas esto es absurdo y paradójico en filosofía.

15. Fue hecha, pues, esta materia para estar siempre con la forma; luego es verosímil que haya sido hecha con tal disposición que necesite la forma para

talem etiam esse factam ut ex natura sua postulet consortium formae ut esse possit. Antecedens patet inductione, quia materia a principio in sua creatione sub formis condita fuit. Neque sententia contraria verisimilis est; nam Scriptura non dicit Deum in principio creasse materiam, sed *caelum et terram;* quas voces non posse de materia exponi supra ostensum est. Et quamvis Augustinus interdum videatur in hoc dubitasse, tamen XII Confess., c. 17 et 29, priorem opinionem reprobat et concludit materiam non tempore, sed natura tantum antecessisse formationem suam; unde XIII Confess., c. 33, ita concludit: *Cum aliud sit caeli et terrae materies, aliud species, materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur.* Idem habet lib. I de Genes. ad litter., c. 19, et lib. IV, c. 22 et sequentibus, et I de Civitate, c. 7. Post illam vero primam creationem nunquam materia caruit omni forma; atque ita sunt ab auctore naturae dispositae causae naturales ut nunquam possit una forma materiam deserere quin introducatur alia. Illud enim axioma Aristot., I de Gener., text. 17: *generatio unius est corruptio alterius,* in universum verum est, nec potest de generatione verum esse quod semper ad eam sequatur corruptio, nisi etiam ad corruptionem unius semper sequatur generatio; nam si aliquid corrumperetur et nulla fieret generatio, postea ex eadem materia posset aliquid generari sine nova corruptione. Cumque verum sit in materia nullam esse formam corporeitatis vel genericam, ut in superioribus ostensum est et inferius etiam ostendemus, necessarium est ut semper formae forma succedat in materia, nisi dicere velimus de facto saepe manere materiam sine forma ulla substantiali cum solis accidentalibus. Quod absurdum et paradoxum esset in philosophia.

15. Est ergo facta haec materia ut perpetuo sit sub forma; ergo verisimile est talem esse factam ut forma indigeat ad

existir. Se prueba la consecuencia, puesto que no hay contradicción en pensar que la materia es tal que posee esta indigencia, cosa que se prueba muy bien concretamente en atención a que es pura potencia, es decir, imperfecta en su entidad, e incompleta y potencial; efectivamente, con estas imperfecciones no sólo no está en pugna, sino que más bien encaja perfectamente esa indigencia y dependencia. Ni importa que sea parcialmente subsistente, pues la subsistencia excluye la dependencia de sujeto, pero no de acto o forma. Y en esto no se puede comparar la materia con el alma subsistente, por ser ésta mucho más perfecta y actual, y absolutamente inmaterial. Así, pues, este modo de dependencia no sólo no repugna, sino que incluso está en máxima consonancia con la entidad de la materia y con su imperfección y función; por tanto, es más aceptable que sea tal la naturaleza de la materia. Finalmente, es verosímil que lo que en las cosas físicas sucede siempre del mismo modo sin variación, sea naturalmente necesario; mas el que la materia exista con alguna forma sucede siempre así naturalmente; luego sucede así por necesidad de naturaleza y no por necesidad de la forma, puesto que, al perecer una forma por falta de disposiciones, no había necesidad alguna por parte de otra de introducir una nueva forma. De igual modo tampoco puede atribuirse la necesidad solamente al agente extrínseco próximo, porque muchas veces incluso no existe agente alguno particular del que proceda dicha forma; luego esa necesidad se funda en la indigencia intrínseca de la materia misma. Ni basta con decir que se trata de un efecto natural debido al orden del universo, o a la naturaleza universal, o que esa necesidad proviene de causas agentes universales, las cuales, si es que fallan las particulares, siempre están preparadas para infundir una nueva forma, puesto que esta tendencia universal de la naturaleza se funda en la indigencia propia de la materia, ya que como el bien universal exigía que ninguna porción de la materia pudiese faltar nunca o se redujese a la nada, por lo mismo proveyó la naturaleza que nunca pudiese verse privada de toda forma, sino que al separarse una le sucediese siempre otra, por ser esto necesario para que la materia pudiese conservarse perpetuamente de modo natural. En otro caso, ¿por qué iba a ser tan próvida la naturaleza en esta sucesión de formas, sobre

existendum. Probatur consequentia, quia non repugnat intelligere materiam primam talem esse ut hanc habeat indigentiam, quod recte probat illa ratio, quia, scilicet, est pura potentia, id est, imperfecta in entitate sua, et incompleta ac potentialis; cum his enim imperfectionibus non pugnat, immo optime quadrat illa indigentia et dependentia. Nec refert quod partialiter sit subsistens; nam subsistentia excludit dependentiam a subiecto, non vero ab actu seu forma. Neque est in hoc comparanda materia cum anima subsistente, quia haec longe est perfectior et actualior et simpliciter immaterialis. Igitur hic modus dependentiae non solum non repugnat, verum etiam est maxime consentaneus entitati materiae et imperfectioni ac muneri eius; ergo verisimilius est talem esse naturam materiae. Denique in rebus physicis, quod semper eodem modo evenit et non aliter, verisimile est esse naturaliter necessarium; sed materiam esse sub aliqua forma, naturaliter semper ita evenit; ergo est ex necessitate naturae et non ex necessitate formae, quia quando una forma perit ex defectu dispositionum, nulla erat necessitas ex parte alterius introducendi novam formam. Neque item tribui potest necessitas soli extrinseco agenti proximo, quia saepe etiam nullum est privatum agens a quo sit talis forma; ergo illa necessitas fundatur in indigentia intrinseca ipsius materiae. Nec satis est dicere hunc effectum esse naturalem ex ordine universi seu ex universali natura, aut necessitatem illam oriri ex causis agentibus universalibus, quae semper sunt paratae ad introducendam aliquam formam, quando particulares deficiunt; nam haec universalis institutio naturae in propria indigentia materiae fundata est; nam quia ad universale bonum pertinebat ut nulla materiae portio unquam deficeret aut in nihilum redigeretur, ideo natura providit ut nunquam posset privari omni forma, sed recedente una, semper succederet alia, quia hoc necessarium erat ut materia posset perpetuo naturaliter conservari. Alioqui cur natura fuisset tam provida in huiusmodi formarum successione, praesertim quando for-

todo cuando la forma que sucede no es esencialmente necesaria para eliminar la otra que desaparece por falta de la disposición y organización necesaria?

16. Ni hay paridad en el ejemplo que se aducía de la elevación del agua para llenar el vacío; pues la naturaleza universal evita el vacío por causa de la perfecta unidad e integridad del universo y por causa de la necesidad de la acción e influencia, mas no debido a las ventajas de un ente particular. Y el hecho de que la materia estuviese como vacía sin forma alguna, si a pesar de ello pudiese conservarse y servir de sujeto paciente y ser dispuesta para la generación y concurrir a ella en su género, no constituye inconveniente alguno para la naturaleza universal. En consecuencia, no existe ninguna otra razón universal más que la conservación de la materia. Confieso que todo este razonamiento da por supuesto que la materia de hecho nunca permanece sin la forma sustancial, y que de aquí se infiere que esto se debe a la necesidad de la materia, inferencia que juzgo ha quedado suficientemente probada; mas lo que dudo es si el antecedente ha sido debidamente demostrado; en efecto, la forma sustancial no la experimentamos más que por los efectos o por los accidentes; ahora bien, muchas veces no existe efecto alguno que demuestre con evidencia la infusión de una nueva forma después de la separación de la anterior, por ejemplo, en la muerte del hombre. Por eso Escoto y otros niegan que sea infundida entonces una nueva forma, por más que, para no admitir que permanece la materia sin forma, pongan una forma de corporeidad o de composición; mas, si se prescinde de ésta, nosotros no tenemos otra razón para convencernos de que en toda muerte o corrupción se infunde una nueva forma más que porque, en otro caso, la materia se quedaría sin forma; y entonces parece que con estas demostraciones incurrimos en un círculo vicioso. Empero, aunque sea verdad que por los efectos no se demuestra esto con evidencia, con todo hasta tal punto está ese axioma acorde con la naturaleza de las cosas y con el fin, uso e imperfección de la materia, que ha sido aceptado como cierto e indubitable por el consentimiento unánime de casi todos los filósofos antiguos y modernos, lo cual constituye fundamento suficiente para un argumento filosófico.

ma quae succedit per se non erat necessaria ad expellendam aliam, quae ob defectum dispositionis vel organisationis necessariae recedit?

16. Neque est simile quod afferebatur de ascensu aquae ad replendum vacuum; nam universalis natura evitat vacuum propter perfectam unitatem et integritatem universi et propter necessitatem actionis et influentiae, et non propter commodum alicuius privati entis. Quod vero materia esset quasi vacua omni forma, si nihilominus conservari posset et pati ac disponi ad generationem et indubitatum sit receptum, quod satis est lum esset incommodum naturae universali. Igitur universalis ratio nulla est alia nisi materiae conservatio. Fateor totum hunc discursum supponere de facto nunquam manere materiam sine substantiali forma, et inde colligere hoc provenire ex indigentia materiae, quam collectionem existimo satis esse probatam; antecedens autem dubito an satis demonstratum sit; nam substantialem formam non experimur nisi ex effectibus vel accidentibus; saepe autem nullus est effectus qui evidenter ostendat introductionem novae formae post recessum prioris, ut in morte hominis; et ideo Scotus et alii negant ibi introduci novam formam, quamquam, ne fateantur manere materiam sine forma, ponant formam corporeitatis vel mixtionis, qua seclusa nos non alia ratione convincimus in omni morte vel corruptione introduci novam formam nisi quia alias materia maneret sine forma; et ita videmur in his probationibus circulum committere. Sed, licet verum sit ex effectibus id non evidenter demonstrari, nihilominus adeo est illud axioma consentaneum naturis rerum et fini et usui ac imperfectioni materiae, ut unanimi omnium fere antiquorum et recentiorum philosophorum consensu tamquam certum et in suo genere ad illam concurrere, nullad philosophicam rationem fundandam.

Qué clase de dependencia de la forma tiene la materia

17. *Dos modos de dependencia.— Argumentos que prueban que la materia depende de la forma sólo como condición.—* Mas queda por explicar de qué clase de dependencia se trata; pues cabe entenderla de dos maneras, o como de su causa propia, o como de una condición hasta tal punto necesaria, que sin ella no puede tal realidad reclamar la existencia; estos dos modos de dependencia los expliqué ampliamente en el tomo I de la III parte, disp. VIII, sec. 1, y parece que los da a entender Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 2, q. 3, sec. 1, cuando dice que se puede entender que la materia depende de la forma o como de causa verdadera o como de algo concomitante; y en la sec. 3 parece hacer mención de los mismos al decir que los accidentes conservan la sustancia no *a priori*, sino *a posteriori*. Puede, pues, dudarse de cuál de estos modos depende la materia de la forma. Ciertamente el que se trate sólo de una dependencia *a posteriori* y como de una condición necesaria, parece que puede defenderse con probabilidad. En primer lugar, porque este modo de dependencia es posible, puesto que la forma sustancial o su unión con la materia, e incluso todo el compuesto dependen así de algunas formas accidentales como de unas disposiciones necesarias por vía de conservación, como dicen; no porque sean las causas propias y directas de tal conservación, sino porque son disposiciones de tal modo connaturales que son también necesarias; luego con mucho mayor razón puede la materia tener esa dependencia de la forma como de una disposición necesaria y primaria. Además, de este modo depende la materia de la cantidad; luego puede depender también de la forma. Este modo basta, asimismo, para salvar todo lo que se ha dicho sobre la dependencia de la materia respecto de la forma, sin que prueben más cuantos argumentos se han expuesto. Es igualmente un modo fácil y claro, ya que de acuerdo con él son fácilmente conciliables las dos conclusiones sentadas. Se comprende también perfectamente cómo a su vez depende la forma de la materia y la materia de la forma, pues la una se dice depender *a priori* y la otra *a posteriori;* la una depende como de verdadera causa; la otra, como de condición concomitante.

Qualis sit dependentia materiae a forma

17. *Duplex dependentiae modus.— Argumenta probantia materiam a forma solum ut conditione dependere.—* Sed explicandum superest qualis sit haec dependentia; duobus enim modis potest intelligi, scilicet, vel tamquam a propria causa vel tamquam a conditione ita necessaria ut absque illa non debeatur esse tali rei, quos duos modos dependentiae explicui late, in I tomo III partis, disp. VIII, sect. 1, et illos videtur significare Fonseca, V Metaph., c. 2, q. 3, sect. 1, dum ait intelligi posse materiam pendere a forma vel tamquam a vera causa vel tamquam a quodam concomitante; et sect. 3 videtur de eisdem facere mentionem, dum ait accidentia conservare substantiam, non a priori, sed a posteriori. Dubitari ergo potest quo ex his modis pendeat materia a forma. Et quidem, quod sit tantum dependentia a posteriori et a conditione necessaria, videtur probabiliter persuaderi. Primo, quia hic modus dependentiae possibilis est; nam forma substantialis vel eius unio ad materiam, atque adeo totum compositum, pendet hoc modo ab aliquibus formis accidentalibus tamquam a dispositionibus necessariis via conservationis, ut aiunt, non quia sint propriae et directae causae talis conservationis, sed quia sunt dispositiones ita connaturales ut sint etiam necessariae; ergo maiori ratione potest materia habere talem dependentiam a forma tamquam a necessaria dispositione et primaria. Item hoc modo pendet materia a quantitate; ergo et potest pendere a forma. Deinde hic modus est sufficiens ad salvandum omnia quae dicuntur de dependentia materiae a forma, et omnes rationes factae non amplius probant. Est etiam modus facilis et clarus; nam iuxta illum facile conciliantur duae conclusiones positae. Recte etiam intelligitur quomodo vicissim pendeat forma a materia et materia a forma: una enim dicitur pendere a priori et altera a posteriori; una tamquam a vera causa, et alia ut a conditione concomitante.

18. En cambio, según el otro modo, resulta difícil comprender esta mutua dependencia; pues debiendo la materia suponerse en absoluto para la forma, a fin de que pueda ésta ser educida de la potencia de aquélla, apenas se comprende cómo puede la materia depender *a priori* de la forma. Y se explica más y aumenta la dificultad por el hecho de que la materia es producida por verdadera creación y conservada mediante esa misma acción permanente; luego en su producción no depende de la forma como de causa verdadera, puesto que ninguna causa creada puede concurrir naturalmente a la creación. Algunos responden que esto es verdad respecto de la causa eficiente, pero no de los otros géneros de causas, porque la criatura no puede ser causa eficiente de la creación, pero puede ser causa final, como es de por sí evidente; y por la misma razón puede ser causa formal e incluso material; pues cuando se crea el todo, las partes concurren a su ser y producción en el género de la causa material. Mas, dejando a un lado la causa final, cuya causalidad tiene características peculiares debido a que no se ejercita mediante una moción real y propia distinta de la acción de la causa eficiente, y no exige, por tanto, en la realidad previamente un ser real que ejecute tal causalidad, por lo que se refiere a la causa material, su concurso parece estar en contradicción directa con la creación, en cuanto creación propia y verdadera; lo cual se evidencia fácilmente por lo dicho antes sobre la educción de la forma de la potencia de la materia y se demostrará luego con más amplitud en la disputación propia sobre la creación. Me refiero a la creación entendiéndola propiamente como creación; porque si se la entiende como concreación, puede tener dependencia de una causa material, tal como se declaró antes al tratar de la materia del cielo, ya que la concreación en cuanto tal presupone la creación en orden de naturaleza y puede por lo mismo tener alguna dependencia. Por el mismo motivo, pues, la creación en cuanto tal no puede tener dependencia de una causa formal, puesto que la causa formal supone la material, aunque la concreación sí puede tener dependencia de una forma, según se explicó antes en el lugar citado. Ahora bien, la materia de las cosas generables se crea verdadera y propiamente y no se concrea propiamente, es decir, no se produce en la única e idéntica acción en

18. At vero iuxta alium modum difficile intelligitur haec mutua dependentia; nam cum materia simpliciter supponatur formae ut haec ex illius potentia educi possit, vix intelligitur quomodo a priori possit materia a forma dependere. Et explicatur amplius augeturque difficultas ex eo quod materia fit per veram creationem et per eamdem actionem permanentem conservatur; ergo non pendet in suo fieri a forma ut a vera causa, quia ad creationem nulla causa creata concurrere potest naturaliter. Respondent aliqui hoc esse verum de causa efficienti, non vero de aliis generibus causarum; nam creatura non potest esse causa efficiens creationis; potest tamen esse causa finalis, ut per se constat; et eadem ratione potest esse causa formalis, immo et materialis; nam cum creatur totum, partes concurrunt ad esse et fieri illius in genere causae materialis. Sed, omissa causa finali, cuius causalitas habet peculiarem rationem, propterea quod non est per realem ac propriam motionem distinctam ab actione causae efficientis, et ideo non praerequirit reale esse in re quae talem causalitatem exercet, de causa materiali videtur concursus eius directe repugnare cum creatione, ut est propria et vera creatio; quod facile patet ex dictis supra de eductione formae de potentia materiae, et latius ostendetur infra in propria disputatione de creatione. Loquor autem de creatione, ut proprie creatio est; nam sub ratione concreationis potest habere dependentiam a causa materiali, ut supra declaratum est tractando de materia caeli, quia concreatio ut sic ordine naturae supponit creationem, et ideo potest habere aliquam dependentiam. Eadem ergo ratione creatio ut sic non potest habere dependentiam a causa formali, quia causa formalis supponit materialem, licet concreatio possit habere dependentiam a forma, ut supra loco citato declaratum est. At vero materia rerum generabilium vere ac proprie creatur, et non concreatur proprie, id est, non producitur per unam et eamdem actionem qua creatur

que se crea el todo; luego la forma no puede concurrir a su creación como verdadera causa.

19. Por lo dicho se confirma y declara esto de la siguiente manera: la creación de esta materia de las cosas generables y la inducción de la forma son acciones distintas, tanto ahora en la conservación de la materia y en la generación de las cosas, como en la primera producción de las realidades sublunares; mas la acción inductiva de la forma no puede ser causa verdadera de la acción creadora de la materia; luego mucho menos podrá ser causa verdadera de la creación de la materia la forma inducida mediante dicha acción. La menor es evidente, en primer lugar, porque la inducción de la forma supone en absoluto la creación de la materia, es decir, una materia creada, no resultando comprensible el que la inducción o unión de una forma sea un presupuesto en cualquier género de causa para la creación de la materia, ya que la inducción de la forma en cuanto tal expresa una relación trascendental a la materia ya creada; por eso, al igual que la relación no puede suponerse anterior a su término en ningún género de causa, de igual manera tampoco la inducción de la forma puede suponerse anterior a la creación de la materia. En segundo lugar, porque, en otro caso, la creación o conservación de la materia dependería esencialmente de la educción de la forma; luego dependería también del agente que educe la forma; y de esta suerte los agentes naturales conservarían la materia como verdaderas causas eficientes. De donde resultaría también que cuantas veces se cambia la forma en una materia, otras tantas tendría que cambiar la acción con la que la materia es conservada por Dios, puesto que, cambiada la dependencia de una acción, se cambia la acción por consistir esencialmente en dependencia, según luego explicaremos. Ahora bien, el consecuente es falso, porque la materia, en cuanto es sujeto primero de generación, es algo ingenerable e incorruptible, ya que se presupone para la generación y corrupción; luego por el mismo motivo es algo inmutable respecto de la acción por la que se hace y conserva, por suponérsela hecha y conservada; de lo contrario, en cualquier generación de un agente natural sería concreada la materia, o sería igual que si se concrease, puesto que comenzaría a ser conservada mediante una nueva acción que tendría por término el todo, cosa que está en manifiesta contradicción con la acción de un agente natural; en otro caso, se podría decir con

totum; ergo ad creationem eius non potest forma concurrere ut vera causa.

19. Quod in hunc modum declaratur et confirmatur ex dictis; nam creatio huius materiae rerum generabilium et inductio formae sunt actiones distinctae, tam nunc in materiae conservatione et rerum generatione, quam in prima rerum sublunarium productione; sed actio inductiva formae non potest esse vera causa actionis creativae materiae; ergo multo minus forma quae per illam actionem inducitur potest esse vera causa creationis materiae. Minor patet, tum quia inductio formae supponit omnino creationem materiae seu materiam creatam, nec intelligi potest quod formae inductio aut unio supponatur in aliquo genere causae ad creationem materiae, quia inductio formae ut sic dicit habitudinem transcendentalem ad materiam iam creatam; unde, sicut relatio non potest praesupponi ad terminum in aliquo genere causae, ita neque inductio formae ad creationem materiae. Tum etiam quia alias penderet per se creatio vel conservatio materiae ab eductione formae; ergo et ab agente educente formam; atque ita agentia naturalia ut verae causae effectivae conservarent materiam. Unde etiam fieret ut quoties forma mutatur in materia, mutaretur actio qua materia conservatur a Deo, quia mutata dependentia actionis, mutatur actio, eo quod ipsa sit essentialiter dependentia, ut infra declarabimus. Consequens autem est falsum, quia materia, ut est primum subiectum generationis, est quid ingenerabile et incorruptibile, quia supponitur generationi et corruptioni; ergo eadem ratione est quid immutabile quoad actionem per quam fit et conservatur, quia supponitur facta et conservata; alioqui per quamcumque generationem entis naturalis concrearetur materia, vel ita se haberet ac si concrearetur, quia per novam actionem terminatam ad totum ipsa inciperet conservari, quod plane repugnat actioni agentis naturalis; alias eadem ratione dici posset per talem actionem

el mismo motivo que mediante dicha acción se coproduce siempre una nueva materia. En consecuencia, la creación o conservación de la materia no depende de la educción de la forma como de causa propia o de una acción que le sea esencial; luego mucho menos podrá depender de la forma como de causa verdadera, por ser la forma en cualquier género de causa posterior a la acción mediante la cual se educe de la potencia de la materia; luego —en resumen— tampoco la materia misma puede depender de la forma como de causa esencial, sino sólo como de causa o condición concomitante y que dispone debidamente y actualiza la materia misma.

20. *Argumentos que inducen a creer que la materia depende de la forma como de causa propia.*— No faltan, empero, argumentos por los que parece llegarse a la persuasión de que la materia puede depender de la forma como de causa propia que —mediante su información— la incorpora a su ser. Sobre todo porque la forma sustancial material depende de la materia como de causa propia y esencial en su género; luego la materia, a su vez, depende de la forma como de verdadera causa, puesto que, aunque no la sustente como sujeto, puede abrazarla como acto. Porque igual que el acto propio de la causa eficiente contiene el efecto en su ser debido a su causalidad, del mismo modo el acto informativo puede abrazar a su sujeto en el ser de un modo proporcionado; luego ésta es la relación en que se encuentra la forma sustancial con la materia. Se prueba la consecuencia, en primer lugar, porque la forma material es más perfecta y actual que la materia; por consiguiente, depende más esencialmente la materia de la forma que la forma de la materia. Segundo, porque no hay contradicción en esta clase de vínculo mutuo entre la materia y la forma, como entre causas que son recíprocamente entre sí causas esenciales. Esto es evidente, tanto por la razón general de que en los diversos géneros de causas no repugna la prioridad mutua, como también porque parece que en el cielo existe esta mutua conexión entre la materia y la forma; ya que, según se dijo antes, están en dependencia mutua y esencial tanto en su producción como en su ser, de suerte que la concreación de la una depende esencialmente de la concreación de la otra, y viceversa. Y de este ejemplo se puede tomar un tercer argumento; en efecto, la materia del cielo depende de su forma determinada como de causa

comproduci semper novam materiam. Igitur creatio vel conservatio materiae non pendet ab eductione formae tamquam a propria causa vel actione per se; ergo multo minus potest pendere a forma tamquam a vera causa, cum forma sit in omni genere causae posterior actione per quam educitur de potentia materiae; ergo de primo ad ultimum, nec materia ipsa potest pendere a forma ut a causa per se, sed solum ut a causa vel conditione concomitante et bene disponente ac actuante ipsam materiam.

20. *Rationes suadentes materiam a forma pendere ut a propria causa.*— Non desunt tamen argumenta quibus suaderi videatur materiam posse dependere a forma ut a propria causa quae per informationem suam continet illam in esse. Et praesertim quia forma substantialis materialis pendet a materia ut a propria et per se causa in suo genere; ergo et e contrario materia pendet a forma tamquam a vera causa, quia, licet non sustentet illam ut subiectum, potest ut actus continere illam. Nam, sicut actus effectivus tenet effectum in esse per suam causalitatem, ita actus informativus potest modo sibi proportionato continere suum subiectum in esse; ergo ita comparatur forma substantialis ad materiam. Probatur consequentia primo, quia forma materialis est perfectior et actualior quam materia; ergo magis per se pendet materia a forma quam forma a materia. Secundo, quia non repugnat huiusmodi mutuus nexus inter materiam et formam tamquam inter causas quae mutuo et vicissim sunt sibi per se causae. Quod patet tum illa generali ratione quod in diversis generibus causarum non repugnat mutua prioritas, tum etiam quia in caelo videtur esse haec mutua connexio inter materiam et formam; nam et in fieri et in esse mutuo et per se pendent, ut supra dictum est, ita ut concreatio unius per se pendeat a concreatione alterius, et e converso. Ex quo exemplo potest sumi tertia ratio, quia materia caeli pendet a sua determinata forma, ut a causa per se; ergo et

esencial; luego también la materia de estos seres inferiores dependerá del mismo modo de la forma generable, aunque sea indeterminada. La consecuencia es clara, porque la materia del cielo es más perfecta; luego si ella depende, mucho más lo hará la otra.

21. *Enjuiciamiento del problema y de las razones aducidas por ambas partes.*— Estos argumentos son, sin duda, probables, pudiendo de esta suerte defenderse por lo dicho ambas posiciones con probabilidad; sin embargo, a mí —a decir verdad— la primera me resulta más comprensible y fácil, y si se pesan con atención los argumentos propuestos, los de la segunda se refutan con harta facilidad. Es tarea que encargo al lector, por ser cuestión fácil, puesto que después, al explicar cómo las causas pueden ser causas recíprocamente, se explicará exhaustivamente qué clase de prioridad mutua puede darse entre dos cosas y cuál no puede darse, dependiendo de la comprensión de esto en gran parte la solución que ahora se adopte.

SECCION IX

SI LA MATERIA DEPENDE DE LA FORMA EN TAL GRADO QUE SIN ELLA NO PUEDA CONSERVARSE NI SIQUIERA POR LA POTENCIA DIVINA, Y VICEVERSA

1. *La forma racional puede, naturalmente, conservarse separada; las demás, sobrenaturalmente.*— En cuanto a la dependencia de la forma respecto de la materia, sólo cabe dudar por lo que se refiere a la forma material; porque la inmaterial es evidente que puede permanecer sin materia no sólo por virtud divina, sino también naturalmente. De las otras formas, acaso Aristóteles y los filósofos hayan negado que pudiesen en modo alguno subsistir separadas de la materia, por juzgar que les era esencial la dependencia e inhesión actual en la materia. Empero, los católicos, que creemos que Dios conserva los accidentes sin sujeto, no podemos dudar —por más que algunos modernos lo duden— que Dios puede conservar también la forma sustancial material sin la materia, ya que es mayor la dependencia del accidente respecto del sujeto, en cuanto el ac-

materia horum inferiorum pendebit eodem modo a forma generabili, licet indefinita. Patet consequentia, quia perfectior est materia caeli; ergo si illa pendet, multo magis alia.

21. *Iudicium de quaestione et de rationibus utrinque propositis.*— Sunt quidem hae rationes probabiles, et ita potest utraque pars ex dictis probabiliter sustineri; mihi tamen (ut verum fatear) prior videtur intelligibilior et facilior, et si attente ponderentur rationes factae, facilius possunt posteriores dissolvi. Quod munus lectori relinquo, quia res facilis videtur, quia infra, explicando quomodo causae sint sibi invicem causae, radicitus declarandum est quaenam prioritas mutua possit inter aliqua duo intercedere, et quae non possit, ex cuius intelligentia maxime pendet praesens resolutio.

SECTIO IX

UTRUM TANTA SIT DEPENDENTIA MATERIAE A FORMA UT SINE ILLA NEC PER DIVINAM POTENTIAM CONSERVARI POSSIT, ET E CONVERSO

1. *Rationalis forma naturaliter, caeterae supernaturaliter separatae possunt conservari.*— Quoad dependentiam formae a materia, solum potest dubitari de materiali forma; nam de immateriali constat non solum virtute divina, sed etiam naturaliter posse manere sine materia. De reliquis autem formis Aristoteles et philosophi fortasse negarent posse ullo modo subsistere separatas a materia, quia existimarent dependentiam et inhaerentiam actualem in materia esse illis essentialem. Catholici autem, qui credimus Deum conservare accidens sine subiecto, dubitare non possumus (licet moderni quidam dubitent) quin possit etiam Deus substantialem formam materialem sine materia conservare, quia maior est dependentia accidentis a subiecto, quatenus accidens mi-

cidente tiene menos entidad y actualidad que la forma sustancial. Por eso, todos los doctores que se citarán en seguida están de acuerdo en esto respecto de la forma sustancial, aunque disientan respecto de la materia.

Se expone la primera opinión acerca de la materia

2. Así, pues, a propósito de la materia, la primera sentencia es la que niega que pueda Dios conservarla sin la forma sustancial. La defiende Santo Tomás en los lugares citados en la sección precedente, amén de otros seguidores suyos allí referidos, y lo hace además en el *Quodl.* III, a. 1, y la da a entender el Maestro en el *Lib. II,* dist. 12, c. 15, donde dice únicamente que la materia al principio de la creación no estuvo previamente privada de toda forma, puesto que no puede existir ningún ser corpóreo tal que no posea forma alguna; mas no dice si habla en el plano de la potencia absoluta o de acuerdo con las naturalezas de las cosas. Del mismo modo parece expresarse Hugo de S. Víctor, lib. 1 *De Sacramentis,* parte I, c. 4. San Buenaventura habla con más claridad en dicha dist. 12, a. 1, q. 1; Herveo, *Quodl.* VI, q. 1; Egidio, al principio de su *Hexameron,* c. 1 y 2; Janduno, lib. I *Phys.,* q. 26; Zimara, theorem. 15. El principal fundamento de esta sentencia está en que la materia no posee de por sí formalmente existencia, sino que formalmente la recibe de la forma. Ahora bien, Dios no puede conferir el efecto formal sin la causa formal, ni puede tampoco conservar la materia sin la existencia, luego tampoco puede conservarla sin la forma. Ni tiene importancia el que según esta opinión el ser de la existencia no sea el efecto formal primario de la forma; ya porque, aunque por este motivo pueda por potencia divina permanecer el efecto primario sin este secundario, no obstante, por el contrario, no puede darse el efecto secundario sin el primario, por depender esencialmente de él; ya también porque al efecto primario de la forma pertenece el ser o disponer el receptáculo próximo de la existencia, efecto que nunca se puede separar de ella, ya que también lo tiene en la humanidad de Cristo; y Dios, por su parte, no puede poner un acto fuera de su receptáculo. En segundo lugar, toman del Comentador que la materia es pura potencia; ahora bien, cuando existe, existe en acto; por con-

nus habet entitatis et actualitatis quam forma substantialis. Unde omnes Doctores statim citandi in hoc conveniunt de forma substantiali, quamvis de materia dissentiant.

Tractatur prior opinio de materia

2. De materia igitur est prima sententia negans posse Deum conservare materiam sine forma substantiali. Tenet D. Thomas, locis citatis sectione praecedenti, cum aliis sectatoribus eius ibi citatis, et praeterea Quodl. III, a. 1, indicatque eam Magister, in II, dist. 12, c. 5, ubi solum dicit materiam in principio creationis non fuisse prius carentem omni forma, quia tale aliquid corporeum existere non potest quod nullam habeat formam; non tamen declarat an loquatur de potentia absoluta, vel iuxta naturas rerum. Et eodem modo videtur loqui Hugo Victorinus, I de Sacrament., part. I, c. 4. Apertius loquitur Bonavent., dicta dist. 12, a. 1, q. 1; Hervaeus, Quodl. VI, q. 1; Aegid., in principio sui Hexameron, c. 1 et 2; Iandun., I Phys., q. 26; Zimar., Theorem. 15. Fundamentum praecipuum huius sententiae est quod materia formaliter ex se nullam habet existentiam, sed eam recipit formaliter a forma. Deus autem non potest dare effectum formalem sine causa formali, neque etiam potest conservare materiam sine existentia; ergo non potest conservare materiam sine forma. Nec refert quod esse existentiae, iuxta hanc sententiam, non sit primarius effectus formalis formae, tum quia, licet ob hanc causam possit per divinam potentiam manere effectus primarius sine hoc secundario, tamen e converso non potest secundarius dari sine primario, nam ab eo essentialiter pendet; tum etiam quia ad primarium effectum formae pertinet esse vel constituere proximum susceptivum existentiae, qui effectus nunquam separatur ab ipsa; nam etiam in Christi humanitate illum habet; non potest autem Deus constituere actum extra proprium susceptivum. Secundo ex Commentatore, quia materia est pura potentia; quidquid autem existit, est in actu; ergo repugnat materiam existere

siguiente, repugna que la materia exista sin acto, porque de lo contrario, estaría al mismo tiempo en acto y sin acto; mas el acto de la materia es la forma; luego repugna que exista sin forma. En tercer lugar, aunque la materia tenga cierta existencia parcial, la tiene con dependencia de la forma en el género de la causa formal; mas Dios no puede suplir por sí el efecto de la causa formal; luego. En cuarto lugar, suele proponerse este argumento: si la materia se conservase sin la forma, existiría en la naturaleza algún individuo que estaría en el género de la sustancia y no estaría en especie alguna; en efecto, la materia estaría en el género de cuerpo, por ejemplo, y no pertenecería a especie alguna del mismo. En quinto lugar, todo ser accidental procede de la forma accidental y, por lo mismo, nada puede ser tal sin ella; luego todo ser sustancial procede de la forma sustancial y no puede existir sin ella; mas la materia no posee ser alguno sustancial; luego no puede existir sin la forma sustancial. Suelen multiplicarse otros argumentos, pero no aportan ninguna nueva dificultad, por lo cual creo que es inútil detenerse en ellos.

Se explica la segunda sentencia y se la antepone a la primera

3. La sentencia contraria es bastante común. La defiende Enrique, en el *Quodl.* I, q. 10; Escoto, en *In I,* dist. 12, q. 2, y en ese pasaje Licheto, Mairón, Bassolis y otros escotistas; Ricardo, q. 4; Gregorio, q. 1; Gabriel, q. 1; Marsilio, *In II,* q. 8; se inclina por ella Soto, lib. I *Phys.,* q. 6. A mí me parece que esta sentencia es absolutamente verdadera, porque no sólo no encuentro una clara implicación de contradicción, sino también porque no hallo un argumento bastante probable que demuestre que la hay. En primer lugar, aunque defendiésemos que la existencia es una cosa distinta de la esencia, no podría darse razón alguna suficiente de por qué no iba a poder Dios poner ese acto en la materia sola; porque, aunque según el orden connatural ese acto habría de recibirse en la naturaleza completa o en el supuesto íntegro, puede, sin embargo, por potencia divina, ser puesto en una sola parte, al igual que la existencia accidental no puede ser recibida naturalmente si no es en el compuesto accidental o en el supuesto sustancial mediante una forma accidental; y, sin em-

sine actu, quia alias simul esset in actu et sine actu; actus autem materiae est forma; ergo repugnat esse sine forma. Tertio, etiamsi materia habeat aliqualem existentiam partialem, habet illam pendentem a forma in genere causae formalis; sed non potest Deus per se supplere effectum causae formalis; ergo. Quarto, fieri solet haec ratio, quia si materia servaretur sine forma, esset in rerum natura aliquod individuum sub genere substantiae et non sub aliqua specie; nam materia esset in genere corporis, verbi gratia; et non pertineret ad aliquam eius speciem. Quinto, omne esse accidentale est a forma accidentali, et ideo nihil habere potest tale esse sine illa; ergo omne esse substantiale est a forma substantiali, et non potest esse sine illa; materia autem habet aliquod substantiale esse; ergo illud non potest esse sine substantiali forma. Aliae rationes solent multiplicari, sed non ingerunt novam difficultatem, et ideo inutile censeo in eis immorari.

Posterior sententia tractatur et priori praefertur

3. Contraria sententia est satis communis. Eam tenet Henricus, Quodl. I, q. 10; Scotus, In I, dist. 12, q. 2; et ibi Lichetus, Maironis, Bassolis, et alii scotistae; Richardus, q. 4; Gregorius, q. 1; Gabriel, q. 1; Marsilius, In II, q. 8; et in eam inclinat Soto, I Phys., q. 6; et mihi videtur haec sententia omnino vera, quia non solum non invenio claram implicationem contradictionis, verum etiam nec rationem satis verisimilem quae eam persuadeat. Et imprimis, quamvis teneremus existentiam esse rem distinctam ab essentia, nulla reddi posset sufficiens ratio cur non posset Deus illum actum ponere in sola materia; quia, licet secundum connaturalem ordinem ille actus recipiendus esset in tota natura vel integro supposito, tamen per divinam potentiam posset constitui in una parte, sicut existentia accidentalis naturaliter recipi non potest nisi in composito accidentali seu in

bargo, Dios puede hacer que permanezca en el accidente solo o separado, y con mayor razón podría conservar el ser sustancial en la sola forma sustancial material; luego también podría en la sola esencia de la materia poner el acto de la existencia, porque, a pesar de ser la materia potencia para la forma, no obstante, en realidad es una esencia parcial sustancial; luego en cuanto es una esencia podrá ser actuada por la existencia, puesto que la existencia es un acto de la esencia. Ni existe argumento alguno que pruebe que ese orden entre la forma sustancial y el acto de la existencia, o que la dependencia de la existencia respecto de la forma es hasta tal punto esencial, que no pueda cambiarse o suplirse por Dios; la forma, en efecto, no es causa de la existencia, de tal suerte que forme composición intrínseca con ella, ya que se da por supuesto que son entidades simples distintas; y esa causalidad de la forma que no se realiza por composición intrínseca, sino por dimanación o por otro procedimiento semejante, puede ser suplida por Dios, como demostraré en seguida.

4. Ni cabe decir que la materia que existe por el acto realmente distinto de existencia ya posee la forma, puesto que todo acto es forma. En efecto, según esta sentencia, este principio es falso, aun respecto del acto actuante; los partidarios de dicha sentencia ponen en solo el supuesto sustancial la forma sustancial y el acto de la existencia realmente distinto, y no admiten dos formas sustanciales; luego la existencia sustancial no es forma sustancial. Por eso dicen también que la existencia de la humanidad creada puede ser suplida por la existencia increada del Verbo, por no ser la existencia una forma; luego si la materia fuese conservada con un acto de existencia realmente distinto de su esencia sin otra forma, se conservaría verdaderamente sin forma, y de esta suerte existiría en acto sin acto informativo, mas no sin acto terminativo. Se añade a esto que algunos de los autores que ponen la existencia como realmente distinta de la esencia conceden que Dios puede conservar la esencia sin la existencia en la naturaleza y fuera de las causas. Y aunque defiendan con esto una contradicción, sin embargo, supuesto su falso principio, parecen hablar consecuentemente. ¿Por qué, pues, no van a admitir también que la esencia de la materia puede conservarse en la naturaleza y fuera de las causas sin un acto

supposito substantiali media accidentali forma, et tamen Deus facere potest ut maneat in solo accidente separato, et maiori ratione posset conservare esse substantiale in sola forma materiali substantiali; ergo etiam posset in sola essentia materiae ponere actum existentiae, quia, licet materia sit potentia ad formam, tamen revera est quaedam partialis essentia substantialis; quatenus ergo aliqua essentia est, poterit per existentiam actuari; nam existentia est actus essentiae. Neque est ulla ratio quae probet illum ordinem inter formam substantialem et actum existentiae, aut dependentiam illius existentiae a forma, esse adeo essentialem ut a Deo immutari aut suppleri non possit; nam forma non est ita causa existentiae ut intrinsece componat illam, cum supponantur esse entitates simplices condistinctae; causalitas autem formae, quae non est per intrinsecam compositionem, sed vel per dimanationem aut aliam similem rationem, potest a Deo suppleri, ut statim ostendam.

4. Nec vero dici potest materiam existentem per actum existentiae realiter distinctum iam habere formam, quia omnis actus est forma. Hoc enim axioma falsum est iuxta illam sententiam, etiam de actu actuante; auctores enim illius sententiae ponunt in uno supposito substantiali formam substantialem et actum existentiae realiter distinctum, et non admittunt duas formas substantiales; ergo existentia substantialis non est forma substantialis. Et ideo etiam dicunt existentiam creatae humanitatis posse suppleri per increatam existentiam Verbi, quia existentia non est forma; ergo si materia conservaretur cum actu existentiae realiter distincto a sua essentia absque alia forma, vere conservaretur sine forma, et ita esset in actu sine actu informante, non vero sine actu terminante. Adde nonnullos ex auctoribus qui ponunt existentiam realiter distinctam ab essentia concedere posse Deum conservare essentiam in rerum natura et extra causas sine existentia. In quo, licet apertam dicant contradictionem, tamen, supposito falso principio, consequenter loqui videntur. Cur ergo non admittent etiam essentiam materiae conservari posse in rerum

de existencia distinto? Porque para que una cosa se dé en la realidad y fuera de las causas, basta, según ellos mismos, el ser de la esencia; y la materia de suyo tiene por sí misma cierto ser esencial, aunque parcial y disminuído.

5. *Demostración eficaz y «a priori» de la conclusión.*— Mas estas demostraciones que proponen como *ad hominem* arrancan de principios ajenos al tema; empero, la razón *a priori* de esta sentencia por sus principios propios es que la materia tiene su entidad parcial de existencia igual que la tiene de esencia, pues la existencia de la sustancia es tan compuesta como su esencia, y por eso puede Dios, sin contradicción alguna o repugnancia, igual que conserva la forma sin la materia, conservar la materia sin la forma. Porque, aunque el receptáculo propio —por llamarlo de alguna manera— de la existencia completa e íntegra sea la naturaleza completa o el supuesto sustancial, sin embargo una parte de la naturaleza, es decir, una naturaleza parcial, es capaz de la existencia parcial que le sea proporcionada, en la cual puede, por divina potencia, subsistir por sí sola parcialmente, al igual que por potencia divina existe la cantidad separada en su existencia proporcionada. En efecto, por parte de la existencia parcial de la materia no puede aducirse repugnancia alguna mayor que por parte de la existencia parcial de la forma o de la existencia accidental de la cantidad. Efectivamente, esta existencia parcial de la materia no dimana intrínsecamente de la forma, sino sólo depende naturalmente de ella, o como de condición, esto es, de disposición actual naturalmente exigida o, a lo más, como de causa informante y que mediante su información concurre esencialmente y ayuda al ser de la materia; y este modo de dependencia puede fácilmente ser suplido por Dios sin contradicción. Por lo que respecta al primero —al que tengo por más probable—, la cuestión es clara, porque ese modo de dependencia es muy extrínseco y *a posteriori*, consistiendo sólo en que a una realidad constituída en tal estado, o que carece de tal disposición o acto, no se le debe naturalmente la existencia. Mas Dios puede conferírsela, incluso al margen de las naturales exigencias o del orden natural, del mismo modo que puede conservar la forma en la materia sin la natural disposición, y el alma en el cuerpo sin su natural organización.

natura et extra causas sine actu existentiae distincto? Nam ut res sit in rerum natura et extra causas, sufficit secundum ipsos esse essentiae; materia autem ex se et per se ipsam formaliter aliquod esse essentiae habet, quamvis partiale ac diminutum.

5. *Germana a priorique conclusionis probatio.*— Sed haec veluti ad hominem ex alienis principiis procedunt; ex propriis autem ratio a priori huius sententiae est quia materia, sicut habet suam partialem entitatem essentiae, ita et existentiae; existentia enim substantiae ita composita est sicut essentia substantiae, et ideo sine ulla implicatione vel repugnantia potest Deus sicut formam sine materia, ita et materiam sine forma conservare. Quia, licet proprium susceptivum (ut ita loquamur) completae et integrae existentiae sit completa natura vel substantiale suppositum, tamen pars naturae seu natura partialis capax est partialis existentiae sibi proportionatae, in qua potest per divinam potentiam partialiter sola subsistere, sicut quantitas in sua proportionata existentia per divinam potentiam separata existit. Nulla enim maior repugnantia afferri potest in existentia partiali materiae, quam in partiali existentia formae vel accidentali existentia quantitatis. Namque haec existentia partialis materiae non manat intrinsece a forma, sed solum naturaliter pendet ab illa, vel tamquam a conditione seu actuali dispositione naturaliter debita, vel ad summum ut a causa informante et per informationem suam per se concurrente et iuvante ad esse materiae; hic autem modus dependentiae facile potest a Deo suppleri sine repugnantia. Et de priori quidem, qui nobis probabilior visus est, res est clara, quia ille modus dependentiae est valde extrinsecus et a posteriori, et solum consistit in hoc, quod rei in tali statu constitutae vel carenti tali dispositione vel actu non debetur naturaliter esse. Potest autem Deus conferre esse, etiam praeter naturale debitum seu praeter ordinem naturalem, et ita potest conservare formam in materia sine naturali dispositione et animam in corpore sine naturali organizatione.

6. Por lo que se refiere al segundo modo de dependencia, se prueba lo mismo, porque aunque según dicho modo la forma concurra de alguna manera como causa al ser de la materia, sin embargo no concurre como causa que forme parte intrínseca en la composición de dicho ser, o como sujeto propio del mismo, sino sólo como causa informante o actualizadora y como causa extrínseca en el sentido de que es completamente distinta del efecto mismo; y a esta causa puede suplirla Dios por vía de eficiencia, por más que ella cause por vía de información. Esto, en sentido contrario, se prueba de la causa material, la cual es intrínseca lo mismo que la formal, y por eso no puede Dios suplirla respecto del efecto, en cuya composición entra intrínsecamente. En cambio puede suplir su causalidad respecto del otro componente, o sea de la forma, aunque la materia influya esencialmente en su género y como verdadera causa en el ser de la forma misma. De este modo suple Dios la dependencia del sujeto respecto del accidente, aunque se trate del género de la causa material, y del mismo modo puede suplir la dependencia de la forma sustancial corpórea respecto de la materia; porque, aunque sea verdaderamente una causalidad esencial y material, sin embargo no es absolutamente intrínseca, es decir, de tal naturaleza que la materia misma sea una parte intrínseca de dicho efecto, sino que es una causalidad ejercida en una cosa completamente distinta por vía de sustentación. Mas esta causalidad que la materia ofrece con su sustentación puede Dios suplirla con la eficiencia; luego con igual razón podrá suplir la causalidad de la forma, no para con el compuesto, sino para con la materia; ni tampoco por información, sino por eficiencia. La consecuencia es evidente, ya que desaparece por igual cualquier razón de repugnancia, que consiste precisamente en que Dios no puede unirse a modo de forma con la materia, cosa que sería necesaria para conservar o componer el compuesto, pero no para conservar una parte del compuesto sin otra. Y en esto militan iguales razones por la materia que por la forma, puesto que no pertenece al concepto de una parte esencial actualmente existente el ser forma o tener forma, porque ni la esencia de dicha parte exige esto por consistir sólo en la aptitud para la forma y no en la unión actual; ni la existencia tampoco, al depender de la forma sólo extrínsecamente del modo ya explicado. En este caso la materia estaría ciertamente en acto entitativo o de existencia y en potencia para el acto formal, en lo cual no hay repugnancia o dificultad alguna, puesto que la potencia receptiva implica necesariamente alguna entidad y actualidad entitativa, según se explicó antes.

6. De posteriori autem modo dependentiae idem probatur, quia, licet secundum illum modum forma concurrat aliquo modo ut causa ad esse materiae, non tamen ut causa intrinsece componens illud esse aut proprium subiectum eius, sed ut causa tantum informans vel actuans et ut extrinseca, in hoc sensu quod est condistincta omnino ipsi effectui; huiusmodi autem causam Deus supplere potest efficiendo, etiamsi ipsa causet informando. Quod a contrario probatur de causa materiali, quae est intrinseca sicut formalis, et ideo non potest Deus illam supplere respectu illius effectus quem intrinsece componit. Potest tamen supplere causalitatem eius respectu alterius componentis seu formae, etiamsi materia in suo genere influat per se et ut vera causa in esse ipsius formae. Et hoc modo supplet Deus dependentiam accidentis a subiecto, etiamsi sit in genere causae materialis; et eodem modo potest supplere dependentiam substantialis formae corporeae a materia; quia, licet vere sit causalitas per se et materialis, tamen non est omnino intrinseca, id est, talis ut ipsa materia sit intrinseca pars talis effectus, sed est circa rem omnino condistinctam, sustentando illam. Hanc autem causalitatem quam materia praebet sustentando potest Deus supplere efficiendo; ergo eadem ratione poterit supplere causalitatem formae, non in compositum, sed in materiam, neque informando, sed efficiendo. Patet consequentia, quia aeque cessat tota ratio repugnantiae, quae in hoc consistit quod Deus non potest uniri per modum formae ad materiam, quod necessarium esset ad conservandum vel componendum compositum, non vero ad conservandam unam partem compositi sine alia. In quo par est ratio de materia ac de forma, quia non est de ratione partis essentialis actu existentis quod sit forma vel habeat formam, quia neque essentia talis partis hoc postulat, cum solum consistat in aptitudine ad formam, non vero in actuali unione, neque etiam existentia, cum solum extrinsece pendeat a forma modo iam explicato. Et tunc materia esset quidem in actu entitativo seu existentiae et in potentia ad actum formalem, in quo nulla est repugnantia aut difficultas, cum potentia receptiva necessario includat aliquam entitatem et actualitatem entitativam, ut supra declaratum est.

7. *Qué es lo que debe aportar Dios de nuevo para conservar la materia sin la forma.*— De aquí se infiere incidentalmente con qué acción puede Dios conservar la materia sin la forma, o qué es lo que El tiene que poner de nuevo por su parte para conservarla; pues los modos de expresión han de variar igual que varían los modos de dependencia de la materia respecto de la forma arriba indicados. En efecto, si la materia sólo depende de la forma como de acto o disposición consiguiente, no es necesaria acción alguna nueva por parte de Dios para conservar la materia sin la forma; pero si desde el principio hubiese creado la materia sola sin forma, la acción sería completamente idéntica a aquella por la que Dios creó en acto la materia bajo las formas, y el milagro u obra preternatural hubiese consistido sólo en esto, en que Dios produciría aquella acción sin concomitancia de la otra por la que induciría la forma en tal materia. Igual que si Dios crease la sustancia del alma sin potencia intelectiva, la crearía mediante la misma acción, y el milagro sería únicamente impedir el que la facultad dimanase naturalmente de la esencia; más aún, de hecho el alma de Cristo fue creada sin propia subsistencia, con acción idéntica a como son creadas las otras, siendo solamente impedida en ella la acción o dimanación de la propia subsistencia. De modo proporcional hay que expresarse en el caso de que Dios quiera conservar la materia sin forma, una vez que ya la sometió a ella; en efecto, al expulsar una forma y no concurrir a la introducción de otra, sólo sería necesario que Dios continuase esa misma acción por la que ahora conserva la materia, pues ella sería suficiente para conservar la entidad de la materia en la naturaleza y fuera de las causas; y el milagro se reduciría a que Dios proseguiría la acción conservativa de la materia en un estado en que a ésta no se le debería la existencia y sin las condiciones que son necesarias para el modo natural de existir.

7. *Deus sine forma materiam conservaturus quid novi debeat praestare.*— Atque hinc obiter intelligitur per quam actionem possit Deus materiam sine forma conservare, aut quid novi oporteat ipsum exhibere ut illam conservet. Diversimode enim loquendum est iuxta diversos modos dependentiae materiae a forma supra tactos. Si enim materia solum pendet a forma ut ab actu seu dispositione consequenti, nulla nova actio necessaria est ex parte Dei ad conservandam materiam sine forma; sed si a principio crearet materiam solam sine forma, actio eadem omnino esset cum illa qua Deus actu creavit materiam sub formis, solumque constitisset miraculum vel praeternaturale opus in hoc quod Deus faceret illam actionem sine concomitantia alterius per quam induceret formam in talem materiam. Sicut si Deus crearet substantiam animae sine potentia intellectiva, per eamdem actionem illam crearet, et miraculum solum esset impedire naturalem dimanationem facultatis ab essentia; immo de facto anima Christi eadem actione creata est sine propria subsistentia ac aliae creantur, solumque in illa impedita fuit actio vel dimanatio propriae subsistentiae. Et proportionali modo loquendum est, si Deus velit conservare sine forma materiam quae iam est sub illa; nam expellendo unam formam et non concurrendo ad introductionem alterius solum esset necessarium Deum continuare illammet actionem qua nunc conservat materiam, quia per illam sufficienter conservaret entitatem materiae in rerum natura et extra causas; miraculumque solum in eo esset positum quod Deus continuaret actionem conservativam materiae in eo statu in quo illi non deberetur esse et sine illis conditionibus quae ad naturalem modum existendi necessariae sunt.

8. Mas si la materia depende de la forma como de causa propia que influye esencialmente en su ser, entonces será necesario que Dios supla esa causalidad de la forma con otro género de eficiencia y de acción; porque si además del común influjo con que Dios conserva ahora la materia es esencialmente necesaria esa causalidad de la forma, la materia no podrá ser conservada únicamente con este influjo común de Dios sin la causalidad de la forma, a no ser que se supla la necesidad de ésta con otro género de causalidad. Es lo mismo que pasa cuando Dios conserva la cantidad sin el concurso material del sujeto, ya que es necesario que supla con una eficiencia especial ese concurso del sujeto, sin el que la cantidad no puede existir naturalmente; y por eso decimos que Dios conserva la cantidad sin sujeto de un modo completamente distinto a como la conservaba en el sujeto, según traté ampliamente en el tomo III de la III parte. Esto mismo, pues, sería necesario, con la debida proporción, en el caso presente. De qué clase sería esa nueva acción que emplearía Dios para conservar la materia sin la forma, no es fácil de explicar; decimos, empero, que sería una acción a modo de creación absoluta y por completo independiente, y que se distinguiría de la acción por la que ahora conserva la materia en que ésta es a modo de una concreación; se podría comprender perfectamente esto en la materia celeste, si hubiese de ser conservada sin forma; mas en esta materia concreta de las cosas generables es más difícil, puesto que la acción por la que es producida es realmente una creación absoluta, según se explicó en las páginas anteriores, y por eso respecto de esta materia siempre parece más verosímil el primer modo de expresarse.

Respuesta a los argumentos de la primera sentencia

9. Casi todos los argumentos de la sentencia opuesta quedan resueltos con lo dicho. En efecto, al primero ya se respondió que, por una parte, contenía un falso supuesto, a saber: que toda existencia provenía de la forma como de su causa intrínseca y cuasi esencial —pues esto es verdad respecto de la existencia sustancial completa, pero no de cualquier existencia parcial— y que, por otra parte, la ilación no es necesaria, porque, aun dando por supuesto que existiese ese orden natural entre la forma y la existencia, no resultaría de ahí que fuese inmutable por la omnipotencia de Dios. Al segundo responden Escoto y otros que se incurre en equivocación con los términos de potencia y acto; en efecto, se llama a la materia pura potencia subjetiva, y si es puramente tal, carece de acto informante; mas cuando se dice que toda realidad existente está en acto se entiende del acto entitativo, que no está en oposición con la potencia subjetiva, sino únicamente con la objetiva. Iavello y otros piensan que esta respuesta queda expresamente rebatida impugnando la potencia objetiva; mas no hay por qué encerrarse en el término «potencia objetiva», acerca de la cual la controversia acaso sea meramente de palabra, como el mismo Iavello confiesa y hemos de tratar más abajo; sino que debemos fijarnos en la realidad significada, que es una cosa en su ser posible, bien se le llame posible por parte de la potencia objetiva, bien por parte de la potencia activa del agente, pues esto, por el momento, no interesa. Ahora bien, a la realidad posible así considerada se opone la realidad en acto, y en este sentido es verdad que una cosa existente debe estar en acto; mas este estar en acto no se opone a la pura potencia subjetiva. Y si a la materia ya creada se le llama pura potencia en este sentido, estamos en un falso supuesto. Respecto del tercero ya se explicó suficientemente cómo puede Dios suplir la dependencia natural que respecto de la forma tiene la materia en su existencia parcial.

10. *La materia reclama una especie sustancial propia y estable.*— Al cuarto se responde que el argumento no tiene más valor para la materia sin forma que para la materia informada. En efecto, la materia no tiene una especie sustancial y esencial distinta por el hecho de estar bajo una forma, bajo ésta o bajo la otra. Y digo sustancial y esencial porque tratamos de la materia prima y no de la materia próxima, la cual incluye las formas o disposiciones accidentales, por razón de las cuales se dice a veces que difiere específicamente; pero en este caso no se trata de diversidad en la diferencia sustancial de la materia, sino en los accidentes. Así, pues, la forma no confiere la diferencia específica a la materia, sino al compuesto. Por eso, al igual que la materia permanece numéricamente idéntica bajo diversas formas, también permanece idéntica específicamen-

8. At vero si materia pendet a forma ut a propria causa per se influente ad esse illius, sic necessarium erit Deum alio genere efficientiae et actionis supplere illam causalitatem formae; quia si illa causalitas formae per se necessaria est praeter communem influxum quo Deus nunc conservat materiam, non poterit cum hoc solo communi influxu Dei materia conservari sine causalitate formae nisi huius necessitas alio genere causalitatis suppleatur. Sicut, quando Deus conservat quantitatem sine materiali concursu subiecti, necessarium est ut speciali efficientia suppleat concursum illum subiecti, sine quo quantitas naturaliter esse non posset, et ideo dicimus longe diversa ratione conservare Deum quantitatem sine subiecto ab ea qua illam in subiecto conservabat, ut late tractavi III tomo III partis. Sic igitur necessarium esset in praesenti, servata proportione. Quaenam vero esset illa nova actio quam Deus adhiberet ad materiam conservandam sine forma, non est facile ad explicandum; dicimus autem illam fore actionem per modum absolutae et omnino independentis creationis, distinguique ab actione qua nunc conservatur materia, quia haec est per modum concreationis; quod quidem in materia caelesti, si conservanda esset sine forma, facile intelligi potest; in hac vero materia generabilium difficilius id est, nam actio per quam fit revera est absoluta creatio, ut in superioribus est declaratum, et ideo prior dicendi modus quoad hanc materiam semper videtur verisimilior.

Satisfit rationibus prioris sententiae

9. Rationes contrariae sententiae omnes fere solutae sunt ex dictis. Ad primam enim iam responsum est et falsum sumere, nempe omnem existentiam esse a forma ut ab intrinseca et quasi essentiali causa (est enim id verum de existentia completa substantiali, non vero de quacumque partiali), et illationem non esse necessariam, quia, esto intercederet ille naturalis ordo inter formam et existentiam, non inde fieret esse immutabilem per omnipotentiam Dei. Ad secundum respondent Scotus et alii committi aequivocationem in nomine potentiae et actus; nam materia dicitur pura potentia subiectiva, quae si in sua puritate sit, carebit actu informante; cum vero dicitur omnem rem existentem esse in actu, intelligitur de actu entitativo, quod non opponitur potentiae subiectivae, sed obiectivae tantum. Quam responsionem Iavellus et alii putant satis excludi impugnando potentiam obiectivam: sed non est quod haereamus in voce potentiae obiectivae, de qua fortasse est controversia de nomine, ut etiam Iavellus fatetur et inferius tractandum est; sed attendere debemus ad rem significatam, quae est res in esse possibili, sive dicatur possibilis a potentia obiectiva sive a potentia activa agentis; nunc enim nil refert. Rei autem possibili sic sumptae opponitur res in actu, et hoc sensu est verum rem existentem debere esse in actu; hoc autem esse in actu non opponitur purae potentiae subiectivae. Quod si in hoc sensu materia iam creata dicatur pura potentia, falsa est assumptio. Ad tertium satis iam declaratum est quomodo possit Deus supplere dependentiam naturalem quam habet materia in sua existentia partiali a forma.

10. *Materia substantialem propriam stabilemque speciem sibi adscribit.*— Ad quartum respondetur non magis procedere argumentum illud in materia sine forma quam in materia formata. Materia enim non habet aliam speciem substantialem et essentialem sibi, propterea quod sit sub forma vel sub hac vel illa forma. Dico autem substantialem et essentialem, quia agimus de materia prima, non de materia proxima, quae includit formas seu dispositiones accidentales, ratione quarum dicitur interdum specie differre; sed illa revera non est diversitas in substantiali differentia materiae, sed in accidentibus. Forma igitur non dat differentiam specificam materiae, sed composito. Unde, sicut eadem materia numero manet sub diversis formis, ita et eadem spe-

te; por tanto, si la materia existente sin forma fuese un individuo de un género no contenido bajo especie alguna, también lo es ahora; o ciertamente, si ahora no es tal individuo —como en realidad no lo es— tampoco lo sería entonces. Por eso hay que negar en absoluto la consecuencia, porque al concepto de materia no corresponde el estar en la especie de hombre o de caballo, sino en la especie de materia; y esa materia estaría en alguna especie última de materia, bien celeste, bien elemental. Por lo cual una cosa es decir que en este caso se da una materia que en su ámbito de esencia incompleta no está contenida bajo ninguna especie última que le sea proporcionada, consecuencia que es falsa; y otra decir que se da una materia de la que no se compone ningún individuo completo contenido actualmente bajo especie alguna última de sustancia completa, y esta consecuencia la admitimos; y no hay inconveniente alguno, sino que es nuestra propia afirmación, por no ser de esencia de la materia componer actualmente tal individuo, sino el ser apta para componerlo. Al quinto se responde que existe diferencia entre la sustancia y el accidente, porque el accidente y la forma accidental tomada en toda su amplitud son convertibles, ya que todo accidente inhiere de alguna manera, y por ello repugna que se dé un ser accidental sin forma accidental; en cambio, la sustancia y la forma sustancial no son convertibles; pues se da algún sujeto sustancial que no es forma en modo alguno, dividiéndose, por lo mismo, la sustancia en materia, forma y compuesto. Por eso no es necesario que todo ser sustancial sea intrínseca y formalmente forma, pues en el ámbito del ser sustancial se da el ser absoluto y completo; y éste se debe propia y esencialmente a la forma en su género; y se da también el ser parcial, el cual no siempre se debe a la forma, si no es hablando en sentido lato, en cuanto de alguna manera depende de ella, dependencia que Dios puede suplir, según se demostró.

SECCION X

SI A CADA SUSTANCIA CORRESPONDE SOLAMENTE UNA CAUSA FORMAL

1. *En un mismo compuesto se hallan muchas formas parciales homogéneas.*— Una vez explicada la causalidad de la forma, se impone explicar su

cie; si ergo materia sine forma existens esset individuum generis sub nulla specie contentum, etiam nunc est; vel certe, si nunc non est tale individuum (ut revera non est), neque etiam tunc esset. Unde simpliciter neganda est sequela, quia ad rationem materiae non spectat ut sit in specie hominis vel equi, sed in specie materiae; illa autem materia esset in aliqua specie ultima materiae, vel caelestis vel elementaris. Quare aliud est dicere in eo casu dari materiam quae in sua latitudine essentiae incompletae sub nulla specie ultima sibi proportionata contineretur, et falsum est hoc sequi; aliud vero est dicere dari materiam ex qua nullum individuum completum sub aliqua specie ultima substantiae completae contentum actu componeretur, et hoc fatemur sequi; nullum autem est inconveniens, sed est ipsamet assertio nostra, quia non est de essentia materiae quod actu componat tale individuum, sed quod apta sit illud componere. Ad quintum respondetur esse discrimen inter substantiam et accidens, quod accidens et forma accidentalis in tota sua latitudine sumpta convertuntur, quia omne accidens aliquo modo inhaeret, et ideo repugnat dari esse accidentale sine forma accidentali; substantia vero et forma substantialis non convertuntur; datur enim subiectum substantiale quod nullo modo est forma, et ideo dividitur substantia in materiam, formam et compositum. Quapropter non est necesse ut omne esse substantiale sit intrinsece et formaliter forma; nam in latitudine substantialis esse datur esse simpliciter et completum, et hoc est a forma proprie ac per se in suo genere; datur etiam esse partiale, quod non semper est a forma, nisi late loquendo, quatenus ab illa aliquo modo pendet, quam dependentiam Deus supplere potest, ut ostensum est.

SECTIO X

UTRUM UNIUS SUBSTANTIAE UNA TANTUM DETUR CAUSA FORMALIS

1. *Plures partiales formae homogeneae in eodem composito inveniuntur.*— Explicata causalitate formae, necessarium est eius uni-

unicidad o pluralidad en el mismo efecto o compuesto, para llegar a comprender al mismo tiempo si dentro de este género de causa existe alguna subordinación o dependencia de las causas respecto del mismo efecto. Ahora bien, puede entenderse de diversos modos que existen varias formas en una sola sustancia, a saber, o en las diversas partes de la materia o en la misma materia. Aquí no tratamos del primer modo, porque, aunque se den diversas formas en diversas partes de la materia, sin embargo, cada una de ellas tiene sólo un único efecto propio en su materia. Y si de todas esas sustancias sólo una resulta compuesta como de partes integrantes, es necesario que esas formas no sean totales, sino parciales, integradas en una sola forma total. Y de esta suerte esa multitud de partes no impedirá el que de un solo efecto total se dé una sola causa formal adecuada. Y ciertamente si estas formas parciales son de la misma naturaleza, no hay duda de que es posible entre las formas materiales el que, según la diversidad de las partes de la materia, se multipliquen y se unan para componer una sola sustancia. Mas el saber si formas de diversa naturaleza pueden ser parciales, y si pueden unirse entre sí para componer una sola sustancia, y de qué grado puede ser esa unión, a saber, si mediante una verdadera continuidad matemática, o mediante alguna unión física menor, todas éstas son cosas que no pertenecen al presente problema, sino al estudio del alma; pues todas ellas suelen plantearse principalmente por causa de las partes heterogéneas de los vivientes, y sobre todo por causa de la sangre y otros humores existentes en el animal, materias sobre las que toqué algunos puntos en el tomo I de la III parte, disp. XV, sec. 5, 6 y 7.

2. Así, pues, la cuestión presente se refiere a la causa formal respecto de una materia completamente idéntica, es decir, a ver si en una sola materia puede haber únicamente una sola forma sustancial, estando involucradas en esta cuestión otras muchas, según la variedad de opiniones que vamos a analizar brevemente. De tres modos cabe pensar la pluralidad de formas en la misma materia. Uno, con subordinación de por sí y esencial, al estilo de la que se da entre una forma superior y otra inferior, la primera de las cuales, aunque sea acto respecto de la materia, sin embargo se la compara como potencia respecto

tatem vel multitudinem in eodem effectu vel composito exponere, ut hinc simul constet an intra hoc genus causae sit aliqua subordinatio vel dependentia causarum respectu eiusdem effectus. Duobus autem modis intelligi potest in una substantia esse plures formas, scilicet, vel in diversis partibus materiae vel in eadem materia. De priori modo hic non disputamus, quia, etsi in diversis partibus materiae dentur diversae formae, tamen unaquaeque earum unum tantum habet effectum proprium in sua materia. Quod si ex omnibus illis substantiis una componitur tamquam ex partibus integrantibus ipsam, necesse est ut formae illae non sint totales, sed partiales, unam totalem formam integrantes. Atque ita ea multitudo partium non impediet quominus unius effectus totalis una detur adaequata causa formalis. Et quidem si huiusmodi partiales formae sint eiusdem rationis, non est dubium quin possint in materialibus formis pro diversitate partium materiae multiplicari et uniri ad componendam unam substantiam. An vero formae diversarum rationum possint esse partiales et inter se uniri ad componendam unam substantiam, et quanta possit esse illa unio, an, scilicet, per veram continuationem mathematicam vel per minorem aliquam coniunctionem physicam, haec omnia non pertinent ad praesentem materiam, sed ad scientiam de anima; nam illa omnia potissimum quaeri solent propter partes heterogeneas viventium, et maxime propter sanguinem et alios humores existentes in animali, de quibus nonnulla attigi I tomo III partis, disp. XV, sect. 5, 6 et 7.

2. Quaestio ergo praesens versatur de causa formali respectu eiusdem omnino materiae, an, scilicet, in una materia tantum esse possit una forma substantialis, in qua quaestione plures involvuntur pro varietate opinionum quae breviter attingendae sunt. Tribus autem modis excogitari possunt plures formae in eadem materia; uno modo, cum subordinatione per se et essentiali, per modum formae superioris et inferioris, quarum prior, licet respectu materiae sit actus, respectu tamen ulterioris formae comparetur

de una forma ulterior. Segundo, con una subordinación que no sea esencial, sino a modo de disposición para la forma que es el fin primordial. Tercero, de modo meramente accidental, sin subordinación alguna entre ellas. A estos tres capítulos se reducen todas las opiniones que existen o pueden existir en esta materia; y en cada una de ellas hay variedad de sentencias.

3. Al primer capítulo pertenece, efectivamente, la opinión antes tratada en la disp. XIII sobre la forma de corporeidad, como esencialmente necesaria para la introducción de las últimas formas, opinión que no será necesario exponer y rebatir aquí de nuevo.

Refutación de la opinión de que las formas se multiplican según los predicados esenciales

4. Allí mismo también se trató e impugnó reiteradamente la opinión que afirma que las formas sustanciales se multiplican realmente en el compuesto según la multiplicidad de predicados esenciales, la cual se cita como de Avicebrón en su libro *Fons vitae;* la defendió Juan de Gante, lib. II *Metaph.*, q. 10, y lib. I *De Anima*, q. 8; igualmente Paulo Véneto, lib. VII *Metaph.* Empero esta sentencia está ya anticuada y ha sido abandonada como absolutamente improbable; pues además de los argumentos generales que propondremos luego a favor de la unidad de la forma, contamos con éste que nos convence de la falsedad de dicha opinión: que multiplica las formas sin fundamento ni necesidad, ya que en las páginas anteriores se demostró que los universales no se distinguen realmente de los seres particulares, ni los géneros de las especies; por consiguiente, si estos predicados se multiplican sólo por abstracción y precisión de nuestro entendimiento, es infundado creer que les corresponden en la realidad formas realmente distintas. En otro caso, también en las sustancias separadas y en las formas accidentales habrían de multiplicarse las formas realmente distintas y subordinadas entre sí de acuerdo con la multitud de predicados esenciales que distingue nuestro entendimiento incluso en estas cosas. Más aún, también sería necesario que se distinguieran y multiplicaran realmente las materias en las sustancias materiales, ya que cabe derivar de ellas diversos predicados esenciales, como el ser una realidad material, lo cual es co-

per modum potentiae. Secundo, cum subordinatione non quidem essentiali, sed per modum dispositionis ad formam principaliter intentam. Tertio, mere per accidens et sine ullo ordine inter se. Et ad haec tria capita revocantur omnes opiniones quae in hac materia sunt vel esse possunt; et in singulis est sententiarum varietas.

3. Nam ad primum caput spectat opinio supra tractata, disp. XIII, de forma corporeitatis per se necessaria ad introductionem ultimarum formarum, quam hic iterum referre et impugnare non oportebit.

Reiicitur opinio de multiplicatione formarum iuxta praedicata essentialia

4. Ibidem est etiam tractata et cursim impugnata opinio quae affirmat formas substantiales realiter multiplicari in composito iuxta multitudinem praedicatorum essentialium, quae refertur ex Avicebron, in lib. Fontis vitae; eamque tenuit Ioannes de Gandavo, II Metaph., q. 10, et I de Anima, q. 8; et Paulus Venet., VII Metaph. Verumtamen haec sententia antiquata iam est et ut omnino improbabilis reiecta; nam praeter rationes generales quas inferius efficiemus pro unitate formae, haec ratio convincit falsitatis illam opinionem, quod multiplicet formas sine fundamento et necessitate, nam in superioribus ostensum est universalia non distingui realiter a particularibus, nec genera ab speciebus; ergo, cum haec praedicata multiplicentur solum per abstractionem et praecisionem nostri intellectus, vanum est existimare illis correspondere in re formas realiter distinctas. Alioqui etiam in substantiis separatis et in formis accidentalibus multiplicandae essent formae realiter distinctae et inter se subordinatae iuxta multitudinem praedicatorum essentialium quae in his etiam rebus nostra ratio distinguit. Immo etiam materias oporteret realiter distingui et multiplicari in substantiis materialibus, quia ab illis sumi possunt praedicata diversa essentialia, ut esse rem

mún a los cuerpos celestes y a los inferiores, y el ser una realidad generable o algo semejante. Finalmente, estos predicados que pueden abstraerse son muchísimos, según las diversas conveniencias de las cosas; luego es imposible que se multipliquen realmente las formas según su número. Dejo a un lado los otros argumentos que hemos propuesto antes en la disp. XIII, sec. 3.

5. *Que a las partes de la definición deben corresponder las partes de la realidad.— Qué orden de inferencia guardan los predicados esenciales y las formas sustanciales.—* Se podrá objetar que Aristóteles, en el lib. VII de la *Metafísica*, c. 10, afirma que a las partes de la definición corresponden las partes de la realidad; mas las partes de la definición son el género y la diferencia; luego a estas partes corresponden partes realmente distintas en lo definido, las cuales no son la materia sola y la forma, puesto que, por ejemplo, animal no significa la materia sola, sino el compuesto de materia y alma sensitiva. Asimismo, el propio Aristóteles, en el lib. II de la *Metafísica*, c. 2, prueba que no se da el proceso al infinito en las causas formales, porque no se da en los predicados quiditativos. Además, porque las propiedades que convienen según estos predicados son distintas en la realidad misma, como, por ejemplo, el sentir, entender, moverse, etc.; luego también lo son las formas de que se toman tales predicados. Al primer testimonio de Aristóteles se responde que, o no habla de cualquier definición en general, sino de la que se propone de un modo físico mediante las partes físicas, como cuando se dice que el hombre es un ser compuesto de alma y cuerpo, o, si habla universalmente, no es necesario que se entienda de partes distintas en la realidad, sino de partes distintas real o racionalmente, según se toma de Santo Tomás en ese pasaje, y más claramente de Alejandro de Hales, quien a las partes las llama reales o de razón. Al otro testimonio se responde, a su vez, que de la negación de muchos o infinitos predicados esenciales se infiere rectamente la negación de muchas o infinitas formas, puesto que de cada forma puede derivarse al menos un predicado quiditativo; si, pues, los predicados quiditativos no son infinitos, tampoco podrán ser infinitas las formas. Por el contrario, de una multitud de predicados quiditativos no puede inferirse una multitud de formas, porque de una misma forma

materialem, quod commune est caelestibus et inferioribus corporibus, et esse rem generabilem aut aliquid simile. Denique haec praedicata quamplurima abstrahi possunt, iuxta varias rerum convenientias; ergo impossibile est iuxta numerum eorum multiplicari realiter formas. Omitto alias rationes, quas supra, disp. XIII, sect. 3, fecimus.

5. *Partibus definitionis ut respondeant partes rei.— Praedicata essentialia et formae substantiales quem ordinem illationis servent.—* Sed obiicies Aristotelem, VII Metaph., c. 10, dicentem partibus definitionis correspondere partes rei; partes autem definitionis sunt genus et differentia; ergo his partibus correspondent in definito partes realiter diversae, quae non sunt sola materia et forma, nam animal, verbi gratia, non significat solam materiam, sed compositum ex materia et anima sensitiva. Item idem Aristoteles, II Metaph., c. 2, probat non dari processum in infinitum in causis formalibus, quia non datur in praedicatis quidditativis. Item, quia proprietates quae secundum haec praedicata conveniunt sunt distinctae in re ipsa, ut, verbi gratia, sentire, intelligere, moveri, etc.; ergo et formae a quibus ea praedicata sumuntur. Ad primum testimonium Aristotelis respondetur, vel non loqui generaliter de omni definitione, sed de illa quae datur modo physico et per partes physicas, ut cum dicitur homo esse ens compositum ex anima et corpore; vel, si universaliter loquatur, non oportere intelligi de partibus in re distinctis, sed re vel ratione, ut sumitur ex D. Thoma ibi et clarius ex Alexand. Alensi, qui vocat partes reales aut rationis. Ad aliud vero testimonium respondetur ex negatione plurium vel infinitorum praedicatorum essentialium recte colligi negationem plurium vel infinitarum formarum, quia a qualibet forma ut minimum sumi potest unum praedicatum quidditativum; si ergo non sunt infinita praedicata quidditativa, nec infinitae formae esse poterunt. E contrario vero ex multitudine praedicatorum quidditativorum non potest colligi multitudo formarum, quia ab eadem

pueden tomarse diversos predicados, de acuerdo con las diversas semejanzas y diferencias que tiene con otras formas. Por eso no es un caso similar el que se aduce de Aristóteles.

6. De aquí se infiere con toda claridad que, al igual que de la unidad de forma no se deduce que no sean muchos los predicados quiditativos, sino uno solo, tampoco se deduce que no sean infinitos, o que no pueda darse en ellos un proceso al infinito, porque, permaneciendo la unidad de la forma, pueden multiplicarse dichos predicados; la cuestión de si hay un límite por otro concepto en estos predicados y cómo lo probó Aristóteles, la explicaremos en la sección siguiente. Al último se responde negando la consecuencia, porque, igual que de una misma causa pueden proceder muchos efectos, también de una misma forma diversas facultades, como es evidente por experiencia, ya que a veces una pluralidad de facultades conviene a la misma cosa no sólo según la misma forma física, sino también según la misma diferencia específica, como el entendimiento, voluntad y risibilidad en el caso del hombre; a veces, en cambio, estas facultades provienen de la misma forma según sus diversos grados, los cuales distinguimos nosotros con frecuencia por el orden a las facultades mismas o acciones, por más que en la realidad los grados mismos no sean distintos en las formas sustanciales, tema del que se dijo bastante al tratar de los universales.

Refutación de la opinión de Escoto sobre la forma de corporeidad

7. En tercer lugar, a este capítulo atañe la opinión de Escoto y de Enrique, aludida antes en la disp. XIII, los cuales ponen también una forma de corporeidad o del mixto como esencialmente necesaria entre la materia y algunas formas sustanciales, aunque no del mismo modo; en efecto, Escoto piensa que se interpone entre la materia y toda alma, mas no entre la materia y las formas de los seres inanimados; Enrique, en cambio, sólo exige dicha forma en el hombre. El fundamento de Escoto, si se lo explica *a priori*, parece haber sido el que el alma es una forma que trasciende el grado común de corporeidad y exige en la materia cierta disposición y variedad de los órganos que no exigen las otras formas; luego el alma en cuanto tal no da el ser del cuerpo, sino que lo supone mediante

forma possunt plura praedicata sumi iuxta varias convenientias ac differentias quas habet cum aliis formis. Quare non est simile quod ex Aristotele adducitur.

6. Hinc autem optime infertur quod, sicut ex unitate formae non colligitur praedicata quidditativa non esse plura, sed unum tantum, ita etiam non colligitur illa non esse infinita aut non posse esse in eis processum in infinitum, quia stante unitate formae possunt haec praedicata multiplicari; an vero aliunde sit terminus in his praedicatis, et quomodo id probaverit Aristoteles, dicemus sectione sequenti. Ad ultimum respondetur negando consequentiam, nam sicut ab eadem causa plures effectus, ita ab eadem forma diversae facultates oriri possunt, ut experientia notum est, nam interdum conveniunt plures facultates eidem rei, non solum secundum eamdem formam physicam, sed etiam secundum eamdem differentiam specificam, ut homini intellectus, voluntas, risibilitas; aliquando vero oriuntur hae facultates ab eadem forma secundum varios gradus eius, qui a nobis saepe distinguuntur per ordinem ad ipsas facultates vel actiones, quamvis in re gradus ipsi non sint distincti in substantialibus formis, de qua re satis dictum est tractando de universalibus.

Opinio Scoti de forma corporeitatis reiicitur

7. Tertio, ad hoc caput spectat opinio Scoti et Henrici supra tacta, disp. XIII, qui ponunt etiam formam corporeitatis aut mixti ut per se necessariam inter materiam et formas quasdam substantiales, quamvis non eodem modo; Scotus enim putat intercedere inter materiam et omnem animam, non vero inter materiam et formas inanimatorum; Henricus vero solum in homine illam formam requirit. Fundamentum Scoti, si a priori explicetur, fuisse videtur quia anima est forma transcendens communem gradum corporis et requirit in materia dispositionem et varietatem quamdam organorum, quam aliae formae non requirunt; ergo anima ut sic non dat esse corporis sed praesupponit

otra forma, por virtud de la cual se supone a la materia capaz de la organización y disposición necesaria en orden al alma; empero en las cosas inanimadas desaparece esta necesidad. Puede confirmarse por el modo común de hablar; en efecto, decimos que el viviente consta de cuerpo y alma, y no decimos, sin embargo, que el agua y el aire constan de cuerpo y de una determinada forma, sino de materia y de esa forma determinada; luego es señal de que el cuerpo, del que se dice que es una parte del compuesto en los vivientes, incluye, además de la materia, una forma sustancial intermedia entre la materia y el alma. Respecto de este cuerpo resulta perfectamente inteligible aquella definición del alma: es el acto de un cuerpo físico, orgánico, que posee la vida en potencia. En efecto, siendo el cuerpo que se distingue del alma una parte física, no incluye al alma misma, ni siquiera en cuanto confiere un grado superior, porque, de lo contrario, no resultaría de ellos una composición física, sino metafísica; ni expresa tampoco la materia sola, o desnuda de todo, ya que de este modo es común a todas las cosas naturales; o la materia con accidentes, puesto que éstos no pertenecen a la esencia de la sustancia; luego incluye una forma sustancial especial distinta del alma. En segundo lugar, se dejó mover, sobre todo, Escoto por un argumento *a posteriori*, porque en la muerte del animal se separa el alma y no se introduce en seguida una nueva forma; mas no se debe afirmar que la materia permanece sin forma; luego hay que afirmar que permanece con la forma de corporeidad que preexistía en el animal. Se prueba la mayor, porque si se introdujese una forma sería diversa según la diversidad de disposiciones; pero vemos que no es así, sino que en la muerte del hombre permanece el mismo cadáver, bien se muera por exceso de calor, bien de frío. Se suma también el que con frecuencia no existe agente alguno por el que sea educida tal forma. Tercero, se vale Escoto de un argumento teológico, que es el que principalmente le hizo fuerza a Enrique; en efecto, no puede decirse que el cuerpo de un hombre muerto sea siempre distinto específica o numéricamente del cuerpo del vivo; luego es necesario admitir que permanece la misma forma del cuerpo numéricamente sin nueva forma, ya que, al cambiar la forma, cambia el individuo e incluso la especie. El antecedente es claro, porque,

illud per aliam formam, ratione cuius supponitur materia capax organizationis et dispositionis necessariae ad animam; in rebus autem inanimatis cessat haec necessitas. Et confirmari hoc potest ex communi modo loquendi; dicimus enim vivens constare corpore et anima, non tamen dicimus aquam vel aerem constare ex corpore et tali forma, sed ex materia et tali forma; ergo signum est corpus, quod in viventibus dicitur esse altera pars compositi, praeter materiam includere quamdam substantialem formam intermediam inter materiam et animam. De quo corpore optime intelligitur definitio illa animae: est actus corporis physici, organici, potentia vitam habentis. Nam cum illud corpus quod condistinguitur ab anima sit pars physica, non includit animam ipsam, etiam ut dantem superiorem gradum, quia alias non esset ex eis compositio physica, sed metaphysica; nec etiam dicit solam materiam aut nudam, quia hoc modo communis est omnibus rebus naturalibus, aut cum accidentibus, quia haec non pertinent ad essentiam substantiae; ergo includit specialem formam substantialem distinctam ab anima. Secundo ac principaliter motus est Scotus argumento a posteriori, quia in morte animalis recedit anima et non statim introducitur nova forma; non est autem dicendum manere materiam sine forma; ergo dicendum est manere sub forma corporeitatis, quae praeerat in animali. Maior probatur, quia, si introduceretur forma, illa esset diversa pro diversitate dispositionum; videmus autem non ita esse, sed in morte hominis idem cadaver manere sive ex redundantia caloris sive frigoris moriatur. Accedit etiam saepe nullum esse agens a quo talis forma educatur. Tertio, utitur Scotus argumento theologico, quod maxime movit Henricum; nam dici non potest corpus hominis mortui semper esse specie aut numero distinctum a corpore viventis; ergo necesse est fateri manere eamdem numero formam corporis sine nova forma, quia variata forma, variatur individuum, immo et species. Antecedens patet, quia alias non fuisset in

en otro caso, en el sepulcro no hubiese estado el mismo cuerpo que existió en Cristo mientras vivía. Y si se hubiese consagrado una hostia antes de la muerte de Cristo y se hubiese guardado aquellos tres días, no hubiese permanecido en ella el mismo cuerpo numéricamente, cosas todas que parecen estar en contra de las afirmaciones de los santos.

8. *Corroboración de dos principios de Aristóteles que se desmoronan admitida la forma de corporeidad.*— Mas esta opinión multiplica también las formas sin suficiente fundamento, pudiendo ser impugnada con los mismos argumentos de que nos valimos contra Avicena en la citada disp. XIII. Además, Escoto, en su sentencia, da por supuestas dos cosas que están en contradicción con Aristóteles. La una es que a veces se verifica la corrupción sustancial sin la consiguiente generación, lo que está en contra de Aristóteles en el lib. I *De Generat.*, c. 3. La segunda es que se realiza la corrupción sustancial permaneciendo completa la sustancia sensible compuesta de materia y forma, en contra del mismo Filósofo, en el lib. I *De Generat.*, c. 4. A esto responden los escotistas que las expresiones de Aristóteles se refieren a los casos en los que tiene lugar la corrupción íntegra; mas cuando muere el animal, no se realiza la corrupción íntegra hasta que el cambio de la materia no llegue a tal grado que sea también expulsada la forma de corporeidad. Mas esta distinción entre corrupción sustancial íntegra o a medias es ajena a la doctrina de Aristóteles, quien define siempre la generación y corrupción sustancial diciendo que es simplemente el comienzo o cesación de toda la sustancia. Se seguiría, además, en tercer lugar, que existiría de hecho en la naturaleza un individuo genérico del predicamento de sustancia sin constituirse en ninguna especie de cuerpo, cosa que no es menos imposible que pensar un animal que no perteneciese en la naturaleza a ninguna especie de animales.

9. Puede responderse de parte de Escoto que ese compuesto de materia y de la forma de corporeidad no es un individuo contenido bajo el género «cuerpo» del predicamento de la sustancia, según pensó Avicena, puesto que ese individuo debe ser una sustancia completa que incluya realmente alguna forma específica a la que expresa confusamente «cuerpo» del predicamento de la sustancia, pudiendo predicarse, por ello, directamente de los inferiores; en cambio, el cuerpo que consta de materia y de la sola forma de corporeidad es únicamente una sustancia incompleta y parcial por ser una parte de un compuesto sustancial. Por eso, al igual que la materia puede estar reductivamente en el género de «cuerpo» sin estar bajo especie alguna, por tratarse de una parte, lo mismo acontece con ese cuerpo que es una parte del compuesto.

10. Mas esta respuesta no es suficiente, en primer lugar, porque para que algún individuo quede contenido directamente bajo alguna especie, basta con que contenga en acto toda la esencia actual de dicha especie, sin ser necesario que contenga en acto todo lo que la especie contiene en potencia, como es evidente; ahora bien, el cuerpo del predicamento de la sustancia es una especie subalterna contenida bajo el género de sustancia, a cuya esencia actual sólo pertenece el ser sustancia compuesta de materia y forma sustancial, o el ser sustancia existente por sí y capaz de cantidad; mas toda esta esencia actual pertenece a dicho individuo; luego. Segundo, porque, aunque una parte de la sustancia pueda estar reductivamente en un género y no en una especie, sin embargo, si se le asignan directa y proporcionalmente los géneros y especies, es imposible que esté bajo un género sin estar bajo alguna de sus especies, igual que decíamos antes que la materia, incluso conservada sin la forma por la potencia absoluta de Dios, no puede dejar de estar en alguna especie última de materia. De este modo, pues, la forma que constituye ese cuerpo o cadáver no puede estar bajo el género común de forma sustancial, sin estar en alguna especie última de forma sustancial; luego el compuesto de dicha forma y de materia estará también en alguna especie última de sustancia compuesta; luego no estará sólo reductivamente en el género de cuerpo. Este argumento, según decía antes, demuestra también que ese compuesto no es capaz de una mayor actuación mediante alguna diferencia sustancial ulterior, ni mediante una forma de la que se toma tal diferencia, y que, por tanto, no es parte ni potencia esencialmente ordenada a un acto sustancial ulterior, sino que es una sustancia completa constituída en acto último; en efecto, ninguna sustancia está completa en acto de este modo, a no ser porque tiene una forma sustancial constituída en alguna especie última de dicha forma.

sepulchro idem numero corpus, quod fuit in Christo vivente. Et si hostia fuisset ante Christi mortem consecrata et servata in triduo, non mansisset in ea idem corpus numero, quae videntur esse contra dicta Sanctorum.

8. *Roborantur duo Aristotelis principia quae destruuntur posita forma corporeitatis.*— Haec vero opinio etiam multiplicat formas sine sufficienti fundamento, et impugnari potest eisdem rationibus quibus dicta disp. XIII contra Avicen. usi sumus. Et praeterea supponit Scotus in sua sententia duo quae Aristoteli repugnant. Unum est interdum fieri corruptionem substantialem sine subsequenti generatione, contra Arist., I de Gener., c. 3. Secundum est fieri corruptionem substantialem manente completa substantia sensibili composita ex materia et forma, contra eumdem Philosophum, I de Gener., c. 4. Ad quae respondent scotistae Aristotelem loqui quando fit integra corruptio; quando autem moritur animal, non fit integra corruptio donec tanta fiat transmutatio in materia ut etiam forma corporeitatis abiiciatur. Sed haec eadem distinctio integrae vel dimidiatae corruptionis substantialis est aliena a doctrina Aristotelis, qui generationem et corruptionem substantialem semper definit esse inceptionem et desitionem simpliciter totius substantiae. Et praeterea sequitur tertio manere de facto in rerum natura individuum generis de praedicamento substantiae sub nulla specie corporis constitutum, quod non est minus impossibile quam intelligere aliquod animal in rerum natura nullius speciei animalium.

9. Responderi potest ex Scoto illud compositum ex materia et illa forma corporeitatis non esse individuum contentum sub genere corporis de praedicamento substantiae, ut putavit Avicenna; nam illud individuum esse debet substantia completa reipsa includens aliquam specificam formam quam confuse dicit corpus de praedicamento substantiae, et ideo in recto praedicatur de inferioribus; illud autem corpus constans ex materia et sola forma corporeitatis est tantum incompleta substantia et partialis; nam est pars cuiusdam compositi substantialis. Unde, sicut materia, quia est pars, potest esse reductive sub genere corporis et non sub aliqua specie, ita corpus illud quod est pars compositi.

10. Sed haec responsio non satisfacit, primo, quia ut aliquod individuum contineatur directe sub aliqua specie, satis est quod contineat actu totam essentiam actualem illius speciei, nec opus est quod contineat actu quidquid species continet in potentia, ut per se notum est; corpus autem de praedicamento substantiae est species subalterna contenta sub genere substantiae, de cuius actuali ratione solum est ut sit substantia composita ex materia et forma substantiali vel ut sit substantia per se existens et capax quantitatis; sed tota haec ratio actualis convenit illi individuo; ergo. Secundo, quia, licet pars substantiae reductive possit esse sub genere et non sub specie, tamen, si directe et proportionate illi assignentur genera et species, impossibile est esse sub genere quin sit in aliqua specie eius, sicut supra dicebamus materiam, etiam conservatam de potentia Dei absoluta sine forma, non posse non esse in aliqua ultima specie materiae. Ita ergo forma illa quae constituit illud corpus seu cadaver non potest esse sub communi genere formae substantialis quin sit in aliqua ultima specie substantialis formae; ergo compositum ex tali forma et materia erit etiam in aliqua ultima specie substantiae compositae; ergo non tantum reductive in genere corporis. Et haec ratio, ut supra dicebam, convincit etiam illud compositum non esse amplius actuabile per ulteriorem differentiam substantialem, neque per formam a qua talis differentia sumatur, et ideo non esse partem nec potentiam per se ordinatam ad ulteriorem actum substantialem, sed esse completam substatiam in actu ultimo constitutam; nulla enim substantia est ita completa in actu nisi quia habet aliquam formam substantialem constitutam in aliqua specie ultima talis formae.

11. En tercer lugar está el argumento *ad hominem* contra Escoto: efectivamente, si no encuentra inconveniente en que permanezca este cuerpo, del que dice que es una parte de la sustancia, sin una forma ulterior, no hay razón de que encuentre inconveniente en que la materia permanezca sin la forma; luego para obviar este inconveniente no debió introducir esta forma de corporeidad. El antecedente es claro, porque al igual que la materia es potencia esencialmente ordenada a la forma, de igual modo ese cuerpo es potencia esencialmente ordenada al alma. Y del mismo modo que la materia tiene bajo dicha forma de corporeidad cierta actualidad, igualmente tiene por sí sola su propia actualidad entitativa, que es suficiente para existir; luego no hay razón para que la entidad de la materia dependa más de esa forma de corporeidad que la forma misma de corporeidad de una forma ulterior, esto es, del alma; por consiguiente, si la forma de corporeidad puede permanecer sin el alma, también la materia podrá permanecer sin la forma de corporeidad. Luego tal forma carece en absoluto de fundamento. En cuarto lugar, de la opinión de Escoto se sigue que en la generación sustancial se introducen con frecuencia dos formas realmente distintas; por consiguiente, como las mutaciones se multiplican según sus términos, habrá dos generaciones sustanciales para constituir un solo compuesto sustancial.

12. En quinto lugar, puede acaecer que un mismo cuerpo numérico, que consta de materia y forma numéricamente idénticas, viva ahora con vida de hombre y luego con vida de bruto, porque, cuando del cadáver se genera un gusano, no hay razón de que cambie la forma de corporeidad, puesto que si permanece en el cadáver sin las disposiciones del hombre, mejor podrá permanecer bajo la forma de cualquier viviente. Más aún, de aquí parece inferirse ulteriormente que esta forma se limita sin motivo a los vivientes solos, siendo así que al menos debía extenderse a todos los cuerpos mixtos, incluso a los inanimados; en efecto, como dice el mismo Escoto, se trata de una forma de composición que surge de la mezcla de los elementos; luego, dondequiera que exista esta mezcla, existirá en la materia disposición suficiente para esta forma; por tanto, existirá en todos los mixtos inanimados; de lo contrario, se hace necesario que explique Escoto qué clase de transmutación realizada en la materia del cadáver es suficiente para expulsar esta forma. Ninguna habrá, por cierto, que pueda asignarse razonablemente, si no es, por ventura, la resolución en los primeros elementos simples; porque esa forma parece estar indiferente para todas las otras disposiciones que resultan de la combinación de los elementos, ya que se dice que permanece en la madera, en el hueso y en la carne, etcétera. Y si se admite este consecuente, con dificultad podrá señalarse una diferencia razonable de por qué tal forma no existe en la materia con forma de oro o de otro mixto homogéneo, etc. Por eso, si hubiera de admitirse la forma de corporeidad, se expresaría más consecuentemente quien la pusiese con Avicena en todos los entes naturales, que no poniéndola en algunos, como hacen otros. Estos argumentos bastan también contra la opinión de Enrique, puesto que lo que se dijo de los vivientes en general puede aplicarse fácilmente al hombre solo.

13. *Se resta fuerza a los argumentos en pro de la introducción de la forma de corporeidad.*— Se suma el que los argumentos de que se dejaron llevar estos autores para introducir dicha forma son muy débiles. Al primero se responde que, aunque el alma sea una forma superior a las formas de los seres inanimados y exija en la materia organización de miembros, no por eso es necesaria la forma de corporeidad; pues ella basta de por sí para actuar inmediatamente la materia y para conservarla en el ser, o para ser el término de su dependencia, y basta también, consecuentemente, para que el compuesto de tal materia y forma sea capaz de las tres dimensiones, que es en lo que consiste un cuerpo del predicamento de la sustancia; basta, finalmente, para que dicha forma exija en las diversas partes de la materia diversas disposiciones accidentales, mediante las que se completan los diversos órganos, bien porque el alma misma, si es divisible, tiene varias partes de naturalezas parciales diversas, a las que dichas disposiciones responden, bien porque, si es indivisible el alma, contiene virtualmente toda esa variedad en su entidad eminente y perfecta. En lo referente a si esas disposiciones accidentales preceden en la materia con orden de naturalza, o se siguen en absoluto del alma en cuanto a su grado próximo y último, milita la misma razón en pro de las disposiciones heterogéneas

11. Tertio est argumentum ad hominem contra Scotum, quia, si non existimat inconveniens manere hoc corpus, quod dicit esse partem substantiae, sine ulteriori forma, non est cur inconveniens iudicet materiam manere sine forma; ergo ad vitandum hoc inconveniens non debuit introducere hanc corporeitatis formam. Antecedens patet, quia, sicut materia est potentia per se ordinata ad formam, ita corpus illud est potentia per se ordinata ad animam. Et sicut materia sub illa forma corporeitatis habet aliquam actualitatem, ita per se sola habet propriam actualitatem entitativam, quae sufficit ad existendum; ergo non est cur magis pendeat entitas materiae ab illa forma corporeitatis quam ipsa forma corporeitatis ab ulteriori forma, id est, anima; si ergo forma corporeitatis potest manere sine anima, etiam materia poterit manere sine forma corporeitatis. Est ergo impertinens illa forma. Quarto, sequitur ex opinione Scoti in generatione substantiali saepe introduci duas formas realiter distinctas; cum ergo mutationes multiplicentur ex terminis, erunt duae generationes substantiales ad unum compositum substantiale constituendum.

12. Quinto, accidere potest quod idem numero corpus, ex eisdem numero materia et forma constans, nunc vivat vita hominis, postea vita bruti; nam quando ex cadavere generatur vermis, non est cur mutetur forma corporeitatis; nam si illa manet in cadavere sine dispositionibus hominis, poterit melius manere sub forma cuiuscumque viventis. Immo inde videtur ulterius sequi sine causa limitari hanc formam ad sola viventia, sed ut minimum extendi debere ad omnia mixta, etiam inanimata; nam, ut ipse etiam Scotus loquitur, illa est forma mixtionis consurgens ex mixtione elementorum; ergo ubicumque fuerit haec mixtio, erit in materia dispositio sufficiens ad hanc formam; erit ergo in omnibus mixtis inanimatis; alioqui oportet ut Scotus declaret quaenam transmutatio facta in materia cadaveris sufficiat ad expellendam hanc formam. Nulla certe poterit rationabiliter assignari, nisi fortasse resolutio in prima simplicia elementa; nam ad omnes alias dispositiones quae consurgunt ex mixtione elementorum videtur esse indifferens talis forma, cum dicatur manere in ligno, osse et carne, etc. Quod si hoc consequens admittatur, vix poterit assignari rationabilis differentia, cur talis forma non sit in materia cum forma auri vel alterius mixti homogenei, etc. Unde si ponenda esset forma corporeitatis, magis consequenter loqueretur qui eam poneret in omnibus entibus naturalibus cum Avicenna quam in quibusdam, ut alii faciunt. Atque hae rationes sufficiunt etiam contra opinionem Henrici; nam quae dicta sunt de viventibus in communi, applicari facile possunt ad solum hominem.

13. *Enervantur argumenta pro corporeitatis forma inducta.*— Accedit rationes quibus hi auctores moti sunt ad introducendam illam formam valde debiles esse. Ad primam enim respondetur, quamvis anima sit superior forma quam formae inanimatorum et requirat in materia organizationem membrorum, non propterea esse necessariam corporeitatis formam; nam per se sufficit ad actuandam immediate materiam et conservandam illam in esse seu terminandam dependentiam illius, et consequenter satis etiam est ut compositum ex tali materia et forma sit capax trinae dimensionis, quod est esse corpus de praedicamento substantiae; sufficit denique ut talis forma requirat in diversis partibus materiae diversas dispositiones accidentales, per quas diversa organa complentur, sive quia anima ipsa, si divisibilis sit, varias habet partes diversarum rationum partialium, quibus illae dispositiones respondent; sive quia, si anima sit indivisibilis, in sua eminenti et perfecta entitate totam illam varietatem virtute continet. An vero dispositiones illae accidentales praecedant in materia ordine naturae vel omnino consequantur animam quoad gradum proximum et ultimum, eadem ratio est de dispositionibus heterogeneis quae de homoge-

que de las homogéneas; por tanto, no hay motivo por esta razón para introducir una forma particular en los vivientes, sino que en esto hay que razonar de acuerdo con lo dicho en la disputación anterior sobre la cantidad y los accidentes en la materia prima.

14. *En qué sentido se dice que el viviente está constituído de alma y cuerpo.*— Respecto de la confirmación por lo que atañe a nuestro asunto, cuando se dice que el viviente consta de cuerpo y alma, si por cuerpo se entiende una parte física, nada incluye esencialmente fuera de la materia, puesto que, prescindida la forma de corporeidad, ninguna otra realidad esencial puede permanecer en el cuerpo en cuanto es una parte física, según prueba debidamente el argumento allí expuesto. Por eso Aristóteles, en el lib. VII de la *Metafísica*, texto 39, dice: *es manifiesto que el alma es, sin duda, la primera sustancia; el cuerpo es la materia, y el hombre o el animal, lo que resulta de ambas.* Y aunque en tal materia se requieran las disposiciones orgánicas como disposiciones últimas y como condiciones necesarias, sin embargo, no pertenecen a la composición sustancial y, por consiguiente, tampoco están esencialmente incluídas en una parte física esencial. No obstante, nada hay que nos obligue a entender por el nombre de cuerpo una parte física en su puridad como es la materia, sino en cuanto está bajo un determinado grado metafísico de la forma, o —lo que es igual— en cuanto expresa el compuesto de materia y alma, por ejemplo, no en cuanto alma, sino en cuanto confiere el grado de corporeidad; pues para explicar la naturaleza propia del alma y del grado singular de perfección que añade sobre el grado común de cuerpo, distinguimos de modo peculiar en los vivientes el alma del cuerpo, y significamos el cuerpo a modo de una parte física, no porque la forma incluída en él sea como una parte física comparada con el alma, sino porque se la concibe y prescinde del mismo modo que si fuese una forma distinta. De esta materia podrían decirse muchas cosas que omito, porque las dejé escritas en el tomo III de la III parte, disp. LI, sec. 4.

15. *En la muerte de cualquier viviente es introducida la forma de cadáver en la materia.— De qué especie es y por qué agente es producida.*— Al segundo se responde que es falso el supuesto aceptado; en efecto, en la muerte del hombre y de cualquier animal se introduce la forma de cadáver para que la materia no permanezca sin forma. Sobre esta forma, sobre su unidad o distinción y sobre la causa eficiente de la misma, no es éste el lugar de hablar y, además, tiene poco que ver con el problema que nos ocupa. Así, pues, es probable que en vivientes específicamente diversos la forma de cadáver que se introduce en lugar del alma sea específicamente distinta, según nos consta de las plantas y también de los animales. Respecto de si a la misma clase de vivientes sucede una forma de la misma especie, ambas cosas pueden defenderse con probabilidad, como disputa Cayetano contra Escoto en I, q. 76, a. 4. Por lo que atañe a la causa eficiente, hay que afirmar que es producida por alguna combinación próxima con el concurso de alguna causa universal, igual que hay que afirmar, en general, de las cosas que se generan accidentalmente por putrefacción. Al tercero hay que responder que el cuerpo muerto es específicamente diverso, y, en consecuencia, también numéricamente distinto en cuanto a la forma sustancial. Ni tiene que ver lo que se aduce con motivo del cuerpo de Cristo, pues de él se dice que es o sensiblemente el mismo numéricamente muerto y vivo, debido a la identidad de la materia, cantidad y accidentes sensibles, o el mismo supositalmente a causa de la identidad de supuesto. De este tema traté en el lugar citado del III tomo y con más amplitud en el tomo II, disputación XXXVIII, sec. 3, donde expliqué también si la forma de cadáver que estuvo los tres días en el cuerpo de Cristo ha estado unida hipostáticamente al Verbo. Este punto lo tocó también Enrique en el lugar arriba citado. No hay, pues, necesidad, por causa de algunas expresiones teológicas que pueden tener fácil sentido, de inventar en el hombre una nueva forma sin fundamento filosófico, y, lo que es más, en contra de la verdadera naturaleza de la composición sustancial y esencial, según se demostró ya en parte y lo demostraremos más ampliamente en lo que sigue. Una razón física especial que puede derivarse en el hombre del hecho de que su alma es espiritual se tratará en el punto siguiente.

Se estudia la sentencia de la multiplicación de las formas según los grados de las realidades

16. El último modo de expresarse en este primer capítulo puede ser el que en cada cosa las formas sustanciales esencialmente subordinadas son tantas por

neis; et ideo necesse non est propter hanc causam particularem formam introducere in viventibus, sed philosophandum in hoc est iuxta dicta superiori disputatione de quantitate et accidentibus in materia prima.

14. *Vivens quo sensu dicatur corpore et anima constitui.*— Ad confirmationem, quod ad rem attinet, cum dicitur vivens constare corpore et anima, si per corpus pars physica intelligenda est, nihil essentialiter includere praeter materiam, quia, seclusa forma corporeitatis, nihil aliud essentiale potest manere in corpore ut est pars physica, ut recte probat argumentum ibi factum. Unde Aristot., VII Metaph., text. 39: *Manifestum* (inquit) *est quod anima quidem substantia prima, corpus vero materia; homo vero, vel animal, quod ex ambobus.* Et quamvis in tali materia requirantur dispositiones organicae ut dispositiones ultimae conditionesque necessariae, tamen non pertinent ad compositionem substantialem; et consequenter nec essentialiter includuntur in parte physica essentiali. Nihil tamen est quod nos cogat ut nomine corporis intelligamus puram partem physicam, quae est materia, sed ut stat sub quodam gradu metaphysico formae seu (quod idem est) dicit compositum ex materia et anima, verbi gratia, non quatenus anima est, sed quatenus dat gradum corporeitatis; ad declarandam enim propriam rationem animae et singularem gradum perfectionis quem addit ultra communem gradum corporis, distinguimus peculiariter in viventibus animam a corpore et significamus corpus per modum partis physicae, non quia forma in eo inclusa sit pars physica comparata ad animam, sed quia ita concipitur ac praescinditur ac si esset forma distincta. De qua re plura dici possent, quae omitto, quia ea scripsi in III tomo III partis, disp. LI, sect. 4.

15. *In cuiusvis viventis morte forma cadaveris introducitur in materiam.— Cuius sit speciei et a quo agente fiat.*— Ad secundum respondetur esse falsum assumptum; nam in morte hominis et cuiuscumque animalis forma cadaveris introducitur ne materia maneat sine forma. De qua forma et de unitate aut distinctione eius et de causa efficienti ipsius non est hic dicendi locus, et parum refert ad rem de qua agimus. Probabile ergo est in viventibus specie diversis formam cadaveris quae loco animae introducitur, esse specie distinctam, ut constat de plantis atque etiam de animalibus. Utrum autem respectu eiusdem viventis succedat forma eiusdem speciei, utrumque potest probabiliter dici, ut Caietanus disputat contra Scotum, I, q. 76, a. 4. Quoad causam vero efficientem, dicendum est produci ab aliquo temperamento proximo cum concursu alicuius causae universalis, sicut generaliter dicendum est de his quae per accidens generantur ex putrefactione. Ad tertium dicendum est corpus mortuum esse specie diversum, et consequenter quoad substantialem formam etiam esse numero distinctum. Neque refert quod de corpore Christi affertur, nam illud dicitur esse vel sensibiliter idem numero mortuum et vivum propter identitatem materiae, quantitatis et sensibilium accidentium, vel suppositaliter idem propter identitatem suppositi. De qua re dixi in III tomo, loc. citato, et latius in II tomo, disp. XXXVIII, sect. 3, ubi etiam declaravi an forma cadaveris, quae fuit in triduo in corpore Christi, fuerit hypostatice Verbo unita. Quod etiam Henricus loco supra citato attigit. Non est ergo necesse propter locutiones theologicas, quae commodum sensum habere possunt, fingere in homine novam formam sine fundamento philosophico, immo contra veram rationem substantialis et essentialis compositionis, ut partim ostensum est et in sequentibus amplius ostendemus. Specialis autem ratio physica, quae in homine sumi potest ex eo quod anima eius spiritualis est, in sequenti puncto tractabitur.

Tractatur sententia de multiplicatione formarum iuxta gradus rerum

16. Ultimus modus dicendi in hoc primo capite esse potest in unaquaque re tot

multiplicación cuantos son los grados de realidades naturales y según el número de grados participados por una sola e idéntica sustancia. Los grados de las sustancias materiales son cuatro, a saber: cuerpos inanimados, cuerpos vegetales, cuerpos sensibles y racionales. Además, algunos entes naturales participan de un solo grado, y en ellos únicamente existe una forma, y éstos son los cuerpos inanimados; los vegetales, en cambio, participan de dos grados, estando, por tanto, constituídos por dos formas; los animales, por tres; los hombres, por cuatro. Esta sentencia no la conozco expuesta de este modo en su totalidad; sin embargo, los autores que defendieron que en el hombre existen tres almas realmente distintas, si se expresan en consecuencia, por fuerza tienen que admitir todo el razonamiento expuesto; porque por la misma razón que distinguen en el hombre tres almas, tienen también que distinguir dos en el bruto; y por la misma razón que distinguen entre sí las almas, deben también distinguir el grado de alma del grado común de forma corporal, ya que en todas estas cosas hay la misma proporción. Ni puede darse otra razón de distinción si no es la subordinación y diferencia de grados. La opinión de la distinción de tres almas la defienden Filopón, en el lib. I *De Anima*, texto 91, a quien sigue Janduno, en el capítulo sobre el alma, q. 12, y Paulo Véneto, en *Summa de anima*, c. 5. No voy a referir aquí sus fundamentos, porque prácticamente coinciden con los que se apuntaron al tratar de las opiniones de los otros.

17. Sólo en el hombre parece descubrirse una peculiar necesidad de varias almas, al menos de dos, por dos causas principales exclusivas del hombre. La una, porque el alma racional es perfectamente espiritual e indivisible y distante en máximo grado de la imperfección de la materia; y parece, por ello, que entre extremos tan distantes no cabe unión inmediata; por consiguiente, es necesaria una forma mediante la cual se unan. Esta opinión apoya especialmente la sentencia de Enrique antes expuesta, ya que el alma racional, por ser incorpórea, no puede conferir el ser corpóreo; luego tampoco puede ser la forma de corporeidad. Y por el mismo motivo no puede ser formalmente la forma vegetativa o la sensitiva, puesto que estas formas son materiales y corruptibles;

multiplicari formas substantiales per se subordinatas, quot sunt gradus rerum naturalium et iuxta numerum graduum qui ab una et eadem substantia participantur. Sunt autem quatuor gradus substantiarum materialium, scilicet, inanimatorum corporum, vegetabilium, sensibilium et rationalium. Rursus entia naturalia quaedam participant unum solum gradum, et in eis tantum est una forma, et haec sunt corpora inanimata; vegetantia vero duos participant gradus, unde duabus formis constituuntur; animalia tribus, homines quatuor. Quam sententiam hoc modo integre declaratam non invenio; tamen auctores qui docuerunt esse in homine tres animas realiter distinctas, si consequenter loquantur, necesse est ut totum discursum factum amplectantur; nam qua ratione in homine distinguunt tres, oportet in brutis duas etiam distinguere; et qua ratione ipsas animas inter se separant, oportet quod gradum etiam animae a communi gradu formae corporalis distinguant; nam his omnibus eadem est proportio. Neque alia ratio distinctionis dari potest nisi graduum subordinatio et distinctio. Tenent autem eam opinionem de trium animarum distinctione Philop,. I de Anima, text. 91; quem sequitur Iandun., c. de Anima, q. 12; et Paulus Venetus, in Sum. de Anima, c. 5. Quorum fundamenta hoc loco non referam, quia fere coincidunt cum his quae in referendis aliorum opinionibus tacta sunt.

17. Solum in homine videtur inveniri peculiaris necessitas plurium animarum, saltem duarum, ob duas praecipuas causas homini proprias. Una est, quia rationalis anima est perfecte spiritualis et indivisibilis maximeque distans ab imperfectione materiae; et ideo extrema tam distantia non videntur posse immediate coniungi; est ergo necessaria aliqua forma qua mediante uniantur. Atque haec ratio peculiariter favet opinioni Henrici supra tractatae, nam anima rationalis, cum sit incorporea, non potest dare esse corporeum; ergo nec potest esse forma corporeitatis. Et eadem ratione non potest esse forma vegetativa aut sensitiva formaliter; nam huiusmodi formae sunt materiales et corruptibiles; ergo propter haec

por estas razones, pues, se requiere en el hombre, además del alma, alguna forma material, ya sea una, ya múltiple.

18. *Los maniqueos defendían dos almas.*— La otra causa es que en el hombre existen operaciones contrarias, porque *la carne ambiciona contra el espíritu y el espíritu contra la carne;* y las operaciones contrarias no pueden proceder del mismo principio, sino de principios contrarios. Ockam, que defiende tal sentencia, se vale de este argumento en el *Quodl.* II, q. 10; y en la 11 añade también que estas almas se distinguen de la forma de corporeidad, al mismo tiempo que establece también diferencia entre esta forma y el alma sensitiva en los brutos; en cambio, niega que el alma sensitiva y la vegetativa sean distintas, en lo que por cierto no se expresa consecuentemente, ni explica tampoco si el alma se distingue de la forma de corporeidad en las plantas. También los maniqueos afirmaban que había dos almas en el hombre: una espiritual, infundida por el Dios bueno, y otra animal, que le es contraria, procedente del espíritu contrario, es decir, del Dios malo que ellos imaginaban, tal como hizo constar San Agustín en el lib. *De duabus animabus contra Manichaeos*, y en el lib. X *De Genes. ad litt.*, c. 13, y en el lib. *De vera religione*, c. 9; y de que muchos doctores católicos siguieron esta opinión sobre las dos almas, espiritual y sensible, en el hombre, nos da testimonio San Jerónimo en la epístola 150 a Hedibio, q. 12, explicando el pasaje por el que ellos se dejaron influir, *I ad Thessal.*, 5: *santifíqueos el Dios de paz, para que todo vuestro espíritu y vuestra alma y cuerpo se conserve sin merecer reprensión hasta el advenimiento de Nuestro Señor Jesucristo.* A este testimonio unían aquel de Daniel, 3: *bendecid al Señor, espíritus y almas de los justos.* Esto mismo lo sostuvo Filón en el lib. *Quod deterius potiori insidietur.*

19. *Refutación de la sentencia aducida con sus explicaciones.*— Esta sentencia, empero, no sólo es poco probable por raciocinio filosófico, sino que también es poco segura dentro de nuestra fe en cuanto a aquella parte en que afirma en el hombre varias almas. Y por lo que se refiere al argumento general de distinguir diversas formas sustanciales por los grados de las cosas, queda debidamente refutado *a posteriori* por el hecho de que de ese principio se si-

requiritur in homine aliqua forma materialis praeter animam, sive illa sit una sive multiplex.

18. *Duas animas ponebant Manichaei.*— Altera causa est quia in homine sunt operationes contrariae, nam *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem;* non possunt autem contrariae operationes ab eodem principio prodire, sed a contrariis. Quo argumento utitur Ocham, qui hanc sententiam docet, Quodl. II, q. 10, et in 11 addit etiam distingui has animas a forma corporeitatis, et in brutis etiam distinctam facit talem formam ab anima sensitiva eorum. De anima vero sensitiva et vegetativa negat esse distinctas. In quo certe non consequenter loquitur; neque etiam declarat an in plantis distinguatur anima a forma corporeitatis. Manichaei etiam duas in homine asserebant esse animas, unam spiritualem a bono Deo inditam, aliam vero animalem ei contrariam, et a contrario principio, malo scilicet Deo, quem illi fingebant, profectam, ut retulit August., lib. de Duab. Animab. contra Manichaeos, et X Gen. ad litter., c. 13, et lib. de Vera religione, c. 9; et plures Doctores catholicos secutos esse hanc sententiam de duabus animabus in homine, spirituali et sensuali, testatur Hier., epist. 150 ad Hedib., q. 12, tractans locum quo illi movebantur, I ad Thessal., 5: *Deus pacis sanctificet vos, ut integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventum Domini nostri Iesu Christi servetur.* Cui testimonio coniungebant illud Daniel., 3: *Benedicite, spiritus et animae iustorum, Domino.* Idem tenuit Philo, in libro Quod deterius potiori insidietur.

19. *Improbatur adducta sententia cum suis explicationibus.*— Haec vero sententia non solum in philosophica ratione improbabilis est, sed etiam in nostra fide parum tuta, quantum ad eam partem qua ponit in homine plures animas. Et quidem quantum ad illam rationem generalem distinguendi plures formas substantiales ex gradibus rerum, a posteriori ex eo recte improbatur quod ex illo principio sequitur necessarias

gue que son necesarias en el hombre almas realmente distintas, lo cual está en contra de la sana doctrina. Además, todas las razones con que hemos probado que el alma no se distingue de la forma de cuerpo en los vivientes, demuestran *a fortiori* que la adición de un nuevo grado no basta para establecer la distinción real de formas.

20. Más aún, las razones propuestas contra la primera sentencia, por las que se demostró que las formas no se distinguen realmente a causa de los diversos predicados quiditativos subordinados entre sí, prueban lo mismo, aunque un predicado añada al otro algún grado nuevo, pues cuando esos dos grados se unen en una sola e idéntica realidad, el uno se compara con el otro como la diferencia específica con la genérica, y así resulta constituída de ambos una sola especie sustancial, igual que de un universal y un particular; luego, en realidad, no se distinguen esos grados o diferencias en cuanto unidos en dicha especie; luego tampoco se distinguen realmente en tal sustancia las formas que son los principios de dichos grados o diferencias. Se explica esto, finalmente, aplicando proporcionalmente la razón antes expuesta, porque si, por ejemplo, en el caballo hay un alma vegetativa, es necesario que esté contraída por alguna diferencia específica, ya que el alma vegetativa en cuanto tal sólo expresa una razón genérica, la cual se distingue mediante diversas especies, como es de sobra evidente en los árboles y en las plantas; ahora bien, no puede haber en el caballo un alma individual y real constituída bajo el género de alma vegetativa sin que al mismo tiempo esté en alguna especie de dicho género; luego es menester que esté contraída y constituída por alguna diferencia específica. Por tanto, o esa diferencia está contenida dentro del grado propio de lo vegetativo, igual que permanece la diferencia de un árbol, por ejemplo el peral, dentro del ámbito del grado vegetativo; o se trata de la diferencia propia que eleva a esa alma al grado sensitivo. Lo primero no puede afirmarse, porque, de lo contrario, esa alma, en cuanto tal, constituiría una especie última e ínfima de realidad vegetal, la cual no sería capaz de una diferencia superior y, consecuentemente, tampoco de un alma superior. Ni ese grado se compararía con el siguiente como el género con la especie, sino que se opondrían como dos

esse in homine animas realiter distinctas, quod est a sana doctrina alienum. Deinde omnes rationes quibus probavimus non distingui in viventibus animam a forma corporis, a fortiori probant additionem novi gradus non sufficere ad formas realiter distinguendas.

20. Immo rationes factae contra primam sententiam, quibus ostensum est non distingui realiter formas propter diversa praedicata quidditativa inter se subordinata, idem probant, etiam si unum praedicatum addat alteri novum gradum, nam quando illi duo gradus in una et eadem re coniunguntur, unus comparatur ad alium ut differentia specifica ad genericam, et ita ex utroque una substantialis species constituitur tamquam ex universali et particulari; ergo in re non distinguuntur illi gradus seu differentiae ut coniunctae in tali specie; ergo nec formae, quae sunt principia talium graduum vel differentiarum, realiter distinguuntur in tali substantia. Quod tandem declaratur applicando cum proportione rationem supra factam, nam si in equo, verbi gratia, est anima vegetativa, necesse est ut per aliquam specificam differentiam sit contracta, nam anima vegetativa ut sic solum dicit rationem genericam, quae distinguitur per varias species, ut in arboribus et plantis est evidentissimum; non potest autem esse in equo individua et realis anima constituta sub genere animae vegetativae et non sub aliqua specie illius generis; ergo necesse est ut per aliquam specificam differentiam sit contracta et constituta. Aut ergo illa differentia continetur intra gradum ipsum vegetativum, sicut differentia specifica cuiusdam arboris, verbi gratia, piri, manet intra latitudinem gradus vegetativi; vel est ipsamet differentia elevans illam animam ad gradum sensitivum. Primum dici non potest, quia alias illa anima ut sic constitueret ultimam quamdam et infimam speciem rei vegetabilis, quae non esset capax ulterioris differentiae et consequenter neque ulterioris animae; neque compararetur ille gradus ad subsequentem ut genus ad speciem, sed opponerentur tam-

especies últimas distintas; luego es menester afirmar lo segundo, a saber, que el alma vegetativa, según su razón genérica, se contrae en el alma del caballo por el grado específico mismo. De aquí se llega claramente a la conclusión de que el alma vegetativa en el caballo no es realmente distinta de la sensitiva, puesto que ninguna cosa puede distinguirse realmente de la diferencia por la que está esencialmente constituída.

21. Este argumento tiene la misma eficacia en el alma racional y se puede aplicar de igual manera; en efecto, si, por ejemplo, el alma sensitiva fuese en el hombre realmente distinta de la racional, tendría una contracción específica al grado sensitivo; por tanto, sería un alma irracional y propia de una bestia, la cual, si se le separa el alma racional, ya sea por la consideración del entendimiento, ya, al menos, por potencia de Dios en la realidad misma, constituiría con verdad un bruto tan cabal y perfecto en la especie de animal como lo es el caballo. Este mismo es el sentido en que, con razón, afirmó San Agustín en el lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 8, que al decir Apolinar que el Verbo asumió el alma sensitiva sin la racional, había dicho que en realidad asumió una bestia. ¿Cómo podría, pues, un compuesto constituído por tal alma, ser ulteriormente informado por un alma racional?

22. Existe, además, un argumento eficacísimo que, aunque es común a todos los casos, se manifiesta con especial evidencia en el hombre, y está tomado de la subordinación y dependencia de todas las fuerzas y facultades humanas; en efecto, como consecuencia del exceso de atención prestado por una facultad, por ejemplo la intelectiva, a su acción, se llega a impedir la operación del sentido, e incluso la nutrición; y por la operación de una potencia, verbigracia de la fantasía, es movido el corazón y se excitan las otras facultades naturales. Partiendo de esta experiencia, probamos más arriba que existe una forma sustancial distinta de las facultades accidentales, de suerte que existe un principio único en el que están radicadas todas las facultades y del que se deriva esa «simpatía» de las acciones.

23. Podrían todavía acumularse aquí los argumentos teológicos, como aquel que se toma del *Génesis*, 2: *hizo Dios al hombre del barro de la tierra e insufló en su frente un espíritu de vida, y el hombre se convirtió en un alma dotada*

quam duae species ultimae condistinctae; ergo necesse est dicere secundum, nimirum animam vegetativam secundum suam rationem genericam contrahi in anima equi per ipsummet gradum specificum. Ex quo aperte concluditur animam vegetativam in equo non esse re distinctam a sensitiva, quia nulla res potest distingui realiter a differentia per quam essentialiter constituitur.

21. Atque haec ratio eamdem vim habet in anima rationali, et eodem modo applicari potest; nam, si anima sensitiva, verbi gratia, esset in homine re distincta a rationali, illa esset specifice contracta intra gradum sensitivum; unde esset anima quaedam irrationalis et belluina, quae, seclusa rationali, aut per intellectum, aut reipsa saltem per potentiam Dei, vere constitueret quoddam brutum tam integrum et completum in specie animalis sicut est equus; quo modo recte ait August., lib. LXXXIII Quaest., q. 8, Apollinarem, dum asserit Verbum assumpsisse animam sensitivam sine rationali, reipsa dixisse assumpsisse quamdam belluam. Quomodo ergo posset compositum tali anima constitutum ulterius informari anima rationali?

22. Praeterea est optima ratio communis quidem omnibus, sed quae evidentius in homine conspicitur sumiturque ex subordinatione et dependentia omnium humanarum virium ac facultatum; nam ex attentione nimia ad actionem unius facultatis, verbi gratia, intellectivae, impeditur operatio sensus, immo et ipsa nutritio; et ex operatione unius potentiae, verbi gratia, operatione phantasiae, movetur cor et excitantur aliae facultates naturales. Ex qua experientia supra probavimus dari formam substantialem distinctam a facultatibus accidentalibus, ut sit unum principium in quo omnes facultates radicentur et a quo proveniat illa sympathia actionum.

23. Possent praeterea hic adiungi argumenta theologica, ut est illud quod sumitur ex illis verbis Genes., 2: *Formavit Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est*

de vida; efectivamente, ese espíritu que Dios le insufló fue el alma racional, y mediante ella quedó el hombre convertido en viviente y, consecuentemente, en sensitivo. Otro está tomado del VIII Sínodo general, que es el IV de Constantinopla, canon 11, que es como sigue: *parece que algunos han llegado hasta tal grado de impiedad, que afirman dogmáticamente que el hombre tiene dos almas. Así, pues, dado que el Antiguo y Nuevo Testamento y todos los Padres de la Iglesia afirman que el hombre posee un alma racional única, este santo y universal Sínodo anatematiza a esos fautores de la impiedad.* Por eso en el libro *De Eccles. dogmat.*, c. 15, se propone también esto como un dogma cierto; mas como Ockam dice que allí se trata de dos almas racionales, para que se vea que esto es falso, voy a poner las palabras: *Ni decimos que en un solo hombre existen dos almas, tal como escribían Santiago y otros de los sirios, de suerte que una, mediante la cual queda animado el cuerpo, sea animal y esté imbuída en la sangre, y la otra, la cual nos proporciona la razón, sea espiritual; sino que decimos que en el hombre el alma que vivifica el cuerpo con su unión y la que se dispone a sí misma con la razón, es una sola e idéntica.* San Agustín tiene otros similares en *De spririt. et anim.*, c. 3; el Damasceno, en el lib. II *De fide*, c. 12. Se añade además el que, en otro caso, al morir el hombre, un alma dejaría de existir; y el que Cristo, al morir, habría perdido en absoluto alguna sustancia unida con el Verbo; por eso Ockam, para evitar este inconveniente, afirma que en Cristo el alma sensitiva se conservó o juntamente con la racional o juntamente con el cuerpo. Ahora bien, si entiende que permaneció unida con el cuerpo, es una herejía, porque, en otro caso, no hubiese permanecido muerto, sino dotado de vida sensitiva. Y si entiende que permaneció separada, proclama el milagro inaudito de que una forma material haya sido conservada sin materia. También es igualmente inaudito en la Iglesia el que las dos almas de Cristo hayan estado separadas durante los tres días. Por tanto, es temerario afirmar esto, si es que no queremos llamarlo erróneo.

24. Por eso, cuando al espíritu y al alma del hombre se los llama con distintos nombres en la Escritura, no se los distingue por la sustancia, sino por su función y oficio, tal como dice antes San Jerónimo y hemos explicado am-

homo in animam viventem; ille enim spiritus quem Deus spiravit anima rationalis fuit, et per eamdem factus est homo vivens et consequenter etiam sentiens. Aliud est ex VIII Synodo generali, quae est Constantinop. IV, can. 11, qui sic habet: *Apparet quosdam in tantum impietatis venisse, ut homines duas animas habere dogmatizent; tales igitur impietatis inventores et similes sapientes, cum vetus et novum Testamentum omnesque Ecclesiae Patres unam animam rationalem hominem habere asseverent, sancta et universalis Synodus anathematizat.* Unde in lib. de Eccles. dogmat., c. 15, hoc etiam traditur ut dogma certum; quia vero Ocham dicit ibi esse sermonem de duabus animabus rationalibus, ut constet id esse falsum, referam verba: *Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animetur corpus et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationem ministret; sed dicimus unam esse eamdemque animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat.* Similia habet Augustinus, de Spirit. et anim., c. 3; Damascen., lib. II de Fide, c. 12. Accedit quod alias mortuo homine aliqua anima desineret esse, et Christus moriens aliquam substantiam Verbo unitam simpliciter dimisisset. Unde Ocham, ut hoc incommodum evitet, dicit animam sensitivam Christi conservatam esse in Christo, vel cum rationali vel cum corpore. Sed si intelligat mansisse unitam corpori, est haeresis, alias corpus illud non mansisset mortuum, sed sentiret. Si vero intelligat mansisse separatam, dicit miraculum inauditum quod forma materialis conservata sit sine materia. Item inauditum est in Ecclesia duas animas Christi esse separatas in triduo. Quare temerarium esset, ne dicam erroneum, id asserere.

24. Quocirca, cum spiritus et anima hominis distincte nominantur in Scriptura, non distinguuntur substantia, sed munere et officio, ut Hieronymus supra indicat, et

pliamente en el I tomo de la III parte, q. 6, en el com. del a. 2 y en la disp. XVII, sec. 4. Al alma en cuanto vivifica simplemente el cuerpo se le llama muchas veces con el nombre de espíritu, como en el *Eclesiast.*, 12: *y el espíritu vuelve al Señor*, etc., espíritu que es llamado alma inmortal en otro pasaje, concretamente en San Mateo, 12: *No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma.* Y de Nuestro Señor Jesucristo se dice en el c. 27 de San Mateo que exhaló el espíritu, o sea el alma. Por eso en Clemen., *Unic. de Sum. Trinit.*, se dice que Cristo asumió las dos partes unidas de nuestra naturaleza, a saber: el cuerpo y el alma racional.

25. *Aunque sea inextensa, el alma racional es la forma de la materia.*— Los argumentos propuestos en contra tienen fácil solución. En efecto, al primero se le niega la menor, porque, aunque el alma sea indivisible y espiritual, puede unirse inmediatamente a la materia por ser esencialmente acto de ella. Efectivamente, no tiene importancia el que la materia y el alma racional tengan entre sí una gran distancia en la perfección de la entidad, pues para la unión no se ha de atender a la distancia o proximidad en la perfección de la entidad, sino a la proporción y a la conveniencia que tienen en la relación mutua de acto y potencia, proporción que se descubre como suficiente entre la materia y el alma; más aún, acaso es mayor y más perfecta que entre la materia y cualquier otra forma. En otro caso, por más que se piense la materia como ya informada por cualquier forma o alma extensa y material, todavía el alma será desproporcionada para unirse con ella; porque, por lo que atañe a la extensión, esa forma es igualmente extensa que la materia; por consiguiente, si la desproporción se origina de esto, no se la evita, sino que se la aumenta por un nuevo concepto. En primer lugar, porque al ser dicha alma sensitiva un acto sustancial y específico, tal como se probó, está más distante del alma racional por lo que se refiere a la proporción requerida para la unión, que lo está el alma de la materia, y de esta suerte más bien impide la unión que contribuye a ella. En segundo lugar, porque si se diese un alma sensitiva, la intelectiva sería un puro principio de intelección; y un principio puro de intelección no es apto para informar un cuerpo, según demostraremos más ampliamente luego al tratar de

late declaravimus in I tom. III partis, q. 6, in Com. a. 2, et disp. XVII, sect. 4. Saepe vero ipsa anima, prout absolute vivificat corpus, nomine spiritus appellatur, ut Ecclesiast., 12: *Et spiritus redit ad Dominum*, etc.; qui spiritus immortalis alibi anima vocatur, nempe Matthaei, 10: *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere.* Et de Christo Domino dicitur Matth., 27, quod emisit spiritum, id est, animam. Unde in Clement., unic. de Sum. Trinit., dicitur Christus assumpsisse partes naturae nostrae unitas, corpus scilicet et animam rationalem.

25. *Rationalis anima, licet inextensa, materiae forma est.*— Nec rationes in contrarium factae difficilem habent solutionem. Ad primam enim negatur minor, nam, licet anima sit indivisibilis et spiritualis, potest immediate uniri materiae, quia essentialiter est actus eius. Non enim refert quod in perfectione entis multum inter se distent materia et anima rationalis, nam ad unionem non est attendenda distantia vel propinquitas in perfectione entitatis, sed in proportione et convenientia in mutuo respectu actus et potentiae, quae proportio sufficiens reperitur inter materiam et animam; immo fortasse maior et perfectior quam inter materiam et quamcumque aliam formam. Alioqui etiamsi fingatur materia iam informata quacumque forma vel anima extensa et materiali, adhuc erit anima improportionata ut uniatur illi; quia quod ad extensionem attinet, tam extensa est illa forma sicut materia; ergo si inde oriebatur improportio, non tollitur, immo augetur aliunde. Primo, quia cum illa anima sensitiva sit actus substantialis et specificus, ut probatum est, magis distat ab anima rationali quoad proportionem requisitam ad unionem quam anima et materia, et ita potius impedit quam iuvat ad unionem. Secundo, quia si intercederet anima sensitiva, intellectiva esset purum principium intelligendi; purum autem intelligendi principium non est aptum ad informandum corpus, ut latius ostendemus infra, tractando de intelli-

las inteligencias separadas. Así, pues, para que el alma racional sea verdadera forma del cuerpo, es menester que ella misma no sea solamente el principio de las intelecciones, sino que lo sea también de las operaciones que se ejercen mediante el cuerpo; por consiguiente, lo ha de ser preferentemente de las operaciones sensitivas, que son las que están más cerca de las acciones propias del entender. Hasta tal punto es esto necesario, que han llegado algunos a dudar si el alma racional en cuanto intelectiva era forma del cuerpo. Empero no existe razón de su duda, ya que el alma racional es por esencia forma del cuerpo, según su totalidad y según todos sus grados, los cuales, aunque sean objeto de nuestra precisión mental, sin embargo se identifican en el alma. Por eso, aunque no dimanen de la esencia de esta alma potencias intelectivas que puedan ser recibidas en el cuerpo, con todo las mismas potencias sensitivas, e incluso las vegetativas, se originan con una perfección peculiar exclusiva del alma racional y proporcionada para estar al servicio de las acciones de la mente. Esto constituye también un argumento de que el alma sensitiva es la misma que la racional en el hombre.

26. *En qué sentido el alma racional es forma de corporeidad.*— Con esto se llega a comprender también en qué sentido el alma racional, a pesar de ser incorpórea, puede ser forma de corporeidad; en efecto, el que sea acto o forma de corporeidad no es lo mismo que el que sea corpórea o extensa, sino que es una forma que juntamente con la materia constituye una sola sustancia compuesta capaz de cantidad. Por eso, tal como dije en la disp. XIII, el ser forma de corporeidad es absolutamente lo mismo que ser forma sustancial de la materia, pues precisamente porque es acto sustancial de la materia resulta constituída de ambas una sustancia íntegra material y corpórea. Por tanto, puesto que el alma racional, a pesar de ser indivisible, es verdadera forma sustancial del cuerpo, posee cuanto es necesario para ser forma de corporeidad. Esto nos lleva asimismo a la conclusión de que puede contener suficientemente también los grados intermedios, concretamente el vegetativo y el sensitivo, de suerte que pueda comunicarlos formalmente al compuesto, ya que no puede contener los

gentiis separatis. Ut ergo rationalis anima sit vera forma corporis, oportet ut ipsamet sit principium non tantum intellectionum, sed etiam operationum quae exercentur per corpus; ergo maxime operationum sensitivarum, quae sunt actionibus intelligendi propinquiores. Quod adeo necessarium est, ut dubitaverint nonnulli an ipsamet anima quatenus intellectiva informet corpus. Non vero est quod dubitaverint, nam rationalis anima essentialiter est forma corporis secundum se totam et secundum omnes gradus, qui, licet a nobis ratione praescindantur, in re tamen idem in anima sunt. Unde, licet ex essentia huius animae non dimanent potentiae intellectivae quae in corpore recipiantur, tamen eaedemmet potentiae sensitivae, immo et vegetativae, manant cum singulari quadam perfectione propria rationalis animae et proportionata ad ministrandum actionibus mentis. Et hoc etiam est argumentum eamdem esse animam sensitivam cum rationali in homine.

26. *Anima rationalis qualiter forma corporeitatis.*— Ex quo etiam intelligitur quomodo anima rationalis, licet sit incorporea, possit esse forma corporeitatis; nam esse actum aut formam corporeitatis, non est esse ipsam corpoream seu extensam, sed esse formam constituentem cum materia unam substantiam compositam capacem quantitatis. Unde, ut supra, disp. XIII, dicebam, idem omnino est esse formam corporeitatis quod esse formam substantialem materiae, quia ex hoc praecise quod sint actus substantialis materiae, constituitur ex utraque substantia integra, materialis et corporea. Cum ergo rationalis anima, etiamsi sit indivisibilis, vera forma sit substantialis corporis [1], habet quidquid necessarium est ut sit forma corporeitatis. Ex quo etiam concludi potest continere etiam sufficienter gradus intermedios, vegetativum, scilicet, et sensitivum, ita ut eos formaliter conferre possit composito, quia non potest continere extre-

[1] Conc. Viennen., in Clement., unica, de Trinit. et fid. cath.; Conc. Lat., sub Leone X, sess. 8, decreto quod incipit: Aposto lici regiminis sollicitudo.

grados extremos sin contener estos intermedios. Sin embargo, es frecuente decir que el alma racional contiene estos grados virtual y eminentemente. Esto, empero, no les parece suficiente a otros para la causalidad formal, aunque sea bastante para la eficiente. Y así, sin duda, lo que hay que afirmar es que, igual que el concepto de forma de corporeidad no exige formalmente que sea corpórea, del mismo modo al concepto de alma vegetativa y sensitiva no pertenece el que sean materiales y extensas, sino el que sean principio formal del vegetar y del sentir y el que constituyan formalmente un viviente según estos grados determinados de vida, cosa que verdadera y formalmente posee el alma racional; mas se dice que los contiene eminentemente por comparación con las formas de dichos grados que no trascienden la perfección propia de ellos, ya que ella contiene sus perfecciones de un modo más elevado. En consecuencia, hablando en general, hay que negar que pertenezca al concepto de forma vegetativa o sensitiva el ser corruptible o educida de la potencia de la materia, sino que lo que habría que añadir sería que esto pertenece al concepto de alma exclusivamente vegetativa o exclusivamente sensitiva; y en el hombre no existe forma alguna que sea únicamente vegetativa o sensitiva; por tanto, en el hombre no hay forma ninguna educida de la potencia de la materia. Ni esto constituye obstáculo, como objetan algunos, para la generación natural del hombre, ya que para ella no es menester que la forma se produzca por educción; de lo contrario, aunque en el hombre hubiese un alma sensitiva educida de la potencia de la materia, no sería un hombre el que se engendraba, sino que sería el animal irracional constituído por tal alma. Así, pues, para la generación natural basta con que la unión del alma con el cuerpo se realice de un modo natural mediante la disposición y acción natural.

27. *Las operaciones contrarias en el hombre.*— Al último argumento de Ockam se responde, en primer lugar, que la diversidad u oposición de operaciones denuncia diversidad de facultades próximas, pero no de formas, tal como antes se dijo. Se afirma, además, que la existencia de operaciones contrarias en el hombre puede entenderse de dos maneras, a saber: o en simultaneidad o en diversos tiempos. Esto segundo no sólo puede acaecer en la misma alma, sino también en la misma potencia, como es de por sí evidente; en cambio, lo pri-

mos gradus sine his mediis. Dici autem solet frequenter rationalem animam virtute et eminenter continere hos gradus. Quod tamen aliis videtur non sufficere ad formalem causam, licet ad efficientem satis sit. Atque ita sine dubio dicendum est, sicut de ratione formae corporeitatis non est ut sit corporea formaliter, ita de ratione animae vegetativae et sensitivae non esse quod sint materiales et extensae, sed quod sint principium formale vegetandi et sentiendi, et quod constituant formaliter vivens secundum hos gradus vitae, quod vere ac formaliter habet anima rationalis; dicitur tamen eminenter continere, comparatione facta ad formas illorum graduum quae perfectionem eorum non transcendunt, quia altiori modo continet perfectiones earum. Unde, generatim loquendo, negandum est esse de ratione formae vegetativae aut sensitivae quod sit corruptibilis, aut educta de potentia materiae, sed addendum esset illud esse de ratione animae vegetativae tantum aut sensitivae tantum; in homine autem nulla est forma quae sit aut vegetativa aut sensitiva tantum. Quare nulla est in homine forma educta de potentia materiae. Neque hoc obstat, ut alii obiiciunt, naturali generationi hominis, quia ad hanc non est necesse ut forma fiat per eductionem; alias etiamsi in homine esset anima sensitiva educta de potentia materiae, non generaretur homo, sed illud animal irrationale constitutum per talem animam. Ad generationem ergo naturalem satis est quod unio animae ad corpus naturali modo fiat per naturalem dispositionem et actionem.

27. *In homine contrariae operationes.*— Ad ultimam rationem Ochami respondetur imprimis diversitatem vel oppositionem operationum indicare diversitatem facultatum proximarum, non vero formarum, ut supra dictum est. Deinde dicitur dupliciter intelligi posse esse in homine operationes contrarias, scilicet, vel simul vel diversis temporibus. Hoc posterius non solum in eadem anima, sed etiam in eadem potentia accidere potest, ut per se constat; illud autem prius

mero no es verdad, si se lo entiende referido a la contrariedad propia; pues cuando la voluntad y el apetito se ven movidos simultáneamente por afectos contrarios, tienden a objetos (aprehendidos) bajo diversas razones y también de diverso modo; puesto que si el afecto del uno es eficaz, es ineficaz el del otro, llevándonos este indicio más bien a la conclusión de que estos apetitos están radicados en la misma alma por el hecho de que el movimiento del uno retarda el movimento del otro con tal que se encuentren en cierto grado de oposición; mientras que si se da conveniencia entre ambos, la realización es más fácil y más pronta. Y baste esto acerca del primer capítulo y modo de imaginar pluralidad de formas sustanciales en la misma materia.

Las partes heterogéneas y sus formas

28. El segundo modo de opinar sobre la pluralidad de formas puede ser que acontece que dos formas sustanciales permanecen en la misma materia o en una parte idéntica de la misma, cuando la una es imperfecta y, en comparación con la otra, se la considera como disposición preparativa de la materia y no como forma genérica y específica. Existe en esto una gran diferencia entre este modo y el precedente, ya que en el anterior ambas formas son esenciales al compuesto, y los predicados derivados de cada una de las formas se predican entre sí quiditativa y esencialmente, por ejemplo, el hombre es animal, etc., cosa que sería completamente contradictoria, si las formas fuesen distintas. Empero, de acuerdo con este segundo procedimiento, la forma que constituye una disposición para la otra no pertenece a la esencia de la sustancia compuesta de materia y de la otra forma, al igual que esa clase de disposiciones accidentales tampoco pertenecen a la esencia, sino que son causas en cierto modo extrínsecas.

29. Me encuentro con dos opiniones que pueden formar parte de este segundo capítulo. La una es la que pone únicamente en los vivientes en cada una de sus partes heterogéneas formas parciales específicamente distintas, las cuales disponen para la forma íntegra, que es una sola, distinta realmente de todas esas formas parciales. Así lo defiende Antonio Andrés, lib. VII *Metaph.*, q. 17; y Paulo Véneto en *Sum. De Anim.*, c. 5; Nifo, lib. I *De Generat.*, text. 78; y suele atribuírsele al Comentador, porque dice en el lib. VI *Phys.*, com. 59, que el

non est verum, intellectum de propria contrarietate: nam quando voluntas et appetitus simul moventur affectibus contrariis, tendunt in obiecta sub diversis rationibus et diverso etiam modo; nam, si affectus unius est efficax, alterius est inefficax, ex quo potius colligitur hos appetitus in eadem anima radicari, nam motus unius retardat motum alterius, si sit aliquo modo repugnans; si autem inter se consentiant uterque, facilius et promptius fit. Atque haec de primo capite et modo fingendi plures formas substantiales in eadem materia.

De partibus heterogeneis et earum formis

28. Secundus modus opinandi de pluralitate formarum esse potest, contingere duas formas substantiales manere in eadem materia vel in eadem parte illius, quando una est imperfecta et comparatur ad aliam ut dispositio praeparans materiam et non ut forma generica et specifica; in quo est magna differentia inter hunc modum et praecedentem, quod in illo utraque forma est essentialis composito, et praedicata a singulis formis desumpta quidditative et essentialiter inter se praedicantur, ut hominem esse animal, etc., quod plane repugnaret, si formae essent distinctae. At vero iuxta hanc secundam viam, forma quae est dispositio ad aliam non est de essentia substantiae compositae ex materia et alia forma, sicut tales dispositiones accidentales non sunt de essentia, sed causae aliquo modo extrinsecae.

29. Duas autem opiniones invenio quae ad hoc secundum caput pertinere videntur. Una est quae in solis viventibus ponit in singulis partibus dissimilaribus singulas formas partiales specie distinctas, disponentes ad integram formam, quae est una realiter distincta ab omnibus illis partialibus. Ita tenet Antonius Andr., VII Metaph., q. 17; et Paulus Venetus, in Sum. de Anim., c. 5; Niphus, I de Generat., text. 78; et solet tribui Commentatori, eo quod VI Phys., com. 59, dicit cor, caput, et huiusmodi par-

corazón, la cabeza y otras partes semejantes se diferencian específicamente; y en el lib. II *Metaph.*, text. 17, dice que el animal y sus partes convienen en la forma del todo y se diferencian por sus formas propias. De estas partes entienden algunos lo que dice Aristóteles en el lib. II *De Generat. animal.*, c. 3, que el hombre vive primero con vida de planta, después, de animal, por fin con vida de hombre. Los argumentos consisten principalmente en que en estas partes existen disposiciones no sólo diversas, sino también contrarias, y en que de ellas se derivan operaciones de diversa naturaleza; por consiguiente también deben tener formas parciales de diversa naturaleza. Asimismo, porque una parte heterogénea amputada retiene la misma naturaleza de carne o de hueso, sin que, no obstante, permanezca en ella la forma del todo; luego permanece la forma parcial. En tercer lugar, porque estas partes difieren específicamente, pues por esto mismo se les llama partes heterogéneas o desemejantes; mas no se diferencian por la forma del todo; luego se diferencian por las formas parciales.

30. Mas esta sentencia es rechazada con razón por todos los que niegan la pluralidad de las formas, a los que citaré luego, y especialmente la ataca Iavello, VII *Metaph.*, q. 16. Además de los argumentos generales que prueban la unicidad de la forma sustancial, se refuta de la siguiente manera. O bien nos referimos a vivientes que poseen un alma indivisible, o divisible y coextensa con la materia. Si se trata de los segundos, puede concederse fácilmente que en las diversas partes heterogéneas existen diversas partes heterogéneas de la forma; ya que, efectivamente, en el árbol no es de la misma naturaleza la parte de la forma que está en el ramaje que la que está en el fruto, etc.; con todo, se trata de formas parciales aptas para unirse entre sí formando un continuo, componiendo por ello una sola forma íntegra del todo. Por tanto, es falso imaginar alguna otra forma total sobreañadida a estas formas parciales, la cual informe de nuevo todas esas partes; pues ¿cuál es el objeto de esa nueva forma o qué indicio probable nos sirve para demostrarla? Efectivamente, cuanto existe en el todo y en cada una de sus partes, por lo que atañe a los accidentes y operaciones, queda suficientemente salvado sólo con solas las formas parciales unidas entre sí o —lo que es lo mismo— solamente con forma íntegra compuesta de dichas partes. Pregunto además si aquella forma total es indivisible o es ex-

tes specie differre: et II Metaph., text. 17, ubi dicit animal et partes eius convenire in forma totius et differre in formis propriis. Et de his partibus intelligunt aliqui quod Aristoteles ait, II de Generat. animal., c. 3, hominem prius vivere vita plantae, post animalis, tandem vita hominis. Rationes praecipue sunt quia in his partibus sunt dispositiones, non solum diversae, sed etiam contrariae, et ab eisdem sunt operationes diversarum rationum. Ergo habent etiam formas partiales diversarum rationum. Item, quia pars heterogenea abscissa retinet eamdem naturam carnis aut ossis, et tamen in ea non manet forma totius; ergo manet forma partialis. Tertio, quia hae partes differunt specie; ideo enim partes heterogeneae seu dissimilares dicuntur; sed non differunt in forma totius; ergo differunt in formis partialibus.

30. Haec vero sententia merito reiicitur ab omnibus qui negant pluralitatem formarum, quos infra referam, et specialiter agit contra illam Iavellus, VII Metaph., q. 16. Et praeter rationes generales quae probant unitatem formae substantialis, impugnatur in hunc modum. Aut loquimur de viventibus habentibus indivisibilem animam, aut divisibilem et coextensam materiae. Si de posterioribus sit sermo, facile concedi potest in diversis partibus heterogeneis esse diversas partes formae heterogeneas; nam revera in arbore non est eiusdem rationis illa pars formae quae est in fronde et quae est in fructu, etc.; sunt tamen partiales illae formae et aptae ut inter se uniantur et continuentur, et ideo componunt unam integram formam totius. Quapropter falsum est fingere aliam formam totalem superadditam his formis partialibus et omnes illas partes iterum informantem; ad quid enim est huiusmodi forma, aut quo indicio probabili ostenditur? Quidquid enim est in toto et in singulis partibus, quantum ad accidentia et operationes, salvatur sufficienter cum solis illis formis partialibus inter se unitis, seu (quod idem est) cum sola forma integra composita ex illis partibus. Praeterea inquiro an illa forma totalis indivisibilis sit vel

tensa. Lo primero no es afirmable respecto de estas formas materiales; y, si se afirma de algunas, esto corresponde ya al segundo miembro propuesto antes. Luego esa forma será extensa y estará compuesta de partes; de nuevo pregunto sobre ella si las partes que corresponden a las diversas partes heterogéneas del cuerpo son absolutamente semejantes y de idéntica naturaleza entre sí o si son de algún modo diferentes o desemejantes. No cabe afirmar lo primero, sobre todo expresándose consecuentemente con dicha opinión, ya que en contra de ello están los argumentos mismos en que ella se apoya, concretamente cómo la forma que es en sí misma de idéntica naturaleza requiere en las diversas partes disposiciones diversas y contrarias, sobre todo por no estar toda en cada una de las partes, sino por estar según sus diversas partes, las cuales son completamente diferentes entre sí. Igualmente, al explicar cómo dicha forma posee diversas acciones en las diversas partes; puesto que si esto se atribuye a disposiciones diversas, bastarán en consecuencia disposiciones accidentales diversas para esa diversidad de acciones, ya que las mismas acciones son también accidentales; por consiguiente, es superfluo imaginar en cada una de las partes una doble forma sustancial, a saber, la parcial y la total, de las que una es disposición para la otra. Además, contra este modo de multiplicación de formas tienen valor *a fortiori* todos los argumentos que propondremos en el miembro siguiente.

31. *Las formas de todos los brutos son divisibles.*— Parece, pues, que puede existir algún motivo mayor de duda en estos vivientes que tienen formas indivisibles, aunque a mí en verdad me parece que sólo tiene lugar en la composición del hombre; pues aunque haya sus discusiones a propósito de las almas de los animales más perfectos, con todo yo doy por supuesto que es más probable que ninguna forma material sea verdadera y propiamente indivisible. En efecto, dos son los modos en que se puede decir de una forma que es indivisible: el uno, en el sentido de que, aunque conste de partes, sin embargo o no pueden separarse naturalmente, tal como pasa en las formas celestes, o no pueden separarse de tal manera que se conserven separadas, sino que se corrompen tan pronto como están divididas. De este modo acaso sean indivisibles las almas de los animales más perfectos; sin embargo, esta indivisibilidad nada tiene que

extensa. Primum dici non potest de his formis materialibus; et, si de aliquibus dicatur, id pertinet ad secundum membrum supra propositum. Erit ergo forma illa extensa et composita ex partibus; de qua rursus interrogo an partes eius, quae correspondent diversis partibus heterogeneis corporis, sint omnino similes et eiusdem rationis inter se vel aliquo modo diversae et dissimilares. Primum dici non potest, praesertim loquendo consequenter in illa sententia, nam contra illud procedunt argumenta quibus ipsa nititur, quomodo, scilicet, forma, quae in se est eiusdem rationis, requirat in diversis partibus diversas et contrarias dispositiones, maxime cum non sit tota in singulis partibus, sed secundum diversas partes, quae inter se sunt omnino similes. Item, quomodo habeat illa forma in diversis partibus diversas actiones; nam si hoc tribuatur diversis dispositionibus, ergo sufficient diversae dispositiones accidentales ad eam diversitatem actionum, cum actiones ipsae accidentales etiam sint; ergo superfluum est fingere in singulis partibus duplicem formam substantialem, partialem, scilicet, et totalem, quarum una sit dispositio ad aliam. Et praeterea contra hunc modum multiplicandi formas procedent a fortiori quae in sequenti membro dicemus.

31. *Brutorum omnium formae divisibiles.*— In his ergo viventibus quae habent indivisibiles formas, videri potest nonnulla maior dubitandi ratio, quae revera solum habet locum in compositione hominis; quamvis enim de animabus perfectorum animalium sit nonnulla controversia, suppono tamen esse probabilius nullam formam materialem esse vere ac proprie indivisibilem. Duobus enim modis potest dici forma indivisibilis: uno modo, quia, licet constet ex partibus, tamen vel separari naturaliter non possunt, ut in formis caelestibus, vel non possunt ita separari ut separatae conserventur, sed statim ac dividuntur, corrumpuntur. Et hoc fortasse modo sunt indivisibiles animae perfectorum animalium; haec tamen indivisibilitas nihil refert ad rem de

ver con el problema de que tratamos, ya que para ello basta con que el alma misma conste de partes heterogéneas y que resulte, en cuanto es un todo, de la unión inseparable de ellas mismas, de suerte que sea superfluo el inventar otras formas parciales distintas en cada una de las partes, según lo prueba el argumento expuesto más arriba; ya que su valor es igual, bien se trate de una forma divisible, bien de una indivisible en el sentido dicho, como es de por sí evidente. En otro sentido, pues, se dice con propiedad y rigor de una forma que es indivisible porque no consta de partes ningunas, y esta forma es menester que esté toda en el todo y toda en cada una de sus partes, y en este sentido opinamos que sólo es indivisible el alma racional, aunque los argumentos que se propondrán a propósito de ella son aplicables a cualquier otra forma, si es que alguno juzga que es indivisible.

32. *En las partes heterogéneas del cuerpo humano existe una sola forma.*— Y el que dicha forma no exija en las partes heterogéneas de su cuerpo orgánico diversas formas parciales, se prueba, en primer lugar, por la eminencia y perfección de tal forma, la cual, siendo en sí un acto indivisible, mira esencial y primariamente como a su receptáculo adecuado al todo que consta de dichas partes parcialmente dispuestas de diverso modo, a fin de que de ellas resulte una disposición íntegra acorde con la perfección de dicha forma; por consiguiente también en dicho compuesto son superfluas esas formas parciales. La consecuencia es evidente, ya porque esa misma forma indivisible es suficiente para actualizar con plenitud y perfección cualquier parte de la materia, por diversa que sea su disposición; ya también porque las formas parciales no evitan el que esa misma forma indivisible mire todas esas partes diversamente dispuestas como componentes de su receptáculo adecuado; ni evitan que esa misma forma sea el principio radical y principal de todas las acciones ejercidas mediante los diversos miembros, puesto que en este género ella es también principio suficiente de las mismas; luego son superfluas las formas parciales.

33. En segundo lugar, porque es contradictorio que una forma sustancial sea disposición próxima y permanente para otra forma sustancial. Ciertamente que una forma puede ser disposición remota y transeúnte, por así decirlo; efectivamente, la forma de la sangre en este sentido es disposición y como camino

qua agimus, quia satis est quod ipsamet anima constet ex partibus heterogeneis et ex earum inseparabili unione tota consurgat, ut supervacaneum sit alias partiales formas in singulis partibus confingere, ut ratio superius facta probat; nam aeque procedit, sive illa forma divisibilis sit sive indivisibilis in dicto sensu, ut per se notum est. Alio ergo modo dicitur forma indivisibilis proprie et in rigore, quia nullis partibus constat, quam necesse est et totam esse in toto et totam in qualibet parte, et hoc modo solam animam rationalem existimamus esse indivisibilem; quamquam rationes quae de illa fient possint applicari ad quamcumque aliam, si quis existimaverit esse indivisibilem.

32. *In partibus humani corporis heterogeneis unica forma.*— Quod ergo talis forma non requirat in partibus sui corporis organici diversas partiales formas, probatur primo ex eminentia et perfectione talis formae, quae, cum in se sit indivisibilis actus, per se primo respicit, ut adaequatum susceptivum, totum illud constans ex omnibus illis partibus diversimode dispositis partialiter ut ex eis consurgat integra dispositio consentanea perfectioni talis formae; ergo etiam in tali composito sunt superfluae tales formae partiales. Patet consequentia, tum quia ipsa indivisibilis forma est sufficiens ad actuandam plene et perfecte quamlibet partem illius materiae, etiamsi varie disposita sit; tum etiam quia illae formae partiales non tollunt quin ipsa indivisibilis forma respiciat omnes illas partes varie dispositas ut componentes suum adaequatum susceptivum; neque tollunt quin illa eadem forma sit principium radicale et principale omnium actionum quae per illa varia membra exercentur; in quo genere illa etiam est sufficiens principium earum; ergo superfluae sunt illae formae partiales.

33. Secundo, quia repugnat unam formam substantialem esse dispositionem proximam et permanentem ad aliam substantialem formam. Potest quidem una forma esse dispositio remota et transiens (ut sic

para la forma de carne, pero es una disposición remota y transeúnte, puesto que no permanecen simultáneamente, sino que de la sangre, como de la materia transeúnte, se hace la carne. De igual modo la forma de embrión es una disposición para la forma de hombre, y este mismo es el sentido en que hay que tomar la cita que antes poníamos de Aristóteles, a saber, que el hombre vive primero con vida de planta, después con vida de animal, etc.; pues con esto quiso significar el proceso de la generación que va de lo imperfecto a lo perfecto a través de las diversas disposiciones, hasta que se llega a la introducción de la última forma; sin embargo, la forma más imperfecta desaparece siempre al llegar la forma más perfecta. En cambio no puede suceder en modo alguno que una forma sustancial sea disposición última para otra y permanezca juntamente con ella; puesto que cada forma sustancial confiere absolutamente el ser y constituye una esencia completa en el género de la sustancia; por consiguiente una forma no puede ser tal clase de disposición en orden a otra. Ni tiene importancia lo que dicen algunos, que esto es verdad respecto de las formas totales, pero que no lo es respecto de las parciales, puesto que si en todas las partes del cuerpo humano existiesen, además del alma, semejantes formas, de todas esas formas parciales resultaría una forma íntegra distinta del alma racional; porque, al igual que todas las partes de la materia están unidas entre sí y componen un solo cuerpo íntegro, de igual modo todas esas formas parciales estarán unidas entre sí como lo están las partes de la materia a las que informan; por consiguiente, compondrán una sola forma íntegra constituída dentro de su propio género y especie; por consiguiente, no puede ser disposición para otra forma total de la misma materia.

34. Con esto llego al tercer argumento, porque o dicha forma compuesta de las formas parciales es un alma vegetativa, o sensitiva, o es una forma de inanimado. Esto último no puede afirmarse consecuentemente, porque, en otro caso, estas formas parciales no servirían para las funciones vitales propias de cada uno de los miembros, siendo así que este es el motivo principalísimo de que sean establecidas. Además, contra este tipo de forma valen todos los argumentos que se expusieron antes a propósito de la forma de mezcla o de corporeidad. Igualmente, si de dicha forma se afirma que es un alma, contra esta actitud tienen

dicam); sic enim forma sanguinis est dispositio et quasi via ad formam carnis, remota tamen et transiens, quia non manent simul, sed ex sanguine fit caro ut ex transeunte materia. Similiter forma embrionis est dispositio ad formam hominis, et eodem sensu accipiendum est quod ex Aristotele supra referebamus, nempe hominem prius vivere vita plantae, post vita animalis, etc.; in hoc enim significavit processum generationis ab imperfecto ad perfectum per varias dispositiones, donec ad introductionem ultimae formae perveniatur; semper tamen imperfectior forma recedit adveniente perfectiori. Quod vero una forma substantialis sit dispositio ultima ad aliam, simul permanens cum illa, fieri nullo modo potest; quia unaquaeque forma substantialis dat esse simpliciter et constituit essentiam completam in genere substantiae; ergo non potest una forma esse talis dispositio ad aliam. Nec refert si quis dicat hoc esse verum de formis totalibus, non autem de partialibus, nam si in omnibus partibus corporis humani praeter animam sunt huiusmodi formae, ex omnibus illis formis partialibus consurget una integra forma distincta ab anima rationali; nam, sicut omnes partes materiae sunt inter se unitae et componunt unum integrum corpus, ita omnes illae formae partiales erunt inter se unitae, sicut partes materiae quas informant; component ergo unam integram formam in suo proprio genere et specie constitutam; ergo non potest esse dispositio ad aliam formam totalem eiusdem materiae.

34. Ex quo argumentor tertio, nam vel illa forma composita ex partialibus est anima vegetativa, aut sensitiva, vel est forma inanimati. Hoc posterius dici non potest consequenter, alias non deservirent hae formae partiales ad propria munera vitalia singulorum membrorum, cum tamen propter hanc potissimum causam poni dicantur. Et praeterea contra huiusmodi formam procedunt omnia quae supra dicta sunt de forma mixtionis aut corporeitatis. Et simili modo, si talis forma dicatur esse anima, contra

eficacia todos los argumentos aducidos antes en contra de los que afirman dos o tres almas en el hombre. Y poco tiene que ver que alguno se esfuerce en decir que de estas formas parciales no se llega a la composición de una sola, puesto que entonces el argumento valdrá igual aplicado a cada una de las formas parciales considerada en sí misma, por ejemplo la de carne o la de hueso; puesto que en realidad en esta consideración cada una de esas formas sólo es parcial por el nombre, ya que no es parte verdadera de forma alguna total; por consiguiente será en sí una especie de forma íntegra, pudiendo plantearse respecto de ella la pregunta de si es un alma o no, teniendo aplicación entonces el argumento propuesto.

35. Puede cuestionarse de igual manera si estas formas parciales, o la forma íntegra compuesta de ellas permanecen en el cuerpo o perecen al separarse el alma racional. Si se afirma lo primero, comienza por seguirse con bastante lógica que dicho cuerpo permanece vivo cuando se separa el alma racional, puesto que, como dije, esas formas, o la que de ellas resulta, deben constituir un alma, pues en otro caso de nada servirían para las operaciones vitales. Se sigue asimismo que la materia amputada y la unida con el cuerpo humano son unívocamente carne, o hueso, etc., lo cual está en contra de lo que dice Aristóteles en el lib. VII de la *Metafísica*, text. 56, y con más claridad en el lib. I *De generat. animal.*, c. 19, y en el lib. I *De Anima*, c. 1. Pero si tales formas parciales se separan en su totalidad cuando se separa el alma racional, en primer lugar no hay indicio o necesidad alguna de andar imaginándolas, y además se siguen de aquí todos los inconvenientes teológicos que citábamos antes, a saber, que en la muerte de Cristo el Verbo pierde alguna forma sustancial, o que ésta permanece separada juntamente con el alma racional.

36. *En qué sentido afirmó Platón la pluralidad de formas en el hombre; su refutación.*— Se puede añadir que Aristóteles en el lib. I *De Anima*, text. 91 y siguientes, ataca *ex professo* la opinión de Platón, quien ponía varias almas en las diversas parte del cuerpo. El caso viene a ser el mismo que el de la multitud de formas parciales. Es verdad que Platón afirmó únicamente diversas almas como parciales en las diversas partes, sin afirmar luego una íntegra en el todo; mas este modo de establecer pluralidad de almas no tiene que ver con la presente disputación, ya que en realidad, según él, no se trata de afirmar diversas

eam positionem procedunt omnia supra adducta in eos qui ponunt in homine duas vel tres animas. Neque refert si quis contendat ex illis partialibus non componi unam, nam tunc de unaquaque forma partiali per se sumpta, ut carnis aut ossis, eadem ratio procedet; quia revera in hac consideratione unaquaeque forma illarum solo nomine dicitur partialis, cum non sit vera pars alicuius totalis formae; in se ergo erit quaedam forma integra, de qua interrogari poterit an sit anima necne, et procedet ratio facta.

35. Et similiter poterit inquiri an hae formae partiales seu integra ex illis composita maneat in corpore, recedente anima rationali, vel pereat. Si primum dicatur, sequitur primo satis consequenter manere corpus illud vivum, recedente rationali anima; nam (ut dixi) formae illae, aut quae ex illis consurgit, anima esse debet, alias nihil deserviret ad operationes vitae. Item, sequitur partem abscissam et coniunctam corpori humano esse univoce carnem aut os, etc., quod est contra Arist., VII Metaph., text. 56, et clarius I de Generat. animal., c. 19, et I de Anim., c. 1. Si vero tales formae partiales omnes recedunt, recedente anima, primum absque ullo indicio vel necessitate finguntur. Et deinde sequuntur inconvenientia theologica quae supra inferebamus, scilicet in Christi morte aliquam substantialem formam dimissam esse a Verbo vel manere separatam simul cum anima rationali.

36. *Plato quomodo plures formas in homine posuerit, refutaturque.*— Adde Aristotelem, I de Anima, text. 91 et sequentibus, ex professo impugnare opinionem Platonis, ponentis plures animas in diversis partibus corporis. Est autem eadem ratio de multis formis partialibus. Verum est solum posuisse Platonem diversas animas quasi partiales in diversis partibus, non vero deinde unam integram in toto; sed hic modus ponendi plures non pertinet ad praesentem disputationem, quia revera iuxta illum non ponun-

formas en una misma parte de la materia. Sin embargo se ve con evidencia que es absolutamente falso, ya que de él se sigue que el alma racional no informa el cuerpo humano, sino alguna parte de él, y se sigue, consecuentemente, que no es el principio de todos los actos vitales del hombre, cosa que está en contradicción con la sana doctrina que define que el alma racional es verdadera forma del cuerpo. También se demostró antes que por la conexión de estas operaciones se llega a inferir la radicación de las mismas en un solo principio. Finalmente, está el argumento de Aristóteles, que es el que va más derechamente al asunto, pues llega a esta conclusión: o esas almas que informan las diversas partes se unen en una sola alma, o no. Si no se unen, no componen consecuentemente un uno *per se*. Mas si se unen en una sola alma o mediante una sola que venga a ser común a todas están contenidas en un solo compuesto, nos basta con esta única alma, siendo falso y careciendo de fundamento el que se multipliquen otras muchas. Este argumento vale por igual para cualesquiera formas parciales.

37. Con lo dicho queda clara la solución de los argumentos de la sentencia contraria. Al primero se responde que esas diversas disposiciones de las partes orgánicas completan una sola disposición íntegra propia de una sola forma total, ya sea divisible, ya indivisible, tal como se explicó. Y por lo que atañe a las operaciones de estas partes, si se trata de operaciones meramente naturales y transeúntes, por ejemplo, dar calor, enfriar, etc., éstas provienen inmediatamente de las cualidades primeras, de las que estas partes reciben diversas disposiciones y modificaciones. Mas si se trata de operaciones vitales, como son atraer, rechazar, tocar, ver, etc., éstas provienen inmediatamente de las diversas facultades vitales, que existen a veces en una misma parte del cuerpo y a veces en partes diversas; mas el principio radical de todas es una única e idéntica forma, por ser el principio universal que contiene virtualmente todas estas cosas. Por eso no es necesario que se multipliquen las formas parciales a causa de estas disposiciones u operaciones, sobre todo porque, aun admitidas ellas, es necesario conceder que una forma superior y total informa dichas partes, y exige en ellas esas diversas disposiciones, y tiene capacidad de ejercer mediante ellas esas diversas operaciones.

tur plures formae in eadem parte materiae. Constat vero esse omnino falsum, quia ex illo sequitur animam rationalem non informare corpus humanum, sed aliquam partem eius, et consequenter sequitur non esse principium omnium actuum vitalium hominis, quod repugnat sanae doctrinae, quae definit animam rationalem esse veram formam corporis. Et supra etiam est ostensum ex connexione harum operationum colligi radicationem illarum in uno principio. Denique ratio Aristotelis est quae ad rem maxime spectat; sic enim colligit: aut illae animae informantes diversas partes uniuntur in una anima, vel non. Si non uniuntur, ergo non componunt per se unum. Si autem uniuntur in una anima, vel per unam quasi communem omnibus continentur in uno composito, illa una sufficit, et aliae plures falso et superflue multiplicantur; haec vero ratio aeque procedit de quibuscumque partialibus formis.

37. Ad rationes contrariae sententiae patet solutio ex dictis. Ad primam respondetur illas varias dispositiones partium organicarum complere unam integram dispositionem unius formae totalis, vel divisibilis vel indivisibilis, ut explicatum est. Quod vero ad operationes harum partium attinet, si sit sermo de actionibus mere naturalibus et transeuntibus, ut calefacere, frigefacere, etc., hae proxime proveniunt a primis qualitatibus, quibus hae partes diversimode disponuntur et afficiuntur. Si vero sit sermo de operationibus vitalibus, ut sunt attrahere, expellere, tangere, videre, etc., hae proveniunt proxime a diversis facultatibus vitalibus, quae interdum in eadem, interdum in diversis partibus corporis existunt; omnium vero radicale principium est una et eadem forma, quia est universale principium haec omnia virtute continens. Et ideo propter has dispositiones vel operationes non est necesse multiplicari partiales formas, praesertim cum, illis positis, necesse sit fateri superiorem et totalem formam partes illas informare et requirere in illis illas varias dispositiones, et posse per illas exercere illas varias operationes.

38. *Si una parte cortada se vuelve a unir de nuevo, ¿tiene lugar una unión sustancial?*— Al segundo se responde negando el antecedente, ya que en una parte heterogénea cortada no permanece la misma forma que antes había, y, por eso, una mano cortada es equívocamente una mano, como dijo Aristóteles. Mas suele urgirse contra esto, porque si esta parte cortada dentro de un breve espacio de tiempo vuelve a ser unida de nuevo al todo acoplándola debidamente a la parte de donde fue cortada, se une verdadera y sustancialmente y vive igual que antes; por consiguiente conservó la misma forma; ya que, de lo contrario, no podría estar informada de nuevo por ella, puesto que no hay regreso de la privación al hábito. Empero esta réplica tiene la misma dificultad en cualquier sentencia, puesto que no puede negarse que esa parte perdió por la división la información de la forma total, por ejemplo del alma racional; por consiguiente si se vuelve a unir luego de nuevo y a estar informada por ella, tiene lugar el regreso de la privación al hábito. Y si se niega que vuelva a ser informada de nuevo por el alma racional, nosotros negaremos con la misma razón que se una verdaderamente de nuevo; por eso Soncinas en el lib. VIII *Metaph.*, q. 10, ad 7, tiene por más probable el que jamás vuelva a darse una unión física perfecta de dicha parte. Y a la experiencia que se dice que existe de que esa parte recobra la vida y el uso del sentido, se responderá, según esta sentencia, negando que se dé la capacidad de sentir en esa misma parte, sino que se da en las inmediatas; es lo mismo que pasa en los huesos o dientes, donde parece que se da la sensación de dolor por la proximidad de otras partes. Y por lo que se refiere a la nutrición y a la conservación de la armonía temperamental, se dirá que tiene lugar por yuxtaposición. Mas como todo esto es difícil de creer, acaso lo más probable es que esa parte vuelve a estar informada de nuevo por el alma racional, y no hay inconveniente en que se vuelva al hábito desde esa privación parcial y cuasi momentánea, puesto que la forma permaneció íntegra en sí misma y las disposiciones que había en dicha parte en orden a aquella forma numérica se conservaron idénticas, sufriendo apenas disminución en tan pequeño espacio; por eso no hay inconveniente en que la misma forma vuelva en seguida a aquella parte de la materia.

39. *Si las partes heterogéneas se diferencian en su especie sustancial.*— Al tercero se puede responder negando lo que se da por supuesto, a saber, que las

38. *Abscissa pars si iterum uniatur, an substantialiter id fiat.*— Ad secundum respondetur negando antecedens, nam in parte heterogenea abscissa non manet eadem forma quae antea erat, et ideo manus abscissa est aequivoce manus, ut Aristot. dixit. Sed solet contra hoc instari, quia huiusmodi pars abscissa, si intra breve tempus iterum coniungatur toti secundum eamdem partem unde abscissa est, vere ac substantialiter unitur et vivit sicut antea; ergo retinuit eamdem formam, alioqui non posset iterum ab ea informari, quia a privatione ad habitum non est regressus. Sed haec replica eamdem difficultatem habet in omni sententia, quia negari non potest quin pars illa per divisionem amiserit informationem formae totalis, verbi gratia, animae rationalis; si ergo postea iterum unitur et informatur ab illa, fit regressus a privatione ad habitum. Si autem negetur iterum informari rationali anima, eadem ratione negabimus nos iterum vere uniri. Unde Soncin., VIII Metaph., q. 10, ad 7, probabilius putat nunquam iterum fieri perfectam unionem physicam talis partis. Ad experientiam vero, quae esse dicitur quod talis pars iterum vivit et sentit, respondebitur iuxta hanc sententiam negando esse sensum in ipsamet parte, sed in propinquis; sicut in ossibus aut dentibus videtur esse doloris sensus ex propinquitate aliarum partium. Quod vero attinet ad nutrimentum et conservationem temperamenti, dicetur fieri per iuxtapositionem. Sed quia haec sunt creditu difficilia, probabilius fortasse est illam partem iterum informari anima rationali, nec est inconveniens ex partiali illa privatione et quasi momentanea redire ad habitum, quia forma in se integra mansit, et dispositiones quae in tali parte erant ad illam numero formam eaedem permanserunt, et in ea parva mora parum etiam diminutae fuerunt, et ideo non est inconveniens quod eadem forma ad illam partem materiae statim revertatur.

39. *An partes heterogeneae differant substantiali specie.*— Ad tertium responderi potest negando assumptum, scilicet hetero-

partes heterogéneas se diferencian en su especie sustancial, ya que basta que se diferencien en la accidental, razón por la que se les llama desemejantes a causa de la diversidad de disposiciones. Con todo, en los vivientes que poseen almas extensas creo que lo más probable es que entre las partes mismas del alma que informan las diversas partes orgánicas se da alguna diversidad mayor de la que hay entre las partes de una forma homogénea, y que, consecuentemente, en la misma sustancia existe cierta diversidad entre estas partes, a la que se llamará con razón parcialidad específica. En la forma humana existe una especial dificultad en determinar cómo informa estas partes y cómo se une con ellas de diverso modo, de acuerdo con la naturaleza de las disposiciones. Esto, empero. pertenece a la ciencia del alma.

Si las formas de los elementos permanecen en el mixto

40. La segunda sentencia, que pertenece también a este segundo capítulo, es la de Avicena, del Comentador y de otros, quienes afirman que en todo mixto permanecen las formas de los elementos; pues no parece creíble que se conserven con otro destino más que para servir de disposiciones a la forma del mixto. Defiende esto Avicena en el lib. I *Suffic.*, c. 10; y el Comentador, lib. I *De generat.*, capítulo sobre la mezcla, y en el lib. III *De caelo*, texto 67. Se diferencian éstos, porque aquél defiende las formas sustanciales de los elementos como indivisibles, afirmando, por lo mismo, que permanecen íntegras y sustancialmente perfectas en el mixto; éste, en cambio, piensa que esas formas son susceptibles de intensión y remisión, afirmando, en consecuencia, que en el mixto permanecen en estado de remisión según la proporción de sus cualidades. En efecto, piensa que las formas de los elementos son imperfectas hasta tal punto, que vienen a ser como algo intermedio entre las cualidades y las formas sustanciales perfectas; acaso por esto Platón en el *Timeo* las llama cualidades, y porque imitan a las cualidades en su escala gradual, según la cual pueden intensificarse y remitirse, opinión que es seguida en este sentido por Nifo, lib. I *De generat.*, text. 118, y VIII *Metaph.*, disp. IV, y XI *Metaph.*, disp. última; por Zimara, theorem. 48. Muchos de los médicos han seguido también esta sentencia, según

geneas partes differre specie substantiali, sed satis est quod accidentali differant, unde dissimilares dicuntur propter diversitatem dispositionum. Nihilominus in viventibus habentibus animas extensas, probabilius censeo inter ipsas partes animae quae diversas partes organicas informant esse aliquam maiorem diversitatem quam sit inter partes formae homogeneae, ideoque in ipsamet substantia esse aliquam diversitatem inter has partes, quae recte appellabitur specifica partialitas. In forma autem humana habet specialem difficultatem quomodo informet has partes, et pro ratione dispositionum diversimode uniatur illis. Sed haec res pertinet ad scientiam de anima.

De formis elementorum, an maneant in mixto

40. Secunda sententia, pertinens etiam ad hoc secundum caput, est Avicennae, Commentatoris et aliorum, qui dicunt in omnibus mixtis manere formas elementorum; non enim videtur credi posse quod in alium usum maneant quam ut sint dispositiones ad formam mixti. Hoc autem tenet Avicen., I Sufficient., c. 10; et Comment., I de Generat., c. de Mixtione, et III de Caelo, text. 67. Qui differunt, nam ille ponit formas substantiales elementorum indivisibiles, et ideo affirmat manere in mixto integras et perfectas substantialiter; hic vero putat illas formas esse intensibiles et remissibiles, et ideo ait manere in mixto remissas, iuxta proportionem suarum qualitatum. Putat enim has formas elementorum adeo esse imperfectas ut sint veluti mediae inter qualitates et substantiales formas perfectas; propter quod fortasse a Platone, in Timaeo, qualitates vocantur, ideoque imitantur qualitates in graduali latitudine, secundum quam possunt intendi et remitti, quam opinionem sic expositam sequuntur Niphus, I de Gener., text. 118, et VIII Metaph., disp. IV, et XI Metaph., disp. ult.; Zimara, Theorem. 48. Multi etiam ex medicis eamdem sententiam secuti sunt, ut videre licet apud

puede verse en Tomás de Garvo, en la *Sum. Medicin.*, lib. I, tratado I, q. 1; y sobre todo en Galeno, lib. II *Method.*, c. 2, y en el lib. *De substantia naturali*, hacia el fin; y de entre los teólogos la adoptó también Auréolo, *In II*, dist. 15, tal como lo refieren en ese pasaje Capréolo y Gregorio.

41. *Se explica esta sentencia de diversos modos.*— Esta opinión puede entenderse de diversas maneras. La primera, de suerte que las formas de los elementos permanezcan en las diversas y menudísimas partículas de materia. Y éste es el modo según el cual defendió Avicena que permanecían tales formas en el mixto, defendiendo acaso que la forma del mixto informaba todas esas partículas y las unía entre sí, ya que, de lo contrario, no podría salvar la mezcla sustancial a no ser por yuxtaposición, como aparece de por sí evidente. En efecto, cada una de dichas partículas, igual que se distinguen por la materia y la forma, se distinguirían también por la cantidad; consecuentemente, también por el lugar, ya que no pueden estar locativamente compenetradas; luego sólo podría afirmarse que se mezclan por yuxtaposición, igual que pasa con el agua y el vino, siendo así que permanecen íntegros en su sustancia; empero cada una de las partículas no poseería realmente la naturaleza del mixto y, en consecuencia, tampoco el todo sería sustancialmente mixto, ni sería un uno *per se*, puesto que las partes no estarían esencialmente unidas; por tanto se separarían fácilmente debido a su acción mutua o al movimiento local. Así, pues, se necesita una forma distinta propia del mixto, diferente de las formas de los elementos, como demostraremos luego de nuevo contra Auréolo. Esto, empero, también es imposible. En primer lugar, porque la forma del mixto y la forma del elemento exigen disposiciones diversas e incompatibles, dejando ya a un lado los argumentos generales contra la pluralidad de formas. En segundo lugar, porque, teniendo todas las partes del mixto, sobre todo en las realidades homogéneas, la misma proporción armónica de cualidades primarias, no puede darse razón alguna por virtud de la cual en una parte del mixto exista la forma de fuego, la de agua en otra, etc. Y este argumento vale también para las realidades heterogéneas; puesto que cada parte heterogénea consta de partes homogéneas y es mixta. En tercer lugar, porque si en partes dispuestas de igual modo permanecen las diversas formas de los elementos, es señal de que esa forma no constituye en tal

Thom. de Garvo, in Sum. medicin., lib. I, tract. I, q. 1; et praesertim Galen., in II Method., c. 2, et lib. de Substantia naturali, ad finem; et ex theologis idem secutus est Aureol., In II, dist. 15, ut ibi referunt Capreol. et Gregor.

41. *Variis modis explicatur sententia.*— Variis autem modis intelligi potest haec opinio. Primo, quod formae elementorum maneant in diversis particulis materiae minutissimis. Et hoc modo posuit Avicenna manere in mixto huiusmodi formas, et fortasse voluit formam mixti informare omnes illas particulas easque inter se unire, alioqui non posset salvare substantialem mixtionem, sed solum per iuxtapositionem, ut per se notum apparet. Singulae enim ex illis particulis, sicut materia et forma distinguerentur, ita et quantitate; ergo et loco, non enim possent loco penetrari; ergo solum per iuxtapositionem dicerentur misceri, sicut aqua et vinum, dum in suis substantiis integra manent; non tamen singulae particulae essent mixtae, et consequenter nec totum esset substantialiter mixtum neque esset per se unum, quia partes non essent per se connexae; unde facile dissiparentur per mutuam actionem vel localem motionem. Necessaria ergo est alia forma propria mixti, diversa a formis elementorum, ut iterum infra contra Aureolum ostendemus. At hoc etiam est impossibile. Primo, quia forma mixti et forma elementi diversas requirunt dispositiones et incompossibiles, ut omittam rationes generales contra pluralitatem formarum. Secunda, quia cum omnes partes mixti, praesertim in rebus homogeneis, habeant idem temperamentum primarum qualitatum, nulla potest ratio reddi ob quam in una parte materiae mixti sit forma ignis, in alia aquae, etc. Quae ratio etiam procedit in rebus heterogeneis; nam quaelibet pars heterogenea ex homogeneis constat et mixta est. Tertio, quia si in partibus eodem modo dispositis manent diversae formae elementorum, signum est illam

parte una disposición para la forma del mixto, puesto que en una parte semejante puede existir juntamente con la forma contraria del mixto sustancial; luego también podrá existir con la misma o con mayor facilidad, por más que en dicha parte de la materia no exista forma alguna de elemento, siempre que exista allí una mezcla armónica proporcionada de cualidades primarias, cosa que no puede depender tampoco de la forma de tal elemento concreto, ya que de ella se afirma que existe juntamente con otra forma contraria en una parte distinta y semejante. De aquí se llega también a la conclusión de que tal forma es inútil para cualquier acción y conservación de la parte del mixto en la que se dice que existe; por consiguiente no se puede llegar a deducir por ningún efecto o señal natural que las formas de los elementos permanezcan de este modo en el mixto.

42. Hay otro modo de entender esta sentencia, a saber, que todas las formas de los elementos informan simultáneamente cualquier parte de la materia del mixto, y que luego sobreviene la forma del mixto, la cual informa también toda la materia. Mas este modo contiene tal cantidad de absurdos que parece que por eso mismo nadie lo afirmó; porque, en primer lugar, se sigue que las formas opuestas formalmente están al mismo tiempo con su ser íntegro y perfecto en la misma parte de la materia, ya que las formas de los elementos se oponen formalmente entre sí; puesto que, si las disposiciones de los mismos son formalmente contrarias, ¿cómo no lo van a ser las formas mismas? De lo contrario, ¿de qué modo se podrá engendrar un elemento de otro? o ¿por qué la generación de uno va a ser la corrupción de otro, si sus formas no son opuestas en la materia? En segundo lugar, si estas formas no tienen disposiciones propias en un grado que les sea propio y, consecuentemente, tampoco poseen acciones propias, en nada pueden contribuir a la forma del mixto; por consiguiente no son disposiciones para ella. Más aún, es imposible que una misma forma exija en una misma parte de la materia disposiciones absolutamente repugnantes y en su ser perfecto, por ejemplo el calor en sumo grado y el frío en sumo grado; y las formas sustanciales de agua y de fuego no tienen entre sí un grado menor de oposición, sobre todo cuando están en su ser perfecto. En tercer lugar, se enfrentan especialmente con esta sentencia los argumentos generales que suelen

formam in tali parte non esse dispositionem ad formam mixti, quandoquidem in simili parte esse potest cum contraria forma substantialis mixti; ergo aeque bene aut melius esse poterit, etiamsi in tali parte materiae nulla forma elementi existat, dummodo ibi sit temperamentum proportionatum primarum qualitatum, quod etiam pendere non potest a forma talis elementi, cum in alia parte simili dicatur esse cum forma contraria. Ex quo etiam concluditur talem formam esse impertinentem ad omnem actionem et conservationem illius partis mixti, in qua esse dicitur; atque adeo ex nullo effectu aut signo naturali colligi posse formas elementorum manere hoc modo in mixto.

42. Alio modo potest intelligi illa sententia, quod scilicet omnes formae elementorum simul informent quamlibet partem materiae mixti, et deinde superveniat forma mixti informans etiam totam illam materiam. Et hic modus tot continet absurda ut ea de causa a nemine assertus videatur; nam primo sequitur formas formaliter repugnantes simul esse in eadem parte materiae in suo esse integro et perfecto; formae enim elementorum formaliter inter se pugnant; nam, si dispositiones eorum sunt formaliter repugnantes, quomodo ipsae formae non erunt? Alioqui, qualiter unum elementum generabitur ex alio? Aut cur generatio unius erit corruptio alterius, si formae eorum non sunt repugnantes in materia? Secundo, si huiusmodi formae non habent proprias dispositiones in gradu sibi proprio, et consequenter nec proprias actiones, nihil conferre possunt ad formam mixti; ergo non sunt dispositiones ad illam. Immo, impossibile est quod eadem forma postulet in eadem parte materiae dispositiones omnino repugnantes et in esse perfecto earum, ut summum calorem et summum frigus; at vero non minus repugnant inter se substantiales formae aquae et ignis, praesertim in suo esse perfecto. Tertio, faciunt maxime contra hanc sententiam argumenta generalia fieri solita contra pluralitatem for-

hacerse contra la pluralidad de formas, por establecer en una misma parte de la materia diversas formas específicas suficientes de por sí para constituir un supuesto que posea su propio ser absolutamente, y que requieren disposiciones muy contrarias; en efecto, la forma de tierra exige la máxima densidad; en cambio la forma de fuego la máxima rarefacción; ésta reclama un calor intenso, mientras que la forma de agua, un intenso frío. ¿De qué modo, pues, se podrá conseguir que tales formas en su integridad y perfección informen simultáneamente la misma parte de la materia?

43. *Las formas de los elementos son sustanciales en grado perfectísimo.*— Puede, en tercer lugar, entenderse esta sentencia tal como la explicó el Comentador, a saber, que todas las formas de los elementos están en toda la materia del mixto y en todas sus partes, pero quebrantadas —como él dice— y en un grado remiso, y que luego la materia total, modificada y dispuesta así con estas formas, recibe la información de la forma del mixto. Lo primero que suele atacarse en esta sentencia es lo que el Comentador da por supuesto, a saber, que las formas de los elementos no son perfectamente sustanciales, sino que son algo intermedio entre las accidentales y las sustanciales. Contra esto argumenta Santo Tomás en el lib. I *De generat.*, text. 84, debido a que es imposible que se dé un medio entre la sustancia y el accidente, ya porque no se da medio entre contradictorias, y la sustancia y el accidente se distinguen por contradicción inmediata; ya también porque el medio tiene que estar entre extremos de un mismo género, y la sustancia y el accidente pertenecen a géneros diversos. Podemos añadir, además, que la forma sustancial del fuego y la de cualquier elemento es de por sí suficiente para actualizar la materia, de suerte que la constituya o conserve en el ser, y también para constituir con ella un solo supuesto, el cual sea sustancia en sentido propio y unívoco; por consiguiente, esa forma es sustancial con tanta propiedad y univocidad como lo pueda ser cualquier otra. Esto mismo es lo que quedó confirmado antes cuando demostramos que existían las formas sustanciales.

44. *La intensificación en las formas sustanciales resulta contradictoria.*— Y si por ventura el Comentador no niega esto, sino que las llama intermedias sólo por el hecho de que poseen la mínima perfección entre las formas sustanciales,

marum, quia ponit in eadem parte materiae plures formas specificas per se sufficientes ad constituendum suppositum habens suum proprium esse simpliciter et requirentes dispositiones valde repugnantes; forma enim terrae postulat maximam densitatem; at forma ignis raritatem maximam; haec intensum calorem, forma vero aquae, intensum frigus; qui ergo fieri potest ut tales formae integrae et perfectae eamdem partem materiae simul informent?

43. *Elementorum formae perfectissime substantiales.*— Tertio modo intelligi potest haec sententia prout Commentator eam exposuit, nempe, quod omnes formae elementorum sint in tota materia mixti et in omnibus partibus eius, refractae tamen (ut inquit) et in gradu remisso, et deinde tota materia sic affecta et disposita illis formis informetur forma mixti. In qua sententia primo impugnari solet quod Commentator supponit, formas scilicet elementorum non esse perfecte substantiales, sed medias inter accidentales et substantiales. Contra quod argumentatur D. Thomas, I de Gener., text. 84, quia impossibile est dari medium inter substantiam et accidens, tum quia inter contradictoria non datur medium, substantia autem et accidens distinguuntur per immediatam contradictionem, tum etiam quia medium est inter extrema eiusdem generis, substantia autem et accidens sunt diversorum generum. Deinde addere possumus formam substantialem ignis et cuiuscumque elementi esse per se sufficientem ad actuandam materiam, ita ut illam in esse constituat seu conservet, et ad constituendum cum illa unum suppositum quod sit proprie et univoce substantia; ergo talis forma tam proprie et univoce substantialis est sicut quaecumque alia. Et hoc ipsum confirmatum est supra, cum ostenderemus dari formas substantiales.

44. *Formis substantialibus repugnat intensio.*— Quod si fortasse Commentator hoc non neget, sed eas appellet medias solum quia inter substantiales formas habent minimam perfectionem, unde fit ut in aliqui-

de lo que se deriva el que posean semejanza con las formas accidentales en algunas propiedades, contra esto, dejando a un lado la discusión sobre el modo de expresarse, demuestro, en segundo lugar, que es falso atribuirles semejanza con las formas accidentales en esta característica de la intensidad y de la remisión, por ser tal característica propia de los accidentes y cualidades en tanto grado, que repugna directamente a la forma sustancial en cuanto es tal; por consiguiente, si las formas de los elementos son verdadera y propiamente sustanciales, tal como se demostró, no pueden asemejarse a los accidentes en esta condición. El antecedente se prueba, en primer lugar, por el Filósofo, en los *Predicamentos,* capítulo sobre la sustancia, quien dice que la sustancia no puede tener grados; pues si la forma sustancial del agua se intensificase y remitiese, al igual que el agua es realmente más o menos fría, sería también más o menos agua.

45. En segundo lugar, argumenta Santo Tomás, I, q. 76, a. 4, ad 4, por el hecho de que el ser sustancial de cualquier realidad consiste en lo indivisible, y toda adición o sustracción hace variar de especie, igual que pasa en los números, según se dice en el lib. VIII *Metaph.,* text. 10. Mas este argumento puede ser susceptible de malas interpretaciones, porque se podría probar con un argumento semejante que la cualidad no puede recibir intensión ni remisión, puesto que también en las formas accidentales es verdad que sus esencias consisten en lo indivisible y que sus especies son igual que los números, y que, en consecuencia, cualquier sustracción o adición varía la especie; mas hay que entenderlo de la adición esencial y formal, no de la intensiva; por consiguiente esto mismo podrá responderse a propósito de las formas sustanciales. Sin embargo, la respuesta es que la naturaleza de la forma sustancial y de la accidental son distintas; en efecto, aquélla es la que primariamente y en absoluto constituye la esencia de una cosa, siendo, por tanto, preciso que sea absolutamente indivisible e invariable mientras permanece en la misma materia. *A posteriori* se explica esto partiendo del efecto de que nos valimos antes para concluir que existen las formas sustanciales, a saber, de la reducción del agua a su frigidez primitiva; porque si la forma sustancial del agua fuese remisible, sin duda sufriría remisión una vez disminuída la frigidez, ya que igual que la forma depende de la

bus proprietatibus similitudinem habere possint cum formis accidentalibus, contra hoc, omissa controversia de modo loquendi, ostendo secundo falso eis attribuere similitudinem cum formis accidentalibus in hac conditione intensionis et remissionis, quia haec conditio ita est propria accidentium seu qualitatum ut directe repugnet formae substantiali quatenus talis est; si ergo formae elementorum sunt vere ac proprie substantiales, ut ostensum est, non possunt esse similes accidentibus in hac conditione. Antecedens probatur primo ex Philosopho, in Praedicament., c. de Substant., dicente substantiam non recipere magis et minus; si autem forma substantialis aquae intenderetur et remitteretur, revera, sicut aqua est magis vel minus frigida, ita esset magis vel minus aqua.

45. Secundo argumentatur D. Thomas, I, q. 76, a. 4, ad 4, quia esse substantiale cuiuscumque rei in indivisibili consistit, et omnis additio vel subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur VIII Metaph., text. 10. Haec vero ratio calumniam pati potest, quia simili ratione probaretur qualitatem non posse intendi et remitti, quoniam etiam in accidentalibus formis verum est quod essentiae earum consistunt in indivisibili et quod species earum sint sicut numeri, et consequenter quod quaelibet subtractio et additio variat speciem; intelligendum vero est de additione essentiali et formali, non de intensiva; idem ergo responderi poterit de substantialibus formis. Respondetur tamen esse diversam rationem de forma substantiali et accidentali; nam illa est quae primo constituit essentiam rei simpliciter, et ideo oportet ut sit omnino indivisibilis et invariabilis, quamdiu manet in eadem materia. Quod declaratur a posteriori ex illo effectu ex quo supra colligimus dari formas substantiales, nimirum ex reductione aquae ad pristinam frigiditatem; nam si forma substantialis aquae remissibilis esset, certe remitteretur, remissa frigiditate, quia sicut forma pendet ex dispositione, ita

disposición, del mismo modo depende la intensidad de la forma de la intensidad de la disposición; luego sería imposible que el agua se redujese luego a su primitivo estado por su virtud intrínseca, puesto que una forma remisa no puede intensificarse a sí misma, ni tiene tampoco algún otro principio anterior del que dimane dicha intensificación. Por consiguiente, a fin de que el agua, por más que haya sido calentada, pueda volver a su estado connatural en virtud de un principio intrínseco, una vez removidos los agentes extrínsecos, es menester que permanezca íntegra y perfecta en su naturaleza de agua y que, consecuentemente, permanezca intacto —por así decirlo— el principio formal constituivo del agua mientras no se corrompa del todo. Este es el sentido en que afirmamos que pertenece al concepto de forma sustancial el ser invariable e inmutable en su entidad mientras permanece esencialmente idéntica y en la misma materia, puesto que es el principio radical de todas las propiedades y constituye la esencia primera de la realidad.

46. Y se confirma, porque este es el motivo, según testimonio del Filósofo en el lib. V de la *Física* y en el lib. I *De generat.,* de que la corrupción sustancial o la generación de los elementos no se realice de una manera sucesiva juntamente con la alteración misma, sino en un instante al fin de la alteración, una vez que llega a su compleción la disposición suficiente, concretamente porque la forma sustancial ni se disminuye, ni se elimina por partes, sino toda de una vez; mientras que, si fuera capaz de intensificación y remisión, no habría duda de que se introduciría sucesivamente y sería expulsada de igual modo; más aún, siempre que el agua es calentada por el fuego, se introducirían en el agua tantos grados de la forma de fuego cuantos son los grados de calor, lo cual es increíble. Queda aún por añadir que, si las formas de los elementos pueden intensificarse y remitirse de este modo, ¿por qué no van a intensificarse y remitirse también las formas de los mixtos de acuerdo con la intensificación y remisión de las formas simples, sobre todo afirmándose de éstas que se requieren como disposiciones necesarias en orden a aquéllas? Por ejemplo, si la forma de oro exige en su materia seis grados de la forma de fuego y dos de la de agua a fin de existir en su estado connatural, si en virtud de una acción contraria disminuyesen más en el oro esos grados de la forma de fuego y se intensificase la forma del agua, ¿por qué no iba a ceder también la forma de oro

intensio formae ex intensione dispositionis; ergo impossibile esset aquam postea ex intrinseca virtute se reducere ad pristinum statum, quia forma remissa non potest seipsam intendere; neque etiam habet aliud principium prius a quo illa intensio dimanet. Ut ergo aqua, quantumvis calefacta, possit, remotis extrinsecis agentibus, ab intrinseco se restituere in connaturalem statum, necesse est ut in ratione aquae integra et perfecta maneat, et consequenter ut ipsum formale principium constitutivum aquae intactum maneat (ut sic dicam) quamdiu non omnino corrumpitur. Et hoc sensu dicimus de ratione formae substantialis esse ut sit invariabilis et immutabilis in sua entitate, quando essentialiter manet eadem et in eadem materia, quia est radicale principium omnium proprietatum, et primam rei essentiam constituit.

46. Et confirmatur quia ob hanc causam, teste Philosopho, V Phys., et I de Gener., substantialis corruptio aut generatio elementorum non fit successive cum ipsa alteratione, sed in momento in fine alterationis, cum completur dispositio sufficiens, quia, scilicet, forma substantialis non remittitur nec tollitur per partes, sed tota simul; at si esset intensibilis et remissibilis, certe introduceretur successive, et similiter expelleretur; immo, quoties aqua calefit ab igne, tot gradus formae ignis introducerentur in aquam, quot caloris, quod est incredibile. Adde quod si formae elementorum ita possunt intendi et remitti, cur etiam formae mixtorum non intendentur et remittentur ad intensionem et remissionem formarum simplicium? maxime cum hae dicantur ad illas requiri ut dispositiones necessariae. Verbi gratia, si forma auri requirit in sua materia sex gradus formae ignis et duos aquae, ut sit in connaturali statu, si per contrariam actionem illi gradus formae ignis remittantur amplius in auro et intendatur forma aquae, cur non recedet etiam forma auri a sua naturali perfectione et in suamet

en su perfección natural y sufrir disminución en su entidad propia? Ciertamente que no puede ofrecerse ningún argumento suficiente, ya que no basta el de su mayor perfección, pues de aquí se sigue únicamente que los grados de su escala serían más perfectos. Por consiguiente, hay que afirmar que pertenece al concepto de forma sustancial el poseer o constituir una esencia intensivamente indivisible y que, por tanto, esto conviene a las formas de los elementos igual que a las otras.

47. *Las formas de todos los elementos no pueden existir de ningún modo en la misma materia.*— En tercer lugar, hay que atacar principalmente esta sentencia atendiendo al problema que ahora tratamos, puesto que es imposible que existan simultáneamente en la misma materia tantas formas sustanciales. Efectivamente, aunque se afirme que está en un grado remiso, con todo cada una de ellas, si es sustancial, confiere simplemente el ser y constituye una sustancia verdadera y un supuesto sustancial, resultando ininteligible que un solo supuesto esté al mismo tiempo en cuatro o cinco especies distintas, y que existan muchos individuos de diversas especies sustanciales que consten de la misma materia. Este argumento lo explicaremos luego más ampliamente. Queda todavía contra Averroes que, si las formas de los elementos permanecen simultáneamente en la misma materia en sus grados remisos que saturan su capacidad, resulta, en consecuencia, que la potencia de la materia está suficientemente actualizada mediante ellas y que la mezcla recibe también realización perfecta con ella sola; por consiguiente no sólo es superfluo, sino también imposible que una nueva forma mixta se añada a todas esas formas.

48. *La forma del mixto es distinta de la forma de los elementos.*— Por eso dijo Auréolo, según refiere Gregorio antes, que la forma del mixto no es una forma simple, sino que es únicamente la combinación o agregación de las formas de los elementos en su ser remiso. Hasta qué punto resulta absurda esta opinión es de por sí evidente; en efecto, de ella se deduce que las sustancias mixtas no son verdaderas sustancias con unidad *per se*. Se sigue además que los animales, e incluso el hombre mismo, no poseen una sola forma simple. Se sigue, finalmente, que todos los mixtos no difieren sustancial y esencialmente, sino sólo gradualmente, y que no poseen propiedades o acciones de naturaleza

entitate minuetur? Certe nulla ratio sufficiens reddi potest; nam quod sit perfectior, non satis est; solum enim inde sequitur quod gradus latitudinis eius erunt perfectiores. Dicendum ergo est de ratione formae substantialis esse ut habeat vel constituat essentiam indivisibilem intensive, et ideo hoc aeque convenit formis elementorum ac caeteris.

47. *Elementorum omnium formae nullo modo esse queunt in eadem materia.*— Tertio, principaliter impugnanda est haec sententia ex re quam nunc tractamus, quia impossibile est tot formas substantiales simul esse in eadem materia. Nam, licet dicantur esse remissae, nihilominus unaquaeque, si substantialis est, dat esse simpliciter et constituit veram substantiam ac substantiale suppositum; non potest autem intelligi quod unum suppositum simul sit in quatuor aut quinque speciebus distinctis, et quod sint multa individua diversarum specierum substantialium ex eadem materia constantium. Quam rationem infra declarabimus latius. Accedit praeterea contra Averroem quod, si formae elementorum in gradibus remissis implentibus latitudinem manent simul in eadem materia, ergo et potentia materiae est per illas sufficienter actuata et mixtio etiam ex illis solis est sufficienter peracta; ergo et superfluum est et impossibile quod nova forma mixta addatur illis omnibus formis.

48. *Mixti forma ab elementorum distincta.*— Unde Aureolus (ut Gregor. supra refert) dixit formam mixti non esse aliquam formam simplicem, sed solam illam commixtionem seu aggregationem ex formis elementorum in esse remisso. Quam vero sit absurda haec sententia, per se notum est: nam ex ea sequitur substantias mixtas non esse veras substantias per se unas. Deinde sequitur animalia, etiam hominem ipsum, non habere unam formam simplicem. Denique sequitur mixta omnia non differre substantialiter et essentialiter, sed tantum secundum magis et minus, neque habere proprietates vel actiones perfectioris ratio-

más perfecta que las propiedades y acciones de los elementos. En cambio, las mismas propiedades y facultades de los mixtos denuncian con evidencia formas sustanciales propias de naturaleza más elevada que las formas de los elementos.

49. De aquí se sigue también, si se retuerce el argumento, la conclusión de que esas formas de los elementos unidas simultáneamente en la misma materia y como supeditadas a la forma del mixto, son superfluas, aun concediendo que por un imposible no hubiese contradicción por otro concepto, puesto que para el ser de la materia, y para el ser sustancial del compuesto, y para toda acción física que de dicho compuesto nos resulta cognoscible por experiencia, basta la forma de mixto juntamente con las facultades que de ella dimanan y con la debida proporción de las cualidades primarias, mediante la cual se obtiene la disposición de la materia, y aunque esta proporción no sea una cualidad simple que contenga virtualmente las cualidades primarias, según pensó Avicena, sino que resulte formalmente compuesta de las primarias en su ser remiso, según defiende la sentencia común y verdadera que se expone ampliamente en el lib. I *De generat.*, con todo no exige que existan formalmente allí las formas sustanciales de los elementos, sino que basta la forma del mixto, la cual posee esta proporción armónica como connatural y tiene fuerza y eficacia para conservarla o recuperarla, siempre que se obvien los impedimentos extrínsecos.

50. Por lo que a esto atañe, se dice con toda razón que los elementos permanecen virtualmente en la forma sustancial del mixto en cuanto a sus formas sustanciales, y formalmente en cuanto a las accidentales, por más que éstas no permanezcan íntegras, sino atenuadas. Esto lo hizo notar bien Escoto, *In II*, dist. 15, a quien siguen Gabriel y Gregorio en el mismo pasaje; Egidio, lib. II *De generat.*, y otros, siendo atacados sin razón por Cayetano, I, q. 76, a. 4, al fin; pues no está en contradicción con la doctrina de Santo Tomás; en efecto, no negó esto en parte alguna, sino que más bien lo da a entender en el mismo sentido que lo hemos explicado nosotros, en el opúsculo 33. Ni hay en esto dificultad alguna, puesto que no se afirma que la forma del mixto contenga las formas de los elementos en el género de la causa formal, o según la totalidad de su perfección contenida eminentemente, que es lo que parece que pensó

nis quam sint qualitates et actiones elementorum. Ipsae ergo proprietates et facultates mixtorum evidenter indicant proprias substantiales formas nobilioris rationis quam sint formae elementorum.

49. Et hinc retorquendo argumentum concluditur formas illas elementorum simul coniunctas in eadem materia et quasi suppositas formae mixti, superfluas esse, etiam si per impossibile alioqui non repugnarent, quia et ad esse materiae et ad esse substantiale compositi, et ad omnem actionem physicam quae de tali composito experimento cognosci potest, sufficit forma mixti cum facultatibus quae ab ea manant et temperamento primarum qualitatum quo materia disponitur. Quod quidem temperamentum, licet non sit aliqua qualitas simplex virtute continens primas, ut putavit Avicenna, sed formaliter componatur ex primis in esse remisso, ut habet vera et communis sententia, quae late tractatur in I de Generat., nihilominus non requirit substantiales formas elementorum formaliter ibi existentes, sed sufficit forma mixti, cui connaturale est tale temperamentum et vim habet et efficaciam conservandi aut recuperandi illud, si extrinseca impedimenta tollantur.

50. Et quoad hoc recte dicuntur elementa manere, quoad formas substantiales, virtualiter in forma substantiali mixti, quoad accidentales vero formaliter, licet non maneant integrae, sed remissae. Quod bene declaravit Scot. In II, dist. 15, quem sequuntur Gabr. ac Gregor., ibi; Aegid., II de Generat., et alii, et immerito impugnatur a Caiet., I, q. 76, a. 4, in fine; non enim repugnat doctrinae D. Thomae; nullibi enim id negavit, quin potius id indicat in sensu a nobis exposito, Opusc. 33. Neque in eo est ulla difficultas, quia non dicitur forma mixti continere formas elementorum in genere causae formalis aut secundum totam perfectionem eminenter contentam, ut videtur Caietanus existimasse, sed solum,

Cayetano, sino sólo, según se explicó, de acuerdo con cierta participación y semejanza.

51. Por consiguiente de esto se concluye con razón que de la mezcla de los elementos no se deduce la existencia en el mixto de muchas formas sustanciales, ya que las formas de los elementos no permanecen formalmente en el mixto, sino sólo virtualmente, siendo ésta la opinión de Aristóteles, como demostraré luego, y la comúnmente aceptada, según puede verse por Alejandro, Filopón, Santo Tomás, lib. I *De generat.;* y por el mismo Santo Tomás, I, q. 76, a. 4, ad. 4, y q. 5 *De potentia,* a. 7, y otros escolásticos, *In II,* dist. 12, principalmente Capréolo y Gregorio en los lugares citados, y Escoto, q. 1; Herveo, en el tratado *De pluralit. formar.,* q. 15; Egidio, *Quodl.* IV, q. 11; Soncinas, lib. X *Metaph.,* q. 27, y lib. XII, q. 68. Mas se trata de las formas sustanciales de los elementos, puesto que las accidentales permanecen formalmente, aunque esto nada tenga que ver con el presente problema. Por eso, los filósofos que negaron las formas sustanciales en los elementos eran consecuentes al afirmar que los elementos permanecían formalmente en el mixto, siendo éste el camino que siguió Galeno, ya que, según vimos en la sección primera de esta disputación, no admite en los elementos formas sustanciales sino sólo cualidades primarias. Por tanto, en lo que se refiere a la cuestión presente, no está en contradicción con nosotros, sino que más bien nos apoya; consúltese el lib. I *Method.,* c. 2, y en el folleto *De substant. natural. facult.,* un poco después del principio, y en el lib. VIII *De placit. Hippocr.*

52. *Objeción.*— Mas nos presentan como objeción a Aristóteles, que en el lib. I *De generat.,* c. 10, define la mezcla diciendo que es *la unión de elementos miscibles alterados;* por consiguiente, al mezclarse los elementos, no se corrompen, sino que únicamente se alteran; y de este modo en todo ese capítulo repite constantemente Aristóteles que los elementos miscibles no se corrompen, ya que si alguno de ellos perece no puede mezclarse; puesto que los que no existen —dice— no pueden entrar en una mezcla. En segundo lugar, el mismo Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica,* c. 3, define el elemento diciendo que es *aquello de lo que se hace algo, de suerte que permanezca y sea aquello en lo que últimamente se resuelve;* por consiguiente, si los elementos no permanecen en el mixto, ni son elementos ni podrá tampoco el mixto resolverse

secundum quamdam participationem et convenientiam, ut declaratum est.

51. Ex his ergo satis concluditur non sequi ex mixtione elementorum quod sint in mixto plures formae substantiales, quia formae elementorum non manent in mixto formaliter, sed virtute tantum, quae est sententia Aristotelis, ut infra ostendam, et communiter recepta, ut patet ex Alexandro, Philopono, Div. Thoma, in I de Gener.; et eodem D. Thoma, I, q. 76, a. 4, ad 4, et q. 5 de Potent., a. 7, et aliis scholasticis, In II, dist. 12, praesertim Capreolo et Gregor., loc. cit.; et Scot., q. 1; Hervaeo, tract. de Pluralit. form., q. 15; Aegid., Quodl. IV, q. 11; Soncin., X Metaph., q. 27, et lib. XII, q. 68. Est autem sermo de formis substantialibus elementorum; nam accidentales formaliter manent, sed id nihil refert ad praesentem quaestionem. Unde philosophi qui negarunt in elementis formas substantiales, consequenter dixerunt elementa manere formaliter in mixto, et hoc modo processit Galen., nam, ut vidimus sect. 1 huius disputationis, ille non agnoscit in elementis formas substantiales, sed tantum primas qualitates. Unde, quod ad rem praesentem attinet, nobis non contradicit, sed potius favet. Vide illum lib. I Methodi, c. 2, et libello de Substant. natural. facult., aliquantulum a principio, et lib. VIII de Placit. Hippocr.

52. *Obiectio.*— Sed obiiciunt nobis Aristotel., qui, I de Generat., c. 10, definit mixtionem quod sit *miscibilium alteratorum unio;* cum ergo elementa miscentur, non corrumpuntur, sed alterantur tantum; atque ita in toto illo capite saepe repetit Aristot. miscibilia non corrumpi; quod si alterum interierit, non posse misceri; nam quae non sunt (inquit) in admixtionem non recipiuntur. Secundo idem Aristot., V Metaph., c 3, definit elementum esse *id ex quo aliquid fit, ita ut insit et in quod ultimo fit resolutio;* ergo si elementa non manent in mixto, non sunt elementa, neque etiam mix-

en ellos, lo cual es falso y está en contra de la experiencia; pues cuando se quema un madero nos damos cuenta por experiencia que salen de él humo, vapor de agua, cenizas y fuego. Ni basta con decir que todas estas cosas están contenidas en el madero virtualmente o en potencia, ya que de lo contrario también se podría decir que el agua es mixta, compuesta al menos de aire y de agua, ya porque posee en sí cierta cualidad propia del aire, ya también porque, al calentarse el agua, se exhala de ella vapor aéreo. Se confirma, porque de la continencia virtual sólo se deduce que los elementos se pueden generar del mixto; mas esto no basta, pues también el mixto puede generarse de cualquier elemento, e igualmente un elemento de otro. Por eso dice Aristóteles en el lib. V *De caelo,* c. 3, que en la madera y en la carne están contenidos los elementos, ya que son separados de ellas manifiestamente; mientras que, por el contrario, la carne y la madera no están contenidas en el fuego, puesto que no pueden ser separadas de él. Así, pues, una cosa es ser separado y otra ser engendrado; por tanto, la separación exige la continencia formal. En tercer lugar, Aristóteles en el lib. I *De caelo,* c. 7, afirma que el mixto se mueve con el movimiento del elemento predominante; luego permanece en él. En cuarto lugar, en el lib. III *De caelo,* text. 67, y en el lib. II *De partib. anim.,* c. 1, y en el IV *Meteor.,* c. 12, afirma que los elementos son la materia del mixto.

53. *Según la opinión de Aristóteles, los elementos sólo permanecen virtualmente en el mixto.— Se explica la definición de mezcla.—* Se responde que Aristóteles en el lib. III *De caelo,* c. 3, afirma bajo disyunción que el elemento permanece en el mixto en potencia o en acto; pues dice que todavía está en litigio de cuál de los dos modos tiene lugar; mas el problema que deja sin resolver en ese pasaje lo resuelve en el lib. I *De generat.,* c. 10, al afirmar expresamente que los elementos que son recibidos en una mezcla existen en cierto modo, y en cierto modo no existen; porque —dice— no existen actualmente, mas permanecen virtualmente o en potencia, haciendo consistir precisamente en esto la diferencia entre la mezcla y otras mutaciones; y en el lib. II *De partibus animalium,* c. 1, dice que la primera composición de los cuerpos es aquella *que brota como resultado de las sustancias originales, a las que algunos llaman elementos; me refiero a la tierra, al agua, al aire y al fuego, aunque acaso*

tum poterit in illa resolvi, quod est falsum et contra experientiam; nam, quando lignum comburitur, experimur et fumum, et aqueum humorem, et cineres, et ignem ex illo prodire. Nec satis est dicere illa omnia contineri in ligno virtute aut potentia, alioqui etiam aqua diceretur mixta, saltem ex aere et aqua, tum quia in se habet qualitatem quamdam aeris, tum etiam quia quando aqua calefit, exhalatur ex illa aereus vapor. Et confirmatur; nam ex continentia virtuali solum sequitur posse ex mixto elementa generari; at hoc non satis est, nam etiam potest mixtum ex quolibet elemento generari, et unum elementum ex alio. Unde Aristotel., III de Caelo, c. 3, ait in ligno et carne elementa contineri, quia ab illis manifeste segregantur; e contra vero carnem et lignum non contineri in igne, quia ab eo segregari non possunt. Aliud est ergo segregari, aliud generari; ergo segregatio requirit formalem continentiam. Tertio, ait Aristotel., I de Caelo, c. 7, moveri mixtum motu elementi praedominantis; ergo manet in illo. Quarto, lib III de Caelo, text. 67, et II de Partib. anim., c. 1, et IV Meteor., c. 12, ait elementa esse materiam mixti.

53. *Aristotelis sententia, tantum virtute manent elementa in mixto.— Elucidatur definitio mixtionis.—* Respondetur Aristot., III de Caelo, c. 3, sub disiunctione asserere elementum inesse potentia aut actu in mixto; hoc enim, inquit, utro modo se habeat, adhuc ambigitur; quaestionem autem quam illo loco indecisam reliquit resolvit I de Generat., c. 10, dum expresse ait ea quae in mixtionem recipiuntur quodammodo esse et quodammodo non esse; nam actu (inquit) non sunt, virtute autem seu potestate remanent, et in eo constituit differentiam inter mixtionem et alias mutationes; et II de Partibus animalium, c. 1, primam compositionem corporum dicit eam esse *quae ex primordiis conficitur iis, quae nonnulli elementa appellant; terram dico, aquam, ae-*

sería mejor decir que resultan de las virtualidades de estos elementos; ya que la humedad, la sequedad, el calor y la frialdad son la materia de los cuerpos compuestos. Por tanto queda bastante claro lo que se refiere a la sentencia de Aristóteles. Así, pues, cuando dice Aristóteles que la mezcla es la unión de elementos miscibles alterados, les llama *alterados* más bien que *corrompidos* para dar a entender que no perecen en absoluto, sino que se conservan virtualmente y en cuanto a las cualidades. Y Aristóteles no negó en aquel capítulo que los elementos que se mezclan en una verdadera mezcla lleguen a la corrupción; ni pudo negarlo tampoco, puesto que, al introducirse en virtud de la mezcla una nueva forma sustancial propia del mixto, es menester que se realice la corrupción sustancial de los elementos miscibles, ya que la generación de una cosa es siempre la corrupción de otra. Afirmó, sin embargo, que no perecen en absoluto, debido a que se conservan virtualmente.

54. *Explicación de la descripción del elemento.*— A lo segundo se puede responder, en primer lugar, que aquella definición de elemento no conviene a los cuerpos simples a los que comúnmente se da el nombre de elementos, sino a los primeros principios de que se compone una cosa natural. En favor de esta opinión está Averroes en el lib. V *Metaph.*, com. 4, cuando afirma que la materia prima es elemento con propiedad, mientras que los cuerpos simples no lo son más que según la opinión de los hombres; pues los antiguos filósofos por no haber conocido ninguna otra materia más que estos cuerpos simples, por eso les llamaron elementos. Y en este sentido Aristóteles, en el lib. II *De partibus animalium*, c. 1, no les llama absolutamente elementos sino *a los que algunos llaman elementos;* y del mismo modo se expresa en el lib. II *De generat.*, c. 1, y en otros pasajes. Esto puede confirmarse por aquella expresión de la definición de elemento, a saber, que son *aquello de lo que primariamente se compone algo.* Mas estos cuerpos no son aquellos de los que primariamente resulta algo compuesto, puesto que ellos mismos están compuestos de otros anteriores. También dice Aristóteles en el mismo pasaje que el elemento debe ser algo indivisible, y estos cuerpos no son indivisibles, como es evidente. En consonancia con esta sentencia, se responde fácilmente al argumento que no hay inconveniente en que aquella expresión de la definición de elemento, a saber,

rem et ignem, sed melius fortasse dici potest ex virtutis confici elementorum; humiditas enim, et siccitas, caliditas, et frigiditas, materia sunt corporum compositorum. Igitur de sententia Arist. satis constat. Cum ergo Arist. ait mixtionem esse miscibilium alteratorum unionem, *alteratorum* dixit potius quam *corruptorum* ut denotaret non omnino perire, sed virtute et secundum qualitates manere. Neque Aristoteles in eo capite negavit in vera mixtione miscibilia corrumpi; nec id negare potuit, nam cum per mixtionem introducatur nova forma substantialis mixti, necesse est fieri corruptionem substantialem miscibilium, quia generatio unius semper est corruptio alterius. Dixit tamen non omnino perire, quia virtute manent.

54. *Elementi descriptio explicatur.*— Ad secundum responderi potest, primo, definitionem illam elementi non convenire his simplicibus corporibus quae communiter elementa dicuntur, sed primis principiis ex quibus res naturalis componitur. Cui sententiae favet Averroes, V Metaph., com. 4, dicens materiam primam esse proprie elementum, corpora vero simplicia nonnisi hominum opinione: nam quia antiqui philosophi non cognoverunt aliam materiam, nisi haec simplicia corpora, ideo illa appellarunt elementa. Atque ita Aristoteles, II lib. de Partib. animal., c. 1, non vocat absolute elementa, sed *quae nonnulli elementa appellant;* et eodem modo loquitur II de Generat., c. 1, et aliis locis. Et potest hoc confirmari ex illa particula definitionis elementi, scilicet, esse *id ex quo primo aliquid componitur.* At haec corpora non sunt ex quibus primo aliquid componitur, cum ipsa sint ex aliis prioribus composita. Item Aristoteles, ibidem, ait elementum debere esse quid indivisibile; haec autem corpora non sunt indivisibilia, ut constat. Et iuxta hanc sententiam facile respondetur ad argumentum non esse inconveniens illam particulam definitionis elementi, scilicet *quod insit,* non

que permanezca, no convenga con propiedad a estos cuerpos, puesto que no son propiamente elementos. En segundo lugar, para que no parezca que nos quedamos apegados únicamente a las palabras, admitimos que el nombre y la definición de elemento conviene con propiedad a estos cuerpos; es más, Santo Tomás, en el lib. V *Metaph.*, lec. 4, quiere que éstos sean elementos con más propiedad que la materia y la forma, pues quiere que al concepto de elemento pertenezca el estar directa y propiamente en una especie determinada. Empero yo no veo la razón de que esto pertenezca a la propiedad de dicha palabra y de que no baste que el elemento sea algo parcial o incompleto dentro de su especie. Por tanto, elemento, según el valor de la palabra latina, parece que es lo mismo que principio de alguna cosa, el cual es en su orden lo primero en la composición y lo último en la resolución, perteneciendo también por eso al concepto de elemento el ser indivisible, no en absoluto y de todos los modos, sino dentro de su orden y de su ámbito. Del mismo modo no pertenece al concepto de elemento el conservarse siempre formalmente, ni siquiera siempre sólo virtualmente, sino del modo que se acomode a su composición. En este sentido, pues, son cuatro los elementos que participan verdaderamente de la naturaleza del elemento, puesto que en el género de composición mediante el cual puede un cuerpo resultar compuesto de muchos cuerpos, ellos son los primeros, por no constar de otros cuerpos y por constar de ellos los demás. Son igualmente simples e indivisibles, por no ser resolubles en varios cuerpos. Finalmente, se conservan también según el modo que es necesario para el género de composición que se realiza mediante una mezcla. Y así Aristóteles, en el lib. III *De caelo*, c. 3, pone expresamente bajo disyunción en la descripción del elemento *el que permanece en potencia o en acto.*

55. *El nombre de elemento conviene con propiedad a la materia prima.— A veces se atribuye también a la forma.*— Por tanto, no hay obstáculo en que la materia prima sea anterior a estos cuerpos y en que se halle o permanezca formalmente en su compuesto; efectivamente, de aquí sólo se sigue que también a la materia se le pueda llamar verdadera y propiamente elemento, aunque sea por una razón distinta y acaso anterior, en cuanto la materia es anterior en la composición y es más simple, como lo hizo notar Santo Tomás, lib. III *De caelo*, lec. 8, donde parece que se retracta de la opinión que había

proprie convenire his corporibus, quia non sunt proprie elementa. Secundo, ne in voce tantum haerere videamur, admittimus his corporibus proprie convenire nomen et definitionem elementi; immo D. Thom., V Metaph., lect. 4, vult illa proprius esse elementa quam materiam vel formam. Nam vult de ratione elementi esse ut sit directe et proprie in aliqua specie. Quod tamen non video cur ad proprietatem illius vocis pertineat et non sufficiat elementum esse in sua specie partiale vel incompletum quid. Itaque elementum latine idem videtur esse quod principium alicuius rei, quod in suo ordine est primum in compositione et ultimum in resolutione, et ideo etiam de ratione elementi est quod sit indivisibile, non simpliciter et omni modo, sed in suo ordine et latitudine. Et similiter de ratione elementi est ut insit non semper formaliter, nec semper virtute tantum, sed modo accommodato suae compositioni. Sic igitur quatuor elementa vere participant rationem elementi, quia in eo genere compositionis quo unum corpus potest ex multis corporibus conflari, illa sunt prima, quia non constant ex aliis corporibus, et ex illis constant reliqua. Et similiter sunt simplicia et indivisibilia, quia non sunt in plura corpora resolubilia. Denique etiam insunt eo modo qui necessarius est ad illud genus compositionis quae fit per mixtionem. Et ita Aristoteles, III de Caelo, c. 3, expresse ponit sub disiunctione in descriptione elementi, *quod insit potentia aut actu.*

55. *Elementi nomen proprie convenit materiae primae.— Nonnunquam formae tributum.*— Unde non obstat quod materia prima sit prior his corporibus et formaliter insit seu maneat in suo composito; nam inde solum fit materiam etiam vere ac proprie dici posse elementum, alia tamen ratione et fortasse priori, quatenus materia est prior in compositione et simplicior, ut notavit D. Thomas, III de Caelo, lect. 8, ubi retractare videtur sententiam quam in V

defendido en el lib. V *Metaph.*, como señaló Soncinas, V *Metaph.*, después de la q. 9, a propósito del texto 4 de Aristóteles, añadiendo también, en el lib. XII, q. 27, ad. 1, que a la forma se le puede llamar elemento, y que así la llama Aristóteles en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 4; y Santo Tomás en el pasaje citado. Pues, aunque el nombre de elemento parezca aplicarse preferentemente al principio material, según se ve por el uso común y por la propiedad de aquella expresión de la definición *—de lo que se hace algo—* con todo, hablando con sentido más amplio, se hace extensivo a cualquier parte, igual que se dice también que el todo está compuesto de sus partes, tanto de la formal como de la material. Más aún, este es el motivo de que de cualesquiera partes, si se las considera en absoluto bajo la razón común de partes, se diga que tienen razón de materia respecto del todo. Por este motivo, pues, cualquier parte, si es primera e indivisible en su orden, puede ser llamada elemento.

56. Se sigue de esto, para responder a la otra parte del argumento, que no pertenece al concepto de elemento el que el compuesto o mixto pueda resolverse en él de tal manera que el elemento pueda conservarse realmente separado de aquello que ha estado integrado por los elementos, pues de este modo no todo compuesto natural puede resolverse en la materia y en la forma. Y por igual motivo no es necesario que el mixto sea resoluble en los mismos elementos numéricos de los que acaso resultó compuesto el mixto, sino que basta con que se resuelva en otros semejantes, cosa que tendrá lugar a veces si existen causas eficientes acomodadas e inmediatas en orden a realizar dicha resolución; a veces, en cambio, no sucede así, sino que todo el mixto se convierte en un elemento determinado, sobre todo en tierra. Por tanto, aunque fuese verdad la experiencia que se aduce en el argumento, no implicaría conclusión alguna, puesto que no es menester que los elementos que parecen producirse de la madera cuando se quema hayan preexistido formalmente en ella, sino que basta con que hayan estado virtualmente y según alguna disposición no muy remota, en virtud de la cual todos ellos son generados de nuevo; con todo, en realidad, no se trata de elementos, sino de mixtos imperfectos, porque ni el humo es aire, ni la ceniza es tierra.

57. *En los cuerpos mixtos se hallan encerrados a veces otros corpúsculos menores.—* Queda todavía el que muchas veces en estos cuerpos mixtos se han

Metaph. tenuerat, ut notavit Soncin., V Metaph., post q. 9, circa text. 4 Aristot., qui etiam lib. XII, q. 27, ad 1, addit formam posse dici elementum, et ita eam nominat Aristot., lib. XII Metaph., c. 4; et D. Thom., cit. loco. Nam, licet nomen elementi praecipue videatur tribui principio materiali, ut patet ex communi usu et ex proprietate illius particulae definitionis *ex quo fit aliquid*, tamen, latius loquendo, ad quamcumque partem extenditur, sicut etiam dicitur totum componi ex suis partibus, tam formali quam materiali. Immo hac ratione partes quaelibet, si absolute sub communi ratione partium considerentur, dicuntur habere rationem materiae respectu totius. Hac ergo ratione, quaelibet pars, si in suo ordine sit prima et indivisibilis, elementum dici potest.

56. Ex quo sequitur, ut ad aliam partem argumenti respondeamus, non esse de ratione elementi ut compositum seu mixtum in illud ita resolvi possit ut reipsa elementum sit conservabile separatum ab elementato; hoc enim modo non potest omne compositum naturale resolvi in materiam et formam. Et pari ratione, non est necesse quod mixtum sit resolubile in eadem numero elementa ex quibus fortasse mixtum fuit, sed satis est quod in similia resolvatur; quod interdum accidet, si causae efficientes sint accommodatae et propinquae ad eam resolutionem faciendam; saepe vero non ita fit, sed mixtum totum convertitur in aliquod elementum, praesertim in terram. Quocirca, licet vera esset experientia quae in argumento affertur, nihil concluderet, quia non est necesse ea quae videntur ex ligno fieri, cum comburitur, in eo formaliter praecessisse, sed virtute secundum aliquam minus remotam dispositionem, ratione cuius illa omnia de novo generantur; re tamen vera illa non sunt elementa, sed mixta imperfecta, quia nec fumus est aer nec cinis terra

57. *In mixtis corporibus imbibita interdum minora corpuscula.—* Adde etiam in his

mezclado accidentalmente diversas sustancias a través de los poros o debido a la división e interposición de partes, sustancias que no tanto se engendran luego de nuevo por la acción de algún agente, cuanto se separan, como sucede en la fermentación del vino y en la corrupción de la sangre fuera de las venas, y acaso suceda también así en esa acción del fuego en la madera, por más que pueda acaecer también que no se separen las mismas sustancias que allí había, sino otras, las cuales se generan con toda facilidad según sus diversas disposiciones. Mas esta mezcla de sustancias nada tiene que ver con el problema de que nos ocupamos, porque aunque en este caso existan varias formas, están en diversas materias y causan diversos compuestos, aunque estén localmente unidos.

58. *De qué modo es movido el mixto por el elemento predominante.—* Ni se sigue, finalmente, de aquí la conclusión a que se llegaba en dicho argumento: que un elemento se resuelve en otro o que consta de otro; porque, aunque el agua convenga con el aire en la humedad, no la tiene, sin embargo, participada del aire, sino que la tiene por sí misma y en virtud de su simple naturaleza. Y, cuando a causa del calentamiento se exhala del agua vapor húmedo, no hay resolución del agua en aire, puesto que ese vapor no es aire, sino que es un mixto imperfecto; y cuando acaece que el agua se transforma en aire, no se trata de una resolución en elementos miscibles, sino de una generación y de una corrrupción. Por consiguiente, es muy distinto el modo de estar un elemento en el mixto que el de estar un elemento en otro; porque esto sólo puede tener lugar en una potencia pasiva, mientras que aquello no sólo puede realizarse de este modo, sino también virtualmente y por cierta participación de la potencia activa; en efecto, este es el modo como se ha de entender a Aristóteles cuando dice que los elementos están en el mixto en acto o en potencia. De esto resulta también evidente la solución al tercer testimonio. Efectivamente, para que el mixto se mueva con el movimiento del elemento predominante, basta con que lo contenga virtualmente y tenga una mayor participación de sus cualidades que de las de otro. De los elementos se dice, finalmente, que son la materia del mixto, formalmente transeúnte y virtualmente inmanente. Por eso el mismo Aristóteles, lib. II *De generat.*, c. 5, niega que los elementos sean la materia de las cosas naturales: *Porque —dice— si se*

corporibus mixtis saepe esse plures substantias accidentaliter permixtas per poros vel per divisionem et interpositionem partium, quae substantiae postea per actionem alicuius agentis non tam generantur de novo quam secernuntur, ut fit in concoctione vini et in corruptione sanguinis extra venas, et fortasse ita etiam accidit in illa actione ignis in lignum, quamvis accidere etiam possit ut non eaedem substantiae quae ibi erant, secernantur, sed aliae quae ex illis facile generantur iuxta diversas earum dispositiones. Haec autem substantiarum permixtio non refert ad rem de qua agimus, quia, licet ibi sint plures formae, sunt tamen in diversis materiis et diversa composita conficiunt, quamvis localiter coniuncta.

58. *Qualiter mixtum moveatur ab elemento praedominante.—* Nec denique hinc sequitur quod in eo argumento inferebatur, unum elementum resolvi in aliud aut constare ex alio; nam, licet aqua conveniat cum aere in humiditate, non tamen habet illam participatam ab aere, sed ex se et ex sua simplici natura. Cum vero per calefactionem vapor humidus exhalatur ab aqua, non resolvitur aqua in aerem; nam ille vapor non est aer, sed quoddam mixtum imperfectum; quando vero contingit aquam transmutari in aerem, non est resolutio in miscibilia, sed quaedam generatio et corruptio. Unde longe aliter sunt elementa in mixto quam unum elementum in alio; nam hoc est verum solum in potentia passiva; illud vero non tantum hoc modo, sed etiam virtute et participatione quadam potentiae activae; hoc enim modo intelligendus est Aristoteles cum ait elementa esse in mixto actu vel potentia. Et hinc etiam patet solutio ad tertium testimonium. Nam, ut mixtum moveatur motu elementi praedominantis, satis est quod in virtute illud contineat plusque de qualitatibus eius participet quam alterius. Denique elementa dicuntur materia mixti transiens formaliter, virtute autem manens. Unde idem Aristoteles, II de Generat., c. 5, negat elementa esse materiam rerum naturalium: *Nam si aer* (inquit) *re-*

conservase el aire, no tendría lugar una generación, sino una alteración. Es evidente, pues, que, debido al hecho de que una forma actúa como disposición para otra, no sucede nunca el que se den unidas muchas formas sustanciales en la misma materia.

Si dos formas no subordinadas pueden informar al mismo tiempo la misma materia

59. *Es posible que por intervención divina una materia esté informada por dos formas.*— Nos faltaba por hablar del tercer modo de imaginar dos formas sustanciales en la misma materia sin relación alguna entre sí o respecto de una tercera forma para la cual disponen, sino sólo en concomitancia accidental, tal como se encuentran la blancura y la dulzura en el mismo sujeto. Pero no es menester detenerse en refutar este modo; en primer lugar, porque no me encuentro con opinión alguna en este problema, puesto que ningún filósofo —que yo sepa— defendió hasta ahora que dos formas sustanciales pudiesen informar simultánea y naturalmente la misma materia de este modo. Y digo *naturalmente*, porque creo que por potencia absoluta de Dios no hay en ello contradicción, ya se ponga dicha materia en diversos lugares con diversas formas, cosa que demostré en otra parte que era realizable; ya tenga ambas formas en el mismo lugar, pues la unidad de lugar no añade ninguna especial contradicción. En segundo término, porque de esas formas existentes simultáneamente en la misma materia no resultaría realmente compuesta una sola esencia, ni una sola sustancia, puesto que ni una forma pertenecería a la esencia del compuesto de materia y de la otra forma, ni viceversa. Por eso, si imaginamos que una es la forma de oro, y la otra forma de madera, ni la madera sería oro, ni el oro madera, puesto que formas esencialmente distintas no se predican mutuamente entre sí, ni incluso en concreto, si no es por razón del mismo supuesto en el que convienen; mas esas formas no convendrían en el mismo supuesto, sino solamente en la misma materia, con la que, al igual que forman diversas naturalezas, formarían también diversos compuestos, prescindiendo de otros casos milagrosos. Por eso, aunque pueda decirse de la materia que está informada

maneret, non generatio, sed alteratio foret. Constat igitur, propter dispositionem unius formae ad aliam, non contingere unquam plures substantiales formas in eadem materia coniungi.

An duae formae non subordinatae possint simul eamdem materiam informare

59. *Potest divinitus materia informari duabus formis.*— Supererat dicendum de tertio modo fingendi duas formas substantiales in eadem materia sine ulla habitudine inter se aut respectu alicuius tertiae formae ad quam disponant, sed per solam concomitantiam accidentalem, ut se habent albedo et dulcedo in eodem subiecto. Sed in hoc modo impugnando immorari non est necesse; primo, quia nullam invenio in hac re opinionem; nullus enim philosophus (quod ego sciam) hactenus dixit posse hoc modo et naturaliter duas formas substantiales simul informare eamdem materiam. Dico autem *naturaliter*, quia de potentia absoluta non existimo implicare contradictionem, sive illa materia in diversis locis cum diversis formis ponatur, quod fieri posse alibi ostendi[1]; sive in eodem loco utramque formam habeat; unitas enim loci non addit specialem repugnantiam. Secundo, quia ex illis formis simul existentibus in eadem materia, revera non componeretur una essentia neque una substantia, quia neque una forma esset de essentia compositi ex materia et alia forma, neque e converso. Unde, si fingamus unam esse formam auri et aliam ligni, neque lignum esset aurum neque aurum lignum, quia formae essentialiter diversae non praedicantur de se invicem, etiam in concreto, nisi ratione eiusdem suppositi in quo conveniant; illae autem formae non convenirent in eodem supposito, sed tantum in eadem materia, cum qua sicut diversas naturas, ita et diversa composita conficerent; secludo alia miracula. Unde, licet materia posset dici informata forma ligni et auri,

[1] III tom., III p., disp. XLVIII, sect. 3.

por la forma de madera y de oro, sin embargo, la madera no sería oro, puesto que la madera no es materia, ni el oro es materia. Y de esta suerte, aun admitido este caso, no habría dos causas formales del mismo efecto, que es lo que nosotros ahora tratamos de investigar, sino que cada una constituiría su efecto, el cual tendría solamente una única causa formal.

60. *Por qué no puede la misma materia estar actuada naturalmente al mismo tiempo por muchas formas sustanciales.*— No obstante, con esto llegamos a comprender la natural repugnancia por la que tales formas no pueden informar simultáneamente dicha materia; puesto que el que una misma e idéntica materia componga sucesivamente esencias distintas incluso específicamente con muchas formas no ofrece inconveniente, y hasta puede acaecer naturalmente, puesto que es indiferente para cualquier forma y por cualquiera puede ser actualizada. Mas el que una misma porción de materia componga simultáneamente diversas esencias con diversas formas está en contradicción con la naturaleza de las cosas por muchas causas. Primero, porque la potencia de la materia está suficientemente actualizada por una sola forma y su dependencia tiene un término suficiente. Segundo, porque formas diversas exigen disposiciones naturalmente incompatibles, lo cual es un indicio de que también los efectos naturales de ellas son naturalmente incompatibles. Tercero, porque la materia está al servicio de la forma en orden a sus movimientos y acciones naturales; mas no puede una misma materia prestar sus servicios a formas distintas, que tienen inclinaciones naturales diversas. Cuarto, porque, de lo contrario, si la materia pudiese de este modo estar bajo distintas formas, podría con el mismo motivo estar bajo cualquier multitud de ellas hasta el infinito, puesto que las cosas que son accidentales pueden multiplicarse hasta el infinito, y no es posible señalar una mayor repugnancia en dos que en tres, y así en cualquier otro número. Mas esto no sólo es muy absurdo de por sí, sino que también está en contradicción con el fin y ordenación de la materia, pues de esta suerte resultaría inepta para la generación y corrupción de las cosas. Por tanto, el mismo hecho de que la generación de una cosa es la corrupción de otra declara suficientemente que la materia es incapaz de muchas formas por su naturaleza.

tamen lignum non esset aurum, quia lignum non est materia, neque aurum est materia. Atque ita, etiam admisso illo casu, non darentur duae causae formales unius effectus, quod nos nunc inquirimus, sed unaquaeque constitueret suum effectum, qui tantum haberet unam causam formalem.

60. *Cur naturaliter non possit eadem materia pluribus substantialibus formis actuari simul.*— Hinc tamen intelligitur naturalis repugnantia ob quam tales formae non possunt simul informare talem materiam; quod enim una et eadem materia successive componat essentias etiam specie distinctas cum multis formis, non est inconveniens, immo naturaliter accidit, quia ipsa est indifferens ad quamcumque formam et per quamcumque actuari potest. Quod vero eadem portio materiae simul componat diversas essentias cum diversis formis, multis de causis repugnat naturis rerum. Primo, quia potentia materiae sufficienter est actuata per unam formam et dependentia eius sufficienter est terminata. Secundo, quia formae diversae requirunt dispositiones naturaliter incompatibiles, quod est signum etiam effectus naturales earum esse naturaliter incompatibiles. Tertio, quia materia deservit formae ad suos naturales motus et actiones; non potest autem eadem materia simul ministrare formis distinctis, quae naturales habent inclinationes diversas. Quarto, quia alias, si materia hoc modo posset esse sub distinctis formis, eadem ratione posset esse sub quacumque multitudine earum in infinitum, quia quae sunt per accidens in infinitum multiplicari possunt; nec potest maior repugnantia in tribus quam in duobus assignari, et sic de quocumque numero. Hoc autem et per se est valde absurdum, et repugnat fini et institutioni materiae, sic enim esset inepta ad rerum generationes et corruptiones. Unde hoc ipsum, quod generatio unius naturaliter est corruptio alterius, satis declarat materiam esse naturaliter incapacem plurium formarum.

Sentencia verdadera y conclusión de toda la cuestión

61. Queda, pues, que la sentencia más verdadera es la que afirma que de una sola sustancia compuesta no hay más que una causa formal sola, y que en un solo compuesto natural sólo se da una forma sustancial única. La defienden Santo Tomás, I, q. 76, a. 4, y Cayetano y todos los tomistas en ese pasaje; con toda amplitud Capréolo, *In II*, dist. 15; el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 58; Soncinas, VIII *Metaph.*, q. 7. La mantiene igualmente Gregorio, *In II*, dist. 17, q. 2; Egidio, II *De anima*, q. 6, y en el tratado *De pluralitate formarum;* la trata también ampliamente Herveo en el tratado *De pluralitate formarum;* Marsilio, lib. I *De generat.*, q. 6. De Aristóteles, en cambio, no poseemos nada expreso respecto de este punto, aunque tal sentencia se deduce con claridad de sus principios; en efecto, nunca atribuye al compuesto natural más que una forma, y este es el sentido en el que señala como los tres principios de una cosa natural a la materia, a la privación y a la forma; por esta razón, pues, dice que siempre que se genera una cosa se corrompe otra, y viceversa. Afirma, además, que la forma sustancial es el acto propio, esencial e inmediato de la materia, siendo ésta la razón de que resulte de ellos un ser con la máxima unidad *per se*, según se ve por el lib. II *De anima*, texto. 7, y por el lib. VII de la *Metafísica*, text. 49.

62. Los argumentos es fácil tomarlos de lo dicho en la refutación de las otras opiniones. El primero está tomado de la suficiente enumeración de las partes, puesto que en la materia no puede haber muchas formas esencialmente subordinadas como acto y potencia, ni ordenadas como disposición y forma, ni tampoco por simple concomitancia sin ningún orden entre sí; ahora bien, no es excogitable ningún modo fuera de éstos; luego no pueden concurrir al mismo efecto de modo alguno muchas causas formales.

63. El segundo argumento está tomado de la suficiencia de cualquier forma sustancial; puesto que cualquier forma sustancial tiene por necesidad tal naturaleza, que se basta por sí sola para constituir un solo supuesto sustancial que sea completo dentro de alguna especie última de sustancia; por consiguiente, no sólo no requiere otra forma que actúe como concausa en dicho efecto,

Vera sententia et totius quaestionis conclusio

61. Relinquitur ergo verissimam esse sententiam asserentem unius substantiae compositae tantum esse unicam causam formalem et in uno composito naturali unicam tantum esse formam substantialem. Quam tenet D. Thomas, I, q. 76, a. 4; et ibi Caietan. et omnes thomistae; latissime Capreol., In II, dist. 15; et Ferrar., II cont. Gent., c. 58; Soncin., VIII Metaph., q. 7. Item habet Gregor., In II, dist. 17, q. 2; Aegid., II de Anim., q. 6, et tract. de Pluralitate formarum; Herv. etiam late tractat de Pluralit. formar.; Marsil., I de Gener., q. 6. Ex Aristotele autem nihil de hac re expresse habemus; at vero ex principiis eius clare colligitur haec sententia; nunquam enim tribuit naturali composito nisi unam formam, et hoc sensu assignat tria principia rei naturalis, materiam scilicet, privationem et formam; hac enim ratione ait quoties generatur unum corrumpi aliud et e contrario; ait praeterea formam substantialem esse proprium, per se ac immediatum actum materiae, ideoque ex illis maxime fieri per se unum, ut sumitur ex II de Anim., text. 7, et VII Metaph., text. 49.

62. Rationes autem facile sumi possunt ex dictis in impugnatione aliarum opinionum. Prima sumitur ex sufficienti partium enumeratione, quia in materia non possunt esse plures formae essentialiter subordinatae ut actus et potentia, neque ordinatae ut dispositio et forma, neque etiam omnino per concomitantiam sine ullo ordine inter se; sed praeter hos modos non potest excogitari alius; ergo nullo modo possunt plures causae formales substantiales ad eumdem effectum concurrere.

63. Secunda ratio sumitur ex sufficientia cuiusvis formae substantialis; nam quaelibet forma substantialis necessario talis est ut per se sola sufficiat ad constituendum unum substantiale suppositum completum in aliqua ultima specie substantiae; ergo non solum non requirit aliam formam concausantem illum effectum, verum etiam ne-

mas ni siquiera puede admitirla. El antecedente es evidente por lo dicho; en efecto, quedó probado que toda forma sustancial debe necesariamente estar constituída en alguna especie última de forma sustancial, perteneciendo, en consecuencia, a su concepto el conferir el ser absoluto y completo hasta la razón última en el género de sustancia. La consecuencia se prueba, a su vez, porque o la segunda forma sobrevendría al compuesto en cuanto constituído por la forma anterior y realizando su actuación inmediata en él, o sobrevendría a la materia misma simultáneamente y por una especie de concomitancia. Lo primero está en contradicción con la naturaleza de la forma sustancial, la cual se ordena esencialmente a una potencia sustancial; y la sustancia completa ya no está en potencia sustancial, sino únicamente en la accidental; en efecto, en ella se cumple con máxima verdad lo que Aristóteles dijo antes, a saber, que lo que adviene a un ente en acto, no le adviene esencialmente, sino accidentalmente. Lo segundo, a su vez, está en contradicción tanto con las mismas formas sustanciales como con la capacidad de la materia; en efecto, aquéllas son opuestas entre sí por razón de sus diferencias específicas; puesto que, por el hecho mismo de constituir cada forma sustancial una naturaleza sustancial completa, infunde tal determinación a la materia que informa y realiza sobre ella una especie de atracción tal hacia su ser, que no permite en ella otra forma sustancial, o sea del mismo orden. La materia tiene asimismo limitada la capacidad y la cuasi potencia de causar, de suerte que no puede sostener más que una sola forma sustancial, ni puede concurrir más que a la composición de una sola esencia, cosa que puede verse también en la materia celeste, siendo no menos necesario en la materia inferior, la cual es principio de corrupción, por cuanto de tal manera se supedita a una forma que debe por necesidad desecharla, si recibe otra.

64. El tercer y principal argumento puede elaborarse con lo que hemos dicho antes para probar la existencia de las formas sustanciales en las cosas naturales; en efecto, las razones más eficaces con que se demuestra la forma sustancial se fundan en que para la constitución perfecta de un ente natural es necesario que todas las facultades y operaciones de ese mismo ente estén radicadas en un solo principio esencial, conexión y radicación que demuestran tam-

que illam admittere potest. Antecedens constat ex dictis; nam probatum est omnem formam substantialem necessario debere esse constitutam in aliqua specie ultima substantialis formae, et consequenter esse de ratione eius quod det esse simpliciter et completum usque ad rationem ultimam in genere substantiae. Consequentia vero probatur, quia vel secunda forma adveniret composito ut constituto priori forma et immediate illud actuando, aut adveniret simul et quasi concomitanter ipsi materiae. Primum repugnat rationi formae substantialis, quae per se respicit potentiam substantialem; substantia autem completa non est iam in potentia substantiali, sed accidentali tantum; nam de illa maxime verum est quod Aristoteles supra dixit, scilicet id quod advenit enti in actu non advenire per se, sed per accidens. Secundum autem repugnat tam ipsis formis substantialibus quam capacitati materiae; illae enim secundum suas differentias specificas inter se repugnant; nam, hoc ipso quod unaquaeque substantialis forma constituit substantialem naturam completam, ita determinat sibi materiam quam informat et quasi trahit illam ad suum esse ut non admittat in illa formam aliam substantialem, seu eiusdem ordinis. Materia item habet limitatam capacitatem et quasi vim causandi, ut simul non possit unam substantialem formam sustinere, nec concurrere nisi ad unam essentiam componendam, quod etiam in materia caelesti videre licet; estque id non minus necessarium in hac inferiori materia, quae principium est corruptionis, quatenus ita subiacet uni formae ut eam necessario deserat, si aliam recipiat.

64. Tertia ratio principalis confici potest ex his quae supra diximus ad probandum dari in rebus naturalibus substantiales formas; potissimae enim rationes quibus ostenditur substantialis forma in hoc nituntur quod ad perfectam constitutionem naturalis entis necessarium est facultates omnes et operationes eiusdem entis in uno essentiali principio radicari, quam connexionem et radicationem ostendunt etiam ipsi naturales

bién, según dedujimos allí, los mismos efectos naturales; por consiguiente la pluralidad de formas está en completa oposición con la constitución de la naturaleza. Tampoco existe en toda la naturaleza indicio alguno para afirmarla, ya que, como dijimos, la subordinación de los predicados esenciales no constituye indicio alguno; por eso dijo Aristóteles en el lib. II *De anima,* texto 31, que la forma posterior contiene a las anteriores, puesto que el conferir las diferencias superiores compete a quien confiere la última. A su vez, la multitud de acciones, facultades u órganos no sólo no es un indicio, sino que más bien exige en sumo grado la unicidad de la forma. Finalmente, las vicisitudes o sucesiones de generación y corrupción demuestran y exigen esa misma unidad; por consiguiente no hay razón alguna para dudar que basta una sola causa formal para cada uno de los efectos naturales. Ni se presentan contra esta verdad nuevas objeciones a las que sea preciso responder.

De lo dicho se deduce que no hay proceso al infinito en las causas formales

65. Con esto se llega obviamente a la solución del problema que suele plantearse a propósito de la causa formal, a saber, si en este género de causa puede darse proceso al infinito. Porque, si nos referimos a la causa formal física propia, es evidente por lo dicho que no hay lugar alguno para este problema; en efecto, esto sólo puede plantearse cuando son muchas las causas que pueden concurrir al mismo efecto; porque donde la causa es una sola, ¿qué clase de proceso puede haber? Mas se demostró que la causa formal no puede ser más que una sola; por consiguiente en esta causa no tiene lugar el problema del proceso hasta el infinito. Además, este proceso suele darse o entre causas por sí y esencialmente subordinadas, o entre causas subordinadas accidentalmente, y se demostró que no hay formas sustanciales subordinadas de por sí. Por eso los que las distinguen siguiendo el orden de los predicados esenciales pueden tropezar en esto con alguna dificultad, pues acaso no repugne el que se dé el proceso al infinito en estos predicados, según trataremos en la sección siguiente; mas dentro de nuestra sentencia esto nada tiene que ver, puesto que nuestra opinión es que estos predicados, sea cual sea el número en que se multipliquen,

effectus, ut ibi deduximus; ergo pluralitas formarum est omnino aliena a constitutione naturae. Neque est in tota natura aliquod indicium ad eam asserendam; nam subordinatio praedicatorum essentialium nullum est indicium, ut diximus; ideoque dixit Aristot., II de Anim., text. 31, posteriorem formam continere priores, quia quae dat differentiam ultimam, dat etiam superiores. Multitudo etiam actionum, facultatum aut organorum, non solum non est indicium, verum potius requirit maxime formae unitatem. Vicissitudo denique seu successio generationis et corruptionis eamdem unitatem indicat et requirit; ergo nihil est quod dubitemus unam causam formalem ad unumquemque effectum naturalem sufficere. Neque contra hanc veritatem novae obiectiones occurrunt, quibus satisfacere necesse sit.

Non dari processum in infinitum in causis formalibus ex dictis concluditur

65. Atque ex his obiter resolvitur illa quaestio quae de causa formali moveri solet, an, scilicet, in huiusmodi genere causae possit dari processus in infinitum. Nam, loquendo de propria causa formali physica, constat ex dictis nullum dari locum huic quaestioni; id enim solum potest quaeri quando plures causae ad eumdem effectum concurrere possunt; nam ubi est unica causa, quis processus esse potest? Ostensum autem est causam formalem non posse esse nisi unicam; ergo in hac causa non habet locum quaestio de processu in infinitum. Deinde, hic processus esse solet aut inter causas per se et essentialiter subordinatas aut inter subordinatas per accidens; ostensum autem est nullas substantiales formas esse per se subordinatas. Unde, qui illas distinguunt iuxta ordinem praedicatorum essentialium, nonnihil difficultatis in hoc pati possunt; nam fortasse in his praedicatis non repugnat dari processum in infinitum, ut attingemus sectione sequenti; iuxta nostram vero sententiam id nihil refert, quia existimamus haec praedicata, in quocumque numero multiplicentur, non solum non requi-

no sólo no exigen formas distintas subordinadas de por sí, sino que también es imposible que respecto del mismo compuesto dichos predicados estén tomados más que de una sola e idéntica forma, de suerte que no sólo en virtud de la naturaleza, sino también por potencia absoluta, es imposible que se den causas formales subordinadas de por sí de este modo, ya que no puede existir una forma sustancial que no esté constituída en alguna especie última de tal forma, y que no incluya, consecuentemente, de modo esencial todos los grados superiores de tales formas. Ni tiene que ver que Aristóteles, lib. II de la *Metafísica,* c. 2, haya probado la no existencia del proceso al infinito en estas formas precisamente por no darse proceso al infinito en los predicados quiditativos, porque, aunque de tal negación se siga con todo derecho ésta, sin embargo, de la afirmación opuesta no se sigue la opuesta afirmación, según se dijo antes. Además, en este género tampoco existen causas accidentales subordinadas, ya que se demostró también que muchas formas, incluso de un modo completamente accidental, no pueden concurrir simultáneamente a la información de la misma materia. Y si dice alguno que es posible el proceso al infinito en las formas contenidas en el mismo género o especie, y llama a éstas causas formales subordinadas accidentalmente, es necesario que tenga en cuenta que no se trata de causas de un solo e idéntico efecto, sino que cada una tiene su efecto distinto; y cuando se plantee el problema de la subordinación de las causas, hay que entenderla respecto de un solo e idéntico efecto, de lo contrario no se trata de una subordinación, sino de una multiplicación de cosas o de efectos. Por eso, aunque por potencia absoluta de Dios se multiplicaran accidentalmente las formas en la misma materia, no se trataría en este caso de una subordinación de causas, puesto que, según dije, no constituirían un sólo e idéntico efecto, sino distintos, y no tendrían además entre sí subordinación alguna, sino que se multiplicarían de un modo puramente accidental. Por consiguiente, en este género de causa no existe ningún proceso de causas ni hasta el infinito, ni dentro de un número finito.

rere formas distinctas per se subordinatas, verum etiam non posse talia praedicata respectu eiusdem compositi sumi nisi ab una et eadem forma, ita ut non solum ex natura rei, sed etiam de potentia absoluta non possint dari causae formales hoc modo per se subordinatae, quia non potest dari substantialis forma quae non sit in aliqua ultima specie talis formae constituta, et consequenter quae non essentialiter includat omnes superiores gradus talium formarum. Neque refert quod Aristoteles, II Metaph., c. 2, ex eo probet non dari processum in infinitum in his formis, quod non detur processus in infinitum in praedicatis quidditativis, quia, licet ex illa negatione optime inferatur haec negatio, non tamen ex opposita affirmatione opposita affirmatio, ut supra dictum est. Rursus, neque in hoc genere dantur causae per accidens subordinatae, quia etiam est ostensum non posse plures formas simul concurrere, etiam omnino per accidens, ad informandam eamdem materiam. Quod si quis dicat posse dari processum in infinitum in formis sub eodem genere vel specie contentis, et eas vocet causas formales per accidens subordinatas, advertat necesse est illas non esse causas unius et eiusdem effectus, sed unamquamque suum habere distinctum effectum; cum autem investigatur subordinatio causarum, respectu unius et eiusdem effectus intelligenda est, alioqui non est subordinatio, sed multiplicatio rerum seu effectuum. Unde etiamsi per potentiam Dei absolutam in eadem materia multiplicarentur per accidens formae, non esset ibi subordinatio causarum, quia, ut supra dixi, non constituerent unum et eumdem effectum, sed diversos, et praeterea nullum haberent inter se ordinem, sed omnino per accidens multiplicarentur. In hoc ergo genere causae nullus est processus causarum, neque in infinitum neque in aliquo numero finito.

Se elimina de la causa material el proceso al infinito

66. Con esto se comprende, finalmente, que mucho menos puede darse el proceso al infinito en la materia, puesto que, si se diese, sólo podría resultar de la infinidad de formas; en efecto, según quedó demostrado antes, ha de haber por necesidad una materia prima que no esté en otro sujeto; ahora bien, en cada compuesto esta materia prima no puede ser más que una, por no poder ser recibida en ella otra materia, ya que esto está en contra de la naturaleza de la materia prima; ni pueden tampoco varias materias unirse en el mismo compuesto y estar informadas por la misma forma, a no ser que la una esté unida con la otra de suerte que de la unión de ambas resulte una sola potencia, y esto es de todo punto ininteligible; por consiguiente no sólo no puede darse el proceso al infinito en las materias sustanciales, sino que no puede darse en absoluto proceso o pluralidad alguna.

67. Y si no se trata de la materia prima, sino de la próxima, o se entiende la materia próxima sustancialmente y como potencia que recibe la forma inmediatamente y por sí misma, o se entiende la materia próxima accidentalmente, esto es, modificada por las disposiciones acomodadas a la forma. Según el primer modo, en realidad sólo la materia prima por su entidad simple es también la materia próxima para cualquier forma, y así no se da proceso alguno; sólo cabría imaginarlo, si entre la materia prima y la última forma sustancial se interpusiesen algunas formas sustanciales, de las que una se compararía con otra como la potencia próxima con su acto; mas estas formas no existen, según se demostró, y aunque existiesen no resultaría inteligible en ellas ningún proceso al infinito, ya porque la multitud infinita de formas no es menos contradictoria que una multitud infinita de cualesquiera entes en acto; ya también porque es necesario que exista alguna forma primera, esto es, que informe primariamente la materia; pues, siendo la materia de por sí potencia inmediata, es menester que esté inmediatamente informada por alguna forma determinada, ya que, de lo contrario, no habría comienzo de dicha información. A su vez, por parte del otro extremo, es necesario que se dé también una forma última; porque en otro caso, no tendría límite final la información, ni la realidad quedaría constituída en una especie concreta y determinada; por consiguiente no puede haber entre ambos extremos una multitud infinita de formas, ya que respecto de cada una tiene que haber necesariamente alguna inmediata que se le compare como potencia próxima y como acto. Dejo a un lado otros argumentos que propone Aristóteles en el lugar citado, por tratarse de una cosa tan clara que no necesita demostración.

68. Y si nos referimos a la materia próxima por razón de las disposiciones accidentales, estos mismos argumentos prueban que no puede procederse hasta el infinito en estas disposiciones, puesto que, si no están subordinadas entre sí sino que se encuentran en relación de concomitancia, como pasa con las cuatro cualidades primarias, no puede darse en ellas dicho proceso, por el mero hecho de que no puede haber cualidades simultáneamente infinitas en acto en una multitud, y mucho menos puede exigirlas una forma finita; y si las disposiciones se encuentran subordinadas entre sí como acto y potencia próxima, según pasa con la cantidad y la cualidad, entonces vale el argumento expuesto a propósito de las formas sustanciales, de que en ellas es menester que exista una primera y una última, ya que, en otro caso, no se daría principio ni fin en esas disposiciones; ahora bien, entre extremos de este tipo no puede existir una multitud infinita. Ni hay semejanza en el ejemplo que suele aducirse de los puntos infinitos contenidos entre dos extremos, puesto que los puntos sólo son infinitos en potencia, es decir, constituyen con las partes una sola cantidad continua finita, mientras que la multitud de formas sería actualmente infinita. Asimismo, porque un punto no es inmediato al otro, no pudiendo de este modo numerarse todos los puntos medios entre los dos extremos, mientras que una forma, ya sea sustancial, ya accidental, si se compara con otra como la potencia se compara con el acto, debe por necesidad estar en relación inmediata con ella; por consiguiente no hay modo alguno de que pueda haber un proceso al infinito entre la materia y la forma.

69. Pueden, a su vez, tener aplicación los argumentos expuestos acerca de la materia permanente, de la cual se hace una cosa de suerte que se encuentre

Processus in infinitum a materiali causa excluditur

66. Ex quo tandem intelligitur multo minus esse posse processum in infinitum in materia, quia si esset, solum ex infinitate formarum oriri posset; nam, ut supra demonstratum est, necessario danda est una prima materia quae non sit in alio subiecto; haec autem prima materia in unoquoque composito non potest esse nisi una, quia non potest una materia recipi in illa, cum hoc sit contra rationem materiae primae; neque etiam possunt plures materiae coniungi in eodem composito et informari eadem forma, nisi una earum alteri uniatur, ita ut ex utraque fiat una potentia, quod intelligi nullo modo potest; ergo in substantialibus materiis non solum non potest esse processus in infinitum, sed nec omnino ullus processus aut pluralitas ulla esse potest.

67. Quod si non sit sermo de materia prima, sed de proxima, aut intelligitur proxima substantialiter et tamquam potentia immediate ac per se recipiens formam, aut intelligitur proxima accidentaliter, id est, ut affecta dispositionibus accommodatis ad formam. Priori modo revera solum materia prima per suam simplicem entitatem est etiam materia proxima ad quamcumque formam, et ita nullus est processus; solumque fingi posset, si inter primam materiam et ultimam substantialem formam intervenirent aliquae formae substantiales, quarum una compararetur ad aliam ut potentia proxima ad suum actum; hae autem formae non dantur, ut ostensum est, et quamvis darentur, non esset intelligibilis in eis infinitus progressus, tum quia infinita multitudo formarum non minus repugnat quam infinita multitudo in actu quorumvis entium; tum etiam quia necesse est dari aliquam formam primam, id est, primo informantem materiam; nam, cum materia ex se sit immediata potentia, necesse est ut immediate informetur per aliquam determinatam formam, alias nunquam inciperet informatio. Rursus ex parte alterius extremi necessarium est etiam dari ultimam formam; alias nunquam finiretur informatio neque res esset constituta in certa aliqua et determinata specie; ergo inter illa duo extrema non posset intercedere infinita multitudo formarum, quia unicuique necessario debet esse aliqua immediata quae comparetur ut proxima potentia et actus. Omitto alias rationes quas Aristoteles facit citato loco, quia res est clarior quam ut probatione indigeat.

68. Quod si loquamur de materia proxima ratione dispositionum accidentalium, eaedem rationes probant in illis dispositionibus non posse procedi in infinitum, quia si inter se non sint subordinatae, sed concomitanter se habentes, ut quatuor primae qualitates, in eis non potest dari talis processus, solum quia non possunt simul esse qualitates actu infinitae in multitudine, et multo minus potest finita forma illas postulare; si vero dispositiones sunt inter se subordinatae ut actus et potentia proxima, sicut quantitas et qualitas, procedit ratio facta de formis substantialibus, quod in eis necesse est dare primam et ultimam, alias neque inchoaretur neque consummaretur dispositio; inter illa autem extrema non potest esse multitudo infinita. Neque est simile quod afferri potest de infinitis punctis contentis inter duo extrema, quia puncta solum sunt infinita in potentia, id est, constituentia cum partibus unam finitam quantitatem continuam, formarum autem multitudo esset actu infinita. Item, quia unum punctum non est immediatum alteri, et ita non possunt numerari omnia puncta media inter duo extrema [1]; una autem forma, sive substantialis sive accidentalis, si comparatur ad aliam ut potentia ad actum, necessario debet eam proxime respicere; nullo ergo modo esse potest processus in infinitum inter materiam et formam.

69. Procedunt autem rationes factae de materia permanente, ex qua fit res, ita ut

[1] Iavell., I Metaph., q. 6.

en ella; mas Aristóteles, en el lugar citado del lib. II de la *Metafísica,* habla también de la causa material transeúnte cuando niega que se dé el proceso al infinito en las causas materiales, porque si del agua se genera tierra, y de la tierra yerba, y de la yerba alguna otra cosa, no se da proceso al infinito, sino que se entra en un círculo. Sin embargo, ya se dé este proceso, ya no, nada tiene que ver con la causalidad, puesto que ese proceso es meramente accidental; por tanto, no constituye obstáculo alguno para la causalidad el que tendiese al infinito. Y si no tiende, es sólo porque no existen infinitas especies de cosas generables, ni proceso al infinito en las generaciones de dichas especies, sino que se produce siempre el círculo y la vuelta a la misma especie. Algunos piensan que esto se sigue necesariamente de que cada una de estas especies expresa una perfección limitada. Mas este argumento carece de valor, porque al menos por virtud divina no hay contradicción en que las especies de mixtos se multipliquen hasta el infinito, por más que cada una de las especies sea finita, y se dé siempre de hecho una especie suprema y otra especie ínfima contenida bajo dicho género, aunque pueda caber la posibilidad de que exista otra o más perfecta que todas las realizadas, o más imperfecta que todas. Afirman otros que la experiencia nos testimonia que no se procede hasta el infinito en la generación de una especie desde otra, sino que se produce siempre el retorno a la misma especie; mas a mí me entran muchas dudas acerca de que nos sea evidente esta experiencia; porque acaso hay muchas cosas que se generan de nuevo por la virtud de los cielos y por el concurso de los elementos, las cuales nos pasan inadvertidas. Queda también que Santo Tomás, III, q. 10, a. 3, afirma que en la potencia de la criatura están contenidas infinitas cosas. Y se refiere a cosas sustanciales; puesto que es de ellas de las que había dicho que el alma de Cristo no podía verlas infinitas en acto. Por eso, al explicar en ese lugar concreto dicho pasaje, hemos afirmado que se podría interpretar tanto respecto de la infinitud de especies, como de la infinitud de individuos. Por consiguiente, si en la potencia de la criatura están contenidas infinitas especies de mixtos, no habrá repugnancia en que se proceda al infinito en las generaciones de las mismas. Y acaso no hay oposición en el lugar citado de Aristóteles, pues prueba únicamente que este proceso no es necesario para la causalidad de las

insit illi; Aristoteles autem, dicto loco II Metaph., etiam de causa materiali transeunte loquitur cum negat dari processum in infinitum in causis materialibus, quia si ex aqua generatur terra et ex terra herba, et ex herba quippiam aliud, non proceditur in infinitum, sed fit circulus. Verumtamen, sive hic processus detur sive non, nihil refert ad causalitatem, quia ille processus est mere per accidens, et ideo causalitati nihil obstaret quod in infinitum tenderet. Quod si non tendit, solum est quia non dantur infinitae species rerum generabilium neque processus in infinitum in generationibus talium specierum, sed semper fit circulus et reditus ad eamdem speciem. Quod aliqui putant necessario consequi ex eo quod quaelibet ex his speciebus dicit limitatam perfectionem. Sed hoc nullum argumentum est, quia saltem divina virtute non repugnat species mixtorum in infinitum multiplicari, etiamsi quaelibet species finita sit et de facto semper detur summa et infima species sub illo genere contenta, licet de possibili fieri possit altera, vel perfectior omnibus factis vel imperfectior omnibus. Alii dicunt experientia constare non procedi in infinitum in generatione unius speciei ex alia, sed semper fieri reditum ad eamdem speciem: de qua experientia valde dubito an sit nobis evidens; nam multa virtute caelorum et concursu elementorum generantur fortasse de novo, quae nos latent. Adde D. Thomam, III, q. 10, a. 3, dicere in potentia creaturae contineri infinita. Et loquitur de rebus substantialibus; nam de his dixerat non videre animam Christi infinita in actu. Unde explicando ibi illum locum, diximus posse intelligi tam de infinitis speciebus quam de infinitis individuis. Si ergo in potentia creaturae continentur infinitae species mixtorum, non repugnabit in infinitum procedi in generationibus earum. Et fortasse Aristoteles dicto loco non repugnat; solum enim probat hunc processum non esse necessarium

cosas, ya que la generación de una es la corrupción de otra, cabiendo fácilmente en esto la repetición en el plano específico, aunque no haya lugar en el plano individual. Con todo parece, sin embargo, más probable que, hablando naturalmente, hay un tope en las generaciones de las cosas según su especie, porque las virtualidades de las causas naturales son finitas, y los modos o aspectos y el concurso mediante los que son aplicados son determinados y finitos; y por eso, aunque en la potencia absoluta de la criatura estén contenidas infinitas cosas, si en las realidades y en las causas creadas se realizan todas las condiciones y mezclas que son en absoluto realizables, sin embargo, de hecho, según el orden del universo, sólo pueden realizarse de modos finitos, siendo, por tanto, más verosímil que también en este proceso se da un tope y un límite.

SECCION XI

NATURALEZA DE LA FORMA METAFÍSICA; MATERIA QUE LE COMPETE Y CAUSALIDAD QUE EJERCE

1. *En cualquier composición hay un elemento que se comporta como materia y un elemento que se comporta como forma.*— Puesto que la división de la forma en física y metafísica es muy corriente, y todo lo que hemos dicho hasta ahora conviene a la forma física, parece tarea propia del metafísico decir también algo sobre la forma metafísica, problema que podrá quedar fácilmente resuelto, supuesto lo que ya hemos tratado, ya que a ésta se le llama forma sólo por analogía y en virtud de cierta metáfora. Así, pues, por lo dicho antes hay que advertir que, además de la composición física de materia y forma, hay otra que la imita; mas como de suyo abstrae de la verdadera materia, se le llama composición metafísica. Por lo que atañe a la cuestión presente, esta composición es doble: una de naturaleza y supuesto, otra de género y diferencia, dejando a un lado la que resulta de existencia y esencia, por ser bastante oscura y porque, en cuanto se refiere al problema que nos ocupa, no se da en ella razón alguna especial de forma, según se echará de ver por lo que diremos. Además, en toda composición, a fin de que resulte un solo ente de muchos elementos, hay que considerar que algo debe ser pensado siempre como materia

ad rerum causalitatem, quia generatio unius est corruptio alterius, et in hoc facile fit reflexio secundum speciem, licet non fiat secundum individuum. Nihilominus tamen probabilius videtur, naturaliter loquendo, esse statum in generationibus rerum secundum speciem, quia virtutes causarum naturalium finitae sunt et modi seu aspectus et concursus quibus applicantur determinati sunt et finiti; et ideo, licet in absoluta potentia creaturae contineantur infinita, si in rebus et causis creatis fiant omnes conditiones et mixtiones quae absolute fieri possunt, tamen de facto secundum ordinem universi tantum fieri possunt finitis modis, et ideo etiam verisimilius est in hoc processu dari statum ac terminum.

SECTIO XI

QUID SIT FORMA METAPHYSICA, ET QUAE MATERIA ILLI RESPONDEAT, QUAMQUE CAUSALITATEM HABEAT

1. *In quavis compositione aliquid ut materia, et aliquid ut forma.*— Quoniam distinctio formae in physicam et metaphysicam valde communis est, et quae hactenus diximus omnia in physicam formam conveniunt, videtur metaphysici negotii esse nonnulla etiam de metaphysica forma dicere, quae, suppositis quae diximus, breviter poterunt expediri, quia haec solum per analogiam et quasi metaphoram quamdam forma nominatur. Est igitur advertendum ex dictis in superioribus, praeter compositionem physicam ex materia et forma, esse aliam quae illam imitatur; ex se tamen abstrahit a vera materia, et ideo metaphysica nominatur. Est autem haec duplex, quantum ad praesens spectat, altera ex natura et supposito, altera ex genere et differentia; omitto eam quae est ex esse et essentia, quia obscurior est et, quantum ad praesens attinet, non intervenit in ea specialis aliqua ratio formae, ut ex dicendis constabit. Deinde est considerandum in omni compositione, ut ex multis unum consurgere intelligatur, aliquid semper considerari ut materiam et aliquid ut

y algo como forma, ya porque la composición de materia y forma es la primera composición real y la más propia y esencial, siendo cualquier otra composición declarada como tal por analogía con ella; ya también porque la materia es algo informe e imperfecto y una especie de incoación y como fundamento de la naturaleza, mientras que la forma viene a ser como la hermosura, perfección y consumación de la naturaleza; ahora bien, en toda composición hay algo que es como potencial, lo cual es el fundamento e incoación de tal realidad, y algo que es el término o consumación de la realidad, razón por la cual a un elemento se le considera siempre como materia y a otro como forma. Hasta tal punto es esto verdad, que incluso en la composición que resulta de las partes integrantes, que parece ser la más material, siempre hay una parte a la que se considera como materia y otra como forma, cosa que aparecerá más clara en las realidades heterogéneas, como, por ejemplo, en el hombre, la cabeza es como la forma de las demás partes; y en las realidades artificiales, verbigracia, el techo viene a ser como la forma del edificio; y de acuerdo con esta analogía distinguen también los teólogos las materias y formas de los sacramentos. En las realidades homogéneas, en las que no puede darse entre las partes esa distinción de diversidad de relaciones a causa de su semejanza y uniformidad, se dice que todas las partes son la materia del todo, mientras que el compuesto se compara como forma en relación con cada una de las partes. Y en todos estos ejemplos no tiene lugar ninguna causalidad especial, sino la unión sola con analogía y proporción a la materia y forma.

2. Por lo dicho, pues, se comprende que se llama forma metafísica en general a la que constituye esencialmente a la realidad misma en una composición metafísica, o bien completa o actualiza la esencia de esa realidad; ni hay otra manera de describir esta forma entendida de este modo general. Mas hay una diferencia entre las dos composiciones metafísicas arriba mencionadas, a saber, que la primera de naturaleza y supuesto es una composición real (nos referimos a las criaturas), esto es, de elementos que se distinguen de algún modo en la realidad misma, como son la naturaleza y la subsistencia, de que nos ocuparemos luego extensamente; en cambio la segunda es una composición de razón, ya que sus extremos no se distinguen actualmente en la realidad, sino

formam, tum quia compositio ex materia et forma est prima compositio realis et maxime propria ac per se, et ideo per quamdam analogiam ad illam omnis alia compositio declaratur; tum etiam quia materia est quid informe et imperfectum et inchoatio quaedam et quasi fundamentum naturae; forma vero est quasi pulchritudo et perfectio ac consummatio naturae; in omni autem compositione est aliquid quasi potentiale, quod est fundamentum et inchoatio rei, et aliquid quod est terminus vel consummatio rei, et ideo semper aliquid consideratur ut materia et aliquid ut forma. Quod adeo verum est ut etiam in compositione ex partibus integrantibus, quae maxime materialis esse videtur, semper una pars consideretur ut materia et altera ut forma, quod clarius apparebit in rebus heterogeneis, ut in homine caput est veluti forma aliarum partium; et in artificialibus tectum, verbi gratia, est quasi forma aedificii; iuxta quam analogiam distinguunt etiam theologi materias et formas sacramentorum. Et in rebus homogeneis, ubi inter partes non potest distingui illa diversa habitudo propter earum similitudinem et uniformitatem, omnes partes dicuntur esse materia totius, compositum autem comparari ut forma ad singulas partes. In quibus omnibus non intercedit specialis causalitas, sed sola unio cum analogia et proportione ad materiam et formam.

2. Ex his ergo intelligitur formam metaphysicam in genere vocari quae in compositione metaphysica constituit essentialiter rem ipam, vel complet aut actuat essentiam rei; nec potest aliter describi haec forma ita in communi sumpta. Est autem discrimen inter duas compositiones metaphysicas supra dictas, quod prior, scilicet, ex natura et supposito est compositio rei (in creaturis loquimur), id est, ex iis quae in re ipsa aliquo modo actu distinguuntur, ut sunt natura et subsistentia, de quibus diffuse infra tractabimus; posterior vero est compositio rationis, quia eius extrema in re non distinguuntur actu, sed ratione tantum,

que se distinguen sólo por razón, según se hizo ver anteriormente. Existe todavía otra diferencia; que en la primera composición uno de los extremos es la esencia total de la realidad, mientras que el otro no dice relación intrínseca a la esencia, sino que es el término o modo de la esencia; en cambio en la otra composición ambos extremos son esenciales y ninguno de ellos expresa explícita o actualmente la esencia total de la realidad, por más que pueda incluirla toda confusamente. Resulta de aquí que a la primera suele llamársele también forma total, real y metafísica con toda propiedad, mientras que la segunda es más bien una forma según la consideración de la mente, y por eso no sólo puede llamársele metafísica, sino también lógica.

Se explica la esencia de la forma metafísica

3. *La forma metafísica es la esencia total de una cosa.*— Así, pues, hay que afirmar, en primer lugar, que la forma propiamente metafísica, que es la forma del todo, no es otra cosa más que la esencia total de una realidad sustancial, a la que llamamos también naturaleza íntegra de una cosa, y de la cual no afirmamos que sea forma por el hecho de que ejerza de una manera especial una causalidad propia de la forma, sino porque constituye por sí misma esencialmente la realidad. Explico y pruebo cada una de las afirmaciones: en efecto, se dice, por ejemplo en el hombre, que esta forma del todo es la humanidad, la cual, por constar de la materia y forma de hombre, expresa la esencia total del hombre, pues lo que hombre añade a humanidad no pertenece a la esencia del hombre, según diremos luego al tratar de la subsistencia y se hace patente sin necesidad de explicaciones en el misterio de la Encarnación; en efecto, en Cristo está la esencia de hombre completa, aunque no esté la subsistencia humana creada. Además esta forma del todo no sólo se encuentra en las cosas materiales, sino también en las espirituales; y lo que es más, no sólo en las cosas creadas, sino que también es considerada por nosotros en Dios mismo, ya que concebimos la deidad como forma esencialmente constitutiva de Dios y de cualquier supuesto divino, en cuanto es este Dios concreto, por más que sea característico de ella no distinguirse en la realidad misma de aquello cuya esencia constituye, punto en que se diferencia de la razón de forma que tiene

ut in superioribus visum est. Est etiam alia differentia, quod in priori compositione unum extremum est tota essentia rei, aliud vero non spectat intrinsece ad essentiam, sed est terminus aut modus essentiae; in alia vero compositione utrumque extremum est essentiale et neutrum dicit totam essentiam rei expliciter seu actualiter, licet confuse totam illam includere possit. Unde fit ut prior dici etiam soleat forma totalis, realis ac propriissime metaphysica; posterior vero magis est forma secundum rationem, et ideo non tantum metaphysica, sed etiam logica appellari potest.

Formae metaphysicae essentia ostenditur

3. *Forma metaphysica est tota rei essentia.*— Dicendum est ergo primo formam proprie metaphysicam, quae est forma totius, nihil aliud esse quam totam rei substantialis essentiam, quam etiam integram naturam rei appellamus, quae non dicitur forma eo quod specialiter exerceat propriam causalitatem formae, sed quia rem essentialiter constituit per seipsam. Declaro et probo singula; nam in homine, verbi gratia, haec forma totius dicitur esse humanitas, quae cum ex materia et forma hominis constet, totam essentiam hominis dicit; id enim quod homo addit humanitati non est de essentia hominis, ut infra dicemus tractando de subsistentia et in mysterio Incarnationis breviter patet; nam in Christo est tota essentia hominis, quamvis non sit humana subsistentia creata. Praeterea, haec forma totius non tantum in rebus materialibus, sed etiam in spiritualibus reperitur; immo non solum in rebus creatis, sed etiam in Deo ipso a nobis consideratur; concipimus enim Deitatem ut formam essentialiter constituentem Deum et quodlibet suppositum divinum, quatenus hic Deus est; quamquam illi sit proprium in re ipsa non distingui ab eo de cuius essentia est; in quo deficit ab ea ratione formae

la esencia en las cosas creadas, ya que ésta no reclama absolutamente perfección, sino que incluye imperfección; luego esta forma en las cosas inmateriales no puede ser más que su esencia. En las cosas materiales, empero, esta forma del todo se distingue de la forma física y parcial, según se evidencia por el uso común de estas voces y por la distinción misma de la forma física respecto de la metafísica; mas no se diferencia a no ser porque la forma del todo expresa la naturaleza total compuesta de materia y forma, mientras que la forma física sólo expresa la parte formal; luego la forma metafísica incluso en estas cosas expresa la esencia total de las mismas; porque, según demostraremos luego en la disputación sobre la sustancia material, también la materia pertenece a la esencia de esta sustancia, y así la naturaleza compuesta de materia y forma es la esencia total de la misma. De esta manera queda clara la primera parte de la conclusión.

4. *La forma metafísica es designada con el nombre de naturaleza.*— En primer lugar, consta por el uso que a esta forma metafísica suele con toda propiedad llamársela con el nombre de naturaleza; en efecto, en este sentido atribuimos también a Dios la naturaleza divina, la angélica a las inteligencias, a los hombres la humana, y así en las demás cosas. Además, éste es el modo de distinguir la naturaleza del supuesto, bien realmente, como pasa en las sustancias creadas, bien sólo por razón, como acaece en la divina; y de este modo decimos que en Dios no es la naturaleza la que genera sino el supuesto, y que el Verbo divino es el que asumió la naturaleza, y no la persona humana. Asimismo, cada cosa debe a su naturaleza el ser tal y el distinguirse esencialmente de las otras; por consiguiente la naturaleza de una cosa sustancial es adecuadamente —por así decirlo— la misma forma total, por la que es esencialmente tal. Finalmente, la naturaleza, según opinión común, dice relación a la operación y éste es el único punto en que se diferencia de la esencia, ya que el nombre de la esencia está tomado de la relación al ser, mientras que el nombre de naturaleza está tomado de la relación a las operaciones; en efecto, se le dio el nombre de naturaleza como si hiciera nacer alguna cosa; por eso se dice que la naturaleza no está ociosa y que es artífice de realidades, y que

quam essentia habet in rebus creatis, quia illa non pertinet ad perfectionem simpliciter, sed imperfectionem includit; ergo haec forma in rebus immaterialibus nihil aliud esse potest quam earum essentia. In materialibus autem differt haec forma totius a forma physica et partiali, ut constat ex communi usu harum vocum, et ex ipsa distinctione formae physicae a metaphysica; non differt autem nisi quia forma totius dicit totam naturam compositam ex materia et forma, forma autem physica solum dicit partem formalem; ergo haec forma metaphysica etiam in his rebus dicit totam essentiam earum. Quia, ut infra ostendemus in disputatione de substantia materiali, etiam materia est de essentia huius substantiae, et ita natura composita ex materia et forma est tota essentia eius; atque ita patet prima pars conclusionis.

4. *Forma metaphysica naturae nomine insignitur.*— Quod vero haec forma metaphysica soleat naturae nomine propriissime appellari, constat primo ex usu; sic enim tribuimus etiam Deo naturam divinam, intelligentiis angelicam, hominibus humanam, et sic de caeteris rebus. Deinde hoc modo distinguimus naturam a supposito, vel ex natura rei, ut in substantiis creatis, vel ratione tantum, ut in divina; atque hoc modo dicimus naturam in Deo non generare, sed suppositum, et Verbum divinum assumpsisse naturam, non personam humanam. Item, unaquaeque res per suam naturam habet quod talis sit et quod essentialiter distinguatur ab aliis; ergo natura rei substantialis adaequate (ut ita dicam) est ipsa totalis forma qua talis est essentialiter. Denique natura, ut communiter censetur, dicit ordinem ad operationem, in quo solum differt ab essentia quod essentiae nomen sumptum est ex ordine ad esse, nomen autem naturae sumptum est ex ordine ad operationem; natura enim dicta est quasi aliquid nasci faciat; unde dicitur natura non esse otiosa et esse rerum opifex, et nihil facere frus-

no hace nada en vano, etc. Por eso dicen también los teólogos que las facultades y las operaciones se multiplican una vez multiplicadas las naturalezas. Y el principio adecuado y principal de las operaciones en cada cosa es su propia esencia, lo cual es manifiesto en las cosas inmateriales; mas en las cosas materiales parece que el principio del operar es la forma, ya que es el principio formal y activo; sin embargo, como también la materia concurre de algún modo en su género, sobre todo a los movimientos o actos naturales e intrínsecos, por ello mismo dije que el principio primero adecuado y radical es la esencia de cada cosa; por consiguiente, la esencia misma y la forma del todo es lo mismo que la naturaleza de cada cosa.

5. *Etimología del nombre «naturaleza» y varios significados del mismo.*— Ya sé que Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 4, señala diversas significaciones de este nombre naturaleza, poniendo en el último lugar de ellas aquella por la que se indica la sustancia o esencia de la cosa, la cual dice que es consecuencia de la aplicación traslaticia de otra significación, por la que la naturaleza significa la forma, que es el término de la generación. En el lib. II de la *Física*, c. 1, reduce el concepto de naturaleza únicamente al primer principio intrínseco del movimento, soliendo, por ello, darse el nombre de ente natural sólo a las sustancias materiales. Mas opino que esto debe entenderse de la palabra *naturaleza* en cuanto a su imposición, pero no en cuanto a la realidad significada, ya que estas dos cosas suelen ser muy distintas en estos nombres análogos, según hizo notar con razón Santo Tomás, I, q. 13, a. 6. Así, pues, por lo que atañe a la imposición de la palabra, es verosímil que este vocablo haya significado primitivamente otras cosas que allí enumera Aristóteles, como, por ejemplo, la generación natural y sobre todo el origen o nacimiento de los vivientes; pues se le llama *naturaleza* por algo así como si *fuese a nacer*, y de aquí pudo originarse la derivación de la palabra para significar los principios intrínsecos de la realidad engendrada, a saber, la materia y la forma. O, como dice Santo Tomás, I, q. 29, a. 1, ad 4, por derivarse el nacimiento de los vivientes de un principio intrínseco, por ello mismo se aplicó esta palabra para significar el primer principio intrínseco del movimiento, constituído por

tra, etc. Unde etiam theologi [1] dicunt facultates et operationes multiplicari multiplicatis naturis. Primum autem et adaequatum principium principale operationum in unaquaque re est essentia eius; quod in rebus immaterialibus manifestum est; in rebus autem materialibus videtur esse forma principium operandi, quod est principium formale et activum; tamen, quia materia in suo genere aliquo etiam modo concurrit, praesertim ad naturales et intrinsecos motus vel actus, ideo dixi adaequatum principium primum et radicale esse uniuscuiusque rei essentiam; ergo ipsamet essentia et forma totius idem est quod uniuscuiusque rei natura.

5. *Etymologia nominis «natura» et varia significata illius.*— Scio Aristot., V Metaph., c. 4, varias assignare significationes huius nominis natura et inter eas ultimo loco ponere eam qua significat rei substantiam vel essentiam, quam dicit esse translationem ab alia significatione qua natura significat formam, quae est terminus generationis. Et in II Phys., c. 1, rationem naturae ad solum primum principium intrinsecum motus coarctat, et inde solet ens naturale de solis substantiis materialibus dici. Existimo tamen haec esse intelligenda de hac voce *natura* quantum ad eius impositionem, non vero quantum ad rem significatam; haec enim valde distincta esse solent in his nominibus analogis, ut recte notavit D. Thomas, I, q. 13, a. 6. Quantum ergo ad vocis impositionem, verisimile est hanc vocem prius significasse alia quae Aristoteles ibi numerat, ut, verbi gratia, generationem naturalem et praesertim ortum seu nativitatem viventium; dicitur enim *natura* quasi *nascitura*, et inde derivari potuit vox ad significanda intrinseca principia rei genitae, scilicet, materiam et formam. Vel, ut D. Thomas ait, I, q. 29, a. 1, ad 4, quia nativitas viventium est a principio intrinseco, ideo derivata est haec vox ad significandum primum principium intrinsecum motus, quod

[1] Vide Damasc., lib. III de Fid., c. 13, 14 et 15.

la materia y la forma. Y por recibir la esencia de una cosa su complemento mediante la forma, se aplicó, finalmente, la palabra para significar la esencia de la cosa. Y por no conocer los antiguos filósofos que se dedicaban a estudiar la naturaleza más sustancias que las materiales, por eso atribuían a ellas solas la naturaleza, y éste fue el motivo de que se les aplicara a ellas particularmente el nombre de entes naturales.

6. Mas si atendemos a la realidad significada, y nos referimos a esta palabra más bien en el nivel metafísico que en el físico, significa absoluta y principalmente la esencia simple íntegra de cada cosa, según está significada a modo de forma total. Y en las cosas inmateriales es simple; mas en las materiales está compuesta de materia y forma, puesto que ni la materia ni la forma son la naturaleza íntegra de la cosa, sino sólo parcial; en cambio la naturaleza de la cosa está compuesta de ambas, llamándosele, por lo mismo, con razón forma total en sentido metafísico. Mas por lo que se refiere a los accidentes, igual que en absoluto no poseen esencia, tampoco poseen naturaleza, si no es con cierto aditamento, es decir, naturaleza accidental, y de ellos se dice con más propiedad que existen según naturaleza, o contra, o al margen de la naturaleza. Por esto en los accidentes, como se verá luego, no tiene lugar, hablando con propiedad, esta razón de forma total de que ahora nos ocupamos (hablo ajustándome a la realidad, prescindiendo de nuestros posibles modos de concebir); y la razón consiste en que el accidente es una forma cuasi parcial y física, de donde resulta que en sí es una naturaleza incompleta y hasta tal punto imperfecta que no constituye con el sujeto un uno *per se*, sino *per accidens;* y la consecuencia es que no resulta de ambos una naturaleza íntegra que sea forma del todo, al igual que resulta de la materia y forma sustancial.

7. *Si la forma metafísica ejerce alguna causalidad.*— Finalmente, la última parte de la conclusión puede demostrarse con facilidad por todo lo dicho, porque, en primer lugar, por incluir esta forma del todo la misma materia prima en las cosas materiales, no puede ejercer una causalidad formal propia, ya que ésta consiste en la actuación de algún sujeto. Del mismo modo en las cosas inmateriales, siendo simple la esencia total y abstrayendo de todo sujeto receptivo, no puede ser calificada de forma, si se atiende a la causalidad formal propia. Y, si es legítimo valerse de argumentos teológicos, la humanidad de Cristo es forma metafísica de este hombre concreto Cristo, y, sin embargo, no es verdadera forma del Verbo divino, que ejerza sobre él una verdadera causalidad por razón de la cual se pueda decir que constituye formalmente este hombre concreto. El argumento puede aplicarse a cualquier naturaleza respecto del propio sujeto; en efecto, o la naturaleza se compara con la subsistencia misma, o se compara con el compuesto de naturaleza y subsistencia. Respecto de la subsistencia, la naturaleza no tiene causalidad formal, sino más bien una causalidad cuasi material (prescindo de la activa, de que me ocuparé luego), puesto que la subsistencia propia no se compara con la naturaleza como su sujeto, sino como su término. De aquí resulta que la subsistencia es más bien en cierto modo acto de la naturaleza que lo contrario. También, por ser la subsistencia un modo de la naturaleza y por modificarla y actuarla, consecuentemente, de alguna manera; por tanto, según esta relación, la naturaleza no ejerce causalidad de forma. Por eso los teólogos en el misterio citado de la Encarnación dicen que no sólo la humanidad no se compara con el Verbo como forma, sino que es más bien el Verbo el que actúa como forma, en cuanto de algún modo perfecciona y actualiza la humanidad, por más que no tenga lugar allí ninguna propia y verdadera causalidad.

8. De aquí resulta además que tampoco respecto del compuesto total o del supuesto se llama a la naturaleza íntegra forma total por causa de alguna verdadera y propia causalidad formal, ya que nunca tiene lugar esta causalidad respecto del compuesto, a no ser que primaria e inmediatamente se ejerza sobre algún sujeto, siendo el compuesto un resultado de él y de la forma. Por consiguiente, si la naturaleza total no ejerce causalidad formal sobre uno de los extremos de esta composición, tampoco podrá ejercerla sobre todo el compuesto. Queda, pues, que a la naturaleza íntegra se le llame forma sólo por ser la quididad total, la razón o esencia intrínsecamente constitutiva del supuesto en un género o especie determinada. Esta constitución no se obtiene mediante una causalidad distinta en algún modo de la naturaleza misma, sino que se obtiene mediante la actualidad intrínseca y la entidad de la misma naturaleza total. Y ésta es también la razón de que se le llame forma metafísica y no física.

est materia et forma. Et quia per formam completur essentia rei, tandem derivata est illa vox ad significandam rei essentiam. Et quia antiqui philosophi qui disputabant de natura non cognoscebant alias substantias nisi materiales, ideo illis solis tribuebant naturam et inde peculiariter obtinuerunt nomen entium naturalium.

6. At vero, si rem significatam spectemus et de hac voce metaphysice potius quam physice loquamur, haec vox absolute et principaliter significat essentiam simpliciter et integram uniuscuiusque rei, prout per modum formae totalis significatur. Et in rebus immaterialibus simplex est; in materialibus autem est composita ex materia et forma, quia nec materia nec forma est integra rei natura, sed partialis; integra vero rei natura est composita ex utraque; et ideo merito forma totalis metaphysice dicitur. Accidentia vero, sicut non habent essentiam simpliciter, ita nec naturam nisi cum addito, scilicet naturam accidentalem, et prorius dicuntur esse secundum naturam, vel contra aut praeter naturam. Quapropter in accidentibus, ut infra videbitur, non habet proprie locum haec ratio formae totalis de qua nunc agimus (loquor secundum rem, quidquid sit de possibili modo concipiendi nostro); et ratio est quia accidens est forma quasi partialis et physica, unde in se est natura incompleta et adeo imperfecta ut non faciat unum per se, sed per accidens cum suo subiecto; et inde fit ut ex utroque non resultet una integra natura et forma totius, sicut ex materia et forma substantiali.

7. *An forma metaphysica aliquam causalitatem exerceat.*— Ultima denique pars conclusionis facile potest ex omnibus dictis probari, nam imprimis, cum haec forma totius in rebus materialibus includat ipsam materiam primam, non potest propriam causalitatem formalem exercere, quae consistit in actuando aliquo subiecto. Item in rebus immaterialibus, cum tota essentia sit simplex et abstrahens ab omni receptivo, non potest dici forma propter propriam causalitatem formalem. Et, si ex theologia argumentari licet, humanitas Christi est forma metaphysica huius hominis Christi et tamen non est vera forma Verbi divini, habens veram causalitatem in illum, ratione cuius dicatur formaliter constituere hunc hominem. Et extendi potest argumentum ad quamlibet naturam respectu proprii suppositi; nam vel comparatur natura ad subsistentiam ipsam vel ad compositum ex natura et subsistentia. Respectu subsistentiae natura non habet causalitatem formalem, sed potius quasi materialem (omitto activam, de qua postea), quia subsistentia propria non comparatur ad naturam ut subiectum eius, sed ut terminus ipsius. Unde potius subsistentia est aliquo modo actus naturae quam e converso. Item, quia subsistentia est modus naturae, unde afficit et aliqualiter actuat illam; secundum hanc ergo comparationem non exercet natura causalitatem formae. Unde in dicto exemplo de mysterio Incarnationis dicunt theologi humanitatem non solum non comparari ad Verbum ut formam eius, sed potius Verbum se habere ut formam quatenus aliquo modo perficit et actuat humanitatem, quamvis nulla propria ac vera causalitas ibi intercedat.

8. Atque hinc ulterius fit, etiam respectu totius compositi seu suppositi, naturam integram non vocari formam totalem, propter veram ac propriam causalitatem formae; quia nunquam est haec causalitas respectu compositi, nisi primo et immediate exerceatur circa aliquod subiectum, ex quo et forma compositum resultat. Si ergo natura totalis non exercet causalitatem formalem circa aliud extremum huius compositionis, nec circa totum compositum potest illam exercere. Restat igitur ut natura integra dicatur forma solum quia est tota quidditas, ratio seu essentia intrinsece constituens suppositum in tali genere vel specie. Quae constitutio non est per causalitatem ab ipsamet natura aliquo modo distinctam, sed est per intrinsecam actualitatem et entitatem ipsius naturae totalis. Et propter hoc etiam dicitur haec forma metaphysica et non physica.

9. Incidentalmente nos lleva también esto a comprender que a esta forma no le corresponde ninguna materia propia, puesto que, según se dijo, no se le llama forma porque informe sujeto alguno; mas, hablando en términos generales, el supuesto es lo único que corresponde a esta naturaleza como esencialmente constituído por ella misma. Empero en las cosas materiales la naturaleza íntegra, en cuanto forma total, puede compararse con las naturalezas parciales de que está compuesta; porque, aunque una de ellas sea la forma, sin embargo, desde el momento que tanto la materia como la forma son parte incompleta y de por sí imperfecta, pueden compararse como materia respecto de la naturaleza total compuesta, comparándose ésta, en cuanto es algo total y completo, como forma respecto de las partes; pues, según testimonio de Aristóteles, lib. II de la *Física,* text. 31, el todo se comporta como forma respecto de las partes, por más que allí se refiera preferentemente al todo integral respecto de sus partes.

10. *En cada uno de los compuestos se da una sola forma metafísica.*— Se comprende, finalmente, por lo dicho que esta forma sólo puede ser una para una misma cosa; es evidente, ya que expresa la naturaleza total de una cosa, y ésta en cada cosa no puede ser más que una. Ni tiene importancia el que según esta razón puedan distinguirse en la misma realidad la forma específica del todo y la forma genérica, por ejemplo la humanidad, la animalidad, etc.; pues, tomadas estas cosas respecto de la misma realidad, no son realmente muchas formas sino una sola e idéntica concebida de diversas maneras; y en cuanto se la concibe como muchas según nuestra razón, tampoco se la toma según la razón respecto de una sola realidad sino de muchas; en efecto, la animalidad no es la forma total del hombre, sino del animal en cuanto tal; de esta suerte, con la debida proporción, la forma del todo sólo puede ser una respecto de la misma realidad.

11. *Se sale al paso de una duda.*— Sólo puede plantearse alguna duda respecto de la conclusión propuesta; en efecto, si la forma total es la forma del supuesto, no sólo incluye los principios esenciales, sino también los principios individuantes, los cuales no pertenecen a la esencia de la cosa, puesto que la forma total y la naturaleza íntegra de Pedro no es únicamente la humanidad,

9. Unde etiam obiter intelligitur huic formae nullam propriam materiam respondere, quia, ut dictum est, non appellatur forma eo quod informet aliquod subiectum; sed, si generatim loquamur, solum suppositum correspondet huic naturae tamquam essentialiter constitutum per ipsam. In rebus vero materialibus potest natura integra comparari, ut forma totalis, ad partiales naturas ex quibus componitur; nam, licet altera earum sit forma, tamen, quatenus tam materia quam forma est quaedam pars incompleta et ex se imperfecta, potest comparari ut materia ad totam naturam compositam, et haec tamquam quid totum et completum comparatur ad partes tamquam forma; totum enim se habet ut forma respectu partium, teste Aristotele, II Phys., text. 31, quamvis ibi de toto integrali respectu suarum partium potissimum loquatur.

10. *Metaphysicae formae in singulis compositis singulae.*— Tandem intelligitur ex dictis hanc formam tantum esse posse unam respectu eiusdem; patet, quia dicit totam rei naturam; haec autem in una re non potest esse nisi una. Nec refert quod secundum rationem distingui possint in eodem forma totius specifica et generica, ut humanitas, animalitas, etc.; nam si haec sumantur respectu eiusdem, non sunt in re plures formae, sed una et eadem diversimode concepta; et quatenus illa concipitur ut plures secundum rationem, non sumitur respectu unius, sed plurium, etiam secundum rationem; animalitas enim non est forma totalis hominis, sed animalis ut sic; atque ita, servata proportione, forma totius una tantum est respectu eiusdem.

11. *Occurritur dubitationi.*— Solum potest dubitare aliquis circa conclusionem positam; nam forma totalis, si est forma suppositi, non tantum includit essentialia principia, sed etiam principia individuantia, quae non sunt de essentia rei, quia forma totalis et natura integra Petri non est tan-

sino esta humanidad; luego es falso que esta forma sólo incluya la esencia total de la cosa. Se sigue, además, que en esta forma no queda incluída la existencia, puesto que tampoco ella pertenece a la esencia. Mas el consiguiente aparece como falso; porque, si no incluye la existencia, ¿cómo la constituye realmente? A esto hay que responder que esta forma ha de tomarse con proporción respecto de aquello que resulta constituído por ella, y que en este sentido expresa siempre su naturaleza íntegra y sola y su esencia. Porque, si se la compara con la especie común considerada precisivamente, incluirá únicamente los principios específicos esenciales, y entonces la humanidad expresa la forma total de hombre. Mas si se la compara con un individuo determinado, en este caso incluye los principios esenciales individuales y particulares, los cuales, aunque hablando en absoluto no pertenezcan a la esencia de la cosa, por estar implicada en esta palabra cierta precisión de la mente, no obstante pertenecen a la esencia del individuo en cuanto es individuo, según se explicó antes al tratar del principio de individuación. Algo parecido hay que decir de la existencia; en efecto, aunque ésta no pertenezca en absoluto a la esencia de una cosa creada o creable, pertenece, sin embargo, a su esencia en cuanto es existente, o en cuanto está constituída en la condición de entidad actual; y por eso, aunque esta forma no incluya más que la esencia de la cosa, no obstante, para constituirla actualmente incluye la existencia, no sólo en cuanto es una condición necesaria extrínseca o concomitante, sino también en cuanto es intrínsecamente constitutiva de la entidad actual de la naturaleza misma, mediante la cual constituye formalmente una sustancia determinada o un individuo sustancial.

Concepto de forma lógica

12. Afirmo en segundo lugar: suele llamarse principalmente forma metafísica según la razón —y se le da también el nombre de lógica— a la diferencia esencial; aunque, según cierta relación, se le atribuye también al género, e incluso a la definición; por tanto, esta forma no tiene una causalidad real propia, sino sólo de razón, correspondiéndole una materia proporcional. Esta afirmación es clarísima en su totalidad y resulta evidente por el uso común de

tum humanitas, sed haec humanitas; ergo falsum est hanc formam solum includere totam rei essentiam. Deinde sequitur non includi existentiam in hac forma, quia haec etiam non est de essentia. Consequens autem falsum apparet; nam, si non includit existentiam, quomodo realiter constituit? Ad haec vero dicendum est hanc formam sumendam esse cum proportione respectu illius quod per illam constituitur, et sic semper dicit integram et solam naturam et essentiam eius. Nam si comparetur ad speciem communem praecise sumptam, includit tantum principia essentialia specifica, et humanitas dicit formam totalem hominis. Si vero ad determinatum individuum comparetur, sic includit principia essentialia individualia et particularia, quae, licet non sint de essentia rei, absolute loquendo, quia in hac voce includitur quaedam praecisio mentis, sunt tamen de essentia individui ut individuum est, ut supra declaratum est tractando de principio individuationis. Similiter dicendum est de existentia; nam, licet haec non sit absolute de essentia rei creatae seu creabilis, est tamen de essentia eius ut existentis seu ut constitutae in ratione entitatis actualis; et ideo, licet haec forma non includat nisi rei essentiam, tamen, ut eam actualiter constituat, includit existentiam, non tantum ut necessariam conditionem extrinsecam aut concomitantem, sed etiam ut intrinsece constituentem actualem entitatem ipsius naturae, per quam formaliter constituit talem substantiam vel substantiale individuum.

Quid sit forma logica

12. Dico secundo: forma metaphysica secundum rationem (quae logica etiam appellatur) praecipue dici solet de differentia essentiali; tamen secundum aliquem respectum attribuitur etiam generi, atque etiam definitioni; unde haec forma non habet propriam causalitatem realem, sed rationis tantum, et proportionalis materia illi correspondet. Tota haec assertio clarissima et constat ex communi usu loquendi, sup-

hablar, si damos por supuesto lo que sobre este tema se ha dicho antes al tratar de los universales, donde hemos explicado cómo se comparan entre sí el género y la diferencia y de dónde están tomados. Entre otras cosas afirmamos allí con Aristóteles, lib. VII de la *Metafísica*, text. 42 y 43, que del género y de la diferencia resultaba un uno *per se* por compararse inmediatamente entre sí como potencia y acto del mismo género en mutua subordinación esencial; y decía en ese pasaje Santo Tomás, lec. 12, partíc. 5, que el género y la diferencia no se comparaban como potencia y acto realmente distintos, sino porque expresaban la misma esencia como determinable o por modo de determinación de la misma. Se comprende por esto que la diferencia imita a la forma en su condición de actuar, de ser término y de distinguir, siendo por lo mismo a ella a quien primariamente conviene este concepto de forma metafísica, mientras que el género tiene en relación con ella la razón de materia, por ser algo potencial actualizable e indiferente para muchas cosas, mientras no se lo piense como contraído y determinado por la diferencia; de donde resulta también que la diferencia es de suyo más perfecta que el género, porque dentro de un mismo género es más perfecto aquello que se comporta como acto que lo que se comporta como potencia. Por eso dijimos también en el pasaje citado que la diferencia se toma de un principio más noble; por tanto, también en esto existe proporción entre la forma y la diferencia, consistente en que igual que la forma es más perfecta que la materia, también la diferencia lo es más que el género. A su vez, igual que la materia y la forma se distinguen en la realidad, de suerte que la una no sea la otra ni la incluya esencialmente, del mismo modo también el género y la diferencia se diversifican en sus conceptos, según los cuales se distinguen de tal manera, que ni la diferencia se incluye actualmente en el concepto del género, ni el género en el concepto de la diferencia, ya que, de lo contrario, ni tendría lugar una composición metafísica propia, ni estarían propiamente en relación de acto y potencia, ya que al concepto de éstos pertenece la no inclusión mutua; esto es lo que enseñó Aristóteles en el lib. VII de la *Metafísica*, en el pasaje antes citado, y en el lib. III, texto. 10, y en el lib. VI de los *Tópicos*, c. 3.

13. Acaece también por esto que, al igual que a la materia no le conviene esencialmente y por necesidad el estar bajo ésta o aquella forma determinada,

positis quae de re ipsa dicta sunt supra, tractando de universalibus, ubi declaravimus quomodo genus et differentia inter se comparentur et unde sumantur. Ubi inter alia diximus cum Aristotele, VII Metaph., text. 42 et 43, ex genere et differentia consurgere unum per se, quia proxime inter se comparantur ut potentia et actus eiusdem generis et per se ordinata inter sese, ubi D. Thomas, lect. 12, partic. 5, declarat non comparari genus et differentiam ut potentiam et actum re distincta, sed quia dicunt eamdem essentiam ut determinabilem vel per modum determinationis eius. Ex quo intelligitur differentia imitari formam in ratione actuandi, terminandi ac distinguendi, et ideo illam esse cui primo convenit haec ratio formae metaphysicae; genus autem comparatione eius habere rationem materiae, quia est potentiale quid actuabile et indifferens ad multa, donec per differentiam intelligatur contrahi ac determinari; unde etiam fit ut differentia ex se perfectior sit quam genus, quia id quod intra idem genus se habet ut actus perfectius est quam quod se habet ut potentia. Unde etiam loco supra citato diximus differentiam ex nobiliori principio sumi; in hoc ergo etiam est proportio inter formam et differentiam, quod sicut forma est perfectior materia, ita differentia genere. Rursus, sicut materia et forma reipsa distinguuntur, ita ut neque una sit alia neque intrinsece aliam includat, sic etiam genus et differentia separantur conceptibus, secundum quos ita distinguuntur ut neque in conceptu generis includatur actu differentia, neque in conceptu differentiae, genus; alioqui non esset propria compositio metaphysica, neque compararentur ut proprius actus et potentia, quia de horum ratione est ut non se includant; at que hoc docuit Aristoteles, VII Metaph., ubi supra, lib. III, text. 10, et VI Topicor., c. 3.

13. Quo etiam fit ut, sicut materiae per se ac necessario non convenit ut sit sub

tampoco el género exige esencial y necesariamente una diferencia de modo determinado, por más que de modo confuso reclame necesariamente alguna, de igual manera que la materia reclama la forma. Mas en esto hay que tener en cuenta una diferencia entre la materia y la forma por una parte, y el género y la diferencia por otra, porque, aunque la materia no puede existir naturalmente sin alguna forma, con todo no implica en absoluto contradicción el que se conserve de este modo, al igual que la forma puede también a veces no depender naturalmente de la materia, y la que así depende puede, sin embargo, conservarse sobrenaturalmente sin la materia; en cambio el género y la diferencia de tal manera se unen esencialmente, que repugna en absoluto o que el género subsista sin ninguna diferencia, o la diferencia fuera del género al que actualiza. Y la razón es clara, porque el género y la diferencia no se distinguen en la realidad, sino que expresan la misma esencia en cuanto determinable y determinante y, por ello, nada tiene de sorprendente que no puedan separarse en la realidad del modo dicho. Además, porque en la realidad no puede existir nada que no tenga una esencia determinada, constituída consecuentemente en alguna especie propia y última, en la que es forzoso que se incluyan tanto los predicados comunes o genéricos como los propios; por consiguiente no pueden subsistir de este modo precisivo y abstracto con que se los concibe.

14. *Cómo entendemos que se unen el género y la diferencia.*— De aquí llegamos a comprender también otra nueva diferenciación, a saber, que entre el género y la diferencia no tiene lugar una unión intermedia distinta de ellos mismos, incluso según la verdadera razón con que los concebimos, del mismo modo que decíamos antes que entre la materia y la forma mediaba un modo de unión realmente distinto de ellas, ya que la unión actual entre éstas no pertenece a su razón intrínseca; más aún, es separable de ellas, siendo, por tanto, preciso que les sirva de medio y se distinga de las mismas. Mas el género y la diferencia se unen esencialmente —o mejor, forman una sola cosa en la realidad, aunque se distingan por razón— de tal suerte que son absolutamente inseparables según la realidad y hasta en cierto modo según la razón; porque, aunque pueda la diferencia comprenderse sin el género en su concepto preci-

hac vel illa determinata forma, ita genus per se ac necessario non requirat determinate aliquam ex differentiis, quamvis aliquam in confuso necessario requirat, sicut materia requirit formam. In hoc autem est advertenda differentia inter materiam et formam ex una parte, et genus et differentiam ex alia, quod, licet materia naturaliter esse non possit sine aliqua forma, absolute tamen non implicat contradictionem ita conservari, et similiter forma interdum potest non pendere a materia etiam naturaliter, et quae ita pendet, potest nihilominus supernaturaliter sine materia conservari; at vero genus et differentia ita per se coniunguntur ut omnino repugnet aut genus sine omnibus differentiis, aut differentiam extra genus quod actuat, subsistere. Et ratio est clara, quia genus et differentia in re non distinguuntur, sed dicunt eamdem essentiam ut determinabilem et determinantem, et ideo mirum non est quod non possint in re dicto modo separari. Item, quia in re non potest esse aliquid quod non habeat determinatam essentiam et consequenter in aliqua propria et ultima specie constitutam, in qua necesse est et communia seu generica praedicata et propria includi; non possunt ergo haec ita praecise et abstracte subsistere, sicut concipiuntur.

14. *Qualiter genus et differentia uniri intelligantur.*— Ex quo ulterius intelligitur aliud discrimen, nimirum inter genus et differentiam non intervenire unionem mediam distinctam ab ipsis, etiam secundum veram rationem concipiendi, sicut inter materiam et formam supra dicebamus intercedere modum unionis in re distinctum ab eis, quia actualis unio inter eas non est de intrinseca ratione earum, immo est separabilis ab ipsis, et ideo necesse est ut inter eas mediet et ab eis distinguatur. At vero genus et differentia ita per se uniuntur (vel potius sunt unum in re, licet distinguantur ratione) ut prorsus sint inseparabilia secundum rem et quodammodo secundum rationem; nam, licet conceptu praecisivo possit differentia intelligi sine genere, tamen non potest con-

sivo, con todo no puede ser concebida negativamente como existente sin el género, o sea sin actualizar al género. Y por eso, igual que de los modos reales, que se distinguen sólo modalmente de las cosas a que modifican, afirmamos que no se unen a esas mismas cosas mediante una unión distinta, sino por sí mismos, de igual manera, con mucho mayor razón se ha de concebir a la diferencia como un modo esencial de la especie, que contrae y actualiza al género por sí misma sin valerse de ninguna unión intermedia.

15. *La diferencia no ejerce causalidad real.*— Por último, se desprende de esto que la diferencia en cuanto es calificada como forma no tiene una causalidad real propia, puesto que no se da causalidad real a no ser entre aquellos elementos que se distinguen en la realidad misma, o al menos es menester que intervenga algún influjo real y una causalidad realmente distinta de la causa o del efecto; y aquí no tiene lugar ninguna de estas cosas, ya que ni la diferencia se distingue de la especie en la realidad, ni del género en cuanto está contraído por ella. Ni tiene lugar tampoco en este caso ninguna causalidad distinta de la diferencia. Por tanto, se trata únicamente de una constitución debida a nuestra razón y modo de concebir, a la que se llama forma o causalidad formal sólo por analogía y proporción con la causa real. Lo mismo ha de pensarse respecto del género en cuanto se le atribuye la condición o causalidad de la materia. Ni tiene que ver que la realidad por ellos constituída sea muchas veces una esencia verdadera y real, por ejemplo, un hombre o un caballo; porque, aunque dicha esencia sea real en sí, sin embargo, en cuanto compuesta de este modo determinado, no es un ente real, sino de razón, por ser únicamente de razón la composición misma.

16. *Modalidad de predicación del género respecto de la especie total.*— Mas se pueden plantear objeciones, porque si la diferencia se compara con el género como forma, y el género como materia con la diferencia, resulta, en consecuencia, que ambas se comparan con la especie o con lo definido como la parte se compara con el todo; por consiguiente ninguna de ellas podrá predicarse absoluta y directamente de la especie, ya que, aunque la parte pueda predicarse oblicua o denominativamente del todo, no obstante, no puede predicarse absoluta y directamente; en efecto, no decimos: *el hombre es materia,*

cipi negative ut existens sine genere, seu non actuando genus. Et ideo, sicut in modis realibus, qui solum modaliter distinguuntur a rebus quas modificant, dicimus non uniri ipsis rebus per unionem distinctam, sed seipsis, ita multo maiori ratione differentia concipienda est tamquam modus essentialis speciei et per seipsam contrahens et actuans genus absque alia unione media.

15. *Differentia non causat realiter.*— Ultimo ex his intelligitur differentiam, quatenus forma dicitur, non habere propriam causalitatem realem, quia causalitas realis non est nisi inter ea quae in re ipsa distinguuntur, vel saltem necesse est ut intercedat aliquis realis influxus et causalitas distincta ex natura rei ab ipsa causa vel effectu; hic autem nihil horum intervenit, quia nec differentia est in re distincta a specie, nec a genere, prout per illam contrahitur. Neque etiam intervenit ibi aliqua causalitas ab ipsa differentia distincta. Est igitur haec solum constitutio quaedam secundum rationem ac modum concipiendi nostrum, quae solum per analogiam et proportionem ad realem causam forma vel formalis causalitas appellatur. Idemque de genere intelligendum est, quatenus ei ratio vel causalitas materiae attribuitur. Nec refert quod res ex his constituta saepe sit vera ac realis essentia, ut homo aut equus; nam, licet talis essentia in se realis sit, tamen ut sic composita, non est ens rei, sed rationis, cum compositio ipsa rationis tantum sit.

16. *Qualiter genus de tota specie praedicetur.*— Sed obiiciet aliquis: nam si differentia comparatur ad genus ut forma, et genus ad differentiam ut materia, ergo utraque comparatur ad speciem seu definitum ut pars ad totum; ergo neutra poterit absolute et in recto praedicari de specie, quia pars, licet possit in obliquo aut denominative praedicari de toto, non tamen absolute et in recto; non enim dicimus: *homo est materia,* sed *habet materiam,* vel *est*

sino *tiene materia* o *es material;* por tanto, serán falsas expresiones como éstas: *el hombre es animal,* y otras semejantes. Esta objeción se plantea únicamente para declarar la segunda parte de la conclusión, en la que decíamos que se suele llamar forma metafísica tanto al género respecto de las especies como a la definición respecto de lo definido. Así, pues, la distinción que suele usarse es que el género (y lo mismo acontece proporcionalmente con la diferencia) puede considerarse de un doble modo: o precisivamente en cuanto expresa un grado determinado y está como limitado por sí mismo a él, y en este sentido es una parte y, en cuanto tal, tampoco se predica del todo, porque tendría este sentido: que el hombre, por ejemplo, es animal considerado de una manera precisiva sin adiciones y abstractamente, o sea que no es más que animal, sentido que es completamente falso. Bajo esta consideración el género se compara con la diferencia como materia, y, al contrario, la diferencia se compara con el género como forma. Este es el sentido en que nos hemos expresado hasta ahora; de acuerdo con ese mismo sentido se concede a la objeción todo lo que en ella se propone, a saber, que el género y la diferencia son partes y que, como tales, no son predicables; y Aristóteles no sólo los llama partes, sino también elementos, sobre todo a las diferencias y géneros supremos en atención a la simplicidad de los mismos y a que en ellos termina la última resolución en metafísica, como se ve por el lib. II de los *Analíticos Segundos,* c. 14. Mas de otro modo se considera al género como un todo, al que se califica de potencial o confuso por expresar confusamente la quididad total de la especie, y de este modo se predica con toda razón de la especie o de lo definido, puesto que ya no se predica como una parte, sino como el todo, y éste suele ser el sentido ordinario de tal locución; en efecto, cuando se dice: *el hombre es animal,* no queda excluído nada de lo que pertenece al hombre, sino que se afirma que el mismo supuesto que constituye al hombre es también animal; o que el hombre es animal por la misma forma y esencia por la que es hombre, cosas ambas que son verdad. Así, pues, del género en cuanto puede predicarse de la especi como algo suprior a la misma y que la contiene en cierto modo se afirma que posee de alguna manera la razón de forma

materialis; erunt ergo falsae hae locutiones: *homo est animal,* et similes. Haec obiectio solum proposita est ad declarandam alteram partem conclusionis, qua dicebamus et genus respectu specierum et definitionem respectu definiti solere formam metaphysicam appellari. Communis itaque distinctio est genus (et idem est proportionaliter de differentia) dupliciter posse considerari: aut praecise, ut dicit talem gradum et in eo quasi sistit ex se; atque hoc sensu esse partem, et ut sic etiam non praedicari de toto, quia redderet hunc sensum, hominem, verbi gratia, esse animal praecise, et solitarie, et abstracte sumptum, seu non plus esse quam animal, qui sensus est plane falsus. Et genus sub hac consideratione comparatur ut materia ad differentiam, et e converso differentia ut forma ad genus. Et sic procedunt quae hactenus dicta sunt. Atque in eodem sensu ad obiectionem conceditur totum quod in ea infertur, nimirum genus et differentiam esse partes, et ut sic non praedicari; nec solum partes, sed etiam elementa ab Aristotele appellantur [1], praesertim differentiae et genera summa, propter simplicitatem eorum, et quia in ea fit ultima resolutio in metaphysica, ut patet ex II Poster., c. 14. Alio vero modo consideratur genus ut totum, quod potentiale appellant seu confusum, quia confuse dicit totam quidditatem speciei, et hoc modo optime praedicatur de specie seu definito, quia iam non praedicatur ut pars, sed ut totum; et hic est communis sensus huius locutionis; cum enim dicitur *homo est animal,* nihil ab homine excluditur, sed affirmatur idem suppositum quod est homo esse etiam animal; seu hominem, eadem forma et essentia qua est homo, esse etiam animal; utrumque autem horum verum est. Genus ergo quatenus praedicari potest de specie, ut quid superius ad ipsam et quasi continens ipsam, dicitur aliquo modo habere ra-

[1] III Metaph., c. 3, et lib. V, c. 5.

respecto de ella; y, por el contrario, los inferiores, en cuanto están supeditados a los superiores y son en cierto modo soporte de ellos, tienen cierta razón de materia. Y con igual o mayor motivo se compara la especie como forma respecto de los individuos, mientras que a éstos se les compara como materia.

17. Y éste es el sentido en que interpreto a Aristóteles, lib. V de la *Metafísica*, c. 2, cuando reduce ambas partes de la definición a la causa formal; pues, por lo que se refiere al género, pienso que ha de interpretársele no formalmente en cuanto es una parte, sino en cuanto es un todo, según expliqué. Y por lo que se refiere a toda la definición, dado que expresa la esencia total y es la razón propia de aquello mismo que se define, de lo cual se predica con toda propiedad, puede, por lo mismo, llamarse también forma metafísica, aunque no sea compuesta. De este modo es fácil explicar todas las expresiones parecidas que se fundan sólo en cierta analogía y sentido tropológico.

18. *Diferencia entre la forma metafísica y la física.*— Sólo queda por explicar una pequeña duda que se origina de la diferencia que ha de hacerse notar entre la forma metafísica y la física por el hecho de que la forma física sustancial no se multiplica en el mismo compuesto, según dijimos antes, mientras que la metafísica puede multiplicarse, puesto que los géneros de una misma cosa pueden ser múltiples, y de modo similar las diferencias; y lo que es más, también la definición, por más que parezca contener y explicar la esencia total de la cosa, sin embargo puede ser múltiple, según consta por el lib. I de los *Analíticos Segundos*, c. 7, y por el lib. II, c. 8 y 12, y por el lib. II *De anima*, c. 7. La razón de la diferencia es fácil, ya que las formas físicas distintas realmente están en tal relación, que cada una de ellas constituye una especie perfecta y consumada de sustancia debiendo ser real y física la composición a que pertenezca, y siendo contradictorio, por tanto, el que se multipliquen en una misma sustancia dotada de unidad propia y *per se*. Mas esta forma metafísica, a saber, la diferencia, ni constituye composición real, ni se distingue de otra diferencia, si no es por precisión y abstracción de nuestra mente; y nuestra mente puede prescindir y abstraer una misma realidad de diversos modos, pudiendo, por lo mismo, concebir en ella muchos predicados de género y de diferencia;

tionem formae respectu eius; et e converso inferiora, quatenus superioribus subiiciuntur et ea quodammodo in se sustinent, habent quamdam rationem materiae. Et simili vel maiori ratione comparatur species ut forma ad individua, haec vero ut materia.

17. Atque hoc sensu intelligo Aristotelem, V Metaph., c. 2, cum utramque partem definitionis revocat ad causam formalem; nam, quantum ad genus spectat, id intelligendum puto non formaliter ut pars est, sed ut totum quoddam est, ut explicui. At vero tota definitio, quia totam essentiam declarat et propria ratio est ipsius definiti et de illo propriissime praedicatur, ideo forma etiam metaphysica dici potest, quamvis non sit composita. Atque ita facile est omnes similes locutiones explicare, quae solum in analogia quadam et translatione consistunt.

18. *Discrimen inter metaphysicam formam et physicam.*— Solum superest breve dubium expediendum, quod oritur ex notanda differentia inter hanc formam metaphysicam et physicam, quod forma physica substantialis non multiplicatur in eodem composito, ut supra diximus; haec autem forma multiplicari potest; nam et genera eiusdem rei possunt esse plura, et differentiae similiter; immo et definitio, quamvis totam rei essentiam continere et explicare videatur, nihilominus multiplex esse potest, ut constat ex I Poster., c. 7, et lib. II, c. 8 et 12, et II de Anim., c. 7. Ratio autem differentiae facilis est, quia formae physicae realiter distinctae ita comparantur ut quaelibet constituat perfectam et consummatam speciem substantiae, et earum compositio esse deberet realis et physica, et ideo repugnant in eadem substantia proprie ac per se una. At vero haec forma metaphysica, nempe differentia, nec facit realem compositionem nec distinguitur ab alia differentia nisi per mentis praecisionem et abstractionem; potest autem mens nostra eamdem rem variis modis praescindere et abstrahere, et ideo potest in eadem plura praedicata generis et differentiae conci-

por eso la multitud de diferencias esenciales no es obstáculo para la unidad y composición esencial de género y diferencia.

¿Se da proceso al infinito en los predicados esenciales?

19. De esta diferencia surge inmediatamente una dificultad; efectivamente, de ella se sigue que se puede dar un proceso al infinito en estas causas metafísicas formales y materiales, esto es, en los predicados quiditativos. Mas el consiguiente se opone a Aristóteles en el lib. II de la *Metafísica*, c. 1, donde juzgó que el que no se diese un proceso al infinito era más claro en las partes de la definición, que son el género y la diferencia, que en las formas mismas; y, por eso, prueba la negación de infinitas formas por la negación de infinitos predicados. Se prueba la consecuencia, porque no existe mayor repugnancia para que se den dos diferencias en una sola realidad que para que se den tres o cuatro, pudiendo decirse lo mismo de cualquier otro número; por consiguiente puede darse proceso al infinito en tal número, sobre todo teniendo en cuenta que este número de predicados no resulta de realidades o modos distintos que existan realmente en una sola e idéntica sustancia, sino de nuestros conceptos con cierto fundamento en la realidad; mas nosotros podemos prescindir y abstraer de infinitos modos, dándose en la realidad fundamento para que lo hagamos a causa de las diversas conveniencias o semejanzas que puede una cosa tener con otras, por fundarse dichas abstracciones en estas conveniencias. La dificultad apremia, sobre todo si a una especie no se la compara solamente con las otras especies producidas, sino con todas las posibles, las cuales pueden multiplicarse hasta el infinito y de infinitos modos.

20. *Se refutan por ineficaces algunas razones que suelen aducirse en pro de la conclusión.*— Sin embargo, hay que afirmar absolutamente con Aristóteles que tampoco se da proceso al infinito en estas causas formales. Así lo defienden todos los intérpretes, los cuales aducen diversidad de argumentos El primero consiste en que, en otro caso, la realidad constituída sería infinitamente perfecta, puesto que todo predicado le añade alguna perfección. Mas acaso se negará la consecuencia por el hecho de que una perfección finita puede ser el

pere; quare multitudo differentiarum essentialium non obstat unitati et compositioni per se ex genere et differentia.

Deturne processus in infinitum in praedicatis essentialibus

19. Ex hoc vero discrimine oritur statim difficultas; nam sequitur dari posse processum in infinitum in his causis formalibus ac materialibus metaphysicis, hoc est, in praedicatis quidditativis. Consequens autem est contra Aristot., II Metaph., c. 1, ubi notius existimavit non posse dari processum in infinitum in partibus definitionis, quae sunt genus et differentia, quam in formis ipsis; et ideo ex negatione infinitorum praedicatorum probat negationem infinitarum formarum. Sequela autem probatur, quia non magis repugnat dari duas differentias in una re quam tres vel quatuor, et ita de quolibet numero; ergo potest in hoc numero in infinitum procedi. Praesertim quia hic numerus praedicatorum non consurgit ex rebus aut modis distinctis qui sint a parte rei in una et eadem substantia, sed ex conceptibus nostris cum aliquo fundamento in re; sed nos possumus infinitis modis praescindere et abstrahere, et in rebus est fundamentum ut id a nobis fiat propter varias convenientias et dissimilitudines quas una res habet cum aliis, in quibus convenientiis hae abstractiones fundantur. Et maxime urget difficultas, si una species non tantum comparetur ad alias species factas, sed ad omnes possibiles, quae in infinitum et infinitis modis multiplicari possunt.

20. *Aliquot rationes quae pro conclusione afferri solent, inefficacia redarguuntur.*— Nihilominus absolute dicendum est cum Aristotele, etiam in his causis formalibus non dari processum in infinitum. Ita docent omnes interpretes, qui varias afferunt rationes. Prima est, quia alias res constituta esset infinite perfecta, quia quodlibet praedicatum addit aliquam perfectionem. Sed forte negabitur consequentia, quia una finita perfectio potest esse fundamentum infi-

fundamento de infinitos conceptos, los cuales, aunque expresen perfecciones racionalmente distintas, no aumentan en la realidad su perfección. El segundo argumento es porque si estas diferencias son infinitas, también serán infinitas las propiedades que se siguen de ellas. Mas se puede responder que de la diferencia genérica y específica no se siguen siempre propiedades realmente distintas, como se puede ver en estos predicados, *sustancia, espiritual, de Gabriel,* etc.; sino que es suficiente con que las mismas propiedades correspondan también de modo proporcionado según razones universales o particulares, tal como se dejó indicado en las páginas anteriores.

21. *Verdadera razón de la conclusión.*— El tercer argumento y el más probable es porque es menester que se dé un género supremo que sea como la materia primera de tal composición, y una diferencia específica ínfima que sea como la última forma; por consiguiente, también tienen que darse por necesidad en número finito y determinado las formas intermedias. Prueba la mayor Aristóteles, porque en estos predicados quiditativos hay siempre uno que es anterior a otro, es decir, que es más universal y se extiende a más cosas; ahora bien, no es anterior más que por estar más cerca de aquel que es el primero; luego es necesario que exista también un género supremo. Esto, además, es evidente por experiencia llevando nuestra reflexión a todos los predicamentos y sobre todo a la sustancia, la cual, en cuanto significa inmediatamente la sustancia completa, es un género supremo, ya que no puede concebirse ninguno más universal respecto de las sustancias; y doy por supuesto que el ente no es un género, por más que, aunque fuese género, no constituiría obstáculo alguno, ya que sería el género supremo, teniendo de este modo lo que pretendemos. Y así tampoco se origina impedimento si alguno se empeña en que esta resolución debe llevarse hasta los predicados trascendentales, porque, aunque esto fuese verdad, llegaríamos a alguno que fuese último. Y la razón es porque en todas las cosas o sustancias se da alguna conveniencia esencial primera o mínima, según la cual puede abstraerse bien algún predicado trascendente, bien algún género supremo. Se prueba la menor por la constitución misma de la especie última, puesto que no puede existir cosa alguna que no esté constituída en alguna especie última; de lo contrario no tendría una

nitorum conceptuum, qui, licet dicant perfectiones ratione distinctas, non augent in re perfectionem. Secunda ratio est, quia si hae differentiae sunt infinitae, etiam proprietates quae ad illas consequuntur erunt infinitae. Sed respondebitur ex differentia generica et specifica non semper consequi proprietates re distinctas, ut patet in his praedicatis: *substantia, spiritualis, Gabrielis,* etc.; sed satis esse ut ipsae etiam proprietates secundum universales vel speciales rationes proportionate correspondeant, ut in superioribus etiam tactum est.

21. *Vera ratio conclusionis.*— Tertia ratio et maxime probabilis est quia necesse est dari supremum genus quod sit quasi prima materia huius compositionis et differentia specifica et infima quae sit quasi ultima forma; ergo etiam formae intermediae necessario sunt in numero finito et determinato. Maior probatur ab Aristotele quia in his praedicatis quidditativis semper unum est prius alio, id est, universalius et ad plura se extendens; sed non est prius nisi quia magis accedit ad id quod est primum; ergo necesse est dari etiam supremum aliquod genus. Deinde id patet experientia, discurrendo per omnia praedicamenta, et praecipue in substantia, quae, ut immediate significat substantiam completam, est supremum genus; nullum enim potest universalius respectu substantiarum cogitari; suppono autem ens non esse genus, quamquam licet esset genus, nihil obstaret, nam illud esset supremum; et ita habemus quod intendimus. Atque ita etiam nil impediet, si quis contendat hanc resolutionem debere fieri usque ad praedicata transcendentia, quia, quamvis id esset verum, sisteretur in aliquo ultimo. Et ratio est quia in omnibus rebus vel substantiis datur aliqua prima seu minima convenientia essentialis, secundum quam abstrahi potest vel praedicatum transcendens vel supremum genus. Minor autem probatur ex ipsa constitutione speciei ultimae, quia non potest esse ulla res quae non sit in aliqua ultima specie constituta; alias non haberet

esencia determinada ni distinta de las otras especies concretas; y la última especie debe estar constituída por alguna diferencia última. Ni trato ahora de discutir si esta diferencia última es simple, o si resulta de la reunión de muchas, cada una de las cuales es común, según parece haberlo dado a entender Porfirio en el capítulo sobre la diferencia, y parece apoyarlo en gran manera Aristóteles en el lib. I de los *Tópicos,* c. 3, y en el lib. VI de los *Tópicos,* c. 3 y 4, y en el lib. II de los *Analíticos Segundos,* c. 14; en efecto, esto nada tiene que ver con el problema presente, ya que habría que detenerse necesariamente en diferencias que no estuvieran actualizadas por otras, aunque tuvieran acaso que juntarse dos o tres de ellas para constituir la última especie, puesto que ahora nuestro argumento se refiere únicamente a las diferencias subordinadas. Por su parte, la primera consecuencia parece de por sí evidente, ya que entre los extremos primero y último no pueden darse infinitos medios, según hemos dicho antes a propósito de las formas, puesto que la razón allí expuesta vale igualmente aquí.

22. *Objeciones contra el argumento antes propuesto.*— Empero este argumento puede ser atacado de dos modos; primero, diciendo que, aunque los predicados esencialmente subordinados en una línea a modo de acto y potencia sean finitos, pueden, con todo, los no subordinados o los que están en diversas líneas multiplicarse hasta el infinito, igual que podría alguien decir que se dan muchos géneros supremos, o que para la constitución de la última especie se reúnen muchas diferencias no subordinadas entre sí, y que éstas pueden multiplicarse hasta el infinito; o que un solo e idéntico género, ya sea próximo, ya remoto, puede estar contraído al mismo tiempo por muchas diferencias que ni sean completamente opuestas entre sí, ni estén mutuamente subordinadas; así, por ejemplo, animal, según los filósofos antiguos, está contraído por racional y por mortal, diferencias que convienen en el hombre y están separadas en otras cosas; y la sustancia podría estar inmediatamente dividida por viviente y por corpóreo, que convienen en algunas sustancias y están separadas en otras. De aquí parece inferirse también que se da entre las diferencias mismas algún círculo vicioso, y que se comparan alternativa y mutuamente como potencia y acto; porque, si la sustancia se divide inmediatamente en viviente y no vivien-

determinatam essentiam, nec diversam ab aliis determinatis speciebus; ultima autem species per aliquam differentiam ultimam constitui debet. Nec disputo nunc an haec differentia ultima sit simplex an coalescens ex multis, quarum singulae communes sint, ut significasse videtur Porphyrius, in c. de Differentia; et non parum favet Aristoteles, I Topic., c. 3, et lib. VI Topic., c. 3 et 4, et lib. II Poster., c. 14; hoc enim ad praesens nihil refert, quia sistendum necessario est in differentiis quae per alias non actuantur, licet fortasse duae vel tres ex his ad constituendam ultimam speciem conveniant; nunc enim solum de differentiis subordinatis procedit ratio facta. Prima autem consequentia videtur per se nota, quia inter extrema primum et ultimum non possunt dari infinita media, sicut supra de formis diximus; ratio enim ibi facta aeque hic procedit.

22. *Obiectiones contra praedictam rationem.*— Sed haec ratio duobus modis enervari potest; primo dicendo quod, licet praedicata per se subordinata in una linea per modum actus et potentiae, finita sint, nihilominus non subordinata seu in diversis lineis possunt in infinitum multiplicari, ut si quis diceret dari plura genera suprema; vel ad constitutionem ultimae speciei convenire plures differentias inter se non subordinatas, et has posse in infinitum multiplicari; vel unum et idem genus, sive proximum sive remotum, posse simul contrahi pluribus differentiis, quae non omnino inter se repugnent nec sint inter se subordinatae; ut, verbi gratia, animal iuxta antiquos philosophos contrahitur per rationale et per mortale, quae in homine conveniunt, in aliis separantur; et substantia posset immediate dividi per vivens et per corporeum, quae in aliquibus substantiis conveniunt, in aliis separantur. Ex quo etiam consequi videtur ut inter ipsas differentias sit quidam circulus, et vicissim et mutuo comparentur ut potentia et actus; nam si substantia immediate dividatur in viventem et non vi-

te, podrá, a su vez, la sustancia viviente dividirse en corpórea e incorpórea; y si, por el contrario, la sustancia se divide en corpórea e incorpórea, la corpórea se dividirá en viviente y no viviente. Y si no hay inconveniente en esto por tratarse de reflexiones del entendimiento, tampoco será absurda por el mismo motivo aquella multiplicación de los predicados hasta el infinito. Cabe posibilidad de una segunda evasiva, porque, aunque se dé un género supremo y una ínfima diferencia, no hay contradicción en que mediante el entendimiento puedan prescindirse o distinguirse entre ellos multitud de predicados intermedios hasta el infinito, igual que se dan infinitas partes o puntos entre los puntos extremos de una línea; en efecto, igual que éstos son infinitos en potencia, puede también de aquellos predicados, tal como existen en la realidad, decirse que son muchos únicamente en potencia, ya que en la realidad no son muchos en acto, si no se los distingue por el entendimiento; y por eso, aunque el entendimiento pueda distinguir más y más hasta el infinito, no se sigue que sean infinitos en la realidad, sino en potencia. Resulta también de aquí que los predicados que nosotros distinguimos actualmente son siempre finitos, ya porque nosotros no podemos formar de las cosas más que conceptos finitos; ya también porque las semejanzas y diferencias de cualquier especie con las otras que han sido producidas existen en un número limitado y determinado, por más que acaso puedan multiplicarse hasta el infinito respecto de las cosas posibles. Y ésta sería la manera como podría interpretarse a Aristóteles en la cuestión de las diferencias o predicados esenciales que se abstraen de hecho o pueden ser abstraídos mediante el discurso o el conocimiento humano.

23. *Solución.— Se explica la afirmación de Aristóteles.—* Sin embargo pienso que el argumento propuesto es eficaz y que no puede suceder bajo ningún concepto que se multipliquen los predicados hasta el infinito. Y en primer lugar, comienzo por sentar que respecto de cada cosa se da un único género o predicado supremo y una sola diferencia última. La primera parte ha quedado suficientemente probada bien por la razón, bien por el uso o experiencia; por lo que se refiere a la posterior, se han planteado dudas por parte de algunos, aunque a mí me parece igualmente cierta. En primer lugar, porque la diferencia

ventem, rursus substantia vivens dividi poterit in incorpoream et corpoream; si autem e contrario substantia dividatur in corpoream et incorpoream, corporea dividetur in viventem et non viventem. Quod si hoc non est inconveniens, quia sunt reflexiones intellectus, propter eamdem causam non erit absurda multiplicatio illa praedicatorum in infinitum. Altera evasio esse potest, quia, licet detur supremum genus et infima differentia, non repugnat inter ea posse per intellectum praescindi aut distingui plura praedicata intermedia in infinitum, sicut inter extrema puncta lineae dantur infinitae partes vel puncta; nam, sicut haec sunt infinita in potentia, ita illa praedicata, prout in re sunt, dici possunt esse plura tantum in potentia, quia in re non sunt actu multa, nisi per intellectum distinguantur; et ideo, licet intellectus possit plura et plura in infinitum distinguere, non sequitur in re esse infinita nisi in potentia. Ex quo etiam fit ut ea praedicata quae nos actu distinguimus semper sint finita, tum quia nos non possumus nisi finitos conceptus de rebus formare, tum etiam quia omnes convenientiae et differentiae cuiuslibet speciei ad alias quae factae sunt, in certo ac determinato sunt numero, etiamsi respectu rerum possibilium possint fortasse in infinitum multiplicari. Atque ita posset quis interpretari Aristotelem de differentiis seu praedicatis essentialibus, quae de facto abstrahuntur seu abstrahi possunt per discursum vel cognitionem humanam.

23. *Solvuntur.— Aristotelis dictum explicatur.—* Sed nihilominus existimo rationem factam esse efficacem et simpliciter fieri non posse ut praedicata in infinitum multiplicentur. Et imprimis sumo respectu cuiuslibet rei dari tantum unum genus vel praedicatum supremum et unam differentiam ultimam. Et prior quidem pars satis probata est et ratione et usu seu experientia; de posteriori vero ab aliquibus dubitatum est, mihi tamen aeque certa videtur. Primo quidem, quia differentia sumitur a

se toma de la forma, y toda forma específicamente diversa de otra posee un determinado grado esencial que le es propio y no común a las demás; de él puede, por consiguiente, tomarse una diferencia completamente propia y que no sea común a ninguna otra. En segundo lugar, porque no puede constituirse una especie última por la mera unión de dos diferencias comunes, ya que cada una de esas diferencias constituye una especie subalterna y genérica; y la especie última no es un agregado de dos especies subalternas, ya que, de lo contrario, no sería tampoco una sola esencia propia y especial, ni sería un solo compuesto metafísico constituído de acto propio y de potencia propia. Verbigracia, en aquel ejemplo del hombre, si racional y mortal se tomasen como diferencias subalternas y comunes, nunca quedaría constituído el hombre por la agregación de ellas; sino que hay que tomar a racional tal como es propio del hombre, esto es, en cuanto incluye el raciocinio o la aptitud para él; y de este modo, racional será una diferencia simple propia del hombre, mientras que mortal es de suyo una diferencia subalterna y común, no ciertamente a los otros seres que tienen uso de razón, ya que ninguno es racional o intelectual mortal fuera del hombre, sino a los otros seres sensitivos o vivientes. Otro tanto sucede, pues, en todas las especies de cosas. Y esto es lo que dijo Aristóteles, lib. VII de la *Metafísica*, texto 43, que había que proceder en la división de las diferencias comunes *hasta que se llegase a realidades indiferenciadas*, esto es, a diferencias últimas y absolutamente propias, según explican Santo Tomás y todos los expositores; *y entonces* —dice Aristóteles— *habrá tantas especies, cuantas sean las diferencias. Pues cualquier diferencia individual* —añade Santo Tomás—, *constituirá una especie especialísima.*

24. *Las diferencias intermedias se limitan a un número finito.—* Sentado, pues, el principio de que las diferencias intermedias sólo pueden existir en número finito, se explica de esta manera. Primero, si los grados diferenciales fuesen distintos en la realidad misma, es evidente que no podrían ser más que finitos por ser actualmente muchos; por consiguiente, sean finitos o infinitos, mas en una realidad finita no puede haber infinitos grados de perfecciones distintas; luego serán finitos. Sobre todo porque a esos grados no se les conceptúa

forma; omnis autem forma specie diversa ab alia habet aliquem gradum essentialem sibi proprium et non communem aliis; ergo ab illo sumi potest differentia omnino propria et nulli alteri communis. Secundo, quia non potest species ultima constitui sola coniunctione duarum differentiarum communium, quia quaelibet earum differentiarum constituit speciem subalternam et genericam; species autem ultima non est aggregatum duarum specierum subalternarum, alioqui neque esset una propria et specialis essentia, neque esset unum compositum metaphysicum ex proprio actu et propria potentia constitutum. Ut, verbi gratia, in illo exemplo de homine, si rationale et mortale sumerentur ut differentiae subalternae et communes, nunquam ex aggregatione illarum constitueretur homo; sed sumendum est rationale ut est proprium hominis, id est, ut includit discursum seu aptitudinem ad illum; hoc autem modo rationale erit simplex differentia propria hominis, mortale vero est de se differentia subalterna et communis, non quidem aliis ratione utentibus, nullum est enim rationale aut intellectuale mortale praeter hominem, sed aliis sentientibus aut viventibus. Sic ergo in omnibus speciebus rerum contingit. Et hoc est quod Aristoteles dixit, VII Metaph., text. 43, procedendum esse in divisione differentiarum communium, *donec ad indifferentia deveniatur*, id est, ad ultimas et omnino proprias differentias, ut D. Thomas et omnes exponunt; *et tunc* (inquit Aristoteles) *tot erunt species quot differentiae. Quaelibet enim individualis differentia* (addit D. Thomas) *constituet unam speciem specialissimam.*

24. *Intermediae differentiae finito numero clauduntur.—* Hoc autem principio posito, quod differentiae intermediae tantum esse possint in numero finito, declaratur in hunc modum. Et primo, si differentiales gradus essent in re ipsa distincti, evidens est non posse esse nisi finitos, quia essent actu plures; ergo finiti vel infiniti, in re autem finita non possunt esse infiniti gradus perfectionum distinctarum; erunt ergo finiti. Eo vel maxime quod illi gradus non intel-

como si estuvieran comunicados entre sí igual que partes proporcionales, sino como absolutamente distintos e indivisibles; ni se comparan tampoco con la realidad como se comparan los puntos con la línea, los cuales de tal manera son indivisibles que no aumentan la cantidad de la línea; sino que cada diferencia añade un cierto grado y una como determinada parte de perfección, resultando de la unión de estas partes una perfección íntegra específica, la cual, al ser finita, no puede constar más que de sus cuasi partes finitas. Por eso, al igual que en la gradación intensiva de una cualidad finita no pueden distinguirse más que grados finitos que no se comunican entre sí, de cuya unión resulta la intensidad finita total de la cualidad, del mismo modo hay que razonar proporcionalmente en los grados diferenciales. Pues aunque estos grados, según la sentencia más verdadera, no se distingan actualmente en la realidad, con todo el raciocinio expuesto tiene la misma eficacia en orden a la distinción y concepción de nuestra mente, ya que también, en cuanto racionalmente distintos, se les concibe como si no tuvieran comunicación entre sí, con tal que se les considere precisiva y formalmente, como deben considerarse dichos grados. En efecto, una diferencia subalterna no incluye a otra, porque ni la inferior pertenece al concepto de la superior ni viceversa; por consiguiente los grados diferenciales intermedios son absolutamente distintos y no se comunican entre sí; luego, desde este punto de vista, su distinción, aunque sea según la razón, no puede prolongarse hasta el infinito, ni puede compararse con la división de las partes del continuo. Por otra parte, cualquiera de dichos grados es indivisible según el concepto; puesto que cualquier diferencia, bien sea genérica, bien específica, es indivisible, y de tal suerte es indivisible que aumenta esencialmente la perfección de la realidad en orden al concepto de la mente; luego tampoco en orden al concepto de nuestra mente puede una esencia finita dividirse o constituirse por semejantes diferencias a no ser en número finito, puesto que, al ser indivisibles, no es posible llevar su división hasta el infinito.

25. Y de este modo conserva su eficacia la consecuencia propuesta en el tercer argumento, y desaparece la objeción que se insinuaba en la segunda evasión, por no poder contenerse en una realidad finita, incluso potencialmente, infinitos grados que no se comuniquen entre sí y aumenten la perfección o cantidad de esa realidad. Por eso, si se conciben y distinguen de una sola vez racionalmente todas las diferencias que pueden fundarse en la esencia de una cosa, su número no podrá aumentarse ni respecto de las cosas existentes, ni respecto de las posibles, ya que por ellas se asemeja o se diferencia de todas, tanto de las que existen, como de las que pueden existir.

26. Con esto queda también fácilmente esquivada la primera objeción, puesto que, sea cual sea el concepto bajo el cual se multipliquen las diferencias, y ya estén subordinadas entre sí, ya no, no pueden darse más que en número finito por la causa dicha; concretamente, porque ni siquiera con la mente puede dividirse una perfección finita en muchas cuasi partes que no se comuniquen entre sí, a no ser únicamente en número finito. Empero es más probable que todas las diferencias que pertenecen a la constitución de una esencia estén subordinadas entre sí de algún modo como potencia y acto; de lo contrario no podrían constituir un uno *per se*. Ni es tampoco verosímil que se incurra con esto en círculo vicioso, dado el grado de oposición que mantienen entre sí las relaciones de acto y potencia.

27. Por eso, aunque un mismo género sea dividido por nosotros de diversos modos, con todo no siempre se divide por diferencias propias e inmediatas por las que quede inmediatamente contraído y actualizado; y por eso puede suceder alguna vez que dos diferencias se comparen entre sí como potencia y acto. Verbigracia, en el ejemplo propuesto, aunque la sustancia pueda dividirse en *corpórea* e *incorpórea*, *viviente* y *no viviente*, la primera división es siempre la inmediata y próxima, de lo cual tenemos un indicio en que aquélla está tomada como de los principios intrínsecos y de la entidad absoluta de la realidad, mientras que a ésta se la considera en orden a la operación; por eso la diferencia «viviente», tal como está en las cosas corpóreas, se compara siempre como acto y no como potencia con el grado «corpóreo». Y aunque tal diferencia se encuentre también en las cosas incorpóreas, se encuentra, sin embargo, de un modo completamente distinto, ya que la sustancia incorpórea es —por así decirlo— totalmente viviente, esto es, vive por razón de su sustancia

liguntur esse inter se communicantes, sicut partes proportionales, sed omnino condistincti et indivisibiles; neque etiam ita comparantur ad rem sicut puncta ad lineam, quae ita sunt indivisibilia ut non augeant quantitatem lineae; sed unaquaeque differentia addit certum gradum ac quasi determinatam partem perfectionis, ex quarum partium coniunctione consurgit integra perfectio speciei, quae, cum finita sit, non potest nisi ex finitis quasi partibus consurgere. Unde, sicut in latitudine intensiva qualitatis finitae non possunt distingui nisi finiti gradus inter se non communicantes, ex quorum coniunctione consurgat tota qualitatis intensio finita, ad eumdem modum est in gradibus differentialibus proportionate philosophandum. Quamvis autem hi gradus iuxta veriorem sententiam in re non distinguantur actu, tamen discursus factus eamdem vim habet in ordine ad distinctionem et conceptionem mentis nostrae, quia etiam ut ratione distincti, concipiuntur ut inter se non communicantes, si gradus ipsi praecise ac formaliter sumantur, ut sumi debent. Nam una differentia subalterna non includit aliam, quia neque inferior est de conceptu superioris neque e converso; sunt ergo differentiales gradus intermedii omnino condistincti et non communicantes inter se; ergo ex hac parte distinctio illorum, etiamsi sit secundum rationem, non potest procedere in infinitum nec comparari potest cum divisione partium continui. Aliunde vero quilibet illorum graduum indivisibilis est secundum conceptum; nam quaelibet differentia, sive generica sive specifica, indivisibilis est, estque taliter indivisibilis ut augeat essentialiter rei perfectionem in ordine ad conceptum mentis; ergo etiam in ordine ad mentis conceptum non potest essentia finita dividi vel constitui per huiusmodi differentias nisi numero finitas, quae cum indivisibiles sint, non poterit in earum divisione procedi in infinitum.

25. Et ita manet efficax consequentia facta in tertia ratione; et cessat obiectio insinuata in secunda evasione, quia in re finita non possunt contineri, etiam in potentia, infinita inter se non communicantia et augentia perfectionem seu quantitatem rei. Quare, si semel concipiantur et ratione distinguantur omnes differentiae quae in essentia rei fundari possunt, earum numerus augeri non poterit, sive respectu rerum existentium sive possibilium; per illas enim convenit aut differt ab omnibus, tam quae sunt quam quae esse possunt.

26. Et inde etiam facile excluditur prior obiectio, nam quacumque ratione multiplicentur differentiae, et sive subordinatae sint inter se sive non, non possunt esse nisi in numero finito propter dictam causam; quia, scilicet, finita perfectio non potest etiam mente dividi in plures quasi partes inter se non communicantes, nisi solum in numero finito. Probabilius autem est differentias omnes quae ad unius essentiae constitutionem conveniunt esse aliquo modo inter se subordinatas ut potentiam et actum; alias non possent unum per se constituere. Neque etiam est verisimile in hoc committi circulum, cum habitudines actus et potentiae adeo sint inter se oppositae.

27. Quocirca, quamvis idem genus variis modis a nobis dividatur, non tamen semper dividitur per proprias et immediatas differentias quibus proxime contrahitur et actuatur; et ideo fieri aliquando potest ut duae differentiae inter se comparentur ut actus et potentia. Ut in exemplo posito, licet substantia dividi possit per *corpoream* et *incorpoream*, *viventem* et *non viventem*, semper prior divisio est immediata et proxima; cuius signum est quod illa sumitur quasi ex intrinsecis principiis et absoluta entitate rei, haec vero sumitur in ordine ad operationem; et ideo differentia viventis, prout est in rebus corporeis, semper comparatur ut actus et non ut potentia ad gradum corporeum. Et quamvis illa differentia reperiatur etiam in rebus incorporeis, tamen reperitur longe diverso modo, quia substantia incorporea est (ut ita dicam) totaliter vivens, id est, vivit ratione totius substan-

total, mientras que la corpórea por razón de una parte; y éste parece que es el modo especial en que se la toma cuando se establece como diferencia de cuerpo. Y aunque concedamos que puede haber una diferencia común de viviente que abstraiga de los dos modos dichos, de aquí puede suceder a lo más que algunos géneros que no están en subalternación tengan una diferencia común, cosa que acaso no constituye un inconveniente, pues así lo juzgó Aristóteles en el lib. VI de los *Tópicos*, de lo cual nos ocuparemos en otra parte.

28. *Otro argumento de Aristóteles en favor de la conclusión.*— Queda, pues, de esta forma suficientemente explicado y confirmado el tercer argumento, recibiendo también del raciocinio anterior corroboración el primero. A su vez, el segundo, si no se lo aplica a las propiedades en rigor en cuanto expresan las facultades operativas o alguna otra realidad distinta de la sustancia, sino que se aplica a cualquier modo de ser o de operar, puede defenderse, puesto que nosotros distinguimos estos géneros y diferencias preferentemente en orden a alguna propiedad de este tipo. Añade, por fin, Aristóteles otro argumento, a saber, porque si se diese proceso al infinito en estas diferencias, jamás podríamos llegar a conocer o definir con bastante distinción una cosa, puesto que el conocimiento o definición absolutamente distinta comienza por el género supremo y llega mediante la adición de todas las diferencias hasta la última, lo cual no podría realizarse si fuesen éstas infinitas. Esto acaece sobre todo en el conocimiento humano, que avanza paso a paso de una cosa a otra, del mismo modo que es imposible llegar hasta el infinito a través de una enumeración sucesiva, según consta por el lib. III de la *Física*, c. 7, y es harto evidente de por sí.

tiae suae, corporea vero ratione partis; quo speciali modo sumi videtur cum ponitur differentia corporis. Et quamvis demus posse dari communem differentiam viventis abstrahentem ab illis duobus modis, inde ad summum fit aliqua genera non subalternatim posita habere differentiam communem, quod fortasse non est inconveniens; ita enim censuit Aristoteles, VI lib. Topic., de quo alias.

28. *Alia pro conclusione ratio Aristotelis.*— Sic igitur satis declarata et confirmata manet tertia ratio; et prima etiam ex praedicto discursu robur accipit. Secunda vero, si non de proprietatibus in rigore, ut dicunt facultates operandi aut aliquam aliam rem a substantia distinctam, sed de quolibet modo essendi vel operandi intelligatur, defendi potest, quia haec genera et differentiae maxime distinguuntur a nobis per ordinem ad aliquam proprietatem huiusmodi. Ultimo addit Aristoteles aliam rationem, nempe, quia si in his differentiis esset processus in infinitum, nunquam posset res a nobis satis distincte cognosci aut definiri, quia cognitio seu definitio omnino distincta incipit a supremo genere, et per adiectionem omnium differentiarum pervenit usque ad ultimam; quod fieri non posset si illae essent infinitae. Quod maxime habet locum in cognitione humana, quae paulatim procedit ab una ad aliam, quomodo impossibile est in infinitum pertransiri successive numerando, ut constat ex III Phys., c. 7, et satis est per se notum.

INDICE DE LAS DISPUTACIONES CONTENIDAS EN ESTE TOMO II

DISPUTACION XVI

LA CAUSA FORMAL ACCIDENTAL

Muchas de las cosas explicadas a propósito de las formas sustanciales son aplicables a las accidentales; en efecto, convienen de algún modo en el concepto general y tienen según él muchas cosas comunes que no es menester repetir aquí. En definitiva, pues, explicaremos cómo conviene esta causalidad a los accidentes y si tienen, según dicha razón, algo peculiar.

SECCION PRIMERA

SI TODOS LOS ACCIDENTES EJERCEN UNA VERDADERA CAUSALIDAD FORMAL, Y SOBRE QUÉ EFECTO

1. El motivo de duda está en que el accidente ni es causa formal de su sujeto ni del compuesto; por consiguiente no posee efecto alguno; luego tampoco posee una causalidad verdadera y esencial. Esta última consecuencia es evidente, puesto que la causa y el efecto son correlativos; la primera, a su vez, está clara por la suficiente enumeración de las partes; el antecedente en cuanto a su primera parte se prueba por ser la sustancia el sujeto del accidente y porque el accidente no puede ser la causa formal de la sustancia. Y en cuanto a su segunda parte se prueba, porque si el accidente fuese la causa formal del compuesto, dicho compuesto sería un uno *per se,* porque de una causa propia y esencial resulta un efecto propio y esencial; mas el compuesto de accidente y sujeto no es un uno *per se;* luego.

DISPUTATIO XVI

DE FORMALI CAUSA ACCIDENTALI

Multa quae de substantialibus formis dicta sunt, accidentalibus applicari possunt; conveniunt enim aliquo modo in ea communi ratione et secundum eam multa habent communia, quae hic repetere non oportebit. Tandem ergo explicabimus quomodo haec causalitas accidentibus conveniat, et an secundum eam rationem aliquid habeant singulare.

SECTIO PRIMA

UTRUM OMNIA ACCIDENTIA VERAM EXERCEANT CAUSALITATEM FORMALEM, ET CIRCA QUEM EFFECTUM

1. Ratio dubitandi est quia accidens neque est causa formalis sui subiecti nec compositi; ergo nullum effectum habet; ergo neque veram ac per se causalitatem. Haec ultima consequentia est evidens, quia causa et effectus correlativa sunt; prima vero constat a sufficienti partium enumeratione; antecedens autem quoad priorem partem probatur, quia subiectum accidentis est substantia; non potest autem accidens esse causa formalis substantiae. Quoad posteriorem vero partem probatur, quia si accidens esset formalis causa compositi, tale compositum esset per se unum, quia ex causa propria et per se consurgit proprius ac per se effectus; sed compositum ex accidente et subiecto non est per se unum; ergo.

2. *Refutación de la opinión de Auréolo.*— Respecto de este problema puede traerse a colación la opinión de Auréolo citada por Capréolo, *In II*, dist. 18, q. 1, quien afirma que ningún accidente posee la entidad propia de la forma mediante la cual modifica formalmente al sujeto, sino que es la actuación misma. Mas apenas puede entenderse qué es lo que quiso decir, a no ser que, por ventura, haya entendido que ningún accidente es algo realmente distinto de la entidad de la sustancia, sino que es únicamente un modo, cosa que está en contradicción y disonancia con las verdades de la fe por muchos conceptos. ¿Pues quién sería capaz de comprender que los accidentes estén separados en la Eucaristía y que permanezcan sin la entidad de la sustancia, y que no posean entidad alguna propia, realmente distinta de la entidad de la sustancia? ¿Cómo, igualmente, puede entenderse debidamente toda la doctrina que defiende la fe sobre las cualidades infusas, si éstas no tienen sus entidades propias, distintas de la entidad natural de la sustancia? Además, esa opinión está en contra de la experiencia cuanto puede estarlo una realidad física; pues ¿quién hay que viendo que el aire está ahora iluminado y después queda privado de la luz no perciba casi con los ojos que la luz es una entidad distinta de la sustancia del aire? Y no quiero hablar de otros puntos que hemos de exponer en sus lugares propios acerca de la cantidad, de la cualidad, etc. Por otra parte, esa opinión en tal sentido no se apoya en argumento alguno probable, pues ¿por qué va a estar en contradicción con la naturaleza del accidente el poseer una entidad propia distinta de la sustancia y naturalmente dependiente de ella? No obstante, acaso no haya sido ésta la intención de dicho autor, sino que el accidente, bien se trate de una realidad distinta del sujeto, bien no, no se distingue en realidad de la actuación o de la inhesión en el sujeto; en efecto, todos los argumentos que cita Capréolo en aquel pasaje parece que se dirigen a esto. De acuerdo con este sentido no se excluye que el accidente pueda ser verdadera y propiamente una forma; sin embargo no explica bien la causalidad formal de la misma. También en este sentido es peligrosa tal sentencia, según lo hace notar allí Capréolo; en efecto, si la información o —lo que es lo mismo— la inhesión del accidente no es en la realidad distinta de él, no es posible comprender cómo se pueda conservar el accidente sin su actual inhesión, cosa que nos enseña la fe que se da en la Eucaristía. Por otra parte, si los argumentos que allí cita Capréolo fuesen de algún peso, probarían lo mismo respecto de la forma sustancial y de su información; efectivamente, todos insisten principalmente en esto, en averiguar en qué consiste dicha información, si es que es algo distinto del acidente, a ver si es algo relativo o absoluto y otras cosas semejantes, cuestiones corrientes en la información sustancial y en cualquier otra unión.

3. *Múltiple división de los accidentes.*— Así, pues, para dar solución al problema planteado, hay que distinguir diversas clases de accidentes. En efecto, hay unos accidentes que modifican propia e intrínsecamente la realidad a la que se dice que advienen; otros que son sólo denominación extrínseca, como la acción respecto del agente y el hábito o el traje respecto del hombre vestido. A su vez, de la primera clase de accidentes hay algunos que tienen entidad propia y realidad distinta tanto de la sustancia como de las otras entidades accidentales. Otros, en cambio, son únicamente ciertos modos unidos a otras entidades, los cuales a veces se identifican realmente con la sustancia, como por ejemplo la presencia local; mientras que a veces se identifican con otros accidentes, como le sucede a la figura respecto de la cantidad y a la relación de semejanza —si es que se trata de un modo distinto— con la blancura.

Las entidades accidentales tienen verdadera causación formal

4. Así, pues, afirmo en primer lugar: los accidentes que tienen entidad propia distinta de la sustancia ejercen una causalidad formal propia y verdadera. No es que afirme que este concepto les conviene unívocamente, pues en esto tendrán características idénticas a las que tiene la razón de ser o la de existencia misma; en efecto, siendo la forma la que confiere el ser, si el ser que dicha forma confiere no es ser unívocamente, esa forma no será unívocamente causa formal. Sin embargo, igual que el accidente, aunque sea ente por analogía, con todo es ente con verdad y propiedad y no metafóricamente, poseyendo un ser real verdadero y propio, del mismo modo el accidente que confiere tal ser es verdadera y propiamente causa formal, aunque no lo sea unívocamente. Además la sustancia está verdaderamente en potencia pasiva y recep-

2. *Aureoli opinio reiicitur.*— Circa hanc quaestionem referri potest opinio Aureoli apud Capreolum, In II, dist. 18, q. 1, dicentis nullum accidens habere propriam entitatem formae, per quam formaliter afficiat subiectum, sed esse ipsam actuationem. Quod vix intelligitur quid significet, nisi fortasse intellexit nullum accidens esse rem distinctam realiter ab entitate substantiae, sed modum tantum, quod multis modis repugnat et dissonat veritatibus fidei. Quis enim intelligat accidentia in Eucharistia separari, et manere sine entitate substantiae, et quod non habeant propriam aliquam entitatem distinctam realiter ab entitate substantiae? Item, quomodo potest recte intelligi tota doctrina quam fides docet de qualitatibus infusis, si illae non habent proprias entitates distinctas ab entitate naturali substantiae? Est praeterea illa sententia contra experientiam quantum res physica esse potest; quis enim videns aerem illuminari nunc et postea amittere lumen, non fere videat oculis lumen esse entitatem quamdam distinctam a substantia aeris? Omitto alia quae de quantitate, qualitate, etc., suis locis dicemus. Praeterea, illa sententia in eo sensu nulla rationi probabili nititur; cur enim repugnat rationi accidentis quod habeat entitatem propriam distinctam a substantia et naturaliter pendentem ab illa? Fortasse tamen non fuit hic sensus illius auctoris, sed quod accidens, sive sit res distincta a subiecto sive non, in re non distinguatur ab actuatione seu inhaerentia in subiecto; omnia enim argumenta quae ibi refert Capreolus ad hoc tendere videntur. Iuxta quem sensum non excludit quin accidens esse possit vere ac proprie forma, male tamen explicat formalem causalitatem eius. Estque etiam in hoc sensu periculosa sententia, ut ibi notat Capreolus; nam si informatio vel (quod idem est) inhaerentia accidentis non est in re distincta ab illo, intelligi non potest quomodo accidens sine sua actuali inhaerentia conservetur, quod tamen in Eucharistia fieri docet fides. Praeterea, si argumenta quae ibi refert Capreolus essent alicuius momenti, idem probarent in forma substantiali et informatione eius; omnes enim in hoc potissime insistunt, ut inquirant quid sit illa informatio, si est aliquid distinctum ab accidente, an sit respectivum vel absolutum, et alia huiusmodi quae in substantiali informatione et in qualibet unione vulgaria sunt.

3. *Multiplex accidentium divisio.*— Ut ergo quaestionem propositam expediamus, distinguenda sunt varia genera accidentium. Quaedam enim sunt quae proprie et intrinsece afficiunt rem cui accidere dicuntur; alia, quae solum extrinsece denominant, ut actio respectu agentis et habitus seu vestimentum respectu hominis vestiti. Priora rursus accidentia, quaedam sunt habentia propriam entitatem et realitatem distinctam tam a substantia quam ab aliis entitatibus accidentalibus. Alia vero sunt tantum quidam modi affixi aliis entitatibus, qui interdum realiter sunt idem cum substantia, ut verbi gratia, praesentia localis, interdum vero sunt idem cum aliis accidentibus, ut figura cum quantitate, et relatio similitudinis (si est modus distinctus) cum albedine.

Accidentales entitates vere causant formaliter

4. Dico ergo primo: accidentia quae propriam habent entitatem distinctam a substantia, propriam ac veram exercent causalitatem formalem. Non assero hanc rationem eis univoce convenire; in hoc enim eadem ratio erit quae de ratione entis aut de ipso esse; nam, cum forma sit quae dat esse, si esse quod dat talis forma non est univoce esse, talis forma non erit univoce causa formalis. Tamen, sicut accidens, quamvis analogice sit ens, nihilominus vere ac proprie est ens et non metaphorice, verumque ac proprium esse reale habet, ita accidens quod dat tale esse est vere ac proprie causa formalis, etsi non sit univoce talis. Praeterea, substantia vere est in potentia passiva

tiva respecto de dichos accidentes; por tanto, en sentido contrario, los accidentes mismos son los propios actos que actualizan y que vienen a llenar esa capacidad receptiva estando inherentes en ella y siendo sustentados por ella; luego son formas con propiedad y tienen una causalidad formal propia. Este es el sentido de todos los filósofos y teólogos, quienes llaman a estos accidentes causas formales. En apoyo de ello está también la divina teología al llamar a la justicia inherente causa formal de nuestra justificación. Finalmente, estos accidentes son causa de sus propios efectos; y no son extrínsecos, sino que son intrínsecos, puesto que por sí mismos constituyen intrínsecamente sus efectos. Por tanto no puede suceder ni por divina potencia que tales efectos se produzcan sin semejantes causas, como por ejemplo el que lo blanco se produzca sin la blancura. Así, pues, siendo evidente que estos accidentes no son causas materiales, es menester que sean causas formales, ya que fuera de estas dos no existe ningún otro género de causa intrínseca.

5. De aquí cabe inferir que aquellos cuatro elementos que se explicaron antes en la causa formal sustancial se encuentran también proporcionalmente en esta causa formal accidental, a saber, el principio formal y próximo de causación, la condición necesaria, la causalidad y el efecto. En este género el principio tanto principal como próximo es la entidad misma de dicha forma, apta por su naturaleza para informar de tal suerte; la cual aptitud no consiste en algo realmente distinto de la entidad de dicha forma, sino que es su diferencia intrínseca y esencial, puesto que a ello está esencial y primariamente ordenada por su naturaleza, al igual que se dijo de la forma sustancial. Igualmente, por ser esa aptitud absolutamente inseparable de dicha entidad incluso por potencia divina, lo cual constituye un indicio de que no se trata de un modo realmente distinto. Además, porque si la aptitud para informar fuese una especie de potencia realmente distinta de la forma accidental, se trataría de un accidente, respecto del cual habría que preguntarse de nuevo a ver si modifica por sí mismo, cosa que no podría negarse si no queremos incurrir en un proceso al infinito; ni puede encontrarse otra razón alguna de por qué dicha aptitud

et receptiva talium accidentium; ergo e converso accidentia ipsa sunt proprii actus actuantes et quasi replentes illam capacitatem receptivam eique inhaerent et ab ea sustentantur; ergo sunt proprie formae propriamque causalitatem formalem exercent. Atque ita sentiunt omnes philosophi et theologi, qui haec accidentia causas formales vocant. Favetque divina theologia, dum iustitiam inhaerentem vocat causam formalem nostrae iustificationis [1]. Denique haec accidentia sunt causae suorum propriorum effectuum, et non extrinsecae, sed intrinsecae, quia per se ipsa intrinsece constituunt suos effectus. Unde fieri non potest per divinam potentiam ut tales effectus fiant sine talibus causis, ut album, verbi gratia, sine albedine. Cum ergo constet haec accidentia non esse causas materiales, necesse est ut sint causae formales; nullum enim est aliud genus causae intrinsecae praeter haec duo.

5. Hinc colligere licet quatuor illa quae in causa formali substantiali supra declarata sunt, eadem proportione reperiri in hac formali causa accidentali, nimirum, formale principium ac proximum causandi, conditionem necessariam, causalitatem et effectum. Principium, tam principale quam proximum, in hoc genere, est ipsa entitas talis formae natura sua apta ad sic informandum, quae aptitudo non est aliquid in re distinctum ab entitate talis formae, sed est intrinseca et essentialis differentia eius, nam ad hoc est per se primo ex natura sua instituta, sicut de forma substantiali dictum est. Item, quia illa aptitudo omnino est inseparabilis a tali entitate, etiam per divinam potentiam, quod est signum non esse modum ex natura rei distinctum. Praeterea, quia si aptitudo ad informandum esset quasi potentia quaedam ex natura rei distincta a forma accidentali, illa esset quoddam accidens; de quo rursus interrogandum est an per se afficiat; quod negari non poterit nisi velimus in infinitum procedere; nec poterit reddi alia ratio, cur illa aptitudo proxime

[1] Conc. Trid., sess. 6, c. 7.

sea próximamente causa de modificación, o sea la razón próxima de modificar, si no es porque está intrínsecamente ordenada a ello por su naturaleza; mas esto mismo es lo que con toda verdad se afirma respecto de la propia entidad accidental; luego en ella hemos de detenernos y afirmar que ella misma por sí es apta para ejercer esta causalidad. Por lo que atañe a la condición asimismo necesaria para causar, nada peculiar se ofrece que decir aquí fuera de lo que ya se dijo a propósito de la forma sustancial; efectivamente, sólo puede requerirse como condición necesaria la proximidad e indistancia, pues la existencia no es propiamente una condición, según se explicó allí mismo.

Explicación de dicha causalidad

6. Por lo que a la causalidad se refiere, hay que filosofar igualmente del mismo modo; en efecto, no puede negarse que se trata de algo realmente distinto de la forma y del sujeto, puesto que Dios puede conservar la entidad total de la forma accidental y del sujeto sin que el accidente ejerza su causalidad formal sobre el sujeto; y esto resulta absolutamente incomprensible si la causalidad actual no es algo distinto de la forma que la causa y del sujeto que la recibe, ya que la separación en la realidad es señal evidente de distinción real, según antes se demostró. Me queda por añadir todavía que tal causalidad no es algo distinto de la unión o inhesión actual del accidente en su sujeto, según se afirmó respecto de la forma sustancial, pues existe la misma razón proporcional.

7. *Solución a los argumentos de Auréolo.*— Mas se impone aquí responder brevemente a los argumentos de Auréolo. Es el primero que o esa información es algo absoluto o relativo; si es absoluto, será, en consecuencia, separable de la forma por la potencia absoluta de Dios, de tal suerte que eso absoluto permanezca en el sujeto sin la forma, puesto que Dios puede separar cualquier absoluto de otra cosa. Empero si es relativo, el estar informado, como por ejemplo el estar blanco, será, consecuentemente, algo relativo. Segundo, porque si es algo distinto de la forma, ¿a qué predicamento pertenece? Pertenecerá sobre todo al predicamento de la acción; mas esto no puede afirmarse, porque, de

afficiat vel sit proxima ratio afficiendi, nisi quia ad hoc est intrinsece ex natura sua instituta; sed hoc ipsum verissime dicitur de ipsa entitate accidentali; ergo in illa sistendum est et dicendum ipsam per seipsam esse aptam ad hanc causalitatem praestandam. De conditione item necessaria ad causandum nihil peculiare hic dicendum occurrit, praeter ea quae dicta sunt de forma substantiali; sola enim propinquitas et indistantia requiri potest ut conditio necessaria, existentia enim proprie non est conditio, ut ibidem declaratum est.

Explicatur dicta causalitas

6. De causalitate item eodem modo philosophandum est; negari enim non potest quin sit aliquid ex natura rei distinctum a forma et a subiecto, quandoquidem potest Deus conservare totam entitatem formae accidentalis et subiecti absque eo quod accidens exerceat suam causalitatem formalem circa subiectum; quod intelligi nullo modo potest nisi actualis causalitas sit aliquid distinctum a forma causante et subiecto recipiente, nam separatio in re est signum evidens distinctionis in re, ut supra ostensum est. Addo vero ulterius huiusmodi causalitatem non esse aliud ab actuali unione vel inhaerentia accidentis in subiecto, sicut dictum est de forma substantiali; est enim eadem ratio proportionalis.

7. *Aureoli argumenta enodantur.*— Oportet tamen hic breviter satisfacere argumentis Aureoli. Primum est, quia vel illa informatio est quid absolutum vel respectivum; si absolutum, ergo separabile a forma per potentiam Dei absolutam, ita ut tale absolutum maneat in subiecto sine forma, quia Deus potest separare quodcumque absolutum ab alio. Si vero relativum, ergo esse informatum, ut, verbi gratia, esse album, est relativum. Secundo, nam si est quid distinctum a forma, cuiusnam praedicamenti est? Maxime enim erit de praedicamento actionis; hoc autem dici non potest, quia alias

lo contrario, la causalidad de la forma no sería causalidad formal, sino eficiente. Tercero, si la actuación de la forma es algo distinto, dado que ella actualiza principalmente al sujeto, pregunto a ver si lo actualiza por sí misma o mediante una cosa distinta; si lo hace mediante algo distinto, entramos en un proceso al infinito; si lo hace por sí misma, sería mejor, en consecuencia, detenerse en la forma misma. A estos argumentos se reducen todos los que pone allí Capréolo con toda amplitud, excepción hecha de los que corresponden a la distinción de la cantidad respecto de la sustancia, de los que nos ocuparemos en su debido lugar.

8. A ellos, empero, responde Capréolo dando por supuesta la distinción real entre la esencia y la existencia y afirmando que la actuación de la forma es algo distinto de la forma; pero que no se trata de un accidente distinto, sino que es el ser de la forma misma, el cual queda reducido a la especie de la forma, de la que dimana. Empero lo que da por supuesto no es necesario en el problema presente, ni puede resultar satisfactorio en su sentencia, si se expresa consecuentemente, ya que implica contradicción el que la actuación esté separada de la forma informante; ahora bien, de acuerdo con su sentencia, Dios en la humanidad de Cristo separa de la forma informante su existencia, y con la misma razón podría hacer otro tanto en la forma accidental. Ni es convincente la respuesta que allí insinúa, a saber, que Dios no puede separar de la forma su existencia propia, si no la suple mediante una existencia distinta. Concedamos que esto sea así; con todo, esa existencia distinta, mediante la cual suple Dios la existencia propia de la forma, no es un efecto formal de la forma. Además, aun separada e impedida esa existencia propia, permanece la información propia; luego es algo distinto de la existencia. Consecuentemente, habría que afirmar sin duda en dicha sentencia que esa acción no pertenece al ser de la existencia, sino al ser de la esencia del compuesto total, y que es algo anterior al ser mismo de la existencia, según se echa de ver en la humanidad de Cristo, en la cual, de acuerdo con esta sentencia, sólo existió el ser propio de la esencia y, no obstante, se dio en ella la actuación propia del alma, de la que se vio privada el alma en la muerte de Cristo, siendo así que no fue privada nuevamente de ser alguno de la existencia. Y la cantidad en la Eucaristía

causalitas formae non esset formalis, sed efficiens. Tertio, quia si actuatio formae est quid distinctum, cum ipsamet maxime actuet subiectum, inquiro an actuet per seipsam vel per aliquid aliud; si per aliud, procedetur in infinitum; si per seipsam, ergo satius fuerit stare in ipsa forma. Et ad haec argumenta reducuntur omnia quae ibi latissime Capreolus refert, praeter ea quae pertinent ad distinctionem quantitatis a substantia, quae suo loco tractabimus.

8. Ad haec autem respondet Capreolus supponendo distinctionem realem inter esse et essentiam et dicendo actuationem formae esse aliquid distinctum a forma; illud autem non esse aliud accidens, sed esse ipsius formae, quod reducitur ad speciem formae, a qua fluit. Sed id quod supponit non est necessarium in praesenti, neque satisfacere potest in eius sententia, si consequenter loquatur; nam implicat contradictionem separari actuationem illam a forma informante; at vero iuxta illius sententiam Deus separat esse a forma informante in Christi humanitate, et eadem ratione posset idem facere in forma accidentali. Nec satisfacit responsio quam ibi insinuat, scilicet, Deum non posse separare esse proprium a forma, nisi illud suppleat per aliquod esse alienum. Esto enim hoc ita sit, nihilominus illud esse alienum, per quod Deus supplet esse proprium, non est effectus formalis formae. Item, separato et impedito esse proprio, manet informatio propria; ergo est aliquid distinctum ab esse. Et ita esset sine dubio dicendum consequenter in illa sententia, actionem illam non pertinere ad esse existentiae, sed ad esse essentiae totius compositi, esseque aliquid prius ipso esse existentiae, ut patet in Christi humanitate, in qua, iuxta illam sententiam, solum fuit esse essentiae proprium, et tamen in illa fuit propria actuatio animae, qua privata fuit anima in Christi morte, cum tamen non fuerit privata denuo aliquo esse existentiae. Et quantitas in Eucharistia privatur sua actione et non

está privada de su acción y no lo está de su existencia. Por consiguiente estos argumentos han de resolverse prescindiendo de la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia.

9. Así, pues, por lo que se refiere al primero hay que decir que esta información o actuación es algo absoluto que incluye esencialmente una relación trascendental. Mas es algo absoluto no como una entidad realmente distinta de la entidad de la forma, sino como un modo realmente distinto, implicando contradicción desde este punto de vista el que tal modo se conserve sin la forma misma, aunque no suceda lo contrario. Incluye además dicho modo la relación trascendental de la unión actual con el sujeto, implicando contradicción por este capítulo la permanencia de dicho modo en la realidad sin que permanezca ese sujeto modificado e informado por tal accidente. Ni es algo nuevo o raro el que un modo absoluto incluya esencialmente una relación trascendental, sino que es algo muy frecuente y común a muchas entidades, sobre todo si son imperfectas e incompletas. Ni se sigue tampoco de aquí que las denominaciones derivadas de las formas absolutas sean relativas, como blanco, o estar blanco y otras semejantes; en efecto, estas denominaciones no se toman —por así decirlo— de las uniones, sino de las formas que están unidas, y las formas son absolutas. Al segundo argumento se responde debidamente diciendo que este modo de información queda reducido al predicamento de la forma accidental, por ser un modo en cierta manera completivo de su ser, al igual que la subsistencia es a su manera completiva del ser de la sustancia. Si alguno dijese que estas causalidades se reducen a los predicamentos de la acción o de la pasión, no en cuanto acciones, sino en cuanto causalidades específicamente distintas, acaso no se equivocaría mucho; mas esto lo examinaremos al tratar del número suficiente de predicamentos. Al tercer argumento respondo que la actuación no actúa propiamente al sujeto, sino que une la forma al sujeto, y mediante esta forma es actuado el sujeto; al igual que tampoco es la acción la que propiamente obra, sino que une la causa agente al efecto en su género. Por tanto, del mismo modo que la acción en el grado en que procede del agente no se realiza mediante otra acción, sino por sí misma, igualmente esa actuación en el grado en que actúa o modifica al sujeto, no lo modifica mediante otra realidad,

sua existentia. Illa ergo argumenta solvenda sunt abstrahendo ab illa quaestione de distinctione essentiae et existentiae.

9. Ad primum ergo dicendum est hanc informationem vel actuationem esse quid absolutum, includens essentialiter transcendentalem respectum. Est autem quid absolutum non ut entitas realiter distincta ab entitate formae, sed ut modus ex natura rei distinctus, et ex hac parte implicat contradictionem conservari talem modum sine ipsa forma, licet non e converso. Includit praeterea modus ille transcendentalem respectum actualis unionis ad subiectum, et ex hac parte implicat contradictionem manere in rerum natura modum illum, quin subiectum maneat affectum et informatum tali accidente. Neque est novum aut singulare modum absolutum includere essentialiter trancendentalem respectum, sed est valde frequens et commune multis entitatibus, praesertim imperfectis et incompletis. Neque inde etiam sequitur denominationes sumptas a formis absolutis esse respectivas, ut album aut esse album et similes; nam hae denominationes non sumuntur ab unionibus (ut sic dicam), sed a formis unitis: formae autem absolute sunt. Ad secundum, recte dicitur hunc modum informationis reduci ad praedicamentum formae accidentalis; quia est modus complens quodammodo esse eius, sicut subsistentia suo modo complet esse substantiae. Si quis vero diceret has causalitates revocari ad praedicamenta actionis vel passionis, non ut actiones, sed ut causalitates specie distinctas, fortasse non admodum erraret; id vero examinabimus tractando de sufficientia praedicamentorum. Ad tertium respondeo actuationem proprie non actuare subiectum, sed unire formam subiecto, per quam formam subiectum actuatur; sicut actio proprie non agit, sed coniungit causam agentem effectui in suo genere. Unde, sicut actio, eo modo quo est ab agente, non est pér aliam actionem, sed per seipsam, ita illa actuatio, eo modo quo actuat vel attingit subiectum, non per aliud,

sino por sí misma. Ni por lo que a esto se refiere, son iguales las características de la forma, puesto que la forma en su entidad precisiva no incluye esencialmente la relación trascendental de la unión actual, a la que sin embargo incluye dicha actuación.

Explicación del efecto de esta forma

10. Por lo que atañe al cuarto, al efecto concretamente, hay que afirmar que el efecto propio de esta forma es sólo el compuesto accidental, por ser él lo que primaria e inmediatamente resulta del accidente en cuanto informa al sujeto, y ser él solo lo que intrínsecamente y a su modo depende esencialmente de dicha forma; por tanto éste es el efecto propio y único de tal forma. Además, el efecto de esta forma no puede ser el sujeto mismo, por ser una sustancia, la cual de suyo es anterior al accidente; por consiguiente, es menester que sea el compuesto, ya que no hay ninguna otra cosa que pueda serlo. Se podrá decir que hay un medio entre estas cosas, a saber, el que el sujeto sea modificado por la forma accidental, por ejemplo, que el efecto de la blancura sea ponerse blanco el sujeto, por así decirlo, o estar blanco, que es lo mismo; y esto es algo distinto del compuesto total de sujeto y blancura, ya que expresa únicamente el efecto que se da en el sujeto como consecuencia de la blancura; por consiguiente este es el efecto formal de la forma accidental, y no todo el compuesto. Respondo que el que la blancura convierta al sujeto en blanco y el constituir juntamente con él un compuesto accidental determinado son absolutamente lo mismo, sin que haya más diferencia que el modo de significación, según es claro por los términos mismos y por lo que se dijo anteriormente respecto de la forma sustancial. Sólo hay que advertir que el compuesto accidental, aunque en el género de la causa formal sea efecto de la sola forma accidental, con todo, en absoluto no resulta de la forma sola, sino al mismo tiempo y principalmente del sujeto mismo. Acaece por eso que dicho efecto puede ser significado o bien precisivamente en cuanto es causado por la forma, y en este sentido decimos que el efecto de la blancura es hacer blanco al sujeto; o bien absolutamente, en cuanto de ese sujeto determinado y de esa forma resulta esto blanco, y de esta suerte se dice que el compuesto accidental es un efecto de la forma accidental.

sed per seipsam attingit. Neque quoad hoc est eadem ratio de ipsa forma, quia forma in sua praecisa entitate non includit essentialiter transcendentalem respectum actualis unionis, quem tamen includit illa actuatio.

Declaratur effectus huius formae

10. De quarto, scilicet, de effectu, dicendum est proprium effectum huius formae esse solum compositum accidentale, nam illud est quod primo et immediate consurgit ex accidente informante subiectum, et illud solum est quod intrinsece et suo modo essentialiter pendet a tali forma; ergo hic est proprius et unicus effectus talis formae. Deinde effectus huius formae non potest esse subiectum ipsum, cum sit substantia, quae ex se est prior accidente; ergo oportet ut sit compositum, quia nihil est aliud quod esse possit. Dicetur fortasse inter haec dari medium, scilicet subiectum esse affectum accidentali forma, ut, verbi gratia, effectum albedinis esse subiectum albere, ut sic dicam, seu esse album, quod idem est; hoc autem quid distinctum est a toto composito ex subiecto et albedine, nam dicit tantum effectum relictum ab albedine in subiecto; hic ergo est effectus formalis formae accidentalis, et non totum compositum. Respondeo albedinem reddere subiectum album et cum illo constituere tale compositum accidentale, idem omnino esse solumque in modo significandi differre, ut constat ex ipsis terminis et ex superius dictis de forma substantiali. Solum est advertendum accidentale compositum, licet in genere causae formalis sit effectus solius formae accidentalis, absolute tamen non consurgere ex sola forma, sed simul et maxime ex ipso subiecto. Quo fit ut ille effectus significari possit vel praecise ut causatur a forma, et sic dicimus effectum albedinis esse reddere album subiectum; vel absolute, ut ex tali subiecto et forma consurgit hoc album, et hoc modo dicitur compositum accidentale esse effectus formae accidentalis.

11. *Solución del motivo de duda.*— Ni constituye un obstáculo el motivo de duda expuesto al principio; en efecto, hay equivocidad en aquel término *esencialmente* cuando se le aplica al efecto en cuanto es efecto o en cuanto es un solo compuesto; pues aunque el compuesto accidental no sea esencialmente uno en la razón de ser, sino sólo accidentalmente, en la razón de efecto es esencialmente efecto de la forma accidental; efectivamente se trata de relaciones y razones formales diversas, y por eso no hay inconveniente alguno en que aquel compuesto que no es uno esencial sino accidentalmente en cuanto tal, sea un efecto esencial de la forma accidental; ya que tal compuesto, sea cual sea, exige de por sí esencialmente dicha forma, en cuanto es tal compuesto determinado, siendo por tanto causado esencialmente por ella en su género.

Por qué no resulta un uno «per se» del accidente y del sujeto

12. *Se refuta el argumento de algunos.*— Mas, a fin de desentrañar esto desde sus raíces, puede preguntarse por qué no resulta un ente uno *per se* de la forma accidental y del sujeto, dado que dicha forma se une con tal sujeto verdadera y realmente por sí misma. Piensan muchos que la razón está en que la forma accidental supone en el sujeto algún ser de existencia, y que ella confiere también su ser de existencia propio y peculiar; y de un doble ser de existencia no puede resultar compuesto un uno *per se,* sino únicamente *per accidens.* Así opina Soncinas, lib. VII *Metaph.,* q. 5; y lo indica Enrique, *Quodl.* X, q. 8, donde dice que si el accidente no poseyera en el sujeto su propio ser, sino que tuviera sólo el ser del sujeto, de ningún modo compondrían un ente uno *per accidens,* sino *per se.* Esta es la razón, según refiere allí mismo, de que algunos de los que defendían muchas formas sustanciales esencialmente ordenadas en el mismo compuesto, para dejar a salvo el que de ellas resultaba un uno *per se,* dijeran que las primeras formas no conferían el ser al estar actualmente unidas con la última forma. Mas aún, también Capréolo, *In III,* dist. 17, q. 1, concl. 2, juzga probable que puede acontecer naturalmente alguna vez que la forma sustancial confiera el ser de la esencia sin dar el ser de la existencia, apoyándose en cierto testimonio de Santo Tomás en el opúsculo *De natura materiae,* c. 8,

11. *Solvitur ratio dubitandi.*— Nec ratio dubitandi in principio posita aliquid obstat; est enim aequivocatio in termino illo *per se* dum ad effectum ut est effectus vel ut est unum compositum applicatur; ipsum enim accidentale compositum, licet in ratione entis non sit per se unum, sed per accidens, in ratione effectus est per se effectus formae accidentalis; sunt enim hae diversae habitudines et rationes formales, et ideo nil vetat illud compositum quod non est per se unum, sed per accidens, quatenus tale est, esse effectum per se accidentalis formae; nam illud compositum, qualecumque sit, per se et essentialiter requirit illam formam, quatenus tale compositum est, unde ab illa per se causatur in suo genere.

Ex accidente et subiecto cur non fiat unum per se

12. *Ratio aliquorum improbatur.*— Sed, ut hoc radicitus explicetur, quaeri potest cur ex forma accidentali et subiecto non consurgat ens per se unum, quandoquidem talis forma per seipsam vere ac realiter unitur tali subiecto. Multi existimant rationem esse quia forma accidentalis supponit in subiecto aliquod esse existentiae; et praeterea ipsa confert suum proprium ac peculiare esse existentiae; ex duplici autem esse existentiae non potest unum per se componi, sed tantum per accidens. Ita Sonc., VII Metaph., q. 5; et indicat Henric., Quodl. X, q. 8, ubi ait quod si accidens non haberet suum proprium esse in subiecto, sed solum esse subiecti, nullo modo componeret unum ens per accidens, sed per se. Unde, ut ibidem refert, nonnulli etiam ex his qui ponebant plures formas substantiales per se ordinatas in eodem composito, ut salvarent ex illis consurgere unum per se, dicebant priores formas non dare esse quando actu sunt coniunctae ultimae formae. Immo etiam Capreol., In III, dist. 17, q. 1, concl. 2, existimat probabile fieri aliquando posse naturaliter ut forma substantialis det esse essentiae et non det esse existentiae, propter quoddam testimonium D. Thomae, in Opusculo De natura materiae, c. 8, cum tamen probabilius sit illud

siendo así que es más probable que dicho opúsculo no sea de Santo Tomás. Cabe añadir que no han faltado tomistas que juzgaron probable que los accidentes no poseyeran una existencia propia distinta de la existencia de la sustancia, y según la sentencia de éstos —si es verdadero el principio admitido— se sigue que del accidente y la sustancia resulta un uno *per se,* pues de las realidades que tienen una existencia absolutamente y *per se* una se afirma con razón que poseen unidad *per se,* ya que la unidad sigue al ente y el ente recibe el nombre del ser. No obstante, todas estas afirmaciones están fundadas y dan por supuesta la distinción real entre la existencia y la esencia, la cual nosotros juzgamos que es imposible refiriéndose a la esencia actual; y aunque fuese posible o verdadera, sin embargo no es necesaria para resolver la cuestión presente. En efecto, cual sea la esencia, tal es también la existencia; por tanto, igual que la esencia puede ser una, bien por entidad simple, bien por composición, otro tanto pasa con la existencia misma. Así, pues, si se afirma que sólo constituyen un uno *per se* aquellas cosas que tienen una existencia simple y no compuesta, el principio es falso y se ha aceptado sin fundamento. Mas si se trata de un ser con unidad de composición, en este caso, aunque sea verdad que la forma accidental confiere su propio ser, continúa el mismo problema de por qué de ese ser concreto y del ser del sujeto no resulta compuesto un ser único que sea verdadera y propiamente un uno *per se.*

13. *Argumento eficaz de la conclusión.*— Cabe responder en otro sentido que la forma accidental presupone un ser sustancial completo y perfecto y que, por tanto, del ser de dicha forma y del ser del sujeto no puede componerse un ser uno *per se.* Este argumento es de gran valor por lo que se refiere a los accidentes que tienen por sujeto una sustancia completa. Sin embargo, puesto que opinamos que la cantidad inhiere en la materia prima con la que no constituye un uno *per se,* sino *per accidens,* hay que añadir, en consecuencia, que la forma accidental, por el hecho mismo de ordenarse a un sujeto dotado de un ser de distinto orden o predicamento y no ordenarse a constituir o completar dicho ser en ese orden o predicamento, no constituye con él un uno *per se,* sino *per accidens,* puesto que lo que es un uno *per se* debe ser de un

opusculum non esse D. Thomae. Adde non defuisse thomistas qui probabile putaverint accidentia non habere proprium esse distinctum ab esse substantiae, iuxta quorum sententiam (si verum est principium positum) sequitur ex accidente et substantia fieri unum per se, nam quae habent idem esse omnino ac per se unum, merito dicentur habere unitatem per se, cum unum sequatur ens et ens ab esse dicatur. Verumtamen haec omnia fundantur et supponunt distinctionem realem inter esse et essentiam, quam nos existimamus non esse possibilem loquendo de essentia actuali; et quamvis esset possibilis aut vera, non est tamen necessaria ad praesentem quaestionem definiendam. Nam, qualis est essentia, tale est etiam esse; unde sicut essentia potest esse una, vel per entitatem simplicem vel per compositionem, ita etiam ipsum esse. Si ergo dicantur illa tantum constituere unum per se quae habent unum esse simplex et non compositum, falsum est illud principium et sine fundamento sumptum. Si vero sermo sit de uno esse per compositionem, sic quamvis verum sit formam accidentalem dare suum proprium esse, eadem quaestio manet, cur ex tali esse et esse subiecti non componatur unum esse quod vere ac proprie sit per se unum.

13. *Ratio efficax conclusionis.*— Aliter ergo responderi potest formam accidentalem supponere completum ac perfectum esse substantiale, et ideo ex esse talis formae et subiecti non componi unum esse per se. Quae ratio est optima, quantum ad accidentia quae subiectantur in substantia completa. Tamen, quia opinamur quantitatem inhaerere in materia prima, cum qua non facit unum per se, sed per accidens, ideo addendum est formam accidentalem, hoc ipso quod natura sua respicit subiectum habens esse alterius ordinis et praedicamenti et non ordinatur ad constituendum vel complendum illud esse in illo ordine et praedicamento, non constituere cum illo unum per se, sed per accidens, quia quod est per se unum debet esse unius

solo orden y predicamento. Y por este motivo no puede constituirse un uno *per se* con la materia y la cantidad, porque, aunque la materia posea un ser sustancial incompleto, con todo no está ordenada a la cantidad como al acto con el que haya de completarse dicho ser. Y de igual manera no resulta un uno *per se* con el alma y sus potencias, sino un uno *per accidens,* porque, aunque el alma posea también un ser incompleto, sin embargo no está ordenada a constituir un ser completo con sus propiedades, las cuales son de un orden inferior, sino que se ordena esencial y primariamente a la materia, como potencia del mismo orden. Por tanto, igual que decíamos antes que la razón debido a la cual de la materia y de la forma resulta un uno *per se* no es otra sino la proporción y relación mutua que guardan dentro del mismo género, así, por el contrario, la razón debido a la cual no se constituye un uno *per se* de la sustancia y del accidente no es otra más que el no tener dicha proporción, sino otra muy distinta, ya que, por más que la sustancia sea capaz del accidente, sin embargo no está esencialmente ordenada a dicho acto, según se explicó también antes; y, por el contrario, el accidente mismo es un acto de tal naturaleza, que no se ordena a completar la sustancia en su género, sino a perfeccionarla en otro género.

14. Por esto se llega también a comprender que esta unidad y su naturaleza han de tenerse en cuenta no sólo por lo que respecta al ser de la existencia, sino también al ser de la esencia, sea cualquiera la clase de distinción que haya entre ellos; más aún, primariamente se encuentran en la esencia en cuanto tal, y en la existencia por razón de ella. Efectivamente, con la materia y la forma sustancial se constituye una esencia verdaderamente una por dicho motivo, y por eso el ser de la misma es uno verdadera y esencialmente; en cambio, con la forma accidental y con el sujeto sustancial no se constituye una esencia única y, consecuentemente, tampoco resulta de ellos un ser uno *per se.* Empero, por más que se afirme que la forma accidental compone únicamente un uno *per accidens,* con todo lo compone mediante una unión verdadera y física, ya que tratamos de la forma accidental propia, la cual inhiere intrínsecamente en su sujeto; y, por lo mismo, según decíamos antes al tratar de la unidad, esta unidad, aunque en comparación con la unidad *per se* sea unidad

ordinis et praedicamenti. Atque hac ratione ex materia et quantitate non fit unum per se, quia, licet materia habeat incompletum esse substantiale, non tamen ordinatur ad quantitatem ut ad actum quo illud esse complendum est. Et similiter ex anima et potentiis suis non resultat unum per se, sed per accidens, quia, licet anima habeat etiam esse incompletum, non tamen ordinatur ad complendum unum esse cum proprietatibus suis, quae sunt inferioris ordinis, sed per se primo ordinatur ad materiam, ut ad potentiam eiusdem ordinis. Itaque, sicut supra dicebamus rationem ob quam ex materia et forma fit per se unum non esse aliam nisi mutuam proportionem et habitudinem quam intra idem genus habent, ita, e contrario, ratio ob quam ex accidente et substantia non fit per se unum non est alia nisi quia non habent illam proportionem, sed aliam longe diversam, quia, licet substantia sit capax accidentis, non tamen est per se ordinata ad talem actum, ut supra etiam declaratum est; et, e converso, accidens ipsum est talis actus ut non ordinetur ad complendam substantiam in suo genere, sed ad perficiendam illam in alio genere.

14. Ex quo etiam intelligitur hanc unitatem et rationem eius non solum in esse existentiae, sed etiam in esse essentiae (qualitercumque haec distinguantur) considerandam esse; immo, per prius in essentia ut sic, et ratione eius in existentia reperiri. Ex materia enim et forma substantiali vere fit una essentia propter dictam causam, et ideo esse illius est vere ac per se unum; ex forma autem accidentali et substantiali subiecto non fit una essentia, et ideo neque unum esse per se ex illis resultat. Quamquam vero forma accidentalis dicatur componere unum tantum per accidens, nihilominus per veram ac physicam unionem illud componit; agimus enim de accidentali forma propria, quae intrinsece suo subiecto inhaeret; et ideo, ut supra disputando de unitate dicebamus, haec unitas, licet comparatione unitatis per se analogice sit uni-

analógicamente, no obstante no es unidad sólo por metáfora, sino porque verdadera e intrínsecamente participa algo de la naturaleza de la unidad, en lo que supera en gran manera a los entes *per accidens,* a los que se llama tales sólo en atención a la agregación o coordinación, ya que no todo compuesto *per accidens* tiene el mismo grado de unidad, según dijimos allí mismo. De esta suerte se ha dado satisfacción completa al motivo de duda propuesto; porque, aunque esta forma constituya un uno *per accidens,* sin embargo, por ser un uno tal que implica alguna unidad física y real, puede, por lo mismo, componerlo mediante causalidad formal propia y esencial, proporcionada a tal compuesto.

Análisis de otros efectos de esta forma accidental

15. Empero queda en pie otra objeción contra la parte exclusiva de la conclusión por el hecho de que no es sólo el compuesto, sino también el sujeto mismo del accidente el que parece ser efecto del accidente que le informa y, consecuentemente, parece que este efecto procede de la causalidad formal de la forma accidental. Se prueba la afirmación, porque el sujeto de un accidente depende del accidente mismo en el ser; ahora bien, no depende más que en el género de la causa formal; luego. La mayor es evidente en el compuesto, el cual depende de la disposición última, y es más clara aún en la materia, la cual no puede existir sin su cantidad, y en el alma, que no puede existir sin sus potencias. Además, amén de estos efectos positivos, puede esta forma tener un efecto formal privativo que consiste en la eliminación de la forma contraria, pues el calor formalmente expulsa al frío, y así en otros casos. Asimismo, un accidente parece que puede ser causa formal de otro accidente, como por ejemplo se dice que la cantidad es la razón de existir en un lugar, siendo así que existir en un lugar es un accidente distinto de la cantidad misma; y del mismo modo se dice, por ejemplo, que el objeto, bien por sí mismo, bien mediante la especie, es la causa formal del acto de visión; es más, de la misma potencia visiva se dice que en cierto modo es la causa formal de su visión, pues Dios no puede producir la visión o un vidente sin potencia visiva o sin

tas, non tamen est unitas solum per metaphoram, sed quia vere et intrinsece participat aliquam rationem unitatis, in quo multum excedit entia per accidens, quae per solam aggregationem aut coordinationem talia dicuntur; non enim omne compositum per accidens aeque unum est, ut ibidem diximus. Atque ita omnino satisfactum est rationi dubitandi propositae; nam, licet haec forma constituat unum per accidens, tamen quia illud tale est ut aliquam unitatem physicam et realem includat, ideo potest illud componere per causalitatem formalem propriam ac per se, tali composito proportionatam.

Examinantur alii effectus huius formae accidentalis

15. Sed superest altera obiectio contra exclusivam partem conclusionis, quia non solum compositum, sed etiam ipsum subiectum accidentis videtur esse effectus accidentis informantis ipsum, et consequenter etiam hunc effectum provenire ex causalitate formali formae accidentalis. Assumptum probatur, quia subiectum accidentis pendet in esse ab ipsomet accidente, et nonnisi in genere causae formalis; ergo. Maior patet in composito, quod pendet ab ultima dispositione; et clarius in materia, quae non potest esse sine sua quantitate; et in anima, quae esse non potest sine suis potentiis. Praeterea, ultra hos effectus positivos habere potest haec forma effectum formalem privativum, qui consistit in abiectione formae contrariae; calor enim formaliter expellit frigus, et sic de aliis. Deinde, unum accidens videtur posse esse causa formalis alterius accidentis, ut quantitas dicitur esse ratio essendi in loco, cum tamen esse in loco sit accidens distinctum ab ipsa quantitate; et similiter obiectum vel per seipsum vel per speciem dicitur esse causa formalis actus visionis, verbi gratia; immo ipsa potentia visiva dicitur aliquo modo esse causa formalis suae visionis; ideo enim non potest Deus facere visionem aut videntem sine potentia visiva aut sine concursu talis

el concurso de tal potencia, precisamente porque en ello interviene una causalidad formal a la que Dios no puede suplir.

16. A la objeción principal se responde que, en general y hablando con rigor, no es necesario que el sujeto dependa de semejante forma accidental, según se echa de ver en la luz respecto del aire y en otros casos semejantes derivados de algo extrínseco. Por tanto, aunque tratándose de algunas formas se dé cierta dependencia del sujeto respecto de ellas, con todo, hablando con propiedad, la forma accidental en cuanto tal no incluye en su causalidad la dependencia del sujeto respecto de ella misma. Queda aún por añadir que el sujeto no depende jamás del accidente como de su propia causa formal, punto en que parecen estar de acuerdo todos los autores; porque, si el compuesto sustancial depende de sus accidentes propios, casi todos reducen esa dependencia al género de la causa material, a la que llaman causalidad dispositiva, teniendo lugar esto sobre todo en la disposición que prepara y adapta al sujeto. Porque aquella que es concomitante y como conservadora del sujeto no puede tener razón de causa dispositiva, ni mucho menos de formal, puesto que supone en absoluto el ser del sujeto y dimana de él o se justifica por razón de él; y por eso se dice con razón que estos accidentes conservan el ser del sujeto no como causas *a priori,* sino *a posteriori* como propiedades concomitantes de tal sujeto, cosa que puede afirmarse con verdad de todos los accidentes intrínsecos. Efectivamente, las características son casi idénticas en todos ellos, existiendo únicamente diferencias en esto, en que algunos son en absoluto consecuencia del sujeto, mientras que otros se presuponen en orden de naturaleza, no porque tengan alguna causalidad especial además de su información, sino por estar exigidos por parte de la materia y decirse de ellos, por esto mismo, que se reducen según dicha razón a la causa material.

17. *Cómo un accidente elimina del sujeto a otro accidente.*— Por lo que atañe a la primera confirmación, opinan algunos que un accidente elimina eficientemente de un sujeto a su contrario, mas no formalmente. Empero, aunque esto sea verdad respecto de la forma accidental que está en el agente, en relación con la expulsión de la forma contraria que había en el paciente, con todo,

potentiae, quia intervenit ibi causalitas formalis quam Deus supplere non potest.

16. Ad principalem obiectionem respondetur non esse in universum ac per se loquendo necessarium ut subiectum ab huius modi forma accidentali pendeat, ut constat in lumine respectu aeris, et similibus quae ab extrinseco veniunt. Quapropter, etiamsi respectu aliquarum formarum interveniat aliqua dependentia subiecti ab ipsis, nihilominus, per se loquendo, forma accidentalis ut sic in sua causalitate non includit dependentiam subiecti ab ipsa. Addo deinde subiectum nunquam pendere ab accidente ut a propria causa formali, in quo omnes auctores convenire videntur; nam si compositum substantiale dependet a propriis accidentibus, fere omnes revocant illam dependentiam ad genus causae materialis, quam vocant causalitatem dispositivam; et maxime hoc habet locum in dispositione praeparante et aptante subiectum. Nam illa quae est concomitans quasi conservans subiectum, non potest habere rationem causae dispositivae, nedum formalis, cum absolute supponat esse subiecti et ab ipso manet vel ratione illius debeatur; et ideo haec accidentia merito dicuntur conservare esse subiecti, non a priori ut causae, sed a posteriori ut proprietates concomitantes tale subiectum, quod de intrinsecis omnibus accidentibus vere dici potest. Est enim fere eadem ratio in omnibus illis, solumque potest esse differentia in hoc, quod quaedam simpliciter consequuntur, alia ordine naturae supponuntur, non quia specialem causalitatem habeant praeter suam informationem, sed quia ex parte materiae requiruntur, et ideo secundum eam rationem dicuntur ad materialem causam revocari.

17. *Accidens quomodo a subiecto expellat accidens.*— Ad primam confirmationem quidam opinantur accidens effective expellere a subiecto suum contrarium et non formaliter. Sed, licet hoc sit verum de forma accidentali quae est in agente, respectu expulsionis formae contrariae quae erat in passo, tamen de forma quae recipitur in

esto no puede ser verdad respecto de la forma que se recibe en el paciente ni, en general, respecto de las formas contrarias, en cuanto en relación al mismo sujeto una está por sí misma en repugnacia con otra y la expulsa, ya que ninguna forma expulsa eficientemente a otra realizando la expulsión directamente y por sí misma, puesto que, como dicen, ningún agente obra teniendo por fin un mal; ni hay acción alguna que tenga por fin esencialmente la corrupción, sino que esencialmente produce alguna realidad positiva, de la que se sigue la privación de otra. Mas la forma accidental que está en el paciente no se causa eficientemente a sí misma ni a ninguna otra forma mediante la cual expulse a su contraria; por consiguiente no ejerce eficiencia alguna en orden a dicha expulsión, sino que expulsa la forma contraria sólo mediante la información del sujeto, por el hecho de que tienen entre sí repugnancia formal natural respecto del mismo sujeto. Así, pues, respecto del argumento, concedo que la expulsión de una forma contraria pertenece al efecto formal de la forma accidental, mas no de cualquiera, sino de la que tiene contrario. Y esto no está en contradicción con la conclusión propuesta, no sólo porque debe entendérsela aplicada al efecto positivo y propio que es causado por la forma esencial y primariamente, sino también porque la expresión exclusiva no excluye los hechos concomitantes; y esta expulsión de una forma contraria de tal manera acompaña al efecto positivo de tal forma, que se sigue con necesidad natural en virtud de esa misma causalidad formal por la que la forma modifica al sujeto y entra en la composición del compuesto.

18. *Un accidente no causa formalmente ningún otro accidente distinto de sí.*— A la segunda confirmación se responde que, con propiedad, ninguna forma accidental causa formalmente otro accidente distinto de sí y de su unión con el sujeto, puesto que una forma no causa formalmente otra forma. Por eso, si un accidente está intrínsecamente unido a otro, o será debido a la natural resultancia del uno respecto del otro, cosa que pertenece a la eficiencia, o a la subordinación necesaria, por la cual el uno es razón de recibir al otro, cosa que pertenece al género de la causa material. De esta suerte, pues, se dice de la cantidad que es la razón de estar circunscriptivamente en un lugar de los dos modos dichos, porque no sólo es la razón a la que debe la sustancia

passo, et in universum de formis contrariis quatenus respectu eiusdem subiecti una per seipsam repugnat alteri et expellit illam, illud non potest esse verum, quia nulla forma expellit effective aliam, directe et per se efficiendo expulsionem, quia (ut aiunt) nullum agens intendens ad malum operatur; neque est ulla actio quae per se tendat ad corruptionem, sed per se facit aliquid positivum ex quo sequitur privatio alterius. At vero forma accidentalis quae est in passo non causat effective seipsam neque aliquam aliam formam per quam suum contrarium expellat; nullam ergo efficientiam exercet ad illam expulsionem, sed solum informando subiectum expellit contrariam formam, eo quod inter se habent formalem repugnantiam naturalem respectu eiusdem subiecti. Ad argumentum ergo concedo expulsionem formae contrariae pertinere ad effectum formalem formae accidentalis, non omnis, sed eius quae habet contrarium. Neque hoc repugnat conclusioni positae, tum quia illa intelligenda est de effectu positivo et proprio, qui per se primo causatur a forma; tum etiam quia dictio exclusiva non excludit concomitantia; haec autem expulsio formae contrariae ita comitatur positivum effectum talis formae ut naturali necessitate consequatur ex vi eiusdem causalitatis formalis qua forma afficit subiectum et componit compositum.

18. *Accidens nullum aliud accidens a se distinctum causat formaliter.*— Ad alteram confirmationem respondetur nullam formam accidentalem proprie causare formaliter aliud accidens distinctum a se et a sua unione cum subiecto, quia una forma non causat formaliter aliam formam. Unde, si unum accidens est intrinsece connexum alteri, erit aut propter naturalem resultantiam unius ab alio, quae ad efficientiam pertinet, aut propter subordinationem necessariam qua unum est ratio recipiendi aliud, quod pertinet ad genus causae materialis. Sic ergo quantitas dicitur esse ratio essendi in loco circumscriptive, utroque ex dictis modis; nam et est ratio per quam substantia cor-

corpórea el ser capaz de tal modo de estar en lugar, sino que también de ella se deriva naturalmente el estar en algún lugar del modo dicho. Y el objeto, si se compara con la potencia, en cuanto influye en ella la especie, o en cuanto concurre al acto mediante la especie, no tiene condición de causa formal, sino de causa eficiente, como es manifiesto de por sí; mas si se lo considera en cuanto es término y en cuanto especifica al acto, entonces no ejerce ninguna causalidad propia, sino la simple condición de término, la que algunos reducen a la causa formal y la califican de extrínseca, punto de que ya nos ocupamos antes; ahora, empero, sólo tratamos de la causa propia informante. Finalmente, la potencia vital no es en modo alguno causa formal de su acto, sino que es causa activa y receptiva; mas en orden a la constitución del sujeto y la razón de viviente actual, es decir, de sujeto cognoscente o amante, o algo similar, puede afirmarse que en cierto modo concurre formalmente, puesto que, aunque semejante vida actual tenga su consumación formal mediante el acto segundo, con todo incluye también al primero, al que el segundo supone de suyo y esencialmente; y acaso ésta sea la razón de que sea imposible el que alguno vea sin la potencia visiva y sin su ejercicio, cuestión de que nos ocupamos en otra parte.

19. *De un solo accidente sólo se da un efecto formal.— Por qué puede haber varias formas accidentales en un mismo sujeto, y no sólo varias formas sustanciales.*— De todo esto se infiere, finalmente, que el efecto formal de esta forma accidental sólo puede ser uno, y se infiere también, por el contrario, que a este efecto formal sólo puede concurrir una sola causa formal. Y en esto hay cierta semejanza entre la forma accidental y la sustancial, y hay también alguna diferencia o desemejanza. En efecto, se diferencian en que las formas sustanciales no pueden unirse esencial ni accidentalmente en el mismo sujeto, mientras que varias formas accidentales pueden unirse de ambos modos en el mismo sujeto; puesto que, al no constituir un uno *per se* ni conferir el ser en absoluto, sino sólo de un modo relativo, no hay contradicción en que esta clase de seres se multipliquen en el mismo sujeto, bien de una manera completamente accidental, es decir, sin ninguna relación entre sí, como cuando algo blanco se

porea est capax talis modi essendi in loco, et ad illam naturaliter consequitur esse alicubi dicto modo. Obiectum autem, si comparetur ad potentiam, quatenus in eam influit speciem vel quatenus mediante specie concurrit ad actum, non habet rationem causae formalis, sed effectivae, ut per se constat; si vero consideretur ut terminat et specificat actum, sic nullam propriam causalitatem exercet, sed puram rationem termini, quam aliqui revocant ad causam formalem, et extrinsecam eam vocant, de quo iam supra diximus; nunc vero solum agimus de propria causa informante. Denique potentia vitalis nullo modo est causa formalis sui actus, sed activa et receptiva; ad constituendum autem subiectum in ratione actualiter viventis, id est, cognoscentis vel amantis, aut quid simile, dici potest concurrere aliqua ex parte formaliter, quia licet huiusmodi actualis vita consummetur formaliter per actum secundum, tamen etiam includit primum, quem secundus per se ac essentialiter supponit; et fortasse hac ratione non potest fieri ut videat quis sine potentia visiva et usu eius, de quo alias.

19. *Unius accidentis unicus tantum effectus formalis.— Cur plures accidentales formae possint esse in eodem subiecto, non autem plures substantiales.*— Ex quibus omnibus tandem infertur effectum formalem huiusmodi accidentalis formae unicum tantum esse, atque etiam e converso ad huiusmodi effectum formalem unicam formalem causam posse concurrere. In quo est similitudo aliqua inter formam accidentalem et substantialem et aliqua differentia aut dissimilitudo. Differunt enim quia substantiales formae nec per se nec per accidens coniungi possunt naturaliter in eodem subiecto, plures vero formae accidentales utroque modo possunt simul esse in eodem subiecto; quia cum non constituant per se unum nec dent esse simpliciter sed secundum quid, non repugnat huiusmodi esse multiplicari in eodem subiecto, vel omnino per accidens, id est, sine ulla habitudine inter se, ut cum album fit musicum, vel

convierte en músico, o bien en cierto modo de manera esencial, puesto que el uno se subordina al otro, como lo hace la potencia al acto, o el acto primero al segundo, y de este modo lo cuanto es colorado y el ojo es vidente. Resulta con esto que, según el primer modo, pueden multiplicarse en un mismo sujeto los accidentes que difieran al menos específica o genéricamente, llegando hasta un número que no posee límite alguno determinado; pues, aunque no puedan ser infinitos por la razón general de que es contradictorio que exista un infinito actual, y aunque quizá tampoco por defecto de los agentes naturales puedan estas formas multiplicarse más allá de un límite determinado, tanto en un mismo sujeto como en sujetos distintos, sin embargo, en cuanto depende del sujeto y de las mismas formas accidentales, no puede señalarse en esto límite alguno, ni hay mayor repugnancia en una multiplicación mayor de estas formas que en una menor, puesto que en estas entidades que se hallan en relación accidental, esta circunstancia nada tiene que ver con su repugnancia, a no ser que intervenga alguna contrariedad u oposición especial por otro concepto. Lo contrario acaece en las que se subordinan esencialmente, puesto que, por el hecho mismo de guardar entre sí subordinación, es esencialmente necesario que exista en ellas una entidad primera y una última y, consecuentemente, si hay algunas intermedias, es menester que tengan un número determinado, por la misma razón por la que lo probamos antes respecto de los predicados esenciales.

20. La semejanza entre la forma accidental y la sustancial consiste en que, igual que el compuesto sustancial se constituye con una forma única, de la misma manera también el compuesto accidental, en cuanto es uno a su modo y pertenece a una sola especie, se constituye únicamente por una sola forma accidental, puesto que mediante la subordinación de género y diferencia no se realiza la multiplicación de formas, ni siquiera en las accidentales; y de muchas formas accidentales de diversas especies no se constituye propia e inmediatamente un ser único, sino sólo atendiendo a la unidad del sujeto, el cual constituye múltiples composiciones con las diversas formas. Cabe objetar: a veces una sola forma resulta de la unión y proporción de muchas, por ejemplo una mezcla proporcionada, la salud, la hermosura, y acaso un hábito único. Mi respuesta es que o estas unidades no son propias, o resultan de cierta unión

aliquo modo per se, quia unum subordinatur alteri, ut potentia ad actum, vel actus primus ad secundum, quomodo quantum est coloratum et oculus videns. Quo fit ut priori modo possint accidentia saltem specie aut genere differentia in eodem subiecto multiplicari in quovis numero sine ullo certo termino: quamvis enim infinita esse non possint ex generali ratione quod repugnat infinitum in actu dari, et licet fortasse etiam ex defectu agentium naturalium non possint hae formae ultra certum aliquem terminum multiplicari, tam in eodem quam in diversis subiectis, tamen, quantum est ex parte subiecti et ex parte ipsarum formarum accidentalium, nullus potest in hoc assignari terminus, neque est maior repugnantia in maiori multitudine harum formarum quam in minori, quia in his quae per accidens se habent, nihil hoc refert ad repugnantiam eorum, nisi aliunde specialis contrarietas aut oppositio intercedat. Secus vero est in his quae per se ordinata sunt, nam hoc ipso quod habent inter se ordinem, per se necesse est dari in eis primum et ultimum, et consequenter, si quae sunt media, necesse est ut sint in certo numero eadem ratione qua id supra probatum est de praedicatis essentialibus.

20. Similitudo autem inter accidentalem et substantialem formam consistit in hoc quod, sicut substantiale compositum unica forma constituitur, ita etiam accidentale compositum, quatenus suo modo unum est et unius speciei, per unicam tantum formam accidentalem constituitur, quia per subordinationem generis et differentiae non fit multiplicatio formarum, etiam in accidentalibus; ex multis autem formis accidentalibus diversarum specierum non fit unum proprie ac immediate, sed tantum ratione unius subiecti, quod cum variis formis multiplicem facit compositionem. Dices: interdum una forma consurgit ex coniunctione et proportione plurium, ut temperamentum, sanitas, pulchritudo et fortasse unus habitus. Respondeo has unitates vel non esse proprias vel consurgere ex aliqua unione ta-

de dichas formas entre sí, y cual sea esta unión, tal será dicha unidad; y bajo este concepto esa forma pertenece únicamente a una especie total, por más que resulte de la fusión de muchas formas parciales. Todavía cabría investigar aquí si pueden dos formas sustanciales de la misma especie colaborar en la producción de un mismo efecto formal; pero esta cuestión ya se trató con anterioridad en sentido general al estudiar el principio de individuación. Y añadimos todavía que, aunque tales formas se encontrasen unidas en el mismo sujeto, no concurrirían al mismo efecto formal, sino que cada una conferiría su efecto íntegro distinto del de la otra, según se desprende fácilmente de lo dicho.

Si los modos accidentales poseen actividad causal y de qué clase

21. En segundo lugar, hay que afirmar que los accidentes que no poseen una entidad propia distinta de los otros ejercen ciertamente una causalidad formal, aunque de un modo distinto del de las otras formas accidentales. La primera parte se prueba, en primer lugar, por inducción, pues la figura es la forma de la realidad figurada, siendo éste el sentido en el que Aristóteles, bajo distinción, a la cuarta especie de cualidad la llama forma o figura, y sin embargo, la figura no es una realidad, sino únicamente un modo distinto. Asimismo el sitio y el donde, o sea la presencia local, modifican formalmente al sujeto, razón por la cual confieren al hombre, por ejemplo, la denominación de sedente, o estante, o presente; sin embargo, se trata también de modos y no de entidades distintas. Otro tanto cabría decir de la mutación pasiva de una cosa. Además, podría darse como razón el que estos accidentes modifican por sí mismos verdadera y realmente a los sujetos en los que están y con los que componen un solo compuesto accidental, el cual, en cuanto dotado de tales características, depende intrínsecamente de ellos como de acto propio constitutivo, mientras que los accidentes mismos dependen de sus sujetos como de causas materiales; por consiguiente ejercen sobre sus sujetos causalidad formal.

22. Se prueba la segunda parte de la afirmación por el hecho de que, al no ser realidades distintas, sino únicamente modos, estos accidentes no modifican sus sujetos mediante algún modo de unión realmente distinto de ellos mis-

lium formarum inter se, et qualis fuerit haec unio, talis erit illa unitas; et sub ea ratione illa forma tantum est unius speciei totalis, etiamsi ex pluribus partialibus coalescat. Inquiri etiam hic posset an ad eumdem effectum formalem possint convenire simul duae formae accidentales eiusdem speciei; sed haec quaestio disputata est supra in communi tractando de principio individuationis. Et deinde addimus quod, licet tales formae coniungerentur in eodem subiecto, non concurrerent ad eumdem effectum formalem, sed unaquaeque conferret suum integrum effectum distinctum ab alia, ut ex dictis facile constat.

Accidentales modi an et qualiter causent

21. Secundo dicendum est accidentia quae non habent propriam entitatem distinctam ab aliis exercere quidem causalitatem formalem, diverso tamen modo quam aliae formae accidentales. Prior pars probatur primo inductione, nam figura forma est rei figuratae, et ita Aristoteles quartam speciem qualitatis sub distinctione nominat formam seu figuram, et tamen figura non est res, sed modus tantum distinctus. Item, situs et Ubi seu praesentia localis formaliter afficiunt subiectum, unde hominem, verbi gratia, denominant sedentem, aut stantem, vel praesentem; tamen sunt etiam modi et non entitates distinctae. Idem dici potest de passiva rei mutatione. Deinde reddi potest ratio, quia haec accidentia per sese afficiunt vere et in re ipsa subiecta in quibus sunt et cum eis componunt unum accidentale compositum; quod quatenus tale est, intrinsece pendet ab eis ut a proprio actu constituente; ipsaque accidentia pendent a suis subiectis ut a materialibus causis; ergo ipsa exercent causalitatem formalem circa sua subiecta.

22. Secunda pars assertionis declaratur, nam haec accidentia, cum non sint res distinctae, sed modi tantum, non afficiunt subiecta mediante aliquo modo unionis ab ipsis distincto ex natura rei per quem eis

mos y mediante el cual se unan, sino que se unen inmediatamente por sí mismos, según la doctrina expuesta a propósito de la distinción modal y de la naturaleza del modo. Resulta de aquí que en estas formas modales la misma causa formal no se distingue de su causalidad actual, puesto que la causalidad de la forma, como dije muchas veces, no es algo distinto de la unión actual de la forma con el sujeto; luego donde no se distingue la unión de la forma, tampoco se podrá distinguir la causalidad. Un indicio de esto lo tenemos también en que estas formas modales ni por potencia absoluta de Dios pueden permanecer en la realidad si no causan actualmente sus efectos; pues la sesión no puede permanecer sin constituir a alguien en sedente, etc.; y esto quedó demostrado respecto de los modos con un sentido general en las páginas anteriores, a saber, que no pueden conservarse separados de las realidades a las que modifican; y no pueden estar unidos con ellas si no las modifican formalmente; por consiguiente no pueden existir actualmente si no ejercen su causalidad actualmente; así, pues, esto es señal de que su causalidad actual no es distinta de ellos mismos, sino que está intrínseca y esencialmente incluída en sus naturalezas. Por tanto, en esto está la diferencia entre dichos modos y las otras formas propias, mientras que en las restantes características tienen una semejanza proporcional.

23. *Objeción contra las afirmaciones anteriores.— Solución.—* Respecto de estos modos sólo puede plantearse una duda, que consiste en que de la afirmación anterior se deduce que el modo de unión o de inhesión de la entidad accidental es una forma realmente distinta de la forma inherente, por ejemplo de la blancura; empero esto parece absurdo, ya que, de lo contrario, cuantas veces se trate de una forma que sea una realidad distinta de la materia, será menester hacer intervenir dos formas y que se unan, a fin de que pueda brotar el efecto formal. Se sigue además que la generación es una forma de la materia distinta realmente de la forma que es introducida por la generación; y otro tanto sucederá en la alteración y en cualquier mutación, guardada la proporción debida. Se responde, en primer lugar, que aunque se conceda todo esto, en la realidad no existe absurdo alguno, con tal que se evite la equivocidad en las palabras; puesto que estas formas no sólo son de distinta naturaleza, sino

uniantur, sed seipsis immediate coniunguntur, iuxta doctrinam supra traditam de distinctione modali et de natura modi. Unde fit in his formis modalibus causam ipsam formalem non distingui a sua causalitate actuali, quia causalitas formae, ut saepe dixi, non est aliud ab unione actuali formae ad subiectum; ergo ubi non distinguitur unio a forma, nec causalitas distingui poterit. Cuius etiam signum est quia huiusmodi formae modales non possunt manere in rerum natura nisi actu causantes suos effectus, etiam per potentiam Dei absolutam; non enim potest manere sessio nisi constituat sedentem, etc.; quod in universum de modis est in superioribus demonstratum, scilicet, conservari non posse separatos a rebus quas modificant; non possunt autem eis esse coniuncti quin eas afficiant formaliter; non possunt ergo actu esse quin actu causent; signum est igitur actualem causalitatem eorum non esse distinctam ab ipsis, sed intrinsece et essentialiter in eorum rationibus includi. In hoc ergo est differentia inter hos modos et alias proprias formas, in reliquis vero omnibus proportionaliter conveniunt.

23. *Obiectio contra supra dicta.— Dissolvitur.—* Solum potest circa hos modos dubitari, quia ex praedicta assertione sequitur modum unionis seu inhaerentiae entitatis accidentalis esse formam ex natura rei distinctam a forma inhaerente, verbi gratia, ab albedine; hoc autem videtur absurdum, alias, quotiescumque forma est res distincta a materia, erit necessarium ut duae formae interveniant et coniungantur ut effectus formalis possit consurgere. Deinde sequitur generationem esse formam materiae ex natura rei distinctam a forma quae per generationem introducitur; et idem erit de alteratione et quavis mutatione, servata proportione. Respondetur imprimis, quamvis haec omnia concedantur, in re nihil esse absurdi, si vocum aequivocatio tollatur; nam hae formae et sunt diversarum ratio-

que se ordenan a efectos distintos; por lo cual nada tiene de absurdo el que en una misma realidad se multipliquen y el que un mismo modo, que es medio en orden a un fin, sea forma imperfecta respecto del sujeto, o que el mismo modo de información, que, en cuanto derivado de la forma, constituye la causalidad de ésta, en cuanto la une y la modifica, sea una especie de forma de la misma. Y todavía añado, para expresarnos mejor y con más propiedad, que en el ámbito del ser hay algunos modos que no constituyen especies propias, sino que se reducen a las especies o predicamentos de las otras realidades o formas, ya que son únicamente como condiciones exigidas, o causalidades intrínsecas de ellas; estos modos no poseen la naturaleza propia de forma, sino que conservan la razón propia de modos sustanciales y accidentales. Por este motivo tampoco se puede decir de la unión del alma racional, por ejemplo, que sea una forma, puesto que no puede calificársela de sustancial ni de accidental. Igualmente tampoco se puede decir que es forma la unión de la humanidad con el Verbo ni la subsistencia propia, según demostraremos luego. Así pues, en este sentido tampoco se puede decir de la inhesión accidental que sea una forma ni, hablando con rigor, un accidente distinto, sino un modo del accidente. Por consiguiente la conclusión propuesta ha de aplicarse a los primeros accidentes; efectivamente ellos son los únicos, propia y absolutamente hablando, que merecen llamarse accidentes o formas accidentales. Finalmente puede afirmarse que mediante dicho argumento queda debidamente probado que estos modos, hablando en general, participan de la causalidad formal imperfecta y poseen otro modo peculiar de modificar, que pertenece a la causa formal.

Las formas extrínsecamente adyacentes o denominantes no causan nada

24. Afirmo en tercer lugar: los accidentes impropios, los cuales únicamente confieren una denominación extrínseca o son adyacentes, no ejercen una verdadera causalidad formal, sino que participan sólo del nombre de ésta según cierta proporción. Se prueba por inducción, puesto que la acción no es una forma del agente, ya que ni lo modifica ni le confiere ser alguno, ni compone con él algo verdaderamente uno. Otro tanto acontece con la visión, por ejem-

num et ad diversos effectus ordinantur; quare nihil est absurdi quod in eadem re multiplicentur et quod idem modus qui est via ad terminum sit forma imperfecta respectu subiecti, vel quod idem modus informationis, qui, ut est a forma, est causalitas eius, ut illam unit et afficit, sit aliqualis forma eius. Addo vero deinde, ut melius et proprius loquamur, quosdam esse modos qui in latitudine entis non constituunt suas proprias species, sed reducuntur ad species vel praedicamenta aliarum rerum vel formarum, quia solum sunt tamquam conditiones requisitae vel causalitates earum intrinsecae, et hi modi non habent propriam rationem formae, sed retinent propriam rationem modorum substantialium et accidentalium. Et hac ratione neque unio animae rationalis, verbi gratia, dici potest forma, quia nec substantialis neque accidentalis dici posset. Item neque unio humanitatis ad Verbum nec propria subsistentia vere dici potest forma, ut infra ostendemus. Sic ergo neque inhaerentia accidentalis formae dici potest forma neque accidens distinctum, si proprie loquamur, sed modus accidentis. Conclusio ergo posita intelligenda est de prioribus accidentibus; illa enim tantum, proprie et absolute loquendo, accidentia seu formae accidentales dicenda sunt. Denique dici potest argumento illo recte ostendi hos modos, in universum loquendo, imperfectam causalitatem formalem participare, habereque alium peculiarem afficiendi modum, ad causam formalem pertinentem.

Extrinsecus adiacentes formae aut denominantes nil causant

24. Dico tertio: accidentia impropria, quae solum extrinsecus denominant aut adiacent, non exercent veram causalitatem formalem, sed solum secundum quamdam proportionem denominationem eius participant. Probatur inductione, nam actio non est forma agentis, quia non afficit illud nec dat illi aliquod esse, neque cum illo componit aliquid vere unum. Idem est de visione,

plo, respecto del objeto al que denomina visto; ¿quién, en efecto, se atrevería a decir que la visión es una forma de la realidad vista? Lo mismo sucede con la ropa respecto del hombre vestido, y con la superficie circundante y continente respecto de la realidad contenida, y así en todos los casos semejantes. La razón de todos ellos está en que no confieren ser real alguno a las realidades que reciben de ahí denominación extrínseca; por tanto, no se trata de verdaderas formas reales, puesto que la forma es la que da el ser. Además porque todos estos accidentes no poseen verdadera y real unión con las realidades a las que denominan, mientras que la forma no causa si no es mediante la unión, bien sea distinta de la forma, bien no lo sea; pues si no se da unión física, no hay compuesto verdaderamente uno; y donde no existe una composición propia, de la que resulte un compuesto que sea uno con cierta unidad física, no puede haber una causalidad formal verdadera y física. Finalmente, la causalidad formal y la material son cuasi correlativas, ya que se corresponden mutuamente; ahora bien, en las realidades que reciben extrínsecamente denominación de otras no tiene lugar una verdadera causalidad material, ni puede tampoco decirse del agente que sea causa material de la acción, pasando lo mismo con los otros elementos; por consiguiente tampoco las realidades que confieren extrínsecamente una denominación de esta suerte son verdaderas formas. Tenemos también un indicio de esto en que Dios es denominado agente o creador en virtud de una acción o relación que se da en la criatura, y, sin embargo, nadie se atrevería a decir que tal acción se compara con Dios como una forma verdadera de éste. Y si a estas realidades se las priva de una verdadera y física causalidad formal, nada puede quedar en ellas por lo que puedan llamarse de algún modo formas extrínsecas, si no es cierta proporción que consiste en que tales realidades expresan ciertas relaciones a aquellas otras realidades a las que denominan, en las cuales relaciones se portan a modo de término o acto último, pareciendo, por lo mismo, que confieren su denominación al modo de formas. Y así queda explicada y confirmada la conclusión respecto de sus dos miembros. En qué sentido se dice que constituyen verdaderamente algunos de los predicamentos de accidentes o algunas de sus especies habrá de explicarse luego, cuando nos ocupemos de cada una de las razones predicamentales; igualmente explicaremos en

verbi gratia, respectu obiecti quod visum denominat; quis enim dicat visionem esse formam rei visae? Idem est de indumento respectu hominis vestiti, et de superficie circumdante ac continente respectu rei contentae, et de omnibus similibus. Quorum omnium ratio est quia haec omnia nullum esse reale conferunt illis rebus quas extrinsece denominant; ergo non sunt verae formae reales, cum forma sit quae dat esse. Item, quia haec omnia non habent veram et realem unionem ad res quas denominant, forma autem non causat nisi media unione, sive sit distincta a forma sive non: seclusa enim unione physica, non est compositum vere unum; ubi autem non est propria compositio ex qua resultet compositum quod sit unum aliqua physica unitate, non potest intercedere vera et physica causalitas formalis. Tandem causalitas formalis et materialis sunt quasi correlativae, nam sibi invicem correspondent; sed in his rebus quae extrinsece denominantur ab aliis, non intercedit vera causalitas materialis; neque enim agens dici potest causa materialis actionis, et sic de aliis; ergo neque res sic denominantes extrinsece sunt verae formae. Cuius etiam signum est quod Deus denominatur agens vel creator ab actione vel relatione quae est in creatura, et tamen nemo dixerit talem actionem comparari ad Deum ut veram formam eius. Seclusa autem ab his rebus causalitate formali vera ac physica, nihil in eis relinqui potest ob quod vocentur aliquo modo extrinsecae formae, nisi proportio aliqua, quae in hoc consistit quod huiusmodi res dicunt aliquas habitudines ad alias res quas denominant, in quibus se gerunt ad modum ultimi termini vel actus et ideo denominare videntur ad modum formarum. Atque ita explicata manet et confirmata conclusio quoad utramque partem. Quomodo autem haec vere dicantur constituere aliqua praedicamenta accidentium vel aliquas species eorum, declarandum erit infra, cum de singulis rationibus praedicamentalibus disseramus; quomodo item in his denominationibus soleant quaedam entia ra-

su disputación propia en qué sentido suelen fundarse en estas denominaciones algunos entes de razón; por tanto, no queda ya ninguna dificultad que tratar aquí respecto de este punto.

SECCION II

SI TODA FORMA ACCIDENTAL ES EDUCIDA DE LA POTENCIA DEL SUJETO

1. De todas las cuestiones que hemos tratado sobre la forma sustancial, sólo nos queda ésta referente a la forma accidental, la cual exige un tratamiento especial; en efecto, si se considera atentamente lo que hemos dicho en la sección anterior, allí hemos dejado incluído todo lo que pertenece al concepto de forma física, mientras que lo que pertenece al concepto de forma metafísica puede tomarse de la sección última de la disputación precedente, ya que en su última parte hemos demostrado que los géneros y diferencias se dan en los accidentes con la misma razón y proporción.

Se explica el sentido de la cuestión, separando los puntos ciertos de los inciertos

2. *Las denominaciones extrínsecas no se educen de la potencia del sujeto.*— Así, pues, para separar los puntos ciertos de los inciertos en el problema presente, hay que recordar aquella división trimembre propuesta en la sección precedente: entidad propia de la forma accidental, modo accidental y accidente que consiste únicamente en una denominación extrínseca. Por lo que respecta a este tercer miembro, nada es menester decir, ya que es cierto que todos estos predicados que son denominación extrínseca de otras realidades no se educen de la potencia de las realidades que reciben de ellos la denominación extrínseca, puesto que no existen en ellas como en su sujeto ni dependen de ellas en absoluto, como pasa con el vestido respecto del hombre y la superficie continente respecto de la realidad contenida; o, si dependen, no es ciertamente en el género de la causa material, sino o en el de la eficiente, como es el caso de la acción respecto del agente, o en el de la causa objetiva, como pasa con la visión respecto del objeto. Hay, pues, que advertir que la realidad que sirve de denominación extrínseca a otra tiene que estar siempre intrínsecamente en alguna otra realidad, ya que o es una sustancia, y entonces está en sí, o es una entidad o

tionis fundari in propria disputatione dicemus; et ideo nulla superest circa hoc difficultas hoc loco tractanda.

SECTIO II

UTRUM OMNIS FORMA ACCIDENTALIS EDUCATUR DE POTENTIA SUBIECTI

1. Ex omnibus quaestionibus quas de forma substantiali tractavimus, sola haec superest circa accidentalem formam, quae peculiarem declarationem requirat; nam, si attente considerantur quae in superiori sectione dicta sunt, ibi comprehendimus omnia quae ad rationem physicae formae spectant; quae vero pertinent ad rationem formae methaphysicae, ex sectione ultima praecedentis disputationis sumi possunt. Nam in ultima eius parte ostendimus genera et differentias eadem ratione et proportione in accidentibus reperiri.

Sensus quaestionis explicatur, certa ab incertis separando

2. *Denominationes extrinsecae non educuntur de potentia subiecti.*— Igitur, ut in praesenti dubitatione separemus certa ab incertis, supponenda est trimembris illa divisio praecedenti sectione proposita de entitate propria formae accidentalis, de modo accidentali et de accidente solum extrinsecus denominante. Et de hoc quidem tertio membro nihil dicere oportet, nam certum est haec omnia praedicata quae extrinsecus alia denominant non educi de potentia earum rerum quae ab eis denominantur extrinsecus, cum in illis non sint ut in subiecto et ab eis vel simpliciter non pendeant, ut indumentum ab homine et superficies continens a re contenta; vel si pendent, non est in genere causae materialis, sed vel efficientis, ut actio ab agente, vel obiectivae, ut visio ab obiecto. Est igitur advertendum semper eam rem quae extrinsecus aliam denominat esse intrinsece in aliqua alia re, nam vel est substantia aliqua, et illa est in se, vel est entitas aut modus accidentalis, et sic necesse est esse intrinsece in aliquo

modo accidental, y en este caso es fuerza que esté intrínsecamente en algún sujeto por el cual sea sustentada. Por eso, cuando se produce de nuevo alguna realidad que sirve de denominación extrínseca a otra, su modo de producción o de educción no ha de ser considerado por respecto de la realidad que resulta extrínsecamente denominada, sino por respecto de aquella realidad o sujeto del que se deriva la denominación. Por tanto, si esa realidad es una sustancia, en ella tendrá lugar la producción del todo y la educción de la forma, al igual que sucede en las otras sustancias; mas si se trata de una forma o modo accidental, tendrá las mismas características que tienen los otros accidentes.

3. *Diversos modos de producción de las formas accidentales.*— Conviene, a su vez, distinguir dos modos según los cuales suelen producirse los accidentes, a saber, o esencialmente mediante una acción propia, o por resultancia. Además, entre las formas accidentales hay algunas que son de orden natural, mientras que otras son de orden sobrenatural, como la gracia, el «lumen gloriae», y otras semejantes. La misma distinción puede aplicarse a los modos accidentales, ya que algunos son naturales, como la figura de la tierra o el «donde»; otros son sobrenaturales, como el modo de existir del cuerpo de Cristo en la Eucaristía. Y podemos añadir aquí un tercer miembro, ya que de algunos modos se dice que no son naturales ni sobrenaturales, sino artificiales, el cual miembro no tiene propiamente lugar entre las formas o entidades accidentales, puesto que no hay ninguna que sea hecha propiamente mediante el arte, si no es por ventura en cuanto el arte ayuda a la naturaleza, como sucede con la salud, o en cuanto los agentes activos son aplicados mediante el arte a los sujetos pasivos, como, por ejemplo, si el oro es producido por arte de alquimia, modo según el cual son producidos otros mixtos, por ejemplo los licores, etc. Y todas estas formas no son propiamente artificiales, si no es acaso por cierta denominación extrínseca; pues intrínsecamente son formas físicas y naturales, no sólo accidentales, sino que a veces pueden ser también sustanciales y de la misma naturaleza que las que se producen naturalmente. Por tanto, el que la aplicación de los agentes y de los sujetos pasivos se realice mediante procedimiento artificial no constituye obstáculo para que sean producidas por verdadera educción. Por consiguiente las formas artificiales propias son únicamente modos, ya que todas con-

subiecto a quo sustentetur. Unde quando de novo fit quaelibet res quae aliam extrinsece denominat, modus productionis aut eductionis eius non est considerandus respectu rei extrinsecus denominatae, sed respectu illius rei vel subiecti a quo est denominatio. Unde, si illa res sit substantia, in ea erit productio totius et eductio formae, sicut in aliis substantiis; si autem fuerit forma aut modus accidentalis, erit eadem ratio de his quae de caeteris accidentibus.

3. *Varii modi quibus fiunt accidentales formae.*— Rursus distinguere oportet duplicem modum quo accidentia fieri solent, scilicet aut per se per propriam actionem, aut per resultantiam. Item, inter formas accidentales, quaedam sunt naturalis ordinis, quaedam vero sunt ordinis supernaturalis, ut gratia, lumen gloriae et similes. Et eadem distinctio adhiberi potest de modis accidentalibus, nam quidam sunt naturales, ut figura terrae vel Ubi; alii sunt supernaturales, ut modus existendi corporis Christi in Eucharistia. Et addere hic possumus tertium membrum, nam quidam modi dicuntur esse non naturales nec supernaturales, sed artificiales, quod membrum non habet locum in propriis formis seu entitatibus accidentalibus, quia nulla est quae per artem proprie fiat, nisi fortasse vel quatenus ars adiuvat naturam, ut in sanitate, vel quatenus per artem applicantur activa passivis, ut si aurum fit per artem alchimiae, et hoc modo fiunt alia mixta, ut liquores, etc. Quae formae omnes non sunt artificiales proprie, nisi fortasse per quamdam denominationem extrinsecam; intrinsece enim sunt formae physicae ac naturales, non solum accidentales, sed interdum etiam substantiales esse possunt et eiusdem rationis cum iis quae naturaliter fiunt. Unde, quod applicatio agentium et patientium per artem fiat, nil obstat quominus per veram eductionem fiant. Propriae ergo artificiales formae tantum sunt quidem modi, omnes enim in

sisten en alguna figura; puesto que la capacidad eficiente humana, que puede ser regida o dirigida por el arte, no se puede extender más allá, punto cuya justificación veremos luego; y cualquier clase de figura es sólo un modo determinado de una cosa cuanta, como es de por sí evidente.

4. *Los accidentes naturales que se producen por transmutación se educen de la potencia del sujeto.*— Así, pues, de todo esto deducimos una sola cosa cierta, a saber, que las formas accidentales de orden natural que se producen mediante una acción propia y mediante una transmutación propia del sujeto, se educen de la potencia del sujeto, ya que en ellas concurren manifiestamente todos los elementos que pueden ser necesarios para la educción de la potencia de la materia, cosa que se demostrará *a fortiori* por lo que vamos a decir. En cambio, otros muchos puntos que iremos recorriendo uno a uno y resolviendo con brevedad, son dudosos e inciertos.

Duda a propósito de las cualidades intencionales

5. *Sentencia de algunos.*— Se duda, en primer lugar, si algunas cualidades, las cuales son naturales, en cuanto natural se contrapone a sobrenatural, mas se las llama intencionales, soliendo distinguirlas por esta razón de las cualidades absolutamente naturales y físicas, como es el caso de las especies intencionales y casos parecidos, se duda —repito— si semejantes cualidades se educen de la potencia del sujeto. En efecto, algunos lo niegan, como Soncinas, lib. VII *Metaph.*, q. 8, opinión que siguen Egidio, *In II Sent.*, dist. 13, q. 2; Tomás de Argentina, a. 8; el Cartujano, q. 1, quien aplica esto mismo a la luz que se produce en el aire o en otro cuerpo diáfano, que es lo mismo que enseñó también el Halense, lib. VII *Metaph.*, texto 13. El fundamento de éstos consiste en que tales formas se producen instantáneamente y sin resistencia y por la eliminación de su contrario, y, consecuentemente, sin transmutación de la materia; se les llama, por eso, formas inmateriales; luego no se educen de la potencia de la materia. Se confirma, por producirse estas cualidades no sólo en los cuerpos elementales, sino también en los celestes; mas de la potencia del cielo no puede educirse forma alguna, porque de lo contrario el cielo sería mudable y recibiría impresiones que le son extrañas.

figura aliqua consistunt; quia virtus effectiva humana, quae arte regi aut dirigi potest, non potest amplius extendi, cuius rationem infra videbimus; figura autem quaelibet solum est modus quidam rei quantae, ut per se constat.

4. *Accidentia naturalia quae per transmutationem fiunt, ex subiecti potentia educuntur.*— Ex his ergo omnibus unum tantum certum, nimirum accidentales formas naturalis ordinis quae per propriam actionem propriamque subiecti transmutationem fiunt educi de potentia subiecti; nam in his manifeste concurrunt omnia quae ad eductionem de potentia materiae necessaria esse possunt, quod a fortiori ex dicendis constabit. Alia vero multa dubia sunt et incerta, quae sigillatim attingemus et breviter expediemus.

Dubium de qualitatibus intentionalibus

5. *Sententia aliquorum.*— Primum dubium est an qualitates quaedam quae naturales sunt, prout naturale a supernaturali distinguitur (vocantur autem intentionales, et ea ratione a qualitatibus omnino naturalibus et physicis distingui solent, ut sunt species intentionales et similes), dubium (inquam) est an huiusmodi qualitates educantur de potentia subiecti. Aliqui enim hoc negant, ut Soncin., VII Metaph., q. 8; quam opinionem sequuntur, In II Sent., Aegid., dist., 13, q. 2; Thomas de Argent., a. 8; Carthus., q. 1, qui hoc extendit ad lumen quod in aere vel alio corpore diaphano ab extrinseco producitur; quod etiam docuit Alens., VII Metaph., text. 13. Fundamentum eorum est quia hae formae fiunt in instanti et sine resistentia et abiectione contrarii, et consequenter sine transmutatione materiae; et ideo appellantur formae sine materia; ergo non educuntur de potentia materiae. Et confirmatur, quia hae qualitates non solum fiunt in corporibus elementaribus, sed etiam in caelestibus; at vero nulla forma educi potest de potentia caeli, alias caelum esset alterabile et reciperet peregrinas impressiones.

6. *Solución de la duda.*— Sin embargo, esta sentencia no se apoya en ninguna razón sólida, y por eso hay que afirmar que todos estos accidentes se educen de la potencia de los sujetos en que se reciben. Así lo defiende Ricardo, *In II*, dist. 13, a. 2, q. 1; y Herveo, dist. 18, q. 1, a. 2, y en el *Quodl.* VII, q. 20. Y se prueba, porque estas cualidades son producidas por agentes naturales; luego no se producen de la nada; luego no se producen de un sujeto presupuesto que concurre mediante su fuerza natural en el género de causa material al ser y a la producción de dichas formas; luego son verdaderamente educidas de la potencia del sujeto, pues todas las otras condiciones que se requieren para la educción han sido inventadas libremente sin razón alguna. En efecto, ¿por qué va a impedir la educción el que la forma accidental se produzca instantáneamente? Pues también la forma sustancial se produce instantáneamente; de aquí, por tanto, sólo se sigue que puede darse educción instantánea y sucesiva, igual que pasa con la mutación. Ni tiene nada que ver el que para la educción de la forma sustancial preceda una alteración sucesiva previa, ya que, según demostré antes, la naturaleza de la educción no consiste en una relación a la alteración precedente, sino en el modo intrínseco y en la causalidad propia de tal acción. Por tanto, por lo que a este punto atañe, es accidental que preceda una alteración previa en orden a eliminar la forma contraria. Además, se afirma también gratuitamente que sea necesario para la educción el que la forma tenga contrario, puesto que esto no se requiere para una acción real y para una mutación de un sujeto presupuesto, la cual mutación concurra al ser y producción de la cualidad misma en el género de causa material. Se explica también en la luz, la cual no tiene contrario, puesto que la iluminación es una acción de tal naturaleza que por ella no se produce esencial y primariamente la forma de luz, sino lo iluminado; por tanto es una especie de generación accidental, puesto que en este caso concurren los tres principios de generación idénticos en todos los predicamentos, si se guarda la debida proporción, según testimonio de Aristóteles en el lib. XII de la *Metafísica.* Ahora bien, toda generación mediante la cual se hace o se coproduce una forma, es educción de esa misma forma, ya que, en otro caso, no sería posible señalar ningún concepto determinado de educción; por consiguiente la luz se educe verdaderamente de la potencia del sujeto, y el mismo argumento vale respecto de las otras cualidades intencionales.

6. *Dubii enodatio.*— Sed haec sententia nulla firma ratione nititur, et ideo dicendum est huiusmodi accidentia omnia educi de potentia subiectorum in quibus recipiuntur. Ita tenet Richard., In II, dist. 13, a. 2, q. 1; et Hervaeus., dist 18, q. 1, a. 2, et Quodl. VII, q. 20. Et probatur, quia hae qualitates fiunt ab agentibus naturalibus; ergo non fiunt ex nihilo; ergo non fiunt ex praesupposito subiecto concurrente per suam naturalem vim in genere causae materialis ad esse et fieri talium formarum; ergo vere educuntur de potentia subiecti. Omnes enim aliae conditiones quae ad eductionem requiruntur sunt voluntarie confictae absque ulla ratione. Nam, quod forma accidentalis in instanti fiat, quid impedit eductionem? Nam etiam substantialis forma in instanti fit; solum ergo inde sequitur dari posse eductionem instantaneam et successivam, sicut et mutationem. Nec refert quod ad eductionem substantialis formae praecedat successiva alteratio praevia, nam, ut supra ostendi, ratio eductionis non consistit in habitudine ad praecedentem alterationem, sed in intrinseco modo et causalitate talis actionis. Unde quoad hoc per accidens est quod praevia alteratio praecedat propter abiiciendam formam contrariam. Deinde gratis etiam dicitur esse necessarium ad eductionem quod forma habeat contrarium, cum hoc necessarium non sit ad realem actionem et mutationem ex praesupposito subiecto, quae in genere causae materialis concurrat ad esse et fieri ipsius qualitatis. Et declaratur praeterea in lumine, quod contrarium non habet, nam illuminatio talis est actio ut per eam non per se primo fiat forma luminis, sed illuminatum; unde illa est quaedam accidentalis generatio, nam ibi concurrunt tria generationis principia quae in omnibus praedicamentis eadem sunt, proportione servata, teste Aristotele, XII Metaph. Omnis autem generatio per quam fit seu comproducitur forma est eductio eiusdem formae, alioqui nulla certa ratio eductionis assignari poterit; ergo lumen vere educitur de potentia subiecti, et eadem ratio de aliis qualitatibus intentionalibus.

7. Finalmente, cuando se dice que estas cualidades se producen en el sujeto sin transmutación del sujeto, cabe entender esto de dos maneras. La primera, absoluta y simplemente sin mutación alguna real, y este sentido es falso; pues al recibir realmente algo y reducirse de la potencia al acto, es preciso que cambien de algún modo realmente, esto es, que pasen de la carencia de algún ser a su posesión. Hay otro modo de entenderlo aplicando la transmutación corruptiva, o sea aquella en que se da la pérdida de alguna perfección o disposición propia y connatural; y en este sentido se dice con verdad de estas formas que se producen en el sujeto sin transmutación de éste. Ahora bien, tal transmutación nada tiene que ver con la educción, cuyo concepto sólo se relaciona con la eliminación de otra forma cuando y en cuanto es necesaria para la introducción de una distinta. Mas si se puede realizar la inducción de una forma sin corrupción o eliminación de otra, para la educción no será necesaria tal transmutación, sino que bastará una mutación perfectiva. Y se explica de esta manera, porque en estos casos se da verdadera inducción de la forma en el sujeto, mas no inducción de una forma que sobrevenga de fuera —por valerme de las palabras de Aristóteles—, esto es, no se trata de la mera unión de una forma preexistente; por consiguiente se da verdadera educción de una forma, la cual estaba contenida en la potencia natural del sujeto y no podía producirse de otra manera.

8. *Qué mutación está en contradicción con el cielo, y cuál no.*— Con esto queda respondido al fundamento de la sentencia contraria. Por lo que respecta a la confirmación, se niega que estas formas no puedan educirse de la potencia del cielo, ya que en la potencia de éste están contenidas tanto ellas como las mutaciones mediante las cuales son producidas naturalmente. Ni está en contradicción con el cielo cualquier mutación perfectiva o productiva, sino sólo aquella que dispone de algún modo para la corrupción, o la que desencaja una realidad del estado connatural que le es debido. Y si el nombre de alteración se extiende a la mutación instantánea y perfectiva, entonces no repugna que se dé alteración en el cielo. Sin embargo, de acuerdo con el uso habitual de hablar,

7. Tandem, cum dicuntur hae qualitates fieri in subiecto sine transmutatione subiecti, duobus modis id intelligi potest: primo, absolute et simpliciter sine ulla mutatione reali, et hic sensus est falsus; nam cum realiter aliquid recipiant et de potentia in actum reducantur, necesse est aliquo modo mutari realiter, id est, transire ex carentia alicuius esse ad habendum illud. Alio modo intelligi potest de transmutatione corruptiva seu amissiva alicuius propriae et connaturalis perfectionis vel dispositionis; et hoc modo vere dicuntur hae formae fieri in subiecto sine transmutatione eius; sed talis transmutatio est impertinens ad eductionem, cuius ratio non consistit in abiectione alterius formae, nisi quando et quantum necessaria est ad inductionem alterius. Si autem possit fieri inductio formae sine corruptione vel abiectione alterius, non erit necessaria talis transmutatio ad eductionem, sed sufficiet mutatio perfectiva. Quod declaratur in hunc modum, nam ibi est vera inductio formae in subiectum et non est inductio formae advenientis de foris (ut Aristotelis verbis utar), id est, non est mera unio praeexistentis formae; ergo est vera eductio formae quae in naturali potentia subiecti continebatur et aliter fieri non poterat.

8. *Quae mutatio caelo repugnet, quae non.*— Atque ex his responsum est ad fundamentum contrariae sententiae. Ad confirmationem autem negatur non posse has formas educi de potentia caeli, nam in potentia eius continentur tam ipsae, quam mutationes per quas naturaliter fiunt. Nec caelo repugnat omnis mutatio perfectiva aut productiva, sed illa tantum quae aliquo modo disponit ad corruptionem seu quae extrahit rem a connaturali statu sibi debito. Quod si nomen alterationis ad instantaneam et perfectivam mutationem extendatur, sic non repugnat caelum alterari; usitato tamen more loquendi alteratio non dicitur nisi suc-

no se da el nombre de alteración si no es a la mutación sucesiva que tiende a una cualidad partiendo de su contraria, y en este sentido se dice que el cielo es inalterable; mas entendido así el nombre de alteración, la educción de una cualidad tiene mayor extensión que la alteración. Y lo que es más aún, añado que no sólo estas cualidades corporales, sino también las espirituales que se producen mediante una acción propia de modo natural, se educen de la potencia del sujeto, en el cual y del cual se hacen. Esto, en efecto, es lo que pasa con el entendimiento agente, que no crea las especies inteligibles, sino que las educe de la potencia del entendimiento posible, en cuya potencia natural están contenidas, y de la que dependen en su producción y en su ser; por tanto, son educidas de ella al acto mediante el poder del entendimiento agente. Y por el mismo motivo los actos vitales, tanto del entendimiento como de la voluntad, no sólo en los hombres sino también en los ángeles, se producen por educción, ya que antes estaban contenidos no sólo en la potencia activa, sino también en la receptiva de sus potencias propias, de las que dependen naturalmente en su producción y en su ser. Estos son, pues, los únicos elementos que pertenecen al concepto de la educción, según explicaremos más ampliamente en la duda siguiente.

Duda a propósito de las cualidades sobrenaturales

9. *Parecer de algunos y su fundamento.*— Puede dudarse, en segundo lugar, si también las formas sobrenaturales, de las que dicen los teólogos que son esencialmente infusas, se educen de la potencia del sujeto en el que son producidas. Algunos lo niegan en absoluto, puesto que para estas formas no existe en el sujeto potencia natural; por tanto, no pueden educirse de él. Y se confirma, puesto que nada se educe sino de donde está contenido; mas el alma, por ejemplo, no contiene en modo alguno la gracia en su sustancia; luego no puede ser educida de ella. Y esta misma razón vale para todas las cualidades semejantes. Finalmente, éste es el motivo de que algunos teólogos afirmen que la gracia y formas semejantes son creadas; otros, que son concreadas; y todos están de acuerdo al menos en afirmar que son infundidas, de suerte que se dé a entender que advienen extrínsecamente, pero no son educidas. Empero, aunque

cessiva mutatio quae ad unam qualitatem tendit ex contraria, et hoc modo dicitur caelum inalterabile; sic autem sumpto alterationis nomine, latius patet eductio qualitatis quam alteratio. Quin potius addo non solum has qualitates corporales, sed etiam spirituales quae per propriam actionem fiunt modo naturali educi de potentia subiecti in quo et ex quo fiunt. Sic enim intellectus agens non creat species intelligibiles, sed educit eas de potentia intellectus possibilis, in cuius naturali potentia continentur et ab ea pendent in fieri et in esse; unde ex ea educuntur in actum per virtutem intellectus agentis. Et eadem ratione actus vitales tam intellectus quam voluntatis, et in hominibus et in angelis, fiunt per eductionem; nam antea continebantur in potentia non tantum activa, sed etiam receptiva suarum potentiarum, a quibus naturaliter pendent in fieri et in esse; haec autem solum sunt de ratione eductionis, ut amplius in sequenti dubitatione confirmabimus.

Dubium de qualitatibus supernaturalibus

9. *Aliquorum placitum et eorum fundamentum.*— Secundo, dubitari potest an formae etiam supernaturales, quae a theologis dicuntur per se infusae, educantur de potentia subiecti in quo fiunt. Quidam absolute negant [1], quia ad has formas non est in subiecto naturalis potentia, ergo non possunt inde educi. Et confirmatur, nam nihil educitur nisi unde continetur; anima autem, exempli causa, nullo modo continet gratiam in sua substantia; ergo non potest inde educi. Et eadem ratio est de omnibus qualitatibus similibus. Tandem hac ratione aliqui theologi dicunt gratiam et similes formas creari, alii concreari; omnes vero dicunt saltem infundi, ut extrinsecus advenire, non vero educi significent. Sed quamvis verum sit

[1] Fonseca, lib. V Metaph., c. 1, q. 4; Conimbricens., lib. I Phys., c. 9, q. 12.

sea verdad que la producción de estas cualidades no es una educción natural, según demuestran los argumentos expuestos, con todo juzgo que no rebasa los límites de la educción de la forma de la potencia del sujeto, sino que más bien, igual que hay unas cualidades de orden natural y otras de orden sobrenatural y ambas son verdaderas cualidades, del mismo modo en la educción de la forma accidental, hay algunos casos que son del orden natural y otros del sobrenatural, pero en unos y otros se trata de verdadera educción.

10. *Explicación de la duda.*— Por tanto, hay que afirmar simplemente que estas cualidades se producen por educción de la potencia del sujeto, y así se expresan comúnmente los teólogos, sobre todo los más modernos, cuando tratan de la gracia y de la producción de los sacramentos, según hice notar en el I y III tomo de la III parte. Y se prueba con todos los argumentos propuestos en la primera duda, ya que en estas formas tienen lugar todas las condiciones requeridas para la educción y cualquier clase de dependencia, de causalidad y modo de realización. La diferencia consiste únicamente en que el sujeto no concurre a estas formas mediante su potencia natural, que es una condición que requieren dichos autores en el sujeto para que se pueda decir que la forma se educe de la potencia de él, cosa, sin embargo, que no prueban; en consecuencia, parece que añadieron esa condición únicamente en orden a excluir estas formas, igual que puede cualquiera inventar o añadir otra condición distinta para excluir otras formas, y no habrá manera de establecer nada en firme, si no se determina un concepto de educción basado en una razón general y sólida. Así, pues, aunque aquella condición sea necesaria para la educción natural, no lo es, sin embargo, para la educción entendida en absoluto, bajo la cual queda comprendida la educción sobrenatural, para la que no se requiere por parte del sujeto potencia natural receptiva, sino que basta la potencia obediencial. En efecto, ¿por qué, igual que se dan cualidades naturales y sobrenaturales, intelecciones naturales y sobrenaturales, producciones naturales y sobrenarales, no se va a dar también una educción sobrenatural de un sujeto presupuesto que sea distinta de la natural, tanto por parte del principio activo como del pasivo, aunque coincidan en el modo general de educción? Se prueba, finalmente, por esta razón, porque la educción de la forma se distingue inme-

productionem harum qualitatum non esse naturalem eductionem, ut argumenta facta probant, non tamen censeo esse extra latitudinem eductionis formae de potentia subiecti, sed potius, sicut qualitas quaedam est naturalis ordinis, alia supernaturalis, utraque tamen est vera qualitas, ita illa eductio formae accidentalis, alia est naturalis ordinis, alia supernaturalis; utraque tamen est vera eductio.

10. *Dubii explicatio.*— Quapropter simpliciter dicendum erit has qualitates fieri per eductionem de potentia subiecti, atque ita communiter loquuntur theologi, praesertim recentiores, tractantes de gratia et de effectione sacramentorum, ut notavi in I et III tom. III partis. Et probatur omnibus rationibus factis in priori dubitatione, nam omnes conditiones ad eductionem requisitae et omnis dependentia, causalitas ac modus effectionis in his formis reperiuntur. Solum est discrimen quia ad has formas non concurrit subiectum per naturalem potentiam, quam conditionem dicti auctores requirunt in subiecto ut forma dicatur de illius potentia educi; quod tamen non probant; unde solum videtur illa conditio adiecta ad has formas excludendas, quomodo potest unusquisque aliam conditionem excogitare et adiungere ut alias formas excludat; et ita nihil erit firmum nisi aliqua ratio eductionis ex generali aliqua et firma ratione stabiliatur. Illa ergo conditio, quamvis sit necessaria ad eductionem naturalem, non vero ad eductionem simpliciter, sub qua eductio supernaturalis continetur, ad quam non requiritur ex parte subiecti potentia naturalis receptiva, sed obedientialis sufficit. Cur enim, sicut datur qualitas naturalis et supernaturalis, et intellectio naturalis et supernaturalis, et effectio naturalis et supernaturalis, ex praesupposito subiecto non dabitur etiam eductio supernaturalis distincta a naturali, tam ex parte principii activi quam passivi, licet in generali modo eductionis conveniant? Et declaratur tandem hac ratione, nam eductio formae immediate et

diata y adecuadamente de la creación de la forma en las cosas que se producen mediante una acción propia, ya que los filósofos llegaron al conocimiento de la educción de la forma precisamente por esto, porque se dieron cuenta de que las formas no eran producidas por creación; luego dan por supuesto que toda forma que se produce mediante una acción propia y no es creada se educe de la potencia del sujeto. Y tienen razón, puesto que lo que se crea, se hace de la nada, esto es, sin sujeto alguno y sin concurso de causa material, mientras que ser educido no consiste más que en ser producido de un sujeto con el referido concurso y dependencia en la producción y en el ser.

11. Pueden responder que la creación exige que se haga sin ningún sujeto, o al menos sin ninguna potencia natural del sujeto, pero que no va contra el concepto de creación en cuanto tal el que la producción o realización de la forma se haga a partir de un sujeto sólo según la potencia obediencial. Empero esto contradice al concepto de creación tal como lo conciben y explican todos los doctores, a saber, que sea una producción de un ente de la nada; ya que la forma que de cualquier manera se produce de un sujeto presupuesto no puede decirse con verdad que se haga de la nada. Por eso Santo Tomás y todos los otros llegan a la conclusión de que la creación propia tiene siempre por término una realidad subsistente, puesto que la forma inherente, por depender de un sujeto en su producción y en su ser, no puede ser término de creación. Además, la acción mediante la cual se produce esa forma —bien sea educida de la potencia natural, bien de la potencia obediencial del sujeto— no tiene por término esencial y primariamente a la forma misma en sí, sino al compuesto, o sea a lo que está informado por tal forma en cuanto tal; por consiguiente, igual que lo que esencial y primariamente se produce por la acción con la que se produce el calor no es el calor mismo sino lo caliente, mientras que el calor es producido conjuntamente o coproducido, del mismo modo lo que esencial y primariamente se produce por la acción con la que se produce la gracia no es la gracia sino lo agraciado; y esa acción, en cuanto tiene por término lo dotado de gracia, no puede ser creación, ya que la creación es la producción de la entidad total que existe en el término primario de tal acción; y mediante dicha acción no se produce la entidad total del compuesto dotado de gracia, sino que solamente es completado en el ser de agraciado; en consecuencia, tampoco aquella acción, en cuanto por ella es coproducida la gracia, puede tener razón de creación; y éste es el motivo de que no se cree ninguna forma que dependa del sujeto en su producción, puesto que no es producida esencial y primariamente, sino que es coproducida sin creación mediante la acción con que se produce el sujeto. Finalmente, se explica esto desde un punto de vista opuesto, ya que, cuando tal forma deja de ser, no se aniquila, puesto que sólo cesa conjuntamente —por así decirlo— con la cesación del compuesto, el cual no es reducido a la nada.

12. *Los accidentes sobrenaturales no son creados ni concreados.— Se explica una afirmación de San Agustín.—* Así, pues, con esto queda suficientemente demostrado, según mi opinión, que no se da creación de estas cualidades sobrenaturales, si se producen con dependencia del sujeto, aunque ésta tenga lugar mediante una potencia receptiva obediencial; y de aquí se concluye todavía con más claridad que no se puede decir que sean concreadas, hablando con rigor, en virtud de tal acción. En efecto, aunque a veces se produzcan juntamente con la creación del sujeto y se afirme de ellas entonces que son concreadas, esto, sin embargo, les es accidental y les conviene sólo por denominación extrínseca; hablando, empero, en rigor y en virtud de la propia acción mediante la cual son producidas en el sujeto, no pueden ser concreadas, puesto que se dice de una forma que es concreada cuando el compuesto total que consta de dicha forma es creado juntamente por la acción por la que es producida ella misma; mas el compuesto que consta de semejante forma no es creado mediante tal acción, puesto que no es producido absoluta y simplemente en cuanto ente, sino sólo en cuanto es tal compuesto concreto; luego no es producido de la nada, sino de un sujeto presupuesto; luego tampoco puede decirse de estas cualidades que sean concreadas, a no ser que en sentido lato se tome el nombre de *creación* como sinónimo de cualquier realización o producción temporal. Así, pues, si estos accidentes ni son creados, ni son concreados, sólo queda que sean educidos, porque, como dije, la educción está en oposición inmediata con la creación de la forma y constituye con ella una división adecuada. Ni hace al caso el que a la producción de estas formas se le llame infusión; pues sólo se le llama de esta suerte para dar a entender que provienen de una causa extrínseca y superior y que no se adquieren mediante una virtud

adaequate condistinguitur a creatione formae in his quae per propriam actionem fiunt; inde namque philosophi in cognitionem eductionis formae pervenerunt, quia intellexerunt formas non fieri per creationem; ergo supponunt omnem formam quae per propriam actionem fit et non creatur, educi de potentia subiecti. Et quidem merito, nam quod creatur fit ex nihilo, id est, ex nullo subiecto et absque concursu causae materialis; educi autem nihil aliud est quam fieri ex subiecto cum praedicto concursu et dependentia in fieri et in esse.

11. Sed respondere possunt creationem requirere ut sit ex nullo subiecto, vel saltem ex nulla potentia naturalis subiecti, non vero esse contra rationem creationis, ut sic, productio aut effectio formae ex subiecto secundum potentiam tantum obedientialem. Sed hoc repugnat rationi creationis prout ab omnibus doctoribus concipitur et exponitur, nimirum quod sit productio entis ex nihilo; nam forma quae fit ex praesupposito subiecto quacumque ratione non potest vere dici fieri ex nihilo. Unde D. Thomas et omnes colligunt creationem propriam semper terminari ad rem subsistentem, quia forma inhaerens, cum ex subiecto pendeat in fieri et in esse, non potest terminare creationem. Praeterea, actio per quam fit talis forma (sive educatur ex potentia naturali, sive obedientiali subiecti) non terminatur per se primo ad ipsam formam in se, sed ad compositum seu informatum tali forma ut sic; ergo sicut quod per se primo fit per actionem qua fit calor non est ipse calor, sed calidum, calor autem confit seu comproducitur, ita quod per se primo fit per actionem qua fit gratia non est gratia, sed gratum; illa autem actio, prout terminatur ad gratum, non potest esse creatio, quia creatio est productio totius entitatis quae est in termino primario talis actionis; per illam autem actionem non fit tota entitas compositi grati, sed solum completur in esse grati; ergo neque illa actio, prout per illam comproducitur gratia, potest habere rationem creationis; hac enim de causa nulla forma pendens a subiecto in fieri creatur, quia non per se primo fit, sed confit per actionem qua producitur compositum absque creatione. Quod tandem a contrario declaratur, quia quando talis forma desinit non annihilatur, quia solum condesinit (ut ita dicam) ad desitionem compositi, quod non annihilatur.

12. *Accidentia supernaturalia non creantur nec concreantur.— Augustini dictum exponitur.—* Ex his ergo satis (ut opinor) convincitur non creari has qualitates supernaturales, dum fiunt dependenter a subiecto, etiamsi sit per potentiam receptivam obedientialem; et inde apertius concluditur non posse dici concreari, per se loquendo et ex vi talis actionis. Nam, licet interdum fiant simul cum creatione subiecti et tunc concreari dicantur, tamen id est per accidens et solum per extrinsecam denominationem; loquendo tamen per se et ex vi propriae actionis per quam fiunt in subiecto, non possunt concreari; quia tunc forma concreari dicitur quando per actionem qua ipsa comproducitur creatur totum compositum quod ex tali forma constat; sed compositum quod ex huiusmodi forma constat non creatur per illam actionem, quia non fit absolute et simpliciter in quantum ens, sed solum in quantum tale compositum; unde non fit ex nihilo, sed ex praesupposito subiecto; ergo neque huiusmodi qualitates possunt dici concreari, nisi late sumatur nomen *creationis* pro quacumque effectione seu temporali productione. Si ergo haec accidentia nec creantur nec concreantur, restat ut educantur; nam (ut dixi) eductio proxime opponitur creationi formae et adaequate contra illam dividitur. Nec refert quod productio harum qualitatum vocetur infusio; solum enim ita vocata est ad significandum provenire ab extrinseca et superiori causa et non acquiri per intrinsecam virtutem et actionem, sicut solent acquisiti habitus com-

y acción intrínseca, tal como suele llegarse a la posesión de los hábitos adquiridos. Mas esa infusión no se realiza sin dependencia del sujeto en su producción y en su ser, ni ha de concebírsela tampoco como la infusión del agua en un vaso, sino como la infusión de la luz en el aire, no quedando, consecuentemente, tal infusión fuera del ámbito de la educción. De esta suerte se ha dado respuesta satisfactoria a los motivos de la sentencia contraria y se ha explicado el modo de hablar de los teólogos. Ni hay obstáculo en conceder que la gracia está contenida en la potencia obediencial del alma, ya que estar contenido en una potencia obediencial no es más que lo que dijo San Agustín: *poder tener la fe es propio de la naturaleza de los hombres*. Por eso se dice también con toda razón que la gracia se educe de la potencia obediencial del alma, puesto que no es apta por su naturaleza para ser producida por sí, sino con dependencia del alma o de otra naturaleza que posea una capacidad semejante.

Corolarios de la doctrina anterior

13. Por lo dicho se comprende, en primer lugar, que una forma accidental producida en un sujeto sobrenaturalmente sólo en cuanto al modo, mas no en cuanto al término, con mucha más razón es producida por educción que no por creación. Tenemos ejemplos en la potencia visiva restituida a un ciego por intervención divina, y en la salud que se obtiene milagrosamente sin orden o disposición de las causas naturales. En efecto, aunque el modo de realizarse sea sobrenatural, sin embargo la forma que se produce es natural, y se recibe en el sujeto según su potencia y capacidad natural, dependiendo de él en su ser y en su producción, incluso atendiendo al modo concreto como se produce; en efecto, esa acción, aunque sea milagrosa en cuanto a los otros elementos, atendiendo a la dependencia del sujeto se produce de un modo natural y es por lo mismo una verdadera educción. Por tanto, puede aplicarse esto a la educción de la forma sustancial cuando sucede que por parte del agente se realiza de un modo milagroso mediante una transmutación súbita y extraordinaria, como cuando Cristo convirtió el agua en vino; efectivamente, aquel modo milagroso no excluyó la verdadera razón de educción por la causa dicha. Lo mismo habría que decir de la acción por la que Dios resucitase y diese vida al cadáver de un

parari. Non fit autem illa infusio sine dependentia a subiecto in fieri et in esse; neque enim cogitanda est sicut infusio aquae in vas, sed sicut infusio luminis in aerem; et ideo talis infusio non est extra latitudinem eductionis. Atque ita satisfactum est motivis contrariae sententiae et explicatus modus loquendi theologorum. Nec est inconveniens concedere gratiam contineri in potentia obedientiali animae; nam contineri in obedientiali potentia nihil aliud est quam quod Augustinus dixit: *Posse habere fidem, naturae est hominum.* Et ideo optime etiam dicitur gratia ex potentia obedientiali animae educi, quia non est nata per se fieri, sed dependenter ab anima vel alia natura habente similem capacitatem.

Corollaria e superiori doctrina

13. Ex dictis intelligitur, primo, formam accidentalem supernaturaliter factam in subiecto quoad modum tantum et non quoad terminum, multo magis fieri per eductionem et non per creationem. Exempla sunt de potentia visiva quae caeco divinitus restituitur, et de sanitate quae miraculose fit absque ordine vel dispositione naturalium causarum. In his enim, licet modus agendi sit supernaturalis, tamen forma quae fit naturalis est et in subiecto recipitur secundum potentiam et capacitatem naturalem et ab illo pendet in esse et in fieri, etiam prout tali modo fit, nam illa actio, etiamsi quoad alia sit miraculosa, quoad dependentiam vero a subiecto fit modo connaturali, et ideo vera est eductio. Unde hoc extendi potest ad eductionem formae substantialis, quando ex parte agentis contingit fieri miraculoso modo per subitam et extraordinariam transmutationem, ut cum Christus convertit aquam in vinum; nam ille modus miraculosus non exclusit veram rationem eductionis, propter causam dictam. Idemque esset de actione qua Deus excitaret et vivificaret

caballo o de un león, puesto que dicha acción se realizaría también mediante educción, como se prueba por el mismo argumento.

14. Se infiere, en segundo lugar, de lo dicho que toda forma accidental propia, si se hace mediante una acción propia y de modo connatural atendiendo a su término, se educe siempre de la potencia del sujeto. Esto es evidente por lo dicho. En primer lugar, por inducción, puesto que así se realiza tanto la forma sobrenatural como la natural; por tanto así se realiza cualquier forma. En segundo lugar por la razón, puesto que toda forma accidental por su naturaleza depende del sujeto como de causa material en su producción y en su ser, y esto es lo único que se requiere para la educción, según se demostró. Por eso dije *si se hace de modo natural atendiendo a su término;* puesto que si Dios produjese un accidente fuera de todo sujeto (y lo puede hacer igual que puede conservarlo), ese accidente no sería producido por educción, sino por creación, pues sería producido a modo de realidad subsistente sin dependencia de causa material, siendo así producido de la nada; sin embargo, ese modo de producción no puede ser connatural a una forma accidental, igual que no puede serle connatural existir fuera de su sujeto.

15. Dije también *si se hace mediante una acción propia*, para excluir las formas accidentales que se concrean o generan juntamente con sus sujetos, las cuales, bien atendiendo a la realidad misma, bien al menos al modo de hablar, merecen especial consideración. En efecto, de dos modos puede suceder que una forma accidental sea coproducida mediante la producción del sujeto. El primero es por la sola concomitancia en la duración, mas por una acción completamente distinta de la acción por la que se produce el sujeto, sin que la una resulte naturalmente de la otra, del modo que se dice que la gracia fue concreada con los ángeles o la luz con el aire, si es que recibe la luz en el mismo instante en que es creado; en estos casos la acción productiva de la forma accidental en cuanto a la realidad misma es una verdadera educción completamente idéntica por naturaleza con aquella que se realiza posteriormente en el tiempo, según *a fortiori* es evidente por lo dicho antes sobre la educción de la forma sustancial. A su vez, en cuanto al modo de hablar, recibe otra denominación extrínseca a causa de la concomitancia de las acciones, según se ex-

cadaver equi aut leonis, nam illa actio etiam fieret per eductionem, ut eadem ratio probat.

14. Secundo colligitur ex dictis omnem propriam formam accidentalem, si per propriam actionem fiat et modo connaturali quoad terminum, educi semper de potentia subiecti. Hoc patet ex dictis. Primo inductione, quia tam supernaturalis quam naturalis forma ita fit; ergo quaelibet. Secundo ratione, quia omnis forma accidentalis natura sua pendet in fieri et in esse a subiecto ut a materiali causa; et hoc tantum requiritur ad eductionem, ut ostensum est. Et ideo dixi *si connaturali modo fiat quoad terminum;* nam si Deus produceret accidens extra omne subiectum (aeque enim id potest facere sicut conservare illud), tale accidens non fieret per eductionem, sed per creationem; fieret enim ad modum rei subsistentis, sine dependentia a materiali causa, atque ita ex nihilo; tamen ille modus productionis non potest esse connaturalis formae accidentali, sicut non potest illi esse connaturale esse extra subiectum.

15. Dixi etiam *si per propriam actionem fiat*, ut excluderem formas accidentales quae concreantur vel congenerantur cum suis subiectis, de quibus, vel quoad rem ipsam vel saltem quoad modum loquendi, peculiaris est ratio. Duobus enim modis contingit accidentalem formam comproduci per subiecti productionem. Primus est per solam concomitantiam in duratione, tamen per propriam actionem omnino diversam ab actione qua producitur subiectum, absque naturali resultantia unius ab alia, quo modo dicitur concreata gratia angelis, vel lumen aeri, si in eodem instanti in quo creatur, illuminetur, et tunc actio productiva formae accidentalis quoad rem ipsam vera est eductio omnino eiusdem rationis cum illa quae fit posterius tempore, ut a fortiori constat ex dictis supra de eductione formae substantialis. Quoad modum autem loquendi accipit aliam denominationem extrinsecam, propter concomitantiam actionum, ut decla-

plicó. El segundo modo de coproducción de la forma accidental en un sujeto se debe a la resultancia natural, cual es la que existe entre una propiedad intrínseca y la forma sustancial o la esencia. Y en este caso se dice con más propiedad que la forma accidental es coproducida con la producción de su sujeto; e igual que aquella coproducción no se realiza sin cierta actividad de la esencia sobre su propiedad, del mismo modo no se produce sin que se dé cierta educción de esa misma propiedad de la potencia del sujeto en que se recibe, ya que dicha actividad, considerada precisivamente como distinta de la producción de la sustancia misma, depende esencialmente del sujeto en el género de causa material. Mas, igual que a esa actividad no se la juzga como una acción propia y esencial por ser por su naturaleza una consecuencia y resultado del término de la otra acción, siendo éste el modo propio y connatural de tal actividad, del mismo modo no se juzga que se trate de una educción propia, puesto que por educción considerada en absoluto entendemos una acción que se ordena esencial y primariamente a producir algo de un sujeto presupuesto; y esta diferencia tiene más que ver con el modo de hablar que con la realidad misma, según constará más manifiestamente por lo que luego se dirá sobre la causa eficiente.

16. *Cualquier modo accidental de cualquier clase es educido de la potencia del sujeto.*— En tercer lugar, se deduce de lo dicho que todo modo accidental, ya sea natural, ya sobrenatural, de igual modo que participa de la naturaleza de la forma, de la misma manera debe producirse por educción, sobre todo si se hace mediante una acción propiamente tal. Esto, hablando en general, es evidente, ya que dicho modo depende esencialmente del sujeto en su producción y en su ser, hasta tal punto que ni por potencia absoluta de Dios puede producirse fuera del sujeto, dato en que rebasa los límites de la entidad accidental, según se demostró antes, de lo que resulta que nunca puede producirse mediante una creación propia; por tanto, si es producido por sí, es menester que sea producido a modo de educción. Esto es manifiesto sobre todo en el predicamento «donde», el cual consiste en un modo accidental y al que se ordena esencialmente el movimiento local, según se desprende de la doctrina común en el lib. I de la *Física;* mas como ese movimiento es producido por un

ratum est. Secundus modus comproductionis formae accidentalis subiecto est propter naturalem resultantiam, qualis est inter proprietatem intrinsecam et substantialem formam seu essentiam. Et tunc proprius dicitur forma accidentalis comproduci ad productionem sui subiecti; sicut autem illa comproductio non fit sine aliquali activitate essentiae in proprietatem suam, ita non fit sine aliquali eductione eiusdem proprietatis a potentia subiecti in quo recipitur, quia illa activitas praecise considerata ut condistincta a productione ipsius substantiae, essentialiter pendet a subiecto in genere causae materialis. At vero, sicut illa activitas non censetur propria et per se actio, quia natura sua consequitur et resultat a termino alterius actionis, et hic est modus proprius et connaturalis talis activitatis, ita illa non censetur propria eductio, quia per eductionem absolute dictam intelligimus actionem quae per se primo tendit ad agendum aliquid ex praesupposito subiecto; quae etiam differentia magis ad modum loquendi quam ad rem spectat, ut apertius constabit ex infra dicendis de causa efficienti.

16. *Quivis modus accidentalis cuiusvis conditionis educitur de potentia subiecti.*— Tertio colligitur ex dictis omnem modum accidentalem, sive naturalem sive supernaturalem, sicut participat rationem formae, ita fieri per eductionem, maxime si per propriam actionem fiat. Hoc patet in genere loquendo, quia talis modus essentialiter pendet in fieri et in esse a subiecto, adeo ut nec per potentiam Dei absolutam possit extra subiectum fieri, in quo excedit accidentalem entitatem, ut supra ostensum est, quo fit ut nunquam possit fieri per propriam creationem; quare, si per se fit, per modum eductionis fieri necesse est. Et hoc maxime patet in praedicamento Ubi, quod consistit in modo quodam accidentali, et ad illud est per se motus localis, ut constat ex communi doctrina in I Phys.; illa autem motio, cum ab agente naturali fiat per mo-

agente natural, se realiza por modo de educción, ya que es producido de un sujeto presupuesto y con dependencia intrínseca de él; mas hemos dicho antes que estos modos participan imperfectamente de la naturaleza de la forma, y, por tanto, también participan imperfectamente de la naturaleza de la educción, no ciertamente desde el punto de vista de la dependencia de la materia, la cual más bien es la mayor que puede darse, sino por parte de la realidad educida, la cual es una forma imperfecta. De aquí se puede inferir que de aquellos modos que no poseen la razón propia de forma no se dice, si no es muy impropiamente, que pueden ser educidos; por ejemplo, no será tan propio afirmar del movimiento local que se educe de la potencia del sujeto, como afirmarlo de su término, ya que el movimiento no es propiamente una forma del sujeto, sino el camino para la forma. Por eso propiamente no es educido, sino que es la educción misma; mas de igual manera que no se produce propiamente la acción, tampoco se educe la educción, a no ser que se diga hablando en sentido lato que se educe por sí misma, al igual que se dice que la acción se produce por sí misma. Y éste es el juicio que se ha de dar de los modos accidentales, los cuales no son producidos de por sí, sino que resultan una vez puestos otros; de este tipo son las relaciones que resultan una vez establecidos el fundamento y el término, si es que suponemos que tales relaciones son modos realmente distintos de su fundamento; efectivamente, del mismo modo que son producidas, se producen con dependencia del sujeto, y en este sentido son educidas de la potencia de éste; sin embargo, por no ser hechas mediante una acción propia, sino por ser únicamente un resultado, por eso propiamente no se trata de una educción, sino que valiéndose de su nombre propio, debe llamársele resultancia.

Solución de la duda a propósito de las formas artificiales

17. Con esto, finalmente, se llega a la solución de una duda corriente a propósito de las formas artificiales: a ver si se educen de la potencia del sujeto. En efecto, algunos lo niegan en absoluto, puesto que el sujeto de estas formas no está en potencia natural para ellas, sino en potencia obediencial respecto del arte humano. Empero este argumento apenas es óbice, puesto que ya se demostró que una forma se educe verdaderamente de la potencia obediencial. En

dum eductionis fit, nam ex praesupposito subiecto et cum intrinseca dependentia ab illo efficitur. Diximus autem supra hos modos imperfecte participare rationem formae, et ideo imperfecte etiam participant rationem eductionis, non quidem ex parte dependentiae materiae, quae potius est maxima, sed ex parte rei eductae, quae est imperfecta forma. Ex quo licet colligere illos modos qui non induunt propriam rationem formarum, nonnisi impropriissime dici posse educi; ut, verbi gratia, motus localis non tam proprie dicetur educi de potentia subiecti sicut terminus eius, quia motus non est propria forma subiecti, sed via ad formam. Et ideo non proprie educitur, sed est ipsa eductio. At vero, sicut actio non proprie fit, ita neque eductio educitur, nisi lato modo loquendo dicatur seipsa educi, sicut actio dicitur seipsa fieri. Atque idem fere iudicium est de modis accidentalibus, qui non per se fiunt, sed resultant positis aliis; quales sunt relationes resultantes positis fundamento et termino, si supponamus huiusmodi relationes esse modos ex natura rei distinctos a suo fundamento; nam eo modo quo fiunt, dependenter a subiecto fiunt, atque ita educuntur de potentia eius; tamen, quia non per propriam actionem fiunt, sed solum resultant, ideo non est illa proprie eductio, sed proprio nomine appellatur resultantia.

Expeditur dubium de formis artificialibus

17. Denique hinc expeditur frequens dubium de formis artificialibus, an educantur de potentia subiecti. Quidam enim absolute negant, quia subiectum harum formarum non est in potentia naturali ad illas, sed obedientiali respectu artis humanae. Haec tamen ratio parum obstat, quia iam ostensum est vere educi formam de potentia

segundo lugar, porque esa potencia obediencial no rebasa los límites de la potencia natural, esto es, de la que puede ser reducida al acto por un agente de orden natural, ya se trate de un acto naturalmente debido a dicha potencia, ya no. Por eso, cuando el hombre realiza una forma de este tipo, la produce realmente mediante su virtud motiva natural, aunque no la mueva por su voluntad y la dirija por arte. Por eso acontece que a veces una forma o figura semejante son producidas casualmente o en virtud del concurso de muchas causas por un agente natural. Tercero, porque, en otro caso, en el movimiento de una piedra arrojada por el hombre hacia arriba, el «donde» que tiene por término no se educiría de la potencia del sujeto, ya que también de la piedra se puede decir que está únicamente en potencia obediencial respecto de dicho movimiento; más aún, en cierto modo se trata de una potencia menor, por ser violento dicho movimento; empero el consiguiente es falso, puesto que el enfriamiento del agua, aunque sea violento, se realiza por educción; así, pues, aunque esté en contradicción con la forma, hay capacidad natural por parte de la materia; y esto es lo que sucede en la piedra respecto del movimiento hacia arriba. Y el que tal movimiento le sea impreso por un agente libre o natural, nada tiene que ver con la educción.

18. Por eso otros defienden en absoluto que las formas artificiales se educen de la potencia del sujeto por las razones dichas. Mi opinión, en cambio, es que de estas formas se debe dar el mismo juicio que se ha dado de los otros modos que se producen por resultancia. En efecto, estas formas artificiales sólo son ciertos modos accidentales, según antes se dijo, y no hay una acción física que se ordene esencialmente a ellas; pues aunque la intención del artífice las tenga por fin esencial y dirija, por esto, de tal modo su acción mediante el arte que llegue a infundir la forma pretendida, con todo, la acción misma mediante la cual realiza su intención no tiene a dicha forma por término esencial e inmediato, sino algún otro modo del que dicha forma resulta. En efecto, estas formas se producen siempre mediante movimiento local, el cual tiene por término próximo un «donde», y de él resultan las diversas figuras de los objetos artificiales, bien por corte y división de partes, bien por composición y disposición ordenada de ellas, y por eso en la realización de estas formas no se da educción propia, sino sólo la que puede haber en una resultancia natural.

obedientiali. Secundo, quia illa potentia obedientialis non est extra latitudinem potentiae naturalis, id est, quae ab agente ordinis naturalis reduci potest in actum, sive talis actus sit naturaliter debitus tali potentiae sive non. Unde, quando homo efficit talem formam, revera efficit illam per virtutem motivam naturalem, quamvis eam moveat per voluntatem et dirigat per artem. Quare interdum contingit similem formam vel figuram ab agente naturali fieri casu seu ex concursu plurium causarum. Tertio, quia alias in motu lapidis sursum proiecti ab homine, Ubi ad quod terminatur non educeretur de potentia subiecti, quia etiam lapis dici potest esse tantum in potentia obedientiali respectu talis motus; immo quodammodo est minor illa potentia, quia motus ille violentus est; consequens autem est falsum, quia frigefactio aquae, etiamsi sit violenta, fit per eductionem; quamvis enim repugnet formae, ex parte materiae est naturalis capacitas; sic autem est in lapide respectu motus sursum. Quod autem ille motus imprimatur ab agente libero vel naturali nil refert ad eductionem.

18. Quapropter alii absolute docent formas artificiales educi de potentia subiecti propter rationes dictas. Ego vero censeo idem esse iudicium de his formis quod de aliis modis qui per resultantiam fiunt; nam hae formae artificiales solum sunt modi quidam accidentales, ut supra dictum est, et ad illas non est per se actio physica; quamvis enim intentio artificis ad illas per se tendat, et ideo tali modo dirigat per artem actionem suam, ut formam intentam inducat, tamen actio ipsa, per quam exsequitur intentionem suam, non terminatur per se et immediate ad talem formam, sed ad aliquem alium modum ex quo talis forma resultat. Semper enim hae formae fiunt per motionem localem, quae proxime terminatur ad Ubi, et inde resultant variae figurae artefactorum, vel per incisionem et divisionem partium, vel per compositionem et ordina-

Mas deduzco de aquí que esto no es característico de dichas formas por el hecho de ser producidas por arte, sino que es común a todas las figuras, aunque sean producidas por una acción meramente natural; en efecto, siempre son producidas por sola resultancia o de la producción, o del enrarecimiento, o de la condensación y situación de la cantidad.

tum situm earum, et ideo in effectione harum formarum non est propria eductio, sed qualis in naturali resultantia esse potest. Hinc vero colligo hoc non esse proprium harum formarum eo quod per artem fiant, sed commune est omnibus figuris, etiamsi per actionem mere naturalem efficiantur; semper enim fiunt per solam resultantiam, vel ad productionem vel ad rarefactionem, densationem aut situationem quantitatis.

DISPUTACION XVII

LA CAUSA EFICIENTE EN GENERAL

RESUMEN

Comienza con una introducción que encuadra la disputación en el tratado general de las causas y propone las dos partes que abarcará el desarrollo de la misma:

I. Concepto de causa eficiente (Sec. 1).
II. Clases de causa eficiente (Sec. 2).

SECCIÓN I

Propuesta y explicada la definición de Aristóteles (1), limita su sentido a la causa eficiente (2), excluyendo con especial cuidado la causa final (3). Expone cómo conviene dicha definición a la causa primera y a la segunda (4), y cierra la sección rechazando la acusación de los que censuran dicha definición por creer que con ella se incurre en el defecto de incluir lo definido en la definición (5-6)

SECCIÓN II

Dada la multitud de causas a las que aplicamos el calificativo de eficientes, se impone la división de éstas (1). La primera es en causa esencial —de la que depende verdaderamente el efecto—, y causa accidental, ya por parte de la causa misma, ya por parte del efecto (2). Resuelta una duda sobre la atribución de la causalidad al supuesto (3), considera en especial la causa accidental por parte del efecto (4), y discute si las condiciones pueden considerarse como causas accidentales (5). La segunda división es en causa física y causa moral (6). La cuarta división, extensamente expuesta, es en causa principal y causa instrumental, de las que nos ofrece hasta cuatro definiciones y explicaciones (7-15), para acabar proponiendo su propia doctrina sobre los dos miembros de esta división (15-18), y concretamente sobre el sentido en que se afirma que el instrumento obra en virtud del agente principal (19). Añade aún otras dos divisiones de la causa eficiente: en primera y segunda (20), y en unívoca y equívoca (21). Termina la disputación considerando las dos clases de instrumento que pueden darse: unido y separado (22).

DISPUTACION XVII

LA CAUSA EFICIENTE EN GENERAL

Después del estudio de las causas material y formal, que son intrínsecas, corresponde hablar de las causas extrínsecas, que son la final y la eficiente; y aunque entre éstas se tenga a la final por primera y más noble, sin embargo la causalidad de la causa eficiente no es más conocida, y por ello se comenzará por el estudio de ésta. Empero no es necesario preguntarse si existe esta causa, ya porque esto quedó suficientemente probado antes al tratar del número de las causas; ya también porque no hay nada más evidente y notorio por la experiencia; en efecto, las transmutaciones y generaciones de que tenemos experiencia no pueden realizarse si no es por obra de algún eficiente que sea la causa de la transmutación y del efecto; pues nada puede hacerse pasar a sí mismo del no ser al ser. Así, pues, dando por supuesto que existe en la realidad este género de causa, hay que ver cuál es su concepto y en qué consiste su causalidad, y cuáles son los requisitos para que pueda causar. Mas, puesto que en este género hay muchas especies y modos de causas, por ello comenzaremos por explicar en general en qué consiste esta causa y cuántos miembros se contienen bajo ella, y qué es lo que todos tienen de común. Luego nos ocuparemos de cada una de las especies de causas eficientes y de cada uno de los diversos modos de causar propios de las mismas, en la medida en que veamos que es conveniente para una explicación completa de esta materia.

DISPUTATIO XVII

De causa efficienti in communi

Post considerationem materialis et formalis causae, quae intrinsecae sunt, dicendum sequitur de causis extrinsecis, quae sunt finalis et efficiens; inter quas, licet finalis censeatur prior et nobilior, tamen efficientis causalitas est nobis notior, et ideo de illa dicendum prius est. Non est autem necessarium quaerere an haec causa sit, tum quia hoc satis probatum est supra, tractando de numero causarum, tum etiam quia nihil est evidentius et notius experientia; nam transmutationes et generationes quas experimur fieri non possunt nisi ab aliquo efficienti, quod sit causa et transmutationis et effectus; nihil enim potest seipsum de non esse ad esse transferre. Supposito igitur in rerum natura hoc genere causae, videndum est quid sit et in quo consistat causalitas eius, et quid requirat ut causare valeat. Quia vero in hoc genere multae sunt causarum species ac modi, ideo prius in communi declarabimus quid sit haec causa et quot membra sub se contineat, quidque omnibus illis commune sit. Postea vero de singulis causarum efficientium speciebus et variis earum causandi modis sigillatim disseremus, quantum pro huius materiae complemento expedire censebimus.

SECCION PRIMERA

Noción de causa eficiente

1. *Definición de Aristóteles.— Cuál es el género en ella.—* Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica,* c. 2, y en el lib. II de la *Física,* c. 3, define la causa eficiente en general diciendo que es aquello *de donde proviene el primer principio del cambio o de la quietud.* Esta definición necesita de prolijas interpretaciones y aclaraciones a fin de que pueda reducirse a su verdadero sentido, de manera que comprenda a cualquier causa eficiente y explique la causalidad propia de la misma. Porque, en primer lugar, parece que en ella no hay nada que se ponga en el lugar del género, ya que esa partícula *de donde,* que es la única que pone Aristóteles, no sólo se usa impropiamente en el lugar del género, sino que también es muy equívoca; pues también del tiempo y del lugar se puede afirmar que es aquello de donde proviene el movimento. Por eso, parece que en el lugar del género hay que sobreentender *principio esencial;* y para no incurrir en falacia diciendo que la causa eficiente es un principio esencial de donde procede el primer principio del movimiento, habrá que decir que la causa eficiente es un principio esencial del que primariamente proviene o por el que se produce la mutación; y de esta suerte resulta que la descripción de Aristóteles contiene virtualmente este género mediante el cual puede definirse la causa eficiente.

2. *Modo de adaptarla a lo definido solo.—* Mas entonces surge una segunda dificultad, ya que esta definición así explicada conviene igualmente a otras causas, pues la materia en su género es principio esencial del movimiento y de la quietud. Ni basta con que se diga que queda excluída mediante aquella partícula *primariamente,* porque, aunque mediante esa partícula pudiera excluirse la causa formal —pues en realidad ésta no es principio primero del movimiento, sino que es más bien su término, razón por la que decíamos en las páginas anteriores que la forma no es propiamente causa de la generación, sino de la

SECTIO PRIMA

Quid causa efficiens sit

1. *Definitio Aristotelica.— Quod in ea genus.—* Aristoteles, V Metaph., c. 2, et II Phys., c. 3, causam efficientem in communi definit dicens esse id *unde primum principium est mutationis aut quietis.* Quae definitio multa interpretatione et additione indiget ut ad verum sensum reducatur, ita ut omnem causam efficientem comprehendat et eius propriam causalitatem declaret. Nam imprimis nihil in ea esse videtur quod loco generis constituatur, nam illa particula *unde,* quam solam Aristoteles ponit, et improprie ponitur loco generis et valde aequivoca est; nam et tempus et locus dici potest esse id unde incipit motus. Quare subintelligendum videtur loco generis *principium per se;* ne autem videatur committi nugatio dicendo causam efficientem esse principium per se unde est primum principium motus, dicendum erit causam efficientem esse principium per se a quo primo est aut fit mutatio; atque ita fit ut descriptio Aristotelis virtute contineat hoc genus per quod potest causa efficiens definiri.

2. *Qualiter ad solum definitum adaptetur.—* Sed tunc oritur secunda difficultas, quia definitio sic exposita etiam convenit aliis causis, nam materia in suo genere est principium per se mutationis et quietis. Nec satis est si dicatur excludi per illam particulam *primo,* quia, licet per illam particulam possit excludi causa formalis (nam revera illa non est primum principium mutationis, sed potius est terminus eius, propter quod dicebamus in superioribus formam non esse proprie causam generationis, sed rei genitae), tamen causa materialis non excluditur per illam particulam, quia in suo genere aeque primo concurrit ad mutationem cum causa efficienti, et ideo etiam illa est principium per se unde primo incipit mutatio. Dicet fortasse aliquis, quamvis respectu alicuius effectionis materia simul causet mutationem cum efficienti, tamen, absolute comparando causam materialem et efficientem, hanc esse priorem, quia oportet ut ipsa materia prius fiat quam causet. Sed hoc

cosa engendrada— sin embargo, la causa material no queda excluída por esa partícula, puesto que en su género concurre con la misma primacía a la mutación juntamente con la causa eficiente, y, por tanto, también ella es principio esencial de donde primariamente se origina la mutación. Acaso dirá alguno que, aunque respecto de alguna producción la materia ejerza su causalidad en una mutación al mismo tiempo que la causa eficiente, no obstante, comparando en absoluto la causa material con la causa eficiente, disfruta ésta de prioridad, puesto que es necesario que la materia misma sea producida antes de que cause. Mas esto nada tiene que ver con la cuestión presente, ya que esa precedencia es remota y se refiere a otra acción de la que Aristóteles no hizo mención, ni nos consta suficientemente si la conoció; por tanto viene a resultar algo como accidental respecto del concurso de la materia y de la causa eficiente para una mutación natural. Así, pues, esto no basta para excluir la causalidad de la materia, porque, en otro caso, también quedaría excluída la causa eficiente segunda por no ser absolutamente la primera respecto de la producción, ya que es necesario que ella misma sea producida primero. Pueden, pues, afirmarse dos cosas: la una es que, aunque según la realidad la mutación natural proceda al mismo tiempo de la causa eficiente y de la material, no obstante, según la razón, es anterior el influjo de la causa eficiente que el de la material; de donde, si nos expresamos según las razones precisas y formales, la pasión procede de la acción y no al revés, siendo, por lo mismo, verdadera y propia esta expresión causal: *porque obra el agente, recibe la materia.* En cambio, no sería propio afirmar lo contrario: que obra el agente porque recibe la materia. De esta suerte, pues, se dice que el eficiente es primero en la razón de causar comparándolo con la materia. Se dice, además, que la materia queda excluída por aquella partícula *de donde.* En efecto, en rigor significa una relación a un principio extrínseco; pues la materia es causa de la mutación porque la recibe intrínsecamente en sí misma y en sí la sustenta; en cambio el agente es principio de la acción o mutación sólo porque de él se origina y porque a él dice esencial relación como a principio extrínseco del que depende; y esta razón y relación propia queda explicada mediante aquella partícula *de donde,* la cual es equivalente a la partícula *por el que,* que se atribuye con propiedad a la causa eficiente, puesto que el principio material es más bien aquel *del que.* Por eso, en orden a una mayor claridad, se podría decir que la causa eficiente es un principio esencial extrínseco por el que se realiza primariamente la mutación.

nihil ad praesens refert, quia illa antecessio est remota et respectu alterius actionis, cuius Aristoteles non meminit, nec satis constat an illam cognoverit. Unde est quasi per accidens respectu concursus materiae et efficientis ad naturalem mutationem. Non ergo id satis est ad excludendam causalitatem materiae, alias etiam causa secunda efficiens excluderetur, quia non est prima simpliciter respectu effectionis, cum necesse sit illam prius effici. Duo ergo dici possunt: unum est quod, licet secundum rem naturalis mutatio simul sit a causa efficienti et materiali, tamen secundum rationem prior est influxus causae efficientis quam materialis, unde, secundum praecisas rationes formales loquendo, passio est ab actione et non e converso, ideoque vera est ac propria haec causalis locutio, *quia agens agit, materia recipit.* E contrario vero non proprie dicetur agens agere quia materia recipit. Sic igitur dicitur efficiens esse primum in ratione causandi comparatione materiae. Deinde dicitur materiam excludi per illam particulam *unde.* Nam in rigore significat habitudinem ad principium extrinsecum; materia enim est causa mutationis quia illam in se intrinsece recipit et in se sustentat; agens vero est principium actionis seu mutationis solum quia ab illo manat et ad illud dicit essentialem habitudinem, ut ad principium extrinsecum a quo pendet; et haec propria ratio et habitudo declaratur per illam particulam *unde,* quae aequivalet particulae *a quo,* quae proprie tribuitur efficienti; nam materiale principium potius est *ex quo.* Unde, maioris claritatis gratia, dici posset causa efficiens esse principium per se extrinsecum a quo primo est mutatio.

3. *Modo de excluir de ella el fin.*— Mas entonces se presenta una tercera dificultad, puesto que la definición así explicada más bien conviene a la causa final que a la eficiente; en efecto, el fin es un principio esencial y extrínseco, y con prioridad sobre el eficiente en el causar; porque el eficiente no obra si no es movido por el fin, soliendo, por eso, llamarse a la causa final primera entre todas las causas. Mas, por ser muy oscuro el influjo de la causa final, sobre todo respecto de la mutación física y real, por eso se afirma en pocas palabras que, aunque la causa final sea primera en el orden de la intención, sin embargo, en la ejecución la causa primera es la eficiente; más aún, que ella sola es la que influye o mueve esencial y extrínsecamente en realidad. Y éste es el modo como se ha de entender la definición antes dicha, cosa que explica suficientemente la partícula *de donde* o *por el que.* Pues el fin es un principio o una causa por razón de la cual se realiza, o a la cual se ordena una mutación; sin embargo no se le llama con propiedad principio por el que, o de donde primariamente procede una acción, sino que esto se afirma con toda propiedad de la causa eficiente.

4. *Si esa definición conviene a la primera causa y a la segunda.*— Mas surge inmediatamente la cuarta dificultad por el hecho de que esa definición no abarca todas las causas eficientes. Pues por una parte parece convenir únicamente a la causa primera, por ser ella la única de donde primariamente se origina toda mutación, o conviene a lo sumo a la causa principal, pero no a la instrumental o a la facultad, que es el principio próximo de acción, ya que el instrumento no obra si no es movido, es decir, en virtud de un agente anterior, y por eso no puede decirse que el instrumento es aquello de donde primariamente procede un movimiento. Mas por otra parte parece que esa definición no conviene a la primera causa eficiente según su eficiencia primera y principalísima, que es la que se realiza por la creación, por no ser la creación una mutación. A la primera parte hay que responder que la expresión *de donde primariamente se origina el movimiento* no hay que entenderla del primer principio en absoluto, esto es, de un principio completamente independiente y que no tenga ninguna causa anterior, ya que, de lo contrario, según concluye el argumento, únicamente convendría la definición al motor o eficiente primero; sino que hay que entenderla del primer principio en un orden determinado o

3. *Quomodo ab illa finis excludatur.*— Sed tunc occurrit tertia difficultas, quia definitio sic declarata potius convenit causae finali quam efficienti; est enim finis principium per se et extrinsecum et est prius in causando quam efficiens; nam efficiens non agit nisi motum a fine, et ideo causa finalis solet dici prima inter omnes causas. Sed quia influxus causae finalis valde obscurus est, maxime respectu physicae et realis mutationis, ideo breviter dicitur etsi ordine intentionis causa finalis prior sit, tamen in exsecutione efficientem causam esse primam; immo illam solam esse quae per se et extrinsece realiter influit seu movet. Et hoc modo intelligenda est praedicta definitio, quod illa particula *unde* vel *a quo* satis declarat. Est enim finis principium vel causa propter quam fit vel in quam tendit mutatio, non tamen proprie dicitur principium a quo vel unde primo manat actio, sed hoc propriissime dicitur de causa efficienti.

4. *Primae causae et secundis an illa definitio conveniat.*— At vero occurrit statim quarta difficultas, quia illa definitio non complectitur omnem causam efficientem. Hic enim videtur convenire soli causae primae, quia sola illa est unde primo incipit omnis mutatio, vel ad summum convenit causae principali, non vero instrumentali vel facultati, quae est proximum principium agendi, nam instrumentum non agit nisi motum seu in virtute prioris agentis, et ideo non potest dici instrumentum esse id unde primo est motus. Aliunde autem videtur illa definitio non convenire primae causae efficienti secundum primam ac potissimam efficientiam eius, quae est per creationem, quia creatio non est mutatio. Ad priorem partem dicendum est illam particulam *unde primo incipit motus* non esse intelligendam de primo principio simpliciter, id est omnino independenti et quod nullam habet priorem causam, alioqui, ut argumentum concludit, tantum primo motori seu efficien-

en un género de causa. Por eso se dice que la causa segunda es principio primero de donde procede el movimiento, porque en el género de causa próxima de ella se origina primariamente el movimiento, y en este sentido pone Aristóteles el ejemplo del padre respecto del hijo. Algunos, empero, juzgan con Alejandro de Afrodisia que por esa partícula quedan excluídas las causas instrumentales, porque no son causas propiamente. Mas, puesto que Aristóteles se vale del ejemplo de una causa consiliante, la cual parece todavía más impropia y llega a la conclusión universal de que la definición conviene a todo eficiente o a todo el que causa una transmutación, parece que más bien hay que afirmar que quedan comprendidos todos los modos de causas eficientes, según lo hizo notar Escoto, y que cada causa tiene en su orden la razón de principio del que primariamente se origina una acción, bien como de principio principal, bien como de instrumental, bien como de perfectivo y ejecutivo, bien como de persuasivo o colaborador. Por tanto, esa partícula *primariamente* sólo se añadió o para excluir las causas completamente accidentales que no influyen en modo alguno con propiedad en la acción, o para expresar el modo de causar propio de la causa eficiente y para distinguirla de la material y formal, las cuales no son primeras del mismo modo que la eficiente, según se explicó antes. Respecto de la segunda parte, si nos fijamos en el pensamiento de Aristóteles, parece ciertamente que sólo definió la causa eficiente natural, la cual obra siempre mediante el movimiento o mutación; en efecto, en el lib. II de la *Física,* Aristóteles trataba únicamente de las causas naturales, y, sin embargo, en el lib. V de la *Metafísica* no añadió absolutamente nada a la definición o a la doctrina sobre la causa eficiente. Empero en ambos lugares dejó entender que, guardada la debida proporción, la definición podía extenderse a toda causa eficiente. Por eso, al poner ejemplos, dijo: *Verbi gracia el que da un consejo, y el padre respecto del hijo, y, en una palabra, aquello que produce respecto de lo que es producido, y aquello que inmuta respecto de lo que es inmutado.* Si, pues, en lugar de la palabra *mutación* o *quietud,* ponemos la palabra *acción,* la definición comprenderá todas las causas eficientes, incluso la primera en cuanto creadora, porque, según veremos luego, también la creación es una acción, aunque no sea una mutación.

ti definitio conveniret; sed intelligendam esse de primo principio in tali ordine aut genere causandi. Unde causa secunda dicitur primum principium unde est motus, quia in genere causae proximae ab illa primo oritur motus, et ita Aristoteles ponit exemplum in patre respectu filii. Aliqui vero existimant cum Alexandro Aphrodisaeo per illam particulam excludi causas instrumentales, quia non sunt proprie causae. Sed, cum Aristoteles ponat exemplum in causa consiliante, quae videtur magis impropria, et universaliter concludat omni efficienti vel transmutanti convenire definitionem, potius dicendum videtur omnes modos causarum efficientium comprehendisse, ut Scotus notavit, et unamquamque causam in suo ordine habere rationem principii a quo primum est actio, vel ut a principali principio, vel ut ab instrumentali, vel ut a perficiente et exsequente, vel ut a consulente aut adiuvante. Illa ergo particula *primo* solum addita est vel ad excludendas causas omnino per accidens, quae nullo modo proprie influunt in actionem, vel ad denotandum proprium modum causandi efficientis causae et distinguendam illam a materiali et formali, quae non ita sunt primae sicut efficiens, ut supra declaratum est. Ad posteriorem partem, si Aristotelis mentem inspiciamus, videtur quidem solum definivisse causam efficientem naturalem, quae semper agit per motum vel mutationem; in II enim Phys. tantum de causis naturalibus Aristoteles disputabat, et tamen in V Metaph. nihil omnino addidit aut definitioni aut doctrinae de causa efficienti. Utroque tamen loco insinuavit, servata proportione, posse definitionem extendi ad omnem efficientem causam. Unde, ponens exempla, dixit: *Ut is qui consulit, et pater filii, et uno nomine id quod efficit, eius quod fit, et quod immutat, eius quod immutatur.* Si ergo loco illius vocis *mutationis* vel *quietis* ponamus vocem *actionis,* comprehendet definitio omnem efficientem causam, etiam primam ut creantem, quia, ut infra videbimus, etiam creatio actio est, quamvis non sit mutatio.

5. *Cómo no está incluido en ella lo definido.*— Surge, empero, de aquí otra dificultad, porque parece que de este modo lo definido se incluye de algún modo en la definición; pues causa eficiente será, según la explicación dada, un principio esencial por el que primariamente se origina una acción; mas es igualmente oscuro en qué consiste la acción; más aún, es casi lo mismo y necesita la misma explicación, ya que acción y producción son lo mismo; por eso la denominación de eficiente o de agente se atribuye por causa de la acción; por tanto, definir el eficiente por la acción es explicar lo mismo por lo mismo, o una cosa oscura por otra más oscura. Añádase también que la causa ha de definirse por el efecto, puesto que son correlativos, mas la acción no es el efecto de la causa eficiente, sino, como luego diré, la razón de causar. Sin embargo, hay que afirmar que, comparándose la acción con el agente a modo de una forma, no es ilegítima la explicación de la naturaleza del agente por el orden a la acción; mas Aristóteles se valió de la palabra *mutación,* porque nos es más conocida, para que mediante ella lleguemos a comprender en cualquier realidad la emanación o dependencia respecto de aquel principio del que recibe el ser. Por eso, aunque la razón propia de la acción y su distinción respecto del agente y del efecto sea, como luego veremos, más oscura, sin embargo, por el momento basta entender por acción la emanación o dependencia del efecto respecto de su causa extrínseca, de la que recibe el ser; en efecto, expresándose de este modo en sentido confuso y general, es clarísimo que en el efecto se da una dependencia o emanación respecto de su principio, sea cual sea el concepto de esa dependencia o emanación.

6. Por tanto, aunque la acción no sea un efecto del agente, sin embargo, por ser vía hacia el efecto, o dependencia del efecto respecto del agente, queda suficientemente comprendido o explicado el efecto en la acción misma. Pues lo mismo da decir que la causa eficiente es el principio primero de donde procede una acción, que decir que es de donde procede el efecto mediante la acción, o sea que es un principio del que brota o depende el efecto mediante la acción. En esto se deja entender también perfectamente la diferencia entre esta causa y las otras, pues la materia y la forma, hablando en rigor, no causan mediante la acción, sino mediante la unión formal e intrínseca; el fin, a su vez,

5. *Qualiter in illa non sit inclusum definitum.*— Nascitur vero inde alia difficultas, quia videtur hoc modo definitum poni quodammodo in definitione; erit enim causa efficiens, iuxta expositionem datam, principium per se a quo primo est actio; aeque autem obscurum est quid sit actio; immo fere est idem et eadem expositione indiget, nam actio et effectio idem sunt; unde efficiens vel agens ab actione dicitur; definire ergo efficiens per actionem est idem per idem vel obscurum per obscurius declarare. Adde causam per effectum definiendam esse, cum sint correlativa; actionem autem non esse effectum causae efficientis, sed rationem causandi, ut infra dicam. Dicendum tamen est, cum actio comparetur ad agens per modum formae, non male rationem agentis per ordinem ad actionem declarari; at Aristoteles usus est nomine *mutationis,* quia nobis est notior, ut per illam intelligamus in unaquaque re emanationem seu dependentiam ab illo principio a quo esse recipit. Unde, quamvis propria ratio actionis et distinctio eius ab agente et ab effectu obscurior sit, ut postea videbimus, in praesenti tamen satis est per actionem intelligere emanationem ac dependentiam effectus a sua causa extrinseca a qua esse recipit: nam hoc modo, confuse et generatim loquendo, notissimum est dari in effectu dependentiam seu emanationem a suo principio, quidquid illa dependentia vel emanatio sit.

6. Quocirca, quamvis actio non sit effectus agentis, tamen, quia est via ad effectum seu dependentia effectus ab agente, satis in ipsa actione comprehenditur vel indicatur effectus. Perinde enim est dicere efficientem causam esse primum principium unde est actio ac dicere unde est effectus, media actione, seu esse principium a quo effectus profluit seu pendet per actionem. In quo recte etiam significatur differentia inter hanc causam et alias, nam materia et forma, per se loquendo, non causant media actione, sed per formalem et intrinsecam unionem; finis vero solum causat per metaphoricam mo-

en cuanto es fin, sólo causa mediante una moción metafórica; en cambio el eficiente causa mediante una acción propia que de él procede. Y en esto queda también incluido el que esta causa no confiere al efecto su ser proprio, formal, sino otro que emana de él mediante la acción, en lo cual se diferencia de la causa formal y material por causar éstas su efecto dándole su propia entidad, llamándoselas, por lo mismo, causas intrínsecas; en cambio, la causa eficiente es extrínseca, es decir, no comunica al efecto su ser propio y —por así decirlo— individual, sino otro que brota y emana realmente de dicha causa mediante la acción. Quedan, pues, suficientemente claras, por lo dicho, tanto la definición de Aristóteles como la realidad misma, a saber, en qué consiste la causa eficiente y en qué se distingue de los otros géneros de causa, cosas todas que se comprenderán más exactamente al explicar cada uno de los requisitos que concurren en esta causalidad y son necesarios para ella.

SECCION II

Clases de causa eficiente

1. Por ser tan amplio el ámbito del nombre de *causa eficiente,* y por atribuirse a muchas cosas con suma impropiedad y en virtud de cierta analogía imperfecta, mientras que a otras, aunque se atribuya con propiedad, se hace, sin embargo, según diversos modos de causar, por todo ello, antes de avanzar más, en necesario dar de antemano las diversas divisiones de esta causa, para cuya inteligencia es preciso tener ante los ojos la definición dada anteriormente; pues la diferencia en las causas surgirá del diverso modo en que participen de ella.

Causa eficiente esencial y accidental

2. *Diversos modos de causas accidentales.*— Así, pues, puede establecerse la primera división de la causa eficiente en esencial y accidental, la cual fue expuesta por Aristóteles en los lugares citados. Causa esencial es aquella de la que depende directamente el efecto según el ser propio que tiene en cuanto es efecto, del mismo modo que dijo Aristóteles que el estatuario era causa de

tionem, quatenus finis est; at efficiens causat per propriam actionem ab illo dimanantem. Et in hoc etiam includitur hanc causam non dare effectui suum ac proprium formale esse, sed aliud ab eo manans media actione, in quo differt haec causa a formali et materiali, quod hae causant suum effectum dando illi suam propriam entitatem, et ideo causae intrinsecae appellantur; causa vero efficiens est extrinseca, id est, non communicans effectui suum proprium et (ut ita dicam) individuum esse, sed aliud realiter profluens et manans a tali causa media actione. Ex his ergo satis constat tum definitio Aristotelis, tum res ipsa, quid, videlicet, causa efficiens sit, et in quo ab aliis generibus causarum distinguatur; quae omnia exactius intelligentur declarando singula quae ad hanc causalitatem concurrunt ac necessaria sunt.

SECTIO II

Quotuplex sit causa efficiens

1. Quoniam hoc nomen *causae efficientis* latissime patet et impropriissime ac per imperfectam quamdam analogiam multis rebus tribuitur, aliis vero, licet tribuatur proprie, tamen secundum varios causandi modos, ideo, priusquam ulterius procedamus, necesse est varias huius causae divisiones praemittere, ad quas intelligendas opus est prae oculis habere definitionem datam; nam iuxta diversum modum participandi illam erit differentia in causis.

Causa per se efficiens et per accidens

2. *Varii modi causarum per accidens.*— Prima ergo divisio causae efficientis constitui potest in per se et per accidens, quam tradidit Aristoteles in citatis locis. Causa per se est illa a qua directe pendet effectus secundum illud proprium esse quod habet in quantum effectus est, quo modo (ait Aris-

la estatua; y por ser ésta la única causa propiamente y en absoluto, a ella sola estará dedicada toda la disputación siguiente. En cambio la causa accidental, al no ser verdadera causa, sino ser llamada así debido a cierta relación, semejanza o unión con la causa, no puede ser definida con facilidad en una sola descripción común, sino que es explicada de diversos modos. En efecto, a veces se habla de causa accidental por parte de la causa, mientras que a veces se habla de ella por parte del efecto. Por parte de la causa se dice que causa accidentalmente aquello que está accidentalmente unido al principio esencial de causación, cosa que puede ser a veces el sujeto mismo de la forma, la cual es el principio de la acción; en este sentido se dice del agua que calienta accidentalmente por acaecerle al agua estar caliente y, en consecuencia, calentar. *De este modo* —dice Aristóteles— *Policleto es la causa de la estatua.* A veces, empero, hay otra forma distinta unida accidentalmente con otra en el mismo sujeto, digo accidentalmente por lo que se refiere a la capacidad de obrar, prescindiendo de si están unidas necesariamente por otro concepto. En este sentido el músico escribe accidentalmente, y lo blanco calienta, etc. Y añade Aristóteles que este segundo modo es más impropio, o sea más remoto que el primero, ya que la forma concomitante no contribuye absolutamente nada al efecto de la otra; mientras que el sujeto de la forma, por sostener al menos en sí la forma misma, parece que contribuye en algo. Añade, además, que pueden señalarse estas causas accidentales tanto en particular como en general, es decir, en la especie o en el género, por ejemplo: *esto blanco,* o, *lo blanco caliente.* Igualmente pueden ser explicadas en sentido simple o compuesto, por ejemplo: *el músico edifica,* o *el músico Policleto edifica.* Mas estas cosas pertenecen más bien al modo de predicación que al de causación, y, por ser accidentales, pueden multiplicarse hasta el infinito según los diversos modos de concebir y de hablar.

3. *Se responde a una duda.*— Sólo podría dudar alguien, dado que las acciones pertenecen esencialmente a los supuestos, por qué dice Aristóteles que la acción se atribuye accidentalmente al supuesto de la forma. Comienzo por responder que la acción proviene esencialmente del supuesto en cuanto está modificado por una forma determinada, pero que no procede necesariamente de él considerado en sí mismo, y que en este sentido es lo caliente quien ca-

toteles) statuarius est causa statuae; et quia haec sola est proprie et simpliciter causa, fere de sola illa futura est tota disputatio sequens. Causa autem per accidens, cum non sit vera causa, sed per quamdam habitudinem vel similitudinem aut coniunctionem cum causa sic appelletur, non potest commode una communi descriptione definiri, sed variis modis dicitur. Aliquando enim dicitur causa per accidens ex parte causae, aliquando vero ex parte effectus. Ex parte causae id dicitur per accidens causare quod per accidens coniunctum est principio per se causandi, quod interdum est ipsum subiectum formae, quae est principium agendi; et hoc modo aqua dicitur calefacere per accidens, quia accidit aquae quod sit calida et consequenter quod calefaciat. *Et hoc modo* (ait Aristot.) *Polycletus est causa statuae.* Interdum vero est alia forma per accidens alteri coniuncta in eodem subiecto, per accidens (inquam) quod attinet ad vim efficiendi, quidquid sit an alia ratione necessario coniungantur. Et hoc modo musicus per accidens scribit, et album calefacit, etc. Addit vero Aristoteles hunc posteriorem modum esse magis improprium seu magis remotum quam priorem, quia forma concomitans nihil omnino confert ad effectum alterius, subiectum autem formae, cum saltem ipsam formam in se sustineat, aliquid conferre videtur. Addit praeterea posse has causas per accidens, tam in particulari quam in communi, id est, in specie seu genere, assignari, ut *hoc album,* aut *album calefacit.* Item posse simpliciter vel composite explicari, ut *musicus aedificat,* vel *Polycletus musicus aedificat.* Sed haec magis pertinent ad modum praedicandi quam causandi, et cum sint per accidens, in infinitum possunt multiplicari iuxta varios modos concipiendi et loquendi.

3. *Dubio satisfit.*— Solum potest quis dubitare, cum actiones per se sint suppositorum, cur dicat Aristoteles actionem per accidens tribui supposito formae. Respondeo primum actionem per se esse a supposito quatenus affectum est tali forma, non vero

lienta esencialmente y no el agua. Además añado todavía que la acción es atribuida accidentalmente al supuesto cuando la capacidad de obrar está también accidentalmente en él, como en el ejemplo dicho, ya que en este caso en el supuesto mismo despojado de todo no se contiene en modo alguno la capacidad de obrar, hasta tal punto que la acción se une con él completamente *per accidens.* Mas si la capacidad de obrar está esencialmente en el supuesto, aunque se considere al supuesto mismo desprovisto de todo, no será llamado causa accidental de la acción, sino esencial, y de esta suerte juzgo que se trata de causas esenciales en estos casos: *el sol ilumina, el fuego calienta,* de acuerdo con el cuarto modo de predicación esencial, tomado del lib. I de los *Analíticos Segundos,* c. 4, por contener el fuego radical y virtualmente la razón propia de dar calor. Se objetará: luego también es esencial: *el hombre hace la estatua,* cosa que está en contra de Aristóteles. Algunos responden que ésa no es una proposición esencial, porque no es necesaria, sino contingente. Pero esto nada tiene que ver con la causalidad esencial, o, lo que es lo mismo, con el cuarto modo de predicación esencial, puesto que tampoco estas proposiciones son necesarias: *el músico canta, lo cálido calienta,* y, sin embargo, son esenciales según el cuarto modo. Por tanto, en lo que a la causalidad atañe, yo juzgo que son esenciales éstas: *el animal se mueve, el hombre razona, habla,* etc.; mientras que creo que aquella otra: *el hombre hace una estatua* es más bien accidental, porque aunque ese arte no pueda estar más que en el hombre (prescindo de las inteligencias), sin embargo, es absolutamente accidental al hombre, de donde resulta que el hombre considerado en absoluto no incluye tal arte, a no ser en una potencia muy remota.

4. *Cuál es la causa accidental por parte del efecto.*— Suelen también señalarse a veces causas accidentales por parte del efecto, esto es, por parte de aquello que adviene al efecto esencial, y de este modo la misma causa esencial de algún efecto es causa accidental de aquello que está unido con el efecto esencial, de la manera que el movimiento es causa del calor, como lo cálido causa de lo negro. En este sentido se dice también que las cosas que suceden por azar o fortuitamente tienen causa accidental, como el que uno que está cavando encuentre un tesoro. Mas en este género de causas accidentales hay que advertir, en primer lugar, que se le llama accidental al efecto algunas veces respecto

necessario secundum se, et ita calidum per se calefacit, non vero aqua. Addo vero deinde tunc actionem per accidens tribui supposito quando vis agendi per accidens etiam illi inest, ut in exemplo dicto, quia tunc in ipso supposito nude sumpto nullo modo continetur vis agendi, et ita omnino per accidens illi coniungitur actio. At vero si vis agendi per se insit supposito, etiam si suppositum ipsum nude proferatur, non dicetur causa per accidens sed per se actionis, et ita censeo has esse per se: *sol illuminat, ignis calefacit,* iuxta quartum modum dicendi per se, ex I Poster., c. 4, quia ignis radicaliter et virtute includit propriam rationem calefaciendi. Dices: ergo haec est per se: *homo facit statuam,* quod est contra Aristotelem. Respondent aliqui illam propositionem non esse per se, quia non est necessaria, sed contingens. At hoc nihil refert ad causalitatem per se seu (quod idem est) ad quartum modum dicendi per se; nam etiam hae propositiones non sunt necessariae: *Musicus canit, calidum calefacit,* et tamen sunt per se quarto modo. Unde quod ad causalitatem attinet, ego censeo has esse per se: *animal se movet, homo ratiocinatur, loquitur,* etc.; illa vero: *homo facit statuam* magis est per accidens, quia etsi ars illa non possit esse nisi in homine (intelligentias omitto), tamen simpliciter accidit homini, unde homo simpliciter dictus non includit artem illam nisi in potentia valde remota.

4. *Causa per accidens ex parte effectus, quae.*— Solet etiam interdum assignari causa per accidens ex parte effectus, id est, respectu eius quod accidit effectui per se, atque hoc modo ipsamet causa per se alicuius effectus est causa per accidens eius quod coniungitur effectui per se, quomodo motus est causa caloris aut calidum causa nigri. Hoc etiam modo ea quae casu vel fortuito eveniunt dicuntur habere causam per accidens, ut quod fodiens quis inveniat thesaurum. Est autem in hoc genere causarum per accidens advertendum primo, interdum effectum appellari per accidens respectu concursus aliquarum causarum,

del concurso de ciertas causas, por más que, supuesto dicho concurso, ese efecto se siga esencialmente de tal causa; como, por ejemplo, el que, al caer una piedra, suceda que Pedro camine por allí es accidental; sin embargo, supuesto ese concurso, el que la piedra le hiera con su fuerza y le produzca una herida determinada, es ya un efecto que dimana esencialmente de la fuerza activa concreta de la piedra, y por eso no se dirá en este caso que la piedra es causa accidental de dicho efecto, sino que lo es respecto de aquel concurso o incluso respecto de la intención de quien movió la piedra. Mas de los efectos accidentales en este sentido nos ocuparemos luego más extensamente al tratar de la casualidad y del azar. Hay que advertir además que cuando se llama accidental a un efecto por el hecho de estar unido a un efecto esencial, puede llamársele accidental de dos maneras. La una, sólo por relación a la intención del agente; la otra, por relación también con la acción misma y con la conexión de un efecto con otro. Acontece, efectivamente, que un efecto no sólo cae fuera de la intención del agente, sino que tampoco está vinculado en modo alguno a su acción, como por ejemplo, el que uno que está cavando la tierra encuentre un tesoro. Y en estos casos se trata con toda propiedad de causas y efectos accidentales. A veces, en cambio, un efecto está por su naturaleza vinculado con otro, aunque caiga fuera de la intención del agente, como por ejemplo, la corrupción de una cosa está necesariamente unida en virtud de la naturaleza con la generación de otra, estando, sin embargo, fuera de la intención del agente natural, y por esta razón suele llamarse el efecto accidental, aunque no tan propiamente y en absoluto como en el caso anterior, ya que, en cuanto está necesariamente vinculado, en cierto modo es esencial. La señal de esto la tenemos en que respecto de él puede darse ciencia y demostración. Más aún, por cuanto la privación de una forma contraria viene a ser como un medio necesario en el género de la disposición para la introducción de otra forma, puede decirse que dicho efecto no está completamente fuera de la intención del agente; puesto que, aunque no se lo pretenda en sí mismo, cae sin embargo en cierto modo dentro de la intención debido al fin principal, y, por tanto, en lo que a la cuestión presente atañe, a semejantes efectos no los contamos entre los que provienen de una causa accidental. Por eso, todos los que son de este

quamvis, supposito illo concursu, talis effectus per se manet a tali causa; ut, verbi gratia, quod cadente lapide contingat Petrum illac incedere, accidentaiium est; tamen, supposito illo concursu, quod lapis sua vi percutiat et tale vulnus efficiat, effectus est per se proveniens a tali vi activa lapidis, et ideo tunc non dicetur lapis causa per accidens illius effectus, nisi respectu illius concursus vel etiam respectu intentionis moventis. Sed de his effectibus hoc modo per accidens dicemus inferius plura, tractando de casu et fortuna. Rursus est advertendum, quando effectus dicitur per accidens, eo quod coniungitur effectui per se, dupliciter dici posse per accidens. Uno modo, respectu solius intentionis agentis; alio modo, etiam respectu ipsius actionis et connexionis unius effectus cum alio. Contingit enim unum effectum non solum esse praeter intentionem agentis, sed etiam nullo modo esse connexum cum actione eius, ut quod fodiens terram inveniat thesaurum. Et tunc est propriissime causa et effectus per accidens. Interdum vero unus effectus ex natura rei est connexus cum alio, quamvis sit praeter intentionem agentis, ut verbi gratia, corruptio unius ex natura rei necessario coniuncta est cum generatione alterius, est tamen praeter intentionem agentis naturalis, et hac ratione solet etiam dici effectus per accidens, non tamen ita proprie et simpliciter sicut prior; nam, quatenus est necessario connexus, est aliquo modo per se. Cuius signum est quod de illo esse potest scientia et demonstratio. Immo, quatenus in genere dispositionis privatio formae contrariae est quasi medium necessarium ad introducendam aliam formam, dici potest ille effectus non esse omnino praeter intentionem agentis; quia, licet non sit propter se intentus, est tamen aliquo modo intentus propter principalem finem, et ideo, quod ad praesens attinet, non computamus huiusmodi effectus inter eos qui sunt a causa per accidens. Unde omnes qui huiusmodi sunt

tipo, o consisten más bien en una figura de predicación que en un tipo de causalidad, como cuando se dice: *el médico sana al músico,* clase a la que pertenecen casi todos los ejemplos aducidos en el primer miembro; o se reducen ciertamente a la casualidad y al azar, de que nos ocuparemos luego.

5. *Si son causas accidentales las condiciones requeridas para obrar.*— Además de estos dos modos suelen contarse también entre las causas accidentales ciertas condiciones necesarias para obrar, las cuales no influyen esencialmente en el efecto o acción, así por ejemplo, la contigüidad del agente con el paciente, la supresión de algún impedimento, y cualquier otra semejante, la cual suele llamarse condición *sine qua non.* Sin embargo, aunque ésta sea accidental respecto de la causalidad propia y directa, no obstante, en cuanto a la necesidad física y en cuanto puede ser objeto de ciencia, es en cierto modo esencial, y por eso se ha de tratar especialmente más abajo de estas condiciones necesariamente exigidas. Advierto únicamente que, puesto que esta condición *sine qua non* conviene con el principio esencial de la acción en que es necesariamente exigida, a veces no es fácil discernir de cuál de los dos modos concurre a la acción una disposición o propiedad, a saber, si como principio esencial o sólo como condición *sine qua non.* Por eso a veces puede esto conocerse acudiendo a una razón general o al modo de tal propiedad, igual que nos damos cuenta fácilmente de que la contigüidad es solamente una condición por consistir únicamente en una relación o modo de presencia, cosas que no son activas en virtud de su género, y del mismo modo concluimos que la figura o la densidad no son principios esenciales de las acciones, sino que son a lo más condiciones exigidas para algunas acciones o para la rapidez y modalidad de las mismas. A veces, empero, esto es más oscuro y hay que averiguarlo acudiendo a alguna razón especial de aquella realidad que está en litigio, según acaece en la vulgar cuestión de si el conocimiento del objeto es sólo condición necesaria para que el apetito produzca su movimiento, o si es también principio esencial coproductor; pues resulta difícil decidirse por motivos ciertos en favor de cualquiera de ambas partes, debiendo valernos, por tanto, de conjeturas especiales tomadas de la propia materia. No obstante, hay que hacer aquí dos observaciones ge-

vel consistunt magis in figura praedicationis quam in causalitate, ut cum dicitur: *medicus sanat musicum,* cuiusmodi fere sunt omnia exempla posita in priori membro, vel certe reducuntur ad casum et fortunam, de quibus infra.

5. *Conditiones requisitae ad agendum, an sint causae per accidens.*— Praeter hos duos modos solent etiam inter causas per accidens numerari conditiones quaedam necessariae ad agendum, quae per se non influunt in effectum vel actionem, ut est propinquitas agentis ad passum, ablatio alicuius impedimenti et quaelibet alia similis, quae vocari solet conditio sine qua non. Verumtamen haec, licet sit per accidens respectu propriae et directae causalitatis, tamen quoad physicam necessitatem et quatenus sub scientiam cadere potest, est quodammodo per se, et ideo de his conditionibus necessario requisitis peculiariter inferius dicendum erit. Solum adverto, quoniam huiusmodi conditio sine qua non cum principio per se actionis in eo convenit quod est ex necessitate requisita, interdum non esse facile ad discernendum utro modo aliqua dispositio seu proprietas rei concurrat ad actionem, an, scilicet, ut principium per se, an solum ut conditio sine qua non. Et ideo aliquando id cognosci potest ex generali ratione aut modo talis proprietatis, ut facile intelligimus propinquitatem esse tantum conditionem, quia solum est aut relatio aut modus praesentiae, quae ex suo genere non sunt activa, et eodem modo ratiocinamur figuram aut densitatem non esse principia per se actionum, sed ad summum esse conditiones requisitas ad aliquas actiones vel ad velocitatem et modum earum. Aliquando vero id est obscurius et ex speciali aliqua ratione eius rei de qua est quaestio id venandum est, ut accidit in illa vulgari quaestione an cognitio obiecti sit solum conditio necessaria ut appetitus efficiat suum motum, vel sit etiam principium per se coefficiens; vix enim potest ex certa ratione alterutra pars definiri, et ideo peculiaribus coniecturis ex propria materia sumptis utendum est. Duo tamen hic generatim advertenda occurrunt. Unum est, quandocumque experimen-

nerales. La una es que, siempre que nos consta por experiencia que una propiedad es necesaria para la acción y no puede explicarse por otro concepto la razón suficiente de esa necesidad, si no es acudiendo a la causalidad propia y esencial, en este caso no hay que acudir a la condición *sine qua non*, sino que esto es indicio suficiente de una causalidad eficiente esencial; y hay un ejemplo magnífico de esto en la necesidad de la especie impresa para ver, necesidad que no se descubre en modo alguno como suficiente si no se da por supuesta la eficiencia esencial, y, por tanto, no se afirmará legítimamente que se trata de una condición *sine qua non*. Empero en los casos en que sin eficiencia esencial se puede dar razón suficiente de la necesidad de tal condición, se llegará a comprender con facilidad que se trata únicamente de una condición *sine qua non*, sobre todo si se descubre por otro concepto en la causa una fuerza distinta suficientemente proporcionada para que se la pueda pensar como suficiente para influir en la acción, y acaso esto es lo que sucede en el referido ejemplo del conocimiento requerido para el apetito elícito, del que nos ocuparemos en otra parte. Baste con esto acerca de la primera división.

La causa física y la causa moral

6. *Qué se entiende por el nombre de causa física.— De qué causa moral tratamos aquí.— Doble modo de obrar de la causa física.—* En segundo lugar, puede dividirse la causa eficiente en física y moral. Por causa física no se entiende en este lugar la causa corporal o natural que obra mediante el movimiento corpóreo y material, sino que se la entiende más universalmente como la causa que influye verdadera y realmente en el efecto; porque, igual que decíamos más arriba que «naturaleza» quiere significar a veces cualquier esencia, del mismo modo se le llama alguna vez influjo físico a aquel que se produce mediante una verdadera causalidad real, propia y esencial, y de este modo también Dios al crear es causa física, y el ángel mientras produce un movimiento, bien en el cielo, bien también en sí mismo, y el entendimiento mientras produce la intelección, y la voluntad la volición, y así en los demás casos. A su vez, se puede llamar a la causa moralmente eficiente de dos maneras: pues se llama algunas veces causa moral sólo por el hecho de obrar libremente, y en

to constat aliquam proprietatem esse necessariam ad actionem et aliunde non potest sufficiens ratio illius necessitatis reddi, nisi ex propria et per se causalitate, tunc non esse confugiendum ad conditionem sine qua non, sed illud esse sufficiens signum alicuius efficientiae per se; cuius optimum exemplum est in necessitate speciei impressae ad videndum, quae nulla sufficiens intelligi potest nisi posita efficientia per se, et ideo non recte dicetur illa esse conditio sine qua non. At vero, quando sine efficientia per se reddi potest sufficiens ratio necessitatis talis conditionis, facile intelligi poterit illam tantum esse conditionem sine qua non, maxime si aliunde est in causa alia virtus satis proportionata ut intelligatur esse sufficiens ad influendam actionem, et fortasse ita contingit in dicto exemplo de cognitione ad appetitum elicitum requisita, de quo alias; et hactenus de prima divisione.

Causa physica et moralis

6. *Quid hic nomine causae physicae.— Causa moralis quae in proposito.— Duplex modus agendi causae physicae.—* Secundo, dividi potest causa efficiens in physicam et moralem. Causa physica hoc loco non sumitur pro causa corporali seu naturali agente per motum corporeum et materialem, sed universalius sumitur pro causa vere ac realiter influente in effectum; nam, sicut dicebamus superius naturam interdum significare quamcumque essentiam, ita influxus physicus aliquando vocatur ille qui fit per veram causalitatem realem, propriam ac per se, et hoc modo et Deus est causa physica dum creat, et angelus dum efficit motum, vel in caelo vel etiam in seipso, et intellectus dum efficit intellectionem, et voluntas volitionem, et sic de caeteris. Causa vero moraliter efficiens dupliciter dici potest. Aliquando enim dicitur causa moralis solum

este sentido la causa moral no se distingue completamente de la causa física entendida en su acepción general, tal como la hemos explicado, sino que se distingue de la causa física que obra natural y necesariamente; efectivamente cuando la voluntad ama libremente, en este sentido es causa verdadera y física de su amor, al que, sin embargo, causa moral o libremente. En otro sentido se entiende la causa moral como absolutamente distinta de la física, y se llama así aquella causa que no produce de suyo verdaderamente, mas se porta moralmente de tal manera que le es imputable el efecto; de este modo se le llama causa moral al que aconseja, al que suplica, o al que, pudiendo y debiendo, no impide. Nosotros tomamos la causa moral en este segundo sentido, de suerte que se llame causa física a la que produce verdaderamente, y moral a la que produce sólo imputativamente. De aquí resulta que, considerando esto en un plano físico o metafísico, esta división queda reducida a la primera en que se dividía la causa en esencial y accidental. Puesto que la causa que produce en verdad físicamente sólo puede ser la causa esencial; en cambio la causa que produce sólo moral o imputativamente, considerada de modo físico, no es más que causa accidental, puesto que no influye esencial y verdaderamente. Por eso se trata siempre o de una causa que no impide, aunque pueda y deba hacerlo, o de una causa que aplica la causa esencial, o que la estimula, bien con el consejo, bien con ruegos, bien a modo de mérito, e incluso algunas veces mediante el movimiento local, como cuando uno aplica el fuego a una casa. Porque, aunque sea la causa física esencial de aquel movimiento de combustión, sin embargo, es sólo causa accidental. Mas a esta causalidad, que es accidental en el plano físico, se la reputa como esencial en el plano moral e imputativo. Así, pues, respecto de la causa moral entendida de este modo, nada nos queda que decir, porque, en cuanto es físicamente accidental, no es objeto de ciencia; y en cuanto es esencial en el plano moral, su consideración corresponde a la ciencia moral, no a la metafísica. A su vez la causa física y verdadera puede tener un doble modo de acción, a saber, natural o libremente, es decir, necesaria o contingentemente, y de estos dos modos de acción nos ocuparemos luego, puesto que pertenecen sobre todo a la explicación ya de las perfecciones y naturalezas de las diversas causas, ya también de la serie y cone-

quia libere efficit, et hoc modo causa moralis non omnino condistinguitur a physica generatim sumpta, ut a nobis explicata est, sed distinguetur a physica naturaliter ac necessario agente; sic enim voluntas dum libere amat, vera et physica causa est sui amoris, quem tamen moraliter seu libere efficit. Alio vero modo sumitur causa moralis ut distinguitur omnino a physica, et dicitur de illa causa quae per se non vere efficit, moraliter tamen ita se gerit ut ei imputetur effectus; quomodo causa consulens, aut rogans, aut non impediens cum possit ac debeat, dicitur causa moralis. Atque hoc posteriori modo nunc sumimus moralem causam, ita ut causa physica dicatur quae vere efficit, moralis, quae tantum imputative. Quo fit ut, physice seu metaphysice haec considerando, divisio haec revocetur ad priorem de causa per se et per accidens; nam causa vere efficiens physice solum dicitur de causa per se; causa autem quae moraliter tantum seu imputative causat, physice considerata, tantum est causa per accidens, cum per se ac vere non influat. Unde semper est aut causa non impediens, cum possit ac debeat, aut causa applicans causam per se vel inducens illam, sive per consilium, sive per preces, sive per modum meriti, sive interdum etiam per localem motum, ut cum quis applicat ignem domui; nam, licet sit causa per se physica illius motus combustionis, tamen solum est causa per accidens. Haec vero causalitas, quae physice est per accidens, moraliter et imputative reputatur per se. De causa ergo morali hoc modo sumpta, nihil amplius a nobis dicendum est, quia, quatenus est per accidens physice, non cadit sub scientiam; quatenus vero est per se in genere moris ad scientiam moralem spectat eius consideratio, non ad metaphysicam. Causa autem physica ac vera duplicem potest habere agendi modum, scilicet, vel naturaliter vel libere, seu necessario vel contingenter, et de his duobus modis agendi dicemus inferius, quia maxime pertinent ad explicandas tum perfectiones et naturas diversarum

xión de los efectos del universo y del modo de influir o de concurrir la causa primera con las causas segundas; por lo que atañe a la moralidad propia de los actos libres en cuanto son libres, su estudio no corresponde a la presente ciencia, sino a la filosofía moral, o mejor a la teología divina.

Primera explicación sobre la causa principal e instrumental

7. En tercer lugar, la verdadera y propia causa eficiente se divide en principal e instrumental, siendo el uso de estas palabras muy ambiguo y equívoco, razón por la cual habrá que explicar diligentemente su significación. Suele llamarse causa principal a aquella a la que propia y absolutamente se atribuye la acción. Mas esta descripción no explica suficientemente el concepto; en primer lugar, porque la forma de una cosa, como el alma, por ejemplo, es en cierto modo causa, y no es instrumental, como es evidente; luego si esta división es adecuada, está contenida en la causa principal, y, sin embrago, la acción no se le atribuye con propiedad, porque el alma, según dijo Aristóteles, propiamente no hila; luego esa descripción no conviene a toda causa principal. Hay, pues, según explica el argumento expuesto, una causa principal que opera, y otra que es el principio principal de la operación, a las que suele llamarse *causa principal ut quod* y *ut quo;* y la descripción hecha conviene a lo más a la primera causa, pero no a la segunda. Y lo que es más, cabe objetar todavía que la descripción hecha no conviene a toda causa *ut quod,* sino que conviene sólo a la causa próxima y particular, mas no a la universal y primera. Pues, como se echará de ver luego, la causa eficiente principal se divide en primera y segunda, es decir, en próxima y universal, y las dos son causa principal; mejor, es más principal la primera que la segunda, y sin embargo el efecto no se le atribuye absoluta y propiamente a la primera, sino a la segunda; pues cuando el hombre camina, ve, o entiende, no se dice que Dios camina, ve o entiende, aunque tenga en esos movimientos una influencia más principal que el hombre. Pero esta objeción no nos pone en mucho aprieto, porque en realidad los efectos de las causas segundas pueden atribuirse a la primera con verdad y propiedad, ya que *ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios, que da el incremento.*

causarum, tum etiam seriem et connexionem effectuum universi et modum influendi seu concurrendi primae causae cum secundis; de moralitate autem quae actibus liberis convenit, quatenus liberi sunt, non spectat consideratio ad praesentem scientiam, sed ad moralem philosophiam vel potius ad divinam theologiam.

De causa principali et instrumentali prima expositio

7. Tertio dividitur causa efficiens vera ac propria in principalem et instrumentalem, quorum verborum usus solet esse valde ambiguus et aequivocus, quare diligenter explicanda est eorum significatio. Causa principalis dici solet ea cui proprie et simpliciter attribuitur actio. Verum haec descriptio non satis rem declarat; primo quidem, quia forma rei, ut anima, verbi gratia, est aliquo modo causa, et non instrumentalis, ut constat; ergo, si divisio illa est adaequata, continetur sub causa principali, et tamen illi proprie non tribuitur actio, quia anima, ut Aristoteles dixit, proprie non net; ergo illa descriptio non convenit omni causae principali. Haec enim causa principalis, ut ratio facta declarat, alia est quae operatur, alia quae est principium principale operandi, quae solent dici *causa principalis ut quod* et *ut quo;* descriptio autem data convenit ad summum priori causae, non vero posteriori. Immo ulterius obiici potest quod non omni causae *ut quod* conveniat illa descriptio, sed soli causae proximae et particulari, non vero universali et primae. Ut enim inferius constabit, causa efficiens principalis in primam et secundam seu proximam et universalem dividitur, et utraque est causa principalis; immo principalior est prima quam secunda, et tamen simpliciter et proprie non attribuitur effectus primae, sed secundae; cum enim homo ambulat, videt aut intelligit, non dicitur Deus ambulare, videre aut intelligere, quamvis principalius efficiat motus illos quam homo. Sed haec obiectio non multum urget, nam revera possunt effectus causarum secundarum proprie et vere attribui primae, quia *neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum*

Por eso, aunque sea la tierra la que germina yerba verdegueante, sin embargo se atribuye a Dios *el producir heno para las bestias y yerba para la servidumbre del hombre,* y el formar el feto en el útero y, finalmente, el realizar todas nuestras obras, según expondremos luego más ampliamente. Luego el que las denominaciones de ver, etc., no se atribuyan a Dios, es porque no están tomadas de la pura eficiencia, sino más bien de la información y recepción del movimiento o acto realizado. Efectivamente, no se dice que ve el que de cualquier manera produce la visión, sino el que de tal suerte la produce, que queda informado por ella; más aún, esta denominación se toma principalmente de esta segunda relación, hasta tal punto que si pudiese permanecer sin la eficiencia, o al menos sin la eficiencia principal, habría bastante para tal denominación. En consecuencia, no hay duda de que a toda causa principal que opera «ut quod» puede atribuírsele con verdad y propiedad el efecto atendiendo únicamente a la pura eficiencia.

8. *Si la denominación absoluta de agente es atribuible al instrumento.*— Mayor dificultad se ofrece por el hecho de no parecer que esto sea propio de la causa principal, ya que a veces se atribuye a la instrumental, como se ve en los ejemplos teológicos. En efecto, se dice que el hombre consagra, absuelve, etc., aunque sólo haga esto instrumentalmente; y en las cosas físicas se dice del semen que dispone propiamente la materia y que mediante esa disposición produce la generación. El motivo parece estar en que tal denominación se atribuye propiamente al supuesto que opera, y, por tanto, si acaece que el instrumento es un supuesto que opera por sí de algún modo, puede también atribuírsele la acción. En efecto, si se dice del agua propia y absolutamente que produce calor, aunque sea sólo como causa *per accidens,* sólo por el hecho de ser el supuesto que sustenta el principio productor de calor, ¿qué tiene de extraño el que se atribuya la acción al hombre o a otro supuesto, por más que posea únicamente capacidad instrumental de operación? Mas a esto cabe decir que esta denominación nunca se atribuye a la causa, a no ser en virtud de alguna principalidad —valga la expresión— que posea en tal operación; por ejemplo, se atribuye al hombre el consagrar o el absolver, etc., porque en la realización de las acciones externas mediante las cuales se obtienen esos efectos, ope-

dat, Deus. Unde, licet terra germinet herbam virentem, Deo tamen tribuitur quod *producat faenum iumentis et herbam servituti hominum,* et quod formet faetum in utero, ac denique quod omnia opera nostra operetur, ut inferius latius dicemus. Quod ergo illae denominationes videndi, etc., non tribuantur Deo, ideo est quia non sunt desumptae ex pura efficientia, sed magis ex informatione et receptione motus aut actus effecti. Non enim dicitur videre qui utcumque facit visionem, sed qui ita facit ut ea informetur; immo ab hac posteriori habitudine praecipue sumitur illa denominatio, adeo ut si illa manere posset sine efficientia, vel saltem sine efficientia principali, ad illam denominationem sufficeret. Igitur non est dubium quin effectus quoad puram efficientiam omni principali causae operanti ut quod vere ac proprie attribui possit.

8. *Agentis absoluta denominatio an instrumento tribuatur.*— Maiorem difficultatem ingerit quia non videtur hoc proprium causae principalis, nam interdum attribuitur instrumentali, ut patet exemplis theologicis; homo enim dicitur consecrare, absolvere, etc., quamvis solum instrumentaliter hoc faciat; et in physicis semen dicitur proprie disponere materiam et mediante illa dispositione generationem efficere. Et ratio esse videtur quia illa denominatio proprie tribuitur supposito operanti, et ideo, si contingat instrumentum esse suppositum aliquo modo per se operans, illi etiam potest attribui actio. Etenim, si aqua proprie et simpliciter dicitur calefacere, etiamsi tantum sit causa per accidens, solum quia est suppositum sustentans principium calefaciendi, quid mirum quod homini vel alteri supposito tribuatur actio, etiamsi solam vim instrumentalem operandi habeat? Sed ad hoc dici potest hanc denominationem nunquam attribui causae nisi ratione alicuius principalitatis (ut sic dicam) quam in tali operatione habet; ut homini attribuitur quod consecret vel absolvat, etc., quia in exercendis actionibus externis per quas illi effectus fiunt operatur ut causa principalis et

ra como causa principal y por realizarlas como dueño de sus acciones. Del semen, en cambio, no se dice que genere propiamente, ni tampoco que organice o disponga propiamente la materia, a no ser en cuanto mediante su propia virtud puede realizar algo previo, en lo que se porta como agente principal. Finalmente, del agua no se dice que calienta esencialmente, sino accidentalmente, no teniendo, por tanto, nada que ver con la cuestión, ya que aquí tratamos de la atribución esencial. Y esa misma denominación accidental tiene su fundamento en el hecho de que el agua se porta como operante principal en la razón de subsistente y de sustentante del principio productor de calor. Así, pues, hablando en absoluto, es propio de la causa principal el que se le atribuya la acción y el efecto. Esto podría acomodarse proporcionalmente al agente «quod» y al principio de obrar «quo», a aquél en cuanto operante, a éste en cuanto razón principal del operar. Puede añadirse todavía que se denomina en absoluto causa principal a la causa operante «ut quod», mientras que al principio se le denomina sólo reductiva y relativamente. Basta, por lo mismo, que se le aplique también de igual modo la descripción. En este sentido, pues, es defendible aquella definición, aunque en ella no se explica la razón propia en virtud de la cual se le atribuye el efecto absolutamente a la causa principal, siendo así que en esto parece consistir precisamente la razón propia de la causa principal.

Segundo modo

9. En otro sentido suele llamarse causa principal a la que influye en el efecto con su virtud propia; o de otra manera, a la que influye con virtud suficiente, es decir, a la que es suficiente con el concurso debido para producir el efecto. Sin embargo, no parece que quede explicada suficientemente de ninguno de estos modos la razón propia y adecuada de esta causa. Porque el influir con virtud propia en el efecto no sólo conviene a la causa principal, sino también a la instrumental, sobre todo en los instrumentos naturales, dejando aparte los otros. Pues el calor natural, que es el instrumento para convertir el alimento en sustancia del que se alimenta, tiene fuerza natural e innata para esa acción, y de igual manera el calor del fuego, si es el instrumento natu-

quia illa eadem operatur ut dominus suarum actionum. Semen autem non dicitur proprie generare, nec etiam proprie organizare aut disponere materiam nisi in quantum propria virtute potest aliquid praevium efficere, in quo se gerit ut agens principale. Denique aqua non dicitur per se calefacere, sed per accidens, et ideo non est ad rem, quia hic agimus de attributione per se. Et illa eadem denominatio per accidens fundamentum habet in eo quod aqua in ratione subsistentis et sustentatis principium calefaciendi se gerit ut principale operans. Sic igitur, simpliciter loquendo, proprium est principalis causae quod ei tribuantur actio et effectus. Et posset hoc cum proportione accommodari agenti quod et principio agendi quo, illi ut operanti, huic ut principali rationi operandi. Et addi etiam potest causam principalem absolute dici de causa operante ut quod, de principio autem nonnisi reductive et secundum quid; ideoque satis esse ut illi eodem modo accommodetur descriptio. In hunc ergo modum sustineri potest illa definitio, quamvis in ea non explicetur propria ratio ob quam causae principali simpliciter tribuitur effectus, cum tamen in eo consistere videatur propria ratio causae principalis.

Secundus modus

9. Aliter ergo dici solet causa principalis illa quae propria virtute influit in effectum; vel aliter, quae sufficienti virtute influit, seu quae cum concursu sibi debito sufficiens est ad producendum effectum. Nullo tamen ex his modis videtur sufficienter declarari propria et adaequata ratio huius causae. Nam propria virtute influere in effectum non solum principali causae convenit, sed etiam instrumentali, praesertim in naturalibus instrumentis, quidquid sit de aliis. Calor enim naturalis, qui est instrumentum ad convertendum alimentum in

ral para la introducción de la forma sustancial del fuego, posee una virtud propia e intrínseca para tal acción instrumental. En efecto, ni puede obrar sin capacidad proporcionada, ni la posee como algo extrínseco o adventicio; luego la posee como innata y propia. Y si se dice que posee ciertamente la capacidad, pero que es instrumental, esto es precisamente lo que investigamos, a saber, qué es lo que le falta para la razón de principio principal, dado que se demostró que operaba por virtud propia; y tampoco parece necesario lo que se añadía en segundo lugar a propósito de la virtud suficiente. Primeramente, porque igual que el calor solo no basta para introducir la forma de fuego, del mismo modo tampoco basta la sola forma sin calor; luego, por la misma razón, la forma no será principio suficiente. Además, porque la causa principal ha de ser ulteriormente dividida en total y parcial, y ambas se distinguen de la instrumental; mas la causa parcial no opera con virtud suficiente; luego no es legítimo que se la distinga de la instrumental por esto. Asimismo, cuando se dice que la capacidad de la causa principal debe ser suficiente, o se entiende la suficiencia en cualquier género u orden de causa eficiente, y esto es falso; de lo contrario ninguna causa segunda sería principal, porque ninguna es absolutamente suficiente; más aún, ni la causa primera cuando concurriese con la segunda obraría como causa principal, ya que en estos casos no opera como suficiente por sí sola. Empero si se entiende la suficiencia en su género determinado, también la causa instrumental es suficiente en su orden; luego la razón propia de causa principal no queda suficientemente explicada por esto. Finalmente, lo que se añade a propósito del concurso debido, en nada contribuye a la explicación, ya porque la necesidad del concurso no conviene a toda causa principal, sino sólo a la segunda; ya también porque el concurso no se debe únicamente a la causa principal, sino también a la instrumental; en efecto, al calor se le debe el concurso para calentar y para producir el fuego, si es que el calor es suficiente; por consiguiente no parece explicarse bastante por ninguno de estos modos la razón de causa principal, ni distinguirse de la instrumental.

substantiam aliti, naturalem et innatam vim habet ad illam actionem, et similiter calor ignis, si est naturale instrumentum ad introducendam formam substantialem ignis, propriam et insitam virtutem habet ad illam actionem instrumentariam. Neque enim sine virtute proportionata agere potest, neque illam habet extrinsecam aut adventitiam; ergo innatam et propriam. Quod si dicatur habere quidem virtutem, esse tamen instrumentariam, hoc est quod inquirimus, nempe quid illi desit ad rationem principalis principii, cum ostensum sit propria virtute operari; neque enim necessarium videtur quod secundo loco adiiciebatur de virtute sufficienti. Primo quidem, quia sicut solus calor non sufficit ad introducendam formam ignis, ita neque sola forma sine calore; ergo eadem ratione forma non erit principium sufficiens. Deinde, quia causa principalis dividenda est ulterius in totalem et partialem, et utraque distinguitur ab instrumentali; causa autem partialis non operatur virtute sufficienti; ergo non recte in hoc separatur ab instrumentali. Praeterea, cum virtus causae principalis dicitur debere esse sufficiens, aut intelligitur de sufficientia in omni genere aut ordine causae efficientis, et hoc est falsum, alias nulla causa secunda esset principalis, quia nulla est absolute sufficiens; immo nec causa prima, quando concurreret cum secunda, ageret ut causa principalis, quia tunc non operatur ut per se sola sufficiens. Si vero intelligatur de sufficientia in suo genere, etiam causa instrumentalis est in suo ordine sufficiens; ergo per hoc non satis declaratur propria ratio causae principalis. Denique, quod additur de concursu debito, nihil amplius rem declarat, tum quia necessitas concursus non convenit omni causae principali, sed tantum secundae, tum etiam quia concursus non tantum debetur causae principali, sed etiam instrumentariae; calori enim debetur concursus et ad calefaciendum et ad producendum ignem, si sit sufficiens calor; nullo ergo ex his modis videtur satis declarari ratio causae principalis et ab instrumentaria distingui.

Tercer modo

10. Por esto puede haber otro modo de expresarse: que la causa principal es aquella que próximamente y por propio influjo influye en el efecto o en la forma constitutiva del efecto. Esta sentencia se explica mejor poniendo al mismo tiempo el concepto de causa instrumental y la diferencia entre ambas. Efectivamente, causa instrumental será aquella que mediante su acción no actúa inmediatamente en el efecto o forma, sino en algo previo, de lo que dicha forma resulta sin que sea afectada próximamente y en sí por el instrumento. De aquí resulta que toda causa instrumental es principal respecto de algún efecto, a saber, de aquel en que influye próximamente y por sí; en cambio es instrumental respecto de aquel otro que de él resulta. Se explica con ejemplos, primeramente en las cosas artificiales, pues una sierra, por ejemplo, es instrumento para realizar un determinado objeto artificial, y este instrumento sólo realiza próximamente la operación de cortar, impulsando y removiendo de su lugar las partes intermedias, y respecto de este efecto está más bien en relación de causa principal; de aquí, empero, brota la forma artificial, respecto de la cual se le compara como causa instrumental, porque no actúa inmediatamente con su propia acción en ella, sino que resulta del primer efecto. Además, en las cosas naturales el calor del fuego es instrumento para la forma de fuego, porque actúa inmediatamente en el calor respecto del cual se porta como causa principal; de aquí a su vez surge la forma sustancial, sobre la que no actúa inmediatamente, según la sentencia probable de Escoto y de otros. Finalmente, en las cosas sobrenaturales, de acuerdo con la opinión del Paludano, Capréolo y otros, se llama a los sacramentos instrumentos de la gracia porque no ejercen su influencia en ella, sino en algo previo para la misma. Por eso este modo de expresarse se puede atribuir no sin razón a los autores citados en los ejemplos segundo y tercero, a los que parece apoyar bastante Santo Tomás, I, q. 45, a. 5, al decir que la causa segunda instrumental no participa de la acción de la causa superior, a no ser en cuanto, mediante algo que le es propio, opera dispositivamente en orden al efecto del agente principal. Y puede darse como razón el que el concurso del instrumento siempre es imperfecto, y que, por lo mis-

Tertius modus

10. Propter haec potest esse alius dicendi modus, causam principalem eam esse quae proxime et per proprium influxum influit in effectum seu in formam constituentem effectum. Quae sententia melius declaratur adiungendo simul rationem instrumentalis causae et utriusque differentiam. Causa enim instrumentalis erit illa quae sua actione non attingit immediate effectum seu formam, sed aliquid praevium ex quo talis forma resultat quam proxime et in se instrumentum non attingit. Unde fit ut omnis causa instrumentalis sit principalis respectu alicuius effectus, illius, nimirum, quem proxime et per se attingit; instrumentalis vero sit respectu alterius, qui inde resultat. Exemplis declaratur primo in artificialibus, nam serra, verbi gratia, est instrumentum ad tale artificium faciendum, quod instrumentum proxime solum efficit incisionem, impellendo et loco movendo partes intermedias, et ad hunc effectum potius comparatur ut causa principalis; inde vero resultat forma artificialis, ad quam comparatur ut instrumentalis causa quia illam non attingit immediate propria actione, sed solum resultat ex priori effectu. Deinde in naturalibus calor ignis est instrumentum ad formam ignis, quia immediate attingit calorem respectu cuius se habet ut causa principalis; inde vero resultat forma substantialis, quam immediate non attingit, iuxta probabilem sententiam Scoti et aliorum. Denique in supernaturalibus, iuxta Paludani, Capreoli et aliorum opinionem, sacramenta dicuntur instrumenta gratiae quia non ipsam, sed aliquid praevium ad ipsam attingunt. Unde non immerito hic modus dicendi tribui potest his auctoribus in secundo et tertio exemplo citatis, quibus non parum favere videtur D. Thomas, I, q. 45, a. 5, dicens quod causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Et ratio reddi potest quia concursus instrumenti semper est imperfectus, et ideo non pertinet ad ip-

mo, no le corresponde el influir inmediatamente en la inducción de la forma respecto de la cual es instrumento, sino que le corresponde únicamente prepararla por vía de eficiencia. Consiguientemente, por el contrario, toda causa que influye inmediatamente en la forma será causa principal y no instrumental.

11. *Los instrumentos influyen en la forma pretendida por el agente principal.*— Empero esta sentencia no es admisible, porque, en primer lugar, es falso que la causa instrumental en cuanto instrumental no alcance nunca inmediatamente y en sí misma la forma pretendida por el agente principal, punto que se hace evidente, en primer lugar, partiendo de una inducción contraria. En efecto, en las cosas sobrenaturales los sacramentos son instrumentos para la producción de la gracia, actuando inmediatamente en ella, y del mismo modo Jesucristo, mediante las acciones de su humanidad, producía inmediatamente obras sobrenaturales, sobre las que se habló ampliamente en el I tomo de la III parte. Asimismo, en las cosas naturales es más probable que los accidentes tengan acción inmediata en la educción de la forma sustancial, como instrumentos de la sustancia. Igualmente es probable la opinión de que el fantasma actúa instrumentalmente en la producción de la especie inteligible, y, sin embargo, no aplica su acción a algo previo, sino inmediatamente a la especie misma en sí. Finalmente, parece que la forma del efecto es alcanzada inmediatamente por la forma del instrumento algunas veces en los instrumentos de arte, como cuando mediante un sello se imprime una figura semejante en la cera o en una moneda, por más que en estos casos en realidad no se produce de suyo una figura, sino un «donde», diga lo que quiera Escoto, al que luego citaremos. Así, pues, con un sentido más general, se afirma que sin duda es verdad que estos instrumentos no alcanzan de suyo con su acción a la figura o forma artificial; sin embargo, esto no se debe a que concurran instrumentalmente, sino a que dicha forma no es productible de otra suerte. Por eso tampoco el agente principal la produce de otra manera, ya que de suyo produce únicamente un término local de movimento, el cual es un «donde», y por producir ese movimiento con un modo y orden determinado, brota como consecuencia de él una figura concreta; luego en esa acción el agente principal e instrumental no pueden distinguirse por la aplicación mediata o inmediata de su acción. Y lo que es más, si nos fijamos en el término que se produce de suyo, el cual es un

sum ut immediate attingat inductionem eius formae ad quam est instrumentum, sed solum ut ad ipsam efficiendo praeparet. Unde e converso omnis causa quae immediate attingit formam erit principalis et non instrumentalis.

11. *Instrumenta attingunt formam intentam ab agente principali.*— Haec vero sententia probari non potest, quia imprimis falsum est causam instrumentalem ut instrumentalem nunquam attingere immediate et in se formam intentam a principali agente, quod patet primo contraria inductione. Nam in supernaturalibus sacramenta sunt instrumenta ad efficiendam gratiam, ipsam in se attingendo. et similiter Christus per actiones suae humanitatis attingebat immediate opera supernaturalia, de quibus dictum est late in I et III tom. III partis. Rursus in naturalibus probabilius est accidentia ut instrumenta substantiarum attingere immediate eductionem formae substantialis. Est etiam probabilis opinio phantasma instrumentaliter attingere productionem speciei intelligibilis, et tamen non attingit aliquid praevium, sed immediate ipsam speciem in se. Denique in instrumentis artis aliquando videtur per formam instrumenti proxime attingi forma effectus, ut cum sigillo imprimitur cerae aut monetae similis figura, quamvis tunc etiam revera non per se fiat figura, sed Ubi, quidquid Scotus infra citandus significet. Igitur generalius dicitur verum quidem esse haec instrumenta per se non attingere figuram seu formam artificialem, tamen id non est quia instrumentaliter concurrunt, sed quia illa forma non est aliter per se producibilis. Unde neque ipsum agens principale illam aliter inducit; nam per se solum facit terminum localem motionis, qui est aliquod Ubi, et quia illam motionem efficit certo modo et ordine, inde resultat talis figura; ergo in ea actione non possunt agens principale et instrumentale distingui in attingendo mediate vel immediate. Immo, si consideremus terminum per se

«donde», parece que el instrumento lo afecta con más inmediateidad, puesto que el pintor no mueve el color si no es mediante el pincel, y así en otros casos. La última forma, a su vez, o la figura no se produce de suyo mediante otra acción, sino que es un resultado del primer término.

12. Se explica, además, por razón, puesto que puede entenderse que el instrumento concurre de tres maneras al efecto del agente principal, a saber, o sólo remotamente, produciendo en concreto algo previo, o sólo próximamente, es decir, actuando inmediatamente en la forma pretendida por el agente principal, o de ambos modos a la vez; ahora bien, la razón de instrumento no se limita al primer modo, aun concediendo que pueda concurrir así; luego no es legítimo distinguir, atendiendo a dicho modo de actuar, el agente instrumental del principal. La menor quedó bastante explicada con los ejemplos aducidos. Puede darse como razón el que, aunque el concurso instrumental sea de orden inferior, sin embargo, puesto que el instrumento no puede realizar su acción por sí solo, sino ayudado y confortado por el agente principal, por lo mismo no existe repugnancia alguna en que el instrumento alcance inmediatamente con su acción al efecto del agente principal. Por eso Santo Tomás, III, q. 77, a. 3, ad 3, y en q. 79, a. 2, ad 3, dice: *ningún obstáculo hay en que la causa instrumental produzca un efecto mejor y superior a su especie.* Con este argumento queda refutado el fundamento de la sentencia contraria; ni en otros pasajes está Santo Tomás en contradicción con nosotros, sino que más bien presta apoyo a esta sentencia; en efecto, no afirma que el instrumento concurra sólo dispositivamente al efecto del agente principal, sino que dice que no participa la acción del agente principal a no ser mediante su propia acción. Por eso los tomistas concluyen que todo instrumento tiene dos acciones: una, mediante la cual realiza algo que le es propio, en la que no ejercita plenamente su oficio de instrumento; otra, propiamente instrumental, por la que influye inmediatamente en el efecto del agente principal. El Ferrariense defiende que estas acciones son siempre realmente distintas, en II *cont. Gent.*, c. 21. En cambio Cayetano, I, q. 45, a. 5, afirma con más razón que esto no es necesario, ya que a veces sólo hay una acción única en la que distinguimos por razón o acomoda-

productum, qui est Ubi, immediatius videtur instrumentum illum attingere, quia pictor non movet colorem nisi medio penicillo, et sic de aliis. Ultima vero forma seu figura non alia actione per se attingitur, sed ex priori termino resultat.

12. Praeterea declaratur ratione, quia tribus modis intelligi potest instrumentum concurrere ad effectum principalis agentis, scilicet, vel tantum remote, attingendo scilicet aliquid praevium, vel tantum proxime, nempe attingendo immediate formam intentam a principali agente, vel simul utroque modo; sed ratio instrumenti non limitatur ad priorem modum, esto interdum ita possit concurrere; ergo non recte in eo modo attingendi distinguitur instrumentale agens a principali. Minor satis declarata est exemplis adductis. Et ratio reddi potest, quia etsi instrumentalis concursus sit inferioris rationis, tamen, quia instrumentum non attingit per se solum, sed ut adiutum et confortatum a principali agente, ideo nulla est repugnantia quod instrumentum immediate attingat effectum principalis agentis. Unde D. Thomas, III, q. 77, a. 3, ad 3, et q. 79, a. 2, ad 3, dicit: *Nihil prohibet causam instrumentalem producere potiorem effectum et ultra suam speciem.* Ex qua ratione solutum manet fundamentum contrariae sententiae; neque D. Thomas in alio loco nobis repugnat, sed potius huic sententiae favet; non enim ait instrumentum tantum dispositive concurrere ad effectum principalis agentis, sed non participare actionem principalis agentis, nisi media actione propria. Unde thomistae colligunt omne instrumentum duas habere actiones: unam, qua agit aliquid proprium, in qua non complete exercet officium instrumenti; aliam proprie instrumentalem, qua immediate influit in effectum principalis agentis. Quas actiones semper esse realiter distinctas contendit Ferrarien., II cont. Gent., c. 21. Caietanus vero, I, q. 45, a. 5, rectius dicit hoc non esse necessarium, nam interdum est unica tantum actio, in qua secundum rationem vel accommodationem distinguimus aliquid quod

ción algo que puede realizar el instrumento como efecto propio y algo que realiza como instrumento. Empero ambas cosas convienen en esto, por lo que al asunto presente se refiere, en que el instrumento en cuanto tal y mediante la acción que como instrumento ejerce, actúa inmediatamente y por sí sobre el efecto del agente principal, en cuanto éste es susceptible de dicha acción o esencialmente capaz de ser producido. En realidad difícilmente se salva de otra manera el concepto de instrumento natural, a no ser con impropiedad y por denominación extrínseca, según luego explicaré. En favor de esta sentencia se inclina también Escoto, *In IV,* dist. 1, q. 1.

Cuarta explicación de la causa principal e instrumental

13. El cuarto modo de expresión puede ser que la causa instrumental es aquella que obra únicamente en cuanto movida por otra; y que por el contrario es causa principal la que tiene de por sí fuerza para operar sin la moción de otro. Esta explicación parece tomada de lo que nos enseña la experiencia en los instrumentos del arte; en efecto, estos nos son más concidos y en ellos no existe otro modo de operar. Por eso Santo Tomás, lib. II *cont. Gent.*, c. 21, en el argumento cuarto afirma que el instrumento no se emplea nunca para causar algo a no ser por vía de movimiento, ya que al concepto de instrumento pertenece ser algo que mueve siendo movido; y en el argumento quinto afirma que el instrumento es un medio entre la causa principal y el efecto, de tal suerte que la eficacia del agente principal llegue hasta el efecto mediante la moción del instrumento. De esto infieren algunos —extremamente opuestos al tercer modo arriba explicado— que cuando concurren juntamente la causa principal y la instrumental, el efecto sufre más inmediatamente la influencia de la causa instrumental que de la principal (entiendo el más inmediatamente con inmediación —como dicen— de supuesto, ya que el agente principal no obra si no es mediante el instrumento); se dice, en cambio, que el agente principal obra más inmediatamente con inmediación de virtud, puesto que el instrumento no obra si no es por virtud de él. Por esto, se confirma racionalmente dicha sentencia, puesto que el instrumento en cuanto tal no obra si no es por virtud de un agente principal; mas el instrumento no puede recibir fuerzas en su operación de la virtud del agente principal si no es movido por ella; luego el concepto

instrumentum ex propriis potest attingere, et aliquid quod attingit ut instrumentum. Ambo autem conveniunt in hoc, quod ad rem praesentem spectat, nempe instrumentum ut tale est et per actionem quam ut instrumentum exercet, attingere immediate et per se effectum principalis agentis, quantum attingibilis est seu per se producibilis. Et revera vix aliter salvatur ratio instrumenti naturalis, nisi improprie et per denominationem extrinsecam, ut inferius declarabo. Et in hanc sententiam inclinat etiam Scot., In IV, dist. 1, q. 1.

Quarta expositio causae principalis et instrumentalis

13. Quartus modus dicendi esse potest instrumentalem causam eam esse quae solum agit ut mota ab alio; e contrario vero principalem causam esse quae per se et sine motione alterius vim habet operandi. Quae explicatio sumpta videtur ex his quae in instrumentis artis experimur; illa enim nobis notiora sunt et in eis non alius est operandi modus. Unde D. Thomas, II cont. Gent., c. 21, ratione 4, ait instrumentum nunquam adhiberi ad causandum aliquid nisi per viam motus, nam de ratione instrumenti est quod sit movens motum; et ratione quinta ait instrumentum esse medium inter causam principalem et effectum, ita ut efficacia principalis agentis perveniat ad effectum, media motione instrumenti. Ex quo inferunt aliqui extreme dissidentes a tertio modo supra tractato, quando simul concurrunt causa principalis et instrumentalis, immediatius attingi effectum ab instrumentali quam a principali, immediatius (inquam) immediatione (ut aiunt) suppositi, quia principale agens non agit nisi per instrumentum; immediatione autem virtutis dicitur agens principale immediatius agere, quia instrumentum non agit nisi in virtute eius. Atque hinc confirmatur ratione haec sententia, nam instrumentum ut sic non agit nisi in virtute principalis agentis; sed non potest instrumentum niti in operando virtute principalis agentis, nisi quia ab illa mo-

de causa instrumental queda debidamente explicado por el hecho de obrar en cuanto movida por otro, y, en consecuencia, causa principal será la que no necesita la moción de otra para operar.

14. *Si el instrumento exige alguna moción por parte de la causa principal.*— Pero tampoco esta sentencia explica plenamente el concepto, ni resulta satisfactoria. Efectivamente, cuando se dice que el instrumento obra en cuanto movido por otro, cabe entender esto de dos maneras. La una, respecto del movimiento o mutación real recibida en el instrumento mismo y previa a su acción, y en este sentido entiende dicha proposición el Ferrariense en el lib. II *cont. Gent.*, c. 21. Sin embargo, en este sentido la proposición no puede ser universalmente verdadera, más aún, apenas será verdadera, a no ser en los instrumentos del arte, los cuales son aplicados a la operación mediante un movimiento local; en cambio, en los instrumentos naturales no lo será en modo alguno; porque si el fantasma es un instrumento, ¿qué acción recibe en sí antes de obrar? ¿Recibe acaso en sí alguna luz espiritual? Esto, empero, es algo ficticio y en contradicción palmaria con un sujeto material. Igualmente, el calor del fuego es el instrumento de éste para engendrar fuego, y el calor vital o la potencia nutritiva lo es para producir carne, instrumentos en los cuales no puede pensarse ninguna verdadera moción antecedente. Del mismo modo se dice que el semen es un instrumento del generante, el cual, una vez desprendido, no recibe ninguna nueva moción del agente principal. Dejo a un lado los instrumentos sobrenaturales, de los que me ocupé largamente en la III parte, q. 13 y 62. Todavía añado que no todas las cosas que mueven siendo movidas actúan —propiamente y en rigor— como instrumentos, sino que algunas actúan como agentes principales, al menos parciales. En efecto, algunas no causan alteración si previamente no han sido alteradas, por ejemplo la pimienta no da calor si no ha sido previamente calentada, y, sin embargo, no calienta sólo mediante la virtud recibida, sino también debido a la suya propia e innata, que es virtud eminentemente destinada a calentar; por tanto se porta en esto como agente principal. Igualmente, el hombre no mueve el bastón si no es moviendo la mano. Y aunque bajo este concepto suela llamarse a la mano instrumento, o mejor, instrumento de los instrumentos o instrumento anterior a los instrumentos, se-

vetur; ergo ratio instrumentalis causae recte explicatur per hoc quod est agere ut motam ab alio, et consequenter causa principalis erit quae ad agendum non indiget motione alterius.

14. *An aliquam motionem vendicet sibi instrumentum a principali causa.*— Sed neque haec sententia plene rem declarat aut satisfacit. Cum enim dicitur instrumentum agere ut motum ab alio, duobus modis intelligi potest. Uno modo, de motu vel mutatione reali recepta in ipso instrumento et praevia ad actionem eius, et hoc modo intelligit illam propositionem Ferrar., II cont. Gent., c. 21. Non tamen potest in eo sensu propositio esse universaliter vera, immo vix invenitur vera nisi in instrumentis artis, quae per motum localem applicantur ad operandum; in instrumentis autem naturae, minime; nam si phantasma est instrumentum, quam actionem in se prius recipit ut agat? Numquid recipit in se aliquod spirituale lumen? At id fictitium est et subiecto materiali plane repugnans. Item, calor ignis est instrumentum eius ad generandum ignem, et calor vitalis vel potentia nutritiva ad producendam carnem, in quibus nulla vera motio antecedens excogitari potest. Item, semen dicitur instrumentum generantis, quod, postquam decisum est, nullam novam motionem a principali agente recipit. Omitto supernaturalia instrumenta, de quibus late dixi in III, q. 13, et 62. Addo deinde non omnia quae movent mota agere ut instrumenta, proprie et in rigore, sed ut agentia principalia, saltem partialia. Nam quaedam non alterant nisi alterata, ut piper non calefacit nisi calefactum, et tamen non calefacit solum per virtutem receptam, sed etiam per propriam et innatam, quae est virtus eminens ad calefaciendum; unde in eo se gerit ut principale agens. Item, non movet homo baculum nisi movendo manum. Quamvis autem hac ratione soleat dici manus instrumentum, vel potius instrumentum instrumentorum seu instrumentum ante instrumenta, ut Aristoteles dixit, IV de Partib.

gún dijo Aristóteles, lib. IV *De Partibus animal.*, c. 10, sin embargo, en realidad es un agente principal, pues tiene en sí una virtud parcial para transportar, o impulsar, o levantar. Por eso, en estos casos muchas veces la moción de una cosa es sólo una condición necesaria para llevar o impulsar a otra, lo cual no basta para privarla de la esencia de agente principal y para conferirle la esencia propia del instrumento. Es más, también el cielo —según pretenden muchos— no mueve si no es movido, y sin embargo no mueve como instrumento, punto del que nos ocuparemos luego. Por tanto, la razón o condición de mover siendo movido mediante una mutación real en sí recibida, no basta para distinguir debidamente a la causa instrumental de la principal, porque no todos los instrumentos son movidos de esta suerte para obrar y porque acaece que algunas causas principales son movidas aproximadamente del mismo modo con que sucede que se mueven algunos instrumentos. Tenemos un indicio de esto en que los instrumentos del arte necesitan de algún movimiento incluso para realizar aquello que pueden hacer por su propia virtud, consiguiéndose sólo mediante el arte el que dicho movimiento se realice de una manera ordenada.

15. *Si las criaturas pueden ser llamadas instrumentos de Dios.*— Así, pues, puede decirse que el instrumento obra en cuanto movido por otro en un sentido distinto, es decir, en cuanto subordinado a otro, o en cuanto hace sus veces, o también en cuanto ayudado por el agente principal, según los diversos géneros de instrumentos que se explicarán luego. Ciertamente que en este sentido es verdad que todo instrumento obra en cuanto movido por otro —si es que es lícito expresarse así—, sin embargo esto no es algo característico del instrumento entendido estrictamente, tal como ahora tratamos de él y lo distinguimos de la causa principal, sino que más bien es algo común a todo principio inferior de obrar y a toda causa fuera de la primera. Porque, en primer lugar, todas las causas segundas obran movidas por la primera, esto es, con el concurso y auxilio de la primera, como explicaremos luego, y, sin embargo, no son propiamente instrumentos, sino que son causas principales en su género. Ya sé que algunos entre los autores antiguos llamaban a veces a las causas segundas instrumentos de la primera, como puede verse en Santo Tomás, q. 3, *De Potentia*, a. 7, donde llega a la siguiente conclusión: *por consiguiente Dios*

anim., c. 10, tamen revera est partiale movens principale, nam in se habet partialem virtutem trahendi, aut impellendi, aut sublevandi. Unde in his saepe motio unius rei solum est conditio necessaria ad trahendum vel impellendum aliam, quod non satis est ad tollendam rationem principalis agentis et inducendam propriam rationem instrumenti. Immo et caelum (ut multi volunt) non movet nisi motum, et tamen non movet ut instrumentum, de quo inferius. Itaque ex ratione vel conditione moventis moti per realem mutationem in se receptam, non recte distinguitur instrumentalis causa a principali, quia neque omnia instrumenta ita moventur ad agendum, et fere eo modo quo contingit aliqua instrumenta moveri contingit etiam moveri aliquas causas principales. Cuius signum est quod instrumenta artis, etiam ad id agendum quod ex propria virtute possunt, indigent aliquo motu, et per artem solum fit ut ille motus ordinate fiat.

15. *Creaturaene dicendae Dei instrumenta.*— Alio ergo sensu potest dici instrumentum agere ut motum ab alio, id est, ut subordinatum alteri vel ut habens vicem illius, vel etiam ut adiutum a principali agente, iuxta varia genera instrumentorum inferius declaranda. Et in hoc sensu est quidem verum omne instrumentum agere ut motum ab alio (si tamen ita loqui licet), tamen hoc non est proprium instrumenti stricte sumpti, prout nunc de illo agimus et a principali causa illud distinguimus; quin potius commune est omni inferiori principio agendi omnique causae praeter primam. Nam imprimis omnes causae secundae agunt motae a prima, id est, cum concursu et auxilio primae, ut infra declarabimus, et tamen non sunt proprie instrumenta, sed causae principales in suo genere. Scio nonnullos ex antiquis auctoribus vocare aliquando causas secundas instrumenta primae, ut patet apud D. Thomam, q. 3 de Potent., a. 7, ubi ita

es causa de toda acción en el mismo sentido en el que todo agente es instrumento de la divina virtud operante*. Esto mismo se toma de I, q. 105, a. 5. Y del mismo modo se expresa el Damasceno en su *Physica*, c. 9, donde afirma que éste es un dogma de Platón, del que opina que hay que anteponerlo a Aristóteles en este punto. Lo mismo dice Simplicio, lib. I *Phys.*, text. 29. Por eso Escoto, *In IV*, dist. 1, q. 1, § *Ad quaestionem ergo*, afirma que se puede decir que una causa obra de modo principal de dos maneras: de modo principal primario, esto es, independientemente, y en este sentido las causas segundas no son principales, sino instrumentales. De modo principal secundario, esto es, mediante una forma propia e intrínseca, y de este modo dice que las causas segundas son principales. Aunque con esto no explique suficientemente la noción de causa principal, sin embargo tiene razón al afirmar que las causas segundas son principales, y en la doctrina de Aristóteles no cabe duda de que así hay que llamarlas, según se deduce del lib. II de la *Física* y del lib. V de la *Metafísica*, en los lugares citados. Y atendiendo a la propiedad misma de la palabra, es evidente que no es lo mismo obrar principalmente que independientemente; por lo tanto, para que una causa sea principal, no es preciso que sea absolutamente independiente. Y, por el contrario, el que una causa sea dependiente y necesite del auxilio de otra superior no basta para que sea una causa instrumental. Además, al entendimiento no se le juzga comúnmente un instrumento, sino principio principal de sus actos naturales, ni tampoco a la voluntad y a otras facultades semejantes, por más que en el obrar estén subordinadas a sus formas. Es verdad que a todas estas facultades, e incluso a todos los accidentes, les llaman algunos instrumentos, y con razón, ciertamente, si por el nombre de instrumento entienden todo principio *quo* de operación, el cual no existe por causa de sí mismo, sino para que se valga de él algún supuesto; no, empero, si hablamos con todo rigor de la causa instrumental y de la acción; en efecto, en este sentido el calor no es propiamente un instrumento para producir calor, puesto que el efecto no supera la perfección del principio o de la causa.

concludit: *Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis*. Idem sumitur ex I, q. 105, a. 5. Et eodem modo loquitur Damascen., in sua Physica, c. 9, ubi ait illud esse dogma Platonis, quem in hoc censet praeferendum esse Aristoteli. Idem Simplicius, I Phys., text. 29. Unde Scot., In IV, dist. 1, q. 1, § *Ad quaestionem ergo*, ait dupliciter dici posse causam principaliter operari. Primo principaliter, id est, independenter, et sic causas secundas non esse principales, sed instrumentales. Secundo principaliter, id est, per formam propriam et intrinsecam, et hoc modo ait causas secundas esse principales. In quo, licet non satis explicet rationem causae principalis, vere tamen dicit causas secundas esse principales, et in doctrina Aristotelis certum est ita esse appellandas, ut ex II Phys., et V Metaph., in locis citatis, sumitur. Et ex ipsa vocis proprietate constat non esse idem principaliter et independenter operari; ut ergo causa sit principalis, non oportet ut sit omnino independens. Et e converso, quod causa sit dependens et indigens auxilio alterius superioris, non satis est ut sit causa instrumentalis. Praeterea, intellectus non censetur communiter instrumentum, sed principale principium suorum actuum naturalium, neque voluntas et aliae similes facultates, quamvis in agendo sint subordinatae suis formis. Verum est has omnes facultates, immo et accidentia omnia, vocari ab aliquibus instrumenta, et recte quidem, si nomine instrumenti intelligant omne principium quo operandi, quod non est propter se, sed ut aliquod suppositum eo utatur, non vero si rigorose loquamur de instrumentali causa et actione; sic enim calor non est proprie instrumentum ad calorem producendum, cum non excedat effectus perfectionem principii seu causae.

Cuál es el verdadero concepto de la causa instrumental y de la principal

16. *Diversas acepciones de instrumento.*— Puesto que la dificultad de este problema parece depender en gran parte del uso de los términos, por eso, para no enredarnos en algún equívoco, es menester distinguir las significaciones de éstos. Y comenzando por el instrumento, o por la causa instrumental, hay una manera de distinguirla de la causa principal por antonomasia, esto es, de la que obra con absoluta independencia, tal cómo afirmó Escoto; en este sentido es fácil distinguir en general estos miembros; mas ahora no los entiendo en este sentido, porque creo que es una manera impropia de expresarse. En segundo lugar, se puede llamar causa instrumental a toda causa o virtud que se da a alguien a fin de que obre mediante ella; en este sentido también la forma puede llamarse instrumento del supuesto, aunque esto no sea una manera corriente de hablar, ya que la forma es un constitutivo esencial del supuesto mismo; empero sí se le llama a toda otra virtud sobreañadida al supuesto; más aún, a veces incluso se da este nombre a las partes integrantes, sobre todo a las orgánicas, como es el caso de la mano y el brazo; en este sentido los teólogos llaman a la humanidad de Cristo instrumento unido con el Verbo, cosa que se afirma con más propiedad en orden a las acciones milagrosas y sobrenaturales que en orden a las acciones connaturales a la humanidad. Entendido el instrumento de este segundo modo, se da este nombre a cualquier virtud o principio de operación conferido a un supuesto operante a fin de que obre mediante él, aun en el caso de que tal virtud sea suficiente e igualmente perfecta, o que incluso sea más excelente que el efecto. En cambio, causa principal en cuanto distinta de la instrumental entendida de esta suerte, será el supuesto mismo operante en cuanto tiene virtud de obrar por sí mismo, o por su sustancia, o por su forma. Todavía se entiende por instrumento en otro sentido aquello que sustituye a otra cosa en la ejecución de una acción, aunque puede suceder que dicho instrumento supere en excelencia a la acción o efecto a que se destina, y de esta suerte se suele decir que la gravedad es un instrumento del generante, y que el ímpetu es un instrumento del que arroja algo, y en este caso la causa principal como relativamente opuesta a este instrumento será aquella cuyas veces hace

Vera ratio instrumentalis et principalis causae quae

16. *Instrumenti acceptiones variae.*— Quoniam ergo huius rei difficultas magna ex parte pendere videtur ex usu terminorum, ideo, ne in aequivoco laboremus, oportet significationes horum distinguere. Et incipiendo ab instrumento seu causa instrumentali, uno modo distingui potest a causa principali per antonomasiam seu omnino independenter operante, ut Scotus dixit; et sic facilis est horum membrorum in communi distinctio; sed non ita nunc loquor, quia existimo improprium esse sermonem. Secundo dici potest causa instrumentalis omnis causa vel virtus quae alicui datur ut per eam operetur, quomodo etiam forma potest dici instrumentum suppositi, quamvis id non sit in usu, quia forma constituit essentialiter ipsum suppositum; dicitur tamen de omni alia virtute superaddita supposito; immo interdum etiam de partibus integrantibus, praesertim organicis, ut de manu et brachio; quomodo theologi vocant humanitatem Christi coniunctum Verbi instrumentum, quod proprius dicitur in ordine ad actiones miraculosas et supernaturales quam in ordine ad actiones connaturales humanitati. Atque hoc secundo modo sumptum instrumentum dicitur quaelibet virtus aut principium agendi data supposito operanti ut per eam operetur, etiamsi talis virtus sit sufficiens et aeque perfecta, vel etiam nobilior quam effectus. Causa vero principalis divisa contra instrumentalem hoc modo sumptam, erit ipsummet suppositum operans, quatenus per seipsum vel per suam substantiam aut per suam formam vim habet operandi. Alio item modo dicitur instrumentum id quod loco alterius substituitur ut actionem exsequatur, etiamsi contingat tale instrumentum esse nobilius actione vel effectu ad quem destinatur, quo modo gravitas dici solet instrumentum generantis et impetus instrumentum proiicientis, et sic causa principalis respective opposita huic instrumento erit illa cuius vicem instrumentum gerit. Et in moralibus est frequentius usita-

el instrumento. En las acciones morales se hace uso más frecuente de este género de causa instrumental o ministerial.

17. Finalmente y en el sentido más propio, se llama causa instrumental a aquella que concurre o es elevada en orden a producir un efecto más noble que ella misma, esto es, que supera la medida de su propia perfección y acción, como el calor en cuanto concurre a la producción de la carne y, en general, el accidente en cuanto concurre a la producción de la sustancia. Muchos tienen dudas acerca de esta clase de instrumentos, no sólo en las cosas naturales, sino también en las sobrenaturales, refiriéndonos, como de hecho nos referimos, a instrumentos verdaderamente eficientes y que influyen físicamente en los efectos mismos de orden superior, tal como puede verse en Escoto y en otros, *In IV*, dist. 1, y lo expondremos más ampliamente en la disp. siguiente al tratar de la causa eficiente de las sustancias. Nosotros, empero, damos por supuesto que pueden existir semejantes instrumentos en cualquier orden de realidades, según mostraremos respecto de las naturales en el lugar citado y según dijimos de las sobrenaturales en la tercera parte, y según lo admiten todos respecto de las cosas artificiales, por más que en ellas, como dije, la forma principalmente pretendida por el artífice no reciba esencial e inmediatamente la influencia del instrumento, sino que brota como un resultado. Mas sea cual sea su modo de producción, supera en cierta manera la fuerza del instrumento considerado en sí mismo y es producida por él en cuanto es dirigido y movido con arte. Así, pues, cuando distinguimos el instrumento de la causa principal, lo tomamos en éste sentido propio y riguroso.

18. De esta suerte causa principal será aquella que influye en la acción mediante la cual se produce el efecto con la virtud principal, esto es, más excelente o al menos de igual excelencia que el efecto. De este modo no sólo la causa primera, sino también la segunda, tanto la unívoca como la equívoca, quedan comprendidas bajo el nombre y concepto de causa principal. Y este concepto no conviene sólo a la causa total, sino también a la parcial, con tal que obre con virtud similar, ya que la causa parcial propiamente dicha dice relación a una causa coparcial de la misma naturaleza y del mismo orden, de suerte que ninguna de ellas se subordine a la otra, sino que de ambas resulte una causa total principal del mismo orden, parcialmente compuesta de dichas causas, siendo,

tum hoc genus causae instrumentalis seu ministerialis.

17. Ultimo ac propriissimo modo dicitur causa instrumentalis illa quae concurrit seu elevatur ad efficiendum nobiliorem se seu ultra mensuram propriae perfectionis et actionis, ut calor, quatenus concurrit ad producendam carnem, et in universum accidens quatenus concurrit ad producendam substantiam. Et de hoc genere instrumentorum multi dubitant, non solum in naturalibus, sed etiam in supernaturalibus, loquendo, ut loquimur, de instrumentis vere efficientibus ac physice attingentibus ipsos superiores effectus; ut videre licet apud Scotum et alios, In IV, dist. 1, et latius attingemus disputatione sequenti, tractando de causa efficienti substantiarum. Nos autem supponimus in omni ordine rerum dari posse huiusmodi instrumenta, ut de naturalibus ostendemus citato loco, et de supernaturalibus diximus in III p., et de artificialibus omnes admittunt, quamvis in illis, ut dixi, forma praecipue intenta ab artifice non attingatur per se et immediate ab instrumento, sed resultet; quocumque tamen modo fiat, excedit aliquo modo vim instrumenti secundum se considerati et fit ab illo prout ab arte dirigitur et movetur. Hoc igitur proprio et rigoroso modo instrumentum sumimus cum illud a causa principali distinguimus.

18. Atque ita causa principalis erit illa quae per virtutem principalem, id est, vel nobiliorem vel saltem aeque nobilem cum effectu, influit in actionem per quam talis effectus producitur. Quomodo non solum causa prima, sed etiam secunda, tam univoca quam aequivoca, sub nomine et ratione causae principalis comprehenditur. Nec solum causae totali, sed etiam partiali convenit illa ratio, si virtute simili operetur, quia partialis causa proprie dicta dicit habitudinem ad compartialem eiusdem rationis et ordinis, ita ut neutra alteri subordinetur, sed ex utraque coalescat una causa totalis principalis eiusdem ordinis, quae par-

en consecuencia, ambas principales, aunque parciales. De esta clase de causa principal se afirma con razón que obra por propia virtud, no sólo porque tiene esa virtud de operar como intrínseca e innata, sino también por tenerla esencialmente proporcionada al efecto y por no necesitar de elevación alguna; y aunque a veces reclame el concurso de una causa superior debido a la razón general de ser ente participado, no obstante esto no se debe a ninguna especial desproporción en relación con el efecto; por tanto sólo requiere el concurso que se le debe por razón de su perfección.

19. *En qué sentido se dice que el instrumento opera por virtud del agente principal.*— A su vez la causa instrumental en cuanto distinta de la principal así considerada, será aquella que influye en el efecto mediante una virtud de naturaleza o perfección inferior, según quedó explicado en el concepto y ejemplos anteriores. Se dice de ésta que opera por virtud del agente principal no porque no necesite de alguna virtud intrínseca, esto es, existente en ella, para su acción instrumental, bien se trate de una virtud innata, bien sobreañadida a su realidad, ya sea permanente y duradera, aun cuando cese la acción, ya —como dicen— fluyente y consistente en el movimiento; pues puede existir de diversa manera según las diversas clases de instrumentos, aunque alguna fuerza instrumental es necesaria, porque, en otro caso, de una realidad tal no podría brotar ninguna acción, según hizo notar debidamente Escoto antes y según dejé explicado en el I tomo de la III parte, disp. XXXI, sec. 6. Se dice, pues, que estos instrumentos operan por virtud del agente principal, porque la fuerza que existe en ellos es desproporcionada e insuficiente y sólo posee fuerza operativa según la medida de la virtud y elevación del agente principal. Por eso no se le debe propiamente y por sí misma dicho concurso o elevación, sino que se debe únicamente al agente principal o por razón de él. De acuerdo con esta interpretación cesan todas las dificultades expuestas en los otros modos; más aún, muchas cosas de las expuestas en ellos, excepción hecha del tercer modo, pueden reducirse a un sentido aceptable.

Causa primera y segunda

20. Con esto resultan fácilmente comprensibles otras divisiones de las causas eficientes, las cuales son subdivisiones de los miembros expuestos. Se divide,

tialiter est ex talibus causis, et ideo utraque est principalis, licet partialis. Et huiusmodi causa principalis recte dicitur operari propria virtute, non solum quia habet intrinsecam et innatam illam virtutem agendi, sed etiam quia habet illam per se proportionatam effectui et non indigentem aliqua elevatione; et licet interdum indigeat concursu superioris causae ob generalem rationem entis participati, non tamen ob specialem improportionem cum effectu; ideoque solum indiget concursu sibi ratione suae perfectionis debito.

19. *Instrumentum ut dicatur operari in virtute principalis agentis.*— Causa vero instrumentalis condivisa principali sic sumptae, erit illa quae influit in effectum per virtutem inferioris rationis seu perfectionis, ut ratione et exemplis supra declaratum est. Et haec dicitur operari in virtute principalis agentis, non quia non indigeat aliqua virtute intrinseca, id est, in ea existente, ad suam actionem instrumentalem, sive illa virtus sit innata sive superaddita rei, et sive sit permanens et durabilis cessante actione, sive sit fluens (ut aiunt) et in motu consistens; in variis enim instrumentis vario modo reperiri potest, aliqua tamen vis instrumentaria necessaria est, alias non posset a tali re ulla actio prodire, ut recte supra Scotus notavit, et late declaravi in I tom. III partis, disp. XXXI, sect. 6. Dicuntur ergo haec instrumenta operari in virtute principalis agentis, quia illa vis quae in eis est improportionata est et insufficiens et solum habet vim operandi iuxta mensuram virtutis et elevationis principalis agentis. Unde neque ei proprie vel propter se talis concursus aut elevatio debetur, sed solum debetur principali agenti aut ratione illius. Et iuxta hanc interpretationem cessant omnes difficultates tactae in aliis modis; immo multa quae in eis dicuntur, excepto tertio modo, ad congruum sensum reducuntur.

Causa prima et secunda

20. Atque ex his facile intelliguntur aliae divisiones causarum efficientium, quae sunt

pues, en cuarto lugar, la causa eficiente en primera y segunda, división que, si se entiende en sentido lato, puede dividir a la causa eficiente en general, puesto que toda causa dependiente de otra, bien sea principal, bien sea instrumental, puede llamarse causa segunda; mas, hablando en sentido más estricto, la que allí se subdivide es la causa principal; en efecto, hay una causa que es completamente independiente en su operación, y a ésta se le llama primera; en cambio, hay otra que es dependiente, por más que opere con virtud principal y proporcionada, y a ésta se le llama causa segunda. Que ambas clases de causa existen en la naturaleza es de todo punto evidente. Pues, o bien existe en la realidad una causa principal que depende de otra en su operación, y de este miembro se infiere necesariamente el otro, ya que no puede procederse hasta el infinito en las causas dependientes, siendo preciso, por tanto, detenerse en alguna independiente, que es lo que demostraremos más ampliamente luego al probar la existencia de Dios. A su vez, admitida la causa independiente, se infiere con necesidad el otro miembro, ya que no todas las causas pueden ser independientes; más aún, esa causa no puede ser más que una sola, según demostraremos más extensamente después cuando tratemos de las acciones de la causa primera, y luego al estudiar la unidad de Dios. Por eso no decimos más respecto de esta división, puesto que de estos dos miembros se ha de ocupar casi en su totalidad nuestra disputación sobre la causa eficiente.

Causa unívoca y equívoca

21. *La causa instrumental no es causa equívoca.*— En quinto lugar, se divide la causa en unívoca y equívoca, división en la que puede dividirse también a la causa en general, con tal que llamemos equívoca a la causa instrumental. Esto, empero, se afirma con impropiedad y está fuera del uso común, según hizo notar Santo Tomás, *In IV*, dist. 1, q. 1, a. 4, q. 1, ad. 4, tomándolo de Alejandro y del Comentador, XI *Metaph.*, com. 24. Así, pues, la que se divide allí es la causa principal, pudiendo ciertamente hacerse la división con sentido general, ya que la causa primera es también equívoca. Mas por suponerse a la causa primera no sólo equívoca, sino también de un orden completa-

subdivisiones dictorum membrorum. Quarto enim dividitur causa efficiens in primam et secundam, ubi, si late loquamur, dividi potest causa efficiens in communi, quia omnis causa ab alia pendens, sive sit principalis sive instrumentalis, potest dici secunda; strictius tamen loquendo, subdividitur ibi causa principalis; nam quaedam est omnino independens in operando, et haec dicitur prima; alia vero est dependens, etiamsi per virtutem principalem et proportionatam operetur, et haec vocatur causa secunda. Quod autem utrumque genus causae in rerum natura detur, evidentissimum est. Aut enim datur in rebus aliqua causa principalis dependens ab alia in operando, et ex hoc membro necessario infertur alterum, quia non potest in infinitum procedi in causis dependentibus, et ideo in aliqua independenti sistendum est, quod latius prosequemur infra, demonstrando Deum esse. Admissa autem causa independenti, necessario etiam infertur alterum membrum, quia non possunt omnes causae esse independentes; immo talis causa non potest esse nisi unica, ut latius demonstrabimus infra tractando de actionibus primae causae, et inferius disputando de unitate Dei. Et ideo de hac divisione nihil amplius dicemus, quia circa haec duo membra futura est fere tota nostra disputatio de causa efficienti.

Causa univoca et aequivoca

21. *Instrumentalis non aequivoce causa.*— Quinto, dividitur causa in univocam et aequivocam, in qua partitione dividi etiam potest causa in communi, si causam instrumentalem aequivocam appellemus. Quod tamen improprie dicitur et praeter communem usum, ut notavit D. Thomas, In IV, dist. 1, q. 1, a. 4, q. 1, ad 4, ex Alexandro et Comment., XI Metaph., com. 24. Dividitur ergo ibi causa principalis, et quidem dividi potest in communi, quia causa prima etiam est aequivoca. Sed quia causa prima non solum aequivoca, sed etiam omnino alterius ordinis esse supponitur, ideo magis

mente distinto, por eso mismo dicha división se aplica con sentido más propio a la causa principal próxima. Efectivamente, hay causas que producen el efecto de la misma naturaleza, y se les llama unívocas, por ejemplo el fuego cuando genera fuego; y, en general, la causa que al operar por virtud de su propia forma, produce un efecto semejante, es una causa unívoca y principal en su orden, como hace notar con razón Santo Tomás, III, q. 62, a. 1. Mas hay otras causas que producen un efecto de naturaleza distinta, las cuales es preciso que sean más excelentes que su efecto, ya que de lo contrario no serían principales, sino instrumentales, y a éstas se les llama causas equívocas, por no convenir formalmente con el efecto en la misma forma, sino que la contienen eminentemente. Puede, además, dividirse también la causa principal en causa que obra por necesidad de naturaleza y la que obra con libertad. Asimismo puede dividirse en aquella que obra mediante movimiento o mutación partiendo de un sujeto previamente supuesto, y en aquella que obra sin movimento ni mutación y sin sujeto. Mas estas divisiones están contenidas en las anteriores y sólo explican unas determinadas acciones o modos de operar propios de dichas causas, de todos los cuales se hablará en concreto más abajo.

Instrumento unido y separado

22. En sexto lugar, hay que hacer constar la división de la causa instrumental o del instrumento en unido y separado, términos en los que suele haber una gran equivocidad, siendo necesario, por lo mismo, advertir con diligencia que puede entenderse de dos maneras que el instrumento está unido al agente principal —ya que al instrumento se le llama unido o separado precisamente respecto de él—, a saber: o según el ser, o según la causalidad. Llamo unido según el ser a lo que de algún modo está unido o por contacto o por cierta presencia o por cualquier unión real con el agente principal, del modo que la pluma es un instrumento unido, etc.; en cambio, separado, en cuanto opuesto a éste, será el que no está en modo alguno unido con el agente principal, como es el semen una vez desprendido, y según los diversos modos de unión o separación puede haber gradación y variedad en estos términos.

accommodate illa divisio datur de causa principali proxima. Quaedam enim est quae efficit effectum eiusdem rationis, et haec dicitur univoca, ut ignis dum generat ignem; et universaliter causa quae operando per virtutem suae formae similem reddit effectum est causa univoca et in suo ordine principalis, ut recte notat D. Thomas, III, q. 62, a. 1. Alia vero est causa producens effectum alterius rationis, quam oportet esse nobiliorem effectu, alioqui principalis non esset, sed instrumentalis, et haec appellatur causa aequivoca; quia non convenit formaliter cum effectu in eadem forma, sed eminenter illam continet. Rursus dividi potest causa etiam principalis in eam quae ex necessitate naturae, vel cum libertate. Item, in eam quae agit per motum vel mutationem ex praesupposito subiecto et eam quae agit sine motu et mutatione et absque subiecto. Sed hae divisiones in superioribus continentur solumque declarant determinatas actiones aut modos operandi dictarum causarum, de quibus omnibus in particulari est inferius disputandum.

Instrumentum coniunctum et separatum

22. Sexto, annotanda est divisio causae instrumentalis seu instrumenti in coniunctum et separatum, in quibus terminis solet esse magna aequivocatio et ideo diligenter advertendum est duobus modis intelligi posse instrumentum esse coniunctum principali agenti (respectu enim illius dicitur coniunctum instrumentum aut separatum), scilicet, aut secundum esse, aut secundum causalitatem. Coniunctum secundum esse appello quod est unitum aliquo modo, vel per contactum, vel per aliquam praesentiam, vel per aliquam unionem realem, agenti principali, quomodo calamus est instrumentum coniunctum, etc.; separatum autem, huic oppositum, erit quod nullo modo coniungitur agenti principali, ut est semen iam decisum, et iuxta varios modos coniunctionis et separationis potest esse latitudo et varietas in his terminis. Secundum causalitatem coniunctum

Llamo unido según la causalidad al instrumento que necesita del influjo actual y propio y de la causalidad del agente principal para causar, modo según el cual también la pluma es un instrumento unido; de donde, por el contrario, instrumento separado será el que en su acción no requiere el influjo especial y la causalidad del agente principal. En este sentido, si se llama al calor instrumento del fuego para calentar, aunque esté unido según el ser, puede decirse que está separado según la causalidad por no necesitar para calentar ningún otro influjo más que su propia virtud; por eso acontece que algunas veces el instrumento puede estar unido de un modo y separado de otro, como se echa de ver en el ejemplo propuesto. Por el contrario, a los sacramentos se les llama instrumentos separados de la humanidad de Cristo que existe en el cielo, esto es, separados según el ser, aunque acaso según la causalidad estén unidos, puesto que nada pueden realizar si no influye actualmente con ellos Jesucristo mediante su humanidad. A veces el instrumento puede estar unido de ambos modos, como la vista o la especie impresa; a veces, separado de ambos modos, como la gravedad de lo engendrado respecto de lo generante. Todas estas cosas están claras con tal que se entiendan los términos. Sólo queda en este problema un punto difícil: cómo puede existir un instrumento separado según la causalidad, hablando con propiedad y rigor del instrumento según el último modo que se explicó antes. Porque si se lo entiende en un sentido más amplio por la virtud de suyo suficiente para el efecto, la cual hace las veces de la causa que la aplicó, entonces la cuestión está clara, por ejemplo en el ímpetu de los objetos arrojados, en la gravedad, etc. Sin embargo, en el instrumento propio, el cual debe ser elevado para producir un efecto superior, como es el semen, por ejemplo, esto es muy difícil de entender. Mas la aclaración de ello exige la explicación previa de muchas cosas que serán expuestas en las disputaciones siguientes.

appello illud instrumentum quod ad causandum indiget actuali et proprio influxu et causalitate principalis agentis, quomodo etiam calamus est instrumentum coniunctum; unde e contrario separatum instrumentum erit quod in sua actione non requirit specialem influxum et causalitatem principalis agentis. Et hoc modo, si calor vocetur instrumentum ignis ad calefaciendum, licet sit coniunctus secundum esse, potest dici separatum secundum causalitatem, quia non indiget alio influxu ad calefaciendum, praeter propriam virtutem suam. Unde fit aliquando posse instrumentum esse coniunctum uno modo et separatum alio, ut patet in dicto exemplo. Et e converso, sacramenta dicuntur instrumenta separata humanitatis Christi existentis in caelo, nimirum secundum esse, et tamen secundum causalitatem fortasse sunt coniuncta, quia nihil possunt efficere nisi actu influente cum ipsis Christo per humanitatem suam. Aliquando potest esse instrumentum utroque modo coniunctum, ut visus vel species impressa; aliquando utroque modo separatum, ut gravitas geniti respectu generantis. Quae omnia clara sunt, si termini intelligantur. Unum solum manet in re difficile, quomodo possit dari instrumentum separatum secundum causalitatem, proprie et in rigore loquendo de instrumento iuxta ultimum modum supra declaratum; nam si latius sumatur pro virtute per se sufficienti ad effectum, quae vicem supplet illius causae quae illam impressit, sic res est clara, ut in impetu proiectorum, gravitate, etc. Tamen in instrumento proprio, quod elevari debet ad agendum superiorem effectum, ut est semen, verbi gratia, illud est intellectu difficillimum. Sed huius rei expositio multa prius explicanda postulat, quae in sequentibus disputationibus tradentur.

DISPUTACION XVIII

LA CAUSA EFICIENTE PROXIMA, SU CAUSALIDAD Y REQUISITOS QUE NECESITA PARA CAUSAR

RESUMEN

El contenido de esta disputación puede distribuirse en los siguientes apartados:

I. Existencia de la causalidad eficiente propiamente dicha en el orden creado (Sec. 1).

II. Principios de causación, tanto para las sustancias como para los accidentes (Sec. 2-4)

III. Existencia y naturaleza de la causalidad eficiente en los accidentes (Sec. 5-6).

IV. Condiciones que la causa eficiente exige para obrar (Sec. 7-9).

V. En qué consiste la causalidad de la causa eficiente (Sec. 10).

VI. Si la causa eficiente, al obrar, corrompe o destruye algo, y en qué sentido (Sec. 11).

SECCIÓN I

Expuestas tres opiniones con sus respectivos fundamentos (1-4), Suárez concreta su doctrina en tres afirmaciones:

A) Los agentes creados son causas eficientes propiamente dichas (5). Se demuestra: filosóficamente, por experiencia y "ad absurdum" (6-7), "a priori" (8) y resolviendo las objeciones (9-11); teológicamente, por principios sobrenaturales (12-13).

B) No sólo las sustancias incorpóreas, sino también las corpóreas, son verdaderas causas eficientes (14).

C) Las causas creadas no pueden producir sustancias en su totalidad, pero sí generar una sustancia a partir de una materia sustancial presupuesta, educiendo la forma sustancial (15-18).

SECCIÓN II

Sentadas unas nociones previas sobre el principio de eficiencia (1-4), y examinadas detenidamente y rechazadas dos opiniones (5-14), para resolver la cuestión se establecen varias afirmaciones, que son demostradas y defendidas contra las dificultades:

A) Los accidentes, como instrumentos de la producción de la sustancia, llegan próxima y esencialmente a la educción de la forma sustancial (15-21).

Llamo unido según la causalidad al instrumento que necesita del influjo actual y propio y de la causalidad del agente principal para causar, modo según el cual también la pluma es un instrumento unido; de donde, por el contrario, instrumento separado será el que en su acción no requiere el influjo especial y la causalidad del agente principal. En este sentido, si se llama al calor instrumento del fuego para calentar, aunque esté unido según el ser, puede decirse que está separado según la causalidad por no necesitar para calentar ningún otro influjo más que su propia virtud; por eso acontece que algunas veces el instrumento puede estar unido de un modo y separado de otro, como se echa de ver en el ejemplo propuesto. Por el contrario, a los sacramentos se les llama instrumentos separados de la humanidad de Cristo que existe en el cielo, esto es, separados según el ser, aunque acaso según la causalidad estén unidos, puesto que nada pueden realizar si no influye actualmente con ellos Jesucristo mediante su humanidad. A veces el instrumento puede estar unido de ambos modos, como la vista o la especie impresa; a veces, separado de ambos modos, como la gravedad de lo engendrado respecto de lo generante. Todas estas cosas están claras con tal que se entiendan los términos. Sólo queda en este problema un punto difícil: cómo puede existir un instrumento separado según la causalidad, hablando con propiedad y rigor del instrumento según el último modo que se explicó antes. Porque si se lo entiende en un sentido más amplio por la virtud de suyo suficiente para el efecto, la cual hace las veces de la causa que la aplicó, entonces la cuestión está clara, por ejemplo en el ímpetu de los objetos arrojados, en la gravedad, etc. Sin embargo, en el instrumento propio, el cual debe ser elevado para producir un efecto superior, como es el semen, por ejemplo, esto es muy difícil de entender. Mas la aclaración de ello exige la explicación previa de muchas cosas que serán expuestas en las disputaciones siguientes.

appello illud instrumentum quod ad causandum indiget actuali et proprio influxu et causalitate principalis agentis, quomodo etiam calamus est instrumentum coniunctum; unde e contrario separatum instrumentum erit quod in sua actione non requirit specialem influxum et causalitatem principalis agentis. Et hoc modo, si calor vocetur instrumentum ignis ad calefaciendum, licet sit coniunctus secundum esse, potest dici separatum secundum causalitatem, quia non indiget alio influxu ad calefaciendum, praeter propriam virtutem suam. Unde fit aliquando posse instrumentum esse coniunctum uno modo et separatum alio, ut patet in dicto exemplo. Et e converso, sacramenta dicuntur instrumenta separata humanitatis Christi existentis in caelo, nimirum secundum esse, et tamen secundum causalitatem fortasse sunt coniuncta, quia nihil possunt efficere nisi actu influente cum ipsis Christo per humanitatem suam. Aliquando potest esse instrumentum utroque modo coniunctum, ut visus vel species impressa; aliquando utroque modo separatum, ut gravitas geniti respectu generantis. Quae omnia clara sunt, si termini intelligantur. Unum solum manet in re difficile, quomodo possit dari instrumentum separatum secundum causalitatem, proprie et in rigore loquendo de instrumento iuxta ultimum modum supra declaratum; nam si latius sumatur pro virtute per se sufficienti ad effectum, quae vicem supplet illius causae quae illam impressit, sic res est clara, ut in impetu proiectorum, gravitate, etc. Tamen in instrumento proprio, quod elevari debet ad agendum superiorem effectum, ut est semen, verbi gratia, illud est intellectu difficillimum. Sed huius rei expositio multa prius explicanda postulat, quae in sequentibus disputationibus tradentur.

DISPUTACION XVIII

LA CAUSA EFICIENTE PROXIMA, SU CAUSALIDAD Y REQUISITOS QUE NECESITA PARA CAUSAR

RESUMEN

El contenido de esta disputación puede distribuirse en los siguientes apartados:

I. Existencia de la causalidad eficiente propiamente dicha en el orden creado (Sec. 1).

II. Principios de causación, tanto para las sustancias como para los accidentes (Sec. 2-4).

III. Existencia y naturaleza de la causalidad eficiente en los accidentes (Sec. 5-6).

IV. Condiciones que la causa eficiente exige para obrar (Sec. 7-9).

V. En qué consiste la causalidad de la causa eficiente (Sec. 10).

VI. Si la causa eficiente, al obrar, corrompe o destruye algo, y en qué sentido (Sec. 11).

SECCIÓN I

Expuestas tres opiniones con sus respectivos fundamentos (1-4), Suárez concreta su doctrina en tres afirmaciones:

A) Los agentes creados son causas eficientes propiamente dichas (5). Se demuestra: filosóficamente, por experiencia y "ad absurdum" (6-7), "a priori" (8) y resolviendo las objeciones (9-11); teológicamente, por principios sobrenaturales (12-13).

B) No sólo las sustancias incorpóreas, sino también las corpóreas, son verdaderas causas eficientes (14).

C) Las causas creadas no pueden producir sustancias en su totalidad, pero sí generar una sustancia a partir de una materia sustancial presupuesta, educiendo la forma sustancial (15-18).

SECCIÓN II

Sentadas unas nociones previas sobre el principio de eficiencia (1-4), y examinadas detenidamente y rechazadas dos opiniones (5-14), para resolver la cuestión se establecen varias afirmaciones, que son demostradas y defendidas contra las dificultades:

A) Los accidentes, como instrumentos de la producción de la sustancia, llegan próxima y esencialmente a la educción de la forma sustancial (15-21).

B) La forma instrumental, para obrar, debe estar unida a una causa principal (22-26).

C) Los accidentes pueden ejercer toda su actividad sobre la sustancia, aun estando separados de la forma sustancial (27).

D) Si los accidentes están separados de su forma sustancial, el influjo de ésta debe ser suplido por alguna causa superior corpórea o por la Causa Primera (28-33). Se responde ampliamente a una objeción (34-42).

SECCIÓN III

Indicados los motivos de duda (1), se distinguen dos modos de producción de los accidentes: por acción propia y por resultancia natural (2). Se estudian detenidamente ambos modos: primero, la resultancia natural (3-4), aquilatando su esencia (5-6) y su doble modalidad (7-9), extrayendo los oportunos corolarios (10-13) y respondiendo a las objeciones (14); después, la eficiencia por acción propia, examinando los diferentes casos que presenta (15-24).

SECCIÓN IV

Planteada la duda que motiva esta sección (1), y sentado que un accidente puede emanar naturalmente de otro (2), se afirma que sólo la cualidad puede ser principio de verdadera producción de los accidentes (3) y se demuestra por experiencia, examinando uno por uno todos los accidentes, en especial la cualidad (4-10).

SECCIÓN V

Sin el concurso de la sustancia, los accidentes no pueden realizar funciones vitales (1-3), pero sí pueden producir acciones no vitales (4-5).

SECCIÓN VI

Mediando entre dos opiniones opuestas (1-2), Suárez establece que, en las acciones vitales, los accidentes son instrumentos de la forma (3), mientras que en las no vitales son principios principales de acción (4).

SECCIÓN VII

Después de enumerar las condiciones que la acción exige en el agente y en el paciente (1), omitiendo otras innecesarias (2-3), se exponen la dificultad de la cuestión y las diversas opiniones (4-5). Unos presupuestos previos (6-8) disponen a la solución de la cuestión, que se fija en las siguientes afirmaciones:

A) En la resultancia natural, el agente es distinto del paciente (9-10).

B) En la acción física, también (11-20). Se plantean y resuelven varias dificultades (21-40).

C) En los seres espirituales, el agente no siempre se distingue realmente del paciente (41-44).

D) En los actos inmanentes, no es preciso que el agente y el paciente se distingan siempre realmente como principios "quod" y "quo" (45-51).

La sección se cierra exponiendo los corolarios que se desprenden de la doctrina anterior y resolviendo las objeciones que a ella se oponen (52-55).

SECCIÓN VIII

Precisado el alcance de la cuestión (1), se exponen dos opiniones, aduciendo las razones y las experiencias en que se apoyan (2-12). Después de señalar los diferentes modos de distancia e indistancia entre el agente y el paciente (13), y de preparar la solución examinando diversos casos (14-19), se concluye que el natural modo de obrar de la causa eficiente se despliega, como por una línea

continua de su acción, desde lo próximo a lo distante (20-23). La doctrina sentada permite dar cumplida respuesta a los argumentos contrarios y explicar suficientemente las experiencias que les sirven de base (24-48).

SECCIÓN IX

Expuestos cuatro poderosos motivos de duda (1-4) y fijado el sentido de la cuestión (5-6), ésta se resuelve afirmando que entre el agente y el paciente debe haber desemejanza de forma y semejanza de materia (7-8). De ahí se desprenden algunos corolarios (9-13) y las respuestas a los argumentos (14-39).

SECCIÓN X

Después de precisar el sentido del tema (1) y consignar dos opiniones diferentes (2-4), se afirma resueltamente que la causalidad de la causa eficiente consiste en la acción (5), cosa que se demuestra con varios argumentos (6-7) y se defiende contra las razones opuestas (8-12).

SECCIÓN XI

Unas consideraciones previas (1-2) preparan la solución de la cuestión, que se concreta en dos principios: 1.° La corrupción o destrucción de una cosa nunca se produce por eficiencia positiva y propia (3-4). 2.° La destrucción de una cosa, pretendida directamente, se realiza por carencia de eficiencia (5). La doctrina se precisa y aplica a casos especiales mediante unos importantes corolarios que cierran la sección (6-10).

DISPUTACION XVIII

LA CAUSA EFICIENTE PROXIMA, SU CAUSALIDAD Y REQUISITOS QUE NECESITA PARA CAUSAR

En la disputación anterior casi nos hemos limitado a explicar la definición nominal de causa eficiente y de sus varias especies y modos; conviene ahora tratar distintamente todo lo concerniente a esta causa, con arreglo a aquellos capítulos o miembros que hemos estudiado en otras causas, a saber, cuál es la cosa que causa, qué efecto produce, mediante qué o por qué principio causa, qué condiciones requiere para causar y, finalmente, en qué consiste la causalidad actual de esta causa. Todas estas cuestiones pueden tratarse, ciertamente, en común de la causa eficiente; sin embargo, para mayor claridad, parece que se debe investigar en primer lugar todo esto en las causas creadas, que son más conocidas para nosotros, después tratar de la causa primera e increada y, finalmente, estudiar la dependencia de las demás causas con respecto a ésta. Pero no distinguimos el tratamiento sobre la causa eficiente de la sustancia y de los accidentes, porque, según veremos, están unidas de tal manera que la producción de las sustancias no se efectúa sino mediante los accidentes. Y por la misma razón no establecemos separación en la disputación de la causa principal e instrumental, puesto que al tratar de la causa próxima eficiente, a la cual se atribuye esencial y propiamente la acción, se ha de ver también qué principios o qué instrumentos usa para obrar.

DISPUTATIO XVIII

DE CAUSA PROXIMA EFFICIENTI EIUSQUE CAUSALITATE, ET OMNIBUS QUAE AD CAUSANDUM REQUIRIT

In superiori disputatione fere tantum declaravimus quid nominis causae efficientis, et plurium specierum ac modorum eius; nunc oportet distincte tractare omnia quae ad hanc causam pertinent, per ea capita seu membra quae in aliis causis attigimus, scilicet, quae res causet, quid causet, per quid seu quo principio causet, quas conditiones ad causandum requirat, ac denique in quo actualis causalitas huius causae consistat. Quae omnia possent quidem de causa efficienti in communi tractari; tamen, maioris claritatis gratia, visum est haec omnia prius in causis creatis, quae nobis notiores sunt, inquirere, postea vero disserere de causa prima et increata, ac tandem de dependentia caeterarum ab ipsa. Non distinguimus autem tractationem de causa efficienti substantiarum et accidentium, quoniam, ut videbimus, haec ita coniuncta sunt ut substantiarum productio non nisi mediis accidentibus fiat. Et eadem ratione non separamus disputationem de causa principali et instrumentali, quoniam tractando de causa proxima efficienti, cui per se et proprie actio tribuitur, simul videndum est quibus principiis quibusve instrumentis ad efficiendum utatur.

SECCION PRIMERA

SI LAS COSAS CREADAS PRODUCEN ALGO VERDADERAMENTE

1. *Diferentes opiniones.— Pedro de Ailly no participa de la opinión anterior.—* En esta materia hubo una antigua sentencia, según la cual las cosas creadas no obran nada, sino que Dios lo produce todo en presencia de ellas, aunque se atribuye acción al fuego, al agua, etc., por apariencia y porque Dios determinó, como por un pacto, no producir tales efectos sino en presencia de tales cosas. Exponen esta opinión Averroes, IX *Metaph.*, comm. 7, y en el lib. XII, comm. 18; Alberto, II *Phys.*, trat. II, c. 3; Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 69; y I, q. 105, a. 5; *In II*, dist. 1, q. 1, a. 4; sin embargo no citan a ningún autor cierto como defensor de la misma, si bien parece que se inclina a ella Filón, lib. II *Allegor.*, cuando dice que *Dios es la única causa eficiente*, y lib. *De Cherub. et flam. glad.*, al afirmar que *obrar es propio de Dios y, en cambio, padecer es propio de la criatura.* Mas estas cosas pueden entenderse fácilmente por antonomasia, como también otras expresiones de los filósofos, que expondremos después al tratar de la acción de Dios. También suele atribuirse esta opinión a Pedro de Ailly, *In IV*, dist. 1, a. 1, al final; sin embargo, en ese lugar declara abiertamente que las causas segundas obran verdadera y propiamente por su propia virtud y según su naturaleza, y no por la sola voluntad de Dios, si bien añade que, al mismo tiempo, es cierto que la criatura no hace nada sino por voluntad de Dios, y obrando también El mismo; más aún, haciendo que la criatura obre y, consiguientemente, haciendo también Dios más de lo que haría solo, todo lo cual corresponde a la necesidad del concurso divino y puede tener sentido verdadero y falso, como después veremos en su propia disputación. En cambio, se inclina más a esta opinión Gabriel, *In IV*, dist. 1, q. 1, a. 3, dub. 3, donde considera esta sentencia como probable y aduce en su favor aquellas palabras de *I Cor.*, 13: *Dios obra todo en todas las cosas*, y de *II Cor.*, 3: *No que por nosotros mismos tengamos la capacidad suficente de pensar algo como proveniente de nosotros, sino que nuestra suficiencia viene de Dios.* A pesar de todo, él no se atreve a afirmar dicha opinión.

SECTIO PRIMA

UTRUM RES CREATAE ALIQUID VERE EFFICIANT

1. *Variae opiniones.— Aliacensis a praecedenti sententia alienus.—* In hac re fuit vetus sententia asserens res creatas nihil operari, sed Deum ad praesentiam earum omnia efficere, tribui autem actionem igni, aquae, etc., propter apparentiam, et quia Deus veluti pepigit non efficere tales effectus nisi ad talium rerum praesentiam. Hanc opinionem referunt Averroes, IX Metaph., comm. 7, et lib. XII, comm. 18; et Albertus, II Phys., tract. II, c. 3; et D. Thom., III cont. Gent., c. 69, et I, q. 105, a. 5, et In II, dist. 1, q. 1, a. 4; nullum tamen certum auctorem pro ea referunt; in eam vero inclinare videtur Philo, lib. II Allegor., dum ait *Deum esse unicam causam efficientem;* et lib. de Cherub. et flam. glad., dum ait *proprium esse Dei efficere, creaturae autem pati.* Sed haec facile possent per antonomasiam intelligi, sicut et aliae philosophorum locutiones, quas postea referemus, agentes de actione Dei. Solet etiam haec opinio tribui Petro Aliacensi, In IV, dist. 1, a. 1, in fine; ibi tamen aperte fatetur causas secundas vere ac proprie agere virtute propria et ex natura rei, ac non sola voluntate Dei; addit tamen simul verum esse creaturam nihil facere nisi ex voluntate Dei, et ipso etiam faciente, immo et faciente ut ipsa faciat, et consequenter plus etiam Deo faciente quam si solus faceret, quae pertinent ad necessitatem divini concursus et possunt verum et falsum sensum habere, ut postea in propria disputatione videbimus; magis autem favet huic opinioni Gabr., In IV, dist. 1, q. 1, a. 3, dub. 3, ubi hanc sententiam reputat probabilem et in favorem eius affert illa verba I Cor., 13: *Deus operatur omnia in omnibus;* et II Cor., 3: *Non quod simus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Ipse tamen non audet illam sententiam asserere.

2. *Razones de la sentencia anterior.—* No encuentro, en favor de esta opinión, fundamento alguno que tenga importancia. Sin embargo, el principal parece haber sido que cuanto se atribuye a la eficiencia de la criatura, otro tanto se quita a la divina potencia del creador; pues, o Dios obra todas las cosas, o no; esto último atenta contra la eficacia divina, por lo que mostraremos más adelante que es absolutamente falso y erróneo, ya que implica que algo existe y no depende de Dios. En cambio, si Dios hace todas las cosas, nuevamente pregunto si lo hace de manera inmediata y por virtud suficiente, o sólo mediatamente y por virtud insuficiente. Lo segundo se opone a la perfección divina. Por el contrario, si lo primero es cierto, resulta superflua toda otra eficiencia, puesto que una causa suficiente y eficaz basta para un efecto. Y así, habida cuenta de que *la naturaleza no hace nada en vano*, no confirió ningún poder de obrar a las cosas creadas. Lo confirmo: cualquier cosa que se suponga que Dios hace juntamente con una causa segunda, podrá hacerla por sí solo, pues al menos esto pertenece a su infinita virtud, según se patentizará más adelante; luego, de hecho, obra de esta manera. La consecuencia resulta evidente, no sólo porque esto conviene más a la divina virtud y eficacia, sino, sobre todo, porque parece necesario para que se haga la criatura. Y lo pruebo del modo siguiente: la criatura depende esencialmente de solo Dios, no pudiendo ser hecha sin El y pudiendo serlo sin cualquier otro; luego no puede ser criatura sin esta esencial dependencia que la vincula únicamente a Dios, ya que no puede existir sin aquellas cosas que le son esenciales; por tanto, toda criatura existe por su dependencia con respecto a solo Dios; consiguientemente, existe por la eficiencia de solo Dios, ya que eficiencia y dependencia o son idénticas o son correlativas; luego ninguna criatura tiene eficiencia sobre otra y, por lo mismo, no hay ninguna causa segunda que obre algo.

3. *Segunda opinión.—* La segunda sentencia niega el poder de producir algo a las criaturas corporales, pero lo concede a las espirituales. Expone esta opinión Santo Tomás, en los lugares citados, tomada de Avicebrón, en el libro *Fons vitae*, el cual decía que ningún cuerpo es activo, sino que una cierta virtud de la sustancia espiritual, íntimamente existente en los cuerpos, efectúa todas aquellas acciones que parecen realizadas por los cuerpos. Se funda, al pare-

2. *Rationes praecedentis sententiae.—* Fundamentum pro hac sententia nullum video quod sit alicuius momenti; praecipuum tamen fuisse videtur, quia quantum efficientiae tribuitur creaturae, tantum adimitur divinae potentiae creatoris; nam vel Deus operatur omnia, vel non; hoc posterius derogat divinae efficaciae; unde infra ostendemus esse omnino falsum et erroneum, quia implicat aliquid esse et non pendere a Deo. Si autem Deus omnia efficit, interrogo rursus an immediate et sufficienti virtute, an mediate tantum et insufficienti virtute. Hoc posterius derogat divinae perfectioni. Si autem primum verum est, superflua est omnis alia efficientia, quia una causa sufficiens et efficax satis est ad effectum. Unde, cum *natura nihil faciat frustra,* nullam virtutem operandi contulit rebus creatis. Et confirmo, nam quidquid ponatur Deus facere cum causa secunda, poterit facere se solo, nam hoc saltem spectat ad infinitam virtutem eius, ut infra patebit; ergo de facto ita facit. Patet consequentia, tum quia hoc magis decet divinam virtutem et efficaciam, tum maxime quia hoc videtur necessarium ut creatura fiat. Quod ita probo, nam creatura a solo Deo habet essentialem dependentiam, cum sine illo fieri non possit et sine quocumque alio fieri possit; ergo non potest esse creatura sine hac essentiali dependentia, quam a solo Deo habet, quia non potest esse sine his quae essentialia sunt; ergo omnis creatura est per dependentiam a solo Deo; ergo est per efficientiam solius Dei, nam efficientia et dependentia vel sunt idem, vel sunt correlativa; ergo nulla creatura habet efficientiam in aliam, et consequenter nulla est causa secunda quae aliquid efficiat.

3. *Secunda sententia.—* Secunda sententia negat creaturas corporales posse quidquam efficere, sed de spiritualibus id concedit. Hanc refert D. Thomas citatis locis ex Avicebron, in lib. Fontis vitae, qui dicebat nullum corpus esse activum, sed quamdam virtutem spiritualis substantiae intime existentem in corporibus efficere omnes actiones quae per corpora fieri videntur. Fun-

cer, en que el agente debe estar íntimamente presente al paciente; mas los cuerpos no pueden tener entre sí tal presencia, pues la cantidad impide esa íntima penetración de una cosa en otra que la acción requiere. Por eso decían que la cantidad no sólo no es activa, sino que incluso impide la acción. Se confirma, porque la sustancia corpórea es la más inferior de todas y la más desemejante del primer agente, por lo cual no tiene bajo sí ninguna sustancia que le esté sometida y sobre la cual pueda obrar, ni puede tampoco tener semejanza con Dios en la operación. De aquí que San Agustín, en el lib. V *De Civitate Dei*, c. 9, diga expresamente: *las causas corporales no deben incluirse entre las eficientes.*

4. *Tercera opinión.*— Según la tercera opinión, las cosas corporales pueden producir accidentes, pero no sustancias, mientras que las sustancias creadas espirituales pueden producir algunas sustancias inferiores. La refiere en el mismo lugar Santo Tomás, tomándola de Avicena, lib. I *Sufficient.*, c. 10, y lib. IX de su *Metafísica*, c. 4 y 5, el cual, según parece, cometió dos errores en este punto. Uno, que una sustancia creada espiritual puede crear otra, ya que la primera causa increada produce inmediatamente una sola inteligencia, y la produce perfectísima; ésta, a su vez, crea una segunda, la segunda una tercera, y así hasta llegar a la ínfima. El otro error sostiene que esta sustancia espiritual ínfima infunde las formas sustanciales en la materia dispuesta por los agentes corporales próximos, que no bastan para producir formas sustanciales. En cuanto a la primera parte, se fundaba en que de lo uno no procede, de manera próxima e inmediata, más que lo uno. En cuanto a la segunda parte, que se relaciona más con la cuestión presente, se apoya en que estos agentes corporales no obran nada a no ser mediante los accidentes, los cuales son principios insuficientes para la producción de formas sustanciales. Y confirma esto porque consta por experiencia que se generan muchas sustancias cuyas causas próximas no son suficientes para introducir tales formas, como sucede cuando se generan animales por putrefacción, a causa de unas disposiciones accidentales que concurren casual o fortuitamente; ello es, pues, indicio de que se encuentra como preparada alguna virtud espiritual superior para introducir las formas sustanciales, siempre que

damentum eius fuisse videtur quia agens esse debet intime praesens passo; corpora autem non possunt ita sibi esse praesentia, nam quantitas impedit illum intimum illapsum unius rei in aliam, quem actio requirit. Unde aiebat quantitatem non solum non esse activam, verum etiam actionem impedire; et confirmatur, quia substantia corporea est infima omnium et dissimillima primo agenti, et ideo nec inferiorem habet substantiam sibi subiectam, in quam possit agere, nec similitudinem potest habere ad Deum in agendo. Quare August., V de Civitat., c. 9, expresse dicit *corporales causas non esse inter causas efficientes numerandas.*

4. *Tertia sententia.*— Tertia sententia fuit res corporeas posse efficere accidentia, non tamen substantias, spirituales autem substantias creatas posse efficere aliquas inferiores substantias. Hanc refert ibidem D. Thomas, ex Avicenna, lib. I Sufficient., c. 10, et lib. IX suae Metaph., c. 4 et 5, qui in ea re videtur duos errores habuisse. Unus est quod una substantia creata spiritualis potest creare aliam, nam prima causa increata solam unam intelligentiam eamque perfectissimam immediate efficit, illa vero creat secundam, et secunda tertiam, et sic usque ad infimam. Alter error asserit hanc infimam substantiam spiritualem infundere substantiales formas in materiam dispositam a proximis agentibus corporalibus, quae substantiales formas efficere non sufficiunt. Fundamentum eius quoad priorem partem fuit quia ab uno non est nisi unum proxime et immediate. Quoad posteriorem vero, quae ad rem praesentem magis spectat, quia haec agentia corporalia nihil agunt nisi mediis accidentibus, quae sunt insufficientia principia ad efficiendas formas substantiales. Et confirmat hoc quia experimento constat multas substantias generari, quae non habent proximas causas sufficientes ad introducendas tales formas, ut cum generantur animalia ex putrefactione ob dispositiones accidentales, quae casu seu fortuito concurrunt; ergo signum est esse quasi paratam aliquam spiritualem virtutem superiorem ad inducendas formas substantiales, quoties dispositio-

concurran suficientemente las disposiciones accidentales; luego esa virtud es la que produce todas las generaciones sustanciales.

Primera afirmación sobre la eficiencia de las causas creadas

5. Sin embargo, debe decirse, en primer lugar, que los agentes creados producen verdadera y propiamente efectos que les son connaturales y proporcionados. Pienso que esta verdad no sólo es evidentísima por los sentidos y por la razón, sino también certísima según la doctrina católica. Por eso, así como Santo Tomás, atendido el primer punto de vista, calificó de necia la opinión opuesta, así nosotros, teniendo en cuenta el segundo, podemos llamarla temeraria y errónea. Como consecuencia de ello, todos los filósofos y teólogos la rechazan justamente. En efecto, Aristóteles, si bien nunca citó ni refutó de manera expresa la sentencia opuesta, siempre supone como cosa evidentísima que las causas naturales producen algo. Más aún, todos los filósofos antiguos, cuyas opiniones refiere él en el lib. I de la *Física*, en el I de la *Metafísica*, y en otros lugares, suponen frecuentemente que las causas naturales producen algo, por lo cual se esforzaron en explicar qué y de qué pueden producir, ya que de la nada nada se hace. También Platón, a quien cité en la disputación anterior tomándolo del Damasceno, llama —en este sentido— a las cosas naturales instrumentos de la causa primera, porque tienen virtud operativa derivada y dependiente de ella. En el mismo sentido dijo también Trismegisto que el mundo es instrumento de Dios y que recibió de El semillas para producirlo todo. De igual modo Filón, en el lib. *De Congress. quaerendae eruditionis causa*, afirmó que Dios permitió a este ínfimo género de cosas sembrar y engendrar. Tales filósofos fueron seguidos por el Comentador y otros posteriores. De entre los Padres, San Agustín, en el lib. III *De Trinitate*, c. 7, 8 y 9, parece haber imitado el modo de hablar de dichos filósofos cuando sostiene que *Dios ha introducido en los elementos y en otras causas creadas las razones seminales de las cosas*. Esas razones seminales no son sino principios activos y pasivos de las generaciones y movimientos naturales, que Dios depositó en las cosas creadas, como elegantemente expuso Santo To-

nes accidentales sufficienter concurrunt; ergo ab illa virtute fiunt omnes generationes substantiales.

Prima assertio de efficientia causarum creatarum

5. Dicendum tamen est primo agentia creata vere ac proprie efficere effectus sibi connaturales et proportionatos. Quam veritatem non tantum sensu et ratione existimo esse evidentissimam, sed etiam iuxta doctrinam Catholicam certissimam. Unde, sicut ob priorem causam oppositam sententiam D. Thomas stultam appellavit, ob posteriorem vocare possumus temerariam et erroneam; ideoque merito reiicitur ab omnibus philosophis et theologis; Aristoteles enim, quamvis nunquam oppositam sententiam expresse retulerit aut refutaverit, tamen ubique ut evidentissimum supponit naturales causas aliquid facere. Immo omnes antiqui philosophi, quorum opiniones ipse refert I Phys. et I Metaph., et alibi, saepe supponunt causas naturales aliquid efficere; et ideo laborarunt in explicando quid et ex quo facere possint, cum ex nihilo nihil fiat. Plato etiam, quem superiori disputatione ex Damasceno citavi, hoc sensu vocat causas naturales instrumenta primae causae, quia virtutem habent agendi ab illa derivatam et dependentem. Quo sensu dixit etiam Trismegistus [1] mundum esse instrumentum Dei et ab eo semina accepisse ut omnia producat. Et eodem modo Philo, lib. de Congress. quaerendae eruditionis causa, dixit Deum huic infimo generi rerum permisisse seminare atque gignere. Quos philosophos secuti sunt Commentator et alii posteriores. Ex Patribus vero, Augustinus, lib. III de Trinit., c. 7, 8 et 9, videtur in modo loquendi dictos philosophos imitatus dum ait *indidisse Deum elementis et aliis causis creatis seminales rerum rationes*. Quae nihil aliud sunt quam principia activa et passiva generationum et motuum naturalium, quae Deus posuit in rebus creatis, ut eleganter exposuit D. Thomas, I, q. 115, a. 2, et In

[1] In dial. IX, et in Pimand., c. 16, in fin.

más, I, q. 115, a. 2, e *In II,* dist. 18, q. 1, a. 2; en el mismo lugar, Durando, Herveo, Egidio y otros; Capréolo, *In I,* dist. 42, a. 3. También el mismo San Agustín, lib. VII *De Civitate Dei,* c. 30, hablando de Dios, dice: *Administra todas las cosas que creó de tal manera que también él mismo las deja ejercer y producir sus propios movimientos.* Esta sentencia es confirmada y alabada por todos los escolásticos, siempre que tratan de la eficiencia de las causas o de la libertad humana, los cuales pueden consultarse en los lugares citados e *In II,* dist. 1, y en ese pasaje sobre todo Durando, q. 5.

6. *Se prueba la afirmación por experiencia.— Absurdos a que lleva la conclusión opuesta.—* Se demuestra, en primer lugar, por experiencia; en efecto, ¿hay algo más patente al sentido que el hecho de que el sol ilumina, el fuego calienta, el agua refrigera? Y si objetan que nosotros experimentamos que esos efectos se realizan en presencia de tales cosas, pero sin ser producidos por ellas, destruyen por completo toda la fuerza de la argumentación filosófica, ya que no tenemos otros procedimientos para experimentar que los efectos proceden de sus causas o para colegir las causas a partir de los efectos. Corroboran esta experiencia el consentimiento común y las declaraciones de todos, que piensan así sobre estas cosas.

En segundo lugar, razono basándome en las dificultades, pues según dicha opinión no es posible distinguir los vivientes de los no vivientes, porque unas cosas no tendrían el principio de sus acciones en mayor medida que otras. Además, en vano habría dado la naturaleza a las diversas cosas las diferentes cualidades y virtudes que en ellas comprobamos. Más aún, no nos sería posible colegir, basándonos en la acción, tal variedad de cualidades en los elementos y, por consiguiente, tampoco en las demás cosas. Efectivamente, si no es el fuego quien calienta, sino Dios en presencia del fuego, de manera igualmente natural podría calentar en presencia del agua, por lo que de esa acción no podemos llegar a la conclusión de que el fuego sea cálido más bien que a la de que lo sea el agua. Porque si Dios pudo comprometerse, de modo igualmente conforme con las naturalezas de las cosas, a calentar en presencia del agua —supongamos que lo hizo—, entonces no sería legítimo colegir, partiendo del calentamiento,

II, dist. 18, q. 1, a. 2; ubi Durandus, Hervaeus, Aegid. et alii; et Capreol., In I, dist. 42, a. 3. Rursus idem Augustinus, VII de Civ., c. 30, de Deo loquens, ait: *Sic omnia, quae creavit, administrat ut etiam ipse proprios exercere et agere motus sinat.* Quam sententiam confirmant et celebrant scholastici omnes, ubicumque vel de causarum efficientia vel de hominis libertate disputant, qui videri possunt citatis locis, et In II, dist. 1, ubi praesertim Durand., q. 5.

6. *Experimento probatur assertio.— Absurda ex opposita conclusione.—* Et probatur primo experientia; quid enim sensu notius quam quod sol illuminet, ignis calefaciat, aqua refrigeret? Quod si dicant experiri quidem nos fieri hos effectus praesentibus his rebus, non tamen fieri ab illis, plane destruunt omnem vim philosophicae argumentationis, quia nos non possumus aliter experiri dimanationem effectuum ex causis aut ex effectibus causas colligere. Et huic experientiae attestatur communis consensus et vox omnium, qui ita de rebus his sentiunt. Secundo, argumentor ab incommodis, nam iuxta illam sententiam non possunt viventia a non viventibus distingui, quia non magis haberent res quaedam principium suarum actionum quam aliae. Deinde frustra natura dedisset diversis rebus varias qualitates et virtutes quas in eis experimur. Immo neque ex actione possemus huiusmodi qualitatum varietatem in elementis colligere, et consequenter neque in aliis rebus. Nam, si ignis non calefacit, sed Deus ad praesentiam ignis, aeque naturaliter posset calefacere ad praesentiam aquae; ergo ex illa actione non possumus magis colligere ignem esse calidum quam aquam. Si enim Deus aeque consentanee ad rerum naturas potuit pacisci de calefaciendo ad praesentiam aquae, ponamus id fecisse, tunc non liceret ex ca-

que el agua sea cálida; luego tampoco ahora podemos inferir que sea fría, o que el fuego sea cálido.

7. Alguno puede objetar que aquel pacto no fue totalmente arbitrario, sino fundado de alguna manera en las naturalezas de las cosas, no porque sean activas, sino porque poseen cualidades semejantes a las que se han de producir, y así colegimos que el fuego es cálido por el hecho de que Dios calienta en su presencia, ya que este pacto se fundó en tal cualidad del fuego. Ahora bien, esto no puede mantenerse filosóficamente. De una parte, porque, por igual razón, con arreglo a las naturalezas de las cosas, Dios hubiera debido producir la blancura en presencia de la blancura, ya que no siendo, de suyo, el calor una cualidad más activa que la blancura, tampoco aquel pacto le es debido por naturaleza al calor más bien que a la blancura. Idéntico argumento puede hacerse a propósito de toda otra cualidad, e incluso de la cantidad, y de la sustancia, y de cualquier otra realidad. De otra parte, porque aquello no se verifica en las causas equívocas, en las que la forma o cualidad no es semejante, ni tampoco es necesariamente más eminente, si nada han de hacer aquéllas. Además, según esta sentencia, resultan superfluas las disposiciones de la tierra, las lluvias, las oraciones, los movimientos de los cielos, etc., si todas estas cosas nada producen; bastaría, por el contrario, que hubiese trigo para que en su presencia Dios engendrase trigo, y lo mismo sucedería con las demás cosas. También se elabora un argumento semejante a base de los diferentes órganos e instrumentos con que Dios compuso los cuerpos, en especial los vivientes; pues así como algunos se muestran, por su misma disposición, aptos para recibir, así otros lo son para obrar, todo lo cual sería superfluo si estas cosas no hiciesen nada. Finalmente, por este motivo dijo muy bien Aristóteles, II *De Caelo,* c. 3, y I de la *Etica,* c. 7, que *todas las cosas están ordenadas a su operación,* por lo que no hay nada más opuesto a la disposición y al fin de las cosas que carecer de toda eficiencia.

Por otra parte, si las cosas creadas nada obrasen entre sí, todas serían por naturaleza igualmente incorruptibles, ya que no podrían padecer nada de un agente creado; consiguientemente, Dios habría ordenado en vano tantos movimientos de los cielos y tan gran multitud de causas a fin de que estas especies de cosas

lefactione colligere aquam esse calidam; ergo nec nunc possumus inferre esse frigidam aut ignem calidum.

7. Dicere potest aliquis pactum illud non fuisse omnino arbitrarium, sed fundatum aliquo modo in naturis rerum, non quia illae activae sint, sed quia habent qualitates similes producendis; et ita colligimus ignem esse calidum, eo quod Deus calefacit ad praesentiam eius, quia hoc pactum fundatum fuit in tali qualitate ignis. Sed hoc non potest philosophice dici, tum quia eadem ratione iuxta naturas rerum debuisset Deus producere albedinem ad praesentiam albedinis, quia si ex se non est magis activa qualitas calor quam albedo, ergo ex natura rei non est magis debitum pactum illud calori quam albedini. Et idem argumentum fieri potest de quacumque alia qualitate, immo et de quantitate, et de substantia, et de quacumque re. Tum etiam quia illud non habet locum in causis aequivocis, in quibus non est similis forma vel qualitas, neque est necessario eminentior, si illae nihil sunt actu. Praeterea, iuxta illam sententiam superfluae sunt terrae dispositiones, pluviae, orationes, caelorum motus, etc., si haec omnia nihil agunt; sed sufficeret adesse triticum, ut Deus ad praesentiam eius triticum generaret, et sic de rebus aliis. Praeterea fit simile argumentum ex variis organis et instrumentis quibus Deus composuit corpora, praesertim viventia; nam, sicut quaedam ex ipsa dispositione apparent apta ad recipiendum, ita etiam alia sunt ad agendum, quae omnia essent superflua, si hae res nihil agerent. Denique hac de causa optime dixit Aristoteles, II de Caelo, c. 3, et I Ethic., c. 7, *omnia esse propter suam operationem,* quare nihil magis repugnat institutioni rerum et fini earum quam omni efficientia carere. Praeterea, si res creatae nihil agerent inter se, ex natura rei omnes essent aeque incorruptibiles, quia ab agente creato nihil pati possent; frustra ergo Deus tot motus caelorum tantamque causarum multitudinem ordinasset ut hae rerum inferiorum species

inferiores se conservasen durante largo tiempo mediante una sucesión de generaciones y corrupciones; pues con mayor facilidad permanecerían siempre las mismas cosas creadas desde el principio si Dios mismo nada destruyese, ya que las cosas, por su parte, no lucharían entre sí ni se corromperían. Se puede pensar en muchos inconvenientes parecidos, a base de los cuales se comprende que todo el orden natural está en pugna con aquella sentencia.

8. *Razón "a priori" de la conclusión.*— En tercer lugar, se da una razón *a priori:* el poseer facultad operativa no repugna a las cosas creadas, sino que más bien conviene en grado sumo a su perfección; luego, puesto que Dios hizo a cada una de las cosas perfecta en su naturaleza, no debe negarse que las creó de tal modo que posean una connatural facultad operativa. Se prueba el antecedente porque no toda facultad operativa exige una perfección infinita; bastará, pues, la virtud finita de la criatura para que pueda tener alguna eficiencia. El antecedente es manifiesto, ya que no hay ninguna razón probable que persuada de la necesidad de una perfección infinita para cualquier acción. Antes al contrario —lo veremos después—, los teólogos se esforzaron mucho por encontrar una razón probativa de que para crear se requiere un poder infinito; por tanto, para las demás acciones y transformaciones no se precisa tal poder, sobre todo cuando se trata de agentes que no obran sin depender de uno superior.

9. *Se sale al paso de una objeción.*— Dirá alguien que implica contradicción esto mismo, a saber, el ser agente y depender, en el obrar, de un agente superior, por lo cual en todo agente se exige un poder infinito, pues si obra, obra por su sola virtud y sin depender de otro. Tal objeción toca el fundamento de la sentencia contraria, del que nos ocuparemos ampliamente después al tratar de la necesidad del concurso divino; ahora respondemos brevemente negando el supuesto; pues, así como no es contradictorio existir y existir en dependencia de otro, tampoco hay contradicción en obrar y obrar dependiendo de otro. ¿Por qué habría de haberla? ¿Acaso porque la hay en que una misma acción proceda simultáneamente de varias causas totales? Pero esto es falso, si tales causas pertenecen a órdenes diversos y están subordinadas esencialmente. Por ello, esta eficiencia de las causas segundas se encuentra tan lejos de atentar contra la eficacia o autoridad divina, que más bien la apoya y explica en grado sumo. Efectivamente —como argumenta Santo Tomás en el lugar arriba citado—, Dios comunicó su bondad a las cosas creadas de tal manera que les dio también una inclinación y un poder para comunicar a otras lo que participan de la bondad del mismo Dios, repartiendo a cada una según su capacidad. Porque, como dijo a este propósito Platón, en el diálogo *Sobre la naturaleza, Dios es bueno y no es atacado por los celos, ni envidia a nadie;* por eso hizo todas las cosas buenas y semejantes a sí en la tendencia a comunicarse según su capacidad. De aquí que algunas se comuniquen materialmente y otras formalmente; no hay, pues, contradicción en que también se comuniquen eficientemente.

per generationum et corruptionum successionem diu conservarentur; facilius enim permanerent perpetuo eaedem res a principio creatae si Deus ipse nihil corrumperet, quia res ipsae inter se non secum pugnarent nec se corrumperent. Similia multa incommoda possunt facile excogitari, ex quibus intelligitur totum naturae ordinem contra illam sententiam pugnare.

8. *Ratio a priori conclusionis.*— Tertio est ratio a priori, quia habere vim agendi non repugnat rebus creatis, sed potius est maxime consentaneum perfectioni earum; ergo, cum Deus condiderit unamquamque rem in natura sua perfectam, negandum non est tales creasse res quae habeant connaturalem virtutem agendi. Antecedens probatur, quia non omnis virtus agendi requirit perfectionem infinitam; ergo sufficiet virtus finita creaturae ut efficacitatem aliquam habere possit. Antecedens patet, quia nulla probabilis ratio persuadet necessitatem infinitae perfectionis ad omnem actionem. Quin potius, ut infra videbimus, multum laborarunt theologi ut rationem invenirent quae probet ad creandum requiri infinitam virtutem; ad alias ergo actiones et mutationes non requiritur talis virtus, praesertim in his agentibus quae non agunt absque dependentia a superiori.

9. *Occurritur obiectioni.*— Dices in hoc ipso reperiri repugnantiam, scilicet, quod sit agens et dependens in agendo a superiori agente, et ideo requiri infinitam virtutem in omni agente, quia, si agit, sola sua virtute agit et absque dependentia ab alio. Quae obiectio tangit fundamentum contrariae sententiae, de quo dicendum est late infra tractando de necessitate divini concursus; nunc respondetur breviter negando assumptum; sicut enim non repugnat esse et dependenter ab alio esse, ita non repugnat agere et dependenter ab alio agere. Cur enim? An quia repugnat eamdem actionem simul esse a pluribus causis totalibus? At hoc falsum est, si illae causae sint diversorum ordinum et essentialiter subordinatae. Quocirca, tantum abest ut haec efficientia causarum secundarum deroget divinae efficacitati vel auctoritati ut potius illam maxime commendet et declaret. Nam, ut D. Thomas supra argumentatur, ita communicavit Deus suam creatis rebus bonitatem ut eis etiam dederit inclinationem et vim ad communicandum aliis id quod de bonitate ipsius Dei participant, unicuique impertiendo iuxta capacitatem suam. Quia, ut ad hoc propositum dixit Plato, in dialog. de Natur., *bonus est Deus et livore non tangitur neque ulli invidet;* et ideo omnia fecit bona sibique similia in appetitu se communicandi iuxta captum suum. Unde quaedam se materialiter communicant, alia formaliter; non ergo repugnat quod etiam efficienter se communicent.

10. *Si Dios, obrando con las causas segundas, hace más que si obrara solo.*— Así, pues, lo que decía más arriba Pedro de Ailly —que Dios, al obrar con las causas segundas, hace más que si produjera todas las cosas por sí solo— es cierto presupositivamente (por así decirlo), pero formalmente es falso. Es decir, si la causa segunda produce algo, se supone que Dios, además de haber producido a la causa segunda y de haberle comunicado la perfección de la actividad —con lo que muestra en mayor grado su poder—, hace luego con la causa segunda todo lo que ésta realiza; y, en tal sentido, presupositivamente hace más. En cambio, mediante la misma acción por la que obra con la causa segunda no hace más, ni siquiera igual, que si obrara por sí solo, ya que no aplica toda la eficacia necesaria para obrar solo. Por eso, con tal modo de obrar, si bien obra con virtud suficiente en cuanto causa primera, empero no obra con virtud suficiente en todo género. Esto no implica imperfección en Dios, ya que no lo hace por indigencia o impotencia, sino por voluntaria y prudentísima aplicación de su poder. Desde este punto de vista, también es cierto lo que decía Pedro de Ailly, a saber, que las causas segundas no hacen nada sino por voluntad de Dios; pues requieren —como diremos posteriormente— el concurso de Dios, concurso que El presta no por necesidad, sino voluntariamente; sin embargo, tal voluntad no es por completo absoluta (excluídos los milagros), sino que se adapta a las naturalezas de las cosas y procede como de un cierto débito de justa distribución; por eso, este voluntario no impide que semejante eficiencia sea

10. *An Deus plus agat efficiens cum causis secundis quam si solus.*— Igitur, quod Aliacus supra dicebat, plus, scilicet, agere Deum efficiendo cum causis secundis quam si se solo omnia efficeret, praesuppositive (ut ita dicam) verum est, formaliter autem falsum; id est, si causa secunda aliquid efficit, supponitur Deus et effecisse ipsam causam secundam et communicasse illi perfectionem activam, in quo suam potentiam magis ostendit, et deinde agit cum causa secunda quidquid ipsa agit; et ita praesuppositive plus agit. At vero per ipsammet actionem, qua cum ipsa causa secunda agit, non plus neque aequaliter agit quam si se solo ageret, quia non applicat totam efficaciam necessariam ut solus agat. Unde in tali modo agendi, quamvis agat sufficienti virtute in ratione causae primae, non tamen sufficienti in omni genere. Neque hoc est imperfectionis in Deo, quia non est ex indigentia aut impotentia eius, sed ex voluntaria et prudentissima applicatione virtutis suae. Quo sensu verum est etiam quod Aliacus aiebat, nempe causas secundas nihil agere nisi ex voluntate Dei; requirunt enim, ut infra dicemus, concursum Dei, quem Deus non necessitate, sed voluntate praebet; illa tamen voluntas non est omnino absoluta (seclusis miraculis), sed est accommodata naturis rerum et quasi ex quodam debito iustae distributionis; et ideo hoc voluntarium non impedit quominus huiusmodi efficientia sit simpliciter naturalis rebus crea-

absolutamente natural a las cosas creadas. Como también por voluntad de Dios tienen las cosas la facultad operativa misma, mas no por una voluntad totalmente sobreañadida y como unida de modo meramente gratuito a aquella voluntad por la que quiere que existan tales criaturas, sino que estas voluntades guardan conexión, en conformidad con el débito natural y la conexión de las cosas mismas. Por consiguiente, el hecho de querer Dios que el fuego caliente y que el agua refrigere no es meramente voluntario, sino a su manera debido, en el supuesto de que quisiera crear tales cosas. Nos referimos a la facultad operativa connatural, pues la sobrenatural e infusa tiene una razón distinta, que no nos incumbe. Con lo dicho queda simultáneamente probada la conclusión establecida y resuelto el fundamento de la primera opinión.

11. Sobre la dependencia esencial, a la que se alude en la confirmación, trataremos *ex professo* después, en la disputación de la creación: por ahora me limito a decir que se comete equivocación en la proposición «la criatura depende esencialmente de solo Dios», ya que dicha proposición puede entenderse positiva y negativamente; entendida positivamente ofrece el siguiente sentido: la criatura tiene una exigencia esencial a depender de solo Dios; y esto no es cierto, hablando en general, aunque pueda verificarse, quizá, de alguna acción o de alguna cosa, atendiendo a una condición especial, lo cual pertenece a las cuestiones particulares sobre la creación, la gracia, etc. En cambio, si se entiende negativamente su sentido es que la razón de criatura, en cuanto tal, no exige esencialmente dependencia si no es de Dios, lo cual es cierto porque en virtud de esta afirmación no se excluye el que, de hecho o según algún modo de producción, pueda tener dependencia de Dios y de alguna criatura, como es evidente de suyo.

Se trata la misma afirmación por principios sobrenaturales

12. Hasta ahora nos hemos ocupado filosóficamente de la conclusión establecida; mas, como dijimos que también es cierta según la doctrina revelada, es preciso añadir unas breves consideraciones a este respecto. Pues bien, tal certeza se desprende, en primer lugar, del modo de hablar de la Sagrada Escritura, *Gen.*, 1: *Germine la tierra hierba verde* y *Produzca la tierra seres vivientes*, don-

tis. Sicut etiam ex voluntate Dei habent ipsam virtutem agendi, non tamen ex voluntate omnino superaddita et quasi mere gratis adiuncta illi voluntati qua vult tales creaturas esse, sed sunt connexae hae voluntates iuxta naturale debitum et connexionem ipsarum rerum. Unde, quod voluerit Deus ignem calefacere et aquam frigefacere non est mere voluntarium, sed suo modo debitum, ex suppositione quod voluerit tales res creare. Loquimur autem de vi agendi connaturali, nam de supernaturali et infusa alia est ratio, quae ad nos non spectat. Atque ita simul probata est conclusio posita et solutum fundamentum prioris sententiae.

11. Quod vero in confirmatione tangitur de essentiali dependentia infra in disputatione de creatione ex professo tractandum est; nunc solum dico committi aequivocationem in illa propositione: *creatura essentialiter pendet a solo Deo;* potest enim intelligi illa propositio positive et negative; positive intellecta reddit hunc sensum: *creatura essentialiter postulat pendere a solo Deo;* et hoc non est verum, in universum loquendo, licet fortasse de aliqua actione vel de aliqua re ob specialem conditionem id possit verificari, quod spectat ad speciales quaestiones de creatione, vel de gratia, etc. Negative autem intellecta, sensus illius est quod ratio creaturae, ut sic, non postulat essentialiter dependentiam nisi a Deo. Et hoc est verum, quia ex vi huius non excluditur quin de facto vel secundum aliquem modum productionis possit habere dependentiam a Deo et ab aliqua creatura, ut per se constat.

Ex principiis supernaturalibus eadem assertio tractatur

12. Hactenus tractata est philosophice conclusio posita; quia vero diximus etiam habere certitudinem iuxta fidei doctrinam, pauca de hac parte adiungere necesse est. Colligitur ergo haec certitudo, primo ex modo loquendi divinae Scripturae, Gen., 1: *Germinet terra herbam virentem;* et *producat terra animam viventem;* ubi Basil., homil. 9, annotat ex vi horum et similium verborum accepisse res naturales efficaciam continuo efficiendi rerum generationes et corruptiones; quod latius prosequitur. Ambros., lib. III Hexam., a c. 8, et lib. V et VI, fere per totos. Unde, Marci 4, ait Christus: *Aliud cecidit in terram bonam, et dabat fructum,* etc.; et infra: *Ultro terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum;* et Lucae 21: *Arbores cum producunt iam ex se fructum,* etc.; et Sap. 16 miraculo tribuitur quod ignis, suae virtutis oblitus, iustos et indumenta eorum non consumpserit; et ibi tribuitur aquae quod omnia extinguat, et draconibus quod venenatos habeant dentes ad occidendum, et divinae potestati tribuitur, si interdum ab his actionibus impediuntur. Praeterea sunt aliae veritates fidei quae sine hoc principio subsistere non possunt. Prima ac praecipua est veritas liberi arbitrii, quod nonnisi in vi et modo agendi consistere potest, ut infra ostendemus. Unde Concilium Tridentinum, sess. VI, can. 4, damnat dicentes liberum arbitrium creatum *nihil omnino agere, mereque passive se habere.* Qua definitione plane damnat primam sententiam supra relatam et nostram conclusionem definit. Et (quod a fortiori rem convincit) non solum in naturalibus operationibus, sed etiam in supernaturalibus, seu gratiae operibus liberis, vult Concilium habere efficientiam humanam voluntatem. Ex quo obiter intelliguntur illa testimonia quae Gabriel in contrarium afferebat, in quibus specialiter sermo est de operibus gratiae, quae ita tribuuntur Deo ut primariae causae, ut non excludatur cooperatio nostra. Nam in eodem loco ait Paulus, et nos non esse sufficientes ex nobis, et sufficientiam nostram ex Deo esse. Et qui in uno loco ait Deum operari in nobis, in aliis ait cooperari nobiscum et nos esse cooperatores gratiae Dei.

13. Nec minorem efficaciam habet ratio quae ex efficientia actus peccati desumitur; nam si causa secunda non efficit, sed Deus ad praesentiam eius, nos non facimus voli-

de San Basilio señala —*Homil. IX*— que, en virtud de estas palabras, y de otras parecidas, las cosas naturales recibieron eficacia para producir continuamente generaciones y corrupciones de otras cosas; y desarrolla más por extenso la misma materia. San Ambrosio, lib. III *Hexam.*, desde el c. 8, y lib. V y VI, en casi todo su contenido. Por eso dice Jesucristo, Mc., 4: *Una cayó en tierra buena y producía fruto*, etc.; y más abajo: *La tierra fructifica espontáneamente, primero la hierba, después la espiga y por último el trigo granado;* y en Lc., 21: *Como quiera que los árboles producen fruto por sí mismos*, etc.; y en Sap., 16, se considera milagroso que el fuego, olvidando su virtud, no consumiera a los justos ni sus vestidos; y en ese mismo lugar se atribuye al agua el poder de extinguirlo todo, y a los dragones el poseer dientes envenenados para matar, y si alguna vez se ven impedidos de ejercer tales acciones, se atribuye a la divina potencia.

Además, hay otras verdades de fe que no pueden mantenerse sin este principio. La primera y principal es la verdad del libre albedrío, que no puede consistir en otra cosa que en la facultad y modo de obrar, según mostraremos más adelante. De aquí que el Concilio Tridentino, ses. VI, can. 4, condene a quienes afirman que el libre albedrío creado no produce nada en absoluto y se comporta de manera meramente pasiva. En virtud de esa definición condena plenamente la primera opinión antes referida y define nuestra conclusión. Es más, el Concilio quiere (lo cual confirma *a fortiori* esta verdad) que la voluntad humana posea eficiencia, no sólo en las operaciones naturales, sino también en las sobrenaturales u obras libres de la gracia. Sobre esta base se comprenden en seguida los testimonios que Gabriel aducía en contra, y en los que se trataba especialmente de las obras de la gracia, las cuales se atribuyen a Dios como causa primera de tal modo que no quede excluída nuestra cooperación. Pues en el mismo pasaje dice San Pablo que nosotros no somos suficientes por nosotros mismos y que nuestra suficiencia proviene de Dios. Y el que en un lugar afirma que Dios obra en nosotros, en otros sostiene que coopera con nosotros y que nosotros somos colaboradores de la gracia divina.

13. No tiene menor eficacia la razón que se apoya en la eficiencia del acto pecaminoso; pues si no es la causa segunda quien obra, sino Dios en presencia

de ella, nosotros no realizamos voliciones malas, sino que Dios solo es quien nos las infunde en presencia de los objetos; pero esto es blasfemo y erróneo, no sólo porque entonces no pecaríamos libremente, sino también porque en tal caso el pecado no procedería de nosotros, sino de Dios. Además, proporcionan una excelente razón teológica las definiciones conciliares sobre el misterio de la Encarnación. En ellas se enseña que en Cristo hay dos operaciones y dos principios de operación o virtudes operativas; a este respecto puede consultarse el Damasceno, lib. III *De fide*, c. 15. Ahora bien, todas estas cosas y otras semejantes no pueden ser ciertas si en la naturaleza creada no existe ninguna virtud activa.

Finalmente, la creación del alma racional da origen a un argumento de gran valor; porque, según la opinión contraria, tan cierto es que el hombre generante crea el alma racional como que el fuego engendra fuego; efectivamente, así como Dios produce fuego en presencia del fuego, y la acción se atribuye al fuego sólo porque es una condición *sine qua non*, puesta la cual Dios obra de manera infalible, así también Dios, en presencia del semen humano, y no sin esa condición, crea infaliblemente el alma. Pero el consiguiente es un error en la fe.

Segunda afirmación

14. *Qué eficiencia niega San Agustín a los cuerpos.*— Digo en segundo lugar: no sólo las sustancias incorpóreas, sino también las corpóreas pueden poseer una eficiencia física y verdadera. Esta afirmación se sigue de la precedente, casi por la misma demostración y certeza, ya que las experiencias, las razones y los testimonios aducidos tienen validez tanto para las causas naturales y materiales como para las inmateriales. Más aún: si se trata de la eficiencia mediante una acción transeúnte, el hecho de que los cuerpos realizan operaciones nos resulta más conocido y evidente que el hecho de que las realizan las sustancias incorpóreas. Por ello nada hay que añadir en confirmación de esta conclusión.

En cuanto al fundamento de la opinión contraria, no tiene ningún valor; pues para que un cuerpo obre en otro no es preciso que se encuentre simultáneamente con él, de manera penetrativa, en un mismo lugar, antes bien basta que entre ellos se dé una proximidad suficiente, como muestra la experiencia y explicare-

tiones malas, sed Deus solus eas nobis infundit ad praesentiam obiectorum, quod est blasphemum et erroneum, non solum quia tunc non libere peccaremus, sed etiam quia tunc non a nobis, sed a Deo peccaremus. Praeterea sumitur optima ratio theologica ex definitionibus Conciliorum circa Incarnationis mysterium, quibus docent esse in Christo duas operationes duoque operandi principia seu operatrices virtutes, de quibus legi potest Damascen., III lib. de Fid., c. 15. Quae omnia et similia vera esse non possunt, si in natura creata nulla vis est agendi. Tandem ex creatione animae rationalis nascitur optimum argumentum, quia iuxta contrariam opinionem non minus verum est hominem generantem creare animam rationalem quam ignem generare ignem; quia, sicut Deus ad praesentiam ignis facit ignem et actio tribuitur igni solum quia est conditio sine qua non, et qua posita Deus infallibiliter facit, ita Deus ad praesentiam humani seminis creat animam infallibiliter, et non sine illa conditione. Consequens autem est error in fide.

Secunda assertio

14. *Augustinus quam efficientiam neget corporibus.*— Dico secundo: non solum substantiae incorporeae, sed etiam corporeae habere possunt physicam et veram efficientiam. Haec sequitur ex praecedenti, eadem fere demonstratione et certitudine; nam experientiae, rationes et testimonia adducta, tam de causis naturalibus et materialibus, quam de immaterialibus procedunt. Immo, si de efficientia per actionem transeuntem sermo sit, notius et evidentius nobis est corpora agere quam incorporeas substantias. Quare nihil in huius conclusionis confirmationem addere oportet. Neque fundamentum contrariae sententiae ullius est momenti, quia, ut unum corpus agat in aliud, non est necesse ut penetrative sit simul cum illo in eodem loco, sed satis est quod sint sufficienter propinqua, ut ipsa experientia os-

mos después con mayor amplitud. Por eso, aunque la cantidad no sea activa, no impide totalmente la acción, de igual modo que la materia, si bien no es activa, tampoco impide la acción de la forma; pues, según parece, la cantidad se compara con las cualidades de igual manera que la materia con la forma. De aquí que ni una ni otra sea impedimento para la acción, sino que más bien contribuye, a su modo, a ella, si no obrando, al menos sustentando y aplicando de manera connatural el principio activo.

A la confirmación se responde que la sustancia corpórea, según su totalidad, no se halla en el ínfimo orden ni a gran distancia de Dios, sino sólo según la materia prima, por lo cual reconocemos que ésta no posee ninguna facultad operativa propia; en cambio, según la forma, los cuerpos están dotados de mayor perfección y semejanza con Dios, y de aquí que, según ella, puedan tener virtud operativa. Ahora bien, San Agustín habla, en el texto citado, de las causas eficientes que se actúan a sí mismas en cierto modo, o sea, que tienen dominio de sus acciones y pueden aplicarse a la acción. Efectivamente, se expresa de esta manera: *Las causas corporales, que son hechas en mayor grado que hacen, no deben contarse entre las causas eficientes, ya que pueden lo que de ellas hacen las voluntades de los espíritus.*

Tercera afirmación

15. Afirmo en tercer lugar: aunque las causas creadas no puedan producir una sustancia en su totalidad o de manera esencial y primaria, sí que pueden generar una sustancia a partir de una materia sustancial presupuesta, educiendo la forma sustancial. Y semejante eficiencia debe atribuirse a las causas corporales más bien que a los espíritus creados. La primera parte de esta afirmación es certísima, ya que las causas creadas no pueden crear nada, como pondremos de manifiesto al tratar de la creación; ahora bien, una sustancia no puede ser hecha esencial y primariamente y en su totalidad sino por creación; en efecto, no puede ser hecha de un sujeto presupuesto, porque la totalidad de la sustancia, siendo un ente esencialmente completo, no supone ningún sujeto; luego necesariamente ha de ser hecha de la nada y, en consecuencia, por creación. De aquí

tendit et inferius latius declarandum est. Quocirca, quamvis quantitas non sit activa, non tamen omnino impedit actionem, sicut materia etiam non est activa, non tamen impedit actionem formae. Ita enim videtur quantitas ad qualitates comparari, sicut materia ad formam. Unde neutra impedit, sed potius confert suo modo ad actionem, si non agendo, saltem sustentando et connaturali modo applicando principium agendi. Ad confirmationem autem respondetur substantiam corpoream secundum se totam non esse in infimo ordine neque summe distare a Deo, sed solum secundum materiam primam, et ideo de illa fatemur nullam habere propriam vim agendi; at vero secundum formam habent corpora maiorem perfectionem et similitudinem ad Deum; et ideo secundum illam habere possunt vim efficiendi. Augustinus autem in citatis verbis loquitur de causis efficientibus quae se aliquo modo agunt, id est, quae dominium habent suarum actionum et sese possunt applicare ad agendum. Sic enim ait: *Corporales causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes numerandae, quoniam hoc possunt quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates.*

Tertia assertio

15. Dico tertio: quamvis causae creatae non possint efficere substantiam secundum se totam seu per se primo, possunt tamen ex substantiali materia praesupposita substantiam generare educendo substantialem formam. Haec autem efficacitas corporalibus potius causis quam spiritibus creatis tribuenda est. Prima pars huius assertionis est certissima, quia causae creatae non possunt aliquid creare, ut agentes de creatione ostendemus; substantia autem per se primo ac secundum se totam, non potest fieri nisi per creationem; non enim potest fieri ex praesupposito subiecto, quia toti substantiae nullum subiectum supponitur, cum sit ens per se completum; ergo necessario fieri debet ex nihilo, atque adeo per creationem. Et hinc est quod substantia spiritualis crea-

resulta que la sustancia espiritual creada no puede crear otra que le sea semejante en especie o en grado, ya que dicha sustancia, por ser simple en su esencia, sólo puede hacerse por creación. Por igual razón una sustancia material no puede ser producida, en cuanto a la materia, por una causa creada, ya sea incorpórea o corpórea; y en este sentido afirmamos que la sustancia en su totalidad y de manera esencial y primaria, es decir, en toda su entidad y sin suponer nada sustancial, no puede ser producida por una causa creada. Pero de este punto se han de hacer abundantes consideraciones en lo que sigue.

16. *Las formas sustanciales son producidas por supuestos corpóreos.*— Mas la segunda parte de la conclusión acerca de la educción de la forma sustancial por la propia eficiencia de las causas segundas no es tan evidente y cierta como las anteriores referentes a la eficiencia en absoluto, porque la producción de esta forma es menos sensible y, por tanto, nos resulta menos conocida que la eficiencia de los accidentes, y porque la explicación de dicha eficiencia encierra una dificultad no pequeña, como veremos en la sección siguiente. No obstante, esta parte es más probable, sobre todo considerada en general y sin descender a los modos particulares de explicar tal eficiencia. Y se demuestra, en primer lugar, porque, de igual manera que vemos que el fuego calienta, así también vemos que el fuego genera, y que el sol produce minerales, y que la tierra, también con la acción del sol, germina hierba, etc. En segundo término, porque, como estas cosas no se hacen por creación, sino por generación, no se requiere —ni por parte de la cosa hecha ni por el modo según el cual se hace— un poder infinito para su producción; luego ese poder no supera la capacidad de las causas creadas; consiguientemente, les ha sido comunicado por la primera causa y es connatural a ellas. Mas de esto se tratará ampliamente en la sección siguiente, ya que no puede probarse con exactitud y defenderse si antes no se ha explicado el modo de dicha eficiencia.

17. *Las sustancias espirituales no pueden producir formas sustanciales.*— En cuanto a la tercera parte de la conclusión —que esta eficiencia no debe atribuirse a los espíritus creados—, se pone de manifiesto por el hecho de que no son proporcionados para semejante acción, mientras que las causas corporales son más proporcionadas y acomodadas. Ahora bien, entre las cosas creadas no basta

ta non potest aliam sibi similem, vel in specie vel in gradu, procreare, quia talis substantia, cum sit simplex in essentia, non potest nisi per creationem fieri. Et eadem ratione materialis substantia quoad materiam non potest effici a causa creata, sive incorporea sive corporea; et hoc sensu dicimus substantiam secundum se totam ac per se primo, id est, quoad totam entitatem et nihil substantiae supponendo, non posse effici a causa creata; sed de hac re plura in sequentibus dicenda sunt.

16. *Formae substantiales a corporeis suppositis fiunt.*— Secunda vero pars conclusionis de eductione formae substantialis per propriam efficientiam causarum secundarum non est tam evidens et certa sicut sunt superiores de efficientia absolute, quia effectio huius formae minus sensibilis est, ideoque minus nota nobis quam efficientia accidentium, et quia in hac efficientia explicanda non parva est difficultas, ut sectione sequenti videbimus. Nihilominus est haec pars probabilior, praesertim absolute sumpta et non descendendo ad particulares modos explicandi hanc efficientiam. Et probatur primo, quia, sicut videmus ignem calefacere, ita et generare ignem, et solem producere mineralia, et terram actione etiam solis germinare herbam, etc. Secundo, quia cum hae res non fiant per creationem, sed per generationem, neque ex parte rei factae neque ex modo quo fit requiritur virtus infinita ad earum effectionem; ergo talis virtus non excedit capacitatem causarum creatarum; ergo est illis communicata a prima causa estque illis connaturalis. Sed de hac parte plura in sectione sequenti; non enim potest exacte probari et defendi nisi prius modus huius efficientiae declaretur.

17. *Spirituales substantiae formas substantiales efficere nequeunt.*— Tertia vero pars conclusionis, nimirum, quod haec efficientia non sit spiritibus creatis tribuenda, ex eo patet quod sunt improportionati ad huiusmodi actionem; causae autem corporales sunt magis proportionatae et accommodatae. Inter res autem creatas non satis est

que una sea más perfecta para que pueda producir otra menos perfecta, a no ser que conste por otra parte que aquélla contiene a ésta de manera eminente; en cambio, los espíritus creados, si bien son más perfectos que los cuerpos, como están limitados a su propio orden y cada uno constreñido a significar sus propias perfecciones, no contienen eminentemente las cosas corpóreas; y como no son formas en la materia, sino totalmente separadas, resultan desproporcionadas para introducir las formas en la materia; también de esto diremos bastante después, al tratar de las inteligencias creadas, donde mostraremos que no pueden producir en los cuerpos ni formas sustanciales ni cualidades, ya que tampoco pueden alterar los cuerpos al arbitrio de su voluntad. Y si no pueden esto, mucho menos podrán introducir la forma sustancial en la materia, pues quien no tiene la facultad de disponer la materia mucho menos puede tener la virtud de informarla. Por el contrario, los agentes corporales, por tener posibilidad de alterar y disponer la materia, resultan más proporcionados para poder informarla, ya educiendo de ella la forma sustancial, ya introduciéndola en ella, según la capacidad y cualidad de la forma.

18. En consecuencia, respondemos al fundamento de Avicena, por lo que respecta a su primer error, negando que de la primera causa sólo pudiera proceder una inteligencia o un efecto, pues dicha causa no obra por necesidad natural para encontrarse determinada a un solo efecto, sino que es un agente intelectual que posee las ideas ejemplares de infinitas cosas, cuya producción decide a su arbitrio y voluntad. Por lo que hace al fundamento del segundo error, entraña una dificultad que pertenece a la sección siguiente.

SECCION II

CUÁL ES EL PRINCIPIO EN CUYA VIRTUD UNA SUSTANCIA CREADA PRODUCE A OTRA

1. *La materia no es principio "quo" de ninguna acción.*— Nos preguntamos a un mismo tiempo por el principio principal y por el próximo o instrumental, toda vez que uno no puede explicarse suficientemente sin el otro. Ahora bien,

quod aliqua sit magis perfecta ut possit efficere minus perfectam, nisi aliunde constet eam eminenter continere; spiritus autem creati, licet sint perfectiores quam corpora, tamen cum sint limitati ad proprium gradum et singuli ad proprias significandas perfectiones, non continent eminenter res corporeas, et cum non sint formae in materia, sed omnino abstractae, improportionatae sunt ad formas in materiam inducendas; de qua item re dicemus plura infra, tractando de intelligentiis creatis, ubi ostendemus eas nec substantiales formas, nec qualitates posse in corporibus efficere; neque enim possunt ad nutum suae voluntatis corpora alterare. Quod si hoc non possunt, multo minus poterunt in materiam formam substantialem inducere; nam qui virtutem non habet disponendi materiam, multo minus habere potest vim eam informandi. Agentia vero corporalia, cum possint materiam alterare ac disponere, magis proportionata sunt ut eam possint informare, vel educendo ex ea vel in eam introducendo substantialem formam, iuxta formae capacitatem et qualitatem.

18. Ad fundamentum ergo Avicennae quoad priorem negamus a prima causa solam unam intelligentiam vel unum effectum potuisse prodire, quia prima causa non agit naturae necessitate ut ad unum effectum sit determinata, sed est intellectuale agens, habens in se infinitarum rerum exemplaria, quarum effectionem sua voluntate et arbitrio definit. Fundamentum autem secundi erroris postulat difficultatem ad sequentem sectionem pertinentem.

SECTIO II

QUODNAM SIT PRINCIPIUM QUO SUBSTANTIA CREATA EFFICIT ALIAM

1. *Materia nullius actionis principium quo.*— Simul quaerimus de principio principali et proximo seu instrumentali, quia unum sine altero satis explicari non potest.

por lo dicho resulta claro, en primer lugar, que sólo nos referimos a la causa corporal, ya que los espíritus creados no pueden producir ninguna sustancia, según queda afirmado. Además, como en la sustancia creada hay materia, forma y accidentes, resulta claro, en segundo lugar, que, a juicio de todos, la materia no es principio de tal producción; quiero decir principio *quo* o formal, porque el principio *quod* es el supuesto, igual que en las demás acciones; pero el supuesto material, aun cuando conste de materia, forma y subsistencia, y tenga además accidentes, no recibe de la materia —que no es activa— la facultad de obrar, según hemos dicho en repetidas ocasiones. No hacemos mención de la subsistencia porque sólo es un cierto modo y término de la naturaleza que, en verdad, precede naturalmente a toda acción, pero que no confiere esencialmente virtud para obrar, como expondremos con amplitud más abajo, al ocuparnos de la subsistencia. Consiguientemente, toda la controversia queda reducida a la forma sustancial y sus accidentes o propiedades naturales.

2. *Ningún accidente es causa principal de la sustancia.*— Y de ellas es manifiesto, en tercer lugar, que la forma accidental no puede ser principio principal de la producción de una sustancia; en esta afirmación coinciden casi todos; porque suele citarse en contra a Mayor, *In IV*, dist. 12, pero no la contradice, como tampoco ningún otro, que yo sepa. Ni puede haber motivo alguno de duda, ya que la causa principal —según pusimos de relieve— ha de ser más perfecta o, al menos, no más imperfecta que el efecto; pues, habida cuenta de que nadie da lo que no tiene, ¿cómo es posible que una forma imperfecta tenga en sí o comunique a su supuesto la facultad principal de producir otra forma más perfecta, a la que no puede contener ni formal ni eminentemente? Pero la forma accidental es más imperfecta que la sustancial; luego no puede ser principio principal de la educción de ésta. Semejante conclusión aparecerá con mayor evidencia por lo que hemos de decir, tanto al estudiar la primera sentencia como al confirmar nuestra última aserción.

3. *La forma sustancial es el principio principal por el que obra la causa eficiente.*— De ahí resulta, además, que si en la sustancia material hay algún principio *quo* principal en orden a la producción de la sustancia, no puede ser sino la forma sustancial; porque, tras una enumeración, no queda ningún otro. Y parece que esto es también admitido por todos, de común acuerdo; pues, siendo la forma el acto principal del supuesto, y la que de manera principal da el ser a éste, también ella debe ser el principio principal de obrar, ya que la operación sigue al ser. Finalmente, porque la forma sustancial no puede ser principio instrumental; luego será principio principal. La consecuencia es evidente, porque ni se da medio ni la forma puede quedar totalmente excluída de la razón de principio, por el hecho de que es fuente de todo el ser y de todas las propiedades. El antecedente es manifiesto porque la forma sustancial no supone a otra, de la que pueda ser instrumento, ya que ella es la primera y principal de todas; al hablar así me refiero a un mismo supuesto, porque si se compara una forma inferior con otra superior, aquélla podrá decirse instrumento de ésta, como hemos indicado más arriba y diremos en lo que sigue. Y por esto también casi todos tienen como cosa evidente que los accidentes son instrumentos de la forma sustancial en la producción de la sustancia, pues la forma sustancial no produce por sí sola e inmediatamente una sustancia semejante, sino valiéndose de los accidentes, como parece demostrar la experiencia y prueba el argumento que en la sección anterior hemos empleado en favor de Avicena.

4. Así, pues, sentado lo que precede, quedan por explicar dos puntos: primero, cómo el accidente es instrumento en la producción de la sustancia; segundo, cómo la forma sustancial es principio principal en la educción de una forma semejante. Dos son, pues, las dificultades más importantes: primera, si el accidente es instrumento de tal manera que llegue inmediatamente hasta la educción de la misma forma sustancial o si, por el contrario, se dice instrumento sólo porque obra disponiendo a la introducción de dicha forma, que es el efecto primariamente intentado por el agente principal; segunda —suponiendo que el accidente llegue de modo inmediato—, si la forma sustancial influye con él también próximamente o sólo de manera remota y cuasi radical.

Constat autem primo ex dictis sermonem tantum esse de corporali causa, quia creati spiritus nullam substantiam efficere possunt, ut dictum est. Rursus cum in substantia creata sint materia, forma et accidentia, constat secundo apud omnes materiam non esse principium huius effectionis; principium (inquam) quo seu formale; nam principium quod suppositum est, sicut in caeteris actionibus; suppositum autem materiale, licet constet materia et forma et subsistentia, ac praeterea habeat accidentia, tamen vim agendi non habet a materia, quae activa non est, ut saepe diximus. Subsistentiae autem mentionem non facimus, quia illa solum est modus quidam et terminus naturae, praecedens quidem naturaliter omnem actionem, non tamen per se conferens vim ad agendum, ut latius infra tractando de subsistentia dicemus. Tota ergo controversia ad formam substantialem et eius accidentia seu naturales proprietates revocatur.

2. *Nullum accidens principalis causa substantiae.*— De quibus constat tertio formam accidentalem non posse esse principium principale producendi substantiam, in quo omnes fere conveniunt. Solet enim in contrarium citari Maior, In IV, dist. 12, sed non contradicit, neque ullus alius, quem ego viderim. Nec potest esse ulla dubitandi ratio, quia causa principalis, ut ostendimus, esse debet vel nobilior vel certe non ignobilior effectu; cum enim nemo det quod non habet, quomodo potest forma imperfecta habere in se vel communicare suo supposito principalem vim efficiendi perfectiorem formam, quam nec formaliter neque eminenter continere potest? Est autem accidentalis forma imperfectior substantiali; ergo non potest esse principium principale educendi illam. Atque hoc evidentius constabit ex dicendis, tum pertractando primam sententiam, tum etiam ultimam nostram assertionem confirmando.

3. *Forma substantialis est principium principale quo efficiens agit.*— Ex hoc ulterius fit, si in materiali substantia est aliquod principium quo principale ad efficiendam substantiam, illud esse non posse nisi substantialem formam; facta enim enumeratione nihil aliud superest. Atque hoc communi etiam omnium consensu videtur esse receptum, quia, cum forma sit principalis actus suppositi et quae illi principaliter dat esse, illa etiam esse debet principale principium operandi, cum operatio sequatur esse. Denique quia forma substantialis non potest esse principium instrumentale; ergo erit principium principale. Patet consequentia, quia neque datur medium neque potest forma omnino excludi a ratione principii, cum sit fons totius esse omniumque proprietatum. Antecedens autem patet, quia forma substantialis non supponit aliam, cuius possit ipsa esse instrumentum, cum ipsa sit omnium prima ac praecipua; loquor autem intra idem suppositum; nam si una forma inferior ad superiorem comparetur, poterit dici instrumentum illius, ut in superioribus tactum est et in sequentibus attingemus. Atque hinc etiam omnes fere habent pro comperto accidentia esse instrumenta formae substantialis ad producendam substantiam, quia forma substantialis non se sola et immediate producit substantiam similem, sed accidentibus utens, ut experimento videtur constare et probat argumentum pro Avicenna factum superiori sectione.

4. His ergo positis, duo explicanda supersunt: primum, quomodo accidens sit instrumentum ad producendam substantiam. Secundum, quomodo forma substantialis sit principium principale ad educendam similem formam. Unde duae sunt difficultates praecipuae: prima est an accidens ita sit instrumentum ut immediate attingat eductionem ipsius formae substantialis, an vero dicatur instrumentum solum quia dispositive operatur ad inductionem formae substantialis, qui est effectus praecipue intentus a principali agente. Secunda est, supposito quod accidens immediate attingat, an cum illo proxime etiam influat substantialis forma vel tantum remote et quasi radicaliter.

Primera opinión acerca de la eficiencia de los accidentes sobre la sustancia

5. En cuanto a lo primero, hay una primera opinión, según la cual los accidentes sólo son instrumentos en el último sentido, es decir, que únicamente concurren de manera dispositiva, lo cual puede entenderse de los accidentes que son recibidos en el paciente y son las mismas disposiciones formales de la materia; parece que lo entendió así Filopón, II *Phys.*, text. 27, por lo que reduce tales instrumentos a la causa material. Pero al expresarse de ese modo se opone a Aristóteles y a la razón. Aristóteles, en efecto, reduce el semen y otros instrumentos semejantes a la causa eficiente, y lo hace justamente porque no se da el nombre de instrumento sino a aquello que mediante alguna acción influye en el efecto; por ello no se dice propiamente de ninguna causa que tenga instrumentos, excepto de la eficiente. Por tanto, debe entenderse, en sentido distinto, de los accidentes que se encuentran en el mismo agente y son las facultades mediante las cuales obra de manera inmediata e introduce efectivamente en el paciente las disposiciones, con cuya ayuda va preparando poco a poco la materia, hasta que resulte próximamente capaz de la forma sustancial; de este modo, los accidentes son instrumentos para la introducción de la forma sustancial, no porque lleguen a ella o la produzcan de manera inmediata, pues su acción se detiene y termina en la producción de accidentes perfectamente semejantes a ellos, sino porque, en cuanto subordinados a la propia forma, su acción tiende a producir una forma sustancial semejante. Esta opinión fue sostenida por Escoto, *In I*, dist. 37; *In II*, dist. 17; y, más por extenso, *In IV*, dist. 12, q. 3; la sigue Ockam, *In II*, q. 23.

Su principal fundamento consiste en que un accidente, por ser un ente más imperfecto que la forma sustancial, no puede en manera alguna producir a ésta. Algunos responden que, si bien el accidente es más imperfecto en cuanto ente, puede ser más apto considerado como principio activo, y en ese sentido cabe decir que es más perfecto en el obrar. Pero esta respuesta no es legítima porque la facultad operativa, sobre todo en el accidente, no es algo distinto de su entidad; o si se distingue de alguna manera, al menos por la razón, la sigue y se adecúa a ella; en consecuencia, no es posible que el accidente sea más perfecto

Prima sententia circa efficientiam accidentium in substantiam

5. Circa primum est prima sententia, accidentia solum esse instrumenta hoc posteriori modo, id est, tantum dispositive concurrendo, quod potest intelligi vel de accidentibus quae recipiuntur in passo et sunt ipsae formales dispositiones materiae, quo modo id videtur intellexisse Philoponus, II Phys., text. 27, et ideo haec instrumenta revocat ad materialem causam. In quo et contra Aristotelem loquitur et contra rationem. Aristoteles enim semen et similia instrumenta ad efficientem causam reducit, et merito, quia instrumentum non dicitur nisi quod per aliquam actionem influit in effectum; et ideo nullius causae proprie instrumenta dicuntur nisi efficientis. Aliter ergo intelligendum est de accidentibus quae sunt in ipso agente et sunt facultates per quas proxime operatur, et effective inducit dispositiones in passum, per quas paulatim praeparat materiam, donec proxime fiat capax formae substantialis; et hoc modo sunt instrumenta ad inducendam formam substantialem, non quia ipsam immediate attingant aut efficiant, sistit enim ac terminatur eorum actio in effectione accidentium sibi perfecte similium; sed quia ut subordinata sunt propriae formae, eorum actio tendit ad productionem similis formae substantialis. Hanc opinionem tenuit Scotus, In I, dist. 37, et In II, dist. 17, et latius In IV, dist. 12, q. 3, quam sequitur Ocham, In II, q. 23. Fundamentum praecipuum est, quia non potest accidens, cum sit ens imperfectius forma substantiali, efficere ullo modo illam. Respondent aliqui, licet accidens sit imperfectius in ratione entis, nihilominus in ratione principii activi esse posse aptius, atque eo sensu dici posse perfectius in agendo. Sed hoc non recte dicitur, quia vis agendi, praesertim in accidente, non est aliud ab entitate eius; vel si aliquo modo, saltem ratione, distinguatur, consequitur illam et commensuratur illi; ergo non potest accidens nobilius esse in agendo quam sit in

en su operación que en su ser. De lo contrario, alguien podría decir, valiéndose de la misma distinción, que el accidente es principio principal en la producción de la sustancia, ya que, aun cuando no sea más noble en su ser, puede serlo en su acción, lo cual es absurdo. Además, nunca podríamos colegir la nobleza entitativa de la causa eficiente basándonos en su nobleza operativa. Y (como razona Escoto) alguien podría decir, incluso de Dios, que es más perfecto en su acción, aunque no lo sea en su ser.

6. *Examen de la respuesta tomista más común.*— Así, pues, la respuesta más común es que el accidente, aun siendo más imperfecto y no pudiendo, por tanto, llegar por su propia virtud hasta la producción de la sustancia, con todo, en virtud de su forma sustancial, de la que es propiedad y facultad operativa, puede llegar de manera inmediata a la educción de aquélla. Pero Escoto insiste preguntando qué es ese poder por virtud y eficacia del cual se dice que el accidente llega inmediatamente (a la educción de la forma). Porque o es algo distinto del accidente o no. Si no se distingue, entonces no es posible que la sustancia se haga en virtud de ella más bien que en virtud del accidente. Si se distingue, es accidente o sustancia; si accidente, se aplica el mismo argumento, ya se trate de un accidente absoluto, ya de uno relativo; más aún, si es un accidente relativo será mucho menos activo que si es absoluto. Y si es una sustancia, no será otra que la forma sustancial; y así, más bien será la misma forma sustancial virtud activa y principio por el que el accidente llega a la educción de la forma accidental, que al contrario.

Los tomistas responden comúnmente, tomándolo de Cayetano, I, q. 53, a. 3, y q. 77, a. 1, que cuando se dice que el accidente produce la sustancia en virtud de la sustancia, la expresión *en virtud* no debe tomarse con significación transitiva, sino intransitiva, pues su sentido no es que se añada al accidente alguna virtud con la que produzca la sustancia, sino que el accidente, por su misma entidad, ya que ésta es cierta virtud de la sustancia, puede llegar a la sustancia. La respuesta, sin embargo, no parece debilitar la fuerza del argumento, pues siendo el calor por su naturaleza una virtud y facultad de la sustancia, cuan-

essendo. Alias sub eadem distinctione posset quis dicere accidens esse principale principium producendi substantiam, quia, licet non sit nobilius in esse, potest esse nobilius in actione, quod est absurdum. Praeterea, nunquam ex nobilitate actionis possemus colligere nobilitatem efficientis causae quoad eius esse. Et (ut argumentatur Scotus) de Deo ipso posset quis dicere esse nobiliorem in actione, quamvis non sit in esse.

6. *Frequentior thomistarum responsio examinatur.*— Frequentior ergo responsio est accidens, etsi sit ignobilius et ideo virtute propria non possit attingere productionem substantiae, tamen in virtute suae formae substantialis, cuius est proprietas et virtus agendi, posse illius eductionem immediate attingere. Sed instat Scotus inquirendo quid sit illa virtus, in cuius vi et efficacitate dicitur accidens attingere. Aut enim est aliquid ab accidente distinctum vel non. Si non distinguitur, ergo non magis potest in virtute illius fieri substantia quam in virtute accidentis. Si vero distinguitur, vel est accidens vel substantia; si accidens, idem procedit argumentum, sive illud dicatur esse absolutum sive respectivum; immo multo minus activum erit si sit respectivum quam si absolutum. Si vero sit substantia, non erit alia nisi forma substantialis; atque ita potius forma ipsa erit virtus agendi et principium quo accidens attingit eductionem formae accidentalis [1], quam e converso. Respondent communiter thomistae, ex Caietano, I, q. 53, a. 3, et q. 77, a. 1, cum dicitur accidens in virtute substantiae facere substantiam, illud *in virtute* non esse transitive sumendum, sed intransitive, quia non est sensus aliquam virtutem addi accidenti qua producat substantiam, sed accidens per entitatem suam, eo quod ipsa est quaedam virtus substantiae, posse attingere substantiam. Sed haec responsio non videtur enervare vim argumenti, quia cum calor natura sua sit virtus et facultas substantiae, cum dicitur agere in virtute substantiae nihil aliud di-

[1] En otras ediciones aparece «formae substantialis», con lo que la expresión «e converso» no puede aplicarse a las palabras que inmediatamente la preceden. (N de los EE.)

do se dice que obra en virtud de la sustancia no se expresa otra cosa sino que el calor tiene, por su naturaleza, tal actividad; pero esto, según parece, es naturalmente contradictorio, ya que una forma imperfecta no puede ser virtud natural suficiente para la producción de una forma mejor.

7. Mas, para no dar la impresión de que nos paramos en las palabras, a fin de explicar la dificultad que existe en la realidad misma, pregunto si aquella acción por la que la forma sustancial se educe de la potencia de la materia procede inmediatamente del solo calor, por ejemplo, mientras que de la forma sustancial procede únicamente de manera remota y radical, en cuanto el calor dimana de ella, o si dicha acción nace inmediatamente de ambas formas, de una como principal y de otra como instrumental. Si se mantiene este último sentido, desaparece la dificultad señalada en el argumento, ya que de este modo no hay inconveniente alguno en que una forma más imperfecta concurra instrumentalmente para producir un efecto más perfecto; en ese caso se explica muy bien la expresión *en virtud,* pues significa que influye en acto ayudado por una virtud superior. Pero entonces surgen otras dificultades no menos graves. Primera: las experiencias que parecen probar que los accidentes llegan hasta la producción de la sustancia demuestran que los accidentes solos realizan esa producción, ya porque no hay sustancia, como ocurre cuando los accidentes del vino consagrado engendran vino (y suele emplearse el mismo argumento, aunque con menor eficacia, acerca del hierro candente que engendra fuego), ya ciertamente porque la sustancia no ha sido aplicada, como sucede cuando el sol introduce las formas sustanciales de los minerales en las entrañas de la tierra, de las que está separado por una distancia tan grande. Segunda: de acuerdo con esa interpretación, la forma sustancial se pone ya como principio inmediato de alguna acción, cosa que supera su perfección. Pues por el hecho de ser inadecuada para tal efecto recibió de la naturaleza formas accidentales para obrar mediante ellas. Aquí tiene su origen un tercer argumento, ya indicado por Escoto y Ockam; en efecto, si este influjo inmediato se ha de conceder necesariamente a la forma sustancial, resulta superfluo el influjo inmediato de la forma accidental. Porque si la generación es unívoca, la forma sustancial —que se supone influye inmediatamente— tiene la perfección y la proporción requerida para ser principio próximo sufi-

citur quam quod calor natura sua habet talem activitatem; hoc autem videtur naturaliter repugnare: nam forma ignobilis non potest esse naturalis virtus sufficiens ad producendam formam meliorem.

7. Et, ne videamur in vocibus sistere, ut explicetur difficultas quae in re ipsa est, inquiro an actio illa qua educitur forma substantialis de potentia materiae, immediate prodeat a solo calore, verbi gratia, a forma vero substantiali non nisi remote et radicaliter, quatenus ab illa manat calor; vel sit actio immediate ab utraque forma, ab una ut a principali et ab altera ut instrumentali. Si hic posterior sensus asseratur, cessat quidem difficultas in argumento tacta; nam hoc modo nullum est inconveniens formam imperfectiorem instrumentarie concurrere ad effectum perfectiorem; et tunc optime exponitur illud *in virtute*, significat enim, id est, adiutum a superiori virtute actu influere. Sed tunc insurgunt aliae difficultates non minus graves. Prima, quia experientiae quae probare videntur accidentia attingere effectionem substantiae, probant accidentia sola id efficere, quia vel substantia non est, ut cum accidentia vini consecrati generant vinum: et idem argumentum, licet minus efficax, fieri solet de ferro candente generante ignem. Vel certe, quia substantia non est applicata, ut in sole inducente formas substantiales rerum mineralium in visceribus terrae, a quibus longissime distat. Secunda, quia iuxta illam interpretationem iam ponitur forma substantialis principium immediatum alicuius actionis, quod superat perfectionem eius. Nam, quia ad hoc est improportionata, ideo recepit a natura formas accidentales, per quas agat. Unde oritur tertium argumentum, quod Scotus et Ocham indicarunt; nam si hic influxus immediatus necessario concedendus est formae substantiali, superfluus est immediatus influxus formae accidentalis. Nam si generatio est univoca, forma substantialis, quae supponitur immediate influere, habet perfectionem et proportionem requisitam ut sit

ciente en orden a la producción de una forma que le sea semejante; pues si el calor es, de este modo, suficiente para producir un calor semejante, ¿por qué no ha de serlo la forma sustancial para producir una forma semejante, si se supone que no le repugna un influjo inmediato? Y si la generación es equívoca, como la forma del generante es más perfecta, con mayor razón será suficiente para realizar una acción semejante.

8. Y si, a causa de estas dificultades, se elige el primer miembro —que, al parecer, es también admitido más comúnmente—, ante todo se mantiene la fuerza de la dificultad apuntada, ya que resulta ininteligible cómo un instrumento más imperfecto, por sí solo y mediante una facultad que le es connatural sin concurso de un agente más noble, puede producir un efecto más perfecto. Pues ¿qué importa el hecho de que tal instrumento sea virtud de otro? De ahí sólo resulta o que está separado de aquel otro, como el semen lo está del animal —y no por esto aumenta su poder, que es tan grande cuanta es la perfección que recibe en sí, no cuanta es la perfección de aquel de quien la recibe—, o ciertamente resulta que sustituye a otro en orden a la operación, como la gravedad sustituye al generante, y precisamente esto es lo que aparece sorprendente y contradictorio, a saber, que la naturaleza sustituya a una virtud imperfecta para producir en lugar del agente principal, por sí sola y sin actual ayuda de una virtud superior, un efecto más perfecto. Además hay otras dificultades contra aquella manera de expresarse. La principal es que se sigue que las formas sustanciales no tienen ninguna actividad propia, sino que sólo concurren como accidentalmente a toda acción. Pues si Dios, por ejemplo, únicamente produjese y conservase el calor, sin influir después inmediatamente en la acción que procede del calor, no sería causa esencial, sino accidental, de dicha acción; luego, de manera semejante, si la forma sustancial se compara de este modo a toda acción del calor, no puede llamarse con verdad principio esencial eficiente de la acción; a lo sumo se dirá principio principal remoto y por denominación extrínseca, a saber, porque el principio activo próximo ocupa su lugar o —para expresarme con mayor exactitud— suple su impotencia; pues ciertamente la forma, por sí misma, no tiene ninguna actividad. Mas esto parece absurdo, ya que de lo contrario la sus-

principium proximum sufficiens ad formam sibi similem producendam; cum enim calor sit hoc modo sufficiens ad efficiendum similem calorem, cur non erit forma substantialis ad similem formam, cum iam supponatur influxum immediatum ei non repugnare? Quod si generatio sit aequivoca, cum forma generantis sit eminentior, maiori ratione erit ad similem actionem sufficiens.

8. Quod si propter has difficultates prius membrum eligatur, prout videtur etiam frequentius receptum, manet imprimis in sua vi difficultas tacta, nam intelligi non potest quomodo instrumentum ignobilius se solo et per vim sibi connaturalem, absque consortio nobilioris agentis, efficiat effectum nobiliorem. Nam quod illud instrumentum sit virtus alterius, quid refert? Quia inde solum habet, vel quod sit decisum ab alio, sicut semen ab animali, et inde non crescit virtus, quae tanta est quanta est perfectio quam in se recipit, non quanta est perfectio eius a quo illam recipit; vel certe habet quod loco alterius substituatur ad agendum; ut gravitas loco generantis et hoc est quod mirabile et repugnans apparet, scilicet, quod natura substituat virtutem imperfectam ut se sola et sine actuali iuvamine superioris virtutis efficiat vice principalis agentis nobiliorem effectum. Et praeterea sunt aliae difficultates contra illum dicendi modum. Praecipua est quia sequitur formas substantiales nullam habere activitatem propriam, sed solum quasi per accidens concurrere ad omnem actionem. Nam si Deus, verbi gratia, solum produceret et conservaret calorem, et postea non immediate influeret in actionem progredientem a calore, non esset causa per se, sed per accidens illius actionis; ergo similiter si forma substantialis ita comparatur ad omnem actionem caloris, non potest vere dici principium per se efficiens actionis, sed vel ad summum dicetur principium principale remotum et per denominationem extrinsecam, scilicet, quia principium proximum agendi vicem illius habet, vel (ut verius dicam) impotentiam eius supplet; nam revera forma ipsa per sese nullam activitatem habet. Hoc autem videtur absurdum, alioqui substantia nunquam esset per se activa

tancia nunca sería por sí misma activa o generadora de otra semejante a ella, ni habría ninguna acción que procediese de un supuesto sustancial creado sino por razón de los accidentes; pero esto repugna a la perfección de la sustancia. Efectivamente, según razona Escoto, *In II,* dist. 16, si alguna forma accidental es inmediatamente productiva de otra semejante a ella, ¿por qué no habrá de serlo también alguna forma sustancial? Parece, asimismo, opuesto a Aristóteles, II de la *Física,* c. 7, pues en ese lugar atribuye a la forma una triple causalidad: formal, final y eficiente; luego, así como la primera y la segunda convienen a la forma de manera propia y esencial, también la tercera.

Segunda opinión opuesta acerca de la actividad de los accidentes sobre la sustancia

9. La segunda opinión afirma que los accidentes son de tal manera instrumentos de la sustancia en orden a la producción de la sustancia, que llegan inmediata y esencialmente hasta producir la forma sustancial en virtud de otras formas de las que son instrumentos. Así opinan Santo Tomás, en I, q. 45, a. 8, ad 2 y 3; q. 77, a. 1, ad 3 y 4; q. 115, a. 1, ad 5; III, q. 77, a. 3; Cayetano, en el lugar antes citado; el Ferrariense, IV *cont. Gent.,* c. 66; Capréolo, *In I,* dist. 3, q. 3, a. 2; *In IV,* dist. 12, q. 1, a. 3; Egidio, *Quodl. III,* q. 1, ad 2; *In Hexaemer.,* p. II, c. 11; Enrique, *Quodl. XIV,* q. 1; Herveo, *Quodl.* III, q. 12. Y, al parecer, ésta es la sentencia común de los peripatéticos. Efectivamente, Aristóteles da a entender en todas partes que la acción y generación natural se realizan mediante los accidentes; por ello afirma, en I *De Generat.,* c. 7, que la acción —la corruptiva ciertamente— sólo tiene lugar entre contrarios, y que la contrariedad no se da propiamente más que entre cualidades; y en el lib. *De sensu et sensibili* dice que nada obra o padece en cuanto es fuego o agua o cualquier otra cosa semejante, *sino en cuanto está sometido a la contrariedad,* o sea, en cuanto está afectado por cualidades contrarias. Y en ese lugar advierte Alejandro, de acuerdo con la opinión peripatética, que el fuego no manifiesta una acción en cuanto es fuego, sino en cuanto es cálido; es decir, no por la forma de fuego, sino por el calor. También enseña Aristóteles, en II *De Anima,* texto 10, en VII de la *Metafísica,* texto 31, y en el lib. III *De Generat. animal.,* que el semen es instrumento por el que un animal engendra efectivamente a otro.

aut generativa sui similis, neque esset ulla actio a supposito substantiali creato nisi ratione accidentium; hoc autem repugnat perfectioni substantiae. Nam, ut argumentatur Scotus, In II, dist. 16, si aliqua forma accidentalis est immediate productiva sui similis, cur non erit etiam aliqua substantialis? Videtur etiam contra Aristot., II Phys., c 7; ibi enim triplicem causalitatem formae tribuit: formalem, finalem et efficientem; ergo, sicut prima et secunda proprie ac per se conveniunt formae, ita et tertia.

Secunda sententia opposita circa activitatem accidentium in substantiam

9. Secunda sententia affirmat accidentia ita esse instrumenta substantiae ad substantiam producendam ut proxime et per se attingant productionem substantialis formae in virtute aliarum formarum, quarum sunt instrumenta. Haec est sententia D. Thomae, I, q. 45, a. 8, ad 2 et 3, et q. 77, a. 1, ad 3 et 4, et q. 115, a. 1, ad 5; et III, q. 77, a. 3; Caiet. supra; Ferrar., IV cont. Gent., c. 66; et Capreoli, In I, dist. 3, q. 3, a. 2, et In IV, dist. 12, q. 1, a. 3; Aegid., Quodl. III, q. I, ad 2, et in Hexaemer., p. II, c. 11; Henric., Quodl. XIV, q. 1; Hervaei, Quodl. III, q. 12. Et videtur haec esse communis peripateticorum sententia. Aristoteles enim ubique significat naturalem actionem et generationem fieri mediis accidentibus; unde I de Generat., c. 7, ait actionem, utique corruptivam, inter contraria tantum esse; contrarietas autem proprie solum est inter qualitates; et lib. de Sensu et sensibili inquit nihil agere aut pati quatenus ignis aut aqua aut quidpiam simile est, *sed quatenus contrarietatem subit,* id est, quatenus contrariis qualitatibus afficitur. Ubi Alexander advertit iuxta peripateticam sententiam, ignem non edere actionem quatenus ignis, sed quatenus calidus est, id est, non per formam ignis, sed per calorem. Item II de Anima, text. 10, et VII Metaph., text. 31, et lib. III de Generat. animal., docet Aristoteles semen esse instrumentum quo unum animal effective generat aliud. Commentator etiam, lib. VII Metaph., comm. 22 et 31, et XII Metaph., comm. 18, inquit eiusdem virtutis esse materiam praeparare et formam inducere; cum igitur constet substantiam uti accidentibus ad praeparandam materiam, dicendum est per eadem inducere formam.

Asimismo el Comentador, en el lib. VII *Metaph.,* com. 22 y 31, y en el XII *Metaph.,* com. 18, afirma que compete a una misma virtud preparar la materia e introducir la forma; por tanto, siendo evidente que la sustancia se vale de los accidentes para preparar la materia, debe decirse que también mediante ellos introduce la forma.

10. *Razones de la segunda opinión.*— Las razones con que se confirma esta sentencia son principalmente las siguientes: primera, que la forma sustancial no es inmediatamente activa por sí misma, sino mediante una potencia que sea una cualidad distinta de ella; luego tampoco introduce la forma sustancial sino por medio de una potencia accidental. El antecedente se evidencia, en primer lugar, por inducción; vemos, en efecto, que cada sustancia se vale de los accidentes para todas las demás acciones, lo cual no es cierto solamente de las sustancias materiales, sino también de las sustancias espirituales creadas; ello indica, por tanto, que el ser a un mismo tiempo principio principal y próximo de sus acciones supera la perfección y limitación de la sustancia creada. Además, porque la forma sustancial por sí misma sólo se determina a dar el ser formalmente y, en cambio, en orden a las acciones es un principio indeterminado, ya que casi siempre puede realizar varias acciones, a las cuales es determinada por los accidentes; de aquí que no sea principio próximo de acción por sí misma, sino por los accidentes; en consecuencia, debe decirse lo mismo acerca de la acción por la que produce a la sustancia.

11. La segunda razón, que confirma la última inferencia de la anterior, es que la acción mediante la cual se educe la forma sustancial no es propiamente una acción distinta del movimiento de alteración, que se ordena y tiende a ella, sino que es como su término; por eso no se consideran como dos acciones, sino como una y la misma; ahora bien, toda alteración que tiende a la generación se realiza por medio de los accidentes, como es evidente de suyo; luego también la generación se lleva a cabo mediante los accidentes. La mayor es patente, porque la forma sustancial, que se educe de la potencia de la materia mediante el movimiento, resulta en la materia por virtud de dicho movimiento; luego, físicamente hablando, se realiza con la misma acción y por medio del mismo ins-

10. *Rationes secundae sententiae.*— Rationes quibus haec sententia confirmatur hae sunt praecipue: prima, quia forma substantialis non est per se immediate activa, sed per potentiam quae sit qualitas ab ea distincta; ergo nec formam substantialem inducit nisi media potentia accidentali. Antecedens patet primo inductione; nam videmus unamquamque substantiam ad omnes alias actiones uti accidentibus, quod non solum de materialibus, sed etiam de spiritualibus substantiis creatis verum est; ergo signum est excedere perfectionem et limitationem substantiae creatae, esse simul principale et proximum principium suarum actionum. Item, quia forma substantialis per seipsam solum determinatur ad dandum formaliter esse; ad actiones vero est indeterminatum principium, quia fere semper potest plures actiones efficere, ad quas per accidentia determinatur; et ideo non est proximum principium actionis per seipsam, sed per accidentia; ergo idem dicendum est de actione qua producit substantiam.

11. Secunda ratio, quae confirmat ultimam illationem praecedentis, est quia actio, per quam educitur forma substantialis, non est proprie actio condistincta a motu alterationis, qui ad illam ordinatur ac tendit, sed est quasi terminus eius; et ideo non computantur quasi duae actiones, sed quasi una et eadem; sed tota alteratio quae ad generationem tendit, fit mediis accidentibus, ut per se constat; ergo et ipsa generatio substantialis fit mediis accidentibus. Maior patet, quia forma substantialis, quae educitur de potentia materiae mediante motu, resultat in materia ex vi ipsius motus; ergo eadem actione, physice loquendo, et mediante eodem instrumento fit. Et confirmatur, nam

trumento. Se confirma porque los accidentes sirven de instrumento para expeler la forma sustancial de lo corrompido; luego también para producir la forma de lo generado.

12. La tercera razón es que la acción propia únicamente se realiza entre contrarios; consiguientemente, sólo es principio propio de tal acción aquello que propiamente tiene contrario; pero de este orden es la cualidad, no la forma sustancial; luego.

13. *Varias experiencias en favor de la segunda opinión.*— En cuarto lugar, y de manera principal, esta opinión se basa en experiencias. Efectivamente, muchas veces se generan sustancias mediante los accidentes cuando no hay ninguna forma sustancial de la que pueda provenir la acción, ya porque la forma está muy distante, ya porque no existe en absoluto. Responde Escoto: el hecho de que la forma se encuentre, a veces, distante no obsta para que influya en la educción de la forma, ya que con su fuerza y eficacia puede llegar hasta lugares apartados. Y juzga que de este modo las formas de los minerales se educen inmediatamente de la forma del sol. En cambio, dice que, cuando no se encuentra ninguna forma proporcionada, o aplicada dentro de su esfera de actividad, entonces la educción de la forma es realizada inmediatamente por la primera causa, a la que corresponde suplir los defectos de los agentes inferiores. Y dice que con bastante frecuencia se generan de esta manera animales, no sólo aquellos que se hacen por putrefacción, sino también los que se producen de semen, en el que hay una virtud imperfecta e insuficiente para educir el alma de la potencia de la materia. Pero la primera parte de esta respuesta está en contradicción con el principio aristotélico de que el agente y el paciente deben encontrarse en simultaneidad, del que nos ocuparemos poco después. La segunda parte presenta cierta semejanza con la opinión de Platón, el cual dice que las formas sustanciales son introducidas por las ideas separadas; pues si es cierto que Platón sólo puso las ideas en la mente divina, ello equivalía a decir que las formas sustanciales son producidas por la primera causa. También enseñó esto Filopón, en I *Phys.*, al final, donde afirma que las formas sustanciales provienen del artífice universal de la naturaleza. Por su parte, Temistio, en su lib. I *De anima*, c. 24, y en el lib. III, c. 52, sostiene que proceden del alma del mundo. Y Avicena, como hemos citado arriba, defiende que provienen de la inteligencia más baja.

accidentia sunt instrumenta ad expellendam formam substantialem corrupti; ergo et ad efficiendam formam geniti.

12. Tertia ratio, quia actio propria solum fit inter contraria; ergo solum illud est principium proprium talis actionis quod proprie habet contrarium; huiusmodi autem est qualitas, et non substantialis forma; ergo.

13. *Variae experientiae pro secunda sententia.*— Quarto ac praecipue fundatur haec sententia in experientiis; nam saepe generantur substantiae mediis accidentibus quando nulla est forma substantialis a qua possit esse actio, quia vel longe abest vel omnino non est. Respondet Scotus quod forma interdum distet non obstare quominus in formae eductionem influat, quia potest vi et efficacia sua attingere loca distantia. Et hoc modo existimat formas rerum mineralium immediate educi a forma solis. Quando vero nulla invenitur forma proportionata vel applicata intra sphaeram suae activitatis, tunc ait formae eductionem immediate fieri a prima causa, ad quam spectat supplere defectus inferiorum agentium. Et hoc modo ait frequentius generari animalia, non solum ea quae ex putrefactione fiunt, sed etiam quae fiunt ex semine, in quo imperfecta est virtus et insufficiens ad educendam animam ex potentia materiae. Sed prior pars huius responsionis repugnat principio aristotelico, agens et patiens debere esse simul, de quo paulo inferius. Posterior vero pars sapit opinionem Platonis, qui dicit formas substantiales induci ab ideis separatis; nam si verum est Platonem non posuisse ideas nisi in mente divina, perinde fuit ac dicere formas substantiales effici a prima causa. Quod etiam docuit Philoponus, I Phys., in fine, ubi ait formas substantiales provenire ab universali naturae artifice. Themist. vero, lib. suo I de Anima, c. 24, et lib. III, c. 52, dicit provenire ab anima mundi. Avicenna vero, ut supra citavimus, dicit provenire ab

De ellos se aparta Escoto, pues dice que el agente separado no produce todas las formas, sino muchas y las más perfectas, incluso materiales; pero también esto parece constituir un inconveniente mayor; pues, como quiera que todas estas formas se educen de la potencia de la materia, para su producción no se requiere una virtud infinita; consiguientemente, ¿por qué algunas formas tienen poder para producir formas semejantes a sí mismas y no otras, sobre todo aquellas que son más perfectas? Por eso, esta experiencia es la que, según parece, confirma en grado sumo la presente opinión, ya que, en verdad, las razones no son muy eficaces, como luego veremos.

14. Pero antes de resolver este punto es preciso proponer uno segundo, que indicamos en la razón que arriba elaboramos en favor de la primera opinión, y que importa mucho para entender y defender rectamente la segunda, aunque parece que sus autores lo han omitido casi por completo, a saber: suponiendo que los accidentes sean instrumentos que llegan de manera inmediata y esencial hasta la educción de la forma sustancial, ¿son instrumentos separados de las mismas formas en lo que atañe a la causalidad, o están unidos a ellas? Y, consecuentemente, ¿se dice que la forma sustancial es principio principal de esta acción sólo de manera remota y radical, o influye también en acto, próxima y esencialmente? En verdad, todos los autores de la segunda sentencia parecen estimar que los accidentes son instrumentos separados; en efecto, las razones aducidas y las experiencias, si demuestran algo, apoyan en gran medida la probabilidad de esto, pues parece que los accidentes engendran la sustancia, incluso cuando no hay sustancia alguna que concurra con ellos. Así piensan, además de los autores citados, el Paludano, *In IV*, dist. 12, q. 4, a. 1, concl. 3; y, en el mismo lugar, Ricardo, a. 3, q. 2; Tomás de Argent., q. 1; Mayor, q. 1; el Hispalense, q. 1, a. 3, not. 3; Alberto, a. 16. Todos ellos hablan de las especies sacramentales, que permanecen sin la sustancia; y les atribuyen el tener, por virtud de la sustancia, la misma eficiencia que pueden poseer cuando están unidas a ella; también desarrolla ampliamente este punto Egidio, teor. 48, *De Eucharistia;* asimismo Zimara, teor. 114, tratando por extenso la proposición de Averroes *uno mismo es el agente que*

infima intelligentia. A quibus differt Scotus, quod non omnes formas, sed plures et perfectiores etiam materiales dicit fieri ab agente separato, quod etiam videtur maius inconveniens; nam cum hae omnes formae educantur de potentia materiae, non requiritur virtus infinita ad earum effectionem; cur ergo quaedam ex formis habent vim ad efficiendas sibi similes, et non aliae, et praesertim illae quae perfectiores sunt? Quapropter haec experientia est quae maxime videtur hanc sententiam confirmare; nam rationes certe non sunt adeo efficaces, ut mox videbimus.

14. Prius vero quam hunc punctum definiamus, necesse est proponere secundum, quem attigimus in ratione superius facta in favorem prioris sententiae, et multum refert ad intelligendam recteque defendendam posteriorem sententiam, quamquam ab eius auctoribus fere omnino praetermissus esse videatur, scilicet: supposito quod accidentia sint instrumenta immediate et per se attingentia eductionem formae substantialis, an sint instrumenta separata ab ipsis formis quoad causalitatem, an vero coniuncta. Et consequenter an forma substantialis dicatur principium principale huius actionis solum remote et radicaliter, an vero etiam proxime et per se actu influens. Et quidem auctores omnes posterioris sententiae videntur censere accidentia esse instrumenta separata; nam rationes adductae et experientiae, si quid probant, hoc maxime suadent, nam videntur accidentia generare substantiam, etiam quando nulla est substantia quae cum illis concurrat. Et ita sentiunt, praeter citatos auctores, Palud., In IV, dist. 12, q. 4, a. 1, concl. 3; et ibi Richard., a. 3, q. 2; et Thomas de Argent., q. 1; Maior, q. 1; Hispal., q. 1, a. 3, notab. 3; Albert., a. 16. Qui omnes loquuntur de speciebus sacramentalibus, quae sine substantia manent; et illis tribuunt quod eamdem efficientiam habeant in virtute substantiae, quam habere possunt quando illi coniunctae sunt, quod late declarat etiam Aegidius, theor. 48, de Eucharistia; Zimara etiam theor. 114, fuse tractans propositionem illam Averrois, *idem esse agens disponens materiam et introdu-*

dispone la materia e introduce la forma, estima que toda la acción procede inmediatamente de las cualidades, mientras que de la forma sólo proviene en cuanto comunica a la cualidad su virtud activa. Lo mismo expone extensamente Cayetano, I, q. 53, a. 3.

A pesar de todo, esta opinión entraña las dificultades antes señaladas al confirmar la opinión de Escoto en el punto anterior; pues no se ve cómo pueda la forma sustancial traspasar (por así decirlo) todo su poder activo a la forma accidental, de suerte que, aun pereciendo (si preciso fuera) la forma sustancial y conservándose sola la accidental, ésta sola pueda producir una forma sustancial más perfecta que ella, siendo así que no tiene en acto un ser tan perfecto ni es ayudada en acto por una forma superior.

Primera afirmación en orden a resolver la cuestión

15. A causa de estos inconvenientes, considero difícil emitir un juicio en medio de las opiniones dichas; no obstante, expondré brevemente lo que pienso. Afirmo, pues, en primer lugar: no debe negarse que los accidentes sean de tal manera instrumentos en la producción de la sustancia que lleguen próxima y esencialmente hasta la educción de la forma sustancial. Se prueba, primero, por el común sentir de tantos filósofos, que no ha de rechazarse con facilidad siempre que no se ofrezca una razón evidente en contrario. Segundo, porque la experiencia, que en sumo grado sirve de apoyo a la filosofía, corrobora en gran medida esta afirmación y nada hay que la contradiga, como se patentizará al resolver las objeciones adversas. Tercero, porque, de no ser así, muchas veces resultará necesario atribuir toda la eficiencia de la sustancia a las causas universales, e incluso a la primera, cosa que en filosofía debe evitarse en la medida de lo posible, pues la recta disposición del universo exige que se haga mediante las causas segundas todo lo que cómoda y connaturalmente pueda hacerse. Cuarto y último, porque este modo de eficiencia es congruente con la naturaleza de la forma accidental, que se confiere a la sustancia no sólo para su ornato y embellecimiento, sino también para que ejerza sus acciones, como consta por inducción de otras acciones.

cens formam, sentit totam actionem esse immediate a qualitatibus, a forma autem nonnisi in quantum virtutem suam agendi communicat qualitati. Idem late Caiet., I, q. 53, a. 3. Nihilominus tamen haec sententia habet difficultates supra tactas inter confirmandum opinionem Scoti in superiori puncto, quia non apparet quomodo possit forma substantialis transfundere (ut ita dicam) totam suam vim agendi in accidentalem formam, ita ut pereunte etiam (si opus sit) substantiali forma, et conservata sola accidentali, possit haec sola efficere substantialem formam perfectiorem se, cum actu non habeat esse tam perfectum neque actu iuvetur a superiori forma.

Prima assertio ad resolutionem quaestionis

15. Propter has difficultates difficile censeo iudicium ferre inter has sententias; breviter tamen quod sentio proponam. Dico ergo primo negandum non esse quin accidentia ita sint instrumenta ad producendam substantiam ut proxime et per se attingant eductionem formae substantialis. Probatur primo ex communi sententia tot philosophorum, quae non est facile reiicienda ubi evidens ratio in contrarium non occurrit. Secundo, quia experientia, cui philosophia maxime nititur, hoc multum confirmat et nihil est quod repugnet, ut patebit solvendo obiectiones in contrarium. Tertio, quia alioqui saepe erit necessarium totam efficientiam substantiae tribuere causis universalibus, vel etiam primae, quod in philosophia vitandum est quoad fieri possit, quia recta dispositio universi postulat ut per causas secundas fiat quidquid commode et connaturaliter fieri potest. Quarto denique, quia hic modus efficientiae consentaneus est naturae accidentalis formae, quae substantiae datur non solum ad ornamentum et pulchritudinem, sed etiam ad exercendas actiones suas, ut de aliis actionibus inductione constat.

16. Se dirá que no hay paridad de razón entre esta acción y otras, pues otras son accidentales, como la intelección, la visión, el calentamiento, etc., y ésta, en cambio, es sustancial, o sea, que acaba esencial y primariamente en neos para otras acciones, no lo son para ésta, ya que el principio activo un término sustancial; por ello, aunque los accidentes sean instrumentos idópróximo debe ser proporcionado a la acción, por lo cual, si la acción es de orden superior, también debe serlo el principio. Por ejemplo: siendo la intelección una acción espiritual, la naturaleza no habría dado un principio apto para ella si hubiese conferido una potencia o un instrumento material, aun cuando el alma, que es el principio principal, sea espiritual; de igual manera, pues, el accidente no será un instrumento acomodado a la acción sustancial, aunque la forma sea sustancial.

A esto puede responderse, siguiendo a Cayetano, I, q. 54, a. 3, que la generación sustancial no es una acción u operación en sentido propio, sino que es el término de un movimiento o alteración precedente, y por ello el principio de la alteración es instrumento o principio aptísimo de la generación. Semejante respuesta es aceptada por algunos modernos de tal manera que casi llegan a basar en ella toda la probabilidad de la opinión de Santo Tomás acerca de esta eficiencia de los accidentes; y consideran que, con anterioridad a Escoto, nadie estableció esta acción como distinta de la alteración. Me sorprende, sin embargo, que hayan podido inclinarse a esta sentencia que, a mi juicio, es contraria a la doctrina aristotélica, a los principios de sus propios defensores y a la razón evidente. Porque Aristóteles, en todo el lib. I de la *Física,* y en el I *De Generat.,* trata sobre todo de distinguir la generación sustancial de la alteración; y en el V de la *Física,* al decir que el movimiento propiamente dicho pertenece esencialmente a tres predicamentos, afirma que no es el movimiento, sino la mutación lo que se ordena a la sustancia, ya que no procede de un sujeto a otro sujeto, sino de un ente en potencia a un ente absoluto. Por eso, en los mismos lugares, distingue entre principios de la generación y principios de los demás movimientos, que son la propia materia en cuanto es pura potencia, la forma sustancial y la privación.

16. Dices esse disparem rationem de hac actione et de aliis; nam aliae actiones sunt accidentales, ut intellectio, visio, calefactio, etc. Haec autem actio est substantialis, id est, per se primo terminata ad substantialem terminum; et ideo, licet ad alias actiones accidentia sint apta instrumenta, non vero ad hanc, quia principium proximum agendi debet esse proportionatum actioni, et ideo si actio sit superioris ordinis, etiam principium esse debet. Ut, verbi gratia, quia intellectio est spiritualis actio, non dedisset natura aptum principium ad illam si potentiam seu instrumentum materiale contulisset, etiamsi anima, quae est principale principium, sit spiritualis; sic ergo ad substantialem actionem non erit accidens accommodatum instrumentum, etiamsi forma sit substantialis. Ad hoc responderi potest ex Caietano, I, q. 54, a. 3, generationem substantialem non esse propriam operationem vel actionem, sed esse terminum praecedentis motus seu alterationis, et ideo principium alterationis esse aptissimum instrumentum aut principium generationis. Quam responsionem aliqui moderni ita amplectuntur ut in ea fere fundent totam probabilitatem sententiae D. Thomae de hac efficientia accidentium; et existimant ante Scotum neminem posuisse hanc actionem ab alteratione distinctam. Miror tamen quod potuerint in hanc sententiam induci, quae mihi videtur et doctrinae Aristotelis et eorumdem principiis et evidenti rationi contraria. Aristoteles enim, toto I lib. Phys., et I de Generat., hoc praecipue agit ut generationem substantialem ab alteratione distinguat; et in V Phys., cum ad tria paedicamenta dicat esse per se motum proprie dictum, ait ad substantiam non esse motum, sed mutationem, quia non est ex subiecto in subiectum, sed ex ente in potentia in ens simpliciter. Unde eisdem locis distinguit principia generationis a principiis aliorum motuum, quae sunt propria materia, ut est pura potentia, et substantialis forma, et privatio.

17. *Si la generación es, y de qué modo es, término de la alteración.*— Además, los autores indicados usan las palabras en sentido equívoco cuando dicen que la generación es término del movimiento o alteración; porque puede llamarse término intrínseca y propiamente, y así es falso por completo; en efecto, tal término de la alteración no es sino la cualidad que mediante ella se hace; más aún: en general es imposible que una acción sea término de algún movimiento, ya que pertenece a la razón intrínseca de la acción el ser tránsito (hacia algo) y el no hacerse mediante otra acción, sino por sí misma. De otra manera puede decirse término de un movimiento sucesivo en sentido de que es una mutación instantánea que termina extrínsecamente el movimiento. Y esto puede entenderse de dos modos. Primero, tomando la alteración como cierta mutación indivisible o como cierto ser modificado, el cual pertenece reductivamente al mismo movimiento y en la realidad tiene igual naturaleza que los seres modificados que continúan el movimiento. Esto no puede decirse de la generación con respecto a la alteración precedente, ya que no tiene la misma naturaleza que esa alteración ni se reduce a ella en manera alguna. Además, porque la mutación que termina el movimento dentro de su razón o ámbito, contribuye en algo a consumar el término del movimiento dentro de su propia razón y entidad; así, el ser modificado en el que primeramente no hay movimiento local, consuma aquel «donde» que se hace mediante dicho movimiento, y en ese instante comienza a existir, siendo así que antes todavía no existía; lo mismo ocurre, proporcionalmente, en la alteración, pues en aquel instante se produce algún término de la cualidad, que antes no existía. En cambio, por la generación no se produce término alguno de la cualidad que, de manera intrínseca y dentro de su propio género, pertenezca a su consumación, sino que se produce una nueva forma de orden superior. Consiguientemente, no puede decirse que la generación sea, en este sentido, término del movimiento o de la alteración. Por tanto, desde otro punto de vista puede decirse término extrínseco sólo a causa de una consecución o concomitancia inmediata. Y este sentido es cierto, a pesar de lo cual no impide que la generación sea una acción distinta; pues de este modo la iluminación es término del movimiento y es una acción propia. Y la creación del alma racio-

17. *Generatio an et qualiter terminus alterationis.*— Deinde alii auctores aequivoce utuntur vocibus cum aiunt generationem esse terminum motus seu alterationis; nam potest dici terminus intrinsece et proprie, et sic est plane falsum; nam talis terminus alterationis non est nisi qualitas quae per eam fit; immo in universum impossibile est actionem esse terminum alicuius motus, quia de intrinseca ratione actionis est ut sit via et quod non per aliam actionem fiat, sed per seipsam. Alio modo dici potest terminus successivi motus tamquam mutatio instantanea extrinsece terminans motum. Quod duobus modis potest intelligi. Primo, quod illa sit quaedam indivisibilis mutatio seu quoddam mutatum esse quod reductive pertinet ad eumdem motum et in re est eiusdem rationis cum mutatis esse continuantibus motum. Et hoc dici non potest de generatione respectu alterationis praecedentis, quia neque est eiusdem ordinis cum alteratione neque ad illam ullo modo reducitur. Et praeterea, quia mutatio terminans motum intra rationem seu latitudinem eius, confert aliquid ad consummandum terminum motus intra propriam rationem et entitatem; ut mutatum esse in quo primo non est motus localis consummat illud Ubi quod per talem motum fit, et in eo instanti incipit esse, cum antea nondum esset; et idem est proportionaliter in alteratione, quia in eo instanti fit aliquis terminus qualitatis, qui antea non erat. Per generationem autem non fit aliquis terminus qualitatis intrinsece et intra proprium genus pertinens ad consummationem eius, sed fit nova forma altioris rationis. Ergo non potest generatio hoc modo dici terminus motus seu alterationis. Alio igitur modo dici potest terminus extrinsecus tantum propter immediatam consecutionem vel concomitantiam. Et hic sensus est verus; tamen hoc non impedit quominus generatio sit actio distincta; sic enim illuminatio est terminus motus, et est propria actio. Et creatio animae rationalis potest

nal puede decirse, de esta manera, término de la generación por lo que atañe a la alteración precedente, sin que nadie niegue que sea una acción distinta; lo mismo sucede, *a fortiori*, con la unión de dicha alma al cuerpo, ya que esta acción es posterior a la creación del alma. Así, pues, si la generación del hombre es una acción distinta de la alteración, aun cuando sea término en el sentido indicado, igual sucederá, con mayor motivo, en las demás. Y esto es sumamente necesario si suponemos (como suponen los autores aludidos) que en el instante de la generación dejan de existir toda la alteración precedente y su término intrínseco; pues así la generación no puede llamarse término sino porque sucede inmediatamente a dicha alteración; por tanto, la generación no puede menos de ser una acción nueva, ya que la inmediata consecución de uno después de otro no elimina la novedad ni la distinción de la acción.

18. En consecuencia, argumento finalmente *a priori:* la generación es real y esencialmente distinta de toda la alteración precedente; luego es esencialmente una propia y nueva acción. El antecedente es manifiesto, ya que es educción de una forma nueva realmente distinta de la anterior y se realiza en un sujeto distinto, a saber, en la materia prima inmediatamente; en cambio, la alteración se produce o en todo el compuesto o, al menos, en la materia mediante la cantidad. Por último, porque toda la alteración precede en duración y, según una opinión probable, ni siquiera permanece su término intrínseco. Se demuestra la consecuencia: es educción de una forma nueva aquella acción que tiende esencial y primariamente a un nuevo compuesto esencialmente uno; luego es esencialmente una nueva acción. Quizá digan que no es una acción propia, sino cierta resultancia de la alteración anterior. Pero esto no puede afirmarse, sobre todo si suponemos que los accidentes que precedieron en lo corrompido no permanecen en lo generado; pues no se dice que una forma resulte de una acción sino en cuanto resulta de su término, ya que cada acción se detiene próximamente en su término, por lo que de ella no resulta nada mediatamente sino en cuanto resulta de su término; si, pues, en el instante de la generación no permanecen ni la alteración ni su término, ¿cómo es posible que de ella resulte una forma sustancial? Acaso respondan: porque le sucede de manera natural. Mas eso no es

hoc modo dici terminus generationis quoad alterationem praecedentem, quam nemo negabit esse actionem distinctam, et a fortiori idem est de unione illius animae ad corpus, cum haec sit posterior actio quam creatio animae. Si ergo generatio hominis est actio distincta ab alteratione, licet sit terminus illo modo, idem a fortiori erit in reliquis. Atque hoc maxime necessarium est, si supponamus (ut dicti auctores supponunt) in instanti generationis totam praecedentem alterationem et intrinsecum terminum eius desinere esse; sic enim generatio non potest dici terminus nisi quia immediate succedit post illam alterationem; ergo illa non potest non esse nova actio, quia immediata consecutio unius post aliud non tollit novitatem et distinctionem actionis.

18. Unde tandem argumentor a priori, quia generatio est realiter essentialiterque distincta a tota alteratione praecedenti; ergo est per se propria et nova actio. Antecedens patet, quia est eductio novae formae realiter distinctae a praecedenti et fit in subiecto distincto, scilicet in materia prima immediate; alteratio vero fit, vel in toto composito, vel saltem in materia, media quantitate. Denique, quia tota alteratio duratione praecedit, et iuxta probabilem opinionem etiam eius intrinsecus terminus non manet. Consequentia vero probatur, quia illa actio est eductio novae formae, quae per se primo tendit ad novum compositum per se unum; ergo est per se nova actio. Dicent fortasse non esse propriam actionem, sed resultantiam quamdam ex priori alteratione. Sed hoc dici non potest, praesertim si supponamus accidentia quae praecesserunt in corrupto non manere in genito; nam aliqua forma non dicitur resultare ex aliqua actione nisi quatenus resultat ex termino eius, quia unaquaeque actio proxime sistit in suo termino. Unde nihil resultat ex illa mediate nisi quatenus resultat ex termino eius; si ergo in instanti generationis neque alteratio nec terminus eius manet, quomodo ex illa resultare potest substantialis forma? Dicent fortasse, quia naturaliter succedit illi. At hoc

resultar, puesto que la resultancia expresa un cierto modo de eficiencia por dimanación natural, la cual no puede darse entre cosas que se suceden próximamente, cuando a la desaparición de una sigue la otra; de lo contrario, también podría decirse que la forma de lo generado resulta de la forma de lo corrompido. Por tanto, esta sucesión no elimina la necesidad de una nueva acción, sino que la requiere en sumo grado para que en virtud de ella pueda introducirse una forma por la que se expulse la otra y, consiguientemente, los accidentes, si de ella dependían.

19. Por eso, también se expresan menos consecuentemente quienes, opinando, por otra parte, que los accidentes que existieron en lo generado no permanecen en lo corrompido, dicen que la forma sustancial resulta en la materia por la virtud instrumental de los accidentes que se introducen mediante el movimiento una vez que llegan a un cierto término; pues si tales accidentes ya no existen, ¿cómo pueden constituir una virtud instrumental? De igual modo, aquellos que llegan a un cierto término intrínseco no son los mismos que antes, y según tal término son consecuencia de la forma, de acuerdo con aquella opinión; luego no pueden ser instrumentos en orden a ella. Además —como indicamos arriba al tratar de la materia de los accidentes—, aun cuando permanezcan los mismos accidentes, no pueden ser instrumentos para la forma sustancial porque no tienen ninguna propia acción previa mediante la cual sean elevados a producir un efecto del agente principal. Por ese motivo, esta eficiencia instrumental no debe atribuirse a los accidentes que se hacen en el paciente y disponen la materia, sino a los accidentes que se encuentran en el agente y de los que proceden aquellos otros. De aquí se infiere también que no pueda decirse con verdad que la forma sustancial resulte de los accidentes que preparan la materia. Por último, sea lo que fuere del nombre «resultancia», y de si los accidentes del paciente tienen también eficiencia en la educción de la forma, no puede negarse que dicha educción es una acción nueva y eminentemente intentada por sí misma, ya que es acción en sentido propio aquella que se realiza en virtud de la sustancia; pues la alteración es la acción propia del accidente considerado en sí mismo y es como un medio ordenado a la generación, que es la acción a que

non est resultare, nam resultantia dicit aliquem modum efficientiae per naturalem dimanationem, quae esse non potest inter res quae proxime sibi succedunt, quando uni pereunti succedit altera; alias etiam ex forma corrupti dici posset resultare forma geniti. Quapropter haec successio non tollit necessitatem novae actionis, sed illam maxime requirit, ut ex vi eius possit forma introduci qua expellatur altera, et consequenter accidentia, si ab illa pendebant.

19. Unde minus etiam consequenter loquuntur qui, cum alias opinentur accidentia quae fuerunt in genito non manere in corrupto, dicunt formam substantialem resultare in materia virtute instrumentali accidentium quae introducuntur per motum, cum primum ad certum terminum perveniunt; nam si illa iam non sunt, quomodo esse possunt instrumentaria virtus? Item illa quae perveniunt ad certum terminum intrinsecum non sunt eadem quae antea erant, et secundum illum terminum consequuntur formam, iuxta illam sententiam; non ergo possunt esse instrumenta ad illam. Et praeterea, ut supra disputando de materia accidentium tetigimus, etiamsi eadem accidentia maneant, non possunt esse instrumenta ad substantialem formam, quia nullam habent propriam actionem praeviam, qua mediante eleventur ad effectum principalis agentis. Quapropter haec instrumentaria efficientia non accidentibus quae in passo fiunt et materiam disponunt, sed accidentibus quae sunt in agente, a quibus illa alia procedunt, tribuenda est. Ex quo etiam fit ut non possit vere dici forma substantialis resultare ab accidentibus disponentibus materiam. Denique, quidquid sit de nomine resultantiae, et quidquid sit an accidentia passi habeant etiam efficientiam in eductione formae, negari non potest quin illa eductio sit nova actio et maxime per se intenta, quia illa est propria actio, quae fit in virtute substantiae; nam alteratio est actio propria ipsius accidentis secundum se et est quasi medium ordinatum ad generationem, quae est actio per se primo intenta.

esencial y primariamente se tiende. Así también, la nutrición es propia y esencialmente acción, y el aumento —como atestigua Aristóteles— es esencialmente movimiento, aunque ni una ni otro se lleve a cabo sin una alteración previa y mediante las disposiciones con las que pueda engendrarse la sustancia parcial.

20. Consiguientemente, hay que responder de otra manera a la objeción propuesta, concediendo que la acción por la que se educe la forma sustancial es sustancial por parte del término y es más noble que cualquier acción o alteración que pueda realizar el accidente por su virtud. No fue Escoto el único en descubrir esto, sino que antes de él lo enseñaron Aristóteles, en su *Física*, lib. II, text. 14, y lib. VIII, text. 62; Averroes, lib. IV *Phys.*, com. 129; Simplicio, lib. V *Phys.*, text. 8. Y lo mismo sostuvieron, después de Escoto, muchos tomistas, como puede verse en Capréolo, *In I*, dist. 13, a. 3, ad argum. contra 1 concl.; Soncinas, VII *Metaph.*, q. 22; el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 17. A pesar de todo, dicen —y con acierto— estos autores que un accidente proporcionado a la forma sustancial puede, por su naturaleza, ser instrumento acomodado a tal acción; porque, si bien en la razón de ser la forma accidental es de orden inferior que la sustancial, no obstante guardan proporción en el modo de ser, si ambas dependen de la materia; y, de manera semejante, tienen cierta adecuación en lo que atañe a la disposición y a la forma, y por la misma razón pueden estar proporcionadas en la razón de la virtud instrumental y de la acción o término; pues, así como es connatural a la sustancia el obrar mediante accidentes que le sean proporcionados, igualmente le es conatural ser producida por disposiciones accidentales adecuadas a ella que actúen en calidad de instrumento acomodado. Por este motivo, no hay semejanza con lo que se objetaba de la potencia material respecto de la intelección espiritual, ya que en ese caso no habría proporción alguna ni en la razón de sujeto ni en la razón de disposición ni en otro género, por lo que no sería un principio acomodado; tanto más cuanto que el entendimiento no es sólo instrumento, sino también, a su manera, principio principal de la intelección que le es connatural, como diré en la sección siguiente.

Sicut etiam nutritio est proprie ac per se actio, et augmentatio, teste Aristotele, est per se motus, quamvis neutra fiat nisi praevia alteratione et mediis dispositionibus cum quibus possit partialis substantia aggenerari.

20. Aliter ergo respondendum est propositae obiectioni, concedendo actionem qua educitur forma substantialis esse substantialem ex parte termini et esse nobiliorem omni actione vel alteratione quam accidens potest virtute sua praestare, quod non solus Scotus invenit, sed ante eum docuerunt Aristoteles, lib. II Phys., text. 14, et lib. VIII, text. 62; Averr., IV lib. Phys., comm. 129; Simplic., lib. V Phys., text. 8. Idemque secuti sunt post Scotum multi ex thomistis, ut videre est in Capreol., In I, dist. 13, a. 3, ad argum. contra 1 conclus.; Soncin., VII Metaph., q. 22; Ferr., II cont. Gent., c. 17. Et nihilominus dicunt, et recte, hi auctores accidens proportionatum formae substantiali posse esse ex natura sua instrumentum accommodatum ad talem actionem; quia, licet in ratione entis sit inferioris ordinis forma accidentalis comparata ad substantialem, tamen in modo essendi habent proportionem, si utraque sit pendens a materia; et similiter commensurantur in ratione dispositionis et formae, et eadem ratione possunt proportionari in ratione instrumentariae virtutis et actionis seu termini; nam, sicut est connaturale substantiae operari per accidentia sibi proportionata, ita est connaturale illi fieri per accidentales dispositiones sibi proportionatas tamquam per instrumentum accommodatum. Quapropter non est simile quod obiiciebatur de potentia materiali respectu intellectionis spiritualis, quia ibi nulla esset proportio, nec in ratione subiecti nec in ratione dispositionis aut in alio genere; et ideo non esset accommodatum principium. Eo vel maxime quod intellectus non est tantum instrumentum, sed suo etiam modo principale principium intellectionis sibi connaturalis, ut sequenti sectione dicam.

21. *Si los accidentes llegan efectivamente hasta la generación del hombre.*— Mas podrá alguno insistir diciendo que, al menos en la generación humana, los accidentes no son instrumentos aptos para que puedan llegar de manera inmediata hasta la acción por la que se genera el hombre, ya que dicha acción es la unión del alma racional con la materia, y mediante ella se produce próximamente un modo de unión de la misma alma, modo que es inmaterial por tener real identidad con el alma; luego también es espiritual esa acción unitiva, ya que se identifica con su término próximo y formal; luego un accidente material no puede ser instrumento para tal acción.

Se responde, en primer lugar, concediéndolo todo. Porque en la conclusión no hemos afirmado que los accidentes sean instrumentos para unir cualquier forma sustancial con la materia, sino para educir la forma sustancial que ciertamente sea educible; ahora bien, para unir una forma racional basta que los accidentes del semen concurran efectivamente a la disposición y organización del cuerpo, y que, en cambio, las disposiciones causen y exijan dicha unión de manera sólo material; y esto es suficiente para afirmar que el hombre engendra al hombre, aunque Dios solo, que crea el alma, sea quien efectivamente la une también, como sostuvo Escoto, *In IV*, dist. 43, q. 3, a. 3; opinión que considera probable igualmente Ricardo, en el lugar citado, a. 3, q. 2. Lo mismo supone también Enrique, *Quodl. XI*, q. 14, al afirmar que el alma racional, creada por solo Dios en un cuerpo dispuesto por el agente natural, se une a sí misma sin nueva eficiencia de un agente extrínseco, sino como por una natural resultancia de unión que procede de la misma alma; pues de dicha sentencia se sigue también que, en la generación humana, el agente próximo no llega con su eficiencia hasta la unión del alma y el cuerpo de manera inmediata, sino sólo remotamente por razón de las disposiciones; sostienen asimismo esta opinión los Conimbricenses, lib. I *Phys.*, q. 11, a. 3.

En segundo lugar, si alguien quisiera defender que los accidentes llegan instrumentalmente hasta esa unión, cosa que defiende Capréolo, *In II*, dist. 15, q. única, a. 3, y con mayor claridad *In IV*, dist. 43, a. 3, a los argumentos de Enrique y de Auréolo contra la 2.ª conclusión, puede responderse que tal unión,

21. *An generationem hominis accidentia attingant effective.*— Sed potest quis instare quod, saltem in generatione hominis, non sint accidentia apta instrumenta ut possint immediate attingere actionem qua generatur homo, quia illa actio est unitio animae rationalis ad materiam, per quam proxime fit modus unionis eiusdem animae, qui modus immaterialis est, cum realiter idem sit cum ipsa anima; ergo et illa actio unitiva est spiritualis, nam est idem cum suo proximo ac formali termino; ergo non potest accidens materiale esse instrumentum ad talem actionem. Respondetur primo concedendo totum; nam in conclusione non diximus accidentia esse instrumenta ad uniendam quamcumque formam substantialem cum materia, sed ad educendam formam utique educibilem; ad uniendam autem rationalem formam satis est quod accidentia seminis concurrant effective ad disponendum et organizandum corpus, dispositiones autem ipsae materialiter tantum causent et exigant illam unionem; quod satis est ut homo dicatur generare hominem, quamvis solus Deus, qui creat animam, effective etiam illam uniat, ut tenuit Scotus, In IV, dist. 43, q. 3, a. 3; et idem censet probabile ibi Richardus, a. 3, q. 2. Idem etiam supponit Henric., Quodl. XI, q. 14, dum ait animam rationalem, creatam a solo Deo in corpore disposito ab agente naturali, seipsam unire absque efficientia nova extrinseci agentis, sed quasi per naturalem resultantiam unionis ab ipsa anima; nam ex illa sententia etiam sequitur proximum agens in generatione humana non attingere immediate sua efficientia unionem animae ad corpus, sed solum remote ratione dispositionum; quam opinionem tenent etiam Conimbricenses, lib. I Phys., q. 11, a. 3. Secundo, si quis defendere velit accidentia attingere instrumentaliter hanc unionem, quod tenet Capreolus, In II, dist. 15, q. unic., a 3, et clarius In IV, dist. 43, a. 3, ad argument. Henrici et Aureoli contra 2 concl., responderi potest illam unionem, tametsi in se imma-

aun siendo en sí inmaterial, no obstante participa de algunas propiedades de la cosa material, sobre todo el depender de la materia en su hacerse y en su ser, a causa de la esencial y actual relación a ella; de aquí que tenga también como una cierta extensión recibida de ella; y por este motivo puede ocurrir que los accidentes materiales sean elevados como instrumentos para realizar dicha unión, lo cual no resultará difícil para quienes creen que el fantasma material es instrumento en la producción de la especie espiritual.

Segunda afirmación

22. *La forma instrumental no es razón suficiente de obrar si no está unida a una forma que sea razón principal.*— Afirmo en segundo lugar: no debe negarse que la forma sustancial tiene su eficiencia propia y principal en lo que respecta a educir una forma semejante de la potencia de la materia, influyendo inmediatamente por sí misma junto con el principio accidental e instrumental, si en la realidad está unida y suficientemente aproximada a él, de donde resulta que, en esta eficiencia, el accidente se comporta como instrumento unido a la forma, y no como totalmente separado en lo que concierne a la causalidad. Toda esta conclusión, y su alcance y sentido, quedan suficientemente explicados, según creo, en lo que precede. Y se ponen aún más de manifiesto; pues cuando se genera, por ejemplo, fuego de una estopa cercana a él, decimos que el fuego generante influye en la acción que termina de manera intrínseca en la educción de la forma sustancial, no sólo instrumentalmente por medio de su calor, sino también principalmente por su forma sustancial; y no sólo de manera mediata y remota, en cuanto confiere a su calor aquel ser y aquella virtud por la que causa, sino también porque influye próximamente, en su género, junto con su calor. Y afirmamos que esto mismo se cumple en cualquier educción de una forma sustancial, si por otra parte no hay impedimentos que provengan del agente, ya por carencia de existencia, ya por distancia local.

También el fundamento de la presente afirmación, expuesta de este modo, ha quedado insinuado anteriormente y estriba en dos principios. Uno es que la

terialis sit, participare tamen aliquas proprietates rei materialis, praesertim quod a materia pendet in fieri et esse propter essentialem et actualem habitudinem ad illam; unde etiam habet quamdam extensionem ex parte illius; et propter hanc causam fieri posse ut accidentia materialia eleventur ut instrumenta ad illam unionem faciendam, quod non videbitur difficile iis qui credunt materiale phantasma esse instrumentum ad efficiendam speciem spiritualem.

Secunda assertio

22. *Instrumentalis forma non est sufficiens ratio agendi non adiuncta forma quae sit ratio principalis.*— Dico secundo: negandum non est quin forma substantialis suam habet propriam et principalem efficientiam circa eductionem similis formae de potentia materiae, immediate per seipsam simul influendo cum accidentali et instrumentali principio, si in re coniuncta illi sit et sufficienter approximata, quo fit ut accidens in hac efficientia se gerat ut instrumentum coniunctum formae et non ut omnino separatum quoad causalitatem. Tota haec conclusio et intentio ac sensus eius, satis, ut opinor, declarata sunt in superioribus. Et amplius manifestantur; nam quando ignis, verbi gratia, generatur ex stupa sibi propinqua, dicimus ignem generantem non solum per calorem suum instrumentaliter, sed etiam per suam formam substantialem principaliter influere in actionem, quae ad eductionem formae substantialis intrinsece terminatur; non tantum mediate et remote, quatenus dat suo calori illud esse et illam virtutem per quam causat, sed etiam quia proxime in suo genere simul influit cum suo calore. Et hoc ipsum servari dicimus in omni eductione formae substantialis, si aliunde ex parte agentis non sit impedimentum, vel ob carentiam existentiae vel ob distantiam loci. Fundamentum etiam huius assertionis sic expositae in superioribus insinuatum est consistitque in duobus principiis. Unum est, formam in-

forma instrumental, por sí sola y como desprovista del actual influjo del agente principal, no puede ser suficiente, en cuanto causa próxima, para producir una forma que la aventaje en perfección. A mi juicio, este principio es casi evidente por sus mismos términos; en efecto, si aquella forma no recibe entonces en acto la ayuda de una superior, únicamente influye por aquello que posee en acto; y, como eso es algo imperfecto, por sí solo no puede producir algo más perfecto. Además, es contradictorio que el calor produzca una forma sustancial por su propia virtud sola; mas cuando obra por sí solo, sin influjo de una forma superior, únicamente obra por su propia virtud, puesto que no tiene ninguna otra fuera de la que es connatural a su entidad, es decir, de la que posee por razón de su propio ser. Ahora bien, el que tenga este ser recibido de la forma de fuego, o el que por su naturaleza sea una facultad suya, o el que sustituya a aquél para obrar como en su nombre, todo esto (repito), puesto que sólo añade al calor ciertas relaciones o denominaciones, no puede bastar para que el calor solo, desprovisto (por así decirlo) de todo auxilio superior, sea un principio próximo e inmediato suficiente para tal acción. Además, porque, de lo contrario, el calor sería virtud productiva de la sustancia de igual modo que es virtud productiva del calor; pero consta, por la misma superioridad de la sustancia, que esto es muy absurdo. La consecuencia es patente, ya que el calor tiene ambas cosas en cuanto es cierta virtud de la sustancia y de ella participa su ser. Finalmente, puesto que la virtud activa del calor, desde cualquier punto de vista, no es otra cosa que su entidad y perfección, y puesto que ésta es mucho menor que la de la forma sustancial, no es posible entender con bastante claridad cómo se traspase al calor toda la virtud que, por sí sola, sea suficiente para la educción de la forma sustancial; consiguientemente, el calor solo no puede desempeñar la función de todo el principio principal.

23. *La forma sustancial material constituye un supuesto capaz de obrar.*— El otro principio en que se basa la afirmación establecida es que este modo de actividad, absolutamente hablando, puede convenir a la forma sustancial material, si por otra parte no faltan las condiciones generales que se requieren para la operación. Y parece que este principio se ha probado suficientemente con las

strumentariam, per se solam et quasi destitutam ab actuali influxu principalis agentis, non posse esse sufficientem in ratione causae proximae ad efficiendam formam se nobiliorem. Quod principium videtur mihi fere ex terminis notum, quia si illa forma tunc non iuvatur actu a superiori, tantum influit per id quod in se actu habet; cum ergo illud sit quid imperfectum, non potest per se solum efficere aliquid perfectius. Item repugnat calorem efficere formam substantialem sola propria virtute; sed quando se solo operatur sine influxu superioris formae, tantum operatur propria virtute, quia nullam aliam habet, nisi illam quae connaturalis est entitati seu quam habet ex vi sui proprii esse. Quod autem habeat hoc esse a forma ignis, aut quod natura sua sit facultas eius, aut quod vice illius substituatur ut quasi nomine eius agat, haec (inquam) omnia cum solum addant calori relationes quasdam vel denominationes, satis esse non possunt ut solus calor destitutus (ut sic dicam) omni superiori auxilio sit sufficiens principium proximum et immediatum talis actionis. Item quia alias calor eodem modo esset virtus producendi substantiam sicut est virtus producendi calorem, quod ex ipso excessu substantiae constat esse satis absurdum. Sequela patet, quia utrumque habet calor ut est quaedam virtus substantiae et ab illa suum esse participat. Denique, cum virtus agendi caloris sub quacumque ratione nihil aliud sit quam entitas et perfectio eius, et haec longe sit minor quam in forma substantiali, intelligi satis non potest quomodo tota virtus, quae per se sola sufficiens sit ad eductionem substantialis formae, in calorem transfundatur; non igitur potest solus calor loco totius principalis principii substitui.

23. *Substantialis forma materialis constituit suppositum potens efficere.*— Alterum principium, in quo nititur assertio posita, est hunc activitatis modum, per se loquendo, posse convenire formae substantiali materiali, si aliunde non desint generales conditiones ad agendum requisitae. Hoc autem principium videtur satis probatum in ratio-

razones aducidas en último lugar en favor de la opinión de Escoto, las cuales confirma no poco Aristóteles, en II *De generat.*, textos 54 y 55, donde, reprendiendo a quienes negaban la eficiencia de las formas, dice: *A esto se añade que atribuyen de diversos modos a los cuerpos facultades instrumentales, por las que se engendran las cosas, y entretanto eliminan la causa que pertenece a la forma.* Y no basta decir que se atribuye eficiencia a las formas porque de ellas proceden las cualidaes, por cuya sola mediación ejercen todas sus acciones, ya que, según decíamos arriba, ésta no es una eficiencia propia y esencial, sino únicamente remota y radical; en efecto, la acción que nace inmediatamente de la sola forma accidental también depende de ella por sí y esencialmente como de principio próximo, por omitir el concurso de la causa universal. De ello tenemos el siguiente indicio: si Dios conserva el calor, por ejemplo, puede conservarse asimismo toda acción que proceda próximamente de él solo, como reconocen también los autores de la opinión contraria; luego es señal de que la forma sustancial no es principio esencial de tal acción; consiguientemente, si la forma nunca puede influir en acto con la facultad accidental, nunca tiene una auténtica y propia eficiencia, cosa que Aristóteles reprueba en el lugar antes citado, y se opone en no pequeño grado a la perfección de la forma sustancial.

Además, no puede mostrarse ninguna contradicción en este modo de obrar; por tanto, no hay razón para negarlo; porque arriba nos hemos valido de una ilación semejante para demostrar que las causas segundas tienen facultad operativa, ya que corresponde a la perfección de las criaturas y a la eficacia del creador el que tengan poder de comunicarse en la medida congruente a sus naturalezas; lo mismo hay que decir, pues, de las formas sustanciales en lo que respecta a esta eficiencia, si no les repugna por otra razón; ahora bien, absolutamente hablando, no puede demostrarse ninguna repugnancia, ni por parte de la forma que se educe, ni por parte de la forma educente. Lo primero es manifiesto, ya que esa forma es finita y se hace (por así decirlo) de modo finito, esto es, por educción, sin mezcla alguna de creación. Lo segundo es evidente, porque esa otra forma no es menos perfecta, ni es desproporcionada, puesto que es del mismo orden, ya que es un acto de la materia mayor o igual en perfección, y

nibus ultimo loco factis in favorem opinionis Scoti, quas non parum confirmat Aristoteles, II de Gener., text. 54 et 55, ubi, reprehendens eos qui efficientiam formarum negabant, inquit: *Huc accedit quod facultates, per quas res gignuntur, varie instrumentarias corporibus attribuunt, atque interea causam quae ad formam pertinet, auferunt.* Nec satis est dicere formis attribui efficientiam quia ab illis manant qualitates, per quas solas exercent omnes actiones suas, quia, ut supra dicebamus, haec non est propria et per se efficientia, sed tantum remota et radicalis; nam actio quae immediate oritur a sola forma accidentali a sola etiam illa per se essentialiter pendet tamquam a principio proximo, ut omittam concursum causae universalis. Cuius signum est quia si Deus conservat calorem, verbi gratia, conservari etiam potest omnis actio quae ab illo solo proxime procedit, ut etiam auctores contrariae sententiae fatentur; ergo signum est formam substantialem non esse principium per se talis actionis; ergo si forma nunquam potest actu influere cum facultate accidentali, nunquam habet veram ac propriam efficientiam, quod Aristoteles supra reprehendit, et non parum derogat perfectioni substantialis formae. Praeterea nulla ostendi potest repugnantia in hoc efficiendi modo; ergo non est cur negetur; simili enim consecutione supra probavimus habere causas secundas vim efficiendi, quia ad perfectionem creaturarum et ad efficaciam creatoris spectat quod habeant virtutem se communicandi, quantum naturis earum consentaneum est; ergo idem erit dicendum de formis substantialibus, quantum ad hanc efficientiam, si aliunde eis non repugnat; non potest autem ostendi ulla repugnantia, per se loquendo, neque ex parte formae quae educitur, neque ex parte formae educentis. Primum patet, quia illa forma et est finita et fit (ut ita dicam) modo finito, id est per eductionem, sine ulla admixtione creationis. Secundum patet, quia illa forma non est minus perfecta neque est improportionata, cum sit eiusdem ordinis; est enim actus

por su naturaleza está ordenada y sumamente inclinada a generar algo que le sea semejante.

24. *Se da cumplida respuesta a las razones de la segunda opinión.— Primera.—* Por último, las razones de la segunda opinión o no se oponen a esta actividad o no tienen mucha fuerza contra ella. Efectivamente, la primera razón prueba, a lo más, que no debe excluirse la actividad instrumental de los accidentes, pero no demuestra que sea imposible o que no sea necesaria esta influencia de la forma. Así, pues, cabe entender en doble sentido que la forma sustancial sea principio próximo de alguna acción: uno, de manera exclusiva (por así decirlo), esto es, sin cooperación de otro principio próximo e instrumental. Y de esta manera no se sigue que la forma sustancial sea principio próximo de alguna acción propia. Esto es lo que prueban, cuando más, las razones aducidas en aquel argumento. De otro modo puede entenderse que la forma sustancial sea principio próximo, a saber, que influya inmediatamente por su sustancia sobre la acción o el efecto, pero no ella sola, sino como elevando o ayudando a la virtud instrumental y como determinada por ella a tal acción. Y en este sentido negamos que el ser principio principal próximo de realizar alguna acción supere la perfección de la forma sustancial; que esto es cierto, no sólo en la generación sustancial —de que ahora tratamos—, sino también en algunas operaciones accidentales, lo pondremos de manifiesto en la sección siguiente. Tampoco tienen validez contra esto las razones apuntadas en aquel argumento, ya que este modo de obrar no excluye la facultad accidental o el instrumento.

25. *Segunda.— Tercera.—* En cuanto a la segunda razón, ya consta por lo dicho que procede de un fundamento falso, a saber, que la generación no es en sentido propio acción distinta de la alteración. Por lo que hace a la tercera, es de poca importancia, porque, en rigor, para la eficiencia basta la contrariedad u oposición privativa, sobre todo cuando la producción no se lleva a cabo por un movimiento sucesivo propio, sino por una mutación instantánea, cual es la generación sustancial, y además porque, aun cuando entre las cualidades se dé contrariedad formal, en las formas sustanciales se da radical (valga la expresión);

materiae nobilior vel aeque nobilis; et natura sua instituta, et maxime propensa ad generandum sibi simile.

24. *Secundae sententiae rationibus satisfit.— Prima.—* Denique rationes secundae sententiae vel non militant vel non admodum urgent contra hanc activitatem. Prima enim ratio ad summum probat non esse excludendam instrumentalem activitatem accidentium, non vero probat hanc influentiam formae esse impossibilem aut non esse necessariam. Duobus itaque modis intelligi potest formam substantialem esse proximum principium alicuius actionis: uno modo, exclusive (ut ita dicam), id est absque consortio alterius principii proximi et instrumentalis. Et hoc modo non sequitur substantialem formam esse principium proximum alicuius propriae actionis. Et hoc ad summum probant rationes factae in illo argumento. Alio modo intelligi potest quod forma substantialis sit principium proximum, id est immediate influens per suam substantiam in actionem seu effectum, non tamen sola, sed ut elevans seu adiuvans instrumentariam virtutem, et ut determinata per illam ad talem actionem. Et hoc modo negamus excedere perfectionem formae substantialis esse proximum principium principale agendi alicuius actionis, quod non solum in generatione substantiali, de qua nunc agimus, sed etiam in aliquibus operationibus accidentalibus verum esse, ostendemus sectione sequenti. Neque rationes tactae in illo argumento contra hoc procedunt; quia hic modus efficiendi non excludit accidentalem facultatem seu instrumentum.

25. *Secunda.— Tertia.—* Secunda vero ratio ex falso fundamento procedit, ut ex dictis constat, nimirum quod generatio non sit proprie actio ab alteratione distincta. Tertia vero parvi est momenti, tum quia ad efficientiam in rigore sufficit contrarietas seu oppositio privativa, maxime ubi effectio non est per proprium motum successivum, sed per mutationem instantaneam, qualis est generatio substantialis; tum etiam quia, licet formalis contrarietas sit inter qualitates, tamen radicalis (ut sic dicam) est in formis

por ello, no siempre es principio de acción la cualidad sola, sino que a veces también lo es la forma, especialmente cuando mediante la acción se ha de introducir no sólo una cualidad contraria sino también una forma incompatible con otra forma. Finalmente, aunque la acción corruptiva no tenga lugar sino entre contrarios, no obstante las cualidades mismas no se limitan a producir cualidades formalmente contrarias, antes bien producen asimismo formas, en las que se encuentra la raíz de la contrariedad y repugnancia. Ello indica, por tanto, que aunque la acción comience en la contrariedad propia, no se detiene en ella, sino que se prolonga hasta su raíz; ¿por qué sorprenderse, entonces, de que también la misma forma pueda ser, en su orden, principio de tal eficiencia, al menos en cuanto llega hasta la forma sustancial y a la raíz de la contrariedad? Por lo que respecta a las experiencias aducidas en último lugar, no van en contra de esta conclusión, que sólo se ha establecido en virtud de una hipótesis, a saber, que la forma esté suficientemente presente; qué deba decirse de tales experiencias quedará claro por las afirmaciones siguientes.

26. *Se muestra que la primera conclusión no es opuesta a la segunda.—* Unicamente puede esgrimirse contra estas dos conclusiones la objeción de Escoto; parece, en efecto, que la segunda está en contradicción con la primera, ya que si la forma sustancial influye próximamente por sí misma en la producción de una forma semejante, resulta superflua la actividad inmediata de los accidentes; pues si el calor basta por sí solo, en cuanto principio próximo, para producir un calor semejante, ¿por qué no ha de bastar la sola forma de fuego para educir una forma semejante, si ya suponemos que puede influir inmediatamente en ella? Y si aquella forma es suficiente, sobra el otro principio.

Se responde, en primer lugar, que fue preciso que los accidentes tuvieran una actividad instrumental, pues —como diremos en seguida— no sólo han sido dados para obrar en presencia de la forma, sino también en su ausencia, ya que esto es, con frecuencia, necesario para las generaciones naturales. En segundo término, de aquí deducimos que la virtud propia que dispone y prepara la materia y la virtud instrumental que educe la forma, cuando ésta es educible, se encuentran realmente unidas; por eso, aunque concediéramos que, por parte

substantialibus; et ideo non semper qualitas sola est principium actionis, sed interdum etiam forma, maxime quando per actionem non solum qualitas contraria, sed etiam forma repugnans alteri formae introducenda est. Denique, licet actio corruptiva non sit nisi inter contraria, nihilominus qualitates ipsae non solum efficiunt qualitates formaliter contrarias, sed etiam formas, in quibus est radix contrarietatis et repugnantiae. Signum ergo est quod, licet actio incipiat a propria contrarietate, non tamen in ea sistit, sed extenditur usque ad radicem eius; quid ergo mirum quod ipsa etiam forma possit in suo genere esse principium talis efficientiae, saltem prout attingit substantialem formam et radicem contrarietatis? Experientiae vero, quae ultimo loco afferebantur, non procedunt contra hanc conclusionem, quae solum ex hypothesi posita est, scilicet si forma sufficienter adsit; quid vero de illis dicendum sit, constabit ex assertionibus sequentibus.

26. *Primam conclusionem secundae non obstare ostenditur.—* Solum potest contra has duas conclusiones afferri obiectio Scoti; nam videtur haec secunda priori repugnare, quia si forma substantialis per seipsam proxime influit ad efficiendam similem formam, superflua est immediata activitas accidentium; si enim calor se solo sufficit in ratione principii proximi ad efficiendum similem calorem, cur forma ignis sola non sufficiet ad educendam similem formam, cum iam supponamus posse immediate influere in illam? Quod si illa sufficit, supervacaneum est aliud principium. Respondetur primum necessarium fuisse ut accidentia habeant instrumentariam activitatem, quia, ut statim dicemus, no solum data sunt ad agendum in praesentia formae, sed etiam in absentia illius; nam hoc saepe necessarium est ad naturales generationes. Deinde hinc elicimus virtutem propriam disponendi et praeparandi materiam et virtutem instrumentariam educendi formam, quando illa edu-

de la forma —cuando se halla suficientemente presente— no es necesario de manera absoluta otro poder activo, sin embargo, porque ese poder es, por otra razón, esencialmente necesario y connatural, por eso también entonces concurre y contribuye mucho a la acción. Por último, puede añadirse que quizá también entonces fuera necesario aquel poder, ya que la forma sustancial nunca es, por sí sola, principio suficiente de acción por el hecho de ser, de suyo, indiferente y como un principio general de acción, y porque, así como la forma sustancial exige por parte de la materia disposiciones accidentales, aun cuando la forma accidental no las requiera, igualmente reclama por parte del principio la unión de un instrumento accidental para ser educida de la potencia de la materia.

Tercera afirmación

27. En tercer lugar afirmo: en orden a la educción de la forma sustancial, los accidentes no son hasta tal punto instrumentos unidos a la sustancia que no puedan ejercer toda su actividad sobre la sustancia, aun cuando estén separados o distantes de la forma sustancial. Esta es la sentencia clara de Santo Tomás, que siguen todos los autores citados arriba, tanto en la segunda opinión del primer punto como en el punto segundo. Y la demuestran las experiencias naturales antes aducidas y la que, supuesto el misterio de la Eucaristía, se basa en la acción de las especies del vino. La razón *a priori* consiste en que en estos accidentes, cualquiera que sea el procedimiento por el que su entidad se conserva separada de su propia forma sustancial, se mantiene toda la virtud activa que les es connatural, ya que ésta no se distingue realmente de su entidad; por consiguiente, si se aplican de manera conveniente a un sujeto pasivo, ejercerán sobre él una acción connatural, por la que disponen su materia en orden a la forma que le es proporcionada; pero con esta acción —si llega al término requerido— se encuentra realmente unida una acción instrumental por la que se educe la forma sustancial, ya que ésta no puede separarse naturalmente de la última disposición; luego tales accidentes pueden realizar también esta acción, aunque estén

cibilis est, ex natura rei esse coniunctas, et ideo, quamvis daremus ex parte formae, quando illa sufficienter adest, non esse absolute necessariam aliam vim activam, tamen quia haec alias est per se necessaria et connaturalis, ideo tunc etiam concurrit et multum iuvat ad actionem. Tandem addi potest fortasse etiam tunc esse necessariam illam virtutem, quia forma substantialis per se sola nunquam est sufficiens principium actionis, eo quod ex se sit indifferens et quasi generale principium actionis, et quia, sicut forma substantialis ex parte materiae requirit dispositiones accidentales, licet forma accidentalis illas non requirat, ita ex parte principii requirit consortium accidentalis instrumenti ut de potentia materiae educatur.

Tertia assertio

27. Dico tertio: accidentia non ita sunt instrumenta coniuncta substantiae ad formam substantialem educendam, quin possint totam suam activitatem circa substantiam exercere, etiamsi a substantiali forma disiuncta seu distantia sint. Haec est clara D. Thomae sententia, quam sequuntur omnes auctores supra citati, tam in secunda sententia prioris puncti, quam in puncto secundo. Eamque probant naturales experientiae supra adductae, et illa quae, supposito Eucharistiae mysterio, sumitur ex actione specierum vini. Ratio autem a priori est quia in his accidentibus, quacumque ratione eorum entitas conservetur distincta a propria substantiali forma, manet tota virtus agendi eis connaturalis, quia haec in re non distinguitur ab eorum entitate; ergo si convenienti modo applicentur alicui passo, habebunt circa illud connaturalem actionem qua disponunt materiam eius ad formam ipsi proportionatam; sed cum hac actione, si ad terminum requisitum perveniat, ex natura rei coniuncta est actio instrumentaria qua educitur substantialis forma, quia haec non potest naturaliter separari ab ultima dispositione; ergo hanc etiam actionem possunt habere huiusmodi accidentia, etiamsi a pro-

distantes de la propia forma, con tal de que tengan toda la perfección intrínseca o la intensidad necesaria para obrar y para disponer suficientemente la materia.

Cuarta afirmación

28. Afirmo en cuarto lugar: cuando los accidentes separados de su forma producen la forma sustancial de tal modo que no pueden ser ayudados por la propia forma, es necesario que el influjo de ésta, que falta en tal caso, sea suplido por el concurso de alguna causa superior, y esta causa no puede ser una inteligencia creada, sino que debe ser alguna causa corpórea, como el sol u otra semejante; o, si ésta también falta o resulta insuficiente, todo aquel defecto ha de ser suplido por el concurso de la causa primera. Esta conclusión, en cuanto a su primera parte, se sigue de las anteriores en virtud de una ilación necesaria; efectivamente, la forma accidental sola y sin auxilio de la forma sustancial no es, en razón de causa próxima, principio suficiente de la forma sustancial, según se demostró en la segunda afirmación; por tanto, cuando le falta el influjo de la forma sustancial no puede consumar el efecto del agente principal si dicho influjo no es suplido por otra parte, ya que nunca se puede realizar un efecto sin causa suficiente. Mas sucede con frecuencia que los accidentes, sin influjo de su forma propia, llegan con su acción hasta un efecto sustancial; en ese caso, pues, dicho influjo será suplido por el concurso de alguna causa superior, ya que no hay otro principio al que pueda referirse tal acción, puesto que la causa inferior no basta, por la misma razón tantas veces repetida, y no hay ninguna igual que intervenga.

Además, la presente afirmación se explicita por cierta opinión común de todos los filósofos; porque todos juzgan que algunos efectos sustanciales han de atribuirse a una causa superior o celeste como causa principal próxima, por razón de que falta una causa particular o unívoca; así, dicen que los animales que se generan por putrefacción son producidos por virtud celeste; igual ocurre con los minerales; y hay muchos que piensan lo mismo acerca de la forma de cadáver. Ahora bien, si los accidentes solos bastasen para producir una forma sustancial sin ayuda de una causa superior, nunca sería necesario recurrir, en tales

pria forma distent, dummodo habeant totam intrinsecam perfectionem vel intensionem necessariam ad agendum et ad sufficienter disponedam materiam.

Quarta assertio

28. Dico quarto: quando accidentia a sua forma disiuncta ita efficiunt substantialem formam ut non possint a propria forma iuvari, necesse est ut influxus propriae formae, qui ibi deest, per concursum alicuius superioris causae suppleatur, quae causa esse non potest aliqua intelligentia creata, sed esse debet aliqua causa corporea, ut sol vel alia similis; vel, si haec etiam desit aut insufficiens inveniatur, per concursum primae causae totus ille defectus supplendus est. Haec conclusio, quoad priorem partem, necessaria consecutione sequitur ex praecedentibus; nam forma accidentalis sola et destituta ope formae substantialis non est sufficiens principium in ratione causae proximae substantialis formae, ut in secunda assertione probatum est; ergo quando deest illi influxus formae substantialis non potest consummare effectum principalis agentis nisi influxus ille aliunde suppleatur, quia nunquam potest fieri effectus sine sufficienti causa. Contingit autem saepe accidentia sine influxu propriae formae pertingere actione sua usque ad substantialem effectum; ergo tunc suppletur ille influxus per concursum alicuius causae superioris, quia non est aliud principium in quod talis actio referri possit, quia inferior causa non sufficit, propter eamdem rationem saepe repetitam, et aequalis nulla intervenit. Declaratur deinde haec assertio ex quadam communi sententia omnium philosophorum; omnes enim sentiunt aliquos effectus substantiales tribuendos esse alicui causae superiori vel caelesti ut proximae causae principali, ob defectum causae particularis seu univocae; sic aiunt animalia quae ex putrefactione generantur, fieri virtute caelesti; item de mineralibus; et de forma cadaveris idem multi sentiunt. At vero si sola accidentia sufficerent ad efficiendam formam substantialem sine iuvamine superioris causae, nunquam oporteret recurrere

efectos, a una causa superior, sino que siempre debería decirse que cada cosa es producida por su semejante, sea formalmente, sea por la virtud que poseen sus accidentes, sin que el cielo u otra causa universal tuviesen un influjo distinto del que tienen en las demás causas. Por ejemplo: si fuese cierto que en el hierro candente no hay ningún fuego formal, sino únicamente un calor intenso, suficiente para disponer la materia de la estopa en orden a la forma sustancial de fuego, entonces, aunque tal hierro generase fuego, ni el cielo ni Dios concurrirían con mayor concurso que si el fuego generase fuego y, consiguientemente, aquella generación del fuego no se atribuiría a la causa universal en mayor grado que si el fuego engendrase; luego, por paridad de razón, cuando se engendra oro en las entrañas de la tierra, el sol no concurre con un influjo especial a la producción de la forma sustancial de oro, sino que los accidentes que disponen suficientemente la materia para la forma de oro (pues esto es siempre necesario en la educción de cualquier forma), en virtud de la forma de oro introducirán una forma semejante; por tanto, el oro no es generado por el cielo, sino por el oro, y el cadáver por el cadáver, y así en todos los demás casos; pero esto es ajeno al pensamiento de todos los filósofos, los cuales dicen que en tales acontecimientos la causa universal suple el defecto de la particular; luego lo mismo debe decirse siempre que intervenga un defecto semejante. Esto se explicará mejor aún discurriendo sobre algunos efectos en particular.

29. *Diferentes modos según los cuales los accidentes pueden estar separados de sus sustancias connaturales o principales.*— Porque son varios los modos posibles de que los accidentes se encuentren separados de su forma sustancial. Primero: los vínculos divinos se conservan fuera de toda sustancia, como ocurre en el misterio de la Eucaristía. En ese caso, los accidentes separados —las especies de vino, por ejemplo—, por su propia virtud y con el concurso general de Dios, disponen una gota de agua, v. gr., mezclada con ellos para convertirla en vino; mas cuando llegan al instante de la transmutación sustancial, esos mismos accidentes ponen en juego toda la eficacia instrumental que por su naturaleza pueden emplear para educir la forma; sin embargo, como falta el influjo de la

in his effectibus ad causam superiorem, sed dicendum semper esset unumquodque fieri a suo simili, vel formaliter vel virtute existente in suis accidentibus, absque alio influxu caeli vel alterius causae universalis, praeter eum quem habet cum caeteris causis. Ut, verbi gratia, si verum esset in ferro candente nullum esse formalem ignem, sed solum intensum calorem, sufficientem ad disponendam materiam stupae ad formam substantialem ignis, tunc, licet tale ferrum generaret ignem, nec caelum nec Deus concurreret maiori concursu quam si ignis generaret ignem, et consequenter illa generatio ignis non magis tribueretur causae universali quam si ignis generaret; ergo, pari ratione, quando aurum generatur in visceribus terrae, non concurrit ibi sol speciali aliquo influxu ad formam substantialem auri, sed accidentia quae disponunt sufficienter materiam ad formam auri (haec enim semper sunt necessaria in eductione cuiuscumque formae) in virtute formae auri inducent similem formam; ergo non generatur aurum a caelo, sed ab auro, et cadaver a cadavere, et sic de omnibus aliis; hoc autem alienum est a sensu philosophorum omnium, dicentium in illis eventibus causam universalem supplere defectum particularis; ergo idem dicendum est quoties similis defectus intervenit. Atque hoc magis declarabitur discurrendo per nonnullos effectus in particulari.

29. *Varii modi quibus accidentia possunt esse a connaturalibus substantiis seu principalibus separata.*— Variis enim modis contingere potest accidentia esse separata a sua forma substantiali. Primo modo, quia divina vincula extra omnem substantiam conservantur, ut in mysterio Eucharistiae contingit. Et tunc accidentia separata, verbi gratia, species vini, propria quidem virtute et generali concursu Dei disponunt guttam aquae, verbi gratia, eis admixtam, ut eam in vinum convertant; cum tamen perveniunt ad instans substantialis transmutationis, adhibent quidem eadem accidentia totam instrumentariam efficientiam quam ex natura sua possunt adhibere ad eductionem formae; tamen quia deest influxus substantialis formae, necesse est ut, praeter concursum

forma sustancial, es preciso que, además del concurso general, Dios despliegue una eficacia mayor para suplir con ella el influjo de dicha forma. De este punto he tratado en el III tomo de la III parte, disp. LVII, sec. 1, donde cité los autores que así filosofan y, a pesar de ello, dan a la indicada acción la denominación de natural, porque todo aquel concurso es debido, una vez supuesto el primer milagro; pero en todos los demás casos la acción se lleva a cabo por una virtud y un modo natural.

30. *Si el hierro candente se hace verdaderamente fuego en alguna de sus partes.*— Otro modo según el cual sucede que el accidente esté separado de su propia forma sustancial es porque se encuentra en un sujeto extraño, como se halla el calor intenso en el agua o en el hierro, o como la luz en el aire; pues llamamos sujeto extraño no sólo al que es incompatible, sino también al que, en virtud de su forma, no posee tal accidente a no ser que lo reciba de un agente extrínseco. Pero el accidente que de esta manera existe en un sujeto extraño, si es de la misma especie que las disposiciones requeridas para introducir la forma, raras veces es capaz de realizar una disposición suficiente en orden a la forma que le es connatural; por ello, o ha de tener unida una forma en calidad de principio activo, o la generación se seguirá, de manera totalmente accidental, de la disposición de la materia, en cuyo caso será más necesaria la virtud de una causa superior. La razón estriba en que, por ejemplo, el calor separado del fuego o del animal, hablando en absoluto, no basta para disponer suficientemente la materia para la forma de fuego, ya que, estando en un sujeto extraño, nunca tiene la intensidad necesaria para la forma de fuego; ni es tampoco suficiente para engendrar la carne o para introducir el alma, porque en un sujeto extraño no está atemperado de la manera que exige la disposición del alma. Y esta razón es, por lo general, válida para cualquier accidente semejante, pues, hallándose en un sujeto extraño, o no alcanza el grado exigido por la otra forma o no tiene unidas otras cualidades que se requieren para la disposición proporcionada de tal forma; por lo mismo, hablando de manera absoluta, no puede disponer suficientemente para dicha forma y, en consecuencia, tampoco puede introducirla instrumentalmente en la materia prima. Por eso, en el cono-

generalem, Deus adhibeat maiorem efficaciam, qua suppleat influxum illius formae. De qua re dixi III tomo III partis, disp. LVII, sect. 1, ubi auctores retuli qui ita philosophantur, et nihilominus vocant illam actionem naturalem, quia totus ille concursus debitus est, supposito priori miraculo; in reliquis autem omnibus actio fit virtute et modo naturali.

30. *Ferrum candens an vere ignitum in aliqua parte.*— Alio modo contingit accidens esse separatum a propria forma substantiali, quia est in extraneo subiecto, sicut est intensus calor in aqua aut ferro, vel sicut est lumen in aere; vocamus enim subiectum extraneum non solum quod est repugnans, sed etiam quod ex vi suae formae non habet tale accidens, nisi illud ab extrinseco agente recipiat. Accidens autem sic existens in extraneo subiecto, si sit eiusdem speciei cum dispositionibus requisitis ad formam introducendam, raro est potens ad efficiendam sufficientem dispositionem ad formam illi connaturalem; unde vel habere debet coniunctam formam in ratione principii activi, vel omnino per accidens sequetur generatio ex materiae dispositione, et tunc necessaria magis erit virtus causae superioris. Et ratio est quia calor, verbi gratia, separatus ab igne vel ab animali, per se loquendo, non sufficit ad disponendam materiam sufficienter ad formam ignis, quia, existens in extraneo subiecto, nunquam habet intensionem necessariam ad formam ignis; neque etiam sufficit ad generandam carnem vel introducendam animam, quia in extraneo subiecto non est ita temperatus sicut dispositio animae requirit. Quae ratio generaliter procedit de quocumque simili accidente, nam in extraneo subiecto vel non pertingit ad gradum quem alia forma requirit vel non habet coniunctas alias qualitates requisitas ad temperamentum talis formae; et ideo, per se loquendo, non potest sufficienter disponere ad illam formam, et consequenter nec illam instrumentaliter in materiam pri-

cido ejemplo del hierro candente, el calor que inhiere en el hierro no basta, en verdad, para engendrar fuego, pero tiene unido algún fuego verdadero que ha penetrado íntimamente en los poros del hierro y que engendra fuego; por su parte, el calor del hierro ayuda a la velocidad y a la vehemencia de la acción.

Sucede también a veces, por disposición del paciente, que, si bien el agente próximo no introduce sino calor en un determinado grado, accidentalmente resulta una disposición en orden a una forma muy diferente; así, si una materia húmeda es calentada por el fuego, fácilmente resulta una mezcla de cálido y húmedo y una forma de mixto que requiere tal disposición. De este modo se generan muchos mixtos, sobre todo imperfectos; y quizá también se producen frecuentemente minerales de esa manera. Pues a veces es probable que se hagan de modo esencial, mediante una acción que les es semejante, como por crecimiento y aumento, no ciertamente vital, sino por yuxtaposición. Parece, asimismo, que los animales que se generan por putrefacción o por la lluvia que cae en tierra cálida se hacen accidentalmente de este modo. Y en semejantes generaciones accidentales no es difícil de creer que se requiera la virtud de un agente superior que introduzca tales formas; porque el agente próximo no sólo no tiene una forma sustancial semejante o igual, sino que ni siquiera posee una cualidad o constitución que baste por sí misma para disponer y preparar la materia ni, por ende, para una acción instrumental suficiente. Ahora bien, como he dicho repetidas veces, las disposiciones que se reciben en el paciente no concurren activamente, ni siquiera de modo instrumental, a la introducción de su forma, puesto que, o en aquel instante ya no existen ellas, sino otras resultantes de la forma, o, si son las mismas, no tienen allí ninguna acción propia, por lo cual tampoco pueden tenerla instrumental; luego en todas estas generaciones, que se realizan como accidentalmente, se exige con justo título alguna causa superior que introduzca la forma. Y casi la misma razón vale para la introducción de la forma cadavérica, que se produce de manera cuasi accidental a fin de que la materia no permanezca sin forma, y se lleva a cabo no tanto con arreglo a la acción del agente que, por ejemplo, hace morir al animal —acción que, en muchas ocasiones, no pasa de ser una división del continuo— cuanto con

mam introducere. Unde, in exemplo illo vulgari de ferro ignito, calor qui inhaeret ferro revera non sufficit ad generandum ignem, habet tamen coniunctum aliquem verum ignem intime illapsum in poris ferri, a quo generatur ignis; calor vero ferri iuvat ad velocitatem et vehementiam actionis. Accidit etiam interdum ex dispositione passi ut, licet proximum agens non introducat nisi calorem in aliquo gradu, per accidens resultet dispositio ad formam valde diversam, ut si materia sit humida et ab igne calefiat, facile resultat temperamentum calidi et humidi et forma aliqua mixti requirens illam dispositionem. Et hoc modo generantur plurima mixta, praesertim imperfecta; fortasse etiam mineralia saepe fiunt hoc modo. Aliquando enim probabile est fieri per se, per actionem sui similis, quasi per accretionem et augmentum, non quidem vitale, sed per iuxtapositionem. Animalia item, quae ex putrefactione aut ex pluvia cadente in terram calidam generantur, hoc modo per accidens fieri videntur. Et in huiusmodi generationibus per accidens non est creditu difficile requiri virtutem superioris agentis, a quo tales formae introducantur; quia proximum agens non solum non habet substantialem formam similem vel aequalem, verum etiam neque qualitatem aut temperamentum per se sufficiens ad disponendam ac praeparandam materiam, et consequenter neque ad instrumentariam actionem sufficientem. Dispositiones autem quae recipiuntur in passo, ut saepe dixi, non concurrunt active, etiam instrumentaliter, ad introducendam suam formam, quia vel iam in illo instanti non sunt, sed aliae resultantes ex forma, vel, si sunt eaedem, non habent ibi ullam actionem propriam, et ideo neque instrumentariam habere possunt; ergo in his omnibus generationibus, quae veluti per accidens fiunt, merito exigitur superior aliqua causa quae formam introducat. Et eadem fere ratio est de introductione formae cadaveris, quae quasi per accidens fit ne materia maneat sine forma, et non tam fit iuxta actionem agentis interficientis animal, verbi gratia, quae saepe tan-

arreglo a la disposición material que se conserva o había existido previamente en el paciente. Lo mismo sucede cuando, por un movimiento violento de colisión o percusión de cuerpos, se enciende fuego mediante un fuerte calor que aquel movimento causa en alguna partícula de la materia, bien dispuesta en orden a él. Y, por último, la misma razón explica todas las generaciones que se producen de manera accidental.

31. En cambio, si el accidente que existe en un sujeto extraño no tiene naturaleza igual, sino superior con respecto a las disposiciones que preparan la materia inferior para la forma de la cosa que se ha de generar, puede ocurrir que mediante dicho accidente se lleve a cabo la generación de alguna sustancia inferior, no sólo accidentalmente merced a las disposiciones de la materia, sino también esencialmente por intención de un agente superior. Y esto sucede cuando el agente principal, por encontrarse localmente distante, difunde a través del medio, con mediación de supuesto (como suele llamarse) alguna virtud para unirse por ella al paciente con inmediación de virtud, de igual modo que el cielo obra sobre estas cosas inferiores mediante la luz u otras influencias, que son cualidades de orden y naturaleza superior a las cualidades elementales que disponen próximamente la materia. Y de esta clase de acción puede afirmarse que, aun cuando el agente principal parezca distar localmente, no por ello cesa en su influjo actual, ya que se encuentra dentro de su esfera de actividad y, mediante la virtud que ha difundido, se pone en contacto con el paciente. En este sentido podría entenderse que la acción no procede del accidente solo como de un instrumento separado por completo, sino como de un instrumento que, en la razón de causar, está unido a su agente principal. Mas esto depende de una dificultad, que se ha de tratar más abajo, acerca de la proximidad necesaria entre el agente y el paciente, por lo cual lo aplazamos hasta aquel lugar.

32. Por último, es posible que un accidente, aun sin encontrarse en un sujeto extraño, esté separado de su generante principal porque tanto el accidente mismo como su sujeto ha sido separado del generante y constituido para desempeñar la función de éste al obrar. Esto sucede, sobre todo, en la generación de animales mediante semen, el cual es, en sentido propísimo, un instrumento

tum est divisio continui, sed fit iuxta dispositionem materialem quae in passo manet aut praeerat. Idem est quando ex vehementi motu collisionis aut percussionis corporum excitatur ignis, medio vehementi calore, quem motus ille causat in aliqua particula materiae ad illum bene disposita. Ac denique eadem ratio est de omnibus generationibus quas per accidens fieri contingit.

31. At vero si accidens existens in extraneo subiecto non est eiusdem, sed superioris rationis respectu dispositionum quibus inferior materia praeparatur ad formam rei generandae, fieri potest ut medio illo accidente fiat alicuius inferioris substantiae generatio, non solum per accidens ratione dispositionum materiae, sed etiam per se ex intentione superioris agentis. Quod tunc accidit quando principale agens, eo quod loco distat, mediatione (ut aiunt) suppositi diffundit virtutem aliquam per medium, ut per eam coniungatur passo immediatione virtutis, quomodo caelum agit in haec inferiora per lumen aut alias influentias, quae sunt qualitates superioris ordinis et rationis a qualitatibus elementaribus quibus proxime materia disponitur. Et de hoc actionis genere dici potest, quamvis principale agens videatur loco distare, non tamen cessare ab actuali influxu, quia est intra sphaeram activitatis et media virtute diffusa contingit passum. Et ita posset intelligi actionem non esse a solo accidente ut ab instrumento omnino separato, sed ut coniuncto in ratione causandi suo principali agenti. Verum hoc pendet ex difficultate infra tractanda de propinquitate necessaria inter agens et passum, et ideo usque ad illum locum differatur.

32. Ultimo potest accidens, quamvis non sit in extraneo subiecto, esse separatum a principali generante, quia tam ipsum accidens quam subiectum eius est a generante decisum et constitutum ut in agendo obtineat vices suas. Et hoc maxime contingit in generatione animalium medio semine, quod propriissime est instrumentum sepa-

separado, no sólo por el sujeto, sino también por el lugar, y a veces incluso por el tiempo; pues ocurre que el semen realiza la generación cuando el generante ya no existe. De aquí resulta también manifiesto que tal instrumento se halla disociado, en la causalidad, del animal de que ha sido separado, y por ello en este instrumento aparece más clara la necesidad de algún influjo de una causa superior; de lo contrario, siendo el semen una cosa muy imperfecta, no se comprende cómo pueda, por sí solo, producir una cosa mucho más perfecta obrando como causa próxima suficiente. Pues el hecho de que sea una virtud separada de una cosa superior y colocada en su lugar, aunque baste para alguna acción instrumental —como opina también Aristóteles, en II *De Generat. animal.*, c. 1—, no por ello puede ser suficiente para que, en absoluto, sea agente próximo total. Ni basta tampoco si alguno dice que el semen es instrumento no sólo por razón de los accidentes, sino también por razón de la forma sustancial que se halla en el espíritu contenido en la parte más densa del semen, en el cual hay una virtud seminal e instrumental. Porque aunque esto sea probable, sin embargo no es suficiente, ya que toda aquella sustancia y su forma es mucho menos perfecta que el alma que se introduce por la acción de aquélla; consiguientemente, necesita mayor concurso y ayuda de la causa superior, sobre todo en la generación de los animales y vivientes perfectos.

33. *Quién realiza la organización del feto.*— Más aún: añaden algunos, en especial Escoto, *In II,* dist. 18, que incluso para la disposición accidental del cuerpo orgánico no es suficiente aquella virtud del semen, porque dicha acción es tan compleja que en manera alguna se ve cómo pueda llevarla a cabo una facultad simple e imperfecta y que obra de modo meramente natural. Por ello el Comentador —a quien también cita Escoto—, en II *De caelo,* com. 69 y ss., dice que el semen obra y organiza por virtud divina. Y en VII *Metaph.*, text. 31, afirma que la virtud del semen es divina, artificiosa y semejante a la virtud intelectual, *por lo cual —dice— Galeno duda si dicha virtud es el creador, o no.* De esto se ocupa Galeno en el lib. *De foetus formatione,* donde confiesa senci-

ratum, non solum subiecto, sed etiam loco, et interdum etiam tempore, contingit enim semen efficere generationem quando generans iam non existit. Ex quo etiam clare constat tale instrumentum esse separatum in causalitate ab animali a quo decisum est, et ideo in hoc instrumento clarior apparet necessitas alicuius influxus superioris causae, alioqui, cum semen sit res valde imperfecta, non apparet quomodo possit se solo efficere rem longe perfectiorem tamquam causa proxima sufficiens. Nam quod sit virtus a perfectiori re decisa et vice sui relicta, licet sufficiat ad aliquam instrumentariam actionem, ut sentit etiam Aristoteles, II de Generat. animal., c. 1[1], tamen non potest esse satis ut absolute sit totale agens proximum. Neque etiam satis est si quis dicat semen non tantum esse instrumentum ratione accidentium, sed etiam ratione formae substantialis, quae est in spiritu incluso in crassiore parte seminis, in quo est seminalis et instrumentaria virtus. Quamvis enim hoc sit probabile, non tamen sufficit, quia tota illa substantia et eius forma est multo minus perfecta quam anima, quae per eius actionem introducitur; indiget ergo maiori concursu et iuvamine superioris causae, maxime in generatione animalium et viventium perfectorum.

33. *Organizatio foetus a quo fiat.*— Immo addunt aliqui, praesertim Scot., In II, dist. 18, etiam ad dispositionem accidentalem organici corporis non esse sufficientem illam virtutem seminis, quia est tam varia et multiplex illa actio ut nullo modo appareat qua ratione possit a simplici et imperfecta virtute et mere naturaliter agente perfici. Unde Commentator, quem etiam Scotus citat, II de Caelo, comm. 69 et sequent., ait semen agere et organizare virtute divina. Et VII Metaph., text. 31, ait virtutem seminis esse divinam, artificiosam, et intellectuali virtuti similem, *et ideo* (inquit) *dubitat Galenus an illa virtus sit creator aut non.* Quod tractat Galenus, lib. *de Foetus formatione,* ubi

[1] Lege etiam c. 3, et D. Thom., I, q. 118, a. 1.

llamente y de buen grado que él, a pesar de haber trabajado mucho en esta materia, no llegó a descubrir nada que le resultara satisfactorio; no obstante, concluye que la admirable operación del semen no se realiza sin algo dotado de entendimiento y razón. Y, en verdad, dicha acción es tan maravillosa que apenas, o ni siquiera apenas, puede entenderse. Consiguientemente, si la misma acción de organizar el cuerpo resulta casi ininteligible en el caso del semen sin un peculiar concurso y ayuda de una causa superior, ¿qué extraño es que necesite mayor contribución y auxilio para educir la forma sustancial de la materia que le sirve de soporte? Porque, sin duda, entre estas cosas hay una gran diferencia y una amplia discrepancia; efectivamente, habida cuenta de que la organización del cuerpo no es sustancial, sino accidental, muy bien puede entenderse que, en orden a toda ella, posea el semen como una virtud eminente y universal, ya por razón de la forma sustancial, ya por razón de alguna facultad accidental, pues es comprensible que una y otra sean instrumento del alma que baste para realizar una mezcla de cualidades primarias proporcionada y connatural a los miembros del cuerpo orgánico; lo único que parece requerirse es una diferente aplicación a fin de que una misma virtud seminal pueda disponer los diferentes miembros de una manera tan variada y reducirlos, por su eficacia, al orden admirable que se echa de ver en la debida disposición de dichos miembros. Y quizá reciba, en esta función, la ayuda de alguna facultad natural del útero materno o de algún influjo celeste; o al menos (si es preciso) de alguna moción o dirección del autor de la naturaleza. Tanto más cuanto que el semen no consuma desde el principio, por su sola virtud, toda la organización del cuerpo, sino de alguna parte principal, para que en ella sea introducida el alma sensitiva, la cual irá después poco a poco perfeccionando la organización de su cuerpo, como ampliamente explica Santo Tomás en I, q. 118, a. 1, ad 4. Ahora bien, por lo que respecta a la producción del alma sensitiva, no sólo carece el semen de virtud en lo concerniente al modo de la acción, sino también en lo que atañe a la sustancia de la acción (por así decirlo), y por ello, para realizar dicha acción necesita, en mucha mayor medida, el actual esfuerzo, influjo y concurso de una

se, etsi multum hac in re laborasset, nihil tamen invenisse quod sibi satisfaceret ingenue et libenter confitetur; concludit tamen mirabilem operationem seminis non esse absque aliquo rationis et intellectus compote. Et vere est ita mirabilis illa actio ut vix aut ne vix quidem possit intelligi. Si ergo ipsamet actio organizandi corpus vix potest intelligi in semine sine aliquo peculiari concursu et iuvamine superioris causae, quid mirum est quod ad ipsam substantialem formam ex materia subiecta educendam maiori ope et auxilio indigeat? Nam sine dubio est inter haec magna differentia et latum discrimen; cum enim organizatio corporis non substantialis sit, sed accidentalis, recte potest intelligi ad totam illam esse quasi eminentem et universalem virtutem in semine, sive ratione formae substantialis sive ratione alicuius facultatis accidentalis; utraque enim intelligi potest esse instrumentum animae sufficiens ad efficiendum temperamentum primarum qualitatum proportionatum et connaturale membris organici corporis; solum videtur requiri aliqua diversa applicatio ut eadem virtus seminis possit tam diverso modo varia membra disponere et in ordinem mirabilem, qui in membrorum dispositione debita apparet, vi sua redigere. Et ad hoc fortasse iuvatur ab aliqua naturali facultate materni uteri vel ab aliquo influxu caelesti; vel certe (si opus sit) ab aliqua motione vel directione auctoris naturae. Eo vel maxime quod semen non perficit a principio, sua sola virtute, totam organizationem corporis, sed alicuius partis principalis, in quam sensitiva anima introducatur, quae postea paulatim perficit sui corporis organizationem, ut late declarat D. Thomas, I, q. 118, a. 1, ad 4. At vero, quantum ad productionem ipsius animae, sensitivae attinet, non solum deest in semine virtus quantum ad modum actionis, sed etiam quoad substantiam actionis (ut sic dicam), et ideo multo magis indiget quoad hanc actionem actuali ope, influxu et concursu superioris

causa superior, como fácilmente descubrirá quien reflexione con diligencia sobre este problema.

34. *Objeción contra lo dicho anteriormente.*— Sólo puede oponerse que parece contrario al debido orden natural y a la perfección de estos agentes el hecho de que siempre, en sus generaciones, la causa superior o primera deba suplir el defecto de la próxima. Pues cuando sucede que, por una concurrencia fortuita de causas, se produce de manera accidental una generación sin causa próxima suficiente, más por necesidad de la materia que por intención de algún agente natural, entonces no es sorprendente que la causa universal deba suplir el defecto de la particular para introducir la forma. En cambio, el que en el mismo proceso generativo que la naturaleza ha establecido de modo absoluto la causa próxima siempre sea tan imperfecta o aplique su virtud de manera tan imperfecta que nunca resulte suficiente para producir el efecto, parece ser una institución natural desordenada y una gran imperfección de las causas particulares que generan de ese modo. Se confirma porque los agentes corpóreos inanimados poseen, hablando en absoluto, virtud suficiente para producir seres semejantes a ellos; luego también deben tenerla los agentes animados, puesto que son mucho más perfectos que los inanimados. Se confirma en segundo lugar porque, de lo contrario, con la misma facilidad podría afirmarse que esta causa segunda no obra nada en la educción de la forma sustancial, sino que todo es realizado por la causa primera que suple el defecto de la particular. Y si esto parece inconveniente por no estar en congruencia con las naturalezas de las cosas, también aquello debe parecerlo.

35. *Cuestión secundaria en orden a resolver la objeción.*— Antes de responder plenamente a esta objeción, conviene explicar cuál es la causa universal que suple este defecto de la particular o ayuda a su instrumento, cosa que propusimos en la segunda parte de la afirmación anterior. En ella dijimos primeramente que esta eficiencia no puede atribuirse a las inteligencias creadas, porque estimamos que no poseen ninguna virtud para producir algo en los cuerpos a no ser el movimiento local, como diremos más abajo cuando tratemos *ex professo* de ellas. Por eso, las acciones de los agentes naturales no dependen, de suyo, del

causae, ut rem hanc apud se diligenter perpendenti facile constabit.

34. *Obiectio contra supra dicta.*— Solum potest obstare quia videtur esse et contra debitum naturae ordinem et contra perfectionem horum agentium ut semper in eorum generationibus causa superior vel prima supplere debeat defectum causae proximae. Quando enim ex fortuito concursu causarum et per accidens contingit ut aliqua generatio fiat sine sufficienti causa proxima, magis ex necessitate materiae quam ex intentione alicuius agentis naturalis, tunc mirum non est quod in forma introducenda universalis causa supplere debeat defectum particularis. At vero, quod in ipso modo generationis per se instituto a natura causa proxima semper sit adeo imperfecta vel tam imperfecto modo applicet virtutem suam ut nunquam inveniatur sufficiens ad effectum, videtur esse et inordinata naturae institutio et magna imperfectio causarum particularium hoc modo generantium. Et confirmatur, nam agentia corporea inanimata habent, per se loquendo, sufficientem virtutem ad producendum sibi similia; ergo animantia, cum sint longe perfectiora rebus inanimatis, debent illam habere. Confirmatur secundo, quia alias eadem facilitate dici posset huiusmodi causam secundam nihil agere in eductione formae substantialis, sed totum fieri a prima causa supplente defectum causae particularis. Quod si hoc videtur inconveniens quia non est consentaneum naturis rerum, etiam illud videri debet.

35. *Pro solutione obiectionis quaestiuncula.*— Antequam huic obiectioni plene satisfaciam, explicare oportet quae sit causa universalis quae hunc defectum particularis supplet seu instrumentum eius adiuvat, quod in posteriori parte superioris assertionis proposuimus. In qua primum diximus hanc efficientiam non posse tribui intelligentiis creatis, quia existimamus eas nullam habere vim ad efficiendum aliquid in corpora praeter motum localem, ut inferius dicemus de illis ex professo tractantes. Unde actiones naturalium agentium per se non pendent ex

concurso de las inteligencias creadas, como tampoco dependen de ellas en su ser y, en consecuencia, cuando necesitan mayor auxilio y concurso no esperan de ellas ese concurso o ayuda, sino de alguna otra causa a la que estén esencialmente subordinadas. No faltan, sin embargo, quienes afirmen que las inteligencias, aunque no puedan influir de este modo por sí mismas en los cuerpos, pueden hacerlo por medio de los cielos como por instrumentos suyos. Pero en seguida manifestaré la gran dificultad que hay en entender y creer esto. Resta, pues, que semejante causa universal sea el cielo o el mismo autor de la naturaleza, Dios; porque, fuera de éstas, no cabe pensar en otra causa superior. Ciertamente, parece que el cielo es, de suyo, un agente proporcionado, puesto que, como es corpóreo y, por otra parte, es de cierta naturaleza y perfección superior, posee más alta virtud para alterar los cuerpos inferiores, como la misma experiencia nos enseña también suficientemente de suyo. Según ello, no resulta extraño que posea asimismo virtud para generar sustancias; consiguientemente, también la posee para ayudar a los accidentes a generar sustancias.

36. Mas se interponen dos impedimentos, y de no pequeña monta, que parecen dificultar esta influencia de los cielos sobre las formas sustanciales de las cosas que se han de generar. El primer impedimento es universal, respecto de todas las cosas que se generan en la tierra o en los otros elementos, ya sean vivientes o inanimados, y consiste en lo siguiente: o el cielo obra en orden a la educción de las formas sustanciales mediante sus accidentes solos o también mediante su forma sustancial inmediatamente. Si se afirma lo primero, surge la misma dificultad en que nos encontramos: ¿cómo pueden dichos accidentes por sí solos, sin influjo actual de su forma sustancial o de otra, bastar para educir una forma sustancial? A no ser que alguien responda que los accidentes celestes son entes más perfectos que las formas materiales de las cosas generables, sobre todo las inanimadas. Mas esto es absolutamente falso; pues, como más adelante mostraré, la forma sustancial es un ente más perfecto que cualquier accidente, no sólo dentro de su género, sino también de manera universal y en cada uno de los casos. Además, en algunos es totalmente increíble, como ocurre en la forma del oro, la de la plata y las de las piedras preciosas, etc. Tanto más

concursu creatarum intelligentiarum, sicut neque in esse ab eis pendent, et ideo quando indigent maiori ope et concursu non ab eis illum concursum aut iuvamen exspectant, sed ab aliqua alia causa cui per se subordinentur. Non desunt tamen qui dicant intelligentias, licet per se ipsas non possint hoc modo in corpora influere, tamen per caelos, ut per instrumenta sua, posse. Sed quam sit hoc intellectu et creditu difficile, statim dicam. Superest ergo ut huiusmodi causa universalis sit vel caelum vel ipsemet auctor naturae, Deus; nam praeter has non potest alia causa superior excogitari. Et caelum quidem ex se videtur agens proportionatum, quia, cum sit corporeum et aliunde sit cuiusdam superioris ordinis ac perfectionis, eminentiorem virtutem habet alterandi corpora inferiora, ut ipsa etiam experientia per se satis nos docet. Et ideo mirum non est quod virtutem habeat etiam substantias generandi; ergo et iuvandi accidentia ad substantiarum generationem.

36. Duo tamen, eaque non contemnenda, interveniunt impedimenta, quae hanc caelorum influentiam in substantiales formas rerum generandarum videntur difficilem reddere. Primum impedimentum est universale, respectu omnium quae in terra vel aliis elementis generantur, sive viventia sint sive inanimata, quia, scilicet, vel caelum agit ad eductionem formarum substantialium per sola sua accidentia, vel etiam per suam formam substantialem immediate. Si dicatur primum, insurgit eadem difficultas in qua versamur: quomodo illa accidentia, sine actuali influxu suae vel alterius formae substantialis, per se sufficiant ad substantialem formam educendam. Nisi forte quis respondeat accidentia caelestia esse perfectiora entia quam sint formae materiales rerum generabilium, praesertim inanimatarum. Sed hoc absolute falsum est; nam, ut infra ostendam, forma substantialis non solum ex genere, sed etiam universe et in singulis est perfectius ens quolibet accidente. Et in aliquibus est per se incredibile, ut de forma

cuanto que los cuerpos celestes realizan próximamente estos efectos mediante cualidades que imprimen al aire y a otros cuerpos intermedios, como son la luz y otras cualidades insensibles, si es que las hay, las cuales no son más perfectas que la forma del aire, y mucho menos que todas las demás. Consiguientemente, si por este motivo resulta necesaria una propia y actual eficiencia de la forma misma del sol o de los otros astros, parece oponerse la excesiva distancia local; pues ¿cómo es posible que la forma del sol produzca inmediatamente por sí misma la forma de oro en las entrañas de la tierra, que se encuentran tan distantes y apartadas de él? Movido por esta dificultad, Escoto dijo que alguna forma puede obrar inmediatamente a distancia, cosa que apenas pueden oír o soportar los demás filósofos, porque esta afirmación de Escoto está en pugna con el principio aristotélico admitido por todos ellos. Ni responderá cumplidamente a la dificultad quien diga que, así como la eficiencia de los accidentes del sol penetra hasta lo profundo de la tierra, igualmente penetra la eficiencia de la forma del sol. Porque no hay paridad de razón en uno y otro caso, ya que los accidentes difunden su virtud por medio de otros accidentes que ellos han producido, mientras que la forma sustancial no puede difundir su virtud mediante otras formas sustanciales, como fácilmente se patentiza de suyo, puesto que ni corrompe los cuerpos intermedios ni tiene posibilidad de añadir unas formas sustanciales a otras, como hacen los accidentes. Y si la forma del sol únicamente difunde su virtud por medio de los accidentes, nos vemos arrastrados a la primera dificultad, porque la forma del sol ya no influye inmediatamente en la educción de otra forma, sino sólo a través de los accidentes.

37. Dos son los modos posibles de responder a esta dificultad. Primero: el cielo o el sol, por su forma sustancial juntamente con la virtud accidental, influye sobre estas cosas inferiores de manera inmediata con inmediación de virtud, aunque no esté inmediatamente unido a ellas con inmediación de supuesto. Pero este modo de expresarse implica una dificultad no pequeña y, además, la manera probable de defenderlo no puede explicarse hasta la sección 4, donde declararemos cómo debe estar unido el agente al paciente para poder obrar sobre él,

auri, argenti et gemmarum, etc. Eo vel maxime quod corpora caelestia proxime efficiunt hos effectus mediis qualitatibus quas aeri et aliis corporibus intermediis imprimunt, ut sunt lumen et si forte sunt aliae qualitates insensibiles, quae non sunt perfectiores ipsa forma aeris, nedum aliis omnibus. Si ergo ob hanc causam necessaria est propria et actualis efficientia ipsius formae solis vel aliorum astrorum, obstare videtur nimia distantia localis; quomodo enim potest forma solis immediate per seipsam efficere formam auri in visceribus terrae a se tam longe distantibus et remotis? Propter quam difficultatem Scotus dixit posse aliquam formam immediate agere in distans, quod vix possunt audire aut ferre caeteri philosophi; pugnat enim hoc Scoti dictum cum aristotelico dogmate ab omnibus philosophis recepto. Nec huic difficultati satisfaciet qui dixerit quod, sicut efficientia accidentium solis penetrat usque ad intima terrae, ita etiam efficientia formae solis. Non est enim utrobique similis ratio; nam accidentia diffundunt virtutem suam mediis aliis accidentibus a se productis; forma autem substantialis non potest suam virtutem diffundere mediis formis substantialibus, ut per se facile constat, quia neque corrumpit corpora intermedia nec potest formas substantiales formis addere, sicut accidentia. Quod si forma solis solum mediis accidentibus diffundit virtutem suam, devolvimur in priorem difficultatem, quia iam non immediate influit ipsa forma solis in eductionem alterius formae, sed per accidentia tantum.

37. Ad hanc difficultatem duobus modis responderi potest. Primus est caelum aut solem per suam formam substantialem simul cum accidentali virtute influere immediate in haec inferiora immediatione virtutis, etiamsi non sit illis immediate coniunctus immediatione suppositi. Hic autem modus dicendi et difficultatem non parvam habet et modus probabilis defendendi illum explicari non potest usque ad sect. 4, in qua declarabimus quomodo agens debeat esse passo coniunctum ut in illud agere possit, et ideo usque ad illum locum dif-

por lo cual la aplazamos hasta entonces. Segundo modo: estas formas sustanciales no son producidas por la sola virtud principal del influjo celeste, sino que se precisa que el autor de la naturaleza ponga en juego un concurso mayor con el que supla el efecto de la causa próxima; pero tales efectos se atribuyen al cielo, ya por una razón general, atendida la cual se dice que el sol y el hombre engendran al hombre —razón que explicaremos más abajo, al tratar de las causas esencialmente subordinadas—, ya, a veces, por un título especial, a saber, porque el cielo desempeña el papel de causa próxima y emplea toda la eficiencia que, para disponer la materia o para educir la forma por acción instrumental de las cualidades, suelen emplear las causas particulares por sus virtudes instrumentales, aun cuando no puedan influir inmediatamente por sus formas propias. Y quizá de este modo produce el sol oro u otros minerales.

38. *Si el cielo puede producir vivientes.*— El segundo impedimento, menos general, se refiere a las formas de los vivientes; efectivamente, como el cielo no es animado, aunque la distancia local no impida que pueda influir por su forma, no obstante parece que su grado más imperfecto se opone a la posibilidad de que influya en estas formas de los vivientes. Algunos responden que, aun cuando el cielo no tenga vida, sin embargo su forma es, por razón de su diferencia específica, absolutamente más perfecta que estos vivientes por él generados. Esta respuesta puede tomarse de Santo Tomás, I, q. 115, a. 3, ad 3, donde dice que los cuerpos celestes contienen en su virtud universal todo lo que se genera en los inferiores; y en la q. 105, a. 1, afirma que el efecto se asemeja al agente, ya en especie, ya por continencia virtual: *Y así* (dice) *los animales generados por putrefacción, y las plantas, y los cuerpos minerales, se asemejan al sol y a las estrellas, por cuya virtud son engendrados.* Pero, ante todo, aunque lo que se supone en dicha respuesta sea probable con respecto a los vivientes o animales imperfectos, sin embargo no parece ser verosímil referido a los animales perfectos, porque parece que exceden con mucho la perfección del cielo, tanto en sus operaciones como en su modo de obrar. Además, puesto que el grado de la vida, en cuanto tal, es más perfecto que el grado

feratur. Secundus modus est has formas substantiales non effici sola virtute principali caelestis influxus, sed necessarium esse ut auctor naturae maiorem concursum adhibeat, quo effectum causae proximae suppleat, caelo autem attribui hos effectus, vel generali ratione, secundum quam dicitur sol et homo generare hominem, quam inferius declarabimus tractando de causis essentialiter subordinatis, vel interdum specialiori titulo, scilicet, quia caelum gerit vicem causae proximae et adhibet totam efficientiam, quam vel ad disponendam materiam vel ad educendam formam per instrumentariam actionem qualitatum adhibere solent causae particulares per instrumentarias virtutes, etiamsi per proprias formas immediate influere non possint. Et fortasse hoc modo efficit sol aurum vel alia mineralia.

38. *Viventia an possit caelum efficere.*— Secundum impedimentum minus generale est de formis viventium; nam cum caelum non sit animatum, etiamsi distantia localis non impediat quominus per formam suam influere possit, nihilominus imperfectior gradus videtur obstare ne in has formas viventium possit influere. Respondent aliqui quamvis caelum non vivat, nihilominus eius formam ratione suae differentiae specificae esse simpliciter perfectiorem his viventibus quae a caelo generantur. Quae responsio sumi potest ex D. Thoma, I, q. 115, a. 3, ad 3, ubi ait corpora caelestia sua universali virtute continere in se quidquid in inferioribus generatur; et q. 105, a. 1, ad 1, ait effectum assimilari agenti, vel secundum speciem vel secundum virtualem continentiam: *Et sic* (inquit) *animalia ex putrefactione generata, et plantae, et corpora mineralia, assimilantur soli et stellis, quorum virtute generantur.* Sed imprimis, licet respectu imperfectorum viventium seu animalium probabile sit quod in ea responsione assumitur, tamen respectu animalium perfectorum non videtur verisimile, quia et in operationibus et in modo operandi videntur multum excedere perfectionem caeli. Deinde, cum gradus vitae, ut sic, perfectior sit gradu non viventium, impossibile videtur

de los no vivientes, parece imposible que una forma que no es alma contenga de manera eminente un alma para que pueda ser principio principal en la producción de ésta; en efecto, la forma que contiene eminentemente un alma contiene también el grado de la vida, no según toda su potencialidad, sino según su perfección actual y precisa; pero resulta ininteligible que una forma comprendida bajo un grado inferior contenga eminentemente la perfección del grado superior.

39. *El cielo juntamente con una inteligencia no puede generar un viviente.*— Se da, por tanto, otra respuesta: por su propia virtud, el cielo es incapaz de producir formas de vivientes; sin embargo, como no obra sino en cuanto movido por una inteligencia, por eso puede, en virtud de dicha inteligencia, de la que es instrumento, producir tales formas. Así responde Santo Tomás, I, q. 70, a. 5, ad 3; de aquí se infiere que en los lugares anteriores parece hablar del cielo en cuanto unido a la inteligencia o en cuanto la incluye. Pero también me resulta difícil de entender esta respuesta, porque no estimo que la inteligencia imprima al cielo algo fuera del movimiento local, y éste no sirve para aumentar la virtud activa, sino únicamente para aplicarla de diferentes maneras, como Aristóteles expresó suficientemente en el lib. II *De generat.*, c. 9, text. 55, al decir: *Pues el impulso da origen a una generación continua por el hecho de que acerca o aparta al sol, causa de las cosas que se han de producir.*

Y es evidente por la razón; efectivamente, ¿qué es lo que un ángel imprime al cielo fuera del movimiento, si no puede imprimirle cualidades ningunas? Porque la materia corporal únicamente obedece a los ángeles en lo concerniente al movimiento local, como enseña el mismo Santo Tomás en I, q. 110, a. 2 y 3. Y si una inteligencia no imprime al cielo nada excepto el movimiento, ¿cómo puede aumentar su virtud para obrar algo que exceda su propia perfección? En efecto, el movimiento local no es esencialmente activo ni confiere virtud operativa. Y en este punto no deben compararse los agentes físicos, como los cielos, con los instrumentos del arte, en los cuales el movimiento sirve para la forma artística, ya que ésta no es otra cosa que un modo resultante de la diferente situación o lugar de un cuerpo y de sus partes, que cambian por el movimiento; en cambio, los agentes físicos introducen formas propias y perfectas que no resultan del movimiento esencialmente, sino sólo accidentalmente, en cuanto la facultad operativa es aplicada mediante el movimiento. Además, el cielo no es, por su naturaleza, instrumento de la inteligencia, puesto que ni tiene una ordenación natural a ella ni ninguna inteligencia está unida al cielo o destinada a moverlo por su naturaleza, sino únicamente por disposición y benevolencia del autor de la naturaleza. Ni se constituye en instrumento por razón del solo movimiento local; de lo contrario, todo el que aplica fuego u otra causa agente se valdría de ella como de un instrumento físico, y por este motivo el fuego aplicado podría obrar algo más en virtud del que lo aplica, cosa que es completamente falsa. La consecuencia es patente, porque el cielo no recibe de la inteligencia nada más que la aplicación, ni tiene el cielo algo más o algo menos por el hecho de ser movido por una inteligencia más o menos perfecta o por cualquier otra cosa, siempre que reciba igual movimiento. Por último, cuando se dice que el cielo produce vivientes en virtud de la inteligencia viviente, pregunto si la inteligencia, juntamente con el cielo, influye y produce en acto, por sí misma y de manera inmediata, las almas de los vivientes, o sólo a través del cielo, de suerte que la acción de la inteligencia se detenga en la moción del cielo, y de éste proceda inmediatamente la restante eficiencia. Lo primero es falso y opuesto a la doctrina de Santo Tomás, según hemos dicho repetidas veces, y coincide en gran parte con la opinión de Avicena. Pero si se afirma lo segundo no se disipa la dificultad de cómo un instrumento que no posee forma suficiente pueda producir un efecto sin auxilio actual de una causa superior y más principal. Por consiguiente, será mejor y más acertado sostener que el cielo, por su propia virtud, no puede producir almas —como se supone en la citada respuesta segunda—, pero que las produce por la virtud de Dios en cuanto autor y provisor general de la naturaleza, el cual suple, con su mayor concurso, toda la virtud que falta a las causas próximas.

40. *Solución de la cuestión secundaria.— Efectos en los que Dios influye como causa particular.*— Así, pues, debe afirmarse que, siempre que en estas cosas inferiores falta el influjo de la forma sustancial para educir otra semejante,

formam quae non est anima eminenter continere aliquam animam ut possit esse principium principale causandi illam; nam forma quae eminenter continet animam continet etiam gradum vitae, non quidem secundum totam potentialitatem eius, sed secundum actualem ac praecisam perfectionem eius; non potest autem intelligi quod forma sub inferiori gradu contenta eminenter contineat perfectionem superioris gradus.

39. *Caelum cum intelligentia vivens generare nequit.*— Est igitur alia responsio caelum propria virtute non posse efficere formas viventium; tamen, quia non agit nisi ut motum ab intelligentia, ideo in virtute intelligentiae, cuius est instrumentum, posse efficere huiusmodi formas. Ita respondet D. Thomas, I, q. 70, a. 5, ad 3; unde in prioribus locis videtur loqui de caelo ut coniuncto intelligentiae seu prout illam includit. Sed haec etiam responsio mihi est ad intelligendum difficilis, quia non existimo intelligentiam imprimere caelo aliquid praeter localem motum, qui non deservit ad augmentum virtutis activae, sed solum ad variam eius applicationem, ut satis significavit Aristoteles, lib. II de Gener., c. 9, text. 55, dicens: *Nam impulsus propterea continuam parit generationem, quod solem procreandarum rerum auctorem admoveat et removeat.* Et ratione patet, nam quid est quod angelus imprimit caelo praeter motum, cum qualitates ullas ei imprimere non possit? Nam materia corporalis solum quoad motum localem obedit angelis, ut idem D. Thomas tradit, I, q. 110, a 2 et 3. Quod si nihil praeter motum intelligentia caelo imprimit, quomodo potest virtutem eius augere ad agendum aliquid ultra propriam perfectionem? Nam motus localis per se non est activus, neque dat virtutem agendi. Neque in hoc sunt comparanda agentia physica, quales sunt caeli, cum instrumentis artis, in quibus motus deservit ad formam artis, quia haec nihil aliud est quam modus resultans ex vario situ aut loco alicuius corporis et partium eius quae variantur per motum; at vero agentia physica inducunt propias et perfectas formas, quae per se non resultant ex motu, sed tantum per accidens, quatenus per motum applicatur virtus agendi. Praeterea caelum natura sua non est instrumentum intelligentiae, quia nec habet naturalem habitudinem ad illam neque aliqua intelligentia ex natura sua est coniuncta caelo aut destinata ad motum eius, sed tantum ex arbitrio ac beneplacito auctoris naturae. Neque etiam ratione solius motus localis fit instrumentum; alias quisquis applicat ignem aut aliam causam agentem uteretur illa ut instrumento physico, et ob eam causam posset ignis applicatus aliquid amplius agere in virtute applicantis, quod est plane falsum. Sequela patet, quia nihil amplius habet caelum ab intelligentia quam applicationem, neque aliquid magis vel minus habet caelum eo quod ab intelligentia magis vel minus perfecta moveatur vel a quacumque alia re, dummodo aequalem motum recipiat. Denique, cum dicitur caelum efficere viventia in virtute intelligentiae viventis interrogo an intelligentia simul cum caelo actu per seipsam et immediate influat et efficiat animas viventium vel solum per caelum, ita ut actio intelligentiae sistat in motione caeli, a quo immediate reliqua efficientia oriatur. Primum est falsum et contra doctrinam D. Thom., ut saepe diximus, et magna ex parte coincidit cum opinione Avicennae. Si autem secundum dicatur, non expeditur difficultas quomodo instrumentum non habens in se sufficientem formam possit efficere effectum absque actuali adiutorio superioris et principalioris causae. Verius ergo et melius dicetur caelum propria quidem virtute non posse efficere animas, ut in dicta secunda responsione supponitur, tamen efficere illas in virtute Dei, ut auctoris et generalis provisoris naturae, qui suo maiori concursu supplet quidquid virtutis deest in proximis causis.

40. *Quaestiunculae solutio.— Deus in quos effectus ut causa particularis influat.*— Dicendum est ergo quotiescumque in his rebus inferioribus deest influxus formae

dicha forma es suplida por virtud de las causas celestes en aquellos efectos que no exceden su perfección y poder; en cambio, en aquellos que las superan, es suplida por la eficiencia de la causa primera, a la que incumbe prestar el concurso general necesario a las causas inferiores, de acuerdo con la natural capacidad e indigencia de las mismas. Por ello, no sólo en los acontecimientos o efectos que se producen de manera accidental, sino también en aquellos que como esencialmente acompañan a las naturalezas de algunas cosas y se siguen de su natural modo de obrar, compete al autor y provisor de la naturaleza, Dios, el concurrir de este modo para obrar con las causas segundas. Por ello, este concurso de Dios unas veces es debido por razón general de la naturaleza universal, a fin de que no se destruya el orden del universo ni la materia permanezca sin forma o se aniquile; igual que el moverse el agua hacia arriba para llenar el vacío únicamente ocurre por causa de la naturaleza universal, y por eso se cree que proviene del solo imperio e impulso de su autor, a no ser que Dios haya encomendado tal oficio a alguna inteligencia, puesto que el movimiento local no excede su actividad y ministerio, de lo cual nos ocupamos en otro lugar. Pero hay ocasiones en que dicho concurso es debido por la propia naturaleza y condición de algún agente particular, que no tiene aptitud para comunicar o propagar de otro modo su naturaleza, como creemos que sucede en la generación de los animales perfectos y es cosa certísima en la generación humana, aunque por una razón más elevada y noble. Efectivamente, porque el alma humana es no sólo más perfecta, sino también de orden más eminente y superior que todas las demás, por eso la generación del hombre necesita, no sólo mayor concurso del autor de la naturaleza, sino también un modo más elevado de producir el alma, a saber, por creación. De ahí resulta que el semen humano no puede obrar, ni siquiera instrumentalmente, en su producción, sino de manera exclusiva en la organización del cuerpo. En cambio, en la generación de otros animales también perfectos, como las almas son materiales se educen de la potencia de la materia, y por eso es posible que el semen concurra, al menos

substantialis ad similem educendam, illam suppleri virtute causarum caelestium in his effectibus qui non excedunt perfectionem et virtutem earum; in his vero qui illas superant suppleri per efficientiam primae causae, ad quam spectat generalem concursum necessarium praebere causis inferioribus, iuxta naturalem capacitatem et indigentiam earum. Unde non solum in eventibus seu effectibus qui per accidens contingunt, sed etiam in his qui veluti per se comitantur naturas aliquarum rerum et consequuntur ex naturali modo agendi earum, pertinet ad auctorem et provisorem naturae. Deum, ut hoc modo cum causis secundis ad agendum concurrat. Quapropter interdum est debitus hic concursus Dei ex generali ratione naturae universalis, ne pervertatur ordo universi aut materia sine forma maneat vel in nihilum transeat, sicut aquam moveri sursum ad replendum vacuum est solum ex causa naturae universalis, et ideo creditur fieri ex solo imperio et impulsu auctoris eius, nisi fortasse id muneris sit a Deo commissum alicui intelligentiae, quia motus localis non excedit activitatem et ministerium eius, de quo alias. Aliquando vero debetur talis concursus ex propria natura et conditione alicuius agentis particularis, quod non est aptum alio modo communicare vel propagare naturam suam, ut in generatione animalium perfectorum accidere credimus et in hominis generatione est certissimum, longe tamen altiori et nobiliori ratione. Nam, quia hominis anima non solum perfectior, sed etiam altioris et superioris ordinis est quam reliquae omnes, ideo ad hominis generationem non solum maior concursus auctoris naturae, sed altior etiam modus efficiendi animam necessarius est, scilicet per creationem. Quo fit ut humanum semen neque instrumentaliter possit ad illam efficiendam operari, sed tantum ad organizandum corpus. In aliorum vero animalium etiam perfectorum generatione, quia animae materiales sunt, educuntur de potentia materiae, et ideo potest semen instrumentaliter sal-

instrumentalmente, a su producción, mas no sin ayuda de una causa superior que supla la asistencia (por así decirlo) y el actual influjo de la forma principal.

41. *Se da cumplida respuesta a la objeción antes consignada.*— Y no existe en esto imperfección o desorden natural alguno, como arriba se objetaba, sino una natural condición o indigencia aneja al modo de generación y propagación que una determinada especie exige por su naturaleza. Así, el hecho de que para la generación del hombre se requiera la infusión del alma por creación no constituye imperfección o desorden natural, antes bien es una condición que sigue naturalmente a tal naturaleza humana, por lo cual dicha acción no es extraordinaria, sino debida por ley común, supuesto el establecimiento de tal naturaleza; por consiguiente, lo mismo debe decirse en el presente caso, no por una razón completamente idéntica, sino proporcional. Por tanto, así como en el hombre no es imperfección el que un hombre no pueda producir, ni principal ni instrumentalmente, un alma semejante a la suya, de igual modo, en los demás animales, no obedece a imperfección el que no puedan emplear toda la virtud principal necesaria para la educción de sus formas, sino sólo la instrumental. En efecto, ocupan un lugar como intermedio, y porque poseen almas que, en comparación con la racional, son menos perfectas, en cuanto materiales, por eso pueden emplear para producirlas una cierta eficiencia, al menos instrumental, cosa que no es posible al hombre; en cambio, porque, comparadas con las de los seres inanimados, las formas de los vivientes son mucho más perfectas, por eso se exigen para su producción más elementos y un exquisito y peculiar modo de generación; de ahí proviene el que las causas particulares no puedan poner en juego toda la virtud principal, sino únicamente la instrumental, para producirlas. Ni debe negárseles la acción instrumental por el hecho de que su virtud principal no resulte suficiente, ya que están suficientemente proporcionadas para aquélla, mas no para ésta; ahora bien, la naturaleza confirió a cada especie corruptible virtud y acción para propagar su naturaleza, en la medida en que pudo conferírsela de acuerdo con su capacidad y modo de obrar; por eso concedió al hombre la facultad de obrar al menos dispositivamente; a otros seres, la de

tem concurrere ad earum effectionem, non tamen sine ope superioris causae quae suppleat assistentiam (ut sic dicam) et actualem influxum principalis formae.

41. *Obiectioni praemissae satisfit.*— Neque in hoc est aliqua imperfectio vel inordinatio naturae, ut supra obiiciebatur, sed est naturalis conditio seu indigentia quam secum affert modus generationis et propagationis, quam talis species natura sua postulat. Sicut, quod ad hominis generationem requiratur infusio animae per creationem non est imperfectio aut inordinatio naturae, sed conditio naturaliter consequens ad talem hominis naturam, et ideo non est extraordinaria illa actio, sed debita ex communi lege, supposita institutione talis naturae; sic ergo in praesenti dicendum est, non omnino eadem, sed proportionali ratione. Quocirca, sicut in homine non est ex imperfectione quod unus homo neque principaliter neque instrumentaliter possit efficere animam suae similem, ita in aliis animalibus non est ex imperfectione quod non possint totam virtutem principalem ad eductionem suarum formarum necessariam adhibere, sed solum instrumentariam. Nam veluti medium quemdam locum obtinent, et quia comparatione animae rationalis minus perfectas animas, utpote materiales, habent, ideo aliqualem efficientiam, saltem instrumentalem, adhibere possunt ad illas efficiendas, quod non potest homo; quia vero comparatione inanimatorum longe perfectiores sunt formae viventium, ideo plura requiruntur ad earum effectionem et exquisitus ac peculiaris modus generationis; et inde provenit ut causae particulares non possint adhibere totam virtutem principalem, sed tantum instrumentalem ad illas efficiendas. Nec vero, quia principalis virtus non invenitur in eis sufficiens, ideo neganda est eis etiam instrumentaria actio, quia ad hanc inveniuntur sufficienter proportionatae, et non ad illam; natura autem dedit unicuique speciei corruptibili virtutem et actionem ad propagandam naturam suam, quantum dare potuit iuxta capacitatem et modum operandi eius; et ideo dedit homini ut saltem disponendo ageret, aliis ut instrumentaliter,

obrar instrumentalmente, y a otros la de obrar también principalmente. Según ello, la expresión de que Santo Tomás y otros —como vimos arriba— se valen para llamar a las causas segundas instrumentos de la primera, se verifica con mayor propiedad en los vivientes, sobre todo en los perfectos.

42. Sé que pueden excogitarse otros modos de hablar; efectivamente, porque en los animales más perfectos el semen no consuma la generación sino en cuanto unido a la hembra, por eso algunos pensaron que el alma de la hembra tiene un peculiar influjo principal en la formación sustancial del feto. En cambio, de otros vivientes imperfectos, especialmente de las plantas, dicen algunos que la forma de lo generado no supera sustancialmente a la forma de la misma semilla, como se ve en el trigo y otros semejantes. Pero estas explicaciones y otras parecidas entrañan muchas dificultades, que no nos está permitido detallar ahora porque dependen en gran parte de la ciencia del alma, y por ello la opinión que parece más probable de todas es la que hemos expuesto; y la misma experiencia enseña que estos vivientes son esencialmente menos suficientes y necesitan mayores auxilios, no sólo para introducir la forma sustancial, sino también para disponer y organizar la materia, como es manifiesto en el caso de las plantas. Más aún, incluso entre los seres inanimados, los cuerpos simples se generan con mayor facilidad que los mixtos; por tanto, no hay inconveniente alguno en reconocer que los vivientes necesitan un concurso superior para engendrar otros semejantes a ellos, aunque, por su parte, no carezcan de alguna virtud y acción que les sea proporcionada y connatural. De este modo creemos que se ha satisfecho ampliamente a los fundamentos de la primera sentencia; pues prueban nuestras afirmaciones segunda y cuarta, y no tienen fuerza alguna contra la primera y la tercera, como hemos explicado de manera suficiente al exponerlas. Por lo que hace a la segunda opinión, no la consideramos contraria a la doctrina que hemos sentado, ni sus fundamentos pueden oponerse en nada, como se ha puesto de relieve.

aliis vero etiam ut principaliter. Quocirca locutio illa qua D. Thomas[1] et alii, ut supra vidimus, vocant causas secundas instrumenta primae, secundum quamdam maiorem proprietatem verificatur in viventibus, praesertim perfectis.

42. Scio posse excogitari alios dicendi modos; nam, quia in perfectioribus animalibus semen non perficit generationem nisi ut coniunctum feminae, ideo aliqui putarunt animam ipsius feminae habere peculiarem influxum principalem in substantiali formatione foetus. De aliis vero imperfectis viventibus, praesertim plantis, dicunt aliqui formam geniti substantialiter non excedere formam ipsius seminis, ut apparet in tritico et aliis eiusmodi. Sed haec et similia plures habent difficultates, quas hoc loco persequi non licet, quia pendent multum ex scientia de anima, et ideo omnium probabilior videtur sententia quam exposuimus, et ipsamet experientia docet haec viventia esse per se minus sufficientia maioribusque auxiliis indigere, non solum ad substantialem formam inducendam, sed etiam ad materiam disponendam et organizandam, ut in plantis constat. Immo et inter inanimata, simplicia corpora facilius generantur quam mixta; nullum ergo est inconveniens fateri indigere viventia concursu superiori ad sibi similia generanda, quamvis ipsa non careant aliqua virtute et actione sibi proportionata et connaturali. Atque hoc modo abunde satisfactum esse putamus fundamentis prioris sententiae; probant enim secundam et quartam assertionem nostram, nihil tamen urgent contra primam et tertiam, ut in discursu illarum satis declaravimus. Secundam autem sententiam non existimamus esse contrariam doctrinae a nobis traditae, nec fundamenta eius aliquid obstare possunt, ut ostensum est.

[1] I, q. 105, a. 5.

SECCION III

Cuál es el principio en cuya virtud las sustancias creadas producen a los accidentes

1. *Motivos de duda por ambas partes.*— El motivo de duda es que o la sustancia produce al accidente mediante otro accidente, o por sí sola y por sí misma. Si se afirma lo primero, síguese un proceso al infinito; en efecto, si un accidente se hace mediante otro, acerca de este otro pregunto en virtud de qué principio se hace; si mediante otro accidente, de él se plantea la misma cuestión; en cambio, si nos detenemos en alguno que es producido próximamente por la sustancia, esto mismo debería afirmarse del primero, porque no hay mayor razón para uno que para otro. Ahora bien, si atendiendo a este motivo se dice que la sustancia produce al accidente por sí misma, se sigue en primer lugar que ningún accidente es principio productivo de otro. En segundo término, se sigue que las potencias y facultades operativas de las sustancias creadas no son distintas de sus formas. O ciertamente, si para evitar estos inconvenientes se afirma que unos accidentes son producidos inmediatamente por la sustancia por sí misma, y otros por medio de accidentes, será preciso dar alguna razón de tal distinción y diferencia y manifestar cuáles son los accidentes que se hacen de una manera o de otra. Además, será necesario mostrar, cuando un accidente es principio *quo* de la producción de otro, si es principal o instrumental. De aquí resulta claro, por tanto, que un accidente puede, como máximo, obrar en calidad de instrumento de la sustancia, porque sólo es ente del ente (según dicen los filósofos) y tiene todo su ser de la sustancia y en orden a la sustancia como en orden a su fin. Mas por otra parte parece que debe ser principio principal, ya que el efecto no supera su perfección.

2. Para explicar este punto supongo que los accidentes pueden producirse de dos modos. Uno, por una acción propia, como cuando se hace la luz por iluminación o el «donde» por un movimiento local propio. De un segundo modo, por resultancia natural, como la relación resulta del fundamento una vez puesto

SECTIO III

Quodnam sit principium quo substantiae creatae efficiunt accidentia

1. *Quae utrinque dubitationis causae.*— Ratio dubitandi est quia vel substantia efficit accidens medio accidente vel se sola et per seipsam. Si primum dicatur, sequitur processus in infinitum; nam si unum accidens fit mediante alio, peto de illo alio quo principio fiat; si medio alio accidente, de illo redit eadem quaestio; si vero sistimus in aliquo quod proxime fit a substantia, id debuisset dici de primo, quia non est maior ratio de uno quam de alio. Si autem ob hanc rationem dicatur substantiam efficere accidens per seipsam, sequitur primo nullum accidens esse principium efficiendi aliud. Sequitur secundo potentias et facultates ad operandum in substantiis creatis non esse aliud ab earum formis. Vel certe, si ad evitanda haec incommoda dicantur quaedam accidentia fieri immediate a substantia per seipsam, alia vero mediis accidentibus, oportebit huius distinctionis et discriminis aliquam rationem reddere, et quaenam accidentia uno vel alio modo fiant aperire. Ac rursus exponere oportebit, quando unum accidens est *principium quo* efficiendi aliud, an sit principale vel instrumentale. Hinc enim apparet accidens ad summum posse agere ut instrumentum substantiae, quia solum est entis ens (ut loquuntur philosophi), et a substantia et propter substantiam tamquam propter finem habet totum suum esse. Aliunde tamen videtur debere esse principium principale, cum effectus non excedat perfectionem eius.

2. Ad hanc rem explicandam suppono duobus modis posse fieri accidentia. Uno modo, per propriam actionem, ut cum fit lumen per illuminationem aut Ubi per proprium motum localem. Secundo, per resultantiam naturalem, ut relatio resultat ex fundamento posito termino (si est modus

el término (si es un modo distinto del fundamento), o como la figura resulta de la división, o bien del movimiento o del término del movimiento local; y se cree que las pasiones propias de las cosas se hacen asimismo de esta manera. De un tercer modo, cabría entender que el accidente se produce concomitantemente con la sustancia, sin resultar de ella; como, por ejemplo, la cantidad (se hace) con la materia prima; mas por ahora omitimos este modo porque, si es verdadero, puede reducirse a uno de los dos anteriores, según explicaremos, y porque en tal modo de producción el principio que sea productivo de la sustancia lo será también del accidente que se hace con ella.

Primera afirmación sobre la dimanación natural

3. Así, pues, afirmo en primer lugar: cuando el accidente es producido por dimanación natural, su principio próximo, según tal modo de eficiencia —cualquiera que sea dicho modo—, puede ser la sustancia, si el accidente en cuestión está inmediatamente unido a ella; pero a veces puede resultar mediante otro accidente, si tiene con éste una conexión más próxima. Toda esta conclusión es comúnmente admitida y puede explicarse, en primer lugar, por inducción; porque el entendimiento, por ejemplo, dimana próximamente de la sustancia del alma, y de la materia o de la forma y la cantidad. Consiguientemente, en lo que atañe a estas propiedades no es posible asignar ningún principio intrínseco accidental; luego es sustancial. En cambio, la figura, v. gr., o el «donde» resultan mediante la cantidad; y la blancura es resultado de una determinada mezcla de las cualidades primarias. También es probativo de esta conclusión el motivo de duda puesto al principio, pues si el accidente conviene intrínsecamente a la sustancia, no puede convenirle siempre mediante un accidente como principio intrínseco del mismo, sino que necesariamente deben estar en conexión inmediata un accidente y la sustancia; aunque no es preciso que todos los accidentes intrínsecos sean de esta clase. Y la razón de la diversidad que entre ellos existe es fácil: unos están ordenados a la sustancia de manera más inmediata que otros.

4. Comprendo que puede darse la siguiente respuesta: aunque un accidente esté íntima e inmediatamente unido a la sustancia, no por ello es preciso que

a fundamento distinctus), vel sicut resultat figura ex divisione, aut ex motu vel termino motus localis, et propriae passiones rerum censentur etiam hoc modo fieri. Tertio autem modo posset intelligi fieri accidens concomitanter cum substantia absque resultantia ex illa, ut quantitas, verbi gratia, cum materia prima, quem modum nunc omittimus, quia si verus est, ad alterutrum ex praecedentibus revocari potest, ut explicabimus, et quia in eo productionis modo, quod fuerit principium efficiendi substantiam erit principium efficiendi accidens, quod cum illa fit.

Prima assertio de naturali dimanatione

3. Dico ergo primo: quando accidens fit per naturalem dimanationem, principium proximum illius secundum talem efficientiae modum, quicumque ille sit, potest esse substantia, si tale accidens sit immediate connexum cum illa; interdum vero potest resultare medio accidente, si cum illo habeat propinquiorem connexionem. Tota haec conclusio communiter recepta est, et potest primo inductione declarari; nam intellectus, verbi gratia, proxime manat a substantia animae, et quantitas a materia vel a forma. Unde respectu harum proprietatum non potest assignari aliquod principium intrinsecum accidentale; est ergo substantiale. At vero figura, verbi gratia, aut Ubi resultat media quantitate, et albedo resultat ex tali mixtione primarum qualitatum. Hanc etiam conclusionem probat ratio dubitandi in principio posita, quia si accidens convenit substantiae ab intrinseco, non potest semper convenire medio accidente, ut intrinseco principio eius, sed aliquod accidens et substantia debent esse necessario immediate connexa; non est tamen necesse ut omnia intrinseca accidentia sint eiusmodi. Et ratio diversitatis inter ea est facilis, quia quaedam eorum habent immediatiorem ordinem ad substantiam quam alia.

4. Video responderi posse licet aliquod accidens sit intime et immediate connexum cum substantia, non esse tamen necesse ut

esté unido por efectiva dimanación del accidente a partir de la sustancia, sino sólo por una natural aptitud e inseparabilidad, como —según decíamos arriba— podemos opinar con probabilidad acerca de la materia y la cantidad. Y, de acuerdo con esto, no será necesario que un accidente dimane inmediatamente de la sustancia, sino que sea recibido inmediatamente en la sustancia por el mismo agente que produce a ésta. A pesar de todo, la conclusión establecida supone que es más probable la opinión contraria, a saber, que las propiedades accidentales, en especial aquellas que siguen o se deben a la cosa por razón de su forma, son causadas por la sustancia de manera no sólo material y final, sino también efectiva por natural resultancia, ya sea inmediatamente, si se trata de la primera propiedad, ya mediatamente, cuando se trata de la segunda. Esto es lo que defiende Santo Tomás en I, q. 77, a. 6, donde habla de las potencias del alma; pero la misma razón es válida para cualquier forma y para las propiedades que la siguen o que le son debidas por razón de ella. Y es muy verosímil; pues, siendo la forma sustancial como acto primero, y la accidental como segundo, es probable que la forma sustancial posea alguna fuerza para que de ella manen los accidentes que le son propios. Además, porque de esta manera se entiende mejor la conexión natural que hay entre la forma y las propiedades y el orden esencial que las une. Esto queda confirmado en gran medida por el ejemplo sensible del agua que se reduce a su frialdad primitiva; porque semejante reducción sólo puede hacerse por resultancia natural a partir de la forma, como se ha mostrado anteriormente; luego, por igual razón, se ha de pensar lo mismo acerca de cualquier propiedad naturalmente unida a su forma, sobre todo si, por otra parte, no hay ninguna incompatibilidad ni dependencia de algo extrínseco. Y en el citado ejemplo del agua consta con claridad la certeza de la conclusión establecida, a saber, que algún accidente puede resultar efectivamente, de manera inmediata, del principio sustancial. Porque tal intensificación del frío no puede tener ningún principio del que resulte, que sea más próximo que la forma sustancial del agua.

5. *Se explica la esencia de la resultancia natural.— Opinión de Cayetano.—* Pero, antes de pasar adelante, conviene explicar de una vez en qué consiste esta

connectatur per dimanationem effectivam accidentis a substantia, sed solum propter naturalem aptitudinem et inseparabilitatem, sicut superius dicebamus probabiliter opinari nos posse de materia et quantitate. Et iuxta hoc non erit necessarium aliquod accidens dimanare immediate a substantia, sed recipi immediate in substantia ab eodem agente a quo substantia producitur. Nihilominus tamen supponit conclusio posita contrariam sententiam ut probabiliorem, nimirum proprietates accidentales, praesertim illas quae consequuntur aut debentur rei ratione formae, causari a substantia non solum materialiter et finaliter, sed etiam effective per naturalem resultantiam, vel immediate, si sit prima proprietas, vel mediate, si sit secunda. Quod tenet D. Thom., I, q. 77, a. 6, ubi loquitur de potentiis animae; est autem eadem ratio de quacumque forma et proprietatibus consequentibus illam seu debitis ratione illius. Estque hoc valde verisimile, quia cum forma substantialis sit ut actus primus, accidentalis vero ut secundus, probabile est habere formam substantialem aliquam vim ut ab ea manent accidentia sibi propria. Item, quia hoc modo melius intelligitur naturalis connexio inter formam et proprietates, et ordo per se inter illas. Et hoc valde confirmat sensibile exemplum aquae reducentis se ad pristinam frigiditatem; illa enim reductio fieri non potest nisi per naturalem resultantiam a forma, ut in superioribus ostensum est; ergo eadem ratione idem sentiendum est de quacumque proprietate naturaliter connexa cum forma, praesertim si aliunde nulla sit repugnantia aut dependentia ab aliquo extrinseco. Et in illo exemplo aquae manifeste constat veram esse conclusionem positam, scilicet aliquod accidens posse immediate resultare effective a substantiali principio. Nam illa intensio frigoris nullum habere potest propinquius principium unde resultet quam sit forma substantialis aquae.

5. *Naturalis resultantiae quidditas declaratur.— Caietani opinio.—* Sed antequam ulterius procedamus, declarare semel oportet

resultancia natural: ¿es una verdadera eficiencia y causalidad activa, o no? Porque si es auténtica eficiencia, en ella se dará una acción accidental propia, ya que la causalidad efectiva consiste en una acción, como veremos después; y, de esta manera, la forma sustancial será principio inmediato y único de alguna acción accidental, y se multiplicarán las acciones en la producción de la forma y de sus propiedades, y habrá una acción esencial para todas las cosas que se coproducen o se crean juntamente con otras, todo lo cual parece ajeno a la doctrina común de los filósofos. En cambio, si no es verdadera eficiencia, luego ni siquiera puede llamarse eficiencia, pues lo que no es verdadero oro no es, en absoluto, oro ni puede recibir tal nombre, a no ser por cierta analogía y proporción, y en el presente caso no aparece ninguna; es más: no puede ni entenderse en qué consista esta resultancia, si no es eficiencia. A este propósito, Cayetano, en I, q. 54, a. 3, indica que tal dimanación es una secuela natural sin operación intermedia, pero no explica qué sea dicha secuela natural, ni de qué modo se produzca sin acción u operación intermedia. Y en la q. 77, a. 1, ad 2 y 3, afirma expresamente que esta resultancia se lleva a cabo por eficiencia sin acción intermedia, y cree que es opinión de Santo Tomás, en el lugar citado, ad 3, aunque en dicho pasaje no afirma que la dimanación de los accidentes a partir del sujeto se realice sin acción, antes bien dice que *no tiene lugar por transmutación, sino por resultancia natural.*

6. Por lo cual, y hablando rigurosamente, tengo por más cierto que esta resultancia no se lleva a cabo sin verdadera acción, aunque no siempre se considere como acción esencialmente distinta ni como mutación propia. A mi juicio, esto se prueba en general, de manera suficiente, por la razón ya indicada, pues o esta eficiencia es verdadera o no es eficiencia, ya que no puede darse medio. Consiguientemente, si es verdadera eficiencia, interviene una acción. Si no es eficiencia, tampoco es resultancia ni natural secuela causal, sino sólo ilativa, porque, puesto uno, se pone el otro por exigencia natural. De igual manera, entre la materia y la forma del cielo existe ilación natural, pero no dimanación de una a partir de la otra.

quidnam sit haec naturalis resultantia, an, scilicet, sit vera efficientia et causalitas activa necne. Quia, si est vera efficientia, interveniet ibi propria actio accidentalis; nam causalitas effectiva in actione consistit, ut infra videbimus; atque ita forma substantialis erit principium immediatum et unicum alicuius actionis accidentalis, et multiplicabuntur actiones in productione formae et proprietatum eius, eritque per se actio ad haec omnia quae comproducuntur vel concreantur cum aliis, quae omnia videntur aliena a communi philosophorum doctrina. Si autem illa non est vera efficientia, ergo neque efficientia dici potest, quia quod non est verum aurum absolute non est aurum, neque tale dici potest nisi propter aliquam analogiam et proportionem, quae in praesenti nulla apparet; immo neque intelligi potest quid sit haec resultantia, si non est efficientia. Circa hoc Caietan., I, q. 54, a. 3, indicat hanc dimanationem esse naturalem sequelam absque operatione media; non tamen declarat quid sit illa naturalis sequela, aut quomodo fiat sine actione vel operatione media. Et q. 77, a. 1, ad 2 et 3, expresse ait hanc resultantiam esse per efficientiam sine actione media, et putat esse sententiam D. Thomae, ibi, ad 3, ubi tamen non ait dimanationem accidentium a subiecto esse sine actione, sed *non esse per aliquam transmutationem, sed per naturalem resultationem.*

6. Quocirca, si in rigore loquamur, verius existimo hanc resultantiam non esse sine vera actione, quamquam non semper reputetur actio per se distincta, neque ut propria mutatio. Hoc, ut existimo, satis probat in communi ratio facta, quia aut haec est vera efficientia vel nulla; non potest enim dari medium. Si ergo est vera efficientia, intervenit actio. Si non est efficientia, neque etiam est resultantia aut naturalis sequela causalis, sed illativa tantum, quia, posito uno, ponitur aliud propter naturale debitum. Sicut inter materiam et formam caeli est naturalis illatio, non tamen dima-

Parece que algunos señalan un medio entre estos extremos, diciendo que ésta no es eficiencia, sino cuasi-eficiencia, y consiste únicamente en que la causa productiva de la sustancia es determinada por razón de ésta a conferirle las propiedades que le son proporcionadas. Pero, en primer lugar, ésta no es, en verdad, eficiencia ninguna, sino sólo una connaturalidad, que se da también entre la potencia pasiva natural y el acto. Además, el ejemplo de la reducción del agua nos obliga a reconocer una eficiencia mayor y más verdadera. Por último, incluso admitido aquello es preciso afirmar —lo cual atañe a la cuestión— que la causa eficiente de la sustancia produce concomitantemente una propiedad distinta, mas no sin acción concomitante, pues es contradictorio que se haga una cosa distinta sin acción distinta cuando esa cosa no es componente del término primario de otra acción, ya que la acción no es más que cierto modo del mismo término formal y esencial —como luego diré—, razón que voy a explicar con mayor amplitud inmediatamente.

7. *Doble modalidad de la dimanación natural.*— Además, argumento del siguiente modo: esta resultancia natural se realiza a veces por sí sola y separadamente de la producción de aquella cosa de la cual resulta; en cambio, otras veces está unida a ella de tal manera que nunca le es posterior, sino totalmente simultánea; así, por ejemplo, cuando el agua se reduce a su primitiva frialdad hay dimanación natural, según admite Cayetano en la citada q. 54, a. 3, al final, donde también dice lo mismo con respecto al movimiento de un grave generado en un lugar superior, el cual movimiento resulta naturalmente de la gravedad, una vez eliminados los impedimentos. Ahora bien, siempre que la resultancia se produce de este modo, es evidentísimo que no se lleva a cabo sin eficiencia y verdadera acción y mutación, como consta manifiestamente en los ejemplos aducidos; y la razón estriba en que, en tales casos, comienza a existir en el sujeto algo que antes no existía. Y comienza esencialmente sin nueva producción de otra cosa; luego comienza por alguna causa eficiente y por una auténtica acción y mutación; por tanto, aquella resultancia es enfriamiento y moción local en sentido propio. La misma razón existe siempre que un accidente adviene de nuevo por sí solo a algún sujeto preexistente, o sea, sin otro acci-

natio unius ab alia. Aliqui videntur inter haec assignare medium, dicentes hanc non esse efficientiam, sed quasi efficientiam, quae in hoc solum consistit quod causa efficiens substantiam ratione illius determinatur ut ei det proprietates illi proportionatas. Sed imprimis haec revera nulla efficientia est, sed solum connaturalitas, quae inter potentiam passivam naturalem et actum etiam intercedit. Deinde exemplum de reductione aquae cogit ut maiorem ac veriorem efficientiam fateamur. Denique, etiam illo posito, necesse est dicere, quod ad rem spectat, causam efficientem substantiam concomitanter efficere proprietatem distinctam, non tamen sine actione concomitante, quia repugnat rem distinctam fieri sine distincta actione quando ex illa re non componitur ipse primarius terminus alterius actionis, quia actio solum est quidam modus ipsius termini formalis ac per se, ut infra dicam, quam rationem statim amplius declarabo.

7. *Duplex dimanationis naturalis modus.*— Praeterea argumentor in hunc modum: nam haec naturalis resultantia interdum per se sola fit et separatim a productione illius rei a qua resultat; interdum vero ita est coniuncta cum illa ut nunquam sit posterior, sed omnino simul cum illa, ut, verbi gratia, quando aqua se reducit ad pristinam frigiditatem, illa est naturalis dimanatio, ut Caietanus fatetur, dicta q. 54, a. 3, in fine, ubi etiam idem ait de motu gravis geniti in superiori loco, qui, ablato impedimento, naturaliter resultat ex gravitate. Quotiescumque autem resultantia fit hoc modo, evidentissimum est non fieri sine efficientia et vera actione ac mutatione, ut in dictis exemplis manifeste patet; et ratio est quia ibi incipit esse aliquid in subiecto, quod antea non erat. Et per se incipit absque nova productione alterius rei; ergo incipit per aliquam efficientem causam et per propriam actionem ac mutationem; unde illa est propria frigefactio et motio localis. Atque eadem ratio est quotiescumque aliquod accidens de novo advenit alicui subiecto praeexistenti per se solum seu absque

dente anterior; pues, si le advienen varios unidos entre sí simultáneamente, se juzga que el que es primero y raíz de los demás adviene por sí, y los demás concomitantemente. Se dirá: entonces, cuando la relación adviene al fundamento por posición del término se da una nueva acción esencial, porque únicamente aquel accidente relativo adviene entonces de nuevo a tal sujeto. Algunos responden concediendo la consecuencia; otros la niegan, porque basta que resulte de la posición del término. Otros estiman que en ese caso no se da acción ninguna, puesto que semejante relación no es una cosa o un modo realmente distinto de su fundamento, de lo cual nos ocuparemos en el lugar oportuno.

8. Y a base de esta resultancia, que está separada temporalmente de la producción, debe emitirse juicio acerca de cualquier otra, aun cuando esté unida en el mismo instante; porque la simultaneidad en duración no elimina la distinción. Tanto más cuanto que estas cosas, aunque sean simultáneas de manera natural, podrían separarse sobrenaturalmente, lo cual constituye argumento suficiente de distinción. Se explica la conclusión; efectivamente, Dios, cuando crea la sustancia del alma, podría suspender la emanación de las potencias a partir de ella y, después de algún tiempo, permitirla o prestar su concurso para dicha dimanación, y entonces la dimanación posterior sería una auténtica eficiencia y verdadera acción, por la misma razón por la que se ha dicho acerca del enfriamiento del agua que se reduce a su estado natural; consiguientemente, también es una acción propia y distinta cuando se hace en simultaneidad temporal. Además, arriba se ha indicado la razón *a priori:* estas formas accidentales o propiedades son cosas distintas de la sustancia; por tanto, aun cuando se hagan con la misma sustancia o resulten de ella, es preciso que se hagan por una acción distinta, si bien acompaña o sigue a otra. La consecuencia es evidente porque esas dos cosas —la sustancia y la propiedad— no se producen de manera igualmente primaria como dos partes de un término compuesto, en absoluto, se hace con prioridad natural la sustancia, y después resulta o se le añade el accidente propio. Así, cuando se crea el alma, la acción creativa ter-

alio priori accidente; nam, si plura simul inter se connexa adveniant, illud quod est primum et radix aliorum censetur per se advenire, reliqua concomitanter. Dices: ergo, quando relatio advenit fundamento ex positione termini, intervenit ibi nova actio per se, quia solum illud accidens relativum tunc de novo advenit tali subiecto. Respondent aliqui concedendo sequelam; alii negant, quia satis est quod resultet ex positione termini. Alii existimant nullam ibi intervenire actionem, quia huiusmodi relatio non est res aut modus ex natura rei distinctus a fundamento, de quo suo loco videbimus.

8. Ex hac vero resultantia, quae tempore separatur a productione, ferendum est iudicium de quacumque alia, etiamsi sit in eodem instanti coniuncta; nam simultas in duratione non tollit distinctionem. Eo vel maxime quod, licet haec naturaliter sint simul, possent supernaturaliter separari, quod est sufficiens argumentum distinctionis. Assumptum declaratur; nam dum creat Deus substantiam animae, posset suspendere emanationem potentiarum ab illa et post aliquod tempus permittere illam seu dare concursum ad talem dimanationem, et tunc illa posterior dimanatio esset propria efficientia ac vera actio, eadem ratione qua dictum est de frigefactione aquae reducentis se ad naturalem statum; ergo, etiam quando simul tempore fit, est propria et distincta actio. Praeterea, supra tacta est ratio a priori, quia huiusmodi accidentales formae seu proprietates sunt res distinctae a substantia; ergo, licet fiant cum ipsa substantia vel ab ipsa resultent, necesse est ut fiant per actionem distinctam, licet concomitantem vel consequentem aliam. Patet consequentia quia illa duo, scilicet, substantia et proprietas, non fiunt aeque primo tamquam duae partes unius compositi termini, sed absolute fit prius natura substantia et deinde resultat vel additur ei accidens proprium. Ut cum creatur anima, actio creativa [1] per se terminatur ad solam substan-

[1] La sustitución de «creativa» por «creaturae», que aparece en otras ediciones, hace el párrafo ininteligible. (N. de los EE.)

mina esencialmente en la sola sustancia, que es la única que se hace de la nada y constituye el término esencial de dicha acción; luego, para que se le añada alguna cosa distinta, es necesaria otra eficiencia y, consecuentemente, una nueva acción, aunque acompañe de manera necesaria a la otra en virtud de una conexión natural. Añádase que el principio próximo de tal eficiencia es también distinto, según nuestra opinión; porque es la misma sustancia intrínseca, que es término de la acción anterior. Asimismo, el principio material es en muchas ocasiones diverso; de igual modo que, en el ejemplo ya dicho de la creación del alma, no hay ningún principio material, sino que la sustancia del alma es el principio material de sus potencias. También el término propio es distinto en la realidad, como suponemos; luego en tal caso se da una acción distinta en la realidad, aunque físicamente y en el común modo de hablar se consideren como una porque tienen conexión y dimanación intrínseca.

9. *Diferencia que debe observarse entre los antedichos modos de dimanación natural.*— Sobre este punto ha de advertirse una diferencia entre los dos modos de resultancia natural que hemos distinguido anteriormente. Pues cuando la dimanación es tal que nunca puede hacerse por sí y separadamente, sino sólo en cuanto unida a una acción anterior y a su término, entonces no se considera como acción propia y esencial, y mucho menos como mutación, sino como un cuasi complemento accidental de la acción anterior. Por eso se dice que, en orden a semejantes accidentes o propiedades, no hay acción o movimiento esencial. En cambio, cuando dicha resultancia se produce por sí y separadamente, como en la reducción del agua, se tiene por acción esencial y mutación propia que tiende esencialmente a tal término accidental. Y esta diferencia no radica tanto en la realidad cuanto en una denominación tomada de la separación o de la concomitancia de acciones.

Corolarios de la doctrina anterior

10. De las razones aducidas se infiere, en primer lugar, que esta resultancia se lleva a cabo con una verdadera eficiencia y acción únicamente cuando lo que resulta es, por parte de la realidad, distinto de aquello de que resulta. Pues

tiam; illa enim tantum ex nihilo fit et per se terminat illam actionem; ergo ut ei addatur aliqua res distincta, necessaria est alia efficientia, et consequenter nova actio, licet ex naturali connexione necessario comitetur aliam. Adde principium proximum talis efficientiae, iuxta nostram sententiam, etiam esse distinctum; nam est ipsamet intrinseca substantia, quae est terminus prioris actionis. Item principium materiale saepe est diversum; ut in dicto exemplo creationis animae, nullum est materiale principium, ipsa vero substantia animae est materiale principium suarum potentiarum. Terminus etiam proprius est in re distinctus, ut supponimus; ergo intervenit ibi actio in re distincta, quamvis physice, et in communi modo loquendi, tamquam una computentur, quia habent intrinsecam connexionem et dimanationem.

9. *Discrimen notandum inter praedictos modos naturalis dimanationis.*— In quo est notanda differentia inter duos modos resultantiae naturalis, quos supra distinximus. Quando enim dimanatio talis est ut nunquam possit per se et separatim fieri, sed solum ut connexa priori actioni et termino eius, tunc illa non censetur propria et per se actio, et multo minus mutatio, sed quasi complementum accidentale prioris actionis. Et ideo ad huiusmodi accidentia vel proprietates dicitur non esse per se actio aut motus. At vero quando talis resultantia per se et separatim fit, ut in reductione aquae, tunc censetur per se actio et propria mutatio tendens per se ad talem accidentalem terminum. Quae differentia non est tam in re quam in denominatione sumpta ex separatione vel ex concomitantia actionum.

Corollaria superioris doctrinae

10. Atque ex rationibus factis colligitur, primo, tunc solum hanc resultantiam esse cum vera efficientia et actione quando id quod resultat est a parte rei distinctum ab eo a quo resultat. Nam si solum sit ratione

si sólo se distingue por la razón, aunque metafísicamente se diga que uno se sigue del otro, no puede haber auténtica eficiencia ni dimanación física, sino solamente consecución metafísica. Así, si decimos que, por el hecho de que la forma es principio formal de ser, resulta que es también principio principal de obrar; y lo mismo sucede con todos los atributos semejantes que, según nuestro modo de concebir, se atribuyen a la cosa como propiedades suyas, aun cuando no se distingan actualmente de ella en la realidad. Porque en todos éstos no puede haber eficiencia real, ya que ésta no se da en los conceptos, sino en las cosas mismas. Por ello, exige necesariamente distinción real entre el principio y el término.

11. *Accidentes que resultan del principio sustancial.*— En segundo lugar, de los mismos principios se colige que esta resultancia natural a partir del principio sustancial sólo se da entre aquellos accidentes que son connaturales de tal manera que suponen absolutamente la sustancia misma de la que son propiedades. Y advierto esto porque, según una opinión probable, que afirma que las disposiciones que preceden temporalmente a la forma en el instante de la generación terminan intrínsecamente en el grado determinado que tal forma requiere y permanecen numéricamente idénticas, según esa opinión —repito— estos accidentes no dimanan de la forma en el instante de la generación, aunque sean propiedades que le son connaturales en grado sumo, como lo es el calor con respecto a la forma de fuego o el frío con respecto a la de agua, no porque dicha forma no fuera suficiente para tal producción por modo de resultancia, sino porque se supone que la cualidad ya ha sido producida esencialmente por el agente a través de toda la mutación que ha precedido en el tiempo y ha terminado en el instante de la generación, con prioridad natural a que se introduzca la forma.

12. *Se responde a una cuestión secundaria.*— Cabe preguntar: aunque no se dé esta resultancia en el instante de la generación, ¿tiene lugar inmediatamente después por modo de conservación? Respondo que esta cuestión no es peculiar de estas cualidades que preceden en el orden natural, sino que, acerca de todas las propiedades que desde el principio resultan de las formas, puede

distinctum, licet metaphysice unum dicatur consequi ex alio, non potest ibi vera efficientia intervenire nec dimanatio physica, sed solum metaphysica consecutio. Ut si dicamus ex eo quod forma est formale principium essendi resultare quod sit etiam principale principium agendi; et idem est de omnibus similibus attributis, quae iuxta nostrum concipiendi modum attribuuntur rei ut proprietates eius, licet ab hac non distinguantur actualiter in re ipsa. In his enim omnibus non potest intervenire efficientia realis, quia haec non est in conceptibus, sed in ipsis rebus. Unde necessario requirit distinctionem in re inter principium et terminum.

11. *Quae accidentia resultent a substantiali principio.*— Secundo infertur ex iisdem principiis hanc resultantiam naturalem a principio substantiali solum intervenire inter ea accidentia quae ita sunt connaturalia ut simpliciter supponant ipsam substantiam cuius sunt proprietates. Quod ideo adverto quia, iuxta probabilem opinionem asserentem dispositiones tempore praecedentes ad formam in instanti generationis intrinsece terminari in tali gradu, quem talis forma requirit, et easdem numero manere, iuxta illam (inquam) opinionem, haec accidentia in instanti generationis non manant a forma, etiamsi sint proprietates maxime connaturales illi, ut est calor respectu formae ignis vel frigus aquae, non quia talis forma non esset sufficiens ad illam effectionem per modum resultantiae, sed quia supponitur qualitas iam per se producta ab agente per totam mutationem tempore praecedentem et terminatam in instanti generationis, prius natura quam introducatur forma.

12. *Quaestiunculae respondetur.*— Sed quaeres, esto non interveniat haec resultantia in instanti generationis, an immediate post intercedat per modum conservationis. Respondeo hanc quaestionem non esse peculiarem de his qualitatibus quae ordine naturae antecedunt, sed de omnibus proprietatibus quae a principio resultant ex for-

preguntarse, de manera semejante, si dicha resultancia es sólo por modo de producción en el primer instante o tiempo en que la cosa se produce o se coproduce, o si, por el contrario, persevera por modo de conservación todo el tiempo que dura esa propiedad, de suerte que, así como en la iluminación no sólo persevera la luz, sino también la acción de iluminar, igualmente en el alma que posee entendimiento no sólo se mantiene éste, sino también la emanación del entendimiento a partir del alma, y, de manera semejante, en el fuego o el agua no solamente persevera el calor o el frío, sino también la emanación actual a partir de su forma. En esta duda, no veo que pueda definirse nada con una razón cierta, sino que una y otra respuesta puede resultar probable por conjeturas. Efectivamente, una vez que aquella propiedad ha sido producida por dimanación natural, no hay motivo para que necesite una continua conservación, puesto que ya tiene ser perfecto y se encuentra en su sujeto connatural. Mas, por otra parte, parece probable que dicha dimanación actual no cese, porque su prin[illegible] está presente y unido en alto grado y siempre tiene la misma fuerza para continuarla. Además, es preciso que aquella propiedad sea conservada en acto por Dios; luego, existiendo un principio intrínseco y próximo mediante el cual pueda conservarse, es más natural que se conserve mediante él. Además, de este modo se explica mejor la mayor resistencia que, en igualdad de circunstancias, puede darse para expulsar la propiedad a partir del propio sujeto que a partir de un sujeto extraño. Por tanto, parece más verosímil este extremo, supuesto el cual hay que decir, consecuentemente, que, aun cuando en el primer instante de la generación del agua, por ejemplo, la frialdad no emane de su forma —porque el agua encontró ya la frialdad producida por el generante—, después, al cesar la acción del generante, es conservada por la forma intrínseca mediante dimanación natural, de igual modo que si hubiese dimanado de ella desde el primer instante.

13. *Unidad y distinción de la resultancia natural.*— De lo dicho se infiere, en tercer lugar, que esta emanación o resultancia natural es algo realmente distinto no sólo de la forma resultante, sino también de aquella de que resulta, e incluso de la información actual, ya que todas estas cosas pueden darse sin re-

mis quaeri similiter posse an illa resultantia sit tantum per modum productionis in primo instanti vel tempore quo res producitur vel comproducitur, an vero perseveret per modum conservationis toto tempore quo durat ipsa proprietas, ita ut sicut in illuminatione non tantum perseverat lumen, sed etiam actio illuminandi, ita in anima habente intellectum non tantum perseveret intellectus, sed etiam emanatio intellectus ab anima, et similiter in igne vel aqua non solum perseveret calor aut frigus, sed etiam actualis emanatio a sua forma. In qua dubitatione nihil video posse certa ratione definiri, sed utrumque posse coniecturis fieri probabile; nam postquam illa proprietas semel effecta est per naturalem dimanationem, non est cur indigeat continua conservatione, cum iam habeat esse perfectum et sit in suo subiecto connaturali. Aliunde vero apparet probabile illam actualem dimanationem non cessare, quia principium eius est praesentissimum et coniunctissimum et semper habet eamdem vim ad continuandam illam. Item, necesse est ut illa proprietas actu conservetur a Deo; ergo, cum sit ibi principium intrinsecum et proximum, quo mediante possit conservari, magis naturale est ut illo mediante conservetur. Item, hoc modo melius explicatur maior resistentia, quae, caeteris paribus, esse potest in expellenda proprietate a proprio subiecto quam ab alieno. Unde haec pars videtur verisimilior, qua supposita, consequenter dicendum est, licet in primo instanti generationis aquae, verbi gratia, frigiditas non manet a forma eius, quia iam invenit aqua frigiditatem productam a generante, deinde vero, cessante iam actione generantis, conservari ab intrinseca forma per naturalem dimanationem, eodem modo ac si a primo instanti ab illa manasset.

13. *Unitas et distinctio naturalis resultantiae.*— Tertio infertur ex dictis hanc emanationem seu resultantiam naturalem esse aliquid in re distinctum et a forma resultante et ab illa a qua resultat, et ab actuali etiam informatione, nam haec om-

sultancia natural; luego es algo distinto de ellas. El antecedente es manifiesto; en efecto, el frío se encuentra en el aire informándolo en acto y está unido accidentalmente a su forma y, sin embargo, no dimana de dicha forma; el calor, en cambio, está asimismo unido e informa, y además dimana de la forma; luego la dimanación añade algo. Se dirá: aunque esto parezca ser así comparando el accidente propio con el extrínseco, cuando se trata del mismo accidente propio no parece que esta resultancia o dimanación sea algo distinto del mismo en cuanto informante en acto. Mas en contra de esto tenemos, en primer lugar, que una cosa es informar y otra dimanar; aquello pertenece a la razón de causa, esto a la de efecto. En segundo término, en el ejemplo puesto arriba sobre la disposición última, que en el primer instante no emana de la forma, se da un accidente propio que en acto informa y está unido a la propia forma sin resultar de ella, la cual, no obstante, resulta o se conserva en el tiempo subsiguiente; luego esta resultancia es algo distinto del accidente propio informante en acto. En tercer lugar, se aclara de este modo: por ser dicha resultancia cierto género de eficiencia, no se lleva a cabo sin concurso de la causa primera; por tanto, Dios puede suspender tal concurso e impedir que el entendimiento, por ejemplo, emane del alma, y después ponerlo en el alma por su sola eficacia, pues no hay contradicción alguna en que haga por sí sola lo que puede hacerse mediante el alma, si se considera la razón de eficiencia de manera precisa; luego en tal caso permanecen la sustancia y entidad del alma y la inhesión actual del entendimiento sin dimanación actual del intelecto a partir del alma, sino a partir de Dios solo; ello indica, pues, que dicha dimanación es algo distinto, pues todo lo que es separable en la realidad, necesariamente ha de ser también distinto. Con esto se confirma lo que antes dijimos: que esta resultancia natural no se da sin alguna acción; en efecto, lo que la resultancia añade a la entidad de la forma accidental inherente no es más que un cierto modo de dependencia intrínseca de la propiedad con respecto a su forma considerada como principio activo; pero la dependencia del principio agente y la acción se identifican, como veremos más adelante.

nia intervenire possunt absque naturali resultantia; ergo est aliquid distinctum ab illis. Antecedens patet; nam frigus est in aere actu informans illum estque accidentaliter coniunctum formae eius, et tamen non manat ab eius forma; calor vero est etiam coniunctus et informat, et praeterea dimanat a forma; ergo aliquid addit dimanatio. Dices: licet hoc ita videatur comparando accidens proprium ad extrinsecum, tamen in ipso accidente proprio non videtur resultantia haec aut dimanatio esse aliquid distinctum ab ipso ut actu informante. Sed contra hoc est primo, quia aliud est informare, aliud dimanare; illud pertinet ad rationem causae, hoc ad rationem effectus. Secundo, in exemplo supra posito de dispositione ultima, quae in primo instanti non manat a forma, invenitur accidens proprium actu informans et coniunctum propriae formae et ab illa non resultans, quae tamen in tempore subsequenti resultat seu conservatur; ergo haec resultantia est aliquid distinctum ab accidente proprio actu informante. Tertio, declaratur in hunc modum; nam haec resultantia, cum sit quoddam efficientiae genus, non fit sine concursu primae causae; potest ergo Deus suspendere hunc concursum et impedire ne intellectus, verbi gratia, manet ab anima, et deinde per solam suam efficaciam ponere intellectum in anima, quia nihil repugnat quod se solo faciat quod mediante anima fieri potest, praecise considerata ratione efficiendi; ibi ergo manet substantia animae et entitas atque actualis inhaesio intellectus absque actuali dimanatione intellectus ab anima, sed a solo Deo; ergo signum est illam dimanationem esse aliquid distinctum; quidquid enim est in re separabile, distinctum etiam esse necesse est. Atque hinc confirmatur quod supra diximus, nempe hanc naturalem resultantiam non esse sine aliqua actione; nam id, quod addit resultantia supra entitatem formae accidentalis inhaerentis, solum est quidam modus dependentiae intrinsecae proprietatis a sua forma ut a principio activo; dependentia autem a principio agente et actio idem sunt, ut infra videbimus.

14. *Se sale al paso de una objeción.*— Pero cabe objetar: luego toda acción que se hace de manera natural y sin libertad es cierta resultancia natural, porque, así como puesta la forma de agua resulta una determinada propiedad por auténtica acción y dependencia, e incluso a veces de una propiedad resulta otra, según enseña Santo Tomás en I, q. 77, a. 7, de igual modo, puesto el sol —por ejemplo— resulta naturalmente la luz en el aire, mediante la iluminación. Respondo que en esto existe alguna semejanza; pero también hay diferencia, pues la resultancia natural es totalmente intrínseca y, en cierto modo, pertenece a la producción acabada de la cosa, ya que únicamente tiende a establecer la cosa en el estado connatural que le es esencialmente debido en virtud de la generación; en cambio, la acción propiamente dicha y que suele distinguirse de la resultancia natural es más extrínseca y —hablando en absoluto— supone a la cosa ya constituída en su estado natural y perfecto. Por eso también suele decirse comúnmente que la resultancia natural se atribuye al generante y no procede de la forma o propiedad intrínseca sino en cuanto desempeña la función de generante y es como su instrumento. De aquí se deriva el principio: *el que da la forma da lo que sigue a la forma*, ya que incumbe al generante constituir al generado con las debidas propiedades; pero en las restantes acciones propias la cosa opera ya por su propia virtud, y a ella se atribuye la acción como a agente principal en su género. Nace de ahí otra diferencia, que señalaremos inmediatamente; pues estimamos que lo dicho sobre la resultancia natural es suficiente.

Segunda afirmación sobre la eficiencia accidental propia

15. *Se demuestra la conclusión en las acciones de los cuerpos.*— Afirmo en segundo lugar: cuando un accidente se produce por una acción propia distinta de la resultancia natural, el principio próximo eficiente de aquél siempre es algún accidente. Esta afirmación roza la cuestión general de la distinción entre la potencia activa y la sustancia en el orden creado, cuestión que suele tratarse tanto a propósito de la sustancia y las potencias del ángel como con respecto al alma y sus potencias, y también acerca de otras formas y sus virtudes activas. La

14. *Occurritur obiectioni.*— Sed obiicies: ergo omnis actio quae naturaliter et sine libertate fit est naturalis quaedam resultantia, quia sicut posita aquae forma resultat per veram actionem et dependentiam talis proprietas, et ab una proprietate interdum etiam resultat alia, ut docet D. Thom., I, q. 77, a. 7, ita posito sole, verbi gratia, resultat naturaliter lumen in aere, media illuminatione. Respondeo quoad hoc esse aliquam similitudinem; differentiam tamen esse, quia resultantia naturalis est omnino intrinseca et quodammodo pertinet ad consummatam rei productionem, quia solum tendit ad constituendam rem in connaturali statu per se sibi debito ex vi generationis; actio vero proprie dicta et quae a naturali resultantia distingui solet est magis extrinseca et supponit, per se loquendo, rem iam constitutam in suo perfecto et naturali statu. Unde etiam communiter dici solet naturalem resultantiam tribui generanti et non esse a forma vel proprietate intrinseca nisi quatenus vicem obtinet generantis et est quasi instrumentum eius. Unde est illud axioma: *Qui dat formam dat consequentia ad formam,* quia ad generantem spectat constituere genitum cum debitis proprietatibus; in reliquis vero actionibus propriis iam operatur res propria virtute, et illi ut principali agenti in suo genere tribuitur actio. Et hinc oritur alia differentia, quam statim attingemus; satis enim de naturali resultantia dictum esse existimamus.

Secunda assertio de propria efficientia accidentali

15. *In actionibus corporum probatur conclusio.*— Dico secundo: quando accidens fit per propriam actionem a naturali resultantia distinctam, principium proximum efficiendi illud semper est aliquod accidens. Haec assertio tangit quaestionem communem de distinctione potentiae activae a substantia in rebus creatis, quae solet tractari tam de substantia angeli et potentiis eius quam de anima et eius potentiis, de aliis etiam formis et earum virtutibus activis. Et con-

conclusión establecida es congruente con la doctrina de Santo Tomás, que en todas partes distingue, en todas las criaturas, entre la facultad activa próxima y la forma sustancial, como puede verse en I, q. 54, a. 3, y q. 77, a. 1, lugares en que la defiende Cayetano, y Capréolo *In I*, dist. 3, q. 4; Soto, en su *Logica*, c. *De propr.*, q. 2; Egidio, *Quodl.* III, q. 10; Herveo, *Quodl.* I, q. 9; y se prueba, primeramente, por inducción llevada a cabo sobre todos los efectos de que tenemos experiencia. Efectivamente, vemos, en primer lugar, que los elementos no ejercen eficiencia accidental alguna sino mediante las cualidades primarias, y es evidente que éstas son verdaderos y propios accidentes. Además, ni siquiera tienen movimiento local natural a no ser mediante las cualidades; pues aunque dicho movimiento pertenezca a la resultancia natural, cabe tomar de ahí un argumento *a fortiori*. Además, el cielo —en cuanto nosotros podemos experimentar— obra mediante cualidades distintas de su sustancia, a saber, mediante la luz o luminosidad, y ahí nos apoyamos para razonar que otras influencias más ocultas son producidas próximamente por medio de cualidades accidentales; porque si la que parece más eminente y perfecta de todas se hace de este modo, con mucho mayor motivo las otras. Por otra parte, los mixtos inanimados, como los metales, las piedras preciosas, y otras cosas de este tenor, si tienen algunas acciones, dan la impresión manifiesta de que las ejercen por facultades accidentales; de ello tenemos un indicio —entre otros— en el hecho de que tales facultades pueden aumentar o disminuir en intensidad y destruirse, en lo cual dependen de la mezcla de las cualidades primarias. Y también puede hacerse este argumento en el caso de las hierbas y las plantas, que poseen virtudes para diversas acciones admirables de atraer o de rechazar, y algunas tienen calor virtual, otras frío, etc.; pero estas virtudes se van relajando en ellas con el paso del tiempo o con el cambio de su proporción, a pesar de lo cual la sustancia permanece idéntica; ello indica, por tanto, que tales virtudes son accidentes. Asimismo nos confirmó esta verdad el misterio de la Eucaristía, pues vemos que, separada la sustancia, se ha conservado toda la facultad activa que existía en los accidentes.

16. *También en las acciones de los espíritus.*— Ascendiendo de aquí a las acciones del alma en cualquiera de sus grados, cuanto nos es dado conjeturar a

clusio posita est consentanea doctrinae D. Thomae, ubique constituentis distinctionem in omnibus creaturis inter proximam facultatem agendi et substantialem formam, ut videre licet in I, q. 54, a. 3, et q. 77, a. 1, quibus locis Caietanus eam defendit, et Capreolus, In I, dist. 3, q. 4; Soto, in Logica, c. de Propr., q. 2; Aegidius, Quodl. III, q. 10; Hervaeus, Quodl. I, q. 9; et probatur primo inductione facta in omnibus effectibus quos experimur. Nam imprimis videmus elementa nullam efficientiam accidentalem exercere nisi mediis qualitatibus primis, quas esse vera ac propria accidentia manifestum est. Deinde ipsum etiam localem motum naturalem non habent nisi mediis qualitatibus; quamquam enim ille motus ad naturalem resultantiam pertineat, potest tamen inde argumentum a fortiori desumi. Praeterea caelum, quantum nos experiri possumus, agit per qualitates a sua substantia distinctas, nempe per lucem seu lumen, et inde sumimus argumentum alias influentias occultiores proxime fieri per qualitates accidentales; nam si illa, quae videtur omnium maxima et perfectissima, ita fit, multo magis aliae. Rursus mixta inanimata, ut metalla, gemmae, et alia huiusmodi, si quas actiones habent, videntur manifeste illas exercere per virtutes accidentales, cuius signum inter alia est quod illae virtutes possunt intendi, remitti ac destrui, in quo pendent a temperamento primarum qualitatum. Quod argumentum fieri etiam potest in herbis et plantis, quae virtutes habent ad varias admirabiles actiones attrahendi aut expellendi, et quaedam habent virtualem calorem, aliae frigus, etc.; quae virtutes in eis temporis discursu vel mutatione sui temperamenti remittuntur, cum tamen substantia maneat eadem; signum est ergo has virtutes esse accidentia. Mysterium etiam Eucharistiae hoc nobis confirmavit; nam videmus, seclusa substantia, conservatam esse totam vim agendi, quae erat in accidentibus.

16. *In actionibus etiam spirituum.*— Hinc ulterius ascendendo ad actiones ani-

partir de los sentidos, los principios de las operaciones accidentales son también accidentes, como es manifiesto en el caso del calor vital o nutritivo y en el de la virtud de atraer [illegible]nto o expeler el excremento y otras cosas semejantes; pues, ante tod[illegible]ece que la misma diversidad de acciones es suficiente argumento de distinción entre las facultades. Y, además, también aquí tiene lugar el argumento establecido de que estas facultades aumentan y disminuyen en intensidad. Asimismo, esto parece evidente en las operaciones de los sentidos; pues, aparte de la diversidad de operaciones, la misma diversidad de órganos indica suficientemente que las facultades próximas de dichas acciones son esencialmente distintas y, por tanto, que son accidentales. Y en el hombre, con certeza deben ser necesariamente distintas del alma; porque de lo contrario serían entidades espirituales, lo cual no es verosímil, como se demostrará por extenso en su lugar. Ahora bien, acerca de las acciones espirituales y de sus principios no podemos tener una experiencia tan clara; no obstante, puesto que no nos es posible filosofar sobre ellas sino a base de lo que experimentamos y guardando una razón proporcional, justamente inferimos que se ha de juzgar lo mismo a propósito de tales acciones y sus principios.

17. *Toda potencia activa es realmente distinta de la sustancia.*— Así, pues, de esta inducción colige Santo Tomás, con bastante probabilidad, que, en todo supuesto creado, la facultad activa y operativa próxima es distinta de su sustancia y, consecuentemente, es accidente. Mas debe añadirse que toda eficiencia de la sustancia, fuera de la generación sustancial, es eficiencia de algún accidente, ya que la sustancia no puede producir a la sustancia sino por generación; por eso, todo lo que produce aparte de la generación sustancial, todo ello es accidente; por tanto, el principio próximo eficiente de un accidente siempre es otro accidente. Con esto se confirma, porque el principio próximo productivo de la misma generación sustancial es un accidente, y eso en doble sentido. Primero, preparando el camino para la generación sustancial con alguna acción accidental previa. Segundo, cooperando instrumentalmente con la misma sustancia en la educción de la forma sustancial, como hemos visto en la sección ante-

mae in quolibet gradu eius, quantum ex sensu coniicere possumus, principia accidentalium operationum accidentia etiam sunt, ut patet de calore vitali seu nutrimentali et de virtute attrahendi alimentum aut expellendi excrementum et similia; nam imprimis ipsa diversitas actionum videtur esse sufficiens argumentum distinctionis inter virtutes. Et praeterea hic etiam habet locum argumentum factum quod hae virtutes intenduntur et remittuntur. Deinde in operationibus sensuum videtur hoc manifestum; nam praeter diversitatem operationum ipsa diversitas organorum indicat satis virtutes proximas illarum actionum esse per se distinctas, atque adeo esse accidentales. Et in homine certe necessario debent esse ab anima distinctae; alioqui essent spirituales entitates, quod verisimile non est, ut suo loco latius est probandum. Iam vero de ipsis spiritualibus actionibus et principiis earum non possumus nos tam claram experientiam habere; tamen, quia de illis non possumus, nisi ex his quae experimur, observata proportionali ratione, philosophari, merito colligimus de illis idem esse ferendum iudicium.

17. *Potentia activa omnis realiter a substantia distincta.*— Ex hac igitur inductione satis probabiliter colligit D. Thomas in omni supposito creato proximam virtutem agendi et operandi esse distinctam a substantia eius, et consequenter esse accidens. Addendum vero est omnem efficientiam substantiae, praeter generationem substantialem, esse efficientiam alicuius accidentis, quia substantia non potest efficere substantiam nisi per generationem; et ideo quidquid praeter generationem substantialem efficit, totum illud est accidens; ergo principium proximum efficiendi accidens semper est aliud accidens. Unde confirmatur; nam principium proximum efficiendi ipsam generationem substantialem est accidens, idque dupliciter. Primo, parando viam ad generationem substantialem, praevia aliqua accidentali actione. Secundo, cooperando instrumentaliter ipsi substantiae in eductione formae substantialis, ut superiori sectione vidimus. Ergo multo magis erit principium

rior. Por consiguiente, mucho más lo será el principio próximo eficiente de toda acción accidental, ya sea principal o instrumental, cosa que veremos en seguida. La consecuencia es patente, porque la sustancia es más desproporcionada para la acción accidental que para la generación sustancial; e, inversamente, el accidente es principio más proporcionado para la acción accidental que para la generación sustancial.

18. *Razones de la inferencia anterior.*— Mas es difícil dar una razón *a priori*, aunque Santo Tomás, en los lugares citados, aduce muchas que son probables, y que Escoto y otros impugnan con numerosos argumentos. Pero Cayetano, después de Capréolo, las defienden bastante extensa y ampliamente; mas considero que eso es, no sólo trabajoso, sino también inútil, pues, en verdad, aquellas razones no son demostraciones ni hay motivo para que un filósofo prudente las busque con avidez en una cuestión tan impenetrable. Porque sólo a condición de que se demuestre que el ser principio próximo y único de la acción accidental supera la perfección de la sustancia creada nos será posible dar una razón *a priori* de que estas criaturas que ahora existen y obran, necesiten siempre un principio accidental para semejantes operaciones, ya que nosotros no conocemos las razones propias de estas criaturas para tomar de ellas las causas peculiares de esta indigencia o necesidad; consiguientemente, si procedemos *a priori*, será preciso detenerse en la razón común de criatura en cuanto tal, como sabiamente observó Santo Tomás. Pero si se toma fundamento en la razón general de sustancia creada, será necesario afirmar, consecuentemente, la imposibilidad de que Dios cree una sustancia que obre por sí sola de manera inmediata. Y difícilmente se pueden dar razones en favor de esto o demostrarlo, porque no parece que ese modo de obrar exija una perfección infinita en el orden del ente o de la sustancia; ahora bien, toda perfección que no requiere tal ilimitación parece ser comunicable a la criatura; pero, si es comunicable, ¿de dónde nos consta que no ha sido comunicada? O bien, ¿cómo puede mostrarse dicha necesidad, a base de la razón general de criatura?

19. *Inducción en las acciones que se ordenan a la generación sustancial.*— No obstante, debe decirse que, si bien esto no puede demostrarse, de la inducción realizada se colige con bastante probabilidad que la sustancia creada está sujeta, por su limitación, a no poder ser por sí misma principio total y próximo de la acción o forma accidental. Parece que la razón de esto estriba en la desproporción y distancia existente entre tal principio y tal acción para que no puedan unirse sino mediante algún medio proporcionado, cual es la facultad o potencia accidental. Por eso, únicamente la sustancia infinita, que excede toda proporción y puede superar toda desproporción, es por sí misma suficiente para todo efecto o acción de esta clase. Y podemos confirmar esto del siguiente modo: toda operación de la sustancia, fuera de la generación sustancial, o tiende a producir la generación sustancial o no. La acción perteneciente al primer grupo exige justamente un principio próximo accidental, por ser una disposición accidental a la sustancia. Efectivamente, si la sustancia que se genera es tal que no puede realizarse sin las disposiciones accidentales previas, ¿por qué extrañarse de que la sustancia que la genera requiera también unas disposiciones accidentales que sean al propio tiempo facultades activas y dispositivas para la generación de una sustancia semejante? Se dirá: esta razón tiene validez en el caso de un agente unívoco y de igual naturaleza, pero no en el de un agente equívoco, que puede poseer una facultad de naturaleza superior. Se responde que si el agente unívoco es finito —como ahora lo consideramos— acerca de él debe juzgarse de manera proporcional a como se juzga respecto del agente unívoco; pues si por su forma sustancial contiene eminentemente la forma sustancial de la cosa que se ha de generar, también contendrá eminentemente, por una más perfecta disposición o propiedad accidental suya, las disposiciones accidentales para aquella forma; porque, siendo la forma sustancial limitada y finita en su orden, por sí sola no puede contener de modo eminente las perfecciones de los diversos órdenes ni ser por sí apta para ambas acciones. Esto queda también explicado suficientemente por el modo de obrar de todos los cuerpos, tanto inferiores como celestes, según se ha expuesto en la inducción antes realizada. En efecto, así como no hay ninguna forma sustancial, cualquiera que sea su naturaleza o perfección, que no posea en su materia las

proximum efficiendi omnem accidentalem actionem, sive principale sive instrumentale, quod statim videbimus. Patet consequentia, quia magis improportionata est substantia ad accidentalem actionem quam ad substantialem generationem; et e converso magis proportionatum principium est accidens ad accidentalem actionem quam ad substantialem generationem.

18. *Rationes praedictae illationis.*— Ratio autem a priori difficile redditur, quamquam D. Thom. plures probabiles afferat citatis locis, quas Scotus et alii multis argumentis impugnant. Caietanus vero, post Capreolum, fuse et copiose satis eas defendit, sed id et operosum et inutile esse existimo, quia revera illae non sunt demonstrationes neque est cur a prudenti philosopho in re tam abdita expetantur. Nisi enim probetur excedere perfectionem substantiae creatae esse proximum et unicum principium accidentalis actionis non potest a nobis reddi ratio a priori cur hae creaturae, quae nunc sunt et operantur, semper indigeant accidentali principio ad huiusmodi operationes, quia nos non cognoscimus proprias rationes harum creaturarum ut ex eis peculiares causas huius indigentiae seu necessitatis sumamus; ergo si a priori procedamus, necessario sistendum est in communi ratione creaturae ut sic, ut sapienter D. Thomas observavit. At si ex generali ratione creatae substantiae fundamentum sumitur, consequenter dicere necesse est esse impossibile creare Deum substantiam quae per seipsam solam immediate operetur. Quod tamen difficile suaderi aut probari potest, quia ille modus operandi non videtur exigere infinitam perfectionem in genere entis aut substantiae; omnis autem perfectio, quae hanc illimitationem non requirit, videtur communicabilis creaturae; si autem communicabilis est, unde constat non esse communicatam? Aut quomodo ex generali ratione creaturae ostendi potest dicta necessitas?

19. *Inductio in actionibus ad generationem substantialem ordinatis.*— Nihilominus dicendum est, licet hoc demonstrari non possit, ex inductione facta probabiliter satis colligi substantiam creatam ex limitatione sua habere ut per sese non possit esse principium totale ac proximum accidentalis actionis seu formae. Cuius ratio esse videtur improportio et distantia quae est inter tale principium et talem actionem ne possint coniungi nisi per aliquod proportionatum medium, qualis est facultas seu potentia accidentalis. Et ideo sola substantia infinita, quae omnem proportionem excedit omnemque vincere potest improportionem, sufficiens est per seipsam ad omnem huiusmodi effectum vel actionem. Possumusque hoc ita confirmare, quia omnis operatio substantiae, praeter substantialem generationem, aut tendit ad substantialem generationem efficiendam aut non. Actio quae est prioris generis merito requirit principium proximum accidentale, quia est accidentalis dispositio ad substantiam. Nam si substantia quae generatur talis est ut sine dispositionibus accidentalibus praeviis fieri non possit, quid mirum quod substantia quae illam generat accidentales etiam dispositiones requirat, quae simul sint virtutes agendi et disponendi ad similis substantiae generationem? Dices hanc rationem recte procedere de agente univoco et eiusdem rationis, non vero de aequivoco, in quo potest esse virtus altioris rationis. Respondetur si agens aequivocum sit finitum, ut de illo nunc agimus, proportionaliter iudicandum esse de illo ac de univoco agente; nam si eminenter continet formam substantialem rei generandae per formam substantialem suam, dispositiones etiam accidentales ad illam formam continebit eminenter per nobiliorem dispositionem seu proprietatem accidentalem suam; nam cum forma substantialis sit in suo genere limitata et finita, non potest per se solam eminenter continere perfectiones diversorum generum neque esse per se apta ad utramque actionem. Quod etiam satis declarat modus agendi omnium corporum, tam inferiorum quam caelestium, ut inductione supra facta expositum est. Sicut enim nulla est forma substantialis, cuiuscumque ordinis aut perfectionis sit, quae non habeat in

disposiciones o propiedades que le son proporcionadas, tampoco hay ninguna forma que, en orden a disponer otra materia para alguna forma sustancial, ya sea igual o inferior, no se valga de disposiciones o propiedades accidentales propias como de principios activos propios.

20. *En las operaciones no ordenadas a la generación sustancial.*—Mas las operaciones que no se ordenan a la generación sustancial —en cuanto podemos conjeturar de la experiencia— únicamente son: o las operaciones de la vida sensitiva e intelectiva o los varios y diversos movimientos locales. Omito la iluminación y las acciones intencionales de las especies sensibles, porque de éstas consta suficientemente que son producidas por accidentes sensibles. Tampoco incluyo las operaciones de la vida vegetativa, ya que todas tienden esencialmente a alguna generación sustancial; a ella se aplica la misma razón que a la primera generación, pues también se lleva a cabo, previa una alteración y disposición accidental, con intervención de algunos movimientos locales, a saber, de atracción y de expulsión. En cambio, las otras acciones y operaciones transeúntes, aunque se hagan por virtudes eminentes, o siempre se producen por alteración que termina esencial y primariamente en alguna de las cualidades primarias —ya mostramos, a propósito de ellas, que sus principios próximos son accidentes—, o bien consisten únicamente en un movimiento local de atracción o de impulso, etc. Así, pues, la razón de que para las operaciones de conocimiento y de amor —en el plano sensitivo— se requieren facultades accidentales puede tomarse, en primer lugar, de la misma variedad de operaciones y de la diversa disposición de órganos que requieren. También por el hecho de que tales acciones inmanentes se encuentran en los mismos principios próximos por los que son realizadas; por eso, si dichas potencias no fuesen otra cosa que las mismas formas sustanciales, todas aquellas operaciones permanecerían en las solas formas sustanciales. De aquí resultaría, además, que esas operacioes, en el caso del hombre, serían espirituales como lo es la forma. Más aún, resultaría también que siempre y en todos deberían ser espirituales; pues toda forma que posee una operación propia e independiente de la materia como de su sujeto debe ser

sua materia dispositiones seu proprietates sibi proportionatas, ita nulla est forma quae ad disponendam aliam materiam ad aliquam formam substantialem, sive aequalem sive inferiorem, non utatur propriis dispositionibus vel proprietatibus accidentalibus, ut propriis agendi principiis.

20. *In operationibus non ordinatis ad substantialem generationem.*— Operationes autem quae non ordinantur ad substantialem generationem, quantum ex rerum experientia coniectare possumus, solum sunt aut operationes vitae sensitivae et intellectivae, aut varii ac diversi motus locales. Omitto illuminationem et intentionales actiones specierum sensibilium, nam de his satis constat ab accidentibus sensibilibus fieri. Neque etiam numero operationes vitae vegetativae, quia omnes per se tendunt ad aliquam aggenerationem substantialem. De qua eadem est ratio quae de prima generatione; nam etiam fit, praevia alteratione et dispositione accidentali, intervenientibus etiam aliquibus localibus motibus, attractionis, scilicet, et expulsionis. Aliae vero actiones et operationes transeuntes, etiamsi fiant per eminentes virtutes, semper fiunt aut alteratione per se primo terminata ad aliquam ex primis qualitatibus, de quibus iam ostensum est principia proxima earum esse aliqua accidentia, aut solum consistunt in motu locali attrahendi aut impellendi, etc. Quod igitur ad operationes cognoscendi et amandi in gradu sensitivo requirantur facultates accidentales, ratio imprimis sumi potest ex ipsa varietate operationum et ex varia dispositione, quam in suis organis requirunt. Item, ex eo quod tales actiones immanentes sunt in ipsis principiis proximis a quibus eliciuntur; unde, si illae potentiae nihil aliud essent quam ipsaemet formae substantiales, omnes illae operationes manerent in solis substantialibus formis. Ex quo ulterius fieret quod tales operationes in homine essent spirituales, sicut est ipsa forma. Immo etiam fieret ut semper et in omnibus deberent esse spirituales; nam omnis forma habens operationem propriam et independentem a materia ut a subiecto debet esse per se subsistens et independens

esencialmente subsistente e independiente también en su ser de la materia como de su sujeto, ya que la independencia en la operación indica de qué clase es la independencia en el ser. Y éste es el mejor principio del que podemos colegir la subsistencia e inmaterialidad del alma humana, a saber, porque su operación intelectual no depende del cuerpo como de su sujeto, aunque dependa de él como de quien le suministra las especies. Por tanto, si la operación sensitiva fuese de igual manera independiente de la materia, también toda alma sensitiva sería independiente, con lo que una y otra sería inmaterial y espiritual. Así, pues, del modo de esa operación material se infiere perfectamente que la forma sustancial no es por sí apta para ejercer tal operación sin una facultad intermedia, que debe ser asimismo material y adveniente a la materia en cuanto ya informada por tal forma sustancial.

21. *En las operaciones intelectuales.*— Mas en la operación intelectual no es válida esta razón, basada en la materialidad de la acción; pero tiene validez otra referente a la diversidad de operaciones; y, en el caso del alma racional, hay otra razón peculiar: que por su entidad sustancial informa al cuerpo; pero no lo informa por el entendimiento o la voluntad, ya que estas potencias no son orgánicas porque no informan la materia. Esta razón no abarca a los ángeles y, por tanto, la presente cuestión es, con respecto a ellos, más dudosa, como pretendió Durando y veremos después en el lugar oportuno. No obstante, también para ellos es bastante eficaz aquella razón general que se toma de la diversidad de operaciones; pues siempre que la operación intelectual es accidental, hay una gran diversidad en las operaciones del mismo grado, sobre todo en las intelectivas y afectivas; por consiguiente, puesto que la sustancia creada es de suyo indiferente para realizar y recibir semejantes operaciones, es más verosímil que sea determinada y como adaptada a ellas por facultades y potencias propias. Además, toda sustancia intelectual, por el mero hecho de ser creada, tiene necesariamente una operación intelectual accidental, como es evidente en el caso del hombre y mostraremos más adelante, en el lugar correspondiente, acerca de los ángeles. También necesita otros principios accidentales, como las especies intencionales y los hábitos; ¿qué extraño es, entonces, que necesite una virtud acci-

etiam in suo esse a materia ut a subiecto; nam independentia in operatione indicat qualis sit independentia in esse. Et hoc est potissimum principium unde colligimus humanae animae subsistentiam et immaterialitatem, scilicet, quia operatio eius intellectualis non dependet a corpore ut a subiecto, quamvis pendeat ut a ministrante species. Si ergo operatio sensitiva eodem modo esset independens a materia, omnis etiam anima sensitiva esset independens, et ita utraque esset immaterialis et spiritualis. Igitur ex modo talis operationis materialis optime colligitur formam substantialem non esse per se aptam ad exercendam talem operationem absque facultate media, quae etiam debet esse materialis et adveniens materiae ut iam informatae tali substantiali forma.

21. *In operationibus intellectualibus.*— In operatione autem intellectuali non procedit haec ratio sumpta ex materialitate actionis; procedit autem alia de diversitate operationum; et in anima rationali est alia peculiaris ratio, quia per suam entitatem substantialem informat corpus; non autem informat per intellectum aut voluntatem, quia hae potentiae ideo non sunt organicae, quia materiam non informant. Quae ratio non comprehendit angelos, et ideo in eis est haec res magis dubia, ut Durandus voluit et infra suo loco videbimus. Nihilominus tamen generalis illa ratio etiam in eis est satis efficax, quae sumitur ex diversitate operationum; nam ubicumque operatio intellectualis accidentalis est, est magna diversitas in operationibus illius gradus, praesertim in operibus intellectus et affectus; ergo, cum substantia creata sit de se indifferens ad huiusmodi operationes eliciendas et recipiendas, verisimilius est ad illas determinari et quasi accommodari per proprias facultates et potentias. Item, omnis substantia intellectualis, hoc ipso quod creata est, necessario habet operationem intellectualem accidentalem, ut de homine constat et de angelis infra suo loco ostendemus. Indiget etiam aliis principiis accidentalibus ut speciebus intentionalibus et habitibus; quid

dental proporcionada a la operación? Tanto más cuanto que toda naturaleza intelectual debe poseer una virtud ordenada esencial y primariamente a la operación de entender o de amar, ya que, pues se establece en orden a esta operación, no debe establecerse sin una virtud que se ordene a ella de manera esencial y primaria. Ahora bien, la virtud ordenada esencial y primariamente a la operación accidental es también accidental, por estar especificada por dicha operación. A esto parece tender la razón de Santo Tomás de que la esencia de la sustancia creada en cuanto tal se ordena exclusivamente a su ser, mientras que la facultad se ordena a la operación accidental, y por ello se distinguen de igual manera que suelen distinguirse las potencias por sus diferentes actos. Pues aunque esta razón parezca suponer que la esencia creada se distingue de la existencia y se compara con ella como la potencia receptiva o activa con el acto, no obstante, haciendo abstracción de esta cuestión, la razón puede adaptarse del modo indicado.

22. *Las facultades locomotrices son realmente distintas de la sustancia.*— Y, sobre esta base, fácilmente pueden darse razones en favor de que las facultades que las cosas creadas poseen para realizar diferentes movimientos locales son accidentales. En primer lugar, porque si las operaciones principales y más íntimas y vitales requieren semejantes facultades, con mayor motivo los movimientos locales. En segundo término, porque en las cosas naturales tenemos experiencia de que el movimiento local, incluso el que es eminentemente natural, se lleva a cabo por medio de una facultad accidental, como la gravedad o la ligereza; luego, con mucho mayor razón, cuando el imán atrae el hierro hacia sí o el ruibarbo expele la bilis, lo hacen por facultades accidentales; consiguientemente, sucederá lo mismo en todos los casos parecidos. En tercer lugar, porque el movimiento local, si bien es más perfecto que los demás en cuanto produce una transmutación menor en la sustancia o sujeto, no obstante parece encontrarse a grandísima distancia de la sustancia, en cuanto no está esencialmente ordenado a ella ni apenas tiene conveniencia o semejanza con ella, por lo que no es extraño que la forma sustancial no sea, por sí misma, apta para realizar dicho movimiento sin una facultad accidental. Es pues evidente de manera ge-

ergo mirum quod indigeat virtute accidentali proportionata operationi? Eo vel maxime quod omnis natura intellectualis debet in se habere virtutem per se primo ordinatam ad operationem intelligendi vel amandi, quia, cum instituatur propter hanc operationem, non debet institui absque virtute per se primo ordinata ad illam. Virtus autem per se primo ordinata ad operationem accidentalem, cum ab illa sumat speciem, accidentalis etiam est. Et huc tendere videtur ratio D. Thomae quod essentia substantiae creatae ut sic tantum ordinatur ad suum esse, virtus vero ordinatur ad operationem accidentalem, et ideo distinguuntur ad eum modum quo distingui solent potentiae per varios actus. Quamvis enim haec ratio videatur supponere essentiam creatam distingui ab esse et comparari ad illud tamquam potentiam receptivam vel activam ad actum, tamen, abstrahendo ab hac quaestione, potest dicto modo accommodari ratio.

22. *Virtutes loco motivae a substantia realiter distinctae.*— Atque hinc tandem facile suaderi potest virtutes quae sunt in rebus creatis ad varios locales motus efficiendos esse accidentales. Primo quidem, quia si praecipuae operationes et magis intimae ac vitales requirunt huiusmodi facultates, ergo multo magis motus locales. Secundo, quia in rebus naturalibus experimur motum localem, etiam maxime naturalem, fieri media facultate accidentali, ut gravitate aut levitate; ergo multo magis, cum magnes trahit ad se ferrum aut rhabarbarum pellit bilem, id faciunt facultatibus accidentalibus; idem ergo erit in omnibus similibus. Tertio, quia motus localis, quamvis in hoc sit perfectior caeteris, quod minus transmutat substantiam aut subiectum, tamen in hoc maxime a substantia distare videtur quod neque ad illam per se ordinatur neque cum illa fere habet convenientiam aut similitudinem, et ideo mirum non est quod forma substantialis per seipsam non sit apta ad hunc motum efficiendum absque facultate accidentali. Constat igitur

neral que los agentes creados producen accidentes mediante principios próximos accidentales.

23. *Qué sentido dieron a su afirmación los autores de la inferencia anterior, y fundamentos en que se basan.*— No faltaron filósofos y teólogos que, al menos en parte, contradijesen esta conclusión, al tratar de las potencias del alma o de las potencias de los ángeles, como se ve claramente en Gregorio, *In II*, dist. 16, q. 3; Escoto, q. única, e *In IV*, dist. 45, q. 3; Durando, *In I*, dist. 2, q. 2, e *In II*, dist. 3, q. 5; Marsilio, *In I*, q. 7, a. 7, e *In II*, q. 17, a. 2; y en otros filósofos, *In II De anima*, de los que habrá que ocuparse en dicho lugar; acerca de los ángeles diremos algo más adelante. Unicamente advierto ahora que existe una diferencia que separa a Escoto de Gregorio y sus seguidores, y consiste en que Gregorio no establece absolutamente ninguna distinción real entre las formas y sus facultades. Ello le lleva a conceder que el alma entiende, quiere, ve, oye, etc., por medio del mismo principio próximo, lo cual es muy absurdo. Escoto, en cambio, para evitar ese absurdo, pone una distinción formal entre las potencias y las formas. Mas si Escoto entiende por distinción formal aquella que en la realidad no se da en acto, sino a lo sumo de manera virtual y fundamental, y que es realizada por la mente, sólo difiere de Gregorio y otros en el modo de hablar; si, por el contrario, entiende una verdadera distinción actual, al menos modal, que se dé en la realidad, en primer término no contradice la conclusión sentada, porque dicho modo será cierto accidente, lo cual basta para salvar la verdad de la citada afirmación. Además, no tiene razón al negar la propísima distinción real, pues —como diré en seguida— la facultad operativa próxima no es un modo, sino una auténtica entidad y verdadera forma; por ello, si se distingue en la realidad de la forma sustancial, no se distingue en cuanto modo, sino en cuanto cosa y, por lo mismo, de manera propiamente real. Sobre todo porque si hay algunas razones que demuestren la distinción en la realidad, no prueban la distinción real en menor grado que la modal; y, a la inversa, si las razones que él y otros esgrimen contra la opinión de Santo Tomás fuesen de alguna eficacia, serían igualmente válidas contra la distinción modal.

in universum agentia creata efficere accidentia per principia proxima accidentalia.

23. *Quid auctores praedictae illationis asseruerint, et eorum fundamenta.*— Non defuere philosophi et theologi qui, saltem ex parte, huic conclusioni contradixerint, vel tractando de potentiis animae vel de potentiis angelorum, ut patet ex Gregorio, In II, dist. 16, q. 3; Scoto, q. unica, et In IV, dist. 45, q. 3; Durando, In I, dist. 2, q. 2, et In II, dist. 3, q. 5; Marsilio, In I, q. 7, a. 7, et In II, q. 17, a. 2; et aliis philosophis, In II de Anima, cum quibus ibi agendum est; et de angelis infra nonnihil dicemus. Solum nunc adverto esse differentiam inter Scotum ac Gregorium et sequaces, quod Gregorius nullam omnino ponit distinctionem in re inter formas et facultates earum. Unde fit ut concedat animam per idem principium proximum intelligere, velle, videre, audire, etc., quod satis absurdum est. Scotus autem, ad hoc vitandum, ponit distinctionem formalem inter potentias et formas. Sed si per distinctionem formalem intelligat Scotus distinctionem quae in re non sit actu, sed ad summum virtute et fundamentaliter, ac mente perficiatur, solum in modo loquendi differt a Gregorio et aliis; si vero intelligat veram distinctionem actualem quae in re sit, saltem modalem, primum non contradicit conclusioni positae, quia modus ille accidens quoddam erit, quod satis est ad veritatem dictae assertionis. Deinde immerito negat propriissimam distinctionem realem, nam, ut statim dicam, proxima facultas operandi non est modus aliquis, sed aliqua propria entitas ac vera forma, et ideo si in re distinguitur a forma substantiali non distinguitur ut modus, sed ut res, atque adeo proprie realiter. Praesertim quia si aliquae rationes sunt quae probent distinctionem in re, non minus probant distinctionem realem quam modalem; et e contrario, si rationes quae ab ipso et aliis fiunt contra sententiam D. Thomae essent alicuius momenti, aeque procederent contra distinctionem modalem.

24. Pero no creo que sea conveniente proponer ahora aquellos argumentos uno por uno, tanto porque no los considero difíciles como porque están suficientemente resueltos por Cayetano y otros y, en fin, porque todos ellos vienen a tener como objetivo el demostrar que las cosas no deben multiplicarse sin necesidad; y prueban que en este caso no hay suficiente necesidad, ya refutando las razones de Santo Tomás, ya porque la sustancia, por ser más perfecta, podrá bastar para aquello en orden a cuya realización se añade el accidente. Y de manera especial puede ser apremiante contra nosotros la razón que se apoya en la primera afirmación; pues si las potencias se derivan de la esencia por una auténtica eficiencia, luego contiene eminentemente dichas potencias; por tanto, bastará por sí misma para producir todo lo que puede llevar a cabo mediante las potencias. Se responde que, a pesar de ello, hay suficiente necesidad para que la sustancia creada posea principios acomodados a las acciones accidentales, necesidad que se demuestra con suficiencia por las inducciones y las razones arriba consignadas; porque no es posible demostrarlo todo. Y no importa que la sustancia sea más perfecta, ya que no siempre lo que es más perfecto puede realizar todo lo que puede una cosa menos perfecta, y, además, porque de ahí resulta, a lo sumo, que la sustancia es principio principal o radical, pero no que sea también próximo; ahora bien, es más ser principio de las dos maneras que serlo de una exclusivamente. Y en este sentido podemos afirmar también que la sustancia juntamente con su potencia es algo más perfecto que la sustancia sola. Por último, también la mano es más perfecta que la pluma y, no obstante, no puede escribir sin pluma. En cuanto a la última objeción, podemos salirle al paso, en primer lugar, con un ejemplo sensible; porque el agua es suficiente por su forma para que de ella resulte la frialdad, a pesar de lo cual sin la frialdad no es suficiente para enfriar a otros. Así, pues, debe negarse la consecuencia; y cabe aducir como razón, primeramente, que la virtud de la forma o del principio puede ser limitada, tanto en orden a la perfección del propio supuesto como en orden a un determinado modo de acción o dimanación; así, la gravedad mueve por sí al mismo cuerpo grave en que existe, pero no a otro. En segundo lugar, porque hay ocasiones en que la potencia o facultad formal está

24. Non tamen censeo expedire nunc illa argumenta sigillatim proponere, tum quia mihi non videntur difficilia, tum etiam quia a Caietano et aliis sufficienter solvuntur, tum denique quia omnia fere eo tendunt ut probent sine necessitate non debere res multiplicari; hic autem non intervenire sufficientem necessitatem probant, vel solvendo rationes D. Thomae, vel quia substantia, cum sit nobilior, sufficere poterit ad id propter quod efficiendum accidens adiungitur. Et peculiariter urgere potest contra nos ratio sumpta ex priori assertione; nam si potentiae fluunt ex essentia per veram efficientiam, ergo continet eminenter ipsas potentias; ergo sufficiens erit per seipsam efficere quidquid per potentias potest. Respondetur tamen sufficientem necessitatem esse ut substantia creata habeat principia accommodata accidentalibus actionibus, quae necessitas sufficienter probatur inductionibus et rationibus supra factis; neque enim de omnibus rebus demonstratio fieri potest. Nec refert quod substantia sit perfectior, tum quia non semper quod perfectius est potest efficere quidquid potest res minus perfecta, tum etiam quia inde ad summum habetur substantiam esse principale seu radicale principium, non vero etiam proximum; plus autem est esse utroque modo principium quam altero tantum. Quo sensu dicere etiam possumus quid perfectius esse substantiam cum sua potentia quam solam. Denique etiam manus est perfectior quam calamus, et tamen non potest scribere sine calamo. Ad ultimam obiectionem primum occurrere possumus sensibili exemplo; nam aqua per suam formam est sufficiens ut ab illa resultet frigiditas, et tamen sine frigiditate non est sufficiens ad frigefaciendum alios. Neganda est ergo consequentia, et ratio reddi potest primo, quia virtus formae aut principii potest esse limitata, tum ad perfectionem proprii suppositi, tum ad talem modum actionis seu dimanationis, sicut gravitas per se movet ipsum grave in quo existit, non aliud. Secundo, quia interdum formalis potentia seu facultas est ita

de tal manera adaptada a la acción que no basta cualquier potencia virtual, como ocurre con el entendimiento agente, que solo o en unión con el fantasma contienen virtualmente la especie inteligible y, sin embargo, no pueden concurrir por sí a la intelección, sino mediante la especie que producen. En tercer lugar, y sobre todo, porque no estimo que la esencia contenga las pasiones de manera eminente, sino sólo instrumental; pues, según dije, precisamente por eso se atribuye dicho efecto al generante; mas es posible que algo sea instrumento apto para producir otra cosa u otra facultad y no lo sea para realizar inmediatamente la acción de esa facultad, como se ve con toda claridad en los instrumentos de arte.

SECCION IV

ACCIDENTES QUE PUEDEN SER PRINCIPIOS DE OPERACIÓN

1. *Motivo de la dificultad.*— En torno a la doctrina expuesta en las secciones anteriores, quedan por explicar unas cuantas dudas bastante breves. Es la primera la que figura como título de la presente sección, y que puede entenderse de manera universal acerca de la actividad de los accidentes tanto sobre la sustancia como sobre otros accidentes; sin embargo, habida cuenta de que el accidente no produce la sustancia sino previa la acción de algún accidente —según se ha dicho—, toda la cuestión puede reducirse a la eficiencia propia que los accidentes tienen sobre otros accidentes. Y aquí tiene su origen el motivo de duda: se dice, en efecto, que el accidente es principio próximo de la producción de otro accidente con tal de que le sea adecuado; consiguientemente, el accidente que es principio de la acción debe ser tal cual es el término de dicha acción; por tanto, la cantidad será el principio próximo de la producción de otra cantidad, y un «donde» de otro «donde», etc. Pero tenemos en contrario que, según la opinión común de los filósofos, solamente la cualidad es principio próximo de acción, y no todas las cualidades, sino algunas, siendo también necesario investigar la razón de esto.

2. *Un accidente puede emanar naturalmente de otro.*— A este propósito se debe anticipar la distinción arriba consignada acerca de la actividad por resul-

accommodata actioni ut non quaelibet virtualis sufficiat, ut intellectus agens, aut solus aut cum phantasmate, virtualiter continent speciem intelligibilem, et tamen non possunt per se concurrere ad intellectionem, sed per speciem quam efficiunt. Tertio et maxime, quia non censeo essentiam continere eminenter passiones, sed tantum instrumentaliter; nam ideo, ut dixi, ille effectus tribuitur generanti; fieri autem potest ut aliquid sit aptum instrumentum ad efficiendum aliud seu aliam facultatem et non ad efficiendum immediate actionem illius facultatis, ut in instrumentis artis manifeste conspicitur.

SECTIO IV

QUAE ACCIDENTIA POSSINT ESSE PRINCIPIA AGENDI

1. *Difficultatis ratio.*— Circa doctrinam superioribus sectionibus traditam nonnulla breviora dubia explicanda supersunt. Primum est quod in titulo huius sectionis propositum est, quod potest universe intelligi tam de activitate accidentium in substantiam quam in alia accidentia; tamen, quia accidens non efficit substantiam nisi praevia actione alicuius accidentis, ut dictum est, ideo tota quaestio revocari potest ad propriam efficientiam quam accidentia habent in alia accidentia. Et hinc nascitur ratio dubitandi, quia accidens dicitur esse proximum principium producendi accidens, ut sit illi proportionatum; ergo tale oportebit esse accidens quod est principium actionis qualis est terminus actionis; erit ergo quantitas principium proximum efficiendi quantitatem et unum Ubi alterius Ubi, etc. In contrarium autem est quia, ex communi philosophorum sententia, sola qualitas est principium proximum actionis, et non omnes qualitates, sed aliquae, cuius etiam ratio investiganda est.

2. *Accidens ab accidente naturaliter emanare potest.*— In hoc praemittenda est distinctio supra posita de activitate per natu-

tancia natural o por acción propia, y suponer que únicamente se trata de la segunda, lo cual vale para toda la disputación, porque dicha resultancia se considera como formando una unidad con la producción de la cosa; y si fuera conveniente hacer alguna observación especial sobre ella, no la pasaremos por alto. Pues bien, por lo que atañe a la cuestión presente, así como dijimos antes que de la sustancia puede resultar un accidente, también será posible que de cualquier accidente resulte otro que sea distinto real o, al menos, modalmente, si es capaz de tal propiedad; porque de esta manera resulta de la cantidad la figura o la relación de igualdad, si es un modo distinto; y, como afirman muchos, de una relación puede resultar otra, como de la paternidad la semejanza, etc. Y la razón está en que cada esencia, sea cual fuere, puede ser principio de su propiedad intrínseca por resultancia natural de la misma.

3. *Entre los accidentes, sólo la cualidad es principio de verdadera producción.*— Así, pues, acerca de la propia eficiencia accidental hay que decir, en primer lugar, que únicamente la cualidad puede ser principio próximo de ella. Esta afirmación puede probarse primeramente por experiencia; en efecto, todas las acciones que tienden a la sustancia suelen hacerse mediante cualidades, bien sean primarias, bien contengan eminentemente a las primarias; también las acciones vitales se llevan a cabo por medio de cualidades; asimismo, la facultad locomotriz es siempre alguna potencia perteneciente al predicamento de cualidad, hasta el punto de que los filósofos opinan que, incluso para el movimiento de los proyectiles, es necesario un impulso impreso que sea cualidad motriz. En segundo término, puede demostrarse discurriendo brevemente por los demás predicamentos; porque la cantidad no es productiva de otra cantidad, como prueba la experiencia. Y la razón es, primero, que la cantidad sigue a la materia, por la cual imita su naturaleza y está destinada a recibir, no a obrar. En segundo lugar, porque la cantidad ciertamente no es, por sí misma, productible de nuevo; más aún, ni siquiera lo es (en nuestra opinión) de manera concomitante, de suerte que la que no existía antes comience a existir ahora por las acciones de los agentes naturales, pues estimamos que la cantidad es coeva con la materia. Unicamente resulta que la cantidad, que antes pertenecía a una

ralem resultantiam vel per propriam actionem, et supponendum sermonem esse tantum de hac posteriori, quod pro tota disputatione semel dictum sit, quia illa resultantia per modum unius cum rei productione computatur; quod si aliquid singulare interdum circa illam notare oportuerit, non omittemus. In praesenti ergo, sicut supra diximus a substantia posse resultare accidens, ita a quolibet accidente poterit resultare aliud, vel realiter vel saltem modaliter distinctum, si capax sit talis proprietatis; sic enim a quantitate resultat figura vel relatio aequalitatis, si est modus distinctus; et ab una relatione, ut multi aiunt, potest resultare alia, ut a paternitate similitudo, etc. Et ratio est quia unaquaeque essentia, qualiscumque sit, potest esse principium suae proprietatis intrinsecae per naturalem resultantiam eius.

3. *Sola qualitas inter accidentia verae effectionis principium.*— De propria ergo efficientia accidentali dicendum est primo, solam qualitatem esse posse principium proximum eius. Haec assertio primum probari potest experientia; nam actiones omnes quae tendunt ad substantiam fieri solent mediis qualitatibus, vel primis vel quae eminenter contineant primas; actiones etiam vitales mediis qualitatibus fiunt; facultas etiam movendi localiter semper est aliqua potentia de praedicamento qualitatis, adeo ut etiam ad motum proiectorum censeant philosophi necessarium esse impetum impressum qui sit qualitas motiva. Secundo, potest probari facto brevi discursu per caetera praedicamenta; quantitas enim non est productiva alterius quantitatis, ut experientia probat. Et ratio est primo, quia quantitas consequitur materiam, et ideo imitatur naturam eius estque ad recipiendum et non ad agendum. Secundo, quia quantitas revera non est per se producibilis de novo, immo (iuxta nostram sententiam) neque concomitanter, ita ut quae antea non erat, nunc esse incipiat per actiones naturalium agentium, quia existimamus quantitatem esse coaevam materiae. Sed solum fit ut quan-

cosa junto con la materia, empieza a pertenecer a otra; por eso, si se añade a una cosa preexistente, tiene lugar un aumento, propio o impropio, de acuerdo con los diversos modos de esa mutación. Pero siempre se realiza esa mutación o adición tras una previa alteración y generación o acrecentamiento, cuyo principio próximo es la cualidad, y por ello la cantidad no posee una acción de la que pueda ser principio, ya que los términos de la cantidad, que a veces resultan después de la división del continuo, etc., se hacen más por resultancia natural que por eficiencia propia, de la cual tratamos.

4. *En la relación.*— Tampoco es activa la relación, según opinión general; y suele aducirse frecuentemente la razón de que la relación posee una entidad mínima; y se confirma *a fortiori* por las relaciones divinas, las cuales, atendidos sus caracteres propios, no son activas, como enseñan los teólogos, en virtud del principio cierto de que las acciones *ad extra* de la Trinidad son indivisas. Pero, omitiendo las relaciones divinas (acerca de las cuales pienso que la razón peculiar consiste en que sólo están ordenadas a subsistir, y la subsistencia en cuanto tal no es principio activo, sino únicamente término de la naturaleza, la cual es principio de operación, como se trata con mayor amplitud en las cuestiones de la Encarnación y la Trinidad), a propósito de las relaciones creadas puede darse como razón, siguiendo una opinión probable, que no añaden a su fundamento ninguna realidad; por eso no son activas a no ser por razón de dicho fundamento; y si éste no es activo, no tienen por qué poseer eficiencia; ahora bien, el fundamento sólo será activo en el caso de que sea alguna cualidad. A esto se añade que la relación, en cuanto relación, no puede ser principio eficiente de una cosa absoluta, ya que pertenecen a diversos órdenes, y el que una cosa absoluta siga a una relativa constituye una inversión del orden. Tampoco puede la relación hacer otra relación, puesto que la relación propia no se hace por sí, sino en cuanto resulta de la posición del fundamento y del término.

5. *En la acción.— Si las acciones inmanentes son verdaderos principios eficientes.*— Además, la acción no es verdadera y propiamente principio activo;

titas quae prius erat unius rei simul cum materia incipiat esse alterius; unde si addatur rei praeexistenti, fit augmentatio, vel propria vel impropria, iuxta diversos modos illius mutationis. Semper tamen fit illa mutatio vel additio praevia alteratione et generatione vel aggeneratione [1], cuius principium proximum est qualitas, et ideo quantitas non habet actionem cuius possit esse principium; termini enim quantitatis, qui interdum resultant facta divisione continui, etc., magis fiunt per naturalem resultantiam quam per propriam efficientiam, de qua agimus.

4. *In relatione.*— Rursus relatio ex omnium sententia non est activa; et frequenter ratio reddi solet, quia relatio est minimae entitatis; et a fortiori id confirmatur ex relationibus divinis, quae secundum propria non sunt activae, ut theologi tradunt, ex illo certo principio quod actiones Trinitatis ad extra sunt indivisae. Sed omissis relationibus divinis (de quibus propriam rationem esse existimo quia solum sunt ad subsistendum, et subsistentia ut sic non est principium agendi, sed tantum terminus naturae, quae est principium operandi, ut latius disseritur in materia de Incarnatione et Trinitate), de relationibus creatis ratio reddi potest iuxta probabilem opinionem quia nullam rem addunt suo fundamento; unde non sunt activae, nisi ratione illius; quod si illud non sit activum, non est unde habeant efficientiam; illud autem nunquam invenietur activum nisi quando est aliqua qualitas. Accedit quod relatio, ut relatio, non potest esse principium efficiendi rem absolutam, cum sint diversi ordinis, et sit ordo praeposterus ut res absoluta consequatur relativam. Neque etiam potest relatio facere relationem, quia relatio propria non per se fit, sed quatenus resultat posito fundamento et termino.

5. *In actione.— Actiones immanentes an vera efficientia principia.*— Ulterius actio non est vere ac proprie principium agendi;

[1] Las palabras «aggenerare» y «aggeneratio», que en pasajes anteriores hemos traducido simplemente por «engendrar» y «generación», por creer que era suficiente tal versión, las traducimos ahora y en otras ocasiones por «acrecentamiento», ya que se trata de una especie de generación acumulativa. (N. de los EE.)

porque, según mostraremos después, es la misma causalidad del agente, y en ello consiste su razón; pero la causalidad no es un principio activo, sino que procede del principio al que supone. Asimismo, si la acción se compara con su término, no es principio de su producción, sino camino hacia él o dependencia de él con respecto a su principio; en cambio, si se compara con otras cosas, no puede ser por sí misma principio de algo, ya que tampoco puede ser principio de otra acción; porque, naturalmente hablando, de una acción no se sigue otra acción de manera inmediata, sino, a lo sumo, por razón del término; tampoco puede ser principio de otro término, ya que ningún principio llega hasta el término a no ser mediante la acción. Y ninguna acción tiene posibilidad de exceder su término intrínseco o de llegar por sí misma hasta otro, puesto que se identifica con aquél y únicamente es un cierto modo del mismo. Pero alguno insistirá a propósito de las acciones inmanentes, que a veces son principios de la producción de algo; muchos, en efecto, afirman que la intelección produce un verbo realmente distinto; otros piensan que el conocimiento causa eficientemente amor o deleite; y los ejemplos más verdaderos son que los actos inmanentes causan efectivamente hábitos, y que en ocasiones un acto produce otro de la misma potencia, como el asentimiento a los principios causa el asentimiento a la conclusión y la intención del fin produce la elección del medio. Ahora bien, se engañan quienes opinan que, en esta eficiencia, el acto inmanente no se comporta como principio productivo de alguna otra cosa, sino que es su misma producción, pues es contradictorio que la producción actual sea una cosa distinta de la cosa producida; mas el hábito es una cosa distinta del acto por el que es producido. Además, porque si se comparan los actos entre sí, el que procede de otro es intrínsecamente una acción inmanente; luego, intrínsecamente y por sí mismo, es cierta producción; por tanto, el otro no es la producción de éste. Otros, movidos por este argumento, restringen la afirmación, atribuyéndole certeza fuera de las acciones inmanentes. Pero tampoco es necesaria tal restricción ni hay posibilidad de ofrecer una razón probable en favor de ella; efectivamente, ¿por qué no ha de ser también activa la iluminación o no han de atribuirse a ella misma, como a principio operativo, los efectos

nam, ut infra ostendemus, est ipsa causalitas agentis, et in hoc consistit eius ratio; causalitas autem non est principium agendi, sed est a principio quod supponit. Item, si comparetur actio ad suum terminum, non est principium agendi illud, sed via ad illud seu dependentia illius a suo principio; si vero comparetur ad res alias, non potest per seipsam esse principium alicuius, quia nec potest esse principium alterius actionis; non enim, naturaliter loquendo, ex actione sequitur actio immediate, sed ad summum ratione termini; neque etiam potest esse principium alterius termini, quia nullum principium pertingit terminum, nisi media actione. Et nulla actio potest excedere suum intrinsecum terminum seu per seipsam alium attingere, quia cum illo identificatur et solum est quidam modus illius. Sed instabit aliquis de actionibus immanentibus, quae interdum sunt principia efficiendi aliquid; multi enim dicunt intellectionem efficere verbum realiter distinctum; alii putant cognitionem efficienter causare amorem vel delectationem; et veriora exempla sunt quod actus immanentes effective causant habitus, et interdum unus actus causat alium eiusdem potentiae, ut assensus principiorum assensum conclusionis, et intentio finis electionem medii. Hallucinantur autem qui putant in hac efficientia actum immanentem non se gerere ut principium producendi aliquid aliud, sed esse ipsam productionem eius; repugnat enim actualem productionem esse rem distinctam a re producta; habitus autem est res distincta ab actu quo producitur. Item, quia si actus comparetur ad actum, ille qui procedit ab alio intrinsece est actio immanens; ergo intrinsece ac per sese est productio quaedam; ergo alius non est productio illius. Alii propter hoc argumentum limitant assertionem, ut verum habeat extra actiones immanentes. Sed neque est necessaria limitatio, neque aliqua illius ratio probabilis afferri potest; cur enim illuminatio etiam non erit activa, aut effectus qui a lumine proveniunt non tribuentur ipsi illuminationi ut principio agendi? Verius

provenientes de la luz? En consecuencia, es más acertado decir: así como la iluminación tiene su propio término intrínseco, en el que termina, y éste es, por su parte, principio de toda acción ulterior, si es que existe alguna que siga a la cosa iluminada, de igual manera las acciones inmanentes, en cuanto acciones, tienen sus términos intrínsecos, que son cualidades, y éstas son principios próximos de la acción ulterior, cuando la hay subsiguiente; que esto es así ha de probarse con mayor amplitud después, al tratar de la acción; por ahora queda suficientemente confirmado sólo con el argumento aducido; pues, ¿cómo es posible que el acto inmanente sea principio productivo de un hábito, que es una verdadera cualidad, sin ser él también cualidad? O también, ¿por qué establecemos, en el mismo hábito, una distinción entre la razón de cualidad y la intrínseca producción o dependencia, gracias a la cual es realizado por el acto, y no establecemos, en ese mismo acto, diferencia entre la razón de cualidad y la intrínseca dependencia o acción, merced a la cual es producido por su potencia, siendo así que el hábito y el acto se comparan de manera proporcional?

6. *En la pasión.*— Apenas es preciso añadir nada sobre el predicamento pasión, ya que, según mostraré más abajo, la acción y la pasión no se distinguen en la realidad actualmente, sino sólo fundamentalmente, cuando la acción lleva aneja una pasión; por eso, si la acción no es principio activo, mucho menos la pasión; y pueden aplicarse por igual las razones establecidas. Sólo cabe hacer una objeción acerca del movimiento local, que es cierta mutación y, consecuentemente, una pasión; porque la pasión se identifica con la mutación tomada en sentido amplio; pero el movimiento causa calor, por lo que parece ser principio de éste. Sin embargo, se responde que el movimiento local, por sí mismo, nada produce, sino que es únicamente un tránsito hacia el «donde»; no obstante, sirve para las acciones como condición necesaria o útil, o bien para aplicar el principio activo o para apartar los impedimentos. Y, de esta manera, unas veces causa accidentalmente calor, otras veces produce también frío; pero de esto nos ocupamos en otro lugar.

7. *En el sitio, la duración y el hábito.— De dónde obtiene esta actividad la cualidad con preferencia a los demás accidentes.*— Además, del lugar o «donde» en cuanto tal se sabe ciertamente que no es principio activo; efectivamente,

ergo dicitur: sicut illuminatio habet suum proprium terminum intrinsecum, ad quem ipsa terminatur, hic autem est principium omnis ulterioris actionis, si quae est, quae ad rem illuminatam consequatur, ita actiones immanentes, ut actiones sunt, habere suos intrinsecos terminos, qui sunt qualitates, et has esse principia proxima ulterioris actionis, quando contingit subsequi; hoc autem ita esse, inferius probandum est latius disputando de actione; nunc autem solo argumento facto satis confirmatur; quomodo enim actus immanens esset principium producendi habitum, qui est vera qualitas, nisi ipse esset qualitas, aut cur in ipso habitu distinguimus rationem qualitatis ab intrinseca productione seu depedentia qua fit ab ipso actu, et in eodem actu non distinguemus rationem qualitatis ab intrinseca dependentia vel actione qua fit a sua potentia, cum habitus et actus proportionaliter comparentur?

6. *In passione.*— De praedicamento passionis nihil fere addere oportet, quia, ut infra ostendam, actio et passio in re non distinguuntur actu, sed tantum fundamentaliter, ubi actio passionem habet adiunctam; unde, si actio non est principium agendi, multo minus passio, et rationes factae aeque applicari possunt. Solum potest obiici de motu locali, qui est mutatio quaedam et consequenter passio; nam passio et mutatio late sumpta idem sunt; motus autem causat calorem, unde videtur esse principium eius. Respondetur tamen motum localem per se nihil efficere, sed esse tantum viam ad Ubi; deservit tamen ad actiones ut conditio necessaria vel utilis, aut ad applicandum principium agendi aut ad removenda impedimenta. Et hoc modo interdum per accidens causat calorem, interdum etiam frigus, de quo alias.

7. *In situ, duratione et habitu.— Unde qualitas hanc activitatem prae caeteris hauriat.*— Praeterea de loco seu *ubi* ut sic con-

si se toma el lugar por la superficie continente, no es principio activo por la misma razón que tampoco lo es la cantidad, ya que tal lugar no es algo realmente distinto de la superficie, sino que añade algún respecto o denominación a la cosa extrínseca, y nada de esto pertenece a la razón de obrar. Y he dicho que se trata del lugar en cuanto tal o en cuanto es lugar, ya que si se considera como lugar natural o violento puede ejercer alguna acción sobre el localizado, mas no la ejerce sino por razón de algunas cualidades, como consta por la filosofía. En cambio, si nos referimos al «donde» en cuanto es la presencia intrínseca o un modo del localizado, en este sentido ya resulta evidente que no es principio de ninguna acción; unas veces es, ciertamente, condición para obrar, a causa de la proximidad, como diremos después, pero no es razón o principio de operación, según consta suficientemente por la experiencia. Y parece que la razón no es otra sino que aquél sólo es un cierto modo de la cosa presente y, de suyo, no aporta una entidad propia, por lo cual tampoco confiere, de suyo, actividad. Además, porque no puede entenderse qué produce por sí, ya que no puede producir otro «donde» en un cuerpo distinto; en efecto, el «donde» no se hace esencialmente sino mediante el movimiento local; pero una cosa no mueve localmente a otra por su «donde», sino impulsándola, atrayéndola, o de otra manera parecida. A base de esto consta, *a fortiori*, que ni el sitio, ni el tiempo, duración o «cuando», ni el hábito o estar vestido son principios activos según aquellas razones precisas en virtud de las cuales constituyen predicamentos, ya que el sitio no se distingue realmente del «donde» sino por alguna denominación, relación o figura; el hábito sólo añade cierta denominación extrínseca; el tiempo, y, en general, la duración, o no es algo realmente distinto de la cosa que dura o a lo sumo es un modo, por lo cual todos estos accidentes, formalmente y en cuanto tales, no son activos, sino que pueden serlo las cosas con que se identifican; así, si la cosa que dura es una cualidad o un vestido, puede ser activa por razón de algunas cualidades. Consiguientemente, se concluye que, entre los accidentes, sólo la cualidad es, por sí, principio activo. Y puede aducirse como razón que, en primer lugar, la cualidad es la única, además de la

stat non esse principium agendi; nam si locus sumatur pro superficie continente, eadem ratione non est principium agendi qua neque quantitas, quia talis locus non est aliud in re ipsa a superficie, sed addit aliquem respectum vel denominationem ad rem extrinsecam, quae omnia nihil pertinent ad rationem agendi. Dixi autem sermonem esse de loco ut sic seu quatenus locus est, quia quatenus est locus, vel naturalis vel violentus, potest habere aliquam actionem in locatum, sed illam non habet nisi ratione aliquarum qualitatum, ut ex philosophia constat. Si vero loquamur de Ubi prout est intrinseca praesentia seu modus locati, sic iam manifestum est non esse principium alicuius actionis; est quidem interdum conditio agendi propter propinquitatem, ut postea dicemus; non tamen est ratio seu principium agendi, ut experientia ipsa satis constat. Ratio autem non videtur esse alia nisi quia ille tantum est quidam modus rei praesentis et per se non affert propriam entitatem, et ideo neque activitatem per se confert. Item, quia non potest intelligi quid per se agat; non enim potest aliud Ubi producere in alio corpore; nam Ubi non fit per se nisi per motum localem; una autem res non movet aliam localiter per suum Ubi, sed vel impellendo vel attrahendo aut alio simili modo. Ex quo a fortiori constat neque situm neque tempus seu durationem aut *quando* neque habitum seu esse vestitum, esse principia agendi secundum eas rationes praecisas secundum quas praedicamenta constituunt, quia situs in re non distinguitur ab Ubi nisi aliqua denominatione, relatione aut figura; habitus vero solum addit denominationem quamdam extrinsecam; tempus autem, et in universum duratio, vel non est aliquid in re distinctum a re quae durat, vel ad summum est modus, et ideo omnia ista formaliter et ut sic non sunt activa, sed res cum quibus identificantur, possunt esse activae; ut si res quae durat, est qualitas aut vestimentum, potest esse activum ratione aliquarum qualitatum. Relinquitur ergo ut inter accidentia sola qualitas sit per se principium agendi. Et ratio reddi potest quia imprimis sola qualitas praeter quantitatem habet entitatem

cantidad, que tiene entidad propia realmente distinta de la sustancia, y por ello es forma accidental y acto propio en sentido propísimo, lo cual es necesario para la razón de principio activo y para poseer actividad propia. Además, es una entidad tal que sigue a la forma y, por lo mismo, imita su naturaleza y se le atribuye el servir a la forma de instrumento o facultad próxima de obrar, sobre todo habida cuenta de que la forma sustancial no es, por sí sola, principio próximo suficiente de semejantes acciones.

8. *De entre las especies de la cualidad, ¿cuántas y cuáles son activas?— La figura no.—* Se dirá: si esta razón es válida, demuestra que toda cualidad es principio de alguna acción, ya que toda cualidad sigue a la forma y, consecuentemente, debe imitar su naturaleza. Sobre todo porque, así como la forma sustancial es cierto acto, también lo es la cualidad; ahora bien, todo acto da el obrar de igual modo que da el ser. Y puede confirmarse porque cada cosa está ordenada a su operación, pues de lo contrario sería vana, según se afirma en II *De caelo*, c. 3, y en I de la *Etica*, c. 7. Hay que decir, empero, que ni todas las especies de cualidad que Aristóteles enumera ni todas las cualidades contenidas bajo cada una de las especies son activas, sino únicamente las tres primeras especies, y en algunas de las cualidades que comprenden. Lo explico detalladamente: en efecto —empezando por la última—, la figura no es, por sí, principio de ninguna acción, como afirma la opinión común, tomada de Santo Tomás, en II-II, q. 96, a. 2, ad 2, y en el lib. II *cont. Gent.*, c. 76, y en III *cont. Gent.*, c. 105; y de Cayetano y el Ferrariense, en los lugares indicados. Lo mismo enseña Escoto, *In IV*, dist. 1, q. 4; y Cayetano Thien., en IV *De caelo*, c. último; se toma de Aristóteles, lib. XII de la *Metafísica*, c. 3, texto 14; VI de la *Etica*, c. 4, y II de la *Física*, texto 2; en estos pasajes dice que las cosas artificiales, en cuanto tales, no tienen principio de movimiento o de acción. La razón no es otra sino que la forma que se realiza artificialmente sólo es figura, la cual no es principio activo. También a base de esto refuta San Agustín, en lib. X *De Civitate*, c. 9 y 11, el error de quienes pensaban que las figuras o imágenes formadas por los astros poseían alguna fuerza activa, to-

propriam re distinctam a substantia, et ideo est propriissime forma accidentalis et proprius actus, quod necessarium est ad rationem principii agendi et ut propriam activitatem habeat. Deinde est talis entitas quae consequitur formam, et ideo imitatur naturam eius eique tribuitur ut ei sit instrumentum aut virtus proxima agendi, praesertim cum substantialis forma per se sola non sit sufficiens principium proximum huiusmodi actionum.

8. *Quot et quae qualitatis species activae sint.— Non figura.—* Dices: si haec ratio valida est, probat omnem qualitatem esse principium alicuius actionis, quia omnis qualitas consequitur formam, et consequenter imitari debet naturam eius. Praesertim quia, sicut forma substantialis est quidam actus, ita et qualitas; omnis vero actus sicut dat esse, ita et operari. Et confirmari potest, quia unumquodque est propter suam operationem; alioqui frustra esset, ut dicitur II de Caelo, c. 3, et I Ethic, c. 7. Nihilominus dicendum est neque omnes species qualitatis ab Aristotele numeratas neque omnes qualitates sub singulis speciebus contentas esse activas, sed solum tres primas species quoad aliquas qualitates sub eis contentas. Declaro singula: nam imprimis, ab ultima incipiendo, figura per se non est principium alicuius actionis, ut affirmat communis sententia, quae sumitur ex D. Thoma, II-II, q. 96, a. 2, ad 2, et lib. II cont. Gent., c. 76, et III cont. Gent., c. 105; et his locis Caietanus et Ferrarius. Idem habet Scotus, In IV, dist. 1, q. 4; et Caietanus Thien., IV de Caelo, c. ult.; et sumitur ex Aristot., XII Metaph., c. 3, text. 14, et VI Ethic., c. 4, et II Phys., text. 2, quibus locis ait artefacta ut sic non habere principium motus vel actionis. Huius ratio alia non est nisi quia forma quae fit per artem solum est figura, quae non est principium agendi. Hinc etiam D. August., lib. X de Civit., c. 9 et 11, eorum confutat errorem qui figuris seu imaginibus astronomicis vim ali-

mando de ello pie para demostrar que todas esas cosas se producen por arte y virtud diabólica. La razón estriba en que la figura, según se toma también de Aristóteles, lib. I de la *Física,* c. 5, texto 46, nada añade a la cosa, sino una cierta composición u orden de las partes, del cual resulta un modo de la cantidad, que es la figura, y por ello no puede ser, por sí mismo, principio activo, tanto porque sólo es un modo como también porque es un modo de la cantidad y una propiedad consiguiente a la misma. Por eso, siendo así que la cantidad no es esencialmente activa, tampoco puede serlo la figura. Se confirma, por último, ya que nada hay que la figura pueda hacer por sí, puesto que una figura no tiene posibilidad de producir otra semejante, como tampoco puede una estatua hacer otra estatua, ni una cualidad o algo parecido.

9. *Se resuelve una objeción.*— Se opondrá: al menos, la figura sirve mucho para el movimiento local: la que es aguda, para la incisión; la que es circular, para el movimiento circular; por eso Alberto, en IV *De caelo,* al final, da a entender que la figura aguda es facultad activa de movimiento o que, por lo menos, dicha figura, junto con otras condiciones —la gravedad y la dureza— componen aquella potencia; lo mismo piensa Durando, *In I,* dist. 45, q. 2, n. 8, donde añade también que la figura del sello es, por sí, principio de la figura semejante que se imprime en la cera. Sin embargo, se responde que tales figuras únicamente son disposiciones del instrumento o del cuerpo para ser movido o mover con mayor facilidad de un modo determinado, ya porque él ofrece menos resistencia cuando es movido por el artífice —como ocurre en el movimiento de la esfera—, ya porque se le opone menos resistencia, cual sucede en el movimiento de incisión; pues cuanto más agudo es el instrumento, tanto menor es el número de partes que toca y, por lo mismo, menor resistencia encuentra. Inversamente, cuando la incisión se hace sin movimiento del cuerpo cortante por movimiento del otro, como acontece en el río, la figura aguda constituye una disposición para ese corte por el hecho de que sirve para resistir con mayor facilidad al agua corriente, ya que, pasando por menor número de partes, llega directamente hasta la cosa aguda y así imprime un ímpetu menor. Y, de igual manera, en la figura del sello, porque unas partes son más agudas que otras,

quam agendi inesse putabant, inde demonstrans omnia illa fieri pacto et virtute daemonum. Ratio autem est quia figura, ut sumitur etiam ex Aristot., lib. I Phys., c. 5, text. 46, nihil rei addit nisi quamdam compositionem aut ordinem partium, ex quo consurgit modus quidam quantitatis, qui est figura, et ideo non potest esse principium per se agendi, tum quia tantum est quidam modus, tum etiam quia est modus quantitatis et proprietas consequens illam. Unde, cum quantitas per se activa non sit, neque figura esse potest. Et confirmatur tandem, quia nihil est quod figura per se faciat, quia una figura non potest aliam similem efficere; neque enim statua faciet statuam, neque qualitatem aliquam vel quidpiam simile facere potest.

9. *Obiectio.— Solvitur.—* Dices: figura saltem ad motum localem multum deservit, acuta incisioni, circularis circulari motui, propter quod Albert., IV de Caelo, in fine, significat figuram acutam esse vim agendi motum, vel saltem illam cum aliis conditionibus, scilicet, gravitate et duritie, componere illam potentiam; et idem sentit Durand., In I, dist. 45, q. 2, n. 8, ubi etiam addit figuram sigilli esse per se principium similis figurae impressae in cera. Respondetur tamen huiusmodi figuras solum esse dispositiones ex parte instrumenti aut corporis ut facilius tali modo moveatur vel moveat, vel quia ipsum minus resistit dum ab artifice movetur, ut in motu sphaerae, vel quia ei minus resistitur, ut in motu incisionis; nam quo instrumentum est acutius, eo pauciores partes contingit, et ideo minorem resistentiam invenit. Et e contrario, quando incisio fit sine motu corporis scindentis per motum alterius, ut in flumine, ideo acuta figura est dispositio ad illam scissionem quia deservit ut facilius resistat aquae fluenti, eo quod per pauciores partes recte attingit rem acutam, et ita minorem impetum imprimit. Et ita etiam in figura sigilli, quia quaedam partes sunt acutiores

y porque unas son prominentes y otras como cóncavas, por eso cortan o aplastan unas partes de la cera más fácilmente que otras, y de ahí surge la figura, no porque una sea por sí misma principio de la otra, sino porque, habiéndose movido localmente unas determinadas partes, resulta una determinada figura. De ello tenemos también el siguiente indicio: la figura resultante en la cera tiene una configuración inversa a la que había en el sello, pues las partes salientes del sello son como cóncavas en lo sellado, y al contrario.

10. *Entre las primeras especies de la cualidad, unas son activas, otras no.*— En las tres restantes especies de la cualidad se encuentran cualidades activas. Efectivamente, los hábitos de las potencias son principios de la realización de actos y, al contrario, los actos (que pertenecen también a la primera especie, y son disposiciones) a veces producen hábitos. Por su parte, la potencia es principio activo de actos y de hábitos. También son activas las cualidades pasibles, como consta del calor. Ahora bien, en todas estas especies se encuentran algunas cualidades que no son principios de acción, como pasa en la especie del hábito; son aquellas que están ordenadas próximamente a algún ser, y no a la operación, en cuyo grupo suele incluirse la salud, que se llama hábito de manera muy impropia. Por eso, en el orden natural, quizá es nulo el ejemplo que algunos aducen, sin razón, de las especies inteligibles, pues éstas son en verdad principios activos. En el orden sobrenatural, el ejemplo corriente es el de la gracia, que se encuentra en la esencia del alma; pero es más cierto el del «carácter», del cual nos ocupamos en otro lugar. También en la especie de la disposición hay muchos actos que nada producen; así ocurre cuando la potencia no tiene necesidad de hábito, como en la visión, o no lo necesita de tal naturaleza que pueda ser producido mediante actos, como en los actos sobrenaturales. Hay, asimismo, muchos actos que no son principios activos de otros actos ni de hábitos, como es patente en todos los sentidos, en la fruición de Dios, y en otros casos semejantes. También suele dividirse la potencia en activa y pasiva; de ellas, la pasiva, en cuanto tal, no es principio de acción, aunque es incierto si se da

aliis et quaedam prominentes, aliae quasi concavae, ideo facilius scindunt aut deprimunt quasdam partes cerae quam alias, et inde consurgit figura, non quia una sit per se principium alterius, sed quia, motis secundum locum quibusdam partibus, consurgit talis figura. Cuius etiam signum est quia veluti contrario modo consurgit figura in cera quam erat in sigillo. Partes enim, quae eminebant in sigillo sunt quasi concavae in sigillato, et e converso.

10. *In primis qualitatis speciebus aliqua activa, aliqua non.*— In caeteris autem tribus speciebus qualitatis reperiuntur qualitates activae. Nam habitus potentiarum sunt principia eliciendi actus, et e converso, actus (qui in prima etiam specie collocantur et dispositiones sunt) habitus interdum efficiunt. Potentia vero est activa et actuum et habituum. Passibiles etiam qualitates activae sunt, ut de calore constat. In omnibus autem his speciebus reperiuntur aliquae qualitates quae non sunt principia agendi, ut in specie habitus, illae[1], quae proxime ordinantur ad aliquod esse et non ad operari, in quo ordine solet sanitas numerari, quae satis impropriе dicitur habitus. Unde in naturalibus fortasse nullum est exemplum quod immerito aliqui adhibent de speciebus intelligibilibus; nam illae revera sunt principia agendi. In supernaturalibus vero commune exemplum est de gratia, quae est in essentia animae; sed certius est de charactere, de quo alias. In specie item dispositionis sunt multi actus qui nihil agunt, quando, scilicet, potentia, vel non indiget habitu, ut in visione, vel non tali qui possit per actus effici, ut in actibus supernaturalibus. Multi etiam actus non sunt activi aliorum actuum neque habituum, ut patet in omnibus sensibus, et in fruitione Dei, et similibus. Potentia item distingui solet in activam et passivam, inter quas passiva ut sic non est principium agendi, quamquam incertum est an

1 Nos apartamos aquí de la lectura de la ed. Vivès («ille qui proxime ordinatur ad aliquod esse...»), aceptando el texto de otras ediciones, por ejemplo, la de B. Colosino, por parecernos más acorde con el sentido general del párrafo (N. de los EE.)

alguna cualidad que sea pura potencia pasiva, como veremos en el lugar oportuno, donde estudiaremos igualmente si la potencia de resistir es activa o pasiva. Además, entre las cualidades pasibles, hay muchas que no producen otras que les sean semejantes, como la blancura y otros colores, aunque produzcan especies intencionales. Otras, en cambio, causan ambas cosas, como la luz, el calor, etc. Ahora bien, es difícil explicar esta diversidad. La razón general consiste, al parecer, en que la sustancia necesita, para su completa perfección, toda la variedad indicada, y por ello recibió de la naturaleza diversas cualidades ordenadas a diferentes efectos, de acuerdo con su diversidad; por eso, unas están destinadas a obrar, otras a informar o adornar la sustancia y como a dar la última compleción a su capacidad. Todo ello pertenece al cometido de la forma y, por lo mismo, las cualidades que no son activas ni resultan superfluas ni están privadas de alguna participación o conveniencia con la forma. De este modo queda resuelto el motivo de duda. Y no es propio de este lugar hacer una exposición detallada de las cualidades que son de una clase o de otra.

SECCION V

SI LOS SOLOS ACCIDENTES, SIN EL CONCURSO DE LAS FORMAS SUSTANCIALES, PRODUCEN OTROS ACCIDENTES

1. Según el común modo de hablar en esta materia, la forma accidental es principio próximo, y la sustancial principio principal de todas las acciones del supuesto, incluso de las accidentales. Pero en qué consista esta razón de principio principal, o cuál sea su influjo, no lo explican los doctores; o, si dicen algo incidentalmente, insinúan que consiste sólo en que la forma es raíz y principio de la facultad accidental, que le ha sido dada por la naturaleza para que le sirva de principio próximo en orden a realizar la acción. Mas, cuando se trata del ejercicio de la acción accidental, no se cree que la forma sustancial tenga un influjo próximo y actual. Ello puede explicarse, no sólo por el principio de que la sustancia creada no tiene posibilidad de ser principio próximo del acci-

detur aliqua qualitas quae sit pura potentia passiva, ut suo loco videbimus, ubi etiam tractabimus an potentia resistendi sit potentia activa an passiva. Inter passibiles etiam qualitates multae sunt non activae suarum similium, ut albedo et colores alii, quamvis efficiant intentionales species. Aliae vero utrumque efficiunt, ut lux vel calor, etc. Difficile autem est reddere rationem huius varietatis. Generalis esse videtur quia substantia ad suam consummatam perfectionem indiget tota hac varietate, et ideo diversas qualitates a natura recepit, quae pro sua diversitate ad diversos effectus ordinarentur; unde quaedam institutae sunt ad agendum, aliae ad informandam vel ornandam substantiam et quasi ultimo explendam capacitatem illius. Quae omnia pertinent ad munus formae, et ideo qualitates quae non sunt activae, neque sunt otiosae neque carent aliqua participatione vel convenientia cum forma. Et ita soluta est dubitandi ratio. In particulari vero exponere quae qualitates sint huius vel illius rationis, ad hunc locum non spectat.

SECTIO V

UTRUM SOLA ACCIDENTIA SINE CONCURSU FORMARUM SUBSTANTIALIUM EFFICIANT ALIA ACCIDENTIA

1. Communis modus loquendi in hac materia est accidentalem formam esse principium proximum, substantialem vero esse principale principum omnium actionum suppositi, etiam accidentalium. In quo autem consistat haec ratio principalis principii, vel quis sit influxus eius, aut Doctores id non declarant vel, si aliquid obiter dicunt, insinuant in hoc solum consistere quod forma est radix et principium facultatis accidentalis, quae illi data est a natura ut ei sit proximum principium ad eliciendam actionem. In ipso autem exercitio actionis accidentalis non creditur substantialis forma habere influxum proximum et actualem. Et ratio reddi potest, tum ex illo principio quod substantia creata non potest esse prin-

dente, sino también porque, para producir un accidente, es principio suficiente otro accidente.

2. *En las funciones vitales no influye sólo el accidente, sino también la sustancia de manera próxima.*— No obstante, considero que debe emplearse una distinción; porque, entre estas acciones, hay unas que son vitales y otras que no lo son. Acerca de las primeras parece que debe decirse que en ellas influye próximamente, en su orden, no la facultad accidental sola, sino también el alma misma por su sustancia. Al parecer, la experiencia da razones en favor de esta conclusión; en efecto, estas acciones vitales se realizan de un modo tan íntimo que dan la impresión de proceder actualmente del primer principio vital, que es el alma; de aquí resulta que, aun cuando el ojo tenga en su presencia una imagen y reciba de ella la especie, no ve si el alma no atiende. Y no importa que alguien diga que esto tiene su origen en una distracción de la imaginación o del sentido común, porque entonces haré el mismo argumento a propósito del sentido común y de la imaginación. Y si se objeta que en tal caso la especie sensible no trasciende el sentido externo, de ahí tomamos un argumento contra la primera evasiva. Efectivamente, si la especie del objeto sensible presente y que inmuta el sentido externo no llega hasta el sentido interno cuando el alma no atiende, se debe a que la especie del sentido externo no se comunica al interno sino mediante un acto del sentido externo. De donde resulta que el sentido externo siente antes (en orden de naturaleza) de que el interno colabore; porque esta colaboración parece seguir a la operación del sentido externo; luego la razón de que en el caso indicado no sienta el sentido externo no procede del interno, antes bien el interno no es impresionado por la especie del objeto porque el sentido externo no lo percibe. Por tanto, hay que buscar otra causa de que entonces el sentido externo no realice su acto; y parece que no es otra sino que, en tal caso, el alma no influye ni coopera con él. Se dirá que la razón estriba en que no coopera, no por su sustancia, sino por medio de los espíritus animales que son necesarios para la sensación y el movimiento. Pero, aunque sea verdad que estos espíritus resultan necesarios, no obstante esto mismo confirma el

cipium proximum accidentis, tum etiam quia ad efficiendum accidens sufficiens principium est aliud accidens.

2. *Ad vitales functiones non accidens solum, sed substantia etiam proxime influit.*— Nihilominus censeo distinctione esse utendum; nam inter has actiones quaedam sunt vitales, aliae vero minime. De prioribus dicendum videtur non solam facultatem accidentalem, sed etiam ipsam animam per substantiam suam in illas proxime in suo ordine influere. Hanc conclusionem videtur suadere experientia; nam hae actiones vitales tam intimo modo fiunt ut ab ipso primo principio vitae, quod est anima, actualiter procedere videantur; unde fit ut, licet oculus praesentem habeat imaginem et ab illa recipiat speciem, si anima non attendat, non videat. Nec refert si quis dicat id provenire ex distractione imaginationis aut sensus communis, tum quia idem argumentum faciam de sensu communi et imaginatione. Quod si dicatur tunc speciem sensibilem non transcendere sensum externum, inde sumemus argumentum contra priorem evasionem. Nam si species obiecti sensibilis praesentis et immutantis sensum externum non pervenit ad sensum internum quando anima non attendit, ideo est quia species exterioris sensus non communicatur interiori sensui nisi medio actu sensus exterioris. Ex quo fit ut exterior sensus prius natura sentiat quam interior cooperetur; nam haec cooperatio videtur subsequi operationem sensus exterioris; ergo ratio cur in praedicto casu sensus exterior non sentit non provenit ex interiori sensu, sed potius ideo interior sensus non tangitur specie illius obiecti, quia sensus exterior non percipit illud. Alia ergo causa quaerenda est cur tunc sensus exterior non efficiat suum actum, quae non videtur esse alia nisi quia tunc anima non influit nec cooperatur illi. Dices rationem esse quia non cooperatur, non quidem per suam substantiam, sed per spiritus animales, qui necessarii sunt ad sensum et motum. Sed, licet verum sit hos spiritus esse necessarios, tamen hoc ipsum confirmat argumentum et experientiam adduc-

argumento y la experiencia que se han aducido. En efecto, para estos actos vitales se requiere no sólo la facultad próxima, sino también el concurso de los espíritus, que no llegan allí casualmente, sino en virtud de alguna facultad que suministra dichos espíritus a aquel acto; luego es preciso que exista algún principio común que se valga en acto de esas dos facultades y, por natural inclinación o simpatía, ordene la acción de una al acto de la otra.

3. Además, sirve de confirmación a esto otra experiencia por la que arriba hemos demostrado que el hombre posee una sola alma, a saber, porque la excesiva atención a la operación de una facultad impide la operación de otra: por ejemplo, si un hombre mira algo con demasiada atención, no oirá a quien le hable; y, para que no se atribuya esto a falta de los espíritus, también la atención intelectual impide la operación del sentido y, cuanto más elevada y perfecta es, tanto más aminora también el movimiento o la representación de la fantasía, e incluso (lo que es más aún) llega a estorbar o suspender las operaciones de la facultad nutritiva. Ahora bien, si cada facultad ejerciese por sí sola su operación, no habría motivo para que la operación de una impidiese la de otra, ya que, multiplicadas las facultades, si una no depende de otra ni ambas dependen de un tercero cuya virtud disminuya en cada una cuando se aplica a las dos, no hay razón para que sus operaciones no puedan multiplicarse a un mismo tiempo y ejercerse de manera igualmente perfecta. Por otra parte, de la conexión de las operaciones se toma un execelente argumento *a contrario;* efectivamente, mientras el entendimiento entiende, la voluntad es excitada a amar, etc.; pero ello obedece a que la misma alma obra en acto mediante ambas potencias, pues la sola como radicación habitual o remota dimanación a partir de una misma alma no bastaría para esta causalidad actual o moción y excitación, si cada una de las operaciones procediese actualmente de su potencia sola sin tener conexión en algún principio común. Y de ahí nace también la dependencia entre el apetito vital y el conocimiento, de suerte que no puede amarse nada que no se haya conocido previamente.

La razón *a priori* puede elaborarse a base del modo propio de la operación vital, que exige esta íntima conexión con su principio formal principal para po-

tam. Nam ad hos actus vitales requiritur non solum proxima facultas, sed concursus etiam spirituum, qui non casu illuc confluunt, sed virtute alicuius facultatis ministrantis illos spiritus ad illum actum; ergo necesse est ut sit aliquod commune principium actu utens illis duabus facultatibus, et ex naturali inclinatione vel sympathia ordinans actionem unius ad actum alterius.

3. Praeterea hoc confirmat alia experientia, qua supra probabamus esse in homine unam tantum animam, quia nimirum ex nimia attentione ad opus unius facultatis impeditur in opere alterius, ut si nimis attente aliquid homo inspiciat, non audiet loquentem; et ne id tribuatur defectui spirituum, etiam attentio intellectus impedit operationem sensus, et quo est altior et perfectior, eo plus minuit etiam phantasiae motum aut repraesentationem, et (quod magis est) etiam opera nutritivae partis impedit vel suspendit. Si autem unaquaeque facultas sola per seipsam haberet suam operationem, nulla esset ratio cur unius operatio impediret operationem alterius; nam multiplicatis virtutibus, si una ab altera non pendet, neque ambae ab uno tertio, cuius virtus, dum utrique applicatur, minuatur in singulis, nihil est cur earum operationes non possint simul multiplicari et exerceri aeque perfecte. Praeterea sumitur a contrario optimum argumentum ex connexione operationum; nam dum intellectus intelligit, voluntas excitatur ad amandum, etc.; hoc autem ideo est quia eadem anima per utramque potentiam actu operatur, nam sola veluti habitualis radicatio seu remota dimanatio ab eadem anima non esset satis ad hanc actualem causalitatem seu motionem et excitationem, si unaquaeque operatio a sua sola potentia actualiter prodiret sine connexione in aliquo communi principio. Et inde etiam oritur dependentia inter appetitum vitae et cognitionem, ut nihil possit esse amatum nisi sit praecognitum. Ratio autem a priori sumi potest ex proprio modo operationis vitalis, quae requirit hanc intimam connexionem cum suo principali prin-

der realizarse de manera congruente con su naturaleza y para que su principio o supuesto sea capaz de producir de modo vital; pues, en cuanto nos es posible alcanzar por la experiencia, en esto consiste la vida actual y la diferencia primaria entre vivientes y no vivientes. Se confirma, porque por esta causa opinan todos que la vista separada no puede ver o realizar la visión, ni el intelecto entender. Mas contra esta opinión caben algunas objeciones, que omito por prudencia, habida cuenta de que o no son difíciles o rozan necesariamente muchas cuestiones pertenecientes al tratado del alma. En cuanto a la pregunta que alguno podría formular, a saber, para qué se necesitan las facultades accidentales y vitales si esta forma influye también en acto, queda suficientemente contestada por lo dicho en la sección anterior. Porque la forma es como un principio universal, mientras que la potencia resulta necesaria en cuanto principio particular y más acomodado y propio, según se ha explicado allí ampliamente. Y en seguida vamos a resolver otras objeciones de menos monta.

4. *El accidente no vital no es producido necesariamente por la sustancia de manera próxima.*— Acerca de las acciones accidentales que no son vitales debe decirse que pueden ser producidas por los accidentes solos. Esto es evidente en el caso del calor, el cual, existiendo en el agua y en cualquier otro sujeto, calienta sin la forma de fuego. De modo semejante, la blancura no necesita un concurso superior para producir su especie intencional. De aquí resulta también que, si una cosa tiene dos cualidades activas, puede ejercer igualmente la acción de ambas a un mismo tiempo o la de una sola, como sucede con el agua, que enfría y humedece simultáneamente, en cuanto le es posible, etc. Por último, así lo demuestra el motivo de duda señalado más atrás, pues si se considera la perfección del efecto, para comunicarla es suficiente la virtud y perfección de una forma accidental semejante o más eminente; y si se considera el modo de la acción, no se requiere aquella dependencia tan intrínseca y, por tanto, no tiene por qué ser necesaria. Con ello se resuelve de paso aquella razón, en cuanto puede esgrimirse contra la primera afirmación. Pues, aunque quepa la duda de si la operación es, en su entidad, más perfecta que la facultad de donde procede,

cipio formali ut modo consentaneo ad naturam suam fieri possit et ut suum principium vel suppositum vitali modo efficere valeat; quantum enim experientia assequi possumus, in hoc consistit actualis vita et primaria differentia viventium a non viventibus. Et confirmatur, nam ob hanc causam censent omnes visum separatum non posse videre seu visionem elicere, neque intellectum intelligere. Contra hanc autem sententiam possunt nonnulla obiici, quae prudens omitto, quia vel difficilia non sunt vel multa necessario attingunt quae ad scientiam de anima spectant. Quod vero aliquis interrogare potest, ad quid nimirum sint necessariae facultates accidentales et vitales, si forma ista etiam actu influit, ex dictis in sectione praecedenti habet sufficiens responsum. Forma enim est veluti universale principium, potentia vero necessaria est ut particulare magisque accommodatum ac proprium, ut ibi latius declaratum est. Statim etiam alias leviores obiectiones dissolvemus.

4. *Accidens non vitale non necessario fit proxime a substantia.*— De actionibus autem accidentalibus quae vitales non sunt, dicendum est posse fieri a solis accidentibus. Hoc patet in calore, qui existens in aqua et in quolibet alio subiecto, absque forma ignis calefacit. Similiter albedo, ad efficiendam sui speciem intentionalem, non indiget superiori concursu. Item hinc oritur ut si res habeat duas qualitates activas, aeque possit utriusque simul ac alterius tantum actionem exercere, ut aqua simul frigefacit et humectat quantum potest, etc. Denique hoc probat ratio dubitandi superius proposita, quia si perfectio effectus consideretur, ad illam communicandam sufficit virtus et perfectio similis vel eminentioris formae accidentalis; ex modo autem actionis non requiritur illa tam intrinseca dependentia, et ideo non est cur necessaria sit. Unde obiter solvitur illa ratio, quatenus contra priorem assertionem fieri potest. Quamquam enim dubitari possit an operatio vitae sit perfectior in sua entitate quam facultas a qua procedit, nunc

ahora afirmamos —suponiendo que la potencia es más perfecta —que, atendido el modo especial de dicha operación, se precisa el influjo inmediato actual del principio principal. Y no es contradictorio que la forma sustancial influya en la acción de esta manera, si tiene un principio accidental que la determine próximamente para dicha acción; en efecto, no siempre se dice que la forma accidental sea principio próximo porque influya ella sola de manera inmediata, sino porque es el principio que determina a la forma sustancial en orden a tal acción. De igual manera, la causa particular se dice próxima con respecto a la primera, no porque ésta no influya inmediatamente, sino porque la particular es, en su género, determinante de la acción.

5. *La sustancia no concurre inmediatamente a la producción de ningún accidente no vital.— Si la organización es acción vital.—* Mas alguno preguntará, acerca de la segunda parte, si el influjo de la forma en estas acciones es posible y útil aunque no sea necesario, es decir, si el calor que se encuentra en el fuego recibe ayuda de la forma para calentar y, consecuentemente, si, en igualdad de circunstancias, calienta con más vehemencia que cuando existe en otro sujeto. También puede objetarse contra la primera parte, pues en ocasiones parece que la acción vital es ejercida por alguna potencia separada del alma, como sucede con el semen. A la primera parte respondo que no se advierte ningún indicio suficiente de tal influjo, por lo cual no debe afirmarse a la ligera y sin fundamento. Así lo confirma también el misterio de la Eucaristía, en el que los accidentes del vino obran igualmente sin influjo de su forma. Comprendo que puede decirse que Dios suple esa eficiencia en atención a la fe en el misterio; sin embargo, cuando ninguna necesidad obliga a ello, no conviene recurrir a la causalidad divina. En cuanto a la segunda parte, es probable que el semen, por el espíritu que ha sido depositado en él, viva con vida vegetativa, a la cual pertenece aquel modo vital que parece darse en la generación del viviente; así parece opinar Aristóteles acerca del semen, en II *De generat. animal.*, c. 1, porque tiene poder para organizar el cuerpo y generar, y ello parece una operación del alma vegetativa. Y no da la impresión de discrepar de tal

autem, supponendo potentiam esse perfectiorem, dicimus propter specialem modum talis operationis necessarium esse actualem influxum immediatum principii principalis. Neque repugnat hoc modo formam substantialem influere in actionem, si habeat principium accidentale quo proxime determinetur ad illam actionem; non enim semper forma accidentalis dicitur principium proximum, quia sola illa immediate influat, sed quia est principium determinans formam substantialem ad talem actionem. Sicut causa particularis dicitur proxima respectu primae, non quia prima non immediate influat, sed quia particularis est in suo genere determinans actionem.

5. *Ad nullius accidentis non vitalis productionem concurrit immediate substantia.— Organizatio an actio vitalis.—* Sed quaeret aliquis circa posteriorem partem, esto non sit necessarius influxus formae ad has actiones, an sit possibilis et utilis, id est, an calor existens in igne iuvetur a forma ad calefaciendum, et consequenter an, caeteris paribus, vehementius calefaciat quam existens in alio subiecto. Contra priorem etiam partem obiici potest, nam interdum videtur actio vitalis exerceri ab aliqua potentia separata ab anima, ut in semine. Ad priorem partem respondeo nullum inveniri sufficiens signum illius influxus, et ideo non esse leviter et sine fundamento asserendum. Quod etiam confirmat. Eucharistiae mysterium, ubi accidentia vini aeque agunt sine influxu suae formae. Video dici posse Deum supplere illam efficientiam ob fidem mysterii; tamen ubi nulla necessitas cogit, non oportet recurrere ad divinam causalitatem. Ad posteriorem partem, probabile est semen quoad spiritum in eo supplantatum vivere vita vegetativa, ad quam spectat modus ille vitalis qui videtur esse in generatione viventis[1], atque ita videtur sentire de semine Aristot., II de Gener. anim., c. 1, quia habet virtutem organizandi corpus et generandi, quod videtur opus animae vegetativae. Neque ab illa sententia discrepare videtur D. Thomas, I, q. 118, a. 1, ad 1.

[1] Vide Vallesium, lib. Controv. medical., c. 8.

sentencia Santo Tomás, en I, q. 118, a. 1, ad 1. En segundo lugar, sea de ello lo que fuere, se responde que las acciones del alma vegetativa tienen sustancialmente igual naturaleza que las producidas por un principio extrínseco; en efecto, todas son o movimientos locales, o alteraciones, o educción de la forma sustancial, por lo que sólo tienen razón de acción vital merced a una peculiar relación al alma considerada como principio unido en el mismo sujeto que se mueve a sí propio. De igual manera, la locución del hombre es acción vital, mientras que la locución del ángel en un cuerpo asumido no es acción vital, aunque una y otra sean semejantes en el aspecto externo. Así, pues, la acción del semen, en cuanto procede de él, no es acción vital, sino meramente natural; y el hecho de que en el artificio (por así decirlo) o en la manera de obrar observe una modalidad vital debe referirse a otro principio superior, como se ha indicado arriba.

SECCION VI

Si el accidente es mero instrumento en la producción de otro accidente

1. Algunos pretenden que debe llamarse al accidente principio exclusivamente instrumental. Y, en general, se atribuye tal opinión a Santo Tomás, que la insinúa *In I*, dist. 3, q. 4, a. 3, ad 2, y por eso sus partidarios la siguen con bastante frecuencia y la confirman con las razones siguientes. Primera: el accidente está subordinado esencialmente a la sustancia en el ser y, consecuentemente, también en la acción. Segunda: el accidente recibe de la sustancia todo su poder activo. Y no obsta el que la causa principal próxima reciba también de la primera la facultad de obrar; pues la causa segunda y la primera tienen diversa naturaleza y no es contradictorio que la causa principal inferior reciba poder de la causa de superior naturaleza; ahora bien, el accidente es, en el obrar, de igual naturaleza que su sustancia y constituye juntamente con ella un agente próximo íntegro y recibe de ella la facultad de obrar; pero el recibir de este modo poder de otro de la misma naturaleza, constituyendo con él un agente próximo, es propio de la causa instrumental. Tercera: el obrar es tal cual es el ser; pero el ser del accidente pertenece a la sustancia, ya que el accidente

Secundo, quidquid de hoc sit, respondetur actiones animae vegetativae, quoad substantiam, eiusdem esse rationis cum his quae ab extrinseco principio fiunt; omnes enim sunt aut motus locales, aut alterationes, vel eductio formae substantialis, unde solum habent rationem actionis vitalis ex peculiari habitudine ad animam ut ad principium coniunctum in eodem supposito se movente. Sicut locutio hominis est actio vitalis, locutio autem angeli in corpore assumpto non est vitalis, licet sint similes in exteriori specie. Sic ergo actio seminis, ut est ab illo, non est vitalis, sed mere naturalis actio; quod autem in artificio (ut sic dicam) seu in ratione agendi servet modum vitae, referendum est in aliud superius principium, ut tactum est supra.

SECTIO VI

Utrum accidens sit instrumentum tantum in productione alterius accidentis

1. Quidam contendunt accidens dicendum esse principium tantum instrumentale. Et communiter haec opinio D. Thomae tribuitur, qui illam insinuat In I, dist. 3, q. 4, a. 3, ad 2, ideoque sectatores eius frequentius illam sequuntur, hisque rationibus confirmant. Prima, quia accidens est essentialiter subordinatum substantiae in esse, et consequenter etiam in actione. Secundo, quia accidens accipit a substantia totam virtutem agendi. Neque obstat quod causa principalis proxima etiam accipit virtutem agendi a prima; nam causa secunda et prima sunt diversi ordinis, et non repugnat causam principalem inferiorem accipere virtutem a causa superioris ordinis; accidens vero est in agendo eiusdem ordinis cum sua substantia, et cum ea constituit unum proximum agens integrum, et ab ea recipit virtutem agendi; hoc autem modo accipere virtutem ab alio eiusdem ordinis, constituendo cum illo unum proximum agens, est proprium causae instrumentalis. Tertio, quia tale est agere quale est esse; sed accidentis esse est substantiae, est enim accidens entis ens; ergo agere accidentis

es un ente del ente; luego también el obrar del accidente pertenece de manera principal a la sustancia; luego pertenece al accidente de manera exclusivamente instrumental. Y confirma esto el modo de hablar de todos los filósofos, que atribuyen todas estas acciones a las sustancias como a agentes primeros.

2. Otros doctores sostienen bastante frecuentemente la opinión contraria, como puede verse en Escoto, *In IV*, dist. 13, q. 3; el Paludano, q. 4, concl. 1; Mayor, q. 1; Egidio, *Quodl. III*, q. 1, y teor. 43. Para explicar el fundamento de esta sentencia debe suponerse que no se trata ahora de la causa principal *ut quod*, o que obra, sino del principio principal *quo*. Pues es manifiesto que, del primer modo, es el supuesto el que obra; pero si se toma formalmente, en cuanto es esencialmente causa de la acción accidental, debe considerarse como soporte de la forma accidental, que es principio de tal acción; porque en este sentido dijo Aristóteles que Policleto realiza la estatua accidentalmente, mientras que el artífice la realiza esencialmente. Por tanto, de este modo se dice que el accidente es causa principal *como principio «quo»*, mientras que el supuesto lo es, en cuanto está bajo el accidente, *como principio «quod»*. Y esta opinión se demuestra así, porque la forma accidental produce por su propia virtud otro accidente; pero es causa principal la que obra por su propia virtud; luego. La mayor es patente, cuando el calor produce calor y, en general, un accidente produce otro semejante, o cuando un accidente más perfecto causa otro que lo es menos, como la luz produce calor; porque en este caso la perfección del efecto no excede la perfección del accidente, que es principio activo; luego tampoco excede su poder; consiguientemente, en ese caso el accidente es, por su propia virtud, principio de tal acción. En conformidad con esta razón debe entenderse la presente opinión acerca del accidente, cuando obra de este modo; porque si un accidente inferior es elevado para producir otro de naturaleza superior, no se negará que es instrumento. Sirva como segunda razón la de que es principio principal de acción aquel al que se asemeja el efecto; pero merced al calentamiento en cuanto tal el efecto se hace semejante a la causa en el calor; luego el calor es principio principal de esa acción. Tercera: el calor ejerce su acción por sí y separado de la sustancia con la misma fuerza y eficacia, de suerte que

principaliter est substantiae; ergo accidentis solum est instrumentaliter. Et hoc confirmat modus loquendi philosophorum omnium, qui attribuunt omnes has actiones substantiis ut primis agentibus.

2. Contrariam sententiam tenent frequentius alii Doctores, ut videre licet in Scoto, In IV, dist. 13, q. 3; Palud., q. 4, concl. 1; Maiore, q. 1; Aegid., Quodl. III, q. 1, et theor. 43. Ad declarandum autem fundamentum huius sententiae, supponendum est non esse hic quaestionem de causa principali ut quod, seu quae operatur, sed de principio principali quo. Constat enim priori modo suppositum esse quod operatur; si autem sumatur formaliter, ut est per se causa accidentalis actionis, accipi debet ut substat formae accidentali quae est principium talis actionis; sic enim dixit Aristoteles Polycletum per accidens efficere statuam, artificem autem per se. Hoc ergo modo dicitur accidens causa principalis *ut principium quo*, suppositum vero ut substans accidenti, *ut principium quod*. Et sic probatur haec opinio, quia forma accidentalis propria virtute efficit aliud accidens; sed causa principalis est quae propria virtute operatur; ergo. Maior patet, quando calor efficit calorem et in universum unum accidens aliud simile, vel quando nobilius accidens efficit ignobilius, ut lux calorem; nunc enim perfectio effectus non excedit perfectionem accidentis quod est principium agendi: ergo nec virtutem eius excedit; ergo tunc accidens propria virtute est principium talis actionis. Iuxta quam rationem intelligenda est haec sententia de accidente, quando hoc modo operatur; nam si elevetur inferius accidens ad efficiendum aliud superioris rationis, non negabitur esse instrumentum. Secunda ratio sit quia illud est principale principium agendi cui assimilatur effectus; sed per calefactionem ut sic effectus fit similis causae in calore; ergo calor est principale principium illius actionis. Tertia, quia calor per se separatus a substantia eadem vi et efficacia exercet actio-

no necesita el influjo de la sustancia ni de otra causa que lo supla, como todos reconocen de los accidentes eucarísticos, en lo que respecta a las acciones accidentales. Cuarta: la blancura —por ejemplo— no produce especies intencionales en cuanto instrumento de la sustancia, ya que, al parecer, la sustancia se comporta, respecto de esa acción, de manera totalmente accidental.

3. Supuesto lo que se ha dicho en la segunda duda, parece que esta controversia sólo puede versar sobre el modo de hablar; porque a la doctrina únicamente interesa el influjo que el accidente requiere por parte de la sustancia para realizar cumplidamente su acción propia. Una vez establecido y explicado esto, sólo cabe discutir sobre la significación del nombre, preguntando si se le ha de llamar instrumento o principio principal. Así, pues, puede decirse con razón que las potencias del alma son, en orden a las acciones vitales, instrumentos unidos al alma, en cuanto están subordinadas a ella como forma principal, de tal manera que no les es posible ejercer sus operaciones sin el actual influjo y cuasi moción de aquélla, aunque sea legítimo llamarlas principios principales, al menos parciales, por otra razón, a saber, porque la virtud que poseen y con la que cooperan al efecto es por sí proporcionada y adecuada a tal efecto, ya que no supera la perfección de la facultad, pues me refiero a las acciones connaturales. Por eso también la potencia y la forma pueden compararse como principio universal y principio próximo, pero una y otra son principio principal y suficiente y total en su orden; sin embargo, porque, de ellas dos, la forma es más principal y a ella se subordina la potencia, por eso puede designarse esta subordinación y dependencia con el nombre de instrumento.

4. Ahora bien, en otros accidentes que no dependen tanto en su acción de la forma sustancial, la razón de instrumento se da en mucho menor grado con respecto a tales acciones. Consiguientemente —por lo que atañe a la cuestión—, se consideran con toda verdad como principios principales de dichas acciones, según demuestran los argumentos aducidos en segundo lugar, ya que realizan tales acciones en virtud de la sola perfección que tienen por su especie o entidad. También porque dicha forma sola es suficiente por sí para conferir al

nem suam, ita ut non indigeat influxu substantiae neque alterius causae quae illum suppleat, ut de accidentibus Eucharistiae, quantum ad actiones accidentales, omnes fatentur. Quarta, quia albedo, verbi gratia, non efficit intentionales species ut instrumentum substantiae, cum ad illam actionem omnino per accidens substantia se habere videatur.

3. Haec controversia, suppositis quae dicta sunt in secundo dubio, solum videtur esse posse de modo loquendi; nam ad rem solum spectat quem influxum requirat accidens a substantia ut suam propriam actionem perficiat. Hoc autem constituto et declarato, solum de significatione nominis controverti potest, cum quaeritur an dicendum sit instrumentum vel principale principium. Itaque potentiae animae ad actiones vitales merito dici possunt instrumenta coniuncta animae, quatenus illi subordinantur sicut principali formae, ut sine actuali influxu et quasi motione illius suas operationes efficere non possint, quamvis alia ratione possint dici principia principalia, saltem partialia, quia, scilicet, virtus quam in se habent et qua cooperantur ad effectum est ex se proportionata et commensurata tali effectui, quia non excedit perfectionem ipsius facultatis; loquor enim de actionibus connaturalibus. Unde etiam possunt potentia et forma comparari ut principium universale et proximum, utrumque vero principale et sufficiens ac totale in suo ordine; tamen, quia inter illa duo principalius est forma, cui subordinatur potentia, ideo haec subordinatio et dependentia nomine instrumenti significari potest.

4. At vero in aliis accidentibus, quae non ita pendent in sua actione a substantiali forma, multo minor ratio instrumenti reperitur respectu talium actionum. Unde, quod ad rem attinet, verissime existimantur principia principalia talium actionum, ut argumenta posteriori loco facta convincunt, quia ex vi illius perfectionis solius quam habent ex sua specie vel entitate, eliciunt tales actiones. Item, quia sola talis forma per se sufficit ad dandum supposito esse

supuesto el ser esencial y formalmente requerido para tal acción; así, en el agua caliente, el ser esencialmente requerido para calentar es sólo el ser cálido. Por tanto, así como el calor es una forma que esencialmente y por su propia naturaleza da el ser cálido, de igual manera es realmente principio principal del calentamiento. Y para ello nada importa ni obsta el que el accidente sea en la sustancia y en orden a la sustancia y por la sustancia, pues no estudiamos de dónde o de qué causas recibe el accidente su poder activo; porque reconocemos que lo recibe materialmente de la sustancia y finalmente en orden a ella, y quizá también eficientemente, de manera mediata o inmediata, por dimanación natural, sino que tratamos de si posee formalmente toda la virtud suficiente y necesaria para aquella acción. Y, en este sentido, afirmamos que la posee; y pretendemos que esto es lo único que viene significado cuando se le llama causa principal no *ut quod*, sino *ut quo*. Y no se opone a este principio, por ningún concepto, el hecho de que el accidente sea ente del ente, es decir, de la sustancia, y que todo su ser pertenezca a otro, antes bien la expresión *ut quo* parece insinuar y dar a entender todo esto. Por eso, también la misma forma sustancial, en cuanto es principio *quo* respecto de su supuesto, también es, a su manera, ente del ente. Mas, para que no haya discusión en torno al nombre, concederemos asimismo a la primera opinión lo siguiente: si con el nombre de instrumento o causa instrumental sólo se significa (como en verdad se significa a veces) la relación que el accidente tiene para con la sustancia, en cuanto le ha sido dado a fin de que la sustancia obre mediante él en calidad de instrumento suyo, y para esta función recibe poder de la sustancia y es por ella sustentado y de ella depende en su ser, en este sentido puede llamarse instrumento, aunque es más propio llamarle virtud o potencia de la sustancia.

SECCION VII

SI LA CAUSA EFICIENTE, PARA PODER OBRAR, DEBE SER REALMENTE DISTINTA DEL SUJETO QUE RECIBE SU ACCIÓN

1. *Condiciones que se requieren entre el agente y el paciente en orden a la acción.*— Hemos explicado los principios esenciales que rigen la acción de las causas creadas; falta tratar de las condiciones requeridas para obrar, de las cuales, aunque suelen enumerarse varias, parece que son tres las más importantes y difíciles, y a ellas se reducen todas las demás. Pero debe suponerse que todo agente creado necesita de un paciente para ejercer su acción, ya que —según se ha dicho arriba y se mostrará también más adelante— no obra creando, sino a base de una materia presupuesta. Pues bien, las condiciones requeridas para obrar no deben exigirse entre la causa y el efecto, pues entonces no serán requeridas para la acción, sino consecuencias de la misma. Por tanto, se preexigen entre el agente y el paciente o entre la causa eficiente y la material. Así, pues, la primera condición es la distinción necesaria entre agente y paciente. La segunda, supuesta la distinción, es la proximidad necesaria. La tercera, la desemejanza y proporción, aunque parece que esta tercera pertenece, en cierto modo, al concepto de operación, como después veremos.

per se ac formaliter requisitum ad talem actionem, ut in aqua calida esse per se requisitum ad calefaciendum tantum est esse calidum. Sicut ergo calor est forma per se ac ex propria ratione dans esse calidum, ita reipsa est principium principale calefaciendi. Neque ad hoc refert aut obstat quod accidens sit in substantia et propter substantiam et a substantia, quia non agimus unde vel a quibus causis habet accidens virtutem agendi; fatemur enim habere illam materialiter a substantia et finaliter propter illam, et fortasse etiam efficienter mediate vel immediate per dimanationem naturalem, sed agimus an formaliter habeat in se totam virtutem sufficientem et necessariam ad illam actionem. Et sic dicimus habere illam, et hoc solum contendimus significari cum dicitur principalis causa non *ut quod*, sed *ut quo*. Cui principio nulla ratione obstat quod accidens sit entis, id est, substantiae ens, et quod totum suum esse sit alterius; quin potius illa particula *ut quo* haec omnia innuere et significare videtur. Unde etiam ipsa forma substantialis, quatenus est principium quo respectu sui suppositi, est suo etiam modo entis ens. Ne vero de nomine sit contentio, illud etiam dabimus priori sententiae, quod si nomine instrumenti seu causae instrumentariae solum significetur (ut revera interdum significatur) illa habitudo quam habet accidens ad substantiam, quatenus illi datum est ut substantia per illud tamquam per instrumentum suum operetur, et ad hoc accipit virtutem ab ipsa substantia et ab eadem in suo esse sustentatur et pendet, sic vocari potest instrumentum, proprius tamen appellatur virtus aut potentia substantiae.

SECTIO VII

UTRUM CAUSA EFFICIENS ESSE DEBEAT IN RE DISTINCTA A RECIPIENTE UT AGERE POSSIT

1. *Quae conditiones inter agens et passum requisitae ad actionem.*— Explicuimus principia per se agendi causarum creatarum; superest ut dicamus de conditionibus requisitis ad agendum, quae licet variae numerari soleant, tres tamen videntur graviores et difficiliores, et ad eas omnes aliae revocantur. Supponendum autem est omne agens creatum indigere passo ad actionem, quia, ut supra dictum est et infra etiam ostendetur, non agit creando, sed ex praesupposita materia. Conditiones ergo requisitae ad agendum exigendae non sunt inter causam et effectum; sic enim non erunt requisitae ad agendum, sed consequentes actionem. Sunt ergo praerequisitae inter agens et passum seu inter causam efficientem et materialem. Prima igitur conditio est distinctio necessaria inter agens et passum. Secunda, propinquitas necessaria, supposita distinctione. Tertia dissimilitudo et proportio, quamquam haec tertia quodammodo ad rationem agendi pertinere videatur, ut postea videbimus.

2. Omitto conditionem existendi, quia, ut saepe dixi, hanc non reputo conditionem condistinctam in re ab agente seu principio agendi; unde merito dixit Aristoteles, IV Metaph., c. 4, text. 16: *Ea quae non sunt, quonam pacto aut loquentur aut ambulabunt?* Praeterea, quia haec conditio includitur in omnibus aliis; nam si necesse est agens et passum esse propinqua, multo magis necessarium erit ut sint; quomodo enim erunt loco propinqua, quae in rerum natura non sunt? Item supra ostendimus ad agendum, etiam per resultantiam, non satis esse immediate antea fuisse; multo ergo evidentius est ad propriam efficientiam necessariam esse existentiam. Quod in naturali efficientia nemo negabit; id autem praesenti instituto sufficit, intelligendum autem est cum proportione, scilicet, ut quod per seipsum agit in se existat, quod vero tantum per instrumentum separatum agit virtualiter tantum in instrumento existat, quia solum per denominationem extrinsecam ab illo agere dicitur; illa autem virtualis existentia nihil est aliud quam quod instrumentum ipsum existat. Quam existentiam etiam in divinis instrumentis necessariam esse alibi ostendimus.

2. Omito la condición de la existencia porque —según he dicho muchas veces— no la tengo por condición realmente distinta del agente o principio activo; por eso dijo acertadamente Aristóteles, en IV de la *Metafísica*, c. 4, texto 16: *las cosas que no existen, ¿cómo hablarán o andarán?* Además, porque dicha condición está incluida en todas las demás; en efecto, si es preciso que el agente y el paciente estén próximos, mucho más necesario será que existan, pues ¿cómo van a ser localmente próximas las cosas que no existen en la realidad? Asimismo, hemos mostrado arriba que para obrar, incluso por resultancia, no basta haber existido inmediatamente antes; luego es mucho más evidente que para la eficiencia propia se precisa la existencia. Y nadie negará esto en el caso de la eficiencia natural; eso nos basta para el actual propósito, pero debe entenderse proporcionalmente, en el sentido de que aquello que obra por sí mismo exista en sí, y aquello que obra únicamente mediante un instrumento separado exista sólo virtualmente en el instrumento, ya que solamente por denominación extrínseca tomada de él se dice que obra; mas esa existencia virtual no es otra cosa sino el hecho de que exista el mismo instrumento. Que dicha existencia es también necesaria en los instrumentos divinos lo ponemos de relieve en otro lugar.

3. También paso por alto otra condición que suele requerirse en el agente material, a saber, que sea extenso y exista de modo cuantitativo. Porque estas cosas precisan dicha condición para obrar, en tanto en cuanto pertenece intrínsecamente a su natural modo de ser; en cambio, la cuestión de si pueden obrar naturalmente cuando se ha separado por intervención divina ese modo de existencia, es más teológica que metafísica y la hemos tratado suficientemente en el tomo III de la III parte, disp. XLIX, sec. 1.

Se exponen la dificultad de la cuestión presente y las diversas opiniones

4. Supuesto lo anterior, en esta sección se ha de estudiar la primera condición. En ella, la dificultad tiene su origen, primeramente, en muchos ejemplos, en los cuales parece mostrarse que no es necesaria la distinción real entre el agente y el paciente; en primer lugar, por razón de las emanaciones naturales pues el entendimiento emana del alma misma y es recibido en ella misma. En segundo término, en las acciones inmanentes de conocimiento y, sobre todo, de amor, ya que una misma alma produce y recibe el amor mediante una misma voluntad. En tercer lugar, en los movimientos físicos, porque los cuerpos pesados y los ligeros se mueven a sí mismos, y los vivientes en sentido más propio, y el agua se enfría, etc. Por último, constituye un obstáculo la razón de que, si bien esa condición se da muchas veces en aquellas cosas que obran con acción transeúnte, puesto que les es natural obrar sobre otras, no obstante no hay ninguna razón que exija necesariamente dicha condición. En efecto, si existiese alguna lo sería, en grado sumo, aquella conocida de que una misma cosa no puede estar simultáneamente en potencia para recibir y en acto para obrar; mas no parece que ésta tenga fuerza, ya que, según argumenta Escoto, puede estar en acto virtual o eminente y en potencia formal, es decir, tener poder eminente para producir una forma determinada y capacidad para recibir formalmente esa forma; pero esto no implica contradicción alguna. Pero a esto se opone el principio que enseña Aristóteles, en VII y VIII de la *Física: todo lo que se mueve es movido por otro,* que ha sido admitido de tal manera que se considera como el fundamento y principio de la demostración de la existencia de Dios.

3. Omitto praeterea aliam conditionem quae in agente materiali solet requiri, scilicet, quod sit extensum et quantitativo modo existens. Haec enim conditio in tantum necessaria est his rebus ad agendum, in quantum intrinsece pertinet ad naturalem modum essendi earum; an vero, separato divinitus illo modo existendi, possint agere naturaliter, non tam est metaphysica quaestio quam theologica, quam satis attigimus in tomo III III part., disp. XIL, sect. prima.

Difficultas praesentis quaestionis et variae sententiae proponuntur

4. His suppositis, in haec sectione tractanda est prima conditio. In qua difficultas oritur primo ex multis exemplis, in quibus ostendi videtur non esse necessariam distinctionem in re inter agens et passum; primo ob naturales emanationes, nam ab eadem anima manat intellectus et in eadem recipitur. Secundo, in actionibus immanentibus cognoscendi, et praesertim amandi, nam eadem anima per eamdem voluntatem elicit amorem et recipit. Tertio, in motibus physicis, nam gravia et levia se movent, et viventia proprius, et aqua se frigefacit, etc. Ultimo obstat ratio quia, licet illa conditio saepe intercedat in his quae agunt actione transeunte, quia illis naturale est agere in alia, tamen nulla est ratio quae necessario exigat conditionem illam. Si enim aliqua esset, maxime illa vulgaris quia non potest idem simul esse in potentia ad recipiendum et in actu ad agendum; haec autem non videtur urgens, quia, ut Scotus argumentatur, potest esse in actu virtuali seu eminenti et in potentia formali, id est, habere vim eminentem ad efficiendam talem formam et capacitatem ad recipiendam formaliter illam; in hoc enim nulla involvitur repugnantia. In contrarium vero est axioma illud ab Aristotele traditum, VII et VIII Physic.: *Omne quod movetur ab alio movetur,* quod adeo receptum est ut tamquam fundamentum et principium habeatur demonstrationis qua ostenditur Deum esse

5. *Opinión de algunos.*— En la presente cuestión, algunos piensan que esta condición no es necesaria en todos los agentes, aunque se da en muchos. Así opinan Escoto, *In I,* dist. 3, q. 7, e *In II,* dist. 2, q. 10, y en IX *Metaph.,* q. 14; y, en dicho lugar, Antonio Andrés, q. 1; Gregorio, *In II,* dist. 6, q. 1, a. 3; Janduno, VIII *Phys.,* q. 12, que se apoyan en los argumentos aducidos. Favorece esta opinión el Comentador, III *De caelo,* com. 28, donde dice que una misma cosa puede ser paciente de sí misma con acción equívoca. Otros, con mayor frecuencia, aceptan indistintamente el principio de Aristóteles y exigen esta condición como totalmente necesaria en todo agente, no sólo para las acciones transeúntes, sino también para las inmanentes. Esto lo desarrollaron elocuentemente Capréolo, *In I,* dist. 3, q. 3; Egidio, *Quodl. III,* q. 16, y *Quodl. V,* q. 15; y el Ferrariense, I *cont. Gent.,* c. 23, aunque en este lugar exceptúa la eficiencia por resultancia natural, cosa que quizá fuera innecesaria (si hablase consecuentemente). Otros, en cambio, se valen de varias distinciones, como explicaremos en lo sucesivo.

Algunos presupuestos para la solución de la cuestión

6. *El agente no es necesariamente distinto del paciente en cuanto al supuesto.*— Así, pues, en primer lugar se ha de establecer que no es preciso que el agente se distinga, en cuanto al supuesto, del paciente que recibe su acción. Esto resulta bastante claro si se hace una inducción; y lo enseña expresamente Aristóteles, en el lib. VII de la *Física,* al principio, y en el VIII de la *Física,* c. 4. De ahí colige que una cosa puede moverse a sí misma si se distingue en parte esencialmente motriz y parte esencialmente movida, de igual manera —dice— que los animales se mueven a sí mismos con movimiento local, y casi del mismo modo se mueven los vivientes con movimiento de crecimiento, ya que obran directamente sobre el alimento, que asimilan y convierten en sí, y de esta manera crecen. En este sentido, tampoco hay inconveniente en que una misma cosa se mueve accidentalmente, como se mueve el alma al moverse el cuerpo.

7. *En un mismo supuesto, el agente puede ser distinto del paciente en varios sentidos.*— En segundo término, debe suponerse que, en un mismo supuesto

5. *Aliquorum opinio.*— In hac re quidam existimant hanc conditionem non esse necessariam in omnibus agentibus, licet in multis interveniat. Ita opinatur Scotus In I, dist. 3, q. 7, et In II, dist. 2, q. 10, et IX Metaph., q. 14; et ibi Antonius And., q. 1; Greg., In II, dist. 6, q. 1, a. 3; Iandun., VIII Phys., q. 12, qui nituntur argumentis factis. Quibus favet Comment., III de Caelo, com. 28, dicens idem posse a seipso pati actione aequivoca. Alii frequentius indistincte acceptant axioma Aristotelis et hanc conditionem ut omnino necessariam in omni agente requirunt, non solum quoad transeuntes, sed etiam quoad immanentes actiones. Quod diserte declararunt Capreol., In I, dist. 3, q. 3; et Aegid., Quodl. III, q. 16, et Quodl. V, q. 15; Ferrar., I cont. Gent., c. 23, ubi tamen excipit efficientiam per naturalem resultantiam, quod fortasse (si consequenter loqueretur) non esset necessarium. Alii vero ditinctionibus variis utuntur, ut in progressu explicabimus.

Nonnullae suppositiones ad quaestionis resolutionem

6. *Agens non necessario a patiente distinctum supposito.*— Primo ergo statuendum est non esse necessarium agens distingui supposito a passo recipiente. Hoc satis patet inductione facta; idque expresse docet Aristot., VII Phys., in princ., et VIII Phys., c. 4. Unde infert idem posse movere seipsum, si distinguatur in partem per se moventem et partem per se motam, quomodo ait animalia movere seipsa motu locali, et fere eodem modo movent sese viventia motu augmentationis; agunt enim directe in alimentum, quod in se convertunt et sibi uniunt, et ita augentur. Sic etiam non est inconveniens idem movere se per accidens, sicut movetur anima, moto corpore.

7. *In eodem supposito varie agens a patiente distinctum.*— Secundo supponendum

que obra sobre sí mismo, el agente puede distinguirse del paciente de varios modos. Primero, atendiendo a las diversas partes integrantes; segundo, de acuerdo con las diversas partes sustanciales y esenciales, como cuando obra mediante la forma y recibe mediante la materia; estos dos modos pueden darse en los cuerpos, pero no de manera general en todos los agentes, tal como ahora hablamos, porque también las cosas espirituales obran sobre sí. En tercer lugar, pueden distinguirse de suerte que por lo mnos una facultad sea la activa y otra la pasiva. Esta distinción puede ser omnímoda y real o, al menos, como entre lo incluyente y lo incluido; de todo ello propondremos ejemplos más adelante.

8. *Diferentes acciones sobre las que versa la cuestión.*— En tercer término, conviene distinguir las varias acciones y examinarlas una por una, a fin de que de todas ellas podamos colegir alguna regla general. Pues bien, entre las acciones puede enumerarse, primeramente, la dimanación o resultancia natural; después, los movimientos físicos y materiales que, en su orden, se llevan a cabo por acción transeúnte, los cuales, para mayor claridad, pueden distinguirse en sus especies: alteración, crecimiento y movimento local; no menciono la generación sustancial porque es evidente de suyo que una cosa no puede generarse a sí misma. A éstas puede añadirse el movimento local de las cosas espirituales que se mueven a sí mismas; en efecto, este movimiento es en parte semejante a los movimientos de los cuerpos, ya que se comporta como acción transitiva, y en parte les es desemejante, puesto que no es un movimiento físico, es decir, extenso por parte del sujeto. Finalmente, además de todas las indicadas, existe la eficiencia por las acciones inmanentes del sentido o del apetito, del entendimiento o de la voluntad.

Primera afirmación sobre la resultancia natural

9. Así, pues, afirmo en primer lugar: en la resultancia natural, aun cuando suceda que el eficiente próximo no sea distinto del recipiente, sin embargo, el efecto se reduce absolutamente a una causa eficiente distinta del paciente. La primera parte es clara por el argumento aducido arriba sobre las potencias del

est in eodem supposito agente in seipsum variis modis posse distingui agens a patiente. Primo, secundum diversas partes integrantes; secundo, iuxta diversas partes substantiales et essentiales, ut si per formam agat et per materiam recipiat, qui duo modi habere possunt locum in corporibus, non tamen universe in omnibus agentibus, prout nunc loquimur; nam etiam res spirituales agunt in se. Tertio possunt distingui ut saltem alia sit facultas agendi et alia recipiendi. Quae distinctio potest esse aut omnimoda et realis aut saltem ut includentis ab incluso, quorum omnium exempla postea afferemus.

8. *Variae actiones de quibus est quaestio.*— Tertio, distinguere oportet varias actiones et per singulas discurrere, ut ex omnibus generalem aliquam regulam colligere possimus. Inter actiones ergo primum numerari potest naturalis dimanatio seu resultantia; deinde motus physici ac materiales, qui ex genere suo actione transeunte perficiuntur, qui, claritatis gratia, distingui possunt in suas species: alterationis, augmentationis et motus localis; omitto generationem substantialem, nam per se notum est idem non posse generare seipsum. His adiungi potest motus localis spiritualium rerum seipsas moventium; is enim partim similis est motibus corporum, quia se habet tamquam actio transiens, partim est dissimilis, quia non est motus physicus, id est, extensus ex parte subiecti. Denique praeter has omnes est efficientia per actiones immanentes sensus aut appetitus, intellectus aut voluntatis.

Prima assertio de resultantia naturali

9. Dico ergo primo: in resultantia naturali, quamvis contingat proximum efficiens non esse distinctum a recipiente, tamen simpliciter ille effectus reducitur in efficientem causam distinctam a passo. Prior pars patet argumento superius facto de potentiis animae ab eadem fluentibus; nam,

alma que emanan de ella; pues, aunque sea posible distinguir en el alma la razón de obrar y la de recibir esas potencias, como el Ferrariense advierte en el lugar antes citado, no obstante, habida cuenta de que aquella distinción es sólo de razón, no interesa para el caso presente, sobre todo en lo que respecta a la primera propiedad, que resulta inmediatamente de la sustancia sola; porque la segunda quizá emane mediante la primera, aunque sea recibida próximamente en la sustancia sola, como opina Santo Tomás en I, q. 77, a. 8. Lo mismo ocurre con la sustancia y las potencias de los ángeles. Por lo que hace a las cosas materiales, casi siempre puede distinguirse realmente el principio eficiente (al menos *ut quo*) de esta emanación de la razón de recibir la propiedad dimanante, ya que emana de la forma, pero no es recibida en ella, porque no es una forma subsistente, sino que se recibe en la materia o en el compuesto por razón de la materia. Unicamente puede insistirse acerca de la cantidad, si es que emana de la entidad de la materia y es recibida en la misma, cosa que es incierta.

10. La segunda parte de la conclusión resulta clara por la sección anterior; en efecto, hemos dicho que la propiedad no emana de la sustancia o de la esencia como de agente principal, sino como de un intrumento del generante; luego ese efecto debe atribuirse al generante como a causa más principal. Ahora bien, el generante es distinto del generado y de sus potencias. Se dirá que la reducción de este efecto al generante sólo se verifica como reducción a una causa remota y accidental, que dio la forma, de la que emanan las otras facultades; pero, según advertí más atrás, aquí no investigamos la reducción accidental, sino la esencial y a la causa próxima; de lo contrario, fácilmente diríamos que todo lo que se hace es hecho por otro que es distinto también en cuanto al supuesto; por otro —repito— que obre de manera próxima o que hubiera conferido remotamente la facultad de obrar. Se responde que la presente reducción no se hace a una causa accidental, sino a la causa principal esencial, primeramente por la intención y ordenación de la naturaleza, ya que esa virtud ha sido dada para que obre como instrumento de otro, cuyo papel desempeña en cierto modo. Así, se dice que los proyectiles son movidos no accidental, sino esencialmente por quien los lanza, el cual les imprimió un impulso, no sólo porque les con-

licet in anima distingui possit ratio agendi et recipiendi illas potentias, ut Ferrar. supra advertit, tamen, cum illa distinctio rationis tantum sit, nihil ad praesens refert, maxime quoad primam proprietatem, quae immediate a sola substantia resultat; nam secunda forte emanat mediante prima, licet proxime in substantia sola recipiatur, ut sentit D. Thomas, I, q. 77, a. 8. Atque idem est de substantia et potentiis angelorum. In rebus autem materialibus semper fere potest in re distingui principium efficiens (saltem *ut quo*) huius emanationis a ratione recipiendi proprietatem dimanantem; manat enim a forma, non tamen recipitur in illa, cum non sit forma subsistens, sed recipitur in materia vel in composito ratione materiae. Solum potest instari de quantitate, si fortasse manat ab entitate materiae et in ea recipitur, quod incertum est.

10. Posterior pars conclusionis constat ex superiori sectione; diximus enim proprietatem non manare a substantia vel essentia ut a principali agente, sed ut ab instrumento generantis; ergo ille effectus generanti tribuendus est ut principaliori causae. At vero generans distinctum est a genito et a potentiis eius. Dices reductionem huius effectus in generantem solum esse tamquam in causam remotam et per accidens, quae dedit formam, a qua facultates aliae manant; hic autem, ut supra dixi, non inquirimus reductionem per accidens, sed per se et in causam proximam; alias facile diceremus omne quod fit ab alio fieri, etiam distincto secundum suppositum; ab alio (inquam) vel qui proxime agat vel qui remote dederit virtutem operandi. Respondetur non esse hanc reductionem in causam per accidens, sed in causam principalem per se, primo quidem ex intentione et ordinatione naturae, nam virtus illa data est ut operetur tamquam instrumentum alterius, cuius vicem quodammodo gerit. Ut proiecta non per accidens, sed per se dicuntur moveri a proiiciente, qui impressit

firió facultad de obrar, sino porque se la confirió con una determinada disposición para que fuese instrumento que obrase en lugar de él. Además, cuando la esencia no contiene de manera eminente estas facultades, sino sólo instrumentalmente, es probable que se requiera, por parte del generante o del autor de la naturaleza, un influjo mayor que si fuese propia y principal la causa a la que habría que atribuir por entero el efecto, pues por el hecho mismo de que el principio próximo no contiene el efecto de manera formal ni eminente, tampoco puede ser causa propia y adecuada del mismo, ni siquiera en calidad de causa próxima y principal. Por ello, si en toda una especie no se encuentra aquella virtud eminente con respecto a las propiedades que siguen naturalmente a la misma, es preciso que la propiedad que se encuentra en el generado sea producida por una propiedad semejante, que se halla en el generante, o que emane de la forma con alguna atribución al autor de toda la especie como a eficiente principal.

Segunda afirmación sobre el movimiento y la acción física

11. Afirmo en segundo lugar: toda causa que obra por movimiento físico y acción transeúnte se distingue realmente, de alguna manera, de la causa material que recibe el efecto. Esta conclusión se halla en conformidad con el pensamiento de Aristóteles, que acaso no pretende otra cosa en el lugar citado, ya que trata del movimiento físico de las cosas corporales, sólo hace inducción en los movimientos físicos y siempre, en sus razonamientos, supone que tal movimiento tiene partes en lo que respecta al móvil. Y, puesto que en el movimiento de alteración y de crecimiento es menor la dificultad, se explica primero la conclusión brevemente acerca de ellos. Pues, realizada una inducción, no se encuentra ninguna alteración propia que un agente produzca sobre sí mismo de manera esencial y primaria, esto es, según una misma parte; ocurre, en verdad, que un mismo agente, por medio de una parte, se altera a sí mismo en otra, si las partes están afectadas de manera desemejante; pero eso no sucede con respecto a una misma parte, como resulta claro por inducción en todos los ca-

impetum, non solum quia dedit virtutem agendi, sed quia illam dedit cum hac habitudine ut esset instrumentum quod vice sui operaretur. Deinde, quando essentia non continet eminenter has facultates, sed tantum instrumentarie, probabile est requiri maiorem influxum generantis seu auctoris naturae quam si illa causa esset propria et principalis, cui omnino esset tribuendus effectus, quia hoc ipso quod principium proximum non continet formaliter neque eminenter effectum, non potest esse propria et adaequata causa eius, etiam in ratione causae proximae et principalis. Quare, si in tota aliqua specie non invenitur illa eminens virtus respectu proprietatum naturaliter consequentium ipsam, necesse est proprietatem quae est in genito fieri a simili proprietate quae est in generante aut manare a forma cum aliqua reductione ad auctorem totius speciei ut principaliter efficientem.

Secunda assertio de motu et actione physicis

11. Dico secundo: omnis causa efficiens per motum physicum et actionem transeuntem distinguitur in re aliquo modo a materiali causa recipiente effectum. Haec conclusio est consentanea menti Aristotelis, qui forte nihil aliud intendit in citato loco, nam agit de motu physico rerum corporalium, in solis physicis motibus inductionem facit semperque in rationibus suis supponit talem motum habere partes ex parte mobilis. Et quoniam in motu alterationis et augmentationis minor est difficultas, in illis prius explicatur breviter conclusio. Nam inductione facta, nulla invenitur alteratio propria quae ab aliquo agente in seipsum per se primo fiat, id est, secundum eamdem partem; contingit quidem idem per unam partem alterare seipsum in alia, si sint dissimiliter affectae; tamen secundum eamdem non contingit, ut inductione in omnibus constat.

sos. Unicamente se ofrece la conocida objeción de la reducción del agua a su primera frialdad, y lo mismo acontece con toda otra reducción semejante; porque anteriormente hemos puesto de relieve que tal acción no es producida por el agente extrínseco, sino por el intrínseco. Se responde, empero, que dicha acción pertenece a la resultancia natural, de la que nos hemos ocupado en la primera conclusión, y por ello tal acción suele atribuirse al generante, como observaron Capréolo, *In II*, dist. 6, q. 1, a. 3; Egidio, *Quodl. II*, q. 16; Enrique, *Quodl. XI*, q. 6.

12. De aquí resulta claro con facilidad que también en el movimiento de crecimiento un mismo agente no obra sobre sí propio de manera esencial; porque ese movimiento no se realiza sino previa una alteración; mas la alteración no es llevada a cabo por uno mismo sobre sí mismo y según una misma parte; luego tampoco el crecimiento. Y la razón *a priori* de esta parte no parece ser otra sino la que Aristóteles señaló, a saber, que una misma cosa no puede estar simultáneamente en acto y en potencia bajo un mismo aspecto. Pero a esta razón se opone en gran medida la objeción arriba expuesta, ya que esta razón es válida, a lo sumo, para la alteración unívoca, es decir, que procede de una cualidad de igual naturaleza, pero no para la alteración equívoca, que procede de una cualidad virtual o de naturaleza superior; pues en tal caso no habría contradicción alguna en que una misma parte tuviese una cualidad virtual y careciese de la formal y, por tanto, obrase sobre sí. Por este motivo, Escoto y otros antes citados piensan que la razón de Aristóteles no es universal, lo cual es tanto como decir que no es eficaz. Sobre todo porque, según veremos después, emplea dicha razón también en el movimiento local, en el que la acción siempre es equívoca; porque la facultad motriz siempre tiene distinta naturaleza que la forma o el término del movimiento local.

13. *Por «parte esencialmente motriz» y «parte esencialmente movida» no entiende Aristóteles la forma y la materia.*— Otros echan mano de la siguiente razón: la alteración material, que es producida por la sustancia material, procede activamente de la forma —ya que la materia no es principio de actividad—, pero se recibe en el compuesto por razón de la materia, que es principio de pasividad; de esta manera, aunque suceda que un mismo agente, según una

Solum est vulgaris instantia de reductione aquae ad pristinam frigiditatem, et idem est de quacumque simile reductione; in superioribus enim ostendimus illam actionem non fieri ab agente extrinseco, sed ab intrinseco. Respondetur tamen illam actionem pertinere ad naturalem resultantiam, de qua in prima conclusione locuti sumus, et ideo solet illa actio tribui generanti, ut notarunt Capr., In II, dist. 6, q. 1, a. 3; Aegid., Quodl. II, q. 16; Henr., Quodl. XI, q. 6.

12. Et hinc facile constat in motu etiam augmentationis non agere idem in seipsum per se; nam ille motus non fit nisi praevia alteratione; sed alteratio non fit ab eodem in seipsum secundum eamdem partem; ergo neque augmentatio. Ratio autem a priori huius partis nulla alia esse videtur, praeter eam quam Aristoteles tetigit, scilicet, quia non potest esse idem secundum idem simul in actu et in potentia. Cui rationi valde obstat obiectio supra facta, quia procedit haec ratio ad summum de alteratione univoca, id est, procedente a qualitate eiusdem rationis, non vero de alteratione aequivoca, quae procedit a qualitate virtuali seu superioris rationis; nam tunc nulla esset contradictio quod eadem pars haberet qualitatem virtualem et careret formali, et ideo ageret in se. Propter quod Scotus et alii supra citati existimant rationem Aristotelis non esse universalem, quod est revera dicere non esse efficacem. Praesertim quia, ut infra videbimus, ipse utitur ea ratione etiam in motu locali, in quo actio semper est aequivoca; virtus enim motiva semper est alterius rationis a forma seu termino motus localis.

13. *Per partem per se moventem et partem per se motam non intelligit Aristoteles formam et materiam.*— Alii hac ratione utuntur: alteratio materialis quae fit a substantia materiali, procedit active a forma, nam materia non est principium agendi, recipitur autem in composito ratione materiae, quae est principium patiendi; atque ita, etiamsi contingat idem secundum eamdem partem integralem agere in seipsum,

misma parte integral, obre sobre sí mismo, sin embargo el agente y el paciente se distinguen en atención a los principios de acción y de pasión. Pero esta razón es completamente opuesta al pensamiento de Aristóteles, que no trata del principio formal *quo* —porque era suficientemente claro que la materia y la forma desempeñan oficios diversos en las cosas corporales—, sino del principio *quod*, íntegro o al menos parcial, como acertadamente advirtió Santo Tomás, en la q. 22 *De Verit.*, a. 3, y consta por el lib. VIII de la *Física*, c. 4. De lo contrario, cuando estudia el movimento de los cuerpos pesados y de los ligeros, no sería oportuno el recurso al generante, sino a la forma eficiente y a la materia receptiva del movimiento. Ni en el caso de los animales sería necesario distingüir entre parte esencialmente motriz y parte esencialmente movida, cosa que Aristóteles entiende con toda claridad de las partes integrantes en el pasaje citado, texto 28. Ni, por último, ascendiendo al movimiento del cielo, sería preciso asignarle un motor separado, sino una forma intrínseca que fuese principio activo del movimietno y una materia que fuese receptiva del mismo.

14. *Se explica el pensamiento de Aristóteles sobre este punto.*— Consiguientemente, de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles, hay que afirmar que un mismo compuesto material no puede alterarse a sí mismo de manera esencial o según una misma parte integral. La razón de esto puede darse del siguiente modo, como desarrollando o sacando las últimas consecuencias de la primera razón de Aristóteles: si la sustancia posee, en alguna de sus partes, una cualidad formal y no posee una virtual, o no tiene ninguna de las dos, no puede moverse hacia esa misma cualidad, como muy bien demuestra la razón aducida. En cambio, si en aquella parte tiene una cualidad virtual, o también la cualidad formal es connatural a esa misma parte, o es violenta o neutra. Si es natural, siempre la poseerá, ya que la propiedad connatural conviene siempre intrínsecamente. Y si acaso es de tal manera que puede eliminarse o disminuirse violentamente, una vez apartado el impedimento la cosa se reducirá a su estado connatural; sin embargo, eso ocurrirá por modo de resultancia natural y la acción se reducirá principalmente al principio extrínseco, que es el generante. Pero si aquella cualidad es violenta, resulta imposible que una misma cosa, mediante la cualidad virtual del calor, se caliente formalmente a sí misma con calentamiento violento

nihilominus distinguitur agens a patiente quoad principia agendi et patiendi. Sed haec ratio plane est contra mentem Aristotelis, qui non agit de principio formali quo; satis enim erat constans materiam et formam habere diversa munera in rebus corporalibus; sed agit de principio quod, vel integro vel saltem partiali, ut recte notavit D. Thomas, q. 22 de Veritate, a. 3, et constat ex VIII Phys., c. 4. Alioqui cum agit de motu gravium et levium, non oportuisset recurrere ad generans, sed ad formam efficientem et ad materiam recipientem motum. Neque in animalibus oportuisset distinguere partem per se moventem a parte per se mota, quod de partibus integrantibus aperte intelligit Aristoteles, ibid., text. 28. Nec denique ascendendo ad motum caeli, oporteret separatum motorem eius assignare, sed intrinsecam formam quae esset principium activum motus, et materiam quae esset receptivum.

14. *Mens Aristotelis in hoc explicatur.*— Iuxta mentem ergo Aristotelis dicendum est idem compositum materiale non posse alterare seipsum per se seu secundum eamdem partem integralem. Ratio autem huius ita reddi potest quasi declarando seu consummando primam rationem Aristotelis: quia si substantia habeat in aliqua parte qualitatem formalem et non virtualem, vel neutram habeat, non potest ad illam eamdem qualitatem se movere, ut optime probat ratio facta. Si vero habeat in illa parte qualitatem virtualem, aut qualitas etiam formalis est connaturalis eidem parti, vel est violenta vel neutra. Si est naturalis, semper habebit illam, quia proprietas connaturalis ab intrinseco semper convenit. Quod si talis fortasse sit ut violenter tolli aut minui possit, tunc ablato impedimento reducet se illa res ad statum connaturalem; tamen illud erit per modum resultantiae naturalis, et actio principaliter reducetur in extrinsecum principium, quod est generans. Si autem illa qualitas sit violenta, impossibile est ut eadem res per qualitatem virtualem caloris seipsam

y preternatural. Sirva de ejemplo la pimienta, que tiene poder de calentar la lengua o el vientre y, sin embargo, no puede calentarse a sí misma, ya que tal calentamiento le sería violento. Y no es fácil dar razón de esto. Pues lo que algunos dicen —que está previsto por una ley natural que nada se infiera la muerte o un daño a sí mismo— no parece satisfactorio; en efecto, un mismo viviente, cuando se corrompe intrínsecamente, se está preparando a sí mismo la muerte; y, según parece, importa poco que esto ocurra según diversas partes, alterando una mediante otra o mediante la misma según diversas cualidades. Y se patentiza por la razón, ya que aquella cualidad virtual es suficiente para producir una formal en un sujeto capaz, y obra de manera natural y necesaria; por tanto, si el sujeto en que existe la cualidad virtual es capaz de la formal y carece de ella, la producirá en sí mismo por necesidad natural, y no puede reprimir su acción por causa de aquella ley natural, a no ser que se vea impedido por otra parte, ya que no es un agente libre.

15. Añádase que algunos piensan que, en los vivientes, el calor natural se seca a sí mismo y consume la humedad natural, no sólo según diversas partes, sino según una misma, como puede verse en Egidio, *Quodl. II*, q. 17, donde, sin embargo, afirma que esa consunción de la humedad se realiza por resultancia natural de una excesiva sequedad a partir del calor innato. Pero esto me parece imposible; pues, como dicha acción es violenta, no puede resultar intrínsecamente de manera natural, ya que ello implica contradicción en lo que se da por supuesto, porque *violento es lo que procede de un agente extrínseco sin colaboración del sujeto paciente.* Por eso considero falso e imposible lo que Egidio supone, a saber, que una misma parte homogénea del animal, es decir, dispuesta en su totalidad de igual modo, disminuya la humedad que le es connatural de una manera connatural, mediante el calor innato que posee, ya sea formal o virtual, secándose a sí misma violentamente, porque resulta imposible que una misma forma requiera, en una misma parte de la materia, disposiciones que sean formal o eminentemente contradictorias, pues en otro caso implicaría contradicción en sí misma y en su inclinación.

formaliter calefaciat calefactione violenta et praeternaturali. Exemplum esse potest piper, quod vim habet calefaciendi linguam aut ventrem[1], et tamen non potest calefacere seipsum, quia talis calefactio esset sibi violenta. Huius autem ratio non facile redditur. Quod enim quidam aiunt, naturae lege cautum esse ne quid sibi interitum aut incommodum paret, non videtur satisfacere; nam idem vivens, dum ab intrinseco corrumpitur, sibi interitum parat; parum autem videtur referre quod hoc sit secundum diversas partes, per unam alterando aliam, vel per eamdem secundum diversas qualitates. Et ratione patet, nam illa qualitas virtualis est sufficiens ad efficiendam formalem in subiecto capaci, et naturaliter ac necessario agit; ergo si subiectum in quo est virtualis qualitas est capax formalis et caret illa, ex necessitate naturae efficiet illam in se, neque ob illam naturae legem potest continere actionem suam, nisi aliunde impediatur, quia non est agens liberum.

15. Adde nonnullos sentire calidum naturale in viventibus exsiccare seipsum et consumere naturale humidum, non solum secundum diversas partes, sed etiam secundum eamdem, ut videre licet in Aegid., Quodl. II, q. 17, ubi tamen ait illam consumptionem humiditatis fieri per resultantiam naturalem nimiae siccitatis ex calore nativo. Sed id censeo impossibile; nam, cum illa actio sit violenta, non potest resultare naturaliter ab intrinseco, quia est implicatio in adiecto, quia *violentum est quod est ab extrinseco, passo non conferente vim.* Unde censeo id quod supponit Aegid. esse falsum et impossibile, nimirum, quod eadem pars animalis homogenea, id est, secundum se totam eodem modo disposita, modo sibi connaturali, per calorem sibi nativum, sive formalem sive virtualem, minuat humiditatem sibi connaturalem seipsam violenter exsiccando, quia impossibile est quod eadem forma in eadem parte materiae requirat dispositiones aut formaliter aut eminenter repugnantes; alias in seipsa et in sua inclinatione involveret repugnantiam.

[1] Conimb., VII Phys., c. 1, q. 1, a. 2.

16. *Razón por la que una cualidad virtual no altera a su sujeto.*— Así, pues, si alguna sustancia posee, ya en su totalidad, ya en alguna de sus partes, calor —por ejemplo— virtual en una determinada intensidad, pongamos como de cuatro grados, o tendrá necesariamente al mismo tiempo una cantidad igual de calor formal que le sea connatural o, al menos, poseerá tal constitución y tal disposición natural que resista e impida a aquella cualidad virtual el ejercicio de su acción formal en la misma parte; por esta razón, ninguna cosa puede alterarse intrínsecamente a sí misma, según una misma parte, con alteración violenta. Y esto se explica sobre todo en aquellos mixtos que tienen cualidades virtuales productivas de las cualidades primarias; pues aquéllas suponen una mezcla adecuada de las cualidades primarias y de otras disposiciones que siguen a éstas; luego no es posible que, en una misma parte, se disuelva tal mezcla por acción intrínseca de dicha facultad virtual. Lo confirma el ejemplo citado de la pimienta; porque se encuentra de tal manera dispuesta y afectada por otras cualidades y disposiciones, que su calor virtual no tiene poder para calentarla más allá del grado connatural de calor que exige en cuanto es tal mixto. Otros estiman que no es necesario dar otra razón sino que la cualidad no es activa en el sujeto en que está, aunque no falte ninguna otra condición. Pero no apruebo esto, porque constituye una evidente petición de principio, ya que investigamos precisamente su causa y razón.

17. *Otra razón para probar lo mismo.*— Mas puede aducirse otra razón de que la pimienta no se caliente a sí misma, a saber, porque quizá no tenga poder total e íntegro de calentar si no recibe ayuda de otra parte. En efecto, la experiencia manifiesta que, aplicada a la mano no la calienta, sino que precisa alguna excitación o alteración y alguna mezcla con el calor intrínseco del animal; y lo mismo puede decirse del vino y otras cosas semejantes. Por eso, aunque ninguna de estas cosas tenga posibilidad de alterarse a sí misma por sí sola merced a su cualidad virtual, no obstante, una vez que comienza a ser alterada extrínsecamente y a unirse con un agente extrínseco, no hay ningún inconveniente en que, consecuentemente, ayude a su propia alteración o corrupción, porque entonces el principio total de alteración es suficientemente distinto del paciente. En este

sentido, pues, nunca puede darse alteración violenta de una misma cosa sobre sí misma mediante una cualidad virtual.

18. *La alteración indiferente siempre procede extrínsecamente.*— En cambio, la alteración indiferente, es decir, ni violenta ni natural, no puede darse en un sujeto que posea una cualidad virtual para producir tal alteración, puesto que dicha cualidad obra, de manera natural y necesaria, en la medida en que le es posible; consiguientemente, o encuentra en un sujeto una disposición natural incompatible con su acción, y en ese caso su acción será violenta, o no encuentra ninguna disposición incompatible, y entonces la dimanación será natural, porque procede de una cualidad interna e innata y en virtud de una intrínseca necesidad de la naturaleza. Por eso, si se da alguna alteración o acción indiferente a una cualidad, como la iluminación en el aire, siempre y necesariamente procede de un agente extrínseco. La razón es clara: si procede de una forma intrínseca, bien de manera inmediata, bien mediante alguna cualidad conatural a esa misma forma, aquella cualidad ya no será indiferente, sino connatural.

19. *Razón adecuada en favor de la conclusión.— En qué sentido es cierto que una misma cosa no puede estar en potencia y en acto, ni siquiera virtual.*— Así, pues, a base de todas las consideraciones anteriores, se concluye la razón del modo siguiente. Toda cualidad o es violenta o natural o indiferente. Si es violenta e indiferente procede, evidentemente, de un agente extrínseco. Si es natural, procede del generante o, si se afirma que es *ab intrinseco,* resulta por dimanación natural, de la que no se trata en esta conclusión. Ahora bien, acomodando esta exposición a la razón que da Aristóteles, debe decirse que el principio *una cosa no puede estar simultáneamente en potencia y en acto* es cierto, incluso del acto virtual, con tal que se adopten dos limitaciones. Una, que se hable del acto que es principio de movimiento físico y meramente natural, para excluir las acciones inmateriales y vitales, a las que no nos referimos ahora. Otra, que se entienda de una cosa existente en su estado natural; pues, en el estado preternatural, ocurre ciertamente que está en acto virtual y en potencia formal, como sucede con el agua caliente, que virtualmente es fría; sin embargo, la acción de dicha virtud sólo es una resultancia natural y se atribuye al

16. *Ratio ob quam virtualis qualitas suum subiectum non alteret.*— Si ergo aliqua substantia, vel tota vel in aliqua parte, habet calorem, verbi gratia, virtualem in tanta intensione, puta ut quatuor, vel simul necessario habebit tantumdem calorem formalem sibi connaturalem, vel certe tale habebit temperamentum talemque dispositionem naturalem ut resistat et impediat ne illa qualitas virtualis suam formalem actionem in eadem parte exerceat; et hac ratione nihil potest seipsum secundum eamdem partem ab intrinseco alterare violenta alteratione. Quod maxime declaratur in his mixtis quae habent virtuales qualitates activas primarum; nam illae supponunt temperamentum accommodatum primarum qualitatum et aliarum dispositionum quae ad illas consequuntur; ergo fieri non potest ut in eadem parte dissolvatur tale temperamentum per intrinsecam actionem illius facultatis virtualis. Et hoc confirmat exemplum illud de pipere; ita enim est dispositum et affectum aliis qualitatibus et dispositionibus, ut eius calor virtualis non habeat vim calefaciendi ipsum ultra connaturalem gradum caloris quem requirit quatenus tale mixtum est. Alii existimant non oportere aliam rationem reddere nisi quia qualitas non est activa in subiecto in quo est, etiamsi nulla alia conditio desit. Sed hoc mihi non probatur, quia est manifesta petitio principii; huius enim causam et rationem investigamus.

17. *Ad idem probandum alia ratio.*— Alia vero ratio reddi potest cur piper non calefaciat se, nimirum, quia fortasse non habet vim totalem seu integram calefaciendi, nisi aliunde iuvetur. Constat enim experientia applicatum manui non calefacere, sed indigere aliqua excitatione vel alteratione et aliqua commixtione cum intrinseco calore animalis, et idem dici potest de vino et similibus. Unde, quamvis nulla ex his rebus per se sola seipsam alterare possit sua qualitate virtuali, tamen, postquam incipit ab extrinseco alterari et cum extrinseco agente coniungi, nullum est inconveniens quod consequenter adiuvet ad sui alterationem aut corruptionem; iam enim integrum alterans satis distinctum est a patiente. Sic igitur alteratio violenta nunquam potest esse eiusdem in seipsum per qualitatem virtualem.

18. *Alteratio indifferens semper est ab extrinseco.*— Alteratio autem indifferens, id est, nec violenta nec naturalis, esse non potest in eo qui habeat qualitatem virtualem ad talem alterationem faciendam, quia illa qualitas naturaliter ac necessario agit quantum potest; ergo vel invenit in subiecto suo dispositionem naturalem repugnantem suae actioni, et sic eius actio esset violenta, vel nullam invenit repugnantem dispositionem, et sic dimanatio erit naturalis, quia est ab interna et nativa qualitate et ex intrinseca naturae necessitate. Unde, si qua datur alteratio vel actio ad qualitatem indifferens, ut est illuminatio in aere, semper ac necessario est ab extrinseco agente. Et ratio est clara, quia si sit ab intrinseca forma, vel immediate vel mediante aliqua qualitate connaturali eidem formae, iam non erit indifferens, sed connaturalis, illa qualitas.

19. *Ratio adaequata pro conclusione.— Idem in potentia et in actu etiam virtuali esse non posse, qualiter verum.*— Ex his ergo omnibus ita concluditur ratio. Omnis qualitas vel est violenta vel naturalis vel indifferens. Si sit violenta et indifferens, evidenter est ab extrinseco agente. Si vero sit naturalis, est a generante, vel si dicatur esse ab intrinseco, est per naturalem dimanationem, de qua non est sermo in hac conclusione. Accommodando autem hunc discursum ad rationem Aristotelis, dicendum est illud principium *non potest esse idem simul in potentia et in actu* esse verum, etiam de actu virtuali, adhibita duplici limitatione. Una est ut sit sermo de actu qui est principium motus physici et mere naturalis, ut excludamus actiones immateriales et vitales, de quibus nunc non est sermo. Alia est ut intelligatur de re existente in suo naturali statu; nam in praeternaturali statu contingit quidem esse in actu virtuali et potentia formali, ut est in aqua calida, quae virtute est frigida; tamen actio illius virtutis solum est naturalis resultantia

agente extrínseco, según queda dicho. Por eso, si alguno no quiere dar a esta continencia la denominación de virtual, sino la de instrumental, será suficiente la primera restricción.

20. Con esto resulta fácil demostrar la conclusión acerca del movimiento local, aplicando el razonamiento expuesto y la inducción que, tomada de Aristóteles, en el lugar citado, puede hacerse como sigue. El cuerpo se mueve, o de manera natural, o violentamente, o con movimiento indiferente. En los dos últimos casos, el movimiento procede siempre de una causa extrínseca, ya que bajo estos dos miembros comprendemos todos los movimientos que Aristóteles llamó preternaturales, ya sean contra la naturaleza —a los que denominamos violentos—, ya se encuentren totalmente fuera de la exigencia o fuera del principio intrínseco de la naturaleza propia, como sucede con el movimiento circular del fuego en su propia esfera, y si existe algún otro semejante. Por lo que hace al movimiento natural, o es de los animales que se mueven a sí mismos, o de las cosas inanimadas que tienden a sus lugares propios. Pues bien, en ambos se distingue el eficiente del paciente, ya que los cuerpos inanimados son movidos por el generante hacia sus lugares naturales, y en los animales hay distinción entre la parte esencialmente motriz y la parte esencialmente movida, de donde resulta que el todo no se mueve a sí mismo sino de manera cuasi accidental.

Dificultad acerca del movimiento de los cuerpos pesados y de los ligeros

21. En torno a esta inducción se ofrecen tres dificultades principales. La primera es aquella conocida acerca del movimiento de los cuerpos pesados y de los ligeros; mas, porque es meramente física y —aunque la traten con acaloradas discusiones quienes sostienen opiniones diferentes— apenas puede haber disensión sobre ella sino en el modo de hablar, por eso, omitiendo los argumentos, señalaré brevemente el nudo de la dificultad y de qué manera debe, a mi juicio, pensarse y hablarse a propósito de ella. Pues bien, hay muchos que afirman absolutamente que los cuerpos graves y los ligeros son movidos por sí mismos hacia sus lugares: Escoto, *In II*, dist. 2, q. 10; Gregorio, dist. 6, q. 1, a. 3; Mairon., dist. 14, q. 6; el Abulense, Mt., 22, q. 224; Buridano, Janduno, Nifo, A. de Sajonia, VIII *Phys.* Otros estiman que estos cuerpos se comportan de manera puramente pasiva con respecto a tales movimientos, y que son movidos, bien por el cielo, bien por atracción de sus lugares naturales, bien por el medio o por el lugar contrario que los expulsa. Refiere éstas y otras opiniones Ricardo, *In II*, dist. 14, a. 2, q. 4; Zimara, II *De anima*, texto 54; Gregorio, en el pasaje antes citado; pero las omito por improbables. Así, pues, la opinión común es que son movidos de manera principal por el generante. Se toma de Aristóteles, en los lugares indicados, sobre todo VIII de la *Física*, a partir del texto 29, y IV *De caelo*, c. 3; piensa lo mismo el Comentador, en dichos lugares, aunque a veces da la impresión de fluctuar. Igual opina Santo Tomás, en los mismos lugares, y en I, q. 18, a. 1, y en I *cont. Gent.*, c. 97; Cayetano y el Ferrariense, en estos pasajes; Capréolo, *In II*, dist. 6, a 3; Egidio, *Quodl. V*, q. 16; Alberto, VIII *Phys.*, tract. II, c. 4. Y, con bastante frecuencia, los expositores en VIII *Phys.* La presente opinión, rectamente explicada, es cierta; pero hay muchos, incluso tomistas, que cometen grandes errores al explicarla.

22. *Diferentes modos de explicar la opinión común y verdadera.*— Efectivamente, algunos consideran que esta moción procede del generante de tal manera que en el móvil no existe ninguna virtud intrínseca productiva de movimiento, sino solamente una potencia pasiva natural, por razón de la cual les es debido tal movimiento. Contra esta sentencia son evidentes las razones de Escoto y otros, pues es manifiesto que el generante no puede imprimir inmediatamente este movimiento, valiéndose de una forma o de unas cualidades que posee en sí, y sin una cualidad infundida al mismo móvil, del cual emane efectivamente dicho movimiento, porque ocurre que el generante no existe o se encuentra a tanta distancia que no le es posible mover de manera inmediata. Otros, en cambio, apelan a una distinción; cuando el cuerpo grave —afirman—, inmediatamente después de haber sido engendrado, comienza a moverse hacia abajo, entonces es movido de manera inmediata por el generante, y él se comporta de modo meramente pasivo, porque entonces el generante pudo imprimir por sí mismo el movimiento. Mas cuando el grave se mueve habiendo pasado algún tiempo después de la generación, entonces —dicen— no es movido por el generante, sino por sí mismo de manera activa. Así Soncinas, IX *Metaph.*, q. 8;

et tribuitur extrinseco agenti, ut dictum est. Unde si quis velit non vocare hanc continentiam virtualem, sed instrumentalem, prior moderatio satis erit.

20. Ex his facile est conclusionem probare in motu locali, applicando discursum factum et inductionem, quae ex Aristotele, citato loco, in hunc modum fieri potest. Aut corpus movetur naturaliter, aut violenter, aut motu indifferenti. Secundo et tertio modo semper motus provenit a causa extrinseca; sub his enim duobus membris comprehendimus omnes motus quos Aristoteles praeter naturam appellavit, sive sint contra naturam, quos violentos vocamus, sive sint omnino extra debitum seu extra principium intrinsecum propriae naturae, ut est motus circularis ignis in propria sphaera, et si quis est alius similis. Motus autem naturalis aut est animalium se moventium aut rerum inanimatarum in propria loca tendentium. In utrisque autem distinguitur efficiens a patiente; nam corpora inanimata a generante moventur ad sua loca naturalia; in animalibus vero distinguitur pars per se movens a parte per se mota, et ita non se movet totum nisi quasi per accidens.

Difficultas de motu gravium et levium

21. Circa quam inductionem tres praecipue difficultates occurrunt. Prima est illa vulgaris de motu gravium et levium; sed quia illa pure physica est et, licet magna contentione tractetur inter diversimode opinantes, vix potest esse in ea dissensio nisi in modo loquendi, ideo, omissis argumentis, annotabo breviter punctum difficultatis et quomodo in ea sentiendum et loquendum censeam. Multi ergo absolute dicunt gravia et levia a seipsis moveri in sua loca: Scot. In II, dist. 2, q. 10; Gregor., dist. 6, q. 1, a. 3; Mairon., dist. 14, q. 6; Abulensis, Matth. XXII, q. 224; Buridan., Iandunus, Niphus, Saxon., VIII Phys. Alii existimant haec corpora mere passive se habere ad hos motus; moveri autem vel a caelo, vel attracta a suis locis naturalibus, vel a medio seu a loco contrario expellente. Haec et alia referunt Richardus, In II, dist. 14, a. 2, q. 4; Zimara, II de Anima, text. 54; Gregorius supra; quae ut improbabilia omitto. Communis ergo sententia est moveri principaliter a generante. Sumitur ex Aristot., cit. loc., praesertim VIII Phys., a text. 29, et IV de Caelo, c. 3; et idem sentit Commentator, his locis, quamvis interdum varius esse videatur. Idem tenet D. Thomas, eisdem locis, et I, q. 18, a. 1, et I cont. Gent., c. 97; Caietan., et Ferrariensis, his locis; et Capreol., In II, dist. 6, a. 3; Aegid., Quodl. V, q. 16; Albert., VIII Phys., tract. II, c. 4. Et frequentius expositores, VIII Phys. Et haec sententia recte explicata vera est; multi tamen etiam thomistae in ea explicanda valde errant.

22. *Varii modi explicandi communem et veram opinionem.*— Quidam enim ita existimant hanc motionem esse a generante ut in ipso mobili nulla sit intrinseca virtus activa motus, sed solum naturalis potentia passiva, ratione cuius illis debetur talis motus. Contra quam sententiam sunt evidentes rationes Scoti et aliorum [1], quia est evidens generans non posse immediate imprimere hunc motum per formam aut qualitates quas in se habet absque qualitate indita ipsi mobili, a quo effective manet ille motus, quia contingit non esse generans vel ita esse distans ut non possit immediate movere. Alii vero distinctione utuntur; nam quando grave (inquiunt) immediate postquam genitum est incipit moveri deorsum, tunc immediate movetur a generante, ipso passive tantum se habente, quia tunc potuit generans per se imprimere motum. At vero quando grave movetur aliquo tempore transacto post generationem, tunc aiunt non moveri a generante, sed a se active. Ita Son-

[1] Scot., II Phys., q. 1, lib. VIII, q. 3; Iavel., q. 9.

y lo atribuye al Comentador; sostienen lo mismo Cayetano Thien., en VIII *Phys.;* Pablo Véneto, en su *Summa de caelo,* c. 24.

Ahora bien, a mi juicio, la distinción es improbable, no sólo porque este movimiento siempre tiene la misma naturaleza y es producido por el mismo principio natural, sino también porque, aun cuando el cuerpo grave comience a moverse inmediatamente después del instante de su generación, todavía no es movido intrínsecamente por el generante, ya que aún no existe movimiento; pero inmediatamente después de ese instante, o al menos poco más tarde, cuando todavía dura el movimento, puede suceder que el generante ya no exista o, aunque exista, en ese instante inmediato que sigue a la generación ya se encuentre a distancia de la cosa generada; supongo, en efecto, que el generante permanece en su lugar; luego no puede producir inmediatamente por sí mismo el movimiento en el generado. Por consiguiente, se dice que mueve sólo porque en el instante de la generación le imprimió un impulso, por el cual es movido inmediatamente después; pero ese impulso no es sino la gravedad, pues resulta vana cualquier otra cosa que se invente. Porque el generante no imprime, de suyo, sino lo que esencialmente sigue a la generación; mas a la generación de una cosa pesada sólo sigue de manera esencial la gravedad, en lo que respecta a la cuestión presente; luego ese movimiento es producido entonces por la gravedad intrínseca del mismo cuerpo pesado, de igual modo que es producido cuando ha pasado algún tiempo. Esto es en sumo grado congruente con la razón, ya que la gravedad siempre es la misma y tiene igual virtud, y la distancia temporal no hace al caso.

23. *Solución de la dificultad.— Aristóteles atribuye el movimiento de los cuerpos pesados y de los ligeros a la ligereza o a la gravedad como a principio próximo.—* Debe, pues, afirmarse que siempre que una cosa inanimada tiende a su lugar natural, su intrínseca gravedad o ligereza es el principio eficiente próximo, aunque no principal, de ese movimiento. La afirmación resulta casi evidente por experiencia y por las razones aducidas contra las anteriores interpretaciones de la opinión común. Además, porque esos movimientos convienen esencial y necesariamente a estos cuerpos; por tanto, es preciso asignar algún principio activo de dicho movimiento, que les convenga también de manera esencial

cin., IX Metaph., q. 8; et tribuit Commentatori; et idem sequuntur Caietan. Thienensis, VIII Phys.; et Paulus Venetus, in Summ. de Caelo, c. 24. Sed apud me est distinctio improbabilis, tum quia hic motus semper est eiusdem rationis et ab eodem principio naturali fit, tum etiam quia, etsi grave incipiat moveri immediate post instans suae generationis, nondum movetur intrinsece a generante, quia nondum est motus; immediate autem post illud instans, et fieri potest ut generans iam non sit, vel saltem paulo post, adhuc durante motu; et quamvis sit, tamen immediate post instans generationis iam distat a re genita; suppono enim generans in suo loco manere; ergo non potest per se immediate efficere motum in genito. Ergo solum dicitur movere, quia in instanti generationis impressit illi impetum, quo immediate post movetur; ille autem impetus non est nisi gravitas; quidquid enim aliud fingatur, vanum est. Quia generans per se non imprimit nisi quod per se consequitur generationem; generationem autem rei gravis per se non consequitur nisi gravitas, quantum ad praesens attinet; ergo a gravitate intrinseca ipsius gravis fit tunc ille motus, eodem modo quo fit post quodlibet tempus. Estque id maxime consentaneum rationi, cum gravitas semper sit eadem et eamdem habeat virtutem, et distantia temporis sit impertinens.

23. *Resolvitur difficultas.— Aristoteles gravium et levium motum attribuit levitati aut gravitati ut proximo principio.—* Dicendum est ergo quotiescumque res inanimata tendit in suum locum naturalem, intrinsecam gravitatem vel levitatem esse principium efficiens proximum, non vero principale, illius motus. Hoc fere est evidens experientia et rationibus factis contra priores modos explicandi communem sententiam. Item, quia cum illi motus per se ac necessario conveniant his corporibus, necesse est assignare aliquod principium activum illius motus, per se etiam ac necessario illis conveniens; nullum autem est aliud praeter intrinsecam formam et gravi-

y necesaria; pero no hay ninguno, fuera de la forma y la gravedad intrínsecas; en efecto, el generante —según decíamos— o no existe en absoluto o se encuentra a gran distancia, y todas las demás causas son nulas o, al menos, meramente contingentes.

Tal es, sin duda, la opinión de Aristóteles; efectivamente, en el lib. VIII de la *Física,* c. 4, texto 32, después de haber distinguido una doble potencia —remota y próxima—, añade: *Lo frío es caliente en potencia, y, una vez que ha cambiado, es fuego; y quema, si no hay algo que lo prohiba e impida;* y agrega: *No ocurre de otro modo con lo grave y lo leve, pues lo grave se convierte en leve, como el agua en aire, pues éste se encontraba primero en potencia y ya es leve, y actuará en seguida, a no ser que algo lo impida.* Y más abajo: *Pero si se aparta el impedimento, obrará.* Y en el lib. IV *De caelo,* c. 1, texto 2, afirma que los cuerpos pesados y los ligeros poseen *estímulos* o *excitantes de movimiento;* más claramente, en el c. 3, texto 25, compara lo grave y lo leve con el cuerpo sanable, diciendo que, así como éste se encamina hacia la salud, así aquéllos se dirigen a sus lugares. Pero añade una diferencia, al decir: *Sin embargo, se exceptúa lo siguiente: porque éstas cosas, lo grave y lo leve* —dice—, *parecen tener en sí mismas el principio de mutación, mientras que aquéllas no lo tienen en sí mismas, sino fuera, como lo sanable y lo susceptible de crecimiento;* es preciso que en este lugar se refiera al principio activo, ya que el pasivo se encuentra también en el sujeto sanable. En consecuencia, agrega a propósito de éste y del susceptible de crecimiento: *Aunque estas cosas también cambian a veces por sí mismas y, producido un pequeño movimiento en el exterior, llegan una a la salud, la otra al crecimiento.* También en IV de la *Física,* c. 9, texto 85, dice que *lo denso y lo no denso, en cuanto están dotados de gravedad y ligereza, son causas eficientes de la traslación;* pero en cuanto son duro y blando no tienen principio de movimiento, sino de resistir o padecer alteración.

24. *Se aducen y explican los testimonios de Aristóteles en contrario.—* Y no constituye obstáculo lo que el mismo Aristóteles dice en II *De Generat.,* c. 2, texto 8: que la gravedad y la ligereza no son principios de acción; pues en el mismo lugar afirma que tampoco son principios de pasión, ya que habla del

tatem; nam generans, ut dicebamus, contingit omnino non esse, vel valde distare, et reliquae omnes causae vel nullae sunt, vel saltem sunt mere contingentes. Et haec est sine dubio sententia Aristotelis; nam lib. VIII Phys., c. 4, text. 32, cum distinxisset duplicem potentiam, remotam, scilicet, et proximam, subdit: *Frigidum potestate calidum est; cum autem mutatum est, ignis est; comburit vero, nisi quidquam prohibeat et obstet;* et addit: *Non secus se res habet in gravi et levi, namque ex gravi fit leve, ut ex aqua aer, hoc enim potestate erat primum et iam est leve, protinusque aget, nisi aliquid impediat.* Et infra: *Sed si id quod impedit amotum fuerit, aget.* Et IV lib. de Caelo, c. 1, text. 2, ait gravia et levia habere in se *fomenta* seu *incitamenta motus;* et clarius, c. 3, text. 25, comparat grave et leve ad corpus sanabile, dicens, sicut hoc ad sanitatem, ita illa ad sua loca proficisci. Subdit vero discrimen, dicens: *Excipitur tamen hoc: haec enim, grave* (inquit) *ac leve, in seipsis mutationis principium habere videntur, illa vero non in seipsis, sed foris, ut sanabile et accrescibile;* ubi necesse est loqui de principio activo, passivum enim etiam est in subiecto sanabili. Unde de illo et de accrescibili subdit: *Quamquam et haec interdum ex seipsis mutantur, et parvo facto in externis motu, alterum in sanitatem, alterum in incrementum accedunt.* Item IV Phys., c. 9, text. 85, ait *densum et rarum, quatenus gravitate et levitate praedita sunt, lationis esse efficientia;* quatenus vero sunt durum et molle, non habere principium movendi, sed vel resistendi vel patiendi alterationem.

24. *Aristotelis testimonia in contrarium inducuntur et explicantur.—* Neque obstat quod idem Aristoteles, II de Gener., c. 2, text. 8, dicit gravitatem et levitatem non esse principia agendi; nam ibidem etiam ait neque esse principia patiendi; loquitur

principio de obrar o transmutar a otro, o de padecer de otro con acción o pasión tendente a la generación o a la corrupción, a la que se refería en el pasaje indicado. Podemos decir asimismo que habla del principio propio y principal, al que se atribuye absolutamente la acción y, consecuentemente, de una auténtica eficiencia y acción. Porque la que conviene a la gravedad o a la ligereza es más bien una cierta resultancia natural; en el sentido en que es eficiencia, no cabe duda de que la gravedad es su principio. Así opina también Santo Tomás, en I-II, q. 36, a. 2, y en III *cont. Gent.*, c. 23, raz. 4, y en otros lugares que señala Capréolo, antes citado, y el Bergomense en su *Concordant.*, dub. 690 y 691. Estos concilian también los pasajes indicados con otros en que Santo Tomás parece negar que estos cuerpos tengan en sí mismos el principio activo del movimiento, en el sentido de que en unos lugares lo entiende del principio principal y en otros del instrumental, o en unos del *principio «quod»* y en otros del *principio «quo»*.

25. *Si la forma del cuerpo grave o del ligero influye en su movimento natural.*— Mas se preguntará si este principio interno es la sola gravedad, o también la forma sustancial; porque los autores se expresan de diversas maneras. Se responde que, si nos referimos al principio que influye esencial y próximamente en acto, es la sola gravedad, ya que en ella hay fuerza suficiente para producir dicho movimiento y su término en igual medida que el calor la tiene para calentar. Esto se explica a base del misterio de la Eucaristía, pues las especies del pan, estando sin la forma, tienen igual gravedad y se moverán hacia abajo con igual movimiento que si se encontrase presente la sustancia del pan. En cambio, si se habla del principio intrínseco remoto, entonces la forma sustancial es principio, ya que de ella emana y resulta naturalmente la gravedad, como las otras propiedades naturales.

26. *Ese movimento debe atribuirse principalmente al generante.*— Sin embargo, debe añadirse en último lugar que este movimiento natural ha de atribuirse principalmente al generante, que introdujo la forma y, mediante ella, la gravedad de la que resulta el movimiento, de igual manera que se atribuye al que lanza algo y le imprime un impulso el movimiento que de él procede. Por-

enim de principio agendi vel transmutandi aliud, vel patiendi ab alio actione vel passione quae ad generationem vel corruptionem tendat, de qua ibi loquebatur. Item dicere possumus loqui de proprio principio et principali, cui simpliciter tribuatur actio, et consequenter de propria efficientia et actione. Haec enim, quae gravitati aut levitati convenit, potius est resultantia quaedam naturalis; eo modo quo est efficientia, non est dubium quin gravitas sit principium eius. Quae etiam est sententia D. Thomae, in I-II, q. 36, a. 2, et in III cont Gent., c. 23, ratione 4, et aliis locis quae notat Capreol., sup., et Bergomensis, in Concordant., dub. 690 et 691. Qui etiam illa loca conciliant cum aliis, in quibus D. Thomas negare videtur haec corpora habere in se principium activum motus, scilicet, quod ibi intelligat de principio principali, hic de instrumentali, seu ibi de *principio quod,* hic de *principio quo.*

25. *Formane gravis aut levis in eius motum naturalem influit.*— Sed quaeres an hoc principium internum sit sola gravitas, an etiam substantialis forma: varie enim loquuntur auctores. Respondetur si loquamur de principio per se proxime et actu influente, illud esse solam gravitatem, quia in illa est sufficiens vis ad efficiendum illum motum et terminum eius non minus quam sit in calore ad calefaciendum. Quod declaratur ex mysterio Eucharistiae, nam aequalem gravitatem habent species panis et aequali motu movebuntur deorsum sine forma ac si adesset ibi substantia panis. Si vero sit sermo de principio intrinseco remoto, sic forma substantialis est principium, quia ab illa manat atque resultat naturaliter gravitas, sicut aliae proprietates naturales.

26. *Talis motus generanti principaliter tribuendus.*— Nihilominus tamen addendum est ultimo hunc motum naturalem principaliter esse tribuendum generanti, qui formam et, mediante illa, gravitatem indidit a qua motus resultat, sicut proiicienti et imprimenti impetum tribuitur motus qui ab illo manat. Quia ut impetus impressus, li-

que, así como el ímpetu impreso, aun cuando sea una auténtica virtud motriz y posea suficiente fuerza para dicho movimiento, sin embargo no mueve sino en cuanto instrumento del que lanza y en lugar de él, igualmente la gravedad sólo mueve en cuanto instrumento del generante y en lugar suyo. Esta es la mente de Santo Tomás y de otros autores, a los que he citado en la última opinión; y de Aristóteles en los lugares indicados, el cual dice muchas veces en otros pasajes, y con este mismo sentido, que los seres inanimados no tienen en sí el principio de donde proviene el movimiento, y siempre pone esto como diferencia entre tales seres y los animados, como puede verse en II *De caelo*, c. 2, texto 9, en I *De anima,* c. 2, texto 19, y en el lib. II, c. 2, texto 13. Semejante diferencia entre vivientes y no vivientes ha sido admitida por consentimiento común de todos, según observa Santo Tomás en I *cont. Gent.*, c. 97. La razón de esta atribución estriba en que la perfección de estos seres inanimados no consiste en el movimiento hacia sus lugares, sino en el estar o permanecer en sus lugares; tal estado o perfección —hablando en absoluto— puede convenir a estas cosas en el mismo momento en que comienzan a existir por virtud de su generación; por ello, así como se estima que las demás propiedades y disposiciones naturales que convienen esencialmente a la cosa generada por razón de su generación son conferidas por el generante, igualmente es dado por éste el lugar natural. De ahí resulta, además, que, sea cualquiera el motivo por el que el lugar natural se vea impedido o arrebatado, el camino o retorno hacia él se atribuye siempre al generante, porque siempre es producido por el mismo principio y con igual denominación natural, y porque compete a uno mismo dar el término y el camino o movimiento hacia él. De esta manera explicó la presente cuestión Santo Tomás, en III *cont. Gent.*, c. 23, diciendo: *La forma es principio del movimiento local en cuanto a un cuerpo le es debido en virtud de ella algún lugar, hacia el cual se mueve por razón de su forma que tiende a dicho lugar; y, como lo da el generante, se dice que es motor.* En este sentido decíamos también arriba que la reducción del agua se atribuye al generante, ya que la frialdad natural y perfecta —absolutamente hablando— es debida al agua en virtud de su generación y su forma. La única diferencia es que aquel movimiento de reducción del agua a su frialdad procede inmediatamente

cet sit vera virtus motiva et in se habeat sufficientem vim ad illum motum, nihilominus non movet nisi ut instrumentum proiicientis et vice eius, ita gravitas non movet nisi ut instrumentum generantis et vice eius. Haec est mens D. Thomae et aliorum auctorum, quos citavi in ultima sententia; et Aristotelis in citatis locis, qui in hoc sensu saepe alibi dicit inanimata non habere in se principium unde est motus, et hoc discrimen semper assignat inter ea et animantia, ut videre licet II de Caelo, c. 2, text. 9, et I de Anim., c. 2, text. 19, et lib. II, c. 2, text. 13. Et hoc discrimen viventium a non viventibus communi omnium consensu receptum est, ut notat D. Thomas, I cont. Gent., c. 97. Ratio autem huius attributionis est quia perfectio horum inanimatorum non consistit in motu ad sua loca, sed in esse seu permanere in suis locis; qui status seu perfectio, per se loquendo, convenire potest his rebus in eodem momento quo esse incipiunt ex vi suae generationis; et ideo, sicut aliae proprietates et naturales dispositiones quae per se conveniunt rei genitae ex vi generationis a generante dari censentur, ita etiam et naturalis locus. Atque hinc ulterius fit ut, quacumque ratione naturalis locus vel impediatur vel auferatur, via seu regressus ad illum eidem generanti semper tribuatur, quia semper eodem principio et eadem denominatione naturali fit, et quia eiusdem est terminum et viam seu motum ad illum conferre. Atque hoc modo explicavit hanc rem D. Thom., III cont. Gent., c. 23, dicens: *Forma est principium motus localis in quantum alicui corpori secundum suam formam debetur aliquis locus, in quem movetur ex vi suae formae tendentis in locum illum, quem quia dat generans, dicitur esse motor.* Sic etiam supra dicebamus reductionem aquae tribui generanti, quod motus ille reductionis aquae ad frigiloquendo, debita est aquae ex vi suae generationis et formae. Solum est differentia quia naturalis ac perfecta frigiditas, per se

de la forma sustancial, mientras que en el presente caso la reducción al lugar natural se realiza mediante una facultad motriz. Pero la razón de esto no es otra sino que la frialdad es primera pasión; en cambio, el encontrarse en un lugar determinado no es pasión primera o inmediata, sino que conviene mediatamente por razón de otra cosa, por ejemplo de la gravedad o de la ligereza; mas esto en nada impide que una y otra sean dimanación natural por virtud de la generación.

27. *Qué acciones de los seres inanimados se atribuyen al generante y cuáles no.*— De esta razón se infiere la diferencia merced a la cual las acciones de los seres inanimados sobre una materia exterior no se atribuyen al generante, como cuando el fuego calienta, etc., aunque sean consecuencia natural de la forma y facultad dada por el generante. Asimismo, por qué el movimiento de crecimiento, merced al cual el generado tiende a su cantidad perfecta, no se atribuye al generante, sino al mismo generado. Efectivamente, la razón es que éstas no son propiedades naturales o perfecciones debidas a la cosa engendrada en el instante en que se genera, en virtud de su generación. Se dirá: cuando el agua cálida calienta, se dice que no calienta el fuego solo, sino también el agua; y si una piedra al caer empuja alguna otra cosa, se afirma con verdad que la mueve; luego también se dirá verdaderamente que produce su movimiento y, por tanto, que se mueve en calidad de supuesto que sustenta en sí misma el principio propio de dicha acción. Pues por esta sola razón se atribuye al agua caliente la acción de calentar. Se responde que, en un sentido, no hay inconveniente en admitir esa manera de hablar, como señaló el Ferrariense, en I *cont. Gent.*, c. 97, y dio a entender Capréolo en el lugar antes citado, a saber, en cuanto denomina cuasi materialmente al supuesto que posee en sí el principio próximo de tal movimiento. Sin embargo, porque ese principio desempeña el papel de otro, del que es instrumento, hablando simple y absolutamente se refiere la acción a aquél, como consta con claridad en el ejemplo de los proyectiles.

28. *Se responde a una objeción.*— Se dirá, por último: aunque esta congruencia que se ha concedido explique suficientemente que aquel modo de hablar es filosófico y tiene algún fundamento real, ¿qué interés presenta para ex-

ditatem est immediate a forma substantiali; hic autem reductio ad naturalem locum est media virtute motiva. Huius autem ratio non est nisi quia frigiditas est prima passio; esse autem in tali loco non est prima seu immediata passio, sed mediate conveniens ratione alterius, puta gravitatis aut levitatis; hoc autem nil impedit quominus utraque sit dimanatio naturalis ex vi generationis.

27. *Quae inanimatorum actiones tribuantur generanti, quae non.*— Et ex hac ratione colligitur discrimen ob quod actiones inanimatorum in exteram materiam non tribuuntur generanti, ut dum ignis calefacit, etc., licet consequantur naturaliter formam et facultatem datam a generante. Item, cur motus augmentationis, per quem genitum ad perfectam quantitatem tendit, non generanti, sed ipsi genito tribuatur. Ratio enim est quia hae non sunt proprietates naturales aut perfectiones debitae rei genitae in instanti quo generatur, ex vi suae generationis. Dices: cum aqua calida calefacit, non solus ignis dicitur calefacere, sed etiam ipsa aqua; et lapis, si descendendo impellat aliquid aliud, vere dicitur illud movere; ergo vere etiam dicetur efficere suum motum, atque adeo movere se tamquam suppositum in se sustentans principium proprium illius actionis. Hac enim sola ratione aquae calidae actio calefaciendi tribuitur. Respondetur in aliquo sensu non esse inconveniens admittere illam locutionem, ut notavit Ferrarien., I cont. Gent., c. 97, et significavit Capreol. supra, scilicet, quatenus denominat quasi materialiter suppositum habens in se proximum principium talis motus. Quia tamen illud principium gerit vicem alterius, cuius est instrumentum, ideo, simpliciter et absolute loquendo, in illud refunditur actio, sicut clare constat in exemplo de proiectis.

28. *Obiectioni satisfit.*— Dices tandem: quamvis haec congruentia data satis declaret modum illum loquendi philosophicum

plicar la eficiencia real y las condiciones necesarias para ella? Porque de lo dicho se concluye con suficiencia que la potencia verdaderamente activa, para operar sobre algún sujeto, no debe encontrarse necesariamente en un sujeto distinto ni en una parte distinta de dicho sujeto. Se responde: los filósofos estudiaron y aclararon esto acertada y sabiamente para significar que las cosas carentes de vida no han recibido de la naturaleza la facultad de perfeccionarse, absolutamente hablando, sino que la naturaleza de estas cosas únicamente postula el que sean generadas en su perfección natural. Y sobre esta base establecieron la diferencia entre los vivientes y los no vivientes, diferencia que llegó a comprender Platón, en el *Fedón* y en el diál. 10 sobre *Las leyes:* que los vivientes han sido establecidos por la naturaleza de tal manera que pudiesen perfeccionarse o actuarse a sí mismos (nos referimos propiamente a los creados), mientras que los no vivientes sólo tienen, de suyo, el reposo en aquella perfección que reciben del generante, de no ser impedidos por otra causa. No obstante, como han sido establecidos de manera excelente, reciben aquella perfección con la debida conexión de su esencia y sus propiedades entre sí, toda la cual se atribuye justamente al autor o generante de tales cosas. Por eso, siempre que estas cosas se ven impedidas accidentalmente de su estado natural, y después, una vez eliminado el impedimento, vuelven a él, no se considera que dicha vuelta tenga lugar por acción propia, sino por resultancia natural, por lo que se atribuye al generante más bien que a ellas.

Dificultad acerca de los animales que se mueven localmente

29. La segunda dificultad a propósito de la misma inducción de Aristóteles versa sobre el movimiento de los animales que se mueven a sí mismos; porque parece que en ellos no se distingue el agente del paciente. Aristóteles resuelve esta dificultad diciendo que *el animal no se mueve de manera esencial y primaria*, es decir, de suerte que cada parte se mueva a sí misma, sino que por medio de una parte —integral y orgánica— mueve a otra, como parece mostrar la experiencia misma, y así, en este caso se distingue el agente del paciente, al menos

esse et habere in re aliquod fundamentum, quid tamen refert ad efficientiam realem et conditiones ad illam necessarias declarandas? Nam ex dictis satis concluditur potentiam vere activam, ut in aliquod subiectum efficiat, non necessario debere esse in subiecto distincto, neque in distincta parte illius subiecti. Respondetur merito ac sapienter hoc fuisse a philosophis consideratum ac declaratum ut significarent res vita carentes non accepisse a natura virtutem ad perficiendum se, per se loquendo, sed harum rerum naturam solum postulare ut in sua naturali perfectione generentur. Et hinc constituerunt differentiam inter viventia et non viventia, quam etiam Plato in Phaed., et dial. 10 de Legibus, assecutus est, quod viventia talia instituta sunt a natura ut possent seipsa perficere seu actuare (de creatis proprie loquimur), non viventia autem per se non habent nisi quietem in ea perfectione quam a generante recipiunt, nisi aliunde impediantur. Quia tamen optime instituta sunt, eam perfectionem accipiunt cum debita connexione suae essentiae et proprietatum inter se, quae tota auctori talium rerum seu generanti merito tribuitur. Et ideo, quotiescumque huiusmodi res ex accidente impediuntur ab statu naturali, et postea, ablato impedimento, ad illum redeunt, talis reditus non censetur esse per propriam actionem, sed per naturalem resultantiam, et ideo non tam ipsis quam generanti tribuitur.

Difficultas de animantibus se loco moventibus

29. Secunda difficultas circa eamdem inductionem Aristotelis est de motu animalium se moventium; nam in eis non videtur distingui agens a patiente. Quam difficultatem Aristoteles dissolvit dicens *animal non se movere per se primo*, id est, ita ut unaquaeque pars seipsam moveat, sed per unam partem, scilicet, integralem et organicam, movere aliam, ut experientia ipsa videtur ostendi, et ita distingui ibi agens a patiente, saltem secundum partes. Sed ur-

según partes. Pero se insiste en la dificultad, porque este proceso entre parte motriz y parte movida no avanza al infinito, ya que no se da entre partes proporcionales sino iguales o de una magnitud determinada; ni dicho proceso tiene lugar en las causas esencialmente ordenadas; por tanto, hay que detenerse en alguna primera parte motriz; ahora bien, ésta no puede mover si no es movida, porque esto es lo que Aristóteles enseña de todos los motores corpóreos, en VII de la *Física*, c. 1, texto 3, y es eminentemente cierto acerca del cuerpo que mueve a otro como impulsándolo, de la manera que una parte del animal mueve —al parecer— a otra. Pues bien, refiriéndome a la primera parte motriz del animal, pregunto por quién es movida. No por otra, ya que ella es primariamente motriz en ese orden; luego por sí misma. Porque no hay otro principio al que pueda reducirse, puesto que no es posible atribuir dicho movimiento al generante, ya que es vital y no tiene lugar por dimanación natural, sino que procede del apetito del animal. Y no resultará satisfactoria la respuesta de que el movimento de esa parte procede del alma en cuanto informa a dicha parte, pero es recibido en la misma parte por razón de la materia, ya que —según he objetado anteriormente— de esta manera podría decirse que cualquier cuerpo se mueve a sí mismo por razón de la forma y es movido por razón de la materia.

30. La misma dificultad existe acerca del movimiento del corazón, que es perpetuo durante la vida del animal, se da entre dos términos y se compone de dilataciones y contracciones. Por eso, aunque dure siempre de la manera indicada, no es perfectamente continuo, pues entre la dilatación y la contracción media necesariamente alguna pausa. Así, pues, no hay otra causa eficiente de este movimiento sino el corazón mismo, el cual, siendo homogéneo, no puede distinguirse en parte esencialmente motriz y parte esencialmente movida, sino que se mueve todo de manera esencial y primaria. Ni puede atribuirse tal movimiento al generante, por las mismas razones señaladas poco antes, a saber, porque es movimiento vital y en él consiste la perfección del viviente, ya que de lo contrario también debería atribuirse al generante el movimiento de crecimiento.

31. *Cuál es la potencia locomotriz del animal.*— A la primera dificultad: si, como algunos piensan, fuese cierto que la facultad activa del movimiento del

getur difficultas; nam hic processus inter partem moventem et motam non procedit in infinitum; non est enim inter partes proportionales, sed aequales seu alicuius certae magnitudinis; neque ille processus in causis per se ordinatis locum habet; sistendum est ergo in aliqua prima parte movente; illa autem non potest movere nisi mota; id enim de omnibus motoribus corporeis docet ipse Aristot., VII Phys., c. 1, text. 3, et maxime verum habet in corpore movente aliud quasi impellendo, quomodo pars una animalis videtur aliam movere. Sumo ergo primam partem moventem in animali et inquiro a qua illa moveatur. Non ab alia, cum illa sit primo movens in illo ordine; ergo a se. Neque enim est aliud principium, in quod reducatur; nam ille motus tribui non potest generanti, cum vitalis sit et non sit per naturalem dimanationem, sed ex appetitu animalis. Nec satisfaciet qui respondeat motum illius partis esse ab anima ut informante partem illam, recipi autem in eadem parte ratione materiae, quia, ut supra obiiciebam, hoc modo dici posset quodlibet corpus movere seipsum ratione formae et moveri ratione materiae.

30. Eadem difficultas est de motu cordis, qui perpetuus est dum animalis vita durat estque inter duos terminos, et ex pulsu tractuque componitur. Unde, licet eo modo semper duret, non tamen est perfecte continuus; nam inter dilatationem et contractionem aliqua quies necessario intercedit. Huius ergo motus nulla est alia causa efficiens praeter cor ipsum, quod cum homogeneum sit, non potest distingui in partem per se moventem et per se motam, sed totum per se primo se movet. Nec potest motus ille attribui generanti, propter easdem rationes nuper tactas, scilicet, quia est motus vitalis et in eo consistit perfectio viventis, alias motus augmentationis deberet etiam tribui generanti.

31. *Quae sit potentia loco motiva animalis.*— Ad priorem difficultatem: si ve-

animal no es distinta del apetito, que con su acto excita inmediatamente al nervio, el cual es la primera parte que mueve a las otras, entonces sería fácil la respuesta; en efecto, si el apetito es sensitivo radica en el corazón; si es racional, en el alma misma; y por su acto formalmente inmanente y virtualmente transeúnte mueve la primera parte del animal; de este modo se distingue en dicho movimiento el agente del paciente, porque o el apetito se halla en una parte distinta del animal o, ciertamente, se comporta como un motor separado. No obstante, esta respuesta supone una opinión falsa; porque realmente la facultad motriz del animal, en cuanto activa, es distinta del apetito, como se demuestra por extenso en la ciencia del alma. Es verdad que hay quien opina que esta potencia motriz o es el alma misma según su sustancia o, al menos, se encuentra en el alma sola; éstos afirman, consecuentemente, que sólo el alma, en cuanto informa al nervio, lo mueve por sí misma o por la potencia que en ella existe y, mediante el nervio —en calidad de instrumento— mueve la parte próxima, etc. En conformidad con esta opinión, podrá responderse a la objeción arriba indicada concediendo que en aquella primera parte del movimiento del animal —en el nervio— no se distingue una parte integrante esencialmente motriz y (una parte) esencialmente movida, sino sólo una parte esencial. Y esto no representa inconveniente, ya que en tal caso el alma, por poseer toda la facultad motriz, se comporta como si fuese un motor *quod* y separado. En el sentido indicado, esto no contradice a la intención de Aristóteles. Es más: podría decirse que basta con que ningún móvil corpóreo íntegro y total se mueva a sí mismo de manera esencial y primaria, aunque, por lo que respecta a alguna parte que incoa el movimiento, la mueva sin valerse de otro instrumento, sino únicamente por razón de su forma, como diremos más adelante sobre el movimiento del corazón. Y en este sentido podría defenderse con probabilidad la presente respuesta, aun cuando la potencia motriz que está en el nervio no se encuentre en el alma sola, sino en la parte misma en cuanto compuesta de cuerpo y alma, cosa que parece más probable, sobre todo en los animales irracionales.

rum esset, ut nonnulli existimant, virtutem activam motus animalis non esse aliam ab appetitu, qui immediate actu suo excitat nervum, qui est prima pars quae movet alias, sic facilis esset responsio; nam appetitus, si est sensitivus, est in corde; si rationalis, in anima ipsa; et per actum suum formaliter immanentem et virtualiter transeuntem movet primam partem animalis; et ita distinguitur ibi agens a patiente, quia vel appetitus est in distincta parte animalis, vel certe se habet ut motor quidam separatus. Verumtamen haec responsio supponit falsam sententiam; nam revera virtus motiva animalis, prout activa est, distincta est ab appetitu, ut probatur latius in scientia de anima. Sunt vere [1] qui existiment hanc potentiam motivam vel esse animam ipsam secundum substantiam suam, vel certe esse in sola illa; qui consequenter aiunt solam animam, ut informantem nervum, movere illum per seipsam seu per potentiam quae est in ipsa, et per nervum, ut per instrumentum, movere proximam partem, etc. Et ad obiectionem superius factam responderi poterit, iuxta hanc sententiam, concedendo in illa prima parte motus animalis seu in nervo non distingui partem integrantem per se moventem et per se motam, sed solum partem essentialem. Neque id esse inconveniens quia ibi anima, eo quod in se habeat totam movendi virtutem, se gerit ac si esset movens quod et separatum. Et ita hoc non repugnat intentioni Aristotelis. Immo dici posset satis esse quod nullum mobile corporeum integrum et totale seipsum per se primo moveat, quamvis secundum aliquam partem inchoantem motum illam moveat sine alio instrumento, sed solum ratione suae formae, sicut infra dicemus de motu cordis. Quo sensu posset probabiliter defendi haec responsio, etiamsi potentia motiva quae est in nervo non sit in sola anima, sed in ipsa parte ut composita ex corpore et anima, quod videtur probabilius, praesertim in brutis animalibus.

[1] Toletus, lib. II de Anim., c. 4, q. 9.

32. Pero podemos añadir, además, que el primer instrumento del movimiento del animal está constituido por los músculos, compuestos de nervios, algunos ligamentos y carne, según explica ampliamente Galeno en el lib. XII *De usu partium*, c. 3. Ahora bien, este instrumento no es movido por sí mismo sin que a su movimiento concurran otros, en atención a los cuales pueda decirse que es movido por otro. Porque, en primer lugar, él no puede incoar el movimiento sin que permanezca sin moverse otra parte del animal, en la que se apoye aquél, pues la experiencia pone de manifiesto que en cualquier movimiento del animal no puede realizarse el movimiento de una parte si no hay otra en reposo; consiguientemente, la parte que se halla en reposo pertenece también al instrumento del movimiento y se dice que mueve de suyo sin moverse, y así, en razón de ella se distingue el motor de la primera parte del animal, que es al mismo tiempo movida y motora, cosa que observó Albert., lib. III *De anima*, tract. IV, c. 8. Asimismo podemos añadir, apoyándonos en Santo Tomás, el Comentador y otros, en III *De anima*, c. 10, que también el corazón es, de algún modo, fundamento de este movimiento, tanto porque los nervios son producidos por él como —y sobre todo— porque mediante los espíritus animales concurre al movimiento del músculo; efectivamente, también es claro por la experiencia que esta virtud motriz no puede ejercerse sin los espíritus, que son enviados por el corazón o por el cerebro (según las diversas opiniones de los filósofos) a aquella parte en la que debe incoarse el movimiento; es, pues, verosímil que dichos espíritus sirvan también de alguna manera como instrumentos del movimiento; pero ellos, por su parte, se mueven impulsados o agitados por la eficacia de alguna virtud existente en el corazón o en el cerebro, que permaneciendo inmóvil impulsa a los espíritus, con intervención del apetito. Así, la facultad expulsiva de los excrementos los expele naturalmente, permaneciendo inmóvil. Y no es preciso que todo cuerpo mueva estando movido en acto, siendo suficiente que sea móvil por otra razón o, al menos, que se mueva de manera accidental cuando se mueve el todo; pero más abajo volveremos sobre ese principio.

33. *Se explica de qué clase es el movimiento del corazón.*— A la segunda parte de la dificultad: el movimiento del corazón, por ser natural, parece estar compuesto de contrarios (pues consiste en un continuo flujo y reflujo entre los

32. Ulterius vero addere possumus primum instrumentum motus animalis esse musculos, qui ex nervis et quibusdam ligamentis et carne compacti sunt, ut Galen. latius explicat, XII de Usu partium, c. 3. Hoc autem instrumentum non ita movetur a se quin alia concurrant ad eius motum, ratione quorum dici possit ab alio moveri. Nam imprimis non potest ipsum inchoare motum quin alia pars animalis immota maneat, cui ipsum innitatur; in omni animalis motu experientia ipsa constat non posse fieri motum unius partis nisi quiescente alia; illa ergo pars quiescens etiam pertinet ad instrumentum motus et dicitur movens per se immotum, et ita ratione illius distinguitur movens a prima parte animalis mota simul et movente, quod notavit Albert., lib. III de Anim., tract. IV, c. 8. Addere item possumus ex D. Thoma, Comment. et aliis, III de Anim., c. 10, etiam cor esse aliquo modo fundamentum huius motus, tum quia nervi ab ipso fiunt, tum maxime quia concurrit mediis spiritibus animalibus ad movendum musculum; nam constat etiam experientia hanc virtutem motivam sine spiritibus exerceri non posse, quos spiritus cor aut cerebrum (iuxta varias philosophorum sententias) mittit ad eam partem qua inchoandus est motus; ergo verisimile est illos spiritus deservire etiam aliquo modo ut instrumenta motus; ipsi autem spiritus moventur impulsi seu agitati ex efficacia alicuius virtutis existentis in corde vel cerebro, quae ipsa immota manens impellit spiritus, intercedente appetitu. Sicut virtus expulsiva excrementorum naturaliter expellit, immota manens. Nec necesse est ut omne corpus moveat actu motum, sed satis est quod alias sit mobile, vel certe quod moveatur per accidens ad motum totius; sed de illo axiomate iterum infra dicetur.

33. *Qualis sit motus cordis explicatur.*— Ad posteriorem partem difficultatis, quia motus cordis, cum naturalis sit, ex contrariis componi videtur (nam consistit in con-

mismos términos, no a manera de circulación, sino por dilatación y contracción), por lo que ha resultado admirable a todos los filósofos. De aquí que dijeran algunos que no procede de la naturaleza particular e intrínseca, sino de la naturaleza universal y del motor extrínseco. Santo Tomás califica esta opinión de ridícula, en su *Opúsc. 15*, y con razón; efectivamente, el fin de ese movimiento no es algo que pertenezca a la naturaleza universal, sino a la particular del animal, a saber, la refrigeración y moderación del calor vital del corazón mediante el aire absorbido por la respiración; por eso es absolutamente necesario para la conservación de la vida; consiguientemente, no procede de la naturaleza universal, sino de la particular del animal; luego es preciso que en la misma naturaleza del animal se encuentre el principio propio de dicho movimiento, ya que las cosas que son intrínsecamente necesarias y perpetuas deben tener su principio interno en la naturaleza misma.

34. Así, pues, en el opúsculo citado afirma Santo Tomás que aquel movimiento proviene efectivamente del alma misma en cuanto es forma natural del cuerpo. Mas como inmediatamente surgía la dificultad arriba señalada, de que esto no es suficiente para establecer distinción entre parte motriz y movida en el sentido de Aristóteles —del cual se sigue que todo el corazón se mueve de manera esencial y primaria—, añade Santo Tomás que ese movimiento debe atribuirse al generante, ya que resulta naturalmente de la misma forma a manera de pasión propia, opinión que siguen Capréolo y el Ferrariense, antes aludidos. Pero esto encierra una dificultad no pequeña, primeramente al explicar el modo cómo de una misma facultad que obra naturalmente puede resultar un movimiento tan variado; porque la facultad que obra naturalmente está determinada a una sola cosa; pero la dilatación y la contracción, es decir, el acercamiento y el alejamiento de un mismo término son movimientos contrarios. Porque tampoco hay semejanza con los movimientos de los animales, que pueden llamarse también naturales en cuanto son realizados por cierta necesidad de la naturaleza, ya que proceden del apetito, que sigue al conocimiento y puede variar según las diferentes aprehensiones, las cuales varían asimismo de acuerdo con las diversas aplicaciones de los objetos; en cambio, el movimiento del corazón no

tinuo accessu et recessu inter eosdem terminos, non in modum circulationis, sed per dilatationem et constrictionem), ideo philosophis omnibus admirabilis ille motus visus est. Unde quidam dixerunt[1] non esse a natura particulari et intrinseca, sed ab universali natura et extrinseco motore. Quam sententiam ridiculam appellat D. Thomas, Opusc. 15, et merito, quia finis illius motus non est aliquid pertinens ad universalem naturam, sed ad particularem ipsius animalis, nimirum refrigeratio et moderatio caloris vitalis ipsius cordis, medio aere per respirationem attracto; et ideo est absolute necessarius ad vitae conservationem; non est ergo ex natura universali, sed ex particulari ipsius animalis; ergo oportet ut in ipsa natura animalis sit proprium principium illius motus, quia ea quae sunt ab intrinseco necessaria et perpetua, in ipsamet natura debent habere internum principium.

34. Ait igitur D. Thomas, in citato opusculo, illum motum effective provenire ab ipsa anima, quatenus est naturalis forma corporis. Quia vero statim occurrebat obiectio supra tacta, quod hoc non satis est ut distinguatur in partem moventem et motam ad sensum Aristotelis, ex quo sequitur totum cor se per se primo movere, addit D. Thomas motum illum tribuendum esse generanti, quia ad modum propriae passionis ex ipsa forma naturaliter resultat, quam sententiam Capreolus et Ferrariensis supra sequuntur. Quod sane difficultatem non parvam habet, primo in explicando quo modo ab una et eadem facultate naturaliter agente possit tam varius motus resultare: quia virtus naturaliter agens est determinata ad unum; dilatatio autem et contractio seu accessus et recessus ab eodem termino sunt contrarii motus. Neque enim est simile de motibus animalium, qui etiam naturales dici possunt, quatenus quadam naturae necessitate fiunt; illi enim proficiscuntur ab appetitu, qui cognitionem sequitur, et variari potest iuxta varias apprehensiones, quae etiam variantur iuxta varias applicationes obiecto-

[1] Vide Zimaram, Theorem. 94; et Themistium, I de Anima, in Paraphr., c. 17.

procede del apetito, sino de una mera propiedad natural. Al parecer, tampoco existe semejanza con lo que Santo Tomás aduce sobre el movimiento circular del cielo, en el que se halla incluido el acercamiento y el alejamiento, según diversas partes, a algún término parcial, puesto que en el movimiento circular se da eso sin contrariedad alguna de movimientos y con verdadera continuidad de las partes del movimiento, mientras que en nuestro caso parece que hay auténtica contrariedad entre las partes de este movimiento, por lo que entre ellas media un verdadero reposo. Además, porque aquel movimiento circular no procede de un principio activo interno, sino de un motor extrínseco. Ahora bien, esta dificultad tiene igual validez tanto si se dice que aquel movimiento es producido por el generante por resultancia natural como si afirmamos que es realizado por el mismo animal merced a una acción propia; porque siempre lo lleva a cabo una facultad que obra naturalmente. Por tanto, no se nos ocurre decir sino que el alma sensitiva, por ser una forma más perfecta, puede tener facultades naturales que, en su manera de obrar, superan a las formas inferiores; pero la facultad motriz que existe en el corazón es de esta naturaleza, por lo cual no se encuentra totalmente determinada a una sola cosa, a no ser dentro de su cuasi-esfera, o sea, dentro de aquellos términos a los que se acerca por dilatación y de los que se aleja por contracción. Y de estas partes se compone todo el movimiento, que es físicamente uno, aunque no sea matemáticamente continuo.

35. Mas, esto supuesto, resulta difícil atribuir dicho movimiento al generante. Primero, porque es un acto vital, y el acto vital proviene de un principio intrínseco, por lo cual no debe reducirse a uno extrínseco. Quizá no falte quien niegue que ese movimiento es vital porque no se lleva a cabo por apetito y conocimiento. Pero esto es improbable y está en contra de todos los filósofos; en efecto, aun cuando duden si tal movimiento procede del alma en cuanto vegetativa o en cuanto sensitiva —como ampliamente expone Zimara, Theor. 12—, todos están de acuerdo en que procede del alma en cuanto alma, ya que es como el fundamento de la vida. Segundo: parece que es absurdo atribuir mi respiración al generante y decir que yo no respiro; ahora bien, la respiración es asimismo una acción natural, que se realiza sin intervención del apetito; más aún,

rum; motus autem cordis non procedit ab appetitu, sed ex mera proprietate naturali. Neque etiam videtur simile, quod D. Thomas adducit de motu circulari caeli, in quo includitur accessus et recessus secundum diversas partes ad aliquem partialem terminum: tum quia in motu circulari illud reperitur sine ulla contrarietate motuum et cum vera continuitate partium motus; hic autem videtur esse vera contrarietas inter partes huius motus, unde vera quies inter eas intercedit. Tum etiam quia ille motus circularis non est ab interno principio activo, sed ab extrinseco motore. Haec vero difficultas aeque procedit, sive dicamus illum motum fieri a generante per resultantiam naturalem, sive ab ipso animali per propriam actionem; nam semper fit a facultate naturaliter agente. Et ideo nihil aliud dicendum occurrit nisi sensitivam animam, eo quod nobilior forma sit, habere posse facultates naturales quae in modo operandi superent inferiores formas; huiusmodi autem est haec facultas motiva quae est in corde; et ideo non omnino determinatur ad unum, nisi intra suam quasi sphaeram, id est intra illos terminos ad quos per dilatationem accedit, recedit autem per contractionem. Ex quibus partibus componitur integer motus, qui physice unus est, quamvis non sit mathematice continuus.

35. Hoc tamen supposito, difficile est motum illum tribuere generanti. Primo, quia est actus vitalis; actus autem vitae est a principio intrinseco, unde non debet reduci in extrinsecum. Fortasse non desit qui neget motum illum esse vitalem, quia non fit per appetitum et cognitionem. Hoc tamen improbabile est et contra omnes philosophos; licet enim dubitent an ille motus sit ab anima ut vegetativa, vel sensitiva, ut late Zimara, Theor. 12, tamen omnes conveniunt esse ab anima ut anima est, cum sit quasi fundamentum vitae. Secundo, absurdum videtur meam respirationem tribuere generanti et dicere quod ego non respiro; at respiratio etiam est actio naturalis, quae fit sine interventu appetitus, immo ex ipso mo-

que es producida por el mismo movimiento del corazón y de los pulmones. Tercero: apenas es posible explicar por qué no se atribuye también al generante la nutrición, ya que también es meramente natural y comienza de manera extrínseca sólo desde el instante de la generación y, de suyo, tiene duración perpetua y, en cuanto nutrición (no así en cuanto crecimiento) no tiende a una perfección debida en virtud de la generación, sino a la conservación de la vida, restableciendo lo perdido. En este sentido, pues, aquel movimiento del corazón comienza extrínsecamente desde el instante de la generación y, de suyo, dura siempre y no tiende a algún lugar que le sea debido al animal o al corazón en virtud de la generación, sino que es producido por el mismo viviente en orden a la conservación de la vida, a la que sirve dicho movimiento, al menos como causa accidental, ya a fin de apartar y expulsar algunos elementos de corrupción, ya para atraer algo que sea refrigerante. En consecuencia, no veo inconveniente en atribuir este movimiento al mismo animal, ni en afirmar que mueve y es movido según la misma parte integral y que basta que sean diversos los principios activo y pasivo; porque Aristóteles dijo únicamente del movimiento de todo el animal que se realiza por moción de una parte sobre otra. Con arreglo a esta respuesta hay que admitir, consecuentemente, que no es necesario que el *agente* y el *paciente ut quod* se distingan en este movimiento físico por el hecho de que es vital y únicamente parcial, cosa que no implica inconveniente, como se pondrá más de manifiesto después, por la tercera afirmación, y parece estar bastante en consonancia con la mente de Aristóteles, en el libro *De communi animal. motu*, al final.

Dificultad acerca del motor del cielo

36. La tercera dificultad consiste en que Aristóteles sólo hace inducción en los cuerpos sublunares, y omite los celestes, o más bien elabora su argumento partiendo de aquéllos para concluir en éstos; mas no parece eficaz, al menos para inferir que el cielo es movido por otro motor *ut quod*, sino a lo sumo por otro *ut quo*, es decir, por la propia forma. En efecto, ¿qué importa que alguien diga que la forma del cielo es un género especial de alma, a la que sigue tal movimiento por necesidad natural, no mediante una parte integrante sobre otra,

tu cordis et pulmonis fit. Tertio, vix potest reddi ratio cur etiam nutritio non tribuatur generanti; nam etiam est mere naturalis et incipit extrinsece tantum ab instanti generationis, et perpetuo durat ex se, et, ut nutritio est (secus ut augmentatio), non tendit in aliquam perfectionem debitam ex vi generationis, sed ad conservandam vitam, reparando quod perditur. Sic ergo motus ille cordis incipit extrinsece ab instanti generationis, et semper durat de se, et non tendit ad aliquem locum debitum animali seu cordi ex vi generationis, sed fit ab ipso vivente ad conservationem vitae, cui motus ille deservit, saltem ut causa per accidens, vel ad removendum et expellendum aliqua corrumpentia, vel ad attrahendum aliquid refrigerans. Et ideo non existimo inconveniens hunc motum attribuere ipsi animali et asserere secundum eamdem partem integralem movere et moveri, satisque esse quod rationes agendi et recipiendi sint diversae; Aristoteles enim solum de motu totius animalis dixit fieri per motionem unius partis in aliam. Iuxta quam responsionem consequenter fatendum est non oportere *agens* et *patiens ut quod* distingui in hoc motu physico, eo quod vitalis et tantum partialis sit, quod nullum est inconveniens, ut magis ex tertia assertione patebit inferius, et videtur esse satis consentaneum menti Aristotelis, lib. de Communi animal. motu, in fine.

Difficultas de motore caeli

36. Tertia difficultas est, quia Aristoteles solum facit inductionem in sublunaribus corporibus; omittit autem caelestia, vel potius ex illis ad haec argumentum facit; non videtur autem efficax, saltem ad inferendum caelum moveri ab alio motore ut quod, sed ad summum ab alio ut quo, id est, a propria forma. Quid enim, si quis dicat formam caeli esse quoddam speciale genus animae, ad quam talis motus naturali neces-

sino en cualquier parte por sí misma, mediante la sola forma y facultad natural, como decíamos poco ha acerca del movimiento del corazón? Se responde que es cierto que Aristóteles no tomó, para realizar su inducción, los cuerpos celestes, sino que, apoyándose en los inferiores, que nos son conocidos, argumenta sobre los superiores, menos conocidos. Ahora bien, el argumento será eficacísimo si suponemos que dicho movimiento no es, con respecto a tales cuerpos, atendidas sus naturalezas propias y particulares, tan natural como lo es el movimiento del corazón o el de los cuerpos pesados y el de los ligeros, ya que aquél no está ordenado ni a la conservación o perfección de tales cuerpos ni a un lugar que les sea debido naturalmente. Santo Tomás emplea este razonamiento en III *cont. Gent.*, c. 23, raz. 4, para probar que el movimiento del cielo no procede de la forma intrínseca. Pues el movimiento emana naturalmente de la forma cuando el lugar adquirido por tal movimiento es debido al móvil por razón de su forma, como resulta patente en todos los cuerpos naturales; pero el lugar que el cielo adquiere por el movimiento circular no le es debido por razón de su forma, ya que en nada contribuye a la perfección o inclinación de su forma el tener este «donde» más bien que otro, quiere decirse en orden a sus diversas partes, por ejemplo, tener al sol en un hemisferio más bien que en el otro. Añádase a esto que no puede decirse que la forma del cielo sea un alma, basándose únicamente en el movimiento local, según quedó señalado arriba y se repetirá más adelante, al tratar de las inteligencias. Por consiguiente, si alguien pretende que dicho movimiento es tan natural al cielo como lo son los otros movimientos de los cuerpos naturales, a pesar de ello debe atribuir tal movimiento al autor del cielo como a aquel que imprimió un impulso para ese movimiento, de igual manera que se dice que los cuerpos pesados y los ligeros son movidos por el generante. Y si alguno negase que el cielo tenga autor, afirmando que existe por sí y tiene una inclinación y facultad natural a ese movimiento, semejante error debería refutarse a base de otros principios de la metafísica, ya que no puede hacerse por el solo movimento físico, como diremos más ampliamente después, aunque resulte de suyo increíble que una cosa que necesita del movimiento, ya sea para

sitate consequitur, non per unam partem integrantem in aliam, sed in qualibet parte per seipsam, mediante sola forma et facultate naturali, sicut paulo antea dicebamus de motu cordis? Respondetur verum esse Aristotelem non assumpsisse in sua inductione corpora caelestia, sed ex inferioribus, quae nobis sunt nota, argumentari ad superiora, quae minus nota sunt. Erit autem efficacissimum argumentum si supponamus motum illum non esse ita naturalem illis corporibus secundum proprias et particulares naturas, sicut est motus cordis aut gravium et levium, quia ille motus neque ordinatur ad conservationem vel perfectionem aliquam illorum corporum, neque ad aliquem locum naturaliter eis debitum. Quo discursu utitur D. Thomas, III cont. Gent., c. 23, rat. 4, ut probet motum caeli non esse ab intrinseca forma. Tunc enim motus a forma naturaliter manat cum locus comparatus per talem motum debetur mobili ratione suae formae, ut patet in omnibus corporibus naturalibus; locus autem quem caelum acquirit per motum circularem non est ei debitus ratione formae, quia nihil ad perfectionem vel inclinationem formae eius refert habere potius hoc Ubi quam aliud, scilicet in ordine ad diversas partes suas, verbi gratia, habere solem in hoc hemisphaerio potius quam in alio. Accedit dici non posse caeli formam ob solum motum localem esse animam, ut in superioribus tactum est et inferius etiam dicetur, tractando de intelligentiis. Unde etiamsi quis contendat illum motum ita esse naturalem caelo sicut sunt alii motus corporum naturalium, nihilominus debet illum motum reducere in auctorem caeli tamquam in eum qui impetum impressit ad illum motum, sicut gravia et levia dicuntur moveri a generante. Quod si quis negaret caelum habere auctorem, sed ex se esse et habere inclinationem et facultatem naturalem ad illum motum, talis error confutandus esset aliis metaphysicae principiis; nam ex solo motu physico id fieri non potest, ut infra latius dicemus, quamquam per se incredibile sit rem quae indiget motu, vel ad suam perfectionem vel

su perfección, ya para su acción, tenga la existencia por sí misma sin comunicación o producción de otro.

37. *Se extrae una conclusión de las dificultades antes consignadas y se demuestra por la razón.*— Con esto, pues, parece suficientemente claro por inducción que todo movimiento local corporal y físico requiere un motor o causa eficiente distinta del movido. Y puede darse razón de esta necesidad, primeramente, con el principio aristotélico de que *ninguna cosa puede estar simultáneamente en potencia y en acto.* Mas este principio debe restringirse y adaptarse en el sentido que expusimos acerca del movimiento de alteración. Aunque, en verdad, puede resultar aún menos eficaz en el caso del movimiento local, ya que éste o su término no son —absolutamente hablando— el principio o virtud ni el acto del que procede semejante movimiento, sino alguna facultad motriz de naturaleza superior a la del movimiento. En cambio, tal principio tendría fuerza probativa en el caso de los cuerpos si fuese cierto otro axioma bastante admitido, y que se atribuye a Aristóteles, según el cual *un cuerpo no mueve localmente si no es movido también localmente;* porque, ya se requiera dicho movimiento como causa, ya como condición del movimiento, se está suponiendo que el cuerpo debe ser movido en acto para que pueda mover. Y de ahí se colige muy bien que no puede ser móvil por sí mismo, ya que no puede encontrarse al mismo tiempo en acto y en potencia. Sin embargo, no todos admiten tal axioma, que, por otra parte, parece vulnerable; pues el imán, permaneciendo inmóvil, atrae al hierro, etc. Mas debe decirse que un cuerpo puede mover a otro de dos maneras. Primera, esencial e inmediatamente, no imprimiéndole nada fuera del movimiento; en ese caso, es cierto que nunca mueve si no es movido localmente. Segunda, el ser movido localmente puede darse cuando media una alteración previa, y de este modo atrae el imán al hierro; entonces sucede, ciertamente, que un cuerpo mueve a otro permaneciendo él inmóvil. Pero en tal caso, al menos por el hecho de que tal movimiento se produce mediante una alteración, será preciso que el motor se distinga del móvil; y en este sentido la razón aducida resultará eficaz en el caso del movimiento local, bien sea inme-

etiam ad suam actionem, habere ex se esse absque alterius communicatione seu productione.

37. *Ex difficultatibus praemissis conclusio elicitur, et ratione probatur.*— Ex his ergo satis videtur inductione constare omnem motum localem corporalem ac physicum requirere motorem seu efficientem causam distinctam a moto. Ratio autem huius necessitatis primo reddi potest in illo principio Aristotelis, quod *nihil potest simul esse in potentia et in actu.* Quod tamen limitandum est et accommodandum eo modo quo diximus de motu alterationis. Quamquam revera adhuc minorem vim habere possit in motu locali, eo quod localis motus aut terminus eius, per se loquendo, non sit principium seu virtus aut actus a quo procedit similis motus, sed facultas aliqua motiva superioris rationis ab ipso motu. Esset autem efficax illud principium in corporibus, si verum esset aliud axioma satis receptum et Aristoteli tributum, quod *corpus non movet localiter, nisi motum etiam localiter;* nam, sive ille motus requiratur ut ratio movendi sive ut conditio, iam supponitur corpus debere esse actu motum ut movere possit. Et inde optime infertur non posse esse mobile a se, quia non potest simul esse in actu et in potentia. Verumtamen illud axioma non est receptum ab omnibus [1] et videtur nonnullas instantias pati; nam magnes immotus manens attrahit ferrum, etc. Sed dicendum est dupliciter posse unum corpus movere aliud. Primo, per se et immediate, nihil aliud imprimendo praeter motum; et tunc revera nunquam movet nisi motum localiter. Secundo, contingit moveri localiter, praevia alteratione, et hoc modo magnes attrahit ferrum; et tunc quidem contingit unum corpus, manens immotum, movere aliud. Tunc vero, saltem ob eam rationem quod ille motus fit media alteratione, necessarium erit motorem a mobili distingui; et ita ratio facta erit efficax in motu locali, vel immediate ratione sui (ut

[1] Vide Zimaram, Theorem. 94.

diatamente por razón de sí misma (por así decirlo), bien sea mediatamente por razón de la alteración, si es producido por medio de ella.

38. *Se examina otra razón de Aristóteles.*— Pero Aristóteles adujo otra razón, en el lib. VII de la *Física,* texto 2, para demostrar que un cuerpo no puede ser movido localmente por sí mismo de manera esencial y primaria; en resumen, viene a ser ésta: *Todo lo que se mueve es divisible en partes; luego no puede moverse a sí mismo de manera esencial y primaria.* Se prueba la consecuencia: lo que se mueve a sí mismo de manera esencial y primaria no está en reposo por el hecho de que otro esté en reposo o deje de moverse; pues cuando se mueve a sí mismo no depende de otro en su movimiento. Ahora bien, como el móvil tiene partes, mientras se halla en reposo una de sus partes, o se encuentra en reposo el todo, y entonces no se mueve a sí mismo de manera esencial y primaria, sino que es movido por aquella parte que, al estar en reposo, deja de moverse; o continúa moviéndose, en cuyo caso se sigue también que no es movido por sí mismo de manera esencial y primaria, sino por aquella parte por la que se dice que es movido, encontrándose la otra en reposo. Acerca de esta razón han escrito abundantemente los expositores, muchos de los cuales estiman que constituye una demostración, como Alejandro, Simplicio, Averroes y Santo Tomás, que presentan diferencias entre sí. Efectivamente, Averroes opina que no pasa de ser una demostración *a posteriori,* mientras que Santo Tomás pretende que es *a priori,* dando a entender que la divisibilidad del móvil es la causa de que no pueda moverse a sí mismo de manera esencial y primaria. Para otros, en cambio, la razón resulta sofística e ineficaz.

39. Y, ciertamente, parece que la expresión *de manera esencial y primaria* es equívoca. En efecto, caben dos maneras de entender que algo se mueva esencial y primariamente. Una, que el movimiento de todo el móvil convenga al todo de tal suerte que no dependa de ningún otro, ni siquiera de las partes. En este sentido, la razón dada demuestra legítimamente que un cuerpo no puede moverse a sí mismo de manera esencial y primaria. Pero esto no tiene valor ninguno para concluir que sea necesaria la distinción entre el motor y el móvil, ya que la dependencia del todo con respecto a las partes puede ser únicamente material y no efectiva, a no ser, acaso, de modo relativo, o sea, en cuanto cada una de las partes se mueve a sí misma, como vamos a explicar en seguida. Así,

sic dicam), vel mediate ratione alterationis, si mediante illa fit.

38. *Alia Aristotelis ratio examinatur.*— Aliam vero rationem adduxit Aristoteles, VII Phys., text. 2, ut probet corpus non posse a se per se primo localiter moveri, quae in summa haec est: *Omne quod movetur est divisibile in partes; ergo non potest se per se primo movere.* Probatur consequentia, quia quod movet se per se primo non quiescit ex eo quod aliud quiescat aut movere desinat; nam cum se moveat, non pendet ab alio in suo motu. At vero, cum mobile habet partes, quiescente parte eius, vel quiescit totum, et sic non movetur per se primo, sed ab ea parte, qua quiescente, moveri desinit; vel adhuc movetur, et sic etiam sequitur non se movere per se primo, sed ab ea parte a qua moveri dicitur, quiescente alia. De qua ratione multa scripta sunt ab expositoribus, multique illam existimant esse demonstrationem, ut Alexander, Simplicius, Averroes, D. Thomas, qui differunt. Nam Averroes putat esse demonstrationem a posteriori tantum, D. Thomas autem vult esse a priori, significans divisibilitatem mobilis esse causam ob quam non possit moveri per se primo. Aliis autem videtur sophistica ratio et inefficax.

39. Et sane videtur esse aequivocatio in termino illo *per se primo.* Duobus enim modis intelligi potest aliquid moveri per se primo. Unus est, quod motus totius mobilis ita conveniat toti ut a nullo alio pendeat, etiam a partibus. Et hoc sensu recte probat ratio non posse corpus movere se per se primo. Sed hoc nil refert ad concludendum necessariam esse distinctionem inter motorem et mobile, quia illa dependentia totius a partibus potest esse tantum materialis et non effectiva, nisi forte respective, id est, in quantum unaquaeque pars movet seipsam, ut statim declarabitur. Alio ergo

pues, hay otro modo posible de decir que una cosa se mueve a sí misma de manera esencial y primaria: porque mueve y es movida según todas sus partes, de suerte que ninguna parte mueva a otra, ni al todo en cuanto tal, sino que cada una se mueva a sí misma, y en este sentido concurra parcialmente al movimiento del todo, que resulta de los movimientos y mociones de todas las partes. Y, en verdad, si algo se mueve de este modo, se dirá con toda propiedad que se mueve a sí mismo esencial y primariamente de tal manera que en él no hay distinción de motor y móvil. Pero que un cuerpo no pueda moverse así no es posible concluirlo eficazmente con la razón antes expuesta, aun cuando se concedan sus dos miembros. En efecto, puede ocurrir, en primer lugar, que, encontrándose en reposo una parte, el todo esté completamente en reposo según todas sus partes, no porque el todo sea movido por una sola parte, sino porque, mientras una parte deja de moverse y está en reposo, resiste a otra y le impide moverse, cosa que puede verse no sólo en diversas partes, sino también en diversos móviles; porque si dos piedras se mueven hacia abajo, una después de otra, si la primera se detiene impedirá el descenso a la otra, no porque la moviera antes, sino porque resiste a la moción con que aquélla se movía. Puede suceder, además, que, estando una parte en reposo, no lo esté el todo según todas sus partes, sino únicamente según aquella que se dice estar en reposo, mientras que las demás continúan en movimiento; por ejemplo, cuando estando en reposo la raíz de un árbol se mueven sus restantes partes. Pero tampoco se sigue de ello que el todo fuera movido anteriormente por aquella sola parte que ahora sigue moviéndose; se sigue únicamente que dicha parte concurrió al movimiento íntegro del todo en simultaneidad con las otras partes.

40. *Explicación del principio aristotélico.*— Según ello, el principio *lo que se mueve de manera esencial y primaria no está en reposo porque lo esté otro* debe restringirse con una doble distinción. Porque es absolutamente cierto que un móvil no está en reposo por el hecho de que lo esté otro por el cual no era movido; sin embargo, accidentalmente y porque se pone un impedimento, puede ocurrir que se halle en reposo. Además, si aquello otro que está en reposo

modo dici potest aliquid movere se per se primo, quia secundum omnem suam partem movet et movetur, ita ut nulla pars moveat aliam, neque totum ut sic, sed unaquaeque moveat seipsam, et ita partialiter concurrat ad motum totius, qui ex motibus et motionibus omnium partium consurgat. Et quidem, si aliquid se moveat hoc modo, propriissime dicetur ita se movere per se primo ut in eo non distinguatur movens a mobili. Quod autem non possit aliquod corpus ita se movere non potest efficaciter concludi praedicta ratione, etiamsi utrumque illius membrum concedatur. Primo enim fieri potest ut, quiescente parte, totum omnino quiescat secundum omnem suam partem, non quia totum a sola una parte moveretur, sed quia dum una pars desinit se movere et quiescere[1], resistit alteri et impedit illam ne se moveat, quod non solum in diversis partibus, sed etiam in diversis mobilibus videre licet; nam si duo lapides deorsum moveantur unus post alium, si prior detineatur impediet etiam alium ne descendat, non quia illum ante moveret, sed quia resistit motioni, qua ipse se movebat. Deinde fieri potest ut, quiescente parte, non quiescat totum secundum omnem suam partem, sed tantum secundum illam quae quiescere dicitur, secundum alias vero adhuc moveatur; ut cum, quiescente radice arboris, reliquae partes agitantur. Et ex hoc etiam non sequitur quod totum prius moveretur a sola illa parte quae adhuc se movet, sed solum sequitur illam concurrisse ad integrum motum totius simul cum aliis partibus.

40. *Explicatur aristotelicum axioma.*— Unde illud axioma: *Quod movet se per se primo non quiescit ad quietem alterius,* duplici distinctione limitandum est. Per se enim verum est non quiescere unum mobile quiescente alio a quo non movebatur; per accidens autem, et quia ponitur impedimentum, fieri potest ut quiescat. Rursus, si illud aliud quod quiescit non sit omnino

[1] A pesar del infinitivo «quiescere», que aparece en las diversas ediciones, traducimos por un presente de indicativo, por estimar que así se salva mejor el auténtico sentido de la frase. (N. de los EE.)

no es totalmente extrínseco, sino una parte del motor y del móvil, muy bien puede suceder que, al estar aquello en reposo, el todo deje de moverse de manera esencial y primaria, es decir, según cada una de sus partes, no porque el todo no se moviera de por sí primariamente, sino porque era movido parcialmente por aquella parte; pues estas dos cosas no son contradictorias entre sí, como es evidente de suyo. Así, pues, el hecho de que el todo en cuanto todo dependa de las partes no se opone a que el movimiento del todo provenga, de manera esencial y primaria, del mismo todo. Y se explica abiertamente porque, de lo contrario, se probaría de igual modo que un cuerpo no puede ser movido por otro de manera esencial y primaria, lo cual constituye una falsedad manifiesta; porque el cielo es movido por la inteligencia de manera esencial y primaria, y la tierra, cuando se dirige hacia abajo, es movida de manera esencial y primaria, aunque por el generante. La consecuencia es patente, ya que también en estos casos es cierto que si una parte del cielo estuviese en reposo, lo estaría el todo, o por lo menos no se movería de manera esencial y primaria, como antes, ya que el movimiento esencial y primario del todo depende del movimiento de una parte materialmente, como de parte integrante. Así como, por el contrario, toda la tierra se encuentra esencial y primariamente en reposo en su centro y, no obstante, si una parte dejase de estar en reposo, el todo ya no estaría en reposo de manera esencial y primaria, no porque el reposo del todo procediese efectivamente de la parte, sino porque el reposo del todo resultaría cuasi materialmente del reposo de la parte. Y, cuando toda el agua está fría, puede decirse que toda ella está fría de manera esencial y primaria; y, sin embargo, si una parte comienza a calentarse, ya no se encuentra fría toda de manera esencial y primaria, como antes, no porque la frialdad del todo proviniera activamente de una parte, sino porque la frialdad, en cuanto conveniente al todo de manera esencial y primaria, resultaba cuasi materialmente de la frialdad de las partes. Por consiguiente, el hecho de que el movimiento del todo —en cuanto es movido o motor de manera esencial y primaria— dependa del movimiento o moción de cada una de las partes, no puede tomarse como base para concluir que el todo es movido por la parte sino parcialmente y (por

extrinsecum, sed pars moventis et mobilis, recte fieri potest ut, quiescente illo, desinat moveri totum per se primo, id est [1], secumdum omnem suam partem, non quia totum non se moveret per se primo, sed quia movebatur partialiter ab illa parte; haec enim duo inter se non pugnant, ut per se manifestum est. Quod ergo totum ut totum a partibus pendeat, non obstat quominus motus totius per se primo proveniat ab eodem toto. Et declaratur aperte, nam alias eodem modo probaretur non posse corpus per se primo moveri ab alio, quod est aperte falsum; nam caelum per se primo movetur ab intelligentia, et terra per se primo movetur, cum fertur deorsum, licet a generante. Et sequela patet, nam in his etiam verum habet quod si pars caeli quiesceret, totum quiesceret, vel saltem non per se primo moveretur sicut antea, quia motus per se primo totius pendet a motu partis materialiter, ut a parte integrante. Sicut e contrario tota terra per se primo quiescit in centro, et tamen si pars desineret quiescere, totum iam non per se primo quiesceret, non quia totum quiesceret effective a parte, sed quia quies totius consurgebat quasi materialiter ex quiete partis. Et dum tota aqua est frigida, per se primo dici potest tota frigescere; et tamen si pars incipiat calefieri, iam non tota est per se primo frigida, sicut antea, non quia totum active frigesceret a parte, sed quia frigiditas ut conveniens per se primo toti consurgebat quasi materialiter ex frigiditate partium. Ex dependentia ergo motus totius, ut per se primo moti vel moventis, a motu vel motione singularum partium, non potest concludi totum moveri a parte nisi partialiter et (ut sic dicam) respective, id est, quatenus unaquae-

1 Algunas ediciones intercalan aquí la palabra «non», por considerarla imprescindible para el recto sentido de este párrafo. Sin embargo, en otros pasajes, p. ej. en el número 52 de esta misma Sección, Suárez usa la misma expresión sin la negación. (N. de los EE.)

así decirlo) respectivamente, o sea, en cuanto cada parte se mueve a sí misma, dependencia que no es impedimento para que una cosa se mueva a sí misma. Por eso no entiendo cómo pueda demostrarse el principio ya indicado mediante aquel razonamiento. Son, pues, más probables las otras demostraciones que se han aducido.

Tercera afirmación acerca del movimiento de las cosas espirituales

41. *Un espíritu puede moverse a sí mismo localmente.*— Afirmo en tercer lugar: en una cosa espiritual, la causa que es eficiente por movimiento o acción de alguna manera transeúnte no siempre se distingue realmente de la causa material o receptiva del movimiento, sino a lo sumo en cuanto a la razón de principio de acción y de pasión. El establecimiento de esta conclusión viene motivado principalmente por el movimiento local de los ángeles, al que denomino «de alguna manera transeúnte» porque, en lo que depende de la naturaleza de tal movimiento, puede ser producido por un agente sobre otro supuesto, y porque, en verdad, de suyo no es un acto inmanente en la potencia mediante la cual es realizado de manera próxima. Así, pues, es cierto que un ángel, una inteligencia o un alma separada pueden moverse a sí mismos con este movimiento, producido en sí mismos el movimiento; porque, como diremos después en su lugar oportuno, el movimiento por el que una sustancia espiritual se mueve no está en otra cosa distinta, sino en la misma sustancia que se mueve. La conclusión, además, casi resulta evidente por sus términos, pues no se dice que una cosa se mueva por denominación extrínseca, sino por verdadera mutación real, que necesariamente debe tener alguna causa eficiente, y no otra que la misma sustancia espiritual movida, cuando ésta se mueve a sí misma. Por consiguiente, entonces la causa eficiente no puede distinguirse del recipiente en cuanto al supuesto, ya que suponemos que se mueve el mismo supuesto; tampoco es posible establecer distinción entre parte esencialmente motriz y movida, porque no tiene partes; luego, a lo sumo, se puede distinguir entre principio activo y principio receptivo del movimiento o de su término. Y también en esto hay diferentes opiniones; sin embargo, supongo como más probable que dicho movimiento es recibido inmediatamente en la sustancia del ángel; en efecto, así como el cuerpo está presente en un lugar por la cantidad, igualmente el ángel lo está

que pars seipsam movet, quae dependentia non tollit quominus idem seipsum moveat. Unde non video quomodo illo discursu dictum axioma demonstretur. Aliae ergo probationes adductae probabiliores sunt.

Tertia assertio de motu spiritualium rerum

41. *Spiritus seipsum potest loco movere.*— Dico tertio: causa efficiens per motum vel actionem aliquo modo transeuntem, in re spirituali non semper distinguitur in re a causa materiali seu recipiente motum, nisi ad summum quantum ad rationem agendi et recipiendi. Haec conclusio praecipue ponitur propter motum localem angelorum, quem voco aliquo modo transeuntem, quia, quantum est ex ratione talis motus, fieri potest ab uno agente in aliud suppositum, et quia revera per se non est actus immanens in potentia, per quam proxime efficitur. Hoc ergo motu certum est angelum, intelligentiam vel animam separatam posse seipsam movere, efficiendo in se motum; nam, ut infra suo loco attingemus, motus quo substantia spiritualis movetur non est in alia re distincta, sed in ipsamet substantia quae movetur. Et est fere ex terminis evidens, quia res non dicitur moveri per denominationem extrinsecam, sed per veram mutationem realem, quae aliquam efficentem causam necessario habere debet, et non aliam nisi ipsammet substantiam spiritualem motam, quando ipsa se movet. Tunc ergo non potest causa efficiens a recipiente distingui supposito, quia supponimus idem suppositum se movere; neque etiam potest distingui in partem per se moventem et motam, quia non habet partes; ergo ad summum distingui potest ratio efficiendi a ratione recipiendi motum vel terminum eius. In quo etiam variae sunt opiniones; suppono tamen ut probabilius motum illum immediate recipi in substantia angeli; nam, sicut corpus per quantitatem est praesens

de manera inmediata por su sustancia, ya que no tiene cantidad y no puede excogitarse en él otro accidente mediante el cual sea capaz de presencia local. Me refiero al sujeto próximo e inmediato de tal presencia, cualquiera que sea la solución al problema de si para dicha acción se requiere alguna acción o contacto de la potencia con respecto al cuerpo; porque esto no interesa ahora, pues lo que en el ángel se produce mediante el movimiento local no es una acción sobre un cuerpo, sino una presencia real del mismo; pero ésta afecta inmediatamente a la sustancia del ángel; luego la misma sustancia es el principio receptivo de tal movimiento, ya que el movimiento y su término formal se encuentran en el mismo sujeto próximo.

42. *Cuál es el principio próximo del movimiento local en los espíritus.*— Hay variedad de opiniones sobre la causa eficiente de aquel movimiento; en efecto, algunos sostienen que es realizado inmediatamente por la voluntad; según ello, suponiendo —como suponemos nosotros— que la voluntad es una realidad distinta de la sustancia, resulta que la causa eficiente próxima de dicho movimiento es realmente distinta del principio receptivo. En cambio, quienes niegan que la potencia de la voluntad se distinga realmente de la sustancia, quizá digan que la actual volición de moverse constituye el principio eficiente próximo de tal movimiento, y que es distinta de la sustancia. Para otros, por el contrario, el principio eficiente próximo y esencial de aquel movimiento no es la voluntad o la volición, sino una peculiar virtud motriz, siendo la volición la aplicación o imperio de esa virtud motriz, que en los ángeles se distingue de la voluntad, de igual manera que en nosotros y en otros animales es distinta del apetito. Mas algunos estiman que esa virtud no es realmente distinta de la sustancia; con arreglo a esta opinión, tampoco hay distinción real, sino únicamente de razón, entre el principio activo y el principio receptivo de este movimiento. Ahora bien, nosotros tenemos por más probable que aquella virtud motriz, aun cuando se crea que es realmente distinta de la voluntad, es también realmente distinta de la sustancia del ángel, según el principio general arriba sentado de que, en las criaturas, la facultad próxima de una acción accidental es un accidente distinto de la sustancia; y así concluimos que el principio *quo* próximo

loco, ita angelus immediate per substantiam suam; non enim habet quantitatem neque in eo fingi potest aliud accidens quo mediante sit capax praesentiae localis. Loquor autem de proximo et immediato subiecto illius praesentiae, quidquid sit an ad illam actionem requiratur aliqua actio vel contactus virtutis respectu corporis; id enim ad praesens non refert, nam id quod fit in angelo per motum localem non est actio in corpus, sed est realis praesentia eius; haec autem immediate afficit substantiam angeli; eadem ergo substantia est ratio recipiendi talem motum, quia in eodem proximo subiecto sunt motus et formalis terminus eius.

42. *Quod sit principium proximum motus localis in spiritibus.*— De ratione autem efficiendi illum motum variae sunt opiniones; nam quidam ponunt fieri immediate per voluntatem; unde supponendo, ut nos supponimus, voluntatem esse rem distinctam a substantia, fit rationem proximam efficiendi illum motum esse distinctam in re a ratione recipiendi. Qui autem negant potentiam voluntatis distingui in re a substantia, fortasse dicerent actualem volitionem se movendi esse proximam rationem efficiendi illum motum, et illam esse a substantia distinctam. Alii autem non existimant voluntatem aut volitionem esse principium proximum ac per se efficiendi motum illum, sed esse peculiarem virtutem motivam, volitionem autem esse applicationem seu imperium illius virtutis motivae, quae, sicut in nobis et aliis animalibus distinguitur ab appetitu, ita in angelis a voluntate. Illam autem virtutem aliqui existimant non esse in re distinctam a substantia. Iuxta quorum opinionem etiam ratio agendi et recipiendi hunc motum non distinguuntur in re, sed ratione tantum. Nos autem probabilius existimamus virtutem illam motivam, etiamsi credatur in re distincta a voluntate, esse etiam in re distinctam a substantia angeli, ex generali principio supra posito, quod proxima facultas ad actionem accidentalem in creatura est accidens a substantia distinctum; et ita concludimus proximum principium quo efficiendi motum illum esse in re

de la producción de aquel movimiento es realmente distinto del sujeto en que se recibe. La razón consiste en que este principio es una potencia meramente activa, que sólo opera sobre un sujeto presupuesto; luego requiere, por parte de éste, una potencia pasiva distinta de él. Lo confirma la definición que Aristóteles da en IX de la *Metafísica*, al decir que *la potencia activa es principio de transmutación de otro en cuanto otro*, de la que nos ocuparemos ampliamente un poco más abajo.

43. Nada estorba a esta conclusión aquel principio de Aristóteles: *todo lo que se mueve es movido por otro* ni las razones que él mismo emplea para confirmarlo; porque —según hice notar anteriormente— Aristóteles habló del movimiento físico y material; pero este movimiento de las inteligencias no es de esa naturaleza; y se halla envuelta en muchas dudas la cuestión de si Aristóteles conoció tal movimiento o más bien pensó que las inteligencias eran totalmente inmóviles. Por eso, su inducción no incluye a las inteligencias, como es evidente de suyo. Tampoco la razón que supone que el móvil es divisible en partes. La otra razón —que una cosa no puede encontrarse simultáneamente en potencia y en acto— se resuelve muy bien aquí mediante la distinción entre acto virtual y potencia formal; y, todo lo más, demuestra la distinción entre principio *quo* activo y sujeto recipiente. Porque un ángel, estando en el cielo, se encuentra en potencia formal para estar en la tierra; sin embargo, en acto posee virtud para moverse y hacerse presente a la tierra. Y no son aplicables en este caso las limitaciones arriba establecidas, con las cuales —dijimos— aquel principio es verdadero incluso del acto virtual; porque una limitación consistía en que se entendiese referido al movimiento físico; pero el movimiento de que tratamos no es físico; y la otra —la necesidad de que la cosa se encuentre en estado preternatural— no resulta precisa aquí, ya que las cosas vivientes superan a las carentes de vida en que pueden moverse incluso cuando se hallan en su estado natural; por ello, en ese estado pueden tener un acto virtual simultáneamente con una potencia formal para algún movimiento.

44. *Tres clases de cosas que se mueven localmente «ab intrinseco».*— De todo el razonamiento hecho hasta ahora es legítimo colegir tres clases de cosas que se mueven localmente de alguna manera por un principio intrínseco. Pri-

distinctum a subiecto in quo recipitur. Et ratio est quia hoc principium est potentia mere activa, quae non agit nisi in praesupposito subiecto; ergo requirit in illo potentiam passivam a se distinctam. Et hoc confirmat definitio illa Aristotelis, IX Metaph., dicentis *potentiam activam esse principium transmutandi aliud in quantum aliud*, de qua paulo inferius plura dicemus.

43. Neque contra hanc conclusionem obstat principium illud Aristotelis: *Omne quod movetur, ab alio movetur*, nec rationes quibus ab ipso confirmatur; nam, ut supra notavi, Aristoteles locutus est de motu physico et materiali; hic autem motus intelligentiarum non est huiusmodi, et satis dubia res est an Aristoteles illum motum cognoverit vel potius existimaverit intelligentias esse omnino immobiles. Unde inductio eius intelligentias non comprehendit, ut per se constat. Neque etiam illa ratio, quae supponit mobile esse divisibile in partes. Ratio autem alia, quod non possit res simul esse in potentia et in actu, optime hic dissolvitur per distinctionem de actu virtuali et potentia formali; et ad summum probat distinctionem principii quo agendi a subiecto recipiente. Angelus enim existens in caelo est in potentia formali ut sit in terra; actu tamen habet virtutem qua possit se movere et facere praesentem terrae. Neque hic habent locum limitationes supra positae, cum quibus diximus illud principium esse verum etiam de actu virtuali; nam una limitatio erat ut intelligeretur respectu motus physici; hic autem motus de quo agimus non est physicus. Alia vero, scilicet quod oporteat rem esse in praeternaturali statu, hic non est necessaria, quia in hoc superant res viventes eas quae non vivunt, quod possunt se movere etiam quando in suo naturali statu existunt; et ideo in eodem possunt habere actum virtualem simul cum potentia formali ad aliquem motum.

44. *Rerum ab intrinseco localiter se moventium tres ordines.*— Unde ex discursu hactenus facto licet colligere tres ordines rerum se moventium localiter aliquo modo

mera: las que sólo se mueven de ese modo cuando se encuentran en estado preternatural; en éstas, aunque el principio del movimiento resida en ellas, no reside, empero, como propio de las mismas, sino como instrumento o virtud de otro; a este grupo pertenecen las cosas inanimadas. Pero hay otras cosas que se mueven propiamente por un principio intrínseco en cuanto propio de ellas, mas no de manera perfecta y esencial y primaria, sino que mediante una parte mueven a otra y así mueven al todo cuasi accidentalmente; a lo sumo, pueden mover de manera esencial y primaria una de sus partes, a saber, aquella que es como fundamento del movimiento de las demás. De esta clase son los vivientes corpóreos. En la tercera clase —la más elevada— se encuentran las cosas que no sólo se mueven por un principio intrínseco en cuanto propio, sino que, además, se mueven de manera esencial y primaria en su totalidad por no tener partes; de aquí que, en ellas, no sea posible distinguir principios de acción y de pasión con la perfección de estas cosas, ya que ocupan el rango más perfecto entre las criaturas vivientes.

Cuarta afirmación acerca de las acciones inmanentes

45. Afirmo en cuarto lugar: en la causa eficiente de un acto inmanente no sólo no se distinguen siempre los principios *ut quod* activo y pasivo, sino que además no siempre es preciso que se distingan realmente los principios *ut quo*, aunque muchas veces ocurra así. La primera parte de esta afirmación es evidente y se sigue de la misma razón de acción inmanente; porque es recibida en el mismo operante y, por tanto, no es necesario que el supuesto agente sea distinto del recipiente, ni tampoco que obre y reciba según partes diversas. Porque en muchas ocasiones no tiene partes; y también porque esta acción es recibida en la misma potencia que la realiza; por ello, incluso en el supuesto que tiene partes, es producida y recibida en la misma parte. A base de esto puede explicarse en general la segunda parte de la conclusión; efectivamente, como la acción inmanente permanece no sólo en el mismo supuesto, sino también en la misma potencia que la realiza, nada impide que no haya distinción real ni siquiera en el principio *quo* próximo activo y receptivo de la misma.

a principio intrinseco. Primus est earum quae solum ita moventur quando sunt in praeternaturali statu, et in his licet principium motus in eis sit, non tamen ut earum proprium, sed ut instrumentum seu virtus alterius; et huiusmodi sunt res inanimatae. Aliae vero sunt res quae proprie se movent a principio intrinseco ut sibi proprio, non tamen perfecte et per se primo, sed per unam partem movendo aliam, et ita quasi per accidens movendo totum; et ad summum possunt unam sui partem per se primo movère, illam, scilicet, quae est veluti fundamentum motus aliarum. Et huiusmodi sunt viventia corporea. In tertio vero et superiori ordine sunt res quae non solum se movent per intrinsecum principium ut proprium, sed etiam se per se primo movent secundum se totas, quia non habent partes, et ideo in eis principia agendi et recipiendi ut quod distingui non possunt, sed ad summum principia quibus. Estque hoc consentaneum perfectioni harum rerum, quia inter creaturas viventes perfectissimum gradum possident.

Quarta assertio de actionibus immanentibus

45 Dico quarto: in causa efficienti actum immanentem non solum non distinguuntur semper principia ut quod agendi et recipiendi, verum potius non semper necesse est in re distingui principia ut quo, licet saepe ita accidat. Prima pars huius assertionis est manifesta sequiturque ex ipsa ratione actionis immanentis; recipitur enim in ipso operante, et ideo necesse non est ut suppositum agens distinctum sit a recipiente, neque etiam ut secundum diversas partes agat et recipiat. Tum quia saepe non habet partes; tum etiam quia haec actio in eadem potentia recipitur a qua elicitur; et ideo etiam in supposito habente partes fit et recipitur in eadem parte. Atque hinc reddi potest ratio in generali secundae partis conclusionis; nam, cum actio immanens non solum in eodem supposito, sed etiam in eadem potentia eliciente maneat, nil vetat quominus etiam in proximo principio quo, agente et recipiente illam, non inveniatur in re distinctio.

46. Ahora bien, para explicar con mayor amplitud y demostrar esta parte y toda la conclusión, será conveniente distinguir más en particular estas acciones inmanentes y declarar cómo se cumple en cada una de ellas la afirmación. Así, pues, todas estas acciones pertenecen o al conocimiento o al apetito; y pueden encontrarse, ya en la parte racional, ya en la sensitiva. Además, en todas ellas cabe considerar tanto el principio *quo* principal o sustancial como el próximo o accidental. Luego, en estas acciones, en cuanto se encuentran en la parte sensitiva, es posible distinguir con facilidad el principio *quo* principal activo y el receptivo; en efecto, aquél es el alma, según resulta evidente por la definición de alma, y éste el cuerpo. Porque, con arreglo a la verdadera doctrina, estas operaciones sensitivas, por ser materiales, son recibidas en el cuerpo o en todo el compuesto por razón de la materia. En cambio, en cuanto estas operaciones se hallan en la parte intelectual, no hay en ellas distinción, a no ser sólo de razón, entre principio principal activo y receptivo, ya que la misma sustancia simple del ángel o del alma ejerce ambas funciones. Pues lo que algunos dicen —que en la misma sustancia se distinguen los dos principios, porque obra por la existencia como acto y recibe por la esencia como potencia—, no sólo supone falsamente la distinción real entre la existencia y la esencia actual, sino que, incluso admitida tal distinción, no es consecuente lo que se afirma; en efecto, supuesta dicha opinión, la existencia no es principio activo, sino condición sin la cual la esencia no obraría; de manera semejante, es condición sin la cual la esencia no recibiría la operación; por su parte, la esencia existente o poseedora de esa condición es principio activo y receptivo de tal operación. Por eso, en el alma de Cristo, si bien —de acuerdo con la sentencia referida— no tiene el ser creado de la existencia, sin embargo el principio principal que realiza la intelección creada no es el ser mismo increado, sino la sustancia de la misma alma según su propio ser esencial.

47. *Si, en las operaciones cognoscitivas, el principio activo es distinto del receptivo.— La intelección es producida no por la especie sola, sino también por el entendimiento.—* En cambio, por lo que respecta al principio próximo y accidental, parece que la razón es distinta según se trate de acciones cognos-

46. Ut autem haec pars et tota conclusio declaretur amplius et probetur, oportebit magis in particulari has actiones immanentes distinguere et quomodo in singulis assertio locum habeat declarare. Omnes igitur hae actiones aut ad cognitionem pertinent aut ad appetitum; et esse possunt vel in parte rationali, vel in sensitiva. Rursus in omnibus illis considerari potest vel principium quo principale seu substantiale, vel proximum seu accidentale. In his ergo actionibus quatenus sunt in parte sensitiva facile distingui potest principium quo principale agendi et recipiendi; nam illud est anima, ut ex definitione animae manifestum est; hoc vero est corpus. Nam, iuxta veram doctrinam, hae operationes sensitivae cum materiales sint, recipiuntur in corpore vel in toto composito ratione materiae. Prout vero hae operationes reperiuntur in parte intellectuali, non distinguitur in his principale principium agendi et recipiendi, nisi tantum ratione; nam utrumque munus exercet eadem substantia simplex angeli vel animae. Quod enim quidam aiunt, in ipsamet substantia distingui illa duo, quia agit per esse tamquam per actum et recipit per essentiam tamquam per potentiam, et falso supponit distinctionem in re inter esse et essentiam actualem et, illa etiam admissa, non consequenter dicitur; nam, supposita illa opinione, esse non est ratio agendi, sed est conditio sine qua essentia non ageret; similiter autem est conditio sine qua essentia non reciperet operationem; ipsa autem essentia existens seu habens talem conditionem est principium agendi et recipiendi talem operationem. Unde in anima Christi, etiamsi, iuxta illam sententiam, non habet esse existentiae creatum, nihilominus principium principale eliciendi intellectionem creatam non est ipsum esse increatum, sed substantia ipsius animae secundum proprium esse essentiae.

47. *In cognoscitivis operationibus an ratio agendi a recipiendi distincta.— Intellectionem non sola species, sed intellectus etiam efficit.—* At vero in principio proximo et accidentali alia ratio esse videtur de actionibus cognoscendi quam de actionibus

citivas o apetitivas, tanto de la parte racional como de la sensitiva. Efectivamente, en las acciones de conocimiento siempre o casi siempre hay distinción entre el principio activo y el principio receptivo próximo. La razón consiste en que para realizar esta acción se requiere, además de la facultad vital, una especie que supla al objeto y concurra en su lugar al acto. Así, el principio activo es la potencia en cuanto informada por la especie, mientras que el principio receptivo es la sola potencia, ya que el objeto o su especie no contribuye a la recepción, sino únicamente a la acción; por eso se distinguen de alguna manera el principio próximo activo y el receptivo. Digo *de alguna manera* porque sólo se distinguen como incluyente e incluido, ya que es improbable la opinión de quienes estiman que la especie constituye todo el principio activo y la potencia es solamente el principio receptivo, opinión que Escoto impugna justamente, *In II,* dist. 3, q. 8, aunque no tiene razón al atribuirla a Santo Tomás, que no la insinuó en ningún lugar; y es muy improbable, puesto que el acto vital necesariamente debe proceder de manera activa de la facultad vital intrínseca. Por consiguiente, es cierto que la misma potencia cognoscitiva, en la que se recibe próximamente el acto de conocimiento, es al propio tiempo principio próximo de la producción de dicho acto; pero hay una diferencia: con respecto a la recepción es principio próximo adecuado; no así con respecto a la acción, de la que es principio juntamente con la especie, según la doctrina más probable, acerca de la cual puede consultarse a Capréolo, *In II,* dist. 3, q. 2; Escoto, *In I,* dist. 3, q. 7; Egidio y el Ferrariense, en los lugares que vamos a citar en seguida.

48. *Distinción entre principio activo y pasivo en la intelección con que el ángel se entiende a sí mismo.*— Únicamente puede presentarse una duda a propósito del acto con que el ángel se ve por su sustancia sin ayuda de especie, de acuerdo con la sentencia más verdadera, aunque otros opinen de otro modo, según veremos después al tratar de las inteligencias; así, pues, esa intelección tiene un mismo principio adecuado de acción y de pasión, que es la sustancia y el entendimiento del ángel. Quizá conteste alguno que ese acto se atribuye al generante o autor de la naturaleza por ser meramente natural e intrínsecamente necesario, desde el primer instante de la creación, para el estado conveniente

appetendi, tam in rationali parte quam in sensitiva. Nam in actionibus cognoscendi semper aut fere semper distinguitur proximum principium agendi a principio proximo recipiendi. Ratio est quia ad efficiendam hanc actionem praeter facultatem vitalem requiritur species supplens vicem obiecti et loco illius concurrens ad actum. Et ita principium agendi est potentia ut informata specie, principium autem recipiendi est sola potentia, quia obiectum seu species eius non iuvat ad recipiendum, sed solum ad agendum; quare distinguitur aliquo modo principium proximum agendi et recipiendi. Dico autem *aliquo modo,* quia non distinguuntur nisi ut includens et inclusum; est enim improbabilis opinio eorum qui existimant totam rationem agendi esse speciem et potentiam esse solum rationem recipiendi, quam merito impugnat Scotus, In II, dist. 3, q. 8; immerito tamen eam tribuit D. Thomae, qui nullibi eam insinuavit; estque valde improbabilis, quia actus vitae necessario esse debet active ab intrinseca facultate vitali. Certum ergo est eamdem cognoscitivam potentiam, in qua proxime recipitur actus cognoscendi, esse simul principium proximum efficiendi eumdem actum; differt tamen, quia recipiendi est adaequatum principium proximum, non tamen agendi, sed simul cum specie, iuxta probabiliorem doctrinam, de qua videri potest Capreolus, In II, dist. 3, q. 2; et Scot., In I, dist. 3, q. 7; Aegid. et Ferrar., locis statim citandis.

48. *In intellectione qua se angelus intelligit, quae distincta ratio agendi ac recipiendi.*— Solum afferri potest instantia de actu illo, quo angelus se videt absque iuvamine speciei per suam substantiam, iuxta veriorem sententiam, licet alii aliter sentiant, ut infra videbimus tractando de intelligentiis; intellectio ergo illa idem habet adaequatum principium agendi et recipiendi, nimirum, substantiam et intellectum angeli. Fortasse quis respondeat illum actum tribui generanti seu auctori naturae, eo quod mere naturalis sit et ad convenientem na-

a la naturaleza. Mas esa atribución no parece que deba extenderse de ese modo cuando se trata de actos vitales propios, sobre todo hablando con rigor físico, ya que en el orden moral puede emplearse con mayor facilidad, según diré poco después. Por tanto, no veo inconveniente en admitirlo, si es preciso, en estos actos, como manifesté en la afirmación y explicaré con más amplitud inmediatamente. Sin embargo, en dicho acto no hay una necesidad tan absoluta, sino que puede comprenderse alguna distinción real entre el principio próximo de acción y el de recepción de tal acto; en efecto, mientras la sustancia del ángel concurre a otras intelecciones de un solo modo —como principio principal—, a ésta de que hablamos concurre de dos modos o por doble título, a saber, en cuanto principio principal y en cuanto objeto y como forma última de su entendimiento en su ser inteligible. En este sentido, el principio próximo de aquel acto no es la sola potencia intelectiva, sino en cuanto constituida —a su manera— en acto primero por su sustancia, que le está unida en calidad de objeto inteligible en acto. En cambio, la potencia próximamente receptiva y todo el principio receptivo de dicho acto es el entendimiento solo; y, desde este punto de vista, la sustancia no ejerce un concurso mayor para aquel acto que para otros. De esta manera, pues, resulta que también en ese acto el principio próximo adecuado de acción y el de recepción se distinguen como incluyente e incluido.

49. *Si el conocimiento del objeto influye efectivamente en la volición.*— A propósito de las acciones del apetito y de la voluntad hay una peculiar dificultad, ya que estas potencias no necesitan especies, y por ello parece que son principios activos y receptivos de sus actos por sus solas entidades. Por eso dicen algunos que el conocimiento del objeto concurre efectivamente a los actos del apetito. Así Soncinas, IX *Metaph.,* q. 10, 11 y 13, opinión de que participan también muchos teólogos, como ampliamente se expone en I-II. Mas, por mi parte, no apruebo esta sentencia; pues pienso que el conocimiento del objeto sólo concurre al acto de apetición como condición necesaria por modo de aplicación del objeto, ya que la voluntad únicamente es movida por la bondad del objeto. En consecuencia, si aquella moción, en cuanto proviene del objeto, no es efectiva, como en realidad no lo es, sino final y metafórica —cosa que ad-

turae statum a primo instanti creationis ab intrinseco necessarius. Sed haec attributio in propriis actibus vitalibus non videtur adeo extendenda, praesertim loquendo in rigore physico, nam moraliter facilius potest usurpari, ut paulo post dicam. Itaque non censeo inconveniens illud admittere in his actibus, si necesse sit, ut in assertione significavi et statim magis declarabitur. In illo tamen actu non est tam absoluta necessitas, sed aliqua distinctio in re intelligi potest inter principium proximum efficiendi et recipiendi illum actum; nam cum substantia angeli ad alias intellectiones uno tantum modo concurrat, scilicet ut principium principale, ad illam concurrit duplici modo seu titulo, scilicet, ut principale principium et ut obiectum ac veluti ultima forma sui intellectus in esse intelligibili. Atque ita principium proximum illius actus non est sola potentia intellectiva, sed ut constituta suo modo in actu primo per suam substantiam sibi coniunctam in ratione obiecti intelligibilis actu. Potentia vero proxime receptiva ac tota ratio recipiendi illum actum est solus intellectus; neque sub hac ratione habet substantia maiorem concursum ad illum actum quam ad alios. Ita ergo fit ut etiam in eo actu adaequatum principium proximum agendi et recipiendi distinguantur ut includens et inclusum.

49. *Obiecti cognitio an effective influat in volitionem.*— De actionibus vero appetitus et voluntatis specialis est difficultas, quia hae potentiae non indigent speciebus, et ita videntur per suas solas entitates esse principia agendi et recipiendi suos actus. Propterea dicunt aliqui ad actus appetitus concurrere effective cognitionem obiecti. Ita Soncinas, IX Metaph., q. 10, 11 et 13, quod etiam multi theologi tenent, ut latius traditur in I-II. Haec tamen sententia mihi non probatur; existimo enim notitiam obiecti solum concurrere ad actum appetitionis ut conditionem necessariam per modum applicationis obiecti, quia voluntas non movetur nisi a bonitate obiecti. Quapropter, si motio illa, ut est ab obiecto, non est effec-

mite también Soncinas en el lugar antes citado, q. 12, y otros—, en cuanto procede del conocimiento no tiene por qué ser efectiva, ya que, una vez presentado el objeto bueno, el apetito no necesita de un agente extrínseco para tender hacia él, sino que puede tender en virtud de una inclinación natural, o es más bien el alma, en cuanto viviente, la que tiende a través de ella.

50. *Si la apetición del fin debe atribuirse al generante.*— Afirman otros que la apetición del fin, aun cuando sea realizada por la voluntad sola, debe atribuirse al generante o autor de la naturaleza, mientras que la apetición de los medios no es producida por la voluntad sola, sino mediante la apetición del fin, pero que es recibida en la voluntad sola, y desde este punto de vista se distinguen en dicho acto el principio activo y el pasivo. En efecto, o los principios internos son realmente distintos de alguna manera o, al menos —si no se distinguen en el mismo agente próximo—, la acción se atribuye a un agente extrínseco. Así piensan sobre la intención del fin los tomistas, Cayetano, I-II, q. 9, a. 4; el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 89, lugar en que Santo Tomás expresa lo mismo; y Capréolo, *In II*, dist. 25; en el mismo pasaje, Egidio, q. 5. Mas, aunque tal atribución pueda sostenerse según una cierta consideración moral, ya que el hombre no se mueve moralmente en su intención del fin en cuanto tal de igual manera que en la deliberación y elección de los medios —asunto que tratamos en otro lugar—, no obstante, atendiendo a la eficiencia real no parece que deba aprobarse, como tampoco ha de negarse que es el hombre mismo quien por su propia virtud, y no como instrumento de otro, realiza la intención del fin, sobre todo en los actos contenidos dentro del orden natural, que la voluntad realiza por su propia virtud y con solo el concurso general; por consiguiente, esta acción no puede atribuirse a Dios en mayor medida que la acción de calentar del fuego. Principalmente porque no sólo es una acción vital, sino que en muchas ocasiones es, además, libre, por lo cual no es producida, en manera alguna, por resultancia natural ni es debida en atención al estado connatural que la cosa exige en el instante de su generación.

tiva, ut revera non est, sed finalis et metaphorica, quod etiam Soncinas fatetur supra, q. 12, et alii, ut est a cognitione non est cur sit effectiva, quia praesentato obiecto bono non indiget appetitus extrinseco agente ut feratur in illud, sed ex naturali inclinatione ferri potest, seu potius anima, ut[1] vivens per illam.

50. *Finis appetitio an generanti tribuenda.*— Alii dicunt appetitionem finis, quamvis a sola voluntate fiat, esse tamen tribuendam generanti seu auctori naturae, appetitionem autem mediorum non fieri a voluntate sola, sed mediante appetitione finis, recipi autem in sola voluntate, atque hac ratione distingui in hoc actu principium agendi et recipiendi. Nam vel ipsa principia interna distincta sunt in re aliquo modo, vel certe, si in ipso agente proximo non distinguuntur, actio tribuitur extrinseco agenti. Ita sentiunt de intentione finis thomistae, Caiet., I-II, q. 9, a. 4; Ferrar., III cont. Gent., c. 89, ubi D. Thomas id significat; et Capreol., In II, dist. 25; et ibidem Aegid., q. 5. Sed licet haec attributio secundum quamdam moralem considerationem sustineri possit, eo quod homo non ita se movet moraliter in intentione finis ut sic sicut in consultatione et electione mediorum, de quo alias, tamen quoad realem efficientiam non videtur probanda neque negandum quin homo ipse sit qui propria virtute, et non ut instrumentum alterius, efficit intentionem finis; maxime in actibus contentis intra ordinem naturae, quos voluntas propria virtute elicit cum solo concursu generali; non ergo potest haec actio magis tribui Deo quam calefactio ignis. Praesertim quia non solum est actio vitalis, sed etiam saepe est libera, unde nullo modo fit per naturalem resultantiam neque est debita secundum illum connaturalem statum quem res postulat in instanti suae generationis.

[1] La sustitución de «ut» por «aut», que se encuentra en algunas ediciones, obligaría a traducir de la siguiente manera: «o es más bien el alma, o el viviente mediante ella». (N. de los EE.)

51. Por eso tienen razón Escoto, *In II*, dist. 25, y Enrique, *Quodl. IX*, q. 5, y otros al negar que aquel acto deba atribuirse al generante. Lo mismo hay que decir de otros muchos actos simples que la voluntad realiza por sí, sin otro acto anterior, como son el deseo o la complacencia, o el simple amor de algún bien conocido. Además, aquel razonamiento no tiene lugar en el caso del apetito sensitivo, que no obra formalmente por un fin y, por tanto, en él no se da propiamente una elección que proceda de la intención del fin como de su principio activo próximo, sino que todos los actos apetitivos proceden próximamente de la misma inclinación natural de dicho apetito; por consiguiente, o hay que decir que todos los actos de este apetito se atribuyen al generante, lo cual es ridículo, o al menos hay que reconocer que una potencia totalmente idéntica es por sí misma principio próximo activo y pasivo de tal acto. Así lo conceden Escoto, Enrique y otros arriba citados, y ampliamente Antonio Andrés, IX *Metaph.*, q. 1. Y no entiendo qué inconveniente se siga de ello para que, con el fin de evitarlo, Soncinas, Iavello y otros traten tan escrupulosamente de encontrar en toda potencia activa y pasiva algún coprincipio de acción, y no de recepción, y, por lo mismo, recurran a la eficiencia del conocimiento con respecto al amor; pero si no hay otras razones que pongan de manifiesto la necesidad de esta eficiencia, no es legítimo afirmarla por el motivo indicado. En efecto, el único inconveniente que ellos aducen es que una misma cosa sería, bajo un mismo aspecto, agente y paciente y, por tanto, estaría en potencia y en acto desde un mismo punto de vista, lo cual implica contradicción. Ahora bien, si se tiene en cuenta lo dicho más arriba y se entienden los términos, este inconveniente resulta nulo; porque no hay contradicción alguna en que una misma facultad se encuentre en acto primero y en potencia para un acto segundo inmanente, ya que el acto primero no incluye formalmente al segundo, sino el poder de producirlo, poder que es capaz de tener la misma facultad que es potencia receptiva de dicho acto; por otra parte, esto es congruente con la naturaleza de tal acto, ya que es inmanente; y esto es lo que otros afirman: que una misma facultad puede estar a la vez en acto virtual y en potencia formal. Consiguientemente, asi como por un acto realmente idéntico se constituye una

51. Quapropter merito Scotus, In II, dist. 25, et Henricus, Quodl. IX, q. 5, et alii, negant illum actum esse tribuendum generanti. Idemque dicendum est de multis aliis simplicibus actibus quos voluntas elicit ex se sine alio priori actu, ut est desiderium aut complacentia, vel simplex amor alicuius boni cogniti. Accedit quod discursus ille non habet locum in appetitu sensitivo, qui non operatur propter finem formaliter; unde in eo non est electio proprie, quae ex intentione finis, ut ex proxima ratione agendi, procedat, sed omnes actus appetendi proxime procedunt ex ipsa naturali inclinatione talis appetitus; ergo vel dicendum est omnes actus huius appetitus tribui generanti, quod est ridiculum vel certe fatendum est eamdem omnino potentiam per seipsam esse principium proximum agendi et recipiendi talem actum. Atque ita concedunt Scotus, Henricus et alii supra citati, et late Antonius Andr., IX Metaph., q. 1. Nec video quid incommodi inde sequatur, ut propter illud vitandum Soncinas, Iavellus et alii tam scrupulose inquirant in omni potentia agente et recipiente aliquod comprincipium agendi et non recipiendi, ideoque confugiant ad efficientiam notitiae respectu amoris; quae si aliis rationibus non ostenditur necessaria, ob hanc causam immerito asseritur. Nullum enim aliud incommodum ipsi afferunt, nisi quod idem secundum idem esset agens et patiens, et consequenter secundum idem esset in potentia et in actu, quae est implicatio contradictionis. Hoc vero inconveniens, si superius dicta considerentur et termini intelligantur, nullum est; nam eamdem facultatem esse in actu primo et in potentia ad actum secundum immanentem nulla est repugnantia, quia actus primus non includit formaliter secundum, sed virtutem ad eliciendum illum, quam potest habere eadem facultas quae est potentia receptiva eiusdem actus; estque hoc consentaneum naturae talis actus, cum sit immanens; et hoc est quod alii dicunt, eamdem, scilicet, facultatem esse posse simul in actu virtuali et in potentia formali. Unde, sicut eodem actu secundum rem constituitur res actu

cosa en agente y paciente en acto, y así como una misma cosa es acción y pasión según diversas relaciones, de igual manera un supuesto puede, por una facultad realmente idéntica, constituirse en principio activo y pasivo en potencia; por ello, en este sentido no hay inconveniente en que una misma realidad se constituya en agente y paciente bajo un mismo aspecto, siempre que se entienda de manera proporcional —es decir, ambas cosas en potencia o ambas cosas en acto—, y la expresión *bajo un mismo aspecto* se limite a reduplicar o designar una misma realidad, pero no una misma relación o una misma razón formal concebida y precisa por operación de la mente.

Corolarios de la doctrina anterior y solución formal de la cuestión

52. Para dar una respuesta formal y universal a la cuestión planteada, de las consideraciones hechas hasta ahora se sigue, en primer lugar, que no pertenece al concepto o a las exigencias de la causa agente, en cuanto tal, el ser un supuesto distinto de la paciente. Esto se dio por sabido y se demostró ya al principio, y consta con bastante evidencia por todo el razonamiento desarrollado. Por tanto, si en algunos casos resulta necesaria esa distinción, ello no proviene de la razón general de causa eficiente, sino de la razón peculiar de tal causa. Así, por ejemplo, en la eficiencia por generación sustancial es necesaria la distinción suposital (por llamarla de este modo) entre el agente y el paciente, ya que es preciso que difieran en su ser absoluto y en sus formas sustanciales; igual distinción ha de darse necesariamente entre cualquier generante y generado, ya que un mismo supuesto no puede generarse a sí mismo, porque para que genere es necesario suponerlo. Pero en orden a la nutrición o al acrecentamiento sustancial, si se considera al paciente en el comienzo de su acción o alteración, también debe ser un supuesto distinto, ya que es preciso que sea una sustancia desemejante; en cambio, en el mismo instante del crecimiento no es ya un supuesto distinto, sino una nueva parte del mismo supuesto, porque mediante dicha acción se convierte en el sujeto preexistente y se une a él. Por el contrario, la causa que es eficiente mediante una acción o moción accidental,

agens et recipiens, et sicut eadem res est actio et passio secundum diversas habitudines, ita eadem facultate secundum rem potest suppositum constitui in ratione agentis et patientis in potentia; quare in hoc sensu non est inconveniens quod idem secundum idem constituatur agens et patiens, si cum proportione sumatur, id est, utrumque in potentia vel utrumque in actu, et illud *secundum idem* tantum reduplicet vel designet eamdem rem, non vero eamdem habitudinem seu eamdem rationem formalem conceptam ac praecisam mentis operatione.

Corollaria superioris doctrinae et formalis quaestionis resolutio

52. Ex his quae hactenus diximus, ut quaestioni propositae formaliter et universe respondeamus, sequitur primo non esse de ratione aut necessitate causae agentis, ut sic, quod distinguatur supposito a patiente. Hoc iam in principio suppositum est et probatum, et ex toto discursu facto evidentius constat. Unde, si in aliquibus necessaria est talis distinctio, id non provenit ex generali ratione causae efficientis, sed ex speciali ratione talis causae. Ut, verbi gratia, in efficientia per substantialem generationem necessaria est suppositalis distinctio (ut ita dicam) inter agens et patiens, quia necesse est ut differant in esse simpliciter et in substantialibus formis; eademque distinctio necessaria est inter quodcumque generans et genitum, quia idem suppositum non potest generare seipsum, eo quod ad generandum necessario supponatur. At vero ad nutritionem seu ad substantialem aggenerationem [1], si consideretur patiens in initio actionis seu alterationis, etiam esse debet suppositum distinctum, quia necesse est ut sit substantia dissimilis, in ipso autem instanti aggenerationis non est iam suppositum distinctum, sed nova pars eiusdem suppositi, quia per illam actionem convertitur et unitur praeexistenti supposito. Causa vero efficiens per accidentalem actionem vel motionem, in rebus inanimatis solet esse sup-

[1] Cfr. nota 1, pág. 157. (N. de los EE.)

en las cosas inanimadas suele ser supositalmente distinta, sobre todo cuando el paciente se mueve de manera esencial y primaria, esto es, en todas sus partes; sin embargo, ello no proviene de una exigencia de la causa eficiente en cuanto tal, sino de la imperfección y condición propia de las cosas inanimadas, según queda explicado. De modo semejante, conviene advertir que esto debe entenderse referido a la causa particular e inmediata; pues si se trata de la causa primera y universal, es claro que debe ser supositalmente distinta del efecto y del sujeto paciente, si obra mediante mutación, ya que por ser acto puro no puede operar sobre sí misma. Análogamente, si la causa es accidental y remota, o sea, que produjo una causa próxima y le confirió facultad operativa, entonces también será un supuesto distinto, porque se supone que produjo sustancialmente dicha causa próxima. En consecuencia, aunque el principio aristotélico *todo lo que se mueve es movido por otro,* entendido de un motor próximo y *per se,* no se verifique siempre de otro supuesto, no obstante, si se le entiende referido indistintamente a algún motor —próximo o remoto, particular o universal—, siempre se descubrirá que cualquier móvil es movido por algún supuesto distinto, o (para emplear términos metafísicos) que cualquier paciente recibe algo de algún eficiente supositalmente distinto. Ahora bien, esto no puede demostrarse por un medio puramente físico, sino por uno metafísico, a saber, que ninguna causa agente particular tiene por sí la virtud activa, sino por otro supuesto, como tampoco puede obrar por sí sin concurso de una causa superior, según resultará claro por lo que diremos acerca de Dios y de la causa primera.

53. *Consecuencia de lo dicho.*— En segundo lugar, de lo dicho se sigue que no pertenece al concepto o a las exigencias de la causa eficiente en cuanto tal el distinguirse de la paciente según diversas partes sustanciales, ya sean esenciales o integrales, sino que, en aquellos agentes en que se da, esa necesidad proviene de alguna razón peculiar, no en virtud de la eficiencia como tal. Todo esto resulta claro por lo dicho; efectivamente, la primera parte ha quedado demostrada en las concluciones tercera y cuarta, y las restantes en las anteriores. Pues el hecho de que en los vivientes materiales se requiera distinción de partes integrantes para moverse con una primera acción vital, que procede por nutrición,

posito distincta, maxime quando patiens movetur per se primo, id est, secundum omnem suam partem; tamen id non provenit ex necessitate causae efficientis ut sic, sed ex imperfectione et propria conditione rerum inanimatarum, ut declaratum est. Similiter observare oportet hoc esse intelligendum de causa particulari et per se; nam si sit sermo de causa prima et universali, clarum est debere esse supposito distinctam ab effectu et a subiecto patiente, si per mutationem agat, quia non potest agere in seipsam, eo quod purus actus sit. Et similiter, si causa sit per accidens et remota, id est, quae produxit proximam causam eique dedit virtutem agendi, sic etiam erit suppositum distinctum, quia supponitur substantialiter produxisse causam proximam. Unde axioma illud Aristotelis: *Omne quod movetur ab alio movetur,* quamvis intellectum de proximo movente et per se non semper verificetur de alio supposito, tamen indifferenter intellectum de aliquo movente, sive proximo sive remoto, particulari aut universali, semper invenietur quodlibet mobile moveri ab aliquo supposito distincto, vel (ut terminis metaphysicis utamur) quodlibet patiens pati ab aliquo efficienti suppositaliter distincto. Hoc tamen demonstrari non potest per medium pure physicum, sed per metaphysicum, scilicet, quia nulla causa agens particularis habet a se virtutem agendi, sed ab alio supposito, neque etiam potest per se agere sine concursu superioris causae, ut infra constabit ex his quae de Deo et prima causa dicemus.

53. *Ex dictis illatio.*— Secundo sequitur ex dictis non esse de ratione aut necessitate causae efficientis ut sic quod distinguatur a patiente secundum diversas partes substantiales, sive essentiales sive integrales, sed in agentibus in quibus haec necessitas reperitur, id provenire ex peculiari aliqua ratione, non ex vi efficientiae ut sic. Haec omnia constant ex dictis; nam prior pars in tertia et quarta conclusione demonstrata est, reliquae in superioribus. Quod enim in viventibus materialibus requiratur distinctio partium integrantium ad se movendum prima actione vitali, quae est per nutritionem,

proviene, en primer lugar, del concepto de alteración material, que se da en ese caso, y con areglo a la cual una cosa no puede obrar sobre sí misma, ni una cosa semejante sobre otra semejante, según se dice en I *De Generat.*, text. 48; la razón de ello se ha declarado en las afirmaciones primera y segunda; en segundo lugar, proviene del acrecentamiento sustancial, ya que una parte no puede formarse sustancialmente a sí misma, como es evidente de suyo. En tercer lugar, proviene de que para el verdadero aumento es preciso que se añada a la cantidad preexistente una nueva, ya que una parte no puede aumentarse a sí misma por su sola cantidad. Consiguientemente, atendido el modo según el cual puede darse en las cosas inanimadas un aumento imperfecto por yuxtaposición, es preciso que la acción se realice según diversas partes. Lo mismo ocurre con la alteración, en el caso de que una cosa inanimada se altere a sí misma de tal modo que la acción se atribuya a ella; porque sólo puede darse según diversas partes, si están desigualmente afectadas, lo cual es accidental en tales cosas. Además, el que en los animales que se mueven localmente suceda esto por distinción entre parte integrante motriz y movida no proviene del concepto de eficiente o motor en cuanto tal, sino de que tal eficiente y tal viviente es imperfecto y, por tanto, no participa del poder intrínseco y natural de moverse todo de manera esencial y primaria, lo cual, a su vez, quizá proviene de la materialidad del mismo cuerpo, que no puede ser movido de esa manera por el alma, sino por partes y mediante diversos órganos o instrumentos. Sin embargo, de aquí resulta probable que no repugne a este viviente el poder mover alguna parte integrante de su cuerpo de manera esencial y primaria, es decir, no mediante otra parte integrante anterior, sino por sí misma. No obstante, en esa misma parte —y, de modo general, en todo agente material— se distinguirán los principios esenciales de acción y de pasión, lo cual no proviene del concepto preciso de causa eficiente particular en cuanto tal, sino de la particular imperfección de la sustancia material, que no es activa en su totalidad, sino únicamente por razón de la forma.

54. Se sigue, en tercer lugar, de lo dicho que no pertenece al concepto de causa eficiente en cuanto tal el que el principio activo y el pasivo sean realmente distintos, ya en el sujeto, ya en la entidad íntegra o parcial, sino que siempre

provenit primo ex ratione alterationis materialis quae ibi intervenit, secundum quam non potest idem agere in seipsum, nec simile in simile, ut dicitur I de Generat., text. 48, eiusque ratio in prima et secunda assertione declarata est; provenit secundo ex aggeneratione substantiali; non enim potest eadem pars seipsam substantialiter formare, ut per se constat. Tertio, provenit ex eo quod ad verum augmentum necesse est novam quantitatem addi praeexistenti, quia non potest eadem pars per suam solam quantitatem augere seipsam. Unde, eo modo quo in rebus inanimatis potest inveniri augmentum imperfectum per iuxtapositionem, necesse est ut secundum diversas partes fiat actio. Idemque est de alteratione, si contingat rem inanimatam alterare seipsam ita ut ei tribuatur actio; solum enim accidere potest secundum diversas partes, si contingat esse inaequaliter affectas, quod est per accidens in huiusmodi rebus. Rursus, quod in animalibus se moventibus localiter id fiat per distinctionem partis integrantis moventis et motae, non provenit ex ratione efficientis aut moventis ut sic, sed ex eo quod tale efficiens et tale vivens est imperfectum, et ideo non participat intrinsecam et naturalem vim ad movendum se totum per se primo, quod fortasse etiam provenit ex materialitate ipsius corporis, quod non potest ita moveri ab anima, sed per partes et diversa organa seu instrumenta. Hinc tamen fit probabile non repugnare huic viventi quod aliquam sui corporis partem integrantem possit per se primo movere, id est, non per aliam priorem partem integrantem, sed per seipsam. Tamen in illamet parte, et in universum in omni agente materiali, distinguentur essentialia principia agendi et patiendi, quod non provenit ex praecisa ratione efficientis causae particularis ut sic, sed ex particulari imperfectione substantiae materialis, quae non est activa secundum se totam, sed tantum ratione formae.

54. Tertio sequitur ex dictis non esse de ratione causae efficientis ut sic ut ratio agendi et patiendi sint in re distinctae, vel subiecto vel entitate integra aut partiali,

que se da ese caso (que es frecuente) proviene de alguna razón particular. Todo esto resulta también patente por lo dicho; porque a veces falta esta condición; luego no es esencial y universalmente necesaria por razón de la eficiencia. Así, pues, el que haya distinción de sujeto entre el principio activo y el pasivo sólo es necesario cuando la acción ha de ejercerse por un supuesto distinto o mediante partes realmente distintas, y de ahí se deriva tal necesidad. Ciertamente, esta necesidad es universal en el caso de la acción unívoca, en virtud del principio de que *una misma cosa no puede estar simultáneamente en acto y en potencia*. En cambio, cuando se trata de una acción equívoca, no se aplica tan universalmente dicho principio, ni ningún otro que sea universal, y por ello, en las diversas causas procede de diversos principios, según queda explicado. Además, el que esos principios activo y pasivo deban ser realmente distintos en toda su entidad, aun cuando suceda que se encuentran en el mismo sujeto y en la misma parte integral de éste, o proviene de que tales principios son sustanciales y propios de las cosas materiales —a saber, la materia y la forma—, o, al menos, si son principios accidentales, en especial aquel que es principio activo, ello proviene de que la acción no es inmanente, sino transeúnte según su género, como es manifiesto en el movimiento del grave, en cuanto la gravedad se considera como principio activo de dicho movimiento. Lo mismo ocurre, *a fortiori*, en el movimiento del corazón y, más claramente, en el movimiento del ángel que se mueve a sí mismo. Además, el que el principio próximo de acción y el de pasión, no siendo distintos en el sujeto ni en la entidad íntegra, difieran al menos en alguna realidad implicada por el principio activo y no por el pasivo en cuanto tal, se da en algunos agentes que obran con acción inmanente, pero no tiene su origen en el concepto común de agente en cuanto tal, como resulta claro por lo dicho, ni tampoco en el concepto común de acción inmanente en cuanto tal, ya que no hay razón alguna para que la acción inmanente en cuanto tal exija esa distinción; más aún, en cierto modo será más inmanente si permanece en el principio totalmente idéntico que la realiza próximamente. Así, pues, proviene del hecho de que tal acción es realizada mediante cierta asimilación, por lo cual requiere, además de la facultad intrínseca, un principio propio de esa asimilación. Y así se llega a la conclusión de que,

sed quotiescumque id reperitur (quod est frequens) provenit ex aliqua particulari ratione. Hoc etiam totum patet ex dictis; nam haec conditio interdum deest; ergo non est per se et universaliter necessaria ex vi efficientiae. Igitur, quod ratio agendi et patiendi subiecto distinguantur, ibi solum necessarium est ubi actio vel a supposito distincto, vel per partes realiter distinctas exercenda est, et inde provenit illa necessitas. Quae quidem necessitas universalis est in actione univoca, ex illo principio quod *idem non possit simul esse in actu et potentia*. In actione autem aequivoca non ita universaliter urget illud principium, neque aliud quod universale sit, et ideo in diversis causis ex diversis principiis oritur, ut explicatum est. Rursus, quod illa principia agendi et patiendi debeant esse re distincta in tota sua entitate, etiamsi contingat esse in eodem subiecto et in eadem parte integrali eius, vel ex eo provenit quod principia illa sunt substantialia et propria rerum materialium, nimirum, materia et forma, vel certe, si sint accidentalia principia, praesertim illud quod est ratio agendi, id provenit ex eo quod actio non est immanens, sed ex suo genere est transiens, ut patet in motu gravis, quatenus gravitas consideratur ut principium activum eius. Et idem a fortiori est in motu cordis, et clarius in motu angeli se moventis. Praeterea, quod principium proximum agendi et patiendi, cum nec subiecto nec entitate integra distinguuntur, saltem differant in re aliqua quam includit principium agendi et non patiendi ut sic, invenitur in quibusdam agentibus actione immanenti, non tamen provenit ex communi ratione agentis ut sic, ut ex dictis constat, neque etiam ex communi ratione actionis immanentis ut sic, quia nulla est ratio cur actio immanens ut sic illam distinctionem postulet, immo quodammodo magis erit immanens, si in eodem omnino principio maneat a quo proxime elicitur. Provenit ergo ex eo quod talis actio fit per quamdam assimilationem, et ideo requirit ultra intrinsecam facultatem, principium

en la acción inmanente que no exige semejante asimilación ni requiere —por otra condición suya particular— un principio que coadyuve por modo de eficiente, sino sólo que concurra en calidad de fin o forma extrínseca, con respecto a esa acción —repito— no es preciso que el principio activo se distinga del pasivo también en la entidad parcial. Y, en realidad, este modo de obrar es muy congruente con la voluntad, no sólo por la libertad de ésta, sino también por el concepto común de apetito, al que pertenece poder tender, en virtud de su sola inclinación y eficacia, al objeto que le ha sido propuesto. Ahora podría considerarse alguna diversidad en el principio activo y receptivo del acto del apetito; porque —según dije arriba— al acto vital concurren efectiva e inmediatamente en su orden no sólo la potencia, sino también la forma sustancial; en cambio, parece que a la recepción del acto concurre próxima e inmediatamente la potencia sola. Mas esta diferencia es, por una parte, incierta; pues es posible que el accidente, y sobre todo el acto vital, llegue por inhesión no sólo hasta la potencia accidental, sino también hasta la misma sustancia. Por otra parte, dígase lo que se diga sobre esto atendiendo a otras razones, si se tiene en cuenta el motivo presente, no es necesario, pues en verdad no hay inconveniente alguno en que una misma facultad, que es principio próximo receptivo de un acto inmanente, se constituya suficientemente por sí misma en acto primero como suficiente principio próximo efectivo del mismo acto.

55. *Primera objeción en contra de lo que precede.— Segunda.—* No deja. empero, de haber algunas objeciones contra la última parte de esta solución. La primera y principal está tomada de Aristóteles, IX de la *Metafísica,* texto 2, donde dice que *la potencia activa es principio de transmutación en otro en cuanto es otro;* es, por tanto, contradictorio que la potencia activa sea de manera adecuada principio de su propia transmutación. Por eso añade inmediatamente que *la potencia pasiva es principio de mutación pasiva procedente de otro en cuanto es otro.* Y en V de la *Metafísica,* c. 11, texto 17, define de igual modo la potencia activa y la pasiva; luego, en virtud del concepto preciso de agente y de paciente se requiere distinción entre ellos, al menos en cuanto a los principios

proprium talis assimilationis. Atque ita relinquitur ut in actione immanenti quae illam assimilationem non requirit, neque ex alia particulari conditione sua postulat aliquod principium coadiuvans per modum efficientis, sed solum concurrens in genere finis aut formae extrinsecae, respectu (inquam) talis actionis non oporteat principium agendi esse in partiali etiam entitate distinctum a principio recipiendi. Et est sane hic modus agendi satis consentaneus voluntati, tum ob libertatem eius, tum ob communem rationem appetitus, ad quem spectat ut ex sola sua inclinatione et efficacitate ferri possit in subiectum sibi propositum. Posset autem hic considerari nonnulla diversitas in principio agendi et recipiendi actum appetitus; nam, ut supra dixi, ad actum vitae concurrunt effective et immediate in suo ordine non tantum potentia, sed etiam substantialis forma; at vero ad recipiendum actum proxime et immediate videtur concurrere sola potentia. Sed haec differentia et est incerta; nam fortasse accidens, et maxime actus vitalis, non solum attingit inhaerendo potentiam accidentalem, sed etiam ipsam substantiam. Et quidquid in hoc asseratur propter alias rationes, propter praesentem causam non est necessarium, quia revera nullum est inconveniens quod eadem facultas quae est proximum principium suscipiendi actum immanentem sit per seipsam sufficienter constituta in actu primo tamquam sufficiens principium proximum effectivum eiusdem actus.

55. *Contra praedicta obiectio prima.— Secunda.—* Non desunt tamen nonnullae obiectiones contra ultimam partem huius resolutionis. Prima ac praecipua sumitur ex Aristotel., IX Metaph., text. 2, ubi dicit *potentiam activam esse principium transmutationis in alio, ut aliud est;* ergo repugnat potentiam activam adaequate esse principium transmutandi seipsam. Unde statim subdit *potentiam patiendi esse principium mutationis passivae ab alio in quantum aliud est.* Et V Metaph., c. 11, text. 17, eodem modo definit potentiam agentem et patientem; ergo ex praecisa ratione agentis et patientis requiritur distinctio inter ea, saltem quoad principia agendi et patiendi

de acción y de pasión. Por ello Aristóteles, en *De Generat.,* c. 7, considera muy absurdo el que una cosa sea paciente de sí misma. Y en I de la *Metafísica,* c. 3, establece este principio: *tampoco el sujeto produce su propia mutación;* y dice que éste fue el origen de descubrir la causa eficiente como distinta de la material. La segunda objeción, bastante común, consiste en que una cosa no puede referirse realmente a sí misma; pero la causa eficiente se refiere realmente al efecto; luego una cosa no puede obrar realmente sobre sí misma. Y se confirma porque si se encuentra simultáneamente en potencia activa y receptiva según una misma realidad, ¿por qué no está siempre inmutándose? En segundo lugar, se confirma porque el agente debe aproximarse al paciente; pero una cosa no puede aproximarse a sí misma bajo un mismo aspecto.

56. *Se explican las definiciones que Aristóteles dio de potencia activa y pasiva.— Entre el efecto y la causa se da una relación fundada en la acción.— Por qué las potencias activas cesan a veces en la operación actual.—* A los textos de Aristóteles puede responderse, en primer lugar, que en estas definiciones habla de la potencia puramente activa y de la puramente pasiva; pero, además de éstas, se dan algunas potencias que son a la vez activas y pasivas, en las cuales tiene aplicación la doctrina dada, cuando son completamente activas de sus actos. Por eso se dice, en segundo lugar, que Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica,* explicó más esto al decir que *la potencia activa es principio de mutación en otro o en cuanto es otro.* Y de esta manera cabe decir que la voluntad, en cuanto realiza su acto, es principio de obrar en sí misma, no en cuanto es activa, sino en cuanto se halla en potencia. Sin embargo, tengo por más cierto que Aristóteles se refirió a las transmutaciones físicas, que se llevan a cabo por acción transeúnte, según expondré con mayor amplitud después, al tratar de la potencia como especie de la cualidad. Acerca de la misma mutación habla Aristóteles en I *De Generat.;* porque en ese lugar trata de aquella mutación que tiende a la generación y a la corrupción. De manera semejante se expresa en I de la *Metafísica,* donde dice en general cómo es evidente que la causa material y la eficiente, en las generaciones y mutaciones físicas, no concurren para constituir una misma causa. A la primera razón se responde que la relación real no se da

Unde Aristoteles, de Gener., c. 7, magnum absurdum existimat quod idem a seipso patiatur. Et I Metaph., c. 3, hoc ponit principium: *Neque id quod subiicitur suam ipsius mutationem efficit;* et hoc dicit fuisse initium inveniendi causam efficientem distinctam a materiali. Secunda obiectio et vulgaris est, quia idem non potest referri realiter ad seipsum; sed causa efficiens refertur realiter ad effectum; ergo non potest idem secundum rem agere in seipsum. Et confirmatur, nam si secundum eamdem rem est simul in potentia activa et receptiva, cur non semper se immutat? Confirmatur secundo, quia agens debet approximari passo; idem autem non potest sibi ipsi secundum idem approximari.

56. *Potentiae activae et passivae ab Aristotele traditae definitiones explicantur.— Relatio fundata in actione, inter effectum et causam intercedit.— Potentiae activae cur ab actuali operatione cessent aliquando.—* Ad loca Aristotelis responderi potest primo, in illis definitionibus loqui de potentia pure activa et pure passiva, praeter eas vero dari quasdam potentias simul activas et passivas, de quibus procedit doctrina data quando sunt complete activae suorum actuum. Unde secundo dicitur Aristotelem, lib. V Metaph., idem magis declarasse, cum dixit *potentiam activam esse mutationis principium in alio aut quatenus aliud est.* Et hoc modo dici potest voluntas, quatenus efficit suum actum, esse principium agendi in se, non quatenus activa est, sed quatenus est in potentia. Verius autem existimo Aristotelem esse locutum de transmutationibus physicis, quae per actionem transeuntem fiunt, ut latius infra ostendam tractando de potentia prout est species qualitatis. Et de eadem mutatione loquitur Arist., in I de Gener.; disputat enim ibi de illa mutatione quae ad generationem et corruptionem tendit. Similiter loquitur in I Metaph., ubi in universali loquitur quomodo est evidens materiam et efficiens in generationibus et mutationibus physicis non concurrere in eamdem causam. Ad primam rationem respondetur relatio-

entre el agente y el paciente, sino entre el agente y el efecto; de este modo, aunque alguna potencia obre sobre sí misma, a pesar de ello produce un efecto distinto de sí, siendo posible que entre dicho efecto y ella se dé una relación real. A la primera confirmación se responde que si la potencia obra naturalmente, no por eso obra siempre, ya que no siempre se le aplica el objeto, del que tiene necesidad, no como coagente, sino en otro orden de causa final o formal extrínseca; así, el fuego no puede obrar sin combustible, no porque necesite de éste como de coagente, sino porque lo necesita como materia. En cambio, si la causa es libre, aun cuando se hayan aplicado todos los requisitos, puede no obrar, por la sola virtud de su perfección natural. A la segunda confirmación se responde que la identidad constituye una proximidad suma o muy eminente si, por otra parte, no falta el poder para obrar y la capacidad para recibir.

SECCION VIII

SI LA CAUSA EFICIENTE, PARA PODER OBRAR, DEBE ESTAR UNIDA SIMULTÁNEAMENTE O APROXIMADA AL PACIENTE

1. Aristóteles trata *ex professo* esta cuestión sobre los movimientos físicos, en el VII de la *Física*, c. 2; la cuestión, empero, es más universal y propiamente metafísica, ya que abarca toda causa eficiente. De ahí que los teólogos acostumbren a tratarla tanto a propósito de Dios, en I, q. 8, e *In I*, dist. 37, como acerca de los ángeles, en I, q. 52; *In I*, dist. 37, e *In II*, dist. 2; sin embargo, nosotros estudiamos ahora las causas finitas, ya que de Dios nos ocuparemos posteriormente. La cuestión se trata con referencia a la acción transeúnte por la que una cosa obra sobre otra; porque en el caso de la acción inmanente, y siempre que una cosa opera sobre sí misma de modo esencial y primario, es decir, según una misma parte, es claro que el agente no puede encontrarse a distancia

nem realem non esse inter agens et passum, sed inter agens et effectum; et hoc modo, etiamsi aliqua potentia agat in seipsam, agit tamen effectum distinctum a se, inter quem et ipsam potest esse relatio realis. Ad primam confirmationem respondetur si potentia naturaliter agat, ideo non semper agere, quia non semper habet obiectum applicatum, quo indiget non ut coefficiente, sed in alio genere causae finalis vel formalis extrinsecae; sicut ignis non potest agere sine combustibili, non quia illo indigeat ut coefficiente, sed ut materia. Si autem causa sit libera, etiamsi reliqua omnia sint applicata, potest non agere solum ex naturali perfectione sua. Ad secundam confirmationem respondetur identitatem esse summam vel eminentiorem propinquitatem, si alioqui non desit virtus ad agendum et capacitas ad recipiendum.

SECTIO VIII

UTRUM CAUSA EFFICIENS DEBEAT ESSE SIMUL CONIUNCTA VEL PROPINQUA PASSO UT AGERE POSSIT

1. Haec quaestio tractatur ex professo ab Aristot., de motibus physicis, in VII Phys., c. 2; tamen quaestio universalior est ac proprie metaphysica, complectitur enim omnem efficientem causam. Unde a theologis tractari solet tam de Deo, I, q. 8, et In I, dist. 37, quam de angelis, I, q. 52, et In I, dist. 37, et In II, dist. 2; nos autem hic agimus de causis finitis, nam de Deo postea dicemus. Tractatur autem quaestio de actione transeunte qua una res agit in aliam; nam in immanenti, et quandocumque res agit in seipsam per se primo, id est, secundum eamdem partem, clarum est non posse agens a patiente distare; quando

del paciente; en cambio, cuando un supuesto obra sobre otro, o un mismo supuesto opera mediante una parte en otra, pueden encontrarse ya inmediatamente próximos, ya mediando entre ellos un cuerpo, una parte de un cuerpo, o un espacio. Y los filósofos no dudan de que una causa eficiente pueda obrar sobre una cosa distante a través de una próxima; pero hay dificultad cuando la causa obra próxima e inmediatamente por la virtud que posee en sí misma, y no por otra que difunde; en tal caso, ¿es preciso que, con su cantidad o presencia, establezca contacto inmediato con aquella cosa sobre la cual obra, o puede operar inmediatamente sobre ella aunque se encuentre espacialmente distante? Con esta dificultad guarda conexión otra: cuando la causa obra sobre una cosa distante por medio de una próxima, ¿de qué manera llega hasta la distante a través de la próxima?

Exposición y fundamentación de la primera opinión

2. Pues bien, en torno a esta cuestión hay dos opiniones célebres. Según la primera, la causa eficiente puede obrar en un paciente distante, y así no se requiere proximidad inmediata, sino sólo dentro de una determinada esfera de actividad; porque no hay duda de que la virtud finita posee un cierto término en lo referente al espacio o distancia a que puede llegar, pues, según consta por la experiencia, las cosas obran sobre lo cercano con mayor fuerza que sobre lo distante. Consiguientemente, se precisa mayor virtud para operar sobre una cosa distante; por tanto, como la virtud es finita, también en esto posee una esfera limitada, cosa en la que todos están de acuerdo; sin embargo, la presente opinión afirma que, dentro de esa esfera, el agente puede operar inmediatamente sobre el paciente distante. Sostiene lo mismo Avicena en su lib. *De Anima*, sec. 4, c. 4, que cita a Hipócrates en favor de esta misma opinión. También Alejandro de Afrodisia, en I *Metaph.*, comm. 18; Escoto, *In I*, dist. 37, y en el mismo lugar Ockam, Gabriel, Bassolis, Mairon y otros escotistas. Escoto, empero, admite que las causas físicas nunca obran a distancia mediante una forma o cualidad sin obrar algo mediante otra en lo próximo, aunque no sea necesario que

vero agit unum suppositum in aliud, vel idem suppositum per unam partem in aliam, possunt esse vel immediate propinqua, vel inter ea interponi corpus aliquod, aut pars corporis vel spatium aliquod. Et non est dubium inter philosophos quin possit causa efficiens agere in rem distantem per propinquam; sed difficultas est quando proxime et immediate agit causa per virtutem quam in se habet et non per aliam quam diffundit, an oporteat immediate contingere sua quantitate vel praesentia eam rem in quam agit vel possit immediate in eam agere, etiamsi spatio distet. Cum qua difficultate coniuncta est alia, nimirum, quando causa agit per rem propinquam indistantem, quomodo per propinquam attingat distantem.

Prior sententia refertur et fundatur

2. Sunt ergo in hac re duae celebres sententiae. Prima est posse efficientem causam agere in passum distans, atque ita non requiri immediatam propinquitatem, sed solum intra certam sphaeram activitatis; non est enim dubium quin virtus finita certum terminum habet in spatio vel distantia quam potest attingere, quia, ut experientia constat, fortius agit res in propinquum quam in distans. Maior ergo virtus requiritur ad agendum in rem distantem; cum ergo virtus finita sit, habet etiam in hoc limitatam sphaeram, in quo omnes conveniunt; tamen intra illam ait haec sententia posse agens immediate efficere in passum distans. Idem tenet Avicenna, in suo lib. de Anim., sect. 4, c. 4, in eamdem sententiam citans Hippocratem. Item Alexander Aphrodisaeus, I Metaph., comm. 18; Scotus, In I, dist. 37, et ibid. Ocham, et Gabr., Bassol., Maironis, et alii scotistae. Quamquam Scot. de causis physicis fatetur nunquam agere in distans per unam formam vel qualitatem, quin per aliam aliquid agant in propinquum, quamvis necesse non sit ut per eamdem attingant

lleguen hasta lo próximo y lo remoto por medio de la misma; después veremos si esta afirmación es consecuente.

3. *La opinión anterior se funda en varias experiencias.*— Esta sentencia se prueba llevando a cabo una inducción por todos los géneros de acciones. Primeramente, en la generación sustancial, el sol engendra en la tierra diferentes mixtos, como los minerales, o también animales que se generan por putrefacción; ahora bien, esa acción debe emanar inmediatamente de la forma sustancial del sol, ya que los accidentes difundidos por el medio o no llegan hasta la generación sustancial o no son suficientes para ella.

4. En segundo lugar, y con referencia al movimiento de alteración, parece que hay algunas cosas que alteran las distantes sin alterar las próximas. Suele aducirse un primer ejemplo de la imaginación, que —según se dice— tiene eficacia para introducir una cualidad nueva alterando un miembro distante u otra cosa, como enseña Avicena arriba, apoyándose en Hipócrates. El segundo ejemplo es de la fascinación del ojo; pues en ocasiones el ojo daña alterando una cosa distante, según atestigua la experiencia acerca de los ojos de algunas mujeres, y como Aristóteles advierte también, sec. 20, probl. 34; Alejandro, lib. II *Probl.*, en el 50; Alberto, lib. XXII *De animal.*, c. 5; Marsilio Ficino, lib. XIII *De immortalit. animae*, c. 4; y San Isidoro, en el lib. XII de las *Etimologías*, c. 4, afirma del basilisco que con su olor mata a las serpientes y causa la muerte al hombre con su mirada, y hiere a las aves en vuelo, aunque estén a gran distancia. Cosas semejantes viene a referir Plinio, lib. VIII *Histor.*, c. 31, donde atribuye a la catoblepa la misma virtud de matar al hombre que mira sus ojos; y, de manera semejante, en el c. 22, dice que la vista de los lobos es dañina y deja al hombre privado de la voz durante un corto tiempo. Puede servir como tercer ejemplo el del pez torpedo, que paraliza desde lejos las manos de los pescadores; Aristóteles, en el lib. IX *Histor.*, c. 37, dice: *El pez torpedo ataca, con la facultad de entorpecer que posee, a los que apetece, y así los caza y se alimenta de ellos, para lo cual se oculta en la arena y en el cieno.* Ello es señal de que no obra a través del medio; y en el mismo pasaje cita otras experiencias parecidas. Lo mismo expone Plinio, lib. XXXII, c. 1, donde

propinquum et remotum, quod an sit consequenter dictum, postea videbimus.

3. *Variis experientiis fundatur praecedens sententia.*— Probatur autem haec sententia facta inductione per omnia genera actionum. Primo, in generatione substantiali, sol generat in terra varia mixta, ut mineralia, vel etiam animalia quae ex putrefactione generantur; illa autem actio immediate manare debet a forma substantiali solis, nam accidentia per medium diffusa, vel substantialem generationem non attingunt, vel ad illam non sufficiunt.

4. Secundo, in motu alterationis videntur quaedam esse quae alterant rem distantem non alterando propinquam. Primum exemplum adduci solet de imaginatione, quae efficaciam habere dicitur ad inducendam novam qualitatem alterando membrum distans vel rem aliam, ut Avicenna supra ex Hippocrate tradit. Secundum exemplum est de fascinatione oculi; nocet enim interdum oculus alterando rem distantem, ut de aliquarum feminarum oculis testis est experientia, ut Aristoteles etiam notat, sect. 20, problem. 34; Alexand., lib. II Problem., in 50; Albert., lib. XXII de Animal., c. 5; Marsil. Ficin., lib. XIII de Immortalit. animae, c. 4; et de basilisco affirmat Isidorus, lib. XII Etymolog., c. 4, olfactu suo necare serpentes, hominem aspectu interimere, et aves volantes, quamvis procul distent, laedere. Similia fere refert Plinius, lib. VIII Histor., c. 31, ubi eamdem vim tribuit catoblepae, quod necet hominem oculos eius videntem; et c. 22 similiter ait luporum visum esse noxium vocemque homini adimere ad praesens. Tertium exemplum esse potest de torpedine pisce, qui piscatorum manus a longe stupefacit; et Aristoteles, lib. IX Histor., c. 37, ait: *Torpedo piscis quos appetit afficit facultate torpendi quam in se habet, et ita illos capit, et vescitur, et ad hoc abdit se in arena et limo.* Quod est signum non agere per medium; et ibidem alias similes experientias refert. Idem refert Plinius, lib. XXXII, c. 1, ubi expresse ait *torpedinem id efficere*

afirma expresamente que *el torpedo hace eso desde lejos y a distancia, aun cuando no sea tocado con una lanza o vara.* Sea el cuarto ejemplo el de cierta hierba llamada «aproxis», cuya raíz se inflama a distancia, como Plinio cuenta en el lib. XXIV, c. 17, donde dice lo mismo acerca de la nafta, una clase de betún, del que habla el mismo Plinio en el lib. II, c. 108. En quinto lugar, sucede muchas veces que una cosa distante se altera con mayor vehemencia que una próxima; ello indica que el agente, por su virtud, obra inmediatamente a distancia; efectivamente, por medio de una cualidad que es poco intensa en el medio no podría producir una cualidad más intensa en el extremo. El antecedente se patentiza con muchas experiencias; porque el fuego calienta con más vehemencia el agua contenida en una caldera que el fondo de la caldera, y hace hervir el aceite puesto sobre una hoja de papel con mucho mayor vehemencia que el papel, y calienta una estopa un poco distante más intensamente que al aire intermedio, de tal manera que a veces la inflama; y el sol calienta un espejo o la tierra con más fuerza que al aire intermedio. Y no hay que maravillarse de que, en ocasiones, un agente obre a distancia con mayor eficacia que de cerca, si la disposición del paciente es desigual. Se confirma esto mismo con otros ejemplos; porque el sol ilumina las partes del aire a las que llega a través de una ventana o a las que está orientado en línea recta con más claridad que aquellas otras situadas lateralmente o en línea oblicua; eso indica, por tanto, que no ilumina a las que se encuentran enfrente de él únicamente por mediación de las partes del aire intermedio, sino inmediatamente por sí mismo. La consecuencia es manifiesta, ya que, con respecto a las partes del aire intermedio, se hallan igualmente próximas e igualmente aplicadas otras partes del aire, las cuales o son opuestas al sol o únicamente laterales; en consecuencia, si la iluminación de las partes remotas sólo tiene lugar mediante la parte próxima, serán iluminadas en igual medida las partes remotas que están a igual proximidad de la más cercana, aun cuando con referencia al sol tengan diverso aspecto; pues aquella parte, en cuanto de sí depende, obra por igual con dirección a todas las partes próximas a ella. Una experiencia semejante es la de la mano u otra cosa puesta delante del fuego o del sol a través de la boca de un horno, por ejemplo; en ese caso, si se opone directamente al fuego siente un calor más ve-

procul et e longinquo, etiamsi hasta aut virga non attingatur. Quartum exemplum sit de quadam herba nomine *aproxis*, cuius radix e longinquo concipit ignem, ut refert Plinius, lib. XXIV, c. 17, ubi idem refert de naphta, quodam genere bituminis, de quo idem Plinius, lib. II, c. 108. Quinto, saepe contingit ut res distans vehementius alteretur quam propinqua; ergo signum est agens sua vi immediate agere in distans; nam per qualitatem, quae remissa est in medio, non posset intensiorem qualitatem efficere in extremo. Antecedens patet multis experientiis, nam ignis vehementius calefacit aquam existentem in lebete quam fundum lebetis, et oleum superpositum in charta papyracea fervere facit multo vehementius quam papyrum, et stupam aliquantulum distantem ita calefacit intensius quam aerem medium ut interdum illam inflammet; et sol vehementius calefacit speculum aut terram quam aerem medium. Neque est mirandum quod agens interdum plus agat in distans quam in propinquum, si passi dispositio inaequalis sit. Et confirmatur hoc ipsum aliis exemplis; nam sol clarius illuminat partes aeris quas per fenestram attingit aut respicit per lineam rectam quam eas quae sunt ad latus seu ad lineam obliquam; ergo signum est non illuminare illas quae sunt e regione tantum per partes aeris intermedii, sed immediate per seipsum. Patet consequentia, quia respectu partium aeris intermedii aeque propinquae sunt et aeque applicatae aliae partes aeris, quae vel e regione solis sunt, vel tantum ad latus; si ergo illuminatio partium remotarum tantum fit mediante parte proxima, aeque illuminabuntur partes remotae quae aeque vicinae sunt propinquiori, etiamsi respectu solis diversum habeant aspectum; nam illa pars, quantum est de se, aequaliter agit versus omnem partem sibi propinquam. Similis experientia est de manu vel alia re obiecta igni aut soli per fenestram fornacis, verbi gratia, quod vehementiorem calorem sentit

hemente que si se sitúa a un lado, aunque sea igualmente próxima con respecto al aire intermedio; luego es indicio de que el fuego llega inmediatamente hasta la mano distante, si se le opone directamente a través de un medio no impedido. Así lo indica también el hecho de que, si se interpone algo o se cierra la boca del horno, de repente cesa la vehemente sensación de calor, que provenía de la acción del fuego, a pesar de que el medio conserva aún todo el calor que había adquirido; luego es señal de que la acción procedía inmediatamente del fuego, y no sólo del medio.

5. En tercer lugar, se aducen principalmente las experiencias sobre el movimiento local, que es realizado de diversos modos por el motor corpóreo (pues del incorpóreo me ocuparé más adelante), a saber, por impulso, por tracción, por vección y por rotación. A propósito del impulso se acostumbra a traer a colación las experiencias de los proyectiles, y de los cuerpos pesados y ligeros, cuyos movimientos se reducen al lanzamiento, como observa Santo Tomás en VII de la *Física*, c. 2. Pero no tienen niguna importancia, puesto que el principio instrumental próximo de dicho movimiento no sólo está cercano, sino también existiendo en el móvil; y ese impulso o es comunicado por generación —acerca de la cual ya hemos tratado si requiere proximidad— o es impreso mediante algún contacto cuantitativo; porque el motor corpóreo no tiene posibilidad de expulsar de sí al móvil inmediatamente a no ser estableciendo contacto con él; qué es lo que ese contacto imprime, o en qué consiste el impulso, no hay que explicarlo ahora; pero Aristóteles lo trata en el lib. IV de la *Física*, c. 8, y en el VIII de la *Física*, c. últ., y en el III *De caelo*, c. 2. De aquí resulta claro también que la rotación, por implicar lanzamiento, requiere la misma proximidad que éste. Por lo que hace a la vección, es de suyo evidente que exige contacto, pues lo que es transportado se mueve de manera cuasi accidental según el movimiento del vehículo. Por tanto, sólo a propósito de la tracción se aducen ejemplos en favor de la sentencia indicada. El primero se refiere al imán que atrae hacia sí al hierro distante. El segundo puede ser el del ámbar que eleva la paja. El tercero, casi de la misma clase, es el que comúnmente suele citarse del pez *rémora*, llamado por otro nombre *echeneide*, que detiene la marcha

directe obiecta igni quam ad latus posita, etiamsi respectu aeris medii aeque sit propinqua; ergo signum est ignem immediate attingere manum distantem, si directe opposita sit per medium non impeditum. Cuius etiam signum est quia si interponatur aliquid seu claudatur fenestra fornacis, subito cessat vehemens sensus caloris, qui proveniebat ex actione ignis, et tamen medium adhuc retinet totum calorem quem conceperat; ergo signum est quod actio proveniebat immediate ab igne, et non tantum a medio.

5. Tertio, principaliter afferuntur experientiae de motu locali, qui variis modis fit a movente corporeo (nam de incorporeo infra dicam), scilicet impulsu, tractu, vectione et volutatione. Et de impulsu quidem afferri solent experientiae proiectorum, et gravium et levium, quorum motus ad pulsionem reducuntur, ut notat D. Thom., VII Phys., c. 2. Sed non sunt alicuius momenti; nam proximum principium instrumentale illius motus non solum est propinquum, sed etiam inexistens mobili; ille autem impulsus vel generatione communicatur, de qua, an requirat propinquitatem, iam propositum est, vel imprimitur per aliquem contactum quantitativum; movens enim corporeum non potest a se immediate pellere mobile nisi illud contingendo; quid autem imprimatur per illum contactum, seu quid sit impulsus, non est hoc loco declarandum; tractatur vero ab Aristotele, lib. IV Phys., c. 8, et VIII Phys., c. ult., et III de Caelo, c. 2. Et hinc etiam constat volutationem, cum pulsionem includat, eamdem propinquitatem requirere quam pulsio requirit. De vectione autem per se notum est requirere contactum, cum id quod vehitur quasi per accidens moveatur ad motum vehentis. Solum ergo in tractione afferuntur exempla in favorem dictae sententiae. Primum est de magnete trahente ad se ferrum distans. Secundum esse potest de succino elevante paleas. Tertium fere eiusdem rationis est, quod communiter afferri solet de pisce *remora*, alias *echeneide*, qui prae-

de la nave, como refiere Aristóteles, lib. II *Histor.*, c. 14; Plinio, lib. IX *Histor.*, c. 25.

6. En cuarto lugar se hace una inducción en las acciones de las potencias del alma; porque la fantasía, que se halla en el cerebro, mueve inmediatamente al apetito, que está en el corazón, y el apetito mueve inmediatamente a las manos o a los pies. De manera semejante, parece que el sentido externo, con su acto, imprime la especie en la imaginación. Y no es verosímil que obre nada a través de todo el medio, de modo que si el pie, por ejemplo, se calienta, la especie de calor ascienda continuadamente hasta la cabeza, donde se encuentra la fantasía o el sentido común.

7. En quinto lugar, se lleva a cabo la misma inducción en la acción de las inteligencias, que sólo puede ser de dos clases: moción local —del cuerpo o de otro espíritu— o locución, que únicamente se ordena a otra realidad intelectual. Pues bien, según opinión general, esta última acción puede realizarse sobre una cosa distante, como consta por Santo Tomás, I, q. 89, a. 7 y 8, y q. 108, a. 4, y *Quaest. De anima*, a. 18, ad 13, y no se hace sin alguna eficiencia, ya que mediante ella el ángel a quien habla otro recibe la facultad de entender lo que anteriormente no podría, a saber, el pensamiento libre del otro; mas no parece que pueda recibir una nueva facultad sin que en él se produzca algo nuevo. Más aún teniendo en cuenta que no sólo recibe facultad, sino que también es excitado a oír; pero una cosa no puede ser excitada sin que se le imprima algo. Por eso dice Santo Tomás, I, q. 107, a. 1, ad 3: *De igual manera que el sentido es movido por lo sensible, así lo es el entendimiento por lo inteligible; por tanto, así como el sentido es excitado mediante un signo sensible, igualmente puede la mente del ángel, por medio de alguna virtud inteligible, ser excitada a atender*. Consiguientemente, de manera análoga a como el signo sensible no excita al sentido sino imprimiéndole algo, tampoco la locución angélica excita al oyente si no es imprimiéndole algo, por ejemplo, alguna especie inteligible. Por eso el mismo Santo Tomás, *Quaest. De anima*, a. 20, ad 11, tratando de una acción semejante, por la que las inteligencias producen especies en el alma separada, dice: *Puesto que tal acción no es situal, no es preciso bus-*

tereuntem navim detinet, ut refert Aristot., lib. II Histor., c. 14; Plin., lib. IX Histor., c. 25.

6. Quarto fit inductio in actionibus potentiarum animae; nam phantasia existens in cerebro movet immediate appetitum qui est in corde et appetitus movet immediate manus aut pedes. Similiter sensus externus suo actu videtur imprimere speciem imaginationi. Neque enim est verisimile aliquid agere per totum medium, ut verbi gratia, si pes calefit, speciem caloris continue ascendere usque ad caput, ubi est phantasia vel sensus communis.

7. Quinto fit eadem inductio in actione intelligentiarum, quae tantum potest esse duplex, scilicet vel localis motio, sive corporis sive alterius spiritus, vel locutio, quae tantum est ad rem aliam intellectualem. Haec igitur posterior actio ex sententia omnium potest fieri ad rem distantem, ut constat ex D. Thoma, I, q. 89, a. 7 et 8, et q. 108, a. 4, et q. de Anim., a. 18, ad 13, et non fit sine aliqua efficientia, quia per illam angelus ad quem alter loquitur, accipit facultatem intelligendi quod antea non poterat, nempe cogitationem liberam alterius; non videtur autem posse novam facultatem accipere quin aliquid novi in eo fiat. Eo vel maxime quod non solum facultatem accipit, sed etiam excitatur ad audiendum; non potest autem excitari nisi aliquid ei imprimatur. Unde D. Thomas, I, q. 107, a. 1, ad 3, sic inquit: *Sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili; sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum.* Sicut ergo signum sensibile non excitat sensum nisi imprimendo ei aliquid, ita locutio angelica non excitat audientem nisi imprimendo ei aliquid, verbi gratia, aliquam speciem intelligibilem. Unde idem D. Thomas, q. de Anima, a. 20, ad 11, agens de simili actione, qua intelligentiae efficiunt species in anima separata, inquit: *Cum huiusmodi actio non sit situalis, non oportet hic quaerere medium deferens si-*

car ahora un medio que traslade situalmente, sino que en este caso es el mismo orden natural el que obra, indicando que esta acción no exige proximidad, sino subordinación. En efecto, con palabras semejantes y por una razón análoga dijo, en I, que la locución del ángel no es impedida por la distancia. Acerca de la otra acción de la inteligencia —la moción local—, enseñan que también puede hacerse en una cosa distante Durando, Gabriel, Ockam, Escoto y Herveo, *In I*, dist. 37. Y parece ser evidente por el mismo fundamento: el ángel, de suyo, no tiene sitio ni obra a manera de una cosa corporal, sino mediante el entendimiento y la voluntad; consiguientemente, su eficacia no exige proximidad situal, sino virtud de la voluntad. Pues si sólo mueve queriendo, ¿qué necesidad hay de que se encuentre sustancialmente presente allí donde quiere mover?

8. *Razón en favor de la sentencia anterior.*— En sexto lugar, puede elaborarse una razón del modo siguiente: la virtud activa de la criatura tiene alguna cantidad (por así decirlo) de perfección; luego no es verosímil que se encuentre tan limitada que sólo pueda obrar inmediatamente por sí misma en un punto o en una superficie indivisible; luego puede obrar inmediatamente dentro de alguna distancia cuanta o cuantificable; luego puede llegar inmediatamente incluso hasta las partes distantes de esa esfera o espacio. Esta razón se explica y confirma, en primer lugar, porque cuando el fuego calienta el agua por medio del aire, sólo tiene inmediatamente próxima la última superficie del aire que limita con ella; por tanto, según la opinión contraria, únicamente obrará por sí mismo de manera inmediata sobre esa superficie; más aún, incluso sobre ella obrará inmediatamente sólo a través del calor que posee en su última superficie; y por medio de la superficie obrará en la parte inmediata, y a través de la parte más próxima sobre la más remota, como dividiendo la acción en todas las partes proporcionales próximas y remotas; ahora bien, parece que esta manera de obrar es por sí increíble e implica inconvenientes no pequeños. Primero, por la razón aducida, ya que parece irrazonable coartar toda la virtud activa, por muy grande que sea, al mismo espacio en que se halla el agente o, cuando más, a la última superficie que le es contigua; porque la facultad activa puede ser mayor o menor, y su eficacia no consiste solamente en el efecto, sino tam-

tualiter, sed idem hic operatur ordo naturae, indicans hanc actionem non requirere propinquitatem, sed subordinationem. Similibus enim verbis simili que ratione dixit, in I, locutionem angeli non impediri propter distantiam. De altera vero actione intelligentiae, quae est motio localis, quod etiam fieri possit ad rem distantem, docent Durandus, Gabriel, Ocham, Scotus, et Herv., In I, dist. 37. Et videtur verisimile ex eodem fundamento, quod angelus ex se non habet situm neque agit ad modum rei corporalis, sed per intellectum et voluntatem; ergo eius efficacia non requirit situalem propinquitatem, sed virtutem voluntatis. Cum enim tantum volendo moveat, quid necesse est quod ibi substantialiter adsit, ubi movere vult?

8. *Ratio pro sententia praecedenti.*— Sexto, potest formari ratio in hunc modum; quia virtus activa creaturae aliquam habet (ut ita dicam) quantitatem perfectionis; ergo non est verisimile esse ita limitatam ut non possit per seipsam immediate agere nisi in puncto aut superficie indivisibili; ergo potest agere immediate intra aliquam distantiam quantam vel quantificabilem; ergo potest immediate attingere etiam partes distantes illius sphaerae seu spatii. Declaratur et confirmatur primo haec ratio: nam, cum ignis calefacit aquam medio aere, solum habet sibi immediate propinquam ultimam superficiem aeris sibi vicini; ergo, iuxta oppositam sententiam, in illam solam immediate per seipsum aget, immo et in illam aget immediate per solum calorem quem habet in ultima superficie sua; et per superficiem aget in partem immediatam, et per propinquiorem partem in remotiorem, quasi dividendo actionem per omnes partes proportionales propinquas et remotas; hic autem modus agendi videtur per se incredibilis et non parva habere incommoda. Primum ob rationem factam, quia irrationabile videtur omnem agendi virtutem quantumvis magnam coartare ad ipsummet spatium in quo est agens, vel ad summum ad ultimam superficiem sibi contiguam; nam virtus agendi potest esse maior et minor, et eius efficacia non solum consistit in effectu, sed etiam in modo agen-

bién en el modo de obrar y en la mayor esfera de actividad. Además, refiriéndome a la superficie del aire próxima al fuego pregunto sobre qué obra de manera inmediata. Se dirá que opera inmediatamente en la parte que le es próxima; entonces, puesto que ninguna le es adecuadamente próxima en su totalidad, habrá que admitir, en consecuencia, que no tiene un sujeto inmediato —ya sea indivisible, ya de magnitud determinada— sobre todo el cual pueda obrar de manera inmediata, sino que sólo obra inmediatamente sobre lo que le es próximo tomado en sentido confuso; mas esto es lo que da la impresión de ser inconveniente, a saber, que una acción determinada que es producida en un instante por el calor o la luz, verbigracia, que se encuentra en esta superficie, no tenga un sujeto determinado en el que sea producida de manera esencial e inmediata. Además, ese modo de obrar —como contando todas las partes proporcionales— operando mediante unas en otras apenas resulta inteligible, ya que dichas partes son infinitas, especialmente en la acción, la cual no se extiende sucesivamente por el sujeto, sino que es realizada toda simultáneamente y en un instante por modo de unidad.

9. En segundo y último lugar, se confirma porque de aquel principio se sigue, absolutamente hablando, que los agentes naturales no tienen esfera de actividad ni término dentro de ella. La consecuencia es patente; en efecto, si se considera aquello sobre lo cual pueden obrar de manera esencial e inmediata, no poseen ninguna esfera, sino únicamente la superficie que les es próxima. En cambio, si se considera todo aquello sobre lo cual pueden operar mediatamente, llegando a lo distante a través de lo próximo, no hay ninguna esfera determinada ni término alguno de dicha acción; porque, si se señala un término cualquiera al que llegue intrínsecamente la acción, a través de ese término podrá avanzar más, ya que el término en cuestión posee alguna virtud activa; luego esa virtud obrará algo en lo que le es próximo. Pero he dicho «absolutamente hablando» porque la resistencia del paciente puede hacer que la acción llegue a dicho término tan debilitada que no le sea posible vencer la resistencia de la parte próxima, ni por sí ni en virtud de un agente muy distante; pero esto es accidental por causa de la resistencia. Aunque también es dificilísimo de explicar lo si-

di et in maiori sphaera activitatis. Item sumo superficiem aeris proximam igni et inquiro in quid agat immediate. Dicetur agere immediate in partem sibi propinquam; unde cum nulla sit adaequate propinqua secundum se totam, consequenter fatendum est non habere immediatum subiectum, vel indivisibile vel definitae magnitudinis, in quod totum immediate agat, sed tantum agere immediate in propinquum quasi confuse sumptum; hoc autem videtur inconveniens, quod scilicet, actio determinata, quae in instanti, verbi gratia, fit a calore vel lumine quod est in hac superficie, non habeat determinatum subiectum in quo per se et immediate fiat. Item, ille modus agendi quasi enumerando omnes partes proportionales, per has in illas agendo, cum illae infinitae sint, vix apparet intelligibilis, praesertim in actione quae non successive extenditur per subiectum, sed per modum unius tota simul et in instanti fit.

9. Tandem confirmatur secundo, quia ex illo principio sequitur, per se loquendo, non habere agentia naturalia sphaeram activitatis nec terminum in illa. Patet sequela, nam si consideretur id in quod immediate ac per se possunt agere, nullam habent sphaeram, sed solam superficiem sibi proximam. Si vero consideretur id totum in quod possunt agere mediate, per propinquum attingendo remotum, nulla est certa sphaera neque ullus terminus illius actionis; nam quocumque termino signato ad quem intrinsece perveniat actio, per illum poterit ulterius progredi, quia in eo termino est aliqua virtus agendi; ergo illa virtus aliquid aget in sibi propinquum. Dico autem per se loquendo; nam ex resistentia passi fieri potest ut ad illum terminum tam debilis perveniat virtus ut proximae partis resistentiam vincere non possit, nec per se nec in virtute agentis distantissimi; sed hoc est accidentarium ob resistentiam. Quamquam etiam illud difficillimum sit ad explicandum, scilicet, quomodo qualitas recepta in medio pos-

guiente: cómo una cualidad recibida en el medio puede vencer, en virtud de un agente remoto, la resistencia de la parte que le es próxima, resistencia que ella no puede vencer por sí misma y con su virtud, si el agente remoto nada obra por sí e inmediatamente en la parte remota resistente, sino sólo a través de una virtud recibida en la parte más cercana. Pero de esto nos ocuparemos después; sin embargo, ahora urge el argumento, hablando en absoluto y eliminada la resistencia por el medio. Y así resulta que, en un instante, el sol puede iluminar al aire hasta el infinito, cosa que es completamente falsa, ya que ahora ilumina la parte próxima del aire más que la remota, como es evidente en el caso de una lámpara; luego si la acción se extiende demasiado, llegará un momento en que termine. Añádase que tampoco puede darse razón de este efecto; pues ¿por qué una lámpara ilumina la parte remota menos que la próxima, si suponemos que no ilumina por sí e inmediatamente a aquélla como a ésta? En cambio, a base de este principio se explica muy bien; porque, siendo finita la potencia, no supera por igual a la cosa próxima y a la distante, y por ello la mayor proximidad contribuye a la mayor perfección de la acción; en cambio, si sólo obra en lo remoto mediante lo cercano, comunicará a la parte remota toda la intensidad de la cualidad que comunica a la próxima, ya que aquella cualidad es productiva de otra semejante a ella, y la parte remota es capaz de dicha cualidad y es inmediatamente próxima a la parte cercana; ello indica, por tanto, que la acción no se realiza de ese modo, sino que el agente llega inmediatamente por sí mismo a toda la esfera.

Exposición y explicación de la segunda sentencia

10. La segunda opinión principal sostiene que en toda causa eficiente es condición necesaria para obrar el encontrarse aproximada e indistante de aquella realidad sobre la cual obra primaria e inmediatamente, de modo que si ambos —el agente y el paciente— son extensos, estén contiguos y la acción comience desde la última superficie de tangencia entre ellos, y de esta manera el contacto de virtud suponga siempre el contacto cuantitativo; en cambio, si el agente es espiritual, que se encuentre cercano, de manera proporcional, por pre-

sit vincere in virtute agentis remoti resistentiam partis sibi proximae, quam ipsa per se et sua virtute vincere non possit, si agens remotum per se immediate nihil agit in partem remotam resistentem, sed solum per virtutem receptam in parte propinquiori. Sed de hoc postea; nunc autem argumentum urget, per se loquendo, et ablata resistentia a medio. Atque ita fit ut sol possit in instanti illuminare aerem in infinitum, quod est plane falsum, quia nunc magis illuminat partem propinquam quam remotam aeris, ut in lucerna est evidens; ergo, si nimium extendatur actio, finietur tandem. Adde quod neque huius effectus ratio reddi poterit; cur enim lucerna minus illuminat partem remotam quam propinquam, si non illam sicut hanc per se immediate illuminat? Ex hoc autem capite optime redditur ratio; nam cum potentia sit finita, non aeque superat rem sibi vicinam ac distantem, et ideo maior propinquitas confert ad maiorem perfectionem actionis; at vero si tantum agit in remotum per propinquum, communicabit parti remotae totam intensionem qualitatis quam communicat propinquae, quia illa qualitas est activa suae similis, et pars remota est capax illius et est immediate propinqua parti proximae; signum ergo est non fieri illo modo actionem, sed agens per seipsum immediate attingere totam sphaeram.

Secunda sententia refertur et declaratur

10. Secunda sententia principalis est in omni efficienti causa esse conditionem necessariam ad agendum ut sit propinqua et indistans ab illa re in quam primo et immediate agit, ita ut si utrumque, agens scilicet et passum, quantum sit, sint contigua, et actio incipiat ab ultima superficie in qua se tangunt, atque ita contactus virtutis supponat semper contactum quantitativum; si vero agens sit spirituale, proportionali modo sit propinquum secundum praesentiam sub-

sencia sustancial. Esta es la sentencia de Aristóteles, en VII de la *Física*, c. 2, y en I *De Generat.*, c. 6, que Santo Tomás defiende en todas partes, especialmente en I, q. 8, a. 1, y en III *cont. Gent.*, c. 68; en esos mismos lugares, Cayetano, el Ferrariense y otros tomistas; Capréolo, *In I*, dist. 37, y en este pasaje también Durando, q. 1. Lo mismo da a entender Ricardo, a. 2, q. 1; Alberto y otros están suponiendo igual doctrina cuando infieren la presencia de Dios basándose en su operación. El mismo Alberto, en VII *Phys.*, tract. I, c. 4, e igualmente en ese lugar el Comentador, el de Afrodisia y otros en general. También favorecen la presente opinión los Santos Padres, y hasta la Sagrada Escritura, cuando afirman que, incluso a propósito de Dios, es legítimo colegir su presencia inmediata de su inmediata operación. De este argumento nos ocuparemos ampliamente después, al tratar de la inmensidad de Dios. Ahora bien, Aristóteles no demuestra esta opinión con razón alguna, sino sólo por inducción y experiencia, que es bastante patente a los sentidos, en la medida en que puede obtenerse a base de efectos sensibles frecuentes. Pero habrá una inducción perfecta si llegamos a mostrar que una acción natural nunca se realiza de otra manera o, por lo menos, que ello no puede defenderse con ningún experimento; pero esto quedará claro por la solución de las objeciones. Y así se concluye el argumento; efectivamente, un modo de obrar común a todos los agentes naturales está fundado en alguna necesidad intrínseca y natural; pero este modo tiene lugar por contacto y proximidad inmediatos; luego es indicio de que constituye una condición necesaria a todo agente natural para poder obrar.

11. *Diferentes razones para explicar la necesidad de la presencia del agente ante el paciente.*— Algunos dan como razón de esta necesidad la siguiente: así como una cosa no puede pasar de un lugar a otro sino a través del medio, de igual manera la acción del agente no puede transmitirse inmediatamente a una cosa distante a no ser que antes llegue al medio y, pasando por él, llegue como continuadamente hasta lo que está distante. Pero esta razón es, en mi opinión, ineficaz, ya que la acción no pasa numéricamente idéntica a la cosa distante a través del medio de igual modo que un cuerpo numéricamente idéntico pasa a un lugar extremo atravesando el medio; por eso, no es legítimo decir que la acción pasa al extremo, sino que, por la virtud del agente, es educida de la

stantialem. Haec est sententia Aristotelis, VII Phys., c. 2, et I de Generat., c. 6, quam ubique D. Thomas defendit, praesertim I, q. 8, a. 1, et III cont. Gent., c. 68, quibus locis Caiet., Ferrariensis et alii thomistae; Capreolus, In I, dist. 37; et ibi Durand., q. 1. Et idem significat Richardus, a. 2, q. 1; Albert. et alii idem supponunt cum ex operatione Dei inferant praesentiam eius. Idem Albert., VII Phys., tract. I, c. 4, ubi Commentator, Aphrodisaeus et alii communiter. Favent etiam huic sententiae sancti Patres, immo et Scriptura sacra, dum significant in ipso etiam Deo colligi recte immediatam praesentiam ex immediata operatione. De quo argumento dicemus late postea, agentes de immensitate Dei. Haec vero sententia ab Aristotele non probatur ratione aliqua, sed sola inductione et experientia, quae satis est sensibus nota, quantum ex frequentibus effectibus sensibilibus esse potest. Erit autem inductio perfecta si ostenderimus nunquam accidere ut naturalis actio aliter fiat, vel saltem nullo experimento id suaderi posse; hoc autem solutione obiectionum constabit. Atque ita concluditur argumentum; nam modus agendi communis omnibus agentibus naturalibus in aliqua intrinseca et naturali necessitate fundatur; sed hic modus est per immediatum contactum et propinquitatem; ergo signum est hanc esse necessariam conditionem omni agenti naturali ut agere possit.

11. *Variae rationes necessitatis praesentiae agentis ad passum.*— Ratio autem huius necessitatis a quibusdam redditur, quia, sicut res non potest transire de loco ad locum nisi per medium, ita actio agentis non potest immediate transmitti ad rem distantem nisi prius attingat medium, et per illud quasi continue perveniat ad distans. Haec vero ratio apud me inefficax est, quia actio non transit eadem numero ad rem distantem per medium sicut idem numero corpus transit ad extremum locum per medium; unde non recte dicitur actio transire ad extremum, sed

potencia del sujeto distante; y en ello no se descubre contradicción alguna, merced a aquella razón o semejanza.

12. Otros toman una razón de la limitación del agente finito, el cual, por defecto de su virtud, necesita la presencia del paciente para obrar. Esta razón puede confirmarse porque si el agente pudiese obrar a distancia, por la misma razón podría obrar en cualquier distancia; en efecto, si no necesita la acción sobre el medio, ¿qué importa que el paciente esté más o menos distante? Mas, en primer lugar, los autores de esta opinión —y, en especial, Santo Tomás— no la restringe a los agentes finitos, sino que también requiere esta condición en el caso de Dios; luego no tiene su origen en la limitación de virtud. Además, de tal limitación de virtud parece seguirse, a lo sumo, una esfera limitada. Pero ¿por qué se ha de inferir de cualquier limitación de virtud tan gran limitación al paciente próximo e inmediato, si la razón de eficiente en cuanto tal no requiere esa condición? Sobre todo, teniendo en cuenta que no toda virtud se encuentra igualmente limitada, como argumentábamos más atrás. Y por la misma razón no resulta eficaz la ilación que se hace en la confirmación; en efecto, quienes niegan que aquella suma proximidad sea absolutamente necesaria para la acción no niegan que sea conveniente para que el agente obre del mejor modo; más aún, llegan a afirmar que es necesaria para que obre con toda su virtud y cuanto le es posible; y juzgan que de ahí se sigue que, en igualdad de circunstancias, los agentes naturales obran de manera uniformemente variada a través de los espacios; y en este sentido no se sigue nada de lo que se infiere en aquella confirmación. Porque, sin duda, es claro por los mismos términos que el superar una cosa distante implica mayor virtud que el superar una próxima; y, en igual proporción, será propio de una virtud mayor el superar una cosa más distante que una menos distante, de igual modo que es propio de una virtud mayor el arrojar una piedra a un lugar más alejado. Por eso Capréolo dice anteriormente, al octavo argumento, que la razón de esto no debe tomarse de ninguna imperfección ni del orden de la potencia activa y de la receptiva, sino del hecho de que el agente es, en cierto modo, acto del mismo paciente y éste se encuentra, de alguna manera, en potencia para el agente; ahora bien, el acto y la potencia exigen, por su misma razón, encontrarse indistantes, a saber, para

virtute agentis educi de potentia subiecti distantis; in quo, ex vi illius rationis aut similitudinis, nulla apparet repugnantia.

12. Alii rationem sumunt ex limitatione agentis finiti, quod ob defectum suae virtutis indiget praesentia passi ad agendum. Et potest haec ratio confirmari, quia si agens posset agere in distans, eadem ratione agere posset in quacumque distantia; nam si non indiget actione in medium, quid refert quod passum magis vel minus distet? Sed imprimis auctores huius sententiae, et praesertim D. Thomas, non limitat illam ad agentia finita, sed etiam in Deo hanc conditionem requirit; ergo non oritur ex limitatione virtutis. Deinde ex limitatione virtutis ad summum videtur oriri limitata sphaera. Cur autem ex quacumque limitatione virtutis inferri debet tanta limitatio ad proximum et immediatum passum, si ratio efficientis ut sic eam conditionem non requirit? Maxime, quia non omnis virtus est aeque limitata, ut superius argumentabamur. Et eadem ratione non apparet efficax illatio quae in confirmatione fit; qui enim negant illam summam propinquitatem esse necessariam simpliciter ad actionem, non negant esse utilem ut agens optimo modo agat; immo et asserunt esse necessariam ut agat tota virtute et quantum potest; et hinc putant oriri ut, caeteris paribus, naturalia agentia agant uniformiter difformiter per spatia; atque ita nihil sequitur eorum quae in illa confirmatione inferuntur. Nam sine dubio ex ipsis terminis constat maioris virtutis esse vincere rem distantem quam propinquam; et eadem proportione maioris virtutis erit vincere rem magis quam minus distantem, sicut maioris est virtutis ad distantiorem locum iacere lapidem. Unde Capreolus supra, ad octavum argumentum, ait rationem huius non esse sumendam ex aliqua imperfectione aut ordine potentiae agentis et recipientis, sed ex eo quod agens est quodammodo actus ipsius passi et passum est quodammodo in potentia ad agens; actus autem et potentia ex

poder ejercer entre sí la razón de acto y de potencia. Este argumento, aun cuando no baste para convencer a un entendimiento protervo, sin embargo, supuesta una experiencia suficiente de la cuestión, me parece que se acerca más e indica mejor la causa propia de esta necesidad. No obstante, para declarar con mayor amplitud este punto y defender la opinión de Aristóteles, conviene explicar los modos de proximidad y de distancia y las diferentes maneras de obrar en cosas distantes por medio de las cercanas.

Solución de la cuestión

13. *Diferentes modos de distancia e indistancia entre el agente y el paciente.*— Pues bien, debe advertirse que el paciente puede distar del agente porque entre ellos medie un espacio totalmente vacío; aunque esto no suceda de manera natural, podrían entenderse así situados, y conviene decir de ellos cómo se comportarían en tal caso al obrar, ya que ayudará no poco a explicar la cuestión. De una segunda manera, el paciente puede distar del agente porque entre ellos se interpone algún espacio no vacío, sino ocupado por un cuerpo tal que no pudiera obrar nada en él. En tercer lugar, cabe entender que el agente obre algo sobre el medio, mas no por la misma virtud, como si obra en el aire mediante la luz y en la tierra mediante una forma sustancial. Por fin, puede comprenderse, en cuarto lugar, que el paciente distante se encuentre unido al agente a través de un medio en el que también obra el agente, y además por la misma virtud. Pero es comprensible que esto último ocurra de diferentes modos. Primero, que el agente remoto sólo dirija su acción de manera inmediata al paciente que le es próximo y, mediante una cualidad impresa en él, se produzca la acción en el paciente remoto, de suerte que la relación esencial e inmediata de esa acción, tal como se encuentra en el paciente remoto, únicamente se establezca entre él y la virtud o cualidad impresa en la parte próxima, siendo, en cambio, con respecto al agente, sólo remota y en la medida en que da o conserva aquella virtud. En segundo lugar, se puede entender que el agente obre en un paciente remoto mediante una virtud conferida a la parte próxima, influyendo simultánea y actualmente con ella sobre la parte remota, de manera

sua ratione postulant esse indistantes, ut nimirum inter se rationem actus et potentiae exercere possint. Quae ratio, licet ad convincendum intellectum protervum non sufficiat, tamen, supposita sufficienti rei experientia, mihi videtur propinquius attingere magisque indicare propriam causam huius necessitatis. Ut autem hanc rem amplius declaremus et sententiam Aristotelis defendamus, explicare oportet modos propinquitatis et distantiae et varios modos agendi per propinquum in distans.

Quaestionis resolutio

13. *Varii modi distantiae et indistantiae agentis ad passum.*— Est ergo advertendum passum posse distare ab agente, quia inter illa mediat spatium omnino vacuum, quod licet naturaliter non contingat, possent tamen ita intelligi, et oportet de illis dicere qualiter tunc in actione se haberent, quia non parum conferet ad rem explicandam. Secundo, potest passum distare ab agente, interposito aliquo spatio medio non vacuo, sed pleno tali corpore ut in illud nihil agere posset. Tertio intelligi potest quod agens aliquid agat in medium, non tamen per eamdem virtutem, ut si in aerem agat per lucem, in terram vero per formam substantialem. Quarto denique intelligi potest quod passum distans coniungatur agenti per medium in quod agens etiam operatur et per eamdem virtutem. Hoc autem ipsum intelligi potest variis modis evenire. Primo, quod agens remotum immediate solum inferat actionem in passum sibi propinquum, et per qualitatem in illud impressam fiat actio in passum remotum, ita ut habitudo per se et immediate illius actionis, ut est in passo remoto, tantum sit ad virtutem seu qualitatem impressam in partem proximam, ad ipsum vero agens non nisi remote et in quantum dat vel conservat illam virtutem. Secundo intelligi potest quod agens agat in remotum, media virtute collata parti proximae, simul et actualiter influendo cum illa

que ni cuando obra sin ella, pero por medio de ella, pueda llegar hasta el paciente remoto, ni tampoco ella sola, aun cuando se conserve, resulte suficiente, sin influjo actual del mismo agente, para la acción que se produce en la parte remota. En tercer lugar, puede entenderse que la acción del agente se propague por necesidad al paciente remoto a través del próximo, mas no por necesidad de la causalidad de la parte próxima del paciente sobre la remota, sino únicamente por necesidad de orden (por así decirlo), necesidad que puede provenir, ya del agente —que, por su naturaleza, determina para sí mismo este modo de obrar como en línea ininterrumpida—, ya del paciente, el cual, aplicado a un agente natural, necesariamente recibe (la acción) en su parte próxima antes que en la remota.

Primera afirmación

14. *Cuando se interpone el vacío no hay ninguna acción a distancia.— Por qué todos los cuerpos tienen aversión al vacío.—* Así, pues, primeramente hay que decir que la causa eficiente no puede obrar nada sobre un paciente distante si se interpone el vacío. Esta afirmación es admitida generalmente, hasta el punto de que ni siquiera la niegan —al parecer— los autores de la primera opinión; porque Escoto, aun cuando admite alguna acción generativa procedente de la materia distante, afirma, empero, que a través del medio debe difundirse alguna otra acción, aunque sólo admite esto en el caso de los agentes naturales. Ahora bien, esta afirmación no puede probarse por una experiencia positiva (por llamarla de este modo), ya que nunca se ha dado tal vacío entre los cuerpos; pero puede probarse por una experiencia negativa (valga la expresión) y por la providencia de la naturaleza universal o, más bien, de su autor, que creó las cosas de tal manera y les infundió tal propensión o moción que eviten por completo el vacío, aunque les sea necesario abandonar sus lugares propios. Parece que esto obedeció principalmente a la intención de que algunos cuerpos pudiesen ejercer sus acciones por medio de otros y de que los cuerpos distantes participasen, a través de los intermedios, del influjo de los otros, y en especial de los cuerpos celestes. Aristóteles dio a entender esto con claridad al decir, en el texto 1 de

in partem remotam, ita ut nec sine illa ac per illam possit attingere remotum, neque etiam sola illa, licet ibi conservata, sufficiat ad actionem quae fit in parte remota sine actuali influxu ipsius agentis. Tertio intelligi potest actionem agentis diffundi ex necessitate ad remotum per proximum, non necessitate causalitatis proximae partis passi in partem remotam, sed solum necessitate ordinis (ut ita dicam), quae necessitas oriri potest vel ex parte agentis, quod natura sua determinat sibi hunc modum agendi quasi per lineam non interruptam, vel ex parte passi, quod applicatum naturali agenti prius necessario patitur in parte propinqua quam in remota.

Prima assertio

14. *Vacuo interiacente nulla in distans actio.— Quare cuncta corpora abhorreant vacuum.—* Primo igitur dicendum est causam efficientem nihil posse agere in passum distans, si spatium vacuum interpositum sit. Haec assertio communiter recepta est, ita ut neque auctores primae sententiae illam negare videantur; nam Scotus, etiamsi admittat aliquam actionem generativam ex materia distante, dicit tamen aliquam aliam actionem debere per medium diffundi, quamvis hoc solum de agentibus naturalibus fateatur. Non potest autem haec assertio positiva (ut ita dicam) experientia probari, quia nunquam datum est huiusmodi vacuum inter corpora; potest tamen probari experientia (ut ita dicam) negativa et providentia universalis naturae, seu potius auctoris eius, qui ita res condidit et talem propensionem seu motionem eis indidit ut vacuum omnino vitent, etiamsi necesse sit propria loca deserere. Huius autem ratio potissima fuisse videtur ut quaedam corpora per alia possent suas actiones exercere et distantia corpora per intermedia, aliorum, et praesertim caelestium corporum influxum participarent. Quod non obscure significavit Aristoteles, text. 1 Meteor., dicens: *Necesse*

Meteor.: Es necesario que aquél (o sea, el mundo inferior) *se encuentre en cierto modo* (es decir, a través de los elementos intermedios) *próximo a las más altas revoluciones del cielo, para que desde allí se constituya y gobierne todo su poder.* Y no responderá satisfactoriamente quien diga que la naturaleza temió tanto el vacío y procuró tan solícitamente la contigüidad de los cuerpos, no por una necesidad absoluta, sino sólo por mayor comodidad y utilidad. Porque esa solicitud tan grande de la naturaleza es indicio de una necesidad; y, además, porque si fuese cierto que los agentes naturales pueden llegar hasta lo distante sin pasar por lo intermedio, muchas veces sería más útil para la acción no tener interpuesto ningún medio real, ya que la esfera se encontraría más expedita y la virtud del agente se ocuparía menos en ella, según lo que vamos a decir en seguida.

15. En segundo lugar, puede demostrarse por otra experiencia que, si bien se apoya en una realidad completamente opuesta, sin embargo parece tener la misma raíz, a saber, que si el espacio interpuesto entre el agente y el paciente se halla ocupado por algún cuerpo que interrumpa la acción del agente, queda totalmente impedida la acción sobre un paciente distante, aun cuando por lo demás se encuentre dentro de la esfera de actividad del agente; luego, por idéntica razón, si el medio fuese enteramente vacío, la acción del agente no podría pasar al paciente distante, porque dicha acción no sería interrumpida por este vacío en menor grado que por aquel lleno. Cabe responder que aquel cuerpo interpuesto no impide la acción sobre los cuerpos ulteriores por interrumpir la acción del agente, sino porque toda la virtud del agente se halla ocupada (por así decirlo) en aquel cuerpo, de donde resulta que su esfera se termina en él. Porque dicen que la esfera no siempre es la misma o de igual magnitud o distancia, sino que está acomodada a la capacidad o resistencia del medio. Efectivamente, puede suceder que un cuerpo de un pie ofrezca, por razón de su densidad, más resistencia que un cuerpo de mayores dimensiones, pero poco denso, y por ello agote y termine en sí la esfera del agente. Mas, aunque esta respuesta puede tener alguna apariencia de verdad cuando el cuerpo interpuesto posee verdaderamente la razón de paciente, en cuya superación y penetración (por así decirlo) está ocupada la virtud del agente, sin embargo, cuando el cuerpo inter-

est illum (id est, inferiorem mundum) *summis caeli conversionibus quodammodo* (id est per intermedia elementa) *proximum esse, ut omnis eius facultas inde constituatur atque regatur.* Nec satisfaciet qui dixerit naturam non horruisse vacuum et tam sollicite contiguitatem corporum procurasse ob necessitatem simpliciter, sed solum ob maiorem commoditatem et utilitatem. Tum quia tanta naturae sollicitudo maiorem indicat necessitatem, tum etiam quia si verum esset naturalia agentia posse attingere distans absque medio, saepe esset utilius ad actionem nullum habere interpositum reale medium, quia magis esset expedita sphaera minusque circa illam occuparetur virtus agentis, iuxta ea quae statim dicentur.

15. Secundo probari potest alia experientia quae, licet ex re omnino opposita sumatur, eamdem tamen radicem habere videtur, nimirum, quod si spatium interpositum inter agens et patiens aliquo corpore repleatur quod interrumpat actionem agentis, omnino impeditur actio in passum distans, etiamsi alioqui constitutum sit intra sphaeram activitatis agentis; ergo eadem ratione, si medium esset omnino vacuum, non posset actio agentis transire in passum distans, quia non minus interrumperetur actio per vacuum quam per illud plenum. Responderi potest corpus illud interpositum non ideo impedire actionem in ulteriora corpora quia interrumpit actionem agentis, sed quia tota virtus agentis circa corpus illud occupatur (ut ita dicam), unde fit ut sphaera eius ibi terminetur. Dicunt enim sphaeram non semper esse eamdem seu eiusdem magnitudinis aut distantiae, sed iuxta capacitatem aut resistentiam medii. Fieri enim potest ut corpus pedale propter suam densitatem plus resistat quam magnum corpus rarum, et ideo in se finiat ac terminet sphaeram agentis. Sed quamvis haec responsio habere possit aliquam speciem veritatis quando corpus interpositum vere habet rationem passi, in quo superando et (ut ita dicam) penetrando occupatur virtus agentis, tamen, quando cor-

puesto es totalmente incapaz de tal acción —de suerte que no se le aplique en manera alguna la virtud del agente en esa acción—, ¿cómo puede detenerla o resistir al agente para que no obre sobre otros cuerpos ulteriores? Tenemos un ejemplo en la iluminación del sol; la acción de éste queda impedida si en la ventana se interpone un cuerpo opaco, que es incapaz de luz y no resiste a su iluminación positivamente, sino negativamente por incapacidad; y del mismo modo puede decirse también que presenta resistencia el vacío, aunque por diversos principios; por consiguiente, la virtud iluminativa del sol no está ocupada como haciendo esfuerzos y obrando en ese cuerpo, sino que, sencillamente, no obra en él, como tampoco obra en el vacío; luego ese cuerpo no impide el paso (por así decirlo) de dicha acción de otra manera que interrumpiendo su continuidad y su cuasi línea o radio; luego igual impedimento resultará si se interpone el vacío. Y esta experiencia es, a mi juicio, muy eficaz para demostrar la conclusión establecida; en cuanto a la razón en que se funda, nos ocuparemos de ella más adelante.

Segunda afirmación

16. *Lo que no puede operar sobre un medio lleno no obrará sobre un paciente distante.*— Sobre esta base, se afirma en segundo lugar: cuando el paciente está separado del agente por un medio real interpuesto, el agente no puede obrar en el paciente distante si no puede obrar también en todo el medio. Resulta patente con toda claridad por lo dicho. En primer lugar, porque si el medio interpuesto no fuese necesario para mantener y como trasladar la acción del agente, dicho medio se comportaría de manera enteramente accidental con respecto a la acción; por tanto, nada importaría que tal medio fuese real o vacío. En segundo término, la experiencia prueba que un cuerpo denso interpuesto sólo impide el paso ulterior de la acción porque es incapaz de la acción del agente. En tercer lugar, porque la razón que inferíamos del vacío era únicamente que en él se interrumpe la acción del agente, lo cual constituía un impedimento suficiente de la acción; pero esta misma interrupción tiene lugar cuando el medio próximo al agente no es capaz de su acción o influjo; luego.

pus interpositum est omnino incapax talis actionis, ita ut ad illud nullo modo applicetur virtus agentis secundum illam actionem, quomodo potest detinere illam aut agenti resistere ne in ulteriora corpora efficiat? Exemplum est in sole illuminante, cuius actio impeditur interposito in fenestra corpore opaco, quod est incapax lucis, et non resistit illuminationi sui positive, sed negative per incapacitatem; quomodo etiam vacuum dici potest resistere, quamvis ex diversis principiis; ergo virtus illuminativa solis non occupatur quasi conando et agendo circa illud corpus, sed solum non agit in illud, sicut etiam non agit in vacuum; ergo illud corpus non aliter impedit transitum (ut ita dicam) illius actionis quam interrumpendo continuationem et quasi lineam seu radium eius; ergo aequale impedimentum orietur ex vacuo interposito. Atque haec experientia videtur mihi valde efficax ad probandam conclusionem positam; de ratione vero eius inferius dicemus.

Secunda assertio

16. *Quod in medium plenum efficere non potest, non efficiet in distans passum.*— Hinc dicitur secundo: quando passum distat ab agente per interpositum reale medium, nihil potest agens efficere in distans passum, si non potest etiam agere in totum medium. Patet manifeste ex dictis. Primo, quia si medium interpositum non esset necessarium ad sustinendam et quasi deferendam actionem agentis, omnino per accidens se haberet illud medium ad actionem; esset ergo impertinens quod illud medium esset reale vel vacuum. Secundo, hoc probat experientia de corpore denso interposito, quod solum impedit ulteriorem actionis transitum quia est incapax actionis agentis. Tertio, quia ratio quam ex vacuo colligebamus solum erat quia in eo interrumpitur actio agentis, et hoc erat sufficiens impedimentum actionis; sed haec eadem interruptio intervenit quando medium proximum agenti non est capax actionis seu

De esta manera vemos que el sol no ilumina la tierra si no es iluminando todos los cuerpos intermedios; y si alguna vez se interpone la luna, a la que el sol no puede penetrar con su luz, la acción iluminativa no llega hasta la tierra.

Tercera afirmación

17. *El agente debe obrar en el medio por la misma virtud por la que obra a distancia.*— En tercer lugar, afirmo: para que el agente obre en un paciente distante no basta que obre en el medio por otra virtud o acción completamente distinta, antes bien es necesario que por la misma virtud —o por virtud subordinada— por la que obra a distancia comience a obrar en el medio que le es próximo y, a través de todo él, propague su acción o influjo hasta el paciente distante. Esta conclusión va directamente en contra de Escoto y de otros; y se demuestra por lo dicho, pues para que el agente obre a distancia es preciso que antes —con prioridad temporal o natural— opere sobre el medio próximo y, de manera continuada, sobre todo el medio; luego es necesario que esa acción ininterrumpida nazca, de alguna manera, de una y la misma virtud del agente. La consecuencia es manifiesta, ya que si hay dos virtudes, y de ellas emanan dos acciones, entonces hay formalmente dos agentes, aunque materialmente haya uno solo por encontrarse en un solo supuesto o sujeto; luego no es suficiente que obre por una virtud en lo próximo para que pueda obrar por otra en lo distante. Se prueba la consecuencia porque esas dos acciones se comportan únicamente de modo concomitante, y no puede decirse que una sea continuada por la otra y realizada sin interrupción. Así, por ejemplo, aunque el fuego pueda obrar mediante el calor y la sequedad, para que obre por el calor en un paciente distante no basta que obre por la sequedad en el medio cercano, ya que esto es accidental a la acción del calor en cuanto tal; es preciso, por tanto, que obre en el medio próximo por el calor, ya que éste es esencialmente necesario para la continuidad de la acción. Es más: aunque pueda suceder que la acción de una virtud sea necesaria, por parte del paciente, para que pueda llegar hasta él la acción de otra virtud —verbigracia, si la acción y disposición de la sequedad fuese necesaria para la acción del calor—, no bastaría que una

influentiae eius; ergo. Atque ita videmus solem non illuminare terram nisi illuminando omnia intermedia corpora; quod si aliquando interponitur luna, quam sol suo lumine penetrare non potest, actio illuminandi terram non attingit.

Tertia assertio

17. *Qua virtute quid agit in distans, debet etiam in medium agere.*— Dico tertio: ut agens efficiat in passum distans non satis est ut per aliam virtutem seu actionem omnino distinctam agat in medium, sed necesse est ut per eamdem seu subordinatam virtutem qua agit in distans incipiat agere in medium sibi propinquum et per totum illum diffundat actionem seu influentiam usque ad passum distans. Haec assertio est directe contra Scotum et alios; probatur tamen ex dictis, quia, ut agens agat in distans, necesse est ut prius tempore vel natura agat in propinquum et continue in totum medium; ergo necesse est ut illa continuata actio profluat aliquo modo ab una et eadem virtute agentis. Patet consequentia, quia si sunt duae virtutes et ab eis dimanant duae actiones, formaliter sunt ibi duo agentia, quamvis materialiter sit unum ratione unius suppositi vel subiecti; ergo non satis est quod per unam virtutem agat in proximum ut per aliam possit agere in distans. Probatur consequentia, quia illae actiones tantum concomitanter se habent, et una non potest dici per aliam continuari et sine interruptione fieri. Ut, verbi gratia, quamvis possit ignis agere per calorem et siccitatem, ut per calorem agat in passum distans non satis est quod per siccitatem agat in medium propinquum, quia hoc est per accidens ad actionem caloris ut sic; necesse est ergo ut per calorem agat in propinquum, quia illud est per se necessarium ad continuationem actionis. Immo, licet possit contingere quod actio unius virtutis sit necessaria ex parte passi ut actio alterius virtutis possit ad illud pertingere, ut, verbi gratia, si necessaria esset actio et

virtud obrase previamente disponiendo para que la otra obrase inmediatamente a distancia sin producir nada en el medio próximo, ya que esa disposición es meramente material, y no importa que provenga de otra virtud concomitante en el mismo sujeto, pues por esto no se realiza continuadamente por todo el medio la acción de otra virtud; y que esto es necesario para la acción se ha demostrado en las dos conclusiones anteriores.

18. *Observación importante.*— Hay que advertir dos cosas. Una: cuando decimos que la acción debe proceder de una sola virtud, el sentido de tal afirmación no es que dicha virtud deba ser una forma o una entidad, sino que debe ser principio adecuado de una sola acción, aunque esté integrado por varias formas, ya obren por igual, ya sean subordinadas. La otra observación es que cuando decimos que la acción sobre lo próximo y sobre lo remoto debe ser única como por continuidad no ha de entenderse de una continuidad rigurosa y física, cual se da en la iluminación si el medio es continuo, antes bien basta que haya continuidad según una cierta subordinación y causalidad. Pues cuando el agente opera hasta cierta distancia no es preciso que en toda esa distancia produzca una cualidad de la misma naturaleza; porque puede producir una determinada cualidad en un cuerpo que le es próximo y otra diversa en un cuerpo remoto; así, por ejemplo, el sol produce únicamente luz en los cuerpos celestes que están situados debajo de él, mientras que en el aire, hasta llegar a la tierra, produce calor juntamente con la luz; en cambio, en las profundidades de la tierra ya no produce luz, sino sólo calor, y mediante el calor produce otras formas. Lo mismo puede considerarse en los demás astros, que tienen sus influencias propias y que las difunden hasta lo más recóndito de la tierra, pero no producen lo mismo en todos los cuerpos intermedios, sino que operan en cada uno de ellos, según su capacidad, lo que es proporcionado a su disposición. Además, como las cualidades o términos producidos en los diversos cuerpos son distintos, la eficiencia no puede propagarse por modo de una sola acción continua; sin embargo, es preciso que mediante la cualidad producida en un cuerpo próximo produzca otra en el lejano y, mediante ésta, otra en el más distante,

dispositio siccitatis ad actionem caloris, non satis esset quod una virtus praeageret disponendo ut altera immediate ageret in distans nihil agendo in propinquum, quia illa dispositio est mere materialis, et est impertinens quod proveniat ab alia virtute concomitante in eodem subiecto, quia per hoc non fit actio alterius virtutis continue per totum medium; quod tamen esse necessarium ad actionem ostensum est duabus conclusionibus praecedentibus.

18. *Notabile.*— Sunt tamen duo observanda. Unum est, quando dicimus actionem debere esse ab una virtute, non esse sensum illam virtutem debere esse unam formam, vel unam entitatem, sed debere esse adaequatum principium unius actionis, etiamsi coalescat ex pluribus formis, sive aequaliter agentibus sive subordinatis. Aliud observandum est, cum dicimus actionem in propinquum et remotum debere esse quasi continuatione unam, non debere intelligi de rigorosa et physica continuatione, qualis est in illuminatione si medium sit continuum, sed satis esse si sit continuatio secundum quamdam subordinationem et causalitatem. Non enim est necesse, cum agens operatur usque ad aliquam distantiam, quod in tota illa producat qualitatem eiusdem rationis; potest enim in corpore sibi propinquo quamdam qualitatem efficere, in remotiori vero diversam; ut sol, verbi gratia, in corporibus caelestibus quae sub se habet, producit solum lumen; in aere vero usque ad terram producit cum lumine calorem; in terra autem secundum profunditatem eius non producit lumen, sed calorem tantum, et medio calore efficit alias formas. Idem considerare licet in aliis astris, quae proprias habent influentias, quas usque ad penetralia terrae diffundunt, non tamen idem agunt in omnibus corporibus intermediis, sed in unoquoque operantur, iuxta capacitatem eius, id quod proportionatum est ipsius dispositioni. Tum ergo, cum qualitates seu termini producti in diversis corporibus sint distincti, non potest efficientia diffundi per modum unius continuae actionis; necesse est tamen ut per qualitatem in vicino corpore productam producat aliam in remoto, et per illam

y en este sentido se afirma que la acción tiene continuidad por subordinación y causalidad. Ahora bien, siendo necesario que la acción se realice de manera continuada por modo de unidad, como se ha mostrado en las conclusiones, y no siendo precisa la continuidad en una misma especie de acción o de cualidad, es preciso que tenga lugar por dimanación de una a partir de otra; de no ser así, no tendrá conexión alguna la acción que se realiza a distancia con aquella que se ejerce sobre lo próximo, sino que ambas acciones se comportarán de manera totalmente accidental; mas la razón aducida en la tercera afirmación demuestra la imposibilidad de que esto ocurra.

Cuarta afirmación

19. *Algún agente puede obrar inmediatamente en un espacio extenso y en todas sus partes.*— En cuarto lugar, afirmo: aunque sea necesario que la causa eficiente esté próxima e indistante del paciente sobre el que obra primeramente, no es, sin embargo, cierto que siempre obre en lo distante valiéndose de lo próximo como de instrumento o virtud activa, sino que es probable que a veces opere inmediatamente, por su propia virtud, sobre algún paciente en su totalidad; y, de manera semejante, cuando obra en lo distante mediante lo próximo como instrumento, no es preciso que obre mediante él en calidad de instrumento separado en la causación, sino en calidad de instrumento unido, de suerte que, simultáneamente con la virtud propagada por el medio, influya inmediatamente el mismo agente con una acción única e idéntica. La primera parte es la misma conclusión de Aristóteles y la opinión común que defendemos; y, además de su inducción, se demuestra evidentemente por las afirmaciones que preceden y sus pruebas respectivas, con las cuales se ha puesto de manifiesto que un agente no puede difundir su acción hasta una cosa distante a no ser por modo de una sola acción ininterrumpida; luego es necesario que la acción sea incoada desde el paciente totalmente cercano e indistante, pues de lo contrario se incoaría desde el principio una acción interrumpida. Esto viene confirmado en no pequeña medida por algunas experiencias merced a las cuales vemos que el agente, de por sí, sólo pretende la acción sobre lo remoto y, sin embargo, no la ejerce sino a

similiter in remotiori, et hoc modo dicitur continuari actio per subordinationem et causalitatem. Cum enim necesse sit actionem continue fieri per modum unius, ut in assertionibus ostensum est, et non sit necessaria continuatio in eadem specie actionis vel qualitatis, necesse est ut sit per dimanationem unius ab alia; alioqui nullam connexionem habebit actio quae fit in distans cum actione quae fit in propinquum, sed omnino per accidens se ambae hae actiones habebunt; quod fieri non posse probat ratio facta in tertia assertione.

Quarta assertio

19. *Agens aliquod in extensum spatium et omnes partes eius potest agere immediate.*— Dico quarto: quamvis necesse sit ut causa efficiens sit propinqua et indistans a passo in quod primum agit, non est tamen certum quod semper agat per propinquum in distans tamquam per instrumentum seu virtutem agendi, sed probabile est interdum agere in totum aliquod passum immediate per suam propriam virtutem; et similiter, quando agit per propinquum ut per instrumentum in distans, non est necesse ut agat per illud tamquam per instrumentum separatum in causando, sed tamquam per coniunctum, ita ut simul cum virtute per medium diffusa influat immediate ipsum agens unica et eadem actione. Prima pars est ipsa conclusio Aristotelis et communis sententia, quam defendimus, et praeter eius inductionem probatur manifeste ex praecedentibus assertionibus et probationibus earum, quibus ostensum est non posse agens diffundere actionem suam usque ad rem distantem nisi per modum unius actionis non interruptae; ergo necesse est ut inchoetur actio a passo omnino vicino et indistante, alioqui a principio inchoaretur interrupta. Atque hoc non parum confirmant aliquae experientiae quibus videmus agens per se tantum intendere actionem in remotum, et nihilominus non exercere illam nisi per medium,

través del medio, aunque esa acción, tal como es realizada en el medio, sea completamente inútil si no sirve, al menos, para que mediante ella sea trasladada la acción hasta el paciente distante, en el cual el agente produzca el efecto intentado de suyo; por ejemplo, el objeto visible no difunde las imágenes hasta el ojo sino a través del medio. De esto tenemos algunos indicios evidentes: uno es el del espejo en el que se produce la reflexión de las imágenes, que también tiene lugar en el agua; ahora bien, no podría producirse a no ser que las imágenes se multiplicasen hasta llegar a dichos cuerpos. Otro es que las imágenes se perturban o son transferidas cómodamente, según la disposición del medio. Además, existe aquel otro indicio arriba indicado de que, cualquiera que sea el motivo por el que alguna parte del medio resulte incapaz de especies, la acción queda impedida de llegar hasta el ojo. Mas esta acción de las especies (o imágenes) está toda ordenada de manera esencial, y por intención de la naturaleza, al ojo, ya que únicamente en él pueden producir las especies el efecto a que están destinadas; luego tal acción de las especies en el medio sería inútil si no fuese necesaria para que, mediante ella, pudiese la acción llegar al ojo distante; luego ello indica que tal acción es realizada por causa de esta necesidad. El mismo juicio se ha de emitir acerca de cualquier otra acción semejante, aunque no se nos patentice con experimentos tan ciertos.

20. *Conclusión de todo lo dicho.*— Así, pues, de todo esto infiero que el natural modo de obrar de la causa eficiente se despliega, como por una línea continua de su acción, desde lo próximo a lo distante. Y ésta debería ser la razón suficiente de la conclusión, supuestas las experiencias aducidas, aun cuando faltase la otra razón, a saber, porque esta causa determina para sí misma, por su naturaleza, tal modo de obrar. Pues muchas veces juzgamos de esta manera acerca de las naturalezas de las cosas basándonos en lo que experimentamos, aunque no podamos dar una razón ulterior de esa condición natural. Así, por ejemplo, el objeto de la vista sólo multiplica sus especies en línea recta, mientras que el del oído las multiplica también en línea oblicua y entra por cualesquiera poros, como resulta claro por la experiencia, de la cual inferimos legítimamente que éste es el modo natural de obrar de tales objetos; y la razón

quamvis illa actio, prout fit in medio, sit prorsus inutilis, nisi ad hoc saltem deserviat ut per illam deferatur actio in passum distans in quo agens habeat effectum per se intentum; verbi gratia, obiectum visibile non diffundit species ad oculum nisi per medium. Cuius rei nonnulla sunt evidentia signa: unum est de speculo in quo fit reflexio specierum, quae etiam fit in aqua; non posset autem fieri nisi usque ad illa corpora multiplicarentur species. Aliud est quod iuxta dispositionem medii vel perturbantur vel commode deferuntur species. Item, est illud supra tactum quod, quacumque ratione aliqua pars medii sit incapax specierum, impeditur actio ne ad oculum perveniat. Haec autem actio specierum per se et ex intentione naturae tota ordinatur ad oculum, quia in illo solo possunt species habere effectum ad quem institutae sunt; esset ergo inutilis talis actio specierum in medio nisi esset necessaria ut per illam posset actio pervenire ad oculum distantem; ergo signum est propter hanc necessitatem talem fieri actionem. Idemque iudicium ferendum est de omni simili actione, etiamsi tam certis experimentis non innotescat.

20. *Illatio ex omnibus dictis.*— Ex his ergo omnibus colligo naturalem modum agendi causae efficientis esse quasi per continuatam lineam suae actionis a proximo in distans. Atque haec deberet esse ratio sufficiens conclusionis, suppositis experientiis adductis, etiamsi alia ratio deesset, quia nimirum haec causa determinat sibi ex natura sua talem agendi modum. Saepe enim ita iudicamus de naturis rerum ex his quae experimur, etiamsi ulteriorem rationem illius naturalis conditionis reddere non valeamus. Ut, verbi gratia, obiectum visus solum multiplicat species per lineam rectam, obiectum autem auditus etiam per obliquam, et per quoscumque poros ingreditur, ut experientia constat, ex qua recte colligimus hunc esse naturalem modum agendi talium obiectorum; cuius sufficiens ratio est, quia talis proprietas consequitur naturam utriusque sen-

suficiente de esto consiste en que esa propiedad es consecuencia de la naturaleza de uno y otro sentido. Sin embargo, nos esforzamos por investigar alguna razón de dicha naturaleza cuando decimos que el sonido es cierta cualidad que sigue al movimiento e imita su naturaleza, por lo cual puede entrar por cualesquiera caminos, mientras que el color obra de una manera más moderada y sutil, y por ello propaga sus especies en línea recta únicamente. Por tanto, de igual modo, en el presente caso, si queremos investigar alguna razón o conjetura de aquella condición natural de los agentes, ciertamente no es de despreciar la que señaló Capréolo; en efecto, todo acto requiere la unión con la potencia para ejercer su causalidad sobre ella; consiguientemente, así como en el acto formal se exige una unión íntima, así también el acto eficiente requiere, al menos, indistancia, no por imperfección, sino más bien por la perfección incluída en la razón de acto o actuación. O bien, si ello ha de atribuirse a alguna imperfección, ésta debe tomarse de parte del efecto, el cual, por depender de su causa, postula la unión e indistancia de ella para poder emanar de la misma, al igual que un riachuelo exige estar unido a la fuente para manar de ella. Y en esto también puede considerarse cierta amplitud, con arreglo a las diversas perfecciones de las causas; porque las causas y los efectos corporales no pueden ser presentes o indistantes a sí mismos de manera inmediata en su totalidad, y por ello se aproximan al menos en los extremos. En cambio, las cosas espirituales creadas se encuentran unidas o presentes en su totalidad al efecto o paciente, aunque no siempre sea necesario que estén íntimamente presentes al paciente y a todas sus partes, ya que pueden estar presentes en una parte y mediante ella obrar sobre el todo; en este sentido, se cree que la inteligencia motora del cielo está en Oriente. Y Dios, dondequiera que obra, allí se encuentra presente todo y en todo, no sólo por su inmensidad, sino también por la perfección de su acción, según veremos más adelante en su lugar oportuno. Mas he dicho que este modo de obrar —incoando la acción desde el paciente indistante— es connatural a la causa eficiente, porque ahora no tratamos de si Dios puede modificar sobrenaturalmente esta manera de obrar. Creemos, empero, que ello no repugna a los

sus. Conamur tamen huius naturae aliquam rationem investigare dum dicimus sonum esse qualitatem quamdam consequentem motum et imitantem naturam eius, et ideo per quascumque vias ingredi posse, colorem vero magis quieto et subtiliori modo agere, et ideo solum via recta species diffundere. Sic ergo in praesenti, si velimus rationem aliquam vel coniecturam illius naturalis conditionis agentium investigare, certe non est contemnenda illa quae a Capreolo tacta est; nam omnis actus requirit coniunctionem cum potentia ut suam causalitatem in illam exerceat; sicut ergo in actu formali requiritur intima unio, ita actus efficiens requirit saltem indistantiam, non ob imperfectionem, sed potius ob perfectionem quam includit ratio actus seu actuatio. Vel si hoc referendum est in aliquam imperfectionem, illa sumenda est ex parte effectus, qui, cum sit dependens a sua causa, postulat coniunctionem et indistantiam ab illa ut ab ea manare possit, sicut rivulus requirit coniunctionem cum fonte ut ab ea manet. In quo etiam potest latitudo quaedam considerari iuxta varias causarum perfectiones; nam causae et effectus corporales non possunt secundum se tota esse sibi immediate praesentia vel indistantia, et ideo appropinquantur saltem secundum extrema. Res vero spirituales creatae secundum se totae coniunguntur seu praesentes sunt effectui aut passo, quamvis non semper necesse sit esse intime praesentes toti passo et omnibus partibus eius; possunt enim adesse uni parti et per illam agere in totum, quomodo intelligentia movens caelum existimatur esse in Oriente. At vero Deus ubicumque agit totus et in toto adest, non solum ex immensitate, sed etiam ex perfectione agendi, ut infra suo loco videbimus. Dixi autem hunc modum agendi inchoando actionem a passo indistanti esse connaturale efficienti, quia nunc non disputamus an Deus supernaturaliter possit hunc modum agendi immutare. Credimus autem id non repugnare

instrumentos divinos, aun cuando no pueda ser connatural a ningún agente creado; de esto me he ocupado en el tomo I de la III parte, disp. XXXI, sec. 7.

21. Y con esto puede entenderse, además, que de la necesaria proximidad entre el paciente y el agente no se infiere inmediatamente que sea también preciso que el agente obre en una parte remota del medio valiéndose de una próxima como de instrumento; porque bastará que obre por ella como por un medio necesario para la continuidad de la acción, es decir, para que la acción se produzca sin interrupción, puesto que ni las experiencias ni las razones aducidas hasta ahora prueban más. Por eso, cuando la acción realizada a través del medio varía en el paciente próximo y en el remoto según la diversidad de cualidades y términos de la acción, entonces parece ser necesario que la virtud difundida en el medio próximo sea instrumento para obrar sobre el remoto, como decíamos poco ha, ya que de lo contrario no habría ninguna continuidad ni subordinación esencial entre dichas acciones. En cambio, cuando toda la acción es de igual naturaleza en la parte próxima y en la remota del medio, no parece absolutamente necesario —al menos en virtud de la necesaria proximidad entre el paciente y el agente— que la parte próxima sea instrumento para obrar en la remota; porque esa acción tiene esencialmente su continuidad e integridad, que es necesaria por razón del natural modo de obrar de dicha causa, según pusimos de manifiesto. He dicho *en cuanto depende de la necesaria proximidad;* pues si la cualidad propagada a través del medio es productiva de otra semejante a ella, por la naturaleza de la cosa se sigue que cuando está en la parte próxima puede ayudar a obrar sobre la remota, ya sea por modo de instrumento, ya por modo de agente parcial; esto, empero, puede ser cuasi accidental y únicamente concomitante a la acción del primer agente.

22. Por eso, si acaeciese que la cualidad difundida a través del medio no fuera productiva de otra semejante a ella, en ese caso no sería necesario que la parte próxima fuese instrumento, sino sólo medio para la acción. Ahora bien, si sucede así alguna vez, no lo sé con certeza; aunque no veo contradicción en virtud de la condición necesaria para obrar de que ahora tratamos, a saber, la proximidad. Podría servir de ejemplo el objeto de la vista, pues parece que

divinis instrumentis, etiamsi nulli agenti creato possit esse connaturale; de qua re dixi in I tomo III partis, disp. 31, sect. 7.

21. Atque hinc ulterius intelligi potest ex necessaria propinquitate inter passum et agens non statim inferri necessarium etiam esse ut agens per propinquam partem medii agat in remotam tamquam per instrumentum; satis enim erit si agat per illam ut per medium necessarium ad continuationem actionis, seu ut actio sine interruptione fiat, quia neque experientiae neque rationes hactenus adductae plus probant. Quocirca, quando actio per medium variatur in proximo passo et remoto secundum varias qualitates et terminos actionis, tunc certe necessarium videtur ut virtus diffusa in medio propinquo sit instrumentum ad agendum in remotum, ut nuper dicebamus, quia alias nulla esset continuatio nec subordinatio per se inter illas actiones. At vero, quando actio est tota eiusdem rationis in parte proxima et remota medii, non videtur per se necessarium, saltem ex vi propinquitatis necessariae inter passum et agens, quod pars propinqua sit instrumentum ad agendum in remota; quia illa actio per se habet suam continuitatem et integritatem, quae ex naturali modo operandi talis causae necessaria est, ut ostendimus. Dixi *quantum est ex vi propinquitatis necessariae;* nam si qualitas diffusa per medium sit activa sui similis, ex natura rei sequitur ut existens in parte propinqua possit iuvare ad agendum in remotam sive per modum instrumenti sive per modum partialis agentis; hoc tamen potest esse quasi per accidens et solum concomitans ad actionem primi agentis.

22. Quapropter, si contingeret qualitatem diffusam per medium non esse activam sui similis, tunc non oporteret partem proximam esse instrumentum, sed tantum medium ad actionem. An vero ita aliquando eveniat, mihi non est certum; non video tamen repugnantiam ex vi eius conditionis necessariae ad agendum quam nunc tractamus, scilicet, propinquitatis. Possetque esse exemplum in obiecto visus, nam videtur ita multiplicare species per medium usque

multiplica las especies a través del medio hasta el sentido de tal manera que la especie recibida en el medio diáfano no es productiva de otra semejante a ella; y esto parece probarse porque, si se rebasa una determinada distancia, el objeto no puede producir una especie de sí mismo, cosa que no ocurriría si la especie recibida en el medio produjese otra semejante a sí misma. Este argumento ha quedado indicado en los fundamentos de la primera opinión, y en las respuestas veremos cuál sea su eficacia. Otro ejemplo puede ser el del ímpetu que se imprime a una piedra lanzada; porque el contacto de quien la lanza solamente se da en una parte de la piedra y, no obstante, el ímpetu no es recibido en esa parte sola, sino en todo el cuerpo lanzado; tampoco la parte de ímpetu impresa en dicha parte produce otra semejante en la parte vecina, porque el impulso no produce otro impulso, sino únicamente movimiento local —de igual manera que la gravedad no es productiva de gravedad, sino de movimiento local—, y, además, porque el impulso no se imprime sino por un contacto enérgico; pero una parte no puede establecer contacto de este modo con otra que está a continuación de ella; por tanto, parece verosímil que el ímpetu sea impreso a todo el móvil y a todas sus partes por quien lo lanza inmediatamente, mediante el contacto en una sola parte. Pero, sea lo que fuere de los ejemplos particulares, no obstante, hablando en general, para salvar el principio de la necesaria proximidad entre el agente y el primer paciente, no nos vemos obligados a afirmar que sea precisa la eficiencia de una parte del paciente sobre otra. Por lo que hace a la cuestión de si algunas experiencias o razones demuestran suficientemente que dicha eficiencia no se da siempre o no es esencialmente necesaria, la trataremos al estudiar los argumentos de la primera opinión.

23. *Las partes del medio que se encuentran más próximas al agente no obran en las remotas sin ayuda de éste.*— Por último, también depende parcialmente de esto la última parte de la afirmación; en efecto, aunque las partes próximas del medio obren en las remotas, parece demostrado experimentalmente que no obran por la sola virtud que en sí mismas han recibido ni están por completo privadas del influjo actual del primer agente; de lo contrario, la acción del mismo medio no sería tan vehemente en algunas partes y tan remisa en otras que son igualmente próximas entre sí, pero que están desigualmente aplicadas con

ad sensum, ut species recepta in medio diaphano non sit effectiva sui similis; quod inde probari videtur, quia ultra certam distantiam obiectum non potest speciem sui efficere, quod non accideret si species in medio recepta efficeret sibi similem. Quod argumentum in fundamentis primae sententiae tactum est et in responsionibus videbimus quam sit efficax. Aliud exemplum esse potest de impetu qui imprimitur lapidi proiecto; nam contactus proiicientis tantum est in una parte lapidis, et tamen impetus non recipitur in sola illa parte, sed in toto corpore proiecto; neque etiam pars impetus impressa illi parti efficit aliam similem in parte vicina, tum quia impulsus non est effectivus alterius impulsus, sed motus localis tantum, sicut gravitas non est effectiva gravitatis, sed localis motus; tum etiam quia impulsus non imprimitur nisi per contactum fortem; una autem pars non potest hoc modo contingere aliam sibi continuam; videtur ergo verisimile impetum imprimi toti mobili et omnibus partibus eius immediate a proiiciente, medio contactu in sola una parte eius. Quidquid vero sit de specialibus exemplis, tamen, in communi loquendo, ad salvandum illud axioma de necessaria propinquitate inter agens et primum passum, non cogimur dicere esse necessariam efficientiam unius partis passi in aliam. An vero aliquae experientiae vel rationes satis ostendant eam efficientiam non semper intercedere aut non esse per se necessariam, videbimus tractando argumenta primae sententiae.

23. *Medii partes propinquiores agenti non agunt in remotas sine illius ope.*— Denique hinc etiam ex parte pendet ultima pars assertionis; nam etiamsi partes medii proximae agant in remotas, videtur experimento probari non agere sola virtute in se recepta, neque omnino destitui actuali influxu primi agentis; alioqui non tam esset vehemens actio eiusdem medii in quibusdam partibus et tam remissa in aliis aeque sibi

respecto al primer agente, lo cual se ha de examinar con más atención en las soluciones de los argumentos. Ahora sólo decimos que de esta proximidad como condición necesaria para la operación de que al presente nos ocupamos no se sigue que el agente obre en la parte distante únicamente por la virtud recibida en la parte próxima como por un instrumento cuasi separado en la causación, es decir, que opera por sí solo sin influjo actual del agente principal; porque ni siquiera eso es necesario para que el paciente esté absolutamente próximo al agente, del cual emane la acción continua e ininterrumpidamente; y, además, porque entonces el mismo agente y la virtud recibida en el medio vienen como a componer un solo agente íntegro que establece contacto con la otra parte, y por eso puede obrar en ella mediante toda su virtud. Explico esto con el símil siguiente: cuando el fuego calienta el aire que le es próximo, no obra en él por el solo calor que posee en la última superficie con la que toca al aire, ni por alguna parte próxima sola, aunque se imagine dotada de una cantidad cualquiera, la cual no puede determinarse sino de modo meramente arbitrario; consiguientemente, obra de manera inmediata por todo el calor que tiene en sí y en todas sus partes (pues supongo que todas se encuentran dentro de su esfera de actividad) y, sin embargo, no todas las partes del fuego agente están inmediatamente próximas al aire paciente; ahora bien, como todas integran un solo agente, que es, en su término, contiguo al aire paciente, eso basta para que todas las partes influyan de manera inmediata en el paciente por modo de un solo agente íntegro. Y lo mismo sucedería si dos fuegos, discontinuos entre sí, se aplicasen a una misma parte de un paciente de tal manera que de ambos —considerados simultáneamente por modo de un solo agente íntegro— emanase una sola acción; de manera semejante, pues, cabe entender que un agente, unido a la primera parte del paciente —ya afectada por su cualidad— obre por modo de uno solo e influya sobre un nuevo paciente, concurriendo como dos agentes parciales, o bien como agente principal e instrumental. Pero todo esto quedará más claro en las respuestas a la primera opinión.

propinquis, inaequaliter vero applicatis respectu primi agentis, quod in solutionibus argumentorum pressius examinandum est. Nunc vero solum dicimus ex hac propinquitate et conditione necessaria ad agendum quam nunc tractamus non sequi agens tantum agere in partem distantem per virtutem receptam in parte proxima ut per instrumentum quasi separatum in causando, id est, per se solum agens absque actuali influxu principalis agentis: tum quia neque id est necessarium ut passum sit absolute propinquum agenti, a quo emanet actio continue et sine interruptione; tum etiam quia tunc ex ipso agente et virtute recepta in medio quasi componitur unum integrum agens quod contingit alteram partem, et ideo potest in illam agere per totam suam virtutem. Quod declaro hoc simili, nam quando ignis calefacit aerem sibi propinquum non agit in illum per solum calorem quem habet in ultima superficie qua contingit aerem nec per solam aliquam vicinam partem, etiamsi fingatur in quacumque quantitate, quae non nisi mere gratis determinari potest; agit ergo immediate per totum calorem quem in se habet et in omnibus suis partibus (suppono enim omnes esse intra sphaeram activitatis), et tamen non omnes partes ignis agentis sunt immediate propinquae aeri patienti; at vero, quia ex omnibus coalescit unum agens, quod per suum terminum contiguum est aeri patienti, id satis est ut omnes illae partes per modum unius integri agentis immediate influant in passum. Idemque esset si duo ignes, inter se discontinui, eidem parti passi applicati essent, ita ut ab utroque simul per modum unius integri agentis una actio manet; ergo similiter intelligi potest quod agens coniunctum primae parti passi, iam affectae sua qualitate, per modum unius agat et influat in ulterius passum, sive concurrant ut duo agentia partialia sive ut principale et instrumentale agens. Sed haec omnia in responsionibus ad primam sententiam magis elucidabuntur.

Soluciones a los argumentos

24. *Cuál sea el agente presente en la generación sustancial.*— Así, pues, a la primera experiencia acerca de la generación sustancial se responde en general que los accidentes próximamente presentes realizan la generación sustancial en virtud de la forma sustancial, aunque ésta se encuentre distante. Tal respuesta tropieza con la dificultad indicada en la sec. 3; porque, aun cuando los accidentes puedan ser instrumentos en la producción de la sustancia, no pueden, empero, ser principios suficientes si están separados en lo que respecta a la causalidad. Por ello, si una forma sustancial muy distante no puede, en manera alguna, influir en acto junto con la virtud accidental en orden a la generación sustancial, no puede, mediante los solos accidentes, ser principio suficiente de dicha generación. Por eso, probablemente se puede afirmar que la virtud instrumental propagada desde el cielo hasta un lugar de la tierra donde se lleva a cabo una generación sustancial no obra en cuanto virtud separada, sino en cuanto unida en la causalidad, y que la forma del cielo influye en acto juntamente con ella, si por otra parte el efecto no supera en perfección a la forma del cielo. Y no resulta de ahí que el cielo obre inmediatamente a distancia, ya que no obra sino en cuanto unido a su virtud, difundida a través del medio hasta el paciente distante. Se dirá: la forma del cielo y la virtud accidental del mismo cielo son virtudes activas diversas; pero toda la alteración precedente era realizada por el cielo sólo mediante la virtud accidental; luego ella no basta para que la forma del cielo pueda influir posteriormente, por medio de su forma sustancial, en la generación sustancial de otro. Respondo que la forma y la virtud accidental del mismo cielo no son dos virtudes unidas exclusivamente de manera concomitante y cuasi accidental, sino que están subordinadas como principio principal e instrumental; por tanto, aunque la forma sustancial llegue hasta la generación que se produce en un lugar distante, no obra formal y propiamente a distancia, ya que se une a dicha generación mediante su virtud. Esto se verá con mayor facilidad y claridad si se defiende que la forma sustancial del cielo no sólo concurre de manera esencial como principio principal a

Argumentorum solutiones

24. *Quod sit agens praesens generationi substantiali.*— Ad primam ergo experientiam de substantiali generatione communis responsio est accidentia quae proxime adsunt efficere substantialem generationem in virtute formae substantialis, quamvis illa distet. Quae responsio habet difficultatem tactam sect. 3, quia, licet accidentia possint esse instrumenta ad efficiendam substantiam, non tamen possunt esse sufficientia principia, si sint separata quoad causalitatem. Et ideo, si forma substantialis longe distans nullo modo potest cum accidentali virtute actu influere ad generationem substantialem, non potest per sola accidentia esse sufficiens principium talis generationis. Quapropter probabiliter dici potest illam virtutem instrumentalem diffusam a caelo usque ad locum terrae in quo fit generatio substantialis non agere ut virtutem separatam, sed ut coniunctam in causalitate, et formam caeli actu influere cum illa, si alioqui effectus non superat in perfectione ipsam formam caeli. Nec inde fit caelum agere immediate in distans, quia non agit nisi ut coniunctum virtuti suae per medium diffusae usque ad passum distans. Dices: forma caeli et virtus accidentalis eiusdem caeli sunt diversae virtutes agendi; sed tota alteratio praecedens fiebat a caelo media virtute accidentali tantum; ergo illa non sufficit ut forma caeli possit postea influere media sua forma substantiali ad generationem substantialem alterius. Respondeo formam et virtutem accidentalem ipsius caeli non esse duas virtutes solum concomitanter et quasi per accidens coniunctas, sed esse subordinatas ut principale et instrumentale principium; et ideo, quamvis forma substantialis attingat generationem quae fit in distanti loco, non agit formaliter ac proprie in distans, quia media virtute sua illi coniungitur. Eritque hoc facilius et clarius si quis teneat formam substantialem caeli non solum concurrere per se ut principium principale ad

la educción de la forma sustancial, sino también a la alteración previa, lo cual hemos dicho arriba que es probable. Y si acaso alguno no queda contento con esta respuesta, será preciso afirmar que el cielo sólo concurre instrumentalmente a estas generaciones por la virtud accidental propagada a través del medio, pero que es ayudado por algún agente superior para llevar a cabo dichas generaciones.

Sobre la alteración del cuerpo por la imaginación

25. A lo segundo acerca de la alteración se niega lo que se supone, a saber, que alguna causa altere una cosa distante sin alterar una próxima. Y al primer ejemplo de la imaginación se contesta: la cuestión se refiere al cuerpo del mismo animal, cuya es la fantasía, o a otro; hablando de un cuerpo ajeno, niego que la fantasía de otro tenga poder para alterarlo; y hasta ahora no se ha aportado ningún experimento probable que lo demuestre; tampoco resulta verosímil argumentando por la razón, ya que el acto de la imaginación es inmanente y no tiene por qué poseer virtud para alterar naturalmente un cuerpo ajeno. En cambio, si se trata del propio cuerpo del animal que opera con su imaginación, debe afirmarse que la imaginación no mueve al cuerpo sino mediante el apetito sensitivo, movido el cual se excitan los humores y los espíritus vitales, y mediante éstos se altera el cuerpo; pero la moción del apetito por la imaginación no es alteración, sino cierta afección vital, de la que me ocuparé más adelante. Ahora bien, el apetito, por encontrarse en el corazón —que es principio del movimiento del animal y de los espíritus vitales—, podrá con facilidad excitar ese movimiento o alteración sin obrar nada inmediatamente a distancia, sino mediante las partes próximas; aunque también en dicha moción se dé una razón especial, ya que es producida por simpatía natural de las potencias radicadas en la misma alma, como se dirá después y se trata más ampliamente en los libros *De anima* y en I-II, q. 22, y lo señala Santo Tomás en *De Veritate*, q. 26, a. 6, ad 11.

eductionem formae substantialis, sed etiam ad praeviam alterationem, quod supra diximus esse probabile. Quod si fortasse alicui hoc non placet, necessario dicendum est caelum solum concurrere instrumentaliter ad has generationes per virtutem accidentalem diffusam per medium, iuvari autem ad has generationes perficiendas ab aliquo superiori agente.

De alteratione corporis per imaginationem

25. Ad secundum de alteratione negatur assumptum, nimirum aliquam causam alterare rem distantem non alterando propinquam. Et ad primum exemplum de imaginatione respondetur aut esse sermonem de corpore ipsius animalis, cuius est phantasia, vel alterius; loquendo de alieno corpore, nego alterius phantasiam habere vim alterandi illud; neque hactenus ullum probabile experimentum allatum est quod id ostendat; neque ex vi rationis est verisimile, quia actus imaginationis est immanens et non est unde habeat virtutem ad naturaliter alterandum alienum corpus. Si vero sit sermo de proprio corpore ipsius animalis quod imaginatione operatur, dicendum est imaginationem non movere corpus nisi mediante appetitu sensitivo, ad cuius motum excitantur humores et spiritus vitales, quibus mediantibus alteratur corpus; motio autem appetitus per imaginationem non est alteratio, sed vitalis quaedam affectio, de qua inferius dicam. Appetitus autem, cum sit in corde, quod est principium motus animalis et spirituum vitalium, facile poterit huiusmodi motum vel alterationem excitare, nihil agendo immediate in distans, sed mediantibus partibus propinquis; quamvis etiam in illa motione intercedat specialis ratio, eo quod fiat per naturalem sympathiam potentiarum in eadem anima radicatarum, ut infra dicetur et latius traditur in libris de Anima, et in I-II, q. 22, et attingit D. Thomas, q. 26, de Verit., a. 6, ad 11.

Sobre la fascinación

26. A propósito del segundo ejemplo, hay quienes niegan aquel poder de fascinación. Pero no tenemos por qué negar una experiencia comprobada por los filósofos y los médicos y admitida por consentimiento casi común. Reconocemos, pues, que la fascinación ocurre naturalmente; en cuanto a su modo, lo explica Santo Tomás en I, q. 117, a. 3, ad 2, y en III *cont. Gent.*, c. 103. Y, en primer lugar, debe decirse que la fascinación no es producida por el acto de la visión como por un principio en cuya virtud se realiza la alteración sobre otro, ya que —según decimos antes refiriéndonos al acto de la imaginación— el acto inmanente no es esencialmente operativo sobre alguien. En segundo término, hay que afirmar que aquella alteración es producida por alguna cualidad venenosa existente en el ojo o en la disposición interna, en la complexión o en los humores del cuerpo, y esa cualidad venenosa se comunica a los espíritus vitales, que son conmovidos por la imaginación y la atención del alma y llegan a los ojos. Además, de aquí resulta que, por medio de esos espíritus, queda inficionado el aire próximo y la alteración llega hasta una distancia determinada, y por eso daña a otro, aunque esté algo distante. Y quizá ocurre a veces que los mismos espíritus infectos son emitidos hasta aquella persona en la que se fija directamente la mirada, y así dañan con mayor facilidad y vehemencia; y Aristóteles da a entender arriba que, en ocasiones, la fascinación es producida por el aliento corrompido y transmitido hasta otra persona. Consiguientemente, la fascinación puede producirse de manera natural según alguno de estos modos, sin acción inmediata a distancia. Paso por alto (cosa que Santo Tomás advierte más atrás) que algunas veces esta acción nociva obedece a malicia de los demonios, que, en virtud de un pacto oculto, cooperan a infligir semejante daño. Observa asimismo Santo Tomás en el mismo pasaje que esta alteración se da más fácilmente en los niños y muchachos, ya que, por tener un cuerpo tierno, reciben con mayor facilidad cualquier impresión exterior. Pueden leerse muchas consideraciones acerca de esta acción en Plinio, libro VII, c. 2, y lib. XXXIII, c. 10; el Abulense, parad. 4, c. 16; Ricardo, *Quodl. III*, q. 12. Lo mismo hay que afirmar, guardando la debida proporción,

De fascinatione

26. Ad secundum exemplum, sunt qui negent illam vim fascinationis. Sed non est cur experientiam a philosophis et medicis comprobatam, et fere communi sensu receptam, negemus. Fatemur ergo fascinationem naturaliter accidere; modum autem eius declarat D. Thomas, I, q. 117, a. 3, ad 2, et III cont. Gent., c. 103. Et imprimis dicendum est fascinationem non fieri ipso actu videndi tamquam principio quo fit alteratio in aliud, quia actus immanens, ut supra dicebamus de actu imaginationis, non est per se activus in aliquem. Deinde dicendum est alterationem illam fieri ab aliqua qualitate venenifera existente in oculo aut in interna corporis dispositione, complexione aut humoribus, quae communicatur spiritibus vitalibus, qui imaginatione et attentione animi commoventur et ad oculos perveniunt. Rursus hinc fit ut mediis illis spiritibus aer proximus inficiatur et usque ad certam distantiam alteratio perveniat, et sic noceat alteri, quamvis aliquantulum distet. Et fortasse interdum fit ut ipsimet spiritus infecti usque ad illam personam in quam intuitus directe fingitur, emittantur, et ita facilius et vehementius noceant; et Aristoteles supra significat interdum fieri fascinationem ipso flatu corrupto et usque ad aliam personam transmisso. His ergo modis potest naturaliter fieri fascinatio absque immediata actione in distans. Omitto (quod D. Thomas supra advertit) interdum accidere huiusmodi nocumentum ex malitia daemonum, qui ex pacto occulto cooperantur ad huiusmodi damnum inferendum. Advertit etiam ibi D. Thomas hanc alterationem facilius accidere in infantibus et pueris, quia ob tenerum corpus quamlibet externam impressionem facilius patiuntur. Plura de huiusmodi actione legi possunt in Plinio, lib. VII, c. 2, et lib. XXXIII, c. 10; Abulens., paradox. 4, c. 16; Richard., Quodl. III, q. 12. Idem, servata proportione, di-

de cualquier daño inferido por animales venenosos, ya sea por la mirada o por el olfato. E igual ocurre con el tercer ejemplo del pez torpedo, a propósito del cual dice expresamente Plinio que *ataca los miembros con el olor y cierto hálito de su cuerpo;* por consiguiente, no obra a distancia de manera inmediata, sino alterando el medio o bien exhalando algún vapor nocivo. Y nada importa decir que se esconde bajo la arena o el cieno, pues no es preciso que entendamos que está completamente oculto bajo la tierra, de suerte que no deje la cabeza o la boca descubierta para causar daño.

Si el agente puede obrar a distancia más intensamente que de cerca

27. *Por qué el fondo de la caldera está más frío que el agua hirviente que se encuentra más arriba.*— A propósito de los ejemplos cuarto y quinto hay que explicar si sucede, y por qué razón sucede, que un agente obre en una cosa distante con más vehemencia que en el medio próximo, y si en tal caso esa alteración más vehemente se produce inmediatamente a distancia sin cooperación del medio. Aristóteles, sec. 24 *Problem.*, q. 5 y 8, advierte que, cuando se calienta agua en una vasija, al comienzo del calentamiento, mientras el agua todavía está fría, el fondo de la vasija se siente más caliente; pero después, cuando el agua empieza a hervir de manera que quema la mano, el fondo de la vasija está más templado, de suerte que puede sostenerse con la mano. Y da como razón que al principio de la acción, mientras el agua está fría, todo el calor se concentra en el fondo del recipiente y no se le permite ascender; en cambio, cuando el agua ya está más caliente, sucede como si se permitiera al calor respirar y ascender, con lo cual el fondo de la vasija se templa. En el mismo lugar dice que por esta causa los baños son más calientes en invierno que en verano. Y de ahí resulta, consecuentemente, que, cuando la acción va avanzando y el agua se ha calentado mucho, y el calentamiento se ha enrarecido, las partes más calientes suben hacia arriba y las más densas y frías bajan hacia abajo e inhieren en el fondo de la vasija y lo templan, por lo que se estima menos caliente. Mas en este caso, por el nombre de calor no debe entenderse la sola cualidad o accidente del calor, ya que éste no puede ascender ni descender, ni ser detenido para que no ascienda, a no ser por

cendum est de quocumque nocumento quod a venenatis animalibus infertur, vel aspectu vel olfactu. Et idem est de tertio exemplo torpedinis, de qua expresse Plinius ait *quod odore et quadam aura sui corporis afficit membra;* non ergo immediate agit in distans, sed vel alterando medium vel etiam noxium aliquem vaporem spirando. Nec refert quod sub arena aut limo se abscondere dicatur, quia non est necesse ut intelligamus omnino delitescere sub terra, ita ut vel caput vel os non relinquat apertum ad nocendum.

Possitne agens intensius agere in distans quam in propinquum

27. *Fundum lebetis cur frigidius quam ferventi aqua superposita.*— In quarto et quinto exemplo declarandum est an et qua ratione contingat agens vehementius agere in rem distantem quam in medium propinquum, et an tunc illa vehementior alteratio fiat immediate in distans sine cooperatione medii. Et quidem Aristoteles, sect. 24 Probl., q. 5 et 8, advertit, cum aqua in vase calefit, in initio calefactionis, dum aqua adhuc est frigida, fundum vasis sentiri calidius; postea vero iam aqua fervescente ita ut manum urat, fundum vasis esse magis temperatum, ita ut manu sustineri possit. Rationem vero assignat, quia in principio actionis, dum aqua frigida est, totus calor concluditur in fundo vasis neque ascendere permittitur; at vero quando aqua iam est calidior, quasi permittitur respirare calor et ascendere, et inde fit ut fundum lebetis temperetur. Ob quam causam dicit ibidem balneas calidiores esse hyeme quam aestate. Atque inde consequenter fit ut, actione procedente et aqua nimium calefacta, et calefactione rarefacta, calidiores partes sursum ascendant et crassiores ac frigidiores descendant deorsum et inhaereant fundo vasis et illud temperent, et ideo minus calidum censeatur. Hic autem nomine caloris non est intelligenda sola qualitas aut accidens caloris; hic enim neque ascendere aut descen-

razón del sujeto, sino que deben entenderse las exhalaciones o vapores calientes que se excitan por la acción del fuego. Tampoco puede explicarse ese ascenso o descenso en sentido exclusivamente metafórico, o sea, diciendo que se impide al calor ascender sólo porque el paciente ofrece resistencia a que el calentamiento avance más hacia la parte superior. Porque así entendida, no tendría valor ninguno la razón, a saber, que el fondo de la caldera está caliente al principio porque entonces se impide al calor que ascienda más; pues el hecho de que la acción avance más no impide, de suyo, que aquella parte inferior del agua permanezca caliente, como es evidente por sí mismo. Por tanto, es preciso entenderla propiamente de algunas exhalaciones calientes que, mientras están detenidas por razón de un cuerpo próximo, demasiado frío y denso, hacen que el calor de aquella parte sea mayor y se sienta con más vehemencia; en cambio, cuando el cuerpo próximo se ha calentado y, por consiguiente, se ha enrarecido, y se permite que aquellas exhalaciones asciendan, se siente menos calor en esa parte ínfima; sobre todo, porque en los poros, donde se encontraban dichas exhalaciones, éstas son sustituidas por las partes más frías del agua, las cuales, siendo más pesadas, naturalmente descienden más, y por esta razón también se templa más aquel calor.

28. Pero se comprende fácilmente que, explicada esta razón del Filósofo en el sentido indicado, de esta experiencia no resulta que el agente obre de cerca más intensamente que a distancia a no ser transmitiendo algún agente proporcionado que produzca de manera próxima esa intensidad. Porque, en el ejemplo citado, cuando al principio de la acción el fondo de la vasija se calienta mucho, ello proviene del fuego vecino y de las exhalaciones ígneas o calientes incluídas en los mismos poros del fondo; en cambio, cuando la acción progresa y las partes superiores del agua parecen más calientes, eso procede no sólo del fuego remoto —aunque su acción ayude en gran medida—, sino también de los vapores más calientes que ascienden y penetran en la misma agua y que, por esta razón, la calientan con mayor vehemencia. Se añade también que el agua, cuando cerca del fondo de la vasija comienza a calentarse más, inmediatamente asciende por haberse hecho más ligera, y desciende la que, estando arriba, era más pesada

dere potest, neque detineri ne ascendat nisi ratione subiecti; sed intelligendae sunt exhalationes seu vapores calidi qui actione ignis excitantur. Neque enim potest ille ascensus vel descensus metaphorice tantum declarari, id est, quod dicatur calor impediri ne ascendat solum quia passum resistit ne calefactio ulterius progrediatur versus superiorem partem. Nam hoc sensu nullius momenti esset ratio, nimirum, fundum lebetis in principio esse calidius quia tunc calor impeditur ne ultra ascendat; nam quod actio ultra progrediatur per se nil impedit quominus illa pars inferior aeque calida maneat, ut per se notum est. Oportet ergo intelligi proprie de aliquibus exhalationibus calidis, quae dum detinentur ratione proximi corporis, nimium frigidi et densi, faciunt ut calor illius partis et maior sit et vehementius sentiatur; dum vero, calefacto proximo corpore, et consequenter rarefacto, ascendere permittuntur, minor calor in illa infima parte sentitur; maxime quod in poris, ubi illae exhalationes erant, loco illarum succedunt frigidiores partes aquae, quae, ut sunt graviores, ita naturaliter magis descendunt, et ex eo capite magis etiam temperatur ille calor.

28. Ex hac vero ratione Philosophi sic exposita facile intelligitur ex hac experientia non haberi agens intensius agere in propinquum quam in distans, nisi transmittendo aliquod agens proportionatum quod illam intensionem proxime efficiat. Nam in dicto exemplo, dum in principio actionis fundum vasis nimium calescit, id provenit ex igne vicino et ex ignitis vel calidis exhalationibus in ipsismet poris fundi inclusis; dum vero, procedente actione, superiores partes aquae calidiores videntur, id provenit non solum ab igne remoto, quamvis eius actio multum iuvet, sed etiam ex vaporibus calidioribus ascendentibus et penetrantibus aquam ipsam, et ob hanc causam vehementius illam calefacientibus. Accedit etiam quod aqua ipsa, dum incipit prope fundum vasis magis calefieri, statim ascendit levior effecta; descendit autem quae superius erat gravior et frigidior, et ita fit ut pars distantior aquae sit calidior, non quia,

y fría, y así resulta que la parte más distante del agua es más caliente, no porque, estando a esa distancia, se haya calentado más, sino porque primeramente estuvo más próxima y allí se calentó más. Pero en ningún caso el agua que se halla próximamente situada sobre el fondo de la vasija se calienta con mayor vehemencia que ésta o su fondo, mediante el cual se transmite la acción, a no ser quizá al final de la acción, cuando el agua ya ha sido superada por completo, de suerte que toda ella se exhale y corrompa. Y esto obedece a que, por razón de su humedad, se transforma con mayor facilidad en aire o en algún mixto imperfecto. Además, porque, siendo menos densa que la vasija, los vapores o exhalaciones calientes que suben penetran en el agua más fácilmente. También ayuda el aire ambiente, si hay alguno. Y, de esta manera, toda la acción y su intensificación es producida siempre a través de algún medio.

29. *Por qué el papel está menos caliente que el aceite puesto sobre él.— Por qué se inflama una estopa sin que se inflame el aire situado entre ella y el fuego.—* De igual manera debe hablarse con respecto a las experiencias semejantes aducidas anteriormente, en concreto acerca del aceite, que parece calentarse con mayor vehemencia que el papel a través del cual se calienta. En efecto, el aceite, en seguida que empieza a calentarse, también se enrarece más fácilmente y es penetrado por los vapores ascendentes y, por su parte, habiéndose hecho más sutil y ligero, asciende inmediatamente; en cambio, las partes más densas y húmedas descienden; y, de esta manera, en el presente ejemplo sucede lo mismo que en el anterior. En cambio, el de la estopa que se inflama a través del aire interpuesto sin que éste se inflame no resulta tan evidente por la experiencia; porque quizá se inflama primero el aire, aunque no se perciba por los sentidos de igual modo que la inflamación de la estopa, a causa de la densidad de ésta. Y lo mismo puede decirse a propósito del ejemplo sobre la raíz de la hierba *aproxis* y sobre el betún *nafta*.

30. *Respuesta a una objeción.—* Mas podría responderse en sentido distinto admitiendo lo que se supone en el argumento: que a veces se inflama la materia remota sin que se inflame la próxima, y afirmando que ello proviene de la disposición de la materia sin una acción del fuego más intensa a distancia que de cerca. Esto se explicará fácilmente si suponemos que no es necesario

ita distans, magis sit calefacta, sed quia prius fuit propinqua, et ibi magis calefacta. Nunquam vero illa pars aquae quae proxime insidet fundo vasis, vehementius calefit quam ipsummet vas seu fundum eius, per quod actio transmittitur, nisi fortasse in fine actionis, quando iam omnino superatur aqua, ita ut contingat totam exhalari et corrumpi. Quod inde provenit, quod ratione suae humiditatis facilius in aerem vel in aliquod mixtum imperfectum commutatur. Item, quia cum sit minus densa quam vas, facilius eam penetrant vapores seu exhalationes calidae ascendentes. Iuvat etiam si quis est aer circumfusus. Atque ita semper tota actio et intensio eius fit per aliquod medium.

29. *Papyrus cur minus calida quam oleum superimpositum.— Stupa cur inflammatur, aere inter ipsam et ignem iacente non inflammato.—* Ad eumdem modum dicendum est ad similes experientias supra adductas, nimirum de oleo quod vehementius videtur calere quam papyrus qua mediante calefit. Nam oleum statim ac incipit calefieri facile etiam rarefit et penetratur a vaporibus ascendentibus, et ipsum etiam, subtilius et levius effectum, statim ascendit; crassiores autem et humidiores partes descendunt; atque ita idem accidit in hoc exemplo quod in superiori. De stupa autem, quod inflammetur per interpositum aerem, ipso aere non inflammato, non ita est manifestum experientia; fortasse enim aer inflammatur prius, licet non ita sensu percipiatur sicut in stupa, propter huius densitatem. Atque idem dici potest ad exemplum de radice herbae *aproxis* et de bitumine *naphtae*.

30. *Obiectioni respondetur.—* Posset vero aliter responderi admittendo quod in argumento assumitur: inflammari aliquando materiam remotam non inflammata proxima, et dicendo id provenire ex dispositione materiae absque intensiori actione ignis in remotum quam in propinquum. Quod declarabitur facile si supponamus non esse

que en alguna materia se dé primero un calor máximo para que se inflame, sino que basta que preceda un calor intenso en tal grado que la forma de la estopa, por ejemplo, no pueda conservarse con él, y, si se le une la sequedad suficiente, disponga suficientemente a la introducción de la forma de fuego. De esta manera, por tanto, puede ocurrir que el aire intermedio tenga un calor de siete grados y no se inflame por falta de sequedad, mientras que la estopa se inflama en seguida que llega a ese grado; y así, la acción del fuego que calienta nunca fue más intensa en la materia remota que en la próxima, sino que produjo un efecto distinto por causa de la distinta disposición del paciente. Se objetará: aquella materia, en el instante en que se inflama, ya tiene un calor de ocho grados. Respondo: si sucede así (porque no es cierto referido al primer instante), ello, empero, no obedece a la sola acción del fuego distante, sino que se da por resultancia natural de la forma ya concebida. Y esta resultancia, si no queda alguna resistencia en la materia, se produce en un momento; y ha de afirmarse que ocurre así, si mantenemos que en la corrupción perecen todos los accidentes. No obstante, si puede permanecer algún grado de la cualidad contraria, intervendrá alguna sucesión, aunque brevísima e imperceptible, porque la resistencia es mínima y la actividad grande. Pero ¿qué acontece con la acción de la misma forma sustancial, que se realiza en una materia distante, y no en el medio? Por lo común se afirma que tiene lugar por resultancia natural, supuesta una disposición suficiente, o que es producida por las disposiciones accidentales que allí existen, en virtud de la sustancia. Nosotros, empero, debemos responder, de acuerdo con la primera conclusión, o que la forma de fuego, juntamente con su virtud, puede llegar hasta allí e influir simultáneamente a la educción de aquella forma, o, al menos, que si la forma sustancial no posee este poder, es necesario que ese concurso sea suplido por alguna causa superior, como sucede cuando, si una cosa se calienta por el movimiento hasta el punto de inflamarse, la introducción de dicha forma se atribuye a alguna causa universal.

31. *Otra manera de explicar los experimentos aducidos.—* Cabe otro modo de responder a estas experiencias, admitiendo que el agente pueda producir al-

necessarium ut in aliqua materia summus calor antecedat ut inflammetur, sed sufficere ut antecedat calor intensus in eo gradu cum quo et forma stupae, verbi gratia, conservari non possit, et si illi sit adiuncta sufficiens siccitas, satis disponat ad introductionem formae ignis. Sic ergo fieri potest ut aer medius sit calidus ut septem et non inflammetur ex defectu siccitatis, stupa vero statim ac pervenit ad illum gradum inflammetur; atque ita actio ignis calefacientis nunquam fuit intensior in materia remota quam in propinqua, sed habuit alium effectum propter aliam passi dispositionem. Dices: in illo instanti in quo inflammatur illa materia, iam est calida ut octo. Respondeo: si ita est (non est enim certum de primo instanti), tamen id non provenit ex sola actione ignis distantis, sed est per naturalem resultantiam a forma iam concepta. Quae resultantia, si non superest aliqua resistentia in materia, in momento fit; atque ita fieri dicendum est si ponamus omnia accidentia in corruptione perire. Si tamen manere potest aliquis gradus contrariae qualitatis, interveniet aliqua successio, brevissima tamen et imperceptibilis, quia resistentia est minima et activitas magna. Sed quid de actione ipsius formae substantialis, quae fit in distanti materia, non in medio? Communiter dicitur fieri per naturalem resultantiam, supposita sufficienti dispositione, vel fieri a dispositionibus accidentalibus ibi existentibus, in virtute substantiae. Nobis autem respondendum est, iuxta primam assertionem, vel formam ignis simul cum virtute sua posse illuc attingere et simul influere ad eductionem illius formae, vel certe, si hanc vim non habet substantialis forma, necessarium esse ut per aliquam superiorem causam ille concursus suppleatur, sicut quando contingit rem aliquam per motum ita calefieri ut inflammetur, introductio illius formae alicui causae universali tribuitur.

31. *Alius modus explicandi adducta experimenta.—* Alius modus respondendi ad has experientias esse potest admittendo posse agens intensius facere aliquam qualita-

guna cualidad en el paciente distante con mayor intensidad que en el cercano, mas no obrando inmediatamente a distancia, sino a través del medio. Y este modo de obrar puede entenderse en doble sentido. Primero, que el medio no contribuya como coeficiente instrumental o parcial para obrar en lo remoto, al menos en lo que respecta a aquel mayor grado de intensidad que se produce en la parte remota. Pero este modo de hablar no es bastante consecuente con la opinión que defendemos; pues se sigue abiertamente que aquella acción, en cuanto es una intensificación en un grado determinado, es producida por el agente remoto inmediatamente en el paciente distante, sin acción alguna sobre el medio o a través del medio; porque la acción remisa que se produce en el medio próximo de suyo no contribuye ni tiene continuidad con la acción a distancia, a no ser, como máximo, hasta un grado semejante; luego esa mayor intensidad que se produce en lo distante es una acción inmediata sobre él sin el medio. De igual manera que si todo el medio y el paciente distante tuviesen primero un calor de cuatro grados sin acción del fuego, y después, aplicado el fuego, intensificase inmediatamente dicho calor en el paciente distante sin intensificarlo en el medio, sin duda esa acción se daría inmediatamente a distancia; luego lo mismo ocurrirá aunque el calor de cuatro grados haya sido producido por el mismo fuego. Consiguientemente, puede entenderse de otra manera que el agente, valiéndose de la virtud impresa en el medio, produzca en el paciente remoto una cualidad más intensa que en el mismo medio, por causa de la mayor capacidad o disposición y de la menor resistencia. Ahora bien, esta virtud puede ser, unas veces, una cualidad de naturaleza diversa de aquella otra que se intensifica, y entonces no resulta difícil la cuestión; así, en el ejemplo arriba indicado del espejo y el aire calentados por el sol, habida cuenta de que tal calentamiento se produce mediante la luz, puede ocurrir que, mediando la luz del aire como virtud activa, el sol caliente un espejo distante, u otra cosa semejante, con mayor vehemencia que al aire próximo, por la mayor capacidad y disposición del paciente; y en ello no veo contradicción. Efectivamente, así como una causa que obra por una virtud difundida puede producir en lo remoto algún efecto que no produce en lo próximo —según conceden todos, y de manera especial Santo Tomás, *In II*, dist. 15, q. 1, a. 2, ad 6, y el Comentador, IX de

tem in passum distans, quam in propinquum, non tamen immediate agendo in distans, sed per medium. Hic tamen modus actionis dupliciter concipi potest. Primo, ut medium non deserviat tamquam coefficiens instrumentale aut partiale ad agendum in remotum, saltem quoad illum gradum maioris intensionis qui fit in parte remota. Hic tamen dicendi modus non est satis consequens ad opinionem quam defendimus; nam plane sequitur illam actionem, quatenus est intensio in tali gradu, fieri ab agente remoto immediate in passum distans absque ulla actione circa medium vel per medium; quia actio remissa quae fit in medio propinquo per se non confert nec continuatur cum actione in distans, nisi ad summum usque ad similem gradum; ergo illa intensio maior quae fit in distans, est actio immediata in illud sine medio. Sicut, si totum medium et passum distans prius essent calida ut quatuor absque actione ignis, et deinde ignis applicatus immediate intenderet illum calorem in distante passo et non in medio, sine dubio illa actio esset immediate in distans; ergo idem erit etiamsi calor ut quatuor factus sit ab eodem igne. Alio ergo modo intelligi potest quod agens per virtutem impressam in medio efficiat intensiorem qualitatem in passo remoto quam in ipso medio, propter maiorem capacitatem seu dispositionem et minorem resistentiam. Haec autem virtus esse potest aliquando qualitas diversae rationis ab alia quae intenditur, et tunc non est res difficilis; ut in exemplo supra posito de speculo et aere calefactis a sole, quia illa calefactio fit medio lumine, accidere potest ut, mediante lumine aeris ut virtute agendi, vehementius sol calefaciat speculum distans vel aliam rem similem quam aerem propinquum, ob maiorem passi capacitatem et dispositionem; et in hoc non video repugnantiam. Sicut enim potest causa agens per virtutem diffusam aliquem effectum habere in remotum quem non habet in propinquum, ut omnes concedunt, et signatim D. Thomas, In II, dist. 15, q. 1, a. 2, ad 6,

la *Física*, y lib. II *De caelo*, com. 34—, así también puede, con mayor razón, alterar más intensamente la parte remota que la próxima. Por último, cabe entender, en un sentido distinto, que esto tenga lugar merced a una cualidad de igual naturaleza, como, por ejemplo, que el sol, mediante el aire débilmente iluminado, ilumine con mayor intensidad un espejo distante, de modo que la luz del aire intermedio, aun cuando en sí sea más débil, en cuanto unida al primer agente concurra instrumental o parcialmente a la producción de la luz en el espejo, incluso en lo que atañe al mayor grado de intensidad. Y este modo resulta más difícil de creer, porque supone que una cualidad remisa, al menos en cuanto unida al agente anterior, puede concurrir a la intensificación de una cualidad de igual especie precisamente en aquel grado en que es desemejante a ella y superada por ella; en cuanto a la posibilidad de que esto suceda, la examinaremos en la sección siguiente, donde haremos abundantes consideraciones en torno al ejemplo del espejo y de su acción refleja.

Por qué el agente obra más eficazmente en línea recta

32. A las otras experiencias aportadas en confirmación de aquel segundo argumento, respondo que abonan con bastante probabilidad la segunda parte de la última afirmación. Y no se me ocurre ninguna otra respuesta o evasiva probable; efectivamente, no entiendo por qué la presencia del sol en línea recta con respecto a esta parte del aire conduce a una mayor iluminación de la misma, a no ser porque el sol influye, simultáneamente con el aire que tiene más cerca, sobre ella, mientras que en otra parte del aire, no situada tan enfrente, sino al lado —por ejemplo, de una ventana— no puede influir tanto, aunque con respecto a un mismo medio esa parte se encuentre igualmente próxima. Quizá diga alguno que la luz recibida en el medio obra por virtud del sol en la otra parte del aire opuesta al sol en línea recta, pero que en la otra orientada lateralmente sólo obra por su propia virtud, por lo cual

et Comment., IX Phys., et lib. II de Caelo, com. 34, ita maiori ratione potest intensius alterare partem remotam quam propinquam. Alio denique modo intelligi potest hoc fieri per qualitatem eiusdem rationis, ut, verbi gratia, quod sol, per aerem remisse illuminatum, intensius illuminet speculum distans, ita ut lumen aeris medii, etiamsi sit in se remissius, ut coniunctum primo agenti concurrat sive instrumentaliter sive partialiter ad lumen in speculo efficiendum, etiam quoad maiorem gradum intensionis. Et hic modus est difficilior creditu, quia supponit qualitatem remissam, saltem ut coniunctam priori agenti, posse concurrere ad intensionem qualitatis eiusdem speciei in eo gradu in quo illi est dissimilis et ab illa exceditur; quod an possit accidere, examinabimus sectione sequenti, ubi plura dicemus de illo exemplo speculi de eiusque actione reflexa.

Cur agens per lineam rectam efficacius operetur

32. Ad experientias alias quae in confirmationem illius secundi argumenti afferuntur, respondeo satis probabiliter persuadere secundam partem ultimae assertionis. Nec mihi occurrit aliqua alia probabilis responsio aut evasio; non enim video cur praesentia solis per lineam rectam respectu huius partis aeris remoti conducat ad maiorem illuminationem eius, nisi quia ipse sol cum aere sibi propinquiori simul in illam influit, in aliam vero partem aeris non ita e regione propositam, sed ad latus, verbi gratia, fenestrae, non potest ita influere, etiamsi respectu ipsius medii illa pars sit aeque propinqua. Dicet fortasse aliquis lumen receptum in medio agere in virtute solis in alteram partem aeris per lineam rectam obiectam soli, in aliam vero cadentem ad latus solum agere virtute propria, et ideo

ilumina más a aquella parte que a ésta. Pero, además de que esto se afirma de modo meramente gratuito y arbitrario, no puede entenderse cuál sea la realidad expresada bajo esas palabras ni en qué consista esa diferencia, si el sol no influye actualmente por sí mismo en ninguna de dichas partes. Porque, esto supuesto, ¿qué es obrar en virtud de otro sino obrar como virtud difundida por él y ejerciendo su función? Mas la virtud recibida en el medio es una e idéntica; luego, con respecto a cualquier parte del medio, obra en calidad de virtud difundida por el sol y en lugar de éste; luego igualmente obra en virtud del sol. Ni hay posibilidad de explicar en qué contribuye esa posición situal (por así decirlo) o presencia del sol para que por tal motivo se diga que obra por virtud del sol en una parte y no en la otra, si en razón de dicha aplicación el sol no obra por sí mismo en mayor medida.

33. Finalmente, confirmo y declaro lo mismo del siguiente modo: cuando un accidente obra en virtud de otro sin influjo actual de éste, si tal accidente se conserva sin el otro en cuya virtud se dice que obra, puede realizar la misma acción. Esto se patentiza en la gravedad o en el ímpetu que mueve en virtud del generante o del que imprime el ímpetu; y lo mismo sucede con el calor del agua, si se afirma que el calor calienta en virtud del fuego; más aún, incluso quienes dicen que un calor máximo produce de la manera indicada la forma de fuego en virtud del fuego y sin que éste ejerza otro influjo actual, afirman, consecuentemente, que el calor puede, lo mismo separado que unido al fuego, producir en virtud de éste la forma de otro fuego. Así, pues, en el presente caso, si la luz recibida en la parte del aire que está más próxima al sol produce, de la manera dicha, luz en otra parte por virtud del sol, entonces si esa luz se conservase en una parte, eliminado el sol iluminaría de igual modo la misma parte que ahora ilumina. Pero el consecuente es totalmente falso; porque, de lo contrario, también ahora iluminaría igualmente la parte de aire que le es próxima y que no está enfrente del sol, ya que ahora el sol no se halla, con referencia a aquella parte, a distancia mayor ni igual de la que lo separaría de la otra, si fuese eliminado por completo, ya también porque consta por experiencia lo contrario acerca del fuego y del calor, como se ha propuesto en la misma confirmación que tratamos. Consiguientemente, parece necesario afirmar que el sol

magis illuminare illam partem quam hanc. Sed hoc et mere gratis ac voluntarie dictum est et intelligi non potest quae res subsit illis vocibus neque in quo consistat illud discrimen, si sol ipse in neutram illarum partium per sese actualiter influit. Nam, hoc supposito, quid est agere in virtute alterius nisi agere ut virtutem diffusam ab illo et vicem eius habentem? Sed illa virtus recepta in medio est una et eadem; ergo respectu cuiuscumque partis medii agit ut virtus diffusa a sole et vice illius; ergo aeque agit in virtute solis. Neque explicari potest quid conferat illa situalis positio (ut ita dicam) vel praesentia solis ut ob eam causam dicatur agere in virtute solis in unam partem et non in aliam, si ratione illius applicationis sol ipse per se non magis influit.

33. Quod tandem sic confirmo ac declaro, nam quando accidens agit in virtute alterius absque actuali influxu eius, si tale accidens conservetur sine alio in cuius virtute agere dicitur, eamdem potest habere actionem. Hoc patet in gravitate vel impetu movente in virtute generantis vel imprimentis, et idem est de calore aquae, si calor dicatur calefacere in virtute ignis; immo et qui aiunt calorem summum efficere dicto modo formam ignis in virtute ignis sine alio actuali influxu eius, consequenter aiunt calorem separatum aeque ac coniunctum igni posse in virtute ignis efficere formam alterius ignis. Itaque in praesenti, si lumen receptum in parte aeris viciniori soli efficit dicto modo lumen in alia parte in virtute solis, ergo si illud lumen conservaretur in una parte, ablato sole de medio, eodem modo illuminaret eamdem partem quam nunc illuminat. Consequens autem est plane falsum, tum quia alias etiam nunc aeque illuminaret partem aeris sibi vicinam non obiectam soli, quia non magis neque ita abest nunc sol ab illa parte quam abesset ab alia, si omnino tolleretur, tum etiam quia in igne et calore experimento constat oppositum, ut in eadem confirmatione quam tractamus propositum est. Igitur necessario dicendum videtur solem actu influere cum parte proxima medii ad illuminandam aliam directe sibi obiectam, non vero aeque posse influere in aliam partem a latere existentem, etiam si ipsi aeri medio aeque propinqua sit, et inde provenire ut illae partes non aeque illuminentur vel calefiant.

influye en acto con la parte próxima del medio para iluminar a otra que está directamente opuesta a él, pero no puede influir igualmente en la otra parte situada al lado, aunque se encuentre igualmente próxima al aire intermedio, y de ahí proviene el que dichas partes no se iluminen o calienten en la misma medida.

Sobre la acción del imán y otras semejantes

34. En el tercer argumento sobre el movimiento local, la primera y principal experiencia es la del imán; acerca de él, y también de otros muchos experimentos que ahora tratamos, acumulan eruditamente abundantes consideraciones los Conimbricenses, lib. VII *Phys.*, c. 2, q. 1. Por nuestra parte, y sucintamente, admitimos —en lo que concierne a la cuestión presente— que la referida atracción es producida efectivamente por el imán. Porque Alejandro, lib. II *Quaestionum naturalium*, c. 3, estimó que el hierro sólo es atraído por el imán como por su fin, y que es él mismo el que, merced a una virtud interna e innata, se mueve, como por su peso natural, hacia el imán. Esto, empero, es rechazado por Alberto, II *Metaph.*, tract. III, c. 6; Santo Tomás, VII de la *Física*, lect. 3, texto 10; y Galeno, lib. *De facultatibus naturalibus*, c. último. En primer lugar, porque el movimiento natural procedente de una virtud intrínseca se lleva a cabo desde cualquier distancia, como es patente en la tierra y en el fuego; ahora bien, el hierro no tiende al imán desde cualquier distancia, sino desde una determinada y definida; consiguientemente, no tiende a él, sino que es atraído por él. En segundo término, porque el hierro no se mueve hacia el imán a no ser que ambos se encuentren en la debida proporción cuantitativa; porque una masa grande de hierro no será atraída por un imán pequeño; luego eso ocurre por causa de la acción, que no se sigue cuando hay proporción de desigualdad menor. En tercer lugar, porque se dice que consta experimentalmente que si el imán se unta con sangre de macho cabrío, o con jugo de ajo o de cebolla, no puede atraer el hierro; ello obedece, por tanto, a que en tales casos queda debilitado su poder de atracción.

35. A esto debe añadirse que el imán imprime al hierro alguna cualidad motriz, para atraerlo hacia sí. Tal es la doctrina de todos los autores; pues, de

De actione magnetis et similibus

34. In tertio argumento de motu locali prima ac praecipua experientia est de magnete; de quo, sicut de multis aliis experimentis quae hic tractamus, multa erudite congerunt Conimbricenses, lib. VII Phys., c. 2, q. 1. Breviter tamen, quantum ad rem praesentem spectat, admittimus attractionem illam fieri effective a magnete. Alexand. enim, lib. II Quaestionum naturalium, c. 3, existimavit ferrum non trahi a magnete nisi ut a fine, ipsumque interna et innata virtute quasi naturali pondere se movere ad magnetem. Hoc tamen reiiciunt Albertus, II Metaph., tract. III, c. 6; D. Thomas, VII Phys., lect. 3, text. 10; et Galenus, lib. III de Facultatibus naturalibus, c. ultimo. Primo, quia motus naturalis a virtute intrinseca ex quacumque distantia fit, ut in terra et igne patet; ferrum autem non tendit ad magnetem ex quacumque distantia, sed ex certa ac definita; non ergo ad ipsum tendit, sed trahitur. Secundo quia ferrum non movetur ad magnetem nisi in debita proportione quantitatis existant; moles enim ferri non trahetur a parvo magnete; ergo id est propter actionem, quae non sequitur a proportione minoris inaequalitatis. Tertio, quia dicitur experientia constare, si magnes perungatur sanguine hirci aut succo alii aut cepae, non posse attrahere ferrum; ergo id est quia virtus eius attractiva inde debilitatur.

35. Addendum subinde est magnetem imprimere ferro aliquam qualitatem motivam qua illud ad se trahat. Ita docent omnes auctores; nam, sicut proiectio fit per

igual modo que el lanzamiento se produce merced a una cualidad impresa, así también la tracción; hay, sin embargo, una diferencia, ya que el impulso se imprime por un contacto cuantitativo inmediato, pero esta cualidad atractiva no; la razón es que han sido establecidas por la naturaleza para producir efectos contrarios. Efectivamente, por el impulso queda el móvil separado del motor que está en contacto con él; en cambio, por la tracción es atraído el móvil hacia el motor, a veces hasta establecer contacto con él. Además, esta atracción del imán es tal que no se limita únicamente a atraer el hierro hacia sí, sino que además comunica al hierro una participación de su virtud; porque el hierro atraído atrae otro hierro hacia sí, y éste a otro, de suerte que con ellos se forma como una cadena, según refiere San Agustín, XXI *De Civitate Dei*, c. 4, y también hemos experimentado nosotros en alguna ocasión; consiguientemente, esto es una señal palmaria de que el imán imprime al hierro una cualidad que tiene la facultad de mover al mismo hierro y de producir otra semejante por la que atrae hacia sí al hierro.

36. Por último debe añadirse, para responder al argumento propuesto, que el imán no imprime al hierro esa cualidad sino a través del medio, a saber, alterando el medio hasta llegar al hierro; en efecto, si bien esta alteración del medio no se percibe por experimentos sensibles, sin embargo, como puede realizarse fácilmente, de otros experimentos y razones colegimos que también en dicha alteración se observa el modo natural de obrar de la causa eficiente. Pues no constituye obstáculo el hecho de que el medio no sea atraído hacia el imán; porque no es preciso que la cualidad difundida a través del medio produzca en éste el mismo efecto que produce en el paciente distante; en este sentido, se ha dicho más arriba que, debido a una diversa disposición del paciente, sucede que la virtud propagada a través del medio produce en un cuerpo distante una cualidad nueva, o una intensificación de cualidad, que no produce en el medio. Por consiguiente, de igual modo puede ocurrir en el presente caso: o que la cualidad difundida por el medio no tenga igual naturaleza que aquella otra que

qualitatem impressam, ita et tractio; est tamen differentia, quia impulsus imprimitur per immediatum contactum quantitativum, non vero haec qualitas attractiva; et ratio est quia institutae sunt a natura ad contrarios effectus. Nam per impulsum separatur mobile a movente quod illud tangit; per tractionem vero trahitur mobile versus motorem vel etiam donec contingat illum. Praeterea, talis est haec attractio magnetis ut non solum per se ferrum ad se trahat, sed etiam ipsi ferro participationem eius virtutis communicet; nam ferrum attractum aliud ferrum ad se trahit et illud attrahit aliud, ut quasi catena ex eis conficiatur, quemadmodum Augustinus refert, XXI de Civit., c. 4, et nos etiam aliquando experti sumus; hoc ergo est signum apertum imprimere magnetem ferro qualitatem quae et vim habet movendi ipsum ferrum et efficiendi aliam similem qua ferrum ad se trahat.

36. Ultimo addendum est, ut argumento proposito respondeamus, magnetem non imprimere eam qualitatem ferro nisi per medium, alterando, scilicet, illud usque ad ferrum; quamvis enim haec alteratio medii sensibili experimento non percipiatur, tamen, cum facile fieri possit, ex aliis experimentis et rationibus colligimus in illa etiam alteratione servari naturalem modum agendi efficientis causae. Neque enim obstat quod medium ipsum non trahatur ad magnetem; quia necesse non est ut qualitas diffusa per medium eumdem effectum habeat in medio quem habet in distanti passo; sicut in superioribus dictum est ob diversam passi dispositionem accidere ut virtus diffusa per medium efficiat in distans corpus novam qualitatem aut qualitatis intensionem, quam non facit in ipsum medium. Sic ergo accidere potest in praesenti, vel ut qualitas diffusa per medium non sit eiusdem rationis cum

se imprime al hierro, o ciertamente que, aun siendo en sí de la misma especie, no produzca en el medio el mismo efecto de atracción que produce en el hierro, a causa de una peculiar proporción o disposición del hierro.

37. Sólo puede oponerse otra experiencia, por la cual consta que el imán produce una inmutación en el hierro aun cuando se interponga un medio denso, como se percibe asimismo experimentalmente y refiere San Agustín arriba diciendo que, puesto el hierro sobre plata y el imán debajo de ella, el hierro se mueve, conforme va moviéndose el imán, *con rapidísimos avances y retrocesos, a medida que el imán es agitado por alguno, sin que nada padezca* (dice) *la plata intermedia*. Porque no parece verosímil que el imán pueda alterar y penetrar totalmente un medio tan denso. A pesar de todo, cuando San Agustín dice *sin que nada padezca la plata* lo entiende abiertamente de aquella pasión sensible cual era la moción y agitación del hierro; pero San Agustín, en el lugar citado, nada discute acerca de una alteración invisible. Y no es tan difícil de creer que el imán penetre con su alteración el cuerpo intermedio, ya porque sea poroso —como ocurre con la madera—, ya porque tenga poca profundidad, como quizá sería aquella plata que San Agustín mencionó; porque también de este modo los influjos celestes penetran incluso cuerpos densísimos y a gran distancia, por razón de su gran poder activo. En efecto, se cree que esta fuerza del imán es una cierta participación de una propiedad celeste, como dice Santo Tomás en la q. 5 *De Verit.*, a. 10, ad 5, y en *Quaest. unica de anima*, a 1. Quizá pueda ocurrir también que dicha acción, aun cuando no penetre todo el cuerpo denso, llegue de manera continua hasta el hierro por intervención del aire ambiente. Y de igual modo debe juzgarse a propósito del ámbar, que eleva la paja, y lo mismo acaece con el mercurio, que arrastra partículas de oro, y de cualquier otra cosa semejante o de una raíz medicinal o hierba que tenga poder de atraer algo o de expulsarlo.

38. *De qué modo detiene a una nave la rémora.*— En cuanto a la retención producida por la rémora, aunque por otra parte sea un sorprendente efecto de la naturaleza, resulta dificilísimo explicar con qué virtud pueda un animal tan pequeño retener una mole tan grande; sin embargo, en el presente caso no

ea quae imprimitur ipsi ferro, vel certe quod, licet sit in se eiusdem speciei, non habeat eumdem effectum trahendi in medio quem habet in ferro, propter peculiarem proportionem aut dispositionem ferri.

37. Solum potest obstare alia experientia, qua constat magnetem immutare ferrum, etiam interposito medio denso, ut experimento etiam percipitur et Augustinus supra refert dicens, posito ferro super argentum et magnete subtus, moveri ferrum ad motum magnetis, *concitatissimo cursu ac recursu, prout magnes ab aliquo agitatur, argento* (inquit) *medio nihil patiente*. Neque enim videtur verisimile posse magnetem tam densum medium totum alterare et penetrare. Sed nihilominus, cum Augustinus ait *argento nihil patiente*, plane intelligit de passione illa sensibili, qualis erat motio et concitatio ferri; de alteratione autem invisibili, Augustinus ibi nihil disputat. Neque est adeo difficile creditu quod magnes penetret corpus intermedium sua alteratione, vel quia porosum est, ut est lignum, vel quia parvam habet profunditatem, quale fortasse erat argentum illud, cuius meminit Augustinus; sicut etiam influentiae caelestes penetrant corpora etiam densissima et in magna distantia, propter magnam vim agendi. Haec enim vis magnetis existimatur esse quaedam participatio caelestis proprietatis, ut dicit D. Thom., q. 5 de Verit., a. 10, ad 5; q. unica de Anima, a. I. Forte etiam contingere potest ut illa actio, licet non penetret totum corpus densum, interventu circumfusi aeris, continue perveniat usque ad ferrum. Atque ad eumdem modum iudicandum est de succino elevante paleas, et idem est de argento vivo trahente particulas auri, et de quacumque alia re simili, vel medicinali radice aut herba, quae vim habet trahendi aliquid aut etiam expellendi.

38. *Remora qui navem retardet.*— Quod vero spectat ad retentionem echeneidis, quamvis alioqui ille sit mirabilis naturae effectus, est difficillimum explicatu qua virtute possit tam parvum animal tam vehementem molem retardare; tamen in prae-

origina dificultad alguna, pues Plinio dice expresamente que *eso lo hace sin ningún trabajo suyo, no por retención ni de otro modo que por adhesión;* consiguientemente, no obra nada a distancia. Qué es lo que imprime a la nave para detenerla, lo trata por extenso Escalígero contra Cardano, exercit. 218, y contra él los Conimbricenses, en el lugar antes citado, a. 5. Por mi parte, estimo que es una cosa muy oculta, que debe referirse necesariamente a alguna virtud de naturaleza superior, que tenga tal poder para resistir al impulso de la nave, y tan grande, que no pueda ser debilitado por dicho impulso. Ahora bien, si este animal produce el efecto indicado imprimiendo a la nave alguna cualidad que debilite la fuerza de aquel ímpetu, o sólo adhiriéndose a ella por una virtud que le sea innata, de igual manera que un hombre detiene una piedra de tamaño proporcionado para que no caiga, o, finalmente, si este pez posee tal poder de detenerse a sí mismo y como fijarse a su lugar que ni siquiera pueda ser arrastrado o alejado por el que impulsa la nave, no lo sé con certeza. Sin embargo, sea cual fuere el modo según el cual sucede esto, no hay duda de que procede de una virtud maravillosa y oculta, que quizá sea ayudada por algún especial y connatural influjo celeste. Es más, añade Ambrosio, lib. V *Hexaem.*, c. 10, al final, imitando a Basilio, hom. VII *Hexaem.*, que *por munificencia y poder del creador un animal tan pequeño ha recibido una virtud tan grande.*

Sobre la acción de la fantasía y otras semejantes

39. Se esfuerzan por resolver la cuarta dificultad quienes estiman que la noticia existente en la fantasía concurre efectivamente, por su propio influjo físico, al acto del apetito. Por eso algunos colocan ambas potencias, ya en el cerebro, ya en el corazón, para que sean vecinas y puedan obrar mutuamente, mientras que la doctrina más verdadera sostiene que la fantasía se halla en el cerebro y el apetito en el corazón, como se demostrará más por extenso en otro lugar. Otros afirman que el cerebro, mediante el acto de la fantasía, difunde no sé qué cualidades hasta el corazón para que inmuten al apetito. Mas esto es semejante a una ficción, ya que dichas cualidades ni son especies del objeto o del acto de la fantasía —pues resultarían inútiles, habida cuenta de que el apetito no puede emplear especies—, ni pueden ser unas cualidades que realicen como una traslación de la noticia del objeto, que se encuentra en la fantasía, hasta la potencia apetitiva, porque ésta nunca percibe tal noticia; ni la noticia de una potencia puede manifestarse a otra, ni formal ni objetivamente, a no ser por medio de otra especie o noticia de sí misma. Finalmente, otros, convencidos por el argumento, reconocen que la noticia existente en el cerebro influye en el apetito con una acción inmediata, a través de su propia eficiencia. Y no opinan que esto represente inconveniente, ya que esas dos facultades se encuentran unidas en la misma alma, que es principio principal de dicha acción; efectivamente, así como la virtud principal puede cooperar con su virtud instrumental, aun cuando se haya difundido hasta un lugar distante, de igual modo, a la inversa, una virtud instrumental podrá cooperar con su virtud principal, incluso en un lugar distante, si la virtud principal se ha difundido hasta ese lugar, con tal de que también en la parte donde se realiza la acción haya otro instrumento más propio y proporcionado para esa acción. Esta réplica, supuesto el primer fundamento indicado, es la menos improbable de todas; y suele aducirse a propósito de los instrumentos divinos, diciendo que pueden llegar inmediatamente hasta lo distante, porque la virtud principal se encuentra allí presente. Sin embargo, de manera absoluta no satisface (sea lo que fuere de las acciones milagrosas), porque ya se admite una eficiencia procedente de alguna forma, cualidad o acto, que salva la distancia como por un salto, sin continuidad de acción a través del medio.

senti nihil infert difficultatis, nam Plinius expresse ait *id facere nullo suo labore, non retinendo aut alio modo quam adhaerendo;* non ergo quidquam agit in distans. Quid vero imprimat navi ad detinendam illam, tractat late Scaliger contra Cardanum, exercit. 218, et contra eum Conimbricens. supra, a. 5. Ego vero censeo rem esse occultissimam, quae necesario reducenda est in aliquam virtutem superioris rationis, quae vim habeat talem ac tantam ad resistendum illi impulsui navis ut ab eo debilitari non possit. An vero id fiat ab hoc animali imprimendo aliquam qualitatem navi debilitantem vim illius impetus, vel solum adhaerendo per virtutem sibi innatam, sicut homo detinet lapidem proportionatum ne cadat, vel denique an hic piscis vim talem habeat sistendi seipsum et quasi adhaerendi loco suo ut etiam ab impellente navim rapi aut dimoveri non possit, mihi incertum est. Quocumque tamen horum modo eveniat, non dubium est quin ex virtute mirabili et occulta proveniat, adiuvante fortasse speciali aliqua et connaturali influentia caelesti. Immo addit Ambrosius, lib. V Hexaem., c. 10, ad finem, imitatus Basilium, hom. VII Hexaem., *ex munere et potentia creatoris tam parvum animal tantam accepisse virtutem.*

De actione phantasiae et similibus

39. In quarta difficultate solvenda laborant qui existimant notitiam existentem in phantasia effective concurrere proprio influxu physico ad actum appetitus. Unde quidam utramque potentiam vel in cerebro vel in corde collocant, ut vicinae sint et inter se agere possint, cum tamen verior doctrina habeat phantasiam in cerebro et appetitum in corde esse, ut alibi latius ostendendum est. Alii nescio quas qualitates dicunt diffundi a cerebro, medio actu phantasiae, usque ad cor ut immutent appetitum. Sed hoc figmento simile est, quia illae qualitates nec sunt species obiecti aut ipsiusmet actus phantasiae: essent enim inutiles, cum appetitus non possit speciebus uti; nec possunt esse qualitates aliquae quasi deferentes ad potentiam appetitivam notitiam obiecti, quae est in phantasia; quia potentia ipsa appetitiva nunquam percipit illam notitiam; neque notitia unius potentiae potest alteri manifestari, aut formaliter aut obiective, nisi mediante alia specie aut notitia sui. Alii denique, convicti argumento, fatentur notitiam existentem in cerebro immediata actione influere per propriam efficientiam in appetitum. Neque putant id esse inconveniens, eo quod illae duae facultates in eadem anima coniungantur, quae est principium principale illius actionis; nam, sicut virtus principalis potest cooperari suae virtuti instrumentali, etiamsi usque ad locum distantem diffusa sit, ita e contrario virtus aliqua instrumentalis poterit cooperari virtuti principali, etiam in loco distanti, si usque ad illum virtus ipsa principalis diffusa sit, dummodo in illa etiam parte, ubi fit actio, sit aliud instrumentum magis proprium et proportionatum tali actioni. Quae responsio, supposito illo primo fundamento, est inter reliquas minus improbabilis, et de instrumentis divinis adhiberi solet, quod attingere possint immediate ad distantes, quia virtus principalis ibi adest. Absolute tamen (quidquid sit de miraculosis actionibus) non satisfacit, quia iam admittitur efficientia ab aliqua forma aut qualitate seu actu, quae transilit ad distans quasi per saltum absque continua actione per medium.

40. Por eso, nosotros escaparemos más fácilmente a estas dificultades negando que la noticia concurra de manera activa al acto del apetito; sólo es una condición representativa del objeto, puesta la cual el apetito produce su acto por simpatía natural entre estas potencias. Y constituye una excelente ayuda para esto la radicación de dichas facultades en una misma alma; porque ella, o el supuesto mediante ella, es quien principalmente obra y se vale de estas facultades, por lo cual, mientras por medio de una percibe el objeto que le es conveniente, por medio de la otra lo apetece; no es que por medio de una obre en la otra, sino que, merced al objeto aprehendido mediante una, es exci-

40. Et ideo nos facilius has angustias evademus negando notitiam concurrere active ad actum appetitus, sed tantum ut conditionem repraesentantem obiectum, qua posita, appetitus efficit suum actum per naturalem sympathiam harum potentiarum. Et ad hoc optime confert radicatio illarum facultatum in eadem anima; illa enim, seu suppositum per illam, est quod principaliter operatur et utitur his facultatibus, et ideo, dum per unam percipit obiectum sibi conveniens, per aliam illud appetit; non quidem quia per unam efficiat in aliam, sed quia ex obiecto per unam apprehenso exci-

tada a obrar mediante la otra, excitación que no tiene lugar por una inmutación real y efectiva, sino metafórica o final, no exigiendo, por tanto, proximidad local, sino anímica, por así decirlo. Y lo mismo hay que decir, proporcionalmente, acerca del apetito y la potencia motriz; porque, aun cuando pueda afirmarse que toda moción se incoa en el corazón, y por medio de los espíritus y los nervios avanza hasta la parte donde se ejerce o aparece el movimiento, sin embargo —en cuanto atañe a la cuestión presente—, la aplicación de la potencia motriz por medio del apetito no se realiza por acción propia y física de una potencia sobre otra, sino por subordinación de las potencias en la misma alma; de este modo también el entendimiento y el sentido se aplican a la operación por medio de la voluntad y el apetito, sobre lo cual tratan los filósofos en los libros *De anima*, y los teólogos en I-II. Por lo que hace a la eficiencia de las especies sensibles en los sentidos internos mediante los externos, la razón es otra, y muy diversa, pues en este caso se da verdaderamente auténtica eficiencia, que debe realizarse a través del medio, a la manera como se dice que las espcies visibles se dirigen desde el ojo hasta el sentido común a través del nervio óptico; porque esta acción de tales especies no es propiamente vital o inmanente, sino que procede del exterior mediante esos instrumentos, por lo cual se propaga propiamente a través del medio, como las otras acciones naturales.

Sobre la acción de una realidad espiritual en un cuerpo

41. Hasta ahora se ha hablado de los agentes y pacientes corporales entre sí; pero en el quinto argumento se trata de la acción de las cosas espirituales sobre los cuerpos y entre sí. En cuanto a la primera parte, acerca de la acción de los espíritus sobre los cuerpos, hablando consecuentemente debe decirse que es necesaria la inmediata proximidad de la inteligencia al cuerpo para que pueda moverlo localmente; porque supongo que un espíritu creado no puede ejercer ninguna otra acción sobre un cuerpo, cosa que demostraré después al ocuparme de las inteligencias. Por eso, si un ángel, para mover un cuerpo, puede imprimir un impulso mediante otro cuerpo sin mover localmente a éste, enton-

tatur ad operandum per aliam, quae excitatio non est per immutationem realem et effectivam, sed per metaphoricam seu finalem, et ideo non requirit localem propinquitatem, sed animalem, ut sic dicam. Atque idem proportionaliter dicendum est de appetitu et potentia motiva; quamquam enim dici posset omnem motionem inchoari ex corde, et mediis spiritibus ac nervis procedere usque ad partem in qua exercetur vel apparet motus, tamen, quod ad praesens attinet, applicatio potentiae motivae per appetitum non est per actionem propriam et physicam unius potentiae in aliam, sed per subordinationem potentiarum in eadem anima; quo modo etiam intellectus et sensus applicantur ad operandum per voluntatem et appetitum, de quo latius philosophi in libris de Anima, et theologi in I-II. De efficientia vero specierum sensibilium in sensibus internis, mediis externis, alia est ratio et longe diversa, nam hic revera propria efficientia intervenit, quae per medium fieri debet, ut ab oculo dicuntur species visibiles tendere usque ad sensum communem per nervum opticum; haec enim actio talium specierum non est proprie vitalis aut immanens, sed est proveniens ab extrinseco mediis illis instrumentis, et ideo per medium proprie diffunditur, sicut aliae actiones naturales.

De actione rei spiritualis in corpus

41. Hactenus dictum est de agentibus et patientibus corporalibus inter se; in quinto vero argumento agitur de actione rerum spiritualium in corpora et inter se. Et quoad priorem partem de actione spirituum in corpora, consequenter loquendo, dicendum est necessariam esse immediatam propinquitatem intelligentiae ad corpus ut illud possit movere localiter; suppono enim spiritum creatum nullam aliam actionem posse in corpus exercere, quod infra ostendam de intelligentiis disputando. Unde, si angelus ad movendum corpus potest imprimere impetum medio alio corpore quod non localiter moveat, sic quidem ad movendum localiter

ces para mover localmente un cuerpo bastará que se halle presente en él con inmediación de virtud; pero será preciso que se encuentre presente con inmediación de supuesto a aquel cuerpo en el que comenzó a imprimir primeramente dicha virtud. No obstante, si un ángel no puede (lo cual me parece más probable) imprimir esa virtud a través de cuerpos intermedios no movidos, será preciso que el ángel que mueve esté próximamente presente, con inmediación de supuesto, al cuerpo al que mueve inmediatamente. Y los filósofos dicen que cada una de las inteligencias que mueven el cielo tiene este modo de presencia con respecto al orbe que mueve. Y en este sentido también afirman los teólogos que los ángeles están supositalmente presentes a los cuerpos que asumen y en los cuales se aparecen. Y siempre que la Escritura dice que un ángel mueve o traslada a algún hombre, significa que se encuentra sustancialmente presente en él o que se mueve con la realidad a la que mueve. Mas esto no sería necesario si no fuera preciso que el ángel estuviese presente donde mueve. Esto es lo que abiertamente supone Santo Tomás en I, q. 52, 53 y 55, a. 2, ad 3, y q. 113, a. 6, ad 3, y con mayor claridad en los lugares que se han de citar más adelante.

42. Y no obsta que la realidad espiritual no tenga sitio, ya que tiene una definida presencia sustancial y real, según la cual es necesario que se una al paciente cuando obra en él. Y no discuto ahora si la operación es la razón de esa presencia, cosa que parecen sostener algunos teólogos, o, por el contrario, si esa presencia, en sí misma considerada, es anterior o independiente de la operación, como defienden muchos y yo tengo por más probable; únicamente afirmo que para la operación es necesaria la presencia sustancial, a la que quizá llamó *contacto espiritual con el cuerpo* Santo Tomás, q. 6 *De potentia*, a. 7, ad 12; y más claramente, en q. 16 *De malo*, a. 1, ad 15, dice que un ángel no obra inmediatamente en un cuerpo distante de sí, y cita al Damasceno, que dice: *el ángel obra allí donde está.* Puede consultarse este último en lib. I *De fide*, c. 16 y 17, y lib. III, c. 2.

43. Tampoco es obstáculo el que un ángel mueva por el entendimiento y la voluntad, pues, como diré posteriormente en su lugar, no mueve mediante estas

aliquod corpus sufficiet illi adesse immediatione virtutis; necessarium tamen erit ut immediatione suppositi sit praesens illi corpori in quo primo incepit illam virtutem imprimere. Si tamen (quod probabilius censeo) non potest angelus illam virtutem imprimere per intermedia corpora non mota, necessarium erit ut angelus movens proxime adsit immediatione suppositi ei corpori quod immediate movet. Et hoc modo aiunt philosophi unamquamque intelligentiam moventem caelum adesse ei orbi quem movet. Sic etiam theologi dicunt angelos suppositaliter adesse illis corporibus quae assumunt et in quibus apparent. Et quoties Scriptura dicit angelum movere vel deferre aliquem hominem, significat ibi angelum substantialiter adesse aut cum re, quam movet, moveri. Quod non esset necessarium, nisi oporteret angelum adesse ubi movet. Atque hoc plane supponit D. Thomas, I, q. 52 et 53, et 55, a. 2, ad 3, et q. 113, a. 6, ad 3, et clarius in locis infra citandis.

42. Neque obstat quod res spiritualis non habeat situm; habet enim substantialem et realem praesentiam definitam, secundum quam necesse est passo coniungi quando agit in illud. Nec modo disputo an operatio sit ratio illius praesentiae, quod theologi aliqui asserere videntur, vel, e converso, an praesentia illa secundum se sit prior vel etiam independens ab operatione, quod plures affirmant et mihi probabilius videtur; sed assero ad operationem necessariam esse praesentiam substantialem, quam fortasse vocavit *tactum spiritualem ad corpus* D. Thomas, q. 6 de Potentia, a. 7, ad 12; et apertius q. 16 de Malo, a. 1, ad 15, dicit quod angelus non agit immediate in aliquod corpus a se distans, et affert Damascenum dicentem: *Angelus ubi est, ibi operatur.* Qui videndus est lib. I de Fide, c. 16 et 17, et lib. III, c. 2.

43. Neque etiam obstat quod angelus moveat per intellectum et voluntatem, quia, ut inferius suo loco dicam, non movet per

potencias en cuanto próximas realizadoras del movimiento, sino dirigiendo y aplicando la potencia ejecutiva, la cual es preciso que esté unida al paciente. Insinúa esta respuesta Santo Tomás en el lugar que acabamos de citar del *De potentia;* efctivamente, habiendo objetado en el argumento 12 que *el motor y lo movido deben estar en simultaneidad,* y que el ángel no se encuentra en simultaneidad con el cuerpo por el hecho de querer moverlo, responde: *El imperio del ángel requiere la ejecución de la virtud; por eso es necesario que haya cierto contacto espiritual con el cuerpo al que mueve;* y en el *Quodl. VI,* a. 2, ad 2, en un caso semejante, responde que la acción del ángel está radicada en su esencia, de la cual procede la virtud y la operación, por lo que es necesario que su sustancia se una de algún modo a las cosas que mueve, ya que el motor y lo movido deben encontrarse en simultaneidad. Y se explica, además, porque si la eficacia en mover ha de apreciarse por el modo como la voluntad alcanza su objeto, de igual manera que la voluntad del ángel puede querer indistintamente lo próximo y lo distante, por mucho que lo esté, así también podría mover con la misma eficacia un cuerpo próximo y uno que se hallase a cualquier distancia; pero el consecuente es absurdo por completo, ya que, poseyendo el ángel una virtud finita, no es verosímil que pueda obrar igualmente sobre una cosa cualquiera que sea la distancia a que se encuentre, sino que tiene un límite en su esfera de actividad. Por consiguiente, así como la potencia motriz se compara con el sujeto de distinta manera que la voluntad con el objeto, así también es distinta en la condición absoluta de proximidad y distancia; en efecto, la potencia motriz obra de manera real y transeúnte sobre el sujeto al que mueve, y por ello es preciso que sea realmente indistante de él; mas no sucede así con la voluntad en cuanto versa sobre un objeto en el que no obra realmente y al que no inmuta.

Sobre la acción de los espíritus entre sí

44. La segunda parte de aquel argumento se refería a la acción de un ángel sobre otro o sobre el alma separada, acción que puede ser también locución o moción local. Esta se explica de igual modo que la moción del cuerpo; y no

has potentias ut proxime elicientes motum, sed dirigendo et applicando potentiam exsequentem, quam oportet esse coniunctam passo. Quam responsionem insinuat D. Thomas, loco nuper citato de Potentia; cum enim obiecisset in argumento 12 *movens et motum debere esse simul,* angelum autem non esse simul cum corpore ex eo quod velit illud moveri, respondet: *Imperium angeli requirit exsecutionem virtutis; unde oportet quod sit quidam tactus spiritualis ad corpus quod movet;* et Quodl. VI, a. 2, ad 2, quod erat simile, respondet actionem angeli radicari in essentia eius, a qua procedit virtus et operatio, et ideo necessarium esse substantiam eius aliqualiter coniungi rebus quas movet, quia movens et motum debent esse simul. Et declaratur praeterea. quia si efficacia in movendo pensanda esset ex modo quo voluntas attingit suum obiectum, sicut voluntas angeli indifferenter velle potest propinquum et distans quantumvis, ita eadem efficacitate posset movere corpus propinquum et distans quacumque distantia; consequens autem est plane absurdum, quia, cum virtutem habeat finitam, non est verisimile posse aeque operari in rem quantumcumque distantem, sed habere terminum in sphaera activitatis suae. Sicut ergo aliter comparatur potentia motiva ad subiectum quam voluntas ad obiectum, ita etiam in absoluta conditione propinquitatis et distantiae; potentia enim movens agit realiter et transeunter in subiectum quod movet, et ideo oportet ut sit realiter indistans ab illo; secus vero est de voluntate ut versatur circa obiectum in quod realiter non agit neque ipsum immutat.

De actione spirituum inter se

44. Altera pars illius argumenti erat de actione unius angeli in alium vel in animam separatam, quae actio etiam esse potest aut locutio aut motio localis. De hac eadem est ratio quae de motione corporis; nec video

veo una razón de diferencia que pueda asignarse. Por eso Santo Tomás, en el lugar recientemente citado, dice de manera general que la sustancia del ángel debe estar unida a las cosas que mueve; efectivamente, no dijo *a los cuerpos,* sino *a las cosas,* para indicar que la doctrina es general. Supongo que se trata del caso en que un ángel mueve a otro produciendo en él un movimento verdadero y físico, pues si lo mueve sólo moralmente por imperio, requiere únicamente aquella presencia que basta para el imperio, el cual se explica de igual modo que la locución, ya que el imperio se lleva a cabo por locución.

45. *Modalidad de la locución mutua de los ángeles.*— No podemos ocuparnos aquí *ex professo* de la locución de un ángel a otro, por ser una cuestión teológica y difícil de explicar; hablando, empero, en sentido general, en ella puede procederse de una de las dos maneras siguientes. Una, que el ángel que habla no obre nada en aquel a quien habla, y así resulta fácil la respuesta en el presente caso, ya que el ángel a quien habla otro no se compara con éste como el sujeto o paciente con el agente, sino sólo como el objeto con el acto inmanente, y por eso no es de extrañar que la locución pueda hacerse inmediatamente a un ángel, por muy distante que esté. En consecuencia con esta manera de hablar, debe responderse al argumento aducido que la locución de uno y la excitación de otro no se lleva a cabo por una acción transeúnte de uno a otro, sino como por cierta simpatía natural; porque cuando un ángel quiere que otro perciba su acto o concepto, inmediatamente ese otro se vale de la especie que poseía de aquel acto o concepto para atender al que habla. Y no comprendo de qué otro modo pueda explicarse aquella sentencia; pero inmediatamente se descubre la gran dificultad en ella implicada, a saber, que unas facultades radicadas en esencias o sustancias diversas tengan entre sí una natural simpatía y conexión y una concomitancia en el obrar, no causal, pero infalible y esencial, sin acción de una sobre otra. A esta dificultad se añade otra; si un ángel tiene especies innatas de los actos de otro, ¿por qué no puede, si quiere, intuirlos inmediatamente que existen, aunque el otro no lo excite y como aplique por su or-

rationem differentiae quae assignari possit. Unde D. Thomas, in loco proxime citato, generaliter ait substantiam angeli debere coniungi rebus quas movet; non enim dixit *corporibus;* sed *rebus,* ut indicaret doctrinam esse generalem. Suppono autem sermonem esse quando unus angelus movet alium vere ac physice efficiendo in illo motum, nam si tantum moveat moraliter per imperium, illam tantum requirit praesentiam quae ad imperium sufficit, de quo eadem est ratio quae de locutione, nam imperium locutione fit.

45. *Qualiter angeli mutuo colloquantur.*— De locutione autem unius angeli ad alium non possumus hic ex professo dicere, nam est res theologica et ad explicandum difficilis; in genere tamen loquendo, altero e duobus modis in illa procedi potest. Unus est angelum loquentem nihil agere in eum cui loquitur, et sic facilis est in praesenti responsio, quia is angelus cui alius loquitur non comparatur ad illum ut subiectum vel passum ad agens, sed tantum ut obiectum ad actum immanentem, et ideo mirum non est quod locutio possit esse immediate ad angelum quantumcumque distantem. Iuxta hunc autem dicendi modum, ad argumentum factum respondendum est locutionem unius et excitationem alterius non fieri per actionem transeuntem ab uno in alium, sed quasi per quamdam sympathiam naturalem; quia dum unus angelus vult ut alius percipiat suum actum vel conceptum, statim alter utitur specie quam habebat illius actus vel conceptus ut attendat loquenti. Nec video quo alio modo possit illa sententia explicari; statim vero inde apparet quanta in ea sit difficultas, quod, nimirum, facultates radicatae in diversis essentiis vel substantiis habeant inter se naturalem sympathiam et connexionem ac concomitantiam in agendo, non causalem [1], sed infallibilem ac per se, sine actione unius in aliam. Cui difficultati accedit alia, si angelus habet innatas species actuum alterius, cur non possit illos intueri statim ac sunt, si velit, etiamsi alius ipsum non excitet et quasi applicet per ordinationem seu voluntatem suam? Rur-

[1] Otras ediciones traen «casualem» en vez de «causalem», que es lo que se lee en la de Vivès. Consideramos esta lectura más en consonancia con el contexto. (N. de los EE.)

denación o voluntad? Se suma también la dificultad acerca de la iluminación por la que un ángel no sólo habla, sino que incluso enseña a otro; la indicada simpatía parece no bastar, aun cuando se admita, para tal iluminación. Por último, sea lo que fuere de la locución en sentido riguroso, la dificultad puede extenderse a cualquier acción de la especie inteligible; en efecto, es probable que un ángel, en cuanto objeto inteligible en acto, pueda —en lo que de él depende— imprimir una especie de sí mismo o de sus actos a otro ángel que carezca de dicha especie. Y, suceda lo que suceda con los ángeles entre sí, esto es más admitido acerca del alma separada del cuerpo; consiguientemente, si se pone la acción indicada, la dificultad permanece íntegra, a no ser que la acción quede impedida por la distancia.

46. Cabe, pues, otra interpretación admitiendo alguna acción intelectual de un espíritu sobre otro por afección real de una especie inteligible, o de una intensificación o modificación de la especie. Esto supuesto, todavía se puede responder de dos maneras a la dificultad señalada. Primero, exceptuando esta acción de la regla general establecida. Santo Tomás insinúa este modo en la citada *Quaest. de anima,* y en el *Quodl. VI,* a. 10. En ambos lugares expresa la razón: el orden es, para los ángeles, lo mismo que el sitio para los cuerpos; por consiguiente, la acción puramente intelectual no depende del sitio o del medio, sino del orden natural. Y en I, q. 107, a. 4, añade que la operación del entendimiento abstrae del lugar y del tiempo, por lo cual la locución que se lleva a cabo mediante ella no es impedida por la distancia. Y puede confirmarse esto porque parece increíble que un ángel no tenga posibilidad de hablar a otro si no son indistantes en el supuesto y en la sustancia, ya que tal acción no puede ser transmitida a través de un medio. Pero esta opinión, en verdad, parece poco consecuente con todo lo dicho, pues desvirtúa en gran medida el principio establecido y toda su razón. Además, aunque los ángeles no tengan sitio, tienen presencia sustancial; luego la diferencia señalada es nula en orden a excluir la necesidad de tal presencia para la acción en cuestión; de lo contrario, tampoco sería necesaria la indistancia entre los ángeles para que uno moviese localmente o detuviese a otro. Asimismo, en congruencia con esa razón, Dios,

sus accedit difficultas de illuminatione qua unus angelus non solum loquitur, sed etiam docet alium; ad quam, etiamsi illa sympathia admittatur, non videtur sufficere. Tandem, quidquid sit de locutione in rigore sumpta, extendi potest difficultas ad omnem actionem speciei intelligibilis; est enim probabile unum angelum, quatenus est obiectum actu intelligibile, posse, quantum est de se, imprimere speciem sui vel suorum actuum in alium augelum, si tali specie careat. Et quidquid sit de angelis inter se, respectu animae quae separatur a corpore, id est magis receptum; posita ergo tali actione manet integra difficultas, si illa non impeditur per distantiam.

46. Alter ergo dicendi modus esse potest admittendo aliquam actionem intellectualem unius spiritus in alium per realem affectionem alicuius speciei intelligibilis, vel alicuius intensionis aut modificationis eius. Qua supposita, potest adhuc dupliciter responderi ad difficultatem tactam. Primo, excipiendo hanc actionem a generali regula tradita. Quem modum insinuat D. Thomas in citata quaestione de Anima, et in Quodl. VI, a. 10. Et rationem utroque loco significat, quia idem est in angelis ordo quod in corporibus situs, et ideo actio pure intellectualis non pendet ex situ aut medio, sed ex ordine naturae. Et in I, q. 107, a. 4, addit operationem intellectus abstrahere a loco et tempore, et ideo locutionem quae per illam fit non impediri ob distantiam. Et potest hoc confirmari, nam incredibile videtur non posse unum angelum loqui ad alium nisi sint indistantes supposito et substantia, nam per medium non potest deferri illa actio. Haec vero sententia revera videtur parum consequens ad omnia dicta, quia valde enervat principium positum totamque rationem eius. Item, quamvis in angelis non sit situs, est tamen praesentia substantialis; ergo differentia assignata nulla est ad excludendam necessitatem huius praesentiae ad dictam actionem; alias neque esset necessaria indistantia inter angelos ut unus localiter moveret vel detineret alium. Item, iuxta illam

en virtud de la acción por la que crea o ilumina a un ángel, no estaría íntimamente presente en él por esencia, sino sólo por inmensidad, lo cual es contrario a Santo Tomás y a la doctrina más verdadera, según veremos después. La consecuencia es evidente, puesto que Dios obra en un ángel de igual modo que un espíritu obra en otro; luego acerca de Él es válida la misma razón. Atendido esto, pues, será probable la última manera de expresarse, en el sentido de que también para esta acción y para la locución angélica, si requiere tal acción, resultará necesaria la indistancia. De entre estas opiniones, dejo a los demás el juzgar cuál sea absolutamente más probable; me limito a afirmar que esta tercera es más consecuente con la cuestión que ahora investigamos, a no ser que se elija la primera, cuyas dificultades son dificilísimas de resolver.

Sobre la esfera de actividad

47. La última dificultad propuesta en el sexto argumento se resuelve con toda facilidad a base de las partes segunda y tercera de la última aserción, cuya probabilidad defiende, sin demostrar nada contra las afirmaciones anteriores. Efectivamente, aunque concedamos que cada agente posee una natural esfera de actividad dotada de magnitud determinada, en la cual pueda obrar esencialmente y por propia virtud y acción, no se sigue que tenga posibilidad de obrar inmediatamente en la parte remota de dicha esfera sin obrar en la próxima, ya que sólo puede operar con acción continuada, incoándola en el paciente que le es próximo e indistante y propagándola sin solución de continuidad a través de toda la esfera; porque éste es el modo de obrar que se establece a sí misma cualquier causa eficiente. Y no constituye inconveniente el hecho de que todas las causas, aun siendo desiguales en virtud, determinen igualmente para sí esta proximidad del paciente, porque esto no proviene sólo de la limitación o imperfección en la virtud, sino de la naturaleza de tal causalidad; en cambio, la limitación en la esfera procede de la limitación en la virtud, por lo cual, y siendo iguales las demás condiciones, según la desigualdad de virtud será también la desigualdad de esfera. Ahora bien, el argumento aducido parece demostrar legítimamente que los agentes naturales no se limitan a obrar esencialmente y por su propia virtud

rationem, Deus ex vi actionis qua creat vel illuminat angelum non esset intime praesens in illo per essentiam, sed solum ratione immensitatis; quod est contra D. Thomam et veriorem doctrinam, ut infra videbimus. Sequela patet, quia etiam Deus agit in angelum ut spiritus in spiritum; ergo est eadem ratio de illo. Erit ergo propter haec probabilis ultimus dicendi modus, quod ad hanc etiam actionem et ad locutionem angelicam, si illam actionem requirit, necessaria sit indistantia. Inter quas sententias aliis relinquo iudicium quae simpliciter probabilior sit; solum assero hanc tertiam esse magis consequentem ad rem quam nunc tractamus, nisi eligatur prima, cuius difficultatibus satisfacere difficillimum est.

De sphaera activitatis

47. Ultima difficultas proposita in sexto argumento facillime solvitur ex secunda et tertia parte ultimae assertionis, quas probabiliter suadet, et contra superiores assertiones nihil probat. Quamvis enim demus habere unumquodque agens naturalem sphaeram activitatis certae magnitudinis, in quam possit per se et propria virtute actione agere, non sequitur posse immediate agere in partem remotam illius sphaerae non agendo in propinquam, quia non potest agere nisi continuata actione, inchoando illam a passo sibi propinquo et indistanti, et continue diffundendo illam per totam sphaeram; hunc enim modum agendi determinat sibi quaecumque causa efficiens. Neque est inconveniens quod causae omnes, etiamsi sint virtute inaequales, aeque determinent sibi hanc passi propinquitatem, quia hoc non provenit solum ex limitatione vel imperfectione virtutis, sed ex natura huius causalitatis; limitatio autem sphaerae provenit ex limitatione virtutis, et ita iuxta inaequalitatem virtutis erit etiam inaequalis sphaera, si caetera paria sint. Recte autem videtur probare argumentum illud non limitari agentia naturalia ad agendum per se et per

en la sola superficie última del cuerpo que les es contiguo, sino dentro de un espacio determinado, hasta el cual pueden llegar con su virtud, aunque —por un posible o un imposible— una parte del medio no obre en otra, cosa que afirmamos en la última conclusión.

48. Pero dicho argumento no prueba (aunque dé la impresión de que también tiende a ello) que sea imposible tal modo de obrar mediante la parte próxima en la remota a través de todo el espacio, de suerte que, por muchas divisiones en partes proporcionales que establezcamos entre la parte próxima y la remota, e incluso entre la superficie próxima y el resto de la magnitud, el efecto siempre pueda pasar a lo remoto a través de lo próximo, ya que tal modo de obrar no implica contradicción alguna, porque la cualidad recibida en el medio o en cualquier parte del medio o en la superficie puede ser activa y el paciente es asimismo apto para recibir tal cualidad, y la parte remota se encuentra, con respecto a la más próxima, en la proporción debida para poder recibir algo de ella; pues la acción se desarrolla en sentido uniformemente variado desde el principio hasta el final de la esfera; luego pueden concurrir todas las condiciones necesarias para que la acción se realice siempre de lo próximo a lo remoto. Y no puede ser obstáculo la infinidad de partes proporcionales, ya que tal infinidad se da en la sucesión de la acción. Consiguientemente, no afirmamos que este modo sea imposible, sino que, en primer lugar, no es preciso que todo agente exija la proximidad e indistancia del paciente en el que obra primeramente; y que no basta para definir la esfera de actividad del agente por sí en razón de la cantidad y limitación de su virtud. En segundo lugar, afirmamos que, aun cuando la acción se despliegue, del modo indicado, de la parte próxima a la remota, no se realiza así de una parte a otra sin que el agente obre simultánea y actualmente con todas dentro de su esfera de actividad y, por lo mismo, la acción efectuada en la parte remota a través de la próxima, sea más eficaz que si la parte próxima sola obrase en la remota por la virtud recibida en sí misma. Ambas afirmaciones quedan sentadas en la última conclusión, y parecen suficientemente demostradas por todo lo que se dice y contiene en aquella última dificultad.

suam propriam virtutem in solam superficiem ultimam corporis sibi contigui, sed intra aliquod certum spatium, quod possunt sua virtute attingere, etiamsi per possibile vel impossibile una pars medii non agat in aliam; quod in ultima conclusione asseruimus.

48. Non probat autem argumentum illud (quamvis ad hoc etiam tendere videatur) esse impossibilem illum modum agendi per partem propinquam in remotam per totum spatium, ita ut quantumvis per partes proportionales dividamus partem remotam a propinqua, immo et superficiem proximam a reliqua magnitudine, semper possit effectus active procedere ad remotum per propinquum, quia in hoc modo agendi nulla involvitur repugnantia, quia qualitas recepta in medio aut in qualibet parte medii, vel in superficie, potest esse activa, et passum est etiam aptum ad recipiendam talem qualitatem, et pars remota est in debita proportione respectu propinquioris ut ab illa pati possit; quia actio procedit uniformiter difformiter a principio sphaerae usque ad finem; ergo concurrere possunt omnia necessaria ut actio semper fiat per propinquum in remotum. Neque enim obstare potest infinitas partium proportionalium, quia similis infinitas est in successione actionis. Non ergo asserimus hunc modum esse impossibilem, sed asserimus imprimis non esse necessarium ut omne agens requirat propinquitatem et indistantiam passi in quod primo agit. Neque etiam sufficere ad definiendam sphaeram activitatis agentis per se ex vi quantitatis ac limitationis virtutis eius. Asserimus deinde, etiam quando actio illo modo procedit per partem propinquam in remotam, non ita fieri ab una parte in aliam quin agens simul et actualiter cum omnibus agat intra sphaeram suae activitatis, et ideo efficacior sit actio in partem remotam per propinquam quam si sola pars propinqua per virtutem in se receptam ageret in remotam. Et utrumque horum assertum est in ultima conclusione, et videtur sufficienter probari ex omnibus dictis et contentis in illa ultima difficultate.

SECCION IX

SI LA CAUSA EFICIENTE EXIGE, PARA OBRAR, UN SUJETO PASIVO DESEMEJANTE A ELLA, Y EN QUÉ PROPORCIÓN

1. *Poderosos motivos de duda.— Primero.—* La razón de la dificultad puede tomarse, en primer lugar, de lo dicho en la sección 4, donde se ha mostrado que hay ocasiones en que un agente obra en sí mismo, incluso según una misma parte; ahora bien, una cosa no puede ser desemejante a sí misma según una misma parte; luego no es preciso que el paciente sea siempre desemejante al agente. Quizá se diga que cuando algo obra en sí mismo, siempre opera por una virtud de distinta naturaleza que la forma que produce en sí, y que, en este sentido, al principio de la acción es desemejante a sí mismo, en cuanto no posee dicha forma formalmente, sino sólo virtualmente.

2. *Segundo.—* Mas contra esto argumento, en segundo lugar, que a veces una cosa obra en sí misma incluso por una cualidad formalmente idéntica; en efecto, el calor o el frío de un cuerpo, cuando está rodeado por un agente contrario, suele intensificarse y como fortalecerse a sí mismo para resistir o vencer al otro, como es patente en el calor del ventrículo, que por esta razón es más fuerte en invierno, según muestra la experiencia y atestigua Hipócrates, en el aforismo 15. Lo mismo consta con claridad acerca del aire existente en las cavernas o lugares profundos, el cual es más caliente en invierno. Y no puede atribuirse esto al agente extrínseco, porque éste es contrario y no tiene posibilidad de intensificar una cualidad que le es opuesta. Tampoco puede atribuirse a dimanación natural a partir de una forma intrínseca; porque ésta, de suyo, siempre es la mayor posible, por ser meramente natural, y no tiene por qué aumentarse por razón de un circundante contrario, antes bien más propiamente debería quedar impedido por ese motivo; y, además, porque tal modo de obrar no se encuentra sólo en los sujetos naturales, sino también en los preternaturales; porque también el agua de los pozos se vuelve más caliente en invierno.

3. *Tercero.—* En tercer lugar hay un argumento semejante: a veces, una cosa obra en otra semejante a ella en cualidad e intensidad, aunque la acción

SECTIO IX

UTRUM CAUSA EFFICIENS AD AGENDUM REQUIRAT PASSUM SIBI DISSIMILE, ET IN QUA PROPORTIONE

1. *Dubitandi difficiles rationes.— Prima.—* Ratio difficultatis primo sumi potest ex dictis sectione 4, ubi ostensum est interdum agens agere in seipsum etiam secundum eamdem partem; non potest autem idem sibi esse dissimile secundum eamdem partem; ergo non est necesse ut semper passum sit agenti dissimile. Dicetur fortasse, quando aliquid in se agit, semper operari per virtutem alterius rationis a forma quam in se agit, et ita in principio actionis esse sibi dissimile, quatenus non habet formaliter illam formam, sed tantum virtualiter.

2. *Secunda.—* Sed contra hoc argumentor secundo, nam interdum aliquid agit in seipsum etiam per eamdem qualitatem formaliter; calor enim vel frigus alicuius corporis, quando circumdatur ab agente contrario, solet seipsum intendere et quasi fortificare ad resistendum vel debellandum aliud, ut patet in calore ventriculi, qui hac ratione tempore hyemis fortior est, ut experientia ostendit, et testatur Hippocrates, aphorismo 15. Idem patet in aere existente in cavernis vel locis infimis, qui tempore hyemis calidior est. Nec potest hoc tribui extrinseco agenti, cum illud contrarium sit et non possit qualitatem sibi oppositam intendere. Neque etiam potest tribui dimanationi naturali ab intrinseca forma, tum quia haec ex se semper est maxima quae esse potest, cum sit mere naturalis; neque est cur augeatur propter circumstans contrarium, immo inde potius deberet impediri; tum etiam quia non solum in naturali, sed etiam in praeternaturali subiecto invenitur ille modus actionis, nam etiam aqua in puteis calidior fit tempore hyemis.

3. *Tertia.—* Tertio est simile argumentum, quia interdum una res agit in aliam sibi similem in qualitate et intensione, etiam-

se realice por una misma cualidad. La razón aducida es evidente por el ejemplo vulgar del hierro, el cual, aunque no posea un calor máximo, sino como de seis grados, por ejemplo, intensifica un calor semejante en la paja o en la estopa, de suerte que la abrasa. De igual modo, el calor y la luz del medio suele intensificarse por reflexión del calor o de la luz existente en un cuerpo muy distante, aunque dicho cuerpo no sea, de suyo, más cálido o lúcido intensivamente; así, cuando el sol calienta directamente el aire y la tierra, el calor del aire se intensifica por reflexión de la tierra, y de manera semejante se intensifica la luz del aire por reflexión en un espejo, etc., y, sin embargo, ni el calor en la tierra ni la luz en el espejo pueden ser más intensos que en el aire por la acción del sol, ya que se encuentran, con respecto a éste, a mayor distancia que el aire.

4. *Cuarto.*— En cuarto lugar, si esta desemejanza fuera necesaria por alguna causa, lo sería sobre todo para que el agente superase en virtud activa al paciente; pero por esta causa no es necesaria, no sólo porque puede suceder que esa virtud superior tenga otra procedencia —a saber, una mayor densidad, u otras condiciones del sujeto—, sino también, y principalmente, porque no siempre parece necesaria esa superioridad por parte del agente, pues de lo contrario el paciente nunca podría reaccionar sobre su agente. En efecto, o es superado por éste en virtud, o no; si no es superado, y a pesar de ello recibe algo de él, ya no se requiere exceso de virtud por parte del agente; si es superado, y no obstante reacciona sobre él, luego para reaccionar no se requiere la superioridad de virtud; ahora bien, la reacción es una auténtica y verdadera acción y causalidad efectiva; luego para ella no es siempre necesario el exceso de virtud; luego tampoco la desemejanza en la forma o razón de obrar. Por último, cabe la posibilidad de que la acción sea coeva con el agente, como la iluminación lo es con respecto al sol, pero entonces nunca se da desemejanza entre el agente y el paciente, porque siempre fueron semejantes.

Observaciones en orden a resolver la cuestión

5. *La desemejanza entre el agente y el paciente debe considerarse al principio de la acción.*— Ha de advertirse que cuando preguntamos si la causa eficiente requiere un paciente desemejante a ella no nos referimos al final de la acción, sino al comienzo, es decir, a la disposición y proporción que debe existir entre el agente y el paciente con anterioridad a la acción, ya que ahora investigamos las condiciones requeridas para obrar, no las que son consecuencia de la acción. Además, porque al final de la acción se comparará el efecto con la causa más bien que el paciente con el agente. De aquí resulta que la desemejanza en el término de la acción no puede pertenecer al concepto de causa eficiente, antes al contrario la intención del agente es hacer al paciente semejante a sí mismo. Y si en alguna ocasión no lo consigue por completo, proviene de una imperfección del efecto, la cual tiene su origen unas veces en la débil virtud del agente, que no puede vencer la resistencia del paciente; otras, en la incapacidad del paciente y más perfecta virtud del agente, que es universal o causa equívoca que obra mediante una forma de orden superior, que el efecto no puede recibir según la misma razón, por lo cual se hace semejante según cierta analogía o razón común, pero no perfecta.

6. *La acción puede tener igual duración que el agente.*— Hay que observar además que, cuando investigamos la desemejanza que debe darse previamente entre el paciente y el agente, no hablamos de una prioridad temporal o en duración, sino en orden de naturaleza y causalidad; pues la primera, aunque se dé muchas veces, no es absolutamente necesaria, como rectamente demuestra el último argumento sentado al principio. Ni debe dudarse que una acción pueda tener igual duración que el agente, cuando tal acción no exige sucesión y se produce sin resistencia. Por eso, si dicha acción es natural y por su naturaleza es tal que puede hacer al paciente perfectamente semejante al agente, realizará por completo esa semejanza desde el principio; en efecto, el agente natural, inmediatamente que existe, obra cuanto puede; por ello, si obra sin resistencia, produce desde el principio un efecto perfecto; luego, atendida la duración real, el paciente nunca es desemejante al agente en tal acción. No obstante, atendido el orden natural, puede entenderse como desemejante porque, de suyo, y prescindiendo de la acción del agente, tal paciente no tendría semejanza con él. En este sentido, la acción en cuestión no se ejerce sobre un paciente en cuanto ya

si actio per eamdem qualitatem fiat. Assumptum patet communi exemplo de ferro, quod licet in se non habeat summum calorem, sed ut sex, verbi gratia, intendit similem calorem in palea vel stupa, ita ut illam comburat. Et ad eumdem modum calor et lumen medii intendi solet per reflexionem a calore vel lumine corporis extreme distantis, etiamsi illud in se calidius vel lucidius non sit intensive; ut cum sol directe calefacit aerem et terram, calor aeris intenditur ex reflexione terrae, et similiter intenditur lumen aeris ex reflexione speculi, etc., cum tamen nec calor in terra nec lumen in speculo potuerit esse intensius quam in aere ex actione solis, cum magis distent a sole quam aer.

4. *Quarta.*— Quarto, si ob aliquam causam esset necessaria haec dissimilitudo, maxime ut agens superet in virtute agendi passum; sed ob hanc causam non est necessaria, tum quia fieri potest ut aliunde proveniat illa superior virtus, nimirum ex maiori densitate aut ex aliis conditionibus subiecti; tum maxime quia non semper videtur necessarius ille excessus ex parte agentis, alioqui nunquam passum posset reagere in suum agens. Quia vel superatur ab illo in virtute, vel non; si non superatur, et nihilominus ab illo patitur, iam in agente non requiritur excessus virtutis; si vero superatur, et nihilominus in illud reagit, ergo ad reagendum non requiritur excessus virtutis; at vero reactio vera ac propria actio est et causalitas effectiva; ergo ad hanc non semper est necessarius excessus virtutis; ergo nec dissimilitudo in forma seu ratione agendi. Tandem fieri potest ut actio sit coaeva agenti, ut illuminatio soli; tunc autem nunquam intercedit dissimilitudo inter agens et patiens, quia semper fuerunt similia.

Notationes ad resolutionem quaestionis

5. *Dissimilitudo inter agens et passum pro initio actionis attendenda.*— Advertendum est, cum inquirimus an efficiens requirat passum sibi dissimile, non esse sermonem de fine actionis, sed de initio, seu de dispositione et proportione quae antecedere debet inter agens et passum ad actionem, quia hic inquirimus conditiones requisitas ad agendum, non eas quae consequuntur actionem. Et praeterea, quia in fine actionis non tam comparabitur passum ad agens quam effectus ad causam. Quo fit ut dissimilitudo in termino actionis non possit esse de ratione causae efficientis, cum potius intentio agentis sit reddere passum sibi simile. Quod si id interdum perfecte non assequitur, provenit ex imperfectione effectus, et haec aliquando oritur ex debili virtute agentis, quod non potest vincere resistentiam passi; aliquando ex incapacitate passi et nobiliori virtute agentis, quod universale est seu causa aequivoca agens per formam superioris ordinis, quam effectus non potest secundum eamdem rationem recipere, et ideo fit similis secundum aliquam analogiam vel rationem communem, non vero perfectam.

6. *Rei quae agit actio potest esse coaeva.*— Rursus observandum est, cum inquirimus dissimilitudinem quae antecedere debet inter passum et agens, non esse sermonem de antecessione in tempore aut duratione, sed ordine naturae et causalitatis; illa enim prior, licet saepe intercedat, per se necessaria non est, ut recte convincit ultimum argumentum in principio factum. Neque enim dubitandum est quin possit actio esse coaeva agenti, quando illa successionem non requirit et absque resistentia fit. Unde, si illa sit actio naturalis et ex sua specie talis sit ut possit reddere passum perfecte simile agenti, a principio perficiet illam similitudinem; nam agens naturale, statim ac est, agit quantum potest; et ideo si agit sine resistentia, a principio producit effectum perfectum; ergo secundum realem durationem in ea actione passum nunquam est dissimile agenti. Nihilominus tamen ordine naturae intelligi potest dissimile, quia tale passum ex se, seclusa actione agentis, non haberet similitudinem cum illo. Et ita actio illa non fit circa pas-

es semejante, sino más bien lo hace semejante; por ello, formalmente se hace de algo desemejante.

Solución de la cuestión

7. *Cualquier cosa obra sobre otra que le es desemejante en la forma y semejante en la materia.*— Consiguientemente, explicado así el sentido de la cuestión, es fácil resolverla; en efecto, hay que decir que la causa eficiente no puede obrar en un paciente sino en cuanto le es desemejante en la forma o término de la acción. Este principio tiene categoría de primero en filosofía; Aristóteles lo enseña en I *De generat.*, c. 7, texto 46, donde dice que la mayor parte de los antiguos afirmó con entera unanimidad que ninguna cosa puede padecer nada de otra semejante, *porque una de ellas no es de ningún modo más agente o pasible que la otra.* Y en el texto 48 lo confirma, pues de lo contrario por idéntica razón una cosa sería afectada por sí misma. Explica esto a continuación diciendo que tal desemejanza es necesaria según la forma o especie, ya que en la materia o género subyacente se requiere más bien semejanza entre el agente y el paciente, cosa que esclareceremos poco después. Aristóteles supone el mismo principio en el citado lib. *De generat.*, c. 9, al afirmar que *el agente obra en cuanto está en acto y el paciente padece en cuanto está en potencia.* También lo enseña así en todo el lib. I de la *Física*, y en el lib. III, al principio, y en el VII, a partir del texto 35, y en el VIII, desde el principio. En general, los expositores son de igual opinión en estos lugares, aunque algunos no lo expliquen rectamente a propósito de ciertas acciones particulares, como veremos en las respuestas a las dificultades.

8. *Razón de la conclusión.— Absurdos derivados de lo opuesto a la conclusión.*— La razón, ya insinuada, es la siguiente: el agente obra en cuanto está en acto, y para obrar requiere un paciente que se halle en potencia; ahora bien, lo que está en potencia, en cuanto tal, es desemejante de aquello que está en acto, en cuanto tal; luego. La mayor es evidente en su primera parte, ya que obrar es comunicar o dar el ser, por lo cual es preciso suponer que dicho ser se encuentra actualmente en la causa, de manera ya formal, ya eminente, de acuerdo con el

sum ut iam simile, sed potius reddit illud simile; atque ita formaliter fit ex dissimili.

Resolutio quaestionis

7. *Agit quidque in dissimile in forma, et in materia simile.*— Sic igitur explicato quaestionis sensu, facile est eius resolutio; dicendum est enim causam agentem efficere non posse in passum, nisi quatenus est sibi dissimile in forma seu termino actionis. Hoc est veluti primum principium in philosophia; tradit illud Arist., I de Generat., c. 7, text. 46, ubi ait maximam partem veterum summa animi consensione affirmasse rem nullam similem a simili quidquam pati, *quod alterum nihil magis agens aut patibile altero sit.* Et text. 48 idem confirmat, quia alias eadem ratione idem a seipso afficeretur. Quod in sequentibus declarat dicens hanc dissimilitudinem necessariam esse secundum formam seu speciem, nam in materia seu genere subiecto potius requiritur similitudo inter agens et patiens, quod paulo inferius declarabimus. Idem principium supponit Aristoteles eodem I lib. de Gener., c. 9, dum ait *agens agere quatenus est actu, pati vero passum ut est in potentia.* Quod etiam docet toto lib. I Phys., et lib. III, in principio, et lib. VII, a text. 35, et lib. VIII, a principio. Et expositores his locis generatim ita sentiunt, quamvis nonnulli in aliquibus particularibus actionibus non recte id declarent, ut respondendo ad difficultates videbimus.

8. *Conclusionis ratio.— Absurda ex opposito conclusionis.*— Ratio autem tacta est quia agens agit quatenus est in actu, et ad agendum requirit passum quod sit in potentia; sed id quod est in potentia, ut sic, est dissimile ei quod est in actu, ut sic; ergo. Maior quoad priorem partem constat, quia agere est communicare seu dare esse, et ideo necesse est ut tale esse supponatur actualiter in causa, vel formaliter vel eminenter, iuxta modum et dignitatem agentis;

modo y la dignidad del agente; porque nadie puede dar lo que no tiene en sí de alguna manera. Y por una razón casi idéntica se demuestra la segunda parte de la misma proposición; efectivamente, cuando el agente comunica su ser al paciente, hace que éste pase de la potencia al acto; luego el paciente, en cuanto sometido a tal acción, se supone en potencia. Por eso, en I de la *Física*, se incluye la privación entre los principios necesarios para la generación por parte de la materia; estos principios son proporcionalmente necesarios en cualquier mutación o acción que se realiza a partir de un sujeto. También Aristóteles dio una excelente confirmación a la conclusión basándose en los inconvenientes, pues de lo contrario no habría razón alguna para que, de dos cosas semejantes, una obrase en la otra más bien que al contrario. Además, porque una cosa podría intensificarse a sí misma. Además, porque las acciones no tendrían fin, sino que, concluída la pugna entre los contrarios, una vez adquirida la victoria y asimilado el paciente, la acción se incoaría de nuevo. Finalmente —como dice Aristóteles—, *de esta manera nada podrá librarse ni de la muerte ni del movimiento.*

Corolarios de la solución anterior

9. De estas razones se sigue, en primer lugar, que la desemejanza esencialmente necesaria entre la causa agente y el paciente es únicamente la que se da entre el hábito y la privación, o entre una cosa constituida en acto y una existente en potencia; efectivamente, si se supone que el paciente tiene capacidad para recibir la forma y el agente posee virtud para producirla, no exige, por parte del paciente, ninguna otra desemejanza sino que carezca de tal forma; pues ni por razón del movimiento o de la acción, ni por otro principio general puede postularse otra con sentido universal. Por eso, el hecho de que en las cosas generales y corruptibles se encuentre no sólo esta desemejanza, sino también una positiva oposición y contrariedad, no se debe a la causa eficiente en cuanto tal, sino a que tales cosas han sido establecidas de manera que puedan mantener entre sí una acción y pugna mutua y generarse y corromperse mutuamen-

nemo enim dare potest quod in se aliquo modo non habet. Et eadem fere ratione probatur altera pars eiusdem propositionis, quia dum agens communicat suum esse passo, reducit illud de potentia in actum; ergo passum, ut tali actioni substernitur, supponitur in potentia. Et ideo in I Phys. privatio ponitur inter principia ad generationem necessaria ex parte materiae, quae principia in omni mutatione vel actione quae fit ex subiecto proportionaliter necessaria sunt. Ab incommodis etiam optime confirmavit conclusionem Aristoteles, quia alias nulla esset ratio cur ex duobus similibus unum potius in aliud ageret quam e converso. Item, quia idem posset seipsum intendere. Item, nullus esset finis actionum, sed post perfectam pugnam inter contraria, et comparata victoria et assimilato passo, tunc denuo inchoaretur actio. Ac denique, ut Aristoteles ait, *hoc modo nihil vindicari poterit neque ab occasu neque a motu.*

Corollaria ex praecedenti resolutione

9. Atque ex his rationibus sequitur primo dissimilitudinem per se necessariam inter causam agentem et patientem solum esse eam quae est inter habitum et privationem, seu inter rem constitutam in actu vel existentem in potentia; nam si in passo supponatur capacitas ad recipiendam formam, et agens habeat virtutem ad producendam illam, nullam aliam dissimilitudinem ex parte passi requirit, nisi quod careat tali forma; quia neque ex ratione motus aut actionis neque ex alio generali principio alia potest in universum requiri. Unde, quod in rebus generabilibus et corruptibilibus inveniatur non solum haec dissimilitudo, sed etiam positiva oppositio et contrarietas, non est ex ratione causae efficientis ut sic, sed ex eo quod tales res ita sunt institutae ut mutuam inter se pugnam et actionem habere possint, et ex se invicem generari et corrumpi secundum speciem. Est autem

te de por sí, según su especie. Ahora bien, debe advertirse que, entre las causas eficientes, unas son unívocas y otras equívocas, términos que ya explicamos arriba; y nos referimos a las causas principales, pues partiendo de ellas es fácil adaptar la doctrina a las instrumentales. Así, pues, en las causas unívocas se da con toda propiedad y formalmente la condición indicada; en efecto, como el agente introduce en el paciente una forma de igual naturaleza que aquella mediante la cual obra, supone que el paciente carece de ella y, consecuentemente, supone una desemejanza formal con él.

10. En cambio, la causa equívoca no introduce en el paciente una forma de la misma naturaleza ni, por tanto, formalmente semejante a su forma mediante la cual obra; en consecuencia, no supone en el paciente una desemejanza formal, es decir, la carencia de aquella forma según la especie que tiene en sí, sino que supone en el paciente una desemejanza en cuanto está sometido a la acción y es perfeccionado por la acción; consiguientemente, también supone en el paciente la carencia de aquella semejanza que puede darse entre una forma considerada formalmente y otra que contenga eminentemente a aquélla. La razón es clara. En primer lugar, la causa equívoca no produce una semejanza formal, sino sólo eminencial (por así decirlo); luego únicamente preexige desemejanza proporcional; porque para la acción sólo se supone de manera necesaria la privación de la forma que es término de la acción del agente. Efectivamente, para la acción no se requiere que el paciente carezca de la forma que se encuentra formalmente en el agente, si no ha de recibir dicha forma formalmente, o sea, de la misma naturaleza; lo único que se requiere es que carezca de la forma que se va a introducir en él y que será término de la acción, aun cuando el agente sólo la posea virtual o eminentemente, ya que la privación requerida para la acción no se opone formalmente a la forma que es principio de la acción, sino a la que va a ser término *ad quem* de la misma, pues dicha privación tiene razón de término *a quo*. Así, pues, no es preciso que la desemejanza necesaria entre tales agente y paciente sea formal, sino que basta con que sea eminencial, según queda explicado. Por esta razón, un cuerpo pesado puede mover a otro hacia abajo, aunque sean semejantes en la gravedad, o aunque se

animadvertendum inter causas efficientes quasdam esse univocas, alias vero aequivocas, quas voces iam supra explicuimus; agimus autem de causis principalibus, nam ex illis facile est doctrinam ad instrumentales accommodare. In causis ergo univocis dicta conditio propriissime et formaliter intercedit; nam cum agens introducat in passum formam eiusdem rationis cum illa per quam agit, supponit in passo carentiam eius, et consequenter supponit formalem dissimilitudinem cum illo.

10. At vero causa aequivoca non inducit in passum formam eiusdem rationis, atque adeo formaliter similem suae formae per quam agit, et ideo proprie non supponit in passo formalem dissimilitudinem, id est carentiam illius formae secundum speciem quam in se habet, sed supponit dissimilitudinem inter passum ut actioni supponitur et ut per actionem perficitur, et consequenter etiam supponit in passo carentiam illius similitudinis quae inter formam aliquam formaliter sumptam et aliam quae eminenter continet illam intercedere potest. Et ratio est clara. Primo, causa aequivoca non facit formalem similitudinem, sed eminentialem tantum (ut ita dicam); ergo proportionalem tantum dissimilitudinem praerequirit; nam sola privatio formae quae terminat actionem agentis ad actionem necessario supponitur. Etenim ad actionem non requiritur quod passum careat forma quae est formaliter in agente, si illam non est formaliter seu eiusdem rationis recepturum; sed solum oportet ut careat illa forma quae in ipso est introducenda et futura est terminus actionis, etiamsi in agente solum sit virtualiter seu eminenter, quia privatio ad actionem requisita non opponitur formaliter illi formae quae est principium actionis, sed illi quae futura est terminus ad quem actionis, cum talis privatio habeat rationem termini a quo. Sic igitur dissimilitudo necessaria inter huiusmodi agens et passum non oportet ut sit formalis, sed sufficit eminentialis, ut declaratum est. Et hac ratione unum grave potest movere aliud deorsum,

muevan hacia abajo simultáneamente y sean asimismo semejantes en esto, ya que el término formal de ese movimiento no es la gravedad, sino el «donde» inferior, el cual está, en cierto modo, virtualmente contenido en la gravedad, por lo que resulta necesaria para tal movimiento la privación de él, mas no la de la gravedad. Lo mismo ocurre en todos los casos semejantes, y de manera especial en los actos inmanentes, en los que la acción de la potencia siempre es equívoca, y de ella suele decirse ordinariamente que tiende no tanto a producir algo semejante cuanto a producir algo proporcional, o sea, un acto segundo congruente con el primero y que perfeccione a éste, en el que se halla contenido no formalmente, sino virtual y eminentemente. Por eso, también en dicha acción se supone que entre el principio activo y el pasivo, en cuanto tales, sólo existe la indicada desemejanza eminencial, es decir, que en uno de ellos está contenido eminentemente el acto que el otro no poseerá formalmente hasta que no lo reciba del principio activo; y esta desemejanza se da siempre, independientemente de que los principios se distingan realmente o sólo por la razón, como quedará más claro por la solución del primer argumento.

11. *Por qué motivos se da acción entre dos cosas.— Primero.— Segundo.—* En segundo lugar, de lo dicho se sigue que para la eficiencia se requiere absolutamente que la causa agente tenga poder sobre el paciente y su capacidad, pues de lo contrario sería imposible que se siguiera la acción. Esto es consecuencia de lo ya dicho; efectivamente, por este motivo resulta necesaria la indicada desemejanza entre el agente y el paciente, a fin de que en el agente, en cuanto está en acto, pueda haber fuerza para poner en subordinación con respecto a sí mismo al paciente, que se halla sólo en potencia. Y se confirma porque, así como es imposible que una forma informe a la materia si no tiene poder informativo proporcionado a la materia, de igual manera es imposible que el agente, en su orden, actúe al sujeto si no tiene fuerza sobre él, porque en general el acto segundo requiere un acto primero proporcionado. Sin embargo, para explicar esto con mayor amplitud, debe advertirse que el que entre dos cosas no se siga acción puede obedecer a una cuádruple causa, tratándose de agentes naturales. Primera, que esas cosas no posean virtud activa. Segunda, que una de ellas tenga

etiamsi sint in gravitate similia, vel etiamsi simul deorsum moveantur et in hoc etiam sint similia, quia formalis terminus illius motus non est gravitas, sed Ubi inferius, quod quodammodo continetur virtute in gravitate, et ideo illius privatio, non vero privatio gravitatis, necessaria est ad illum motum. Et idem est de omnibus similibus, praesertim in actibus immanentibus, in quibus semper actio potentiae aequivoca est, de qua communiter dici solet non tam tendere ad producendum simile quam ad producendum proportionale, id est, actum secundum consentaneum primo et qui sit perfectio eius, in quo non formaliter, sed virtute et eminenter continetur. Ideoque in illa etiam actione, inter principium activum et passivum, quatenus talia sunt, supponitur tantum dicta eminentialis dissimilitudo, nimirum, quod in altero contineatur eminenter actus quem alterum non habet formaliter, donec illum recipiat a principio activo, quae dissimilitudo semper reperitur, sive illa principia in re distinguantur sive tantum ratione, ut in solutione ad primum magis constabit.

11. *Ex quibus capitibus inter duo non sit actio.— Primum.— Secundum.—* Secundo sequitur ex dictis ad efficientiam per se requiri ut causa agens habeat vim in passum et circa capacitatem eius, quia alias impossibile esset sequi actionem. Hoc sequitur ex dictis; nam ob hanc causam necessaria est praedicta dissimilitudo inter agens et passum, ut in agente, quatenus est in actu, possit esse vis ad subiiciendum sibi passum, quod est tantum in potentia. Et confirmatur, nam, sicut impossibile est formam informare materiam nisi habeat vim informativam proportionatam materiae, ita neque agens potest in suo genere actuare subiectum nisi habeat vim in illud, quia in universum actus secundus requirit actum primum proportionatum. Ut tamen hoc amplius declaretur, advertendum est ex quatuor capitibus oriri posse ut inter aliqua duo non sequatur actio, loquor de naturalibus agentibus. Primo, si in illis non sit virtus

poder, pero la otra no posea capacidad para aquella forma que la otra puede producir; por esta razón el fuego no puede calentar el cielo; y por ello Aristóteles no estableció como principio de la generación o de la mutación la negación, sino la privación, ya que debe realizarse en un sujeto capaz. Y por esto también afirmó, en I *De generat.*, que entre el agente y el paciente se requiere desemejanza en la forma y semejanza en la materia, merced a la cual el paciente sea capaz de la forma del agente. Esto, empero, no es igualmente verdadero en todos los agentes; porque el cielo obra sobre estas cosas inferiores aunque no convenga con ellas en la materia; y la inteligencia mueve al cuerpo con el que no conviene en la materia. Así, pues, la proposición es absolutamente verdadera con referencia a aquellos agentes que obran con acción unívoca y corruptiva, y de ellos habló propiamente Aristóteles; porque en el mismo lugar afirmó que el agente que coincide con el paciente en la materia también recibe algo de éste, cosa que no ocurre con el agente superior, que no tiene comunidad de materia. Consiguientemente, en los agentes que actúan con acción equívoca sólo se requiere aquella conveniencia según una razón común; porque hablamos de los agentes creados, ninguno de los cuales puede alterar o generar a otro si no tiene con él alguna conveniencia en la materia, por lo menos en la común, pues es preciso que ambos sean materiales. También se advierte lo mismo en el movimiento local, pues el motor y lo movido siempre coinciden de alguna manera en la capacidad receptiva del movimiento que les es proporcionado, ya que ninguna cosa creada puede mover localmente si ella no es también, por su parte, móvil, como resulta claro acerca de los cuerpos, y diremos asimismo en seguida a propósito de las inteligencias. Pero esto es, en cierto modo, extrínseco a la razón de agente; lo intrínseco es que el paciente posea capacidad para aquella forma para cuya producción tiene virtud el agente.

12. *Tercero.*— En tercer lugar, la acción quedará impedida si aquella capacidad ha sido ya actualizada, porque entonces cesa el poder del agente sobre el paciente, pues ya se ha hecho todo lo que él podía hacer; esto coincide con lo dicho hasta ahora, a saber, que nada puede obrar en una cosa que le sea semejante en cuanto tal, lo que es igualmente verdadero si los agentes son unívocos como si son equívocos, hablando de la semejanza proporcional que puede existir entre ellos y sus efectos, según consta por lo anterior. Porque la razón proporcional tiene su origen en esta misma raíz: que ya se ha desplegado toda la virtud de tal causa en tal paciente, por lo cual ya no le queda nada por hacer. Se dirá: aun cuando el paciente esté en acto por una forma o cualidad, todavía puede tener el agente virtud para introducir otra semejante, pues de lo contrario toda esta cuestión se reduciría a aquella otra de si dos accidentes que sólo difieren numéricamente pueden encontrarse en un mismo sujeto. Respondo que no es posible, ya que, una vez agotada la capacidad del sujeto con un acto, ya no permanece en potencia para otro acto semejante, y a este respecto hay una íntima conexión entre esta cuestión y la referente a la pluralidad de accidentes que sólo difieren numéricamente en un mismo sujeto. En efecto, si en una misma materia pudiese haber varias formas sustanciales, específica o numéricamente diferentes, el agente natural podría introducir otra forma en la materia que tuviera una sola; de manera parecida, pues, si el sujeto pudiese tener dos accidentes totalmente semejantes, aun cuando poseyese uno podría recibir el otro de un agente semejante, o también de sí mismo, por lo cual afirmamos anteriormente, en la disp. V, sec. 9, la imposibilidad de que accidentes que sólo difieren en número y son totalmente semejantes se reciban simultáneamente en un mismo sujeto.

activa. Secundo, si in altero sit virtus, in altero vero non sit capacitas illius formae quam aliud agere potest, ob quam causam ignis non potest calefacere caelum; et ideo Aristoteles non posuit negationem principium generationis seu mutationis, sed privationem, quia debet esse in subiecto capaci. Ideo etiam dixit, in I de Gener., requiri inter agens et passum dissimilitudinem in forma et similitudinem in materia, ratione cuius passum sit capax formae agentis. Quod tamen non est eodem modo in omnibus agentibus verum; nam caelum agit in haec inferiora quamvis cum illis in materia non conveniat, et intelligentia movet corpus cum quo non convenit in materia. In agentibus ergo quae agunt actione univoca et corruptiva est simpliciter vera illa propositio, et de illis proprie locutus est Aristoteles; nam ibidem dixit agens quod convenit cum passo in materia, pati etiam ab illo, secus vero esse de agente superiori, quod in materia non communicat. In agentibus ergo actione aequivoca solum requiritur illa convenientia secundum communem aliquam rationem; loquimur enim de agentibus creatis, in quibus nullum potest alterare vel generare aliud nisi aliquo modo conveniant in materia, saltem in communi, quia oportet ut utrumque sit materiale. In motu etiam locali id reperitur, quod movens et motum semper conveniunt aliquo modo in capacitate recipiendi motum sibi proportionatum; nihil enim creatum movere potest localiter nisi ipsum etiam sit mobile, ut de corporibus constat, et de intelligentiis etiam infra dicemus. Sed hoc quodammodo extrinsecum est ad rationem agentis; intrinsecum autem est quod in passo sit capacitas illius formae cuius activa vis est in agente.

12. *Tertium.*— Tertio impeditur actio si illa capacitas iam sit in actum reducta, quia tunc etiam cessat vis agentis in passum, eo quod iam factum sit quidquid ab illo fieri poterat, quod coincidit cum his quae hactenus diximus, nempe nihil posse agere in sibi simile quatenus tale est, quod tam est verum in agentibus univocis quam in aequivocis, loquendo de proportionata similitudine, quae inter ea et effectus eorum esse potest, ut ex superioribus constat. Ratio enim proportionalis ex hac eadem radice oritur, scilicet, quia iam tota vis talis causae expleta est in tali passo, et ideo nihil ei superest agendum. Dices: etiamsi passum sit in actu per unam formam vel qualitatem, adhuc manere posse in agente vim ad introducendam aliam similem, alioqui tota haec quaestio reducetur ad illam, an, scilicet, duo accidentia solo numero differentia possint esse in eodem subiecto. Respondeo non posse, quia postquam subiecti capacitas uno actu completa est, iam non manet in potentia ad alium similem actum, et quoad hoc verum est esse valde coniunctam hanc quaestionem cum illa de pluribus accidentibus solo numero differentibus in eodem subiecto. Nam si in eadem materia possent esse plures formae substantiales, vel specie vel numero differentes, posset naturale agens inducere alteram formam in materiam quae tantum unam haberet; ergo similiter, si subiectum posset habere duo accidentia omnino similia, quamvis haberet unum, posset aliud recipere a simile agente, vel etiam a seipso, et ideo diximus supra, disp. V, sect. 9, non posse accidentia solo numero diversa et omnino similia simul recipi in eodem subiecto.

13. *Cuarto.*— En cuarto y último lugar, suponiendo que el agente tiene virtud y el paciente capacidad, aunque haya desemejanza y privación, todavía puede quedar impedida la acción por resistencia del paciente. A este respecto debe observarse que la resistencia del paciente no se requiere de manera absoluta para la acción en cuanto tal, de igual modo que dijimos no ser necesaria la contrariedad u oposición positiva; en efecto, la privación en cuanto tal no ofrece resistencia, sino que más bien dispone el camino a la acción; consiguientemente, todo lo que resiste se reduce a la contrariedad positiva o repugnancia, y por ello no se requiere absolutamente para la acción, antes bien, de suyo la impide o retarda. Por ello, el que la acción sea sucesiva, y no instantánea, obedece a la resistencia del paciente, a no ser que intervenga el movimiento local,

13. *Quartum.*— Quarto tandem, supposita virtute ex parte agentis et capacitate in passo, cum dissimilitudine et privatione, adhuc potest impediri actio ob resistentiam passi. In quo est observandum ad actionem ut sic per se non requiri resistentiam in passo, sicut etiam diximus non esse necessariam contrarietatem vel oppositionem positivam; nam privatio ut sic non resistit, sed potius parat viam ad actionem; quidquid ergo resistit reducitur ad positivam contrarietatem vel repugnantiam, et ideo per se non requiritur ad actionem, quin potius ex se impedit vel retardat actionem. Unde, quod actio sit successiva, et non instantanea, ex resistentia passi provenit, nisi in-

al que pertenece intrínsecamente tal sucesión, como consta por la filosofía y diremos más abajo, al tratar de la acción y la pasión. De aquí resulta, por tanto, que cuando, además de la desemejanza del paciente, se da resistencia, si ésta es tan grande que supera o iguala la virtud del agente, la acción queda impedida; en esto se basa una máxima corriente entre los filósofos, que viene a tener categoría de primer principio: para obrar se necesita una proporción de mayor desigualdad, es decir, en la que la virtud del agente sea mayor que la resistencia del paciente. Está tomado de Aristóteles en los lugares citados, y se pone de manifiesto fácilmente, ya que el agente en cuanto agente vence al paciente, al menos en aquello que produce; luego es necesario que, de acuerdo con esa razón, lo aventaje también en poder; de lo contrario, ¿cómo podría vencerlo? Por otra parte, esto se explicará mejor en la solución del cuarto argumento.

Soluciones a los argumentos

14. Nos falta, pues, dar cumplida respuesta a los argumentos. Por lo que hace al primero, ya hemos contestado bien en aquel lugar, y queda explicada la respuesta por todo lo dicho, aunque puede ampliarse la explicación. Efectivamente, una misma cosa puede encontrarse simultáneamente, y según una misma parte, en acto primero y en potencia para el acto segundo, cosa que otros expresan con las fórmulas acto virtual y potencia formal; así, atendidos esos dos puntos de vista —ya sean distintos realmente, ya sólo racional y relativamente—, tiene con respecto a sí mismo cierta desemejanza, no propia y formal, sino eminencial y virtual, pero que basta para la acción, como hemos dicho.

Sobre la antiperístasis

15. En el segundo argumento se acomete la conocida dificultad de la antiperístasis, que es meramente física y suele tratarse *ex professo* en I *De generat.*, c. 7, por lo cual haré unas breves consideraciones necesarias en este lugar. Pues bien, dicen algunos, a propósito de aquella razón, que, aun cuando una cualidad no pueda intensificarse a sí misma por acción directa, puede, empero, hacerlo

terveniat motus localis, cui est intrinseca talis successio, ut ex philosophia constat, et inferius, in tractatu de actione et passione, attingemus. Hinc ergo fit ut, quando ultra dissimilitudinem passi intervenit etiam resistentia, si tanta sit ut vel superet vel aequet virtutem agentis, impediatur actio; et ideo est commune philosophorum axioma et quasi primum principium, ad efficiendum necessariam esse proportionem maioris inaequalitatis, id est, in qua maior sit virtus in agente quam resistentia in passo. Quod sumptum est ex Aristotele citatis locis, et patet facile, quia agens ut agens vincit passum, saltem quantum ad id quod agit; ergo necesse est ut secundum eam rationem viribus illud superet; alias quomodo vincere posset? Atque hoc in solutione quarti argumenti amplius declarabitur.

Argumentorum solutiones

14. Superest igitur ut argumentis satisfaciamus; et ad primum quidem recte ibi responsum est, et ex omnibus quae diximus, declarata est responsio, et potest amplius declarari. Nam idem potest simul et secundum eamdem partem esse in actu primo et in potentia ad actum secundum, quod alii dicunt in actu virtuali et potentia formali; et ita secundum eas duas rationes, sive re sive ratione tantum et habitudine distinguantur, habet ad se quamdam dissimilitudinem, non propriam et formalem, sed eminentialem et virtualem, quae satis est ad actionem, ut diximus.

De antiperistasi

15. *Quorumdam opinio.*— In secundo argumento petitur vulgaris difficultas de antiperistasi, quae pure physica est, et in I de Generat., c. 7, solet ex professo tractari, et ideo pauca attingam huic loco necessaria. Dicunt ergo quidam ad rationem illam, quamvis eadem qualitas non possit seipsam intendere directa actione, tamen reflexa pos-

por acción refleja, que, en tal caso, se produce —dicen— del siguiente modo: una cosa caliente, por ejemplo, asediada por su contrario, envía a éste ciertas especies, que son como instrumentos para obrar en él; mas, como el contrario ofrece resistencia a dichas especies, éstas retornan a su agente, y de este modo lo intensifican. Así lo enseñan Marsilio, I *De generat.*, q. 17 y 18; Alberto de Sajonia, q. 15; Véneto, en *Summa de Gener.*, c. 23, y en *Summa Meteor.*, c. 3, y otros. Pero esta sentencia, además de afirmar cosas increíbles, no resuelve la dificultad. Efectivamente, en primer lugar inventa sin fundamento unas especies intencionales. Después, las hace instrumento de una alteración material, lo cual es inaudito. Además, sostiene que esas especies van y vuelven, siendo accidentes; a no ser que diga que son corpúsculos, lo cual es más increíble, o que ese retorno es metafórico por reacción; que esto no puede ser cierto se patentizará después al demostrar el segundo miembro, o sea, que no resuelve la dificultad. Esto se pone de manifiesto, en primer lugar, porque tales especies, sean lo que fueren, son instrumentos del agente, del que emanan; por tanto, obran en virtud de él; luego no pueden, en su operación, superar la virtud del agente; entonces, ¿cómo pueden intensificarlo, aun cuando vuelvan a él? En segundo lugar, esta acción se lleva a cabo muchas veces sin ninguna propagación o acción a través del medio, como sucede cuando los agentes contrarios se encuentran muy cerca, y la virtud del otro se refuerza en sí misma; porque en tal caso no hay especies que puedan volver a él, ya que, según se supone, ni siquiera son recibidas en el contrario, puesto que a causa de la resistencia que éste ofrece se dice que vuelven a su principio, ni tampoco en el medio, porque no existe. Por último, hay ocasiones en que dicha acción se ejerce sobre un sujeto con el que resulta incompatible tal cualidad, como ocurre con el agua de los pozos; consiguientemente, no puede ser por acción refleja del mismo.

16. *Opinión de otros.— Impugnación.*— Afirman otros que un contrario, rodeado por otro más fuerte, obedeciendo a su apetito natural de propia conservación, se concentra y se une, y vuelve hacia sí su propia acción, a fin de defenderse. Añade Nifo, en I *De generat.*, texto 195, in recognit. dub. 2, que un contrario tiene esencialmente fuerza para obrar a través de una esfera determi-

se, quam aiunt eo casu intervenire in hunc modum, quod res calida, verbi gratia, a suo contrario obsessa, quasdam species in illud immittit, quae sunt veluti instrumenta ad agendum in illud; cum autem ipsum contrarium illis speciebus resistat, illae in suum agens reflectuntur, atque ita illud intendunt. Ita docent Marsil., I de Gener., q. 17 et 18; Albertus de Saxon., q. 15; Venetus, in Summa de Gener., c. 23, et in Summa Meteor., c. 3, et alii. Sed haec sententia dicit incredibilia et non solvit difficultatem. Primo enim fingit species intentionales sine fundamento. Deinde facit illas instrumentum alterationis materialis, quod inauditum est. Rursus facit illas euntes et redeuntes, cum tamen sint accidentia, nisi fortasse dicat esse aliqua corpuscula, quod incredibilius est; vel nisi dicat illum reditum esse metaphoricum per reactionem, quod verum esse non posse iam patebit probando alterum membrum, scilicet, non solvi difficultatem. Quod patet primo quia illae species, quidquid illae sint, sunt instrumenta agentis a quo manant; agunt ergo in virtute illius; ergo non possunt excedere in agendo virtutem eius; quomodo ergo possunt illud intendere, etiamsi ad illud revertantur? Secundo, haec actio saepe fit absque diffusione aliqua seu actione per medium, ut quando agentia contraria sunt proxime vicina, et alterius virtus roboratur in se; tunc enim nullae sunt species quae redire ad ipsum possint, quia nec recipiuntur in contrario, ut supponitur; nam propter resistentiam eius dicuntur redire ad suum principium; neque etiam in medio, quia nullum est. Denique interdum haec actio fit circa subiectum cui talis qualitas repugnat, ut in aqua puteali; non ergo potest esse per actionem reflexam eius.

16. *Aliorum sententia.— Impugnatur.*— Alii ergo dicunt[1] unum contrarium, a fortiori circumdatum, ex naturali appetitu suae conservationis sese colligere et unire suamque actionem in se convertere, ut se tueatur. Additque Niphus, I de Gener., text. suo 195, in recognit. dub. 2, unum contrarium

[1] Vide Tolet., I de Gener., q. 14.

nada, y como el contrario que lo asedia le impide difundirla fuera de sí, la vuelve hacia sí, con lo cual se intensifica. Pero esta opinión también es falsa y no resuelve la dificultad. Se demuestra, porque ya admite no sólo que una cosa obra sobre otra semejante, sino incluso que una cosa obra sobre sí misma según la misma cualidad formal. No importa la afirmación de que esto acontece por causa del contrario circundante y como por miedo a él; porque, o la misma cualidad intrínseca tiene virtud natural para dicha acción, o no; si la tiene, entonces realizará desde el principio y siempre tal acción e intensificación, sin ocasión del contrario, ya que la virtud natural ejerce naturalmente todo su poder sin necesidad de otra ocasión, con tal de que no esté impedida. En cambio, si la cosa no tiene virtud suficiente para esa acción, no la realizará, aunque el contrario la urja. Se hará un argumento semejante preguntando si aquella mayor intensidad es natural a esa cosa y a esa cualidad, o no. Porque si es natural, la tendrá siempre manando de su naturaleza intrínseca, y no esperará, para producirla, la necesidad de defenderse de un contrario. Y si es preternatural, no puede proceder intrínsecamente de la misma cualidad.

17. Además, pregunto si esa mayor intensidad, adquirida intrínsecamente con ocasión de un contrario circundante, persevera en la cosa o no, una vez eliminado el contrario antes de que la intensidad disminuya. Porque si persevera, es indicio de que es natural y que, de suyo, se hubiera dado desde el principio y siempre sin ocasión del agente contrario, de no haber ningún impedimento. Si no persevera, entonces nunca pudo ser producida *ab intrinseco;* porque una perfección que procede intrínsecamente no queda eliminada sin un agente extrínseco. Por último, resulta casi ininteligible la significación de aquellas expresiones según las cuales el agente se concentra y se une más, o vuelve hacia sí su propia acción. Porque, o significan que se condensa y reduce todas sus partes a un lugar menor, lo cual se impugna fácilmente con los argumentos aducidos, aplicados proporcionalmente; en efecto, ese movimiento o condensación es na-

per se habere vim ad agendum per aliquam sphaeram, et quia a contrario obsistente impeditur ne diffundat illam extra se, eam in se convertere et ita se intendere. Sed haec etiam opinio et falsa est et difficultatem non solvit. Probatur, quia iam admittit non solum simile agere in simile, sed etiam idem in seipsum secundum eamdem formalem qualitatem. Nec refert si dicatur hoc accidere ob circumstans contrarium et quasi ex metu illius; nam vel ad illam actionem est in ipsa qualitate intrinseca virtus naturalis, vel non; si est, ergo a principio ac semper efficiet in se illam actionem et intensionem absque occasione contrarii, quia naturalis virtus naturaliter exsequitur totam vim suam absque alia occasione, dummodo non sit impedita. Si vero non est in re virtus sufficiens ad illam actionem, non efficiet illam, etiamsi contrarium eam urgeat. Simile argumentum fiet inquirendo an illa maior intensio sit naturalis tali rei et qualitati vel non. Nam si est naturalis, habebit illam semper ab intrinseca natura dimanantem, neque expectabit necessitatem tuendi se a contrario ut illam faciat. Si vero est praeternaturalis, non potest ab intrinseco ex ipsamet qualitate provenire.

17. Rursusque inquiram an illa maior intensio occasione instantis contrarii ab intrinseco acquisita, ablato contrario antequam diminuat[1], perserveret in re, an non. Nam si perseverat, signum est esse naturalem, et a principio ac per se semper fuisse futuram absque occasione contrarii agentis, si nullum fuisset impedimentum. Si vero non perseverat, ergo nunquam potuit ab intrinseco fieri; nam perfectio quae ab intrinseco manat non tollitur absque extrinseco agente. Denique vix intelligi potest quid significent illa verba, quod agens sese colligit et magis unit, aut quod ad se actionem convertit. Aut enim significant quod sese condensat et omnes partes suas in minorem locum redigit, et hoc facile improbatur argumentis factis, applicando illa proportionaliter, quia vel ille motus aut condensatio est naturalis,

[1] La sustitución de *diminuat* por *dimanat*, que ofrece la edición Balleoniana, nos parece totalmente desacertada. (N. de los EE.)

tural, o no lo es; si es natural, siempre lo poseerá, hablando en absoluto; si no lo es, no se producirá *ab intrinseco* por causa de un contrario circundante. Así lo confirma también la experiencia, la cual nos atestigua que este movimiento no se da en todas las cosas que sufren algo de sus contrarios; ahora bien, si obedeciese naturalmente a la fuerza del apetito de defenderse de un contrario, sería preciso que se diese en todos los casos. Lo que se añadía, a saber, que el agente vuelve su propia acción hacia sí porque se ve impedido para difundirla, no ofrece ninguna verosimilitud, ya que el agente, por el hecho de dejar de obrar en otro, no se hace capaz de obrar en sí ni de intensificarse más. De lo contrario, una cosa existente en el vacío se intensificaría por la sola razón de no poder obrar en otro. Además, porque esa producción de una mayor intensidad excede la propia virtud; luego, aunque el agente quede impedido para proyectar fuera de sí una acción que le sea proprocionada, no por ello puede producir en sí mismo una acción que exceda su propia virtud.

18. Otros, no encontrando la manera de explicar esta acción, niegan que se dé en las cosas; a las experiencias aducidas responden que no son verdaderas, sino aparentes, y asignan arbitrariamente a tal apariencia diversas causas que son ficticias y opuestas al sentido; aunque Galeno, lib. III *De simplicium medicam. facult.*, c. 3, se inclina a esta opinión.

19. *Dos modos de explicar la acción por antiperístasis.— Por qué los baños y el ventrículo de los animales están más calientes en invierno.— Por qué lo está el agua de los pozos.—* Así, pues, debe afirmarse que sólo de dos maneras se intensifica una cualidad con ocasión de un contrario circundante: o por un agente extrínseco, que con tal ocasión queda encerrado y detenido allí, o inversamente porque con dicha ocasión se aparta un agente extrínseco corrumpente, e inmediatamente la cosa se reduce de manera intrínseca a su estado natural, que exige esa mayor intensidad; y de este modo resulta que la cualidad nunca se intensifica a sí misma. Hemos aludido al primer modo en la sección anterior, donde dijimos, apoyándonos en Aristóteles, que los baños están más calientes en invierno porque, en virtud de un medio más frío, el calor queda encerrado en ellos e impedido de salir fuera, cosa que hemos explicado a propósito de las

vel non; si est naturalis, semper inerit, per se loquendo; si non est naturalis, non fiet ab intrinseco propter instans contrarium. Id quod etiam confirmat experientia, non enim experimur in omnibus rebus quae a suis contrariis patiuntur huiusmodi motus; oporteret autem in omnibus fieri, si id naturaliter proveniret ex vi appetitus se tuendi a contrario. Quod autem addebatur, nempe convertere agens actionem in se, quia impeditur ne illam diffundat, nullam habet verisimilitudinem, quia, ex eo quod cesset agens ab actione in aliud, non fit capax actionis in se, nec maioris intensionis. Alias, res existens in vacuo hoc ipso se intenderet quod non potest agere in aliud. Item, quia illa effectio maioris intensionis excedit propriam virtutem; ergo, licet agens impediatur ne in actionem sibi proportionatam prodeat, non ideo potest efficere in se actionem quae propriam superet virtutem.

18. Alii ergo, non invenientes viam ad declarandam hanc actionem, negant esse in rebus talem actionem, et ad experientias respondent esse apparentes, non veras, et huiusmodi apparentiae variae excogitantur causae quae fictae sunt et sensui repugnant; quamquam Galenus, lib. III de Simplicium medicam. facult., c. 3, in hanc sententiam propensus sit.

19. *Duplex modus declarandi actionem per antiperistasim.— Balneae et animalis ventriculum cur hieme calidiores.— Idem de aqua puteali.—* Dicendum est ergo duobus tantum modis intendi qualitatem aliquam occasione circumdantis contrarii, scilicet, vel ab extrinseco agente, quod ea occasione ibi includitur ac detinetur, vel, e converso, quia per eam occasionem recedit extrinsecum corrumpens, et statim res ab intrinseco se reducit ad naturalem statum, qui illam maiorem intensionem postulat; et ita fit ut nunquam qualitas intendat seipsam. Priorem modum tetigimus sectione praecedenti, ubi ex Aristotele diximus balneas in hieme esse calidiores quia a medio frigidiori calor in eis includitur atque impeditur ne foras erumpat, quod de calidis exhalationibus declara-

exhalaciones cálidas. Así también el vientre de los animales es más caliente en invierno porque los espíritus animales quedan retenidos dentro, debido a que la frialdad del aire estrecha la piel y los poros, según observó Galeno al declarar el citado aforismo de Hipócrates, y elegantemente Aristóteles, sec. 2 *Problem.*, q. 29, donde aduce otros ejemplos. Y de la misma causa proviene —en mi opinión— el que el agua de los pozos esté más caliente en invierno, a saber, porque algunas exhalaciones cálidas que se han engendrado en los lugares profundos de la tierra se ven impedidas para ascender porque hay un medio más denso y craso, a causa de la mayor frialdad.

20. Hay, empero, en esta experiencia dos dificultades. Una, el origen de tales exhalaciones. Otra, cómo es posible que obren en el agua, que es frigidísima, siendo ellas tan tenues. No obstante, a la primera hay que decir que estas exhalaciones se generan de la tierra por virtud del sol y de otras influencias celestes, ya que la tierra, por su densidad y sequedad, que —hablando en absoluto— es mayor en las partes inferiores, constituye una materia apta para que de ella se produzcan tales exhalaciones. Y es probable que muchas de ellas, engendradas allí durante la época estival, queden detenidas posteriormente durante largo tiempo, por la causa antes indicada. Ahora bien, por ser más sutiles que el agua, se mezclan fácilmente con ella cuando intentan ascender, y así podrán con facilidad templar la frialdad del agua, al menos reaccionando sobre ella de manera continuada. También puede ocurrir que el aire encerrado en las cavernas o en los poros de la tierra, siendo cálido por su naturaleza, sea más caliente por la misma causa y ayude a dicha acción. El otro modo de esta acción se explica con distintos ejemplos; es el primero el del agua de los pozos, que en verano está más fría; efectivamente, las exhalaciones cálidas que podrían calentarla no están detenidas allí, sino que ascienden con mayor rapidez, pues el medio, por ser más cálido y raro, no ofrece impedimento, y, además, porque en esa época dichas exhalaciones son más sutiles a causa de la influencia del sol, que tiene mayor vehemencia. Y así, apartado el agente contrario, el agua se hace más fría de manera intrínseca, pero no más de lo que exige su naturaleza, sino más de lo que era antes cuando sufría una acción mayor de sus contrarios. También de este modo sucede que, si el agua fría se pone durante poco

vimus. Sic etiam venter animalis calidior est in hieme, quia animales spiritus intus retinentur, eo quod frigiditas aeris cutem et poros stringit, ut Galenus notavit, declarans citatum aphorismum Hippocratis, et eleganter Aristot., sect. 2 Problem., q. 29, ubi alia exempla adducit. Et ex eadem causa (opinor) provenit quod in hieme aqua putei sit calidior, quia, nimirum, aliquae exhalationes calidae in cavernis terrae generatae impediuntur ne ascendant existente medio densiori et crassiori propter maiorem frigiditatem.

20. In qua tamen experientia duo sunt difficilia. Unum, unde sint ibi tales exhalationes. Aliud, quomodo possint, cum sint tenuissimae, agere in aquam, quae frigidissima est. Ad primum vero dicendum est, virtute solis et aliarum influentiarum caelestium generari huiusmodi exhalationes ex terra, quae ob densitatem suam et siccitatem, quam, per se loquendo, maiorem habet in inferioribus partibus, apta materia est ut ab ea huiusmodi exhalationes excitentur. Et fortasse plurimae ex his aestivo tempore ibi generatae, postea diutius ibi detinentur ob causam supra dictam. Illae autem, cum sint subtiliores aqua, illi facile miscentur dum ascendere conantur, et ita facile poterunt eius frigiditatem temperare, saltem continue in illam reagendo. Fortasse etiam aer inclusus in cavernis vel poris terrae, cum natura sua calidus sit, ob eamdem causam calidior est et ad illam actionem iuvat. Alter modus huius actionis declaratur aliis exemplis: primum est de aqua puteali, quae tempore aestatis est frigidior; nam exhalationes calidae, a quibus calefieri posset, ibi non consistunt, sed celerius ascendunt, tum quia medium, eo quod sit calidius et rarius, non impedit, tum etiam quia eo tempore illae exhalationes subtiliores sunt propter vehementiorem solis influentiam. Atque ita remoto agente contrario, aqua ab intrinseco frigidior fit, non quam natura eius postulet, sed quam antea esset dum a contrariis suis plus pateretur. Hoc etiam modo evenit ut aqua frigida soli in aestate aliquantulum obiecta,

tiempo al sol en verano, se hace más fría; porque el calor extrínseco produce en el medio, o en la superficie externa del agua, o en la vasija que la contiene, cierta disminución de la densidad, y entonces, si había algún vapor cálido alrededor del agua o mezclado con ella, se evapora más fácilmente, de donde resulta que el agua vuelve más a su estado natural; y quizá también se condensa en mayor medida, no sólo por la causa indicada, sino asimismo para evitar el vacío; y también por esta razón aumenta el frío. Véase Aristóteles, sec. 24 *Problem.*, q. 13, y I *Meteor.*, c. 12. Así, pues, todas las experiencias semejantes pueden explicarse de uno de estos dos modos, de suerte que nunca sea preciso admitir que una cosa se intensifica a sí misma según la misma cualidad; porque cuando dicha intensificación procede *ab intrinseco* por dimanación natural, se atribuye al generante.

Si la pluralidad de agentes o la densidad de materia de uno solo contribuye a la intensidad de la acción

21. *Opinión afirmativa de algunos.*— En el tercer argumento se acometen dos dificultades: una, si la cualidad existente en un sujeto más denso puede intensificar, en otro menos denso, otra semejante a ella y que supere su grado; o —lo que es igual— si varios agentes parciales o varias partes de un mismo agente, por razón de una mayor aplicación a un mismo paciente que les es semejante en cualidad e igual en grado, pueden intensificar la cualidad de éste. En efecto, así lo afirman muchos, como Marsilio, I *De Gener.*, q. 19; Soto, II *Phys.*, q. 2; Nifo, I *De Generat.*, en su texto 195, dub. 2, q. 2. La razón en que se apoyan es que la virtud del agente crece no sólo según la intensidad, sino también según la pluralidad de la forma, pues Aristóteles dice en el lib. VIII de la *Física*, texto 80, que hay mayor virtud en una magnitud mayor; consiguientemente, si toda aquella virtud se aplica más a un mismo paciente, como ocurre cuando el agente es más denso, producirá también un efecto mayor. Y se confirma por el ejemplo común, aducido arriba, del hierro candente; y por el de dos focos luminosos iguales y aplicados por igual a una misma parte del aire.

frigidior fiat; nam calor extrinsecus efficit in medio vel in externa superficie aquae, aut in vase quod illam continet, aliquam raritatem, et tunc si quid vaporis calidi aquam circumdabat, vel ei permixtum erat, evaporatur facilius, et inde fit ut aqua ad naturalem statum magis se reducat; et fortasse etiam condensatur amplius non solum ob dictam causam, sed etiam occasione vitandi vacuum; atque ex hoc etiam capite frigus crescit. Legatur Aristoteles, sect. 24 Problem., q. 13, et I Meteor., c. 12. Altero ergo ex his duobus modis possunt omnes experientiae similes declarari, ut nunquam necesse sit admittere idem intendere seipsum secundum eamdem qualitatem; nam quando illa intensio est ab intrinseco per naturalem dimanationem, tribuitur generanti.

An multitudo agentium, seu densitas materiae unius, conferat ad intensionem actionis

21. *Quorumdam sententia affirmans.*— In tertio argumento duae petuntur difficultates: una est an qualitas existens in densiori subiecto possit in alio rariori intendere sibi similem ultra suum gradum; seu, quod idem est, an plura agentia partialia vel plures partes eiusdem agentis propter maiorem applicationem ad idem passum sibi simile in qualitate et aequale in gradu, possint intendere qualitatem eius. Multi enim ita affirmant, ut Marsilius, I de Gener., q. 19; et Soto, II Phys., q. 2; et Niphus, I de Generat., suo text. 195, dub. 2, q. 2. Ratio eorum est quia virtus agentis non solum crescit ex intensione formae, sed etiam ex multitudine, dicente Aristot., VIII Phys., text. 80, in maiori magnitudine maiorem virtutem existere; ergo si tota illa virtus magis applicetur eidem passo, ut fit quando agens est densius, maiorem etiam effectum faciet. Et confirmatur communi exemplo supra posito de ferro candenti, et de duobus luminosis aequalibus et aeque applicatis eidem parti aeris. Item de actibus aequalibus

También por el de los actos iguales multiplicados, que intensifican el hábito, y por el de las gotas iguales que caen igualmente y terminan por horadar la piedra. Se confirma, en segundo lugar, porque el aire, en invierno, congela el agua, ya que intensifica la frialdad de ésta por encima del grado de frialdad que posee en sí; pues si él, por su parte, fuese tan frío, también se condensaría y convertiría en agua.

22. Los autores citados piensan que esta opinión suya no es contraria a la doctrina establecida sobre la desemejanza que se requiere entre la causa eficiente y el paciente, antes bien, dicen que, así como una cosa obra sobre otra semejante en forma, con tal de que sea desemejante en grado, igualmente aquello que es semejante en forma y en grado podrá obrar sobre otro semejante, a condición de que sea desemejante en virtud y potencia; pero esto es lo que ocurre en el presente caso; efectivamente, una cosa cálida como de cuatro grados y muy densa, aunque no supere en grado al aire ni a la mano, igualmente cálidos, los sobrepasa en virtud y poder. Porque éstos no se miden sólo por la intensidad, según queda dicho. Se explica, además, porque aquella cosa cálida y densa tiene fuerza para producir en otra toda la forma que posee en sí; en consecuencia, puesto que no puede multiplicarla en un paciente menos denso, dada la incapacidad de éste, la aumenta intensivamente.

23. *Se rechaza la opinión expuesta.— Solución de la cuestión.—* Considero que esta sentencia es falsa y contraria al principio establecido, el cual debe entenderse en el sentido de que ninguna cosa puede obrar nada en otra que le sea semejante por lo que se refiere a aquella forma en la que son semejantes, ni puede añadirle perfección o intensidad, si se supone que son perfectamente semejantes, esto es, no sólo en especie, sino también en grado de intensidad, cosa que Aristóteles expresa en el lugar citado *De Generat.* con las palabras *si son totalmente semejantes.* Por eso, al argumento aducido debe decirse que la pluralidad de formas dotadas de igual intensidad, ya sea en un solo agente muy denso, ya en varios —cualquiera que sea la medida en que se aplique—, no basta para que se intensifique en otro una forma semejante por encima del grado que dicha forma posee en el agente. Esta es la opinión más común, defendida por Pablo Véneto en *Sum. de Gener.*, c. 23; Alberto de Sajonia, I *De*

multiplicatis, qui intendunt habitum, et de guttis aequalibus aeque cadentibus, quae tandem cavant lapidem. Et confirmatur secundo, nam aer in hieme congelat aquam, quia, nimirum, intendit frigiditatem eius ultra eum gradum frigiditatis quem in se habet; nam si ipse esset tam frigidus, etiam condensaretur et fieret aqua.

22. Neque existimant hi auctores hanc suam sententiam esse contrariam doctrinae traditae de dissimilitudine requisita inter causam efficientem et passum, sed aiunt, sicut simile agit in simile secundum formam, si sit dissimile in gradu, ita etiam posse id quod est simile in forma et gradu agere in aliud simile, si sit dissimile in virtute et potentia; ita vero in praesenti accidere; nam calidum ut quatuor valde densum, licet non excedat in gradu aerem, neque manum aeque calidam, excedit in virtute et potestate. Quia haec non commensuratur soli intensioni, ut dictum est. Et declaratur praeterea, quia illud calidum densum habet vim producendi in alio totam formam quam in se habet; quia ergo in passo rariori non potest illam multiplicare ob incapacitatem eius, auget illam intensive.

23. *Reiicitur sententia relata.— Resolutio quaestionis.—* Hanc sententiam existimo falsam et contrariam principio posito, quod hoc sensu accipiendum est, scilicet, nullam rem posse quippiam agere in aliam sibi similem secundum eam formam in qua similes sunt, neque ei posse addere perfectionem seu intensionem, si supponantur esse perfecte similes, id est, non tantum in specie, sed etiam in gradu intensionis, quod Aristoteles citato loco de Generat. dicit, *si sint omnino similes.* Quocirca ad argumentum factum dicendum est multitudinem formae cum aequali intensione, sive in uno agente valde denso, sive in multis quantumcumque applicatis, non sufficere ut intendat in alio similem formam ultra illum gradum quem talis forma habet in agente. Haec est communior sententia, quam tenet Paulus Venetus, in

Generat., q. 15, y Astudillo, q. 21; y de manera excelente por Victoria, en la relección *De augmento charitatis.*

24. La razón *a priori* ya queda indicada, y es que el agente, con su acción, trata de asimilarse el paciente y, conseguido este fin, cesa su acción; pero si el paciente se ha hecho semejante en forma y en grado, ya es perfectamente semejante; por lo tanto, la acción no sigue adelante. Y no puede decirse que todavía no se haya logrado una perfecta semejanza porque el paciente no haya alcanzado tan gran pluralidad de formas como hay en el agente, pues la pluralidad o escasez de formas no pertenece al concepto de la forma o cualidad misma, sino que proviene del sujeto o de la cantidad, y por ello no se trata de una desemejanza en la forma, sino de una desigualdad en la cantidad; en efecto, no se dirá que una cosa blanca sea desemejante a dos cosas blancas por el hecho de que no es una pluralidad como son ellas, sino se dirá que es desigual; ahora bien, mediante la acción no se busca esa igualdad, sino la semejanza en la forma. Además, porque dicha semejanza, o más bien igualdad, es imposible supuesta la capacidad del sujeto raro o denso, o —lo que es igual— supuesto que el paciente sea uno solo y los agentes varios. Tampoco es cierto que esa desigualdad pueda compensarse con una mayor intensidad, no sólo porque son cantidades o perfecciones de diversos órdenes, sino también porque aquella mayor intensidad produciría más bien una nueva desemejanza en grado, siempre que permaneciese idéntica la desigualdad en la pluralidad de formas.

25. La segunda razón es que una forma poco intensa, por más que se multiplique en muchos y diferentes sujetos, o en muchas partes de un mismo sujeto, no tiene poder suficiente para producir una intensidad mayor en una forma semejante; luego. El antecedente es manifiesto, porque, en primer lugar, allí no se encuentra formalmente tal poder, ya que tal intensidad no se da formalmente en esa forma. Supongo, en efecto, que la intensidad no es una agregación de varios grados semejantes en una misma parte del sujeto, sino un aumento propio y esencial de una misma cualidad en una misma parte del sujeto, aumento que no se produciría, por ejemplo, como de ocho grados aunque se pusiesen en la misma parte del sujeto dos calores de cuatro grados, de lo cual me

Sum. de Gener., c. 23; Albertus de Saxonia, I de Generat., q. 15; et Astudillo, q. 21; et optime Victoria, in relect. de Augmento charitatis.

24. Ratio a priori est iam tacta, quia agens actione sua intendit assimilare sibi passum, quo fine consecuto, cessat eius actio; sed si passum factum est simile in forma et gradu, iam est perfecte simile; igitur non ultra progreditur actio. Nec dici potest nondum esse perfectam similitudinem factam, quia passum non est assecutum tantam formae multitudinem quanta est in agente: tum quia multitudo vel paucitas formae non pertinet ad rationem ipsius formae seu qualitatis, sed provenit ex subiecto seu quantitate, et ideo illa non est dissimilitudo in forma, sed inaequalitas in quantitate; unum enim album non dicetur dissimile duobus albis, quia non est plura sicut illa, sed dicetur inaequale; per actionem autem non intenditur talis aequalitas, sed similitudo in forma. Tum etiam quia talis similitudo vel potius aequalitas est impossibilis, supposita capacitate subiecti rari aut densi, seu, quod idem est, supposito quod passum sit unum et agentia plura. Neque etiam est verum eam inaequalitatem compensari posse maiori intensione, tum quia sunt quantitates seu perfectiones diversarum rationum, tum etiam quia potius per illam maiorem intensionem fieret nova dissimilitudo in gradu, manente eadem inaequalitate in multitudine formae.

25. Secunda ratio est quia in forma remissa, quantumvis multiplicata in multis ac differentibus subiectis, aut in multis partibus eiusdem subiecti, non est virtus sufficiens ad efficiendam maiorem intensionem in simili forma; ergo. Patet antecedens, quia imprimis non est ibi formaliter talis virtus, cum non sit formaliter talis intensio in ea forma. Suppono enim intensionem non esse aggregationem plurium similium graduum in eadem parte subiecti, sed proprium et per se augmentum eiusdem qualitatis in eadem parte subiecti, quod augmentum, verbi gratia, ut octo non esset, etiamsi duo calores

ocuparé más adelante en su lugar oportuno; consiguientemente, mucho menos puede darse formalmente esta perfección en una multiplicación de una forma remisa existente en varios sujetos o en varias partes del sujeto. Tampoco se encuentra allí eminentemente, puesto que aquella forma es, en cuanto a la especie, de igual naturaleza, y en cuanto al grado es de orden inferior en cada una de las partes del sujeto y, consiguientemente, también en todas ellas tomadas de modo simultáneo. Porque en una pluralidad de cosas de la misma naturaleza no existe una virtud más eminente que en cada una de ellas, ya que la eminencia virtual exige una forma o naturaleza de orden superior. Tampoco puede decirse que tal intensidad se encuentre virtualmente en aquella forma por razón de su multiplicidad, pues la continencia virtual, en cuanto se distingue de la eminencial, se atribuye únicamente a la virtud instrumental; ahora bien, la citada intensidad no puede atribuirse de este modo a la multiplicidad de una forma de intensidad menor y de igual naturaleza, puesto que tal forma, cuando produce una semejante a sí misma, se comporta más como principio activo propio que como instrumento, según se dijo arriba; además, porque no puede señalarse un agente principal en cuya virtud se diga que realiza tal efecto; más aún, esa multiplicación de la forma no ha sido establecida esencialmente para ser instrumento de acción alguna, sino que es como una cierta agregación de instrumentos de igual naturaleza.

26. *Absurdos que se derivan de la opinión contraria.*— En tercer lugar, razono basándome en los inconvenientes, ya que de la sentencia opuesta se sigue primeramente que tres cosas cálidas como de cuatro grados pueden hacerse entre sí sumamente cálidas si dos de ellas, unidas simultáneamente, intensifican el calor de la tercera hasta el quinto grado, y ésta, a su vez, hace a las otras semejantes a sí, y continúan de este modo hasta el máximo. En segundo lugar, se sigue de manera parecida que el agua caliente como de cuatro grados puede hacerse más caliente en cualquier grado según todas sus partes; porque, por ejemplo, dos partes extremas obrarán en una intermedia e intensificarán su calor, y ésta actuará a su vez sobre las partes extremas, y así seguirá la acción hasta el máximo. Pero todas estas cosas y otras semejantes son abiertamente falsas y contrarias a la experiencia. Síguese, en tercer lugar, que mediante actos poco inten-

ut quatuor in eadem parte subiecti ponerentur, de quo inferius suo loco dicam; haec ergo perfectio multo minus esse potest formaliter in multitudine formae remissae existente in multis subiectis vel partibus subiecti. Neque etiam est ibi eminenter, cum illa forma secundum speciem sit eiusdem rationis, secundum gradum autem sit inferioris rationis in singulis partibus subiecti, et consequenter in omnibus etiam simul sumptis. Nam in multis rebus eiusdem rationis non est eminentior virtus quam in singulis, cum eminentia virtutis postulet formam seu naturam superioris rationis. Neque etiam potest dici esse virtualiter illa intensio in illa forma ob multitudinem eius, quia continentia virtualis, ut ab eminentiali distinguitur, solum tribuitur virtuti instrumentariae; non potest autem hoc modo attribui illa intensio multitudini formae inferioris intensionis et eiusdem rationis, tum quia talis forma, dum agit sibi similem, non tam se gerit ut instrumentum quam ut propium principium agendi, ut supra dictum est, tum etiam quia non potest signari principale agens in cuius virtute dicatur efficere illum effectum; immo illa multitudo formae per se non est instituta ut sit instrumentum alicuius actionis, sed est quasi aggregatio quaedam instrumentorum eiusdem rationis.

26. *Absurda ex opposita sententia.*— Tertio argumentor ab incommodis, quia ex opposita sententia sequitur primo tres res calidas ut quatuor posse se efficere ad invicem summe calidas, si duae simul iunctae intendant calorem tertiae usque ad quintum gradum, et illa rursus alias reddat sibi similes, et ita procedant usque ad summum. Secundo similiter sequitur aquam calidam ut quatuor secundum omnem partem posse se reddere calidiorem in quocumque gradu; nam duae partes extremae, verbi gratia, efficient in intermedia et intendent eius calorem, et illa rursus efficiet in partes extremas, et sic procedet actio usque ad summum. Haec tamen et similia sunt plane falsa et contra experientiam. Tertio sequitur

sos se intensifica el hábito, de suerte que incline a un acto más intenso, lo cual es también falso, como supongo.

27. Para responder al fundamento de la opinión contraria debe advertirse, en primer lugar, que una cosa es que la virtud activa aumente a causa de la multiplicación de la forma y otra que aumente en cuanto a la capacidad de producir un efecto más perfecto intensivamente; porque lo primero es más general, y los autores de la opinión referida no proceden rectamente al tomarlo como base para inferir esto último. Por tanto, según el modo indicado, la virtud activa crece de manera no intensiva, sino extensiva, y por eso no aumenta para poder producir un efecto más intenso que la misma forma, que es el principio de operación, sino para poder realizar su efecto adecuado de modo más fácil, más rápido y más enérgico, y a mayor distancia, en igualdad de condiciones. Consiguientemente, cabe decir que aumenta en cuanto al modo de producción, no en cuanto a la cosa que puede producir. Y análogamente, cuando a la multiplicación de la forma se une la densidad de las partes del sujeto, esto contribuye mucho a tal modo de acción, ya que toda esa multiplicidad de la forma se aplica mejor al paciente, y por eso conduce a una acción más rápida; pero no puede conducir por sí sola a un efecto mejor que el contenido en la virtud de la forma, porque dicha aplicación es sólo una condición que, de suyo, no lleva a obrar si no es presuponiendo la virtud.

28. En segundo lugar, debe observarse que se trata de una multiplicación de formas que es totalmente igual, en esencia y en grado, a la forma del paciente; pues si acontece que la cualidad del agente es, en esencia y especie, de naturaleza distinta de aquella que se produce en el paciente y la contiene de manera eminente, aun cuando en su orden sea menos intensa, puede constituir un principio de producir una cualidad inferior intensa en sus grados, como quedó señalado arriba; efectivamente, esa cualidad superior en cualquier grado podría, por razón de su esencia, contener de modo eminente toda la amplitud de la cualidad inferior. Y entonces no obraría lo semejante en lo semejante, aunque una cualidad, por ejemplo, como de un grado, intensificase otra cualidad como de un grado, porque tendrían diversa naturaleza y la primera sería cierta pro-

per actus remissos intendi habitum, ita ut ad intensiorem actum inclinet, quod etiam est falsum, ut suppono.

27. Ut respondeamus fundamento contrariae sententiae, advertendum est primo, aliud esse virtutem agendi crescere ex multitudine formae, aliud crescere quoad vim producendi effectum perfectiorem intensive; illud enim generalius est, et ex illo non recte colligunt hoc posterius auctores illius sententiae. Augetur ergo illo modo virtus agendi non intensive, sed extensive, et ideo non augetur ut possit intensiorem effectum producere quam sit ipsa forma quae est ratio agendi, sed ut suum adaequatum effectum facilius, velocius, fortius, et ad maiorem distantiam, caeteris paribus, possit efficere. Unde dici potest augeri quoad modum faciendi, non quoad rem quam potest facere. Et similiter, quando multitudini formae adiungitur densitas partium subiecti, multum iuvat ad hunc modum actionis, quia tota illa multitudo formae melius applicatur passo, et ideo conducit ad promptiorem actionem; non tamen potest se sola conducere ad meliorem effectum quam in virtute formae contineatur, quia illa applicatio solum est conditio quae per se non conducit ad agendum, nisi supposita virtute.

28. Secundo est observandum sermonem esse de multitudine formae quae omnino aequalis est in essentia et gradu formae passi; nam si contingat qualitatem agentis esse quoad essentiam et speciem alterius rationis ab ea quae fit in passo, et eminenter continere illam, quamvis in suo ordine esset remissa, potest esse principium efficiendi inferiorem qualitatem in suis gradibus intensam, ut in superioribus tactum est; nam illa superior qualitas in quocumque gradu ratione suae essentiae posset eminenter continere totam latitudinem inferioris qualitatis. Neque tunc simile ageret in simile, etiamsi qualitas, verbi gratia, ut unum, qualitatem ut unum intenderet, quia essent diversarum rationum, et illa potius esset quae-

porción más bien que una auténtica semejanza. Además, puede suceder también que la multiplicidad de la forma lleve a un efecto más intenso, cuando el efecto no es adecuado a la intensidad de la forma del agente; así, por ejemplo, cuando una lámpara ilumina el aire, no produce en él una luz tan intensa como la que posee en sí, y por ello puede ocurrir muy bien que dos lámparas, tomadas simultáneamente y de igual intensidad entre sí, produzcan en el aire una luz más intensa de la que podría producir cualquiera de ellas sola; pues entonces pierden su validez las razones aducidas, ya que el paciente no se ha hecho perfectamente semejante al agente; por tanto, habiendo en el agente no sólo una mayor multiplicidad de la forma, sino también una forma más intensa, puede haber en él virtud para intensificar el efecto. Por ello, en cualquiera de esos agentes habrá, de suyo, una forma productiva de toda aquella intensidad; en cambio, el hecho de que un agente no produjese por sí solo toda la intensidad dicha podía provenir ya de indisposición del paciente, ya de la distancia o de otra causa parecida. Y entonces la multiplicación de la forma intensa puede contribuir muy bien a la producción de un efecto más intenso, con tal de que no supere la intensidad de la causa.

29. *Si dos agentes semejantes o desiguales se ayudan mutuamente en orden a la acción.*— La mayor dificultad es si, en caso de que concurriesen al mismo tiempo dos agentes desigualmente intensos, podrían ayudarse para producir un efecto más intenso, que, aun cuando no exceda en absoluto toda la intensidad de la causa, supere, sin embargo, la intensidad de otro agente parcial que posea una forma menos intensa, de suerte que, aunque la cualidad débil, por mucho que se multiplique, no pueda, de suyo, intensificar una cualidad semejante a ella en grado, pueda, no obstante, en unión con una cualidad más intensa, ayudar y cooperar a la intensificación. Porque parece que también en este caso quedan sin fuerza las razones empleadas; en efecto, en ese agente total se da absolutamente una forma más intensa y virtud suficiente en orden a aquel efecto, y los grados inferiores de la cualidad, unidos a los superiores, pueden concurrir a cualesquiera grados de otra cualidad semejante; por ejemplo, cuando una cosa cálida como de ocho grados intensifica el calor como en cuatro, no sólo concurre

dam proportio quam propria similitudo. Deinde contingere etiam potest ut multitudo formae conducat ad intensiorem effectum, quando effectus non adaequat intensionem formae agentis; ut, verbi gratia, quando una lucerna illuminat aerem, non producit in illo tam intensum lumen quam in se habet, et ideo recte fieri potest ut duae lucernae simul sumptae et inter se aequalis intensionis, lumen intensius in aere producant quam quaelibet per se posset; tunc enim cessant rationes factae, quia passum nunquam est factum perfecte simile agenti; cum ergo in agente non solum sit maior multitudo formae, sed etiam intensior forma, potest in eo esse virtus ad intendendum effectum. Unde in quolibet illorum agentium per se erit forma productiva totius illius intensionis; quod autem unum agens per se solum totam illam non produceret provenire poterat vel ex indispositione passi, vel ex distantia vel ex alia simili causa. Et tunc multitudo formae intensae optime conferre potest ad intensiorem effectum producendum, qui tamen non excedat intensionem causae.

29. *Duo similia seu inaequalia agentia, an se mutuo iuvent in actionem.*— Maior difficultas est, si concurrerent simul duo agentia inaequaliter intensa, an possent se iuvare ad producendum intensiorem effectum, qui licet non excedat absolute totam intensionem causae, excedat tamen intensionem alterius partialis agentis habentis formam minus intensam, ita ut licet qualitas remissa, quantacumque in multitudine sit, per se non possit qualitatem sibi similem in gradu intendere, tamen cum consortio intensioris qualitatis possit ad intensionem iuvare et cooperari. Tunc enim videntur etiam cessare rationes factae; nam in tali agente totali est absolute intensior forma et virtus sufficiens ad illum effectum, et inferiores gradus qualitatis coniuncti superioribus possunt concurrere ad quoscumque gradus alterius qualitatis similis; ut, verbi gratia, quando calidum ut octo intendit calorem ut quatuor, non tantum concurrit ad quintum gradum, verbi gratia, per quintum sui caloris vel per superiores, sed per totum suum calorem; sicut e contrario, quando facit primum gradum non id efficit per primum, sed per totum suum calorem. Cuius signum est quia ad efficiendum primum vel quintum gradum maiorem vim habet calidum ut octo quam calidum ut quinque vel ut unum, caeteris paribus, nam et maiorem resistentiam vincet et velocius aget; ergo signum est non agere solum per gradum similem et caeteros se habere concomitanter et quasi per accidens ad illam actionem, sed revera ad illam concurrere. Et ratio est, quia, ut omnes iuvent et concurrant, satis est quod in omnibus et singulis sit essentia caloris, quamvis non sit in singulis gradibus illa peculiaris similitudo quae est inter gradus eiusdem omnino rationis; satis enim est quod illa similitudo sit in tota forma, quae est principium agendi. Sic igitur etiam plures formae remissae, coniunctae intensiori, poterunt concurrere cum illa ad intensiorem effectum producendum. Est ergo hoc probabile, nec rationes factae ita contra illud militant, ut facile ex dictis patet, et potest conferre ad salvandas aliquas experientias, ut in superioribus tactum est et statim etiam videbimus.

30. Non tamen omni difficultate caret; nam si forma remissa, coniuncta intensiori, agit ad intensionem sibi similis, cur non potius aget ad intensionem suiipsius? Item, quia alias calidum ut octo, aeque vicinum duobus calidis ut quatuor, cum uno et per illud ageret ad intensionem alterius, et e converso. Posset tamen responderi ex peculiari dispositione passi aut partialis agentis provenire ut unum partiale agens remissum magis cooperetur intensiori agenti ad intendendam similem formam in alio subiecto quam in se, vel quam aliud simile, ut ex dicendis facilius constabit. Est ergo hoc probabile, de quo plura inferius.

al quinto grado, verbigracia, mediante el quinto grado de su calor o mediante los superiores, sino por medio de todo su calor; así como, por el contrario, cuando produce el primer grado no lo produce mediante su primero, sino mediante todo su calor. Indicio de ello es que, para producir el primero o el quinto grado, tiene mayor fuerza una cosa cálida como de ocho grados que otra cálida como de cinco o de uno, en igualdad de circunstancias, ya que vencerá una resistencia mayor y obrará más rápidamente; luego es señal de que no actúa solamente por medio del grado semejante, comportándose los demás de manera concomitante y cuasi accidental con respecto a esa acción, sino que concurren realmente a ella. La razón es que para que todos ayuden y concurran, basta que en todos y cada uno se encuentre la esencia del calor, aunque no haya en cada uno de los grados esa peculiar semejanza que hay entre los grados pertenecientes a un orden totalmente idéntico; porque es suficiente que esa semejanza se encuentre en toda la forma que es principio de operación. De esta manera, pues, varias formas menos intensas, unidas a otra más intensa, podrán también concurrir con ella para producir un efecto de mayor intensidad. Consiguientemente, esto es probable y las razones aducidas no son tan opuestas a ello —como se patentiza fácilmente por lo dicho— y puede ayudar a salvar algunas experiencias, según se ha indicado arriba y veremos también inmediatamente.

30. Sin embargo, no está por completo exento de dificultades; porque si la forma débil, unida a otra más intensa, obra en orden a la intensificación de una semejante a ella, ¿por qué no actuará más bien en orden a intensificarse a sí misma? Además, porque de lo contrario una cosa cálida como de ocho grados, igualmente próxima a dos cálidas como de cuatro, obraría con y mediante una de ellas para intensificar a la otra, y al contrario. Cabría, empero, responder que se debe a una peculiar disposición del paciente o del agente parcial el que un agente parcial débil coopere con un agente más intenso para intensificar una forma semejante en otro sujeto en mayor medida que en sí mismo, o en mayor medida que cualquier otra cosa semejante, como fácilmente se patentizará por lo que diremos después. Consiguientemente, esto es probable, y de ello nos ocuparemos con amplitud más adelante.

31. *De qué manera engendra fuego el hierro candente.*— Así, pues, por lo dicho queda suficientemente resuelto el fundamento de la opinión contraria. Por lo que hace a la primera experiencia que hemos aducido acerca del hierro candente, el consentimiento y respuesta común de todos los filósofos es que existe algún fuego encerrado en los poros del hierro, aunque oculto para nosotros; de ese fuego incluído en los poros del hierro candente procede aquella mayor intensidad que fácilmente experimentamos mediante los sentidos, si bien la vehemencia y rapidez de la acción proviene de la unión del hierro con su densidad. Ahora bien, la señal de que hay algún fuego encerrado y contenido (según acabamos de decir) en los poros del hierro puede tomarse del brillo que procede siempre del fuego, como dijo Platón en el *Timeo*. Además, esto mismo puede demostrarse con una razón en manera alguna despreciable: el hierro no carece de poros, en los cuales suele haber aire. Luego cuando tenga lugar un calentamiento vehemente, se habrá convertido en fuego por la virtud y eficacia de ese calentamiento tan intenso y enérgico. Por último, nunca se produce un calentamiento tan vehemente en una materia o en un sujeto capaz de él sin que algunas exhalaciones se separen de ella y se inflamen o se conviertan en fuego.

Otros responden con una razón completamente distinta: que existe en el hierro el calor máximo que puede haber, y esto sin la forma de fuego, por causa de otras disposiciones incompatibles con el fuego y que conservan allí la forma de hierro. Pero es difícil de creer que esas disposiciones que existen connaturalmente en el hierro como en un sujeto que les es proporcionado y connatural no impidan también una intensificación tan grande del calor, siendo así que son realmente incompatibles con él.

Por mi parte, he insinuado arriba otra respuesta: que en la materia seca y dispuesta puede engendrarse fuego sin un calentamiento máximo previo, lo cual puede defenderse fácilmente y, una vez establecido esto, no se sigue que en el hierro haya sumo calor. Pero la primera respuesta es suficiente.

32. *Si los actos poco intensos aumentan el hábito.*— A la experiencia aducida sobre los actos poco intensos se responde que más bien demuestra lo contrario, ya que —según la opinión común— no intensifican o aumentan el hábito; aunque esto requiere una exposición más extensa, que haremos más *ex professo* en su lugar. A la otra sobre las gotas que caen se responde que cada una de ellas hace algo, pues poco a poco van disponiendo al sujeto, al que hacen algo más blando; de lo contrario, si el sujeto permaneciese igualmente indispuesto, la segunda no podría hacer más que la primera, ni la centésima más que la tercera; sin embargo, cualquiera de ellas actúa sobre un paciente desemejante; pues de suyo estaba, por ejemplo, seco y comienza a humedecerse al principio según la proporción y virtud de la gota que cae; pero como las siguientes encuentran al paciente mejor dispuesto, hacen más, aunque ninguna actúa excediendo su propia intensidad y virtud. A la tercera sobre el hielo se niega, en primer lugar, que el aire produzca en el agua una frialdad mayor que la que él posee; a lo sumo, puede impedir totalmente que sea calentada por un agente extrínseco, y entonces el agua misma se reduce a la frialdad máxima que puede tener por su naturaleza. Si esa frialdad basta para la congelación, ya no proviene del aire; si no basta (como en verdad parece ocurrir, pues en otro caso el agua en su estado natural siempre estaría congelada), también entonces habrá que buscar, para explicar esa congelación, otra causa distinta del aire, ya que se decía que el aire únicamente enfriaba. Pienso, sin embargo, que la congelación tiene su origen en una disminución de la humedad del agua y, por tanto, en alguna influencia celeste que produce sequedad; porque esa sequedad, así afectada y atemperada con tales densidad y frialdad, lleva a cabo la congelación de la materia; por consiguiente, en este caso no interviene ninguna cualidad que sea intensificada por otra cualidad menos intensa de igual naturaleza.

31. *Ferrum candens qualiter ignem generet.*— Ex his ergo satis est expeditum fundamentum contrariae sententiae. Ad primam vero experientiam a nobis allatam de ferro candenti, communis omnium philosophorum consensus et responsio est in eo esse aliquem ignem inclusum in poris, quamvis nos lateat; a quo igne in candentis ferri poris incluso provenit illa maior intensio quam sensibus facile experimur, quamvis vehementia et celeritas actionis proveniat ex consortio ferri et densitate illius. Signum autem, quod ibi sit aliquis ignis inclusus et contentus (ut modo diximus) in poris ferri, sumi potest ex fulgore qui ab igne semper provenit, ut dixit Plato in Timaeo. Item hoc ipsum ostendi potest ratione neutiquam comtemnenda, quia ferrum non est sine poris, in quibus solet esset aer; ergo cum calefactio vehemens intercesserit, versus erit in ignem vi et efficacia calefactionis tam intensae ac vehementis. Ac denique, nunquam fit tam vehemens calefactio in aliqua materia aut subiecto talis calefactionis capaci quin aliquae exhalationes ab ea secernantur et inflammentur seu in ignem vertantur. Alii respondent longe alia ratione, esse nimirum in ferro summum calorem qui esse potest, et hoc sine forma ignis propter alias dispositiones repugnantes igni et conservantes ibi formam ferri. Sed difficile creditu est illas dispositiones quae in ferro tamquam in subiecto sibi proportionato et connaturali connaturaliter existunt, non impedire etiam tantam intensionem caloris, cum illi etiam repugnent ex natura rei. Aliam responsionem supra ego insinuavi, quod in materia sicca et disposita potest generari ignis absque praevia calefactione summa, quod potest facile defendi, et eo posito non sequitur esse in ferro summum calorem. Prima vero responsio sufficiens est.

32. *Actus remissi an augeant habitum.*— Ad experientiam de actibus remissis adductam respondetur potius probare oppositum, quia iuxta communem sententiam non intendunt aut augent habitum; quamvis hoc longiorem expositionem requirat, quam suo loco magis ex professo trademus. Ad aliam de guttis cadentibus respondetur singulas aliquid agere, quia paulatim disponunt subiectum, quod reddunt aliquantulum mollius; alias si subiectum maneret aeque indispositum, nihil plus agere posset secunda quam prima, nec centessima quam tertia; quaelibet tamen agit in passum dissimile; nam ex se, verbi gratia, erat siccum, et in principio humectari incipit iuxta proportionem et virtutem guttae cadentis; quia vero posteriores inveniunt passum magis dispositum, plus agunt, nulla tamen agit ultra propriam intensionem et virtutem. Ad tertiam de gelu negatur imprimis aerem plus frigefacere aquam quam ipse sit frigidus, sed ad summum potest impedire omnino ne ab extrinseco agente calefiat, et tunc ipsa aqua se reducit ad summam frigiditatem quam natura sua potest habere. Quod si illa frigiditas sufficit ad congelationem, iam non provenit ab aere; si vero non sufficit (ut revera videtur non sufficere, alias aqua in suo naturali statu existens semper esset congelata), etiam tunc quaerenda erit alia causa illius congelationis praeter aerem, quia aer solum dicebatur infrigidare. Existimo autem congelationem provenire ex diminutione humiditatis aquae, atque adeo ex aliqua influentia caelesti exsiccante; nam illa siccitas sic affecta et attemperata cum tali densitate et frigiditate materiae congelationem perficit; nulla ergo qualitas ibi intervenit quae a remissiori qualitate eiusdem rationis intendatur.

Sobre la acción refleja

33. La otra duda que se pretendía aclarar en el mismo argumento se tomó de la acción refleja, en la cual algunos admiten que una forma débil puede intensificarse a sí misma, y no sólo a una que le sea semejante. Más atrás hemos rechazado tal opinión tomada en este sentido tan absoluto y universal, y de nuevo diremos algo contra ella en seguida. Otros afirman que mediante la reflexión

De actione reflexa

33. Altera dubitatio in eodem argumento petita est de actione reflexa, in qua fatentur aliqui formam remissam posse intendere seipsam, nedum sibi similem. Quam sententiam ita absolute et universaliter sumptam supra reiicimus, et iterum statim aliquid contra illam addemus. Alii dicunt

se multiplican los rayos solares, por ejemplo, alrededor de una misma parte del medio, pues como de suyo podrían —dicen— avanzar más consiguiendo una esfera mayor, cuando chocan con un cuerpo que impide su propagación vuelven al mismo paciente que los emitió, y así se produce la reflexión. Pero estas cosas, si no se afirman en sentido metafórico, son totalmente falsas y abiertamente contrarias a la razón. En efecto, se finge que los rayos son ciertos corpúsculos que nacen del sol, cosa que Demócrito opinó de todo agente y que fue rechazada por Aristóteles y por todos los filósofos, según hizo notar Santo Tomás de manera general en I, q. 115, a. 1, y especialmente acerca de la luz, en q. 67, a. 2.

34. *Se rechaza el primer modo de explicar la cuestión.*— Así, pues, hay dos modos posibles de entender que la acción sobre el medio sea más intensa por causa de la reflexión. Primero, porque cuando el agente principal obra en una esfera menor, actúa en las partes de ésta más intensamente que si su acción se propagase a una esfera mayor; ciertamente, este principio resulta probable de suyo, pues una virtud finita aplicada a muchas cosas es menor en cada una de ellas; por lo tanto, inversamente, concentrada sobre pocas, obrará con mayor fuerza en cada una; luego también actuará más intensamente, aunque dentro del ámbito de su virtud e intensidad. Así, pues, el fuego que calienta esta habitación, aunque podría calentar simultáneamente una esfera mucho mayor, como su acción queda detenida puertas adentro de la habitación, produce en este aire un calor más intenso del que produciría en otro caso; lo mismo ocurre, proporcionalmente, con la iluminación del sol. Pues aunque en tal caso se dice que la intensidad es mayor por causa de la reflexión, no obstante tal reflexión, expuesta de este modo —por parte del cuerpo en que se realiza—, en verdad sólo es un impedimento para que la acción no avance más. En cambio, por parte del agente principal es una acción más eficaz y una mayor aplicación de su virtud.

35. Pero este modo de explicar la reflexión y la acción mediante ella, aun cuando goce de probabilidad en lo que afirma, no basta por sí solo —según parece— para salvar todo lo que la experiencia manifiesta en tal reflexión. En primer lugar, porque si el cuerpo en que se produce la reflexión sirviese úni-

per reflexionem multiplicari radios solares, verbi gratia, circa eamdem partem medii, nam quia ex se possent (inquiunt) ulterius pertransire, maiorem sphaeram obtinentes, ideo cum corpori occurrunt quod eorum diffusionem impedit, ad idem passum a quo reverberantur redeunt, et ita fit reflexio. Sed nisi haec dicantur per metaphoram, plane sunt falsa et rationi aperte contraria; nam finguntur esse radii corpuscula quaedam quae a sole oriantur, quod de omni agente fuit placitum Democriti, ab Aristotele et omnibus philosophis reiectum, ut generatim notavit D. Thomas, I, q. 115, a. 1, et specialiter de lumine, q. 67, a. 2.

34. *Explicandae quaestionis primus modus improbatur.*— Duobus ergo modis intelligi potest actionem in medium esse intensiorem propter reflexionem. Primo, quia dum agens principale in minori sphaera operatur, intensius agit in partibus eius quam si actio eius ad maiorem sphaeram diffunderetur; quod principium per se quidem apparet probabile, nam virtus finita, ad plura applicata, minor est in singulis; ergo e converso, collecta ad pauciora, fortius aget in singulis; ergo etiam aget intensius, intra latitudinem tamen suae virtutis et intensionis. Sic igitur ignis calefaciens hanc aulam, cum posset multo maiorem sphaeram simul calefacere, quia tamen actio eius intra cancellos aulae detinetur, intensiorem calorem facit in hoc aere quam alias faceret, et idem proportionaliter est de sole illuminante. Quamvis autem tunc dicitur intensio esse maior propter reflexionem, tamen revera illa reflexio sic exposita, ex parte corporis in quo fit, solum est impedimentum ne actio ulterius progrediatur. Ex parte autem principalis agentis est efficacior actio maiorque suae virtutis applicatio.

35. Sed hic modus explicandi reflexionem, et actionem per illam, quamvis in eo quod affirmat probabilis sit, non tamen solus sufficit, ut videtur, ad salvandum omne id quod experientia ostendit in huiusmodi reflexione. Primo quidem, quia si corpus in quo fit reflexio solum deserviret ut diffusio-

camente como impedimento de la propagación, por cuya razón la virtud del primer agente, cuasi unida a una esfera menor, obra más fuertemente en ella, cualquier cuerpo opuesto en el mismo punto y que impidiese por igual la extensión de la esfera produciría una reflexión igual, ya que ofrecería al primer agente una ocasión totalmente igual para que intensificase con mayor fuerza su acción y duplicase —por así decirlo— sus fuerzas; pero el consiguiente es abiertamente contrario a la experiencia; en efecto, una cosa negra, por ejemplo, no produce —en igualdad de circunstancias— una reflexión de la luz igual a la que produce una cosa blanca; ni una cosa blanca la produce igual que un espejo. En segundo lugar, porque si la reflexión sólo se llevase a cabo de la manera indicada, eso debería realizarse en igual proporción a través de toda la esfera; porque aquella más fuerte acción o aplicación de virtud se realiza en igual proporción con respecto a toda ella. Ahora bien, el consiguiente es opuesto a la experiencia manifiesta, ya que se produce una reflexión más fuerte en las partes más próximas al cuerpo que efectúa la reflexión, como es bastante evidente de suyo.

36. *El cuerpo que refleja una acción obra verdaderamente en aquel sobre el cual la refleja.*— Por eso, parece necesario afirmar que, en la reflexión que estamos exponiendo, se da una auténtica eficiencia de aquel cuerpo en el cual se realiza la reflexión; efectivamente, ese cuerpo recibe del primer agente una forma o cualidad activa y, una vez afectado por ella, obra a su vez sobre el paciente que le es próximo y que constituye el mismo medio a través del cual la primera acción del agente llega hasta aquel cuerpo. Por lo mismo, esa primera acción del agente se llama directa, mientras que la otra se denomina refleja. Pero este modo no se demuestra más que por enumeración suficiente y porque, de suyo, es probable y no implica ninguna contradicción, ya que ocurre frecuentemente que una cosa actúe de nuevo mediante una forma recibida extrínsecamente, como el agua caliente por medio del calor. Sin embargo, no carece de dificultades; pues, en primer lugar, cabe preguntar: cuando el medio recibe la misma cualidad del primer agente, ¿por qué no actúa sobre aquel otro, que —según se dice— produce la reflexión, en vez de ser paciente suyo? Se responde que ello proviene de una peculiar disposición o condición de tal cuerpo

nis impedimentum, ratione cuius virtus primi agentis quasi unita ad minorem sphaeram fortius in illam agit, quodlibet corpus obiectum in eodem puncto et aeque impediens extensionem sphaerae, aequalem faceret reflexionem, nam aequalem omnino occasionem praeberet primo agenti ut fortius intenderet actionem suam et vires suas (ut ita dicam) duplicaret; consequens autem est aperte contra experientiam; nam res nigra, verbi gratia, caeteris paribus, non facit aequalem reflexionem lucis ac res alba; nec res alba facit aequalem ac speculum. Secundo, quia si reflexio illo tantum modo fieret, aequa proportione id deberet fieri per totam sphaeram; nam illa fortior actio vel applicatio virtutis aequa proportione ad totam illam fit. Consequens autem est contra manifestam experientiam, nam fortior reflexio fit in partibus propinquioribus corpori a quo fit reflexio, ut per se satis constat.

36. *Corpus quod reflectit actionem vere agit in illud contra quod reflectit.*— Quocirca dicendum necessario videtur in hac dicta reflexione intervenire propriam efficientiam illius corporis in quo fit reflexio; illud enim recipit a primo agente formam seu qualitatem activam, et illa affectum iterum agit in passum sibi proximum, quod est ipsum medium per quod prima actio agentis usque ad illud corpus devenit. Et ideo illa prima actio agentis vocatur directa, altera vero vocatur reflexa. Hic autem modus non aliter probatur quam ex sufficienti enumeratione, et quia per se est probabilis et nullam involvit repugnantiam, quia saepe accidit ut una res per formam extrinsecus receptam iterum agat, sicut aqua calida per calorem. Non tamen caret suis difficultatibus; nam imprimis interrogari potest, cum medium eamdem qualitatem recipit a primo agente, cur non ipsum potius agat in aliud, a quo dicitur fieri reflexio, quam ab illo patiatur. Respondetur id provenire ex peculiari dispositione vel conditione talis corporis et qualitatis; nam lumen, verbi gratia,

y cualidad; porque la luz, por ejemplo, parece que, de suyo, únicamente es activa cuando es recibida en un cuerpo denso y terso; o, por lo menos, no es igualmente activa, como enseña la experiencia; pues por esta razón la luna, iluminada por el sol, ilumina en mayor medida que las restantes partes del cielo, porque es de tal manera lúcida que, al propio tiempo, es densa. Consiguientemente, puesto que la reflexión de la luz se realiza siempre en un cuerpo denso hacia un medio raro, por eso la acción indicada procede de ese cuerpo más bien que de otro. Una cosa semejante sucede en la reflexión del calor, pues ordinariamente es producida por un cuerpo más denso, que actúa con mayor fuerza, según queda dicho arriba, a causa de la multiplicación de la materia.

37. *Respuesta a una duda.*— Mas entonces surge una segunda dificultad, pues aquí se sigue o que el primer agente calienta o ilumina una cosa distante con más intensidad que una próxima por razón de su intensidad, o que aquella cosa distante en la que se produce la reflexión intensifica una cualidad semejante en el medio únicamente por razón de la mayor multiplicación de la materia, siendo así que, en el medio, dicha cualidad es menos o, a lo sumo, igualmente intensa; pero ambas cosas están en contradicción con lo dicho anteriormente. Este es el argumento por el que principalmente se dejan llevar quienes afirman que, en la acción refleja, una cosa semejante en grado es intensificada por otra semejante, o que una cosa se intensifica a sí misma. Ahora bien, esto se ha impugnado parcialmente arriba y, además, puede refutarse con facilidad, ya que la acción refleja es una verdadera acción y no puede producirse sin virtud suficiente, y lo único que tiene de especial es la denominación, pues vuelve hacia el agente, por quien es recibida directamente la forma de la que procede la acción refleja. Por ello podría alguien responder que esta reflexión nunca se lleva a cabo sino mediante una cualidad de diverso orden o con ayuda de alguna cualidad semejante; así, por ejemplo, cuando un espejo calienta mediante la luz con acción refleja se dice que la reflexión es producida mediante una cualidad de diverso orden, y desaparece fácilmente la dificultad indicada, como se ha dicho arriba; porque, aun cuando la luz no tenga, en el espejo, mayor intensidad que en el aire, puede calentar más intensamente por ser una cualidad de orden superior y porque, además, está ayudada por la densidad del sujeto y por la multiplicidad de la forma aplicada. En cambio, cuando la reflexión se

non videtur per se activum nisi in corpore denso ac terso recipiatur; vel saltem non est aeque activum, ut experientia docet; ideo enim luna illuminata a sole plus illuminat quam aliae partes caeli, quia ita est lucida ut sit etiam densa. Quoniam ergo reflexio luminis semper fit in corpore denso ad medium rarum, ideo potius est illa actio a tali corpore quam ab alio. Simile quid reperitur in reflexione caloris; communiter enim fit a corpore densiori, quod fortius agit, ut supra dictum est, propter multitudinem materiae.

37. *Dubio satisfit.*— Sed tunc oritur secunda difficultas, quia hinc sequitur vel primum agens intensius calefacere aut illuminare rem distantem quam propinquam, propter dispositionem eius, aut rem illam distantem in qua fit reflexio intendere similem qualitatem in medio solum ob maiorem multitudinem materiae, cum tamen in illo sit vel minus intensa vel ad summum aequaliter; utrumque autem repugnat dictis in superioribus. Hoc est argumentum quo moventur maxime illi qui dicunt in actione reflexa simile in gradu intendi a simili, vel idem a seipso. Sed hoc partim impugnatum est supra, et praeterea potest facile refutari, quia actio reflexa vera actio est et non potest fieri sine sufficienti virtute nihilque habet speciale nisi denominationem, quia flectitur versus agens, a quo directe recipitur forma, a qua est actio reflexa. Et ideo posset quis respondere hanc reflexionem nunquam fieri nisi vel per qualitatem diversae rationis vel adiuvante aliqua simili qualitate; ut, verbi gratia, cum speculum per lumen calefacit actione reflexa, tunc dicitur reflexio fieri per qualitatem diversae rationis, et cessat facile difficultas tacta, ut supra dictum est; quia, licet lumen non sit intensius in speculo quam in aere, potest intensius calefacere, quia est qualitas superioris rationis, et aliunde iuvatur densitate subiecti et multitudine formae

hace entre las luces mismas, no tiene lugar la respuesta indicada, por lo que en ese caso no faltará quien niegue la existencia real de tal acción refleja, en virtud de la cual se haga mayor la luz del medio, aunque parezca así porque aquel cuerpo terso o blanco mueve la vista con mayor vehemencia. Mas esto no resulta creíble, ya que experimentamos que el mismo aire luce más claramente cuando tiene lugar la reflexión, y que los objetos colocados en él se ven mejor. Podría decirse también que la luz no se intensifica en el medio, sino que, mediante la reflexión, el cuerpo produce una luz nueva, y que no hay inconveniente en que haya a la vez dos luces en una misma parte del aire. Así, cuando se hace la reflexión en un espejo, es probable que se produzca una nueva especie visible del mismo objeto en el medio por la reflexión. Ahora bien, esta multiplicación de las luces, aunque parezca bien a los perspectivistas, no ha sido admitida por los filósofos ni está en congruencia con lo dicho anteriormente sobre la individuación de los accidentes. Por ello puede decirse, en sentido distinto, que la luz recibida en un cuerpo denso es de naturaleza distinta que la luz recibida en el aire, lo cual es difícil de creer. Cabría también decir que es ayudada por alguna cualidad del sujeto; pero todas estas cosas, y otras que fácilmente podrían pensarse, se afirmarían sin fundamento más bien para escapar a la dificultad que para resolverla.

38. Por eso, parece que debe admitirse necesariamente alguno de los consiguientes indicados, con tal de que no se entienda que una cualidad remisa o por sí sola intensifica otra semejante a ella, sino en virtud del agente principal y en unión con él; pues ya queda explicado más arriba que esto es probable. En consecuencia, si decimos que el sol, por ejemplo, a causa de la mayor capacidad del sujeto ilumina un espejo distante más intensamente que al aire intermedio, colaborando dicho medio como instrumento o agente parcial, entonces resulta fácil entender que el espejo así iluminado actúa a su vez sobre el aire que tiene cerca e intensifica la luz; pues tampoco hay inconveniente en que, tratándose de una misma cualidad, unos grados sean producidos por un agente y otros por otro, cuando operan con acciones diversas y de manera no igualmente primaria, sino con cierto orden, como sucede en este caso. En cambio,

magis applicatae. At vero cum fit reflexio inter ipsamet lumina, non habet locum dicta responsio, et ideo tunc non deerit qui neget esse in re talem actionem reflexam qua lumen medii maius reddatur, sed ita apparere, quia corpus illud tersum aut album vehementius movet visum. Sed hoc non apparet credibile, quia experimur ipsum aerem clarius lucere cum fit reflexio, et obiecta in eo posita melius videri. Dici etiam posset non intendi lumen in medio, sed novum fieri a corpore per reflexionem; neque esse inconveniens duo lumina esse simul in eadem parte aeris. Sicut quando fit reflexio in speculo, probabile est novam speciem visibilem eiusdem obiecti causari in medio per reflexionem. Sed haec multiplicatio luminum, licet perspectivis placeat, a philosophis non est recepta, neque est consentanea iis quae supra dicta sunt de individuatione accidentium. Et ideo dici aliter potest lumen receptum in corpore denso esse diversae rationis ab illo quod recipitur in aere, quod difficile creditu est. Aut etiam dici posset iuvari ab aliqua qualitate subiecti; sed haec omnia et alia quae facile excogitari possunt, sine fundamento affirmarentur ad fugiendam potius difficultatem quam expediendam illam.

38. Quocirca necessario videtur admittendum aliquod ex dictis consequentibus, dummodo non intelligatur qualitas remissa, aut se sola intendere sibi similem, sed in virtute et cum consortio principalis agentis; hoc enim esse probabile in superioribus declaratum est. Si ergo dicamus solem, verbi gratia, ob maiorem subiecti capacitatem, intensius illuminare speculum distans quam aerem medium, coadiuvante ipso medio ut instrumento vel partiali agente, tunc facile est intelligere speculum sic illuminatum iterum agere in aerem sibi vicinum et intendere lumen; neque enim est inconveniens ut in eadem qualitate quidam gradus fiant ab uno agente et alii ab alio, quando agunt diversis actionibus et non aeque primo, sed cum aliquo ordine, ut hic contingit. Si vero

si decimos que en la acción directa el espejo remoto no es iluminado con mayor intensidad que el aire intermedio, en tal sentido debe afirmarse que, por ser el espejo más apto que el aire para obrar mediante la luz recibida, inmediatamente que es iluminado se une virtualmente al primer agente y le ayuda, y es ayudado por él a intensificar la luz del aire. Así pueden defenderse con probabilidad estas dos interpretaciones, aunque, bien ponderado todo, parece que, de las dos, la primera es más fácil, explica mejor la acción refleja y evita las dificultades.

Sobre la reacción

39. En el cuarto argumento se aborda la dificultad sobre la reacción y el modo como en ella se salva la mayor proporción necesaria para la causalidad eficiente. Pero dicha dificultad se estudia con gran amplitud en el lib. I *De Generat.* y depende en sumo grado de que se entienda la diferencia existente entre la potencia de obrar y la de resistir, distinción que expondremos más adelante, al tratar de la potencia. Ahora, pues, se dice brevemente que el resistir a algo no es formalmente obrar sobre ello; ya que, a veces, una cosa puede resistir, aunque nada obre sobre otra. De ahí resulta que para obrar no es preciso que la fuerza activa de una cosa sea mayor que la fuerza activa de otra, sino que, de suyo, sólo se requiere que la acción de una venza la resistencia de otra. Y que de ello se sigue que el paciente reacciona sobre su agente aun cuando haya sufrido algo de parte de él con mayor vehemencia, pues, aunque sea superado en actividad, no obstante puede, con su actividad propia, vencer en alguna medida la resistencia del otro, y así no obra en él en cuanto es mayor o igual a él, sino en cuanto, en cierto modo, le es inferior. Pero estas cosas se entenderán mejor una vez que se hayan explicado las razones de potencia activa y potencia resistitiva y las relaciones que hay entre ellas, cometido que realizaremos después. El último argumento se resolvió más arriba.

dicamus in actione directa non illuminari intensius speculum remotum quam aerem medium, sic dicendum est, eo quod speculum est aptius ad agendum per lumen receptum quam aer, statim ac illuminatur coniungi virtualiter primo agenti et iuvare illud ac iuvari ab illo ad intendendum lumen aeris. Atque ita possunt hi duo modi dicendi probabiliter defendi, quamvis, omnibus pensatis, inter hos duos modos prior videatur facilior meliusque declarare actionem reflexam et difficultates vitare.

De reactione

39. In quarto argumento petitur difficultas de reactione et quomodo in illa salvetur maior proportio necessaria ad causalitatem effectivam. Sed haec difficultas latissime tractatur in I lib. de Gener., et pendet maxime ex intelligentia differentiae quae est inter potentiam agendi et resistendi, quam nos infra trademus tractando de potentia. Nunc ergo breviter dicitur resistere alicui formaliter non esse agere in illud; potest enim res interdum resistere, etiamsi nihil agat in aliud. Ex quo fit ut ad agendum non sit necessarium vim agendi unius esse maiorem vi agendi alterius, sed per se solum requiri ut actio unius superet resistentiam alterius. Hinc ergo fieri ut passum reagat in suum agens, etiamsi ab illo vehementius patiatur, quia, licet superetur in activitate, nihilominus potest activitate sua aliquantulum superare resistentiam alterius, et ita non agit in illud quatenus maius vel aequale est ipsi, sed quatenus aliquo modo est inferius. Sed haec intelligentur melius, explicatis rationibus potentiae activae et resistitivae, et proportionibus earum, quod infra praestabimus. Ultimum argumentum superius solutum est.

SECCION X

Si la acción constituye la razón propia de la causación o causalidad de la causa eficiente

1. Hemos expuesto los principios y las condiciones que la causa eficiente necesita a fin de ser próximamente apta para causar; falta explicar qué es aquello en virtud de lo cual se constituye como causante en acto; porque a eso lo llamamos razón próxima de causar, o sea, causalidad de cada causa. Como he dicho repetidas veces, no se trata de la relación de causa que se dice resultar una vez producido el efecto; porque es claro que tal relación no es causalidad, ya que más bien supone a la causalidad como razón en que se funda. Se habla, por tanto, de la causalidad en cuanto —según nuestra manera de entender— expresa la razón próxima que sirve de fundamento a la relación, puesto que dicha razón es la que constituye y denomina a la causa en acto, en el sentido en que se dice que tiene prioridad natural sobre su efecto.

Opiniones de algunos

2. Pero hay dificultad en saber si esta causalidad es la acción misma por la que el agente obra o si, por el contrario, es alguna otra cosa distinta de la acción. Porque algunos tomistas niegan que la causalidad del agente sea la acción misma; así, Soncinas, V *Metaph.*, q. 4, y Iavello, también en la q. 4, el cual cita a Herveo, *Quodl. II*, q. 1, y *Quodl. IV*, q. 8. El fundamento puede estar en que la causalidad del agente debe ser distinta del efecto del agente; pues la causalidad no es causada, sino que mediante ella es causado el efecto; ahora bien, la acción es efecto del agente; luego no es su causalidad. La menor se prueba, ya porque la acción no es realmente otra cosa que el efecto en cuanto procede del agente, ya también porque la acción misma, incluso formalmente considerada, nace del agente y de su virtud; luego ella es asimismo efecto del agente y necesita la causalidad por la que sea causada. En segundo lugar, porque transcurrida la acción todavía permanece la verdadera causa eficiente; efectivamente, el sol, después de haber producido el oro, es verdadera causa efi-

SECTIO X

Utrum actio sit propria ratio causandi efficientis causae, seu causalitas eius

1. Declaravimus principia et conditiones necessarias causae efficienti ut sit proxime apta ad causandum; superest ut explicemus quid sit illud quo formaliter constituitur actu causans; illud enim nos vocamus proximam rationem causandi, seu causalitatem uniuscuiusque causae. Et, ut saepe dixi, non est sermo de relatione causae quae resultare dicitur effectu iam producto; quia manifestum est illam non esse causalitatem, cum potius supponat causalitatem tamquam rationem in qua fundatur. Est ergo sermo de causalitate prout, nostro modo intelligendi, dicit proximam rationem fundandi relationem; illa enim ratio est quae constituit et denominat causam in actu, prout dicitur esse prior natura suo effectu.

Aliquorum opiniones

2. Difficultas vero est an haec causalitas sit ipsamet actio qua agens agit, an vero sit aliquid aliud praeter actionem; nonnulli enim thomistae negant causalitatem agentis esse actionem ipsam, ut Soncinas, V Metaph., q. 4, et Iavell., q. etiam 4, qui refert Hervaeum, Quodl. II, q. 1, et Quodl. IV, q. 8. Fundamentum esse potest quia causalitas agentis aliud esse debet ab effectu agentis; nam causalitas non causatur, sed per illam causatur effectus; actio autem est effectus agentis; ergo non est causalitas eius. Probatur minor, tum quia actio nihil aliud in re est quam effectus ut manat ab agente; tum etiam quia ipsa actio, etiam formaliter sumpta, oritur ab agente et a virtute eius; ergo ipsa etiam est effectus agentis et indiget causalitate qua causetur. Secundo, quia transacta actione adhuc manet vera causa efficiens; nam sol, postquam produxit aurum, est causa efficiens eius, et verum est

ciente de éste, y es cierta la afirmación de que el oro depende del sol, a pesar de que la acción no perdura.

3. Si se pregunta a estos autores cuál es la razón de causar de esta causa, sólo responden que la causalidad de la causa eficiente consiste en dar el ser al efecto. Mas como estas palabras son también comunes a otras causas, especialmente a la formal, añaden una explicación diciendo que es dar el ser por efectuación o que consiste en efectuar o producir. Parece que en esto cometen un doble fallo: primero, que explican lo mismo por lo mismo; segundo, que incluso contra su voluntad vienen a caer en la opinión que repruebad, pues ¿qué es efectuar, sino hacer?; ¿y de dónde recibe una cosa la denominación de hacer, sino de la acción? Consiguientemente, tanto vale decir que la causalidad de la causa eficiente consiste en el mismo hacer como afirmar que consiste en la acción; aunque con esta segunda fórmula se declara más formalmente, no sólo por el mismo concreto o por la denominación de agente —que se identifica con la denominación de causa eficiente en acto—, sino también por lo abstracto y por la forma denominante.

4. *Segunda.*— Así, pues, otros, para apartarse enteramente de la opinión expuesta, afirman que la causalidad del agente no puede ser algo exterior al agente, sino que debe ser un modo intrínseco al mismo agente; porque en otras causas la causalidad de cada una es un modo que la afecta intrínsecamente; luego lo mismo ocurrirá en la causa eficiente; ahora bien, la acción propiamente dicha, en cuanto tal, no es modo del agente, sino algo extrínseco a él. Se confirma porque una acción de esta clase, que exista en el efecto, no se da en toda causalidad eficiente, como es claro en la creación, y sin embargo en ella hay verdadera causalidad eficiente; luego la causalidad de la causa eficiente en cuanto tal no consiste en la acción, sino en algo intrínseco al agente mismo, sea lo que fuere. Se confirma en segundo lugar porque una sola causa eficiente, con respecto a un solo efecto adecuado, tiene una sola causalidad y, no obstante, con frecuencia no tiene una sola acción, sino varias; así, el fuego genera otro fuego semejante a él con una sola causalidad y, sin embargo, en tal caso hay una acción por la que transforma a la materia, y otra por la que hace la forma, y otra por la que la une, y otra por la que produce todo el compuesto;

dicere aurum pendere a sole ut ab efficiente, et tamen actio non durat.

3. Quod si interroges ab his auctoribus quae sit ratio causandi huius causae, nihil aliud respondent nisi causalitatem efficientis esse dare esse effectui. Quia vero haec verba communia etiam sunt aliis causis, praesertim formae, addunt explicationem, scilicet, quod sit dare efficiendo seu quod sit efficere seu producere. In quo dupliciter deficere videntur: primo, quia idem per idem dicunt; secundo, quia vel inviti recidunt in opinionem quam reprobant; quid enim est efficere nisi agere?; a quo autem res denominatur agere nisi ab actione? Ergo perinde est dicere causalitatem efficientis causae consistere in ipso agere ac consistere in actione, nisi quod his posterioribus verbis formalius declaratur, non solum per ipsum concretum seu per denominationem agentis, quae eadem est cum denominatione causae efficientis in actu, sed per abstractum et per formam denominantem.

4. *Secunda.*— Alii ergo, ut a praedicta sententia omnino recedant, dicunt causalitatem agentis non posse esse aliquid extra agens, sed debere esse modum intrinsecum ipsi agenti; nam in aliis causis causalitas uniuscuiusque est modus eius intrinsece illam efficiens; ergo idem erit in causa efficienti; actio autem proprie dicta, ut talis est, non est modus agentis, sed aliquid extra ipsum agens. Et confirmatur, nam huiusmodi actio, quae sit in effectu, non intervenit in omni causalitate effectiva, ut patet in creatione, et tamen ibi est vera causa efficiens; ergo causalitas efficientis ut sic non consistit in actione, sed in aliquo intrinseco ipsi agenti, quidquid illud sit. Confirmatur secundo, quia una causa efficiens respectu unius effectus adaequati unam habet causalitatem, et tamen saepe non habet unam, sed plures actiones, ut ignis una causalitate generat ignem sibi similem, et tamen ibi intervenit actio qua transmutat materiam, et alia qua facit formam, et alia qua unit il-

efectivamente, en la generación del hombre pueden distinguirse todas estas acciones, y parece que la misma razón es válida para las demás, pues la misma distinción de respectos y relaciones indica distinción de acciones.

Solución de la cuestión

5. *La causalidad de la causa eficente es la acción misma.*— A pesar de todo, debe decirse que la causalidad de la causa eficiente no puede consistir en ninguna otra cosa más que en la acción. Actualmente sostienen esta opinión doctísimos autores modernos, y es indicada por Santo Tomás en V *Metaph.*, c. 2, con las siguientes palabras: *La causa eficiente es causa de la final en cuanto al ser, porque moviendo lleva al fin a su realización;* y más abajo: *La causa eficiente es causa en cuanto obra.* De igual manera piensa Alberto, II *Phys.*, tract. 2, c. 6. Se demuestra: es causalidad de la causa agente aquello que la constituye o, más bien, la denomina como agente en acto; pero esto es la acción, y no puede ser ninguna otra cosa; luego. La mayor es clara por la exposición de la cuestión que hemos consignado arriba y por los mismos términos, ya que la causa se constituye en razón de causa por la causalidad; ahora bien, ser causa eficiente en acto es lo mismo que ser agente. La menor parece clara también por los términos, pues la causa se constituye como agente en acto por aquello que se entiende como inmediatamente añadido a la potencia activa; efectivamente, mientras se entiende que la causa tiene sólo potencia activa no se entiende que sea agente en acto; por consiguiente, debe haber algo, además de esta potencia, que se requiera esencial y necesariamente dentro del ámbito de esta causa; pero esto no es sino la acción misma, eliminada la cual no puede entenderse la potencia como agente en acto, y puesta la cual necesariamente es agente en acto; por eso dijo Aristóteles —V *Metaph.*, c. 14— que la relación de agente tiene su fundamento próximo en la acción; consiguientemente, ella es la causalidad propia del agente.

6. En segundo lugar, porque la causalidad de cada causa es aquello en cuya virtud llega próximamente hasta el efecto de manera esencial e intrínseca, y en virtud de lo cual, inversamente, el efecto depende de tal causa; porque la cau-

lam, et alia qua producit totum compositum; hae namque actiones omnes in generatione hominis distingui possunt, et videtur eadem esse ratio de reliquis; nam ipsamet distinctio habitudinum et relationum indicat distinctionem actionum.

Resolutio quaestionis

5. *Efficientis causalitas ipsa actio.*— Dicendum nihilominus est causalitatem efficientis causae in nullo posse alio consistere quam in actione. Hanc sententiam docent his temporibus moderni scriptores doctissimi, et significatur a D. Thoma, V Metaph., c. 2, in illis verbis: *Efficiens est causa finis quantum ad esse, quia movendo perducit ad hoc quod sit finis;* et inferius: *Efficiens est causa in quantum agit.* Idem sentit Albert., II Phys., tract. 2, c. 6. Et probatur, nam id est causalitas causae agentis quod illam constituit vel potius denominat actu agentem; sed hoc est actio, nihilque aliud esse potest; ergo. Maior constat ex ipsa quaestionis expositione supra tradita et ex ipsis terminis, quia causa in ratione causae causalitate constituitur; idem autem est esse causam efficientem in actu quod esse agens. Minor ex terminis videtur etiam clara, quia per illud constituitur causa actu agens quod immediate intelligitur adiungi ultra potentiam agendi; nam causa dum intelligitur habere tantum potentiam agendi, non intelligitur actu agens; ergo debet esse aliquid ultra hanc potentiam per se ac necessario requisitum intra latitudinem huius causae; hoc autem non est nisi actio ipsa, qua sublata intelligi non potest potentia ut actu agens, et illa posita necessario est actu agens; propter quod dixit Aristoteles relationem agentis proxime fundari in actione, V Metaph., c. 14; ergo illa est propria causalitas agentis.

6. Secundo, quia causalitas uniuscuiusque causae est id quo proxime per se ac intrinsece attingit effectum et quo, e converso, effectus pendet a tali causa; est enim

salidad es como un camino o tendencia al efecto. Por ello se da entre la causa y el efecto como entre dos términos, ya que mediante la causalidad la causa influye en el efecto y éste procede de la causa. Pero la acción es aquello por lo que la causa eficiente llega actualmente hasta su efecto y por lo que el efecto depende de su causa; porque es la misma dependencia del efecto producido con respecto a la causa producente, como indicaremos en seguida y trataremos con mayor amplitud después, al estudiar la acción; luego.

7. En tercer lugar, por enumeración suficiente, pues para esta causalidad es necesaria la acción, y fuera de ella no es necesaria ninguna otra cosa; más aún, ni siquiera puede pensarse con probabilidad; luego. Doy por supuesto que la mayor es cierta, sobre todo en la materia presente, donde tratamos de las causas creadas; pues sólo podría dudarse de la creación, pero ahora no nos ocupamos de ella, aunque también sea cierta en su caso, según demostraremos más adelante. La menor quedará clara por las soluciones a los argumentos de la sentencia opuesta; ahora se explica brevemente como sigue: si entre la potencia activa y la acción media alguna otra cosa que sea causalidad del agente, o es previa a la acción y, de alguna manera, raíz de ella, o es subsiguiente a la acción y resultante de ella, o es algo que se comporta de modo concomitante; pero no puede afirmarse con probabilidad ninguna de estas cosas. Se demuestra el primer miembro: todo lo que es previo a la acción no pertenece a la actual causalidad de la causa eficiente, sino a la razón de causar por modo de principio *quo* o *quod* o a la condición exigida para obrar; señal de ello es que deteniéndose en todo eso previo y no siguiendo a ello la acción, todavía no se entiende que la causa cause actualmente, ya se haga por precisión intelectual, ya porque, puestos todos los otros requisitos previos, se suspenda realmente la acción, bien de manera sobrenatural, bien por libertad de la causa; por el contrario, en seguida que la acción se entiende puesta en la realidad, es imposible que la causa no cause en acto. El segundo miembro se defiende fácilmente en sentido contrario; en efecto, lo que es consecuencia de la acción es término de ella o algo posterior al término; luego puede pertenecer a la causalidad de la causa primera mucho menos que la acción misma, ya que aquél es propiamente efecto, primario o secundario, de tal causa. El tercer miembro se prueba asimismo con facilidad, porque si sólo se comporta de manera concomitante, es accidental a la acción; consiguientemente, una vez eliminado puede permanecer la acción; por tanto, también una vez eliminado permanecerá la causalidad del agente; luego esta causalidad no puede consistir en eso. Tanto más cuanto que no es posible entender o explicar qué es eso distinto de la acción y de sus principios, y de todas las condiciones previas a la misma, y que, no obstante, resulta necesario para ella. Tampoco puede aducirse ninguna razón probable de esta necesidad. Por consiguiente, se concluye que sólo la acción puede ser la causalidad del agente.

Solución de los argumentos aducidos en contra

8. *Si la acción puede llamarse efecto del agente.— La acción no se realiza por otra acción.— El agente se constituye en acto por una acción en acto.—* Así, pues, al fundamento de la primera opinión se responde que la acción no es, propia y formalmente, el mismo efecto producido por el agente, sino un modo de dicho efecto, realmente distinto de él; argumento suficiente de ello es que el efecto puede permanecer sin ese modo o habiendo variado la dependencia, lo cual es igual. Efectivamente, ese modo es la emanación o dependencia del efecto con respecto a la causa agente; pero el efecto puede depender de esta causa y después de otra, y así puede variarse en él la dependencia acerca del mismo efecto, y entonces lo único que cambia es la causalidad del agente; de esta distinción entre la acción y el término hemos hecho algunas consideraciones anteriormente y las haremos más abundantes en lo que sigue, parte al tratar de la creación, parte al ocuparnos, más abajo, de la acción y la pasión. Mas si con el nombre de efecto comprendemos no sólo la cosa producida, sino todo lo que emana de la virtud del agente, en ese sentido concedemos que la acción es, de alguna manera, efecto del agente, por ser dependiente —o, más bien, la misma dependencia— de él; pero ser efecto en este sentido amplio no repugna a la causalidad; antes bien, en todas las causas que hemos tratado hasta ahora la cau-

causalitas quasi via seu tendentia ad effectum. Unde inter causam et effectum quasi inter duos terminos versatur, quia per causalitatem causa influit in effectum et effectus procedit a causa. Sed actio est id quo causa efficiens actualiter attingit suum effectum et quo effectus pendet a sua causa; nam est ipsamet dependentia effectus facti a causa faciente, ut statim significabimus et latius tractabimus infra disputando de actione; ergo.

7. Tertio a sufficienti enumeratione, quia ad hanc causalitatem necessaria est actio, et praeter illam nihil aliud necessarium est, immo nec probabiliter excogitari potest; ergo. Maiorem suppono ut certam, maxime in praesenti materia, ubi de causis creatis agimus; solum enim de creatione dubitari posset, sed nunc de illa non agimus, quamquam etiam in illa verum habeat, ut infra ostendemus. Minor constabit clare ex solutionibus argumentorum oppositae sententiae; nunc breviter declaratur hoc modo, quia si aliquid aliud mediat inter potentiam agendi et actionem quod sit causalitas agentis, vel illud est praevium ad actionem et aliquo modo radix eius, vel subsequens ad actionem et ex illa resultans, vel aliquid concomitanter se habens; nihil horum probabiliter dici potest. Probatur primum membrum; nam quidquid est previum ad actionem non pertinet ad actualem causalitatem efficientis, sed vel ad rationem causandi per modum principii quo aut quod, vel ad conditionem requisitam ad agendum; cuius signum est quia si sistatur in toto illo praevio et ad illud non sequatur actio, nondum intelligitur causa actualiter causare, sive id fiat per praecisionem intellectus, sive quia in re suspendatur actio, positis omnibus aliis praerequisitis, sive id supernaturaliter fiat, sive ex libertate causae; statim vero ac intelligitur actio in re poni, impossibile est quin causa actu causet. Secundum membrum contrario modo facile suadetur; nam quidquid consequitur ad actionem, est vel terminus eius vel aliquid posterius termino; ergo multo minus pertinere potest ad causalitatem primae causae quam ipsa actio; nam ille est proprie effectus, vel primarius vel secundarius, talis causae. Tertium item membrum facile probatur, quia si solum concomitanter se habet, ergo est per accidens ad actionem; ergo illo secluso manere potest actio; ergo illo etiam secluso manebit causalitas agentis; ergo non potest in illo consistere haec causalitas. Eo vel maxime quod intelligi aut declarari non potest quid sit illud distinctum ab actione et a principiis eius, et omnibus conditionibus praeviis ad illam, quod nihilominus sit necessarium ad illam. Neque huius necessitatis potest aliqua probabilis ratio reddi. Relinquitur ergo ut sola actio esse possit causalitas agentis.

Solvuntur argumenta obiecta in contrarium

8. *Actio an appellari queat effectus agentis.— Actio non fit per aliam actionem.— Agens in actu constituitur per actionem in actu.—* Ad fundamentum ergo prioris sententiae respondetur actionem proprie ac formaliter non esse ipsum effectum productum ab agente, sed esse modum talis effectus ex natura rei ab illo distinctum; cuius argumentum sufficiens est quod potest manere effectus sine tali modo aut variata dependentia, quod idem est. Est enim ille modus emanatio seu dependentia effectus a causa agente; potest autem effectus nunc dependere ab hac causa et postea ab alia, et ita potest variari in illo dependentia circa eumdem effectum, et tunc nihil aliud variatur quam causalitas agentis, de qua distinctione actionis a termino nonnulla in superioribus tetigimus, et dicemus plura in sequentibus, partim tractando de creatione, partim inferius tractando de actione et passione. Quod si nomine effectus comprehendamus non solum rem productam, sed quidquid a virtute agentis manat, sic concedimus actionem esse aliquo modo effectum agentis, cum sit dependens vel potius ipsamet dependentia ab illo, esse autem effectum hoc lato modo non repugnat causalitati; quin potius in omnibus causis quas hactenus tractavimus, causalitas est effectus causae; unio enim est effectus formae atque

salidad es efecto de la causa; porque la unión es efecto de la forma, y también de la materia en su género, y es causalidad de ambas según relaciones diversas. La razón general es que la causalidad proviene siempre de la causa; por eso, aunque no sea causada por razón de ella misma, sin embargo es concausada y, consiguientemente, hablando en sentido amplio, está comprendida en el efecto. Y no por ello es preciso que la causalidad sea causada por otra causalidad o que la acción sea producida por otra acción, ya que pertenece a la razón de causalidad el tener una referencia inmediata a la causa y el ser como un medio o vínculo entre la causa y el efecto. Y de esta manera se compara la acción con su término y con el principio o causa eficiente de donde emana; pero la acción misma no emana mediante otra acción, pues de lo contrario se procedería hasta el infinito, sino que la acción es la misma emanación; de igual modo que el término del movimiento es producido mediante el movimiento, pero éste no es producido mediante otro movimiento, ya que es el camino mismo hacia el término. De aquí resulta (para responder al segundo argumento) la imposibilidad de que, al cesar o transcurrir la acción, permanezca la causa en acto; puede, ciertamente, perdurar la cosa que fue causa en acto, mas no permanecerá en calidad de causante en acto, ya que actualmente no influye en el efecto; por ello, tampoco puede decirse con verdad que tal efecto depende todavía en acto de tal causa, sino que alguna vez dependió en su realización, dependencia que sólo tuvo por razón de la acción, la cual, a su vez, existió cuando emanó de su causa.

9. *La causalidad del agente no es un modo intrínseco al agente.*— A los argumentos sentados en segundo lugar, negamos que la causalidad del agente deba o pueda ser un modo intrínseco del mismo agente, distinto de la acción que emana del agente y existe en el término mismo o en el paciente. Esto parece claro en los agentes naturales, que obran sólo con acción transitiva, ya que tales agentes no cambian ni adquieren algo por el hecho de obrar. Ni hay necesidad alguna de inventar ese modo, porque la acción es suficiente para que el efecto emane de su agente. En cambio, en los que obran con acción inmanente, si no realizan ninguna cosa distinta del acto inmanente, también es manifiesto que

etiam materiae in suo genere, et est causalitas utriusque secundum diversas habitudines. Et ratio generalis est quia causalitas semper provenit a causa; et ideo, licet non propter se causetur, concausatur tamen, ideoque late loquendo sub effectu comprehenditur. Nec vero propterea necesse est ut causalitas alia causalitate causetur, aut actio alia actione fiat, quia de ratione causalitatis est ut habeat immediatam habitudinem ad causam et sit quasi medium aut vinculum inter causam et effectum. Atque ita comparatur actio ad suum terminum et ad principium seu causam efficientem a qua manat; ipsa vero actio non manat media alia actione, alias procederetur in infinitum, sed actio est ipsamet emanatio; sicut terminus motus fit per motum; ipse autem motus non fit per alium motum, quia est ipsamet via ad terminum. Ex quo fit (ut ad secundum argumentum respondeamus) impossibile esse ut cessante vel transacta actione duret causa in actu; potest quidem durare res quae fuit causa in actu, non tamen durabit in ratione actu causantis, cum actu non influat in effectum; unde nec talis effectus potest vere dici iam actu pendere a tali causa, sed dependisse aliquando in suo fieri, quam dependentiam non habuit nisi ratione actionis, quae tunc etiam fuit quando a sua causa manavit.

9. *Causalitas agentis non est modus agenti intrinsecus.*— Ad argumenta posteriori loco posita, negamus causalitatem agentis debere aut posse esse modum intrinsecum ipsius agentis, distinctum ab actione quae ab agente manat et est in termino ipso vel in passo. Quod in naturalibus agentibus quae agunt sola actione transeunte videtur manifestum, quia illa non mutantur neque aliquid adquirunt ex eo quod agant. Neque est ulla necessitas fingendi talem modum, cum actio sit sufficiens ut effectus manet a suo agente. In his vero quae agunt actione immanenti, si nihil aliud agant quam ipsumet actum immanentem, etiam est manifestum in facultate agente non esse alium in-

en la facultad activa no existe otro modo intrínseco distinto del acto mismo o de la acción inmanente que sea la causalidad de tal acto, pues la misma acción inmanente emana inmediatamente de su principio, y cualquier otra cosa que se añada como medio entre la potencia suficientemente constituida en acto primero y la acción será una ficción gratuita, innecesaria y ajena a toda la doctrina común, que en estas potencias no conoce sino los actos mismos o las acciones y sus principios, que son o especies o hábitos. Y en la voluntad no hay nada actual en lo que se ejerza primeramente la libertad de la voluntad, a no ser la acción realizada por la misma voluntad; consiguientemente, ella es la causalidad eficiente de dicha potencia. Ahora bien, como la cosa producida por tal acción permanece en la misma potencia, por eso tal acción es un modo que afecta a la causa agente, no porque esto pertenezca a la razón de causalidad agente en cuanto tal. Finalmente, en aquellos agentes que realizan algo fuera de sí mediante un acto inmanente, puede parecer que la causalidad por la que dicha causa obra fuera de sí es un acto o movimiento que permanece en ella; no obstante, en realidad de verdad no lo es, ya que el acto que permanece en tal causa no es la causalidad formal que constituye a la cosa como causante en acto fuera de sí, sino que es o un principio próximo de operación o la aplicación del principio próximo, del cual procede la causalidad. Esto puede verse en Dios mismo, que en grado sumo obra *ad extra* por un acto que permanece en El; porque, si bien este acto es, en Dios, eterno e inmutable, sin embargo su causalidad actual se pone en el tiempo, ya que Dios no causa en acto hasta que se produce el efecto, y por ello tal causalidad no puede ser algo en el mismo Dios, incapaz de mutación, sino en la criatura que es producida o que sufre mutación. Por consiguiente, la causalidad del agente nunca es un modo que afecte intrínsecamente al mismo agente en cuanto tal.

10. Y verdaderamente no es preciso que en esto haya semejanza absoluta entre todas las causas, ya que todas no tienen igual naturaleza; porque las causas materiales y formales son intrínsecas, mientras que la eficiente es, por su género, extrínseca. Y comparando entre sí la material y la formal, ésta es en cierto modo más intrínseca, en cuanto es más propia y determina a la materia afec-

trinsecum modum distinctum ab ipso actu vel actione immanenti qui sit causalitas talis actus; nam ipsamet actio immanens immediate manat a suo principio, et quidquid aliud addatur tamquam medium inter potentiam in actu primo sufficienter constitutam et actionem, erit gratis confictum et sine necessitate, et praeter omnem communem doctrinam, quae in his potentiis non cognoscit nisi aut actus ipsos seu actiones et principia earum, quae sunt vel species vel habitus. Et in voluntate nihil est actuale in quo primo exerceatur libertas voluntatis nisi actio elicita ab ipsa voluntate; illa ergo est causalitas effectiva talis potentiae. Quia tamen res quae fit per talem actionem manet in ipsa potentia, ideo talis actio est modus afficiens causam agentem, non quia hoc sit de ratione causalitatis agentis ut sic. In iis denique quae per actum immanentem aliquid extra se agunt videri potest causalitatem qua talis causa extra se agit esse actum vel motum in illa manentem; tamen revera non est, quia ille actus qui manet in tali causa non est formalis causalitas, quae constituit rem actu causantem extra se, sed est aut proximum principium agendi, aut applicatio principii proximi, a quo oritur causalitas. Quod videre licet in Deo ipso, qui maxime agit ad extra per actum in se manentem; nam cum hic actus in Deo sit aeternus et immutabilis, actualis tamen eius causalitas in tempore ponitur, quia Deus non actu causat donec effectus fiat, et ideo talis causalitas non potest esse aliquid in ipso Deo, qui mutari non potest, sed in creatura, quae fit aut mutatur. Nunquam ergo causalitas agentis est modus intrinsece afficiens ipsum agens ut sic.

10. Nec vere necesse est ut in hoc sit omnimoda similitudo inter omnes causas, quia non est omnium eadem ratio; causae enim materiales et formales sunt intrinsecae; causa vero efficiens ex suo genere est extrinseca. Et comparando inter se materiam et formam, haec est quodammodo magis intrinseca, quatenus est magis propria et determinans materiam afficiendo illam. Et ideo

tándola. Por eso, entre las causalidades de estas causas se da cierta desemejanza proporcional. Porque la causalidad de la forma es un modo intrínseco y realmente idéntico a la forma; en cambio, la causalidad de la materia puede llamarse intrínseca en cuanto se halla íntimamente en la misma materia, pero no es un modo tan identificado con ella como con la forma; por su parte, la causalidad del agente es esencialmente extrínseca y tan distinta del agente como el mismo efecto; y si hay ocasiones en que permanece en el agente o no se distingue de él realmente, sino sólo modalmente, ello es accidental a la razón de agente en cuanto tal y proviene o de que el agente es al mismo tiempo paciente, o de que la cosa que se hace no es totalmente distinta del agente, sino un modo suyo.

11. A la primera confirmación se niega el supuesto, porque también en la creación la causalidad consiste en la acción, como demuestra el argumento aducido poco ha, pues siendo temporal esa causalidad, no puede consistir en un modo intrínseco al agente; luego debe consistir en una acción extrínseca; de qué clase sea esa acción, y en qué sujeto se encuentre, lo diremos después.

12. A la segunda confirmación se responde que aquel argumento puede retorcerse en contrario; efectivamente, dondequiera que hay una sola causa formal, esto es, una causación, allí hay una sola acción, e inversamente, donde se multiplican las acciones se multiplican también las causalidades; luego es señal de que esta causalidad consiste en la acción. Por ello, si la generación del fuego se considera en cuanto incluye una alteración precedente y una generación sustancial, reconocemos que aquéllas son dos acciones, aunque en el mismo sentido son dos causalidades; en cambio, si nos referimos a la sola causalidad de la sustancia, negamos que en tal caso haya varias acciones; hay una sola e idéntica, por la cual se hace todo el compuesto y la forma se educe de la potencia de la materia y se une a ella; porque todas estas cosas sólo denotan varias relaciones que una misma acción tiene con respecto a su sujeto o a su término formal o total; sin embargo, en la generación humana se distingue, por una razón peculiar, entre la acción productiva de la forma y la unitiva (digan algunos lo que digan), puesto que dicha forma no depende de la materia como de la causa propia de su producción, aunque depende en su unión; pero la acción por la que se une la forma y se hace el compuesto no es distinta, ya que el compuesto no puede hacerse de otra manera que uniendo la forma a la materia.

inter causalitates harum causarum est quaedam proportionalis dissimilitudo. Nam causalitas formae est modus intrinsecus et in re idem cum forma; causalitas autem materiae potest dici intrinseca quatenus est intime in ipsa materia, non est autem modus ita identificatus illi sicut formae; causalitas autem agentis per se est extrinseca et tam distincta ab agente quam ipse effectus; quod si interdum in agente manet aut ab eo non realiter sed tantum modaliter distinguitur, id est accidentarium ad rationem agentis ut sic provenitque vel ex eo quod agens simul est patiens, vel ex eo quod res quae fit non est omnino distincta ab agente, sed modus eius.

11. Ad primam confirmationem negatur assumptum; nam etiam in creatione causalitas consistit in actione, ut argumentum paulo antea factum ostendit, nam cum illa causalitas temporalis sit, non potest consistere in modo intrinseco agenti; ergo debet consistere in actione extrinseca; qualis autem sit illa actio et in quo subiecto, dicemus postea.

12. Ad secundam confirmationem respondetur argumentum illud retorqueri posse in contrarium; nam ubicumque est una causa formaliter, id est, una causatio, ibi est una actio, et e contrario, ubi multiplicantur actiones, multiplicantur etiam causalitates; signum ergo est hanc causalitatem in actione consistere. Quocirca, si generatio ignis sumatur ut includit alterationem praecedentem et generationem substantialem, fatemur quidem illas esse duas actiones; tamen eodem modo sunt duae causalitates; si vero sit sermo de sola causalitate substantiae, negamus ibi esse plures actiones, sed est una et eadem qua et fit totum compositum et educitur forma de potentia materiae et unitur illi; nam in his omnibus solum denotantur plures habitudines quas eadem actio habet ad suum subiectum vel ad terminum formalem aut totalem; in generatione autem hominis peculiari ratione distinguitur actio productiva formae ab unitiva (quidquid aliqui dicant), quia illa forma non pendet a materia ut a propria causa suae productionis, pendet tamen in unione; actio autem qua forma unitur et compositum fit non est distincta, quia compositum non potest aliter fieri quam uniendo formam materiae [1].

SECCION XI

Si la causa eficiente, al obrar, corrompe o destruye algo, y en qué sentido

1. Si se considera atentamente el nombre mismo de causa eficiente, no parece significar la causa que quita el ser, sino la que lo da; por ello, en todo lo dicho hasta ahora sobre esta causa únicamente hemos explicado la causalidad de esta causa en cuanto da o infunde el ser; mas como los filósofos hablan comúnmente de la causa eficiente en tal sentido que piensan que no sólo produce las generaciones de las cosas, sino también sus corrupciones, lo cual no es dar el ser, sino más bien quitarlo, por eso es necesario, como complemento a la presente disputación, que hagamos también unas breves consideraciones acerca de este punto y expliquemos si ésta es asimismo una eficiencia auténtica y por qué causalidad o virtud se realiza.

2. *Diferentes modos de destruir las cosas.*— Pues bien, debe advertirse que una cosa puede corromperse o dejar de ser de dos maneras; primera, porque el no ser de una cosa es consecuencia del ser de otra; segunda, porque la cosa queda absolutamente privada de su ser de modo cuasi inmediato y no como consecuencia de otro ser. Del primer modo se corrompe el leño cuando de él se genera fuego, porque el ser del leño no puede existir simultáneamente con el ser del fuego en el mismo sujeto. Del segundo modo se corrompe la luz en el aire por ausencia del sol; pues no se introduce en el aire ningún ser incompatible con el ser de lo lúcido, sino que simplemente perece aquella forma por haberse apartado la causa que la conservaba. Aunque también cabe decir que la misma existencia del sol en otro hemisferio es naturalmente incompatible con

SECTIO XI

Utrum causa efficiens aliquid efficiendo corrumpat aut destruat, et quomodo

1. Si nomen ipsum causae efficientis attente consideretur, non videtur significare causam quae tollit esse, sed quae dat esse, et ideo in omnibus quae hactenus de hac causa diximus solum explicuimus causalitatem huius causae quatenus dat seu influit esse; quia vero philosophi ita communiter loquuntur de causa efficienti ut non solum censeant efficere rerum generationes, sed etiam corruptiones, quod non est dare esse, sed potius tollere, ideo ad complementum huius disputationis necesse est ut de hac etiam re pauca dicamus et explicemus an haec etiam vera efficientia sit, et qua causalitate ac virtute fiat.

2. *Varii modi res destruendi.*— Advertendum est ergo dupliciter posse rem aliquam corrumpi seu desinere esse: primo, quia non esse unius rei consequitur ex esse alterius. Secundo, quia res absolute privatur suo esse quasi immediate et absque consecutione ex alio esse. Priori modo corrumpitur lignum quando ex illo generatur ignis, quia esse ligni non potest simul esse in eodem cum esse ignis. Posteriori autem modo corrumpitur lumen in aere per absentiam solis; nullum enim esse introducitur in aere repugnans cum esse lucidi, sed simpliciter perit illa forma, recedente causa conservante. Quamquam etiam ipsum esse solis in alio hemisphaerio dici potest naturaliter in-

[1] Lege Scotum, VII Metaph., q. 10; et Ant. Andr., q. 4; Soncin., q. 23; Zimar., theorem. 100; Durand., In II, dist. 1, q. 4, ad ult.

la existencia de la luz en el aire de este hemisferio; pero esto es muy remoto, extrínseco y accidental, por falta de una condición necesaria para obrar y no porque haya repugnancia intrínseca y esencial entre la luz y el «donde».

Solución de la cuestión

3. *Nunca se destruye directamente por una acción positiva.*— Esto supuesto, hay dos principios que parecen ciertos: el primero es que la corrupción y extinción de una cosa nunca se produce por eficiencia positiva y propia, sino en cuanto la carencia de algún ser es consecuencia de la efectuación o posición de otro ser. Se demuestra porque la eficiencia positiva sólo se lleva a cabo por una acción positiva; pero la acción positiva no tiende, inmediata y esencialmente, al no ser; luego mediante ella no puede producirse de manera positiva la corrupción o destrucción de una cosa sino en cuanto por medio de ella se produce el ser de alguna otra que lleva necesariamente anejo el no ser de la primera. La mayor quedó probada en la sección anterior y lo mismo consta por los solos términos; porque eficiencia y acción se identifican, igual que eficiente y agente. La menor se prueba porque la acción real o positiva (pues son lo mismo) tiende necesariamente a un término real, según demostraremos más adelante en su lugar y nadie lo niega de las acciones transitivas; pero el término real recibe algún ser real mediante la acción, ya que por eso es su término. Consiguientemente, incluso quienes niegan el término real en las acciones inmanentes no pueden negar que la misma acción, en cuanto se produce positivamente, recibe algún ser real de su causa eficiente. Y si por esa acción se corrompe algo de manera inmediata (esto es, sin que se produzca otro término u otra cosa), sólo sucede en cuanto el ser de dicha acción, sea el que fuere, es incompatible con el otro ser que se destruye. Por tanto, es universalmente cierto que nada se destruye inmediatamente por eficiencia positiva, sino sólo como consecuencia de otro ser que se produce por la acción; y esa consecución se funda siempre en alguna repugnancia entre tales cosas. Y se confirma por el conocido principio de que ningún agente obra tendiendo al mal; pero el no ser

compossibile cum esse luminis in aere huius hemisphaerii; sed illud est valde remote, extrinsece et per accidens, propter defectum conditionis necessariae ad agendum et non propter repugnantiam quae intrinsece et per se sit inter lumen et Ubi.

Resolutio quaestionis

3. *Actione positiva nunquam directe destruitur.*— Hoc supposito, duo principia videntur certa: primum est corruptionem ac desitionem rei nunquam fieri per efficientiam positivam et propriam, nisi quatenus carentia alicuius esse consequitur ad effectionem seu positionem alterius esse. Probatur, quia positiva efficientia solum fit per positivam actionem; actio autem positiva immediate ac per se non tendit ad non esse; ergo non potest per illam positive effici corruptio aut destructio alicuius rei, nisi quatenus per illam fit esse alicuius rei, cum quo necesario coniunctum est non esse alterius. Maior probata est sectione praecedenti, et ex ipsis terminis idem constat; nam efficientia et actio idem sunt, sicut efficiens et agens. Minor probatur, tum quia actio realis seu positiva (idem enim sunt) necessario tendit ad terminum realem, ut infra suo loco ostendetur, et in transeuntibus a nemine negatur; terminus autem realis aliquod reale esse recipit per actionem; ideo enim est terminus eius. Unde etiam qui negant realem terminum in actionibus immanentibus, negare non possunt quin ipsamet actio, quatenus positive fit, aliquod esse reale accipiat a sua causa efficienti. Quod si per illam actionem aliquid immediate corrumpitur (id est, absque alterius termini vel rei productione), solum est in quantum esse illius actionis, quodcumque illud sit, incompossibile est cum alio esse quod destruitur. Est ergo in universum verum per efficientiam positivam nihil immediate destrui, sed solum consequenter ad aliud esse quod per actionem fit; quae consecutio semper fundatur in aliqua repugnantia talium rerum. Et confirmatur ex illo vulgari axiomate, quod nullum agens,

en cuanto tal tiene razón de mal; consiguientemente, nunca tiende de manera esencial, por una eficiencia positiva, al no ser, sino a algún ser del cual se sigue otro no ser.

4. *Se resuelve una objeción.*— Se dirá que aunque esto sea cierto en los agentes naturales, no lo es en los voluntarios; porque Dios puede querer que alguna cosa no exista, no para que exista otra, sino únicamente para que no exista la primera; y, en este sentido, muchas veces un hombre pretende la muerte de otro, por lo cual en el orden artificial la acción tiende con frecuencia, de manera esencial y primaria, a la destrucción. Se responde que, aun cuando el agente voluntario pueda, de suyo, tender a la destrucción de una cosa, no puede, empero, realizarla y producirla mediante una acción que, de suyo, tienda primariamente al no ser, por la razón antes señalada. Por eso incluso Dios, cuando quiere destruir una cosa, o lo hace por la sola suspensión de su influjo sin acción positiva o, si quiere emplear una acción positiva, necesariamente ha de hacer algo de lo cual se siga tal corrupción. En cambio el hombre, que no puede destruir una cosa por la sola suspensión de su influjo, ya que las cosas no dependen de él en su ser, se vale siempre de acciones que ordinariamente no pasan de ser mutaciones locales de los cuerpos, que directa y esencialmente tienden a sus propios términos, de donde se sigue accidentalmente la corrupción o destrucción, y aunque ésta sea pretendida esencialmente en cuanto a la intención extrínseca del agente, dicha acción la produce de modo accidental o consecuente.

5. *La destrucción de una cosa, pretendida directamente, se realiza por carencia de eficiencia.— Explicación de un principio aristotélico.*— El segundo principio es: cuando la extinción de alguna cosa no es consecuencia de la positiva realización de otra, sino que se produce por sí sola, no se lleva a cabo por eficiencia propia, sino por carencia de eficiencia. Este principio se deriva del anterior, ya que la acción positiva sólo se ordena a algún ser positivo; consiguientemente, cuando no se comunica ningún ser no puede darse una acción positiva; ahora bien, en esta clase de extinción y corrupción no se comunica ningún ser, sino que únicamente se quita; luego no puede producirse por una

intendens ad malum, operatur; ipsum autem non esse ut sic habet rationem mali; nunquam ergo positiva efficientia per se tendit ad non esse, sed ad aliquod esse ex quo aliud non esse consequitur.

4. *Obiectio dissolvitur.*— Dices, quamvis hoc sit verum in agentibus naturalibus, non tamen in voluntariis; potest enim Deus velle aliquid non esse, non ut aliud sit, sed solum ut illud non sit, et unus homo saepe hoc modo intendit alterius mortem, unde in artificialibus per se primo tendit saepe actio ad destructionem. Respondetur, licet agens voluntarium per se possit intendere destructionem rei, non tamen posse illam exsequi et efficere per actionem quae ex se primario tendat ad non esse, propter rationem superius tactam. Unde etiam Deus ipse, dum aliquam rem vult destruere, aut id obtinebit per solam suspensionem influxus absque positiva actione, vel si positiva actione uti velit, necessario facturus est aliquid ex quo talis corruptio sequatur. Homo autem, qui non potest rem destruere per solam suspensionem influxus, eo quod res ab ipso non pendent in suo esse, utitur semper actionibus quae communiter non sunt nisi mutationes locales corporum, quae ad suos proprios terminos directe ac per se tendunt, et inde per accidens sequitur corruptio vel destructio, quae licet sit per se intenta quoad extrinsecam intentionem agentis, per accidens tamen seu consequenter fit per talem actionem.

5. *Destructio rei, directe intenta, fit per carentiam efficientiae.— Explicatur axioma aristotelicum.*— Secundum principium est: quando alicuius rei desitio non consequitur ad positivam effectionem alterius, sed per se sola fit, non fit per efficientiam propriam, sed per carentiam efficientiae. Hoc principium sequitur ex praecedenti, quia actio positiva non est nisi ad aliquod esse positivum; ergo, dum nullum esse communicatur, non potest actio positiva intervenire; in hoc autem genere desitionis et corruptionis nullum esse communicatur, sed solum aufertur; ergo non potest fieri per veram ac-

auténtica acción; luego necesariamente debe realizarse por carencia de acción, ya que no puede intervenir otro modo de causalidad que pertenezca a la causa eficiente. Se dirá que esta clase de causa sólo parece accidental, cual es la que aparta una causa esencial; pero semejante causa de corrupción no es únicamente accidental, sino esencial; luego no sólo es por ausencia de causa, sino por propia eficiencia. La menor es patente por lo que dice Aristóteles: que, así como la presencia del piloto es causa de la conservación de la nave, igualmente la ausencia de aquél es causa del naufragio de ésta; y además porque dicho efecto no puede reducirse a una causa más propia y esencial. Parece que en esto se funda el principio común: *Si la afirmación es causa de la afirmación, la negación será causa de la negación*, el cual es conocido sobre todo en las causas propias esenciales y adecuadas. Respuesta: de este mismo principio se infiere que la causa esencial de la corrupción (si es que puede tener alguna) no debe buscarse en una que actúe positivamente, sino más bien en una que no actúe, ya que la causa debe ser proporcional al efecto. Por eso, incluso en el citado ejemplo de Aristóteles, la ausencia del piloto no es causa agente, sino más bien no agente. En consecuencia, si se compara con el naufragio de la nave en cuanto es cierto efecto positivo, sólo es causa accidental del mismo, considerando el asunto en sentido verdadero y físico, aunque desde el punto de vista moral y de la imputabilidad se estime esencial, si tenía obligación de estar presente; en cambio, si se compara únicamente a la carencia de auxilio o defensa de la nave, podrá decirse que la causa esencial de esta negación es otra negación, ya que guardan una proporción mutua y una consecución intrínseca e inmediata. De esta manera, pues, si la causa esencial daba el ser y retira su influjo, se dirá que es causa esencial de la extinción de tal ser, no porque produzca la extinción con una acción positiva, sino porque, de manera proporcional, es principio propio y origen de tal extinción. Por tanto, así como se dice que la privación se debe no a un ser positivo, sino a una carencia de ser, igualmente se dice que su producción obedece no a una acción positiva, sino a una carencia de acción. Y, en la misma proporción, su causa eficiente esencial no se dice tal porque la produzca positivamente, sino porque sustrae el influjo por el que

tionem; ergo necessario fieri debet per carentiam actionis, quia non potest intervenire alius modus causalitatis qui ad efficientem causam pertineat. Dices hoc genus causae tantum videri per accidens, qualis est illa quae removet causam per se; at vero huiusmodi causa corruptionis non tantum est per accidens, sed per se; ergo non tantum est per absentiam causae, sed per propriam efficientiam. Minor patet, tum ex Aristotele dicente quod, sicut praesentia nautae est causa conservationis navis, ita absentiam esse causam submersionis eius; tum etiam quia non potest ille effectus in causam magis propriam ac per se revocari. Et in hoc fundari videtur illud commune axioma: *Si affirmatio est causa affirmationis, negatio erit causa negationis*, quod in causis propriis per se et adaequatis maxime notum est. Respondetur ex hoc ipso axiomate colligi causam per se corruptionis (si tamen aliquam habere potest) non esse quaerendam positive agentem, sed non agentem potius, cum causa debeat esse proportionata effectui. Unde in illo etiam exemplo Aristotelis absentia nautae non est causa agens, sed potius non agens. Quare, si ad submersionem navis comparetur quatenus quidam effectus positivus est, solum est causa per accidens eius, vere ac physice rem considerando, licet moraliter et imputative censeatur per se, si tenebatur adesse; si vero comparetur solum ad carentiam auxilii seu defensionis navis, huius negationis poterit altera negatio dici causa per se; habent enim inter se proportionem et intrinsecam ac immediatam consecutionem. Ad hunc ergo modum, si causa per se influebat esse et influxum auferat, dicetur causa per se desitionis talis esse, non quia positiva actione efficiat desitionem, sed quia proportionato modo est proprium principium et origo talis desitionis. Unde, sicut privatio dicitur esse non per positivum esse, sed per carentiam esse, ita dicitur fieri non per positivam actionem, sed per carentiam actionis. Et eadem proportione causa efficiens per se eius non dicitur talis quia positive illam efficiat,

esencialmente causaba el ser que se destruye mediante la indicada corrupción. Es más, toda causa que destruye otra cosa obrando positivamente, en cuanto tal, es decir, en cuanto eficiente, no es causa esencial, sino accidental, de la destrucción de aquella otra cosa.

Corolarios de la doctrina anterior

6. *Se da mutación en cualquier destrucción de una cosa, mas no en cualquier acción.*— De estos principios podemos inferir algunas consecuencias interesantes acerca de las mutaciones o corrupciones de las cosas. Porque, en primer lugar, se sigue que en toda corrupción o pérdida de algún ser real interviene alguna mutación, aunque no siempre se dé necesariamente alguna acción. Esto es claro por el segundo principio establecido, añadiendo la definición de mutación. Efectivamente, según dice Aristóteles, una causa sufre mutación cuando se comporta de manera distinta que antes; por tanto, cuando el aire se convierte de iluminado en tenebroso, sufre mutación; se realiza, pues, en él alguna mutación; y, sin embargo, ésta no se produce mediante una acción, como consta por el segundo principio establecido; luego en tal caso se da una mutación sin acción, y lo mismo ocurre en todos los casos semejantes. La razón está en que esa mutación es puramente privativa, no positiva. De ahí resulta que esto únicamente sucede en las mutaciones accidentales, si hablamos de la mutación en sentido propio y según el curso ordinario de la naturaleza, ya que el sujeto de un accidente puede perderlo a veces, aunque no adquiera otro; en cambio, el sujeto de una forma sustancial no puede cambiar sustancialmente perdiendo una forma sin adquirir otra. Por eso he dicho *hablando de la mutación en sentido propio y según el curso ordinario de la naturaleza.* Porque Dios podría suspender el influjo de la forma sustancial conservando la materia; o si el término «mutación» se extiende a la aniquilación, podría cambiar totalmente una cosa del ser al no ser sin acción alguna. A este respecto debe observarse también la diferencia que existe entre las causas libres y las naturales, consistente en que las causas libres pueden suspender su influjo en virtud de un in-

sed quia tollit influxum quo per se causabat illud esse quod per talem corruptionem destruitur. Quin potius, omnis causa quae positive efficiendo destruit aliud ut sic seu quatenus efficiens est, non est causa per se, sed per accidens, destructionis alterius.

Corollaria superioris doctrinae

6. *In quavis rei destructione mutatio reperitur, non in quavis actione.*— Ex his principiis possumus nonnulla notatu digna inferre circa rerum mutationes vel corruptiones. Primo enim sequitur in omni corruptione seu amissione alicuius esse realis intervenire aliquam mutationem, non vero semper necessario intervenire aliquam actionem. Patet ex secundo principio posito, adiuncta definitione mutationis. Nam, teste Aristotele, mutatur res quando se res aliter habet quam prius; quando ergo aer ex illuminato fit tenebrosus, mutatur; fit igitur in eo aliqua mutatio; et tamen illa non fit per actionem, ut constat ex secundo principio posito; est ergo ibi mutatio sine actione, et idem est in omnibus similibus. Ratio autem est quia illa mutatio est pure privativa, non positiva. Quo fit ut hoc tantum contingat in mutationibus accidentalibus, si proprie et secundum communem cursum naturae de mutatione loquamur, quia subiectum accidentis potest interdum amittere illud, etiamsi aliud non acquirat; subiectum autem substantialis formae non potest substantialiter mutari amittendo unam formam quin acquirat aliam. Et ideo dixi *proprie et secundum communem cursum naturae de mutatione loquendo.* Nam Deus posset suspendere influxum formae substantialis conservando materiam; vel si mutationis nomen ad annihilationem extendatur, posset omnino rem mutare ab esse ad non esse absque ulla actione. In quo est etiam notanda differentia inter causas liberas et naturales, quod causae liberae possunt suspendere suum influxum ex intrinseco dominio

trínseco dominio y poder, sin ninguna acción o mutación anterior, ya sea en sí mismas, ya en otra cosa; y así también pueden causar esta mutación privativa, bien en sí mismas, si son mudables —como las causas creadas—, bien en otras cosas, como Dios; en cambio, las causas que obran de manera natural no pueden suspender su influjo si antes no ha sufrido mutación alguna otra cosa que era necesaria para obrar; por eso, aunque a veces hagan cambiar a algún sujeto de la manera indicada sin actuar sobre él, sin embargo siempre se da alguna otra acción, ya sobre el mismo sujeto, ya sobre otro; así, el sol no destruye la luz del aire mediante la sustracción de su influjo si no precede la acción por la que el sol mismo se mueve, o se cierra la ventana, etc.

7. *La acción que tiende secundariamente a la destrucción depende siempre de un sujeto.— La aniquilación no puede darse a partir de un sujeto.—* De lo dicho se sigue, en segundo lugar, que siempre que la corrupción o extinción de una cosa se realiza por una acción positiva que tenga como consecuencia el causar tal corrupción, es necesario que dicha acción se haga a partir de un sujeto presupuesto. La razón es que la corrupción o extinción no se produce en virtud de una acción física (pues en este sentido hablamos), sino porque el ser que se produce mediante tal acción es naturalmente incompatible con el ser que se destruye; pero esta incompatibilidad natural sólo puede darse en orden a un sujeto común idéntico que permanezca bajo uno y otro término, ya que entre las cosas esencialmente subsistentes y que no guardan ningún orden con respecto al sujeto no puede haber incompatibilidad natural a causa de la cual no puedan existir simultáneamente en la realidad; luego es preciso que tal acción se dé a partir de un sujeto presupuesto. Y de aquí resulta que Dios no puede realizar la auténtica aniquilación mediante una acción positiva, ya que la aniquilación no deja nada de la cosa que pueda ser sujeto de acción. Además, porque o la acción se lleva a cabo en el sujeto, y entonces no lo destruye y, consecuentemente, no efectúa la aniquilación, o se realiza sin sujeto, y en ese caso mediante ella no se puede hacer nada que sea incompatible con la totalidad del ser de otra cosa; por tanto, nada puede aniquilarse mediante tal acción. Y si alguien objeta que la acción por la que se hace el alma racional no

ac potestate absque ulla priori actione vel mutatione in se vel in alio; et ita etiam possunt causare hanc mutationem privativam, vel in seipsis, si mutabiles ipsae sint, ut causae creatae, vel in aliis, ut Deus; causae autem naturaliter agentes non possunt suspendere suum influxum nisi aliquid aliud prius mutetur quod erat necessarium ad agendum; et ideo licet interdum mutent aliquod subiectum praedicto modo sine actione circa illud, semper tamen intervenit aliqua alia actio, vel circa idem subiectum vel circa aliud, ut sol non destruit lumen in aere per abstractionem influxus nisi antecedat actio qua vel sol ipse movetur, vel fenestra clauditur, etc.

7. *Actio secundario tendens in destructionem semper est dependens a subiecto.— Annihilatio nequit esse ex subiecto.—* Secundo sequitur ex dictis quoties corruptio vel desitio rei fit per actionem positivam quae ex se habeat consequenter causare talem corruptionem, necessarium esse ut talis actio fiat ex praesupposito subiecto. Ratio est quia corruptio aut desitio non fit ex vi actionis physicae (sic enim loquimur), nisi quia illud esse quod fit per talem actionem habet naturalem repugnantiam cum esse quod destruitur: haec autem repugnantia naturalis esse non potest nisi in ordine ad idem commune subiectum, quod maneat sub utroque termino, quia inter res per se subsistentes et nullum habentes ordinem ad subiectum non potest esse naturalis repugnantia, ob quam in rerum natura simul esse non possint; ergo necesse est ut talis actio sit ex praesupposito. Et hinc est ut propria annihilatio fieri non possit a Deo per positivam actionem, quia annihilatio nihil rei relinquit quod possit esse subiectum actionis. Item, quia vel actio fit in subiecto, et sic non destruit illud, et consequenter non efficit annihilationem, vel fit sine subiecto, et sic nihil per illam fieri potest quod repugnet toti esse alterius rei; nihil ergo per talem actionem potest annihilari. Quod si quis obiiciat actionem qua fit anima rationalis non esse ex subiecto, et tamen ad

parte de un sujeto y, a pesar de eso, de ella se sigue la corrupción de otra cosa, a saber, del embrión, se responde negando la menor y diciendo que, propiamente, esa corrupción es consecuencia de la acción por la que la materia se dispone suficientemente a la introducción del alma racional, o de la acción por la que la misma alma se une al cuerpo, o de ambas según su orden, como explicaremos más adelante; pero una y otra de estas acciones se dan a partir de un sujeto presupuesto; en cambio, la creación sólo se presupone en orden natural a la acción unitiva y es consecuencia natural de la acción dispositiva. Con mayor dificultad podría alguien insistir a propósito de aquella acción por la que el pan se convierte en el cuerpo de Cristo, ya que dicha acción no parte de un sujeto presupuesto y, no obstante, en virtud de ella deja de existir la sustancia del pan. Mas esta dificultad es demasiado elevada para que pueda tratarse ahora, por lo cual dije, a fin de excluirla, que hablábamos de la acción y la extinción naturales; y ese misterio es totalmente sobrenatural. A pesar de todo, con respecto a él considero cierto o que en él la extinción del pan no se sigue en virtud de la sola acción física y de la natural conexión de las cosas, o que, si se da alguna acción de esa clase, en cierto modo afecta al sujeto, y que la cantidad del pan, conservada sin la sustancia, desempeña las veces de dicho sujeto, como traté más ampliamente en el lugar oportuno.

8. *Tercera consecuencia.—* En tercer lugar infiero que, siempre que la corrupción o extinción se produce mediante una acción positiva, se da una sola acción simple y dos mutaciones parciales, una positiva y otra privativa. Porque de tres maneras sufre mutación una cosa, según propone Aristóteles en V de la *Física*. Primera, de una forma a la carencia de la misma; entonces se produce la mutación, pero sin que intervenga acción alguna, hablando en absoluto —según queda dicho—, sino la carencia de la acción conservadora. De un segundo modo se realiza la mutación desde la pura privación a la forma, como de lo tenebroso a lo lúcido; entonces, así como interviene una sola acción, igualmente se da una sola mutación simple positiva. De una tercera manera acontece que algo sufre mutación de una forma a otra, como cuando de cálido se convierte en frío, y de leño se hace fuego. En tal caso interviene una sola ac-

eam sequi corruptionem alterius, nempe embrionis, respondetur negando minorem, sed proprie illa corruptio sequitur vel ex actione qua sufficienter disponitur materia ad introductionem animae rationalis, vel ex actione qua ipsa anima unitur corpori, vel ex utraque in suo genere, ut infra explicabitur; utraque autem ex his actionibus est ex praesupposito subiecto; creatio vero solum est ordine naturae praesupposita ad actionem unitivam, consequens autem naturaliter ad actionem dispositivam. Difficilius posset quis instare de illa actione qua panis convertitur in corpus Christi, quae non est actio ex praesupposito subiecto, et tamen ex vi illius desinit esse substantia panis. Sed haec difficultas altior est quam ut hoc loco tractari possit, et ideo ad illam excludendam dixi sermonem esse de actione et desitione naturali; illud autem mysterium totum supernaturale est. In eo tamen nihilominus verum existimo, aut ibi non consequi desitionem panis ex vi solius actionis physicae et naturalis connexionis rerum; vel, si aliqua talis actio ibi interveniat, illam versari aliquo modo circa subiectum, et quantitatem panis, sine substantia conservatam, vicem talis subiecti subire, ut latius in proprio loco disputavi.

8. *Illatum tertium.—* Tertio infero, quotiescumque corruptio aut desitio fit per positivam actionem, intervenire ibi unam simplicem actionem, duas autem partiales mutationes, positivam unam, alteram privativam. Tribus enim modis contingit aliquid mutari, ut Aristoteles proponit in V Phys. Primo, ex aliqua forma in carentiam eius; et tunc fit mutatio, nulla vero intervenit actio, per se loquendo, ut dictum est, sed carentia actionis conservativae. Secundo fit mutatio ex pura privatione in formam, ut ex tenebroso in lucidum; tunc sicut una intervenit actio, ita etiam una simplex mutatio positiva. Tertio contingit aliquid mutari ex una forma in aliam, ut cum ex calido fit frigidum, et ex ligno ignis. Et tunc una simplex intervenit actio qua educitur

ción simple por la que se educe o se une la forma que se introduce de nuevo en tal sujeto; pues para expulsar la otra no es necesaria ninguna otra acción, como hemos dicho; pero se realiza una doble mutación, ya que aquel sujeto se comporta de manera distinta por un doble título, a saber, careciendo de la forma que antes poseía y poseyendo la que antes no tenía. Y estas dos mutaciones son tan distintas que a veces se separan realmente, como se ha explicado en los dos primeros miembros. Además, una es generación y la otra es corrupción sustancial o accidental, o a veces una es intensificación y la otra es remisión. Por último, una es positiva y la otra privativa. Por eso, dichas mutaciones difieren entre sí tanto como difieren mutuamente la información de una forma y la privación de otra. Ahora bien, tales mutaciones pueden llamarse parciales porque en sentido físico componen íntegramente el paso de un término positivo a otro, paso que en filosofía se denomina conversión de una cosa en otra. Se dirá: así como en ese caso interviene una mutación positiva y otra privativa, de igual manera interviene una acción positiva y la carencia de la acción por la que la forma opuesta era conservada, ya por causas naturales, ya, al menos, por Dios; pues siempre resulta necesaria una de estas dos cosas; luego la misma razón vale para la acción que para la mutación. Se responde que la única diferencia estriba en que la razón de mutación se salva en la nueva privación en cuanto se encuentra en realización; pero la razón de acción no se salva, sino que requiere un influjo positivo; esto resulta claro por sus respectivas definiciones y razones esenciales.

9. En cuarto lugar se infiere que la corrupción que se produce mediante alguna eficiencia se lleva a cabo en virtud de los mismos principios —principales o instrumentales— y con las mismas condiciones con que se realiza la generación o producción de la que es consecuencia tal corrupción. Se demuestra por lo dicho, ya que para la corrupción no se da una eficiencia ni una acción distinta de la que se da para la producción; luego por los mismos principios por los que se produce un ser se elimina el otro. Y no es posible que un principio concurra positivamente para eliminar un ser sino en cuanto concurre para dar otro ser. Apoyándonos en esto decíamos arriba, contra algunos mo-

vel unitur forma quae de novo introducitur in tali subiecto; nam ad expellendam aliam nulla alia actio necessaria est, ut diximus; mutatio vero duplex fit; nam subiectum illud duplici titulo aliter se habet, scilicet et carendo forma quam antea habebat, et eam habendo quam antea non habebat. Quae duae mutationes adeo distinctae sunt ut reipsa interdum separentur, ut in primis duobus membris declaratum est. Item una est generatio, altera est corruptio substantialis vel accidentalis, vel interdum una est intensio et altera remissio. Denique una est positiva, altera privativa. Unde, quantum inter se differunt unius formae informatio et alterius privatio, tantum inter se differunt illae mutationes. Possunt autem illae mutationes partiales dici quia physico modo componunt unum integrum transitum ab uno termino positivo in alium, qui in philosophia appellatur conversio unius rei in aliam. Dices: sicut intervenit ibi mutatio positiva et privativa, ita intervenit actio positiva et carentia actionis qua opposita forma conservabatur, vel a causis naturalibus vel saltem a Deo; alterum enim horum semper necessarium est; ergo est eadem ratio de actione et mutatione. Respondetur solum esse discrimen quod ratio mutationis salvatur in nova privatione quatenus est in fieri; ratio vero actionis minime, sed requirit positivum influxum; quod ex earum definitionibus et essentialibus rationibus constat.

9. Quarto infertur corruptionem quae per aliquam efficientiam fit, per eadem principia, sive principalia sive instrumentalia, et cum eisdem conditionibus fieri quibus fit generatio vel productio ad quam talis corruptio sequitur. Probatur ex dictis, quia non est alia efficientia neque alia actio ad corruptionem quam ad productionem; ergo per eadem principia quibus fit unum esse tollitur aliud. Nec potest aliquod principium positive concurrere ad tollendum esse nisi quatenus concurrit ad dandum aliud esse. Ex quo in superioribus dicebamus contra nonnullos modernos formam in passo intro-

dernos, que la forma introducida en el paciente por el agente no concurre eficientemente a la expulsión de una forma opuesta, como el calor para expulsar la frialdad, e igualmente en otros casos, ya que la forma introducida en el paciente no es principio eficiente de su generación; luego tampoco lo es de la corrupción de la forma opuesta. Además, porque si dicha eficiencia es positiva, mediante ella se produce algo positivo; pero la forma introducida en el paciente no produce positivamente nada en virtud de lo cual expulse la otra forma, sino que la expulsión de la otra forma se sigue inmediatamente; luego.

10. *De qué manera un cuerpo arroja a otro de su lugar.*— Por eso no tiene paridad lo que suele aducirse de un cuerpo que arroja a otro de un mismo lugar; y parece que lo arroja eficientemente; pues aunque Escoto —*In IV*, dist. 12, q. 3— dé la impresión de negar también esto, en realidad no es una causa semejante. Porque dos cuerpos están en contacto y uno arroja a otro; y el que es arrojado no pierde su lugar por mera extinción, sino por una real mutación y tendencia a otro lugar, hacia el cual es movido efectivamente por el cuerpo que lo expulsa; y por eso en tal caso no sólo se da una formal incompatibilidad de dichos cuerpos en un mismo espacio, sino también una especial acción positiva por la que el cuerpo arrojado de un lugar se traslada a otro, acción que es distinta de aquella por la que se introduce otro cuerpo en lugar del anterior. No ocurre lo mismo cuando la forma introducida en un sujeto expulsa a otra, ya que la expulsada no cambia positivamente, sino que de modo meramente privativo deja de existir, por lo cual en ese caso no puede darse una eficiencia especial. Consiguientemente, sólo se da una expulsión formal y, en general, cualquier causa, en su orden, concurre al no ser de un término de igual manera que concurre al ser de otro; en consecuencia, como el calor introducido en un sujeto no lo calienta activamente, sino sólo formalmente, por eso no expulsa al frío de manera activa, sino únicamente de manera formal. No sucede igual con el calor que existe en el generante, pues aquél es principio eficiente de otro calor y, consecuentemente, expulsor del frío opuesto. Y, en la misma proporción, el calor producido en un leño (e igual ocurre con

ductam ab agente non concurrere effective ad expellendam oppositam formam, ut calorem ad expellendam frigiditatem, et sic de aliis, quia forma introducta in passo non est principium efficiens suae generationis; ergo nec corruptionis oppositae formae. Item, quia si illa efficientia est positiva, aliquid positivum per eam fit; sed forma introducta in passo positive nil efficit quo expellat aliam formam, sed immediate sequitur expulsio alterius formae; ergo.

10. *Unum corpus qualiter aliud loco pellat.*— Unde non est simile quod adduci solet [1] de uno corpore expellente aliud ab eodem loco, quod effective videtur illud expellere; quamquam enim Scotus, In IV, dist. 12, q. 3, hoc etiam negare videatur, re tamen vera non est similis causa. Nam duo corpora sese contingunt et unum pellit aliud; et quod expellitur non amittit locum per meram desitionem, sed per realem mutationem et tendentiam in alium locum, ad quem effective movetur ab expellente corpore; et ideo non solum ibi intervenit incompossibilitas formalis illorum corporum in eodem spatio, sed etiam specialis actio positiva qua corpus, ab uno loco pulsum, in alium transfertur, quae distincta est ab ea qua aliud corpus in locum alterius introducitur. Secus vero est quando forma introducta in uno subiecto expellit aliam, nam illa quae expellitur non mutatur positive, sed mere privative desinit esse; et ideo non potest ibi specialis efficientia intervenire. Est ergo ibi sola expulsio formalis, et in universum quaelibet causa in suo genere ita concurrit ad non esse unius termini, sicut concurrit ad esse alterius; quia ergo calor introductus in subiecto non calefacit illud active, sed formaliter tantum, ideo non expellit frigus active, sed formaliter tantum. Secus vero est de calore qui est in generante; ille enim est principium efficiens alium calorem, et consequenter expellens oppositum frigus. Atque eadem proportione calor productus in ligno (et idem est de

1 Soto, II Phys., q. 4.

cualquier disposición semejante), aunque excluya sólo formalmente a la forma accidental que se le opone de manera directa, corrompe dispositivamente la sustancia misma, porque de este modo causa la introducción de la forma opuesta y, según queda dicho, una forma concurre al no ser de un término en el mismo orden causal en el que concurre al ser del término opuesto. Por ello, como el accidente tiene, por su propia razón y virtud, facultad de disponer para la forma sustancial que le es connatural y de expulsar formalmente la disposición contraria, por eso puede decirse que, en este orden, corrompe la sustancia por su propia virtud. Y si aquellos accidentes y disposiciones del paciente concurren también efectivamente a la educción de su forma, en el mismo orden de eficiencia concurren a la corrupción de otra; o, si no tienen eficiencia para lo primero, tampoco la tienen para lo segundo. En este sentido es universalmente cierto que únicamente son principios eficientes de corrupción los que producen la generación, cuando la corrupción se lleva a cabo por eficiencia; pues cuando sobreviene sólo por carencia de eficiencia no necesita un principio activo propio, sino solamente es preciso que lo que era principio activo o conservativo de la cosa deje de obrar.

omni simili dispositione), licet accidentalem formam directe oppositam excludat tantum formaliter, substantiam vero ipsam corrumpit dispositive, quia hoc modo causat introductionem oppositae formae, et, ut dictum est, in eo genere causae una forma concurrit ad non esse unius termini in quo concurrit ad esse oppositi termini. Unde, quia accidens ex propria ratione et virtute sua habet disponere ad formam substantialem sibi connaturalem et formaliter expellere contrariam dispositionem, ideo dici potest in hoc genere propria vi corrumpere substantiam. Quod si accidentia illa et dispositiones passi effective etiam concurrunt ad eductionem suae formae, eodem efficientiae genere concurrunt ad corruptionem alterius; vel si ad illud prius non habent efficientiam, neque etiam ad hoc posterius. Atque ita in universum verum est illa tantum esse principia efficientia corruptionem quae efficiunt generationem quando corruptio per efficientiam fit; nam quando accidit per solam carentiam efficientiae non indiget proprio principio agendi, sed solum necesse est ut illud quod erat principium agendi vel conservandi rem ab agendo cesset.

DISPUTACION XIX

CAUSAS QUE OBRAN NECESARIAMENTE Y CAUSAS QUE OBRAN LIBRE O CONTINGENTEMENTE. EL HADO, LA FORTUNA Y EL AZAR

RESUMEN

La presente disputación, que estudia el modo de obrar de las causas eficientes, puede dividirse en tres partes, claramente señaladas en la introducción:

I. Causas que obran necesariamente (Sec. 1).
II. Causas que obran con libertad (Sec. 2-9).
III. Causas contingentes. El hado, la fortuna y el azar (Sec. 10-12).

SECCIÓN I

La sección se abre afirmando que en el orden creado hay muchas causas que obran necesariamente (1). Se explican los ocho requisitos necesarios para ello (2-11) y se termina declarando que las causas que obran de esta manera son las carentes de razón (12-14).

SECCIÓN II

Se inicia en esta sección el estudio de una cuestión "gravísima y extensísima", que ocupará las secciones siguientes, hasta la 9 inclusive: la libertad. Expuestos los argumentos de la parte negativa, con sus razones (1-7), y sentadas unas observaciones para exponer el sentido de la cuestión (8-9), se señala un primer error negador de la libertad (10-11) y, contra él, se demuestra que el hombre obra libremente muchas veces (12-17) y que en él existe alguna facultad libre (18-23).

SECCIÓN III

Aplazando para otro lugar la cuestión de la libertad divina (1), se exponen dos opiniones parcialmente verdaderas (2-4). El problema de la libertad en las causas creadas es susceptible de tres sentidos distintos, que determinarán soluciones diferentes: a) Si la Causa Primera no fuese libre al obrar, tampoco lo sería ninguna causa segunda (5-6). b) Si Dios obrase por necesidad natural, la criatura, aun poseyendo una facultad libre, obraría necesariamente (7-14), c) Si Dios confiriese necesariamente a las causas libres el concurso que ahora les presta, ellas seguirían siendo libres (15-21).

cualquier disposición semejante), aunque excluya sólo formalmente a la forma accidental que se le opone de manera directa, corrompe dispositivamente la sustancia misma, porque de este modo causa la introducción de la forma opuesta y, según queda dicho, una forma concurre al no ser de un término en el mismo orden causal en el que concurre al ser del término opuesto. Por ello, como el accidente tiene, por su propia razón y virtud, facultad de disponer para la forma sustancial que le es connatural y de expulsar formalmente la disposición contraria, por eso puede decirse que, en este orden, corrompe la sustancia por su propia virtud. Y si aquellos accidentes y disposiciones del paciente concurren también efectivamente a la educción de su forma, en el mismo orden de eficiencia concurren a la corrupción de otra; o, si no tienen eficiencia para lo primero, tampoco la tienen para lo segundo. En este sentido es universalmente cierto que únicamente son principios eficientes de corrupción los que producen la generación, cuando la corrupción se lleva a cabo por eficiencia; pues cuando sobreviene sólo por carencia de eficiencia no necesita un principio activo propio, sino solamente es preciso que lo que era principio activo o conservativo de la cosa deje de obrar.

omni simili dispositione), licet accidentalem formam directe oppositam excludat tantum formaliter, substantiam vero ipsam corrumpit dispositive, quia hoc modo causat introductionem oppositae formae, et, ut dictum est, in eo genere causae una forma concurrit ad non esse unius termini in quo concurrit ad esse oppositi termini. Unde, quia accidens ex propria ratione et virtute sua habet disponere ad formam substantialem sibi connaturalem et formaliter expellere contrariam dispositionem, ideo dici potest in hoc genere propria vi corrumpere substantiam. Quod si accidentia illa et dispositiones passi effective etiam concurrunt ad eductionem suae formae, eodem efficientiae genere concurrunt ad corruptionem alterius; vel si ad illud prius non habent efficientiam, neque etiam ad hoc posterius. Atque ita in universum verum est illa tantum esse principia efficientia corruptionem quae efficiunt generationem quando corruptio per efficientiam fit; nam quando accidit per solam carentiam efficientiae non indiget proprio principio agendi, sed solum necesse est ut illud quod erat principium agendi vel conservandi rem ab agendo cesset.

DISPUTACION XIX

CAUSAS QUE OBRAN NECESARIAMENTE Y CAUSAS QUE OBRAN LIBRE O CONTINGENTEMENTE. EL HADO, LA FORTUNA Y EL AZAR

RESUMEN

La presente disputación, que estudia el modo de obrar de las causas eficientes, puede dividirse en tres partes, claramente señaladas en la introducción:

I. Causas que obran necesariamente (Sec. 1).
II. Causas que obran con libertad (Sec. 2-9).
III. Causas contingentes. El hado, la fortuna y el azar (Sec. 10-12).

SECCIÓN I

La sección se abre afirmando que en el orden creado hay muchas causas que obran necesariamente (1). Se explican los ocho requisitos necesarios para ello (2-11) y se termina declarando que las causas que obran de esta manera son las carentes de razón (12-14).

SECCIÓN II

Se inicia en esta sección el estudio de una cuestión "gravísima y extensísima", que ocupará las secciones siguientes, hasta la 9 inclusive: la libertad. Expuestos los argumentos de la parte negativa, con sus razones (1-7), y sentadas unas observaciones para exponer el sentido de la cuestión (8-9), se señala un primer error negador de la libertad (10-11) y, contra él, se demuestra que el hombre obra libremente muchas veces (12-17) y que en él existe alguna facultad libre (18-23).

SECCIÓN III

Aplazando para otro lugar la cuestión de la libertad divina (1), se exponen dos opiniones parcialmente verdaderas (2-4). El problema de la libertad en las causas creadas es susceptible de tres sentidos distintos, que determinarán soluciones diferentes: a) Si la Causa Primera no fuese libre al obrar, tampoco lo sería ninguna causa segunda (5-6). b) Si Dios obrase por necesidad natural, la criatura, aun poseyendo una facultad libre, obraría necesariamente (7-14), c) Si Dios confiriese necesariamente a las causas libres el concurso que ahora les presta, ellas seguirían siendo libres (15-21).

SECCIÓN IV

Señalados los dos modos de proponer la dificultad que motiva esta sección (1), se expone una primera interpretación de la misma (2-3), refutándola ampliamente (4-7). Se explica y demuestra la definición de causa libre —"aquella que, puestas todas las condiciones exigidas para la operación, puede obrar o abstenerse de hacerlo"— (8-12), resolviendo, de acuerdo con ella, las dificultades (13-16)

SECCIÓN V

Para aclarar unos motivos de duda antes consignados, se establecen las siguientes afirmaciones:

A) Todo agente racional, y sólo él, es capaz de libertad (1).

B) La sustancia espiritual es el principio radical de la acción libre (2).

C) El principio próximo de la acción libre es siempre una potencia espiritual (3).

D) El libre albedrío no consiste en un acto ni en un hábito, sino en una potencia (4-8).

E) El libre albedrío no es una potencia distinta del entendimiento y de la voluntad (9-10).

F) La libertad formal no radica en el entendimiento, sino en la voluntad sola (11-25).

SECCIÓN VI

Tras la exposición de opiniones (1-6), se resuelve la cuestión, afirmando que para la libertad de la voluntad no es necesario que preceda en el entendimiento un juicio práctico que la determine totalmente (7-9). Se responde a los fundamentos contrarios (10-11) y a una objeción (12-14).

SECCIÓN VII

Según dos opiniones muy semejantes, al defecto de la voluntad precede un error en el entendimiento (1-8). La cuestión se resuelve negando que el juicio erróneo deba preceder necesariamente (9-10), aunque, moralmente hablando, siempre se dé en el entendimiento algún defecto (11), y admitiendo como probable un juicio práctico erróneo subsiguiente al acto libre (12-13).

SECCIÓN VIII

Determinado el alcance de la cuestión (1) y rechazado el parecer de Escoto, para quien la voluntad sólo puede obrar libremente (2-3), Suárez afirma que la misma voluntad puede amar unas cosas de manera libre y otras necesariamente (4-6). Después de explicar una opinión dudosa (7-8), se establece: que la voluntad no tiene ningún acto absolutamente necesario en cuanto al ejercicio (9-14); que es movida necesariamente, en cuanto a la especificación, por el bien universal (15-18) y que la libertad se ejerce más perfectamente en la elección de los medios (19-20). La sección se cierra con las respuestas a las razones aducidas al principio (21).

SECCIÓN IX

Señalada la última dificultad, sobre si la causa libre posee libertad cuando obra o antes de obrar (1), contra el parecer de Ockam, Gabriel y otros (2), se afirma y demuestra que la voluntad ejerce propísimamente la libertad en el instante en que obra (3-6), con lo cual queda refutado el fundamento de la sentencia opuesta (7-8).

SECCIÓN X

Fijado el doble sentido del término "contingencia" (1) y el alcance de la cuestión (2), ésta se resuelve afirmando que, con respecto a las causas próximas que obran por necesidad natural, no hay ningún efecto contingente (3-4); que, con respecto a toda la colección de las causas necesarias, tampoco hay efectos contingentes (5-7) y que, de cualquier modo que intervenga la causa libre en la serie de las causas naturales, el efecto puede ser contingente (8-9). Tras unas breves consideraciones sobre los futuros contingentes (10-11), la sección se clausura resolviendo unas dificultades (12-13).

SECCIÓN XI

Se exponen, censuran y refutan tres errores sobre el hado (1-8), se determina el sentido en que puede admitirse como realidad (9-10) y se precisa la significación verdadera y el empleo que debe hacerse del nombre "hado" (11-12).

SECCIÓN XII

Determinado el alcance de la cuestión (1), se explica el sentido de los términos "azar" y "fortuna" (2-4) y se afirma que el azar es una causa "per accidens" (5-8), lo mismo que la fortuna (9), estando los efectos de ambas sometidos a la voluntad divina (10).

DISPUTACION XIX

CAUSAS QUE OBRAN NECESARIAMENTE Y CAUSAS QUE OBRAN LIBRE O CONTINGENTEMENTE. EL HADO, LA FORTUNA Y EL AZAR

Además de todo lo dicho en la disputación anterior sobre las causas eficientes creadas, queda por estudiar el modo de obrar de tales causas; y lo hemos reservado para esta disputación porque entraña una dificultad especial y porque de él depende la famosa distinción de efectos necesarios y contingentes, y el conocimiento de muchas causas. Así, pues, hablaremos en primer lugar de las causas que obran necesariamente; después, de las libres, y por último de las contingentes, con lo cual quedará claro qué son, entre las causas naturales, *el hado, la fortuna y el azar.*

SECCION PRIMERA

SI ENTRE LAS CAUSAS EFICIENTES CREADAS HAY ALGUNAS QUE OBRAN NECESARIAMENTE; NATURALEZA DE ESA NECESIDAD

1. *Existen causas que obran necesariamente, si se dan los requisitos para obrar.— Cuáles son estos requisitos.—* La presente cuestión es fácil, y por ello debe decirse brevemente, en primer lugar, que entre las causas creadas hay muchas que obran de manera necesaria, si se aplican todos los requisitos que necesitan para obrar. Esto es claro por la experiencia y por una inducción fácil; en efecto, el sol ilumina necesariamente, el fuego calienta, y así en otros casos.

DISPUTATIO XIX

DE CAUSIS NECESSARIO ET LIBERE SEU CONTINGENTER AGENTIBUS; UBI ETIAM DE FATO, FORTUNA ET CASU

Praeter omnia quae de causis efficientibus creatis in superiori disputatione dicta sunt, superest disputandum de modo agendi talium causarum; quod in hanc disputationem reservavimus, quia peculiarem habet difficultatem, et quia ex eo pendet celebris illa distinctio de effectibus necessariis et contingentibus, et plurium causarum cognitio. Dicemus ergo imprimis de causis necessario agentibus, deinde de liberis, ac tandem de contingentibus; ex quibus constabit quid sint in naturalibus causis *fatum, fortuna* et *casus.*

SECTIO PRIMA

UTRUM IN CAUSIS EFFICIENTIBUS CREATIS SINT ALIQUAE NECESSARIO AGENTES, ET QUALIS SIT ILLA NECESSITAS

1. *Dantur causae necessario agentes, si requisita ad agendum adsint.— Quae sint ideo breviter dicendum est primo dari in ista requisita.—* Haec quaestio est facilis, et causis creatis plures quae necessario operantur, si omnia quibus ad operandum indigent adhibeantur. Hoc constat experientia et inductione facili; nam sol necessario illuminat, ignis calefacit, et sic de aliis. Ra-

La razón debe tomarse de la intrínseca condición y determinación de la naturaleza, como explicaremos en la afirmación siguiente. Pero se añade la condición *si se dan todos los requisitos,* porque debe suponerse una causa suficiente, próximamente apta y con todas las condiciones requeridas para obrar. Pues si falta alguna de estas cosas no se seguirá la acción, y no ciertamente por indiferencia o indeterminación de la causa, sino por defecto de alguna concausa o por falta de virtud o de una condición necesaria para la operación. Ahora bien, entre los requisitos necesarios para obrar no debe incluirse la acción misma, como es evidente de suyo, ya que de lo contrario no se diría nada especial acerca de estos agentes, sino lo que es común a todos —no sólo a los agentes, sino también a las cosas—, a saber, que si poseen la forma por la que se constituyen en tal ser o razón, necesariamente resulta la consecuencia de que sean tales. Porque, de igual modo que si alguien posee la blancura es por necesidad blanco, así también, si ejerce la acción, necesariamente obra; y esa necesidad es sólo de consecuencia (como suele decirse) o condicionada, no de consecuente o absoluta, la cual es ajena al caso propuesto, ya que por ella no pueden distinguirse las causas. Por tanto, para referirnos a la verdadera y propia necesidad, no debe incluirse la acción misma cuando se dice que la causa obra necesariamente si se emplean todos los requisitos. De ahí se sigue, *a fortiori,* que tampoco debe contarse entre éstos todo aquello que es posterior a la acción y consecuencia de ella, como resulta evidente por sí mismo. Más aún: hablando con propiedad, lo que es tal no puede decirse necesario para la acción, sino más bien necesario en virtud de la acción.

2. *Primero y segundo requisitos para obrar.— Tercero.— Cuarto.— Quinto.—* Consiguientemente, bajo aquella condición deben incluirse todos y solos aquellos requisitos que son previos para la acción. Y de éstos enumeran muchos los autores, como puede verse en Escoto, IX *Metaph.,* q. 14, ad 2; Antonio Andrés, q. 1, ad 2; Zimara, theor. 112, quienes señalan seis condiciones. La primera es que la causa posea íntegra y suficiente virtud activa; y resulta evidente de suyo, puesto que la acción debe suponer una potencia suficiente;

tio autem sumenda est ex intrinseca conditione et determinatione naturae, ut in sequenti assertione declarabimus. Additur vero illa conditio *si omnia necessaria adsint,* quia supponenda est causa sufficiens et proxime apta et cum omnibus conditionibus ad agendum requisitis. Nam, si aliquid horum desit, non sequetur actio, non quidem ex indifferentia vel indeterminatione causae, sed ex defectu alicuius concausae, vel ex defectu virtutis aut conditionis necessariae ad operandum. Inter haec autem necessaria ad agendum non debet numerari ipsa actio, ut per se notum est, quia alias nihil speciale de his agentibus diceretur, sed id quod commune est omnibus, non solum agentibus, sed etiam rebus, nimirum, si habeant formam qua in tali esse seu ratione constituuntur, necessario fieri consequens ut sint tales. Sicut enim, si albedinem quis habet, necessario est albus, ita si actionem exercet, necessario efficit, quae est tantum necessitas consequentiae (ut aiunt) seu conditionata, non consequentis seu absoluta; quae est impertinens ad propositum, quia in ea non possunt causae distingui. Ut ergo sit sermo de vera ac propria necessitate, non est includenda ipsa actio cum dicitur causa necessario agere, si omnia requisita adhibeantur. Ex quo a fortiori sequitur non debere etiam in his annumerari quidquid est posterius actione et ad illam consequens, ut per se clarum est. Immo, proprie loquendo, quod est huiusmodi non potest dici necessarium ad actionem, sed potius necessarium ex actione.

2. *Primum et secundum requisitum ad agendum.— Tertium.— Quartum.— Quintum.—* Igitur sub ea conditione includi debent omnia et sola illa quae sunt praevia ad actionem. Haec autem plura numerantur ab auctoribus, ut videre licet apud Scotum, In IX Metaph., q. 14, ad 2; Antonium Andream, q. 1, ad 2; Zimaram, theorem. 112, qui sex ponunt conditiones. Prima est ut causa habeat integram ac sufficientem virtutem agendi, quae est per se nota, quia actio supponere debet potentiam sufficien-

y, para que obre de manera necesaria, debe suponerse simple y absolutamente potente; mas no es absolutamente potente sin potencia suficiente. La segunda es que tenga un paciente capaz y suficientemente aproximado, ya que los agentes creados no pueden obrar nada sino a base de un sujeto presupuesto; y, por ser finitos, lo exigen dentro de una esfera proporcionada, fuera de la cual no tienen capacidad de obrar. La tercera —que se sigue de aquí— es que el medio, si existe alguno entre el agente y el paciente, sea expedito y capaz de la acción del agente; porque suponemos que los agentes no pueden obrar nada a distancia si no es a través del medio. La cuarta, que no haya nada de igual virtud para resistir que impida la acción; porque nada puede superar obrando si no tiene virtud activa superior, por lo cual se demostró arriba que para la acción se necesita una proporción de desigualdad mayor. La quinta es que el paciente no se encuentre ya en el término o tenga toda la forma que el agente puede producir. Pues por esta sola causa la gravedad no mueve a la tierra situada en el centro; la presente condición se halla contenida en la segunda, ya que para la acción se requiere el paciente en aquel estado en el que es capaz de acción; y una vez que está en el término, ya no es capaz de acción. Por último, esta condición coincide con aquella otra, señalada anteriormente, de que el agente y el paciente deben ser, al principio, de alguna manera desemejantes.

3. *Sexto.—* Se aplica una sexta condición, a saber, que si alguna acción es preexigida naturalmente, se presuponga ya; así, el apetito del bruto, aun cuando opere naturalmente, no siempre es activo, porque preexige de modo necesario una condición que no siempre se da. Y, de manera semejante, la vista no actúa si no precede la acción del objeto sobre ella. Esta condición se encuentra contenida virtualmente en las anteriores, pues cuando una acción es requisito previo para otra, o ello se debe a que mediante aquélla se completa la facultad activa, como en el ejemplo de la vista, la cual debe primeramente ser afectada por el objeto, ya que sin la especie no tiene su virtud activa completa. E igual piensan muchos acerca del conocimiento del objeto que es necesario para el apetito, o sea, que completa su facultad activa. Pero es más

tem; et, ut necessario agat, supponi debet simpliciter et absolute potens; at non est absolute potens sine potentia sufficienti. Secunda ut habeat passum capax et sufficienter approximatum, quia agentia creata nihil possunt agere nisi ex praesupposito subiecto; et quia sunt finita, requirunt illud intra proportionatam sphaeram, extra quam non habent vim agendi. Tertia, quae hinc [1] sequitur, est ut medium, si quod interiectum est inter agens et passum, sit expeditum et capax actionis agentis; supponimus enim agentia nihil posse efficere in distans nisi per medium. Quarta, ut nihil sit impediens actionem, aequalis virtutis ad resistendum; quia nihil potest vincere agendo nisi in virtute activa excedat, et ideo supra ostensum est ad actionem necessariam esse proportionem maioris inaequalitatis. Quinta, ut passum non sit iam in termino seu habeat totam formam quam agens potest efficere. Propter hanc enim solam causam gravitas non movet terram existentem in centro; et continetur haec conditio in secunda, nam passum requiritur ad actionem in eo statu in quo sit capax actionis; potsquam autem est in termino, iam non est capax actionis. Denique haec conditio coincidit cum illa supra tractata, quod agens et passum debent in principio esse aliquo modo dissimilia.

3. *Sextum.—* Sexta conditio adhibetur, ut si aliqua actio naturaliter praerequiritur, illa iam praesupponatur; ut apetitus bruti, licet naturaliter operetur, non semper agit, quia necessario praerequirit conditionem quae non semper adest. Et similiter visus non agit nisi praecedat actio obiecti in ipsum. Et haec conditio in praecedentibus virtute continetur, nam quando una actio ad aliam praerequiritur, vel id est quia per illam completur vis agendi, ut in exemplo de visu, qui prius debet pati ab obiecto, quia sine specie non habet vitutem agendi completam. Et idem censent multi de notitia obiecti necessaria ad appetitum, quod nimirum complet vim agendi illius. Rectius

[1] En algunas ediciones, *hinc* está sustituido por *hanc,* con lo cual se introduce una ligera variación del matiz, pero no del sentido de la frase. (N. de los EE.)

acertado afirmar que le aplica el objeto de una manera suficiente y proporcionada. Pues lo que dijimos en la segunda condición —que se requiere un paciente suficientemente próximo— debe extenderse, por lo que atañe a los actos inmanentes, al objeto que se comporta como materia sobre la cual versan tales actos. Y, en general, siempre que una causa eficiente necesita otras concausas —aunque sean de diverso género— para obrar, no podrá iniciar la acción a no ser que todas las concausas necesarias se encuentren dispuestas de tal modo que puedan concurrir en su género; pues el paciente es necesario precisamente porque la acción de un agente creado no puede ejercerse sin causa material. En consecuencia, puesto que el objeto conocido o el conocimiento del objeto es una concausa necesaria para la apetición vital, ya concurra por modo de causa eficiente, ya por modo de causa final, ya por modo de causa formal extrínseca, ya por modo de materia sobre la cual (porque de todos estos modos caben opiniones, que nada interesan al presente), el conocimento del objeto es por necesidad una acción previa a la eficiencia del apetito.

4. *Séptimo.— Octavo.*— Se añade una séptima condición: que la causa no sea libre; pero esta condición no nos es necesaria, pues es precisamente lo que sostenemos en la afirmación, a saber, que algunas causas no son libres en su obrar, sino que, puestos los requisitos, obran por necesidad. También puede agregarse una octava condición: que la causa tenga el necesario concurso de la causa primera. Pero de este concurso se ha de tratar *ex professo* más adelante. Por lo que concierne a la cuestión presente, esta condición, o no pertenece a los requisitos previos o está contenida en las anteriores, tal como las hemos explicado. Porque si se trata del concurso actual, éste no se distingue de la acción misma; por ello, así como la acción no está incluida en las condiciones preexigidas para obrar, tampoco lo estará el concurso actual. En cambio, si se alude al concurso aptitudinal (por llamarlo así), o a la suficiente aplicación y unión de la primera causa para concurrir, en este sentido es ciertamente necesaria dicha condición; se halla, empero, contenida en lo ya dicho, que es necesaria una causa que posea su virtud íntegra y todas las concausas; porque la virtud de la causa segunda, desprovista de la virtud de la primera, o no es

vero dicitur quod applicat illi obiectum sufficienti et proportionato modo. Quod enim in secunda conditione diximus, necessarium esse passum sufficienter propinquum, quoad actus immanentes extendendum est ad obiectum quod se habet ut materia circa quam tales actus versantur. Et in universum quotiescumque aliqua causa efficiens indiget aliis concausis, etiam diversorum generum, ad efficiendum, non poterit inchoare actionem nisi omnes concausae necessariae sint ita dispositae ut possint in suo genere concurrere; ideo enim necessarium est passum, quia actio agentis creati fieri non potest sine causa materiali. Sic igitur, quia obiectum cognitum vel cognitio obiecti est concausa necessaria ad appetitionem vitalem, sive concurrat per modum efficientis, sive per modum finis, sive per modum formae extrinsecae, sive per modum materiae circa quam (de his enim omnibus possunt esse opiniones quae ad praesens nihil referunt), notitia obiecti est actio ex necessitate praevia ad efficientiam appetitus.

4. *Septimum.— Octavum.*— Septima conditio additur, ut causa libera non sit; sed haec conditio non est nobis necessaria, quia hoc est quod in assertione asserimus, nimirum, aliquas causas non esse in operando liberas, sed positis requisitis ex necessitate agere. Octava item conditio addi potest, ut causa habeat necessarium concursum primae causae. Sed de hoc concursu inferius ex professo agendum est. Quod vero ad praesens spectat, haec conditio aut non ex praerequisitis, aut in superioribus, prout a nobis explicatae sunt, continetur. Nam si sit sermo de actuali concursu, hic non distinguitur ab ipsa actione; et ideo, sicut actio non comprehenditur in conditionibus praerequisitis ad agendum, ita neque actualis concursus. Si vero sit sermo de aptitudinali concursu (ut ita dicam), seu de sufficienti applicatione et coniunctione primae causae ad concurrendum, sic quidem necessaria est illa conditio; continetur tamen in eo quod diximus necessariam esse causam habentem integram virtutem et omnem concausam; nam virtus causae secun-

íntegra o, si se dice íntegra y total en su género, necesita la unión de toda otra causa necesaria en cualquier género o razón de causación. Por eso, bajo aquella condición queda comprendido todo concurso de la causa superior a la que esté esencialmente subordinada la inferior, ya se dé esta subordinación de causas eficientes únicamente entre las causas creadas y la increada, ya también recíprocamente entre las causas creadas, cosa que después veremos.

5. *Si hay algunos agentes naturales indiferentes a varios efectos.*— Puede añadirse una novena condición: que la causa natural no sea igualmente indiferente entre varios efectos, pues entonces, precisamente porque la causa no es libre, sino natural, no realizará necesariamente uno y, en consecuencia, no hará ninguno, puesto que no hay mayor razón para uno que para otro; y, por no ser libre, no podrá estar determinada a uno más que a otro, a no ser que se elimine la indiferencia por otro medio. Suelen aducirse muchos ejemplos, pero sólo citaremos los suficientes para explicar la raíz de esta indiferencia. Es el primero el del fuego que existe en el centro de la tierra con figura circular, el cual se encontraría, en todas sus partes, a igual distancia del lugar más elevado; porque dicho fuego no se movería hacia una parte más bien que hacia otra, ya que no hay ninguna razón o causa determinante. Tampoco se movería hacia todas partes, pues de lo contrario se dividiría en todas sus partes. El segundo es el del vidrio perfectamente plano superpuesto a una piedra perfectamente plana, y sobre el cual cae otra piedra perfectamente plana, pues no lo romperá, ya que o lo dividirá en todas sus partes —lo cual es imposible—, o no hay mayor razón para que divida unas partes más bien que otras. El tercero, bastante conocido, es el del bruto que tiene al mismo tiempo dos objetos igualmente apetecibles, y que no se movería hacia ninguno de ellos. El cuarto es el de las causas superiores que pueden producir contrarios, las cuales no pueden determinarse por sí a uno de ellos, si se aplican a la operación con aquella indiferencia. El quinto y más difícil es el de toda causa natural que, aun cuando esté determinada a producir la forma en una especie, no obstante es indiferente a varios individuos de dicha especie.

dae sine virtute primae, vel non est integra, vel si dicatur integra et totalis in suo genere, indiget coniunctione omnis alterius causae necessariae in quocumque genere vel ratione causandi. Quocirca sub ea conditione comprehenditur omnis concursus superioris causae, cui inferior sit essentialiter subordinata, sive haec subordinatio in efficientibus solum sit inter creatas causas et increatam, sive etiam inter creatas causas inter se; quod infra videbimus.

5. *An sint aliqua naturalia agentia ad plures indifferentia effectus.*— Nona conditio addi potest, ut causa naturalis non sit aeque indifferens inter plures effectus, nam tunc, hoc ipso quod causa non est libera, sed naturalis, non faciet ex necessitate alterum, et consequenter neutrum faciet, quia non est maior ratio de uno quam de alio; et quia libera non est, non poterit ad unum determinari magis quam ad alium, nisi aliunde indifferentia tollatur. Exempla solent adhiberi multa, afferemus tamen ea quae sufficiant ad radicem huius indifferentiae explicandam. Primum est de igne existente in centro terrae in figura circulari, qui secundum omnem suam partem aeque distet a supremo loco; ille enim non moveretur in unam partem potius quam in aliam, quia nulla est ratio vel causa determinans. Neque etiam moveretur versus omnem partem, quia alias divideretur in omnem suam partem. Secundum est de vitro perfecte plano superposito lapidi perfecte plano, supra quod cadat aliud saxum perfecte planum; non enim franget illud, quia vel dividet in omnem suam partem, quod impossibile est; vel non est maior ratio cur quasdam partes potius quam alias dividat. Tertium vulgare est de bruto habente simul duo obiecta aeque amabilia, quod ad neutrum moveretur. Quartum de causis superioribus valentibus efficere contraria, quae ex se non possunt ad alterum determinari, si cum ea indifferentia ad agendum applicentur. Quintum et difficilius est de omni causa naturali, quae licet definita sit ad formam efficiendam in una specie, est tamen indifferens ad varia individua illius speciei.

6. *Hacia dónde tendería el fuego orbicular existente en el centro de la tierra.*— A pesar de todo, parece que hay que decir que esta condición debe reducirse más bien a alguna de las anteriormente establecidas o al defecto de alguna. Porque esta condición de la indiferencia, considerada en sí misma, es en cierto modo incompatible con la propia determinación de los agentes naturales, ya que es propio de éstos el encontrarse determinados a una sola cosa; entonces, ¿cómo pueden tener de suyo indiferencia? Y no basta con decir que están determinados a una sola cosa según una razón común; porque en este sentido también el agente libre se halla determinado a una sola cosa, que es el bien en general. Mas si se dice que el agente natural está determinado a una sola cosa en especie, pero no en individuo, en primer lugar de ahí se sigue que, a lo sumo, en estos agentes se da la indiferencia indicada en el último ejemplo, pero no la expresada en los otros. E incluso cabe objetar contra aquélla que esto mismo da la impresión de ser ajeno a la constitución conveniente de la naturaleza, a saber, que tales agentes hayan sido creados con alguna indiferencia y que, por su parte, no puedan determinarse a sí mismos; porque de esta manera serían de suyo totalmente ineptos para obrar. Además, en los cuatro primeros ejemplos —en cuanto contienen alguna verdad— no parece que la carencia de acción proceda de indiferencia, sino de algún impedimento o de la falta de alguna de las condiciones necesarias sentadas arriba. Así, en el primer ejemplo, considero muy probable que el fuego, en ese caso, no hubiera de ser movido *ab intrinseco.* Y la razón deriva de la igualdad de actividad y resistencia en todas las partes; pero entre las condiciones exigidas para obrar necesariamente una era que una virtud igual no ofrezca resistencia a la acción; ahora bien, en aquel caso todas las partes del fuego inclinan por igual a un movimiento ascendente rectilíneo con respecto a cada una, y de esta manera tienen entre sí igual actividad y resistencia, de donde resulta que ninguna se mueve. Mas no se separan totalmente entre sí por esas propensiones cuasi contrarias. En primer lugar, porque tienden más a su conservación que a su lugar. En segundo término, porque la división misma debería realizarse por movi-

6. *Ignis orbicularis in centro terrae existens quorsum tenderet.*— Sed nihilominus dicendum videtur hanc conditionem reducendam potius esse ad aliquam ex superius positis seu ad defectum alicuius. Nam haec conditio indifferentiae, per se considerata, est quodammodo repugnans cum propria determinatione naturalium agentium, nam illis proprium est esse determinata ad unum; quomodo ergo possunt ex se habere indifferentiam? Neque enim satis est si dicatur esse determinata ad unum secundum communem aliquam rationem; hoc enim modo etiam agens liberum est determinatum ad unum, scilicet ad bonum in communi. Si vero dicatur agens naturale esse determinatum ad unum in specie, non tamen in individuo, primo hinc fit ad summum reperiri in his agentibus indifferentiam in ultimo exemplo indicatam, non vero quae in aliis significatur. Et adhuc contra illam obiici potest, quia hoc ipsum videtur praeter conveniens institutum naturae, nimirum, quod haec agentia condita sint cum aliqua indifferentia et quod ipsa non possint sese determinare; nam hoc modo essent ex se ineptissima ad agendum. Praeterea, in primis quatuor exemplis, quatenus veritatem aliquam continent, non videtur carentia actionis oriri ex indifferentia, sed ex aliquo impedimento vel defectu alicuius conditionis necessariae ex supra positis. Verbi gratia, in primo exemplo, valde probabile mihi est ignem in eo casu non fore ab intrinseco movendum. Ratio autem oritur ex aequali activitate et resistentia omnium partium; inter conditiones autem requisitas ad agendum ex necessitate, una erat ut virtus aequalis non resistat actioni; in illo autem casu omnes partes ignis aeque inclinant ad motum sursum per lineam rectam respectu uniuscuiusque, et ita inter se aequalem habent activitatem et resistentiam, et inde fit ut nulla moveatur. Nec vero per illas quasi contrarias propensiones omnino dividuntur inter se. Primo quidem, quia magis inclinantur ad suam conservationem quam ad suum locum. Secundo, quia ipsa divisio deberet fieri per motum localem; unde, hoc

miento local; consiguientemente, por el mismo hecho de no poder moverse, tampoco pueden separarse.

7. *Por qué debe romperse un vidrio perfectamente plano al chocar contra una piedra totalmente plana.*— El segundo ejemplo, en primer lugar, no puede acaecer naturalmente, ya que una cosa perfectamente plana no puede caer naturalmente por igual sobre un plano en el primer momento, así como un plano no puede separarse por igual de otro plano, porque sería preciso o que se diese el vacío o que el aire llenase en un instante todo aquel lugar. Pues en este sentido se sigue, por el contrario, que si un plano cae por igual sobre otro plano, o una parte del aire sale al mismo tiempo en un instante —de modo que recorra tan pronto el espacio remoto como el próximo—, o permanece allí penetrativamente, o con seguridad, si queda aire intermedio, aquellos dos planos no se tocan. Es, por tanto, necesario que el plano que cae establezca contacto en una parte antes que en otra; aunque sobre esto pueda surgir la misma dificultad, a saber, por qué cae y establece contacto en una parte antes que en otra si el plano es igual y tiene el mismo peso en todas sus partes. Por esta razón, o hay que buscar una causa extrínseca de esta desigualdad —puestos tales cuerpos y tal movimiento—, a saber, que el medio no es igualmente divisible en todas sus partes, o algo por el estilo; o ciertamente, si nada de esto ocurre, debe decirse que el plano que cae por igual no puede desalojar todo el aire intermedio y por esta causa no toca al vidrio ni lo rompe. Mas la razón es que, incluso la más pequeña partícula de aire, al no poder ser penetrada al mismo tiempo ni recorrer un espacio, resiste a cualquier grave que cae para no ser arrojada de allí; como también, inversamente, ninguna fuerza, por muy grande que sea, puede separar simultáneamente a dos planos en todas sus partes, porque no puede entrar simultáneamente el aire para llenar el vacío. Por consiguiente, en ese caso no se sigue el efecto porque se da un medio suficiente para impedirlo.

8. Y si, urgiendo la dificultad, concedemos que el aire sale simultáneamente o que aquella caída se realiza a través del vacío, pueden decirse dos cosas

ipso quod moveri non possunt, nec dividi possunt.

7. *Vitrum perfecte planum plane planum saxum concutiens, quare confringendum.*— Secundum exemplum imprimis non potest naturaliter accidere, quia non potest naturaliter perfecte planum aeque primo cadere super planum, sicut non potest planum aeque separari a plano, quia oporteret vel dari vacuum vel aerem in instanti replere totum illum locum. Sic enim e contrario sequitur, si planum aeque cadat super planum, aut aliquam partem aeris in instanti simul egredi, ita ut tam cito pertranseat remotum spatium sicut propinquum, aut manere ibi penetrative, aut certe, si aer manet medius, illa duo plana non se contingere. Necesse est ergo ut planum cadens, prius secundum unam partem contingat quam secundum aliam; quamquam circa hoc ipsum possit eadem difficultas suboriri, cur, scilicet, prius secundum unam partem cadat et contingat quam secundum aliam, si planum est aequale et aequalis ponderis secundum omnem partem. Propter quod vel aliqua extrinseca causa huius inaequalitatis quaerenda est, positis talibus corporibus et tali motu, scilicet, quod medium non est aeque divisibile secundum omnem partem, vel aliquid huiusmodi. Aut certe si nihil horum intercedat, dicendum est illud planum quod aeque cadit non posse excludere omnem aerem intermedium atque ob hanc causam non contingere vitrum nec confringere illud. Ratio vero est quia vel minima particula aeris, dum non potest penetrari nec simul pertransire aliquod spatium, resistit cuicumque gravi cadenti, ne illuc expellatur, sicut e contrario nulla vis quantumvis magna potest simul secundum omnem partem separare duo plana, quia non potest simul ingredi aer ad replendum vacuum. Itaque in eo casu non sequitur effectus, quia datur medium sufficiens ad impediendum.

8. Quod si urgendo difficultatem demus aut aerem simul egredi aut casum illum fieri per vacuum, duo dici possunt verisimilia

verosímiles. La primera es que la piedra obraría naturalmente cuanto pudiese, y así no partiría el vidrio, sino que lo comprimiría de tal modo que lo corrompería y le haría cambiar de naturaleza, como veremos que sucede con el trigo triturado en el molino; pero el cuerpo que de allí surgiera podría ser continuo, pues si se dividiese en partículas, como la harina, apenas sería posible dar una razón natural de por qué se separaban unas partes más bien que otras, a no ser reduciendo aquella variedad o desigualdad en el efecto a alguna desigualdad en el contacto y en la alteración resultante de él por razón de los poros de los cuerpos mismos o por algunas otras causas que allí concurren. O ciertamente, si aquel contacto no bastara para que de allí resultase una alteración suficiente para corromper el vidrio, no es inconveniente, sino necesario, afirmar que no habría de romperse. La razón es que, cuando un cuerpo cae sobre otro, no lo rompe sino por causa de algún movimiento local producido desigualmente en las partes del cuerpo roto; porque la rotura se produce cuando una de sus partes es oprimida antes que otra, que no puede resistir por falta de virtud ni ceder o flexionarse por causa de la dureza; mas en el caso citado el vidrio no podría moverse localmente, porque es tocado e impulsado por igual en todas sus partes y también recibe simultáneamente y por igual en todas sus partes la resistencia del cuerpo colocado bajo él. Por eso, si aquél no fuese igualmente plano o igualmente sólido y cediese con mayor facilidad en alguna parte, por ésa se rompería el vidrio. Y de este modo, en el ejemplo propuesto, la acción nunca cesa por indiferencia, sino a causa de un impedimento que resiste por igual.

9. *Hacia cuál de dos objetos iguales igualmente propuestos debe moverse un bruto.*— En el tercer ejemplo cabe también negar fácilmente que aquella desigualdad pueda darse de manera natural en todos los casos, ya que los indicados objetos no pueden considerarse y oponerse por igual al mismo tiempo; o, aun cuando concedamos que se representan a la vez como igualmente amables, diremos que también son amados simultáneamente, pero que se mueve hacia la consecución de uno antes que a la del otro porque el movimiento se aprehende como más fácil hacia aquella parte debido a alguna circunstancia.

Primum est quod saxum naturaliter ageret quantum posset, et ita non divideret vitrum, sed ita comprimeret ut corrumperet et in aliam naturam commutaret, sicut videmus accidere in tritico mola contrito; illud autem corpus quod inde consurgeret posset esse continuum; nam si esset in particulas divisum, sicut est farina, vix posset reddi naturalis ratio cur quaedam partes potius quam aliae dividerentur, nisi reducendo illam varietatem vel inaequalitatem in effectu ad aliquam inaequalitatem in contactu et alteratione inde consurgente propter poros ipsorum corporum vel propter aliquas alias causas ibi concurrentes. Vel certe si contactus ille non esset satis ut inde resultaret alteratio sufficiens ad corrumpendum vitrum, non est inconveniens, sed necessarium dicere non fore confringendum. Ratio est quia dum unum corpus super aliud cadit non frangit illud nisi propter aliquem motum localem inaequaliter factum in partibus corporis confracti; nam dum una pars eius prius deprimitur quam alia, quae nec resistere potest propter defectum virtutis nec cedere aut flecti propter duritiem, fit confractio; in dicto autem casu non posset vitrum moveri localiter, quia et secundum omnem partem aeque contingitur et impellitur, et a corpore supposito etiam simul et aeque resistitur secundum omnem partem. Unde si illud non esset aeque planum vel aeque solidum et secundum aliquam partem facilius cederet, secundum illam confringeretur vitrum. Atque ita in illo exemplo nunquam cessat actio ob indifferentiam, sed ob impedimentum aequaliter resistens.

9. *Ad quod e duobus aequalibus aeque propositis obiectis movendum brutum.*— In tertio exemplo negari etiam facile potest illam aequalitatem posse naturaliter accidere in omnibus, quia non possunt illa obiecta simul aeque considerari et obiici; vel etiamsi demus simul repraesentari aeque amabilia, dicemus simul etiam amari, prius tamen ad unum quam ad alterum assequendum moveri, eo quod motus versus illam partem ob aliquam circumstantiam ut facilior ap-

Finalmente, si admitimos una aprehensión igual en todas las circunstancias, tanto respecto de la apetición como de la ejecución, parece que debe concederse que el apetito del bruto no tiene facultad de determinarse a uno más bien que al otro, por carecer de libertad. Consiguientemente, aquella indeterminación no proviene de indiferencia, sino más bien de la natural necesidad y determinación en el modo de obrar y de la falta de una condición necesaria para obrar así; y ese defecto tiene su origen en causas que son iguales en su género y se resisten mutuamente. Porque, según dijimos, el apetito sensitivo no puede obrar sino con una suficiente proposición y moción del objeto, la cual falta en el caso citado, ya que ninguno de aquellos objetos es aprehendido en absoluto como digno de que se le ame y de que se tienda a él, según es preciso para que el efecto del apetito se siga por necesidad. Y la razón por la que aquella aprehensión o juicio no se da, en el caso propuesto, estriba en que dichos objetos se impiden mutuamente, al mover y resistir por igual en su modo de causación. De esta manera, también en aquel caso faltan las condiciones arriba enumeradas.

10. *Por qué un agente natural equívoco produce un efecto más bien que otro.*— En el cuarto ejemplo podemos negar, en primer lugar, que haya alguna causa natural que por sí misma sea igualmente indiferente para producir efectos contrarios; antes bien, Aristóteles —según veremos más adelante— establece como diferencia entre las potencias libres y las naturales el hecho de que aquéllas son potencias para cosas opuestas o contrarias, mientras que éstas no, sino únicamente para uno de los opuestos. Debe entenderse esto en absoluto y siempre que permanezcan igual todas las demás circunstancias, pues accidentalmente ocurre que del efecto de un mismo agente natural se siguen efectos contrarios, según explicamos arriba en el caso de la antiperístasis. También por la diversa disposición de la materia sucede que un mismo sol reblandece la cera y endurece el barro; y por la diferente concurrencia de causas acontece asimismo que el sol concurre para efectos diversos o contrarios; mas siempre obra con natural necesidad y determinación, supuestas todas las causas

prehenditur. Denique, si admittamus aequalem apprehensionem in omnibus circumstantiis, tam respectu appetitionis quam executionis, concedendum videtur non esse in appetitu bruti facultatem ut se determinet ad unum potius quam ad aliud, ob carentiam libertatis. Unde illa indeterminatio non provenit ex indifferentia, sed potius ex naturali necessitate ac determinatione in modo operandi, et defectu conditionis necessariae ad sic operandum; qui defectus ex causis in suo genere aequalibus et invicem sibi resistentibus provenit. Nam, ut diximus, non potest appetitus sensitivus operari nisi cum sufficienti propositione et motione obiecti; haec autem deest in illo casu, quia neutrum illorum obiectorum apprehenditur absolute ut amandum et prosequendum, prout necessarium est ut effectus appetitus necessario sequatur. Ratio autem ob quam illa apprehensio seu iudicium in eo casu non habetur est quia illa obiecta mutuo se impediunt dum in suo modo causandi aequaliter movent ac resistunt. Atque ita etiam in eo casu desunt conditiones supra enumeratae.

10. *Aequivocum agens naturale, cur hunc potius quam illum effectum efficiat.*— In quarto exemplo negare possumus imprimis esse aliquam naturalem causam quae per se sit aeque indifferens ad efficiendos effectus contrarios; quin potius Aristoteles, ut infra videbimus, in hoc constituit differentiam inter potentias liberas et naturales, quod illae sunt potentiae ad opposita vel contraria, hae autem minime, sed ad alterum tantum oppositorum. Quod intelligendum est per se, et caeteris omnibus eodem modo se habentibus, nam per accidens contingit ex effectu eiusdem naturalis agentis sequi effectus contrarios, ut supra in antiperistasi declaravimus. Ex diversa item dispositione materiae contingit ut idem sol molliorem reddat ceram et lutum obduret; et ex vario causarum concursu contingit etiam ut sol ad varios vel repugnantes effectus concurrat; semper tamen agit cum naturali necessitate ac determinatione, sup-

que concurren a la vez. Es más, en lo que de él depende siempre incoa la acción de igual modo, iluminando y calentando; y después, con arreglo a la disposición del paciente o la concurrencia de otras causas, se sigue el efecto proporcionado con la misma necesidad. En este sentido dijo Aristóteles, II *De Generat.*, texto 18, que un mismo agente natural que se comporta siempre de igual modo (esto es, en sí y con respecto a lo demás) está naturalmente ordenado a hacer siempre lo mismo. Consiguientemente, por razón del poder de obrar cosas contrarias tampoco hay indiferencia alguna en las causas naturales, ya que nunca pueden producir cosas contrarias por sí solas, sino en unión con otras, puestas las cuales necesariamente producen un efecto u otro.

11. *Por qué cualquier causa eficiente produce un efecto singular más bien que otro dentro de la misma especie.*— En el quinto ejemplo existe alguna mayor ambigüedad sobre la indiferencia o determinación de cualquier causa natural para efectos individuales o singulares. A este respecto se da la opinión no improbable de que, aun cuando la virtud de la causa natural, considerada absolutamente, sea indiferente a muchos individuos por modo de causa superior y suficiente para todos ellos, no obstante, aplicada en particular a este paciente con estas circunstancias, se halla naturalmente determinada a producir tal forma individual; mas cuando decimos que la causa obra necesariamente cumplidos todos los requisitos, nos referimos a todo lo requerido en particular para la acción. Sin embargo, es más probable —según indiqué arriba— que esta determinación a un efecto individual provenga del concurso y de la determinación de la primera causa; y, puesto éste, debe afirmarse que también esta condición se encuentra contenida en los requisitos previos para obrar, en conformidad con lo que hemos explicado. Porque la causa segunda necesita el concurso de la primera determinado a un efecto particular y, ofrecido ese concurso en acto primero y aplicados todos los demás requisitos, esa causa queda determinada necesariamente a tal efecto en particular. Y así también, según el modo indicado, en este caso no se da indiferencia alguna que esté en contradicción con la necesidad natural de obrar. Ni esta última indiferencia atenta —como se objetaba— contra la debida ordenación de la naturaleza, de que los

positis omnibus causis simul concurrentibus. Immo semper, quantum est ex se, eodem modo inchoat actionem illuminando et calefaciendo; ac deinde iuxta passi dispositionem vel concursum aliarum causarum, eadem necessitate proportionatus sequitur effectus. Et hoc sensu dixit Aristot., II de Gener., text. 18, naturale agens idem eodem modo se habens (nimirum in se et respectu aliorum) natum esse semper facere idem. Igitur ob virtutem agendi contraria nulla etiam est indifferentia in causis naturalibus, quia nunquam possunt per se solas efficere contraria, sed adiunctis aliis, quibus positis ex necessitate faciunt unum vel alterum effectum.

11. *Quodvis efficiens unde hunc potius singularem effectum quam illum in eadem specie efficiat.*— In quinto exemplo nonnulla maior est ambiguitas circa indifferentiam vel determinationem cuiuscumque causae naturalis ad individuos vel singulares effectus. In quo est opinio non improbabilis, quod, licet virtus causae naturalis, absolute considerata, sit indifferens ad multa individua per modum causae superioris et sufficientis ad omnia illa, tamen in particulari applicata ad hoc passum cum his circumstantiis, est naturaliter determinata ad talem formam in individuo efficiendam; cum autem dicimus causam necessario agere adhibitis omnibus requisitis, sermo est de omnibus in particulari quae ad actionem requiruntur. Probabilius vero est, ut supra attigi, hanc determinationem ad individuum effectum provenire ex concursu et definitione primae causae; quo posito, dicendum est hanc conditionem etiam contineri in praerequisitis ad agendum, iuxta ea quae a nobis explicata sunt. Indiget enim causa secunda concursu primae determinato ad particularem effectum, quo concursu exhibito in actu primo, et aliis omnibus requisitis adiunctis, talis causa necessario determinatur ad talem effectum in particulari. Et ita etiam hoc modo nulla hic intervenit indifferentia quae repugnet naturali necessitati agendi. Neque haec ultima indifferentia, ut obiiciebatur, est contra debitam naturae institutionem,

agentes naturales no puedan determinarse a sí mismos para efectos individuales a no ser que la determinación comience en la causa primera, sino que es una natural imperfección e indigencia de tales agentes y una cierta subordinación que tienen con respecto a la causa primera, en razón de la cual son considerados como instrumentos de dicha causa; por eso, así como dependen de ella en el obrar, igualmente dependen en la determinación para producir este individuo más bien que aquél. Más aún, por este efecto entendemos rectamente que la obra de la naturaleza es obra de una inteligencia; y que el efecto, por muy necesario que sea con respecto a la causa particular, es libre con respecto a la universal. Consiguientemente, de todo esto resulta claro que en las causas naturales no hay ninguna indiferencia propia, que esté en contradicción con la necesidad de obrar, para que tal causa, una vez puestas todas las demás concausas y condiciones exigidas para la operación, no obre por necesidad sin ninguna indiferencia en absoluto.

Cuáles son las causas que obran necesariamente

12. En segundo lugar, debe afirmarse que todas las causas que obran sin uso de razón, en cuanto tales, obran con la indicada necesidad. Se toma esto de Aristóteles, lib. IX de la *Metafísica*, c. 2, donde establece esta diferencia entre las potencias racionales y las irracionales: las irracionales están determinadas a una sola cosa, mientras que las racionales son indiferentes a cosas opuestas. Qué entiende por potencias racionales, y si conviene a todas ese modo de obrar, lo veremos después; ahora nos limitamos a afirmar que todas las facultades que carecen por completo de uso de razón ejercen sus operaciones por necesidad natural. Esto puede confirmarse también por inducción, pues así consta experimentalmente en todos los órdenes de cosas hasta los animales irracionales.

13. *Si el apetito sensitivo del hombre opera libre o necesariamente.*— Sólo podría haber duda acerca del apetito sensitivo del hombre, al que algunos atri-

quod naturalia agentia non possint sese determinare ad individuos effectus nisi determinatio incipiat a prima causa. Sed haec est naturalis imperfectio et indigentia talium agentium et quaedam subordinatio quam ad primam causam habent, propter quam veluti instrumenta quaedam eius censentur; et ideo, sicut ab ea pendent in operari, ita et in determinatione ad operandum hoc individuum potius quam aliud. Immo, ex hoc effectu recte intelligimus opus naturae esse opus intelligentiae; et effectum, quamtumvis necessarium respectu causae particularis, esse liberum respectu universalis. Constat igitur ex his omnibus in naturalibus causis nullam esse propriam indifferentiam, quae necessitati agendi repugnet, quominus talis causa, positis omnibus aliis concausis, et conditionibus requisitis ad operandum, ex necessitate absque omni prorsus indifferentia operetur.

Quae sint causae necessario agentes

12. Secundo dicendum est omnes causas quae operantur absque usu rationis, quatenus tales sunt, operari cum praedicta necessitate. Hoc sumitur ex Aristotele, lib. IX Metaph., c. 2, ubi hoc discrimen constituit inter potentias rationales et irrationales, quod potentiae irrationales sunt determinatae ad unum, rationales vero sunt indifferentes ad opposita. Quid vero intelligat per potentias rationales, et an omnibus conveniat ille operandi modus, infra videbimus; nunc solum asserimus facultates omnes quae rationis usu omnino carent naturali necessitate suas operationes exercere. Quod etiam inductione confirmari potest; ita enim experimento constat in omnibus rerum gradibus usque ad bruta animalia.

13. *Appetitus sensitivus hominis, liberene an necessario agat.*— Solum posset de

buyen no sé qué vestigio de libertad; e incluso hay quienes lo extienden al apetito de los brutos, como diremos nuevamente más abajo. Pero en esta cuestión, que se trata con mayor amplitud en Teología, la verdad es que si hay alguna participación de libertad en el apetito sensitivo humano, la hay en tanto en cuanto existe una participación de la razón en la cogitativa del hombre. Y si en ésta no se da verdadero razonamiento, como ciertamente ocurre, tampoco habrá en aquél —considerado en absoluto— auténtica libertad que excluya la necesidad de obrar, una vez puestos todos los requisitos. Y así, con este ejemplo más bien se confirma y viene como a consumarse la inducción hecha. Su razón estriba en que la raíz adecuada de la libertad es el uso de razón, según veremos después, por lo cual la carencia de uso de razón es también la causa adecuada de la carencia de libertad y, consecuentemente, de necesidad en la operación. Mas si tratamos de encontrar la raíz intrínseca y cuasi positiva de esta manera de obrar, no es otra que la misma naturaleza de tales cosas o facultades, que por su naturaleza poseen esta determinación en el modo de obrar, por el hecho de no ser tan perfectas que puedan participar del dominio de sus operaciones. Además, porque la indiferencia en el obrar nace intrínseca y adecuadamente de la amplitud de la facultad racional, como explicaremos más adelante; pero, así como la afirmación es causa de la afirmación, igualmente la negación lo es de la negación.

14. De aquí cabe inferir, por último, que esta necesidad es tan grande que no puede ser eliminada ni impedida de pasar al acto, no sólo por la virtud intrínseca de la facultad misma, sino ni siquiera por otras causas naturales, sean las que fueren. Porque, según dijimos, las causas naturales pueden impedirse por resistencia o por acción contraria; y de esta manera pueden eliminar todos los requisitos para obrar; mas, una vez aplicados éstos, no pueden detener la acción del agente necesario, ya que no tienen poder para cambiar las naturalezas de las cosas ni para hacer desaparecer propiedades totalmente intrínsecas. Dios es el único que parece tener este poder; pues por él hizo que el fuego no quemase a los tres jóvenes, y otras cosas semejantes; ahora bien, si se consi-

appetitu sensitivo hominis dubitari, cui aliqui tribuunt nescio quod libertatis vestigium. Immo sunt qui id extendant ad appetitum brutorum, ut inferius iterum attingemus. Sed in ea re, quae in theologia latius disputatur, veritas est, si quod est participium libertatis in appetitu sensitivo hominis, in tantum esse in quantum est participium rationis in cogitativa hominis. Quod si in hac non est vera ratiocinatio, ut revera non est, neque in illo per se sumpto est vera libertas quae excludat necessitatem operandi, positis omnibus requisitis. Et ita hoc exemplo potius confirmatur et quasi consummatur inductio facta. Ratio autem eius est quia adaequata radix libertatis est usus rationis, ut infra videbimus, et ideo carentia usus rationis est etiam adaequata causa carentiae libertatis, et consequenter necessitatis in operando. Quod si intrinsecam et quasi positivam radicem huius modi operandi inquiramus, nulla est alia nisi ipsa natura talium rerum vel facultatum, quae ex natura sua habent hanc determinationem in modo operandi, eo quod non sint adeo perfectae ut participare possint dominium suarum operationum. Item, quia indifferentia in operando intrinsece et adaequate oritur ex amplitudine rationalis facultatis, ut infra declarabimus; sicut autem affirmatio est causa affirmationis, ita negatio negationis.

14. Ex quo tandem inferre licet huiusmodi necessitatem tantam esse, ut non solum per intrinsecam virtutem ipsius facultatis, verum etiam per quascumque alias naturales causas auferri non possit, aut impediri quominus in actum prodeat. Possunt quidem, ut diximus, naturales causae se impedire per resistentiam vel contrariam actionem; atque ita possunt etiam auferre omnia ad operandum requisita; tamen, his positis, continere actionem necessarii agentis non possunt, quia rerum naturas immutare non valent, nec proprietates omnino intrinsecas auferre. Solus Deus videtur habere hanc potestatem; per illam enim effecit ut ignis non combureret tres pueros,

dera atentamente el asunto, parece que ni siquiera Dios puede hacer que, «en sentido compuesto» (como suele decirse), una causa que por su naturaleza obra necesariamente, deje de obrar si se ponen todos los requisitos para la acción; sino que sólo puede apartar alguno de los requisitos, con lo que simplemente, o «en sentido dividido», puede hacer que tal causa no opere; así, en el ejemplo citado, Dios impidió la acción del fuego negando a éste su concurso, o sea, no aplicando su virtud a obrar con el fuego; pero esto es uno de los requisitos previos para que el fuego pueda obrar. Consiguientemente, no hizo Dios que el fuego no obrase habiéndose puesto todos los requisitos, sino que apartó uno de éstos. Porque si Dios hubiese determinado prestar su concurso en lo que de Él depende y dejar íntegras las demás condiciones exigidas, no podría impedir aquella acción, ya que ello implica la eliminación de lo que es natural sin ninguna eficiencia contraria o, al menos, sin denegación del auxilio o de la eficiencia necesaria por parte de Dios. Pues, ¿cómo es posible que se impida una acción natural si no se pone ningún impedimento? O ¿en qué otro impedimento puede pensarse, si no interviene ninguno de los antes indicados? Así, pues, si se realiza la suposición dicha, según queda explicada, la acción se sigue con tanta necesidad que no puede ser impedida como no sea eliminando la suposición en alguna de sus partes. Ahora bien, la diferencia entre Dios y los demás agentes creados consiste en que, puestas todas las condiciones que se requieren, fuera de Dios, para las acciones de los agentes naturales, Él puede impedir la acción por su sola voluntad, negando lo que es necesario por parte de Él; en cambio, las cosas creadas no pueden hacer esto, sino únicamente por una acción o una resistencia opuesta, o ciertamente porque, mediante alguna moción local, pueden poner algún impedimento o apartar la materia u otra condición necesaria. De esta manera, queda suficientemente claro de qué clase y cuán grande sea esta necesidad.

et similia; tamen, si res attente ponderetur, etiam Deus ipse non videtur posse facere ut in sensu (ut vocant) composito, causa quae natura sua necessario agit, ab agendo cesset positis omnibus requisitis ad actionem; sed solum potest auferre aliquod ex requisitis, et ita simpliciter seu in sensu diviso potest facere ut talis causa non operetur; ut in dicto exemplo Deus impedivit actionem ignis negando igni concursum suum, id est, non applicando virtutem suam ad operandum cum igne; hoc autem est unum ex praerequisitis ut ignis agere possit. Non ergo fecit Deus ut ignis non ageret positis omnibus requisitis, sed aliquod ex eis abstulit. Nam si Deus statuisset dare concursum quantum est ex se et alias conditiones requisitas integras relinquere, non posset illam actionem impedire, quia implicat tollere id quod naturale est absque ulla contraria efficientia, vel saltem absque denegatione auxilii seu efficientiae necessariae ex parte Dei. Quomodo enim potest naturalis actio impediri nullo posito impedimento? Aut quod aliud impedimentum intelligi potest, si nullum ex praedictis intervenit? Itaque dicta suppositione facta, ut declarata est, tanta necessitate suboritur actio ut impediri non possit nisi tollendo aliqua ex parte suppositionem. Differentia autem inter Deum et alia agentia creata in hoc est quod, positis omnibus quae extra Deum requiruntur ad actiones naturalium agentium, potest ipse sola sua voluntate impedire actionem, negando id quod ex parte sua necessarium est; aliae vero res creatae hoc non possunt, sed solum per actionem vel resistentiam oppositam, aut certe quia per aliquam motionem localem possunt aliquod impedimentum ponere vel materiam aut aliam conditionem necessariam auferre. Atque ita satis constat qualis et quanta sit haec necessitas.

SECCION II

SI ENTRE LAS CAUSAS EFICIENTES EXISTEN ALGUNAS QUE OBRAN SIN NECESIDAD Y CON LIBERTAD

1. *Argumentos de la parte negativa.— Primero.—* Esta cuestión es gravísima y extensísima, y depende en gran parte de las dificultades teológicas originadas por los misterios sobrenaturales de la gracia y la predestinación divina; mas en este lugar únicamente debe tratarse en la medida en que puede definirse por principios naturales. Pues bien, si atendemos a la razón natural, parece demostrarse con muchos argumentos que no puede haber ninguna causa eficiente sin necesidad intrínseca de obrar. En primer lugar, porque la causa primera, de la que proceden todas las demás, obra por necesidad de su naturaleza; y por razón natural no puede entenderse otra cosa; luego mucho más todas las causas que obran bajo ella. El antecedente se da por supuesto comúnmente, según el parecer de Aristóteles y otros filósofos; y se patentiza por la razón, pues si Dios no obrase por necesidad de su naturaleza no sería inmutable, ya que ahora podría conducirse de manera distinta que antes. Se demuestra la primera consecuencia porque la causa segunda no obra si no es movida por la primera; luego si la primera mueve necesariamente a la segunda para que obre, la segunda se mueve necesariamente; luego también obra necesariamente, porque la moción activa no puede subsistir sin la pasiva, ni la moción actual para obrar sin la operación actual, no sólo porque no puede darse una moción sin su término, sino también porque no puede frustrarse la moción divina.

2. *Segundo.—* De aquí se elabora la segunda razón, que tiene validez aun cuando no supongamos que la causa primera obra por necesidad, sino libremente, pues aunque de aquí se siga rectamente que los efectos no son necesarios con respecto a la causa primera, no obstante parece inferirse con igual eficacia que bajo la causa primera no hay ninguna otra que no obre por necesidad, ya que no hay ninguna que obre si no es movida por ella; en efecto, toda causa segunda necesita ser movida por la primera; pero toda causa que

SECTIO II

UTRUM INTER EFFICIENTES CAUSAS SINT ALIQUAE ABSQUE NECESSITATE ET CUM LIBERTATE OPERANTES

1. *Partis negativae argumenta.— Primum.—* Haec quaestio est gravissima et latissima et magna ex parte pendet ex difficultatibus theologicis quae oriuntur ex supernaturalibus mysteriis gratiae et praedestinationis divinae; hoc vero loco solum est tractanda quantum ex naturalibus principiis definiri potest. Si ergo naturalem rationem spectemus, videtur multis rationibus probari nullam esse posse causam efficientem absque intrinseca necessitate agendi. Primo quidem, quia prima causa, a qua omnes aliae manant, ex necessitate naturae operatur, neque aliud potest ratione naturali intelligi; ergo multo magis omnes causae quae sub illa operantur. Antecedens supponitur communiter ex sententia Aristotelis et aliorum philosophorum; et patet ratione, quia nisi Deus ex necessitate naturae operaretur, non esset immutabilis, nam posset nunc aliter se habere quam prius. Prima vero consequentia probatur quia secunda causa non agit nisi mota a prima; ergo si prima necessario movet secundam ad operandum, secunda necessario movetur; ergo et necessario operatur, quia nec stare potest motio activa sine passiva, neque actualis motio ad operandum sine actuali operatione, tum quia non potest esse motio sine suo termino, tum etiam quia non potest frustrari divina motio.

2. *Secundum.—* Atque hinc fit secunda ratio, quae procedit etiamsi non supponamus primam causam agere ex necessitate, sed libere, quia, licet hinc recte sequatur respectu primae causae effectus non esse necessarios, tamen eadem efficacia videtur inferri sub prima causa nullam esse aliam quae non ex necessitate operetur, quia nulla est quae operetur non mota ab illa; omnis enim causa secunda indiget moveri a prima; sed omnis causa movens mota ex necessitate operatur, quia quod moveatur non est in potestate eius, sed moventis, cuius motionem nec ipsa ponere potest nec impedire; quod autem mota operetur necessariam habet consecutionem, ut prius argumentabamur.

3. *Tertium.—* Tertia ratio sit quia superiori sectione ostensum est omnem causam operantem absque ratione ex necessitate agere; si ergo aliqua causa quidpiam efficit absque necessitate, erit aut homo aut intelligentia creata (ut iam primam causam omittam, quia hic de creatis potissime sermo est); sed de neutra causa ex his dici id potest, sequendo rationem naturalem. Quod primo de intelligentiis probatur, quia ratione naturali solum cognoscuntur ut motrices orbium caelestium; sed in ea actione non possunt existimari causae libere agentes, alias motus illi non essent necessarii neque inevitabiles possentque intelligentiae creatae suo arbitrio invertere ordinem universi. Unde propter hanc causam positae sunt a philosophis intelligentiae secundae aeque immutabiles ac prima; ergo cum eadem sit ratio de hoc effectu et de aliis, censendae sunt intelligentiae causae in omnibus necessario agentes, quantum ratione naturali cognosci possunt. Et hinc a fortiori probatur altera pars de homine; primo quidem, quia vel agere absque necessitate pertinet ad perfectionem vel ad imperfectionem; si ad perfectionem, cum intelligentiae illam non participent, quomodo eam tribuemus hominibus? Si ad imperfectionem, cur potius illam tribuemus hominibus quam brutis? Secundo, quia homo subiectus est influentiis caelestibus sicut aliae res inferiores; sed inferiores causae habent ex influentia caelesti necessitatem quamdam in effectibus suis; ergo ex eadem participant necessitatem humanae actiones et mores; quod experientia ipsa et astrologorum praedictiones satis persuadere videntur.

4. *Quartum.—* Quarta ratio sit, nam si aliqua causa absque necessitate operatur, necesse est habere aliquam facultatem seu

mueve siendo movida obra por necesidad, pues el hecho de que se mueva no depende de ella, sino del motor, cuya moción no puede ella poner ni impedir; y el que siendo movida obre tiene una consecuencia necesaria, como razonábamos antes.

3. *Tercero.—* La tercera razón es que en la sección anterior hemos demostrado que toda causa que obra privada de razón obra por necesidad; consiguientemente, si alguna causa produce algo sin necesidad, será o el hombre o una inteligencia creada (por no aludir ya a la causa primera, puesto que aquí nos referimos principalmente a las creadas); pero de ninguna de estas causas puede afirmarse esto, según la razón natural. Se prueba, en primer lugar, acerca de las inteligencias, porque por razón natural sólo se conocen como motoras de las esferas celestes; pero en tal acción no pueden considerarse como causas que obran libremente, pues de lo contrario esos movimientos no serían necesarios ni inevitables y las inteligencias creadas podrían invertir el orden del universo a su arbitrio. Por eso, en atención a esta causa han sido puestas por los filósofos las inteligencias segundas igualmente inmutables que la primera; luego, puesto que existe la misma razón para este efecto y para los demás, debe pensarse que las inteligencias son causas que obran necesariamente en todos los casos, en la medida en que pueden conocerse por razón natural. Con esto se prueba *a fortiori* la segunda parte acerca del hombre; en primer lugar, porque el obrar de manera no necesaria implica perfección o imperfección; si perfección, ¿cómo la atribuiremos a los hombres, siendo así que no participan de ella las inteligencias? Si imperfección, ¿por qué la atribuiremos a los hombres más bien que a los brutos? En segundo término, porque el hombre está sometido a las influencias celestes, igual que las demás cosas inferiores; pero las causas inferiores tienen, por influencia celeste, cierta necesidad en sus efectos; luego, en virtud de la misma influencia, participan de esa necesidad las acciones y costumbres humanas; la experiencia misma y las predicciones de los astrólogos parecen persuadir esto suficientemente.

4. *Cuarto.—* La cuarta razón consiste en que, si alguna causa obra sin necesidad, es preciso que posea alguna facultad o potencia dotada del poder de

detener su operación, incluso habiéndose cumplido todos los requisitos para obrar; pero en las cosas creadas no existe ninguna potencia que sea tal; luego tampoco existe libertad o carencia de necesidad en el obrar. La mayor es manifiesta *a contrario* por lo dicho en la sección anterior; porque la causa segunda no obra nada a no ser mediante alguna facultad suya; pero es principio de una operación necesaria aquella facultad que la ejerce necesariamente, una vez puestos todos los requisitos; luego, para que alguna acción no sea necesaria, es preciso que alguna potencia posea la manera opuesta de obrar. La menor se prueba porque, si hubiese alguna potencia de esa clase, sería o el entendimiento o la voluntad, ya que hemos dicho que en todas las cosas inferiores no hay ninguna que sea tal; pero esto no puede atribuirse al entendimiento, ya que, conocida suficientemente la verdad, necesariamente presta su asentimiento, como sabemos por experiencia; luego el entendimiento es, de suyo, una potencia determinada a una sola cosa. Y si alguna vez no queda bastante determinado, ello ocurre únicamente por insuficiente aplicación del objeto o porque las razones propuestas pugnan entre sí y vienen como a resistirse mutuamente; pero esto no basta para la indiferencia en el obrar, como hemos explicado arriba, guardando la debida proporción, en el caso de las potencias inferiores.

5. Tampoco la voluntad parece poseer ese modo de obrar, ya que el entendimiento es una potencia más perfecta que la voluntad; por tanto, si él no participa de esta manera de obrar, tampoco la voluntad. Además, porque la voluntad no obra si no es movida y determinada eficazmente por el entendimiento; porque la voluntad es una potencia ciega, que no puede pasar al acto si no es conducida por el intelecto, ni puede resistir a éste si mueve e impera con eficacia, pues de lo contrario podrá haber un defecto en la voluntad aunque el entendimiento haga cuanto pueda para dirigirla, cosa que no admiten los tratadistas de filosofía moral.

6. Se confirma esta razón, en primer lugar, porque la voluntad (y lo mismo ocurre con el entendimiento) obra necesariamente en sus actos más importantes, como el amor del bien en cuanto tal y la tendencia al último fin; luego en todos. La consecuencia es manifiesta, no sólo porque cada facultad tiene

potentiam quae vim habet continendi suam operationem, etiam positis omnibus requisitis ad operandum; sed nulla est in rebus creatis talis potentia; ergo nec libertas seu carentia necessitatis in agendo. Maior constat a contrario ex dictis sectione praecedenti; nam causa secunda nihil operatur nisi per aliquam facultatem suam; illa autem facultas est principium necessariae operationis quae illam necessario exercet, positis omnibus requisitis; ergo ut aliqua actio non sit necessaria oportet ut aliqua potentia habeat oppositum operandi modum. Probatur autem minor, nam si quae esset huiusmodi potentia, esset aut intellectus aut voluntas, nam in inferioribus omnibus diximus nullam esse huiusmodi; sed intellectui non potest hoc attribui, quia ex necessitate praebet assensum, cognita sufficienter veritate, ut experientia notum est; est ergo intellectus de se potentia terminata ad unum. Quod si interdum non satis determinatur, id solum est ex insufficienti applicatione obiecti vel ob rationes propositas inter se pugnantes et quasi resistentes sibi invicem; quod non satis est ad indifferentiam in operando, ut in inferioribus potentiis, proportione servata, supra declaravimus.

5. Neque etiam voluntas videtur habere illum operandi modum, nam intellectus est perfectior potentia quam voluntas; ergo si ille non participat hunc modum operandi, neque etiam voluntas. Deinde, quia voluntas non operatur nisi mota et determinata efficaciter ab intellectu; nam voluntas est potentia caeca, quae non potest exire in actum nisi ducatur ab intellectu, nec potest ei resistere, si efficaciter moveat et imperet, alias poterit esse defectus in voluntate, etiamsi intellectus quantum in se est faciat ad dirigendam illam, quod philosophi morales non admittunt.

6. Et confirmatur primo haec ratio, nam voluntas (et idem est de intellectu) in potissimis actibus suis ex necessitate operatur, ut in dilectione boni ut sic et in intentione ultimi finis; ergo in omnibus. Patet consequentia, tum quia unius facultatis unus est

un único modo de obrar, sino también porque o el obrar por necesidad es mejor que obrar sin ella, o no. Si es mejor, entonces, si la voluntad alcanza ese modo de obrar en los actos perfectísimos, lo alcanzará en todos. Si no es mejor, entonces, por la misma razón por la que la voluntad no posee ese modo más perfecto de obrar en todos sus actos, y en los que le son propios en grado sumo, no lo poseerá en los demás.

7. Se confirma, en segundo lugar, porque si la voluntad es libre en alguna de sus operaciones, o tiene esa libertad en el instante en que obra o antes de obrar; no en el mismo instante, porque entonces ya obra necesariamente; pues, así como cuando una cosa existe, existe necesariamente, igualmente cuando obra, obra necesariamente. Tampoco antes de obrar, ya que entonces no ejerce ninguna acción no necesaria. Además, porque incluso entonces necesariamente no obra.

Observaciones con las que se expone el sentido de la cuestión

8. *«Libre» y «necesario» se toman en muchos sentidos.*— Aunque esta cuestión general versa sobre todas las causas creadas, e incluso puede extenderse también a la increada, no obstante, la trataremos en especial con referencia a las acciones humanas, no sólo porque nos son más conocidas y se disputa de ellas con mayor frecuencia, sino también porque, a propósito de todos los agentes inferiores, suponemos que en ellos no tiene lugar otro modo de obrar sino por necesidad, como se ha indicado en la sección anterior; y de los agentes superiores sólo podemos filosofar según cierta proporción con nuestras cosas, en cuanto coincidimos con ellos en el entendimiento y en la voluntad. Ahora bien, para que quede claro el sentido de las palabras, debe advertirse que los términos «necesidad» y «libertad», «libre» y «necesario», pueden tener diferentes acepciones. En efecto, hablando propiamente y a la manera dialéctica, «necesario» se opone tanto a lo imposible como a lo que tiene posibilidad de no existir, de igual manera que se dice necesaria aquella acción que no puede no existir o producirse, sobreentendiendo siempre la hipótesis indicada, a saber, que se hayan puesto todos los requisitos para obrar; de esta necesidad de la

operandi modus, tum etiam quia vel operari ex necessitate melius est quam operari sine illa, vel non. Si est melius, ergo si voluntas assequitur illum modum operandi in perfectissimis actibus, assequetur in omnibus. Si non est melius, ergo qua ratione non habet voluntas perfectiorem operandi modum in omnibus actibus suis, et maxime sibi propriis, non habebit in reliquis.

7. Confirmatur secundo, quia si voluntas est libera in aliqua operatione sua, vel eam libertatem habet in instanti quo operatur vel priusquam operetur; non in eodem instanti, quia iam tunc necessario operatur; quia sicut res quando est, necessario est, ita quando operatur, necessario operatur. Neque etiam prius quam operetur, quia tunc nullam exercet actionem non necessariam. Et praeterea, quia etiam tunc ex necessitate non operatur.

Notationes quibus sensus quaestionis exponitur

8. *Liberum et necessarium multipliciter sumuntur.*— Quamvis haec quaestio generalis sit de omnibus causis creatis, immo extendi etiam possit ad increatam, specialiter tamen illam tractabimus de humanis actionibus, tum quia et nobis notiores sunt et de illis frequentius disputatur, tum etiam quia de omnibus inferioribus agentibus supponimus non habere in eis locum alium modum agendi nisi ex necessitate, ut sectione praecedenti tactum est; de superioribus vero non possumus nos philosophari nisi secundum quamdam proportionem ad res nostras, quatenus cum eis intellectu et voluntate convenimus. Ut autem de vocibus constet, advertendum est has voces necessitatis et libertatis, et liberi ac necessarii, variis modis accipi posse. Proprie enim et dialectico more loquendo, necessarium opponitur tam impossibili quam possibili non esse, quo modo necessaria actio dicitur quae non potest non esse aut fieri, subintelligendo semper illam hypothesim, scilicet, positis omnibus requisitis ad agendum, et de hac necessitate actionis diximus sectione praece-

acción nos hemos ocupado en la sección que precede. En otro sentido, suele tomarse «necesario» en cuanto se opone a voluntario; según esta acepción, para que una acción se llame necesaria no basta que no pueda no ejercerse, sino que también es preciso que no sea voluntaria, lo cual puede ocurrir de dos modos; negativamente o contrariamente; del primer modo se dicen necesarias todas las acciones de las cosas carentes de conocimiento, aun cuando sean máximamente naturales; pues, aunque metafóricamente puedan llamarse espontáneas, en cuanto están conformes con el apetito natural y metafórico, sin embargo no son voluntarias en sentido propio, ya que no proceden del conocimiento, sin el cual no puede haber voluntario, según consta por el lib. III de la *Etica*, c. 1, y trata Santo Tomás en I-II, q. 6, a. 1 y 2. Del segundo modo se dice necesario lo que es violento y coaccionado, puesto que va contra el propio apetito elícito, ya sea perfecto, como el racional, o imperfecto, como el sensitivo. Y de este modo la acción del bruto, si procede del mero apetito, aun cuando sea necesaria en el primer sentido, no lo es según estos modos posteriores, por no ser violenta ni puramente natural, sino espontánea; mas de este modo será necesaria la acción si el bruto se ve obligado a hacer algo en contra de su propio apetito; y, a este respecto, ocurre lo mismo con las acciones humanas. En este sentido se dice en II Cor., 9: *No por tristeza o por necesidad*, etc.; aunque las acciones humanas pueden decirse también necesarias de otras maneras, aun cuando sean voluntarias, e incluso aun cuando sean libres, a saber, porque se hacen por necesidad de precepto, acerca de la cual se dice en I Cor., 7: *No teniendo necesidad, sino poseyendo el dominio de su voluntad*. O porque se hacen por cierto sometimiento servil, a la manera como se dicen necesarias las acciones de un siervo, principalmente si las realiza por temor.

9. Mas porque «libre» se opone a «necesario», se dice de casi tantos modos como «necesario» mismo. Pues si se cree que «libre» es derivado del verbo «librar», de modo que se diga acción libre aquella que está libre de toda necesidad, será libre en todos los sentidos aquella acción que no tenga ninguna de las antedichas necesidades, cosa que apenas se encontrará fuera de la acción divina; aunque se dé también, a su manera, en algunas humanas, sobre todo en

denti. Alio vero modo sumi solet necessarium prout opponitur voluntario, quo modo ut actio necessaria dicatur non satis est ut non possit non exerceri, sed etiam oportet ut voluntaria non sit, quod potest dupliciter accidere, scilicet vel negative vel contrarie: priori modo dicuntur necessariae omnes actiones rerum carentium cognitione, etiamsi maxime naturales sint; nam, licet metaphorice dici possint spontaneae, quatenus sunt conformes appetitui naturali et metaphorico, tamen proprie non sunt voluntariae, cum non sint ex cognitione, sine qua voluntarium esse non potest, ut constat ex III Ethic., c. 1, et tractat D. Thom., I-II, q. 6, a. 1 et 2. Posteriori modo dicitur necessarium quod est violentum et coactum, quia est contra proprium appetitum elicitum, vel perfectum, ut est rationalis, vel imperfectum, ut est sensitivus. Et hoc modo actio bruti, si ex mero appetitu procedat, quamvis sit necessaria primo modo, non tamen his posterioribus modis, quia non est violenta nec mere naturalis, sed spontanea; erit autem hoc modo necessaria actio si brutum contra proprium appetitum aliquid agere cogatur, et quoad hoc idem est de humana actione. Quo modo dicitur II ad Corinth., 9: *Non ex tristitia aut ex necessitate*, etc.; quamquam humanae actiones aliis etiam modis dici possint necessariae, etiamsi voluntariae, immo quamvis liberae sint, nimirum, quia ex necessitate praecepti fiunt, de qua dicitur I ad Corinth., 7: *Non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis*. Vel quia fiunt ex subiectione quadam servili, quomodo dicuntur necessariae actiones servi, praesertim si eas faciat ex timore.

9. Cum autem liberum necessario opponatur, tot fere modis dicitur quot necessarium ipsum. Si enim *liberum* dictum credatur a verbo *libero*, ita ut actio libera dicatur quae ab omni necessitate libera est, illa actio erit omnibus modis libera quae nullam habet ex praedictis necessitatibus, quod vix reperietur nisi in divina actione; quamquam etiam in aliquibus humanis suo

las que son honestas y únicamente se realizan por deliberación y apetito de la rectitud y de la justicia. En este sentido se toma a veces «libre», en cuanto excluye no sólo la necesidad propia, sino también la servidumbre, como, en la Sagrada Escritura, los santificados por la gracia o la gloria se dicen peculiarmente libres, a saber, de la servidumbre del pecado. En otro sentido se dice acción libre la que no es coaccionada, sino voluntaria; y esta libertad no excluye la primera necesidad, que consiste en la determinación a una sola cosa con impotencia de suspender la acción, sino que sólo excluye la violencia y la coacción; de esta manera es evidentísimo que se dan acciones no necesarias, no sólo en los hombres, sino también en los brutos, aunque dichas acciones sean en los hombres tanto más perfectas cuanto más perfecta es en ellos la razón de voluntario. De aquí tomaron ocasión algunos, especialmente los herejes, para decir que las acciones del hombre no son libres por otra razón sino porque son perfectamente voluntarias, de suerte que «libre» sea derivado, no del verbo «librar», sino del verbo *libet* (agrada). En un último sentido, y propísimo, se llama acción libre la que es verdaderamente libre de aquella necesidad que en su obrar tienen las cosas naturales e irracionales, como se ha explicado en la sección anterior. Y de esta libertad o no-necesidad tratamos propiamente en la presente cuestión; y en este sentido fue tratada siempre por los filósofos antiguos, pues nunca dudó ninguno, ni pudo dudar, de si los hombres, en muchas de sus acciones, obran espontáneamente y moviéndose y aplicándose a la obra por propia voluntad, previo el conocimiento, sino que lo sometido a controversia fue si en este mismo voluntario se mezcla la necesidad y la determinación a una sola cosa.

Primer error que niega la libertad

10. Pues bien, en esta cuestión hubo un antiguo error de algunos filósofos, los cuales afirmaron que todos los efectos y acciones de las causas del universo, incluso de las voluntades humanas, provenían de cierta necesidad fatal, nacida de la conexión de todas las causas y del influjo de los cielos y de las

modo inveniatur, in eis maxime quae honestae sunt et tantum ex consilio et appetitu rectitudinis ac iustitiae fiunt. Atque ita sumitur interdum *liberum* ut excludit non tantum necessitatem propriam, sed etiam servitutem, quo modo, in Scriptura [1], sanctificati per gratiam vel gloriam dicuntur peculiariter liberi, utique a servitute peccati. Aliter dicitur actio libera quae coacta non est, sed voluntaria; quae libertas non excludit necessitatem primam, quae consistit in determinatione ad unum cum impotentia suspendendi actionem, sed excludit tantum violentiam et coactionem; quo modo evidentissimum est dari actiones non necessarias, non solum in hominibus, sed etiam in brutis, quamvis eo perfectiores sint in hominibus illae actiones quo ratio voluntarii in eis perfectior invenitur. Ex quo aliqui, praesertim haeretici, sumpserunt occasionem dicendi hominis actiones non alia ratione esse liberas nisi quia sunt perfecte voluntariae, ita ut *liberum* non a verbo *libero*, sed a verbo *libet*, dictum sit. Ultimo tamen ac propriissimo modo dicitur actio libera quae vere libera est ab ea necessitate quam in agendo habent res naturales et irrationales, ut superiori sectione declaratum est. Et de hac libertate seu non necessitate disputamus proprie in praesenti quaestione; et in hoc sensu disputata fuit semper etiam ab antiquis philosophis; nullus enim unquam dubitavit, vel dubitare potuit, an operentur homines in multis actionibus suis spontanee et propria voluntate sese moventes et applicantes ad opus praevia cognitione, sed an in hoc ipso voluntario misceatur necessitas et determinatio ad unum, hoc est quod in controversiam vocatum est.

Primus error libertatem negans

10. In hac ergo re fuit antiquus quorumdam philosophorum error, qui dixerunt omnes effectus et actiones causarum universi, etiam humanarum voluntatum, necessitate quadam fatali provenire, orta ex connexione causarum omnium et caelorum ac stellarum influxu. Ita refert Augustin., IV

[1] Rom., 6 et 8; II Cor., 3.

estrellas. Así lo refiere S. Agustín, en el lib. IV de las *Confesiones,* c. 3, y en el V *De Civitate Dei,* c. 1, donde Luis Vives cita a Demócrito, Empédocles y Heráclito en favor de esta sentencia, que suele también atribuirse comúnmente a los estoicos, aunque sin razón, como diré después. Posteriormente siguieron este error muchos herejes, como Simón Mago, Bardesanes, Prisciliano, Manes y otros, según consta por San Agustín y otros escritores antiguos. El mismo error han suscitado en la actualidad los herejes, como refieren por extenso los doctores modernos, que disputaron sapientísimamente contra ellos. Pero no han enseñado este error de igual modo ni bajo los mismos principios, según creo, pues algunos atribuyeron esta necesidad a influencia de los astros, otros al concurso o a la moción divina, o bien a la eficacia de la divina voluntad, o a la gracia. Por otra parte, algunos negaron la libertad absolutamente y en todos los actos, tanto internos como externos, tanto buenos como malos, mientras que otros únicamente en las acciones morales u honestas, pero no en las civiles o indiferentes.

11. Ahora bien, casi ninguno de los citados filósofos o herejes declaró suficientemente si esta necesidad que atribuyen a las acciones humanas procede de la intrínseca naturaleza del hombre o sólo de la acción de alguna causa extrínseca, pues únicamente de este segundo modo explican esta necesidad. No obstante, si se expresaron consecuentemente, es preciso que hayan pensado que esta necesidad se funda también en la intrínseca naturaleza del hombre, porque en él no existe facultad alguna que por su naturaleza sea indiferente en sus acciones. En efecto, si las cosas no se mueven violentamente, sino de acuerdo con la exigencia de su naturaleza, cada cosa se mueve según la aptitud natural que de suyo tiene para moverse; consiguientemente, puesto que el influjo de los cielos y el concurso de Dios no es violento, sino natural, si el hombre obra siempre necesariamente en virtud de tales causas, es indicio de que, por su naturaleza, exige ese modo de obrar. Paso por alto las opiniones de aquellos que atribuyeron esta necesidad a la gracia divina o al pecado original,

lib. Confess., c. 3, et lib. V de Civitat., c. 1, ubi Ludovicus Vives signat Democritum, Empedoclem et Heraclitum pro hac sententia, quae solet etiam communiter stoicis tribui, sed immerito, ut inferius dicam. Hunc errorem postea secuti sunt multi haeretici, ut Simon Magus, Bardesanes, Priscillianus, Manichaeus et alii, ut constat ex Augustino et aliis antiquis scriptoribus [1]. Eumdemque errorem excitarunt his temporibus haeretici, ut late referunt moderni Doctores, qui contra illos sapientissime disputarunt. Verumtamen non eodem modo nec sub eisdem principiis, ut existimo, hunc errorem docuere, nam quidam astrorum influentiae necessitatem hanc tribuerunt, alii divino concursui seu motioni, vel efficaciae divinae voluntatis, vel gratiae. Rursus quidam omnino et in omnibus actibus, tam internis quam externis, tam bonis quam malis, alii vero solum in moralibus seu honestis actionibus, non vero in civilibus seu indifferentibus libertatem negarunt.

11. Nullus autem fere ex praedictis philosophis aut haereticis declaravit satis an haec necessitas quam humanis actionibus attribuunt oriatur ex intrinseca hominis natura an vero solum ex actione alicuius extrinsecae causae; hoc enim tantum posteriori modo hanc necessitatem declarant. Verumtamen, si consequenter locuti sunt, necesse est ut senserint necessitatem hanc fundari etiam in intrinseca hominis natura, quia nimirum nulla est in eo facultas natura sua indifferens in actionibus suis. Quia si res non violenter, sed iuxta naturae suae debitum moveantur, ita unaquaeque res movetur sicut ex se apta nata est moveri; cum ergo influxus caelorum ac concursus Dei non sit violentus, sed naturalis, si ex huiusmodi causis homo semper necessario operatur, signum est natura sua postulare huiusmodi operandi modum. Omitto eorum sententias qui hanc necessitatem tribuerunt aut divinae gratiae aut peccato originali,

1 Aug., lib. de Haeres., c. 35, 46 et 70; Clemens, lib. III Recog.; Roffensis, a. 36; Richar., a. 7; Bellarm., late, lib. III de Grat. et lib. arbit., et sequentib.

que no son causas naturales, sino meramente extrínsecas y preternaturales o sobrenaturales, porque el tratamiento y refutación de esos errores no incumbe al metafísico, sino al teólogo, toda vez que la consideración del pecado original y de la gracia, y de otras causas semejantes, excede la razón natural. Así, pues, contra estos errores debemos demostrar dos cosas. Primera, que en el hombre existe alguna facultad activa que de suyo y por su intrínseca y particular naturaleza no está determinada solamente a una cosa, sino que de suyo es indiferente a obrar esto o aquello, y a obrar o no obrar, una vez puestos todos los requisitos para la operación. En segundo lugar, debe demostrarse que ninguna causa extrínseca impide siempre este modo de obrar. Con ello quedará probado que entre las causas eficientes creadas hay algunas que pueden obrar, no por necesidad natural, sino por libertad, y que de hecho obran así frecuentemente.

Se demuestra que el hombre obra muchas veces libremente

12. Afirmo, pues, en primer lugar, que es evidente por la razón natural y por la misma experiencia de las cosas que el hombre, en muchos de sus actos, no se deja llevar por la necesidad, sino por su voluntad y libertad. Esta conclusión se demuestra, primeramente, por el consentimiento común de los filósofos. En efecto, así opinan acerca de la libertad humana Aristóteles y los peripatéticos, según consta por Aristóteles, lib. IX de la *Metafísica,* c. 1 y siguientes, donde distingue las potencias racionales de las irracionales y concede únicamente a las primeras el poder intrínseco de obrar por sí mismas cosas contrarias, a saber, por libertad interna; y en III de la *Etica,* desde el principio, establece esta libertad como fundamento de toda la doctrina moral. La misma libertad reconoció Platón, según resulta claro por el *Gorgias* y por el último libro de la *República;* asimismo los estoicos excluían las voluntades humanas de la necesidad del hado que afirmaban en las demás cosas, como atestigua San Agustín, lib. V *De Civitate Dei,* c. 10, donde Vives, apoyándose en Plutarco —lib. I *De Placitis*—, refiere que los estoicos pensaban de la liber-

quae non sunt causae naturales, sed mere extrinsecae et praeter vel supra naturam; nam horum errorum pertractatio ac confutatio non ad metaphysicum, sed ad theologum pertinet, quoniam consideratio de peccato orignali et gratia, et aliis similibus causis, naturalem rationem excedit. Contra hos ergo errores duo a nobis ostendenda sunt. Primum, esse in homine facultatem aliquam activam quae ex se et ex sua intrinseca ac particulari natura non est determinata ad unum tantum, sed indifferens ex se ad hoc vel illud operandum, et ad operandum et non operandum, positis omnibus requisitis ad agendum. Deinde ostendendum est nullam extrinsecam causam impedire semper hunc operandi modum. Ita enim ostensum erit dari inter causas agentes creatas nonnullas quae non ex necessitate naturae, sed ex libertate operari possint, et saepe de facto ita operentur.

Hominem saepe operari libere demonstratur

12. Dico ergo primo evidens esse naturali ratione et ipso rerum experimento hominem in multis actibus suis non ferri ex necessitate, sed ex voluntate sua et libertate. Haec conclusio probaur primo ex communi consensu philosophorum. Ita enim de libertate hominis sentit Aristoteles et peripatetici, ut constat ex Aristot., lib. IX Metaph., c. 1 et sequent., ubi distinguit potentias rationales ab irrationalibus, et prioribus tantum concedit intrinsecam vim per se operandi contraria, nimirum ex interna libertate; et III Ethic., a principio, libertatem hanc statuit ut totius moralis doctrinae fundamentum. Eamdem agnovit Plato, ut constat ex Gorgia et ex lib. ult. de Republica; stoici etiam a necessitate fati, quam in aliis rebus asserebant, voluntates humanas excipiebant, ut testis est August., lib. V de Civit., c. 10, ubi Vives ex Plu-

tad humana igual que Platón. También Cicerón, en el libro *De Divinatione* y en el *De natura deorum*, para defender la libertad humana negó la presciencia divina, por pensar que ésta era contradictoria con la libertad humana, la cual creyó que era evidente hasta por la misma experiencia de las cosas. De esta manera —como dice San Agustín arriba—, *para hacer libres a los hombres los hizo sacrílegos*. Consiguientemente, es señal de que esta verdad resulta bastante manifiesta por la luz natural, ya que ha sido admitida de común acuerdo por los filósofos más sabios y por sus escuelas. También defienden con toda constancia esta verdad los Padres de la Iglesia, todos los escolásticos y los filósofos católicos; no es preciso citarlos ahora a todos, sino únicamente a los que trataron esta verdad apoyándose en los filósofos y en principios filosóficos, como Eusebio, lib. VI *De praeparat. Evang.*, en todo él; Gregorio Niseno, en los cuatro últimos libros *De Philosoph.* que se le atribuyen y que se encuentran en Nemesio, lib. *De natura hominis*, donde, desde el c. 32 hasta el 42, se ocupa de esta cuestión; Damasceno, lib. II *De fide*, c. 25; y S. Agustín, en el tomo I, en los tres libros *De libero arbitrio;* y en el tomo VII, discutiendo contra Pelagio y defendiendo el libre albedrío y conciliándolo con la gracia, procediendo por principios teológicos, supone cierta esta verdad natural y demuestra que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Aproximadamente de igual manera proceden Próspero, S. Anselmo, S. Bernardo y otros Padres que escribieron sobre la concordia del libre albedrío con la gracia y la presciencia. De aquí resulta claro incidentalmente que, cuando éstos y otros autores antiguos defienden el libre albedrío, no tratan de la libertad únicamente en cuanto se opone a la coacción, sino también en cuanto excluye la necesidad de obrar; de lo contrario, no se esforzarían por conciliar la gracia, la providencia o la predestinación con la libertad, puesto que es evidentísimo que nosotros no realizamos por coacción, sino espontáneamente, las cosas que hacemos por voluntad. Pero la dificultad sólo podía versar sobre la indiferencia en la operación; consiguientemente, ponen su empeño en defender esta indiferencia y en armonizarla con la gracia y con la moción divina.

tarcho, lib. I de Placitis, refert stoicos de libertate humana idem cum Platone sensisse. Cicero etiam, in libro de Divinatione, et de Natur. Deor., ut hominis libertatem defenderet, divinam praescientiam negavit, quod putaret hanc pugnare cum libertate humana, quam vel ipso rerum experimento credidit esse evidentem. Atque ita, ut Augustinus supra dicit, *ut homines faceret liberos, fecit sacrilegos*. Signum ergo est veritatem hanc satis esse lumine naturali perspicuam, cum a sapientioribus philosophis eorumque scholis communi consensu recepta sit. Patres etiam Ecclesiae et scholastici omnes et philosophi catholici veritatem hanc constantissime defendunt, quos omnes nunc referre non est necesse, sed eos tantum qui ex philosophis et philosophiae principiis hanc veritatem tractarunt, ut Euseb., lib. VI de Praeparat. Evang., per totum; Greg. Nyssen., in quatuor ultimis libris de Philosoph., qui ei attribuuntur, et reperiuntur apud Nemes., libr. de Natura hominis, ubi a c. 32 usque ad 42 de hac re disputat; et Damasc., lib. II de Fid., c. 25; et August., tom. I, tribus libris de Libero arbitrio; in tomo autem VII, disputans contra Pelagium et liberum arbitrium defendens ac cum gratia concilians, ex theologicisque principiis procedens, hanc naturalem veritatem ut certam supponit et ostendit gratiam non destruere naturam, sed perficere. Atque eodem fere modo procedunt Prosper, Anselm., Bernard. et alii Patres qui de concordia liberi arbitrii cum gratia et praescientia scripserunt. Unde obiter constat hos et alios antiquos auctores, cum liberum arbitrium defendunt, non agere de libertate prout solum opponitur coactioni, sed etiam ut excludit necessitatem in operando; alias non laborassent in concilianda gratia, providentia aut praedestinatione cum libertate, cum sit evidentissimum nos quae voluntate agimus, non coacte, sed spontanee agere. Difficultas vero solum esse poterat de indifferentia in operando; in hac igitur defendenda et cum divina gratia et motione componenda laborant.

13. *Se demuestra la afirmación por experiencia.*— En segundo lugar, podemos argumentar apoyándonos en la experiencia; porque experimentamos evidentemente que cae bajo nuestra potestad el hacer u omitir algo, y para ello nos valemos de la razón, del discurso y de la deliberación, a fin de inclinarnos más a una parte que a otra; consiguientemente, la elección depende de nuestro arbitrio; de no ser así, en vano se nos hubiera concedido esta facultad de deliberar y consultar, como acertadamente dijo Damasceno en el lugar antes citado. A esto se añade el modo corriente de obrar y de gobernar las acciones humanas por medio de consejos, leyes y preceptos, exhortaciones y reprensiones, promesas de premios y amenazas de castigos, todo lo cual sería superfluo si el hombre obrase por necesidad natural y no por su libertad.

14. *Objeción que quita fuerza a la experiencia.*— Dirá alguno que con todos estos indicios y experiencias sólo se prueba evidentemente que el hombre, en sus operaciones, es dirigido y movido por la razón, mas no que las ejerce libremente. Porque todas esas cosas que se proponen en el argumento —a saber, castigos y premios, exhortaciones, deliberaciones, etc.— únicamente parecen contribuir a que las acciones mismas o sus objetos sean aprehendidos y juzgados como dignos de que se tienda a ellos o de que se huya de ellos, pero no a que sean elegidos con libertad. Por eso, quien se mantuviese con pertinacia en la opinión contraria diría consecuentemente que, puesta la aprehensión que nace de todas aquellas causas y circunstancias, el hombre es determinado necesariamente a obrar esto o aquello; pero la aprehensión misma o el juicio son necesarios una vez aplicadas tales causas; y la aplicación de dichas causas muchas veces procede de fuera, y entonces tampoco puede ser libre, sino necesaria para el hombre; aunque hay ocasiones en que procede de la voluntad propia, como cuando el hombre voluntariamente consulta o inquiere para elegir; en tal caso, de esa misma voluntad se dirá que nace necesariamente de otra aprehensión o juicio; y, de esta manera, siempre habrá que detenerse en alguna primera aprehensión o juicio proveniente de las causas eternas. Puede confirmarse esta evasiva, porque también tenemos experiencia de que algunos

13. *Experimento probatur assertio.*— Secundo argumentari possumus ab experientia; experimur enim evidenter situm esse in nostra potestate aliquid agere vel omittere, et ad hoc utimur ratione et discursu ac consultatione ut in unam partem potius quam in aliam inclinemur; est ergo electio posita in nostro arbitrio; alioqui, ut recte dixit Damascenus supra, fuisset nobis data superflue haec deliberandi et consultandi vis. Huc accedit usitatus modus operandi et gubernandi humanas actiones per consilia, per leges et praecepta, per exhortationes ac reprehensiones, per promissiones praemiorum et comminationes poenarum, quae omnia supervacanea essent si homo necessitate naturae et non libertate sua operaretur.

14. *Obiectio experimentum enervans.*— Dicet aliquis his omnibus indiciis et experientiis solum probari evidenter hominem ratione duci et moveri in suis operationibus, non vero eas libere exercere. Nam ea omnia quae in argumento proponuntur, nimirum poenae et praemia, exhortationes, consultationes, etc., solum ad hoc conferre videntur ut actiones ipsae vel obiecta earum ut appetibilia vel ut fugienda apprehendantur ac iudicentur, non vero ut libere eligantur. Unde consequenter dicet qui in contraria sententia fuerit pertinax, posita apprehensione quae ex omnibus illis causis et circumstantiis enascitur, hominem necessario determinari ad hoc vel illud operandum; apprehensionem autem ipsam vel iudicium necessaria esse applicatis talibus causis; talium autem causarum applicatio saepe est ab extrinseco, et tunc etiam non potest esse libera, sed necessaria ipsi homini; aliquando vero est a propria voluntate, ut cum homo voluntarie consultat aut inquirit ut eligat; et tunc de illamet voluntate dicetur ab alia apprehensione vel iudicio necessario oriri; atque ita sistendum semper esse in aliqua prima apprehensione vel iudicio ab aeternis causis profecto. Et confirmari potest haec evasio, nam etiam in ali-

brutos son refrenados, para no hacer algo, por los castigos que se les imponen, de suerte que la memoria del castigo anterior basta muchas veces para esto. Y, de manera semejante, son inducidos con beneficios y con algunos signos o palabras por modo de exhortación o de estímulo, todo lo cual, y otras cosas análogas no se emplean con los brutos porque ellos tengan potestad de obrar o no obrar, sino porque se mueven diversamente según las diversas aprehensiones, en verdad espontáneamente, pero por necesidad, de acuerdo con la exigencia de la aprehensión; luego de este modo puede uno tratar de mover al hombre a obrar valiéndose de exhortaciones, consejos, etc., y desde luego con mayor perfección en lo que concierne al discurso de la mente y a la captación de todas las razones que pueden determinar al apetito o a la voluntad, pero no en lo que atañe a la indiferencia o carencia de necesidad. Puede confirmarse, en segundo lugar, porque, si suponemos que Dios obliga alguna vez a la voluntad del hombre dotado de razón (ya que damos por supuesto que Dios puede hacerlo), en tal caso el hombre creería obrar por su propio arbitrio y libertad, tal como ahora obra, ya que experimentaría que era movido por su razón y su voluntad y no dispondría de ningún principio para conocer la necesidad que Dios le habría inferido extrínsecamente; así, pues, de la sola experiencia no puede colegirse suficientemente la existencia de operaciones libres en el hombre.

15. *Se refuta la objeción.*— Se responde: estos argumentos concluyen que esta experiencia no es tan manifiesta y evidente que no deje a un hombre protervo alguna posibilidad de tergiversarla; de lo contrario, no hubiera podido darse entre los hombres diversidad de opiniones o de errores acerca de esta cuestión. A pesar de todo, si queremos considerar plenamente nuestro modo de obrar, con facilidad saldremos al paso de las objeciones antedichas. Así, pues, tenemos experiencia de que, no sólo cuando cambia el conocimiento o la aprehensión del objeto, sino también cuando permanece la misma, depende de nuestra voluntad sentarnos o estar de pie, marchar por este camino o por aquél, y otras cosas semejantes. Luego es señal de que este diverso modo de obrar no consiste formal o próximamente en el discurso y en la aprehensión de la razón,

quibus brutis experimur per inflictas poenas coerceri ne aliquid faciant, adeo ut memoria praecedentis poenae ad hoc saepe sufficiat. Et similiter inducuntur beneficiis et aliquibus signis aut verbis per modum exhortationis aut excitationis, quae omnia et similia non ideo circa bruta fiunt quia in potestate eorum sit agere vel non agere, sed quia iuxta diversas apprehensiones diverso modo moventur, spontanee quidem, ex necessitate tamen, iuxta exigentiam apprehensionis; ergo ad hunc modum contendere quis potest moveri hominem ad operandum per exhortationes, consilia, etc., cum maiori quidem perfectione quantum ad discursum mentis et perceptionem rationum omnium quae determinare possunt appetitum aut voluntatem, non tamen quantum ad indifferentiam vel necessitatis carentiam. Confirmari secundo potest, nam, si ponamus Deum aliquando necessitare voluntatem hominis utentis ratione (supponimus enim Deum id facere posse), in eo casu videretur homini ita operari proprio arbitrio et voluntate sicut nunc operatur, quia ratione et voluntate sua se moveri experiretur et nullum haberet principium ad cognoscendam necessitatem extrinsecus a Deo illatam; ergo non potest ex sola experientia satis colligi esse in hominibus liberas operationes.

15. *Dissolvitur obiectio.*— Respondetur haec argumenta concludere experimentum hoc non esse ita perspicuum ac per se notum quin homini protervo relinquatur aliquis tergiversandi locus; alioqui nulla potuisset esse de hac re inter ipsos homines opinionum aut errorum diversitas. Verumtamen, si modum nostrum operandi plene considerare velimus, facile praedictis obiectionibus occurremus. Itaque non solum experimur, mutata cognitione vel apprehensione obiecti, sed etiam stante eadem, situm esse in voluntate nostra sedere aut stare, hac vel illa via incedere, et similia. Signum ergo est hunc varium operandi modum formaliter seu proxime non consistere in discursu et apprehensione rationis, sed in li-

sino en la libertad o indiferencia. Además, experimentamos que, incluso después de conocer la amenaza del castigo o la promesa del premio, cae bajo nuestra potestad el dejarnos o no dejarnos mover por aquella razón; y lo mismo ocurre con los ruegos, las exhortaciones y otras incitaciones parecidas. Finalmente, tras la deliberación sobre los medios, con frecuencia elegimos uno más bien que otro sólo porque queremos. Y con esto resulta claro también que no hay semejanza con lo que se aducía acerca de los brutos. En cuanto a la confirmación sobre la potestad divina de inferir necesidad, decimos primeramente que esta evidencia natural excluye los milagros o las acciones extraordinarias de Dios. Por eso basta que, apoyándonos en los efectos, demostremos que en nuestra facultad intrínseca se da este modo de obrar y, consecuentemente, que no le es connatural, o congruente con las naturalezas de las cosas, el ser extrínsecamente movido por Dios de otra manera; y que eso no puede afirmarse de alguna obra nuestra, y mucho menos de todas, a no ser que conste por revelación.

16. En segundo lugar, podemos añadir un experimento tomado de las acciones humanas moralmente malas, que no pueden atribuirse a una moción divina que imprima necesidad sin manifiesta impiedad contraria a la misma luz natural; consiguientemente, las acciones malas proceden de nuestra libre determinación. Tanto más cuanto que Dios no sólo prohibe, sino también castiga gravísimamente estas acciones; pero esto sería injustísimo si impusiese necesidad en orden a ellas. Con ello queda también claro que el castigo y el premio no se confieren al hombre únicamente por causa de las acciones subsiguientes, a saber, para estimularlo a ellas o retraerlo de ellas, sino también, precisa y esencialmente, por razón del bien o del mal que en ellas ha realizado. Y por la misma causa el hombre es considerado digno de alabanza y de honor en atención a sus acciones, cosas todas que resultarían ininteligibles sin la libertad. También se confirma por ello que éste es el común modo de pensar de todos los hombres acerca de las acciones humanas. Porque todos juzgan que son dignos de castigo aquellos que obran mal, por el hecho de que obrar así depende de su voluntad y potestad, por lo cual llevan a mal la injuria inferida por un

bertate vel indifferentia. Praeterea experimur etiam post cognitam comminationem poenae aut promissionem praemii situm esse in potestate nostra ea ratione moveri aut non moveri; idemque est de precibus, exhortationibus et similibus excitationibus. Denique post consultationem mediorum saepe eligimus unum prae alio, solum quia volumus. Atque ita etiam constat non esse simile illud quod de brutis afferebatur. Ad confirmationem vero de divina potestate inferendi necessitatem, imprimis dicimus hanc naturalem evidentiam excludere miracula aut extraordinarias actiones Dei. Unde satis est si ex effectibus ostendamus esse in intrinseca facultate nostra hunc operandi modum, et consequenter non esse illi connaturale, aut rerum naturis consentaneum, quod extrinsecus a Deo aliter moveatur; neque id affirmari posse de aliquo opere nostro, nedum de omnibus, nisi ex revelatione constet.

16. Deinde addere possumus experimentum sumptum ab actionibus humanis moraliter pravis, quae tribui non possunt divinae motioni inferenti necessitatem absque manifesta impietate ipsi lumini naturae contraria; prodeunt ergo malae actiones ex libera determinatione nostra. Eo vel maxime quod Deus non solum prohibet, sed etiam gravissime punit has actiones; at hoc iniustissimum esset si ad easdem necessitatem inferret. Unde etiam constat poenam et praemium non conferri homini solum propter subsequentes actiones, scilicet ut ad illas vel alliciatur vel ab eis retrahatur, sed etiam praecise ac per se propter bonum vel malum quod in eis operatus est. Et propter eamdem causam censetur homo dignus laude et honore ob actiones suas, quae omnia sine libertate intelligi non possunt. Et hinc etiam confirmatur hunc esse communem modum sentiendi omnium hominum de humanis actionibus. Omnes enim iudicant esse dignos poena eos qui male operantur, eo quod sic operari in eorum voluntate et potestate positum sit, et ideo indigne ferunt iniuriam

hombre que tiene uso de razón, pero no la inferida por un demente o por uno que no la advierte; es más, no consideran injuria el daño inferido por éstos. En consecuencia —como acertadamente señala Eusebio arriba—, incluso aquellos que niegan el libre albedrío, al llevar a mal las injurias que les causan otros hombres y tratar de vengarlas, están confesando, quiéranlo o no, que les han sido inferidas libremente; porque si aquéllos no hubieran tenido potestad de no causar tales daños, en ese caso no habría ningún motivo de injuria ni de justa ira o venganza. Por eso también Damasceno, lib. II *De fide*, c. 7, dice que no hay virtud ni vicio en aquello que se hace por necesidad, cosa que también enseñó con graves razones Dionisio, c. 4 *De divinis nominibus;* y S. Agustín, lib. *De vera relig.*, c. 13 y 14, y en la *Carta XLVI,* diciendo que, eliminado el libre albedrío, queda eliminado el juicio y el castigo justo, e incluso la reprensión; y Crisóstomo, en la *Homil. LX in Matth.* y en los sermones sobre la providencia; y Clemente Alejandrino, lib. I *Stromaton,* y otros muchos.

17. Por último, podemos argumentar con una razón *a priori,* que debe tomarse del modo y perfección cognoscitiva de la naturaleza del entendimiento; porque la libertad nace de la inteligencia, ya que el apetito vital sigue al conocimiento, por lo cual un conocimiento más perfecto va acompañado de un apetito más perfecto; luego también el conocimiento universal e indiferente a su modo va seguido asimismo de un apetito universal e indiferente; pero el conocimiento intelectual es de tal manera universal y perfecto que percibe la razón propia del fin y de los medios y puede considerar en cada uno la bondad o malicia, la utilidad o desventaja que tiene; también qué medio es necesario para el fin, y cuál es indiferente, por haber posibilidad de emplear otros; luego el apetito que sigue a este conocimiento tiene esta indiferencia o perfecta potestad en la apetición, de suerte que no apetezca necesariamente todo bien o todo medio, sino cada uno según la razón de bien que ha juzgado en él; luego el bien que no se juzga necesario, sino indiferente, no se ama necesariamente, sino libremente; y en este sentido —como decíamos antes— a la deliberación racional sigue la elección libre. Se confirma, pues Dios es un agente libre porque

illatam ab homine ratione utente, non vero illatam ab amente aut non advertente, immo damnum ab his illatum inter iniurias non reputant. Unde, ut recte supra advertit Eusebius, ipsi etiam qui liberum arbitrium negant, dum graviter ferunt iniurias sibi ab aliis hominibus illatas et eas vindicare conantur, velint, nolint, eas libere illatas confitentur; quia si non fuisset in aliorum potestate talia nocumenta non inferre, nulla ibi esset ratio iniuriae aut iustae irae vel vindictae. Et hinc etiam Damascenus, lib. II de Fid., c. 7, dicit neque virtutem neque vitium esse in eo quod a necessitate fit; quod etiam graviter docuit Dionys., c. 4, de Divin. nominib.; et August., lib. de Vera relig., c. 13 et 14, et epist. XLVI, dicens ablato libero arbitrio auferri iudicium et iustam poenam, vel etiam obiurgationem; et Chrysost., homil. LX in Matth., et in orationibus de providentia; et Clemens Alexand., lib. I Stromaton, et plerique alii.

17. Ultimo possumus argumentari ratione a priori, quae sumenda est ex modo et perfectione cognoscendi naturae intellectus; quia libertas ex intelligentia nascitur, nam appetitus vitalis sequitur cognitionem, et ideo perfectiorem cognitionem comitatur perfectior appetitus; ergo et cognitionem universalem et suo modo indifferentem sequitur etiam appetitus universalis et indifferens; cognitio autem intellectualis ita est universalis et perfecta ut propriam rationem finis et mediorum percipiat, et in unoquoque expendere possit quid habeat bonitatis vel malitiae, utilitatis aut incommodi; item quod medium sit necessarium ad finem, quod vero indifferens, eo quod alia adhiberi possint; ergo appetitus qui hanc cognitionem sequitur habet hanc indifferentiam seu perfectam potestatem in appetendo, ut non omne bonum aut omne medium necessario appetat, sed unumquodque iuxta rationem boni in eo iudicatam; ergo illud bonum quod non iudicatur necessarium, sed indifferens, non amatur necessario, sed libere; atque hac ratione, ut supra dicebam, ad rationalem consultationem sequitur electio libera. Et confirmatur, nam Deus est agens liberum quia libere vult bona sibi non ne-

quiere libremente los bienes que no le son necesarios; luego también las criaturas que participan del grado intelectual y, en cierto modo, coinciden en él con Dios, participan asimismo del modo libre de obrar. El antecedente se probará después al tratar de las perfecciones de Dios. Se demuestra la consecuencia, no sólo porque la libertad perfectísima sigue, según nuestro modo de entender, a la intelectualidad perfectísima; luego según la participación de la intelectualidad será también la participación de la libertad; sino también porque se da la misma razón proporcional, a saber, que la criatura intelectual puede percibir algún bien como necesario o como indiferente, es decir, como bien absolutamente o sólo relativamente, esto es, que lleva anejo algún mal, inconveniente o dificultad; así, pues, la criatura que participa del grado intelectual participa también de la libertad.

Se demuestra que en el hombre existe alguna facultad libre

18. De esta primera conclusión se sigue una segunda no menos evidente: existe en el hombre alguna potencia activa que es libre por su poder y naturaleza intrínseca, o sea, que tiene tal dominio de su acción que goza del poder de ejercerla o no ejercerla y, consiguientemente, de realizar una acción u otra, o sea, la opuesta. Todas las partes de esta afirmación se encuentran de tal manera conexas que una es consecuencia de la otra. Así, pues, en la afirmación que precede hemos probado el uso de la libertad que experimentamos en nosotros mismos; y de este uso se colige evidentemente alguna facultad libre, como del acto se infiere la potencia. Mas añadimos que esta facultad, en cuanto es libre, no puede ser sino activa o, inversamente, que la facultad no puede ser libre si no es activa y en cuanto es activa. Esta parte debe tenerse muy en cuenta a fin de explicar correctamente y defender la libertad de albedrío. Y se demuestra así: la pasión en cuanto pasión no puede ser libre para el paciente como tal, sino sólo en la medida en que la acción de la que proviene tal pasión es libre para él; luego la libertad no se da formal y precisivamente en una potencia paciente en cuanto tal, sino en una potencia agente. La conse-

cessaria; ergo et creaturae quae participant intellectualem gradum et in eo aliquo modo cum Deo conveniunt, participant etiam liberum operandi modum. Antecedens infra probabitur inter disputandum de perfectionibus Dei. Consequentia vero probatur, tum quia perfectissima libertas consequitur nostro modo intelligendi perfectissimam intellectualitatem; ergo iuxta participationem intellectualitatis erit etiam participatio libertatis; tum etiam quia intercedit eadem proportionalis ratio, nimirum, quod creatura intellectualis potest percipere bonum aliquod ut necessarium vel ut indifferens, seu ut bonum simpliciter aut tantum secundum quid seu habens adiunctum aliquid mali, incommodi aut difficultatis; igitur creatura quae participat intellectualem gradum participat etiam libertatem.

Dari in homine aliquam facultatem liberam demonstratur

18. Ex hac prima conclusione sequitur secunda, quae non est minus evidens, scilicet, esse in homine aliquam potentiam activam ex sua vi et intrinseca natura liberam, id est, habentem tale dominium suae actionis ut in eius potestate sit eam exercere et non exercere, et consequenter unam vel aliam seu oppositam actionem elicere. Omnes partes huius assertionis sunt ita connexae ut una ad alteram consequatur. Itaque in praecedenti assertione probavimus usum libertatis quem in nobis experimur; ex hoc autem usu evidenter colligitur facultas aliqua libera, sicut ex actu infertur potentia. Addimus vero hanc facultatem, quatenus libera est, non posse esse nisi activam, seu e converso facultatem non posse esse liberam nisi sit activa et quatenus activa est. Quae pars est valde notanda ad recte explicandam et tuendam arbitrii libertatem. Probatur autem sic, nam passio ut passio non potest esse libera patienti ut sic, sed solum quatenus actio a qua talis passio provenit illi est libera; ergo libertas formaliter ac praecise non est in potentia patiente ut sic, sed in potentia agente. Con-

cuencia es manifiesta, ya que a la potencia pasiva en cuanto tal únicamente responde la pasión, como a la activa la acción; luego si la pasión es libre únicamente por denominación tomada de la acción libre, la facultad o dominio de la libertad no puede existir en una potencia pasiva en cuanto tal, sino en una activa. Se prueba el antecedente porque la acción, si procede del sujeto —en el sentido en que hablamos de ella ahora—, infiere necesariamente una pasión y, de manera inversa, la pasión ni puede existir sino en cuanto es inferida mediante la acción ni puede no existir si la acción emana del agente; así, pues, toda la libertad e indiferencia versa sobre la acción en cuanto acción, y sobre la pasión únicamente en cuanto se infiere de la acción; luego la potencia libre debe ser una potencia activa en cuanto activa, y no en cuanto pasiva.

19. *La potencia pasiva en cuanto tal no es libre.*— Se dirá: la potencia pasiva en cuanto pasiva puede ser de suyo indiferente para diversos actos o modos contrarios, como es evidente en la materia prima y en una superficie de suyo indiferente para la blancura o la negrura; luego por la misma razón puede ser facultad libre una potencia pasiva en cuanto tal. Se responde negando la consecuencia, ya que para la libertad no basta la indiferencia para varios actos y la carencia de ellos, sino que es necesario un poder interno por el que dicha facultad pueda determinar esa indiferencia a una de las partes; mas este poder no puede darse en la facultad pasiva en cuanto tal, sino en la activa. La razón consiste en que, si la facultad es indiferente sin un poder interno de determinarse, en lo que de ella depende siempre y necesariamente permanecerá en la misma disposición e indiferencia o carencia de todo acto, hasta que sea determinada por otra. Y esto, en verdad, podrá ser libre con respecto a la otra causa que realice la determinación, pero no con respecto a la que la reciba. Así, si suponemos que el cielo es indiferente, de modo meramente pasivo, para el movimiento y la quietud, no es posible entender que el movimiento o la quietud sean libres con relación al cielo, ya que éste no tiene el poder de determinar una de estas dos cosas, sino que ese movimiento podrá denominarse libre con respecto a otro agente, si procede de una voluntad libre. Y lo mismo ocurre, en general, con toda potencia pasiva en cuanto pasiva; porque la potencia pa-

sequentia est manifesta, quia potentiae passivae ut sic solum respondet passio, sicut activae actio; ergo, si passio non est libera nisi per denominationem ab actione libera, facultas seu dominium libertatis non potest esse in potentia passiva ut sic, sed in activa. Antecedens autem probatur, quia actio si sit ex subiecto, ut nunc de illa loquimur, necessario infert passionem, et e converso passio neque esse potest nisi quatenus per actionem infertur, neque esse non potest si actio ab agente manet; igitur tota libertas et indifferentia est circa actionem ut actio est, non vero circa passionem nisi quatenus ex actione infertur; ergo potentia libera esse debet potentia activa ut activa, et non ut passiva.

19. *Passiva potentia ut sic non est libera.*— Dices: potentia passiva ut passiva potest esse ex se indifferens ad varios actus vel modos contrarios, ut patet in materia prima et in superficie ex se indifferente ad albedinem et nigredinem; ergo eadem ratione potest potentia passiva ut sic esse facultas libera. Respondetur negando consequentiam, nam ad libertatem non sufficit indifferentia ad varios actus et carentiam eorum, sed necessaria est interna vis qua talis facultas possit eam indifferentiam ad alterutram partem determinare; haec autem vis non potest esse in facultate passiva ut sic, sed in activa. Ratio est, quia si facultas sit indifferens sine interna vi se determinandi, quantum est ex se semper ac necessario manebit in eadem dispositione et indifferentia seu carentia omnis actus, donec ab alia determinetur. Quod poterit quidem esse liberum alteri causae efficienti determinationem, non vero recipienti. Ut si ponamus caelum esse mere passive indifferens ad motum et quietem, intelligi non potest quod motus vel quies sint libera ipsi caelo, quia ipsum non habet vim alterutrum horum definiendi, sed respectu alterius agentis poterit ille motus denominari liber, si a voluntate libera proficiscatur. Et idem est in universum de omni potentia passiva quatenus passiva est; quia potentia

siva en cuanto tal no puede cambiar su disposición natural; pues, además de la causa material, se requiere la eficiente, precisamente porque el paciente como tal no puede transformarse a sí mismo; luego tampoco puede una potencia pasiva, en cuanto pasiva, tener la facultad de incoar su determinación, ya que la determinación no se lleva a cabo sin alguna inmutación y, consiguientemente, tampoco sin alguna efectuación.

20. *Se refuta una objeción.*— Se opondrá: la potencia pasiva en cuanto tal puede resistir o no resistir a la acción; luego por esta razón podrá entenderse la libertad en una potencia pasiva como tal, concretamente si suponemos que depende de su poder el resistir o no resistir al agente. Así, quienes afirman que el amor no es producido por la voluntad, sino que es impreso en ella por el objeto conocido o por el conocimiento mismo, dirán, empero, que aun cuando el objeto o el conocimiento, en cuanto de ellos depende, obren necesariamente, no obstante, el amor es libre con respecto a la voluntad porque ésta tiene poder para resistir o no resistir a tal efectuación o impresión del amor. Se responde, en primer lugar, que, como la voluntad, considerada indeterminadamente, es de suyo indiferente para recibir o no recibir el amor, resulta incomprensible que por sí misma y por su pura entidad y potencia pasiva resista a la impresión del amor; porque la resistencia sólo puede proceder formalmente de algo contrario o incompatible, mas no del sujeto capaz en cuanto tal. Además, de aquí resulta que tal resistencia no puede ser indiferente y libre, ya que únicamente nace de la formal incompatibilidad u oposición de las entidades; por ello, si la voluntad, por ejemplo, a veces resiste formalmente por su misma entidad a la impresión del amor, resistirá siempre y necesariamente, porque siempre tendrá la misma incompatibilidad formal; y si no la tiene, nunca resistirá, a no ser que se añada algo en cuya virtud sea incompatible y resista, y entonces podrá distinguirse la libertad en la realización o no realización de eso. Así, en el ejemplo propuesto, si admitimos en el objeto o en el conocimiento la existencia de un poder productivo del amor, la voluntad sólo podrá resistir a esa actividad de uno de estos dos modos: o apartando el objeto o su consideración, cosa que no puede realizar sino obrando o queriendo algo, o no

passiva ut sic non potest suam naturalem dispositionem immutare; ideo enim ultra materialem causam requiritur efficiens, quia passum ut sic non potest seipsum transmutare; ergo neque etiam potest potentia passiva, quatenus passiva est, habere vim inchoandi suam determinationem, quia determinatio non fit sine aliqua immutatione, et consequenter neque sine aliqua effectione.

20. *Obiectio dissolvitur.*— Dices: potentia passiva ut sic potest resistere actioni vel non resistere; ergo hac ratione intelligi poterit libertas in potentia passiva ut sic, nimirum si fingamus in potestate eius situm esse resistere agenti vel non resistere. Ut qui dicunt amorem non elici a voluntate, sed illi imprimi ab obiecto cognito vel a cognitione ipsa, dicent nihilominus, quamvis obiectum vel cognitio quantum est ex se necessario efficiant, nihilominus amorem esse liberum voluntati, quia in potestate eius est resistere vel non resistere tali effectioni seu impressioni amoris. Respondetur primo, cum voluntas nude sumpta ex se sit indifferens ad recipiendum vel non recipiendum amorem, intelligi non posse quod per seipsam suamque puram entitatem et potentiam passivam resistat impressioni amoris; nam resistentia formaliter solum esse potest ab aliquo contrario vel repugnante, non ab ipso subiecto capaci ut sic. Deinde, hinc fit ut talis resistentia non possit esse indifferens et libera, quia solum oritur ex formali repugnantia vel oppositione entitatum; et ideo, si voluntas, verbi gratia, per suammet entitatem formaliter resistit interdum impressioni amoris, semper ac necessario resistet, quia semper habebit eamdem formalem repugnantiam; quod si hanc non habet, nunquam resistet, nisi aliquid aliud adiungatur quo repugnet et resistat, et tunc in eo efficiendo vel non efficiendo poterit cerni libertas. Ut in exemplo posito, si admittamus in obiecto vel cognitione esse vim activam amoris, solum poterit voluntas illi activitati resistere alterutro e duobus modis, scilicet, vel removendo obiectum seu considerationem eius, quod non potest prae-

colaborando con el mismo objeto o conocimiento, lo cual supone que la voluntad misma es causa eficiente, al menos parcial, de ese amor, y de esta manera la indiferencia de la libertad queda siempre reducida a la facultad de hacer algo en cuanto tal.

21. *De qué clase es la libertad divina.— En qué radica la libertad creada.*— Se dirá, por último, que en Dios hay libertad perfectísima, a pesar de no consistir formalmente en una facultad de obrar. Y se demuestra esto, no sólo porque la facultad activa únicamente se da en Dios con respecto a las acciones *ad extra*, mientras que la libertad consiste formalmente, y de manera esencial y primaria, en el mismo acto de amor, que es inmanente en Dios, para hablar a nuestro modo, sino también porque —como diremos después— la potencia activa en Dios es conceptualmente distinta de la voluntad; pero sólo la voluntad es potencia formalmente libre, según diremos poco más abajo. Se responde que nos referimos a la libertad creada, que se ejerce próxima y primariamente sobre los actos de la misma facultad libre. Pues —como rectamente observó Escoto, *In I*, dist. 39, § *Quantum ad primum dico quod voluntas*— la libertad puede entenderse o en orden a los diversos actos inmanentes en la misma potencia, o en orden a los diversos objetos, o en orden a los diversos efectos extrínsecos. Esta última relación o indiferencia es posterior y cuasi consiguiente a la libertad, en cuanto la potencia que quiere libremente es también eficiente de aquello que quiere, o puede aplicar una potencia que lo efectúe. En cambio, la segunda relación es formalmente requerida y por sí misma suficiente para la libertad, si tiene indiferencia; no obstante, el tener esta indiferencia en el mismo acto inmediatamente con respecto a los objetos sin ninguna adición o inmutación es propio de solo Dios, como demostraremos más abajo al ocuparnos de El, y por ello la libertad de la voluntad divina no existe formalmente en una facultad activa, ni tampoco en una facultad receptiva, sino sólo en cierta eminencia del mismo acto purísimo. La libertad de la criatura, por el contrario, no puede determinarse a los objetos sino por mediación de algunos actos segundos añadidos a la facultad libre, respecto de los cuales sea indiferente por

stare nisi aliquid agendo seu volendo, vel non cooperando ipsi obiecto vel cognitioni, quod supponit voluntatem ipsam esse causam efficientem saltem partialem ipsius amoris, atque ita semper indifferentia libertatis reducitur ad facultatem aliquid agendi, quatenus talis est.

21. *Libertas divina qualis.— Libertas creata in quo sita.*— Dices tandem in Deo esse perfectissimam libertatem, cum tamen illa formaliter non consistat in facultate agendi. Quod probatur, tum quia facultas agendi in Deo solum est respectu actionum ad extra; libertas autem formaliter et per se primo est in ipso actu amoris, qui est immanens in Deo, ut nostro more loquamur; tum etiam quia, ut infra dicemus, potentia activa in Deo est ratione distincta a voluntate; sola autem voluntas est potentia formaliter libera, ut paulo post dicemus. Respondetur nos loqui de libertate creata, quae proxime ac primario exercetur circa actus ipsiusmet facultatis liberae. Ut enim recte notavit Scotus, In I, dist. 39, § *Quantum ad primum dico quod voluntas*, libertas intelligi potest aut in ordine ad diversos actus immanentes in ipsa potentia, aut in ordine ad diversa obiecta, aut in ordine ad diversos effectus extrinsecos. Haec ultima habitudo seu indifferentia est posterior et quasi consequens libertatem, quatenus potentia libere volens est etiam efficax eorum quae vult, seu applicare potest potentiam quae illa efficiat. Secundus autem respectus est formaliter requisitus et per se sufficiens ad libertatem, si in eo sit indifferentia; tamen habere hanc indifferentiam in ipsomet actu immediate respectu obiectorum sine additione vel immutatione ulla, est proprium solius Dei, ut infra ostendemus de ipso disputantes, et ideo libertas divinae voluntatis non est formaliter in facultate agendi, neque etiam est in facultate recipiendi, sed in sola eminentia quadam ipsius purissimi actus. At vero libertas creaturae non potest determinari ad obiecta nisi intercedentibus aliquibus actibus secundis qui addantur ipsi facultati liberae, respectu quorum sit indifferens per modum actus primi. Et respectu

modo de acto primero. Y, con referencia a los mismos, decimos que esta facultad tiene libertad en cuanto es efectiva de dichos actos, y no formalmente en cuanto es receptiva, ya de esos mismos actos, ya de otra cosa ordenada a ellos.

22. *De acuerdo con la opinión de los filósofos.*— Y, en este sentido, todos los filósofos, en especial Aristóteles, explican nuestra libertad por el poder de obrar y no obrar, o de obrar lo opuesto; así, en el lib. I de *Magn. Moral.*, c. 9, dice que *está en nuestro arbitrio el hacer cosas buenas y malas*, y lo desarrolla ampliamente en III de la *Etica*, sobre todo en el c. 5; pero los bienes y los males morales, de que se trata allí, consisten formal y propiamente en los actos de la misma voluntad. Por eso concuerdan también con esta verdad expresiones semejantes de la Sagrada Escritura: *Quien pudo prevaricar y no prevaricó, hacer el mal y no lo hizo*, Eccles.. 31; y aquélla: *O haced el árbol bueno y su fruto bueno, o haced el árbol malo y su fruto malo*, Mt., 12. San Agustín, exponiendo estas palabras, lib. *Contra Adimant. Manich.*, c. 26, dice: *Cae bajo el poder de la voluntad el cambiarse de tal manera que pueda obrar el bien.* Y Metodio, lib. *De libero arbitrio*, explica la libertad por la razón de que *se ha conferido al hombre el poder de hacer lo que quiera;* algo semejante se lee en Basilio, homilía *Quod Deus non sit auctor malorum;* en Nacianceno, orat. 1, y en otros que se han de citar más adelante. Por último, el Concilio de Trento, sesión VI, c. 4, cán. 4 y 5, para defender la libertad de nuestra voluntad, enseña que ésta no se comporta en sus actos de modo meramente pasivo, sino que los realiza activamente, insinuando que el uso de la libertad consiste en la acción, y la facultad de la libertad en alguna potencia en cuanto activa. Con esto queda demostrado también que entre las causas eficientes creadas hay algunas que obran libremente, lo cual constituye el objetivo principal de la presente disputación.

23. Ahora se ofrecía ocasión de explicar cuál sea esta facultad que goza de tal libertad en su operación. Además, cuál sea su indiferencia, y en qué resida. Pero estas cuestiones se tratarán al resolver los argumentos, pues cada una de ellas acarrea graves dificultades en virtud de los argumentos propuestos.

eorumdem dicimus libertatem inesse huiusmodi facultati quatenus est activa talium actuum, et non formaliter quatenus receptiva est vel ipsorum actuum vel alterius rei quae ad ipsos ordinetur.

22. *Secundum philosophorum sententiam.*— Atque ita philosophi omnes, praesertim Aristoteles, nostram libertatem declarant per potestatem agendi et non agendi, vel oppositum agendi, ut lib. I Magn. Moral., c. 9, ait *in nostro arbitrio esse bona malaque facere*, quod late prosequitur III Ethic., praesertim c. 5; bona autem et mala moralia, de quibus ibi est sermo, formaliter ac proprie consistunt in actibus ipsius voluntatis. Unde etiam huic veritati consonant similes Scripturae locutiones: *Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit*, Eccles. 31; et illa: *Aut facite arborem bonam et fructum eius bonum, aut facite arborem malam et fructum eius malum*, Matth. 12. Quae verba tractans Augustinus, lib. contra Adimant. Manich., c. 26: *In voluntatis potestate* (inquit) *positum est ita mutari ut bonum possit operari.* Et Methodius, lib. de Libero arbitrio, per hoc libertatem declarat, *quod homini data est potestas faciendi quae velit;* et similia leguntur apud Basilium, homil. *Quod Deus non sit auctor malorum;* Nazianz., orat. 1, et alios infra referendos. Ac denique Conc. Tridentinum, sess. VI, c. 4, et can. 4 et 5, ut nostrae voluntatis libertatem tueatur, docet eam in suis actibus non mere passive se habere, sed active illos operari, insinuans usum libertatis consistere in actione, facultatem autem libertatis in potentia aliqua quatenus activa est. Atque ita simul probatum relinquitur inter causas efficientes creatas aliquas esse libere agentes, quod in praesenti disputatione principaliter intendimus.

23. Iam vero occurrebat declarandum quaenam sit haec facultas sic libera in agendo. Item qualis sit indifferentia eius, et in quo posita sit. Sed haec inter solvenda argumenta tractabuntur; singula enim ex argumentis propositis graves postulant difficultates.

SECCION III

SI ENTRE LAS CAUSAS EFICIENTES PUEDE HABER ALGUNA QUE OBRE LIBREMENTE, SI LA PRIMERA CAUSA OBRA POR NECESIDAD; Y, EN GENERAL, SI LA LIBERTAD DE LA ACCIÓN EXIGE QUE SEAN LIBRES TODAS LAS CAUSAS QUE EN ELLA INFLUYEN, O BASTA CON QUE LO SEA UNA

1. Así, pues, el primer argumento plantea ante todo la cuestión de si la causa primera obra libremente o por necesidad natural; pero esto debe tratarse después, en una disputación peculiar sobre las perfecciones divinas; aquí suponemos que realiza de manera no necesaria, sino libre, todo lo que obra propiamente fuera de sí, lo cual no es sólo cierto por la fe, sino que también creemos que se puede demostrar suficientemente por la razón natural, como pondremos de relieve en el lugar citado. Con esto queda resuelto aquel primer argumento, negando el antecedente.

2. *Opinión y fundamento de Escoto.*— Todavía queda, empero, una cuestión hipotética en torno al mismo argumento: aunque Dios obrase por necesidad natural, ¿seguiría siendo inteligible que la causa creada obrase libremente? Porque esta cuestión es controvertida entre Escoto y los principales seguidores de Santo Tomás. En efecto, aquél niega absolutamente la posibilidad de que una causa segunda obre libremente si la primera obra por necesidad natural; y piensa que Aristóteles, o cualquier otro filósofo que enseñó simultáneamente estas dos cosas —que Dios obra por necesidad, y el hombre con libertad—, mantuvo extremos contradictorios. El fundamento de Escoto se ha indicado arriba en el primer argumento, y estriba en que la causa segunda no obra si no es movida por la primera; por tanto, si la primera obra y mueve necesariamente, es preciso que la segunda se mueva y obre con la misma necesidad. Así lo expone Escoto, *In I,* dist. 1, q. 1; dist. 4, q. 4; dist. 38, ad 1; dist. 39, § *Quantum ad primum;* e *In II,* dist. 1, q. 3; lo mismo opinan los partidarios de Escoto, según puede verse en Córdoba, lib. I, q. 55, duda 4; siguen igual sentencia algunos de los modernos comentadores de Santo Tomás, en I, q. 19, a. 8.

SECTIO III

UTRUM IN CAUSIS EFFICIENTIBUS POSSIT ESSE ALIQUA LIBERE AGENS, SI PRIMA CAUSA EX NECESSITATE OPERETUR; ET IN UNIVERSUM AN LIBERTAS ACTIONIS REQUIRAT LIBERTATEM IN OMNIBUS CAUSIS IN ILLAM INFLUENTIBUS, VEL IN UNA SUFFICIAT

1. Primum igitur argumentum petit imprimis an prima causa libere operetur vel ex necessitate naturae; sed hoc tractandum est infra in propria disputatione de divinis perfectionibus; hic supponimus non necessario, sed libere efficere quidquid proprie extra se efficit, quod non solum fide certum est, sed etiam naturali ratione sufficienter probari posse credimus, ut dicto loco ostendemus. Atque ita solutum manet illud primum argumentum, negando antecedens.

2. *Scoti sententia et fundamentum.*— Adhuc tamen manet circa idem argumentum hypothetica quaestio, utrum, licet Deus ageret ex necessitate naturae, adhuc intelligi posset causa creata libere efficiens; haec enim quaestio controversa est inter Scotum et praecipuos sectatores D. Thom. Ille enim absolute negat fieri posse ut causa secunda libere efficiat, si prima agit ex necessitate naturae; putatque Aristotelem, vel quemcumque alium philosophum qui illa duo simul docuit, scilicet, Deum necessario et hominem libere operari, contradictoria docuisse. Fundamentum Scoti est supra tactum in primo argumento, scilicet, quia causa secunda non agit nisi mota a prima; unde si prima necessario agit et movet, secundam eadem necessitate moveri et agere necesse est. Ita habet Scotus, In I, dist. 1, q. 1; dist. 4, q. 4; dist. 38, ad 1; dist. 39, § *Quantum ad primum;* et In II, dist. 1, q. 3; et idem sentiunt sectatores Scoti, ut videre licet apud Cordubam, in I lib., q. 55, dubio 4; et eamdem sententiam sequuntur nonnulli ex modernis commentatoribus D. Thomae, I, q. 19, a. 8.

3. En cambio, otros más antiguos estiman que, de la hipótesis de que Dios obre por necesidad natural, no se sigue que toda causa segunda obre por necesidad, sino que el efecto puede ser contingente por razón de la causa próxima, aun cuando la primera influya por necesidad natural. El fundamento está en que, cuando el efecto depende de varias causas, puede tener una peculiar condición o defecto por razón de una causa, y no por razón de otra. Así, por ejemplo, de dos asentimientos a las premisas, uno cierto y otro incierto, resulta un asentimiento incierto a la conclusión; y de una causa primera perfecta y una segunda defectuosa se sigue un efecto imperfecto; porque, como suele decirse, lo bueno es bueno por su causa íntegra, y lo malo lo es por cualquier defecto. Así, pues, para que el efecto sea libre o contingente puede bastar la libertad de la causa segunda, aunque la primera obre necesariamente. Porque, dependiendo el efecto de ambas causas, se requiere el influjo de una y otra para que se siga el efecto; en cambio, para que no se siga es suficiente con que falte una de las dos causas; y, por igual razón, para que el efecto se siga necesariamente, es preciso que ambas causas influyan de manera necesaria; mas para que sea libre o contingente basta con que una de las dos pueda no influir. De esta manera, poco más o menos, lo sostienen Cayetano, I, q. 14, a. 13, a propósito de ad 1, y q. 19, a. 8; el Ferrariense, II *cont. Gent.,* c. 67, a propósito de la razón 5; y Capréolo, *In I,* dist. 38, quienes atribuyen esta opinión a Santo Tomás, porque en los lugares citados afirma que, si bien la ciencia de Dios es causa necesaria, de ella provienen efectos contingentes, ya que su influjo queda modificado en la causa segunda; y cosas semejantes manifiesta el mismo Santo Tomás en *De Veritate,* q. 2, a. 14, ad 5, y q. 5, a. 9, ad 10. Igual opinión defiende Gabriel, *In I,* dist. 38, q. única, a. 1, en su 2.ª parte; y Palacios, disp. 2.

4. De estas dos opiniones, una y otra encierran parte de verdad, pero ninguna explicó ni fundamentó exactamente el problema; pues aquella cuestión condicional o hipotética es susceptible de diferentes sentidos, que conviene distinguir porque, en conformidad con ellos, la cuestión habrá de definirse de diferentes modos.

3. Alii vero antiquiores existimant ex illa hypothesi quod Deus ex necessitate naturae operetur, non sequi omnem causam secundam ex necessitate operari, sed posse esse effectum contingentem ratione causae proximae, quamvis prima naturali necessitate influat. Fundamentum est quia quando effectus pendet a pluribus causis, potest habere peculiarem conditionem aut defectum ratione unius causae et non ratione alterius. Sic enim ex duobus assensibus praemissarum, altero certo et altero incerto, efficitur assensus conclusionis incertus, et ex causa prima perfecta et secunda defectuosa, sequitur effectus imperfectus; quia, ut dicitur, bonum ex integra causa et malum ex quocumque defectu. Sic igitur, ut effectus sit liber aut contingens, sufficere potest libertas causae secundae, quamvis causa prima necessario operetur. Nam, cum effectus pendeat ab utraque causa, utriusque influxus requiritur ut sequatur effectus; ut autem non sequatur, satis est quod altera causa desit; et pari ratione, ut effectus necessario sequatur, necesse est utramque causam ex necessitate influere; ut autem sit liber vel contingens, satis est ut altera possit non influere. Ita fere Caietanus, I, q. 14, a. 13, circa ad 1, et q. 19, a. 8; et Ferrar., II cont. Gent., c. 67, circa rationem 5; et Capreol., In I, dist. 38; qui hanc sententiam tribuunt D. Thom., eo quod praedictis locis dicat quamvis scientia Dei sit causa necessaria, ab ea prodire effectus contingentes, quia influxus eius modificatur in causa secunda; et similia habet idem D. Thom., q. 2 de Veritate, a. 14, ad 5, et q. 5, a. 9, ad 10. Eamdem opinionem tenet Gabriel, In I, dist. 38, q. unica, a. 1, part. 2 illius; et Palacios, disp. 2.

4. Utraque ex his sententiis aliquid verum continet, neutra tamen exacte rem declaravit aut confirmavit; illa enim conditionalis seu hypothetica quaestio plures potest habere sensus, quos oportet distinguere; nam iuxta illos diversis modis quaestio definienda est.

Primer sentido de la cuestión y de su resolución

5. Así, pues, el primer sentido es: si en la primera causa no hubiese libertad al obrar, ¿podría haberla en alguna causa segunda? En este sentido debe negarse en absoluto que alguna causa segunda pueda ser libre si la primera no lo es. En tal sentido es cierta la afirmación de Escoto de que estaban alucinados los filósofos que dijeron que Dios obra por necesidad natural, y los hombres libremente; a pesar de que ni Escoto pretende dar este sentido ni la razón que esgrime lo demuestra, según veremos. Consiguientemente, la primera razón es que, si Dios no posee libertad, la criatura no puede participar de ella. Se dirá: de igual modo podría argumentar alguno que, como Dios no tiene sentidos, tampoco puede la criatura participar de ellos. Respondo que no hay semejanza, ya que la libertad en cuanto tal pertenece a la perfección absoluta, y si ésta no se encuentra en Dios formalmente, tampoco puede darse en la criatura. Por ello, sería más semejante el argumento de que, si en Dios no hubiese conocimiento, tampoco podría haberlo en la criatura y, consecuentemente, no podría haber entendimiento ni sentidos. La segunda razón está en que, si alguna causa segunda es capaz de libertad, lo será en grado sumo la criatura intelectual; pero, si en Dios no hay libertad de obrar, tampoco puede haberla en la criatura intelectual; luego. La menor se demuestra porque Dios es intelectual por esencia, mientras que la criatura lo es por participación; luego cuanta perfección pueda excogitarse en el grado intelectual, de donde nazca la libertad, se encuentra de manera más excelente en Dios. Así, por ejemplo, la perfección intelectiva, el conocimiento universal de todos los bienes, la inmaterialidad de las potencias, la no necesaria conexión con los bienes extrínsecos o independencia de las cosas externas, o si hay alguna otra cosa parecida que pueda ser razón de la libertad, ya por parte del objeto, ya por parte del sujeto o de la propia naturaleza, todo lo que es de este tenor —repito— se encuentra en Dios de modo más excelente. Consiguientemente, si todas estas cosas no pueden ser suficientes en Dios para que sea libre en su obrar, tampoco serán suficientes en la criatura.

Primus quaestionis sensus eiusque resolutio

5. Primus igitur sensus est, si in prima causa non esset libertas in agendo, an posset esse in aliqua causa secunda. Et in hoc sensu negandum omnino est posse ullam causam secundam esse liberam si prima non sit. Quo sensu verum est quod Scotus ait hallucinatos fuisse philosophos dicentes Deum agere ex necessitate naturae, homines vero libere; quamquam nec Scotus hunc sensum intendat nec ratio eius illum probet, ut videbimus. Ratio ergo prima est, quia si Deus non habet libertatem, non est unde creatura illam participet. Dices: eodem modo argumentari quis posset, quia Deus non habet sensum, non esse unde creatura illum participet. Respondeo non esse simile, quia libertas ut sic pertinet ad perfectionem simpliciter, quae si in Deo non sit formaliter, neque in creatura esse potest. Unde similius argumentum est quod si in Deo non esset cognitio, etiam in creatura esse non posset, et consequenter neque intellectus neque sensus. Secunda ratio est, quia si aliqua causa secunda est capax libertatis, maxime intellectualis creatura; sed si in Deo non est libertas in agendo, neque in creatura intellectuali esse potest; ergo. Probatur minor, nam Deus est intellectualis per essentiam, creatura per participationem; ergo quidquid perfectionis in gradu intellectuali excogitari potest, unde oriatur libertas, excellentiori modo est in Deo. Ut, verbi gratia, perfectio intelligendi, universalis cognitio bonorum omnium, immaterialitas potentiarum, non necessaria connexio cum extrinsecis bonis seu independentia ab externis rebus, vel si quid aliud eiusmodi est, quod vel ex parte obiecti vel ex parte subiecti seu propriae naturae esse possit ratio libertatis, quidquid (inquam) huiusmodi est, excellentiori modo in Deo invenitur. Si ergo haec omnia in Deo satis esse non possunt ut sit in agendo liber, neque in creatura satis erunt.

6. *De qué clase de perfección es la libertad.*— Se objetará: la libertad requiere una perfección mezclada de alguna imperfección, a saber, la potencialidad o la mutabilidad, y por este capítulo puede no resultar evidente aquella consecuencia. Por eso, también nosotros reconocemos que en la criatura hay libertad con indiferencia para varios actos, pero no en Dios. Se responde negando el antecedente, porque la libertad, considerada precisa y absolutamente, no incluye imperfección alguna, ya que puede salvarse admitiendo la indiferencia para los objetos o efectos sin ninguna composición o potencialidad respecto de los diversos actos, y únicamente expresa cierto dominio e independencia con relación a tales cosas u objetos. Y de este modo hay libertad en Dios, puesto que es la libertad por esencia; en cambio, en la criatura existe únicamente por participación, por lo que lleva aneja esa imperfección que incluye la indiferencia para actos diversos, en la cual todo lo que hay de potencialidad y de composición implica imperfección; pero, supuesta esta imperfección, la misma indiferencia y dominio sobre el propio acto entraña perfección; y esta perfección no podría ser participada por la criatura si en Dios no existiese la perfección misma de la libertad pura y exenta de imperfecciones. Y no tiene validez contra este sentido la razón de la segunda sentencia; porque esa razón supone que, manteniéndose la necesidad de Dios al obrar, hay causas segundas libres, y ya demostramos que de la antedicha hipótesis se sigue lo contrario de esto.

Segundo sentido de la cuestión y su resolución

7. El segundo sentido de la cuestión es: si sucediese, por un imposible, que Dios obrase por necesidad natural y la criatura tuviese una facultad operativa libre por su naturaleza, ¿impediría Dios, por razón de su natural modo de obrar, el uso de la libertad en la criatura hasta el punto de que, de hecho, no tuviese una acción libre, aunque poseyese una potencia libre? Ciertamente, parece que la parte negativa se sigue con evidencia de la opinión de algunos tomistas, que estiman que para la acción libre de la criatura es suficiente que obre mediante una facultad de suyo libre y que no sea arrastrada necesaria-

6. *Libertas cuius generis perfectio.*— Obiicies: libertas requirit perfectionem admixtam alicui imperfectioni, nimirum potentialitati vel mutabilitati, et ex hoc capite potest non esse evidens illa consecutio. Unde nos etiam fatemur in creatura esse libertatem cum indifferentia ad varios actus, non tamen in Deo. Respondetur negando assumptum; nam libertas praecise et absolute sumpta nullam includit imperfectionem, quia salvari potest cum indifferentia ad obiecta vel effectus absque ulla compositione vel potentialitate respectu diversorum actuum, solumque dicit dominium quoddam et independentiam respectu talium rerum seu obiectorum. Atque hoc modo est libertas in Deo, quia est libertas per essentiam; in creatura vero est tantum per participationem, et ideo habet illam imperfectionem adiunctam quam includit indifferentia ad diversos actus, in qua quidquid est potentialitatis et compositionis, imperfectionis est; supposita vero hac imperfectione, ipsa indifferentia et dominatus in proprium actum, perfectionis est, quae perfectio non posset participari a creatura nisi in Deo esset ipsa perfectio libertatis pura et sine imperfectionibus. Neque contra hunc sensum procedit ratio secundae sententiae; nam illa supponit quidem, stante necessitate Dei in agendo, esse causas secundas liberas, cuius oppositum ostendimus sequi ex praedicta hypothesi.

Secundus quaestionis sensus eiusque resolutio

7. Secundus sensus quaestionis est, si per impossibile contingeret Deum agere ex necessitate naturae, creaturam autem habere facultatem agendi ex natura sua liberam, an Deus, propter suum naturalem modum agendi, impediret in creatura usum libertatis, ita quod de facto non haberet actionem liberam, etiamsi haberet potentiam liberam. Et quidem pars negativa videtur manifeste sequi ex quorumdam thomistarum opinione, qui existimant ad liberam actionem creaturae satis esse quod per facultatem ex se li-

mente o determinada a una sola cosa por el objeto. Pero Dios no eliminaría estas dos condiciones. aun cuando, por necesidad natural, obrase con todo su poder en la voluntad y con la voluntad creada; luego, no obstante ese modo de obrar de Dios, la criatura seguiría obrando libremente.

8. Ahora bien, este fundamento es falso y ofrece una grave ocasión de errar en la presente materia. Porque, en primer lugar, no distingue suficientemente entre estos dos extremos: poseer una facultad libre y tener expedito el libre uso de tal facultad, siendo así que son muy distintos; pues el primero pertenece a la sola potencia o acto primero, mientras que este último pertenece al acto segundo. Pero, aun cuando no pueda darse un acto libre sin facultad libre, porque el acto segundo y vital supone esencialmente el primero, en cambio puede darse una facultad libre sin uso de la libertad, no sólo cuando no obra, sino que también al obrar es impedida de tener sobre su acto el dominio que por su naturaleza podría tener. Porque este dominio consiste en el poder de no hacer aquello que uno está haciendo, o de hacer otra cosa. Mas puede ocurrir que un agente que, por lo demás, es de suyo indiferente, sea de tal manera arrastrado o determinado a obrar por otro agente superior que, con respecto a esa acción o modo de obrar, no tenga potestad de no obrar, y entonces, conservando libre la facultad innata, puede verse privado del uso de la libertad. Se confirma, porque todos los teólogos enseñan que Dios puede inferir necesidad a nuestra voluntad; pero en ese caso no quitaría la facultad libre, ya que ésta no se distingue de la voluntad misma, sino que impediría su uso libre y lo convertiría en necesario. Consiguientemente, deben distinguirse esas dos cosas; y Dios puede hacer que una facultad, siendo libre de suyo y permaneciendo libre en acto primero acerca de algún objeto, no sea llevada hacia él libremente, sino por alguna moción necesaria que impida el uso de la libertad. Parece que en esto concuerdan los teólogos, *In II*, dist. 15, y lo supone Santo Tomás, I-II, q. 6, a. 4; y lo defiende Escoto, *In IV*, dist. 49, q. 6, § *Duo ergo*.

9. De aquí se sigue, además, que es falso lo que aquella sentencia supone de que para el uso y el acto libre basta con que la facultad sea libre de suyo

beram operetur et quod ab obiecto non necessario trahatur, seu ad unum determinetur. Haec autem duo non auferret Deus, etiamsi ex necessitate naturae tota sua potestate in voluntate et cum voluntate creata ageret; ergo, non obstante illo modo agendi Dei, adhuc creatura libere ageret.

8. Hoc vero fundamentum falsum est et magnam praebet occasionem errandi in hac materia. Imprimis enim non satis distinguit inter haec duo, scilicet, habere facultatem liberam et habere expeditum liberum usum talis facultatis, cum tamen valde distincta sint; nam illud prius ad solam potentiam seu actum primum pertinet, hoc vero posterius ad actum secundum. Quamvis autem actus liber esse non possit absque facultate libera, quia actus secundus et vitalis essentialiter supponit primum, at vero facultas libera potest esse absque usu libertatis, non solum quando non operatur, sed etiam dum operatur impeditur ne illud dominium habeat in suum actum, quod ex natura sua habere posset. Consistit enim hoc dominium in potestate non agendi id quod quis agit, vel aliud agendi. Fieri autem potest ut agens alioqui ex se indifferens ita feratur vel determinetur ad agendum ab alio superiori agente ut respectu talis actionis seu modi agendi non habeat potestatem non agendi, et sic retinendo innatam facultatem liberam potest privari usu libertatis. Confirmatur, nam omnes theologi docent posse Deum inferre necessitatem voluntati nostrae; tunc autem non auferret facultatem liberam, quia haec non distinguitur a voluntate ipsa, sed impediret liberum usum eius et in necessarium commutaret. Sunt ergo illa duo distinguenda; potestque facere Deus ut facultas, ex se libera et manens libera in actu primo circa aliquod obiectum, non libere feratur in illud, sed ex necessaria aliqua motione quae usum libertatis impediat. In quo videntur convenire theologi, In II, dist. 15, idque supponit D. Thomas, I-II, q. 6, a. 4; et tenet Scot., In IV, dist. 49, q. 6, § *Duo ergo*.

9. Ex quo ulterius sequitur falsum esse quod illa sententia supponit: ad usum et actum liberum satis esse facultatem ex se

y el objeto indiferente de suyo, es decir, que por sí mismo no sea suficiente para imprimir necesidad a la facultad. Efectivamente, esta opinión supone que ninguna otra causa puede inferir necesidad a la voluntad si no es el objeto o mediante el objeto, lo cual es falso; porque también Dios puede imprimir necesidad a la voluntad, no como objeto, sino como agente de potencia infinita. Más aún: si la voluntad únicamente pudiese recibir necesidad del objeto, nunca podría apartarse de su modo connatural de obrar o moverse necesariamente, a no ser cuando ella misma, por su naturaleza y por su impulso intrínseco, es llevada de manera necesaria. Porque el objeto, en cuanto objeto, no mueve a la voluntad de modo preternatural, sino máximamente connatural e intrínseco, y por ello el objeto, en su orden, no mueve necesariamente a la potencia que, por lo demás, es libre, sino cuando ella misma no es libre con respecto a tal objeto; luego si la voluntad sólo puede ser movida necesariamente por medio del objeto, en realidad no es movida necesariamente acerca de aquello para lo cual era libre de suyo, de igual modo que en el cielo la voluntad es atraída necesariamente por Dios en cuanto objeto visto con claridad, porque ella misma no es libre, de suyo, con respecto a tal acto.

10. Así resulta que, de acuerdo con aquella opinión, Dios nunca puede mover necesariamente la voluntad a un acto para el cual ella es libre por sí misma; pues, o Dios propone un objeto que de suyo es suficiente para mover necesariamente a la voluntad, y entonces la voluntad no es realmente libre de suyo para tal acto, con lo cual no sufre ninguna necesidad extrínseca, o propone un objeto que, en su género, no puede mover necesariamente a la voluntad, y en virtud de ese objeto nunca se moverá necesariamente la voluntad, a no ser que Dios imprima necesidad por otra parte. Se dirá: puede proponerse un objeto de suyo insuficiente para mover necesariamente, pero de tal modo o bajo tal juicio que infiera necesidad a la voluntad. Respondo: en primer lugar, eso no puede ocurrir sin un juicio falso, a saber, juzgando que es el sumo bien o el bien necesario lo que no es tal, y Dios no puede infundir ese juicio. Además, aun admitiéndolo, la voluntad no se movería entonces como potencia libre de suyo, sino como potencia determinada a una sola cosa; pues, así como por

liberam et obiectum ex se indifferens seu quod per se non sufficiat ad inferendam necessitatem facultati. Nam haec sententia supponit nullam aliam causam posse inferre necessitatem voluntati nisi obiectum vel mediante obiecto, quod falsum est; nam etiam Deus potest inferre necessitatem voluntati, non ut obiectum, sed ut agens infinitae potentiae. Immo, si voluntas solum ab obiecto necessitatem pati posset, nunquam posset extrahi a suo connaturali operandi modo, aut necessario moveri, nisi quando ipsa ex natura sua et intrinseco impetu necessario fertur. Nam obiectum, ut obiectum, non movet voluntatem praeternaturali modo, sed maxime connaturali et intrinseco, et ideo obiectum in suo genere non movet necessario potentiam alioqui liberam, nisi quando ipsa respectu talis obiecti non est libera; ergo si voluntas solum potest necessitari medio obiecto, revera non necessitatur circa id ad quod de se erat libera, ut in patria voluntas necessitatur a Deo ut obiecto clare viso, quia ipsa de se respectu talis actus non est libera.

10. Atque ita fit ut iuxta illam sententiam Deus nunquam possit necessitare voluntatem ad actum ad quem ipsa ex se est libera; nam vel Deus proponit obiectum ex se sufficiens ad movendum necessario voluntatem, et tunc revera voluntas non est ex se libera ad talem actum, et ita nullam patitur extrinsecam necessitatem; vel proponit obiectum quod in suo genere non est potens necessario movere voluntatem, et ex vi talis obiecti nunquam voluntas necessario movebitur nisi aliunde Deus inferat necessitatem. Dices: potest proponi obiectum de se insufficiens ad necessario movendum, eo tamen modo vel sub tali iudicio ut necessitatem inferat voluntati. Respondeo, primum, id fieri non posse absque iudicio falso, nimirum, iudicando esse summum bonum vel bonum necessarium quod tale non est, quod iudicium Deus immittere non potest. Deinde, etiam illo posito, voluntas tunc non moveretur ut potentia ex se libera, sed ut potentia determinata ad unum, quia sicut natura sua fertur non tantum

su naturaleza tiende no sólo al verdadero bien, sino incluso al bien aparente, igualmente por su naturaleza tiene aptitud para ser movida necesariamente hacia el bien en apariencia necesario. Y de este modo nunca se salva el que la voluntad pueda ser movida necesariamente por Dios a un acto que realizaría libremente por sí misma. Pero esto es, en verdad, falso y contrario a la opinión común, y niega la omnipotencia de Dios. Porque, siendo El autor y dueño de la voluntad, puede moverla e impulsarla como quiera para que obre necesariamente, o impedirle en absoluto obrar. Se confirma, ya que el poder que la voluntad creada tiene para querer o no querer no goza de eficacia infinita, puesto que es proporcionado a la virtud finita de tal potencia; luego en ambas puede ser vencida y superada por un agente extrínseco de virtud infinita, como es Dios; consiguientemente, la voluntad creada puede ser movida de tal manera por Dios a querer un objeto que por lo demás sea de suyo indiferente, que la voluntad así movida quede totalmente impotente para resistir o para usar el poder que tiene de no querer tal objeto. Es más: que esto pertenece a la omnipotencia divina parece enseñarlo en alguna ocasión San Agustín, y no sin razón, puesto que aquel efecto o moción no implica contradicción alguna. Así, pues, en tal caso, aunque la voluntad sea libre de suyo y no sea movida necesariamente por el objeto, no obstante, el uso mismo y el acto no es libre para la voluntad, ya que un agente superior no le permite hacer uso de su facultad libre; ni ella puede tener potestad, con respecto al agente superior, para resistirle cuando emplea su potestad absoluta.

11. Por tanto, para el acto o uso libre de la voluntad no es suficiente una facultad de suyo libre junto con la indiferencia del objeto o del juicio, a no ser que, al propio tiempo, una causa superior no infiera ninguna fuerza o eficacia preternatural, sino que deje a la voluntad obrar según su modo connatural, como afirman también los Padres de la Iglesia que voy a citar en seguida. En consecuencia, no es sólido el fundamento de aquella opinión. Por lo cual falta ahora examinar si, sentada la hipótesis de que Dios obrase por necesidad natural y el hombre tuviese una facultad libre de suyo, no obstante

in verum bonum, sed etiam in bonum apparens, ita natura sua nata est necessario ferri in bonum apparens necessarium. Atque ita nunquam salvatur quod voluntas possit necessitari a Deo ad actum quem ex se libere eliceret. Quod sane falsum est et contra communem sententiam, derogatque omnipotentiae Dei. Nam, cum ipse sit voluntatis auctor et dominus, potest quomodo voluerit ipsam movere ac impellere ut necessario agat, vel impedire ut omnino non agat. Et confirmatur, nam potestas quam voluntas creata habet ad volendum vel nolendum non est infinitae efficaciae, cum sit commensurata finitae virtuti talis potentiae; ergo in utraque potest vinci et superari ab extrinseco agente infinitae virtutis, ut est Deus; potest ergo a Deo ita moveri creata voluntas ad volendum obiectum alioqui de se indifferens, ut voluntas sic mota impotens omnino sit ad resistendum vel utendum potestate quam habet ad nolendum tale obiectum. Immo hoc pertinere ad divinam omnipotentiam aliquando docere videtur Augustinus [1], et non immerito, cum in illo effectu vel motione nulla involvatur repugnantia. Tunc igitur, quamvis voluntas ex se libera sit et ab obiecto non moveatur ex necessitate, nihilominus usus ipse et actus non est liber ipsi voluntati, quia non permittitur a superiori agente uti sua libera facultate; neque ipsa habet potestatem respectu superioris agentis ad resistendum illi sua absoluta potestate utenti.

11. Igitur ad actum seu usum liberum voluntatis non satis est facultas ex se libera cum indifferentia obiecti seu iudicii, nisi etiam superior causa nullam vim seu praeternaturalem efficaciam inferat, sed voluntatem ipsam sinat suo connaturali modo operari, ut Patres etiam Ecclesiae loquuntur, quos statim indicabo. Non est ergo solidum illius sententiae fundamentum. Quapropter videndum nunc superest an, posita illa hypothesi quod Deus ageret ex necessitate naturae, et quod in homine esset facultas ex se libera, nihilominus recte sequatur nullum fore tunc in voluntate creata usum seu actum liberum.

[1] In Enchir.

es legítima la consecuencia de que en tal caso no habría en la voluntad creada ningún uso o acto libre.

12. *Si Dios obrase por necesidad natural, no se daría en las causas ningún ejercicio de la libertad.*— En este sentido, parece que debe decirse que, dada aquella hipótesis, no queda ningún uso de la libertad en el agente creado. Y también en este sentido dice con verdad Escoto que erraron los filósofos que sostuvieron que Dios obra por necesidad natural y admitieron efectos libres y contingentes procedentes de las causas segundas. Mas la razón de Escoto no tiene validez en este sentido, ni me resulta aceptable, como diré más adelante. Consiguientemente, la razón propia debe tomarse de lo dicho poco antes, ya que Dios puede mover la voluntad, por su potencia infinita, de tal manera que le imprima necesidad, según se ha demostrado, y lo mismo podría ocurrir también si obrase por necesidad natural, ya que no se afirma que en tal caso tenga menor potencia, sino sólo menor indiferencia o libertad; mas si Dios obrase por necesidad natural, al actuar sobre la voluntad creada obraría con toda la eficacia que pudiese; luego siempre obraría imprimiéndole necesidad y, de esta manera, nunca habría uso de la libertad en el agente creado. La menor es evidente, porque es condición del agente natural el obrar todo cuanto puede, ya que no tiene facultad de moderar su acción, es decir, de aplicarla más o menos, puesto que eso únicamente se lleva a cabo mediante una potencia libre.

13. *Se responde a una objeción.*— Pero quizá dirían los filósofos que Dios, al obrar por necesidad natural, no siempre obra todo lo que absolutamente puede, sino cuanto exige la naturaleza de las causas segundas, por las que es determinado a obrar más o menos y de este o de aquel modo. Ahora bien, en primer lugar, sólo hablamos en la hipótesis de que la potencia divina tenga absoluta necesidad en su obrar. En segundo término, añadimos que, cualquiera que sea la razón por la que se afirme que Dios obra por necesidad natural y no por libertad, no puede tener una determinación de su acción en virtud de la capacidad natural de la causa segunda; porque la potencia de Dios no se refiere adecuadamente a aquella capacidad, sino a una mayor; luego no puede ser determinado por ella. Pues ¿por qué habría de ser limitado por ella de tal

12. *Si Deus ageret ex necessitate naturae, nullum in causis esset libertatis exercitium.*— Et in hoc sensu dicendum videtur, data illa hypothesi, nullum relinqui usum libertatis in agente creato. Atque in hoc etiam sensu vere dicitur ab Scoto errasse philosophos ponentes Deum agere ex necessitate naturae et admittentes effectus liberos et contingentes a causis secundis. Ratio vero Scoti nec procedit in hoc sensu nec mihi probatur, ut infra dicam. Propria ergo ratio sumenda est ex paulo antea dictis, quia Deus potest per infinitam suam potentiam ita movere voluntatem ut necessitatem illi inferat, ut probatum est, idemque posset etiam si ex necessitate naturae ageret, quia tunc non ponitur esse minoris potentiae, sed solum minoris indifferentiae seu libertatis; sed si Deus ageret ex necessitate naturae, dum in voluntatem ageret creatam, ageret quanta efficacia posset; ergo semper ageret necessitatem illi inferendo, atque ita nunquam esset in agente creato libertatis usus. Minor patet, quia haec est conditio naturalis agentis ut agat quantum potest, quia non habet facultatem temperandi suam actionem, seu magis vel minus illam applicandi, quia hoc non fit nisi per potentiam liberam.

13. *Obiectioni satisfit.*— Sed dicerent fortasse philosophi Deum, agendo ex necessitate naturae, non semper agere quantum absolute posset, sed quantum natura causarum secundarum exigit, a quibus determinatur ut magis vel minus et ut hoc vel illo modo agat. Sed imprimis nos non loquimur nisi ex hypothesi, quod divina potentia habeat absolutam necessitatem in agendo. Deinde addimus quacumque ratione dicatur Deus agere ex necessitate naturae et non ex libertate, non posse determinationem actionis suae habere ex capacitate naturali causae secundae; nam potentia Dei non respicit adaequate illam capacitatem, sed ampliorem; ergo non potest ab illa determinari. Cur enim ab ea ita limitaretur ut nunquam posset plus agere,

modo que nunca pudiese hacer más, siendo así que tiene una potencia mayor? Reconozco que de aquella hipótesis y de la infinitud de la potencia divina se siguen muchos imposibles; a pesar de todo, sentada dicha hipótesis, sólo se sigue por referencia extrínseca que Dios, por su potencia, siempre mueve la voluntad creada de tal modo que le infiere necesidad. Y por eso los Santos Padres atribuyen a la sabiduría divina y a la providencia libre el que, al obrar y mover la voluntad creada, se acomoda a ella de tal modo que no le imprime necesidad, sino que la deja moverse a su manera. Así puede verse en San Agustín, *De Praedestinatione et gratia*, c. 15; Próspero, *Ad obiect. Gallor.*, c. 1 y 11; Cirilo, lib. IV *In Ioan.*, c. 7; Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 30.

14. Y contra esta solución de la cuestión en el sentido indicado no tiene validez el fundamento de la segunda opinión; porque para la libertad del acto o la contingencia del efecto no es suficiente que la causa segunda sea en sí misma libre o contingente, sino que se precisa que se le deje ejercer su acción en cuanto es tal, ya que de lo contrario sólo es libre materialmente (por así decirlo), pero no obra como libre; ahora bien, la acción no recibe su razón y denominación de la causa considerada materialmente, sino en cuanto influye en acto. Pero aquella razón no demuestra que la necesidad de Dios en su obrar no impida el libre uso de la facultad creada. Tampoco contradice a esto Santo Tomás, allí citado, en este sentido o en el anterior, ya que no trata de la absoluta necesidad de Dios en su obrar, sino de la necesidad de inmutabilidad, que no excluye la absoluta libertad, como explicaremos después en la disputación sobre Dios.

Tercer sentido de la cuestión y su resolución

15. *Si Dios confiriese necesariamente a las causas libres este concurso que ahora les presta, ellas seguirían siendo libres.*— El tercer sentido de la cuestión es: si Dios obrase por necesidad natural, y no hiciese más ni prestase a la libre voluntad creada otro concurso o moción fuera del que ahora le concede, ¿eliminaría en ese caso la contingencia de la acción e impediría el uso de la libertad? Este sentido es profundamente diverso de los anteriores y se sigue de varias suposiciones, como consta de manera suficiente. Por eso, en la afirmación inmediatamente anterior hemos dicho que, de la necesidad de la acción de Dios, habría de seguirse un impedimento del uso de la libertad, ya que la moción de Dios sería mayor de lo que ahora es, concurriendo Dios libremente; mas al presente nos preguntamos si, suponiendo que la moción no es mayor ni diversa en magnitud (por así decirlo), sino sólo en el modo de conferirla —a saber, porque la misma que se da ahora libremente, en aquel caso se concedería por necesidad natural—, se seguiría de esto precisamente que quedase impedido el uso de la libertad y eliminada la contingencia de las cosas. En este sentido parecen tener validez la opinión y la razón de Escoto.

16. Ahora bien, estimo que debe afirmarse que, aun cuando la causa primera obrase por necesidad natural de aquel modo, no impediría el uso de la libertad ni eliminaría toda la contingencia de los efectos de las causas segundas. Y a este respecto apruebo la segunda opinión antes aducida, porque, aunque concurran varias causas a un solo acto, para que éste sea libre basta con que lo sea la causa próxima y con que no sea apartada de su natural modo de obrar por la cooperación de otra causa; pero en el caso indicado sucedería así; luego. La mayor se demuestra suficientemente con el fundamento de la segunda opinión; pues, aunque concurran varias causas y todas ellas, excepto una, obren necesariamente en cuanto de ellas depende, si una puede no realizar el acto en virtud de su sola libertad, eso basta para que el efecto sea libre o contingente; porque absolutamente puede no existir, y el modo necesario de obrar de las demás causas no impide el uso de esta potestad por parte de la otra causa, según se supone por la hipótesis señalada. Se explica fácilmente probando la menor, ya que Dios, en tal caso, no movería la voluntad creada más fuerte o vehementemente que ahora; pero ahora la moción de Dios no aparta a la voluntad creada de su modo connatural de obrar; luego tampoco entonces la inmutaría; porque el hecho de que esa moción o concurso se dé, por parte

cum maiorem habeat potentiam? Fateor quidem ex illa hypothesi, et ex infinitate potentiae Dei, sequi multa impossibilia; nihilominus tamen, illa posita, per locum extrinsecum[1] sequitur Deum per potentiam suam semper ita movere voluntatem creatam ut ei necessitatem inferat. Ideoque Sancti Patres divinae sapientiae et liberae providentiae tribuunt ut in agendo et movendo voluntatem creatam ita sese accommodet ut ei vim non inferat, sed eam suo modo se movere sinat. Ut videre licet apud Augustinum, de Praedestinatione et gratia, c. 15; Prosperum, ad Obiect. Gallor., c. 1 et 11; Cyrillum, lib. IV in Ioann., c. 7; Damascen., lib. II de Fide, c. 30.

14. Neque contra hanc decisionem quaestionis in hoc sensu procedit fundamentum secundae sententiae; quia ad libertatem actus vel contingentiam effectus non satis est quod causa secunda sit secundum se libera seu contingens, sed oportet ut quatenus talis est suam actionem exercere sinatur, quia alias solum materialiter (ut ita dicam) est libera, non vero agit ut libera; actio autem non sumit suam rationem et denominationem a causa materialiter sumpta, sed prout actu influente. Illa autem ratio non probat necessitatem Dei in agendo non impedire liberum usum facultatis creatae. Neque etiam D. Thomas, ibi citatus, et in hoc vel in priori sensu contradicit, quia non agit de absoluta Dei necessitate in agendo, sed de necessitate immutabilitatis, quae non excludit absolutam libertatem, ut infra declarabimus in disputatione de Deo.

Tertius quaestionis sensus eiusque resolutio

15. *Si hunc quem nunc praebet Deus concursum causis liberis necessario daret, ipsae liberae manerent.*— Tertius quaestionis sensus est, si Deus ageret ex necessitate naturae, et non plus ageret neque alium concursum aut motionem praeberet voluntati liberae creatae quam modo praebet, an tunc tolleret contingentiam actionis et impediret usum libertatis. Qui sensus est valde diversus a praecedentibus, et ex pluribus suppositionibus procedit, ut satis constat. Unde in proxima assertione praecedenti diximus ex necessitate actionis Dei fore impedimentum[1] usus libertatis, quia motio Dei esset maior quam nunc sit, Deo libere concurrente; nunc autem inquirimus, si supponamus motionem non esse maiorem neque diversam in magnitudine (ut sic dicam), sed solum in modo dandi illam, quia nimirum eadem quae nunc libere datur, tunc ex necessitate naturae daretur, et an ex hoc praecise sequatur impediri usum libertatis et tolli contingentiam rerum. Et in hoc sensu videtur procedere sententia et ratio Scoti.

16. Dicendum vero censeo, etiam si prima causa ageret ex necessitate naturae illo modo, non impedituram usum libertatis neque ablaturam omnem contingentiam effectuum causarum secundarum. Et quoad hoc approbo secundam sententiam supra adductam, quia, licet plures causae concurrant ad unum actum, ut ille sit liber satis est quod causa proxima libera sit et quod per cooperationem alterius causae non extrahatur a suo naturali operandi modo; ita vero contingeret in eo casu; ergo. Maior sufficienter probatur fundamento secundae sententiae; nam, licet plures causae concurrant, et omnes praeter unam, quantum est ex se, necessario operentur, si una potest ex sola sua libertate non elicere actum, id satis est ut effectus sit liber seu contingens; quia simpliciter potest non esse, neque necessarius modus agendi caeterarum causarum impedit usum huius potestatis in altera causa, ut supponitur ex dicta hypothesi. Et declaratur facile probando minorem, quia Deus in eo casu non moveret fortius aut vehementius voluntatem creatam quam nunc movet; sed nunc motio Dei non extrahit voluntatem a suo connaturali operandi modo; ergo neque tunc immutaret; nam, quod illa mo-

[1] Algunas ediciones sustituyen el vocablo *extrinsecum* por *intrinsecum*. No es preciso advertir la profunda modificación que semejante cambio introduce en el sentido de la frase. (N. de los EE.)

[1] En otras ediciones: *fore impediendum usum libertatis*. (N. de los EE.)

de Dios, libre o necesariamente nada importa para el efecto que produce *ad extra*, si dicho concurso o moción no es mayor en sí mismo.

17. De aquí argumento, en segundo lugar, que de lo contrario se seguiría que el acto de nuestra voluntad ahora no es libre sino porque Dios concurre libremente a él; pero el consiguiente es falso, no sólo porque, formal e inmediatamente, yo no tengo dominio sobre mi acto por razón de la libertad divina, sino por razón de mi libertad, sino también porque, de no ser así, la apetición del caballo o la del león sería libre por el hecho de que Dios concurre libremente a ella; consiguientemente, es acto libre con respecto a una causa aquel que es realizado por ésta de tal manera que ella tenga poder y facultad de no realizarlo, sin que obsten otras causas concurrentes al mismo acto, ya concurran, en cuanto de ellas depende, naturalmente, ya concurran libremente; mas la voluntad creada se comportaría así en el caso citado, como queda demostrado; luego.

18. En tercer lugar, puede probarse lo mismo no sólo dando cumplida respuesta al fundamento de Escoto, sino también retorciéndolo; pues, si tuviese algún valor, demostraría que también ahora se elimina la contingencia de los efectos y el uso de la libertad en todo acto de la causa segunda, en cuanto procede de ella, y que no hay nada libre a no ser por relación a la libertad de la causa primera. Ahora bien, el consiguiente es contrario no sólo a la razón natural, sino también a la fe, pues de no ser así no se nos podrían imputar los actos libres. Se demuestra la consecuencia porque tampoco ahora la causa segunda obra si no es movida por la primera o si no concurre la primera, y ahora la causa primera influye o mueve asimismo con prioridad natural, con igual prioridad que movería si obrase por necesidad natural. Además, esta moción de Dios es ahora igualmente eficaz, según se supone, y puede demostrarse incluso con el mismo argumento de Escoto, ya que no es compatible que Dios mueva y que la criatura no se mueva; por consiguiente, puesta la moción de Dios, la voluntad creada se mueve necesariamente; luego si tal moción, que

tio vel concursus ex parte Dei libere aut necessario detur, nihil refert ad effectum quem ad extra producit, si ipse concursus vel motio in se non est maior.

17. Unde argumentor secundo, quia alias sequeretur actum voluntatis nostrae nunc non esse liberum [1] nisi quia Deus ad illum libere concurrit; consequens autem est falsum, tum quia formaliter et immediate ego non habeo dominium in meum actum ob libertatem Dei, sed ob libertatem meam; tum etiam quia alias appetitio equi vel leonis esset libera, quia Deus ad illam libere concurrit; est ergo actus liber respectu alicuius causae qui ita fit ab illa ut sit in ea potentia et facultas ad non efficiendum illum, non obstantibus aliis causis ad eumdem actum concurrentibus, sive illae quantum est ex se naturaliter sive libere concurrant; ita vero se gereret voluntas creata in praedicto casu, ut ostensum est; ergo.

18. Tertio probari idem potest non solum satisfaciendo fundamento Scoti, sed etiam retorquendo illud; nam, si esset alicuius momenti probaret etiam nunc tolli contingentiam effectuum et usum libertatis ab omni actu causae secundae, quatenus ab illa est, nihilque esse liberum nisi per respectum ad libertatem primae causae. Consequens autem non solum est contra rationem naturalem, sed etiam contra fidem, quia alias non possent actus liberi nobis imputari. Sequela vero probatur, quia etiam nunc causa secunda non agit nisi mota a prima seu concurrente prima, et nunc etiam causa prima prius natura influit seu movet, eadem prioritate qua moveret si ex necessitate naturae ageret. Est etiam haec motio Dei nunc aeque efficax, ut supponitur, et probari etiam potest ipso argumento Scoti, quia non stat Deum movere et creaturam non moveri; ergo, posita Dei motione, necessario movetur voluntas creata; ergo si

[1] Este párrafo ofrece diversas redacciones en varias de las ediciones que hemos consultado. Por ejemplo, la de B. Colosino: *Actum voluntatis nostrae nunc esse nobis liberum, quia Deus ad illum libere concurrit...*; la Balleoniana: *Actum voluntatis nostrae nunc non esse liberum, quia Deus ad illum libere concurrit.* (N. de los EE.)

Dios da por necesidad natural, quitase la libertad al acto de la voluntad humana, también ahora la quita, ya que precede por igual. O ciertamente, si ahora no la quita —porque, aun cuando preceda bajo alguna razón, sin embargo, en absoluto se confiere con dependencia de la misma voluntad creada, como explicaremos luego—, por la misma razón no la quitaría en el caso indicado, ya que, si bien se daría necesariamente por parte de Dios, a pesar de eso se daría también con dependencia del libre albedrío creado.

19. Y no resulta satisfactoria la respuesta de Escoto, que si Dios obrase por necesidad natural, su moción sería absolutamente necesaria, y así eliminaría toda la contingencia del efecto, pero ahora es libre y por eso no la elimina. Esto —repito— no satisface, ya porque explica, a lo sumo, que actualmente se salva la contingencia o la libertad del efecto con respecto a la voluntad divina, mas no con respecto a las causas segundas, ya también porque si entiende que, dada aquella hipótesis, la moción de Dios sería absolutamente necesaria, es decir, que habría de realizarse necesariamente, supone una cosa falsa; efectivamente, sólo sería necesaria en lo que dependiera de Dios; mas, como al mismo tiempo dependería de la voluntad creada y no podría realizarse sin ella, por esto no sería absolutamente necesaria. Así, pues, en tal caso se diría que Dios obraba por necesidad natural por el hecho de que estaría determinado, por su intrínseca naturaleza y por sí mismo, a concurrir con la voluntad; sin embargo, como ese concurso no se pone en la realidad si no coopera a la vez la voluntad misma, por eso no se realizaría con absoluta necesidad, sino de acuerdo con la exigencia de la cooperación de la voluntad libre.

20. Se infiere de aquí una regla general que confirma la opinión propuesta, a saber: en nada se opone a la libertad o contingencia del acto o efecto el hecho de que alguna causa concurra a él por necesidad natural, con tal de que alguna obre con indiferencia, respecto de la cual el efecto se denomine libre. La razón de esto se ha declarado suficientemente al explicar el fundamento de la segunda sentencia, pero puede ilustrarse más con algunos ejemplos. Uno es —según una opinión probable— que el conocimiento o el objeto conocido concurre eficientemente al acto de la voluntad; porque ese concurso, en cuanto

talis motio, data a Deo ex necessitate naturae, tolleret libertatem in actu voluntatis humanae, etiam nunc tollit, quia aeque antecedit. Vel certe si nunc non tollit, quia licet aliqua ratione antecedat, tamen absolute datur dependenter ab ipsa voluntate creata, ut mox explicabimus, eadem ratione in praedicto casu non tolleret, quia, licet daretur necessario ex parte Dei, nihilominus daretur etiam dependenter a libero arbitrio creato.

19. Nec satisfacit responsio Scoti, scilicet, quod si Deus ageret ex necessitate naturae, motio eius esset simpliciter necessaria, et ita tolleret omnem contingentiam effectus; nunc autem est libera, et ideo non tollit illam. Hoc (inquam) non satisfacit, tum quia ad summum declarat salvari nunc contingentiam vel libertatem effectus respectu divinae voluntatis, non vero respectu causarum secundarum; tum etiam quia si intelligat, data illa hypothesi, motionem Dei fore absolute necessariam, id est, necessario ponendam in re, falsum sumit; solum enim esset necessaria quantum esset ex parte Dei; quia tamen simul penderet a voluntate creata nec posset in re poni sine illa, ideo non esset absolute necessaria. Itaque diceretur tunc Deus agere ex necessitate naturae, quia esset ab intrinseca natura et ex se determinatus ad concurrendum cum voluntate; tamen quia ille concursus non ponitur in re nisi cooperante simul ipsa voluntate, ideo non poneretur in re cum absoluta necessitate, sed iuxta exigentiam cooperationis liberae voluntatis.

20. Atque hinc colligitur generalis regula quae sententiam propositam confirmat, scilicet, nihil obstare libertati vel contingentiae actus seu effectus quod aliqua causa naturali necessitate ad illum concurrat, dummodo aliqua cum indifferentia efficiat, respectu cuius effectus denominetur liber. Ratio huius satis declarata est explicando fundamentum secundae sententiae, amplius vero illustrari potest nonnullis exemplis. Unum est, iuxta probabilem sententiam, quod cognitio seu obiectum cognitum concurrit effective ad actum voluntatis; nam ille concursus, ut est a cogni-

procede del conocimiento, es natural y sin libertad, y sin embargo el acto es simplemente libre por la indiferencia de la voluntad. Por eso, aunque el conocimiento, en lo que de él depende, influya por necesidad natural, no obstante, porque su influjo actual no adquiere realidad sin el actual influjo de la voluntad, en consecuencia no es absolutamente necesario. Algo semejante cabe decir del influjo del hábito que concurre con la potencia libre: porque el hábito no tiene, de suyo, indiferencia o propia libertad, sino que obra por necesidad natural cuando obra su potencia. El otro ejemplo es de los efectos de los agentes naturales, en cuanto proceden de éstos y de Dios; porque esa acción, si bien procede del agente próximo por necesidad natural, es libre con respecto a la causa primera, puesto que —según la doctrina cierta— Dios presta libremente su concurso. Por ello, atendiendo el poder de Dios, dicha acción puede en absoluto existir o no existir, aunque tal poder no se dé en el agente próximo. Sin embargo, de hecho esa acción se denomina simplemente natural, ya porque, así como recibe del agente próximo su determinación y especificación, igualmente recibe estas denominaciones, ya también porque, en virtud de cierta ley general y de una voluntad definida, Dios concurre ya a estas acciones de acuerdo con la exigencia de la naturaleza o causa segunda. En este sentido debe entenderse lo que suele decirse de que el influjo de la causa primera es modificado en la segunda o por la segunda. Así, pues, dada la hipótesis en que nos movemos, la acción sería libre por referencia a la causa segunda, aunque la primera prestase su concurso por necesidad natural.

21. *Si una misma acción puede ser libre para uno y necesaria para otro.*— Por eso, lo que Escoto supone arriba —que una misma acción no puede ser necesaria con respecto a una causa y libre con respecto a otra, porque lo necesario y lo contingente se oponen contradictoriamente— o no es cierto o, en el sentido en que puede serlo, no hace al caso. Pues se ha demostrado que dos causas pueden influir en un mismo acto, una libremente y otra por impulso natural de su naturaleza; por tanto, en este sentido no es contradictorio que un mismo efecto sea contingente y necesario con respecto a causas diversas; pues, por la misma razón, no hay contradicción, ya que los contradictorios deben tomarse con referencia a lo mismo. En cambio, si «necesario» se entiende no sólo relativamente, sino absolutamente como aquello que simplemente no puede no ser, en tal sentido es verdad que resulta contradictorio que un efecto sea necesario y tenga contingencia por parte de alguna causa; ahora bien, en este sentido no es cierto que sea necesario aquel efecto al cual concurre alguna causa que obra necesariamente, pues basta con que, relativamente y en lo que depende de la virtud de esa causa, se haga de manera necesaria, con lo cual es compatible el que, por otra razón o con referencia a otra causa, pueda tener contingencia o libertad.

tione, naturalis est et sine libertate, et nihilominus actus est simpliciter liber propter indifferentiam voluntatis. Unde licet cognitio, quantum est ex se, ex necessitate naturae influat, tamen, quia eius influxus actualis in re non ponitur sine actuali influxu voluntatis, ideo absolute non est necessarius. Simile quid dici potest de influxu habitus concurrentis cum potentia libera; habitus enim ex se non habet indifferentiam aut propriam libertatem, sed ex necessitate naturae operatur operante sua potentia. Aliud exemplum est de effectibus agentium naturalium, prout sunt ab ipsis et a Deo; illa enim actio, quamvis a proximo agente sit ex necessitate naturae, respectu primae causae est libera, quia iuxta veram doctrinam Deus libere praebet concursum suum. Unde ex potestate Dei absolute potest illa actio esse et non esse, quamvis haec potestas non sit in proximo agente. De facto tamen illa actio denominatur simpliciter naturalis, tum quia sicut ab agente proximo accipit suam determinationem et specificationem, ita et has denominationes; tum etiam quia ex generali quadam lege et definita voluntate, iam Deus concurrit ad has actiones iuxta exigentiam naturae seu causae secundae. Quo sensu accipiendum est quod dici solet, influxum causae primae modificari in secunda vel ex secunda. Sic igitur, data hypothesi in qua versamur, actio esset libera ex habitudine ad causam secundam, quamvis prima ex necessitate naturae praeberet concursum suum.

21. *Una et eadem actio an possit alteri esse libera, alteri vero necessaria.*— Quocirca, quod Scotus supra sumit, non posse eamdem actionem esse necessariam respectu unius causae et liberam respectu alterius, quia necessarium et contingens contradictorie opponuntur, vel non est verum vel in quo sensu verum esse potest non est ad rem. Quod enim duae causae possint in eumdem actum influere, altera libere et altera ex naturali impetu naturae, demonstratum est; in hoc ergo sensu non repugnat eumdem effectum esse contingentem et necessarium respectu diversorum; nam ob eamdem causam non est contradictio, cum contradictoria sumi debeant respectu eiusdem. Si autem necessarium sumatur non tantum respective, sed absolute pro eo quod simpliciter non potest non esse, sic verum est repugnare effectum esse necessarium et habere contingentiam ab aliqua causa; tamen in hoc sensu non est verum esse necessarium illum effectum ad quem concurrit aliqua causa necessario agens, quia satis est quod respective et quantum ex vi illius causae necessario fiat, cum quo stat ut ex alio capite, seu respectu alterius, habere possit contingentiam seu libertatem.

SECCION IV

POSIBILIDAD DE ARMONIZAR LA LIBERTAD O CONTINGENCIA DE ACCIÓN DE LA CAUSA SEGUNDA, SIN QUE OBSTE EL CONCURSO DE LA PRIMERA; Y, CONSIGUIENTEMENTE, EN QUÉ SENTIDO ES VERDAD QUE CAUSA LIBRE ES AQUELLA QUE, PUESTAS TODAS LAS CONDICIONES EXIGIDAS PARA LA OPERACIÓN, PUEDE OBRAR O ABSTENERSE DE HACERLO

1. Se apunta a esta dificultad en el segundo argumento consignado al principio de la sección 2, y la toca también Escoto en el argumento de que la causa segunda o la voluntad creada no puede obrar nada si no es movida por la primera; pero cuando es movida por Dios, ella se mueve necesariamente; luego su movimiento, con respecto a ella misma, nunca es libre y contingente. La mayor es, en sus términos, de Santo Tomás, I, q. 105, a. 1, ad 3, y a. 4 y 5; y se demostrará más adelante, al tratar de la dependencia de las causas segundas con respecto a la primera. La menor es del mismo Santo Tomás, I-II, q. 10, a. 4, ad 3, donde dice: *Es imposible que Dios mueva a la voluntad y que la voluntad no se mueva.* Y puede defenderse fácilmente, no sólo por la eficacia y perfección de la moción divina, sino también por la mutua relación entre el mover y el ser movido. Se propone de otro modo la misma dificultad: causa libre es aquella que, puestos todos los requisitos para la operación, puede obrar y no obrar; pero uno de los requisitos para que la causa segunda obre es la moción de Dios, puesta la cual no puede obrar y no obrar, sino que

SECTIO IV

QUOMODO STET LIBERTAS VEL CONTINGENTIA IN ACTIONE CAUSAE SECUNDAE, NON OBSTANTE CONCURSU PRIMAE, ET CONSEQUENTER QUO SENSU VERUM SIT CAUSAM LIBERAM ESSE QUAE, POSITIS OMNIBUS REQUISITIS AD AGENDUM, POTEST AGERE ET NON AGERE

1. Haec difficultas petitur in secundo argumento posito in principio sectionis secundae, illamque etiam attingit Scotus illo argumento quod causa secunda seu voluntas creata non potest quidquam agere nisi mota a prima; sed cum movetur a Deo, necessario ipsa se movet; ergo motus illius respectu eiusdem nunquam est liber et contingens. Maior in terminis est D. Thomae, I, q. 105, a. 1, ad 3, et a. 4 et 5, et probabitur infra, dum agemus de dependentia secundarum causarum a prima. Minor autem est eiusdem D. Thomae, I-II, q. 10, a 4, ad 3, ubi dicit: *Impossibile est Deum movere voluntatem et voluntatem non moveri.* Et facile suaderi potest, tum ex efficacia et perfectione divinae motionis, tum ex mutua relatione inter movere et moveri. Alio modo proponitur eadem difficultas; nam causa libera est quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere; sed unum ex requisitis ut causa secunda agat est motio Dei, qua posita non potest agere et non agere, sed necessario

obra necesariamente, de igual manera que, no puesta aquélla, necesariamente no obra; luego esa definición repugna a toda causa segunda y, en este sentido, no hay ninguna contingencia o libertad con respecto a ella, sino sólo con respecto a la primera.

Se expone la primera formulación

2. Esta dificultad es una de las principales de la presente materia, y ofrece ocasión de explicar más ampliamente qué es la causa libre o qué condiciones requiere y, al mismo tiempo, exponer la definición comúnmente admitida de causa libre. Pues bien, los autores —arriba citados— que ponen toda la razón de la libertad en la indiferencia objetiva (por así decirlo), resolverán fácilmente la presente dificultad diciendo que es potencia libre aquella que, puestos todos los requisitos por parte de ella, todavía permanece indiferente o no determinada a una sola cosa en virtud del objeto, y por ello en nada obsta al uso de la libertad el hecho de que, puesta la moción de la causa primera, la voluntad ya quede determinada a una sola cosa, de suerte que no pueda no realizar el acto para el que es movida. En este sentido, para resolver la primera dificultad se aplica la conocida distinción entre necesidad en sentido compuesto y en sentido dividido; pues, el que la voluntad movida por Dios obre necesariamente, sólo es necesidad en sentido compuesto, por lo cual no es incompatible con la libertad del acto necesario de esa manera. A la segunda dificultad responderán restringiendo la mayor y la definición común de facultad libre entendida como aquella que puede obrar y no obrar, puestos todos los requisitos, concretamente por parte del entendimiento y de la misma voluntad, pero no por parte de Dios. Antes que estos autores modernos indicó esa modificación Almain, en sus *Moralibus;* y, si bien no la aprueba, tampoco la impugna suficientemente.

3. Por eso los teólogos modernos antes citados han elaborado otra definición de acto libre: es el movimiento de la voluntad realizado en virtud de un juicio de la razón tal que por sí mismo, o por el objeto que propone, no baste para determinar la voluntad a una sola cosa. La confirman, en primer lugar,

agit, sicut illa non posita, necessario non agit; ergo repugnat illa definitio omni causae secundae, atque ita respectu illius nulla est contingentia vel libertas, sed tantum respectu primae.

Prior dicendi modus proponitur

2. Haec difficultas est una ex praecipuis huius materiae, et occasionem praebet amplius declarandi quid sit causa libera, seu quas conditiones requirat, ubi simul exponetur communis ac recepta definitio causae liberae. Auctores ergo quos supra retuli, ponentes totam rationem libertatis in indifferentia obiectiva (ut sic dicam), facile expedient praesentem difficultatem dicentes liberam potentiam esse illam quae, positis omnibus requisitis ex parte ipsius, adhuc manet indifferens seu non determinata ad unum ex vi obiecti, et ideo nihil obstare usui libertatis quod, posita motione primae causae, iam voluntas manet ad unum determinata, ita ut non possit non exercere actum ad quem movetur. Atque in hoc sensu ad solvendam priorem difficultatem applicatur communis illa distinctio de necessitate in sensu composito et in sensu diviso; nam, quod voluntas mota a Deo necessario operetur, solum est necessitas in sensu composito, et ideo non repugnat libertati actus sic necessarii. Ad posteriorem autem difficultatem respondebunt limitando maiorem et communem definitionem liberae facultatis, quod, scilicet, sit illa quae potest agere et non agere, positis omnibus requisitis, nimirum, ex parte intellectus et ipsius voluntatis, non vero ex parte Dei. Quam modificationem ante hos modernos auctores indicaverat Almainus in suis Moralibus, quam tamen non approbat, licet non satis eam impugnet.

3. Unde praedicti novi theologi aliam commentati sunt definitionem actus liberi, scilicet, esse motum voluntatis factum ex tali iudicio rationis quod per se, vel per obiectum quod proponit, sufficiens non sit ad determinandam voluntatem ad unum. Quam confirmant primo quia tota libertas

porque toda la libertad de la voluntad nace del juicio de la razón; luego el acto libre se define de manera excelente y suficiente por el orden a tal juicio o, lo que es igual, por el orden a todos los requisitos por parte del intelecto y de la voluntad. En segundo término, porque para la libertad basta la indiferencia del objeto y no se requiere la indiferencia de la potencia, como resulta claro en la voluntad divina, que de suyo siempre está determinada a una sola cosa; no obstante, siéndole indiferentes los objetos creados, esto basta para que los quiera libremente; luego también bastará lo mismo para el acto libre de la voluntad.

Refutación de la opinión indicada

4. Toda esta doctrina arranca de un fundamento falso, según he demostrado en la sección inmediatamente anterior; y parece que la ocasión de error estuvo en no haber establecido la suficiente distinción entre la raíz de la libertad y la libertad formal de la potencia y del acto. En efecto, la indiferencia del juicio es raíz de la libertad —como quedó señalado arriba y opinan comúnmente los teólogos—, pero no es la misma libertad formal, ya que el juicio no es libre en sí ni procede próximamente de una potencia formalmente libre, como diré después, sino que se dice indiferente objetivamente o por parte del objeto, pues propone un objeto de tal modo indiferente que no arrastra por necesidad a la voluntad. Y de aquí resulta que el juicio indiferente indica suficientemente, en una naturaleza tal que puede juzgar así, alguna facultad formalmente libre y, en consecuencia, también un uso o acto libre, si a dicha facultad se le deja obrar del modo que le es propio y no se le impone ninguna fuerza extrínseca por la que sea obligada o, hablando con mayor propiedad, movida necesariamente a tender a un objeto que, por lo demás, sea indiferente de suyo. Pues que esto es posible lo hemos demostrado arriba, y de ello hemos inferido legítimamente que, en absoluto y sin la restricción indicada, para el uso libre no basta el juicio indiferente y la facultad libre por sí misma.

5. *Primera inferencia.*— De ahí colegimos, además, que no es correcto restringir la descripción común de facultad libre: *Aquella que, puestos todos*

voluntatis oritur ex iudicio rationis; ergo optime et sufficienter definitur actus liber per ordinem ad tale iudicium seu, quod idem est, per ordinem ad omnia requisita ex parte intellectus et voluntatis. Secundo, quia ad libertatem sufficit indifferentia obiecti et non requiritur indifferentia potentiae, ut patet in voluntate divina, quae de se semper est determinata ad unum; tamen, quia obiecta creata sunt illi indifferentia, id satis est ut libere ea velit; idem ergo satis erit ad liberum actum voluntatis.

Refutatur dicta sententia

4. Tota haec doctrina procedit ex falso fundamento, ut in proxima sectione praecedenti probavi; et occasio errandi fuisse videtur quia non distinguitur satis inter radicem libertatis et formalem libertatem potentiae et actus. Indifferentia enim iudicii est radix libertatis, ut supra tactum est et est communis theologorum sententia; non est tamen ipsa formalis libertas, quia ipsum iudicium non est liberum in se neque est proxime a potentia formaliter libera, ut dicam infra, sed dicitur indifferens obiective seu ex parte obiecti, quia proponit obiectum ita indifferens ut non trahat ex necessitate voluntatem. Atque hinc fit ut iudicium indifferens sufficenter indicet in tali natura quae sic iudicare potest facultatem aliquam formaliter liberam, et consequenter etiam usum seu actum liberum, si talis facultas modo sibi proprio operari sinatur nullamque extrinsecam vim patiatur qua cogatur, vel, proprius loquendo, necessitetur ut in obiectum tendat alioqui de se indifferens. Hoc enim esse possibile supra probatum est, ex quo merito intulimus absolute et absque praedicta limitatione non satis esse ad usum liberum iudicium indifferens et facultatem ex se liberam.

5. *Prima illatio.*— Ex quo ulterius colligimus non recte limitari receptam descriptionem facultatis liberae, scilicet: *Quae, positis omnibus requisitis ad agendum, potest*

los requisitos para la operación, puede obrar y no obrar; no es correcto —repito— restringirla a los requisitos por parte del juicio y de la voluntad, ya que, aun cuando concurran todos los requisitos por parte del juicio y la facultad misma sea libre de suyo, puede no ser libre en el uso o, lo que es igual, el acto puede no ser libre; consiguientemente, para que aquella definición abarque no sólo la facultad libre en sí misma (por así decirlo) o en acto primero, sino también el uso o acto libre, no bastan aquellos requisitos. Por eso los herejes contemporáneos, aunque ven que nosotros obramos siguiendo el juicio y la advertencia de la razón, y que no somos arrastrados o determinados necesariamente por los objetos, no obstante dicen que no obramos libremente, ya que se nos impone necesidad de parte de Dios mismo. Pero en esto yerran al afirmar que, de hecho, Dios siempre obra de esa manera en nosotros, lo cual es contrario a la fe, a la Sagrada Escritura y a la recta razón; mas no cometen error al inferir que, si Dios imprime necesidad extrínseca al acto, éste no es libre de hecho; ni tampoco lo cometerían si se limitasen a decir o que este modo de obrar de Dios es posible, o que, puesto dicho modo, la indiferencia del juicio no bastaría para el uso libre.

6. *Segunda inferencia.*— Todavía se infiere, además, que con las respuestas de aquella opinión no se contesta satisfactoriamente a las dificultades expuestas. Porque aquella distinción entre sentido compuesto y dividido, por la que se resuelve la primera dificultad, aunque rectamente explicada sea satisfactoria, como después veremos, no obstante, tomada con esa generalidad no puede bastar; en efecto, demostraremos que una necesidad, incluso en sentido compuesto, repugna al uso de la libertad y lo destruye. Y se patentiza fácilmente por lo dicho, ya que Dios, mediante alguna moción y actividad suya, puede inferir necesidad a la voluntad, en cuyo caso el acto no sería necesario en sentido dividido, puesto que la voluntad podría, de suyo y prescindiendo de aquella moción, no ejercer dicho acto; en cambio, sería necesario en sentido compuesto, porque, puesta aquella moción, no puede no realizarse; a pesar de eso, aquella necesidad en sentido compuesto eliminaría el uso libre, pues suponemos que Dios, en tal caso, mueve necesariamente a la voluntad cuanto le

agere et non agere, non recte (inquam) limitari ad requisita ex parte iudicii et ipsius voluntatis, quia, concurrentibus omnibus requisitis ex parte iudicii, et existente ipsa facultate de se libera, potest in ipso usu non esse libera, seu, quod idem est, potest actus non esse liber; ergo, ut illa definitio comprehendat non solum facultatem liberam in seipsa (ut sic dicam) seu in actu primo, sed etiam usum seu actum liberum, non sufficiunt illa requisita. Unde huius temporis haeretici, cum videant nos operari ex iudicio et advertentia rationis, et ab ipsis obiectis non ferri aut determinari ex necessitate, nihilominus aiunt nos non libere operari, eo quod ab ipso Deo necessitatem patiamur. In quo quidem errant, asserentes ita Deum de facto in nobis semper operari, quod repugnat fidei et divinis Scripturis ac rectae rationi; non errant tamen in illatione, nimirum, quod si Deus infert extrinsecam necessitatem actui, non est de facto liber; nec etiam errarent si solum dicerent vel hunc modum operandi Dei esse possibilem vel, illo posito, non sufficere ad usum liberum indifferentiam iudicii.

6. *Secunda illatio.*— Vel ulterius infertur non satisfieri difficultatibus positis per responsiones illius sententiae. Nam distinctio illa sensus compositi et divisi, qua prior expeditur difficultas, licet recte explicata satisfaciat, ut infra videbimus, tamen ita generatim sumpta satis esse non potest; nam ostendemus necessitatem aliquam, etiam in sensu composito, repugnare usui libertatis eumque destruere. Et patet facile ex dictis; nam Deus aliqua motione et activitate sua potest inferre necessitatem voluntati, et tunc actus non esset necessarius in sensu diviso, quia voluntas, de se et seclusa illa motione, posset non exercere illum actum; esset autem necessarius in sensu composito, quia, posita illa motione, non potest non exerceri; et tamen illa necessitas in sensu composito tolleret usum liberum, quia supponimus Deum tunc necessitare voluntatem quantum potest; aliquid ergo ad-

es posible; consiguientemente, es necesario añadir algo para que aquella distinción sea satisfactoria. Por otra parte, la conocida restricción de la definición de libertad, con la que se da solución a la segunda dificultad, ya ha quedado rechazada, aparte de que es arbitraria y ofrece ocasión de introducir cualquier otra semejante, por capricho, en esta materia. En efecto, por igual razón podría alguno decir que, puesta cierta influencia del cielo o aplicada una moción especial del demonio, nuestra voluntad no puede dejar de obrar siguiéndola y, sin embargo, entonces obraría libremente, ya que, puestos todos los requisitos por parte del juicio y de la facultad intrínseca, aquella operación no se sigue necesariamente, aunque se sigue necesariamente en virtud de otros supuestos.

7. *Tercera inferencia.*— Finalmente, por lo dicho queda claro que se ha inventado falsamente la expresada definición de acto libre —aquel que es realizado por la voluntad en virtud de un juicio de la razón no necesitante—, porque es posible que el acto, por otras causas, sea necesario con necesidad que impida el libre uso, como se ha explicado; luego esa definición puede convenir a algún acto que sea necesario en absoluto. La primera razón en que se apoya dicha definición únicamente prueba que el juicio indiferente es la raíz de la libertad; mas de aquí no resulta que la definición de acto libre se complete añadiendo que proceda de tal juicio, sino que debe añadirse que proceda de la facultad acorde con el juicio, no impedida ni sometida a necesidad extrínseca, lo cual se explica en la definición común mediante las palabras *puestos todos los requisitos, puede obrar y no obrar.* En la segunda demostración se supone una cosa falsa cuando se dice que, para el acto libre, la indiferencia del objeto es de tal manera suficiente que no resulta necesaria la indiferencia de la potencia; pues, ¿cómo va a ser libre el acto si la potencia no es indiferente para ejercerlo? O también, ¿por qué se dice indiferente el objeto en razón de objeto, a no ser porque no imprime necesidad a la potencia, sino que la deja indiferente? En cuanto al ejemplo de la voluntad divina, o utiliza un supuesto falso o está fuera de la cuestión, ya que se aduce en un caso desemejante. Efectivamente, la voluntad divina, aunque de una manera más elevada y perfecta, con todo, es verdaderamente indiferente de suyo para querer los

dere oportet ut illa distinctio satisfaciat. Rursus limitatio illa communis definitionis libertatis, qua solvitur posterior difficultas, improbata iam est, praeterquam quod est voluntaria et occasionem praebet introducendi quemcumque similem pro libito in hac materia. Nam pari ratione posset quis dicere, posita quadam influentia caeli vel adhibita speciali daemonis motione, non posse voluntatem nostram non operari sequendo illam, et nihilominus tunc libere operaturam, quia, positis omnibus requisitis ex parte iudicii et intrinsecae facultatis, non necessario sequitur illa operatio, etiamsi ex alia suppositione necessario sequatur.

7. *Tertia illatio.*— Tandem constat ex dictis falso excogitatam esse novam illam definitionem actus liberi, nimirum, esse illum qui fit a voluntate ex iudicio rationis non necessitante, quia potest actus aliunde esse necessarius necessitate impediente liberum usum, ut declaratum est; ergo illa definitio potest convenire alicui actui absolute necessario. Ratio autem prima qua fundatur illa definitio solum probat iudicium indifferens esse radicem libertatis; non tamen inde fit definitionem actus liberi compleri ex hoc quod procedat a tali iudicio, sed addendum est quod procedat a facultate consentanea iudicio non impedita nec extrinsecam necessitatem patiente, quod communis definitio illis verbis explicuit, ut *positis omnibus requisitis, possit agere et non agere.* In secunda vero probatione falsum assumitur cum dictur ad actum liberum ita sufficere indifferentiam obiecti ut non sit necessaria indifferentia potentiae; quomodo enim erit liber actus, si potentia non sit indifferens ad exercendum illum? Aut cur obiectum in ratione obiecti dicitur indifferens, nisi quia non infert necessitatem potentiae, sed eam indifferentem relinquit? Exemplum autem de voluntate divina aut falsum sumit aut non est ad rem, quia affertur in eo quod non est simile. Voluntas enim divina, quamvis altiori et perfectiori modo, vere tamen est indifferens de se ad volendum creata obiecta; non est enim

objetos creados, pues no está naturalmente determinada a ello; de lo contrario, ¿cómo sería libre? Y, aunque se haya determinado desde la eternidad y siempre persevere necesariamente en esa determinación, no obstante, la determinación misma (sea lo que fuere) procede de la libertad y su necesidad no es de naturaleza, sino de inmutabilidad, la cual no elimina la propia indiferencia que de suyo posee la cosa libre. Sin embargo, porque en la voluntad de Dios no se da realización de su propio acto ni composición de potencia y acto, dicha indiferencia no está en potencia con respecto al acto, sino en acto puro con respecto a los objetos; por ello, en este aspecto no debe compararse la indiferencia de la libertad creada con la divina.

Explicación de la definición de libertad

8. Así, pues, para responder cumplidamente a las dificultades propuestas, ante todo debe retenerse y explicarse aquella descripción de facultad libre, en la que se postulan dos cosas. Una, que la facultad sea potencia activa que, por sí misma y por su capacidad interna, tenga poder para ejercer y para suspender su acción. Otra, que esa facultad, cuando realiza el acto, se encuentre en tal disposición y preparación próxima (por así decirlo) para la obra que, puestos todos los requisitos para obrar, pueda obrar y no obrar. La primera parte de esta sentencia no encierra dificultad, y casi no necesita nueva explicación, supuesto lo dicho en la sección 2, donde hemos probado que la libertad radica en una facultad activa en cuanto tal; porque de esto se sigue con evidencia que la libertad requiere una facultad activa indiferente para obrar y para no obrar. Por ello, para mayor claridad, podemos separar en la potencia libre dos potencias o como dos partes de una sola potencia: una, ordenada a querer o ejercer el acto; otra, ordenada a no querer o suspender la acción. Porque esta última parte de esta potencia, aunque en sí sea cierta perfección positiva, no obstante, en el uso únicamente puede ejercerse mediante la sola negación o carencia de acto de tal facultad, si nos referimos a su poder absoluto, según se toma de Santo Tomás, I-II, q. 6, a. 3, y de otros teólogos en el mismo pasaje, puesto que el no querer, en cuanto tal, puede ser libre, pero el no querer con-

ad hoc naturaliter determinata, alias quomodo esset libera? Et, licet ab aeterno se determinaverit et in ea determinatione necesario semper perseveret, tamen illamet determinatio (quidquid ipsa sit) est ex libertate; eiusque necessitas non est naturae, sed immutabilitatis, quae non tollit propriam indifferentiam quam ex se habet res libera. Tamen, quia in voluntate Dei non est efficientia proprii actus neque compositio ex potentia et actu, ideo illa indifferentia non est in potentia respectu actus, sed in puro actu respectu obiectorum, et ideo in hoc non est comparanda indifferentia libertatis creatae cum divina.

Definitio libertatis explicatur

8. Ut ergo difficultatibus propositis satisfaciamus, retinenda imprimis et explicanda est illa descriptio facultatis liberae, in qua duo postulantur. Unum est quod illa sit potentia activa, ex se et ex sua interna facultate habens vim ad exercendam et suspendendam actionem suam. Aliud est quod illa facultas, dum exercet actum, ita sit disposita et proxime (ut ita dicam) præparata ad opus ut, positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere et non agere. In prima huius sententiæ parte non est difficultas, nec fere est necessaria nova explicatio, suppositis quæ in sectione 2 dicta sunt, ubi ostendimus libertatem consistere in facultate activa ut sic; ex hoc enim manifeste sequitur libertatem requirere facultatem activam indifferentem ad agendum et non agendum. Unde, claritatis gratia, possumus in potentia libera duas potentias præscindere, seu quasi duas partes unius potentiæ. Una est ad volendum seu exercendum actum; alia ad nolendum seu suspendendam actionem. Hæc enim posterior pars huius potestatis, licet in se positiva quædam perfectio sit, tamen in usu per solam negationem seu carentiam actus talis facultatis exerceri potest, si de absoluta eius potestate loquamur, ut sumitur ex S. Thoma, I-II, q. 6, a. 3, et aliis theologis ibi, quia non velle, ut sic, potest esse liberum, non velle autem præcise sumptum

siderado precisivamente no incluye el acto, sino la carencia de acto, la cual, si se da con perfecta advertencia de la razón y plena potestad de querer, será libre. Pero digo «si nos referimos al poder absoluto» porque, moralmente o de ordinario, esa carencia de apetición no se ejerce sin un acto positivo que sea o una nolición —por la que se rechaza el objeto propuesto u otro acto acerca de él, por ejemplo, el amor o la tendencia al mismo—, o bien una conversión a otro objeto contrario o diverso, como consta suficientemente por la experiencia; porque es muy difícil que, habiendo una advertencia perfecta y práctica de la razón, se suspenda todo acto de la voluntad.

9. Con ello se comprende al mismo tiempo que esta indiferencia de la facultad libre se salva suficientemente, de manera primaria y precisiva, por la referencia al acto o a la carencia de acto, que suele llamarse libertad de ejercicio porque en virtud de ella resulta indiferente el mismo ejercicio del acto. Ahora bien, como esta facultad libre es vital y de tal manera perfecta y espiritual que puede volver sobre sí misma y sobre sus actos, siempre que puede no ejercer libremente algún acto, puede también, mediante otro acto positivo, querer esa carencia o no querer realizar tal acto. Y de esta manera nunca se da libertad de ejercicio sin alguna libertad de especificación, pues siempre que la voluntad puede libremente no amar, puede asimismo realizar algún acto que, según su razón y especie, sea incompatible con el amor, con lo cual en ese caso se da alguna indiferencia en cuanto a la especificación del acto. Además de ésta, puede haber otra en orden a actos contrarios con respecto a un mismo objeto, en cuanto tiene posibilidad, ya de amar libremente, ya también de odiar. Y esta doble potestad está incluida también en la facultad libre tomada en sí misma y absolutamente, aunque no sea preciso que la posea acerca de todos y cada uno de los objetos, pues no es necesario que sea igualmente libre acerca de todos ellos, como diremos más adelante. Esto es suficiente a propósito de la primera parte de esta sentencia.

10. En la segunda parte de la sentencia propuesta se explica no sólo la razón de facultad libre, sino también lo que es necesario para el uso de la libertad o acto libre; pues todo esto está comprendido en la antedicha defini-

non includit actum, sed carentian actus, quæ si sit cum perfecta advertentia rationis et plena potestate volendi, libera erit. Dico autem si de absoluta potestate loquamur, quia moraliter seu ordinarie huiusmodi carentia appetitionis non exercetur absque positivo actu qui sit vel nolitio qua refutatur obiectum propositum aut alius actus circa illud, verbi gratia, amor vel intentio eius, vel sit conversio ad aliud obiectum repugnans aut diversum, ut experientia satis constat; quia difficillimum esset, existente perfecta et practica advertentia rationis, omnem actum voluntatis suspendere.

9. Ex quo obiter intelligitur hanc indifferentiam facultatis liberæ primo ac præcise satis salvari per habitudinem ad actum vel carentiam actus, quæ solet dici libertas quoad exercitium, quia per eam ipsum exercitium actus indifferens est. Cum tamen haec facultas libera vitalis sit atque ita perfecta et spiritualis ut in seipsam et in suos motus reflectere possit, quotiescumque potest non exercere libere aliquem actum, potest etiam per alium positivum actum velle illam carentiam seu nolle exercere talem actum. Atque isto modo nunquam est libertas quoad exercitium sine aliqua libertate quoad specificationem, nam quotiescumque potest voluntas libere non amare, potest etiam elicere aliquem actum, secundum suam rationem et speciem repugnantem amori, et ita est ibi aliqua indifferentia quoad specificationem actus. Præter quam potest alia intercedere in ordine ad contrarios actus respectu eiusdem obiecti, quatenus potest vel libere amari vel etiam odio haberi. Quam duplicem potestatem includit etiam facultas libera, secundum se et absolute sumpta, quamvis necesse non sit ut illam habeat circa omnia et singula obiecta, quia non oportet ut sit æque libera circa illa omnia, ut inferius attingemus. Et haec de priori parte huius sententiæ.

10. In secunda parte sententiæ propositae declaratur non solum ratio facultatis liberæ, sed etiam id quod necessarium est ad usum libertatis seu actus liberi; hoc enim totum comprehendit prædicta definitio libertatis, et merito, quia tota difficultas

ción de libertad, y con razón, ya que toda la dificultad y utilidad de la libertad estriba en el uso y ejercicio de la misma. Debe tenerse en cuenta que hay dos maneras de decir que algo se requiere para un acto: una, como requisito previo para la acción; otra, como intrínseca o esencialmente incluido en la acción misma. Lo primero suele denominarse prerrequisito en sentido antecedente o por parte del acto primero, prescindiendo de que tal prerrequisito sea el principio propio de la acción o una condición previamente exigida para ella de cualquier modo o en cualquier género de causa. Lo segundo suele llamarse requisito en sentido concomitante o en acto segundo, por no distinguirse de la acción libre misma, que es el acto segundo de la facultad libre. Consiguientemente, cuando se dice que es libre aquello que, puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar y no obrar, debe entenderse de los prerrequisitos en sentido antecedente y en acto primero, no de los otros. Esto mismo queda apuntado en la sentencia anterior al decir que la facultad libre debe estar dispuesta y próximamente preparada para la operación de tal suerte que, con esa disposición, pueda obrar y no obrar; porque en dicha preparación se incluyen todos aquellos prerrequisitos en acto primero para obrar.

11. Y, en verdad, fácilmente puede demostrarse que, para el uso libre, es necesario que, junto con todos aquellos prerrequisitos, permanezca íntegra la expresada indiferencia y aquella como doble potestad. En primer lugar, porque, de lo contrario, el cesar de obrar, por ejemplo, no procedería de la virtud y facultad intrínseca, sino del defecto de alguna condición exigida; pero esto no contribuye en nada a la libertad, ya que no hay ninguna potencia natural que obre de manera tan necesaria que no pueda dejar de obrar en alguna ocasión por defecto de una condición requerida, como la proximidad del paciente u otra semejante. Más aún: si se considera con atención, eso no es poder no obrar, sino más bien impotencia de obrar o no poder obrar con tal defecto; pero la indiferencia de la libertad no se funda en la impotencia de obrar, sino en la potencia de no obrar. Por eso, cuando la misma voluntad carece de algún acto por causa de una natural inadvertencia de la razón, esa carencia de acto no procede de la potencia de no obrar, sino de la impotencia de obrar

libertatis et utilitas eius in ipso usu et exercitio libertatis posita est. Est autem considerandum dupliciter posse dici aliquid requiri ad actum: uno modo, tamquam praerequisitum ad actionem; alio modo, tamquam intrinsece vel essentialiter inclusum in ipsa actione. Illud prius dici solet prærequisitum antecedenter vel ex parte actus primi, sive illud sit proprium principium actionis sive conditio prærequisita ad illam quocumque modo vel in quovis genere causæ. Hoc autem posterius dici potest requisitum concomitanter seu in ipso actu secundo, quia non distinguitur ab ipsa actione libera, quæ est actus secundus facultatis liberae. Cum ergo dicitur liberum esse quod, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere et non agere, intelligendum est de praerequisitis antecedenter et in actu primo, non de aliis. Et hoc ipsum insinuatur in prædicta sententia cum dicitur debere facultatem liberam ita esse dispositam et proxime præparatam ad opus ut cum ea dispositione possit agere et non agere; in illa enim præparatione includuntur omnia illa prærequisita in actu primo ad operandum.

11. Et quidem quod ad usum liberum sit necessarium cum illis omnibus dictam indifferentiam et quasi duplicem potestatem integram manere, facile ostendi potest. Primo, quia alias cessatio, verbi gratia, ab opere non esset ex intrinseca vi et facultate, sed ex defectu alicuius conditionis requisitæ; hoc autem nil confert ad libertatem, nulla est enim naturalis potentia tan necessario agens quæ non possit interdum non agere ex defectu conditionis requisitæ, ut approximationis passi vel alterius similis. Immo, si quis recte perpendat, illud non est posse non agere, sed est potius impotentia agendi seu non posse agere cum tali defectu; libertatis autem indifferentia non fundatur in impotentia agendi, sed in potentia non agendi. Unde, quando ipsamet voluntas caret aliquo actu propter naturalem inadvertentiam rationis, illa carentia actus non est ex potentia non agendi, sed ex impotentia sic operandi seu volendi, et ideo talis carentia non potest esse libera. Ut ergo facultas liberum usum habeat, necesse est ut, positis omnibus conditionibus prærequisitis antecedenter seu in actu primo, ex interna vi et facultate sua possit agere et non agere. Cum autem dicimus ex interna vi et facultate (ut obiectionibus occurramus), non excludimus divinum concursum, vel maius auxilium necessarium pro actuum qualitate, sed id theologis relinquimus.

12. Quod autem dicta definitio intelligenda non sit de requisitis concomitanter, probatur, quia hæc, ut diximus, includuntur in ipsa actione; nam, sicut actio est requisita ad agendum, ita quidquid in actione includitur potest dici requisitum. Est autem actio requisita ut id quo formaliter determinatur potentia et constituitur actu agens, et ideo non potest includi in his conditionibus cum quibus potentia debet esse indifferens ad agendum et non agendum, quia involvitur manifesta repugnantia; ergo neque etiam includi debet in illis requisitis totum id quod est de intrinseca ratione actionis seu in illa essentialiter includitur; nam eadem est de illis omnibus ratio quæ de ipsa actione. Atque hæc interpretatio illius definitionis colligitur ex communi sententia theologorum, In I, dist. 38 et 39, et In II, dist. 24, et ex doctrina Anselmi, quam statim explicabimus.

Expeditur prior difficultas

13. *Duplex motio nostrae voluntatis per divinam.*— Atque ex hac interpretatione facile expediuntur duae difficultates in principio tactæ. Ad primam enim respondetur duplicem intelligi posse motionem Dei respectu voluntatis nostrae. Una est antecedens actualem concursum ad actum voluntatis; alia consistens in ipso actuali concursu. Prior parum nota est in metaphysica seu ex solis principiis naturæ; tamen in theologia est certa, et quæcumque illa sit, continetur sub conditionibus requisitis ad actum antecedenter seu per modum principii aut actus pri-

o querer de esa manera, y por ello tal carencia no puede ser libre. Consiguientemente, para que la facultad tenga libre uso, es necesario que, puestas todas las condiciones preexigidas antecedentemente o en acto primero, pueda obrar y no obrar por su interna virtud y facultad. Y (para salir al paso de las objeciones) cuando decimos «por su interna virtud y facultad» no excluimos el concurso divino o un auxilio mayor necesario según la cualidad de los actos; pero dejamos esto a los teólogos.

12. Se demuestra que la indicada definición no debe entenderse de los requisitos en sentido concomitante: según dijimos, esos requisitos están incluidos en la acción; pues, así como la acción se requiere para obrar, así también puede llamarse requisito todo lo que está incluido en la acción. Ahora bien, la acción se requiere en cuanto es aquello por lo que, formalmente, la potencia se determina y se constituye como agente en acto; por eso no puede incluirse en aquellas condiciones con las cuales la potencia debe ser indiferente para obrar y para no obrar, ya que eso implica una contradicción palmaria; luego tampoco debe incluirse en aquellos requisitos todo lo que pertenece a la razón intrínseca de acción o está incluido en ella de manera esencial, puesto que existe la misma razón para todos aquéllos que para la acción. Esta interpretación de aquella definición se desprende de la opinión común de los teólogos, *In I*, dist. 38 y 39, e *In II*, dist. 24, y de la doctrina de San Anselmo que explicaremos en seguida.

Se resuelve la primera dificultad

13. *Doble moción de nuestra voluntad por la divina.*— Con esta interpretación se revuelven fácilmente las dos dificultades señaladas al principio. A la primera se responde que puede entenderse de dos maneras la moción de Dios con respecto a nuestra voluntad. Una, antecedente al actual concurso con el acto de la voluntad; otra, consistente en el concurso actual mismo. La primera es poco conocida en metafísica, es decir, por los solos principios naturales; pero es cierta en teología y, sea la que fuere, está contenida en las condiciones que se requieren para el acto antecedentemente, esto es, por modo de principio o

de acto primero. Pues, aunque esta moción se lleve a cabo mediante un acto vital —que es acto segundo con respecto a la potencia en que radica—, no obstante, con referencia al otro acto en orden al cual se confiere dicha moción, se compara por modo de principio, y por ese motivo se dice que es por modo de acto primero; así, el juicio «hay que obrar el bien» es principio del acto de la voluntad por el que se ama tal bien; por eso, aunque en el entendimiento sea un acto segundo, con respecto a la voluntad se considera como primero; y lo mismo ocurre con otros semejantes. La segunda moción es más conocida por la luz natural, ya que físicamente es necesaria, de modo más intrínseco, para la acción de la criatura; y se cuenta esa moción entre los requisitos para el acto en sentido concomitante, puesto que el concurso de Dios está esencialmente incluido en la acción de la criatura.

14. Así, pues, acerca de la primera moción debe decirse que, una vez puesta, todavía tiene la voluntad posibilidad de no realizar el acto en orden al cual se da tal moción, pues, siendo dicha moción una de las condiciones preexigidas para el acto libre, si no dejase expedita a la potencia, quitaría el libre uso porque la determinaría a una sola cosa. Entonces, ¿qué libertad o elección habría, si sólo se concediese una parte?, como dijo con razón Evodio a Constancio, según consta por Turriano, lib. IV *Pro epistolis Pontific.*, c. 2. Por eso el Concilio de Trento, ses. VI, c. 4, acerca de esta moción previa, incluso en las obras de la gracia, define que, puesta ella, todavía tiene la voluntad potestad de no consentir. Y esto no atenta contra la eficacia de la moción divina, ya porque no ocurre por impotencia, sino por sabiduría, providencia y voluntad del primer motor, ya también porque, cuando El quiere, hace asimismo, de manera eficaz, que la voluntad consienta infaliblemente, aunque pueda no consentir. Ahora bien, esencial y absolutamente no es contradictorio que, existiendo esta moción, la voluntad no se mueva con aquel acto o movimiento libre en orden al cual se da dicha moción, ni hay correlación, a este respecto, entre el mover y el ser movida, cuando una moción se compara con otro acto como principio de éste y no sólo como vía hacia el término. Del modo como dijo San Agustín en otro lugar que quien es movido de esta manera no

mi. Nam, licet hæc motio fiat per actum vitalem, qui est actus secundus respectu potentiæ in qua inest, tamen respectu alterius actus propter quem datur illa motio, comparatur per modum principii, et ea ratione dicitur esse per modum actus primi; ut iudicium de bono agendo est principium actus voluntatis quo tale bonum amatur; unde, licet in intellectu sit actus secundus, tamen respectu voluntatis comparatur ut primus; et idem est de aliis similibus. Posterior motio est magis nota lumine naturali, quia physice est magis intrinsece necessaria ad actionem creaturæ, computatur autem illa motio inter requisita ad actum concomitanter, quia concursus Dei essentialiter includitur in actione creaturæ.

14. De priori igitur motione dicendum est quod, illa posita, adhuc potest voluntas non operari illum actum propter quem datur talis motio, quia cum illa motio sit ex conditionibus prærequisitis ad actum liberum, nisi relinqueret illam potestatem expeditam, tolleret usum liberum, nam determinaret potentiam ad unum. Quæ autem esset libertas aut electio ubi una tantum pars fuisset concessa? ut recte dixit Evodius ad Constantium, apud Turrianum, lib. IV pro Epistolis Pontific., c. 2. Et ideo Conc. Tridentinum, sess. VI, c. 4, de huiusmodi motione prævia etiam in operibus gratiæ definit, illa posita, adhuc esse in potestate voluntatis non consentire. Neque hoc est contra efficaciam divinæ motionis, tum quia id non provenit ex impotentia, sed ex sapientia, providentia et voluntate ipsius primi motoris, tum etiam quia, quando ipse vult, etiam facit efficaciter ut voluntas infallibiliter consentiat, quamvis possit non consentire. At vero per se et absolute non repugnat, stante hac motione, non moveri voluntatem illo actu seu motu libero propter quem talis motio datur, nec quoad hoc sunt correlativa movere et moveri, quando una motio comparatur ad alium actum ut principium eius et non tantum ut via ad terminum. Quomodo alias dixit Augustinus eum qui sic movetur non posse non sentire mo-

puede dejar de sentir la moción, pero puede no consentir; mas esta cuestión presenta una difícil y prolija discusión en Teología, de la que nos abstenemos intencionadamente, y, prescindiendo de todas las opiniones, nos contentamos con la respuesta que todos admiten bajo las palabras consignadas, si bien no hay unanimidad sobre su sentido, acerca del cual no nos pronunciamos ahora.

15. La dificultad que estamos tratando afecta propiamente a la segunda moción, pues es aquella en virtud de la cual la acción de la causa segunda depende por sí y esencialmente de la primera; y, como ya he dicho, no consiste en otra cosa que en el mismo concurso de Dios. Por qué se llama a éste moción, lo explicaremos más abajo y al estudiar la dependencia de la causa segunda en su obrar con respecto a la primera. Así, pues, de esta moción es cierto que, una vez puesta, la voluntad no puede no moverse; sin embargo, negamos que esto sea contrario al uso de la libertad, ya que dicha moción no es una de las condiciones previamente requeridas para el acto, sino que está esencialmente incluida en la acción misma de la voluntad. De qué clase es este concurso o moción de Dios, cómo existe juntamente con el influjo de la voluntad creada, y si puede decirse de alguna manera anterior sin lesión de la libertad, y, finalmente, de qué manera cae bajo la potestad del hombre el tener o no tener esta moción de Dios (porque esto también es cierto y necesario para la libertad), lo trataremos en el lugar que hemos citado poco antes.

Se responde a la segunda dificultad

16. Por último, la segunda dificultad ya queda resuelta en virtud de lo dicho; efectivamente, pasando por alto la primera moción —que no hace a nuestro caso ni se habla de ella en el argumento—, acerca de la segunda o concurso de Dios se niega que sea uno de los prerrequisitos antecedentes de los que se trata en la definición de libertad, según hemos explicado, y por ello declaramos que, puesta dicha moción, la voluntad no puede dejar de moverse porque ya se supone constituida bajo su acción, mas no sin su determinación libre. Y en este sentido se responde también perfectamente mediante la distinción entre sentido compuesto y dividido; porque, establecida esta moción en

tionem, posse autem non consentire; sed haec res habet in theologia gravem et prolixam disputationem, a qua nos consulto abstinemus, et ab omnibus opinionibus abstrahentes ea responsione contenti sumus quam omnes sub prædictis verbis amplectuntur, licet in eorum sensu sit dissensio, de quo nunc iudicium non ferimus.

15. De altera vero motione procedit proprie difficultas quam tractamus; nam illa est qua per se et essentialiter pendet actio causae secundae a prima; et, ut dixi, non est aliud quam ipse concursus Dei, de quo cur motio dicatur, dicemus inferius et tractando de dependentia causæ secundæ a prima in operando. De hac ergo motione verum est, illa posita, non posse voluntatem non moveri; negamus tamen id repugnare usui libertatis, quia illa motio non est ex conditionibus prærequisitis ad actum, sed essentialiter includitur in ipsamet actione voluntatis. Qualis autem sit hic concursus seu motio Dei, et quomodo sit simul cum influxu ipsiusmet voluntatis creatæ, et an possit dici aliquo modo prior absque laesione libertatis, ac denique quomodo sit in potestate hominis habere vel non habere hanc Dei motionem (hoc enim etiam verum est et ad libertatem necessarium), dicemus in loco paulo ante citato.

Respondetur ad posteriorem difficultatem

16. Denique secunda difficultas iam ex dictis expedita est; omissa enim priori motione, quæ neque ad nos spectat nec de illa in argumento est sermo, de posteriori seu concursu Dei negatur esse ex prærequisitis antecedenter, de quibus loquitur definitio libertatis, ut explicuimus, et ideo fatemur, illa posita, non posse voluntatem non moveri, quia iam supponitur constituta sub actione sua, non tamen sine determinatione sua libera. Atque in hoc sensu optime etiam respondetur per distinctionem illam de sensu composito et diviso; posita enim hac motione in sensu composito, non potest vo-

sentido compuesto, la voluntad no puede no obrar, por suponerse que ya está obrando; de aquí que eso no repugne a la libertad, puesto que en la misma suposición se incluye y ya se supone el uso de la libertad, acerca del cual, como de cualquier otra cosa, se dice con verdad que cuando existe, existe necesariamente, aunque absoluta y simplemente (y esto se afirma en sentido dividido) pudiera no existir. Esto mismo es lo que afirmó San Anselmo, lib. *De concordia praesc.,* desde el principio, y lib. II *Cur Deus homo,* c. 17 y 18: que la necesidad que procede de una suposición antecedente elimina la libertad, pero no la que procede de una suposición consiguiente. En efecto, llama suposición antecedente a todo aquello que nosotros denominamos prerrequisito en sentido antecedente, o por parte del acto primero, para el acto libre; por eso llama él a esta suposición antecedente causa de la cosa, de donde, si en virtud de tal suposición se sigue necesariamente el acto, queda anulada la libertad, a cuya razón pertenece el que la potencia, con todos aquellos prerrequisitos, permanezca íntegra para obrar y no obrar, incluso en sentido compuesto con relación a tales condiciones antecedentes, como se ha explicado. En cambio, llama suposición consiguiente a toda aquella que incluye la acción misma de la criatura, porque esa ya supone el uso libre, según queda declarado. Por tanto, la necesidad que procede de ella no puede eliminar el uso libre, ya que no es una necesidad real, sino sólo de inferencia, como dijo Santo Tomás, *De Veritate,* q. 24, a. 1, ad 13, quien confirma esta doctrina en el lib. II de la *Física,* lect. 15, al principio; la apoya también San Agustín, *De Civitate Dei,* lib. V, c. 10.

SECCION V

¿EN QUÉ FACULTAD RADICA FORMALMENTE LA LIBERTAD DE LA CAUSA CREADA?

1. *Todo agente racional, y sólo él, es capaz de libertad.*— En el tercero y cuarto motivos de duda propuestos en la sección 2 se pide que expliquemos más claramente cuáles son las causas creadas que en su obrar no están sujetas a necesidad, y por qué facultad poseen este dominio. A propósito de las causas principales o que operan *ut quod,* la solución es fácil por lo ya dicho; en

luntas non operari, quia iam supponitur operans; unde id non repugnat libertati, quia in ipsamet suppositione includitur et iam supponitur usus libertatis, de quo, sicut de qualibet alia re, vere dicitur, quando est, necessario esse, licet simpliciter et absolute (quod dicitur in sensu diviso) posset non esse. Et hoc ipsum est quod dixit Anselm., lib. de Concordia praesc., a principio, et lib. II Cur Deus homo, c. 17 et 18, necessitatem ex suppositione antecedente tollere libertatem, non vero ex suppositione consequente. Suppositionem enim antecedentem vocat omne id quod nos diximus esse praerequisitum antecedenter seu ex parte actus primi ad actum liberum; unde hanc suppositionem antecedentem ipse vocat causam rei, et ideo, si ex tali suppositione necessario sequitur actus, tollitur libertas, de cuius ratione est ut cum omnibus illis prærequisitis maneat potentia integra ad agendum et non agendum, etiam in sensu composito respectu talium conditionum antecedentium, ut declaratum est. Suppositionem autem consequentem vocat omnem illam quae includit ipsammet actionem creaturæ, quia iam illa supponit usum liberum, ut declaratum est. Unde necessitas ex illa non potest ipsum liberum usum auferre, quia non est necessitas rei, sed illationis tantum, ut D. Thomas dixit, q. 24 de Verit., a. 1, ad 13, qui hanc doctrinam confirmat lib. II Phys., lect. 15, in principio; favet etiam D. Agust., V de Civit., c. 10.

SECTIO V

QUAENAM SIT FACULTAS IN QUA FORMALITER RESIDET LIBERTAS CAUSAE CREATAE

1. *Omne et solum rationale agens est libertatis capax.*— In tertia et quarta ratione dubitandi, sect. 2 propositis, petitur ut distinctius declaremus quænam sint causæ creatæ quæ in agendo non subduntur necessitati, et per quam facultatem hoc dominium habeant. Et quidem de causis principalibus seu operantibus ut quod, facilis est resolu-

efecto, hemos demostrado que todas las cosas carentes de razón carecen también de libertad, a causa de su imperfección. De aquí resulta que, inversamente, todos los agentes racionales o intelectuales son también agentes libres, pues aquella negación de uso de razón es la causa adecuada y suficiente de la carencia de libertad; luego la afirmación opuesta es asimismo la razón adecuada de la afirmación opuesta. Se confirma, porque se ha probado en particular que el hombre es un agente libre, aunque es inferior a todos los del orden intelectual; luego *a fortiori* debe decirse que todos los agentes creados que poseen entendimiento poseen también libertad. Esto lo repetiremos en particular acerca de las inteligencias creadas, cuando nos ocupemos de ellas más adelante. Y no se opone a ello el argumento basado en los movimientos o influencias celestes. Pues, por lo que se refiere a las inteligencias que mueven los cielos, aunque sean libres en otras cosas, al mover los cielos pueden ser llevadas por alguna necesidad, ya en virtud de la moción e imperio de un agente superior, ya en virtud de un fin preconcebido, al que aman y al cual tienden de manera inmutable. En cuanto a la influencia de los cielos, debe afirmarse que dicha influencia no se extiende directa y esencialmente a las cosas espirituales y materiales, no sólo porque únicamente influyen mediante el movimiento físico, del que es incapaz la realidad espiritual, sino también porque la realidad espiritual es de orden superior y, por tanto, la realidad material no tiene posibilidad de obrar directamente sobre ella. En cambio, las almas humanas son inmateriales en sí y tienen libertad en cuanto son inmateriales y obran mediante una potencia inmaterial, por lo que la influencia de los cielos no puede impedir a los hombres el uso de la libertad, aunque indirectamente, por medio del cuerpo y de sus afecciones, pueda inclinarlos más o menos a una u otra parte; pero el hombre puede, con su libertad, vencer esa inclinación y dominar a los astros.

2. *La sustancia espiritual es el principio radical de la acción libre.*— De aquí resulta claro, además, que el principio principal *quo* de la acción libre siempre es alguna sustancia o forma sustancial espiritual. Se demuestra porque semejante principio es o el alma racional o alguna sustancia superior; pero el alma racional es inmaterial, y mucho más lo es cualquier sustancia superior;

tio ex dictis; ostendimus enim res omnes ratione carentes carere etiam libertate ob imperfectionem suam. Quo fit ut e contrario omnia agentia rationalia seu intellectualia sint etiam agentia libera; nam illa negatio usus rationis est sufficiens et adaequata ratio carentiae libertatis; ergo opposita affirmatio est etiam adaequata ratio oppositae affirmationis. Et confirmatur; nam ostensum est in particulari hominem esse agens liberum, licet in gradu intellectuali sit infimum omnium; ergo a fortiori dicendum est omnia agentia creata quae intellectum habent habere etiam libertatem. Quod iterum de intelligentiis creatis in particulari dicemus infra de eis disputantes. Neque contra hoc obstat argumentum sumptum ex motibus aut influentiis cælorum. Nam quod attinet ad intelligentias motrices cælorum, etsi in aliis rebus liberæ sint, possunt in movendis cælis necessitate aliqua duci, vel ex motione et imperio superioris agentis vel ex fine præconcepto, quem immutabiliter diligunt atque intendunt. Quod vero ad influentiam caelorum attinet, dicendum est illam non extendi directe ac per se ad res spirituales et immateriales, tum quia solum influunt per physicum motum, cuius res spiritualis incapax est; tum etiam quia res spiritualis est ordinis superioris, et ideo in eam directe agere non potest res materialis. Animi autem hominum in se immateriales sunt et libertatem habent quatenus immateriales sunt et per immaterialem potentiam operantur, et ideo influentia caelorum non potest libertatis usum hominibus impedire, etiamsi indirecte medio corpore et affectibus eius possit illos in alterutram partem magis aut minus inclinare, quam inclinationem potest homo sua libertate superare et astris dominari.

2. *Spiritualis substantia liberae actionis radicale principium.*— Ex quo ulterius constat principium principale quo liberae actionis semper esse substantiam aliquam seu substantialem formam spiritualem. Probatur quia huiusmodi principium vel est anima rationalis vel aliqua superior substantia; sed anima rationalis est immaterialis, et multo magis omnis superior substantia; ergo. Et

luego. Se confirma, porque toda forma material, en cuanto tal, obra desprovista de inteligencia y razón, y, consiguientemente, obra de modo meramente natural; luego la forma que es principio de la acción libre debe ser espiritual.

3. *El principio próximo de la acción libre siempre es una potencia espiritual.— El acto libre es elícito o imperado.—* En tercer lugar, también resulta claro por esto que el principio próximo de la acción libre es alguna potencia de la sustancia espiritual en cuanto es espiritual o intelectual. Y añado esto por razón del alma humana, la cual, aunque tiene muchas facultades, varias de ellas son materiales porque no le convienen en cuanto es intelectual, y por ello no son principio próximo de la acción libre. La razón de esta afirmación es que el principio próximo debe ser proporcionado al principal. Además, porque una cosa no tiene dominio de sus actos sino en cuanto es intelectual; luego únicamente posee este dominio en virtud de una facultad perteneciente al orden intelectual; pero este orden es inmaterial en sí mismo y en todas las potencias próximas a él; luego. Sólo debe advertirse que una acción puede denominarse libre en doble sentido, a saber: como acto elícito, es decir, próximamente, en orden a la potencia que realiza la acción —así, el querer es libre—, o bien como acto imperado, o sea, remotamente, en orden a la potencia que mueve o aplica una facultad inferior a la operación; de esta manera es libre el andar. Pues bien, cuando tratamos del principio próximo de la acción libre, debe entenderse de una acción propiamente libre en orden a su principio inmediato, y en este sentido decimos que el principio próximo de la acción libre es una facultad espiritual; porque el principio próximo de la acción que sólo es libre imperativamente puede ser a veces una facultad material en cuanto es una potencia locomotriz que reside en los miembros del cuerpo, ya que esa potencia puede estar subordinada a una sustancia espiritual superior, en la cual existe la auténtica facultad que tiene dominio sobre su acto y, mediante él, sobre la potencia inferior y su acción. Por eso, cabe decir también que, aun cuando la acción imperativamente libre se realice próximamente —de manera física y en cuanto a su entidad— por otra potencia, la denominación de libertad sólo la

confirmatur, nam omnis forma materialis, quatenus talis est, operatur absque intelligentia et ratione, et ideo operatur modo mere naturali; ergo forma quae est principium liberæ actionis esse debet spiritualis.

3. *Proximum principium liberae actionis semper est potentia spiritualis.— Liber actus, vel elicitus vel imperatus.—* Tertio, hinc etiam constat principium proximum actionis liberae esse potentiam aliquam substantiæ spiritualis quatenus spiritualis seu intellectualis est. Quod addo propter animam humanam, quae, licet plures habeat facultates, multae tamen earum materiales sunt, quia non conveniunt illi quatenus intellectualis est, et ideo non sunt principium proximum liberæ actionis. Ratio huius assertionis est quia principium proximum debet esse accommodatum principali. Item, quia res non habet dominium sui actus nisi quatenus intellectualis est; ergo non habet hoc dominium nisi per facultatem pertinentem ad gradum intellectualem; hic autem gradus immaterialis est secundum se et secundum omnes potentias sibi proximas; ergo. Solum est animadvertendum dupliciter actionem aliquam denominari liberam, scilicet, ut actum elicitum seu proxime in ordine ad potentiam efficientem actionem, quomodo ipsum velle liberum est, vel ut actum imperatum seu remote in ordine ad potentiam moventem seu applicantem inferiorem facultatem ad agendum, quomodo ambulare est liberum. Cum ergo agimus de proximo principio actionis liberæ, intelligendum est de actione proprie libera in ordine ad suum immediatum principium, et hoc modo dicimus principium proximum actionis liberæ esse facultatem spiritualem; nam principium proximum actionis quae solum imperative libera est interdum esse potest facultas materialis ut est potentia motiva secundum locum residens in membris corporis, quia illa esse potest subordinata superiori substantiæ spirituali, in qua est propria vis dominativa in suum actum, et mediante illo in inferiorem potentiam et actionem eius. Unde etiam dici potest quod, licet actio imperative libera, physice et secundum suam entitatem, proxime fiat ab alia potentia, denominationem autem libertatis non habet nisi a superiori potentia medio actu eius;

recibe de una potencia superior mediante su acto; consiguientemente, aquella potencia que es principio próximo del acto esencial e inmediatamente libre, debe ser espiritual y esencialmente perteneciente al orden intelectual, en cuanto tal.

El libre albedrío no consiste en un acto o en un hábito, sino en una potencia

4. De aquí concluimos, en cuarto lugar, que el libre albedrío creado consiste directa y formalmente en una potencia tal que tiene el indicado poder y dominio sobre su propio acto. No es necesario detenerse en refutar las opiniones de quienes dijeron que el libre albedrío consiste en algún acto, o en un hábito, o en una potencia en cuanto modificada por un hábito. De esas opiniones, sostuvo la primera Herveo, *Quodl. I,* q. 1; la segunda, San Buenaventura, *In II,* dist. 25, a. 1, q. 4; la tercera, San Alberto, *In II,* dist. 24, a. 5. Ahora bien, dichas opiniones o no son probables o emplean los términos en sentido diferente. Porque el hombre posee libre albedrío incluso cuando nada obrase; de lo contrario, perdería el libre albedrío por el solo hecho de dejar de obrar, cosa que es absurda; consiguientemente, el libre albedrío no puede consistir en un acto. Además, el hombre tiene libre albedrío porque puede obrar y no obrar, una vez puestos todos los requisitos para la operación; pero es próximamente capaz de obrar por alguna potencia; luego posee próximamente la libertad por alguna potencia del alma; luego tal potencia será el libre albedrío. Además, si la libertad de albedrío consiste en algún acto, pregunto si ese acto es realizado por la potencia libre o no. Si se afirma lo primero, la libertad ya precede a tal acto y, por tanto, se da en la potencia misma con anterioridad al acto. Si se afirma lo segundo, ese acto es necesario; entonces, ¿cómo puede consistir en él la libertad de albedrío?

5. *Se responde a una objeción.—* Quizá se diga que aquel acto, aun siendo necesario, puede ser principio de una elección o deliberación libre; pues así parece que razona Herveo. Considera, en efecto, que la potencia no es apta para realizar un acto libre si no precede un acto necesario que sea principio de aquél; porque la deliberación —dice— precede al acto libre, y a la deliberación precede la voluntad de deliberar. Pero esto puede entenderse del acto

illa ergo potentia quae principium proximum est actus per se ac immediate liberi spiritualis esse debet ac per se spectans ad intellectualem gradum, quatenus talis est.

Liberum arbitrium non in actu vel habitu, sed in potentia aliqua consistere

4. Atque hinc quarto concludimus liberum arbitrium creatum directe et formaliter consistere in huiusmodi potentia quæ prædictam vim et dominium habet in suum proprium actum. Neque oportet immorari in refutandis eorum opinionibus qui dixerunt liberum arbitrium consistere in aliquo actu, vel in habitu, vel in potentia prout aliquo habitu affecta. Ex quibus opinionibus primam tenuit Hervaeus, Quodl. I, q. I; secundam Bonav., In II, dist. 25, a. 1, q. 4; tertiam Albertus, In II, dist. 24, a. 5. Verum hae opiniones aut probabiles non sunt aut aliter vocibus utuntur. Homo enim liberum arbitrium habet, etiam quando nihil operaretur; alias amitteret liberum arbitrium per solam cessationem ab actu, quod absurdum est; non ergo potest liberum arbitrium in actu consistere. Item homo est liberi arbitrii, quia potest operari et non operari, positis omnibus requisitis ad agendum; est autem potens proxime ad operandum per aliquam potentiam; ergo libertatem habet proxime per aliquam potentiam animae; talis ergo potentia erit liberum arbitrium. Deinde, si libertas arbitrii consistit in aliquo actu, inquiro an ille actus sit elicitus a potentia libera, necne. Si primum dicatur, iam libertas antecedit illum actum; est ergo in ipsa potentia ante actum. Si vero dicatur secundum, ille actus necessarius est; quomodo ergo in illo potest consistere arbitrii libertas?

5. *Obiectioni respondetur.—* Dicetur fortasse illum actum, etsi necessarius sit, posse esse principium liberae electionis aut deliberationis; ita enim visus est philosophari Hervaeus. Existimat enim potentiam non esse aptam ad eliciendum actum liberum nisi praecedat actus necessarius qui sit principium eius; nam liberum actum (inquit) praecedit deliberatio, et deliberationem praecedit voluntas deliberandi. Sed hoc intelligi

del entendimiento o del acto de la voluntad. Pues bien, es cierto que, con anterioridad al primer acto realizado libremente, debe preceder de manera necesaria un acto del entendimiento, no libre, ni propiamente voluntario, sino natural; porque, como no se puede querer nada que no se haya conocido previamente, antes de cualquier volición debe darse algún juicio; por tanto, ese juicio que precede a la primera volición no puede proceder de la voluntad y, consecuentemente, tampoco puede ser libre. Ahora bien, sería del todo impropio y falso afirmar que tal juicio es el libre albedrío mismo por el hecho de que puede ser, en su género, fundamento y origen del uso libre, puesto que sólo es una condición requerida y una aplicación del objeto para que la potencia libre pueda usar de su facultad. Y, aunque concediéramos que dicho juicio concurre activamente al acto realizado libremente por la voluntad, a pesar de todo la libertad no consistiría en él; porque, más bien, él influye de suyo naturalmente, aunque está esperando (por así decirlo) el consentimiento o influjo de la voluntad, de cuyo poder depende el prestarlo o suspenderlo; consiguientemente, no es legítimo atribuir la libertad a ese juicio o acto del entendimiento como a principio en el que radica de manera próxima.

6. En cambio, si eso se entiende del acto de la voluntad, no es universalmente cierto que, con anterioridad a todo acto libre de la voluntad, deba preceder algún acto natural que sea principio del acto libre; pues ¿cuál es ese acto, o cuál la necesidad de que deba preceder? Se responderá que es la voluntad de deliberar. Mas no es así; porque, en primer lugar, en Dios hay perfecta libertad sin tal voluntad, preexistiendo en su entendimiento (según nuestra manera de entender) una perfecta ciencia de las cosas, meramente natural y necesaria. Asimismo el ángel, en su primer instante, realizó un acto libre de su voluntad sin voluntad previa de deliberar mediante el entendimiento, sino únicamente suponiendo algún conocimiento actual del entendimiento, que poseyó innato y recibido más bien que adquirido por su propia voluntad. De manera semejante, el hombre, si tiene en su entendimiento una suficiente proposición y consideración del objeto, aunque no la tenga por aplicación de la voluntad, sino por excitación del objeto que se le presenta, o por manifestación

potest de actu intellectus vel de actu voluntatis. Verum ergo est ante primum actum libere elicitum debere necessario praecedere actum intellectus, non liberum nec proprie voluntarium, sed naturalem; quia cum nihil possit esse volitum quin sit praecognitum, ante omnem volitionem antecedere debet iudicium aliquod; illud ergo iudicium quod antecedit primam volitionem non potest esse ex voluntate profectum, et consequenter neque liberum. Improprìissime autem ac falso dicetur illud iudicium esse ipsum liberum arbitrium eo quod in suo genere possit esse fundamentum et origo liberi usus, quia solum est conditio requisita et applicatio obiecti ut potentia libera possit sua facultate uti. Et quamvis daremus iudicium illud concurrere active ad actum libere elicitum a voluntate, nihilominus non in illo consisteret libertas; nam potius ipsum de se naturaliter influit, expectat tamen (ut sic dicam) consensionem seu influxum voluntatis, in cuius potestate est illum tribuere aut suspendere; non ergo recte tribuitur libertas illi iudicio seu actui intellectus ut principio in quo proxime residet.

6. Si vero id intelligatur de actu voluntatis, non est in universum verum ante omnem actum liberum voluntatis praecedere aliquem actum naturalem qui sit principium actus liberi; quis enim est talis actus, aut quae necessitas cur antecedere debeat? Respondebitur illum esse voluntatem deliberandi. Sed contra; nam imprimis in Deo est perfecta libertas sine tali voluntate, praeexistente in intellectu (modo nostro intelligendi) perfecta rerum scientia mere naturali ac necessaria. Angelus etiam in primo instanti habuit actum liberum voluntatis absque praevia voluntate deliberandi per intellectum, sed supposita tantum aliqua actuali cognitione intellectus, quam habuit concreatam et receptam potius quam propria voluntate acquisitam. Et similiter homo si in intellectu habet sufficientem propositionem et considerationem obiecti, etiamsi illam non habeat ex applicatione voluntatis, sed ex obiecti oblati excitatione vel ex locutione aut infusione alterius, potest im-

o infusión de otro, puede en seguida libremente querer o no querer tal objeto. Además, aun cuando en el hombre muchas veces preceda esa voluntad de deliberar, o de investigar o considerar algo más acerca del objeto en cuestión, incluso esa voluntad de deliberar no es natural, sino libre, puesto que no hay nada que mueva necesariamente a tenerla; luego esa voluntad de deliberar tampoco precede siempre al otro acto libre acerca de cualquier objeto ni, cuando precede, es siempre natural y necesaria. La razón está en que, para que la voluntad quiera un objeto, no se precisa que haya querido antes la consideración del objeto, sino que basta con que posea esa consideración por la naturaleza, o por la voluntad, o por otro medio. Porque lo único necesario con respecto al objeto que se ha de querer es que sea conocido previamente; en cambio, que ese conocimiento tenga su origen aquí o allí es accidental. Y por la misma razón —aunque muchas veces la deliberación e investigación intelectual es directamente voluntaria— no es necesario que proceda de alguna volición natural o necesaria, sino que puede proceder de una volición libre; es más, moralmente sucede así, y por ello con frecuencia es culpable la inadvertencia, ya que podía haberse tenido la advertencia por la voluntad libre. Consiguientemente, por este capítulo no es necesario que ningún acto natural de la voluntad preceda al acto libre.

7. *Si toda intención del fin es necesaria.*— Desde otro punto de vista, puede objetarse que la intención del fin precede siempre a la elección de los medios; pero la intención del fin es necesaria, puesto que la libertad —según piensan Aristóteles y Santo Tomás— sólo se da en la elección de los medios; luego, por esta causa, al acto libre precede siempre algún acto necesario que es el principio próximo y la razón de la elección libre; luego en él debe ponerse primariamente la libertad de albedrío. Respondo que se supone una cosa falsa y que la inferencia es mala. Efectivamente, no toda intención del fin es necesaria, porque hay muchos fines particulares a los que tendemos con libertad, no sólo de ejercicio, sino también de especificación; solamente amamos por necesidad el fin último o supremo, y eso únicamente en cuanto a la especificación, no en cuanto al ejercicio, al menos en el presente estado de vida, como diremos poco más adelante, donde explicaremos en qué sentido se dice

mediate libere velle aut non velle tale obiectum. Ac deinde, licet in homine saepe antecedat illa voluntas deliberandi seu aliquid amplius inquirendi vel considerandi de tali obiecto, etiam illa voluntas deliberandi non est naturalis, sed libera, quia nihil est quod necessitet ad illam habendam; ergo neque illa voluntas deliberandi semper antecedit alium actum liberum circa omne obiectum, neque, cum antecedit, semper est naturalis ac necessaria. Et ratio est quia, ut voluntas velit obiectum non est necesse ut prius voluerit considerationem obiecti, sed satis est quod talem considerationem habeat, sive illam considerationem habeat a natura, sive a voluntate, sive aliunde. De necessitate enim obiecti volendi solum est quod sit praecognitum; quod vero illa cognitio hinc vel inde proveniat, accidentarium est. Et eadem ratione, etiamsi saepe accidat consultationem et inquisitionem intellectus esse directe voluntariam, non oportet ut sit ab aliqua volitione naturali seu necessaria, sed potest esse a volitione libera, immo moraliter ita accidit, et ideo saepe inconsideratio est culpabilis, quia consideratio poterat per liberam voluntatem haberi. Ex hoc ergo capite non est necesse ut aliquis actus naturalis voluntatis praecedat liberum.

7. *An omnis intentio finis necessaria.*— Aliter obiici potest, quia intentio finis semper praecedit electionem mediorum; intentio autem finis necessaria est; nam libertas, ut Aristot. et D. Thomas sentiunt, solum est in electione mediorum; ergo ex hoc capite ante actum liberum antecedit semper aliquis actus necessarius, qui est principium proximum et ratio electionis liberae; ergo in eo ponenda est primo libertas arbitrii. Respondeo et falsum assumi et male colligi. Non enim omnis intentio finis necessaria est; sunt enim multi fines particulares quos non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem libere volumus, solumque finem ultimum aut summum necessario amamus, idque quoad specificationem tantum, non quoad exercitium, saltem pro statu huius vitae, ut paulo in-

que la libertad versa sobre la elección. Además, cuando precede la intención del fin, la libertad que se da en la elección de los medios no debe atribuirse a dicha intención como a su principio propio, sino a la facultad de la que proceden la intención misma y la elección, ya porque aún permanece incierto si la intención es el principio propio y *per se* de que se realice la elección, o sólo una disposición previa o condición necesaria para ella, ya también, y sobre todo, porque, aun cuando la intención concurra activamente con la potencia a la elección, sin embargo la determinación de elegir este medio con preferencia a otros no procede de la intención, sino del poder de la voluntad misma, gracias a cuyo influjo la elección es intrínsecamente voluntaria y, por tanto, determinada a este medio más bien que a otro. En consecuencia, no puede entenderse por ninguna razón que la facultad de la libertad resida propiamente en algún acto, sino en una potencia, de la que próximamente nace el acto libre.

8. Fácilmente puede demostrarse con argumentos parecidos que el libre albedrío no es un hábito. En primer lugar, porque o ese hábito sería natural y congénito con la potencia, o sería adquirido mediante actos (omito los hábitos infusos porque ahora sólo hablamos de la libertad natural y de los actos de orden natural); no puede afirmarse lo primero, ya que, según la verdadera doctrina, no hay ningún hábito natural que se haya infundido naturalmente a la voluntad, si nos referimos al hábito en sentido propio, considerándolo como una cualidad distinta de la potencia y que le confiere una facilidad o inclinación; porque ésta no la da la naturaleza, sino el uso. Ni la experiencia ni la razón enseñan nada distinto; porque la inclinación o virtud que la naturaleza infundió a la potencia no es algo distinto de la misma potencia. Por eso, si tal vez San Buenaventura o San Alberto entienden con el nombre de hábito una habilidad o capacidad connatural de tal potencia, sólo difieren de nosotros en la terminología. Tampoco puede afirmarse lo segundo, ya que los hábitos de la facultad libre se adquieren mediante actos libres; por tanto, el uso del libre albedrío precede a ese hábito; luego el libre albedrío mismo no puede consistir en tal hábito. Hay, además, una razón general: en tanto puede el hábito

ferius attingemus, et ibi declarabimus quomodo libertas dicatur versari circa electionem. Deinde etiam, quando intentio finis antecedit, libertas quae est in electione mediorum non est ei attribuenda ut proprio principio, sed facultati a qua est ipsa intentio et electio, tum quia adhuc incertum est an intentio sit proprium ac per se principium efficiendi electionem, vel tantum dispositio praevia seu conditio necessaria ad illam, tum maxime quia, etsi intentio concurrat active cum potentia ad electionem, tamen determinatio ad eligendum hoc medium prae aliis non est ab intentione, sed ex virtute ipsius voluntatis, ex cuius influxu est intrinsece voluntaria ipsa electio, et consequenter determinata ad hoc medium potius quam ad aliud. Nulla ergo ratione intelligi potest quod facultas libertatis proprie resideat in aliquo actu, sed in potentia, a qua proxime est actus liber.

8. Et similibus argumentis facile ostendi potest liberum arbitrium non esse aliquem habitum. Primo quidem, quia vel talis habitus esset naturalis et congenitus cum potentia, vel acquisitus per actus (omitto habitus infusos, quia nunc de naturali libertate et de actibus ordinis naturalis loquimur); primum dici non potest, quia, iuxta veram doctrinam, nullus est naturalis habitus naturaliter inditus voluntati, si proprie loquamur de habitu prout est qualitas distincta a potentia, addens illi facilitatem vel inclinationem; hanc enim non dat natura, sed usus. Neque aliud docet experientia vel ratio; nam inclinatio aut virtus quam natura indidit potentiae non est aliud ab ipsa potentia. Unde si fortasse D. Bonaventura aut Albertus nomine habitus intelligunt habilitatem seu vim connaturalem talis potentiae, solum in nomine a nobis differunt. Secundum etiam dici non potest, quia habitus facultatis liberae per actus liberos acquiruntur; antecedit ergo usus liberi arbitrii huiusmodi habitum; ergo non potest ipsum liberum arbitrium consistere in tali habitu. Praeterea est generalis ratio, quia habitus in tantum potest esse princi-

ser principio de un acto libre en cuanto podemos valernos de él cuando queremos; por consiguiente, el hábito no da la libertad, sino que más bien la recibe (por así decirlo) de la potencia en que reside, en cuanto la potencia es la que utiliza el hábito y está en su poder el emplearlo o no emplearlo. La tercera razón puede ser que el hábito no confiere el poder obrar, sino que da facilidad en el obrar; por eso, la voluntad afectada por un hábito no puede realizar ningún acto de orden natural que no pueda llevar a cabo, en absoluto, sin ese hábito; mas el libre albedrío no exige necesariamente esta facilidad en el obrar, sino la absoluta potestad de obrar y de no obrar, una vez puestos todos los requisitos; por esó, el hombre que tiene uso de razón es libre desde el principio, antes de adquirir dicha facilidad; la libertad, pues, no consiste en un hábito ni en la potencia juntamente con el hábito, toda vez que ella tiene por sí misma potestad absoluta. Sólo en los hábitos esencialmente infusos puede parecer eso probable, en cuanto estos hábitos no se limitan a conferir facilidad, sino también el mismo poder. Puede, por tanto, concederse que estos hábitos completan en esta parte la libertad intrínseca respecto de los actos sobrenaturales. Aunque también sin ellos pueda decirse que la potencia —si tiene por otro medio un auxilio proporcionado— es simplemente libre para tales actos, ya que es suficiente de suyo para no realizarlos, y para llevarlos a cabo puede ser completada, no sólo mediante los hábitos, sino también mediante otras ayudas. Y en esta doctrina no se presenta dificultad, ni San Buenaventura o San Alberto oponen ningún argumento que necesite nuestra respuesta.

El libre albedrío no es una potencia distinta del entendimiento y de la voluntad

9. *Se rechaza la opinión del Halense.*— Así, pues, suponiendo que la facultad libre radica próximamente en alguna potencia del alma o de la sustancia intelectual, queda por investigar cuál sea esa potencia. Y, en primer lugar, no faltaron quienes afirmasen que es una potencia distinta del entendimiento y de la voluntad. Así lo sostiene Alejandro de Hales, II p., q. 72, miemb. 2, a. 1, § 3, donde dice que el libre albedrío, considerado propia y especialmente, es

pium actus liberi in quantum possumus eo uti cum volumus; non ergo dat ipse habitus libertatem, sed potius (ut ita dicam) illam accipit a potentia in qua residet, quatenus potentia est quae habitu utitur, et in eius facultate positum est illo uti vel non uti. Tertia ratio sit, quia habitus non dat posse operari, sed dat facilitatem in operando; unde nullum actum naturalis ordinis potest voluntas efficere affecta habitu, quem absolute non possit absque habitu; liberum autem arbitrium non necessario requirit hanc facilitatem in operando, sed absolutam potestatem agendi et non agendi, positis omnibus requisitis; unde homo ratione utens a principio liber est antequam illam facilitatem acquirat; non ergo consistit libertas in aliquo habitu neque in potentia simul cum habitu, cum ipsa per se habeat absolutam potestatem. Solum in habitibus per se infusis id videri potest probabile, quatenus hi habitus non tantum dant facilitatem, sed ipsum etiam posse. Unde concedi potest hos habitus complere ex hac parte intrinsecam libertatem respectu supernaturalium actuum. Quamvis etiam sine illis possit potentia, si alias habeat auxilium proportionatum, dici simpliciter libera ad tales actus, quia ad non eliciendos illos per se sufficit; ad eliciendos autem, non tantum per habitus, sed etiam per auxilia compleri potest. Neque in hac doctrina occurrit difficultas, nec D. Bonaventura aut Albertus argumentum aliquod obiiciunt quod nostra responsione indigeat.

Liberum arbitrium non esse potentiam ab intellectu et voluntate distinctam

9. *Sententia Alensis improbatur.*— Supposito ergo facultatem liberam proxime positam esse in aliqua potentia animae seu substantiae intellectualis, inquirendum superest quaenam potentia illa sit. Et imprimis non defuerunt qui dicerent esse potentiam distinctam ab intellectu et voluntate, Ita tenet Alex. Alens., II p., q. 72, memb. 2, a. 1, § 3, ubi ait liberum arbitrium, proprie et specialiter sumptum, esse poten-

cierta potencia motriz distinta del entendimiento y de la voluntad. Pero esta opinión es indemostrable e ininteligible. En efecto, o se trata de una potencia que mueve localmente, o de una potencia que mueve a otras potencias en orden a sus actos. Acerca de la primera es probable que en el alma, o también en las inteligencias, sea distinta del entendimiento y de la voluntad, ya para moverse a sí misma, ya para mover otras cosas, como se ha indicado arriba y se dirá también más adelante al tratar de las inteligencias creadas. Sin embargo, la libertad no puede estar colocada formalmente en esta potencia. Primero, porque esa potencia no realiza propiamente un acto inmanente, sino una acción transeúnte, por lo cual es más imperfecta de lo que se requiere para ser capaz de libertad formal. Segundo, porque dicha potencia no pasa al acto si no es aplicada por la voluntad; pues un ángel o un hombre se mueve a sí mismo, o mueve otras cosas, cuando quiere; más aún: en general, el principio del movimiento en los vivientes más perfectos es el apetito; luego esa potencia no es libre de manera activa (por así decirlo) o elicitiva, sino de modo pasivo o imperativo; por tanto, no es una potencia libre en sí misma, sino sometida a una potencia libre. En consecuencia, su acto únicamente es voluntario por denominación del acto de otra potencia, no intrínsecamente por sí misma, lo cual es necesario para la potencia formalmente libre, como expondré poco después. Si se trata, en cambio, de una potencia que mueve a otras, tal potencia, en la criatura intelectual, no es distinta de la voluntad y el entendimiento; porque, hablando de la moción objetiva, en ese sentido el entendimiento mueve a la voluntad; si nos referimos a la moción efectiva o que aplica a la operación, en tal sentido es la voluntad la que mueve, no sólo a sí misma, sino también a las otras potencias; pues no nos aplicamos a obrar libremente sino porque queremos; consiguientemente, es superfluo e ininteligible imaginar otra potencia, ya que no nos inclinamos y aplicamos a la operación sino apeteciendo y queriendo.

10. Si acaso Alejandro de Hales no establece una distinción real, sino conceptual, entre esta potencia que mueve a otras potencias y la voluntad, y dice en este sentido que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad, en primer lugar sólo difiere de nosotros en los términos. En segundo lugar, no ex-

tiam quamdam motricem distinctam ab intellectu et voluntate. Verumtamen haec sententia neque probari neque intelligi potest. Aut enim est sermo de potentia motrice secundum locum aut de potentia motrice aliarum potentiarum ad actus suos. De priori probabile est esse in anima, vel etiam in intelligentiis, distinctam ab intellectu et voluntate, sive ad movendum se sive ad movendas res alias, ut supra tactum est, et dicetur etiam infra tractando de intelligentiis creatis. Verumtamen non potest libertas in hac potentia formaliter constitui. Primo, quia illa potentia proprie non elicit actum immanentem, sed actionem transeuntem; et ideo imperfectior est quam oportet ut sit capax formalis libertatis. Secundo, quia illa potentia non exit in actum nisi applicata per voluntatem; movet enim angelus vel homo se aut alia, quando vult; immo, in universum, principium motus in viventibus perfectioribus est appetitus; ergo illa potentia non est libera active (ut sic dicam) seu elicitive, sed passive seu imperative; non est ergo in se potentia libera, sed subiicitur potentiae liberae. Unde eius actus solum est voluntarius per denominationem ab actu alterius potentiae, non intrinsece per seipsam, quod necessarium est ad potentiam formaliter liberam, ut paulo infra exponam. Si autem sermo sit de potentia motrice aliarum potentiarum, talis potentia in creatura intellectuali non est alia a voluntate et intellectu; nam, loquendo de motione obiectiva, sic intellectus movet voluntatem; si autem de motione effectiva seu applicativa ad opus, sic voluntas est quae movet et se et alias potentias; non enim applicamur ad operandum libere nisi quia volumus; fingere ergo aliam potentiam et supervacaneum est et inintelligibile, quia non nisi appetendo et volendo inclinamur et applicamur ad operandum.

10. Quod si fortasse Alensis non re, sed ratione distinguit potentiam hanc motricem potentiarum a voluntate, et hoc sensu vocat liberum arbitrium distinctam potentiam a voluntate, primum solum in verbis a nobis differet. Deinde non satis declarat munus

plica suficientemente la función del libre albedrío; porque no consiste adecuadamente en la moción de otras potencias, sino también en la volición de cualquier objeto con potestad de no quererlo. Téngase, pues, por evidente y cierto que esta facultad en la que radica próximamente la libertad formal, no es distinta del entendimiento y de la voluntad. Cuál de estas potencias sea, queda por explicar.

La libertad formal no radica en el entendimiento, sino en la voluntad sola

11. *La libertad no está compuesta formalmente por la razón y la voluntad.*— En este punto pueden darse tres interpretaciones. La primera es que el entendimiento y la voluntad integran, simultánea y formalmente, la libertad de albedrío, de suerte que una y otra de estas potencias es formalmente libre en sus actos, y de la libertad de ambas resulta la perfecta libertad del hombre con sus actos humanos. Sostuvo esta interpretación Durando, *In II,* dist. 24, q. 3, donde dice primero que el entendimiento simultáneamente con la voluntad es una potencia formalmente libre; y piensa que es opinión de Aristóteles, en IX de la *Metafísica,* c. 3, lugar en que dice indistintamente que las potencias naturales son libres. Después, añade Durando que el entendimiento es libre con prioridad y mayor perfección, ya que, siendo la libertad una propiedad de la potencia racional, aquella que sea más perfectamente racional será más perfectamente libre; pero el entendimiento es una potencia racional más perfecta, e incluso él solo es propia y cuasi esencialmente racional, mientras que la voluntad únicamente lo es por cierta participación o subordinación, en cuanto tiene aptitud para ser dirigida por la razón; luego el entendimiento es también primariamente libre. Se confirma porque el entendimiento no sólo es libre, sino que además es raíz de la libertad de la voluntad; porque de la indiferencia del juicio, que incumbe al intelecto, nace la indiferencia de la elección, que corresponde a la voluntad; consiguientemente, la libertad es anterior y más perfecta en el entendimiento, pues aquello por causa de lo que una cosa es tal, lo es a su vez en mayor medida. Por último, de ahí parece concluir implícitamente Durando que el libre albedrío está como compuesto formalmente del entendimiento y la voluntad.

liberi arbitrii; non enim adaequate consistit in motione aliarum potentiarum, sed etiam in volendo quovis obiecto, cum potestate non volendi illud. Sit ergo constans et certum facultatem hanc in qua proxime est formalis libertas non esse aliam ab intellectu et voluntate. Quae autem harum potentiarum sit, explicandum superest.

Libertatem formalem non esse in intellectu, sed in sola voluntate

11. *Libertas non coalescit formaliter ex ratione et voluntate.*— In qua re tres modi dicendi esse possunt. Primus est intellectum et voluntatem simul ac formaliter complere libertatem arbitrii, ita ut utraque ex his potentiis formaliter libera sit in suis actibus et ex utriusque libertate consistat perfecta libertas hominis cum suis humanis actibus. Hunc tenuit Durand., In II, dist. 24, q. 3, ubi primum ait intellectum simul cum voluntate esse potentiam formaliter liberam; putatque esse sententiam Aristot., IX Metaph., c. 3, ubi indistincte ait potentias naturales esse liberas. Deinde subiungit Durandus intellectum esse prius et perfectius liberum, quia, cum proprium sit potentiae rationalis esse liberam, quae perfectius fuerit rationalis erit perfectius libera; intellectus autem est perfectior rationalis potentia; immo ille solus est proprie et quasi essentialiter rationalis; voluntas autem solum participatione seu subordinatione quadam, quatenus apta est ratione dirigi; ergo intellectus est etiam primario liber. Et confirmatur, nam intellectus non solum est liber, sed etiam est radix libertatis voluntatis; nam ex indifferentia iudicii, quod ad intellectum spectat, oritur indifferentia electionis, quae pertinet ad voluntatem; ergo libertas prior et perfectior est in intellectu, nam propter quod unumquodque tale, et illud magis. Tandem hinc tacite concludere videtur Durandus liberum arbitrium formaliter quasi coalescere ex intellectu et voluntate. Unde et a Magistro ibi, et a D. Tho-

Por eso el Maestro, en el lugar citado, y Santo Tomás, en I-II, q. 1, a. 1, definen el libre albedrío como la facultad de la voluntad y la razón, pues la conjunción *y* no debe tomarse en sentido copulativo, sino colectivo. Por consiguiente, la función del libre albedrío no radica en el juicio solo ni en la sola elección, sino en uno y otra simultáneamente.

12. *La libertad no radica formalmente en el entendimiento solo.*— La segunda interpretación puede ser que la libertad se da formalmente en el entendimiento solo, y no en la voluntad. Esta interpretación no la encuentro en ningún autor, mas parece que puede fundamentarse con bastante probabilidad en cierta sentencia admitida por muchos, a saber, que la voluntad es determinada absolutamente a la elección por el juicio del entendimiento, de tal manera que ni puede determinarse a elegir algo sin dicho juicio ni, puesto éste, tiene posibilidad de discrepar de él o no adecuarse a él. Porque de este principio se sigue abiertamente, en primer lugar, que la potencia de la voluntad no es formalmente libre. Primero, porque nunca depende de su poder el obrar y no obrar, una vez puestos todos los requisitos antecedentes, según se explicó antes. En efecto, uno de esos requisitos es el juicio de la razón, puesto el cual la voluntad no tiene poder para no obrar, si se ha juzgado que debe obrar, o para obrar, si se ha juzgado que no debe obrar. En segundo lugar, porque la voluntad, en su determinación, se comporta de una manera pasiva más bien que activa, ya que sigue por cierta necesidad la moción de otra facultad; pero la libertad formal no puede darse en una potencia en cuanto movida, sino en cuanto se mueve a sí misma, como se ha demostrado. En tercer lugar, se aclara con el ejemplo de la potencia ejecutiva o locomotriz; porque ésta puede mover y cesar en el movimiento, y puede también realizar este movimiento o su contrario, a pesar de lo cual no es formalmente libre, ya que no puede hacer eso como moviéndose o determinándose a sí misma, sino en cuanto es movida y sigue necesariamente la moción de la voluntad; luego igual habrá que decir de la voluntad, puesto que obedece al juicio del entendimiento con la misma necesidad. Y de esta parte, demostrada del modo indicado, se sigue necesariamente la segunda: que la libertad radica formalmente en el entendimiento por lo que respecta a

ma, I-II, q. 1, a. 1, definitur liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis; illa enim particula *et* non copulative, sed collective sumenda est. Unde munus liberi arbitrii non in solo iudicio vel sola electione, sed in utroque simul consistit.

12. *Libertas non est in solo intellectu formaliter.*— Secundus modus dicendi esse potest libertatem esse formaliter in solo intellectu, et non in voluntate. Hunc non invenio apud aliquem auctorem; videtur autem posse satis probabiliter fundari in quadam sententia a multis recepta, nimirum, voluntatem omnino determinari ad electionem a iudicio intellectus, ita ut nec sine illo possit determinari ad aliquid eligendum, neque illo posito possit ab illo discrepare seu non conformari illi. Nam ex hoc principio aperte sequitur, primo, potentiam voluntatis non esse formaliter liberam. Primo, quia nunquam est in potestate eius agere et non agere, positis omnibus requisitis antecedenter, ut superius declaratum est. Unum enim ex his requisitis est iudicium rationis, quo posito non est in potestate voluntatis aut non agere, si iudicatum est esse agendum, aut agere, si iudicatum est non esse agendum. Secundo, quia voluntas in sua determinatione magis passive quam active se gerit, cum necessitate quadam sequatur motionem alterius facultatis; at formalis libertas non potest esse in potentia ut mota, sed ut se movente, sicut ostensum est. Tertio, declaratur exemplo potentiae exsecutivae seu motivae secundum locum; illa enim et movere potest et cessare a motu, et hunc motum efficere vel contrarium, et tamen non est formaliter libera, quia id non potest quasi se movens seu determinans, sed tamquam mota et necessario sequens motionem voluntatis; ergo idem dicendum erit de voluntate, cum pari necessitate obsequatur iudicio intellectus. Ex hac autem parte sic probata necessario concluditur altera, nimirum libertatem formaliter esse in intel-

la potestad de emitir juicio y de no emitirlo, pues de lo contrario no habrá libertad formal en ningún lugar. Y puede también confirmarse esta parte con los argumentos de Durando.

13. *La libertad reside formalmente en la voluntad sola.*— La tercera interpretación es que la libertad radica formalmente en la voluntad y no en el entendimiento. La sostienen Santo Tomás, I, q. 83, a. 3; y I-II, q. 13, a. 1, completado con el 6, e *In II*, dist. 24, q. 1, lugares en que defienden lo mismo Cayetano, Capréolo, Conrado y otros tomistas; también están de acuerdo Ricardo, en la citada dist. 24; y Escoto, dist. 25, y Enrique, *Quodl.* I, q. 16. Pienso que esta opinión es certísima, y quedará suficientemente probada en contra de las anteriores si demostramos que en el entendimiento no se da libertad formal, por no quedar, fuera de la voluntad, ninguna otra potencia en la que pueda darse. Y esto puede demostrarse del siguiente modo: el entendimiento, en sí mismo, no es libre ni en cuanto a la especificación ni en cuanto al ejercicio de su acto; luego no es libre de ninguna manera, pues no es posible pensar otro modo distinto de libertad.

14. Se demuestra la primera parte porque el entendimiento está determinado, por su naturaleza, a asentir a la verdad y disentir de la falsedad; y si no hay en el objeto ninguna de estas dos razones, o el entendimiento no la capta, no puede realizar ningún acto porque no puede obrar sin objeto. Se dirá que entre estos miembros cabe un medio, a saber: que el entendimiento no vea claramente en el objeto la verdad o la falsedad, pero que se le presente de alguna manera por razones probables o por testimonio de alguien. Por tanto, en ese caso podrá el entendimiento ser libre en cuanto a la especificación de su acto. Se responde, en primer lugar, que el entendimiento no puede determinarse por sí mismo a la especie del acto, a no ser que pueda determinarse también al ejercicio, porque una potencia no se determina a tal acto si no es ejerciéndolo y porque, según dijimos arriba, la libertad se descubre esencial y primariamente en el ejercicio del acto; por consiguiente, si demostramos que el intelecto no es por sí mismo libre en cuanto al ejercicio de su acto, con ello resultará también claro que, con respecto a tales objetos, no tiene libertad formal de especificación.

lectu quantum ad potestatem ferendi iudicium et non ferendi iudicium, quia alias nullibi relinquetur formalis libertas. Et potest etiam haec pars confirmari argumentis Durandi.

13. *Libertas in sola voluntate formaliter residet.*— Tertius modus dicendi est libertatem esse formaliter in voluntate et non in intellectu. Haec est D. Thomae, I, q. 83, a. 3, et I-II, q. 13, a. 1, adiuncto 6, et In II, dist. 24, q. 1, quibus locis idem tenent Caietan., Capreol., Conrad. et alii thomistae; consentiunt etiam Richard., dicta dist. 24; et Scotus, dist. 25; et Henric., Quodl. I, q. 16. Et hanc sententiam censeo esse verissimam, quae satis probata erit contra praecedentes si ostenderimus non esse in intellectu formalem libertatem, quia nulla potentia praeter voluntatem relinquitur, in qua esse possit. Id autem in hunc modum demonstrari potest, quia intellectus secundum se neque est liber quoad specificationem sui actus neque quoad exercitium; ergo nullo modo est liber; neque enim alius modus libertatis excogitari potest.

14. Prior pars probatur, quia intellectus ex natura sua determinatus est ut assentiat vero et dissentiat falso; quod si neutra harum rationum in obiecto sit, aut eam ipse non percipiat, neutrum actum elicere potest, quia non potest absque obiecto operari. Dices inter haec membra dari posse medium, nimirum, quod in obiecto intellectus non clare videat veritatem aut falsitatem, appareat tamen aliquo modo rationibus probabilibus vel testimonio alicuius. Tunc ergo poterit intellectus esse liber quoad specificationem actus. Respondetur, imprimis, non posse intellectum ex se determinari ad speciem actus nisi etiam possit se determinare ad exercitium, quia potentia non se determinat ad talem actum nisi exercendo illum, et quia, ut supra diximus, libertas primo et per se cernitur in exercitio actus; si ergo ostenderimus intellectum non esse ex se liberum quoad exercitium actus, constabit etiam circa talia obiecta non habere formalem libertatem quoad specificationem.

15. Además, puede explicarse y demostrarse *a priori* porque, acerca de tales objetos, así propuestos, el entendimiento permanece por sí mismo como suspenso e indeterminado, no precisamente porque tenga poder y dominio intrínseco de su acto, sino tan sólo porque el objeto no está aplicado de manera suficiente para que, en virtud del impulso natural por el que se inclina a la verdad, sea arrastrado hacia él necesariamente. En esto se descubre la gran diferencia existente entre la voluntad y el entendimiento; porque el entendimiento no puede estar de alguna manera indeterminado acerca de su acto a no ser por causa de una imperfecta proposición del objeto. En cambio, la voluntad, incluso acerca de un objeto que se le propone exactamente, puede quedar indiferente según la capacidad del objeto. Por esta razón, en el entendimiento divino no hay, propiamente, ninguna indiferencia en cuanto al juicio, ya que siempre es un acto de ciencia evidente y con perfecta manifestación del objeto, mientras que en la voluntad hay indiferencia con respecto a los objetos, aun cuando se le propongan de manera perfectísima.

16. Y una razón más *a priori* puede tomarse de la diversidad entre los objetos del entendimiento y los de la voluntad; porque el objeto formal del entendimiento es la verdad; ahora bien, en un mismo objeto no puede haber verdad y falsedad, ya que la verdad es esencialmente indivisible, según se ha tratado arriba, por lo cual el entendimiento, esencialmente y en cuanto depende de los méritos del objeto, siempre está determinado a una sola cosa en lo concerniente a la especie del acto; por tanto, si alguna vez no es determinado suficientemente, sólo se debe a que el objeto no se le propone o aparece de manera suficiente, pero no al interno poder y dominio del mismo entendimiento sobre su acto. En cambio, el objeto de la voluntad es el bien; y un mismo objeto puede ser a la vez bueno y malo, es decir, conveniente o inconveniente en orden a cosas diversas o bajo diversas razones, por lo cual, aun cuando se dé una perfecta proposición o un perfecto conocimiento del objeto, la potencia apetitiva puede quedar indiferente, en cuanto a la especificación, para tender hacia ese objeto o rechazarlo; por consiguiente, la indiferencia de especificación no se halla formal y esencialmente en el entendimiento, sino en la voluntad.

15. Praeterea, potest a priori declarari et probari, quia intellectus circa talia obiecta, sic proposita, non ideo manet ex se quasi suspensus et indeterminatus quia habet intrinsecam vim et dominium sui actus, sed solum quia obiectum non est satis applicatum ut naturali impetu, quo inclinatur ad verum, ex necessitate in illud feratur. In quo cernitur magna differentia inter voluntatem et intellectum, nam intellectus non potest esse aliquo modo indeterminatus circa suum actum nisi ob imperfectam propositionem obiecti. At vero voluntas etiam circa obiectum exacte propositum potest esse indifferens iuxta capacitatem obiecti. Et hac ratione in intellectu divino nulla est proprie indifferentia quoad iudicium, quia semper est actus scientiae evidens et cum perfecta manifestatione obiecti; in voluntate autem est indifferentia respectu obiectorum, etiamsi perfectissime proponantur.

16. Et ratio magis a priori sumi potest ex diversitate obiectorum intellectus et voluntatis; nam formale obiectum intellectus est veritas; in eodem autem obiecto non possunt esse veritas et falsitas, quia veritas consistit in indivisibili, ut supra tractatum est, et ideo per se, et quantum est ex meritis obiecti, intellectus semper est determinatus ad unum quoad speciem actus; unde, si interdum non satis determinatur, solum est quia obiectum non satis proponitur seu apparet, non vero ex interna vi et dominio ipsius intellectus supra actum suum. Voluntatis autem obiectum est bonum; potest autem idem obiectum esse simul bonum et malum, seu conveniens vel disconveniens in ordine ad diversa seu sub diversis rationibus, et ideo, stante perfecta obiecti propositione seu cognitione, potest esse potentia appetitiva indifferens quoad specificationem ad prosequendum vel refutandum tale obiectum; indifferentia ergo quoad specificationem per se ac formaliter non reperitur in intellectu, sed in voluntate.

17. La segunda parte acerca de la necesidad de ejercicio se demuestra porque ninguna potencia cuyo acto no sea intrínsecamente voluntario puede ser formalmente libre en cuanto al ejercicio; pero el acto intelectual no es intrínsecamente voluntario; luego el entendimiento no es una potencia formalmente libre. Para que se entienda el antecedente, supongo que un acto puede ser voluntario en doble sentido: primero, extrínsecamente, por denominación recibida del acto de una potencia distinta que mueve o aplica a otra potencia en orden a la operación; así, el andar es voluntario cuando uno se mueve espontáneamente. En un segundo sentido, un acto es voluntario intrínsecamente y por sí mismo, a la manera como es voluntario el acto de amor; en efecto, ¿hay algo más espontáneo que amar? No obstante, hablando en absoluto, no es voluntario por denominación de otro acto, sino por sí mismo. Porque no es preciso que quien ama quiera, con un acto anterior y distinto, amar; y, aunque a veces alguien pueda hacer eso según su libertad, sin embargo es accidental para el amor voluntario, porque uno puede realizar, inmediatamente y sin un acto anterior, el amor; y el mismo amar es, intrínsecamente, querer el amor. Pero hay una diferencia consistente en que, en la primera modalidad de voluntario, el acto que se dice voluntario por denominación de otro es objeto y efecto del mismo; objeto, ciertamente, porque a él tiende el acto anterior; efecto, en cambio, porque dicho acto no sólo es querido en calidad de objeto, sino también causado, al menos mediatamente, en cuanto, en virtud del acto de la voluntad o del apetito, se aplica la potencia inferior a la operación. Por el contrario, el acto que por sí mismo es intrínsecamente voluntario, no se compara como objeto propio o efecto con aquel otro acto por el que es voluntario, ya que es voluntario por sí mismo y, propiamente, no es objeto o efecto de sí mismo; consiguientemente, tiene un objeto distinto al que tender directamente y es efecto de la potencia que lo realiza, y sólo es voluntario por cierta reflexión virtual que incluye en sí mismo; por eso suele decirse que es querido por modo de acto, no por modo de objeto.

18. *El acto voluntario en sí siempre es realizado por el apetito.*— Con ello se entiende que no puede ser voluntario intrínsecamente y por sí mismo

17. Altera pars de necessitate quoad exercitium probatur quia nulla potentia cuius actus non sit intrinsece voluntarius potest esse formaliter libera quoad exercitium; sed actus intellectus non est intrinsece voluntarius; ergo intellectus non est potentia formaliter libera. Ut intelligatur antecedens, suppono duobus modis posse actum esse voluntarium: primo extrinsece, per denominationem ab actu alterius potentiae moventis seu applicantis aliam potentiam ad opus, quomodo deambulatio est voluntaria quando quis sponte sua se movet. Secundo modo, est aliquis actus voluntarius intrinsece et per seipsum, ut actus amoris voluntarius est; quid enim magis spontaneum quam amare? Et tamen, per se loquendo, non est voluntarius per denominationem ab alio actu, sed per seipsum. Non enim est necesse ut qui amat priori et distincto actu velit amare; et quamvis interdum aliquis pro libertate sua id facere possit, tamen est accidentarium ad voluntarium amorem; immediate enim et absque priori actu potest quis amorem elicere, et ipsummet amare, intrinsece est velle amorem. Sed est differentia, quod in priori modo voluntarii, actus qui denominatur voluntarius ab alio est obiectum et effectus eius; obiectum quidem, quia in ipsum tendit prior actus; effectus autem, quia talis actus non solum est volitus ut obiectum, sed etiam causatus, saltem mediate, quatenus ex vi actus voluntatis vel appetitus applicatur inferior potentia ad operandum. At vero actus qui per seipsum est intrinsece voluntarius non comparatur ut proprium obiectum vel effectus ad illum actum quo est voluntarius, quia est voluntarius seipso, et non est proprie obiectum vel effectus sui ipsius; habet ergo aliud obiectum in quod directe tendat, et est effectus potentiae a qua elicitur, et solum per quamdam virtualem reflexionem, quam in se includit, est voluntarius; unde dici solet volitus per modum actus, non per modum obiecti.

18. *Actus in se voluntarius semper est elicitus ab appetitu.*— Ex quo intelligitur

ningún acto sino aquel que es realizado por la potencia apetitiva. Se demuestra, porque el voluntario en sentido propio, en cuanto se distingue del connatural, proviene formalmente de algún acto elícito del apetito vital; y así, en la primera modalidad de voluntario, el acto que se dice voluntario extrínsecamente recibe esa denominación de algún acto realizado por algún apetito vital, que lo impera; luego, como el acto que es voluntario por sí mismo no recibe esta denominación de otro acto realizado por el apetito, necesariamente debe ser llevado a cabo por el apetito vital. Y puede explicarse por la misma razón y modo de tal acto; pues el acto realizado por la voluntad se despliega a manera de tendencia intrínseca y espontánea y de inclinación al objeto, por lo cual esa tendencia es también espontánea por sí misma; pero este modo de tendencia es propio de la potencia apetitiva; luego también es propio de ella el que su acto sea intrínsecamente voluntario por sí mismo; consiguientemente, como el entendimiento no es una potencia apetitiva, es claro que su acto no es intrínsecamente voluntario por sí mismo; y ésta era la segunda parte del antecedente que se asumió.

19. Con respecto a la primera parte —que sólo puede ser libre en cuanto al ejercicio aquella potencia cuyo acto es intrínsecamente voluntario—, se explica como sigue: el ejercicio del acto, o (lo que es igual) la determinación de la potencia a obrar, debe ser o natural por el solo impulso de la naturaleza o voluntaria por la inclinación elícita del operante. Y no es posible entender otra razón por la que una causa pase a la operación sino porque tiene tal naturaleza determinada por sí misma a esa operación, o porque quiere y apetece dicha operación. Pero la potencia libre en cuanto al ejercicio no es determinada a la operación por el solo impulso natural; luego ha de ser determinada voluntariamente; por tanto, o es determinada extrínsecamente por el voluntario que realiza otra potencia, y entonces no será una potencia libre formalmente, sino imperativamente, ya que no se mueve a sí misma en cuanto al ejercicio, sino que es movida y determinada por otro; o es determinada por el voluntario intrínseco, y en ese caso es preciso que dicha potencia sea apetitiva; luego, para que una potencia sea formalmente libre en cuanto al ejercicio, es decir, capaz de determinarse a sí misma a ejercer un acto libre, es necesario que sea una potencia que obre voluntariamente de manera intrínseca mediante su acto; luego, no siendo el entendimiento una potencia de esa clase, como es evidente de suyo, se concluye legítimamente que no es una potencia formalmente libre en el ejercicio de su acto.

20. Esto puede confirmarse, en primer lugar, por el común modo de pensar y de hablar de todos los hombres; pues, como el hombre puede considerar esta cosa o la otra, si a alguno se le pregunta por qué se dedica a la consideración de esta cosa más bien que a la de otra, contestará que lo hace porque quiere; más aún: el que cree lo que no ve claramente, lo cree porque quiere, con voluntad dirigida por la razón si cree prudentemente; por eso dicen los teólogos que creer es meritorio y depende de un afecto piadoso de la voluntad; luego es indicio de que el entendimiento nunca se determina libremente a una de las dos partes sino mediante la voluntad; luego él no es formalmente libre en sí mismo. Se confirma, por último, pues cuando el acto o ejercicio del acto intelectual no se realiza por necesidad natural, el hombre no puede adoptarlo o preferirlo a la carencia de tal acto o ejercicio si no es mediante cierta elección, en virtud de la cual esto se prefiere a aquello; pero la elección es un acto de la voluntad; luego la determinación de la potencia en orden al ejercicio del acto siempre tiene lugar en virtud del imperio o moción de la voluntad que elige, y así toda la libertad de dicho acto procede formalmente de la voluntad y no del entendimiento. Y lo mismo se concluye, con mayor razón, cuando la elección no versa únicamente sobre el ejercicio del acto intelectual, sino también sobre su especie, como cuando alguien elige creer firmemente más bien que no creer o dudar; porque es preciso que esto se lleve a cabo por la voluntad que determina al entendimiento, como dijo acertadamente Santo Tomás en II-II, q. 2, a. 1, ad 3.

21. *El uso de razón es la raíz de la libertad.*— Así, pues, con la demostración de esta parte queda, en primer lugar, suficientemente refutada la opinión de Durando; en efecto, si el entendimiento no es formalmente libre, el libre albedrío no puede consistir formalmente en el conjunto o agregado de ambas

nullum actum posse esse intrinsece et per seipsum voluntarium, nisi ille qui est elicitus a potentia appetitiva. Probatur, quia proprium voluntarium, ut distinguitur a connaturali, formaliter provenit ab aliquo actu elicito ab appetitu vitali, et ita in priori modo voluntarii actus ille qui extrinsece dicitur voluntarius eam denominationem recipit ab aliquo actu elicito ab aliquo appetitu vitali, a quo imperatur; ergo actus qui per seipsum est voluntarius, cum non recipiat hanc denominationem ab alio actu elicito ab appetitu, necessario debet esse elicitus ab appetitu vitali. Et ex ipsa ratione et modo talis actus potest etiam reddi ratio; nam actus elicitus a voluntate est per modum intrinsecae et spontaneae tendentiae et inclinationis in obiectum, et ideo talis tendentia seipsa etiam est spontanea; hic autem modus tendentiae est proprius appetitivae potentiae; ergo est etiam illius proprium quod actus eius sit per seipsum intrinsece voluntarius; cum ergo intellectus non sit potentia appetens, constat actum eius non esse per seipsum intrinsece voluntarium, quae erat posterior pars antecedentis assumpti.

19. Prior vero pars, scilicet solam illam potentiam esse posse liberam quoad exercitium cuius actus est intrinsece voluntarius, declaratur in hunc modum, quia exercitium actus, seu (quod idem est) determinatio potentiae ad operandum, esse debet aut naturalis ex solo impetu naturae aut voluntaria ex inclinatione elicita operantis. Neque enim intelligi potest alia ratio ob quam causa aliqua exeat in aliquod opus, nisi vel quia est talis naturae ex se determinatae ad illud opus vel quia vult et appetit talem operationem. Sed potentia libera quoad exercitium non determinatur ad opus ex solo impetu naturae; ergo est determinanda voluntarie; ergo aut extrinsece per voluntarium elicitum ab alia potentia, et sic non erit potentia formaliter libera, sed imperative, quia ipsa non se movet quoad exercitium, sed movetur et determinatur ab alio. Vel per voluntarium intrinsecum, et sic necesse est ut talis potentia sit appetitiva; ergo, ut potentia aliqua sit formaliter libera quoad exercitium, id est, potens seipsam determinare ad exercendum actum liberum, necesse est ut sit potentia intrinsece voluntarie operans per suum actum; cum ergo intellectus non sit talis potentia, ut per se constat, recte concluditur ipsum non esse potentiam formaliter liberam in exercitio sui actus.

20. Quod quidem confirmari potest primo ex communi modo sentiendi et loquendi omnium hominum; cum enim possit homo de hac re vel illa considerare, si quis interrogetur cur potius in huius rei consideratione quam alterius occupetur, respondebit id facere quia vult; immo et qui credit ea quae non manifeste videt, credit quia vult voluntate ratione regulata, si prudenter credit; et ideo dicunt theologi credere esse meritorium et pendere ex pia affectione voluntatis; ergo signum est intellectum nunquam libere determinari ad alterutram partem nisi per voluntatem; ergo non est ipse in se formaliter liber. Et confirmatur tandem, nam quando actus seu exercitium actus intellectus non habetur ex necessitate naturae, non potest ab homine assumi seu praeferri carentiae talis actus seu exercitii nisi per quamdam electionem qua hoc praefertur alteri; sed electio est actus voluntatis; ergo determinatio potentiae ad exercitium actus semper est per imperium seu motionem voluntatis eligentis, atque ita tota libertas talis actus est formaliter ex voluntate et non ex intellectu. Idemque maiori ratione concluditur quando electio non solum est de exercitio actus intellectus, sed etiam de specie eius, ut cum quis eligit credere firmiter potius quam discredere vel dubitare; illud enim necesse est fieri per voluntatem determinantem intellectum, ut recte dixit D. Thom., II-II, q. 2, a. 1, ad 3.

21. *Rationis usus radix est libertatis.*— Ex probatione igitur huius partis relinquitur imprimis satis improbata opinio Durandi; nam, si intellectus non est formaliter liber, non potest liberum arbitrium forma-

potencias —entendimiento y voluntad—. Y digo *formalmente* porque, radicalmente, el entendimiento o razón pertenece al libre albedrío. Y en este sentido se ha dicho que el libre albedrío es la facultad de la voluntad y la razón. Porque es de la voluntad formalmente, y de la razón presupositiva o radicalmente. Y no es necesario discutir con Escoto, Enrique y otros, que niegan que deba llamarse a la razón raíz de la libertad, sino sólo condición necesaria para la libertad; porque parece que estos autores se preocupan de la manera de hablar más que de la doctrina. Pues, como el conocimiento es sólo una condición necesaria, previa a la volición, por eso únicamente quieren dar al modo del conocimiento el nombre de condición necesaria para el modo de la volición, que consiste en la libertad. Pero puede decirse muy bien que la raíz de la libertad es el uso de la razón o inteligencia; porque, si hablamos de las potencias mismas, las potencias apetitivas siguen a las cognoscitivas, de manera que, aun cuando la raíz de éstas sea el alma, sin embargo, inmediatamente es raíz de la potencia cognoscitiva, y mediante ella de la apetitiva; de esta manera, el apetito más perfecto radica próximamente en la potencia cognoscitiva más perfecta; luego también esta perfección formal de la libertad procede de la perfección de entender o de razonar. Por tanto, así como una pasión es raíz de otra, así también se dirá que la libertad de la voluntad radica en la inteligencia de la razón. Y la misma proporción se da entre los actos, puesto que, así como hay un orden esencial entre las potencias, igualmente lo hay entre sus actos; y porque moralmente aquélla es una causalidad *per se*, pero el fundamento de todo el orden moral es la libertad, por eso también la indiferencia en los actos de la voluntad proviene del juicio de la razón, como enseña con acierto Santo Tomás, en I, q. 83, a. 1, y en otros lugares antes citados, a quien siguen los tomistas en los mismos pasajes; y Soncinas, Iavello y otros, en IX *Metaph.*

22. Unicamente conviene observar que los autores aludidos dicen muchas veces que la indiferencia del acto voluntario nace de la indiferencia del juicio de la razón; y en esa expresión debe evitarse la equivocidad del término *indiferencia;* porque, atribuido a la voluntad, en la potencia misma significa la libertad

liter consistere in collectione seu aggregato utriusque potentiae, intellectus et voluntatis. Dico autem *formaliter,* nam radicaliter pertinet intellectus seu ratio ad liberum arbitrium. Quo sensu dictum est liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis. Est enim voluntatis formaliter, rationis autem praesuppositive seu radicaliter. Neque oportet cum Scoto, Henrico, et aliis disputare, qui negant rationem esse dicendam radicem libertatis, sed solum conditionem necessariam ad libertatem; nam hi auctores videntur de modo loquendi magis quam de re contendere. Nam, quia cognitio solum est necessaria conditio, praevia ad volitionem, ideo modum cognitionis solum appellare volunt conditionem necessariam ad modum volitionis, qui in libertate consistit. Optime tamen dici potest radicem libertatis esse rationis seu intelligentiae usum; nam, si de potentiis ipsis loquamur, potentiae appetitivae sequuntur cognoscitivas, ita ut, licet radix earum sit anima, immediate tamen est radix potentiae cognoscitivae, et mediante illa appetitivae; et ita perfectior appetitus radicatur proxime in perfectiori potentia cognoscente; ergo etiam haec perfectio formalis libertatis oritur ex perfectione intelligendi seu ratiocinandi. Sicut ergo una passio est radix alterius, ita libertas voluntatis dicetur radicari in intelligentia rationis. Et eadem est proportio inter actus, quia, sicut est ordo per se inter potentias, ita inter actus earum; et quia moraliter illa est causalitas per se, fundamentum autem totius esse moralis est libertas, igitur etiam indifferentia in actibus voluntatis provenit ex iudicio rationis, ut recte docet D. Thomas, I, q. 83, a. 1, et aliis locis supra citatis, quem thomistae eisdem locis sequuntur; et Sonc., Iavell., et alii, IX Metaph.

22. Solum oportet observare dictos auctores saepe dicere indifferentiam actus voluntatis oriri ex indifferentia iudicii rationis, in qua locutione cavenda est aequivocatio vocis *indifferentiae;* nam attributa voluntati, in ipsa potentia significat formalem libertatem seu potentiam ad utrumlibet; in actu

formal o poder para una u otra cosa, mientras que en su acto significa la inmediata relación a la potencia que realiza el acto, con potestad próxima para su opuesto. Por eso, si se afirma en el mismo sentido que la indiferencia del acto de la voluntad procede de la indiferencia del juicio, la sentencia no es cierta, porque en el juicio, en cuanto precede a la voluntad, no puede darse esta indiferencia formal, según se ha demostrado. Consiguientemente, debe tomarse en sentido distinto la indiferencia que se atribuye al juicio como raíz de la libertad, y puede llamarse indiferencia no formal, sino objetiva; pues, como el juicio de la razón, a causa de su perfección y amplitud, propone en el objeto varias razones de conveniencia o disconveniencia y, de manera semejante, no siempre propone un medio como necesario, sino como indiferente, ya que, además de discernir su grado de utilidad y dificultad, al mismo tiempo descubre o propone otros medios, por eso es fundamento de la elección libre de la voluntad. Pero que en el juicio no se da otra indiferencia o libertad necesaria resulta suficientemente claro por lo dicho arriba contra la opinión de Herveo. Y se patentiza fácilmente en la libertad divina; porque, presupuesta la sola ciencia natural de todos los objetos posibles, la voluntad divina quiere libremente este o aquel objeto fuera de sí por la sola indiferencia o no necesidad de los objetos, indiferencia o no necesidad que entiende clarísima y necesariamente en virtud de su ciencia natural.

23. Así se ha dado cumplida respuesta a todos los fundamentos de Durando; porque ser potencia formalmente libre no es lo mismo que ser potencia racional, ni es algo que acompañe necesariamente a aquello, sino que únicamente acompaña a la potencia apetitiva racional; por lo que hace a la potencia racional en cuanto tal, sólo es consecuencia de ella el ser libre formal o radicalmente. Y en este sentido hay que entender a Aristóteles en IX de la *Metafísica,* donde habla indistintamente de las potencias racionales a manera de una sola cosa, y únicamente pretende enseñar que en la parte racional que denominamos mente hay indiferencia en el obrar; pero cómo concurra a esta indiferencia cada una de las potencias de esa parte superior, no lo trata, pero lo hemos explicado nosotros.

vero eius significat immediatam habitudinem ad potentiam elicientem actum, cum proxima potestate ad oppositum. Unde, si in eodem sensu dicatur indifferentia actus voluntatis oriri ex indifferentia iudicii, non est vera sententia, quia in iudicio, ut antecedit voluntatem, non potest esse haec formalis indifferentia, ut demonstratum est. Aliter ergo sumenda est indifferentia attributa iudicio ut radici libertatis, et potest dici indifferentia non formalis sed obiectiva; nam quia iudicium rationis propter suam perfectionem et amplitudinem proponit in obiecto varias rationes convenientiae vel disconvenientiae, et similiter proponit medium non semper ut necessarium, sed ut indifferens, quia et discernit gradum utilitatis et difficultatis eius, et simul invenit vel proponit alia media, ideo fundamentum est liberae electionis voluntatis. Quod autem in iudicio non sit alia indifferentia vel libertas necessaria, satis constat ex dictis supra contra opinionem Hervaei. Et patet facile in libertate divina; nam, praesupposita sola naturali scientia obiectorum omnium possibilium, voluntas divina libere vult hoc vel illud extra se, propter solam indifferentiam vel non necessitatem obiectorum, quam per naturalem scientiam clarissime et necessario intelligit.

23. Atque ita satisfactum est omnibus fundamentis Durandi; nam esse potentiam formaliter liberam non est idem quod esse potentiam rationalem, nec necessario illud concomitans, sed solum comitatur potentiam appetitivam rationalem; ad potentiam autem rationalem ut sic solum consequitur quod sit libera formaliter aut radicaliter. Et hoc modo intelligendus est Aristoteles, IX Metaph., ubi indistincte loquitur de potentiis rationalibus per modum unius, solumque intendit docere in parte rationali quam mentem appellamus esse indifferentiam in operando; quomodo autem ad hanc indifferentiam concurrant singulae potentiae illius partis superioris non tractat, a nobis autem declaratum est.

24. En segundo término, por la demostración de la misma parte queda rechazada la segunda opinión, que negaba la libertad formal en la voluntad; pues si la libertad formal no se da en el entendimiento, según se ha probado, es preciso que esté en la voluntad, ya que de lo contrario no estaría en ningún sitio. Además, dicha sentencia es por sí misma muy improbable y ajena a cualquier opinión humana, porque todos piensan que el hombre es libre por el hecho de que, si quiere, obra, y si quiere, deja de obrar. Por eso, también la Sagrada Escritura atribuye esta potestad de indiferencia en grado máximo a la voluntad, I Cor., 7: *No teniendo necesidad, sino dominio de su voluntad,* e igualmente por eso toda bondad y malicia, y toda razón de premio o castigo se considera que está en la voluntad, como enseñan con mayor amplitud los teólogos. Y con toda claridad el Concilio de Trento, ses. VI, c. 5, habiendo enseñado que cae bajo el poder del hombre el cooperar con la gracia o resistir a ella, declara expresamente que el hombre hace eso *por su voluntad libre,* ya sola, si resiste, ya ayudada por la gracia de Dios, si coopera. Y, finalmente, por esta razón los Padres antiguos llaman muchas veces al libre albedrío *voluntad libre,* según puede verse en San Agustín, lib. III *De lib. arb.*, c. 1 y ss.; y en Damasceno, lib. II *De fide,* c. 25; y hay también ocasiones en que lo llaman libre albedrío de la voluntad, como es patente en San Agustín, *De Civitate Dei,* lib. V, c. 9, y en San Ambrosio, lib. II *De fide,* c. 3.

25. Y con esta parte —que la voluntad es formalmente libre— puede confirmarse la otra, a saber, que el entendimento no es formalmente libre, ya que no deben establecerse en el hombre actos realizados por dos potencias que sean libres por sí mismos únicamente en virtud de las relaciones a sus potencias, pues de lo contrario se daría un doble desorden moral en tales actos del entendimiento y de la voluntad. Efectivamente, en seguida que el entendimiento juzgase que este objeto malo podía elegirse, en este acto considerado precisivamente y con anterioridad a otro consentimiento de la voluntad habría malicia, porque de suyo es opuesto a la razón y, por otra parte, es formalmente libre. Además, en la elección de tal objeto habría una nueva malicia, ya que dicha elección es un nuevo acto libre que el hombre podría evitar y que versa sobre un objeto contrario a

24. Secundo ex probatione eiusdem partis improbata relinquitur secunda sententia, quae formalem libertatem in voluntate negabat; nam, si formalis libertas non est in intellectu, ut ostensum est, necesse est ut sit in voluntate, alias nullibi esset. Deinde est per sese valde improbabilis illa sententia et aliena ab omni hominum sensu; omnes enim censent hominem esse liberum, quia si vult, operatur, et si vult, cessat. Unde etiam Scriptura sacra hanc potestatem indifferentem maxime attribuit voluntati, I ad Cor. 7: *Non habens necessitatem, sed potestatem habens suae voluntatis,* et ideo etiam omnis bonitas et malitia, omnisque ratio praemii aut poenae in voluntate esse censetur, ut latius theologi tradunt. Ac diserte Concilium Tridentinum, sess. VI, c. 5, cum docuisset esse in potestate hominis libere cooperari vel resistere gratiae, expresse declarat id facere hominem *libera sua voluntate,* vel sola, si resistat, vel adiuta Dei gratia, si cooperetur. Ac denique antiqui Patres hac ratione liberum ipsum arbitrium saepe nominant *liberam voluntatem,* ut videre est in August., lib. III de Lib. arb., c. 1 et seq.; et in Damas., lib. II de Fide, c. 25; interdum vero vocant liberum voluntatis arbitrium, ut patet apud August., lib. V de Civit., c. 9; et Ambr., lib. II de Fide, c. 3.

25. Atque ex hac parte, quod voluntas sit formaliter libera, potest confirmari altera, quod, scilicet, intellectus non sit formaliter liber, quia non sunt ponendi in homine actus eliciti a duabus potentiis per se liberi ex solis habitudinibus ad suas potentias, alias duplex inordinatio moralis esset in huiusmodi actibus intellectus et voluntatis. Itaque, statim ac intellectus iudicaret hoc obiectum pravum esse eligibile, in hoc actu praecise sumpto et ante alium consensum voluntatis esset malitia, quia de se est rationi dissonus, et alioqui est formaliter liber. Rursus in electione talis obiecti esset nova malitia, quia ille est novus actus liber, quem homo vitare posset, et de obiecto rationi contrario. Quod si, stante illo

la razón. Y en el caso de que, manteniéndose aquel juicio, todavía no consintiese la voluntad, con todo, el hombre sería digno de reprensión por razón de tal juicio, no por razón de alguna voluntad anterior, formal o virtual, sino precisamente a causa de la libertad del entendimiento. Y por la misma razón la inconsideración o el error podría ser culpable desde el punto de vista del entendimiento solo sin intervención de la voluntad, cosas todas que son absurdas, pues no hay nada más contradictorio que la existencia del pecado sin lo voluntario. Consiguientemente, así como en el hombre no se da otra bondad o malicia moral de carácter formal, a no ser la que procede de la voluntad, así tampoco se da otra potencia formalmente libre fuera de la voluntad. Y esto no atenta contra la perfección del entendimiento, ya que en absoluto constituye mayor perfección el ser regla de la voluntad, y es incompatible con esa perfección la libertad radicada formalmente en la misma potencia, no sólo porque la regla debe ser cierta y de suyo inmutable, sino también porque aquella operación que es regla no lo es por una inclinación y tendencia a la cosa regulada, sino por cierta adecuación a ella, adecuación que no es indiferente, sino cierta y determinada; pero la voluntad, que es como ciega, necesita la regla o dirección del entendimiento; ahora bien, como tiende a su objeto por una inclinación voluntaria perfecta, es capaz de libertad; y en esto puede aventajar relativamente al entendimiento, aunque absolutamente sea inferior en perfección.

SECCION VI

MODALIDAD DE LA DETERMINACIÓN DE LA CAUSA LIBRE POR EL JUICIO DE LA RAZÓN

1. *Primera opinión.*— Sin embargo, todavía nos falta responder a la dificultad propuesta en favor de la segunda opinión, que está exigiendo una cuestión distinta, a saber, de qué modo es determinada la voluntad por la razón cuando quiere libremente. A este respecto, los discípulos de Santo Tomás antes citados, y otros más modernos, mantienen con toda decisión que la voluntad no puede ser determinada al acto libre si no precede en el entendimiento un juicio práctico definido o, según dicen otros, un imperio en virtud del cual, aquí y ahora,

iudicio, adhuc voluntas non consentiret, nihilominus homo dignus esset reprehensione ratione talis iudicii, non ratione alicuius voluntatis prioris, formalis aut virtualis, sed praecise ob libertatem intellectus. Eademque ratione inconsideratio aut error posset esse culpabilis ratione solius intellectus absque interventu voluntatis, quae omnia sunt absurda, cum nihil magis repugnet quam esse peccatum absque voluntario. Sicut ergo non est in homine alia formalis bonitas vel malitia moralis nisi quae a voluntate provenit, ita neque est alia potentia formaliter libera praeter voluntatem. Neque hoc est contra perfectionem intellectus, quia simpliciter maior perfectio est esse regulam voluntatis, cui perfectioni repugnat libertas formaliter in eadem potentia, tum quia regula debet esse certa et de se immutabilis, tum etiam quia illa operatio quae est regula non est per inclinationem et tendentiam in rem regulatam, sed per quamdam commensurationem ad illam, quae commensuratio non est indifferens, sed certa et determinata; voluntas autem, quia est quasi caeca, indiget regula aut directione intellectus; quia vero tendit in suum obiectum per voluntariam inclinationem perfectam, capax est libertatis; et in hoc potest secundum quid excedere intellectum, quamvis simpliciter sit in perfectione inferior.

SECTIO VI

QUOMODO CAUSA LIBERA DETERMINETUR A IUDICIO RATIONIS

1. *Prima sententia.*— Superest tamen respondeamus ad difficultatem in favorem secundae sententiae propositam, quae aliam quaestionem postulat, quomodo, scilicet, voluntas, dum libere vult, a ratione determinetur. In qua discipuli D. Thomae supra citati, et alii recentiores, omnino contendunt non posse voluntatem determinari ad liberum actum nisi praecedat in intellectu definitum iudicium practicum vel, ut alii lo-

ponderadas todas las circunstancias, profiera una sentencia definida de que el hombre debe elegir esto, o lleve a cabo un impulso que se exprese con la fórmula *haz esto*. El fundamento puede estar en que la voluntad no tiene posibilidad de ser atraída sino hacia un objeto conocido y propuesto por la razón, puesto que es un apetito racional, como consta por el lib. III de la *Etica*, c. 2; consiguientemente, mientras la razón no juzgue de manera determinada lo que debe elegirse, la voluntad no puede elegir; de lo contrario, tendería a un objeto desconocido, ya que no se da conocimiento verdadero sin juicio; pues mediante la simple aprehensión todavía no se conoce si una cosa es tal o no lo es; luego, inversamente, cuando se da el juicio definido «esto debe elegirse», la voluntad no puede dejar de elegir, pues de no ser así también entonces se dejaría llevar sin razón, y formalmente, o al menos virtualmente, sería arrastrada a lo desconocido porque, al no elegir, rechaza ese objeto con un acto formal o virtual, o bien no quiere adoptar tal medio sin ninguna razón o juicio; por consiguiente, es contradictorio que la voluntad obre así. Quizá por eso dijo San Bernardo, lib. *De grat. et libero arbit.*, que la voluntad está siempre emparentada con la razón, pues, aunque no siempre se mueva por la razón, nunca, empero, se mueve sin ella.

2. *Segunda opinión*.— Pero esta opinión no agrada a Enrique, ni a Escoto y sus discípulos, como resulta claro por los lugares citados y por Antonio Andrés, IX *Metaph.*, q. 2. Y en verdad, la razón insinuada en la sección anterior, al exponer la segunda sentencia, es irrebatible, a mi juicio; porque, si aquel juicio de la razón se preexige de tal manera para obrar que, en su género, es causa necesaria para el acto libre de la voluntad, y puesto tal juicio la voluntad no puede dejar de consentir en él, entonces la voluntad no es una potencia tal que, puestos absolutamente todos los prerrequisitos para la operación, pueda querer y no querer; luego no es una potencia libre. Toda la deducción parece evidente de acuerdo con los principios antes demostrados. Y se explica más aún: puesto el juicio, la voluntad quiere necesariamente en sentido compuesto (como suele llamarse), y esto lo conceden fácilmente los autores de aquella opinión, hasta el punto de que Medina, I-II, q. 9, a. 1, dub. 2, después de la segunda conclu-

quuntur, imperium quo hic et nunc, pensatis omnibus, definitam sententiam proferat hoc esse homini eligendum, vel impulsum qui hac voce explicatur, *fac hoc*, efficiat. Ratio esse potest quia voluntas non potest ferri nisi in obiectum cognitum et per rationem propositum, cum sit appetitus rationalis, III Ethic., c. 2; ergo, donec ratio determinate iudicet quid eligendum sit, non potest voluntas eligere; alias tenderet in obiectum incognitum, quia cognitio vera non est sine iudicio; per puram enim apprehensionem nondum cognoscitur an res sit talis vel non sit; ergo et e converso, stante illo definito iudicio: hoc est eligendum, non potest voluntas non eligere, quia alias etiam tunc sine ratione duceretur, et formaliter, vel virtualiter saltem, ferretur in incognitum, quia non eligendo, vel formali vel virtuali actu refutat illud obiectum, vel vult non amplecti tale medium sine ulla ratione vel iudicio; repugnat ergo voluntatem sic operari. Propter quod fortasse dixit Bernard., lib. de Grat. et libero arbit., habere semper voluntatem cognatam rationem, quia, licet non semper ex ratione, nunquam tamen absque ratione movetur.

2. *Secunda sententia*.— Haec vero sententia non placet Henrico, neque etiam Scoto et discipulis eius, ut patet ex locis citatis et ex Antonio And., IX Metaph., q. 2. Et sane ratio insinuata in superiori sectione, referendo secundam sententiam, apud me est irrefragabilis; nam si illud iudicium rationis est ita praerequisitum ad operandum ut in suo genere sit causa necessaria ad actum liberum voluntatis, et illo iudicio posito voluntas non potest non consentire illi, ergo voluntas non est talis potentia quae, positis omnibus absolute praerequisitis ad operandum, possit velle et non velle; ergo non est potentia libera. Tota collectio videtur evidens iuxta principia superius demonstrata. Et declaratur amplius; nam posito iudicio, voluntas ex necessitate vult in sensu (ut aiunt) composito; quod facile concedent auctores illius sententiae, adeo ut Medin., I-II, q. 9, a. 1, dub. 2,

sión, dice que, existiendo un imperio eficaz por parte del entendimiento, no queda a la voluntad ninguna libertad para contradecirlo. Y añade que el imperio no recibe esta eficacia de la indicada voluntad, hablando en absoluto, porque, no pudiendo darse un proceso al infinito, necesariamente se ha de llegar a un imperio del entendimiento que preceda a toda acción de la voluntad y que arrastre eficazmente consigo a la voluntad. Y Belarmino, que defiende esa opinión, dice, en el lib. II *De grat. et libero arbit.*, c. 8, que, así como la voluntad de los bienaventurados está determinada a amar a Dios, una vez puesta la visión de Dios, igualmente, en la elección de cualquier cosa particular, la voluntad está determinada a una sola cosa en cuanto a la especificación y en cuanto al ejercicio y, en realidad, elegirá necesariamente cuando esté presente un juicio práctico particular que dicte de manera absoluta, aquí y ahora, después de considerar todas las circunstancias, que esto debe elegirse.

3. Pero entonces pregunto de nuevo si ese juicio es absoluta y simplemente necesario, de suerte que sea proferido por el entendimiento en virtud del solo objeto y medio evidente, o merced a otra causa que mueve necesariamente al entendimiento en orden a tal juicio, o si, por el contrario, es un acto simplemente libre. Si se afirma lo primero, es evidente que se destruye el uso de la libertad, ya que tal uso no se distingue ni en la realización del juicio mismo ni en el acto de la voluntad que es consecuencia necesaria de él. Tampoco sirve de nada aquí el sentido compuesto, porque aquella suposición con la que se integra necesariamente el acto es de suyo simplemente necesaria y no libre, y es antecedente como causa que obliga al acto subsiguiente, y ese modo de composición se encuentra en el amor beatífico, sin que pueda el acto de la voluntad ser necesario de otra manera. En cambio, si se afirma que aquel juicio es libre (como termina concediendo, después de inútiles y oscuras distinciones, Iavello, IX *Metaph.*, q. 4), pregunto también si dicho juicio es libre elicitivamente en virtud del entendimiento o imperativamente en virtud de la voluntad. Lo primero no puede afirmarse según la opinión, con la que estamos de acuerdo quienes discutimos este punto, de que el entendimiento no es una potencia formalmente libre. Mas si se dice lo segundo, o se procede hasta el infinito o se destruye por com-

post secundam conclusionem, dicat, stante imperio efficaci ex parte intellectus, nullam restare libertatem in voluntate ad contradicendum. Et subdit non habere imperium hanc efficaciam ab ista voluntate, per se loquendo, quia, cum non sit abitio in infinitum, necessario deveniendum est ad unum imperium intellectus antevertens omnem actionem voluntatis, quod secum efficaciter rapiat voluntatem. Et Bellarminus, qui illam tenet sententiam, lib. II de Grat. et libero arbit., c. 8, dicit quod, sicut voluntas beatorum est determinata ad amandum Deum posita visione Dei, ita in quacumque re particulari eligenda voluntas est determinata ad unum quoad specificationem et quoad exercitium, et reipsa necessario eliget quando aderit praesens iudicium practicum particulare dictans hic et nunc absolute omnibus consideratis hoc esse eligendum.

3. Sed tunc interrogo rursus an illud iudicium sit absolute et simpliciter necessarium, ita ut feratur ab intellectu ex vi solius obiecti et medii evidentis, aut alterius causae necessitantis intellectum ad tale iudicium, an vero sit actus simpliciter liber. Si primum dicatur, evidenter destruitur usus libertatis, quia talis usus neque cernitur in ferendo ipso iudicio neque in actu voluntatis qui ad illud necessario consequitur. Neque hic iuvat quidquam sensus compositus, quia illa suppositio cum qua actus necessario componitur est in se simpliciter necessaria et non libera et est antecedens tamquam causa necessitans ad subsequentem actum, qui modus compositionis in amore beatifico reperitur, nec potest actus voluntatis alio modo esse necessarius. Si vero dicatur iudicium illud esse liberum (ut tandem post inutiles et obscuras distinctiones concedit Iavell., IX Metaph., q. 4), interrogo rursus an illud iudicium sit liberum elicitive ex vi intellectus vel imperative a voluntate. Primum dici non potest in sententia cum qua convenimus qui de hoc puncto disputamus, quod intellectus non est potentia formaliter libera. Si vero dicatur

pleto aquella opinión, pues, con referencia a ese acto de la voluntad que determina al entendimiento a tal juicio, pregunto si es determinado por otro juicio del entendimiento, y a propósito de él se planteará la misma cuestión, y así se procederá al infinito. Si, por el contrario, aquel acto libre de la voluntad no procede de la determinación de un juicio semejante anterior, se extraen dos conclusiones opuestas a dicha opinión. Primera, que la voluntad no es determinada en todos sus actos libres por el juicio del entendimiento; segunda, que nunca es determinada de ese modo sino en virtud de alguna volición libre anterior, gracias a la cual se siguen las demás cosas y de la cual participan su libertad.

4. Quizá diga alguno que, dándose dicho juicio, es imposible que la voluntad no consienta, pero que la voluntad puede eliminar ese juicio, y por ello su acto es libre y no necesario. Mas esta respuesta no satisface al argumento propuesto, sino que admite, tácita e implícitamente, que dicho juicio es libre; de lo contrario, la voluntad no podría suprimirlo; pero no explica en virtud de qué voluntad es libre desde el principio. Pues no basta con decir que es libre indirectamente porque la voluntad no lo impidió; ya porque la voluntad pudo realizar, al menos, una volición libre con la que impidiese dicho juicio, y acerca de esa volición se repite el mismo argumento, ya también porque, aun cuando para la negación del acto pueda quizá bastar el voluntario indirecto, sin embargo, para el ejercicio positivo del acto libre e imperado no basta, sino que se precisa un acto formalmente libre, que impere y determine a la potencia. Además, otra evasiva que puede tomarse de Iavello en el lugar antes citado, no debilita la fuerza del argumento; dice, en efecto, que aquel juicio es libre radicalmente, lo cual le viene del entendimiento y no de la voluntad; pero esto no es responder al dilema establecido, sino evitarlo, porque ser libre radicalmente no es otra cosa que ser raíz de la libertad, que se da en la voluntad; y no se pregunta por eso, sino por la libertad formal; porque el mismo acto del entendimiento que es raíz del acto de la voluntad es verdadera y formalmente realizado por su potencia, y acerca de él se pregunta si es realizado por la potencia de manera necesaria o con indiferencia. Otros contestan distinguiendo entre juicio especula-

secundum, vel proceditur in infinitum vel omnino destruitur illa sententia, nam de illo actu voluntatis qui determinat intellectum ad tale iudicium inquiro an determinetur ex alio iudicio intellectus, et de illo redibit idem argumentum, et sic procedetur in infinitum. Si vero ille actus liber voluntatis non est ex determinatione similis iudicii prioris, inferuntur duo illi sententiae contraria. Primum est voluntatem non determinari in omnibus suis actibus liberis a iudicio intellectus; secundum est nunquam sic determinari nisi in virtute alicuius prioris volitionis liberae, in vi cuius caetera consequuntur et ab ea participant libertatem.

4. Dicet fortasse aliquis, stante illo iudicio impossibile esse voluntatem non consentire, posse tamen voluntatem tollere iudicium illud, et propterea actum eius esse liberum et non necessarium; sed haec responsio non satisfacit argumento proposito, sed tacite et implicite admittit illud iudicium esse liberum; alias non posset voluntas auferre illud; non declarat autem per quam voluntatem sit a principio liberum. Neque enim satis est si dicatur esse liberum indirecte quia voluntas non impedivit illud: tum quia saltem potuit voluntas habere volitionem liberam qua impediret illud iudicium, de qua redit idem argumentum, tum etiam quia, licet ad negationem actus fortasse possit sufficere voluntarium indirectum, tamen ad exercitium positivum actus liberi et imperati non sufficit, sed necessarius est actus formaliter liber, imperans et determinans potentiam. Alia praeterea evasio quae ex Iavello supra sumi potest, non enervat vim argumenti; ait enim iudicium illud esse liberum radicaliter, quod habet ab intellectu et non a voluntate; sed hoc non est respondere ad dilemma factum, sed illud eludere, quia esse liberum radicaliter non est aliud quam esse radicem libertatis, quae est in voluntate, de quo non inquiritur, sed de libertate formali; nam illemet actus intellectus qui est radix actus voluntatis est vere ac formaliter elicitus a sua potentia, et de illo inquiritur an ex necessitate vel cum indifferentia elicitus sit a potentia. Alii respondent distinguentes de iudicio speculativo vel practico, quia non

tivo y práctico, porque no es el especulativo, sino el práctico, el que determina a la voluntad. Y dicen que éste es libre, aunque el especulativo sea natural. Pero esto no quita fuerza a la dificultad propuesta; porque si, puesto todo el juicio especulativo sobre la conveniencia, utilidad, honestidad o torpeza del objeto, y sobre otras razones o circunstancias, el juicio práctico de que se debe amar o elegir tal cosa es libre, se repite a propósito de él todo el argumento hecho, a ver por quién es determinado el entendimiento en orden a tal juicio. Si por el entendimiento, entonces el entendimiento es libre; si por la voluntad, ¿quién determina a ésta? Y de esta manera se concluye que la primera determinación libre de la voluntad se realiza sin tal juicio, y que no hay ningún juicio que determine completamente a la voluntad a algún acto, a no ser en virtud de una volición anterior libre.

5. *Tercera opinión.*— Finalmente, dicen algunos que aquel juicio práctico es libre en virtud de la voluntad que ama dicho objeto, y que la voluntad, por su parte, ama dicho objeto en virtud de tal juicio; y que esos dos actos son, cada uno con respecto al otro, causa en diverso orden de causalidad; porque, por una parte, la voluntad determina al entendimiento para que juzgue prácticamente de esa manera y, por otra, el entendimiento determina a la voluntad a que quiera tal cosa. Y no es contradictorio —afirman— que esas dos cosas se precedan y se sigan una a otra, ya que ello ocurre en órdenes diversos de causalidad. Porque la voluntad determina al entendimiento eficientemente, mientras que el entendimiento determina a la voluntad finalmente. Pero esta doctrina no me resulta aceptable; primeramente, porque no se apoya en ninguna razón, ni es necesaria para nada; y, por otra parte, apenas puede entenderse esa mutua prioridad y moción entre aquellos dos actos. En segundo lugar, demuestro que es imposible: en todo acto vital, la suficiente aplicación del objeto necesario para el acto, precede absolutamente y en cualquier orden de causalidad a tal acto, y no puede suceder que la misma aplicación del objeto provenga eficientemente del acto al cual se ordena; pero el juicio de la razón se requiere para el acto de la voluntad en cuanto aplica el objeto; luego es imposible que el juicio de la razón necesario para el acto de la voluntad provenga eficientemente de ese mismo acto.

speculativum, sed practicum determinat voluntatem. Et hoc aiunt esse liberum, etiamsi contingat speculativum esse naturale. Sed hoc non enervat difficultatem propositam; nam si, posito toto iudicio speculativo de obiecti convenientia, utilitate, honestate aut turpitudine, et aliis rationibus aut circumstantiis, iudicium practicum de tali re amanda seu eligenda liberum est, de illo redit totum argumentum factum, a quo nimirum determinetur intellectus ad tale iudicium. Si ab intellectu, ergo intellectus est liber; si a voluntate, quid determinat illam? Atque ita concluditur primam determinationem liberam voluntatis fieri sine tali iudicio, nullumque esse iudicium omnino determinans voluntatem ad aliquem actum, nisi in virtute prioris volitionis liberae.

5. *Tertia opinio.*— Dicunt tandem aliqui illud iudicium practicum esse liberum ex vi voluntatis amantis illud obiectum, et voluntatem ipsam amare illud obiectum ex vi talis iudicii, atque illos duos actus esse sibi invicem causas in diversis generibus causarum, quia et voluntas determinat intellectum ut ita practice iudicet, et intellectus determinat voluntatem ut velit talem rem. Neque repugnat (inquiunt) illa duo mutuo se antecedere et subsequi, quia id fit in diversis generibus causarum. Voluntas enim determinat intellectum efficienter, intellectus autem voluntatem finaliter. Sed haec doctrina mihi non probatur; primum enim nulla ratione fundatur, neque ad aliquid est necessaria; et aliunde vix potest mente concipi illa mutua prioritas et motio inter illos duos actus. Et praeterea ostendo esse impossibilem, nam in omni actu vitali sufficiens applicatio obiecti necessarii ad actum, simpliciter et in omni genere causae, antecedit talem actum nec fieri potest ut ipsamet obiecti applicatio effective proveniat ab actu ad quem ordinatur; sed iudicium rationis requiritur ad actum voluntatis ut applicans obiectum; ergo impossibile est ut iudicium rationis necessarium ad actum voluntatis effective proveniat ab eodem actu.

La mayor puede probarse por inducción en todos los demás actos vitales distintos de aquel de que tratamos. Y puede tomarse un argumento proporcional de los actos naturales, porque es imposible que un agente que necesita un paciente para obrar no suponga absolutamente y en todo orden de causalidad la aplicación del paciente a tal acción, o que se aplique el paciente mediante esa misma acción. Y puede darse como razón que el agente es impotente para obrar si no es sobre una materia aplicada; luego es imposible que mediante esa misma acción realice la aplicación, sino que debe suponerla de manera absoluta. Además, porque de lo contrario tal acción, en cuanto es aplicativa del paciente, no versaría sobre el paciente en cuanto aplicado, sino en cuanto distante, cosa que vamos a explicar más ampliamente en seguida a propósito de la cuestión de que tratamos.

6. La menor del primer silogismo es cierta en virtud del principio de que no se quiere nada que no se haya conocido previamente. Y si alguno pretende que el juicio de la razón no es sólo una condición y aplicación del objeto, sino también un principio que realiza juntamente con la voluntad su acto, no aminora, sino que aumenta la fuerza del argumento; porque será más contradictorio que ese juicio proceda eficientemente de la moción del acto de la voluntad por el hecho de que se dice que ese mismo juicio es principio eficiente de tal acto de la voluntad. Y se confirma además, en primer lugar, porque la voluntad no aplica ninguna potencia a su acto sino queriendo dicho acto; luego, si la voluntad aplica directamente el entendimiento a ese juicio, lo hará mediante un acto con el que quiere que el entendimiento juzgue aquello; por tanto, ¿qué es lo que mueve a la voluntad a querer esto? ¿Otro juicio anterior, o el mismo que se va a querer? Si es otro, entonces la voluntad no es determinada a ese acto por el juicio que quiere, sino por el anterior. Si es ese mismo, entonces dicho juicio mueve a la voluntad por modo de objeto, antes de que sobre él se haya juzgado de ninguna manera. Se confirma, en segundo lugar, porque de lo contrario el primer acto del entendimiento podría proceder de la voluntad misma, lo cual se opone a la opinión general, fundada en el principio *no se quiere nada que no se haya conocido antes*. Y se demuestra la consecuencia porque también podría decirse del primer acto del entendimiento que es libre y voluntario

Maior inductione ostendi potest in omnibus aliis actibus vitalibus extra illum de quo agimus. Et ex naturalibus potest sumi argumentum proportionale, quia impossibile est ut agens quod passo indiget ut agat, non supponat absolute et in omni genere causae applicationem passi ad talem actionem, aut quod per ipsammet actionem sibi applicet passum. Et ratio reddi potest, quia agens est impotens ad agendum nisi circa materiam applicatam; ergo impossibile est quod per illam actionem ipsammet applicationem efficiat, sed omnino debet supponere illam. Item, quia alias talis actio, ut applicativa passi, non versaretur circa illud ut applicatum, sed distans, quod statim declarabitur magis in re de qua agimus.

6. Minor autem primi syllogismi certa est ex illo principio quod nihil est volitum quin praecognitum. Quod si quis contendat iudicium rationis non tantum esse conditionem et applicationem obiecti, sed etiam principium efficiens cum voluntate actum eius, non enervat, sed auget vim argumenti; nam ex eo magis repugnabit illud iudicium esse effective ex motione actus voluntatis, quod ipsummet iudicium dicitur esse principium efficiens talem actum voluntatis. Et confirmatur praeterea, primo, quia voluntas non applicat aliquam potentiam ad actum suum nisi volendo illum actum; ergo, si voluntas directe applicat intellectum ad illud iudicium, id faciet per actum quo vult ut intellectus id iudicet; quid ergo movet voluntatem ut hoc velit? Num aliud prius iudicium, an ipsum quod est volendum? Si aliud, ergo non determinatur voluntas ad illum actum a iudicio quod vult, sed quod praecedit. Si illud idem, ergo illud iudicium per modum obiecti movet voluntatem priusquam de illo sit iudicatum ullo modo. Et confirmatur secundo, nam alias primus actus intellectus posset esse a voluntate ipsa, quod est contra omnium sententiam, fundatam in illo principio: *Nihil volitum quin praecognitum.* Et sequela probatur, quia etiam de primo actu intellectus dici pos-

en virtud de la moción de la voluntad y, no obstante, en su género, es causa de ese mismo acto de la voluntad en virtud del cual él es, por su parte, voluntario. Y si esto resulta imposible en el primer acto, como ciertamente resulta, no se debe a que es simplemente primero, sino a que es causa del acto de la voluntad de tal modo que, simplemente y en todo orden de causalidad, se supone con anterioridad a él; pero esta razón es válida a propósito de cualquier otro acto; consiguientemente, nunca puede ocurrir que el juicio del entendimiento sea libre en virtud de un acto de la voluntad que sigue a dicho juicio. O, de otra manera, no puede suceder que la voluntad sea determinada a un acto libre por el juicio que nace del mismo acto libre. Y, en este sentido, lo que acontece es, o que es determinada por un juicio totalmente necesario, lo cual repugna a la libertad, o que la determinación libre no procede de tal juicio, y esto es lo que se pretendía.

Solución de la cuestión

7. Así, pues, por razón de estas dificultades, estimo que para la determinación libre de la voluntad no resulta necesario tal juicio práctico que la determine totalmente. Además del razonamiento hecho (que parece ser *a posteriori* y por los inconvenientes), puede esto explicarse *a priori* y por la realidad misma, ya que el juicio del entendimiento no mueve a la voluntad si no es mediante el objeto que propone; pero el objeto propuesto no siempre infiere necesidad a la voluntad o la determina a una sola cosa, ni es esto necesario para que la voluntad pueda tender al objeto; luego tampoco es necesaria por parte del juicio, y ni siquiera es posible, tal determinación. Se demuestra la mayor porque, o el juicio mueve únicamente en razón de objeto, o él mismo, por su propia razón, tiene una peculiar eficacia para determinar a la voluntad. Esto último no puede afirmarse, ya porque tal eficacia estaría en contradicción con la libertad de la voluntad, según se ha dicho, ya también porque tal manera de mover es ajena a la función del entendimiento, función que consiste en iluminar y dirigir y regular las operaciones de la voluntad, ya, finalmente, porque dicha manera de mover es propia de la voluntad, que ha sido dada especialmente para este fin, a saber,

set esse liberum et voluntarium ex motione voluntatis, et nihilominus in suo genere esse causam eiusdem actus voluntatis quo ipse est voluntarius. Quod si in primo actu hoc est impossibile, ut revera est, non est quia est simpliciter primus, sed quia tali modo est causa actus voluntatis ut ad illum simpliciter et in omni genere causae praesupponatur; haec autem ratio procedit in omni alio actu; nunquam ergo fieri potest ut iudicium intellectus sit liberum per actum voluntatis subsequentis ipsum. Vel aliter fieri non potest ut voluntas determinetur ad actum liberum per iudicium quod ex eodem actu libero nascitur. Atque ita fit ut vel determinetur per iudicium omnino necessarium, quod repugnat libertati, vel quod determinatio libera non oriatur ex tali iudicio, quod est intentum.

Quaestionis resolutio

7. Propter has ergo difficultates, existimo ad liberam determinationem voluntatis non esse necessarium tale iudicium practicum omnino determinans ipsam. Quod praeter discursum factum (qui videtur esse a posteriori et ab inconvenienti) potest a priori et ex re ipsa declarari, quia iudicium intellectus non movet voluntatem nisi medio obiecto quod proponit; sed obiectum propositum non semper infert necessitatem voluntati aut determinat illam ad unum, neque hoc est necessarium ut voluntas possit in obiectum tendere; ergo nec est necessaria ex parte iudicii, immo nec possibilis talis determinatio. Maior probatur, quia vel iudicium movet tantum ratione obiecti vel ipsummet ratione sui habet peculiarem efficaciam ad determinandam voluntatem. Hoc posterius dici non potest, tum quia talis efficacia repugnaret libertati voluntatis, ut dictum est, tum etiam quia talis movendi modus est alienus a munere intellectus, qui est illuminare et dirigere ac regulare voluntatis operationes, tum denique quia ille movendi modus est proprius voluntatis, quae in hunc

para mover eficientemente a las demás potencias en cuanto al ejercicio; luego no puede suceder que el entendimiento, el cual es movido eficientemente por la voluntad, mueva por su parte a la voluntad de igual manera. Así lo enseña expresamente Santo Tomás en I-II, q. 9, a. 1 y 3.

8. Mas algunos oponen que el entendimiento mueve eficazmente a la voluntad en orden a la operación por el imperio práctico. Se responde que el imperio práctico del entendimiento, en virtud del cual se entiende que uno se impera a sí mismo o a su voluntad, no es algo distinto del juicio perfectamente práctico y totalmente definido con todas las circunstancias. Y no es posible entender en el entendimiento un acto que impulse a la voluntad si no es por modo de juicio; como tampoco se entiende el imperio sobre otros si no es por modo de locución que intime lo que deba hacerse; y cualquier otra cosa que se imagine en el entendimiento, se afirmará gratuitamente, no podrá explicarse en qué consiste, y será ajena a la razón de entendimiento, el cual es, esencial y adecuadamente, una potencia cognoscitiva y judicativa; por eso no puede realizar un acto sino por modo de aprehensión o de juicio. Consiguientemente, como este imperio de que tratamos no es una mera aprehensión, según es evidente de suyo, no puede ser más que un juicio práctico. Y Aristóteles o Santo Tomás nunca explican racionalmente el imperio sino por modo de juicio completamente práctico, como se trata por extenso en I-II, q. 17. Así, pues, este juicio únicamente mueve, de suyo, en calidad de objeto, como se ha explicado. Y si a veces parece que impulsa eficazmente, sólo es en virtud de algún acto eficaz de la misma voluntad, que se dio anteriormente; porque, si la voluntad se propuso eficazmente o intentó conseguir este fin, o escogió emplear tal medio, el entendimiento, llegada la ocasión, juzga aquí y ahora que absolutamente debe hacerse esto, supuesta la voluntad anterior. Y entonces la voluntad queda completamente determinada, no tanto por el juicio como por sí misma. Señal de ello es que no se determina de manera absoluta, sino cuasi condicional, a saber, siempre que quiera perseverar en la intención o elección hecha. Por eso, si la voluntad quiere antes retroceder, puede hacerlo e impedir ese imperio. En cambio, cuando no precede tal voluntad eficaz, es imposible que el imperio del entendimiento tenga

finem peculiariter data est, ut alias potentias efficienter moveat quoad exercitium; ergo non potest fieri ut intellectus, qui a voluntate efficienter movetur, vicissim eodem modo illam moveat. Atque hoc docet expresse D. Thomas, I-II, q. 9, a. 1 et 3.

8. Sed obiiciunt aliqui quia intellectus per imperium practicum efficaciter movet voluntatem ad opus. Respondetur imperium practicum intellectus, quo quis intelligitur sibi ipsi vel suae voluntati imperare, non esse aliud a iudicio perfecte practico et omnino definito cum omnibus circumstantiis. Neque intelligi potest in intellectu actus impulsivus voluntatis nisi per modum iudicii; sicut respectu aliorum non intelligitur imperium nisi per modum locutionis intimantis quid agendum sit; et quidquid aliud in intellectu fingitur, et gratis asseritur et explicari non potest quid sit, et est extra rationem intellectus, qui essentialiter et adaequate est potentia cognoscitiva et iudicativa; et ideo non potest habere actum nisi per modum apprehensionis vel iudicii. Cum ergo hoc imperium de quo agimus non sit mere apprehensio, ut per se constat, non potest esse nisi iudicium practicum. Neque Aristoteles aut D. Thomas imperium rationaliter unquam declarant quam per modum iudicii omnino practici, ut latius in I-II, q. 17, tractatur. Hoc igitur iudicium ex se solum movet ex parte obiecti, ut declaratum est. Quod si interdum videtur efficaciter impellere, solum est in virtute alicuius actus efficacis eiusdem voluntatis, qui praecessit; nam si voluntas efficaciter proposuit vel intendit consequi hunc finem, aut elegit adhibere tale medium, intellectus, nacta occasione, hic et nunc iudicat omnino esse hoc faciendum, supposita priori voluntate. Et tunc voluntas omnino determinatur, non tam a iudicio quam a se. Cuius signum est quia non absolute, sed quasi conditionate determinatur, scilicet, si velit in intentione seu electione facta persistere. Unde si a priori voluntate velit retrocedere, potest, et impedire huiusmodi imperium. Quando autem talis voluntas efficax non

ese poder impulsivo eficaz, pues de lo contrario destruiría la libertad de la voluntad, y la alabanza o la reprensión no debería atribuirse a la voluntad, sino al entendimiento. Esto es lo que admite en último término Medina, por la autoridad de Santo Tomás, I-II, q. 17, a. 5.

9. Queda por demostrar la segunda parte, a saber, que la voluntad no siempre es determinada a una sola cosa por el objeto propuesto; esta parte es cierta y la admiten todos; la prueba *ex professo* Santo Tomás, I-II, q. 10, a. 2. En efecto, tanto da decir que la voluntad no es movida necesariamente por otra cosa como decir que no es determinada a una sola cosa por ella, según demuestran los argumentos arriba aducidos; pero es cierto que no es movida necesariamente por todos los objetos; luego tampoco es determinada a una sola cosa; consiguientemente, sólo en el cielo será determinada a una sola cosa, en cuanto al ejercicio, por la infinita bondad de Dios claramente intuido, según la doctrina común; en cambio, por lo que hace a la especificación, es determinada por el bien en general o por otros objetos semejantes, como diremos después; pero no por todos, ya que no en todos aparece alguna razón necesaria de bondad, o no aparece una bondad tal que no lleve aneja alguna malicia o desventaja, o algún defecto. Pero aunque el objeto no determine de esa manera a la voluntad, puede ser de tal modo suficiente para excitarla y estimularla que ella misma, por su libertad, se determine o tienda a él, ya que, si en el objeto se representa alguna razón de bondad, ésta es de suyo suficiente para mover la voluntad; luego esa determinación no es necesaria para que la voluntad se mueva.

Respuesta a los fundamentos contrarios

10. Con esto no sólo queda probada nuestra opinión, sino que también se ha dado respuesta a los fundamentos de la opinión contraria. Efectivamente, del hecho de que la voluntad no puede ser movida hacia lo desconocido sólo resulta que es necesario el juicio del entendimiento para que la voluntad pueda elegir, pero no se sigue la necesidad de que ese juicio determine a la voluntad a una sola cosa. Esto lo dijo elegantemente San Bernardo, lib. *De grat. et lib. arb.*, con

praecedit, impossibile est ut imperium intellectus habeat illam vim impulsivam efficacem, alias destrueret voluntatis libertatem, et laus aut reprehensio non esset voluntati, sed intellectui attribuenda. Atque hoc tandem fatetur Medina, propter D. Thom. auctoritatem, I-II, q. 17, a. 5.

9. Superest probanda altera pars, scilicet, quod voluntas ab obiecto proposito non semper determinetur ad unum, quae certa est et recepta ab omnibus, eamque ex professo probat D. Thomas, I-II, q. 10, a. 2. Nam perinde est dicere voluntatem non necessitari ab alio quod non determinari ad unum ab illo, ut probant argumenta superius facta; sed est certum non necessitari ab omnibus obiectis; ergo nec determinari ad unum; igitur quoad exercitium solum in patria ab infinita bonitate Dei clare visi determinatur ad unum, iuxta receptam doctrinam; quoad specificationem vero, a bono in communi aut aliis similibus obiectis, ut infra attingemus; non vero ab omnibus, quia non in omnibus apparet aliqua necessaria ratio boni, vel non apparet talis bonitas quae non habeat admixtam vel malitiam vel incommodum aliquod aut defectum. Quamvis autem obiectum non sic determinet voluntatem, potest esse ita sufficiens ad excitandam et alliciendam illam ut ipsa sua libertate determinetur aut feratur in illud, quia si in obiecto repraesentatur aliqua ratio boni, illa est de se sufficiens ad movendam voluntatem; ergo illa determinatio necessaria non est ut voluntas moveatur.

Responsio ad contraria fundamenta

10. Ex quo non solum probata est nostra sententia, sed etiam responsum est ad fundamentum oppositae sententiae. Ex eo enim quod voluntas non potest ferri in incognitum, solum habetur necessarium esse iudicium intellectus ut voluntas possit eligere, non vero sequitur oportere ut illud iudicium determinet voluntatem ad unum. Quod eleganter dixit Bernard., lib. de Grat. et lib. arb., his verbis: *Est ratio data vo-*

las siguientes palabras: *La razón ha sido dada a la voluntad para que la instruya, no para que la destruya; pero la destruiría si le impusiese alguna necesidad para que se desenvolviese a su antojo.* Por eso, cuando en el argumento se dice que es necesario que el entendimiento juzgue primero lo que se debe elegir, la proposición puede ser ambigua; porque, si el sentido es que debe juzgar primeramente la bondad, la utilidad o la conveniencia que tiene el medio que se va a elegir y la elección misma, la proposición es verdadera; mas, si el sentido es que primeramente debe juzgarse en absoluto, y que debe elegirse esto absolutamente, es falsa. Porque significa que, ponderadas y consideradas todas las circunstancias, aquí y ahora resulta ya necesario por alguna razón elegir esto, por lo cual debe elegirse absolutamente; pero no hay ninguna razón por la que tal juicio sea necesario con anterioridad a toda elección; es más: esto repugna a la libertad de la elección, según se ha demostrado. Luego es suficiente el juicio por el que un medio se juzga útil y, examinadas todas las circunstancias, apto para poder ser elegido; y lo mismo ocurre con cualquier objeto bueno que se juzgue suficientemente bueno para poder ser amado. En efecto, así como, para que la vista pueda moverse hacia un objeto, no es preciso que se aplique en cuanto visto o en cuanto que se debe ver, sino en cuanto visible, de igual manera, para que la voluntad sea movida por un objeto, basta con que se le proponga como amable, aunque no se juzgue que deba elegirse absolutamente.

11. Se aclara esto, en primer lugar, acerca de la voluntad y el entendimiento de Dios; pues, para que Dios, en su eternidad, quiera libre y determinadamente algo fuera de sí, no es preciso que con anterioridad a toda determinación libre preceda en el entendimiento divino, según nuestro modo de entender, este juicio: «Yo tengo que amar o elegir absolutamente esto», pues tal juicio sería temerario, infundado y, en rigor, falso, por implicar que tal objeto fuera de Dios es, con respecto a El, de alguna manera necesario; consiguientemente, sólo precede el juicio de que tal objeto es conveniente o elegible; luego lo mismo debe entenderse acerca de la voluntad creada. En segundo lugar, se confirma y explica porque, para que la voluntad elija un medio, no es preciso que el entendimiento juzgue sobre él de tal manera que no posea juicio sobre ningún otro, ya que

luntati ut instruat illam, non ut destruat; destrueret autem si necessitatem ullam imponeret, quominus pro arbitrio suo sese volveret. Unde, cum in argumento sumitur necessarium esse ut intellectus prius iudicet quid eligendum sit, ambigua esse potest propositio; nam si sit sensus prius iudicare quid bonitatis, utilitatis aut convenientiae habeat medium eligendum et ipsa electio, vera est propositio; si vero sit sensus prius esse iudicandum absolute et omnino hoc esse eligendum, falsa est propositio. Nam reddit hunc sensum, quod, pensatis et consideratis omnibus, iam hic et nunc est sub aliqua ratione necessarium hoc eligere, et ideo esse omnino eligendum; nulla est autem ratio ob quam tale iudicium sit necessarium ante omnem electionem; immo repugnat hoc libertati electionis, ut ostensum est. Sufficit ergo illud iudicium quo medium hoc iudicatur utile et, pensatis omnibus, aptum ut eligi possit; et idem est de quolibet obiecto bono, quod, scilicet, iudicetur sufficienter bonum ut amari possit. Nam sicut, ut visus ferri possit in obiectum, non est necesse quod applicetur ut visum vel ut videndum, sed ut visibile, ita, ut voluntas moveatur ab obiecto, satis est quod proponatur ut diligibile, quamvis non iudicetur omnino eligendum.

11. Quod declaratur primo in divina voluntate et intellectu; nam ut Deus in aeternitate sua aliquid extra se determinate ac libere velit, non oportet ut ante omnem determinationem liberam praecedat nostro modo intelligendi in intellectu divino hoc iudicium: Hoc mihi omnino amandum est aut eligendum; esset enim tale iudicium temerarium ac sine fundamento et in rigore falsum; nam includit quod tale obiectum extra Deum sit ipsi aliquo modo necessarium; solum ergo antecedit iudicium quod tale obiectum sit conveniens aut eligibile; ergo idem intelligendum est in voluntate creata. Secundo confirmatur ac declaratur; nam, ut voluntas eligat unum medium, non est necesse quod ita de illo iudicet intellectus ut de nullo alio iudicium habeat, quia

la voluntad sólo necesita el conocimiento de aquel objeto hacia el cual tiende; pero el desconocimiento o la no consideración de otro objeto no le incumbe, absolutamente hablando; luego, si el entendimiento juzga que este medio es útil o elegible, aun juzgando al mismo tiempo que otro es útil, la voluntad puede elegir uno, y no es necesario que el entendimiento juzgue antes determinadamente, a propósito de uno de ellos, que debe ser elgido, ni siquiera que es más digno de elección que el otro.

12. *Se responde a una objeción.*— Se dirá: si el juicio del entendimiento es indeterminado, ¿cómo puede ser determinada la elección de la voluntad? Se responde: no puede decirse que el juicio es indeterminado cuando mediante él se juzga de qué clase es el objeto, y qué conveniencia o amabilidad posee; pero puede decirse o que el juicio es múltiple, cuando acerca de varios objetos se juzga cómo son, o cabe decir también que es un juicio determinado acerca de un objeto indiferente, o sea, que no tiene una unión necesaria con la voluntad, aunque posea alguna bondad o conveniencia; y esta determinación del juicio, aunque no basta para imponer necesidad a la voluntad, es, empero, suficiente para que ella, según su libertad, pueda determinarse y seguir dicho juicio.

13. Pero se insistirá: si sólo hay un juicio, la voluntad lo seguirá absolutamente, ya que no tiene otro al cual dirigirse. En cambio, si hay varios juicios, necesariamente seguirá aquel que verse sobre el medio más útil o sobre el objeto mejor, y de esta manera siempre será determinada por el juicio. Se responde, en primer lugar, que pueden darse juicios acerca de medios iguales, y entonces la voluntad no podrá ser determinada por el juicio ni quedará necesariamente en suspenso, sino que su libertad consiste precisamente en poder elegir uno y omitir el otro. Y si no puede hacer esto, no veo de qué modo pueda decirse que es libre; pero en realidad puede hacerlo, ya que es libre para poder querer lo que es bueno y no querer lo que no es necesario. Un excelente ejemplo de esta libertad lo proporciona la voluntad divina, la cual, entre esta materia y otra totalmente igual y semejante, y entre estos cielos y otros completamente iguales (y así con respecto a las demás cosas), eligió crear éstos más bien que otros, lo cual no puede atribuirse a un juicio desigual, ya que ni por

voluntas solum eget cognitione eius obiecti in quod fertur; ignoratio vero vel inconsideratio alterius obiecti est illi impertinens, per se loquendo; ergo, si iudicet intellectus hoc medium esse utile vel eligibile, etiamsi simul iudicet aliud esse utile, potest voluntas unum eligere, neque est necesse ut intellectus prius de altero determinate iudicet esse eligendum, immo neque esse eligibilius alio.

12. *Obiectioni respondetur.*— Dices: si iudicium intellectus est indeterminatum, quomodo voluntatis electio esse potest determinata? Respondetur non posse dici iudicium indeterminatum quando per illud iudicatur quale sit obiectum, et quam convenientiam vel amabilitatem habeat; sed dici potest vel multiplex iudicium, quando de pluribus obiectis iudicatur qualia sint, vel potest dici determinatum iudicium de obiecto indifferenti, id est, non habente necessariam coniunctionem cum voluntate, licet aliquam bonitatem vel convenientiam habeat, et talis determinatio iudicii licet non sufficiat imponere necessitatem voluntati, sufficit tamen ut ipsa pro libertate sua possit se determinare et sequi illud iudicium.

13. Sed urgebis: nam si unum tantum adest iudicium, illud omnino sequetur voluntas, quia non habet aliud ad quod se vertat. Si vero adsunt plura, necessario sequetur illud quod est de utiliori medio aut meliori obiecto, atque ita semper determinabitur a iudicio. Respondetur, imprimis, posse esse iudicia de mediis aequalibus, et tunc voluntas nec poterit determinari a iudicio nec necessario erit suspensa, sed haec est eius libertas ut unum possit eligere et aliud omittere. Quod si hoc non potest, non video quomodo possit dici libera; sed revera id potest, quia ad hoc est libera ut possit velle quod bonum est et non velle quod necessarium non est. Estque illustre exemplar huius libertatis voluntas divina, quae inter hanc materiam et aliam omnino aequalem et similem, et inter hos caelos et alios omnino aequales (et sic de aliis rebus), hos elegit creare prae aliis, quod non potest referri in iudicium inaequale, quia neque

parte de ellos ni por parte de Dios hay razón alguna en la que pueda fundarse un juicio semejante que sea verdadero; consiguientemente, esa elección previa sólo nace de la libre determinación de la voluntad divina. Además, incluso cuando los objetos o los medios se juzgan desiguales, considero más probable (aunque menos cierto) que la voluntad no se determina necesariamente a lo que es mejor en virtud del juicio. Se demuestra porque, por el solo hecho de que ninguna de las dos cosas se propone como necesaria, la voluntad puede no amar a ninguna; luego también puede amar indiferentemente a una de ellas, prescindiendo de la otra. Y, en opinión de muchos, esto es necesario en la voluntad divina, ya que pudo hacer cosas mejores que las que hizo, y, sin embargo, no quiso hacerlas. Por eso enseñan todos los teólogos que la Encarnación de Dios fue el mejor medio de redimir a los hombres, y que Dios juzgó necesariamente esto con su razón antes de quererlo, a pesar de lo cual, y manteniéndose dicho juicio, Dios pudo no querer ese medio, sino otro. Consiguientemente, el juicio acerca de un medio mejor o más útil no determina a la voluntad a quererlo. Pero he dicho «en virtud del juicio» porque, en virtud de un acto o de una intención anterior de la voluntad puede ocurrir que se determine absolutamente a elegir el medio más útil, si esa mayor utilidad es necesaria para conseguir el fin, tal como se intentaba; porque en ese caso ya no es solamente más útil, sino necesario para realizar dicha intención. En cambio, si esta mayor utilidad no es necesaria para la intención del fin, el juicio acerca de ella no determinará a la voluntad a que quiera absolutamente ese medio.

14. Con esto, finalmente, resulta claro qué deba decirse cuando sólo hay un juicio; porque, aunque el entendimiento piense únicamente en un solo objeto, y juzgue que dicho objeto es conveniente y digno de ser apetecido, y exhorte prácticamente a la voluntad, en cuanto le es posible, a que lo apetezca, todavía puede la voluntad, según su libertad, no amarlo, puesto que, para no ejercer el acto precisamente no necesita otro juicio, sino que basta con que, por medio de aquel que el hombre posee actualmente, no juzgue que este bien debe ser amado necesariamente por él aquí y ahora. Por eso, en tal caso la voluntad puede o suspender el acto o apartar al entendimiento para que no piense

ex parte ipsorum nec ex parte Dei est aliqua ratio qua possit fundari tale iudicium quod verum sit; est ergo illa praeelectio solum ex determinatione libera divinae voluntatis. Rursus etiam quando obiecta vel media iudicantur inaequalia, censeo probabilius (licet minus certum) non determinari voluntatem necessario ad id quod est melius ex vi iudicii. Probatur, quia, hoc ipso quod neutrum proponitur ut necessarium, potest voluntas utrumque non amare; ergo etiam potest indifferenter amare quodlibet illorum, praetermisso alio. Et in divina voluntate multis videtur hoc necessarium, quia potuit meliora facere quam fecit, et tamen noluit. Unde omnes theologi docent Dei Incarnationem fuisse optimum medium ad redimendos homines, idque necessario iudicasse Deum prius ratione quam illud vellet, et nihilominus stante illo iudicio, potuisse Deum id non velle, sed aliud. Iudicium itaque de meliori vel utiliori medio non determinat voluntatem ad illud volendum. Dixi autem ex vi iudicii quia ex vi prioris actus aut intentionis voluntatis fieri potest ut omnino determinetur ad eligendum utilius medium, si illa maior utilitas necessaria sit ad consequendum finem prout fuerat intentus; nam tunc iam non est tantum utilius, sed necessarium ad talem intentionem explendam. At si illa maior utilitas non sit necessaria ad intentionem finis, iudicium de illa non determinabit voluntatem ut omnino tale velit medium.

14. Ex quo tandem constat quid dicendum sit quando unum tantum adest iudicium; nam, etsi intellectus de uno tantum obiecto cogitet, et illud iudicet esse conveniens et dignum ut appetatur, et quantum potest practice invitet voluntatem ut illud appetat, adhuc potest voluntas pro sua libertate illud non amare, quia ad non exercendum actum praecise non indiget alio iudicio, sed satis est ut per illud quod homo nunc habet non iudicet hoc bonum hic et nunc esse sibi necessario diligendum. Unde potest tunc voluntas vel suspendere actum vel divertere intellectum ne de illo obiecto

en dicho objeto, o aplicarlo a que investigue con mayor diligencia, a propósito de aquel objeto, cuánta sea su bondad, y si lleva aneja alguna malicia o disconveniencia por razón de la cual pueda no sólo no amarlo, sino incluso odiarlo. Consiguientemente, el juicio en cuanto tal nunca determina de manera absoluta a la voluntad, a no ser que, por otra parte, el objeto tenga ese poder por razón de la excelencia de su bondad, cosa que trataremos más abajo. Así, pues, de este modo se resuelve perfectamente toda la dificultad propuesta y se hace una excelente defensa de nuestra libertad, además de entenderse con toda claridad de qué manera se da formalmente en la voluntad y cómo actúa el entendimiento en orden a ella y a su uso.

SECCION VII

CUÁL ES LA RAÍZ Y EL ORIGEN DEL DEFECTO DE LA CAUSA LIBRE

1. Pero todavía quedan por resolver tres dificultades señaladas en la cuarta razón propuesta en la sección segunda, y en sus confirmaciones. La primera es: si la voluntad puede, a su antojo, querer algo contra el juicio de la razón, ¿en qué sentido es cierto aquel principio de muchos filósofos y teólogos, según el cual no puede haber un defecto en la voluntad si no precede en el juicio, por ejemplo, que sea erróneo, o al menos imprudente y precipitado? Estableció este principio Aristóteles, en la *Etica,* lib. III, c. 1, 3 y 5; lib. VI, c. 12 y 13; lib. VII, c. 3; y en *De Anima,* lib. III, texto 58, pasajes de donde se ha tomado el siguiente axioma: *Todo el que peca es ignorante.* Parece que también enseñó esto el Sabio, *Proverb.,* 14, al decir: *Yerran los que obran el mal.* Puede confirmarse porque, de lo contrario, cabría la posibilidad de que el hombre siempre juzgase prudentemente con el entendimiento y, no obstante, fuese vicioso en la voluntad, lo cual está en contra de toda la filosofía moral y de la experiencia.

2. *Primera opinión.—* En esta dificultad, Escoto y otros autores no ven inconveniente en conceder que pueda darse un defecto moral en la voluntad sin que preexista ningún defecto en el entendimiento, porque para faltar moralmente

cogitet, vel applicare illum ut de tali obiecto diligentius inquirat quanta sit eius bonitas, et an habeat coniunctam aliquam malitiam vel disconvenientiam, ob quam possit non solum non amare illud, sed etiam odisse. Nunquam ergo iudicium ut sic determinat omnino voluntatem nisi alioqui obiectum ob excellentiam bonitatis eam vim habeat, quod inferius attingemus. In hunc ergo modum optime solvitur tota difficultas proposita nostraque libertas egregie defenditur; et dilucide intelligitur quomodo in voluntate formaliter sit, et quomodo ad illam et ad usum eius operetur intellectus.

SECTIO VII

QUAE SIT RADIX ET ORIGO DEFECTUS CAUSAE LIBERAE

1. Sed adhuc supersunt solvendae tres difficultates tactae in quarta ratione proposita in sectione secunda, et confirmationibus eius. Prima est, si voluntas pro libito possit velle aliquid contra iudicium rationis, quomodo verum sit dogma illud philosophorum et theologorum plurium, non posse esse defectum in voluntate nisi praecedat in iudicio, ut quod erroneum sit, vel saltem imprudens et inconsideratum. Quod principium tradidit Aristoteles, lib. III Ethic., c. 1, 3 et 5, et lib. VI, c. 12 et 13, et lib. VII, c. 3, et lib. III de Anima, text. 58, ex quibus locis sumptum est illud axioma: *Omnis peccans est ignorans.* Quod etiam Sapiens docuisse videtur, Proverb. 14, dicens: *Errant qui operantur malum.* Et confirmari potest, nam alias contingere posset hominem semper prudenter iudicare per intellectum, et tamen esse vitiosum in voluntate, quod est contra omnem moralem philosophiam et experientiam.

2. *Prima opinio.—* In hac difficultate, Scotus et alii auctores non reputant inconveniens concedere posse esse moralem defectum in voluntate, nullo praeexistente defectu in intellectu, quia ad deficiendum mo-

basta la libertad de la voluntad creada, haga el intelecto lo que haga, según consta con claridad por Escoto, en los lugares antes citados, con quien están de acuerdo Gabriel y los nominalistas en general, *In III*, dist. 36; y Almain, trat. III *Moralium*, c. *De prudentia*.

3. Sigue aproximadamente esta opinión Adriano, *Quodl. IV*; pero la limita o expone diciendo que, quien obra mal, siempre posee un juicio práctico por el que juzga simplemente, en congruencia con su afecto, que él debe hacer esto, o que es necesario que él haga esto, supuesto dicho afecto, aunque por otra parte no tenga ninguna ignorancia o error acerca del juicio sobre toda la honestidad y malicia del objeto o de la operación.

4. Parece, sin embargo, que la citada limitación ni se ha añadido de manera consecuente ni es plenamente satisfactoria, ya que no es preciso que todo afecto desordenado de la voluntad proceda de aquel juicio práctico con el que simplemente se juzga que algo debe hacerse en consecuencia con un afecto anterior. Porque, o bien ese afecto o apetito que precede a tal juicio práctico es realizado por la voluntad, o bien significa solamente una propensión natural, o incluso habitual, de la voluntad. Pero de ninguno de esos modos es necesario que preceda tal afecto o el juicio práctico congruente con él. Porque considero la primera voluntad desordenada que se da en el hombre o en el ángel que primeramente se encuentra bien afectado y dispuesto, incluso con una inclinación natural o habitual: en él no precede un juicio práctico nacido de alguna afección anterior mala o que incline al mal.

5. Cabe responder que también en ese caso precede alguna inclinación natural o elícita, y aunque ésta no sea mala en sí, no obstante, como el hombre se deja llevar por ella de tal modo que juzga —no con prudencia, sino con inconsideración— que él debe hacer o amar algo, puede constituir ocasión de pecar. Así, por ejemplo, en el símil que Adriano utiliza, si uno tiene el afecto de librar a un hombre de la muerte, y después comprende que sólo puede librarlo a costa de mentir, aun cuando aquel primer afecto actual y elícito no sea malo, el hombre puede juzgar absolutamente, en conformidad con aquel afecto, que él debe mentir. De manera semejante, movido por un natural amor propio no malo, o

raliter sufficit libertas voluntatis creatae, quidquid intellectus operetur, ut patet ex Scoto in locis supra citatis, cui consentiunt Gabriel et nominales communiter, In III, dist. 36; et Almain., tractatu III Moralium, c. de Prudent.

3. Et hanc fere sententiam sequitur Adrian., Quodl. IV; eam vero limitat vel exponit dicens eum qui male operatur semper habere iudicium practicum quo simpliciter iudicat, consentanee ad suum affectum, hoc sibi esse faciendum seu hoc oportere a se fieri, supposito tali affectu, licet alias nihil ignoret neque erret circa iudicium de omni honestate et malitia obiecti seu operis.

4. Verumtamen haec limitatio nec videtur consequenter addita nec plene satisfacere, quia non est necesse ut omnis pravus affectus voluntatis procedat ex illo iudicio practico quo aliquid simpliciter iudicatur faciendum consequenter ad priorem affectum. Aut enim ille affectus seu appetitus qui praecedit tale iudicium practicum est elicitus a voluntate, aut significat tantum propensionem naturalem aut etiam habitualem voluntatis. Neutro autem modo necessarium est quod praecedat talis affectus vel iudicium practicum illi conforme. Sumo enim primam voluntatem pravam, quae est in homine vel angelo prius bene affecto et disposito etiam in naturali vel habituali inclinatione: in eo non praecedit iudicium practicum ex aliqua priori affectione vel mala vel ad malum inclinante.

5. Responderi potest etiam tunc praecedere aliquam inclinationem naturalem vel elicitam, quae licet in se mala non sit, tamen, quia homo ex illa ita se duci sinit ut non prudenter sed inconsiderate iudicet aliquid sibi esse faciendum vel amandum, potest esse occasio peccandi. Ut, verbi gratia, in exemplo quo Adrianus utitur, si quis habet affectum liberandi hominem a morte, et deinde intelligat non posse illum liberare nisi mentiendo, etiamsi ille prior affectus actualis et elicitus non sit malus, potest homo iudicare absolute, consentanee ad illum affectum, sibi esse mentiendum. Similiter ex naturali amore sui non malo, vel etiam non elicito, iudicat aliquis hoc bo-

incluso no elícito, alguien juzga que debe tender hacia este bien deleitable. Y, en este sentido, antes de cualquier acto moralmente malo, y antes del primer afecto desordenado, precede siempre aquel juicio práctico por el que un objeto menos bueno se propone simplemente como digno de ser amado, elegido, o incluso preferido a otro bien mayor, juicio que se dice prácticamente falso por no ser conforme al apetito recto.

6. Pero aún persiste la dificultad, porque nunca se demuestra suficientemente que sea necesario este juicio tan absoluto para que la voluntad se mueva —cosa que expresé antes diciendo que no se precisa un juicio de que se debe amar un objeto, sino de que se puede amar, ni de que se debe elegir, sino de que se puede elegir—, y que no siempre se necesita un juicio comparativo (por llamarlo así), por ejemplo, que esto es digno de ser elegido con preferencia a otras cosas, sino que basta uno absoluto, a saber, que esto puede esr elegido o que es útil. O bien, si es comparativo, puede ser de igualdad o de superioridad, no absolutamente, sino en una determinada razón de bien, como deleitable, etc.; por ejemplo, si, movido por la intención de obtener la salud, alguien delibera acerca de dos medios, y juzga que ambos son aptos y útiles, pero que éste es más honesto y aquél más deleitable, y al mismo tiempo juzga en acto que, según la razón o la ley de la virtud, debe preferirse aquél, mientras que, de acuerdo con la inclinación corporal o sensible, debe anteponerse éste, parece que no se requiere ningún otro juicio práctico a fin de que la voluntad elija, a su arbitrio, uno de esos dos medios; porque no puede explicarse la necesidad de otro juicio; en efecto, con las consideraciones indicadas ya queda suficientemente propuesto el objeto, y el juicio sólo se requiere para que proponga el objeto, como hemos dicho arriba siguiendo la opinión de Santo Tomás, expresada también en I-II, q. 82, a. 4, y de manera excelente en *De Veritate*, q. 22, a. 11, ad 5, y a. 12.

7. Esto puede explicarse todavía más; porque el juicio absoluto «esto ha de hacerse» es susceptible de tres sentidos (como advierte Adriano arriba y conviene tener muy en cuenta para entender todo lo dicho). El primero consiste en indicar solamente la futurición del acto, como cuando decimos que Pedro ha de ser elegido para el episcopado; este sentido es improcedente con respecto a

num delectabile sibi esse prosequendum. Atque in hunc modum ante omnem actum malum moraliter et ante primum affectum pravum praecedit semper illud iudicium practicum quo aliquod obiectum minus bonum simpliciter proponitur ut amandum, eligendum aut praeferendum etiam alteri maiori bono, quod iudicium dicitur practice falsum quia non est conforme appetitui recto.

6. Sed adhuc superest difficultas, quia nunquam satis probatur esse necessarium hoc iudicium ita absolutum ut voluntas moveatur, quod supra dicebam non esse necessarium iudicium de obiecto amando, sed de amabili, nec de eligendo, sed de eligibili, nec semper esse necessarium iudicium comparativum (ut sic dicam), scilicet, hoc esse eligibile prae aliis, sed sufficere absolutum, scilicet, hoc esse eligibile aut utile. Vel si sit comparativum, potest esse cum aequalitate, vel cum excessu non simpliciter, sed in tali ratione boni, puta delectabilis, etc.; verbi gratia, si ex intentione sanitatis consequendae quis consulat de duobus mediis, et iudicet utrumque esse aptum et utile, hoc vero esse honestius, illud autem delectabilius, simulque actu iudicet secundum rationem aut legem virtutis illud esse praeferendum, iuxta inclinationem autem corporis aut sensus hoc esse anteponendum, nullum aliud iudicium practicum requiri videtur ut voluntas suo arbitrio eligat aliquod illorum; nulla enim necessitas alterius iudicii explicari potest; nam per illa quae diximus iam est sufficienter propositum obiectum, et iudicium solum requiritur ut proponat obiectum, ut supra dictum est ex sententia D. Thomae, quam etiam habet I-II, q. 82, a. 4, et optime q. 22 de Verit., a. 11, ad 5, et a. 12.

7. Et potest hoc amplius declarari; nam hoc iudicium absolutum: Hoc est faciendum (ut advertit Adrianus supra, et est valde notandum ad intelligenda omnia quae diximus), tres potest habere sensus. Primus est ut solum dicat futuritionem actus, ut cum dicimus Petrum esse eligendum ad episcopatum; et hic sensus est impertinens

las acciones morales, como resulta claro por sí mismo. El segundo consiste en significar un débito de ley y de honestidad; también este sentido es improcedente en el caso presente, pues es claro que no se precisa que todo el que obra libremente juzgue de ese modo, ya que, de lo contrario, para obrar el mal sería preciso poseer un juicio herético, cual sería juzgar, a propósito de tal acto, que debía hacerse en aquel sentido. El tercero consiste en significar una consecución necesaria de una cosa a partir de otra, o la necesaria conexión de la obra subsiguiente con el propósito o intención anterior. Así, quien determinó vengarse de un enemigo, inmediatamente que se le presenta la ocasión juzga que debe matarlo. Este sentido pertenece más a la cuestión; sin embargo, también parece evidente que tal juicio no siempre es necesario para obrar el bien o el mal, porque no siempre se da esa conexión necesaria entre la obra que se juzga que debe hacerse y algún afecto antecedente, según demuestran con suficiencia los argumentos aducidos.

8. Podemos, además, añadir un cuarto sentido, a saber, que signifique la resolución absoluta (por así decirlo) del hombre en orden a realizar tal obra o a querer tal objeto. Y este acto, si se examina atentamente la cuestión, no puede anteceder al decreto libre de la voluntad, sino que debe seguirlo, no sólo porque aquel juicio, en el sentido indicado, no puede inferirse, en virtud de la deliberación, de algunas premisas —ya que éstas sólo demuestran, por parte del objeto, su bondad o utilidad, pero no la decisión del hombre—; sino también porque dicha resolución es libre y en la realidad no es algo distinto de la elección o la ejecución libre, pues no cabe entender ningún otro objeto de aquel juicio en el sentido expuesto, y el hombre no podría juzgar con verdad acerca de tal resolución libre si no la tuviese ya; y, finalmente, porque, como tal juicio es en absoluto libre, es preciso que nazca de alguna voluntad libre; ahora bien, no hay ninguna otra voluntad libre de la que pueda nacer, sino aquella por la que el hombre determina hacer lo que así juzga que debe hacer; luego en ningún sentido es verdad que aquel juicio prácticamente falso anteceda de manera necesaria a cualquier deliberación desordenada de la voluntad.

ad actiones morales, ut per se constat. Secundus est ut significet debitum legis et honestatis. Et hic sensus etiam est impertinens in praesenti, quia clarum est non esse necesse ut omnis qui libere operatur sic iudicet, alias oporteret ad operandum malum habere iudicium haereticum, quale esset iudicare de tali actu esse faciendum in illo sensu. Tertius est ut significet necessariam consecutionem unius ex alio seu necessariam connexionem subsequentis operis cum priori proposito vel intentione. Quomodo, qui decrevit vindictam sumere de inimico, oblata occasione statim iudicat esse occidendum. Et hic sensus magis ad rem spectat; tamen etiam videtur evidens tale iudicium non semper esse necessarium ad operandum vel bonum vel malum, quia non semper intercedit illa necessaria connexio inter opus quod faciendum iudicatur et aliquem antecedentem affectum, ut argumenta facta satis probant

8. Addere ulterius possumus quartum sensum, nimirum, ut significet absolutam (ut ita dicam) hominis resolutionem de tali opere exsequendo aut obiecto volendo. Et hic actus, si attente res consideretur, non potest antecedere decretum liberum voluntatis, sed subsequi, tum quia illud iudicium in eo sensu ex vi consultationis non potest inferri ex aliquibus praemissis, quae solum ostendunt ex parte obiecti bonitatem aut utilitatem, non hominis resolutionem. Tum etiam quia illa resolutio est libera, et in re non est aliud quam electio vel executio libera; nullum enim aliud obiectum illius iudicii in eo sensu intelligi potest; non posset autem homo vere iudicare de tali resolutione libera nisi iam illam haberet. Tum denique quia, cum illud iudicium absolute liberum sit, oportet ut ex aliqua voluntate libera oriatur; non est autem alia voluntas libera unde oriri possit, nisi illa qua homo decernit facere id quod sic iudicat sibi esse faciendum; ergo in nullo sensu verum est iudicium illud practice falsum necessario antecedere quamcumque pravam deliberationem voluntatis.

Solución de la cuestión

9. Por eso, en la dificultad propuesta, estimo que debe afirmarse que podemos hablar del juicio, la disposición o el defecto del entendimiento que antecede a la deliberación libre de la voluntad, o bien del que la sigue, al menos en orden de naturaleza. Igualmente puede hablarse, ya de una necesidad física y absoluta para que la voluntad pueda obrar, ya de una necesidad moral en conformidad con lo que, moralmente hablando, ocurre siempre.

10. Así, pues, en primer lugar, no considero absolutamente necesario para obrar el mal voluntariamente que preceda un defecto de error en el juicio del entendimiento, ya especulativo, ya práctico. Según creo, prueban esto suficientemente los argumentos aducidos; y afirmamos que esto se sigue del principio de que ningún juicio del entendimiento basta de suyo para determinar a la voluntad. Ni puede apoyarse lo contrario en las palabras de Aristóteles, toda vez que él no habla del error, sino de la ignorancia. Tampoco en las palabras del Sabio, no sólo porque no se refiere al error que antecede a la voluntad, sino que puede entenderse del que la sigue, como diré en seguida, ya también porque Adriano expone esas palabras —y no desacertadamente— aplicándolas al error de las costumbres, no al de la inteligencia, de igual manera que se dice que yerra quien se aparta del camino recto, aun cuando no tenga un juicio falso en su entendimiento.

11. *Algún defecto del entendimiento precede moralmente al defecto de la voluntad.*— En segundo lugar afirmo que, moralmente hablando, la voluntad nunca falla si no precede en el entendimiento algún defecto, al menos cierta inconsideración de varias razones o motivos que pueden retraer a la voluntad de aquel afecto en el que peca. Esto lo prueba de manera suficiente la experiencia, y acerca de dicha inconsideración puede entenderse lo del Filósofo; porque se dice que esta inconsideración es cierta ignorancia práctica. Más aún: con referencia a ella interpreta Santo Tomás las palabras del Sabio, en I-II, q. 78, a. 1, ad 1; porque el juicio sobre lo que se debe hacer o apetecer, proferido absolutamente

Quaestionis resolutio

9. Quocirca in proposita difficultate dicendum censeo posse nos loqui de iudicio, dispositione aut defectu intellectus qui antecedit deliberationem liberam voluntatis, vel qui subsequitur saltem ordine naturae. Item, sermonem esse posse aut de necessitate physica et absoluta ut voluntas operari possit, vel de necessitate morali secundum ea quae, moraliter loquendo, semper accidunt.

10. Primo ergo non existimo absolute necessarium, ad operandum malum per voluntatem, ut praecedat defectus erroris in iudicio intellectus, vel speculativo vel practico. Quod mihi satis probant argumenta facta; et hoc fatemur sequi ex illo principio, quod nullum iudicium intellectus per se sufficit ad determinandam voluntatem. Neque oppositum fundari potest in verbis Aristotelis, cum ipse non de errore, sed de ignorantia loquatur. Neque in verbis Sapientis, tum quia non loquitur de errore antecedente voluntatem, sed potest intelligi de subsequente, ut iam dicam; tum etiam quia Adrianus illa verba exponit, et non male, de errore morum, non intelligentiae, sicut errare dicitur qui discedit a recta via, etiamsi in intellectu non habeat iudicium falsum.

11. *Aliquis defectus intellectus moraliter praecedit defectum voluntatis.*— Secundo assero, moraliter loquendo, nunquam voluntatem labi quin praecedat in intellectu aliquis defectus, saltem inconsideratio aliqua plurium rationum vel motivorum quae possunt voluntatem continere ab eo affectu in quo peccat. Hoc satis probat experientia, et de hac inconsideratione intelligi potest Philosophus; nam haec inconsideratio dicitur quaedam ignorantia practica. Immo de illa interpretatur D. Thom. verba Sapientis, I-II, q. 78, a. 1, ad 1; quia iudicium de agendis vel appetendis absolute prolatum cum tali inconsideratione quidam error prac-

con tal inconsideración, es un error práctico por ser un acto imprudente y, de suyo, disconforme con el apetito recto. Ahora bien, no comprendo que sea necesario, incluso moralmente y según los acontecimientos ordinarios, que ese juicio, o sea formalmente comparativo, en el sentido de que esto debe elegirse con preferencia a lo otro, o verse formalmente sobre un objeto en cuanto debe amarse o hacerse, de manera absoluta, en alguno de los sentidos arriba establecidos; porque contra esto tienen suficiente validez los argumentos antes sentados; en cambio, entiendo que moral y ordinariamente interviene un juicio con el que se juzga de manera absoluta que este objeto o esta obra es aquí y ahora conveniente por deleite u honor, o por otra razón semejante, y digno o suficiente para ser apetecido aquí y ahora. Efectivamente, este juicio basta para que la voluntad pueda moverse, como se ha demostrado con amplitud y expondré más abajo en la disputación de la causa final. Pero frecuentemente se tiene tal juicio de ese modo absoluto y simple; porque, de ordinario, no se tienen al mismo tiempo varios juicios, ni se comparan varios objetos entre sí ni varias razones de bondad y de maldad pertenecientes a un mismo objeto; es más, aun cuando en alguna ocasión anteceda esta comparación, en el momento en que el hombre quiere libremente un objeto malo, por lo regular aparta los ojos de su mente de otras razones y atiende a aquella que mueve su voluntad a tal acto, y de ese modo concibe el juicio antedicho. Y esto es suficiente para que tal juicio se considere prácticamente erróneo, ya que incluye virtualmente la comparación y preferencia de aquel objeto con respecto a otros y, por consiguiente, incluye una disconformidad con el apetito recto.

12. *El juicio práctico sigue al acto libre de la voluntad.*— Pero añado, en tercer lugar, que es probable que del consentimiento libre de la voluntad acerca de las cosas que hay que hacer se siga necesariamente en el entendimiento aquel juicio práctico sobre esas mismas cosas, por el que se juzga en absoluto que esto debe hacerse en los sentidos tercero y cuarto arriba explicados. Y si esto es cierto, por razón de tal juicio puede decirse con verdad que yerran siempre, incluso intelectualmente, quienes obran el mal, mas no con un error especulativo, sino práctico, ni tampoco con un eror que anteceda al consentimiento libre de la voluntad, sino que se siga de él. Se objetará: si tal juicio no antecede en

ticus est, nam est actus imprudens et de se difformis appetitui recto. Non intelligo autem esse necessarium etiam moraliter et secundum id quod regulariter accidit ut iudicium hoc sit vel formaliter comparativum, scilicet, hoc esse eligendum prae alio, vel ut formaliter sit de obiecto ut omnino diligendo vel faciendo in aliquo sensu ex supra positis; contra hoc enim sufficienter procedunt argumenta superius facta; sed intelligo moraliter ac regulariter intervenire iudicium quo absolute iudicatur hoc obiectum vel hoc opus hic et nunc esse conveniens ob delectationem vel honorem, vel aliam similem rationem, et dignum vel sufficiens ut hic et nunc expetatur. Hoc enim iudicium sufficit ut voluntas moveri possit, ut late probatum est et infra dicam in disputatione de causa finali. Frequenter autem habetur tale iudicium illo modo absoluto et simplici; nam regulariter non habentur simul plura iudicia, nec comparantur varia obiecta inter se nec plures rationes boni et mali eiusdem obiecti; immo, licet haec collatio aliquando antecedat, in eo momento quo homo libere vult obiectum pravum, regulariter avertit oculos mentis ab aliis rationibus, et ad illam attendit quae moveat voluntatem ad talem actum, et ita concipit praedictum iudicium. Et hoc satis est ut illud censeatur practice erroneum; nam virtute includit comparationem et praelationem illius obiecti ad alia, et consequenter includit difformitatem ad appetitum rectum.

12. *Iudicium practicum actum liberum voluntatis sequitur.*— Addo vero tertio probabile esse, ex consensu libero voluntatis circa res agendas, ex necessitate sequi in intellectu iudicium illud practicum de eisdem rebus quo simpliciter iudicatur hoc esse agendum, in tertio et quarto sensu supra declarato. Quod si hoc verum est, ratione talis iudicii merito dici possunt errare semper, etiam secundum intellectum, qui operantur malum, non errore speculativo, sed practico, neque errore qui liberum consen-

manera alguna al consentimiento libre, entonces no se pone para que represente al objeto ante la voluntad ni para que induzca a ésta al consentimiento; en ese caso, ¿para qué es necesario tal acto? Se responde que parece necesario, en primer lugar, por la natural simpatía y armonía de estas potencias, que fue necesaria para que el hombre pueda realizar mejor lo que determina hacer. Además, porque, con anterioridad temporal o natural a su consentimiento, el hombre no sabe que va a consentir, y por ello es preciso que, inmediatamente que consiente, sepa y se notifique a sí mismo (por decirlo de este modo) o promulgue su consentimiento; pero esto se lleva a cabo mediante aquel juicio.

13. Y de aquí resulta, además, que, si aquel consentimiento libre versa sobre alguna cosa que ha de hacerse y, por tanto, debe ponerse en práctica mediante alguna acción, en seguida el entendimiento juzga de manera totalmente práctica que eso debe hacerse; éste es el imperio que Santo Tomás pone en el entendimiento después de la elección eficaz de la voluntad. En cambio, si el consentimiento de la voluntad procede por simple amor o deleite sin ordenarse a la realización de otra acción, entonces no se sigue en el entendimiento un juicio de que deba hacerse alguna cosa, el cual sirva como para impulsar a la operación, aunque se sigue un juicio acerca de tal consentimiento en cuanto prestado ya, y puede llamarse como una cierta ciencia de aprobación por la que el hombre, en virtud del libre consentimiento malo, como aprobando ese consentimiento, juzga prácticamente que él debe amar aquello. Por eso no puede llamarse imperio con respecto a tal consentimiento de la voluntad, porque el imperio en cuanto tal se refiere al acto subsiguiente; en efecto, no se impera lo que ya se ha hecho, sino lo que debe hacerse, como observa con acierto Santo Tomás en I-II, q. 17, a. 3. Lo dicho parece suficiente acerca de aquella primera dificultad, según requiere la presente ocasión. (Consúltese Santo Tomás, II *cont. Gent.*, c. 48, y en el mismo lugar el Ferrariense, a propósito de la tercera razón.)

sum antecedat, sed qui ex illo sequatur. Dices: si tale iudicium nullo modo antecedit consensum liberum, ergo non ponitur ut repraesentet voluntati obiectum, neque ut inducat illam ad consensum; ad quid ergo est necessarius talis actus? Respondetur videri necessarium primo ex naturali sympathia et consensione harum potentiarum, quae necessaria fuit ut homo possit melius exsequi quod faciendum decernit. Deinde, quia prius tempore vel natura quam homo consentiat, non scit se consensurum; et ideo necessarium est ut, statim ac consentit, sciat et (ut ita dicam) sibimet notificet seu promulget suum consensum; hoc autem fit per illud iudicium.

13. Et hinc fit ulterius ut si ille liber consensus sit de aliqua re agenda, et ideo per aliquam actionem sit executioni mandandus, statim intellectus omnino practice iudicet id esse agendum; et hoc est imperium quod D. Thomas ponit in intellectu post efficacem electionem voluntatis. Si autem consensus voluntatis sit per simplicem amorem vel delectationem sine ordine ad aliam actionem exsequendam, tunc in intellectu non sequitur iudicium de aliqua re agenda quod sit quasi impulsivum ad opus, sequitur tamen iudicium de tali consensu ut iam exhibito, et dici potest quasi quaedam scientia approbationis qua homo ex vi pravi consensus liberi, quasi approbando illum consensum, practice iudicat id sibi esse diligendum. Illud tamen non potest dici imperium respectu talis consensus voluntatis quia imperium, ut sic, respicit actum subsequentem; non enim imperatur quod iam factum est, sed quod faciendum est, ut recte notat D. Thomas, I-II, q. 17, a. 3. Atque haec videntur satis de illa prima difficultate pro huius loci opportunitate. (Vide D. Thom., II cont. Gent., c. 48, et ibi Ferrar., circa rationem tertiam.)

SECCION VIII

PARA QUÉ ACTOS EXISTE INDIFERENCIA EN LA CAUSA LIBRE

1. La segunda dificultad señalada más arriba era cómo se llama a la voluntad potencia formalmente libre, siendo así que en sus principales actos aparece no libre. En esta dificultad se insinúan dos cuestiones. Una: si la voluntad puede realizar unos actos libremente y otros por necesidad. Otra: si puede ambas cosas, cuáles son los actos que ejerce libremente y cuáles los que ejerce necesariamente.

Primer punto sobre el doble modo de obrar de la voluntad

2. Sobre la primera parte puede aducirse aquí la opinión de Escoto, *In I*, dist. 2, q. 7, y dist. 10, q. 1, y en *Quodl.*, q. 16, lugares en los que afirma que una potencia sólo puede tener un modo de obrar; por eso, como la voluntad es, por naturaleza, libre en su obrar, no puede tener otro modo de operar en sus actos; y así concluye que la voluntad realiza libremente todos sus actos; hasta el punto de sostener que incluso Dios se ama a sí mismo libremente, y que el Padre y el Hijo producen libremente (por la misma razón) al Espíritu Santo. Pero en esto no puede haber discusión entre los católicos, a no ser que se dé equivocidad en el término «libertad». Por tanto, Escoto, en el lugar citado, no entiende lo «libre» en cuanto se opone a lo necesario, sino en cuanto se opone a «coaccionado» o «no voluntario». Porque allí declara expresamente (y no hubiera podido negarlo sin herejía) que la procesión del Espíritu Santo es totalmente necesaria, de suerte que implica contradicción el que no se dé, o el que Dios no se ame; pretende, empero, que la necesidad no contradice a la libertad, sino que más bien la consolida y perfecciona; y, a la inversa, que el modo de obrar naturalmente repugna a la voluntad, ya que lo libre y lo natural son modos de obrar no sólo diversos, sino también opuestos.

3. Sin embargo, todo el razonamiento de Escoto se funda en una equivocidad de términos, porque claramente entiende lo «libre» en sentido de lo voluntario perfecto, que sigue al conocimiento intelectual, y sin discusión a veces admite necesidad; por nuestra parte, de buen grado concedemos a Escoto que esta acepción de la palabra *libre* no es del todo inusitada, pues también la emplea en algunas ocasiones Santo Tomás, como es evidente por la cuestión 10 *De Potentia*, a. 2, ad 5, cuando dice que Dios se ama libremente. Nosotros, empero —según observamos en la Sección 2—, no entendemos «libre» en este sentido, sino en cuanto añade algo a «voluntario», ya que el Filósofo lo distingue de esto en III de la *Etica*, c. 4 y 5; pero no se distingue con respecto a la voluntad humana, a no ser que lo libre excluya la necesidad de obrar, como enseñaron los demás teólogos, *In II*, dist. 24 y 25; y Alejandro de Hales, II p., q. 72, miembro 3, a. 5; y Santo Tomás, q. 6 *De Malo;* y consta suficientemente por los argumentos con que hemos demostrado que estamos libres de la necesidad de obrar.

4. *La misma voluntad puede amar unas cosas libremente y otras de manera necesaria.*— Así, pues, suponiendo este sentido verdadero, en el caso presente debe decirse que no hay contradicción en que una misma voluntad quiera unas cosas libremente y otras de manera no libre, sino necesaria. Se patentiza por inducción, ya que la voluntad divina ama al mismo Dios necesariamente y a las demás cosas no por necesidad, sino con libertad; e igual sucede, guardando la debida proporción, en la voluntad creada. Y la razón *a priori* —que, al mismo tiempo, desvirtúa el fundamento de Escoto, si se aplica contra él— consiste en que esas dos cosas no entrañan oposición, ya que no están referidas a lo mismo. Pues el que un mismo acto sea, a la vez y bajo el mismo respecto, libre y necesario implica una contradicción palmaria; pero no hay contradicción alguna en que, tratándose de actos diversos y sobre objetos diversos o por diversos medios, uno proceda libremente y el otro necesariamente de una misma potencia. Y no es preciso que el otro modo de obrar sea adecuado a tal potencia, ya que puede ser una potencia superior y más universal; asimismo puede tener sobre un acto una doble potestad, a saber, la de obrar y la de no obrar, y, en cambio, sobre otro, sólo una: la de obrar. Por último, esta diferencia

SECTIO VIII

AD QUOS ACTUS SIT INDIFFERENTIA IN CAUSA LIBERA

1. Secunda difficultas superius tacta erat quomodo voluntas dicatur potentia formaliter libera, cum in praecipuis actibus suis inveniatur non libera. In qua difficultate duae quaestiones insinuantur. Una est an voluntas possit quosdam actus libere, alios vero ex necessitate elicere. Alia est, si utrumque potest, quosnam actus libere, quosve necessario exerceat.

Prior punctus de duplici modo operandi voluntatis

2. Circa priorem partem referri potest hic opinio Scoti, In I, dist. 2, q. 7, et dist. 10, q. 1, et in Quodl., q. 16, quibus locis asserit unius potentiae tantum esse posse unum operandi modum; et ideo, cum voluntas natura sua libera sit in operando, non posse alium operandi modum in suis actibus habere; atque ita concludit voluntatem libere exercere omnes actus suos; adeo ut asserat Deum etiam seipsum libere diligere, et Patrem ac Filium (eadem ratione) libere producere Spiritum Sanctum. Sed in hoc non potest esse controversia inter catholicos, si non sit aequivocatio in voce libertatis. Scotus ergo in citato loco non sumit liberum prout opponitur necessario, sed prout opponitur coacto seu non voluntario. Expresse enim ibi fatetur (neque id potuisset sine haeresi negare) processionem Spiritus Sancti esse omnino necessariam, ita ut implicet contradictionem illam non esse, aut Deum non se amare; contendit tamen necessitatem non repugnare libertati, sed potius firmare ac perficere illam; et e converso modum operandi naturaliter repugnare voluntati, quia liberum et naturale sunt modi operandi non tantum diversi, sed etiam oppositi.

3. Verumtamen totus discursus Scoti fundatus est in nominum aequivocatione; nam liberum clare sumit pro voluntario perfecto, quod sequitur ad intellectualem cognitionem, et absque controversia interdum admittit necessitatem; et nos gratis concedimus Scoto hanc acceptionem vocis liberum non esse prorsus inusitatam; nam illa etiam D. Thomas interdum utitur ut patet ex quaestione 10 de Potent., a. 2, ad 5, dum dicit Deum libere se amare. Nos vero, ut in sectione 2 annotavimus, non sumimus liberum hoc modo, sed ut aliquid addit supra voluntarium; ab illo enim distinguitur a Philosopho, III Ethic., c. 4 et 5; non distinguitur autem respectu voluntatis humanae, nisi liberum excludat necessitatem in operando, ut caeteri theologi docuerunt, In II, dist. 24 et 25; et Alens., II, q. 72, membr. 3, a. 5; et D. Thomas, q. 6 de Malo; et satis constat ex iis quibus probavimus nos esse liberos a necessitate agendi.

4. *Libere quaedam, alia necessario amare potest eadem voluntas.*— Hoc ergo vero sensu supposito, dicendum in proposito est non repugnare eamdem voluntatem quasdam res libere amare, alias vero non libere, sed necessario. Patet inductione, quia voluntas divina necessario diligit ipsum Deum, alia vero non necessario, sed libere; et idem invenitur, servata proportione, in voluntate creata. Ratio vero a priori est, quae simul dissolvit fundamentum Scoti, si contra hoc applicetur, nam illa duo non includunt oppositionem, quia non sunt respectu eiusdem. Quod enim idem actus simul et secundum idem sit liber et necessarius, plane involvit contradictionem; tamen, quod actus diversi, et circa diversa obiecta, vel per diversa media, unus procedat libere et alter necessario ab eadem potentia, nulla est repugnantia. Neque necesse est ut alter modus operandi sit adaequatus tali potentiae, nam potest esse potentia superior et universalior; item potest circa unum actum habere duplicem potestatem, agendi scilicet et non agendi, circa alium vero alteram tantum, scilicet agendi. Denique in obiectis ipsis pot-

puede fundamentarse en los objetos mismos, y de ahí se toma la razón *a priori*, como se explicará en seguida, en la segunda parte propuesta de esta sección.

5. Con esto se comprende lo que debe decirse de esta misma cuestión bajo los términos *libremente* y *naturalmente;* pues también este segundo vocablo presenta equivocidad en Escoto, en el lugar antes citado. En efecto, unas veces se dice que obra naturalmente lo que opera no sólo por impulso de la naturaleza, sino también sin conocimiento previo y, consiguientemente, sin apetito elícito; este «natural» excluye no sólo a «libre», sino también a «voluntario», a la manera como decimos que la tierra se mueve naturalmente, el fuego calienta, etc.; y en este sentido es verdad lo que Escoto dice de que la voluntad no puede obrar libre y naturalmente, incluso en actos distintos, ya que es preciso que opere con un conocimiento previo y de manera voluntaria. Mas en otro sentido, no menos empleado, se llama operación natural la que procede de una inclinación de la naturaleza en cuanto absolutamente determinada a una sola cosa, aun cuando al mismo tiempo proceda de un conocimiento previo y del apetito vital y, por último, voluntariamente, a la manera como se dice que los brutos se mueven naturalmente o apetecen algo; y en este sentido sostiene muy bien Santo Tomás, en I, q. 41, a. 2, y q. 8, a. 1 y 2, que no hay contradicción en que la misma potencia de la voluntad que ejerce varios actos libremente, realice algunos de manera natural, ya que la misma voluntad tiene su propia naturaleza, por la cual puede ser determinada a algún acto, aunque no sea determinada a todos por razón de la diferencia de objetos, como después veremos.

6. *Por qué la voluntad no puede moverse sino voluntariamente.*— Mas puede preguntar alguno: puesto que la voluntad obra voluntariamente y libremente, ¿por qué le repugna poseer otro modo de obrar que no sea el voluntario y, en cambio, no le repugna poseer otro modo de obrar que no sea el libre? Se responde que ello ocurre porque el primer modo es adecuado a la voluntad y el segundo no; en efecto, la voluntad es adecuadamente voluntad, pero no es adecuadamente libre albedrío, ya que éste es cuasi inferior o más limitado, porque el libre albedrío incluye necesariamente la voluntad o principio del acto voluntario, según hemos explicado arriba, y añade la libertad, o sea, la indi-

est haec differentia fundari, et inde sumitur ratio a priori, ut statim in alia parte proposita huius sectionis declarabitur.

5. Ex quibus intelligitur quid dicendum sit de hac eadem re sub illis terminis *libere* et *naturaliter;* nam etiam in hac posteriori voce est aequivocatio apud Scotum supra. Interdum enim dicitur naturaliter operari quod non solum ex naturae impetu, sed etiam absque praevia cognitione, et consequenter absque appetitu elicito operatur; atque hoc naturale excludit non solum liberum, sed etiam voluntarium, quomodo dicimus terram naturaliter moveri, ignem calefacere, etc.; et in hoc sensu verum est quod Scotus ait non posse voluntatem libere et naturaliter operari, etiam in diversis actibus, quia necesse est ut praevia cognitione et voluntarie operetur. Alio tamen modo non minus usitato dicitur operatio naturalis quae est ex inclinatione naturae ut omnino determinatae ad unum, etiamsi simul sit ex cognitione praevia et ex appetitu vitali, ac denique voluntarie, quo modo dicuntur bruta naturaliter se movere aut aliquid appetere; et hoc modo dicit optime D. Thom., I, q. 41, a. 2, et q. 8, a. 1 et 2, non repugnare eamdem potentiam voluntatis quae plures actus libere exercet aliquos naturaliter elicere, quia ipsa voluntas suam propriam habet naturam, a qua potest determinari ad aliquem actum, quamvis non determinetur ad omnes propter differentiam obiectorum, ut mox videbimus.

6. *Cur voluntas non nisi voluntarie moveri possit.*— Sed quaeret aliquis, cum voluntas et voluntarie et libere operetur, cur repugnet ei habere alium modum operandi quam voluntarium, non repugnet autem habere alium modum operandi quam liberum. Respondetur id contingere quia prior modus est adaequatus voluntati, non autem posterior; nam voluntas adaequate est voluntas, non est autem adaequate liberum arbitrium; nam hoc est quasi inferius seu magis limitatum; nam liberum arbitrium necessario includit voluntatem seu principium voluntarii actus, ut supra declaratum est, et addit libertatem, id est, indifferentiam seu

ferencia o poder de no obrar. También puede explicarse mejor esta razón por los objetos; efectivamente, el objeto adecuado de la voluntad es el bien, que necesariamente debe suponerse conocido, ya que la voluntad es esencialmente un apetito elicitivo; por eso, necesariamente obra con un conocimiento previo y por modo de apetición; y esto es obrar voluntariamente. Ahora bien, bajo este objeto adecuado pueden encontrarse varios objetos muy diferentes en bondad, y, por lo mismo, también diferentemente amables en lo que respecta a la libertad o a la necesidad. Finalmente, que el acto realizado por el apetito sea voluntario consiste en un modo positivo de ese acto, de tal manera intrínseco que no se distingue del acto, por lo que es inseparable de él; pero la libertad del acto sólo añade una denominación tomada de la potencia, en cuanto tiene capacidad de no realizarlo o de suspenderlo, y esa denominación puede no convenir al acto si la voluntad no tiene tal potestad sobre él.

Segundo punto: a qué objetos es movida necesariamente la voluntad

7. A propósito de la segunda parte podrían tratarse varias cuestiones sobre los actos necesarios de la voluntad, ya en la vida presente, ya en la futura. Pero esas cuestiones tienen sus lugares propios, bien en la psicología, bien en la teología; aquí sólo se rozan en la medida en que son necesarias para explicar en general los diferentes modos de las causas eficientes y la necesidad o contingencia de los efectos del universo, y para resolver las dificultades que se presentan acerca de esto, ya que a eso tiende toda la presente disputación. Y de manera principal debe estudiarse cierta opinión de muchos que afirman que la voluntad únicamente es libre en la elección de los medios, no en el amor o intención del fin. Dicha opinión puede fundamentarse en Aristóteles, III de la *Etica*, c. 2 y 3, donde dice que la deliberación no versa sobre el fin, sino sólo sobre los medios. De ahí puede elaborarse un argumento: todo lo libre puede someterse a deliberación; pero no puede someterse a deliberación más que la elección; luego sólo es libre la elección. La mayor es clara, ya que en toda cosa libre hay alguna indiferencia y razón de tender o no tender; luego puede so-

potestatem non operandi. Deinde ex obiectis potest magis explicari haec ratio; nam adaequatum obiectum voluntatis est bonum, quod necessario supponi debet cognitum, quia voluntas essentialiter est appetitus elicitivus; et ideo necessario operatur praevia cognitione et per modum appetitionis; et hoc est operari voluntarie. Sub hoc autem obiecto adaequato possunt esse varia obiecta multum in bonitate differentia, et ideo etiam diversimode amabilia quoad libertatem vel necessitatem. Denique actum eliciti tum ab appetitu esse voluntarium consistit in positivo modo talis actus, ita intrinseco ut ab actu non distinguantur, et ideo est ab eo inseparabile; liberum autem in actu solum superaddit denominationem a potentia, quatenus potens est ad non eliciendum seu suspendendum illum, quae denominatio potest non convenire actui, si voluntas non habeat talem potestatem in actum.

Posterior punctus, ad quae obiecta necessitetur voluntas

7. Circa posteriorem partem variae quaestiones tractari possent de actibus necessariis voluntatis, vel in praesenti vita vel etiam in futura. Sed illae quaestiones propria habent loca, vel in scientia de anima vel in theologia; hic vero solum attinguntur quatenus necessariae sunt ad explicandum in generali varios modos efficientium causarum et necessitatem vel contingentiam effectuum universi, et ad solvendas difficultates circa hoc occurrentes, huc enim tota haec disputatio tendit. Praecipue vero est tractanda quaedam sententia multorum dicentium voluntatem solum esse liberam in electione mediorum, non vero in amore vel intentione finis. Quae sententia potest habere fundamentum in Aristot., III Ethic., c. 2 et 3, ubi dicit consultationem non esse de fine, sed tantum de mediis. Ex quo potest confici argumentum; nam omne liberum potest in consultationem cadere; sed non potest cadere in consultationem nisi electio; ergo non est libera nisi electio. Maior patet, nam in omni libero est aliqua indifferentia et ratio tendendi aut non tendendi; ergo potest cadere in consultationem an tale obiec-

meterse a deliberación si tal objeto o tal acto es conveniente o no. Y se confirma, en primer lugar, porque la voluntad y el libre albedrío se comparan de igual manera que el entendimiento y la razón; pero el entendimiento, en cuanto razón, no versa sobre los principios, sino sobre lo que colige de los principios; luego la voluntad, en cuanto libre albedrío, no versa sobre el fin, sino sobre lo que elige por razón del fin; en efecto, según dijo Aristóteles, lib. VI de la *Etica*, c. 2, *de igual modo que se relacionan los principios a lo especulable, así se relacionan los fines a lo operable*. En segundo lugar, se confirma porque es preciso que todo lo variable y móvil se fundamente en algo invariable e inmóvil; pero la elección libre es de suyo variable; luego debe fundamentarse en algo invariable; ahora bien, se fundamenta en la intención del fin; luego ésta debe ser invariable y no libre.

8. *De qué manera es necesaria la intención del fin.*— Pero esta opinión necesita ser entendida con moderación y explicada. Supongamos, pues, en primer lugar, la conocida distinción de una doble necesidad y libertad, a saber, en cuanto al ejercicio del acto y en cuanto a la especificación, la exposición de cuyos términos queda suficientemente clara por lo anterior. Supongamos, además, la distinción de un doble fin: próximo o particular y último o universal; de esta división se ha de tratar *ex professo* después, en la disputación de la causa final; por ahora, sucintamente, se llama fin particular cualquier bien privado que es amado por sí mismo, como la salud o la ciencia; en cambio, se llama fin último la misma felicidad del hombre, ya se ponga ésta en alguna cosa determinada, ya se considere en general bajo la razón formal de bienaventuranza en absoluto o bajo la razón más universal de bien en general. Además, omitamos por ahora el estado de la vida futura y, en especial, de la felicidad sobrenatural ya conseguida, cuya consideración no incumbe al metafísico. Pero los teólogos discuten prolijamente si en tal estado la voluntad es determinada necesariamente, incluso en cuanto al ejercicio, al amor de Dios; porque Escoto, *In I*, dist. 1, q. 4, niega que incluso en dicho estado tenga lugar esta necesidad en algún acto de la voluntad; enseña la opinión contraria Santo Tomás, I, q. 82, a. 2; Capréolo, *In I*, dist. 1, q. 3; Cayetano, en el citado a. 2; el

tum vel talis actus expediat necne. Et confirmatur primo, nam ita comparatur voluntas ad liberum arbitrium, sicut intellectus ad rationem; sed intellectus, ut est ratio, non versatur circa principia, sed circa ea quae colligit ex principiis; ergo voluntas, ut liberum arbitrium, non versatur circa finem, sed circa ea quae eligit propter finem; nam, ut Aristoteles dixit, lib. VI Ethic., c. 2, *sicut principia se habent ad specula-bilia, ita fines ad operabilia.* Confirmatur secundo, quia necesse est omne variabile et mobile fundari in aliquo invariabili et immobili; sed electio libera est de se variabilis; ergo debet fundari in aliquo invariabili; fundatur autem in intentione finis; ergo haec debet esse invariabilis et non libera.

8. *Quomodo intentio finis necessaria sit.*— Sed haec sententia moderatione indiget et declaratione. Supponamus ergo imprimis vulgarem distinctionem duplicis necessitatis et libertatis, scilicet, quoad exercitium actus vel quoad specificationem, quorum terminorum expositio satis ex superioribus constat. Rursus supponatur distinctio duplicis finis, scilicet, proximi seu particularis et ultimi seu universalis; de qua partitione ex professo dicendum est infra in disputatione de causa finali; nunc breviter, particularis finis dicitur quodlibet privatum bonum quod propter se amatur, ut sanitas vel scientia. Ultimus vero dicitur ipsa felicitas hominis, sive haec constituatur in aliqua re determinata sive in communi sumatur, vel sub formali ratione beatitudinis absolute vel sub universaliori ratione boni in communi. Praeterea, omittamus nunc statum vitae futurae et praesertim supernaturalis felicitatis iam obtentae, de quo non pertinet ad metaphysicum considerare. Theologi vero fuse disputant an in eo statu voluntas ex necessitate determinetur etiam quoad exercitium ad dilectionem Dei; nam Scotus, In I, dist. 1, q. 4, etiam in eo statu negat habere locum hanc necessitatem in aliquo actu voluntatis; contrariam vero sententiam docet D. Thomas, I, q. 82, a. 2;

Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 62, y otros comúnmente; nosotros suponemos más verdadera esta opinión, aunque aquí sólo tratamos de la voluntad que obra según su naturaleza, y especialmente en el presente estado de vida.

9. Y en este sentido afirmamos, en primer lugar, que la voluntad no tiene ningún acto absolutamente necesario en cuanto al ejercicio, ya verse sobre el fin, ya sobre los medios. Así lo defiende Santo Tomás en el lugar citado, I, y en I-II, q. 10, a. 2, y comúnmente los tomistas. Santo Tomás lo demuestra porque la voluntad en esta vida puede siempre apartar el pensamiento de cualquier bien que se le presente. Parece que esta razón no es universal o universalmente verdadera y, por lo tanto, que tampoco prueba suficientemente la afirmación; porque el primer pensamiento del hombre es meramente natural, y el hombre no puede apartarlo; luego no siempre depende de la voluntad del hombre apartar el pensamiento. Señaló esta dificultad Cayetano en aquel artículo, y concede que el primer pensamiento no está sometido al poder de la voluntad; y, de manera semejante, concede que el primer amor o el primer acto de la voluntad es necesario en cuanto al ejercicio, como enseñó en I-II, q. 9, a. 4. Y no piensa que esto vaya en contra de Santo Tomás en el primer pasaje, porque Santo Tomás —dice— no niega absolutamente que la voluntad tenga algún acto necesario en cuanto al ejercicio, sino que niega que la voluntad sufra esa necesidad de parte del objeto, lo cual es cierto porque sólo proviene de la natural condición y propensión de la misma voluntad. Y de modo parecido afirma que la voluntad, en cuanto depende de la fuerza del objeto, puede apartar cualquier pensamiento, y que esto es lo único que afirma Santo Tomás, a lo cual no contradice el que alguna vez, por una determinada disposición o por otra causa, no pueda apartar tal pensamiento.

10. Pero yo considero, en primer lugar, que esa interpretación es contraria a Santo Tomás y a la verdad. Lo primero es evidente, porque Santo Tomás, en I, q. 82, a. 2, niega absolutamente la necesidad de nuestra voluntad en cuanto al ejercicio fuera de la visión beatífica, y no habla sólo por parte del objeto, sino en absoluto de la voluntad misma. Lo segundo es claro porque, así como

Capreol., In I, dist. 1, q. 3; Caietan., dict. a. 2; Ferrar., III cont. Gent., c. 62, et alii communiter, quam sententiam nos ut veriorem supponimus; hic tamen solum agimus de voluntate secundum naturam suam operante, et praesertim pro statu huius vitae.

9. Atque in hoc sensu dicimus, primo, voluntatem nullum habere actum simpliciter necessarium quoad exercitium, sive circa finem sive circa media. Ita D. Thomas, dicto loco, I, et I-II, q. 10, a. 2, et thomistae communiter. Probatur autem a D. Thoma quia voluntas in hac vita potest avertere semper cogitationem cuiuscumque boni sibi propositi. Quae ratio non videtur universalis seu in universum vera, atque ita neque satis probare assertionem; nam prima cogitatio hominis est mere naturalis, quam homo avertere non potest; ergo non semper est in voluntate hominis cogitationem avertere. Quam difficultatem attigit Caietanus in eo articulo, et concedit primam cogitationem non esse in potestate voluntatis; et similiter concedit primum amorem seu primum voluntatis actum esse necessarium quoad exercitium, sicut docuit I-II, q. 9, a. 4. Neque putat hoc esse contra D. Thomam in priori loco, quia D. Thomas (ait) non simpliciter negat habere voluntatem aliquem actum necessarium quoad exercitium, sed negat pati voluntatem illam necessitatem ab obiecto, quod verum est quia provenit solum a naturali conditione et propensione ipsius voluntatis. Et similiter ait voluntatem, quantum est ex vi obiecti, posse avertere omnem cogitationem, et hoc solum asserere D. Thom., cui non repugnat quod interdum ex tali dispositione aut alia causa non possit avertere talem cogitationem.

10. Ego vero imprimis existimo interpretationem illam esse contrariam D. Thomae et veritati. Primum patet, nam D. Thomas, I, q. 82, a. 2, absolute negat necessitatem quoad exercitium in nostra voluntate extra visionem beatam, et non loquitur tantum ex parte obiecti, sed absolute de ipsa voluntate. Secundum patet, quia, sicut vo-

la voluntad no tiene ningún acto sin que concurra el objeto en su orden, así tampoco sufre ninguna necesidad en su acto (me refiero a una necesidad intrínseca y connatural) que no sea causada por el objeto en su orden, a saber, en razón de causa final que la invita y mueve metafóricamente. Por eso, también en el estado de bienaventuranza, Dios visto claramente mueve la voluntad de tal manera que la determina necesariamente a una sola cosa en razón de objeto y de último fin; porque también esa necesidad es intrínseca y connatural a la voluntad en cuanto informada por la caridad. Y eso no está en contradicción con Santo Tomás en otro lugar, I-II, q. 10, a. 2, puesto que allí habla de la voluntad del hombre itinerante que tiende a la bienaventuranza; antes bien, esta doctrina está tomada del mismo Santo Tomás, en I, q. 82, a. 2, arg. 2, con su solución; porque el argumento era que el objeto se compara a la voluntad como el motor al móvil; pero el movimiento se sigue necesariamente en el móvil a partir del motor. Y responde que *el motor causa necesariamente el movimiento en el móvil cuando el poder del motor excede al móvil, de tal manera que toda su posibilidad queda sometida al motor; ahora bien, como la posibilidad de la voluntad se refiere al bien universal y perfecto, toda su posibilidad no se subordina a ningún bien particular, por lo cual no es movida necesariamente por él.* Luego Santo Tomás piensa claramente que toda la posibilidad de la voluntad está sometida al bien universal y perfecto, de donde resulta que es movida necesariamente por él. Por eso, siempre que Santo Tomás da razón de algún acto de la voluntad intrínsecamente necesario, siempre la señala por parte del objeto, según puede verse en los lugares citados.

11. *El primer acto de la voluntad en quien tiene uso de razón no es necesario en cuanto al ejercicio.*— Por esto considero, además, que es falso lo que Cayetano dice de que el primer acto de la voluntad en el hombre que ya tiene uso de razón es necesario en cuanto al ejercicio; aunque opinen lo mismo a este propósito otros tomistas, como el Ferrariense, lib. I *cont. Gent.*, c. 23, y más claramente en el lib. III, c. 89; y Capréolo, *In II*, dist. 24, q. 1, ad 7, el cual añade también que ese acto no procede activamente de la voluntad, sino sólo pasivamente, lo cual es improbable, según indicamos arriba tratando de la causa

luntas nullum actum habet nisi concurrente obiecto in suo genere, ita nullam necessitatem patitur in suo actu (loquor de intrinseca et connaturali necessitate) quae non causetur ab obiecto in suo genere, scilicet, in ratione causae finalis allicientis et moventis metaphorice. Unde etiam in statu beatitudinis Deus clare visus ita movet voluntatem ut in ratione obiecti et ultimi finis illam ex necessitate determinet ad unum; nam etiam illa necessitas est intrinseca et connaturalis voluntati ut charitate informatae. Quod non repugnat D. Thomae in alio loco, I-II, q. 10, a. 2, quia ibi loquitur de voluntate viatoris tendentis in beatitudinem; quin potius haec doctrina sumitur ex eodem D. Thom., I, q. 82, a. 2, argum. 2, cum solutione; erat enim argumentum, obiectum comparari ad voluntatem ut movens ad mobile; motum autem necessario consequi in mobile ex movente. Respondet autem *quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur; cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo.* Ergo clare sentit D. Thomas totam possibilitatem voluntatis subiici bono universali et perfecto; et ideo ex necessitate moveri ab illo. Unde quoties rationem reddit D. Thomas alicuius actus voluntatis necessari ab intrinseco, semper illam assignat ex parte obiecti, ut in citatis locis videre licet.

11. *Primus actus voluntatis in utente ratione non est quoad exercitium necessarius.*— Et hinc ulterius existimo, falsum esse quod Caietanus ait, nempe primum actum voluntatis in homine iam utente ratione esse necessarium quoad exercitium; quamvis alii thomistae idem circa hoc sentiant, ut Ferrariensis, lib. I cont. Gent., c. 23, et clarius lib. III, c. 89; et Capreolus, In II, dist. 24, q. 1, ad 7, qui etiam addit illum actum non esse active a voluntate, sed passive tantum, quod improbabile est, ut supra

eficiente. Y de manera semejante es falso que sea absolutamente necesario, como enseñaron con acierto Escoto, en su *Quodl.*, q. 21, y Enrique, *Quodl.* XII, q. 26; y lo mismo piensa Conrado, I-II, q. 9, a. 4, y otros expositores en el mismo lugar. Se demuestra porque la voluntad nunca es movida necesariamente en cuanto al ejercicio, a no ser que el objeto mismo en su orden concurra de manera suficiente a esa necesidad y someta enteramente a sí la voluntad; pero el objeto que se propone en el primer pensamiento no es de esa clase, pues muchas veces es algún bien particular y deficiente; luego. Además, de no ser así, la primera volición del ángel hubiera sido necesaria en cuanto al ejercicio y, consiguientemente, no hubiera habido en ella ningún mérito, lo cual es ajeno a la doctrina común de los teólogos, sobre todo en la escuela de Santo Tomás. Por otra parte, si el fundamento de Cayetano o del Ferrariense fuese sólido, no solamente sería necesario en cuanto al ejercicio el primer acto voluntario de toda la vida, sino también el primero de cada día, o de cada vez que el hombre comienza a advertir mediante el intelecto y a consentir mediante la voluntad. Pero el consiguiente es abiertamente falso y contrario a la experiencia. La consecuencia es patente, porque también el primer pensamiento de cada día es natural, y el primer acto de la voluntad procede de ella sola, que por su eficacia tiende al objeto. Pero ninguna de las dos razones tiene valor alguno, pues, aunque el pensamiento sea natural, puede aplicar un objeto que no mueva necesariamente; y, aunque la voluntad sola produzca ese acto, puede realizarlo libremente, ya que por su misma entidad posee cierta virtud eminente para ejercer dicho acto y una inclinación natural a él, y al mismo tiempo tiene potestad para refrenarlo y suspenderlo.

12. *El primer acto de la voluntad del hombre que usa de la razón por vez primera no es necesario en cuanto a la especificación.*— Por eso añado, además, que aquel primer acto no sólo no es necesario en cuanto al ejercicio, sino ni siquiera en cuanto a la especificación. Se prueba por una razón proporcional; puede, en efecto, suceder que el objeto aplicado por el primer pensamiento no baste para inferir necesidad, incluso en cuanto a la especificación; porque puede ocurrir que no sea la felicidad o el bien en general, sino algún bien par-

attigimus disputando de causa efficienti. Et similiter falsum est quod sit simpliciter necessarius, ut recte docuerunt Scotus, in Quodl., q. 21, et Henricus, Quodl. XII, q. 26; et idem sentit Conrad., I-II, q. 9, a. 4, et alii expositores ibi. Et probatur, quia voluntas nunquam movetur necessario quoad exercitium nisi obiectum ipsum in suo genere sufficienter concurrat ad illam necessitatem et omnino sibi subiiciat voluntatem; sed obiectum quod per primam cogitationem proponitur non est huiusmodi, quia saepe est quoddam particulare bonum ac deficiens; ergo. Item alias prima volitio angeli fuisset necessaria quoad exercitium, et consequenter nullum in ea fuisset meritum, quod est alienum a communi doctrina theologorum, praesertim schola D. Thom. Item, si fundamentum Caietani aut Ferrarii solidum esset, non solum primus actus voluntatis totius vitae esset necessarius quoad exercitium, sed etiam primus in singulis diebus, vel quoties homo incipit per intellectum advertere et per voluntatem consentire. Consequens autem est plane falsum et contra experientiam. Sequela vero patet, quia etiam prima cogitatio in singulis diebus est naturalis, et primus actus voluntatis est a sola illa, sua eficacia tendente in obiectum. Neutra vero ratio est ullius momenti, quia licet cogitatio sit naturalis, potest applicare obiectum non necessitans; et licet voluntas sola efficiat illum actum, potest libere efficere, quia per suammet entitatem habet eminentem quamdam vim ad faciendum illum actum et naturalem inclinationem in illum, et simul etiam habet potestatem qua possit cohibere et suspendere illum.

12. *Primus voluntatis actus hominis primo utentis ratione non necessarius quoad specificationem.*— Ex quo praeterea addo illum primum actum non solum non esse necessarium quoad exercitium, verum etiam nec quoad specificationem. Probatur proportionali ratione, quia fieri potest ut obiectum applicatum per primam cogitationem non sit sufficiens ad inferendam necessitatem, etiam quoad specificationem; nam potest accidere ut non sit beatitudo nec bonum in communi, sed aliquod bonum par-

ticular más próximo a los sentidos, como la salud o algún placer. Por eso demostraremos después, al tratar de la causa final, que no es preciso que el primer acto de la voluntad humana verse sobre el fin último absolutamente. Y se confirma, porque este primer acto de la voluntad humana puede ser moralmente bueno o malo, ya que el primer objeto propuesto puede ser malo, y la voluntad puede, bien rechazarlo, bien abrazarlo, y por ello obrar bien o mal. Si ocurre lo mismo, a este respecto, con la voluntad angélica, es objeto de una investigación distinta.

13. Así, pues, a la objeción aducida contra la razón de Santo Tomás se responde que, aun cuando el primer pensamiento del hombre sea natural y, por tanto, no dependa del poder del hombre el no tenerlo en aquel instante en que lo recibe naturalmente, sin embargo, está en su poder el apartarlo en seguida que lo advierte de manera suficiente; y esto basta para que la voluntad no sea movida necesariamente en cuanto al ejercicio, puesto que tiene libertad para consentir en él o no consentir, sino apartarlo. Además, aunque el primer pensamiento sea natural, el juicio de que hay que amar o no amar ese objeto puede no ser totalmente natural, ya que, permaneciendo aquel pensamiento natural, la voluntad puede aplicar el entendimiento a que considere e investigue más la cosa para emitir el juicio. Y si el entendimiento aún no lo advierte con tal suficiencia que esto dependa del poder de la voluntad, todavía no hay suficiente uso actual de razón, por lo cual tampoco hay plena libertad; y de ahí se siguen los movimientos que los teólogos llaman indeliberados.

14. Finalmente añado que, aun cuando el pensamiento pleno y perfecto fuese totalmente natural, si no propusiese el objeto como bien absolutamente necesario —es más, no sólo el objeto, sino también el acto mismo—, no por ello se movería la voluntad de manera necesaria. Y estimo que ésta es la razón *a priori* de la conclusión establecida. Porque, cuando la voluntad es arrastrada hacia el objeto, no sólo quiere el objeto, sino que también quiere virtualmente el ejercicio de su acto, ya que es intrínsecamente voluntario, según se ha explicado arriba; por eso, para que la voluntad sea movida necesariamente en cuanto al ejercicio, es preciso que el hombre aprehenda y juzgue tal ejercicio aquí

ticulare sensibus propinquius, ut sanitas aut voluptas aliqua. Unde infra, tractando de causa finali, ostendemus non esse necessarium ut primus actus voluntatis humanae sit circa finem ultimum simpliciter. Et confirmatur, nam hic primus actus in humana voluntate potest esse et bonus et malus moraliter; nam primum obiectum propositum potest esse pravum, quod potest voluntas vel refutare vel amplecti, atque ita bene vel male operari. An vero idem quoad hoc sit in angelica voluntate, alterius est considerationis.

13. Ad obiectionem ergo factam contra rationem D. Thomae respondetur quod, licet prima cogitatio hominis sit naturalis, et ideo non sit in potestate hominis non habere illam pro eo instanti in quo illam naturaliter recipit; est tamen in eius potestate, statim ac sufficienter advertit, illam tollere; et hoc est sufficiens ut voluntas non necessitetur quoad exercitium, cum liberum illi sit vel consentire vel non consentire, sed divertere cogitationem. Deinde, etiamsi prima cogitatio sit naturalis, iudicium tamen de obiecto diligendo vel non diligendo potest non esse omnino naturale, quia, stante illa naturali cogitatione, potest voluntas applicare intellectum, ut ad iudicium ferendum magis rem consideret et inquirat. Quod si intellectus nondum ita sufficienter advertit ut hoc sit in potestate voluntatis, nondum est sufficiens rationis usus actualis; et ideo etiam non est plena libertas; indeque sequuntur motus quos theologi vocant indeliberatos.

14. Denique addo quod, licet cogitatio plena et perfecta esset omnino naturalis, si non proponeret obiectum ut bonum omnino necessarium, immo non solum obiectum, sed ipsum actum, non ideo moveretur voluntas ex necessitate. Et hanc existimo esse rationem a priori conclusionis positae. Nam voluntas quando fertur in obiectum, non solum vult obiectum, sed etiam virtute vult exercitium sui actus, quia est intrinsece voluntarius, ut supra declaratum est; et ideo, ut voluntas necessitetur quoad exercitium, necessarium est ut homo apprehendat et

y ahora como un bien absolutamente necesario, de suerte que la carencia de ese acto no pueda aprehenderse bajo ninguna razón de bien; pero esto nunca ocurre, en la presente vida, acerca de ningún acto de la voluntad, como sabemos por experiencia, y porque no hay ninguna razón u ocasión de tal necesidad. Y si alguien imagina que alguno, por error, tiene aquí y ahora un juicio determinado sobre algún objeto y sobre el ejercicio del acto acerca de él, fácilmente concederé que, por hipótesis, ese hombre ha de obrar necesariamente; afirmo, empero, que la suposición es, según el modo humano, imposible en un hombre no insensato o que no carezca suficientemente del uso de razón.

15. *Segunda afirmación.*— En segundo lugar debe decirse que, aunque acerca del fin propuesto bajo la razón de bien universal, la voluntad se mueva necesariamente en cuanto a la especificación, no obstante, cuando ama o tiende a otros fines particulares, se mueve libremente incluso en cuanto a la especificación. Estimo que esta afirmación es congruente con la doctrina de Santo Tomás en los lugares citados. Por lo que respecta a la primera parte, se explica y demuestra, en primer lugar, porque, una vez propuesto el bien general, aunque la voluntad no sea forzada a amarlo en acto, no puede, empero, odiarlo, ya que no encuentra en él ninguna razón de mal; por eso, si quiere realizar un acto, es preciso que sea de amor y no de odio. Y ésta es la necesidad en cuanto a la especificación. Lo mismo ocurre con la felicidad en común, ya que, según dice San Agustín en muchas ocasiones, si se pregunta a un hombre si quiere ser feliz, no hay ninguno que responda o pueda responder que no quiere, sino que, o callará, o contestará que lo quiere en sumo grado; pero ésta es necesidad en cuanto a la especificación. Y la razón es que en éstos y otros objetos semejantes no aparece razón alguna de mal; pero suponemos que no puede odiarse nada sino bajo la razón de mal, como tampoco puede amarse sino bajo la razón de bien.

16. En cuanto a la segunda parte, la conclusión se pone fácilmente de manifiesto por inducción y por la razón; efectivamente, quien pretende conseguir la ciencia, la salud, u otros bienes semejantes, no los ama de tal manera que no

iudicet tale exercitium hic et nunc ut bonum simpliciter necessarium, ita ut carentia talis actus sub nulla ratione boni apprehendi possit; hoc autem in hac vita nunquam accidit circa aliquem actum voluntatis, ut experientia notum est, et quia nulla est ratio vel occasio talis necessitatis. Quod si quis fingat aliquem ex errore habere hic et nunc tale iudicium de aliquo obiecto, et exercitio actus circa illud, concedam facile ex hypothesi talem hominem necessario operaturum; dico tamen suppositionem humano modo esse impossibilem in homine non stupido, aut qui non careat sufficienter rationis usu.

15. *Secunda assertio.*— Secundo dicendum est, licet circa finem sub universalis boni ratione propositum voluntas feratur necessario quoad specificationem, tamen, dum amat vel intendit alios fines particulares, libere fieri etiam quoad specificationem. Hanc assertionem existimo esse consentaneam doctrinae D. Thomae in citatis locis, et quoad priorem partem declaratur et probatur primo, nam proposito bono in communi, licet non cogatur voluntas illud actu amare, non tamen potest illud odisse, quia nullam rationem mali in eo invenit; et ideo si actum exercere vult, oportet ut sit amoris, et non odii. Et haec est necessitas quoad specificationem. Idem est de felicitate in communi, nam, ut Augustinus saepe ait [1], si homo interrogetur an velit esse beatus, nullus est qui respondeat aut respondere possit se id nolle, sed aut tacebit, aut respondebit se id maxime velle; haec autem est necessitas quoad specificationem. Ratio autem est, quia in his et similibus obiectis nulla apparet ratio mali; supponimus autem nihil posse odio haberi nisi sub ratione mali, sicut nec amari nisi sub ratione boni.

16. Quoad alteram partem constat etiam facile conclusio inductione et ratione; nam qui intendit consequi scientiam, sanitatem, aut similia bona, non ita ea diligit, quin

[1] Aug., XIII de Trin., c. 4, et in lib. de Lib. arb., saepe.

pueda asimismo odiarlos o rechazarlos; porque en estos bienes particulares se encuentra a veces algún defecto o alguna incomodidad o dificultad por razón de la cual pueden desagradar a la voluntad. Más todavía, desde este punto de vista es también libre el amor del mismo Dios, no sólo en cuanto al ejercicio, sino incluso en cuanto a la especificación, ya que, aun cuando Dios en sí mismo sea el bien universal, sin embargo, puede aprehenderse por modo de algún bien particular, y puede aprehenderse en él alguna razón de mal o inconveniencia, al menos en orden a sus efectos; y mucho más puede descubrirse esta incomodidad o dificultad en la intención o amor del mismo Dios, por lo cual fácilmente puede ser rechazado por la voluntad, y alguna vez hasta puede ser odiado el mismo Dios.

17. *Objeción tomada de Santo Tomás.*— Pero objetará alguno apoyándose en Santo Tomás, I-II, q. 10, a. 1, el cual dice que el hombre apetece naturalmente por su voluntad algunos bienes particulares, como el conocimiento de la verdad, el existir, el vivir, y otros semejantes; mas la apetición natural implica necesidad, al menos en cuanto a la especificación. Por eso, en el mismo pasaje, ad 1, declara que, en semejante apetición, la voluntad obra por modo de naturaleza; pero cuando la voluntad obra como naturaleza tiende con alguna determinación a una sola cosa, ya que éste es el modo de obrar de la naturaleza.

18. *Solución y explicación de Santo Tomás.*— Se responde primeramente que Santo Tomás, en el lugar citado, no habla de necesidad alguna, ni siquiera en cuanto a la especificación, sino del modo de obrar naturalmente, según consta por el título del artículo, y el término *naturalmente* no tiene, en el lugar indicado, la misma significación que *necesariamente;* porque Santo Tomás distingue de manera clara estas dos palabras en dicho artículo, así como en el segundo. Por consiguiente, allí *moverse naturalmente* significa lo mismo que moverse por una propensión de la naturaleza; porque en ese pasaje Santo Tomás pretende enseñar que la voluntad posee una propensión natural, no sólo a sus intereses particulares, sino también a los bienes propios de otras potencias o facultades de todo el hombre. Y en este sentido dice que apetece naturalmente la ciencia, la vida, etc. Sin embargo, con esta inclinación natural es compatible la

possit etiam odio habere vel refutare; nam in his particularibus bonis interdum invenitur aliquis defectus vel aliqua incommoditas aut difficultas, ratione cuius displicere possunt voluntati. Quin potius sub hac ratione etiam ipsius Dei amor liber est, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem, quia, licet Deus secundum se sit universale bonum, apprehendi tamen potest per modum cuiusdam particularis boni, et in eo apprehendi potest aliqua ratio mali seu incommodi, saltem in ordine ad effectus eius; multoque magis potest inveniri haec incommoditas vel difficultas in intentione vel amore ipsius Dei, et ideo facile potest a voluntate refutari, et interdum etiam Deus ipse odio haberi.

17. *Obiectio ex D. Thoma desumpta.*— Sed obiiciet aliquis D. Thomam, I-II, q. 10, a. 1, dicentem hominem naturaliter per voluntatem appetere quaedam particularia bona, ut cognitionem veri, esse, et vivere, et similia; naturalis autem appetitio includit necessitatem saltem quoad specificationem. Unde ibidem, ad 1, declarat in huiusmodi appetitione voluntatem operari per modum naturae; quando autem voluntas ut natura operatur tendit cum aliqua determinatione ad unum, nam hic est modus operandi naturae.

18. *Solutio et explicatio D. Thomae.*— Respondetur primo D. Thomam ibi non loqui de necessitate ulla etiam quoad specificationem, sed de modo operandi naturaliter, ut ex titulo articuli constat; illa autem vox *naturaliter* non significat ibi idem quod *necessario;* nam aperte distinguit D. Thomas has duas voces in illo articulo, et in secundo. Significat ergo ibi *naturaliter moveri* idem quod moveri ex propensione naturae; intendit enim ibi docere D. Thomas voluntatem non tantum habere naturalem propensionem ad privata commoda, sed etiam ad bona propria aliarum potentiarum vel partium totius hominis. Et hoc modo ait naturaliter appetere scientiam, vitam, etc. Cum hac tamen naturali propensione stat libertas quoad specificationem in

libertad en cuanto a la especificación en el apetito elícito de estos bienes; porque, según decía arriba, la voluntad tiene poder, ya para suspender el acto al que se inclina, ya para realizar el contrario, cuando en el objeto puede haber alguna razón distinta en la que pueda fundamentarse tal acto. Que éste es el pensamiento de Santo Tomás consta por la solución ad 3, donde, no obstante esa natural moción o propensión, añade que la voluntad no es determinada a ningún bien particular, sino únicamente al bien en general. En ese pasaje habla de la determinación en cuanto a la especificación; porque, como explica en seguida, en el a. 3, tampoco en orden al bien en general es determinada la voluntad en cuanto al ejercicio, sino únicamente en cuanto a la especificación. Pero puede añadirse además que, con respecto a estos bienes, cabe admitir alguna necesidad en cuanto a la especificación, a saber: o hablando en absoluto y prescindiendo de las razones extrínsecas; porque algunos de estos bienes son tan congruentes con la naturaleza que muy difícilmente o en manera alguna pueden odiarse, a no ser de modo muy accidental y por razones muy extrínsecas. Más aún, incluso por éstas, rarísimas veces se odian tales bienes en sí mismos, sino que su investigación y búsqueda desagrada por su dificultad, o porque impide otras ventajas sensibles. O también pueden amarse necesariamente estas cosas si se aprehenden como absolutamente necesarias para la felicidad; aunque en tal caso, más que como fines se aman como medios o partes del fin necesario y universal.

19. En tercer lugar, debe afirmarse que la libertad de la voluntad se ejerce de manera más evidente y perfecta en la elección de los medios, hasta el punto de que todo acto libre, en cuanto tal, participa en alguna medida de la razón de elección, y bajo esa razón puede someterse a deliberación. Abonan esta conclusión las razones aducidas al principio de esta duda. Y se explica brevemente porque para la intención del fin es movida la voluntad sólo por alguna inclinación natural, aunque se mueva libremente; en cambio, para la elección de los medios es movida en virtud de la apetición del fin, apetición que la voluntad se apropió sobre la inclinación natural; por eso se dice de modo más especial y con mayor propiedad que la voluntad se mueve a sí misma en la elección de

appetitu elicito horum bonorum; quia, ut supra dicebam, voluntas habet vim vel suspendendi actum ad quem inclinatur vel etiam eliciendi contrarium, quando in obiecto esse potest aliqua alia ratio in qua huiusmodi actus fundari possit. Et hanc esse mentem D. Thomae constat ex solutione ad 3, ubi, non obstante illa naturali motione vel propensione, addit voluntatem ad nullum particulare bonum determinari, sed solum ad bonum in communi. Ubi loquitur de determinatione quoad specificationem; nam, ut statim declarat, a. 3, etiam ad bonum in communi non determinatur voluntas quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem. Sed potest ulterius addi respectu horum bonorum admitti posse aliquam necessitatem quoad specificationem, scilicet, vel per se loquendo et seclusis extrinsecis rationibus; sunt enim quaedam ex his bonis ita consentanea naturae ut vix aut nullo modo possint odio haberi, nisi valde per accidens et ob rationes valde extrinsecas. Immo etiam propter has rarissime haec bona in seipsis odio habentur, sed eorum inquisitio et procuratio displicet propter suam difficultatem, vel quia impedit alia sensibilia commoda. Vel etiam possunt haec necessario amari si apprehendantur ut simpliciter necessaria ad felicitatem; quamvis tunc non tam ut fines quam ut media vel partes necessarii et universalis finis amentur.

19. Tertio dicendum est libertatem voluntatis evidentius et perfectius exerceri in electione mediorum, adeo ut omnis actus liber, quatenus talis est, participet aliquo modo rationem electionis, et sub ea ratione possit sub consultationem cadere. Hanc conclusionem suadent rationes a principio huius dubitationis factae. Et declaratur breviter, quia ad intentionem finis fertur voluntas ex sola aliqua inclinatione naturali, quamvis libere feratur; ad electionem vero mediorum fertur ex vi appetitionis finis, quam ipsa voluntas ultra inclinationem naturalem sibi adiunxit; et ideo specialiori modo magisque ex propriis dicitur voluntas movere se in electione mediorum quam in

los medios que en la intención del fin; porque obra de manera más perfectamente libre cuando se mueve a sí misma con mayor perfección; luego. Además, se explica la segunda parte porque la libertad de cualquier acto proviene de las diferentes razones que hay en el objeto o en el mismo acto, y de la comparación formal o al menos virtual de dichas razones. Porque, si hay libertad en cuanto a la especificación, es preciso que en el objeto exista alguna razón de bien, atendida la cual pueda ser amado, y algún defecto o alguna razón de mal, atendida la cual pueda ser odiado; en cambio, si hay libertad sólo en cuanto al ejercicio, es necesario que en el objeto, o al menos en el mismo acto, haya algún defecto o carencia de bondad, atendida la cual pueda ser aprehendido como inconveniente o al menos no necesario aquí y ahora; y de esta manera, siempre que el acto y su omisión es libre, se realiza cierta comparación explícita o implícita entre estas razones, y de este modo también se lleva a cabo cierta elección de un acto con preferencia a otro, o de un acto con preferencia a su omisión, o bien al contrario.

20. Pero en esta elección de un acto con preferencia a otro, es preciso que la comparación se haga en orden a algún tercero o a alguna razón común, a la cual esté inclinada de algún modo la voluntad formal o virtualmente, para que pueda tener algún principio o fundamento de la elección que ha de hacer, según se ha propuesto en los argumentos aducidos al principio y resulta claro por la cuestión misma. Efectivamente, quien elige entre el bien honesto y el deleitable, con certeza se supone inclinado al bien en cuanto tal, pues de lo contrario no elegiría inmediatamente entre los bienes particulares, sino que antes determinaría consigo mismo si debía buscar el bien; y lo mismo sucede en todos los casos semejantes. Así, pues, aunque la tendencia a un fin particular, en cuanto es un movimiento hacia algún objeto por razón de su bondad y hacia otros por razón de él mismo, sea amor o intención del fin, no obstante, en cuanto es un acto libre por el cual se prefiere este bien a otros, es una elección virtual de este bien para que sea medio o, ciertamente, parte de la felicidad a la que la voluntad tiende en sus actos. Y el mismo acto de intención o amor, incluso de la felicidad suprema, en cuanto se ejerce libremente aquí y ahora y se

intentione finis; tunc autem perfectius operatur libere quando perfectius sese movet; ergo. Praeterea declaratur altera pars, quia libertas cuiuslibet actus provenit ex variis rationibus quae sunt in obiecto vel in ipsomet actu, et ex formali vel saltem virtuali collatione earum. Nam si sit libertas quoad specificationem, oportet quod in obiecto sit aliqua ratio boni propter quam diligi possit, et aliquis defectus vel aliqua ratio mali, propter quam possit odio haberi; si vero sit libertas tantum quoad exercitium, oportet ut vel in obiecto vel saltem in ipsomet actu sit aliquis defectus vel carentia bonitatis, ob quam possit apprehendi ut hic et nunc disconveniens vel saltem non necessarius; atque ita, quoties actus et eius omissio est libera, fit inter has rationes quaedam collatio explicita aut implicita, et ita etiam fit quaedam electio unius actus prae alio vel unius actus prae omissione eius, aut e contrario.

20. In hac vero electione unius prae alio, necesse est ut comparatio fiat in ordine ad aliquod tertium vel ad aliquam rationem communem, ad quam sit voluntas aliquo modo affecta formaliter aut virtute, ut possit habere aliquod principium vel fundamentum electionis faciendae, ut in argumentis in principio propositum est et ex re ipsa declaratur. Nam qui eligit inter bonum honestum et delectabile, certe supponitur affectus ad bonum ut sic, alias non statim eligeret inter specialia bona, sed prius secum statueret an bonum esset sibi prosequendum; et idem est in omnibus similibus. Sic igitur, licet tendentia in finem particularem, quatenus est motus in aliquod obiectum propter bonitatem suam et in alia propter ipsum, sit amor vel intentio finis, tamen, quatenus est actus liber quo hoc bonum praefertur aliis, est virtualis electio huius boni ut sit medium, vel certe pars felicitatis quam voluntas intendit in suis actibus. Et ipsemet actus intentionis vel dilectionis etiam ultimae felicitatis, quatenus hic et nunc exercetur libere et praefertur eius carentiae vel otio, est virtualis electio

prefiere a su carencia o cesación, es una elección virtual por la que tal acto se elige aquí y ahora como medio para incoar u obtener la felicidad. Por esta razón suele decirse que toda intención de un fin particular es una elección virtual de la felicidad, a la cual no es siempre necesario que preceda la intención elícita de la misma felicidad, sino que basta la inclinación natural y necesaria. En este sentido, pues, toda deliberación versa, de manera proporcional, sobre la elección, y toda acción libre participa de alguna razón de elección; y por eso se estima que la misma elección formal y propia, que procede de la propia y elícita intención del fin, es una acción máximamente libre; y de este modo se dice que el libre albedrío versa, cuasi por antonomasia, sobre la elección, aunque tenga otros muchos actos libres, según se ha explicado.

21. *Si es más perfecto obrar libremente o necesariamente.*— Con esto se ha dado respuesta suficiente a las razones sentadas al principio de esta duda. Por lo que hace a la dificultad que desde la sección 2 aplazamos hasta aquí, con ocasión de la cual hemos elaborado la presente sección, ya queda explicado de qué manera una misma voluntad es capaz de obrar de ambos modos, libre y necesariamente. Mas cuando se pregunta si el modo de obrar libremente es más perfecto que el modo de obrar necesariamente, por qué la voluntad consigue aquél en algunos actos y no en todos, en los menos perfectos y no en los más perfectos, debe decirse que el obrar libremente no es siempre ni en todos los casos mejor que el obrar por necesidad; antes bien, la regla de la perfección está en que el objeto sea amado según su dignidad y capacidad, de suerte que, si el objeto es el bien supremo y sumamente necesario, sea amado con entera necesidad, mientras que, si es un objeto menos bueno, o no necesario, el acto sobre él quede bajo el dominio del que ama. Y en este sentido Dios se ama a sí mismo necesariamente, y a las demás cosas libremente, a pesar de que su acto es perfectísimo desde todos los puntos de vista; por tanto, debe decirse lo mismo, guardando la debida proporción, en el caso de la voluntad creada.

qua talis actus hic et nunc eligitur ut medium ad inchoandam vel obtinendam felicitatem. Atque hac ratione dici solet omnem intentionem finis particularis esse virtualem electionem felicitatis, ad quam non semper est necesse ut praecedat intentio elicita ipsius felicitatis, sed sufficit naturalis ac necessaria propensio. Sic igitur omnis consultatio versatur modo proportionato circa electionem, et omnis actio libera participat aliquam rationem electionis; et ideo ipsa formalis ac propria electio, quae procedit a propria et elicita intentione finis, censetur actio maxime libera; atque hac ratione liberum arbitrium dicitur quasi per antonomasiam versari circa electionem, quamvis plures alios actus liberos habeat, ut declaratum est.

21. *Liberene an necessario operari perfectius.*— Et per haec satis responsum est ad rationes positas in principio huius dubitationis. Ad difficultatem vero ex secunda sectione huc remissam, cuius occasione hanc sectionem fecimus, iam declaratum est quomodo eadem voluntas sit capax utriusque modi operandi, libere, et necessario. Cum autem quaeritur si modus operandi libere est perfectior quam modus operandi necessario, cur voluntas illum assequitur in quibusdam actibus et non in omnibus, et in minus perfectis et non in perfectioribus, dicendum est operari libere non semper et in omnibus esse melius quam operari necessario; sed regula perfectionis est quod obiectum ametur pro dignitate et capacitate eius, ita ut si obiectum sit bonum summum ac summe necessarium, tota necessitate ametur; si vero sit obiectum minus bonum, aut non necessarium, actus etiam circa illud sit sub dominio diligentis. Et hac ratione Deus diligit se necessario et alia libere, cum tamen actus eius sub omni ratione perfectissimus sit; idem ergo dicendum est, servata proportione, in voluntate creata.

SECCION IX

SI HAY LIBERTAD EN LA CAUSA MIENTRAS OPERA EN ACTO

1. La última dificultad resultante de la sección 2 es si la causa libre posee libertad actual cuando obra o antes de obrar; porque, si ya obra, opera necesariamente, de manera que es imposible en ese momento no obrar, y el mismo argumento puede hacerse sobre la carencia de operación; pero si la libertad siempre mira al futuro, ningún acto existente en la realidad será libre, porque el acto futuro, en cuanto tal, no es existente, y así de hecho no habrá ningún efecto libre; además de que es contradictorio que lo futuro, en cuanto futuro, sea libre y después, en el presente, no se ejerza libremente, siendo así que lo futuro no es futuro por otra razón sino porque alguna vez será presente.

2. En esta dificultad Ockam, Gabriel y otros nominalistas, *In I,* dist. 38, enseñan que la voluntad no es libre con respecto al acto que ya está realizando en aquel mismo instante en que lo realiza, a no ser o en cuanto procede de la indiferencia y libertad que la voluntad tuvo inmediatamente antes de aquel instante, o en cuanto la voluntad tiene en ese instante poder de omitirlo en el tiempo inmediatamente siguiente, aun cuando se den todas las demás condiciones o causas que a él concurren; y dicen que en esto se distingue la causa libre de la natural. Parece que sostiene esta opinión el Maestro, en II, dist. 25, c. 2, donde dice que el libre albedrío no se refiere al presente ni al pasado, sino al futuro. Su fundamento se ha señalado arriba, y es que en el presente la voluntad ya está determinada a una sola cosa, y que lo que es, cuando es, es preciso que sea, como afirma el Filósofo en I *De interpret.*, c. último. Por eso Boecio, en I *De consolat.*, prosa última, dice que *la salida del sol y el caminar del hombre coinciden en que, cuando se realizan, no pueden no realizarse; pero difieren en que la salida del sol, incluso antes de realizarse, había de suceder necesariamente; en cambio, el caminar del hombre no.*

3. *La voluntad ejerce propísimamente la libertad en el instante en que opera.*— Pero esta opinión es falsa y, a mi juicio, enteramente improbable. Por ello

SECTIO IX

AN LIBERTAS CAUSAE SIT DUM ACTU OPERATUR

1. Ultima difficultas resultans ex secunda sectione est an causa libera actualem libertatem habeat cum operatur, vel prius quam operetur; quia si iam operatur, necessario operatur, ita ut impossibile sit pro tunc non operari, et idem argumentum fieri potest de carentia operationis; si vero libertas semper respicit futurum, nullus actus in re existens erit liber, quia actus futurus, ut sic, non est existens, et ita de facto nullus erit effectus liber; praeterquam quod repugnat futurum, ut futurum, esse liberum, et postea in praesentia non exerceri libere, cum futurum non alia ratione sit futurum nisi quia aliquando erit praesens.

2. In hac difficultate Ocham, Gabriel et alii nominales, In I, dist. 38, docent voluntatem non esse liberam respectu actus quem iam exercet, pro illomet instanti quo illum exercet, nisi vel quatenus procedit ex indifferentia et libertate quam voluntas immediate ante illud instans habuit, vel quatenus in eo instanti habet voluntas potestatem ut in tempore immediate sequenti illum omittat, etiamsi omnes aliae conditiones vel causae ad illum concurrentes assistant, in quo aiunt causam liberam a naturali differre. Quam sententiam videtur amplecti Magister, in II,, dist. 25, c. 2, ubi dicit liberum arbitrium ad praesens et ad praeteritum non referri, sed ad futurum. Et fundamentum eius est supra tactum, quia in praesenti iam voluntas est determinata ad unum, et quia id quod est, quando est, necesse est esse, ut ait Philosophus, I de Interp., c. ult. Unde Boet., I de Consolat., pros. ult., ait *ortum solis et gressum hominis in hoc convenire, quod, dum fiunt, non possunt non fieri; differre vero, quia ortus solis, etiam prius quam fiat, necessario erat futurus; gressus autem hominis non ita.*

3. *Voluntas propriissime libertatem exercet in instanti quo operatur.*— Haec vero sententia falsa est, et mihi plane improbabilis. Quapropter dicendum est voluntatis libertatem proprie exerceri in eomet instanti, et circa eumdem actum quem praesentem elicit seu exercet. Ita docuit Scot., In I, dist. 39; et Hervaeus, Quodl. I, q. 1, dubio 6; Capr., In II, dist. 25; Greg., In I, dist. 39, qui tamen aliquid falsum addidit, ut statim ostendam. Probatur haec sententia primo ratione insinuata, quae apud me est demonstratio, nam si voluntas in instanti quo elicit actum non libere procedit in actum, nunquam antea fuit libera in ordine ad illum actum, quia tantum fuit libera per respectum ad illud instans in quo erat libere effectura talem actum. Item, quia si in illo instanti non libere, sed necessario habet actum, ergo pari ratione toto tempore praecedenti, quo actu caruit, non libere, sed necessario caruit; et eadem ratio erit de tempore futuro; ergo revera nunquam est usus libertatis.

4. Secundo declaratur a priori, quia auctores prioris sententiae in eo errant quod non distinguunt prioritatem temporis et naturae, et verum sensum compositum a diviso; voluntas ergo in eodem instanti in quo actum liberum elicit, prius natura quam illum eliciat, intelligitur habere potestatem ad eliciendum illum et deinde ex ea potestate intelligitur illum elicere; ergo in eodem priori naturae intelligenda est potens ad eliciendum et non eliciendum talem actum; alioqui revera non intelligitur libera ad eliciendum illum actum. Et confirmatur ac declaratur, nam in tempore immediato ante illud instans supponitur voluntas habens illam potestatem ad eliciendum et non eliciendum actum. Et in illo instanti prius natura quam illa potentia se determinet ad actum, nihil est quod ei potestatem abstulerit ad illum eliciendum; ergo retinet voluntas utramque potestatem in illo instanti, et ex illa elicit vel non elicit actum pro ipsomet instanti. Quocirca, si voluntas simpliciter et absolute in eo instanti sumatur cum omnibus praerequisitis ad agendum, revera potest in illo non elicere talem actum, quae est potestas in sensu diviso, aut in prioritate naturae, quae necessaria et sufficientissima est ad libertatem. Si vero consideretur iam in illo posteriori naturae

debe afirmarse que la libertad de la voluntad se ejerce propiamente en el mismo instante y sobre el mismo acto presente que realiza o ejerce. Así lo enseñaron Escoto, *In I,* dist. 39; Herveo, *Quodl. I,* q. 1, dub. 6; Capréolo, *In II,* dist. 25; Gregorio, *In I,* dist. 39, aunque éste añadió algo falso, como diré en seguida. Se demuestra esta opinión, en primer lugar, por la razón insinuada, que para mí tiene valor de demostración; porque si la voluntad, en el instante en que realiza el acto, no procede libremente al acto, antes nunca fue libre en orden a dicho acto, ya que sólo fue libre con respecto a aquel instante en que había de realizar libremente tal acto. Además, porque si en aquel instante no pone el acto de manera libre, sino necesaria, por igual razón en todo el tiempo anterior, en el que careció del acto, no careció de él libremente, sino necesariamente; y la misma razón valdrá para el tiempo futuro; luego en realidad nunca hay ejercicio de la libertad.

4. En segundo lugar, se explica *a priori;* porque los autores de la primera opinión cometen error al no distinguir entre prioridad temporal y de naturaleza, ni entre verdadero sentido compuesto y sentido dividido. Así, pues, se entiende que la voluntad, en el mismo instante en que ejerce el acto libre, y con prioridad de naturaleza a su realización, tiene poder para llevarlo a cabo, y después, en virtud de ese poder, se entiende que lo realiza; luego con la misma prioridad natural debe entenderse que es capaz de realizar y de no realizar ese acto; de lo contrario, en realidad no se entiende que sea libre para realizar dicho acto. Se confirma y explica, porque en el tiempo inmediatamente anterior a aquel instante se supone que la voluntad tiene ese poder para realizar y no realizar el acto. Y en aquel instante naturalmente anterior a que dicha potencia se determine al acto, no hay nada que le quite el poder de realizarlo; luego la voluntad conserva uno y otro poder en aquel instante, y en virtud de ellos realiza o no realiza el acto en el mismo instante. Por eso, si la voluntad se considera simple y absolutamente en dicho instante con todos los requisitos previos para obrar, en realidad puede no realizar tal acto en ese instante, y éste es un poder en sentido dividido o con prioridad de naturaleza, poder que es necesario y suficientísimo para la libertad. En cambio, si se considera ya en aquel otro

instante posterior en orden de naturaleza en el cual ya ha realizado el acto, entonces ya no puede retroceder en ese mismo instante; pero esta necesidad es sólo de composición, por una suposición que sigue a la determinación o acción de la misma voluntad.

5. Se confirma porque Dios amó a las criaturas libremente desde toda la eternidad y, sin embargo, en ningún instante o duración real careció de esa determinación libre, la cual se compara a la voluntad divina de igual manera que el acto libre a la nuestra; luego la libertad de la voluntad no se refiere sólo al acto posterior en duración real, sino también al acto existente en el mismo instante, que ciertamente será posterior en naturaleza, si tal acto es verdaderamente realizado y causado por la potencia, o sólo según la razón o el entendimiento, si únicamente se trata de una determinación libre del mismo acto. De lo contrario sería ininteligible el amor libre en Dios, porque ni hubiera amado libremente desde la eternidad, ya que siempre amó perpetuamente, ni tampoco después del instante de la eternidad, porque mucho menos puede empezar a amar lo que nunca amó o dejar de amar lo que amó y tal como lo amó desde la eternidad.

Igual argumento puede tomarse de la acción libre que los ángeles realizaron en el primer instante de su creación, puesto que en dicho instante tuvieron mérito, según la opinión más verdadera. Y no tiene valor alguno lo que Ockam dice de que aquel acto fue meritorio porque dependió del poder de los ángeles el permanecer o no permanecer en él en el tiempo inmediatamente siguiente, ya que este poder podía hacer que la continuación de dicho acto fuese meritoria y su cesación constituyese la carencia de tal mérito; sin embargo, ello nada importaba para el mérito en el primer instante, no sólo porque aquel poder no se ejercía en el primer instante —y nosotros no merecemos formalmente por el poder libre, sino por su ejercicio—, sino también porque la cesación de aquel acto no puede contribuir al mérito y, sin embargo, los ángeles malos, que dejaron de realizar aquel acto inmediatamente después del primer instante, a pesar de eso merecieron en el primer instante; luego en dicho instante fue libre

in quo iam elicuit actum, iam non potest pro illo eodem instanti retrocedere; sed haec solum est necessitas compositionis ex suppositione consequenti determinationem seu actionem ipsius voluntatis.

5. Et confirmatur, nam Deus ex aeternitate libere dilexit creaturas, et tamen pro nullo instanti vel reali duratione caruit illa determinatione libera, quae ita comparatur ad divinam voluntatem sicut actus liber ad nostram; ergo libertas voluntatis non est tantum respectu actus posterioris duratione reali, sed etiam respectu actus existentis in eodem instanti, posterioris quidem natura, si talis actus sit vere elicitus et causatus a potentia, vel solum secundum rationem aut intellectum, si solum sit determinatio libera eiusdem actus. Alias non posset intelligi in Deo dilectio libera, quia neque ex aeternitate libere dilexisset, quia semper perpetuo dilexit, neque post instans aeternitatis, quia multo minus potest aut incipere diligere quod nunquam dilexit, aut desinere quod dilexit et prout ex aeternitate dilexit. Idem argumentum sumi potest ex actione libera angelorum, quam in primo instanti suae creationis habuerunt, cum in illo habuerint meritum iuxta veriorem sententiam. Neque est ullius momenti quod Ocham significat, actum illum fuisse meritorium quia fuit in potestate angeli in illo durare vel non durare tempore immediate sequenti; haec enim potestas poterat conferre ut continuatio illius actus esset meritoria et cessatio esset carentia talis meriti[1]; tamen ad meritum in primo instanti nihil id conferebat, tum quia illa potestas non exercebatur in primo instanti, nos autem non meremur formaliter per potestatem liberam, sed per usum eius; tum etiam quia cessatio ab illo actu non potest conferre ad meritum, et tamen angeli mali, qui immediate post primum instans cessaverunt ab illo actu, nihilominus in primo instanti meruerunt; ergo pro

[1] La palabra *medii* de otras ediciones creemos que carece de sentido. (N. de los EE.)

aquel acto, al menos en cuanto al ejercicio. Un argumento igual puede hacerse sobre el mérito de Cristo, del cual es más cierto que comenzó desde el primer instante de su concepción.

6. Por último, cabe elaborar argumentos proporcionales acerca de los hombres, pues, como decía arriba, el hombre puede realizar en el primer instante de su uso de razón un acto libre, tanto bueno como malo. Además, siempre que el hombre peca no desmerece o pierde la gracia en el tiempo inmediatamente anterior al instante en que realiza el acto pecaminoso, como es evidente de suyo; porque nadie peca o desmerece por lo que va a hacer, sino por lo que hace, como expone ampliamente San Agustín, en su *Epístola 107*. Luego es preciso que, en el mismo instante en que se realiza el acto del pecado, sea libre, ya que nadie peca verdaderamente sino cuando puede evitar lo que hace o hacer lo que omite. Asimismo, hay un argumento semejante cuando el pecador se arrepiente; porque no consigue la gracia ni antes ni después del instante de la contrición, sino en el mismo momento en que realiza la contrición, y sólo en ese instante se dispone suficientemente, a pesar de que la disposición debe ser libre, y en el mismo merece la gloria; luego en el mismo y durante el mismo ejerce el acto libre.

7. *Se refuta la razón de la sentencia opuesta.*— El fundamento de la primera opinión ya queda rebatido. Porque Aristóteles habla claramente de una necesidad condicionada y en virtud de hipótesis consiguiente, y en el sentido de la misma debe entenderse Boecio; pues lo que dice de que la salida del sol era necesaria anteriormente no debe entenderse sólo de una prioridad temporal, sino también de una prioridad de naturaleza o de causa. Más aún, en el tiempo anterior era verdad decir que aquel efecto iba a suceder por necesidad, precisamente porque tiene necesidad en su causa. En cuanto a lo que dicen de que una misma potencia no puede actuar y no actuar simultáneamente, es un sofisma de equivocidad de términos; porque simultáneamente y en un mismo instante se da uno y otro poder, pero no para realizar ambos actos conjuntamente, sino separadamente, esto es, o uno u otro, según su arbitrio. Por eso, aun cuando ejercite una parte de ese poder, por ejemplo, realizando el acto, sin

illo instanti fuit ille actus liber, saltem quoad exercitium. Atque idem argumentum fieri potest de merito Christi, de quo certius est incepisse a primo instanti conceptionis suae.

6. Tandem possunt fieri proportionalia argumenta in hominibus, nam, ut supra dicebam, homo potest in primo instanti usus rationis habere actum liberum, tum bonum, tum etiam malum. Item, quoties homo peccat, non demeretur vel amittit gratiam in tempore immediato ante instans in quo exercet actum peccaminosum, ut est per se evidens; nemo enim peccat aut demeretur in eo quod facturus est, sed in eo quod facit, ut late Augustinus, epist. 107. Ergo necesse est ut in eodem instanti in quo actus peccati exercetur, sit liber; quia nemo vere peccat nisi tunc quando potest vitare quod facit vel facere quod omittit. Item, est simile argumentum quando peccator conteritur; ille enim non consequitur gratiam ante nec post instans contritionis, sed in ipsomet momento in quo contritionem elicit, et in eodem tantum se disponit sufficienter, cum tamen dispositio debeat esse libera, et in eodem meretur gloriam; ergo in eodem et pro eodem exercet actum liberum.

7. *Ratio contrariae sententiae destruitur.*— Fundamentum prioris sententiae iam solutum est. Aristoteles enim clare loquitur de necessitate conditionata et ex hypothesi consequenti, et de eadem intelligendus est Boetius; nam quod ait ortum solis prius fuisse necessarium, non solum est intelligendum de prioritate temporis, sed etiam de prioritate naturae seu causae. Immo, ideo in priori tempore verum fuit dicere effectum illum ex necessitate futurum, quia in sua causa habet necessitatem. Quod vero aiunt, non posse eamdem potentiam simul efficere et non efficere, sophisma est consistens in vocum aequivocatione; utraque enim potestas simul est in eodem instanti, non tamen ad exercendum utrumque actum coniunctim, sed divisim, id est, vel unum vel alium pro suo arbitrio. Unde, licet alteram partem potestatis exerceat, verbi gratia, eliciendo actum, potestatem tamen retinet ad

embargo conserva el poder para lo opuesto, y podría ejercerlo en el mismo instante, no ciertamente en simultaneidad con el otro acto ni entrando en composición con él, sino de manera absoluta.

8. *El acto de la voluntad no dura necesariamente algún tiempo.*— No obstante, añade Gregorio, en el lugar antes citado, que, en el supuesto de que la voluntad haya realizado un acto, no puede abandonarlo, no sólo en el mismo instante, sino ni siquiera en el tiempo inmediatamente siguiente; porque piensa que es contradictorio que un acto cese en el mismo instante en que comienza a existir. Pero este parecer no tiene fundamento ni en teología ni en filosofía; en efecto, no es contradictorio que una cosa que se realiza dure sólo un instante, ya que un mismo instante puede constituir el primero y el último ser de la cosa; pues ¿qué contradicción hay en esto? Responde que es contradictorio que una cosa comience y cese simultáneamente. Ahora bien, si el comienzo se realiza en un instante intrínseco y la cesación en un instante extrínseco a la misma cesación o intrínseco a la misma existencia, no hay contradicción alguna, ya que no se sigue que la cosa exista y no exista simultáneamente, sino que sólo se sigue que la cosa existe de tal manera que ni existía inmediatamente antes ni ha de existir inmediatamente después; de igual modo que un mismo instante tiene existencia, y en él podría Dios crear a un ángel y no conservarlo más; luego por esta razón no hay ninguna necesidad de continuar el acto libre. Pero tampoco por otra, pues los ángeles malos, según es probable, sólo permanecieron un instante en sus actos buenos; y el que peca no está obligado por ninguna necesidad a perseverar en la acción de pecar, pues de lo contrario el hombre, en esta vida, podría pecar por necesidad durante algún tiempo y no desistir de pecar, lo cual es completamente absurdo. Por el contrario, quien comenzó a merecer, persevera libremente en el mérito, ya que de otra manera nada merecería por su perseverancia en la buena obra; pero esta cuestión es ampliamente discutida por los teólogos.

oppositum, quam posset in eodem instanti exercere, non quidem simul cum alio actu nec faciendo compositionem cum illo, sed absolute.

8. *Actus voluntatis non necessario per aliquod tempus durat.*— Addit tamen Gregorius supra, facta suppositione quod voluntas elicuit actum, non solum non posse pro eodem instanti illum deserere, verum etiam neque in tempore immediate sequenti, quia existimat repugnare actum desinere in eodem instanti in quo incipit esse. Sed neque in theologia neque in philosophia habet haec sententia fundamentum. Non enim repugnat rem quae fit pro unico tantum instanti durare; nam potest idem instans esse primum et ultimum esse rei; quae est enim in hoc repugnantia? Respondet repugnare quod res simul incipiat et desinat. Sed si inceptio fit per instans intrinsecum, desitio vero per instans extrinsecum ipsi desitioni seu intrinsecum ipsi existentiae, nulla est repugnantia, quia non sequitur quod res sit simul et non sit, sed solum sequitur quod ita sit, ut neque immediate antea fuerit, neque immediate post futura sit; quomodo ipsum instans habet esse, et in eo posset Deus creare angelum et non conservare amplius; ergo ex hac parte nulla est necessitas continuandi actum liberum. Nec vero ex alia, nam angeli mali, ut est probabile, per unum tantum instans durarunt in bonis actibus; et qui peccat, nulla necessitate cogitur perseverare peccando, alias posset homo in hac vita pro aliquo tempore ex necessitate peccare et non desistere a peccando, quod absurdissimum est. Et e contrario qui coepit mereri, libere perseverat in merito; alias nihil in ea perseverantia boni operis mereretur; sed haec res latius a theologis disputatur.

SECCION X

SI LA CONTINGENCIA DE LOS EFECTOS DEL UNIVERSO PROCEDE DE LA LIBERTAD DE LAS CAUSAS EFICIENTES, O PUEDE DARSE SIN ELLA

1. *Un acto se dice contingente en doble sentido.*— Para que no encierre ambigüedad el término «contingencia», es necesario advertir que puede decirse en doble sentido que un efecto es contingente: de una manera, porque se hace casualmente y fuera de la intención del agente; en este sentido, se toma muy estricta y rigurosamente la palabra «contingencia»; pero ahora no hablamos así, ya que del efecto casual trataremos en la última sección de la presente disputación. De otra manera se toma «contingente» en cuanto significa algo intermedio entre lo necesario y lo imposible, al modo como dicen los dialécticos que lo contingente incluye a un mismo tiempo lo que es posible que exista y lo que es posible que no exista; con esta significación se toma ahora, y parece que así lo consideró también Aristóteles, en I *De interpret.*, c. último, donde trata de los futuros contingentes.

2. En segundo lugar, debe advertirse que un efecto puede compararse, ya a su causa próxima sólo según su virtud intrínseca, ya a la misma causa en cuanto unida al concurso u oposición de otras causas, que en todo el orden del universo pueden oponérsele o concurrir con ella; entre esas causas podemos incluir, bien a la causa primera, bien sólo la serie y orden de las causas segundas. Y en este último sentido hablamos ahora, porque suponemos que, en orden a la causa primera, no hay ningún efecto del universo que suceda por necesidad absoluta, ya que todos dependen de su concurso, que ella puede negar según su libertad; por eso, en orden a ella, no hay ninguna cosa tan necesaria o ningún efecto poseedor de una causa que obre tan necesariamente que no pueda ser y no ser y, en este sentido, sea contingente. Ahora bien, aun cuando Dios obre libremente, suponemos que está preparado para concurrir con las causas segundas y que presta su concurso por una ley establecida; por eso consideramos la contingencia o necesidad de los efectos naturales, en orden a las causas segun-

SECTIO X

AN EX LIBERTATE CAUSARUM EFFICIENTIUM ORIATUR CONTINGENTIA IN EFFECTIBUS UNIVERSI, VEL SINE ILLA ESSE POSSIT

1. *Dupliciter aliquis actus dicitur contingens.*— Ut non sit ambiguitas in voce contingentiae, oportet advertere dupliciter posse dici effectum contingentem: uno modo, quia casu et praeter intentionem agentis fit; quo sensu valde stricte et rigorose sumitur vox contingentiae; nunc autem non ita loquimur, nam de effectu casuali dicemus sect. ult. huius disputationis. Alio ergo modo sumitur contingens ut dicit quoddam medium inter necessarium et impossibile, quomodo a dialecticis dicitur contingens complecti simul possibile esse et possibile non esse; et in hac significatione sumitur in praesenti, et sic etiam sumptum videtur ab Aristotele, I de Interpret., c. ult., ubi de futuris contingentibus disputat.

2. Secundo est observandum effectum aliquem comparari posse vel ad suam causam proximam tantum secundum virtutem intrinsecam eius, vel ad eamdem ut coniunctam concursui vel oppositioni aliarum causarum, quae in toto ordine universi illi occurrere vel cum illa concurrere possunt; in quibus possumus vel primam causam comprehendere, vel tantum seriem et ordinem causarum secundarum. Atque hoc posteriori modo nunc loquimur; supponimus enim in ordine ad primam causam nullum effectum universi ex absoluta necessitate evenire, quia omnes pendent ex concursu eius, quem ipsa pro sua libertate negare potest; et ideo in ordine ad illam nulla est res tam necessaria nullusve effectus habens causam tam necessario agentem, qui non possit esse et non esse, et in hoc sensu sit contingens. Nunc autem, etsi Deus agat libere, supponimus esse paratum ad concurrendum cum causis secundis, et definita lege praebere suum concursum; et ideo contingentiam vel necessitatem effectuum naturalium ita consideramus in ordine ad causas secundas ac si a prima non penderent vel

das, de igual manera que si no dependiesen de la primera, o que si la primera no pudiese negar su concurso ni impedir o cambiar las acciones de éstas causas. Porque los milagros que Dios puede hacer en esto no los tiene en cuenta la filosofía, aunque tampoco los niega si son verdaderos, sino que dice que son excepciones de la regla general, las cuales no le competen.

Solución de la cuestión

3. Sentado esto, la solución de la presente cuestión es facilísima; por ello debe decirse, en primer lugar, que en orden a la causa próxima que obra por necesidad natural, no hay ningún efecto contingente por la virtud intrínseca de tal causa, aunque puede ser contingente por imperfección o defecto de dicha causa, que puede quedar impedida en virtud del concurso o de la oposición de otra causa. La primera parte de esta afirmación es clara, pues si la causa está determinada por su naturaleza a una sola cosa, debe ser tan poderosa para obrar que por su virtud intrínseca no pueda dejar de obrar; luego, por esta razón, el efecto no tiene contingencia, sino necesidad. En consecuencia, si se atiende a la sola virtud intrínseca de la causa y a su modo natural de obrar, no se podrá colegir de ahí ni que el efecto no ha de producirse ni que puede no existir, sino más bien que tiene necesidad de existir desde ese punto de vista; luego el efecto no puede tener contingencia por razón de este respecto a tal causa. Asimismo, la otra parte de la conclusión es también igualmente verdadera y fácil; porque, aun cuando la causa próxima obre de manera necesaria, es impotente para resistir a cualquier causa contraria que se le oponga, o para vencer y superar cualquier resistencia que pueda ofrecerle otra causa; luego por esta razón es posible que no se produzca un efecto que, por otra parte, se produciría necesariamente en cuanto depende de la virtud y modo de obrar de la causa próxima; luego tal efecto es contingente, no por la virtud, sino más bien por la falta de virtud de su causa, juntamente con el posible concurso u oposición de otras causas; en ellas incluimos no sólo las causas eficientes, sino también las materiales y las que de cualquier manera resisten o impiden la ac-

ac si prima non posset suum concursum negare aut actiones harum causarum impedire aut immutare. Nam miracula quae in hoc Deus facere potest, philosophia non considerat, neque etiam negat si vera sint, sed dicit esse exceptiones a generali regula, quae ad ipsam non pertinent.

Quaestionis resolutio

3. His positis facillima est praesentis quaestionis resolutio; et ideo dicendum est primo in ordine ad causam proximam operantem ex necessitate naturae nullum esse effectum contingentem per intrinsecam virtutem talis causae; esse tamen posse contingentem ex imperfectione vel defectu talis causae, quae impediri potest ex concursu vel oppositione alterius causae. Prior pars huius assertionis clara est, nam si causa est natura sua determinata ad unum, ergo ita est potens ad agendum ut ex intrinseca sua virtute non possit non agere; ergo effectus ex hac parte non habet contingentiam, sed necessitatem. Unde si quis respiciat ad solam virtutem intrinsecam causae et ad naturalem modum agendi eius, non poterit inde colligere aut effectum non esse futurum, aut posse non esse, sed potius habere necessitatem essendi, quantum est ex eo capite; ergo effectus non potest habere contingentiam ex hac habitudine ad huiusmodi causam. Nihilominus altera etiam pars conclusionis aeque vera est et facilis; nam licet causa proxima necessario agat, impotens est ad resistendum omni contrariae causae sibi occurrenti, vel ad vincendam et superandam omnem resistentiam quae ab alia causa fieri potest; ergo ex hoc capite contingere potest ut non eveniat effectus qui aliunde necessario eveniret quantum est ex virtute et modo agendi proximae causae; ergo talis effectus est contingens, non ex virtute, sed potius ex defectu virtutis suae causae, adiuncto possibili concursu vel oppositione aliarum causarum; sub quibus comprehendimus non solum efficientes causas, sed etiam materiales et quovis modo resistentes seu impedientes naturalem actionem causae.

ción natural de la causa. En este sentido, los filósofos admiten correctamente la contingencia en los efectos de las causas naturales, porque es contingente el efecto que puede ser producido y no producido por su causa; pero, en absoluto, este efecto puede ser producido y no producido por su causa, ya provenga esto de la virtud, ya de la falta de virtud, por los posibles impedimentos; luego.

4. *Efecto contingente intrínsecamente y extrínsecamente.*— Sin embargo, para mayor claridad, de aquí se distingue acertadamente un doble efecto contingente: intrínsecamente o sólo extrínsecamente. En el primer sentido se llama efecto intrínsecamente contingente porque procede de una causa que por su intrínseca virtud y facultad puede dar contingencia al efecto. No porque esta contingencia sea alguna vez un modo intrínseco inherente al mismo efecto, pues no es más que una denominación tomada del poder y modo de obrar de su causa, sino porque tal denominación proviene de la sola virtud y perfección intrínseca de la causa propia. Esta contingencia sólo se da en orden a la causa libre. En el segundo sentido, es decir, extrínsecamente, se llama contingente el efecto cuando la carencia de necesidad que hay en él sólo deriva de los impedimentos extrínsecos. Con esto se comprende también que semejante contingencia no depende de la libertad de alguna causa, ni siquiera de la primera, ya que únicamente consiste en la referencia a la causa próxima, que puede quedar impedida; y esta referencia es la misma, tanto si intervienen como si no intervienen causas libres, e incluso aunque Dios obrase por necesidad natural, con tal de que hubiese producido las mismas causas naturales que ahora existen.

5. *Excluidas las causas libres, en toda la serie y colección de las demás no hay ningún efecto contingente.*— Afirmo en segundo lugar: el efecto que es contingente respecto de la causa próxima que obra de manera natural, si se compara a todo el orden y serie de causas del universo, y entre estas causas no hay ninguna que obre libremente, al menos en cuanto aplica otras causas o aparta impedimentos, no tiene contingencia, sino necesidad. Esta afirmación se toma de Santo Tomás, I *cont. Gent.*, c. 67, razón 3.ª, donde dice: *Así como de una causa necesaria se sigue el efecto de manera infalible, así también se*

Atque hoc modo recte admittunt philosophi contingentiam in effectibus causarum naturalium; quia contingens effectus est qui a sua causa potest fieri et non fieri; sed hic effectus absolute potest fieri et non fieri a causa sua, sive id proveniat ex virtute sive ex defectu virtutis, ex impedimentis possibilibus; ergo.

4. *Contingens effectus et intrinsece et extrinsece.*— Hinc tamen maioris claritatis gratia recte distinguitur duplex effectus contingens, scilicet vel intrinsece vel tantum extrinsece. Priori modo dicitur effectus ab intrinseco contingens quia manat a causa quae ex intrinseca vi et potestate potest dare contingentiam effectui. Non quod haec contingentia aliquando sit modus intrinsecus inhaerens ipsi effectui; nihil enim est aliud quam denominatio sumpta ex potestate et modo agendi suae causae; sed quod talis denominatio a sola intrinseca virtute et perfectione propriae causae proveniat. Et haec contingentia tantum est in ordine ad causam liberam. Posteriori autem modo seu extrinsece dicitur effectus contingens quando carentia necessitatis quae in illo est solum est ab extrinsecis impedimentis. Ex quo etiam intelligitur huiusmodi contingentiam non pendere ex libertate alicuius causae, etiam primae, quia solum consistit in habitudine ad causam proximam, quae impediri potest; quae habitudo eadem est, sive liberae causae interveniant sive non, immo etiamsi Deus ageret ex necessitate naturae, dummodo easdem naturales causas produxisset quae nunc sunt.

5. *Seclusis causis liberis, in tota serie et collectione aliarum nullus est effectus contingens.*— Dico secundo: effectus qui est contingens respectu causae proximae naturaliter operantis, si comparetur ad totum ordinem ac seriem causarum universi, et in his causis nulla intercedat libere agens, saltem ut applicans alias causas vel removens impedimenta, non habet contingentiam, sed necessitatem. Haec sumitur ex D. Thom., I cont. Gent., c. 67, rat. 3, ubi ait: *Sicut ex causa necessaria sequitur effectus*

sigue de una causa contingente completa, si no está impedida. En dicho lugar advierte muy bien el Ferrariense que ello debe entenderse de los efectos de las causas naturales. Se toma también de Durando, *In I,* dist. 38, q. 3; Escoto, *In I,* dist. 1, q. 1; dist. 8, q. 2, y dist. 39; pero la expuso más claramente Gabriel, *In I,* dist. 38, q. única, a. 1. Se demuestra, porque si todas las causas de cualquier orden que concurren al efecto y pueden promover o impedir su producción obran por necesidad, entonces con la misma necesidad se seguirá un efecto tal cual puede seguirse de todas esas causas así dispuestas y aplicadas. Se explica, porque así como una causa natural próxima no impedida y que tiene materia apta suficientemente aplicada produce de manera necesaria el efecto proporcionado, así también, si la misma causa está totalmente impedida, con igual necesidad no obrará nada, o si no está del todo, sino sólo en parte impedida, con igual necesidad producirá un efecto imperfecto o monstruoso; luego si todas las causas, tanto las agentes como las impedientes, concurren de esa manera en virtud del solo curso natural y necesario, y cada una de ellas obra también con necesidad a su manera, en el sentido de que la impediente impide necesariamente, y la que aplica la materia lo hace también necesariamente, y así las demás, entonces tal efecto, considerado en orden a toda la serie y colección de dichas causas, no tiene contingencia, sino necesidad.

6. Y en esta conclusión no encuentro motivo de duda, ya que toda esta necesidad se entiende subordinada a la voluntad divina, como supusimos al principio, y con respecto a ella cualquiera de estos efectos tiene contingencia, o sea, posibilidad de no suceder; empero, también en esto interviene la libertad divina. Así, es absolutamente verdadero e indudable que, con respecto a todo el orden o colección de las causas agentes, no puede haber ninguna contingencia en los efectos, a no ser que en ese conjunto de causas intervenga alguna causa libre.

7. Con estas dos afirmaciones se entiende en seguida cuán difícil es conocer previamente con certeza estos efectos contingentes futuros, incluso meramente naturales, que tienen contingencia con respecto a una u otra, o también

certitudinaliter, ita ex causa contingente completa, si non impediatur. Ubi recte Ferrar. advertit intelligendum id esse de effectibus causarum naturalium. Sumitur etiam ex Durando, In I, dist. 38, q. 3; et Scoto, In I, dist. 1, q. 1; dist. 8, q. 2, et dist. 39; sed clarius eam proposuit Gabriel, In I, dist. 38, q. unic., a. 1. Et probatur, quia si omnes causae quae in omni genere ad effectum concurrunt et illius productionem vel promovere vel impedire possunt, agunt ex necessitate, ergo eadem necessitate talis sequetur effectus qualis ex omnibus illis causis sic dispositis et applicatis sequi potest. Et declaratur, nam sicut naturalis causa proxima non impedita et habens materiam aptam sufficienter applicatam necessario producit proportionatum effectum, ita si eadem causa sit omnino impedita, eadem necessitate nihil operabitur, vel si non omnino, sed ex parte impedita sit, eadem necessitate faciet imperfectum vel monstruosum effectum; ergo si causae omnes tam agentes quam impedientes ex solo naturali ac necessario cursu ita conveniunt, et singulae etiam cum necessitate operantur suo modo, id est, quae impedit, necessario impedit, et quae materiam applicat, necessario, et sic de aliis; ergo talis effectus consideratus in ordine ad totam seriem et collectionem talium causarum, non habet contingentiam, sed necessitatem.

6. Neque in hac conclusione invenio rationem dubitandi, nam tota haec necessitas intelligitur subordinata voluntati divinae, ut in principio supposuimus, et respectu illius habet quilibet ex his effectibus contingentiam, id est, possibilitatem ut non eveniat; tamen in hoc ipso intercedit etiam libertas divina. Et ita simpliciter et absque dubitatione verum est, respectu totius ordinis seu collectionis causarum agentium, nullam posse esse contingentiam in effectibus, nisi in illa collectione causarum aliqua causa libera interveniat.

7. Atque ex his duabus assertionibus obiter intelligitur quam sit difficile cum certitudine praecognoscere hos effectus contingentes futuros, etiam mere naturales, qui respectu unius vel alterius, vel etiam plu-

con respecto a muchas causas, y sólo poseen infalibilidad y necesidad con respecto a todas conjuntamente. Porque es dificilísimo, al menos para los hombres —por omitir a los ángeles—, conocer todas estas causas, no sólo porque algunas están alejadísimas de los sentidos y muy ocultas, como los astros o sus virtudes, sino también porque constituyen una gran multitud y sus convergencias y oposiciones son diferentes y múltiples, y, finalmente, porque estas causas no obran sin la materia, cuya disposición es también variable y muchas veces desconocida; por eso es muy trabajoso comparar entre sí y observar todas estas cosas de tal manera que de ellas pueda conocerse previamente algún hecho futuro en particular con conjetura bastante probable, y mucho menos con certeza infalible. Consúltese sobre este punto Benito Pererio, lib. II *In Gen.,* c. 2 y 3.

8. *De cualquier modo que intervenga la causa libre en la serie de las causas naturales, el efecto puede ser contingente.*— En tercer lugar, afirmo: si para un efecto cualquiera, incluso de las causas naturales, concurre una causa libre, ya sea como causa *per se,* ya como causa *per accidens,* aplicando el agente o la materia, o bien apartando un impedimento, ello basta para que el efecto sea en absoluto contingente, aun cuando se compare a todo el conjunto y serie de las causas. Se prueba porque es efecto contingente aquel que puede existir y no existir en virtud de su causa; pero semejante efecto, comparado a toda la colección de sus causas, puede en absoluto existir o no existir por el solo hecho de que entre esas causas interviene alguna libre, en virtud de cuyo arbitrio puede acontecer, bien que la materia no se halle dispuesta para tal efecto, bien que la causa próxima y *per se* esté ausente, bien que se interponga otro impedimento semejante, lo cual basta para que no se siga el efecto. Así, si un labrador no ara la tierra, cosa para la cual es libre, queda impedido el fruto natural aunque se den las lluvias convenientes y concurran todas las demás causas; y la misma razón vale para cualquier otro efecto que exija algún concurso de una causa libre sin el cual no pueda producirse.

9. *Diferencia entre los efectos naturales y los contingentes no libres.*— De aquí cabe inferir la diferencia entre estos efectos contingentes, a los que en cier-

rium causarum habent contingentiam, et solum habent infallibilitatem ac necessitatem respectu omnium simul. Est enim difficillimum, saltem hominibus, ut angelos praetermittamus, omnes huiusmodi causas cognoscere, tum quia quaedam sunt a sensibus remotissimae et valde occultae, ut sunt astra seu virtutes eorum; tum etiam quod in magna sint multitudine, et earum concursus et oppositiones variae sint et multiplices; tum denique quod hae causae non agunt absque materia, cuius dispositio etiam est varia et saepe ignota; et ideo valde operosum est haec omnia ita inter se conferre et observare ut ex eis possit aliquid futurum in particulari praecognosci satis probabili coniectura, nedum infallibili certitudine. Legatur de hac re Benedictus Pererius, lib. II In Gen., c. 2 et 3.

8. *Quovis modo causa libera intercedat in naturalium causarum serie, effectus esse potest contingens.*— Dico tertio: si ad effectum quemlibet, etiam naturalium causarum, causa libera concurrat, sive ut causa per se sive ut causa per accidens, applicans agens vel materiam, aut removens prohibens, id satis est ut effectus sit simpliciter contingens, etiamsi ad totam collectionem et seriem causarum comparetur. Probatur, nam effectus contingens est qui potest esse et non esse ex vi suae causae; sed huiusmodi effectus, comparatus ad totam collectionem suarum causarum potest simpliciter esse et non esse, vel ex eo solum, quod inter illas causas aliqua libera intervenit, ex cuius arbitrio accidere potest ut vel materia non sit disposita ad talem effectum, vel causa proxima et per se absit, aut aliud simile impedimentum interveniat, quod satis est ut effectus non sequatur. Ut si agricola non aret terram, quod illi liberum est, impeditur naturalis fructus, etiamsi sint pluviae congruentes et omnes aliae causae concurrant; eademque ratio est de quocumque alio effectu postulante aliquem concursum causae liberae sine quo esse non possit.

9. *Discrimen inter naturales effectus et contingentes non liberos.*— Atque hinc colligere licet differentiam inter hos effectus contingentes, quos lato quodam modo li-

to sentido amplio podemos llamar libres, y los anteriores naturales: porque éstos sólo son contingentes relativamente con respecto a una o varias causas, pero no con respecto a todas consideradas colectivamente; en cambio, aquéllos, es decir, los libres, son absolutamente contingentes, ya se comparen a cada una de las causas, ya a todas tomadas simultáneamente. De donde resulta también que estos efectos libres pueden conocerse de antemano en sus causas mucho menos que aquéllos. Porque el efecto natural, aunque formalmente —en cuanto contingente— no pueda conocerse en su causa como ciertamente futuro, es decir, en la sola causa próxima considerada en sí misma, puede, empero, conocerse en la colección y comparación de todas las causas, ya que entonces no se conoce como contingente, sino como necesario; en cambio, el efecto absolutamente contingente no puede conocerse de antemano con certeza como futuro ni en una ni en todas las causas al mismo tiempo, ya que desde ambos puntos de vista es absolutamente contingente y, por tanto, en virtud de las causas, indeterminado e indiferente para existir y para no existir; por ello, a no ser que se conozca por otra parte la suficiente determinación libre de la causa para determinar el efecto, de ninguna manera puede conocerse previamente con certeza en virtud de las causas.

10. Aquí se presentaba de inmediato ocasión de tratar acerca de la presciencia y la predicción de estos efectos contingentes en cuanto son futuros; porque si antes de realizarse no tienen en sus causas una determinación para existir o para no existir, entonces no puede haber ninguna verdad determinada en las proposiciones en que se enuncia como futura una de las dos cosas; parece claro que esto lo concedió consecuentemente Aristóteles, e incluso que lo demostró *ex professo* en el lib. I *De intrepret.*, c. 8. Pero de aquí se sigue, además, que ninguna de las dos partes, ni la que afirma ni la que niega que semejante efecto ha de suceder, puede ser conocida de antemano como determinadamente verdadera, ni siquiera por Dios; porque lo que no es verdadero no es escible; luego lo que no es determinadamente verdadero tampoco puede saberse como determinadamente verdadero. Y en este sentido lo concedió Cicerón, lib. *De fato et divinat.*, según refirió San Agustín, V *De Civitate Dei*, c. 9.

beros appellare possumus, et priores naturales: quod hi tantum secundum quid sunt contingentes respectu unius vel plurium causarum, non tamen respectu omnium collective sumptarum; illi vero, scilicet liberi, sunt simpliciter contingentes, sive ad singulas, sive ad omnes causas suas simul sumptas comparentur. Ex quo etiam fit ut hi effectus liberi multo minus possint praecognosci in causis quam illi. Nam effectus naturalis, licet formaliter ut contingens est non possit in causa cognosci ut certo futurus, id est, in sola causa proxima in se considerata, tamen in collectione et collatione causarum omnium cognosci potest, quia iam non ut contingens, sed ut necessarius cognoscitur; at vero effectus simpliciter contingens neque in una neque in omnibus causis simul certo praecognosci potest ut futurus, quia utroque respectu est simpliciter contingens, atque adeo ex vi causarum indeterminatus et indifferens ad esse et non esse; et ideo, nisi aliunde cognoscatur libera determinatio causae sufficiens ad determinandum effectum, nullo modo potest ex vi causarum certo praecognosci.

10. Hic vero statim offerebat sese occasio disputandi de praescientia et praedictione horum effectuum contingentium quatenus futuri sunt; nam si antequam fiant non habent in causis suis determinationem ad esse vel ad non esse, ergo nulla potest esse determinata veritas in propositionibus quibus alterum horum futurum denuntiatur; quod plane videtur consequenter concessisse Aristoteles, immo et ex professo probasse lib. I de Interp., c. 8. Ex hoc autem ulterius sequitur neutram partem, affirmantem vel negantem huiusmodi effectum esse futurum, posse praesciri ut determinate veram, etiam a Deo; nam quod non est verum, non est scibile; ergo quod non est determinate verum non potest etiam sciri ut determinate verum. Atque ita id concessit Cicero, lib. de Fato et Divinat., ut Augustin. retulit, V de Civit., c. 9.

11. *La verdad determinada de los futuros contingentes.*— Pero esta dificultad exige una investigación más profunda y extensa, de la que se ocupan los teólogos, *In I*, dist. 38, y en I, q. 14, a. 13. Ahora se responde brevemente que la determinación de la verdad en una proposición de futuro contingente no debe tomarse del hecho de que la causa de la cual ha de provenir tal efecto esté ya determinada a él en su virtud y facultad desde aquel tiempo o instante a partir del cual ya es verdad decir que ese efecto ha de ser, sino del solo hecho de que alguna vez dicha causa, en su acción, haya de estar determinada a un efecto libre, pues esto es lo único que se enuncia mediante aquella proposición, no que la causa, por sí misma y por su virtud, esté ya determinada a tal efecto. Por eso es compatible con la absoluta contingencia de estos efectos la determinada verdad o falsedad de aquellas proposiciones en las que se enuncia que aquéllos han de suceder, ya que esta verdad determinada no repugna a la contingencia en mayor medida que en una proposición de presente. Porque, aun cuando el efecto pueda realizarse y no realizarse, de lo cual le viene el ser contingente, no obstante, de hecho ocurrirá determinadamente una de las dos cosas, y de ahí le viene el ser futuro contingente determinadamente. Y creemos que en esto Aristóteles se engañó y habló contra los principios de nuestra fe, aunque no falten católicos que se esfuercen en interpretarlo y defenderlo. De aquí resulta, además, que no es totalmente contradictorio que estos efectos libres, antes de realizarse, puedan conocerse previamente de manera cierta, al menos con aquella ciencia que, por su infinitud, comprende e intuye toda verdad y todo objeto escible tal como es; y en esto cometió un error más craso Cicerón al negar a Dios la presciencia de todos los futuros. Pues aquella ciencia no destruye esta contingencia, no sólo porque no inmuta ni altera (por así decirlo) su objeto —ya que, de lo contrario, se haría falsa a sí misma si, sabiendo que el efecto iba a ser contingente, lo hiciese necesario—, sino también porque esta ciencia de los futuros, en cuanto tal, no es causa de los mismos, sino mera intuición; pero de esto se trata en otro lugar.

12. Otras dos dificultades quedaban en torno a la última conclusión. La primera, si la sola libertad de la causa segunda es suficiente para la indicada

11. *Futurorum contingentium veritas determinata.*— Sed haec difficultas altiorem et fusiorem disputationem postulat, de qua theologi, In I, dist. 38, et I, q. 14, a. 13. Nunc breviter respondetur determinationem veritatis in propositione de futuro contingenti non esse sumendam ex eo quod causa a qua proventurus est talis effectus sit iam determinata ad illum in sua virtute et facultate ab eo tempore vel instanti ex quo verum est dicere illum effectum esse futurum, sed ex eo solum quod aliquando talis causa in actione sua determinanda sit ad liberum effectum, nam hoc solum enuntiatur per illam propositionem, et non quod causa, ex se et ex sua virtute, sit iam determinata ad talem effectum. Quapropter cum absoluta contingentia horum effectuum stare potest determinata veritas vel falsitas earum propositionum in quibus illi futuri esse enuntiantur, quia haec veritas determinata non repugnat contingentiae magis quam in propositione de praesenti. Quia licet effectus possit fieri et non fieri, ex quo habet quod sit contingens, tamen de facto alterum determinate accidet, et inde habet quod sit futurum contingens determinate. Et in hoc putamus Aristotelem deceptum fuisse et contra principia nostrae fidei locutum, quamvis non desint catholici qui illum interpretari ac defendere conentur. Hinc vero ulterius fit non omnino repugnare ut hi effectus liberi, antequam fiant, certo praesciri possint, ea saltem scientia quae propter suam infinitatem omnem veritatem omneque obiectum scibile comprehendit ac intuetur eo modo quo est; in quo turpius erravit Cicero negans Deo praescientiam omnium futurorum. Neque enim illa scientia hanc contingentiam destruit, tum quia non immutat seu alterat (ut ita dicam) suum obiectum, alias seipsam redderet falsam, si sciendo effectum fore contingentem faceret necessarium; tum etiam quia haec scientia futurorum ut sic non est causa eorum, sed pura intuitio; sed de his alias.

12. Aliae duae difficultates supererant circa ultimam conclusionem. Prima est an

contingencia, incluso si por un imposible no hubiese libertad en la causa primera; ésta ya se ha tratado arriba; porque tanto da preguntar si con aquella hipótesis puede haber lugar en absoluto para la contingencia de los efectos naturales como preguntar si, con dicha hipótesis, puede haber libertad y ejercicio de la libertad en la criatura. Porque si hubiese ejercicio de la libertad, habría también contingencia absolutamente, mientras que sin él no la habría; por ello debe aplicarse aquí la respuesta antes dada. La segunda dificultad es si, por el contrario, la sola libertad de la primera causa basta para la contingencia del efecto, aunque ninguna causa segunda fuese libre; pero a ésta se responde fácilmente por lo dicho, pues atendido el modo como aquel efecto es libre, puede decirse contingente, tal como ahora hablamos. Ahora bien, si ha de hablarse de manera tan absoluta que los efectos, en cuanto se realizan libremente con respecto a Dios, puedan decirse contingentes, lo trataremos después al ocuparnos de Dios y de su voluntad libre.

13. *En qué agente libre se halla la raíz de la libertad.*— Y con esto queda resuelta también otra dificultad que suele tratarse aquí, a saber, en qué causa está situada la raíz de la contingencia, si en la libertad de la causa primera, o bien en la libertad de la segunda, o en ambas a un tiempo. Porque debe decirse, si se trata de la contingencia sólo extrínseca y relativa, que su raíz no se halla en libertad alguna, ni de la causa segunda ni de la primera, sino próximamente en una tal naturaleza y condición de la causa segunda, que puede quedar impedida si se le une un determinado orden y serie de otras cosas y causas naturales del que suele provenir tal impedimento. Mas la primera causa, Dios, únicamente puede decirse primera raíz de esta contingencia de igual modo que es causa primera de todos los efectos del universo; a saber, porque El no sólo ha creado, sino también ha dispuesto y ordenado esas causas segundas de tal modo que de ellas procediesen estos efectos contingentes. Pero, formalmente hablando, nada importa para esto el que la causa primera produjese libremente todas estas cosas, porque se seguiría la misma contingencia aun cuando las hubiese creado todas por necesidad, con tal que las hubiese ordenado de igual modo y después concurriese con ellas. En cambio, hablando de la contingencia

sola libertas causae secundae sufficiat ad dictam contingentiam, etiam si per impossibile non esset libertas in causa prima, et haec supra tractata est; idem enim est quaerere an cum illa hypothesi possit consurgere contingentia simpliciter in effectibus naturalibus et quaerere an cum illa esse possit libertas et usus libertatis in creatura. Nam si fuerit usus libertatis, erit etiam contingentia simpliciter; sine illo autem non erit; et ideo responsio superius tradita hic applicanda est. Altera difficultas est an e contrario sola libertas primae causae sufficiat ad contingentiam effectus, etiamsi nulla causa secunda esset libera; sed haec facilem ex dictis habet responsionem, nam eo modo quo ille effectus est liber, potest dici contingens, prout nunc loquimur. An vero ita simpliciter loquendum sit ut effectus, quatenus respectu Dei libere fiunt, dici possint contingentes, attingemus inferius disputando de Deo eiusque libera voluntate.

13. *In quo agente libero sit radix libertatis.*— Atque hinc etiam expedita manet altera difficultas quae hic tractari solet, in qua nimirum causa posita sit radix contingentiae, an scilicet in libertate primae causae, vel in libertate secundae, vel utriusque simul; dicendum est enim, si sit sermo de contingentia tantum extrinseca et secundum quid, radicem eius non esse positam in libertate aliqua, nec secundae nec primae causae, sed proxime in tali natura et conditione causae secundae, quae impediri potest, adiuncto tali ordine et serie aliarum rerum et causarum naturalium ex quo soleat tale impedimentum occurrere. Prima autem causa, sive Deus, solum dici potest prima radix huius contingentiae, sicut est prima causa omnium effectuum universi; quia nimirum tales causae secundae ab ipsa fuerunt et creatae et ita dispositae et ordinatae ut ab eis huiusmodi effectus contingentes provenirent. Ad hoc autem, formaliter loquendo, nil refert quod prima causa libere haec omnia produxerit; eadem enim contingentia sequeretur etiam si ex necessitate creasset haec omnia, dummodo eodem modo illa ordinasset et postea cum illis concurreret.

en sentido absoluto, su razón inmediata se encuentra en la libertad de la causa próxima y en algún ejercicio de ella, como se ha explicado; pero su raíz primordial es la libertad de la causa primera, del modo que se ha expuesto más arriba, en la sec. 5.

SECCION XI

SI HAY ALGUNA RAZÓN VERDADERA PARA INCLUIR EL HADO ENTRE LAS CAUSAS EFICIENTES DEL UNIVERSO

Diferentes errores

1. Hubo una antigua opinión de algunos filósofos, que atribuían todos los efectos del universo al hado. Y ponían el hado en cierta conexión y orden de las causas del universo, de las cuales decían que procedían todas las cosas necesariamente, como refiere acerca de los estoicos Cicerón, lib. I *De divinat.*, hacia el final, y Diógenes Laercio, lib. VII de la vida de Zenón. Y atribuían esa fuerza principalmente a los astros y a sus situaciones y disposiciones, juntamente con los movimientos de los cielos; porque de ahí provienen, con insoslayable necesidad, los diferentes aspectos y concursos de las causas del universo, de las cuales decían que se derivan, con igual necesidad, todos los efectos de este mundo inferior. Por eso definían el hado como *una conexión de causas que obtiene su eficacia de los movimientos y fuerza de los astros*, según expone Alberto, lib. II *Phys.*, tract. II, c. 19, tomándolo de Apuleyo y otros. Muchos de ellos afirmaban esto no sólo de los efectos naturales, sino también de las acciones humanas, tanto en las bien intencionadas como en las malas. Porque pensaban que los cuerpos celestes influyen en las voluntades humanas con la misma fuerza y acción directa que en las demás cosas, según refiere San Agustín, lib. IV de las *Confesiones*, c. 3, y lib. V *De Civitate Dei*, c. 1. En este lugar indica también (cosa que recoge asimismo Plotino, *Enéada III*) que algunos de éstos fueron tan necios que negaron que esta disposición de las cau-

At vero loquendo de contingentia simpliciter, immediata illius ratio posita est in libertate causae proximae et aliquo usu eius, ut declaratum est; primordialis autem radix eius est libertas causae primae, eo modo quo superius, sect. 5, declaratum est.

SECTIO XI

UTRUM ALIQUA VERA RATIONE POSSIT FATUM INTER CAUSAS EFFICIENTES UNIVERSI NUMERARI

Varii errores

1. Fuit vetus sententia aliquorum philosophorum, qui effectus omnes universi fato tribuebant. Constituebant autem fatum in quadam connexione et ordine causarum universi, a quibus aiebant omnia ex necessitate provenire, ut de stoicis refert Cicero, lib. I de Divinat., sub fin., et Diogen. Laert., lib. VII in vita Zenonis. Illam autem vim praecipue tribuebant astris et sitibus ac dispositionibus eorum, adiunctis caelorum motibus; hinc enim inevitabili necessitate proveniunt varii aspectus et concursus causarum universi, ex quibus aiebant eadem necessitate effectus omnes in hoc inferiori mundo evenire. Unde definiebant fatum esse *causarum colligantiam, ex astrorum motibus ac vi efficaciam trahentem*, ut refert Albert., lib. II Phys., tract. II, c. 19, ex Apuleio et aliis. Hoc autem multi eorum non solum de naturalibus effectibus, sed etiam de actionibus humanis, tam studiosis quam pravis, asserebant. Putabant enim caelestia corpora eadem vi et directa actione influere in humanas voluntates ac in caeteras res, ut refert August., IV lib. Confess., c. 3, et lib. V de Civit., c. 1. Ubi etiam notat (quod etiam Plotinus refert, Aenead. III), quosdam ex his adeo fuisse stolidos ut negarint hanc dispositionem causarum

sas del universo, a la que atribuían una necesidad fatal, tuviese su origen en la sabiduría o en la voluntad divina, antes bien tenía por sí misma una necesidad intrínseca totalmente inevitable.

2. Otros, en cambio, aun sin negar que este orden de causas segundas procediese de la voluntad divina, no obstante le asignaban una necesidad totalmente insoslayable, incluso con respecto a Dios, quizá porque creían que Dios obra por necesidad natural. Que así opinó, de entre los herejes, Pedro Abelardo, lo refiere Castro, *Cont. Haeres.*, voz *Libertas*, y voz *Futurum contingens;* y lo mismo expone de Wiclef, que dijo que todas las cosas acaecen por una necesidad tan inevitable que ni el mismo Dios pudo crear las cosas de manera distinta que las creó ni gobernarlas de diferente modo que las gobierna, y que de ellas, así creadas y gobernadas, no pueden provenir otras acciones que las que provienen. Otros muchos herejes han seguido también esta opinión acerca del hado, tal como ha sido afirmada por los citados filósofos.

3. Otros, en cambio, pusieron la necesidad del hado no en los astros, sino en la voluntad divina; así, Séneca, lib. II *Natural. quaest.*, c. 35: *De igual manera* —dice— *que el agua de los torrentes impetuosos no vuelve sobre sí, ni siquiera se detiene, porque la que sobreviene precipita a la anterior, así también un ciclo eterno rige el orden del hado, y su primera ley es ésta: ajustarse a lo establecido.* Inmediatamente después, en el c. 36, definiendo el hado dice que es *una necesidad de todas las cosas y acciones, a la que no quebranta ninguna fuerza.* Lo mismo expone de manera excelente en el lib. IV *De beneficiis*, c. 7. Parece que fue de igual opinión Platón, diálogo último de la *República.* También algunos herejes modernos (y podemos atribuir esto a Calvino y sus seguidores) introdujeron esta clase de hado, aunque quizá con nombre distinto; en efecto, enseñan que todas las cosas suceden por necesidad, no por el solo influjo de los cielos, sino por el influjo superior de Dios, el cual mueve y aplica todas las causas segundas a la operación de tal manera que necesariamente producen aquello a lo cual son impulsadas, y ninguna otra cosa. Pero subordinan esta necesidad a la voluntad divina y dicen que, con respecto a ella, es en absoluto variable; aunque suponiendo una disposición eterna de Dios ya inmutable, por la que determinó crear, gobernar y mover todas las cosas de tal suerte que todo sucediese por necesidad, la cual es, con respecto a las criaturas, una necesidad absoluta y, en cambio, con respecto a Dios, una necesidad de inmutabilidad.

universi, cui fatalem necessitatem adscribebant, a divina sapientia aut voluntate profectam esse, sed ex se habere intrinsecam necessitatem prorsus inevitabilem.

2. Alii vero quamvis non negarent hunc causarum secundarum ordinem a divina voluntate processisse, nihilominus ei tribuebant necessitatem omnino inevitabilem, etiam respectu Dei, quia forte credebant Deum agere ex necessitate naturae. Quod ex haereticis sensisse Petrum Abailardum refert Castro, cont. Haeres., verb. Libertas, et verb. Futurum contingens; idemque de Wiclepho refert quod dixerit omnia evenire tam inevitabili necessitate ut nec Deus ipse potuerit aliter res condidisse quam condidit, nec aliter gubernare quam gubernat; et ex eis sic conditis et gubernatis non posse alias actiones prodire quam prodeant. Plures etiam alii haeretici hanc sententiam de facto secuti sunt, prout a dictis philosophis asserta est.

3. Alii vero fati necessitatem non in astris sed in divina voluntate posuerunt; sic Seneca, lib. II Natural. quaest., c. 35: *Quemadmodum* (ait) *rapidorum aqua torrentium in se non recurrit, nec moratur quidem, quia priorem superveniens praecipitat, sic ordinem fati aeterna series regit, cuius haec prima lex, stare decreto.* Et statim, c. 36, definiens fatum, ait esse *necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat.* Idem optime, lib. IV de Beneficiis, c. 7. Eiusdemque sententiae videtur fuisse Plato, Dialogo ult. de Repub. Quidam etiam novi haeretici (quod Calvino et sequacibus tribuere possumus) hoc genus fati introduxerunt, licet fortasse non sub eo nomine; docent enim omnia ex necessitate evenire, non ex solo influxu caelorum, sed ex superiori influxu Dei ita moventis et applicantis omnes causas secundas ad agendum ut ex necessitate illud agant ad quod impelluntur, et nihil aliud. Hanc vero necessitatem subiiciunt divinae voluntati, et respectu illius dicunt esse simpliciter variabilem; quamvis supposita aeterna Dei dispositione iam immutabili, qua statuit universas res ita condere, gubernare et impellere ut omnia ex necessitate eveniant, quae respectu creaturarum est necessitas simpliciter, respectu vero Dei est necessitas immutabilitatis.

Resolución

4. En esta doctrina del hado, así explicada, se contienen muchos errores, no sólo contra la fe católica, sino también contra la razón natural, como fácilmente puede ponerse de manifiesto por lo tratado hasta ahora. Por lo cual, no sólo la doctrina misma ha sido condenada por la Iglesia en algunos concilios e impugnada con toda diligencia por algunos Santos Padres, sino que también el nombre mismo de hado resulta odioso a todos los católicos, aunque algunos piensen que no debe ser totalmente rechazado si se le aplica una sana interpretación.

Se censuran y refutan los errores expuestos

5. *Primero.*— Así, pues, en primer lugar, atribuir a las causas segundas una necesidad fatal independiente de Dios es totalmente necio y contrario a la razón natural. Esto no debe probarse de otra manera que demostrando que todas las cosas dependen de Dios en el hacerse, en el ser y en el obrar; esa tarea la cumpliremos en las tres disputaciones siguientes.

6. *Segundo.*— En segundo término, establecer la necesidad del hado bajo la causalidad y el influjo de Dios, inevitable incluso para el mismo Dios, es contrario a la razón natural. Se demuestra porque esa opinión o encierra dos errores o uno solo, a saber, o que Dios no es omnipotente o, por lo menos, que no obra libremente todo lo que obra fuera de sí; porque si Dios posee estas dos perfecciones, ¿qué disposición, influencia o necesidad de las causas segundas puede haber que El no pueda cambiar o impedir con su voluntad omnipotente y libre? Que en Dios hay omnipotencia y voluntad libre lo demostraremos más adelante, al tratar de Dios y sus atributos. Ahora bien, la conclusión debe entenderse de una necesidad absolutamente inevitable; porque si se

Resolutio

4. In hac doctrina de fato sic explicata multi continentur errores non solum contra catholicam fidem, sed etiam contra rationem naturalem, ut facile ex hactenus tractatis constare potest. Propter quod et res ipsa ab Ecclesia est damnata in nonnullis conciliis, et a sanctis Patribus diligentissime est impugnata, et nomen ipsum fati catholicis omnibus odiosum est, quamvis nonnulli adiuncta sana interpretatione non putent esse omnino reiiciendum.

Notantur et refelluntur dicti errores

5. *Primus.*— Primo igitur tribuere causis secundis fatalem necessitatem independentem a Deo plane stultum est et contra rationem naturalem. Hoc non aliter probandum est quam demonstrando omnia pendere a Deo in fieri, esse et operari; quod tribus disputationibus sequentibus praestabimus.

6. *Secundus.*— Secundo constituere necessitatem fati sub Dei causalitate et influxu, inevitabili etiam ipsi Deo, repugnat rationi naturali. Probatur, quia vel duos errores, vel alterum tantum includit ea sententia, scilicet, aut Deum non esse omnipotentem, aut saltem minime operari libere quidquid extra se operatur; nam si Deus has duas perfectiones habet, quae potest esse dispositio, influentia aut necessitas causarum secundarum quam ipse non possit sua omnipotenti et libera voluntate immutare aut impedire? Quod autem in Deo sint omnipotentia et libera voluntas demonstrabimus infra, de Deo et attributis eius disputantes. Est autem conclusio intelligenda de inevitabili necessitate simpliciter; nam si sit ser-

trata de una inevitabilidad sólo relativa, en el sentido de que proceda de la inmutabilidad de Dios, desde este punto de vista no habrá error, si no se mezcla por otra parte, como diremos.

7. *Tercero.*— En tercer lugar, establecer una necesidad del hado tal que derive del influjo de los astros y de otras causas naturales a todas las causas inferiores, incluyendo en ellas también las voluntades humanas, es un error que repugna asimismo a la razón natural. La presente conclusión se entiende aún cuando esta necesidad se ponga como dependiente de la voluntad divina y como mudable por ella. Se demuestra porque semejante necesidad fatal destruye la libertad de albedrío. Por este título ha sido condenada dicha sentencia en el Concilio I de Braga, c. 9, y por León I, *Epist. 91*, c. 11 y 13; acumula muchas consideraciones contra ella Eusebio, lib. VI *De praeparat. Evangel.*, c. 5 y sig., y escribe también ampliamente Crisóstomo, en los sermones sobre la Providencia, y San Agustín, en el citado lib. V *De Civitate Dei*, casi en todo él; y Gregorio Niseno o Nemesio, en el lib. VI de su *Philosophia;* Boecio, lib. VI *De consolat.*, y otros con frecuencia. Es más, incluso los filósofos rechazaron esta clase de hado, según se toma de Aristóteles, lib. I de la *Etica*, c. 1, y lib. I *De interpret.*, c. último, y Ammonio y otros intérpretes en dicho lugar y en el lib. II de la *Física*, c. 6, donde lo tratan Simplicio, Temistio y otros; Alejandro de Afrodisia, lib. *De fato;* Plutarco, lib. *De fortuna;* véanse otros testimonios en Julio Sireno, lib. *De fato*. También el fundamento de esa opinión encierra otro error, a saber, que el influjo de los cielos cae directa y absolutamente sobre las almas y voluntades humanas, lo cual atenta contra la inmaterialidad del alma y, consecuentemente, contra su inmortalidad.

8. En cuarto lugar, establecer el hado atribuyéndolo a la eficiencia y al influjo de la causa primera, que movería necesariamente todas las causas segundas, incluso las voluntades racionales, para cada uno de los efectos, es un error no sólo contra la fe, sino también contra la razón natural. Se prueba por lo dicho, ya que también de este modo se destruye el libre albedrío. Por ello, asimismo en este sentido ha sido condenada esta necesidad fatal, aunque no con el nombre de hado, en el Concilio Tridentino, ses. VI. Y se explica con una razón filosófica:

mo de inevitabilitate tantum secundum quid, proveniente scilicet ex immutabilitate Dei, ex hac parte non erit error, si aliunde non misceatur, ut dicemus.

7. *Tertius.*— Tertio constituere talem fati necessitatem quae ex astrorum et aliarum naturalium causarum influxu ad omnes inferiores causas dimanet, sub illis etiam voluntates humanas comprehendendo, est error etiam naturali rationi repugnans. Intelligitur autem haec conclusio, etiamsi haec necessitas ponatur pendens a divina voluntate et per illam mutabilis. Probatur, quia huiusmodi fatalis necessitas destruit arbitrii libertatem. Quo titulo damnata est illa sententia in Conc. Brachar. I, c. 9, et a Leone I, epist. 91, c. 11 et 13, et contra illam multa congerit Euseb., lib. VI de Praepar. Evangel., c. 5, et seq., et late etiam scribit Chrys., in orationibus de Provident., et Aug., dict. lib. V de Civit., fere per totum; et Greg. Nyssen. seu Nemes., lib. VI suae Philosoph.; Boet., lib. VI de Consolat., et alii frequenter. Quin etiam philosophi hoc genus fati oppugnarunt, ut sumitur ex Arist., lib. I Ethic., c. 1, et lib. I de Interp., c. ult., et Ammon. aliisque interpretibus ibi, et lib. II Phys., c. 6, ubi Simpl., Themist. et alii; et Alex. Aphrodis., lib. de Fato; Plutarch., lib. de Fortuna; vide alia in Iulio Sirenno, lib. de Fato. Fundamentum etiam illius sententiae alium includit errorem, nimirum, caelorum influxum directe et per se cadere in humanas animas et voluntates; quod est contra animae immaterialitatem, et consequenter contra eius immortalitatem.

8. Quarto constituere fatum illud attribuendo efficientiae et influxui primae causae necessitantis omnes causas secundas, etiam rationales voluntates, ad singulos effectus, error est tum contra fidem, tum etiam contra rationem naturalem. Probatur ex dictis, quia etiam hoc modo destruitur liberum arbitrium. Unde in hoc etiam sensu damnata est haec necessitas fatalis, quamvis non sub fati nomine, in Concilio Tridentino, sess. VI. Et ratione philosophica declaratur, nam vel

o entre las causas segundas hay algunas que por su naturaleza no necesitan, para obrar, aquella moción necesitante de Dios, o no hay ninguna de esta clase; si se afirma esto último, entonces no hay ninguna causa de suyo libre e indiferente; en cambio, si se sostiene lo primero, entonces o la primera causa siempre hace salir a la segunda de su natural modo de obrar, lo cual es ajeno a toda recta razón, ya que la causa primera, según el modo ordinario de su providencia, sólo coopera con la segunda en la medida en que ésta lo necesita, como diremos más abajo, o ciertamente no siempre la causa segunda es de aquel modo movida necesariamente a obrar por la primera, que es lo que pretendemos; luego de aquí resulta que es por completo falso el afirmar el hado en el sentido antes dicho.

En qué sentido verdadero puede admitirse el hado en cuanto a la realidad misma

9. En quinto lugar, establecer el hado en el sentido de que sólo se extienda a los efectos de las causas naturales a los que no concurre en manera alguna la criatura angélica ni la humana con su libertad, y poner una necesidad fatal en estos efectos, que provenga de la serie y orden de las causas del universo, inevitable por las causas segundas e incluso por la primera según su potencia ordinaria y según el modo de obrar y de concurrir connaturalmente debido a estas causas, o también por la inmutabilidad de algún decreto o predefinición del mismo Dios, pero no por su potencia y voluntad absolutas, en este sentido —digo—, el establecer el hado no contiene error alguno, sino doctrina verdadera, aunque debe observarse moderación en el empleo de los términos, como después diremos. Esta afirmación resulta clara en su totalidad por lo dicho en la sección anterior, y no es preciso añadir ninguna demostración o explicación. Que los estoicos y Platón admitieron el hado en este sentido, lo refiere —apoyándose en Plutarco y otros— Luis Vives, V *De Civitate Dei*, c. 1 y 10, puesto que ellos excluían de la necesidad del hado las voluntades humanas y las acciones libres. Por eso también Damasceno, lib. II *De fide*, c. 25, expone, sin declarar el nombre, que los filósofos no establecieron el hado acerca de las acciones humanas que son contingentes, sino acerca de las necesarias. De manera semejante, Tertuliano, lib. *De*

inter causas secundas sunt aliquae quae natura sua non indigent ad agendum illa Dei motione necessitante, vel nullae sunt huiusmodi; si dicatur hoc secundum, ergo nulla est ex se causa libera et indifferens. Si vero dicatur primum, ergo vel prima causa semper extrahit secundam a suo naturali modo operandi, quod est alienum ab omni recta ratione, quia causa prima iuxta ordinarium providentiae modum solum cooperatur secundae quantum illa indiget, ut inferius dicemus; vel certe non semper causa secunda illo modo necessitatur ad agendum a prima, quod intendimus; ergo hinc fit falsam omnino esse positionem fati in praedicto sensu.

Quo vero sensu possit fatum quoad rem ipsam admitti

9. Quinto constituere fatum in eo sensu ut solum se extendat ad effectus naturalium causarum ad quos neque angelica neque humana creatura sua libertate ullo modo concurrit, et in iis effectibus ponere fatalem necessitatem, provenientem ex serie et ordine causarum universi, inevitabilem per causas secundas, et per primam secundum ordinariam potentiam et secundum modum operandi et concurrendi huiusmodi causis connaturaliter debitum, aut etiam ex immutabilitate alicuius decreti vel praefinitionis ipsius Dei, non tamen ex absoluta potentia et voluntate eius, hoc (inquam) modo constitutio fati non continet errorem ullum, sed veram doctrinam, quamquam in usu verborum moderatio tenenda sit, ut infra dicemus. Haec assertio tota constat ex dictis praeced. sect., neque aliam probationem aut declarationem adiungere oportet. Hoc autem sensu posuisse fatum stoicos et Platonem ex Plutarcho et aliis refert Ludovicus Vives, in V de Civit. Dei, c. 1 et 10, nam illi a fati necessitate voluntates humanas et liberas actiones excipiebant. Unde etiam Damascen., lib. II de Fide, c. 25, tacito nomine refert philosophos non posuisse fatum circa humanas actiones quae contingentes sunt, sed circa necessarias. Et similiter Tertullianus, lib. de Anima, c. 20, in-

anima, c. 20, dice que también los filósofos distinguieron el hado y el libre albedrío; y añade por su propia opinión: *Y nosotros ya sabemos por la fe que deben distinguirse según su título.*

10. Pero se preguntará si, con respecto a tales efectos, el hado es causa eficiente, o qué es; pues algunos estiman que el hado significa formalmente cierta relación, porque Boecio, *De consolat.,* prosa 4, define que el hado es *un orden de causas segundas que ejecutan la providencia divina;* pero el orden implica relación. Así se toma de Santo Tomás, I, q. 116, a. 2, ad 3. Ahora bien, debe decirse que este hado ni es sólo relación, puesto que ésta en nada contribuye a la efectuación, ni es una causa eficiente, ya que ninguna basta por sí sola para inferir esa necesidad que expresa el hado, sino que es una colección de causas dispuestas por la divina providencia de la manera necesaria para que se siga tal efecto. Esto es claro por la misma explicación que hemos dado del hado y por la conclusión sentada. Pero aquella disposición de causas, a la que otros llaman orden o serie, no es relación, sino que expresa en todas y cada una de las causas una aplicación adecuada para que pueda seguirse tal efecto; y, ciertamente, esta aplicación no es relación, aunque quizá sea fundamento de relación o nosotros la expliquemos por modo de relación. Y en este sentido puede exponerse Santo Tomás, en el pasaje antes citado, a propósito de la relación en lugar del fundamneto, según resulta del mismo Santo Tomás, opúsculo *De fato,* que es el 28, c. 5, donde opina que el hado expresa la condición de causa. Y lo mismo pretenden quienes incluyen el hado entre las causas eficientes. Véase Alejandro, en el citado opúsculo *De fato,* c. 2. Con lo dicho cabe entender que en esta colección de causas están comprendidas no sólo las eficientes, sino también las materiales, ya que de éstas depende en gran parte la consecución necesaria de tal efecto; sin embargo, el hado puede referirse más bien a la causa eficiente, porque ésta es la que por sí misma produce el efecto supuesta una determinada materia y las demás condiciones requeridas para obrar. Colígese igualmente de lo dicho que el hado, según esta interpretación, no siempre es causa *per se* de todos los efectos, pues hay algunos efectos *per accidens* que son casuales con respecto a las causas particulares, como diremos más abajo,

quit etiam philosophos distinxisse fatum et arbitrii libertatem; et subiungit ex propria sententia: *Et nos secundum fidem differenda suo iam novimus titulo.*

10. Sed quaeres an fatum respectu talium effectuum sit causa efficiens, vel quid sit; nam quidam censent fatum formaliter significare relationem quamdam, eo quod Boetius, de Consolat., pros. 4, definiat fatum esse *ordinem causarum secundarum divinam providentiam exequentium;* ordo autem relationem importat. Ita sumitur ex D. Thom., I, q. 116, a. 2, ad 3. Sed dicendum est huiusmodi fatum neque esse solam relationem; haec enim nil ad efficiendum confert; nec esse unam aliquam causam efficientem; nulla enim per se sola sufficit ad eam necessitatem inducendam quam fatum indicat; sed esse collectionem causarum ita dispositarum ex divina providentia sicut necesse est ut talis effectus sequatur. Hoc constat ex ipsa explicatione fati quam tradidimus et ex assertione posita. Illa vero causarum dispositio, quam alii ordinem aut seriem vocant, non est relatio, sed dicit in singulis et in omnibus causis applicationem accommodatam ut talis effectus sequi possit; quae quidem applicatio non est relatio, licet fortasse sit fundamentum relationis vel per modum relationis a nobis declaretur. Atque ita potest exponi D. Thom., supra, de relatione pro fundamento, ex eodem D. Thom., opusc. de Fato, quod est 28, c. 5, ubi sentit fatum dicere conditionem causae. Et idem volunt qui fatum numerant inter efficientes causas. Vide Alexandrum, dicto opusc. de Fato, c. 2. Ex dictis autem intelligere licet sub hac collectione causarum non tantum comprehendi efficientes, sed etiam materiales; nam ex his magna ex parte pendet necessaria consecutio talis effectus; magis autem reducitur fatum ad efficientem causam, quia haec est quae per se inducit effectum supposita tali materia et aliis conditionibus ad agendum requisitis. Rursus colligitur ex dictis fatum, iuxta hanc interpretationem, non semper esse causam per se omnium effectuum; aliqui enim sunt effectus per accidens qui sunt casuales respectu particularium causarum, ut infra di-

los cuales no tienen causa *per se,* según se demostrará allí. Por eso suceden necesariamente con respecto al conjunto de todas las causas naturales, aunque no pueden atribuirse a alguna causa *per se* y natural que se llame hado; así, pues, la indicada conclusión debe limitarse en este sentido.

Qué debe pensarse del nombre «hado»

11. En sexto lugar, hacer consistir el hado en una disposición de las causas naturales, en cuanto están sometidas a la divina providencia y obran infaliblemente con arreglo a su ordenación previa y a su permisión y presciencia, en realidad no contiene ningún error, sino más bien la doctrina católica, que está asimismo de acuerdo con la razón natural; pero es necesario corregir o explicar de manera suficiente el modo de hablar. Toda esta conclusión se toma de Santo Tomás, I, q. 116, a. 1, y de San Agustín, a quien cita aquél, V *De Civitate Dei,* c. 1, donde dice: *Si alguno da el nombre de hado a la voluntad o al poder de Dios, mantenga la doctrina y corrija la expresión.* A la primera parte de esta conclusión apunta Boecio en el lugar antes citado, cuando se esfuerza por reducir el nombre de hado a su significación congruente y verdadera. Y a ella piensan muchos que puede reducirse la opinión de Platón, y la de Séneca, a que hemos aludido arriba, ya que no pretendieron negar nuestro libre albedrío. También da la impresión de opinar así Plutarco, lib. I *De placitis,* c. 27, y Aristóteles, lib. *De mundo ad Alexandr.,* hacia el fin, donde habla excelentemente de esta cuestión. Es más, que ni siquiera los estoicos pensaron de otro modo ni negaron el libre albedrío lo enseña San Agustín, V *De civitate Dei,* c. 10, como hemos indicado anteriormente. Por último, se explica porque con el nombre de hado, así expuesto, no se quiere significar ninguna otra cosa sino que las causas segundas están subordinadas a la providencia divina, en cuanto todas estas causas han sido ordenadas por Dios a producir estos efectos, lo cual es certísimo. Se significa, además, que estas causas segundas no producen nada que no haya sido previsto y preconcebido o predicho (pues el nombre de hado [*fatum*] se cree derivado de «decir» [*fando*]), y de algu-

cemus, qui non habent causam per se, ut ibi probabitur. Unde respectu collectionis omnium causarum naturalium necessario eveniunt, non tamen possunt attribui alicui causae per se naturali quae fatum appelletur; ita ergo est dicta conclusio limitanda.

Quid de fati nomine sentiendum

11. Sexto, constituere fatum in dispositione causarum naturalium, quatenus divinae providentiae subsunt et iuxta illius praeordinationem vel permissionem ac praescientiam infallibiliter operantur, in re ipsa non continet errorem, sed potius catholicam doctrinam, rationi etiam naturali consentaneam; modum autem loquendi corrigere vel satis explicari necesse est. Haec tota conclusio sumitur ex D. Thom., I, q. 116, a. 1, et ex Augustino, quem ipse citat, V de Civit., c. 1, dicente: *Si quis Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat et linguam corrigat.* Et priorem partem huius assertionis intendit Boetius loco supra citato, dum nomen fati ad congruentem et veram significationem reducere conatur. Et ad eamdem putant multi reduci posse sententiam Platonis et Senecae, supra relatam; non enim intenderunt negare nostri arbitrii libertatem. Quod sentire videtur etiam Plutarch., lib. I de Placitis, c. 27, et Aristot., lib. de Mundo ad Alexand., sub finem, ubi optime de hac re loquitur. Quin et stoicos non aliter sensisse de fato nec libertatem arbitrii abstulisse docet August., V de Civit., c. 10, ut supra tactum est. Ac tandem declaratur, quia per fatum sic expositum nihil aliud significatur nisi quod causae secundae subordinatae sunt divinae providentiae, quatenus omnes istae causae ordinatae sunt a Deo ad hos effectus producendos, quod certissimum est. Deinde significatur quod istae causae secundae nihil operantur quod non sit a Deo et praevisum et praeconceptum seu praefatum (nomen enim fati a fando dictum censetur) et aliquo etiam modo praeordinatum vel per-

na manera también preordenado o permitido y, en sentido más general, provisto por Dios; lo cual es igualmente certísimo y conforme con la razón natural, como demostraremos después al tratar de los atributos de Dios. Y de ahí resulta que, en orden a la divina providencia, se da cierta infalibilidad o, como dice Boecio, inmovilidad en los efectos de las causas segundas, porque nunca pueden escapar por completo al orden de la providencia de Dios. Y esta inmovilidad se expresa con el nombre «hado», pero no excluye la contingencia ni la libertad de algunas causas, puesto que no consiste en una necesidad absoluta, sino en la infalibilidad de la presciencia y la providencia divinas y en su inmutabilidad, a la cual corresponde una necesidad semejante en los efectos de las causas segundas, la cual se denomina necesidad de suposición o de consecuencia, porque no puede suceder que acontezcan de manera distinta a como han sido conocidos previamente, según explica Santo Tomás arriba, a. 3. Debe, empero, advertirse que, incluso admitiendo esta significación, no es legítimo atribuirla a Dios, como advierte en el mismo lugar Santo Tomás, tomándolo de Boecio, antes citado. Porque el hado es una disposición de las causas en cuanto está sometido a Dios, pero no es propiamente el mismo Dios ni la voluntad de Dios, a no ser causalmente, como en ocasiones se expresa San Agustín, lib. V *De Civitate Dei*, c. 1, y Séneca, y Aristóteles arriba. Y concuerda el mismo nombre de hado, que se ha derivado de «decir», por lo cual significa lo que ha sido dicho, no el mismo que ha dicho. Añádase que tampoco se atribuye propiamente el hado, con la significación indicada, a los actos libres de la voluntad creada, ya que el libre albedrío está sometido inmediatamente a Dios y no a otras cauas o a la disposición de ellas, a no ser de manera accidental y remota; por lo cual, en modo alguno o sólo de manera muy impropia pueden atribuirse los actos propios del libre albedrío al hado, dando el nombre de hado a la misma providencia de Dios y a su influjo inmediato.

12. Y con ello resulta clara, finalmente, la última parte de la afirmación, que sólo versa sobre el empleo de esta palabra «hado»; Santo Tomás dice que los Santos Padres rehusaron emplearla por razón de aquellos que ponían el hado en el influjo de los astros. Que esto es cierto consta por los anteriormente

missum, ac generalius loquendo, provisum; quod etiam certissimum est et rationi naturali consentaneum, ut infra ostendemus disputando de attributis Dei. Atque hinc fit ut in ordine ad divinam providentiam sit quaedam infallibilitas vel, ut Boetius loquitur, immobilitas in effectibus causarum secundarum; quia nunquam possunt omnino subterfugere ordinem providentiae Dei. Et haec immobilitas nomine fati declaratur. Quae non excludit contingentiam nec libertatem aliquarum causarum, quia non consistit in absoluta necessitate, sed in infallibilitate praescientiae et providentiae divinae eiusque immutabilitate, cui correspondet similis necessitas in effectibus causarum secundarum, quae dicitur necessitas ex suppositione seu consequentiae; quia fieri non potest ut aliter eveniant quam fuerint praesciti, ut superius D. Thom. explicat, a. 3. Advertendum est autem, etiam admissa hac significatione, non recte attribui Deo, ut ibidem notat D. Thom. ex Boet. supra. Nam fatum est dispositio causarum ut est sub Deo, non vero est proprie ipse Deus vel voluntas Dei nisi causaliter, ut loquitur interdum Aug., lib. V de Civit., c. 1, et Seneca, et Arist. supra. Consonatque ipsum nomen fati, quod a fando dictum est, unde significat id quod effatum est, non ipsum qui effatus est. Adde, neque etiam tribui fatum proprie in dicta significatione actibus liberis voluntatis creatae, quia liberum arbitrium Deo subiicitur immediate et non aliis causis vel dispositioni earum nisi per accidens ac remote; et ideo vel nullo modo, vel nonnisi impropriissime proprii actus liberi arbitrii possunt fato attribui, ipsammet Dei providentiam et immediatum influxum eius fatum appellando.

12. Atque hinc tandem constat ultima pars assertionis, quae solum est de usu huius vocis fatum; cuius usum ait D. Thom. recusasse sanctos Patres propter eos qui fatum in influxu siderum ponebant. Quod verum esse constat ex superius citatis, et ex Aug.,

citados y por San Agustín, lib. V *De Civitate Dei*, c. 9, y tract. XXXVII *In Ioann.*, y Gregorio, homilía 10 *In Evang.*, y Gregorio Niseno, lib. VI *Philosoph.*, c. 2, o por otro nombre Nemes., lib. *De anima eiusque facultatib.*, c. 35 y 36. La razón está en que *hado*, por su primera imposición, se destinó a significar la raíz de la necesidad fatal, de la que pensaban que era una necesidad absoluta quienes inventaron el nombre de hado; por ello no puede atribuirse, en su significación propia, a todas las causas segundas, ni siquiera en cuanto sometidas a la providencia divina. De ahí resulta, asimismo, que tampoco debe decirse con aquella propiedad que los efectos naturales que acaecen en este mundo inferior suceden por el hado, ya que por lo regular nunca se producen sin intervención de alguna causa libre, bien sea angélica, bien humana, de suerte que ni aun debe decirse que las lluvias, los vientos y otros efectos semejantes, que parecen eminentemente naturales, proceden de una necesidad fatal, pues muchas veces quedan impedidos porque Dios lo permite o lo ordena, o son excitados mediante alguna acción de los espíritus buenos o malos. De esta manera, pues, no debemos emplear absolutamente el nombre de hado; pero si alguno quiere usarlo corrigiendo su significación, no hay que discutir con él; y la aclaración o corrección consiste en que el nombre de hado signifique únicamente una serie de causas sometidas a la providencia divina, que no les impone necesidad, sino que deja a cada una obrar del modo que le es proporcionado. Añade Alejandro de Afrodisia, lib. *De fato*, c. 3, que el hado significa, a veces, la naturaleza de alguna cosa; esa significación tiene fundamento en Aristóteles, lib. V de la *Física*, c. 6, text. 57, donde llama fatal a la generación o corrupción natural. De acuerdo con esta significación, el hado no tiene ni mayor necesidad ni mayor universalidad que la naturaleza. Por tanto, así como no todas las cosas suceden por orden o necesidad natural, sino unas libremente, otras por casualidad, de igual modo no todas se producen por el hado. No obstante, esta significación de dicha palabra parece que ni se encuentra en el uso corriente ni tiene fundamento en la etimología del término, según el cual «hado» se deriva de «decir», como hemos observado siguien-

lib. V de Civit., c. 9, et tract. XXXVII in Ioann., et Greg., homil. 10 in Evang., et Greg. Nyssen., lib. VI Philosoph., c. 2, vel alias Nemes., lib. de Anima eiusque facultatib., c. 35 et 36. Et ratio est quia *fatum* ex primaeva impositione institutum est ad significandam radicem fatalis necessitatis, quam absolutam necessitatem esse sentiebant qui nomen fati invenerunt; et ideo in propria significatione non potest attribui omnibus causis secundis, etiam ut divinae providentiae subsunt. Ex quo etiam fit ut neque effectus naturales qui in hoc inferiori mundo eveniunt dicendi sint fato evenire in illa proprietate, quia regulariter nunquam eveniunt sine interventu alicuius causae liberae, vel angelicae vel humanae; ita ut neque pluviae, venti, et similes effectus, qui videntur maxime naturales, dicendi sint fatali necessitate provenire; nam permittente Deo, vel ordinante saepe impediuntur, vel excitantur media aliqua actione bonorum aut malorum spirituum. Hac ergo ratione nomen fati non est a nobis absolute usurpandum; si quis autem corrigendo significationem eo uti velit, non est cum illo contendendum; declaratio autem seu correctio est ut nomen fati solum significet seriem causarum divinae providentiae subiectam, quae illis necessitatem non imponit, sed unamquamque modo sibi proportionato agere sinit. Addit Alexand. Aphrodis., lib. de Fato, c. 3, fatum interdum significare cuiusque rei naturam, habetque illa significatio fundamentum in Arist., lib. V Phys., c. 6, text. 57, ubi naturalem generationem vel corruptionem fatalem vocant. Iuxta quam significationem nec fatum habet maiorem necessitatem quam natura nec maiorem universalitatem. Unde sicut non omnia naturali ordine vel necessitate eveniunt, sed quaedam libere, alia casu, ita non omnia fiunt fato. Verumtamen haec significatio illius vocis nec videtur esse in communi usu nec habere fundamentum in illius vocis etymologia qua fatum a fando dicitur, ut ex Au-

do a San Agustín; por eso, para que el hado sea algo no debe excluirse la presciencia y la providencia divina.

SECCION XII

¿Deben contarse entre las causas eficientes el azar y la fortuna?

1. El estudio del azar y la fortuna está en conexión con el estudio del hado, porque rechazada la necesidad fatal, parece resultar consecuente que muchos efectos se produzcan en el universo por azar y fortuitamente. Y como no puede producirse nada que no tenga causa eficiente, parece resultar también que esos efectos casuales o fortuitos deban tener alguna causa eficiente que se llame azar o fortuna. Así, pues, de esta causa nos preguntamos si existe y de qué clase es. Porque parece que no es alguna de éstas que obran necesaria o libremente, y por tanto no puede ser ninguna. El supuesto es claro, ya que la causa que obra necesariamente consigue su efecto siempre o con mucha frecuencia; pero se dice que los efectos casuales pertenecen a aquellos que raras veces suceden; luego no proceden de una causa que obre necesariamente. Por otra parte, la causa libre siempre opera a propósito y con intención del fin; pero se dice que se da la casualidad cuando ocurre algo fuera de intención; por tanto, la casualidad no es una causa libre; luego la casualidad no puede ser una causa eficiente.

El efecto casual

2. Aunque estos nombres *azar* y *fortuna* se emplean muchas veces como sinónimos, en rigor tienen diversa significación; por ello, trataremos primeramente del azar, y después de la fortuna. Pues bien, el nombre *azar* propiamente significa más bien un efecto que una causa, y se dice de cualquier efecto inopinado, cosa que advirtió Boecio, lib. I *De consolat.*, prosa 1, donde no admite que el azar signifique una causa, sino un efecto; no obstante, el uso ha hecho

gustino notavimus; quare ut fatum aliquid sit, divina praescientia et providentia excludenda non est.

SECTIO XII

Utrum casus et fortuna inter causas efficientes numerari debeant

1. Disputatio de casu et fortuna coniuncta est cum disputatione de fato, quia sublata necessitate fatali, videtur fieri consequens ut multi effectus casu et fortuito in universo eveniant. Cumque nihil possit fieri quod non habeat efficientem causam, fieri etiam videtur ut huiusmodi effectus casuales vel fortuiti aliquam efficientem causam habere debeant quae casus aut fortuna nominetur. De hac ergo causa inquirimus an sit et qualis sit. Videtur enim non esse aliquam ex his quae necessario aut libere agunt, et ita nullam esse posse. Assumptum patet, quia causa necessario operans, vel semper vel frequentius consequitur suum effectum; effectus autem casuales dicuntur esse ex iis qui raro eveniunt; ergo non eveniunt a causa necessario operante. Rursus causa libera semper operatur a proposito et ex intentione finis; casus autem dicitur esse cum praeter intentionem aliquid accidit; non est ergo casus causa libera; ergo casus non potest esse aliqua causa efficiens.

De effectu casuali

2. Quamvis haec nomina *casus* et *fortuna* pro eodem saepe usurpentur, tamen in rigore habent diversam significationem; et ideo dicemus prius de casu, deinde de fortuna. Nomen igitur *casus* proprie significat potius effectum quam causam, diciturque de quolibet effectu inopinato, quod notavit Boet., lib. I de Consolat., pros. 1, ubi non vult casum significare causam, sed effectum; tamen iam usus obtinuit ut de causa etiam dicatur; non potest enim ille

ya que se aplique también a la causa; porque ese efecto no puede carecer de causa; en este sentido trata del azar Aristóteles, II de la *Física*, y con él los demás filósofos; sin embargo, explicado el efecto se entenderá mejor la causa. Así, pues, se dice efecto casual aquel que, de manera accidental y fuera de la opinión o intención, se une a un efecto *per se* de alguna causa; por ejemplo, si uno, cavando la tierra, descubre un tesoro. Esto es claro por la significación común de esa palabra, ya que efecto casual es lo mismo que el que sucede raras veces y fuera de la intención. Por tanto, parece que hay dos notas que pertenecen a la razón de aquél. Una, que suceda raras veces, como opina Aristóteles, II de la *Física*, c. 7, y en el mismo lugar Averroes, Alejandro, Santo Tomás, Alberto y otros, si bien Avicena pretendió limitar esto sin motivo, como diré en seguida. Mas cuando se dice que aquel efecto sucede raras veces debe entenderse en sentido compuesto (valga la expresión), es decir, suponiendo una causa determinada; porque hay muchas ocasiones en que el efecto es raro porque la causa se pone raras veces, aunque, una vez puesta, se siga el efecto siempre o de ordinario; entonces no es casual, sino que puede ser *per se*, excepto si la posición de tal causa o el concurso de varias causas es también casual. En otro sentido, pues, el efecto se sigue raras veces incluso puesta la causa, y en este sentido se dice que el efecto casual sucede raras veces. Ahora bien, como ese efecto proviene siempre de la concurrencia de varias causas, es necesario que dicha concurrencia no tenga una causa cierta y definida en el universo, de lo cual resulta también que sucede raramente; por eso, un eclipse no es un efecto casual, como tampoco ningún otro que de ordinario va unido a un efecto *per se*.

3. En segundo lugar, pertenece a la razón de tal efecto el suceder fuera de la intención de la causa agente; por ejemplo, si al pasar Pedro cae una piedra, se dice que es una caída fortuita, ya que fue ajena a la intención tanto del hombre que pasaba como de la piedra que caía, o también del generante que la movía hacia el centro. Y si aquel concurso fuese intentado por alguien, con respecto a él no se diría que el efecto es casual, sino *per se* en su género.

effectus carere aliqua causa; et ita agit de casu Aristot., II Phys., et cum eo caeteri philosophi; tamen explicato effectu intelligetur melius causa. Dicitur ergo effectus casualis is qui, per accidens et praeter opinionem vel intentionem, coniungitur effectui per se alicuius causae, ut quod fodiens terram, inveniat thesaurum. Hoc constat ex communi significatione illius vocis, nam idem est effectus casualis quod contingens raro et praeter intentionem. Duo itaque videntur esse de illius ratione. Unum est ut raro eveniat, ut sentit Aristot., II Phys., c. 7, et ibi Averroes, Alexand., S. Thomas, Albertus et alii, quamvis Avicenna hoc limitare voluerit sine causa, ut statim dicam. Cum autem dicitur ille effectus raro evenire, intelligendum est in sensu (ut ita dicam) composito, seu facta suppositione talis causae; saepe enim est rarus effectus quia raro ponitur causa, quamquam illa posita semper aut regulariter sequatur effectus; et tunc non est casualis, sed potest esse per se, nisi positio etiam talis causae vel concursus plurium causarum casualis sit. Alio ergo modo sequitur raro effectus etiam posita causa; et hoc modo dicitur effectus casualis raro evenire. Quia vero talis effectus semper provenit ex concursu plurium causarum, oportet ut ille concursus non habeat certam et definitam causam in universo; ex quo etiam fit ut raro eveniat, et ideo eclipsis non est effectus casualis, neque omnis alius qui regulariter coniungitur cum effectu per se.

3. Secundo, est de ratione talis effectus ut praeter intentionem agentis causae eveniat; ut quod praetereunte Petro lapis cadat, dicitur esse casus fortuitus, quia fuit praeter intentionem tum hominis transeuntis, tum lapidis cadentis, vel generantis quod illum in centrum movebat. Quod si ille concursus fuisset ab aliquo intentus, respectu illius non diceretur effectus casualis, sed per se in suo genere; est ergo de

Consiguientemente, pertenece a la razón del azar el ser un efecto ajeno a la intención del agente, ya que es un efecto *per accidens*.

4. Con esta explicación se entiende que en el universo no hay efectos casuales con respecto a Dios, sino únicamente con respecto a las causas segundas o particulares; y la razón está en que nada puede ocurrir fuera de la intención de Dios, ya que nada puede escapar a su presciencia. Se dirá: a veces ocurre en la realidad algo ajeno a la intención de Dios, como los pecados en los actos humanos. Y quizá también, entre los efectos naturales, pueden darse algunos que, aunque sean conocidos previamente por Dios, no sean intentados por El. Se responde, en primer lugar, que, con respecto a la causa que obra con entendimiento y voluntad, para que el efecto sea casual o fortuito se requiere, no sólo que sea ajeno a la voluntad, sino también ajeno a la ciencia o a la opinión del operante. Porque si de una acción mía se sigue algo que yo preví que había de suceder, no puede decirse que para mí sea casual o fortuito, aun cuando pueda ser o no voluntario, sino sólo permitido, o también de alguna manera involuntario. Por eso Aristóteles, en el lib. II *Magn. Moral.*, c. 8, dice que *hay menos fortuna allí donde hay más entendimiento.* Así, pues, para que, con respecto a Dios, no suceda nada casualmente, basta que nada suceda fuera de su ciencia y su presciencia. Añadimos, empero, que una cosa es hablar del efecto que se da en el pecado, el cual siempre es una realidad, y otra hablar del defecto que sólo es carencia de la debida perfección moral; porque, hablando del efecto, éste no puede ser casual con respecto a Dios, no sólo porque es conocido previamente, sino también porque Dios mismo lo causa no únicamente *per accidens,* sino *per se,* y así puede decirse que es de alguna manera intentado, al menos en cuanto a la voluntad que Dios tuvo de concurrir a aquel efecto si concurría asimismo la causa segunda. Por esta razón, ningún efecto natural puede llamarse casual con respecto a Dios, no sólo por la presciencia, sino también por la eficiencia *per se* y alguna intención que Dios tuvo de tal efecto por el solo hecho de querer crear de antemano unas determinadas causas naturales aptas para un determinado efecto y concurrir con ellas. Por ello,

ratione casus quod sit effectus praeter intentionem agentis, quia est effectus per accidens.

4. Atque ex hac explicatione intelligitur non esse in universo effectus casuales respectu Dei, sed tantum respectu causarum secundarum, seu particularium; et ratio est quia nihil evenire potest praeter intentionem Dei, eo quod nihil possit subterfugere praescientiam eius. Dices: interdum aliquid fit in rebus praeter intentionem Dei, ut in humanis actibus peccata. Et fortasse etiam in effectibus naturalibus aliqui possunt contingere qui, licet sint praesciti a Deo, non tamen sint intenti. Respondetur imprimis, respectu causae operantis per intellectum et voluntatem, non solum requiri, ad hoc quod effectus sit casualis seu fortuitus, ut sit praeter voluntatem, sed etiam ut sit praeter scientiam vel opinionem operantis. Nam si ex actione mea aliquid sequatur quod ego futurum esse praevidi, non potest dici esse mihi casuale vel fortuitum, etiamsi esse possit vel non voluntarium, sed permissum tantum, vel etiam aliquo modo involuntarium. Unde Aristot., lib. II Magn. Moral., c. 8, dicit *ibi minus esse fortunae, ubi plus est intellectus.* Ut ergo Deo nihil casu accidat, satis est quod nihil praeter eius scientiam et praescientiam eveniat. Addimus vero praeterea aliud esse loqui de effectu qui est in peccato, qui semper est res aliqua, aliud de defectu qui solum est carentia, debitae perfectionis moralis; nam loquendo de effectu, ille non potest esse casualis respectu Dei, non solum quia est praescitus, sed etiam quia non tantum per accidens, sed per se causatur ab ipso Deo, et ita potest dici aliquo modo intentus, saltem quantum ad voluntatem quam Deus habuit concurrendi ad illum effectum, concurrente etiam causa secunda. Et ob hanc rationem nullus effectus naturalis potest dici casualis respectu Dei, non tantum propter praescientiam, sed etiam propter efficientiam per se et aliquam intentionem talis effectus quam Deus habuit hoc ipso quod voluit tales causas naturales procreare aptas ad talem effectum et cum illis concurrere. Unde aliqui etiam

algunos efectos que se consideran casuales con respecto a las causas particulares, no son casuales respecto de las causas universales, por ejemplo, respecto de los cielos (si concurren *per se* a tal efecto), como los monstruos y algunas otras cosas que se dice que se generan *per accidens.* En cuanto al defecto que va unido al efecto en el pecado, para que no sea casual no es preciso que sea intentado *per se,* ya que esto es ajeno a su razón, porque nadie obra tendiendo al mal; basta, por tanto, que sea previsto y permitido; máxime porque Dios siempre lo ordenó al castigo o para que sea ocasión de un bien mayor; lo ordenó —repito— no con una ordenación previa que anteceda según la razón a la presciencia, sino que la siga. Y así, hablando en absoluto, un efecto casual o fortuito nunca puede ser tal con respecto a Dios, como muy bien enseña Santo Tomás, I, q. 103, a. 7, ad 2, y q. 116, a. 1, ad 2; y San Agustín, lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 24; Boecio, I *De consolat.*, prosa 1.

El azar en cuanto significa causa

5. *El azar es una causa «per accidens».*— Por lo dicho acerca del efecto casual resulta fácil explicar qué es el azar, en cuanto con este término se expresa la causa misma del efecto casual. Hay que decir, pues, que no es una peculiar causa *per se* destinada a tal efecto, sino que puede ser cualquier causa eficiente creada en cuanto que, de manera accidental y sin intención, a su efecto *per se* se une otro efecto raro y totalmente accidental. Este es el parecer de Aristóteles y de otros filósofos en los lugares citados; lo explica Santo Tomás, I, q. 16, a. 1, porque este efecto contingente en el sentido indicado, en cuanto tal, no es ente ni uno absolutamente, sino relativamente, es decir, uno *per accidens;* luego no es preciso que tenga una causa absolutamente y *per se,* al menos natural, sino sólo *per accidens;* luego el azar no es una determinada causa *per se,* sino sólo causa *per accidens.* El antecedente es claro, ya que es un efecto contingente, por ejemplo, el que uno, al excavar un sepulcro, descubra un tesoro; pero esto no es una cosa determinada; por eso —dice Santo Tomás— *no puede haber en la naturaleza ninguna causa que incline «per se» a dicho efecto, ya que la causa*

effectus qui respectu causarum particularium censentur casuales, respectu causarum universalium, ut caelorum (si per se concurrant ad talem effectum), non sunt casuales, ut monstra et quaedam alia quae per accidens generari dicuntur. At vero defectus qui coniungitur effectui in peccato, ut non sit casualis non oportet quod sit per se intentus, quia hoc est praeter rationem eius, cum nemo intendens ad malum operetur; satis ergo est ut sit praevisus et permissus; maxime quod a Deo semper est ordinatus ad poenam vel ut sit occasio alicuius maioris boni; ordinatus (inquam) non praeordinatione quae secundum rationem antecedat praescientiam, sed quae sequatur. Atque simpliciter loquendo nunquam potest casualis vel fortuitus effectus talis esse respectu Dei, ut recte tradit D. Thom., I, q. 103, a. 7, ad 2, et q. 116, a. 1, ad 2; et August., lib. LXXXIII Quaest., q. 24; Boet., I de Consol., pros. 1.

De casu, ut causam significat

5. *Casus est causa per accidens.*— Ex his quae de effectu casuali diximus, facile est declarare quid sit casus, ut hac voce significatur ipsa causa effectus casualis. Dicendum est enim non esse peculiarem aliquam causam per se institutam ad talem effectum, sed esse posse quamlibet causam efficientem creatam, quatenus, ex accidente et praeter intentionem, coniungitur cum effectu per se illius alius effectus rarus et omnino accidentarius. Haec est sententia Aristotelis et aliorum philosophorum in locis citatis; eamque declarat D. Thom., I, q. 16, a. 1, quia hic effectus dicto modo contingens, ut sic, non est absolute ens neque unum, sed secundum quid, scilicet unum per accidens; ergo non oportet ut habeat causam simpliciter et per se, saltem naturalem, sed solum per accidens; ergo casus non est determinata causa per se, sed solum causa per accidens. Antecedens patet, nam effectus contingens est, verbi gratia, quod fodiens sepulcrum, inveniat thesaurum; hoc autem non est unum quid; et ideo (ait D. Thom.) *nulla potest esse causa in natura quae per se inclinet ad illum effectum, quia semper causa naturalis tendit ad aliquid proprie unum.* Merito autem lo-

natural siempre tiende a algo propiamente uno. Y con razón hablamos de la causa natural, ya que la causa intelectual puede tender *per se*, considerándolo como uno, a algo que es *per accidens*, como aquel concurso de causas o de efectos, por lo cual entre las causas intelectuales puede darse una causa *per se* de este efecto, según decíamos poco antes acerca de Dios; pero en tal caso, con respecto a aquella causa, el efecto no será contingente, ya que no estará fuera de su intención. Por lo tanto, puede concluirse la razón de esta manera: si el azar fuese una causa *per se*, o sería intelectual o natural; no lo primero, ya que la causa intelectual es *per se* cuando obra en virtud de conocimiento e intención; pero el efecto casual es ajeno a la intención; tampoco lo segundo, ya que la naturaleza no inclina a algo uno *per accidens* del modo indicado; luego el azar no es causa *per se* de ningún efecto.

6. *De qué manera es Dios causa del efecto casual.*— Se dirá: luego tampoco Dios es causa *per se* del efecto casual, en cuanto tal; el consecuente es falso, porque ser casual es algo en el efecto; pero nada hay en el efecto que no proceda *per se* de Dios. Se responde que el ser casual no añade ninguna realidad al efecto, sino una denominación tomada de la unión o referencia a tal causa, mediante su efecto *per se*. Se dice, además, que Dios causa *per se* la contingencia de los efectos, porque El quiso que tales efectos se produjesen casualmente, mas no que se constituyeran en razón de efectos casuales en orden a Dios, lo cual era contradictorio, sino con respecto a la causa creada; y ese respecto también lo causa Dios, de la manera que puede ser o hacerse.

7. Se dirá de nuevo: ¿cuál es el efecto que, en estos acontecimientos, se produce de manera enteramente accidental y sin causa *per se*, si todo lo que es *per accidens* debe reducirse a una causa *per se*? Respuesta: no es preciso que todo efecto, cualquiera que sea, tenga causa *per se*, sino que basta que se una al efecto *per se* de alguna causa, y en este sentido debe entenderse cuando se dice que se reduce a una causa *per se*. Y así ocurre en el presente caso; v. gr., en el ejemplo del descubrimiento de un tesoro, el que allí se hubiera generado oro procedió *per se* de alguna causa; igualmente, la excavación de la tierra es realizada *per se* y con intención por el hombre; pero esa unión es tan accidental

quimur de causa naturali, quia causa intellectualis potest per se intendere, ut unum, id quod est per accidens, ut concursum illum causarum vel effectuum, et ideo inter causas intellectuales potest dari causa per se huius effectus, sicut paulo antea de Deo dicebamus; tunc autem respectu illius causae, effectus non erit contingens, quia non erit praeter intentionem eius. Unde potest in hunc modum concludi ratio, nam si casus esset causa per se, aut esset intellectualis aut naturalis; non primum, quia causa intellectualis tunc est per se quando ex scientia et intentione operatur; effectus autem casualis est praeter intentionem; non etiam secundum, quia natura non inclinat ad unum per accidens illo modo; ergo casus non est causa per se alicuius effectus.

6. *Deus quomodo sit causa effectus casualis.*— Dices: ergo nec Deus est causa per se effectus casualis, ut talis est; consequens est falsum, nam esse casualem est aliquid in effectu; nihil autem est in effectu quod non sit per se a Deo. Respondetur esse casualem nihil rei addere effectui, sed denominationem sumptam ex coniunctione vel habitudine ad talem causam, medio per se effectu eius. Deinde dicitur Deum per se causare contingentiam effectuum, quia ipse voluit ut tales effectus casu fierent, non tamen quod in ratione casualium effectuum constituerentur per ordinem ad Deum, id enim repugnabat, sed per respectum ad causam creatam; quem respectum etiam Deus ipse causat, eo modo quo esse aut fieri potest.

7. Rursus dices: quisnam effectus est qui in huiusmodi eventibus fit omnino per accidens et sine causa per se, cum omne id quod est per accidens reducendum sit in causam per se? Respondetur non oportere ut omnis effectus, qualiscumque sit, habeat causam per se, sed satis est ut coniungatur effectui per se alicuius causae, et hoc sensu intelligendum est cum dicitur reduci in causam per se. Et ita fit in praesenti; verbi gratia, in exemplo de inventione thesauri, quod ibi aurum fuerit genitum, per se fuit ab aliqua causa; ipsa item terrae fossio per se et ex intentione fit ab homine. At vero

que no tiene ninguna causa *per se* creada, por lo cual el descubrimiento del tesoro, que de ella proviene, se llama efecto fortuito, cuya causa *per accidens* es en parte el hombre que cava la tierra, en parte el que puso oro en aquel lugar; y lo mismo ocurre en otros casos semejantes.

8. Pero hay que advertir, además, que estos efectos *per accidens* y contingentes no sólo se producen por concurso de causas eficientes, sino también por concurso fortuito de la causa eficiente con la material; porque de este modo se engendran los monstruos, que raras veces se producen, por disposición de la materia; pero entonces el efecto no es casual con respecto a la causa material, sino con respecto a alguna eficiente. Avicena, lib. I *Sufficient.*, c. 13, no advirtió bastante esto, y por ello dijo que son efectos casuales no sólo los que suceden raramente, sino también los que acaecen en orden a cualquiera de dos extremos, o sea, los que igualmente pueden suceder que no suceder a un sujeto; por ejemplo, con respecto a una superficie, el hacerse blanca o negra. Pero esto no se afirma correctamente, ya que el azar no significa causa material, sino eficiente, con respecto a la cual no hay ningún efecto contingente en orden a uno u otro de dos extremos, a no ser en las causas libres. Porque las naturales están determinadas a una sola cosa; en las libres, en cambio, tal efecto no es casual por esa razón, sino libre, y será casual si se da fuera de intención, lo cual no ocurre propiamente sino en aquellos que raras veces se unen a efectos intentados *per se*. La indiferencia de la potencia material nada importa para que el efecto se diga casual, no sólo porque el efecto no se sigue en virtud de ella, sino también porque, en lo que de ella depende, no es un efecto *per accidens* o ajeno a su intención; porque esto pertenece propiamente a la causa eficiente, como es evidente de suyo.

9. *Qué es la fortuna.*— Finalmente, por lo dicho se pone de manifiesto con facilidad qué deba decirse de la fortuna, acerca de la cual inventaron muchas fábulas los gentiles, los cuales, por desconocer la causa de muchos efectos casuales que acontecen a los hombres, fingieron una diosa, a la que denominaron Fortuna, que fuese la causa de esos efectos. Pero esa ficción la impugnaron, entre otros, San Agustín, lib. IV *De Civitate Dei*, c. 18, y Lactancio, lib. III *De*

coniunctio illa est ita per accidens ut nullam habeat creatam causam per se, et ideo inventio thesauri, quae ex illa provenit, dicitur effectus fortuitus, cuius causa per accidens partim est homo fodiens terram, partim is qui posuit aurum in illo loco; et idem est in similibus.

8. Ulterius vero est advertendum hos effectus per accidens et contingentes non solum evenire ex concursu causarum efficientium, sed etiam ex concursu fortuito efficientis causae cum materiali; sic enim generantur monstra, quae raro eveniunt, ob dispositionem materiae; tunc autem effectus non est casualis respectu materialis causae, sed respectu alicuius efficientis. Quod non satis advertit Avicenna, lib. I Sufficient., c. 13, et ideo dixit effectus casuales non solum esse qui raro eveniunt, sed etiam qui ad utrumlibet eveniunt, id est, qui aeque possunt evenire et non evenire alicui subiecto, ut respectu superficiei quod fiat alba vel nigra. Sed hoc non recte dicitur, nam casus non significat materialem causam, sed efficientem, respectu cuius nullus est effectus ad utrumlibet contingens nisi in causis liberis. Nam naturales sunt determinatae ad unum; in liberis autem talis effectus non est casualis ex eo capite, sed liber; erit autem casualis si sit praeter intentionem, quod non invenitur proprie nisi in iis quae raro coniunguntur effectibus per se intentis. Indifferentia autem potentiae materialis nihil refert ut effectus dicatur casualis, tum quia non sequitur effectus ex vi illius, tum etiam quia ex parte eius non est effectus per accidens aut praeter intentionem; nam hoc proprie pertinet ad causam efficientem, ut per se constat.

9. *Quidnam sit fortuna.*— Ultimo ex his facile constat quid dicendum sit de fortuna, de qua multa fabulati sunt gentiles, qui ignorantes causam multorum casualium effectuum qui hominibus eveniunt, deam quamdam finxerunt, quam Fortunam appellarunt, quae esset horum effectuum causa. Sed huiusmodi commentum impugnarunt inter alios D. August., lib. IV de Civit., c. 18, et Lac-

ver. sapient., c. 28 y 29; puede leerse Alberto, II *Phys.*, tract. III, c. 10, y Escoto, en su *Quodl.*, q. 21. Debe decirse, pues, que el efecto fortuito tiene formalmente la misma razón que el casual, y sólo difieren en que el fortuito se dice especialmente de las cosas humanas o con respecto al agente que obra a propósito con razón e intención propia y elícita. Por eso, la fortuna es asimismo una causa *per accidens* de igual naturaleza que el azar, y sólo expresa determinadamente que hay una causa que obra a propósito, la cual es *per accidens* con respecto al efecto que se sigue fuera de la intención. Puede, en consecuencia, suceder que un mismo efecto sea fortuito y casual, es decir, que proceda de la fortuna y del azar con respecto a sujetos diversos; así, el descubrimiento de un tesoro acontece por fortuna con respecto al hombre que cava la tierra, y por azar con respecto a la causa natural que genera el oro. Y si no fue generado allí, sino puesto por otro hombre, también él es causa en calidad de fortuna; no obstante, con respecto a él se dirá mala fortuna, y buena con respecto al otro; porque estos nombres no significan diversas causas *per se*, o divinas, sino denominaciones tomadas de los efectos prósperos o adversos. De esta manera explicó la razón de fortuna Aristóteles, II de la *Física*, c. 5, y lib. *De bona fortuna*.

10. *Los efectos de la fortuna están sometidos a la voluntad divina.*— Sólo falta advertir dos cosas. Una, que algunos filósofos han considerado la fortuna como si sus efectos no estuviesen sometidos en absoluto a ninguna providencia, ni fuesen tampoco intentados, previstos u ordenados por ninguna causa suprema. Y por este motivo se reprende alguna vez a sí mismo San Agustín, como en I *Retract.*, c. 1, por haber empleado el término «fortuna»; nosotros, sin embargo, subordinamos toda fortuna a la providencia divina, ya que nada nos sucede por casualidad que no haya sido ordenado o permitido por Dios, como se ha explicado arriba y expresó elegantemente San Agustín, lib. III *De Trinit.*, c. 4, con estas palabras: *No sucede nada visible y sensiblemente que no sea mandado o permitido en la corte interior invisible e inteligible del Emperador supremo, con arreglo a la inefable justicia de los premios y los castigos, las gracias y las recompensas, en esta amplísima e inmensa república de toda criatura.* Lo mismo expuso en el lib. *LXXXIII Quaest.*, en la 24. Lo segundo que hay que observar es que se producen en nosotros algunos efectos que consideramos fortuitos por ignorar su causa, a pesar de que no son efectos que procedan de nosotros *per accidens*, sino que son producidos *per se* en nosotros por alguna causa superior; así, el que uno, sin pretender ni pensar de antemano nada semejante, experimente un impulso interior bueno, o el que uno que va a pasar por este camino se vea como arrastrado por el deseo y la voluntad de pasar por otro, y de esa manera escape a las asechanzas de sus enemigos, lo llaman los hombres fortuna; no obstante, ese efecto tiene una causa *per se* que lo intenta, a saber, un ángel o el mismo Dios. Por eso dijo San Agustín, I *Retract.*, c. 1, y lib. I *Contra academicos*, que vulgarmente se da el nombre de fortuna a la que está gobernada por un orden oculto y tiene una razón y causa secreta. Eso lo expuso también el Filósofo, lib. *De bona fortuna*, c. 2. Hasta aquí de la fortuna y de las causas eficientes creadas.

tant., lib. III de Ver. sapient., c. 28 et 29, et legi potest Albert., II Phys., tract. III, c. 10, et Scotus in Quodl., q. 21. Dicendum est ergo effectum fortuitum formaliter eiusdem rationis esse cum casuali, solumque differre quia fortuitus dicitur specialiter in humanis rebus seu respectu agentis a proposito ex ratione et intentione propria et elicita. Unde fortuna causa est etiam per accidens eiusdem rationis cum casu, solumque determinate dicit ut sit causa agens a proposito quae sit per accidens respectu effectus praeter intentionem subsecuti. Unde fieri potest ut idem effectus sit fortuitus et casualis, seu a fortuna et casu respectu diversorum; ut inventio thesauri est fortuna respectu hominis fodientis terram, casus vero respectu causae naturalis generantis aurum. Quod si non fuit ibi genitum, sed ab alio homine repositum, etiam ille est causa ut fortuna; tamen respectu illius dicetur mala fortuna, respectu alterius bona; haec enim nomina non significant diversas causas per se, aut divinas, sed denominationes sumptas ex effectibus prosperis vel adversis. Atque ita explicuit rationem fortunae Aristot., II Phys., c. 5, et lib. de Bona fortuna.

10. *Fortunae effectus divinae subiacent voluntati.*— Solum sunt duo advertenda. Unum est fortunam ita esse sumptan ab aliquibus philosophis ac si effectus eius nulli omnino providentiae subessent, et a nulla causa etiam suprema essent intenti, praevisi, aut ordinati. Et hac ratione reprehendit seipsum aliquando D. Aug., ut I Retract., c. 1, quod usus fuerit nomine fortunae; nos vero omnem fortunam subiicimus divinae providentiae, quia nihil nobis casu accidit quod a Deo non sit vel ordinatum vel permissum, ut supra declaratum est, et eleganter dictum est ab Aug., lib. III de Trin., c. 4, his verbis: *Nihil fit visibiliter et sensibiliter quod non de interiori invisibili atque intelligibili aula summi Imperatoris aut iubeatur aut permittatur, secundum ineffabilem iustitiam praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum in ista totius creaturae amplissima quadam immensaque republica.* Idemque attigit lib. LXXXIII Quaest., in 24. Alterum observandum est quosdam effectus in nobis fieri quos putamus fortuitos eo quod illorum causam ignoremus, cum tamen non sint effectus qui per accidens a nobis eveniant, sed per se in nobis fiant ab aliqua superiori causa; ut quod aliquis, nihil tale intendens aut praecogitans, aliquem bonum motum animi in se sentiat, vel quod aliquis incessurus per hanc viam quasi rapiatur desiderio et voluntate incedendi alia via, et ita effugiat hostium insidias, appellatur ab hominibus fortuna; habet tamen ille effectus causam per se intendentem illum, nempe angelum aliquem vel Deum ipsum. Et ideo dixit Aug., I Retract., c. 1, et lib. I contr. academicos, vulgo appellari fortunam quae occulto ordine regitur et rationem et causam secretam habet. Quod etiam attigit Philosoph., lib. de Bona fortuna, c. 2. Atque hactenus de fortuna et de efficientibus causis creatis.

DISPUTACION XX

LA PRIMERA CAUSA EFICIENTE Y SU PRIMERA ACCION, QUE ES LA CREACION

RESUMEN

Esta disputación incluye diversos puntos, claramente señalados en los títulos de las correspondientes secciones:

I. Si la razón natural puede llegar a conocer la posibilidad, y también la necesidad, de la creación de algunos entes (Sec. 1).

II. Si para crear se requiere una virtud activa infinita y, por tanto, incomunicable a la criatura (Sec. 2).

III. Si puede darse un instrumento de la creación (Sec. 3).

IV. Si la creación es, en la criatura, algo realmente distinto de ella (Sec. 4).

V. Si el concepto de creación exige la novedad del ser (Sec. 5).

SECCIÓN I

Aclarada la significación de "creación" (1) y señalados cuatro motivos de duda (2-5), se exponen dos opiniones contrarias: la que niega (6) y la que admite la posibilidad de demostrar racionalmente la creación (7). Para resolver el problema, Suárez demuestra las tres tesis siguientes:

1.ª Posibilidad de la creación. Es probada "a priori", defendida contra las objeciones (9-13) y apoyada con razones probables (14).

2.ª Existencia efectiva de la creación. Se demuestra con respecto a los cuerpos celestes (15) y a los inferiores (16), y se rechaza la eternidad de la materia (17-20) y la de las inteligencias (21).

3.ª Necesidad de la causa primera creadora (22).

Seguidamente se responde a los argumentos contrarios y se examinan las opiniones de los filósofos acerca de la creación (23-30), haciendo hincapié en el pensamiento aristotélico y en sus diferentes interpretaciones (24-26).

SECCIÓN II

Contra la opinión de Avicena (1), la fe establece que ninguna criatura tiene poder para crear (2); pero hay que llevar a cabo una investigación filosófica de este principio. Después de consignar el motivo de duda y aclarar el sentido de la cuestión (4-9), se registran dos opiniones extremas (10-11) y se aborda la solución del problema: es contradictorio que la criatura tenga poder de crear, aunque resulta dificilísimo aducir una demostración plenamente convincente de ello (12-13). A continuación se examinan las razones que tres autores de relieve han

empleado para demostrar esta verdad: la de Escoto (14-19) es deficiente (20) y no tiene eficacia con respecto a las criaturas espirituales (21); la de Ockam no posee mayor fuerza probativa (22); las de Santo Tomás, estudiadas detenidamente por Suárez, no están exentas de dificultades (23-40); por tanto, la verdad en cuestión no tiene una demostración racional cierta, sino sólo probable y conjetural (41-44). La sección se cierra con dos respuestas al motivo de duda (45-46).

SECCIÓN III

Apoyándose en los razonamientos anteriores, afirma el Eximio la imposibilidad de que una virtud creada sea, por sí misma y por su naturaleza, instrumento de la creación (1). Lo demuestra con diferentes razones y aduce, como confirmación, una prueba de Santo Tomás (2-5). Aclara cierta expresión de Pedro Lombardo, en el sentido de que éste nunca defendió la posibilidad de un instrumento natural de la creación (6-8), y rebate los inconvenientes que algunos oponen contra el instrumento de la creación, cuando es elevado sobrenaturalmente (9-11).

SECCIÓN IV

Tras la potencia creadora, conviene estudiar la acción creativa en sí misma (1). Expuestas tres opiniones diferentes, con los argumentos en que se basan (2-10), se aborda la solución del problema de acuerdo con la tercera sentencia. Pero conviene sentar algunas afirmaciones para aclarar la doctrina: La dependencia de la criatura con respecto a Dios es algo que existe real e intrínsecamente en la criatura (11) y se distingue realmente de ella (12) —afirmación que demuestra con ejemplos (13) y con una razón "a priori" (14)—, aunque no con distinción completamente real, sino "ex natura rei", como un modo de la criatura misma (15-16). Tal dependencia no es auténtica mutación, sino producción de la criatura —creación pasiva— y verdadera emanación de Dios —creación activa— (17-20). Respondiendo a una objeción, afirma y demuestra Suárez que la dependencia de la criatura tiene verdadera razón de acción transeúnte (21-22) y que la potencia activa de Dios "ad extra" es la potencia ejecutiva divina, conceptualmente distinta del entendimiento y de la voluntad (23). Al resolver los fundamentos de las opiniones contrarias, sienta algunas afirmaciones de interés, con las que se perfila la naturaleza de la acción creadora (24-32). Por último, rechaza algunas consecuencias derivadas de la segunda opinión (33-34).

SECCIÓN V

La presente cuestión se refiere a la eternidad de la sustancia del mundo (1). Consignados los argumentos con que se prueba que el concepto de creación requiere la novedad del ser (2), se exponen las opiniones contrarias (3-4) y se resuelve la cuestión admitiendo el pensamiento de Santo Tomás (5) y haciendo las afirmaciones que siguen:

1.ª La creación no es necesariamente eterna (6).

2.ª Ninguna razón natural prueba que el mundo exista eternamente (7-10).

3.ª No es contradictorio que la creación se haya realizado desde la eternidad (11). Con esta ocasión, aclara Suárez el sentido de la expresión "de la nada" (12) y responde a una objeción (13).

De la eternidad de la creación no se deduce ninguna infinitud real en la cosa creada (14); por otra parte, sería preternatural la creación eterna de realidades corruptibles permanentes (15-17), y también la de realidades incorruptibles (18). Dando solución a los argumentos contrarios se cierra la sección (19-22).

DISPUTACION XX

LA PRIMERA CAUSA EFICIENTE Y SU PRIMERA ACCION, QUE ES LA CREACION

De Dios glorioso se hace en metafísica una doble consideración: en cuanto causa primera y en cuanto primer ente; y, si bien esta última razón es en sí misma anterior, no obstante, con respecto a nosotros y según el orden de exposición que venimos siguiendo, el estudio de la otra se ofrece primero, no sólo porque mediante los efectos llegamos al conocimiento de Dios, sino también porque la presente disputación es necesaria para una consideración completa de las causas del ente en cuanto tal. Así, pues, nada diremos ahora de la primera causa en sí misma y según las perfecciones que posee, ni siquiera de su existencia; antes bien, ahora damos por supuesto que Dios existe, cosa que demostraremos después. También suponemos que El no tiene causa, ya que es preciso detenerse en algún ente no hecho, por no ser posible proceder al infinito. Trataremos, por tanto, de la eficiencia de este primer ente sobre los demás y de la dependencia de éstos con respecto a él. Esa dependencia puede ser o considerarse de tres modos, a saber, en la producción, en la conservación y en la operación; y de los tres nos ocuparemos en la presente y en las dos disputaciones que siguen. Ahora bien, la dependencia en la producción consiste principalmente en la creación, no sólo porque ésta es la dependencia propia del ente en cuanto ente, que investigamos ahora, sino también porque en esta acción consiste la primera producción (por así decirlo) de los entes factibles; por ello estudiaremos dicha acción en esta disputación, ya que los otros modos según los cuales puede la

DISPUTATIO XX

DE PRIMA CAUSA EFFICIENTI PRIMAQUE EIUS ACTIONE, QUAE EST CREATIO

De Deo glorioso duplex est in metaphysica consideratio, scilicet, quatenus est prima causa et quatenus est primum ens; et quamquam haec posterior ratio secundum se sit prior, altera tamen quoad nos, et iuxta doctrinae ordinem quem prosequimur, venit consideranda prius, tum quia per effectus venimus in cognitionem Dei, tum etiam quia ad integram considerationem causarum entis ut sic necessaria est praesens disputatio. Igitur de prima causa secundum se et secundum eas perfectiones quae ipsi insunt nihil nunc dicemus, immo neque de existentia eius; sed supponimus nunc esse Deum, quod infra demonstrabimus. Supponimus item ipsum non habere causam, quia necesse est sistere in aliquo ente non facto, cum non possit in infinitum procedi. Dicemus ergo de efficientia huius primi entis in alia et de dependentia aliorum ab ipso. Quae triplex esse aut considerari potest, scilicet, in fieri, in conservari et in operari; et de his tribus dicemus in hac et duabus disputationibus sequentibus. Dependentia autem in fieri potissimum in creatione consistit, tum quia haec est propria dependentia entis in quantum ens quam hic inquirimus; tum etiam quia in hac actione consistit primum fieri (ut ita dicam) entium factibilium; et ideo de hac actione dicemus in hac disputatione; nam alii modi quibus prima causa potest res producere, et

causa primera producir las cosas, aparte de no ofrecer dificultad, se tratarán suficientemente en las siguientes disputaciones.

SECCION PRIMERA

POSIBILIDAD DE SABER POR RAZÓN NATURAL SI LA CREACIÓN DE ALGUNOS ENTES ES POSIBLE, Y TAMBIÉN SI ES NECESARIA; O, LO QUE ES IGUAL, SI UN ENTE EN CUANTO ENTE PUEDE DEPENDER ESENCIALMENTE, EN SU EFECTUACIÓN, DE OTRO ENTE

1. En primer lugar, debe suponerse el significado del término «creación», pues qué es la realidad misma se explicará posteriormente. Pues bien, creación significa producción de alguna cosa de la nada, según definen los teólogos. Mas la expresión *de la nada*, para distinguir esta acción de las demás, excluye todo concurso de causa material y toda dependencia de la cosa que se crea con respecto a algún sujeto, como acertadamente expone Anselmo en su *Monolog.*, c. 8, de suerte que decir *de la nada* es tanto como decir *de ningún sujeto*; y así se distingue esta acción de aquella otra que se realiza por educción de la potencia del sujeto. Porque estas dos acciones dividen adecuadamente toda la eficiencia; por eso, así como mediante aquella partícula se diferencia suficientemente la creación de la educción, de igual modo mediante ella se explica suficientemente la razón de creación. De ahí infieren los teólogos que todo lo que se crea debe ser subsistente o hacerse por modo de subsistente, pues es preciso que se haga fuera del sujeto o sin dependencia del sujeto. Ahora bien, lo que existe sin dependencia del sujeto subsiste o se comporta a manera de subsistente; y digo esto por razón del accidente, el cual, si Dios lo produjese separado del sujeto, sería creado en sentido verdadero porque tendría un modo de ser semejante a la subsistencia. En cuanto al alma racional, aun cuando se haga en el cuerpo, no obstante se produce verdaderamente de la nada, ya que no se hace del mismo cuerpo, puesto que no se educe de su potencia ni depende

difficultatem non habent et attingentur satis in disputationibus sequentibus.

SECTIO PRIMA

AN POSSIT RATIONE NATURALI COGNOSCI CREATIONEM ALIQUORUM ENTIUM ESSE POSSIBILEM AN ETIAM NECESSARIAM; VEL (QUOD IDEM EST) AN UNUM ENS IN QUANTUM ENS POSSIT ESSENTIALITER DEPENDERE EFFECTIVE AB ALIO ENTE

1. Supponendum imprimis est quid significet nomen creationis, nam quid res ipsa sit postea declarabitur. Significat ergo creatio effectionem alicuius rei ex nihilo, ut theologi definiunt [1]. Illa autem particula *ex nihilo*, ut distinguat hanc actionem ab aliis, excludit omnem concursum causae materialis et dependentiam rei quae creatur ab aliquo subiecto, ut recte exponit Anselm., in Monolog., c. 8, ita ut idem sit dictum *ex nihilo* quod *ex nullo subiecto;* atque ita distinguitur haec actio ab alia quae est per eductionem de potentia subiecti. Hae namque duae actiones adaequate dividunt omnem efficientiam; et ideo sicut per illam particulam sufficienter distinguitur creatio ab eductione, ita sufficienter etiam per illam explicatur ratio creationis. Unde inferunt theologi [2] quidquid creatur debere esse subsistens aut fieri per modum subsistentis, quia oportet ut fiat extra subiectum seu sine dependentia a subiecto. Quod autem existit sine dependentia a subiecto, subsistit vel habet se ad modum subsistentis; quod dico propter accidens, si fieret a Deo separatum a subiecto, quod vere crearetur, quia haberet modum essendi subsistentiae similem. Anima vero rationalis, etiamsi in corpore fiat, vere tamen fit ex nihilo, quia non fit ex ipso corpore; non enim ex eius potentia educitur neque ab eo pendet in suo esse;

[1] D. Thom., I, q. 45, a. 1.
[2] D. Thom., supra, a. 4.

de él en su ser; por tanto, también subsiste verdaderamente mientras se hace en el cuerpo, como diremos más abajo al tratar de la subsistencia.

Motivos de duda

2. *Primero.*— Explicada en este sentido la palabra «creación», parece que la posibilidad de la creación no puede conocerse por la razón natural; primero, porque lo que Aristóteles, Platón y otros filósofos respetables no conocieron, es verosímil que no pueda conocerse por la luz natural; pero dichos filósofos ignoraron la creación hasta el punto de considerar como un principio primero y evidente que de la nada nada se hace, como consta por Aristóteles, I de la *Física;* luego.

3. *Segundo.*— En segundo lugar, de ningún ente puede demostrarse que sea creado; luego tampoco puede demostrarse que la creación sea posible. El antecedente es manifiesto, ya que todo ente es o sustancia o accidente. Pero el accidente, si está en un sujeto, ni se crea ni puede crearse, aunque sea máximamente sobrenatural, según se ha demostrado arriba; y que el accidente exista y se haga separado del sujeto no puede descubrirse por la razón natural. Por su parte, la sustancia o es espiritual o material; de la primera, apenas puede investigarse por la razón natural si existe, y menos aún demostrarse de qué clase es o de dónde procede; luego no puede conocerse evidentemente que exista alguna sustancia espiritual producida por otro y, consiguientemente, tampoco podrá demostrarse la necesidad o posibilidad de la creación por razón de estas sustancias. En cuanto a la sustancia material, siempre se hace de la materia; pero que la materia misma haya sido hecha, o que necesite la eficiencia de otro para poder existir, es indemostrable; por eso Platón y muchos filósofos afirmaron que es eterna e increada, y no se descubre un medio natural para demostrar lo contrario. Porque si hubiese alguno, sería sobre todo la imperfección y potencialidad de la materia. Pero, ¿por qué no puede decirse que la materia tiene por sí misma esta entidad suya, aunque mínima e imperfecta? Porque tampoco es evidente que esta imperfección de la potencialidad pasiva tenga una conexión

et ideo vere etiam subsistit dum in corpore fit, ut infra dicemus tractando de subsistentia.

Rationes dubitandi

2. *Prima.*— Sic explicata voce creationis, videtur non posse cognosci ratione naturali creationem esse possibilem; primo, quia quod Aristoteles, Plato et alii graves philosophi non cognoverunt, verisimile est cognosci non posse naturali lumine; sed illi philosophi ita ignorarunt creationem ut tamquam primum principium ac per se notum haberent ex nihilo nihil fieri, ut constat ex Aristot., in I Phys.; ergo.

3. *Secunda.*— Secundo de nullo ente potest demonstrari esse creatum; ergo nec potest demonstrari creationem esse possibilem. Antecedens patet, quia omne ens aut est substantia vel accidens: accidens autem, si sit in subiecto, nec creatur nec creari potest, etiamsi maxime supernaturale sit, ut supra ostensum est; accidens autem esse et fieri separatum a subiecto non potest inveniri naturali ratione. Substantia deinde aut spiritualis est aut materialis: illa prior vix potest per rationem naturalem investigari an sit, nedum demonstrari qualis vel unde sit; ergo non potest cognosci evidenter quod sit aliqua substantia spiritualis facta ab alio; et consequenter nec demonstrari poterit creationem esse necessariam vel possibilem propter has substantias. Substantia autem materialis semper fit ex materia; quod autem materia ipsa sit facta, aut efficientia alterius indigens ut esse possit, non potest demonstrari; unde Plato et multi philosophi posuerunt illam aeternam et improductam, neque apparet naturale medium quo oppositum demonstrari possit. Nam si quod esset, maxime imperfectio et potentialitas materiae. Sed cur dici non potest materiam ex se habere hanc suam entitatem, quamvis minimam et imperfectam? Neque enim est per se notum hanc imperfectionem potentialitatis passivae habere necessariam

necesaria con la otra imperfección de la potencialidad pasiva que implica la cosa necesitada de efectuación o creación.

4. En tercer lugar, para crear se requiere una potencia infinita; pero no puede demostrarse la posibilidad de una potencia activa infinita; luego tampoco la posibilidad de la creación. La mayor se aclara *a posteriori,* ya que de lo contrario la criatura podría poseer potencia creadora, pues si no hay contradicción por la infinitud de potencia, no hay motivo para que exista contradicción; pero el consiguiente es bastante absurdo por sí mismo. Se demuestra la menor porque no hay ningún medio natural para demostrar una potencia infinita en el obrar; pues, si bien Aristóteles trató de demostrarlo por el movimiento, no lo consiguió, como probaré más abajo; y la misma explicación vale para cualquier otra razón natural. Por eso muchos han intentado demostrar por la creación que existe alguna potencia infinita en el obrar; pero ello constituye un círculo vicioso o petición de principio en esta materia de que tratamos.

5. En cuarto lugar, es contradictorio que el ente en cuanto ente sea producido; luego es contradictorio que se cree algo; la consecuencia se desprende de la definición de creación, pues si algo se hace de la nada, se hace esencial y primariamente según toda la razón de ente; luego se hace esencial y primariamente en cuanto ente. El antecedente se prueba, en primer lugar, porque si el ente en cuanto ente fuese factible, todo ente sería factible, pues lo que conviene a alguna razón de manera esencial y primaria y en cuanto tal, conviene a todo aquello en que se encuentra dicha razón; pero esto es abiertamente falso, ya que es preciso que se dé algún ente que no pueda ser producido; de lo contrario se procedería al infinito en la serie de producentes y producidos, lo cual es imposible. En segundo lugar, se demuestra el mismo antecedente porque el ente en cuanto ente abstrae de la entidad según el ser de la existencia y según el ser de la esencia; pero es imposible que se haga algún ente según todo este ser; luego es imposible que se haga en cuanto ente. De ahí resulta también la imposibilidad de que se haga de la nada, ya que es imposible que se haga según el ser de la existencia sin que se suponga según el ser de la esencia, el cual ser no es la nada absoluta, porque mediante él se distinguen las cosas verdaderas de las ficticias y quiméricas; luego.

connexionem cum alia imperfectione potentialitatis obiectivae, quam includit res effectione vel creatione indigens.

4. Tertio, ad creandum requiritur virtus infinita; sed non potest demonstrari esse possibilem virtutem activam infinitam; ergo neque esse possibilem creationem. Maior declaratur a posteriori, quia alias creatura posset habere virtutem creandi, quia si non ~~repugnat ob infinitatem virtutis, non est cur~~ repugnet; consequens autem per se satis absurdum est. Minor vero probatur quia nullum est naturale medium demonstrandi virtutem infinitam in agendo; Aristoteles enim ex motu conatus est id demonstrare, non est tamen assecutus, ut infra ostendam; est autem eadem ratio de quacumque alia naturali ratione. Unde multi ex creatione conantur demonstrare esse aliquam virtutem infinitam in agendo; sed hic est circulus vel petitio principii in hac re de qua disputamus.

5. Quarto, repugnat ens in quantum ens fieri; ergo repugnat aliquid creari; consequentia constat ex definitione creationis, quia si aliquid fit ex nihilo, fit per se primo secundum totam rationem entis; ergo fit per se primo in quantum ens. Antecedens probatur primo, quia si ens in quantum ens esset factibile, omne ens esset factibile; quia quod convenit alicui rationi per se primo et secundum quod ipsa, convenit omni ei in quo talis ratio invenitur; hoc autem est plane falsum, quia necesse est dari aliquod ens quod fieri non possit; alias procederetur in infinitum in producentibus et productis, quod est impossibile. Secundo probatur idem antecedens, quia ens in quantum ens abstrahit ab entitate secundum esse existentiae et secundum esse essentiae; impossibile autem est fieri aliquod ens secundum totum hoc esse; ergo impossibile est fieri in quantum ens. Unde etiam fit esse impossibile fieri ex nihilo, quia impossibile est fieri secundum esse existentiae quin supponatur secundum esse essentiae; quod esse non est omnino nihil, nam per illud distinguuntur res verae a fictitiis et chimaericis; ergo.

Diferentes opiniones

6. En esta cuestión, muchos teólogos opinaron que no puede demostrarse que alguna cosa haya sido hecha o pueda hacerse por creación. Así lo sostiene Gregorio, *In II,* dist. 1, q. 2, hacia el final, y a ello se inclina Gabriel en el mismo lugar, q. 2, a. 2. Lo defiende Basolis, *In I,* dist. 1, q. 1, a. 3. Dichos autores suponen, *a fortiori,* que no puede demostrarse que todo ente distinto de Dios haya sido hecho por El, o que no pueda haber muchos entes reales improducidos. Pues aunque, admitida la creación de algunos entes, no se infiera inmediatamente con evidencia la imposibilidad de que se den dos naturalezas increadas, o que todo ente distinto de Dios haya sido hecho por El, sino que esto necesita una demostración peculiar, no obstante, si la creación no fuese posible, sería absolutamente imposible que todos los entes distintos de Dios hayan sido producidos por El, pues es evidente que existen muchos entes que sólo pueden ser hechos por creación, si deben hacerse; así, todas las realidades espirituales, que, por no tener materia, no pueden hacerse de un sujeto presupuesto; igualmente los cielos, si suponemos que no pueden producirse por generación, como parecen demostrar de manera suficiente la naturaleza, la operación, el movimiento y todo lo que de ellos sabemos por experiencia; también la materia prima, que no puede hacerse de una materia anterior.

7. La segunda opinión afirma que esta verdad puede demostrarse por la razón natural. Esta es la sentencia más común de los teólogos, que Santo Tomás sostiene *In II,* dist. 1, q. 1, a. 2; lo mismo supone *In I,* q. 44, a. 1, y q. 45, a. 2; la profesa también el Alense, II p., q. 6, a. 6; Escoto, *In I,* dist. 8, q. 1; Argentin., *In II,* dist. 1, q. 1; Herveo, *Quodl. II,* q. 1; Enrique, *Quodl. VIII,* q. 6. Y dicha sentencia está más de acuerdo con la Sagrada Escritura, pues ésta enseña que por este mundo visible es posible demostrar que Dios existe, ya que las mismas criaturas proclaman que tienen otro autor o hacedor, lugares que examinaremos luego, después de demostrar la existencia de Dios. También se expresan del mismo modo los Santos Padres que citaré después en dicho lugar. Y sin duda esta opinión es verdadera, y no puede probarse de otra

Opiniones variae

6. In hac re fuit multorum theologorum opinio non posse demonstrari rem aliquam esse factam vel fieri posse per creationem. Ita tenet Gregor., In II, dist. 1, q. 2, versus finem, et inclinat ibid. Gabriel, q. 2, a. 2. Tenet Bassolis, In I, dist. 1, q. 1, a. 3. Qui auctores a fortiori supponunt non posse demonstrari omne ens distinctum a Deo esse factum ab ipso, aut non posse esse plura entia realia improducta. Quamvis enim, admissa creatione aliquorum entium, non statim evidenter inferatur esse impossibile dari duas naturas increatas, vel omne ens distinctum a Deo esse ab ipso factum, sed hoc propria demonstratione indigeat, tamen, si creatio non esset possibilis, impossibile omnino esset omnia entia distincta a Deo facta esse ab illo, quia evidens est multa esse entia quae non possunt fieri nisi per creationem, si fieri debeant. Ut res omnes spirituales, quae, cum materiam non habeant, non possunt fieri ex praesupposito subiecto; item caeli, si supponamus eos non posse fieri per generationem, sicut natura, operatio, motus et quidquid de illis experimur, satis videntur ostendere; item materia prima, quae ex priori materia fieri non potest.

7. Secunda sententia est hanc veritatem posse demonstrari ratione naturali. Haec est communior sententia theologorum, quam tenet D. Thom., In II, dist. 1, q. 1, a. 2, idemque supponit In I, q. 44, a. 1, et q. 45, a. 2; tenet etiam Alens., II p., q. 6, a. 6; Scot., In I, dist. 8, q. 1; Argentin., In II, dist. 1, q. 1; Hervaeus, Quodl. II, q. 1; Henric., Quodl. VIII, q. 6. Estque haec sententia conformior divinis Scripturis; illae enim docent ex hoc mundo visibili posse ostendi Deum esse, quia ipsae creaturae clamant habere se alium auctorem vel factorem; quae loca expendemus inferius, cum demonstraverimus Deum esse. Sancti etiam Patres eodem modo loquuntur, quos infra eodem loco referam. Estque sine dubio haec vera sententia, quae non potest melius pro-

manera mejor que aportando los medios por los que es posible demostrar esta verdad.

Solución de la cuestión

8. Así, pues, podemos probar dos cosas: una, que la creación es posible; otra, que la creación existe en acto o ha sido realizada o es ejercida en el universo por alguna causa eficiente. De aquí extraeremos un tercer punto, a saber, que en el universo se da y es necesaria una primera causa a la que se reduzcan por creación todos los demás entes que tienen ser, como al origen primero de su ser.

Se demuestra la posibilidad de la creación

9. En primer lugar, que la creación es posible podemos probarlo *a priori*, si por otra parte suponemos demostrado que Dios existe y es sumamente perfecto, en la medida en que puede ser o entenderse en el ámbito del ente. Porque, como diré después en el lugar citado, aunque de manera absoluta nosotros no podamos conocer a Dios o sus perfecciones *a priori*, sin embargo, supuesto algún principio o atributo demostrado *a posteriori*, de él podemos colegir *a priori* otro, como colegimos la inmortalidad de la inmaterialidad. En este sentido, pues, al presente suponemos demostrado que se da un supremo ente perfectísimo, e incluso potentísimo, según probaremos después, no por la creación —para no cometer petición de principio—, sino por otros medios. Pues bien, argumento de este modo: la producción por creación no es tan imposible que implique repugnacia o contradicción en sí misma; luego tampoco la potencia para obrar de esta manera es en sí imposible o implica repugnancia o imperfección; luego tal potencia se da de hecho en algún ente, al menos en el primero; luego en virtud de ella es posible la creación. Esta última consecuencia es clara, aunque conviene establecer una distinción en el vocablo o denominación «posible»; porque en un sentido se toma negativamente, en cuanto es lo mismo que no contradictorio; en otro sentido se considera positivamente, como aquello que puede ser o hacerse, y en este sentido expresa denominación de alguna poten-

bari quam afferendo media quibus haec veritas demonstrari potest.

Quaestionis resolutio

8. Duo igitur probare possumus: unum est creationem esse possibilem; aliud est creationem actu esse vel factam esse vel exerceri in universo ab aliqua causa efficienti. Ex quibus eliciemus tertium, nimirum dari in universo esseque necessariam unam primam causam ad quam omnia alia entia quae habent esse reducantur per creationem tamquam ad primam originem sui esse.

Esse possibilem creationem ostenditur

9. Primo ergo creationem esse possibilem probare possumus a priori, si aliunde supponamus probatum Deum esse et summe perfectum esse, quantum in latitudine entis esse aut intelligi potest. Nam, ut infra citato loco dicam, quamvis absolute nos non possimus cognoscere Deum vel perfectiones eius a priori, tamen, supposito aliquo principio vel attributo a posteriori demonstrato, ex illo possumus colligere a priori aliud, ut immortalitatem ex immaterialitate. Sic igitur, in praesenti supponimus demonstratum dari unum supremum ens perfectissimum, immo etiam potentissimum, ut infra probabimus, non ex creatione, ne petamus principium, sed ex aliis mediis. Iam igitur argumentor in hunc modum, nam effectio per creationem non est ita impossibilis ut in se involvat repugnantiam aut contradictionem; ergo nec potentia ad agendum hoc modo est in se impossibilis aut repugnantiam aut imperfectionem involvens; ergo talis potentia est de facto in aliquo ente, saltem in primo; ergo ex vi illius est possibilis creatio. Haec ultima consequentia clara est; distinguere autem oportet illam vocem seu denominationem possibilis; uno enim modo negative sumitur, prout idem est quod non repugnans; alio modo posi-

cia, ya sea activa, ya pasiva. En el antecedente, pues, se toma «posible» en la primera acepción, y en el consiguiente, en la segunda; efectivamente, para que la creación sea posible se necesitan y bastan dos cosas: una, que no sea contradictoria en sí misma; otra, que sea posible mediante alguna potencia; y de esta manera, supuesto el antecedente, la consecuencia es evidente.

10. En cuanto al primer antecedente, se prueba, en primer lugar, porque no puede demostrarse que exista contradicción alguna en que algo se haga de la nada, en el verdadero sentido que hemos explicado. Porque no hay que imaginar, como pensaron algunos, que la nada misma haya de ser la materia de la que se haga tal ente, lo cual entraña una contradicción palmaria; pues la palabra *de* no indica en ese caso relación de causa material, sino de término *a quo;* ahora bien, en ese sentido no es contradictorio en modo alguno que lo que de suyo no era nada comience a ser algo en virtud de la producción de otro. Y si queremos interpretar la palabra *de* según la relación de causa material, ha de exponerse en sentido negativo, no positivo, diciendo que se hace de la nada aquello que no se produce de causa material alguna, en lo cual tampoco puede ponerse de relieve ninguna contradicción; pues, de igual manera que se produce en acto algo que antes era posible por la potencia activa y la pasiva consideradas simultáneamente, ¿por qué no ha de poder hacerse también en acto algo que sea posible por la sola potencia —superior y más eficaz— del agente?

11. *Se responde a una objeción.*— Podrá decirse: así como es contradictorio que se haga en acto algo que anteriormente era posible por la sola potencia pasiva sin la activa, de igual manera, en sentido inverso, es contradictorio que se haga en acto algo que únicamente sea posible por la potencia activa sin la pasiva; pues ¿por qué no es posible un efecto que provenga de la potencia pasiva sin la activa, si es posible uno que proceda de la activa sin la pasiva? Se responde que la razón de la diversidad es bastante clara; en efecto, la acción en cuanto acción expresa orden esencial a la causa eficiente, por lo que resulta contradictorio que se dé una acción sin agente, mientras que la acción en cuanto acción no expresa orden esencial al paciente ni a la pasión —refiriéndonos a la acción en toda su amplitud—, sino que indica relación al efecto que

tive pro eo quod potest esse aut fieri, quo sensu dicit denominationem ab aliqua potentia, vel activa vel passiva. In antecedenti ergo sumitur possibile priori modo, in consequenti vero posteriori; nam ut creatio sit possibilis, duo necessaria sunt et sufficiunt: unum, ut in se non repugnet; aliud, ut per aliquam potentiam sit possibilis; et ita, supposito antecedenti, consecutio est evidens.

10. Primum autem antecedens probatur primo, quia nulla ostendi potest repugnantia in eo quod aliquid ex nihilo fiat, in vero sensu a nobis declarato. Non enim fingendum est, ut quidam putarunt, ipsum nihil futurum esse materiam ex qua tale ens fiat, quod plane repugnat; nam illa particula *ex* non dicit ibi habitudinem materialis causae sed termini a quo; sic autem nulla est repugnantia ut id quod ex se nihil erat incipiat esse aliquid per effectionem alterius. Quod si velimus illam particulam *ex* iuxta habitudinem materialis causae interpretari, non positive, sed negative exponenda est, ut id dicatur fieri ex nihilo quod non ex aliqua materiali causa fit; in quo etiam nulla potest repugnantia ostendi; cur enim, sicut fit aliquid in actu quod prius erat possibile per potentiam activam et passivam simul, non poterit etiam fieri in actu aliquid quod sit possibile per solam potentiam agentis, eminentiorem magisque efficacem?

11. *Obiectioni satisfit.*— Dices: sicut repugnat aliquid fieri in actu quod prius esset possibile per solam potentiam passivam sine activa, ita e converso repugnat fieri in actu aliquid quod tantum sit possibile per potentiam activam sine passiva; cur enim non potest esse effectus a potentia patienti sine agente, si esse potest ab agenti sine recipienti? Respondetur satis perspicuam esse rationem diversitatis; nam actio, ut actio, dicit essentialem ordinem ad efficiens, et ideo implicat contradictionem esse actionem sine agente; actio vero, ut actio, non dicit essentialem ordinem ad passum neque ad passionem, loquendo de actione in tota sua latitudine, sed dicit habitudinem ad effectum qui per illam fit et

mediante ella se produce y que depende de la causa agente. De manera semejante, la potencia pasiva dice relación adecuada a la activa, puesto que no puede recibir nada si no lo recibe de alguien, mientras que la potencia activa no expresa relación adecuada a la pasiva —según diremos más por extenso después, en el lugar oportuno—, ya que no pertenece al concepto de potencia activa el poder obrar en alguien, sino el poder obrar algo, pudiendo, por tanto, una cosa ser posible en absoluto por la sola potencia activa, mas no por la sola potencia pasiva. Además, la pasiva es imperfecta y por sí sola no es absolutamente capaz para el efecto, si no es perfeccionada por la activa; mas la activa es perfecta en su género, por lo cual, de suyo, no hay contradicción alguna en que una potencia activa sea en su orden tan perfecta que, por sí sola y sin depender de una pasiva, contenga virtualmente en sí, no sólo el efecto, sino también la acción. Con esto queda también probada la primera consecuencia, que es asimismo evidentísima, una vez supuesto el antecedente. Porque ¿puede imaginarse en semejante potencia mayor contradicción que en el modo indicado de producir? O ¿cabe pensar en alguna imperfección, y no más bien en una máxima perfección?

12. Y pueden confirmarse ambas cosas si entendemos que la expresión *de la nada* significa que toda la cosa que se produce esencial y primariamente como término adecuado de la acción, el cual se llama *ut quod,* se produce en absoluto y según toda su entidad, sin que se presuponga ninguna parte o realidad de la misma; porque todos estos sentidos son verdaderos y se reducen a lo mismo. Pero también esto denuncia una gran perfección por parte de la potencia activa, sin que haya contradicción alguna por parte del efecto o de su producción. Pues ¿qué contradicción implica el hecho de que una cosa íntegra, que no existía, reciba en su totalidad el ser? Ciertamente, en virtud de los términos no se descubre ninguna contradicción mayor que la de que una cosa que sólo se encontraba incoada en una de sus partes se perfeccione por la adición de otra parte que antes no existía, con la diferencia de que el primer hecho exige mayor poder en la operación. Consiguientemente, en esta clase de potencia o producción no existe contradicción alguna, sino sólo mayor perfección. Unicamente cabría dudar sobre las características que puede tener esta acción

sin sujeto, o sobre el sentido en que esto no resulta contradictorio, cosa que explicaremos fácilmente en lo que sigue, pues por ahora es suficiente saber que no se demuestra ninguna contradicción en ello; tanto más cuanto que algunos entienden la creación sin acción transitiva.

13. Falta probar la segunda consecuencia, que encierra el nervio de la argumentación, a saber, que esta potencia debe admitirse en la realidad, al menos en el primer ente, si en sí misma no implica repugnancia o imperfección. Y esto puede probarse, en primer lugar, por el principio general de que en el primer ente se encuentra formalmente toda perfección absolutamente simple, cosa que demostraremos más abajo al estudiar la perfección del primer ser. Porque semejante potencia expresa, en virtud de su propio concepto objetivo, perfección absolutamente simple, ya que expresa una perfección que, de suyo, no es contradictoria ni implica imperfección. De donde se desprende con toda claridad que, en el ámbito del ente, es mejor tenerla que no tenerla, en lo cual consiste la razón de perfección absoluta; luego tal potencia debe atribuirse de manera necesaria al primer ente. Es prácticamente idéntico el argumento de que dicha potencia se encuentra por necesidad contenida en la omnipotencia, ya que ésta se extiende a todo lo posible, o sea, a todo lo que no es contradictorio en sí mismo; pero pertenece al concepto del primer ente el poseer la omnipotencia; luego también el tener esta potencia. El antecedente se demostrará en su totalidad después, al tratar de los atributos del primer ente.

14. A estas razones se añaden otras que de suyo son bastante probables, pues este modo de obrar sin depender de otra causa extrínseca, ya sea eficiente, ya material, está muy de acuerdo con la esencial perfección del primer ente. En primer lugar, porque el modo de obrar es proporcional al modo de ser; pero el modo de ser del primer ente es con toda independencia; luego igualmente su modo propio de obrar será independiente de toda causa, incluso material. En segundo lugar, porque el poder activo determinado a obrar en un sujeto y de un sujeto, se encuentra muy coartado y limitado; luego no debe atribuirse al primer ente, por no haber razón alguna para que en él pueda tener

dependet ab agenti causa. Et similiter potentia passiva dicit adaequatam habitudinem ad activam, quia non potest recipere aliquid nisi ab aliquo illud recipiat; potentia vero activa non dicit adaequatam habitudinem ad passivam, ut infra suo loco latius dicemus, quia non est de ratione potentiae activae ut possit agere in aliquo, sed ut possit agere aliquid, et ideo potest aliquid esse possibile simpliciter per solam potentiam activam, non vero per solam potentiam passivam. Praeterea passiva est imperfecta, et sola non est simpliciter potens ad effectum nisi perficiatur per activam; activa vero est ex suo genere perfecta, et ideo ex se nullam involvit repugnantiam ut aliqua potentia activa sit in suo ordine adeo perfecta ut se sola et sine dependentia a passiva in sese virtute contineat et effectum et actionem. Et ita simul probata est prima consequentia, quae etiam est evidentissima supposito antecedente. Quae enim maior repugnantia excogitari potest in huiusmodi potentia quam in dicto modo efficiendi? Aut quaenam imperfectio, et non potius maxima perfectio?

12. Et utrumque confirmari potest, si per illud *ex nihilo* intelligamus significari ut tota res quae per se primo fit ut adaequatus terminus actionis, qui vocatur ut quod, omnino et secundum suam totam entitatem fiat, nulla eius parte aut re praesupposita; omnes enim hi sensus veri sunt et eodem devolvuntur. Sed in hoc etiam indicatur magna perfectio ex parte virtutis activae, et nulla est repugnantia ex parte effectus vel effectionis eius. Nam quod res tota, quae non erat, secundum se totam accipiat esse, quaenam implicatio est? Certe ex terminis nulla apparet maior quam in eo quod res quae tantum erat inchoata secundum unam partem perficiatur per adiectionem alterius partis quae prius non erat, nisi quod illud prius requirit maiorem vim in agendo. Non est ergo in huiusmodi potentia vel effectione aliqua repugnantia, sed tantum maior perfectio. Solum posset quis haesitare qualis possit esse haec actio sine subiecto, aut quomodo id non repugnet. Sed hoc explicabimus facile in sequentibus; satis enim nunc est quod in eo nulla ostenditur repugnantia. Eo vel maxime quod aliqui intelligunt creationem absque transeunte actione.

13. Superest probanda secunda consequentia, in qua est vis illius rationis, nimirum hanc potentiam ponendam esse in rerum natura saltem in primo ente, si in se non involvit repugnantiam vel imperfectionem. Hoc autem probari potest primo ex illo generali principio quod in primo ente est formaliter omnis perfectio simpliciter simplex, quod demonstrabimus infra tractando de perfectione primi entis. Nam huiusmodi potentia ex proprio obiectivo conceptu dicit perfectionem simpliciter simplicem; dicit enim perfectionem ex se non repugnantem neque involventem imperfectionem. Ex quo plane fit ut in latitudine entis melius sit habere illam quam non illam, in quo consistit ratio perfectionis simpliciter; ergo talis potentia necessario tribuenda est primo enti. Idem fere argumentum est quod haec potentia necessario includitur in omnipotentia, quia omnipotentia se extendit ad omne possibile, id est, ad omne ex se non repugnans; sed de ratione primi entis est ut habeat omnipotentiam; ergo et quod habeat hanc potentiam. Totum antecedens demonstrandum est infra tractando de attributis primi entis.

14. His accedunt rationes aliae per se valde probabiles, nam hic modus agendi sine dependentia ab alia causa extra se, sive efficienti sive materiali, est valde consentaneus essentiali perfectioni primi entis. Primo quidem, quia modus agendi est proportionatus modo essendi; sed modus essendi primi entis est cum omni independentia; ergo modus etiam agendi proprius eius erit independens ab omni causa, etiam materiali. Secundo, quia virtus activa definita ad agendum in subiecto et ex subiecto est valde contracta et limitata; ergo non est attribuenda primo enti, quia non est unde

tal limitación; en efecto, el poder de obrar es proporcionado a la esencia; luego, así como la esencia del primer ente, por ser acto puro, no tiene por qué estar limitada, así tampoco su poder. En tercer lugar, porque está muy acorde con la razón el que en Dios se dé una potencia de naturaleza superior a la de cualquier otro agente natural o creado; ahora bien, todos los demás agentes necesitan un sujeto para obrar; luego la potencia divina no debe ser tan indigente, sino que, cuanto más perfecta es, tanto más libre ha de encontrarse para obrar, sobre todo porque esa superioridad se da en todos los grados y perfecciones posibles.

Se demuestra que la creación existe de hecho

15. *Se prueba la conclusión con respecto a los cuerpos celestes.*— En segundo lugar, debe añadirse (y con ello se confirmará más evidentemente la conclusión anterior) que la creación es necesaria en los entes que ahora existen, de suerte que sin ella no podrían existir. Se demuestra primero por inducción, empezando por las cosas materiales. Y, ante todo, pregunto si los cuerpos celestes han sido hechos o son improducidos. No puede afirmarse esto último, en primer lugar por el argumento común para todas las cosas finitas, del que me ocuparé en seguida; en segundo término, porque hay realidades mucho más excelentes que los cielos que no existen sin eficiencia, como se ve claro sobre todo en el caso del hombre. Asimismo, porque los cielos son imperfectos hasta el extremo de necesitar el movimiento como complemento de sus acciones y, además, un motor extrínseco que los mueva, ya que por sí mismos no pueden tener aquel movimiento; por consiguiente, es mucho menos verosímil que tengan el ser por sí mismos. Además, porque vemos que los cielos han sido constituídos con todas sus virtudes, posiciones, aspectos y movimientos de la manera que más convenía para la conservación y para las generaciones y corrupciones de las cosas inferiores; luego esto es una prueba evidente de que no existen por sí, sino que han sido producidos por el autor común de todas las cosas. Este argumento lo desarrollaremos más ampliamente después al demostrar la existencia de Dios. Y si los cielos han sido hechos, nuevamente pregunto si constan de la materia de los elementos y, en consecuencia, si han sido producidos de ésta,

possit in illo habere talem limitationem; nam virtus agendi est proportionata essentiae; sicut ergo essentia primi entis, eo quod purus actus sit, non est unde habeat limitationem, ita neque virtus eius. Tertio, quia rationi consentaneum est ut in Deo sit potentia altioris rationis quam in omni alio agente naturali seu creato; sed alia omnia indigent subiecto ad agendum; ergo divina potentia non debet esse ita indigens, sed quo perfectior est eo liberior debet esse ad agendum, maxime cum ille excessus sit in gradu et in omni perfectione possibili.

Creationem esse de facto ostenditur

15. *In caelestibus corporibus probatur conclusio.*— Secundo addendum est (quo evidentius confirmabitur praecedens conclusio) creationem necessariam esse in entibus quae nunc sunt, ita ut sine illa esse non potuerint. Probatur primo inductione, incipiendo a rebus materialibus. Et imprimis inquiro de corporibus caelestibus, an facta sint an infecta. Hoc posterius dici non potest, primo propter rationem communem omnibus rebus finitis, de qua statim; deinde, quia res multo nobiliores caelis non sunt absque efficientia, ut patet maxime de homine. Item, quia caeli adeo sunt imperfecti ut indigeant motu ad complementum suarum actionum, et praeterea extrinseco motore qui illos moveat, eo quod ex se motum illum habere non possint; ergo multo minus verisimile est ex se habere esse. Item videmus caelos in omnibus suis virtutibus, sitibus, aspectibus et motibus, ita esse constitutos sicut expediebat ad conservationem inferiorum rerum et earum generationes et corruptiones; ergo est evidens argumentum non esse a se, sed condita fuisse a communi omnium auctore. Quam rationem latius prosequemur infra demonstrando Deum esse. Si autem caeli facti sunt, interrogo rursus an constent ex materia elementorum, et ideo ex illa sint facti, et sic eadem ratio erit de illis quae de rebus generabilibus; an vero constent ex materia altioris rationis, vel sint simplicia entia, et sic concluditur non nisi per creationem factos esse, quia si sunt simplicia, nullo modo potuerunt aliter fieri, ut per se manifestum est. Si vero constant superiori materia, ideo est quia sunt ingenerabiles, ideoque per solam creationem fieri potuerunt. Adde quod rationes quibus statim probabimus materiam rerum generabilium non posse esse infectam aeque probant de materia caelestium corporum.

en cuyo caso valdrá para ellos la misma razón que para las cosas generables; o si, por el contrario, constan de una materia de superior naturaleza o son entes simples, con lo cual se llega a la conclusión de que sólo han sido producidos por creación, puesto que, si son simples, no pudieron ser producidos de ningún otro modo, como es evidente de suyo; mas si constan de una materia superior, ello se debe a que son ingenerables y, por lo tanto, únicamente pudieron ser hechos por creación. A esto se añade el que las razones con que en seguida demostraremos que la materia de las cosas generables no puede ser improducida son igualmente probativas para el caso de la materia de los cuerpos celestes.

16. *Se prueba la conclusión con respecto a los cuerpos inferiores.*— Atendiendo ahora al mundo inferior, en cuanto comprende los elementos y los mixtos, pregunto si esta masa ha sido hecha o no; no cabe decir que no haya sido hecha, puesto que todas las especies de realidades que en ella se encuentran son producidas en sus individuos; luego en ninguna especie de esas realidades puede darse un individuo no hecho o que tenga el ser por sí mismo, ya que ello constituiría una diferencia muy grande y sumamente esencial entre tal individuo y los demás y, en consecuencia, no pertenecerían a la misma especie. Por tanto, así como Aristóteles esgrime frecuentemente contra Platón el argumento de que no se da el hombre separado de los individuos, porque aquél sería incorruptible y éstos corruptibles, de donde resultaría que no serían de la misma especie, igualmente nosotros afirmamos que no existe un hombre singular que tenga el ser por sí mismo, sin eficiencia de ninguna causa, pues de lo contrario no pertenecería a la misma especie que los demás hombres. El mismo argumento es aplicable a las restantes especies y, por tanto, también a toda esta masa corporal de las cosas elementales. Efectivamente, si bien los filósofos acostumbran a decir que los elementos son incorruptibles considerados en cuanto a su totalidad y corruptibles considerados en cuanto a sus partes, esto no debe entenderse de una incorruptibilidad intrínseca debida a la constitución natural, pues en este sentido tienen idéntica naturaleza el todo y las partes, en especial las homogéneas, sino de una incorruptibilidad derivada del poder y modo de obrar de las causas naturales, ya que de esta manera nunca pueden corromperse los elemen-

16. *Probatur conclusio in inferioribus corporibus.*— Venio ergo ad inferiorem mundum, quatenus elementa et mixta complectitur, et interrogo an haec moles facta sit necne; non potest dici non facta, quia omnes species rerum quae in illa sunt in suis individuis fiunt; ergo in nulla specie illarum rerum potest esse aliquod individuum non factum seu ex se habens esse; nam haec esset magna differentia et maxime essentialis inter tale individuum et alia, et consequenter non essent eiusdem speciei. Unde, sicut Aristoteles saepe contra Platonem argumentatur non dari hominem separatum ab individuis, quia ille esset incorruptibilis, haec vero corruptibilia, et ita non essent eiusdem speciei, ita nos dicimus non dari hominem singularem qui ex se habeat esse sine efficientia alicuius causae, alias non esset eiusdem speciei cum aliis hominibus; et idem argumentum est de reliquis speciebus, atque adeo de tota hac mole corporea elementarium rerum. Nam licet elementa dici soleant a philosophis incorruptibilia secundum se tota et corruptibilia secundum partes, non est id intelligendum de incorruptibilitate intrinseca per constitutionem naturae, nam hoc modo eadem est natura totius et partium, praesertim homogenearum, sed de incorruptibilitate ex virtute et modo agendi naturalium causarum, quia sic nunquam possunt ele-

tos considerados en su totalidad, aunque en absoluto son generables, por lo cual no pudieron, de suyo, tener existencia sin producción; luego esta masa de cuerpos no es improducida.

17. *Quiénes afirmaron que la materia no es producida, sino coeterna con Dios.*— Nuevamente pregunto si ha sido hecha de la nada o de la materia; si lo primero, eso es lo que se pretende; si lo segundo (cosa que opinaron casi todos los filósofos), vuelvo a preguntar si la materia misma ha sido hecha o no. Y, en verdad, prácticamente todos los filósofos negaron que la materia haya sido producida, afirmando, por el contrario, que es coeterna con Dios y que tiene el ser por sí misma y de manera absolutamente necesaria. Tertuliano, en el lib. *Cont. Hermogen.*, c. 1 y 8, y en el lib. *Cont. Valentin.*, c. 15 y 16, refiere que profesaron este error los estoicos y los pitagóricos, el mismo Platón y Hermes Trismegisto; también lo da a entender Ireneo. lib. II, c. 19; Epifanio, en la herejía 7.ª, incluye asimismo a los peripatéticos; y Lactancio, en el lib. II *De origine erroris*, dice que los poetas y los filósofos pensaron de igual modo, señalando concretamente a los académicos, y sobre todo a Cicerón, lib. *De natura deorum*. Siguieron a estos filósofos muchos herejes, como Hermógenes, Manes, y otros, según se ve claramente en Tertuliano, antes citado, y en San Agustín, lib. *De haeresib.*, en la 46 y la 59; Gregorio Niseno, lib. *De opificio hominis*, c. 23; y Eusebio, lib. VII *De praeparat. Evang.*, c. 8 y 9, donde atribuye también a Sabelio este error.

18. *Refutación de la afirmación precedente.*— Sin embargo, que esto es ajeno a toda razón natural, puede probarse primeramente —además de por las razones aducidas en la primera conclusión, y las comunes a todos los seres creados— por la imperfección de la materia prima; en efecto, siendo ella la ínfima de todas las sustancias, incluso de las corruptibles, resulta increíble que posea esa perfección suma que consiste en tener el ser por sí misma, perfección de la que no son capaces todas las demás especies de realidades generables, ni tampoco sus formas. De ahí puede extraerse un segundo argumento: si la materia es coeterna con Dios y posee el ser por sí misma, o careció, en cuanto tal, de toda forma sustancial, o tuvo alguna por sí misma. No puede afirmarse lo

menta secundum se tota corrumpi; absolute tamen generabilia sunt, et ita non potuerunt ex se habere esse sine effectione; non est ergo non facta haec corporum moles.

17. *Materiam non factam, sed Deo coaeternam, qui asseruerint.*— Rursus ergo interrogo an facta sit ex nihilo vel ex materia; si primum, habetur intentum; si secundum (quod omnes fere philosophi existimarunt), interrogo rursus an materia ipsa facta sit, necne. Et quidem philosophi fere omnes materiam negarunt esse factam, sed asseruerunt esse coaeternam Deo et ex se ac omnino necessario habentem esse. In quo errore fuisse stoicos et pythagoreos, et Platonem ipsum, et Hermetem Trismegistum refert Tertullian., lib. cont. Hermogen., c. 1 et 8, et lib. cont. Valentin., c. 15 et 16, et significat Irenaeus, lib. II, c. 19; Epiphan. vero, haeres. 7, etiam peripateticos adiungit; et Lactant., lib. II de Origine erroris, dicit et poetas et philosophos idem sensisse, et specialiter designat academicos, et maxime Ciceronem, lib. de Natura deorum. Quos philosophos haeretici multi imitati sunt, ut Hermogenes, Manichaeus, et alii, ut constat ex Tertull. sup., et Augustino, lib. de Haeresib., in 46 et 59; et Gregor. Nyssen., lib. de Opificio hominis, c. 23, et Euseb., lib. VII de Praeparat. Evang., c. 8 et 9, ubi etiam Sabellio hunc tribuit errorem.

18. *Impugnatur praecedens assertum.*— Verumtamen, hoc esse alienum ab omni ratione naturali, praeter dicta in priori assertione, et praeter ea quae communia sunt omnibus entibus creatis, ostendi potest primo ex imperfectione materiae primae; nam cum illa sit infima omnium substantiarum etiam corruptibilium, incredibile est illam habere hanc perfectionem summam, quae est ex se habere esse, cuius perfectionis aliae species omnes rerum generabilium et formae illarum non sunt capaces. Unde sumi potest secunda ratio; nam si materia est coaeterna Deo et ex se habens esse, vel ut sic fuit carens omni forma substantiali vel ex se habuit aliquam. Primum dici non potest, quia repugnat naturae materiae; nam

primero, por ser contrario a la naturaleza de la materia, pues, si bien no implica contradicción, resulta, empero, ajeno al orden natural de las cosas, por lo que es inverosímil que la materia posea por sí misma su entidad y, no obstante, la posea en un estado preternatural y sin perfección formal alguna y, consecuentemente, sin provecho o utilidad. Pero si tuvo por sí misma alguna forma, entonces ya no se trata de la sola materia, sino de una sustancia íntegra que posee el ser por sí misma. De ahí resulta que esa sustancia en su totalidad es absolutamente necesaria y que no puede dejar de ser, en igual medida en que no puede dejar de ser la materia prima, porque lo que es independiente de otro en su ser, no puede perderlo; de donde se desprenderá también que esa materia no puede servir para otras generaciones, ya que siempre permanecerá con dicha forma.

19. Quizá se objete que la materia tiene por sí misma su entidad perpetua y que la forma también la tuvo perpetua, mas no por sí misma, sino por Dios. Pero tampoco puede afirmarse esto, no sólo porque es contradictorio que tenga por sí misma la existencia sin poseer todo lo necesario para la existencia, sino también porque, en otro caso, esa forma emanaría de Dios por necesidad natural, pues si se produjese libremente, ¿cómo sabríamos con certeza que era eterna? Ahora bien, es contrario a la razón natural afirmar que Dios obra fuera de sí por necesidad de su naturaleza. Se sigue, además, que Dios conservaría esa forma con la misma necesidad con que la crea y, en consecuencia, que la materia siempre se mantendría necesariamente con aquella forma, no pudiendo, por tanto, servir en manera alguna para las generaciones o corrupciones de las cosas.

20. Resulta, pues, que la materia, al no existir por sí misma, necesitó un principio eficiente que la produjera; mas sólo pudo ser hecha por creación, ya que no pudo ser producida de una materia anterior; luego, para que estas cosas materiales puedan existir, es absolutamente necesaria la creación de alguna cosa. Se dirá: la producción de la materia no pudo ser creación, ya que ésta pertenece a una realidad subsistente, según dijimos, y la materia no es una realidad subsistente, porque no es «lo que es». Responden algunos que, si bien la materia no se crea en sentido propio, por la razón apuntada, se crea, empero,

licet non implicet contradictionem, tamen est alienum a naturali ordine rerum, et ideo verisimile non est materiam ex se habere suam entitatem, et tamen habere illam in statu praeternaturali et absque ulla formali perfectione, et consequenter absque usu vel utilitate. Si autem habuit formam aliquam ex se, ergo iam non sola materia, sed quaedam substantia integra est ex se habens esse. Ex quo ulterius fit totam illam substantiam esse simpliciter necessariam, et tam non posse non esse quam ipsam materiam primam, quia quod est independens ab alio in suo esse, non potest illud amittere. Unde etiam fiet illam materiam non posse deservire ad alias generationes, quia semper manebit sub illa forma.

19. Dicet forte aliquis materiam ex se habere suam entitatem perpetuam et formam etiam habuisse perpetuam, non tamen ex se sed a Deo. Sed hoc etiam dici non potest, tum quia repugnantiam involvit quod ex se habeat esse et non quidquid necessarium est ad esse, tum etiam quia alias illa forma ex necessitate naturae manaret a Deo; nam si fieret libere, unde constaret esse aeternam? Est autem contra rationem naturalem dicere Deum agere extra se ex necessitate naturae. Et praeterea sequitur, qua necessitate agit Deus illam formam, eadem conservare illam, et consequenter materiam ex necessitate semper esse sub illa forma, ideoque minime posse ad rerum generationes vel corruptiones deservire.

20. Relinquitur ergo materiam, cum ex se non sit, indiguisse aliquo principio efficienti a quo facta sit; non potuit autem nisi per creationem fieri, quia non potuit fieri ex priori materia; ergo necessaria est omnino creatio alicuius rei ut hae res materiales possint existere. Dices: non potuit effectio materiae esse creatio, quia creatio est rei subsistentis, ut diximus, materia autem non est res subsistens, quia non est id quod est. Respondent aliqui materiam, licet non proprie creetur, propter dictam

al menos impropiamente o en sentido amplio. Por mi parte, afirmo que la producción de la materia puede entenderse de dos maneras: primero, por sí sola y separada de la forma, y en este sentido no hay duda que se crearía con toda propiedad, ya que no sólo sería subsistente, sino que además se produciría por modo de un todo, aunque ella sea, de por sí, una parte; pues el alma racional es también una parte y, sin embargo, se crea en sentido totalmente propio. Es más, si la cantidad se produjese separada, se crearía con propiedad, según la opinión de todos. De otra manera, la materia puede ser producida (y así creemos que lo fue) existiendo bajo alguna forma, en cuyo caso, hablando en sentido propio, se da la denominación de creado al compuesto íntegro de materia y de tal forma, por ser él el que propiamente existe, ya que, en rigor, el producirse se atribuye al mismo al que se atribuye el ser; y se dice que entonces la materia es concreada, lo cual basta para la demostración que pretendemos; porque el concepto de producción de la nada conviene a esa acción en cuanto mediante ella se hace el todo sin suponer nada previo a la misma. Ahora bien, si queremos dividir exactamente aquella acción compuesta en la pluralidad de acciones parciales de que consta, descubriremos que toda la razón de creación que se encuentra en ella proviene de aquella parte que consiste en producir la materia de la nada, como se ha indicado arriba al explicar la educción de la forma de la potencia de la materia. En este sentido, los Padres y Doctores de la Iglesia enseñan y demuestran de manera absoluta y sin adición alguna que la materia ha sido creada por Dios; así puede verse en Tertuliano, Ireneo, Lactancio, Eusebio, Epifanio, Gregorio Niseno y San Agustín, en los pasajes citados poco antes. Y por lo que hace a San Agustín, también en el lib. I *Genes. ad litter.*, c. 14, y en el lib. XII de las *Confesiones*, c. 4. Asimismo, Ambrosio, lib. I *Hexaem.*, c. 1; Atanasio, lib. *De Incarn. Verbi.* al principio, y en otros con mucha frecuencia.

21. Para completar esta inducción, faltaba tratar de las inteligencias o realidades inmateriales. Sin embargo, acerca de ellas no puede elaborarse un argumento especial, fuera del general derivado del principio según el cual es contradictorio que existan varios entes improducidos, y de aquel otro que afirma que el ente improducido, es decir, que existe por sí, es infinitamente perfecto

rationem, creari tamen saltem improprie seu largo modo. Dico autem duobus modis posse intelligi materiam fieri, primo per se solam ac separatam a forma, et tunc sine dubio crearetur propriissime, nam et esset subsistens et fieret per modum totius, quamvis ipsa de se sit pars; anima enim rationalis etiam est pars, et tamen propriissime creatur. Immo, si quantitas fieret separata, proprie crearetur ex omnium sententia. Alio vero modo fieri potest materia (et ita credimus esse factam) existens sub aliqua forma; et tunc proprie loquendo totum compositum ex materia et tali forma dicitur creari, quia illud proprie est; fieri autem ei proprie tribuitur cui et esse; tunc autem materia dicitur concreari, quod satis est ad demonstrationem quam intendimus; nam illi actioni, quatenus per eam fit totum et nihil ei praesupponitur, convenit ratio productionis ex nihilo. Si autem accurate velimus distinguere illam actionem compositam in plures partiales quibus constat, inveniemus totam rationem creationis quae in illa est provenire ex ea parte quae est effectio materiae ex nihilo, ut supra tactum est explicando eductionem formae ex potentia materiae. Atque ita Patres et Doctores Ecclesiae absolute et sine ullo addito docent ac demonstrant materiam esse creatam a Deo, ut videre licet in Tertullian., Irenaeo, Lactant., Euseb., Epiphan., Gregor. Nyss. et Aug., locis paulo ante citatis. Et Augus. etiam, lib. I Genes. ad litter., c. 14, et XII Confes., c. 4; et Ambros., lib. I Hexaem., c. 1; et Athanas., lib. de Incarn. Verb., in princip., et aliis passim.

21. Supererat dicendum, ad complendam hanc inductionem, de intelligentiis seu rebus immaterialibus. Verumtamen de illis nullum fieri potest speciale argumentum, praeter illud universale sumptum ex hoc principio quod repugnat dari plura entia improducta et quod ens improductum seu a se est infinite perfectum in genere entis, quia neque

en el orden de la entidad; porque no se nos manifiestan, de las inteligencias, ni sus razones especiales, ni sus diferencias, ni efecto alguno que sea propio de ellas, en virtud de los cuales podamos demostrar que existen por otro y no por sí mismas. Me refiero a una demostración estricta, ya que se puede extraer alguna conjetura del movimiento del cielo, como probaré después al demostrar la existencia de Dios; también en dicho lugar hay que demostrar *ex professo* aquel principio, que ahora debe darse por supuesto. Ahora bien, del hecho de que las inteligencias tienen una causa eficiente se colige con evidencia que la creación es necesaria para que ellas existan, pues no teniendo causa material, según se dijo arriba, es imposible que se hagan mediante otro modo de producción. Y esto lo confirma muy bien la producción del alma racional, producción que sólo puede ser creación, ya que no es educción de la potencia de la materia, como quedó igualmente demostrado antes. Y este argumento prueba que la creación es necesaria para que los hombres se generen, pues siempre toma parte (por así decirlo) en su generación; de aquí que el ejercicio de la creación sea tan frecuente como el de la generación humana. A no ser que alguno sea tan insensato que llegue a afirmar la preexistencia de las almas racionales con anterioridad a los cuerpos, lo cual constituiría un error no sólo en la fe, sino también contrario a la razón natural, como se demostrará en su lugar oportuno, pues nada tiene que ver con la cuestión presente. En efecto, aun cuando las almas existiesen antes que los cuerpos, no por ello existirían por sí y sin causa eficiente, pues, aparte de otras razones ya expuestas, siendo el alma la forma natural del cuerpo, si existiese por sí necesariamente, existiría desde la eternidad informando al cuerpo; porque una realidad que tiene el ser por sí misma no puede tenerlo en un estado preternatural y como violento, cual es el estado del alma separada del cuerpo. Así, pues, bien sea que el alma comience con el cuerpo, bien que comience a existir antes que él, es preciso que tenga una causa eficiente y, en consecuencia, que sea producida por creación.

Demostración de la causa primera creadora

22. En tercer lugar, debe afirmarse (y se desprende de lo dicho) que en el universo resulta necesaria una primera causa eficiente que haya producido por

speciales rationes, neque differentiae, neque aliqui effectus proprii intelligentiarum nobis innotescunt ex quibus demonstremus illas habere esse ab alio et non a se. Loquor autem de demonstratione simpliciter, quia nonnulla coniectura sumi potest ex motu caeli, ut infra ostendam demonstrando Deum esse. Ubi etiam illud principium ex professo demonstrandum est, nunc autem supponatur. Ex eo autem quod intelligentiae habent causam efficientem, evidenter infertur necessariam esse creationem ut illae sint, quia cum non habeant causam materialem, ut supra tactum est, non possunt per alium modum productionis fieri. Quod optime confirmat productio animae rationalis, quae esse non potest nisi creatio, quia non est eductio de potentia materiae, ut supra etiam probatum est. Quae ratio probat necessariam esse creationem ut homines generentur, quia semper admiscetur (ut ita dicam) eorum generationi. Unde tam frequens est creationis usus quam humanae generationis. Nisi quis ita desipiat ut dicat animas rationales praeexistere ante corpora, quod esset error non solum in fide, sed etiam contra rationem naturalem, ut suo loco ostendendum est, quia ad praesens non refert, nam etiamsi animae essent ante corpora, non tamen essent a se et sine efficiente, quia, praeter alias rationes tactas, cum anima sit naturalis forma corporis, si ex se necessario esset, ex aeternitate existeret informando corpus; nam res quae ex se habet esse non potest habere illud in praeternaturali statu et quasi violento, qualis est status animae extra corpus. Igitur sive anima incipiat cum corpore, sive ante illud, necessarium est habere causam efficientem, et consequenter fieri per creationem.

Demonstratur prima causa creans

22. Tertio dicendum est (et colligitur ex dictis) necessariam esse in universo unam

creación todas las demás realidades. Esto consta suficientemente por el razonamiento hecho en la afirmación que precede. Y la necesidad de esta primera causa eficiente con respecto a todos los demás seres se ha de demostrar con mayor amplitud en el lugar citado. Mas el hecho de que, una vez supuesta dicha necesidad, esa primera causa no pudiera dar origen a las demás realidades a no ser por creación, se desprende claramente de la definición de creación antes expuesta, ya que la primera causa no pudo producir las cosas de una materia, porque no todas las cosas tienen materia, y, por lo que atañe a las que la poseen, también la materia debió ser producida. Unicamente debe advertirse que las especies de las cosas generables pudieron hacerse, en sus primeros individuos, de una materia que preexistiera temporalmente, en cuyo caso, hablando con todo rigor, no serían producidas por creación; pero decimos que para su producción fue necesaria la creación, precisamente en tanto en cuanto suponen necesariamente la creación de la materia. En este sentido, el término «creación», sobre todo cuando es empleado por los Santos Padres, suele extenderse muchas veces a la nueva producción que se realiza a partir de una materia creada preexistente, como aparece en San Agustín, lib. I *Contra advers. leg. et Proph.*, c. 24.

Se resuelven los argumentos y se exponen las opiniones de los filósofos acerca de la creación

23. Respondo a los argumentos: en el primero se pide que expliquemos lo que, acerca de esta verdad, pensaron los filósofos, en especial Aristóteles, punto del que se ocupó muy ampliamente Eugubino, lib. VII *Peren. philos.*, c. 3 y ss. Y, por lo que atañe a los otros filósofos, éstos ciertamente enseñan muchas veces que este mundo ha sido creado por algún primer autor; no obstante, si se examinan rectamente, no le atribuyen una verdadera creación, sino una formación a partir de una materia preexistente, a la que dieron también el nombre de *caos*, según se advierte con claridad por lo que refieren Tertuliano y los demás autores antes citados, y Lactancio en el lib. VII, c. 3. Esta es

primam causam efficientem quae per creationem res alias effecerit. Hoc satis patet ex discursu facto in praecedenti assertione. Et necessitas huius primae causae efficientis respectu caeterorum omnium entium demonstranda est latius in citato loco. Quod autem, hac necessitate supposita, non potuerit illa prima causa absque creatione originem dare caeteris rebus, constat ex definitione creationis supra data, quia non potuit prima causa ex aliqua materia res producere, quia non omnes res productae habent materiam, et in his quae illam habent, ipsa etiam materia debuit produci. Solum est advertendum species rerum generabilium potuisse fieri in suis primis individuis ex materia prius tempore existente, et tunc non fierent per creationem in toto rigore; quatenus tamen necessario supponunt creationem materiae, eatenus dicimus esse necessariam creationem ad earum productionem. Et hac ratione nomen creationis, praesertim in usu sanctorum Patrum, extendi saepe solet ad novam productionem ex praeiacente materia creata, ut patet ex Augustino, lib. I contra Advers. leg. et Proph., c. 24.

Solvuntur argumenta, et quid philosophi de creatione senserint

23. Ad argumenta respondeo: in primo eorum petitur ut explicemus quid in hac veritate philosophi senserint, et praesertim Aristotel. De qua re multa disputavit Eugubin., lib. VII Peren. philos., c. 3 et sequent. Sed quod ad alios philosophos attinet, docent quidem illi saepe mundum hunc creatum fuisse ab aliquo primo auctore; tamen si recte expendantur, non illi attribuunt veram creationem, sed formationem ex praeiacente materia, quam etiam *chaos* appellarunt, ut constat ex iis quae referunt Tertullianus et alii auctores supra citati[1], et Lactant., lib. VII, c. 3. Et hoc

[1] Vid. Aug., lib. XI de Civitat., c. 4, et lib. XII, c. 17.

la explicación que ellos dan de la producción de este mundo sensible. En cuanto al mundo superior e inteligible, es decir, de los ángeles, se expresaron con gran oscuridad, cosa nada sorprendente, pues, al no poder admitir que estuvieran formados del caos, no se descubre la manera como podían sostener que habían sido producidos por Dios, si no era acaso defendiendo que también eran materiales, aunque dotados de un cuerpo más sutil; efectivamente, ellos tenían por evidente que Dios no puede producir nada sino como un artífice que obra a partir de una materia presupuesta. Y esto es lo que dio a entender Anaxágoras, a quien Aristóteles, en el lib. I de la *Metafísica*, c. 6, texto 18, alaba por haber dicho que todas las cosas estaban mezcladas excepto la mente, que era la única realidad pura y carente de toda composición; y ésta es también la razón de que Galeno, lib. I *De usu part.*, c. 10, reprenda a Moisés por afirmar que Dios creó todas las cosas por su mandato.

24. *Opinión de Aristóteles.*— Pero, pasando por alto a los demás, acerca de Aristóteles piensan muchos que desconoció la creación; así, Gregorio, *In II*, dist. 1, q. 1; Enrique, *Quodl. VIII*, q. 9; Janduno, *II Metaph.*, q. 5; Marsilio, *In II*, q. 1, a. 2; Besarión, lib. II *Cont. calumniat. Platon.*, c. 6; y parece haber opinado lo mismo el Comentador, VIII *Phys.*, com. 4, y, en el mismo lugar, Simplicio. Esta opinión encuentra no pequeño apoyo en los principios de Aristóteles. Primeramente, porque siempre admite y da por supuesto el principio *de la nada nada se hace*. En segundo lugar, porque define todas las acciones en orden a la potencia pasiva y piensa que todas las acciones llevan aneja una pasión y un movimiento o mutación, como se ve claramente en el lib. III de la *Física*, desde el principio. Y si se opone que Aristóteles en dichos pasajes se refiere únicamente a la acción y eficiencia de las causas naturales, aún persiste la objeción, puesto que nunca, ni siquiera en la Metafísica, extiende su doctrina a un modo distinto de acción; antes bien, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 12, define la potencia activa en orden a la pasiva, afirmando que es la potencia de transmutar a otro en cuanto otro; y en el c. 2 define igualmente la causa eficiente en orden al movimiento; por lo tanto, no conoció otro modo de eficiencia. Así lo confirma también el hecho de que afirmase que las realidades inco-

quidem illi explicarunt de effectione huius mundi sensibilis. De mundo autem superiori e intelligibili, id est, de angelis, obscurissime locuti sunt; nec mirum, nam cum non potuerint illos ex chao formare, non apparet quomodo potuerint illos a Deo productos constituere, nisi fortasse illos etiam materiales fecerint, quamvis corpore subtiliores; nam illi pro comperto habebant Deum nihil posse producere nisi ut artificem qui ex praeiacente materia operatur. Et hoc significavit Anaxagoras, quem Aristot., I Metaph., c. 6, text. 18, laudat, eo quod dixerit omnia esse permixta praeter mentem, eamque solam esse puram et omni permixtione liberam. Unde et Galen., de Usu part., c. 10, reprehendit Moysem, quod dixerit Deum imperio suo omnia produxisse.

24. *Aristoteles quid senserit.*— Aliis vero praetermissis, de Aristot. multi censent illum non agnovisse creationem, ut Gregor., In II, dist. 1, q. 1; et Henric., Quodl. VIII, q. 9; et Iand., II Metaph., q. 5; Marsil., In II, q. 1, a. 2; et Bessar., lib. II cont. Calumniat. Platon., c. 6; et idem videtur sentire Comment., VIII Phys., comm. 4, et ibid. Simplic. Et habet haec opinio non parva indicia in principiis Aristotelis. Primo, quia ubique admittit et supponit illud principium: *Ex nihilo nihil fit.* Secundo, quia omnes actiones definit per ordinem ad potentiam passivam, et omnem actionem sentit habere coniunctam passionem et motum vel mutationem, ut constat ex III Phys., a principio. Quod si dicatur Aristotelem illis locis loqui tantum de actione et efficientia naturalium causarum, adhuc obstat, quia nunquam, etiam in Metaphysica, ad alium actionis modum doctrinam suam extendit. Quin potius, V Metaph., c. 12, definit potentiam activam per ordinem ad passivam, dicens esse potentiam transmutandi aliud in quantum aliud, et c. 2, eodem modo definit causam efficientem per ordinem ad motum; non ergo agnovit alium efficiendi modum. Quod etiam confirmat quia res incorruptibiles posuit aeternas sentiens esse

rruptibles son eternas, pensando que son necesarias por sí mismas, por lo que, en el lib. II de la *Metafísica*, c. 1, dice, en plural, que *los principios de las cosas eternas no tienen causas;* y parece que por «cosas eternas» entiende los movimientos de los cielos y la serie perpetua de generaciones y corrupciones, cuyos principios son los cielos y las inteligencias.

25. Otros, en cambio, estiman que Aristóteles tuvo conocimiento de la creación y de que Dios es el creador de todas las cosas. Así opinó Averroes, II de la *Metafísica*, com. 4, y XII de la *Metafísica*, com. 44, y lib. *De substant. orbis*, c. 2; Alejandro de Afrodisia, en los mismos pasajes, y también Santo Tomás, allí mismo y en I, q. 44; II *cont. Gent.*, c. 15; q. 3 *De Potentia*, a. 6, y VIII de la *Física*, lec. 2; Escoto, en su *Quodl.*, q. 7, y en *In II*, dist. 1, q. 3; Tomás de Argentina, q. 4; Herveo, tratado *De aeternit. mundi*, q. 4, y otros. Y lo demuestran porque, en el lib. II de la *Metafísica*, c. 1, dice que existe el ente más verdadero y perfecto de todos, el cual es causa de los demás. Y se refiere con toda claridad a la causa eficiente, según expone también allí mismo el Comentador diciendo que sólo el primer ser es por sí mismo ente y verdadero, mientras que los demás reciben de él el ser y la verdad. Parece, pues, que Aristóteles, al decir en plural *los principios de las cosas eternas*, entiende únicamente a Dios, bien sea por su eminencia, bien por la pluralidad de razones de causación. Además, en el lib. I *De caelo*, c. 9, texto 100, admite una naturaleza inmortal y divina, *de la que depende el mismo ser y el vivir de las demás, en unas con mayor plenitud, en otras en menor grado;* y en el lib. II *De Generat.*, c. 10, texto 59, dice que el existir siempre no conviene a todas las cosas, puesto que algunas se encuentran muy lejos del principio mismo, *por lo cual* —afirma— *Dios, atendiendo a su modo deficiente, completó el universo al establecer la generación continua;* asimismo, en el lib. VIII de la *Física*, y en el XII de la *Metafísica*, concluye que hay un ser primero y señor de todas las cosas; pero no sería señor si no fuese principio de todas. Por eso afirma Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica*, texto 38, que el cielo y la naturaleza dependen de Dios. También enseña con toda claridad, en los mismos lugares, que existe un único fin de todas las cosas; de donde resulta en absoluto que existe también un solo eficiente, pues, como expondremos más adelante,

per se necessarias, et ideo II Metaph., c. 1, in plurali ait *principia sempiternorum non habere causas;* per sempiterna autem intelligere videtur motus caelorum et perpetuam seriem generationum et corruptionum, quorum principia sunt caeli et intelligentiae.

25. Alii vero existimant Aristotelem cognovisse creationem et Deum esse creatorem omnium. Ita sensit Averroes, II Metaph., com. 4, et XII Metaph., com. 44, et lib. de Substant. orbis, c. 2; et Alex. Aphrodis., his locis, et D. Thom., ibid., et I, q. 44, et II cont. Gent., c. 15, et q. 3 de Potent., a. 6, et VIII Phys., lect. 2; Scot., in Quodl., q. 7, et In II, dist. 1, q. 3; Thom. de Argen., q. 4; Hervaeus, tract. de Aeternit. mundi, q. 4, et alii. Et probatur, nam II Metaph., c. 1, dicit dari aliquod ens verissimum et perfectissimum omnium, quod sit causa caeterorum. Et loquitur plane de causa efficienti, ut ibi etiam Comment. exponit dicens solum primum ens esse per se ens et verum; caetera vero acquirere ab illo esse et veritatem. Unde per illud plurale *principia sempiternorum* solum Deum intelligere videtur Arist., vel propter eminentiam eius vel propter plures causandi rationes. Praeterea in I de Caelo, c. 9, text. 100, ponit quamdam naturam immortalem ac divinam, *unde caeteris, aliis exactius, aliis offuscatius ipsum esse vivereque dependet;* et II de Gener., c. 10, text. 59, ait non omnibus convenire ut semper sint, quoniam quaedam longe ab ipso principio absunt *et idcirco* (ait) *Deus modo deficienti consulens, universum complevit, cum generationem instituisset continuam;* lib. etiam VIII Phys., et XII Metaph., concludit esse unum primum ens et principem omnium; non esset autem princeps nisi esset principium omnium. Unde Arist., XII Metaph., text. 38, ait caelum et naturam pendere a Deo. Clarissime etiam docet eisdem locis dari unum finem omnium; ex quo plane fit dari etiam unum efficiens, quia, ut infra trademus, non potest esse finalis causalitas

la causalidad final no puede darse sin la eficiente; ahora bien, no es posible que exista una sola causa eficiente de todas las cosas si no media la creación, según quedó demostrado arriba. Además, en el lib. II de la *Metafísica*, c. 2, prueba el principio por el que sobre todo llegamos al conocimiento de la causa primera, a saber, que no puede darse un proceso al infinito en las causas eficientes. Finalmente, en el lib. *De mundo ad Alex.*, parece enseñar esto con toda claridad: *Sería como un pecado grave* —dice— *omitir, al estudiar las realidades del mundo, lo que se considera supremo en el mundo. Existe, pues, la creencia antigua, y ciertamente hereditaria de todos los mortales, de que todas las cosas han sido constituidas para nosotros por Dios y mediante Dios. Y ninguna naturaleza es suficiente por sí misma, si está privada de la salvación que El proporciona.*

26. Otros se valen de una distinción, afirmando que Aristóteles no conoció la creación con novedad del ser, pero sí conoció la creación por modo de dimanación natural y eterna a partir del primer ente, y en este sentido defendió que las realidades incorruptibles dimanaron de Dios desde la eternidad. Mas, aunque pueda sostenerse esto acerca de las demás cosas, con todo, no se puede mantener a propósito del alma racional; porque él mismo, en el lib. II *De generat. animal.*, c. 3, dice que el alma racional viene de fuera, o sea, que no es educida de la potencia de la materia y, consecuentemente, que es producida por creación. Y de ella se puede dar una razón especial: que sólo se hace cuando se ofrece la creación del cuerpo, y por razón del compuesto. Efectivamente, no es verosímil que Aristóteles admitiese que el alma no había sido producida, si supo que todas las demás cosas fuera de Dios eran producidas. Tampoco cabe decir que él mismo pensó que todas las almas eran eternas y después, en el tiempo, se unían a los cuerpos; porque el mismo Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 3, texto 16, afirma con sentido general que la forma no preexiste antes de unirse a la materia, y es claro que incluye al alma racional; porque añade que en ella se da la particularidad de que permanece posteriormente, esto es, después de la disolución del compuesto; en cuanto al comienzo, puesto que comienza simultáneamente con el compuesto, no admite excepción alguna. Es, por tanto, más verosímil esta parte, aunque no puede negarse que Aristó-

absque efficienti; non potest autem dari una causa efficiens omnium nisi interveniente creatione, ut supra probatum est. Praeterea II Metaph., c. 2, probat illud principium per quod maxime in cognitionem primae causae devenimus, scilicet, non posse dari processum in infinitum in causis efficientibus. Denique, in lib. de Mundo ad Alex., id clarissime docere videtur: *Quasi flagitium* (inquit) *esset in disputatione rerum mundi praeterire id quod summum in mundo habetur. Itaque vetus fama est, et quidem haereditaria mortalium omnium, universa a Deo et per Deum nobis esse constituta. Nec vero ulla natura per se sufficit, orbata salute quam ille ferat.*

26. Alii distinctione utuntur, dicentes Aristotelem non cognovisse creationem cum novitate essendi, cognovisse autem creationem per modum dimanationis naturalis et aeternae a primo ente, et hoc modo posuisse res incorruptibiles manasse a Deo ex aeternitate. Sed licet hoc de caeteris rebus possit sustineri, tamen de anima rationali non potest; nam ipse, II de Gener. animal., c. 3, ait animam rationalem venire de foris, id est, non educi de potentia materiae, et consequenter fieri per creationem. Potest autem de illa reddi specialis ratio, quia non fit nisi oblata creatione corporis, et propter compositum. Neque enim verisimile est Aristot. posuisse animam non factam, si reliqua omnia extra Deum cognovit esse facta. Neque etiam dici potest ipsum sensisse omnes animas fuisse aeternas et postea in tempore uniri corporibus; nam idem Arist., XII Metaph., c. 3, text. 16, generatim ait formam non praeexistere prius quam uniatur materiae, et aperte comprehendit rationalem animam; nam subdit in illa esse singulare quod maneat posterius, id est, post dissolutum compositum; in inceptione autem, eo quod simul cum composito incipiat, nullam admittit exceptionem. Haec igitur pars verisimilior est, quamquam negari non possit Arist. exiguam de

teles tuvo escaso conocimiento de la cuestión, por lo cual trató de esta eficiencia brevemente, si bien en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 1, insinuó suficientemente que conocía una potencia activa que no necesita del movimiento o mutación para obrar.

27. En cuanto al segundo argumento, se ha probado de manera suficiente, por inducción contraria, cómo se demuestra la existencia de algunos entes que sólo pueden ser producidos por creación, cosa que a nosotros nos consta principalmente acerca de las realidades materiales. Por lo que hace a las inmateriales, sólo demostramos por hipótesis que, si hay alguna fuera de Dios, únicamente pueden ser producidas por creación, y que tampoco pueden existir si no son producidas. En cuanto a saber si se prueba por razón natural que se dan tales sustancias además de Dios, con respecto a las almas racionales lo suponemos por la ciencia del alma, pero con respecto a las demás lo estudiaremos posteriormente, ya que no tiene que ver con la presente cuestión.

28. A propósito del tercero, acerca de la proposición mayor según la cual para crear se requiere un poder infinito, hemos de tratar en la sección siguiente; ahora sólo afirmamos que por otros medios se prueba con suficiencia que la creación existe y que se da en la realidad una potencia que es principio suficiente de ella, bien sea que dicha potencia deba ser infinita, bien sea que baste una finita. Consiguientemente, si por otra parte se demuestra de modo suficiente que para crear se exige una potencia infinita, de la necesidad de la creación se concluirá suficientemente que en la realidad se da una potencia infinita. Y no habrá petición de principio o círculo vicioso, puesto que, o bien no demostramos la posibilidad de la creación por la infinitud de tal potencia, sino porque inferimos de otra parte su necesidad y la no contradicción, no sólo de ella, sino también de una potencia que sea su principio, haciendo abstración de que sea finita o infinita, o bien, si de la infinitud de la potencia concluímos la posibilidad de la creación, tomamos la infinitud misma de la potencia como demostrada por la infinitud de la esencia y de la perfección divina, que colegimos de otros principios, según veremos más abajo.

29. *En qué sentido se hace por creación el ente en cuanto ente.*— Al cuarto respondo que la proposición *mediante la creación se hace el ente en cuanto ente* es susceptible de múltiples sentidos. Uno es si la expresión *en cuanto* se toma reduplicativamente y se aplica a la razón de ente abstractísima y común a Dios y a las criaturas. Este sentido es falso, pues con él se significa que es término de la creación el ente en virtud de aquella razón precisiva, lo cual es falso. Este es el sentido que se da por supuesto y que se impugna suficientemente en aquel cuarto argumento; sin embargo, en nada se opone a la verdad de la creación, pues, como es evidente, dicha proposición en tal sentido no se sigue de la definición de creación. En efecto, si se hace el ente considerando reduplicada únicamente la razón de ente finito o factible, ello bastará para la razón de creación, pues es suficiente que la cosa se haga totalmente de la nada. Y éste puede ser el segundo sentido de dicha expresión, el cual es verdadero, y de él sólo se sigue que todo ente finito es creable, cosa que también es verdad. El sentido último y propio es que la expresión *en cuanto* se tome sólo especificativamente. Y de este modo es certísima la proposición, ya que mediante la creación se hace esencial y primariamente la realidad según toda la razón de ente, por no suponer en ella la creación ninguna razón de ente. Porque, según la doctrina de Aristóteles, se dice que es producido de manera esencial y primaria aquello que en modo alguno se da por supuesto en la realidad que se produce; en consecuencia, que el ente en cuanto ente sea hecho no es otra cosa sino que la misma razón de ente sea hecha esencial y primariamente en tal efecto mediante tal acción. Y de este sentido no se sigue que pueda ser término de la creación todo ente según la razón de ente que en sí posee; pues, como se sabe por la dialéctica, la expresión *en cuanto*, tomada especificativamente, no infiere un sentido universal o distributivo, pues significa la razón adecuada, o sea, la causa del predicado, sino que sólo designa la parte o razón según la cual conviene. Sin embargo, legítimamente se desprende de dicho sentido que la razón misma de ente en cuanto tal no se encuentra unívocamente en los entes que pueden ser término de la creación y en el ente increado, como diremos después al explicar esta división.

hac re cognitionem habuisse, ideoque per pauca de hac efficientia tractasse, quamvis, IX Metaph., c. 1, satis insinuaverit agnovisse se potentiam activam quae non indiget motu vel mutatione ad agendum.

27. Ad secundum argumentum satis probatum est contraria inductione quomodo demonstretur aliqua esse entia quae nonnisi per creationem fieri possunt, quod nobis praesertim constat de materialibus rebus. De immaterialibus vero solum ex hypothesi probamus, si quae sunt extra Deum, nonnisi per creationem fieri posse, neque etiam esse posse si non fiant. An vero probetur ratione naturali dari huiusmodi substantias praeter Deum, de animabus quidem rationalibus id supponimus ex scientia de anima, de aliis vero infra videbimus, nam ad praesens non refert.

28. Ad tertium de maiori propositione, scilicet, quod ad creandum requiratur virtus infinita, dicturi sumus sectione sequenti; nunc solum dicimus ex aliis mediis sufficienter probari et creationem esse et dari in rebus potentiam quae sit sufficiens principium illius, sive illa infinita esse debeat sive finita sufficiat. Unde, si aliunde satis probetur requiri ad creandum potentiam infinitam, ex necessitate creationis sufficienter concludetur dari in rebus potentiam infinitam. Neque erit petitio principii aut vitiosus circulus, quia vel non probamus creationem esse possibilem ex infinitate illius potentiae sed quia aliunde colligimus necessitatem eius et non repugnantiam, tum illius, tum etiam potentiae quae sit principium eius, abstrahendo ab eo quod finita vel infinita sit; vel si ex infinitate potentiae concludamus creationem esse possibilem, sumimus ipsam potentiae infinitatem ut demonstratam ex infinitate essentiae et perfectionis divinae, quam ex aliis principiis colligimus, ut infra videbimus.

29. *Qualiter per creationem fiat ens in quantum ens.*— Ad quartum respondeo propositionem illam *per creationem fit ens in quantum ens*[1] multiplicem sensum habere posse: unus est, si illud *in quantum* reduplicative sumatur et cadat in rationem entis abstractissimam et communem Deo ac creaturis. Et hic sensus est falsus, nam significatur per illum ens ex vi illius praecisae rationis esse terminum creationis, quod falsum est. Et hunc sensum supponit quartum illud argumentum, eumque sufficienter impugnat; nihil tamen obstat veritati creationis, quia illa propositio in eo sensu non sequitur ex definitione creationis, ut patet. Nam si fiat ens reduplicando tantum rationem entis finiti seu factibilis, id satis erit ad rationem creationis, nam sufficit ut res fiat omnino ex nihilo. Atque hic esse potest alter sensus illius locutionis, qui verus est, et ex eo solum sequitur omne ens finitum esse creabile: quod etiam est verum. Ultimus autem et proprius sensus est ut illud *in quantum* specificative tantum sumatur. Et hoc modo est verissima propositio, quia per creationem per se primo fit res secundum totam rationem entis, eo quod creatio nullam rationem entis in ea supponat. Nam, iuxta doctrinam Aristotelis, illud dicitur per se primo fieri quod nullo modo supponitur in re quae fit; fieri ergo ens in quantum ens nihil aliud est quam quod ipsamet ratio entis per se primo fiat in tali effectu per talem actionem. Ex hoc autem sensu non sequitur omne ens secundum rationem entis quam in se habet, posse terminare creationem, quia, ut ex dialectica constat, particula *in quantum*, specificative sumpta, non infert universalem sensum seu distributivum, quia non denotat adaequatam rationem seu causam praedicati, sed solum designat partem vel rationem secundum quam convenit. Recte tamen infertur ex illo sensu ipsam rationem entis ut sic non reperiri univoce in entibus quae terminare possunt creationem et in ente increato, ut dicemus infra hanc divisionem declarando.

[1] Vide Caiet., I, q. 44, a. 2.

30. En cuanto a la última demostración, tomada del hecho de que el ser de la esencia de las cosas se presupone a su creación, quienes estiman que el ser de la esencia es en sí mismo algo eterno, quizá afirmaran que la creación es a partir de la nada de la existencia, mas no de la esencia. Por su parte, Wiclef dijo que la creación no es una producción de la nada absoluta, sino del ser inteligible al ser fuera de Dios, según refiere Waldés, en el tomo I, c. 17. Asimismo Escoto, *In II,* dist. 1, q. 2, afirma que la creación es una producción de la nada, es decir, no de algo según el ser de la existencia ni según el ser de la esencia, y, sin embargo, no de la nada, es decir, de lo que no es en modo alguno ente, ni absoluta ni relativamente; mas supone que las cosas tienen un ser conocido antes de ser producidas. Pero la verdad es que el ser de la esencia de la criatura, o el ser conocido o inteligible, no es nada real fuera de Dios, según diremos ampliamente después, en la disputación sobre la esencia y la existencia de la criatura. Por ello, dicho ser no constituye obstáculo ninguno para que la criatura sea producida por creación de la nada y en cuanto ente.

SECCION II

SI PARA CREAR SE REQUIERE UNA FUERZA ACTIVA INFINITA; Y, POR TANTO, SI CONVIENE A DIOS DE TAL MANERA QUE NO PUEDE COMUNICARSE A LA CRIATURA

1. *La criatura nunca creó nada.*— No han faltado filósofos que afirmen que, no sólo en cuanto a la posibilidad, sino incluso de hecho, la potencia creadora ha sido comunicada a las criaturas, y que un ángel superior creó al inferior próximo a él, y que el más inferior creó las cosas corpóreas. Esto es lo que pensó Avicena, cuya opinión señalamos arriba al tratar de la educción de las formas, y volverá a salirnos al paso más adelante, cuando nos ocupemos del poder activo de las inteligencias creadas. Mas la doctrina verdadera y cierta sostiene que, de hecho, ninguna criatura ha creado nada; en efecto, que Dios solo es el creador de todas las cosas lo admite la verdadera fe y lo enseñan todos los santos, en especial San Agustín, lib. XII *De Civitate Dei,* c. 24; Tertuliano, lib. *De praescript. haeretic.*; el Damasceno, lib. II, c. 3, y Cirilo Alejandrino,

30. Ad ultimam probationem, sumptam ex eo quod esse essentiae rerum supponatur creationi earum, qui existimant esse essentiae secundum se esse aliquid aeternum, dicerent fortasse creationem esse ex nihilo existentiae, non vero essentiae. At vero Wicleph dixit creationem non esse productionem ex nihilo simpliciter, sed ex esse intelligibili ad esse extra Deum, ut refert Waldensis, tom. I, c. 17. Scotus item, In II, dist. 1, q. 2, ait creationem esse productionem ex nihilo, id est, non de aliquo secundum esse existentiae, nec secundum esse essentiae, non tamen ex nihilo, id est, de nullo modo ente, nec simpliciter, nec secundum quid; supponit vero res habere esse cognitum prius quam fiant. Veritas autem est esse essentiae creaturae, aut esse cognitum seu intelligibile, antequam creaturae fiant, nihil reale esse extra Deum, ut dicemus late infra, in disputatione de essentia et existentia creaturae. Quapropter illud esse nihil obstat quominus per creationem fiat creatura ex nihilo et in quantum ens.

SECTIO II

UTRUM AD CREANDUM REQUIRATUR INFINITA VIS AGENDI, ET IDEO ITA SIT DEI PROPRIA UT CREATURAE COMMUNICARI NON POSSIT

1. *Creatura nihil unquam creavit.*— Non defuerunt philosophi qui non solum de possibili, sed etiam de facto dicerent potentiam creandi communicatam esse creaturis, et angelum superiorem creasse inferiorem sibi proximum, et infimum creasse res corporeas. Quod opinatus est Avicenna, cuius opinionem supra tetigimus tractando de eductione formarum, et iterum occurret infra tractando de virtute activa intelligentiarum creatarum. Vera tamen ac certa doctrina docet de facto nullam creaturam aliquid creasse; solum enim Deum omnium creatorem vera fides agnoscit et Sancti omnes docent, praesertim D. August., XII de Civit., c. 24; Tertull., lib. de Praescript. haeretic.; Damascen., lib. II, c. 3, et Cyrill. Alex., lib. II cont. Iulian., sub finem. Ac

lib. II *Cont. Iulian.*, hacia el fin; y, por último, fue definido en el c. *Firmiter,* sobre la Santísima Trinidad y la fe católica.

2. Y de este principio cierto se colige casi con la misma certeza que ninguna criatura tiene de hecho poder de crear, pues no es verosímil que Dios haya otorgado a alguna criatura este poder y no le conceda o permita su ejercicio; porque compete a la providencia divina el dejar que las criaturas realicen sus propios movimientos o acciones y porque, en otro caso, en vano existiría tal potencia en la realidad. Además, porque lo que nunca ha sido realizado por ninguna causa natural se considera con razón que es imposible mediante causas naturales. Y, en este sentido, todos los Padres y teólogos niegan que la criatura tenga el poder natural de crear, de igual modo y con igual certeza que niegan que una criatura haya creado a otra.

3. Ahora bien, aunque tengamos estas cosas como ciertas por la revelación, investigamos (lo cual es propio del cometido presente) si es posible defenderlas y demostrarlas por razón natural, y estimamos que ello depende enteramente de la cuestión propuesta; en efecto, si demostramos que el poder de crear, por la perfección infinita que exige, es incomunicable a la criatura, quedará probado lo que la fe enseña acerca del hecho; en cambio, si la potencia creadora no implica esencialmente dicha infinitud, y, por ello, no es contradictorio que se comunique a la criatura, será imposible demostrar por la razón que, de hecho, no se haya comunicado tanto la potencia como su acto; porque dependerá de la voluntad de Dios, cuyo decreto, si no se nos manifiesta por los efectos, únicamente puede ofrecerse a nuestro conocimiento mediante la revelación.

Se consigna el motivo de duda y se aclara el sentido de la cuestión

4. Así, pues, la razón de la dificultad en la cuestión presente consiste en que, hasta ahora, no se ha encontrado una razón suficiente, y menos una demostración, persuasiva de que para crear se requiere un poder absolutamente infinito. Me refiero al poder principal que puede producir el efecto por su propia virtud, pues no queremos tratar *ex professo* del poder instrumental, ya que es una cuestión meramente teológica. Ahora bien, el poder principal de crear

tandem definitum est in c. *Firmiter,* de Sum. Trinit. et fide Cathol.

2. Ex hoc autem certo principio eadem fere certitudine colligitur nullam creaturam de facto habere potestatem creandi, quia non est verisimile dedisse Deum alicui creaturae hanc potestatem et non concedere seu permittere illi usum eius; nam ad Dei providentiam spectat ut sinat creaturas proprios motus seu actiones operari, et quia alias frustra esset talis potentia in rerum natura. Item, quia quod a nulla naturali causa unquam factum est merito censetur impossibile per naturales causas. Atque ita et Patres et theologi omnes eodem modo et sub eadem certitudine negant creaturam habere naturalem vim creandi qua negant unam creaturam creasse aliam.

3. Quamvis autem haec sint nobis certa ex revelatione, inquirimus (quod praesentis muneris est proprium) an possint ratione naturali persuaderi et convinci, quod omnino pendere censemus ex quaestione proposita; nam si probaverimus potentiam creandi, ob infinitam perfectionem quam requirit, esse incommunicabilem creaturae, demonstratum relinquetur id quod de facto fides docet; si autem potentia creandi non includit essentialiter illam infinitatem, et ideo non repugnat communicari creaturae, non poterit ratione probari non esse de facto communicatam tam potentiam quam actum eius: pendebit enim ex libera Dei voluntate, cuius decretum, si ex effectibus non manifestatur, per solam revelationem potest nobis innotescere.

Ratio dubitandi ponitur et sensus quaestionis aperitur

4. Ratio ergo difficultatis in praesenti quaestione est quia nulla est hactenus inventa sufficiens ratio, nedum demonstratio, quae persuadeat requiri ad creandum virtutem simpliciter infinitam. Loquor autem de virtute principali quae sua vi potest effectum producere; nam de virtute instrumentali nolumus ex professo disputare, eo quod res mere theologica sit. Virtus autem prin-

puede entenderse en varios sentidos: primeramente, el que es universal en ese orden, es decir, adecuado al objeto creable; y, acerca de éste, es evidentísimo que no se puede comunicar a la criatura, cosa que no ha sido puesta en duda (que yo sepa) por ningún autor. Y la razón es clara, pues tal potencia tiene un objeto infinitamente perfecto en sentido sincategoremático, ya que en ese ámbito del objeto no es posible señalar ninguno de tan gran perfección que no pueda crearse otro de perfección mayor, y así hasta el infinito; luego en la potencia que contiene en su virtud todo aquel objeto se requiere una virtud y perfección absolutamente infinita, ya que ni puede bastar una actualmente finita —pues de lo contrario podría ser igualada y superada por alguna parte de su objeto— ni esa virtud puede ser infinita en sentido sincategoremático, porque tiene toda su virtud y perfección existiendo simultáneamente y en acto. Tampoco bastará que sea infinita relativamente, es decir, en algún orden de entes; puesto que, en primer lugar, un infinito de esa clase es absoluta y actualmente finito, y, además, el ámbito del objeto no queda contenido bajo algún género u orden de entes, sino que comprende en absoluto toda la amplitud del ente creable; luego la potencia que contiene y sobrepasa a todo ese objeto no puede ser infinita sólo relativamente, sino absolutamente y en todo el ámbito del ente.

5. Puede emplearse una segunda razón: es imposible que una potencia productiva se encierre a sí misma bajo su objeto adecuado, por ser imposible que algo pueda crearse a sí mismo; pero toda criatura está contenida, como es evidente de suyo, bajo el ente creable; luego no puede tener por objeto adecuado de su potencia al ente creable en cuanto tal, ya que en otro caso se encerraría a sí misma dentro de su objeto. Por esta razón, ninguna cosa generable puede poseer una potencia generativa tal que tenga por objeto adecuado al ente generable, y ningún individuo puede tener una potencia cuyo objeto adecuado sea la misma especie. Con estas razones, pues, se demuestra suficientemente que la potencia creadora es, en este sentido, infinita, propia de Dios e incomunicable a las criaturas.

6. También puede entenderse de otro modo la potencia creadora: que, por sí sola y sin dependencia o concurso de otra, tenga poder para producir algo

cipalis creandi variis modis intelligi potest: primo, ut sit in illo ordine universalis seu adaequata obiecto creabili, et de hac evidentissimum est non posse communicari creaturae; neque hoc est (quod ego sciam) ab ullo auctore in dubium revocatum. Et ratio est clara, quia talis potentia habet obiectum infinite perfectum syncategorematice; nam in illa latitudine obiecti nullum potest signari tantae perfectionis quin aliud maioris perfectionis creari possit, et ita in infinitum; ergo in potentia quae sua virtute continet totum illud obiectum requiritur virtus et perfectio simpliciter infinita, quia neque actu finita sufficere potest, alias posset aequari et superari ab aliqua parte obiecti sui, neque potest virtus illa esse infinita syncategorematice, quia simul et actu habet existentem totam suam virtutem et perfectionem. Neque etiam satis erit quod sit infinita secundum quid seu in aliquo ordine entium; nam imprimis huiusmodi infinitum est simpliciter et actu finitum, et praeterea latitudo obiecti non clauditur sub aliquo genere vel ordine rerum, sed absolute complectitur totam latitudinem entis creabilis; ergo potentia quae totum illud continet et superat non potest esse secundum quid tantum infinita, sed simpliciter et in tota entis latitudine.

5. Secunda ratio adhiberi potest, quia impossibile est potentiam aliquam productivam seipsam claudere sub obiecto suo adaequato, quia impossibile est aliquid posse creare seipsum; sed omnis creatura continetur sub ente creabili, ut per se notum est; ergo non potest habere pro obiecto adaequato suae potentiae ens creabile ut sic, alias seipsam clauderet sub obiecto suo. Et hac ratione nulla res generabilis potest habere talem potentiam generandi quae pro obiecto adaequato habet ens generabile. Neque aliquod individuum potest habere potentiam cuius adaequatum obiectum sit ipsa species. His ergo rationibus satis demonstratur potentiam creandi hoc modo esse infinitam et Dei propriam ac incommunicabilem creaturis.

6. Alio item modo potest intelligi potentia creandi, quae vim habeat, se sola et

de la nada. Y estimo que de esta manera es posible asimismo probar suficientemente que dicha potencia es infinita e incomunicable a la criatura, no sólo en cuanto se extiende a todo lo creable, sino también en cuanto determinada a producir cualquier ente, cuestión de la que nos ocuparemos más adelante, en la disp. XXII. Porque, desde este punto de vista, para la potencia creadora vale la misma razón, en orden a obrar a partir de un sujeto presupuesto, que para cualquier facultad creada, ya que ninguna puede ser, en su operación, independiente de la causa primera, y tal independencia exige una perfección infinita, según veremos allí.

7. Así, pues, en un tercer sentido cabe entender el poder de crear únicamente por modo de causa principal próxima, que en su obrar depende de la causa primera y está limitada a un determinado orden o especie de cosas que han de ser creadas, como a crear los cuerpos, o estas especies concretas de ángeles, o algo semejante. Con respecto a esta potencia no aparece razón suficiente para que requiera una perfección absolutamente infinita o para que no pueda comunicarse a la criatura, pues no posee infinitud por parte del objeto —ya que se la supone limitada a un objeto de perfección finita— ni tampoco por el modo de obrar, puesto que se la supone dependiente del concurso de otra.

8. Ni resulta satisfactorio lo que muchos afirman: que del modo de obrar se colige la infinitud, no por la independencia de la acción con respecto a una causa agente superior, sino por la independencia de la acción con respecto a la causa material; a saber, porque el reducir algo de la potencia al acto exige algún poder, y cuanto más alejada del acto se encuentra dicha potencia, tanto mayor poder se requiere en el agente; consiguientemente, lo que se halla tan distante del acto que no está contenido en ninguna potencia pasiva, para poder ser producido exige una potencia infinita en el agente. Esta razón —repito— no es satisfactoria, en primer lugar, porque no parece que la independencia de la acción con respecto al sujeto sea tan importante ni indique tan gran perfección, que requiera en el agente un poder absolutamente infinito; pues, ¿por qué habría de requerirlo? Efectivamente, el concurso de la materia es algo finito; ¿por qué, entonces, no podrá ser suplido por el poder de un agente de orden

absque dependentia vel concursu alterius, aliquid ex nihilo producere. Et hoc etiam modo existimo satis probari posse talem potentiam non modo ut se extendit ad omne creabile, sed etiam ut determinata ad creandum quodlibet ens, esse infinitam et incommunicabilem creaturae, de qua re acturi sumus infra, disp. XXII. Nam quoad hoc eadem ratio est de potentia creandi et de quacumque facultate creata ad agendum ex praesupposito subiecto, quia nulla esse potest independens in agendo a prima causa talisque independentia infinitam requirit perfectionem, ut ibi videbimus.

7. Tertio igitur modo intelligi potest virtus creandi solum per modum causae principalis proximae, dependentis in agendo a prima causa et limitatae ad certum ordinem vel speciem rerum creandarum, ut ad creanda corpora, vel has species angelorum, vel aliquid simile. Et de hac potentia non apparet ratio sufficiens cur requirat perfectionem simpliciter infinitam, aut cur non possit communicari creaturae, quia neque ex parte obiecti habet infinitatem, cum ponatur limitata ad obiectum finitae perfectionis, neque etiam ex modo agendi, cum ponatur dependens a concursu alterius.

8. Nec satisfacit quod multi aiunt, ex modo agendi colligi infinitatem, non ob independentiam actionis a superiori causa agente, sed ob independentiam actionis a causa materiali; nimirum, quia reducere aliquid de potentia in actum requirit aliquam virtutem, et quo illa potentia magis est elongata ab actu, eo maior virtus requiritur in agente; ergo quod ita est elongatum ab actu ut in nulla potentia passiva contineatur, requirit infinitam potentiam in agente ut fieri possit; haec (inquam) ratio non satisfacit, primo quidem, quia independentia actionis a subiecto non videtur esse tanti momenti, nec tantam indicare perfectionem, ut requirat in agente virtutem infinitam simpliciter; cur etenim? Nam concursus materiae quid finitum est; cur ergo suppleri non poterit per virtutem agentis superioris ordinis et perfectioris, esto infinita non sit?

superior y más perfecto, aun cuando no sea infinito? Además, porque esa jerarquía o estimación proporcional no es formal, no sólo porque, a lo sumo, infiere un poder activo de orden superior al de toda potencia determinada a obrar a partir de una potencia pasiva, ya sea próxima, ya sea remota, es decir, más o menos alejada del acto, sino también porque aquel proceso debe entenderse con respecto a un mismo sujeto y en igualdad de circunstancias; puede, en efecto, suceder que para producir una forma más perfecta a partir de una potencia próxima se requiera mayor perfección que para producir una forma ínfima a partir de una potencia remota. Así, pues, para crear una cosa ínfima, por ejemplo, la materia prima, podrá bastar una potencia finita, aunque específicamente distinta de cualquier potencia generativa.

9. Y la dificultad se acrecienta porque la virtud principal para obrar puede atribuirse a la criatura en doble sentido: primero, como connatural y debida, o dimanante de los principios de la naturaleza —así, el calor en el fuego—, o bien como sobreañadida o infundida a la naturaleza —así, el *lumen gloriae* en el bienaventurado—. Por tanto, aunque concedamos gratuitamente que la virtud connatural a los agentes creados no puede extenderse a la creación, a causa de la desproporción indicada, no obstante, aquella razón nada prueba con respecto a un poder sobreañadido a la naturaleza, porque cabe la posibilidad de que tal poder sea sobrenatural y, en ese sentido, de orden superior, y consiguientemente, suficiente para superar aquella desproporción. Porque de esta manera responden los teólogos cuando se aduce un argumento semejante, a saber, que para captar un objeto inteligible compuesto de potencia y acto se requiere una luz intelectual de cierta perfección, y cuanto más acto y menos potencia posee dicho objeto, para verlo se necesita una luz tanto más perfecta; luego si el objeto es acto puro sin ninguna potencia, se requiere una luz infinita; los teólogos (digo) responden negando la consecuencia y afirmando que basta una luz de orden superior. Entonces, ¿por qué no podemos responder de igual modo acerca de la potencia creadora?

Deinde, quia illa gradatio vel proportionalis supputatio non est formalis, tum quia ad summum infert vim agendi superioris ordinis quam sit omnis potentia definita ad agendum ex potentia passiva, sive propinqua sive remota, seu magis aut minus elongata ab actu; tum etiam quia ille progressus intelligi debet respectu eiusdem, et caeteris paribus; nam fieri potest ut ad producendam formam perfectiorem ex propinqua potentia requiratur maior perfectio quam ad producendam infimam formam ex remota potentia. Sic igitur ad creandam rem infimam, verbi gratia, materiam primam, sufficere poterit finita potentia, distincta tamen in specie ab omni potentia generativa.

9. Et augetur difficultas, nam virtus principalis ad agendum dupliciter potest creaturae tribui. Primo, ut connaturalis et debita, vel manans a principiis naturae, ut est calor in igne, vel ut superaddita vel indita naturae, sicut est lumen gloriae in beato. Quamvis ergo gratis demus virtutem connaturalem agentibus creatis non posse extendi ad creationem, propter dictam improportionem, tamen de virtute superaddita naturae nihil probat illa ratio, quia illa virtus esse potest supernaturalis, atque ita superioris ordinis, ac proinde sufficiens ad vincendam illam improportionem. Ita enim respondent theologi cum simile fit argumentum, scilicet, ad videndum obiectum intelligibile mixtum ex actu et potentia requiritur lumen intellectuale alicuius perfectionis, et quo plus tale obiectum habet de actu et minus de potentia, eo perfectius requiritur lumen ad videndum illud; ergo si obiectum est purus actus nullam habens potentiam, requiritur infinitum lumen; respondent (inquam) theologi negando consequentiam et asserendo satis esse lumen superioris ordinis. Cur ergo non possumus eodem modo respondere de potentia creandi?

Diferentes opiniones

10. Así, pues, por estos motivos y otros semejantes, algunos teólogos sostienen que no hay ninguna razón suficiente que demuestre que repugna absolutamente a la criatura el poder de crear. Esta es la opinión clara de Gabriel, *In II*, dist. 1, q. 4, a. 3. En efecto, aunque enseña de manera absoluta que la criatura no puede crear, sin embargo, buscando la razón de esto, afirma que no puede aducirse otra sino la de que ésta es la condición de la criatura, condición que ha recibido de Dios, cuyo orden no puede violarse. En cuanto al hecho de que las criaturas hayan recibido este peculiar modo de obrar, dice que sólo consta por la experiencia. Ahora bien, en primer lugar, esta experiencia se tiene, a lo sumo, en los agentes y efectos materiales; pero, ¿cómo ha experimentado Gabriel que los ángeles no obran ni han obrado nunca nada sino a partir de un sujeto paciente? Asimismo, ¿cómo ha experimentado que un hombre, cuando engendra a otro, no alcanza con su eficiencia hasta la misma alma? Además, parece que únicamente se funda en la condición y en el orden que la criatura recibió, de hecho, de Dios; por consiguiente, o piensa que Dios pudo conceder a la criatura otra condición o modo de obrar, o no responde suficientemente a la cuestión. La misma opinión mantiene más claramente Durando, *In II*, dist. 1, q. 4, el cual niega que se precise un poder infinito para crear; en consecuencia, niega que repugne a la criatura el obrar algo sin mutación a partir de un sujeto, y resuelve todas las razones que suelen aducirse para demostrar esto.

11. Sin embargo, la opinión contraria es común entre los escolásticos. La sostienen el Maestro, en IV, dist. 5; Santo Tomás, en I, q. 45, a. 5, y en otros muchos lugares, y todos sus partidarios; Escoto, a quien siguen también los suyos, *In IV*, dist. 1, q. 1; Ockam, *In II*, q. 7, aunque piensa que no es posible demostrarla suficientemente; el mismo, en *Quodl. II*, q. 9; Enrique, en *Quodl. IV*, q. 37, y Egidio, en *Quodl. V*, q. 1.

Resolución de la cuestión

12. A mí, en verdad, me parece que la segunda opinión es verdadera y cierta; no obstante, considero dificilísimo aducir una demostración plenamente

Variae sententiae

10. Propter has ergo et similes causas nonnulli theologi dicunt nulla sufficienti ratione ostendi repugnare simpliciter creaturae potentiam creandi. Ita sentit plane Gabriel, In II, dist. 1, q. 4, a. 3. Nam licet simpliciter doceat creaturam non posse creare, quaerens tamen huius rei rationem, respondet non posse reddi aliam nisi quia haec est conditio creaturae, quam a Deo recepit, cuius ordinem transgredi non potest. Quod vero creaturae hanc conditionem operandi receperint, dicit solum constare experientia. Sed imprimis haec experientia ad summum habetur in agentibus effectibusque materialibus; quomodo vero expertus est Gabriel angelos nihil agere nec egisse unquam nisi ex passo? Quomodo item expertus est unum hominem, dum alium generat, non attingere efficiendo animam ipsam? Deinde solum videtur fundari in conditione et ordine quem de facto creatura recepit a Deo; vel ergo sentit potuisse Deum aliam conditionem vel modum agendi concedere creaturae, vel non satis quaestioni respondet. Eamdem sententiam clarius tenet Durand., In II, dist. 1, q. 4, qui negat ad creandum requiri virtutem infinitam, ac subinde negat repugnare creaturae efficere aliquid absque mutatione ex subiecto, et solvit rationes omnes quae solent ad id probandum adduci.

11. Nihilominus contraria sententia est communis scholasticorum. Eam tenet Magister In IV, dist. 5, et D. Thom., I, q. 45, a. 5, et saepe alibi, et omnes eius sectatores, et Scotus, quem sui etiam sequuntur, In IV, dist. 1, q. 1; Ocham In II, q. 7, quamvis sentiat non posse satis demonstrari; Idem, Quodl. II, q. 9; Henric., Quodl. IV, q. 37; et Aegid., Quodl. V, q. 1.

Resolutio quaestionis

12. Et mihi quidem posterior sententia vera et certa esse videtur; difficillimum ta-

convincente para confirmarla. Señal de ello es que los autores que coinciden en la conclusión disienten muchísimo al dar la razón de ella, y cada uno rechaza las razones de los otros. Por eso es, para mí, eficacísima la razón que se toma del principio de la fe, por lo que he dicho que, a mi juicio, la afirmación es cierta más bien que evidente; en efecto, así como por el hecho de que la criatura nunca creó nada, concluímos legítimamente que ninguna criatura producida tiene potencia creadora, de igual modo pienso que, del hecho de que ninguna criatura producida tiene potencia creadora, es legítimo inferir que ninguna criatura productible es capaz de esa facultad. Demuestro esta consecuencia, en primer lugar, porque si tal criatura fuese posible, constituiría ciertamente un nuevo orden y grado de criaturas, además de los que existen ahora, ya que poseería un modo de obrar distinto y más elevado; luego hubiera pertenecido a la perfección del universo el que tal orden o grado de criaturas se diese en él; luego, inversamente, habiendo fundado Dios el universo sin dicha criatura, es indicio de que ella no se encuentra contenida en el orden de las criaturas ni es posible y, por tanto, no pertenece al complemento del universo. Ampliaremos esta razón más adelante, en la disp. XXXVIII, cuando demostremos con un razonamiento semejante que en el universo existen inteligencias creadas.

13. En segundo término, se explica más todavía la misma razón, porque, entre las sustancias creables, no puede haber ningún grado más alto que el de los ángeles o realidades intelectuales; y entre los accidentes, hablando en el plano filosófico, no hay ningunos mejores que aquellos que son connaturales a estas sustancias supremas; y, si nos expresamos en el plano teológico, no puede haber ningunos mejores que aquellos que pertenecen al orden de la gracia y de la visión beatífica; consiguientemente, si en estos órdenes supremos de realidades no se descubre la potencia creadora, no es posible en ninguna criatura. Pues el que, dentro del grado de los ángeles, puedan hacerse otros específicamente más perfectos que todos los ya hechos, no basta para que posean un modo de obrar tan diverso en orden y en naturaleza; por ello San Agustín, lib. III

men censeo cogentem demonstrationem ad illam confirmandam afferre. Cuius signum est quia auctores qui in conclusione consentiunt, in ratione reddenda summe dissentiunt, et singuli aliorum rationes impugnant. Quocirca apud me illa est efficacissima ratio quae ex principio fidei sumitur, et ideo potius dixi mihi esse certam assertionem quam evidentem: nam sicut ex eo quod creatura nihil unquam creavit, recte ratiocinamur nullam creaturam factam habere potentiam creandi, ita ex eo quod nulla creatura facta habet potentiam creandi, recte existimo colligi nullam creaturam factibilem esse capacem huius facultatis. Hanc consequentiam probo primo, quia si talis creatura esset possibilis constitueret sane alium ordinem et gradum creaturae praeter eos qui nunc sunt, quia haberet distinctum et altiorem operandi modum; ergo pertinuisset ad perfectionem universi ut in eo esset talis creaturarum ordo seu gradus; ergo e converso, cum Deus condiderit universum sine tali creatura, signum est illam non contineri in ordine creaturarum neque esse possibilem, ideoque ad complementum universi non pertinere. Quam rationem inferius locupletabimus, disp. XXXVIII, cum simili discursu ostendemus esse in universo intelligentias creatas.

13. Secundo explicatur amplius eadem ratio, quia inter substantias creabiles nullus esse potest altior gradus quam sit angelorum seu intellectualium rerum; inter accidentia vero, si ut philosophi loquamur, nulla sunt meliora quam ea quae his supremis substantiis connaturalia sunt; si vero loquamur ut theologi, nulla possunt esse meliora quam ea quae pertinent ad ordinem gratiae et visionis beatae; si ergo in his supremis ordinibus rerum non invenitur potentia creandi, in nulla creatura possibilis est. Nam quod in gradu angelorum possint fieri alii perfectiores in specie quam sint omnes facti, non est satis ut habeant modum operandi tam diversi ordinis et rationis, et ideo August., III de Trinit., c. 8, pro comperto

De Trinitate, c. 8, tiene como cosa evidente que, si los ángeles, tanto buenos como malos, no pueden crear, ninguna criatura puede hacerlo.

Examen de la razón de Escoto

14. En tercer lugar, Escoto intentó dar alguna razón de esta inducción o experiencia que suponemos, y colegir de dicha razón la causa de que ninguna criatura productible pueda ser creadora; podemos exponer y ampliar su razonamiento del siguiente modo: toda criatura es material o espiritual; pero ni una ni otra de éstas puede crear; luego ninguna. La consecuencia es evidente, porque esos dos miembros, que encierran una oposición inmediata y contradictoria, abarcan todas las criaturas posibles. La menor, en cuanto a su primera parte acerca de las criaturas materiales, se demuestra porque, o la sustancia material crearía por la materia, o por la forma, o por los accidentes. No por la materia, ya que ésta no es ni puede ser activa, pues repugna intrínsecamente a su entidad e imperfección, porque esencialmente es pura potencia pasiva. Por tanto, como esta razón es común a toda materia creable, no puede ser hecha una materia prima que sea principio de creación. Y esto, en verdad, parece evidente en sí mismo y en sus términos; en efecto, una perfección tan grande como la que indica la creación es enteramente contradictoria con una imperfección tan grande como la que muestra la materia prima.

15. Tampoco puede ser principio de creación una forma material (pues de ésta tratamos ahora). En primer lugar, porque el modo de obrar es tal cual es el modo de ser; pero esta forma tiene en su ser una dependencia connatural de un sujeto; luego también la tiene en toda acción de la que ella es principio propio y connatural. En segundo término, porque tal forma no es productible de manera connatural por creación estricta, sino por educción o por concreación con todo el compuesto; luego tampoco ella puede ser principio de creación. La consecuencia es evidente, ya que, a lo sumo, puede ser principio para producir una forma semejante a ella, y de un modo que también sea proporcional a ella y connatural a la forma misma que ha de ser producida. Explico esto, en tercer lugar, porque dicha forma sería principio de creación de

habet, si angeli tam boni quam mali creare non possunt, nullam creaturam posse.

Ratio Scoti expenditur

14. Tertio, conatus est Scotus huius inductionis seu experientiae quam supponimus rationem aliquam reddere, et ex illa causam colligere ob quam nulla creatura factibilis creatrix esse possit, cuius discursum sic proponere possumus et amplificare: nam omnis creatura vel est materialis vel spiritualis: neutra autem ex his creare potest; ergo nulla. Patet consequentia, quia illa duo membra, quae includunt immediatam et contradictoriam oppositionem, complectuntur omnes creaturas possibiles. Minor vero quoad priorem partem de creaturis materialibus probatur, quia vel substantia materialis crearet per materiam, aut per formam, aut per accidentia. Non per materiam, quia haec non est activa neque esse potest; repugnat enim intrinsece entitati et imperfectioni eius, quia essentialiter est pura potentia passiva. Unde cum haec ratio communis sit omni materiae creabili, fieri non potest materia prima quae sit principium creandi. Et hoc sane per sese et ex terminis videtur notum; nam tanta perfectio quantam creatio indicat plane repugnat cum tanta imperfectione quantam materia prima prae se fert.

15. Neque etiam materialis forma (de hac enim nunc agimus) potest esse creationis principium. Primo quidem, quia talis est modus agendi qualis est modus essendi; sed haec forma habet in suo esse connaturalem dependentiam a subiecto; ergo et in omni actione cuius ipsa est proprium et connaturale principium. Secundo, quia talis forma non est connaturali modo producibilis per creationem propriam, sed vel per eductionem vel per concreationem cum toto composito; ergo neque ipsa potest esse principium creandi. Patet consequentia, quia ad summum esse potest principium producendi formam sibi similem, et modo etiam sibi porportionato et connaturali ipsi formae producendae. Quod tertio ita declaro, nam talis forma aut esset principium creandi mate-

la materia, o de la forma, o del compuesto; no de la materia, puesto que tal forma es posterior a la materia y la supone en orden de naturaleza para poder existir, por lo cual la supone asimismo para poder obrar. Tanto más cuanto que una forma tan imperfecta no puede contener eminentemente a la materia misma y, en consecuencia, no puede producir una realidad que le sea tan desemejante. Tampoco puede crear la forma, ya que no puede producir una forma espiritual, porque no puede sobrepasar su orden; ni puede producir una forma material, a no ser de modo connatural a la forma misma que ha de ser producida, porque no puede cambiar el orden connatural a las cosas mismas; pero tal forma, cuando no es concreada con la materia, no es productible por creación, sino por sola educción, ya que no es capaz de tener su propio ser sin dependencia de la materia.

16. De ahí resulta también que tal forma no puede ser principio de creación de toda la sustancia material, ya que ésta únicamente puede ser creada por aquel que puede crear la materia. Y que mucho menos puede crear una sustancia espiritual se supone como evidente, porque no puede trascender su orden al obrar. Y con el mismo razonamiento se concluye fácilmente que la sustancia material no puede ser en su totalidad o de manera esencial y primaria principio de creación, no sólo porque, según queda dicho, la materia no puede ser principio de acción, y mucho menos de creación, sino también porque todo el compuesto no puede tener poder activo si no es recibiéndolo de estas partes de las que consta esencialmente; por tanto, si no puede darse en la materia ni en la forma un poder creador o la proporción para tal acto, tampoco puede darse en todo el compuesto.

17. Faltaba tratar de los accidentes de esta sustancia, lo cual constituía el tercer miembro propuesto en aquella primera parte; pero de los accidentes en general haremos abundantes consideraciones en seguida; ahora tomamos este miembro como suficientemente demostrado por lo dicho acerca de la forma sustancial; porque si ésta, a causa de la dependencia natural que tiene con respecto a la materia, no puede ser principio de creación, mucho menos podrá

riam, aut formam, aut compositum: non materiam, quia talis forma est posterior materia et ordine naturae supponit illam ut esse possit, et ideo etiam illam supponit ut agere possit. Maxime quod forma adeo imperfecta non potest continere eminenter ipsam materiam, et ideo non potest rem adeo sibi dissimilem procreare. Neque etiam potest creare formam, quia non potest producere formam spiritualem, cum suum ordinem excedere non possit; neque formam materialem producere potest, nisi modo connaturali ipsi formae producendae; non potest enim immutare ordinem rebus ipsis connaturalem; talis autem forma, quando non concreatur materiae, non est factibilis per creationem, sed per solam eductionem, quia non est capax proprii esse sine dependentia a materia.

16. Unde etiam relinquitur talem formam non posse esse principium creandi totam substantiam materialem, quia haec creari non potest nisi ab eo qui potest creare materiam. Quod vero multo minus possit spiritualem substantiam creare tamquam evidens supponitur, quia non potest transcendere suum ordinem in agendo. Et eodem discursu facile concluditur non posse materialem substantiam secundum se totam aut per se primo esse principium creandi, tum quia, ut dictum est, materia non potest esse principium agendi, nedum creandi, tum etiam quia totum compositum non potest habere vim agendi nisi ab his partibus ex quibus essentialiter constat; si ergo neque in materia neque in forma potest esse illa vis creandi aut proportio ad talem actionem, neque in toto composito esse potest.

17. Restabat dicendum de accidentibus huius substantiae, quod erat tertium membrum in illa priori parte propositum; sed de accidentibus generatim statim dicemus plura; nunc hoc membrum sumimus ut satis probatum ex dictis de substantiali forma; nam si haec non potest esse principium creandi, propter naturalem dependentiam quam habet a materia, multo minus esse poterit accidens materiale, quod et ma-

serlo el accidente material, el cual es no sólo más dependiente, sino también menos perfecto, sobre todo porque ahora nos ocupamos de la causa principal. Me parece que este razonamiento sobre las cosas materiales es eficaz e igualmente válido para las sustancias producidas y las posibles, puesto que se funda en la peculiar naturaleza e imperfección de la sustancia material en cuanto tal, y en la connatural proporción entre el obrar y el ser, la cual no puede cambiarse; porque, si bien Dios puede obrar en la criatura o mediante la criatura algo distinto de lo que es connatural a ésta, no puede, empero, hacer que resulte connatural a una criatura lo que es desproporcionado a su naturaleza.

18. Paso a la segunda parte propuesta en el argumento principal, acerca de la sustancia espiritual. Escoto no la demuestra de otra manera sino porque la sustancia espiritual creada no puede producir nada a no ser mediante el accidente; pero mediante el accidente no puede crear nada; luego ningún ángel puede tener poder de crear. Prueba la mayor por el hecho de que el ángel no puede realizar nada sino mediante los actos del entendimiento y de la voluntad; pero estos actos son accidentes, y no es posible que sea producido un ángel en el que tales actos sean sustancia y no accidente, como prueba por extenso en aquel pasaje y nosotros admitimos ahora, sea lo que fuere de la eficacia de sus razones en cuanto a esta parte, eficacia de la que trataremos posteriormente, al ocuparnos de las inteligencias creadas. Por lo que hace a la menor, Escoto la prueba porque, en orden a crear, el accidente sólo podría requerirse, o bien como la acción misma que termina en la cosa creada, y esto no puede decirse en el caso presente, ya que semejante acción se encuentra en el término mismo —según veremos después—, por lo que tal acción no puede ser la intelección o la volición del ángel; o también podría requerirse el accidente como principio de dicha acción; y que esto no puede ser lo demuestra únicamente por el principio general de que el accidente no puede ser principio de la producción de una sustancia. Esto lo admiten todos, en verdad, acerca del principio principal, y en tal sentido parece suficiente para el propósito actual, ya que, como dijimos, sólo tratamos del principio principal.

19. Sin embargo, el mismo Escoto extiende la proposición también al principio instrumental, y en ese sentido no es universalmente verdadera, según vi-

gis dependens est et minus perfectum, praesertim cum tractemus nunc de causa principali. Atque hic discursus de rebus materialibus mihi quidem videtur efficax et aeque procedere de substantiis factis et possibilibus; nam fundatur in propria natura et imperfectione substantiae materialis ut sic et in connaturali proportione inter agere et esse, quae immutari non potest; nam licet Deus possit agere in creatura vel per creaturam aliud quam sit illi connaturale, non tamen potest facere quod sit connaturale alicui creaturae id quod est improportionatum naturae eius.

18. Venio ad alteram partem in principali argumento propositam de substantia spirituali. Quam Scotus non aliter probat nisi quia substantia spiritualis creata nihil potest efficere nisi medio accidente; sed medio accidente non potest quidquam creare; ergo nullus angelus potest habere vim creandi. Maiorem ex eo probat quod angelus nihil potest efficere nisi mediis actibus intellectus et voluntatis; hi autem actus sunt accidentia, nec fieri potest angelus in quo tales actus sint substantia et non accidens, ut ibi fuse probat et nos nunc admittimus, quidquid sit de efficacia rationum eius quoad hanc partem, de qua dicemus infra disputando de intelligentiis creatis. Minor autem probatur ab Scoto, quia accidens solum posset requiri ad creandum vel tamquam actio ipsa quae terminatur ad rem creatam, et hoc dici non potest in praesenti, quia huiusmodi actio est in ipso termino, ut infra videbimus: unde talis actio non potest esse intellectio vel volitio angeli; vel posset requiri accidens ut principium talis actionis; hoc autem esse non posse solum probat ex generali principio quod accidens non potest esse principium ad producendam substantiam. Quod quidem de principio principali omnes admittunt, et in hoc sensu videtur sufficiens praesenti intentioni; nam, ut diximus, solum agimus de principio principali.

19. Verumtamen ipse Scotus extendit illam propositionem etiam ad principium in-

mos arriba; si, atendiendo a una razón especial, es verdadera acerca del instrumento de la creación, lo diré después. Ahora bien, el razonamiento de Escoto supone, en lo concerniente a esta última parte, que si la criatura pudiese crear, debería crear una sustancia; y lo supone con razón porque, según hemos dicho más atrás, sólo puede crearse una cosa subsistente o por modo de subsistente; pero la criatura no puede crear un accidente por modo de subsistente, es decir, separado del sujeto, ya que tal modo de ser no puede ser connatural al accidente; mas la criatura no puede tener poder para producir una cosa de manera preternatural o sin otras causas de las que depende necesariamente su naturaleza. A esto se añade que el accidente inherente en la sustancia e impotente por su naturaleza para existir de otro modo, no puede ser por su naturaleza principio de creación de un accidente separado por sí mismo, ya que tal modo de obrar supera el modo de ser connatural a tal accidente.

20. *En qué falla el razonamiento de Escoto.*— Así, pues, sólo hay un punto en el que parece deficiente esta argumentación de Escoto, y es aquel dilema de que el accidente únicamente puede requerirse para crear o como acción o como principio de acción; porque, además de éstos, podría darse un tercer miembro, a saber, que el acto accidental se preexija para aplicar o dirigir la virtud activa próxima, pues de este modo se requieren también la intelección y la volición para las obras de arte y para mover localmente. Podría, pues, decir alguno que un ángel puede crear a otro de manera próxima e inmediata valiéndose de su sustancia como principio activo, si bien, para que dicho principio actúe de un modo libre e intelectual, se necesita el acto de voluntad en cuanto aplicativo de ese principio o potencia ejecutiva a la operación, y el acto del entendimiento en cuanto directivo; y en este sentido no hay inconveniente en que el acto accidental se requiera para la creación de la sustancia. Porque de esta manera en los animales la potencia generativa se aplica a obrar mediante el apetito, y en el hombre mediante la voluntad; y el entendimiento, aun siendo una potencia más perfecta que la voluntad, se subordina a ésta en cuanto al ejercicio o aplicación al acto. Así, pues, el poder de crear, aunque fuese sus-

strumentale, quo sensu non est in universum vera, ut supra vidimus; an vero peculiari ratione vera sit de instrumento creationis, infra dicam. Supponit autem hic discursus Scoti, quoad hanc ultimam partem, quoad, si creatura posset creare, deberet creare substantiam; quod merito supponit, quia, ut supra diximus, non potest creari nisi aut res subsistens aut per modum subsistentis; creatura autem non potest creare accidens per modum subsistentis seu separatum a subiecto, quia talis modus essendi non potest esse connaturalis accidenti; non potest autem creatura habere vim ad producendam rem modo praeternaturali aut sine aliis causis a quibus natura sua necessario pendet. Adde quod accidens inhaerens substantiae et impotens natura sua ad existendum aliter non potest natura sua esse principium creandi accidens per se separatum, quia talis modus agendi superat modum essendi connaturalem tali accidenti.

20. *In quo deficiat discursus Scoti.*— Unum ergo tantum est in quo diminutus videtur hic discursus Scoti, nempe illud dilemma quod accidens tantum posset requiri ad creandum vel tamquam actio vel tamquam principium actionis; nam praeter haec posset esse tertium membrum, scilicet, quod actus accidentalis praerequiratur ad applicandam vel dirigendam proximam virtutem agendi; nam hoc modo requiruntur etiam intellectio et volitio ad opera artis et ad movendum localiter. Posset ergo quispiam dicere unum angelum posse creare alium proxime et immediate per substantiam suam tamquam per principium agendi; tamen, ut illud principium agat modo libero et intellectuali, requiri actum voluntatis ut applicantem illud principium seu potentiam exsequentem ad operandum, et actum intellectus ut dirigentem, atque hoc modo non esse inconveniens ad creationem substantiae requiri actum accidentalem. Sic enim in animalibus potentia generandi applicatur ad operandum per appetitum, et in homine per voluntatem; et intellectus, licet sit perfectior potentia quam voluntas, subordinatur illi quoad exercitium seu applicationem ad actum. Sic igitur virtus creandi, etsi substantialis esset et perfectior, posset subordinari

tancial y más perfecto, podría subordinarse a la voluntad y aplicarse a su acción mediante su acto accidental.

21. *Qué debe añadirse al razonamiento de Escoto.*— Por consiguiente, atendido este motivo, no considero esta prueba como totalmente eficaz con respecto a las criaturas espirituales e intelectuales. Cabe, empero, aplicar aquí las conjeturas con las que más adelante demostraremos que los ángeles no pueden convertir la materia en forma al arbitrio de su voluntad; porque si esto es verdad, con mucho mayor razón no podrán producir algo de la nada; pero de esas razones trataremos después. Además, es cierto que ninguna inteligencia finita puede crear otra más perfecta que ella, ya que esto supera el poder de la causa principal. Y tampoco hay razón para que pueda crear sustancias materiales, toda vez que no las contiene eminentemente, por estar limitada a una especie determinada y no tener ninguna proporción con las corporales; y con las otras sustancias espirituales se compara de tal manera que vienen a distinguirse como especies perfectas dentro del mismo grado, igual que se distinguen las especies o géneros de animal. Por eso, así como —hablando en absoluto— no puede un animal engendrar a otro de diversa especie, aunque sea menos perfecta, tampoco podría un ángel crear a otro inferior; consiguientemente, sólo falta demostrar que tampoco puede crear a otro que le sea semejante en especie. De ello sería fácil dar razón si fuese verdad que las inteligencias no pueden multiplicarse numéricamente dentro de la misma especie. Mas como tal opinión no es verdadera, por eso cabe afirmar que, al menos la multiplicación de los individuos no es pretendida en sí misma por la naturaleza, sino únicamente con vistas a conservar la especie, por lo cual no es connatural a los individuos incorruptibles el tener virtud propia para producir otros que les sean semejantes en especie. Por último, adaptando el razonamiento de Escoto, puede añadirse la conjetura de que las sustancias intelectuales creadas, en las operaciones que les son propias en grado sumo, cuales son las del entendimiento y las de la voluntad, no pueden producir nada si no es a partir de un sujeto preexistente; luego es verosímil que no puedan tener poder natural para llevar a cabo una acción completamente sustancial e independiente del sujeto.

voluntati et per actum eius accidentalem ad suam actionem applicari.

21. *Quid addendum Scoti discursui.*— Propter hanc ergo causam non censeo hanc probationem omnino efficacem quoad creaturas spirituales et intellectuales. Possunt tamen hic applicari coniecturae quibus infra probabimus non posse angelos ad nutum suae voluntatis transmutare materiam ad formam; nam si id verum est, multo maiori ratione non poterunt aliquid ex nihilo facere; de illis autem rationibus dicemus infra. Praeterea certum est nullam intelligentiam finitam posse creare aliam perfectiorem se; nam hoc est supra virtutem causae principalis. Neque etiam est cur possit creare materiales substantias, quia illas non continet eminenter, cum sit ad definitam speciem limitata et cum proportionem nullam habeat cum corporalibus; ad alias vero spirituales substantias ita comparetur ut intra eumdem gradum condistinguantur tamquam species perfectae, sicut distinguuntur species seu genera animalis. Unde, sicut per se loquendo non potest unum animal generare aliud diversae speciei, etiam minus perfectae, ita neque unus angelus posset creare inferiorem; solum ergo restat probandum quod nec sibi similem in specie creare possit. Cuius rei facile redderetur ratio, si verum esset non posse intelligentias multiplicari numero intra eamdem speciem. Sed quia illa opinio vera non est, ideo dici potest saltem multiplicationem individuorum non esse per se intentam a natura, sed solum propter conservandam speciem, ideoque non esse connaturale individuis incorruptibilibus habere propriam virtutem producendi sibi similia in specie. Denique, accommodando discursum Scoti, potest addi coniectura, quia substantiae intellectuales creatae, in operationibus sibi maxime propriis, quales sunt intellectus et voluntatis, non possunt quidquam efficere nisi ex praesupposito subiecto; ergo verisimile est non posse habere vim naturalem ad efficiendam actionem omnino substantialem et independentem a subiecto.

Se considera atentamente la razón empleada por Ockam

22. Ockam, en la citada q. 7, aduce una razón distinta, a saber, que toda criatura obra naturalmente o libremente; pero de ninguno de esos modos puede tener poder de crear; luego. Se prueba la menor en su primera parte, porque tal causa, obrando naturalmente, crearía al mismo tiempo todo lo que pudiese, ya que no estaría pendiente de la disposición o capacidad del sujeto pasivo; por tanto, crearía infinitas realidades, ya específicamente, ya individualmente, puesto que no es posible señalar ningún número finito al que pueda causar. La segunda parte acerca de la causa libre se demuestra porque, aun cuando no crease necesariamente todas aquellas realidades, sin embargo, podría al menos quererlas y, por consiguiente, podría crearlas simultáneamente todas, lo cual es incongruente. Pero esta razón es menos eficaz que la anterior; porque ninguno de los dos miembros queda suficientemente refutado; pues, aunque tal causa obrase de manera natural, no obstante, en su obrar dependería del concurso divino, y podría ser determinada por él a producir realidades finitas, y éstas más bien que aquellas otras; de igual modo que ahora un agente natural aplicado a un paciente es, de suyo, indiferente para producir, de entre las infinitas formas, esta o aquella forma individual, y es determinado por el concurso de Dios. Pero Ockam afirma que es incongruente que tal criatura quede suspendida en su acción, si puede producir infinitas realidades. Mas el mismo argumento puede hacerse así a propósito de la potencia divina; luego aquella incongruencia es nula, ya que las cosas infinitas no pueden ser producidas todas en acto simultáneamente. Con la misma razón se impugna la demostración de la segunda parte, puesto que es posible aplicarla también a la voluntad divina; consiguientemente, tal criatura no podría querer crear al mismo tiempo infinitas realidades, porque su objeto sería imposible, o, si lo quisiera, lo querría en vano e ineficazmente; por tanto, sólo podría crear a su arbitrio, de entre las infinitas realidades, éstas o aquéllas. El argumento, empero, concluye rectamente que tal criatura podría crear, dentro de la misma especie o del mismo género, realidades sincategoremáticamente infinitas, es decir, no tantas que no puedan ser más, al menos sucesivamente, lo cual piensa Ockam que es asimismo inconveniente, pero no lo es; porque el sol también puede crear así

Ratio qua Ochamus utitur, perpenditur

22. Aliam rationem adducit Ocham, dicta q. 7, scilicet, quia omnis creatura aut naturaliter agit aut libere; sed neutro modo potest habere virtutem creandi; ergo. Minor quoad priorem partem probatur, quia talis causa naturaliter agens simul crearet quidquid posset, quia non penderet ex dispositione vel capacitate passi; crearet ergo infinita, vel in specie vel in individuo, quia nullus potest signari numerus finitus quem causare possit. Altera pars de causa libera probatur quia, licet non necessario crearet illa omnia, tamen saltem posset velle, et consequenter posset creare simul illa omnia, quod est inconveniens. Sed haec ratio minus est efficax quam praecedens; neutrum enim membrum satis impugnatur; nam, licet talis causa naturaliter ageret, penderet tamen in agendo a divino concursu, et ab eodem posset determinari ad agendum finita, et haec potius quam illa; sicut nunc agens naturale applicatum passo ex se indifferens est ad producendum hanc vel illam individuam formam ex infinitis, determinatur autem per concursum Dei. Sed inquit Ocham inconveniens esse ut talis creatura suspendatur ab actione sua, si potest producere infinita. At hoc idem argumentum sic fieri potest de divina potentia; nullum ergo est illud inconveniens, quia infinita non sunt producibilia actu simul omnia. Et eadem ratione impugnatur probatio alterius partis, quia ad voluntatem etiam divinam applicari potest; non ergo posset talis creatura velle creare simul infinita, quia obiectum esset impossibile, vel si id vellet, inaniter et inefficaciter vellet; solum ergo posset pro suo arbitrio haec vel illa ex infinitis creare. Recte tamen concludit argumentum quod talis creatura posset, intra eamdem speciem vel idem genus, creare syncategorematice infinita, id est, non tot quin plura, saltem successive, quod etiam Ocham censet inconveniens, sed nullum est; nam sol etiam potest sic in infinitum plura generare successive, quamvis ea quae simul potest facere vel conservare in quolibet instanti, non solum sint finita, sed etiam in determinato aliquo numero et quantitate, quia virtus finita saltem requirit huiusmodi terminum. Verumtamen hoc idem dici posset de virtute creaturae ad creandum, si semel poneretur.

hasta el infinito más realidades sucesivamente, si bien las que puede producir simultáneamente o conservar en cualquier instante no sólo son finitas, sino también determinadas en número y en cantidad, ya que la virtud finita requiere al menos un término de esa clase. A pesar de todo, esto mismo podría decirse del poder de la criatura para crear, una vez admitido.

Se examina la primera razón de Santo Tomás de por qué se requiere un poder infinito para crear

23. Así, pues, pasando por alto aquellas razones que, o bien son válidas en particular acerca de esta o de aquella criatura, o bien proceden por medios muy extrínsecos, Santo Tomás intentó aducir, tomándolas del objeto propio y del modo de la creación, dos razones generales por las que, de manera universal, toda creación repugna a toda criatura posible; la primera se encuentra en I, q. 45, a. 5, c., y puede elaborarse así: el efecto o término de la creación es propio de la causa universalísima, de suerte que no puede convenir a otra; luego también la creación y la potencia creadora es propia de la primera causa de tal manera que no puede comunicarse a otra. La consecuencia es clara, ya que la acción y la potencia sólo puede pertenecer a aquél a quien puede pertenecer el efecto. Se prueba el antecedente porque el ser en cuanto tal es efecto propio de la causa universalísima; pero también el término propio o efecto de la creación es el mismo ser en cuanto tal; luego el término propio de la creación sólo puede ser efecto de la causa primera. La mayor es patente, porque los efectos más universales han de atribuirse a las causas más universales; luego también el efecto universalísimo a la causa universalísima; pero el ser es el efecto universalísimo; luego. La menor se demuestra porque mediante la creación se produce el ente en cuanto ente; luego mediante ella se comunica el ser en cuanto tal según su razón absoluta, atendida la cual es efecto universalísimo y propio de la causa primera. Escoto impugna esta razón en el lugar citado, y otros escotistas, *In II,* dist. 1; la defienden extensamente Cayetano, en I, pasaje citado; el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 21; Capréolo, *In II,* dist. 1, q. 3. Pero algunas de las objeciones de Escoto tienen solución verdadera y fácil.

Expenditur prima ratio D. Thomae, cur ad creandum virtus infinita requiratur

23. Omissis ergo rationibus quae vel in particulari procedunt de hac aut illa creatura vel per media valde extrinseca, D. Thom. ex proprio obiecto et modo creationis conatus est duas generales rationes afferre ob quas in universum omnis creatio omni creaturae possibili repugnat: priorem habet I, q. 45, a. 5, in corpore; quae sic formari potest: effectus seu terminus creationis est proprius causae universalissimae, ita ut non possit alteri convenire; ergo et creatio et potentia creandi est ita propria primae causae ut non possit alteri communicari. Consequentia est clara, quia illius tantum potest esse actio et potentia cuius potest esse effectus. Antecedens autem probatur, quia esse ut sic est proprius effectus universalissimae causae; sed proprius etiam terminus seu effectus creationis est ipsum esse ut sic; ergo proprius terminus creationis solius primae causae potest esse effectus. Maior patet, quia effectus universaliores in universaliores causas revocandi sunt; ergo et universalissimus effectus in universalissimam causam; sed esse est universalissimus effectus; ergo. Minor autem probatur, quia per creationem producitur ens in quantum ens; ergo per illam communicatur esse ut sic secundum absolutam rationem suam, secundum quam est universalissimus effectus et proprius primae causae. Hanc rationem impugnat Scot., cit. loco, et alii scotistae, In II, dist. 1, et eam late defendunt Caiet., I, loco cit., et Ferrar., II cont. Gent., c. 21, et Capreol., In II, dist. 1, q. 3. Et quidem nonnullae ex obiectionibus Scoti veram et facilem habent solutionem.

24. *En qué sentido se dice que el ser es efecto propio de Dios.*— Porque, en primer lugar, impugna la proposición de Santo Tomás —el ser es efecto propio de Dios— como si su sentido fuese que sólo Dios produce el ser mismo en cualquier criatura, y que las causas segundas no concurren activamente a la realización del ser de la existencia. Pero tal sentido es, sin duda, falso, como probaré después al tratar de la existencia de la criatura, y no es el que Santo Tomás pretendía, sino que únicamente llama al ser efecto propio de Dios formalmente y de manera esencial y primaria, ya porque sólo Dios puede producir el ser del puro no-ser, ya porque es el único que puede producir, en cualquier realidad, todo lo que se requiere para el ser de la misma. Y estos sentidos son verdaderos, pero no sirven para la cuestión presente, pues se cometería una petición de principio, por ser esto mismo lo que hay que demostrar. Así, pues, otro sentido será que sólo Dios mira al ser factible de modo que sea como el objeto adecuado de su potencia; y en este sentido también es verdadera la proposición, como resulta patente por sí mismo y por lo dicho al principio de esta sección, y los argumentos de Escoto no tienen validez contra ella; de qué modo sea aplicable al presente razonamiento, quedará claro por lo que se ha de decir.

25. *El efecto más universal debe atribuirse a una causa más universal.*— Con ello se evidencia también fácilmente el sentido que presenta la otra proposición —el efecto más universal debe atribuirse a una causa más universal—, impugnada asimismo por Escoto; porque, o se trata de la universalidad en perfección, tanto de la causa como del efecto, y entonces, aun cuando la proposición general fuese verdadera, no obstante es falso que el ente o el ser sea el efecto universalísimo, el cual no es el más perfecto, antes bien es el más imperfecto de todos, por ser el más común; o se trata de la universalidad en predicación, en cuyo caso la proposición sería ajena a la cuestión y no sería verdad lo que se supone, ya que Dios no es causa universalísima en ese sentido. Pero a esto se responde fácilmente, porque se trata de una universalidad proporcional al efecto y a la causa. Así, pues, por parte de la causa se trata de una universalidad en la causación, mientras que por parte del efecto trátase

24. *Esse qualiter dicatur proprius Dei effectus.*— Impugnat enim primo illam propositionem D. Thom., quod esse est proprius effectus Dei, ac si sensus esset solum Deum efficere ipsum esse in qualibet creatura, et causas secundas non concurrere active ad efficiendum esse existentiae. Sed hic sensus est sine dubio falsus, ut infra ostendam disputando de existentia creaturae, et non est intentus a D. Thom., sed solum vocat esse proprium effectum Dei formaliter ac per se primo, vel quia solum Deus facere potest esse ex omnino non esse vel quia solus potest facere in qualibet re omnia quae ad illius esse requiruntur. Et hi sensus sunt veri, non tamen deserviunt ad rem praesentem, quia peteretur principium, cum hoc ipsum sit probandum. Alius ergo sensus erit quod solus Deus respicit esse factibile, ut sit tamquam adaequatum obiectum suae potentiae, et hoc etiam sensu est vera propositio, ut per se constat et ex dictis in principio huius sectionis, et argumenta Scoti non procedunt contra illam. Quomodo vero deserviat praesenti rationi, patebit ex dicendis.

25. *Universalior effectus in universaliorem causam reducendus.*— Ex quo facile etiam constat quem sensum reddat alia propositio quod universalior effectus in universaliorem causam reducitur, quam etiam impugnat Scotus, quia vel est sermo de universalitate perfectionis, tam causae quam effectus, et sic, licet generalis propositio esset vera, falsum tamen est quod ens aut esse sit universalissimus effectus, quia non est perfectissimus, sed potius imperfectissimus omnium, cum sit communissimus; vel est sermo de universalitate praedicationis, et sic nec propositio esset ad rem neque subsumptio vera, quia Deus non est hoc modo causa universalissima. Sed hoc facilem habet responsionem, quia sermo est de universalitate proportionata effectui et causae. Unde ex parte causae est sermo de universalitate in causando; ex parte vero effectus est sermo

de un efecto universal en multitud y, consecuentemente, de una razón objetiva adecuada más universal en la predicación. Y en este sentido es plenamente verdadero que un efecto más universal o más común, es decir, la razón de ente o de tal ente, cuanto más universal es, tanto más es considerado por una causa de mayor universalidad como la razón esencial y primariamente objetiva y adecuada de su potencia. Y la razón es clara, porque, aun cuando la causa universal sea simple en sí misma, no obstante se dice universal por orden a la multitud de cosas que contiene eminentemente y que puede realizar; luego, cuanto más universal sea, tanto mayor número de cosas contendrá y podrá producir; por ello, tendrá una razón objetiva tanto mayor en la predicación, es decir, que contenga bajo sí más cosas; luego, inversamente, cuanto más universal en este sentido sea el efecto, habrá de atribuirse a una causa tanto más universal, si se afirma que le corresponde adecuadamente y de manera esencial y primaria. Ni es obstáculo contra esto el hecho de que las razones más universales en la predicación son menos perfectas; pues, aunque esto sea verdad considerando dichas razones según la precisión mental, no lo es, empero, en cuanto incluyen a todos los inferiores; ahora bien, de este modo se dice el ente y otra razón semejante adecuada a una potencia activa, ya que no alcanza a esa razón precisiva, sino a todo lo que está contenido bajo ella; y en este sentido se dice que el ente creable es el objeto adecuado de la potencia divina; cosas todas que son suficientemente claras. Otros responden que el ser en cuanto tal, incluso considerado en general como el ser de la existencia, es la perfección mayor de todas. Pero del sentido de esta expresión trataremos después, en la disputación ya indicada, porque ahora no es necesario.

26. *Dónde se encuentra la dificultad de la razón de Santo Tomás.*— Ciertamente, la mayor dificultad está en la aplicación de estos principios generales para concluir la proposición que se pretende, porque parece que de ellos pueden inferirse, a lo sumo, dos cosas, las cuales dijimos arriba que son ciertas. Una es que la criatura no puede crear independientemente de la causa primera; mas no parece inferirse en manera alguna que no pueda hacerlo con el concurso de la causa primera; porque dar el ser no es propio de la causa primera, sino con la antedicha independencia. Por eso, en el lib. ***De causis*** se dice

de effectu universali in multitudine, et consequenter de ratione obiectiva adaequata universaliori in praedicando. Et hoc modo verissimum est universaliorem vel communiorem effectum, id est, rationem entis vel talis entis, quo universalior est, eo respici a causa universaliori tamquam rationem obiectivam per se primo et adaequatam suae potentiae. Et ratio est clara, quia, licet causa universalis in se sit simplex, tamen dicitur universalis per ordinem ad multa quae eminenter continet et potest efficere; ergo quo fuerit universalior, eo continebit et poterit efficere plura; ergo eo habebit rationem obiectivam universaliorem in praedicando, id est, plura sub se continentem; ergo et, e converso, quo effectus fuerit hoc modo universalior, eo in causam universaliorem reducendus est, si adaequate ac per se primo illi correspondere dicitur. Neque contra hoc obstat quod rationes universaliores in praedicando sunt minus perfectae; nam, licet hoc sit verum considerando illas rationes secundum mentis praecisionem, non tamen prout includunt omnia inferiora; hoc autem modo dicitur ens et alia similis ratio adaequata alicui potentiae activae; non enim attingit illam rationem praecisam, sed totum quod sub illa continetur; et hoc modo ens creabile dicitur esse adaequatum obiectum divinae potentiae, quae omnia sunt satis manifesta. Alii respondent esse ut sic, etiam in communi sumptum pro esse existentiae, esse maximam perfectionem omnium. Sed de sensu huius locutionis dicemus inferius in praedicta disputatione, nunc enim necessarium non est.

26. *In quo sit difficultas rationis D. Thom.*— Maior sane difficultas est in applicatione horum generalium principiorum ad concludendam propositionem intentam, quia ex illis ad summum videntur posse inferri duo, quae supra diximus esse certa. Unum est quod creatura non possit creare independenter a prima causa. Quod vero id non possit cum concursu primae causae, minime videtur inferri. Nam dare esse non est proprium primae causae, nisi cum prae-

(y lo aduce también Santo Tomás): *La causa segunda no da el ser sino en virtud de la primera y en cuanto participa de la operación de la primera,* lo cual no es verdad por otra razón sino porque la causa segunda únicamente puede obrar mediante el poder recibido de la primera y dependiendo en su acción de la operación actual de Dios; luego de esta manera puede la criatura comunicar el ser, incluso por creación, según lo que se desprende de aquel principio. Además, de dichos principios se concluye con toda legitimidad que no puede comunicarse a la criatura una potencia creadora que tenga por objeto adecuado al ente creable o al ser mismo en cuanto incluye todo el ámbito del ente participable. Mas de aquí no cabe colegir que cualquier participación de esa potencia creadora universal, limitada y determinada a algún género o especie, o al menos a algunos individuos de las realidades creables, sea incomunicable a la criatura; porque ni semejante potencia así determinada implica contradicción en sus términos, ni puede demostrarse en virtud de esos principios que sea imposible. Lo primero es evidente, pues la creación del león, por ejemplo, es específicamente distinta de la creación del hombre; luego por los términos no es contradictorio que exista una potencia creadora proporcionada a la creación de tal especie y no a la creación en toda su amplitud, como resulta evidente en el caso de la facultad generativa o eductiva de la potencia de la materia, la cual potencia, en cuanto se extiende a todo generable posible, es propia de Dios exclusivamente, sobre todo con independencia, y, en cambio, limitada a una determinada especie de generación, puede comunicarse a la criatura con dependencia de la causa primera. Lo segundo es manifiesto, ya que tal potencia creada, aun cuando esté destinada a crear, no tendrá por objeto un efecto universalísimo, sino determinado y particular. Por eso, lo que Santo Tomás afirma en la demostración, a saber, que mediante la creación se produce el ser absolutamente, no en cuanto es éste en concreto o con tales características, es verdad referido a la creación en general, mas no si se refiere a esta creación específica; porque mediante ésta se produce, ciertamente, el ser en cuanto es tal ser, por ejemplo, del hombre o del ángel, por lo cual no es preciso que la potencia que no se ordena adecuadamente a la creación en cuanto

dicta independentia. Unde in lib. de Causis dicitur (quod D. Thom. etiam adducit): *Secunda causa non dat esse nisi in virtute primae et in quantum participat operationem primae,* quod non alia ratione verum est nisi quia causa secunda tantum agere potest per virtutem acceptam a prima et dependens in actione sua ab actuali operatione Dei; ergo hoc modo potest creatura communicare esse, etiam per creationem, quantum est ex vi illius principii. Rursus ex illis principiis optime concluditur non esse communicabilem creaturae potentiam creandi quae habeat pro obiecto adaequato ens creabile seu ipsum esse ut includit totam latitudinem esse participabilis. Hinc vero non potest concludi omnem participationem illius potentiae creativae universalis, limitatam ac determinatam ad aliquod genus vel speciem, vel certe ad aliqua individua rerum creabilium, esse incommunicabilem creaturae; neque enim huiusmodi potentia sic determinata in ipsis terminis involvit repugnantiam neque ex illis principiis ostendi potest impossibilis. Primum patet, quia creatio leonis, verbi gratia, est specie distincta a creatione hominis; ergo ex terminis non repugnat dari potentiam creatam commensuratam creationi talis speciei et non creationi secundum totam suam latitudinem, sicut est manifestum in potentia generativa seu eductiva de potentia materiae, quae, prout se extendit ad omne generabile possibile, est propria solius Dei, maxime cum independentia; limitata vero ad certam speciem generationis, potest communicari creaturae cum dependentia a prima causa. Secundum patet, quia talis potentia creata, etiamsi sit ad creandum, non habebit pro obiecto universalissimum effectum, sed determinatum et particularem. Unde quod D. Thom. subsumit, scilicet, per creationem produci esse absolute, non quatenus hoc vel tale, est quidem verum de creatione in genere, non vero de hac creatione in specie; nam per hanc revera producitur esse quatenus est tale, scilicet hominis aut angeli, et ideo non est necesse ut potentia quae non respicit adaequate creationem ut sic, sed talem creationem, sit universalissima po-

tal, sino a una creación determinada, sea una potencia universalísima; luego no es necesario que sea propia de la causa primera.

27. *Primera solución de la dificultad.*— A esta dificultad puede responderse, en primer lugar, concediendo que con aquel razonamiento no se prueba nada más, y que ello no atenta contra la autoridad de Santo Tomás, pues parece que él no pretendía concluir más con dicha argumentación. Y eso es evidente, porque inmediatamente después de aquella razón refiere la opinión de quienes afirman que la criatura puede crear mediante la virtud recibida de Dios, y, aunque Santo Tomás, en aquel pasaje, dé a esto la denominación de crear instrumentalmente, no obstante, parece que, en realidad, sólo toma el término *instrumentalmente* en sentido amplio, tal como se dice que también las causas segundas principales son instrumentos de la causa primera. Ello puede probarse porque de este modo cita en seguida la opinión de Avicena, quien afirma que una inteligencia creó a otra; pero Avicena no sostuvo que la inteligencia crease como instrumento estrictamente considerado, sino como causa segunda principal. Ahora bien, en esta respuesta quedan dos inconvenientes: uno es que no se defiende la razón ni se deja probada la conclusión; otro, referente al pensamiento de Santo Tomás, es que la razón con que demuestra inmediatamente después que la criatura no puede ser instrumento de la creación es también válida acerca de la causa segunda principal, lo cual, sin embargo, es difícil, según explicaremos más adelante al ocuparnos de dicha razón.

28. *Segunda.*— Así, pues, en segundo lugar podemos responder que la eficacia de aquella razón consiste en que del objeto formal y del modo de la creación infiere que no puede darse una potencia creadora que de suyo no se ordene, como a su objeto adecuado, al ser en toda la amplitud del ente participable (pues debe entenderse el ente en ese sentido siempre que, en la presente materia, se dice ente en cuanto ente, a no ser que la expresión *en cuanto* se tome especificativamente, según dije). Mas parece que Santo Tomás pone la fuerza de aquella inferencia en la siguiente proposición: *Producir el ser absolutamente, no en cuanto es éste en concreto con tales características, pertenece a la razón de creación.* Y puede elaborarse la deducción de esta manera: mediante cualquier creación se produce esencial y primariamente el ser, no sólo en cuanto es tal ser, sino también en cuanto es ser; luego toda potencia de la que pro-

tentia; ergo non oportet ut sit propria primae causae.

27. *Prima enodatio difficultatis.*— Ad hanc difficultatem primo responderi potest concedendo non amplius probari illo discursu, idque non esse contra D. Thomae auctoritatem, quia ille non videtur amplius concludere voluisse tali discursu. Quod patet, nam statim post illam rationem refert opinionem dicentium posse creaturam creare per virtutem acceptam a Deo, et licet D. Thom. ibi vocet hoc creare instrumentaliter, tamen revera videtur solum sumere illud *instrumentaliter* late, prout etiam causae secundae principales dicuntur esse instrumenta primae causae. Quod probari potest, nam hoc modo refert statim opinionem Avicennae dicentis unam intelligentiam creasse aliam; Avicenna vero non posuit intelligentiam creare ut instrumentum in rigore sumptum, sed ut causam secundam principalem. In hac vero responsione duo incommoda relinquuntur; unum, quod ratio non defenditur nec manet probata conclusio. Aliud, spectans ad mentem D. Thom., quod ratio qua statim probat creaturam non posse esse instrumentum creationis procedat etiam de causa secunda principali, quod tamen difficile est, ut inferius declarabimus attingendo rationem illam.

28. *Secunda.*— Secundo ergo respondere possumus efficaciam illius rationis in eo consistere ut ex formali obiecto et modo creationis eliciat non posse dari potentiam creandi quae ex se non respiciat ut adaequatum obiectum esse secundum totam latitudinem entis participabilis (huiusmodi enim ens intelligendum est quoties in hac materia dicitur ens in quantum ens, nisi illud *in quantum* specificative sumatur, ut dixi). Vim autem illius illationis videtur D. Thom. ponere in illa propositione: *Producere esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis.* Potestque ita formari deductio, nam per omnem creationem fit per se primo esse, non solum in quantum est tale esse, sed etiam in quantum est esse; ergo omnis potentia a qua

cede tal acción está ordenada, como a su objeto adecuado, al ser mismo, no sólo en cuanto es tal ser, sino absolutamente en cuanto es ser; luego tal potencia debe ser necesariamente universal y abarcadora de todo ente participable. La consecuencia es clara, ya que toda potencia abraza todas las cosas que están comprendidas bajo su objeto adecuado y formal. La mayor es asimismo patente por la doctrina del Filósofo en I de la *Física*, arriba indicada, y que Cayetano explica también correctamente en I, q. 44, a. 2. Porque se dice que el efecto es producido esencial y primariamente según aquella razón que no precedió por parte del efecto, pues si precedió, ya no se dirá que es producido de manera esencial, sino accidental; porque cuando del aire se genera fuego, no se produce esencialmente un cuerpo ni un elemento, pero se produce esencialmente fuego. Así, pues, en toda creación se produce de manera esencial el ente o el ser, no sólo en cuanto tal, sino absolutamente en cuanto ser, ya que ninguna razón de ente o de ser se presupone a la creación, puesto que es de la nada.

29. En cuanto a la menor, se prueba porque aquella razón según la cual la potencia alcanza esencial y primariamente su efecto, parece ser la razón formal objetiva bajo la que dicha potencia alcanza el mismo efecto. De donde resulta que, en su causación, la potencia es tan universal y abstracta como lo es, en su orden, aquella razón formal objetiva a la que alcanza esencial y primariamente.

30. *Se aclara otro razonamiento de Santo Tomás, explicativo del anterior.*— Para confirmar la misma deducción podemos añadir también otro razonamiento del propio Santo Tomás, en el mismo artículo, solución ad 1: todo lo que crea algo, crea absolutamente el ente, y no sólo aplicando el ser o la naturaleza del ente a este ente; luego, en lo que de él depende, puede crear cualquier ente creable. Se explica el antecedente, porque no es posible que quien participa de alguna naturaleza la produzca absolutamente, sino aplicándola a algo, de igual modo que Pedro no puede ser causa de la naturaleza humana en absoluto, pues de lo contrario podría ser causa de sí mismo. Por tanto, sólo puede ser causa de que la naturaleza humana se encuentre en Pablo o en Francisco. Pero, así como este hombre participa de la naturaleza del hombre, igualmente cualquier

est talis actio respicit ut formale et adaequatum obiectum ipsum esse, non solum in quantum est tale esse, sed absolute in quantum est esse; ergo talis potentia necessario debet esse universalis et complectens omne ens participabile. Consequentia est clara, quia omnis potentia complectitur omnia quae sub suo obiecto adaequato et formali comprehenduntur. Maior etiam constat ex doctrina Philosophi, I Phys., supra tacta, quam etiam bene declarat Caiet., I, q. 44, a. 2. Nam effectus dicitur fieri per se primo secundum eam rationem quae non praecessit ex parte effectus; nam si praecessit, iam non per se, sed per accidens fieri dicetur; nam cum ignis generatur ex aere, non fit per se corpus neque elementum, fit autem per se ignis. Sic igitur, in omni creatione fit per se ens seu esse, non solum ut tale, sed simpliciter ut esse, quia nulla ratio entis aut esse supponitur ad creationem, cum sit ex nihilo.

29. Minor vero probatur, quia illa ratio secundum quam per se primo attingit potentia suum effectum videtur esse formalis ratio obiectiva sub qua talis potentia attingit eumdem effectum. Unde fit ut in causando tam universalis et abstracta sit potentia quam est in ordine suo illa ratio formalis obiectiva quam per se primo attingit.

30. *Discursus alius D. Thom. explicans priorem declaratur.*— Addere praeterea possumus ad confirmandam eamdem deductionem alium discursum eiusdem D. Thom. in eodem art., in solut. ad 1. Quia quidquid creat aliquid, creat absolute ens, et non tantum applicando esse seu naturam entis ad hoc ens; ergo quantum est ex se, potest creare quodlibet ens creabile. Explicatur antecedens, nam fieri non potest ut qui participat aliquam naturam producat absolute illam, sed applicando illam ad aliquid, ut Petrus non potest esse causa naturae humanae absolute, alias posset esse causa sui ipsius. Unde solum potest esse causa ut natura humana sit in Paulo vel Francisco. Sicut autem hic homo participat naturam

ente creado participa de la naturaleza del ente; luego no puede producir absolutamente la naturaleza del ente, sino aplicándola a este ente. Por consiguiente, así como el hombre no puede aplicar mediante su acción o producción la naturaleza del hombre a este hombre, si no es presuponiendo algo en virtud de lo cual se realice la determinación de la naturaleza común a este individuo, de igual manera, en general, el ente por participación no puede comunicar la naturaleza del ente sino presuponiendo algo por lo que la naturaleza del ente quede determinada a este ente, lo cual repugna a la creación. Luego, inversamente, toda potencia que puede producir absolutamente el ente, sin presuponer nada, produce absolutamente la naturaleza del ente, y no sólo aplicándola a este ente; luego toda potencia que puede producir de ese modo es una potencia universal; no puede, por tanto, ser un ente participado, sino el ente por esencia.

31. *Algunos objeciones contra los dos razonamientos aducidos de Santo Tomás.*— Pero aún no se aquieta la mente, sino que descubre muchas dificultades en ambos razonamientos. Efectivamente, en el primero, parece que la proposición subsumida, en la que se encuentra toda la fuerza del argumento, a saber, *toda potencia que en algún efecto alcanza esencialmente alguna razón de ente es, de suyo, universal para todas las realidades comprendidas bajo tal razón,* no goza de verdad universal; pues cuando se genera trigo, por ejemplo, no se genera esencialmente sólo el trigo, sino también el viviente, ya que no se presupone la razón de viviente; porque el trigo o la hierba se engendra de la tierra no viviente y, sin embargo, no por tener potencia para engendrar trigo tiene potencia para generar cualquier viviente. Igual sucede cuando el caballo engendra al caballo, no sólo del no-caballo, sino también del no-animal, a saber, del semen; porque entonces se genera esencialmente el caballo y el animal y, a pesar de eso, aquella potencia generativa no se ordena a la razón de animal como adecuada ni puede realizar las generaciones de todos los animales. Además, en otro caso se sigue que también Dios puede crearse a sí mismo, pues cuando se crea algún ente, en él se realiza esencialmente no sólo la razón de ente creable, sino también la razón de ente abstractísimo, ya que, por parte del efecto, no se presupone ninguna razón de ente; por tanto, si la consecuencia indicada

hominis, ita quodlibet ens creatum participat naturam entis; non ergo potest producere absolute naturam entis, sed applicando illam ad hoc ens. Ergo sicut homo non potest per actionem vel productionem suam applicare naturam hominis ad hoc nisi praesupponendo aliquid quo illa determinatio naturae communis ad hoc individuum fiat, ita in universum non potest ens per participationem communicare naturam entis nisi praesupponendo aliquid quo determinetur natura entis ad hoc, quod repugnat creationi. Ergo, e converso, omnis potentia quae potest producere absolute ens, nihil praesupponendo, producit absolute naturam entis, et non tantum applicando illam ad hoc; ergo omnis potentia quae potest sic producere est universalis potentia; unde non potest esse ens participatum, sed ens per essentiam.

31. *Obiectiones aliquot contra utrumque allatum D. Thom. discursum.*— Sed adhuc non quiescit animus, sed in utroque discursu plures difficultates invenit. Nam in priori, illa propositio subsumpta, in qua est tota vis argumenti, scilicet, *omnis potentia per se attingens in aliquo effectu rationem aliquam entis est de se universalis ad omnia quae sub tali ratione comprehenduntur,* non videtur in universum vera; nam cum generatur triticum, verbi gratia, non solum per se generatur triticum, sed etiam vivens, quia non praesupponitur ratio viventis; generatur enim triticum aut herba ex terra non vivente, et tamen, quia habet potentiam ad generandum triticum, non propterea habet potentiam ad generandum omne vivens. Idem est cum equus generat equum, non solum ex non equo, sed etiam ex non animali, nempe ex semine; tunc enim per se generatur et equus et animal, et tamen illa potentia generativa non respicit rationem animalis ut adaequatam, nec potest efficere generationes omnium animalium. Praeterea, alias sequitur etiam Deum posse creare seipsum, quia quando creatur aliquod ens, non tantum in illo fit per se ratio entis creabilis, sed etiam ratio entis abstractissimi, quia nulla ratio entis praesupponitur ex parte effectus; ergo si dicta

es universal, el objeto adecuado de la potencia creadora será no sólo el ente creable, sino el ente absoluta y precisivamente; luego comprenderá bajo sí absolutamente a todo ente, incluso al mismo Dios. Y no cabe decir que el ente abstracto en cuanto tal no es creado esencialmente porque la razón de ente se presupone al menos en el creador; pues esto no impide la producción esencial, ya que el fuego engendra esencialmente fuego, aun cuando se presuponga en el generante la razón de fuego; por eso dije más arriba que la razón que se produce de manera esencial no debe presuponerse por parte del efecto, toda vez que por parte del agente no constituye obstáculo.

32. Y si alguien responde que no se sigue eso, puesto que la potencia creadora no alcanza aquella razón abstractísima de ente, considerada precisivamente como tal por la mente, sino en cuanto está incluida en la razón de ente creable, cosa que arriba expresamos en términos dialécticos diciendo que no la alcanzaba de manera reduplicativa, sino especificativa, la respuesta es, en verdad, excelente, pero con ella se quebranta toda la fuerza de la razón y del argumento de Santo Tomás. Porque de igual modo se dirá que mediante la potencia creadora comunicada a la criatura no se produce esencialmente la razón de ente creable como tal, sino en cuanto está incluida en la razón de tal ente, y que también de esa manera, semejante potencia no alcanza al ente reduplicativamente, sino especificativamente, por lo cual no es legítimo inferir que dicha potencia deba ser universalísima y comprender a todo ente creable. Por eso, para mayor claridad podemos establecer distinción entre ser producido esencialmente y ser producido esencial y primariamente, y afirmar que para lo primero basta que, por parte del efecto, no se presuponga la realidad según aquella razón en la que se dice que es producida esencialmente; pero añadiendo esto último: que, según dicha razón, la realidad sea producida como el término propio y cuasi formal de la potencia agente, y no sólo como incluido en el término formal. Así, pues, mediante la creación se produce esencialmente el ente en cuanto ente creable, pero por la razón de creación no puede demostrarse la necesidad de que se produzca esencial y primariamente según aquella razón trascendental, porque puede ser creado por alguna potencia esencial y primariamente en cuanto tal ente. Ahora bien, aunque aquella proposición, que es fundamento del razonamiento antedicho, se admita con respecto a un efecto esencial y primario, no puede, empero, admitirse con respecto a cualquier efecto esencial, según concluyen los argumentos aducidos; luego no es suficiente para concluir lo que se pretende.

consecutio universalis est, adaequatum obiectum potentiae creativae non erit tantum ens creabile, sed absolute et praecise ens; ergo comprehendet sub se absolute omne ens, etiam ipsum Deum. Nec dici potest ens ut sic abstractum per se non creari, quia ratio entis supponitur saltem in creatore; hoc enim non impedit productionem per se, nam ignis per se generat ignem, licet ratio ignis in generante supponatur, et ideo supra dixi rationem quae per se fit non debere supponi ex parte effectus, quia ex parte agentis non obstat.

32. Quod si respondeatur id non sequi, quia potentia creandi non attingit illam abstractissimam rationem entis, ratione[1] ut sic praecise sumptam, sed quatenus includitur in ratione entis creabilis, quod supra dialecticis terminis diximus non attingere illam reduplicative, sed specificative, est quidem responsio optima, tamen per eamdem infringitur tota vis rationis et discursus D. Thomae. Nam eodem modo dicetur per potentiam creandi communicatam creaturae non fieri per se rationem entis creabilis ut sic, nisi quatenus includitur in ratione talis entis, atque ita etiam huiusmodi potentiam non attingere ens in quantum ens duplicative, sed specificative, et ideo non recte colligi talem potentiam debere esse universalissimam et comprehendere ens omne creabile. Unde claritatis gratia distinguere possumus inter fieri per se et fieri per se primo, assereréque ad illud primum sufficere ut res, secundum eam rationem qua per se fieri dicitur, non supponatur ex parte effectus; hoc vero posterius addere, quod res secundum talem rationem fiat ut proprius et quasi formalis terminus potentiae agentis, et non tantum ut inclusus in formali termino. Per creationem ergo fit per se ens in quantum ens creabile, non tamen ex ratione creationis probari potest esse necessarium ut fiat per se primo secundum illam transcendentalem rationem; nam potest creari ab aliqua potentia per se primo quatenus tale ens. Licet autem illa propositio, quae est fundamentum illius discursus, admittatur de effectu per se primo, non tamen admitti potest de omni effectu per se, ut argumenta facta concludunt; non est ergo sufficiens ad concludendum intentum.

[1] El acusativo *rationem*, que aparece en otras ediciones, sólo introduciría una ligera variación de matiz en la frase. (N. de los EE.)

33. No es menor, sino quizá mayor, la dificultad del segundo razonamiento; efectivamente, la proposición *quien participa de una naturaleza no puede producirla absolutamente, sino aplicándola a algo*, es decir, *a esto*, es verdadera en el sentido de que no puede producirla absolutamente, o sea, en todas las realidades en que existe; a saber, si la naturaleza es específica, no puede producirla en todos los individuos para existir en los cuales tiene aptitud; pero si es una naturaleza genérica, o una razón trascendental, no podrá producirla en todos los inferiores, guardando la debida proporción. Este sentido queda muy bien demostrado por la razón de que, en caso contrario, tal realidad podría producirse a sí misma. Ahora bien, según este sentido, o no es verdad, o al menos se acepta sin demostración, que todo lo que crea, crea el ente de manera absoluta; pues, ¿por qué no podrá crear unos entes y no otros, como hemos argumentado hasta ahora? Pero aquella proposición puede presentar otro sentido, que parece ser el que mayormente se pretende con dicho razonamiento, a saber, que quien participa de alguna naturaleza no puede producir esa naturaleza absolutamente, es decir, en su totalidad y en todas sus partes, sino sólo presuponiendo alguna parte suya y aplicando a ésta otra; y en este sentido se dice con entera verdad que todo lo que crea, crea absolutamente el ente; mas la proposición en tal sentido, ya sea verdadera, ya sea falsa, no queda demostrada con el razonamiento antedicho; porque, aun cuando alguien produjese absolutamente en el sentido indicado una naturaleza que le fuese semejante, no se sigue que pudiera ser causa de sí mismo, pues podría producir tal naturaleza en su totalidad en uno u otro individuo, pero no en todos, o bien en una especie (si la naturaleza fuera genérica), mas no en todas. Y por igual razón podría crear algún ente absolutamente en el sentido expresado, es decir, en toda su entidad, pero no todo ente.

33. Nec minor est difficultas, sed fortasse maior in posteriori discursu; illa enim propositio: *Qui participat aliquam naturam non potest absolute illam producere, sed applicando illam ad aliquid* seu *ad hoc*, in hoc sensu est vera quod non potest producere illam absolute; id est, in omnibus rebus in quibus existit; videlicet, si illa natura sit specifica, non potest producere illam in omnibus individuis in quibus apta est existere; si vero sit natura generica aut ratio transcendentalis, non poterit eam producere in omnibus inferioribus, servata proportione. Et hunc sensum probat optime illa ratio, quia alias talis res posset efficere seipsam. Iuxta hunc autem sensum, vel non est verum vel saltem sine probatione assumitur quidquid creat creare absolute ens; cur enim non poterit creare quaedam entia et non alia, ut hactenus argumentati sumus? Alium vero sensum potest illa propositio reddere, qui videtur magis intentus in illo discursu, nimirum, qui participat aliquam naturam non posse producere illam naturam absolute, id est, secundum se totam et secundum omnem partem eius, sed tantum praesupponendo aliquam partem eius eique aliam applicando, quo sensu verissime dicitur quidquid creat creare absolute ens; tamen illa propositio in eo sensu, sive vera sive falsa sit, non probatur in praedicto discursu; nam licet aliquis produceret naturam sibi similem absolute in dicto sensu, non sequitur quod posset esse causa sui ipsius; nam posset producere talem naturam secundum se totam in uno vel alio individuo, non tamen in omnibus, aut in una specie (si natura sit generica) et non in omnibus. Et pari ratione posset creare aliquod ens absolute in dicto sensu, id est, secundum totam entitatem, non tamen omne ens.

34. Por eso es también verdad, en sentido recto, que quien participa de alguna naturaleza no la hace existir absolutamente, sino que es causa de que se encuentre en este individuo o en este ente; pero de ahí no se infiere legítimamente que se presuponga algún principio individuante para la acción mediante la cual es producido tal individuo o tal ente, ya que mediante esa acción puede producirse la realidad íntegra con todo su principio individuante. En efecto, cuando se dice que la naturaleza específica es producida en el individuo o aplicada al individuo, no debe imaginarse que una realidad, que es producida, se aplique a otra preexistente, sino que se dice que es aplicada únicamente porque se realiza en un individuo, y no en su abstracción. Por eso también, cuando Dios creó a Adán, no creó a toda la especie humana absolutamente, es decir, abstracta, sino que la creó aplicándola (en conformidad con aquel modo de hablar) a este individuo, y no ciertamente presuponiendo en él, por parte del mismo, un principio de individuación, sino creando simultáneamente a éste. Así, pues, aunque un ángel crease a otro que le fuera semejante en naturaleza aplicando su naturaleza específica a tal individuo, no sería necesario presuponer para su acción un principio individualizador del otro ángel, sino que produjese al mismo tiempo dicho principio; tanto más cuanto que en cada una de las naturalezas, este principio no es otra cosa que la propia entidad de la naturaleza, si es simple; o los principios que intrínsecamente la constituyen, si es compuesta. Se confirma porque, de lo contrario, con el mismo razonamiento se demostraría que, supuesto un ángel, Dios no podría crear otro semejante a aquél, ya que, o mediante esa acción crearía tal naturaleza específica absolutamente, y esto no, porque mediante dicha acción no crea al primer ángel; o lo produce aplicando la naturaleza específica a este individuo, y en ese caso sería necesario presuponer para tal acción un principio individualizador. Y si entonces se dice, como en verdad hay que decir, que la naturaleza se aplica a este individuo produciendo en absoluto toda su entidad de la nada, se diría enteramente lo mismo, aun cuando un ángel crease a otro que tuviera con él semejanza específica o genérica; pues el hecho de que se presuponga una naturaleza semejante en el agente mismo en nada obsta a la creación, como ya se ha dicho anteriormente.

34. Unde ulterius in bono sensu verum est quod qui participat aliquam naturam non facit illam absolute existere, sed est causa quod sit in hoc individuo aut in hoc ente; non recte tamen inde infertur praesupponi ad actionem per quam fit tale individuum vel tale ens aliquod principium individuans; nam potest tota res cum toto suo principio individuante per illam actionem fieri. Cum enim natura specifica dicitur fieri in individuo vel applicari ad individuum, non est fingendum quod una res, quae fit, applicetur praeexistenti, sed solum dicitur applicari quia in uno individuo fit et non in sua abstractione. Unde etiam quando Deus creavit Adamum non creavit totam speciem humanam absolute, id est, abstractam, sed creavit illam applicando eam (iuxta illum modum loquendi) ad hoc individuum, non quidem praesupponendo in illo ex parte eius principium individuationis, sed illud simul creando. Sic igitur, quamvis unus angelus crearet sibi similem in natura, applicando suam specificam naturam ad tale individuum, non oporteret ut ad suam actionem supponeret principium aliquod individuans alium angelum, sed quod illud simul produceret; maxime cum hoc principium individuans in singulis naturis nihil aliud sit quam ipsamet entitas naturae, si sit simplex, vel principia quibus intrinsece constituitur, si sit composita. Et confirmatur, quia alias eodem discursu probaretur, supposito uno angelo, non posse Deum creare alium illi similem, quia vel per illam actionem crearet talem naturam specificam absolute, et hoc non, quia per illam actionem non creat priorem angelum; vel producit applicando specificam naturam ad hoc individuum, et sic oporteret ad talem actionem supponi principium individuans. Quod si tunc dicatur, ut vere dicendum est, applicari illam naturam ad hoc individuum producendo absolute totam eius entitatem ex nihilo, idem omnino diceretur, etiamsi unus angelus crearet alium sibi similem, vel in specie vel in genere; nam quod in ipso agente supponatur similis natura, nihil obstat creationi, ut iam supra dictum est.

35. *Juicio acerca de las objeciones antedichas.*— Confieso que no sé dar respuesta satisfactoria a todas estas dificultades; porque, en contra del segundo razonamiento, me parece que concluyen positivamente (por así decirlo) que aquella argumentación no es adecuada; y en contra del primero prueban al menos que no es convincente, por no quedar suficientemente demostrados todos los principios que en él se emplean, aunque no conste que son falsos. Y todos se reducen a éste: toda potencia creadora debe ser necesariamente tal que se extienda a todo lo creable. Ahora bien, parece que esto no se prueba de manera suficiente por lo dicho hasta ahora y considerando precisivamente el término al que tiende la creación. Mas queda por ver si ello puede inferirse con mayor eficacia considerando juntamente el término *a quo*, la especial relación de estos términos y el modo de obrar proporcionado a los mismos.

36. *Ultima razón con que Santo Tomás prueba la afirmación.*— Así, pues, hay una última razón del mismo Santo Tomás, en el citado a. 5, ad 2: la potencia creadora debe ser necesariamente infinita; luego no puede ser creada; y de igual modo cabe inferir que se extiende de manera necesaria a todo lo creable; porque la potencia absolutamente infinita es también universalísima, y su objeto debe ser infinito, en la medida en que puede serlo en calidad de objeto factible. Santo Tomás demuestra el antecedente porque la virtud de la potencia no se considera sólo por la realidad producida, sino también por el modo; pero el modo de producción de la nada indica una fuerza infinita en el obrar, ya que para producir algo de una potencia remota se exige una gran virtud, y de una más remota, mayor; luego para producir de ninguna potencia o de la nada se requiere una virtud infinita. Igual razón expone Alberto, *In II*, dist. 1, a. 7, y otros.

37. Algunos fundamentan esta razón en que entre el ente y la nada media una distancia infinita. Pero, como responde Escoto, antes citado, esto no es legítimo, ya que ningún ente dista de la nada sino conforme a los grados de entidad que en sí posee. Por eso dice también Santo Tomás, *In IV*, dist. 5, q. 1, a. 3, ad 5, que, por parte del ente mismo, sólo hay distancia infinita entre el ente y el

35. *Iudicium de praedictis obiectionibus.*— Fateor nescire me omnibus his difficultatibus satisfacere; nam contra posteriorem discursum positive (ut ita dicam) videntur mihi concludere non esse aptam ratiocinationem illam; contra priorem vero saltem ostendunt non convincere, quia non omnia principia quae in eo sumuntur sufficienter probantur, quamvis non constet esse falsa. Et omnia reducuntur ad illud, quod omnis potentia creandi talis necessario esse debeat ut se extendat ad omne creabile. Hoc autem non videtur satis convinci ex his quae hactenus diximus et praecise considerando terminum ad quem tendit creatio. Videndum autem superest an coniungendo terminum a quo, et specialem habitudinem horum terminorum, et modum agendi proportionatum illis, id possit efficacius inferri.

36. *Ultima ratio qua D. Thom. probat assertionem.*— Est igitur ultima ratio eiusdem D. Thomae, dicto a. 5, ad 2, nam potentia creandi esse debet necessario infinita; ergo non potest esse creata; et eodem modo inferri potest necessario extendi ad omne creabile; nam potentia simpliciter infinita est etiam universalissima, et obiectum eius esse debet infinitum, quantum esse potest in ratione obiecti factibilis. Antecedens probatur a D. Thom. quia virtus potentiae non tantum attenditur ex re facta, sed etiam ex modo; sed modus producendi ex nihilo indicat infinitam vim in agendo, nam ad producendum aliquid ex potentia remota requiritur magna virtus, et ex remotiori maior; ergo ad producendum ex nulla potentia seu ex nihilo requiritur infinita virtus. Eamdem rationem habet Albertus, In II, dist. 1, a. 7, et alii.

37. Nonnulli fundant rationem hanc in eo quod inter ens et nihil est infinita distantia[1]. Sed non recte, ut Scotus supra respondet, quia nullum ens distat a nihilo nisi secundum eos gradus entitatis quos in se habet. Unde etiam D. Thom., In IV, dist. 5, q. 1, a. 3, ad 5, ait non esse distantiam infinitam inter ens et non ens ex

[1] Henr., Quodl. IV, q. ult.; Rich., In II, dist. 1, a. 4, q. 4.

no-ente cuando el ente es infinito, ya que uno de los opuestos dista del otro tanto cuanto participa del que queda. De aquí que San Agustín diga que la materia, por ser imperfectísima, es casi nada; y que el ángel es casi Dios; y cada ente, cuanto más perfecto es, tanto más se acerca a Dios y más se aparta de la nada. Y cabe decir que la nada misma dista del ente, en cierto modo, infinitamente, o más bien indefinida o indeterminadamente, porque no hay cosa que pueda distar del ente más que la nada misma, o porque no tiene una distancia determinada, sino que puede tenerla cada vez mayor, de acuerdo con los diferentes grados del ente. Pero esto no tiene que ver con la cuestión presente, ya que mediante la creación no se trasciende (por así decirlo) la totalidad de esta distancia de la nada en todo su ámbito, sino sólo según los grados de entidad que recibe el ente que es creado.

38. Así, pues, otros comúnmente fundamentan aquella inferencia en la máxima desproporción que existe entre el ente y la nada. Porque para obrar a partir de una potencia más alejada del acto se requiere mayor virtud; luego se exigirá mayor virtud en la proporción precisa en que el efecto se produzca a partir de una potencia más remota; consiguientemente, cuando la separación entre el acto y la potencia se dé sin proporción alguna, entonces se requerirá una virtud mayor sin ninguna proporción; pero esta virtud sólo es infinita, ya que toda virtud finita guarda alguna proporción con otra finita. Este modo de argumentar es frecuente en Aristóteles, como consta por los libros IV y VIII de la *Física*. Y de ahí razona Cayetano, por una proporción semejante: si bastase un poder finito para producir algo de la nada, se seguiría que para producir algo de alguna materia se necesitaría igual poder que para producirlo de la nada; pongamos, por ejemplo, que el poder creador finito vale cuatro, valiendo dos el poder de producir a partir de una materia remota; en tal caso, para producir a partir de una materia dos veces más remota se necesitará un poder que valga por lo menos tres; luego, para producir a partir de una ulterior materia que sea también dos veces más remota, se precisará un poder que valga cuatro; consiguientemente, para producir algo de alguna materia se requiere tanto poder como para crear.

parte ipsius entis nisi quando ens est infinitum, quia unum oppositorum tantum distat ab alio quantum de reliquo participat. Et ideo materia, quia est imperfectissima, dicitur ab Augustino prope nihil; angelus autem dicitur esse prope Deum; et unumquodque ens, quo est perfectius, eo magis accedit ad Deum et magis recedit a nihilo. Ipsum autem nihil potest quodammodo dici infinite, vel potius indefinite seu indeterminate distare ab ente, quia nihil potest magis distare ab ente quam ipsum nihil vel quia non habet unam determinatam distantiam, sed potest habere maiorem et maiorem, secundum varios gradus entis. Sed hoc non refert ad praesens, quia per creationem non transcenditur (ut ita dicam) tota haec distantia ipsius nihil secundum totam latitudinem suam, sed solum secundum eos gradus entitatis quos recipit ens quod creatur.

38. Alii ergo communiter fundant illam consecutionem in maxima improportione quae est inter ens et nihil. Nam ad agendum ex potentia magis elongata ab actu requiritur maior virtus; ergo qua proportione effectus fiet ex remotiori potentia, eadem requiretur maior virtus; ergo ubi elongatio actus a potentia est sine ulla proportione, ibi maior sine ulla proportione virtus requiretur; haec autem non est nisi infinita; nam omnis virtus finita servat aliquam proportionem ad alteram finitam. Qui argumentandi modus frequens est apud Aristotelem, ut constat ex IV et VIII Phys. Ex quo simili proportione argumentatur Caietanus, nam si ad producendum aliquid ex nihilo sufficeret virtus finita, sequeretur aequalem virtutem requiri ad producendum aliquid ex aliqua materia et ex nihilo; sit enim virtus creatrix finita ut quatuor, virtus autem producens ex materia remota sit ut duo; ergo virtus necessaria ad producendum ex materia duplo remotiori erit saltem ut tria; ergo ad producendum ex ulteriori materia duplo etiam remotiori erit necessaria virtus ut quatuor; ergo tanta virtus requiritur ad producendum aliquid ex aliqua materia quanta ad creandum.

39. *Objeciones contra la razón antes expuesta.* —Ahora bien, Escoto y Durando, citados arriba, presentan muchas objeciones contra esta razón. Pero todas tienden a demostrar que entre el ente y la nada, o no hay distancia o no es infinita, lo cual no tiene que ver con la razón aducida, porque ya hemos probado que no es necesario imaginar esa distancia infinita propia y positiva, y que el argumento no se toma de ahí, sino de la desproporción, la cual indica un modo de obrar tal que exige suma eficacia por parte del agente. Sin embargo, la objeción que propusimos anteriormente parece debilitar mucho la fuerza de esta razón; porque el argumento prueba muy bien que la virtud creativa no es, por este concepto, capaz de proporcionarse a la virtud eductiva de la potencia de la materia; pero no es legítimo inferir de ahí que se precise una virtud absolutamente infinita, pues bastará que sea de orden diferente, la cual suele llamarse también infinita relativamente, y no hay inconveniente ninguno en admitirla. Y esto es suficiente para que esa potencia no guarde proporción con respecto a cualquier facultad que sólo pueda obrar educiendo la forma de la potencia de la materia, ya que la proporción sólo se guarda entre aquellas cosas que tienen igual naturaleza o cantidad. Y se aclara esto más todavía por el razonamiento mismo, pues cuando se dice que para producir algo a partir de una potencia más remota se requiere mayor virtud, trátase de una potencia pasiva y de un mayor o menor alejamiento del acto por falta de disposiciones o a causa de disposiciones incompatibles y, consecuentemente, también se establece la comparación entre virtudes que sólo actúan por educción de una potencia pasiva. En cambio, cuando se infiere que para producir algo de la nada se precisa mayor virtud, la expresión *de la nada* no designa una potencia pasiva alejadísima del acto o muy indispuesta, sino que más bien significa la carencia de toda potencia pasiva; luego no puede concluirse que la potencia que produce de la nada sea mayor o infinita por aumento (valga la fórmula) de la potencia eductiva, sino únicamente que la potencia que es activa de esa manera, o sea que produce de la nada, es de un orden distinto y superior al de toda potencia que es únicamente eductiva, aun cuando sea capaz de educir una forma de cualquier potencia real que sea remotísima. Y en tal sentido no se sigue el incon-

39. *Obiectiones contra praedictam rationem.*— Contra hanc vero rationem multa obiiciunt Scotus et Durandus supra. Sed omnia eo tendunt ut probent inter ens et nihil vel non esse distantiam vel non infinitam, quod non refert ad rationem factam; iam enim ostendimus non esse necessarium fingere illam infinitam distantiam propriam et positivam, neque inde sumi argumentum, sed ex improportione, quae indicat talem modum operandi qui summam efficaciam in agente requirat. Verumtamen illa obiectio quam supra proposuimus videtur valde enervare hanc rationem; optime enim probat argumentum virtutem creativam esse ex hoc capite improportionabilem virtuti eductivae de potentia materiae; hinc tamen non recte infertur fore necessariam infinitam simpliciter, nam satis erit si sit alterius ordinis, quae solet etiam dici infinita secundum quid, quam admittere nullum est inconveniens. Et hoc satis est ut illa potentia non servet proportionem respectu cuiusvis potentiae quae solum possit operari per eductionem formae de potentia materiae; quia proportio solum servatur inter ea quae sunt eiusdem rationis seu quantitatis. Et declaratur hoc amplius ex ipsomet discursu; nam cum dicitur ad producendum aliquid ex potentia magis remota requiri maiorem virtutem, sermo est de potentia passiva et de maiori vel minori elongatione ab actu ex defectu dispositionum vel propter repugnantes dispositiones, et consequenter fit etiam comparatio inter virtutes activas solum per eductionem de potentia passiva. At vero cum infertur ad producendum aliquid ex nihilo maiorem requiri virtutem, illud *ex nihilo* non designat aliquam potentiam passivam remotissimam ab actu seu valde indispositam, sed designat potius carentiam omnis potentiae passivae; ergo non potest concludi quod potentia productiva ex nihilo sit maior vel infinita per augmentum (ut ita dicam) potentiae eductivae, sed solum quod potentia sic activa, scilicet ex nihilo, est alterius et superioris ordinis ab omni potentia tantum eductiva, etiam si potens sit ad educendam formam ex quacumque potentia reali quae remotissima sit. Atque ita non

veniente de que la potencia creadora y la eductiva sean iguales, ya que son desproporcionadas. A esto se añade que, si no hubiese paridad en las demás cosas, sino que se comparasen con diversos efectos desiguales en perfección, ello no representaría gran inconveniente, como también hemos propuesto arriba argumentando al principio.

40. *Resumen de todo lo dicho y prueba de la afirmación.— Se corrobora la conclusión con la autoridad de los Santos.—* Así, pues, teniendo en cuenta estas dificultades, he dicho más arriba que esta verdad resulta más cierta para nosotros por las cosas que han sido hechas que por una razón que eficazmente demuestre y convenza de que no puede realizarse otra cosa. Y de igual modo estimo que, por las cosas hechas, se demuestra con gran probabilidad que se requiere una potencia absolutamente infinita para la creación de cualquier cosa; porque, habiendo producido Dios muchas sustancias tan perfectas, ninguna de ellas recibió el poder de crear ni siquiera la realidad ínfima y que es casi nada; luego es señal de que ello proviene únicamente de la limitación de todas estas sustancias, por perfectas que sean; en otro caso, no sería posible dar razón alguna de por qué no basta para esto la máxima perfección que se halla en los ángeles o en los serafines. Y de ahí se conjetura, además, que ese orden superior, al que debe pertenecer necesariamente la potencia creadora, no es otro que el del mismo ser por esencia, pues entre los seres participados no puede encontrarse un nuevo orden o un nuevo grado fuera de los que han sido hechos; por tanto, cuando por conjeturas se concluye que la potencia creadora debe ser de orden distinto, se concluye que es infinita, ya que ese orden no es otro sino aquel en que está el mismo ser por esencia. Y esto es lo que dio a entender Atanasio, en el sermón III *contra Arianos,* al decir: *Administrar es propio de las criaturas y de los siervos, pero fundar y crear es exclusivo de Dios y de su Verbo y Sabiduría.* Asimismo, cabe explicar más aún esto, porque el mismo modo de eficiencia por creación indica una eficacia e independencia suma en el creador, pues, como para obrar no presupone ninguna potencia real fuera de sí, sólo

sequitur illud inconveniens quod potentia creativa et eductiva sint aequales, quia sunt improportionatae. Adde quod, si non essent caetera paria, sed ad diversos effectus inaequaliter perfectos compararentur, non esset illud magnum inconveniens, ut etiam supra argumentando in principio proposuimus.

40. *Dictorum omnium summa et probatio assertionis.— Sanctorum auctoritate conclusio roboratur.—* Propter has ergo difficultates dixi superius veritatem hanc certiorem nobis fieri ex his quae facta sunt quam ex ratione quae efficaciter demonstret atque convincat non posse aliud fieri. Atque eodem modo censeo ex rebus factis probabilissime ostendi ad cuiusvis rei creationem requiri potentiam simpliciter infinitam; nam cum factae sint a Deo plures substantiae adeo perfectae, nulla earum accepit virtutem ad creandum vel minimam rem et quae est prope nihil; ergo signum est id solum provenire ex limitatione omnium harum creaturarum quantumvis perfectarum; alias nulla ratio reddi posset cur maxima perfectio quae in angelis aut seraphim invenitur ad hoc non sufficiat. Atque hinc ulterius fit coniectura illum superiorem ordinem, cuius necessario esse debet potentia creativa, non esse alium nisi ipsius esse per essentiam; nam inter esse participata non potest novus ordo seu novus gradus reperiri praeter eos qui facti sunt; cum ergo supputando concluditur potentiam creativam debere esse alterius ordinis, concluditur esse infinitam; nam ille ordo non est alius nisi in quo est ipsum esse per essentiam. Et hoc significavit Athanas., serm. 3 cont. Arianos, cum dixit: *Administrare creaturarum ac servorum est, condere autem atque creare solius Dei et Verbi eius ac sapientiae.* Praeterea declarari amplius hoc potest; nam ipse modus efficientiae per creationem indicat summam quamdam efficaciam et independentiam in creatore, quia cum ad agendum nullam supponat potentiam realem extra se, tantum requirit po-

requiere la potencia objetiva, es decir, posible por no repugnancia; pero esto indica un poder sumo en la potencia activa, y quizá por ello dijo Cirilo, en el lib. II *Cont. Iulianum,* que *el poder obrar eficazmente como creador y producir las realidades que alguna vez no existían es una de las cosas que son propias de la sustancia única y suprema de todas.*

41. Además, la creación es la primera de todas las acciones, mediante la cual puede comunicarse el ser participado, y en este sentido tiende esencial y primariamente a producir el ente íntegro en cuanto ente; por tanto, de ahí resulta con bastante verosimilitud que esta acción es tal que, por su naturaleza, exige esencialmente el dimanar del mismo ser por esencia, y que por ello no puede darse una entidad participada que posea virtud para tal acción.

42. Y por el mismo principio se comprende bastante probablemente que aquella gradación establecida más arriba —que para producir a partir de una potencia mayor se requiere mayor perfección— debe entenderse no sólo en un género del ente, sino de modo absoluto en el ámbito del ente, y que, por lo mismo, para crear se precisa una virtud, no de un orden superior cualquiera, sino del supremo, el cual puede entenderse en todo el ámbito del ente o de la potencia activa. Además, con ello resulta muy probable el principio de que la potencia creadora se extiende necesariamente a todo lo creable, porque sólo espera (por así decirlo) la no-contradicción por parte del objeto para que el efecto exista o se produzca, y porque el principio de la primera emanación y participación procede del mismo ser por esencia, y por ello tal potencia no puede ser nada más que una virtud que sea el mismo ser por esencia, virtud que es universalísima y, de suyo, tiene poder sobre todo ser participado. Y quizá por este motivo dijo San Agustín, lib. IX *De Genes. ad litt.,* c. 15, *que un ángel no puede crear una cosa cualquiera, en igual medida que no puede crearse a sí mismo.*

43. Así, pues, de estos modos entendemos que, aun cuando las razones anteriores no sean demostraciones enteramente convincentes, no obstante ayudan

tentiam obiectivam seu possibilem[1] per non repugnantiam; hoc autem indicat summam vim in potentia activa, et ideo fortasse dixit Cyrill., lib. II cont. Iulianum, *efficaciter posse operari ut creatorem et producere res quae aliquando non erant esse unum ex eis quae propria sunt solius et omnium summae substantiae.*

41. Deinde creatio est prima omnium actionum, per quam communicari potest esse participatum, et hoc sensu per se primo tendit ad producendum ens totum in quantum ens; hinc ergo satis fit verisimile hanc actionem talem esse ut natura sua essentialiter postulet manare ab ipso esse per essentiam, ideoque non posse dari entitatem participatam quae vim habeat ad talem actionem.

42. Et ex eodem principio satis probabiliter intelligitur illam gradationem superius factam, quod ad producendum ex maiori potentia requiritur maior perfectio, intelligendam esse non solum intra aliquod genus entis, sed absolute in latitudine entis; ideoque ad creandum requiri virtutem non qualiscumque ordinis superioris, sed supremi, qui in tota latitudine entis seu potentiae activae intelligi potest. Atque hinc ulterius fit valde probabile illud principium, quod potentia creandi necessario se extendit ad omne creabile, quia non expectat (ut ita dicam) ex parte obiecti nisi non repugnantiam ut effectus sit aut fiat, et quia principium primae emanationis et participationis est ab ipso esse per essentiam, et ideo talis potentia nihil esse potest nisi virtus quae sit ipsum esse per essentiam, quae est virtus universalissima et de se potens in omne esse participatum. Et ob hanc fortasse causam dixit August., lib. IX de Genes. ad lit., c. 15, *angelum tam non posse quamvis rem creare quam neque seipsum.*

43. His ergo modis intelligimus, quamvis superiores rationes non sint demonstrationes omnino cogentes, plurimum tamen conferre ad indicandam altitudinem potentiae crea-

[1] En otras ediciones se lee *possibile,* que no modifica sustancialmente el sentido del texto. (N. de los EE.)

mucho a indicar la sublimidad de la potencia creadora y la razón por la que resulta contradictorio que sea creada.

44. Finalmente, no me desagrada del todo (aunque Escoto la desprecie) otra conjetura de Egidio, a saber, que, siendo toda criatura mudable y de algún modo compuesta de acto y potencia, es verosímil que, por su naturaleza, sólo sea capaz de una facultad que obre mediante el movimiento o la mutación e induciendo el acto en la potencia. La consecuencia es manifiesta por el principio de que el modo de obrar imita al modo de ser. Y de ahí resulta, inversamente, que el poder crear conviene a Dios en cuanto es acto puro y el mismo ser por esencia y, por último, en cuanto posee virtud infinita.

Se da cumplida respuesta a la razón establecida al principio

45. *Primera respuesta.*— Con esto se ha respondido suficientemente al principal motivo de duda sentado al principio. En cuanto a lo que, para aumentar la dificultad, se agregaba acerca de la virtud principal no innata, sino sobreañadida, también puede resolverse fácilmente de dos maneras por lo dicho. La primera se toma de las cosas que de hecho creemos, pues de hecho no se ha comunicado a las sustancias creadas ninguna virtud principal de esa clase para crear y, sin embargo, se les han concedido virtudes y cualidades de orden perfectísimo; luego es señal de que a las naturalezas de las cosas no puede sobreañadirse ninguna virtud que sea virtud principal de crear. Por eso, a mi juicio, no se expresan rectamente ni con bastante congruencia quienes afirman que se crean todas las cualidades sobrenaturales que se nos infunden; de lo contrario, también se crearían los actos sobrenaturales, como la visión beatífica, ya que son verdaderas cualidades, y tan sobrenaturales como los mismos hábitos. De donde resultaría que el *lumen gloriae*, por ejemplo, que es principio principal para producir la visión, sería asimismo virtud principal para crear, lo cual es absurdo.

46. *Segunda respuesta.*— La segunda respuesta es que las razones antes aducidas no son probativas únicamente con respecto a la virtud connatural, sino en absoluto con respecto a la virtud creada; pues tienden a demostrar que ninguna virtud creadora puede ser creada o limitada, lo cual es igualmente válido

tivae et rationem ob quam repugnat esse creatam.

44. Tandem mihi non omnino displicet (quamvis Scotus eam contemnat) alia coniectura Aegidii[1], nimirum, quod cum omnis creatura sit mutabilis et aliquo modo constans ex actu et potentia, verisimile est non esse capacem natura sua potentiae agendi nisi per motum vel mutationem et inducendo actum in potentiam. Patet consequentia ex illo principio quia modus agendi imitatur modum essendi. Ex quo fit, e contrario, ut Deo conveniat posse creare quatenus est actus purus et ipsum esse per essentiam, ac denique quatenus virtutem habet infinitam.

Satisfit rationi in principio positae

45. *Prima responsio.*— Ex his satis responsum est principali rationi dubitandi in principio positae. Quod vero in augmentum difficultatis addebatur de virtute principali non innata, sed superaddita, duobus modis potest etiam ex dictis facile expediri. Prior sumitur ex his quae de facto credimus, quia de facto nulla talis virtus principalis ad creandum communicata est substantiis creatis, et tamen illis additae sunt virtutes et qualitates perfectissimi ordinis; ergo signum est nullam virtutem naturis rerum superaddi posse quae sit principalis virtus creandi. Unde, iudicio meo, non recte nec satis consentanee loquuntur qui dicunt omnes supernaturales qualitates quae nobis infunduntur creari; alias etiam supernaturales actus, ut visio beata, crearentur, nam sunt verae qualitates et tam supernaturales sicut ipsi habitus. Ex quo fieret ut lumen gloriae, verbi gratia, quod est principale principium ad faciendam visionem, esset etiam principalis virtus ad creandum; quod absurdum est.

46. *Secunda responsio.*— Posterior responsio est rationes prius factas non probare tantum de virtute connaturali, sed simpliciter de virtute creata; eo enim tendunt ut ostendant nullam virtutem creandi esse posse creatam aut limitatam, quod aeque pro-

[1] Aegid., Quodl. I, q. 1, et Quodl. V, q. 1.

acerca de la virtud infundida desde fuera a la naturaleza y de aquella que nace intrínsecamente; porque la virtud que se añade desde fuera debe ser creada. De ahí nace también otra razón: la virtud que se añade a la naturaleza de una cosa debe ser necesariamente accidental, ya que la sustancia no puede añadirse a sí misma o ser sobrenatural para sí misma, por lo que la virtud sobreañadida es necesariamente accidental; pero la virtud accidental no puede ser principio del poder de crear. Y esto puede colegirse suficientemente de su modo de ser, según lo que hemos dicho arriba al explicar el primer razonamiento de Escoto; pues, como todo accidente, por su naturaleza, depende en su ser del sujeto, no es posible que tenga un modo connatural de obrar fuera del sujeto o independiente del sujeto, cual es el modo de la creación; luego no puede ser virtud creadora principal. En efecto, debe considerarse atentamente que, aun cuando una forma que es virtud principal en orden a algún acto, sea sobrenatural con respecto al sujeto, no obstante, dicha forma tiene su propia esencia y naturaleza que le es connatural, y por tanto ese modo de obrar es connatural a la forma misma. Consiguientemente, puesto que el modo de obrar sin sujeto no puede ser connatural al accidente, tampoco la virtud creadora podrá ser connatural, ya al sujeto, ya a la forma accidental, y por tanto tal forma no puede ser virtud principal.

SECCION III

Si puede darse un instrumento de la creación

1. *No hay ningún instrumento natural de la creación.*— No tenemos el propósito de tratar esta cuestión *ex professo* y desde el punto de vista teológico, sino sólo de rozarla brevemente, en la medida en que puede desprenderse de los razonamientos ya hechos. En efecto, de lo dicho parece concluirse eficazmente que la criatura no puede ser principio instrumental de la creación; quiero decir un instrumento tal que por su naturaleza esté destinado y ordenado a esa acción y que tenga potencia instrumental natural para ella; pues, por lo dicho anteriormente acerca de la causa agente creada, resulta claro que entre las vir-

cedit de virtute indita naturae ab extrinseco et de illa quae ab intrinseco nascitur; nam virtus quae extrinsecus additur creata esse debet. Unde etiam oritur alia ratio, quia virtus addita supra naturam rei necessario esse debet accidentalis, nam substantia non potest sibi ipsi addi vel esse supernaturalis sibi; et ideo virtus superaddita necessario est accidentalis; virtus autem accidentalis non potest esse principalis virtus creandi. Quod ex modo essendi eius satis colligi potest, iuxta ea quae superius diximus explicando primum discursum Scoti; nam cum omne accidens sit natura sua pendens in esse a subiecto, fieri non potest ut habeat connaturalem modum agendi extra subiectum seu independentem a subiecto, qualis est modus creationis; ergo non potest esse principalis virtus creandi. Est enim attente considerandum quod, licet forma aliqua, quae est principalis virtus ad aliquem actum, sit supernaturalis subiecto, et ideo ille modus agendi sit etiam tali subiecto supernaturalis, tamen illa forma habet suam propriam essentiam et naturam sibi connaturalem; et ideo ille modus agendi ipsi formae est connaturalis. Cum ergo modus agendi sine subiecto non possit esse connaturalis accidenti, neque virtus creandi esse poterit connaturalis aut subiecto aut ipsi formae accidentalis; et ideo talis forma non potest esse principalis virtus.

SECTIO III

An possit dari instrumentum creationis

1. *Naturale creationis instrumentum nullum.*— Non est in animo hanc rem ex professo ac theologice tractare, sed tantum breviter attingere, quantum ex discursibus factis concludi potest. Ex dictis enim videtur efficaciter concludi non posse esse creaturam instrumentale principium creandi, tale (inquam) instrumentum quod natura sua sit institutum et ordinatum ad talem actionem, quodque habeat naturalem potentiam instrumentariam ad illam; constat enim, ex

tudes activas connaturales a los agentes creados hay algunas instrumentales y no principales, cual es la virtud del semen. Así, pues, en este sentido afirmamos que por lo dicho se demuestra con legitimidad que no puede darse una virtud creada que, por sí misma y por su naturaleza, sea virtud instrumental de la creación. Se prueba porque la virtud instrumental de la criatura para las acciones físicas y reales siempre es accidental; pero no puede ser connatural a una virtud accidental el modo de obrar por creación, ni siquiera instrumentalmente. La mayor es manifiesta por inducción en todos los instrumentos propiamente dichos, los cuales reciben el nombre de instrumentos, no sólo por la relación o denominación con respecto a algún agente anterior, sino en sentido propio por su modo intrínseco de obrar y por su insuficiencia de virtud en orden al efecto. Y se prueba además de manera especial en el presente caso, porque si tal instrumento no fuese accidente, sería alguna sustancia. Entonces, ¿de quién sería instrumento en la creación? No de sí mismo, como es claro; tampoco de otra sustancia creada, pues no hay ninguna que sea agente principal para crear, y se llama instrumento por parte del agente principal; por último, tampoco de Dios, ya que, como es evidente de suyo, por parte de Dios no se necesita instrumento para ninguna creación; ni por parte de la sustancia misma puede pensarse una que por su naturaleza exija estar destinada a este fin de ser instrumento de la creación, puesto que tal fin es muy extrínseco y muy accidental a las creaciones de las cosas. Más aún, siendo la sustancia ente *per se*, ninguna sustancia tiene nunca como fin connatural a sí misma el ser instrumento para alguna acción, a no ser que dicha sustancia sea de algún modo parcial y se compare con aquella de la que es instrumento de igual manera que la parte con el todo, y entonces se comporta asimismo más bien como portadora de la virtud instrumental que como instrumento por su propia sustancia.

2. Que la virtud accidental no puede ser instrumento natural de la creación, cabe probarlo con una razón casi idéntica a la aducida con respecto a la virtud principal. Efectivamente, el modo connatural de obrar debe ser proporcional al modo de ser de la forma, ya actúe como virtud principal, ya como

superius dictis de causa agente creata, inter virtutes activas connaturales agentibus creatis esse quasdam instrumentarias et non principales, qualis est virtus seminis. Hoc ergo sensu dicimus recte probari ex dictis non posse dari virtutem creatam quae ex se et natura sua sit instrumentaria virtus creandi. Probatur, quia virtus instrumentaria creaturae ad physicas et reales actiones semper est accidentalis; virtuti autem accidentali non potest esse connaturalis modus agendi per creationem, etiam instrumentarie. Maior constat inductione in omnibus propriis instrumentis, quae non solum propter habitudinem vel denominationem ad aliquod prius agens, sed proprie propter intrinsecum modum agendi et insufficientiam virtutis ad effectum, vocantur instrumenta. Et praeterea specialiter probatur in praesenti, quia si tale instrumentum non esset accidens, esset aliqua substantia. Cuius ergo esset instrumentum in creatione? Non sui ipsius, ut constat; nec etiam alterius substantiae creatae, quia nulla est quae sit principale agens ad creandum, et instrumentum dicitur ex parte agentis principalis; nec denique Dei, quia ex parte Dei non est necessarium ad ullam creationem instrumentum, ut per se constat; nec vero ex parte ipsius substantiae potest aliqua cogitari quae natura sua postulet ad hunc finem institui ut sit creationis instrumentum, cum ille finis sit valde extrinsecus et valde accidentarius ad rerum creationes. Immo, cum substantia sit ens per se, nunquam finis alicuius substantiae ipsi connaturalis est quod sit instrumentum ad aliquam actionem, nisi talis substantia sit aliquo modo partialis et comparetur ad eam cuius est instrumentum ut pars ad totum, et tunc etiam potius se habet ut deferens virtutem instrumentariam, quam ut instrumentum per propriam substantiam.

2. Quod autem virtus accidentalis non possit esse naturale instrumentum creationis, eadem fere ratione probari potest quae de principali virtute facta est. Nam modus connaturalis agendi esse debet proportionatus modo essendi formae, sive agat ut virtus principalis sive ut instrumentaria, quia

instrumental, porque de ambas maneras la acción es consecuencia del mismo ser natural de la forma; pero el modo de ser con independencia del sujeto no puede resultar connatural al accidente; luego tampoco puede resultarle connatural el modo de obrar sin ningún sujeto previo; luego el accidente no puede ser virtud destinada por su naturaleza a obrar así, ni siquiera por modo de instrumento. Buena confirmación de esto es la razón con que Santo Tomás demuestra, en I, q. 45, a. 5, que la criatura no puede ser instrumento de la creación, a saber, porque la criatura no puede ser instrumento si, mediante algo propio de ella, no obra dispositivamente disponiendo para el efecto del agente principal.

3. Por eso, si Santo Tomás, en el artículo citado, se expresa únicamente en este sentido, a saber, refiriéndose a un instrumento que por su naturaleza está destinado a esta acción y posee virtud instrumental connatural para crear, no habría dificultad alguna ni en la conclusión ni en la razón. Efectivamente, lo que puede objetarse contra dicha razón: que muchas veces la acción del instrumento no es distinta de la acción del agente principal, en cuyo caso el instrumento no obra dispositivamente en orden al efecto del agente principal, sino que lo produce de manera inmediata —como piensan muchos acerca del fantasma con respecto a la especie inteligible—, esto (repito) tiene una fácil solución e interpretación de aquel principio. Porque siempre el instrumento natural, en orden al efecto del agente principal, obra según algo que le es propio, lo cual tiene una correspondencia proporcionada en el efecto; pero no siempre se dice que obre dispositivamente con todo rigor y propiedad, es decir, introduciendo una disposición previa realmente distinta del efecto del agente principal, sino, o bien de este modo, o bien porque el instrumento, según aquello que es propio de él, determina la acción del agente principal, determinación que puede reducirse al género de la causa material o dispositiva, a la manera como el fantasma determina la acción del entendimiento agente para producir una determinada especie. Mas de ninguno de estos modos puede la criatura concurrir con virtud natural a la creación en calidad de instrumento; no ciertamente introduciendo una disposición previa, pues semejante acción siempre su-

utroque modo actio consequitur ipsum esse naturale formae; sed modus essendi cum independentia a subiecto non potest esse connaturalis accidenti; ergo nec modus agendi ex nullo subiecto potest esse illi connaturalis; ergo non potest accidens esse virtus natura sua instituta ad sic operandum etiam per modum instrumenti. Atque hoc bene confirmat ratio qua D. Thom., I, q. 45, a. 5, probat creaturam non posse esse instrumentum creationis, scilicet, quia creatura non potest esse instrumentum nisi per aliquid sibi proprium dispositive operetur ad effectum principalis agentis.

3. Quocirca, si D. Thom. in illo articulo in hoc tantum sensu loqueretur, scilicet, de instrumento natura sua ad hanc actionem instituto et habente connaturalem virtutem instrumentariam ad creandum, nulla esset aut in conclusione aut in ratione eius difficultas. Nam quod obiici potest contra illam rationem, saepe actionem instrumenti non esse aliam ab actione principalis agentis, et tunc instrumentum non operari dispositive ad effectum principalis agentis, sed immediate illum efficere, ut multi censent de phantasmate respectu speciei intelligibilis, hoc (inquam) commodam habet solutionem et illius principii interpretationem. Nam semper instrumentum naturale secundum aliquid sibi proprium, quod in effectu proportionate ei correspondet, operatur ad effectum principalis agentis; dispositive autem operari dicitur non semper cum omni rigore et proprietate, id est, inducendo dispositionem praeviam reipsa distinctam ab effectu principalis agentis, sed vel hoc modo vel quia instrumentum, secundum id quod est sibi proprium, determinat actionem principalis agentis, quae determinatio reduci potest ad genus causae materialis seu dispositivae, quo modo phantasma determinat actionem intellectus agentis ad talem speciem producendam. Neutro autem ex his modis potest creatura naturali virtute concurrere ad creationem ut instrumentum. Non quidem introducendo dispositionem praeviam, quia huiusmodi actio semper supponit sub-

pone un sujeto que debe disponerse, lo cual repugna a la creación; tampoco determinando, mediante algo que le sea propio, la acción del agente principal, ya que ninguna forma creada, según su modo propio y connatural de obrar, guarda proporción con la producción de la nada, por lo cual no puede determinar tal acción concurriendo a ella según algo que le sea propio.

4. Así expuesta, esta razón puede acomodarse también a las causas segundas principales, y en ese sentido cabe afirmar que éstas obran dispositivamente en orden a los efectos de la causa primera, en cuanto determinan la acción de la misma mediante sus disposiciones propias. Esta razón, empero, no bastará por sí sola acerca de ellas, si no se supone demostrado por otra parte que las virtudes de las causas segundas no pueden ser por su naturaleza suficientes o proporcionadas, en su género, para producir un efecto de la nada, porque de ahí sólo es posible probar que ellas no pueden determinar el concurso de la causa primera a tal acción. Antes al contrario, esa razón, aplicada a los instrumentos propios y entendida de la manera expuesta, supone demostrado que la virtud creada no puede ser principio principal de la creación. Porque se funda sobre todo en que el instrumento, en aquello que obra dispositivamente o (valga la expresión) determinativamente mediante lo que le es propio, se comporta como si fuese virtud principal, por lo que respecta a obrar según el modo connatural y proporcionado a tal naturaleza.

5. Añádase, además, que si sólo consideramos el razonamiento de Santo Tomás en el artículo citado, parece que no puede tener validez en otro sentido, a no ser con respecto al instrumento connatural. En efecto, este principio: *el instrumento, mediante algo que le es propio, obra dispositivamente en orden al efecto del agente principal* no es necesario ni verdadero en otro sentido, supuesta la doctrina más común acerca de los instrumentos divinos elevados sobrenaturalmente para las obras de justificación, transustanciación y otras semejantes; porque esos instrumentos no obran nada por su propia virtud en orden al efecto de la causa principal, según se ha tratado por extenso en los tomos I y III de la III parte. Este sentido queda confirmado de manera suficiente por la demostración que Santo Tomás da inmediatamente de aquel principio, al de-

iectum quod disponendum sit, quod repugnat creationi. Neque etiam determinando per aliquid sibi proprium actionem principalis agentis, quia omnis forma creata, secundum proprium et connaturalem modum agendi, non habet proportionem cum actione ex nihilo, et ideo non potest secundum aliquid sibi proprium determinare huiusmodi actionem ad illam concurrendo.

4. Quae ratio sic exposita potest accommodari etiam ad causas secundas principales, quae in eo sensu dici possunt operari dispositive ad effectus primae causae, quatenus per proprias virtutes determinant actionem eius. Tamen in eis ratio haec per se sola non sufficiet nisi supponatur aliunde probatum virtutes causarum secundarum non posse esse natura sua sufficientes seu proportionatas in suo genere ad effectum ex nihilo producendum, quia hinc solum probari potest non posse illas determinare concursum primae causae ad talem actionem. Quin potius ratio illa, applicata ad propria instrumenta et dicto modo intellecta, supponit probatum quod virtus creata non possit esse principale principium creandi. Nam in hoc maxime fundatur quod instrumentum, quantum ad id quod dispositive vel (ut ita dicam) determinative operatur per id quod est sibi proprium, ita se gerit ac si esset virtus principalis quantum ad hoc quod est operari secundum modum connaturalem et proportionatum tali naturae.

5. Adde praeterea, si solum discursum D. Thom. in illo articulo spectemus, non videtur posse procedere in alio sensu, nisi de instrumento connaturali. Nam illud principium *instrumentum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis* non est in alio sensu necessarium aut verum, supposita communiori doctrina de divinis instrumentis supernaturaliter elevatis ad opera iustificationis, transubstantiationis et similia; illa enim instrumenta nihil operantur per propriam virtutem ad effectum principalis agentis, ut in I et III tomo III partis late tractatum est. Et hunc sensum satis confirmat probatio il-

cir: *Por tanto, si nada obrase allí* (sobreentiéndase: el instrumento) *mediante lo que le es propio, en vano se emplearía para obrar. Y no sería preciso que hubiese instrumentos determinados para determinadas acciones*. Esta razón, pues, es excelente en el caso de los instrumentos naturales, que por sí mismos están ordenados y determinados y son necesarios para sus efectos. Pero tal demostración no tiene fuerza ninguna en el caso de los instrumentos divinos, por ser muy cierto que los instrumentos no están determinados, sino que son indiferentes y cuasi universales en virtud de la potencia obediencial; y son determinados a determinadas acciones por la voluntad divina y por una elevación o concurso especialísimo. Por eso tales instrumentos no son, en verdad, necesarios, ya que Dios puede producir igualmente sin ellos los mismos efectos; mas no por esto se dirá que son superfluos, porque, además de obrar verdaderamente cuando son elevados y asumidos, no son elevados para obrar si no hay un fin y un motivo razonable.

6. *El Maestro de las Sentencias no defendió un instrumento natural de la creación.*— Pero, aunque parezca que la razón y el argumento no concluyen más, sin embargo, todos los discípulos e intérpretes de Santo Tomás entienden su opinión en sentido más general, a saber, que la criatura no puede concurrir a la creación ni siquiera como instrumento elevado por la virtud divina. Y, en verdad, Santo Tomás lo da a entender suficientemente cuando rebate allí la opinión del Maestro. En efecto, el Maestro no había dicho que la criatura pueda ser instrumento natural de la creación, sino por ministerio divino; porque trataba de los sacramentos en cuanto son instrumentos divinos, según aparece claramente en *In IV*, dist. 5. Por ello, el mismo Santo Tomás, en III, q. 13, a. 2, distinguiendo expresamente entre la virtud natural y el instrumento de la gracia, niega que la criatura pueda ser instrumento de la creación o de la aniquilación; lo mismo sostiene en II *cont. Gent.*, c. 21; y son de igual parecer todos los teólogos que impugnan la opinión del Maestro, como Alberto, Escoto, Enrique y Egidio, en los lugares citados en la sección anterior. Con todo, esta controversia, en cuanto atañe al instrumento sobrenatural, debe estudiarse en Teolo-

lius principii, quam statim D. Thom. subiungit, dicens: *Si igitur nihil ibi ageret* (supple, instrumentum) *secundum id quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum.* Haec enim ratio optima est in instrumentis naturae, quae per se ordinata, determinata et necessaria sunt ad suos effectus. In instrumentis autem divinis nullam vim habet illa probatio, quia verissimum est instrumenta divina non esse determinata, sed indifferentia et quasi universalia per potentiam obedientialem; determinantur autem ad determinatas actiones per divinam voluntatem et elevationem seu specialissimum concursum. Quare talia instrumenta non sunt quidem necessaria; nam sine illis aeque potest Deus eosdem effectus facere; non tamen propterea dicentur esse frustra, quia et quando elevantur et assumuntur, vere agunt, et non sine fine et causa rationabili elevantur ut agant.

6. *Sententiarum Magister non asseruit naturale creationis instrumentum.*— Sed quamquam ratio et discursus non videatur amplius concludere, omnes tamen discipuli et interpretes D. Thomae intelligunt generalius eius sententiam, nimirum creaturam, etiam ut instrumentum elevatum divina virtute, non posse concurrere ad creationem. Et certe D. Thomas, cum ibi sententiam Magistri impugnat, id satis significat. Nam Magister non dixerat creaturam posse esse naturale instrumentum creationis, sed per divinum ministerium; agebat enim de sacramentis quatenus sunt divina instrumenta, ut patet in IV, dist. 5. Unde idem D. Thom., III, q. 13, a. 2, distinguens expresse inter virtutem naturae et instrumentum gratiae, negat creaturam posse esse instrumentum creationis vel annihilationis; idem in II cont. Gent., c. 21, et in eadem sententia sunt omnes theologi qui sententiam Magistri impugnant, ut Albert., Scot., Henric. et Aegid., loc. cit. sect. praecedenti. Verumtamen controversia haec, quatenus attinet ad supernaturale instrumentum, in theologia examinanda est; existimo enim ex

gía, pues pienso que no es posible decidirla en virtud de los principios propios de la creación.

7. Efectivamente, si fuese verdad que la criatura no puede en manera alguna ser elevada por la virtud divina a realizar con una verdadera acción física algo que exceda su natural potencia y virtud, o que sólo puede serlo mediante alguna virtud recibida en ella, que tenga poder connatural para tal efecto —cosa que opinan muchos teólogos, y no sin probabilidad—, si esto (digo) es verdad, se afirma bastante consecuentemente y muy bien que la criatura no puede ser elevada para que sea instrumento de la creación; pero si Dios puede elevar a la criatura para que, por su misma entidad y sin otra sobreañadida, produzca un efecto que sobrepase su virtud natural, lo que yo considero más probable (pues pienso que de esa manera eleva al agua para producir la gracia, y al fuego para atormentar a los espíritus, y a las palabras para transustanciar), si esto —repito— es cierto, no entiendo con qué razón pueda negarse la consecuencia de que Dios puede utilizar una criatura como instrumento para crear otra. Porque tampoco se asigna una razón suficiente de la diferencia ni se aduce ninguna razón especial probativa de que esto es imposible.

8. La primera parte es evidente, pues la única diferencia parece consistir en que la creación no es una acción a partir de un sujeto, como son las otras acciones. Pero, en primer lugar, esta diferencia no es universal, ya que tampoco la transustanciación es una acción a partir de un sujeto, según enseña Santo Tomás, III, q. 75, a. 8. Y el que en la transustanciación se presuponga algo como materia remota y como término *a quo*, o bajo otra relación semejante, nada importa, en verdad, para que resulte menos contradictorio el concurso de un instrumento creado a esa acción que a la creación. Además, por esa diferencia no se demuestra, sino que se supone lo que hay que demostrar. En efecto, del hecho de que la creación es una acción sin sujeto se infiere muy bien que no puede ser connatural a la criatura, ni como virtud principal ni como instrumento; sin embargo, a pesar de eso, por una razón proporcional a otros instrumentos divinos, sostenemos decididamente que esta acción puede comunicarse por elevación a un instrumento creado. Porque tampoco la acción conversiva de toda la sustancia en toda la sustancia puede ser connatural a la criatura, ni como a causa principal ni como a instrumento; de manera semejante, la acción sobre el espíritu, especialmente porque en él se produce una cualidad sobrenatural, no puede ser connatural al cuerpo; y, no obstante, una y otra es comunicada por virtud divina mediante elevación; luego lo mismo sucede con la otra acción.

9. *Se rebaten los inconvenientes que algunos infieren contra el instrumento de la creación.*— La segunda parte se pondrá de manifiesto fácilmente aplicando las razones aducidas acerca de la virtud principal y del instrumento connatural, y considerando que no tienen validez en el caso del instrumento por elevación. Pues lo que dicen algunos que se sigue, a saber, que tal instrumento posee infinita virtud y perfección, no se sigue de ningún modo; porque la acción de este instrumento no se considera por su perfección, sino por la perfección del primer agente y la potencia obediencial del instrumento. Por ello, en esta clase de instrumentos, no es necesaria una realidad más perfecta para un efecto o una acción más perfecta. Ni puede hacerse aquí la gradación de que para producir una cosa de una potencia mayor se requiere mayor virtud; porque con el mismo instrumento puede Dios educir la forma de un sujeto, por mucha resistencia que oponga. Finalmente, cabrá aducir la misma razón acerca del instrumento de la transustanciación, pues también se requiere una perfección infinita para transustanciar por virtud propia o connatural.

10. Además, no es apremiante lo que otros dicen que se sigue: que algo puede ser asumido como instrumento para crearse a sí mismo. Pues, en primer lugar, negamos que se siga eso rigurosa y propiamente; porque, para que algo sea instrumento físico, debe suponerse necesariamente que existe y, por tanto, se supone su creación, para la cual no pudo él ser instrumento. Ahora bien, esa razón tendría alguna fuerza contra quienes dicen que una cosa no existente puede ser instrumento físico; pero consideramos improbable esa opinión. Por ello, aunque en virtud de la creación no resulte contradictorio que cualquier

propriis principiis creationis non posse definiri.

7. Nam si verum esset creaturam aut nullo modo posse elevari divina virtute ad agendum aliquid vera actione physica quod suam naturalem potentiam et virtutem excedat, aut nonnisi per virtutem aliquam in ipsa receptam quae connaturalem vim habeat ad talem effectum, quod multi theologi opinantur, et non improbabiliter, si hoc (inquam) est verum, satis consequenter et optime dicitur non posse creaturam elevari ut sit instrumentum creationis; si autem Deus potest elevare creaturam ut per suammet entitatem absque alia superaddita efficiat effectum excedentem virtutem suam naturalem, quod ego longe probabilius iudico (sic enim existimo elevare aquam ad efficiendam gratiam, et ignem ad torquendos spiritus, et verba ad transubstantiandum), si hoc (inquam) est verum, non video qua ratione consequentia negari valeat, posse Deum uti una creatura ut instrumento ad creandum aliam. Quia neque sufficiens ratio differentiae assignatur neque affertur specialis aliqua ratio qua hoc probetur impossibile.

8. Prior pars patet, nam unica differentia esse videtur quod creatio non est actio ex subiecto, sicut sunt aliae actiones. Sed haec differentia imprimis non est universalis; nam etiam transubstantiatio non est actio ex subiecto[1], ut docet D. Thom., III, q. 75, a. 8. Quod autem in transubstantiatione supponatur aliquid ut materia remota et ut terminus a quo, vel sub alia simili habitudine, nihil sane refert ut minus repugnet instrumentum creatum concurrere ad illam actionem quam ad creationem. Deinde ex illa differentia non probatur, sed sumitur quod probandum est. Ex hoc enim quod creatio est actio sine subiecto optime infertur non posse esse connaturalem creaturae neque ut principali virtuti neque ut instrumento; tamen, hoc non obstante, ex proportionali ratione ad alia instrumenta divina, contendimus hanc actionem posse communicari instrumento creato per elevationem. Nam etiam actio conversiva totius substantiae in totam substantiam non potest esse connaturalis creaturae neque ut principali causae neque ut instrumento; actio similiter in spiritum, praesertim quia in illo fit supernaturalis qualitas, non potest esse connaturalis corpori; et tamen utraque communicatur divina virtute per elevationem; ergo idem est de altera actione.

9. *Inconvenientia ab aliquibus illata contra creationis instrumentum retunduntur.*— Altera vero pars constabit facile applicando rationes factas de virtute principali et de instrumento connaturali, et considerando non procedere in instrumento per elevationem. Quod enim quidam aiunt sequi, tale scilicet instrumentum habere infinitam virtutem et perfectionem, minime sequitur; nam actio huius instrumenti non attenditur ex perfectione eius, sed ex perfectione primi agentis et potentia obedientiali instrumenti. Unde in hoc ordine instrumentorum non est necessaria res perfectior ad perfectiorem effectum vel actionem. Neque hic potest fieri illa gradatio quod ad producendum rem de maiori potentia maior virtus requiritur; nam eodem instrumento potest Deus educere formam ex subiecto quantumvis resistente. Denique eadem ratio fieri posset de instrumento transubstantiationis; nam etiam ad transubstantiandum virtute propria vel connaturali requiritur infinita perfectio.

10. Rursus non urget quod alii aiunt sequi, posse aliquid assumi ut instrumentum ad creandum seipsum. Primum enim negamus id sequi in rigore et proprietate; nam ut aliquid sit instrumentum physicum, necessario debet supponi existens, et ideo supponitur creatio eius, ad quam ipsum non potuit esse instrumentum. Haberet autem illa ratio nonnullam vim contra eos qui dicunt rem non existentem posse esse physicum instrumentum; illam tamen sententiam improbabilem censemus. Quare, licet ex vi creationis non repugnet quamcumque creaturam fieri per instrumentum creatum,

[1] Haec est sententia Magistri in IV, q. 5, quam secutus est D. Thom. ibi, q. 1, a. 3, quaestiunc. 3, ad 4, et eamdem defendit In II, dist. 1, q. 1, a. 3; Gab., In IV, dist. 1, q. 1, a. 3, dub. 3.

criatura sea producida mediante un instrumento creado, no obstante, por la condición presupuesta y preexigida para obrar, es contradictorio que una misma cosa sea instrumento de su primera creación. Y esto es evidente argumentando en forma semejante acerca del instrumento de la generación o de la educción; porque nadie negará que Dios pueda usar la gracia existente en Pedro para producir la gracia en Pablo; pero negará que pueda utilizarla para producirla a ella misma, no por la repugnancia de tal acción instrumental considerada en absoluto, sino por la antedicha presuposición de la existencia para obrar. Por ello, si es verdad que una misma cosa puede ser producida en dos veces o con dos acciones totales, que terminan verdadera y propiamente en el ser de aquélla, no hay inconveniente ninguno en conceder que una misma cosa ya creada pueda concurrir eficientemente a su nueva creación, de igual manera que la humanidad de Cristo concurre eficientemente a la transustanciación del pan en ella misma; pero de esto tratamos en otro lugar. Por último, procediendo de igual modo por las razones antes aducidas, fácilmente se pondrá de manifiesto que no tiene lugar en este género de concurso o efectuación por potencia obediencial.

11. *Si hay alguna acción exclusiva de Dios, de suerte que no pueda comunicarse a la criatura.*— Pero algunos tienen por gran inconveniente el que no exista ninguna acción *ad extra* que Dios no pueda comunicar a las criaturas; porque si hubiese alguna, sería sobre todo la creación. Mas yo considero que ni la consecuencia es necesaria ni el consecuente, rectamente entendido, es inconveniente. Porque podría decir alguno que la acción por la que se realiza la unión hipostática es más elevada y más incomunicable a la criatura; y también que en los tesoros de la potencia divina hay otros modos de acciones que por otros títulos superan a la creación; pues, aunque la creación sea la primera de todas y como el fundamento de las otras, no es, empero, la mayor de todas. Además, una cosa es hablar de las acciones, y otra de las cosas que se hacen mediante las acciones; así, pues, hablando de las cosas hechas, no hay inconveniente alguno en que Dios pueda obrar mediante la criatura, como mediante un instrumento, todo lo que puede realizar por su sola virtud; antes bien, esto

tamen, ex conditione praesupposita et praerequisita ad agendum, repugnat rem eamdem esse instrumentum suae primae creationis. Quod est evidens argumentando in simili forma de instrumento generationis seu eductionis; nemo enim negabit posse Deum uti gratia existente in Petro ad producendam gratiam in Paulo; negabit tamen posse illa uti ad seipsam producendam, non ob repugnantiam talis instrumentalis actionis per se sumptae, sed ob praedictam praesuppositionem existentiae ad agendum. Quocirca, si verum est posse eamdem rem bis seu duabus totalibus actionibus produci vere ac proprie terminatis ad eius esse, nullum est inconveniens concedere eamdem rem iam creatam posse concurrere effective ad sui recreationem, sicut humanitas Christi concurrit effective ad transubstantiationem panis in ipsam; de quo alias. Denique, eodem modo procedendo per rationes superius factas, facile constabit non habere locum in hoc genere concursus vel effectionis per potentiam obedientialem.

11. *An sit actio aliqua Dei propria, ut nulli possit creaturae communicari.*— Aliqui vero magnum inconveniens ducunt quod nulla sit actio ad extra quam Deus non possit communicare creaturis, nam si quae esset, esset maxime creatio. Sed ego nec consequentiam censeo necessariam, nec consequens recte intellectum esse inconveniens. Posset enim aliquis dicere actionem illam qua fit unio hypostatica esse altiorem magisque incommunicabilem creaturae; itemque in thesauris divinae potentiae esse alios modos actionum quae aliis titulis superant creationem; nam, licet creatio sit omnium prima et quasi fundamentum aliarum, non est tamen omnium maxima. Rursus aliud est loqui de actionibus, aliud de rebus quae per actiones fiunt; loquendo ergo de rebus factis, nullum est inconveniens quod possit Deus per creaturam, ut per instrumentum, agere quidquid sola sua virtute facere potest; quin potius hoc spectat ad efficacitatem divinae virtutis, sicut e contrario etiam ad eamdem efficaciam pertinet ut nullam rem possit Deus facere per creaturam quam non possit facere se solo. Loquendo autem de actionibus, multae sunt ita Dei propriae ut non possint esse a creatura, sicut est ipsamet actio creandi sola virtute principali. Hoc vero non est proprium Dei; nam etiam actio creaturae, ut talis est, non potest fieri sine illa nec per aliam creaturam. Cuius rei rationem explicabimus sectione sequenti, ubi etiam attingemus rationem aliam ob quam alii dicunt esse impossibile instrumentum creationis, et inefficacem esse ostendemus.

corresponde a la eficacia de la virtud divina, igual que, inversamente, también pertenece a la misma eficacia el que Dios no pueda hacer mediante la criatura ninguna cosa que no pueda hacer por sí solo. En cambio, hablando de las acciones, hay muchas que son propias de Dios de tal modo que no pueden proceder de la criatura, como es la misma acción de crear sólo con virtud principal. Pero esto no es exclusivo de Dios; porque también la acción de la criatura, en cuanto tal, no puede ser realizada sin ella ni mediante otra criatura. Explicaremos la razón de esto en la sección siguiente, donde también señalaremos otra razón por la que otros afirman que es imposible un instrumento de la creación, y demostraremos que es ineficaz.

SECCION IV

SI LA CREACIÓN ES, EN LA CRIATURA, ALGO REALMENTE DISTINTO DE ELLA

1. Hasta ahora hemos tratado casi exclusivamente de la potencia creadora, y al mismo tiempo hemos explicado su efecto, en cuanto es el objeto o término al que esa potencia dice relación, al menos según nuestro modo de concebir; falta decir en qué consiste la acción misma, esto es, la creación.

Diferentes opiniones

2. *Primera.*— En esta cuestión encuentro tres modos posibles de expresarse. El primero es que la creación, en cuanto acción, no es algo en la criatura, sino que en el mismo creador es el acto mismo de la divina voluntad o del imperio divino, por el que produce las cosas *ad extra.* Y digo *en cuanto acción* porque en cuanto relación, que supone la acción ya terminada y es resultado del término de la misma, se dice que la creación es algo en la criatura, a saber, cierta relación real al creador. Se estima que ésta es la opinión de Santo Tomás, en I, q. 45, a. 3, al que exponen en este sentido Cayetano y otros tomistas. La razón de Santo Tomás es que la creación no es mutación; luego no puede ser en la criatura nada más que una relación. El antecedente es mani-

SECTIO IV

AN CREATIO SIT ALIQUID IN CREATURA DISTINCTUM EX NATURA REI AB IPSA

1. Hactenus fere solum diximus de potentia creandi, simulque declaravimus effectum eius, quatenus est obiectum seu terminus ad quem illa potentia dicit habitudinem, saltem nostro modo concipiendi; superest ut dicamus de actione ipsa seu creatione, quid sit.

Variae sententiae

2. *Prima.*— In qua re tres invenio esse posse dicendi modos. Primus est creationem in ratione actionis non esse aliquid in creatura, sed in ipso creatore esse ipsummet actum divinae voluntatis aut divini imperii, quo res ad extra producit. Dico autem *in ratione actionis,* nam in ratione relationis, quae supponit actionem iam terminatam et resultat ex termino eius, creatio aliquid esse dicitur in creatura, scilicet, relatio quaedam realis ad creatorem. Haec censetur esse sententia D. Thom., I, q. 45, a. 3, quem ita exponit Caietan. et alii thomistae. Ratio D. Thomae est quia creatio non est mutatio; ergo nihil esse potest in

fiesto, pues la mutación se da sobre algún sujeto, como consta por la definición de movimiento; pero la creación no se da sobre un sujeto, como consta también por la definición que de ella hemos dado anteriormente. Santo Tomás, en I, q. 45, a. 2, demuestra la primera consecuencia porque la acción y la pasión convienen en la sustancia del movimiento y difieren según las diversas relaciones al agente o al paciente, según se desprende del lib. III de la *Física*, texto 20. Luego, eliminado de la creación el movimiento, no puede quedar nada a no ser una relación, bien de la criatura al creador, bien del creador a la criatura.

3. En segundo lugar, porque la creación no puede ser una acción formalmente transeúnte; luego es formalmente inmanente en el creador y puede llamarse virtual o eminentemente transeúnte, porque tiene poder para poner el efecto *ad extra*, lo cual conviene muy bien al acto de la voluntad o imperio divino. La consecuencia es clara, ya que no existe ningún medio entre aquellos dos miembros. El antecedente se prueba porque la acción transeúnte es un accidente y, en consecuencia, requiere necesariamente un sujeto; pero la creación no requiere un sujeto; luego no puede ser un accidente; luego no puede ser una acción transeúnte.

4. De ahí argumento, en tercer lugar, que toda acción tiene prioridad natural sobre su término; luego la creación también es naturalmente anterior a la cosa creada; luego no puede darse en la cosa creada, sino en el creador. Esta última consecuencia resulta evidente, porque es imposible entender la creación en cuanto acción extrínseca a Dios y anterior a la cosa creada, ya que acerca de lo primero no se entiende en quién o de qué modo existe, y no puede concebirse una acción, en cuanto acción, subsistente en sí sola y como por sí misma.

5. En cuarto lugar, los tomistas argumentan que no sólo la creación, sino tampoco ninguna acción de la potencia divina puede ser transeúnte con respecto a ésta, ni puede darse nunca una acción intermedia entre la potencia de Dios y su efecto, que sea distinta de la potencia de Dios; luego mucho menos podrá darse esto en la creación. El antecedente se prueba, en primer lugar, porque la virtud divina se halla íntimamente presente en todos sus efectos; luego

creatura nisi relatio. Antecedens patet, quia mutatio est circa aliquod subiectum, ut ex definitione motus constat; creatio autem non est circa subiectum, ut etiam constat ex definitione eius supra tacta. Primam vero consequentiam probat D. Thom., I, q. 45, a. 2, quia actio et passio conveniunt in substantia motus et differunt secundum habitudines diversas ad agens vel passum, ex III Phys., text. 20. Ergo ablato motu a creatione nihil potest remanere nisi relatio, vel creaturae ad creatorem vel creatoris ad creaturam.

3. Secundo, quia creatio non potest esse actio transiens formaliter; ergo est formaliter immanens in creante et dici potest virtualiter seu eminenter transiens, quia vim habet ponendi effectum ad extra, quod quadrat optime in actum divinae voluntatis vel imperii. Consequentia est clara, quia inter illa duo membra nullum est medium. Antecedens vero probatur, quia actio transiens est accidens, et consequenter ex necessitate requirit subiectum; sed creatio non requirit subiectum; ergo non potest esse accidens; ergo non potest esse actio transiens.

4. Unde argumentor tertio, nam omnis actio est prior natura suo termino; ergo creatio etiam est natura prior re creata; ergo non potest esse in re creata, sed in creatore. Patet haec ultima consequentia, quia impossibile est intelligere creationem ut actionem extra Deum et priorem quam rem creatam, quia in illo priori non intelligitur in quo aut quomodo sit, et non potest concipi actio, ut actio, in se sola et quasi per se subsistens.

5. Quarto argumentantur thomistae quia non solum creatio, verum neque ulla actio divinae potentiae respectu illius potest esse transiens, neque unquam potest dari actio media inter potentiam Dei et effectum eius, quae sit distincta a potentia Dei; ergo multo minus hoc dari poterit in creatione. Antecedens vero probatur primo, quia divina virtus est intime praesens in omni effectu suo; ergo immediate et per se producit

produce inmediatamente y por sí todos sus efectos, y no mediante acción alguna. En segundo término, porque, de lo contrario, la potencia de Dios sería principio, no sólo de su efecto, sino también de su acción, cosa que niega Santo Tomás en I, q. 25, a. 1, ad 3. En tercer lugar, porque la acción transeúnte es el complemento de la potencia activa; mas Dios no puede tener el complemento de su potencia en la criatura, ya que en otro caso dependería de ella; luego.

6. *Segunda.*— La segunda opinión afirma que la creación es algo fuera de Dios, aunque no es algo realmente distinto de la criatura que se crea, y así, propiamente no se da en ella sino según la razón, si bien real y esencialmente es la criatura misma, es decir, que la creación del hombre es la misma esencia del hombre, y la creación del ángel la esencia del ángel, y así en los demás casos. Para poner la creación en la cosa creada, se funda esta opinión en que la acción en cuanto acción debe encontrarse necesariamente en su término, ya sea por identidad, ya de algún otro modo; porque la acción no es sino la dependencia y emanación del efecto con respecto a la causa; pero la dependencia debe darse necesariamente en la cosa que depende. Más adelante demostraremos por extenso este principio, pues es plenamente verdadero. Ahora bien, para afirmar la presente opinión que la creación no se distingue en manera alguna de la cosa creada, a no ser por la razón, puede fundarse, en primer lugar, en la proposición general de que ninguna acción se distingue realmente de su término, sino sólo conceptualmente. Y en tal sentido puede atribuirse esta sentencia a los nominalistas, los cuales no ponen una acción intermedia según la realidad entre el efecto y la causa, como puede verse en Ockam, *In II*, q. 9, y en Gregorio, *In II*, dist. 1, q. 4 y 5, quien añade, en la q. 6, que la creación se encuentra en la criatura o que, más bien, es la criatura misma.

7. En segundo término, puede fundarse esta opinión en la peculiar razón de creación, a saber, que es una acción de la nada, y por ello no puede ser un accidente, sino una sustancia o por modo de sustancia, si por ventura se crea un accidente separado. Pueden ayudar a confirmar esta opinión los argumentos

omnem suum effectum, et non media aliqua actione. Secundo, quia alias potentia Dei non solum esset principium sui effectus, sed etiam suae actionis, quod tamen negat D. Thom., I, q. 25, a. 1, ad 3. Tertio, quia actio transiens est complementum potentiae activae; sed non potest Deus habere complementum potentiae suae in creatura, alias penderet ab illa; ergo.

6. *Secunda.*— Secunda sententia est creationem esse aliquid extra Deum, tamen in re non esse aliquid distinctum a creatura quae creatur, et ita proprie non esse in illa nisi secundum rationem, realiter tamen et essentialiter esse ipsammet creaturam, videlicet creationem hominis esse ipsam essentiam hominis, et creationem angeli essentiam angeli, et sic de aliis. Haec sententia, ut ponat creationem in re creata, fundatur in hoc quod actio, ut actio, necessario debet esse in suo termino, vel per identitatem vel aliquo alio modo, quia actio non est nisi dependentia et emanatio effectus a causa; dependentia autem necessario esse debet in re quae pendet. Quod principium inferius late probabimus, est enim verissimum. Ut autem affirmet haec opinio creationem non distingui ullo modo nisi secundum rationem a re creata, primum fundari potest in generali propositione quod nulla actio distinguitur in re a suo termino, sed ratione tantum. Et hoc modo potest haec sententia tribui nominalibus, qui non ponunt actionem mediam secundum rem inter effectum et causam, ut videre est in Ochamo, In II, q. 9, et Greg., In II, dist. 1, q. 4 et 5, qui in q. 6 subdit creationem esse in creatura, seu potius esse ipsam creaturam.

7. Secundo potest haec opinio fundari in speciali ratione creationis, scilicet, quod sit actio ex nihilo, et ideo non possit esse accidens, sed substantia seu per modum substantiae, si fortasse accidens separatum creetur [1]. Et ad hoc confirmandum iuvari potest haec sententia argumentis prioris opi-

[1] Guliel. de Rubion., In II, dist. 1, q. 1.

de la sentencia anterior, especialmente el tercero. Y puede confirmarse porque, si la creación fuese en la criatura algo distinto de la misma y como intermedio entre ella y Dios, ese algo, fuese lo que fuese, sería algo creado y hecho; pues sería distinto de Dios y procedente de El; luego sería preciso establecer en el mismo una distinción entre él y su creación, y así se continuaría hasta el infinito, o, si hay que detenerse en alguno, habrá que hacerlo en la primera criatura. Para confirmar esto pueden valer los argumentos con que Escoto, *In II*, dist. 1, q. 5, trata de probar que la creación pasiva (se refiere a la relación) no es una realidad distinta de la criatura, argumentos que cita y resuelve Capréolo en el mismo lugar, q. 2.

8. En tercer lugar, la presente opinión puede fundamentarse en la razón esencial de creación en cuanto tal; porque pertenece a la esencia de la criatura el depender del primer ente; luego la dependencia por la que depende, además de encontrarse en la criatura misma, no es algo distinto de su esencia. Pero esta primera y esencial dependencia del ente participado con respecto al ente por esencia es la creación; luego la creación no sólo se encuentra en la criatura misma, sino que, además, no es otra cosa que su esencia, por lo cual no puede distinguirse de ella en mayor medida que la esencia de cada cosa se distingue de ésta. El primer antecedente es evidente, pues, así como pertenece a la esencia del primer ente el ser por esencia, y, consecuentemente, el ser por sí y no por otro, de igual modo compete a la esencia de todo otro ente el ser ente por participación y, por tanto, el ser dependiente de otro. Se demuestra la primera consecuencia porque el depender es algo intrínseco a la criatura; luego le conviene por algo intrínseco; pero le conviene por la dependencia. Además, si el efecto formal es esencial, también lo es la forma; pero el depender es como el efecto formal de la dependencia; luego, si la criatura es esencialmente dependiente, la dependencia misma pertenece a su esencia. Luego esto es sumamente verdadero acerca de la dependencia primera e inmutable en grado sumo; pero ésta es la creación, ya que —como decíamos arriba— ésta es la primera emanación del ente participable a partir del ente por esencia, y mediante ésta puede cualquier criatura proceder de Dios solo.

nionis, praesertim tertio. Et confirmari potest, quia si creatio esset aliquid in creatura distinctum ab ipsa et quasi medians inter ipsam et Deum, illud quidquid esset, creatum quid esset et factum; nam esset distinctum a Deo et profluens ab ipso; ergo oporteret in illo creationem eius ab ipso distinguere, et sic procederetur in infinitum, vel si aliquo sistendum est, sistatur in prima creatura. Et ad hoc confirmandum valere possunt argumenta quibus Scot., In II, dist. 1, q. 5, conatur probare creationem passivam (loquitur de relatione) non esse rem distinctam a creatura, quae refert et solvit Capreol. ibi, q. 2.

8. Tertio potest haec sententia fundari in essentiali ratione creaturae ut sic; nam de essentia creaturae est ut pendeat a primo ente; ergo dependentia qua pendet, et est in ipsa creatura et non est aliud ab eius essentia. Haec autem prima et essentialis dependentia entis participati ab ente per essentiam est creatio; ergo creatio et est in ipsa creatura et non est aliud quam eius essentia, unde non magis potest ab illa distingui quam essentia uniuscuiusque rei ab ipsa. Primum antecedens evidens est, quia sicut de essentia primi entis est esse per essentiam, et consequenter esse a se et non ab alio, ita de essentia omnis alterius entis est esse ens per participationem, et consequenter esse dependens ab alio. Prima vero consequentia probatur, quia dependere est aliquid intrinsecum creaturae; ergo convenit illi per aliquid intrinsecum; convenit autem per dependentiam. Rursus si effectus formalis est essentialis, etiam forma; sed dependere est quasi effectus formalis dependentiae; ergo si creatura essentialiter est dependens, dependentia ipsa est de essentia eius. Ergo hoc maxime verum est de prima et maxime immutabili dependentia; huiusmodi autem est creatio, quia, ut supra dicebamus, haec est prima emanatio entis participabilis ab ente per essentiam, et per hanc potest esse quaelibet creatura a solo Deo.

9. De este fundamento se infiere (hablando en consecuencia con la presente opinión) que en toda cosa creada se incluye alguna dependencia de Dios, totalmente inmutable e inseparable de la cosa creada, no sólo porque lo que es esencial es inmutable, sino también porque lo que no es distinto en la cosa no puede separarse permaneciendo esa cosa (pues en tal sentido hablamos). De ahí resulta, en segundo lugar, que esta dependencia procede de Dios solo; porque toda dependencia de una criatura con respecto a otra es separable de la criatura, sobre todo refiriéndonos a las cosas creadas, no a los modos de las cosas; pues de esta manera es verdad que Dios puede por sí solo todo lo que realiza mediante la criatura, o con ella, o en ella, o de ella. Y así, toda dependencia de la criatura en cualquier género de causa es accidental y mudable; pero la dependencia con respecto a Dios solo es esencial e inmutable. Se infiere, en tercer lugar, que esta dependencia de solo Dios es una creación en sentido totalmente propio, por no implicar ningún orden a la causa material. En cuarto lugar, parece que con ello se aduce una razón excelente de por qué la criatura no puede concurrir a la creación, ni siquiera por modo de instrumento, pues precisamente por depender de una criatura distinta no sería esencial a otra criatura, y así ya no sería creación.

10. *Tercera.*— La tercera opinión sostiene que la creación es algo en la cosa creada, distinto de ella no realmente como dotado de entidad propia, sino *ex natura rei* como un modo de ella. Esta opinión, en la parte que respecta a la existencia de la creación en la criatura, es bastante común. La sostiene Gabriel, en los lugares citados; Auréolo, citado por Capréolo, *In II*, dist. 1, q. 2, en el argumento contra la 1.ª conclusión; Ockam, *In I*, dist. 43, q. 1; Tomás de Argentina, *In II*, dist. 19, q. 1, a. 1; Egidio, *In II*, dist. 1, p. I, q. 3, a. 2, y en *De esse et essentia*, q. 7. Todos estos autores explican y aclaran también suficientemente que la creación no es una realidad enteramente distinta de la cosa creada; pero a veces la llaman asimismo creación pasiva y dependencia de la criatura con respecto a Dios, y en otras ocasiones le dan el nombre de creación activa o acción transeúnte. Pero no explican suficientemente la distinción modal; es más, Egidio y algunos otros parecen negarla. Podría citarse en favor

9. Ex hoc autem fundamento infertur (consequenter loquendo iuxta hanc sententiam) in omni re creata includi aliquam dependentiam a Deo, omnino immutabilem et inseparabilem ab ipsa re creata, tum quia id quod est essentiale est immutabile, tum etiam quia quod in re non est distinctum, non est separabile manente illa re (ita enim loquimur). Unde fit, secundo, hanc dependentiam esse a solo Deo; nam omnis dependentia unius creaturae ab alia est separabilis a creatura, praesertim loquendo de rebus creatis, non de modis rerum; nam hoc modo verum est posse Deum facere se solo quidquid facit per creaturam, vel cum illa, vel in illa, vel ex illa. Atque ita omnis dependentia a creatura in quovis genere causae est accidentalis et mutabilis, dependentia autem a solo Deo est essentialis et immutabilis. Tertio infertur hanc dependentiam a solo Deo esse propriissimam creationem, cum ad causam materialem nullum ordinem includat. Quarto hinc videtur optima ratio reddi ob quam non possit creatura ad creationem concurrere, etiam per modum instrumenti, quia hoc ipso quod penderet ab alia creatura non esset essentialis alteri creaturae, et ita iam non esset creatio.

10. *Tertia.*— Tertia sententia est creationem esse aliquid in re creata, non quidem realiter ab illa distinctum tamquam habens propriam entitatem, sed ex natura rei tamquam modum eius. Haec opinio, quantum ad eam partem de existentia creationis in creatura, satis communis est. Tenet eam Gabr., cit. loc.; Aureol., cit. a Capr., In II, dist. 1, q. 2, in argum. cont. 1 concl.; Ocham, In I, dist. 43, q. 1; Th. de Argent., In II, dist. 19, q. 1, a. 1; Aegid., In II, dist. 1, p. I, q. 3, a. 2, et de Esse et essent., q. 7; qui omnes auctores satis etiam explicant et declarant creationem non esse rem omnino distinctam a re creata; interdum etiam vocant illam creationem passivam et dependentiam creaturae a Deo; vocant etiam creationem activam seu actionem transeuntem. Distinctionem autem modalem non satis explicant; immo Aegidius et nonnulli alii negare videntur. Posset in favorem huius

de esta sentencia a Santo Tomás, *In I*, dist. 40, q. 1, a. 1, ad 1, donde llama a la creación acción transeúnte y la equipara a la acción de calentar; Santo Tomás, empero, se expresa con gran ambigüedad en dicho pasaje; porque parece que, en toda acción transeúnte, pone la acción formalmente en el agente, y en el paciente sólo efectivamente o por modo de pasión; en este sentido lo interpreta Deza, *In I*, dist. 27, q. 1, notab. 1. Por eso también Cayetano, I, q. 25, a. 1, dice que, si en Dios la potencia ejecutiva es conceptualmente distinta del entendimiento y de la voluntad, no puede negarse que la creación sea una acción transeúnte, y, a pesar de eso, afirma que aquella acción no es algo distinto de la esencia de Dios, porque defiende con alcance universal que la acción transeúnte se encuentra formalmente en el agente. Por eso hay que precaverse contra esta ambigüedad de expresiones.

Resolución de la cuestión

11. Entre estas opiniones, me parece verdadera la última, tal como queda expuesta; mas, para explicar la doctrina y comenzar por lo que parece más cierto, hay que decir, en primer lugar, que la dependencia de la criatura con respecto a Dios es algo que existe real e intrínsecamente en la criatura. Esta afirmación parece estar probada de manera suficiente en la tercera opinión, y no he leído a ninguno que la niegue en estos términos, y todos la conceden en términos equivalentes. Efectivamente, todos confiesan que la creación pasiva se encuentra en la criatura, no sólo en cuanto significa la relación resultante (porque esto no es nada), sino en cuanto expresa la dimanación pasiva o la producción de la criatura por Dios, ya se distingan estas cosas realmente, ya conceptualmente, pues ahora no tratamos de esto. Pero la dependencia no es más que la emanación pasiva o creación, refiriéndonos a la primera dependencia con respecto a Dios solo, de la que ahora tratamos. Y la razón estriba en que la dependencia de la criatura no es una denominación extrínseca en la criatura, antes bien es una denominación extrínseca en Dios el hecho de que la criatura dependa de El; pero la criatura se dice dependiente por la dependencia; luego la dependencia es algo en ella, y no sólo en Dios. También, porque la dependen-

sententiae citari D. Thom., In I, dist. 40, q. 1, a. 1, ad 1, ubi creationem vocat actionem transeuntem et aequiparat illam calefactioni; tamen D. Thom. ibi valde ambigue loquitur; nam in omni actione transeunte videtur ponere actionem formaliter in agente, in passo vero solum effective seu per modum passionis, et ita illum interpretatur Deza, In I, dist. 27, q. 1, notab. 1. Unde etiam Caiet., I, q. 25, a. 1, ait, si in Deo potentia exsecutiva est ratione distincta ab intellectu et voluntate, negari non posse quin creatio sit actio transiens, et nihilominus ait illam actionem non esse quid distinctum ab essentia Dei, quia universaliter tenet actionem transeuntem formaliter esse in agente. Quapropter cavenda est haec ambiguitas locutionum.

Quaestionis resolutio

11. Inter has sententias, haec ultima, ut proposita est, vera mihi videtur; ut autem rem declaremus, et ab iis quae certiora videntur incipiamus, dicendum imprimis est dependentiam creaturae a Deo esse aliquid realiter et intrinsece existens in creatura. Haec assertio sufficienter videtur probata in tertia sententia, et neminem legi qui sub his terminis eam neget, et in aequivalentibus omnes eam concedunt. Omnes enim fatentur creationem passivam esse in creatura, non tantum ut significat relationem resultantem (illud enim nihil est), sed ut dicit emanationem passivam seu fieri creaturae a Deo, sive haec re sive ratione distinguantur, nunc enim hoc non agimus; dependentia autem nihil aliud est quam passiva emanatio seu creatio, loquendo de prima dependentia a solo Deo, de qua nunc agimus. Ratio autem est quia creaturam dependere non est denominatio extrinseca in creatura, sed potius in Deo est extrinseca denominatio quod ab ipso creatura dependeat; sed creatura dicitur dependens a dependentia; ergo dependentia est aliquid in ipsa, et non tantum in Deo. Item quia de-

cia que la luz tiene con respecto al sol es algo en la luz misma, e igual ocurre en cualquier efecto con respecto a una causa creada, según el modo de dependencia que tiene para con ella, ya sólo en la producción, ya también en la conservación. Y, por la misma razón, si Dios solo iluminase el aire, la dependencia de esa luz con respecto a Dios sería algo en la luz misma; porque existe la misma razón que para la dependencia con respecto al sol, o quizá mayor; luego también la dependencia por la que la criatura depende en su totalidad de Dios es algo en la criatura misma. La consecuencia es evidente, ya que, si en otros efectos la dependencia es algo en ellos, se debe a que la dependencia expresa un modo o condición del efecto, no de la causa; pero esta razón tiene igual validez, o mayor, en el caso de la dependencia total.

12. *La dependencia de la criatura con respecto a Dios es realmente distinta de ella.*— Afirmo en segundo lugar: esta dependencia de la criatura con respecto al creador no es totalmente idéntica a la criatura que es término de esa dependencia o creación, sino que es algo en ella, realmente distinto de la misma. Se prueba, en primer lugar, por paridad de razón, haciendo una inducción en todas las otras dependencias de los efectos con respecto a sus causas eficientes; porque en todas la acción y, consecuentemente, también la dependencia se distingue realmente de su término, como se ha expuesto arriba y se tratará *ex professo* más adelante, en el predicamento correspondiente; luego también la dependencia de la creación será realmente distinta del término, pues sólo difiere de las otras en que es una dependencia de la causa eficiente sin concurso de la materia o del sujeto; pero esta diferencia no tiene valor alguno para eliminar la distinción, como quedará claro por lo que se ha de decir. Se prueba, en segundo término, porque esta dependencia es mudable y variable en la criatura, permaneciendo idéntica la cosa que se produce; luego se distingue realmente. La consecuencia se funda en el principio tratado arriba, en la disputación VII, sec. 2, donde demostramos que hay un indicio cierto de distinción, ya sea real, ya al menos modal, cuando, de dos extremos reales, uno puede existir en la realidad sin el otro. Y esta es la señal principal por la que demostramos en las

pendentia quam lumen habet a sole aliquid est in ipsomet lumine, et idem est in quolibet effectu respectu causae creatae, iuxta modum dependentiae quem ab illa habet, vel in fieri tantum vel etiam in conservari. Atque eadem ratione, si Deus solus illuminaret aerem, dependentia illius luminis a Deo esset aliquid in ipso lumine; nam est eadem ratio quae de dependentia a sole, vel fortasse maior; ergo etiam illa dependentia qua creatura secundum se totam pendet a Deo est aliquid in ipsa creatura. Patet consequentia, quia si in aliis effectibus dependentia est aliquid in ipsis, ideo est quia dependentia dicit modum vel conditionem effectus, non causae; haec autem ratio aeque vel magis procedit in dependentia totali.

12. *Dependentia creaturae a Deo, in re ab ipsa distincta.*— Dico secundo: haec dependentia creaturae a creatore non est omnino idem quod creatura quae est terminus illius dependentiae seu creationis, sed est aliquid in ipsa, a parte rei distinctum ab ipsa. Probatur primo paritate rationis, inductione facta in omnibus aliis dependentiis effectuum a suis causis efficientibus; nam in omnibus actio, et consequenter etiam dependentia, distinguitur ex natura rei a suo termino, ut supra tactum est et infra in proprio praedicamento ex professo tractabitur; ergo et dependentia creationis erit in re distincta a termino; solum enim differt ab aliis quia est dependentia ab efficiente sine concursu materiae vel subiecti; hoc autem discrimen nihil refert ad tollendam distinctionem, ut ex dicendis constabit. Secundo probatur, quia haec dependentia est mutabilis et variabilis in creatura, manente eadem re quae fit; ergo distinguuntur a parte rei. Consequentia fundatur in principio supra tractato, disp. VII, sect. 2, ubi ostendimus hoc esse certum signum distinctionis, vel realis vel saltem modalis, si ex duobus extremis realibus unum sine altero a parte rei esse possit. Et hoc est praecipuum indicium quo in aliis actionibus probamus actionem distingui a parte rei a ter-

demás acciones que la acción se distingue realmente del término. Se prueba el antecedente porque la dependencia por la que Dios conserva ahora la cantidad sin el sujeto en el Sacramento es distinta de aquella por la que conservaba la misma cantidad en la sustancia del pan; pues la primera dependía de la materia, pero la otra no, sino que es por modo de creación; luego, si crease desde el principio la cantidad fuera del sujeto, y después la uniese al sujeto y la conservase en dependencia de él, permanecería la misma cantidad sin la primera dependencia de la creación; pues es improbable, como demostraré más abajo, que en tal caso permanezcan simultáneamente dos dependencias totales; luego la dependencia de la creación es separable del término creado. Por tanto, lo que se muestra en este ejemplo debe entenderse en toda creación, no sólo porque existe la misma razón, sino también porque, si parece que esto entraña alguna dificultad, se da en toda creación; y si falta en alguna realidad, faltará también en todas.

13. *Se demuestra la conclusión con ejemplos.*— Mas no podemos aducir ejemplos en el modo ordinario de creación de las sustancias, ya que tal creación es producida, siempre y en virtud de su naturaleza, por Dios solo, y todo lo que es creado propiamente por Dios de la nada es conservado perpetuamente por la misma acción, como se dirá después, ya que esto es lo que exige la naturaleza de la cosa. No puede, empero, tomarse de aquí un argumento de omnímoda identidad e inseparabilidad; pues basta que, por intervención de un milagro u obra sobrenatural, pueda variarse la dependencia sobre la misma criatura, ya que esto mismo no podría realizarse sin alguna distinción real. Que ello sea posible por un milagro, puede explicarse (además del argumento aducido), según la opinión probable de que la criatura puede ser instrumento de la creación, porque entonces puede Dios crear una misma cosa, bien por sí solo, bien mediante un instrumento, y en ese caso las dependencias son diversas sobre una misma cosa; pues cuando crea mediante un instrumento, la dependencia es muy distinta de cuando procede de Dios solo, ya que, mediante ella, el efecto depende simultáneamente de Dios y del instrumento creado, lo cual es ininteligible sin una dependencia nueva y distinta. Pues, cuando el efecto es pro-

mino. Antecedens autem probatur, quia dependentia illa qua nunc Deus conservat quantitatem sine subiecto in Sacramento, distincta est ab illa qua conservabat eamdem quantitatem in substantia panis; nam illa prior pendebat a materia, altera vero minime, sed est per modum creationis; ergo si Deus crearet a principio quantitatem extra subiectum, et postea illam uniret subiecto et conservaret dependenter ab illo, maneret eadem quantitas sine priori dependentia creationis; quod enim ibi simul maneant duae dependentiae totales, improbabile est, ut infra ostendam; ergo dependentia creationis separabilis est a termino creato. Quod ergo in hoc exemplo apparet in omni creatione intelligendum est, tum quia est eadem ratio, tum etiam quia si quid difficultatis in hoc esse videtur, in omni creatione intervenit; quod si in aliqua re cessat, etiam in omnibus cessat.

13. *Exemplis probatur conclusio.*— Non possumus autem in ordinario modo creationis substantiarum afferre exempla, quia huiusmodi creatio a solo Deo fit semper et ex natura rei, et quidquid a Deo proprie creatur ex nihilo, perpetuo conservatur eadem actione, ut infra dicetur, quia hoc postulat natura rei. Tamen hinc non potest sumi argumentum omnimodae identitatis et inseparabilitatis; nam satis est quod, interveniente miraculo seu opere supernaturali, variari possit dependentia circa eamdem creaturam, quia hoc ipsum fieri non posset sine aliqua distinctione in re. Quod autem id fieri possit per miraculum, declarari potest (praeter argumentum factum), iuxta probabilem opinionem quod creatura possit esse instrumentum creationis; nam tunc potest Deus creare eamdem rem, vel se solo vel per instrumentum, et tunc dependentiae sunt diversae circa eamdem rem; nam quando creat per instrumentum, longe diversa est dependentia quam si esset a solo Deo; nam per illam pendet effectus simul a Deo et a creato instrumento, quod intelligi non potest sine nova et distincta dependentia. Neque enim quando effectus fit a Deo per

ducido por Dios mediante una causa segunda principal o instrumental, tampoco hay dos dependencias, una con respecto a Dios solo, que permanezca siempre, y otra con respecto a la criatura, que cambie, según demostraremos a lo largo de esta sección y repetiremos muchas veces en las dos disputaciones siguientes; luego es necesario que toda la dependencia varíe sobre una misma cosa. Por eso, siendo probable que, cuando se generan gusanos, o carne de las especies consagradas, se cree de nuevo bajo ellas numéricamente la misma materia prima que antes había existido en el pan, y siendo también probable que se cree mediante la humanidad de Cristo en calidad de instrumento, entonces, aun cuando la materia prima que se crea sea la misma que existió antes, no obstante, su dependencia es diversa por el motivo indicado. Finalmente, si Dios aniquilase a un ángel y después lo crease de nuevo, no sería preciso que la dependencia fuese numéricamente la misma que antes había, pues, aunque Dios pueda hacerlo, no tenemos por qué afirmar que es necesario; ya que, si una misma luz depende sucesivamente de diversos agentes mediante dependencias diversas, ¿por qué no puede Dios hacer que un mismo ángel dependa sucesivamente de El con dependencias diversas? Así, pues, todo esto demuestra de una manera suficiente que hay alguna distinción real entre la dependencia de la criatura y su término.

14. *Razón «a priori» de la conclusión.*— En tercer lugar, la razón *a priori* es que esta dependencia no pertenece a la esencia de la sustancia, de la cualidad o de la cantidad que depende, sino que es cierto camino para la misma. Esto se patentiza por la razón misma de sustancia, e igual ocurre en los otros casos; porque la sustancia, aunque sea creada, en su esencia es algo absoluto y sólo implica esencialmente el existir en sí, y en las especies de la sustancia se entiende que la razón esencial queda completa con semejantes diferencias absolutas, sin la relación trascendental que la dependencia actual incluye esencialmente. Esto podría confirmarse porque no pertenece a la esencia de la criatura el existir en acto; luego tampoco el depender en acto; esta inferencia es válida según la opinión que distingue la existencia de la esencia en cuanto creada en acto; pero, según nuestra opinión, es menos eficaz. Que esta dependencia

causam secundam principalem vel instrumentalem, sunt ibi duae dependentiae, una a solo Deo, quae semper maneat, altera a creatura, quae mutetur, ut in discursu huius sectionis ostendemus et saepius repetemus in duabus disputationibus sequentibus; ergo necesse est totam dependentiam variari circa eamdem rem. Quocirca, cum probabile sit, quando generantur vermes, vel caro ex speciebus consecratis, iterum creari sub illis eamdem numero materiam primam quae antea fuerat in pane, et sit etiam probabile creari media humanitate Christi ut instrumento, tunc, licet materia prima quae creatur sit eadem quae antea fuit, tamen dependentia eius est diversa propter causam dictam. Ac denique, si Deus annihilaret unum angelum et postea illum iterum crearet, non oporteret dependentiam esse eamdem numero quae antea fuerat, nam licet Deus id facere possit, non est cur dicamus esse necessarium; quia si idem lumen successive pendet a diversis agentibus per diversas dependentias, cur non potest facere Deus ut idem angelus ab ipso successive pendeat diversis dependentiis? Haec igitur omnia satis ostendunt esse aliquam distinctionem in re inter dependentiam creaturae et terminum eius.

14. *Ratio a priori conclusionis.*— Tertio est ratio a priori, quia haec dependentia non est de essentia substantiae, qualitatis aut quantitatis dependentis, sed est via quaedam ad ipsam. Quod patet ex ipsa ratione substantiae, et idem est de aliis; nam substantia, licet creata sit, in essentia sua est quid absolutum solumque includit essentialiter esse per se, et in speciebus substantiae intelligitur essentialis ratio compleri per similes differentias absolutas, absque illa habitudine transcendentali quam essentialiter includit actualis dependentia. Possetque hoc confirmari, quia de essentia creaturae non est actu esse; ergo neque actu dependere; quae illatio habet vim iuxta sententiam quae distinguit existentiam ab essentia ut actu creata; iuxta nostram vero sententiam, minorem habet efficaciam. Quod autem haec dependentia actualis non sit essentialis, latius et efficacius probabitur in-

actual no es esencial, se demostrará con mayor extensión y eficacia después, contra la segunda opinión, por los inconvenientes que de ella se siguen, puesto que no explica rectamente la dependencia esencial de la criatura con respecto al creador.

15. *La dependencia de la criatura con respecto a Dios es un modo distinto «ex natura rei» de ella.*— Afirmo en tercer lugar: esta dependencia que se da en la criatura no es una cosa absolutamente distinta en la realidad del término de la creación, ni es la sola relación resultante del término de la creación, sino un modo distinto *ex natura rei* del término mismo. En todos estos casos equiparamos la creación a todas las otras dependencias, en las cuales son casi ciertas todas esas cosas, y de ellas se extrae un argumento bastante eficaz por inducción y semejanza, pues la diferencia de que la acción se realice a partir de un sujeto o sin ningún sujeto nada importa para todo esto, como se patentiza fácilmente por lo dicho y quedará más claro por las soluciones a los argumentos. Además, demuestro brevemente cada una de las partes. Acerca de la primera no hay ninguna controversia, ya porque resulta superfluo excogitar esa entidad, puesto que un modo distinto es suficiente para todos los puntos que hemos indicado, ya también porque el segundo fundamento de la segunda opinión es eficaz contra dicha entidad, ya finalmente porque esa entidad no puede ser una sustancia esencialmente distinta; pues, ¿quién la entenderá o la imaginará?; o bien, ¿quién dirá que Dios no puede crear una sola sustancia? Y con facilidad pueden inferirse de esa posición otros inconvenientes parecidos. Tampoco es una entidad propia que sea una forma accidental, puesto que no existe en un sujeto ni puede un accidente tener intrínsecamente por término el dar el ser sustancial; resta, pues, que sea un modo, que es lo que pretendemos.

16. La segunda parte acerca de la relación resultante, ya sea una realidad, ya un modo distinto *ex natura* rei de la criatura, ya no, según la manera como se dice que es resultante. no puede ser la dependencia de que ahora tratamos, pues se funda en la misma dependencia; porque no puede tener ningún otro fundamento o razón de fundamentar, de entre los que enumeró Aristóteles, V de la *Metafísica*, c. 15, texto 20. Y es evidente, pues la criatura se refiere a Dios

ferius contra secundam sententiam, ab incommodis quae ex illa sequuntur, eo quod non recte declaret essentialem dependentiam quam habet creatura a creatore.

15. *Dependentia creaturae a Deo modus est ex natura rei distinctus ab ipsa.*— Dico tertio: haec dependentia quae est in creatura non est res omnino distincta realiter a termino creationis, neque est sola relatio resultans ex termino creationis, sed est modus quidam ex natura rei distinctus ab ipso termino. In his omnibus aequiparamus creationem omnibus aliis dependentiis, in quibus omnia illa fere sunt certa, et ab eis sumitur argumentum satis efficax per inductionem et similitudinem, quia differentia quod actio sit ex subiecto vel non ex subiecto nihil ad haec omnia refert, ut facile ex dictis patet et magis constabit ex solutionibus argumentorum. Et praeterea probo breviter singula. Et in prima quidem parte nulla est controversia, tum quia superfluum est fingere illam entitatem, cum ad omnia quae diximus satis sit modus distinctus, tum etiam quia secundum fundamentum secundae sententiae efficaciter procedit contra huiusmodi entitatem, tum denique quia illa entitas non potest esse substantia per se distincta; quis enim illam intelligat aut fingat? vel quis dicat non posse Deum creare unam solam substantiam? et similia incommoda facile possunt ex illa positione inferri. Neque etiam est propria entitas quae sit forma accidentalis, cum in subiecto non sit: neque possit accidens intrinsece terminari ad dandum esse substantiale; superest ergo ut sit modus, quod intendimus.

16. Secunda pars de relatione resultante, sive illa sit res, sive modus ex natura rei distinctus a creatura, sive non, eo modo quo dicitur esse resultans non potest esse dependentia de qua nunc agimus, quia fundatur in ipsa dependentia; nullum enim aliud fundamentum vel rationem fundandi habere potest, ex his quae Aristoteles numeravit, V Metaph., c. 15, text. 20. Et pa-

precisamente porque depende de El. Además, porque la relación es naturalmente posterior a la cosa creada y radica en ella como en su sujeto propio; pero la dependencia es naturalmente anterior, no sólo a la relación, sino también a la cosa creada, al menos bajo alguna razón, concretamente porque el camino es anterior al término y la producción al ser ya producido. En tercero y último lugar, porque se dice que esta relación resulta una vez puestos el fundamento y el término; mas la dependencia no resulta del término, sino que más bien es un camino para él o una emanación de él a partir de Dios. Queda, pues, que sólo es un cierto modo modalmente distinto de la criatura que depende. Y esto, por fin, lo confirma muy bien aquel indicio de distinción *ex natura rei* que antes adujimos. Pues, aunque la criatura y su dependencia se comparen de tal manera que pueda permanecer idéntica esta criatura aun cuando varíe la dependencia o la creación, no puede, empero, a la inversa, permanecer esta creación o dependencia sin arrastrar consigo a su término intrínseco, ya que consiste esencialmente en la producción o conservación de tal término; es, pues, indicio de que en este caso interviene sólo una distinción modal.

17. En cuarto lugar, afirmo: esta dependencia no posee la verdadera razón de mutación, pero tiene la genuina razón de vía o producción de la criatura, y en este sentido se llama creación pasiva; posee también la verdadera razón de emanación a partir de Dios y, en cuanto procede de El, puede llamarse verdadera y propiamente acción del mismo Dios, formalmente transeúnte, con la que produce a la criatura. Para que se entienda toda la conclusión, supongo que en la acción que se produce a partir de un sujeto se reúnen estos tres elementos, que nosotros distinguimos por una relación y denominación, pero que no se distinguen en la realidad, ni siquiera con distinción modal, a saber: la producción del término, la acción del agente y la pasión o mutación del sujeto; porque un mismo modo de dependencia, con respecto a la forma que introduce, se llama producción o vía hacia ella, con respecto al agente se dice acción del mismo, y, con respecto al paciente, se denomina mutación o pasión. Pues bien, de estos tres elementos, el último no tiene lugar en la creación. Y esta es la primera parte de la afirmación, que Santo Tomás enseñó acertadamente al ne-

tet, quia ideo creatura refertur ad Deum quia ab illo pendet. Item, quia relatio est natura posterior quam res creata in eaque subiectatur tamquam in proprio subiecto; dependentia autem est ordine naturae prior non solum quam relatio, sed etiam quam res creata, saltem sub aliqua ratione, scilicet, quia via est prior quam terminus et fieri quam factum esse. Tertio tandem, quia haec relatio dicitur resultare posito fundamento et termino; dependentia autem non resultat ex termino, sed potius est via ad illum seu emanatio eius a Deo. Relinquitur ergo ut solum sit quidam modus modaliter distinctus a creatura quae pendet. Quod tandem optime confirmat signum illud distinctionis ex natura rei quod supra adduximus. Nam, licet creatura et dependentia eius ita comparentur ut possit haec eadem creatura permanere, variata dependentia seu creatione, tamen e converso non potest haec creatio seu dependentia manere quin suum intrinsecum terminum secum ferat, quia essentialiter est fieri vel conservari talis termini; signum ergo est solam distinctionem modalem hic intervenire.

17. Dico quarto: haec dependentia non habet veram rationem mutationis; habet tamen veram rationem viae seu fieri creaturae, et sic appellatur creatio passiva; habet etiam veram rationem emanationis a Deo et, quatenus ab ipso est, vere ac proprie dici potest actio ipsius Dei, formaliter transiens, qua producit creaturam. Ut intelligatur tota conclusio, suppono in actione quae fit ex subiecto coniungi haec tria, quae habitudine et denominatione distinguuntur a nobis, non tamen reipsa, etiam distinctione modali, scilicet, fieri termini, actionem agentis et passionem seu mutationem subiecti; idem enim dependentiae modus, respectu formae quam inducit, dicitur fieri seu via ad illam, respectu agentis dicitur actio eius, et respectu passi dicitur mutatio seu passio. Ex his ergo tribus hoc ultimum non habet locum in creatione. Et haec est prima pars assertionis, quam recte docuit D. Thom. negans creationem esse mutationem, et eam-

gar que la creación sea una mutación; también la demuestra por extenso Gregorio, antes citado, en la 2.ª conclusión, donde dice con razón, por este motivo, que, aun cuando toda pasión sea acción o lleve aneja una acción, sin embargo, inversamente, no toda acción implica pasión, ya que no siempre versa la acción sobre un sujeto o paciente, mientras que la pasión es ininteligible sin un paciente, así como la mutación sin un móvil. Por consiguiente, puesto que la dependencia de la creación no supone un sujeto del cual se haga, no puede poseer la verdadera razón de pasión o de mutación.

18. Se dirá: la criatura misma sufre mutación cuando es creada, ya que se comporta de distinta manera que antes; por ello se refiere a Dios con una nueva relación, no ciertamente por mutación de Dios, sino de la criatura, según la doctrina de San Agustín en V *De Trinitate*, c. último. Se responde fácilmente que la mutación se dice unas veces en sentido propio, y así se dice únicamente del sujeto que preexiste en duración (o, según otros, en orden de naturaleza) y mediante la acción se comporta de manera diferente a como se comportaba antes. En este sentido negamos que la creación sea una mutación, y con mayor claridad se dirá que no es una pasión. Pero otras veces, en sentido más amplio, se llama mutación a toda acción o efectuación que introduce alguna novedad en el efecto; de ese modo se afirmará que mediante la generación se muda, no sólo la materia sino también la cosa engendrada; y en este sentido puede llamarse mutación la creación, aunque con menos propiedad, porque no se dice propiamente que la cosa que es creada se comporte de distinta manera que antes, pues antes no era nada, sino que debe afirmarse que posee absolutamente el ser que antes no poseía.

19. Con esta razón y respuesta se comprende que en la creación tiene lugar esa relación de vía hacia el término que suele denominarse producción pasiva. Porque, en primer lugar, semejante vía o producción no dice, en virtud de su razón formal, relación al sujeto, sino sólo al término; luego, en virtud de su razón precisiva, no es contradictoria con la creación. En segundo término, en otras efectuaciones, tal producción no es otra cosa que la dependencia del efecto con respecto a la causa, en cuanto es cierta tendencia al efecto. Pero todo esto se encuentra en esta dependencia de la creación. Además, porque la mu-

dem probat late Gregor. sup., concl. 2, in qua ob hanc causam merito dicit, quamvis omnis passio sit actio vel habeat actionem coniunctam, non tamen e converso omnem actionem inferre passionem, quia non semper actio versatur circa subiectum seu passum; passio autem intelligi non potest sine patiente, nec mutatio sine mobili. Cum ergo creationis dependentia non supponat aliquod subiectum ex quo fiat, non potest veram rationem passionis aut mutationis habere.

18. Dices: creatura ipsa mutatur cum creatur, nam aliter se habet quam prius; unde nova relatione refertur ad Deum, non quidem per mutationem Dei, sed ipsius creaturae, iuxta doctrinam August., V de Trinit., c. ult. Respondetur facile mutationem interdum proprie dici, et sic solum dici de subiecto quod duratione (vel, secundum aliquos, ordine naturae) praeexistit et per actionem aliter se habet quam prius se haberet. Et hoc sensu negamus creationem esse mutationem, et clarius diceretur non esse passionem. Interdum vero latius mutatio dicitur de omni actione aut effectione quae aliquam novitatem ponit in effectu, et sic dicetur per generationem mutari non solum materia, sed res genita; et hoc sensu dici potest creatio mutatio, minus tamen proprie, quia res quae creatur non dicitur proprie se habere aliter quam antea, quia antea nihil erat, sed dicenda est habere esse simpliciter quod antea non habebat.

19. Ex hac autem ratione et responsione intelligitur habere locum in creatione illam habitudinem viae ad terminum quae fieri passivum appellari solet. Primum enim huiusmodi via seu fieri ex sua ratione formali non dicit habitudinem ad subiectum, sed solum ad terminum; ergo ex praecisa ratione sua non repugnat creationi. Deinde huiusmodi fieri in aliis effectionibus nihil aliud est quam dependentia effectus a causa, quatenus est tendentia quaedam ad effectum. Sed hoc totum reperitur in hac de-

tación interviene en todo aquello que se ha mudado; luego la producción interviene en todo aquello que se ha producido. Sobre todo porque esto mismo, a saber, haber sido producido de nuevo, es en cierto modo un ser modificado, al menos hablando en sentido amplio, según hemos dicho.

20. *La razón activa de creación conviene verdaderamente a la dependencia de la criatura con respecto a Dios.*— Por último, con esto se demuestra fácilmente la última parte de la afirmación, a saber, que a esta dependencia de la criatura, en cuanto dice relación a la potencia divina de la que procede, le conviene la razón propia de acción o creación activa. En esta parte parece situarse principalmente la controversia entre los autores en torno a la cuestión presente. Mas hay que procurar no discutir sólo acerca del nombre. Porque esta cuestión depende de aquella otra filosófica, si la acción transeúnte se encuentra formalmente en el agente o en el paciente, que hemos de tratar después, en el predicamento correspondiente. Ahora sólo advierto que, entre quienes establecen la acción transeúnte en el agente, algunos la ponen como un cierto modo absoluto que incluye una relación trascendental que adviene de nuevo a la potencia activa cuando obra, y la actualiza. Y quienes opinan de este modo acerca de la acción transeúnte, hablan bastante consecuentemente al negar en Dios semejante acción, pues constituiría en El una gran imperfección. Sin embargo, ese modo de explicar la acción transeúnte es no sólo contrario a Aristóteles y otros filósofos muy ponderados, sino además enteramente improbable, por haberse inventado sin fundamento o razón, cuando apenas puede entenderse. Otros, pues, que sitúan la acción transeúnte en el agente, afirman que en éste no hay nada más que una relación real que en él resulta de la producción del efecto. Y éstos también niegan de modo consecuente a Dios la acción transeúnte, pues en Dios no resultan relaciones reales de sus efectos. Aunque quizá éstos afirmaran consecuentemente que la acción de Dios es una relación de razón, y es evidente de suyo cuán improbable sea esto. También se apoya esa opinión en un fundamento poco probable; porque aquella relación, si resulta en el agente creado, supone el efecto ya producido; entonces, ¿cómo va a ser una acción? Si, por el contrario, no resulta, sino que se dice que es producida de manera cuasi esen-

pendentia creationis. Praeterea, quia in omni eo quod mutatum est, intervenit mutari; ergo in omni eo quod factum est, intervenit fieri. Maxime quia hoc ipsum, nempe de novo factum esse, est aliquo modo esse mutatum, saltem late loquendo, ut diximus.

20. *Dependentiae creaturae a Deo vere convenit ratio activa creationis.*— Tandem hinc facile ostenditur ultima pars assertionis, nimirum huic dependentiae creaturae, quatenus dicit habitudinem ad divinam potentiam a qua fluit, convenire propriam rationem actionis seu creationis activae. In qua parte videtur praecipue posita dissensio inter auctores circa praesentem quaestionem. Cavendum tamen est ne solum de nomine contendatur. Pendet enim haec quaestio ex illa philosophica, an actio transiens sit formaliter in agente vel in passo, quam infra in proprio praedicamento tractaturi sumus. Nunc solum adverto, inter eos qui ponunt actionem transeuntem in agente, quosdam eam ponere ut modum quemdam absolutum includentem transcendentalem respectum advenientem de novo potentiae activae cum agit et actuantem illam. Et qui ita sentiunt de actione transeunte, satis consequenter loquuntur negando in Deo huiusmodi actionem; nam esset in illo magna imperfectio. Verumtamen modus ille explicandi transeuntem actionem est non solum contra Aristotelem et graviores philosophos, sed etiam plane improbabilis, utpote sine fundamento aut ratione confictus, cum vix possit intelligi. Alii ergo ponentes actionem transeuntem in agente, dicunt nihil in eo esse nisi relationem realem in eo resultantem ex productione effectus. Et hi consequenter etiam negant Deo actionem transeuntem, quia in Deo non resultant relationes reales ex effectibus eius. Hi tamen fortasse dicerent consequenter actionem in Deo esse relationem rationis, quod quam sit improbabile per se satis constat. Et similiter nititur illa sententia fundamento parum probabili; nam relatio illa, si resultat in agente creato, supponit iam effectum productum; quomodo ergo erit actio? Si vero non resul-

cial y primaria por la misma potencia agente —como imaginan algunos escotistas—, es algo meramente ficticio y sin fundamento. Por último, otros que también ponen la acción transeúnte en el agente, afirman que no es algo nuevo absoluto o relativo realmente distinto de la potencia y añadido a ella, sino que es la misma potencia agente en cuanto unida en acto a su efecto, es decir, connotando que el efecto depende actualmente de ella. Estos no tendrán inconveniente en conceder la acción transeúnte incluso en el mismo Dios; es más, se expresarán consecuentemente. Ahora bien, éstos ponen la acción transeúnte en el agente sólo de nombre, por lo que ahora no discutimos con ellos.

21. *Se responde a una objeción.*— Suponemos, pues, con Aristóteles, libro IX de la *Metafísica*, texto 16, que las acciones que tienen un término producido fuera de la causa agente se encuentran en el mismo paciente o término, y no en el agente. Y, de acuerdo con esta sentencia, afirmamos que la dependencia de la criatura, en cuanto es cierto flujo procedente de Dios, tiene verdadera razón de acción transeúnte. Se demuestra, primeramente, porque, en el calentamiento del fuego y en todos los casos similares, la dependencia por la que se produce el calor en el paciente es la acción del calor existente en el fuego, no por otra razón sino porque es cierto flujo que emana de él; pero la dependencia por la que la criatura es producida por Dios es cierto flujo que emana del mismo Dios; luego tiene verdadera razón de acción. Dicen algunos que para la razón de acción no basta el ser un flujo procedente de la potencia activa, antes bien se precisa que sea su actualización y complemento. Pero esta respuesta parece consistir sólo en palabras, pues ninguna potencia activa en cuanto tal recibe un complemento o actualización en virtud de la acción, sino que únicamente ejerce su actualidad; mas este ejercer no es actualizarse a sí misma, sino hacer que otro pase al acto, lo cual compete también a Dios. Porque en cualquier potencia meramente activa es sólo una denominación extrínseca, ya que las potencias activas con acción inmanente se actualizan a sí mismas, mas no en cuanto son activas únicamente, sino en cuanto son también pasivas.

22. De ahí argumento en segundo lugar; pues ¿qué se opone a que este flujo de la creación, en cuanto procede de Dios, tenga verdadera razón de

tat, sed quasi per se ac primo fieri dicitur ab ipsa potentia agente, ut quidam scotistae imaginantur, est mera fictio et sine fundamento. Alii denique, ponentes etiam actionem transeuntem in agente, dicunt non esse aliquid novum absolutum vel respectivum in re distinctum a potentia eique additum, sed esse ipsammet potentiam agentem ut coniunctam actu suo effectui, seu connotando quod ab illa actu pendeat effectus. Et hi non gravabuntur concedere actionem transeuntem etiam in ipso Deo, immo consequenter loquentur. Verum hi solo nomine ponunt actionem transeuntem in agente, et ideo cum eis nunc non disputamus.

21. *Obiectioni satisfit.*— Supponimus ergo cum Arist., IX Metaph., text. 16, actiones quae habent terminum factum extra causam agentem esse in ipso passo seu termino, et non in agente. Et iuxta hanc sententiam dicimus dependentiam creaturae, ut est quidam fluxus a Deo, habere veram rationem actionis transeuntis. Et probatur primo, quia in calefactione ignis et omnibus similibus, dependentia qua fit calor in passo non alia ratione est actio caloris existentis in igne nisi quia est fluxus quidam caloris ab illo manans; sed dependentia qua fit creatura a Deo est fluxus quidam manans ab ipso Deo; ergo habet veram rationem actionis. Dicunt aliqui non sufficere ad rationem actionis quod sit fluxus a potentia activa, sed oportere quod sit actualitas et complementum eius. Sed haec responsio tantum videtur consistere in verbis, quia nulla potentia activa ut sic recipit complementum seu actualitatem ex actione, sed solum exercet suam actualitatem; hoc autem exercere non est se actuare, sed aliud in actum reducere, quod Deo etiam convenit. Nam in qualibet potentia mere activa solum est extrinseca denominatio; potentiae enim activae actione immanenti seipsas actuant, non tamen ut activae tantum sunt, sed quatenus sunt etiam passivae.

22. Unde argumentor secundo; nam quid obstat quominus hic fluxus creationis,

acción? Porque, o bien obsta la carencia de sujeto, ya que la acción debe anteceder en orden de naturaleza a la cosa hecha; y esto no, pues a este respecto vale la misma razón para aquella dependencia en cuanto es una producción pasiva; por eso, de igual modo que, según la relación de dependencia o de vía, puede anteceder en su género, aun cuando no esté en un sujeto, también podrá en la razón de acción; y ambas cosas quedarán más claras por las soluciones de los argumentos; o bien se opone la perfección de la potencia divina; y esto no, porque la acción transeúnte no perfecciona a la potencia de que procede, sino que, más bien, toda la perfección que tiene la recibe de la potencia; consiguientemente, no aminora en mayor grado la perfección de la potencia divina el que de ella proceda la acción transeúnte que el que provengan los mismos efectos. Por otra parte, el que medie la acción entre el efecto y la potencia no debilita en mayor medida la perfección de la potencia divina que el que medie la dependencia; y ambas cosas tienen su origen en la limitación y potencialidad de los mismos efectos. Por último, aunque concedamos gratuitamente que, con respecto a alguna potencia creada, pueda decirse que la acción transeúnte es complemento extrínseco o perfección de ella, porque tal potencia esté por su naturaleza ordenada y establecida con vistas a tal acción, sin embargo, no es preciso atribuir esto a la acción procedente de la potencia de Dios, ya que esta potencia es tal que no está por sí misma ordenada a la acción, sino que únicamente puede producirla por la plenitud de su perfección. Y esto conviene también, por cierta participación, a algunos principios activos creados, según se apuntó arriba y se dirá con mayor extensión después, al tratar de las potencias. Así, pues, no pertenece a la razón de acción transeúnte en cuanto tal el ser perfección de la potencia activa, ni siquiera de aquel modo extrínseco e impropio.

23. En tercer lugar, argumento que la potencia activa de Dios *ad extra* no es, formalmente hablando, ni el entendimiento ni la voluntad, sino la potencia ejecutiva conceptualmente distinta de ellos, como demostraremos más abajo al ocuparnos de los atributos de Dios; luego la acción de tal potencia no puede ser formalmente inmanente, ya que sólo el entendimiento y la voluntad de una

ut a Deo, habeat veram rationem actionis? Aut enim obstat carentia subiecti, eo quod actio debet ordine naturae antecedere rem factam; et hoc non, quia quoad hoc eadem ratio est de illa dependentia ut est fieri passivum; unde, sicut secundum habitudinem dependentiae seu viae potest in suo genere antecedere, etiamsi non insit subiecto, etiam poterit in ratione actionis; et utrumque magis constabit ex solutionibus argumentorum; vel obstat perfectio divinae potentiae; et hoc non, quia actio transiens non perficit potentiam a qua fluit, sed potius quidquid ipsa perfectionis habet a potentia recipit; non ergo magis derogat perfectioni divinae potentiae quod actio transiens profluat ab ipsa quam quod profluant ipsimet effectus. Quod vero inter effectum et potentiam mediet actio, non magis derogat perfectioni potentiae Dei quam quod mediet dependentia, et utrumque provenit ex limitatione et potentialitate ipsorum effectuum. Denique, etsi gratis demus, respectu alicuius potentiae creatae, actionem transeuntem dici posse extrinsecum complementum aut perfectionem eius, eo quod talis potentia sit natura sua ordinata et instituta propter talem actionem, tamen necesse non est hoc attribuere actioni emananti a potentia Dei, quia haec potentia talis est ut non sit ex se ordinata ad actionem, sed solum ex plenitudine perfectionis suae illam habere possit. Quod per quamdam participationem convenit etiam aliquibus principiis agendi creatis, ut supra tactum est et infra, disputando de potentiis, latius dicetur. Non est ergo de ratione actionis transeuntis ut sic quod sit perfectio potentiae activae, etiam illo extrinseco et improprio modo.

23. Tertio argumentor quia potentia activa Dei ad extra, formaliter loquendo, non est intellectus neque voluntas, sed potentia exsecutiva ratione ab eis distincta, ut infra ostendemus disputando de attributis Dei; ergo actio talis potentiae non potest esse formaliter immanens, quia tantum intellec-

realidad inmaterial obran de manera inmanente; pero la potencia ejecutiva es inmediatamente activa *ad extra.* Por consiguiente, el acto de la voluntad de Dios no es la misma acción por la que obra *ad extra,* puesto que sólo es la aplicación de la potencia ejecutiva a la operación. Antes al contrario, aunque alguno sostenga que la voluntad de Dios es la potencia próxima de obrar *ad extra,* no podrá decir rectamente que la volición de Dios, según aquello que se encuentra realmente en la misma, es la acción por la que produce *ad extra;* pues más bien es el mismo principio de obrar *ad extra,* por ser la misma perfección formal de la voluntad de Dios, la cual se da en El más bien por modo de acto que por modo de potencia receptiva de su acto; pero el principio de obrar *ad extra* nunca entra (por así decirlo) en la acción misma, ya que tal acción fluye de tal principio. Ahora bien, la relación de razón que se entiende añadida al acto libre de la voluntad de Dios en cuanto quiere la cosa que produce *ad extra* no puede tener razón de acción real, puesto que aquélla no es nada y ésta, en cambio, es una verdadera y real producción o acción, en virtud de la cual Dios se denomina hacedor del cielo y de la tierra. La misma razón puede aplicarse al entendimiento, aun cuando se ponga en él la potencia ejecutiva. Por eso Escoto, *In IV,* dist. 1, q. 1, § *Ista ergo,* prueba acertadamente, de manera general, que el acto del entendimiento o de la voluntad no puede ser productivo del término en cuanto acción, sino sólo en cuanto principio, ya que la acción productiva y lo producido se encuentran en el mismo sujeto. Con ello favorece abiertamente esta opinión, a pesar de que *In II,* dist. 1, q. 5, y en otros lugares, parece pensar de manera distinta.

Se resuelven los fundamentos de las otras opiniones

24. *Si la acción incluye el movimiento y la relación.*— A la primera razón de la primera opinión se responde concediendo el antecedente —que la creación no es una mutación—, pero negando la consecuencia, a saber, que no es una acción; porque se pasa de lo inferior a lo superior en sentido negativo, ya que la acción tiene mayor extensión que la mutación. En cambio, cuando se dice que la acción incluye la sustancia del movimiento y la relación, si se entiende

tus et voluntas in re immateriali agunt immanenter; potentia autem exsecutiva est immediate activa ad extra. Actus ergo voluntatis Dei non est ipsa actio qua ad extra agit, cum solum sit applicatio potentiae exsecutivae ad agendum. Quin potius, etiamsi quis teneat voluntatem Dei esse proximam potentiam agendi ad extra, non recte dicet volitionem Dei, secundum id quod realiter est in ipsa, esse actionem qua ad extra producit; nam potius est ipsum principium agendi ad extra, quia est ipsa formalis perfectio voluntatis Dei, quae in ipso potius est per modum actus quam per modum potentiae receptivae sui actus; principium autem agendi ad extra nunquam intrat (ut sic dicam) actionem ipsam, cum a tali principio talis actio fluat. Respectus autem rationis qui intelligitur addi libero actui voluntatis Dei ut volentis rem quam ad extra producit non potest habere rationem actionis realis, cum ille nihil sit, haec autem sit vera ac realis productio seu factio, a qua Deus denominatur factor caeli et terrae. Et eadem ratio applicari potest ad intellectum, etiamsi in eo ponatur exsecutiva potentia. Unde recte Scotus, In IV, dist. 1, q. 1, § *Ista ergo,* generaliter probat actum intellectus vel voluntatis non posse esse productivum termini ut actionem, sed solum ut principium, quia actio productiva et id quod producitur sunt in eodem. In quo favet aperte huic sententiae, licet In II, dist. 1, q. 5, et aliis locis, aliter sentire videatur.

Aliarum opinionum fundamenta solvuntur

24. *Actio an includat motum et relationem.*— Ad primam rationem primae opinionis respondetur concedendo antecedens, scilicet creationem non esse mutationem, negando tamen consequentiam, scilicet non esse actionem; est enim ab inferiori ad superius negative; actio enim latius patet quam mutatio. Cum vero dicitur actionem includere substantiam motus et relationem,

de la razón precisiva de acción (según parece exigir el argumento), la afirmación es falsa; porque sólo incluye la sustancia del flujo o de la dependencia, junto con una relación trascendental al principio del que fluye. Si, por el contrario, dicha proposición se entiende de la acción con movimiento, es decir, con un sujeto presupuesto, entonces puede entenderse bien o mal en cuanto a sus dos partes; efectivamente, si hablamos en sentido real o idéntico, es verdad que tal acción es la sustancia misma del movimiento; pero eso no lo tiene por ser acción, sino por ser tal acción, es decir, por proceder del sujeto; en cambio, atendida la precisión y los conceptos formales no es cierto, porque el movimiento en cuanto tal significa el acto del móvil, cosa que no significa la acción en cuanto acción, y por ello, aun cuando se elimine la razón de movimiento o de mutación, puede permanecer la sustancia del flujo o de la dependencia, que baste para la razón de acción. De manera semejante, cuando se dice que la relación unida a la sustancia del movimiento pertenece a la razón de acción, ello puede entenderse, bien de la relación predicamental resultante, tanto en la causa agente como en el efecto producido, y en tal sentido es falsa la proposición, por no ser la acción un agregado de relación predicamental y movimiento; y además, porque la acción es anterior como razón fundamentadora de dicha relación; o también puede entenderse de la relación trascendental de la misma emanación o dependencia a su principio, y así es verdad la proposición aducida, mas de ahí no se infiere legítimamente que, eliminada la mutación, sólo permanezca la relación predicamental, ya del efecto a la causa, ya de la causa al efecto; porque todavía puede perseverar la relación trascendental de la misma dependencia a partir de su principio, aunque sea una dependencia sin sujeto y sin propia mutación. Todas estas cosas parecen tan evidentes que apenas resulta creíble que Santo Tomás emplease aquella razón para concluir que la creación es únicamente una relación predicamental resultante en la criatura hecha. Y por eso algunos intentan exponerla acerca de la relación trascendental, de suerte que entendiese por ella aquella dependencia que nosotros hemos afirmado que se da en la criatura con respecto al creador. Porque ese modo de hablar no es inusitado en Santo Tomás, ya que en III, q. 2, con bastante

si intelligatur de ratione praecisa actionis (ut argumentum exigere videtur) falsa est assumptio; nam solum includit substantiam fluxus seu dependentiae cum transcendentali habitudine ad principium a quo fluit. Si autem intelligatur illa propositio de actione cum motu, seu praesupposito subiecto, sic quoad utramque partem potest bene vel male intelligi; nam si loquamur realiter seu identice, verum est talem actionem esse ipsam substantiam motus; tamen id non habet ex eo quod est actio, sed ex eo quod est talis actio, scilicet, quia est ex subiecto; secundum praecisionem autem ac formales conceptus non est verum, quia motus ut sic dicit actum mobilis, quod non dicit actio ut actio, et ideo quamvis auferatur ratio motus seu mutationis, potest manere substantia fluxus seu dependentiae, quae sufficiat ad rationem actionis. Similiter, cum dicitur relationem coniunctam substantiae motus esse de ratione actionis, id potest intelligi vel de relatione praedicamentali resultante, vel in causa agente vel in effectu facto, et sic falsa est propositio, quia actio non est aggregatum ex relatione praedicamentali et ex motu; item, quia actio est prior tamquam ratio fundandi huiusmodi relationem. Vel potest intelligi de relatione transcendentali ipsiusmet emanationis seu dependentiae ad suum principium, et sic vera est propositio assumpta, non tamen recte inde infertur, ablata mutatione, non manere nisi relationem praedicamentalem, aut effectus ad causam, aut causae ad effectum; nam adhuc potest manere transcendentalis habitudo ipsiusmet dependentiae a suo principio, quamvis sit dependentia sine subiecto et sine propria mutatione. Quae omnia tam videntur per se clara ut vix sit credibile D. Thom. usum fuisse illa ratione ad concludendum creationem tantum esse relationem praedicamentalem resultantem in creatura facta. Et ideo aliqui conantur exponere de relatione transcendentali, ita ut per eam intellexerit illam dependentiam quam nos diximus esse in creatura a creatore. Non enim est inusitatus hic loquendi

frecuencia llama a la unión relación, y nunca distingue entre la relación predicamental y el modo de unión, siendo así que no puede negarse que se dé ese modo que incluye la relación trascendental a las cosas unibles. Por consiguiente, esta exposición es probable, aunque no puede acomodarse a todas las locuciones de Santo Tomás, como queda patente por las soluciones a los argumentos en I, q. 44, a. 3.

25. *La creación es una acción formalmente transeúnte.*—Al segundo se niega el antecedente; pues la creación es una acción formalmente transeúnte, no porque pase de un sujeto a otro, como parece impugnar arriba Deza, sino porque efectivamente sale del agente y se encuentra en el término, por lo cual se dice que pasa a él. Ahora bien, en dicho argumento se plantea la cuestión de si esta acción creativa es un accidente. Acerca de ello, Egidio y otros afirman; porque es acción en sentido unívoco y consecuentemente pertenece al predicamento acción, que es uno de los predicamentos de los accidentes. Y no resulta contradictorio que el accidente sea vía para la sustancia, ya que en la generación sustancial también ocurre esto; y por el solo hecho de llamarse vía, se designa algo imperfecto y un ente del ente. Ahora bien, cuando se pregunta por el sujeto de este accidente, responden que es el mismo término; pues, aunque sea posterior en un género —a saber, en el de término—, sin embargo, puede ser naturalmente anterior en el género de causa subjetiva. Pero esto último me resulta muy difícil de creer; en primer lugar porque no estimo que la creación tenga causa material; luego tampoco puede tener causa subjetiva, ya que son lo mismo. El antecedente es manifiesto, porque la diferencia fundamental entre la acción creativa y todas las demás consiste en que aquélla es realizada por la sola virtud del agente, sin concurso de materia o sujeto. En segundo lugar, porque no entiendo que el término de la vía pueda ser anterior a la vía misma bajo alguna razón que incluya la existencia real. Y añado esto teniendo en cuenta la razón de fin, bajo la cual el término es anterior en naturaleza, ya que la causa final en cuanto tal no preexige la existencia real; pero la causa subjetiva preexige intrínsecamente la existencial real; luego, bajo esa razón, el término

modus apud D. Thom.; nam III, q. 2, saepius vocat unionem relationem, et nunquam distinguit inter relationem praedicamentalem et modum unionis, cum tamen negari non possit quin detur ille modus includens transcendentalem habitudinem ad unibilia. Est ergo probabilis haec expositio, non tamen potest ad omnes D. Thom. locutiones accommodari, ut patet ex solutionibus argumentorum, a. 3, q. 44, I.

25. *Creatio actio est transiens formaliter.*— Ad secundum negatur antecedens; est enim creatio actio formaliter transiens, non quod ab uno subiecto transeat in aliud, ut Deza supra impugnare videtur, sed quod effective exit ab agente et est in termino, ideoque ad illum transire dicitur. Petitur vero in illo argumento an haec actio creativa sit accidens. In quo Aegidius et alii affirmant; nam est univoce actio, et consequenter est de praedicamento actionis, quod est unum ex praedicamentis accidentium. Nec repugnat accidens esse viam ad substantiam, quia generatio substantialis etiam hoc habet; et hoc ipso quod dicitur via, dicitur quid imperfectum et entis ens. Cum autem quaeritur huius accidentis subiectum, respondent esse ipsummet terminum; nam licet in uno genere, scilicet termini, sit posterior, tamen in genere causae subiectivae potest esse natura prior. Sed hoc ultimum difficile creditu mihi est; primo, quia non existimo creationem habere causam materialem; ergo neque habere potest causam subiectivam, sunt enim idem. Antecedens patet, quia haec est potissima differentia actionis creativae ab omnibus aliis, quod fit ex sola vi agentis sine concursu materiae vel subiecti. Secundo, quia non intelligo quod terminus viae possit esse prior ipsa via sub aliqua ratione includente realem existentiam. Quod addo propter rationem finis, sub qua terminus est prior natura, quia causa finalis ut sic non praerequirit existentiam realem; at vero causa subiectiva intrinsece praerequirit existentiam realem; ergo terminus non potest sub ea ratione praeintelligi ordine naturae suae

no puede entenderse previamente a su vía en orden de naturaleza, ya que no tiene ningún ser real que no haya llegado a él por dicha vía.

26. *Si la creación es un accidente, y de qué sujeto.*— Por ello parece que puede responderse más fácilmente que la acción en cuanto acción no requiere un sujeto de inhesión, sino un principio del que emane, pues la acción en cuanto acción no dice relación a aquello «en lo cual», sino a aquello «de lo cual»; porque de ahí proviene el que la acción en cuanto acción no confiera ninguna denominación formal al paciente, sino sólo al agente. Sin embargo, aun cuando esta respuesta pueda resultar satisfactoria acerca de la acción en cuanto acción, a propósito de la creación pasiva o dependencia en cuanto tal todavía queda una dificultad, ya que la producción en cuanto tal no dice relación al principio, sino a la cosa que depende o es producida, y por eso es necesario explicar, con respecto a ella en cuanto tal, en qué sujeto se encuentra. De donde nuevamente puede urgirse la dificultad acerca de la acción; pues, aunque la acción en cuanto acción no se refiera al sujeto de inhesión, no obstante, en la realidad siempre debe tener algún sujeto de inhesión.

27. *En qué predicamento se sitúa la creación.*— Así, pues, muchos niegan que esta dependencia que es la creación sea un accidente, y afirman que es un modo sustancial de la cosa que es creada, modo que pertenece reductivamente al predicamento de la sustancia, porque no es más que la sustancia misma en cuanto está «in fieri» y como en un estado imperfecto. Y puede ello confirmarse porque, atendiendo a este motivo, Aristóteles no coloca el movimiento en predicamento alguno, sino que lo reduce al predicamento de su término, cosa que ha de entenderse del movimiento precisivamente en cuanto es vía hacia el término, pues en cuanto es acción o pasión se sitúa en sus predicamentos, ya que en cuanto tal se compara por modo de forma al agente o al paciente; en cambio, en cuanto vía no se compara propiamente como forma al término, sino sólo como lo imperfecto a lo perfecto. Consiguientemente, la creación pasiva, en cuanto es vía hacia el término sustancial, queda reducida al predicamento de la sustancia; pero no tiene razón de pasión, por no hallarse en un sujeto. Por eso, en la medida en que ese «fieri» se concibe como naturalmente anterior a

viae, quia nullum habet esse reale quod non per illam viam ad illum pervenerit.

26. *Creatio an sit accidens, et cuius subiecti.*— Quapropter facilius videtur posse responderi actionem ut actionem non requirere subiectum inhaesionis, sed principium a quo fluat, quia actio ut actio non dicit habitudinem ad id in quo, sed ad id a quo; nam inde provenit quod actio ut actio nullam denominationem formalem conferat passo, sed solum agenti. Verumtamen haec responsio, licet de actione ut actio est satisfacere possit, tamen de creatione passiva seu dependentia ut sic adhuc restat difficultas, quia fieri ut sic non dicit habitudinem ad principium, sed ad rem quae pendet seu fit, et ideo de illa ut sic explicare oportet in quo subiecto sit. Unde iterum urgeri potest difficultas de actione; nam licet actio ut actio non respiciat subiectum inhaesionis, tamen in re ipsa semper habere debet aliquod subiectum inhaesionis.

27. *In quo praedicamento sita creatio.*— Multi ergo negant hanc dependentiam quae est creatio esse accidens, asserentes esse modum substantialem rei quae creatur, qui reductive pertinet ad praedicamentum substantiae, quia nihil aliud est quam ipsamet substantia secundum quod est in fieri et quasi in statu imperfecto. Idque confirmari potest, nam motus propter hanc causam non collocatur ab Aristotele in aliquo praedicamento, sed reducitur ad praedicamentum sui termini, quod intelligendum est de motu praecise ut est via ad terminum, quia, ut est actio vel passio, in suis praedicamentis collocatur, quia ut sic comparatur per modum formae ad agens vel patiens; tamen, ut via non proprie comparatur ad terminum ut forma, sed solum ut imperfectum ad perfectum. Sic ergo creatio passiva quatenus est via ad terminum substantialem, reducitur ad praedicamentum substantiae; non habet autem rationem passionis, quia non est in subiecto. Unde quatenus illud fieri

su término, hay que conceder que no se da en un sujeto, sino que se concibe como en sí mismo, lo cual no es inconveniente, antes al contrario, más bien es una singular excelencia y modo de dependencia de la criatura. Pero en el mismo instante de tiempo en que es producida, se encuentra, por una unión íntima y cierta identidad, en el término mismo, no como en su sujeto, sino según la relación especial y propia por la que la vía se refiere al término; en ella no se requiere prioridad natural por parte del término, ya que no exige una verdadera causalidad, sino una simple terminación. De igual modo que el calentamiento se encuentra no sólo en la cosa que se calienta, sino también en el calor que se produce, en aquélla como en su sujeto de inhesión, al que supone, y en éste, en cambio, como en su término formal, al que tiende, y por ello no lo supone, sino que lo lleva anejo y se identifica con él. Así, pues, en la dependencia de la criatura, prescindiendo del orden al sujeto que no tiene, queda la relación al término, en el cual no está como en su sujeto, sino por una distinta razón especial y propia, como cierto modo de ella. Porque es común a otros modos el tener su razón propia de modificar, según consta acerca del modo de unión y del modo de subsistencia, como veremos después.

28. Por eso puede decirse consecuentemente que dicha dependencia creativa, en cuanto tiene razón de acción, no es una acción accidental, cual es la que necesita de sujeto, sino que es una acción sustancial y, por tanto, no se coloca en el predicamento acción, sino que se reduce al predicamento sustancia. O cabe también añadir que en los predicamentos de los accidentes no se sitúan únicamente aquellos que son accidentes verdaderos y propios, con verdadera inhesión en un sujeto, sino también muchos que imitan el modo de los accidentes en la denominación y cuasi información extrínseca o intrínseca, como el hábito, el lugar continente y otros semejantes; y quizá se comporta así la acción en cuanto acción en sentido general; por consiguiente, en el presente caso puede decirse que, aunque la dependencia de la creación sea en sí misma cierto modo sustancial, no obstante, con respecto al agente se reviste del modo de un accidente, y ello basta para que se coloque en el predicamento acción. Esta res-

concipitur ut prius natura suo termino, concedendum est non esse in subiecto, sed concipi quasi in se, quod non est inconveniens, immo potius haec est singularis excellentia et modus dependentiae creaturae. In eodem vero instanti temporis in quo fit est per intimam coniunctionem et quamdam identitatem in ipso termino non tamquam in subiecto, sed secundum specialem et propriam habitudinem qua via respicit terminum; in qua non requiritur prioritas naturae ex parte termini, quia non requirit veram causalitatem, sed meram terminationem. Sicut calefactio et est in re quae calefit et in calore qui fit, in illa ut in subiecto inhaesionis, quod supponit, in hoc vero ut in termino formali, ad quem tendit, et ideo illum non supponit, sed secum affert eique identificatur. Sic ergo in dependentia creaturae, ablato ordine ad subiectum, quod non habet, relinquitur habitudo ad terminum, in quo non est tamquam in subiecto, sed alia speciali et propria ratione, ut quidam modus eius. Hoc enim commune est multis aliis modis, ut habeant propriam rationem afficiendi, ut constat de modo unionis et de modo subsistentiae, ut infra videbimus.

28. Unde consequenter dici potest illam dependentiam creativam, ut habet rationem actionis, non esse actionem accidentalem, cuiusmodi est illa quae indiget subiecto, sed esse actionem substantialem, ideoque non collocari in praedicamento actionis, sed reduci ad praedicamentum substantiae. Vel addi etiam potest in praedicamentis accidentium non tantum collocari ea quae sunt vera ac propria accidentia, habentia veram inhaesionem in subiecto, sed etiam multa quae imitantur modum accidentium in denominatione et quasi informatione extrinseca vel intrinseca, ut habitus, locus continens et similia, et fortasse actio ut actio in universum ita se habet; sic ergo in proposito dici potest quod, licet dependentia creationis in se sit modus quidam substantialis, tamen per respectum ad agens induit modum accidentis, idque satis est ut in praedicamento actionis collocetur. Quae responsio est probabilis,

puesta es probable, mas la anterior parece más verdadera, como dije en el tomo III de la III parte, disp. L, sec. 5. Y con esto se ha respondido también al tercer argumento de la misma opinión primera.

29. *Toda acción transeúnte es de Dios.*— Al cuarto se responde que es falso el antecedente, a saber, que no hay ninguna acción transeúnte con respecto a Dios; antes al contrario, toda acción transeúnte es acción del mismo Dios; porque si procede de la criatura, proviene de Dios por el concurso general, de suerte que una idéntica acción indivisible es de la criatura y de Dios. De ahí resulta que no sólo toda acción transeúnte del agente creado es asimismo transeúnte con respecto al increado, ya que fluye fuera de ambos, sino también que toda acción inmanente del agente creado es transeúnte con respecto a Dios, puesto que, en cuanto procede de Dios, sale fuera de El. Y no puede decirse que estas acciones no se comparen con Dios en cuanto acciones, sino en calidad de efectos, no sólo porque esto se afirma infundadamente, ya que la relación a ambos agentes es del mismo modo, sino también porque aquella acción tiende a un término ulterior, por lo cual procede de ambos agentes como un cierto flujo hacia el término, y en esto consiste el ser acción. Finalmente, porque no se da acción para la acción. Y por las mismas razones se concluye *a fortiori* que, cuando Dios obra por sí solo a partir de un sujeto previo, entonces interviene una acción transeúnte de Dios; pues ¿quién creerá que el calentamiento o la iluminación producida por el fuego o por el sol es una acción, pero no la realizada por Dios sólo?, ¿o que en la realidad ésta tiene algo menos que aquélla?, ¿o que si no tiene nada menos en la realidad, no es en igual medida una verdadera acción?

30. *Cuando Dios obra, siempre obra mediante la acción.*— Así, pues, a la primera demostración de aquel antecedente se responde que, de la íntima presencia de Dios sólo se concluye que Dios obra en todas las cosas con inmediación de virtud y de supuesto, pero no sin una acción intermedia; porque ésta no se da a causa de la distancia del agente, sino por ser su causalidad formal, que siempre debe encontrarse en el efecto. A lo segundo se responde concediendo la inferencia; porque la potencia ejecutiva de Dios es verdaderamente principio de su efecto y de su acción, ya que pertenece a la razón de acción tran-

sed prior verior videtur, ut dixi in III tomo III partis, disp. L, sect. 5. Ex quibus responsum etiam est ad tertium argumentum eiusdem primae sententiae.

29. *Actio omnis transiens est Dei.*— Ad quartum respondetur falsum esse antecedens, scilicet, nullam esse actionem transeuntem respectu Dei; quin potius omnis actio transiens est actio ipsius Dei; nam si sit a creatura, est a Deo per generalem concursum, ita ut una indivisibilis actio eadem sit creaturae et Dei. Quo fit ut non solum omnis actio transiens agentis creati sit etiam transiens respectu increati, quia extra utrumque fluit, sed etiam omnis actio immanens agentis creati sit transiens respectu Dei, quia, ut est a Deo, fluit extra ipsum. Nec dici potest has actiones non comparari ad Deum ut actiones, sed ut effecta, tum quia gratis hoc dicitur, cum habitudo ad utrumque agens sit eiusdem modi, tum etiam quia illa actio tendit in ulteriorem terminum, unde ab utroque agente est ut fluxus quidam ad terminum, et hoc est esse actionem. Denique quia ad actionem non est actio. Et eisdem rationibus a fortiori concluditur, cum Deus agit se solo ex praesupposito subiecto, ibi intervenire actionem transeuntem Dei; quis enim credat calefactionem vel illuminationem factam ab igne vel sole esse actionem, non vero factam a solo Deo? aut aliquid minus in re habere hanc quam illam? aut si nihil minus in re habet, non esse aeque veram actionem?

30. *Deus cum agit, semper media actione agit.*— Ad primam ergo probationem illius antecedentis respondetur, ex intima Dei praesentia solum concludi Deum agere in omnibus immediatione virtutis et suppositi, non vero sine actione media; haec enim non intercedit propter distantiam agentis, sed quia est formalis causalitas eius, quae semper esse debet in effectu. Ad secundum respondetur concedendo sequelam; nam potentia exsecutiva Dei vere est principium sui effectus et suae actionis; est

seúnte el fluir realmente de su potencia; pero Santo Tomás, en el lugar citado, o se expresa de acuerdo con la primera opinión, o habla de la potencia de Dios con respecto al acto inmanente, que también es causa de efectos *ad extra*. A lo tercero ya se ha dicho en qué sentido la acción en cuanto tal no es un verdadero complemento de la potencia activa, o si esto se atribuye a algunas en sentido amplio, no pertenece, sin embargo, a la razón de acción en cuanto tal.

31. A los fundamentos de la segunda opinión, en cuanto defienden que la dependencia no se distingue *ex natura rei* del término, debe decirse en primer lugar que esto, considerado universalmente acerca de cualquier acción y su término, es falso, como se ha indicado arriba al explicar la causalidad de la causa eficiente, y se dirá también después al tratar del predicamento acción. En segundo lugar se niega que, a este respecto, haya una razón especial para la creación, y que en ella la dependencia se distinga del término en menor medida que en otras acciones, como se ha demostrado suficientemente en lo que antecede, habiéndose explicado también de qué manera no es obstáculo para tal distinción el que la creación sea una producción de la nada. Tampoco se sigue un proceso al infinito, puesto que lo mismo podría inferirse en cualquier acción. Porque cualquier acción es, a su modo, efecto del agente del que fluye, pero no es producida ni fluye por otra acción, pues no fluye como efecto, sino como el mismo flujo y dependencia. Consiguientemente, de este modo la creación podría llamarse en sentido amplio criatura, en cuanto ella es también producida por Dios de la nada; mas no es una criatura absolutamente, como cosa producida y término de la efección de Dios, sino como la misma dependencia y efección, por lo cual para ella no es necesaria otra creación, ya que su razón esencial consiste en ser dependencia y, por tanto, en orden a ella no se precisa otra dependencia. Esta respuesta se toma también de Santo Tomás, I, q. 45, a. 3, ad 2. Y de ahí resulta que, aun cuando la criatura pueda cambiar la dependencia con respecto a éste o a aquel agente, sin embargo, en la misma dependencia no puede variarse la relación a éste o a aquel agente si no es cambiando la dependencia, pues mediante ella, y no mediante otra dependencia, dice relación intrínseca a tal agente.

enim de ratione actionis transeuntis ut realiter fluat a sua potentia; D. Thom. autem, citato loco, vel loquitur iuxta primam sententiam, vel loquitur de potentia Dei respectu actus immanentis, qui etiam est causa effectuum ad extra. Ad tertium iam dictum est, quomodo actio ut sic non sit verum complementum potentiae activae, vel si hoc aliquibus largo modo tribuatur, non tamen esse de ratione actionis ut sic.

31. Ad fundamenta secundae sententiae, quatenus suadent dependentiam non distingui ex natura rei a termino, dicendum imprimis est hoc universe sumptum de omni actione et termino eius esse falsum, ut supra tactum est explicando causalitatem efficientis causae, et infra etiam dicetur tractando de praedicamento actionis. Deinde negatur quoad hoc esse specialem rationem in creatione, et minus in ea distingui dependentiam a termino quam in aliis actionibus, ut satis in superioribus probatum est, et declaratum quomodo huic distinctioni non obstet quod creatio sit productio ex nihilo. Nec sequitur processus in infinitum, idem enim inferri posset in qualibet actione; nam quaelibet actio suo modo est effectus agentis a quo fluit, non tamen fit aut fluit per aliam actionem, quia non fluit ut effectus, sed ut fluxus et dependentia ipsa. Ita ergo creatio lato modo dici potest creatura, quatenus ipsa etiam ex nihilo fit a Deo; tamen non est creatura simpliciter, ut res facta et terminus effectionis Dei, sed ut ipsa dependentia et effectio, et ideo ad eam non est necessaria alia creatio, quia eius essentialis ratio est quod sit dependentia, et ideo ad illam non est necessaria alia dependentia. Quae responsio sumitur etiam ex D. Thom., I, q. 45, a. 3, ad 2. Et hinc est quod, licet creatura possit mutare dependentiam ab hoc vel illo agente, tamen in ipsa dependentia non possit mutari habitudo ad hoc vel illud agens nisi mutata dependentia, quia per seipsam et non per aliam dependentiam dicit habitudinem intrinsecam ad tale agens.

32. Con esto se responde a la tercera parte de aquellos argumentos: de dos maneras puede entenderse que la criatura es un ente esencialmente dependiente de Dios: una, que la misma dependencia actual pertenezca a la esencia de la criatura, y en este sentido no es verdadero sino de la sola dependencia actual, acerca de la cual consta que es su misma esencia modal. Pero ella no pertenece a la esencia de aquella criatura de la que es modo y dependencia, porque se ha demostrado que es algo separable de la misma; y en este sentido se desarrolla todo aquel argumento, el cual, consiguientemente, nada concluye. Por tanto, hay que entender de otra manera que la criatura es un ente esencialmente dependiente de Dios, a saber, porque es un ente de tal naturaleza y esencia que no puede existir sin alguna dependencia de Dios. Y este sentido es enteramente verdadero, y se demuestra muy bien por la naturaleza del ente participado. Pero de ahí no resulta que la misma dependencia actual pertenezca a la esencia, sino sólo que aquella condición o imperfección por la que tal naturaleza necesita de la dependencia es esencial. Esto se patentiza porque, aun cuando pertenezca a la esencia de la criatura el depender de Dios, no le pertenece, empero, el depender de solo Dios, o el depender (cosa que es igual) en virtud de la dependencia que dice relación a solo Dios, aunque también pueda depender suficientemente por tal dependencia; luego no determina esencialmente para sí misma una dependencia concreta, sino sólo la condición o indigencia de dependencia.

33. *Se rechazan algunas consecuencias de la segunda opinión.*— Con esto queda claro, en primer lugar, que es falsa la primera consecuencia de aquella opinión, pues la cosa que es creada en sentido propio no determina para sí una dependencia determinada totalmente inmutable e inseparable, según demostramos. En segundo lugar, consta que son asimismo falsas la segunda y tercera consecuencias de dicha opinión, porque ni siquiera la dependencia de solo Dios es esencial o enteramente inmutable en toda cosa creada. De lo contrario todas las cosas, formas y accidentes dependerían de Dios ahora y siempre por alguna dependencia esencial e inmutable que dijese relación a solo Dios, ya que de suyo tienen aptitud para depender de ese modo, y esto podría bastar para su

32. Unde ad tertiam partem illorum argumentorum respondetur duobus modis intelligi posse creaturam esse ens essentialiter pendens a Deo; uno modo, quod ipsa actualis dependentia sit de essentia creaturae, et sic non est verum nisi de sola ipsa dependentia actuali, quam constat esse suammet essentiam modalem. Ipsa vero non est de essentia eius creaturae cuius est modus et dependentia, cum ostensum sit esse quid separabile ab ipsa; et in hoc sensu procedit totum illud argumentum, quod proinde nihil concludit. Alio ergo modo intelligendum est creaturam esse ens essentialiter pendens a Deo, quia nimirum est ens talis naturae et essentiae ut sine aliqua dependentia a Deo existere non possit. Et hic sensus est verissimus, probaturque optime ex natura entis participati. Inde vero non fit actualem ipsam dependentiam esse de essentia, sed solum conditionem seu imperfectionem illam ob quam talis natura eget dependentia esse essentialem. Quod patet, quia licet sit de essentia creaturae ut pendeat a Deo, non tamen ut pendeat a solo Deo, aut (quod idem est) ut pendeat per dependentiam dicentem habitudinem ad solum Deum, quamvis etiam possit per talem dependentiam sufficienter pendere; ergo non determinat sibi essentialiter certam dependentiam, sed solum conditionem aut indigentiam dependentiae.

33. *Secundae sententiae aliqua illata reprobantur.*— Atque hinc constat, primo, falsum esse primum illatum illius sententiae, nam res quae proprie creatur non determinat sibi aliquam determinatam dependentiam omnino immutabilem ac inseparabilem, ut probavimus. Secundo, constat falsum etiam esse secundum et tertium illatum illius opinionis, quia etiam dependentia a solo Deo non est essentialis aut prorsus immutabilis in omni re creata. Alias res omnes, et formae, et accidentia penderent a Deo nunc et semper per aliquam dependentiam essentialem ac immutabilem respicientem solum Deum, quia ex se aptae sunt sic dependere, et hoc satis esse posset ad

existencia; y, finalmente, porque son verdaderas criaturas producibles de la nada. De donde se sigue además, en primer lugar, que en toda producción de formas interviene la verdadera creación, en contra de lo que se ha probado arriba y enseña Santo Tomás en I, q. 45, a. 8. Se sigue, en segundo término, que los agentes creados, o no obran nada o realizan el acto, o al menos no alcanzan con su eficiencia a las mismas formas, ya sean sustanciales o accidentales, sino, cuando más, a los modos o uniones de las mismas, y que sólo Dios crea todas las formas. De aquí se sigue también, en tercer lugar, que no hay ninguna razón natural por la que dejen de existir, por separación de su sujeto, otras formas más bien que el alma racional; cosas todas que son contrarias a la verdadera filosofía y a la sana doctrina, como traté más ampliamente en el III tomo de la III parte, disp. IX, sec. 1, hacia el final.

34. Y por lo dicho aquí y allí consta suficientemente que es también falsa la cuarta consecuencia de aquella opinión; en efecto, la razón que de la dependencia esencial e inmutable infiere que no puede darse un instrumento de la creación, se apoya en un fundamento falso; es más, comete una clara petición de principio, pues supone que pertenece a la razón de creación el ser dependencia con respecto a solo Dios, que es lo que debía probarse. Añádase que los autores de dicha opinión se ven obligados a poner en las cosas generables dos dependencias simultáneas, una esencial con respecto a solo Dios y otra cuasi accidental (y, sin embargo, connatural) con respecto a las causas creadas; luego, aunque las cosas ingenerables tengan dependencia esencial de Dios y no la tengan connatural de un agente creado, no obstante, Dios podría hacer sobrenaturalmente que fuesen producidas por un agente creado en virtud de una dependencia cuasi accidental y preternatural. Porque de esta manera la gracia, aun cuando tenga —según aquella opinión— la referida dependencia esencial, y no posea otra dependencia connatural, sin embargo es producida sobrenaturalmente mediante los sacramentos; luego lo mismo podría decirse de un ángel, en cuanto se desprende de aquella razón; ahora bien, esa segunda dependencia sería una verdadera creación, puesto que sería una acción, a no ser que se diga que tal ángel se produciría a partir de él mismo, lo cual

earum existentiam, ac denique quia sunt verae creaturae producibiles ex nihilo. Ex quo ulterius sequitur, primo, in omni formarum productione admisceri veram creationem, contra ea quae supra probata sunt, et quae docet D. Thom., I, q. 45, a. 8. Sequitur, secundo, agentia creata vel nihil agere vel actum agere, vel saltem non attingere efficiendo ipsas formas, vel substantiales vel accidentales, sed ad summum modos vel uniones earum, solumque Deum creare omnes formas. Unde ulterius sequitur, tertio, nullam esse naturalem rationem ob quam potius aliae formae desinant esse per separationem a subiecto, quam anima rationalis; quae omnia sunt contra veram philosophiam et sanam doctrinam, ut latius tractavi in III tomo III partis, disp. IX, sect. 1, versus finem.

34. Et ex hic et ibi dictis satis constat falsum etiam esse quartum illatum illius sententiae; nam illa ratio quae ex dependentia essentiali et immutabili infert non posse dari instrumentum creationis, nititur falso fundamento; immo aperte petit principium, nam supponit de ratione creationis esse ut sit dependentia a solo Deo, quod probandum erat. Adde quod auctores illius opinionis coguntur ponere in rebus generabilibus simul duas dependentias, unam essentialem a solo Deo et aliam quasi accidentalem (connaturalem tamen) a causis creatis; ergo, licet res ingenerabiles habeant essentialem dependentiam a Deo et non habeant connaturalem ab agente creato, nihilominus posset Deus supernaturaliter facere ut fierent ab agente creato per dependentiam quasi accidentariam et praeternaturalem. Sic enim gratia, licet habeat dictam dependentiam essentialem, iuxta illam sententiam, et non habeat aliam dependentiam connaturalem, nihilominus fit supernaturaliter per sacramenta; ergo ita dici posset de angelo, quantum est ex vi illius rationis; illa autem secunda dependentia esset vera creatio, quia esset actio, nisi dicatur talis

es improbable; consiguientemente, esa razón es ineficaz en muchos sentidos y tiene un fundamento falso.

SECCION V

SI PERTENECE AL CONCEPTO DE CREACIÓN LA NOVEDAD DEL SER

1. Acerca de la eternidad del mundo existe una doble consideración: una referente a su sustancia, otra concerniente al movimiento. Esta última es propiamente física, y por ello debe omitirse en esta ciencia, aunque no podremos dejar de tocarla más abajo, al demostrar que Dios existe y que no puede darse un proceso al infinito en las causas eficientes subordinadas, tanto esencial como accidentalmente. En cambio, la primera consideración es propiamente metafísica, pues pertenece a la causalidad de los entes en cuanto entes, y resulta necesaria para explicar la razón de creación, por lo cual entra perfectamente en este lugar.

Argumentos a propósito de la parte afirmativa de la cuestión

2. Efectivamente, hemos dicho que la creación es una producción de la nada; luego es preciso que la cosa que se crea fuese anteriormente nada; luego pertenece a la razón de creación el que, antes de ella, preceda el no-ser absoluto y completo de la cosa que es creada; por consiguiente, pertenece a la razón de creación la novedad del ser. Esta última consecuencia es evidente, porque todo lo que tiene ser después del no-ser, tuvo alguna vez comienzo en el ser, y en esto consiste el tener novedad en el ser. En segundo lugar, porque pertenece a la razón de creación el distinguirse de la conservación, al menos en el concepto y denominación, en conformidad con lo que ha de tratarse en la disputación siguiente; pero no se distingue por otro capítulo sino porque la creación designa la novedad del ser, que no es expresada por la conservación; pues un ángel, que ahora es conservado por Dios mediante la misma acción con que fue creado, no se crea en este instante, porque en el presente momento no tiene

angelus fieri ex seipso, quod improbabile est; illa ergo ratio multis modis est inefficax falsumque habet fundamentum.

SECTIO V

UTRUM DE RATIONE CREATIONIS SIT NOVITAS ESSENDI

1. De aeternitate mundi duplex est consideratio, una quoad substantiam eius, altera quoad motum. Haec posterior est proprie physica, et ideo praetermittenda est in hac scientia, quamquam non poterimus illam non attingere inferius demonstrando Deum esse et non posse dari processum in infinitum in causis efficientibus, tam per se quam per accidens subordinatis. Prior vero consideratio est proprie metaphysica, nam pertinet ad causalitatem entium quatenus entia sunt, estque necessaria ad declarandam rationem creationis, et ideo in hunc locum optime cadit.

Argumenta ad partem affirmativam quaestionis

2. Diximus enim creationem esse productionem ex nihilo; ergo necesse est ut res quae creatur prius fuerit nihil; ergo de ratione creationis est ut ante illam praecedat non esse simpliciter et omnino eius rei quae creatur; ergo de ratione creationis est novitas essendi. Patet haec ultima consequentia, quia omne id quod habet esse post non esse habuit aliquando initium essendi, et hoc est habere novitatem essendi. Secundo, quia de ratione creationis est ut a conservatione distinguatur, saltem ratione et denominatione, iuxta ea quae tractanda sunt disputatione sequenti; sed non in alio distinguitur nisi quia creatio dicit novitatem essendi, quam non dicit conservatio; ideo enim angelus, qui nunc conservatur a Deo eadem actione qua creatus fuit, non creatur nunc, quia in praesenti nunc non habet novitatem essendi; ergo. Maior patet,

novedad en el ser; luego. La mayor es patente, pues si en algún efecto no se distinguiese la creación de la conservación, tal efecto nunca sería creado, sino siempre conservado, lo cual parece implicar una contradicción palmaria. Pues ¿cómo será conservado lo que no ha sido producido o creado? En tercer lugar, pertenece a la razón de criatura el no ser eterna; luego pertenece a la razón de creación el no ser eterna; luego a la razón de creación pertenece la novedad del ser. Las consecuencias son claras; en cuanto al antecedente, puede probarse, en primer lugar, teológicamente, porque los Santos Padres coligen que el Verbo es verdadero Dios por haber sido producido desde la eternidad. Y consideran que con ello se demuestra suficientemente que esa producción no es creación, ya que es eterna; luego suponen que la eternidad es contradictoria con la creación. La consecuencia es manifiesta, y el antecedente se prueba por lo que dice Atanasio, *Orat. II cont. Arian.;* y Nacianceno, *Orat. XXXII,* con el escolio de Nicet., n. 58; Basilio, lib. IV *Cont. Eunom.,* § *Quod Filius non sit creatura;* y Cirilo Alejandrino, diálogo IV *de Trinit.;* Damasceno, lib. I *De fide,* c. 8 y 9; Ambrosio, lib. I *Hexaem.,* c. 3, y otros, a los que citaremos después. Se prueba en segundo lugar el mismo antecedente por razón filosófica: lo que es eterno, es inmutable; pero la inmutabilidad repugna a la criatura. El antecedente es manifiesto, pues lo que es eterno, necesariamente debe permanecer en una duración infinita, lo mismo que existió desde la eternidad; de lo contrario, existiría algo eterno que permaneciese solamente en una duración finita, lo cual implica una contradicción evidente. Ahora bien, lo que necesariamente permanece de igual modo y en la misma disposición a través de una duración infinita, es inmutable. Con lo cual se confirma, porque si la criatura fuese eterna, Dios se vería obligado a conservarla por un tiempo o duración infinita. Y por la misma razón y necesidad la conservaría siempre perpectuamente, ya que no hay mayor razón para una duración que para otra.

Se exponen las opiniones contrarias

3. Por estos argumentos y otros semejantes, algunos teólogos afirmaron que pertenece a la razón de creación el que mediante ella se comunique el ser

quia si in aliquo effectu non distingueretur creatio a conservatione, talis effectus nunquam esset creatus, sed conservatus semper, quod plane videtur involvere repugnantiam. Quomodo enim conservabitur quod factum seu creatum non est? Tertio, de ratione creaturae est ut non sit aeterna; ergo de ratione creationis est ut non sit aeterna; ergo de ratione creationis est novitas essendi. Consequentiae sunt clarae; antecedens vero potest primo theologice probari, quia sancti Patres colligunt Verbum esse verum Deum quia ab aeterno productum est. Et inde putant sufficienter probari illam productionem non esse creationem, quia aeterna est; ergo supponunt repugnare creationi aeternitatem. Consequentia est clara, et antecedens probatur ex Athanas., orat. II cont. Arian.; et Nazianz., orat. XXXII, cum scholio Nicet., n. 58; Basil., lib. IV cont. Eunom., § *Quod Filius non sit creatura;* et Cyrill. Alexand., dialog. IV De Trinit.; Damasc., lib. I De Fide, c. 8 et 9; Ambrosio, lib. I Hexaem., c. 3, et aliis quos infra referemus. Secundo probatur idem antecedens ratione philosophica, quia quod aeternum est, est immutabile; repugnat autem creaturae immutabilitas. Antecedens patet, quia quod est aeternum necesse est ita infinita duratione permanere, sicut ex aeternitate fuit, alias esset aliquid aeternum finita tantum duratione permanens, quae est manifesta implicatio contradictionis. Quod autem ex necessitate permanet eodem modo et in eadem dispositione per infinitam durationem, immutabile est. Unde confirmatur, nam si creatura esset aeterna, cogeretur Deus infinito tempore vel duratione eam conservare. Et eadem ratione ac necessitate eam semper perpetuo conservaret, quia non est maior ratio de una duratione quam de alia.

Contrariae opiniones referuntur

3. Propter haec et similia argumenta, aliqui theologi asseruerunt de ratione crea-

después del no-ser, de manera que el ser suceda al no-ser en una sucesión o duración real. Así opina Alberto Magno, *In II,* dist. 1, a. 6 y 10, y en VIII *Phys.,* c. 1; Buenaventura, *In II,* dist. 1, a. 1, q. 1; Ricardo, en el mismo lugar, a. 3, q 4; Marsilio, en ese pasaje, q. 1, a. 2; Enrique, *Quodl. I,* q. 7, y *Quodl. IX,* q. 17. Todos ellos enseñan, en virtud de este fundamento, que es imposible que las cosas, incluso las sustanciales e incorruptibles, fuesen creadas desde la eternidad; y pensaron de igual modo algunos filósofos, como Filopón, en el libro en que responde a los argumentos de Proclo en favor de la eternidad del mundo, c. 3. Acumula muchos argumentos en favor de esta sentencia Toledo, VIII *Phys.,* c. 2, q. 2, que también la profesa.

4. Aristóteles da por supuesta la opinión contraria en VIII de la *Física* (si es verdad que conoció la creación). Pero la defiende principalmente Santo Tomás, I, q. 46, a. 2, a quien siguen sus discípulos: Cayetano, en el mismo lugar; Ferrariense, en VIII *Phys.,* q. 3; Herveo, tratado *De aeternitate mundi,* q. 2, e *In II,* dist. 1, donde también la sostienen Capréolo y Deza, y asimismo Egidio, Ockam, Gabriel, Argentina, y especialmente Gregorio, q. 3, y Durando, q. 2, el cual limita esto a la creación de las cosas incorruptibles. Escoto, por su parte, q. 3, estima que es un problema.

Solución de la cuestión

5. A mí me parece que la opinión de Santo Tomás es verdadera en lo concerniente a esta parte. Mas, para explicar y confirmar la cuestión, advierto que una cosa o producción puede ser eterna de dos maneras. De una, por su intrínseca necesidad, así como es eterna la generación del Verbo divino. De otra, sin necesidad absoluta, por la libertad de la causa que quiere producirla desde la eternidad.

6. *La creación no es necesariamente eterna.*— Así, pues, afirmo en primer lugar: repugna a la creación el ser intrínsecamente eterna. Por ello cabe decir que la novedad en el ser pertenece a la razón de creación, ya sea en acto, ya, al menos, aptitudinalmente. Esta afirmación se sigue, ante todo, de la fe, no sólo

tionis esse quod per eam communicetur esse post non esse, ita ut reali successione seu duratione esse sequatur post non esse. Ita sentit Albertus Magnus, In II, dist. 1, a. 6 et 10, et VIII Phys., c. 1; Bonav., In II, dist. 1, a. 1, q. 1; Richard., ibid., a. 3, q. 4; Marsil., ibi., q. 1, a. 2; Henric., Quodl. I, q. 7, et Quodl. IX, q. 17. Qui omnes ex hoc fundamento docent impossibile fuisse res etiam substantiales et incorruptibiles creatas esse ab aeterno; idemque senserunt nonnulli philosophi, ut Philoponus in libro quo respondet ad argumenta Procli pro aeternitate mundi, c. 3. Et in huius sententiae favorem plura congerit argumenta Toletus, VIII Phys., c. 2, q. 2, qui eam etiam amplectitur.

4. Contraria sententia supponitur ab Arist., VIII Phys., (si verum est ipsum cognovisse creationem). Eam vero praecipue defendit D. Thom., I, q. 46, a. 2, quem sequuntur eius discipuli; Caiet., ibi; Ferrar., VIII Phys., q. 3; Hervaeus, tract. de Aeternit. mundi, q. 2, et In II, dist. 1, ubi etiam Capreol. et Deza, atque etiam Aegidius, Ocham, Gabriel, Argentina, et praecipue Greg., q. 3, et Durand., q. 2, qui hoc limitat ad creationem rerum incorruptibilium. Scotus vero, q. 3, problema esse existimat.

Quaestionis resolutio

5. Mihi opinio D. Thom. vera esse videtur quoad hanc partem. Ad rem vero declarandam et confirmandam, adverto duobus modis posse rem aliquam vel productionem esse aeternam. Uno modo ex intrinseca necessitate sua, quomodo divini Verbi generatio aeterna est. Alio modo absque necessitate simpliciter, ex libertate causae volentis ex aeternitate eam efficere.

6. *Creatio non necessario aeterna.*— Dico ergo primo: repugnat creationi quod sit ab intrinseco aeterna. Unde dici potest novitas essendi esse de ratione creationis, vel actu vel saltem aptitudine. Haec assertio imprimis sequitur ex fide, tum quia de fide est nullam creationem actu fuisse aeternam;

porque es de fe que ninguna creación fue eterna en acto, y, por tanto, se desprende con mucho mayor fuerza que ninguna es necesariamente eterna; sino también porque es de fe que Dios no obra nada fuera de sí por necesidad natural. De donde se concluye la razón: ninguna criatura (bajo la cual puede incluirse también la misma creación, como vimos arriba) tiene el ser por sí misma y, consiguientemente, tampoco tiene necesidad de existir; luego tampoco la creación puede tener por sí misma esta necesidad; mas no la posee tampoco por una causa extrínseca; luego no puede ser eterna en el sentido indicado. Porque a ella no le repugna por su propia razón esta novedad; y tampoco le repugna por parte de Dios, ya que, como demostraremos después, Dios no obra nada fuera de sí por necesidad natural; luego.

7. *Ninguna razón natural prueba que el mundo exista eternamente.*— Y en virtud de esta conclusión consta de inmediato que no puede demostrarse por razón natural que el mundo exista desde la eternidad; supongo, en efecto, que es evidente por razón natural que el mundo recibió el ser por creación, según se demostró arriba. Con esto se concluye la razón del siguiente modo: sólo hay demostración de las cosas necesarias; pero que la creación del mundo haya existido siempre no es necesario, ni por necesidad intrínseca de la misma ni por necesidad extrínseca del agente; luego no es demostrable. No voy a detenerme en refutar las razones de Aristóteles, trabajo que han realizado con bastante erudición otros escritores, no sólo por este motivo, sino también porque las razones filosóficas o no tienen ningún valor o se encaminan principalmente a demostrar que el mundo no tuvo comienzo por generación natural, cosa que es certísima, sea lo que fuere de la eficacia de los argumentos. Y la razón metafísica, o teológica, que puede tener alguna dificultad o importancia, se va a tratar inmediatamente.

8. *Se resuelve una duda.*— En efecto, alguno puede dudar acerca de la prueba de esta afirmación, ya que parece que apoyamos una cosa cierta en un principio incierto y opinable, a saber, que la creación es algo creado y extrínseco a Dios, lo cual es incierto, como queda de manifiesto por la sección anterior.

ergo multo magis nullam ex necessitate esse aeternam; tum etiam quia de fide est Deum nihil extra se agere ex necessitate naturae. Unde concluditur ratio quia omnis creatura (sub qua etiam ipsa creatio comprehendi potest, ut supra vidimus) non habet ex se esse, et consequenter nec necessitatem essendi; ergo nec creatio ex se potest habere hanc necessitatem; sed neque ab extrinseca causa illam habet; ergo non potest esse aeterna in praedicto sensu. Atque hinc sequitur posterior conclusionis pars, nimirum, de ratione creationis esse novitatem essendi saltem aptitudine. Quia illi ex ratione sua non repugnat haec novitas; neque etiam repugnat ex parte Dei, quia, ut infra ostendemus, nihil extra se agit Deus ex necessitate naturae; ergo.

7. *Nulla ratio naturalis probat mundum esse ab aeterno.*— Atque ex hac conclusione obiter constat non posse ratione naturali demonstrari mundum esse ab aeterno; suppono enim ratione naturali constare mundum habuisse esse per creationem, ut supra probatum est. Unde sic concluditur ratio, nam demonstratio tantum est de necessariis; sed creationem mundi semper esse non est necessarium, neque ex intrinseca necessitate eius neque ex extrinseca necessitate agentis; ergo non est demonstrabile. Non immorabor autem in solvendis rationibus Aristotelis, in quo alii scriptores satis erudite laborarunt; tum ob hoc ipsum, tum etiam quia rationes philosophicae vel nullius momenti sunt vel eo potissimum tendunt ut probent mundum non incepisse per naturalem generationem, quod verissimum est, quidquid sit de rationum efficacia. Ratio autem methaphysica seu theologica, quae potest esse alicuius difficultatis vel momenti, statim attingetur.

8. *Dubium dissolvitur.*— Dubitare enim potest aliquis circa probationem huius assertionis, nam videmur fundare rem certam in principio incerto et opinabili, nimirum, quod creatio sit aliquid creatum et extra Deum, quod incertum est, ut patet ex sec-

Se responde que para la razón aducida basta que la creación pasiva o producción de la criatura (ya se distinga de la criatura realmente, ya sólo conceptualmente) esté fuera de Dios y, en consecuencia, fuera de toda necesidad de existir. Se dirá: luego si suponemos que la creación activa se encuentra en Dios y no en la criatura, aquélla tendrá necesidad de existir y será intrínsecamente eterna; luego necesariamente dará como consecuencia una creación pasiva eterna. Se responde en general distinguiendo el antecedente, a saber, que será eterna dicha acción en cuanto a la realidad que pone en Dios, mas no en cuanto a la relación de razón que connota con respecto a la criatura, ya que no se entiende esta relación mientras no exista la criatura. Y si se insiste en que tal acción no es acción atendiendo a aquello que le añade la relación de razón, puesto que eso no es nada, sino según lo que en ella hay de entidad y realidad, debe responderse que en dicha acción cabe considerar dos cosas: una, su ser; otra, su eficacia actual, es decir, el que actualmente induzca una pasión; en cuanto a lo primero, es eterna; en cambio, por lo que hace a lo segundo no lo es, puesto que tal acción posee tan gran nobleza y perfección que no infiere o pone su término sino cuando quiere el que obra. Y como la acción en cuanto acción no expresa solamente la entidad de esa acción en sí misma, sino que connota también la actual unión o emanación pasiva del término, por eso, de manera absoluta, dicha acción no es necesariamente eterna, sino que puede ser temporal.

9. Y, ciertamente, esta doctrina es verdadera; mas si alguno la examina con atención, comprenderá que todo aquello que existe por modo de acto que se entiende como eterno en Dios no es una verdadera acción, en el sentido en que la acción significa tránsito actual y flujo que procede del agente y tiende al término; porque semejante acción no es realmente separable del término, ya que consiste en el fluir actual del mismo. Luego todo lo que se entiende como eterno en Dios existe por modo de acto que sea principio de obrar, ya sea principio como la misma potencia o forma de la que mana en el tiempo la acción, ya sea por modo de acto inmanente que aplica la potencia ejecutiva para que en un tiempo determinado produzca la acción, como es eternamente en Dios el acto

tione praecedenti. Respondetur ad rationem factam satis esse quod creatio passiva seu fieri creaturae (sive re, sive ratione tantum a creatura distinguatur) sit extra Deum et consequenter extra omnem necessitatem essendi. Dices: ergo si supponamus creationem activam esse in Deo et non in creatura, illa habebit necessitatem essendi eritque ab intrinseco aeterna; ergo ex necessitate inferet creationem passivam aeternam. Respondetur communiter distinguendo antecedens, scilicet, quod erit aeterna illa actio quantum ad rem quam ponit in Deo, non vero quantum ad relationem rationis quam connotat ad creaturam; haec enim non intelligitur esse donec creatura existat. Quod si instes quia illa actio non est actio secundum id quod relatio rationis illi adiungit, id enim nihil est, sed secundum id quod est entitatis et realitatis in ipsa, respondendum est in actione illa duo posse considerari: unum est esse illius, aliud est actualis efficacia eius, seu quod passionem inferat actualiter; quoad primum aeterna est, quoad secundum vero minime, quia illa actio tantae est nobilitatis et perfectionis ut non inferat seu ponat terminum suum nisi quando vult operans. Et quia actio ut actio non tantum dicit entitatem illius actionis secundum se, sed connotat etiam actualem coniunctionem seu emanationem passivam termini, ideo simpliciter illa actio non est ex necessitate aeterna, sed potest esse temporalis.

9. Atque haec quidem doctrina vera est; si quis tamen illam attente consideret, intelliget illud quidquid est per modum actus quod intelligitur aeternum in Deo non esse veram actionem, prout actio significat actualem viam et fluxum manantem ab agente et tendentem in terminum; nam huiusmodi actio non est re separabilis a termino, cum consistat in actuali fluxu eius. Ergo quidquid intelligitur aeternum in Deo, est per modum actus qui sit principium agendi, sive sit principium, tamquam ipsamet potentia vel forma a qua in tempore manat actio, sive sit per modum actus immanentis applicantis potentiam exsequentem ut tali tempore actionem inferat, quomodo est ab aeterno in Deo actus voluntatis quo vult creare, non tamen pro ipsa aeternitate,

de la voluntad por el que quiere crear, aunque no en la misma eternidad, sino en el tiempo o momento que El quiso definir.

10. Con ello se resuelve fácilmente el argumento que más pudo mover a los filósofos, pues si la creación existe en el tiempo, hubiera sido preciso que Dios cambiara, al menos por razón de la voluntad de crear, ya que, si crea en el tiempo, en el tiempo quiere crear; luego sufre mutación. Porque debe distinguirse el primer consecuente, «en el tiempo quiere», por parte del acto y por parte del objeto; el primero es verdadero y el segundo falso; es decir, si el sentido es que en el tiempo comienza a realizar el acto por el que quiere crear, o su determinación libre, entonces se niega la consecuencia, ya que pudo querer desde la eternidad, por un acto eterno, la creación que realiza en el tiempo; en cambio, si el sentido es que en el tiempo quiere crear objetivamente, o sea, que el crear en el tiempo fue el objeto de la voluntad divina, entonces el consecuente es verdadero. Y para explicarlo suele decirse ordinariamente que es más verdadero y propio afirmar que Dios quiso crear en el tiempo que decir que quiso en el tiempo crear; porque en la primera locución, la expresión *en el tiempo* se une al verbo *crear*, mientras que en la segunda parece unirse al querer mismo; mas de este sentido verdadero no se sigue ninguna mutación, ya que la voluntad de ese objeto temporal es eterna. En cuanto a saber qué es esa voluntad eterna, o qué añade a la misma en la eternidad la determinación libre en orden a un objeto temporal, se ha de decir después, al tratar de los atributos de Dios, ya que no interesa al presente; porque la dificultad es la misma, aun cuando entendamos que esa determinación libre de Dios se ordena a una creación eterna.

11. *No repugna a la creación el ser realizada desde la eternidad.— En qué sentido debe entenderse la expresión «de la nada» en la definición de creación.—* En segundo lugar, afirmo: no pertenece a la razón de creación la novedad del ser actual, es decir, que no sea producido desde la eternidad. Se demuestra porque ni está incluido esto en la definición de creación rectamente entendida, ni por ningún otro capítulo resulta ello necesario ni contradictorio lo opuesto. Se prueba la primera parte, porque cuando se dice que la creación es una producción de la nada, la partícula *de* no significa sucesión de una cosa después de

sed pro tempore vel momento quod ipse definire voluit.

10. Ex quo facile solvitur argumentum quod maxime potuit philosophos movere, nam si creatio est in tempore, oportuisset Deum mutari, saltem ratione voluntatis creandi; nam si in tempore creat, in tempore vult creare; ergo mutatur. Distinguendum est enim primum consequens, in tempore vult, ex parte actus vel ex parte obiecti: primum est verum, secundum falsum; id est, si sit sensus in tempore incipit habere actum quo vult creare, vel liberam eius determinationem, sic negatur consequentia, nam per actum aeternum velle potuit ex aeternitate creationem quam facit in tempore; si vero sit sensus in tempore vult creare obiective, id est, quod creare in tempore fuit obiectum divinae voluntatis, sic est verum consequens. Ad quod explicandum dici communiter solet verius ac proprius dici voluisse Deum in tempore creare quam quod in tempore voluerit creare; quia in priori locutione illud *in tempore* coniungitur cum verbo *creare*, in posteriori autem videtur coniungi cum ipso velle, ex hoc autem vero sensu non sequitur ulla mutatio, cum voluntas illius temporalis obiecti sit aeterna. Quid autem sit illa voluntas aeterna, quidve illi addat in ipsa aeternitate libera determinatio ad temporale obiectum, dicendum est infra tractando de attributis Dei, nam ad praesens non refert; eadem enim est difficultas, etiamsi intelligamus illam liberam determinationem Dei esse ad creationem aeternam.

11. *Non repugnat creationi ab aeterno exerceri.— Particula ex nihilo in definitione creationis qualiter intelligenda.—* Dico secundo: non est de ratione creationis novitas essendi actualis, seu quod non fiat ex aeternitate. Probatur, quia neque in definitione creationis recte intellecta hoc includitur, neque ex aliquo alio capite id est necessarium, aut oppositum repugnat. Prior pars probatur, nam cum creatio dicitur esse productio ex nihilo, illud *ex* non significat successionem unius post aliud, ut cum di-

otra, como cuando decimos que el tiempo vespertino se hace del matutino; efectivamente, además de que esa expresión es muy impropia e inepta para la definición, denota asimismo un orden accidental, a no ser en las cosas sucesivas en cuanto sucesivas; pero la creación no es de suyo una emanación sucesiva, sino momentánea, es decir, simultánea en su totalidad. Consiguientemente, la expresión *de la nada*, o bien significa, tomada en sentido negativo, la carencia de causa material, y por esta parte no hay ninguna necesidad de novedad del ser, ya que la creación, aun siendo eterna, pudo ser independiente de la causa material; o denota la relación al término *a quo*, que debe ser en absoluto no-ente, y entonces expresa únicamente orden de naturaleza, no de duración, como observó también Avicena, lib. VI de su *Metafísica*, c. 2. Ahora bien, este orden de naturaleza consiste únicamente en que la criatura, de suyo, no tiene en absoluto ningún ser, si otro no se lo comunica por creación, y en este sentido de suyo es nada negativamente, es decir, no tiene el ser por sí misma. Por esta razón, aunque fuese creada desde la eternidad, sería creada de la nada, porque de no tener el ser por sí misma pasa a tener el ser por otro, de suerte que el mismo ser (que, si no fuese hecho, sería nada) es producido por creación. Y entonces, aunque en ninguna duración real sea verdad decir que *la criatura no existe*, o que *es nada*, sin embargo, es verdad afirmar que es nada con prioridad natural a ser algo, porque tal prioridad natural no excluye el que sea de esa manera en alguna duración real, sino que debe explicarse negativamente, a saber, que sin la causalidad, que existe en virtud de la creación, la cosa sería nada. Escoto observó acertadamente esto *In II*, dist. 1, q. 2, distinguiendo una doble prioridad natural: positiva y privativa. De igual modo que, en el mismo instante en que la forma entra en la materia, se dice que es expulsada la privación, la cual se afirma que está en la materia con prioridad natural a la introducción de la forma, no formal o positivamente, sino causal o negativamente, pues si no se introdujese la forma, allí estaría la privación; pues de igual manera debe entenderse en el presente caso.

12. *Segunda parte.—* La segunda parte se prueba porque no puede mostrarse repugnancia por ningún otro capítulo, cosa que se pondrá de manifiesto

cimus vespertinum tempus fieri ex matutino; nam praeterquam quod illa locutio est valde impropria et inepta ad definitionem, denotat etiam ordinem per accidens, nisi in successivis quatenus successiva sunt; creatio autem non est de se successiva emanatio, sed momentanea seu tota simul. Illud ergo *ex nihilo*, vel negative sumptum significat carentiam causae materialis, et ex hac parte nulla est necessitas novitatis essendi, quia creatio, etiamsi esset aeterna, potuit esse independens a materiali causa; vel denotat habitudinem ad terminum a quo, qui debet esse simpliciter non ens, et sic denotat tantum ordinem naturae, non durationis, ut etiam Avicenna notavit, VI suae Metaph., c. 2. Hic autem naturae ordo in hoc tantum consistit quod creatura de se nullum omnino esse habet nisi ab alio communicetur per creationem, et ita ex se est nihil negative, id est, non habet ex se esse. Atque hac ratione, etiamsi ab aeterno crearetur, ex nihilo crearetur, quia ex non habente esse ex se fit habens esse ab alio, ita ut ipsummet esse (quod, si non fieret, nihil esset) per creationem fiat. Et tunc, licet in nulla duratione reali verum sit dicere *creatura non est*, aut *nihil est*, nihilominus verum est dicere prius natura esse nihil quam aliquid, quia illud prius natura non excludit ita esse in aliqua duratione reali, sed explicandum est negative, scilicet, quod sine causalitate, quae est per creationem, res nihil esset. Quod recte notavit Scot., In II, dist. 1, q. 2, distinguens duplicem prioritatem naturae, positivam, scilicet, et privativam. Sicut in eodem instanti in quo forma ingreditur materiam dicitur expelli privatio, quae dicitur in materia esse prius natura quam introducatur forma, non formaliter seu positive, sed causaliter seu negative, quia nisi introduceretur forma, ibi esset privatio; sic ergo in praesenti intelligendum est.

12. *Posterior pars.—* Posterior pars probatur, quia ex nullo alio capite potest ostendi repugnantia, quod facillime constabit solvendo difficultates in principio positas.

facilísimamente resolviendo las dificultades puestas al principio. Por ahora se explica brevemente, porque ello no es contradictorio por parte de Dios, como resulta evidente, pues es omnipotente, ni repugna por parte del mismo ser creado en cuanto tal, ya que, aun cuando sea producido desde la eternidad, será verdaderamente creado y dependiente; porque no pertenece a la razón de tal ser creado el no haber existido alguna vez en el tiempo anterior, como tampoco pertenece a su razón el que no haya de existir alguna vez en el tiempo posterior; consiguientemente, sólo pertenece a su razón el no existir por sí mismo y el no tener absoluta necesidad de existir; pero tendría ambas cosas aunque fuese producido desde la eternidad, porque, además de emanar eficientemente de otro, dependería de su determinación libre. Tampoco repugna a la libertad de la causa la eternidad del efecto, pues, así como la determinación de la voluntad divina es eterna y, a pesar de ello, es libre, porque con prioridad racional a que esa voluntad se entienda determinada en su eternidad se entiende indiferente para querer éste o aquel objeto fuera de sí, igualmente, aun cuando crease desde la eternidad y en la misma eternidad, sería indiferente, con prioridad racional, para crear o no crear. Además, tampoco por el modo según el cual se realiza la creación repugna que ésta sea eterna, ya que no se hace sucesivamente sino toda al mismo tiempo y de manera indivisible, y por ello, aunque la eternidad misma se entienda indivisible, la creación puede coexistir con ella.

13. *Se responde a una objeción.*— Dicen algunos que, aunque la creación en cuanto tal se haga toda simultáneamente, la conservación, empero, se realiza sucesivamente; pero una creación eterna lleva aneja, de manera necesaria, una conservación y una duración infinita sucesiva; por consiguiente, como es contradictorio que una sucesión sea eterna, según suponemos, también lo será que la creación sea eterna, al menos atendiendo a la conservación aneja. Esta objeción tendría lugar, ciertamente, en la opinión de Buenaventura y de otros, que piensan que en el ser de las cosas incorruptibles, o en su duración o evo, se da sucesión real; pero tal sentencia es falsa, como demostraremos más abajo, al tratar de las duraciones. Por tanto, es asimismo falso que en la conservación perpetua de estas cosas sea necesaria una duración real, ya que son conservadas en el

Nunc autem declaratur breviter, quia id non repugnat ex parte Dei, ut constat, cum sit omnipotens, nec repugnat ex parte ipsius esse creati, ut sic, quia, licet ab aeterno fiat, erit vere creatum et pendens; non est enim de ratione talis esse creati quod a parte ante aliquando non fuerit, sicut non est de ratione eius quod a parte post aliquando futurum non sit; solum ergo est de eius ratione ut non sit a se et quod non habeat absolutam necessitatem essendi; utrumque autem haberet etiamsi ex aeternitate fieret, quia et ab alio effective manaret et ex libera eius determinatione penderet. Neque etiam aeternitas effectus repugnat libertati causae, quia sicut determinatio divinae voluntatis aeterna est, et nihilominus est libera, quia prius ratione quam illa voluntas intelligatur determinata in sua aeternitate intelligitur indifferens ad hoc vel illud obiectum extra se volendum, ita, licet ab aeterno et pro ipsa aeternitate crearet, esset indifferens prius secundum rationem ad creandum vel non creandum. Rursus, neque ex modo quo fit creatio repugnat eam esse aeternam, quia non fit successive sed tota simul et indivisibiliter, et ideo quamvis aeternitas ipsa intelligatur indivisibilis, potest illi coexistere creatio.

13. *Obiectioni satisfit.*— Dicunt aliqui, quamvis creatio ut sic tota simul fiat, tamen conservationem fieri successive; creatio autem aeterna necessario habet adiunctam conservationem et infinitam durationem successivam; cum ergo repugnet successionem esse aeternam, ut supponimus, repugnabit etiam creationem esse aeternam, saltem ob adiunctam conservationem. Quae obiectio haberet quidem locum in opinione Bonaventurae et aliorum, qui putant in esse rerum incorruptibilium, aut earum duratione seu aevo, esse realem successionem; illa tamen sententia falsa est, ut infra ostendemus disputando de durationibus. Quocirca falsum etiam est in conservatione perpetua harum rerum esse necessariam ali-

mismo ser permanente y en la misma duración indivisible, y por la misma acción indivisible, como diré en la disputación siguiente. Unicamente según nuestro modo de concebir se aprehende dicha conservación o duración por modo de sucesión, ya que no podemos medir o concebir tal duración de otra manera sino como por coexistencia con una sucesión imaginaria infinita.

14. *Una cosa creada desde la eternidad no es infinitamente perfecta.*— Y así se entiende también fácilmente que de la creación eterna no se sigue ninguna infinitud real en la cosa creada; pues, aunque la duración eterna se diga infinita en cuanto carece de principio, sin embargo, ésa es solamente, o bien cierta denominación extrínseca de coexistencia con la eternidad de Dios, en cuanto carece de principio, o bien (cosa que parece más cierta) una negación de comienzo en la existencia; pero en la realidad no se añade a la criatura ninguna perfección infinita, sino la misma existiendo siempre; de igual manera que, para el ángel, el coexistir o durar mil años del movimiento celeste no es mayor perfección física que existir un solo momento, sino que es la misma en su totalidad durando sin interrupción; luego por ningún capítulo repugna a la creación el ser eterna.

15. *Las cosas corruptibles permanentes pudieron ser creadas desde la eternidad.*— Y de aquí infiero, además, que no es necesaria la limitación que aplica Durando acerca de las cosas incorruptibles, pues la creación de las cosas permanentes corruptibles, si se realiza toda simultáneamente sin sucesión, como exige de suyo la condición de las cosas permanentes, tampoco requiere por su intrínseca razón la novedad en el ser, ni tiene motivo para que le repugne intrínsecamente la eternidad en el ser; porque todo el razonamiento aducido puede aplicarse de igual modo a semejantes cosas. Ahora bien, dice Durando que a una cosa corruptible le repugna la duración infinita, incluso en el sentido expuesto, ya que una cosa corruptible no puede durar un tiempo infinito; pero es necesario que una cosa producida eternamente dure un tiempo infinito. La respuesta común es que el argumento demuestra que una cosa corruptible no puede ser creada desde la eternidad y ser abandonada a su naturaleza; porque de ahí se

quam realem successionem, nam in eodem esse permanenti et in eadem duratione indivisibili conservantur, et eadem indivisibili actione, ut disputatione sequenti dicam. Solum nostro concipiendi modo illa conservatio vel duratio apprehenditur per modum successionis; quia non possumus aliter mensurare aut concipere illam durationem nisi quasi per coexistentiam ad infinitam successionem imaginariam.

14. *Res ab aeterno creata non infinite perfecta.*— Atque ita facile etiam intelligitur ex aeterna creatione non sequi ullam realem infinitatem in re creata; nam, licet duratio aeterna dicatur infinita quatenus caret principio, illa tamen solum est vel quaedam extrinseca denominatio coexistentiae ad aeternitatem Dei, quatenus principio caret, vel (quod verius videtur) negatio quaedam initii in existendo; in re tamen nulla perfectio infinita adiungitur creaturae, sed eadem semper existens; sicut angelum coexistere vel durare mille annis caelestis motus non est in illo maior perfectio physica quam existere uno momento, sed est eadem secundum se totam sine intermissione durans; ergo ex nullo capite repugnat creationi esse aeternam.

15. *Res corruptibiles permanentes ab aeterno creari potuerunt.*— Et hinc ulterius colligo non esse necessariam limitationem quam adiungit Durandus de rebus incorruptibilibus, nam etiam creatio rerum permanentium corruptibilium, si tota simul absque successione fiat, ut ex se postulat rerum permanentium conditio, non requirit ex intrinseca ratione sua novitatem essendi, neque habet unde intrinsece illi repugnet aeternitas essendi, nam totus discursus factus eodem modo potest ad huiusmodi res applicari. Sed inquit Durandus rei corruptibili repugnare infinitam durationem etiam in sensu declarato, quia non potest res corruptibilis infinito tempore durare; res autem ab aeterno facta necesse est ut infinito tempore duret. Responsio communis est argumentum probare rem corruptibilem non posse ab aeterno creari et naturae suae re-

sigue la indicada contradicción, a saber, que la cosa dure y no dure un tiempo infinito; pero no prueba absolutamente la repugnancia de que tales cosas sean creadas desde la eternidad, ya que Dios pudo no abandonarlas a su naturaleza, sino conservarlas por un tiempo infinito.

16. Estimo, sin embargo, que debe responderse de otra manera: las cosas corruptibles pueden también durar un tiempo infinito abandonadas a su naturaleza, si no está presente un agente contrario, o se encuentra modificado o dispuesto de tal suerte que no pueda obrar contra ellas, ya que ninguna cosa se causa la muerte a sí misma, hablando en absoluto. Pero si las cosas corruptibles fuesen creadas desde la eternidad, nada podrían padecer eternamente de agentes contrarios, ya que no podrían padecer nada sino por movimiento sucesivo, el cual repugna que exista desde la eternidad. Y digo de agentes contrarios porque tratamos de una acción corruptiva, pues la acción perfectiva, como la iluminación, la visión, la intelección, muy bien puede ser eterna, porque puede realizarse toda simultáneamente sin resistencia y, una vez realizada, puede, de suyo, durar un tiempo infinito. A la manera como dijo San Agustín, VI *De Trinitate*, c. 1, que el resplandor del fuego o del sol sería coeterno con él, si el fuego o el sol fuese eterno. En cambio, la acción corruptiva que se lleva a cabo con resistencia del contrario, exige movimiento y sucesión, y por ello no puede existir desde la eternidad, como enseña el mismo Durando y suponemos nosotros. Y de ahí resulta que las cosas corruptibles creadas desde la eternidad y abandonadas a su naturaleza, es decir, sin que Dios emplee ninguna protección especial fuera del influjo general, puedan durar un tiempo infinito por defecto de acción de un agente contrario, de suerte que, aun cuando el fuego y la estopa creados desde la eternidad se encontrasen próximos, el fuego no podría actuar en la eternidad sobre la estopa y, por consiguiente, tampoco durante un tiempo imaginario infinito. Se demuestra porque, si el fuego obrase sobre la estopa, o la corrompería y transformaría en sí simultáneamente y con una acción indivisible, o la alteraría sucesivamente. No puede afirmarse lo primero, no sólo porque sobrepasa la eficacia del fuego, sino también porque contradice la afirmación, pues si un fuego eterno engendrase inmediatamente, con una acción in-

linqui; quia hinc sequitur illa contradictio, scilicet, quod duret res et non duret tempore infinito; non tamen probare absolute repugnare huiusmodi res creari ab aeterno, quia potuit Deus non illas relinquere suae naturae, sed infinito tempore eas conservare.

16. Aliter vero respondendum censeo, res corruptibiles etiam posse infinito tempore durare suae naturae relictas, si absit contrarium agens, vel ita sit affectum seu dispositum ut in eas agere non possit, quia nulla res seipsam interimit, per se loquendo. Si autem res corruptibiles ab aeterno crearentur, nihil possent ex aeternitate pati a contrariis agentibus, quia nihil possent pati nisi per motum successivum, quem repugnat esse ex aeternitate. Dico autem a contrariis agentibus, quia agimus de actione corruptiva; actio enim perfectiva, ut illuminatio, visio, intellectio, optime potest esse aeterna, quia tota simul sine resistentia fieri potest, et semel facta, potest ex se infinito tempore durare. Quomodo dixit August., VI de Trinit., c. 1, quod splendor ignis aut solis coaeternus illi esset, si ignis aut sol esset aeternus. At vero actio corruptiva quae fit cum resistentia contrarii, motum et successionem requirit, et ideo esse non potest ex aeternitate, ut Durandus ipse docet et nos supponimus. Atque ita fit ut res corruptibiles ab aeterno creatae et suae naturae relictae, id est, nulla adhibita speciali protectione Dei praeter generalem influxum, infinito tempore possint durare ex defectu actionis contrarii agentis, ita ut, licet ignis et stupa ex aeternitate creata essent propinqua, non posset ignis in aeternitate agere in stupam, et per consequens, neque per infinitum tempus imaginarium. Probatur, quia si ignis ageret in stupam, vel simul et indivisibili actione illam corrumperet et in se commutaret, vel successive alteraret. Primum dici non potest, tum quia excedit efficacitatem ignis, tum etiam quia repugnat positioni, nam si ignis aeternus indivisibili actione statim generaret alium

divisible, otro fuego, tan eterno sería el fuego engendrado como el generante; mas, para que se genere de la estopa, es necesario que la estopa haya existido alguna vez; por tanto, serán simultáneos en la eternidad la estopa y el fuego engendrado de la estopa, lo cual es abiertamente contradictorio. Tampoco puede afirmarse lo segundo, porque (según se supone) la alteración sucesiva no puede ser eterna. Y esto puede entenderse fácilmente explicando el argumento aducido; en efecto, la alteración sucesiva procede de un contrario y mediante ella se aparta al contrario de una disposición preexistente en él; luego, si la alteración sucesiva es eterna, también es eterno el paciente que existe con la disposición contraria a dicha alteración; luego en la misma eternidad simultáneamente tuvo esa disposición y estuvo privado de ella por la alteración contraria, lo cual es una contradicción manifiesta. Y la razón *a priori* estriba en que la cosa que es creada desde la eternidad es creada en alguna disposición real, y por tanto es necesario que permanezca en ella durante un tiempo infinito; luego en todo ese tiempo no puede realizarse la alteración contraria; por consiguiente, es preciso que comience en el tiempo. Por la misma razón, si algún hombre fuese creado desde la eternidad, incluso en estado de naturaleza pura, por un tiempo infinito no podría padecer ninguna alteración intrínseca, ya que vale la misma razón para la alteración de una parte sobre otra, o del calor natural sobre los humores o la nutrición, que para cualesquiera otros agentes o pacientes, y por ello tal hombre no necesitaría alimentos durante un tiempo infinito, y en ese tiempo no sólo no moriría, sino que ni siquiera podría morir.

17. Se dirá: todas estas cosas son preternaturales para las realidades corruptibles y los agentes y pacientes contrarios; por tanto, tales realidades ya no quedan abandonadas a su naturaleza, como se suponía. Se responde que con estos argumentos e inferencias, y otras semejantes, se explica al menos *a posteriori* que la creación eterna no es congruente con las naturalezas de estas cosas, ya que cada cosa exige por su naturaleza el existir, y también el ser producida en la medida y en el estado en que pueda ejercer sus acciones de manera acomodada a su naturaleza. Pero las cosas corruptibles hechas en la eternidad no podrían hacer en la misma eternidad nada acomodado a sí mismas.

ignem, tam aeternus esset genitus sicut generans; ut autem generetur ex stupa, necesse est stupam aliquando extitisse; erunt ergo simul in aeternitate stupa et ignis genitus ex stupa, quod plane repugnat. Secundum etiam dici non potest, quia (ut supponitur) successiva alteratio aeterna esse non potest. Idque facile intelligi potest explicando argumentum factum; nam alteratio successiva est ex contrario et per eam removetur contrarium a dispositione praeexistente in ipso; ergo si successiva alteratio est aeterna, etiam passum existens cum dispositione contraria illi alterationi est aeternum; ergo in ipsa aeternitate simul habuit illam dispositionem et fuit illa privatum per contrariam alterationem, quae est aperta repugnantia. Et ratio a priori est quia res quae ab aeterno creatur, in aliqua reali dispositione creatur, et ideo necesse est ut in ea duret per infinitum tempus; ergo in toto illo non potest fieri alteratio contraria; necesse est ergo ut in tempore incipiat. Et ob eamdem rationem, si homo aliquis ab aeterno crearetur, etiam in pura natura, non posset per infinitum tempus pati aliquam alterationem ab intrinseco, quia eadem est ratio de alteratione unius partis in aliam, vel caloris naturalis in humores aut nutrimentum, quae est quorumcumque aliorum agentium vel patientium, et ideo talis homo non indigeret cibis per infinitum tempus, et pro eodem non solum non moreretur, sed neque mori posset.

17. Dices: haec omnia sunt praeternaturalia rebus corruptibilibus et agentibus ac patientibus contrariis; iam ergo non relinquuntur huiusmodi res suae naturae, ut supponebatur. Respondetur his et similibus argumentis et illationibus declarari saltem a posteriori creationem aeternam non esse consentaneam naturis harum rerum, quia unaquaeque res natura sua postulat existere, atque etiam fieri in ea mensura et in eo statu in quo possit actiones suas exercere modo naturae suae accommodato. Res autem corruptibiles in aeternitate factae pro ipsa aeternitate nihil accommodatum sibi

Por ello, tampoco después podrían de suyo incoar la acción y la pasión; pues aquel tiempo imaginario infinito, en el que necesariamente durarían en la disposición en que habrían sido creadas, no tendría un término posterior cierto, sino que podría acabarse con anterioridad a cualquier instante determinado, y de esa manera la acción de la criatura podría incoarse asimismo antes de cualquier instante; por consiguiente, no podrían de suyo incoar la acción determinando el instante en el cual habría de ser incoada, sino que esto correspondería a Dios, lo cual es también sobrenatural. No obstante, supuesta la creación eterna, decimos que todas estas cosas se siguen con necesidad natural, y en virtud de esa suposición de la creación eterna afirmamos que, aun cuando en lo demás sean abandonadas a sus naturalezas semejantes cosas, durarán un tiempo infinito.

18. *Las sustancias incorruptibles creadas desde la eternidad no existirían de manera enteramente connatural.*— Y añado, además, que esta desproporción o (por así decirlo) preternaturalidad, aunque no del todo igual, viene a resultar casi la misma en la creación eterna de realidades incorruptibles, pues es necesario que una cosa cualquiera creada desde la eternidad permanezca totalmente invariada por un tiempo infinito, tanto en la sustancia como en todos los accidentes con los que ha sido creada, porque todos ellos son eternos y, por lo mismo, desde ese punto de vista, infinitos en duración según toda la realidad o modo real en que han sido creadas eternamente; luego es preciso que perseveren sin variar en una duración infinita. Ahora bien, toda criatura, aunque sea incorruptible, es mudable en el lugar o en otras operaciones, y por eso es preternatural, con respecto a ella, el ser producida en aquel estado en que no pueda ejercer o cambiar sus movimientos u operaciones naturales por un tiempo infinito. Sin embargo, esto no es absolutamente imposible o contradictorio, que es lo que pretendemos.

Soluciones a los argumentos

19. El primer argumento aducido al principio queda ya suficientemente resuelto por lo dicho; porque hemos demostrado que no pertenece a la razón de creación el que a ella no anteceda nada en duración real, sino sólo en el orden

agere possent. Unde neque etiam postea ex se possent inchoare actionem et passionem; nam illud tempus imaginarium infinitum, pro quo necessario durarent in dispositione in qua creatae essent, non haberet certum terminum a parte post, sed ante quodlibet instans signatum posset finiri, et ita etiam ante quodlibet instans posset actio creaturae inchoari; ergo non possent ex se inchoare actionem determinando instans pro quo esset inchoanda, sed hoc ad Deum pertineret, quod etiam praeternaturale est. Nihilominus tamen, supposita creatione aeterna, dicimus haec omnia naturali necessitate sequi, et ex illa suppositione aeternae creationis dicimus quod, licet in reliquis relinquantur huiusmodi res suis naturis, infinito tempore durabunt.

18. *Incorruptibiles substantiae non omnino connaturaliter existerent ab aeterno creatae.*— Addo vero ulterius hanc improportionem sive (ut sic dicam) praeternaturalitatem, licet non omnino aequalem, paene eamdem reperiri in creatione aeterna rerum incorruptibilium, quia necessarium est rem quamcumque ab aeterno creatam omnino immutatam manere per infinitum tempus, tam in substantia quam in accidentibus omnibus cum quibus creata est, quia omnia illa sunt aeterna, ideoque ex ea parte infinita in duratione secundum totam realitatem vel modum realem in quo ab aeterno creata sunt; ergo necesse est ut pro infinita duratione immutata maneant. Omnis autem creatura, quantumvis incorruptibilis, mutabilis est secundum locum aut alias operationes, et ideo etiam illi praeternaturale est in eo statu fieri in quo non possit suos motus aut operationes naturales exercere vel variare per infinitum tempus. Nihilominus tamen, hoc non est simpliciter impossibile aut repugnans, quod nos intendimus.

Argumentorum solutiones

19. Primum argumentum in principio factum iam est sufficienter solutum ex dictis; ostendimus enim non esse de ratione creationis ut ipsam nihil antecedat reali du-

conceptual y de la causalidad. Y no obsta el hecho de que Anselmo, en su *Monologio*, c. 8, apruebe también aquella exposición en la que se dice que lo que se crea es hecho de la nada porque antes era nada y en virtud de la creación se hace algo. Efectivamente, en el lugar citado enseña primero la verdadera interpretación dada arriba, a saber, que mediante esa expresión se niega todo sujeto y toda materia de la que se haga la creación; y después emplea aquella otra interpretación, no como necesaria ni como conveniente a la creación precisamente en cuanto creación, sino como explicativa de la creación según se ha llevado a cabo.

20. Al segundo se responde, en primer lugar, que no hay inconveniente alguno en conceder que la cosa es creada por la acción por la que es conservada, como diremos más adelante. En segundo lugar se afirma que, incluso en la creación eterna, puede establecerse distinción conceptual entre la creación y la conservación. Pues en cuanto esa creación se dice que existe absolutamente en la misma eternidad, como simple participación del ser creado, tiene razón de creación; pero en cuanto concebimos en ella cierta sucesión imaginaria, entonces en cualquier instante determinado de tal sucesión tiene razón de conservación. Y esto lo concebimos casi de igual modo en la generación eterna del Verbo; pues en cuanto existe en su eternidad, es una verdadera producción y generación; mas en cuanto se entiende como coexistiendo con instantes de nuestro tiempo o con instantes imaginarios, es (por así decirlo) cierta permanencia en la misma generación; porque el nombre de conservación, que denota imperfección, no puede atribuírsele. Véase Santo Tomás, *De Potentia*, q. 3, a. 14, ad 10.

21. *De qué manera prueban los Santos la divinidad del Verbo de Dios por su existencia eterna.*— Al tercero se niega el antecedente, a saber, que la eternidad repugne a la razón de criatura. En cuanto a los Padres, cabe decir, primeramente, que hablan suponiendo la fe, la cual enseña que ninguna criatura ha sido creada desde la eternidad; de donde infieren legítimamente que, si el Verbo es eterno, no es una criatura. Mas porque a veces dan a entender que repugna a la criatura la coeternidad con Dios, ello debe entenderse en conformidad con

ratione, sed solum ordine rationis et causalitatis. Neque obstat quod Anselmus. in Monol., c. 8, etiam approbat illam expositionem, ut quod creatur ex nihilo fieri dicatur eo quod prius erat nihil et per creationem fit aliquid. Nam prius ibi docet veram interpretationem superius traditam, quod scilicet per illam particulam negetur omne subiectum et omnis materia ex qua creatio fiat; postea vero adhibet illam aliam interpretationem, non ut necessariam neque ut convenientem creationi ex eo praecise quod creatio est, sed ut declarantem creationem prout facta est.

20. Ad secundum respondetur, primo, nullum esse inconveniens concedere rem creari actione qua conservatur, ut mox dicemus. Deinde dicitur, etiam in creatione aeterna, posse ratione distingui creationem a conservatione. Ut enim illa creatio dicitur esse absolute in ipsa aeternitate, ut simplex participatio esse creati, habet rationem creationis; ut vero in illa concipimus quamdam successionem imaginariam, sic pro quolibet instanti signato talis successionis habet rationem conservationis. Quod fere eodem modo apprehendimus in aeterna Verbi generatione. Ut enim est in sua aeternitate, est vera productio et generatio; ut vero intelligitur coexistens instantibus nostri temporis aut imaginariis, est (ut ita dicam) permanentia quaedam in eadem generatione; nomen enim conservationis, quod imperfectionem denotat, illi tribuendum non est. Vide D. Thom., q. 3 de Potent., a. 14, ad 10.

21. *Qualiter Sancti ex aeterna existentia Verbi Dei probent eius divinitatem.*— Ad tertium negatur antecedens, nempe aeternitatem repugnare rationi creaturae. Ad Patres autem primo dici potest loqui ex suppositione fidei, quae docet nullam creaturam esse ab aeterno creatam; ex quo recte colligunt, si Verbum aeternum est, creaturam non esse. Quia vero interdum significant creaturae repugnare coaeternitatem ad Deum, intelligendum id est iuxta priorem

la conclusión anterior. De esta manera dijo San Agustín, XII *De Civitate Dei*, c. 15, que, aunque los ángeles hubiesen sido creados desde la eternidad, sin embargo no habrían sido coeternos con su creador, *porque El siempre existió en una eternidad inmutable, mientras que éstos han sido hechos*. A la razón se responde que lo que es intrínsecamente eterno es intrínsecamente inmutable; en cambio, lo que es extrínsecamente hecho en la eternidad no es preciso que sea intrínsecamente inmutable, sino que basta que permanezca sin mutación en la misma eternidad o en la duración infinita que en ella se concibe.

22. De donde, a propósito de la confirmación, concedo que, por el mero hecho de crear Dios algo desde la eternidad, necesariamente debe conservarlo en un tiempo imaginario infinito, en el sentido explicado. Y esto no es inconveniente, ya que no es ésta una necesidad absoluta, sino en virtud de una suposición, que tiene lugar, proporcionalmente, en cualquier acción de Dios. Pues si quiere producir una cosa en el tiempo, al menos en ese tiempo es necesario que la conserve; por tanto, si quiere producir en la eternidad, ¿qué extraño es que la conserve necesariamente durante la eternidad? Ahora bien, esta necesidad sólo se da con anterioridad, pues ascendiendo hacia el comienzo, nunca se encuentra un término en dicha duración; pero no se da con posterioridad, ya que en cualquier instante determinado de esa eternidad podría Dios cesar en la conservación de esa cosa, y antes de cualquier instante determinado, en cualquiera, incluso determinable, podría cesar, a su arbitrio. Para lo que resta de la presente materia remitimos al lib. VIII de la *Física*.

conclusionem. Quomodo dixit August., XII de Civit., c. 15, licet angeli essent ab aeterno creati, nihilominus non fuisse futuros coaeternos creatori suo, *ille enim semper fuit aeternitate immutabili, isti autem facti sunt.* Ad rationem respondetur quod est ab intrinseco aeternum esse ab intrinseco immutabile; quod vero est ab extrinseco factum in aeternitate non oportere ut ab intrinseco sit immutabile, sed satis esse si pro ipsa aeternitate vel pro duratione infinita quae in illa cogitatur immutatum maneat.

22. Unde ad confirmationem concedo, hoc ipso quod Deus creat aliquid ab aeterno, ex necessitate debere illud conservare infinito tempore imaginario, in sensu declarato. Neque hoc est inconveniens, quia haec non est necessitas absoluta, sed ex suppositione, quae proportionaliter habet locum in qualibet actione Dei. Nam si vult producere rem in tempore, saltem pro illo tempore necesse est ut eam conservet; ergo si vult producere in aeternitate, quid mirum quod pro aeternitate illam necessario conservet? Haec vero necessitas tantum est a parte ante, quia ascendendo versus initium, nunquam reperitur terminus in illa duratione; non vero a parte post, quia in quocumque instanti signato in illa aeternitate posset Deus cessare ab illius rei conservatione, et ante quodlibet signatum in quolibet etiam signabili posset cessare pro suo arbitrio. Caetera de hac materia in VIII Phys. remittimus.

DISPUTACION XXI

LA PRIMERA CAUSA EFICIENTE Y SU SEGUNDA ACCION, QUE ES LA CONSERVACION

RESUMEN

Cabe señalar en la presente disputación tres partes, correspondientes a las secciones de que consta:

I. Posibilidad de demostrar por razón natural que los entes creados dependen siempre, en su ser, del influjo actual de la causa primera (Sec. 1).

II. Qué clase de acción es la conservación; su diferencia de la creación (Sección 2)

III. Si todas las cosas dependen exclusivamente de Dios en su conservación (Sec. 3).

SECCIÓN I

Expuestos los motivos de duda (1-2) y el sentido de la cuestión (3), se resuelve ésta afirmando que todos los entes fuera de Dios dependen, en su ser, de la conservación divina, tesis que se demuestra con abundantes testimonios de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres (4-5). Para probarla por la razón se emplean tres argumentos: en el primero, tomado de Santo Tomás, encuentra Suárez varias dificultades (6), que resuelve con las oportunas distinciones y aclaraciones (7-10), para terminar aceptando el razonamiento (11) y confirmándolo (12); el segundo, tomado asimismo del Aquinate, resulta evidentísimo para Suárez (13); el último es del propio Doctor Eximio (14). Después de citar algunos filósofos antiguos que tuvieron conocimiento de esta verdad (15), se resuelven los motivos de duda indicados al principio, con lo que se cierra la sección (16-17).

SECCIÓN II

En este punto se ofrecen dos opiniones: la primera, defendida por Enrique, sostiene que la conservación es una acción distinta de la creación (1); la segunda, mantenida por Santo Tomás y sus seguidores, afirma que la conservación se distingue de la creación no realmente, sino sólo conceptualmente (2). La cuestión se resuelve estableciendo una distinción y sentando las siguientes afirmaciones:

la conclusión anterior. De esta manera dijo San Agustín, XII *De Civitate Dei*, c. 15, que, aunque los ángeles hubiesen sido creados desde la eternidad, sin embargo no habrían sido coeternos con su creador, *porque El siempre existió en una eternidad inmutable, mientras que éstos han sido hechos*. A la razón se responde que lo que es intrínsecamente eterno es intrínsecamente inmutable; en cambio, lo que es extrínsecamente hecho en la eternidad no es preciso que sea intrínsecamente inmutable, sino que basta que permanezca sin mutación en la misma eternidad o en la duración infinita que en ella se concibe.

22. De donde, a propósito de la confirmación, concedo que, por el mero hecho de crear Dios algo desde la eternidad, necesariamente debe conservarlo en un tiempo imaginario infinito, en el sentido explicado. Y esto no es inconveniente, ya que no es ésta una necesidad absoluta, sino en virtud de una suposición, que tiene lugar, proporcionalmente, en cualquier acción de Dios. Pues si quiere producir una cosa en el tiempo, al menos en ese tiempo es necesario que la conserve; por tanto, si quiere producir en la eternidad, ¿qué extraño es que la conserve necesariamente durante la eternidad? Ahora bien, esta necesidad sólo se da con anterioridad, pues ascendiendo hacia el comienzo, nunca se encuentra un término en dicha duración; pero no se da con posterioridad, ya que en cualquier instante determinado de esa eternidad podría Dios cesar en la conservación de esa cosa, y antes de cualquier instante determinado, en cualquiera, incluso determinable, podría cesar, a su arbitrio. Para lo que resta de la presente materia remitimos al lib. VIII de la *Física*.

conclusionem. Quomodo dixit August., XII de Civit., c. 15, licet angeli essent ab aeterno creati, nihilominus non fuisse futuros coaeternos creatori suo, *ille enim semper fuit aeternitate immutabili, isti autem facti sunt*. Ad rationem respondetur quod est ab intrinseco aeternum esse ab intrinseco immutabile; quod vero est ab extrinseco factum in aeternitate non oportere ut ab intrinseco sit immutabile, sed satis esse si pro ipsa aeternitate vel pro duratione infinita quae in illa cogitatur immutatum maneat.

22. Unde ad confirmationem concedo, hoc ipso quod Deus creat aliquid ab aeterno, ex necessitate debere illud conservare infinito tempore imaginario, in sensu declarato. Neque hoc est inconveniens, quia haec non est necessitas absoluta, sed ex suppositione, quae proportionaliter habet locum in qualibet actione Dei. Nam si vult producere rem in tempore, saltem pro illo tempore necesse est ut eam conservet; ergo si vult producere in aeternitate, quid mirum quod pro aeternitate illam necessario conservet? Haec vero necessitas tantum est a parte ante, quia ascendendo versus initium, nunquam reperitur terminus in illa duratione; non vero a parte post, quia in quocumque instanti signato in illa aeternitate posset Deus cessare ab illius rei conservatione, et ante quodlibet signatum in quolibet etiam signabili posset cessare pro suo arbitrio. Caetera de hac materia in VIII Phys. remittimus.

DISPUTACION XXI

LA PRIMERA CAUSA EFICIENTE Y SU SEGUNDA ACCION, QUE ES LA CONSERVACION

RESUMEN

Cabe señalar en la presente disputación tres partes, correspondientes a las secciones de que consta:

I. Posibilidad de demostrar por razón natural que los entes creados dependen siempre, en su ser, del influjo actual de la causa primera (Sec. 1).

II. Qué clase de acción es la conservación; su diferencia de la creación (Sección 2)

III. Si todas las cosas dependen exclusivamente de Dios en su conservación (Sec. 3).

SECCIÓN I

Expuestos los motivos de duda (1-2) y el sentido de la cuestión (3), se resuelve ésta afirmando que todos los entes fuera de Dios dependen, en su ser, de la conservación divina, tesis que se demuestra con abundantes testimonios de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres (4-5). Para probarla por la razón se emplean tres argumentos: en el primero, tomado de Santo Tomás, encuentra Suárez varias dificultades (6), que resuelve con las oportunas distinciones y aclaraciones (7-10), para terminar aceptando el razonamiento (11) y confirmándolo (12); el segundo, tomado asimismo del Aquinate, resulta evidentísimo para Suárez (13); el último es del propio Doctor Eximio (14). Después de citar algunos filósofos antiguos que tuvieron conocimiento de esta verdad (15), se resuelven los motivos de duda indicados al principio, con lo que se cierra la sección (16-17).

SECCIÓN II

En este punto se ofrecen dos opiniones: la primera, defendida por Enrique, sostiene que la conservación es una acción distinta de la creación (1); la segunda, mantenida por Santo Tomás y sus seguidores, afirma que la conservación se distingue de la creación no realmente, sino sólo conceptualmente (2). La cuestión se resuelve estableciendo una distinción y sentando las siguientes afirmaciones:

1.ª Unas veces, la cosa es conservada por la misma causa que la produjo, y, en otras ocasiones, por causas diversas; de ahí resulta que la producción o creación y la conservación no son realmente dos acciones (3). Tras responder a una objeción (4) se confirma la razón antes aducida (5) y se soluciona una nueva dificultad (6). De aquí se desprende la distinción de razón que existe entre la creación y la conservación (7).

2.ª A veces, la conservación es una acción distinta de la producción, por la diversidad de la causa eficiente o de la material, dándose entonces entre la producción y la conservación una distinción material más bien que formal (8). Pero también puede distinguirse por parte del principio (9); con ello se comprende que este modo de distinción no se dé naturalmente en la creación (10-11).

Por último, se da cumplida respuesta a los argumentos de las dos opiniones antes reseñadas (12).

SECCIÓN III

Tras un breve proemio (1), se expone el sentido de la cuestión, señalando las diferentes acepciones de "conservación" (2-3). La solución está recogida en varias afirmaciones:

1.ª Ninguna sustancia creada depende, en la conservación de su ser sustancial, de otra causa creada; se demuestra acerca de las sustancias incorruptibles (4) y de las corruptibles (5), y se explica una razón con que Santo Tomás pretende probar la conclusión (6-8).

2.ª Los accidentes no dependen siempre, en su conservación, de sus causas, ni siquiera de las equívocas (9).

3.ª Hay, empero, algunos accidentes que dependen, en su producción y en su conservación, de causas equívocas creadas (10). Mas resulta muy difícil dar razón de esta dependencia (11-12); por ello, parece ineficaz el razonamiento del Doctor Angélico (13). Para salvar la dificultad, se expone una razón distinta, que explica satisfactoriamente varios hechos, a saber, por qué depende del agente la conservación del movimiento (14) y la de los actos inmanentes (15); por qué, entre las especies intencionales, unas dependen, en su conservación, del agente, y otras no (16). Seguidamente, se trata la misma cuestión con referencia a las cualidades físicas (17). Pone fin a la sección y a la disputación la solución detenida de las dificultades (18-27).

DISPUTACION XXI

LA PRIMERA CAUSA EFICIENTE Y SU SEGUNDA ACCION, QUE ES LA CONSERVACION

Explicada la primera emanación de todas las cosas a partir de la causa primera, corresponde tratar seguidamente de la dependencia cuasi continua o perpetua que tienen en su ser y en su operación con respecto a la misma causa primera, o, inversamente, del influjo o gobierno que la misma causa primera ejerce sobre sus efectos, a los que creó, para que puedan subsistir y obrar; porque a estos dos capítulos —el de la conservación y el de la cooperación o concurso— se reduce todo el gobierno divino, que es efecto de la divina providencia. Trataremos, pues, en esta disputación del primer capítulo, y en la siguiente del segundo. Y acerca de la conservación hay que examinar principalmente dos puntos, a saber, cuál es su necesidad y de qué modo se distingue de la creación o producción.

SECCION PRIMERA

SI PUEDE DEMOSTRARSE POR RAZÓN NATURAL QUE LOS ENTES CREADOS SIEMPRE DEPENDEN, EN SU SER, DEL INFLUJO ACTUAL DE LA CAUSA PRIMERA

1. *Motivos de duda.*— Ciertamente, puede parecer, en primer lugar, que no dependen de ese modo, pues antes de que la cosa reciba el ser, no es extraño que dependa de otro en su producción; porque, no teniendo el ser por sí misma,

DISPUTATIO XXI

DE PRIMA CAUSA EFFICIENTI ET ALTERA EIUS ACTIONE, QUAE EST CONSERVATIO

Explicata prima emanatione omnium rerum a prima causa, dicendum sequitur de dependentia quasi continua seu perpetua quam in suo esse et operatione habent ab eadem prima causa, seu e converso, de influxu vel gubernatione quam eadem prima causa habet circa suos effectus, quos creavit, ut subsistere possint et operari; ad haec enim duo capita, conservationis et cooperationis seu concursus, tota divina gubernatio, quae effectus est divinae providentiae, revocatur. In hac ergo disputatione de priori capite, in sequenti de posteriori dicemus. Circa conservationem autem, duo praecipue videnda sunt, nimirum, quae sit necessitas eius, et quomodo a creatione seu productione distinguatur.

SECTIO PRIMA

AN POSSIT RATIONE NATURALI DEMONSTRARI ENTIA CREATA IN SUO ESSE SEMPER PENDERE AB ACTUALI INFLUXU PRIMAE CAUSAE

1. *Rationes dubitandi.*— Primum quidem videri potest non ita pendere, quia antequam res accipiat esse, mirum non est si

no puede poseerlo hasta que lo reciba de otro, en lo cual consiste la producción de la cosa; mas, una vez que la cosa recibió el ser, ya no hay razón para que dependa continuamente del influjo actual de otro, puesto que este influjo actual es como una continua o, más bien, repetida concesión del mismo ser; pero ésta parece no sólo innecesaria, sino también superflua; en efecto, cualquier cosa retendrá el ser que se le concedió una vez, aun cuando no se le conceda más, con tal de que no se le quite. Porque ninguna cosa se priva a sí misma de su ser; luego, si se le concede una vez, lo conservará perpetuamente, en cuanto de ella depende, aunque no se le confiera más de manera actual, a condición de que no se le quite positivamente o mediante una acción contraria. Esto se confirma sobre todo en los entes incorruptibles, que son entes necesarios y de por sí, y a los que conviene por sí el existir; luego no necesitan una conservación actual para existir, pues, aun cuando cese la conservación, ninguna causa, al menos fuera de Dios, puede ejercer sobre ellos una acción con la que los prive de su ser; tampoco se privarán ellos mismos, porque esto está en contradicción con su propia naturaleza. Y la misma razón puede aplicarse a los entes corruptibles, al menos cuando no son corrompidos por agentes contrarios.

2. En segundo lugar, puede parecer, por lo menos, que no es posible demostrar otra cosa por razón natural, ya que ello no puede probarse suficientemente ni por la potencia de Dios ni por la indigencia de la criatura. Se demuestra la primera parte porque más bien parece pertenecer a la potencia de Dios el poder realizar unos efectos tales que, después de hechos, permanezcan en su ser, aun cuando cese la operación del agente; de igual manera que pertenece a la habilidad y a la potencia del artífice humano el construir un edificio tan sólido que pueda permanecer perpetuamente una vez terminada la acción del artífice; consiguientemente, esto no repugna a la omnipotencia de Dios, ni de ella puede colegirse lo contrario. La segunda parte queda demostrada por el argumento anterior; porque parece que la indigencia de la criatura consiste únicamente en que no puede tener el ser sino dado por otro, pero no en que no pueda retenerlo si no se le confiere continuamente. Y se confirma, porque si hubiese alguna imperfección universal de la criatura por la que necesitase esta con-

ab alio pendeat in fieri; quia cum ex se non habeat esse, non potest illud habere donec ab alio recipiat, quod est rem fieri; at vero postquam res semel accepit esse, iam non est cur ab actuali influxu alterius continuo pendeat, quia hic actualis influxus est quasi continua quaedam seu potius repetita collatio ipsius esse; haec autem non solum non videtur necessaria, verum etiam superflua; nam quaelibet res retinebit esse semel sibi datum, etiamsi amplius non detur, dummodo non auferatur. Nulla enim res seipsam privat suo esse; ergo si semel detur, illud, quantum est ex se, perpetuo retinebit, etiamsi amplius actualiter non conferatur, dummodo positive seu per aliquam actionem contrariam non auferatur. Et confirmatur hoc maxime in entibus incorruptibilibus, quae sunt entia necessaria et de se, eisque per se convenit esse; ergo non indigent actuali conservatione ut sint, quia licet conservatio cesset, nulla causa, saltem extra Deum, potest exercere actionem circa illa qua ipsa privet suo esse; neque ipsa seipsa privabunt, cum hoc propriae naturae repugnet. Atque eadem ratio procedit de entibus corruptibilibus, saltem quando a contrariis agentibus non corrumpuntur.

2. Secundo videri saltem potest non posse aliud probari ratione naturali, quia nec ex potentia Dei neque ex indigentia creaturae id satis ostendi potest. Prior pars probatur, nam potius videtur pertinere ad potentiam Dei ut possit tales effectus facere qui, postquam facti sint, in suo esse permaneant, etiamsi agentis operatio cesset; sicut spectat ad industriam et potentiam humani artificis ut tam firmum faciat aedificium quod perpetuo permanere possit post finitam actionem artificis; non ergo repugnat hoc omnipotentiae Dei, neque ex illa potest oppositum colligi. Altera pars vero probata est ex priori argumento; indigentia enim creaturae in hoc solum videtur consistere ut non possit habere esse nisi ab alio datum; non vero in hoc ut non possit retinere illud nisi continuo detur. Et confirmatur, nam si quae esset universalis im-

servación, sería sobre todo porque no participa de Dios el ser en el mismo grado o con la misma perfección con que se encuentra en Dios; pero esta razón no tiene ningún valor, ya porque, aun cuando el ser de la criatura fuese independiente de esta manera, no por ello sería igual, pues todavía sería inferior por otros infinitos títulos; ya también porque no se sigue, inversamente, que si el ser del efecto es inferior en perfección al ser de la causa, deba ser también dependiente en acto, pues vemos que en las causas segundas ocurre lo contrario; efectivamente, el oro es producido por el sol con un cierto ser menos perfecto y, a pesar de eso, en ese ser no depende en su conservación del mismo sol. Y el calor se conserva cuando cesa la acción del fuego, aunque no llegue a la perfección del calor del fuego. Y la casa existente en el exterior es de naturaleza muy diversa e inferior a la idea de casa que tiene el artífice y, no obstante, permanece cuando cesa el influjo del artífice; ¿por qué, entonces, no podrá decirse lo mismo de los efectos de la primera causa? O bien, ¿qué razón especial podrá aducirse acerca de ellos?

3. En torno a esta cuestión, no hay entre los teólogos ninguna variedad de opiniones sobre esta materia. Aunque los que niegan que Dios obre inmediatamente en cualquier acción de la criatura se verán obligados, sin duda, a negar que toda cosa creada, o todo ente por participación, dependa inmediatamente del influjo actual de Dios, pues lo que no depende en la producción tampoco dependerá en el ser. Pero del falso fundamento de esta opinión se hablará en la disputación siguiente. Ahora, pues, aunque tratemos de manera principal de los efectos que son creados y producidos inmediatamente por Dios, no obstante, para que la investigación tenga valor universal, puesto que es una misma la razón de todos, suponemos que todas las cosas son producidas inmediatamente por Dios, aunque no siempre sean producidas por El solo. Asimismo, quienes niegan que la creación de las cosas pueda demostrarse por la razón natural, mucho más negarán la posibilidad de probar la necesidad de la conservación. Pero ya hemos refutado ese fundamento. Sin embargo, aun suponiendo la demostración de la necesidad de la creación, no es fácil probar la necesidad de la conservación.

perfectio creaturae, ob quam indigeret hac conservatione, maxime quia non participat esse a Deo cum aequalitate vel cum eadem perfectione qua est in Deo; at haec ratio nullius momenti est, tum quia etiamsi esse creaturae hoc modo esset independens, non propterea esset aequale, nam adhuc esset aliis infinitis titulis inferius; tum etiam quia neque e contrario sequitur, si esse effectus perfectione sit inferius esse causae, debere etiam esse actu pendens; nam in causis secundis oppositum accidere videmus; aurum enim fit a sole cum quodam esse minus perfecto, in quo tamen non pendet in conservari ab ipso sole. Et calor conservatur cessante actione ignis, etiamsi non perveniat ad perfectionem caloris ignis. Et domus ad extra est longe diversae et inferioris rationis ab idea domus quam artifex habet, et nihilominus permanet cessante influxu artificis: cur ergo non poterit idem dici de effectibus primae causae? aut quae singularis ratio in illis poterit assignari?

3. De hac quaestione inter theologos nulla est de hac re opinionum varietas. Quamvis qui negant Deum immediate operari in qualibet actione creaturae, cogentur sine dubio negare rem omnem creatam, seu omne ens per participationem, pendere immediate ab actuali influxu Dei, quia quod non pendet in fieri, neque in esse pendebit. Sed de falso illius opinionis fundamento disputatione sequenti dicendum est. Nunc ergo, licet potissimum agamus de effectibus qui a Deo immediate creantur et fiunt, tamen, ut universalis sit disputatio, quoniam est omnium ratio eadem, supponimus omnia a Deo immediate fieri, etiamsi non semper ab illo solo fiant. Rursus qui negant creationem rerum posse probari ratione naturali, multo magis negabunt posse probari necessitatem conservationis. Sed illud fundamentum iam est a nobis improbatum. Tamen, adhuc supposita demonstratione necessitatis creationis, non est facilis ad probandum necessitas conservationis.

Solución de la cuestión

4. Hay que afirmar, empero, que todos los entes fuera de Dios dependen en su ser de la conservación divina. La afirmación, en estos términos, es certísima, y de fe. Y con frecuencia la enseñan los Padres de la Iglesia, principalmente San Agustín, en el lib. IV *De Genesi ad litt.*, c. 12, donde, tratando aquellas palabras el Génesis, 2: *Y Dios descansó el séptimo día de todas las obras que había realizado,* dice que deben entenderse del descanso de crear nuevas obras de la nada, mas no de gobernar y conservar las creadas. *De lo contrario* —dice— *desaparecerían inmediatamente. Porque la potencia del creador, y la virtud del omnipotente y sustentador de todas las cosas, es la causa de que subsista toda criatura. Y si esa virtud dejara alguna vez de regir las cosas creadas, cesaría también al mismo tiempo la disposición de las mismas, y se derrumbaría toda la naturaleza. Pues, de manera inversa a lo que ocurre cuando uno habiendo levantado la estructura de un edificio se aleja, y, al cesar y retirarse él permanece su obra, el mundo no podrá permanecer ni un abrir y cerrar de ojos, si Dios le sustrae su gobierno.* Pero no lo demuestra por la razón, sino que lo confirma con testimonios de la Escritura: Act., 17: *En El vivimos, nos movemos y existimos;* Sap., 7: *La sabiduría se mueve más que todas las cosas móviles, y llega a todas partes;* y en el c. 8: *Llega de un confín al otro confín enérgicamente, y lo dispone todo con suavidad;* Joan., 5: *Mi Padre ejerce su actividad hasta este momento.* El mismo Agustín, en el lib. V *De Genesi,* c. 20, exponiendo estas palabras, dice: *Creamos de este modo o, si podemos, entendamos también que Dios ejerce su actividad hasta ahora, en el sentido de que, si es retirada su operación a las cosas que El ha creado, perecerán;* y lo mismo repite en el lib. IX, c. 15.

5. Enseña la misma verdad Gregorio Nacianceno, orat. II *De Theolog.*, q. 36, donde, resolviendo la sexta objeción, expone que las anteriormente citadas palabras de Joan., 5, fueron dichas por razón del gobierno y conservación de las cosas; y el Damasceno, en el lib. I, c. 3, dice: *La misma trabazón y conservación y gobierno de las cosas creadas nos enseña que Dios es el que reunió toda esta mole de cosas, la defiende y conserva, y vela por ella perpetuamente;* y Gregorio, XVI *Moral.*, c. 18: *Una cosa es* —dice— *ser, otra ser principalmente, otra mutablemente, y otra ser inmutablemente. Porque todas estas cosas son, pero no son principalmente, ya que no subsisten en sí mismas. Y, de no estar sostenidas por la mano del que las gobierna, no pueden existir en manera alguna.* Y más abajo: *Porque todas las cosas han sido hechas de la nada, y su esencia tendería de nuevo a la nada, a no ser que la sostuviese con la mano de su gobierno el autor de todas.* Y parece que entiende de esta manera aquellas palabras de Job, 23: *Sólo Dios existe,* a saber, *principalmente y sin dependencia de otro.* Y piensa que en este sentido se dijo lo del Exodo, 3: *Yo soy el que soy.* Por eso, en la homil. 17 *In Ezech.*, dice: *Dios rige de manera incomprensible las cosas que creó de manera incomprensible.* Y más adelante: *El es interior y exterior, El inferior y superior; superior rigiendo, inferior sosteniendo, interior llenando, exterior rodeando; rodea de tal modo que penetra; preside de tal manera que sostiene, está también dentro de tal suerte que sostiene, y sostiene de tal modo que preside.* Con estas palabras parece aludir a aquéllas de Hebr., 1: *Sosteniendo todas las cosas con la palabra de su virtud;* porque el término *sostener* parece ser lo mismo que conservar. Y eso se afirma más claramente en Sap., 11: *¿Cómo podría permanecer algo si tú no quisieras, o se conservaría lo que no fuese llamado por ti?* Por último, Anselmo, en *Monolog.*, c. 12, dice: *Sólo una mente irrazonable puede dudar de que todas las cosas que han sido hechas se conservan y permanecen en el ser mientras existen porque las sostiene el mismo por cuya producción de la nada tienen el ser lo que son.* Y más abajo: *De igual modo que nada ha sido hecho sino por la esencia creadora presente, así nada permanece sino por su potencia conservadora,* materia que prosigue en el c. 13, y en este sentido expone tácitamente la afirmación de Rom., 11: *De él y por él y en él existen todas las cosas,* y la de Col., 1: *Todas las cosas tienen consistencia en él.* Porque con éstas y otras expresiones semejantes de la Escritura se da a entender que la conservación de las cosas se apoya en Dios, es decir, en la virtud y eficacia divina.

Resolutio quaestionis

4. Dicendum tamen est omnia entia extra Deum pendere in suo esse ex divina conservatione. Haec assertio sub his terminis certissima est et de fide. Traditurque frequenter ab Ecclesiae Patribus, praesertim ab Augustino, lib. IV Genes. ad litter., c. 12, ubi tractans illa verba Genes., 2: *Et requievit Deus die septimo ab universo opere quod patrarat,* ait intelligenda esse de requie a novis operibus ex nihilo condendis, non vero a conditis gubernandis et conservandis. *Alioqui* (inquit) *continuo dilaberentur. Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae. Quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque enim, sicut structuram aedium cum fabricaverit quis, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius, ita vel in ictu oculi mundus stare poterit, si Deus ei regimen sui subtraxerit.* Quod tamen ratione non probat, sed Scripturae testimoniis confirmat, Actor. 17: *In ipso vivimus, movemur et sumus;* Sapient., 7: *Omnibus mobilibus mobilior est sapientia; attingit autem ubique;* et c. 8: *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter;* Ioan., 5: *Pater meus usque modo operatur.* Quae verba exponens, idem August., lib. V Genes., c. 20: *Sic* (inquit) *credamus, vel, si possumus, etiam intelligamus usque nunc operari Deum, ut si conditis ab eo rebus operatio eius subtrahatur, intereant;* et lib. IX, c. 15, idem repetit.

5. Eamdem veritatem docet Gregor. Nazianz., orat. II de Theolog., q. 36, ubi, solvens sextam obiectionem, exponit, supra citata verba Ioan., 5, dicta esse ratione gubernationis et conservationis rerum; et Damascenus, lib. I, c. 3, *ipsa* (inquit) *rerum conditarum compages et conservatio atque gubernatio Deum esse qui universam hanc rerum molem coagmentavit eamque tueatur et conservet, eique perpetuo prospiciat, nos docet;* et Gregor., XVI Moral., c. 18: *Aliud* (inquit) *est esse, aliud principaliter esse, aliud mutabiliter, atque aliud immutabiliter esse. Sunt enim haec omnia, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis minime subsistunt. Et nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt.* Et infra: *Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursus ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu teneret.* Et in hunc modum videntur intelligere illa verba Job, 23: *Deus solus est,* scilicet principaliter et absque dependentia ab alio. Quo sensu putat esse dictum Exodi, 3: *Ego sum qui sum.* Unde homil. 17 in Ezech.: *Deus* (inquit) *incomprehensibiliter regit quae incomprehensibiliter creavit.* Et infra: *Ipse est interior et exterior, ipse inferior et superior, regendo superior, portando inferior, replendo interior, circumdando exterior; sic circumdat ut penetret; ita praesidet ut portet, sicque est intus ut portet, ita portat ut praesideat.* In quibus verbis alludere videtur ad illa Hebr., 1: *Portans omnia verbo virtutis suae;* nam illud *portare* idem videtur esse quod conservare. Quod apertius dicitur Sap., 11: *Quomodo posset aliquid permanere nisi tu voluisses? aut quod a te vocatum non esset, conservaretur?* Denique Anselm., Monolog., c. 12: *Dubium* (inquit) *nonnisi irrationabili menti esse potest, quod cuncta quae facta sunt eodem ipso sustinente vigent, et perseverant esse quamdiu sunt quo faciente de nihilo habent esse quod sunt.* Et infra: *Sicut nihil factum est nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil vigeat, nisi per eius servatricem potentiam:* quod prosequitur in c. 13, et tacite ita exponit id ad Rom., 11: *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia,* et ad Colos., 1: *Omnia in ipso constant.* His enim et similibus Scripturae locutionibus rerum conservationem in Deo, id est, in divina virtute et efficacia niti significatur.

6. *La conclusión puede probarse por razón natural.*— Así, pues, por lo dicho consta suficientemente que esta verdad es cierta e infalible; mas debe añadirse que puede probarse o también demostrarse por una razón suficiente, cosa que enseñaron con más claridad, de entre los Padres citados, el Damasceno y Anselmo, y piensan que la misma razón que prueba que Dios es creador de todas las cosas, prueba también que es conservador; sin embargo, esa consecuencia ni parece evidente en sus términos ni completamente fácil. Pero la demuestra implícitamente Santo Tomás, en I, q. 8, a. 1, y más por extenso en la q. 104, a. 1, donde ofrece un razonamiento amplio y muy metafísico, el cual adolece de muchas dificultades, que Cayetano trata diligentemente en dicho lugar. El compendio de todo el razonamiento es que Dios es causa de las criaturas no sólo en cuanto a su producción, sino también en cuanto a su ser directamente y de manera esencial y primaria; pero cuando un efecto depende de su causa en cuanto a su ser directamente y de manera esencial y primaria, depende no sólo en su producción, sino también en su conservación; luego todas las cosas dependen de Dios de esta manera.

7. Ahora bien, para que se comprenda el sentido de todo el antecedente, puede objetarse en seguida que, en la mayor, parece cometerse una petición de principio y suponerse lo que debe demostrarse; pues ¿qué otra cosa puede ser que el efecto dependa en su ser de la causa sino que dependa en su conservación? Por tanto, afirmar que Dios es causa de la producción y del ser es lo mismo que decir que Dios es causa de la producción y de la conservación; luego se supone lo que ha de demostrarse. En otro caso, resulta inútil la división de las causas según la cual unas son causas de la producción de sus efectos y otras son causas del ser mismo. Porque no hay ninguna causa que realice propia, esencial y directamente la producción, y no sea esencial y directamente causa del ser mismo; pues en él termina esencialmente la producción; es más, el ser no puede causarse primariamente de otra manera que mediante la producción. Por consiguiente, Dios, en el primer instante en que crea la cosa, es causa del ser de la misma, puesto que es causa de su producción; y, de manera semejante, el fuego, en el instante en que engendra fuego causando la generación, da el ser al fuego engendrado, por lo que es causa de su ser. Luego,

6. *Ratione naturali demonstrari potest conclusio.*— Ex his ergo satis constat veritatem hanc certam esse et infallibilem: addendum vero est posse sufficienti ratione probari, vel etiam demonstrari; quod ex dictis Patribus Damascenus et Anselmus apertius docuerunt sentiuntque, qua ratione probatur Deum esse creatorem omnium, probari etiam esse conservatorem; quae tamen consecutio nec ex terminis videtur evidens nec omnino facilis. Eam vero tacite probat D. Thom., I, q. 8, a. 1, et latius q. 104, a. 1, ubi longum et valde metaphysicum habet discursum, qui plures patitur difficultates, quas ibi Caietanus diligenter tractat. Summa totius discursus est quia Deus est causa creaturarum non tantum quoad fieri, sed etiam quoad esse directe et per se primo; quando autem effectus pendet a causa sua quoad esse directe et per se primo, pendet non solum in fieri, sed etiam in conservari; ita ergo pendent omnes a Deo.

7. Ut vero sensus totius antecedentis intelligatur, obiici statim potest quia in maiori videtur peti principium et assumi quod probandum est; quid enim aliud esse potest pendere effectum in esse a causa nisi pendere in conservari? Idem ergo est dicere Deum esse causam fieri et esse quam dicere Deum esse causam in fieri et conservari; ergo sumitur quod probandum est. Alias vana est divisio causarum, quod quaedam sunt causae fieri suorum effectuum, quaedam vero sunt causae ipsius esse. Nulla enim est causa quae proprie per se ac directe faciat ipsum fieri, quae non sit per se et directe causa ipsius esse; nam ad illud per se terminatur ipsum fieri; immo non potest aliter ipsum esse primo causari nisi per fieri. Deus ergo, in primo instanti quo rem creat, est causa esse illius, quia est causa fieri eius; et similiter ignis, in instanti quo generat ignem causando generationem, dat esse igni genito, unde est causa esse illius. Ergo, ut distingui possit causa

para que sea posible distinguir entre causa de la producción y causa del ser, es preciso entender por el ser la permanencia en el ser, y comprender en la producción el mismo ser en cuanto existe simultáneamente con la producción; pero ser de esta manera causa del ser o de la permanencia en el ser es ser causa de la conservación; consiguientemente, se supone lo que debe demostrarse.

8. Se responde que esa distinción no ha de entenderse en el sentido indicado, como demuestra el argumento y explican el mismo Santo Tomás y Cayetano, aunque con cierta oscuridad. En cuanto a la realidad, pienso que debe entenderse de manera que se diga que procede de la causa en la producción aquel efecto que no requiere simple y absolutamente tal causa para existir, sino únicamente para existir mediante tal acción o efectuación, y se diga que procede de la causa directamente según el ser, aquel que, para existir absoluta y simplemente, exige tal causa. Así, por ejemplo, se dirá que Adán procede de Dios según la producción y según el ser, porque requiere necesariamente tal causa para existir, mientras que se dirá que Abel procede de Adán según la producción, porque absolutamente no necesita esa causa para existir —ya que podría proceder de Dios solo—, sino únicamente para ser producido de tal modo, a saber, por generación natural. Cabe objetar: por la misma razón se dirá que Adán procede de Dios solamente en cuanto a la producción, pues podría proceder de otro padre por generación natural. Se responde negando la consecuencia, porque no podría proceder de otro sin proceder de Dios. Y en este sentido dice acertadamente Santo Tomás allí que ningún efecto que recibe del agente la forma y el ser según la misma razón con que se encuentra en la causa, procede y depende de tal causa según su ser, sino únicamente según su producción, pues de lo contrario ese efecto exigiría esencialmente, por razón de su forma, tal causa; mas esto no es posible, porque en otro caso, como se supone que la forma del agente es de la misma especie, requeriría esencialmente la misma causa; luego exigiría ser causado por sí mismo, lo cual es contradictorio. Por tanto, legítimamente se concluye de aquí que sólo aquel agente que es de naturaleza superior y que no comunica al efecto la forma o naturaleza o el ser de igual naturaleza, sino cierta participación inferior del mismo, puede

in fieri a causa ipsius esse, oportet per esse intelligere permanentiam in esse, et sub fieri comprehendi ipsum esse prout simul cum fieri existit; hoc autem modo esse causam ipsius esse seu permanentiae in esse est esse causam in conservari; sumitur ergo quod probandum est.

8. Respondetur distinctionem illam non esse eo sensu intelligendam, ut argumentum probat et ipse D. Thomas et Caietanus declarant, quamvis subobscure. Ita vero rem intelligendam puto, ut ille effectus dicatur esse a causa in fieri qui non postulat talem causam simpliciter et absolute ut sit, sed solum ut sit per talem actionem vel effectionem; ille autem dicatur esse a causa directe secundum esse qui, ut sit absolute et simpliciter, postulat talem causam. Ut, verbi gratia, Adam dicetur esse a Deo secundum fieri et esse, quia necessario postulat talem causam ut sit; Abel autem dicetur esse ab Adam secundum fieri, quia absolute non indiget illa causa ut sit, potuisset enim esse a solo Deo, sed solum ut tali modo fiat, scilicet, per generationem naturalem. Dices: eadem ratione dicetur Adam esse a Deo solum quoad fieri, quia potuisset esse ab alio parente per naturalem generationem. Respondetur negando sequelam, quia non potuisset esse ab alio, quin esset a Deo. Et hoc sensu recte ibi D. Thomas dicit nullum effectum qui ab agente recipit formam et esse secundum eamdem rationem qua est in causa, esse et dependere a tali causa secundum suum esse, sed tantum secundum fieri, quia alias ille effectus ratione suae formae essentialiter postularet talem causam; hoc autem esse non potest, quia alias cum forma agentis supponatur esse eiusdem speciei, eamdem causam essentialiter postularet; ergo peteret causari a se, quae est repugnantia. Recte ergo hinc concluditur solum illud agens quod est superioris rationis, quodque non communicat effectui formam seu naturam aut esse eiusdem rationis, sed quamdam inferiorem eius participationem,

ser causa de sus efectos, no solamente en cuanto a la producción, sino también en cuanto al ser.

9. Así, pues, de acuerdo con esta interpretación resulta fácil el sentido de la proposición mayor asumida, y evidentísima su verdad, puesto que Dios es causa de sus efectos de tal modo que ellos, por su intrínseca naturaleza y por necesidad intrínseca, exigen tal causa para existir, ya que, según decíamos arriba, dependen esencialmente de ella. Y la razón *a priori* está en que sólo la causa primera es el mismo ser por esencia, mientras que todo otro ser es participación de aquel ser, y por ello, para existir requiere, por necesidad intrínseca, el influjo del mismo ser por esencia. Parece que esta razón no demuestra sólo que Dios es causa de sus efectos directamente según el ser de éstos, sino también que únicamente Dios es de esta manera causa de los demás entes, ya que ningún ente es producido por otra causa creada de tal suerte que necesite absoluta y simplemente de ella para recibir el ser, pues podría existir por influjo de Dios solo sin otra causa, mas no a la inversa.

10. Y esto es verdad, hablando simplemente y con necesidad absoluta; pero, según cierta participación y conforme a cierto orden natural, se dice que algunas causas equívocas son causas esenciales de los efectos directamente según el ser de éstos, porque la forma de tal efecto depende esencial y primariamente, en todo su ámbito, de tal causa y puede ser producida por ella según toda su especie y, conforme al orden natural, exige ser producida así. De esta manera es el sol causa de la luz, comprendiendo bajo el sol todo lo que participa de su naturaleza en lo concerniente a la propiedad de la luz; porque en ese sentido dijo Aristóteles, II *De anima*, que el fuego ilumina en cuanto participa de la naturaleza del cielo. Y, por el contrario, la luz en cuanto tal exige por su naturaleza tal causa para existir, según el orden natural de las causas, aunque absolutamente pueda ser producida por Dios. Por consiguiente, Dios es, bien el solo, bien en grado sumo, causa de sus efectos, no únicamente en cuanto a la producción, sino también en cuanto al ser directamente y de manera esencial y primaria.

esse posse causam suorum effectuum, non solum quoad fieri, sed etiam quoad esse.

9. Iuxta hanc ergo interpretationem facilis est sensus maioris propositionis assumptae, et notissima est eius veritas, quia Deus ita est causa suorum effectuum ut illi ex intrinseca natura et intrinseca necessitate talem causam postulent ut sint, quia, ut supra dicebamus, ab illa essentialiter pendent. Et ratio a priori est quia sola prima causa est ipsum esse per essentiam; omne autem aliud esse est participatio illius esse, et ideo ex intrineca necessitate postulat influxum ipsius esse per essentiam ut sit. Quae ratio non solum videtur probare Deum esse causam suorum effectuum directe secundum esse eorum, sed etiam solum Deum esse hoc modo causam caeterorum entium, quia nullum ens ita fit ab alia causa creata ut absolute et simpliciter illa indigeat ut esse recipiat; nam posset esse ex influxu solius Dei sine alia causa, quamvis non e converso.

10. Et hoc quidem verum est, simpliciter loquendo et de absoluta necessitate; tamen, secundum quamdam participationem et iuxta quemdam naturae ordinem, dicuntur quaedam causae aequivocae causae per se effectuum directe secundum esse eorum, quia forma talis effectus secundum totam latitudinem suam pendet per se primo a tali causa, et ab ea potest secundum totam suam speciem fieri, et iuxta naturae ordinem ita fieri postulat. Et hoc modo sol est causa luminis, sub sole comprehendendo quidquid naturam eius participat quantum ad proprietatem lucis; sic enim dixit Aristoteles, II de Anima, ignem illuminare ut participat naturam caeli. Et e converso lumen ut sic postulat natura sua talem causam ut sit, iuxta naturalem causarum ordinem, quamvis absolute possit a Deo fieri. Deus ergo vel solus vel maxime est causa suorum effectuum, non solum quoad fieri, sed etiam quoad esse directe ac per se primo.

11. Además, con ello se evidencia también fácilmente el sentido de la proposición menor asumida, a saber, que la causa del efecto no sólo según la producción, sino también según el ser, es causa de él incluso en cuanto a la conservación; porque el sentido es que, siempre que el efecto procede de la causa de tal suerte que la exige simplemente y por necesidad absoluta para existir, no sólo depende de su influjo actual para recibir por primera vez el ser, sino también para durar y perseverar en él, lo cual es depender en la conservación. Extraigo de Santo Tomás, citado arriba, dos demostraciones de esta proposición así explicada. La primera es que, cuando algo es causa del efecto en la producción, la producción misma no puede permanecer si cesa la acción de tal causa; luego, cuando algo es causa del efecto directamente y de manera esencial y primaria según el ser del mismo, el ser de dicho efecto no puede permanecer si cesa la acción de la causa, lo cual es depender de ella en la conservación. Esta consecuencia se apoya únicamente en cierta paridad y proporción, por lo cual no es muy evidente. Porque alguno podría decir que la dependencia de la producción con respecto a la acción de la causa es mayor o más inmediata que la del ser, pues el ser depende siempre mediante la acción, mientras que la producción depende inmediatamente por sí misma, ya que no se distingue de la acción. Sin embargo, la consecuencia es excelente; porque importa muy poco que la dependencia sea igualmente inmediata en el sentido indicado, es decir, mediante otra acción o por sí misma, con tal de que sea igualmente esencial. Ahora bien, el ser participado depende del ser por esencia tan esencialmente como cualquier producción depende de su agente, y por ello no puede permanecer sin la dependencia o acción actual.

12. Y se confirma y explica; porque si tal ser exige, por razón de sí solo, el influjo del primer agente para existir alguna vez en la realidad, entonces, siempre que existe requiere el mismo influjo, ya que siempre es el mismo, y lo que le conviene esencial y primariamente, le conviene siempre. Por último, lo confirmo: o la permanencia en el ser es algo además del ser mismo —como pretenden algunos—, o no es nada fuera del ser mismo que se comporta siempre de igual modo. Aunque lo primero sea falso, no obstante, de ello se sigue necesa-

11. Rursus, hinc facile etiam constat sensus minoris propositionis assumptae, scilicet, causam effectus non tantum secundum fieri, sed etiam secundum esse, esse causam eius etiam quoad conservari; sensus enim est, quandocumque effectus ita procedit a causa ut simpliciter et absoluta necessitate illam postulet ut sit, non solum pendere ex actuali influxu eius ut primo recipiat esse, sed etiam ut in illo duret ac perseveret, quod est pendere in conservari. Huius autem propositionis ita declaratae duas probationes elicio ex D. Thoma supra. Prima est quia, quando aliquid est causa effectus in fieri, non potest manere ipsum fieri cessante actione talis causae; ergo quando aliquid est causa effectus directe ac per se primo secundum esse illius, non potest manere ipsum esse talis effectus cessante actione causae, quod est pendere in conservari ab illa. Quae consequentia solum nititur in quadam paritate et proportione, et ideo non est tam evidens. Posset enim quis dicere maiorem vel immediatiorem esse dependentiam ipsius fieri ab actione causae quam ipsius esse; quia semper esse pendet media actione, fieri autem immediate per seipsum, quia non distinguitur ab actione. Sed nihilominus consequentia est optima; parum enim refert quod dependentia sit aeque immediata in dicto sensu, id est, per aliam actionem, vel per seipsam, dummodo sit aeque essentialis. Tam essentialiter autem pendet esse participatum ab esse per essentiam quam pendet quodlibet fieri a suo agente, ideoque manere non potest sine actuali dependentia seu actione.

12. Et confirmatur ac declaratur; nam si tale esse, ratione sui solius, postulat influxum primi agentis ut sit aliquando in rerum natura, ergo quandocumque est, eumdem influxum postulat, quia semper est idem, et quod per se primo ei convenit, semper convenit. Tandem confirmo; vel permanentia in esse est aliquid supra ipsum esse, ut quidam volunt, vel nihil est praeter ipsum esse eodem modo se habens. Primum, licet falsum sit, tamen ex eo ne-

riamente que esa permanencia debe proceder de Dios, ya que sin El no puede existir nada, de cualquier modo que exista. Mas si se supone lo segundo, que es verdad, tiene validez la otra razón aducida, que todo lo que requiere intrínsecamente y por necesidad absoluta aquel ser para existir por primera vez, lo exige para permanecer en el ser mientras existe, porque siempre es lo mismo y se comporta de igual manera.

13. *Otra prueba de la afirmación, tomada de Santo Tomás.*— La otra prueba tomada de Santo Tomás es, ciertamente, *a posteriori* y por un ejemplo, pero, en mi opinión, evidentísima para un entendimiento bien dispuesto; porque vemos que la luz depende del sol en su producción y en su conservación, pues el sol es una causa de naturaleza superior y, según cierta participación, es causa de la luz no sólo en la producción, sino también en el ser, como se ha explicado. Pero cualquier ente creado depende de Dios mucho más esencialmente que la luz depende del sol, y es una participación del ser divino mucho más inferior de lo que la luz lo es con respecto a la luminosidad del sol; luego depende de él mucho más en su conservación.

14. *Ultima prueba de la conclusión.*— Podemos elaborar la última razón del siguiente modo: cabe entender de dos maneras que todas las cosas dependen de Dios para permanecer en el ser: primera, permisivamente (por así decirlo), es decir, porque se mantienen en el ser mientras Dios les permite permanecer, o sea, no son privadas de su ser por aquel que podría privarlas; segunda, positivamente, esto es, por actual influjo sobre las mismas. Así, pues, argumento: es evidente que todas las cosas dependen o son conservadas por Dios al menos de la primera manera; mas no pueden depender de esa manera sin depender también de la segunda; luego. Se demuestra la mayor porque corresponde a la omnipotencia de Dios el poder reducir a la nada, si quiere, las cosas que creó; luego, para que se conserven en el ser, resultará necesaria, por lo menos, su permisión, la cual únicamente puede consistir en que no quiera reducirlas a la nada, pudiendo hacerlo. La consecuencia es clara, y el antecedente manifiesto por sus mismos términos; porque Dios no sería perfecto señor de todas las cosas, si no pudiese disponer de ellas como quisiera. La me-

cessario sequitur illam permanentiam debere esse a Deo, quia nihil, quoque modo sit, potest esse sine illo. At vero, si secundum, quod verum est, supponatur, procedit alia ratio facta, quod quidquid illud esse ab intrinseco et absoluta necessitate postulat ut primo sit, postulat ut permaneat in esse quamdiu est, quia semper est idem et eodem modo se habens.

13. *Altera probatio assertionis ex D. Thoma.*— Altera probatio ex D. Thoma est a posteriori quidem et a signo, sed, ut opinor, evidentissima intellectui bene disposito; nam videmus lumen pendere a sole in fieri et in conservari, quia sol est causa superioris rationis, et secundum quamdam participationem est causa luminis non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse, ut declaratum est. Sed multo essentialius pendet quodlibet ens creatum a Deo quam lumen a sole, multoque inferior participatio est divini esse quam lumen sit lucis solis; ergo multo magis pendet in conservari ab illo.

14. *Ultima conclusionis probatio.*— Ultimam rationem possumus in hunc modum conficere, nam duobus modis possumus intelligere res omnes, ut permaneant in esse, pendere a Deo; primo permissive (ut ita dicam), quia nimirum tamdiu manent in esse quamdiu a Deo permittuntur manere, id est, non privantur suo esse ab illo a quo privari possent; secundo positive, id est, per actualem influxum in ipsas. Iam igitur argumentor. Evidens est res omnes pendere seu conservari a Deo saltem primo modo; sed non possunt illo modo pendere nisi pendeant etiam posteriori modo; ergo. Maior probatur, quia ad omnipotentiam Dei pertinet ut res quas condidit possit in nihilum redigere, si velit; ergo ut conserventur in esse, saltem necessaria est eius permissio, quae in hoc solum consistere potest ut non velit eas in nihilum redigere, cum possit. Consequentia est clara, et antecedens patet ex ipsis terminis; quia non esset Deus perfectus dominus omnium rerum, si non posset de eis disponere prout vellet. Minor autem probatur, tum quia

nor se prueba, no sólo porque hay muchas cosas que no pueden ser privadas del ser mediante una acción contraria, como el ángel y otras realidades simples, sino también porque toda acción positiva tiende necesariamente a algún ser; por eso, si Dios tuviera necesidad de acción para destruir las cosas, no podría aniquilarlas; luego, para que pueda hacerlo, es preciso que pueda aniquilarlas por la sola sustracción de su acción o influjo. Pero esto únicamente es posible en cuanto ellas dependen de tal influjo y acción en su ser y en su conservación; luego.

15. *Los antiguos filósofos conocieron que las criaturas dependen de Dios en su conservación.*— Esta verdad es, pues, suficientemente conocida por la luz natural; y que, por ello, también la conocieron los filósofos, lo da a entender Justino Mártir, en su *Orat. Paraenet. ad Gent.*, y lo confirma más ampliamente Eugubino, lib. I *De Peren. Philos.*, desde el c. 26, y lib. III, casi en su totalidad; y se toma de Platón, en el *Timeo*, y de Aristóteles, o del que escribiera con su nombre, en el lib. *De mundo ad Alexandr.*, y en el lib. XII *De divin. sapient. secundum Aegyptios*, c. 19, donde se dice: *De El proceden la perpetuidad, el lugar y el tiempo, y por beneficio suyo permanecen; y así como el centro del círculo está en sí mismo, mientras que las líneas trazadas desde él a la circunferencia y la circunferencia misma con sus puntos existen en el mismo centro, así también todas las naturalezas, tanto las intelectuales como las sensitivas, tienen consistencia y firmeza en el agente primero.* Y más abajo, preguntando en qué sentido se dice que todas las cosas permanecen en el primer artífice, siendo así que la forma permanece en la materia, y la materia en la forma, y la modificación en el sujeto, responde que, además de estos modos, hay otro según el cual se dice que una cosa permanece en otro *como en el agente, por ejemplo, la luz en el que luce, el rayo en aquel de quien dimana y, por último, cualquier esencia simple en el eficiente.* También Trismegisto, en *Asclepio*, llama a Dios *Mente conservadora de todas las cosas, en la que todas viven y subsisten.* Asimismo Séneca, en el lib. *De consolat. ad Polybium,* dice que Dios es *la causa de las causas que custodia y gobierna todas las cosas;* y éste hace también muchas consideraciones a este propósito en el libro *De Providentia.* Finalmente, los teólogos piensan de igual modo acerca de esta verdad

multae sunt res quae non possunt privari esse per contrariam actionem, ut angelus et aliae res simplices, tum etiam quia omnis positiva actio necessario tendit ad aliquod esse; unde, si Deus semper indigeret actione ad destruendas res, non posset eas annihilare; ergo ut hoc possit, necesse est ut per solam abstractionem actionis vel influxus possit eas annihilare. Hoc autem fieri non potest nisi quatenus illae in suo esse et conservari a tali influxu et actione pendent; ergo.

15. *Veteres philosophi dependentiam creaturarum a Deo in conservatione cognoverunt.*— Est ergo haec veritas satis nota naturae lumine, quam proinde philosophos etiam agnovisse significat Iustin. Mart., in orat. Paraenet. ad Gent., latiusque confirmat Eugubin., lib. I de Peren. Philos., a c. 26, et lib. III, fere per totum, sumiturque ex Platone in Timaeo, et ex Arist. vel sub nomine eius, in lib. de Mundo ad Alexandr., et lib. XII de Divin. sapient. secundum Aegyptios, c. 19, ubi dicitur: *Ab illo sunt perpetuitas, locus et tempus, eiusdemque beneficio permanent, et sicut centrum circuli in seipso est, lineae autem ab eo ductae ad ambitum ipseque ambitus cum punctis in eodem centro existunt; sic quoque naturae omnes, tam quae ad intellectum quam quae ad sensum pertinent, in agente primo consistunt et confirmantur.* Infra vero, inquirens quomodo res omnes dicantur permanere in primo opifice, cum forma permaneat in materia, et materia in forma, et affectio in subiecto, respondet praeter hos modos esse alium quo res dicitur permanere in alio *ut in agente, verbi gratia, lux in lucente, et radius in eo a quo emanat, et denique quaelibet essentia simplex in efficiente;* Trismeg. etiam, in Asclepio, Deum vocat *Mentem conservatricem rerum omnium, in qua omnia vivunt atque subsistunt.* Seneca etiam, libro de Consolat. ad Polybium, Deum vocat *causarum causam custodientem et regentem omnia;* qui multa etiam ad hanc rem habet in libro de Pro-

natural y la defienden con otras razones y la explican con ejemplos, como puede verse en Buenaventura, *In I*, dist. 37, a. 1, q. 1; Gregorio, *In II*, dist. 3, q. 1, a. 3; el Halense, I, q. 10, miembr. 2 y 3; Herveo, en el tratado *De aeternitate mundi*, q. 6, y otros que citaré en la sección siguiente.

Se resuelven los motivos de duda

16. Al primer motivo de duda, la respuesta es patente por lo dicho; porque la misma indigencia que se da en el ser de la criatura en el primer instante en que es hecha, para no poder existir sin la acción de otro, se da también en ella mientras permanece en el ser. Pues, como la criatura, por razón de su ser precisivamente y en cuanto tal, necesita del influjo divino para existir, necesita del mismo influjo mientras existe. Y no puede decirse con propiedad que esa conservación sea una repetida concesión del mismo ser, sino que, de igual modo que el ser mismo no es un ser repetido, sino que es un ser que permanece idéntico, así también el influjo por el que se conserva la cosa es el mismo, o la misma concesión del mismo ser, como explicaremos más ampliamente en la sección siguiente. Y no es superfluo este influjo, pues sin él las cosas creadas no serían autosuficientes para mantenerse en el ser. Por eso, si faltase dicho influjo, inmediatamente volverían a la nada, no porque las cosas creadas se privasen a sí mismas de su ser —pues esto es contradictorio—, sino porque serían privadas de él por el autor de su ser, y no mediante una acción contraria, sino mediante la suspensión de la acción necesaria para que pudiesen existir. Y, en cuanto a esto, la misma razón vale acerca de los entes incorruptibles; pues, aunque se diga que éstos son necesarios según su potencia intrínseca y en orden a los agentes naturales, no lo son, empero, en orden a la potencia extrínseca de Dios, de la que dependen siempre y continuamente en su ser. Por tanto, aunque se diga que existen por sí en orden a la causa intrínseca, ya que no tienen por una forma distinta el ser en el que subsisten, sino por sí —lo cual es sumamente verdadero acerca de las sustancias inmateriales—, sin

videntia. Denique theologi ita sentiunt de hac veritate naturali, eamque aliis rationibus suadent et exemplis declarant, ut videre licet in Bonavent., In I, dist. 37, a. 1, q. 1; Gregorio, In II, dist. 3, q. 1, a. 3; Alens., I, q. 10, membr. 2 et 3; Hervaeo, in tractatu de Aeternitate mundi, q. 6, et aliis, quos sect. seq. referam.

Solvuntur rationes dubitandi

16. Ad primam rationem dubitandi, patet responsio ex dictis; nam eadem indigentia quae est in esse creaturae in primo instanti quo fit, ut sine alterius actione esse non possit, est in illa quamdiu permanet in esse. Quia cum ratione sui esse praecise et quatenus tale est indigeat creatura divino influxu ut sit, quamdiu est eodem influxu indiget. Neque illa conservatio dici proprie potest iterata collatio eiusdem esse, sed sicut ipsum esse non est iteratum esse, sed est unum esse quod idem permanet, sic etiam influxus quo res conservatur est idem, seu eadem collatio eiusdem esse, ut sequenti sectione amplius explicabimus. Nec vero est superfluus hic influxus, quia sine illo non sibi sufficerent res creatae ut sustentarentur in esse. Quapropter, deficiente hoc influxu, statim in nihilum redigerentur, non quia ipsaemet res creatae seipsas privarent suo esse, id enim repugnans est, sed quia ab auctore sui esse illo privarentur, non per actionem contrariam, sed per suspensionem actionis necessariae ut esse possent. Et quoad hoc, eadem est ratio de entibus incorruptibilibus; illa enim, licet secundum potentiam intrinsecam et in ordine ad naturalia agentia dicantur entia necessaria, non tamen in ordine ad extrinsecam potentiam Dei, a qua semper ac continue pendent in suo esse. Unde, licet dicantur per se esse in ordine ad intrinsecam causam, quia non per formam distinctam, sed per se habent esse in quo subsistant, quod maxime verum est de immaterialibus substantiis, tamen in ordine ad causam extrinsecam non convenit

embargo, en orden a la causa extrínseca no les conviene existir por sí, sino por una causa superior y con dependencia de ella.

17. *Segundo.*— Al segundo se responde que esta verdad se infiere suficientemente de los dos capítulos propuestos allí. Porque, en primer lugar, pertenece a la magnificencia de la potencia divina el que no exista nada ni pueda existir por un momento sin su influjo. También corresponde a ella el pleno dominio de todas las cosas creadas y la potestad intrínseca de aniquilarlas por suspensión de su influjo. Por ello, en el caso de un artífice humano, o también en el de los agentes naturales unívocos, el que puedan realizar efectos que, al cesar su acción, permanezcan en el ser no es una perfección absoluta, sino suponiendo alguna imperfección en el artífice, a saber, que no puede producir ninguna cosa según su propio ser y entidad, sino únicamente según una cierta forma y figura resultante de la situación y orden de tales cosas; y, supuesta esa imperfección, incumbe a la habilidad del artífice el componer las cosas a partir de tales realidades, con tal orden y disposición, que tengan coherencia sólida y sean estables. En cambio, en el caso del agente natural, se supone, por ejemplo, que de suyo es un agente unívoco, lo cual no pertenece a la perfección absoluta; porque, en igualdad de circunstancias, es mucho más noble el agente que de suyo posee un orden más elevado que el efecto y contiene eminentemente a éste. Sin embargo, supuesta aquella imperfección —que la causa es de la misma naturaleza y orden que el efecto—, el poder realizar un efecto igualmente perfecto y permanente corresponderá a la perfección no absoluta, sino de dicho orden. Además, la necesidad de la conservación se colige asimismo suficientemente de la imperfección del ser creado; pues, si de suyo fuese tal que pudiese permanecer siquiera por un momento sin el influjo actual de la causa primera, también en el primer momento o incluso en la eternidad podría existir sin tal influjo, y no exigiría por su intrínseca naturaleza el depender de otro, lo cual es propio del ser infinitamente perfecto.

18. En cuanto a los ejemplos que allí se aducen, se responde primeramente que, aunque no baste cualquier desigualdad entre el efecto y la causa para que el efecto dependa en la conservación, no obstante, la desigualdad que se da en-

illis per se esse, sed per superiorem causam et dependenter ab illa.

17. *Secunda.*— Ad secundum respondetur ex utroque capite ibi proposito sufficienter colligi hanc veritatem. Primum enim ad amplitudinem divinae potentiae spectat ut nihil sit neque aliquo momento esse possit absque influxu eius. Ad eamdem item pertinet plenum dominium omnium rerum creatarum et intrinseca potestas annihilandi eas per suspensionem sui influxus. Quocirca in humano artifice, vel etiam in naturalibus agentibus univocis, quod possint efficere effectus qui cessante actione sua in esse permaneant non est perfectio simpliciter, sed supposita aliqua imperfectione nimirum in artifice, quod non possit efficere rem aliquam secundum proprium esse et entitatem eius, sed solum secundum quamdam formam et figuram consurgentem ex situ et ordine talium rerum, qua imperfectione supposita, pertinet ad industriam artificis res componere ex talibus rebus, tali ordine ac dispositione, ut firmiter cohaereant et stabiles sint. In agente autem naturali supponitur, verbi gratia, quod de se sit agens univocum, quod non pertinet ad perfectionem simpliciter; nam caeteris paribus multo excellentius est agens quod ex se est eminentioris ordinis quam effectus illumque eminenter continet. Tamen, supposita illa imperfectione, quod causa est eiusdem rationis et ordinis cum effectu, pertinebit ad perfectionem non simpliciter, sed illius ordinis, ut possit effectum aeque perfectum ac permanentem efficere. Rursus etiam colligitur necessitas conservationis sufficienter ex imperfectione creati esse; nam si ex se tale esset ut posset vel per momentum permanere sine actuali influxu primae causae, etiam in primo momento vel in ipsa aeternitate esse posset sine tali influxu, neque ex intrinseca ratione sua postularet dependentiam ab alio, quod est proprium esse infinite perfecti.

18. Ad exempla vero quae ibi afferuntur, primum respondetur quod, licet non quaelibet inaequalitas effectus ad causam sufficiat ut effectus pendeat in conservari, tamen haec inaequalitas quae est inter esse per es-

tre el ser por esencia y el ser por participación, es decir, entre el ser independiente y aquel que es esencialmente dependiente, basta para que éste no pueda conservarse sin el influjo de aquél. En aquellos ejemplos se pide que expliquemos cuándo el efecto depende en su conservación de la causa creada. Pero esto lo aclararemos más cómodamente en la sección 3.

SECCION II

QUÉ ACCIÓN ES LA CONSERVACIÓN, Y CÓMO SE DISTINGUE DE LA CREACIÓN

1. En esta cuestión hay una primera opinión, de Enrique, *Quodl. I*, q. 7, el cual afirma que en toda producción y conservación de las cosas intervienen dos acciones: una, por la que la cosa adquiere el ser; otra, por la que es conservada en el ser; de éstas, la primera es anterior, la segunda posterior. El mismo, en el *Quodl. IX*, q. 1; Auréolo y Gregorio, a los que he de citar posteriormente. El fundamento parece estar en que la acción por la que se confiere el ser a la cosa es instantáneo, indivisible y carente de duración o permanencia, por lo cual pasa inmediatamente, y le sucede la acción por la que la cosa es conservada en el ser; porque la conservación es una acción permanente. Y se confirma, en primer lugar, porque si la cosa se conservase por la misma acción por la que es producida, durante toda su existencia se encontraría como en una continua producción, ya que la primera producción duraría continuamente. Mas parece que es demasiado absurdo el consiguiente, a saber, que una cosa sustancial y permanente esté en continuo flujo. Se confirma, en segundo lugar, porque muchas veces vemos que una cosa es producida por una causa y conservada por otra; luego en ese caso es preciso que la conservación se distinga de la producción; luego también se distinguen siempre. Por último, lo confirma apoyándose en San Agustín, lib. *De anim. immort.*, c. 8, donde escribe así de Dios: *Porque este poder y naturaleza incorpórea productora de todos los cuerpos sostiene el universo por la presencia de su potencia; pues no lo hizo y se alejó, abandonando lo que había producido;* y más adelante: *Ese poder productor no puede estar ocioso sin mantener lo que ha sido producido por él, ni dejarlo que carezca de especie, por la que es en la medida en que es;*

sentiam et per participationem, seu inter esse independens et illud quod est essentialiter dependens, sufficit ut hoc non possit sine illius influxu conservari. Petitur autem in illis exemplis ut explicemus quando effectus pendeat in conservari a causa creata. Sed hoc declarabimus commodius in sect. 3.

SECTIO II

QUAENAM ACTIO SIT CONSERVATIO, ET QUOMODO A CREATIONE DIFFERAT

1. In hac re est prima sententia Henrici, Quodl. I, q. 7, asserentis in omni rerum productione et conservatione intercedere duas actiones; unam, qua res acquirit esse; aliam, qua conservatur in esse; ex quibus illa praecedit, haec sequitur. Idem Quodl. IX, q. 1; Aureol. et Gregor., infra citandi. Fundamentum esse videtur quia actio qua rei confertur esse est subita et indivisibilis et carens duratione seu permanentia, et ideo statim praeterit eique succedit actio qua res conservatur in esse; nam conservatio est actio permanens. Et confirmatur primo, quia si res eadem actione conservaretur qua fit, semper quamdiu est, esset in quodam continuo fieri, quia primum fieri continuo duraret. Consequens autem videtur valde absurdum, nempe quod res substantialis et permanens sit in continuo fluxu. Confirmatur secundo, quia saepe videmus rem ab una causa produci et ab alia conservari; ergo tunc necesse est distingui conservationem a productione; ergo et semper distinguuntur. Ultimo id confirmat ex August., libro de Anim. immort., c. 8, ubi de Deo sic scribit: *Haec vis et natura incorporea effectrix corporis universi, praesente potentia tenet universum; non enim fecit atque discessit effectumque deseruit;* et infra: *Illa effectoria vis vacare non potest quin id quod ab ea factum est tueatur, et specie carere non sinat, qua est in quantum-*

pues lo que no existe por sí, dejará al punto de existir si lo abandona aquel por el que existe, etc. Capréolo, *In II*, dist. 1, q. 2, a. 2, en el argumento contra la 3.ª conclusión, expone en favor de esta opinión otros argumentos tomados de Auréolo. También aduce otros Gregorio, *In II*, dist. 1, q. 6, concl. 4. Pero los omito porque no ofrecen especial dificultad.

2. La segunda opinión afirma que la conservación no es una acción distinta de la creación según la realidad o un modo real, sino que sólo se distinguen por cierta connotación o negación incluida, o por la razón, pues la creación expresa la efectuación de la cosa connotando que antes no existía, mientras que la conservación designa la misma efectuación connotando que la cosa existía ya antes. Esta es la opinión de Santo Tomás, I, q. 104, a. 1, ad 4; *De Potentia*, q. 3, a. 3, ad 6, y q. 5, a. 1, ad 2; y la siguen comúnmente los tomistas. Herveo, en el tratado *De aeternit. mundi*, q. 1; Egidio, *De ente et essentia*, q. 7; el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 65; Capréolo, antes referido, el cual cita especialmente, en contra de Enrique, a Bernardo de Ganaco, *Quodl. I*, q. 7. Hablando en absoluto, esta opinión es verdadera; mas para explicarla mejor debe emplearse una distinción.

Solución de la cuestión

3. *Primera afirmación.*— En efecto, unas veces sucede que la cosa es conservada exactamente por la misma causa que la produce, y otras, en cambio, por causas diversas, bien porque la producción es realizada por una con ayuda o concurso de otra, mientras que la conservación es llevada a cabo por una sola causa, bien, inversamente, porque la producción es efectuada por una y para la conservación concurren muchas. Afirmo, pues, en primer lugar: cuando la conservación procede exactamente del mismo agente y con igual concurso de la causa material, o también con la misma independencia de la causa material, entonces la conservación no es una acción distinta de la producción o creación sino únicamente de manera conceptual o por connotación y relación. De donde resulta que, hablando formal y absolutamente, la acción y la conservación no son en realidad dos acciones. Este es el pensamiento de Santo

cumque est; quod enim per se non est, si deseratur ab eo per quod est, profecto non erit, etc. Alia argumenta pro hac sententia refert ex Aureolo Capreol., In II, dist. 1, q. 2, a. 2, in arg. cont. 3 concl. Alia etiam affert Gregor., In II, dist. 1, q. 6, concl. 4. Sed ea omitto, quia non habent specialem difficultatem.

2. Secunda sententia est conservationem non esse aliam actionem a creatione secundum rem aut modum realem, sed solum connotatione quadam aut negatione inclusa, seu ratione distingui, nam creatio dicit effectionem rei connotando quod antea non fuerit, conservatio autem dicit eamdem effectionem connotando quod res antea iam fuerit. Haec est sententia D. Thomae, I, q. 104, a. 1, ad 4; de Potent., q. 3, a. 3, ad 6, et q. 5, a. 1, ad 2, et hanc sequuntur communiter thomistae. Hervaeus, tract. de Aeternit. mundi, q. 1; Aegid., de Ent. et essent., q. 7; Ferrar., III cont. Gent., c. 65; Capreol., supra, qui refert specialiter, contra Henricum, Bernardum de Ganaco, Quodl. I, q. 7. Et haec sententia, per se loquendo, vera est; ut tamen amplius explicetur, distinctio quaedam adhibenda est.

Quaestionis resolutio

3. *Prima assertio.*— Contingit enim interdum rem ab eadem omnino causa conservari a qua fit, interdum vero a diversis, vel quia effectio fit ab una cum adminiculo vel concursu alterius, conservatio vero fit a sola una causa, vel e converso, quia productio fit ab una, ad conservationem autem multae concurrunt. Dico ergo primo: quando conservatio est ab eodem omnino agente et cum eodem concursu causae materialis, vel etiam cum eadem independentia a materiali causa, tunc conservatio non est alia actio a productione vel creatione nisi ratione tantum vel connotatione et habitudine. Quo fit ut, formaliter ac per se loquendo, actio et conservatio non sint in re duae actiones.

Tomás. Y se demuestra porque no hay ningún principio suficiente para distinguir esas acciones; luego se afirmará sin motivo que son distintas. Pues, ¿quién creerá que el sol o una lámpara ilumina este aire con una acción distinta cuando se aplica por primera vez y en veces sucesivas? ¿Qué habría habido en la causa para que la primera acción se interrumpiese o cesase y la otra se incoase posteriormente? Además, la primera acción debería durar sólo un instante de nuestro tiempo, ya que, por la misma razón por la que durase más, podría durar siempre; consiguientemente, la acción subsiguiente, o duraría sólo otro instante semejante, y así habría dos instantes inmediatos, o duraría todo el tiempo subsiguiente en el que la cosa es conservada, y entonces podría decirse lo mismo, con igual o mayor razón, a propósito de la primera acción, y se evitaría aquella multiplicación superflua de acciones. Añádase que aquella segunda acción habría de ser incoada mediante el último no-ser, lo cual es ajeno a la naturaleza de tales acciones. Igualmente, en la visión beatífica, por ejemplo, la acción por la que el bienaventurado ve a Dios por primera vez sería distinta de aquella por la que después persevera en la visión de Dios. Y así la primera acción no sería bienaventuranza, ni perpetua de suyo, lo cual es absurdo. Es más, admitir esto en cualquier visión corporal o en cualquier intelección y volición es extraño a toda razón y ajeno a la experiencia, en la medida en que puede intervenir en la presente cuestión. Más todavía, apenas es posible al hombre perseverar únicamente por un instante en la acción vital que ejerce. También sería admirable que en un agente natural, por ejemplo, la vista, variase la acción sin cambiar el principio, ni el objeto, ni el paciente, ni el efecto. Y, de manera semejante, que se multiplicase la acción sin nuevo ejercicio de la libertad. Por último, la acción tiene unidad por el término y por el principio, o también por el paciente, si versa sobre él; pero la producción y la conservación tienen exactamente el mismo término; luego, si el principio es el mismo, según suponemos, la acción de que tratamos será la misma, ya que la creación no tiene ningún sujeto; e igual acontece, guardando la debida proporción, en la acción y en la conservación que se lleva a cabo a partir de un sujeto, si el paciente es idéntico.

Haec est mens D. Thomae. Et probatur, quia nullum est principium sufficiens ad distinguendas illas actiones; ergo sine causa asserentur distinctae. Quis enim credat solem vel lucernam alia actione illuminare hunc aërem cum primo applicatur et deinceps? Quid enim fuisset in causa ut prior actio interrumperetur vel cessaret et alia deinde inchoaretur? Rursus deberet prima actio tantum per instans nostri temporis durare, quia qua ratione amplius duraret, semper durare posset; subsequens actio ergo vel duraret per aliud simile instans tantum, et sic essent duo instantia immediata, vel duraret per totum subsequens tempus quo res conservatur, et tunc eadem vel maiori ratione idem dici poterit de priori actione, et vitabitur illa superflua multiplicatio actionum. Adde quod illa secunda actio inchoanda esset per ultimum non esse, quod est praeter naturam talium actionum. Item in visione beata, verbi gratia, alia esset actio qua beatus primo videt Deum et qua deinde perseverat in visione Dei. Et ita prima actio non esset beatitudo, neque de se perpetua, quod est absurdum. Immo hoc admittere in quacumque corporali visione vel in omni intellectione et volitione est praeter omnem rationem et praeter experientiam, quantum in hac re intervenire potest. Immo vix est homini possibile perseverare tantum per instans in actione vitali quam exercet. Mirum etiam esset quod in agente naturali, verbi gratia, visu, variaretur actio non mutato principio, neque obiecto, neque passo, neque effectu. Et similiter quod in agente libero multiplicaretur actio absque usu novo libertatis. Tandem actio habet unitatem ex termino et principio, vel etiam ex passo, si versetur circa illud; sed productio et conservatio habent eumdem omnino terminum; ergo si principium sit idem, ut supponimus, actio de qua egimus erit eadem, quia creatio nullum habet subiectum; idem autem est servata proportione in actione et conservatione quae fit ex subiecto, si passum sit idem.

4. *Se responde a una objeción.*— Se dirá que las acciones suelen distinguirse también por la diversidad de tiempo; pues por esa razón exige Aristóteles unidad de tiempo para la unidad de movimiento; pero la creación y la conservación se realizan en tiempos diversos o, al menos, aquélla se efectúa en el primer instante y ésta en todo el tiempo que sigue. Respondo que, según la opinión de Aristóteles, un mismo tiempo continuo es suficiente para que el movimiento sea el mismo y, consiguientemente, para que la acción sea la misma; pero, en el caso presente, el instante en el que se realiza la creación de manera continua (repito), del modo como un término indivisible puede unirse inmediatamente a una cosa divisible; por tanto, esto bastaría para que aquella acción tuviese unidad, y por eso dice muchas veces Santo Tomás que la conservación es como una creación continuada. Lo cual no debe entenderse en sentido de una continuidad propia, sino a nuestro modo de entender, es decir, por coexistencia con una verdadera sucesión continua. Porque la continuidad propiamente dicha sólo se da en una cosa divisible, mientras que la creación y la conservación son una acción indivisible, por lo que su unidad es mayor y su duración no tiene lugar por sucesión ni por verdadera continuidad, sino por la permanencia de una misma acción indivisible. Porque, cuando no hay sucesión en el término o en la adquisición del término, tampoco puede haberla en la acción; pero aquí no hay sucesión en el término —puesto que es el ser sustancial indivisible— ni en su adquisición —ya que se adquiere todo simultáneamente y se conserva todo simultáneamente—. De ahí resulta que, cuando se dice que la producción y la conservación duran un tiempo continuo, debe ello entenderse del tiempo extrínseco con el cual coexiste dicha acción, pues si se habla de la duración intrínseca, es más bien un instante o evo indivisible, que comienza todo simultáneamente en el primer instante y persevera también todo durante todo el tiempo siguiente y en cada una de sus partes e instantes.

está unido de manera continua al tiempo siguiente en que dura la conservación;

5. Con esto se confirma la razón aducida anteriormente, pues la conservación es una acción única, en cuanto dura todo el tiempo posterior al primer instante y todos los instantes que forman la continuidad de tal tiempo; luego

4. *Obiectioni fit satis.*— Dices, etiam ex temporis diversitate solere actiones distingui; ideo enim Aristoteles ad motus unitatem requirit unitatem temporis; creatio autem et conservatio fiunt diversis temporibus, vel saltem illa fit in primo instanti, haec vero in toto tempore subsequenti. Respondeo, ex sententia Aristotelis, idem tempus continuum satis esse ut motus sit idem, et consequenter ut actio sit eadem; at in praesenti instans quo fit creatio continue coniungitur tempori subsequenti quo durat conservatio; continue (inquam) eo modo quo potest indivisibilis terminus rei divisibili immediate copulari; hoc ergo satis esset ut illa actio esset una, et ideo saepe dicit divus Thomas conservationem esse quasi continuatam creationem. Quod non est intelligendum de continuatione propria, sed nostro modo intelligendi seu per coexistentiam ad veram successionem continuam. Continuatio enim proprie dicta solum est in re divisibili, creatio autem et conservatio sunt una actio indivisibilis; unde eius unitas maior est, eiusque duratio non est per successionem nec per veram continuationem, sed per eiusdem indivisibilis actionis permanentiam. Nam, quando non est successio in termino vel acquisitione termini, neque in actione esse potest; hic autem non est successio in termino, quia est esse substantiale indivisibile, neque in acquisitione eius, quia simul totum acquiritur et simul totum conservatur. Quo fit ut, cum dicitur productio ac conservatio durare uno tempore continuo, intelligendum id sit de tempore extrinseco cui illa actio coexistit, nam si sit sermo de intrinseca duratione, potius est unum instans aut aevum indivisibile, quod totum simul incipit in primo instanti totumque perseverat toto tempore sequenti et in singulis partibus ac instantibus eius.

5. Atque hinc confirmatur ratio superius facta, nam conservatio est una actio, prout durat toto tempore post primum instans et in omnibus instantibus continuativis talis

también es una acción que tiene unidad con la misma producción o creación que se realiza en el primer instante. La consecuencia es patente, ya que no hay mayor razón para distinguir el primer instante del tiempo inmediatamente siguiente que para distinguir cualquier instante sucesivo de la parte de tiempo que viene después de él. A no ser que alguien imagine, por ventura, en la misma conservación, una sucesión intrínseca real, cosa que es falsa y para mí improbable; y aun entonces queda el mismo argumento de que, de igual modo que se dice que la conservación es en sí una acción con unidad, a saber, por continuidad, debe decirse que también tiene unidad con la creación, puesto que una parte no se une al último término en menor grado que a los términos de la sucesión, de igual manera que, en la línea, un punto terminal se une verdaderamente a ella y, a su modo, constituye con las partes una unidad íntegra, en igual medida que un punto intermedio.

6. *Se resuelve una objeción.*— Con ello se resuelve incidentalmente el argumento, si alguien objeta de este modo: si Dios aniquilase a un ángel y posteriormente crease al mismo, la acción creadora sería diversa únicamente porque había sido realizada en distinto tiempo; luego la creación y la conservación, que se llevan a cabo en tiempos diversos, serán acciones diversas. Porque se responde que puede aducirse el mismo argumento acerca de la conservación, que corresponde a un tiempo o instante anterior y posterior, a saber, que no es la misma acción, sino que se multiplican infinitas acciones en la sucesión de todos los instantes o partes del tiempo. Por tanto, cabe negar la consecuencia, ya que en aquel caso las acciones serían interrumpidas y discontinuas, mientras que en éste hay una continua. Es, empero, mejor decir que el antecedente no es necesario, porque Dios podría reproducir al ángel con una acción numéricamente idéntica a aquella con que lo creó, ya que para él no es más difícil realizar de nuevo una acción numéricamente idéntica que un efecto numéricamente idéntico, según he dicho más por extenso en otro lugar. Sin embargo, también podría, si quisiera, valerse de una acción diversa para reproducir el mismo efecto numéricamente, como he apuntado en lo que precede. Por eso no he dicho que el antecedente sea falso, sino incierto, ya que depende de la libre voluntad de Dios. Y por eso también no niego que Dios pueda, si quiere, va-

temporis; ergo etiam est una actio cum ipsa productione vel creatione quae fit in primo instanti. Patet consequentia, quia non est maior ratio distinctionis inter primum instans et tempus immediate subsequens quam inter quodlibet instans continuativum et partem temporis quae post illud succedit. Nisi quis fortasse fingat in ipsa conservatione realem intrinsecam successionem, quod et falsum est et mihi improbabile, et adhuc relinquitur idem argumentum quod eo modo quo conservatio in se dicitur una actio, scilicet, continuatione, debeat etiam dici una cum creatione, quia non minus coniungitur pars ultimo termino quam continuativis, ut in linea punctus terminativus vere illi unitur, et suo modo constituit cum partibus unum integrum, sicut punctus continuativus.

6. *Obiectio dissolvitur.*— Unde obiter solvitur argumentum, si quis ita obiiciat: si Deus annihilaret angelum et postea eumdem crearet, actio creandi esset diversa solum quia diverso tempore fit; ergo creatio et conservatio, quae diversis fiunt temporibus, erunt actiones diversae. Respondetur enim idem argumentum fieri posse de conservatione, quae priori et posteriori tempori vel instanti correspondet, quod scilicet non sit eadem actio, sed infinitae multiplicentur in successione omnium instantium vel partium temporis. Negari ergo potest consequentia, quia in illo casu actiones essent interruptae et discretae; hic vero est una continua. Melius tamen dicitur antecedens non esse necessarium, nam posset Deus reproducere angelum eadem numero actione qua illum creaverat; non enim illi difficilius est eamdem numero actionem iterum efficere quam eumdem numero effectum, ut alibi latius dixi. Tamen etiam posset si vellet diversa actione uti ad reproducendum eumdem numero effectum, ut in superioribus notavi. Et ideo non dixi antecedens esse falsum, sed incertum, quia pendet ex libera Dei voluntate. Unde etiam non nego

riar la acción en la creación y en la conservación de una cosa, e incluso en la misma conservación, tal como se realiza en las diversas partes de nuestro tiempo; afirmo, empero, que ello resulta superfluo y no connatural, supuesta la identidad del término y el principio, sobre todo cuando la acción no se interrumpe.

7. *De qué clase y de qué grado es la distinción entre la creación y la conservación.*— Con ello se entiende, además, fácilmente la distinción de razón entre la creación y la conservación; en efecto, que se da por lo menos ésta lo demuestra el diverso modo de hablar; porque no se dice que la cosa se conserva en el primer instante en que es creada, ni que se crea, después del primer instante, en el tiempo restante en que se conserva; luego entre esas dos cosas se da alguna distinción, al menos de razón, la cual no es otra que la apuntada arriba: que la creación, con este término, connota la negación de que antes se haya poseído el ser, mientras que la conservación connota, inversamente, la posesión del ser tenido anteriormente. Y parece evidente de suyo que ésta es sólo una diversidad de razón. Y se patentiza fácilmente por un símil tomado del término mismo, pues el mismo efecto creado, en cuanto existente en el primer instante o en cuanto existente en todo el tiempo que sigue, sólo puede distinguirse conceptualmente; luego lo mismo ocurre en la acción indivisible, y en este sentido se han impuesto diversos nombres con los que se exprese la acción bajo esas relaciones y connotaciones diversas. Pero a veces se concibe o significa la acción no con esas relaciones, sino indistintamente, y entonces también se dice indistintamente de la producción y de la conservación, a la manera como se dice que el sol ilumina el aire, no sólo en el primer instante, sino también por todo el tiempo que dura la luz. Y en ese sentido se dice asimismo que Dios *está ejerciendo su actividad hasta ahora,* Joan., 5, según expone San Agustín, lib. IV *De Genesi ad litter.,* c. 12, y otros Padres antes citados. Con esto, pues, resulta suficientemente clara toda la conclusión. En cuanto a saber por qué he añadido su última parte, se pondrá de manifiesto por la conclusión siguiente.

8. *Segunda afirmación.*— En segundo lugar, afirmo: a veces la conservación es una acción distinta de la producción por la diversidad de causa eficiente

quin possit Deus, si velit, variare actionem in rei creatione et conservatione, immo et in ipsa conservatione, prout fit in diversis partibus nostri temporis; dico tamen id esse superfluum et non connaturale, supposita identitate termini et principii, maxime quando non interrumpitur actio.

7. *Qualis et quanta creationis a conservatione distinctio.*— Hinc praeterea facile intelligitur distinctio rationis inter creationem et conservationem; nam quod haec saltem intercedat, ipse diversus modus loquendi ostendit; quia res non dicitur conservari in primo instanti quo creatur, neque creari post primum instans reliquo tempore quo conservatur; intervenit ergo aliquod discrimen saltem rationis inter illa duo, quod non est aliud nisi supra tactum, quod creatio sub hac voce connotat negationem esse prius habiti, conservatio vero e contrario connotat possessionem eiusdem esse prius habiti. Quod vero haec sit tantum diversitas rationis, per se notum videtur. Et facile patet a simili ex ipso termino, nam ipse effectus creatus, ut existens in primo instanti, vel ut existens in toto tempore sequenti, solum ratione potest distingui; ergo idem est in actione indivisibili, et ita sunt imposita diversa nomina, quibus significetur actio sub illis diversis respectibus ac connotationibus. Interdum vero concipitur vel significatur actio sine illis respectibus, sed indifferenter, et tunc indifferenter etiam dicitur de productione et de conservatione, quomodo dicitur sol illuminare aerem, et in primo instanti et toto tempore quo lumen durat. Quo sensu etiam dicitur Deus *usque modo operari,* Ioan., 5, ut August. exponit, IV Genes. ad litter., c. 12, et alii Patres supra citati. Ex his ergo satis patet tota conclusio. Cur vero ultimam partem eius addiderim, constabit ex sequenti conclusione.

8. *Secunda assertio.*— Dico secundo: interdum conservatio est distincta actio a productione ob diversitatem efficientis vel ma-

o material; pero en ese caso hay, entre la producción y la conservación, una distinción material más bien que formal. Se explica y demuestra la primera parte porque la cantidad, por ejemplo, en el misterio de la Eucaristía, se conserva numéricamente idéntica no sólo en la materia del pan, sino también separada del pan. Por eso fue producida por una acción de la materia del pan y es conservada separada por otra acción distinta. La razón estriba en que la primera acción fue una educción de la potencia de la materia, o una concreación con la materia, o una coproducción con el pan, según las diferentes opiniones; en cambio, la acción posterior se realiza sin sujeto alguno y es realmente idéntica con la creación; pero no se llama así únicamente porque esa realidad ya preexistía. Con esto se entiende incidentalmente que este modo de distinción entre la producción y la conservación —que una sea por modo de educción, y otra por modo de creación, o a la inversa— no puede darse naturalmente, sino por un milagro u obra sobrenatural; porque la forma que es producida mediante una acción dependiente de un sujeto no puede ser producida o conservada naturalmente con independencia del sujeto. Y, por la misma razón, si el accidente producido en un sujeto se trasladase a otro y fuese conservado en él, la acción por la que se conservase en el otro sujeto sería distinta de aquella por la que fue producido en el primero, ya que sería como una nueva educción y una nueva dependencia de una causa distinta; sin embargo, esa diversidad no puede ser natural, porque un accidente no puede pasar naturalmente de un sujeto a otro sujeto.

9. *Distinción entre la creación y la conservación por variación de la causa eficiente.*— En otro sentido puede distinguirse la conservación de la producción por parte del principio, como cuando el fuego es producido por el fuego y después es conservado por Dios solo, o cuando el agua es calentada por el sol o por el fuego y, apartado el sol o el fuego, retiene el calor; porque entonces es preciso que la conservación sea una nueva acción distinta. Esto se patentiza fácilmente, porque cesó la primera acción y dependencia, pues el fuego ya no obra en el agua, por ejemplo, o en otro fuego generado y, en consecuencia, cesó también la primera acción en cuanto procedía de Dios; porque en realidad

terialis causae; tunc autem est materialis potius distinctio quam formalis inter productionem et conservationem. Prima pars declaratur et probatur, nam quantitas, verbi gratia, in mysterio Eucharistiae conservatur eadem numero, et in materia panis et separata a pane. Et ideo alia actione fuit producta ex materia panis, alia conservatur separata. Et ratio est quia prior actio fuit eductio de potentia materiae, vel concreatio cum materia, aut comproductio cum pane, iuxta varias opiniones. Posterior vero actio est ex nullo subiecto; et in re est idem quod creatio; solum non ita appellatur quia res illa iam praeexistebat. Unde obiter intelligitur hunc modum distinctionis inter productionem et conservationem, scilicet ut altera sit per modum eductionis, altera per modum creationis, vel e converso, non posse naturaliter intervenire nisi per miraculum aut supernaturale opus; nam forma quae fit per actionem dependentem a subiecto non potest naturaliter fieri aut conservari independenter a subiecto. Et eadem ratione, si accidens productum in unó subiecto transmutaretur in aliud et in eo conservaretur, actio illa qua conservaretur in alio subiecto esset distincta ab illa qua fuit productum in priori; quia esset quasi nova eductio novaque dependentia a distincta causa; tamen illa diversitas non potest esse naturalis, quia non potest accidens migrare naturaliter de subiecto in subiectum.

9. *Distinctio creationis a conservatione ob variationem efficientis.*— Alio modo potest distingui conservatio a productione ex parte principii, ut cum ignis producitur ab igne et postea conservatur a solo Deo, vel cum aqua calefit a sole aut ab igne, et remoto sole aut igne retinet calorem; tunc enim necesse est conservationem esse novam actionem distinctam. Quod facile patet, quia cessavit prior actio et dependentia; iam enim ignis non agit in aquam, verbi gratia, aut in alium ignem genitum, et consequenter cessavit etiam prior actio, ut erat a Deo; nam in re erat omnino eadem cum

era totalmente idéntica con la acción del fuego, como se explicará en la sección siguiente; luego es una acción nueva mediante la cual Dios, por sí solo, conserva dicho efecto. Más aún, acontece que la primera acción es sucesiva, mientras que la conservación es indivisible y permanente, ya que mediante ésta no se adquiere nada nuevo por partes, sino que se conserva simultánea e indivisiblemente lo que se ha adquirido poco a poco; porque hablo de la conservación genuina, que se realiza sin aumento. Por último, la razón está en que la acción, por depender por sí misma del agente, no puede cambiar la dependencia o relación al agente sin que cambie la acción; por ello, si la luz es producida por una lámpara y conservada por otra, la conservación es una acción distinta de la producción; y, en general, lo mismo sucede siempre que el que conserva es distinto del que produce.

10. De aquí se comprende incidentalmente que este modo de distinción no tiene lugar, de manera natural, en la creación ni en la conservación correspondiente a ella, porque naturalmente no es posible que una cosa sea creada ni, una vez creada, conservada sino por Dios solo; mas no ocurre lo mismo sobrenaturalmente, pues si Dios crease una cosa mediante un instrumento creado, y después la conservase por sí solo, o al contrario, también entonces sería distinta la acción por la misma razón. Mas he dicho que la comparación debe establecerse entre la conservación correspondiente a la creación, porque de esa manera ha de hacerse formalmente y por sí misma la comparación, siempre que se investiga la distinción entre la producción y la conservación. Pues si alguno compara la conservación del fuego en la materia con una creación cualquiera, es claro que son acciones diversas. Igualmente, hay que detenerse en la acción y causalidad de la causa eficiente; porque si alguien compara la creación de la materia, por ejemplo, con la conservación, tal como procede, a su modo, de la forma que la actualiza, entonces la causalidad de la forma es distinta de la acción del agente; sin embargo, esto no es comparar formalmente la conservación activa con la producción.

11. Finalmente, se entiende por qué he dicho en la presente afirmación que esta distinción entre la conservación y la producción es accidental y ma-

actione ignis, ut sequenti quaestione declarabitur; ergo est nova actio qua Deus se solo illum effectum conservat. Immo contingit priorem actionem esse successivam, conservationem vero esse indivisibilem et permanentem, quia per hanc nihil novum acquiritur per partes, sed quod acquisitum est paulatim, simul et indivisibiliter conservatur; loquor enim de pura conservatione, quae fit sine augmento. Denique ratio est quia actio, cum per seipsam pendeat ab agente, non potest variare dependentiam vel habitudinem ad agens quin varietur actio. Et ideo, si lumen producatur ab una lucerna et conservetur ab alia, conservatio est actio distincta a productione; et in universum idem est quandocumque est distinctum conservans a producente.

10. Ex quo obiter intelligitur hunc modum distinctionis non habere locum naturaliter in creatione et conservatione illi correspondente, quia naturaliter non potest res creari, neque creata conservari, nisi a solo Deo; secus vero est supernaturaliter, nam si Deus crearet rem per instrumentum creatum, et postea conservaret se solo, vel e converso, tunc etiam actio esset distincta propter eamdem rationem. Dixi autem esse collationem faciendam inter conservationem correspondentem creationi; quia ita est formaliter ac per se facienda comparatio, quoties inquiritur de distinctione inter productionem et conservationem. Nam si quis comparet conservationem ignis in materia cum creatione quacumque, clarum est esse actiones diversas. Item sistendum est in actione et causalitate causae efficientis; nam si quis comparet creationem materiae, verbi gratia, ad conservationem, prout suo modo est a forma actuante illam, sic alia est causalitas formae ab actione agentis; tamen id non est formaliter comparare conservationem activam cum productione.

11. Unde tandem intelligitur, cur in hac assertione dixerim distinctionem hanc inter conservationem et productionem esse per

terial, mientras que en la anterior he sostenido que la identidad es esencial y formal. En efecto, la distinción que hemos explicado no se da entre la conservación y la producción por el hecho de que una sea conservación y la otra producción, sino por el hecho de que una procede de una causa y otra de otra. Y esa distinción será la misma entre dos producciones, o también entre dos conservaciones, si interviene la misma diversidad de principios; luego la producción y la conservación no tienen por sí mismas esta diversidad, sino más bien identidad, si se comparan formal y precisivamente.

Se da cumplida respuesta a los argumentos

12. Los argumentos de la primera opinión casi no necesitan ser resueltos. Porque se niega que la creación dure necesariamente sólo un instante de nuestro tiempo, hablando de acuerdo con la realidad, ya que dura mientras permanece la conservación; pero, de acuerdo con el nombre o connotación, se dice que sólo dura un instante porque únicamente en ese instante connota negación de una existencia anterior. Nos referimos siempre a la creación que se lleva a cabo con aparición de un nuevo ser, pues la que se diese desde la eternidad no duraría un instante de nuestro tiempo, sino que sería un presente eterno, y en ella se distinguirían la creación y la conservación, de manera proporcional, como hemos explicado en la disputación anterior. A la primera confirmación se responde que, cuando se dice que una cosa permanente se encuentra en una especie de producción continua, la expresión es ambigua; porque encontrarse siempre en producción significa, en rigor de términos, encontrarse como en un continuo tránsito y sucesión; y en este sentido la proposición es falsa, aunque no se sigue de la opinión antedicha, como es evidente de suyo. Un sentido distinto puede ser que la criatura, mientras existe, depende en acto de la primera causa, de la que siempre recibe el ser mediante el mismo influjo actual por el que ha sido creada. Y en este sentido la proposición es verdadera, pero impropia, pues ser producido en sentido riguroso connota cierta novedad en el ser. La segunda confirmación es probativa de la segunda conclusión estable-

accidens ac materialem, in superiori vero dixerim identitatem esse per se ac formalem. Quia nimirum distinctio quam explicuimus non est inter conservationem et productionem ex eo quod una est conservatio et altera productio, sed ex eo quod una est ab una causa et altera ab alia. Quae distinctio erit eadem inter duas productiones, vel etiam inter duas conservationes, si eadem diversitas principiorum intercedat; ergo productio et conservatio per se non habent hanc diversitatem, sed potius identitatem, si formaliter ac praecise comparentur.

Satisfit argumentis

12. Argumenta prioris sententiae fere non indigent solutione. Negatur enim creationem ex necessitate durare tantum per instans nostri temporis secundum rem loquendo; durat enim quamdiu conservatio permanet; secundum nomen autem seu connotationem dicitur solum durare per instans, quia tantum pro illo instanti connotat negationem prioris existentiae. Loquimur autem semper de creatione quae est cum novitate essendi; nam illa quae esset ab aeterno, non duraret per instans nostri temporis, sed esset nunc aeternitatis, in eaque distinguerentur creatio et conservatio, modo proportionali, ut disputatione praecedenti declaravimus. Ad primam confirmationem respondetur, cum res permanens dicitur esse in quodam continuo fieri, aequivocam esse locutionem; nam esse semper in fieri, ex rigore verborum significat esse in quodam continuo transitu et successione; in hoc autem sensu falsa est propositio, non tamen sequitur ex praedicta sententia, ut per se notum est. Alius vero sensus esse potest quod creatura, quamdiu est, actu pendet a prima causa, a qua semper recipit esse per eumdem actualem influxum quo creata est. Et hoc sensu est vera propositio, tamen est impropria, quia fieri in rigore connotat quamdam novitatem essendi. Secunda confirmatio probat secundam conclusionem

cida por nosotros. En cuanto a las palabras de San Agustín, o no tienen nada que ver con la cuestión, o, a lo sumo, confirman la misma conclusión.

SECCION III

Si todas las cosas dependen de solo Dios en su conservación

1. Hemos dicho que pertenece a la eficacia de la primera causa el conservar todas las cosas en el ser; corresponde explicar a continuación si esto es exclusivo de ella; y, en consecuencia, expondremos la división común de las causas en aquellas de las que dependen los efectos sólo en la producción, o también en la conservación. Investigaremos también la raíz de esta diversidad, a ver si basta que la causa sea unívoca, o bien equívoca, o, en caso de que ésta no sea suficiente, cuál lo será.

Se expone el sentido de la cuestión

2. *Una cosa puede depender en su conservación de otra por diferentes títulos.*— Pero ante todo debe advertirse, según Santo Tomás, I, q. 104, a. 1 y 2, que cabe entender de varias maneras el que una cosa sea conservada por otra, a saber, esencialmente o accidentalmente. Se dice que conserva accidentalmente una cosa aquello que la protege de sus contrarios, bien resistiendo a éstos, bien apartándolos. Y en este sentido es cierto que Dios conserva una criatura mediante otra; porque un ángel puede conservar fácilmente a un hombre apartando una piedra, el fuego, etc.; mas no se trata de esto, ya que ésta no es tanto una conservación cuanto una distinta mutación local o de alteración, de la cual se sigue accidentalmente que la cosa, que ya existía, no se corrompe, y de esta manera es conservada. Por lo que hace a la conservación esencial, cabe establecer una subdistinción; porque una es directa e inmediata, la cual consiste en el permanente influjo del ser que fue comunicado por creación; en cambio, otra es una conservación sólo mediata o remota, la cual consiste en el influjo de algunas disposiciones o formas que son necesarias para que la cosa

nobis positam. Verba autem D. Augustini, vel nihil ad rem faciunt vel ad summum confirmant eamdem conclusionem.

SECTIO III

Utrum res omnes a solo Deo pendeant in conservari

1. Diximus pertinere ad efficacitatem primae causae ut res omnes in esse conservet; sequitur ut declaremus an hoc sit proprium eius, et consequenter explicabimus communem divisionem causarum in eas a quibus effectus pendent tantum in fieri, vel etiam in conservari. Et investigabimus radicem huius diversitatis, an scilicet sufficiens sit quod causa sit univoca, vel aequivoca, vel, si haec non est satis, quaenam illa sit.

Sensus quaestionis exponitur

2. *Variis titulis una res ab alia in sui conservatione dependere potest.*— Primum autem omnium advertendum est ex D. Thoma, I, q. 104, a. 1 et 2, variis modis intelligi posse unam rem conservari ab alia, scilicet, per se vel per accidens. Per accidens dicuntur conservare rem ea quae illam protegunt a contrariis, vel eis resistendo vel ea removendo. Et hoc modo certum est Deum conservare unam creaturam mediante alia; angelus enim potest facile conservare hominem avertendo lapidem, ignem, etc.; de quo non est quaestio, quia haec non tam est conservatio quam alia mutatio localis, vel alterationis, ad quam ex accidente sequitur ut res, quae iam erat, non corrumpatur, et ita conservetur. Conservatio autem per se potest subdistingui; nam una est directa et immediata, quae consistit in perseverante influxu ipsiusmet esse quod per productionem communicatum fuit; alia vero est conservatio solum mediata aut remota, quae consistit in influxu aliquarum dispositionum vel formarum quae necessariae sunt ut res conservetur in esse. Et

se conserve en el ser. Parece que Santo Tomás, en el lugar antes citado, ad 1, llama a la primera conservación principal, y a la segunda conservación secundaria. Así, pues, no hay problema ninguno acerca de este último modo de conservación, porque es cierto que algunas criaturas son conservadas por otras de esta manera, pues en este sentido dijo Aristóteles, XII de la *Metafísica,* texto 34, que el cielo y el sol conservan con su movimiento divino estas cosas inferiores. Y la razón estriba en que este modo de conservación consiste únicamente en la producción de algunas cualidades o formas. Por eso, así como una criatura obra en otra, así también puede obrar en las cualidades congruentes a su naturaleza, mediante las cuales se conserve cómodamente.

3. Aquí deben considerarse dos cosas: una, que la conservación se dice propiamente de aquella que tiene lugar por eficiencia, en el sentido en que hablamos ahora de ella, aunque puede extenderse a otros géneros de causas, sobre todo a la material y a la formal, de igual manera que la forma es conservada por la materia, y la materia lo es, a su modo, por la forma, y el compuesto por las disposiciones materiales. Consiguientemente, puede decirse por esta razón que la materia es conservada mediante las causas segundas, ya que, si bien no introducen inmediatamente el ser en ella, no obstante, inducen en ella las formas mediante las cuales es conservada. Y, por una razón semejante, se dirá que conserva el sujeto quien produce las disposiciones connaturales, como el sol conserva los vivientes fomentando el calor natural de los mismos. La otra cosa que debe observarse es que la conservación se atribuye unas veces al individuo y otras a la especie, a la manera como se dice que las especies son conservadas por la continua generación de los individuos, que es asimismo una conservación impropia, por ser más bien una sucesión de generaciones. Por eso, tampoco se trata de ésta, ya que resulta claro que estas generaciones se realizan mediante las causas segundas. Trátase, pues, de la conservación en sentido plenamente propio, por influjo directo, inmediato y continuo del ser mismo en la misma realidad singular.

priorem videtur D. Thom., supra, ad 1, vocare conservationem principalem, posteriorem vero secundariam. De hoc igitur posteriori modo conservationis nulla est quaestio, quia certum est hoc modo quasdam creaturas conservari per alias; sic enim dixit Arist., XII Metaph., text. 34, caelum et solem divino motu suo conservare haec inferiora. Et ratio est quia hic modus conservationis solum consistit in productione aliquarum qualitatum vel formarum. Unde, sicut una creatura agit in aliam, ita etiam potest agere in qualitates consentaneas naturae eius, quibus commode conservetur.

3. Ubi duo sunt consideranda; unum est, conservationem proprie dici de illa quae est per efficientiam, quomodo nunc de illa loquimur, extendi tamen ad alia genera causarum, praesertim materialis et formalis, quomodo forma conservatur per materiam, et materia suo modo per formam, et compositum per dispositiones materiales. Hac ergo ratione dici potest materia conservari mediis causis secundis, quia, licet mediate non influant esse in illam, tamen inducunt in eam formas quibus mediantibus conservatur. Et simili ratione, qui producit connaturales dispositiones, dicetur conservare subiectum, quo modo sol conservat viventia fovendo naturalem calorem eorum. Alterum observandum est, conservationem interdum tribui individuo, interdum vero speciei, quomodo dicitur conservari species per continuam generationem individuorum, quae est etiam impropria conservatio, nam potius est generationum successio. Unde neque de hac est sermo, quia constat generationes has fieri mediis causis secundis. Est ergo sermo de propriissima conservatione per directum et immediatum influxum continuum ipsius esse in eadem singulari re.

Solución de la cuestión

4. Así, pues, afirmo en primer lugar: ninguna sustancia creada depende en su conservación, por lo que respecta a su ser sustancial, de una causa creada. Hizo notar esto Capréolo, *In II,* dist. 1, q. 2, a. 3, ad 4 contra la 3.ª conclusión, tomándolo de Santo Tomás, q. 5 *De Potentia,* a. 1, ad 7. Y puede demostrarse por inducción y por razón del modo que sigue: en las cosas incorruptibles que son producidas por creación, la doctrina es clarísima, como observó Santo Tomás, III, q. 13, a. 2, ya que la conservación de estas cosas se realiza por perseverancia de la misma acción por la que son creadas. Además, porque la acción por la que son conservadas no procede de la materia, puesto que, o esas cosas que se conservan mediante ella no tienen materia, sino que son simples, o, si la tienen, tal influjo termina simultáneamente de manera inmediata en el ser de la materia misma; en consecuencia, por la misma razón por la que la creación de estas cosas es exclusiva de Dios, también lo es la conservación. Y esto es verdad asimismo acerca de la materia prima de las cosas generables, pues, a propósito de la conservación que se lleva a cabo mediante la forma, ya hemos dicho que es mediata e impropia, sobre todo si es cierto que la forma no concurre propiamente y *a priori* a la conservación de la materia, sino sólo *a posteriori* y cuasi dispositivamente, como se ha indicado en lo que precede.

5. Además, las sustancias corruptibles, ante todo, no dependen en su conservación de las sustancias creadas inmateriales; porque éstas no pueden realizar por sí mismas la educción de las formas de la potencia de la materia; luego tampoco la conservación, ya que la misma razón vale para la conservación. Tampoco dependen en su conservación de los generantes unívocos, según consta claramente por la experiencia. Y la razón está en que reciben perfectamente las formas de aquéllos según su especie. Igualmente, porque en otro caso un individuo de una especie diría, según su ser, relación esencial o, al menos, connatural de dependencia en el ser mismo con respecto a otro individuo de la misma especie, y entonces, o habría que proceder al infinito, o sería preciso de-

Quaestionis resolutio

4. Dico igitur primo: nulla substantia creata pendet in conservari quoad suum esse substantiale a causa creata. Notavit hoc Capreolus, In II, dist. 1, q. 2, a. 3, ad 4 contra tertiam conclusionem, ex D. Thom., q. 5 de Potent., a. 1, ad 7. Potestque inductione et ratione ita ostendi; nam in rebus incorruptibilibus quae per creationem fiunt, res est clarissima, ut notavit D. Thom., III, q. 13, a. 2, quia conservatio harum rerum fit per eamdem actionem perseverantem qua creantur. Item, quia illa actio qua conservantur non est ex materia, quia vel res quae per illam conservantur non habent materiam, sed sunt simplices, vel si habent, talis influxus simul terminatur immediate ad esse ipsius materiae; et ideo, qua ratione creatio harum rerum est propria ipsius Dei, eadem etiam conservatio. Quod etiam est verum de materia prima rerum generabilium; nam de conservatione quae est per formam iam diximus esse mediatam et impropriam. Maxime si verum est formam non concurrere proprie et a priori ad conservationem materiae, sed tantum a posteriori et quasi dispositive, ut in superioribus tactum est.

5. Praeterea substantiae corruptibiles imprimis non pendent in conservari a substantiis creatis immaterialibus; nam hae non possunt per se efficere eductionem formarum de potentia materiae; ergo nec conservationem: est enim eadem ratio de conservatione. Item non pendent in conservari a generantibus univocis, ut experientia constat. Et ratio est quia recipiunt perfecte eorum formas secundum speciem. Item, quia alias unum individuum unius speciei secundum suum esse diceret essentialem vel saltem connaturalem habitudinem dependentiae in ipso esse ab alio individuo eiusdem speciei, et sic, vel procedendum esset in

tenerse en alguno o algunos que se conservasen de modo no connatural; pero ambas cosas son enteramente falsas, como es evidente. Tampoco de un generante equívoco, si éste fuera también una sustancia engendrada, según consta asimismo por la experiencia; pues, aunque un caballo engendre a un mulo, el engendrado no depende en su conservación del generante. Y en estos casos, así como en otros semejantes, la razón quizá esté en que estas generaciones son de alguna manera accidentales, por lo que el efecto no dice dependencia intrínseca de tal causa por razón de su ser, sino únicamente por razón de tal producción. En seguida nos ocuparemos de otra razón general.

6. *Se explica la razón de Santo Tomás en favor de la conclusión.*— Finalmente, estas sustancias generables pueden compararse a las sustancias compuestas celestes e incorruptibles. Y de esta manera algunos piensan que las sustancias inferiores dependen en su conservación del cielo, cosa que Fonseca indica como verosímil sin demostrarla, lib. V *Metaph.*, c. 2, q. 9, sec. 2. Pero Santo Tomás, antes citado, lo niega; aunque aduce una razón bastante oscura, con estas palabras: *La acción del agente corpóreo no se extiende más allá del movimiento, por lo cual es un instrumento del primer agente en la educción de las formas de la potencia al acto, la cual se realiza mediante movimiento, mas no en la conservación de las mismas, a no ser en cuanto, en virtud de algún movimiento, son retenidas en la materia las disposiciones con las que la materia se hace propia de la forma. Pues de esta manera son conservadas en el ser, mediante el movimiento de los cuerpos celestes, las cosas inferiores.* Esta razón puede explicarse de dos modos: primero, que los agentes corporales no llegan a la educción de las formas inmediatamente, sino sólo dispositivamente, por lo cual no pueden ser causa propia de la conservación. Mas este sentido es contrario a los principios de Santo Tomás y al pensamiento del mismo en aquel pasaje. Efectivamente, según ese sentido, la forma dependería del cuerpo celeste en la conservación de igual manera que en la educción, cosa que, sin embargo, niega Santo Tomás. Pero entonces queda la dificultad de por qué el agente corporal, de ese modo instrumental según el cual es causa de la educción de la forma sustancial mediante el movimiento, no puede ser también causa de su

infinitum, vel necessario sistendum esset in aliquo vel aliquibus quae non connaturali modo conservarentur; utrumque autem est plane falsum, ut contsat. Rursus neque a generante aequivoco, si illud etiam sit substantia genita, ut etiam constat experientia; nam, licet equus generet mulum, genitum non pendet in conservari a generante. Et in his et similibus fortasse ratio est quia hae generationes sunt aliquo modo per accidens, et ideo effectus ratione sui esse non dicit intrinsecam dependentiam a tali causa, sed solum ratione talis fieri. Aliam generalem rationem statim tractabimus.

6. *Ratio D. Thomae pro conclusione explicatur.*— Tandem possunt hae substantiae generabiles comparari ad caelestes et incorruptibiles substantias compositas. Et sic aliqui existimant substantias inferiores pendere in conservari a caelo, quod sine probatione verisimile indicat Fonseca, c. 2, q. 9, sect. 2, lib. V Metaph. Sed id negat D. Thomas supra. Reddit autem rationem satis obscuram his verbis: *Actio agentis corporalis non se extendit ultra motum, et ideo est instrumentum primi agentis in eductione formarum de potentia in actum, quae est per motum; non autem in conservatione earum, nisi quatenus ex aliquo motu dispositiones in materia retinentur, quibus materia fit propria formae. Sic enim per motum corporum caelestium inferiora conservantur in esse.* Quae ratio duobus modis explicari potest: primo, quod agentia corporalia non attingant eductionem formarum immediate, sed tantum dispositive, et ideo non possint esse propria causa conservationis. Sed hic sensus est contra principia D. Thom. et contra mentem eius in illo loco. Nam, iuxta illum sensum, eodem modo penderet forma in conservatione sicut in eductione a corpore caelesti, quod tamen D. Thom. negat. Tunc autem difficile relinquitur cur eo instrumentali modo, quo agens corporale mediante motu est causa eductionis formae substantialis, non possit etiam esse causa

conservación. Así, pues, el segundo sentido parece ser que el cielo, por no obrar en las cosas inferiores sino mediante los accidentes, sólo llega instrumentalmente a la producción de la forma sustancial, y por ello sólo tiene esta eficiencia mientras dura la alteración previa, puesto que el instrumento únicamente obra en orden al efecto del agente principal mediante una propia acción previa; por tanto, cuando cesa el movimiento de alteración cesa la acción del cielo sobre la misma sustancia. Pero tales cosas se conservan cuando cesa la alteración, aunque no sean generadas sino mediante ella, por lo cual no dependen en su conservación del cielo, de igual modo que dependen en su producción.

7. En este sentido, la presente razón es probable; y puede explicarse más y confirmarse como sigue: la sustancia creada no produce otra sino mediante los accidentes en calidad de instrumentos; pero ninguna sustancia, por su naturaleza, depende en su ser y en su conservación de la eficiencia de los accidentes; es más, en general, ningún efecto más noble que el instrumento parece depender por sí mismo en su conservación de la acción del instrumento, aun cuando a veces dependa en su producción, puesto que tal agente no es apto para producir tal efecto sino mediante el instrumento, de igual modo que la especie inteligible, aunque es producida mediante el fantasma en calidad de instrumento, no depende de él en su conservación, y así en otros casos. Y la razón parece consistir en que la relación a un instrumento menos perfecto no puede fundarse en la intrínseca naturaleza e indigencia del efecto mismo, sino, a lo sumo, en la naturaleza o voluntad del agente, porque o no es suficiente o no quiere obrar sin tal instrumento. Por eso encaja muy bien aquí la distinción de Santo Tomás, según la hemos explicado anteriormente, entre la causa de la sola producción, o también del ser mismo. Pues siempre que la causa, mediante un instrumento imperfecto, realiza un efecto perfecto, es causa de la producción, mas no del ser, porque no es verosímil que tal efecto, en virtud de su ser considerado absolutamente, exija tal causa para existir, sino, a lo sumo, para ser hecho con tal género de producción. Y por ello tal efecto nunca depende de tal causa en su conservación. Consiguientemente, como el cielo no produce ninguna sustancia inferior a no ser de esta manera, a saber, mediante los accidentes, que

conservationis eius. Secundus ergo sensus esse videtur quod caelum, quia non agit in inferiora nisi mediis accidentibus, solum instrumentaliter attingit effectionem formae substantialis, et ideo solum habet hanc efficientiam quamdiu durat alteratio praevia, quia instrumentum solum agit ad effectum principalis agentis praevia propria actione; cessante ergo motu alterationis cessat actio caeli circa ipsam substantiam. Conservantur autem huiusmodi res cessante alteratione, quamvis non generentur nisi mediante illa; et ideo non pendent in conservari a caelo, sicut pendent in fieri.

7. Estque in hoc sensu ratio haec probabilis, quae potest ita declarari amplius et confirmari, quia substantia creata non efficit aliam nisi mediis accidentibus ut instrumentis; sed nulla substantia ex natura sua pendet in suo esse et conservari ab efficientia accidentium; immo in universum nullus effectus nobilior instrumento videtur per se pendere in conservari ab actione instrumenti, esto interdum pendeat in fieri, quia tale agens non est aptum ad efficiendum talem effectum nisi medio instrumento; ut, licet species intelligibilis fiat medio phantasmate ut instrumento, non pendet ab illo in conservari, et sic de aliis. Et ratio esse videtur quia habitudo ad instrumentum ignobilius non potest fundari in intrinseca natura et indigentia ipsius effectus, sed ad summum in natura vel voluntate agentis, quia vel non est sufficiens vel non vult agere sine tali instrumento. Unde hic optime quadrat distinctio D. Thom., prout a nobis supra explicata est de causa solius fieri, vel etiam ipsius esse. Nam quandocumque causa medio instrumento imperfecto agit perfectum effectum, est causa ipsius fieri, non vero ipsius esse, quia non est verisimile talem effectum ex vi sui esse absolute considerati postulare talem causam ut sit, sed ad summum ut fiat tali genere productionis. Et ideo talis effectus nunquam pendet a tali causa in conservari. Quia ergo caelum nullam substantiam inferiorem efficit nisi hoc modo, scilicet, per accidentia, quae sunt ig-

son instrumentos menos perfectos que los efectos sustanciales, por eso, aunque estas sustancias sean producidas a veces por los cielos, sin embargo no dependen de ellos en su conservación.

8. Y esto puede demostrarse, en tercer lugar, así: los elementos, según sus sustancias, no dependen en su conservación de los cielos; luego tampoco pueden depender los mixtos; luego ninguna sustancia corruptible depende de esta manera del cielo, ya que estas sustancias sólo son o simples o mixtas. Se prueba el antecedente, ya por la experiencia, puesto que el fuego o el agua, absolutamente hablando, se conservan de igual modo en ausencia o en presencia del sol y cualquiera que sea la variación de la influencia del cielo, ya también por el origen, porque el cielo y los elementos han sido producidos con igual prioridad; en consecuencia, los elementos, por sí mismos y por su naturaleza, no dependen en su producción del cielo, sino que, o son producidos primeramente por creación, o después uno tiene aptitud para engendrar otro semejante a él; luego tampoco dependen en la conservación. La primera consecuencia se demuestra por paridad de razón, o también *a fortiori*, ya que las formas de los mixtos son más perfectas y, de suyo, igualmente permanentes. Así lo confirma también la experiencia, pues, aunque el oro sea engendrado por el sol, se conserva sin la presencia o la influencia actual del sol, y lo mismo en otros casos. Por consiguiente, no hay ninguna sustancia que dependa inmediata y directamente en su ser de otra sustancia creada. Y no encuentro ninguna razón que apoye ni siquiera la probabilidad de lo contrario, y a la que sea preciso responder.

9. *Qué accidentes dependen en su conservación de sus causas, y cuáles no.*— Afirmo en segundo lugar: los accidentes no dependen siempre en su conservación de sus causas, ni siquiera de las equívocas. Porque en las causas unívocas la cuestión es evidente, no sólo por la experiencia, sino también por la razón antes aducida, la cual demuestra en general que el efecto nunca depende de una causa unívoca o de la misma naturaleza en su ser, sino únicamente en su producción. En cuanto al efecto realizado por una causa equívoca, es evidente en el calor producido por el sol, puesto que permanece cuando cesa el influjo de éste, y lo mismo sucede con otras cualidades primarias que son pro-

nobiliora instrumenta quam effectus substantiales, ideo, licet hae substantiae interdum a caelis fiant, non tamen ab iis in conservari pendent.

8. Quod potest tertio in hunc modum ostendi, quia elementa secundum suas substantias non pendent in conservari a caelis; ergo nec mixta pendere possunt; ergo nullae substantiae corruptibiles ita pendent a caelo, quia hae non sunt nisi aut simplices aut mixtae. Antecedens probatur, tum experientia, nam ignis aut aqua, per se loquendo, aeque conservatur in absentia vel praesentia solis, et quomodocumque mutetur influentia caeli; tum ab origine, quia caeli et elementa aeque primo creata sunt; unde elementa per se et natura sua non pendent in fieri a caelo, sed vel primo fiunt per creationem, vel postea unum aptum est generare sibi simile; ergo neque in conservari pendent. Prima vero consequentia probatur a paritate rationis, vel etiam a fortiori, quia formae mixtorum sunt perfectiores et ex se aeque permanentes. Quod etiam experientia confirmat, quia, licet aurum generetur a sole, conservatur sine praesentia vel actuali influentia solis, et sic de aliis. Nulla ergo substantia reperitur quae immediate et directe pendeat in suo esse ab alia substantia creata. Neque invenio rationem quae vel probabiliter oppositum suadeat, cui respondere necesse sit

9. *Quae accidentia pendeant in conservari a suis causis, quae non.*— Dico secundo: accidentia non semper pendent in conservari a suis causis etiam aequivocis. In causis enim univocis est res manifesta, et experientia et ratione supra facta, quae in universum probat effectum nunquam pendere a causa univoca seu eiusdem rationis in esse, sed in fieri tantum. De effectu autem facto a causa aequivoca, patet in calore facto a sole; permanet enim cessante influxu eius, et idem est de aliis primis

ducidas por la luna y por otros astros. En seguida vamos a investigar la razón de esto.

10. En tercer lugar, afirmo: algunos accidentes dependen, en su producción y en su conservación, de causas equívocas creadas. También esta conclusión resulta clara por experiencia; porque de esta manera la luz depende del sol o de otro cuerpo luminoso, las especies intencionales de los sentidos externos dependen de los objetos, los actos vitales dependen de las potencias y, en general, los movimientos dependen de alguien que mueve actualmente. Y de ahí resulta que únicamente estos efectos no dependen de solo Dios en su conservación. Y digo *de solo Dios* porque también dependen de El inmediatamente en su conservación; pues, de igual modo que toda operación de la criatura procede asimismo inmediatamente de Dios —según diremos más adelante—, también esta conservación que es realizada mediante la criatura procede igualmente de Dios de manera inmediata, ya que vale la misma razón, por ser esta conservación cierta operación o eficiencia. Y, en este sentido, no hay dificultad alguna en el presente punto.

11. Pero sí es muy difícil dar razón de esta dependencia, puesto que no se da suficientemente por el hecho de que la causa es equívoca y el efecto participa imperfectamente de la virtud de la causa; porque, por la afirmación anterior, es claro que esta razón no basta en el caso de otros efectos equívocos. Por eso es también difícil señalar la razón por la que algunos efectos equívocos de las causas creadas no dependen de otras en su conservación, mientras que otros sí dependen. Señaló esta dificultad Santo Tomás, I, q. 84, a. 1, donde pregunta implícitamente por qué el agua calentada retiene el calor cuando cesa la acción del fuego y, en cambio, el aire no conserva la luz cuando cesa la acción del sol. Y responde únicamente: *Porque la materia del agua es receptiva del calor del fuego según la misma razón con que se encuentra en el fuego, mientras que el aire no es receptivo de la luz según la misma razón con que se halla en el sol.* Mas esta razón no parece suficiente, ya que puede invertirse el argumento; porque la luz causada por el fuego en el aire no se conserva cuando cesa la acción del fuego, mientras que el calor causado por el sol se conserva; y, sin embargo, el aire es receptivo de la luz según la misma razón con que se en-

qualitatibus quae a luna et aliis astris fiunt. Rationem vero statim inquiremus.

10. Dico tertio: aliqua accidentia pendent in fieri et conservari a causis aequivocis creatis. Haec etiam conclusio constat experientia; sic enim pendet lumen a sole vel alio lucido, species intentionales sensuum externorum ab obiectis, actus vitales a potentiis, et in universum motus ab aliquo actualiter movente. Atque ita fit ut tantum hi effectus non dependeant a solo Deo in conservari. Dico autem *a solo*, quia etiam ab ipso pendent immediate in conservari; nam, eo modo quo omnis operatio creaturae est etiam immediate a Deo, ut infra dicemus, haec etiam conservatio quae per creaturam fit est etiam immediate a Deo; est enim eadem ratio, cum haec conservatio sit quaedam operatio seu efficientia. Et ita in hoc nulla est difficultas.

11. Sed magna est in reddenda ratione huius dependentiae; non enim sufficienter redditur ex eo quod causa est aequivoca et effectus imperfecte participat virtutem causae; nam constat ex praecedenti assertione hanc rationem non sufficere in aliis effectibus aequivocis. Unde etiam difficile est rationem assignare ob quam quidam effectus aequivoci causarum creatarum non pendeant ab aliis in conservare, alii vero pendeant. Quam difficultatem attigit D. Thomas, I, q. 84, a. 1, ubi tacite quaerit cur aqua calefacta retineat calorem cessante actione ignis, aer vero non retineat lumen cessante actione solis. Et solum respondet: *Quia materia aquae est susceptiva caloris ignis secundum eamdem rationem qua est in igne; aer vero non est susceptivus luminis secundum eamdem rationem qua est in sole.* Haec vero ratio non videtur sufficiens, quia potest argumentum commutari; nam lumen causatum ab igne in aere non conservatur, cessante actione ignis, calor vero causatus a sole conservatur; et tamen aer est susceptivus luminis secundum eamdem rationem qua est in igne, et non est suscep-

cuentra en el fuego y no es receptivo del calor según la misma razón con que está en el sol. Además, pregunto en qué consiste el que una cualidad sea recibida en el paciente según la misma razón con que se halla en el agente, pues es susceptible de dos sentidos. Primero, que ser recibida según la misma razón sea lo mismo que ser de la misma especie; y en este sentido la razón no es concluyente, ya porque el calor producido por el sol no es de la misma especie, ya también porque es probable que el aire sea receptivo de la luz según la misma razón con que se encuentra en el sol; sobre todo de acuerdo con el mismo Santo Tomás, el cual, en I, q. 67, a. 3, prueba que la luz del sol no es una forma sustancial por el hecho de que es un accidente del aire. Y esta razón no sería eficaz si no supusiese que la luz del aire y la del sol son de igual naturaleza.

12. El segundo sentido es que el ser recibida una cualidad según la misma razón sea lo mismo que ser producida unida en el paciente al mismo principio radical, es decir, a la misma forma sustancial tal como se encontraba en el agente; éste es el sentido que Santo Tomás indica preferentemente cuando dice: *El aire no tiene aptitud para recibir la luz según la misma razón con que se halla en el sol,* y expone: *A saber, para recibir la forma del sol, que es principio de la luz;* de donde concluye: *Por eso, puesto que no tiene su raíz en el aire, la luz cesa inmediatamente que cesa la acción del sol.* Explica más aún este mismo sentido en la citada q. 67, a. 3, ad 1, donde afirma que la cualidad sigue a la forma sustancial y, por tanto, de igual manera que se comporta el sujeto en la recepción de la forma sustancial, así también se comporta en la recepción y conservación de la cualidad. De ahí concluye que, si la forma sustancial es recibida con la cualidad, entonces se recibe con estabilidad y sin depender en su conservación del agente creado; en cambio, si se recibe imperfectamente, es decir, disponiendo y preparando la materia para tal forma, en ese caso también se conserva por algún tiempo después de cesar la acción del agente, aunque se pierde con facilidad; mas si la cualidad no es recibida con la forma ni dispone para la forma, no permanece en manera alguna cuando cesa la acción del agente extrínseco. Consiguientemente, en virtud de este sentido es concluyente dicha

tivus caloris secundum eamdem rationem qua est in sole. Deinde inquiro quid sit qualitatem aliquam recipi in passo secundum eamdem rationem qua est in agente; duos enim potest habere sensus. Prior est ut idem sit recipi secundum eamdem rationem quod esse eiusdem speciei; et sic non concludit ratio, tum quia calor factus a sole non est eiusdem speciei, tum etiam quia probabile est aerem esse susceptivum luminis secundum eamdem rationem qua est in sole; maxime secundum eumdem D. Thom., qui I, q. 67, a. 3, ex eo probat lucem solis non esse formam substantialem quia in aere est accidens. Quae ratio non esset efficax, nisi supponeret lumen aeris et lumen solis esse eiusdem rationis.

12. Alter sensus est ut qualitatem recipi secundum eamdem rationem idem sit quod produci coniunctam in passo eidem radicali principio, id est, eidem formae substantiali prout erat in agente, quem sensum magis D. Thomas indicat, dum ait: *Aer natus non est recipere lumen secundum eamdem rationem secundum quam est in sole,* et exponit: *Ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis;* unde concludit: *Et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis.* Et eumdem sensum magis explicat dicta q. 67, a. 3, ad 1, ubi ait qualitatem sequi formam substantialem, et ideo, sicut se habet subiectum ad receptionem formae substantialis, ita se habere ad receptionem et retentionem qualitatis. Unde concludit, si cum qualitate recipiatur forma substantialis, tunc firmiter recipi et sine dependentia in conservari ab agente creato; si vero recipiatur imperfecte, id est, disponendo et praeparando materiam ad talem formam, tunc etiam conservari aliquamdiu cessante actione agentis, facile tamen abiici; si autem qualitas nec recipiatur cum forma nec disponat ad formam, omnino non manere cessante actione extrinseci agentis. Ex hoc ergo sensu talis concluditur ratio; nam quia ca-

razón; pues, como el calor —ya sea producido por el fuego, ya únicamente por el sol— siempre dispone para la forma del fuego, por eso no depende enteramente, en su conservación, de tal agente; en cambio, la luz del aire no dispone formalmente y por sí misma para alguna forma sustancial, bien sea producida por el sol, bien por el fuego, ya que el aire iluminado por cualquiera, si no se calentase, no se dispondría para la forma de fuego, por lo que depende completamente en su conservación.

13. Pero tampoco parece eficaz aquel razonamiento explicado de este modo. En primer lugar, porque no es universal, ya que el acto de la ciencia depende en su producción y en su conservación del agente, mientras que el hábito no depende de esa manera; y ninguno dispone para la forma sustancial. En segundo término, las especies inteligibles producidas por el entendimiento agente no dependen de él en su conservación y, no obstante, no disponen para la forma sustancial. Además, la figura, el calor y otras cualidades semejantes no disponen para la forma sustancial y son cualidades permanentes, que no dependen de ninguna causa que las conserve eficientemente. Por último, el que la cualidad disponga o no disponga para la forma parece no tener relación con el hecho de que dependa, en su conservación, de su agente.

14. *Por qué el movimiento depende en su conservación del agente.*— Otros, pues, piensan que debe darse razón únicamente por la naturaleza intrínseca de tales cualidades o efectos, puesto que son tales que incluyen esencial y connaturalmente la dependencia de tal causa. Esta razón necesita ser explicada, para que no parezca que toda la cuestión queda reducida a la naturaleza oculta de la cosa, lo cual no es tanto dar razón cuanto confesar su ignorancia. Porque es verdad que esta dependencia se funda en alguna peculiar condición o naturaleza de tales efectos; y pienso que no en todos proviene de la misma raíz, sino que, en conformidad con la naturaleza de cada efecto, hay que investigar en él la razón de tal dependencia. Así, pues, en el movimiento se da fácilmente razón de por qué depende siempre del agente actual, a saber, porque su ser es producción más bien que ser; en consecuencia, así como no puede darse producción sin operación, tampoco puede darse movimiento sin motor. Y esta ra-

lor, sive ab igne sive a sole productus, semper disponit ad formam ignis, ideo non omnino pendet in conservari a tali agente; lumen vero aeris formaliter ac per sese non disponit ad aliquam formam substantialem, sive fiat a sole sive fiat ab igne; aer enim illuminatus a quocumque, si non calefieret, non disponeretur ad formam ignis, et ideo omnino pendet in conservari.

13. Sed neque hoc modo explicatus ille discursus videtur efficax. Primo, quia non est universalis; actus enim scientiae pendet in fieri et conservari ab agente, habitus autem non ita pendet; neuter autem disponit ad formam substantialem. Deinde species intelligibiles factae ab intellectu agente non pendent in conservari ab illo, et tamen non disponunt ad formam substantialem. Praeterea figura, calor, et aliae qualitates similes non disponunt ad formam substantialem et sunt qualitates permanentes, quae non dependent ab aliqua causa conservante effective. Denique, quod qualitas disponant ad formam vel non disponat, videtur impertinens ut in conservari pendeat a suo agente.

14. *Motus quare ab agente in conservari pendeat.*— Alii ergo putant rationem esse reddendam solum ex intrinseca natura talium qualitatum vel effectuum, quia nimirum tales sunt ut essentialiter vel connaturaliter includant dependentiam a tali causa. Quae ratio explicatione indiget, ne videatur tota res ad occultam rei naturam revocari, quod non tam est rationem reddere quam eius ignorantiam fateri. Verum est enim hanc dependentiam fundari in aliqua speciali conditione vel natura talium effectuum; existimoque non in omnibus provenire ex eadem radice, sed iuxta uniuscuiusque effectus naturam quaerendam esse in illo rationem talis dependentiae. Itaque in motu facile redditur ratio cur semper pendeat ab actuali agente, quia nimirum eius esse non tam est esse quam fieri; quia ergo fieri non potest esse sine agere, ideo nec motus sine movente. Et haec ratio probat de omni dependentia quatenus talis est;

zón es demostrativa acerca de toda dependencia en cuanto tal; porque ésta es o cierta producción o la conservación misma. Por ello, depende por sí misma esencial o intrínsecamente del agente, y una determinada dependencia depende de un determinado agente.

15. *Por qué los actos inmanentes.*— Con esto también se da fácilmente razón a propósito de los actos inmanentes, si, como muchos pretenden, sólo son acciones y no cualidades; porque toda acción es por sí misma una dependencia esencial del agente. Pero, como toda acción tiene su término, y toda dependencia es dependencia de alguno, por eso suponemos como más verdadero que estos actos son ciertas cualidades dependientes de sus potencias. Y se da una razón excelente por la naturaleza de tales cualidades; en efecto, son esencialmente actos vitales que para informar exigen una facultad que influya en ellos; por eso, como no pueden existir naturalmente si no es informando en acto a su principio próximo e intrínseco, por eso tampoco pueden existir naturalmente si no proceden actualmente del mismo. Esta razón no tiene validez en el caso de los hábitos, y, por lo demás, los hábitos imitan a las potencias, ya que son, juntamente con ellas, principios de acción y se confieren para disponer y ayudar a las potencias; en consecuencia son, por su naturaleza, permanentes e independientes de la eficiencia actual de las mismas potencias.

16. *Qué especies intencionales dependen en su conservación de los agentes, y cuáles no.*— Acerca de las especies intencionales no puede darse razón en virtud de la naturaleza general de las mismas, puesto que vemos que unas dependen en su conservación de sus agentes próximos, mientras que otras no. Por ello puede darse razón o por la causa final, porque algunas están destinadas a conocer únicamente en presencia de los objetos, y otras en cambio a ser retenidas en la memoria, o también puede entenderse, además, por estos diversos fines, que las especies de los sentidos externos son muy imperfectas y vienen a ser como instrumentos unidos a sus objetos, por lo que, por su naturaleza, en su ser y en su conservación, dependen de la acción de aquéllos; pero otras especies, tanto sensibles como inteligibles, son de naturaleza más perfecta y, consiguientemente, más independientes.

nam illa vel est quoddam fieri vel est ipsa conservatio. Et ideo per seipsam essentialiter vel intrinsece pendet ab agente, et talis dependentia a tali agente.

15. *Quare actus immanentes.*— Atque hinc etiam facile redditur ratio de actibus immanentibus, si, ut multi volunt, sunt tantum actiones et non qualitates; nam omnis actio per seipsam est essentialis dependentia ab agente. Sed, quia omnis actio habet suum terminum, et omnis dependentia est alicuius dependentia, ideo ut verius supponimus hos actus esse quasdam qualitates dependentes a suis potentiis. Et ratio optima redditur ex natura talium qualitatum; sunt enim essentialiter actus vitales, qui ad informandum postulant facultatem influentem in ipsos, unde, quia naturaliter esse non possunt nisi actu informando suum proximum et intrinsecum principium, ideo etiam naturaliter esse non possunt nisi actualiter sint ab ipso. Quae ratio cessat in habitibus, et alioqui habitus imitantur potentias: sunt enim cum illis principia agendi, et dantur ad disponendas et iuvandas ipsas potentias; et ideo natura sua sunt permanentes et independentes ab actuali efficientia ipsarum potentiarum.

16. *Species intentionales quae pendeant in conservari ab agentibus, quae non.*— De speciebus autem intentionalibus non potest ratio reddi ex generali natura earum, cum videamus quasdam pendere in conservari a suis proximis agentibus, alias vero minime. Et ideo reddi potest ratio vel ex finali causa, quia quaedam institutae sunt ad cognoscendum tantum in praesentia obiectorum, aliae vero ut retineantur in memoria, vel ulterius ex his diversis finibus intelligi potest species sensuum externorum esse valde imperfectas, et esse quasi instrumenta coniuncta suorum obiectorum, ideoque natura sua pendere ex actione eorum in esse et conservari; alias vero species vel sensibiles vel intelligibiles, esse perfectioris rationis, et ideo magis esse independentes.

17. *Se trata la misma cuestión a propósito de las cualidades físicas.*— Por lo que hace a otras cualidades físicas, de las que parece haberse ocupado exclusivamente Santo Tomás, en los lugares citados, las razones de éste son probables; porque estas cualidades o disponen para la forma o son consecuencia de la misma. Las que disponen, como anteceden por su naturaleza a la forma, por eso pueden preceder a tal forma, al menos en un ser remiso, y, por tanto, pueden asimismo permanecer sin ella; en cambio, las que son consecuencia de la forma no pueden existir a no ser que o dimanen intrínsecamente de ella, o dependan actualmente de un agente poseedor de tal forma. Podemos añadir otra razón general: que las cualidades de una especie nunca dependen en su conservación de las cualidades de la misma especie, por la razón antes aducida acerca de las causas unívocas. En consecuencia, es muy probable que la luminosidad y la luz del sol sean específicamente diferentes. Mas la cualidad que alguna vez es producida por otra superior y específicamente distinta es a veces de tal suerte que, hablando en absoluto, puede ser producida por otra de la misma especie. En ese caso, aunque en alguna ocasión sea producida por una cualidad superior, no depende de ella en su conservación. Porque, no exigiendo por su naturaleza el proceder de esa causa superior para existir, no hay razón para que dependa de ella en su conservación, aun cuando sea producida por ella, según la doctrina sentada en la sección 1.ª, al explicar el motivo de duda. De donde resulta que el calor, aunque sea producido por la acción del sol, es conservado sin la acción de éste, porque tiene aptitud para ser producido por otro calor. Pero cuando la cualidad es tal que nunca puede ser producida naturalmente en un sujeto extraño a no ser por una cualidad superior que existe de manera connatural en un agente superior, entonces hay indicio de que depende del agente en su conservación, pues, así como necesita absolutamente esa dimanación para existir, de igual modo exige semejante influjo para permanecer en el ser; por ello no se conserva la luz en el aire sin la presencia del sol o de otro que convenga con el sol en la naturaleza de la luz. Cayetano indicó esta razón, aunque en términos distintos, al defender la razón de Santo Tomás, en I, q. 104,

17. *De qualitatibus physicis eadem quaestio tractatur.*— De aliis vero qualitatibus physicis, de quibus solis videtur D. Thomas locutus citatis locis, probabiles sunt eius rationes; nam hae qualitates vel disponunt ad formam vel consequuntur illam. Quae disponunt, quia ex natura sua antecedunt formam, ideo possunt saltem in esse remisso praecedere talem formam, et consequenter etiam possunt manere sine illa; quae vero formam consequuntur, non possunt esse nisi vel intrinsece ab illa manent vel ab agente habente talem formam actualiter pendeant. Addere praeterea possumus aliam rationem generalem, quod qualitates unius speciei nunquam pendent in conservari a qualitatibus eiusdem speciei, propter rationem superius factam de causis univocis. Et ideo valde probabile est lumen et lucem solis specie differre. Qualitas autem quae aliquando fit ab alia superiori et specie distincta, talis interdum est ut, per se loquendo, fieri possit ab alia eiusdem speciei. Et tunc, licet interdum fiat a superiori qualitate, non pendet ab illa in conservari. Quia cum ex natura sua non petat dimanationem ab illa superiori causa ut sit, non est cur ab illa pendeat in conservari, licet ab illa fiat, iuxta doctrinam datam in sect. 1, explicando rationem dubitandi. Et hinc est quod calor, licet fiat per actionem solis, conservetur sine actione eius, quia natus est fieri ab alio calore. Quando vero qualitas talis est ut in extraneo subiecto nunquam possit naturaliter fieri, nisi a superiori qualitate connaturali modo existente in superiori agente, tunc signum est pendere ab agente in conservari, quia, sicut absolute indiget illa emanatione ut sit, ita similem influxum requirit ut in esse permaneat; et ideo lumen in aere non conservatur sine praesentia solis vel alterius quod in natura lucis cum sole conveniat. Et hanc rationem, licet sub aliis verbis, indicavit Caietanus defendens rationem D. Thom., I, q. 104, a. 1, dub. ult., et applicari potest ad omnes

a. 1, duda última, y puede aplicarse a todos los efectos, tanto sustanciales como accidentales.

Primera duda incidental

18. Pero aún quedan dos dificultades. La primera es que toda cualidad depende de algún agente próximo en su producción y en su conservación; por eso, también en el calor, cuando cesa la acción del fuego, utiliza Dios otra acción mediante la cual conserva por sí solo el calor, según dijimos antes, y esa acción es de tal suerte que equivale a la acción que el fuego ejercía junto con el concurso común de Dios; consiguientemente, dicha acción bastaría por sí misma para producir ese calor, si no hubiera sido producido, ya que mediante ella sola confiere Dios el ser a tal calor como causa suficiente de ese ser. Por tanto, siempre que cesa la acción de la causa próxima, el efecto no puede conservarse si Dios no suple la actividad de tal causa; luego, o todo efecto depende en su conservación de su causa próxima, o no depende ninguno, porque si en toda causa próxima Dios quisiera suplir la ausencia de ésta, el efecto nunca dependería de tal causa en su conservación. O, por último, hay que dar razón de por qué Dios, en algunos efectos, se comporta de tal manera que, al cesar las causas próximas, El continúa (por así decirlo) conservándolos, mientras que en otros no. O por qué la naturaleza de la cosa exige esto, de suerte que se diga que un efecto depende en su conservación de su causa próxima y otro no.

19. *Solución.*— A esta dificultad puede responderse negando que para conservar sin el fuego el calor producido por el fuego emplee Dios una eficacia tan grande como la que bastaría para producir el calor sin el fuego, si fuese empleada desde el principio; antes bien, el poder que Dios utiliza para concurrir con el fuego basta después para conservar el calor producido por el fuego. Y como semejante eficacia no bastaría para conservar sin el sol la luz producida por el sol, por eso se aduce una razón excelente de por qué, una vez apartado el fuego, Dios continúa (valga la expresión) el concurso conservativo del calor, mientras que, apartado el sol, no continúa el concurso conservativo de la luz. Porque, si, apartado el agente próximo, siempre fuese necesario que Dios

effectus, tam substantiales quam accidentales.

Dubium primum incidens

18. Sed adhuc supersunt duae difficultates. Prior est quia omnis qualitas pendet ab aliquo agente proximo in fieri et conservari; unde etiam in calore, cessante actione ignis, adhibet Deus aliam actionem qua se solo conservat talem calorem, ut supra diximus, quae actio talis est ut aequivaleat actioni quam habebat ignis cum communi concursu Dei; unde per se esset sufficiens illa actio ad producendum illum calorem, si non esset productus, quia per illam solam dat Deus esse tali calori tamquam sufficiens causa illius esse. Quotiescumque ergo cessat actio proximae causae, effectus conservari non potest, nisi supplente Deo activitatem talis causae; ergo vel omnis effectus pendet in conservari a sua causa proxima, vel nullus, quia si in omni causa proxima Deus velit supplere absentiam eius, nunquam effectus pendebit in conservari a tali causa. Vel denique reddenda est ratio cur Deus in quibusdam effectibus ita se habeat ut cessantibus causis proximis ipse continuet (ut ita dicam) conservationem eorum, in aliis vero non item. Vel cur hoc postulet natura rei ut unus effectus pendere dicatur a sua causa proxima in conservari, et non alius.

19. *Enodatur.*— Ad hanc difficultatem responderi potest negando ad conservandum sine igne calorem productum ab igne tantam efficacitatem adhibere Deum quanta sufficeret ad producendum calorem sine igne, si a principio adhiberetur, sed eam solum vim quam Deus adhibet ad concurrendum cum igne sufficere postea ad conservandum calorem per ignem productum. Et quia similis efficacia non sufficeret ad conservandum sine sole lumen productum a sole, ideo optima ratio redditur cur remoto igne Deus continuet (ut ita dicam) concursum conservativum caloris, remoto autem sole non continuet concursum conservativum luminis. Nam, si remoto proximo agen-

emplease un poder mayor, no podría darse razón de por qué esa mayor actividad sería debida al efecto, o, al menos, por qué se debería a uno en mayor medida que a otro, a la manera como entendemos muy bien por qué el alma racional es conservada por Dios separada del cuerpo, mas no el alma del caballo, a saber, porque la misma actividad de Dios que basta para conservar el alma racional unida al cuerpo, basta para conservarla separada, cosa que no ocurre con el alma del caballo. Ahora bien, si para conservar el alma racional fuera del cuerpo se precisara que Dios emplease un concurso mayor, con el que supliese la carencia del cuerpo unido, no podría darse razón de por qué ese mayor concurso sería debido al alma racional, o por qué no sería debido asimismo al alma del caballo; porque Dios también podría conservar ésta fuera del cuerpo empleando un concurso mayor.

20. Mas esta respuesta ni adopta el verdadero fundamento ni, partiendo de él, resulta satisfactoria. Porque, en primer lugar, parece imposible que Dios conserve por su sola virtud la forma en la materia, ya sea esa forma el calor, ya cualquier otra material, y que, sin embargo, no intervenga en ese caso una dependencia o acción total que baste por sí misma para conferir el ser a tal forma, si hubiera de ser introducida en tal materia desde el principio y en igualdad de circunstancias. Porque, según se ha demostrado, la acción conservativa no es esencialmente distinta de la productiva; pero esa acción, en cuanto conservación, es total e íntegra, y procede de una virtud suficiente; luego es esencialmente suficiente para la producción de dicha forma, si no se supusiera producida. Además, porque el calor, por ejemplo, no puede poseer o retener el ser si no le es conferido por una causa intrínseca que sea suficiente para dar tal ser y que opere en cuanto tal. Y, a este respecto, la misma razón vale para el primer instante en que se recibe el ser y para cualquier otro en el que es conservado, como resulta claro por el razonamiento hecho en la sección 1. Pero mientras la forma se conserva, retiene todo su ser; luego lo recibe de alguna causa, en cuanto esencialmente suficiente para dar tal ser; mas en aquel instante lo recibe de solo Dios en calidad de eficiente, pues suponemos que es conservado por solo El eficientemente; luego entonces Dios obra como causa

te neccessarium semper esset Deum maiorem vim adhibere, non posset ratio reddi cur illa maior activitas debita sit effectui, vel certe cur potius magis uni quam alteri debeatur; sicut recte intelligimus cur anima rationalis conservetur a Deo separata a corpore, non autem anima equi, quia nimirum eadem activitas Dei, quae sufficit ad conservandam animam rationalem unitam corpori, sufficit ad conservandam separatam, quod non ita est in anima equi. At vero, si ad conservandam animam rationalem extra corpus necessarium esset Deum adhibere maiorem concursum quo suppleret carentiam coniuncti corporis, non posset ratio reddi cur talis maior concursus debitus esset animae rationali, vel cur non etiam esset debitus animae equi; nam etiam illam posset Deus conservare extra corpus adhibendo maiorem concursum.

20. Haec vero responsio nec sumit verum fundamentum neque etiam ex illo satisfacit. Primum enim impossibile videtur quod Deus sola sua virtute conservet formam in materia, sive illa sit calor sive quaecumque alia materialis, et tamen quod ibi non intercedat dependentia seu actio totalis per se sufficiens ad dandum esse tali formae, si a principio et caeteris paribus esset in talem materiam inducenda. Nam, ut ostensum est, actio conservativa non est per se distincta a productiva; sed illa actio in ratione conservationis est totalis et integra, et a virtute sufficienti; ergo est per se sufficiens ad productionem illius formae, si non supponeretur producta. Item, quia calor, verbi gratia, non potest habere vel retinere esse nisi datum ab intrinseca causa sufficienti ad dandum tale esse et ut sic operante. Et quoad hoc eadem est ratio de primo instanti in quo recipitur esse et de quocumque alio in quo conservatur, ut patet ex discursu facto sect. 1. Sed quamdiu forma conservatur, retinet totum suum esse; ergo recipit illud ab aliqua causa, ut per se sufficiente ad dandum tale esse; recipit autem illud pro eo instanti a solo Deo in ratione efficientis, nam supponimus a solo illo effective conservari; ergo agit tunc Deus ut causa per se

esencialmente suficiente y total, no ya sólo en el género de causa primera, como cuando concurría con el fuego que calentaba, sino simplemente en el género de causa eficiente incluso próxima; luego emplea mayor eficacia para tal conservación que para la producción que se realizaba mediante el fuego.

21. Añádase que el primer concurso y acción se llevaba a cabo, al menos en la producción de todo el calor, de manera sucesiva, mientras que la conservación persevera toda simultáneamente por modo de acción indivisible; luego se realiza de manera distinta y en virtud de una eficacia mayor. Por último, si admitiésemos que el calor es conservado por solo Dios sin un concurso mayor que el que empleaba con el fuego, ¿por qué no podría conservarse la luz de igual modo en ausencia del sol mediante un concurso igual? O, si esto es posible, ¿por qué no le es debido igual que al calor? Luego, incluso admitido el otro principio, persiste la dificultad. Y, aun cuando supongamos (lo cual es cierto) que Dios conserva cada cosa mediante su actividad íntegra y total, tendrá validez la razón que se hubiese aducido en aquella opinión, en el sentido expuesto, cuando la conserva por sí solo.

22. Por tanto, la razón de la diferencia, que se pide en aquella dificultad, debe tomarse del principio sentado en la sección 1.ª, que unas veces el efecto dimana de su causa por razón de su ser considerado absoluta y precisivamente, y otras sólo por razón de tal producción, producción que, sin embargo, no es adecuada a tal ser, ya en absoluto, ya según el orden connatural. Por consiguiente, cuando el efecto procede de su causa segunda conforme al primer modo, entonces no exige ser conservado por Dios en ausencia de su causa; pero cuando dimana del segundo modo, le es debida la conservación por razón del mismo ser ya recibido, pues, como tal ser no dice por sí mismo orden a otra causa, exige connaturalmente el ser conservado por cualquiera, incluso por la primera, a la cual corresponde conservar todo lo que ha sido hecho de manera connatural. No ocurre lo mismo cuando el orden a la causa próxima es totalmente esencial en virtud de tal ser, porque entonces el cambiar tal orden no sería connatural ni podría ser debido a la cosa poseedora de tal ser. Por eso, el calor (y lo mismo sucede con cualquier forma semejante) no exige ser producido y

sufficiens et totalis, non iam solum in genere causae primae, sicut quando concurrebat cum igne calefaciente, sed simpliciter in genere causae efficientis etiam proximae; ergo maiorem efficacitatem adhibet ad talem conservationem quam ad productionem quae fiebat medio igne.

21. Adde quod prior concursus et actio, saltem in productione totius caloris, fiebat successive, conservatio autem tota simul perseverat per modum indivisibilis actionis; fit ergo alio modo et ex maiori efficacitate. Denique, si in calore admitteremus conservari a Deo solo sine maiori concursu quam adhibebat cum igne, cur non posset lumen eodem modo conservari in absentia solis per aequalem concursum? Vel, si potest, cur non est hoc ei debitum sicut calori? Eadem ergo restat difficultas, etiam admisso altero principio. Et ratio quae in ea sententia reddita fuerit habebit locum etiam si supponamus (quod verum est) Deum conservare unamquamque rem per integram et totalem activitatem eius, in sensu exposito, quando illam se solo conservat.

22. Ratio ergo differentiae, quae in illa difficultate postulatur, sumenda est ex principio posito sect. 1, quod interdum effectus manat a sua causa ratione sui esse absolute ac praecise considerati, aliquando vero solum ratione talis fieri, quod tamen fieri non est adaequatum tali esse, vel simpliciter vel secundum ordinem connaturalem. Quando ergo effectus manat a sua causa secunda priori modo, tunc non postulat conservari a Deo in absentia suae causae. Quando vero manat posteriori modo, debetur illi conservatio ratione ipsius esse iam recepti, quia cum tale esse per se non dicat ordinem ad aliam causam, connaturaliter postulat conservari a quacumque, etiam a prima, ad quam spectat conservare quidquid factum est iuxta modum connaturalem. Secus vero est quando ordo ad causam proximam est omnino per se ex vi talis esse; nam tunc immutare illum ordinem non esset connaturale, nec posset esse debitum rei habenti tale esse. Unde calor (et idem est de quavis simili forma) non postulat fieri et recipere

recibir el ser de otro calor o de otro agente próximo semejante, por razón de su ser considerado precisivamente, ya que ninguna forma que puede ser producida esencialmente por un agente unívoco dice dependencia esencial con respecto a otro en virtud de su ser, como también se ha demostrado arriba; pero únicamente en cuanto a la producción se da esta dependencia en virtud del orden de las causas naturales, el cual no se extiende a la conservación de todas las cosas. Por ello, el calor es de suyo indiferente para ser conservado por cualquier agente universal, y esto le es debido en virtud de su ser, una vez que lo ha recibido. Pero la luz es una forma tal que en virtud de su ser exige el proceder de la luz como connatural a ella, no pudiendo, por tanto, ser producida por un agente unívoco; en consecuencia, sin dimanación alguna no le es debido naturalmente el ser conservada por una causa superior sola. Y en toda otra cualidad semejante que dependa en su conservación del agente próximo se descubrirá alguna propiedad natural a partir de la cual pueda conjeturarse que tal forma exige, en virtud de su ser, la dimanación de tal causa próxima, según se ha explicado arriba y resulta claro sobre todo en los actos vitales. Y en toda forma material (para responder con esto a cierto ejemplo aducido anteriormente en contra) se encuentra tal modo de entidad que por su naturaleza requiere una causa eficiente en cuanto operante sobre un sujeto presupuesto, por lo cual no exige ser conservada por Dios fuera del sujeto. Esto no ocurre así en el alma racional, que para recibir el ser no exige una acción a partir de un sujeto y, por ende, la separación del cuerpo no es obstáculo para que exija naturalmente el ser conservada; consiguientemente, aquel ejemplo no ofrece semejanza; y con esto parece que se ha dado respuesta satisfactoria a toda la dificultad propuesta.

Otra duda que debe observarse

23. La segunda dificultad es si entre la dependencia del efecto sólo en la producción, o en la conservación absolutamente, se da cierta dependencia intermedia, según la cual la forma permanece durante algún tiempo cuando cesa

esse ab alio calore, aut alio simili agente proximo, ratione sui esse praecise considerati, quia nulla forma quae per se fieri potest ab agente univoco dicit per se dependentiam ab alio ex vi sui esse, ut supra etiam probatum est; sed solum quoad fieri intercedit haec dependentia ex ordine naturalium causarum, qui non extenditur ad omnium rerum conservationem. Et ideo calor de se indifferens est ut conservetur a quocumque agente universali; estque hoc ei debitum ex vi sui esse, postquam illud semel recepit. Lumen autem talis est forma, quae ex vi sui esse postulat dimanationem a luce ut sibi connaturali, unde non potest ab univoco agente produci; et ideo absque ulla dimanatione non est ei debitum naturaliter ut a sola superiori causa conservetur. Et in omni alia simili qualitate dependente in conservari ab agente proximo, invenietur aliqua naturalis proprietas ex qua coniectare liceat talem formam ex vi sui esse postulare dimanationem a tali causa proxima, ut supra declaratum est et maxime patet in actibus vitalibus. Et in omni forma materiali (ut per hoc respondeamus ad quoddam exemplum in contrarium supra positum) talis modus entitatis invenitur ut ex natura sua postulet efficientem causam ut operantem ex praesupposito subiecto, et ideo non postulat conservari a Deo extra subiectum. Quod secus accidit in anima rationali, quae ad recipiendum esse non postulat actionem ex subiecto, et ideo separatio a corpore non obstat quominus naturaliter postulet conservari; non est ergo illud exemplum simile, et ita videtur satisfactum toti difficultati propositae.

Aliud dubium notandum

23. Secunda difficultas est an inter dependentiam effectus in fieri tantum, vel in conservari simpliciter, detur dependentia quaedam media, secundum quam forma manet quidem aliquamdiu cessante actione

la acción del agente, pero va debilitándose paulatinamente y termina por perecer por completo, si no se repite la acción del agente. Porque Santo Tomás, en los lugares citados, parece pensar así a propósito de las formas accidentales que disponen para las formas sustanciales y antes de llegar a un grado perfecto, en el que se unen a sus formas, cesa la acción del agente: *Porque entonces* —dice Santo Tomás— *la cualidad permanece algún tiempo, pero no siempre, como resulta claro en el agua calentada, que vuelve a su estado natural.* Y, en conformidad con los principios antes explicados, aduce la razón de que semejante forma accidental se conserva por razón de la forma sustancial; consiguientemente, si la acción llega hasta la producción de la forma sustancial, la disposición se conservará absolutamente y siempre; en cambio, si la acción queda sólo incoada, podrá conservarse la disposición durante algún tiempo, pero no siempre. Puede servir como segundo ejemplo el de los hábitos, que no dependen en su conservación de los actos de tal suerte que se extingan inmediatamente que cesa el acto; más, según opinan algunos, dependen de tal manera que van disminuyendo poco a poco por la sola cesación de los actos, y, si es grande, se corrompen por completo. El tercer ejemplo —y el más difícil para mí— es el del ímpetu impreso a una piedra lanzada hacia arriba; porque no deja de existir inmediatamente después de cesar la actividad de quien la lanza, como es evidente de suyo; pues se imprime precisamente para que permanezca después del contacto del que la impulsa; y, sin embargo, después va dejando de existir paulatinamente por sí mismo sin ninguna acción de un agente contrario, y, por último, se agota.

24. *Explicación.*— No obstante, este modo de dependencia me resulta dificilísimo de entender, porque al cesar la acción del agente cesa la dependencia del efecto con respecto a él, ya que la acción y la dependencia son lo mismo y sólo difieren en las relaciones que connotan, como se ha dicho repetidas veces; por consiguiente, si, eliminada la dependencia, todavía permanece en su ser la cosa hecha, siquiera por un instante, entonces permanecerá perpetuamente, en cuanto depende de la carencia de tal dependencia, si no es destruida por otra parte. La consecunecia se manifiesta, ya que no existe mayor razón para un solo instante que para cualquier tiempo. Y lo explico, en segundo lugar, de esta ma-

agentis, paulatim tamen deficit ac tandem omnino perit, si actio agentis non iteretur. Nam D. Thom., citatis locis, ita videtur sentire de formis accidentalibus quae disponunt ad formas substantiales et antequam perveniant ad gradum perfectum, in quo suis formis coniunguntur, actio agentis desistit: *Nam tunc* (ait D. Thom.) *manet qualitas aliquamdiu, sed non semper, sicut patet in aqua calefacta, quae redit ad suam naturam.* Et rationem reddit iuxta principia supra declarata, quia huiusmodi forma accidentalis conservatur ratione formae substantialis; si ergo actio perveniat usque ad formae substantialis productionem, dispositio conservabitur simpliciter ac semper; si vero maneat actio inchoata tantum, conservari poterit dispositio aliquamdiu, non tamen semper. Secundum exemplum esse potest de habitibus, qui non ita pendent in conservari ab actibus ut statim pereant cessante actu; iuxta aliquorum vero opinionem, ita pendent ut per solam cessationem ab actibus paulatim minuantur, et si magna sit, omnino corrumpantur. Tertium et mihi difficilius exemplum est de impetu impresso lapidi sursum proiecto; non enim statim ac cessat activitas proiicientis esse desinit, ut per se constat; nam ad hoc imprimitur ut maneat aliquamdiu post contactum impellentis; et tamen postea paulatim per sese desinit esse absque ulla actione contrarii agentis, ac tandem consumitur.

24. *Explicatur.*— Nihilominus hic modus dependentiae mihi est ad intelligendum difficillimus, quia cessante actione agentis cessat dependentia effectus ab ipso, quia actio et dependentia idem sunt, solumque differunt in respectibus connotatis, ut saepe dictum est; ergo si ablata dependentia adhuc res facta manet in suo esse, vel per unum instans, quantum est ex vi carentiae talis dependentiae, perpetuo manebit, si aliunde non destruatur. Patet consequentia, quia non est maior ratio de uno instanti, quam de quolibet tempore. Quod secundo ita de-

nera: si, al cesar la acción del agente, se conserva durante algún tiempo la forma producida, entonces, durante este tiempo, esa forma ya no recibe el ser del agente por el que había sido hecha; luego es preciso que se conserve durante aquel tiempo por otra acción de un agente superior que baste por sí mismo para infundir tal ser, de acuerdo con lo dicho poco antes en la dificultad inmediata; luego, en virtud de esa acción, hablando absolutamente, se conservará durante cualquier tiempo, y no se puede dar razón de por qué esa acción del agente superior deba cesar por sí misma. En tercer lugar, aun cuando alguien imagine que esa otra acción conservativa, absolutamente hablando, debiese cesar, no puede asignarse razón alguna por la que deba cesar por partes o paulatinamente, ya que esto no es nada más sino que esa forma se corrompe sucesivamente; y no es posible aducir ninguna causa natural de esta sucesión. Porque, así como la forma no es producida sucesivamente en cuanto a la intensidad, a no ser cuando es producida por un contrario con resistencia del otro, así tampoco se extingue sucesivamente sino cuando se corrompe por la acción de un agente contrario ofreciendo ella resistencia; en cambio, cuando se corrompe por cesación de la causa agente, deja de existir por razón de tal cesación; en consecuencia, si el agente cesó por completo en su acción sobre toda la forma y todos sus grados, ¿cómo puede extinguirse sucesivamente? O también, ¿por qué se extinguirá un grado antes que otro, siendo así que la acción del agente cesa por igual en todos? Y si ha de haber alguna sucesión, deberían dejar de existir primeramente los grados primeros, ya que habría cesado primero la acción del agente sobre ellos, si los había producido sucesivamente; mas esto no es posible, pues los primeros son fundamento de los posteriores.

25. Así, pues, estas razones parecen convencer de que no existe medio entre la causa de la sola producción y la del ser en absoluto; porque si la causa es tal que, al cesar su acción, el efecto no puede subsistir ni un instante, es causa propia del efecto en el ser y en la conservación; en cambio, si la causa es tal que, al cesar la acción, el efecto puede subsistir durante un momento, también puede siempre, en cuanto depende de tal causa, por lo cual ésta sólo es causa de la producción. En este sentido se distinguen aquellos dos miembros

claro; nam si cessante actione agentis forma facta aliquamdiu conservatur, ergo pro illo tempore iam illa forma non recipit esse ab illo agente a quo facta fuerat; ergo necesse est ut conservetur illo tempore per aliam actionem superioris agentis per se sufficientem ad influendum illud esse, iuxta nuper dicta in proxima difficultate; ergo ex vi illius actionis, per se loquendo, quocumque tempore conservabitur, nec potest reddi ratio cur illa actio superioris agentis per sese cessare debeat. Tertio, etiamsi quis fingat illam aliam actionem conservativam, per se loquendo, cessare debuisse, nulla ratio reddi potest cur debeat cessare per partes seu paulatim, quia hoc nihil aliud est quam formam illam successive corrumpi; huius autem successionis nulla causa naturalis reddi potest. Nam sicut forma non fit successive quoad intensionem, nisi quando fit ab uno contrario cum resistentia alterius, ita non desinit successive, nisi quando corrumpitur per actionem contrarii agentis, ipsa resistente; quando vero corrumpitur per cessationem causae agentis, desinit pro ratione talis cessationis; si ergo agens omnino cessavit a sua actione circa totam formam et omnes gradus eius, qui potest successive desinere? Aut cur unus gradus prius desinet quam alius, cum actio agentis aeque in omnibus cessaverit? Quod si aliqua successio est futura, deberent prius desinere priores gradus, quia prius desierat actio agentis circa illos, si successive eos produxerat; id autem fieri non potest, cum priores sint fundamentum posteriorum.

25. Hae igitur rationes videntur convincere non esse medium inter causam in fieri tantum vel omnino in esse; nam si causa est talis ut cessante illius actione effectus non possit nec per momentum subsistere, illa est propria causa effectus in esse et conservari; si autem causa est talis ut cessante actione effectus possit per momentum subsistere, potest et semper, quantum est ex vi talis causae; et ideo illa solum est causa

por una oposición contradictoria inmediata, en la cual no es posible encontrar un medio.

26. *Por quién es corrompido el calor que queda en el agua después de la acción del fuego.— Si el hábito disminuye por cesación del acto.—* De los ejemplos aducidos en contra, los dos primeros son facilísimos. Porque el calor del agua, cuando cesa la acción del fuego, se corrompe por una acción positiva que procede de su contrario, resistiendo aquél, y por ello perece paulatinamente. Pero si imaginásemos, bien que en el agua queda impedida la dimanación natural del frío a partir de su forma, bien que un calor de seis grados, por ejemplo, es producido en un sujeto neutro del que no procediese ninguna acción contraria, entonces, al cesar la acción del fuego, aquel calor permanecería siempre en el mismo sujeto y no dejaría de existir por sí mismo; pues, aun cuando sea una disposición imperfecta para la forma de fuego, no obstante, como absolutamente no depende de ella en su conservación, podría permanecer siempre de esa manera, si no fuese corrompida por otra parte. También el segundo ejemplo supone una cosa falsa; efectivamente, por la sola cesación del acto no se corrompe ni disminuye, de suyo, el hábito, sino sólo por causas contrarias que intervienen con esa ocasión, según explicó Santo Tomás, I-II, q. 54, a. 3, donde, en la solución ad 1, declara que el calor no se extingue de otra manera por cesación de quien calienta, y expone tácitamente lo que hemos citado de I.

27. *Cuál es la causa de la disminución del impulso en los proyectiles.—* El tercer ejemplo es realmente difícil, pues la misma experiencia parece enseñar que aquel impulso disminuye poco a poco porque proviene de que el movimiento del proyectil también se debilita y languidece paulatinamente. Mas, por otra parte, no se descubre la acción de un agente contrario por el que sea corrompido. Pues, o ese agente sería la forma intrínseca o la gravedad del proyectil, y esto no, porque ni la gravedad es productiva de otra cualidad, ni ella, por su parte, se intensifica por emanación, como el frío en el agua, ya que la gravedad no había quedado debilitada por la impresión del impulso. O sería debilitada por un medio resistente y que impulsara en contra, y tampoco puede decirse esto, no sólo porque el impulso comienza a debilitarse antes de

ipsius fieri. Atque ita distinguuntur illa duo membra per immediatam oppositionem contradictoriam, in qua non potest medium inveniri.

26. *Calor relictus in aqua post ignis actionem a quo corrumpatur.— Habitus an minuatur per cessationem actus.—* Ex exemplis autem in contrarium adductis, duo prima facillima sunt. Calor enim in aqua, cessante actione ignis, corrumpitur per actionem positivam a suo contrario, ipso renitente, et ideo paulatim perit. Si autem fingeremus vel in aqua impediri naturalem dimanationem frigoris a forma eius, vel calorem ut sex, verbi gratia, produci in subiecto neutro, a quo nulla esset actio contraria, cessante actione ignis, tunc ille calor semper maneret in eodem subiecto, neque ex se desineret esse; nam, licet sit dispositio imperfecta ad formam ignis, tamen, quia simpliciter non pendet ab ea in conservari, posset ita semper manere, si aliunde non corrumperetur. Secundum etiam exemplum assumit falsum; nam per solam cessationem actus per se non corrumpitur nec diminuitur habitus, sed solum a causis contrariis quae ea occasione interveniunt, ut D. Thom. declaravit, I-II, q. 54, a. 3, ubi in solutione ad 1 declarat non aliter desinere calorem per cessationem calefacientis, et tacite exponit quod ex I citavimus.

27. *Quae sit causa diminutionis impetus in proiectis.—* Tertium exemplum est sane difficile, nam experientia ipsa videtur docere impulsum illum paulatim minui, quia inde provenit ut motus proiecti paulatim etiam remittatur et langueat. Aliunde vero non apparet actio agentis contrarii, a quo corrumpatur. Aut enim illud esset intrinseca forma aut gravitas proiecti, et hoc non, quia nec gravitas est activa alterius qualitatis, neque ipsa intenditur per emanationem, sicut frigus in aqua, quia gravitas non fuerat remissa per impressionem impetus. Vel remitteretur a medio resistente et in contrarium impellente, et hoc etiam dici non potest, tum quia prius quam proiectum incipiat in contrarium impelli, incipit im-

que el proyectil comience a ser impelido en sentido contrario, sino también porque, si un impulso no fuese corrompido a no ser por un contrario, la piedra no podría apartar de sí todo el impulso; consiguientemente, es preciso que sea eliminado por pura privación. Por eso muchos niegan lo que la presente dificultad supone, a saber, que el impulso sea una cualidad impresa al proyectil, sino sólo un contacto del que lo lanza, como continuado a través de las partes del medio, según parece haberlo enseñado Aristóteles al final de la *Física*. Y no faltan otros que piensen que la misma gravedad del proyectil es el instrumento de que se vale quien lo lanza mediante un contacto para impulsarlo adonde quiere. Ahora bien, a mi juicio, también estas cosas son inciertas, porque apenas puedo comprender aquel movimiento sin una cualidad impresa, como van enseñando ya con bastante frecuencia los filósofos. En cuanto al modo de corrupción de dicha cualidad, ni siquiera los mismos filósofos que la defienden dicen nada; y, por mi parte, no encuentro nada que me resulte satisfactorio. Unicamente podemos afirmar que, aun cuando el impulso no se corrompa por una auténtica acción de un contrario, sin embargo, deja de existir a la manera de aquellas cualidades que se corrompen así, ya que cesa porque un contrario le ofrece resistencia u oposición. Así, pues, como esa cualidad se encuentra en un sujeto contrario y que resiste a su actividad, a causa de la cual solamente se imprime esa cualidad por modo de instrumento, por eso no exige el ser conservada siempre allí; y porque, en otro caso, el sujeto siempre resiste a ella y a su acción, la naturaleza de tal cosa exige que poco a poco se vaya cesando en su conservación. No obstante, esto no sucede por la dependencia intermedia con respecto a su agente, sino por la peculiar naturaleza y finalidad de tal cualidad.

petus remitti, tum etiam quia si unus impetus non corrumperetur nisi a contrario, non posset lapis a se abiicere omnem impetum; necesse est ergo ut per puram privationem auferatur. Quare multi negant quod haec difficultas supponit, scilicet impetum esse qualitatem impressam proiecto, sed solum contactum proiicientis quasi continuatum per partes medii, prout Aristoteles docuisse videtur in fine Physicorum. Nec desunt alii qui putent ipsammet proiecti gravitatem esse instrumentum quo proiiciens utitur medio contactu ad impellendum quo vult. Sed mihi haec etiam incerta sunt, quia vix intelligo motum illum sine impressa qualitate, prout iam docent frequentius philosophi. De modo autem corruptionis illius qualitatis ipsimet philosophi qui illam ponunt nihil dicunt neque ego invenio quod mihi satisfaciat. Solum dicere possumus, quamvis impetus non corrumpatur per propriam actionem contrarii, tamen desinere ad modum earum qualitatum quae sic corrumpuntur, quia desinit resistente seu renitente contrario. Itaque, quia illa qualitas est in subiecto contrario et resistente activitati eius, propter quam solam illa qualitas imprimitur per modum instrumenti, ideo non postulat semper ibi conservari, et quia alias subiectum semper illi resistit et actioni eius, natura talis rei postulat ut paulatim ab eius conservatione cessetur. Tamen hoc non est propter dependentiam mediam a suo agente, sed propter peculiarem naturam et institutum talis qualitatis.

DISPUTACION XXII

LA PRIMERA CAUSA Y OTRA DE SUS ACCIONES, QUE ES LA COOPERACION O CONCURSO CON LAS CAUSAS SEGUNDAS

RESUMEN

Como se indica en las líneas introductorias, el contenido de esta disputación puede reducirse a los puntos siguientes:

I. Necesidad del concurso divino (Sec. 1).
II. Su naturaleza (Sec. 2).
III. Qué relación guarda con la acción de la causa segunda (Sec. 3-4).
IV. Si las causas segundas se subordinan esencialmente a Dios solo, o también a otras causas creadas (Sec. 5).

SECCIÓN I

Hecha una aclaración necesaria para distinguir entre la conservación y el concurso (1), se expone una primera opinión —de Durando, Alberto, Enrique y otros—, negadora del concurso esencial e inmediato de Dios, y se aducen las razones en que se fundamenta (2-5). La segunda opinión, opuesta a la anterior, es la verdadera y tiene categoría de dogma católico (6), aunque también puede probarse suficientemente por la razón, cosa que hace Suárez con abundancia de argumentos (7-13). La solución permite resolver los fundamentos de la sentencia opuesta (14-15), aclarando el modo como Dios obra inmediatamente (16-21) y refutando los inconvenientes aducidos por Durando y sus seguidores (22-23). Esto da pie para exponer y rebatir una opinión de Fonseca sobre la manera como Dios concurre con las causas material, formal y final (24-30)

SECCIÓN II

Es evidente que el concurso divino no puede ser más que una acción o principio de acción (1). Pero esto puede entenderse de tres maneras: una primera opinión sostiene que el concurso divino es una realidad procedente de la causa primera y recibida en la segunda, que completa a ésta y la determina a realizar un efecto concreto (2). Suárez la rechaza (3-6). Lo mismo hace con la segunda —el concurso divino es sólo condición necesaria para que obre la criatura—, rebatiendo sus fundamentos uno por uno (7-14). Así llega a la solución del problema, concretada en las siguientes afirmaciones:

1.ª El concurso divino, en cuanto es algo "ad extra", es esencialmente algo por modo de acción, o de cierta producción, que emana inmediatamente de Dios (15-18).

2.ª Dicho concurso no incluye por necesidad intrínseca algo infundido de nuevo a la causa segunda, que sea principio de su acción o condición necesaria para ella (19). La demuestra por diferentes testimonios (20) y razones (21-22), rebatiendo o interpretando debidamente las condiciones aducidas en los argumentos contrarios (23-38) y refutando las respuestas que algunos dan a las razones del Eximio (38-45). Resuelve los fundamentos de las otras opiniones (46-50) y aclara en qué consiste el que la causa segunda obre en virtud de la primera (51-57), para terminar precisando cómo se vale Dios de las causas necesarias (58) y de las libres (59), y de qué manera pertenece la acción de la criatura al dominio de Dios (60).

SECCIÓN III

En esta breve sección, expuesto el motivo de duda (1), se hacen algunas aclaraciones que ayudan a comprender mejor la naturaleza del concurso divino en relación con la criatura y con su acción (2-12).

SECCIÓN IV

Tratando de explicar cómo concede Dios su concurso a las causas segundas (1), se señala la dificultad de la cuestión (2); ésta es resuelta con respecto a las causas naturales (3-9) y a las libres (10), punto en que se ofrecen diferentes opiniones y soluciones a la dificultad propuesta (11-13). Suárez da la suya (14), apoyándola en varias razones (15-20). Establece al propio tiempo las diferencias en el modo del concurso divino con las causas libres y con las necesarias (21-23), señala los autores que aceptan el modo expuesto por él (24-26) y propone (27-28) y resuelve algunas objeciones contra la doctrina anterior (29-39).

SECCIÓN V

Para determinar si las causas segundas dependen esencialmente, al obrar, sólo de la primera o también de otras (1), comienza por señalar el motivo de duda (2), exponer los diferentes sentidos de la cuestión (3-6), y consignar las varias opiniones dadas acerca de su dificultad (7-9). La solución completa puede reducirse a las afirmaciones siguientes, que el Eximio explica, demuestra y defiende contra las objeciones:

1.ª Ninguna causa creada depende esencial e inmediatamente, en su obrar, de otro agente creado, sino sólo de la causa primera (10-14).

2.ª En ocasiones, la virtud insuficiente de una causa segunda necesita ser ayudada por otra causa creada que complete o supla su poder activo (15-17). Con ello resulta patente el sentido en que se llama universales a algunas de las causas segundas (18), y cuál es la subordinación de los agentes inferiores a los superiores (19). Por último, se responde a las razones opuestas (20-21).

DISPUTACION XXII

LA PRIMERA CAUSA Y OTRA DE SUS ACCIONES, QUE ES LA COOPERACION O CONCURSO CON LAS CAUSAS SEGUNDAS

Acerca del concurso de la causa primera con las segundas en orden a las acciones de éstas, se encuentran pocas consideraciones hechas por Aristóteles o por otros filósofos; en cambio, los teólogos tratan esta cuestión prolijamente. Y, en la medida en que puede conocerse por razón natural, es propia de este lugar. En dicha cuestión hay que examinar, primeramente, cuál es la necesidad de este concurso; después, en qué consiste; seguidamente, cómo se compara con la acción de la causa segunda; y, por último, estudiaremos si las causas segundas o creadas tienen entre sí esta clase de subordinación, o sólo con respecto a Dios.

SECCION PRIMERA

SI PUEDE DEMOSTRARSE SUFICIENTEMENTE POR RAZÓN NATURAL QUE DIOS OBRA DE MANERA ESENCIAL E INMEDIATA EN LAS ACCIONES DE TODAS LAS CRIATURAS

1. He dicho en el título *de manera esencial e inmediata* porque, por lo dicho en la sección anterior, es claro y evidente que, al menos remota y esencialmente, el influjo divino es necesario para la acción de cualquier causa crea-

DISPUTATIO XXII

DE PRIMA CAUSA ET ALIA EIUS ACTIONE, QUAE EST COOPERATIO SEU CONCURSUS CUM CAUSIS SECUNDIS

De concursu primae causae cum secundis ad actiones earum, pauca inveniuntur ab Aristotele aliisve philosophis dicta; a theologis vero res haec copiose disputatur. Et quantum potest ratione naturali cognosci, propria est huius loci. In qua re primo videndum est quae sit necessitas huius concursus; deinde quid sit; postea quomodo ad actionem causae secundae comparetur; ac tandem videbimus an causae secundae vel creatae habeant inter se huiusmodi subordinationem, vel ad solum Deum.

SECTIO PRIMA

AN POSSIT SUFFICIENTER PROBARI RATIONE NATURALI DEUM PER SE AC IMMEDIATE OPERARI IN ACTIONIBUS OMNIUM CREATURARUM

1. Dixi in titulo *per se ac immediate*, quia, ex dictis disputat. praeced., constans est et certum, saltem remote et per accidens, divinum influxum necessarium esse ad actionem cuiuslibet causae creatae, quia saltem

da, pues por lo menos es preciso que Dios conserve en el ser a la criatura que obra algo; mas quien da el ser da también la operación, al menos remota y accidentalmente.

Exposición y defensa de la primera sentencia negativa

2. *Razones de dicha opinión.— Primera.—* Pues bien, no faltaron teólogos que negasen que Dios concurre esencial e inmediatamente a las acciones de las causas segundas. Se cree que el principal defensor de este error es Durando, *In II*, dist. 1, q. 5, y dist. 37, q. 1, aunque la opinión fuera más antigua; efectivamente, la citan Alberto, Enrique y otros; e incluso San Agustín, V *De Genesi ad litter.*, c. 20, con estas palabras: *Hay quienes opinan que solamente el mundo ha sido hecho por Dios, y las demás cosas ya son producidas por el mundo mismo, como El ordenó y mandó, pero Dios no obra nada.* El fundamento es que la necesidad de esta cooperación no puede apoyarse en ninguna razón suficiente, por lo cual no debe afirmarse, ya que Dios no emplea un concurso superfluo y por completo innecesario. Se prueba el antecedente, en primer lugar, porque las causas segundas no son instrumentos, sino causas principales, puesto que obran por virtud propia y no por una moción extrínseca, por lo que a veces son unívocas y producen efectos semejantes a ellas; en cambio, cuando son equívocas, son causas más perfectas y nobles; luego no necesitan el concurso de una causa superior. La consecuencia es evidente, ya que para producir el efecto basta una virtud igual a él, o ciertamente más noble.

3. *Segunda.—* En segundo término, Dios pudo producir una criatura que realizase un efecto proporcionado a ella sin ayuda de otro; pues, ¿por qué razón es esto contradictorio? En verdad, no se descubre ninguna repugnancia o contradicción; ni atenta contra la perfección o la potencia divina, sino que más bien indica en mayor medida la potencia de Dios. Efectivamente, así como fue propio de la potencia divina no sólo producir las criaturas, sino también comunicarles un poder semejante de obrar, así también se demostrará más la misma potencia de Dios si puede comunicar a sus criaturas esta virtud activa completa y totalmente íntegra; pero eso ocurrirá si no necesita la ayuda de otro

necesse est ut Deus conservet in esse creaturam quae aliquid operatur; qui autem dat esse dat etiam operationem, saltem remote et per accidens.

Prima sententia negans proponitur et suadetur

2. *Rationes praedictae sententiae.— Prima.—* Non defuerunt ergo theologi qui negaverint Deum per se et immediate concurrere ad actiones secundarum causarum. Cuius erroris praecipuus defensor censetur Durandus, In II, dist. 1, q. 5, et dist. 37, q 1, quamquam illa sententia antiquior fuerit; illam enim referunt Albertus, Henricus, et alii. Immo D. August., V Genes. ad litter., c. 20, his verbis: *Sunt qui arbitrantur tantummodo mundum ipsum factum a Deo, caetera iam fieri ab ipso mundo sicut ille ordinavit et iussit, Deum autem ipsum nihil operari.* Fundamentum est quia nulla sufficienti ratione fundari potest necessitas huius cooperationis, et ideo asserenda non est, quia Deus non adhibet supervacaneum ac minime necessarium concursum. Antecedens probatur primo, quia causae secundae non sunt instrumenta, sed principales causae; nam virtute propria, et non per extrinsecam aliquam motionem, operantur, unde interdum univocae sunt et effectus faciunt sibi similes; quando vero sunt aequivocae, sunt perfectiores et nobiliores causae; ergo operantur sufficienti virtute; ergo non indigent auxilio superioris causae. Patet consequentia, quia ad effectum producendum sufficit virtus aequalis illi, aut certe nobilior.

3. *Secunda.—* Secundo, potuit Deus efficere creaturam operantem effectum sibi proportionatum sine ope alterius: cur enim hoc repugnat? Nulla sane apparet repugnantia aut contradictio; neque est contra divinam perfectionem aut potentiam, sed potius indicat magis potentiam Dei. Nam, sicut divinae potentiae fuit non solum efficere creaturas, sed etiam illis communicare similem efficiendi vim, ita magis ostendetur eadem potentia Dei si suis creaturis possit hanc virtutem agendi completam et omnino integram communicare; huiusmodi autem

para obrar. Y si Dios puede hacer esto, ¿cómo nos consta que no lo ha hecho ya? O si lo hiciese, ¿de qué otra manera lo haría que confiriendo a la criatura un poder igual o mayor que el necesario para el efecto? Ahora bien, esto ya lo ha hecho.

4. *Tercera.—* En tercer lugar, no es posible que dos agentes concurran inmediatamente a una misma acción, a no ser que ambos sean imperfectos y sólo parciales, cosa que no debe decirse de Dios; luego no concurre inmediatamente con la criatura a la acción de ésta. La mayor es patente, porque o una de esas causas obra mediante la otra, o ninguna. Si lo primero, se sigue que la que obra mediante la otra no obra inmediatamente, sino sólo mediante la otra; y como no puede decirse que la criatura obre mediante Dios, será Dios el que obre mediante la criatura, y en este sentido solemos hablar frecuentemente, a saber, que Dios obra por las causas segundas o mediante las causas segundas. El mejor sentido de esta expresión es que Dios confirió a las causas segundas el poder de obrar, que las conserva y que, por así decirlo, las constituyó para que obren en lugar suyo. Mas si se afirma lo segundo, que ninguna de estas causas —ni la primera ni la segunda— obra mediante la otra, se sigue abiertamente que ambas son imperfectas, ya porque cada una de ellas obraría sólo como causa parcial, ya también porque concurrirán para obrar sin subordinación y como casualmente.

5. *Cuarta.—* En cuarto lugar, porque acerca de algunas cosas creadas es preciso confesar que no proceden inmediatamente de Dios; luego, por igual razón, habría que decir lo mismo de todas las que proceden de causas segundas que obran con virtud principal. La consecuencia es válida por paridad de razón, y el antecedente se demuestra, en primer lugar, acerca de toda acción de la criatura, en cuanto acción, como es, por ejemplo, el calentamiento del fuego; porque, aunque concedamos que el calor, en cuanto calor, procede inmediatamente de Dios, esto, empero, no puede decirse del calentamiento del fuego en cuanto tal, ya que implica una contradicción palmaria. Efectivamente, la acción, o tal acción en cuanto tal, a saber, el calentamiento del fuego, dice relación esencial a este agente, a saber, el fuego; luego es imposible que esa ac-

erit si alterius ope ad agendum non indigeat. Quod si hoc Deus potest facere, unde constat non iam fecisse? Aut si faceret, quo alio modo faceret quam dando creaturae virtutem aequalem vel maiorem quam ad effectum necessaria sit? Hoc autem iam fecit.

4. *Tertia.—* Tertio, fieri non potest ut duo agentia immediate concurrant ad eamdem actionem, nisi utrumque eorum imperfectum sit et tantum partiale, quod de Deo non est dicendum; ergo non concurrit cum creatura immediate ad actionem eius. Maior patet, quia vel una ex illis causis agit per aliam, vel neutra. Si primum, sequitur eam quae per aliam agit non agere immediate, sed solum mediante alia, cumque non possit dici creatura agere per Deum, aget Deus per creaturam, et ita frequenter loqui solemus, Deum, scilicet, operari per causas secundas seu mediis causis secundis. Cuius locutionis optimus sensus est Deum dedisse causis secundis virtutem operandi, et conservare illas, easque veluti constituisse ut vice sui operentur. Si autem dicatur secundum, nempe neutram ex his causis, scilicet, nec primam nec secundam, per alteram operari, plane sequitur utramque esse imperfectam, tum quia utraque solum ageret ut causa partialis, tum etiam quia sine subordinatione et quasi fortuito convenient ad agendum.

5. *Quarta.—* Quarto, quia de aliquibus rebus creatis necesse est fateri non esse a Deo immediate; ergo pari ratione idem dicendum esset de omnibus quae a causis secundis principali virtute operantibus procedunt. Consequentia tenet a paritate rationis, et antecedens probatur, primo in omni actione creaturae, quatenus actio est, ut est verbi gratia, calefactio ignis; nam licet demus calorem, ut calorem, esse immediate a Deo, tamen de calefactione ignis ut sic id dici non potest, quia apertam involvit repugnantiam. Nam actio, vel talis actio ut sic, nempe calefactio ignis, dicit essentialem habitudinem ad hoc agens, nempe ignem; ergo

ción, en cuanto tal, proceda inmediatamente de Dios; y, sin embargo, dicha acción es algo en la realidad distinto del calor; luego. En segundo lugar, parece que esto debe afirmarse, por una razón especial, de las acciones libres, pues si éstas procediesen inmediatamente de la causa primera, no podrían ser libres con respecto a la misma causa segunda, ya que no sólo la causa primera, por ser más potente, arrastraría consigo a la segunda adonde quisiese, sino que incluso la segunda no tendría a su disposición y en su potestad el influjo de la causa primera para poder obrar cuando quisiera. En tercer lugar, hay una razón especialísima acerca de las acciones libres pecaminosas; porque es inconveniente atribuirlas a la causa primera en cuanto operante esencial e inmediatamente. Podemos aducir un cuarto ejemplo a propósito de los efectos o causalidades de otras causas; porque aquéllas no proceden inmediatamente de Dios en cuanto causa primera, como es claro, pues esos modos de causar, sobre todo el formal y el material, no pueden ser ejercidos por la causa primera; consiguientemente, si la materia y la forma son suficientes, en su orden, para su causalidad propia, ¿por qué no ha de serlo, en el suyo, cualquier causa eficiente?

Opinión verdadera

6. La segunda opinión afirma que Dios obra esencial e inmediatamente en toda acción de la criatura, y que este influjo suyo es absolutamente necesario para que la criatura produzca algo. Esta es la opinión verdadera, que debemos explicar y confirmar más por extenso. Así, pues, afirmamos en primer lugar que es tan cierto que Dios influye inmediata y esencialmente en toda acción de la criatura, que el negar esto constituye un error en la fe. Se demuestra, primeramente, por el consentimiento común de los escolásticos, que piensan de esta verdad como de un dogma católico, según consta por Santo Tomás, I, q. 105, a. 5; I-II, q. 109, y III *cont. Gent.*, c. 70; Cayetano y el Ferrariense, en el mismo lugar; Capréolo, *In II*, dist. 1, q. 2, a. 3, a los argumentos contra la segunda conclusión; Alejandro, I p., q. 9, miembro 2, ad 2; Alberto, *In II*, dist. 35, a. 7, donde se expresa de este modo: *La otra opinión ha desaparecido*

impossibile est illam actionem, quatenus talis est, esse a Deo immediate; et tamen illa actio est aliquid in rerum natura distinctum a calore; ergo. Secundo, hoc speciali ratione dicendum videtur de actionibus liberis, quia, si illae essent immediate a causa prima, non possent esse liberae ipsi causae secundae, quia et causa prima, cum sit potentior, secum ferret secundam quo vellet, et secunda non haberet in manu et potestate sua influxum causae primae ut posset operari cum vellet. Tertio, est specialissima ratio de actionibus liberis peccaminosis; nam indecorum est illas attribuere primae causae ut per se et immediate operanti. Quartum exemplum afferre possumus de effectibus seu causalitatibus aliarum causarum; illae enim non sunt a Deo immediate ut a prima causa, ut constat, quia illi causandi modi, praesertim formalis et materialis, non possunt a prima causa exerceri; si ergo materia et forma in suo genere sufficientes sunt ad suam propriam causalitatem, cur non erit in suo quaelibet causa efficiens?

Vera sententia

6. Secunda sententia est Deum per se et immediate agere in omni actione creaturae, atque hunc influxum eius esse simpliciter necessarium ut creatura aliquid efficiat. Et haec est vera sententia, quae fusius est a nobis explicanda et confirmanda. Primum itaque dicimus tam esse certum Deum influere immediate ac per se in omnem actionem creaturae, ut id negare erroneum sit in fide. Probatur primo ex communi consensu scholasticorum, qui ita sentiunt de hac veritate, ut de catholico dogmate, ut patet ex D. Thom., I, q. 105, a. 5, et in I-II, q. 109, et III cont. Gent., c. 70; Caiet. et Ferrar., ibi; Capreolo, In II, dist. 1, q. 2, a. 3, ad argumenta contra secundam conclusionem; Alexand., I p., q. 9, memb. 2, ad 2; Albert., In II, dist. 35, a. 7, ubi sic inquit: *Alia opinio fere cessit ab aula, et a multis*

prácticamente de las aulas y es considerada herética por muchos modernos. También Gregorio, en el mismo pasaje, q. 1, a. 3; Escoto, *In II*, dist. 1 y 37, q. única; Buenaventura, dist. 37, a. 1, q. 1, donde dice que esta opinión debe sostenerse sin ninguna ambigüedad; el mismo, *In I*, dist. 45, a. 2, q. 2; Herveo, tratado *De aeternitate mundi*, q. 1. En segundo lugar, puede demostrarse lo mismo por el consentimiento común de los santos, que enseñan esta verdad como contenida en la Sagrada Escritura, y a los que señalaré brevemente, porque esto no corresponde a nuestro cometido. Así, pues, San Agustín, habiendo citado, en el lugar indicado anteriormente, a los que opinan lo contrario, añade: *Contra los cuales está pronunciada aquella sentencia del Señor: Mi Padre está ejerciendo su actividad hasta ahora.* Y más adelante: *Además, porque El realiza no sólo las cosas grandes y principales, sino también estas terrenas y últimas, dice el Apóstol: Tú siembras el grano desnudo, pero Dios le da cuerpo como quiere, y a cada semilla le da el cuerpo propio.* También demuestra esto extensamente el mismo San Agustín, en su *Ep. 146 ad Consentium*, donde aduce otros testimonios de la Escritura, como el de Jer., 1: *Antes de formarte en el útero, te conocí;* y el de Lc., 13: *Si al heno del campo, que hoy existe y mañana se echa al horno, Dios lo viste de esa manera.* El mismo San Agustín, lib. IV *De Genesi ad litter.*, c. 12, donde aduce un texto de Act., 17: *En El vivimos y nos movemos;* y en el lib. IX, c. 12, cita otro de I Cor.: *Ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento.* Próspero, *Sentent.*, 281. El mismo Gregorio, lib. XVI *Moral.*, c. 18, dice: *Todas las cosas que han sido creadas, no tienen eficacia ni para subsistir ni para moverse por sí mismas, sino que en tanto subsisten en cuanto recibieron el deber existir, en tanto se mueven en cuanto son ordenadas por un instinto oculto.* Y los demás Padres, siempre que tratan de la providencia divina, suponen esta verdad como certísima.

7. Hay que afirmar, en segundo lugar, que esta verdad puede probarse suficientemente por razón natural. Y, primeramente, parece inferirse con evi-

modernorum reputatur haeretica. Item Gregor., ibid., q. 1, a. 3; Scot., In II, dist. 1 et 37, q. unica; Bonavent., dist. 37, a. 1, q. 1, ubi ait hanc sententiam absque omni ambiguitate esse tenendam; idem, In I, dist. 45, a. 2, q. 2; Herv., tract. de Aeternitate mundi, q. 1. Secundo, idem probari potest ex communi consensu sanctorum, qui hanc veritatem docent ut in divinis Scripturis contentam, quos, quia hoc non est nostri muneris, breviter indicabo. Augustinus ergo, cum contrarium opinantes retulisset loco supra citato, subdit: *Contra quos profertur illa sententia Domini: Pater meus usque modo operatur*[1]. Et infra: *Deinde, quia non solum magna et praecipua, verum etiam ista terrena et extrema ipse operatur, ita dicit Apostolus: Tu nudum granum seminas, Deus autem dat illi corpus sicut vult, et unicuique semini proprium corpus.* Idem late probat idem Augustinus, in Ep. 146 ad Consentium, ubi alia testimonia Scripturae adducit, ut illud: *Priusquam te formarem in utero, novi te,* Ierem., 1; et illud: *Si foenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit,* Lucae, 13. Idem August., lib. IV Genes. ad litter., c. 12, ubi adducit illud Actor., 17: *In ipso vivimus, movemur;* et lib. IX, c. 15, adducit illud I Cor.: *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus.* Prosper., Sentent., 281. Idem Gregorius, XVI lib. Moral., c. 18: *Omnia* (inquit) *quae creata sunt, per se nec subsistere praevalent nec moveri; sed in tantum subsistunt in quantum ut esse debeant acceperunt, in tantum moventur in quantum occulto instinctu disponuntur.* Et reliqui Patres, ubicumque tractant de divina providentia, hanc veritatem ut certissimam supponunt.

7. Secundo, dicendum est veritatem hanc sufficienter probari posse naturali ratione. Et primo videtur evidenter inferri ex dictis

[1] Ioan., 5, ubi lege eumdem Aug., tract. I; Cyrill., et Chrys., et Nazianz., quos ibi refert Tolet. Similia testimonia sunt Iob, 10; II Machab., 7; Ps. 144 et 146.

dencia de lo dicho acerca de la conservación, de suerte que también por esta razón se considera prácticamente tan cierto en la fe que Dios produce inmediatamente todas las cosas como que las conserva. La primera inferencia se demuestra, en primer lugar, porque si todas las cosas no son hechas inmediatamente por Dios, entonces tampoco son conservadas inmediatamente, pues una cosa se comporta en orden al ser de igual modo que en orden a la producción. En efecto, el ser de una cosa no puede depender de su causa adecuada en mayor medida después de producido que cuando estaba produciéndose. Asimismo, porque si la causa depende de Dios en el ser, también depende el efecto, ya que ambos son entes por participación; luego, así como la causa depende en el instante en que obra, igualmente el efecto en el instante en que es realizado, puesto que también en dicho instante ambos son entes por participación; luego todo efecto de una causa segunda depende de Dios en su realización y, en consecuencia, la causa segunda no puede producir nada sin el concurso de Dios. Finalmente, porque de lo contrario se sigue que, a veces, la cosa no depende de Dios en su conservación, ni siquiera mediatamente, pues si el calor producido por el fuego depende de Dios sólo mediante el fuego productor, cuando cese la acción del fuego ya no dependerá en manera alguna. Quizá responda Durando que los efectos de las causas segundas, mientras son producidos o conservados por ellas, sólo son producidos o conservados por Dios mediatamente, mas cuando cesa la acción de la causa segunda, entonces Dios solo conserva el efecto inmediatamente, aunque haya sido producido de manera inmediata por la causa segunda sola, ya que ninguna cosa creada puede tener o conservar el ser sin alguna causa eficiente; por eso, siempre que la causa segunda actúa inmediatamente, ella basta; mas, al cesar ella, para que la cosa permanezca en el ser es necesario que Dios actúe conservando, de igual modo que también decimos nosotros que, cuando cesa la causa segunda, la primera emplea mayor fuerza y eficacia.

8. Ahora bien, primeramente, según esta respuesta, la verdad arriba demostrada acerca de la conservación de Dios queda restringida a la conservación inmediata o a la mediata, lo cual es ajeno a toda sana doctrina. En otro caso, cuando se dice que Dios es creador de todas las cosas, podría quedar limitado

de conservatione, ut hac etiam ratione fere tam certum in fide habeatur Deum immediate efficere omnia sicut et conservare. Prima illatio probatur primo quia, si non omnia a Deo immediate fiunt, ergo neque conservantur immediate, quia ita res se habet ad esse sicut ad fieri. Neque enim esse rei magis potest pendere a causa adaequata postquam factum est quam cum fiebat. Item, quia si causa pendet a Deo in esse, ergo et effectus, quia utrumque est ens per participationem; ergo, sicut causa pendet in instanti quo agit, ita effectus in instanti in quo fit, quia etiam in eo instanti utrumque est ens per participationem; ergo omnis effectus causae secundae pendet a Deo in fieri, et consequenter causa secunda nihil potest facere sine concursu Dei. Tandem, quia alias sequitur quod interdum neque mediate res pendeat in conservari a Deo; nam si calor ab igne productus a Deo solum pendet mediante igne producente, cessante ignis actione iam nullo modo pendebit. Respondebit fortasse Durandus effectus causarum secundarum, quamdiu ab eis fiunt vel conservantur, tantum fieri vel conservari mediate a Deo, cessante vero actione causae secundae, tunc Deum solum immediate conservare effectum, etiamsi a sola causa secunda immediate productus sit, quia nulla res creata potest vel habere vel retinere esse sine aliqua efficienti causa; et ideo, quamdiu causa secunda immediate efficit, illa sufficit; cessante vero illa, ut res permaneat in esse necessarium est ut Deus efficiat conservando, sicut nos etiam dicimus, cessante causa secunda, primam adhibere maiorem vim et efficacitatem.

8. Sed imprimis, iuxta hanc responsionem, veritas supra demonstrata de conservatione Dei limitatur ad conservationem immediatam vel ad mediatam, quod est alienum ab omni sana doctrina. Alias, cum Deus dicitur creator omnium, limitari pos-

a serlo mediata o inmediatamente. Además, supuesta dicha opinión, no es consecuente afirmar que, al cesar la acción del fuego, Dios comienza a conservar el calor, ya porque, si el calor no depende de Dios en su obrar, ¿por qué debe depender en su ser?; ya también porque el calor producido no depende en su ser del calor productor por razón del ser mismo, sino por razón de tal producción, según se ha explicado y demostrado arriba; luego, aunque cese la acción del fuego que calienta, no hay razón para que se precise la acción de una causa superior a fin de que se conserve aquel ser. Sobre todo porque, de acuerdo con esa opinión, el calor, para existir absoluta y simplemente, no depende esencialmente de Dios, sino, a lo sumo, remota y accidentalmente; en cambio, la necesidad de la acción conservadora nace de la intrínseca y absoluta dependencia que la cosa tiene con respecto a tal causa para poseer el ser, como se ha explicado antes.

9. Y con esto se prueba, en segundo lugar, la primera inferencia, pues si Dios no influye inmediatamente en toda acción de la criatura, entonces la misma acción creada no exige por sí misma esencialmente, para existir, el influjo de Dios, siendo así que también ella es cierta participación del ente; luego no hay razón alguna para que la forma que se produce mediante tal acción exija, para su conservación, el influjo actual de la causa primera, ya que no exige esto ni por razón de su producción, de acuerdo con aquella opinión, puesto que la producción no depende inmediatamente de Dios, ni por razón de su ser, sobre todo por el hecho de que es un ser participado; pero esta razón no se considera suficiente en la acción misma, según dicha opinión; luego tampoco será suficiente en la forma o término de la acción.

10. En tercer lugar, puede hacerse la misma deducción de esta manera: los entes creados no dependen menos de Dios en cuanto agentes que en cuanto entes, ya que no están menos subordinados a Dios por una razón que por otra; y así como son entes por participación, así también son agentes; pero en cuanto entes, son por completo dependientes de Dios intrínseca y esencialmente; luego de igual modo dependen en cuanto agentes; luego, cuando obran, no dependen sólo porque Dios los conserva en el ser, sino también porque, en su

set quod sit mediate vel immediate. Deinde, supposita illa sententia, non dicitur consequenter, cessante actione ignis, Deum incipere conservare calorem, tum quia, si calor non pendet in operari a Deo, cur debet dependere in esse?; tum etiam quia calor productus non pendet in suo esse a calore producente ratione ipsius esse, sed ratione talis fieri, ut supra declaratum et probatum est; ergo, quamvis cesset actio ignis calefacientis, non est cur sit necessaria actio superioris causae ut conservetur illud esse. Maxime quia, iuxta illam sententiam, calor, ut sit absolute et simpliciter, non pendet essentialiter a Deo, sed ad summum remote et per accidens; necessitas autem actionis conservativae oritur ex intrinseca et absoluta dependentia quam res habet a tali causa ut habeat esse, sicut supra explicatum est.

9. Atque hinc probatur secundo prima illatio, quia si Deus non influit immediate in omnem actionem creaturae, ergo ipsa actio creata, ut sit, non postulat per se essentialiter influxum Dei, cum tamen ipsa etiam sit aliqua participatio entis; ergo nulla est ratio cur forma quae per talem actionem fit postulet ad sui conservationem actualem influxum primae causae, quia neque hoc postulat ratione sui fieri, iuxta illam sententiam, cum ipsum fieri non sit immediate a Deo; nec ratione sui esse, maxime ex eo quod est esse participatum; sed haec ratio non censetur sufficiens in ipsa actione, iuxta illam sententiam; ergo neque in forma seu termino actionis erit sufficiens.

10. Tertio, potest eadem deductio ita fieri, quia entia creata non minus pendent a Deo in quantum agentia quam in quantum entia, quia non minus sunt subordinata Deo una ratione quam alia, et sicut sunt entia per participationem, ita etiam sunt agentia; sed quatenus entia sunt, sunt omnino dependentia a Deo intrinsece et essentialiter; ergo similiter pendent quatenus sunt agentia; ergo dum agunt, non solum pendent quia in esse conservantur a Deo, sed etiam quia in ipsomet agere per se et

mismo obrar, requieren esencial e inmediatamente el influjo de Dios. Y esto es lo que Aristóteles dice en alguna ocasión, que en los agentes esencialmente subordinados, el inferior no puede obrar sin el influjo del superior, lib. II de la *Metafísica*, c. 2; VII de la *Física*, c. 1, y lib. VIII, c. 5.

11. En cuarto lugar, la misma argumentación de la conservación a la cooperación puede confirmarse por una razón proporcional; pues, así como Dios puede privar del ser a una cosa creada por la sola negación de acción, igualmente puede privar a una cosa creada de su acción natural por la sola negación de concurso; luego, de igual manera que de la primera potestad se colige evidentemente la dependencia inmediata en el ser, así también se colige de la última la inmediata dependencia en la acción. Pero el antecedente (para confesar la verdad) no resulta evidente por ningún experimento natural; mas es bastante evidente por los efectos sobrenaturales; efectivamente, Dios privó al fuego babilónico de su acción sin oponerle ningún impedimento desde fuera; luego hizo esto por sustracción del concurso; pues, ¿de qué otro modo hubiera podido hacerse? Y esto es lo que se da a entender en Sap., 11, cuando se dice que el fuego se olvidó de su virtud, a saber, que no podía ejercerla sin Dios. También es, de suyo, muy congruente con la potencia divina el tener en su mano las acciones de todas las cosas, de igual manera que tiene el ser de todas.

12. La quinta razón, bastante probable, es que la causa segunda no puede determinarse a sí misma a un efecto individual y particular, porque su facultad es siempre indiferente para muchos individuos y no queda bastante determinada por el sujeto y las circunstancias; luego es necesaria la cooperación de la causa primera, que con su voluntad puede determinarla a un efecto singular. Sobre el fundamento de esta razón puede verse lo dicho anteriormente, en la citada disputación V, al tratar del principio de individuación.

13. En último lugar, una razón excelente es que este modo de obrar en todos y con todos los agentes pertenece a la grandeza de la potencia divina y, por parte de Dios, supone una perfección sin imperfección; en cambio, por parte de la criatura, ya consideremos la causa segunda, ya su acción, ya su efecto, aunque diga imperfección, ésta, empero, se halla inmersa en el mismo

immediate requirunt influxum Dei. Et hoc est quod Aristoteles aliquando ait, in agentibus per se subordinatis, inferius non posse agere sine influxu superioris, lib. II Metaph., c. 2, VII Phys., c. 1, et lib. VIII, c. 5.

11. Quarto, potest eadem argumentatio a conservatione ad cooperationem confirmari proportionali ratione; nam, sicut Deus potest rem creatam suo esse privare per solam negationem actionis, ita potest rem creatam sua naturali actione privare per solam negationem concursus; ergo, sicut ex priori potestate evidenter colligitur immediata dependentia in esse, ita ex posteriori colligitur immediata dependentia in ipsa actione. Antecedens (ut verum fatear) non est evidens aliquo naturali experimento; ex supernaturalibus autem effectibus satis est evidens; privavit enim Deus ignem babylonicum sua actione, nullo extrinsecus obiecto impedimento; ergo id fecit per subtractionem concursus; quo enim alio modo fieri potuisset? Et hoc significatur Sapient., 11, cum dicitur ignem oblitum fuisse virtutis suae, quia nimirum eam sine Deo exercere non poterat. Estque hoc per se valde consentaneum divinae potentiae, ut in manu sua habeat actiones omnium, sicut habet omnium esse.

12. Quinta ratio valde probabilis est, quia causa secunda non potest sese determinare ad effectum in individuo et in particulari, quia eius facultas semper est indifferens ad plura individua, et a subiecto et circumstantiis non satis determinatur; ergo necessaria est cooperatio primae causae, quae voluntate sua potest determinare ad singularem effectum. De cuius rationis fundamento videri possunt superius dicta disp. V, dum de principio individuationis ageretur.

13. Ultimo, est optima ratio quia hic modus agendi in omnibus et cum omnibus agentibus pertinet ad amplitudinem divinae potentiae, et ex parte Dei supponit perfectionem sine imperfectione; ex parte vero creaturae, sive causam secundam, sive actionem, sive effectum eius consideremus, quamvis imperfectionem dicat, tamen illa est

concepto de criatura o de ente participado en cuanto tal, según ponen de manifiesto las razones aducidas. Por otra parte, de esta manera se da una subordinación perfecta y esencial entre la causa primera y la segunda, y no hay nada contradictorio, como fácilmente se patentizará por las soluciones a los argumentos; luego no debe negarse a Dios esta influencia general. Por eso, parece que no fue totalmente ignorada por los filósofos, como hemos señalado acerca del pensamiento de Aristóteles en la razón 3.ª; y en el lib. *De causis*, que se atribuye ya a Aristóteles ya a Proclo, hay varias proposiciones con las que se expresa esta verdad, y que trataremos en lo que sigue. También por esta razón Platón llamó a las causas segundas instrumentos de la primera, porque dependen del concurso de ésta en su obrar, como se toma del Damasceno, en su *Philos.*, c. 9; Simplicio, en II *Phys.*, texto 29, y otros. Se cita asimismo a Trismegisto, en el *Dialog. Crater.*, quien dice que *Dios, presente en todas partes, siempre opera todas las cosas;* y otras afirmaciones parecidas. Y Filón Alejandrino, en el lib. *Quod mundus sit incorrup.*, sostiene que *Dios asiste cooperando a todas las partes del mundo.*

Se resuelven los fundamentos de la primera opinión

14. Al primer argumento se niega el antecedente; porque las razones aducidas explican suficientemente la necesidad de este concurso. Y no por eso negamos que los agentes creados sean principales en su orden, como se ha consignado arriba en las divisiones de la causa eficiente. Pero no se sigue que, si las causas son principales, sean también independientes en su obrar, pues, como es evidente de suyo, para esto último se requiere una perfección mucho mayor que para lo primero. Consiguientemente, cuando se dice que para obrar es suficiente una virtud igual al efecto, en primer lugar podemos responder que es suficiente en la razón de causa próxima, pero no en absoluto. Además, afirmamos que es suficiente con la debida proporción; pues, así como la virtud misma es dependiente, así también basta para tal acción, pero no independientemente;

imbibita in ipso conceptu creaturae seu entis participati quatenus tale, ut rationes factae declarant. Et alioqui, hoc modo intercedit perfecta et essentialis subordinatio inter causam primam et secundam, nihilque est quod repugnet, ut patebit facile ex solutionibus argumentorum; ergo non est neganda Deo haec generalis influentia. Unde neque a philosophis videtur fuisse omnino ignorata, ut de Aristotelis mente in 3 rat. attigimus; et in lib. de Causis, qui vel Aristotelis vel Procli esse censetur, variae sunt propositiones quibus haec veritas significatur, quas in sequentibus tractabimus. Plato etiam ob hanc rationem causas secundas instrumenta primae appellavit, quod ab eius concursu in agendo pendeant, ut sumitur ex Damasc., in sua Philos., c. 9; et Simplic., II Phys., text. 29, et alii. Refertur etiam Trismegistus, in Dialog. Crater., dicens *Deum ubique praesentem semper agere omnia;* et alia similia. Et Philo Alexand., in libro Quod mundus sit incorrup., dicens *Deum omnibus partibus mundi assistere cooperando.*

Solvuntur fundamenta primae sententiae

14. Ad primum argumentum negatur antecedens; rationes enim factae sufficienter declarant necessitatem huius concursus. Neque propterea negamus agentia creata esse principalia in suo ordine, ut superius in divisionibus causae efficientis declaratum est. Non vero sequitur, si causae principales sint, esse etiam in agendo independentes, quia multo maior perfectio requiritur ad hoc posterius quam ad illud prius, ut per se constat. Cum ergo dicitur ad agendum sufficere virtutem aequalem effectui, primum respondere possumus sufficere in ratione causae proximae[1], non vero simpliciter. Deinde dicimus sufficere cum debita proportione; nam, sicut virtus ipsa est dependens, ita sufficit ad talem actionem, non

[1] No tiene sentido la sustitución de esta palabra por *primae*, como aparece en la ed. de M. Sonn, París, 1605. (N. de los EE.)

por eso, además de ella, es preciso que influya la causa primera, de la que dependen esencialmente todas las cosas. Pero alguno concluirá: luego siempre que una forma depende de su causa en la conservación, dependerá también en la operación. Se responde que de esto ha de tratarse en la última sección de esta disputación; por ahora se niega la consecuencia, pues, con respecto a una causa creada, la dependencia no es tan esencial y cuasi trascendental como con respecto a la increada.

15. Al segundo se responde que implica contradicción el que la criatura sea capaz de obrar independientemente del creador, tanto por parte de la misma causa creada, que necesariamente tiene un poder operativo adaptado y proporcionado a su ser, como por parte del efecto o de la acción que de ella procede; pues, como esas cosas son entes por participación, dependen esencialmente del primer ente. Por tanto, así como no pertenece a la potencia divina el producir un ente por sí mismo independiente en el ser, tampoco el producir un agente por sí mismo independiente en el obrar; más aún, una y otra cosa repugnan por igual a la perfección divina y a la imperfección de la criatura, como se ha explicado suficientemente.

De qué manera concurre Dios inmediatamente

16. El tercer argumento versa en su totalidad sobre el modo de hablar más que sobre la doctrina. Y, ante todo, en él se pregunta si debe decirse que Dios obra inmediatamente en orden a la acción de la causa segunda. En verdad, por lo dicho consta con claridad que necesariamente debe confesarse que Dios influye en cierto modo inmediatamente, y en cierto modo también mediatamente. Porque obra mediatamente en cuanto da y conserva el poder de obrar a la causa segunda que opera próximamente. Y en este sentido es verdad que obra mediante ella, y que la creó con el fin de comunicar con ella la función de obrar; en cambio, opera inmediatamente porque también la causa primera influye, por sí misma y con su virtud, en tal acción o efecto. Ahora bien, como el influjo mediato y el inmediato parecen implicar entre sí cierta contradicción,

tamen independenter; et ideo praeter eam necesse est ut influat prima causa, a qua omnia essentialiter pendent. Sed inferet aliquis: ergo quotiescumque aliqua forma pendet a sua causa in conservari, pendet etiam in operari. Respondetur de hoc dicendum esse in ultima sectione huius disputationis; nunc negatur consequentia, quia a causa creata non est dependentia tam essentialis et quasi transcendentalis sicut ab increata.

15. Ad secundum respondetur involvere repugnantiam quod creatura sit potens ad agendum independenter a creatore, tam ex parte ipsius causae creatae, quae necessario habet vim agendi commensuratam et proportionatam suo esse, quam ex parte effectus vel actionis ab illa manantis; nam, cum illa sint entia per participationem, essentialiter pendent a primo ente. Quapropter, sicut non spectat ad divinam potentiam producere ens a se independens in esse, ita nec producere agens a se independens in agendo; immo utrumque aeque repugnat divinae perfectioni et imperfectioni creaturae, ut satis declaratum est.

Quomodo Deus immediate concurrat

16. Tertium argumentum totum est de loquendi modo potius quam de re. Et imprimis, in eo inquiritur an dicendus sit Deus immediate agere ad actionem causae secundae. Et quidem ex dictis plane constat necessario fatendum esse Deum aliquo modo immediate influere, atque mediate etiam aliquo modo. Agit enim mediate quatenus causae secundae proxime agenti dat et conservat virtutem agendi. Et hoc modo est verum agere per illam, et ad hoc illam creasse ut munus agendi cum ea communicaret; immediate autem agit quia etiam ipsa prima causa per sese et virtute sua influit in talem actionem seu effectum. Quia vero mediatus et immediatus influxus videntur quamdam repugnantiam inter se involvere, ideo qui-

por eso algunos teólogos distinguen entre la acción inmediata con inmediación de virtud o con inmediación de supuesto, y afirman que Dios opera con inmediación de virtud en todas las acciones de las criaturas, mas no con inmediación de supuesto. Así opina el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 70, cuyo modo de hablar imitan algunos tomistas modernos. Y parece apoyarlo Santo Tomás, en el citado c. 70; pues, al responder a la primera razón en contra, dice: No hay inconveniente en que una acción proceda de un agente inferior y de Dios, y de ambos inmediatamente, porque ello ocurre *de diversos modos*. Y la razón estriba en que es contradictorio que dos agentes obren inmediatamente con inmediación de supuesto; pero la causa segunda opera inmediatamente con inmediación de supuesto; luego la primera no obra inmediatamente en esa acción. La mayor es evidente, pues el obrar inmediatamente con inmediación de supuesto consiste en que entre el supuesto agente y el efecto no medie otro supuesto.

17. Sin embargo, esta distinción no es necesaria en la presente materia, y ese modo de hablar no debe aprobarse, ya que no explica la cuestión y es de tal manera equívoco que puede inducir a un sentido erróneo. Efectivamente, en las cosas creadas, se dice que obran con inmediación de virtud, y no de supuesto, aquellas que establecen contacto con el paciente o el efecto por medio de alguna virtud que ellas mismas difunden, pero no mediante su supuesto, cosa que no es lícito atribuir a Dios. Por tanto, hay que afirmar en absoluto que Dios obra con todos los agentes creados con inmediación de virtud y de supuesto. Y, puesto que estamos de acuerdo en la primera parte, acerca de la última debe advertirse que cabe decir que el supuesto es inmediato, ya en su operación, ya en su existencia o en la distancia local. Por ejemplo, si fuese cierta la opinión de Escoto, de que el sol engendra inmediatamente oro en la tierra mediante su forma sustancial, obraría ciertamente con inmediación de supuesto o con inmediación de acción —por así decirlo—, ya que la acción procedería inmediatamente de dicho supuesto, mas no operaría con inmediación de supuesto en el ser o en el lugar, pues distaría mucho de su efecto.

dam theologi distinguunt de actione immediata immediatione virtutis vel immediatione suppositi, et affirmant Deum agere immediatione virtutis in omnibus actionibus creaturarum, non tamen immediatione suppositi. Ita sentit Ferrar., III cont. Gent., c. 70, quem modum loquendi aliqui moderni thomistae imitantur. Et videtur favere D. Thomas in illo c. 70; nam respondens ad primam rationem in contrarium, ait: Non est inconveniens unam actionem procedere ab inferiori agente et a Deo, et ab utroque immediate, quia illud est *alio et alio modo*. Ratio autem est quia repugnat duo operari immediate immediatione suppositi; sed causa secunda agit immediate immediatione suppositi; ergo prima in illa actione non agit immediate. Maior patet, quia agere immediate immediatione suppositi est quod inter suppositum agens et effectum non intercedat aliud suppositum.

17. Verumtamen, haec distinctio non est in praesenti materia necessaria, et modus ille loquendi probandus non est, quia rem non declarat, et ita est aequivocus ut erroneum sensum possit inducere. Nam in rebus creatis illa dicuntur agere immediatione virtutis, et non suppositi, quae per virtutem a se diffusam contingunt passum vel effectum, non tamen per suppositum suum, quod Deo attribuere nefas est. Simpliciter ergo dicendum est Deum agere cum omnibus agentibus creatis immediatione virtutis et suppositi. Et quoniam in priori parte convenimus, circa posteriorem est advertendum suppositum posse dici immediatum vel in agendo vel in existendo seu in distantia locali. Ut, verbi gratia, si vera esset opinio Scoti, solem generare immediate aurum in terra per suam formam substantialem, ageret quidem immediatione suppositi seu immediatione actionis, ut sic dicam, quia ab illo supposito immediate prodiret actio, non tamen ageret immediatione suppositi in essendo[1] seu in loco, quia longe distaret a suo effectu.

[1] En otras ediciones *agendo*. (N. de los EE.)

18. Por consiguiente, Dios opera necesariamente, dondequiera que obra, con inmediación de supuesto local o en el ser, ya porque, merced a su inmensidad, se encuentra necesariamente presente en todas partes, ya también porque la acción procede esencial e inmediatamente, no sólo de la virtud creada —que puede decirse como una virtud difundida por Dios—, sino también de la virtud increada, que se halla en el mismo Dios; pero el agente que obra de ese modo mediante su virtud está necesariamente presente allí donde opera. Así, pues, por esta razón se dice que Dios está en todas las cosas por esencia y por potencia; y por eso también de la acción de Dios se infiere muy bien la presencia suposital, como se ha dicho más arriba.

19. Además, si se trata de la inmediación de supuesto en la operación, también es Dios un supuesto que obra inmediatamente en la acción de la criatura. Y lo demuestro, en primer lugar, por la razón aducida ahora; porque esa acción no procede inmediatamente sólo de la virtud difundida por Dios, que es creada, pues esto equivaldría a caer en la opinión de Durando; luego procede inmediatamente de la virtud increada existente en el mismo Dios; luego también obra con inmediación de supuesto. La consecuencia es patente, ya porque se dice que el supuesto obra inmediatamente como principio *quod* cuando, mediante una virtud inherente a él, obra de tal manera que la acción procede de esa virtud inmediatamente como de un principio *quo;* ya también porque el supuesto divino es su propia virtud; por tanto, la acción no puede derivarse inmediatamente de la virtud sin proceder inmediatamente del supuesto, como infiere Santo Tomás, *In I,* dist. 37, q. 1, a. 1, ad 4. En segundo lugar, porque entre Dios y la acción, en cuanto procede de El, no media otro supuesto; luego esa acción procede de Dios con inmediación de supuesto. Se dirá: entre la causa primera y el efecto, está de por medio la segunda. Se responde que, hablando formal y propiamente, el antecedente es falso, porque una cosa es que la causa segunda coopere con la primera, y otra que medie entre la primera y el efecto. Lo primero es cierto, pero lo segundo es falso, considerando a la causa primera desde el punto de vista de la relación según la cual influye esencialmente en el

18. Deus ergo necessario agit, ubicumque agit, immediatione suppositi locali seu in esse, tum quia per immensitatem suam necessario est ubique praesens, tum etiam quia actio procedit per se et immediate, non tantum a virtute creata, quae dici potest quasi virtus diffusa a Deo, sed etiam a virtute increata, quae est in ipsomet Deo; agens autem quod sic operatur per virtutem suam necessario ibi est praesens ubi operatur. Unde hac ratione dicitur Deus esse in omnibus per essentiam et per potentiam; et ideo etiam ex actione Dei optime colligitur suppositalis praesentia, ut supra dictum est.

19. Rursus, si sit sermo de immediatione suppositi in agendo, etiam Deus est suppositum immediate agens in actione creaturae. Quod probo primo ex ratione nunc facta; nam illa actio non procedit immediate tantum a virtute diffusa a Deo, quae est creata, nam hoc esset incidere in opinionem Durandi; procedit ergo immediate a virtute increata inexistente ipsi Deo; ergo agit etiam immediatione suppositi. Patet consequentia, tum quia tunc suppositum dicitur immediate agere ut principium quod quando per virtutem sibi inhaerentem ita agit ut ab illa virtute immediate prodeat actio tamquam a principio quo; tum etiam quia divinum suppositum est suamet virtus; non ergo potest actio immediate prodire a virtute quin immediate prodeat a supposito, ut colligit D. Thom., In I, dist. 37, q. 1, a. 1, ad 4. Secundo, inter Deum et actionem, ut est ab ipso, non mediat aliud suppositum; ergo est illa actio a Deo immediatione suppositi. Dices, inter causam primam et effectum mediare secundam. Respondetur, formaliter ac proprie loquendo, falsum esse antecedens, quia aliud est causam secundam cooperari primae, aliud est mediare inter primam et effectum. Primum est verum, secundum autem falsum, considerando causam primam secundum hanc habitudinem secundum quam per se influit

efecto, pues, en cuanto tal, dicha acción dice relación o dependencia con respecto a la causa primera de manera tan inmediata y esencial como con respecto a la segunda.

20. Por eso, el obrar inmediatamente con inmediación de supuesto no excluye la asociación de otro supuesto operante; de lo contrario, si dos lámparas producen una misma luz, ninguna de ellas obrará con inmediación de supuesto; es más, ni siquiera la causa segunda obra de ese modo, ya que no obra sin la concurrencia del supuesto divino. Y si se objeta que Dios obra como causa superior y universal, y, en cambio, la criatura como inferior y particular, y que con esa inmediación de supuesto no queda excluida la concurrencia de cualquier supuesto, sino de aquel que sea inferior y subordinado en la operación, como parece pretender el Ferrariense, esto es, en rigor, falso (aunque quizá estemos sufriendo un equívoco), porque el ser supuesto inmediato en la operación no excluye la subordinación y sometimiento de otro, sino sólo la mediación en el obrar. Es más, esta inmediación de supuesto en la operación bajo una razón no impide el que, bajo otra, pueda obrar mediatamente, concurriendo a la acción de dos maneras, como explicó Santo Tomás, acerca de este mismo concurso, en I, q. 105, a. 1. Y no constituyen obstáculo contra esto las palabras citadas de III *cont. Gent.,* pues cuando Santo Tomás dice *de diversos modos* no entiende la inmediación de supuesto o de virtud, sino la acción en cuanto procedente de la causa segunda y producida dependientemente, o bien en cuanto derivada de la primera y realizada independientemente.

21. Con ello resulta claro asimismo que, si bien puede decirse que Dios, en cuanto confiere el poder de obrar a la causa segunda y conserva a ésta y la destina a obrar, opera mediante ella, no obstante, en cuanto coopera inmediatamente con la criatura, no obra en sentido propio mediante ella, sino por sí mismo y por su potencia y virtud. Y de ahí no se sigue ninguna de las imperfecciones que se infieren en aquel argumento por el hecho de que ambas causas, la primera y la segunda, concurran inmediatamente por sí mismas al efecto. Porque el primer inconveniente general era que tales agentes serían imperfectos. Pero se niega la consecuencia; antes bien, sólo será imperfecto aquel

in effectum, quia ut sic illa actio tam immediate ac per se dicit habitudinem seu dependentiam ad causam primam sicut ad secundam.

20. Quocirca, agere immediate immediatione suppositi non excludit consortium alterius suppositi agentis; alias, si duae lucernae idem lumen producant, neutra aget immediatione suppositi; immo nec causa secunda ita agit quia non agit sine consortio divini suppositi. Quod si dicas Deum agere ut superiorem et universalem causam, creaturam vero ut inferiorem et particularem, et per illam immediationem suppositi non excludi consortium cuiuslibet suppositi, sed illius quod sit inferius et subordinatum in agendo, quod videtur Ferrariensis intendere, hoc est in rigore falsum (quamvis forte in aequivoco laboremus), quia esse immediatum suppositum in agendo non excludit subordinationem et subiectionem alterius, sed mediationem tantum in agendo. Immo haec immediatio suppositi in agendo sub una ratione non excludit quin sub alia possit mediate agere, duobus modis ad actionem concurrendo, ut de hoc ipso concursu declaravit D. Thom., I, q. 105, a. 1. Neque contra hoc quidquam obstant verba citata ex III cont. Gent., nam cum ait D. Thom. *alio et alio modo* non intelligit immediationem suppositi vel virtutis, sed actionem ut a causa secunda et dependenter, vel ut a prima et independenter factam.

21. Unde etiam constat quod, licet Deus, quatenus dat virtutem agendi causae secundae et conservat illam, eamque ad agendum instituit, possit dici agere per illam, tamen, quatenus immediate cooperatur creaturae, non agit proprie per illam, sed per seipsum et per suam potentiam ac virtutem. Neque inde sequitur aliqua imperfectio earum quae in illo argumento inferuntur ex eo quod utraque causa, prima et secunda, per seipsam immediate concurrat ad effectum. Primum enim inconveniens generale erat quod talia agentia essent imperfecta.

que, por su intrínseca condición y naturaleza, necesite la ayuda de otro, y que, por tanto, dependa propiamente de otro en su operación; pero el otro no será imperfecto; pues, como dijo con acierto Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 70, no se debe a insuficiencia de virtud, sino a la inmensa bondad del mismo, el haber comunicado a la criatura el poder de obrar y, en consecuencia, el querer producir los efectos, no por sí solo, sino juntamente con ella.

22. Otro inconveniente era que tales agentes serían parciales. Pero, si se entiende por parte del efecto, no se sigue, ya que no es producida una parte del efecto por una causa y otra parte por otra, sino todo el efecto por cada una de ellas en sus géneros, como observa Santo Tomás arriba. En cambio, si se entiende por parte de la causa, puede haber cierta diversidad en el modo de hablar; porque algunos conceden la consecuencia, pues, considerando en absoluto toda la causalidad eficiente necesaria para dicho efecto, ninguna de esas causas emplea toda esa causalidad, sino que la causalidad íntegra resulta del concurso de ambas; por eso se dice que concurren parcialmente por parte de la causa; lo cual no constituye imperfección en Dios, pues, según dijimos, ello no se debe a insuficiencia, sino a la bondad del mismo. Otros, por el contrario, estiman que debe negarse la consecuencia, puesto que, perteneciendo esas dos causas a órdenes diversos, no se dice con propiedad que compongan una sola causa total, sino que cada una de ellas es causa íntegra en su orden. Y este modo de hablar, por ser más común y más idóneo para indicar la desigualdad y subordinación de estas causas, parece que debe aprobarse en mayor medida.

23. El tercer inconveniente era que tales causas concurrirían a obrar sin subordinación y como casualmente. Mas no se sigue esto; pues, como una depende de otra, no falta la subordinación. Es más, a veces suele darse subordinación con cierta dependencia mutua; efectivamente, el instrumento, sobre todo el que está unido, depende en su operación del agente principal, como la pluma depende del escribiente; no obstante, también el mismo escribiente depende en cierto modo de la pluma, en cuanto que no puede escribir sin ella. Aquella dependencia puede llamarse *a priori*, porque procede del principio motor, y

Negatur tamen sequela, sed illud solum imperfectum erit quod ex intrinseca conditione et natura alterius ope indiget, quod proinde ab alio proprie in agendo pendet; aliud vero non erit imperfectum; nam, ut recte dixit D. Thomas, III cont. Gent., c. 70, non ex insufficientia virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius provenit quod creaturae communicaverit vim agendi, et ideo non per se solum, sed cum illa velit tales effectus producere.

22. Aliud inconveniens erat quod talia agentia essent partialia. Sed si intelligatur ex parte effectus, non sequitur, quia non fit pars effectus ab una causa et pars ab alia, sed totus effectus a singulis suis generibus, ut D. Thomas supra notat. Si vero intelligatur ex parte causae, potest esse diversitas quaedam in modo loquendi; nam quidam concedunt sequelam, quia considerando absolute integram causalitatem effectivam necessariam ad illum effectum, neutra illarum causarum totam illam adhibet, sed ex utriusque concursu consurgit integra causalitas; et ideo dicuntur partialiter concurrere ex parte causae; quod non est imperfectio in Deo, quia, ut diximus, id non est ex insufficientia, sed ex ipsius bonitate. Alii veo putant negandam sequelam, quia cum illae duae causae sint diversorum ordinum, non proprie dicuntur componere unam causam totalem, sed unaquaeque est causa integra in suo ordine. Qui modus loquendi, quia et communior est et aptior ad indicandum inaequalitatem et subordinationem harum causarum, magis probandus videtur.

23. Tertium inconveniens erat quod tales causae sine subordinatione et quasi fortuito convenirent ad agendum. Non tamen id sequitur, nam, cum una sit pendens ab alia, non deest subordinatio. Immo interdum solet esse subordinatio cum aliquali mutua dependentia; pendet enim in agendo instrumentum praesertim coniunctum a principali agente, ut calamus ab scriptore; tamen etiam ipse scriptor aliquo modo pendet a calamo, quatenus sine illo scribere non potest. Et potest illa dependentia vocari a priori, quia est a principio movente, haec

ésta *a posteriori*, por la razón inversa; ahora bien, lo que depende *a priori* de otro está siempre subordinado a él. Consiguientemente, en el presente caso, la causa segunda depende de la primera *a priori* y de manera esencial, ya que por sí misma es insuficiente para obrar algo sin la ayuda de aquélla, mientras que la causa primera no depende propiamente de la segunda, ni *a priori* ni *a posteriori*, pues, aunque según el modo de obrar por el que se acomoda a concurrir con la causa segunda, no puede realizar por sí sola tal efecto, sin embargo, en absoluto es por completo independiente y capaz de realizar por sí sola toda la entidad que realiza mediante la causa segunda. Por tanto, entre estas causas hay no sólo subordinación, sino una subordinación máximamente esencial y perfectísima. Mas, como la primera causa siempre obra en virtud de una ciencia cierta y de su voluntad, y de acuerdo con el orden establecido por ella, no cabe decir que concurra casualmente con la causa segunda para obrar, sino por una altísima providencia.

De qué manera concurre Dios con las causas material, formal y final

24. *Opinión de Fonseca.*— A la cuarta razón, se niega que exista en la realidad algo que sea un ente real y verdadero y que no proceda inmediatamente de Dios. En cuanto a los tres primeros ejemplos, debe negarse que haya ninguna acción, bien sea natural, bien libre, buena o mala, en cuanto acción real, sin que concurra inmediatamente la primera; de estos ejemplos se tratará ampliamente en lo que sigue. Acerca del cuarto ejemplo elaboró una larguísima disputación Fonseca, V *Metaph.*, q. 12, defendiendo que Dios es la causa primera en todo género, que concurre inmediatamente con la segunda al efecto o a la causalidad de ésta. Pero en este punto hay una cosa que, a mi parecer, es clarísima y casi no necesita discusión alguna; mas no entiendo en absoluto la otra, que Fonseca parece pretender en toda esa cuestión.

vero a posteriori, contraria ratione; semper autem id quod pendet ab alio a priori est subordinatum illi. In praesenti ergo, causa secunda pendet a prima a priori et essentialiter, quia insufficiens per se est ad aliquid agendum sine illius ope, causa vero prima proprie non pendet a secunda, neque a priori neque a posteriori, quia, licet secundum eum modum agendi quo se accommodat ad concurrendum cum causa secunda, non possit sola efficere talem effectum, tamen simpliciter est omnino independens et potens ad efficiendum se sola omnem entitatem quam efficit per causam secundam. Est ergo inter has causas non solum subordinatio, sed etiam maxime essentialis et perfectissima. Cum autem prima causa semper agat ex certa scientia et voluntate sua, et iuxta ordinem a se institutum, non potest dici fortuito convenire cum causa secunda ad agendum, sed summa providentia.

Quomodo Deus concurrat cum materiali, formali ac finali causa

24. *Fonsecae opinio.*— Ad quartam rationem, negatur quidquam esse in rebus quod sit verum ac reale ens, quod non sit immediate a Deo. Ad tria autem prima exempla, negandum est ullam actionem, sive naturalem sive liberam, bonam aut malam, quatenus realis actio est, esse sine prima immediate concurrente; de quibus late dicendum est in sequentibus. At vero de quarto exemplo prolixam texit disputationem Fonseca, V Metaph., q. 12, contendens Deum esse primam causam in omni genere, immediate concurrentem cum secunda ad effectum vel causalitatem eius. Sed unum in hac re mihi videtur clarissimum et nulla fere indigens discussione; aliud autem omnino non capio, quod Fonseca in tota illa quaestione intendisse videtur.

25. La primera es que Dios, al obrar, concurre inmediatamente con todas las causas a las causalidades de éstas. Y en este sentido, no sólo las causas segundas eficientes, sino también la material y la formal se subordinan a Dios y dependen de El, no ya únicamente en su ser, sino además en su causación. Y esto no es otra cosa sino que, cuando la materia causa, Dios concurre no solamente conservando la materia, sino también produciendo la misma causalidad de la materia —sea ésta lo que fuere— y realizando también el efecto de la materia, dando eficientemente el ser que la materia confiere materialmente; y lo mismo ocurre, de manera proporcional, con la forma, e incluso con el fin, en cuanto su causalidad puede ser algo real, como después veremos. Y la razón es evidente por lo dicho, pues es necesario que todo lo que es real proceda inmediatamente de la eficiencia de Dios; luego también es necesario que las causalidades y los efectos de todas las causas procedan inmediatamente de la eficiencia de Dios. Y en este sentido puede entenderse rectamente de toda causa segunda lo que se afirma al principio del lib. *De causis: La causa primera ayuda a la segunda sobre su operación.*

26. La otra es que Dios, no sólo como causa primera eficiente, sino también como causa primera material y como causa primera formal, concurra con la materia y la forma a todas las causalidades de éstas, de suerte que dichas causalidades, incluso en cuanto proceden de Dios, sean formalmente diversas de la eficiente. Omito la causalidad formal y la ejemplar, ya que en ellas es esto probable, como expondré después en los lugares oportunos. Así, pues, dicho autor habla en el sentido indicado, y expone esto de la materia y de la forma, no en cuanto integran el compuesto —porque, de esta manera, es tan clara la imperfección que incluyen, que resulta evidente que ese modo de causación no puede atribuirse formalmente a Dios—, sino de las causalidades que la materia y la forma ejercen mutuamente entre sí, mientras la materia sustenta en el ser a la forma que depende de ella, o el sujeto a los accidentes e, inversamente, la forma conserva a la materia en el ser; porque estas causalidades, consideradas en sí mismas y absolutamente, no implican una imperfección por la que no puedan convenir formalmente a Dios.

25. Primum illud est Deum, efficiendo, immediate concurrere cum omnibus causis ad causalitates earum. Quo sensu non solum efficientes causae secundae, sed etiam materialis et formalis, subordinantur Deo et ab eo pendent non tantum in essendo, sed etiam in causando. Quod nihil aliud est quam quod cum materia causat, Deus non tantum concurrit conservando materiam, sed etiam efficiendo ipsam causalitatem materiae, quidquid illa sit, et efficiendo etiam effectum materiae, dando effective illud esse quod materia dat materialiter; et idem est proportionaliter de forma, immo et de fine, quatenus eius causalitas aliquid reale esse potest, ut infra videbimus. Et ratio per se constat ex dictis, quia, quidquid reale est, necesse est esse immediate ex efficientia Dei; ergo et causalitates et effecta omnium causarum necessario sunt immediate ex efficientia Dei Quo sensu recte intelligi potest de omni causa secunda quod dicitur in lib. de Caus., in princ.: *Causa prima adiuvat secundam super operationem suam.*

26. Aliud vero est quod Deus non solum ut causa prima efficiens, sed etiam ut causa prima materialis et ut causa prima formalis, concurrat cum materia et forma ad omnes causalitates earum, ita ut illae causalitates, etiam ut sunt a Deo, sint formaliter diversae ab effectiva. Omitto causalitatem formalem[1] et exemplarem; nam in eis est hoc probabile, ut infra suis locis exponam. In dicto ergo sensu loquitur dictus auctor, qui hoc exponit de materia et forma, non quatenus componunt compositum, nam hoc modo tam clara est imperfectio quam includunt ut evidens sit illum causandi modum non posse Deo formaliter tribui, sed de causalitatibus quas materia et forma inter se mutuo exercent, dum materia sustinet in esse formam a se dependentem, vel subiectum accidentia, et e converso forma continet materiam in esse; nam hae causalitates, per se et absolute sumptae, non includunt imperfectionem propter quam non possint Deo formaliter convenire.

1 *Formalem* está sustituida por *efficientem* en otras ediciones. (N. de los EE.)

27. Confirma esto con otras razones, pero todas ellas, excepto la última, prueban únicamente nuestra primera afirmación. Y la última es que Dios suple por sí solo estas causalidades de la materia y de la forma, como es manifiesto en la cantidad de la Eucaristía; también nosotros dijimos que Dios puede conservar la materia sin la forma; pero no puede, mediante la causalidad eficiente sola, suplir las causalidades de tales causas; por tanto, cuando suple la causalidad de la materia en la conservación de la cantidad, conserva el mismo género de causalidad; luego también puede, dentro de ese género, concurrir con la materia a tal causalidad. Prueba la menor, en la que radica la fuerza del argumento, porque la causalidad de un género no está contenida ni formal ni virtualmente en otro género. Y Dios mismo, aunque contiene eminentemente todas las causalidades, no puede, empero, en cuanto tiene razón de una causa, ejercer el género o razón de otra. Además, porque una causa no puede suplir la función de otra, a no ser ejerciendo el oficio que ésta ejercía. Asimismo, porque, si Dios sustentase a los accidentes sin la materia y no supliese el cometido de ésta, se daría en la naturaleza un efecto en acto sin una causa en acto. Además, porque, si Dios conservase, por ejemplo, la forma del cielo sin la materia, por su solo concurso eficiente, o éste sería el mismo que antes —y esto no puede ser, ya porque mediante el mismo concurso sólo puede producirse lo mismo, ya también porque entonces la causalidad de la materia sobre esa forma no sería suplida por ninguna causalidad—, o es por un nuevo concurso eficiente, y esto no puede ser, porque sobre un mismo efecto no puede añadirse una nueva eficiencia a la antigua, o un concurso creativo a otro concurso creativo.

28. *Se rechaza la opinión antes expuesta.*— Pero si alguno considera lo que hemos dicho anteriormente acerca de la causalidad de la materia y de la forma, en seguida comprenderá la dificultad de esta opinión y se apartará de ella, no sólo por ser nueva y ajena a los dogmas recibidos acerca de Dios, sino también por ser falsa y apoyarse en fundamentos débiles. Porque, en pri-

27. Quod aliis rationibus confirmat, sed omnes, praeter ultimam, probant solum nostrum primum assertum. Ultima vero est quia Deus supplet se solo has causalitates materiae et formae, ut patet in quantitate Eucharistiae; et nos diximus posse Deum conservare materiam sine forma; non potest autem per solam causalitatem effectivam supplere causalitates talium causarum; ergo, dum supplet causalitatem materiae in conservatione quantitatis, retinet idem genus causalitatis; ergo etiam potest intra illud genus concurrere cum materia ad talem causalitatem. Minorem, in qua est vis argumenti, probat quia causalitas unius generis nec formaliter nec virtualiter continetur in alio genere. Et Deus ipse, quamvis eminenter contineat omnes causalitates, non tamen potest, in quantum habet rationem unius causae, genus seu rationem alterius exercere. Item, quia una causa non potest supplere vicem alterius, nisi exercendo officium quod illa exercebat. Ulterius, quia, si Deus sustineret accidentia sine materia et non suppleret officium eius, daretur in rerum natura effectus in actu sine causa in actu. Deinde, quia, si Deus conservaret, verbi gratia, formam caeli sine materia, solo concursu efficienti, aut ille esset idem qui prior erat, et hoc esse non potest, tum quia per eumdem concursum non potest nisi idem fieri, tum etiam quia iam causalitas materiae circa illam formam per nullam causalitatem suppleretur; aut est per novum concursum effectivum, et hoc esse non potest, quia circa eumdem effectum non potest nova efficientia addi antiquae, aut concursus creativus creativo.

28. *Improbatur praemissa opinio.*— Si quis tamen consideret quae supra de causalitate materiae et formae diximus, statim intelliget huius sententiae difficultatem atque ab ea dissentiet, non solum quod nova sit et praeter recepta de Deo dogmata, sed etiam quod falsa sit et debilibus nixa fundamen-

mer lugar, ningún teólogo o filósofo atribuye a Dios en sentido propio otro género de causalidad que la eficiente, la final o la ejemplar, como es manifiesto por lo que Santo Tomás enseña en I, q. 44, y por lo que en dicho lugar se trata. Ahora bien, digo *en sentido propio,* ya que metafóricamente se atribuye en ocasiones a Dios el ser como la forma de todas las cosas, y el vivificarlo todo, o también el sostener y ser fundamento de todas las cosas, a la manera como parece hablar a veces Dionisio, el cual en vano es interpretado torcidamente en un sentido distinto. Y esto es tan cierto que los teólogos, por este motivo, niegan que el Verbo divino ejerza una auténtica causalidad al constituir el término de la humanidad, pues, no pudiendo ser eficiente, ya que no es común a todas las personas, consideraron que se sigue evidentemente que no es de ninguna clase; porque era evidente que no es final ni ejemplar. Un argumento semejante es que, además de la bondad por la que Dios tiene virtud para ejercer la causalidad final, y además de las ideas por las que tiene poder para ejercer la causalidad ejemplar, no conocemos en Dios otra virtud de causar *ad extra,* a no ser la omnipotencia, que únicamente es una potencia eficiente, ya sea la potencia ejecutiva, conceptualmente distinta de la voluntad y del entendimiento, ya sea otra de las potencias, ya sean todas en simultaneidad. Es, por tanto, algo inaudito el añadir a Dios otra virtud causativa *ad extra* —por ejemplo, sosteniendo la forma— fuera de la eficiencia. Y, sin embargo, en dicha opinión, hablando consecuentemente, se admite esto de manera necesaria.

29. Además, argumento por razón: toda causalidad de la materia (y lo mismo ocurre con la causalidad de la forma) incluye formalmente imperfección. La razón está en que la materia no causa nada en el compuesto ni en la forma, a no ser mediante la intrínseca y formal unión de una con otra, no como por una condición sólo requerida, sino como por la misma causalidad formal, según queda demostrado arriba; pero Dios no puede causar de ese modo por una unión formal, como es evidente de suyo; luego tampoco puede concurrir por una propia y formal causalidad de ese género; mas, por el solo hecho de que la causalidad no se lleva a cabo mediante unión, no es material ni formal, y,

tis. Primum enim, nullus theologorum vel philosophorum Deo tribuit secundum proprietatem aliud causalitatis genus nisi efficientis, finalis aut exemplaris, ut patet ex iis quae D. Thomas tradit, I, q. 44, et quae ibi tractantur. Dico autem *secundum proprietatem,* nam secundum metaphoram tribuitur interdum Deo quod sit quasi forma omnium, et quod omnia vivificet, vel etiam quod sustineat et sit fundamentum omnium, quomodo interdum videtur loqui Dionysius[1], qui frustra ad alium sensum detorquetur. Quod adeo verum est ut theologi propter hanc causam negent Verbum divinum exercere propriam aliquam causalitatem terminando humanitatem, quia, cum non possit esse effectiva, eo quod non sit communis omnibus personis, evidenter existimarunt sequi nullam esse; nam quod non sit finalis neque exemplaris, per se notum erat. Simile argumentum est quod, praeter bonitatem qua Deus habet vim causandi finaliter, et ideas per quas habet vim causandi exemplariter, non agnoscimus in Deo aliam vim causandi ad extra, nisi omnipotentiam, quae solum est potentia effectiva, sive illa sit potentia exsecutiva ratione distincta a voluntate et intellectu, sive altera illarum, sive omnes simul. Addere ergo Deo aliam vim causandi ad extra, sustinendo, verbi gratia, formam praeter efficientiam, inauditum est. Quod tamen in illa sententia consequenter loquendo necessario admittitur.

29. Praeterea argumentor ratione, quia omnis causalitas materiae (et idem est de formae causalitate) formaliter includit imperfectionem. Et ratio est quia neque in composito neque in forma causat materia aliquid, nisi media unione intrinseca ac formali unius ad aliam, non tamquam per conditionem solum requisitam, sed tamquam per ipsam formalem causalitatem, ut supra probatum est; non potest autem Deus per formalem unionem ita causare, ut per se est notum; ergo nec potest concurrere per propriam et formalem causalitatem illius generis; hoc autem ipso quod causalitas non fit per unionem, non est materialis nec for-

[1] In VIII, IX et X de Divinis nominibus.

consiguientemente, no es posible por ninguna razón —como hemos dicho también arriba— que la materia cause una forma no unida a ella. Finalmente, apenas puede concebirse ese modo de causar de Dios *ad extra* sin eficiencia, ya que ni es nada en el efecto con respecto a Dios, fuera de su entidad y acción, ni depende de Dios a no ser mediante la acción, ni la acción en cuanto acción dice relación sino a la causa eficiente, aunque, en cuanto ordenada a tal término o a tal forma, puede referirse a la causa final o a la ejemplar; entonces, ¿qué es esa otra causalidad que se denomina sustentación? Es enteramente algo ficticio y de ninguna manera necesario. Porque la causalidad divina queda contenida con toda amplitud en los tres modos dichos. Ni por el hecho de que toda causa da el ser es preciso atribuir formalmente a Dios el modo de cualquier causa; de lo contrario, porque también la materia y la forma dan el ser al compuesto, sería necesario que Dios le diese el ser dentro del mismo género de causa material y formal, lo cual es completamente absurdo. Consiguientemente, del hecho de que toda causa da el ser sólo puede concluirse que Dios da inmediatamente dicho ser, de ese modo o de otro más elevado. Además, de que toda causa segunda dependa de Dios no sólo en el ser, sino también en la causación, no se sigue que dependa en el mismo género de causa, sino que depende, bien en ese, bien en otro más noble, es decir, en la eficiencia.

30. *Se destruye el fundamento de la opinión antedicha.*— A la última razón en contrario, se niega la menor; porque Dios puede suplir con su eficiencia, sobre la forma, la sustentación de la materia o del sujeto. A la primera demostración se responde que Dios, por su virtud activa, contiene eminentemente los efectos de las demás causas y puede causar sin ellas, según su modo perfecto, lo que las otras causan según su manera imperfecta, cuando no se da una dependencia totalmente esencial, como sucede entre el compuesto y la materia o la forma. Y no por ello decimos que Dios, en virtud de la continencia eminencial de la materia, ejerza la causalidad de la materia, sino que, al obrar, suple algo que la materia causaría poniéndose como sujeto. Con ello, se responde a la segunda demostración que, aun cuando una causa creada no pueda suplir el oficio de otra, a no ser dentro del mismo género, no obstante, Dios

malis, et ideo nulla ratione fieri potest, ut supra etiam diximus, quod materia causet formam sibi non unitam. Tandem, vix potest concipi ille modus causandi Dei ad extra absque efficientia, quia neque in effectu est aliquid respectu Dei praeter entitatem eius et actionem, neque pendet a Deo nisi media actione, neque actio ut actio dicit habitudinem nisi ad efficiens, quamvis, ut ordinata ad talem terminum vel talem formam, possit respicere causam finalem vel exemplarem; quid ergo est illa alia causalitas quae dicitur sustentatio? Plane est quid fictum et minime necessarium. Nam divina causalitas in illis tribus modis amplissime continetur. Neque propterea quod omnis causa det esse oportet Deo formaliter tribuere modum cuiuslibet causae; alias, quia etiam materia et forma dant esse composito, oporteret Deum dare illi esse intra idem genus causae materialis et formalis, quod absurdissimum est. Ex hoc ergo quod omnis causa det esse solum potest inferri Deum immediate dare illud esse, vel illo vel altiori modo. Item, ex eo quod omnis causa secunda pendet a Deo non solum in esse, sed etiam in causare, non sequitur quod pendeat in eodem genere causae, sed vel in illo vel in nobiliori, seu effectivo.

30. *Fundamentum praedictae opinionis evertitur.*— Ad ultimam ergo rationem in contrarium, negatur minor; potest enim Deus efficiendo supplere, circa formam, sustentationem materiae seu subiecti. Ad primam probationem respondetur Deum per vim agendi continere eminenter effectus aliarum causarum, et posse suo modo perfecto causare id quod aliae causant suis imperfectis modis, absque illis, ubi non intervenit dependentia omnino essentialis, ut est inter compositum et materiam vel formam. Nec propterea dicimus Deum per eminentialem continentiam materiae exercere causalitatem materiae, sed supplere aliquid efficiendo, quod materia causaret se subiiciendo. Unde ad secundam probationem respondetur quod, licet una causa creata non possit supplere munus alterius, nisi intra idem genus, Deus

puede suplirla en otro género, cuando no existe especial contradicción. Mas por esto no se da un efecto en acto sin una causa en acto, sino cuando cambia el género de causa. A la última demostración se responde que, cuando el accidente es conservado sin sujeto, ello se realiza por una nueva eficiencia, no añadiendo ésta a la anterior, sino cambiando una por otra. Por tanto, si la forma del cielo se conservase sin la materia, ello se llevaría a cabo mediante un influjo creativo en su género; pero el anterior no permanecería, ya que no era propiamente creativo, sino concreativo de la forma y dotado de cierta conveniencia con el eductivo. Si debe filosofarse de igual modo acerca de la materia conservada sin la forma, ya se ha tratado ampliamente en lo que precede.

SECCION II

SI EL CONCURSO DE LA CAUSA PRIMERA CON LA SEGUNDA ES ALGO A MANERA DE PRINCIPIO O ACCIÓN

1. Habiéndose demostrado que este concurso de que tratamos procede de la primera causa, o le conviene en cuanto eficiente, queda claro que no puede ser otra cosa que una acción o principio de acción, comprendiendo bajo el principio de acción tanto el principio en sentido estricto como cualquier condición preexigida para obrar; porque, aparte de esto, no se encuentra en la causa eficiente, en cuanto eficiente, nada que pueda tener razón de concurso. Pues damos por sabido que ni el mismo supuesto agente en cuanto tal es concurso, ni tampoco el efecto en cuanto tal. Efectivamente, el supuesto es como el primer principio agente, y el efecto es el término último de la efectuación; pero el concurso expresa algo por modo de influjo o tendencia que procede del supuesto agente hacia el término.

Se expone la primera opinión

2. Pues bien, caben tres maneras de expresarse en torno a esta cuestión. La primera es que este concurso es algo por modo de principio esencial. Y esto puede entenderse de dos modos: uno, que tal principio se encuentre en Dios

tamen potest in alio, ubi non intervenit specialis repugnantia. Nec propterea datur effectus in actu sine causa in actu, sed mutato genere causae. Ad ultimam probationem respondetur, cum accidens conservatur sine subiecto, id fieri per novam efficientiam, non addendo illam antiquae, sed commutando unam in alteram. Unde si forma caeli conservaretur sine materia, id quidem fieret per influxum ex suo genere creativum; prior autem non maneret, quia non erat proprie creativus, sed concreativus formae et aliquam convenientiam habens cum eductivo. An vero eodem modo philosophandum sit de materia conservata sine forma, in superioribus late tractatum est.

SECTIO II

UTRUM CONCURSUS CAUSAE PRIMAE CUM SECUNDA SIT ALIQUID PER MODUM PRINCIPII VEL ACTIONIS

1. Cum ostensum sit concursum hunc, de quo agimus, esse a prima causa, vel convenire illi quatenus efficiens est, constat non posse aliud esse quam actionem vel principium actionis, sub principio actionis comprehendendo tam principium per se quam conditionem omnem ad agendum praerequisitam; nam praeter haec nihil reperitur in causa efficienti, ut efficiens est, quod rationem concursus habere possit. Supponimus enim neque ipsum suppositum agens ut sic esse concursum, neque etiam effectum ut sic. Nam suppositum est quasi primum principium agens, effectus vero est ultimus terminus effectionis; concursus autem dicit aliquid per modum influxus vel tendentiae a supposito agente ad terminum.

Prima sententia proponitur

2. Tres igitur dicendi modi circa quaestionem hanc esse possunt. Primus est, huiusmodi concursum esse aliquid per modum principii per se. Quod dupliciter potest intelligi: uno modo, quod tale principium sit in ipso Deo. Et hoc recte explicatum potest habere sensum verum; nos tamen nunc

mismo. Esto, rectamente explicado, puede encerrar un sentido verdadero; mas nosotros no hablamos ahora en dicho sentido. Porque Dios, mediante su voluntad, concurre con la criatura a la acción de ésta. Por tanto, la misma volición de Dios puede decirse, en su orden, concurso de Dios con la criatura, el cual es llamado por algunos concurso *ad intra;* pero el acto de la voluntad de Dios es, a su modo, principio esencial de toda acción *ad extra;* principio esencial (repito), bien por razón de sí mismo, bien por razón de la potencia ejecutiva, que aplica a obrar, ya sea en la realidad, ya también según la razón, de acuerdo con las diferentes opiniones acerca de la potencia ejecutiva de Dios. Así, pues, el concurso de Dios *ad intra* será algo por modo de principio de acción, no en la criatura, sino en Dios mismo. Pero ahora no hablamos del concurso en este sentido, sino en cuanto es algo que emana de Dios y se recibe en la criatura, y el concurso no significa, en rigor, algo *ad intra,* sino *ad extra.* Por consiguiente, esta opinión se entiende de otra manera: que el concurso es una cierta realidad procedente de la causa primera y recibida en la segunda, que da a ésta su último complemento y la determina a realizar un efecto concreto. Y de esta manera se dice que este concurso es por modo de principio, ya que es la virtud activa de la causa segunda, o por lo menos la complementa formalmente. Y por razón de esta virtud se dice que todas las causas segundas obran en virtud de la primera, como se afirma frecuentemente en el lib. *De causis;* e, inversamente, por razón de la misma virtud, se dice que la primera causa obra con inmediación de virtud, ya que esta virtud infundida a la causa segunda es virtud de la causa primera, y de ella procede inmediatamente la acción. Aquí parece estribar todo el fundamento de esta opinión. Pero no encuentro ningún defensor de esta sentencia que la haya enseñado de manera expresa, aunque los que vamos a citar en seguida en favor de la segunda dan a veces la impresión de que favorecen a esta primera y hablan bastante confusamente.

Se rechaza la opinión expuesta

3. Ahora bien, esta opinión es falsa y, en uno de sus sentidos, igualmente errónea que la sentencia de Durando negadora del actual concurso de Dios a las acciones de las causas segundas, aunque en otro sentido es sólo improbable.

in eo non loquimur. Deus enim per voluntatem suam concurrit cum creatura ad actionem eius. Unde ipsamet Dei volitio potest in suo ordine dici concursus Dei cum creatura, qui ab aliquibus vocatur concursus ad intra; actus autem voluntatis Dei est suo modo principium per se omnis actionis ad extra, principium (inquam) per se, vel ratione sui vel ratione potentiae exsecutivae, quam applicat ad agendum, vel secundum rem vel etiam secundum rationem, iuxta varios modos sentiendi de potentia exsecutiva Dei. Sic igitur concursus Dei ad intra erit aliquid per modum principii actionis, non in creatura, sed in ipso Deo. Nunc autem non loquimur in hoc sensu de concursu, sed prout est aliquid manans a Deo et receptum in creatura, et concursus in rigore non significat aliquid ad intra, sed ad extra. Alio ergo modo intelligitur haec opinio, quod concursus sit res quaedam manans a prima causa et recepta in secunda, complens illam ultimate ac determinans ad talem effectum efficiendum. Et hac ratione dicitur hic concursus esse per modum principii, quia est virtus agendi causae secundae, vel saltem formaliter complet illam. Et propter hanc virtutem dicuntur omnes causae secundae agere in virtute primae, ut saepe dicitur in lib. de Causis; et e converso ratione eiusdem virtutis prima causa dicitur agere immediatione virtutis, quia haec virtus influxa causae secundae est virtus causae primae, et ab illa immediate procedit actio. Et hoc videtur esse totum huius sententiae fundamentum. Nullum tamen invenio assertorem huius sententiae qui expresse eam docuerit, quamvis illi quos statim pro secunda citabimus huic videantur interdum favere et satis indistincte loqui.

Refellitur dicta sententia

3. Haec vero opinio falsa est, et in uno sensu est aeque erronea ac sententia Durandi negantis actualem concursum Dei ad actiones causarum secundarum, in alio vero

Puede, por tanto, entenderse de dos maneras que el concurso de la causa primera es una virtud infundida a la segunda como principio esencial de obrar. De una manera, que el concurso de la causa primera a la acción de la criatura se detenga en la infusión de esa virtud y no concurra más inmediatamente a la acción de la misma causa segunda. Afirmo que, en este sentido, la presente opinión viene a coincidir realmente con la opinión de Durando y es igualmente falsa, en cuanto niega el concurso inmediato de la causa primera a la acción de la criatura; mas, en cuanto establece algo superfluo e infundado, será más improbable, como demostraré en el otro miembro. Se demuestra, pues, la calificación dada, porque de aquella opinión se sigue que sólo la virtud creada es principio esencial de la acción y efecto de la causa segunda, mientras que Dios es únicamente principio remoto y accidental. Pero ésta es la opinión que se rechaza en Durando. La consecuencia es manifiesta, pues la causa que solamente confiere a otra virtud para obrar, si no concurre de otra manera a la acción de la misma, en realidad sólo concurre remota y accidentalmente, como el fuego que calienta el agua no concurre de otro modo a un segundo calentamiento que proceda del agua caliente; y el entendimiento agente que produjo una especie inteligible no se dirá que concurre esencialmente al acto de entender. Por último, de ese modo dice también Durando que Dios concurre a todas las acciones de las criaturas, dándoles y conservando toda la virtud activa hasta su último complemento, sea éste lo que fuere. Porque nada importa que ese principio de obrar se haya dado con prioridad temporal, antes de que la criatura obre, o en el mismo instante o tiempo en que obra. De lo contrario, puesto que el sol ilumina en el mismo instante en que es creado y recibe la virtud de iluminar, no necesitaría de otro concurso fuera de la infusión de la luz. De manera semejante, el que esa virtud sea connatural y permanente, o el que sea dada extrínsecamente por Dios y como transeúnte (como se expresan algunos, y no es otra cosa que ser dependiente de Dios en la producción y en la conservación), importa poco para que Dios, si obra únicamente mediante esa virtud, influya esencial e inmediatamente como causa primera. Por ello, si algunos autores dijeron

est solum improbabilis. Duobus itaque modis intelligi potest concursum primae causae esse virtutem inditam secundae tamquam principium per se agendi. Uno modo, quod concursus primae causae ad actionem creaturae sistat in influxu illius virtutis et non concurrat immediatius ad actionem ipsius causae secundae. Et in hoc sensu dico hanc opinionem reipsa incidere in opinionem Durandi et esse aeque falsam, quatenus negat immediatum concursum primae causae ad actionem creaturae; quatenus vero ponit aliquid superfluum et sine fundamento, erit magis improbabilis, ut in alio membro ostendam. Probatur ergo dicta censura, quia ex illa opinione sequitur solam virtutem creatam esse principium per se actionis et effectus causae secundae, Deum autem solum esse principium remotum et per accidens. Haec autem est opinio quae in Durando reprobatur. Sequela patet, quia causa quae solum dat alteri virtutem ad agendum, si non aliter concurrat ad actionem eius, revera solum concurrit remote et per accidens, sicut ignis qui calefacit aquam non aliter concurrit ad secundam calefactionem ab aqua calida profectam; et intellectus agens qui produxit speciem intelligibilem non dicetur per se concurrere ad actum intelligendi. Denique illo modo etiam Durandus dicit Deum concurrere ad omnes actiones creaturarum, dando illis et conservando totam virtutem agendi usque ad ultimum eius complementum, quidquid illud sit. Nam quod illud principium agendi sit prius tempore datum, antequam creatura agat, vel in eodem instanti aut tempore quo agit, nil refert. Alias, quia sol illuminat in eodem instanti in quo creatur et accipit virtutem illuminandi, non indigeret alio concursu praeter infusionem lucis. Similiter, quod illa virtus sit connaturalis ac permanens, vel quod sit extrinsecus a Deo data, et quasi transiens (ut quidam loquuntur, et nihil aliud est quam esse pendens a Deo in fieri et conservari), parum refert ut Deus, si per illam tantum virtutem agit, per se ac immediate influat ut prima causa. Quapropter, si qui fortasse auctores in hoc sensu dixerunt Deum agere

quizá en este sentido que Dios obra con inmediación de virtud y no de supuesto, cometieron un grave error, como es evidente por lo dicho y se explicará más aún en seguida.

4. De otra manera puede entenderse que el concurso de la primera causa es por modo de principio y virtud infundida, porque se incoa en la donación de esa virtud, pero no se detiene en ella, sino que avanza más hasta la acción de la criatura misma, de suerte que influya en ella inmediatamente no sólo la virtud comunicada a la causa segunda, sino también la misma virtud divina e increada. De acuerdo con este sentido, no debería decirse que el concurso es solamente algo por modo de principio, sino también algo por modo de influjo o acción actual. Además, es improbable esa multiplicación de realidades en semejante concurso, ya que hablamos esencial y precisamente del concurso necesario en virtud de la dependencia que todo efecto y acción tiene con respecto a la causa primera. Por ello suponemos que la causa segunda tiene completa la virtud activa en su orden; pues si la misma causa segunda es incompleta e imperfecta, necesitará ciertamente el complemento de la virtud; esa indigencia, empero, no proviene de la dependencia que la causa segunda tiene con respecto a la primera, sino de la imperfección en el ámbito de la causa segunda. Y de este modo es cierto que Dios suple a veces, al menos sobrenaturalmente, la imperfección de la causa segunda añadiendo a ésta una virtud activa, cosa que hace en máximo grado con nosotros cuando infunde hábitos sobrenaturales; sin embargo, esto es ajeno a nuestro propósito, ya que tal infusión de virtud no pertenece al concurso de la causa primera, sino a la elevación o perfección de la causa segunda por la acción de la primera. Por consiguiente, hablando de causa segunda perfectamente constituida en acto primero en su orden, es improcedente añadirle otro principio activo recibido en ella, pues, por el mero hecho de ser algo creado, ella misma pertenece al orden de las causas segundas, y así se multiplican sin necesidad los principios activos en el mismo orden. En contra de este concurso, así explicado, tienen plena validez los argumentos de Durando aducidos en la sección anterior.

immediatione virtutis et non suppositi, valde errarunt, ut ex dictis patet et magis statim declarabitur.

4. Alio modo intelligi potest concursum primae causae esse per modum principii et virtutis inditae, quia in collatione huius virtutis quasi inchoatur, non tamen in ea sistit, sed ulterius progreditur usque ad actionem ipsiusmet creaturae, ita ut in illam influat immediate non tantum virtus communicata causae secundae, sed etiam ipsamet virtus divina et increata. Et iuxta hunc sensum dicendum non esset concursum esse tantum aliquid per modum principii, sed etiam aliquid per modum actualis influxus seu actionis. Deinde est improbabilis illa multiplicatio rerum in huiusmodi concursu, loquimur enim per se ac praecise de concursu necessario ex vi dependentiae omnis effectus et actionis a causa prima. Unde supponimus causam secundam habentem completam virtutem agendi in suo ordine; nam si ipsa causa secunda incompleta sit et imperfecta, indigebit quidem complemento virtutis; tamen ea indigentia non oritur ex dependentia quam causa secunda habet a prima, sed ex imperfectione in latitudine causae secundae. Atque hoc modo verum est interdum Deum, saltem supernaturaliter, supplere imperfectionem causae secundae addendo illi virtutem agendi, quod maxime nobiscum facit cum supernaturales habitus infundit; tamen hoc extra propositum nostrum est, quia illa virtutis infusio non pertinet ad concursum primae causae, sed ad elevationem vel perfectionem causae secundae per actionem primae. Loquendo igitur de causa secunda perfecte constituta in actu primo in suo ordine, impertinens est aliud principium agendi illi adiungere in ea receptum, quia, hoc ipso quod est aliquid creatum, ipsa pertinet ad ordinem causarum secundarum, et ita multiplicantur principia agendi in eodem ordine sine causa vel necessitate. Et contra hunc concursum hoc modo explicatum recte procedunt argumenta Durandi superiori sectione facta.

5. *Se refuta una evasiva.*— Quizá se diga que esta virtud que la causa primera confiere a la segunda para concurrir con ella no pertenece a la causalidad de la causa segunda en cuanto tal, sino a la causalidad de la causa primera, por ser como un instrumento propio de ésta para concurrir con la segunda, y por eso, aunque esa virtud sea recibida en la causa segunda, mediante ella no obra la causa segunda, sino Dios, de igual manera que, aunque el impulso sea recibido en la piedra lanzada, mediante él no se mueve la piedra, sino quien la lanzó. Por consiguiente, así como se dice que quien la lanza mueve inmediatamente por el impulso, así también se dirá que Dios concurre inmediatamente por esta virtud, y esta inmediación, hablando en absoluto, es de virtud, no de supuesto. De manera semejante, aun cuando se afirme que la virtud de la causa segunda es completada por esta virtud que imprime la primera, no es, empero, con un complemento perteneciente al orden de la causa segunda, sino que le añade la virtud necesaria por parte de la causa primera.

6. Sin embargo, esta respuesta, o viene a caer en el primer sentido enteramente rechazado, o expresa algo esencialmente improbable e improcedente; en efecto, si se dice que esa virtud es de tal modo instrumento de Dios que la acción de Dios se detiene en la producción de la misma, y después ella sola concurre con la causa segunda a la acción de ésta —a la manera como, en el ejemplo aducido, la acción del que lanza la piedra se detiene en la impresión del impulso, y después la moción se da en orden al impulso—, si se afirma esto (repito), caemos en el primer sentido, y así resulta que la acción de la criatura no expresa ninguna relación inmediata a la misma virtud increada de Dios como a principio esencial de ella, cosa que ha sido rechazada en la sección anterior contra Durando. En cambio, si además del influjo de esa virtud instrumental se dice que también influye Dios inmediatamente, por su virtud propia e increada, en la acción de la causa segunda, al punto se descubre con evidencia cuán improcedente es esa virtud instrumental que se daría por parte de Dios, ya que entonces se encuentra íntimamente presente la virtud divina por sí misma y es, en razón de su eminencia, suficiente y proporcionada para influir por sí misma en la acción; es más, debe influir así necesariamente para

5. *Evasio confutatur.*— Dicent fortasse hanc virtutem quam prima causa dat secundae ut cum illa concurrat non pertinere ad causalitatem causae secundae ut sic, sed ad causalitatem causae primae, quia est quasi proprium instrumentum eius ad concurrendum cum secunda, et ideo, licet illa virtus recipiatur in causa secunda, non agere causam secundam per illam, sed Deum, sicut quamvis impetus recipiatur in lapide iacto, non lapis se movet per illum, sed qui proiecit. Unde, sicut proiiciens dicitur movere immediate per impulsum, ita et Deus dicetur immediate concurrere per hanc virtutem, quae immediatio, per se loquendo, est virtutis, non suppositi. Et similiter, licet causae secundae virtus dicatur compleri per hanc virtutem impressam a prima, non tamen complemento pertinente ad ordinem causae secundae, sed addente illi virtutem necessariam ex parte causae primae.

6. Verumtamen haec responsio vel redit ad priorem sensum omnino reprobatum, vel dicit aliquid per se improbabile et impertinens; nam si illa virtus ita dicitur esse instrumentum Dei ut actio Dei sistat in effectione eius, postea vero illa sola concurrat cum causa secunda ad actionem illius, sicut in exemplo quod adducitur actio proiicientis sistit in impressione impetus, deinde vero motio est ad impetum, si hoc (inquam) dicatur, redimus ad priorem sensum, atque ita fit ut actio creaturae nullam dicat immediatam habitudinem ad ipsammet virtutem Dei increatam ut ad principium per se illius, quod reprobatum est sectione praecedenti, contra Durandum. Si vero praeter influxum illius virtutis instrumentariae dicitur etiam Deus virtute sua propria et increata immediate influere in actionem causae secundae, statim per se apparet quam sit impertinens illa virtus instrumentaria quae se teneat ex parte Dei, nam ibi adest intime praesens divina virtus per seipsam, estque propter eminentiam suam sufficiens et proportionata ut per sese influat in actionem; immo ita debet necessario influere ut actio quaelibet fieri a creatura possit; ergo ex

que cualquier acción pueda ser realizada por la criatura; en consecuencia, por parte de Dios no es necesaria esa virtud instrumental; luego no tiene ningún valor en orden al concurso de la causa primera, que es necesario por sí mismo y pertenece a la subordinación esencial de la causa segunda con respecto a la primera.

Se expone la segunda opinión

7. *Primer fundamento de la citada opinión.*— La segunda opinión sostiene que el concurso de la causa primera es algo por modo de principio en la misma causa segunda, ordenado a la acción de ésta, pero no como principio esencial de ella, sino sólo como condición necesaria para obrar. Así parecen pensar todos los que afirman que el concurso de Dios versa sobre la causa segunda de manera antecedente a la acción de ésta, aplicándola o determinándola a la acción. Suele atribuirse esta opinión a Santo Tomás, en los lugares que abajo se tratarán; pero sin razón, como demostraré; suele citarse asimismo a Capréolo, *In II*, dist. 1, q. 2, pero también sin razón. Por su parte, el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 70, al principio, distingue en los agentes creados una doble virtud activa: una, firme y permanente, que es propia y natural; a la otra le da el nombre de intención de la virtud divina que tiene un ser incompleto, y dice que ésta no conviene a las cosas sino cuando obran actualmente como instrumentos de la virtud divina. Y al final del § *Ad secundum dubium*, afirma que Dios realiza inmediatamente en todas las causas inferiores una cierta participación de sí mismo, con la cual alcanza simultáneamente, de manera inmediata, a los efectos de ellas; porque la misma virtud existente en Dios y su intención producida en las causas inferiores es recibida como una sola virtud; de igual manera —dice— que el arte que se encuentra en la mente del artífice y su intención recibida en el instrumento se consideran una sola virtud. Y afirma que mediante esta virtud Dios aplica las causas segundas a la operación, como el artífice aplica los instrumentos. Con estas palabras parece que, en parte, alude a la sentencia anterior, y en parte a esta posterior. Mas, para establecer esta virtud intencional, no se apoya en ninguna razón, sino sólo en cierto testimonio de Santo To-

parte Dei non est necessaria illa instrumentaria virtus; nihil ergo refert ad concursum causae primae, qui per se necessarius est ac pertinet ad essentialem subordinationem causae secundae respectu primae.

Secunda sententia proponitur

7. *Primum fundamentum relatae sententiae.*— Secunda sententia est concursum primae causae esse aliquid per modum principii in ipsa causa secunda, ordinatum ad actionem eius, non tamen ut principium per se illius, sed solum ut conditionem necessariam ad agendum. Ita videntur sentire omnes qui ponunt concursum Dei versari circa causam secundam antecedenter ad actionem eius, applicando illam vel determinando ad actionem. Soletque haec opinio tribui D. Thomae, locis infra tractandis; sed immerito, ut ostendam; citari etiam solet Capreol., In II, dist. 1, q. 2, sed aeque irrationabiliter. Ferrar. autem, II cont. Gent., c. 70, in principio, distinguit in agentibus creatis duplicem vim agendi: unam firmam et permanentem, quae est propria et naturalis; aliam vocat intentionem divinae virtutis habentem esse incompletum, et hanc ait non convenire rebus, nisi quando actualiter operantur tamquam divinae virtutis instrumenta. Et in fine § *Ad secundum dubium*, dicit Deum immediate agere in omnibus causis inferioribus quamdam sui participationem, cum qua simul immediate ipsarum effectus attingit; quia ipsa virtus in Deo existens et eius intentio in causis inferioribus producta accipitur tamquam una virtus; sicut ars (inquit) quae est in mente artificis et eius intentio in instrumento recepta pro una virtute accipiuntur. Et per hanc virtutem ait applicare Deum causas secundas ad operandum, sicut artifex instrumenta. In quibus verbis partim videtur ad priorem sententiam alludere, partim ad hanc posteriorem. Ad ponendam autem hanc virtutem intentionalem nulla ratione movetur, sed solum quodam testimonio D. Tho-

más, q. 3 *De Potentia,* a. 7, y algunos tomistas posteriores han seguido esta opinión. La fundamentan en algunas expresiones admitidas de los filósofos antiguos. La primera es que los agentes segundos no obran si no son movidos por el primero, y en esto hacen consistir la subordinación esencial entre estas causas, y de ahí concluyen que debe llegarse a un primer agente que no necesite de la moción de otro. Parece que procedió así Aristóteles, VII de la *Física,* c. 1, y lib. VIII, c. 5, y en II de la *Metafísica,* c. 2, a quien Santo Tomás imita siempre, tanto al exponer a Aristóteles como en otros lugares que se van a citar en seguida; y, por parte de San Agustín, lib. VIII *Genes. ad litter.,* c. 20, y V *De Civitate Dei,* c. 9. Es más, parece que también la Sagrada Escritura atribuye a Dios la premoción de las causas inferiores, como en Job, 13: *El que cambia el corazón de los príncipes;* Prov., 12: *El corazón del Rey está en manos de Dios, y lo dirigirá adonde quiera;* Jer., 10: *No depende del hombre su camino, y los pasos del hombre serán dirigidos por el Señor.* Por consiguiente, las causas segundas obran movidas por la primera; mas esta moción no puede consistir en la acción misma de la causa segunda, no sólo porque la moción se encuentra en la cosa que es movida, mientras que la acción transeúnte no se encuentra en el agente por el que es realizada, sino también porque esta moción antecede a la acción, al menos en causalidad, ya que los agentes segundos son movidos precisamente para obrar, porque no pueden obrar si no son movidos.

8. *Segundo.*— El segundo principio es que la causa segunda es aplicada por la primera a obrar. Se cree que este principio ha sido tomado del lib. *De causis,* proposición 16, donde se dice que *la virtud divina es virtud de todas las causas;* a saber, porque la virtud divina aplica las demás virtudes a sus operaciones, como expuso Egidio, *Quodl. V,* q. 1, y da a entender Santo Tomás, I, q. 105, a. 5, c. y ad 3. Porque en el cuerpo del artículo dice que el primer agente mueve al segundo a obrar, y *atendiendo a esto* —afirma— *todas las cosas obran en virtud del mismo Dios.* En la solución ad 3, explica que esto ocurre porque Dios no sólo da y conserva las virtudes de obrar, sino que también las aplica a la operación. En cuanto a la necesidad de esta aplicación,

mae, q. 3 de Pot., a. 7, et nonnulli posteriores thomistae hanc sententiam secuti sunt. Et illam fundant in quibusdam receptis locutionibus antiquorum philosophorum. Prima est quod agentia secunda non agunt nisi mota a primo, et in hoc constituunt subordinationem per se inter has causas; indeque concludunt perveniendum esse ad unum primum agens, non indigens motione alterius. Ita videtur processisse Aristoteles, VII Phys., c. 1, et lib. VIII, c. 5; et II Metaph., c. 2, quem semper imitatur D. Thomas, tum exponens Aristotelem, tum in aliis locis statim citandis, et ex parte August., lib. VIII Genes. ad litter., c. 20, et V de Civ., c. 9. Immo et Scriptura sacra videtur Deo tribuere praemotionem causarum inferiorum, ut Iob, 13: *Qui immutat cor principum;* et Prov., 12: *Cor Regis in manu Dei est, et quocumque voluerit vertet illud;* Hier., 10: *Non est in homine via eius, et a Domino gressus hominis dirigentur.* Agunt ergo causae secundae motae a prima; haec autem motio non potest consistere in ipsa actione causae secundae, tum quia motio est in re quae movetur, actio vero transiens non est in agente a quo fit, tum etiam quia haec motio antecedit actionem saltem causalitate, quia ad hoc moventur agentia secunda ut agant, eo quod non possunt agere nisi mota.

8. *Secundum.*— Secundum principium est quod causa secunda applicatur a prima ad agendum. Quod sumptum existimatur ex lib. de Caus., proposit. 16, ubi dicitur *virtutem divinam esse virtutem omnium causarum;* quia, videlicet, virtus divina applicat reliquas virtutes ad suas operationes, ut exposuit Aegid., Quodl. V, q. 1, et significat D. Thomas, I, q. 105, a. 5, in corpore, et ad 3. Nam in corpore ait primum agens movere secundum ad agendum, *et secundum hoc* (inquit) *omnia agunt in virtute ipsius Dei.* In solutione vero ad 3 declarat hoc ideo esse quia Deus non solum dat et conservat virtutes agendi, sed etiam applicat eas ad agendum. Necessitas autem huius applicationis inter alias una est, quia ad vir-

entre otras, una es que pertenece a la virtud que se refiere al fin universal el aplicar las inferiores en orden a su fin; pero Dios es el agente supremo que mira al fin universal; luego aplica los agentes inferiores para que obren acomodándose a aquel fin. Consiguientemente, esta aplicación no es acción de la criatura, ya que procede de Dios solo y precede a la acción de la causa segunda; por tanto, se compara a la acción de la causa segunda como principio de la misma.

9. *Tercero.*— El tercer principio es que la causa primera excita a la segunda para la operación; este modo de expresarse no es tan frecuente en los autores antiguos como el nombre de moción o aplicación; parece, no obstante, que tiene el mismo alcance. Y puede explicarse de esta manera: aquella virtud creada, cuando obra, se perfecciona en sí misma de algún modo, ya que es mejor obrar que carecer por completo de acción; mas esta perfección no consiste en la acción misma, sobre todo en la acción transeúnte, ya que no se encuentra en el mismo agente; por tanto, consistirá en esta excitación por la que tal virtud viene como a recibir la última actualización para obrar. Mas esta excitación no puede proceder de la misma virtud creada, no sólo porque en muchas ocasiones no tiene actividad sobre sí misma, sino también porque para tal eficiencia necesitaría asimismo de una excitación; consiguientemente, procede de la causa primera.

10. *Cuarto.*— El cuarto y principal principio es que la causa segunda es determinada por la primera y exige esencial y necesariamente tal determinación. Así opina Santo Tomás, I, q. 105, a. 1, ad 3, cuando dice: *El hecho mismo de que las causas segundas son determinadas a determinados efectos, lo reciben ellas de Dios.* Y cabe aducir una doble razón de esta necesidad; una es universal para todas las causas segundas, a saber, porque sus virtudes son indiferentes para producir diversos individuos, y no pueden determinarse a sí mismas para este individuo más bien que para otro; ni es posible pensar otro determinante suficiente, fuera de la primera causa. Pero esta determinación sólo se lleva a cabo añadiendo algo a la misma virtud activa. La otra razón es exclusiva de la voluntad libre, que de suyo está indeterminada, no sólo a los indi-

tutem quae respicit finem universalem pertinet applicare inferiores in ordine ad suum finem; Deus autem est supremum agens respiciens universalem finem; ergo applicat inferiora ut agant accommodata ad illum finem. Haec ergo applicatio non est actio creaturae; nam est a solo Deo et antecedit actionem causae secundae; comparatur ergo ad actionem causae secundae ut principium eius.

9. *Tertium.*— Tertium principium est causam primam excitare secundam ad opus; qui modus loquendi non est tam frequens apud auctores antiquos sicut nomen motionis vel applicationis. Videtur tamen habere eamdem vim. Et potest in hunc modum declarari: ea virtus creata dum agit, aliquo modo in se perficitur, quia melius est agere quam omnino carere actione; haec autem perfectio non consistit in ipsa actione, praesertim in transeunte, cum in ipso agente non sit; consistet ergo in hac excitatione qua talis virtus veluti ultimate actuatur ad agendum. Haec autem excitatio non potest esse ab ipsamet virtute creata, tum quia saepe non est activa in seipsam, tum etiam quia ad illam efficientiam indigeret etiam excitatione; est ergo a prima causa.

10. *Quartum.*— Quartum ac praecipuum principium est quod causa secunda determinatur a prima et per se ac necessario indiget tali determinatione. Ita sentit D. Thomas, I, q. 105, a. 1, ad 3, dicens: *Hoc ipsum quod causae secundae determinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo.* Duplex autem ratio huius necessitatis afferri potest; una est universalis ad omnes causas secundas, quia, nimirum, virtutes earum sunt indifferentes ad producenda varia individua, nec possunt sese determinare ad hoc individuum potius quam ad illud; nec cogitari potest aliud sufficiens determinans praeter primam causam. Haec autem determinatio non fit nisi addendo aliquid ipsi virtuti activae. Alia ratio est propria liberae voluntatis, quae de se est indeterminata, non solum ad individua, sed etiam ad species et

viduos, sino también a las especies y a actos contrarios, y por ello necesita una determinación previa, porque de un agente indeterminado no puede proceder un efecto determinado. Esta razón puede extenderse a los agentes naturales universales, que también son indiferentes para múltiples efectos específicamente diversos, por lo que no pueden determinarse a uno de ellos.

11. *Quinto.*— El quinto principio es que las causas segundas están esencialmente subordinadas a la causa primera, como los instrumentos al artífice, según se expresan frecuentemente ponderados autores y, en especial, Santo Tomás, I-II, q. 6, a. 1, ad 3, y II *cont. Gent.*, c. 21, a. 4, y lo indica en el lib. III, c. 70. Pero esta subordinación no puede entenderse a no ser que la causa primera mueva previamente a la segunda y la acción de la segunda dependa de la moción de la primera. En otro caso no sería subordinación, sino cierta concomitancia de dos agentes. Y la acción de la causa primera no sería anterior a la acción de la causa segunda, lo cual repugna por completo a la dignidad de la causa primera y a la dependencia de la causa segunda.

12. *Sexto.*— En sexto lugar, podemos argumentar porque este modo de concurrir de la primera causa, utilizando mediante su moción a la causa segunda y sometiéndola perfectamente de esa manera a sí misma, implica una mayor perfección en el modo de obrar de la causa primera con las segundas y no incluye ninguna contradicción; luego debe atribuirse a la causa primera. La mayor se explica de varias maneras: en primer lugar, porque de este modo es mayor la dependencia de la causa segunda con respecto a la primera, pues no depende sólo en el efecto y en su acción, sino que incluso ella misma depende de la primera en su causación; o, como dicen otros, no sólo el efecto o la acción considerada en sentido incomplejo, sino también este complejo: *la causa segunda opera,* procederá de la primera. O, en términos diferentes, la causa primera no sólo realizará el efecto o la acción de la causa segunda, sino que también hará que la causa segunda obre; cosa que se atribuye asimismo a Dios frecuentemente en la Sagrada Escritura, y no puede entenderse sin la premoción dicha. Además, pertenece, por el contrario, a la perfección de la primera causa el utilizar las segundas para sus fines y según su voluntad, como

ad actus contrarios, et ideo indiget praedeterminante, quia ab agente indeterminato non potest determinatus effectus exire. Potestque haec ratio extendi ad naturalia agentia universalia, quae etiam sunt indifferentia ad plures effectus specie diversos, unde non possunt ad alterum eorum se determinare.

11. *Quintum.*— Quintum principium est quod causae secundae essentialiter subordinantur causae primae, ut instrumenta artifici, ut frequenter loquuntur graves auctores et signatim D. Thomas, I-II, q. 6, a. 1, ad 3, et II cont. Gent., c. 21, a. 4, et indicat in lib. III, c. 70. Haec autem subordinatio intelligi non potest nisi causa prima praemoveat secundam, et actio secundae pendeat ex motione primae. Alias non esset subordinatio, sed concomitantia quaedam duorum agentium. Neque esset actio primae causae prior actione causae secundae; quod plane repugnat dignitati primae causae et dependentiae causae secundae.

12. *Sextum.*— Sexto argumentari possumus quia hic modus concurrendi primae causae, utendo causa secunda per motionem suam, et ita perfecte illam sibi subiiciendo, prae se fert maiorem quamdam perfectionem in modo agendi primae causae cum secundis, et nullam includit repugnantiam; ergo est primae causae tribuendus. Maior declaratur variis modis: primo, quia hac ratione maior est dependentia causae secundae a prima, quia non solum in effectu et actione sua, sed etiam ipsamet pendet in causando a prima; vel, ut alii aiunt, non solum effectus vel actio incomplexe sumpta, sed etiam hoc complexum, *causam secundam agere,* erit a prima. Vel aliter causa prima non solum faciet effectum vel actionem causae secundae, sed etiam faciet ut causa secunda faciat; quod etiam in Scriptura sacra saepe Deo tribuitur, et sine illa praemotione intelligi non potest. Rursus e converso pertinet ad perfectionem primae causae ut utatur secundis ad suos fines et

poseedora del supremo dominio sobre ellas; porque el acto perfecto de dominio es el pleno uso de la cosa que cae bajo el dominio. Estas son las razones principales que pueden aducirse en favor de la presente opinión. De ellas, las dos primeras parecen apoyar en grado máximo esta segunda sentencia, mientras que la tercera y la cuarta dan la impresión de tener más validez de acuerdo con la opinión anterior; la quinta y la sexta son indiferentes.

Refutación de la opinión precedente

13. Ahora bien, esta opinión no debe aprobarse en mayor medida que la anterior; ni creo que fuese opinión de Santo Tomás, Escoto o los teólogos antiguos. Para demostrar esto, advierto que también esta segunda opinión puede tener lugar según los dos sentidos arriba explicados. El primero es considerar que el concurso de la causa primera consiste total y precisamente en realizar, sobre la misma causa, aquella previa condición necesaria, ya se designe con el nombre de moción, ya con el de aplicación, ya con cualquier otro, de suerte que, fuera de ella, la causa primera no tenga ninguna otra eficiencia sobre el efecto o la acción de la causa segunda. Y parece que ni Ferrara ni los autores modernos pretendían este sentido, como puede inferirse de las últimas palabras de Ferrara arriba citadas. Y, en verdad, en este sentido tal opinión no sería menos falsa que la de Durando, puesto que, de acuerdo con esta explicación, Dios no concurriría esencialmente a la acción de la causa segunda, sino sólo remota y accidentalmente, a saber, conservando la causa segunda y produciendo en ella cierta condición necesaria para obrar; pero este concurso es accidental con respecto al efecto de la causa segunda, como es patente en el caso de quien aplica fuego para quemar. Pues si el que da y conserva el principio esencial de obrar sin concurrir más, sólo causa remota y accidentalmente el efecto procedente de dicho principio, mucho más el que da la condición requerida para obrar; por eso, el que hace ambas cosas, concurrirá accidentalmente de dos maneras, pero de ningún modo esencialmente. Así,

iuxta voluntatem suam, tamquam habens supremum dominium earum; nam perfectus actus dominii est plenus usus rei quae sub dominium cadit. Hae sunt potissimae rationes quae pro hac sententia afferri possunt. Ex quibus duae primae videntur maxime favere huic secundae sententiae, tertia vero et quarta magis videntur iuxta priorem opinionem procedere; quinta autem et sexta indifferentes sunt.

Refutatur praecedens opinio

13. Haec vero sententia non magis probanda est quam praecedens; neque existimo fuisse opinionem D. Thomae aut Scoti vel antiquorum theologorum. Quod ut probem, adverto etiam hanc posteriorem sententiam habere locum ad duos sensus supra declaratos [1]. Primus est quod concursus causae primae censeatur omnino ac praecise consistere in agendo, circa ipsam causam, illam praeviam conditionem necessariam, sive nomine motionis, sive applicationis, aut quocumque alio appelletur, ita ut praeter illam nullam aliam efficientiam habeat causa prima circa effectum vel actionem causae secundae. Et neque Ferrara neque moderni auctores videntur hunc sensum intendisse, ut ex ultimis verbis Ferrarae supra citatis colligi potest. Et revera esset in hoc sensu talis opinio non minus falsa quam opinio Durandi, quia iuxta hanc explicationem Deus non concurreret per se ad actionem causae secundae, sed solum remote et per accidens, nimirum conservando causam secundam et efficiendo in illa quamdam conditionem necessariam ad agendum; hic autem concursus est per accidens respectu effectus causae secundae, ut patet in applicante ignem ad comburendum. Nam si dans et conservans principium per se agendi, et non ultra concurrens, solum remote et per accidens causat effectum ab illo principio manantem, multo magis qui dat conditionem requisitam ad agendum; unde qui utrumque facit, duplici modo concurret per

[1] La ed. de J. B. Colosino ofrece una lectura ligeramente distinta, a saber: «... iuxta hanc posteriorem sententiam habere locum duos sensus supra declaratos». (N. de los EE.)

pues, no es necesario tratar más de este sentido; antes bien, de él desprendo que, aun cuando concedamos que Dios realiza dicha aplicación y condición previa, el concurso de la causa primera no consiste esencial y formalmente en ella; porque la causa primera, en virtud de su concurso, es causa esencial inmediata y total, en su género, del efecto y de la acción de la causa segunda, como se ha demostrado en la sección primera; pero mediante la eficiencia de esta condición necesaria no es Dios causa esencial e inmediata, y mucho menos total, de la acción o del efecto de la criatura; luego el concurso de Dios no consiste formalmente en esta eficiencia.

14. Falta, pues, que examinemos el otro sentido, a saber, que el concurso de la causa primera es incoado (valga la expresión) por esta moción o aplicación de la causa segunda, pero se consuma en la realización inmediata y esencial del mismo efecto o acción de la misma causa segunda. Decimos que en este sentido dicha opinión discrepa extremadamente de la de Durando, pero añade a la verdad algo que ni es necesario ni resulta bastante inteligible, y puede ofrecer ocasión de caer en algún error, principalmente sobre el uso de la libertad humana. Mas, para demostrar con claridad todas estas cosas, debemos proceder detalladamente, explicando y probando la tercera opinión, que es la verdadera.

Solución de la cuestión

15. *Primera afirmación.*— Así, pues, afirmo en primer lugar: el concurso divino, en cuanto es algo *ad extra,* por sí mismo es esencialmente algo por modo de acción, o al menos por modo de cierta producción que emana inmediatamente de Dios. Explico las partes una por una: digo *en cuanto es algo «ad extra»,* para omitir la discusión acerca del acto mismo de la voluntad de Dios, si debe llamarse concurso o no, y si debe decirse que influye por modo de acción o por modo de principio; pues, en lo concerniente a este sentido, basta lo dicho arriba sobre la creación. Y casi por el mismo motivo he dicho *o al menos por modo de cierta producción,* a saber, para evitar la cuestión de si la acción

accidens, nullo tamen modo per se. De hoc igitur sensu non oportet plura disputare; quin potius ex eo elicio, etiamsi demus efficere Deum illam applicationem vel conditionem praeviam, non consistere in illa per se ac formaliter concursum causae primae; nam causa prima per concursum suum est causa per se immediata, et totalis in suo genere, effectus et actionis causae secundae, ut sectione prima demonstratum est; sed per efficientiam huius necessariae conditionis non est Deus causa per se et immediata, nedum totalis, actionis vel effectus creaturae; ergo formaliter non consistit in hac efficientia concursus Dei.

14. Superest ergo ut alium sensum examinemus, nimirum concursum primae causae inchoari (ut ita dicam) ab hac motione vel applicatione causae secundae, consummari vero in effectione immediata et per se ipsiusmet effectus seu actionis ipsius causae secundae. In quo sensu dicimus illam sententiam extreme quidem discrepare a Durandi opinione, aliquid vero addere veritati quod nec necessarium est nec satis intelligi potest, et occasionem potest praebere incidendi in aliquem errorem, praesertim circa usum humanae libertatis. Ut autem haec omnia distincte probemus, paulatim procedendum est, tertiam ac veram declarando ac probando sententiam.

Quaestionis resolutio

15. *Prima conclusio.*— Dico ergo primo: divinus concursus, quatenus est aliquid ad extra, per se essentialiter est aliquid per modum actionis, vel saltem per modum cuiusdam fieri immediate manantis a Deo. Declaro singulas particulas: dico enim *quatenus est aliquid ad extra,* ut omittam disputationem de ipsomet actu voluntatis Dei, an dicendus sit concursus necne, et an dicendus sit influere per modum actionis vel per modum principii; nam quoad hunc sensum sufficiunt supra dicta de creatione. Et fere ob eamdem causam dixi *vel saltem per modum cuiusdam fieri,* ut, scilicet, abstineam ab illa quaestione, an actio recepta in creatura comparetur ad Deum per modum actionis vel solum per modum effectus; quamquam enim verius sit comparari per modum actionis, ut etiam sectione sequenti attingam, tamen ad praesens non refert. Atque ita explicata conclusio est receptissima et mihi certissima, satisque probata ex dictis superiori sectione contra Durandum et in hac contra relatas sententias in primo sensu explicatas.

16. Sumiturque ex D. Thoma, I, q. 105, a. 5, et III cont. Gent., c. 70, quatenus dicit primam causam per suum generalem concursum per se et immediate influere non tantum in effectum, sed etiam in actionem causae secundae; quia non solum effectus, sed etiam actio causae secundae habet aliquid entitatis participatae, et ea ratione necesse est ut immediate et per se manet a primo ente per essentiam. Ex quo principio ita concluditur ratio: concursus Dei intime ac per se includitur in ipsa actione creaturae, et per se etiam ac immediate tendit ad eumdem terminum ad quem tendit actio creaturae; ergo per se et essentialiter est aliquid per modum actionis, vel fieri ipsiusmet actionis, vel effectus creaturae. Et confirmatur; nam hic concursus non potest consistere in omni eo vel in solo eo quod datur causae secundae per modum principii ut operari possit; ergo consistit essentialiter in aliquo quod sit per modum actualis fieri.

17. Antecedens probatum est contra superiores sententias, et iterum sic declaratur: posita quacumque entitate quae solum concurrit per modum principii, non implicat contradictionem ut non sequatur actio vel effectus; nam Deus potest omne principium agendi creatum, quantumvis applicatum ad agendum cum omnibus conditionibus praerequisitis, suspendere ab actuali actione, et impedire ne effectus fiat. At vero posito actuali concursu ad extra implicat contradictionem actionem non sequi seu effectum non fieri; ergo signum evidens est actualem concursum non consistere per se et essentialiter in iis quae sunt per modum principii, sed in aliquo quod sit per modum actionis. Maior videtur per se nota ex termi-

recibida en la criatura se compara a Dios por modo de acción o únicamente por modo de efecto; pues, aunque sea más cierto que se compara por modo de acción —como también trataré en la sección siguiente—, sin embargo no hace al caso presente. Explicada de esta manera, la afirmación es muy admitida, y a mi juicio certísima, y queda suficientemente probada por lo dicho en la sección anterior contra Durando, y en ésta contra las opiniones referidas, explicadas en el primer sentido.

16. Se toma de Santo Tomás, I, q. 105, a. 5, y III *cont. Gent.,* c. 70, en cuanto dice que la causa primera, mediante su concurso general, influye esencial e inmediatamente no sólo en el efecto, sino también en la acción de la causa segunda; porque no sólo el efecto, sino también la acción de la causa segunda tiene alguna entidad participada, y por esa razón es preciso que proceda inmediata y esencialmente del primer ente por esencia. En virtud de este principio se concluye así la razón: el concurso de Dios está incluido íntima y esencialmente en la misma acción de la criatura, y también tiende esencial e inmediatamente al mismo término al que tiende la acción de la criatura; luego por sí mismo y esencialmente es algo por modo de acción, o de producción de la misma acción, o de efecto de la criatura. Se confirma porque este concurso no puede consistir en todo aquello o en solo aquello que se da a la causa segunda por modo de principio para que pueda obrar; luego consiste esencialmente en algo que sea por modo de producción actual.

17. El antecedente ha sido probado contra las opiniones anteriores, y se explica de nuevo como sigue: puesta una entidad cualquiera que sólo concurre por modo de principio, no es contradictorio que no se siga la acción o el efecto, porque Dios puede suspender de la acción actual a todo principio activo creado, aunque esté aplicado a obrar con todas las condiciones preexigidas, e impedir que se produzca el efecto. En cambio, puesto el concurso actual *ad extra,* es contradictorio que no se siga la acción o que no se realice el efecto; luego es señal evidente de que el concurso actual no consiste por sí mismo y esencialmente en las cosas que son por modo de principio, sino en algo que sea por modo de acción. La mayor parece evidente por sus términos, porque en ellos

no se encierra ninguna repugnancia ni contradicción. Y es cierto por la fe que Dios hizo esto en muchas virtudes que operan por necesidad natural, y no existe mayor razón de repugnancia para algunas que para otras. A no ser que, por ventura, diga alguno que esto repugna especialmente a aquella virtud intencional que dicen que es impresa por Dios y que es como transeúnte o fluyente, lo cual obedece a que tiene el ser inseparable de la operación actual, como la virtud del arte impresa al instrumento es inseparable de la obra de arte; porque a ésta asimila el Ferrariense, arriba, aquella virtud. Pero ciertamente, si tal virtud es inseparable de la acción actual de la causa segunda, incluso por potencia absoluta de Dios, esto explica suficientemente que no es una realidad distinta de ella y, en consecuencia, que no es principio de la misma, sino su actual emanación a partir de la causa primera. O, por el contrario, si se supone que esa virtud es una realidad distinta de la acción de la causa segunda y su verdadero principio, se niega sin probabilidad que Dios pueda hacer que ella exista y que la acción no emane de ella, porque la virtud no depende esencialmente de la acción que de ella procede, sino al contrario, y es realmente distinta de la acción y anterior a ella; ¿qué repugnancia hay, por tanto, en que se conserve sin ella? Además, puesta esa virtud, todavía es necesario el influjo inmediato de Dios para que se siga la acción, cosa que se ha probado varias veces; luego Dios puede suspender aquel influjo, y así impedir la acción.

18. Y de nada sirve el ejemplo de la virtud del arte impresa al instrumento, ya que esa virtud sólo puede ser o el impulso impreso al instrumento para moverlo localmente, o el mismo movimiento. Ahora bien, el impulso puede quedar impedido de producir movimiento, como demuestran las razones aducidas; y no encuentro nada que pueda oponerse en contrario. En cuanto al movimiento mismo, no puede ser impedido de la moción actual del instrumento, ya que no se compara con éste como virtud, sino como la misma acción o producción. Y si de un instrumento así movido puede surgir por naturaleza alguna otra acción distinta del movimiento y de su término, a la que se compare el movimiento del instrumento por modo de principio o de virtud, toda esa acción es

nis, quia in eis nulla involvitur repugnantia aut implicatio contradictionis. Certumque de fide est id fecisse Deum in multis virtutibus necessitate naturali operantibus, neque est maior ratio repugnantiae in quibusdam quam in aliis. Nisi fortasse aliquis dicat hoc specialiter repugnare illi intentionali virtuti quam aiunt imprimi a Deo et esse quasi transeuntem seu influentem, quod inde provenit quia habet esse inseparabile ab actuali operatione, sicut virtus artis impressa instrumento inseparabilis est ab operatione artis; huic enim assimilat Ferrariens., supra, illam virtutem. Sed certe, si talis virtus inseparabilis est ab actuali actione causae secundae, etiam per potentiam Dei absolutam, hoc satis declarat non esse rem ab illa distinctam, et consequenter non esse principium eius, sed actualem emanationem ipsius a prima causa. Vel e converso, si illa virtus supponitur res distincta ab actione causae secundae et verum principium eius, sine probabilitate negatur posse Deum efficere ut illa sit et ab ea non manet actio, quia virtus non pendet essentialiter ab actione quae ab illa manat, sed e converso, et est in re distincta ab actione et prior illa; quid ergo repugnat quod conservetur sine illa? Item posita illa virtute adhuc est necessarius immediatus influxus Dei ut sequatur actio, quod saepe probatum est; ergo potest Deus suspendere illum influxum, et ita impedire actionem.

18. Neque exemplum de virtute artis impressa instrumento quidquam iuvat, nam illa virtus esse non potest nisi vel impetus impressus instrumento ad localiter illud movendum, vel ipsemet motus. At vero impetus impediri potest ne efficiat motum, ut rationes factae probant; nec video quid in contrarium obstet. Motus autem ipse impediri non potest ab actuali motione instrumenti, quia respectu illius non comparatur ut virtus, sed ut ipsa actio vel fieri. Quod si ex instrumento sic moto nata est sequi aliqua alia actio distincta a motu et termino eius, ad quam motus instrumenti comparetur per modum principii aut virtutis, omnis illa actio separabilis est a tali motu virtute divina, propter eamdem cau-

separable de tal movimiento por virtud divina, por la misma causa. En cambio, que puesto el concurso actual *ad extra* no sea separable la acción de la causa segunda, es sentir común y evidente, porque dicho concurso no es separable de ningún término y efecto de la causa primera; pues si es un concurso *ad extra*, produce algo fuera de Dios; pero es preciso que esto sea hecho por la causa segunda, pues de lo contrario aquél no sería concurso con la causa segunda, sino acción de Dios solo. Por eso, el mismo nombre de *concurso* declara suficientemente la inseparabilidad con respecto a la acción de la causa segunda. Luego el concurso es esencialmente algo por modo de acción o de producción, en cuanto procede de la causa primera.

19. *Segunda afirmación.*— Afirmo en segundo lugar: el concurso de la causa primera, además de aquello que es por modo de acción, no incluye por necesidad intrínseca algo infundido de nuevo a la misma causa segunda, que sea principio de su acción o condición necesaria para ella. Digo *infundido de nuevo*, porque es cierto que el concurso de la causa segunda supone en ella la virtud activa dada y conservada por la causa primera, cosa que aquí damos por supuesta, y preguntamos qué es preciso que sea añadido, por parte de la causa primera, además de aquella virtud.

20. Pues bien, esta afirmación puede tomarse de Santo Tomás, I-II, q. 109, a. 1, 2 y 3, donde dice que para las acciones de las causas segundas se requieren solamente dos cosas: la intrínseca virtud connatural (porque habla de las acciones naturales, las únicas de que tratamos en toda esta disputación) y el concurso de Dios, al que allí llama moción o auxilio de Dios que mueve; por qué lo llama de esa manera, lo veremos después. Pero que con esa expresión no entendía otra cosa distinta, es evidente, no sólo porque de lo contrario hubiera omitido lo que es esencial y máximamente necesario, sino también porque entonces ya no se necesitarían sólo dos cosas para la acción de la criatura, sino tres, a saber: su virtud, la moción y el concurso. Y parece que lo entendió de esta manera Cayetano, en el lugar citado, al decir que aquel auxilio de Dios que mueve es su cooperación. El cual profesa la misma opinión en I, q. 14, a. 13, y q. 19, a. 8, donde, al exponer el principio: *La causa segunda no obra sino*

sam. Quod autem posito actuali concursu ad extra non sit separabilis actio causae secundae, communis consensio et evidens est, quia ille concursus non est separabilis ab aliquo termino et effectu primae causae; nam si est concursus ad extra, aliquid extra Deum fit; id autem necesse est fieri a causa secunda; alias ille non esset concursus cum causa secunda, sed actio solius Dei. Unde ipsummet nomen *concursus* satis declarat inseparabilitatem ab actione causae secundae. Ergo concursus essentialiter est aliquid per modum actionis vel fieri, ut est a prima causa.

19. *Secunda conclusio.*— Dico secundo: concursus primae causae, praeter id quod est per modum actionis, non includit ex intrinseca necessitate aliquid de novo inditum ipsi causae secundae quod sit principium actionis eius vel conditio ad illam necessaria. Dico *de novo inditum*, quia certum est concursum causae secundae supponere in illa virtutem agendi datam et conservatam a prima causa, quod hic supponimus, et inquirimus quid ultra illam necessarium sit adiungi ex parte primae causae.

20. Haec ergo conclusio sumi potest ex D. Thoma., I-II, q. 109, a. 1, 2 et 3, ubi ad actiones causarum secundarum duo tantum dicit requiri, nimirum, intrinsecam virtutem connaturalem (loquitur enim de naturalibus actionibus, de quibus solis nobis sermo est in tota hac disputatione) et concursum Dei, quem ibi vocat motionem seu auxilium Dei moventis; cur autem ita illum appellet, infra videbimus. Quod autem ea voce nil aliud intellexerit, patet, tum quia alias praetermisisset id quod per se ac maxime necessarium est, tum etiam quia iam non tantum duo, sed tria essent necessaria ad actionem creaturae, scilicet, virtus eius, motio et concursus. Atque ita intellexisse videtur Caietanus ibi, dicens illud auxilium Dei moventis esse cooperationem eius. Qui eamdem sententiam docet, I, q. 14, a. 13, et q. 19, a. 8, ubi exponens illud axioma: *Causa secunda non agit nisi mota a prima,*

movida por la primera, dice que debe entenderse, no de una moción previa, sino de una moción que coopere intrínsecamente con la misma acción. Y añade: *Tal es la cooperación de la causa primera, de la que se ha escrito que llega de un confín al otro confín enérgicamente y lo dispone todo con suavidad, cooperando con todas las cosas según él modo de cada una.* Igual opinión mantiene Escoto en varios lugares, y principalmente *In IV,* dist. 1, q. 1, ad ult., donde afirma que no se dice que la causa segunda obre en virtud de la primera porque entonces reciba algo de ella, sino porque, con respecto a ella, ocupa un lugar inferior; y agrega: *Con esto queda claro que no hay una nueva influencia de la causa primera en la causa segunda propiamente dicha, que sea creación de algo inherente a la causa segunda, sino que en tal caso la influencia es un determinado orden de estas causas en la realización de un efecto común.* Lo mismo piensa Almain., trat. I *Moral.,* c. 1; y Gregorio, *In II,* dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12, donde declara que el concurso de Dios consiste únicamente en la parcial coeficiencia de Dios, en cuanto es requerido por la esencial subordinación de la causa segunda a la primera; hago notar esto porque, por otra razón, requiere una especial premoción de Dios para los actos buenos, de lo cual tratamos en otro lugar; el mismo, *In II,* dist. 34, ad 8. También Capréolo, *In II,* dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12 cont. 2 concl., donde, citando la opinión de Gregorio, la aprueba, y dice: *Está de acuerdo Santo Tomás, I-II, q. 109, en casi todos los artículos.* Igualmente Gabriel, *In II,* dist. 37, a. 3, dub. 2, imita a Gregorio. Citaré a otros en la sección siguiente.

21. Se demuestra por la razón, en primer lugar, porque mediante este concurso actual de Dios por modo de acción, tal como se ha explicado, queda a salvo toda dependencia esencial, tanto de la causa segunda con respecto a la primera en la causación, como de su acción en la producción, y también del efecto en todo su ser. Además, por razón de este concurso es cierto que la primera causa produce inmediata y esencialmente todas las cosas, y también es cierto todo lo demás que acerca de ella, en cuanto causa de todas las cosas, se cree por autoridad o puede probarse por la razón; luego es superfluo excogitar cualquier otra cosa. El antecedente se pone suficientemente de manifiesto por

dicit intelligendum esse non de motione praevia, sed de motione intrinsece cooperante ipsi actioni. Et subdit: *Talis est autem cooperatio primae causae, de qua scriptum est quod attingit a fine usque ad finem fortiter, disponitque omnia suaviter, iuxta modum cuiusque cooperans unicuique.* Eadem est sententia Scoti variis locis, sed praesertim In IV, dist. 1, q. 1, ad ult., ubi ait causam secundam non dici agere in virtute primae quia tunc aliquid recipiat ab illa, sed quia habet ordinem inferioris ad illam, et subdit: *Ex his patet quod causae primae in causam secundam proprie dictam non est influentia nova, quae sit creatio alicuius inhaerentis causae secundae, sed influentia ibi est determinatus ordo istarum causarum in agendo effectum communem.* Idem sentit Almain., tract. I Moral., c. 1; et Gregorius, In II, dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12, ubi declarat concursum Dei consistere solum in partiali coefficientia Dei, quantum est ex essentiali subordinatione causae secundae ad primam; quod adverto quia ex alio capite ad actus bonos requirit specialem Dei praemotionem, de quo alias; idem, In II, dist. 34, ad 8. Capreolus etiam, In II, dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12 cont. 2 concl., ubi referens sententiam Gregorii, illam approbat, et dicit: *Concordat S. Thomas,* I-II, q. 109, *fere singulis articulis.* Gab. etiam, In II, dist. 37, a. 3, dub. 2, Greg. imitatur. Alios referam sectione sequenti.

21. Ratione probatur primo, quia per hunc concursum actualem Dei per modum actionis, prout explicatum est, salvatur omnis dependentia essentialis, tum causae secundae a prima in causando, tum actionis eius in fieri, tum etiam effectus in omni esse suo. Item ratione huius concursus verum est primam causam immediate ac per se efficere omnia, et quidquid aliud de illa ut causante omnia vel auctoritate creditur vel ratione probari potest; ergo supervacaneum est quippiam aliud fingere. Antecedens ex dictis in priori assertione satis patet,

lo dicho en la aserción anterior, y con más claridad por las soluciones a los argumentos. La consecuencia se prueba, ya porque la naturaleza aborrece todo lo superfluo, como atestigua asimismo Aristóteles, I *De caelo,* c. 4, y en otros lugares, ya también porque las razones aducidas en la sección que precede en favor de la opinión de Durando demuestran que sólo debe asociarse a la causa segunda, para la acción, aquella eficiencia de la causa primera que sea por sí misma necesaria para la esencial dependencia de toda entidad o modo real con respecto al primer ente; ya, finalmente, porque de lo contrario no habría ninguna fijeza, sino que, así como además del concurso actual unos requieren la moción y otros el complemento de virtud, uno podría exigir esas tres cosas y otro podría, a su capricho, agregar una cuarta, como es bastante evidente de suyo.

22. La segunda razón es que nada puede requerirse como principio esencial ni tampoco como condición necesaria del principio esencial; luego de ningún modo; luego el concurso de la causa primera, en cuanto tal, no requiere nada por modo de principio, sino únicamente por modo de acción. Las consecuencias son claras por enumeración suficiente. La mayor queda bastante probada con la refutación de la opinión anterior. La menor debe demostrarse con el mismo razonamiento, o con uno proporcional. Efectivamente, así como la causa segunda en su orden puede estar completa en su virtud activa, así también exige ciertas y determinadas condiciones necesarias, en el mismo orden, para obrar; y suponemos que las posee todas, cuando tratamos precisamente de la necesidad del concurso de la causa primera. Porque si falta alguna de ellas, será preciso que, si la causa ha de obrar, antes se le añada dicha condición mediante la eficiencia de la causa primera, ya sola, ya con otra causa segunda; ahora bien, esa necesidad no se sigue en virtud del concurso o de la dependencia con respecto a la causa primera, sino de un defecto especial. Consiguientemente, así como la causa completa en virtud no necesita de otro complemento de virtud, igualmente la causa completa en las condiciones preexigidas para obrar en su orden no preexige ninguna nueva condición. Pero afirmar que, aparte de esas condiciones conocidas por nosotros, que las causas segundas pueden adqui-

et clarius in solutionibus argumentorum. Consequentia vero probatur, tum quia natura abhorret quidquid superfluum est, teste etiam Aristotele, I de Caelo, c. 4, et aliis locis; tum etiam quia rationes praecedenti sectione factae pro sententia Durandi probant solam illam efficientiam primae causae esse coniungendam causae secundae ad actionem eius, quae per se fuerit necessaria ad essentialem dependentiam omnis entitatis vel modi realis a primo ente; tum denique quia alias nullus esset status, sed quacumque re posita posset quis aliam adiungere, et sicut praeter actualem concursum requirunt alii motionem, alii complementum virtutis, posset aliquis illa tria postulare, et alius pro suo arbitratu posset quartum quippiam adiungere, ut per se satis constat.

22. Secunda ratio est quia nihil potest requiri ut principium per se, nec etiam ut conditio necessaria principii per se; ergo nullo modo; ergo concursus primae causae ut sic nihil requirit per modum principii, sed solum per modum actionis. Consequentiae sunt clarae ex sufficienti enumeratione. Maior satis probata est refutando priorem sententiam. Minor vero eodem seu proportionali discursu demonstranda est. Nam, sicut causa secunda in suo ordine potest esse completa in virtute agendi, ita requirit certas et determinatas conditiones necessarias in eodem ordine ad agendum, quas omnes habere supponimus quando de necessitate concursus primae causae praecise disputamus. Nam si quae illarum desit, necessarium quidem erit, si causa illa operatura est, ut conditio illa prius adiungatur per efficientiam primae causae, vel solam vel cum alia causa secunda; illa tamen necessitas non est ex vi concursus aut dependentiae a prima causa, sed ex peculiari defectu. Sicut ergo causa completa in virtute non indiget alio complemento virtutis, ita causa completa in conditionibus praerequisitis ad agendum in suo ordine nullam novam conditionem praerequirit. Dicere autem praeter eas conditiones nobis notas, quas causae secundae possunt per se vel per alias secun-

rir por sí mismas o por otras causas segundas, requieren alguna otra condición oculta, que sólo pueden tener por influjo de la causa primera, así como se dice gratuitamente, así también se desprecia con facilidad, puesto que no se apoya en ninguna autoridad o razón de cierto valor o importancia.

23. *Si las causas segundas son aplicadas a obrar por la primera, y de qué modo.— Se resuelve una objeción.—* Pero, además, podemos demostrar positivamente que no puede excogitarse ninguna condición semejante, discurriendo a través de las cuatro que se han indicado en los argumentos antes aducidos. Efectivamente, en primer lugar, esta condición se denominaba *aplicación de la causa segunda a obrar.* Pero nosotros suponemos ya realizada toda aplicación que nos sea conocida; y esta aplicación consiste, bien en alguna moción local, bien en una acción vital o animal, como cuando la causa final es aplicada mediante el conocimiento o la potencia motriz mediante el apetito. De donde resulta que, así como esta aplicación consiste en alguna acción real, igualmente no puede darse sin la eficiencia de la causa primera, de ordinario mediante las causas segundas, y en casos extraordinarios por sí misma. Ahora bien, fuera de éstas, ¿qué otra aplicación puede darse? Porque si es eficiencia real, será movimiento o mutación real de la causa segunda. Entonces, ¿qué término tiene? No local, ni de otro género fuera de la cualidad, como parece evidente. Tampoco puede ser una cualidad; pues, si esa cualidad se da como virtud activa, ya no es sólo una condición, sino un principio esencial de acción, y se repiten las razones aducidas anteriormente. Y si se da para que no obre nada, es improcedente para obrar y no es posible dar razón de por qué se le llama condición necesaria. Se dirá que es necesaria para asociar el agente segundo al primero, como el instrumento a la causa principal. Pero estas cosas y otras semejantes, que pueden decirse verbalmente, no pueden explicarse en la realidad, puesto que esa asociación no es ni una unión real ni una presencia más íntima, sino sólo un cierto efecto nuevo, cuyo oficio y cuya necesidad para la acción de la causa segunda investigamos.

24. Tampoco cabe decir que el término de aquella mutación, que se llama aplicación, es la misma acción de la causa segunda; no sólo porque una acción

das causas comparare, requirere quamdam aliam occultam conditionem, quam ex solo influxu causae primae habere possunt, sicut gratis dictum est, ita facile contemnitur, quod nulla auctoritate vel ratione alicuius ponderis vel momenti nitatur.

23. *An et qualiter causae secundae a prima applicentur ad agendum.— Obiectio dissolvitur.—* Sed ulterius positive ostendere possumus nullam talem conditionem excogitari posse discurrendo per illa quatuor quae in argumentis supra factis tacta sunt. Primo enim appellabatur haec conditio *applicatio causae secundae ad agendum.* At nos supponimus applicationem omnem nobis notam iam factam; consistit autem haec applicatio, vel in aliqua motione locali, vel in actione vitali seu animali, ut quando causa finalis applicatur per cognitionem vel potentia motiva per appetitum. Quo fit ut, sicut haec applicatio consistit in aliqua reali actione, ita esse non possit sine efficientia causae primae, ordinarie quidem per causas secundas, extraordinarie autem per seipsam. At vero praeter has, quaenam alia esse posset applicatio? Nam si est realis efficientia, erit realis motus vel mutatio causae secundae. Quem ergo terminum habet? Non localem, nec alterius generis extra qualitatem, ut per se notum videtur. Neque etiam esse potest qualitas aliqua; nam, si illa qualitas datur ut virtus agendi, iam non est conditio tantum, sed principium per se actionis, et redeunt rationes superius factae. Si vero datur ut nihil agat, impertinens est ad agendum, nec reddi potest ratio cur dicatur conditio necessaria. Dices esse necessariam ut coniungat secundum agens primo, ut instrumentum principali causae. Sed haec et similia, quae verbis dici possunt, in re explicari non possunt, quia illa coniunctio neque est aliqua realis unio neque intimior praesentia, sed solum novus quidam effectus, cuius officium et necessitatem ad actionem causae secundae inquirimus.

24. Nec vero dici potest terminum illius mutationis, quae applicatio dicitur, esse ipsammet actionem causae secundae, tum quia

no es término de otra, como diré más extensamente en la sección siguiente, sino también porque esa aplicación es una mutación en la misma causa segunda, pero su acción se encuentra muchas veces en el paciente; y también, finalmente, porque se dice que tal aplicación es una condición previa a la acción; luego también es previo su término; por consiguiente, así como en la causa segunda no hay nada real que pueda ser término de dicha mutación, tampoco existe tal aplicación que sea en ella algo real previo a la acción.

25. *De qué manera mueve la causa primera a la segunda.—* Con fórmula distinta, se llamaba aquella condición *movimiento por el que la causa primera mueve a la segunda a obrar.* Y acerca de este movimiento cabe preguntar, con el mismo razonamiento, qué término tiene y, consiguientemente, a qué especie de movimiento o mutación pertenece, pues es preciso que todo movimiento real tienda a algo y se encuentre en alguna especie; pero tal movimiento no es local, pues no es preciso que las causas segundas sean sometidas a mutación local siempre que obran; en cuanto al movimiento en orden a la cantidad, la cuestión es más cierta; por lo que respecta a la mutación en orden a la cualidad, tiene igual validez la razón expuesta acerca de la aplicación; pero, fuera de estas cosas, no hay nada que pueda ser producido mediante aquel movimiento, como fácilmente se patentizará discurriendo a través de todos los géneros de entes. Tampoco puede ese movimiento terminar por sí mismo en la propia acción de la causa segunda, no sólo por las razones aducidas acerca de la aplicación, sino también porque, de lo contrario, ese movimiento ya no sería una condición preexigida para dicha acción, sino que sería el paso intrínseco a la acción, puesto que se dice que tal acción es el término propio e inmediato de aquel movimiento. De donde resulta, además, que, así como se dice que el movimiento procede de la sola causa primera, así también su término, ya que el término procede de la misma causa que el proceso; luego, si la acción de la causa segunda es término intrínseco de aquel movimiento, provendrá de la sola causa primera, lo cual implica una manifiesta contradicción; pues, ¿cómo es acción de la causa segunda, si procede de la causa primera sola? Y si se dice que la acción de la causa segunda no es término intrínseco de tal movimiento, sino más bien extrínseco o remoto, necesariamente habrá que asignar otro término

una actio non est terminus alterius, ut sequenti sectione latius dicam; tum etiam quia illa applicatio est mutatio in ipsa causa secunda, actio vero eius saepe est in passo; tum denique quia illa applicatio dicitur esse conditio praevia ad actionem; ergo et terminus eius est etiam praevius; sicut ergo in causa secunda nihil est reale quod talem mutationem terminare possit, ita neque est talis applicatio quae sit aliquid reale in ipsa praevium ad actionem.

25. *Qualiter prima causa moveat secundam.—* Alio modo appellabatur illa conditio *motus quo causa prima movet secundam ad agendum.* Et de hoc motu eodem discursu inquiri potest quem terminum habeat, et consequenter ad quam speciem motus vel mutationis pertineat, quia necesse est omnem motum realem ad aliquid tendere et in aliqua specie esse; talis autem motus non est localis, quia non est necesse causas secundas localiter mutari quandocumque agunt; de motu vero ad quantitatem certior res est; de mutatione autem ad qualitatem procedit eodem modo ratio facta de applicatione; praeter haec tamen nihil est quod per illum motum fieri possit, ut facile patebit discurrendo per omnia genera entium. Nec vero potest ille motus per se terminari ad ipsammet actionem causae secundae, tum propter rationes factas de applicatione, tum etiam quia alias iam ille motus non esset conditio ad illam actionem praerequisita, sed esset intrinseca via ad illam actionem, quandoquidem illa actio dicitur esse proprius et immediatus terminus illius motus. Ex quo ulterius fiet ut, sicut ille motus dicitur esse a sola prima causa, ita et terminus eius, nam ab eadem causa est terminus a qua est via; ergo si actio causae secundae est intrinsecus terminus illius motus, erit a sola causa prima, quod involvit apertam repugnantiam; quomodo enim est actio causae secundae, si est a sola prima? Quod si dicatur actionem causae secundae non esse intrinsecum terminum illius motus, sed potius extrinsecum seu remotum, necessario assignandus erit alius ter-

intrínseco y propio; pero el razonamiento que hemos hecho demuestra suficientemente que no puede señalarse ninguno.

26. *Cómo es excitada la virtud de la causa segunda por la primera.*— En tercer lugar, se daba a aquella condición el nombre de *excitación de la virtud.* Y si se afirma que ésta tiene lugar por verdadera y real acción de la causa primera sobre la segunda o sobre su virtud, mediante dicha acción se introducirá alguna mutación en la causa, y a ella podrá aplicarse toda la argumentación que acabamos de hacer. Pero si tal excitación no se realiza por verdadera y real acción sobre la causa segunda, entonces ya no se opera sobre la causa segunda nada que se comporte por modo de principio, que es lo que pretendemos. Y, además, falta que los autores que hemos citado arriba, y que exigen tal excitación, expliquen cómo se produce la excitación de la virtud sin acción o por denominación extrínseca, como dicen, y cuál es la necesidad, proveniente de la causa primera, de tal excitación, aparte de aquella otra que puede proceder de la causa segunda. Para que se comprenda mejor esto, adviértase que la excitación de la potencia para obrar se encuentra propísimamente en las potencias del alma, pero en cierto modo se extiende a algunas virtudes naturales, que no obran si previamente no se han alterado sus sujetos, como la pimienta no calienta si no es triturada, y una cosa olorosa, en muchas ocasiones, no exhala olor si antes no se ha calentado.

27. Así, pues, esta alteración previa suele llamarse excitación de la virtud en sentido metafórico; pero, en realidad, es, o bien un complemento de la virtud mediante una cualidad añadida, o bien una aplicación o disposición del agente para que pueda emitir por sí mismo algún vapor o exhalación mediante la cual obra, como cuando la cosa olorosa se enrarece por calentamiento, puede exhalar más fácilmente el olor, y así en otros casos. Mas la excitación de la causa primera no puede ser semejante a esta excitación natural por alteración previa, ya que ni siempre es necesario el complemento de la virtud en la causa segunda, como se ha demostrado, ni tampoco una disposición material; porque en muchas causas segundas no es necesaria, como resulta evidente en el fuego que calienta, en el sol que ilumina y en el ángel que mueve el cielo; y, cuando es

minus intrinsecus et proprius; nullum autem assignari posse, discursus a nobis factus sufficienter ostendit.

26. *Virtus secundae causae a prima quomodo excitetur.*— Tertio, vocabatur illa conditio *excitatio virtutis*. Quae si ponatur fieri per veram et realem actionem causae primae in secundam vel in virtutem eius, fiet per illam actionem aliqua mutatio in causa, de qua procedet tota argumentatio proxime facta. Quod si non sit illa excitatio per veram et realem actionem in causam secundam, iam nihil agitur in causa secunda quod se habeat per modum principii, quod intendimus. Et praeterea explicandum superest illis auctoribus supra a nobis citatis, qui talem excitationem requirunt, quomodo excitatio virtutis fiat sine actione aut per denominationem, ut vocant, extrinsecam, et quae sit necessitas talis excitationis proveniens a sola causa prima, praeter omnem illam quae esse potest proveniens a causa secunda. Et ut hoc amplius intelligatur, adverte excitationem potentiae ad operandum propriissime inveniri in potentiis animae, extendi tamen aliquo modo ad nonnullas virtutes naturales, quae non agunt nisi prius alterentur earum subiecta, ut piper non calefacit nisi conteratur, et res odorifera saepe non mittit odorem nisi prius calefiat.

27. Haec ergo alteratio praevia solet dici excitatio virtutis per metaphoram; re tamen vera est aut complementum virtutis per qualitatem additam aut applicatio vel dispositio agentis ut ex se emittere possit vaporem vel exhalationem aliquam qua mediante agit, ut dum res odorifera per calefactionem rarefit, facilius potest exhalare odorem, et sic de aliis. Excitatio autem causae primae non potest esse similis huic naturali per alterationem praeviam, quia nec complementum virtutis est semper necessarium in causa secunda, ut ostensum est, neque etiam dispositio aliqua materialis; nam in multis causis secundis necessaria non est, ut est evidens in igne calefaciente, sole illuminante, et angelo movente caelum, et ubi est necessaria, per alias causas secun-

necesaria, suele ser producida por otras causas segundas, y no pertenece a la subordinación de la causa segunda con respecto a la primera.

28. Ahora bien, la excitación de las potencias del alma se hace de dos maneras. Una, por el objeto, ya sea en el género de la eficiencia, como en las potencias cognoscitivas, ya sea en el género de la finalidad, como en las apetitivas. Y también es evidente que la causa primera no excita con esta clase de excitación a la segunda en virtud del concurso general, puesto que muchas causas segundas no son capaces de excitación objetiva; y las que son capaces, no siempre son movidas por la causa primera en calidad de objeto. Tampoco la causa primera, en virtud de su cometido general, tiene que aplicar los objetos excitantes si no es concurriendo con las causas segundas. En cuanto a las obras de la gracia, Dios, ciertamente, excita a los hombres de una manera peculiar; sin embargo, dicha excitación no pertenece al concurso de la causa primera, sino que es para suplir o ayudar la imperfección de alguna causa segunda; de esta clase de excitación divina tratan especialmente los teólogos al estudiar la gracia. De otro modo se realiza la excitación sobre las potencias del alma mediante cierta eficiencia cuasi moral, por la natural simpatía que tienen, ya que están radicadas en la misma esencia del alma, con subordinación entre sí, y ésta suele llamarse también moción o aplicación de una potencia por otra, al modo como la potencia motora existente en los músculos es excitada o aplicada por el apetito, y se dice que la voluntad mueve de esta manera todas las potencias del alma. Mas tampoco este género de excitación tiene lugar en la causa segunda con respecto a la primera, no sólo porque incluye intrínsecamente un modo vital de obrar, sino también porque requiere la unión de la facultad motora y de la movida en un mismo principio radical. Con esto parecen quedar excluidos todos los modos de excitación que nosotros podemos explicar o alcanzar; fingir algún otro modo inefable y reclamar el asentimiento al mismo, es ajeno a toda razón, puesto que ni la fe cristiana lo enseña, ni se explica su razón o necesidad.

29. *Se objeta un cierto modo según el cual se dice que Dios aplica las causas segundas.*— Pero alguien puede decir que entre la causa primera y la

das fieri solet, nec pertinet ad subordinationem causae secundae respectu primae.

28. Excitatio autem potentiarum animae duobus modis fit. Uno, ab obiecto, vel in genere efficientis, ut in potentiis cognoscitivis, vel in genere finis, ut in appetitivis. Et hoc genere excitationis etiam est per se notum primam causam non excitare secundam ex vi generalis concursus, quia multae causae secundae non sunt capaces obiectivae excitationis; quae vero capaces sunt, non semper moventur a causa prima ut ab obiecto. Neque etiam causa prima ex suo generali munere habet applicare obiecta excitantia nisi concurrendo cum causis secundis. Ad opera vero gratiae excitat quidem Deus homines peculiari modo; verumtamen illa excitatio non pertinet ad concursum causae primae, sed ad supplendam vel iuvandam imperfectionem alicuius causae secundae; de quo genere divinae excitationis peculiariter disputant theologi in materia de gratia. Alio modo fit excitatio circa potentias animae per quamdam efficientiam quasi moralem, per naturalem sympathiam quam habent, ex eo quod in eadem essentia animae radicantur, cum subordinatione inter se, quae etiam dici solet motio vel applicatio unius potentiae per aliam, quo modo potentia motiva existens in musculis excitatur vel applicatur per appetitum, et voluntas dicitur hoc modo movere omnes animae potentias. Sed neque hoc genus excitationis habet locum in causa secunda respectu primae, tum quia intrinsece includit vitalem modum operandi, tum etiam quia requirit coniunctionem facultatis moventis et motae in eodem radicali principio. Atque ita videntur exclusi omnes modi excitationis quos possumus nos explicare aut assequi; fingere autem aliquem alium ineffabilem, eiusque fidem petere, cum nec christiana fides illum doceat, nec ratio aut necessitas illius reddatur, ab omni ratione alienum est.

29. *Obiicitur quidam modus quo Deus applicare dicitur causas secundas.*— Dicere vero quis potest reperiri inter causam primam et secundam quamdam sympathiam

segunda se da cierta simpatía proveniente, no de la radicación de las potencias en una misma esencia, sino de la esencial subordinación de la causa segunda a la primera y del supremo dominio de la primera sobre la segunda. Semejante simpatía puede consistir en que, al querer Dios que la causa segunda obre, inmediatamente se sigue, por una consecución necesaria, que la causa segunda opera, no porque reciba en sí algo en virtud de aquella voluntad, sino porque la obedece en seguida obrando, igual que la potencia motora obedece al apetito. Consiguientemente, cabe decir que mediante esta voluntad Dios aplica, mueve o excita a la causa segunda a obrar. Y como ese querer de Dios interviene siempre en el concurso con la causa segunda, por eso se dice que la causa primera concurre excitando a la causa segunda. Sin embargo, este modo de expresarse, sea verdadero o falso, no pertenece a la presente cuestión; porque aquí sólo tratamos del concurso externo y transeúnte, y esa excitación, explicada del modo dicho, únicamente se realiza por un querer interno. Además, en virtud de aquella voluntad la causa segunda no recibe en sí nada por modo de principio o condición necesaria para obrar, que es de lo que ahora tratamos. Por consiguiente, en el sentido en que discutimos al presente, en la causa segunda no se produce ninguna excitación en virtud del solo concurso de la causa primera. Si dicho modo de excitación es verdadero, por ser un punto difícil y necesario para completar esta materia, se explicará en la sección 4.

30. En cuarto lugar, se decía que aquella condición necesaria es la *determinación de la causa segunda por la eficiencia de la primera.* Pero ésta no es más probable que las demás y, argumentando en sentido general, si se dice que esta determinación tiene lugar por verdadera acción de la causa primera en la segunda, recobran vigencia los argumentos antes aducidos de que tal acción infiere a la causa segunda una mutación, sin que pueda asignarse término alguno de dicha mutación. De manera especial, la necesidad de semejante predeterminación es nula en las causas segundas que obran naturalmente, porque éstas se encuentran, por su naturaleza, determinadas a una sola cosa; y tal determinación la recibieron de Dios, no por concurso, sino por infusión y conservación de semejante naturaleza. En este sentido habla Santo Tomás, I, q. 105, a. 1,

ortam non ex radicatione potentiarum in eadem essentia, sed ex essentiali subiectione causae secundae ad primam et supremo dominio primae in secundam. Consistere autem potest huiusmodi sympathia in hoc quod, volente Deo ut causa secunda operetur, statim necessaria consecutione causa secunda agit, non quia in se aliquid recipiat ex vi illius voluntatis, sed quia statim illi obedit agendo, sicut potentia motiva obedit appetitui. Per hanc ergo voluntatem dici potest Deum applicare, movere, vel excitare causam secundum ad agendum. Et quia illud velle Dei intervenit semper in concursu cum causa secunda, ideo prima causa dicitur concurrere excitando causam secundam. Verumtamen hic dicendi modus, sive sit verus sive falsus, non pertinet ad praesentem quaestionem; hic enim solum agimus de concursu externo et transeunte; illa autem excitatio tali modo explicata solum fit per velle internum. Item ex vi illius voluntatis nihil in se recipit causa secunda per modum principii vel conditionis necessariae ad agendum, de quo nunc agimus. Ergo, eo modo quo nunc disputamus, nulla excitatio fit in causa secunda ex vi solius concursus causae primae. An vero ille modus excitationis verus sit, quia punctus est difficilis et necessarius ad complementum huius materiae, in sectione 4 explicabitur.

30. Quarto, dicebatur illa conditio necessaria *determinatio causae secundae per effectionem primae*. Haec autem non est probabilior quam reliquae, et generatim argumentando, si haec determinatio dicitur fieri per veram actionem primae causae in secundam, redeunt argumenta supra facta, quod illa actio inferat mutationem in causam secundam, cuius mutationis nullus terminus assignari potest. Specialiter vero, haec necessitas talis praedeterminationis nulla est in causis secundis naturaliter agentibus, quia illae natura sua sunt determinatae ad unum; quam quidem determinationem acceperunt a Deo non per concursum, sed per influxum et conservationem talis naturae. Quo sensu loquitur D. Thomas, I, q. 105, a. 1,

ad 3. Pero formalmente tales causas tienen esta determinación por su naturaleza intrínseca. Por eso, desde este punto de vista suele decirse que la causa segunda determina el concurso de la primera a la acción específica, más bien que ser determinada por ella, como parece expresarse Santo Tomás, *In II,* dist. 1, q. 1, a. 4, c., y ad 3, y en *I cont. Gent.*, c. 66, razón 5, donde dice: *Los agentes segundos vienen a ser como particularizantes y determinantes de la acción del primer agente.* Y se toma de Dionisio, c. 4 *De divinis nominibus,* donde afirma que la acción de Dios es, de suyo, indiferente, pero que varía según la diversidad de los sujetos y de las causas. Y se dice que las causas particulares determinan el concurso, no porque para ello realicen algo previo, pues ¿qué podrían hacer?; tampoco porque Dios no lo determine por su voluntad, cosa que explicaremos en la sección 4; sino porque esta causa exige, por su naturaleza, este concurso más bien que otro, y Dios se acomoda a la naturaleza de cada una, y por ello suele decirse asimismo que esta determinación, en cuanto proviene de la causa segunda, se encuentra en el género de la causa material. Consiguientemente, en estas causas que obran de manera natural, no es necesaria aquella condición previa que se denominaba predeterminación. Y si hay ocasiones en que estos agentes naturales, por razón de su virtud universal de obrar, tienen alguna indiferencia en la facultad de realizar cosas específicamente diversas, hablando en sentido natural y físico, siempre son determinadas a un solo efecto específico, bien por sí mismas, bien por el concurso de otras causas, ya sea de la material, ya sea de las coeficientes, según se ha explicado antes, disp. XVIII, sec. 1.

31. *De qué modo es determinada la causa segunda por la primera a un efecto individual.*— Finalmente, aunque concedamos (lo cual es probable) que la causa segunda es determinada por la primera en cuanto a la singularidad de la acción o del efecto, como afirman los nominalistas y nosotros hemos considerado probable en lo que precede, no es necesario imaginar que dicha determinación se lleve a cabo mediante alguna acción de la causa primera sobre la segunda, concretamente añadiendo algo a su virtud; es más, apenas puede en-

ad 3. Formaliter vero hanc determinationem habent tales causae ab intrinseca natura. Unde sub hac consideratione dici solet causam secundam determinare concursum primae ad speciem actionis, potius quam determinari ab illa, ut videtur loqui D. Thomas, In II, dist. 1, q. 1, a. 4, in corpore, et ad 3, et I cont. Gent., c. 66, ratione 5, ubi dicit: *Secunda agentia sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis.* Et sumitur ex Dionysio, c. 4 de Divinis nominibus, dicente Dei actionem ex se esse indifferentem, variari autem ex diversitate subiectorum et causarum. Dicuntur autem causae particulares determinare concursum, non quia ad hoc efficiant aliquid praevium; quid enim possunt?; neque quia Deus voluntate sua illum non determinet[1], quod declarabimus sectione 4; sed quia haec causa natura sua postulat hunc concursum potius quam alium, Deus autem sese accommodat naturae uniuscuiusque, et ideo etiam dici solet haec determinatio, ut est a causa secunda, esse in genere causae materialis. In his ergo causis naturaliter agentibus non est necessaria illa conditio praevia quae praedeterminatio dicebatur. Quod si interdum haec naturalia agentia propter vim agendi universalem habent indifferentiam aliquam in facultate agendi res specie diversas, naturaliter ac physice loquendo, semper determinantur ad unum effectum in specie, vel ex se vel ex concursu aliarum causarum, aut materialis, aut coefficientium, ut supra, disp. XVIII, sect. 1, declaratum est.

31. *Quomodo secunda causa ad individuum effectum a prima determinetur.*— Denique, etiamsi demus (quod probabile est) quoad singularitatem actionis vel effectus determinari causam secundam a prima, ut nominales affirmant, et in superioribus nobis probabile visum est, non oportet fingere illam determinationem fieri per aliquam actionem causae primae in secundam, addendo nimirum aliquid virtuti eius; immo vix pot-

[1] Las demás ediciones leean aquí *illum determinet,* pero nos parece bien fundada la corrección introducida por la de Colosino (N. de los EE.).

tenderse de este modo, porque también lo que se añadiera sería, de suyo, indiferente para producir muchos individuos semejantes; porque ninguna cosa dotada de virtud activa en alguna especie es determinada por sí misma a producir únicamente un individuo, como se patentiza discurriendo por todas las virtudes naturales. Si alguno exceptuase, de manera muy peculiar, esta entidad o virtud que la causa primera añade a la segunda, lo haría sin fundamento y se enredaría sin motivo en muchas dificultades. Será, pues, preciso confesar que, siempre que varía la acción del agente natural en diversos tiempos, o sobre diversos sujetos, varían también aquellas entidades predeterminantes que la causa segunda recibe de la primera. Y, de modo semejante, si el fuego calienta sucesivamente, también debe recibir y padecer de manera continuada algo por lo que sea determinado a tal acción sucesiva. Por último, o ese modo de determinación es superfluo, o habrá que admitir que la facultad natural es de suyo suficiente para la razón específica del efecto, mas no para su singularidad. Y que aquello que se añade confiere virtud para la singularidad, resulta ininteligible, puesto que en el efecto, tal como se produce en la realidad, no se distingue la razón específica y la singular.

32. Sin embargo, debe decirse que esa determinación se realiza suficientemente por la predefinición voluntaria del concurso divino. Y así el fuego, por ejemplo, es indiferente para producir este o aquel calor, no negativa o privativamente, es decir, porque no tenga virtud completa en su género para ambos, sino positivamente, porque, en cuanto causa próxima, posee suficiente poder para ambos y no está determinado a ninguno; pero Dios, por su voluntad, determina concurrir con él a éste más bien que a otro, y esto basta para que del fuego proceda este efecto numérico más bien que otro. Consiguientemente, no es necesaria tal condición predeterminante, que sea una realidad recibida en la misma causa segunda.

33. De lo dicho sobre los agentes naturales se infiere que semejante condición es mucho menos necesaria en las causas segundas libres, en virtud de

est hoc modo intelligi, quia etiam illud additum de se erit indifferens ad plura individua similia facienda; nulla enim res quae in aliqua specie vim habet activam determinatur ex se ad unum tantum individuum efficiendum, ut patet discurrendo per omnes virtutes naturales. Si quis autem vel peculiariter exciperet hanc entitatem vel virtutem quam causa prima addit secundae, gratis id assereret, et sine causa multis implicabitur difficultatibus. Oportebit enim fateri, quoties variatur actio agentis naturalis diversis temporibus, vel circa diversa subiecta, variari etiam illas entitates praedeterminativas quas in se recipit causa secunda a prima. Et similiter, si ignis successive calefacit, continue etiam aliquid debet in se recipere et pati quo determinetur ad illam successivam actionem. Denique, vel superfluus est ille modus determinationis, vel fatendum erit facultatem naturalem esse sufficientem de se ad specificam rationem effectus, non vero ad singularitatem eius. Illud vero additum dare vim ad singularitatem non est intelligibile[1], cum in effectu, prout in re fit, specifica et singularis ratio non distinguatur.

32. Dicendum est ergo illam determinationem sufficienter fieri per voluntariam praefinitionem divini concursus. Itaque ignis, verbi gratia, indifferens est ad hunc vel illum calorem faciendum, non quidem negative seu privative, id est, quia ad neutrum habeat completam virtutem in suo genere, sed positive, quia ad utrumque est satis potens in ratione causae proximae et ad neutrum determinatus; Deus autem sua voluntate statuit cum illo concurrere ad hunc potius quam ad alium, et hoc satis est ut ab igne procedat hic effectus numero potius quam alius. Non est ergo necessaria talis conditio praedeterminans, quae sit res aliqua recepta in ipsa causa secunda.

33. Ex his autem quae de naturalibus agentibus diximus, colligitur huiusmodi conditionem multo minus esse necessariam in causis secundis liberis ex vi subordinationis

[1] No tiene sentido, en el presente contexto, la expresión "quod est inintelligibile", que aparece en otras ediciones. (N. de los EE.)

la esencial subordinación y dependencia de la causa segunda con respecto a la primera. Porque, desde este punto de vista, existe la misma razón para la dependencia de la causa libre que de la necesaria con respecto a la causa primera. Por tanto, si en la causa que obra de manera natural queda suficientemente salvada aquella dependencia por el concurso, que consiste en la acción, también se salvará en la causa libre. Ni es necesaria tal condición en la causa libre por su peculiar modo de obrar, pues, aun cuando la voluntad, por ejemplo, que es una potencia libre, sea de suyo indiferente, puestos todos los requisitos, para obrar o no obrar, sin embargo, en realidad es tan potente para obrar como si no tuviese otra facultad; e inversamente, es tan potente para no obrar como si no pudiese hacer otra cosa. Así, pues, tiene plena potestad para ambas cosas y para cada una de ellas; luego, así como otros agentes, por la potestad que tienen para una sola cosa, pueden realizarla con el concurso común y sin aquella previa condición predeterminante, igualmente el agente libre, por la potestad que tiene para varias cosas, puede hacer, con el concurso común, una de ellas (porque nos referimos a los actos contenidos dentro del orden natural) sin dicha condición. Y está tan lejos de oponerse a esto la peculiar condición e indiferencia de la libertad, que más bien radica en ello su excelencia y dominio sobre su acción.

34. Por eso, cuando se dice que una facultad indeterminada no puede realizar un acto o efecto determinado, ello se cumple, a lo sumo, en una potencia de tal manera indiferente a varias cosas, que sea por sí misma incompleta e insuficiente para cada una de ellas, y esa indiferencia, en cuanto tal, es pasiva e imperfecta más bien que activa y perfecta; por ello, tal indiferencia suele llamarse negativa. En cambio, cuando la potencia es indiferente por su completo poder para una y otra de dos cosas opuestas, y por el dominio sobre su propio acto, muy bien puede realizar, aunque en acto primero se encuentre indeterminada e indiferente, un efecto o acto segundo determinado, determinándose a sí misma en orden a él. Porque ésta es su propia virtud y potestad, de la cual le viene el ser libre; de esa manera, también la divina voluntad es indiferente para muchos objetos o efectos creados, y se determina a sí misma en

et dependentiae essentialis causae secundae a prima. Nam eiusdem rationis est quoad hoc dependentia causae liberae ac necessariae a prima causa. Unde si in causa naturaliter agente sufficienter salvatur illa dependentia per concursum, qui in actione consistit, etiam salvabitur in causa libera. Nec vero ob peculiarem modum agendi causae liberae est in ea talis conditio necessaria, quia, licet voluntas, verbi gratia, quae est potentia libera, sit ex se indifferens, positis omnibus requisitis, ad agendum et non agendum, tamen revera est tam potens ad agendum ac si non haberet alteram facultatem; et e converso tam potens est ad non agendum ac si nihil aliud posset. Itaque ad utrumque et ad singula habet plenam potestatem; ergo, sicut alia agentia, per potestatem quam habent ad unum, possunt illud exsequi cum communi concursu absque illa praevia conditione praedeterminante, ita agens liberum, per potestatem quam habet ad plura, potest cum communi concursu aliquod eorum exercere (loquimur de actibus intra ordinem naturae contentis) absque illa conditione. Tantumque abest ut peculiaris conditio et indifferentia libertatis ad hoc obsit, ut potius in hoc sit posita eius excellentia et dominium in suam actionem.

34. Unde, cum dicitur facultatem indeterminatam non posse determinatum actum vel effectum efficere, ad summum habet locum in potentia ita indifferenti ad plura, ut sit per se incompleta et insufficiens ad singula, quae ut sic magis est indifferentia passiva et imperfecta quam activa et perfecta; propter quod talis indifferentia dici solet negativa. At vero, quando potentia est indifferens per completam vim ad utrumque oppositorum et per dominium in suum actum, optime potest, quamvis in actu primo sit indeterminata et indifferens, determinatum effectum seu actum secundum efficere, sese ad illum determinando. Haec est enim propria vis et potestas eius, a qua habet quod libera sit; sicut etiam divina voluntas est indifferens ad plura obiecta vel effectus creatos, et ipsa se determinat ad aliquod eorum;

orden a alguno de ellos; y de esta eficacia y dominio ha recibido una participación la voluntad creada, aunque diste mucho de ella en su perfección y en su modo. Efectivamente, la voluntad increada es indiferente para muchos objetos fuera de sí, pero no para muchos actos de querer o de no querer, mientras que la voluntad creada es asimismo indiferente para muchos actos. Además, la voluntad increada se determina sin que se le añada un nuevo acto, y la creada por un nuevo acto. Finalmente, la voluntad increada no depende de otro en su determinación, y la creada depende al menos del concurso de la causa primera; sin embargo, con dicho concurso, puede de igual manera querer las cosas que son proporcionadas a ella y determinarse a tales cosas.

35. *La predeterminación física inferiría necesidad a la causa libre, tanto en cuanto al ejercicio como en cuanto a la especificación.*— Por eso añado que aquella condición llamada predeterminación no sólo no es necesaria a la causa libre por su peculiar modo de obrar, sino que incluso le repugna por ese motivo, si ha de obrar libremente en cuanto al ejercicio y la especificación; porque el uso de la libertad quedaría impedido, en lo concerniente a ambas partes, por tal predeterminación. Se explica esto, primeramente, por lo que hace a la especificación del acto, pues como se dice que sólo la primera causa realiza esta predeterminación, la voluntad se encuentra únicamente en potencia pasiva para ella; por tanto, no es libre con respecto a la misma, sino que es indiferente pasiva o negativamente, igual que la materia lo es para otras formas; porque en la potencia pasiva en cuanto tal no hay libertad, según demostramos antes. Por consiguiente, no depende de la potestad activa y libre de la voluntad el recibir esta o aquella determinación; luego, cuando es determinada a un solo acto, puede realizar ése y no otro, ya que tampoco puede llevarlo a cabo si no es determinada a él, ni puede hacer que sea determinada a otro, sino que esto depende de la sola voluntad del agente extrínseco. Por tanto, nunca es próxima y activamente indiferente para varios actos, es decir, en cuanto a la especificación del acto. Esta última consecuencia es clara, porque la voluntad, antes de recibir dicha predeterminación, es perfecta y activamente indiferente para cualquier acto, pues si tal predeterminación es necesaria, sin ella no está com-

huius enim efficaciae et dominii participationem accepit voluntas creata, quamvis longe imparem in perfectione et modo. Nam increata voluntas est indifferens ad plura obiecta extra se, non vero ad plures actus volendi vel nolendi, voluntas autem creata etiam ad plures actus est indifferens. Deinde increata voluntas determinatur sine novo actu illi addito, creata vero per novum actum. Ac denique voluntas increata non pendet ab alio in sua determinatione, creata vero pendet saltem a concursu primae causae; cum eo tamen, sicut potest velle ea quae sibi proportionata sunt, ita et ad ea se determinare.

35. *Praedeterminatio physica causam liberam necessitaret, et quoad exercitium et quoad specificationem.*— Unde ulterius addo, illam conditionem quae praedeterminatio dicitur non solum non esse necessariam causae liberae ob peculiarem modum agendi eius, verum etiam illi ob eam causam repugnare, si libere quoad exercitium et specificationem operatura est; nam usus libertatis quoad utramque partem per talem praedeterminationem impediretur. Quod primo declaratur in indifferentia quoad specificationem actus, nam cum sola prima causa dicatur efficere hanc praedeterminationem, voluntas tantum est in potentia passiva ad illam; unde respectu illius non est libera, sed est passive seu negative indifferens, sicut materia ad alias formas; nam in potentia passiva ut sic non est libertas, ut supra ostendimus. Non est ergo in potestate activa et libera voluntatis ut hanc vel illam determinationem recipiat; cum ergo ad unum tantum actum determinetur, illum potest efficere et non alium, quia nec potest illum efficere nisi ad illum determinetur, neque etiam potest efficere ut ad alium determinetur, sed hoc est in sola voluntate extrinseci agentis. Ergo nunquam est proxime et active indifferens ad plures actus, seu quoad specificationem actus. Patet haec ultima consequentia, quia voluntas, ante receptam hanc praedeterminationem, ad neutrum actum est perfecte et active indifferens, quia si illa praedeterminatio est necessaria, sine illa non est completa vis agendi cum

pleta la virtud activa con todos los requisitos previos para obrar, como resulta necesario para la libertad.

36. Tampoco depende de la voluntad el tener esta determinación, o una más bien que otra; efectivamente, ¿qué hará para ello, si nada puede hacer no estando predeterminada? O también, si recibe determinación para querer un objeto malo, ¿por qué se le va a imputar el no recibir determinación para no quererlo? Pues tampoco puede imputársele por razón de algún acto anterior, no sólo porque puede suceder que no haya precedido ninguno, sino también porque aquél no pudo realizarse sin otra predeterminación, a propósito de la cual vuelve a plantearse la misma dificultad. Ni puede asimismo imputarse por causa de la privación de algún acto, ya porque tampoco depende de ella la predeterminación para tal acto ni, consiguientemente, se le puede imputar la carencia de acto, ya que, en general, la primera raíz de no obrar en la voluntad, incluso puestos otros requisitos previos, consiste en que no recibe esta predeterminación, porque si la recibiese, operaría; ya también porque no siempre antecede a un acto malo positivo la carencia de un acto anterior debido, sino que, simultáneamente, al elegir uno se omite el otro. Y, por último, en tal proceso no se puede llegar al infinito, sino que hay que detenerse en algunos actos primeros, de los cuales la voluntad hace uno voluntariamente y omite el otro. Y acerca de ellos no puede explicarse de qué manera depende de la voluntad la predeterminación pasiva para uno más bien que para otro. Consiguientemente, si tal predeterminación fuese necesaria, desaparecería la indiferencia en cuanto a la especificación del acto.

37. De ahí se concluye, además, que también queda eliminada en cuanto al ejercicio del acto. Porque, como se ha explicado, si aquella predeterminación es necesaria, antes de recibirla no depende del poder activo y libre de la voluntad el realizar tal acto, ya que todavía no es potencia próxima, es decir, completa y con todos los requisitos previos para obrar; tampoco es un poder activo remoto (por así decirlo), porque la voluntad no tiene potestad para hacer algo con lo que se aplique esa condición o predeterminación, sino que únicamente se encuentra en potencia pasiva para ella, potencia que no basta para la libertad;

omnibus praerequisitis ad agendum, sicut ad libertatem necessarium est.

36. Neque etiam est in manu voluntatis habere hanc determinationem, vel unam potius quam aliam; quid enim ad hoc faciet, cum facere nihil possit nisi praedeterminata? Vel, si recipit determinationem ad volendum malum obiectum, cur ei imputabitur quod non recipiat determinationem ad nolendum illud? Neque enim illi potest imputari propter aliquem priorem actum, tum quia fieri potest ut nullus praecesserit, tum etiam quia ille fieri non potuit sine alia praedeterminatione, de qua eadem redit difficultas. Neque etiam potest imputari propter privationem alicuius actus, tum quia nec praedeterminatio ad illum actum est in potestate eius, et consequenter nec carentia actus potest illi imputari, quia in universum prima radix non operandi in voluntate, etiam positis aliis praerequisitis, est quia non accipit hanc praedeterminationem, nam si illam reciperet, operaretur; tum etiam quia non semper ad actum malum positivum antecedit carentia prioris actus debiti, sed simul dum unus eligitur, alius omittitur. Ac denique in eo progressu non est procedendum in infinitum, sed sistendum in aliquibus actibus primis, quorum unum voluntas voluntarie efficit, alium omittit. Et in illis explicari non potest quo modo praedeterminatio passiva ad unum potius quam ad alium sit in potestate voluntatis. Si ergo talis praedeterminatio necessaria esset, tolleretur indifferentia quoad specificationem actus.

37. Atque inde ulterius concluditur tolli etiam quoad exercitium actus. Nam, ut declaratum est, si praedeterminatio illa est necessaria, ante illam receptam non est in potestate activa et libera voluntatis talem actum exercere, quia nondum est potentia proxima, id est, completa et cum omnibus praerequisitis ad agendum; etiam non est potestas activa remota (ut ita dicam), quia non est in potestate voluntatis aliquid facere quo illa conditio seu praedeterminatio adhibeatur, sed solum est in potentia passiva ad illam, quae non sufficit ad libertatem; quae

todas estas cosas ya se han explicado y demostrado suficientemente. Por otra parte, puesta en la voluntad esa condición que se llama predeterminación, no es posible que ella no ejerza su acto; ni puede resistir a su determinación o moción; luego nunca tiene potestad de realizar o no realizar el acto; luego desaparece la indiferencia en cuanto al ejercicio, que consiste en dicha potestad. El antecedente es cierto según la opinión que impugnamos, ya que se dice que esta predeterminación pertenece al concurso actual de Dios. Por ello, así como es imposible que Dios concurra con la voluntad y que ésta no obre, es igualmente imposible que la voluntad reciba semejante predeterminación y no pase a la operación. Esto es claro por el mismo nombre de predeterminación; porque, si después de recibir la predeterminación puede la voluntad no obrar, supongamos que no opera; luego entonces aún permanece indiferente para obrar o no obrar; luego necesita una predeterminación para obrar, y era falso que hubiese recibido una predeterminación.

38. *Se refuta la respuesta de algunos a nuestras razones.*— Quizá diga alguno que, después de recibir la predeterminación, la voluntad puede, ciertamente, no obrar, pero no quiera admitir que no haya de obrar de hecho, porque, aun cuando pueda, nunca se comporta así. Pero esto es arbitrario y se afirma ilógicamente. En primer lugar, porque, si puede con una verdadera potestad que sea suficiente para la libertad, ¿qué razón hay para afirmar que esa potestad no se ejerce nunca? En segundo término, porque la conexión entre esa predeterminación y la operación es tan necesaria que resulta naturalmente imposible separar ésta de aquélla; es más, incluso ellos dicen que implica contradicción, como el estar simultáneamente determinado e indeterminado con respecto a una misma cosa, o que el agente mueva y el paciente no sea movido; luego la voluntad no tiene potestad para resistir a la actividad de esta predeterminación, porque no tiene potestad para lo imposible; luego es falso que, puesta la predeterminación, pueda no obrar. Finalmente, porque si la voluntad puede no querer aquello para lo cual está predeterminada, o eso ocurre porque puede realizar el acto opuesto, y esto no, como resulta evidente por la demostración de la primera parte, puesto que eso pertenece ya de alguna manera a la indife-

omnia satis declarata et probata sunt. Rursus, posita in voluntate illa conditione quae praedeterminatio dicitur, fieri non potest quin ipsa exerceat actum; nec potest resistere determinationi seu motioni eius; ergo nunquam habet potestatem exercendi et non exercendi actum; ergo tollitur indifferentia quoad exercitium, quae in hac potestate consistit. Antecedens certum est in ea opinione quam impugnamus, nam haec praedeterminatio dicitur pertinere ad actualem concursum Dei. Unde, sicut impossibile est Deum concurrere cum voluntate, et ipsam non operari, ita impossibile est voluntatem recipere illam praedeterminationem et non prodire in opus. Et ex ipso nomine praedeterminationis id constat; nam si post receptam praedeterminationem potest voluntas non operari, ponamus non operari; ergo tunc adhuc manet indifferens ad operandum et non operandum; ergo indiget praedeterminatione ut operetur, et falsum erat accepisse praedeterminationem.

38. *Responsio aliquorum ad nostras rationes refutatur.*— Fortasse quis dicet, post acceptam praedeterminationem posse quidem voluntatem non operari, nolet tamen admittere, de facto non operaturam, quia licet possit, nunquam ita se gerit. Sed hoc frivolum est, et non consequenter dictum. Primo quidem, quia si potest vera potestate quae ad libertatem sufficiat, unde affirmari potest illam potestatem nunquam exerceri? Secundo, quia tam est necessaria connexio inter illam praedeterminationem et operationem, ut naturaliter impossibile sit hanc separari ab illa; immo et ipsi aiunt implicare contradictionem, sicut esse simul determinatum et indeterminatum respectu eiusdem, vel agens movere et passum non moveri; ergo non est in voluntate potestas ad resistendum activitati huius praedeterminationis, quia non est in ea potestas ad impossibile; ergo falsum est, posita praedeterminatione, posse non operari. Tandem, quia si voluntas potest non velle id ad quod praedeterminatur, vel id est quia potest habere actum oppositum, et hoc non, ut patet ex probatione prioris partis, quia iam id spectat aliquo modo ad indifferentiam quoad specificationem;

rencia en cuanto a la especificación, o se debe a que puede suspender el acto, y esto tampoco, porque la voluntad no puede resistir a la eficacia de dicha predeterminación. Ni queda ésta subordinada al uso de la libertad, sino que más bien la subordina a sí misma; luego de ningún modo se encuentra en la voluntad tal potestad ni, consiguientemente, la libertad en cuanto al ejercicio.

39. Esto queda confirmado asimismo por la definición que antes hemos dado de potencia libre, a saber, que pertenece a la razón de ella el poder obrar o no obrar, puestos todos los requisitos previos para obrar; porque ahora se dice que una condición necesaria es la predeterminación hecha por la causa primera, puesta la cual la voluntad no puede obrar o no obrar, sino sólo obrar; luego opera sin libertad en cuanto al ejercicio y de manera necesaria. Y no importa que esa necesidad se desprenda de una suposición, puesto que tal suposición es antecedente a todo uso de la libertad y procede extrínsecamente, como se ha explicado de manera suficiente; porque tal suposición, si imprime necesidad, infiere una necesidad absoluta y elimina la libertad, de acuerdo con la doctrina de Anselmo y otros expuesta más arriba. Por eso, tenía razón Escoto al decir, *In IV*, dist. 49, q. 6, § *Duo ergo*, que la libertad de la voluntad desaparece si es predeterminada a una sola cosa por algún hábito inherente; con el nombre de hábito debe entenderse todo lo que antecede al acto segundo por modo de principio o acto primero; porque para cada uno de ellos vale la misma razón.

40. Con esto, finalmente, pueden confirmarse ambas partes como sigue: el que la voluntad de suyo indiferente para varias cosas sea física e intrínsecamente determinada a una de ellas no es sino querer esa cosa; luego tal predeterminación tampoco puede ser preexigida para querer, ni puede provenir, de manera totalmente extrínseca, de la sola causa primera; porque el querer no se da en nosotros sin nosotros; y, aun cuando concediéramos que ello sería posible de potencia absoluta, al menos no podría suceder que fuese libre un querer tal que, con respecto a él, la voluntad se comportara de modo meramente pasivo. Se prueba el antecedente: porque en la voluntad no existe nada sino como acto segundo o primero, sin que pueda pensarse algo intermedio entre éstos, ni Aristóteles o algún otro filósofo lo descubrió; consiguientemente, o esa pre-

vel id est quia potest suspendere actum, et hoc etiam non, quia non potest voluntas resistere efficacitati illius praedeterminationis. Neque illa subditur usui libertatis, sed illam potius sibi subdit; ergo neutro modo est in voluntate illa potestas, et consequenter nec libertas quoad exercitium.

39. Quod etiam confirmatur ex definitione potentiae liberae supra tradita, scilicet, de ratione illius esse ut, positis omnibus praerequisitis ad agendum, possit agere et non agere; nam in praesenti una conditio necessaria esse dicitur praedeterminatio facta a prima causa, qua posita non potest voluntas agere et non agere, sed agere tantum; ergo sine libertate quoad exercitium et ex necessitate agit. Nec refert quod illa necessitas sit ex suppositione, nam illa suppositio est antecedens omnem usum libertatis et ab extrinseco proveniens, ut satis declaratum est; talis autem suppositio, si necessitatem inferat, inducit necessitatem simpliciter et tollit libertatem, iuxta doctrinam Anselmi et aliorum in superioribus declaratam. Ideoque merito dixit Scotus, In IV, dist. 49, q. 6, § *Duo ergo*, libertatem voluntatis tolli, si ab aliquo habitu inhaerenti praedeterminetur ad unum; nomine autem habitus intelligendum est quidquid per modum principii seu actus primi antecedit actum secundum; nam de quolibet huiusmodi eadem est ratio.

40. Unde tandem potest utraque pars ita confirmari, quia voluntatem de se indifferentem ad plura physice et intrinsece determinari ad unum eorum nihil aliud est quam velle illud; ergo nec potest talis praedeterminatio esse praerequisita ad volendum, nec potest omnino ab extrinseco provenire a sola causa prima; quia velle non est in nobis sine nobis, et licet daremus de potentia absoluta id fieri posse, saltem non posset fieri ut illud velle esset liberum, ad quod voluntas mere passive se haberet. Antecedens probatur, quia in voluntate nihil est nisi aut actus secundus aut primus, neque inter haec potest excogitari medium; neque ab Aristo-

determinación es acto segundo, y lo llamamos querer, comprendiendo bajo él el no querer y otros actos semejantes, o es acto primero, y entonces, o se subordina al uso de la voluntad, y ya no la predetermina, como es cierto que ocurre con todos los hábitos existentes en la voluntad, o hace que la voluntad se someta a ella y a su eficacia necesitante, con lo que impide el uso de su libertad. Añádase que es inaudito que en la voluntad se dé un acto primero que no sea hábito de la misma; y no puede explicarse con razón alguna para qué es necesario tal acto primero, sobre todo en el orden de los actos naturales, como ahora hablamos.

41. No se me oculta que en este lugar se ofrece ocasión de tratar muchísimas dificultades concernientes al libre albedrío, en particular las que discuten los teólogos acerca de la presciencia divina, la predefinición, la predestinación y la gracia, y, especialísimamente, aquella que consiste en el auxilio eficaz. Pero ya advertimos antes que en este lugar no tratamos nada de las acciones sobrenaturales ni de la eficacia de la gracia, sino únicamente del concurso general de la causa primera con las segundas; y negamos que esa predeterminación sea necesaria para él, o que sea posible armonizarlo, en las causas libres, con el ejercicio de la libertad de éstas. A pesar de todo, es cierto que Dios tiene presciencia eterna de todas las cosas que se realizan en el tiempo; porque no se producen sin que El obre, y El no obra sino lo que conoce, ya que opera mediante el entendimiento; pero no conoce nada en el tiempo, sino desde la eternidad; ahora bien, ese conocimiento no exige una predeterminación física de las causas, sino la presciencia eterna de todo lo que sucede en el tiempo. De manera semejante, es cierto que Dios, con su voluntad eterna, puede predefinir los efectos congruentes con su providencia, y también que puede mover las voluntades de los hombres adonde quiere, cuando quiere y como quiere; y que de esta manera puede asimismo otorgar a los hombres, y muchas veces lo hace, auxilios eficaces de la gracia según la medida de su voluntad; pero estas cosas no pertenecen al concurso general; cómo se lleven a cabo, corresponde a los misterios sobrenaturales de la teología. Lo único que creemos es que para todas

tele aut alio philosopho inventum est; ergo vel illa praedeterminatio est actus secundus, et illum appellamus velle, sub quo et nolle et similes actus comprehendimus; vel est actus primus, et sic aut subditur usui voluntatis, et ita non praedeterminat illam, ut verum est de omnibus habitibus in voluntate existentibus, aut subdit illam sibi suaeque necessariae efficacitati, et ita impedit usum libertatis eius. Adde inauditum esse in voluntate actum primum qui non sit habitus eius; nullaque ratione declarari posse ad quid talis actus primus necessarius sit, praesertim in ordine naturalium actuum, ut nunc loquimur.

41. Video offerri hoc loco occasionem tractandi quamplures difficultates ad libertatem arbitrii pertinentes, praesertim illas quae apud theologos de divina praescientia, praedefinitione, praedestinatione et gratia, et de illa maxime quae in efficaci auxilio consistit, disputantur. Sed iam praemisimus hoc loco nihil nos agere de actionibus supernaturalibus nec de efficacia gratiae, sed solum de generali concursu primae causae cum secundis; ad quem negamus illam praedeterminationem esse necessariam, aut in causis liberis posse in concordiam redigi cum usu libertatis earum. Nihilominus tamen, verum est Deum habere aeternam praescientiam omnium quae in tempore fiunt; quia non fiunt sine ipso agente, et ipse non agit nisi quae cognoscit, quia per intellectum operatur; non cognoscit autem quidquam ex tempore, sed ex aeternitate; ea autem cognitio non requirit physicam praedeterminationem causarum, sed aeternam praescientiam omnium quae in tempore sunt. Similiter verum est Deum posse sua voluntate aeterna praedefinire effectus suae providentiae consentaneos; posse item voluntates hominum movere quo vult, et quando, et quomodo vult; atque ita posse etiam et saepe conferre hominibus auxilia efficacia gratiae iuxta mensuram voluntatis suae; sed haec non pertinent ad concursum generalem. Quomodo autem fiant, ad supernaturalia theologiae mysteria pertinet. Id unum credimus, ad ea om-

ellas no es necesaria la predeterminación física del libre albedrío, ni algo semejante que lesione la libertad de albedrío; pero de esto tratamos en otro lugar.

42. *Si la subordinación de la causa segunda a la primera subsiste sin la determinación física.*— En quinto lugar, se decía que aquella condición era necesaria por razón de la subordinación de la causa segunda a la primera, como si no pudiera entenderse la verdadera subordinación sin alguna impresión (por así decirlo) de la causa primera sobre la segunda, que venga a ser como el uso de la misma. Sin embargo, los argumentos aducidos bajo el nombre de moción, aplicación, etc., son válidos acerca de cualquier impresión real o que se designe con cualquier otro término. Además, demuestro como sigue que esto no sirve de nada para la subordinación: cabe entender una doble subordinación entre la causa primera y la segunda; una es radical o aptitudinal, y consiste únicamente en que la causa segunda no es apta para obrar sino en dependencia de la causa primera. La raíz de esta subordinación, por parte de la misma causa segunda, es la esencial dependencia que tiene en su ser con respecto a Dios. Por parte de cualquier efecto o acción que puede emanar de la causa segunda, la raíz está en ser un ente por participación, el cual sólo puede proceder del ente por esencia. Así, pues, para esta subordinación es necesaria aquella acción de la causa primera sobre la segunda por la que le da y le conserva el ser y la virtud de obrar; pero basta ella, y ninguna otra es esencialmente necesaria, porque en virtud de ésta queda establecida toda la raíz y causa de dicha subordinación en acto primero.

43. La otra es la subordinación en acto segundo. Y que ésta tampoco exige una nueva acción por la que la causa primera confiera a la segunda algo por modo de principio actual, como suele decirse, lo demuestro de dos modos. Primero, porque esta subordinación actual no es una denominación intrínseca en la causa segunda, hablando en absoluto. Lo cual se patentiza por el hecho de que consiste únicamente en que la causa segunda dependa de la primera en el obrar; por consiguiente, si el mismo obrar en cuanto tal no es una denominación intrínseca en la causa agente, la dependencia en el obrar en cuanto tal no será una denominación intrínseca, sino extrínseca, consistente en que la misma

nia non esse necessariam praedeterminationem physicam liberi arbitrii, neque aliquid simile quod arbitrii laedat libertatem; sed de his alias.

42. *Num sine determinatione physica stet subordinatio causae secundae ad primam.*— Quinto, dicebatur illa conditio necessaria propter subordinationem causae secundae ad primam, quasi non possit vera subordinatio intelligi sine aliqua impressione (ut sic dicam) causae primae in secundam, quae sit quasi usus eius. Verumtamen argumenta facta sub nomine motionis, applicationis, etc., procedunt de quacumque reali impressione, aut quavis alia voce significetur. Deinde, quod ad subordinationem nihil hoc deserviat, ita ostendo: nam subordinatio inter causam secundam et primam duplex intelligi potest. Una est radicalis seu aptitudinalis; quae in hoc tantum consistit quod causa secunda non est apta ad agendum nisi dependenter a causa prima. Radix autem huius subordinationis ex parte ipsius causae secundae est dependentia essentialis quam habet a Deo in suo esse. Ex parte vero cuiuscumque effectus vel actionis quae potest manare a causa secunda, radix est esse ens per participationem, quod non potest esse nisi ab ente per essentiam. Ad hanc igitur subordinationem est quidem necessaria illa actio causae primae in secundam qua dat et conservat illi esse et virtutem agendi; illa vero sufficit, neque est alia per se necessaria, quia ex vi huius posita est tota radix et causa illius subordinationis in actu primo.

43. Alia vero est subordinatio in actu secundo. Quod autem haec etiam non requirat novam actionem qua causa prima conferat secundae aliquid per modum principii actualis, ut vocant, duobus modis ostendo. Prior est, quia haec actualis subordinatio non est denominatio intrinseca in causa secunda, per se loquendo. Quod patet quia solum in hoc consistit quod causa secunda pendeat a prima in agendo; si ergo ipsum agere ut sic non est denominatio intrinseca in causa agente, dependentia in ipso agere ut sic non erit denominatio intrinseca, sed

acción de la causa segunda depende esencialmente de la causa primera como de fuente primera y principal de su ser; luego para que la causa segunda, en cuanto agente en acto, se subordine esencialmente a la primera, no es preciso que reciba en sí algo nuevo por modo de principio, ya que, atendiendo a esta razón, no se subordina como recipiente, sino como agente; luego esta subordinación se encuentra establecida en la misma acción, en cuanto depende esencialmente de la causa primera.

44. En segundo lugar, se explica lo mismo porque, aun cuando admitamos que la causa primera produce algo de la segunda por modo de principio, todavía la causa segunda, en cuanto modificada por todo ese principio entendido precisivamente, queda subordinada a la causa primera sólo en acto primero; luego es preciso que en la acción se subordine actualmente por una nueva dependencia en el obrar, como se ha demostrado en lo que precede; luego la subordinación actual del agente, en cuanto agente, no consiste en esa acción previa, la cual se ordena solamente a constituir o completar el acto primero; luego, aunque se suponga constituido sin dicha acción, por la sola efectuación y conservación de la causa y de su virtud, todavía se mantendrá íntegra la subordinación actual en el obrar.

45. En tercer lugar, se aclara esto mismo con ejemplos; efectivamente, el calor, verbigracia, se subordina a la forma del fuego en la producción del fuego, no porque mientras obra reciba en sí de la forma algo fuera de su entidad, sino por la dependencia de la acción con respecto a aquellos dos principios, constituidos entre sí de tal suerte que uno está bajo el otro, es decir, es inferior a él, posterior a él y dependiente de él. De manera semejante, en el orden sobrenatural, el sacramento del bautismo, por ejemplo, está subordinado a Cristo en el obrar, no porque en la acción actual reciba algo en sí, según la opinión más probable. Y fácilmente pueden encontrarse otros muchos ejemplos parecidos. Así, pues, tampoco en virtud de la subordinación es necesario o posible que el concurso de la causa primera consista en algo que se confiera por modo de acto primero a la causa segunda en la misma acción actual.

extrinseca, in hoc consistens quod ipsamet actio causae secundae pendet essentialiter a prima causa tamquam a primo ac praecipuo fonte sui esse; ergo ut secunda causa, quatenus actu agens est, essentialiter subordinetur primae, non est necesse ut aliquid novum per modum principii in se recipiat, quia secundum hanc rationem non subordinatur ut recipiens, sed ut agens; ergo subordinatio haec posita est in ipsa actione, quatenus essentialiter pendet a prima causa.

44. Secundo idem declaratur, nam, licet admittamus causam primam aliquid efficere in secundam per modum principii, adhuc causa secunda, ut affecta toto illo principio praecise concepto, est subordinata causae primae solum in actu primo; ergo in actione oportet ut actualiter subordinetur per novam dependentiam in agendo, ut in superioribus probatum est; ergo subordinatio actualis agentis, ut agens est, non consistit in illa praevia actione, quae tantum ad constituendum vel complendum actum primum pertinet; ergo, quamvis supponatur constitutum sine illa actione, per solam effectionem et conservationem causae ac virtutis eius, adhuc manebit integra subordinatio actualis in agendo.

45. Tertio declaratur hoc ipsum exemplis; nam calor, verbi gratia, subordinatur formae ignis in agendo ignem, non quia aliquid in se recipit a forma dum agit, praeter suam entitatem, sed propter dependentiam actionis ab illis duobus principiis ita inter se constitutis ut unum sit sub altero, id est, ut sit inferius illo, et posterius illo, et pendens ab illo. Similiter in supernaturalibus, sacramentum, verbi gratia, baptismi est subordinatum Christo in agendo, non quia in actuali actione aliquid in se recipiat, iuxta probabiliorem opinionem. Et similia exempla multa facile possent inveniri. Igitur neque ex vi subordinationis necesse est, aut fieri potest, ut concursus primae causae consistat in aliquo quod per modum actus primi detur causae secundae in ipsa actuali actione.

Se responde a los fundamentos de las otras opiniones

46. Por lo dicho al demostrar nuestra opinión, se ha respondido virtualmente a los fundamentos de la sentencia contraria; no obstante, para explicar en qué sentido deben entenderse las locuciones de autores muy ponderados, y de qué manera, con el solo concurso consistente en la acción, se salvan dichas locuciones y denominaciones, será preciso responder en particular a cada uno de ellos.

Exposición del principio siguiente: «La causa segunda no obra sino movida por la primera»

47. Así, pues, al primero se dice, en primer lugar, que el principio *la causa segunda no obra sino movida por la primera,* entendido con tal propiedad que la causa, además de su ser y de toda la virtud activa connatural que posee, necesite un nuevo movimiento verdadero y real recibido en sí misma para obrar, es falso, según se demostró. Y no aparece profesado en tal sentido por Aristóteles en ningún lugar. Por ello, también es falso que se funde en tal principio, así entendido, ya la reducción de todos los movimientos al primer motor, ya la de todos los entes al primer ente. Porque aquella argumentación se apoya, bien en la experiencia física y en el orden de los movimientos sensibles, bien en la proporcional dependencia de todos los efectos con respecto a sus causas, pero no en aquella misteriosa premoción, que no se fundamenta en ninguna razón. Consiguientemente, el razonamiento físico de Aristóteles fue que todo lo que se mueve es movido por otro, y que todos los movimientos de los cuerpos inferiores se reducen de algún modo al motor del cielo, pero que el cielo mismo es movido por otro; y de esta manera, como no se puede proceder al infinito, hay que detenerse en algún primer motor. El razonamiento metafísico proporcional será que todo ente que no existe por sí procede de otro, y este otro, si no existe por sí mismo, también existe por otro, y, no siendo posible proceder al infinito, habrá que detenerse en un ente por sí mismo. Y de manera proporcional podrá desarrollarse el razonamiento entre los agentes en cuanto tales, en virtud de la esencial dependencia que hemos explicado; efectivamente, el que no es agente

Satisfit aliarum opinionum fundamentis

46. Ex iis quae diximus probando nostram sententiam, virtute responsum est ad fundamenta contrariae sententiae; ut tamen declaremus quo sensu intelligendae sint gravium auctorum locutiones, et quomodo cum solo concursu consistenti in actione salventur locutiones illae ac denominationes, necessarium erit ad singula sigillatim respondere.

Exponitur axioma illud: «Causa secunda non agit nisi mota a prima»

47. Ad primum ergo dicitur, primo, axioma illud *causa secunda non agit nisi mota a prima,* intellectum in ea proprietate quod causa, praeter suum esse et omnem virtutem agendi connaturalem quam habet, indigeat novo motu vero ac reali in ipsa recepto ut agat, falsum esse, ut probatum est. Neque invenitur in eo sensu ab Aristotele alicubi traditum. Unde etiam est falsum in illo principio sic intellecto fundari, vel reductionem omnium motuum ad primum motorem, vel omnium entium ad primum ens. Nam illa argumentatio fundatur, vel in physica experientia et ordine sensibilium motuum vel in proportionali dependentia omnium effectuum a suis causis, non vero in illa occultissima praemotione, nulla ratione fundata. Itaque discursus physicus Aristotelis fuit omne quod movetur ab alio moveri, omnesque motus inferiorum corporum aliquo modo reduci ad motum caeli, caelum autem ipsum moveri ab alio; atque ita, cum non procedatur in infinitum, sistendum esse in aliquo primo motore. Discursus autem metaphysicus proportionalis erit omne ens quod non est a se manare ab alio, et illud aliud, si non sit a se, rursus esse ab alio, cumque non possit procedi in infinitum, sistendum esse in ente a se. Et proportionali modo poterit discursus fieri inter agentia ut sic, ex vi essentialis dependentiae a nobis explica-

por sí mismo, debe reducirse a otro en el cual se apoye al obrar, hasta detenerse en alguno que sea agente por sí mismo y no se apoye en ningún otro. Finalmente, puede hacerse un discurso natural por los movimientos sensibles de los cuerpos del universo, mediante los cuales estas cosas corpóreas se aplican a obrar o a padecer tal como es preciso para la conservación del universo; porque esto es señal de que todas estas cosas están gobernadas por un solo príncipe supremo; consiguientemente, aquella proposición, en el sentido indicado, ni es verdadera ni necesaria para las citadas reducciones.

48. *Dónde tiene su origen la expresión sobre la moción de las causas segundas por la primera.*— Así, pues, aquella proposición contiene cierta metáfora y analogía tomada de los instrumentos artificiales, como demuestra muy bien Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 2, q. 9, sec. 2. Efectivamente, porque vemos que estos instrumentos sensibles, que dependen de nosotros y nos están subordinados en el obrar, no operan si no son movidos por nosotros, por eso, para explicar la subordinación y esencial dependencia de las causas segundas con respecto a la primera en el obrar, se dice que las causas segundas no obran sino movidas por la primera. Pero el sentido propio es que no obran sino ayudadas por la primera, o (lo que viene a ser igual) en calidad de cooperadoras de la primera. Añádase, además, que es necesario que la causa segunda tenga el ser dado y conservado por la primera. Y este continuo influjo del mismo ser, o de la virtud activa, puede denominarse como cierta moción continua de la misma causa segunda por la primera. Por otra parte, si la causa segunda necesita una nueva aplicación local o una excitación vital para obrar, también la recibe de la causa primera, ya sea operando mediante causas segundas, ya sea, a veces, de ella sola; porque en muchas ocasiones obra así, no en virtud del concurso general, sino por alguna providencia especial. En este sentido se expresa la Escritura en los testimonios allí citados, los cuales, por tanto, no hacen al caso. Y también en este sentido puede verificarse de alguna manera que la causa segunda no obra si no es movida; porque, si es espiritual, obra por una acción inmanente previa que recibe en sí, con lo cual sufre mutación; y si es corporal, necesita la proximidad local, que recibe mediante algún movimiento,

rae; nam quod non est agens a se, reducendum est in aliud in quo nitatur in agendo, donec sistatur in aliquo quod a se sit agens et in nullo alio nitatur. Denique fieri potest discursus naturalis ex sensibilibus motibus corporum universi, per quos res istae corporeae ita applicantur ad agendum vel patiendum sicut necesse est ad conservationem universi; nam hoc est signum haec omnia ab uno supremo principe gubernari; illa ergo propositio in dicto sensu nec vera est neque ad praedictas reductiones necessaria.

48. *Unde ducat originem locutio de motione secundarum causarum a prima.*— Continet igitur illa propositio metaphoram et analogiam quamdam sumptam ex artificialibus instrumentis, ut probe notavit Fonseca, lib. V Metaph., c. 2, q. 9, sect. 2. Nam, quia videmus haec sensibilia instrumenta, quae a nobis in agendo pendent et nobis subordinantur, non agere nisi mota a nobis, ideo ad explicandam subordinationem et essentialem dependentiam in agendo causarum secundarum a prima, dicuntur causae secundae non agere nisi motae a prima. Proprius autem sensus est illas non agere nisi adiutas a prima, vel (quod idem est) ut cooperantes primae. Adde praeterea necessarium esse ut causa secunda habeat esse datum et conservatum a prima. Et hic continuus influxus ipsius esse, vel virtutis activae, potest dici quasi continua quaedam motio ipsius causae secundae a prima. Rursus, si causa secunda indigeat aliqua nova applicatione locali aut excitatione vitali ad agendum, illam etiam habet a causa prima, vel per causas secundas operante, vel interdum ab ea sola; saepe enim ita operatur, non ex vi generalis concursus, sed ex aliqua peculiari providentia. Quo sensu loquitur Scriptura in testimoniis ibi citatis, quae proinde non sunt ad rem. Atque hoc etiam sensu verificari aliquo modo potest causam secundam non agere nisi motam; nam si est spiritualis, agit praevia actione immanenti quam in se recipit, et ita mutatur; si vero sit corporalis, indiget propinquitate locali, quam recipit

ya sea que éste se produzca entonces, ya sea que precediera anteriormente. Por eso, algunos de los autores citados, sobre todo San Agustín, no dicen que las causas segundas sean movidas mientras obran, o que sean movidas para obrar, sino que toda causa segunda es activa de tal manera que también es pasiva y móvil con algún movimiento; pero con esto no expresan una condición que tales causas requieran para obrar, sino la imperfección y potencialidad que tienen por su naturaleza. Esto, empero, es suficiente para que entendamos que debe llegarse a alguna causa que obre de tal suerte que no pueda padecer nada.

Se expone la siguiente expresión: «La causa segunda es aplicada por la primera a obrar»

49. Al segundo, la proposición *la causa segunda es aplicada por la primera*, debe explicarse de igual modo que aquella otra: *es movida a obrar*. Y, en verdad, Santo Tomás, que es el que más parece haber empleado aquella expresión, I, q. 105, a. 5, ante todo corrige el mismo término, ya que no llama en absoluto a la causa primera *aplicativa*, sino *cuasi aplicativa* de la segunda. Además, en dicho lugar no hace mención de otro concurso o moción, sino únicamente de esa aplicación. Por eso, lo que en I-II llamó auxilio de Dios que mueve, en I lo denominó aplicación de la causa primera. Y ambas no son otra cosa que el mismo concurso actual, por no decir que Santo Tomás ignoró o silenció tal concurso, cosa que es absurda por sí misma y, además, está en contradicción con el propio Santo Tomás, en el citado a. 5, ad 2, donde de tal aplicación concluye que es una sola e idéntica la acción de la causa primera y la de la segunda; lo cual sólo es cierto por razón del concurso por modo de acción, como se explicará en la sección siguiente.

50. Por tanto, el mismo concurso actual e inmediato de la acción, así como se llama moción en sentido traslaticio, así también se denomina aplicación, para expresar que es concedido por la causa primera en cuanto superior, y que es por ella dirigido y ordenado a los fines que pretende, lo cual constituye un cierto género de aplicación. Esto, y no otra cosa, es lo que demuestra la razón apuntada en aquel segundo argumento. Se entenderá mejor la razón de aquel

per aliquem motum, vel qui tunc fit, vel qui antea praecesserit. Unde aliqui ex auctoribus citatis, praesertim Augustinus, non dicunt causas secundas moveri dum agunt, vel moveri ad agendum, sed omnem causam secundam ita esse activam ut etiam passiva sit et mobilis aliquo motu; in quo non explicant aliquam conditionem quam tales causae requirant ad agendum, sed imperfectionem et potentialitatem quam natura sua habent. Quod etiam est satis ut intelligamus deveniendum esse ad aliquam causam quae ita agat ut nihil pati possit.

Exponitur haec locutio: «Causa secunda applicatur a prima ad agendum»

49. Ad secundum, ita est explicanda illa propositio: *Causa secunda applicatur a prima*, sicut illa: *Movetur ad agendum.* Et quidem D. Thomas, qui maxime videtur illa locutione usus, I, q. 105, a. 5, imprimis ipsam vocem corrigit, quia non simpliciter appellat causam primam *applicantem*, sed *quasi applicantem* secundam. Deinde ibi non meminit alterius concursus vel motionis, sed tantum illius applicationis. Unde quod in I-II vocavit auxilium Dei moventis, in I appellavit applicationem primae causae. Et utrumque nihil aliud est quam ipse actualis concursus, ne dicamus D. Thomam hunc aut ignorasse aut tacuisse, quod et per se est absurdum et repugnat eidem D. Thomae, dicto a. 5, ad 2, ubi ex illa applicatione concludit unam et eamdem esse actionem primae et secundae causae; quod solum est verum propter concursum per modum actionis, ut sequenti sectione declarabitur.

50. Ipse ergo actualis et immediatus concursus actionis, sicut per translationem dicitur motio, ita etiam dicitur applicatio, ut significetur dari a prima causa ut a superiori, et ab ea dirigi et ordinari ad fines a se intentos, quod est quoddam applicationis genus. Et hoc probat ratio tacta in illo secundo argumento, et nihil aliud. Magisque intelligetur ratio illius vocis seu applicationis, si distinxerimus duplicem applicationem,

término «aplicación», si distinguimos dos tipos de aplicación: una previa, como condición requerida, acerca de la cual no puede entenderse aquello, según se ha probado; a la otra la podemos llamar actual o formal, íntimamente incluida en la misma acción; en este sentido, pues, se dice que quien incoa la acción se aplica a la acción; y esa aplicación no es otra cosa que el cumplimiento de dicha acción; por tanto, de este modo se llama aplicación al mismo concurso de la causa primera; tal aplicación, sin embargo, no procede de la sola causa primera, sino también de la segunda, con ayuda y, desde este punto de vista, asimismo con aplicación de la primera. Porque con esta razón de aplicación se expresa la acción atendiendo a su primera emanación a partir de su agente, y por ello, para significar que Dios concurre a ella según toda su razón, se afirma que Dios aplica la causa segunda a obrar. Lo dicho es suficiente a propósito de aquella locución.

En qué consiste que la causa segunda obre en virtud de la primera

51. Una expresión distinta que se establece en el mismo argumento, a saber, que *la causa segunda obra en virtud de la primera,* o que *la virtud divina es virtud de toda causa agente,* y otras semejantes que se encuentran en el lib. *De causis,* están expuestas con palabras de Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 70, donde dice lo que sigue: *La virtud del agente inferior depende de la virtud del superior en cuanto el superior da al inferior la virtud de obrar, o la conserva.* Y más abajo: *Es, pues, necesario que la acción del agente inferior no sólo proceda de él por virtud propia, sino también por la virtud de todos los agentes superiores, ya que obra en virtud de todos.* Pero obrar en virtud no es otra cosa que operar mediante la virtud participada de una virtud superior, y dependiendo en su acción del actual influjo de ésta. En el mismo sentido, la virtud divina se llama virtud de todas las causas, ya que conserva y ayuda en acto a todas. Así, pues, estas dos cosas son suficientes y esencialmente requeridas para la verdad de semejantes expresiones.

52. Es cierto que Santo Tomás, q. 3 *De Potentia,* a. 7, añade una tercera: la virtud instrumental fluyente que la causa segunda recibe de la primera para

aliam praeviam, ut conditionem requisitam, de qua non potest illud intelligi, ut ostensum est; aliam vocare possumus actualem seu formalem, intime inclusam in ipsa actione; sic enim, qui actionem inchoat, dicitur tunc se applicare ad actionem; quae applicatio non est aliud quam exhibitio illius actionis; hoc ergo modo vocatur applicatio ipse concursus primae causae; tamen illa applicatio non est a sola prima causa, sed etiam a secunda, adiuvante prima, et sub hac ratione etiam applicante. Sub hac enim ratione applicationis significatur actio secundum primam emanationem a suo agente, et ideo, ut significetur Deum concurrere ad illam secundum omnem rationem eius, dicitur Deus applicare causam secundam ad agendum. Et haec satis sunt ad illam locutionem.

Quid sit causam secundam agere in virtute primae

51. Alia vero locutio in eodem argumento posita, scilicet, *quod causa secunda agit in virtute primae,* seu *quod virtus divina est virtus omnis causae agentis,* et aliae similes quae habentur libro de Causis, exponuntur verbis D. Thomae, III cont. Gent., c. 70, ubi sic ait: *Virtus inferioris agentis pendet ex virtute superioris, in quantum superior dat inferiori virtutem agendi, vel conservat eam.* Et infra: *Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium; agit enim in virtute omnium.* Agere enim in virtute nihil aliud est quam agere per virtutem participatam a superiori virtute, et dependenter in sua actione ab actuali influxu eius. Et eodem modo dicitur virtus divina virtus omnium causarum, quia omnes conservat et omnes actu adiuvat. Haec ergo duo sufficiunt, et per se requiruntur ad veritatem similium locutionum.

52. Verum est D. Thomam, q. 3 de Potentia, a. 7, addere tertium, nimirum, virtutem instrumentalem fluentem quam recipit causa secunda a prima ut agat tamquam

obrar en calidad de instrumento de ésta; porque expresamente enumera esta condición como distinta de la aplicación y de la eficiencia o conservación de la misma causa segunda y de su virtud. Estimo, empero, que Santo Tomás se retractó tácitamente de dicha doctrina en I, donde, tratando con gran exactitud todos los modos que la causa primera tiene de obrar con la segunda, omitió aquella virtud, cosa que no hubiera podido hacer en un lugar propio y destacado, si hubiese pensado que era esencialmente necesaria para el concurso de la causa primera; tampoco la menciona en III *cont. Gent.*, c. 70. Ni es eficaz el razonamiento que despliega en el citado a. 7 *De Potentia.* Porque se funda en el hecho de que la causa segunda no puede producir el ser de la existencia sino por modo de instrumento; lo cual, hablando del instrumento en sentido propio y riguroso, no es cierto, como señalaré en la solución al quinto, y más por extenso después, al tratar de la esencia de la criatura.

53. *Con qué acción se perfeccionan los agentes.*— Al tercero se responde que aquella excitación es ficticia, a no ser que la misma inclinación natural a obrar se denomine metafóricamente excitación; pero tal inclinación no se lleva a cabo por una acción distinta de aquellas con las que son conservadas y ayudadas la causa segunda y su virtud. En cuanto a la razón que en dicho lugar se propone, se responde que los agentes creados, cuando obran, no se perfeccionan con una perfección distinta de la acción misma; y ningún filósofo excogitó nunca otra perfección anterior. Por su parte, la acción misma procede inmediatamente de Dios, pero no de El solo, sino junto con la causa segunda. Y si tal acción es inmanente en el agente, será una perfección intrínseca del mismo; porque tal agente tiene poder para perfeccionarse a sí mismo, con el debido y adecuado concurso de la causa primera. En cambio, si la acción es transeúnte, la cuestión es si permanece en el agente según algo de ella, o si, aunque pase por completo al paciente, debe seguir llamándose perfección del agente; de todo esto trataremos en su lugar oportuno, ya que nada interesa para el presente cometido; pues cualquiera de estas cosas que se afirme, es suficiente para esta perfección del concurso de la primera causa por modo de acción.

instrumentum eius; diserte enim hanc numerat tamquam distinctam ab applicatione et ab efficientia seu conservatione ipsius causae secundae et virtutis eius. Existimo tamen D. Thomam tacite retractasse illam doctrinam in I, ubi, exquisite tractans omnem modum quo causa prima operatur cum secunda, illam virtutem omisit, quod facere non potuisset in proprio ac praecipuo loco, si existimasset esse per se necessariam ad concursum primae causae, et similiter III cont. Gent., c. 70, illius non meminit. Nec discursus quem facit in dicto a. 7 de Potentia est efficax. Fundatur enim in eo quod causa secunda non potest efficere esse existentiae nisi per modum instrumenti; quod, proprie et in rigore loquendo de instrumento, verum non est, ut in solutione ad quintum attingam, et latius infra, disputando de essentia creaturae.

52. *Agentia qua actione perficiantur.*— Ad tertium respondetur illam excitationem commenticiam esse, nisi metaphorice ipsamet naturalis inclinatio ad agendum dicatur excitatio; illa autem inclinatio non est per actionem distinctam ab illis quibus causa secunda et virtus eius conservantur et adiuvantur. Ad rationem vero ibi propositam respondetur agentia creata, dum agunt, non perfici perfectione distincta ab ipsa actione; neque ullus unquam philosophorum aliquam priorem perfectionem excogitavit. Actio vero ipsa ab ipso Deo est immediate, non tamen ab illo solo, sed cum ipsa causa secunda. Quod si talis actio sit immanens in agente, erit perfectio eius intrinseca; tale enim agens habet vim seipsum perficiendi, cum debito et accommodato concursu primae causae. Si vero actio sit transiens, quaestio est an secundum aliquid sui maneat in agente, vel an, licet omnino transeat in passum, etiam ibi sit dicenda perfectio agentis; de quibus suo loco dicemus, nam ad praesens nil referunt; quidquid enim horum dicatur, sufficit ad hanc perfectionem concursus primae causae per modum actionis.

54. *Por qué se dice que las causas segundas son instrumentos de la primera.*— Las razones cuarta y quinta, con todo lo que en ellas se apunta, han sido tratadas y resueltas al demostrar la segunda afirmación, excepto dos puntos que se insinúan en la razón quinta. Uno es que las causas segundas no obran como instrumentos de la primera; y éste es fácil, pues, aunque a veces se designen de esa manera para indicar la dependencia que tienen en su obrar con respecto a la causa primera, sin embargo no son propia y rigurosamente instrumentos, sino causas principales en su orden, puesto que, mediante sus virtudes propias y suficientes en su orden, obran y producen efectos semejantes a ellas, como observó Santo Tomás, *De Verit.*, q. 24, a. 1, ad 4 y 5; y Escoto, *In IV*, dist. 1, q. 1, ad ult.; y más arriba, al explicar las divisiones de la causa eficiente, hemos declarado lo mismo. Omito también que en los instrumentos en sentido riguroso no es necesario que, antes de obrar, reciban en sí de la causa principal algo por modo de principio y distinto de su entidad, de lo cual me ocupo en otro lugar. El otro punto era acerca del orden de prioridad y posterioridad natural que se da entre las acciones de la causa primera y de la segunda; de él trataré en la sección siguiente.

55. *Dónde radica la perfección de la causa primera al concurrir con las segundas.*— Al sexto fundamento, se niega absolutamente la afirmación, a saber, que Dios concurriría más perfectamente si concurriera infundiendo algo actual por modo de principio; porque la perfección mayor no consiste en la multiplicación de las entidades, de los principios o de los influjos, pues de lo contrario habrían de multiplicarse hasta el infinito estas cosas, sino que la mayor perfección consiste en que cada cosa se haga con su debido peso, número y medida. Así, pues, dos son las cosas que pertenecen a la suma perfección de la causa primera, en cuanto opera y coopera en las causas y con las causas segundas: una, que en la causa segunda no haya ninguna virtud, acto primero o condición requerida, que verdaderamente sea algo, y que no haya sido dado y conservado por la primera; otra, que la acción de la criatura no pueda realizarse sin el actual influjo inmediato de la causa primera. Pero la multiplicación de los principios activos, o de las condiciones necesarias, no pertenece

54. *Causae secundae cur dicantur instrumenta primae.*— Quarta et quinta ratio, cum omnibus quae in eis tanguntur, tractata sunt et expedita inter probandam secundam assertionem, praeter duo puncta quae in quinta ratione insinuantur. Unum est causas secundas non agere ut instrumenta primae, quod est facile, nam, licet interdum ita appellentur ad indicandam dependentiam quam in operando habent a prima causa, tamen non sunt proprie et rigorose instrumenta, sed causae principales in suo ordine; nam per proprias virtutes, et in suo ordine sufficientes, agunt, et effectus sibi similes producunt, ut notavit D. Thomas, q. 24 de Veritat., a. 1, ad 4 et 5; et Scotus, In IV, dist. 1, q. 1, ad ult.; et superius, explicando divisiones causae efficientis, idem declaravimus. Omitto etiam in rigorosis instrumentis non esse necessarium ut, priusquam agant, in se recipiant a causa principali aliquid per modum principii, a sua entitate distinctum, de quo alias. Aliud punctum erat de ordine prioris et posterioris natura qui inter actiones causae primae et secundae intercedit, de quo dicam sectione sequenti.

55. *In quo sita perfectio causae primae concurrentis cum secundis.*— Ad sextum fundamentum, simpliciter negatur assumptum, nimirum perfectius concursurum Deum si concurrat influendo aliquid actuale per modum principii; non enim consistit maior perfectio in multiplicatione entitatum, principiorum aut influxuum, alioqui essent haec infinite multiplicanda; sed consistit maior perfectio in hoc quod singula fiant in debito pondere, numero et mensura. Duo ergo spectant ad summam perfectionem causae primae, ut operantis et cooperantis in causis et cum causis secundis: unum est ut nihil virtutis vel actus primi, vel conditionis requisitae, quae vere sit aliquid, reperiatur in causa secunda, quod non sit datum et conservatum a prima; aliud ut actio creaturae fieri non possit sine actuali immediato influxu causae primae. Multiplicatio autem principiorum agendi, vel con-

esencialmente a la perfección, hablando en general, sino que sólo deben añadirse tales principios cuando intervenga alguna especial y verdadera causa y necesidad o, por lo menos, utilidad.

56. *Cómo procede de Dios el que la causa segunda obre.*— Así, pues, a la primera demostración se responde que es lo mismo el que la causa segunda dependa de la primera en la causación que el que dependa en su acción, o (lo que viene a ser igual) en su causalidad; porque, si depende en su ser y en toda su virtud, y además en su acción y causalidad, ¿en qué otra cosa puede o debe depender? Pues lo que allí se añade acerca de este complejo *la causa segunda obra,* no es nada nuevo, ya que el que la criatura obre no es otra cosa que el que la acción proceda de ella. Por eso, la primera causa, al producir esta acción, la realiza en cuanto procedente de tal causa. Porque, aun cuando la relación de la acción a la causa segunda, concebida precisivamente, no mire a Dios como término de dicha relación, sin embargo, en cuanto es algo en la realidad, es producida por Dios, como también la pasión en cuanto pasión no se refiere a Dios, pero es producida por Dios; así, pues, en este sentido, el hecho de que la criatura obre, procede también de Dios.

57. Y lo mismo sucede con aquella otra expresión: *La causa primera hace que la segunda haga,* si la partícula *que* no denota otra cosa que la donación de la virtud y del concurso físico necesario para obrar; en cambio, si designa una especial relación de finalidad, de suerte que signifique que la causa primera intenta especialmente toda acción de la causa segunda en particular, ello es cierto en muchas ocasiones, mas no siempre es necesario; porque algunas acciones no las intenta, sino que las permite; y entonces Dios no hace propiamente en ese sentido que la criatura haga, sino permite que haga y coopera a lo que ella hace. Por tanto, no corresponde a la perfección de la causa primera el concurrir de ese modo en general y a todas las cosas, sino que más bien está fuera de su sabiduría y su bondad. De esta manera puede retorcerse el argumento en contrario, porque de la opinión opuesta se sigue que Dios hace, en general, que obren incluso aquellos que obran mal, pues mediante su acción propia, procedente de su sola voluntad, los determina a obrar; pero de esta ra-

ditionum necessariarum, per se non pertinet ad perfectionem, generatim loquendo, sed ibi tantum addenda sunt talia principia, ubi specialis aliqua ac vera causa et necessitas, vel saltem utilitas intercesserit.

56. *Causam secundam agere, quomodo a Deo.*— Ad primam itaque probationem respondetur idem esse causam secundam pendere a prima in causando et pendere in actione sua, seu (quod idem est) in causalitate sua; nam si pendet in suo esse, et in tota virtute sua, et ulterius in actione et causalitate sua, in quo alio pendere debet aut potest? Nam quod ibi additur de hoc complexo *causam secundam agere*, nihil novum est, nam creaturam agere nihil est aliud quam actionem ab illa prodire. Unde prima causa, efficiendo hanc actionem, efficit illam ut prodeuntem a tali causa. Nam, licet habitudo actionis ad causam secundam praecise concepta non respiciat Deum ut terminum illius habitudinis, tamen, ut est aliquid in re, ab ipso Deo fit, sicut etiam passio ut passio non respicit Deum, fit tamen a Deo; hoc igitur modo creaturam agere est etiam a Deo.

57. Atque idem est de illa locutione: *Prima causa facit ut secunda faciat*, si particula *ut* nihil aliud denotet quam collationem virtutis et physici concursus necessarii ad operandum. Si vero denotet peculiarem habitudinem finis, ita ut significetur primam causam peculiariter intendere omnem actionem causae secundae in particulari, est quidem id saepe verum, non tamen est semper necessarium; aliquas enim actiones non intendit, sed permittit; et tunc non proprie in eo sensu facit Deus ut creatura faciat, sed permittit ut faciat eique facienti cooperatur. Unde non pertinet ad perfectionem primae causae ut in universum et ad omnia concurrat illo modo, sed potius est praeter sapientiam et bonitatem eius. Atque ita potest argumentum in contrarium retorqueri, nam ex opposita sententia sequitur Deum in universum facere ut faciant etiam ii qui male faciunt; quia per propriam actionem suam a sola sua voluntate prodeuntem eos

zón hablaremos por extenso en la sección 4. Finalmente, de otra manera, y en sentido moral, se dice que Dios hace que los hombres hagan, con ilustraciones e inspiraciones, a la manera como aparece en la Escritura dicha locución; mas no pertenece al concurso de la causa primera, sino al orden de la gracia o de una providencia divina especial, cuya consideración no es propia de este lugar.

58. *De qué manera utiliza Dios las causas necesarias.*— Lo que se dice últimamente en aquel argumento, que incumbe al perfecto dominio de la causa primera el utilizar las causas segundas para sus propios fines, es certísimo; pero es falso e infundado suponer que esta utilización consiste en que siempre realiza sobre la criatura algo distinto de ella y de su virtud natural. En verdad, Dios puede, a veces, aumentar de este modo la virtud activa, si quiere, o suplir todo lo que falte a la criatura; sin embargo, el que esto sea siempre necesario no pertenece al dominio o al uso conveniente de las criaturas, sino que Dios se valdrá más fácilmente de sus criaturas si entendemos que les concedió virtudes completas en su género y todas las condiciones requeridas, con las cuales, si El quiere añadir su concurso, ellas harán lo que El determine; y esto es utilizarlas para obrar.

59. *Cómo utiliza las libres.*— Aunque este modo de valerse de la causa segunda exige algo especial en la causa libre, porque ella, puestos todos los requisitos previos para obrar, y preparado asimismo el concurso de Dios del modo que explicaremos en la sección 4, no obra inmediatamente una sola cosa de manera determinada, por lo que, si Dios quiere utilizarla para algún efecto determinado, tiene un modo especial, más bien moral que físico, según el cual lo hace; unas veces, propiamente, actuando y moviendo, como sucede con los buenos; otras, dejando y permitiendo, como con los malos. Y esto pertenece a la infinita sabiduría de Dios por la que conoce previamente qué va a hacer la causa libre en cualquier ocasión y con cualesquiera circunstancias; y no corresponde al presente lugar exponer esto con mayor amplitud. Unicamente advierto que, cuando Dios concurre con la voluntad creada a un acto malo, no se vale propiamente de la voluntad para dicho acto (pues no es posible que Dios pretenda ese acto), sino que utiliza la voluntad que de esa manera obra mal para algún

determinat ut ita faciant; de qua ratione dicemus plura in sectione quarta. Alio tandem ac morali modo dicitur Deus facere ut homines faciant, illustrationibus et inspirationibus, quomodo in Scriptura reperitur illa locutio; non tamen pertinet ad concursum primae causae, sed ad ordinem gratiae vel specialis providentiae divinae, cuius consideratio non est huius loci.

58. *Qualiter Deus utatur causis necessariis.*— Quod tandem in eo argumento dicitur, ad perfectum dominium primae causae pertinere ut utatur causis secundis ad suos ipsius fines, verissimum est; falso tamen et sine fundamento fingitur hunc usum consistere in hoc quod semper agat circa creaturam aliquid distinctum ab ipsa et a naturali virtute eius. Potest quidem Deus interdum hoc modo augere virtutem agendi, si velit, vel supplere quidquid creaturae defuerit; tamen, quod hoc semper sit necessarium, non pertinet ad dominium vel convenientem usum creaturarum, sed facilius utetur Deus creaturis suis, si intelligamus dedisse illis completas virtutes in suo genere et conditiones omnes requisitas, cum quibus, si ipse concursum adiungere voluerit, facient illae quod ipse decreverit; quod est uti illis ad agendum.

59. *Qualiter liberis.*— Quamquam hic modus utendi causa secunda peculiare aliquid requirat in causa libera, nam illa, positis omnibus praerequisitis ad agendum, et praeparato etiam concursu Dei eo modo quo explicabimus sectione 4, non statim operatur unum determinate, et ideo, si Deus uti illa vult ad aliquem determinatum effectum, habet peculiarem modum, moralem potius quam physicum, quo id facit. Interdum proprie agendo ac movendo, ut in bonis, interdum sinendo ac permittendo, ut in malis. Quod spectat ad illam infinitam Dei sapientiam qua praenoscit quid causa libera, in quacumque occasione et cum quibuscumque circumstantiis, operatura sit; quod amplius exponere non est huius loci. Illud solum adverto, cum Deus concurrit cum voluntate creata ad actum malum, non proprie uti voluntate ad illum actum (absit enim quod Deus illum actum intendat), sed utitur vo-

bien, lo cual pertenece no sólo al perfecto dominio, sino también a la infinita bondad y sabiduría de Dios.

60. *De qué manera pertenece la acción de la criatura al dominio de Dios.*— Con esto se entiende, por último, que no siempre la acción de la criatura pertenece al uso positivo del dominio de Dios, sino que hay que emplear una distinción; efectivamente, en cuanto dicha acción procede de Dios, pertenece propiamente al uso de su dominio, ya que depende de su potestad y libertad; en cambio, en cuanto proviene de la voluntad creada, si es buena y conforme a la voluntad de Dios, también se realizará en virtud del uso positivo de su dominio, en la medida en que la manda o mueve a ella; pero si es mala, se seguirá únicamente del uso negativo, a saber, porque no la impide, pudiendo hacerlo.

SECCION III

En qué relación está el concurso divino con la acción de la causa segunda y con el sujeto de dicha acción

1. *Motivo de duda por ambas partes.*— Este título comprende muchos puntos que son necesarios para explicar con mayor exactitud qué es este concurso de Dios, y pueden resolverse brevemente por lo dicho en la sección anterior, sin acumulación de opiniones y argumentos. El primero es si el concurso de Dios y la criatura constituyen una sola acción o varias. Que sean varias, lo da a entender no sólo la multiplicidad de principios, sino también el orden natural, según el cual se considera que el concurso de Dios es anterior al de la criatura. En cambio, que sea una parece persuadirlo, tanto el influjo inmediato de Dios sobre la acción misma de la criatura, como el hecho de que no se da acción en orden a la acción.

La acción de la causa primera y la de la segunda es una sola

2. Esta última parte es sin duda verdadera, y la enseña expresamente Santo Tomás, en I, q. 105, a. 5, ad 2, donde responde, al mismo tiempo, al primer motivo de duda señalado por nosotros, diciendo: *Una sola acción no procede*

luntate sic male agente ad aliquod bonum, quod pertinet et ad perfectum dominium, et ad infinitam Dei bonitatem et sapientiam.

60. *Creaturae actio qualiter ad dominium Dei pertineat.*— Ex quo tandem intelligitur non semper actionem creaturae pertinere ad usum positivum dominii Dei, sed partitione utendum esse; nam quatenus illa actio est a Deo, pertinet proprie ad usum dominii eius, quia ex eius potestate et libertate pendet; quatenus vero est a voluntate creata, si sit bona et conformis voluntati Dei, erit etiam ex positivo usu dominii eius, quatenus illam imperat vel ad illam movet; si vero sit mala, erit tantum ex usu negativo, quia nimirum illam non impedit, cum possit.

SECTIO III

Quomodo comparetur concursus Dei ad actionem causae secundae et ad subiectum eius

1. *Dubitandi utrinque ratio.*— Multa in hoc titulo comprehenduntur quae necessaria sunt ad declarandum exactius quid sit hic concursus Dei, possuntque ex dictis in sectione praecedenti, absque opinionum et argumentorum multitudine, breviter expediri. Primum est an concursus Dei et creaturae sint una actio vel plures. Nam quod sint plures, indicat tum multitudo principiorum, tum ordo naturae, quo censetur prior Dei concursus quam creaturae. Quod vero sit una, videtur convincere, tum immediatus influxus Dei in actionem ipsam creaturae, tum quod ad actionem non est actio.

Actionem causae primae et secundae unam esse

2. Atque haec posterior pars est sine dubio vera eamque expresse docet D. Thomas, I, q. 105, a. 5, ad 2, ubi simul respondet ad primam rationem dubitandi a nobis positam, dicens: *Una actio non procedit a*

de dos agentes (súplase *totales*) *de un mismo orden, pero nada impide que una sola e idéntica acción proceda del agente primero y del segundo.* Añádase: Más aún, ello es necesario, porque depende de uno y otro esencial e inmediatamente en su género. Lo mismo defiende Santo Tomás en III *cont. Gent.*, c. 70; y Egidio, *In II*, dist. 1, q. 2, a. 6; y en el mismo lugar Capréolo, q. 2, a. 3, al argumento de Durando contra la 6.ª conclusión. Por último, ninguno que piense rectamente acerca del concurso divino disiente en realidad de esta opinión; no obstante, para que se comprenda la diversidad que puede haber en la manera de explicarse, hago notar que existen dos opiniones sobre la acción transeúnte de Dios.

3. *¿Es inmanente o transeúnte la acción por la que Dios concurre?*— Afirman algunos que la acción de Dios nunca es formalmente transeúnte, sino que la sola voluntad de Dios es su acción, y que aquella otra acción que pasa a una materia extrínseca no se refiere a Dios como acción, sino como efecto de su acción; de acuerdo con esta explicación, se distinguen en grado sumo la acción de Dios y la acción de la criatura como una cosa increada y otra creada. Sin embargo, es cierto, incluso según esta opinión, que la acción de la criatura procede inmediatamente por sí misma, no sólo de la causa segunda, sino también de la virtud o acción interna de Dios, ya deba llamarse a tal acción de la criatura, por comparación con Dios, acción, ya efecto de El, lo cual puede ser cuestión de nombre. Por eso, para eliminar la equivocidad, cabe decir, según esta opinión, que el concurso interno de Dios se distingue de la acción de la criatura, mientras que el concurso externo o transeúnte se identifica con la acción de la causa segunda, bien sea que se encuentre en ella por modo de acción, bien por modo de primer efecto. La otra opinión, más cierta, es la que defendimos anteriormente: que la acción transeúnte y procedente de Dios es acción de Dios en sentido verdadero, y que su voluntad concurre más bien por modo de principio; de esta manera resulta evidente, no sólo en la realidad, sino también en la expresión, que es una e idéntica la acción de la causa primera y la de la segunda.

4. *Dios es causa de todos los efectos y acciones de la criatura.*— Y demuestro esto más todavía, porque si en aquel efecto se dan dos acciones, una

duobus agentibus (supple *totalibus*) *unius ordinis, sed nihil prohibet quod una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.* Adde: Immo necessarium est, quia ab utroque essentialiter et immediate in suo genere pendet. Idem habet D. Thomas, III cont. Gent., c. 70; et Aegid., In II, dist. 1, q. 2, a. 6; et ibi Capreol., q. 2, a. 3, ad arg. Durand. cont. 6 concl. Denique ab hac sententia nullus qui recte sentiat de divino concurso in re dissentit; tamen, ut intelligatur diversitas quae esse potest in modo explicandi, adverto de actione Dei transeunte duplicem esse opinionem.

3. *Actio qua Deus concurrit, num immanens, an transiens.*— Quidam asserunt actionem Dei nunquam esse formaliter transeuntem, sed solam Dei voluntatem esse actionem eius, eam vero actionem quae in extrinsecam materiam transit non comparari ad Deum ut actionem, sed ut effectum actionis eius; iuxta quem loquendi modum distinguuntur maxime actio Dei et actio creaturae tamquam res increata et creata. Nihilominus tamen verum est, etiam iuxta hanc sententiam, actionem creaturae per seipsam immediate manare non solum a causa secunda, sed etiam a virtute vel actione interna Dei, sive illa actio creaturae comparatione Dei dicenda sit actio, sive effectus eius, quod ad nomen pertinere potest. Unde ad tollendam aequivocationem, dici potest, in ea opinione, concursum internum Dei distingui ab actione creaturae, concursum autem externum seu transeuntem esse idem cum actione causae secundae, sive in illa sit per modum actionis, sive per modum primi effectus. Alia opinio et verior est, quam supra defendimus, actionem transeuntem et manantem a Deo esse vere actionem Dei, voluntatem autem eius potius concurrere per modum principii; atque ita tum in re, tum in modo loquendi, est evidens unam et eamdem esse actionem causae primae et secundae.

4. *Deus est causa omnium effectuum et actionum creaturae.*— Quod ita ulterius demonstro, quia si in illo effectu sunt duae

de Dios solo y otra de la causa segunda, que terminan en un solo e idéntico efecto, pregunto si la acción de la causa segunda procede únicamente de ella y no de Dios esencial e inmediatamente. Y de ningún modo puede afirmarse esto; de lo contrario, se sigue que sólo el efecto de la causa segunda es producido por la primera, pero no la acción misma; el consecuente es enteramente falso y viene a incidir en la opinión de Durando arriba tratada. Por eso, Santo Tomás y otros teólogos enseñan que Dios no sólo es causa esencial e inmediata en su orden de todos los efectos de las criaturas, sino también de todas las acciones; y en este sentido habla también la Escritura cuando atribuye a Dios todas las operaciones y movimientos de las criaturas; y en el Evangelio de San Juan, c. 1, se dice: *Sin El no ha sido hecho nada;* pero la acción de la criatura en cuanto tal es algo; luego no se hace sin el influjo actual de Dios. Y resulta manifiesto por la razón, pues, o la acción de la criatura no es en realidad algo distinto de su efecto, y entonces es necesario que procedan de las mismas causas, ya que son lo mismo; o es un modo *ex natura rei* distinto del efecto, y en ese caso tiene alguna razón real que es preciso que dependa inmediatamente de Dios, con la misma razón, o mayor, que los demás entes por participación; porque el ser que tiene según su modo es un ser disminuido y participado y, por tanto, esencialmente dependiente del primer ser. En cambio, si se dice que la acción de la causa segunda no procede de ella sola, sino que al mismo tiempo proviene esencial e inmediatamente de la causa primera, entonces es una sola e idéntica la acción de ambas causas, que es lo que pretendemos; y resulta superflua otra acción distinta que proceda de la sola causa primera en orden al mismo efecto, ya que con la primera acción influye suficientemente en él, según su orden.

5. *La acción de la causa segunda depende por sí misma de Dios.*— Quizá se diga que la acción de la causa segunda procede también de la primera, pero de diverso modo; porque procede de la segunda inmediatamente por sí misma, y de la primera, en cambio, por otra acción propia de solo Dios, también transeúnte y existente fuera de Dios; pues en este sentido hablamos ahora. Pero semejante multiplicación de acciones es improcedente y contraria a toda razón

actiones, una solius Dei et altera causae secundae, terminatae ad unum et eumdem effectum, interrogo an actio causae secundae sit a sola illa et non a Deo per se et immediate. Et hoc dici nullo modo potest; alias sequitur effectum solum causae secundae fieri a prima, non tamen actionem ipsam; consequens est omnino falsum et incidens in opinionem Durandi supra tractatam. Et ideo D. Thom. et alii theologi non solum docent esse Deum causam per se et immediatam in suo ordine omnium effectuum creaturarum, sed etiam omnium actionum; et ita etiam loquitur Scriptura, cum Deo tribuit omnes operationes et motus creaturarum; et Ioannis, 1, dicitur: *Sine ipso factum est nihil;* actio autem creaturae ut sic aliquid est; non ergo fit sine actuali influxu Dei. Et ratione patet, quia vel actio creaturae in re non est aliquid distinctum ab effectu eius, et sic necesse est ut ab eisdem causis manent, quia sunt idem; vel est modus ex natura rei distinctus ab effectu, et sic habet aliquam rationem realem quam necesse est immediate pendere a Deo, eadem vel maiori ratione qua caetera entia per participationem; quia illud esse quod habet secundum modum suum, est esse diminutum et participatum, ac proinde per se pendens a primo ente. Si vero dicatur actionem causae secundae non esse a sola illa, sed simul esse per se et immediate a prima causa, ergo est una et eadem actio utriusque causae, quod intendimus; et superflua est alia distincta actio quae sit a sola causa prima ad eumdem effectum, quia per priorem actionem sufficienter influit in illum in suo ordine.

5. *Actio causae secundae per seipsam a Deo pendet.*— Dicetur fortasse actionem causae secundae esse etiam a prima, tamen diverso modo; nam a secunda est immediate per seipsam, a prima vero est per aliam actionem propriam solius Dei, transeuntem etiam et extra Deum existentem; ita enim loquimur nunc. Sed haec multiplicatio actionum impertinens est et contra

filosófica; pues en orden a la acción transeúnte no se da otra acción, sobre todo que sea asimismo transeúnte; de lo contrario incurriríamos en un proceso al infinito. Porque acerca de aquella primera acción que se dice que procede de Dios solo, preguntaré si se da mediante otra acción también transeúnte o por sí misma. Si por otra, seguiremos avanzando, y así hasta el infinito; si por sí misma, eso se dirá más bien de una primera acción que, así como fluye por sí de la causa segunda, fluya igualmente por sí de la causa primera, ya que no hay ninguna contradicción en que emane por sí de ambas, puesto que pertenece a órdenes diversos, como dijo Santo Tomás arriba. Ni puede señalarse mayor repugnancia en el hecho de que proceda por sí misma de la causa primera que en el hecho de que provenga mediante otra acción; es más, esto último repugna en mucho mayor medida, ya que va contra la razón de acción en cuanto tal el ser término de otra acción. Resta, pues, que el concurso de Dios *ad extra* no es otra cosa que la misma acción de la causa segunda, en cuanto fluye esencial e inmediatamente de la primera.

Si la acción de la causa segunda procede de la acción de la primera

6. Con esto se resuelve fácilmente otro punto perteneciente a esta sección, a saber, si puede decirse que la acción de la causa segunda es producida, emana o procede del concurso o acción de la causa primera, o si, inversamente, la acción de la causa primera causa la acción de la causa segunda. Porque parece que todos los autores hablan en este sentido, y da la impresión de que ello pertenece a la universal influencia de la causa primera. Además, la acción de la criatura procede de Dios; luego depende de la acción de Dios. Por último, de esta manera la acción divina tiene prioridad natural sobre la acción de la criatura.

7. Debe decirse, empero, con Capréolo, *In II,* dist. 1, q. 2, a. 3, a la 7.ª razón de Auréolo contra la sexta conclusión, que la acción de Dios puede tomarse por el acto inmanente o volición del mismo Dios, o bien por la acción exterior. En el primer sentido tienen perfecta validez los argumentos aducidos. Y en ese

omnem rationem philosophicam; nam ad actionem transeuntem non est alia actio, praesertim etiam transiens; alioqui in infinitum procedemus. Petam enim de illa priori actione quae dicitur esse a solo Deo, an sit per aliam actionem etiam transeuntem vel per seipsam. Si per aliam, procedemus ulterius, et sic in infinitum; si per seipsam, idem dicetur melius de prima actione, quae, sicut per se fluit a causa secunda, ita per se etiam fluat a prima, quia nulla est repugnantia quod per se fluat ab utraque, cum sint diversi ordinis, ut D. Thomas supra dixit. Nec maior assignari potest in hoc quod per seipsam procedat a prima causa quam in eo quod procedat per aliam actionem; immo hoc posterius multo magis repugnat, nam est contra rationem actionis ut sic esse terminum alterius actionis. Relinquitur ergo ut concursus Dei ad extra nihil aliud sit quam ipsamet actio causae secundae, ut per se et immediate fluens a prima.

Sitne actio causae secundae ab actione primae

6. Atque hinc facile expeditur aliud punctum ad hanc sectionem pertinens, scilicet, an actio causae secundae dici possit fieri, manare aut esse a concursu vel actione causae primae, vel e converso actionem causae primae causare actionem causae secundae. Videntur enim omnes auctores ita loqui, idque videtur pertinere ad universalem influentiam causae primae. Item actio creaturae est a Deo; ergo pendet ex actione Dei. Denique hac ratione divina actio est prior natura quam actio creaturae.

7. Dicendum vero est cum Capreolo, In II, dist. 1, q. 2, a. 3, ad 7 Aureoli contra sextam conclusionem, actionem Dei posse sumi pro actu immanente seu volitione ipsius Dei, vel pro actione exteriori. Priori modo procedunt recte argumenta facta. Quo

sentido no sólo la acción de la causa segunda, sino también la acción transeúnte de la causa primera, tanto cuando opera con la criatura como cuando obra sola, procede y depende de la acción interna de Dios. Y parece que debe tomarse en el mismo sentido lo que dice Santo Tomás, *In III,* dist. 23, q. 3, a. 1, que las acciones de todos los agentes segundos se fundan en la acción del primer agente, ya que todas se fundan de alguna manera en la divina voluntad. Sin embargo, ya hemos dicho anteriormente que este acto interno de la voluntad de Dios no tiene propia razón de acción, la cual expresa un flujo y tendencia al término, sino que tiene más bien razón de principio, porque, o es la misma omnipotencia de Dios, o, si se distingue conceptualmente, se comporta como aplicativa de la omnipotencia de Dios a obrar.

8. En el segundo sentido, en cambio, la acción exterior de Dios y la de la criatura es una sola e idéntica, según hemos dicho. Y por eso, atendiendo a esta razón, la acción de la criatura no puede emanar o depender propiamente de la acción de Dios ni, a la inversa, la acción de Dios puede causar propiamente la acción de la criatura, ya que una cosa no se causa a sí misma ni depende de sí misma. Además, porque la acción en cuanto acción sólo es causa de su término, y no es causa sino por modo de vía; pero la acción de Dios no es vía para la acción de la criatura, sino para el efecto, ni la acción es término de una acción. Así, pues, al influjo universal de la causa primera únicamente pertenece el que toda acción de la causa segunda proceda de la voluntad y potencia de la misma causa primera, mas no que proceda mediante otra acción externa, sino que puede proceder por sí misma inmediatamente de la voluntad o virtud de Dios. Por eso, cuando se dice que la acción de la criatura depende del influjo o concurso de Dios, o se toma el concurso por el acto interno e inmanente, en cuanto influye en la acción externa, o la expresión no debe considerarse en sentido transitivo (por así decirlo) sino según la razón. Pero será más propio decir que la acción de la criatura procede también de Dios y, en cuanto tal, es el mismo concurso de Dios a la acción de la causa segunda, de la cual no se distingue en la realidad, sino únicamente según la razón o relación.

sensu non solum actio causae secundae, sed etiam actio transiens causae primae, et quando operatur cum creatura et quando sola operatur, procedit et pendet ab actione interna ipsius Dei. Et eodem sensu videtur sumendum quod D. Thomas ait, In III, dist. 23, q. 3, a. 1, actiones omnium secundorum agentium fundari super actione primi agentis, quia omnes fundantur aliquo modo in divina voluntate. Tamen, iam in superioribus diximus hunc actum internum voluntatis Dei non habere propriam rationem actionis, quae dicit fluxum et tendentiam ad terminum, sed habere potius rationem principii, quia vel est ipsa omnipotentia Dei, vel, si ratione distinguantur, habet se ut applicans omnipotentiam Dei ad agendum.

8. Posteriori autem modo, exterior actio Dei et creaturae una et eadem est, ut diximus. Et ideo secundum eam rationem non potest actio creaturae manare aut pendere proprie ab actione Dei, neque e converso actio Dei potest proprie causare actionem creaturae, quia idem non causat seipsum nec pendet a seipso. Item, quia actio ut actio solum est causa sui termini, et non est causa nisi per modum viae; actio autem Dei non est via ad actionem creaturae, sed ad effectum, neque actio est terminus actionis. Ad universalem igitur influxum primae causae solum spectat ut omnis actio causae secundae procedat a voluntate et potentia ipsius primae causae, non vero quod procedat per aliam actionem externam, sed potest procedere per seipsam immediate a voluntate seu virtute Dei. Unde quando actio creaturae dicitur pendere ex influxu vel concursu Dei, vel sumitur concursus pro immanenti et interno actu, quatenus influit in actionem externam, vel locutio non debet sumi transitive (ut sic dicam) nisi secundum rationem. Proprius enim dicetur actionem creaturae esse etiam a Deo, et ut sic esse ipsum concursum Dei ad actionem causae secundae, a qua non est aliud secundum rem, sed tantum secundum rationem vel respectum.

Si se da un orden de naturaleza entre la acción de la causa primera y la de la segunda

9. Con ello se resuelve también fácilmente el tercer punto muchas veces señalado acerca de la prioridad de naturaleza entre la acción de Dios y la acción de la criatura. Porque, en primer lugar, hay que distinguir entre la acción interna y la externa, para expresarnos como muchos, en el sentido indicado. En segundo lugar, debe distinguirse la prioridad de naturaleza; porque hay una que consiste en la propia causalidad y dependencia de una cosa con respecto a otra; y hay otra que únicamente consiste en cierta mayor dignidad, universalidad, independencia, u otra propiedad semejante. Así, pues, comparando la acción de la criatura con la acción interna de Dios, es claro que la acción de Dios tiene prioridad de naturaleza en ambos sentidos, a saber, en dignidad y en causalidad, ya que de este modo la acción de la criatura depende verdaderamente del acto de Dios. Ahora bien, en este sentido no sólo la acción de la criatura en cuanto tal, sino también la misma acción exterior de Dios tiene posterioridad de naturaleza sobre la acción interior de Dios, ya que es verdaderamente causada por ella. Y en este sentido poco más o menos hablan los autores cuando dicen que la acción de la causa primera es anterior en naturaleza a la acción de la causa segunda atendiendo a la causalidad, como es patente por lo que dice Capréolo arriba. Ni constituye obstáculo el que la acción de Dios, de esta manera, sea anterior a la acción de la criatura, no sólo en naturaleza, sino también en el tiempo y en la eternidad, ya que en estas expresiones no se considera la acción de Dios según su sola entidad absoluta, sino en cuanto connota el influjo actual sobre la criatura. De ese modo dicen muchos que la creación activa existe desde el tiempo, aun cuando realmente sea inmanente, puesto que el influjo actual que connota es temporal; y también desde ese punto de vista se afirma que tiene prioridad natural, aun cuando tenga simultaneidad temporal con el efecto.

10. Sin embargo, hablando de la acción externa, tanto de Dios como de la criatura, ya no puede decirse que una sea anterior en naturaleza a la otra con prioridad de causalidad, porque, como se ha demostrado, por ser una sola e idéntica acción, entre ellas no puede darse verdadera causalidad. A pesar de

Sitne ordo naturae inter actionem causae primae et secundae

9. Hinc rursus dissolvitur facile tertium punctum saepius tactum de prioritate naturae inter actionem Dei et actionem creaturae. Est enim distinguendum primo de actione interna et externa, ut loquamur cum multis, in sensu dicto. Secundo, de prioritate naturae; nam quaedam est quae consistit in propria causalitate et dependentia unius ab alio; alia, quae solum consistit in maiori quadam dignitate, vel universalitate, independentia, aut alia proprietate simili. Comparando ergo actionem creaturae ad internam Dei actionem, clarum est actionem Dei esse priorem natura utroque modo, scilicet, et dignitate et causalitate; nam hoc modo actio creaturae vere pendet ab actu Dei. In hoc autem sensu non solum actio creaturae ut sic, sed etiam ipsamet actio Dei exterior, est posterior natura quam interior actio Dei, nam vere causatur ab illa. Et hoc sensu fere loquuntur auctores, cum dicunt actionem causae primae esse priorem natura actione causae secundae secundum causalitatem, ut patet ex Capreolo supra. Neque obstat quod actio Dei hoc modo non solum natura, sed etiam tempore et aeternitate est prior actione creaturae, quia in his locutionibus non consideratur actio Dei interna secundum solam entitatem absolutam eius, sed ut connotat actualem influxum in creaturam. Quomodo dicunt multi creationem activam esse ex tempore, etiamsi realiter sit immanens, quia actualis influxus quem connotat est temporalis; et sub ea etiam ratione dicitur esse prior natura, etiamsi sit simul tempore cum effectu.

10. At vero loquendo de actione externa, tam Dei quam creaturae, sic non potest una dici prior natura quam alia prioritate causalitatis, quia, ut ostensum est, cum sint una et eadem actio, non potest inter eas inter-

eso, distinguiendo conceptualmente esa acción en cuanto procede de la causa primera o en cuanto procede de la segunda, cabe decir que de la primera procede de modo más primario y principal que de la segunda; y, de manera semejante, se dirá que la causa primera influye en tal acción con prioridad de naturaleza sobre la segunda. En primer lugar, porque la causa primera es más elevada e influye en el efecto de un modo más noble y más independiente. En segundo término, porque la causa primera recibe esencial y primariamente dicha acción bajo una cierta razón más universal, ya que la causa primera influye en cualquier efecto o acción, precisamente porque le comunica alguna entidad; en cambio, la causa segunda siempre influye bajo alguna razón de ente posterior y más determinada. De donde resulta, en tercer lugar, que el influjo de la causa primera se dice también anterior, por sí y en su género, en el orden de subsistencia, que Aristóteles puso entre las prioridades de naturaleza; porque el influjo de la causa primera no depende absolutamente de la causa segunda sino en la medida en que, según su género, puede darse sin ella, pero no al contrario. Y de esta manera explicó esta prioridad o subordinación Cayetano, I, q. 14, a. 13; y la insinúa Escoto, *In I*, dist. 39, e *In II*, dist. 37.

11. *Se explica una proposición tomada del libro «De causis».*— Y en los mismos sentidos se expone aquella expresión del lib. *De causis*, proposición 1.ª, que dice lo siguiente: *La causa primera obra antes en lo causado y penetra en él con más vehemencia*, donde también Santo Tomás, en el *Comentario*, aplica la misma interpretación, y añade, tomándolo de Proclo, que *la causa primera influye antes, porque la causa segunda no obra sino en virtud de ella.*

En qué sujeto se encuentra el concurso de la causa primera

12. El cuarto punto perteneciente a esta cuestión es si el concurso de la causa primera se recibe en la segunda o en el efecto de ésta. La pregunta sólo tiene lugar en el concurso transeúnte, ya que el inmanente no se recibe en el sujeto, sino que es la misma volición subsistente de Dios. Pues bien, para prescindir de las opiniones, hay que responder formalmente, de acuerdo con lo di-

cedere vera causalitas. Nihilominus tamen, distinguendo secundum rationem illam actionem, ut est a causa prima vel ut est a secunda, dici potest per prius ac principalius esse a prima quam a secunda; et simili modo dicetur causa prima prius natura influere in illam actionem quam secunda. Primo, quia causa prima altior est, et nobiliori magisque independenti modo influit in effectum. Secundo, quia causa prima recipit per se primo actionem illam sub quadam universaliori ratione; nam causa prima influit in quemlibet effectum vel actionem, ex eo praecise quod aliquid entitatis participat; causa autem secunda semper influit sub aliqua posteriori magisque determinata ratione entis. Unde fit tertio, ut influxus causae primae ex se et ex suo genere dicatur etiam prior subsistendi consequentia, quam inter prioritates naturae Aristoteles posuit: nam influxus causae primae absolute non pendet a causa secunda, sed quantum ex suo genere potest esse sine illa, non vero e converso. Atque ad hunc modum explicuit hanc prioritatem seu subordinationem Caiet., I, q. 14, a. 13; et insinuat Scotus, In I, dist. 39, et In II, dist. 37.

11. *Explicatur quaedam propositio ex lib. de Caus. excerpta.*— Atque eisdem modis exponitur illa locutio lib. de Caus., proposit. 1, quae talis est: *Causa prima prius agit in causatum et vehementius ingreditur ipsum;* ubi D. Thom. etiam, in Commentario, eamdem interpretationem adhibet, adiungens ex Proclo *causam primam prius influere, quia causa secunda non agit nisi virtute eius.*

In quo subiecto sit concursus causae primae

12. Quartum punctum huc spectans est an concursus causae primae recipiatur in secunda, vel in effectu eius. Quae interrogatio solum habet locum in concursu transeunte; nam immanens non recipitur in subiecto, sed est ipsa volitio Dei subsistens. Ut ergo abstrahamus ab opinionibus, formaliter respondendum est, iuxta dicta, concursum Dei in eo subiecto esse in quo est

cho, que el concurso de Dios se encuentra en aquel sujeto en el que está la acción de la causa segunda. Es evidente, puesto que no se distinguen en la realidad; luego tampoco pueden distinguirse en el sujeto. Según esto, si toda acción de la causa segunda se encuentra en ella misma como algunos pretenden, en ella estará también el concurso de la causa primera, y mediante ella pasará al efecto o a la pasión o producción del efecto, al modo como (según dicha opinión) el agente, mediante la acción que recibe en sí, infunde la pasión en otro. Pero de acuerdo con la doctrina más verdadera, que enseña que la acción transeúnte se encuentra en el paciente, y la inmanente en el agente, debe decirse que el concurso de Dios sobre la acción transeúnte no es algo recibido en la causa segunda, sino en el paciente, mientras que el concurso para la acción inmanente es recibido en el mismo agente, en cuanto en él se recibe la acción de aquél. Y ambas partes resultan suficientemente claras por lo dicho, y no contienen ninguna dificultad nueva.

SECCION IV

Cómo presta Dios su concurso a las causas segundas

1. Hasta ahora hemos explicado si existe y qué es el concurso de Dios con las causas segundas; ahora falta exponer cómo concede u ofrece Dios ese concurso a las causas segundas. Y al mismo tiempo se declarará de qué manera coinciden y se unen la causa primera y la segunda para realizar un mismo efecto y una misma acción. No aparece dificultad en la unión cuasi local, es decir, por indistancia o presencia de entidades; porque en ese sentido fácilmente se comprende que Dios, por razón de su inmensidad, puede unirse con todas las causas segundas a fin de obrar con ellas, ya que se encuentra íntimamente presente por esencia en todas ellas y en todos sus efectos y acciones.

actio causae secundae. Patet, quia in re non distinguuntur; ergo nec subiecto distingui possunt. Quocirca, si omnis actio causae secundae est in ipsa, ut quidam volunt, in eadem erit concursus causae primae, et per illam transiet ad effectum vel ad passionem seu fieri effectus, eo modo quo (iuxta illam sententiam) agens, media actione quam in se recipit, influit passionem in aliud. Iuxta veriorem autem doctrinam, quae docet actionem transeuntem esse in passo, et in agente immanentem, dicendum est concursum Dei in actionem transeuntem non esse aliquid in causa secunda receptum, sed in passo; concursum vero ad actionem immanentem recipi in ipso agente, quatenus in eo recipitur actio eius. Et utraque pars constat satis ex dictis neque novam continet difficultatem.

SECTIO IV

Quomodo Deus praebeat concursum suum causis secundis

1. Declaravimus hactenus an sit et quid sit concursus Dei cum causis secundis; nunc superest ut exponamus quomodo Deus tribuat vel offerat hunc concursum causis secundis. Simulque declarabitur quomodo causa prima et secunda conveniant et coniungantur ad eumdem effectum et eamdem actionem efficiendam. Neque est difficultas in coniunctione quasi locali seu per indistantiam aut praesentiam entitatum; sic enim facile intelligitur Deus ratione suae immensitatis coniungi posse omnibus causis secundis ad operandum cum illis, quia est intime praesens per essentiam in omnibus illis et in omnibus effectibus et actionibus earum.

Se expone la dificultad de la cuestión

2. Pero hay dificultad acerca de la unión para causar un solo y el mismo efecto y la misma acción; porque, cuando dos causas se unen para realizar una misma acción, o convienen de manera casual y contingente, o de propósito y esencialmente. Mas no puede atribuirse el primero de estos modos al concurso de la causa primera con la segunda, no sólo porque esto contradice a la perfección de la providencia y operación divina, sino también porque de lo contrario no habría subordinación esencial de la causa segunda a la primera, o toda operación de la causa segunda sucedería casual y accidentalmente. También encierra dificultad el segundo modo, porque si dos causas concurren intencionadamente a una misma operación, o ello se debe a que ambas están subordinadas a alguna superior que las aplica simultáneamente, cosa que aquí no se realiza, como es evidente de suyo, o porque ambas están por su naturaleza determinadas a obrar de ese modo aquí y ahora, lo cual tampoco puede afirmarse en este caso, porque ni la causa primera está así determinada por su naturaleza, ni la causa segunda, al menos para un efecto o acción individual; o porque una, en virtud de una intención especial, determina el efecto y la acción que se ha de producir y, en consecuencia, determina también a la otra causa a colaborar con ella para la misma acción. Y parece que este modo no puede tener lugar aquí, puesto que ni la causa segunda puede determinar así a la primera, como parece evidente, ni, a la inversa, puede atribuirse ese modo de obrar a la causa primera con respecto a la segunda, no sólo porque en otro caso la causa primera movería y aplicaría a la segunda a obrar, cosa que hemos negado, sino también porque, de lo contrario, la determinación de la acción no procedería en manera alguna de la causa segunda, y esto lo niegan todos; y también, finalmente, porque, de no ser así, la causa segunda no podría hacer sino lo que hace, ya que no dispone del concurso de Dios para otra cosa, y sin él no puede hacer nada.

Solución de la cuestión con respecto a las causas naturales

3. *Por qué se dice que Dios concurre por modo de naturaleza con las causas que obran necesariamente.*— Esta dificultad con respecto a las causas segun-

Quaestionis difficultas aperitur

2. Sed difficultas est de coniunctione ad causandum unum et eumdem effectum eamdemque actionem; nam quando duae causae conveniunt ad eamdem actionem efficiendam, vel casu et contingenter concurrunt, vel ex instituto ac per se. Prior autem ex his modis non potest attribui concursui causae primae cum secunda, tum quia hoc repugnat perfectioni divinae providentiae et operationis; tum etiam quia alias non esset subordinatio per se in causa secunda ad primam, vel omnis operatio causae secundae casu et per accidens eveniret. Posterior item modus habet difficultatem, quia si duae causae ex instituto conveniunt ad eamdem operationem, vel id est quia ambae subordinantur alicui superiori, quae illas simul applicat, quod hic locum non habet, ut per se constat, vel quia ambae sunt natura sua determinatae ad ita operandum hic et nunc, quod hic etiam dici non potest, quia nec causa prima est sic determinata natura sua, nec causa secunda, saltem ad individuum effectum vel actionem; vel quia una ex peculiari intentione sua determinat effectum et actionem efficiendam, et consequenter determinat etiam aliam causam ad cooperandum eidem actioni. Et hic modus non videtur posse hic habere locum, quia nec causa secunda potest ita determinare primam, ut per se notum videtur, neque e converso potest ille modus agendi tribui causae primae respectu secundae, tum quia alias causa prima moveret et applicaret secundam ad agendum, quod negavimus; tum etiam quia alias determinatio actionis nullo modo esset a causa secunda, quod omnes negant; tum denique quia alias causa secunda nihil aliud agere posset nisi id quod agit, quia ad nihil aliud habet concursum Dei, sine quo nihil agere potest.

Resolvitur quaestio quoad causas naturales

3. *Quare dicatur Deus cum causis necessario agentibus concurrere per modum naturae.*— Haec difficultas respectu causa-

das que obran de manera natural puede resolverse con toda facilidad, advirtiendo que, hablando simple y absolutamente, Dios presta voluntariamente este concurso a las causas segundas, porque obra como causa intelectual, que no puede ser coaccionada u obligada a obrar por nadie; sin embargo, en sentido relativo se dice que concurre a modo de naturaleza. Y ello por dos razones: en primer lugar, porque al concurrir se adapta a las naturalezas de las cosas, y presta a cada una de ellas el concurso acomodado a su virtud; en segundo término, porque después que ha determinado producir y conservar las causas segundas, por una ley infalible concurre con ellas a sus operaciones, y si esa ley se considera absolutamente, sin suponer ninguna voluntad particular y definida de Dios, no implica necesidad, sino que sólo es como un cierto débito de connaturalidad. Por eso algunas veces Dios dispensa de esa ley negando semejante concurso. Ahora bien, supuesta la voluntad eficaz de Dios de concurrir con esta causa para esta acción aquí y ahora, entonces la acción se sigue necesariamente en tal tiempo y lugar, tanto de la causa segunda como de la primera; mas, con respecto a la segunda, se trata de una necesidad natural, mientras que, con respecto a la primera, es sólo una necesidad derivada de una suposición, es decir, de inmutabilidad.

4. Así, pues, suponiendo esto, se explica fácilmente el modo como la causa primera presta su concurso a estas causas segundas; porque Dios, así como decretó desde su eternidad el producir estas cosas y no otras, y en este tiempo, y con este orden, y con estos movimientos, etc., y no de otra manera, así también determinó concurrir con las mismas cosas a sus acciones, según su capacidad. Y porque, así como la ciencia de Dios es clarísima y en particular de todas las cosas, igualmente su voluntad lo decreta todo también claramente y en particular, y desciende a cada una de las cosas según la capacidad y necesidad de todas ellas, por eso, en la prestación de este concurso, también determinó en particular desde la eternidad concurrir con esta causa en tal tiempo, en tal lugar, sobre tal sujeto, a tal acción y efecto individual, y en otro tiempo a otra, y así sucesivamente. Y siempre digo *a tal acción*, porque no sería suficiente la determinación a un solo efecto numérico, ya que un mismo efecto puede ser producido por acciones diversas numéricamente, y quizá también específicamente; pero al determinar la acción es lógico que quede determinado necesariamente el efecto; porque una misma acción numérica no puede tender a otro término sino a aquel con el que se identifica.

rum secundarum naturaliter agentium facillime expediri potest advertendo, absolute et simpliciter loquendo, Deum voluntate sua praebere hunc concursum causis secundis; nam agit ut intellectualis causa, quae a nullo potest absolute cogi aut necessitari ad agendum; nihilominus tamen secundum quid dici concurrere ad modum naturae. Idque duplici ratione; primo, quia in concurrendo sese accommodat naturis rerum et unicuique praebet concursum virtuti eius accommodatum; secundo, quia postquam decrevit causas secundas efficere et conservare, infallibili lege cum eis concurrit ad earum operationem, quae lex si absolute sumatur, nullam supponendo particularem et definitam Dei voluntatem, non inducit necessitatem, sed solum est quasi debitum quoddam connaturalitatis. Unde interdum Deus dispensat in ea lege negando huiusmodi concursum. At vero, supposita efficaci voluntate Dei concurrendi cum hac causa ad hanc actionem hic et nunc, iam ex necessitate prodit actio tali tempore et loco, tam a causa secunda quam a prima; sed respectu secundae est necessitas naturalis; respectu autem primae est tantum necessitas ex suppositione, seu immutabilitatis.

4. Hoc ergo supposito, facile explicatur modus quo prima causa praebet concursum suum his causis secundis; nam Deus ex aeternitate sua, sicut decrevit has res producere et non alias, et hoc tempore, et cum hoc ordine, et cum his motibus, etc., et non alio modo, ita etiam decrevit cum eisdem rebus concurrere ad earum actiones iuxta capacitatem earum. Et quia, sicut scientia Dei est distinctissima et in particulari de omnibus, ita et voluntas distincte et in particulari omnia decernit, et ad singula descendit iuxta uniuscuiusque capacitatem et indigentiam, ideo in praebendo hoc concursu, ex aeternitate etiam decrevit in particulari concurrere cum hac causa tali tempore, tali loco, et circa tale subiectum, ad talem actionem et effectum in individuo, et in tali tempore ad aliam, et sic de omnibus. Dico autem semper *ad talem actionem*, quia non satis esset determinatio ad unum numero effectum, eo quod possit idem effectus fieri per diversas numero actiones, vel fortasse etiam specie; determinando autem actionem, consequens est ut necessario determinetur effectus; quia non potest eadem actio numero tendere ad alium terminum, nisi ad illum cum quo identificatur.

5. *La causa primera no concurre casualmente con las causas que obran de manera necesaria.*— Y de aquí resulta, en primer lugar, que la causa primera y la segunda se unen no casualmente, sino esencialmente y de propósito para producir la misma acción, lo cual proviene en grado sumo del modo de obrar de la causa primera, o de su ciencia y providencia. Ni para esto es necesaria otra moción de la causa segunda, sino sólo esta voluntad de Dios que viene como a preparar y ofrecer el concurso según las leyes de su sabiduría y providencia divinas. Debe añadirse, empero, que esta determinación del concurso se funda, en dos aspectos, en la naturaleza de la causa segunda. Primero, porque, por tener tal virtud, Dios determinó darle un concurso de tal especie, y a este respecto, como observé arriba, se dice que determina el concurso de Dios en cuanto a la razón específica, no porque determine absolutamente a la voluntad de Dios a dar tal concurso específico, pues de esta manera sólo Dios se determina a sí mismo voluntariamente, sino porque es una razón objetiva que requiere tal concurso. En segundo lugar, de manera semejante, porque, por obrar naturalmente tal causa, por eso también Dios quiere, absoluta y determinadamente, concurrir con ella. Y en cuanto a esto cabe decir en el mismo sentido que la causa segunda determina el concurso de la primera por lo que respecta al ejercicio, ya que por su naturaleza reclama determinadamente aquí y ahora el ejercicio de tal acción. Ahora bien, no parece que la determinación en cuanto a esta acción y este efecto individual pueda fundarse en modo alguno en la causa segunda, ya que siendo la misma numéricamente aquí y ahora en este sujeto, tiene poder para producir varios efectos numéricamente distintos y no exige en mayor medida el concurso para uno que para otro; por eso, la determinación del concurso y de la acción en cuanto a esta parte, se atribuye exclusivamente

5. *Ut non casu concurrat causa prima cum causis necessario agentibus.*— Atque hinc fit primo causam primam et secundam convenire non casu, sed per se et ex instituto ad eamdem actionem efficiendam, quod maxime provenit ex modo operandi primae causae, seu ex scientia eius et providentia. Neque ad hoc est necessaria alia motio causae secundae, sed sola haec voluntas Dei quasi praeparantis et offerentis concursum iuxta leges suae divinae sapientiae et providentiae. Addendum est tamen hanc determinationem concursus, quantum ad duo, habere fundamentum in natura causae secundae. Primo etenim, quia est talis virtutis, ideo decrevit Deus dare illi concursum talis speciei, et quoad hoc, ut supra notavi, dicitur determinare concursum Dei quoad specificam rationem, non quia absolute determinet voluntatem Dei ad dandum talem concursum in specie, sic enim solus Deus se voluntarie determinat, sed quia est obiectiva ratio postulans talem concursum. Secundo, ad eumdem modum, quia talis causa est naturaliter agens, ideo etiam Deus absolute et definite vult cum illa concurrere. Et quoad hoc dici potest eodem sensu causa secunda determinare concursum primae quoad exercitium, quia natura sua hic et nunc determinate postulat exercitium talis actionis. At vero determinatio quoad hanc individuam actionem et effectum non videtur posse fundari ullo modo in causa secunda, nam eadem numero hic et nunc in hoc subiecto potens est ad plures effectus numero distinctos producendos, nec magis postulat concursum ad unum quam ad alium; et ideo determinatio concursus et actionis quoad hanc partem, soli primae causae tribuitur, ut probabiliter docuit Gre-

a la causa primera, como enseñó con probabilidad Gregorio, *In I*, dist. 17, q. 4, a. 2, ad 7, y se ha dicho arriba.

6. *Las causas naturales, cuando hacen una cosa, incluso en sentido dividido, no pueden hacer ninguna otra.*— En segundo lugar, de lo dicho se sigue que estas causas que obran naturalmente, en aquel instante o tiempo en que operan, ponderadas absolutamente todas las cosas, no pueden hacer nada más que aquella realidad específica e individual que hacen. Y, en cuanto a la especie, la cuestión es clara, ya que tienen una virtud determinada a tal efecto específico, determinada (digo) bien sea absolutamente, como en las causas particulares y unívocas, bien sea aquí y ahora sobre esta materia así dispuesta, bien sea con otras causas que concurren simultáneamente. En cuanto al individuo, se prueba por la razón aducida antes, pues, aunque un agente natural tenga potencia activa de varios efectos individuales, dicha potencia, empero, es insuficiente por sí sola sin el concurso de Dios; por ello, si no lo tiene, no constituirá una cosa en potencia próxima, sino remota, para obrar; porque de esta manera no se dirá que el fuego, privado del concurso de Dios, es absolutamente potente, antes bien se dirá que es absolutamente impotente para calentar de ese modo. Así, pues, como tales causas únicamente tienen preparado el concurso de Dios para un efecto numérico, sólo podrán realizar absolutamente ese efecto con potencia próxima, la cual incluye, no sólo la mera facultad de obrar, sino también todos los requisitos previos a la operación.

7. *Qué concurso divino se requiere para poder, y cuál para obrar.*— Se dirá: el concurso es la acción misma; pero la acción no se requiere para poder, sino para obrar; luego el concurso no se requiere para poder. Respondo que una cosa es hablar del concurso mismo en sí y en acto segundo, acerca del cual es válida la objeción, y a este respecto su conclusión es recta, y otra cosa es hablar del concurso en acto primero y en aplicación próxima, que es como decimos que se requiere para poder en absoluto; y ese concurso no consiste en la acción, sino en la virtud o voluntad divina, en cuanto próximamente aplicada y como unida en tal tiempo con la causa segunda, en virtud de su eterno

gor., In I, dist. 17, q. 4, a. 2, ad 7, et supra dictum est.

6. *Causae naturales dum hoc agunt etiam in sensu diviso nil aliud facere possunt.*— Secundo, sequitur ex dictis has causas naturaliter agentes in eo instanti vel tempore quo agunt, simpliciter pensatis omnibus, nihil facere posse nisi illam rem in specie et in individuo quam faciunt. Et de specie quidem est res clara, quia habent virtutem determinatam ad talem effectum in specie, determinatam (inquam) vel simpliciter, ut in causis particularibus et univocis, vel saltem hic et nunc circa hanc materiam sic dispositam, vel cum aliis causis simul concurrentibus. De individuo vero id probatur ratione superius facta, quia, licet naturale agens habeat potentiam activam plurium effectuum in individuo, tamen illa potentia per se sola est insufficiens sine concursu Dei; et ideo, si illum non habet, non constituet rem in potentia proxima, sed remota ad agendum; sic enim ignis privatus concursu Dei non dicetur simpliciter potens, immo absolute dicetur impotens ad sic calefaciendum. Sic igitur, quia huiusmodi causae tantum habent paratum concursum Dei ad unum numero effectum, solum illum possunt absolute facere potentia nimirum proxima, quae includit, non tantum nudam facultatem agendi, sed etiam omnia praerequisita ad operandum.

7. *Qui concursus divinus ad posse, qui ad agere requiratur.*— Dices: concursus est ipsa actio; actio autem non requiritur ad posse, sed ad agere; ergo concursus non requiritur ad posse. Respondeo aliud esse loqui de concursu ipso in se et in actu secundo, de quo procedit obiectio, et quantum ad id recte concludit; aliud vero esse loqui de concursu in actu primo et in proxima applicatione, quo modo dicimus requiri ad posse simpliciter; qui concursus non consistit in actione, sed in divina virtute seu voluntate, ut proxime applicata et quasi coniuncta in tali tempore cum causa secunda

decreto, para concurrir con ella; otros la llaman asimismo preparación u ofrecimiento del concurso.

8. *El concurso de Dios es múltiple conforme a la variedad de las causas segundas.*— En tercer lugar, se infiere incidentalmente de lo dicho que el concurso de Dios no es uno solo e idéntico con todas las causas segundas, sino que varía según la diversidad de las causas segundas; porque Dios concurre con ellas de tal manera que se acomoda a cada una de acuerdo con su necesidad. Por ello, así como concede concursos numéricamente diversos para efectos diversos en número, así también presta concursos específicamente distintos para acciones que difieren en especie. Y se confirma abiertamente por lo dicho arriba, ya que el concurso de Dios *ad extra* no es algo distinto de la acción misma, y tiende al mismo término intrínseco; luego, según la variedad de las acciones, variará también el concurso. Por consiguiente, no puede decirse con verdad que hay un mismo concurso de Dios para todas las acciones de las causas segundas, a no ser que se trate, bien del concurso interno o de la voluntad con que Dios concurre, bien de la identidad únicamente proporcional, en cuanto al modo y a la razón general por la que todas las causas segundas necesitan del concurso, a saber, porque son entes y agentes por participación.

9. *Dios, por sí solo, influye en el efecto de manera distinta que junto con la causa segunda.*— Es más, de aquí puede inferirse también incidentalmente que, con respecto a un mismo efecto, Dios influye de una manera si lo produce por sí solo y de otra distinta si obra junto con la causa segunda; efectivamente, cuando obra por sí solo, emplea un influjo de suyo suficiente para el efecto; en cambio, cuando concurre con la causa segunda, adopta una actividad tal que por sí sola no bastaría sin la causa segunda, lo cual es manifiesto por lo dicho, ya que no quiere obrar sino con aquella acción que sea común con la causa segunda. Pero, aunque aquel mismo efecto pudiese proceder de solo Dios y, por tanto, el influjo de Dios para tal efecto pueda darse, considerado absolutamente y en sí mismo, sin la causa segunda, no obstante, tal acción, que procede de la causa segunda, no puede darse sin aquélla y, por ello, tampoco el concurso que Dios presta para tal acción es por sí solo absolutamente suficiente para el efec-

ex vi sui aeterni decreti ad concurrendum cum illa; quam alii etiam vocant praeparationem seu oblationem concursus.

8. *Concursus Dei multiplex pro causarum secundarum varietate.*— Tertio, infertur obiter ex dictis concursum Dei non esse unum et eumdem cum omnibus causis secundis, sed variari iuxta diversitatem causarum secundarum, quia Deus ita cum illis concurrit ut sese accommodet unicuique iuxta eius indigentiam. Et ideo, sicut ad effectus numero diversos tribuit concursus numero distinctos, ita ad actiones specie diversas concursus tribuit specie distinctos. Et confirmatur aperte ex supra dictis, nam concursus Dei ad extra non est aliud quam ipsa actio, et ad eumdem intrinsecum terminum tendit; ergo pro varietate actionum erit etiam varius concursus. Non potest ergo vere dici esse eumdem concursum Dei ad omnes actiones causarum secundarum, nisi sit sermo vel de concursu interno seu voluntate qua Deus concurrit, vel de identitate solum proportionali, quoad modum et generalem rationem ob quam omnes causae secundae indigent concursu, scilicet, quia sunt entia et agentia per participationem.

9. *Deus se solo aliter ac cum causa secunda in effectum influit.*— Immo hinc etiam licet obiter inferre aliter Deum influere respectu eiusdem effectus, si se solo illum efficiat, aliter cum causa secunda; quia cum se solo agit, adhibet influxum per se sufficientem ad effectum; cum ergo concurrit cum causa secunda, accommodat talem activitatem quae per se sola non sufficeret sine causa secunda, quod est manifestum ex dictis, quia non vult agere nisi ea actione quae sit communis causae secundae. Quamvis autem ille idem effectus posset esse a solo Deo, et ideo influxus Dei ad talem effectum absolute et secundum se possit esse sine causa secunda, tamen talis actio, quae est a causa secunda, non potest esse sine illa, et ideo neque concursus quem Deus praebet ad talem actionem est solus absolute sufficiens ad effectum, sed tantum in suo genere. Cuius oppositum videtur opi-

to, sino de manera exclusiva dentro de su género. Parece que Córdoba opina lo contrario, q. 55, dub. 4; sin embargo, si se lee atentamente, no discrepa en la realidad. Consta, pues, de manera suficiente por lo dicho cómo presta Dios su concurso a los agentes naturales.

Se trata y explica la dificultad en el caso de los agentes libres

10. Ahora bien, las cosas que hemos dicho encierran una gravísima dificultad en el caso de los agentes libres; porque si la causa primera les determina el concurso de igual modo que a los demás agentes, entonces, en el ejercicio de sus acciones en particular y en potencia próxima, la cual incluye todos los requisitos previos a la operación, ya no serán más indiferentes que los restantes agentes, con lo cual nunca tendrán uso y ejercicio de la libertad. Se explica el antecedente en sus dos partes, porque Dios, como causa primera, se une por su voluntad a la causa segunda para colaborar con ella, y esa voluntad es eterna y precede a la causa segunda; pero es absoluta y eficaz, puesto que con ella Dios quiere que tal efecto exista, ya que Dios únicamente opera *ad extra* por esta voluntad; mas esta voluntad arrastra consigo a la causa segunda para obrar, de suerte que no pueda resistir a ella; luego, por esta parte, la causa segunda, aun siendo libre, queda determinada a una sola cosa, en cuanto al ejercicio, por la causa primera. Se confirma esto: para que dos causas libres concurran por sí mismas y con un determinado orden a una sola operación, no basta el propósito y la voluntad preveniente de una, si no tiene eficacia sobre la otra para arrastrarla adonde quiere; luego, si en el presente concurso únicamente precede la voluntad de Dios, por la que quiere eficazmente concurrir con la causa segunda a tal efecto, para que el efecto se siga esencialmente es preciso que esa voluntad de Dios tenga eficacia sobre la causa segunda libre, a fin de arrastrarla consigo a obrar; y de esta manera se elimina la indiferencia en el ejercicio de la acción. Además, cuando Dios define mediante aquella voluntad el concurso que ha de dar, lo define únicamente en orden a una sola cosa, ya que no pretende varios efectos, sino uno solo; luego por esta parte se elimina también la indiferencia en cuanto a la especificación o a la variedad de las acciones.

nari Cordub., q. 55, dub. 4; tamen, si attente legatur, in re non discrepat. Satis ergo ex his constat quomodo Deus praebeat concursum suum naturalibus agentibus.

Tractatur et explicatur difficultas in agentibus liberis

10. Habent autem quae diximus summam difficultatem in agentibus liberis; quia si prima causa eodem modo determinat illis concursum quo caeteris agentibus, non magis erunt indifferentia in usu suarum actionum in particulari et in potestate proxima, quae includit omnia praerequisita ad operandum, quam caetera agentia, et ita nunquam habebunt usum et exercitium libertatis. Antecedens declaratur quoad utramque partem, nam Deus ut causa prima per voluntatem suam coniungitur causae secundae ad cooperandum illi, quae voluntas est aeterna et praeveniens causam secundam; est autem absoluta et efficax; nempe qua Deus vult talem effectum esse, quia Deus per solam hanc voluntatem ad extra operatur; sed haec voluntas secum trahit ad operandum causam secundam, ita ut non possit illi resistere; ergo ex hac parte determinatur ad unum quoad exercitium a causa prima causa secunda, etiamsi libera sit. Et confirmatur hoc, nam ut duae causae liberae per se ac certa lege concurrant ad unum opus, non satis est unius propositum et voluntas praeveniens, nisi efficaciam habeat in alteram trahendi illam quo vult; ergo si in praesenti concursu solum praecedit voluntas Dei, qua efficaciter vult concurrere cum causa secunda ad talem effectum, ut effectus per se sequatur necesse est voluntatem illam Dei habere efficacitatem in causam secundam liberam, ut illam secum trahat ad operandum; et ita tollitur indifferentia in exercitio actionis. Rursus, cum Deus per illam voluntatem definit concursum dandum, ad unam tantum rem illum definit, quia non vult plures effectus, sed unum tantum; ergo ex hac parte tollitur etiam indifferentia quoad specificationem seu varietatem actionum. Et confirmatur, nam dictum est pri-

Se confirma, puesto que se ha dicho que la causa primera define su concurso para un efecto individual y singular; y esa necesidad también se cumple con respecto a la causa segunda libre, ya que ella no puede elegir un acto individual con preferencia a otros de la misma especie.

11. *Diferentes sentencias de los Doctores.*— Para explicar esta dificultad han escrito mucho los Doctores escolásticos. Algunos de ellos parecen admitir abiertamente todo lo que se supone en la dificultad señalada, acerca del modo como Dios presta, mediante su voluntad, este concurso a las causas segundas. Así parece opinar sobre todo Escoto, *In I*, dist. 39, § *Viso de contingentia;* dist. 41, § *Primum istorum* y § *Sed contra;* dist. 47, al final; y en *Quodl.*, 14, litter. S; le siguen los escotistas, en especial Bassolis, *In I*, dist. 38, a. 2, y dist. 39, a. 2; Maironis, dist. 38, q. 1, a. 4, y q. 3; también Ricardo, dist. 38, a. 1, q. 5, parece suponer lo mismo cuando dice que Dios, en su voluntad, conoce suficientemente todas las cosas futuras. Y lo afirmó igualmente Durando, en el lugar citado, q. 3, aunque en otros pasajes no requiere concurso de Dios para las acciones de las causas segundas. También muchos tomistas modernos siguen esta opinión y la atribuyen a Santo Tomás. Pero en toda la doctrina de éste no se hace mención ninguna de tal opinión, ni puede aducirse nada fuera de lo que hemos tratado y expuesto en la sec. 2, y de lo que, acerca de la moción de la voluntad humana por Dios, trata el mismo Santo Tomás en I, q. 82, a. 2; q. 104, a. 3 y 4; q. 105, a. 4; y en I-II, q. 9 y 10, especialmente a. 4, ad 3, y q. 109, en los primeros artículos, sobre todo a. 6, ad 3. Pero en todos estos lugares nunca explicó aquel modo de dar un concurso general, sino que, a lo sumo, lo llama moción de la voluntad humana, y muchas veces no habla de él, sino de otros modos según los cuales Dios puede mover moralmente la voluntad, principalmente mediante los auxilios de la gracia, lo cual no pertenece a la presente cuestión.

12. *De qué manera resuelven los autores citados la dificultad propuesta.*— Supuesta esta sentencia, sus autores responden de dos maneras a la dificultad propuesta. La primera es que aquella voluntad por la que Dios determina el

mam causam definire concursum suum ad individuum et singularem effectum; quae necessitas etiam habet locum respectu causae secundae liberae, quia non potest ipsa eligere unum individuum actum prae aliis eiusdem speciei.

11. *Variae Doctorum sententiae.*— In hac difficultate explicanda multa scribunt scholastici Doctores. Et quidam eorum admittere plane videntur totum id quod in difficultate tacta supponitur de modo quo Deus per voluntatem suam praebet hunc concursum causis secundis. Quod maxime videntur sentire Scotus, In I, dist. 39, § *Viso de contingentia*, et dist. 41, § *Primum istorum*, et § *Sed contra*, et dist. 47, in fine, et Quodl., 14, litter. S, et sequuntur scotistae, praesertim Bassol., In I, dist. 38, a. 2, et dist. 39, a. 2; et Maironis, dist. 38, q. 1, a. 4, et q. 3; Richard. etiam, dist. 38, a. 1, q. 5, idem supponere videtur, dum ait Deum in sua voluntate sufficienter cognoscere omnia futura. Quod etiam asseruit ibi Durand., q. 3, etiamsi alias non requirat concursum Dei ad actiones causarum secundarum. Multique thomistae moderni hanc opinionem sequuntur et D. Thomae attribuunt. Sed apud eum nulla eius mentio fit in tota doctrina sua, neque aliquid afferre possunt praeter ea quae sect. 2 tractavimus et exposuimus, et quae de motione humanae voluntatis a Deo tractat idem D. Thomas, I, q. 82, a. 2, q. 104, a. 3 et 4, et q. 105, a. 4, et I-II, q. 9 et 10, praesertim a. 4, ad 3, et q. 109, in primis articulis, praesertim a. 6, ad 3. Sed in his omnibus locis nunquam explicuit illum modum dandi generalem concursum, sed ad summum vocat illum motionem voluntatis humanae, et saepe non loquitur de illo, sed de aliis modis quibus Deus potest moraliter movere voluntatem, praesertim per auxilia gratiae, quae ad praesens non spectant.

12. *Qualiter satisfaciant praedicti auctores difficultati propositae.*— Supposita autem hac sententia, duobus modis respondent auctores eius ad propositam difficultatem. Prior est, illam voluntatem Dei qua deter-

concurso para la acción de la causa segunda, procede de la libertad de la misma voluntad y, por tanto, no impide, sino que conserva semejante libertad en la causa segunda, si la posee por otra parte. Esta respuesta encuentra fundamento en la doctrina de Escoto, el cual, como vimos antes, afirmó por este motivo que, si Dios obrase por necesidad natural, con el concurso o moción con que mueve a la causa segunda eliminaría su libertad, pero ahora no la elimina porque obra libremente. Sin embargo, esta respuesta no es satisfactoria; porque la libertad de Dios puede contribuir a prestar un concurso acomodado a la causa segunda y a su libertad. Pero si el concurso o la moción de Dios es tal que, si Dios lo prestase por necesidad natural, imprimiría necesidad a la voluntad creada, aun cuando Dios lo conceda libremente obligará a ésta, como demostré más arriba; porque si la moción es la misma, tiene igual efecto en la causa segunda, y la relación libre a la causa primera hará que la acción sea libre para la causa primera, mas no para la causa segunda. Así, pues, en el presente caso, poco importa que Dios dé su concurso libremente del modo antes explicado, pues de ahí sólo se desprende que la acción es libre para Dios, pero no para la causa segunda, ya que la dificultad propuesta parece demostrar que ese modo de concurrir elimina su indiferencia. Se confirma, porque Dios puede imprimir necesidad a la voluntad creada y, a pesar de ello, la imprimiría libremente; entonces, la acción sería libre para Dios y necesaria para la voluntad creada; luego la relación de libertad con respecto a la causa primera no es suficiente para que la ación sea libre para la causa segunda, a no ser que el modo de moverla y de concurrir con ella sea tal que esté acomodado a conservar el uso de su libertad; consiguientemente, por la sola libertad divina no se resuelve satisfactoriamente la antedicha dificultad.

13. *Otra solución a la dificultad.*— Otra respuesta es que Dios, aunque concede a los agentes naturales y libres un concurso definido mediante su voluntad, no obstante, lo presta de diverso modo; porque a los agentes necesarios quiere darles un concurso con el que obren necesariamente, y a los libres uno con que obren libremente; y así no sólo quiere Dios la acción, sino también el modo de la acción; y como la divina voluntad es eficaz para ambas cosas, por

minat concursum ad actionem causae secundae esse ex libertate eiusdem voluntatis, et ideo non impedire, sed conservare similem libertatem in causa secunda, si alioqui illam habeat. Haec responsio habet fundamentum in doctrina Scoti, qui, ut supra vidimus, ob hanc causam asseruit, si Deus ageret ex necessitate naturae, ablaturum, concursu seu motione qua movet causam secundam, libertatem eius, nunc autem non auferre quia libere agit. Verumtamen, haec responsio non satisfacit; libertas enim Dei conferre potest ut tribuat concursum accommodatum causae secundae et libertati eius. Si autem concursus vel motio talis est ut, si a Deo tribueretur ex necessitate naturae, necessitaret voluntatem creatam, etiamsi libere a Deo detur, necessitabit illam, ut supra probavi, quia si motio est eadem, eumdem effectum habet in causa secunda; respectus autem liber ad causam primam faciet ut actio sit libera causae primae, non vero causae secundae. Sic igitur in praesenti parum refert quod Deus libere praebeat concursum modo supra explicato, nam inde solum habetur actionem esse liberam Deo, non vero ipsi causae secundae, quia difficultas proposita videtur ostendere illum modum concurrendi tollere indifferentiam eius. Et confirmatur, nam Deus potest necessitatem inferre voluntati creatae, et nihilominus libere eam inferet; et tunc actio erit libera Deo, voluntati autem creatae necessaria; ergo respectus libertatis ad causam primam non satis est ut actio sit libera causae secundae, nisi modus movendi illam et concurrendi cum illa talis sit ut sit accommodatus ad conservandum usum libertatis eius; ergo ex sola libertate divina non satis solvitur praedicta difficultas.

13. *Alia enodatio difficultatis.*— Alia responsio est Deum, licet agentibus naturalibus et liberis definitum concursum tribuat per suam voluntatem, tamen diverso modo tribuere; nam agentibus necessariis vult dare concursum quo necessario agant, liberis quo libere agant; et ita non solum vult Deus actionem, sed etiam modum actionis; et quia

eso concede ambas al mismo tiempo. Por este motivo se dice de la providencia divina que *llega de un confín a otro confín enérgicamente y dispone todas las cosas con suavidad.* Esta respuesta tiene fundamento en Santo Tomás, I, q. 19, a. 8, ad 2, y en otros lugares, donde enseña que pertenece a la eficacia de la divina voluntad el que se haga lo que ella quiere y del modo que lo quiere. Tal doctrina, así tomada en sentido general, es certísima; pero también es cierto que, cuando Dios quiere que se haga algo de un modo determinado, incumbe a su sabiduría y eficacia el aplicar las causas acomodadas a ese modo de obrar; porque se contradiría a sí mismo si quisiera que se hiciese algo de una manera determinada y, por otra parte, impidiese o suprimiese las causas en orden a esa manera de obrar. Así, pues, lo que ahora investigamos es esto: de qué modo, cuando Dios quiere que la causa segunda obre libremente y con indiferencia, puede definirle su concurso, sin que ello implique contradicción. Por eso no basta decir, para la eficacia y suavidad de la providencia divina, que une esas dos cosas; sino que, o es necesario explicar de qué modo no existe contradicción en ellas, cosa que no se hace en dicha respuesta, o hay que buscar un modo distinto según el cual Dios pueda mover eficaz y suavemente a la criatura para que obre y obre con libertad.

14. *Respuesta del autor a la precedente dificultad.*— Así, pues, por causa de la dificultad propuesta, estimo, con otros muchos teólogos, que debe explicarse de otra manera el modo como Dios presta u ofrece su concurso a las causas libres. Ese modo difiere en dos cosas de aquel otro que hemos explicado en el caso de los agentes naturales. Primero, en la determinación en cuanto al ejercicio, porque Dios, en virtud de la voluntad por la que determina prestar su concurso a la causa libre, no decide de manera enteramente absoluta que la causa libre realice dicho acto, ni quiere absolutamente que tal acto exista, sino como sobreentendiendo una condición quiere que tal acto exista en cuanto depende de El y de su concurso, que determina prestar, y a él aplica su potencia en virtud de tal voluntad, si es que la causa segunda o voluntad creada se determina también a él e influye en él; porque siempre puede dejar de influir, siguiendo su libertad.

ad utrumque est efficax divina voluntas, ideo utrumque simul praestat. Et propterea de divina providentia dicitur quod *attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter.* Quae responsio habet fundamentum in D. Thoma, I, q. 19, a. 8, ad 2, et aliis locis, ubi docet ad efficaciam divinae voluntatis pertinere ut quod vult, fiat, et eo modo quo vult. Quae doctrina, ita generatim sumpta, certissima est, tamen etiam est certum, cum Deus vult aliquid fieri certo quodam modo, pertinere ad sapientiam et efficaciam eius, applicare causas accommodatas ad illum modum operandi; repugnaret enim sibi ipsi, si vellet aliquid fieri tali modo et alioqui impediret vel tolleret causas ad illum operandi modum. Hoc ergo est quod in praesenti inquirimus, quomodo cum Deus velit causam secundam libere et cum indifferentia agere, possit illi concursum suum definire quin in hoc involvatur repugnantia. Unde non satis est dicere, ad efficacitatem et suavitatem divinae providentiae, illa duo coniungere; sed vel explicare oportet quo modo in illis non sit repugnantia, quod per eam responsionem non fit, vel quaerendus est alius modus quo efficaciter et suaviter possit Deus movere creaturam ut faciat et libere faciat.

14. *Auctoris responsio ad praecedentem difficultatem.*— Propter difficultatem ergo propositam, censeo cum aliis multis theologis aliter esse explicandum modum quo Deus suum concursum praebet vel offert causis liberis. Qui modus in duobus differt ab illo quem in agentibus naturalibus explicuimus. Primo, in determinatione quoad exercitium, quia nimirum Deus, ex vi illius voluntatis qua statuit praebere concursum causae liberae, non omnino absolute statuit ut causa libera illum actum exerceat, neque simpliciter vult illum actum esse, sed quasi subintellecta conditione vult illum actum esse, quantum est ex se et ex parte sui concursus, quem praebere statuit, et ad illum ex vi talis voluntatis applicat potentiam suam, si tamen causa secunda seu voluntas creata ad illum etiam se determinet et in illum influat; semper enim potest non influere pro sua libertate.

15. *Primera razón.*— Esta diferencia se funda, primeramente, en los diversos modos de obrar que son connaturales a estos agentes. Porque los agentes naturales están determinados por su naturaleza al ejercicio de sus acciones; por ello, como decía antes, la causa primera, acomodándose a ellos, les determina absolutamente su concurso; en cambio, los agentes libres no están así determinados por su naturaleza al ejercicio de sus acciones; consiguientemente, como Dios da a cada uno su concurso de manera acomodada a su naturaleza, también ofrece su concurso a estos agentes sin una absoluta determinación para el ejercicio.

16. *Segunda.*— En segundo lugar, parece persuadir esto la razón aducida; porque si Dios ofreciese su concurso con una voluntad absoluta y eficaz, físicamente determinativa y productiva de tal acto, necesariamente arrastraría consigo a la causa segunda; y esa necesidad sería absoluta con respecto a tal causa, pues, aunque se diese en virtud de alguna suposición, aquélla, sin embargo, sería por completo antecedente y de tal manera eficaz que la causa inferior no podría en modo alguno resistir a ella.

17. *Tercera.*— En tercer lugar, porque, aun cuando el concurso actual no sea uno de los requisitos previos para obrar, sino que esté incluido en la acción, no obstante, el concurso en acto primero, o (lo que es igual) el tener de tal manera ofrecido y preparado el concurso que esté en potestad del hombre el disponer de él si quiere, es uno de los requisitos previos necesarios para obrar, según se demostró arriba. Porque, en verdad, de otra manera no se entiende cómo está en la potestad próxima del hombre el incoar su acción. Luego este concurso debe ofrecerse de tal manera, y mediante tal voluntad de la causa primera, que, puesto él así, todavía esté en potestad de la causa segunda el obrar libremente con él o no obrar; pues en otro caso no se salva esta indiferencia con todos los requisitos previos para obrar, lo cual pertenece a la razón de la acción libre. Luego es preciso entender que se ofrece mediante una voluntad que incluye una condición, tal como nosotros hemos explicado. Porque, si se tratase de una voluntad completamente absoluta, ese ofrecimiento del concurso no podría dejar de pasar al ejercicio, o sea, al acto segundo.

15. *Prima ratio.*— Fundaturque haec differentia, primo, in diversis modis operandi connaturalibus his agentibus. Agentia enim naturalia natura sua sunt determinata ad exercitium suarum actionum; et ideo, ut supra dicebam, prima causa se illis accommodans absolute definit illis concursum; agentia autem libera non sunt ita determinata natura sua ad exercitium suarum actionum; cum ergo Deus unicuique det concursum modo accommodato naturae eius, his etiam agentibus offert concursum sine omnimoda determinatione ad exercitium.

16. *Secunda.*— Secundo, hoc videtur convincere ratio facta; nam si Deus offerret concursum absoluta et efficaci voluntate physice determinativa et effectiva talis actus, necessario secum traheret causam secundam; quae necessitas esset absoluta respectu talis causae, quia, licet esset ex aliqua suppositione, illa tamen esset omnino antecedens, et ita efficax ut inferior causa nullo modo posset ei resistere.

17. *Tertia.*— Tertio, quia, licet actualis concursus non sit ex praerequisitis ad agendum, sed inclusus in actione, tamen concursus in actu primo, seu (quod idem est) habere ita oblatum et preparatum concursum ut sit in potestate hominis habere illum si velit, est unum ex necessario praerequisitis ad agendum, ut supra probatum est. Quia revera non intelligitur alia ratione quomodo sit in proxima potestate hominis inchoare suam actionem. Ergo debet hic concursus ita offerri et per talem voluntatem causae primae, ut, eo sic posito, adhuc sit in potestate causae secundae libere cum eo operari vel non operari; quia alias non salvatur haec indifferentia cum omnibus praerequisitis ad agendum; quod est de ratione liberae actionis. Ergo necesse est ut intelligatur offerri per voluntatem includentem conditionem, prout a nobis declarata est. Nam si esset omnino absoluta, non posset illa oblatio concursus non transire ad exercitium seu actum secundum.

18. *Cuarta.*— En cuarto lugar, esto es sobremanera necesario por razón de los actos malos de la voluntad creada. Efectivamente, no puede decirse que Dios, por sí mismo, con su voluntad absoluta, determine que estos actos sean realizados enteramente por la causa segunda; de lo contrario no sólo los permitiría, sino que también los querría, lo cual es ajeno a la sana doctrina. Además, porque en otro caso la primera raíz y origen del mal de nuestra voluntad redundaría en Dios, pues, como la voluntad de Dios es absolutamente anterior, ella determinará siempre a la voluntad creada para que quiera; luego la voluntad creada siempre quiere porque Dios quiere que quiera. Luego, cuando quiere el mal, lo quiere precisamente porque Dios quiere que lo quiera. Consiguientemente, la primera raíz de toda mala voluntad se reduciría a la divina, lo cual es impío.

19. Y no satisfará quien responda que todas estas cosas son verdaderas y deben admitirse acerca de la mala voluntad en sentido material, pero no en sentido formal, es decir, en cuanto es mala. Porque, en el caso presente, una cosa se sigue de la otra, ya que el acto libre de la voluntad creada acerca de este objeto y con estas circunstancias no puede darse sin tener la malicia concomitante; por tanto, el que quiere con voluntad absoluta que dicho acto sea realizado por la voluntad creada acerca de este objeto y con estas circunstancias, y especialmente si lo quiere de tal modo que arrastra consigo a la voluntad creada para realizar ese acto, es claro que moral o virtualmente quiere la malicia necesariamente unida a tal acto, y es raíz y causa de la misma. No sucede así si Dios ofrece su concurso mediante aquella voluntad que incluye condición, tal como la hemos explicado; porque entonces absolutamente no quiere un acto malo, ni determina o arrastra a la voluntad creada a realizarlo, sino que sólo le ofrece un concurso con el que influye en el acto de la voluntad creada, cuando ésta realiza el acto. Esta es la principal diferencia por la que Dios quiere justamente permitir el acto pecaminoso, en cuanto procede de la voluntad creada, y que, sin embargo, no puede querer en cuanto tal, como explican más extensamente los teólogos que voy a citar en seguida.

20. *Quinta.*— Podemos aplicar una quinta razón, porque Dios puede imprimir necesidad a la voluntad creada, aun cuando no sufriese necesidad por

18. *Quarta.*— Quarto, hoc est maxime necessarium propter actus malos voluntatis creatae. Dici enim non potest Deum ex se, absoluta voluntate sua, statuere ut hi actus omnino fiant a causa secunda; alias non tantum illos permitteret, sed etiam vellet, quod alienum est a sana doctrina. Praeterea, quia alioqui prima radix et origo mali nostrae voluntatis in Deum reduceretur, nam cum voluntas Dei simpliciter sit prior, illa semper determinabit voluntatem creatam ut velit; ergo semper voluntas creata vult quia Deus vult illam velle; ergo etiam cum vult malum, ideo vult quia Deus vult eam velle. Prima ergo radix omnis malae voluntatis in divinam refunderetur, quod impium est.

19. Nec satisfaciet qui responderit haec omnia esse vera et admittenda de voluntate mala pro materiali, non vero pro formali, id est, quatenus mala est. Nam in praesenti unum ex altero sequitur, quia actus liber voluntatis creatae circa hoc obiectum et cum his circumstantiis haberi non potest quin habeat concomitantem malitiam; qui ergo vult voluntate absoluta illum actum elici a voluntate creata circa hoc obiectum et cum his circumstantiis, et praesertim si ita vult ut secum trahat voluntatem creatam ad illum actum exercendum, plane vult moraliter seu virtualiter malitiam necessario coniunctam illi actui, et est radix et causa eius. Secus vero est si Deus offerat concursum per voluntatem illam includentem conditionem, ut a nobis explicata est; nam tunc simpliciter non vult actum malum, nec determinat aut trahit voluntatem creatam ad exercitium eius, sed solum offert illi concursum quo influit in actum voluntatis creatae, dum ipsa elicit illum. Et haec est potissima differentia ob quam Deus iuste vult permittere actum peccati, ut est a voluntate creata, quem tamen ut sic velle non potest, ut latius explicant theologi statim citandi.

20. *Quinta.*— Quintam rationem adhibere possumus, quia Deus potest necessitare voluntatem creatam, etiam cum ab obiecto,

parte del objeto, el entendimiento o alguna disposición intrínseca, como hemos visto en lo que precede; pero no se ve el modo como Dios pueda imprimir más eficazmente necesidad en cuanto al ejercicio a la voluntad creada, si no es con su absoluta voluntad eficaz y operativa *ad extra*, arrastrando a la voluntad creada para que quiera lo que El quiere que quiera. Luego, inversamente, cuando Dios quiere concurrir con la voluntad creada de tal manera que no la obligue al ejercicio, no da su concurso mediante una voluntad tan absoluta y eficaz; luego lo presta por una voluntad acomodada a la libertad de la voluntad humana y que, por tanto, incluye, por parte de El, una condición virtual, según hemos explicado. De esta manera explicaron el modo como Dios concurre con la causa libre casi todos los teólogos antiguos, a los que voy a citar inmediatamente, declarando antes la segunda diferencia arriba propuesta.

21. *Segunda diferencia en el modo del concurso divino con las causas libres y con las necesarias.*— Se da, pues, otra diferencia entre el modo como la voluntad divina ofrece su concurso a los agentes naturales y a los libres, porque a aquéllos sólo presta concurso para un acto, y a éstos, en cambio, les ofrece concurso suficiente para varios actos, en lo que de El depende, cosa que prueba acertadamente la dificultad antes planteada. Puede probarse, además, aplicando proporcionalmente casi todas las razones aducidas en la anterior. Primero, porque Dios presta a cada causa segunda su concurso de manera acomodada a la naturaleza de dicha causa. Pero es tal la naturleza de la causa libre que, puestas todas las demás condiciones preexigidas, se encuentra indiferente para varios actos; luego también debe recibir en acto primero el concurso de manera indiferente; luego, en cuanto depende de Dios, debe ofrecérsele concurso, no sólo para un acto, sino para varios. En segundo lugar, porque, de lo contrario, la voluntad creada nunca estaría en potencia próxima para realizar varios actos; luego nunca sería libre en cuanto a la especificación del acto. La segunda consecuencia resulta manifiesta por lo que antes se dijo acerca de la causa libre. La primera consecuencia es evidente, ya que la causa segunda no está en potencia próxima para algún efecto si no tiene preparado el concurso de la causa

intellectu, aut aliqua intrinseca dispositione necessitatem non pateretur, ut in superioribus visum est; non apparet autem modus quo possit efficacius Deus inferre necessitatem quoad exercitium voluntati creatae, quam absoluta voluntate sua efficaci et operativa ad extra, trahendo creatam voluntatem ut id velit quod ipse vult eam velle. Ergo, e converso, cum Deus vult ita concurrere cum voluntate creata ut illam ad exercitium non necessitet, non dat concursum per voluntatem ita absolutam et efficacem; ergo praebet per voluntatem accommodatam libertati humanae voluntatis, atque adeo includentem ex parte illius virtualem conditionem, qualem explicuimus. Atque in hunc modum explicarunt fere omnes antiqui theologi modum concurrendi Dei cum causa libera, quos statim referam, declarata prius secunda differentia supra proposita.

21. *Secundum discrimen in modo concursus divini cum causis liberis ac cum necessariis.*— Est ergo aliud discrimen inter modum quo divina voluntas offert concursum naturalibus et liberis agentibus, quia illis solum ad unum actum praebet concursum, his autem ad plures actus offert sufficientem concursum, quantum est de se, quod recte probat difficultas superius posita. Et praeterea probari potest applicando cum proportione fere omnes rationes factas in praecedenti. Primo, quia Deus praebet unicuique causae secundae concursum modo accommodato naturae eius. Sed haec est natura causae liberae, ut, positis caeteris omnibus conditionibus praerequisitis, sit indifferens ad plures actus; ergo debet etiam recipere in actu primo concursum modo indifferente; ergo debet, quantum est ex parte Dei, illi offerri concursus non tantum ad unum actum, sed ad plures. Secundo, quia alias voluntas creata nunquam esset proxime potens ad plures actus efficiendos; ergo nunquam esset libera quoad specificationem actus. Patet secunda consequentia ex dictis supra de causa libera. Prima vero sequela patet, quia non est causa secunda proxime potens ad aliquem effectum, nisi habeat pa-

primera en orden a él. Por eso decíamos poco ha que la causa natural siempre está en potencia próxima para un solo efecto singular, ya que sólo en orden a él tiene preparado el concurso de Dios.

22. En tercer lugar, un argumento evidente es que la voluntad creada no puede querer nada sin el concurso de Dios; por tanto, si de alguna manera no tiene en su potestad el concurso de Dios para varios actos, nunca puede absoluta y próximamente realizar cualquiera de esos actos; pero nunca puede tener el concurso de Dios en su mano y en su poder, si no lo tiene ofrecido previa y antecedentemente, en lo que depende de la voluntad de Dios, ya que no se da ni puede darse sino por la voluntad de Dios. Tampoco puede la voluntad creada como prevenir a la voluntad divina, o hacer algo para arrastrarla a dar el concurso general, ya que la voluntad creada no puede hacer nada sin el mismo concurso. Por consiguiente, la voluntad de dar el concurso debe siempre anteceder y, con respecto a él, la voluntad creada tampoco puede, al menos en la primera volición, anticiparse de alguna manera a la divina. Luego si esa voluntad divina se define en orden a un solo acto o concurso, la voluntad creada únicamente puede realizar éste en potencia próxima, y no tiene en su poder un concurso para otro; consiguientemente, lo mismo ocurre con los demás que, o bien se siguen de aquél, o se realizan esencialmente en el mismo género de concurso.

23. En cuarto lugar, también tiene aplicación aquí, con toda eficacia, la razón tomada de los actos malos; porque es increíble que Dios quiera concurrir con la voluntad del hombre aquí y ahora a un acto malo, y sólo a él, incluso en lo que de El depende. Porque eso no puede atribuirse a la voluntad del mismo pecador, ya que la voluntad divina de concurrir antecede por completo a la voluntad del pecador y a todo ejercicio libre de ella. Porque considero a un hombre que piense en acto en un objeto malo con todas las circunstancias preexigidas para que la voluntad pueda asentir a dicho objeto o disentir de él; pero no puede hacer ninguna de esas dos cosas mediante un acto positivo sin el concurso de Dios; y antes de hacer una de las dos no se le puede

ratum concursum primae causae ad illum. Et ideo paulo antea dicebamus naturalem causam semper esse proxime potentem ad unum tantum singularem effectum, quia ad illum solum habet praeparatum Dei concursum.

22. Tertio, est evidens argumentum, quia voluntas creata nihil potest velle sine Dei concursu; ergo nisi aliquo modo habeat in sua potestate Dei concursum ad plures actus, nunquam potest simpliciter et proxime elicere quemlibet illorum actuum; nunquam autem potest habere Dei concursum in manu et potestate sua, nisi prius et antecedenter habeat illum oblatum, quantum est ex voluntate Dei, quia non datur, nec dari potest nisi per Dei voluntatem. Neque etiam voluntas creata potest quasi praevenire voluntatem divinam, vel aliquid efficere quo illam trahat ad dandum generalem concursum, quia nihil potest voluntas creata efficere sine ipso concursu. Voluntas ergo dandi concursum, semper debet antecedere, nec respectu illius, saltem in prima volitione, potest voluntas creata aliquo modo praevenire divinam. Si ergo illa voluntas divina definitur ad unum tantum actum seu concursum eius, voluntas creata illum solum efficere potest potentia proxima, neque habet concursum ad alium in potestate sua, et consequenter idem est de caeteris quae vel ad illum consequuntur, vel per se fiunt eodem genere concursus.

23. Quarto, hic etiam applicatur efficacissime ratio sumpta ex actibus malis; nam incredibile est Deum velle concurrere cum voluntate hominis hic et nunc ad actum malum, et ad illum solum [1], etiam quantum est de se. Neque enim id refundi potest in voluntatem ipsius peccatoris, quia voluntas concurrendi Dei omnino antecedit voluntatem peccatoris, et omnem usum liberum eius. Considero enim hominem actu cogitantem de obiecto pravo cum omnibus circumstantiis praerequisitis ut voluntas possit ei assentiri vel dissentiri; neutrum autem potest facere per positivum actum sine concursu Dei, et antequam alterutrum faciat,

[1] Está por completo desprovista de sentido la sustitución de *solum* por *bonum* que presentan algunas ediciones. (N. de los EE.)

imputar el que Dios quiera esto a aquello acerca del concurso que le ha de dar; luego, si Dios se propusiese concurrir con él al consentimiento malo, y no a otro acto, esto dependería de la sola voluntad de Dios y no podría imputarse a la voluntad del hombre; cuán ajeno a la bondad divina sea esto, lo dejo a la consideración de todos.

24. *Autores que aceptan el modo antes expuesto.*— Por eso muy ponderados teólogos explican de este modo el concurso de Dios con la causa libre, sobre todo cuando hablan del concurso para el acto de pecado. Y puede tomarse de Santo Tomás, *In I,* dist. 47, q. 1, a. 2, donde dice que *algo se hace fuera de la divina voluntad consecuente de beneplácito, aunque nada se hace contra ella,* y afirma esto por razón del acto malo; se llama voluntad consecuente de Dios a la voluntad absoluta y eficaz. Por eso, en I-II, q. 89, a. 1, ad 3, dice que la voluntad de Dios es el principio universal del movimiento humano interior, pero que la determinación para tal acto malo procede directamente de la voluntad humana. Es como si dijese que Dios, por sí mismo, ofrece un concurso indiferente, pero que es determinado cuasi materialmente por la cooperación de la voluntad libre. Y, de manera general, da a entender que es de esa naturaleza la moción o concurso de Dios con la causa libre, en I-II, q. 9, a. 6, ad 3, y q. 10, a. 4; III *cont. Gent.,* c. 73 y 90; *De Potentia,* q. 3, a. 7, ad 13; *De Verit.,* q. 5, a. 5, ad 1. Lo mismo opina Capréolo, en los lugares antes citados, sec. 2, y especialmente *In II,* dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12 contra 2 concl.; Conrado, expresa y ampliamente, en I-II, q. 79, a. 2; y Soto, I *De natur. et grat.,* c. 16, el cual dice, de manera más clara y en sentido más general que los demás tomistas, que Dios no concurre con la voluntad libre por una voluntad de beneplácito, a la que no se puede resistir, sino con una voluntad distinta, a la que se puede resistir; sus palabras son: *Todo lo que Dios quiere con voluntad absoluta, que suele llamarse de beneplácito, se realiza, según aquello: ¿Quién resistirá a su Voluntad? Mas cuando concurre con el hombre libre, no quiere que aquello se haga sino quedando a salvo la humana naturaleza y la voluntad libre, la cual, por tanto, puede resistir a Dios.*

non potest ei imputari quod Deus hoc vel illud velit circa concursum illi dandum; ergo si Deus proposuisset concurrere cum illo ad consensum malum et non ad alium actum, hoc esset ex sola voluntate Dei, nec voluntati hominis posset imputari; quam vero hoc sit alienum a divina bonitate, omnibus considerandum relinquo.

24. *Auctores qui praemissum modum amplectuntur.*— Hinc graves theologi in hunc modum declarant concursum Dei cum causa libera, tunc maxime cum de concursu ad actum peccati loquuntur. Et sumi potest ex D. Thoma, In I, dist. 47, q. 1, a. 2, ubi ait *aliquid fieri praeter voluntatem Dei beneplaciti consequentem, quamvis nihil fiat contra eam,* quod dicit propter actum malum; dicitur autem voluntas consequens Dei voluntas absoluta et efficax. Et ideo I-II, q. 89, a. 1, ad 3, dicit voluntatem Dei esse principium universale interioris motus humani, determinationem autem ad talem actum malum directe esse ex voluntate humana. Ac si diceret Deum ex se offerre concursum indifferentem, determinari autem quasi materialiter ex cooperatione voluntatis liberae. Et generaliter talem significat esse motionem vel concursum Dei cum causa libera, I-II, q. 9, a. 6, ad 3, et q. 10, a. 4, et III cont. Gent., c. 73 et 90, et q. 3 de Potent., a. 7, ad 13, et q. 5 de Verit., a. 5, ad 1. Idem sentit Capreolus, locis supra citatis, sect. 2, et praesertim In II, dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12 contra 2 conclus.; Conradus expresse ac late, I-II, q. 79, a. 2, et Soto, I de Natur. et grat., c. 16, qui expressius quam caeteri thomistae, et generalius, ait Deum non concurrere cum voluntate libera per voluntatem beneplaciti, cui non potest resisti, sed voluntate alia, cui resisti potest; verba eius sunt: *Quidquid Deus vult voluntate absoluta, et quae dicitur beneplaciti, fit iuxta illud: Voluntati eius quis resistet? Quando autem cum libero homine concurrit, non vult illud fieri nisi salva humana natura et libera voluntate, quae idcirco resistere Deo potest.*

25. También Escoto, aunque en los lugares arriba citados parezca pensar de otra manera, sin embargo, *In II,* dist. 37, § *Ad solutionem istorum,* para explicar el concurso al acto pecaminoso, dice que *la causa segunda tiene en su potestad el concausar o no concausar con la primera; y si no concausa, como debe, de ahí resulta que no hay rectitud en el efecto común a ambas.* Donde Licheto declara así expresamente el concurso divino y la voluntad de Dios por la que se da, y también lo da a entender Maironis, *In II,* dist. 43, q. 4. Por eso Vega, lib. VI *In Trident.,* c. 7, afirma que por este motivo el concurso general de Dios se encuentra inmediatamente en nuestra potestad, incluso cuando no obramos; y piensa que ello es necesario para nuestra libertad. Lo mismo defiende Córdoba, q. 55, dub. 8 y 10, aunque se expresa con menor propiedad acerca del orden de naturaleza entre la causalidad de la causa primera y la de la segunda.

26. También casi todos los otros autores explican de ese modo el concurso divino, especialmente Gregorio, *In II,* dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12; Gabriel, *In II,* dist. 1, q. 2, a. 2, concl. 4, y a. 3, dub. 1; dist. 87, a. 3, dub. 2; Marsilio, *In I,* q. 40, a. 2, part. 1, concl. 4, al final; Adán, *In III,* dist. 14, q. 3, dub. 2; Almain, trat. I *Moral.,* c. 1. También la favorece mucho Alejandro de Hales, I, q. 24, memb. 5; q. 26, memb. 4, a. 3; q. 40, memb. 4, ad 3; Buenaventura, *In II,* dist. 37, a. 1, q. 1, al último; y otros muchos, que omito para mayor brevedad.

Objeciones contra la doctrina anterior

27. Las objeciones que pueden presentarse a este modo de explicar el concurso divino con las causas libres se resolverán fácilmente por lo que se ha tratado antes. La primera puede ser: se sigue que el acto libre es realizado sin voluntad absoluta y eficaz de Dios, lo cual parece contradictorio, ya que todas las cosas dependen de esta voluntad divina. Segunda: se sigue que el acto libre se produce de manera cuasi accidental o contingente, con respecto a Dios, ya que Dios, por sí mismo, no prescribe lo que se ha de seguir de su concurso y tiende, como a la ventura, a aquello que la voluntad creada haga. En tercer

25. Scotus etiam, licet locis supra citatis aliter sentire videatur, tamen In II, dist. 37, § *Ad solutionem istorum,* ut declaret concursum ad actum peccati, dicit *causam secundam habere in potestate sua concausare et non concausare primae; et si non concausat ut tenetur, inde fieri ut non sit rectitudo in effectu communi ambabus.* Ubi Lychetus expresse ita declarat divinum concursum, et voluntatem Dei per quam datur, et significat etiam Maironis, In II, dist. 43, q. 4. Unde Vega, lib. VI In Trident., c. 7, ob hanc causam dicit concursum Dei generalem esse immediate in potestate nostra, etiam quando non operamur; idque existimat esse necessarium ad nostram libertatem. Idem tenet Corduba, q. 55, dubio 8 et 10, quamvis de ordine naturae inter causalitatem primae et secundae causae minus proprie loquatur.

26. Alii etiam auctores fere omnes ita declarant divinum concursum, praesertim Gregor., In II, dist. 28, q. 1, a. 3, ad 12; Gabriel, In II, dist. 1, q. 2, a. 2, concl. 4, et a. 3, dubio 1, et dist. 87, a. 3, dub. 2; Marsil., In I, q. 40, a. 2, part. 1, concl. 4, in fine; Adamus, In III, dist. 14, q. 3, dubio 2; Almain., tract. I Moral., c. 1. Favet etiam plurimum Alex. Alens., I, q. 24, memb. 5, et q. 26, memb. 4, a. 3, et q. 40, memb. 4, ad 3; Bonavent., In II, dist. 37, a. 1, q. 1, ad ultimum, et alii plures, quos brevitatis causa omitto.

Obiectiones contra superiorem doctrinam

27. Quae autem contra hunc modum explicandi divinum concursum cum causis liberis obiici possunt, solventur facile ex his quae in superioribus tractata sunt. Primum esse potest quia sequitur actum liberum fieri absque absoluta et efficaci Dei voluntate, quod videtur repugnans, cum omnes res pendeant ex hac voluntate Dei. Secundo, quia sequitur actum liberum quasi per accidens vel contingenter fieri respectu Dei, quia Deus ex se non praescribit quid ex suo concursu eventurum sit, et quasi in incer-

lugar, parece seguirse que Dios aplica su concurso a estos actos sólo de manera general y confusa, a saber, a lo que realice la voluntad creada; pero esto parece constituir una gran imperfección. En cuarto lugar, se sigue que Dios no tiene perfecta providencia en particular sobre estos actos libres, puesto que no dispone de ellos en particular para que existan o no existan, sino sólo en confuso, dejando la determinación en particular a la causa segunda. De donde resulta, en quinto lugar, que la determinación de tal acto, no sólo en cuanto al ejercicio, sino también en cuanto a la especificación, debe atribuirse enteramente a la causa segunda. En sexto lugar, esto parece estar en contradicción con lo que hemos dicho arriba de que la determinación del efecto individual procede, de modo peculiar, de la predefinición de la causa primera; porque esto no es menos necesario en los actos libres que en los demás, ya que, cuando la voluntad ama, no está en su poder el elegir este acto individual de amor más bien que otro que podría realizar. En séptimo lugar, porque de lo dicho se sigue que, puesta la voluntad divina de concurrir con la voluntad creada al acto de ésta, puede acontecer que no se siga el acto, aun cuando por parte de la voluntad se dé virtud suficiente y todos los demás requisitos; y por la misma razón sucederá que Dios y la voluntad divina, por su parte, se comportará de igual modo con respecto al hombre con el que no concurre que con respecto a aquel con quien concurre, lo cual es absurdo, puesto que en uno obra algo que no realiza en el otro.

28. En octavo lugar, puede demostrarse directamente que ese modo no es necesario; porque Dios, en su eternidad, sabe previamente lo que la voluntad creada va a querer en cualquier ocasión acerca de cualquier objeto y con cualesquiera circunstancias; luego Dios puede querer con voluntad absoluta dar su concurso para aquel solo acto que prevé ha de realizar. Y no es preciso que ofrezca su concurso para otros actos, que sabe con certeza que no se han de dar nunca. Por la misma razón, no es necesario que aplique alguna condición tácita o expresa a aquella voluntad, puesto que ya prevé que la condición que podría darse en tal caso se dará, a saber, que la voluntad creada coopere. Por el mismo

tum tendit in id quod voluntas creata fecerit. Tertio, hinc videtur sequi Deum applicare suum concursum ad hos actus tantum generali et confuso modo, scilicet, ad id quod voluntas creata effecerit; haec autem videtur esse magna imperfectio. Quarto, sequitur non habere Deum perfectam providentiam in particulari de his actibus liberis, quandoquidem non disponit de illis in particulari ut sint vel non sint, sed solum in confuso, relinquens determinationem in particulari causae secundae. Unde ulterius fit quinto, ut determinatio talis actus, tam quoad exercitium quam quoad specificationem, omnino tribuenda sit causae secundae. Sexto, videtur hoc repugnare cum iis quae supra diximus, determinationem effectus in individuo peculiari modo procedere ex praefinitione primae causae; hoc enim non minus necessarium est in actibus liberis quam in aliis, quia cum voluntas amat, non est in eius potestate eligere hunc actum amoris in individuo potius quam alium quem facere posset. Septimo, quia sequitur ex dictis, posita voluntate Dei concurrendi cum voluntate creata ad actum eius, accidere posse ut actus non sequatur, etiamsi ex parte voluntatis sit virtus sufficiens et omnia alia requisita; eademque ratione fiet ut Deus et divina voluntas ex parte sua eodem modo se habeat ad hominem cum quo non concurrit actu et ad eum cum quo concurrit, quod est absurdum, cum aliquid operetur in uno quod non operatur in alio.

28. Octavo, potest directe ostendi illum modum non esse necessarium; nam Deus in sua aeternitate praescit quid voluntas creata volitura sit in quacumque occasione circa quodvis obiectum, et cum quibuscumque circumstantiis; ergo potest Deus absoluta voluntate velle dare concursum ad illum solum actum quem praevidet operaturam. Neque oportet ut ad alios actus, quos certe scit nunquam futuros, concursum offerat. Et eadem ratione necesse non est ut aliquam conditionem tacite vel expresse apponat illi voluntati, quandoquidem iam praevidet conditionem illam quae ibi intervenire posset, futuram esse, nimirum, quod voluntas creata cooperetur. Et ob eamdem causam per

motivo, con este modo de concurso no se elimina la indiferencia de la libertad, porque no sólo esa voluntad de Dios se pone con alguna relación a la futura cooperación de la voluntad, sino que también estaría Dios preparado para dar otro concurso, si la voluntad hubiera de realizar otra cosa.

Se responde a las objeciones

29. A lo primero se responde que una cosa es que el acto libre se realice sin la voluntad de Dios absoluta, por la que quiera que tal acto exista, y otra que Dios no concurra a tal acto en virtud de aquella voluntad absoluta. Pues bien, de nuestra opinión sólo se sigue esto último, que admitimos como certísimo, porque, a fin de que Dios concurra, basta la voluntad de concurrir, la cual, en lo que respecta a Dios, es absoluta y eficaz, ya que en virtud de ella Dios aplica su potencia a concurrir, y realmente concurre en el tiempo de acuerdo con el propósito de la misma voluntad. Sin embargo, como en el objeto de esa voluntad, según resulta claro por el mismo verbo concurrir, está comprendida la concomitancia o cooperación de otro, por parte del otro se sobreentiende una condición, sin la cual la voluntad de Dios no tendrá efecto *ad extra*, y por eso, desde este punto de vista puede decirse condicionada. Efectivamente, puesto que la acción transeúnte por la que Dios concurre con la voluntad creada depende tanto de la voluntad divina como de la creada, para que Dios concurra a ella no es preciso que quiera absolutamente aquella acción en cuanto procede de ambos principios, sino sólo en cuanto procede de Él, dejando o concediendo a la otra voluntad el que ella también influya y, consiguientemente, sobreentendiendo la condición de cooperación de la otra voluntad. Porque Dios se comporta de este modo con las voluntades malas. Por eso dijo San Agustín, V *De Civitate Dei*, c. 8, 9, y en otros muchos lugares, que de Dios proceden todas las potestades, pero no todas las voluntades. Y el Concilio Tridentino, sess. VI, can. 6, por igual motivo define que *Dios realiza estos actos de manera exclusivamente permisiva.* Y de aquí concluimos claramente que, en virtud del concurso general y de la necesaria subordinación entre la causa primera y

hunc modum concursus non tollitur indifferentia libertatis, quia et illa voluntas Dei ponitur cum aliquo respectu ad futuram cooperationem voluntatis, et Deus paratus esset ad dandum alium concursum, si voluntas aliud esset operatura.

Obiectionibus satisfit

29. Ad primum respondetur aliud esse actum liberum fieri sine absoluta Dei voluntate qua velit ut talis actus sit, aliud vero quod Deus non concurrat ad talem actum ex illa absoluta voluntate. Ex nostra ergo sententia solum sequitur hoc posterius, quod nos admittimus tamquam verissimum, quia ut Deus concurrat, sufficit voluntas concurrendi, quae, quantum ad id quod se tenet ex parte Dei, est absoluta et efficax, quia ex vi illius Deus applicat suam potentiam ad concurrendum, et reipsa in tempore concurrit iuxta propositum eiusdem voluntatis. Tamen, quia in obiecto illius voluntatis, ut ex ipso verbo concurrendi constat, comprehenditur concomitantia vel cooperatio alterius, ideo ex parte alterius subintelligitur conditio sine qua illa Dei voluntas non habebit effectum ad extra, et ideo ex hac parte dici potest conditionata. Cum enim actio transiens qua Deus concurrit cum voluntate creata pendeat tum a voluntate divina, tum a creata, ut Deus ad illam concurrat non est necesse ut absolute velit illam actionem quatenus est ab utroque principio, sed solum quatenus est ab ipso, sinendo aut concedendo alteri voluntati ut etiam ipsa influat, et consequenter subintelligendo conditionem cooperationis alterius voluntatis. Sic enim se gerit Deus circa malas voluntates. Propter quod dixit Augustinus, V de Civit., c. 8, 9, et saepe alias, a Deo esse omnes potestates, non tamen omnes voluntates. Et Concilium Tridentinum, sess. VI, can. 6, propter eamdem causam definit *Deum operari hos actus permissive solum.* Atque hinc aperte colligimus, ex vi generalis concursus et subordinationis necessariae inter causam primam et secundam, dictam voluntatem concurrendi ex parte Dei

la segunda, por parte de Dios es suficiente dicha voluntad de concurrir, sea lo que fuere de si, por razones especiales, Dios tiene otro modo de voluntad absoluta con respecto a los actos buenos.

30. Por ello, la otra proposición, a saber, que el acto libre es realizado sin la voluntad absoluta de Dios, no se sigue de nuestra opinión, pues, aunque dicha voluntad no sea necesaria para el concurso, Dios puede tenerla por una razón distinta. Y, ciertamente, en los actos buenos la tiene Dios, ya sea antecedente a la ciencia por modo de predefinición, ya sea subsiguiente por modo de aprobación, cosa que en nada interesa para el presente caso. En cambio, acerca de los actos malos no tiene Dios esa voluntad absoluta, porque Dios no quiere simple y absolutamente que estos males se realicen, ni se complace absolutamente en los que prevé que han de suceder, porque esto repugna a su bondad; aunque tampoco quiere en absoluto que tales actos no se lleven a cabo, sino que quiere permitirlos, como dijo acertadamente Santo Tomás, I, q. 19, a. 9, ad 3. Y, cuando prevé que han de suceder, se complace en ellos en cuanto proceden de El, lo cual sólo es complacerse en el concurso que presta para ellos.

31. A lo segundo se responde negando la consecuencia; porque Dios, en virtud de su ciencia cierta y de su voluntad, concurre con la voluntad creada a cualquier acto de ésta, y por eso no concurre con la voluntad creada de manera casual o contingente, sino por providencia sapientísima. Y aunque no siempre predefina con voluntad absoluta lo que la voluntad creada ha de hacer, no por ello tiende a lo incierto, pues, o predefine o al menos permite todo lo que tal causa segunda ha de realizar, y ve asimismo clarísima y certísimamente lo que ha de hacer y concurre a ello con su voluntad.

32. De aquí se resuelve también la tercera objeción negando la consecuencia. Porque no es confusamente, sino de manera clara y en particular como Dios aplica voluntariamente su concurso a este o aquel acto, sobreentendiendo siempre, sin embargo, la condición de la libre cooperación de la voluntad creada. Pues esta condición no se cumple menos en la voluntad de concurrir claramente y en particular a tal o cual acto, que en la voluntad confusa de concurrir,

sufficere, quidquid sit an circa actus bonos ob speciales rationes habeat Deus alium modum absolutae voluntatis.

30. Unde altera propositio, scilicet, actum liberum fieri sine absoluta Dei voluntate, non sequitur ex nostra sententia, quia, quamvis illa voluntas non sit necessaria ad concursum, potest Deus alia ratione illam habere. Et in bonis quidem actibus habet illam Deus, sive illa sit praecedens scientiam per modum praefinitionis, sive subsequens per modum approbationis, hoc enim ad praesens nihil spectat. Circa malos autem actus non habet Deus illam voluntatem absolutam, quia Deus non vult simpliciter et absolute haec mala fieri, neque in eis quae futura praevidet complacet simpliciter, repugnat enim bonitati eius; quamvis etiam non velit absolute hos actus non fieri, sed velit eos permittere, ut recte dixit D. Thom., I, q. 19, a. 9, ad 3. Et postquam praevidet esse futura, complacet in eis quatenus ab ipso sunt, quod solum est complacere de concursu quem ad ea praebet.

31. Ad secundum respondetur negando sequelam, quia Deus ex certa scientia et voluntate sua concurrit cum voluntate creata ad quemlibet actum eius; et ideo non casu aut contingenter cum voluntate creata concurrit, sed ex sapientissima providentia. Et quamvis non semper absoluta voluntate praefiniat quid voluntas creata operatura sit, non tamen propterea tendit in incertum, quia vel praefinit vel saltem permittit quidquid talis causa secunda actura est, et videt etiam clarissime et certissime quid sit actura; et ad illud sua voluntate concurrit.

32. Unde etiam solvitur tertium inconveniens negando sequelam. Non enim confuse, sed distincte et in particulari applicat Deus voluntarie concursum suum ad hunc vel illum actum; semper tamen subintellecta conditione liberae cooperationis ipsius voluntatis creatae. Haec enim conditio non minus habet locum in voluntate concurrendi distincte et in particulari ad talem vel talem actum quam in confusa voluntate concurrendi, quam necesse non est Deo tribuere

que no es necesario atribuir a Dios sino en cuanto está incluida en la voluntad de concurrir en particular a este o aquel acto.

33. Por ello, tampoco se sigue lo que se infería en cuarto lugar acerca de la imperfección o confusión (por llamarla así) de la providencia divina; porque Dios tiene providencia de todas las cosas en particular, pero no de igual modo acerca de todas. Consiguientemente, con respecto a los actos buenos que han de suceder, dispone simple y absolutamente que se realicen; con respecto a los malos, en cambio, aunque también dispone en particular, no dispone, empero, simple y absolutamente que se den, sino que se les permita realizarse; y acerca de ellos, en cuanto previstos como futuros, dispone Dios de qué manera se curen o se castiguen. Así, pues, Dios tiene perfecta providencia de todas y cada una de las cosas en particular, pero acomodada a cada una de ellas. Y por este motivo algunos ponderados autores antiguos, especialmente griegos, niegan que estos actos malos procedan por providencia, ya que con esa fórmula entienden, de manera peculiar, la disposición absoluta por la que Dios no sólo permite, sino que absolutamente quiere que algo exista; o también, según indica suficientemente la expresión *por providencia,* sólo pretenden que la raíz y origen de estos actos malos no proceden de la providencia divina, ni deben atribuirse a ella tales actos como a su causa propia. Es verdad que, a veces, extienden ese modo de hablar a los actos buenos, pero entonces toman ese término en sentido más estricto, por la eficaz predeterminación divina que imprime necesidad a la voluntad creada, como expuso Santo Tomás, I, q. 23, a. 1, ad 1.

34. Al quinto, sobre la determinación de la voluntad creada, ya se ha dicho en lo que precede cómo puede atribuirse en cierto modo esta determinación a la causa segunda; porque el mismo modo tiene lugar, proporcionalmente, en la causa libre. Y por una razón mayor y especial se dice que tal causa se determina a su acción. No porque se determine sin el concurso de Dios (ya que su determinación no es otra cosa que su volición, la cual es claro que no puede

nisi quatenus in voluntate concurrendi in particulari ad hunc vel illum actum includitur.

33. Quare minime etiam sequitur quod quarto loco inferebatur de imperfectione aut confusione (ut sic dicam) divinae providentiae; de omnibus enim in particulari providet Deus, sed non de omnibus eodem modo. Unde de actibus bonis qui futuri sunt simpliciter et absolute disponit ut sint; de malis autem, quamvis etiam in particulari disponat, non tamen simpliciter et absolute ut sint, sed ut esse permittantur; et de illis quatenus iam futuri praevidentur, disponit Deus quomodo vel curentur vel puniantur. Sic ergo habet Deus de omnibus et singulis in particulari perfectam providentiam, unicuique tamen accommodatam. Atque ob hanc causam auctores quidam graves antiqui, praesertim graeci[1], negant hos actus malos esse ex providentia, quia per illam vocem peculiariter intelligunt illam absolutam dispositionem qua Deus non solum permittit, sed absolute vult ut aliquid sit; vel, ut illa particula *ex providentia* satis indicat, solum intendunt radicem et originem horum actuum malorum non esse ex divina providentia, neque illi esse tribuendos tales actus ut propriae causae. Verum est interdum extendere illum loquendi modum ad actus bonos, sed tunc strictius utuntur ea voce pro efficaci praedeterminatione Dei necessitatem inferente voluntati creatae, ut exposuit D. Thomas, I, q. 23, a. 1, ad 1.

34. Ad quintum de determinatione voluntatis creatae, iam in superioribus dictum est quo modo haec determinatio possit aliquo modo tribui causae secundae; idem enim modus proportionaliter habet locum in causa libera. Et maiori quadam ac peculiari ratione dicitur illa se determinare ad suam actionem. Non quia se determinet sine concursu Dei (illius enim determinatio non est aliud quam eius volitio, quam constat

1 Origen., lib. II Periarch., c. 12; Iustin., q. 8 ad Orthodoxos: Chrysost., hom. XII, parte morali; Theodor., lib. V Divin. decr., c. de Provid.; Gregor. Nys., lib. VII Philos., c. 1, et lib. VIII, c. 4; seu Nemes., lib. de Nat. homin., c. 39 et seq.; Damas., II de fide, c. 29 et 30.

realizarse sin el concurso de Dios), sino porque la voluntad y la potencia de Dios, en cuanto aplicada de esa manera a concurrir, se encuentra como indiferente y en expectación para cooperar con ella de acuerdo con el uso libre de su voluntad; y esto no proviene de imperfección, sino de la sapientísima providencia de Dios, que se acomoda a la causa segunda. Por eso, aunque el concurso divino sea absolutamente anterior en naturaleza, del modo antes explicado, no obstante, relativamente y en su género cabe atribuir de manera especial esta determinación a la causa segunda. Pero hablamos en sentido general en virtud del concurso, pues de otros modos o mediante otros auxilios, Dios es muchas veces causa principal de toda determinación buena de la voluntad, sobre todo en aquellas cosas que se realizan mediante la gracia, de lo cual tratamos en otro lugar.

35. Al sexto, concedemos que la determinación del acto o del efecto, principalmente en cuanto al individuo, nace de la determinación del concurso divino. Y esto no contradice lo que se ha dicho acerca del concurso para los actos libres; pues aquella misma determinación de concurso para un acto singular e individual puede proceder de una voluntad no enteramente absoluta desde todos los puntos de vista, sino que incluya una condición por parte de la cooperación libre del albedrío humano. Además, dicho concurso puede ofrecerse, no sólo para un acto individual de una especie, sino también para varios de diversas especies, por ejemplo, para este acto de amor y este acto de odio; y de esta manera, en cada una de las especies, es determinada la voluntad a tal acto individual y, no obstante, permanece indiferente, bien para usar o no usar el concurso, bien para usarlo en esta o en aquella especie.

36. Al séptimo, concedemos la primera parte de la inferencia, a saber, que, después de ofrecido suficientemente el concurso por parte de Dios, la voluntad puede no obrar, incluso en sentido compuesto. Pero aquí no hay mayor inconveniente que en el hecho de que, puesta la permisión de Dios, todavía pueda la voluntad no pecar; y ello es cierto y necesario, porque la permisión se refiere a la potencia de la causa situada ante dos extremos opuestos, como dijo Santo Tomás, *In I*, dist. 47, q. 1, a. 2. Por último, así como, puestos todos

fieri non posse sine concursu Dei), sed quia voluntas et potentia Dei, ut sic applicata ad concurrendum, est quasi indifferens et expectans ut, iuxta usum liberum voluntatis, ita illi cooperetur; quod non est ex imperfectione, sed ex sapientissima providentia Dei sese accommodantis causae secundae. Unde, licet simpliciter concursus Dei sit prior natura, modo superius explicato, tamen, secundum quid et in suo genere, potest haec determinatio peculiari modo attribui causae secundae. Loquimur autem generatim ex vi concursus, nam aliis modis vel per alia auxilia, saepe est Deus principalis causa omnis bonae determinationis voluntatis, et praesertim in iis quae per gratiam fiunt, de quo alias.

35. Ad sextum, concedimus determinationem actus vel effectus, quoad individuum praesertim, oriri ex determinatione divini concursus. Neque hoc repugnat cum iis quae dicta sunt de concursu ad actus liberos; nam illamet determinatio concursus ad singularem et individuum actum potest esse ex voluntate non omnino absoluta ex omni parte, sed includente conditionem ex parte cooperationis liberae humani arbitrii. Rursus ille concursus offerri potest non solum ad unum individuum actum unius speciei, sed etiam ad plures diversarum specierum, ut ad hunc actum amoris et ad hunc actum odii; atque ita in singulis speciebus determinatur voluntas ad talem actum in individuo, et nihilominus manet indifferens, vel ad utendum concursu aut non utendum, vel ad utendum illo in hac vel illa specie.

36. Ad septimum, concedimus priorem illationis partem, nempe post oblatum sufficienter concursum ex parte Dei, posse voluntatem non operari, etiam in sensu composito. Neque hoc est maius inconveniens quam quod, posita Dei permissione, adhuc voluntas possit non peccare; quod verum et necessarium est, quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem, ut dixit D. Thom., In I, dist. 47, q. 1, a. 2. Denique, sicut, positis omnibus praerequisitis, potest voluntas operari et non

los requisitos previos, la voluntad puede obrar y no obrar, así también, ofrecido y preparado suficientemente el concurso de Dios, puede no obrar con él, ya que ese es uno de los requisitos previos. Digo *ofrecido el concurso transeúnte*, mas no *puesto en la realidad*, porque entonces ya resulta imposible, en sentido compuesto, que la voluntad no obre, pues tal concurso no se distingue realmente de su acción. En este sentido dijo Santo Tomás, I-II, q. 10, a. 4, ad 3: *Si Dios mueve a la voluntad, es imposible que la voluntad no se mueva.* Porque este concurso no es uno de los requisitos previos para la acción, sino que está intrínsecamente incluido en la misma acción.

37. Por eso se niega la consecuencia a propósito de la segunda parte de la inferencia, ya que Dios influye también en acto sobre el hombre que opera en acto, pero no sobre el que no opera. Así, Dios no se comporta de igual modo con ambos en lo concerniente a la acción externa con respecto al mismo Dios. Pero si se tratase de la sola voluntad divina *ad intra,* por la que ofrece el concurso, es posible que desde ese punto de vista sea igual, y que tenga efecto en uno, pero no en el otro, por la libertad de ellos, lo cual no representa inconveniente alguno, porque en la misma voluntad de Dios se incluyó dicha condición, como se ha explicado. En cuanto a saber si en otra voluntad electiva o predeterminante, o en algún auxilio derivado de ella, se da siempre desigualdad, no nos corresponde discutirlo.

38. Al octavo se responde que la presciencia condicionada que en él se supone, y que nosotros admitimos de buen grado, no impide el modo de concurrir que hemos explicado ni da lugar a otro. Pues, como Dios sabe previamente lo que la voluntad creada ha de hacer si se aplica con tales circunstancias, entre otras condiciones debe ponerse ésta, a saber, si Dios ofrece concurso suficiente, ya que sin él no puede obrar nada. Pero este concurso suficiente, en cuanto incluido en esta condición, debe ser tal que resulte indiferente, tanto para el ejercicio como para la especificación del acto; y por ello no debe estar absolutamente definido en orden a un solo acto y a su ejercicio. Por tanto, aunque Dios prevea lo que la voluntad ha de obrar aquí y ahora si El presta su concurso, es necesario que lo preste del modo exigido por la naturaleza de la

operari, ita etiam, sufficienter oblato ac praeparato Dei concursu, potest non operari cum illo, quia illud est unum ex praerequisitis. Dico autem *oblato concursu transeunte,* non autem *in re posito,* quia tunc iam impossibile est in sensu composito quin operetur voluntas, quia talis concursus non distinguitur in re ab actione eius. Quo sensu dixit D. Thomas, I-II, q. 10, a. 4, ad 3, *si Deus movet voluntatem, impossibile esse quin voluntas moveatur.* Hic enim concursus non est ex praerequisitis ad actionem, sed intrinsece inclusus in ipsa actione.

37. Unde ad alteram partem illationis negatur sequela, nam in eum hominem qui actu operatur Deus etiam actu influit, non vero in eum qui non operatur. Et ita non aeque se habet Deus ad utrumque quoad actionem externam respectu ipsius Dei. Si autem esset sermo de sola voluntate Dei ad intra, qua offert concursum, fieri potest ut illa ex parte sua sit aequalis, et quod in uno habeat effectum et non in alio, ex libertate eorum, quod nullum est inconveniens, quia in ipsa voluntate Dei inclusa fuit illa conditio, ut explicatum est. An vero in alia voluntate electiva aut praefinitiva, vel in aliquo auxilio ab ea manante, sit semper inaequalitas, non est nostrum disputare.

38. Ad octavum respondetur praescientiam conditionatam quae in eo supponitur, quamque nos libenter admittimus, non impedire modum concurrendi a nobis explicatum aut alteri locum dare. Nam, cum Deus praescit quid voluntas creata factura sit si cum talibus circumstantiis applicetur, inter alias conditiones ponenda haec est, scilicet, si Deus offerat sufficientem concursum, quia sine eo nihil potest operari. Hic autem sufficiens concursus, ut in hac conditionali inclusus, talis esse debet ut sit indifferens tum ad exercitium, tum ad speciem actus; et ideo non debet esse absolute definitus ad unum tantum actum et exercitium eius. Quamvis ergo Deus praevideat quid voluntas operatura sit hic et nunc si ipse praebeat concursum, necesse est ut eo modo praebeat quem natura ipsius voluntatis postulat, qui-

voluntad misma, y que se entendía incluido en la antedicha hipótesis. Porque si Dios cambiase el modo de su concurso, el efecto ya no se seguiría de igual modo. Consiguientemente, aquella voluntad por la que Dios ofrece el concurso, de suyo permanece siempre virtualmente condicionada, aunque, en virtud de la presciencia, equivalga a la absoluta, porque Dios prevé que tendrá efecto si concurre al mismo tiempo la otra voluntad.

39. Y por la misma razón, no obstante esa presciencia, Dios, en lo que de El depende, ofrece su concurso para otros actos, aunque la voluntad creada no haya de realizarlos, para que en absoluto pueda hacerlos y no se deba a Dios el que no pueda llevarlos a cabo. De igual manera que Dios quiere dar auxilios suficientes a aquellos que conoce previamente que no han de usar bien de tales auxilios, para que en absoluto puedan obrar de ese modo; porque, de lo contrario, no se podría imputar a ellos de hecho el que no obrasen, si se viesen privados de tales auxilios por la sola presciencia antedicha. Es más, esto mismo se supone en aquel argumento, cuando en él se dice que Dios está preparado para concurrir a otros actos si la voluntad humana hubiese de realizarlos, porque Dios no está preparado de esa manera sino por su voluntad y determinación libre, no la que habría de tener en tal caso, pues ¿quién puede juzgar de ella?, sino la que tiene ya ahora. Consiguientemente, Dios ofrece a las causas libres su concurso suficiente, no sólo para aquellos actos que realizan o han de realizar, sino también para aquellos que podrían llevar a cabo si quisieran.

SECCION V

SI LAS CAUSAS SEGUNDAS DEPENDEN ESENCIALMENTE, EN SU OBRAR, SÓLO DE LA CAUSA PRIMERA O TAMBIÉN DE OTRAS

1. En último lugar, queda por ver en la presente disputación si es propio de la causa primera el concurrir del modo dicho con las causas segundas a las operaciones de éstas, y que las demás dependan de ella, o si entre las causas creadas se da también esta dependencia y este modo de concurrir. También se

que in praedicta hypothesi intelligebatur inclusus. Quia si Deus mutaret modum concursus, iam non eodem modo sequerentur effectus. Igitur voluntas illa qua Deus offert concursum ex se manet semper conditionata in virtute, quamvis ex praescientia aequivaleat absolutae, quia praevidet Deus habituram effectum concurrente simul altera voluntate.

39. Et eadem ratione, non obstante illa praescientia, Deus, quantum est ex se, offert concursum ad alios actus, quamvis illos non sit effectura voluntas creata, ut simpliciter possit illos efficere, nec per Deum stet quominus illos efficiat. Sicut etiam Deus vult dare auxilia sufficientia iis quos praescit non bene usuros talibus auxiliis, ut simpliciter possint ita operari; quia alias non posset eis de facto imputari quod non operarentur, si ob solam dictam praescientiam talibus auxiliis privarentur. Immo hoc ipsum supponitur in illo argumento, cum in eo dicitur Deum esse paratum ad concurrendum ad alios actus si voluntas creata eos esset factura, nam Deus non est sic paratus nisi per suam voluntatem et liberam determinationem, non quam in eo eventu esset habiturus, quis enim de illa iudicare potest?, sed quam nunc iam habet. Offert ergo Deus causis liberis suum concursum sufficientem non solum ad eos actus quos faciunt seu facturae sunt, sed etiam ad eos quos facere possent si vellent.

SECTIO V

UTRUM CAUSAE SECUNDAE PENDEANT ESSENTIALITER IN OPERARI A SOLA CAUSA PRIMA, AUT ETIAM AB ALIIS

1. Ultimo loco videndum superest in hac disputatione, an sit proprium primae causae concurrere dicto modo cum causis secundis ad operationes earum, et quod ab illa caeterae dependeant, an vero inter causas creatas sit etiam haec dependentia et hic concurrendi modus. Ubi etiam occurrit occasio

ofrece aquí ocasión de explicar la conocida división de las causas eficientes en aquellas que están subordinadas por sí mismas y esencialmente, y las que sólo lo están de manera accidental.

Motivo de duda

2. Porque de esta división se toma el primer motivo de duda en la cuestión propuesta, ya que no sólo las causas segundas están subordinadas esencialmente con respecto a la primera, sino que también, entre las mismas causas segundas, las particulares están subordinadas a las universales; pero esta subordinación esencial consiste en la antedicha dependencia que la operación de una tiene del influjo de otra; luego ese modo de dependencia no se da sólo con respecto a la primera causa. Parece que la mayor se toma de Aristóteles, II de la *Metafísica,* donde, al demostrar que no se da proceso al infinito en las causas eficientes esencialmente ordenadas, supone que hay alguna subordinación no sólo entre dos —la primera y la segunda—, sino entre varias. Por eso, en el lib. II de la *Física,* texto 26, dice: *El sol y el hombre engendran al hombre.* Y en el II *De generat.,* texto 55, por este motivo llama al sol *autor de las cosas que se han de procrear;* y en la sec. XXVI *Problemat.,* q. 35, lo denomina *autor y padre de los movimientos;* y en la sec. XI, q. 5, dice que *el sol es el que lo mueve todo.* Por último, en II *De Generat.,* texto 56, y en XII de la *Metafísica,* texto 34, dice que el movimiento del cielo es causa de todas las generaciones y corrupciones; y en I *Meteor.,* c. 9, atribuye esto especialmente al movimiento del sol. De manera semejante Santo Tomás, III *cont. Gent.,* c. 67, afirma que los cuerpos inferiores obran en virtud de los cuerpos celestes. Y en el lib. IV, capítulo último, dice que la generación y la corrupción de los cuerpos inferiores es causada por el movimiento del cielo. Finalmente, todos los filósofos parecen pensar de esa manera acerca de la causalidad de los cielos, y por ello los llaman causas universales con respecto a todas las inferiores.

Diferentes sentidos de la cuestión

3. Para reducir esta cuestión a unos puntos concretos, debe advertirse que se puede establecer comparación, ya entre causas supositalmente distintas, que

declarandi communem distinctionem causarum efficientium in eas quae sunt per se et essentialiter subordinatae, et quae sunt tantum per accidens.

Ratio dubitandi

2. Nam ex hac divisione sumitur prima ratio dubitandi in proposita quaestione, quia non solum causae secundae respectu primae sunt essentialiter subordinatae, sed etiam inter ipsas causas secundas causae particulares sunt subordinatae universalibus; sed haec subordinatio essentialis consistit in praedicta dependentia operationis unius ab influxu alterius; ergo ille modus dependentiae non est tantum respectu primae causae. Maior videtur sumi ex Aristotele, II Metaph., ubi, probans non esse processum in infinitum in causis efficientibus per se ordinatis, supponit non tantum inter duas, scilicet primam et secundam, sed inter plures esse aliquam subordinationem. Atque hinc II Phys., text. 26, ait: *Sol et homo generant hominem.* Et II de Generat., text. 55, hac ratione vocat solem *procreandarum rerum auctorem;* et sect. XXVI Problemat., q. 35, eum vocat *auctorem et parentem motuum.* Et sect. XI, q. 5, ait *solem esse qui omnia movet.* Ac denique II de Generat., text. 56, et XII Metaph., text. 34, motum caelorum dicit esse causam omnium generationum et corruptionum; et I Meteor., c. 9, hoc peculiariter attribuit motui solis. Similiter D. Thom., III cont. Gent., c. 67, ait corpora inferiora agere in virtute corporum caelestium. Et lib. IV, c. ult., ait generationem et corruptionem inferiorum corporum ex motu caeli causari. Denique omnes philosophi ita videntur sentire de caelorum causalitate, et ideo eos appellant causas universales respectu inferiorum omnium.

Varii quaestionis sensus

3. Ut quaestionem hanc ad certa capita reducamus, advertendum est posse fieri com-

se llaman causas *ut quod*, ya entre virtudes de una misma causa o de un mismo supuesto. La presente cuestión se trata principalmente en el primer sentido, y por ello trataremos primero de él, aunque añadiremos algo del segundo, para tener una solución completa. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que una cosa es hablar de las causas que concurren parcialmente a una misma acción en un mismo orden, y otra hablar de las causas esencialmente subordinadas, con dependencia intrínseca de una con respecto a otra en el obrar. Del primer modo es cierto que muchas veces concurren varias causas creadas a una misma acción o efecto; y ello puede ocurrir alguna vez accidentalmente por un fortuito concurso de causas que, por lo demás, son suficientes por sí mismas; otras veces, en cambio, puede acontecer de manera esencial y, por disposición natural. De este modo concurren frecuentemente varios astros a un mismo efecto, ya que cada uno no sería suficiente por sí solo. Así, pues, en torno a este modo de concurso parcial no hay dificultad alguna, antes bien, quizá deba entenderse así en gran parte el concurso de los cielos, como diré más abajo.

4. Por tanto, la presente cuestión se trata en el primer sentido. Y toda su dificultad se centra en la dependencia de los cuerpos inferiores con respecto a los cuerpos celestes. Porque acerca de las sustancias inmateriales, es cosa cierta que no dependen esencialmente en su operación de ningún agente creado, ya que no dependen de él en el ser ni en la facultad o virtud activa; luego tampoco se subordinan a él en el obrar. Además, con respecto a los mismos cuerpos celestes, es cierto, por la misma razón, que no dependen esencialmente, en sus acciones, de otros agentes creados, porque no dependen de ellos en el ser; y la operación sigue e imita al ser. Además, porque los cielos no dependen esencialmente en sus acciones de las inteligencias creadas, ya que tampoco dependen de ellas en su ser ni en sus virtudes, ni ellas pueden realizar por sí mismas algo en los cuerpos, fuera del movimiento local. Se dirá: al menos mediante el movimiento, la acción del cielo puede depender de la inteligencia. Respondo que, según la sentencia más verdadera, ese movimiento sólo sirve para la acción del cielo por modo de aplicación a los diversos cuerpos, y tal dependencia no es esencial, sino accidental, como resulta claro. Y si es cierto que el cielo es instrumento de la inteligencia que mueve a algunas acciones, en cuanto a ellas la dependencia será esencial; pero, en realidad, no existe ninguna acción de esa clase, como muchas veces hemos indicado; porque tampoco la inteligencia tiene virtud principal para realizar semejantes efectos corporales, ni el solo movimiento local puede servir por sí mismo para comunicar esta virtud.

5. Casi por la misma razón, un cielo no depende esencialmente de otro en su acción, porque uno tampoco recibe de otro ni el ser ni la virtud de obrar. Se dirá: los cielos no obran sino mediante los astros, y éstos no obran sino mediante la luz, que no reciben más que del sol; luego todos dependen del sol en la virtud activa y, consecuentemente, en la acción. Se responde, en primer lugar, negando la menor, sino que cada astro tiene su propia virtud innata y connatural, y mediante ella influye; porque, así como tienen formas propias específicamente diversas, así también a esas formas siguen virtudes y facultades propias específicamente diversas. Y no es verosímil, ni que todos los astros tengan la virtud de obrar por un accidente extrínseco y que les advenga accidentalmente, ni que una misma cualidad de la luz, por el solo hecho de ser recibida en diversos sujetos, tenga efectos tan variados y diversos como tienen los diversos astros; pero de esto nos ocupamos en otro lugar. Además, sea de esto lo que fuere, no dependerá del sol, por ejemplo, la acción de la luna iluminada sino en la medida en que depende del fuego la acción del agua caliente, y ésta no es una dependencia de modo inmediato por subordinación esencial, sino una dependencia sólo remota, cual se da en todo efecto con respecto a la causa remota que concedió virtud operativa a la causa próxima.

6. Por otra parte, no queda ninguna duda sobre la dependencia de los agentes corporales inferiores con respecto a las inteligencias, pues por lo dicho consta, *a fortiori*, que no dependen de ellas esencialmente, sino, a lo sumo, accidentalmente, como de quien aplica principios activos a pasivos, y aun de esta manera, no siempre ni ordinariamente, sino en lo que concierne al movimiento del cielo. Por último, acerca de los cuerpos inferiores entre sí, también es claro

paratìonem, aut inter causas suppositaliter distinctas, quae vocantur causae ut quod, vel inter virtutes eiusdem causae seu eiusdem suppositi. Quaestio ergo haec praecipue tractatur in priori sensu, et ideo de illo primum dicemus; aliquid vero addemus de posteriori, ut plena habeatur resolutio. Deinde est observandum aliud esse loqui de causis partialiter concurrentibus ad eamdem actionem in eodem ordine, aliud vero de causis essentialiter subordinatis, cum intrinseca dependentia unius ab alia in operando. Priori modo certum est saepe concurrere plures causas creatas ad eamdem actionem vel effectum; quod potest aliquando esse per accidens ex fortuito concursu causarum alioqui per se sufficientium; aliquando vero potest esse per se et ex institutione naturae. Et hoc modo saepe concurrunt plura astra ad unum effectum, quia singula per se non sufficerent. De hoc igitur modo partialis concursus nulla est difficultas, immo fortasse caelorum concursus magna ex parte ita intelligendus est, ut inferius dicam.

4. In priori ergo sensu tractatur praesens quaestio. In qua tota difficultas est de dependentia inferiorum corporum a corporibus caelestibus. Nam de substantiis immaterialibus est res certa non pendere per se in operando ab aliquo agente creato; quia ab illo non pendent in esse neque in facultate seu virtute operandi; ergo neque illi subordinantur in agendo. Rursus, de ipsis corporibus caelestibus eadem ratione certum est non pendere per se in actionibus suis ab aliis agentibus creatis, quia ab illis non pendent in esse; operatio autem sequitur esse et imitatur illud. Item, quia caeli non pendent per se in actionibus suis ab intelligentiis creatis, quia neque ab illis pendent in esse aut in virtutibus suis, neque illae possunt per se efficere in corpora aliquid praeter motum localem. Dices: saltem mediante motu potest actio caeli pendere ab intelligentia. Respondeo iuxta veriorem sententiam illum motum solum deservire ad actionem caeli per modum applicationis ad diversa corpora[1]; illa autem dependentia non est per se, sed per accidens, ut constat. Quod si verum est caelum esse instrumentum intelligentiae moventis ad aliquas actiones, quoad illas erit dependentia essentialis; tamen revera nullae sunt huiusmodi actiones, ut supra tetigimus; quia neque in intelligentia est virtus principalis ad huiusmodi effectus corporales efficiendos, neque solus motus localis potest per se deservire ad communicandam hanc virtutem.

5. Et eadem fere ratione unum caelum non pendet ab alio per se in actione sua, quia neque esse[1] neque virtutem agendi habet unum ab alio. Dices: caeli non agunt nisi per astra; haec vero non agunt nisi per lumen, quod non habent nisi a sole; ergo omnia pendent a sole in virtute agendi, et consequenter in actione. Respondetur primo negando minorem, sed unumquodque astrum habet propriam virtutem innatam et connaturalem per quam influit; nam, sicut habent formas proprias specie diversas, ita ad illas consequuntur propriae virtutes et facultates specie diversae. Neque est verisimile, aut omnia astra habere virtutem agendi per accidens extrinsecum et accidentario illis advenientem, aut eamdem luminis qualitatem, ex eo solum quod in diversis subiectis recipiatur, habere tam varios et diversos effectus quam habent astra diversa; sed de hoc alias. Et praeterea, quidquid de hoc sit, non pendebit a sole actio lunae, verbi gratia, illuminatae, nisi prout pendet ab igne actio aquae calefactae, quae non est dependentia immediate ex subordinatione essentiali, sed dependentia tantum remota, qualis est in omni effectu respectu causae remotae quae dedit virtutem operandi causae proximae.

6. Praeterea, nulla relinquitur quaestio de dependentia inferiorum agentium corporalium ab intelligentiis, quia ex dictis a fortiori constat per se ab illis non pendere, sed ad summum per accidens, ut ab applicantibus activa passivis, et hoc etiam modo non semper neque regulariter, nisi quantum ad motum caeli. Denique, de corporibus in-

[1] Vide Soncin., XII Metaph., q. 13.

[1] En algunas ediciones falta *neque esse*. (N. de los EE.)

que no tienen la citada dependencia en el obrar, ya que ninguno de ellos se compara con otro como la causa universal con la particular, ni tiene razón alguna para tal dependencia.

Diferentes opiniones sobre la dificultad de la cuestión

7. Así, pues, toda la cuestión se reduce a la subordinación de los cuerpos inferiores con respecto a los celestes. Pues hay quienes opinan que se da semejante dependencia esencial entre estos agentes, de suerte que el cielo influye en acto sobre todas las acciones de los cuerpos inferiores. Así opinan Iavello, XII *Metaph.*, q. 13; Soto, II *Phys.*, q. 4, concl. 1, e *In IV*, dist. 48, q. 2, a. 2, donde dice, en virtud de este principio, que si cesara el movimiento del cielo, inmediatamente cesaría toda la acción de los agentes naturales inferiores, y que todos los vivientes morirían al punto, ya que no pueden vivir sin algún movimiento. Lo da a entender asimismo el Ferrariense, IV *cont. Gent.*, c. 97, § *Advertendum tertio;* pues dice que, en la generación del hombre, la creación del alma procede de Dios, pero las disposiciones del cuerpo proceden esencial e inmediatamente del generante y del movimiento del cielo.

8. Para demostrar esto, Iavello aduce la siguiente razón (pues otros autores no dan ninguna): toda acción de los cuerpos generables queda reducida necesariamente a alguna causa ingenerable; pero ésta no es sino el cuerpo celeste; luego. La mayor es patente, porque, así como es preciso que todo movimiento se reduzca a algún principio inmóvil, igualmente toda generación a algún principio ingenerable. Se prueba la menor porque tal agente ingenerable no es una inteligencia creada, ya que ella no puede transformar inmediatamente la materia en forma. Tampoco es el mismo principio, puesto que él no obra inmediatamente por sí mismo en estas cosas inferiores, sino a través de las causas intermedias; pero aquí tratamos de una causa que concurra inmediatamente a todas las acciones de los generantes inferiores; luego es el cielo. Y se confirma por la autoridad de Aristóteles, que en VIII de la *Física*, texto 1, dice que el movimiento primero es la vida, esto es, la fuente y principio universal de todas las

ferioribus inter se, etiam est res clara non habere praedictam dependentiam in operando, quia nullum eorum comparatur ad aliud ut causa universalis ad particularem, aut habet rationem ullam talis dependentiae.

Diversae opiniones circa quaestionis difficultatem

7. Tota ergo quaestio reducitur ad subordinationem inferiorum corporum respectu caelestium. Sunt enim qui opinentur intervenire huiusmodi essentialem dependentiam inter haec agentia, ita ut caelum actu influat in omnes actiones inferiorum corporum. Ita opinantur Iavellus, XII Metaph., q. 13; et Soto, II Phys., q. 4, concl. 1, et In IV, dist. 48, q. 2, a. 2, ubi ex hoc principio ait, cessante motu caeli, subito cessaturam omnem actionem inferiorum agentium naturalium, omniaque viventia illico animas expiratura, eo quod non possint sine aliquo motu vivere. Significat etiam Ferrar., IV cont. Gent., c. 97, § *Advertendum tertio;* ait enim in generatione hominis creationem animae esse a Deo, dispositiones vero corporis esse a generante et a motu caeli per se et immediate.

8. Iavellus ad hoc probandum hanc adducit rationem (alii enim auctores nullam afferunt): Omnis actio generabilium corporum necessario reducitur ad aliquam causam ingenerabilem; sed haec non est nisi corpus caeleste; ergo. Maior patet, quia, sicut necesse est omnem motum reduci ad aliquod principium immobile, ita omnem generationem ad aliquod principium ingenerabile. Minor vero probatur quia illud agens ingenerabile non est intelligentia creata, quia illa non potest immediate transmutare materiam ad formam. Neque etiam est ipsum principum, quia illud non agit per seipsum immediate in haec inferiora, sed per causas medias; hic autem agimus de causa immediate concurrente ad omnes actiones inferiorum generantium; ergo est caelum. Et confirmatur ex Arist., VIII Phys., text. 1, dicente quod motus primus est vita, id est, fons et principium universale rerum in na-

cosas existentes en la naturaleza, y se compara al universo como el movimiento del corazón al animal, cesando el cual cesa toda acción. Por eso el Comentador, I *De caelo,* com. 63, dice que el principio de la vida, que se encuentra en el orbe, es causa de toda vida; y casi lo mismo sostiene en XII *Metaph.,* com. 18. Se confirma, en segundo lugar, porque de no ser así se elimina el orden esencial entre las partes del universo, lo cual es contrario a su debida constitución, como se toma de Aristóteles, XII de la *Metafísica,* texto último.

9. La opinión contraria está tomada de Escoto, *In II,* dist. 14, q. 3, al final; de Ricardo, en el mismo lugar, a. 2, q. 6; de Durando, en el pasaje citado, 2.ª parte de la distinción, q. 3; y de Enrique, *Quodl. XI,* q. 15, y *Quodl. XIV,* q. 1. Pues, aunque en este último lugar parezca que en parte es contradictorio, no obstante, si se entiende debidamente, no repugna, como veremos. Y esta opinión me parece certísima; pero necesita algunas explicaciones.

Solución completa de la cuestión

10. *Primera afirmación.*— Así, pues, afirmo en primer lugar: ninguna causa segunda depende esencial e intrínsecamente, en su obrar, de otro agente creado, sino sólo de la causa primera, como de agente universal que influye inmediatamente, en su orden, sobre la acción de la causa inferior. Se explica primero la conclusión; porque tratamos de una causa segunda que posea, en cuanto causa próxima, virtud suficiente para alguna acción o efecto. Pues esto debe suponerse ante todo para que se entienda la subordinación esencial; ya que si la causa particular es insuficiente en su orden, y es ayudada por otra superior en aquello que le falta, no por ello habrá subordinación esencial en el obrar, sino concurso de causas parciales. Esto supuesto, se prueba la conclusión, en primer lugar, porque la causa segunda no depende en su ser de otra causa creada; pues arriba hemos demostrado que los elementos y los mixtos no dependen del cielo en su conservación. Y por la misma razón no dependen de él las virtudes intrínsecas y connaturales a estas cosas; luego, por igual razón, tampoco dependen las acciones de las mismas, por su intrínseca naturaleza, del cielo, ni, consecuentemente, de otra causa creada; porque ya hemos

tura existentium, et ita comparatur ad universum sicut motus cordis ad animal, quo cessante cessat omnis actio. Unde Comment., I de Caelo, com. 63, ait principium vitae, quod est in orbe, esse causam omnis vitae; idemque fere habet XII Metaph., com. 18. Confirmatur secundo, quia alias tollitur ordo essentialis inter partes universi, quod est contra debitam eius constitutionem, ut ex Aristotele sumitur, XII Metaph., text. ult.

9. Contraria sententia sumitur ex Scoto, In II, dist. 14, q. 3, in fine; et ex Richardo ibi, a. 2, q. 6; et Durando, ibidem, 2 part. distinctionis, q. 3; Henric., Quodl. XI, q. 15, et Quodl. XIV, q. 1. Quamvis enim in hoc posteriori loco videatur ex parte repugnare, tamen, si recte intelligatur, non repugnat, ut videbimus. Et haec sententia mihi videtur verissima; eget vero nonnulla explicatione.

Integra quaestionis resolutio

10. *Prima assertio.*— Dico ergo primo: nulla causa secunda per se et intrinsece pendet in agendo ab alio agente creato, sed solum a causa prima, nimirum, ut ab agente universali, immediate in suo ordine influente in actionem inferioris causae. Explicatur prius conclusio; agimus enim de causa secunda habente in ratione causae proximae sufficientem virtutem ad aliquam actionem vel effectum. Hoc enim ante omnia supponendum est ut intelligatur subordinatio essentialis; nam si particularis causa sit in suo ordine insufficiens, et quoad id quod illi deest iuvetur ab alia superiori, non erit propterea essentialis subordinatio in agendo, sed erit concursus causarum partialium. Hoc ergo supposito, probatur primo conclusio, quia causa secunda non pendet in suo esse ab alia causa creata; supra enim probavimus elementa et mixta non pendere in conservari a caelo. Et eadem ratione non pendent ab illo virtutes intrinsecae et connaturales his rebus; ergo pari ratione neque actiones earum pendent ex intrinseca sua ratione a caelo, et consequenter neque ab alia causa creata; nam caeteras iam exclu-

excluido las demás. La última consecuencia es evidente, puesto que la operación es proporcionada al ser.

11. Se dirá: a veces la forma depende en su conservación del agente, como la luz depende del sol; luego al menos entonces dependerá también en su acción del influjo inmediato del sol. Se responde que, aun cuando se conceda todo, nada se gana, porque no hay inconveniente en que alguna cualidad dependa de su agente en el obrar del modo indicado. Pero se afirma, en segundo lugar, que en virtud del antecedente no se sigue el consecuente; porque las especies visibles dependen en su conservación del objeto y, sin embargo, no tienen una nueva dependencia inmediata en el obrar. Consiguientemente, de la negación de dependencia en el ser creemos que se infiere perfectamente la independencia en el obrar; pero, en sentido inverso, de cualquier dependencia en el ser no se infiere una nueva e inmediata dependencia en el obrar. Porque ésta no es posible en muchas ocasiones con respecto a un agente creado; en cambio, con respecto al agente increado aquella consecuencia es excelente, por la esencial dependencia de toda entidad participada con respecto al primer ente.

12. La segunda razón, semejante a la anterior, es que los efectos de estos agentes naturales no dependen por sí mismos y esencialmente, en su ser, del cielo, como también se ha demostrado arriba, ya que, en cuanto a esto, la misma razón vale para las causas unívocas y para sus efectos; luego tampoco depende esencial e intrínsecamente del cielo la acción de tales causas. La consecuencia es clara, porque la producción es tal cual es el ser. Y ambas razones tienen su fundamento en lo que se ha dicho en la sección I.ª, que la dependencia de la causa segunda con respecto a la primera en su operación se funda en el hecho de que tanto la causa segunda como su acción y efecto son entes por participación, por lo cual dependen esencial e inmediatamente del ente por esencia. Pero esta razón no tiene validez con respecto a otra causa creada y, aparte de aquélla, no queda ninguna suficiente para introducir ese género de dependencia; pero no debe exigirse multitud de causas para un efecto sin razón y necesidad. Consiguientemente, también pueden valer para esto las razones con que Duran-

simus. Patet ultima consequentia, quia operatio est proportionata ipsi esse.

11. Dices: interdum forma pendet in conservari ab agente, ut lumen a sole; ergo tunc saltem dependebit etiam in actione sua ab immediato influxu solis. Respondetur, etiam si concedatur totum, nihil referre, quia non est inconveniens ut aliqua qualitas pendeat a suo agente dicto modo in operari. Secundo vero dicitur ex vi antecedentis non sequi consequens; nam species visibiles pendent in conservari ab obiecto, et tamen non habent novam dependentiam immediatam in operando. Ex negatione igitur dependentiae in esse credimus optime inferri independentiam in operari; non vero e contrario, ex quacumque dependentia in esse inferri novam et immediatam dependentiam in operari. Quia haec saepe non est possibilis respectu agentis creati; respectu vero agentis increati est optima illa consequentia, propter dependentiam essentialem omnis entitatis participatae a primo ente.

12. Secunda ratio, similis praecedenti, est quia effectus horum agentium naturalium non pendent per se et essentialiter in esse a caelo, ut supra etiam probatum est, quia quoad hoc eadem est ratio de causis univocis et effectibus earum; ergo neque actio talium causarum per se et intrinsece pendet a caelo. Patet consequentia, quia tale est fieri quale est esse. Et utraque ratio sumit fundamentum ex eo quod sect. 1 dictum est, dependentiam causae secundae a prima in sua operatione fundari in eo quod tam causa secunda quam actio et effectus eius sunt entia per participationem, et ideo per se et immediate pendent ab ente per essentiam. Haec autem ratio non habet locum respectu alterius causae creatae, et seclusa illa, nulla relinquitur sufficiens ad illud genus dependentiae introducendum; non est autem exigenda multitudo causarum ad aliquem effectum sine ratione et necessitate. Unde ad hoc etiam valere possunt rationes

do, citado arriba, trataba de suprimir esta dependencia con respecto a la primera causa.

13. La tercera razón puede ser que, si el cielo influye esencialmente y como causa universal en las acciones de todas las inferiores, o se entiende que lo hace inmediatamente con inmediación de supuesto, o sólo de virtud; no del primer modo, porque, como suponemos, ninguna causa obra inmediatamente con inmediación de supuesto sobre otra cosa localmente distante; pero el cielo dista muchísimo de los agentes inferiores y de sus acciones. En cambio, si obra del segundo modo, es preciso que lo haga mediante una virtud difundida; porque la virtud inherente al cielo mismo también se encuentra a gran distancia de las causas inferiores y de sus efectos, por lo que no puede entenderse que influya inmediatamente, sino en cuanto difunde alguna participación de sí mismo a través de los cuerpos intermedios hasta la causa particular que obra próximamente, y la acción manará inmediatamente de la virtud, en cuanto llega hasta allí. Ahora bien, el influjo de esta virtud no puede afirmarse de manera universal y general con fundamento, pues ¿quién creerá que el fuego necesita de una virtud sobreañadida por el cielo para calentar o iluminar? Y si en algún caso se da, no pertenece a la dependencia de la causa particular con respecto a la universal, sino a suplir la insuficiencia de la causa particular, como explicaré inmediatamente.

14. Y la razón es clara, porque después que el cielo ha impreso esa virtud en el cuerpo o agente inferior, aquel compuesto de virtud innata y virtud infundida por el cielo es causa próxima suficiente para tal acción, en la cual ya no depende esencialmente del cielo, sino sólo remotamente, en cuanto de él recibió virtud operativa, así como el agua caliente depende del fuego en el calentar. Es, pues, indicio de que aquélla no es una dependencia esencial en el obrar de una causa con respecto a otra. Y es también indicio de que, si la causa particular tiene virtud completa y suficiente en su orden, no necesitará (hablando en absoluto) otra virtud infundida por el cielo, ya que resulta superflua tal multiplicación de virtudes. Y esto es lo que directamente pretendemos en la presente afirmación.

15. *Segunda afirmación.*— Afirmo en segundo lugar: sucede con frecuencia que la virtud de una causa segunda inferior es por sí misma defectuosa e im-

quibus Durandus, supra citatus, conabatur tollere hanc dependentiam a prima causa.

13. Tertia ratio esse potest quia, si caelum influit per se et ut causa universalis in actiones omnium inferiorum, vel intelligitur id facere immediate immediatione suppositi, vel tantum virtutis; non priori modo, quia, ut supponimus, nulla causa agit immediate immediatione suppositi in rem loco distantem; caelum autem longe distat ab inferioribus agentibus et actionibus eorum. Si autem agit posteriori modo, necesse est ut id faciat per virtutem diffusam; nam virtus caelo ipsi inhaerens etiam longe distat ab inferioribus causis et effectibus earum, unde non potest intelligi immediate influere, nisi quatenus aliquam sui participationem per intermedia corpora diffundit usque ad causam particularem proxime agentem, et a virtute, quatenus illuc attingit, immediate manabit actio. At vero influxus huius virtutis non potest universe et generaliter affirmari cum fundamento; quis enim credat indigere ignem virtute superaddita a caelo ut calefaciat vel illuminet? Et sicubi intervenit, non spectat ad dependentiam causae particularis ab universali, sed ad supplendam insufficientiam causae particularis, ut statim declarabo.

14. Et ratio est clara, quia post impressam illam virtutem a caelo in corpus vel agens inferius, illud compositum ex virtute innata et virtute infusa a caelo est proxima causa sufficiens ad talem actionem, in qua iam non pendet per se a caelo, sed tantum remote, quatenus ab illo accepit virtutem agendi, sicut aqua calefacta pendet in calefaciendo ab igne. Signum ergo est illam non esse dependentiam per se in agendo unius causae ab alia. Ac deinde est etiam signum quod, si causa particularis in suo ordine habeat completam et sufficientem virtutem, non indigebit (per se loquendo) alia virtute influxa a caelo; est enim superflua illa multiplicatio virtutum. Et hoc est quod in hac assertione directe intendimus.

15. *Secunda assertio.*— Dico secundo: saepe contingit virtutem alicuius causae se-

perfecta en su orden, e insuficiente para el efecto, y por esa razón necesita la ayuda de otra causa creada que complete o supla su virtud activa. Y de esta manera necesitan del influjo de los cielos los cuerpos inferiores para muchas de sus acciones, en especial para las generaciones de los mixtos, y sobre todo de los vivientes. Demuestran esta conclusión los argumentos de la primera opinión; porque no puede negarse que se da algún orden esencial entre las causas sublunares y las celestes; pero, suprimida la primera dependencia intrínseca y esencial, no puede entenderse otro modo de subordinación esencial entre semejantes causas. Puede también explicarse fácilmente por inducción; porque los elementos, por sí solos y por su mutua acción y reacción, no pueden bastar para la composición sustancial, de suerte que de ellos y por ellos se genere un verdadero mixto sustancial, no sólo porque ni en ninguno de ellos ni en todos simultáneamente se encuentra la forma del mixto de manera formal o eminente, sino también porque, siendo los elementos materia transeúnte con respecto a los mixtos, en ellos solos no puede encontrarse toda la virtud activa y material de la generación del mixto. Resulta, por tanto, necesaria la virtud celeste que ayude a realizar la mezcla. Además, los mixtos inanimados, hablando en general, son muy débiles para generar otros semejantes a ellos, como consta por la experiencia. Y la razón parece estar en que son poco activos, ya que tienen limitadas y debilitadas sus cualidades primarias y son muy impedidos en su acción por los cuerpos circundantes y por las cualidades contrarias de los cuerpos pasivos. Por este motivo, pues, fue también necesaria la virtud celeste, que ayudase a estos agentes o, en verdad, realizase por completo la generación de estas cosas, como parece acontecer con la eficiencia del oro y de los metales.

16. Por otra parte, es claro, acerca de los vegetales, cuánto dependen de los cielos en su generación y crecimiento, lo cual no sucede de otra manera sino porque, mediante la influencia celeste, o reciben en sí cualidades semejantes a las suyas en la virtud activa, o reciben aumento o intensificación de sus cualidades, o porque la materia de que se generan o alimentan estos vivientes es dispuesta por virtud celeste para que pueda transformarse más fácilmente con su acción.

cundae inferioris esse per se mutilam et imperfectam in suo ordine et insufficientem ad effectum, et ea ratione indigere auxilio alterius causae creatae quae compleat vel suppleat virtutem agendi. Atque hoc modo indigent influxu caelorum inferiora corpora ad plures actiones suas, praesertim ad generationes mixtorum, et maxime viventium. Hanc conclusionem probant argumenta prioris sententiae; non enim potest negari quin sit aliquis ordo per se inter causas sublunares et caelestes; seclusa autem priori dependentia intrinseca et essentiali, non potest intelligi alius modus subordinationis per se inter huiusmodi causas. Potest etiam facile inductione declarari; nam elementa per se sola et per suam mutuam actionem et reactionem non possunt sufficere ad substantialem mixtionem, ita ut ex eis et ab eis verum substantiale mixtum generetur, tum quia neque in aliquo illorum neque in omnibus simul est forma mixti formaliter aut eminenter, tum etiam quia, cum elementa sint materia transiens respectu mixtorum, non potest in solis illis esse tota vis activa et materialis generationis mixti. Necessaria est ergo virtus caelestis quae iuvet ad mixtionem perficiendam. Rursus mixta inanimata, generatim loquendo, valde debilia sunt ad generandum sibi similia, ut experientia constat. Et ratio esse videtur quia et parum activa sunt, eo quod habeant primas qualitates refractas et remissas, et a circumstantibus corporibus et a contrariis qualitatibus patientium corporum in sua actione valde impediuntur. Ob hanc ergo causam necessaria etiam fuit virtus caelestis, quae vel haec agentia iuvaret, vel certe harum rerum generationem omnino efficeret, ut in auri et metallorum efficientia contingere videtur.

16. Rursus de rebus vegetabilibus perspicuum est, quantum ad sui generationem vel incrementum a caelis pendeant, quod non aliter fit nisi quia per influentiam caelestem aut in se recipiunt qualitates suis qualitatibus consimiles in virtute agendi, aut recipiunt incrementum vel intensionem suarum qualitatum, aut quia materia ex qua haec viventia generantur aut aluntur, per virtutem caelestem disponitur ut facilius possit eorum actione commutari. Rursus hoc etiam modo generationes animalium mul-

Además, también de este modo las generaciones de los animales dependen en alto grado de la influencia celeste, y así se entiende muy bien cómo el sol y el hombre generan al hombre, a saber, porque el semen humano tiene una virtud imperfecta si no es fomentado y ayudado por el calor del sol para completar dicha acción. Y en este sentido dice Enrique, arriba, que estos sémenes necesitan que se les infunda la virtud celeste para ser determinados por ella a sus diferentes acciones; pues, como el semen tienen una acción tan variada y múltiple en la organización del cuerpo, no parece suficiente para ello la virtud particular e intrínseca, por lo que se considera necesaria la virtud celeste. Esto es probable, aunque no resulte menos oscuro el modo como la virtud infundida por el cielo, si es en sí misma simple y obra naturalmente, puede bastar para aquella variedad. Pero, sea de ello lo que fuere (que ya se ha tratado arriba), es manifiesto que la necesidad de este influjo celeste siempre proviene de insuficiencia de la virtud particular, ya para superar la resistencia de la materia, ya para defenderse de los contrarios, ya para completar toda la disposición, tal como resulta preciso para realizar la generación.

17. Y se confirma *a contrario*, porque, cuando la virtud del agente particular resulta suficiente para su acción, para ella se requiere menor o ninguna influencia celeste, en la medida en que puede colegirse de la razón o de la experiencia. Por eso sucede que el fuego genera fuego igualmente, de una misma materia, o en igualdad de circunstancias, cualquiera que sea el aspecto o disposición de los astros del cielo. Idénticamente, el color produce las especies visibles, y la vista realiza el acto de la visión, y lo mismo ocurre con otras acciones vitales con tal de que la disposición de los órganos se mantenga la misma y las demás circunstancias sean iguales. En este sentido dijo Santo Tomás, *Opusc. 10*, a. 8, que *si el cuerpo del hombre se conservase vivo y con la misma disposición de miembros cesando el movimiento del cielo, el hombre podría mover de igual modo la mano o la lengua;* y en la q. 5 *De Potentia*, a. 10, ad 8, dice que en tal caso perduraría el movimiento del corazón en el hombre.

tum pendent ex influentia caelesti, sicque optime intelligitur quomodo sol et homo generent hominem, quia, nimirum, humanum semen imperfectam vim habet nisi calore solis foveatur et iuvetur ad eam actionem perficiendam. Et hoc modo ait Henricus supra, necessariam esse virtutem caelestem influxam his seminibus qua determinentur ad suas varias actiones; nam cum semen in corporis organizatione tam variam et multiplicem habeat actionem, non videtur ad id sufficere virtus particularis et intrinseca, et ideo necessaria censetur virtus caelestis. Quod est probabile, quamvis non minus obscurum sit quo modo virtus influxa a caelo, si in se simplex sit et naturaliter agens, ad illam varietatem sufficiat. Quidquid vero de hoc sit (quod superius est tactum), constat necessitatem huius influxus caelestis semper provenire ex insufficientia virtutis particularis, vel ad vincendam resistentiam materiae, vel ad se tuendum a contrariis, vel ad complendam totam dispositionem prout est necessarium ad generationem perficiendam.

17. Et confirmatur a contrario, nam ubi virtus agentis particularis invenitur sufficiens ad suam actionem, vel minor vel nulla influentia caelestis est ad illam necessaria, quantum ex ratione aut experientia potest colligi. Inde enim est quod ignis eodem modo generet ignem ex materia eadem, seu caeteris paribus, in quocumque aspectu seu dispositione caelestium astrorum. Et eodem modo color efficit species visibiles, et visus elicit actum visionis, et idem est de aliis actionibus vitalibus, dummodo organorum dispositio eadem conservetur et caetera paria sint. Et hoc modo dixit D. Thomas, Opusc. 10, a. 8, *si corpus hominis vivum et cum eadem dispositione membrorum conservetur cessante motu caeli, posse hominem eodem modo movere manum aut linguam;* et q. 5 de Potent., a. 10, ad 8, dicit in eo casu duraturum motum cordis in homine.

En qué sentido se llaman universales algunas de las causas creadas

18. Consta, pues, por lo dicho, en qué sentido pueden admitirse algunas causas universales fuera de la primera, y alguna subordinación esencial entre algunas causas segundas entre sí, y qué es, en este punto, propio de la causa primera, y cuál la diferencia entre ella y las demás. Porque es propio de ella el que toda operación dependa por sí misma de ella inmediata y esencialmente, de suerte que, sea cuanta sea la virtud inferior, no pueda obrar sin aquel influjo, ni tampoco pueda ser suplida por otro agente ni por ninguna virtud creada, incluso infundida por el mismo Dios. Pero la operación de una criatura no depende de otra de esta manera, como se ha explicado, y por ello es propio de solo Dios el ser de este modo causa universal de todas las acciones. Sin embargo, como las cosas naturales y generables y corruptibles poseen virtudes imperfectas para obrar, y tienen muchos contrarios, por los que pueden quedar impedidas de realizar sus acciones o generaciones, cuya continua sucesión es necesaria para la conservación del universo, por eso el autor de la naturaleza proveyó algunos cuerpos superiores que tuviesen diferentes virtudes activas y se aplicasen de varios modos mediante un movimiento continuo, para que así pudiesen ayudar también de varias maneras a los agentes inferiores en sus generaciones o corrupciones. Y por eso se dice con razón que tales cuerpos superiores son causas universales, ya que obran de alguna manera en orden a los efectos de todas las causas inferiores. En este sentido dice Dionisio, c. 4 *De Divinis Nominibus*: *El rayo del sol ayuda a la generación de los cuerpos sensibles, y a la vida misma; mueve y nutre, y hace crecer, y perfecciona.*

19. *De qué clase es la subordinación de los agentes inferiores a los superiores.*— Y de manera semejante se comprende que las causas naturales se subordinan esencialmente a las celestes, según el orden stablecido por el autor de la naturaleza. No porque ni las virtudes ni los efectos de los cuerpos inferiores digan esencial e intrínsecamente relación o dependencia con respecto a los cuerpos celestes, sino porque de hecho, según el orden del universo, se encuentran de tal manera constituidos bajo ellos, que siempre son ayudados y confortados

Quomodo inter causas creatas aliquae universales dicantur

18. Ex his ergo constat quo sensu admitti possint aliquae causae universales praeter primam, et aliqua subordinatio per se inter aliquas causas secundas inter se, et quid in hoc sit proprium causae primae, quaeve sit differentia inter ipsam et alias. Est enim ei proprium ut omnis operatio ab ipsa pendeat per se immediate et essentialiter, ita ut quantacumque sit virtus inferior, sine illo influxu agere non possit, neque etiam possit ab alio agente suppleri, nec per virtutem aliquam creatam etiam a Deo ipso inditam. Hoc autem modo non pendet operatio unius creaturae ab alia, ut declaratum est, ideoque proprium est solius Dei esse hoc modo causam universalem omnium actionum. Tamen, quia res naturales et generabiles ac corruptibiles imperfectas habent virtutes ad agendum, et multa habent contraria, a quibus impediri possunt ne suas actiones vel generationes efficiant, quarum continua successio necessaria est ad universi conservationem, ideo providit auctor naturae superiora quaedam corpora quae varias haberent virtutes agendi et per motum continuum variis modis applicarentur, ut ita possent variis etiam modis iuvare inferiora agentia ad eorum generationes vel corruptiones. Ideoque merito illa superiora corpora dicuntur causae universales, quia ad effectus omnium causarum inferiorum aliquo modo operantur. Quo modo ait Dion., 4 c. de Divinis nominibus: *Solis radius ad generationem sensibilium corporum confert et ad vitam ipsam, movet et nutrit, et auget, et perficit.*

19. *Qualis subordinatio in agentibus inferioribus ad superiora.*— Et simili modo intelliguntur causae naturales per se subordinatae caelestibus iuxta ordinem ab auctore naturae institutum. Non quia vel virtutes vel effectus inferiorum corporum per se et intrinsece dicant habitudinem vel dependentiam a corporibus caelestibus, sed quia de facto, iuxta ordinem universi, sub illis ita instituta sunt ut ab eisdem iuventur et foveantur in suis actionibus et virtutibus. Si

por ellos en sus acciones y virtudes. Pero si Dios hubiera establecido otro orden, ayudando o supliendo por sí mismo o mediante otros cuerpos los defectos de los agentes inferiores, estos agentes realizarían sus acciones de manera igualmente buena y connatural, según sus naturalezas propias y particulares. Y por la misma razón, si a veces sucede de hecho, o que una causa particular inferior es ayudada suficientemente por otra causa inferior, o que es por sí misma suficiente para su acción, podrá realizarla sin concurso del cielo. Y de manera semejante, aunque la virtud de la causa inferior sea insuficiente para completar toda la generación, y le falte por entero el auxilio celeste, e incluso le resista, y por esa razón no pueda llevar a cabo la generación, a pesar de todo realiza alguna alteración o disposición remota, para la cual es suficiente tal virtud por sí misma.

Solución de las razones opuestas

20. Así, pues, el motivo de duda consignado al principio queda resuelto por lo dicho; pues todas las afirmaciones de Aristóteles y de otros filósofos acerca del influjo de los cielos, y sobre la dependencia de los agentes inferiores con respecto a ellos, se entienden suficientemente según el modo de subordinación y dependencia que hemos explicado. A la razón de Iavello se responde que la acción del agente generable y corruptible no depende esencial e intrínsecamente, de manera necesaria, de otro agente incorruptible fuera de la causa primera; y si alguna vez depende, sólo es cuando la virtud de tal agente es por sí mismo insuficiente y es ayudada por la unión del cuerpo incorruptible superior. La demostración que aporta Iavello por la inmediación de accion es improbable y más bien apoya lo contrario; puesto que la causa primera obra en todas las acciones de los cuerpos corruptibles de manera más inmediata que el cielo. Las demás confirmaciones se han resuelto por lo dicho de la subordinación esencial y del modo como el cielo influye con las causas inferiores. Con respecto a lo que allí se trata de la cesación de todas las acciones inferiores al cesar el movimiento del cielo, en aquel sentido es improbable, a saber, de una cesación instantánea por dependencia esencial; pues el movimiento del cielo no es causa esencial, sino sólo apli-

autem Deus alium ordinem instituisset, vel per seipsum vel per alia corpora iuvando aut supplendo defectus inferiorum agentium, aeque bene ac connaturaliter secundum proprias et particulares naturas haec agentia suas actiones perficerent. Et eadem ratione, si interdum contingat de facto, vel causam particularem inferiorem sufficienter iuvari ab alia causa inferiori, vel per se esse sufficientem ad suam actionem, illam poterit exercere absque concursu caeli. Et similiter, quamvis virtus inferioris causae sit insufficiens ad perficiendam totam generationem, desitque illi omnino caeleste auxilium, immo potius ei resistat, eaque ratione non possit generationem perficere, nihilominus efficit aliquam alterationem vel dispositionem remotam, ad quam talis virtus per se sufficit.

Solvuntur rationes oppositae

20. Ratio igitur dubitandi in principio posita ex praedictis soluta manet; nam omnia dicta Aristotelis et aliorum philosophorum de influxu caelorum et de dependentia inferiorum agentium ab illis, sufficienter intelliguntur iuxta modum subordinationis et dependentiae a nobis explicatum. Ad rationem autem Iavelli respondetur actionem agentis generabilis et corruptibilis per se et intrinsece non necessario pendere ab alio agente incorruptibili praeter primam causam; quod si aliquando pendet, solum est quando virtus talis agentis est per se insufficiens et iuvatur ex consortio superioris corporis incorruptibilis. Probatio autem quam adducit Iavellus ex immediatione actionis, improbabilis est, et potius suadet oppositum; nam immediatius agit prima causa in actionibus omnium corporum corruptibilium quam caelum. Aliae vero confirmationes solutae sunt ex dictis de subordinatione per se, ac de modo quo caelum influit cum inferioribus causis. Quod vero ibi tangitur de cessatione omnium inferiorum actionum cessante motu caeli, in eo sensu improbabile est, scilicet, de momentanea cessatione propter dependentiam essentialem; nam motus caeli non est per se causa, sed solum applicatio ad agendum. Solum

cación para obrar. Consiguientemente, sólo podría decirse que desde aquel tiempo o momento cesarían todas las cosas, ya que desde entonces comenzarían a corromperse y extinguirse; de esto, empero, tratamos en otro lugar. Véase Santo Tomás, que lo insinúa en el citado *Opusc. 10*, a. 23, al final; y lo enseña más ampliamente Soncinas, XII *Metaph.*, q. 13, con otros antes citados.

21. *De qué manera se ordenan entre sí las facultades de un mismo supuesto.*— Finalmente, por lo dicho se puede resolver con facilidad otro punto arriba indicado acerca de las virtudes subordinadas de un mismo supuesto; pues sucede que en ellas se da dependencia esencial en el obrar entre varias virtudes, ya que están conexionadas entre sí en mucho mayor medida que los diversos supuestos. Sin embargo, en semejante subordinación, si es esencial y física, y en el género de la causalidad eficiente, la virtud inferior siempre se compara como instrumental con respecto a la superior a la que se subordina. Y de esta manera las facultades del alma dependen esencialmente del alma en las operaciones vitales, y la especie intencional depende de la potencia en la que está como en su sujeto. Y a lo mismo se reduce la dependencia que tiene, en el obrar, el hábito con respecto a la potencia que modifica. Pero he dicho *si es esencial*, etc., porque el entendimiento se subordina de alguna manera a la voluntad en algunos de sus actos, pero no como a cooperadora esencial y principal, sino sólo como aplicativa y motora en orden a obrar. Y al contrario, la voluntad se subordina al entendimiento, mas no como a coeficiente, sino como a quien aplica la causa final. Así, pues, dondequiera que se da subordinación esencial, hay alguna razón de instrumento asociado y de agente principal; y bajo esa razón tal instrumento es por sí solo principio insuficiente de tal acción y efecto.

ergo dici posset quod ex eo tempore vel momento cessarent omnia, quia ex tunc inciperent corrumpi et deficere; de quo alias. Videatur D. Thomas, qui id insinuat dicto Opusc. 10, a. 23, in fine; et latius id tradit Sonc., XII Metaph., q. 13, cum aliis supra citatis.

21. *Eiusdem suppositi facultates qualiter inter se ordinari contingat.*— Ultimo ex his facile resolvi potest aliud punctum supra tactum de virtutibus subordinatis eiusdem suppositi; in illis enim contingit esse dependentiam essentialem in agendo inter plures virtutes, quia multo magis sunt inter se connexae quam supposita diversa. Semper tamen in huiusmodi subordinatione, si sit per se ac physica et in genere causae efficientis, inferior virtus comparatur ut instrumentalis ad superiorem cui subordinatur. Et hoc modo facultates animae pendent essentialiter ab anima in operationibus vitae, et species intentionalis a potentia in qua ut in subiecto existit. Et ad idem reducitur dependentia quam in agendo habet habitus a potentia quam afficit. Dixi autem *si sit per se*, etc., quia intellectus aliquo modo subordinatur voluntati in aliquibus actionibus suis, non tamen ut per se ac principaliter cooperanti, sed ut applicanti tantum et moventi ad agendum. Et e contrario voluntas subordinatur intellectui, non tamen ut coefficienti, sed ut applicanti finalem causam. Ubicumque igitur est subordinatio per se, intervenit aliqua ratio instrumenti coniuncti et principalis agentis; sub qua ratione tale instrumentum per se solum est insufficiens principium talis actionis et effectus.

DISPUTACION XXIII

LA CAUSA FINAL EN GENERAL

RESUMEN

En la introducción de esta Disputación nos anuncia Suárez tres partes que vienen a ser ampliamente el denominador común que agrupa —tal vez con algún desorden— las múltiples secciones que luego desarrollará. Creyendo que interpretamos la mente del autor proponemos esta otra división:

Parte I: El fin es verdadera causa: (Sec. 1 y 2).
II: Efectos y causalidad de la causa final: (Sec. 3, 4 y 5).
III: Seres que pueden ejercer la causalidad final: (Sec. 6, 7 y 8).
IV: Los casos más complejos de causalidad final: las acciones divinas y los agentes naturales: (Sec. 9 y 10).

SECCIÓN I

Comienza por ella la parte I de este tratado. En esta sección pretende probar la realidad de la causa final; en la siguiente expondrá la división del fin. Con ambas completa la exposición del concepto de fin. La presente sección nos expone seis motivos de duda que oscurecen la convicción sobre la realidad de la causa final (1-6); los deja en suspenso, como suele hacer, para pasar primeramente a dar los argumentos de razón y testimonios con los que afirma que la causa final es algo real (7-8). A continuación viene la solución detallada de las dificultades propuestas (9-16), aunque advierte que la solución definitiva queda aplazada hasta el término del tratado.

SECCIÓN II

Esta sección II se ocupa de la división del fin; como dijimos y advierte Suárez, se debe al deseo de facilitar la comprensión de lo que después seguirá (1). Propone seis divisiones del fin: 1.ª, fin por qué *y* para qué*; se plantea una duda, y es si ambos tienen razón propia de fin y, en caso afirmativo, si hay alguno que tenga prioridad; lo expone y resuelve ampliamente (2-9). 2.ª, operación y realidad producida (9). 3.ª, fin de la acción y fin de la cosa hecha (10-11). 4.ª, fin objetivo y fin formal, con las subdivisiones que indica (12). 5.ª, fin que se obtiene y fin que se produce (13-14). 6.ª, fin último y no último (15-16). De la división nacen dos problemas: 1.º, si los medios participan de algún modo de la causalidad del fin; 2.º, si es necesario establecer un fin último, en qué sentido y qué*

cación para obrar. Consiguientemente, sólo podría decirse que desde aquel tiempo o momento cesarían todas las cosas, ya que desde entonces comenzarían a corromperse y extinguirse; de esto, empero, tratamos en otro lugar. Véase Santo Tomás, que lo insinúa en el citado *Opusc. 10*, a. 23, al final; y lo enseña más ampliamente Soncinas, XII *Metaph.*, q. 13, con otros antes citados.

21. *De qué manera se ordenan entre sí las facultades de un mismo supuesto.*— Finalmente, por lo dicho se puede resolver con facilidad otro punto arriba indicado acerca de las virtudes subordinadas de un mismo supuesto; pues sucede que en ellas se da dependencia esencial en el obrar entre varias virtudes, ya que están conexionadas entre sí en mucho mayor medida que los diversos supuestos. Sin embargo, en semejante subordinación, si es esencial y física, y en el género de la causalidad eficiente, la virtud inferior siempre se compara como instrumental con respecto a la superior a la que se subordina. Y de esta manera las facultades del alma dependen esencialmente del alma en las operaciones vitales, y la especie intencional depende de la potencia en la que está como en su sujeto. Y a lo mismo se reduce la dependencia que tiene, en el obrar, el hábito con respecto a la potencia que modifica. Pero he dicho *si es esencial*, etc., porque el entendimiento se subordina de alguna manera a la voluntad en algunos de sus actos, pero no como a cooperadora esencial y principal, sino sólo como aplicativa y motora en orden a obrar. Y al contrario, la voluntad se subordina al entendimiento, mas no como a coeficiente, sino como a quien aplica la causa final. Así, pues, dondequiera que se da subordinación esencial, hay alguna razón de instrumento asociado y de agente principal; y bajo esa razón tal instrumento es por sí solo principio insuficiente de tal acción y efecto.

ergo dici posset quod ex eo tempore vel momento cessarent omnia, quia ex tunc inciperent corrumpi et deficere; de quo alias. Videatur D. Thomas, qui id insinuat dicto Opusc. 10, a. 23, in fine; et latius id tradit Sonc., XII Metaph., q. 13, cum aliis supra citatis.

21. *Eiusdem suppositi facultates qualiter inter se ordinari contingat.*— Ultimo ex his facile resolvi potest aliud punctum supra tactum de virtutibus subordinatis eiusdem suppositi; in illis enim contingit esse dependentiam essentialem in agendo inter plures virtutes, quia multo magis sunt inter se connexae quam supposita diversa. Semper tamen in huiusmodi subordinatione, si sit per se ac physica et in genere causae efficientis, inferior virtus comparatur ut instrumentalis ad superiorem cui subordinatur. Et hoc modo facultates animae pendent essentialiter ab anima in operationibus vitae, et species intentionalis a potentia in qua ut in subiecto existit. Et ad idem reducitur dependentia quam in agendo habet habitus a potentia quam afficit. Dixi autem *si sit per se*, etc., quia intellectus aliquo modo subordinatur voluntati in aliquibus actionibus suis, non tamen ut per se ac principaliter cooperanti, sed ut applicanti tantum et moventi ad agendum. Et e contrario voluntas subordinatur intellectui, non tamen ut coefficienti, sed ut applicanti finalem causam. Ubicumque igitur est subordinatio per se, intervenit aliqua ratio instrumenti coniuncti et principalis agentis; sub qua ratione tale instrumentum per se solum est insufficiens principium talis actionis et effectus.

DISPUTACION XXIII

LA CAUSA FINAL EN GENERAL

RESUMEN

En la introducción de esta Disputación nos anuncia Suárez tres partes que vienen a ser ampliamente el denominador común que agrupa —tal vez con algún desorden— las múltiples secciones que luego desarrollará. Creyendo que interpretamos la mente del autor proponemos esta otra división:

Parte I: El fin es verdadera causa: (Sec. 1 y 2).
II: Efectos y causalidad de la causa final: (Sec. 3, 4 y 5).
III: Seres que pueden ejercer la causalidad final: (Sec. 6, 7 y 8).
IV: Los casos más complejos de causalidad final: las acciones divinas y los agentes naturales: (Sec. 9 y 10).

SECCIÓN I

Comienza por ella la parte I de este tratado. En esta sección pretende probar la realidad de la causa final; en la siguiente expondrá la división del fin. Con ambas completa la exposición del concepto de fin. La presente sección nos expone seis motivos de duda que oscurecen la convicción sobre la realidad de la causa final (1-6); los deja en suspenso, como suele hacer, para pasar primeramente a dar los argumentos de razón y testimonios con los que afirma que la causa final es algo real (7-8). A continuación viene la solución detallada de las dificultades propuestas (9-16), aunque advierte que la solución definitiva queda aplazada hasta el término del tratado.

SECCIÓN II

Esta sección II se ocupa de la división del fin; como dijimos y advierte Suárez, se debe al deseo de facilitar la comprensión de lo que después seguirá (1). Propone seis divisiones del fin: 1.ª, fin por qué *y* para qué*; se plantea una duda, y es si ambos tienen razón propia de fin y, en caso afirmativo, si hay alguno que tenga prioridad; lo expone y resuelve ampliamente (2-9). 2.ª, operación y realidad producida (9). 3.ª, fin de la acción y fin de la cosa hecha (10-11). 4.ª, fin objetivo y fin formal, con las subdivisiones que indica (12). 5.ª, fin que se obtiene y fin que se produce (13-14). 6.ª, fin último y no último (15-16). De la división nacen dos problemas: 1.º, si los medios participan de algún modo de la causalidad del fin; 2.º, si es necesario establecer un fin último, en qué sentido y qué*

causalidad habrá de tener. Ambas quedarán resueltas en las secciones siguientes; la segunda, sobre todo en la disputación próxima.

SECCIÓN III

Entramos con ella a tratar de los efectos de la causa final y, por tanto, en la parte II de la Disputación; el efecto, como más conocido que la causa, tiene prioridad en el orden didáctico. Señala dos grupos de efectos: internos a la voluntad y exteriores a la misma (1-2). Los actos internos a la voluntad ofrecen una duda: ¿proceden del fin todos los actos o sólo algunos? Para hallar la solución distingue primeramente los actos que se dan en el orden de la intención y en el de la ejecución (3-4) y basa la resolución en un principio: es por causa del fin cualquier cosa que procede esencialmente de su amor y depende de él (5-7). Lo va aplicando tanto a los actos antecedentes (8), amor (9-13), como a los consiguientes, gozo (14-16), dedicando especial atención a la fruición de los bienaventurados (17). En cuanto a los actos exteriores a la voluntad: señala cuáles no proceden del fin (18) y cuáles son efectos suyos (19), incluyendo el caso en que la propia acción sea el fin (20-22). Al plantearse cuál es la causalidad del fin sobre los efectos exteriores y si es meramente extrínseco (23-24), apela a la necesidad de exponer primero la causalidad propia de la causa final y con ello nos introduce en la sección siguiente.

SECCIÓN IV

Se investiga aquí qué es y dónde radica la causación misma en acto segundo (1-2). Reduce las opiniones a cuatro: 1.ª opinión: Esta causalidad consiste en que la acción se hace por causa de un fin; radica en la voluntad. La atribuye a Cayetano y juzga que ha de ser rechazada porque no explica la causalidad final (3). 2.ª opinión: la causalidad final es una cierta moción metafórica; tiene el inconveniente de que es ajena a la mente de Santo Tomás y si consiste en un nuevo modo de comportarse no puede darse antes del acto de la voluntad (4-7). 3.ª opinión: consiste en una moción metafórica que no está en acto segundo más que cuando la voluntad es movida en acto segundo, y entonces no es algo distinto del acto de la voluntad. La propone y defiende Suárez como de Santo Tomás (8-9). 4.ª opinión: La causalidad del fin no es acción de la voluntad en cuanto dependiente del fin, sino que es el fin mismo propuesto objetivamente por el entendimiento (10-12); se rechaza como insuficiente. Insiste por último en que la verdadera es la tercera opinión, y resuelve las dificultades que anteriormente propuso (13-17).

SECCIÓN V

Trata de investigar la causación en acto primero, y se pregunta cuál es la razón próxima de ejercer la causalidad final (1). Lo resuelve brevemente afirmando que es la bondad, basado tanto en la razón como en el consentimiento común de los Doctores (2-3). A continuación propone algunas cuestiones vecinas al tema presente, tales como si el mal como tal puede causar finalmente y si puede ser causa final lo indiferente como tal; a lo primero responde negativamente, por ser algo contradictorio con el fin de la voluntad (4-6), y a lo segundo responde igualmente de modo negativo, ya que para que haya causalidad final tiene que haber un bien, sea real, aparente o fingido (7-18). Y de aquí se origina la dificultad de si los medios pueden causar con causalidad final, que remite a la sección 6.

SECCIÓN VI

Ha sido anunciada ya al final de la sección precedente, pero toca el tema con alguna mayor amplitud. Dos puntos fundamentales: 1.º, ¿pueden ejercer causalidad final los medios? 2.º, ¿pueden ejercerla las privaciones y negaciones como tales? (1-2). Después de exponer varias opiniones que se inclinan a la parte afirmativa (3-4), sienta un principio para la resolución: puede tener causalidad final la cosa que tiene en sí bondad; la niega por tanto al bien útil y la concede al deleitable (5-10), y pasa a responder pormenorizadamente a los dos puntos propuestos. Los medios, como tales, no tiene razón de fin porque no atraen por sí (11-14); pueden, en cambio, ser meros términos de la ordenación y participar así de una causalidad final por denominación extrínseca (15-16); responde luego a las opiniones afirmativas propuestas al comienzo (17-18). Las privaciones participan de la causalidad de fin en cuanto son carencia de mal (20); la relación de razón, en cambio, no es amada nunca por razón de sí, sino de su fundamento; tampoco las relaciones reales predicamentales. Sí pueden tenerla las relaciones reales trascendentales (20).

SECCIÓN VII

La sección anterior vino introducida por la dificultad de si las cosas indiferentes podían ejercer la causalidad final, dificultad que amplió Suárez al exponer la solución agregando el caso general de los medios, las relaciones y las privaciones. En esta sección que nosotros consideramos unida a la primera en un mismo epígrafe, se toca el punto del conocimiento como condición de la causalidad; su exposición servirá más tarde para tratar de los agentes de la causalidad final. La sección tiene dos partes: 1.ª, el fin no causa más que conocido, lo cual se prueba por testimonios y por argumentos de la razón (1-7). 2.ª, qué clase de conocimiento se requiere: no el sensitivo, sino el intelectivo; dentro de éste no basta el aprehensivo, sino el judicativo, no teorético sino práctico (8-12). Sigue un breve inciso sobre si la causalidad final se da en los locos (13), y termina con una pregunta que nos introduce en la sección siguiente: El ser conocido que tiene la causa final por el conocimiento es para ella la razón de causar finalmente, y por ello el conocimiento es no sólo condición necesaria, sino también el principio esencial de esta causalidad (14).

SECCIÓN VIII

La cuestión se amplía aquí preguntando si el fin mueve según su ser real o según su ser conocido. Dos opiniones: Avicena, Soncinas, etc.: mueve según su ser conocido; por tanto, el conocimiento es causa (1-4). Segunda opinión, de Cayetano y Averroes: El fin mueve según su ser real, y el conocimiento es sólo una condición (5). Da un juicio de ambas y muestra preferencia por la segunda basándose en estas razones: El fin para causar no necesita existencia real (6-7); la voluntad no tiende a lograr el fin en su ser conocido, sino en su ser real (8-9); el conocimiento es sólo condición necesaria para la causalidad final (10); el conocimiento es tal que por él puede variar la razón o principio formal de finalizar (11). Resuelve por último los fundamentos de la opinión primera (12-14).

SECCIÓN IX

Consecuencia de lo afirmado en la sección anterior son la sección 9 y la 10. En la presente sección se toca el problema en las acciones divinas: ya que los efectos de los seres intelectuales dependen del fin en cuanto éste actúa sobre la voluntad del agente, ¿cómo puede admitirse que nadie actúe sobre la voluntad divina? La pregunta, por tanto, de si hay causalidad final en los decretos libres de Dios se desdobla en dos: 1) en los actos inmanentes, y a esto se responde en sentido negativo (1-3): no se da causalidad final en tales actos, porque no hay causa

sino razón, y ésta no implica dependencia (5-7). 2) en las acciones externas y efectos de Dios: se ofrece la duda de si puede haber causalidad final en las acciones ad extra sin que por ello sea precisa la causalidad del fin dentro del mismo agente (8-9); no hay inconveniente en afirmar que Dios en cuanto agente ad extra tiene causa final propia (10); a la objeción de que la acción de Dios es la misma esencia divina responde negándolo en el caso de las acciones transeúntes.

SECCIÓN X

Por último se ocupa de los agentes naturales e irracionales, como exigencia de lo que antes afirmó acerca de la necesidad del conocimiento para la causalidad final. ¿Cómo puede hallarse causalidad final en un agente que no es capaz de ordenar los medios al fin? En el agente inmediato —ser irracional— el fin actúa sólo como término y no como principio; en cambio, teniendo en cuenta al primer agente, para él obra también como principio (1-7). Finalmente aborda la cuestión de si hay necesidad de afirmar la existencia de la causalidad final (8), y responde afirmativamente, porque hay muchos efectos naturales que no tienen razón por sí, sino dentro del conjunto del universo (9-10). En cuanto a la finalidad en los animales (12-15), afirma que conocen y apetecen vitalmente, pero no conocen formalmente la razón de fin; por consiguiente tienden a él más bien de modo material que formal (12-15).

DISPUTACION XXIII

LA CAUSA FINAL EN GENERAL

Orden lógico entre estas disputaciones.— Aunque la causa final sea en cierto modo la principal de todas, y también la primera, con todo su razón de causar es algo más oscura y por ello fue casi desconocida para los antiguos filósofos, por la cual ignorancia cayeron en otros errores sobre el conocimiento de las cosas naturales, como lo refiere Aristóteles en el II de la *Física,* c. 8, y en el I de la *Metafísica* y en el I *De Part. Anim.* al principio. Por tanto, por este motivo, aunque en lo que precede haya quedado determinado que el fin tenía que ser enumerado entre los cuatro géneros de causas, para explicar más esto y resolver las dificultades hay que averiguar primeramente si el fin es una causa, después de qué modo y qué cosa causa, de cuántas clases es también el fin y cuál es la razón de causar de cada uno.

SECCION PRIMERA

¿ES EL FIN UNA VERDADERA CAUSA REAL?

1. *Motivos de duda.— Primero.*— El motivo de duda está en primer lugar en que pertenece a la razón de causa el ser principio, como consta por la definición que dimos anteriormente; ahora bien, el fin no es un principio, pues más bien se opone al principio como consta por el mismo nombre de fin y lo indica Aristóteles en el III de la *Metafísica,* text. 3.

DISPUTATIO XXIII

DE CAUSA FINALI IN COMMUNI

Consecutionis inter has disputationes ordo.— Quamvis finalis causa praecipua quodammodo omnium sit atque etiam prior, obscurior tamen est eius causandi ratio, et ideo veteribus philosophis paene incognita fuit, ob quam ignorationem in alios errores circa rerum naturalium cognitionem inciderunt, ut Aristot., tract. II Phys., c. 8, et I Metaph., et I de Partibus animal., in principio. Ob hanc ergo rationem, licet in superioribus definitum sit finem annumerandum esse inter quatuor causarum genera, ut hoc magis exponamus et difficultates dissolvamus, inquirendum imprimis erit an finis sit causa, deinde quomodo et quid causet, quotuplex etiam sit finis, et quae sit uniuscuiusque causandi ratio.

SECTIO PRIMA

AN FINIS SIT VERA CAUSA REALIS

1. *Rationes dubitandi.— Prima.*— Ratio dubitandi imprimis est quia de ratione causae est ut sit principium, ut ex definitione a nobis superius tradita constat; sed finis non est principium, nam potius opponitur principio, ut ex ipso nomine finis constat, et significat Aristoteles, III Metaph., tex. 3.

2. *Segundo.*— En segundo lugar, pertenece a la razón de causa real influir por sí y realmente en el efecto, como antes se dejó establecido en la definición de causa; ahora bien, el fin no infunde realmente el ser en el efecto; por consiguiente, no es causa. Se prueba la menor porque o bien el fin influye antes de existir, o bien después que existe ya; lo primero no puede ser, pues lo que no existe, ¿qué influjo real puede tener, puesto que el fundamento de toda operación e igualmente de toda causalidad es el existir? Pero tampoco puede decirse lo segundo, porque cuando existe el fin, entonces cesa ya la acción y la causalidad del agente; por consiguiente, entonces no es ya necesaria la causalidad del fin.

3. *Tercero.*— En tercer lugar porque nada puede ser causa real de sí mismo; ahora bien, la forma, como atestigua Aristóteles, es el fin de la generación natural por la que se hace la forma misma, como la salud es el fin de la curación con la que ella se adquiere; por consiguiente, en cuanto es fin no puede tener verdadera razón de causa real. Podrá decirse que la forma es el fin de la generación, la cual se distingue de ella. Pero sucede lo contrario, ya que nada puede ser causa real de la producción de una cosa si no es también causa de la cosa producida, porque una cosa no es causada sino mediante la acción por la que es hecha; ahora bien, la forma no puede ser causa real de sí misma; por consiguiente, tampoco de la generación por la que es hecha la forma misma. Con lo cual se confirma, pues la causa real dice relación real al efecto; pero el fin no es capaz de semejante relación, ya porque cuando causa no tiene ser real, ya porque cuando tiene ser real ni causa ni se distingue del efecto.

4. *Cuarto.*— El cuarto y principal motivo de duda es porque el fin puede ser considerado o bien en la razón de principio que mueve y atrae al agente a obrar, o en razón de término al que tiende la acción; pues esta doble razón suelen distinguir los filósofos en el objeto de una potencia, a saber, objeto motivo y terminativo; y la misma distinción tiene cabida en el fin que es el objeto de la voluntad. Ahora bien, bajo ninguno de estos aspectos puede tener el fin verdadera razón de causa. Y en primer lugar, acerca de la razón de término parece manifiesto, sea porque en cuanto tal tiene más bien razón de efecto que

2. *Secunda.*— Secundo, de ratione causae realis est ut per se ac realiter influat in effectum, ut supra in definitione causae positum est; sed finis non influit esse realiter in effectum; ergo non est causa. Probatur minor, quia vel finis influit antequam sit vel postquam iam est; non primum, nam quod non est, quemnam realem influxum habere potest, cum fundamentum totius operationis et similiter totius causalitatis sit esse? Neque etiam dici potest secundum, quia quando finis est, iam tunc cessat actio et causalitas agentis; ergo iam non est tunc necessaria causalitas finis.

3. *Tertia.*— Tertio, quia nihil potest esse causa realis sui ipsius; sed forma, teste Aristotele, est finis generationis naturalis qua ipsa forma fit, ut sanitas est finis curationis qua acquiritur; ergo quatenus est finis, non potest habere veram rationem causae realis. Dices formam esse finem generationis, quae ab ipsa distinguitur. Sed contra, quia nihil potest esse causa realis productionis rei, nisi sit etiam causa rei productae, quia non causatur res nisi per actionem qua fit; sed forma non potest esse causa realis sui ipsius; ergo neque generationis qua ipsa forma fit. Unde confirmatur, nam causa realis dicit relationem realem ad effectum; finis autem non est capax huiusmodi relationis, tum quia vel quando causat non habet esse reale, vel quando habet esse reale nec causat nec distinguitur ab effectu.

4. *Quarta.*— Quarta ac praecipua ratio dubitandi est quia finis considerari potest aut in ratione principii moventis et allicientis agens ad agendum, vel in ratione termini ad quem tendit actio; haec enim duplex ratio distingui solet a philosophis in obiecto alicuius potentiae, scilicet, obiecti motivi et terminativi; eademque distinctio locum habet in fine, qui est obiectum voluntatis. Sed sub neutra ratione potest finis habere veram rationem causae. Et imprimis de ratione termini videtur manifestum, tum quia ut sic potius habet rationem effectus

de causa; y como tal es lo último de la acción y no su origen; y finalmente, porque como tal no influye sino que más bien tiende a él el influjo de las otras causas. Además, ni bajo el otro aspecto de principio que mueve puede tener razón de causa; pues, como opina Aristóteles en el I *De Generat.*, text. 55, la moción del fin es sólo metafórica; por consiguiente no es verdadera y real; por tanto no basta para una causalidad real. Y se confirma en primer lugar porque también en Dios se encuentra esta moción metafórica del fin; pues en verdad, Dios, por causa de su bondad, por la cual es movida o atraída metafóricamente su voluntad, se comunica a las criaturas, y con todo no puede decirse que aquel fin tenga verdadera causalidad sobre Dios. Y se confirma en segundo lugar porque si el fin tiene razón de causa bajo este aspecto solo, consiguientemente al menos con respecto a los agentes naturales el fin no puede ser una causa real, ya que no puede moverlos o traerlos a su amor.

5. Y de aquí surge la quinta dificultad, puesto que con esto queda destruido todo el fundamento por el que los filósofos introdujeron este género de causa, a saber, porque los agentes naturales no operan de modo casual o fortuito, sino que tienden con sus acciones a fines determinados. Pues de este fundamento o indicio sólo se colige que las cosas naturales tienen términos definidos de sus propensiones e inclinaciones naturales; ya que ello basta para que operen determinados efectos no de modo casual sino *per se*, aun cuando no intervenga ningún otro género de causalidad. Del mismo modo que dicen los teólogos que el Padre eterno tiende (por decirlo así) *per se* y de modo definido a este término concreto mediante la generación, a saber a este Hijo, no por causalidad de fin, sino por determinación de la naturaleza. Y en los seres naturales, la piedra tiende definidamente por inclinación natural al lugar más bajo, aun cuando aquel lugar no tenga ningún género de causalidad sobre dicho movimiento, sino que tenga sólo la razón de término hacia el que la piedra tiene propensión natural. Y lo mismo puede decirse del que opera por apetito elícito, sea de modo necesario o libre, el cual concretamente es movido por un movimiento elícito hacia el objeto que se le propone, ya que tal movimiento es conforme con la inclinación natural de la misma potencia hacia tal objeto, sin otra

quam causae; et ut sic est postremum actionis, non origo eius; denique ut sic non influit, sed potius aliarum causarum influxus in illum tendit. Deinde neque sub altera ratione moventis potest habere rationem causae; nam, ut sentit Aristot., I de Gener., text. 55, motio finis tantum est metaphorica; non est ergo vera et realis; ergo non sufficit ad causalitatem realem. Et confirmatur primo, quia etiam in Deo reperitur haec motio metaphorica finis; nam revera Deus propter bonitatem suam, a qua eius voluntas metaphorice movetur seu allicitur, communicat se creaturis, et tamen dici non potest quod ille finis habet veram causalitatem circa Deum. Et confirmatur secundo, quia si finis sub hac ratione tantum habet rationem causae, ergo saltem respectu agentium naturalium non potest finis esse causa realis, quia non potest illa movere seu allicere ad sui amorem.

5. Atque hinc oritur quinta difficultas, quia hinc evertitur totum fundamentum ob quod a philosophis introductum est hoc genus causae, nimirum, quia agentia naturalia non operantur casu aut fortuito, sed in determinatos fines suis actionibus tendunt. Ex hoc enim fundamento seu indicio solum colligitur habere res naturales definitos terminos suarum propensionum et inclinationum naturalium; id enim satis est ut non casu, sed per se operentur determinatos effectus, etiamsi nullum aliud genus causalitatis intercedat. Sicut dicunt theologi aeternum Patrem per se ac definite tendere (ut sic loquar) per generationem in talem terminum, nempe in hunc Filium, non ex causalitate finis, sed ex determinatione naturae. Et in naturalibus, lapis naturali inclinatione definite tendit in locum infernum, etiamsi locus ille nullum genus causalitatis habeat circa illum motum, sed solum rationem termini ad quem lapis habet naturalem propensionem. Idemque dici potest de operante per appetitum elicitum, sive ex necessitate, sive libere, quod nimirum moveatur motu elicito in obiectum sibi propositum, quia talis motus consentaneus est inclinationi naturali ipsius potentiae in tale obiectum, absque alia causalitate illius obiecti in talem

causalidad de dicho objeto sobre tal acto; por consiguiente, no hay ningún fundamento suficiente para que atribuyamos al fin verdadera razón de causa.

6. *Sexto.*— La sexta y última dificultad es que no puede explicarse suficientemente qué es lo que el fin causa o sobre qué causa. Pues o bien causa algo en el agente mismo, y esto no puede decirse en general, ya que aun cuando en los agentes creados voluntarios pueda en cierto modo defenderse, no así en los agentes naturales, ni en Dios, que es agente voluntario increado. O bien causa algo en el mismo efecto, y esto tiene en general la dificultad que se tocó antes en el tercer argumento, y además tiene una especial dificultad en los agentes voluntarios creados, porque toda la causalidad del fin, cualquiera que ella sea, parece que se ejercita sobre las voluntades de tales agentes, y sobre sus efectos, a lo sumo de manera remota y accidental; por ello los efectos no tendrán causa final propia.

Resolución de la cuestión

7. Sin embargo ha de ser establecida como conclusión cierta, que el fin es causa verdadera, propia y real. Esto es un dogma admitido y casi el primer principio en filosofía y teología; lo enseñó Aristóteles en el II de la *Metafísica,* c. 3, y en el lib. XI, c. 1, y en el II de la *Física,* c. 1 y siguientes; y antes que él lo había enseñado Platón en el *Fedón,* donde refiere a Sócrates en favor de la misma sentencia; más aún, él pretende que sólo el fin es causa, tal vez por antonomasia, es decir, la primera y principal, sobre lo cual trataremos después en la comparación de las causas. Y la razón puede tomarse en primer lugar del común modo de hablar acerca del fin y de la causa; pues fin se dice que es aquello *por lo cual algo se hace o es;* pues en este sentido describe Aristóteles en todas partes el fin; y consta que aquellas palabras *por lo cual* significan la causalidad, porque cada cosa se dice que tiene el ser por su causa; por consiguiente, esto es señal de que el fin tiene razón de causa. Además, la causa eficiente, si no obra al azar, debe obrar por causa de algo; por consiguiente, también el mismo efecto de la causa eficiente, para que pueda ser hecho por ésta *per se,* exige intrínsecamente ser hecho por causa de algo; por tanto, tal efecto

actum; ergo nullum est sufficiens fundamentum ut fini tribuamus veram rationem causae.

6. *Sexta.*— Sexta et ultima difficultas sit quia non potest satis explicari quid, vel circa quid finis causet. Aut enim causat aliquid in ipsum agens, et hoc non potest universe dici, quia, licet in agentibus creatis voluntariis possit aliquo modo defendi, non tamen in agentibus naturalibus, nec in Deo, qui est agens voluntarium increatum. Vel causat aliquid in ipso effectu, et hoc habet in universum difficultatem supra tactam in tertio argumento, et praeterea habet specialem difficultatem in agentibus voluntariis creatis, quia tota causalitas finis, qualiscumque illa sit, videtur versari circa voluntates talium agentium; circa effectus autem eorum non nisi remote et per accidens; ideoque effectus non habebunt propriam causam finalem.

Quaestionis resolutio

7. Nihilominus statuenda est conclusio certa finem esse veram, propriam ac realem causam. Hoc est receptum dogma et quasi primum principium in philosophia et theologia; illud docuit Aristot., II Metaph., c. 3, et lib. XI, c. 1, et II Phys., c. 1 et sequentibus; et ante illum docuerat Plato in Phaedone ubi in eamdem sententiam refert Socratem; immo ille solum finem vult esse causam, forte per antonomasiam, id est, primam et praecipuam, de quo dicemus infra in comparatione causarum. Ratio autem sumi imprimis potest ex communi modo loquendi de fine et de causa; nam finis esse dicitur *propter quem aliquid fit vel est;* in hunc enim modum Aristoteles finem ubique describit; constat autem particulam illam *propter* causalitatem significare; unaquaeque enim res propter causam suam dicitur habere esse; ergo signum est finem habere rationem causae. Praeterea causa efficiens, nisi temere agat, alicuius gratia agere debet; ergo et ipse effectus causae efficientis, ut per se ab illa fieri possit, intrinsece postulat ut alicuius gratia fiat; ergo talis effectus sicut per se pendet ab efficiente, ut a

del mismo modo que depende *per se* del eficiente como de aquel por quien es hecho, así en su género depende *per se* de algo por causa de lo cual es hecho; ahora bien, éste es el fin; luego depende *per se* del fin; por consiguiente, el fin es por el contrario verdadera causa de aquella cosa que es hecha por causa del fin.

8. Pero en este punto no importa tanto multiplicar las razones cuanto exponer la materia de forma que queden resueltas las dificultades, y que la causalidad del fin, que es oscura, quede explicada; pues a esto se dirigen las dificultades puestas al principio, y no a poner en duda una cosa cierta. Y para que esto se haga de un modo más claro, distingamos tres agentes que obran por causa de un fin. El primero y supremo es el agente intelectual increado, que es solo Dios. En el segundo e intermedio lugar están los agentes intelectuales creados, entre los cuales son los hombres los más conocidos para nosotros, y por ello hablaremos siempre de ellos, aun cuando se dé la misma razón en el caso de las inteligencias creadas. En el tercero e ínfimo lugar están los agentes naturales o carentes de entendimiento, aunque dentro de ellos exista alguna diferencia entre los que tienen sentidos y apetitos y los restantes, cosa que indicaremos también en su propio lugar. Por consiguiente, la causalidad del fin, aunque a su manera tenga lugar en las acciones de todos estos agentes, con todo en los agentes intelectuales creados es más conocida para nosotros y tiene una cierta mayor propiedad y un modo especial, y por eso explicaremos en ellos particularmente esta causalidad del fin y resolveremos las dificultades que surjan acerca de ella; después con todo trataremos de los restantes agentes. Por tanto, de que en los agentes creados que obran mediante el entendimiento y la voluntad intervenga la causalidad del fin, existe un argumento suficiente tomado de las acciones humanas. Pues nos consta por la experiencia que nosotros, cuando obramos de modo humano, es decir, libre y racional, pretendemos un determinado fin, al cual dirigimos nuestras acciones, y por causa del cual elegimos los medios; por consiguiente, somos movidos por el fin, ya para la preferencia e intención del mismo, ya para la elección y ejecución de los medios por causa de él; ahora bien, esta moción es algo en la realidad, pues no es algo imaginario

quo fit, ita in suo genere per se pendet ab aliquo cuius gratia fit; ille autem est finis; ergo per se pendet a fine; ergo e contrario finis est vera causa eius rei quae propter finem fit.

8. Sed in hac re non tam oportet rationes multiplicare quam rem exponere, ut difficultates solvantur et finis causalitas, quae obscura est, declaretur; huc enim tendunt difficultates in principio positae, non ut res certa in dubium revocetur. Ut autem hoc distinctius fiat, distinguamus tria agentia propter finem. Primum et supremum est intellectuale agens increatum, quod est solus Deus. In secundo ac medio ordine sunt agentia intellectualia creata, inter quae nobis notiores sunt homines, et ideo de illis semper loquemur, quamvis eadem ratio sit de intelligentiis creatis. In tertio et infimo ordine sunt agentia naturalia seu intellectu carentia, quamvis inter ea nonnulla sit differentia eorum quae sensum et appetitum habent et reliquorum, quam etiam suo loco indicabimus. Causalitas ergo finis, licet suo modo locum habeat in actionibus horum omnium agentium, tamen in creatis agentibus intellectualibus nobis notior est, et maiorem quamdam proprietatem et specialem modum habet, et ideo in illis peculiariter declarabimus hanc causalitatem finis et expediemus difficultates circa eam insurgentes; postea vero de aliis agentibus dicemus. Igitur quod in agentibus creatis per intellectum et voluntatem intercedat causalitas finis, sufficiens argumentum sumitur ex humanis actionibus. Constat enim nobis experientia intendere nos, cum humano modo, id est, libero et rationali operamur, certum aliquem finem in quem actiones nostras dirigimus et propter quem media eligimus; movemur ergo a fine, tum ad dilectionem seu intentionem sui, tum ad eligenda et exsequenda media propter illum; haec autem motio aliquid est in rerum natura; non est enim aliquid imaginarium vel fictum per intellectum; et aliquod genus causalitatis est,

o fingido por el entendimiento; y es un género de causalidad, puesto que es origen de operaciones reales; por consiguiente, el fin es una causa verdadera y real. Y con esto consta también, de paso, que esta causalidad tiene lugar principalmente en los agentes intelectuales, ya que ellos son, sobre todo, los que pueden conocer el fin y los medios, y el orden de uno a otro y la razón propia de cada uno.

Solución de las razones de duda

9. Los argumentos propuestos al principio en parte exponen dificultades propias que pertenecen a Dios y a los agentes naturales ínfimos, en parte inculcan aquellas cosas que pueden tratarse acerca de la causa; y éstas son todas aquellas cosas que se tratan acerca de las restantes causas, como insinuó Cayetano, I, q. 5, a. 4, y II-II, q. 17, a. 5, es decir, qué cosas pueden causar finalmente, por qué o cuál es su razón de causar, sea como razón principal, sea como próxima. Igualmente cuál es la condición necesaria, cuál el efecto; y finalmente en qué consiste su causalidad, que es aquí lo más oscuro de todo. Por tanto, para que no se impliquen y confundan todas estas cosas, habrán de ser tratadas distintamente en las secciones siguientes; por consiguiente, la solución exacta de las dificultades habrá de ser esperada hasta el fin de la disputación. Ahora pasaremos ligeramente por cada una de las cosas.

10. *Primera.— El fin es verdaderamente principio.—* Respecto a lo primero, negamos la menor, a saber, que el fin no sea principio: pues en el mismo modo que es algo primero, tiene razón de principio; y el fin es primero en la intención, aunque sea último en la ejecución. Y Aristóteles, en el referido lugar del III de la *Metafísica,* no opone el fin a todo principio, sino al principio del movimiento, por el cual entiende la causa eficiente, que distingue de la final.

11. A lo segundo se niega la menor, a saber, que el fin no influya realmente; y para la prueba, la respuesta común es que el fin influye cuando no existe en la realidad sino sólo en la aprehensión o conocimiento. Pero es necesaria una distinción, tanto de parte del fin como de parte del efecto o acción que causa el fin. Pues, como diré en la sección siguiente, uno es el fin por cuya

quandoquidem est origo operationum realium; est ergo finis vera et realis causa. Et hinc etiam obiter constat hanc causalitatem maxime habere locum in agentibus intellectualibus, quia illa maxime possunt cognoscere finem et media, et ordinem unius ad alterum, et propriam uniuscuiusque rationem.

Rationes dubitandi solvuntur

9. Argumenta in principio facta partim postulant difficultates proprias pertinentes ad Deum et ad infima agentia naturalia, partim inculcant ea quae de causa tractari possunt; haec autem sunt illa omnia quae de caeteris causis tractantur, ut insinuavit Caietan., I, q. 5, a. 4, et II-II, q. 17, a. 5, scilicet, quae res possint finaliter causare, per quid seu quae sit illis ratio causandi, vel tamquam principalis ratio, vel tamquam proxima. Item quae sit necessaria conditio, quis effectus; in quo denique consistat eius causalitas, quod hic est omnium obscurissimum. Ne igitur omnia haec involvamus et confundamus, in sectionibus sequentibus distincte tractanda erunt; ergo exacta argumentorum solutio usque ad finem disputationis erit expectanda. Nunc perfunctorie per singula discurremus.

10. *Prima.— Finis vere principium.—* Ad primum negamus minorem, scilicet, finem non esse principium: nam eo modo quo est primum quid, habet rationem principii; est autem finis primus in intentione, quamvis sit ultimus in exsecutione. Aristoteles autem, in dicto loco III Metaph., non opponit finem omni principio, sed principio motus, per quod causam efficientem intelligit, quam distinguit a finali.

11. Ad secundum negatur minor, scilicet, finem non influere realiter; ad probationem autem communis responsio est finem influere quando non est in re, sed tantum in apprehensione seu cognitione. Sed distinctione opus est, tam ex parte finis quam ex parte effectus seu actionis quam finis causat. Nam, ut sectione sequenti dicam, finis alius est cuius gratia fit actio, alius vero cui

causa se hace la acción, y otro, en cambio, aquel para el cual es adquirido el fin; igualmente, uno es el fin formal, como la visión de Dios, y otro el objetivo, como Dios mismo; igualmente el fin puede causar el deseo de sí, o también puede causar el descanso o el gozo, todas las cuales cosas explicaremos en breve. Por consiguiente, el fin *para que* (cui) no causa sino cuando existe, pues se dice fin "para que" el mismo agente en cuanto opera por causa de sí o en su provecho, cosa que no puede hacer si no existe. Igualmente el fin objetivo puede también suponerse existente cuando causa finalmente, como Dios, por causa de cuya visión somos movidos a obrar. Por su parte, el fin formal, o la consecución del fin pretendido no causa delectación o goce de sí más que cuando existe, porque la delectación no se da más que acerca del bien poseído; pues si es acerca de su esperanza, entonces la misma esperanza tiene razón de consecución imperfecta. Por consiguiente, en todos aquellos casos no vale la dificultad propuesta, ya que existiendo el fin objetivo o fin "para qué" (que por motivos de claridad podría llamarse fin subjetivo), no cesa la búsqueda ni la causalidad del fin, si no está también presente la consecución del fin, y obtenida ésta, aunque cese el movimiento hacia el fin a manera de deseo, con todo no cesa a modo de descanso y gozo. Por consiguiente, sólo acerca del fin formal o de la consecución del fin es verdad, hablando en rigor, que causa el deseo de sí cuando no existe en la realidad, y acerca de él se ha respondido adecuadamente que basta con que esté en la aprehensión y juicio del entendimiento, dado que su moción es intencional y (por decirlo así) animal, por la simpatía y consonancia de las potencias del alma, concretamente, del entendimiento y de la voluntad.

12. *Qué es lo que el fin causa.—* El tercer argumento pregunta qué causa el fin y toca especialmente la dificultad de cómo la forma es fin de la generación natural, lo cual se refiere a la dificultad de los agentes naturales que se ha de tratar más abajo, y por esto ahora se responde brevemente que el fin causa el deseo de sí, o algún otro afecto semejante hacia sí mismo, y por ello no se causa inmediatamente a sí mismo sino algo distinto de sí. Y de aquí consta también para confirmación, que bajo este aspecto no repugna que la relación de causa en el fin sea real; pues existe una distinción suficiente entre ella misma y tal efec-

finis acquiritur; item alius est finis formalis, ut visio Dei, et alius obiectivus, ut Deus ipse; item finis causare potest desiderium sui, vel etiam potest causare quietem, vel delectationem, quae omnia mox declarabimus. Finis ergo cui non causat nisi quando existit; dicitur enim finis cui ipsummet agens, quatenus propter se vel in suum commodum operatur, quod non potest facere nisi existat. Item finis obiectivus potest etiam supponi existens quando finaliter causat, ut Deus, propter quem videndum ad bene operandum movemur. Rursus finis formalis, seu consecutio finis intenti non causat delectationem seu fruitionem sui nisi quando existit, quia delectatio non est nisi de bono possesso; quod si sit de spe eius, tunc ipsa spes habet rationem imperfectae consecutionis. In his ergo omnibus non procedit illud argumentum, quia existente fine obiectivo vel fine cui (qui claritatis gratia posset subiectivus appellari), non cessat inquisitio nec causalitas finis, nisi adsit etiam consecutio finis, et hac obtenta, quamvis cesset motus in finem per modum desiderii, non tamen per modum quietis et delectationis. Solum ergo de fine formali seu consecutione finis verum est, per se loquendo, quod causat sui desiderium quando non est in re, et de illo recte responsum est sufficere quod sit in apprehensione et iudicio intellectus, eo quod eius motio intentionalis sit et (ut ita dicam) animalis, per sympathiam et consonantiam potentiarum animae, intellectus scilicet et voluntatis.

12. *Quid sit id quod finis causat.—* Tertium argumentum postulat quid causet finis, et specialiter attingit difficultatem quomodo forma sit finis generationis naturalis, quod spectat ad difficultatem de naturalibus agentibus infra tractandam, et ideo breviter nunc dicitur finem causare desiderium sui seu alium similem affectum erga seipsum, et ita non causare immediate seipsum, sed aliquid distinctum a se. Et hinc etiam constat ad confirmationem, ex hac parte non repugnare relationem causae in fine esse realem; est enim sufficiens distinctio inter ipsam et ta-

to, y cuándo el fin mismo no sea realmente distinto del efecto lo trataremos en la sección 3.

13. En cambio, si por otro motivo repugna que aquella relación sea real, concretamente porque el fin mismo no tiene existencia real mientras causa, es cosa dudosa y controvertida. Soncinas, en el V *Metaph.*, q. 3, y Iavello, q. 6, afirman que aquel ser objetivo que tiene el fin en el entendimiento basta para que sea realmente referido al efecto; pero esto es difícil de creer, pues aquel ser objetivo nada pone de realidad en el mismo fin, sino sólo una denominación extrínseca tomada del acto que realmente está en el entendimiento; y aquel acto no se refiere realmente al efecto de la causa final, porque no concurre *per se* a él, como diré después. Por consiguiente, responden mejor quienes niegan que a toda causalidad real siga una relación real en la causa; pues no es necesario por virtud de la causalidad, si no concurren otras condiciones, como es claro en la causalidad efectiva de Dios. Por lo cual agrego que aun cuando el fin exista mientras causa, no es referido realmente a su efecto porque en su modo de causar tiene una cierta razón superior, puesto que él no se ordena en modo alguno al efecto, sino el efecto a él. Por lo cual, aun cuando por parte del efecto se admita aquí la relación real, lo cual es probable sobre todo cuando el efecto se ordena al fin no sólo por denominación extrínseca, sino por una relación intrínseca, según lo que más abajo explicaremos, a pesar de todo aquella relación ha de ser juzgada no mutua, pues el efecto puede referirse al fin en cuanto depende de él; por lo cual, del mismo modo que basta para esta dependencia que el fin preexista en la mente, así también bastará para una relación real trascendental, aunque la predicamental tal vez no sea sino para un fin existente en acto; con todo, ya que el fin causa como enteramente inmóvil y no ordenado a su efecto, no es preciso que de parte suya la relación sea real. Pues lo mismo que dijo Aristóteles que la ciencia se refiere realmente a lo escible, no al contrario, así nosotros podemos decir de la apetición y lo apetecible; pues existe la misma razón, y de modo semejante es la misma acerca de lo apetecible y del fin.

14. *Por qué se dice metafórica la moción del fin.*— En la cuarta dificultad se tocan muchas cosas que pertenecen a Dios y a los agentes naturales; ahora,

lem effectum, et quando ipse finis non sit in re distinctus ab effectu eius dicemus sect. 3.

13. An vero ex alio capite repugnet illam relationem esse realem, nimirum, ex eo quod finis ipse non habet esse reale dum causat, res est dubia et controversa. Soncin., V Metaph., q. 3, et Iavell., q. 6, aiunt illud esse obiectivum quod finis habet in intellectu sufficere ut realiter referatur ad effectum; sed id difficile creditu est; nam illud esse obiectivum in ipso fine nihil rei ponit, sed solum denominationem extrinsecam ab actu qui realiter est in intellectu; ille autem actus non refertur realiter ad effectum causae finalis, quia non concurrit per se ad illum, ut infra dicam. Melius ergo respondent qui negant ad omnem causalitatem realem sequi relationem realem in causa; non est enim necesse ex vi causalitatis, si aliae conditiones non concurrant, ut patet in causalitate Dei effectiva. Unde addo, etiamsi finis existat dum causat, non referri realiter ad suum effectum, quia in suo modo causandi est superioris cuiusdam rationis, quia ipse nullo modo ordinatur ad effectum, sed effectus ad ipsum. Quare, etiamsi ex parte effectus admittatur hic relatio realis, quod est probabile, maxime quando effectus non tantum per extrinsecam denominationem, sed per intrinsecam habitudinem ordinatur in finem iuxta ea quae inferius declarabimus, nihilominus illa relatio censenda est non mutua; effectus enim referri potest ad finem, quatenus ab eo pendet; unde, sicut ad hanc dependentiam satis est quod finis praeexistat in mente, ita etiam sufficiet ad realem habitudinem transcendentalem, licet praedicamentalis forte non sit nisi ad finem actu existentem; tamen, quia finis causat ut omnino immotus et non ordinatus ad suum effectum, ideo non oportet ut ex parte eius relatio sit realis. Sicut enim Aristoteles dixit scientiam referri realiter ad scibile, non e contrario, ita nos dicere possumus de appetitione et appetibili; est enim eadem ratio, et similiter est eadem de appetibili et de fine.

14. *Cur motio finis metaphorica dicatur.*— In quarto argumento multa tanguntur pertinentia ad Deum et ad agentia na-

prescindiendo de ellas, concedemos que la causalidad conviene al fin en cuanto tiene razón de principio, y consiguientemente en cuanto tiene razón de motor. Pero su moción se llama metafórica, no porque no sea real, sino porque no se hace con un influjo efectivo, ni por una moción intencional y animal, y por ello no hay obstáculo en que su causalidad sea verdadera y propia.

15. Respecto al quinto, sea lo que fuere de los agentes naturales acerca de los cuales después se responderá que el modo de operar de las criaturas intelectuales no puede entenderse sin la causalidad de fin, porque en realidad son atraídas y movidas por el fin a la operación, y aunque ellas tengan natural propensión a los objetos o fines hacia los cuales son movidas por los propios actos vitales, con todo aquella propensión natural no puede operar en su género, es decir, eficientemente, si el fin no está suficientemente aplicado y causa conjuntamente en su género, y así la determinación de la operación o su dirección a una meta cierta, que se percibe en los agentes intelectuales, procede manifiestamente no de sola la inclinación natural, sino de la causalidad del fin. Al sexto, se ha explicado ya suficientemente, en cuanto este lugar lo admite, qué es lo que causa el fin o sobre qué causa; con todo, el tratado íntegro de esta cuestión lo daremos después.

SECCION II

Clases de fin

1. Antes de que avancemos más para explicar las demás cosas que propusimos pertenecientes a la causalidad del fin, es preciso exponer varias divisiones, o mejor varias significaciones del nombre, para que se entienda claramente de qué trata la disputación.

Primera división de fin por que y fin para que

2. Existe por consiguiente la primera y célebre división del fin en fin *por que* (cuius) y fin *para que* (cui), que está tomada de Aristóteles, II *De Anima,* c. 4, donde Argyropilo traduce fin *por el que* (quo) y *para que;* pero las pri-

turalia; nunc, illis omissis, concedimus causalitatem convenire fini ut habet rationem principii, et consequenter ut habet rationem moventis. Eius autem motio dicitur metaphorica, non quia non sit realis, sed quia non fit per influxum effectivum, nec per motionem intentionalem et animalem, et ideo nihil obstat quominus vera ac propria sit eius causalitas.

15. Ad quintum, quidquid sit de agentibus naturalibus, de quibus postea respondetur modum operandi intellectualium creaturarum non posse intelligi sine causalitate finis, quia revera alliciuntur et moventur a fine ad operandum, et quamvis ipsa habeant naturalem propensionem ad obiecta seu fines ad quos per proprios vitales actus moventur, tamen illa naturalis propensio non potest operari in suo genere, id est, effective, nisi sufficienter applicato fine et in suo genere concausante, et ita determinatio operationis, seu destinatio in certum scopum, quae cernitur in agentibus intellectualibus, manifeste procedit non ex sola inclinatione naturali, sed ex causalitate finis. Ad sextum, quantum hic locus patitur, satis explicatum est quid, vel circa quid finis causet; integram vero huius rei tractationem trademus inferius.

SECTIO II

Quotuplex sit finis

1. Antequam progrediamur ulterius ad explicanda caetera quae proposuimus ad causalitatem finis pertinentia, oportet varias divisiones vel potius nominis significationes explicare, ut distincte intelligatur de quo sit disputatio.

Prima divisio finis «Cuius» et «Cui»

2. Est ergo prima ac celebris divisio finis in finem *cuius* et finem *cui,* quae sumpta est ex Aristot., II de Anima, c. 4, ubi Ar-

meras palabras están más conformes con el griego y expresan mejor la intención; pues se llama fin *por que* aquel por causa de cuya consecución se mueve u opera el hombre, como es la salud en la curación; y fin *para que* se llama aquel para el cual se procura otro fin, como es el hombre en la intención de sanar; pues aunque el hombre se cure por causa de la salud, con todo busca la salud misma para sí y para su provecho.

3. Sin embargo, puede preguntarse cuál de éstos tiene propia razón de fin. Pues algunos se la atribuyen a solo el fin *para que*, lo cual piensa Gabriel, *In II*, dist. 1, q. 5, siguiendo a Ockam, *In II*, q. 3, a. 1; y lo mismo piensa Enrique, *Quodl.* II, q. 1. Y se prueba, pues es propiamente fin aquel en el que se detiene la intención del agente, ya que las demás cosas más bien parecen tener razón de medios; ahora bien, la intención sólo se detiene en el fin para el que se procuran todas las demás cosas, pues a él se ordenan todas; por lo cual, del mismo modo que el medio sólo es amado en cuanto es proporcionado al fin, así el fin *por que* sólo es amado en cuanto es proporcionado y conveniente al fin *para que*; por consiguiente. Y se confirma: porque el fin debe amarse con amor de amistad, o al menos de benevolencia, porque debe amarse por causa de sí; ahora bien, sólo es amado así el fin *para que*; pues el fin *por que* es amado para otro que se llama fin *para que*; y así el amor del fin *por que* es de concupiscencia, y el del otro, en cambio, es de amistad o benevolencia, y por ello el fin *para que* es amado absolutamente, y, en cambio, el fin *por que* sólo condicionadamente, de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, I-II, q. 26, a. 4, que dice *que es amado absolutamente aquello para lo cual es amado el bien; pero el bien que es amado para otro, sólo es amado condicionadamente.*

4. Pero por otra parte aparece que sólo el fin *por que* tiene propiamente razón de causa final; pues Aristóteles, en cualquier parte que define esta causa, explica su razón mediante esto, que es aquello *por causa de lo cual se hace algo*, como es claro en el II de la *Física*, c. 3 y 7, y en el V de la *Metafísica*, c. 2, y por este motivo dice que el fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución, y de modo semejante dice que el fin de la generación es la forma, pero no el mismo generante. Y se explica con una razón, porque aquel para quien se adquiere o busca otro fin es sólo un sujeto que es perfeccionado o ac-

gyropilus vertit *finem quo* et *cui*; sed priora verba sunt graecis conformiora et intentionem melius declarant; nam finis *cuius* dicitur cuius adipiscendi gratia homo movetur vel operatur, ut est sanitas in curatione; finis *cui* dicitur ille cui alter finis procuratur, ut est homo in intentione sanitatis; nam, licet homo curetur propter sanitatem, ipsam vero sanitatem sibi et in suum commodum quaerit.

3. Quaeri vero potest quis horum habeat propriam rationem finis. Quidam enim soli fini *cui* illam attribuunt, quod sentit Gabriel, In II, dist. 1, q. 5, sequens Ocham, In II, q. 3, a. 1; atque idem sentit Henric., Quodl. II, q. 1. Et probatur: nam ille est proprie finis, in quo sistit intentio agentis; caetera enim potius habere videntur rationem mediorum; sed intentio solum sistit in fine cui caetera procurantur; nam ad illum omnia ordinantur; unde, sicut medium solum amatur quatenus proportionatum est fini, ita finis *cuius* solum amatur quatenus est proportionatus et conveniens fini *cui*; ergo. Et confirmatur: nam finis amari debet amore amicitiae vel saltem benevolentiae, quia debet amari propter se; sed solus finis *cui* ita amatur; nam finis *cuius* amatur alteri, qui dicitur finis *cui*; atque ita amor finis *cuius* est concupiscentiae, alterius vero est amicitiae seu benevolentiae, et ideo finis *cui* amatur simpliciter, finis autem *cuius* tantum secundum quid, iuxta doctrinam D. Thom., I-II, q. 26, a. 4, dicentis *illud amari simpliciter, cui amatur bonum; hoc autem bonum, quod alteri amatur, tantum amari secundum quid.*

4. Aliunde vero apparet solum finem *cuius* proprie habere rationem causae finalis; nam Aristoteles, ubicumque hanc causam definit, per hoc eius rationem explicat, quod sit *cuius gratia aliquid fit*, ut patet II Phys., c. 3 et 7, et V Metaph., c. 2; et hac ratione dicit finem esse primum in intentione et ultimum in exsecutione, et similiter ait formam esse finem generationis, non vero ipsum generantem. Et ratione declaratur, quia hic cui alter finis acquiritur

tuado por otra cosa, la cual se pretende como fin; como el hombre es sujeto de la salud o de la visión beatífica, que es fin de nuestras operaciones; por consiguiente, esta disposición no es propiamente del fin, sino de otra razón; ya que nadie diría propiamente que el hombre es el fin de la visión beatífica, sino más bien que la visión es el fin del hombre; pues una cosa existe por causa de su operación como por su fin. Y se confirma; pues en el fin *por que* queda comprendido, como diré después, el objeto de la operación, como es Dios respecto de la visión beatífica; por lo cual no sólo ama para sí el hombre la visión de Dios, sino también a Dios mismo con un amor de concupiscencia que pertenece a la esperanza, como enseñan los teólogos; y no puede decirse que el hombre sea fin de Dios por el hecho de que sea aquél para quien Dios es amado; por consiguiente, por aquella partícula *para que* no se explica la propia razón de fin.

5. *Solución.*— Sin embargo, hay que decir que en uno y otro se puede salvar la propia razón de fin, pero que a veces se unen de tal manera que de uno y otro se compone un fin íntegro. Esto está conforme con Aristóteles en el referido libro *De Anima.* Y se prueba por razón, pues uno y otro de estos fines puede por sí estimular la voluntad y ser amado o pretendido por ella a causa de su bondad; pues así, cuando el hombre busca la salud, se ama a sí, para quien quiere la salud por causa de su provecho y perfección, la cual apetece *per se* a causa de la suma unión o mejor identidad que tiene consigo. De modo semejante ama y pretende la salud a causa de la perfección de la misma salud, en lo cual hay una gran diferencia entre el medio y el fin *por que*; pues el medio, por ejemplo la bebida, sólo es amable en cuanto es útil para la salud; en cambio, la salud misma es amada por causa de sí, porque perfecciona *per se* al hombre para quien es amada. De lo cual resulta que todo esto, *el hombre sano*, es el íntegro y adecuado fin de aquella acción en la que los dos predichos fines se incluyen como componiendo un fin íntegro. Así también se dice que la potencia es por causa de la operación, como por causa del fin por cuyo motivo se hace, aunque también la operación sea verdaderamente por causa de la misma potencia, a saber, para perfeccionarla y constituirla en acto último; de tal forma que con razón puede decirse que el fin íntegro es la potencia en cuanto perfec-

vel quaeritur, solum est subiectum quod perficitur vel actuatur alia re quae intenditur ut finis; ut homo est subiectum sanitatis aut visionis beatae, quae est finis nostrarum operationum; haec ergo habitudo non est proprie finis, sed alterius rationis; nemo enim proprie dixerit hominem esse finem visionis beatae, sed potius visionem esse finem hominis; nam res est propter suam operationem ut propter finem. Et confirmatur: nam in fine *cuius* comprehenditur, ut infra dicam, obiectum operationis, ut est Deus respectu visionis beatae; unde non solum amat sibi homo visionem Dei, sed etiam Deum ipsum amore concupiscentiae pertinente ad spem, ut theologi docent; non potest autem dici quod homo sit finis Dei eo quod sit ille cui amatur Deus; ergo per illam particulam *cui* non explicatur propria ratio finis.

5. *Dissolvitur.*— Nihilominus dicendum est in utroque horum salvari posse propriam rationem finis, interdum vero ita coniungi ut ex utroque coalescat unus integer finis. Hoc est consentaneum Aristoteli in citato loco De Anima. Et ratione probatur, nam uterque horum finium potest per se excitare voluntatem et ab ea diligi seu intendi propter suam bonitatem; sic enim quando homo inquirit sanitatem, se diligit, cui sanitatem vult propter suum commodum et perfectionem, quam per se appetit propter summam coniunctionem vel potius identitatem quam secum habet. Similiter diligit et intendit sanitatem propter perfectionem ipsiusmet sanitatis, in quo magna est differentia inter medium et finem *cuius*; nam medium, verbi gratia, potio, solum est amabilis quatenus est utilis ad salutem; salus vero ipsa propter se amatur, quia per se perficit hominem cui amatur. Unde fit ut totum hoc, *homo sanus*, sit integer et adaequatus finis illius actionis, in quo praedicti duo fines includuntur, quasi componentes unum integrum finem. Sic etiam potentia dicitur esse propter operationem ut propter finem cuius gratia fit, quamvis etiam operatio vere sit propter ipsam potentiam, nimirum ut ipsam perficiat et in ultimo actu constituat; ut merito dici possit finem integrum esse

tamente actuada, que es lo que dicen otros, que la potencia no tanto es por causa de la operación cuanto por causa de sí misma en cuanto operante. Y de este modo no repugna que dos cosas bajo estas diversas razones sean entre sí una fin de la otra, y al contrario; pues así el entendimiento es por causa de la visión de Dios, y la visión también es por causa del entendimiento, para que lo perfeccione. Ni esto es un inconveniente, ya por razones diversas, ya porque la intención del agente es llevada cuasi adecuadamente al compuesto de ambos que se estructuran entre sí en relación mutua, al modo como la materia es por causa de la forma, y la forma es también de alguna manera por causa de la materia; pero es el todo lo que esencial y primariamente se pretende de modo adecuado. Aunque los fines *para que* y *por que* puedan compararse entre sí de este modo, con todo, ello no es siempre necesario, como explicaré en seguida.

6. *Pequeña cuestión que resulta de la solución precedente.*— Pero podrá alguien preguntar además, aunque uno y otro de ellos sea propiamente fin, cuál de los dos es más principal. Respondo que la comparación puede hacerse o bien en la razón de ente, o en la razón de causa. Del primer modo no es de suyo necesario que uno de dichos fines sea siempre un ente más perfecto; pues a veces el fin *para que* es una cosa más noble, como cuando el hombre obra por causa de adquirir para sí la salud; pero a veces ocurre al revés, como cuando el mismo hombre opera para alcanzar para sí a Dios, que es mucho más noble. Y la razón está en que a veces la cosa o el supuesto más perfecto pretende adquirir para sí otra perfección, aunque menor, para lo cual basta con que tal sujeto se comporte de modo más perfecto con tal forma que sin ella, aunque si se compara precisivamente con la misma forma sea algo más perfecto. Pero algunas veces una cosa se perfecciona por la unión con otra más perfecta, como el hombre por la unión con Dios, y entonces puede muy bien una cosa menos perfecta operar por causa de otra más perfecta, para que la tenga y la posea en cuanto pudiere, del cual modo también la materia apetece la forma, y si pudiese operar algo a fin de conseguirla, lo haría; y bajo esta consideración la forma tiene razón

potentiam ut perfecte actuatam, quod alii dicunt: potentiam non tam esse propter operationem quam propter seipsam operantem. Atque hoc modo non repugnat duas res sub his diversis rationibus ad invicem esse unum finem alterius et e converso; sic enim intellectus est propter visionem Dei et visio etiam est propter intellectum, ut ipsum perficiat. Neque hoc est inconveniens, tum propter rationes diversas, tum quia intentio agentis quasi adaequate fertur in compositum ex utroque cum mutua habitudine componentium inter se, quo modo materia est propter formam, et forma est etiam aliquo modo propter materiam; totum autem est quod per se primo et adaequate intenditur. Quamvis autem finis *cui* et *cuius* possint ita ad invicem comparari, non est tamen id semper necessarium, ut statim declarabo.

6. *Quaestiuncula consequens ad resolutionem praecedentis.*— Quaeret vero ulterius aliquis, esto uterque eorum sit proprie finis, quis eorum sit principalior. Respondeo comparationem fieri posse vel in ratione entis, vel in ratione causandi. Priori modo non est per se necessarium ut unus ex his finibus sit semper perfectius ens; interdum enim finis *cui* est res nobilior, ut cum homo propter sanitatem sibi acquirendam operatur; interdum vero accidit e converso, ut cum idem homo operatur propter acquirendum sibi Deum, qui longe nobilior est. Et ratio est quia interdum res seu suppositum perfectius intendit sibi acquirere aliam perfectionem, quamvis minorem, ad quod satis est quod tale subiectum perfectiori modo se habeat cum tali forma quam sine illa, quamvis si praecise comparetur ad eamdem formam, sit quid perfectius. Aliquando vero res aliqua perficitur per coniunctionem ad perfectiorem, ut homo per coniunctionem ad Deum, et tunc optime potest res minus perfecta operari gratia alterius perfectioris ut illam habeat et possideat prout potuerit, quo etiam modo materia appetit formam, et si posset gratia consequendi illam aliquid operari, id faceret; sub qua consideratione forma habet rationem finis *cuius*, et materia

de fin *por que*, y la materia de fin *para que*, porque es menos perfecta que la forma.

7. Pero si aquellas dos cosas se comparan del último modo, a saber, en la razón de causa y de fin, parece que es lo mismo preguntar cuál de ellas es más principal que preguntar cuál es más amada y más deseada. Y ciertamente, las razones aducidas antes parecen persuadir que el fin *para que* es más amado, porque es estimado más por razón de sí y se detiene más en él el movimiento de la voluntad. Sólo parece oponerse el ejemplo aquel del amor de concupiscencia y de la intención de alcanzar a Dios en cuanto es nuestro bien. Pues tampoco podemos decir que con ese acto nos amemos nosotros más a nosotros mismos que a Dios, ya que entonces ese amor sería desordenado; ni tampoco podemos decir que aquella intención se detiene de modo más principal en nosotros que en Dios, pues entonces el fin absolutamente último de esa intención seríamos nosotros y no Dios, y así sería también desordenada la intención.

8. Por lo cual es menester una distinción o limitación; pues en los bienes particulares que principalmente o incluso exclusivamente se aman en provecho del amante, ya para que le perfeccionen, ya bajo cualquier otra relación para con él, es verdad que el fin *para que* es más principalmente amado y que es el fin más principal. Y esto lo prueban las razones aducidas anteriormente. Estas pueden confirmarse, pues con frecuencia tal bien particular que es el fin *por que* supone el amor absoluto de aquella persona para quien se ama, y su amor nace de aquel amor; pues así a veces el hombre se ama a sí mismo con propio amor de benevolencia, y por él después ama para sí la salud. Y por esto también ocurre con frecuencia que tales bienes particulares sean amados en cuanto medios y útiles para los otros fines convenientes al mismo amante; por tanto, es señal de que respecto de estos fines el mismo fin *para que* es más principal y más amado. Pero, en cambio, cuando el fin *por causa del que* es el sumo bien y fin último, si se ama y pretende ordenadamente, siempre debe retener la razón principal de fin, y atraer más hacia sí la intención del operante. Porque, como es fin último absolutamente, no puede de tal manera referirse a otro bajo alguna razón de fin, que se detenga en otro principalmente. Y así, cuando el

finis *cui*, quae minus perfecta est quam forma.

7. At vero si illa duo conferantur posteriori modo, scilicet, in ratione causae et finis, idem videtur esse quaerere quis eorum sit principalior quod quaerere quis magis ametur magisque intendatur. Et sane rationes prius factae videntur suadere finem *cui* magis amari, quia magis ratione sui diligitur, magisque in illo sistit motus voluntatis. Solum videtur obstare exemplum illud de amore concupiscentiae et intentione consequendi Deum quatenus bonum nostrum est. Neque enim dicere possumus eo actu amare nos magis nos ipsos quam Deum; alias amor ille esset inordinatus; neque etiam dicere possumus illam intentionem principalius sistere in nobis quam in Deo; alias absolute finis ultimus illius intentionis essemus nos et non Deus, et ita esset etiam inordinata intentio.

8. Quapropter distinctione vel limitatione opus est; nam in bonis particularibus, quae praecipue vel etiam omnino amantur in commodum amantis, vel ut illum perficiant, vel sub aliqua alia habitudine ad illum, verum est finem *cui* principalius amari esseque principaliorem finem. Et hoc probant rationes prius factae. Quae confirmari possunt, nam saepe huiusmodi particulare bonum quod est finis *cuius* supponit absolutum amorem illius personae cui amatur, et amor eius ex illo amore nascitur; sic enim homo interdum amat seipsum proprio amore benevolentiae et ex illo postea amat sibi sanitatem. Et hinc etiam saepe fit ut talia bona particularia amentur ut media et utilia ad alios fines ipsi amanti convenientes; signum ergo est respectu horum finium ipsum finem *cui* esse principaliorem magisque dilectum. At vero quando finis *cuius gratia* est summum bonum et finis ultimus, si ordinate ametur et intendatur, semper debet retinere principaliorem rationem finis magisque trahere ad se intentionem operantis. Quia cum sit finis ultimus simpliciter, non potest ita referri in alium sub aliqua ratione finis ut in alio principaliter sistatur.

hombre pretende conseguir a Dios, aunque él mismo sea de alguna manera el fin para el cual se busca aquel bien, con todo, absolutamente el hombre se ordena a sí mismo con preferencia hacia aquel fin, pues quiere unirse a aquel bien como a su último fin. Por lo cual sucede que aunque en aquel movimiento y tendencia respecto de los medios y de la operación el hombre propiamente se diga fin *para que,* con todo, respecto del mismo Dios, que es buscado principalmente, no tanto ha de ser llamado fin cuanto sujeto que se ordena a la consecución de aquel fin. Aunque no niego que pueda también llamarse fin *para que;* pues en realidad tiene dicha razón, de tal manera, empero, que se entienda que se ordena más bien a otro fin objetivo y último, que no que ordene aquél a sí.

Segunda división del fin en operación y realidad producida

9. En segundo lugar suele dividirse el fin en aquel que es operación solamente y aquel que resulta de la operación, o sea, al que tiende la acción como la cosa hecha. Esta división la apuntó Aristóteles, I de la *Etica,* y lib. I *Magnorum Moralium,* c. 3. Y en cuanto se refiere a la razón formal de fin, parece una división material tomada de las cosas que ejercen esta causalidad, más bien que de la variación del causar. A pesar de todo, es necesaria para entender a los autores, sobre todo varios pasajes de Aristóteles, y para explicar otras divisiones, y principalmente para explicar los fines de las distintas cosas y, sobre todo, del hombre. Así, pues, los ejemplos de uno y otro miembro son fáciles, tanto en las obras del arte como de la naturaleza. Pues el fin de la curación es la salud, el de la edificación la casa, el de la generación la cosa engendrada, y así acerca de las otras cosas; pero, en cambio, de la pulsación de la cítara no hay otro fin que la misma citarización, y de la contemplación, la misma contemplación. Aunque en el segundo miembro es menester advertir que incluso en esas acciones puede dintinguirse filosóficamente el término de la acción; pues el término es siempre alguna cualidad; en cambio, la acción es la vía o tendencia de aquella cualidad; con todo, porque el término de esta acción es tal que no dura sino mientras se hace, por el hecho de que depende en su proceso y

Atque ita, cum homo intendit consequi Deum, licet ipse sit aliquo modo finis cui bonum illud quaeritur, tamen absolute potius homo ordinat seipsum in illum finem, nam vult coniungi illi bono ut ultimo fini suo. Quo fit ut, licet in eo motu et tendentia respectu mediorum et operationis homo proprie dicatur finis *cui,* tamen respectu ipsius Dei, qui principaliter quaeritur, non tam dicendus sit finis quam subiectum quod ordinatur ad consequendum illum finem. Quamvis non negem posse etiam vocari finem *cui;* nam revera habet illam rationem, ita tamen ut intelligatur potius ordinari ad alterum finem obiectivum et ultimum, quam illum ad se ordinare.

Secunda divisio finis in operationem et rem factam

9. Secundo dividi solet finis in eum qui est operatio tantum et eum qui ex operatione resultat seu in quem tendit actio ut in rem factam. Quam divisionem tetigit Aristoteles, I Ethic., et lib. I Magnor. Moral., c. 3. Et quantum attinet ad rationem formalem finis, videtur materialis divisio sumpta ex rebus quae hanc causalitatem exercent, potius quam ex variatione causandi. Nihilominus tamen ad intelligendos auctores, praecipue varia loca Aristotelis, et ad explicandas alias divisiones et praesertim ad declarandos fines diversarum rerum et maxime hominis, est necessaria. Exempla itaque utriusque membri facilia sunt, tam in operibus artis quam naturae. Nam finis curationis est sanitas, aedificationis domus, generationis res genita, et sic de aliis; at vero pulsationis cytharae non est alius finis praeterquam ipsa cytharizatio, et contemplationis sola ipsa contemplatio. Quamquam in secundo membro advertere oportet etiam in illis actionibus posse philosophice distingui terminum ab actione; nam terminus semper est aliqua qualitas; actio vero est via seu tendentia illius qualitatis; tamen, quia terminus huius actionis talis est ut non duret nisi quamdiu fit, eo quod in fieri et conservari pendet ab actuali motu seu influxu

en su conservación del actual movimiento o influjo de la potencia, por ello, en lo referente a la razón de fin, no se distingue entre la acción como acción y como término; en cambio, en las acciones del primer género, el fin pretendido es la cosa hecha, que permanece al cesar la acción. Con lo cual también se entiende que esta división sólo ha sido dada acerca del fin *por que;* pues el fin *para que* no es una acción, ni se hace mediante acción, sino que más bien se supone para la acción, por ser el mismo agente.

Tercera división del fin, a saber, de la acción o de la cosa hecha

10. Y de aquí también ha surgido la tercera división del fin en fin de la acción y fin de la cosa hecha o producida. Esta se toma de Aristóteles, en parte del II de la *Física,* c. 7, y en parte del II *De Caelo,* c. 3. Efectivamente, en el primer lugar dice que la forma es el fin de la generación; y en el segundo dice que cada cosa, y por ello que la misma forma o cosa engendrada existe por causa de su operación. Y así sucede (como se toma también de Averroes, IV *De Caelo,* text. 22) que la cosa producida es el fin de la generación, y también la operación —por causa de la cual se engendra la cosa— es asimismo fin de modo próximo e inmediato de la misma cosa engendrada, y de modo remoto y mediato de la misma generación. Y en esta división solamente se ofrecen dos cosas que advertir: una es que cuando Aristóteles dice que la forma es el fin de la generación, bajo la forma comprende todo el compuesto o cosa misma engendrada, pues la generación existe principalmente por causa de ella; con todo, porque la cosa engendrada no se hace sino induciendo la forma en la materia, por ello explicó por la forma el fin de la generación. Y lo que Aristóteles dijo acerca de la generación hay que entenderlo acerca de toda acción, tanto natural como artificial, por la que una cosa es hecha de tal manera que permanezca, y puede extenderse también a la creación; pues también la cosa que se crea es fin próximo de aquella acción.

11. Lo segundo que hay que observar es que el fin de la cosa engendrada comúnmente se juzga que es alguna operación por causa de la cual se hace la cosa, como es la visión de Dios respecto del hombre, o la iluminación respecto

potentiae, ideo quod attinet ad rationem finis non distinguitur inter actionem ut actionem et ut terminum; in actionibus vero prioris generis finis intentus est res facta, quae permanet cessante actione. Ex quo etiam intelligitur hanc divisionem tantum esse datam de fine *cuius;* nam finis *cui* neque est actio, neque fit per actionem, sed supponitur potius ad actionem, cum sit ipsummet agens.

Tertia divisio finis, scilicet, actionis vel rei factae

10. Atque hinc orta est tertia divisio finis in finem actionis et in finem rei factae seu genitae. Quae sumitur ex Aristotele, partim II Phys., c. 7, partim II de Caelo, c. 3. Nam in priori loco dicit formam esse finem generationis; in posteriori autem dicit unamquamque rem, atque adeo ipsam formam seu rem genitam esse propter suam operationem. Atque ita fit (ut sumitur etiam ex Averroe, IV de Caelo, text. 22) ut res genita sit finis generationis, et operatio etiam propter quam res generatur sit etiam finis proxime quidem et immediate ipsius rei genitae, remote autem et mediate ipsius generationis. In qua divisione duo tantum occurrunt advertenda: unum est, cum Aristoteles dicit formam esse finem generationis, sub forma comprehendere totum compositum seu rem ipsam genitam; nam propter illam maxime est generatio; tamen, quia res genita non fit nisi inducendo formam in materiam, ideo per formam explicuit generationis finem. Et quod de generatione dixit Aristoteles intelligendum est de omni actione, tam naturali quam artificiali, per quam aliqua res fit ita ut permaneat, et extendi etiam potest ad creationem; nam etiam res quae creatur est proximus finis illius actionis.

11. Alterum observandum est, finem rei genitae communiter censeri esse aliquam operationem propter quam res fit, ut est visio Dei respectu hominis vel illuminatio

del sol; con todo, para que comprendamos todo fin de la cosa engendrada, por operación es preciso entender cualquier uso al que la cosa engendrada se ordena; pues el fin de la materia, que es una cierta cosa engendrada o creada, no es alguna operación propia, pero con todo es su causalidad, a saber, la sustentación de la forma, o tal composición de la sustancia; de modo semejante el fin de la casa es la habitación, que no es una operación, sino una cierta protección y cuasi información extrínseca de los habitantes, y así en otras cosas. Y de acuerdo con este modo sucede que no sólo con respecto a la cosa engendrada se da un fin que sea operación, por causa del cual ha sido la cosa engendrada, sino también que respecto de una operación se da otra que es su fin; pues así la citarización es por causa de la delectación, y la locución por causa de la intelección. Efectivamente, puede una operación concurrir con otra, o bien objetivamente, o eficientemente, o al menos como condición necesaria o útil para otra operación, y por ello puede ordenarse a ella como a fin.

Cuarta división en fin objetivo y formal

12. En cuarto lugar, de esas divisiones, y sobre todo de la segunda, surge otra por la que se divide el fin en objetivo y formal. Pues, como dijimos, el fin a veces es una operación; y esta operación, sobre todo si es inmanente, además del acto mismo requiere un objeto sobre el que verse, como la contemplación, que es fin del hombre, versa sobre una cosa o verdad digna de contemplación, por causa de la cual en cierto modo existe la misma contemplación porque mediante ella cuasi se adquiere y posee de un modo proporcionado a sí. Y en este sentido distinguen los teólogos en el fin del hombre la visión y a Dios visto, y la visión dicen que es el fin formal, al cual también llaman fin *quo*, y consecución del fin; y a Dios lo llaman fin objetivo, o fin *qui*, porque se alcanza mediante el fin formal. Así se toma de Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 8, y q. 3, a. 7, y q. 11, a. 3, ad 3, donde advierte que éstos no son tanto dos fines

respectu solis; tamen, ut omnem finem rei genitae comprehendamus, per operationem necesse est intelligere omnem usum ad quem res genita ordinatur; nam finis materiae, quae est res quaedam genita seu creata, non est propria aliqua operatio, est tamen causalitas eius, scilicet, sustentatio formae, aut talis compositio substantiae; similiter finis domus est habitatio, quae non est operatio, sed protectio quaedam et quasi extrinseca informatio habitantium, et sic de aliis. Et iuxta hunc modum contingit non solum respectu rei genitae dari finem qui sit operatio, propter quem sit ipsa res genita, sed etiam respectu unius operationis dari aliam quae sit finis eius; sic enim cytharizatio est propter delectationem et locutio propter intellectionem. Potest enim una operatio ad aliam concurrere, vel obiective, vel effective, vel saltem ut necessaria vel utilis conditio ad aliam operationem, et ideo potest ad illam ut ad finem ordinari.

Quarta divisio in finem obiectivum et formalem

12. Quarto, ex his divisionibus, praesertim ex secunda, oritur alia, qua dividitur finis in obiectivum et formalem. Nam, ut diximus, interdum finis est operatio; haec autem operatio, praesertim si sit immanens, praeter actum ipsum requirit obiectum circa quod versatur, ut contemplatio, quae est finis hominis, versatur circa aliquam rem aut veritatem contemplatione dignam, propter quam aliquo modo est ipsa contemplatio, quia per illam quasi comparatur et possidetur secundum modum sibi proportionatum. Et in hoc sensu distinguunt theologi, in fine hominis, visionem et Deum visum, et visionem dicunt esse finem formalem, quem etiam appellant finem *quo*, et adeptionem finis; Deum autem appellant finem obiectivum, seu finem *qui*, quia comparatur per finem formalem. Ita sumitur ex D. Thoma, I-II, q. 1, a. 8, et q. 3, a. 7, et q. 11, a. 3, ad 3, ubi advertit hos non tam esse

cuanto uno, porque ni el objeto puede alcanzarse sino mediante el acto, ni el acto puede hacerse si no es acerca del objeto, y por ello la moción e intención del agente se dirige a uno y otro por un modo único, y así constituye una única causa final. Aunque del mismo modo que son cosas diversas pueden compararse entre sí y ordenarse una a la otra. Y de este modo puede aplicarse a esta división casi toda la doctrina que se dio acerca de la primera.

Quinta división del fin en fin que se hace y fin que se obtiene

13. Y de aquí resulta además (y ésta puede ser la quinta división) que el fin *por que* se supone a veces para la operación del agente, y se pretende no en cuanto que se ha de hacer sino en cuanto que se ha de obtener, lo cual es verdadero acerca del fin objetivo, y de este modo es Dios el fin de nuestras acciones, y se extiende esto a todas las cosas que se suponen como objetos o materia acerca de la cual, como las riquezas son el fin del avaro, fin no que se ha de producir, sino que se ha de adquirir aun cuando ya exista. Pero algunas veces el fin no se supone sino que se hace por la acción del agente, ya sea que el hacerse se diga propiamente por la cosa hecha, ya en sentido general en cuanto que también puede decirse de la acción. Y de este modo la visión de Dios es el fin del hombre, y en general toda operación o término hecho por la misma es fin no preexistente, sino subsiguiente a la intención del agente. Y esta división en los términos la enseñó Santo Tomás en el III *Cont. Gent.*, c. 18, y se toma de la doctrina de Aristóteles, en parte del libro II de la *Física*, y V de la *Metafísica*, donde sobre todo hace mención del fin que se hace mediante la acción del agente; en parte del II *De Caelo*, text. 64, y en el XII de la *Metafísica*, text. 36, donde dice que Dios es el fin por cuyo motivo todas las demás cosas actúan; pero consta que Dios no es un fin que sea hecho mediante la acción del agente, sino que se supone para las acciones de todos los agentes.

Sexta división en fin último y no último

14. En sexto lugar se divide el fin en próximo, remoto y último. Esta división es frecuente entre los autores y tiene su fundamento en Aristóteles, en

duos fines quam unum, quia neque obiectum attingi potest nisi per actum, neque actus fieri potest nisi circa obiectum, et ideo motio ac intentio agentis est ad utrumque per modum unius, et ita unam causam finalem complent. Quamquam eo modo quo sunt res diversae, possunt inter se comparari et una ad alteram ordinari. Atque hoc modo potest ad hanc divisionem applicari fere tota doctrina quae circa primam tradita est.

Quinta divisio finis in eum qui fit et eum qui obtinetur

13. Et hinc ulterius fit (quae potest esse quinta divisio) quod finis *cuius* aliquando supponitur operationi agentis et intenditur non ut efficiendus, sed ut obtinendus, quod verum habet de fine obiectivo, et hoc modo est Deus finis nostrarum actionum, et extenditur hoc ad omnes res quae supponuntur ut obiecta vel materia circa quam, ut divitiae sunt finis avari, non producendus sed acquirendus, etiamsi iam existat. Aliquando vero finis non supponitur, sed fit per actionem agentis, sive fieri dicatur proprie pro re facta, sive late, ut etiam dici potest de actione. Atque hoc modo visio Dei est finis hominis, et in universum omnis operatio, vel terminus per ipsam factus, est finis non praeexistens, sed subsequens ad intentionem agentis. Atque hanc divisionem in terminis docuit D. Thomas, III cont. Gent., c. 18, sumiturque ex doctrina Aristotelis, partim II Phys., et V Metaph., ubi potissimum facit mentionem eius finis qui fit per actionem agentis; partim II de Caelo, text. 64, et XII Metaph., text. 36, ubi dicit Deum esse finem gratia cuius caetera agunt; constat autem Deum non esse finem qui per actionem agentis fiat, sed qui ad actiones omnium agentium supponatur.

Sexta divisio in finem ultimum et non ultimum

14. Sexto, dividitur finis in proximum et remotum ac ultimum. Haec divisio frequens est apud auctores, et fundamentum habet in Aristotele, citatis locis, et in II Metaph.,

los lugares citados y en el II de la *Metafísica*, c. 2, donde muestra que en los fines no se da un proceso hasta el infinito. Con todo puede parecerle a alguno que tal división encierra una contradicción con lo dividido; pues pertenece a la razón de fin ser último, como el mismo nombre lo expresa. Y porque pertenece a la razón de fin ser amado por causa de sí y a las demás cosas por causa de él, y consecuentemente que él no sea amado por causa de las otras cosas, pues ya no sería fin, sino medio; por consiguiente, no se divide adecuadamente el fin en próximo y remoto o último. Por tanto, para que se entienda la división es preciso distinguir dos razones en la causa final: la primera es aquella por la que el fin se dice que es amado por causa de sí; la segunda, en cuanto las demás cosas son amadas por causa del mismo y él mismo es la razón de amar a aquéllas. Por consiguiente, bajo la primera razón, todo fin, si se considera precisivamente en cuanto es fin, tiene razón de último, como muestra la razón aducida; pues en lo que se dice que es amado por causa de sí se incluye la negación de amor por causa de otro, en la cual negación se consuma la razón de último. Sucede con todo que, aunque algún objeto sea amado por causa de sí y por su bondad, sin embargo, ya sea por su naturaleza, ya por la intención del operante, se refiere y tiende a un fin ulterior, como cuando alguien da limosna, no sólo porque la acción es honesta en la razón de misericordia, sino porque es adecuada para satisfacer a Dios por los pecados. Entonces, por consiguiente, un fin se ordena a otro, aunque bajo aquella razón por la que se ordena no tenga razón de fin, sino de medio. Por tanto, aquel fin que inmediatamente es amado por causa de sí se llama fin próximo; en cambio, aquel fin al cual se ordena otro se llama remoto; y si en él se detiene la intención del operante, será también último; en cambio, si aquél se ordena a un fin ulterior, será solamente remoto, pero no último; pero, como no se puede seguir hasta el infinito, habrá que detenerse en alguno que sea último.

15. Y así se advierte fácilmente la necesidad de la referida división; pues, como la intención del agente debe necesariamente versar de inmediato sobre algún fin, porque de lo contrario nunca tendría comienzo, por ello es preciso que haya algún fin próximo; pues es aquel que próxima e inmediatamente pretende el agente con tal acto o intención. Pero no es absolutamente necesario que además

c. 2, ubi ostendit non dari processum in infinitum in finibus. Videri tamen potest alicui repugnantiam involvere divisionem illam cum diviso; nam de ratione finis est ut sit ultimus, ut nomen ipsum prae se fert. Et quia de ratione finis est ut propter se ametur et alia propter ipsum, et consequenter ut ipse non ametur propter alia; iam enim non esset finis, sed medium; non ergo recte dividitur finis in proximum et remotum vel ultimum. Ut ergo intelligatur divisio, duae rationes in finali causa distingui possunt: prior est qua finis dicitur propter se amari; posterior, quatenus alia amantur propter ipsum et ipse est ratio amandi illa. Sub priori ergo ratione omnis finis, si praecise quatenus finis est consideretur, habet rationem ultimi, ut ratio facta ostendit; nam in illo quod dicitur propter se amari includitur negatio amoris propter aliud; in qua negatione consummatur ratio ultimi. Contingit tamen ut, quamvis aliquod obiectum propter se et propter bonitatem suam ametur, nihilominus vel natura sua vel ex intentione operantis referatur et tendat in ulteriorem finem, ut cum quis facit eleemosynam, et quia honesta sit actio in ratione misericordiae, et quia est accommodata ad satisfaciendum Deo pro peccatis. Tunc ergo unus finis ordinatur ad alium, quamquam sub ea ratione qua ordinatur non habeat rationem finis, sed medii. Ille igitur finis qui immediate propter se amatur, dicitur finis proximus; alius vero finis ad quem alter ordinatur, dicitur remotus; quod si in illo sistat intentio operantis, erit etiam ultimus; si vero in ulteriorem finem ille ordinetur, erit tantum remotus, non tamen ultimus; quia vero non potest in infinitum procedi, sistendum erit in aliquo qui sit ultimus.

15. Atque ita facile constat necessitas praedictae divisionis; nam, quia intentio agentis necessario debet in aliquo fine immediate versari, quia alias nunquam inchoaretur, ideo necesse est esse aliquem finem proximum; est enim ille quem proxime et immediate agens intendit tali actu seu intentione. Non est autem simpliciter neces-

del fin próximo se dé el remoto, porque puede la intención del agente detenerse en un único fin; con todo, porque puede también tender a un fin ulterior, además del próximo puede por ello darse también el fin remoto. Y de modo semejante, aunque algún fin último sea siempre necesario, porque no se sigue hasta el infinito, con todo no es necesario que el fin último sea siempre distinto del próximo; pues si la voluntad se detiene en solo un único fin, cosa que puede hacer, éste será al mismo tiempo próximo y último, al menos negativamente, es decir, después del cual no hay otro; pero cuando hay varios fines subordinados, entonces es necesario que estos fines sean distintos. Y por esto ocurre que, aunque suceda que varios medios se subordinan entre sí de manera que el primero sea por causa del segundo y el segundo por causa del tercero, y así hasta el fin que es amado por causa de sí, con todo, si ninguno de esos medios es amado por causa de sí sino puramente como medio por causa de otro, ninguno de ellos tiene razón de fin próximo o remoto bajo la referida razón; sino que aquel fin al que se ordena toda la serie de medios, aunque parece remoto en la razón de objeto querido y material, con todo, en la razón de fin es el próximo o el primero hacia el que —como a fin— tiende la voluntad, y será también último si no se ordena a otro fin.

16. Pero si consideramos el fin bajo otra relación, a saber, en cuanto que por causa del mismo se elige o se hace algo, en este sentido es más fácil distinguir aquellas tres razones de fines, no sólo en las cosas que se apetecen por causa de sí, sino también en las cosas que son puros medios, los cuales son elegidos por causa de otro. Pues cuando para un fin se eligen varios medios subordinados entre sí, es preciso que se dé un primer y último medio, tanto en el orden de la intención como en el de la ejecución; pues en ningún orden puede seguirse hasta el infinito; de lo contrario, o la elección o la ejecución nunca tendrían comienzo. Y se llama primer medio en el orden de la intención aquel que está inmediato al fin y que se elige el primero después de la intención del fin, y él mismo es lo último en la ejecución. Pero, por el contrario, aquel medio que es el último en el orden de la elección es el primero en la ejecución; pues

sarium ut praeter finem proximum detur remotus, quia potest intentio agentis sistere in uno fine; tamen, quia potest etiam in ulteriorem finem tendere, ideo praeter proximum dari potest finis remotus. Et similiter, quamvis aliquis finis ultimus semper sit necessarius, eo quod non proceditur in infinitum, non est tamen necessarium ut finis ultimus semper sit distinctus a proximo; nam si voluntas in uno tantum fine sistat, quod facere potest, ille erit simul proximus et ultimus, saltem negative, id est, post quem non est alius; quando vero plures sunt fines subordinati, tunc necesse est hos fines esse distinctos. Atque hinc fit ut, quamvis contingat plura media inter se subordinari, ut primum sit propter secundum et secundum propter tertium et sic usque ad finem qui propter se amatur, si tamen nullum ex illis mediis amatur propter se, sed pure ut medium propter aliud, nullum eorum habeat rationem finis proximi aut remoti sub praedicta ratione; sed ille finis ad quem ordinatur tota mediorum series, licet videtur remotus in ratione obiecti voliti et materialis, tamen in ratione finis est proximus seu primus in quem ut in finem tendit voluntas, et erit etiam ultimus, si non in alium finem ordinetur.

16. Si vero finem consideremus sub alia habitudine, scilicet, quatenus propter ipsum aliquid eligitur aut fit, sic facilius est distinguere illas tres rationes finium, non solum in rebus quae propter se appetuntur, sed etiam in rebus quae sunt pure media quae propter aliud eliguntur. Nam quando ad unum finem plura media inter se subordinata eliguntur, necesse et dari primum et ultimum medium, tam ordine intentionis quam ordine exsecutionis; in neutro enim ordine potest in infinitum procedi; alias vel electio vel exsecutio nunquam inchoaretur. Dicitur autem primum medium ordine intentionis id quod est immediatum fini quodque primo eligitur post intentionem finis, et illud ipsum est ultimum in exsecutione. E contrario vero illud medium quod est in ordine eligendi postremum, est in exsecutio-

donde termina la elección, allí comienza la ejecución, para que poco a poco se llegue por los medios hasta la consecución del fin. Por consiguiente, este medio que es el primero en la ejecución y el último en la elección no tiene ninguna razón de fin, porque ni es amado por causa de sí, ya que solamente es medio, ni tampoco hay cosa alguna que sea amada por causa del mismo, ya que en él queda terminada la elección; sin embargo, el segundo medio tiene ya razón de fin próximo respecto del medio anterior, que ha sido elegido por causa de él. Y el tercer medio tiene razón de fin remoto respecto del primer medio, y así puede seguirse por varios fines más o menos remotos, hasta detenerse en el último, lo cual siempre es necesario, ya que no se puede seguir hasta el infinito. Y así queda suficientemente clara aquella división en cuanto se refiere a la exposición de los términos; en cambio, varias cuestiones que se derivan de ella serán tratadas más cómodamente en el decurso de la disputación, sobre todo dos, a saber, si los medios participan de algún modo de la causalidad del fin y si es necesario establecer algún fin último, donde también explicaremos las varias acepciones de fin último y si tiene una causalidad propia y esencial en cuanto es fin último o remoto.

SECCION III

Efectos que produce la causa final

1. Antes de hablar de la razón de causar del fin, parece que hay que tratar de sus efectos, para comenzar por lo que es más conocido para nosotros. Y puesto que ahora, como dije arriba, consideramos la causa final con respecto a la voluntad creada, por la que los agentes intelectuales operan por causa de un fin, podemos considerar una doble clase de efectos de esta causa: unos existen dentro de la misma voluntad, y son los actos y afectos producidos por ella; otros están fuera de la voluntad, y son los efectos que salen fuera de ella por la eficiencia o el imperio o moción de la misma mediante sus propios actos.

2. Por tanto, en primer lugar es cierto que la causa final, tal y como ahora la consideramos, causa esencial y primaria y principalmente algún acto

ne primum; nam ubi finitur electio, inde incipit exsecutio, ut paulatim per media usque ad consecutionem finis perveniatur. Hoc ergo medium quod est in exsecutione primum et in electione ultimum nullam habet rationem finis, quia nec propter se amatur, cum tantum sit medium, nec etiam aliud amatur propter ipsum, cum in illo finita sit electio; tamen secundum medium habet iam rationem finis proximi respectu medii prioris, quod propter ipsum electum est. Tertium autem medium habet rationem finis remoti respectu primi medii, et sic potest per plures fines magis vel minus remotos procedi donec sistatur in ultimo, quod semper necessarium est, cum non possit in infinitum procedi. Atque ita satis constat illa divisio quantum ad expositionem terminorum pertinet; nonnullae vero quaestiones quae ex illa oriuntur, in discursu disputationis tractabuntur commodius, praesertim duae, scilicet, an media participent aliquo modo causalitatem finis, et an necesse sit constituere aliquem finem ultimum, ubi etiam varias acceptiones finis ultimi declarabimus, et an habeat propriam et per se causalitatem quatenus finis ultimus est seu remotus.

SECTIO III

Quos effectus habeat causa finalis

1. Priusquam de ratione causandi finis dicamus, agendum videtur de effectibus eius, ut ab iis quae nobis notiora sunt procedamus. Et quoniam, ut supra dixi, nunc consideramus finalem causam respectu voluntatis creatae, per quam agentia intellectualia operantur propter finem, duplices effectus huius causae considerare possumus: quidam sunt intra ipsam voluntatem, et sunt actus vel affectus ab illa eliciti; alii sunt extra voluntatem, et sunt effectus qui extra ipsam prodeunt ex efficacitate vel imperio seu motione ipsius per proprios actus eius.

2. Est igitur imprimis certum causam finalem, prout nunc illam consideramus, per se primo ac maxime causare aliquem actum

o afecto en la voluntad misma. Esto está admitido por el consentimiento de todos, y puede mostrarse suficientemente con las razones con las que en la sección 1.ª mostramos que se da causa final; pues nosotros llegamos al conocimiento de las causas mediante los efectos; ahora bien, mediante ningunos efectos conocemos tan bien la causalidad del fin como por medio de los que tiene sobre la voluntad humana, a la cual atrae con su moción metafórica para que le ame y le busque por los medios convenientes, hasta que lo consiga y descanse en él.

Primera dificultad, acerca de la causalidad del fin sobre los actos internos de la voluntad

3. Pero la dificultad está en si todos los actos que intervienen en este proceso emanan del fin como de causa propia en su género, o si no son todos, sino algunos de ellos, y cuáles son. Para percibir la razón de la dificultad es preciso distinguir varios actos que intervienen en esta cuestión. Unos tienden directamente al fin, ya sea en sí absolutamente, como la simple voluntad o amor de él, ya en cuanto se ha de conseguir por los medios, como la intención, y estos actos preceden no sólo a la consecución del fin, sino también a la elección de los medios. Hay otros actos que próximamente versan sobre los medios, aunque por razón del fin, y de esta clase propiamente es la elección, a la que precede la deliberación e inquisición de los medios, la cual en cuanto es necesaria o útil para investigar el fin, se reduce a los medios, y en cuanto es voluntaria, cae en cierto modo bajo la elección o se reduce a ella. Y estas dos clases de actos se dice que pertenecen al orden de la intención, porque preceden no sólo a la consecución del fin, sino también a la ejecución de los medios. En cambio, después del orden de intención sigue el orden de ejecución, en el cual de modo semejante pueden distinguirse otras dos clases de actos: pues unos se ocupan de la ejecución de los medios, mediante el uso de ellos que llaman activo. Otros se ocupan del fin, en cuanto ya logrado y poseído, a saber, la fruición o gozo, el cual se llama también descanso del ánimo, y en dicho estado puede también durar el amor.

vel affectum in voluntate ipsa. Hoc est receptum omnium consensu, satisque ostendi potest rationibus quibus in sect. 1 ostendimus dari causam finalem; nos enim per effectus in causarum cognitionem pervenimus; per nullos autem effectus ita cognoscimus causalitatem finis sicut per eos quos habet circa humanam voluntatem, quam sua metaphorica motione allicit ut et ipsum amet et per convenientia media quaerat, donec illum consequatur et in eo quiescat.

Prima difficultas, de causalitate finis circa internos actus voluntatis

3. Difficultas vero est an omnes actus qui in hoc progressu interveniunt, sint a fine ut a propria causa in suo genere, an vero non omnes, sed aliqui eorum, et quinam illi sint. Ut autem percipiatur ratio difficultatis, distinguere oportet plures actus qui in hoc negotio interveniunt. Quidam tendunt directe in finem, vel secundum se absolute, ut simplex voluntas eius seu amor, vel ut consequendum per media, sicut intentio, et hi actus antecedunt non solum consecutionem finis, sed etiam electionem mediorum. Alii sunt actus qui proxime versantur circa media, quamvis ratione finis, et huiusmodi proprie est electio, quam antecedit consultatio et inquisitio mediorum, quae, quatenus ad inquirendum finem necessaria est vel utilis, ad media reducitur, et quatenus voluntaria est, sub electionem quodammodo cadit vel ad illam revocatur. Et haec duo genera actuum dicuntur pertinere ad ordinem intentionis, quia non solum finis consecutionem, sed etiam exsecutionem mediorum antecedunt. Post ordinem vero intentionis sequitur ordo exsecutionis, in quo similiter possunt duo alia genera actuum distingui: quidam enim versantur circa mediorum exsecutionem, per usum eorum quem activum vocant. Alii versantur circa finem ut iam consecutum et possessum, scilicet, fruitio vel gaudium, quod etiam quies animi dicitur, et in eo statu potest etiam durare amor.

4. Existe, por consiguiente, acerca de estos actos una primera dificultad general, porque el fin sólo es causa de los medios; ahora bien, ninguno de estos actos es verdadera y propiamente medio para obtener el fin; por consiguiente, ninguno de ellos es causado por el fin. La mayor es clara por la definición del fin; en efecto, es aquello por cuyo motivo se hace algo, lo cual propiamente conviene sólo a los medios. Además, se da una especial y mayor dificultad acerca de los actos que se ocupan del fin; pues éstos de ningún modo existen por causa del fin; por consiguiente, no son efectos del fin. El antecedente es claro, porque es por causa del fin aquello que procede del amor o intención del fin; pues aquel *ser por causa de* dice ordenación al fin nacida de algún acto anterior; ahora bien, la intención del fin no nace de otra intención, ni el amor del amor, pues de lo contrario se daría un proceso hasta el infinito; por consiguiente. Por lo cual, como el asentimiento de la conclusión viene de los principios, pero el asentimiento del principio no viene del principio, así la voluntad del medio puede nacer del fin y por causa del fin; en cambio, la voluntad del fin no así. En tercer lugar se aumenta la dificultad en los actos que versan sobre el fin ya conseguido; pues el fin no causa después que ha sido alcanzado, ya que su causalidad consiste en la moción; ahora bien, conseguido el fin descansa ya el ánimo; por tanto, cesa toda moción; luego también la causalidad del fin. Por lo cual Aristóteles, en el I *De Generat.*, text. 55, dice que, alcanzado el fin, cesa la acción, y que al cesar la acción, cesa también la causalidad del fin, porque donde no hay causa eficiente, tampoco puede haberla final, como después enseñaremos.

Resolución de la primera dificultad

5. Para que empecemos por lo más claro hay que decir en primer lugar que el uso o ejecución de los medios esencial y propiamente es efecto de la causa final. Acerca de esta conclusión no hay ninguna controversia ni motivo de duda, porque este acto no sólo procede del afecto e intención del fin, sino que también puede llamarse verdadera y propiamente medio para el fin. Porque aunque con el nombre de uso y ejecución del fin no entendamos aquí sólo el uso o ejecución externa, sino también el acto interno con el que la voluntad aplica los

4. Est ergo circa hos actus prima generalis difficultas, quia finis solum est causa mediorum; nullus autem ex his actibus est vere ac proprie medium ad finem obtinendum; ergo nullus eorum causatur a fine. Maior constat ex definitione finis; est enim id cuius gratia aliquid fit, quod solis mediis proprie convenit. Deinde est specialis et maior difficultas de actibus qui versantur circa finem; nam illi nullo modo sunt propter finem; ergo non sunt effectus finis. Antecedens patet, quia illud est propter finem quod procedit ex amore vel intentione finis; nam illud *esse propter* dicit ordinationem ad finem ortam ex aliquo priori actu; sed intentio finis non oritur ex alia intentione, nec amor ex amore, alioqui esset processus in infinitum; ergo. Unde, sicut assensus conclusionis est ex principiis, assensus autem principii non est ex principio, ita voluntas medii potest esse ex fine et propter finem; voluntas autem finis non ita. Tertio, augetur difficultas in iis actibus qui versantur circa finem iam consecutum; nam finis non causat postquam comparatus est; consistit enim eius causalitas in motione; consecuto autem fine iam quiescit animus; cessat ergo omnis motio; ergo et causalitas finis. Unde Aristoteles, I de Generat., text. 55, dicit adepto fine cessare actionem; cessante autem actione etiam cessat causalitas finis, quia ubi non est causa efficiens, nec finalis esse potest, ut infra docebimus.

Primae difficultatis resolutio

5. Ut a clarioribus incipiamus, dicendum primo est usum seu exsecutionem mediorum per se ac proprie esse effectum causae finalis. De hac conclusione nulla est controversia nec dubitandi ratio, quia hic actus non solum procedit ex affectu et intentione finis, sed etiam vere ac proprie dici potest medium ad finem. Quia, licet nomine usus et exsecutionis finis hic non intelligamus solum externum usum vel exsecutionem, sed etiam internum actum quo voluntas applicat mem-

miembros o instrumentos para poner en ejecución el medio, sin embargo, toda aquella acción, en cuanto incluye tanto el acto imperante como el imperado, se dice verdadera y propiamente que es un medio para el fin; por consiguiente, es también con toda propiedad efecto del fin. Y se confirma, porque la elección es acerca de los medios; pero cuando los medios son tales que deben ejercerse por el uso activo de la voluntad, también el mismo uso activo cae bajo la elección; pues se elige como medio toda aquella acción humana que se compone del acto interno y del externo; por consiguiente, también el acto interno de la voluntad, con el que próximamente se hace la ejecución del medio externo, tiene razón de medio para el fin; por consiguiente, es también efecto del mismo fin.

6. Digo en segundo lugar: la elección de los medios verdadera y propiamente es efecto de la causa final. Se prueba en primer lugar porque aquel acto es con toda propiedad por causa del fin; ahora bien, con estas palabras se expresa, sobre todo, la causalidad final; por consiguiente, aquel acto proviene de la causalidad del fin. En segundo lugar, aquel acto procede de la intención del fin y de la razón que ordena el medio al fin; ahora bien, en esto parece que consiste, sobre todo, la causalidad del fin; por consiguiente. En tercer lugar, tal acto depende esencialmente del fin, porque no versaría acerca de los medios, sino por razón del fin; más todavía, los mismos medios elegidos no son efectos del fin sino por medio de la elección; por consiguiente, mucho más necesario es que la misma elección sea efecto del fin. Y estas razones confirman casi de modo igual la aserción precedente.

7. Ni contra estas aserciones es un obstáculo la primera razón de duda propuesta al principio. En primer lugar porque no sólo los medios existen por causa del fin, sino cualquier cosa que depende esencialmente del fin y procede de su amor. Además, porque la misma elección puede llamarse, sin grave inconveniente, medio para el fin. Esto puede explicarse a base de lo que dijimos anteriormente al tratar de la potencia formalmente libre, a saber, que el acto producido por ella es intrínsecamente voluntario o querido por modo de acto; por consiguiente, la misma elección, al ser un acto producido por la voluntad, es también querida intrínsecamente; pero no es querida sino por causa del fin que se ha de conseguir, porque como la cosa que es elegida, es elegida por causa del

bra vel instrumenta ad exsequendum medium, tamen tota illa actio, ut includit tam imperantem actum quam imperatum, vere ac proprie dicitur esse medium ad finem; ergo est etiam propriissime effectus finis. Et confirmatur, nam electio est de mediis; quando vero media talia sunt ut per usum activum voluntatis exerceri debeant, etiam ipse usus activus sub electionem cadit; nam eligitur ut medium tota illa actio humana quae ex interno et externo actu coalescit; ergo etiam actus internus voluntatis, quo proxime fit exsecutio externi medii, habet rationem medii ad finem; ergo est etiam effectus ipsius finis.

6. Dico secundo: electio mediorum vere ac proprie est effectus causae finalis. Probatur primo, quia ille actus est propriissime propter finem; sed per haec verba maxime declaratur causalitas finis; ergo ille actus est ex causalitate finis. Secundo, ille actus procedit ex intentione finis et ex ratione ordinante medium ad finem; sed in his videtur potissimum consistere causalitas finis; ergo. Tertio, talis actus pendet essentialiter ex fine, quia non versaretur circa media nisi ratione finis; quin potius ipsa media electa non sunt effectus finis nisi media electione; ergo multo magis necesse est ut ipsamet electio sit effectus finis. Et hae rationes aeque fere confirmant praecedentem assertionem.

7. Neque contra has assertiones obstat prima ratio dubitandi in principio posita. Primo, quia non tantum media sunt propter finem, sed quidquid a fine essentialiter pendet et ex illius amore procedit. Deinde quia ipsamet electio non incongrue dici potest medium ad finem. Quod potest explicari ex iis quae supra diximus tractando de potentia formaliter libera, quod, nimirum, actus ab ea elicitus est intrinsece voluntarius seu volitus per modum actus; ipsa ergo electio, cum sit actus elicitus a voluntate, est etiam intrinsece volita; non est autem volita nisi propter consequendum finem,

fin, así la misma elección es ejercida por causa del fin. A la manera como el que elige la limosna para satisfacer por los pecados, no sólo refiere a dicho fin la misma limosna que elige, sino también la misma volición por la que elige a aquélla; pues para dicho fin es necesaria tal elección, y en ella se encuentra esa bondad y utilidad que se da en el medio escogido para el fin que se pretende. Y se confirma en primer lugar porque la deliberación es de los medios para un fin, y si sucede que la voluntad con un acto directo y formal quiere deliberar, lo cual ocurre con frecuencia, aquella volición en realidad es del mismo medio para el fin, porque no por otro motivo quiere uno deliberar, sino para que se prepare el camino para obtener un fin; por consiguiente, de modo semejante, si con una voluntad propia y refleja quisiera elegir aquí y ahora, como también puede, con aquel acto quiere la elección como un cierto medio, porque también la quiere por causa de un fin, como la deliberación; por consiguiente, incluso cuando no haga esto con un acto distinto y reflejo, la misma elección, en el modo en que es intrínsecamente querida, es intrínsecamente un cierto medio para el fin, por razón del cual ha sido querida; es, por consiguiente, verdadera y propiamente efecto del fin.

8. Digo en tercer lugar: los actos que se refieren al fin mismo y preceden o pueden preceder en el orden de la intención a su consecución, son verdadera y propiamente efectos del fin. Acerca de esta conclusión encuentro alguna diversidad entre los autores; pues algunos la admiten acerca del acto de intención o de deseo, pero no del primer acto de amor o de simple voluntad. Y la razón puede estar en que el deseo o la intención suponen el amor del fin y proceden de él, y por ello pueden ser causados por el fin mediante el amor de sí, y con toda propiedad se diría que son por causa del fin, o por motivo del fin, y por ello pueden ser efectos del fin. En cambio, el amor no supone otro acto, o amor del fin del cual proceda, y por ello no nace del amor del fin; ni tampoco existe formalmente por causa del fin, cuanto depende de la dirección de la misma voluntad; por consiguiente, no es efecto del fin en el género de causa final, sino sólo en el género de objeto, eficiente o especificativo, según las varias opiniones. Y esta sentencia parece tenerla el Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 75; pues dice que aunque la cosa que es fin pueda ser amada no ordenando nada a ella, con todo no ejerce la causalidad de fin hasta que algo sea amado por causa de ella, y se funda en las palabras de Santo Tomás, que dice allí que la causalidad del fin consiste en esto, que por causa de él son deseadas otras cosas. Con todo, allí Santo Tomás no dice que ésta sea la adecuada causalidad del fin, sino que esto pertenece a la causalidad del fin. Otros, en cambio, acerca de todos estos actos admiten la conclusión, pero con cierta moderación, a saber, que estos actos sean en realidad efectos del fin, pero no con tanta propiedad o con tanta perfección como los anteriores, lo cual puede tomarse de Gabriel, *In II*, dist. 38, notab. 2; y de Gregorio, a quien él mismo cita allí, a. 1.

9. Otros, en cambio, afirman absolutamente que el fin es propiamente la causa final de estos actos, como Enrique, *Summa*, II p., a. 46, q. 6. Y en este sentido está establecida la aserción, que tomo para mí de Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 1, donde dice absolutamente que todos los actos humanos existen por causa de un fin, y consiguientemente son efectos de un fin; pues estas dos cosas se convierten, como existir por un agente y ser efecto de un agente, comprendiendo bajo el efecto a la acción misma. Pero, en cambio, estos actos de que ahora tratamos son verdaderamente actos humanos; pues proceden del hombre en cuanto es racional; más aún, incluso son libres, al menos para el estado de esta vida, como antes se probó en la Disp. XVIII, s. 3; por consiguiente.

10. Y con esto puede establecerse la primera razón; pues el hombre, en cuanto ejerce estas acciones, incluso el primer amor del fin, opera por causa del fin, y no opera como movido por otro hacia el fin, sino como movido próxima e inmediatamente por el fin mismo, según su propia y formal razón; por consiguiente, estos actos existen por causa del fin, como causados por la propia moción del fin en cuanto es fin; por consiguiente, son efectos del fin en cuanto causa finalmente. Las consecuencias son evidentes, porque la causalidad más propia del fin es por dicha moción. La mayor es también evidente, porque aquella acción no se hace al azar y casualmente, sino que tiende de propósito a un fin definido. La menor es también bastante clara, porque en cualquiera de di-

quia, sicut res quae eligitur, propter finem eligitur, ita ipsamet electio propter finem exercetur. Ut qui eligit eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, non solum refert in eum finem ipsam eleemosynam quam eligit, sed etiam ipsam volitionem qua illam eligit; nam ad eum finem necessaria est illa electio, et in ea reperitur ea bonitas et utilitas quae invenitur in medio ad finem intentum comparato. Et confirmatur primo, nam consultatio est mediorum ad finem, et si contingat voluntatem actu directo et formali velle consultare, quod saepe accidit, illa volitio revera est eiusdem medii ad finem, quia non ob aliud vult quis consultare, nisi ut paret sibi viam ad finem obtinendum; ergo similiter, si voluntate propria et reflexa velit hic et nunc eligere, ut etiam potest, illo actu vult electionem ut quoddam medium, quia etiam vult illam propter finem, sicut consultationem; ergo etiam quando hoc non faciat distincto actu et reflexo, ipsamet electio, eo modo quo est intrinsece volita, intrinsece est quoddam medium ad finem, ratione cuius volita est; est ergo vere ac proprie effectus finis.

8. Dico tertio: actus qui versantur circa finem ipsum, et antecedunt vel antecedere possunt ordine intentionis consecutionem eius, sunt vere et proprie effectus finis. Circa hanc conclusionem invenio nonnullam diversitatem inter auctores; quidam enim eam admittunt de actu intentionis vel desiderii, non vero de primo actu amoris seu simplicis voluntatis. Et ratio esse potest quia desiderium vel intentio supponunt amorem finis et ab eo procedunt, et ideo possunt causari a fine medio amore sui, et propriissime dicuntur esse propter finem vel gratia finis, et ideo esse possunt effectus finis. Amor autem non supponit alium actum vel amorem finis a quo procedat, et ideo non est ex amore finis; nec etiam est formaliter propter finem, quantum est ex directione ipsius voluntatis; non est ergo effectus finis in genere causae finalis, sed solum in genere obiecti, efficientis vel specificantis, iuxta varias opiniones. Et hanc sententiam videtur tenere Ferrariensis, I cont. Gent., c. 75; dicit enim, licet res quae est finis amari possit nihil ad ipsam ordinando, tamen non exercere causalitatem finis donec aliquid propter ipsam ametur, et fundatur in verbis D. Thomae ibi dicentis causalitatem finis in hoc consistere, quod propter ipsum alia desiderantur. Tamen ibi D. Thomas non dicit hanc esse adaequatam causalitatem finis, sed pertinere hoc ad causalitatem finis. Alii vero de omnibus his actibus conclusionem admittunt, cum quadam tamen moderatione, scilicet, quod hi actus revera sint effectus finis, non tamen ita proprie aut non ita perfecte sicut priores, quod sumi potest ex Gabr., In II, dist. 38, notab. 2; et Gregorio, quem ipse citat ibi, a. 1.

9. Alii nihilominus simpliciter affirmant finem esse proprie finalem causam horum actuum, ut Henric., II p. Summae, a. 46, q. 6. Et in hoc sensu posita est assertio, quam mihi sumo ex D. Thoma, I-II, q. 1, a. 1, ubi simpliciter ait omnes actus humanos esse propter finem et consequenter esse effectus finis; nam haec duo convertuntur, sicut esse ab agente et esse effectum agentis, comprehendendo sub effectu actionem ipsam. At vero hi actus de quibus nunc agimus sunt vere actus humani; nam procedunt ab homine ut rationalis est; immo etiam sunt liberi saltem pro statu huius vitae, ut supra, disp. XVIII, sect. 3, probatum est; ergo.

10. Atque hinc confici potest prima ratio; nam homo quatenus exercet has actiones, etiam primum amorem finis, operatur propter finem, et non operatur ut ab alio motus in finem, sed ut proxime et immediate motus ab ipso fine, secundum propriam et formalem rationem eius; ergo hi actus sunt propter finem, ut causati ex propria motione finis ut finis est; ergo sunt effectus finis ut finaliter causantis. Consequentiae sunt evidentes, quia causalitas finis propriissima est per dictam motionem. Maior etiam patet, quia illa actio non temere et casu fit, sed ad definitum scopum ex instituto tendit; hinc autem colligimus actionem aliquam esse propter finem. Minor etiam est satis cla-

chos actos el hombre opera atraído y arrastrado por el fin conocido, no de cualquier manera, sino en cuanto es un cierto bien estimable por causa de sí, que es una cierta disposición y razón formal del fin, y por virtud de este conocimiento el hombre opera de tal manera en dicha acción que él mismo se dirige y se mueve hacia tal fin y hacia su formal bondad. Y esta razón se toma de Santo Tomás, en el referido a. 1, donde no de otra manera prueba que el acto humano existe por causa del fin sino porque nace del objeto de la voluntad bajo la razón de fin, es decir, en cuanto ejerce la propia causalidad final; y en III *cont. Gent.*, c. 2, razón 5, se expresa así: *Acerca de los agentes intelectuales no hay duda de que obran por causa de un fin, pues obran concibiendo previamente mediante el entendimiento aquello que consiguen mediante la acción, y obran desde tal preconcepción.* Y estas palabras pueden aplicarse también al simple amor del mismo fin.

11. En segundo lugar se explica esto más ampliamente en el mismo amor; pues puede considerarse doblemente: primero, en cuanto tiende directamente al objeto; segundo, en cuanto vuelve sobre sí mismo con reflexión virtual, es decir, del mismo modo que decía antes que tales actos eran intrínsecamente voluntarios. Según la primera consideración es causado por la bondad del objeto, en cuanto es conocida y mueve al apetito a amar tal cosa por causa de su bondad, y así es verdaderamente causado por el objeto como por su fin, no ciertamente como por un fin extrínseco a la cosa querida, sino como por un fin propio e intrínseco del mismo acto de amor, que tiende hacia él. Y por el mismo motivo se dice verdadera y propiamente que tal acto es por causa del fin, no como por causa de una extrínseca razón del querer, sino porque es por causa de su bondad intrínseca y por la propia moción de la misma. En lo cual (digan otros lo que quieran) es la misma la razón del amor y de la intención; pues tampoco la intención es por causa de un fin que sea la razón extrínseca de querer, sino porque tiende al fin por causa de sí mismo y por causa de su intrínseca bondad; y aquella diferencia, que la intención suponga un acto de amor anterior, en nada se refiere al caso presente, como explicaremos en seguida. Finalmente, por el común modo de hablar consta que verdadera y propiamente se dice que nosotros amamos el fin por causa de sí mismo, o por causa de su bondad; pues así

ra, quia in quolibet illorum actuum homo operatur illectus et attractus a fine cognito, non utcumque, sed quatenus est bonum quoddam propter se diligibile, quae est propria quaedam habitudo et formalis ratio finis, et ex vi huius cognitionis homo ita operatur in ea actione ut ipse seipsum dirigat et moveat in talem finem et in formalem bonitatem eius. Atque haec ratio sumitur ex D. Thoma, dicto a. 1, ubi non aliter probat actum humanum esse propter finem nisi quia est ab obiecto voluntatis sub ratione finis, id est, ut exercet propriam causalitatem finis; et III cont. Gent., c. 2, ratione 5; sic ait: *De agentibus per intellectum non est dubium quin agant propter finem, agunt enim praeconcipientes per intellectum id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt.* Haec autem verba applicari possunt etiam ad simplicem amorem ipsius finis.

11. Secundo, hoc amplius declaratur in ipso amore; potest enim dupliciter considerari: primo, ut directe tendit in obiectum; secundo, ut reflexione virtuali in seipsum cadit, eo, videlicet, modo quo supra dicebam huiusmodi actus esse intrinsece voluntarios. Priori consideratione causatur a bonitate obiecti, ut cognita et movente appetitum ad amandum talem rem propter bonitatem suam, et ita vere causatur ab obiecto ut a fine, non quidem ut a fine extrinseco rei volitae, sed ut a fine proprio et intrinseco ipsiusmet actus amoris, qui in illum tendit. Atque ob eamdem rationem dicitur vere ac proprie talis actus esse propter finem, non tamquam propter extrinsecam rationem volendi, sed quia est propter intrinsecam bonitatem eius, et ex propria eius motione. In quo (quidquid alii dicant) eadem est ratio amoris et intentionis; nam etiam intentio non est propter finem qui sit extrinseca ratio volendi, sed quia tendit in finem propter seipsum et propter intrinsecam bonitatem eius; illa autem differentia, quod intentio supponat priorem actum amoris, nihil ad rem praesentem refert, ut statim declarabimus. Tandem ex communi modo loquendi constat vere ac proprie dici amare nos finem propter seipsum, vel prop-

amamos a Dios; y estas partículas, *por causa de*, atribuidas al fin con propiedad, declaran su causalidad; por consiguiente, estas locuciones son verdaderas por la causalidad del fin sobre tal acto. Por ello, también por este motivo, cuando amamos a Dios sobre todas las cosas se dice que le amamos como a último fin, porque en realidad ejerce sobre nuestro amor la causalidad propia del último fin, y tal acto no tiende a otro fin, ni es excitado sino por la bondad suprema de tal fin, propuesta a la voluntad misma.

12. También según la última consideración, que incluye la reflexión virtual, consta clarísimamente que tal acto existe por causa del fin, porque aun cuando pueda ser amado por causa del bien honesto que posee (lo cual no está fuera de la razón de causa final), con todo en realidad es amado por causa del objeto al que tiende directamente como por causa de un fin, casi del mismo modo que decíamos antes acerca de la elección. Aunque en la elección aparezca más cierta razón de medio para el fin que en el amor, porque el amor no se ordena tanto a la consecución del fin como la elección. En lo cual también parece que hay una cierta diferencia entre el deseo o intención y el amor del fin; pues el deseo, como por propia razón supone la carencia del fin conseguido, es de alguna manera medio para conseguirlo, más todavía, es como una cierta incoación de su búsqueda, lo cual, con la misma o mayor razón, es verdadero acerca de la intención; pero el amor por su razón no supone la carencia de consecución del fin, y por esta parte puede participar menos de la razón de medio. Pero esta diferencia en nada estorba para que el mismo amor sea verdaderamente causado por el fin, porque, como decía antes, esta causalidad no se limita a solos los medios, sino que se extiende a todo acto que exista verdaderamente por causa del fin y por la moción propia de él. Tanto más cuanto que también el amor, cuando precede a la consecución del fin, en cuanto estimula y mueve para buscarlo, puede decirse medio utilísimo para conseguirlo. Añado finalmente que el amor por su razón, prescindiendo de este o el otro estado del amante, tiende al fin para unir y juntar a él al amante; por lo cual, en cuanto el mismo amor virtual o formalmente es amado, es amado por causa de este fin; por

ter bonitatem suam, sic enim amamus Deum; haec autem particula *propter*, attributa fini cum proprietate, declarat causalitatem eius; ergo hae locutiones verae sunt propter causalitatem finis circa talem actum. Unde hac etiam ratione, cum Deum super omnia amamus, dicimur illum amare ut ultimum finem, quia revera exercet circa nostrum amorem propriam causalitatem ultimi finis, et talis actus non in alium finem tendit, neque excitatur nisi a suprema bonitate talis finis, ipsi voluntati proposita.

12. Posteriori etiam consideratione virtualem reflexionem includente, apertissime constat talem actum esse propter finem, quia etsi amari possit propter suam honestatem (quod non est extra rationem causandi finalem), tamen revera amatur propter obiectum in quod directe tendit tamquam propter finem, eo fere modo quo supra de electione dicebamus. Quamvis in electione magis appareat quaedam ratio medii ad finem quam in amore, quia amor non ita ordinatur ad consequendum finem sicut electio. In quo etiam videtur esse nonnulla differentia inter desiderium seu intentionem et amorem finis; nam desiderium, cum ex sua ratione supponat carentiam finis consecuti, est aliquo modo medium ad consequendum illum, immo est veluti quaedam inchoatio inquisitionis eius, quod eadem vel maiori ratione verum est de intentione; amor vero ex ratione sua non supponit carentiam consecutionis finis, et ex hac parte minus participare potest rationem medii. Sed haec differentia nihil obstat quominus ipse amor sit vere causatus a fine, quia, ut supra dicebam, haec causalitas non limitatur ad sola media, sed extenditur ad omnem actum qui vere sit propter finem et ex propria eius motione. Eo vel maxime quod etiam amor quando antecedit consecutionem finis, quatenus excitat et movet ad illum inquirendum, potest dici utilissimum medium ad consequendum illum. Addo denique amorem ex ratione sua abstrahendo ab hoc vel illo statu amantis tendere ad finem, ut illi uniat et coniungat amantem; unde quatenus ipsemet amor virtualiter aut formaliter amatur, propter hunc finem amatur; ergo propter finem quem pro

tanto, es amado por causa del fin que tiene como objeto; por tanto, es causado por el mismo fin.

13. Lo cual puede muy bien confirmarse con la doctrina de Santo Tomás, *In IV*, dist. 49, q. 1, a. 1, quaestiunc. 2, donde dice: *como el objeto de la voluntad es el fin, esto mismo, que es querer, y cualquier otro acto de voluntad no es otra cosa que ordenarse algo a un fin, y por ello necesariamente supone algún fin objetivo al cual se ordene*. Puede también añadirse, tomándolo de Capréolo, *In I*, dist. 1, q. 1, ad 1 contra 3 conclus., que este amor, porque precede a la consecución del fin, se ordena como a fin a la consecución y fruición de la misma cosa amada, y de este modo puede ser también efecto de la causa final. Y en el decurso de dicho artículo y de la solución de los argumentos, dice y acumula muchas cosas tomadas de la doctrina de Santo Tomás que pueden ayudar a confirmar esta opinión. Finalmente, también este amor puede ordenarse al mismo amante, como a fin *para que*, en cuanto que le perfecciona y le une de algún modo a su fin objetivo; luego también en este aspecto puede ser efecto de la causa final.

14. Digo en cuarto lugar: los actos de la voluntad que versan acerca del fin ya conseguido, pueden y deben también contarse entre los efectos de la causa final. Se prueba, porque dichos actos sólo pueden ser o amor, o gozo, acerca de los cuales se discute si son actos distintos, en cuanto versan sobre el fin ya alcanzado, lo cual trata expresamente Capréolo en el lugar citado; ahora hablemos de ellos como si fueran distintos, ya difieran realmente o por la razón. Por tanto, el acto de amor en cuanto tal es de la misma naturaleza cuando se refiere a un fin que es amado por sí, sea que dicho fin esté ya poseído o que no; por consiguiente, si el amor en sí, o sea, el que precede a la consecución del fin, es efecto de la causa final, también aquel amor que permanece conseguido ya el fin, es efecto del mismo fin. La consecuencia es clara porque del mismo modo es causado el amor en uno y otro estado por el objeto conocido que atrae a la voluntad para que le ame por causa de sí y de su bondad. Y así Santo Tomás, I-II, q. 23, a. 4, y q. 26, a. 2, del mismo modo atribuye a la causalidad final, o del objeto bueno, su amor en uno y otro estado, más aún,

obiecto habet amatur; ergo ab eodem fine causatur.

13. Quod optime potest confirmari ex doctrina D. Thomae, In IV, dist. 49, q. 1, a. 1, quaestiunc. 2, ubi ait *cum voluntatis obiectum sit finis, hoc ipsum quod est velle, et quemlibet alium voluntatis actum non esse aliud quam ordinari aliquid in finem, et ideo necessario supponere aliquem finem obiectivum in quem ordinetur*. Addi etiam potest ex Capreol., In I, dist. 1, q. 1, ad 1, contra 3 conclusionem, hunc amorem, quia antecedit finis consecutionem, ordinari ut in finem in ipsius rei amatae consecutionem et fruitionem, et hoc modo etiam esse posse effectum causae finalis. Et in discursu illius articuli et solutionum argumentorum multa dicit et congerit ex doctrina D. Thomae quae ad hanc sententiam confirmandam conferre possunt. Denique etiam hic amor potest ordinari in ipsum amantem, ut in finem *cui*, quatenus illum perficit et unit aliquo modo suo fini obiectivo; ergo ex hoc etiam capite potest esse effectus finalis causae.

14. Dico quarto: actus voluntatis qui versantur circa finem iam consecutum, numerari etiam possunt et debent inter effectus finalis causae. Probatur, nam hi actus tantum esse possunt aut amor, aut gaudium, de quibus controversum est an sint actus distincti prout versantur circa finem iam adeptum, quod tractat late Capreol., cit. loco; nunc de eis loquamur ut de distinctis, sive re sive ratione differant. Actus ergo amoris, ut sic, eiusdem rationis est circa finem qui propter se amatur, sive ille finis sit iam possessus, sive non; ergo, si amor secundum se, vel qui antecedit consecutionem finis est effectus finalis causae, etiam amor ille qui manet fine iam consecuto, est effectus eiusdem finis. Patet consequentia, quia eodem modo causatur amor in utroque statu ab obiecto cognito alliciente voluntatem ut ipsum propter se et propter bonitatem suam amet. Atque ita D. Thomas, I-II, q. 23, a. 4, et q. 26, a. 2, eodem modo attribuit causalitati finis seu obiecti boni amorem eius in utroque statu, immo et delectationem, ut statim dicam. Unde

incluso le atribuye la delectación, como diré en seguida. Por lo cual también todas las razones con las que hemos probado que la primera voluntad o amor para con el fin es efecto de la causa final, prueban lo mismo acerca del último amor, principalmente por ser probable que siempre sea y pueda perseverar el mismo.

15. Y acerca del gozo, en cuanto es algo distinto del amor, parece que existe alguna razón de duda, ya porque es una cierta pasión que necesariamente sigue a la posesión del fin amado, ya también porque es como el último descanso del ánimo al que se ordenan los demás —incluso el mismo amor—, mientras que él no se ordena a otro, y así no parece tener un fin por el que pueda ser causado. Pero, sin embargo, también acerca de este acto se prueba la aserción propuesta, pues en verdad el gozo no es una mera pasión, sino un acto vital producido por la misma voluntad y causado en su género por un objeto esencialmente bueno, y propuesto por la razón y que invita a la voluntad, de tal manera que en el mismo y en su posesión descanse y goce a causa de su bondad; pero esta causalidad del objeto no es otra que la final en cuanto a este modo de moción, prescindiendo de si por otra parte interviene también la causalidad eficiente entre aquellos actos, lo cual nada importa para la cuestión presente. Y se confirma en primer lugar porque la misma delectación por su propia naturaleza se ordena como a fin a la acción misma a la que sigue como perfección y adorno suyo y para contribuir a su constancia y facilidad; luego también la delectación que resulta del fin conseguido se ordena a la misma consecución del fin como a fin que a su manera perfecciona y confirma; por consiguiente, si la delectación es intelectual y se sigue de aquel fin perfectamente conocido y propuesto a la voluntad, será causada por él en el género de fin. Por lo cual, aunque la delectación se diga que es algo último en la vía de generación, con todo en el orden de los fines en sí no es lo absolutamente último, aunque a veces pueda ser tomado por el que apetece como el último fin *por que*. Y entonces incluso la misma delectación se ordena a aquel mismo que toma la delectación como a fin *para que*, y por este lado puede ser efecto de la causa final.

16. Ni contra esta conclusión y la precedente urgen las razones aducidas antes. Pues a la primera se respondió ya que no sólo los medios son efectos de

etiam rationes omnes quibus probavimus primam voluntatem seu amorem erga finem esse effectum finalis causae idem probant de ultimo amore, maxime cum probabile sit eumdem semper esse ac perseverare posse.

15. De gaudio autem, quatenus est quid distinctum ab amore, videtur esse nonnulla dubitandi ratio, tum quia est veluti passio quaedam necessario consequens possessionem finis amati, tum etiam quia est veluti ultima quies animi ad quam caetera ordinantur, etiam ipse amor, ipsa vero non ordinatur ad aliud, et ita non videtur habere finem a quo causari possit. Sed nihilominus probatur etiam de hoc actu assertio posita; nam revera gaudium non est mera passio, sed est actus vitalis ab ipsa voluntate elicitus et causatus in suo genere ab obiecto per se bono, et per rationem proposito, et invitante voluntatem, ut in ipso et in possessione eius quiescat et gaudeat propter illius bonitatem; sed haec causalitas obiecti non est alia quam finalis, quantum ad hunc motionis modum, quidquid sit an aliunde interveniat etiam causalitas effectiva inter illos actus, quod nihil ad praesentem quaestionem refert. Et confirmatur primo, nam ipsa delectatio ex natura rei ordinatur ut in finem in actionem ipsam ad quam consequitur, tamquam perfectio quaedam et decor eius, et ut conferat ad constantiam et facilitatem eius; ergo etiam delectatio quae consequitur ex fine consecuto ordinatur ad ipsammet consecutionem finis, ut ad finem quem suo modo perficit et firmat; ergo si delectatio intellectualis sit et consequatur ex illo fine perfecte cognito et proposito voluntati, causabitur ab illo in genere finis. Unde, licet delectatio dicatur esse quid ultimum via generationis, tamen in ordine finium secundum se non est simpliciter ultimum, quamvis interdum possit ab appetente sumi ut ultimus finis *cuius*. Et tunc etiam ipsa delectatio ordinatur ad ipsummet qui delectationem capit ut ad finem *cui*, et ex hac parte potest esse effectus causae finalis.

16. Neque contra hanc et praecedentem conclusionem urgent rationes prius factae.

la causa final, sino todo acto que contribuye al fin, o se ordena a él, sea como medio o como perfección de su posesión; y finalmente cualquier cosa que surja de la propia moción del fin preconcebido y propuesto según la razón propia de bien amable por causa de sí. A lo segundo, negamos que estos actos no sean por causa del fin, pues en verdad amamos a Dios por causa de El mismo, y nos deleitamos en Dios por causa de El mismo. Ni para esto es necesario que el acto, por ser causado por el fin, o por decirse que existe por causa del fin, sea causado como consecuencia del anterior amor al fin, sino que basta con que sea causado por la bondad del mismo fin que atrae a la voluntad. Aunque la delectación en cuanto es un acto distinto del amor, en realidad es causada como consecuencia del amor; pues uno se deleita en el fin poseído porque lo ama; pero aquella causalidad en cuanto que se da entre los actos, pertenece más bien a un cierto modo de eficiencia o de resultancia natural que a la causalidad final que ahora indagamos. Por consiguiente, ésta ha de ser considerada más desde la relación del acto al objeto o fin y desde el modo peculiar con que el ser intelectual es movido por el fin hacia tales actos. A lo tercero se responde que aunque la delectación se llame descanso, con todo no es de un modo muerto (por decirlo así), como es el descanso natural que consiste en la sola carencia de movimiento, sino que es un descanso vital, el cual no se da sin una acción interna; sin embargo, porque aquél no es para obtener e inquirir el fin, sino para gozar del fin ya poseído, se llama por eso descanso del ánimo. Por consiguiente, en cuanto que es un acto propio y una verdadera acción, puede ser efecto del fin. Pero lo que dice Aristóteles que conseguido el fin cesa el movimiento o la acción, se ha de entender acerca del movimiento con el que se tiende a la consecución del fin, pero no de la acción interna con la que se descansa en el fin. Más todavía, añade Santo Tomás, *In IV*, dist. 48, q. 2, a 2, a la primera razón en contra de lo opuesto, que precisamente cesa el movimiento logrado el fin, cuando tal movimiento no acompaña al mismo fin o a su consecución; del mismo modo que el cielo consigue su fin mediante su movimiento propio, pero no cesa, porque para aquel fin es necesario aquel movimiento; así, por consi-

Ad primam enim iam responsum est non sola media esse effectus causae finalis, sed omnem actum qui ad finem confert vel ad illum ordinatur, vel tamquam medium, vel tamquam perfectio possessionis eius; ac denique quidquid est ex propria motione finis praeconcepti et propositi secundum propriam rationem boni propter se diligibilis. Ad secundum, negamus hos actus non esse propter finem, nam revera amamus Deum propter ipsum, et delectamur in Deo propter ipsum. Neque ad hoc necessarium est ut actus, quia causatur a fine seu dicitur esse propter finem, causetur ex priori amore finis, sed satis est quod causetur ex bonitate ipsius finis allicientis voluntatem. Quamquam delectatio, quatenus est actus ab amore distinctus, revera causatur ex amore; delectatur enim aliquis in fine possesso, quia amat illum; illa vero causalitas, quatenus est inter actus, magis pertinet ad quemdam modum efficientiae vel naturalis resultantiae quam ad causalitatem finalem quam nunc inquirimus. Haec ergo magis consideranda est ex habitudine actus ad obiectum seu finem et ex peculiari modo quo res intellectualis movetur a fine ad huiusmodi actus. Ad tertium respondetur quamvis delectatio dicatur quies, non tamen esse mortuo modo (ut ita dicam), ut est naturalis quies, quae consistit in sola carentia motus, sed esse vitalem quietem, quae non est sine interna actione; tamen quia illa non est ad obtinendum et inquirendum finem, sed ad fruendum fine iam possesso, ideo dicitur animi quies. Quatenus ergo proprius actus est ac vera actio, potest esse effectus finis. Quod vero Aristoteles ait consecuto fine cessare motum vel actionem, intelligendum est de motu quo tenditur ad consecutionem finis, non vero de interna actione qua quiescitur in fine. Immo addit D. Thomas, In IV, dist. 48, q. 2, a. 2, ad primam rationem in oppositum, quod tunc cessat motus habito fine, quando talis motus non concomitatur ipsum finem seu consecutionem eius; sicut caelum consequitur suum finem mediante suo motu, non tamen cessat, quia ad illum finem necessarius est ille motus; sic igitur non cessat interna actio

guiente, no cesa la acción interna del amor o de la delectación conseguido el fin, porque acompaña a tal fin y es necesaria para su perfección; y por ello, respecto de tal acción no cesa la causalidad del fin.

17. Pero aquí se originaba una dificultad teológica, principalmente como consecuencia de la última conclusión, pues de ella se sigue que el mismo amor y fruición beatífica es verdadera y propiamente causada por Dios visto, o por su visión en el género de causa final, y consecuentemente que aquellos actos verdadera y propiamente existen por causa del fin, lo cual parece inadmisible, ya que dichos actos son absolutamente necesarios. Pero, como la cuestión es teológica, respondo brevemente concediendo que aquellos actos provienen de la causalidad del fin; pues ello lo prueban igualmente todas las razones aducidas antes. Ni se opone en nada el que sean necesarios; más todavía, dije en lo que antecede que la necesidad de dicho amor proviene de Dios percibido claramente como último fin, cuya suma bondad es tan poderosa para causar incluso en dicho género, que somete totalmente a sí la voluntad. Finalmente dicha necesidad no proviene de una imperfección, o de un modo de obrar irracional, sino más bien de la suma perfección, ya del mismo fin último, ya también del modo de aplicarlo mediante el conocimiento racional, o sea el intelectual más perfecto para mover la voluntad, y por ello en nada se opone que aquella moción de la voluntad, por más que sea necesaria, provenga de la propia causalidad del fin. En cambio, si aquel amor necesario es llamado con designación suficiente acto humano o no lo es, es cosa que tratan los teólogos y pertenece más bien a la filosofía moral que a la metafísica.

Sobre los efectos externos de la causa final

18. Hemos tratado hasta aquí de los efectos que la causa final tiene dentro de la misma voluntad de la causa que obra de propósito; ahora resta hablar acerca de los efectos que salen al exterior de tal causa, es decir, fuera de la misma voluntad humana, de tal manera que bajo estos efectos queden comprendidos tanto los actos de todas las otras facultades del mismo hombre, es decir, del entendimiento, de los sentidos, etc., como también los efectos externos, si hay

amoris vel delectationis consecuto fine, quia concomitatur talem finem et ad ipsius perfectionem est necessaria, et ideo respectu talis actionis non cessat causalitas finis.

17. Hic vero oriebatur difficultas theologica, praesertim ex ultima conclusione, nam hinc sequitur ipsum amorem et fruitionem beatificam vere ac proprie causari a Deo viso, vel a visione eius in genere causae finalis, et consequenter illos actus vere ac proprie esse propter finem, quod videtur inconveniens, cum illi actus sint simpliciter necessarii. Sed quia res est theologica, breviter respondeo concedendo illos actus esse ex causalitate finis; id enim aeque probant omnes rationes superius factae. Nec quidquam obstat quod sint necessarii, immo in superioribus dixi necessitatem illius amoris provenire a Deo clare viso ut ultimo fine, cuius summa bonitas tam est potens in causando etiam in eo genere, ut omnino sibi subiiciat voluntatem. Denique illa necessitas non provenit ex imperfectione aut ex irrationali modo operandi, sed potius ex summa perfectione, tum ipsius finis ultimi, tum etiam modi applicandi illum per cognitionem rationalem seu intellectualem perfectissimam ad movendam voluntatem, et ideo nihil obstat quominus illa voluntatis motio, quantumvis necessaria, sit ex propria causalitate finis. An vero satis sit ut ille amor necessarius dicatur actus humanus necne, tractatur a theologis, et pertinet magis ad moralem philosophiam quam ad metaphysicam.

De effectibus externis finalis causae

18. Diximus hactenus de effectibus quos causa finalis habet intra ipsam voluntatem causae agentis a proposito; nunc superest dicendum de effectibus qui exterius prodeunt a tali causa, id est, extra ipsam humanam voluntatem, ita ut sub his effectibus comprehendantur tum actus omnium aliarum facultatum ipsius hominis, scilicet intellectus, sensuum, etc., tum etiam externi effectus, si qui sunt, qui per has actiones resultent. In qua re duo sunt certa et extra

algunos, que resulten mediante esas acciones. En este punto hay dos cosas ciertas y fuera de discusión. Una es que todas las acciones naturales que ejerce el hombre sin imperio o moción de la voluntad no son efectos de la causa final en el modo especial en que hablamos ahora; tales son todas las acciones de la vida vegetativa, en cuanto son meramente naturales, y los actos de los sentidos, o también del entendimiento, en cuanto a veces preceden a la moción de la voluntad. Y la razón está en que la causalidad final en cuanto versa propiamente acerca de los seres que actúan de propósito, que se mueven a sí mismos hacia el fin, esencial y primariamente se da sobre la voluntad, y supone la aplicación suficiente de tal causa mediante el entendimiento; pero en las acciones que no proceden de la moción de la voluntad, el hombre no es movido así por el fin, sino que obra al modo de los demás agentes naturales; por consiguiente. Por lo cual, tal modo de obrar de suyo no requiere el propio y racional conocimiento del mismo fin. Más aún, incluso en el mismo entendimiento el conocimiento o aprehensión del fin mismo, si es natural y de ningún modo se origina en la voluntad, no procede del conocimiento del fin, sino que es el mismo conocimiento del fin, y por ello no procede de la causalidad del fin como tal, en cuanto es propia de los seres que obran de propósito. Y esto lo añado siempre porque en estos actos naturales opera el hombre por causa del fin como los otros agentes naturales, acerca de los cuales veremos después qué es en ellos operar por causa del fin y cuál puede ser en ellos la causalidad del fin. Y en esta aserción expuesta de este modo no queda ninguna dificultad.

19. En segundo lugar, es cierto que todas las acciones y los efectos de éstas que proceden del imperio y moción de la voluntad creada que opera por causa del fin son efectos de la causa final. Se prueba en primer lugar por el modo de hablar y sentir de todos, pues cuando el hombre pasea para conseguir la salud, tal paseo se juzga que es un efecto de la salud preconcebida e intentada, y por ello se dice con toda propiedad que es por causa del fin y no por la dirección que imprime algún agente extrínseco, sino el mismo que opera, el cual por este motivo se llama agente de propósito; y lo mismo ocurre acerca de todos los casos semejantes. Y cuando mediante esas acciones resulta un término permanente en su ser constituido, éste se juzga también efecto del fin preconcebido,

controversiam. Unum est actiones omnes naturales quas homo exercet sine imperio seu motione voluntatis non esse effectus causae finalis eo speciali modo quo nunc loquimur; huiusmodi sunt actiones omnes animae vegetativae, quatenus sunt mere naturales, et actus sensuum vel etiam intellectus, quatenus interdum antecedunt motionem voluntatis. Et ratio est quia causalitas finis quatenus proprie versatur circa agentia a proposito, quae seipsa movent in finem, primo per se est circa voluntatem, et supponit sufficientem applicationem talis causae per intellectum; sed in his actionibus quae non procedunt ex motione voluntatis, non sic movetur homo ex fine, sed agit ad modum aliorum agentium naturalium; ergo. Unde talis modus agendi per se non requirit propriam et rationalem cognitionem ipsius finis. Immo et in ipsomet intellectu cognitio vel apprehensio ipsiusmet finis, si naturalis sit et nullo modo a voluntate, non procedit a cognitione finis, sed est ipsa cognitio finis, et ideo non procedit ex causalitate finis, ut sic, prout est propria agentium a proposito. Quod idcirco semper addo, quia in his actibus naturalibus operatur homo propter finem sicut alia agentia naturalia, de quibus postea videbimus quid in eis sit operari propter finem, et qualis in eis esse possit causalitas finis. Atque in hac assertione sic exposita nulla relinquitur difficultas.

19. Secundo, certum est omnes actiones et effecta earum quae procedunt ex imperio et motione voluntatis creatae operantis propter finem esse effectus causae finalis. Probatur primo ex modo loquendi et sentiendi omnium, nam quando homo deambulat propter sanitatem consequendam, talis deambulatio censetur esse effectus sanitatis praeconceptae et intentae, et ideo dicitur esse propriissime propter finem, non ex directione alicuius extrinseci agentis, sed ipsiusmet operantis, quod hac ratione vocatur agens a proposito; et idem est de omnibus similibus. Et quando per has actiones fit aliquis terminus permanens in facto esse, ille

sea en su proceso —mientras se está actualmente haciendo—, sea en su ser constituido cuando después permanece; y de este modo dijo Aristóteles que los instrumentos son por causa del fin, y de modo semejante la casa y demás cosas artificiales son efectos de algún fin preconcebido. Pero la razón está en que el fin mueve hacia todas estas acciones; por consiguiente, todas son efectos suyos. Igualmente tales acciones en cuanto son hechas por el hombre, dependen esencialmente del fin como de causante, porque no pueden ser hechas de otro modo por el hombre; por consiguiente, son efectos del fin. Igualmente, aquellas acciones son los medios con que se logra el fin intentado; ahora bien, el fin no sólo causa la intención, o la elección, sino también la ejecución de los medios; más aún, en ésta parece resplandecer sobre todo su causalidad.

20. Se dirá: a veces la acción imperada por la voluntad no es un medio, sino el mismo fin intentado, de acuerdo con la división dada anteriormente de que el fin a veces es la cosa hecha, a veces la misma acción, como la citarización o la contemplación; por consiguiente, entonces al menos no será la acción por causa del fin, aun cuando proceda de la voluntad; por consiguiente, no será causada por el fin. Se responde, como ya anotamos antes, que no hay ninguna acción que, si se toma propiamente en cuanto acción, no tenga algún término intrínseco por causa del cual se haga, como la misma citarización, en cuanto que es una moción produce un cierto sonido proporcionado, que es una cierta cualidad compuesta artificiosamente, y de este modo toda acción es de alguna manera medio para su término, y por dicho motivo puede ser causada por él como por su fin. Pero si hablamos del término mismo, o si éste queda comprendido en la acción como una sola cosa, en este sentido no es propiamente medio, supuesto que sea el fin último en su serie; sin embargo, aunque sea el fin *por que*, puede tener un fin *para que;* pues la citarización como hecha por el hombre, es por causa del mismo que opera; o si tal acto es el fin formal, puede ser por causa del fin objetivo, como la contemplación es por causa de la verdad misma. Y así siempre toda acción que está imperada por la voluntad, es efecto de algún fin preconcebido.

etiam censetur effectus finis praeconcepti, vel in fieri dum actu fit, vel in facto esse cum postea permanet; quo modo dixit Aristoteles instrumenta esse propter finem, et similiter domus et aliae res artificiales sunt effectus alicuius finis praeconcepti. Ratio vero est quia finis movet ad has omnes actiones; ergo omnes sunt effectus eius. Item tales actiones prout ab homine fiunt, pendent essentialiter a fine ut causante, quia non possunt aliter ab homine fieri; ergo sunt effectus finis. Item illae actiones sunt media quibus comparatur finis intentus; sed finis non solum causat intentionem vel electionem, sed etiam mediorum exsecutionem; immo in hac maxime videtur relucere eius causalitas.

20. Dices: interdum actio imperata a voluntate non est medium, sed ipse finis intentus, iuxta quamdam divisionem superius datam, quod finis interdum est res acta, interdum ipsamet actio, ut cytharizatio, aut contemplatio; ergo tunc saltem non erit actio propter finem, etiamsi procedat a voluntate; ergo non erit causata a fine. Respondetur, ut iam supra notavimus, nullam esse actionem quae si proprie sumatur ut actio est, non habeat aliquem terminum intrinsecum propter quem fit, ut cytharizatio ipsa, quatenus est motio quaedam, efficit quemdam sonum proportionatum, qui est qualitas quaedam artificiose composita, et hoc modo omnis actio est aliquo modo medium ad suum terminum, et ea ratione potest esse causata ab illo ut a fine. Si vero de ipso termino loquamur, vel comprehendatur sub actione per modum unius, sic non est proprie medium, supposito quod sit finis ultimus in sua serie; tamen nihilominus licet sit finis *cuius,* potest habere finem *cui;* nam cytharizatio ut fit ab homine, est propter ipsum operantem; vel si talis actus sit finis formalis, potest esse propter obiectivum, ut contemplatio est propter veritatem ipsam. Atque ita semper omnis actio quae est imperata a voluntate, est effectus alicuius finis praeconcepti.

21. Pero acerca de esta última aserción se ofrecen dos cosas que han de ser brevemente explicadas. La primera ha sido tocada antes, en la sección 1.ª, porque de lo dicho se sigue que una misma cosa es causa de sí misma, lo cual parece absurdo. Y la consecuencia es clara, en primer lugar porque la operación imperada por la voluntad es con frecuencia verdadera causa final, la cual aprehendida mueve a la ejecución de sí, y no sólo al deseo o a la intención; por consiguiente, la ejecución de aquella operación es efecto de la misma operación aprehendida a modo de fin; ahora bien, aquella ejecución no es algo diferente de la misma operación; por consiguiente. Además, porque la consecución del fin (ya consista en una operación, ya en la sola inherencia de alguna forma o en otra relación semejante) es el efecto último de la causa final, como el fin de la curación es la salud, no de cualquier modo, sino en cuanto inherente a mí, y afectándome a mí, y esto es lo último que es causado por virtud de aquella intención, y lo mismo ocurre proporcionalmente en las demás cosas. Ahora bien, el primer fin que mueve y causa hasta llegar a este efecto, es la misma consecución del fin en cuanto aprehendida; por consiguiente, se causa a sí misma.

22. Se responde en primer lugar que no hay ningún inconveniente en conceder todo esto, porque en la causa final no interviene esa contradicción que hay en la causa eficiente, de modo que no pueda ser causa de sí misma, ya que no requiere la preexistencia real para causar, sino que basta con la intencional, por medio de la aprehensión; por consiguiente, como el fin causa antes de tener existencia en acto, no es de maravillar que pueda concurrir en su género a su misma existencia. Y así concedemos que una misma cosa según diferentes condiciones del existir puede causarse a sí misma, pues existiendo intencionalmente se causa a sí misma para existir realmente. Ni esto es algo diverso de lo que se afirma en el axioma común, *aquello que es primero en la intención es lo último en la ejecución;* o lo que dijo también Aristóteles, *la forma y el fin coinciden en una cosa numéricamente idéntica,* aunque la forma y el eficiente sólo puedan coincidir en una cosa específicamente idéntica. Pues la forma, o su efecto formal, es efecto del agente, y en cuanto tal es efecto también del fin que excitó al agente a obrar, y que no es algo distinto de la misma forma. Pero,

21. Circa hanc vero posteriorem assertionem occurrunt duo breviter explicanda. Primum est tactum supra, sect. 1, quia ex dictis sequitur idem esse causam sui ipsius, quod videtur absurdum. Et sequela patet imprimis quia operatio imperata a voluntate saepe est vera causa finalis, quae apprehensa movet ad sui exsecutionem, et non tantum ad desiderium vel intentionem; ergo exsecutio illius operationis est effectus eiusdem operationis apprehensae per modum finis; illa autem exsecutio non est aliud ab ipsamet operatione; ergo. Deinde, quia consecutio finis (sive in operatione consistat, sive in sola inhaerentia alicuius formae, vel in alia simili habitudine) est ultimus effectus causae finalis, ut finis curationis est sanitas, non utcumque, sed ut mihi inhaerens et me afficiens, et hoc est ultimum quod causatur ex vi illius intentionis, et idem est proportionaliter in reliquis. Sed primus finis qui movet et causat usque ad hunc effectum, est ipsamet consecutio finis ut apprehensa; causat ergo seipsam.

22. Respondetur imprimis nullum esse inconveniens hoc totum concedere, quia in causa finali non intervenit ea repugnantia quae in causa efficienti, ut non possit esse causa sui ipsius quia non requirit praeexistentiam realem ad causandum, sed sufficit intentionalis, media apprehensione; cum ergo finis causet priusquam habeat existentiam in actu, mirum non est quod possit in suo genere concurrere ad suammet existentiam. Atque ita concedimus rem eamdem secundum diversas conditiones existendi posse causare seipsam, nam intentionaliter existens causat seipsam ut realiter sit. Neque hoc est diversum ab eo quod communi axiomate dicitur, *illud quod est primum in intentione esse ultimum in exsecutione;* vel quod etiam Aristoteles dixit, *formam et finem concurrere in idem numero,* quamvis forma et efficiens solum possint concurrere in idem specie. Forma enim, seu effectus formalis eius, est effectus agentis et ut sic est etiam effectus finis qui excitavit agens ad operandum, quique non est aliud ab ipsa

además, añadimos que no hay ninguna consecución del fin que de algún modo no se dé por causa del fin, ya del objetivo, si lo tiene, ya al menos por causa del fin *para que,* que siempre se supone para la causalidad final, y en cuanto tal no es efecto de ésta; y de este modo siempre el efecto del fin, incluso el último, se distingue de alguna manera de la causa final adecuada. Finalmente, la consecución del fin último, sea absolutamente, sea en alguna serie, no se causa a sí inmediatamente, sino que próximamente causa en el agente intelectual, de que ahora tratamos, el afecto y la intención y otros actos mediante los cuales llega su causalidad hasta aquella acción con que se logra el fin mismo, y en la que consiste, y así siempre concurre algo distinto de sí mismo para tal causalidad.

23. Pero entonces se presenta la segunda dificultad propuesta que ha de ser explicada, concretamente, de qué clase es esta causalidad del fin sobre las acciones o cosas externas que emanan de la acción de la voluntad. Pues existe en éstas una razón especial de duda, ya que los actos internos producidos por la voluntad tienen real e intrínseca relación al mismo fin como a su propio objeto, ya simultáneamente formal y material, como en la intención y otros actos que próximamente versan sobre el mismo fin, ya solamente formal, como en la elección de los medios, y por ello se entiende rectamente que el mismo fin esencial y próximamente estimula y mueve hacia tales actos, y contrariamente tales actos esencial e intrínsecamente dependen de la causalidad de tal fin. Pero, en cambio, los actos imperados solamente por la voluntad (y mucho más sus efectos) de ningún modo son estimulados próximamente por el fin mismo, ni dicen ellos relación intrínseca al fin, sino que sólo por denominación extrínseca se dice que se ordenan al fin mediante los actos interiores, como el paseo exterior se ordena de modo meramente extrínseco a la salud. De lo cual parece que se sigue en primer lugar que el fin no es causa *per se,* sino *per accidens* de tales efectos, del mismo modo que el que aplica o estimula a la causa eficiente se dice que es causa del efecto causado por ella, o del mismo modo que el abuelo es causa del nieto, porque engendró a su padre; pues así el fin es causa de la acción externa sólo porque engendró la interna. Además, parece

forma. Deinde vero addimus nullam esse finis consecutionem quae non sit aliquo modo propter finem vel obiectivum, si illum habeat, vel saltem propter finem *cui,* qui semper supponitur ad causalitatem finalem, et ut sic non est effectus eius; atque hoc modo semper effectus finis etiam ultimus distinguitur aliquo modo ab adaequata causa finali. Tandem consecutio finis ultimi vel simpliciter, vel in aliqua serie, non causat se immediate, sed proxime causat in intellectuali agente, de quo nunc loquimur, affectum et intentionem et alios actus quibus mediantibus pervenit eius causalitas usque ad illam actionem qua finis ipse comparatur et in qua consistit, et ita semper concurrit aliquid distinctum ab ipso ad huiusmodi causalitatem.

23. Sed tunc occurrit explicanda altera difficultas proposita, nimirum, qualis sit haec causalitas finis circa actiones vel res externas, manantes a motione voluntatis. Est enim in his specialis dubitandi ratio, nam actus interni eliciti a voluntate habent realem et intrinsecam habitudinem ad ipsum finem ut ad proprium obiectum, vel formale simul et materiale, ut in intentione et aliis actibus qui proxime versantur circa ipsum finem, vel formale tantum, ut in electione mediorum; et ideo recte intelligitur ipsum finem per se ac proxime excitare ac movere ad tales actus, et e converso tales actus per se et intrinsece pendere a causalitate talis finis. At vero actus imperati tantum a voluntate (et multo magis effectus eorum) nullo modo excitantur proxime ab ipso fine, neque ipsi dicunt intrinsecam habitudinem ad finem, sed solum per extrinsecam denominationem dicuntur ordinari in finem mediis interioribus actibus, ut deambulatio exterior mere extrinsecus ordinatur ad sanitatem. Ex quo videtur sequi primo finem non per se, sed per accidens esse causam huiusmodi effectuum, eo modo quo applicans vel excitans efficientem causam dicitur esse causa effectus causati ab illa, vel eo modo quo avus est causa nepotis quia genuit patrem eius; sic enim finis est causa actionis externae solum quia genuit internam. Deinde

que se sigue por virtud de esta causalidad del fin que no se pone nada real en tales acciones y efectos externos, hablando en rigor, sino sólo la denominación extrínseca, la cual no es suficiente para la causalidad real. La consecuencia es clara, porque solamente de allí le viene al acto exterior el ordenarse por medio del interior a tal fin, y esto en el mismo acto exterior es sólo una denominación extrínseca. De lo cual hay una señal, pues si sucediese que aquella acción exterior fuese hecha por causa de otro fin, o casualmente y sin ningún fin, en sí y en su entidad no se mudaría ni disminuiría, ni la acción física por la que se hace sería diversa; por consiguiente, esto es indicio de que no es causada esencialmente por aquel fin, sino sólo de manera remota y accidental. Pues en las causas eficientes, aunque suceda que el mismo efecto que es hecho por una causa pueda ser hecho por otra, con todo, si es una causa *per se*, es menester al menos que la acción sea diversa, como se dijo en lo que precede; por lo cual, si de la mutación de la causa no se sigue mutación ni del efecto ni de la acción, es señal de que tal causa ni esencial ni inmediatamente influye en tal efecto; por consiguiente, lo mismo, guardando la debida proporción, ocurrirá en el caso presente.

24. Esta dificultad exige que expliquemos qué es la causalidad de la causa final, o qué pone en sus efectos, lo cual llevaremos a cabo en la sección siguiente, y en su parte final satisfaremos a la dificultad.

SECCION IV

Qué es o en qué consiste la razón de causación o causalidad de la causa final

1. No buscamos ahora la razón de causar en acto primero, por llamarlo así, o lo que en la causa final es razón próxima por la que es capaz de causar así, pues de esto trataremos en la sección siguiente; sino que buscamos la causación misma en acto segundo, qué es concretamente, y en dónde o en qué sujeto o efecto está; pues esto, aun siendo difícil de explicar en las demás causas, en ésta verdaderamente es dificilísimo, porque no aparece qué cosa o qué modo

videtur sequi ex vi huius causalitatis finis, nihil rei poni in huiusmodi actionibus et effectibus externis, per se loquendo, sed solam extrinsecam denominationem, quae non est satis ad causalitatem realem. Sequela patet, quia inde solum habet actus exterior ut ordinetur medio interiori ad talem finem, quod solum est denominatio extrinseca in ipso exteriori. Cuius signum est, nam si contingeret illam exteriorem actionem vel propter alium finem, vel casu et sine ullo fine fieri, in se et in sua entitate non mutaretur nec minueretur, neque actio physica qua fit esset alia; ergo signum est non causari per se ab illo fine, sed tantum remote et per accidens. In causis enim efficientibus, licet contingat eumdem effectum qui fit ab una causa posse causari ab alia, tamen si sit causa per se, necesse est saltem actionem esse diversam, ut in superioribus traditum est; unde si ex mutatione causae neque effectus neque actio mutatur, signum est talem causam nec per se nec immediate influere in talem effectum; idem ergo, proportione servata, erit in praesenti.

24. Haec difficultas postulat ut explicemus quid sit causalitas causae finalis, vel quid ponat in suis effectibus, quod sequenti sectione praestabimus, et in fine eius difficultati satisfaciemus.

SECTIO IV

Quid sit vel in quo consistat ratio causandi seu causalitas causae finalis

1. Non inquirimus nunc rationem causandi in actu primo, ut sic dicam, seu id quod in finali causa est proxima ratio qua potens est ad sic causandum, de hoc enim dicemus sectione sequenti; sed inquirimus causationem ipsam in actu secundo, quid nimirum sit, et ubi seu in quo subiecto vel effectu sit; hoc enim, cum in caeteris causis ad explicandum sit difficile, in hac revera est difficillimum, quia non apparet quae res, vel quis modus realis esse possit haec

real pueda ser esta causalidad; y si no es nada de esto, tampoco puede ser causalidad real.

Análisis de la primera opinión

2. Algunos, pues, se escapan fácilmente de esta dificultad diciendo que esta causalidad no es otra cosa sino el que la acción o efecto sea hecho por causa de un fin o con motivo de un fin. Pues Aristóteles no explicó de otra forma esta causalidad del fin sino diciendo que *es aquello por razón de lo cual se hace algo*. Por lo que Cayetano, II-II, q. 17, a. 5, enseña muy bien que, así como en el agente está la razón de obrar que existe en el mismo, y el efecto y la causalidad, que es como intermedia entre la razón de obrar y el efecto, así en el fin existen aquellas tres cosas, la razón de finalizar, la finalización y el efecto. Pero dice que la finalización es algo innominado, y que sólo se significa con estas palabras *ser aquello por razón de lo cual*, o *ser hecho por razón de otro* y que ni puede explicarse más esta causalidad ni puede entenderse qué otra cosa sea, ni tampoco dónde esté. Pues si se dice que está en la voluntad, contradice a esto en primer lugar que no puede sustentarse en la voluntad de Dios, ni en los agentes naturales, los cuales operan también por causa de un fin. Y, además, hay que indagar en nuestra voluntad qué es aquello, pues o bien es algo que antecede al acto producido por la misma voluntad, y esto no es así, según la verdadera y sana doctrina, ya que en la voluntad nada se recibe antes del acto producido por ella, como antes se probó suficientemente tratando del concurso de la causa primera. Prescindo de los hábitos sobrenaturales, que algunas veces se infunden antes de todo acto, porque éstos tienen el lugar de la potencia, o bien la completan y así no entran en la consideración presente. Igualmente, porque si algo se recibiese en la voluntad, debería tener algún principio eficiente fuera de ella, y no hay ninguno excepto la misma causa final; pero ésta en cuanto tal no es activa, pues entonces se confundirían las causalidades. Además de que el fin sin un ser real tendría eficiencia. Y por ello Aristóteles dijo con razón, I *De Generat.*, text. 55: *La causa por razón de la cual se hacen las demás cosas no es activa, y la misma salud no es activa sino por metáfora*. Pero tam-

causalitas; quod si nihil horum est, nec realis causalitas esse poterit.

Prima sententia expenditur

2. Quidam ergo ab hac difficultate se facile expediunt, causalitatem hanc nihil aliud esse nisi quod actio vel effectus fiat propter finem seu gratia finis. Aristoteles enim non aliter explicuit hanc finis causalitatem, nisi dicendo *esse id cuius gratia aliquid fit*. Unde Caiet., II-II, q. 17, a. 5, optime docet quod, sicut in agente est ratio agendi quae est in ipso, et effectus, et causalitas, quae est quasi media inter rationem agendi et effectum, ita in fine sunt illa tria, ratio finalisandi, finalisatio, et effectus. Ait vero finalisationem esse quid innominatum, solumque significari per haec verba *esse id cuius gratia*, seu *fieri propter aliud*, neque posse causalitatem hanc amplius explicari, neque intelligi quid aliud sit, neque etiam ubi sit. Nam si dicatur esse in voluntate, contra hoc est imprimis quia hoc nec salvari potest in voluntate Dei, neque in naturalibus agentibus, quae etiam operantur propter finem. Et deinde inquirendum est in nostra voluntate quid illud sit, nam vel est aliquid antecedens actum elicitum ab ipsa voluntate, et hoc non, iuxta veram et sanam doctrinam, quia in voluntate nihil recipitur ante actum ab ipsa elicitum, ut supra satis probatum est agendo de concursu primae causae. Omitto habitus supernaturales, qui aliquando infunduntur ante omnem actum, quia illi habent locum potentiae, vel complent illam et ita non veniunt in praesentem considerationem. Item, quia si quid reciperetur in voluntate, deberet habere aliquod principium efficiens extra ipsam, quod nullum est praeter ipsam causam finalem; haec autem ut sic non est activa, alias confunderentur causalitates. Praeterquam quod finis sine reali esse haberet efficientiam. Et ideo Aristoteles merito dixit, I de Gener., text. 55: *Causa cuius gratia caetera fiunt, activa non est, et sanitas ipsa non est activa*

poco puede decirse que aquel principio sea el entendimiento, o un acto suyo, porque es improbable que el entendimiento, por sí solo, pueda imprimir algo en la voluntad, y después no puede explicarse qué es ello. Y además esto es poco conforme con la libertad de la voluntad. O bien lo que se dice que es la causalidad del fin en la voluntad es el mismo acto de la voluntad, y esto no, porque éste es un efecto; y la causación debe ser de algún modo distinta del efecto. Se añade, además, que en los actos imperados no podrá explicarse qué es esta causalidad, porque en tales actos el mismo fin no influye en nada inmediatamente; y mucho menos podrá explicarse en los efectos de Dios y de los agentes naturales.

3. Esta opinión tiene una gran dificultad en que no explica la cosa, pues por aquellas palabras: *aquello por razón de lo cual,* no se explica tanto la causalidad del fin cuanto una cierta denominación que resulta en el mismo fin del hecho de que otra cosa se ordene a él; la cual denominación no puede ser la causalidad, ya porque no es algo real en el efecto, sino algo de razón en la causa o una denominación extrínseca, que es lo mismo; pues el que Dios sea aquello por cuyo motivo se hace una cosa no es algo intrínseco en las cosas, ni en Dios mismo, sino que es una denominación extrínseca de Dios tomada de las cosas mismas. Ya también porque en dichas palabras no se significa el fin como principio, sino más bien como término, y por ello no se significa una emanación o influjo de la causa final en el efecto, lo cual parece pertenecer a la razón de toda causalidad. Y se confirma en primer lugar porque de lo contrario en todo movimiento respecto de su término habría una propísima causalidad de fin, y en todo acto respecto de su objeto; el consiguiente es falso; por tanto. La consecuencia es clara porque el término es aquello por cuyo motivo existe el movimiento, y el objeto aquello por cuyo motivo existe el acto. La menor, por su parte, es clara, porque de lo contrario la causalidad final no convendría más al objeto de la voluntad que al de las otras potencias, ni estaría más en la moción racional que en la natural. Por lo cual se confirma en segundo lugar, ya que de lo contrario todo el tiempo que una cosa existe por motivo de algún fin, otro tanto sería actualmente causada por tal fin, como la potencia visiva —que existe por causa del acto de ver o por causa del objeto visible—, siempre sería causada

nisi per translationem. Nec vero dici potest illud principium esse intellectum vel actum eius, quia improbabile est intellectum se solo posse aliquid imprimere voluntati, et deinde explicari non potest quid illud sit. Et praeterea est id parum consentaneum libertati voluntatis. Aut vero illud quod in voluntate dicitur esse causalitas finis est ipsemet actus voluntatis, et hoc non, quia hic est effectus; causatio autem debet esse aliquo modo distincta ab effectu. Accedit praeterea, quod in actibus imperatis non poterit explicari quid sit haec causalitas, quia in huiusmodi actibus nihil immediate influit ipse finis; multoque minus explicari poterit in effectibus Dei et naturalium agentium.

3. Haec sententia in eo magnam difficultatem habet quod rem non declarat, nam per illa verba, *id cuius gratia,* non tam declaratur causalitas finis quam denominatio quaedam resultans in ipso fine ex eo quod aliud ad ipsum ordinetur; quae denominatio non potest esse causalitas, tum quia non est aliquid rei in effectu, sed aliquid rationis in causa seu denominatio extrinseca, quod idem est; quod enim Deus sit id cuius gratia res fit non est aliquid intrinsecum in rebus, neque in Deo ipso, sed est denominatio extrinseca Dei a rebus ipsis desumpta. Tum etiam quia in illis verbis non significatur finis ut principium, sed potius ut terminus, et ideo non significatur emanatio aliqua vel influxus causae finalis in effectum, quod videtur esse de ratione omnis causalitatis. Et confirmatur primo quia alias in omni motu respectu sui termini esset propriissima causalitas finis, et in omni actu respectu sui obiecti; consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia terminus est id cuius gratia est motus, et obiectum cuius gratia est actus. Minor vero patet, quia alias causalitas finis non magis conveniret obiecto voluntatis quam aliarum potentiarum; nec magis esset in rationali motione quam in naturali. Unde confirmatur, secundo, quia alias, quamdiu res est gratia alicuius finis, tamdiu actu causaretur a tali fine, ut potentia visiva, quae est propter actum videndi,

actualmente por aquel fin, ya que siempre dura aquella denominación de que esta potencia existe por causa de su acto u objeto, denominación que puede emanar o de una acción pretérita o de la propensión natural de la potencia a su acto u objeto. Ahora bien, el consiguiente es falso, porque la causalidad actual del fin no existe sin la causalidad actual del agente, como diré en seguida; por consiguiente, con aquella denominación no se explica suficientemente la causalidad del fin. Principalmente porque todos ponen esta causalidad en la moción metafórica, la cual no se explica suficientemente por aquellas solas palabras, si no se expone más la cosa.

Análisis de la segunda opinión

4. El segundo modo de explicar esta causalidad puede ser que es una cierta moción metafórica; esto está tomado así en común de Aristóteles, I *De Generat.,* c. 7, y de Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 1, y de otros lugares que referiré inmediatamente. Con todo, en el modo de explicar la moción, esta sentencia es singular: pues dice que esa moción es tal que de suyo antecede al acto producido por la voluntad, no sólo en naturaleza, sino también en tiempo, ya que esta moción resulta, por una cierta necesidad natural, de la causa final propuesta suficientemente; en cambio, el acto de la voluntad permanece en su libertad. Por lo cual, aunque esta moción respecto de la misma causa final sea como un acto segundo, con todo, respecto de la voluntad se comporta como acto primero. Lo cual se explica y prueba de este modo, pues por el mismo hecho de que la bondad del fin esté suficientemente conocida y propuesta a la voluntad, la estimula y, cuanto de ella depende, la atrae hacia su amor; la voluntad, en cambio, por lo mismo que es libre, puede suspender su propio acto; por consiguiente, esta moción del fin es distinta del acto mismo de la voluntad, y le precede; por tanto, en esta moción consiste la propia causalidad del fin. El antecedente parece que consta por la experiencia, y su fundamento parece que consiste en una cierta simpatía natural que se da entre el entendimiento y la voluntad, en cuanto radican en la misma esencia del alma. La primera consecuencia es conocida de por

vel propter obiectum visibile, semper actu causaretur ab illo fine, quia semper durat illa denominatio, quod haec potentia est propter suum actum vel obiectum; quae denominatio manare potest vel ex actione praeterita, vel ex naturali propensione potentiae in suum actum vel obiectum. Consequens autem est falsum, quia actualis causalitas finis non est sine actuali causalitate agentis, ut statim dicam; per illam ergo denominationem non satis declaratur causalitas finis. Praesertim quia omnes ponunt hanc causalitatem in motione metaphorica, quae non satis declaratur per sola illa verba, nisi res amplius exponatur.

Expenditur secunda sententia

4. Secundus modus explicandi hanc causalitatem esse potest illam esse quamdam metaphoricam motionem; quod ita in communi sumptum est ex Aristotele, I de Gener., c. 7, et D. Thoma, I-II, q. 1, a. 1, et aliis locis quae statim referam. Tamen in modo explicandi hanc motionem est singularis haec sententia: dicit enim hanc motionem talem esse ut ex se antecedat actum a voluntate elicitum, non solum natura, sed etiam tempore, quia haec motio naturali quadam necessitate resultat ex causa finali sufficienter proposita; actus autem voluntatis in eius manet libertate. Unde, licet haec motio respectu ipsius causae finalis sit veluti actus secundus, tamen respectu voluntatis se habet ut actus primus. Quod explicatur et probatur in hunc modum, nam hoc ipso quod bonitas finis sufficienter est cognita et voluntati proposita, excitat illam, et quantum in se est, trahit eam ad sui amorem; voluntas autem, eo quod libera sit, potest suspendere suum proprium actum; ergo haec motio finis est distincta ab ipso actu voluntatis et antecedit illum; ergo in hac motione consistit propria causalitas finis. Antecedens experientia constare videtur, et fundamentum eius videtur esse positum in sympathia quadam naturali, quae est inter intellectum et voluntatem, quatenus in eadem animae essentia radicantur. Prima vero con-

sí; y la segunda es clara, porque por ninguna otra razón parece que pueda entenderse esta causalidad, sea porque lo que sigue inmediatamente tras esta moción en la voluntad es algún acto suyo, el cual, como decía antes, no es la causalidad, sino un efecto de la causa final; sea también porque, desechada esta moción, en lo restante el fin no se comporta como causa, sino más bien como término especificativo, que más bien participa de la causalidad de la forma que tienen todos los objetos que especifican los actos de cualesquiera potencias.

5. Pero esta sentencia, en primer lugar, es ajena a la mente de Santo Tomás, en todas partes en que pone la causalidad del fin en esta moción metafórica, pues en la q. 22 *De Veritate,* a. 2, explicando esta moción, dice: *Como el influir de la causa eficiente es obrar, así el influir de la causa final es ser apetecida o deseada;* en lo cual muestra claramente que no está en acto la influencia de la causa final, hasta que la voluntad sea movida apeteciendo o deseando. Lo mismo piensa en la q. 5 *De Potentia,* a. 1. Y se prueba con la razón, porque es una contradicción manifiesta que esté el fin causando en acto segundo, y que no haya algo actualmente causado; ahora bien, antes de que la voluntad produzca su acto, nada hay causado en la misma; por consiguiente, tampoco la causalidad del fin puede estar en acto segundo. La mayor es clara, ya porque causar y ser causado son correlativos, ya también porque la causalidad real debe terminarse en algo real y debe ser en sí algo real, de lo contrario no sería nada; por consiguiente, si en la voluntad no hay ninguna nueva realidad, u operación o efección, tampoco puede haber en ella causalidad actual del fin; ni tampoco la hay en el entendimiento, como es claro de por sí; por tanto, no puede entenderse tal causalidad del fin antes de todo acto de la voluntad. Y se confirma en primer lugar porque el fin no causa en acto si el agente no obra también en acto, pues, como dijo Aristóteles, III de la *Metafísica,* c. 2, text. 3, *el fin y aquello por razón de lo cual, es fin de alguna acción;* y por ello dijo el mismo Aristóteles, I *De Generat.,* c. 7, que al cesar la acción se detiene también la causa causa algo actualmente en la voluntad. Por último se confirma explicando la causalidad de la causa final con prioridad temporal a que se incoe la acción del agente; ahora bien, antes de que la voluntad produzca el acto, ninguna causa

sequentia per se nota est; secunda autem patet, quia nulla alia ratione videtur intelligi posse haec causalitas, tum quia quod proxime sequitur post hanc motionem in voluntate est aliquis actus eius, qui, ut supra dicebam, non est causalitas, sed effectus causae finalis; tum etiam quia, seclusa hac motione, in reliquis finis non se habet ut causa, sed potius ut terminus specificans, qui potius participat causalitatem formae, quam habent omnia obiecta quae specificant actus quarumcumque potentiarum.

5. Haec vero sententia imprimis est aliena a mente D. Thomae, ubicumque ponit causalitatem finis in hac motione metaphorica, nam q. 22 de Verit., a. 2, explicans hanc motionem inquit: *Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti seu desiderari;* ubi clare sentit non esse in actu influentiam causae finalis, donec voluntas moveatur appetendo seu desiderando. Idem sentit q. 5 de Potent., a. 1. Et ratione probatur, quia est aperta repugnantia quod sit finis causans in actu secundo, et quod non sit aliquid actu causatum; sed antequam voluntas eliciat actum, nihil est causatum in ipsa; ergo neque causalitas finis potest esse in actu secundo. Maior patet, tum quia causare et causari sunt correlativa, tum etiam quia realis causalitas ad aliquid reale terminari debet et in sese debet esse aliquid reale, alias esset nihil; si ergo in voluntate nulla res nova, vel operatio aut effectio[1] inest, neque actualis causalitas finis in illa esse potest; neque etiam est in intellectu, ut per se constat; ergo intelligi non potest talis causalitas finis ante omnem actum voluntatis. Et confirmatur primo, quia finis non causat in actu, nisi agens etiam actu efficiat, nam, ut dixit Aristoteles, III Metaph., c. 2, text. 3, *finis et id cuius gratia, alicuius actionis est finis;* et ideo dixit idem Aristoteles, I de Gener., c. 7, cessante actione sistere etiam finalem causam; ergo eodem modo prius tempore quam actio agentis inchoetur, non potest esse in actu secundo causalitas causae finalis; sed antequam voluntas eliciat actum, nulla causa

[1] En otras ediciones *affectio.* (N. de los EE.)

eficiente movida por el fin obra algo en acto, y al contrario, tampoco se hace nada actualmente por causa del fin; por consiguiente, tampoco el mismo fin causa algo actualmente en la voluntad. Por último se confirma explicando la cosa misma; pues antes de que la voluntad sea movida produciendo su propio acto, sólo hay un objeto bueno o un fin representado mediante el conocimiento o juicio del entendimiento; y en la voluntad no hay nada que no estuviese antes; por consiguiente, en todo ese tiempo no hay ningún estímulo distinto del juicio; ahora bien, el mismo juicio no es la causalidad, sino la aproximación suficiente del fin para que pueda causar; por tanto, la causalidad del fin no puede entenderse puesta en acto antes del acto de la voluntad. Mayormente siendo así que ni la causalidad puede versar sobre la misma potencia, ya que ésta no se comporta todavía de otro modo, sino que permanece inmutada, ni sobre el acto de la misma voluntad, ya que éste todavía no existe.

6. Dirá tal vez alguno que estas razones concluyen que la causalidad del fin es algo nuevo en la misma voluntad, que es el propio acto elícito o su libre consentimiento; pero, a pesar de todo, que puede ser algún nuevo modo de comportarse, o para decirlo más claro, algún afecto simple por el cual esté actual y vitalmente inclinada al fin, para que lo ame o lo pretenda. Pero esto no se afirma consecuentemente en aquella opinión, pues tal afecto, de cualquier modo que se finja en la voluntad, no puede dejar de ser producido por ella, de lo contrario no podría ser una afección o moción vital, sino que sería alguna cualidad por modo de hábito o acto primero, la cual de ningún modo puede fingirse o concebirse, como prueban suficientemente las razones hasta aquí expuestas. Y si tal movimiento es producido por la voluntad, es un cierto acto de la voluntad; por consiguiente, no se da la causalidad del fin antes del acto de la voluntad.

7. Y si se dice que aquel acto es imperfecto y a manera de veleidad —como lo llaman—, y que la segunda opinión que examinamos ha de ser entendida acerca del acto y consentimiento perfecto, en contra de esto está en primer lugar que aquel acto, de cualquier clase que sea, es un cierto efecto del mismo fin; por consiguiente, no es la causalidad del fin; o bien si en él la causalidad puede distinguirse del efecto, lo mismo podrá decirse del primer acto perfecto y con-

efficiens mota a fine aliquid actu agit, et e contrario nihil etiam actu fit propter finem; ergo neque ipse finis aliquid actu causat in voluntate. Ultimo confirmatur declarando rem ipsam; nam antequam voluntas moveatur eliciendo proprium actum, solum est obiectum bonum seu finis repraesentatus per cognitionem seu iudicium intellectus; in voluntate autem nihil est quod antea non esset; ergo in toto illo tempore nulla est excitatio distincta a iudicio; ipsum autem iudicium non est causalitas, sed sufficiens approximatio finis ut causare possit; ergo non potest intelligi causalitas finis in actu posita ante actum voluntatis. Maxime cum neque illa causalitas versari possit circa ipsam potentiam, cum ipsa nondum aliter se habeat sed immutata maneat, neque circa actum ipsius voluntatis, cum ille nondum sit.

6. Dicet fortasse aliquis has rationes concludere hanc causalitatem finis esse aliquid novum in ipsa voluntate, quod sit proprius actus elicitus seu consensus liber eius; nihilominus tamen esse posse novum aliquem modum se habendi, vel, ut clarius dicamus, esse aliquem simplicem affectum per quem sit actualiter et vitaliter propensa in finem, ut illum amet vel intendat. Sed hoc non est constanter dictum in illa sententia, nam talis affectus, quacumque ratione fingatur in voluntate, non potest esse non elicitus ab illa, alias non potest esse vitalis motio aut affectio, sed erit qualitas aliqua per modum habitus vel actus primi, quae nulla ratione fingi aut cogitari potest, ut satis probant rationes hactenus factae. Si autem ille motus est elicitus a voluntate, ille est quidam actus voluntatis; non ergo datur causalitas finis ante actum voluntatis.

7. Quod si dicatur illum actum esse imperfectum et per modum velleitatis, ut vocant, secundam autem sententiam quam examinamus esse intelligendam de perfecto actu et consensu, contra hoc obstat primo, quod ille actus, qualiscumque sit, est quidam effectus ipsius finis; ergo non est causalitas finis; vel si in illo distingui potest causalitas ab effectu, idem dici poterit de

sumado, ni será preciso recurrir a tal acto imperfecto. En segundo lugar, se opone el que la causalidad que ejerce el fin sobre tal acto tiene en él su propio efecto, y por ello ésta no es la causalidad propia y necesaria para otro acto consumado y perfecto, que buscamos, sino que será sólo una ocasión y cierta disposición para aquel efecto ulterior. Finalmente se opone el hecho de que o bien aquel acto simple es necesario, o es libre; si es libre, consiguientemente, ni siempre resulta de la suficiente proposición del fin, como decía aquella opinión, ni tampoco es preciso que siempre preceda a la efección del acto consumado de amor o de la intención del fin; por consiguiente, no es necesario de suyo para la causalidad del fin, ni puede consistir en él tal causalidad. En cambio, si dicho acto se hace naturalmente y sin libertad, mucho menos puede ser requerido de suyo para la causalidad del fin sobre el acto libre y perfecto; pues tales actos o movimientos imperfectos surgen en nosotros de la conjunción del apetito, o de alguna causa superior que previene nuestra deliberación, y por ello sólo son útiles o necesarios estos actos, supuesta alguna imperfección nuestra, por modo de disposición o excitación; pero no porque sean requeridos de suyo para la causalidad del fin. Por lo cual en los ángeles, en el alma de Cristo, en la Santísima Virgen y en otros hubo un modo perfecto de operar por la causalidad del fin, sin tales actos.

Se propone y persuade la tercera opinión

8. Por consiguiente, la tercera opinión es la que establece también esta causalidad del fin en la moción metafórica. Pero añade que tal moción no se pone en acto segundo más que cuando la voluntad es movida en acto segundo, y que cuando se pone así, en la realidad no hay nada distinto del mismo acto de la voluntad. Pero del modo que antes decíamos que una y la misma acción, en cuanto fluye del agente es su causalidad, pero en cuanto está en la materia es también su causalidad sobre la forma, así dicen que una y la misma acción de la voluntad es causada por el fin y por la voluntad misma, que en cuanto proviene de la voluntad es la causalidad eficiente y en cuanto proviene del fin es la causalidad final, y que en el primer sentido es una moción real y propia, ya que tal acción emana de la potencia como de su propio principio físico, y según el segundo sentido es una moción metafórica, porque emana del objeto que atrae y arrastra a la voluntad hacia sí. Esta sentencia se toma de Santo Tomás en los lugares citados y en I-II, q. 9, a. 1, donde dice que el fin mueve metafóricamente a la voluntad, juzgando que en esto consiste su causalidad, aunque no lo declare tan expresamente. Con todo, del lib. I *cont. Gent.*, c. 75, raz. 5, puede deducirse esto más claramente; pues dice Santo Tomás *que la causalidad del fin consiste en esto, que por él sean deseadas otras cosas*. De las cuales palabras infiero que el mismo deseo con el que es deseado algo por causa del fin, en cuanto proviene del fin es llamado por Santo Tomás causalidad del fin. Por otra parte, el que la causalidad del fin consista en esta moción metafórica es un modo común de expresarse entre los autores, como se ve por Avicena, lib. VI de su *Metafísica*, tratado 5, c. 5; Alberto, V *Metaph.*, tratado 1, c. 3; y Herveo, *Quodl. II*, q. 1, y más claramente en la q. 8, § *Ad rationes;* Soncinas, V *Metaph.*, q. 2. Y se toma también del Alense, I, q. 17, miembro 3. Con todo, nadie explicó tan clara y expresamente la mencionada sentencia como Ockam, *In II*, q. 3, a. 2, donde dice que la causación del fin es mover al eficiente a obrar; y que aquel *mover* no es otra cosa sino que el fin mismo sea amado por el agente, o algo por causa de él. Por lo cual, poco después respondiendo a una duda dice que la causalidad final no existe con prioridad temporal a la moción del agente, al menos por medio del amor o la volición con la que quiere el efecto que ha de ser hecho por causa del fin, o el fin mismo por causa de sí.

9. Por la razón parece que queda bastante probada esta opinión con las impugnaciones de las otras y con la enumeración suficiente de las partes, puesto que ninguna otra cosa se puede pensar que sea la causalidad del fin; ni tampoco es necesaria otra cosa para entender que la voluntad es movida por un fin hacia un fin y para que su acto tenga dependencia del fin en cuanto que es fin; por consiguiente, solamente en lo que esta opinión afirma consiste esta causalidad. Se confirma y explica por un símil, pues el acto de la potencia cognos-

primo actu perfecto et consummato, neque erit necessarium recurrere ad talem actum imperfectum. Obstat secundo quia causalitas quam finis exercet circa talem actum, in illo habet suum proprium effectum et ideo illa non est causalitas propria et necessaria ad alium actum consummatum et perfectum, quam inquirimus, sed solum erit occasio et dispositio quaedam ad illum ulteriorem effectum. Tandem obstat quia vel ille actus simplex est necessarius, aut liber: si est liber, ergo neque semper resultat ex sufficienti propositione finis, ut illa opinio dicebat; neque etiam oportet ut semper antecedat ante effectionem consummati actus amoris, vel intentionis finis; non est ergo per se necessarius ad causalitatem finis, neque in illo potest talis causalitas consistere. Si vero ille actus naturaliter fit et absque libertate, multo minus esse potest per se requisitus ad causalitatem finis circa actum liberum et perfectum; huiusmodi enim actus vel motus imperfecti insurgunt in nobis ex coniunctione appetitus, vel ex aliqua superiori causa praeveniente deliberationem nostram, et ideo solum sunt utiles vel necessarii hi actus, supposita aliqua imperfectione nostra, per modum dispositionis vel excitationis; non vero quia per se sint ad causalitatem finis requisiti. Unde in angelis, in Christi anima, in B. Virgine, et aliis, fuit perfectus modus operandi ex causalitate finis absque huiusmodi actibus.

Tertia sententia proponitur et suadetur

8. Est ergo tertia sententia, quae constituit etiam hanc finis causalitatem in motione metaphorica. Addit vero huiusmodi motionem non poni in actu secundo nisi quando voluntas in actu secundo movetur, et quando sic ponitur in re, non esse aliquid distinctum ab ipsomet actu voluntatis. Sed sicut supra dicebamus unam et eamdem actionem, prout fluit ab agente, esse causalitatem eius, ut vero inest materiae, esse etiam causalitatem eius circa formam, ita aiunt unam et eamdem actionem voluntatis causari a fine et a voluntate ipsa, et prout est a voluntate esse causalitatem effectivam, prout vero est a fine esse causalitatem finalem, et priori ratione esse motionem realem ac propriam, quia talis actio manat a potentia ut a proprio principio physico, posteriori autem ratione esse motionem metaphoricam, quia manat ab obiecto alliciente et trahente ad se voluntatem. Haec sententia sumitur ex D. Thoma, citatis locis, et I-II, q. 9, a. 1, ubi ait finem movere metaphorice voluntatem, sentiens in hoc consistere causalitatem eius, quamvis non ita expresse id declaret. Tamen, ex lib. I cont. Gent., c. 75, rat. 5, id clarius sumi potest; ait enim D. Thomas *causalitatem finis in hoc consistere, quod propter illud alia desiderantur*. Ex quibus verbis colligo desiderium ipsum quo aliquid propter finem desideratur, quatenus est a fine, vocari a D. Thoma causalitatem finis. Rursus quod causalitas finis in hac motione metaphorica consistat, communis est loquendi modus apud auctores, ut patet ex Avicen., lib. VI suae Metaph., tract. V, c. 5; Alberto, V Metaph., tract. I, c. 3; et Hervaeo, Quodl. II, q. 1, et clarius q. 8, § Ad rationes; Sonc., V Metaph., q. 2. Sumitur etiam ex Alensi, I, q. 17, membr. 3. Nullus tamen ita clare et expresse praedictam declaravit sententiam, sicut Ocham, In II, q. 3, a. 2, ubi ait causationem finis esse movere efficiens ad agendum; illud autem movere non esse aliud nisi ipsum finem amari ab agente, vel aliquod propter ipsum. Unde inferius respondens ad quoddam dubium ait non esse prius tempore causationem finis quam motionem agentis, saltem per amorem aut volitionem qua vult effectum exsequendum propter finem, vel finem ipsum propter se.

9. Ratione videtur satis probari haec sententia impugnationibus aliarum et a sufficienti partium enumeratione, quia nihil aliud cogitari potest quod sit causalitas finis; neque etiam est aliud necessarium ut intelligatur voluntas moveri a fine in finem, et ut actus eius habeat dependentiam a fine ut finis est; ergo, in eo tantum quod haec sententia affirmat, consistit haec causalitas. Confirmatur ac declaratur a simili, nam actus potentiae cognoscitivae pendet et ab obiecto et a potentia; unde causalitas tam ob-

citiva depende no sólo del objeto, sino de la potencia; por lo cual la causalidad tanto del objeto como de la potencia no es otra cosa que la misma acción en cuanto que fluye del objeto y de la potencia, pues en cuanto proviene del objeto se dice su causalidad; en cambio, en cuanto es de la potencia se dice causalidad de ésta; así, por tanto, la acción de la voluntad al mismo tiempo que se hace, depende necesariamente de la voluntad y del fin; por consiguiente, aquella misma acción en cuanto procede de la voluntad es una dependencia activa de ella, y en cuanto nace del fin, es una dependencia final. En efecto, en cuanto a esto existe una diversidad entre el fin y el objeto de la potencia cognoscente, pues el objeto de la potencia cognoscitiva concurre eficientemente a su acto mediante alguna forma real con la que se une a aquél, o bien por su misma entidad, si puede unirse a él por ella; y el bien propuesto a la voluntad sólo concurre finalmente a su acto, porque sólo mueve metafóricamente atrayendo lo que ha sido propuesto por el conocimiento, aun cuando no exista en la realidad de otra forma.

Se rechaza la cuarta opinión

10. Pero hay quienes dicen que esta causalidad del fin no es una acción de la voluntad, en cuanto dependiente del fin, sino, por el contrario, que es el fin mismo propuesto objetivamente por el entendimiento, en cuanto influye en su género, o concurre al acto de la voluntad. Y si se pregunta qué es ese concurso, o qué añade sobre el mismo fin, responden que no le añade nada intrínseco, sino que connota la actual dependencia del efecto respecto de tal causa. Pero, aunque este modo de hablar convenga con el precedente en que dice que en esta causalidad no interviene ninguna otra cosa fuera del mismo fin propuesto a la voluntad por medio del entendimiento, y el acto o efecto que resulta de allí en la voluntad, y las denominaciones que surgen de él por las que se dice que el fin causa el acto y que el acto depende del fin, sin embargo, a pesar de todo me desagrada porque dice que el mismo fin es su causalidad o su concurso al acto, ya que el concurso nunca significa la causa misma, sino algo que próximamente fluye de la causa en su género, con lo que cause el efecto, sea

iecti quam potentiae nihil aliud est quam ipsamet actio, quatenus fluit ab obiecto et a potentia, nam ut est ab obiecto dicitur causalitas eius, ut vero est a potentia est causalitas illius; sic igitur actio voluntatis simul ac fit, necessario pendet a voluntate et a fine; illa ergo eadem actio quatenus est a voluntate est dependentia activa ab illa, quatenus vero est a fine, est dependentia finalis. Est enim quoad hoc diversitas inter finem et obiectum potentiae cognoscentis, nam obiectum potentiae cognoscitivae concurrit efficienter ad actum eius, mediante aliqua forma reali qua illi coniungitur, vel per suammet entitatem, si per illam possit ei uniri; bonum autem voluntati propositum solum finaliter concurrit ad actum eius, quia solum movet metaphorice attrahendo propositum per cognitionem, etiamsi aliter in re non existat.

Quarta sententia reiicitur

10. Sunt vero qui dicant hanc causalitatem finis non esse actionem voluntatis ut dependentem a fine, sed e contrario esse ipsummet finem per intellectum obiective propositum, ut influentem in suo genere seu concurrentem ad actum voluntatis [1]. Quod si inquiras quid sit concursus ille, vel quid addat supra ipsum finem, respondent nihil ei intrinsecum addere, sed connotare actualem dependentiam effectus a tali causa. Sed, licet hic modus dicendi in hoc cum praecedenti conveniat, quod in hac causalitate nullam aliam rem intervenire dicit praeter ipsum finem voluntati obiectum medio intellectu, et actum vel effectum inde resultantem in voluntate, et denominationes inde insurgentes quibus et finis dicitur causare actum et actus pendere a fine, nihilominus tamen in eo displicet, quod ipsum finem dicit esse suam causalitatem seu concursum suum ad actum, quia concursus nunquam significat causam ipsam, sed aliquid quod proxime profluit a causa in suo genere, quo causet effectum, sive illud distinguatur ali-

[1] Vide Fonsecam, lib. V Metaph., q. 13.

que aquello se distinga de algún modo del efecto en la realidad misma, sea solamente con la razón, en cuanto se concibe como *quo* y *quod*. Acerca de lo cual hablamos antes al tratar de la causalidad de la causa eficiente; y existe la misma razón proporcional acerca de la final. Más aún, en ésta existe en cierto modo una mayor razón porque el fin a veces causa no existiendo en acto, sino sólo objetivamente en el entendimiento.

11. Pero agregan que no es necesario que el concurso de la causa final exista realmente cuando ella misma causa actualmente, sino que basta con que exista objetivamente. Con todo, esto no se dice acertadamente, porque existir objetivamente sólo es ser conocido; y, en cambio, para que la causa final cause actualmente, no es necesario que su concurso actualmente sea pensado o conocido, sino que basta pensar acerca de la bondad de tal causa y, por el contrario, aunque aquel concurso exista en su ser objetivo por el formal y expreso pensamiento sobre él y sobre su conveniencia, ello no basta para que el efecto sea puesto en la voluntad, como consta de por sí, ya que manteniéndose todo aquel pensamiento puede la voluntad no moverse. Por tanto, aunque la causa final según su ser o su bondad exista sólo objetivamente en el entendimiento, con todo, para que cause actualmente es preciso que su concurso actual se ponga en la realidad misma, porque este concurso en la realidad no es otra cosa que la dependencia del efecto respecto de su causa; y para que la causa cause actualmente es preciso que el efecto en la realidad misma sea causado actualmente; por tanto, que dependa también realmente de la causa; por consiguiente, también que el concurso actual, o lo que es lo mismo, la dependencia actual, exista en la realidad misma y no sólo en el entendimiento; más aún, esto último es inconveniente. Pero porque tal dependencia de este efecto de la causa final respecto de ella sólo consiste en una cierta relación intrínseca a tal causa, la cual relación puede existir en la realidad misma y puede tener como término la causa en cuanto existente sólo objetivamente en el entendimiento, resulta de ello que puede la causa final causar actualmente existiendo sólo objetivamente, y no puede causar actualmente a no ser que su causalidad exista realmente, por la relación a la misma causa existente objetivamente.

quo modo in re ipsa ab effectu, sive tantum ratione, quatenus concipitur ut *quo* et *quod*. De qua re diximus supra, tractando de causalitate causae efficientis; est autem eadem proportionalis ratio de finali. Immo in hac est quodammodo maior ratio, quia finis interdum causat non existens actu, sed tantum obiective in intellectu

11. Sed aiunt etiam non esse necessarium ut concursus finalis causae realiter existat quando ipsa actu causat, sed satis esse si existat obiective. Hoc tamen non recte dicitur, quia esse obiective tantum est cognosci; at vero ut causa finalis actu causet, non est necesse concursum eius actu cogitari aut cognosci, sed sufficit cogitare de bonitate talis causae, et e converso, quamvis ille concursus sit in esse obiectivo per formalem ac expressam cogitationem de illo et de eius convenientia, id satis non est ut effectus ponatur in voluntate, ut per se constat, quia stante tota illa cogitatione potest voluntas non moveri. Igitur, licet causa finalis secundum suum esse aut bonitatem suam sit tantum obiective in intellectu, tamen ut actu causet, oportet ut actualis concursus eius in re ipsa ponatur, quia hic concursus in re non est aliud a dependentia effectus a sua causa; ut autem causa actu causet, oportet ut effectus in re ipsa actu causetur; ergo et quod dependeat realiter a causa; ergo et quod concursus actualis, seu quod idem est, dependentia actualis in re ipsa existat, et non tantum in intellectu, immo hoc posterius est impertinens. Quia vero haec dependentia huius effectus causae finalis ab illa solum consistit in intrinseca quadam habitudine ad talem causam, quae habitudo in re ipsa existere potest et terminari ad causam ut existentem tantum obiective in intellectu, inde est quod possit causa finalis actu causare existens tantum obiective, non possit autem causare actu nisi causalitas eius existat realiter, per habitudinem ad ipsam causam obiective existentem.

Se elige la tercera opinión y se resuelve la cuestión

12. Por lo cual, con la impugnación de esta última opinión queda más explicada y confirmada la tercera, que sin duda es verdadera, y satisface muy bien en cuanto a este efecto que tiene el fin dentro de la voluntad creada, y en cuanto a su causalidad. Ni se opone en nada a ella la objeción aducida arriba de que el acto de la voluntad es más bien efecto que causalidad del fin. Pues en primer lugar, en el mismo acto de la voluntad podemos hacer distinción entre la acción y el acto y diremos que el acto es efecto, y que la acción, en cambio, en cuanto en su género depende del fin, es su causalidad, como se ha de decir proporcionalmente acerca de la causalidad eficiente. Además, aun cuando en aquel acto no se distingan por su naturaleza aquellas dos razones, sino que se finja que es una pura acción, a pesar de todo no repugna que la misma cosa que es efecto de la causa, en ese género en que es efecto, sea también causalidad, cuando aquel efecto es la misma acción, y basta la distinción de razón para que se distingan por modo de causalidad o por modo de efecto, como consta manifiestamente en la causalidad activa.

13. Puede parecerle a alguno más difícil que una cosa enteramente la misma o un modo real sin ninguna distinción en la realidad sea causalidad del fin y de la causa eficiente, a pesar de que estas causas sean de naturaleza distinta. Pero si se consideran las cosas dichas anteriormente acerca de las causalidades de las otras causas, cesará la admiración. Pues también la misma unión bajo diversos aspectos es causalidad de la materia y de la forma, aunque aquellas causas tengan diversa naturaleza; más aún, la misma mutación, en cuanto es acción, es causalidad del agente, y en cuanto es pasión es causalidad de la materia, aunque la acción y la pasión no se distingan en la realidad; y de modo semejante, la misma acción en diversos respectos es causalidad de la causa primera y de la segunda. Y la razón está en que una y la misma acción puede por sí misma ser causada inmediatamente por muchas causas, en su género por cada una; y así, mediante ella es causado el efecto por las mismas causas, y por ello con referencia a cada una de ellas es causalidad de cada una, y en sentido inverso es la dependencia propia de tal efecto respecto de tal causa.

Tertia sententia eligitur et resolvitur quaestio

12. Unde ex impugnatione huius ultimae sententiae magis explicata et confirmata manet tertia, quae sine dubio vera est et optime satisfacit quoad hunc effectum quem finis habet intra voluntatem creatam, et quoad causalitatem eius. Neque contra illam quidquam obstat obiectio supra facta, quod actus voluntatis potius est effectus quam causalitas finis. Nam imprimis in ipsomet actu voluntatis possumus distinguere actionem ab actu, et actum dicemus esse effectum, actionem vero, quatenus in suo genere est a fine, esse causalitatem eius, sicut proportionaliter dicendum est de causalitate effectiva. Deinde, etiamsi in illo actu non distinguantur ex natura rei illae duae rationes, sed fingatur esse pura actio, nihilominus non repugnat ut eadem res quae est effectus causae, in eo genere in quo est effectus, sit etiam causalitas, quando ille effectus est ipsamet actio, sufficitque distinctio rationis ut distinguantur per modum causalitatis vel per modum effectus, sicut in causalitate activa manifeste constat.

13. Difficilius videri alicui potest quod eadem omnino res, seu realis modus sine ulla distinctione in re, sit causalitas finis et efficientis, cum tamen istae causae diversarum rationum sint. Sed si considerentur superius dicta de causalitatibus aliarum causarum, cessabit admiratio. Nam etiam eadem unio diversis respectibus est causalitas materiae et formae, licet illae causae diversarum rationum sint; immo eadem mutatio ut est actio, est causalitas agentis, ut vero est passio, est causalitas materiae, quamvis actio et passio re non distinguantur; et similiter eadem actio diversis respectibus est causalitas primae causae et secundae. Et ratio est quia una et eadem actio per seipsam potest immediate causari a multis causis, ab unaquaque in suo genere; atque ita mediante illa causatur effectus ab eisdem causis, ideoque per comparationem ad unamquamque earum est causalitas uniuscuiusque, et e contrario est propria dependentia talis effectus a tali causa.

14. Queda por explicar la segunda dificultad, porque, aunque este modo de explicar la causalidad final satisfaga para los actos producidos por la voluntad creada, con todo no satisface en cuanto a las acciones imperadas y efectos exteriores o transeúntes (para omitir de momento la voluntad divina y las acciones de los agentes naturales, sobre los cuales trataremos después); por consiguiente, parece que la precedente opinión y doctrina no puede aplicarse a las referidas acciones y efectos, porque la causa final no mueve metafóricamente las potencias sujetas a la voluntad, sino sólo a la misma voluntad, la cual después mueve o aplica las potencias inferiores a sus acciones no de modo final, sino eficiente; por tanto, el fin en cuanto tal no tiene ninguna causalidad propia sobre estas acciones o bien ésta no consiste en tal moción metafórica.

15. En este punto en primer lugar hay que establecer que los efectos exteriores que son producidos por estas acciones en tanto pueden ser efectos de la causa final en cuanto las acciones por las que son hechos son causadas de algún modo en su género por la causa final y dependen de ella; porque, como antes decíamos con Aristóteles, la causa final no causa actualmente más que cuando el agente obra por causa del fin. Por lo cual, del mismo modo que el efecto hecho por el agente, si no depende de él en la conservación, sino sólo en su hacerse, al cesar la acción ya no es causado, sino que ha sido causado, así el mismo efecto en cuanto que es causado por el fin —por causa del cual ha sido hecho—, al cesar enteramente la acción del que obra por un fin, ya no es causado por el fin, sino que ha sido causado y queda ordenado al fin, sea por una intrínseca relación o propensión, sea por una extrínseca denominación o relación fundada en la acción anterior.

16. Queda, por tanto, toda la dificultad acerca de las acciones imperadas, pues en el modo en que ellas hayan sido causadas por el fin serán causalidades del mismo fin respecto de los efectos o términos, ya que por ellas dependerán tales efectos de la causa final, y sólo por razón de ellas se dirá que son hechas por causa de tal fin. Por tanto, acerca de las mismas acciones imperadas puede

14. Altera difficultas explicanda manet, quia, licet haec ratio explicandi causalitatem finalem satisfaciat quoad actus elicitos a voluntate creata, non tamen satisfacit quoad actiones imperatas et effectus exteriores seu transeuntes (ut interim omittamus voluntatem divinam et actiones naturalium agentium, de quibus infra dicturi sumus); videtur ergo superiorem sententiam et doctrinam non posse applicari ad praedictas actiones et effectus, quia causa finalis non movet metaphorice potentias subiectas voluntati, sed solum ipsam voluntatem, quae postea non finaliter, sed effective movet aut applicat inferiores potentias ad actiones earum; ergo finis ut sic nullam propriam causalitatem habet in has actiones, vel illa non consistit in tali motione metaphorica.

15. In hac re imprimis statuendum est effectus exteriores qui per has actiones producuntur in tantum esse posse effectus causae finalis in quantum actiones per quas fiunt causantur aliquo modo in suo genere a causa finali et ab ea pendent; quia, ut supra cum Aristotele dicebamus, causa finalis non causat actu nisi quando agens agit aliquid [1] propter finem. Unde, sicut effectus factus ab agente, si ab eo non pendet in conservari, sed tantum in fieri, cessante actione iam non causatur, sed causatus est, ita idem effectus prout est causatus a fine propter quem factus est, cessante omnino actione agentis propter finem, iam non causatur a fine, sed causatus est, et manet ordinatus in finem, vel per intrinsecam habitudinem seu propensionem, vel per extrinsecam denominationem seu relationem ab actione praeterita.

16. Relinquitur ergo tota difficultas circa actiones imperatas, nam, eo modo quo illae causatae fuerint a fine, erunt causalitates eiusdem finis respectu effectuum seu terminorum, nam per illas pendebunt huiusmodi effectus a causa finali et solum ratione illarum dicentur fieri propter talem fi-

[1] La expresión *agit actu* por *agens agit* en otras ediciones no nos parece admisible. (N. de los EE.)

decirse que, aunque físicamente y según su entidad la acción externa sea distinta del acto interior de la voluntad, con todo, en la razón de acción y en orden a la causalidad del fin tienen razón de una sola cosa, y surgen de la misma causalidad o moción metafórica, porque el que el fin, por ejemplo, mueva metafóricamente a querer escribir y a la misma escritura, no son dos cosas, sino una e idéntica, porque aquellas dos cosas están tan unidas entre sí que no pueden separarse; hablo, en efecto, sobre la volición que es por modo de uso e impera próximamente la acción externa de escribir. Por lo cual puede decirse, además, que la causalidad final, que dijimos que estaba en el acto interior y que se identificaba con la misma acción elícita, es al mismo tiempo causalidad del mismo acto interior y exterior, que está necesariamente unido con aquél, aunque de modo diverso, pues respecto del interior se comporta de modo próximo e intrínseco; en cambio, respecto del exterior, de modo más extrínseco y remoto. Ni a causa de esta razón se dirá el fin causa *per accidens* de la acción externa, ya que se sigue de su causalidad de modo enteramente necesario y esencial, y él mismo de tal manera mueve a la voluntad que al mismo tiempo y como una sola cosa mueve a la ejecución de la acción que ha de ser imperada por la voluntad. Ni tampoco obsta que tal causalidad no añada nada a la acción exterior, sino una denominación extrínseca, porque tal acción no se dice efecto del fin sólo porque aquella denominación extrínseca proviene del fin, sino porque la misma acción, en cuanto se hace aquí y ahora, procede en realidad de la moción del fin en su género, aunque aquella acción exterior, tomada física y entitativamente, pueda ser hecha sin esa moción metafórica y sin la propia causalidad del fin, porque sólo mediante la acción interna procede de tal causa. Tanto más cuanto que esta causalidad es en cierto modo moral y cuasi artificiosa e intelectual, y por ello se ha de equiparar en todo a la causalidad eficiente, que es más física y real. Y así, al mismo tiempo se ha respondido a la dificultad planteada al final de la sección precedente y remitida a este lugar.

17. En último lugar puede añadirse que la misma acción imperada, en el modo en que aquí y ahora se desenvuelve a partir de tal agente, es no sólo efecto de la causa final por modo de acción, sino que también es su causalidad

nem. De ipsis ergo actionibus imperatis dici potest, quamvis physice et secundum entitatem actio externa sit distincta ab interiori actu voluntatis, tamen in ratione actionis et in ordine ad causalitatem finis habere rationem unius, et ab eadem causalitate seu metaphorica motione oriri, quia finem, verbi gratia, metaphorice movere ad volendum scribere et ad scriptionem ipsam, non sunt duo, sed unum et idem, quia illa duo ita sunt connexa ut separari non possint; loquor enim de volitione quae est per modum usus et proxime imperat actionem externam scribendi. Unde ulterius dici potest causalitatem finalem, quam diximus esse in actu interiori et cum ipsa actione elicita identificari, esse simul causalitatem ipsius actus interioris et exterioris, qui cum illo necessario coniungitur, quamvis diverso modo, nam respectu interioris se habet proxime et intrinsece, respectu vero exterioris, magis extrinsece et remote. Neque propter hanc rationem dicetur finis causa per accidens externae actionis, cum omnino necessario ac per se sequatur ex causalitate eius, et ipse ita moveat voluntatem ut simul et per modum unius moveat ad exsecutionem actionis imperandae a voluntate. Neque etiam obstat quod huiusmodi causalitas nihil addat actioni exteriori nisi denominationem extrinsecam, quia talis actio non dicitur effectus finis solum quia illa denominatio extrinseca est a fine, sed quia ipsamet actio, prout hic et nunc fit, revera procedit ex motione finis in suo genere, etiamsi possit illa actio exterior, physice et entitative sumpta, fieri absque illa motione metaphorica et propria causalitate finis, quia solum mediante actione interna a tali causa procedit. Eo vel maxime quod haec causalitas quodammodo est moralis et quasi artificiosa et intellectualis, et ideo non est in omnibus aequiparanda cum causalitate efficienti, quae est magis physica et realis. Atque ita simul responsum est difficultati tactae in fine sectionis praecedentis et in hunc locum remissae.

17. Ultimo addi potest ipsam actionem imperatam, eo modo quo hic et nunc a tali agente progreditur, esse et effectum causae finalis per modum actionis et causalitatem

respecto de la cosa hecha por causa de dicho fin mediante la misma acción, pues mediante ella depende aquel efecto de tal fin, y ninguna otra cosa es ser causalidad que ser cuasi vía por la que el efecto depende de la causa en tal género de causa. Y en esta dependencia no se ha de considerar el efecto cuasi materialmente, en cuanto es tal cosa; ya que así no siempre requerirá aquella dependencia por medio de tal causalidad como esencialmente necesaria para su ser, sino que se ha de considerar formalmente en cuanto que es un efecto hecho aquí y ahora de tal modo determinado, según el cual necesariamente incluye orden a tal acción y al modo de operar de tal causa. Y así esta respuesta casi coincide con la precedente y a las dos las explicaremos mejor después al declarar la causalidad final en los efectos de Dios.

SECCION V

Cuál es en el fin la razón próxima de ejercer su causalidad final

1. El sentido de la cuestión presente consta por lo anterior; pues no buscamos la razón de causar en cuanto dice causación en acto segundo, sino en cuanto dice el acto primero cuasi formal que constituye a la causa final próximamente apta y suficiente para causar. Pues como en la causa eficiente distinguimos la cosa que causa de la razón próxima de causar, así parece necesario en la final, porque una cosa totalmente la misma puede ser principio eficiente y causa final y formal; es preciso, por consiguiente, que ejerza estos oficios bajo diversas razones; por tanto, aquella razón bajo la que ejerce el oficio de causa final será la que próximamente constituye a la causa final cuasi en acto primero.

Resolución de la cuestión

2. Acerca de este punto, por tanto, el consentimiento común de todos los Doctores parece ser que la bondad es la razón próxima bajo la que el fin mueve; y que de este modo es ella la que constituye a la causa final, dándole (por decirlo así) virtud para causar. Así piensa Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 1, y más am-

eius respectu rei factae propter illum finem per eamdem actionem, nam illa mediante pendet ille effectus a tali fine, et nihil aliud est esse causalitatem quam esse quasi viam qua pendet effectus a causa in tali genere causae. In hac autem dependentia non est considerandus effectus quasi materialiter, ut est talis res; sic enim non semper requiret illam dependentiam per talem causalitatem ut per se necessariam ad suum esse, sed considerandus est formaliter quatenus est effectus hic et nunc tali modo factus, quo modo necessario includit ordinem ad talem actionem et ad modum agendi talis causae. Atque ita haec responsio fere coincidit cum praecedente, et utramque melius explicabimus inferius declarando causalitatem finalem in effectibus Dei.

SECTIO V

Quaenam sit in fine proxima ratio finaliter causandi

1. Sensus praesentis quaestionis ex superiori constat; non enim inquirimus rationem causandi quatenus dicit causationem in actu secundo, sed quatenus dicit actum primum quasi formalem, constituentem causam finalem proxime aptam et sufficientem ad causandum. Sicut enim in causa efficiente distinguimus rem quae causat a proxima ratione causandi, ita in finali videtur necessarium, quia eadem omnino res potest esse et principium efficiens et causa finalis et formalis; oportet ergo ut sub diversis rationibus haec munera exerceat; ergo illa ratio sub qua exercet munus causae finalis, erit quae proxime constituit finalem causam quasi in actu primo.

Resolutio quaestionis

2. De hac igitur re communis consensus Doctorum omnium esse videtur bonitatem esse proximam rationem sub qua finis movet; atque ita illam esse quae constituit finalem causam, dans illi (ut ita dicam) virtutem ad causandum. Ita sentit D. Thomas, I-II, q. 1, a. 1, et latius III cont. Gent., c. 2 et 3, ubi ostendit idem esse operari

pliamente en el III *cont. Gent.*, c. 2 y 3, donde muestra que es lo mismo obrar por causa del fin que obrar por causa del bien, y en I, q. 5, a. 4 prueba que el bien tiene razón de fin; y en el mismo sitio, en la solución *ad secundum*, explica acerca de esta causalidad aquello de Dionisio, c. 4 *De Divinis Nominibus: el bien es difusivo de sí*, es decir, invitando y atrayendo de modo final a la voluntad. La misma doctrina tiene Alejandro de Hales en I p., q. 17, miembro 3, y q. 34, miembro 1; y ha sido tomada de Aristóteles, II de la *Física*, c. 3, text. 31, donde dice que el fin y el bien son lo mismo, lo cual repite también en el V de la *Metafísica*, c. 2, y en el lib. I de la *Etica*, c. 7, dice que *es bueno para cada uno aquello por causa de lo cual obra las demás cosas;* lo mismo en el lib. I de la *Etica a Eudemo*, hacia el fin. Y la razón es que la causalidad del fin consiste en una moción metafórica de la voluntad con la que atrae a aquélla hacia sí; pero nada atrae hacia sí a la voluntad más que en cuanto es bueno; por consiguiente, la bondad es la razón de mover a la voluntad; por consiguiente, es también la razón o el principio de causar finalmente. Supongo la menor cierta por el consentimiento común de los teólogos y filósofos, que dicen que la voluntad no puede ser llevada hacia algo a no ser bajo la razón de bien, según aquello: *es bueno lo que todos apetecen.*

Si el mal como mal puede ser causa final

3. Pero se ofrece inmediatamente la controversia con Ockam y otros nominalistas que dicen que puede la voluntad ser llevada hacia el mal bajo razón de mal. Así Ockam, *In III*, q. 13, duda 3. Se inclina también Escoto, *In I, dist.* 1, q. 4, hacia el fin, e *In II*, dist. 43, q. 2. De la afirmación de los cuales se sigue enteramente que el mal en cuanto mal puede también mover metafóricamente la voluntad y, por consiguiente, tener causalidad de fin, pues si el mal puede ser amado por causa de sí, también podrán las otras cosas ser amadas por causa de él si para obtenerlo son necesarias y útiles. Y así sucederá que no es la bondad la adecuada razón y virtud del fin para causar finalmente, sino que será la entidad o algo semejante, como señala Ockam.

4. Sin embargo, esta opinión está anticuada, y con razón ha sido rechazada por las escuelas como incompatible con el sentir unánime de Aristóteles, Dionisio, Agustín, Santo Tomás y de todos los que piensan rectamente, como se ve por Aristóteles, lib. I de la *Etica*, c. 1; Dionisio, c. 4 *De Divinis Nominibus;* Agustín, II *Confesiones*, c. 6 y 8; Santo Tomás, I-II, q. 8, a. 1, y los demás teólogos, *In II*, dist. 43; Enrique, *Quodl.* I, q. 17. Ver también el c. 20 *De Opificio hominis*, de Gregorio Niseno; y Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 22. El común axioma de todos éstos es: *Nadie obra pretendiendo el mal.* Ello es evidentísimo por la experiencia. Y la razón es que la facultad de la voluntad estaría constituida de modo sumamente desordenado si pudiera ser llevada al mal como mal. Pues ¿qué cosa puede haber más desordenada que querer el mal porque es mal? Pero la voluntad no puede querer nada con apetito elícito más que aquello que es conforme con alguna inclinación natural de la misma voluntad, porque de tal inclinación nace toda apetición elícita, al menos natural, ya que toda apetición de esta clase se refiere al objeto adecuado y proporcionado a la voluntad o a alguna parte suya; y la inclinación natural de la voluntad es hacia todo aquel objeto; por consiguiente, si la voluntad pudiese moverse por su acto propio hacia el mal como mal, también su inclinación natural sería hacia el mal como mal; por consiguiente, la misma inclinación natural estaría desordenada. Pero esto repugna enteramente, ya porque ha sido instituída sapientísimamente por un autor perfecto, ya también porque sería contradictoria consigo misma. Pues el fin o institución de la voluntad es que por ella busque el hombre las cosas que le son convenientes y huya las disconvenientes; por consiguiente, si hubiese recibido una inclinación para tender hacia lo disconveniente en cuanto es disconveniente estaría formal y directamente en contradicción consigo misma y con su fin, y por ello con razón dijo Damasceno, lib. II, c. 22: *La voluntad es llevada a obrar en aquellas cosas que son conformes con la naturaleza.* Como Séneca dijo en el lib. IV *De Benefic.*, c. 17: *Ni se separó nadie tanto de la ley natural y se despojó de su humanidad hasta el extremo de que sea malo por causa de su voluntad.*

5. Y se confirma, porque es imposible que el entendimiento dé su conformidad a lo falso en cuanto es falso; por consiguiente, también que la voluntad persiga el mal en cuanto es mal. La consecuencia es clara, porque igual

propter finem, quod operari propter bonum, et I, q. 5, a. 4, probat bonum habere rationem finis; et ibidem, solutione ad 2, de hac causalitate declarat illud Dionysii, c. 4 de Divin. nom., *Bonum est diffusivum sui*, nimirum, finaliter attrahendo et alliciendo voluntatem. Eamdem doctrinam habet Alex. Alens., I p., q. 17, memb. 3, et q. 34, memb. 1; sumptaque est ex Aristotele, II Phys., c. 3, tex. 31, ubi dicit finem et bonum esse idem, quod etiam repetit V Metaph., c. 2, et lib. I Ethic., c. 7, ait *id esse unicuique bonum, cuius gratia caetera operatur;* idem lib. I Ethic. ad Eudemum, sub finem. Ratio autem est quia causalitas finis consistit in motione metaphorica voluntatis, qua illam ad se allicit; nihil autem ad se allicit voluntatem nisi quatenus bonum est; ergo bonitas est ratio movendi voluntatem; ergo etiam est ratio seu principium causandi finaliter. Minorem suppono ut certam, ex communi consensu theologorum et philosophorum, dicentium voluntatem non posse ferri in aliquid nisi sub ratione boni, iuxta illud, *bonum est quod omnia appetunt.*

Malum ut malum possitne causa esse finalis

3. Sed occurrit statim controversia cum Ocham et aliis nominalibus dicentibus posse voluntatem ferri in malum sub ratione mali. Ita Ocham, In III, q. 13, dub. 3. Inclinat etiam Scotus, In I, dist. 1, q. 4, circa finem, et In II, dist. 43, q. 2. Ex quorum assertione plane sequitur malum ut malum posse etiam metaphorice movere voluntatem et consequenter habere causalitatem finis, nam si malum potest propter se amari, etiam poterunt alia amari propter ipsum, si ad illud obtinendum necessaria et utilia sint. Atque ita fiet ut non sit bonitas adaequata ratio et virtus finis ad causandum finaliter, sed erit entitas vel aliquid huiusmodi, ut Ocham significat.

4. Verumtamen haec sententia antiquata est et ab scholis merito reiecta, utpote repugnans cum Aristotelis, Dionysii, Augustini, D. Thom. et omnium recte sentientium consensu, ut patet ex Aristot., lib. I Ethic., c. 1; Dionys., c. 4 de Divin. nom.; August., II Confess., c. 6 et 8; D. Thoma, I-II, q. 8, a. 1, et reliquis theologis, In II, dist. 43; Henric., Quodl. I, q. 17. Vide etiam Greg. Nyss., lib. de Opificio hominis, c. 20; et Damas., lib. II de Fide, c. 22. Horum enim omnium axioma commune est, *neminem ad malum intendentem operari.* Estque id experientia evidentissimum. Et ratio est quia esset inordinatissime instituta voluntatis facultas si in malum qua malum est ferri posset. Quid enim magis inordinatum esse potest quam velle malum quia malum est? Voluntas autem nihil potest appetitu elicito velle nisi quod sit consentaneum alicui naturali inclinationi ipsius voluntatis, quia ex tali inclinatione nascitur omnis appetitio elicita, saltem naturalis, quia omnis appetitio huiusmodi refertur ad obiectum adaequatum et proportionatum voluntati vel aliquam partem eius; naturalis autem inclinatio voluntatis est ad totum illud obiectum; si ergo voluntas posset moveri per proprium actum in malum ut malum, naturalis etiam inclinatio eius esset ad malum ut malum; esset ergo ipsa naturalis inclinatio inordinata. Hoc autem omnino repugnat, tum quia ab optimo auctore sapientissime instituta, tum etiam quia esset sibi ipsi repugnans. Nam voluntatis finis seu institutio est ut per eam homo quaerat convenientia sibi et fugiat disconvenientia; si ergo accepisset inclinationem ad tendendum in disconveniens quatenus disconveniens est, formaliter et directe sibi ipsi et suo fini repugnaret, et ideo recte dixit Damasc., lib. II, c. 22: *Voluntas fertur ad agendum in illis rebus quae naturae consentaneae sunt.* Ut Senec., lib. IV de Benefic., c. 17, dixit: *Nec quisquam tantum a naturali lege descivit et hominem exuit, ut animi causa malus sit.*

5. Et confirmatur, nam impossibile est ut intellectus assensum praebeat falso quatenus falsum est; ergo et quod voluntas prosequatur malum quatenus malum est. Patet consequentia quia, sicut comparatur

que se refiere el entendimiento a la verdad, así se refiere la voluntad al bien; y existe tanta repugnancia en sus términos entre tendencia y mal cuanta existe entre asentimiento y falsedad. Ya también porque si el entendimiento no puede juzgar asintiendo a la falsedad, por consiguiente no puede juzgar que lo malo como malo tenga algo por lo que sea amado, pues ello es evidentemente y por sus mismos términos falso y contradictorio para todo entendimiento. Y señal clara de esto es (para resolver de paso todas las dificultades que suelen proponerse en contra) que nunca juzgamos que ha de ser amado o intentado algo que en otra ocasión hemos conocido que es malo, sino porque lo juzgamos ventajoso ya para deleite, ya para tomar venganza, ya para otra utilidad semejante. Por consiguiente, tampoco la voluntad puede ser llevada al mal en cuanto es tal, o a lo que sólo se conoce que es mal. La consecuencia es clara porque, como se dirá después, la voluntad no puede moverse sino mediante un juicio de la razón con el que se le proponga suficientemente algo o que ha de ser apetecido, o que es apetecible.

6. Y de aquí, finalmente, se toma la razón que se refiere a la cuestión de que aquí tratamos, porque en el mal como tal en cuanto es mal no hay nada que pueda ser concebido o estimado como razón suficiente por la que sea movida la voluntad. Pues o bien se considera en el mal la malicia, o la entidad que subyace a la malicia. La malicia tomada esencial y formalmente no tiene nada con que invitar o atraer a la voluntad, ya que ella no es nada, como dijimos en lo que precede. Y la entidad que puede subyacer a la malicia tiene algo de bondad; por lo cual, si mueve al apetito, ello es por razón de la bondad. Y se confirma, pues en la elección de los medios es imposible que la voluntad elija algo como medio para un fin porque sea disconveniente, o porque impida la consecución del fin, lo cual sería elegir un mal opuesto al bien útil, bajo razón de mal; por consiguiente, en la intención o amor del fin es imposible que sea llevada hacia algo como a fin por el hecho de que sea esencialmente disconveniente, lo cual es querer bajo la razón del mal opuesto al bien que es apetecible por causa de sí. El antecedente parece conocido de por sí por sus propios términos; pues ¿cómo puede entenderse que alguien por la intención del fin elija lo que repugna al fin en cuanto es tal? Esto, en efecto, sería una contradicción

intellectus ad verum, ita voluntas ad bonum; tantaque est ex terminis ipsis repugnantia inter prosecutionem et malum, quanta est inter assensum et falsum. Tum etiam, quia si intellectus non potest iudicare assentiendo falso, ergo non potest iudicare malum ut malum habere unde ametur, nam id est evidenter et ex ipsis terminis falsum et repugnans omni intellectui. Cuius signum apertum est (ut obiter solvamus omnia argumenta quae contra fieri solent), quia nunquam iudicamus esse amandum vel prosequendum aliquid quod alias malum esse cognoscimus, nisi quia iudicamus commodum vel ad delectationem, vel ad vindictam sumendam, vel ad aliam similem utilitatem. Ergo nec voluntas potest ferri in malum ut tale est, seu quod tantum cognoscitur esse malum. Patet consequentia, quia, ut inferius dicetur, voluntas non potest moveri nisi medio iudicio rationis quo sufficienter proponatur aliquid vel appetendum vel appetibile.

6. Atque hinc tandem sumitur ratio quae ad rem de qua agimus spectat, quia in malo ut sic quatenus malum est nihil est quod possit apprehendi aut existimari ut sufficiens ratio ob quam voluntas moveatur. Nam vel in malo consideratur malitia, vel entitas quae malitiae subest. Malitia per se ac formaliter sumpta nihil habet quo voluntatem alliciat vel attrahat, quia ipsa nihil est, ut in superioribus diximus. Entitas autem, quae malitiae subesse potest, aliquid bonitatis habet; unde si appetitum movet, id est ratione bonitatis. Et confirmatur, nam in electione mediorum impossibile est voluntatem eligere aliquid ut medium ad finem eo quod sit disconveniens, vel impediat ad consecutionem finis, quod esset eligere malum oppositum bono utili sub ratione mali; ergo in intentione vel amore finis impossibile est quod feratur in aliquid ut in finem eo quod per se sit disconveniens, quod est velle sub ratione mali oppositi bono propter se appetibili. Antecedens videtur per se notum ex terminis; qui enim intelligi potest ut aliquis ex intentione finis eligat quod repugnat fini, quatenus tale est? nam esset haec contradictio in ipsa volun-

en la misma voluntad. Más aún, enseñan todos los que piensan rectamente que cuando es único el medio útil para el fin no puede menos de ocurrir que la voluntad lo elija, si pretende verdadera y eficazmente el fin; por consiguiente, es mucho más imposible que elija un medio inútil en cuanto tal. Y se prueba la primera consecuencia porque en tanto repugna el mal —en cuanto es mal en sí— a la intención, como lo inútil en cuanto inútil, a la elección; pues como la elección de lo inútil, en cuanto inútil, repugna a la intención del fin, así la intención del mal, en cuanto mal por sí, repugna a la propensión natural y adecuada de la voluntad.

Si lo indiferente como tal puede ser causa final

7. Se dirá que estos argumentos prueban suficientemente no sólo que el mal como mal no puede causar finalmente sino también que el bien como bien puede, pero que con todo no prueban que sólo el bien pueda tener semejante causalidad, o que la bondad sea la razón adecuada de finalizar. Porque entre lo bueno y lo malo puede darse lo indiferente, sea realmente, sea al menos por la precisión de la mente, en cuanto puede considerarse la razón de ente o de verdadero prescindiendo de la razón de bien; por consiguiente, ésta puede ser una razón suficiente para mover al apetito, y consecuentemente para causar finalmente. Respondo que en la realidad puede ciertamente darse un ente indiferente según alguna razón de bien, pero no según toda, porque no puede el ente no ser bueno, y así cuando un ente indiferente bajo alguna razón mueve la voluntad, no la mueve en cuanto es indiferente, sino en cuanto tiene alguna razón de bien. Y si sucede que algún ente bajo toda razón de bien es indiferente respecto del apetente, es decir, que no sea ni honesto, ni vergonzoso, ni agradable, ni molesto, ni conveniente a la naturaleza, ni disconveniente (el cual tal vez no puede encontrarse), con todo, admitido esto, tal ente no podría tener causalidad final en la voluntad, porque no tendría con ella ninguna conveniencia o conformidad; y la voluntad, al ser esencialmente apetito, no se inclina sino a lo conveniente en cuanto es tal; por lo cual, como la razón de ente es de suyo indiferente a la razón de conveniente y disconveniente para el apetente,

tate. Quin potius docent omnes qui recte sentiunt, quando unicum est medium utile ad finem fieri non posse quin voluntas illud eligat, si vere et efficaciter intendit finem; multo ergo impossibilius est ut eligat medium inutile, qua tale est. Prima vero consequentia probatur, quia tantum repugnat malum ut in se malum est, intentioni, sicut inutile ut inutile, electioni; nam sicut electio inutilis, ut inutilis, repugnat intentioni finis, ita intentio mali ut per se mali, repugnat naturali et adaequatae propensioni voluntatis.

Indifferens ut sic possitne causa esse finalis

7. Dices haec argumenta satis probare et malum ut malum non posse finaliter causare et bonum ut bonum posse, non tamen probare solum bonum posse habere huiusmodi causalitatem, aut bonitatem esse adaequatam rationem finalisandi. Quia inter bonum et malum potest dari indifferens vel reipsa, vel saltem praecisione mentis, quatenus ratio entis aut veri praecisa ratione boni considerari potest; ergo haec potest esse ratio sufficiens ad movendum appetitum, et consequenter ad finaliter causandum. Respondeo in re dari quidem posse ens indifferens secundum aliquam rationem boni, non tamen secundum omnem, quia non potest ens non esse bonum, atque ita quando ens sub aliqua ratione indifferens voluntatem movet, non movet illam quatenus indifferens est, sed quatenus aliquam rationem boni habet. Quod si contingat aliquod ens sub omni ratione boni esse indifferens respectu appetentis, id est, ut nec sit honestum, nec turpe, nec iucundum, nec molestum, neque naturae conveniens, neque disconveniens (quod fortasse non potest inveniri), tamen illo posito, tale ens non posset habere causalitatem finalem in voluntate; quia nullam convenientiam aut conformitatem haberet cum illa; voluntas autem cum sit essentialiter appetitus, non inclinatur nisi in conveniens ut tale est; unde cum ratio entis de se sit indifferens ad rationem convenientis et disconvenientis appetenti, non

no es de suyo suficiente para mover el apetito. Y si a veces parece que algún ente mueve la voluntad sólo porque no se juzga disconveniente, ello es porque en todo ente se aprehende que hay algo de bondad y perfección, la cual, si por otra parte no tiene disconveniencia, por esto mismo se juzga conveniente por razón de su perfección.

8. Más aún, como lo que es en sí bueno puede ser o conveniente o disconveniente para el hombre, por ello no cualquier bondad es razón suficiente de finalizar, sino la que tenga alguna conveniencia con el apetente. Por lo cual dijo Aristóteles en el VIII de la *Etica*, c. 5: *El bien ciertamente es amable, pero el propio para cada uno.* Cómo haya de ser entendido esto exige una disputación larga y teológica, ya por causa del amor de amistad, ya principalmente por causa del amor de Dios sobre todas las cosas. Ahora brevemente nótese solamente que como bien propio no debe entenderse sólo aquel que redunda en ventaja propia, sino absolutamente lo que por sí es decoroso o conforme con la naturaleza del apetente. Y en este sentido queda comprendido todo fin, aun cuando pertenezca al más perfecto amor de amistad.

9. Por otra parte, dirá alguno: la voluntad no siempre es movida por un fin para obtener algo, sino con frecuencia también para evitar algo; ahora bien, para esto es movida por el fin en razón de su malicia; por consiguiente, no sólo el bien, sino también el mal, como mal, puede tener alguna causalidad final en la voluntad. Se responde que cuando el móvil se aparta de un término para acercarse a otro, el término *a quo* no es el fin de aquel movimiento, ni excita al móvil (hablamos metafóricamente) para que se aparte de él, sino que el fin es el término mismo hacia el que se mueve el móvil, y si pudiera ser excitado finalmente, solamente sería atraído por él, y consecuentemente por razón de él se apartaría del otro término. Así, por consiguiente, la voluntad propiamente es movida solamente por el bien como por el fin por el que es atraída, para que se acerque a él, por el amor, la intención, etc.; pero de allí se sigue el apartamiento del mal, el cual no es tanto una moción al fin cuanto algo consiguiente a la tendencia hacia el fin y cuasi un cierto medio para obtener el fin. Por lo cual, hacia aquel acto que es el odio del mal no mueve el mal más que

est de se sufficiens ad movendum appetitum. Quod si interdum videatur ens aliquod movere voluntatem solum quia non existimatur disconveniens, ideo est quia in omni ente apprehenditur inesse aliquid bonitatis et perfectionis, quae si aliunde non habet disconvenientiam, hoc ipso ratione suae perfectionis existimatur conveniens.

8. Immo, quia id quod est in se bonum potest esse vel conveniens vel disconveniens homini, ideo non quaecumque bonitas, sed secundum aliquam convenientiam ad appetentem est sufficiens ratio finalisandi. Propter quod dixit Arist., VIII Ethic., c. 5: *Amabile quidem bonum, unicuique autem proprium.* Quod quomodo intelligendum sit, longam et theologicam postulat disputationem, tum propter amorem amicitiae, tum maxime propter amorem Dei super omnia. Nunc breviter tantum notetur bonum proprium non debere intelligi solum illud quod cedit in proprium commodum, sed simpliciter quod per se decet aut est consentaneum naturae appetentis. Quo sensu comprehenditur omnis finis, etiamsi ad perfectissimum amorem amicitiae pertineat.

9. Rursus dicet aliquis: voluntas non semper movetur a fine ad obtinendum aliquid, sed saepe etiam ad vitandum aliquid; sed ad hoc movetur a fine ratione malitiae; ergo non solum bonum, sed etiam malum ut malum potest habere aliquam causalitatem finalem in voluntate. Respondetur quando mobile recedit ab uno termino ut ad alium accedat, terminum a quo non esse finem illius motus, neque excitare mobile (loquimur metaphorice) ut a se recedat, sed finis est terminus ipse ad quem mobile fertur, et si finaliter excitari posset ab illo tantum traheretur et consequenter ratione illius ab alio termino recederet. Sic ergo voluntas proprie a bono tantum movetur ut a fine a quo trahitur ut ad se accedat per amorem, intentionem, etc.; inde vero sequitur recessus a malo, qui non tam est motio in finem quam quid consequens ad tendentiam in finem et quasi quoddam medium ad obtinendum finem. Unde ad illummet actum qui est

en virtud del bien, porque no se tiene odio al mal más que por razón del bien amado, y así también en aquel acto puede decirse la bondad razón motiva para odiar el mal opuesto. Pues odiar al mal bajo razón de mal no es otra cosa que odiarlo porque priva del bien, y así la bondad es allí la razón motiva principal, como en un caso semejante diremos dentro de poco acerca de la elección de los medios.

10. Finalmente dirá alguno; a veces una bondad menor mueve más a la voluntad a amar que una malicia mayor a apartarse, y, por el contrario, una malicia menor mueve a veces a la fuga más que una gran bondad a perseguir el fin; por consiguiente, por la misma razón puede suceder que la voluntad se aparte del bien en cuanto es bien, o sea, aunque no sea mal, y, por el contrario, sea llevada al mal, aunque no sea un bien, porque, como dicen los dialécticos, lo mismo que lo que es en absoluto a lo que es en absoluto, así lo que es más a lo que es más, y al contrario. Se responde: como sólo el bien puede mover la voluntad, así sólo el bien mayor, en cuanto de él depende, puede mover más, con tal de que esté propuesto suficientemente. Y que a veces la voluntad no sea movida así, proviene de la libertad de la misma voluntad. Pero ésta no basta para que sea llevada al mal bajo razón de mal, sea porque la libertad no puede ejercerse fuera del objeto de la voluntad, sea también porque por el hecho mismo de que la voluntad sea llevada al mal para experimentar su libertad, ya no es llevada bajo la razón del mal, sino bajo alguna razón de útil. Aunque esta experiencia de libertad siempre supone en el objeto una razón suficiente de bien y de mal que pueda fundar por parte de él tal uso de la libertad. Y para este uso, si es sólo en cuanto al ejercicio, basta con que o bien la bondad del objeto o el acto mismo, o su mismo amor, no sea juzgado necesario, como en lo que precede se expuso al tratar de las causas libres.

11. Por eso, aunque el bien en cuanto de él depende sea más eficaz en su género para causar finalmente, con todo, porque no puede causar actualmente si no se deja mover la voluntad misma, o coopera en su género a su moción, lo cual puede no hacer en la medida de su libertad, por ello puede suceder por

odium mali, non movet malum nisi in virtute boni, quia non habetur odio malum nisi ratione boni amati, et ita etiam in illo actu dici potest bonitas ratio movens ad odio prosequendum malum oppositum. Nam odisse malum sub ratione mali nihil aliud est quam odisse illud quia privat bono, et ita bonitas est illic ratio principaliter movens, sicut in simili dicemus paulo inferius de electione mediorum.

10. Tandem dicet aliquis: interdum minor bonitas plus movet voluntatem ut amet, quam maior malitia ut recedat, et e converso minor malitia interdum plus movet ad fugam quam magna bonitas ad prosequendum finem; ergo eadem ratione fieri potest ut voluntas recedat a bono quatenus bonum est, seu etiamsi non sit malum, et e converso, ut feratur in malum etiamsi non sit bonum, quia, ut dialectici aiunt, sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, et e converso. Respondetur: sicut solum bonum potest movere voluntatem, ita etiam solum maius bonum, quantum est de se, magis movere, dummodo sufficienter propositum sit. Quod autem voluntas interdum non sic moveatur, provenit ex libertate ipsius voluntatis. Haec vero non sufficit ut feratur in malum sub ratione mali, tum quia libertas non potest exerceri extra obiectum voluntatis, tum etiam quia, hoc ipso quod voluntas feratur in malum ad experiendam suam libertatem, iam non fertur sub ratione mali, sed sub aliqua ratione utilis. Quamquam hoc experimentum libertatis semper supponit in obiecto sufficientem rationem boni vel mali, quae ex parte illius fundare possit huiusmodi usum libertatis. Ad hunc autem usum, si sit tantum quoad exercitium, sufficit ut vel bonitas obiecti, vel actus ipse seu dilectio eius non existimetur necessaria, ut in superioribus traditum est cum de liberis causis ageremus.

11. Unde, licet bonum quantum est ex se efficacius sit in suo genere ad finaliter causandum, quia tamen actu causare non potest nisi voluntas ipsa se moveri sinat, seu cooperetur in suo genere motioni eius, quod pro sua libertate potest non facere, ideo ex hoc capite accidere potest ut minus bonum

este motivo que un bien menor actual cause finalmente, siendo desatendido un bien mayor. Esto, sin embargo, no podría hacerlo si no tuviese ninguna bondad, porque entonces ya faltaría totalmente la razón de causar, sin la cual no basta la libertad de la voluntad para que sea movida, aunque para que no sea movida baste (como dije) la carencia o negación del bien necesario, aunque no sea mal. Pero ocurrirá lo contrario si el uso de la libertad no es sólo en cuanto al ejercicio, sino también en cuanto a la especificación por el acto contrario de odio, o semejante, pues entonces es necesario que aparezca en el objeto alguna razón de mal, ya que el odio tomado propiamente, sólo puede versar sobre la razón de mal.

12. Digo en segundo lugar: no sólo el verdadero bien que exista o pueda existir en la realidad, sino también el bien aparente o solamente pensado, puede ser suficiente para ejercer su causalidad final. Así lo enseña Santo Tomás en I-II, q. 8, a. 1. Y consta suficientemente por la experiencia, pues con frecuencia es movido el hombre a buscar algunas cosas que parecen buenas o deleitables, las cuales en realidad no lo son. Y esto es manifiesto también en la elección de los medios; pues con frecuencia elegimos algo que juzgamos que es útil para el fin, lo cual después comprobamos que es inútil, o incluso perjudicial. Y la razón está en que la causa final no causa más que conocida, como después diremos; y en cuanto se refiere al conocimiento, del mismo modo se comporta la cosa que se juzga buena que si en la realidad misma fuese buena, porque el mismo juicio se da sobre ella, e igualmente verdadero se juzga, y finalmente del mismo modo se representa o propone a la voluntad.

13. Con todo, en esta conclusión suele parecer difícil esto: siendo la causalidad final verdadera y real, cómo una razón solamente fingida o concebida puede bastar para esta causalidad. Pues la causalidad real no puede surgir sino de un principio real; ahora bien, aquella bondad solamente aparente no es nada real, sino más bien algo ficticio; por consiguiente, tampoco puede causar realmente. Más aún, tal bondad, como no está en las cosas, sino sólo en la razón, no parece que pueda ser suficiente para mover metafóricamente la voluntad, pues la voluntad no es llevada sino hacia las cosas mismas en cuanto son buenas.

actu causet finaliter, praetermisso maiori bono. Quod tamen facere non posset si nullam haberet bonitatem, quia iam tunc omnino deesset ratio causandi, sine qua non sufficit libertas voluntatis ut moveatur, quamvis, ut non moveatur, sufficiat (ut dixi) carentia vel negatio boni necessarii, etiamsi malum non sit. Secus vero erit si usus libertatis non tantum sit quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem per actum contrarium odii, aut similem, nam tunc necesse est ut aliqua ratio mali in obiecto appareat, nam odium proprie sumptum solum circa rationem mali versari potest.

12. Dico secundo: non tantum verum bonum quod in re sit aut esse possit, sed etiam bonum apparens seu tantum existimatum, potest esse sufficiens ut finalem suam causalitatem exerceat. Ita docet D. Thomas, I-II, q. 8, a. 1. Constatque satis experientia, nam saepe movetur homo ad inquirendum aliqua quae apparent bona, vel delectabilia, quae revera talia non sunt. Quod etiam in electione mediorum est manifestum; eligimus enim saepe quod existimamus esse utile ad finem, quod postea experimur esse inutile, vel etiam impediens. Ratio autem est quia causa finalis non causat nisi cognita, ut infra dicemus; quantum autem spectat ad cognitionem, perinde se habet res quae existimatur bona ac si in re ipsa bona esset, quia idem iudicium de illa fertur et aeque verum existimatur, ac denique eodem modo repraesentatur seu proponitur voluntari.

13. Illud tamen videri solet difficile in hac conclusione, cum causalitas finalis vera et realis sit, quomodo ratio tantum conficta aut existimata possit ad hanc causalitatem sufficere. Nam realis causalitas non potest oriri nisi a principio reali; illa autem bonitas tantum apparens nihil reale est, sed fictum potius; ergo nec potest realiter causare. Immo talis bonitas, cum non sit in rebus, sed in ratione tantum, non videtur esse posse sufficiens ad movendam metaphorice voluntatem, nam voluntas non fertur nisi in res ipsas quatenus bonae sunt.

14. Se responde primeramente que esta causalidad final es de tal manera real que se produce de un cierto modo moral e intelectual, por una simpatía natural que se da entre la voluntad y el entendimiento, y por esto para ella no se requiere que exista otra cosa real en la causa más que lo que basta para la moción entre estas potencias por el natural consentimiento de ellas, y porque para ello basta que sea real en cuanto representado en el entendimiento, aun cuando en la realidad no sea verdadero, puede también bastar para la causalidad final la bondad aparente, aunque no sea verdadera. Y casi esto es lo que Santo Tomás en el lugar citado dice, que el apetito elícito sigue a la forma aprehendida, y por ello para su moción basta la bondad aprehendida o pensada, aun cuando no sea verdadera.

15. Pero puede añadirse, además, que una cosa es hablar de la bondad y otra de la cosa buena, pues a la voluntad a veces la mueve una cosa que verdaderamente no es buena; en el cual sentido vale la conclusión establecida, a saber, que a veces el bien solamente aparente causa finalmente. Sin embargo, a pesar de todo, puede decirse que la voluntad nunca es movida sino por la verdadera bondad; pues nunca se mueve sino o por el deleite, o por la honestidad, o por el provecho de la naturaleza, todas las cuales son verdaderas bondades (omito el apetito del bien en común, en el cual no hay engaño). Por lo cual en la propia razón formal que mueve tampoco hay nunca engaño, sino que ésta interviene en la aplicación de esta razón formal a esta o aquella cosa, y por esta razón mueve ciertamente la realidad que parece buena; pero la razón que mueve no es una bondad aparente, sino verdadera, aunque se atribuya falsamente a tal cosa. Como, por ejemplo, si uno ama el hurto para hacer limosna con él, se mueve ciertamente por un bien imaginado, pero, a pesar de todo, se mueve por una bondad y honestidad verdadera, a saber, por la honestidad de la misericordia que piensa que hay en tal acto. Y lo mismo ocurre cuando el hombre busca algún objeto que piensa que es deleitable y en realidad no es deleitable, pues aquél busca una verdadera delectación y es movido solamente por ella; sin embargo, yerra al aplicarla a la cosa en la que verdaderamente no está. Por consiguiente, en este sentido puede decirse que la razón de causar finalmente es siempre alguna bondad verdadera, aunque no siempre sea algún bien

14. Respondetur primo hanc causalitatem finalem ita esse realem ut fiat morali quodam et intellectuali modo per naturalem sympathiam quae est inter voluntatem et intellectum, et ideo ad illam non requiri aliud esse reale in causa nisi illud quod sufficit ad motionem inter has potentias per naturalem consensionem earum, et quia ad illud sufficit esse reale, ut repraesentatum in intellectu, etiamsi in re verum non sit, ideo etiam ad causalitatem finalem sufficere potest apparens bonitas, licet vera non sit. Et hoc fere est quod D. Thomas citato loco ait, appetitum elicitum sequi formam apprehensam et ideo ad eius motionem sufficere bonitatem apprehensam seu existimatam, etiamsi vera non sit.

15. Addi vero ulterius potest aliud esse loqui de bonitate, aliud de re bona, nam voluntatem interdum movet res quae vere bona non est; quo sensu procedit conclusio posita, scilicet, quod interdum bonum tantum apparens finaliter causet. Nihilominus tamen dici potest voluntatem nunquam moveri nisi a vera bonitate; nunquam enim movetur nisi vel a delectatione, vel ab honestate, vel a commodo naturae, quae omnes verae bonitates sunt (omitto appetitum boni in communi, in quo non est deceptio). Unde in propria ratione formali quae movet nunquam etiam est deceptio, sed haec intervenit in applicatione huius rationis formalis ad hanc vel illam rem, et hac ratione movet quidem res quae apparet bona; ratio autem movens non est apparens sed vera bonitas, quamvis tali rei falso attribuatur. Ut verbi gratia, si quis amat furtum ut ex illo eleemosynam faciat, movetur quidem a bono existimato, tamen a vera bonitate et honestate, scilicet, ab honestate misericordiae quam in tali actu esse existimat. Et idem est cum homo quaerit aliquod obiectum quod putat esse delectabile, in re tamen delectabile non est, nam ille veram quaerit delectationem et ab ea tantum movetur, errat tamen illam applicando rei in qua vere non est. In hoc ergo sensu dici potest rationem causandi finaliter semper esse veram

verdadero, porque no siempre se aprehende tal bondad o se juzga en la cosa en la que verdaderamente existe.

16. Digo en tercer lugar que sólo aquel bien que es bueno en sí o por sí es suficiente para ejercer la causalidad final. Se explica porque el bien, como hemos explicado antes, sólo es u honesto o deleitable o útil; de los cuales los dos primeros son buenos en sí y por sí, y el tercero, en cambio, sólo por relación a aquéllos, cosas todas que fueron explicadas allí mismo. Por tanto, los dos primeros bienes bastan para ejercer la causalidad final, lo cual puede probarse fácilmente. Pues la causalidad del fin consiste en dos cosas, o en una de ellas, a saber, que mueva a la voluntad a que ame o ejecute el fin por sí mismo, y las demás cosas por causa del fin; ahora bien, ambas cosas puede llevarlas a cabo cualquiera de aquellos bienes. Pues el bien honesto por sí mismo es apetecible en sumo grado como digno por sí o conveniente por sí mismo a la naturaleza; más aún, la misma razón de bien honesto es ésta, como en el referido lugar notamos con Santo Tomás, I, q. 6, a. 6. Y acerca del bien deleitable dice el mismo Santo Tomás I-II, q. 2, a. 6, ad 1, tomándolo de Aristóteles, X *Etica,* c. 2: *es necio preguntar por qué causa se apetece, pues la misma delectación tiene por sí de dónde ser apetecible.* Por consiguiente, estos dos bienes son suficientes para causar la primera moción hacia el fin por causa de sí mismo.

17. De esta moción nace otra que va a los medios por causa del fin; pues aquel mismo bien que es amado por causa de sí, mueve a amar otras cosas por causa de él, si son necesarias o útiles para obtener el bien que es amado por causa de sí. Por consiguiente, uno y otro de estos bienes es suficiente por sí en razón de su bondad para ejercer la causalidad final en cuanto a una y otra de sus partes. En el cual oficio se comportan mutuamente como excedente y excedido, pues el bien deleitable no solamente suele mover más en cuanto a nosotros y arrastrar hacia sí el apetito, sino que la delectación es en cierto modo la última perfección de la operación amable por sí; en cambio, el bien honesto, cuanto es mayor y más noble por sí, tanto es por sí y por su naturaleza más poderoso para ejercer esta causalidad y puede también causar efectos más nobles

aliquam bonitatem, quamvis non semper sit verum aliquod bonum, quia non semper apprehenditur talis bonitas aut iudicatur de re in qua vere existat.

16. Dico tertio: solum illud bonum quod in se seu per se bonum est, est sufficiens ad causalitatem finalem exercendam. Declaratur, nam bonum, ut supra tractavimus, tantum est aut honestum, aut delectabile, aut utile; ex quibus duo priora sunt in se ac per se bona, tertium vero solum per habitudinem ad illa, quae omnia ibidem explicata sunt. Igitur duo priora bona sufficiunt ad causalitatem finalem exercendam, quod facile probari potest. Nam causalitas finis in duobus consistit, vel in alterutro eorum, scilicet, quod voluntatem moveat ut finem propter se et alia propter ipsum diligat aut exsequatur; utrumque autem horum praestare potest utrumque ex illis bonis. Nam bonum honestum propter se est maxime expetibile tamquam per se decens, vel per sese naturae conveniens; immo haec est ipsa ratio boni honesti, ut dicto loco notavimus cum D. Thoma, I, q. 6, a. 6. De bono autem delectabili ait idem D. Thomas, I-II, q. 2, a. 6, ad 1, ex Aristot., X Ethic., c. 2, *stultum esse quaerere propter quid appeatur, nam ipsa delectatio per se habet unde appetibilis sit.* Haec ergo duo bona sufficientia sunt ad causandum primam motionem in finem propter seipsum.

17. Ex hac autem motione nascitur altera, quae est ad media propter finem; nam illud idem bonum quod propter se amatur movet ad amandum alia propter ipsum, si necessaria vel utilia sint ad bonum propter se amatum obtinendum. Utrumque ergo ex his bonis per se sufficiens est ratione suae bonitatis ad causalitatem finalem exercendam quoad utramque eius partem. In quo munere sese habent mutuo sicut excedens et excessum, nam bonum delectabile et quoad nos plus movere solet et ad se trahere appetitum, et delectatio quodammodo est ultima perfectio operationis propter se amabilis; at vero bonum honestum, quo maius est et per se nobilius, eo de se et natura sua potentius est ad hanc causalitatem exercendam et nobiliores etiam effectus potest in hoc genere causare. Quin potius, si naturae institutionem spectemus, solum hone-

en este género. Más aún, si atendemos al designio de la naturaleza, sólo el bien honesto debe tener razón propia de fin, pues la delectación por la intención de la naturaleza no existe por causa de sí, sino por causa de la operación a la que se une, y por ello debe ser amada por causa de ella, acerca de lo cual trataremos más extensamente en otro lugar.

18. Y en cuanto al bien útil, como no es un bien por sí, parece bastante claro que no es suficiente para ejercer la causalidad final, porque el bien útil en cuanto tal no es amable por sí; por consiguiente, no es suficiente para ejercer la primera moción del fin. Además, en cuanto es útil no es aquello por causa de lo cual se ama otra cosa, sino que más bien él mismo es amado por causa de otro; por consiguiente, tampoco puede ejercer la segunda moción o causalidad final. Más aún, bajo dicha razón es efecto del fin, porque es aquello que se hace o ama por causa de otro; por consiguiente, el bien útil como tal no puede ejercer la causalidad final. Por tanto, sola la bondad honesta, sea moral o natural, y la bondad deleitable, puede ser la razón propia de causar finalmente. Pero aquí se ofrecía inmediatamente la dificultad de si los medios pueden ejercer la causalidad final, dificultad que trataremos mejor en la sección siguiente.

SECCION VI

Qué cosas pueden ejercer la causalidad final

1. La dificultad de esta cuestión puede nacer de un doble capítulo. El primero es acerca de los medios, a ver si pueden ejercer la causalidad final; pues parece manifiesto por los mismos términos que los medios no pueden tener causalidad de fin, porque sólo la cosa que es fin puede ejercer causalidad de fin; ahora bien, el medio es algo distinto del fin; por consiguiente, no puede ejercer causalidad de fin. Pero en contra de esto está el que el medio como medio atrae la voluntad para que le ame; por consiguiente, en esto ejerce causalidad de fin. Y, sobre todo, porque también a un medio puede ordenarse otro; entonces, por tanto, aquel medio que es primero en el orden de la intención ejerce causalidad de fin sobre el otro que se ordena a él.

stum bonum habere debet propriam rationem finis, nam delectatio ex intentione naturae non est propter se, sed propter operationem cui adiungitur, et ideo propter illam amari debet, de quo alias latius.

18. De bono autem utili, cum non sit per se bonum, satis manifestum apparet non esse sufficiens ad causalitatem finalem exercendam, quia bonum utile ut sic non est per se amabile; ergo non est sufficiens ad primam motionem finis exercendam. Rursus quatenus utile est, non est id propter quod aliud amatur, nam potius ipsum amatur propter aliud; ergo neque secundam motionem seu causalitatem finis exercere potest. Quin potius sub ea ratione est effectus finis, quia est id quod alterius gratia fit vel amatur; ergo bonum utile ut sic non potest causalitatem finalem exercere. Sola ergo bonitas honesta, sive moralis sive naturalis, et bonitas delectabilis, potest esse propria ratio causandi finaliter. Hic vero occurrebat statim difficultas de mediis, an possint causalitatem finalem exercere, quam melius tractabimus sectione sequenti.

SECTIO VI

Quae res possint causalitatem finalem exercere

1. Difficultas huius quaestionis ex duplici capite oriri potest. Primum est de mediis, an illa possint exercere causalitatem finis; videtur enim ex ipsis terminis manifestum non posse media habere causalitatem finis; nam sola res quae est finis potest exercere causalitatem finis; sed medium est res distincta a fine; ergo non potest exercere causalitatem finis. In contrarium vero est quia medium ut medium allicit voluntatem ut ipsum amet; ergo in hoc exercet causalitatem finis. Et maxime quia etiam ad unum medium potest aliud ordinari; tunc ergo illud medium quod est prius ordine intentionis exercet causalitatem finis circa aliud quod ad ipsum ordinatur.

2. La segunda dificultad es acerca de las privaciones o negaciones, a ver si pueden ejercer causalidad de fin bajo esta razón, es decir, cuando se juzga y considera sin error que son privaciones o negaciones y no verdaderos entes. Y lo mismo puede preguntarse acerca de las relaciones, sobre todo de las de razón. Y la razón de la dificultad está en que éstas lo mismo que no tienen verdadera entidad, así tampoco tienen bondad, sobre todo que sea amable por sí; por consiguiente, no tienen virtud y razón próxima para causar finalmente. Pero en contra de eso está que con frecuencia buscamos directamente tales privaciones, y por causa de ellas elegimos los medios, como la muerte de alguno o algo semejante. De igual modo pretendemos alguna vez las relaciones de razón, como la dignidades humanas o la estimación ante otros, que sólo son una relación de razón.

Si pueden los medios ejercer causalidad de fin

3. Sobre la primera dificultad hay varias maneras de expresarse. La primera es que los medios incluso como medios pueden ejercer causalidad de fin; en lo cual esta opinión contradice abiertamente a la última parte de la tercera aserción propuesta en la sección precedente. Pero la mantiene Gabriel, *In I*, dist. 38, a. 1, donde, de acuerdo con la opinión de Gregorio allí, a. 1, distingue que hay un fin propísimo, otro propio, otro común o comunísimo, y de este último modo dice que los medios tienen razón de fin y que ejercen su causalidad. Por lo cual también aquel medio que es el último en la intención y primero en la ejecución, por causa del cual ningún otro se elige, dice que participa de la causalidad de fin. El fundamento parece que es que todo objeto de la voluntad tiene razón y causalidad de fin; ahora bien, el medio como medio, o sea, el que no es más que medio, es objeto de la voluntad; por consiguiente, participa de la causalidad de fin. La menor consta porque la voluntad verdadera y propiamente versa sobre el fin amándolo; y es objeto propio de la potencia aquello sobre lo que versa. Y la mayor se toma de Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 1, donde dice que el fin es objeto de la voluntad; pero habla del objeto adecuado, ya porque dice que se comporta el fin con la voluntad como el color con la vista;

2. Secunda difficultas est de privationibus aut negationibus, an sub hac propria ratione possint exercere causalitatem finis, id est, absque errore iudicatae et existimatae, quod privationes vel negationes sint, et non vera entia. Et idem de relationibus, praesertim rationis. Et ratio difficultatis est quia hae sicut non habent veram entitatem, ita nec bonitatem, et praesertim per se amabilem; ergo non habent vim et rationem proximam ad causandum finaliter. In contrarium vero est quia saepe per se intendimus huiusmodi privationes, et earum gratia media eligimus, ut alicuius mortem, vel aliquid simile. Similiter intendimus aliquando relationem rationis, ut humanas dignitates, aut aestimationes apud alios, quae in sola relatione rationis consistunt.

Possintne media causalitatem finis exercere

3. Circa priorem difficultatem sunt varii dicendi modi. Primus est media etiam ut media posse exercere causalitatem finis; in quod haec sententia contradicit aperte ultimae parti tertiae assertionis propositae in praecedenti sectione. Tenet vero illam Gabriel, In I, dist. 38, a. 1, ubi ex sententia Gregorii ibi, a. 1, distinguit finem alium esse propriissimum, alium proprium, alium communem seu communissimum, et hoc ultimo modo dicit media habere rationem finis eiusque causalitatem exercere. Unde etiam illud medium quod est ultimum in intentione et primum in exsecutione, propter quod nullum aliud eligitur, ait participare causalitatem finis. Fundamentum esse videtur quia omne obiectum voluntatis, habet rationem et causalitatem finis; sed medium ut medium, seu quod non est nisi medium, est obiectum voluntatis: ergo participat causalitatem finis. Minor constat, quia voluntas vere ac proprie versatur circa finem amando ipsum; illud autem est proprium obiectum potentiae circa quod ipsa versatur. Maior autem sumitur ex D. Thoma, I-II, q. 1, a. 1, ubi ait finem esse obiectum voluntatis; loquitur autem de obiecto adaequato, tum quia dicit ita se habere finem ad voluntatem sicut color ad visum; color autem est obiectum adaequatum visus. Tum etiam quia inde infert voluntatem amare omnia sub ratione finis, quia amat omnia sub ratione sui obiecti; quae consecutio bona non esset nisi finis esset obiectum adaequatum. Favet etiam Aristot., II Phys., c. 3, dicens *finem et bonum idem esse;* bonum autem est obiectum adaequatum voluntatis; ergo et finis.

y el color es el objeto adecuado de la vista. Ya también porque de allí infiere que la voluntad ama todas las cosas bajo razón de fin, porque ama todas las cosas bajo la razón de su objeto; la cual inferencia no sería buena si el fin no fuese objeto adecuado. Se inclina a ella también Aristóteles, II de la *Física,* c. 3, al decir que *el fin y el bien son lo mismo;* y el bien es el objeto adecuado de la voluntad; por consiguiente, también el fin.

4. El segundo modo de expresión es que la cosa que es medio, aun cuando por causa de sí no sea amada ni sea amable, puede ejercer causalidad de fin; con todo, no en cuanto es medio, sino en cuanto que por causa de ella otro medio puede ser apetecido. Así, pues, aquel medio que no es el primero en la ejecución, sino que intercede entre el fin y el primer medio, se dice que participa de la causalidad del fin, no en cuanto es amado por causa del fin sino en cuanto que otro medio es amado por causa de él, ya que bajo esa razón es aquello por razón de lo cual y, por tanto, tiene razón de fin próximo y no de medio. Pero aquello que es primer medio, por causa del cual ningún otro es amado, no participa de la causalidad del fin. Esta sentencia la mantiene Egidio *In II,* dist. 38, q. 2, a. 2; Gabriel, *In II,* dist. 1, q. 5, a. 1, y Ockam, *In II,* q. 3, y parece que la favorece Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 2, donde dice en la razón cuarta: *Todos los medios que se interponen entre el agente y el último fin son fines respecto de los anteriores, y principios activos respecto de los siguientes,* y en el II de la *Física,* lec. 5, dice que a la razón de fin no pertenece que sea el último absolutamente, sino sólo respecto del precedente. Y lo mismo piensa en el I de la *Etica,* c. 7, donde Aristóteles se inclina mucho a este parecer, pues dice que no todos los fines son perfectos y apetecibles por causa de sí, y en el V de la *Metafísica* y II de la *Física* enumera entre los fines los instrumentos del arte y las riquezas, ya que se hacen o se adquieren por otros medios, aunque ellas sean también medios para fines ulteriores. Pero la razón ha sido ya tocada, porque en ellos existe razón suficiente para mover la voluntad para que quiera algo por causa de los mismos, y esto basta para ejercer algún oficio de causa final, aunque no los ejerzan todos.

4. Secundus modus dicendi est rem quae est medium, etiamsi propter se non ametur neque amabilis sit, posse exercere causalitatem finis, non tamen quatenus medium est, sed quatenus propter illam aliud medium appeti potest. Itaque illud medium, quod non est primum in exsecutione, sed intercedit inter finem et primum medium, dicitur participare causalitatem finis, non quatenus amatur propter finem, sed quatenus aliud medium amatur propter ipsum, quia sub ea ratione est id cuius gratia, et consequenter habet rationem finis proximi, et non medii [1]. Illud vero quod est primum medium, propter quod nullum aliud amatur, non participat causalitatem finis. Hanc sententiam tenet Aegit., In II, dist. 38, q. 2, a. 2; Gabr., In II, dist. 1, q. 5, a. 1, et Ocham, In II, q. 3, et videtur favere D. Thom., III cont. Gent., c. 2, ubi in ratione quarta dicit: *Omnia intermedia inter agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum, et principia activa respectu sequentium,* et in II Phys., lect. 5, ait de ratione finis non esse quod sit ultimum simpliciter, sed solum respectu praecedentis. Idem sentit I Ethic., c. 7, ubi Aristoteles multum favet huic sententiae, dicit enim non omnes fines esse perfectos et propter se expetibiles, et in V Metaph., et II Phys., inter fines numerat instrumenta artis et divitias, quia per alia media fiunt vel acquiruntur, quamvis ipsa etiam sint media ad ulteriores fines. Ratio vero est iam tacta, quia in illis est sufficiens ratio ad movendam voluntatem, ut aliquid velit propter ipsa, et hoc satis est ad exercendum aliquod munus causae finalis, etiamsi non exerceant omnia.

[1] Nos apartamos de la edición Vivès y de otras, porque juzgamos que éstas han omitido una línea que se halla en varias ediciones. (N. de los EE.)

Se establece un principio necesario para la resolución de la cuestión

5. Sin embargo, pienso que se ha de afirmar que no puede propiamente y (por decirlo así) por intrínseca denominación ejercer la causalidad de fin ninguna cosa que por sí no sea buena y apetecible. Por qué añado esas partículas *propiamente y por intrínseca denominación,* lo aclararé después. Por tanto, tomo esta aserción de Aristóteles, II de la *Metafísica,* c. 2, donde afirma que pertenece a la razón del fin que otras cosas sean apetecidas por causa de él mismo y que él no lo sea por causa de otras cosas; en donde por esta última negación expresa con un circunloquio aquella razón que nosotros explicamos positivamente diciendo que el fin debe ser apetecible por sí por la bondad propia que tiene en sí. Pues no pertenece a la razón de fin, hablando en general, no ser apetecido por causa de otro, sino que esto es propio del fin absolutamente último. Por lo cual, en el I de la *Etica,* c. 7, dice que en cada serie es fin aquello que se apetece como último, es decir, aquello en que se detiene la intención de todos los medios que son apetecidos por causa del fin. Así también en el II de la *Física,* c. 3, dice que todos los medios que están subordinados entre sí existen por causa de un único fin. Finalmente, en el lib. I *Magn. Moral.,* c. 2, distingue: *De los bienes, unos son fines, otros no; del mismo modo que la salud ciertamente es un fin y la causa de la salud de ningún modo es fin,* donde llama causa de la salud al medio para la salud. Y se prueba con la razón porque en cada género de causa puede causar en tal género aquella cosa que tiene virtud o principio formal que la constituye en acto primero como causa de tal género; ahora bien, la bondad es la razón formal de la causa final, que la constituye en acto primero suficiente para causar; por consiguiente, solamente aquella cosa que tiene bondad puede ser causa final por intrínseca potencia o denominación; y toda realidad —y sólo ella— que tiene bondad en sí y conveniencia respecto del apetente es buena por sí y apetecible; por consiguiente, solamente la cosa que es buena por sí y apetecible puede ejercer causalidad de fin.

6. Se dirá: también la cosa útil como tal tiene bondad en sí, ya que en sí tiene utilidad, pues la utilidad es una cierta especie de bondad. Pero en contra

Statuitur principium ad resolutionem quaestionis necessarium

5. Nihilominus dicendum censeo nullam rem posse proprie et (ut ita dicam) per intrinsecam denominationem exercere causalitatem finis nisi quae per se bona sit et expetibilis. Cur addam illas particulas, *proprie et per intrinsecam denominationem,* infra declarabo. Sumo igitur hanc assertionem ex Aristot., II Metaph., c. 2, ubi dicit de ratione finis esse ut alia appetantur propter ipsum, ipsum vero non propter alia; ubi per hanc posteriorem negationem circumloquitur illam rationem quam nos positive explicamus dicendo finem debere esse per se expetibilem per propriam bonitatem quam in se habeat. Nam non est de ratione finis, generatim loquendo, ut propter aliud non appetatur, sed hoc est proprium finis omnino ultimi. Unde in I Ethic., c. 7, dicit in unaquaque serie illud esse finem quod appetitur ut ultimum, id est, in quo sistit intentio mediorum omnium quae propter finem appetuntur. Sic etiam II Phys., c. 3, dicit omnia media quae inter se subordinata sunt, esse propter unum finem. Denique, lib. I Magn. Moral., c. 2, distinguit: *Bonorum alia sunt fines, alia non; quemadmodum sanitas quidem finis, atque sanitatis causa neutiquam finis est,* ubi sanitatis causam vocat medium ad sanitatem. Et probatur ratione, nam in unoquoque genere causae illa res potest causare in tali genere quae habet virtutem seu formale principium constituens in actu primo causam talis generis; sed bonitas est ratio formalis causae finalis, constituens illam in actu primo sufficientem ad causandum; ergo tantum res illa quae bonitatem habet esse potest causa finalis per intrinsecam potentiam seu denominationem; omnis autem res, et illa sola, quae in se habet bonitatem et convenientiam respectu appetentis est per se bona et appetibilis; ergo tantum res quae est per se bona et appetibilis potest causalitatem finis exercere.

6. Dices: etiam res utilis, ut sic, habet in se bonitatem, cum in se habeat utilitatem, nam utilitas quaedam species bonitatis est. Sed contra hoc est quod supra di-

de esto está lo que dijimos antes al tratar de la bondad, Dis. X, que el bien útil como tal no es algo enteramente intrínseco a la cosa que se juzga útil; pues aunque la utilidad, en cuanto sólo dice una cierta virtud o eficacia, sea algo en la cosa que se denomina útil, sin embargo toda aquella utilidad no es buena ni apetecible como útil, sino por causa de la bondad del fin pretendido y en cuanto se ordena a ella. Por lo cual Santo Tomás, I, q. 5, a. 6, dijo con razón que *las cosas útiles no son amables por causa de sí, sino sólo por razón del fin.* Y por ello tampoco el bien útil como tal se juzga bueno absolutamente ni por denominación intrínseca, porque no es conveniente por sí, sino sólo en cuanto se ordena a tal fin y recibe de él cuasi formalmente la conveniencia.

7. En segundo lugar, por tanto, argumento de este modo; porque la cosa que no es buena por sí no puede mover la voluntad a amarla a ella por causa de sí; por consiguiente, tampoco puede mover la voluntad a amar otras cosas por causa de sí misma; por tanto, no puede ejercer ninguna causalidad de fin. Esta segunda consecuencia es clara por lo dicho, ya que toda la causalidad del fin se contiene en esos dos capítulos. Pero el primer antecedente parece también por sus términos evidente, ya que como sólo el bien atrae el apetito a su amor, solamente aquella cosa que es buena en sí misma y sin orden a otro fin puede atraer el apetito a que la ame por sí misma. Por lo cual en la razón de duda propuesta al principio no se tomaba rectamente que el medio como medio atrae la voluntad a su amor; y, además, habría que decir que el fin mismo atrae la voluntad a amar el medio, pues en realidad querer el medio por causa del fin no es otra cosa sino que toda la razón de quererlo sea el mismo fin; y la razón de querer es la que mueve a la voluntad y la atrae, y por ello también suele llamarse motivo de la voluntad; el medio, en cambio, es como el objeto material que se ama por razón del fin. Y con esto se prueba fácilmente la primera consecuencia, porque lo que no basta para atraer la voluntad hacia su amor, mucho menos puede atraer la voluntad para amar otra cosa por causa de sí mismo; ahora bien, aquella cosa que no es buena por sí no puede atraer la voluntad a amarla, como mostramos; por tanto, menos puede atraer a la voluntad

ximus tractando de bonitate, disp. X, bonum utile, ut sic, non esse aliquid omnino intrinsecum rei quae utilis censetur; nam licet utilitas, ut solum dicit vim aliquam vel efficacitatem, sit aliquid in re quae denominatur utilis, tamen tota illa utilitas non est bona neque appetibilis ut utilis, nisi propter bonitatem finis intenti, et ut illi subest. Propter quod D. Thomas, I, q. 5, a. 6, merito dixit *utilia non esse amabilia propter se, sed solum ratione finis.* Et ideo etiam bonum utile ut sic non censetur bonum simpliciter, nec per intrinsecam denominationem, quia non est per se conveniens, sed solum ut substat tali fini et ab illo quasi formaliter convenientiam accipit.

7. Secundo igitur argumentor in hunc modum; nam ea res quae non est per se bona non potest movere voluntatem ad amandum se propter se; ergo nec potest voluntatem movere ad amandum alia propter ipsam; ergo nullam causalitatem finis exercere potest. Haec secunda consequentia patet ex dictis, quia tota causalitas finis in illis duobus capitibus continetur. Primum vero antecedens etiam videtur ex terminis per se notum, quia cum solum bonum trahat appetitum ad sui dilectionem, illa tantum res potest trahere appetitum ad amandum se propter se quae secundum se et sine ordine ad alium finem bona est. Unde non recte in ratione dubitandi in principio posita sumebatur medium ut medium trahere voluntatem ad sui dilectionem; ulteriusque [1] diceretur finem ipsum trahere voluntatem ad diligendum medium, nam revera nihil aliud est velle medium propter finem nisi quod tota ratio volendi illud sit ipse finis; ratio autem volendi est quae voluntatem movet et attrahit, et ideo etiam motivum voluntatis appellari solet; medium autem est tamquam materiale obiectum, quod ratione finis amatur. Atque hinc facile probatur prior consequentia, quia quod non sufficit voluntatem trahere ad se amandum, multo minus potest trahere voluntatem ad amandum aliud propter ipsum; sed res illa quae non est per se bona non pot-

[1] En otras ediciones, esta palabra se ve sustituida por *utriusque;* es claro que carece de sentido en el presente contexto. (N. de los EE.)

a amar otras cosas por causa de sí misma. La mayor es clara, ya por aquel principio *aquella por lo que una cosa es tal, lo es en mayor grado;* y así si se ama el medio por causa del fin, más se ama el fin; por consiguiente, la cosa que hace que otro sea amado por causa de ella, es preciso que haga que ella misma sea más amada; por tanto, contrariamente, la que no puede arrastrar a su amor, mucho menos puede arrastrar a amar otras cosas por causa de sí. Ya también porque el amor del medio por causa del fin procede del amor del fin; por consiguiente, si el amor de una cosa como fin no puede ser causado por aquella cosa, tampoco el amor de otra cosa por causa de tal fin puede ser causado finalmente por aquel fin; lo cual es decir que aquél no puede ser fin, si con el nombre de fin se significa la verdadera causa final, tal como ahora hablamos de ella en orden a la voluntad creada.

Respuesta general a la cuestión propuesta

8. De este principio se colige primeramente la respuesta general a la cuestión propuesta en el título de la sección, a saber, que puede ejercer propiamente causalidad final la cosa que tiene en sí bondad por la cual sea amada (o verdaderamente, o en el pensamiento, lo cual, entiéndase añadido en todas las expresiones semejantes para que no tengamos que repetir lo mismo). Esta conclusión es evidente por el principio precedente y por sus pruebas. Por lo cual no podemos descender en particular a señalar las cosas que pueden causar finalmente; a saber, si Dios, o el ángel, o el hombre, o la sustancia, o el accidente, o las riquezas, o el honor u otras cosas semejantes pueden causar finalmente; sino que en todas y en cada una hay que considerar qué bondad o conveniencia tienen por sí, y si tienen alguna, según ella podrán ser causa final, y si no tienen ninguna no podrán. Pero solamente dos clases de bien son por sí y en sí buenos, a saber, el deleitable y el honesto, comprendiendo bajo el honesto cuanto es por sí conveniente a la naturaleza, y por ello lo que fuere tal, podrá bajo esa razón ejercer causalidad de fin; y lo que no es tal, nunca ejercerá causalidad de fin sino porque es juzgado tal, y de este modo las riquezas

est trahere voluntatem ad amandum se, ut ostendimus; ergo minus potest trahere voluntatem ad amandum aliud propter ipsam. Maior patet, tum ex illo principio *propter quod unumquodque tale, et illud magis;* et ita si medium amatur propter finem, magis amatur finis; ergo res quae facit aliud amari propter ipsam, oportet ut magis faciat amari seipsam; ergo, e converso, quae non potest trahere ad amandum se, multo minus poterit trahere ad amandum aliud propter se. Tum etiam quia amor medii propter finem procedit ex amore finis; ergo si amor alicuius rei ut fines non potest causari ab illa, neque amor alterius rei propter talem finem potest ab illo fine finaliter causari; quod est dicere illum non posse esse finem, si nomine finis vera causa finalis significetur, prout nunc de illa loquimur in ordine ad creatam voluntatem.

Responsio generalis ad quaestionem propositam

8. Ex hoc principio colligitur primo generalis responsio ad quaestionem in titulo sectionis propositam, scilicet, eam rem posse proprie exercere causalitatem finalem quae in se habet bonitatem propter quam ametur (aut vere, aut in existimatione, quod intelligatur adiectum in omnibus similibus locutionibus, ne oporteat idem repetere). Haec conclusio est evidens ex praecedenti principio et probationibus eius. Quocirca non possumus in particulari descendere ad designandas res quae possunt finaliter causare, nimirum, an Deus, vel angelus, vel homo, vel substantia, vel accidens, vel divitiae, vel honor, vel aliae huiusmodi, possint finaliter causare; sed in omnibus et singulis considerandum est quam bonitatem vel convenientiam per se habeant et, si aliquam habuerint, secundum illam poterunt esse finalis causa, si vero nullam habeant, non poterunt. Solum autem duplex bonum est per se et secundum se bonum, nempe delectabile et honestum, sub honesto comprehendendo quidquid est per se naturae conveniens, et ideo quidquid tale fuerit, poterit sub ea ratione causalitatem finis exercere; quod autem tale non est, nunquam exercet

y los honores son apetecidos con frecuencia como fin, aun cuando dichas cosas, si se establece un juicio recto acerca de ellas, no sean por sí amables o convenientes, sino sólo por causa de otro.

9. Se dirá: por la misma razón el bien deleitable no será verdaderamente suficiente para causar finalmente, porque si se juzga rectamente acerca de él, no es amable por causa de sí, sino por causa de otro. Más aún, tampoco la ciencia, ni la salud, ni cosas parecidas podrán ejercer la causalidad final, ya que no son amables por sí, sino por causa del hombre. A la primera parte se responde negando la consecuencia; pues la razón es muy diversa, ya que el bien deleitable separado de todo otro fin extrínseco tiene verdaderamente en sí de dónde ser amado, y por ello es capaz y suficiente por sí para ejercer la causalidad de fin; aunque si ha de ser apetecido por el hombre con razón recta, es decir, honesta, no haya que detenerse en él como en un fin, sino que se ha de ordenar a algún fin superior, lo cual se ha de entender no sólo del bien deleitable, sino también del bien conveniente a la naturaleza, o natural, en cuanto se distingue del moral honesto. Por lo cual, por claridad se podría decir que el bien deleitable según un verdadero juicio especulativo o físico, es por sí amable, cosa que basta para que por sí sea suficiente para ejercer la causalidad de fin, y no sólo por la falsa estimación del que obra, sino también por la propia virtud que tiene en sí; aunque según un verdadero juicio práctico y moral, que se emite de acuerdo con la conformidad al apetito recto y honesto, no haya de ser apetecido como fin por el hombre que obra honestamente. Pero ocurre lo contrario con las otras cosas que carecen de toda bondad de esta clase; pues ellas, ni según un juicio práctico, ni tampoco según uno especulativo verdadero, pueden ser causas finales, sino sólo por un pensamiento falso.

10. A la segunda parte se responde negando la consecuencia; pues aquellas cosas son verdaderamente amables por causa de sí, ya que por sí son convenientes a la naturaleza. Ni importa que sólo sean amables para el hombre; pues de aquí resulta sólo que no son amables con amor de amistad, sino de concupiscencia, lo cual no impide la verdadera y propia causalidad final, diga lo

causalitatem finis nisi quia tale existimatur, et hoc modo divitiae aut honores appetuntur saepe ut finis, quamvis illae res, si rectum de illis feratur iudicium, non sint per sese amabiles aut convenientes, sed tantum propter aliud.

9. Dices: eadem ratione bonum delectabile non erit vere sufficiens ad causandum finaliter, quia si rectum de illo feratur iudicium, non est amabile propter se, sed propter aliud. Immo neque scientia, sanitas, et res similes poterunt exercere causalitatem finalem, quia non sunt amabiles propter se, sed propter hominem. Ad priorem partem respondetur negando sequelam; est enim ratio longe diversa, quia bonum delectabile praecisum ab omni alio fine extrinseco vere habet in se unde ametur, et ideo potens est et sufficiens de se ad exercendam causalitatem finis; quamvis si ab homine recta, id est, honesta ratione appetendum sit, non sit in eo ut in fine sistendum, sed ad aliquem superiorem finem ordinandum, quod non solum de bono delectabili, sed etiam de bono convenienti naturae, seu naturali, prout condistinguitur a morali honesto, intelligendum est. Unde claritatis gratia dici posset bonum delectabile secundum verum iudicium speculativum seu physicum esse per se amabile, quod satis est ut per se sufficiat ad exercendam causalitatem finis, et non tantum ex falsa aestimatione operantis, sed etiam ex propria vi quam in se habet; quamvis secundum verum iudicium practicum et morale, quod attenditur per conformitatem ad appetitum rectum et honestum non sit appetendum ut finis ab homine honeste operante. Secus vero est de aliis rebus quae omni huiusmodi bonitate carent; illae enim nec secundum iudicium practicum, nec etiam secundum speculativum verum, possunt esse finales causae, sed solum ex falsa existimatione.

10. Ad posteriorem partem respondetur negando sequelam; nam illae res vere sunt propter se amabiles, nam per se sunt naturae convenientes. Nec refert quod tantum sint amabiles homini; nam hinc solum fit non esse amabiles amore amicitiae, sed concupiscentiae, quod non impedit veram et propriam causalitatem finalem, quidquid Gabriel loco supra citato significet. Et patet,

que quiera Gabriel en el lugar citado. Y es claro, porque tales cosas por la bondad que tienen en sí verdaderamente atraen y arrastran hacia sí la voluntad, según su medida y capacidad. Pues porque ellas son tales que por su naturaleza se adaptan al hombre y son perfecciones suyas, por ello, aunque se amen por sí, con todo se aman para el hombre; y estas dos relaciones no repugnan entre sí ni se relacionan como el medio al fin, sino como fin *por que* y fin *para que*, que integran un fin completo, como vimos antes.

Resolución acerca de la causalidad de los medios

11. En segundo lugar, principalmente se colige de dicho principio la resolución de la primera dificultad acerca de la causalidad de los medios. Pues una cosa que es medio para otro fin puede bajo alguna otra razón ser apetecible por sí, por razón de alguna bondad que tiene verdaderamente en sí aun prescindiendo de la relación a aquel fin, y bajo aquella razón no hay duda de que puede la cosa que es medio tener causalidad final, porque no la tiene como medio. Más aún, respecto de ella, es algo material y *per accidens* que tal cosa sea medio o que sea amada por causa de otro fin; ni acerca de esto existe controversia alguna. Por tanto, puede manifestarse de otro modo la cosa que es medio, es decir, no teniendo ninguna razón por sí de bien, o al menos no causando por ella, ni siendo amada por causa de ella, sino sólo en cuanto es útil; y bajo este aspecto absolutamente debe negarse que aquella cosa como tal sea suficiente para ejercer la causalidad final. Y ciertamente si aquella cosa es tal que sólo sea amada por causa del fin, la cuestión parece evidentísima, porque entonces es amada puramente como medio, y esto lo distinguen todos los filósofos del fin como fin y piensan que ello pertenece al efecto del fin más bien que tener razón de causa. Y esto lo confirma también todo lo que adujimos en la prueba de la primera aserción. Pero cuando esta cosa que es medio adquiere la relación de término respecto de otro medio, el cual es amado por causa de ella misma, parece que participa ya de algún modo de la razón de fin.

12. Y por eso, para mayor claridad y para explicar las expresiones de algunos graves autores, podemos acomodar aquí la distinción que Gabriel aduce

quia tales res per bonitatem quam in se vere habent, alliciunt et ad se trahunt voluntatem, iuxta modum et capacitatem earum. Nam quia ipsae tales sunt ut natura sua coaptentur homini et sint perfectiones eius, ideo licet propter se diligantur, homini tamen diliguntur; et istae duae habitudines non repugnant inter se, neque comparantur ut medium ad finem, sed ut finis *cuius* et finis *cui*, qui integrant unum completum finem, ut supra vidimus.

Resolutio de causalitate mediorum

11. Secundo, principaliter colligitur ex dicto principio resolutio prioris difficultatis de causalitate mediorum. Res enim quae est medium ad alium finem, potest sub aliqua alia ratione esse per se appetibilis, ratione alicuius bonitatis quam in se vere habet etiam praecisa relatione ad illum finem, et sub ea ratione non est dubium quin possit res quae est medium habere causalitatem finalem, quia non habet illam ut medium. Immo respectu illius, materiale quid et per accidens est quod talis res sit medium seu ametur propter alium finem; neque de hoc est ulla controversia. Alio ergo modo potest se habere res quae est medium, ita ut nullam habeat rationem per se boni, vel saltem quod per illam non causet nec propter illam ametur, sed tantum quatenus utilis est; et sub hac consideratione simpliciter negari debet rem illam ut sic sufficientem esse ad exercendam causalitatem finalem. Et quidem si illa res talis sit ut solum ametur propter finem, res videtur evidentissima, quia tunc amatur ut pure medium, quod omnes philosophi a fine ut fine distinguunt, et potius censent pertinere ad effectum finis quam habere rationem causae. Et hoc etiam confirmant omnia quae in probatione primae assertionis adduximus. At vero quando haec res quae est medium induit habitudinem termini respectu alterius medii quod amatur propter ipsam, videtur iam participare aliquo modo rationem finis.

12. Et ideo maioris claritatis gratia, et ad declarandas locutiones nonnullorum gravium auctorum, possumus hic accommodare distinctionem quam Gabriel citato loco adducit; nam aliud est loqui de fine ut puram rationem termini induit, aliud vero ut habet propriam rationem causae finalis; hic enim de illo loquimur sub hac posteriori ratione. Et hoc modo negamus tale medium, etiamsi aliud ad ipsum ordinetur, exercere veram causalitatem finalem proprie loquendo et secundum intrinsecam denominationem, ut ita dicam. Et hoc probant omnia in priori assertione adducta, quia medium etiam sub hac ratione consideratum non habet in se unde trahat voluntatem ad amandum se propter se, sed ipse finis ad quem omnia media ordinantur movet voluntatem ad amandum omnia media et subordinationem eorum inter se, seu, quod idem est, idem finis movet voluntatem ad amandum aliquod medium immediate propter se, aliquod vero immediate propter aliud medium, mediate vero seu ultimate propter se. Ipsa ergo bonitas finis est quae proxime et finaliter movet, quamvis non semper terminet proxime et immediate relationem seu habitudinem medii ad finem, causalitas autem finalis in motione metaphorica consistit; haec ergo non est in medio, etiam quatenus aliud ad ipsum ordinatur, sed est tantum in fine. Et confirmatur ex specificatione actuum voluntatis, seu electionum omnium mediorum tendentium ad eumdem finem; nam omnes illae recipiunt speciem et honestatem vel malitiam ab ipso fine, ut latius tradunt theologi, in I-II, q. 18; ergo signum est, licet unum medium ordinetur ad aliud, tamen si omnia appetuntur tantum ut media, solum finem propter quem omnia appetuntur esse qui per bonitatem suam causat finaliter omnes illas electiones.

13. At vero si de fine loquamur solum prout est terminus ordinationis seu habitudinis alterius ad ipsum, sic unum medium dicitur finis alterius quod ad ipsum ordinatur, quia est terminus ad quem proxime refertur. Medium enim remotum, ut tale est, non habet convenientiam et proportionem cum fine nisi intercedente proximo medio; et ideo ad illud proxime ordinatur; ergo sub hac ratione participat tale medium rationem proximi finis. Atque hoc confirmant testimonia Aristotelis et D. Thomae in fa-

en el referido lugar; pues una cosa es hablar del fin en cuanto tiene pura razón de término, y otra cosa en cuanto tiene propia razón de causa final; aquí, en efecto, hablamos de él bajo esta última razón. Y de este modo negamos que tal medio, aun cuando otro se ordene a él, ejerza una verdadera causalidad final hablando propiamente y según una denominación intrínseca, por decirlo así. Y esto lo prueban todas las cosas aducidas en la anterior aserción, porque el medio incluso considerado bajo esta razón no tiene en sí de dónde atraer a la voluntad para que lo ame por causa de sí, sino que el mismo fin al que se ordenan todos los medios mueve a la voluntad a amar todos los medios y la subordinación de ellos entre sí, o, lo que es igual, el mismo fin mueve la voluntad a amar algún medio inmediatamente por causa de sí, pero a otro inmediatamente por causa de otro medio, y mediatamente o en último término por causa de sí. Por consiguiente, la misma bondad del fin es la que próxima y finalmente mueve, aunque no siempre termina próxima e inmediatamente la relación o respecto del medio al fin; ahora bien, la causalidad final consiste en una moción metafórica; por tanto, ésta no está en el medio, incluso en cuanto que otro se ordena a él mismo, sino que está sólo en el fin. Y se confirma por la especificación de los actos de la voluntad o de las elecciones de todos los medios que tienden al mismo fin; pues todas ellas reciben la especie y honestidad o malicia del mismo fin, como extensamente tratan los teólogos, I-II, q. 18; por consiguiente, es señal de que, aunque un medio se ordene a otro, sin embargo, si todos se apetecen solamente como medios, únicamente el fin por causa del cual todos son apetecidos es el que por su bondad causa finalmente todas aquellas elecciones.

13. Pero, en cambio, si hablamos del fin sólo en cuanto es término de la ordenación o relación de otro a él mismo, así un medio se dice fin de otro que se ordena a él mismo, porque es el término al que próximamente se refiere. Pues el medio remoto, en cuanto es tal, no tiene conveniencia y proporción con el fin más que intercediendo el medio próximo; y por ello se ordena a él próximamente; por consiguiente, bajo esta razón participa tal medio de la razón de fin próximo. Y esto lo confirman los testimonios de Aristóteles y de Santo

Tomás aducidos en favor de la segunda sentencia; también lo favorece el modo común de hablar; en efecto, absolutamente se dice que un medio es amado por causa de otro; de este modo de hablar colige Aristóteles en todas partes la razón de fin. Se dirá: si el medio participa del oficio y razón de fin bajo la razón de término al que se ordena otro medio, ¿por qué no participará también de la causalidad del fin, que consiste en una moción metafórica? Pues parece que existe la misma razón. Sobre todo, porque igual que, por ejemplo, el amor de la salud mueve a procurar la evacuación o la digestión o algo semejante, así el deseo de la evacuación mueve a tomar una poción, o a andar, o a otro medio semejante.

14. Se responde en primer lugar que la diferencia está en que la ordenación próxima de un medio a otro se estima según lo que es material en los mismos, a saber, en cuanto un medio puede ser causa eficiente de aquel efecto, y así puede ordenarse bien un medio a otro y, por el contrario, ser uno el término próximo de la ordenación de otro, según lo que en el mismo existe verdadera y realmente; y así puede participar de la razón de fin, como término. Y la causalidad final formalmente proviene del fin en cuanto es bueno, y porque la bondad del fin no es participada intrínsecamente por el medio más próximo, aun cuando otro se ordene al mismo, por ello no es participada por él la causalidad de fin como la razón o relación de término. Y no se ha de confundir la moción o resultancia natural que se da entre los mismos actos de la voluntad (en cuanto la voluntad es excitada de uno a otro) con la causalidad final; pues aquella causalidad entre los actos es más bien eficiente que final, ya sea por propia eficiencia física, ya por natural simpatía y consenso, de lo cual trataremos en otra parte, pues no interesa para el tema presente. La razón de fin, en cambio, proviene del mismo objeto; y por ello, aunque el deseo de un medio cause o excite el deseo de otro, sin embargo en el género de causa final toda aquella moción proviene del mismo fin.

15. A no ser finalmente que alguien quiera decir que del mismo modo que el medio por la unión con el fin se hace amable y apetecible, así se hace capaz de causar finalmente, al menos la elección de otro medio por causa de él, y que así participa de la causalidad final. Lo cual, ciertamente, en realidad

vorem secundae sententiae adducta; favet etiam communis loquendi modus; absolute enim dicitur unum medium amari propter aliud; ex quo genere locutionis colligit Aristoteles ubique rationem finis. Dices: si medium participat munus et rationem finis sub ratione termini ad quem aliud medium ordinatur, cur etiam non participabit causalitatem finis, quae in metaphorica motione consistit? Videtur enim esse aequalis ratio. Maxime quia sicut, verbi gratia, sanitatis amor movet ad procurandam evacuationem vel digestionem, aut aliquid simile, ita desiderium evacuationis movet ad sumendam potionem, vel ad ambulandum, aut aliud simile medium.

14. Respondetur imprimis differentiam esse quia proxima ordinatio unius medii ad aliud attenditur secundum id quod est materiale in ipsis, nimirum, quatenus unum medium potest esse causa effectiva illius effectus, et ita potest bene ordinari unum medium ad aliud, et e converso unum esse terminus proximus ordinationis alterius, secundum id quod in ipso vere et realiter est; atque ita potest participare rationem finis, ut termini. Causalitas autem finalis formaliter provenit a fine quatenus bonum est, et quia bonitas finis non participatur intrinsece a medio propinquiori, etiamsi aliud ad ipsum ordinetur, ideo non ita participatur ab eo causalitas finis sicut ratio vel habitudo termini. Non est autem confundenda motio vel naturalis resultantia quae est inter ipsos actus voluntatis (quatenus ex uno excitatur voluntas ad alium) cum causalitate finali; nam illa causalitas inter actus potius est effectiva quam finalis, sive sit per propriam efficientiam physicam, sive per naturalem sympathiam et consensionem, de quo alias, nam ad praesens non refert. Ratio autem finalis est ab ipso obiecto; et ideo, quamvis desiderium unius medii causet vel excitet desiderium alterius, nihilominus tamen in genere finalis causae tota illa motio provenit ab eodem fine.

15. Nisi quis tandem velit dicere quod sicut medium ex coniunctione ad finem fit amabile et appetibile, ita fit potens ad causandum finaliter, saltem electionem alterius medii propter ipsum, et ita participare causalitatem finalem. Quod quidem in re non

no es diverso de lo que dijimos; pues a lo sumo esto puede atribuirse al medio por una cierta denominación extrínseca. En efecto, igual que el medio no recibe del fin ninguna bondad intrínseca por la que se haga apetecible, sino que sólo por denominación extrínseca y cuasi por información recibe de aquél la conveniencia y apetibilidad objetiva, así a lo sumo por semejante denominación extrínseca puede participar de la causalidad final; con todo, en realidad de verdad toda aquella causalidad proviene del mismo fin y de su bondad; y por ello con frecuencia dije en lo que precede que propiamente y por denominación intrínseca sólo el fin ejerce la causalidad final.

16. *Se satisface a una objeción.*— Se dirá: por consiguiente, del mismo modo que la razón de fin se atribuye a aquellos medios a los que se ordenan otros, así puede atribuirse a aquel medio que es el primero en la ejecución y el último en la vía de la intención; pues aunque a él no se ordene otro medio extrínseco, con todo se ordena a él el mismo acto de la voluntad que se termina en él; por lo cual puede decirse también que es por causa de él, según la doctrina expuesta anteriormente en la sec. 3. Por otra parte, aunque aquel medio por su intrínseca bondad no atraiga a la voluntad, con todo, en cuanto unido al fin, de la misma manera que por él se hace apetecible y conveniente mediante una denominación extrínseca, así por la misma puede decirse que causa finalmente, no por sí mismo, sino por el fin como por su forma extrínseca. Se responde en primer lugar que no existe gran inconveniente en conceder todo esto, que se refiere más al modo de expresión que a la cosa. Y si alguien quiere sostener de esta manera la opinión de Gabriel, podrá hacerlo fácilmente; pues también Santo Tomás, I, q. 5, a. 6, llama bien útil como tal al término próximo de la moción de la voluntad. Con todo, aquel modo de hablar, principalmente en cuanto a la participación de la causalidad por la denominación extrínseca, me parece a mí muy impropio, ya que en rigor no mueve el medio, sino el fin hacia el medio, como decía antes. Sin embargo, en cuanto a la relación de término puede decirse que es participada por el primer medio en calidad de objeto material en el que se desarrolla el acto de la voluntad, que es lo único que pretende Santo Tomás en el lugar citado. Más aún, bajo aquella razón por la que se dice

est diversum ab eo quod diximus; nam ad summum hoc potest attribui medio per quamdam extrinsecam denominationem. Nam, sicut medium non accipit aliquam intrinsecam bonitatem a fine qua fiat appetibile, sed solum per extrinsecam denominationem et quasi informationem accipit ab illo convenientiam et appetibilitatem obiectivam, ita ad summum per similem denominationem extrinsecam potest participare causalitatem finalem; re tamen vera, tota illa causalitas provenit ab ipso fine eiusque bonitate; et ideo saepe dixi in superioribus, proprie et per intrinsecam denominationem solum finem exercere causalitatem finalem.

16. *Obiectioni satisfit.*— Dices: ergo, eo modo quo ratio finis attribuitur mediis ad quae alia ordinantur, ita potest attribui illi medio quod est primum in exsecutione et ultimum via intentionis; nam, licet ad illud non ordinetur aliud medium extrinsecum, ordinatur tamen ad illud ipsemet actus voluntatis qui ad illud terminatur; unde etiam dici potest esse propter illud, iuxta doctrinam superius traditam, sect. 3. Rursus, licet illud medium per intrinsecam bonitatem non trahat voluntatem, tamen ut coniunctum fini, sicut ab illo redditur appetibile et conveniens per extrinsecam denominationem, ita per eamdem potest dici causare finaliter, non per seipsum, sed per finem tamquam per suam formam extrinsecam. Respondetur primo non esse magnum inconveniens hoc totum concedere, quod magis spectat ad modum loquendi quam ad rem. Quod si quis velit hoc modo sustinere opinionem Gabrielis, facile poterit; nam et D. Thomas, I, q. 5, a. 6, vocat bonum utile ut sic terminum proximum motionis voluntatis. Verumtamen modus ille loquendi, praesertim quoad participationem causalitatis per extrinsecam denominationem, mihi videtur valde improprius; nam in rigore non movet medium, sed finis ad medium, ut supra dicebam. Tamen quantum ad habitudinem termini potest dici participari a primo medio, quatenus est materiale obiectum in quo versatur actus voluntatis, quod solum D. Thomas loco citato intendit. Immo sub ea ratione qua dicitur actus esse propter ipsum,

que el acto es por causa del mismo, ya no tiene razón de primer medio; pues el mismo acto se sujeta en cierto modo a las razones del medio precedente, como en la sec. 3 expliqué.

Se satisface a los fundamentos de otras opiniones

17. *Cuál es el objeto adecuado de la voluntad.*— Los fundamentos de las otras opiniones casi no necesitan nueva solución, porque al explicar la verdadera opinión en parte han sido solucionados, en parte se han acomodado para confirmar lo que dijimos. Solamente respecto a aquello que en favor de la primera sentencia oponíamos sobre el objeto adecuado de la voluntad hay que decir que es doble el objeto de una potencia, material y formal; por consiguiente, el fin no puede llamarse objeto material adecuado de la voluntad, porque también los medios son materia sobre la que versa la voluntad, como se dijo; en cambio, puede llamarse el fin objeto formal adecuado porque cuanto ama la voluntad es fin o por causa del fin; y a esto se refiere Santo Tomás en el lugar citado. Por consiguiente, cuando se dice que todo objeto de la voluntad tiene causalidad final, se ha de entender acerca del objeto formal, no del material. Y del mismo modo se ha de entender lo que dice Aristóteles que el fin y el bien son lo mismo; pues lo entiende del bien absolutamente, que es en sí y por sí bueno; en el cual sentido dijo también, I de la *Etica,* c. 7, que el bien de cada cosa es aquello por lo que obra. Y a lo mismo se reduce lo que dicen otros, que el fin es el adecuado objeto motivo de la voluntad, pero no el terminativo, y que la causalidad final propiamente conviene al objeto motivo, pero no al puramente terminativo. Pero Conrado, I-II, q. 1, a. 1, dice que el fin es el objeto adecuado *per se* de la voluntad, y que el medio es el objeto *per accidens;* lo cual viene a ser lo mismo, con tal de que aquel *per accidens* no se entienda de tal manera que se juzgue que la voluntad no alcanza en sí al medio mismo; pues en este sentido sería falso que los medios son objetos *per accidens,* ya que son amados propiamente y en sí; sino que hay que entender *per accidens* en sentido de por otro, a saber, por el fin, y de este modo sólo el objeto *per se* de la voluntad puede tener causalidad final.

iam non habet rationem primi medii; nam ipsemet actus subit quodammodo rationes prioris medii, ut in sect. 3 declaravi.

Satisfit fundamentis aliarum opinionum

17. *Quod sit obiectum adaequatum voluntatis.*— Fundamenta aliarum opinionum fere non indigent nova solutione, quia declarando veram sententiam partim soluta, partim ad ea quae diximus confirmanda accommodata sunt. Solum ad id quod in favorem prioris sententiae obiiciebamus de obiecto adaequato voluntatis, dicendum est duplex esse obiectum potentiae, materiale et formale; finis ergo non potest dici adaequatum obiectum materiale voluntatis, quia etiam media sunt materia circa quam voluntas versatur, ut dictum est; finis autem dici potest formale obiectum adaequatum, quia quidquid voluntas amat est finis vel propter finem; et hoc intendit D. Thomas citato loco. Cum ergo dicitur omne obiectum voluntatis habere causalitatem finalem, intelligendum est de obiecto formali, non de materiali. Et eodem modo intelligendum est quod Aristoteles ait finem et bonum idem esse; intelligit enim de bono simpliciter, quod in se ac per se bonum est; quo sensu dixit etiam, I Ethic., c. 7, bonum uniuscuiusque rei esse cuius gratia operatur. Et in idem redit quod alii aiunt, finem esse adaequatum obiectum motivum voluntatis, non autem terminativum, et causalitatem finalem proprie convenire obiecto motivo, non autem pure terminativo. Conradus vero, I-II, q. 1, a. 1, dicit finem esse adaequatum obiectum per se voluntatis, medium autem esse obiectum per accidens; quod in idem redit, dummodo illud *per accidens* non ita intelligatur ut existimetur voluntas non attingere ipsum medium in se; sic enim falsum esset media esse obiecta per accidens, nam proprie et in se amantur; sed intelligendum est *per accidens,* id est, per aliud, nempe per finem, atque hoc modo solum obiectum per se voluntatis potest habere causalitatem finalem.

18. *Si hay algún acto de la voluntad que no sea causado por el fin.*— Se dirá: por consiguiente no hay ningún acto de la voluntad que no proceda de la causa final, porque no hay ninguno que no proceda de su objeto formal adecuado; pero esto parece falso, ya porque hay algún acto en la voluntad que no versa ni sobre el fin ni sobre los medios, como Escoto y algunos otros teólogos pretenden, *In I,* dist. 1; ya también porque la simple complacencia o el deseo ineficaz de una cosa imposible no es causado por el fin, puesto que de ningún modo mueve a la consecución del fin. Esta objeción exigía una larga disputación sobre si en la voluntad existe un acto neutro que no sea causado por el fin; pero porque no es éste nuestro propósito se responde brevemente al argumento concediendo la consecuencia, a saber, que no existe ningún acto en la voluntad que opera con la razón y alguna deliberación, que no sea efecto del fin, como rectamente prueba la razón aducida y puede confirmarse por todo lo dicho en la sección 3. Pero respecto a la primera parte de la objeción negamos que exista un acto en la voluntad que no verse de algún modo o sobre el fin o sobre un medio por causa del fin, lo cual prueba extensamente Gregorio, *In I,* dist. 1, q. 1, tomándolo principalmente de Agustín, I *De Doctrina Christiana,* c. 8, donde todos los bienes amables los reduce a los bienes de que se ha de gozar o usar, es decir, los que son fines o medios. Esto piensa también Aristóteles, III de la *Etica,* c. 3 y 4, y se toma también de Santo Tomás, I *cont. Gent.,* c. 86. Y la razón está en que entre el bien amable por causa de sí o el que lo es solamente por causa de otro no puede hallarse medio. Pues lo que Escoto pensó, que el bien tomado en común o en abstracto puede ser medio, no es verdad, porque el bien en común no se abstrae más que como amable por sí, ya que cualquier otro que es amado solamente por causa de un fin extrínseco no es un bien simplemente, sino analógicamente y por denominación extrínseca, en la cual no se da un concepto común abstracto, como consta por lo anterior. A la segunda parte de la objeción se responde que en aquel acto simple o ineficaz sobre un objeto imposible, no se ama al objeto mismo imposible por modo de fin que se ha de buscar o alcanzar, sino que o bien se ama la delectación misma que se saca de aquel acto por modo de fin, o se ama alguna razón de

18. *An sit actus aliquis voluntatis a fine non causatus.*— Dices: ergo nullus est actus voluntatis qui non sit a causa finali quia nullus est qui non sit ab obiecto formali adaequato eius; hoc autem videtur falsum, tum quia aliquis est actus in voluntate qui nec circa finem nec circa media versatur, ut Scotus et nonnulli alii theologi contendunt, In I, dist. 1; tum etiam quia simplex complacentia, vel inefficax desiderium rei impossibilis, non causatur a fine, cum nullo modo moveat ad consecutionem finis. Haec obiectio petebat longam disputationem, an in voluntate sit actus neuter qui non sit causatus a fine; sed quia hoc non est nostri instituti, breviter respondetur ad argumentum concedendo sequelam, nimirum, nullum esse actum in voluntate cum ratione et aliqua deliberatione operante qui non sit effectus finis, ut recte probat ratio facta et ex omnibus dictis in sect. 3 confirmari potest. Ad priorem vero partem obiectionis, negamus esse actum in voluntate qui non sit aliquo modo vel circa finem vel circa medium propter finem, quod late probat Greg., In I, dist. 1, q. 1, praesertim ex Aug., I De Doctrina christiana, c. 8, ubi omnia bona amabilia revocat ad bona quibus est fruendum vel utendum, id est, quae sunt fines aut media. Quod etiam sentit Arist., III Eth., c. 3 et 4, et sumitur etiam ex D. Thoma, I cont. Gent., c. 86. Et ratio est quia inter bonum propter se amabile aut tantum propter aliud non potest reperiri medium. Nam quod Scotus putavit bonum in communi seu abstracte sumptum posse esse medium, verum non est, quia bonum in communi non abstrahitur nisi ut per se amabile, quia aliud quod solum propter extrinsecum finem amatur non est bonum simpliciter, sed analogice et per extrinsecam denominationem, in qua non datur communis conceptus abstractus, ut ex superioribus constat. Ad alteram partem obiectionis respondetur in illo actu simplici seu inefficaci circa obiectum impossibile, non amari obiectum ipsum impossibile per modum finis inquirendi vel assequendi, sed vel amari delectationem ipsam quae ex illo actu capitur per modum finis, vel amari rationem aliquam boni quae

bien que se representa en aquel objeto imposible, ya sea de modo absoluto, ya condicionado. Pues ella es la que mueve a la voluntad a aquel afecto simple y ella es también la que participa de la causalidad del fin, no ciertamente en cuanto a la intención o elección, sino sólo cuanto al simple afecto, pues éste versa también sobre el fin.

De qué modo las privaciones participan de la causalidad del fin

19. Por último es facilísima por lo dicho arriba la solución de la segunda dificultad puesta al principio sobre los objetos negativos o privativos. A la cual responden algunos que el bien que puede causar finalmente no ha de ser tomado tan estrictamente que se convierta con el verdadero ente real, sino más ampliamente en cuanto se convierte con el ente, que analógicamente comprende también las privaciones y negaciones, según lo dicho anteriormente, Disp. XI, sec. 3, n. 3. Pues, como dijo Aristóteles, V de la *Etica,* c. 1, *el mal menor en cierto modo es un bien;* por consiguiente, las privaciones y negaciones, aun cuando en realidad no aporten bondad, con todo en cuanto apartan algún inconveniente se juzga que tienen alguna ventaja, por razón de la cual pueden causar finalmente, opinión que en realidad es verdadera; pero podemos añadir que la carencia de mal no tiene poder de causar finalmente más que en virtud de algún bien positivo; y con razón puede decirse que la privación es amada más como medio para obtener un bien o para gozar plenamente de él que propiamente como fin, y que por ello esa causalidad del fin que está en el efecto de alguna privación ha de ser atribuida más al bien por razón del cual aquella privación es amada que a la misma privación. Pues uno ama carecer del dolor por causa del deleite opuesto a aquél, o ciertamente por causa del amor de su naturaleza y del estado conveniente a ella, cual es la carencia de dolor, aun cuando falte otra voluntad positiva. Sólo parece que se opone a esta doctrina el que a veces alguien puede amar el no existir absolutamente, y este amor no puede ser causado por el amor de algún bien positivo, ya que no existir absoluta y simplemente no deja ningún fundamento de bien positivo. Pero hay que decir que in-

in illo obiecto impossibili repraesentatur vel absolute vel sub conditione. Nam illa est quae movet voluntatem ad illum simplicem affectum, et illa etiam est quae participat causalitatem finis, non quidem quantum ad intentionem vel electionem, sed solum quantum ad simplicem affectum; hic enim etiam versatur circa finem.

Quomodo privationes participent causalitatem finalem

19. Ultimo facilis plane est ex supra dictis resolutio secundae difficultatis in principio positae de obiectis negativis vel privativis. Ad quam aliqui respondent bonum quod potest causare finaliter non esse sumendum ita stricte ut cum vero ente reali convertatur, sed latius quatenus convertitur cum ente, prout analogice comprehendit etiam privationes vel negationes, iuxta superius dicta, disp. XI, sect. 3, n. 3. Ut enim dixit Aristoteles, V Ethic., c. 1, *minus malum quodammodo bonum est;* privationes ergo et negationes, quamvis revera non afferant bonitatem, tamen quatenus removet aliquod incommodum, censentur habere aliquam convenientiam, ratione cuius possunt finaliter causare, quae sententia in re vera est; addere vero possumus carentiam mali non habere vim causandi finaliter nisi in virtute alicuius positivi boni; meritoque dici posse privationem magis amari ut medium ad obtinendum bonum vel ad plene illo fruendum quam proprie ut finem, ideoque illam causalitatem finis quae est in effectu alicuius privationis magis esse tribuendam bono ratione cuius illa privatio amatur, quam ipsi privationi. Amat enim quis carere dolore propter delectationem illi oppositam, vel certe propter amorem suae naturae et status convenientis illi, qualis est indolentia, etiamsi alia voluntas positiva desit. Solum videtur huic doctrinae obstare, quod interdum amare potest aliquis non esse simpliciter, qui amor non potest causari ex amore alicuius boni positivi, quia non esse simpliciter et absolute nullum fundamentum positivi boni relinquit. Dicendum vero est,

cluso el mismo no existir no puede ser amado ni puede tener fuerza para mover el afecto, sino por el amor del provecho del mismo ser; ya que nadie ama el no ser sino para evitar algún grave inconveniente del mismo ser, el cual se juzga mayor, respecto de la misma naturaleza a la que ama por sí, que el carecer enteramente del ser. Y así sucede (cosa admirable) que por el amor desmedido de su ser pueda alguien apetecer el no ser. Léase a Santo Tomás, I, q. 5, a. 2; Herveo, *Quodl.* VIII, q. 8; Durando, *In* IV, dist. 50, q. 2; Ferrariense, III *cont. Gent.,* c. 19; Soncinas; IX *Metaph.,* q. 16.

De qué modo la relación participa de la causalidad del fin

20. Sobre el otro punto de las relaciones pretenden unos que no sólo las relaciones reales, sino también las de razón pueden ejercer causalidad de fin. Otros niegan también dicha virtud a las relaciones reales, como Herveo, *Quodl.* II, q. 1, y bastante consecuentemente, si mantiene que la relación real no tiene ninguna perfección. Y ciertamente pienso que ninguna relación, sea de razón o de aquellas reales que se llaman predicamentales y que se juzga que existen solamente como resultado del fundamento y el término, ninguna de estas relaciones —digo— es amable por causa de sí misma, sino sólo por razón de su fundamento o por causa de la concomitancia de su término; pues quien ama la fama no ama la relación resultante, sino la estima real de sí, la cual juzga que le es muy conveniente, y así en las otras cosas. Por ello, si no interviene una falsa estimación, nunca pueden ejercer la causalidad final estas cosas. Pero ocurre lo contrario con las relaciones trascendentales, que tienen por sí sus entidades, o que se incluyen en los conceptos de algunas cosas absolutas; pues por ello pueden ser buenas y convenientes por sí, como es claro en el hábito de la ciencia, de la vista, y semejantes, y así pueden ejercer esta causalidad. Omito también las relaciones divinas, que pueden tener esta causalidad por otra razón superior, mayormente siendo así que incluyen esencialmente toda la bondad y perfección de la esencia.

etiam ipsum non esse non posse amari, neque habere vim movendi affectum, nisi ex amore commodi ipsius esse; non enim amat aliquis non esse nisi ut evitet aliquod grave incommodum ipsius esse, quod apprehenditur maius respectu propriae naturae, quam propter se diligit, quam omnino carere esse. Atque ita fit (quod est mirabile) ut ex nimio amore sui esse appetere possit aliquis non esse. Lege D. Thomam, I, q. 5, a. 2; Hervaeum, Quodl. VIII, q. 8; Durand., In IV, dist. 50, q. 2; Ferrar., III cont. Gent., c. 19; Soncin., IX Metaph., q. 16.

Quomodo relatio participet causalitatem finis

20. Ad aliud de relationibus, aliqui contendunt non solum relationes reales, sed etiam rationis posse causalitatem finis exercere. Alii etiam relationibus realibus eam vim negant, ut Hervaeus, Quodl., II, q. 1, et satis consequenter, si tenet relationem realem nullam habere perfectionem. Et sane existimo nullam relationem vel rationis, vel ex iis realibus quae praedicamentales dicuntur et solum censetur esse per resultantiam ex fundamento et termino, nullam (inquam) ex his relationibus esse propter se amabilem, sed solum ratione sui fundamenti vel propter concomitantiam sui termini; nam qui amat famam, non amat relationem resultantem, sed realem existimationem sui, quam censet sibi esse valde convenientem, et sic de aliis. Quare, si falsa existimatio non intercedat, nunquam haec possunt causalitatem finalem exercere. Secus vero est de relationibus transcendentalibus, quae per sese habent suas entitates vel in conceptibus aliquarum rerum absolutarum includuntur; ideo enim per se bonae ac convenientes esse possunt, ut patet de habitudine scientiae, visus, et similibus, et ita possunt hanc causalitatem exercere. Omitto etiam relationes divinas, quae alia superiori ratione possunt hanc causalitatem obtinere, maxime cum essentialiter includant totam essentiae bonitatem ac perfectionem.

SECCION VII

SI EL SER CONOCIDO CONSTITUYE PARA EL FIN UNA CONDICIÓN NECESARIA PARA PODER EJERCER SU CAUSALIDAD FINAL

1. Esta cuestión parece coincidir con aquella que suele tratarse acerca del objeto de la voluntad, sobre si la voluntad puede ser llevada hacia lo desconocido; con todo, en realidad no son enteramente iguales, aun cuando estén muy vinculadas, pues aunque la voluntad fuese llevada a lo desconocido, no por ello la causa final causaría como no conocida, sino que más bien habría que decir entonces que la voluntad produce su acto sin la causalidad propia del fin sobre la misma, ya que entonces en realidad sería movida la voluntad, no arrastrada ni movida por el objeto, sino tendiendo hacia el objeto por sola su eficacia. Y así la presente cuestión no depende enteramente de aquella otra, aunque, por el contrario, si la voluntad no puede ser llevada a lo desconocido, se infiere rectamente que tampoco puede causar el fin si no es conocido previamente.

El fin no causa más que conocido

2. Por consiguiente, digo en primer lugar: para que el fin cause es totalmente necesario que sea previamente conocido. Esta es la opinión admitida de todos los los filósofos, a los que después, y principalmente en la sección siguiente, enumeraremos. Y se prueba en primer lugar *a priori* por el modo de causar de esa causa, que es moviendo y atrayendo metafóricamente al apetito. Pues esta moción metafórica, como antes se explicó, se funda en el natural consentimiento y simpatía del entendimiento y la voluntad, la cual no puede entenderse más que por medio de los actos de tales potencias; pues mientras no operan, ni mueven ni son movidas, ni tienen ningún consentimiento vital. Pero en este consentimiento es menester que preceda el acto del entendimiento, ya que él por medio de su acto o del objeto se comporta como motor, y la voluntad como movida; por consiguiente, para esta moción metafórica que ejerce la causa final sobre la voluntad es necesario su previo conocimiento.

SECTIO VII

AN ESSE COGNITUM SIT FINI CONDITIO NECESSARIA UT POSSIT FINALITER CAUSARE

1. Haec quaestio coincidere videtur cum illa quae de obiecto voluntatis tractari solet, an voluntas possit ferri in incognitum; re tamen vera non omnino sunt eaedem, licet valde connexae sint; nam, licet voluntas ferretur in incognitum, non propterea causa finalis causaret non cognita, sed potius dicendum tunc esset voluntatem elicere actum suum sine propria causalitate finis circa ipsam, quia tunc revera moveretur voluntas non tracta neque mota ab obiecto, sed ex sola sua efficacitate tendens in obiectum. Atque ita praesens quaestio non omnino pendet ab illa alia, quamvis e converso si voluntas non potest ferri in incognitum, recte inferatur nec finem posse causare nisi sit praecognitus.

Finis non causat nisi cognitus

2. Dico ergo primo: ut finis causet, necessarium omnino est ut praecognitus sit. Haec est omnium philosophorum recepta sententia, quos inferius, et praesertim sectione sequenti, recensebimus. Et probatur primo a priori ex modo causandi huius causae, qui est metaphorice movendo et alliciendo appetitum. Haec enim metaphorica motio, ut supra explicatum est, fundatur in naturali consensione et sympathia intellectus et voluntatis, quae intelligi non potest nisi mediis actibus talium potentiarum; nam dum non operantur, neque movent neque moventur, neque ullam vitalem consensionem habent. In hac vero consensione, necesse est ut praecedat actus intellectus, quia ille per suum actum vel obiectum se habet ut motor et voluntas ut mota; ergo ad hanc metaphoricam motionem quam causa finalis exercet circa voluntatem necessaria est praevia eius cognitio.

3. En segundo lugar, porque para que la causa real cause necesita de algún ser; ahora bien, la causa final no pide necesariamente el ser de la existencia real propio y en sí; por consiguiente, al menos requiere el ser en el conocimiento, y así sucede que el fin con frecuencia causa cuando no existe, como arriba se vio; pero nunca si no es conocido. Y esto hasta tal punto que aunque a veces exista realmente, si no ha sido aprehendido, no mueve en nada al afecto. De forma que por esta causa, entre otras, se ha dicho con razón: *El tesoro oculto y la sabiduría invisible, ¿qué utilidad hay en ambos?* Y de la misma raíz nace que el fin, aunque en la realidad sea bueno, con todo, si no es conocido como tal, sino que es aprehendido falsamente como malo, no atrae, sino que más bien retrae a la voluntad.

4. *Afirmación de Aristóteles.*— En tercer lugar se confirma esto *a posteriori* por el hecho de que la voluntad no puede tender más que hacia el bien conocido. Esta verdad es como el primer principio y axioma de todos los filósofos y teólogos. Pues Aristóteles, III *De Anima,* c. 10, dice: *lo apetecible no mueve sino percibido por la mente o la imaginación;* con el cual están de acuerdo allí todos los intérpretes, y muy bien Santo Tomás en I, q. 82, a. 4, y en I-II, q. 3, a. 4, ad 4 y q. 9, a. 1. Y es la opinión expresa de Agustín, lib. X *De Trin.,* c. 1 y 2: *Una cosa* —dice— *completamente desconocida, nadie en absoluto puede amarla;* lo mismo en el lib. XV, c. 26, donde dice que *el amor surge en nosotros por el conocimiento de la mente;* lo mismo en el lib. VIII, c. 4, y en el lib. III *De Liber, arb.,* c. 25, y en otros sitios con frecuencia; y Gregorio, lib. V *Moral.,* c. 23, y lib. XXIII, c. 12, y lib. XXXI, c. 12; y muy bien Bernardo, lib. *De Interiori domo,* c. 18 y 19, y en el libro *De Grat. et lib. arb.,* no muy lejos del principio, y en el sermón 7, 8 y 52 *In Cantica;* y Anselmo en el *Monologio,* c. 48: *Ninguna cosa es amada sin memoria o inteligencia de la misma.*

5. Pero la razón *a priori* de esta verdad se ha de tomar del principio establecido por nosotros en la aserción, a saber, que la causa final no puede causar si no es conocida; añadido otro, concretamente, que la voluntad no puede moverse si no es de algún modo movida finalmente, y por ello no puede ser conducida más que con un conocimiento previo. La menor, o segunda proposi-

3. Secundo, quia, ut realis causa causet, aliquo esse indiget; sed causa finalis non necessario postulat esse existentiae realis proprium et in se; ergo saltem requirit esse in cognitione, atque ita fit ut finis saepe causet quando non existit, ut supra visum est; nunquam autem si non sit cognitus. Sic adeo ut, licet interdum realiter existat, si non sit apprehensus, nihil moveat affectum. Ut propter hanc causam, inter alias, merito dictum sit: *thesaurus occultus et sapientia invisa, quae utilitas in utrisque?* Atque ex eadem radice fit ut finis, etiamsi in re bonus sit, si tamen ut talis non cognoscatur, sed falso apprehendatur ut malus, non alliciat, sed potius retrahat voluntatem.

4. *Aristotelicum pronunciatum.*— Tertio a posteriori hoc confirmatur ex eo quod voluntas ferri non potest nisi in bonum cognitum. Quae veritas est quasi primum principium et axioma philosophorum omnium et theologorum. Aristoteles enim, III De Anim., c. 10, ait *appetibile non movere nisi mente aut imaginatione perceptum;* cui consentiunt ibi omnes interpretes, et optime D. Thomas, I, q. 82, a. 4, et I-II, q. 3, a. 4, ad. 4, et q. 9, a. 1. Estque expressa sententia D. Augustini, lib. X De Trin., c. 1 et 2: *Rem* (inquit) *prorsus ignotam amare omnino nullus potest;* idem, lib. XV, c. 26, ubi ait *amorem oriri in nobis ex mentis notitia;* idem, lib. VIII, c. 4, et lib. III De Liber. arb., c. 25, et alibi saepe; et D. Gregor., lib. V Moral., c. 23, et lib. XXIII, c. 12, et lib. XXXI, c. 12; et optime Bernard., lib. De Interiori domo, c. 18 et 19, et lib. de Grat. et lib. arb., non longe a principio, et serm. 7, 8 et 52 in Cantica; et Anselm., in Monolog., c. 48: *Nulla res amatur sine sui memoria aut intelligentia.*

5. Ratio autem a priori huius veritatis sumenda est ex principio a nobis posito in assertione, nimirum, quod causa finalis non potest causare nisi cognita; adiuncto alio, videlicet, quod voluntas non potest se movere nisi aliquo modo finaliter mota, et ideo ferri non potest nisi praevia cognitione. Minor seu secunda propositio experientia con-

ción, consta por la experiencia; pues no puede el apetito vital iniciar su apetición vital sólo desde sí mismo, si no es de algún modo atraído o movido por lo apetecible. Y puede darse la razón o bien partiendo de la condición general de la potencia vital, sobre todo de la que actúa con acción inmanente, la cual no puede actuar más que movida de algún modo, o determinada por su objeto; y esta moción respecto del apetito es metafórica. O bien puede darse la razón partiendo de la condición del apetito; pues todo apetito sigue a algún ser y a alguna forma o naturaleza; pero la apetición elícita no se sigue inmediatamente del mismo ser natural, o de la forma natural, como consta, y por ello es necesario que siga a la forma aprehendida y al ser conocido que proviene de ella; por lo cual, lo mismo que sin ser natural no se sigue el apetito natural, así tampoco sin conocimiento se sigue el elícito. Pero existe la diferencia de que el apetito natural, porque en la realidad no es distinto de la misma naturaleza o facultad natural, acompaña a aquélla de modo cuasi formal o como por una consecuencia natural, según nuestro modo de concebir; el apetito elícito, en cambio, es de clase muy diferente, y es un acto distinto de la forma aprehendida, o del concepto, tanto formal como objetivo; y por ello no es causada por él formalmente, sino finalmente por el objeto bueno aplicado mediante el conocimiento.

¿Puede hacer Dios que la voluntad ame lo desconocido?

6. Y de estas razones infieren con bastante frecuencia los teólogos que no sólo según el orden de la naturaleza es necesario que el conocimiento preceda a la apetición elícita, sino también que de potencia absoluta es imposible que se haga de otra manera, o sea, que la voluntad sea llevada a lo desconocido. Opinión que insinúa Santo Tomás en los lugares citados, y más abiertamente la enseña Enrique, *Quodl. I,* q. 15; y Gabriel, *In II,* dist. 25, q. 1, a. 3, duda 3; Dionisio Cartujano, lib. *De Laudibus vitae solit.,* a. 36 y 37. Y esta opinión me parece a mí verdadera y que se prueba suficientemente con las razones expuestas antes. Pero se explica muy bien partiendo de aquellos dos principios, a saber, que la voluntad en su acto depende esencialmente de la causalidad final,

stat; non enim potest appetitus vitalis inchoare suam vitalem appetitionem solum ex seipso, nisi aliquo modo alliciatur et moveatur ab appetibili. Ratio autem reddi potest vel ex generali conditione potentiae vitalis, praesertim eius quae agit actione immanenti, quae agere non potest nisi mota aliquo modo vel determinata a suo obiecto; haec autem motio respectu appetitus metaphorica est. Vel reddi potest ratio ex conditione appetitus; omnis enim appetitus sequitur aliquod esse et aliquam formam seu naturam; appetitio autem elicita non sequitur immediate ex ipso naturali esse seu naturali forma, ut constat, et ideo necesse est ut sequatur formam apprehensam et esse cognitum quod ab illa provenit; unde sicut absque naturali esse non sequitur appetitus naturalis, ita nec sine cognitione sequitur elicitus. Sed est discrimen quod appetitus naturalis, quia in re non est distinctus ab ipsa natura vel facultate naturali, comitatur illam quasi formaliter seu quasi per naturalem sequelam, nostro modo concipiendi; appetitus autem elicitus est longe alterius rationis, et est actus distinctus a forma apprehensa seu a conceptu, tam formali quam obiectivo; et ideo non causatur ab illo formaliter, sed finaliter ab obiecto bono per cognitionem applicato.

Deusne possit efficere ut amet voluntas incognitum

6. Atque ex his rationibus inferunt frequentius theologi non solum secundum naturae ordinem esse necessarium ut cognitio praecedat appetitionem elicitam, sed etiam de potentia absoluta impossibile esse ut aliter fiat, seu quod voluntas feratur in incognitum. Quam sententiam insinuat D. Thomas locis citatis, et apertius id docet Henricus, Quodl. I, q. 15; et Gabriel, In II, dist. 25, q. 1, a. 3, dub. 3; Dionysius Carthus., lib. De Laudib. vitae solit., a. 36 et 37. Et haec sententia mihi vera videtur satisque probari rationibus superius factis. Optime vero declaratur ex illis duobus principiis, scilicet, quod voluntas in suo actu essentialiter pendet ex causalitate finali, quia non potest appetere nisi metaphorice mota

ya que no puede apetecer más que movida metafóricamente o excitada por el bien que ha de amar; y que la causa final de modo enteramente necesario y esencial requiere el ser conocido para que cause, ya que la moción metafórica no puede ni entenderse sino mediante el conocimiento, como ha sido suficientemente expuesto.

7. Con todo no faltaron teólogos que dijesen que puede Dios hacer que la voluntad ame sin previo conocimiento. Así piensa Paludano, *In IV,* dist. 49, q. 1, a. 2, n. 29; suele también atribuirse a Gregorio allí mismo, y a Ockam, q. 25, ad 7 y 15. También algunos teólogos místicos afirmaron que en la contemplación más alta se llega a veces a un estado en que la voluntad ama sin previo conocimiento. Con todo, estos autores no explican si entonces también la causa final causa sin conocimiento, o es que la voluntad ama entonces sin el concurso propio de la causa final; y ciertamente con más consecuencia dirían esto último; pues entonces el objeto sería sólo el término del acto de la voluntad, pero no el principio, ni consecuentemente tampoco la causa. Y si fuese verdad que la voluntad puede amar recibiendo un acto que ella no hiciese, sería más inteligible dicha sentencia; pues entonces bastaría con que aquella acción, en cuanto proviene de una causa extrínseca, tuviese también causa final. Con todo, como la voluntad no puede amar más que produciendo vitalmente el amor, y moviéndose a sí misma por él e inclinándose de modo vital, no puede entenderse que ella misma inicie en sí tal movimiento más que excitada y atraída por el objeto mediante la causalidad final, la cual no puede existir sin el conocimiento.

Qué clase de conocimiento es necesario para la causalidad del fin

8. Pero inmediatamente se ofrecen aquí varias cuestiones, las cuales, por tener también cabida al tratar del objeto de la voluntad, sólo insinuaré y remitiré a su propio lugar. Una es de qué clase es este conocimiento que se requiere para causar finalmente, a saber, si es necesario el intelectivo, o basta el sensitivo. En la cual pueden incluirse dos: una es si el conocimiento sensitivo basta

seu excitata a bono quod amatura est; et quod causa finalis omnino necessario et essentialiter requirit esse cognitum ut causet, quia metaphorica motio neque intelligi potest nisi media cognitione, ut satis declaratum est.

7. Non defuerunt tamen theologi qui dicerent posse Deum efficere ut voluntas amet sine praevia cognitione. Ita sentit Palud., In IV, dist. 49, q. 1, a. 2, n. 29; solet etiam attribui Gregorio ibi, et Ochamo, q. 25, ad 7 et 15. Nonnulli etiam theologi mystici asseruerunt[1] in altissima contemplatione perveniri interdum ad eum statum in quo voluntas amat sine praevia cognitione. Non tamen explicant hi auctores an tunc etiam causa finalis causet sine cognitione, an vero voluntas tunc amet sine concursu proprio causae finalis; et quidem magis consequenter hoc posterius dicerent; nam tunc obiectum solum esset terminus actus voluntatis, non autem principium, et consequenter neque causa. Quod si verum esset voluntatem posse amare recipiendo actum quem ipsa non efficeret, esset magis intelligibilis illa sententia; nam tunc satis esset quod illa actio, quatenus est a causa extrinseca, haberet etiam causam finalem. Tamen, cum voluntas non possit amare nisi vitaliter eliciendo amorem et seipsam per illum movendo et inclinando vitali modo, intelligi non potest quod ipsa in se inchoet huiusmodi motum, nisi excitata et illecta ab obiecto per causalitatem finalem, quae sine cognitione esse non potest.

Qualis cognitio ad causalitatem finis necessaria sit

8. Statim vero occurrunt hic variae quaestiones, quas quia eaedem tractantur de obiecto voluntatis, solum insinuabo et in proprium locum remittam. Una est, qualis sit haec cognitio quae ad finaliter causandum requiritur, an scilicet necessaria sit intellectiva, vel sensitiva sufficiat. In qua duae includi possunt; una est, an sensitiva co-

[1] Bonavent., in Itiner. mentis in Deum, cap. ult., et in quandam quaest. quae habetur in fine libri de mystica Theologia.

para mover la voluntad, y esta parte no se refiere a lo presente; y suponemos que es necesario el conocimiento intelectual para que la voluntad sea movida, ya que sólo la potencia intelectiva es proporcionada a la voluntad para moverla; sobre lo cual se trata en I, q. 9, a. 1 y 2, y lo toca Cayetano en la q. 10, a. 3, a causa de unas palabras de Santo Tomás allí, ad 3, que dice que *la voluntad no solamente es movida por el bien universal aprehendido por el entendimiento, sino también por el bien particular aprehendido por el sentido*, las cuales no se han de entender de modo que la aprehensión del sentido se juzgue suficiente para tal moción, sino de tal modo que estos bienes materiales, que aprehende el sentido, puedan mover también la voluntad en cuanto que por medio del sentido llegan hasta la razón. La segunda parte incluida en dicha cuestión podría ser hipotética, es decir, si en el caso de que la voluntad fuese movida por un objeto aprehendido solamente por el sentido, bastaría aquella moción para la causalidad final, o (lo que es lo mismo) si aquella moción sería causalidad final, problema sobre el que existe la misma razón que acerca de la cuestión absoluta semejante, si la moción del apetito sensitivo a partir de un bien conocido por el sentido es causalidad final, la cual explicaremos en la sección última de esta disputación.

9. Otra cuestión, que es consecuencia de la precedente, es qué clase de conocimiento intelectivo es necesario, es decir, si basta con el aprehensivo, como Escoto, *In II*, dist. 6, q. 1, parece opinar, o es necesario el judicativo. Sobre lo cual se trata en I-II, q. 9, a. 1. Y apenas puede ser dudoso que el conocimiento judicativo es necesario acerca del objeto en la razón de conveniente, y acerca de su conveniencia. Esta es la opinión manifiesta del Filósofo, II *De Anima*, c. 3, que afirma en este sentido que la fantasía a solas no mueve el apetito, sino la opinión; y en el c. 7 niega que el apetito se mueva hasta que haya un juicio del bien o del mal; y el lib. IV de la *Metafísica*, c. 4, text. 18, es un testimonio óptimo. Pues piensa que es cosa tan averiguada que para un determinado movimiento de la voluntad es necesario un determinado juicio acerca de la conveniencia de la cosa hacia la que se mueve la voluntad, que con esta experiencia rebate a los filósofos que niegan el primer principio y muestra que

gnitio sufficiat ad movendam voluntatem, et haec pars ad praesens non spectat; supponimus autem necessariam esse intellectus cognitionem ut voluntas moveatur, quia sola potentia intellectiva est proportionata voluntati ad movendam illam; de qua re disseritur in I, q. 9, a. 1 et 2, et tangitur a Caiet., q. 10, a. 3, propter quaedam verba D. Thomae ibi, ad 3, dicentis *voluntatem moveri non solum a bono universali apprehenso per intellectum, sed etiam a bono particulari apprehenso per sensum*, quae non sunt ita intelligenda ut apprehensio sensus putetur sufficiens ad talem motionem, sed ita ut haec bona materialia quae sensus apprehendit, possint movere etiam voluntatem quatenus medio sensu usque ad rationem perveniunt. Altera pars in dicta quaestione inclusa esse posset hypothetica, an si voluntas moveretur ab obiecto per sensum tantum apprehenso, illa motio sufficeret ad causalitatem finalem, vel (quod idem est) an illa motio esset causalitas finalis, de qua quaestione eadem est ratio ac de simili quaestione absoluta, an motio appetitus sensitivi a bono cognito per sensum sit causalitas finalis, quam explicabimus sectione ultima huius disputationis.

9. Altera quaestio, ad praecedentem consequens, est, quaenam cognitio intellectiva necessaria sit, an, nimirum, apprehensiva sufficiat, ut Scotus In II, dist. 6, q. 1, opinari videtur, vel iudicativa necessaria sit. De qua re tractatur in I-II, q. 9, a. 1. Et vix potest cadere in dubium quin iudicativa cognitio necessaria sit de obiecto sub ratione convenientis et de convenientia eius. Quae est aperta sententia Philosophi, II de Anim., c. 3, qui hoc sensu ait phantasiam nudam non movere appetitum, sed opinionem; et c. 7 negat moveri appetitum donec adsit iudicium boni aut mali; et lib. IV Metaph., c. 4, text. 18, est optimum testimonium. Nam ita compertum esse putat ad determinatum voluntatis motum necessarium esse determinatum iudicium de convenientia rei in quam voluntas movetur, ut hoc experimento redarguat philosophos negantes pri-

ninguna realidad simultáneamente es y no es, sino que es una de las dos cosas determinadamente. El mismo es el parecer del Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 22; y Santo Tomás, I-II, q. 9, a. 1, y I, q. 53, a. 3, y con frecuencia en otras partes. Y la razón es clara, porque hasta que el entendimiento juzga que el objeto es conveniente, todavía no conoce su conveniencia; pues la aprehensión pura y separada de todo juicio es indiferente para que aquello que se aprehende se juzgue que es así o que no es; y por ello el que solamente aprehende y no juzga que los astros son pares, no conoce que sean pares, sino que permanece en duda e ignorante; por tanto, tal aprehensión acerca de la conveniencia de la cosa no puede ser suficiente para mover la voluntad, como muestra también bastante la misma experiencia; por tanto, tampoco para causar finalmente; por consiguiente, se requiere el juicio.

10. Se dirá: el apetito sensitivo se mueve sin juicio por la aprehensión del objeto; por consiguiente, también la voluntad podrá moverse así. Se responde que el antecedente es falso; pues, como dice Santo Tomás, I, q. 59, a. 3: *La oveja huye del lobo gracias a un cierto juicio, por el cual piensa que le es perjudicial*. Pero tal juicio en el bruto no se hace por medio de un raciocinio, ni por composición, ni por el conocimiento formal de aquella razón por la que la cosa es conveniente, sino que es por la simple y natural estimación de la conveniencia de tal cosa. El entendimiento humano, en cambio, sigue al juicio perfecto acerca de la conveniencia y de la razón formal de tal conveniencia, ya sea componiendo, ya también raciocinando; por su parte, las inteligencias superiores juzgan de un modo superior mediante actos simples. Empero, está en discusión entre los teólogos si a veces en el hombre, para que la voluntad sea movida, basta el conocimiento del objeto por un acto simple, que aunque no diga que es así o que no lo es por composición y división formal, no sea, sin embargo, una pura aprehensión, sino que incluya un juicio virtual y el conocimiento de que tal objeto es conveniente; y es probable que pueda bastar tal modo de conocimiento para algún afecto simple de la voluntad; y tal vez en este sentido habló Escoto más arriba, y con más extensión Marsilio, *In II*, q. 16, a. 1;

mum principium et ostendat quod nulla res simul sit et non sit, sed alterum tantum determinate. Eadem est sententia D. Damasceni, lib. II De Fide, c. 22; et D. Thomae, I-II, q. 9, a. 1, et I, q. 53, a. 3, et saepe alias. Et ratio est clara, quia donec intellectus iudicet obiectum esse conveniens, nondum cognoscit convenientiam eius; nam apprehensio pura ac praecisa ab omni iudicio indifferens est ut id quod apprehenditur ita esse aut non esse existimetur; et ideo qui apprehendit tantum et non iudicat astra esse paria, non cognoscit esse paria, sed dubius manet et ignorans; huiusmodi ergo apprehensio de convenientia rei non potest esse satis ad movendam voluntatem, ut ipsa etiam experientia satis docet; ergo nec ad finaliter causandum; requiritur ergo iudicium.

10. Dices: appetitus sensitivus movetur sine iudicio ex[1] apprehensione obiecti; ergo et voluntas poterit ita moveri. Respondetur falsum esse antecedens; nam, ut D. Thomas ait, I, q. 59, a. 3: *Ovis fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium*. Tale autem iudicium in bruto non est per ratiocinationem, nec per compositionem, neque per formalem cognitionem illius rationis propter quam res est conveniens, sed est per simplicem et naturalem existimationem de convenientia talis rei. Intellectus vero humanus consequitur perfectum iudicium de convenientia et de formali ratione talis convenientiae, tum componendo, tum etiam ratiocinando; superiores vero intelligentiae superiori modo iudicant per simplices actus. An vero interdum in homine, ut moveatur voluntas, sufficiat cognitio obiecti per simplicem actum, qui licet non dicat ita esse vel non esse per formalem compositionem et divisionem, non sit tamen pura apprehensio sed virtuale iudicium includat et cognitionem quod tale obiectum conveniens sit, disputatur a theologis; et probabile est posse sufficere talem cognitionis modum ad aliquem simplicem affectum voluntatis; et fortasse hoc sensu locutus est Scotus supra, et latius Marsil.,

[1] Otras ediciones ponen *et*. El sentido variaría. (N. de los EE.)

también Mayor y Gabriel, *In II,* dist. 6. Con todo, para la propia y formal moción por causa de un fin, de la que ahora tratamos, es necesario un juicio más perfecto, el cual no se tiene sin raciocinio o composición o división, ya que es preciso conocer o bien la propia y formal conveniencia que hay en el fin, o la proporción de los medios para el fin, el cual conocimiento no se tiene más que por la comparación de uno con otro, cosa que no se hace sin la composición y el raciocinio y el perfecto juicio que a partir de allí se logra. Y por ello las operaciones indeliberadas de la voluntad no se juzga que sean propiamente por causa del fin, como notó Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 1, ad 3, ya que, aunque no se hagan sin algún conocimiento del entendimiento, con todo, es imperfecto, y en el modo es semejante a un pensamiento imaginario. Pero aquí surgía inmediatamente la duda acerca de la voluntad de los locos, sobre si en ella tiene lugar la causalidad propia del fin, punto sobre el que trataré en seguida.

11. Pero, por otra parte, suele dudarse de si este juicio debe ser práctico, o basta el especulativo, acerca de lo cual discuten también muchas cosas los teólogos en los lugares citados. Pero de lo que antes hemos dicho acerca del uso de la libertad humana y del modo como la voluntad puede ser determinada por el juicio del entendimiento, puede sacarse una solución suficiente de la referida duda, cuanto es necesaria para el caso presente. Y porque depende mucho del uso de las palabras, es preciso distinguir éstas. Por tanto, si por juicio práctico entendemos un acto del entendimiento que juzga de tal manera acerca del fin que por sí mismo y por su propia virtud es capaz de determinar eficazmente a la voluntad, en este caso hay que decir que no se requiere tal juicio práctico para la causalidad final, porque la moción del fin, o el juicio por el que el fin es aplicado, no impide el uso de la libertad; pues tal moción práctica sería enteramente contraria a la voluntad, como arriba mostramos. Pero si por juicio práctico se entiende un juicio acerca de la conveniencia del fin, no solamente en sí mismo, sino también respecto del hombre que juzga, no sólo en común y en abstracto, sino también en particular aquí y ahora, y que consiguientemente juzga no sólo acerca del mismo objeto o fin, sino también del mismo acto o tendencia al fin, es decir, que no sólo se juzgue que el objeto es

In II, q. 16, a. 1; Maior etiam et Gabriel, In II, dist. 6. Tamen ad propriam et formalem motionem propter finem, de qua nunc agimus, perfectius iudicium necessarium est, quod non habetur sine ratiocinatione vel compositione aut divisione, quia oportet cognoscere vel propriam et formalem convenientiam quae est in fine, vel proportionem mediorum ad finem, quae cognitio non habetur nisi per collationem unius ad aliud, quae non fit sine compositione et ratiocinatione et perfecto iudicio quod inde comparatur. Et ideo operationes voluntatis indeliberatae non censentur esse proprie propter finem, ut notavit D. Thomas, I-II, q. 1, a. 1, ad 3, quia, licet non fiant sine aliqua cognitione intellectus, tamen est imperfecta, et in modo est similis existimationi imaginariae. Hic vero statim oriebatur dubium de voluntate amentium, an in ea locum habeat causalitas propria finis, de qua re statim dicam.

11. Rursus vero dubitari solet an hoc iudicium debeat esse practicum vel speculativum sufficiat, de qua re multa etiam disputantur a theologis in citatis locis. Ex his autem quae superius dicta sunt a nobis de usu libertatis humanae, et de modo quo voluntas potest a iudicio intellectus determinari, sumi potest sufficiens resolutio dictae dubitationis quantum ad praesens necessaria est. Et quia multum pendet ex usu vocum, eas distinguere necesse est. Si ergo per iudicium practicum intelligamus aliquem actum intellectus, ita iudicantem de fine ut per se et vi sua potens sit determinare efficaciter voluntatem, sic dicendum est non requiri tale iudicium practicum ad causalitatem finalem, quia motio finis, aut iudicium per quod finis applicatur, non impedit usum libertatis; talis enim motio practica omnino contraria esset voluntati, ut supra ostendimus. Si autem per iudicium practicum intelligatur iudicium de convenientia finis, non tantum secundum se sed etiam respectu hominis iudicantis, non tantum in communi et abstracte, sed etiam in particulari hic et nunc, et consequenter iudicantis non tantum de ipso obiecto seu fine, sed etiam de ipso actu seu tendentia in finem, id est, ut

conveniente, sino también que aquí y ahora es conveniente quererlo, si tal juicio —digo— se significa con el nombre de juicio práctico, es verdad que el juicio que es práctico de este modo se requiere para la causalidad final; y en el mismo sentido, que el juicio especulativo distinto de este juicio práctico no basta.

12. Y en este sentido entiendo el dicho de Aristóteles, III *De Anima,* c. 9, text. 42: *El entendimiento contemplativo no dice nada en absoluto respecto de si hay que huir o hay que tender; pero el movimiento siempre es del que huye o del que tiende.* Que habla allí del juicio o imperio práctico de este último modo y no del primero es claro por el texto 47, en el que añade: *El entendimiento y la razón a veces manda evitar una cosa o perseguirla, pero el hombre no obedece ni se mueve, sino que obra por la concupiscencia, como en el incontinente mismo.* Y la razón de por qué se requiere tal juicio es clara, ya que, como también se ha dicho antes, la voluntad cuando se mueve no solamente quiere el objeto, sino que también a su manera quiere aquí y ahora su propio acto y moción; por consiguiente, es necesario que se dé un juicio acerca de todo esto y de tal conveniencia. Pero que tal juicio baste es patente, porque aplica suficientemente no sólo la conveniencia del objeto, sino también la de la moción práctica hacia el mismo; en cambio, cualquier otra cosa que se exija no puede fundarse ni en la razón de causa final ni en el modo de obrar de la voluntad; más todavía, bajo la razón en que es libre le repugna; por consiguiente.

13. *Si los locos quieren algo por causa del fin.*— Pero inmediatamente se ofrece una dificultad, porque tampoco tal juicio práctico parece necesario: de lo contrario la causalidad final no tendría lugar en los locos o en los niños antes del uso perfecto de razón, lo cual parece que está en contra de la experiencia, porque muestran con palabras que conocen la razón del bien por la que son movidos, y la utilidad del medio para el fin. Se responde negando absolutamente la consecuencia; pues, aunque estos hombres no puedan ejercer los juicios prácticos en orden a las costumbres honestas o perversas, porque el conocimiento de la honestidad requiere el uso perfecto de la razón y el juicio íntegro, con todo pueden tener un juicio práctico acerca de la cosa en cuanto operable aquí

non solum iudicetur obiectum esse conveniens, sed etiam hic et nunc esse conveniens illud velle, si tale (inquam) iudicium significetur nomine iudicii practici, verum est iudicium hoc modo practicum requiri ad causalitatem finalem; et eodem sensu, iudicium speculativum huic iudicio practico condistinctum non sufficere.

12. Quo sensu intelligo dictum Aristotelis, III De Anim., c. 9, text. 42: *Intellectus contemplativus non dicit quidquam omnino si sit fugiendum aut prosequendum; at motus semper fugientis aut prosequentis quidpiam.* Quod enim loquatur ibi de iudicio vel imperio practico hoc posteriori modo et non priori, patet ex text. 47, in quo subdit: *Intellectus nonnunquam iubet, ratioque fugere aliud, aut persequi dicit, at non obtemperat homo atque movetur, sed agit cupiditate, ut in ipso fieri solet incontinente.* Ratio autem cur tale iudicium requiratur, clara est, quia, ut supra etiam dictum est, dum voluntas movetur, non tantum vult obiectum, sed etiam suo modo vult hic et nunc proprium actum et motionem suam; ergo necesse est ut de hoc toto et de tali convenientia feratur iudicium. Quod vero tale iudicium sufficiat, patet, quia sufficienter applicat et convenientiam obiecti et practicae motionis in ipsum; at quidquid aliud exigitur, neque in ratione causae finalis fundari potest, neque in modo operandi voluntatis; quin potius ex ea parte qua libera est, ei repugnat; ergo.

13. *Amentesne velint aliquid propter finem.*— Sed statim occurrit difficultas, quia nec tale iudicium practicum necessarium videtur, alioqui non habebit locum in amentibus vel pueris ante perfectum usum rationis causalitas finis, quod videtur esse contra experientiam, quia verbis ostendunt se cognoscere rationem boni a qua moventur et utilitatem medii ad finem. Respondetur absolute negando sequelam; nam, licet hi homines non possint exercere iudicia practica in ordine ad mores honestos aut pravos, quia cognitio honestatis requirit perfectum rationis usum et integrum iudicium, possunt ta-

y ahora, y conveniente bajo alguna razón inferior, como es la razón de deleitable, o la razón de conveniente o inconveniente para la naturaleza animal, que se halla en la salud, por ejemplo, y en la utilidad, que está en el medio respecto de tal fin. Pues aunque éstos sean locos, no están privados de todo discurso y raciocinio por el que se aplique suficientemente la causa final, de modo que pueda ejercer alguna causalidad suya, aunque no la más perfecta.

14. *Si el conocimiento es causa "per se" de finalizar.*— En último lugar puede preguntarse acerca de este conocimiento, que decimos que es necesario para causar finalmente, si se requiere sólo como una condición necesaria para esta cuasalidad, o también como principio o causa *per se.* Y esta duda puede tener un doble sentido. Uno es si el conocimiento del fin, además de la necesidad que se toma de parte de la causa final, tiene otra causalidad *per se* sobre el acto de la voluntad, por la cual sea también necesario. En este sentido no hay que tratar de momento la presente cuestión, pues coincide con aquélla de si el conocimiento concurre eficientemente al acto de la voluntad como principio propio que influye *per se* en aquel, la cual en nada se refiere a la cuestión presente de la causa final. En efecto, es cierto, como antes dije, que la causa final que se aplica mediante el conocimiento no influye eficientemente en el acto de la voluntad; pero que el acto mismo de conocimiento con que se aplica tal causa tenga por otro lado virtud para causar suficientemente el acto de la voluntad no tiene que ver con la causalidad final, aunque es más probable que el conocimiento no tenga dicha virtud eficiente sobre el acto de la voluntad, como se refirió en lo que antecede y se ha de discutir más extensamente en la ciencia del alma. El otro sentido de aquella duda era si el ser conocido que la causa final tiene mediante el conocimiento es para ella la razón de causar finalmente, y que por ello el conocimiento no sólo sea condición necesaria, sino también principio *per se* de esta causalidad; y esta duda suele reputarse como grave, reclamando la sección siguiente.

men habere iudicium practicum de re ut hic et nunc operabili et convenienti sub aliqua inferiori ratione, ut est ratio delectabilis vel ratio convenientis aut disconvenientis animali naturae, quae reperitur in sanitate, verbi gratia, et utilitate, quae est in medio respectu talis finis. Nam, licet hi amentes sint, non privantur omni discursu et ratiocinatione, per quam sufficienter applicetur causa finalis ut habere possit aliquam causalitatem suam, quamvis non perfectissimam.

14. *Cognitio an causa per se finalisandi.*— Ultimo inquiri potest circa hanc cognitionem, quam necessariam dicimus ad finaliter causandum, an requiratur solum ut conditio necessaria ad hanc causalitatem, an vero etiam ut principium seu causa per se. Quae dubitatio duplicem potest habere sensum. Unus est an cognitio finis, praeter eam necessitatem quae ex parte causae finalis sumitur, habeat aliam causalitatem per se circa actum voluntatis, ob quam etiam necessaria sit. Quo sensu in praesenti non est tractanda haec quaestio; coincidit enim cum illa, an cognitio concurrat effective ad actum voluntatis tamquam proprium principium per se influens in illum, quae nihil ad praesentem quaestionem de causa finali refert. Certum est enim, ut supra dixi, causam finalem, quae per cognitionem applicatur, non influere effective in actum voluntatis; quod vero actus ipse cognitionis quo talis causa applicatur, aliunde habeat vim ad sufficienter causandum voluntatis actum, impertinens est ad causalitatem finalem, quamquam probabilius est non habere cognitionem eam vim efficiendi in actum voluntatis, ut in superioribus est tactum et latius in scientia de anima disputandum est. Alius sensus illius dubitationis est an esse cognitum quod finalis causa habet per cognitionem sit illi ratio causandi finaliter, ideoque cognitio non solum sit conditio necessaria, sed etiam principium per se huius causalitatis; et hoc dubium grave censeri solet, quod sequentem sectionem postulat.

SECCION VIII

Si el fin mueve según su ser real o según su ser conocido

1. *Primera opinión.*— La primera opinión afirma que el fin mueve según el ser que tiene en el conocimiento, no según el ser real; y que, por tanto, el conocimiento no sólo es la condición *sine qua non,* sino que es la razón formal de causar finalmente. Esta parece que es la de Avicena, VI *Metaph.,* c. 5, y la misma mantiene Soncinas, V *Metaph.,* q. 3, y algunos otros tomistas modernos; y la atribuyen a Santo Tomás, I-II, q. 31, a. 3, ad 1, donde dice que *el objeto del apetito animal es el bien aprehendido, y que, por tanto, la diversidad de la aprehensión pertenece en cierto modo a la diversidad del objeto.* Y de modo semejante, I, q. 80, a. 1 y 2, dice que el apetito varía según la forma o aprehensión a la que sigue, y así distingue tres apetitos: el natural, el sensitivo y la voluntad; pues el primero sigue a la forma natural sin aprehensión, el segundo sigue a la forma aprehendida por el sentido, el tercero sigue a la forma aprehendida por el entendimiento.

2. De dicha doctrina puede sacarse la primera razón en favor de esta sentencia: pues aquello que de parte del objeto distingue esencialmente al apetito no es solamente una condición, sino que es también la razón formal de mover, o del objeto que mueve; ahora bien, la diversa aprehensión es razón suficiente de distinguir esencialmente el apetito; por consiguiente. La menor es de Santo Tomás, arriba. La mayor, por su parte, consta por la común doctrina de que las potencias se distinguen por los objetos formales, no por las condiciones de los objetos. Por lo cual, Santo Tomás, en el lugar referido, habiendo dicho en el cuerpo del artículo que el apetito es potencia movida, y que es movida por lo apetecible que ha sido aprehendido, y que, por tanto, se distingue por ello, añade en la solución *ad primum: A lo apetecible no le adviene accidentalmente ser aprehendido por el sentido o por el entendimiento, sino que le conviene esencialmente. Pues lo apetecible no mueve el apetito más que en cuanto es aprehendido, por lo cual las diferencias de lo aprehendido son diferencias esenciales de lo apetecible. Por ello las potencias apetitivas se dis-*

SECTIO VIII

Utrum finis moveat secundum suum esse reale, vel secundum esse cognitum

1. *Prior sententia.*— Prima sententia affirmat finem movere secundum esse quod habet in cognitione, non secundum esse reale; atque adeo cognitionem non tantum esse conditionem sine qua non, sed esse formalem rationem causandi finaliter. Haec censetur esse Avicen., VI Metaph., c. 5, eamque tenet Soncinas, V Metaph., q. 3, et nonnulli alii moderni thomistae; et attribuunt D. Thomae, I-II, q. 31, a. 3, ad 1, ubi ait *obiectum appetitus animalis esse bonum apprehensum, et ideo diversitatem apprehensionis pertinere quodammodo ad diversitatem obiecti.* Et similiter I, q. 80, a. 1 et 2, ait appetitum variari iuxta formam vel apprehensionem quam sequitur, et ita distinguit tres appetitus, naturalem, sensitivum et voluntatem; nam primus sequitur naturalem formam absque apprehensione, secundus sequitur formam apprehensam per sensum, tertius sequitur formam apprehensam per intellectum.

2. Ex qua doctrina potest concipi prima ratio pro hac sententia; nam id quod ex parte obiecti distinguit essentialiter appetitus, non est tantum conditio, sed etiam formalis ratio movendi, seu obiecti moventis; sed apprehensio diversa est sufficiens ratio distinguendi essentialiter appetitus; ergo. Minor est D. Thomae supra. Maior vero constat ex communi doctrina, quod potentiae distinguuntur per obiecta formalia, non per conditiones obiectorum. Unde D. Thomas citato loco, cum dixisset in corpore articuli appetitum esse potentiam motam, moveri autem appetibili apprehenso et ideo per illud distingui, subdit in solutione ad primum: *Appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum nisi in quantum est apprehensum, unde differentiae apprehensi sunt per se*

tinguen por las diferencias de las cosas aprehendidas, como por sus propios objetos. Y lo mismo mantiene Santo Tomás, I-II, q. 30, a. 3, *ad secundum,* donde de modo semejante, según la diversa aprehensión, distingue las concupiscencias naturales de las no naturales; y Cayetano nota allí que de aquella respuesta se saca manifiestamente que *la aprehensión respecto del objeto del apetito no se comporta como una aproximación de lo activo a lo pasivo, sino como razón objetiva.*

3. Y se confirma esta razón; pues en un mismo apetito intelectivo, el efecto de la causa final varía mucho según la diversidad del conocimiento; y la sola condición o aplicación de la causa no podría bastar para tanta diversidad. El antecedente es manifiesto, pues el conocimiento de Dios por la visión clara u oscura, intuitiva o abstractiva, causa, según quieren muchos, la diversidad específica en el amor, y, como mínimo, actúa como causa de que un amor sea libre y otro necesario. Por otra parte, el mismo bien aprehendido absolutamente causa el amor; como ausente y que se ha de adquirir causa el deseo o la intención; como presente, en cambio, causa el gozo, los cuales actos son específicamente diversos; y en la misma proporción se distinguen acerca del mal aprehendido como ausente o presente, la tristeza y el temor. Por su parte, los actos de virtud y de vicio en la voluntad no se distinguen por el objeto según su ser real, sino según su ser aprehendido; pues de aquí resulta que si alguien por conciencia errónea quiere hacer limosna pensando que obra mal, éste no es un acto de virtud, sino de vicio; y, por el contrario, quien por una ignorancia invencible quiere hurtar para hacer limosna pensando que obra bien, no hace un acto de vicio, sino de virtud, propiamente y según una verdadera especie real de virtud. Finalmente, un argumento semejante es que el bien no mueve tal como es, sino tal como es aprehendido; y por ello dijimos antes con Aristóteles que para la causalidad final no importa cómo es algo, sino cómo es juzgado; y ser juzgado es lo mismo que ser aprehendido.

4. La segunda razón principal en favor de esta opinión es que aquel ser que esencial y únicamente requiere la causa final para causar no es solamente una condición, sino el principio formal de causar; ahora bien, el ser de la exis-

differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum sicut secundum propria obiecta. Et idem habet D. Thomas, I-II, q. 30, a. 3, ad 2, ubi similiter ex diversa apprehensione distinguit concupiscentias naturales a non naturalibus; et Caiet. ibi notat ex illa responsione manifeste haberi *quod apprehensio respectu obiecti appetitus non se habet ut approximatio activi ad passivum, sed ut ratio obiectiva.*

3. Et confirmatur haec ratio; nam in eodem appetitu intellectivo, effectus causae finalis plurimum variatur ex diversitate cognitionis; sola autem conditio vel applicatio causae non posset sufficere ad tantam diversitatem. Antecedens patet, nam cognitio Dei per visionem claram vel obscuram, intuitivam aut abstractivam, causat, ut multi volunt, diversitatem specificam in amore, et, ut minimum, est in causa ut unus amor sit liber et alter necessarius. Rursus idem bonum apprehensum absolute causat amorem, ut absens et acquirendum causat desiderium vel intentionem; ut praesens vero causat gaudium, qui actus specie diversi sunt; et eadem proportione distinguuntur circa malum apprehensum ut absens vel praesens, tristitia et timor. Rursus actus virtutis et vitii in voluntate non distinguuntur ex obiecto secundum eius esse reale, sed secundum eius esse apprehensum; hinc enim fit ut, si quis ex conscientia erronea velit eleemosynam facere putans se malefacere, ille non sit actus virtutis sed vitii; et e converso, qui ex ignorantia invincibili vult furari ut eleemosynam faciat, putans se bene facere, non facit actum vitii, sed virtutis, proprie et secundum veram speciem realem virtutis. Denique simile argumentum est, quod bonum non movet quale est, sed quale apprehenditur; et ideo supra diximus cum Aristotele ad causalitatem finis non referre qualis sit, sed qualis existimetur; esse autem existimatum idem est quod esse apprehensum.

4. Secunda ratio principalis pro hac sententia est quia illud esse quod per se ac solum requirit finalis causa ut causet, non est tantum conditio, sed formale principium

tencia no es un requisito en el fin para causar; en cambio, el ser conocido es necesario esencialmente y él solo basta; por consiguiente. La mayor parece conocida por sus términos, porque ser el principio formal de causar no es otra cosa que ser aquello que esencial, primaria y formalmente se requiere en la causa para que pueda causar. Por lo cual en lo que antecede dijimos con frecuencia, y lo diremos también después, que el ser de la existencia respecto de la causa eficiente no es una condición requerida, sino la misma razón de causar, porque es la misma entidad de la cosa y el primer ser que se requiere para causar. Y la menor, en cuanto a su primera parte, ha sido suficientemente probada en la sección anterior, y que aquella necesidad de aprehensión se derive esencialmente de la virtud de la causa final, consta por el modo de su causalidad, que es por moción metafórica; pues ésta procede esencialmente del ser objetivo, no del ser de la cosa en sí. También en cuanto a la segunda parte consta por lo dicho, pues se ha mostrado con frecuencia que el fin causa antes de existir; más aún, incluso aquel que nunca ha de existir, o incluso a veces el que ni siquiera puede existir, con tal de que a pesar de todo se aprehenda como posible.

5. *Segunda opinión contraria.*— La segunda opinión es que el fin mueve según su ser real, y que él es la razón formal de mover, y consecuentemente que el conocimiento del fin es solamente una condición o aproximación necesaria de tal causa. Esta opinión la enseñó por extenso Cayetano, I-II, q. 1, a. 1, a propósito de ad 1, y piensa que es la opinión de Averroes, XII *Metaph.,* com. 36, en cuanto dice que la salud que existe en la cosa causa finalmente, aunque en cuanto está en el alma produce el deseo de sí. Y puede tomarse de Santo Tomás, I, q. 82, a. 3, cuando dice que *la voluntad se inclina a la cosa misma como es en sí:* y del Filósofo, a quien cita allí, en el VI *Metaph.,* text. 8 que dice que *el bien y el mal, que son objeto de la voluntad, están en las cosas.* Y la misma opinión mantiene el Ferrariense, I *cont. Gent.,* c. 44, cuando dice que el estar en la mente es sólo una condición requerida para finalizar. Lo mantiene también Iavello, V *Metaph.,* q. 6; Ockam, *In II,* q. 3, a. 2, y Gabriel, *In II,* dist. 1, q. 1, a. 3; y se toma también de Escoto, *In I,* dist. 1, q. 4.

causandi; sed esse existentiae non est requisitum in fine ad causandum; esse autem cognitum est per se necessarium et illud solum sufficit; ergo. Maior videtur nota ex terminis, quia nihil aliud est esse formale principium causandi quam esse id quod per se primo ac formaliter requiritur in causa ut causare possit. Unde in superioribus saepe diximus, et inferius etiam dicemus, esse existentiae respectu causae efficientis non esse conditionem requisitam, sed ipsam rationem causandi, quia est ipsa entitas rei et primum esse quod ad causandum requiritur. Minor autem quoad priorem partem satis probata est in superiori sectione, et, quod illa necessitas apprehensionis sit per se ex vi causae finalis, constat ex modo causalitatis eius, qui est per metaphoricam motionem; haec enim per se procedit ex esse obiectivo, non ex esse rei in se. Quoad alteram etiam partem constat ex dictis, nam ostensum est saepe finem causare antequam sit; immo et illum qui nunquam futurus est, vel etiam interdum qui nec esse potest, si tamen ut possibilis apprehendatur.

5. *Posterior sententia contraria.*— Secunda sententia est finem movere secundum esse reale illudque esse rationem formalem movendi, et consequenter cognitionem finis esse tantum conditionem seu approximationem necessariam huiusmodi causae. Hanc opinionem docuit late Caietanus, I-II, q. 1, a. 1, circa ad 1, existimatque esse sententiam Averrois, XII Metaph., com. 36, quatenus ait sanitatem quae est in re causare finaliter, licet prout est in anima efficiat desiderium sui. Et potest sumi ex D. Thoma, I, q. 82, a. 3, quatenus ait *voluntatem inclinari ad ipsam rem prout in se est;* et ex Philosopho, quem ibi citat, in VI Metaph., text. 8, dicentem *bonum et malum, quae sunt obiecta voluntatis, esse in rebus.* Eamdem opinionem tenet Ferrariensis, I cont. Gent., c. 44, ubi dicit esse in mente tantum esse conditionem requisitam ad finalisandum. Tenet etiam Iavellus, V Metaph., q. 6; Ocham, In II, q. 3, a. 2; et Gabr., In II dist. 1, q. 1, a. 3; et sumitur etiam ex Scoto, In I, dist. 1, q. 4.

Se juzga entre las referidas opiniones

6. De entre estas opiniones, esta última me parece a mí absolutamente verdadera; y toda la cuestión aparece tan clara que apenas puede haber motivo de disensión si no se entremezcla en los mismos términos alguna equivocidad. Esto se verá fácilmente si distinguimos aquellas cosas en las que convienen los autores de una y otra opinión, o que son tan manifiestas que en ellas deben necesariamente convenir.

7. *El fin para causar no necesita existencia actual.*— En primer lugar, por consiguiente, convienen todos en que el fin no necesita la existencia real, o ejercida (como la llaman), para causar finalmente, y en este sentido es claro que el ser de la existencia no es la razón de causar finalmente, más aún, ni condición necesaria. Añado también que ni el ser verdadero de la esencia, o el ser posible de la existencia, es necesario para causar finalmente, pues basta con que sea aprehendido, y sólo esto es lo que prueban en gran parte las razones de la primera opinión.

8. *La voluntad no tiende a la consecución del fin en su ser conocido, sino en su ser real.*— En segunda lugar, es cierto que la voluntad no tiende hacia el fin para alcanzarlo en su ser conocido como tal, sino para conseguirlo en su propio ser real, el cual aprehende en aquél según su condición, y en este sentido es muy cierto que el ser en el conocimiento no es la razón de finalizar, sino sólo la condición necesaria. La primera parte se hace evidente con ejemplos y con la explicación de la cosa misma. Pues el que pretende la salud o las riquezas, no pretende conocerlas, o pensar acerca de ellas, sino conseguirlas realmente según su verdadera existencia real, y lo mismo en las demás cosas. Pero la razón se ha de tomar de lo que dije en la sección 5, que la razón formal de causar la causa final es su bondad y conveniencia; ahora bien, la cosa que mueve como fin no tiene su bondad y conveniencia en su ser objetivo o conocido, sino en orden a su ser real; pues la salud es conveniente que esté en uno, no que sea aprehendida; por consiguiente, la razón formal de mover es su ser real, en cuanto es conveniente o bueno, o su real conveniencia, en cuanto

se funda en su mismo ser real y le convierte en bueno y apetecible. Se confirma porque el fin mueve según aquel ser por el cual sacia al apetito del agente después que éste lo ha conseguido, y sin el cual no descansa; ahora bien, de este modo se comporta el fin con la voluntad según su ser real y no según su ser aprehendido; por consiguiente. La mayor consta, sea porque es lo primero en la intención aquello que es lo último en la ejecución, sea también porque el fin es aquello hacia lo que tiende el ímpetu del agente; y tiende hacia aquello en que descansa una vez conseguido. La menor es también clara, porque no descansa el ánimo con la aprehensión del fin si no lo consigue en la realidad, y sin tal consecución se juzga que se frustra la intención del agente. Y esto no lo niegan los autores de la primera opinión, como finalmente confiesa Medina, I-II, q. 1, a. 1, aunque tal vez no demasiado consecuentemente, como constará por lo que se ha de decir.

9. Y dije que la voluntad tiende al fin según su ser real de acuerdo con su condición, porque a veces sucede que el mismo fin de la voluntad que opera no es otro que el conocimiento de algún objeto, como cuando pretendemos o deseamos ver a Dios; pues entonces aquel ser visto pertenece a la razón formal de tal causa final; y es algo parecido cuando el hombre apetece como fin la sola contemplación o especulación de alguna verdad. Y también de este modo dicen los teólogos que a veces el hombre puede deleitarse en el solo conocimiento y no en la cosa conocida, a no ser de acuerdo con su ser conocido, del cual recibe entonces el acto su bondad o malicia. Pero, aunque en estos y semejantes ejemplos el conocimiento mismo sea apetecido como un fin, con todo, él mismo tiene su propio ser real, según el cual es apetecido, y tal conocimiento, incluso entonces, no es la razón de finalizar en cuanto es algo prerrequerido de parte del fin para mover la voluntad, sino en cuanto es una cierta acción que por sí se juzga conveniente y como tal es propuesta a la voluntad como suficiente para moverla, o como término al cual tienda. Y así, distribuyéndolo adecuadamente, es verdad en general que el fin mueve según su ser real, el cual se ofrece a la voluntad por medio de la aprehensión; pues según él se le juzga conveniente, y en cuanto se le juzga conveniente, mueve.

Fertur inter praedictas sententias iudicium

6. Inter has sententias haec posterior mihi videtur simpliciter vera; et res tota tam clara apparet ut vix possit esse dissentiendi ratio, nisi in vocibus ipsis aliqua aequivocatio misceatur. Quod patebit facile, si ea in quibus auctores utriusque opinionis conveniunt, vel tam manifesta sunt ut in eis convenire necessario debeant, distinxerimus.

7. *Finis ut causet non eget existentia actuali.*— Primo itaque conveniunt omnes finem non indigere existentia reali, seu exercita (ut vocant) ad causandum finaliter, quo sensu clarum est esse existentiae non esse rationem causandi finaliter, immo nec conditionem necessariam. Addo etiam neque esse essentiae verum aut esse existentiae possibile reipsa esse necessarium ad causandum finaliter; nam apprehensum sufficit, et hoc tantum magna ex parte probant rationes primae opinionis.

8. *Voluntas non fertur ad assequendum finem in esse cognito, sed in esse reali.*— Secundo certum est voluntatem non tendere in finem ut illum in esse cognito ut sic assequatur, sed ut in proprio esse reali, quod in eo apprehendit iuxta eius conditionem, illud assequatur, atque hoc sensu certissimum est esse in cognitione non esse rationem finalisandi, sed solum conditionem necessariam. Prior pars exemplis et ipsius rei declaratione fit evidens. Nam qui intendit sanitatem aut divitias, non intendit illas cognoscere aut de illis cogitare, sed reipsa consequi secundum veram existentiam realem, et idem de aliis. Ratio autem sumenda est ex dictis sect. 5, quod ratio formalis causandi finalis causae est bonitas eius et convenientia; res autem quae movet ut finis non habet suam bonitatem et convenientiam in esse obiectivo seu cognito, sed in ordine ad suum esse reale; sanitas enim est conveniens ut insit, non ut apprehendatur; ergo formalis ratio movendi est reale esse eius, quatenus conveniens seu bonum, seu realis convenientia eius, quatenus in ipso esse reali fundatur et illud reddit bonum et appetibile. Confirmatur, quia finis secundum illud esse movet secundum quod satiat appetitum agentis postquam illum est consecutus et sine quo non quiescit; sed ita comparatur finis ad voluntatem secundum esse reale et non secundum esse apprehensum; ergo. Maior constat, tum quia illud est primum in intentione quod est ultimum in exsecutione; tum etiam quia finis est id in quod tendit impetus agentis; in id autem tendit quo consecuto quiescit. Minor etiam est clara, quia non quiescit animus apprehensione finis nisi illum in re ipsa consequatur, et absque huiusmodi consecutione frustrari censetur intentio agentis. Et hoc non negant auctores primae opinionis, ut tandem fatetur Medina, I-II, q. 1, a. 1, quamquam fortasse non admodum consequenter, ut ex dicendis constabit.

9. Dixi autem voluntatem tendere in finem secundum esse reale iuxta eius conditionem, quia interdum contingit ipsum finem voluntatis operantis non esse alium quam obiecti alicuius cognitionem, ut cum intendimus seu desideramus videre Deum; tum enim illud esse visum pertinet ad rationem formalem talis causae finalis; et simile est quando homo appetit ut finem solam contemplationem vel speculationem alicuius veritatis. Et hoc etiam modo dicunt theologi interdum hominem posse delectari in sola cognitione et non in re cognita, nisi secundum esse cognitum, a quo tunc actus accipit suam bonitatem vel malitiam. Quamquam vero in his et similibus exemplis cognitio ipsa appetatur ut finis, tamen ipsa habet suum proprium esse reale, secundum quod appetitur, et talis cognitio etiam tunc non est ratio finalisandi in quantum est quid praerequisitum ex parte finis ut voluntatem moveat, sed in quantum est actio quaedam quae per se iudicatur conveniens et ut sic proponitur voluntati tamquam sufficiens ad movendum illam, seu tamquam terminus in quem tendat. Atque ita secundum accommodatam distributionem verum in universum est finem movere secundum esse reale, quod media apprehensione obiicitur voluntati; nam secundum illud iudicatur conveniens, et quatenus conveniens iudicatur, movet.

10. *El conocimiento es sólo condición necesaria para causar finalmente.*— En tercer lugar hay que decir que la aprehensión o juicio de aquella conveniencia real, hablando propia y formalmente, no es la razón de mover o de finalizar, sino que es una condición necesaria por modo de aproximación necesaria para tal género de causalidad. En cuanto a esto, con más verdad y propiedad habla la segunda opinión, y se prueba porque el ser en el conocimiento no es la bondad o conveniencia según la cual mueve el fin, como se probó; por consiguiente, tampoco el conocimiento mismo es razón formal para el fin mismo en orden a mover; por consiguiente, será condición necesaria. Es clara la consecuencia por la enumeración suficiente de las partes. Por lo cual, del mismo modo que en la causa eficiente la aproximación local es una condición requerida, así en la causa final la aproximación cuasi animal o vital es condición requerida para tal modo de causar, porque como la moción de esta causa es metafórica, debe hacerse por el natural consentimiento de las potencias cognoscitivas y apetitivas, como con frecuencia se ha dicho.

11. De aquí se ha de añadir, en cuarto lugar, que este conocimiento es tal que por razón del mismo, o mejor mediante el mismo pueda variar la razón o principio formal de finalizar, no porque él sea la razón formal motiva, sino porque aplica diversa razón formal de mover. Y en esto parece que han padecido una equivocación los autores de la primera opinión. Y se declara con la anterior semejanza de la causa eficiente; pues aunque aquel que aplica una causa esencialmente agente sólo sea una causa accidental, con todo, si es capaz de aplicar diversas causas que tienen diversos principios de obrar, podrá por aquella parte variar la razón formal de obrar y, por consiguiente, ser causa de diversidad en el efecto. Así, por consiguiente, porque la virtud aprehensiva es universal, puede aplicar diversos objetos y diversas razones formales de mover; y, por ello, aunque ella misma no sea razón de finalizar, puede ser causa u ocasión de que tal razón varíe. Y de modo semejante puede la virtud aprehensiva aprehender una misma cosa material bajo diversas razones, sea de modo verdadero o aparente; y de aquí proviene también que por la diversidad de la aprehensión o del juicio se cambie la moción o causalidad final; no porque formalmente y por sí aquella

10. *Cognitio tantum est conditio necessaria ad causandum finaliter.*— Tertio dicendum est apprehensionem seu iudicium illius convenientiae realis proprie ac formaliter loquendo non esse rationem movendi seu finalisandi, sed esse conditionem necessariam per modum approximationis necessariae ad tale genus causalitatis. Quoad hoc verius ac proprius loquitur secunda sententia, et probatur quia esse in cognitione non est bonitas seu convenientia secundum quam finis movet, ut probatum est; ergo nec cognitio ipsa est ratio formalis ipsi fini ut moveat; erit ergo necessaria conditio. Patet consequentia a sufficienti partium enumeratione. Quocirca, sicut in causa efficienti approximatio localis est conditio requisita, ita in causa finali approximatio quasi animalis seu vitalis est requisita conditio ad talem causandi modum, quia cum motio huius causae metaphorica sit, debet fieri per naturalem consensionem potentiarum cognoscitivae et appetitivae, ut saepe dictum est.

11. Hinc addendum est quarto hanc cognitionem talem esse ut ratione illius, vel potius mediante illa, possit variari ratio seu principium formale finalisandi, non quia ipsa sit ratio formalis motiva, sed quia applicat diversam rationem formalem movendi. Et in hoc videntur aequivocatione laborasse auctores primae sententiae. Declaratur autem ex praedicto simili causae efficientis; quamvis enim is qui applicat causam per se agentem solum sit causa per accidens, tamen si potens sit ad applicandas diversas causas habentes diversa principia agendi, poterit ex ea parte variare rationem formalem agendi, et consequenter esse causa diversitatis in effectu. Sic igitur, quia vis apprehensiva universalis est, potest applicare diversa obiecta et diversas rationes formales movendi; et ideo, licet ipsa non sit ratio finalisandi, potest esse causa vel occasio ut huiusmodi ratio varietur. Et simili ratione potest vis apprehensiva eamdem materialem rem sub diversis rationibus apprehendere, aut vere aut apparenter; et inde etiam provenit ut ex diversitate apprehensionis vel iudicii mu-

variedad provenga de la aprehensión, sino porque aplica un fin formalmente diverso, como ha sido declarado.

Se resuelven los fundamentos de la primera opinión

12. Y de acuerdo con esta última aserción se explican muy bien y se resuelven todos los testimonios y razones que aducía la primera opinión. Pues siempre que Santo Tomás dice que la diversidad de la aprehensión pertenece a la diversidad del objeto, hay que entender que pertenece no formalmente, sino de modo aplicativo, por decirlo así. O, de otro modo, puede decirse (y se viene a lo mismo) que la diversidad de la aprehensión, no la que se da de parte del sujeto, sino la que se da de parte del objeto, varía el apetito y su objeto, y la causalidad del fin. Y llamó condiciones de la aprehensión de parte del sujeto el que sea clara u oscura, cierta o probable, y semejantes, las cuales no repercuten en la aplicación del objeto bajo la diversa razón de bondad o de conveniencia; y cuando la diversidad de aprehensión alcanza a esto, se dice que es diversa incluso de parte del objeto.

13. Por lo cual, con respecto a la primera razón se ha de distinguir la mayor; pues lo que de parte del objeto distingue esencialmente el apetito, si hace esto esencial y primariamente, será la razón formal del objeto; pero si sólo lo hace en cuanto que aplica un diverso objeto formal, podrá ser sólo una condición requerida; y de este modo concurre la aprehensión a esta diversidad. Y de acuerdo con la misma doctrina se ha de entender que se distinguen el apetito intelectivo y el sensitivo, porque siguen a la aprehensión del sentido o del entendimiento; pues si esta distinción se ha de reducir al objeto aprehendido, consiste en que mediante el sentido se aplica el objeto bajo diversa razón de conveniencia a la naturaleza sensitiva o racional. Y aunque a veces el entendimiento pueda aprehender y proponer la razón de conveniencia a la naturaleza sensitiva, con todo, esto es respecto de aquél algo cuasi material; pues su razón adecuada es más universal, y en él mismo aplica la razón formal de tal bien de muy distinta manera que el sentido, y así toda aquella diversidad —en cuanto desde la aprehensión repercute en el objeto— no tiene lugar más que como por una con-

tetur motio vel causalitas finis; non quia formaliter ac per se illa varietas proveniat ex apprehensione, sed quia applicat finem formaliter diversum, ut declaratum est.

Fundamenta prioris sententiae expediuntur

12. Et iuxta hanc ultimam assertionem declarantur optime et expediuntur testimonia omnia et rationes quas prior sententia afferebat. Quandocumque enim D. Thomas ait diversitatem apprehensionis pertinere ad diversitatem obiecti, intelligendum est pertinere non formaliter, sed applicative, ut sic dicam. Vel aliter dici potest (et in idem redit) diversitatem apprehensionis, non quae se tenet ex parte subiecti, sed quae se tenet ex parte obiecti, variare appetitum et obiectum eius et causalitatem finis. Voco autem conditiones apprehensionis ex parte subiecti quod sit clara vel obscura, certa aut probabilis, et similes, quae non redundant in applicationem obiecti sub diversa ratione bonitatis vel convenientiae; quando autem diversitas apprehensionis ad hoc pertingit, dicitur esse diversa etiam ex parte obiecti.

13. Unde ad primam rationem distinguenda est maior; nam quod ex parte obiecti distinguit essentialiter appetitus, si id per se primo faciat, erit ratio formalis obiecti; si vero solum id faciat ut applicans diversum obiectum formale, esse poterit tantum conditio requisita; atque hoc modo concurrit apprehensio ad hanc diversitatem. Et iuxta eamdem doctrinam intelligendum est appetitum intellectivum et sensitivum distingui, quia consequuntur apprehensionem sensus vel intellectus; nam si haec distinctio reducenda est ad obiectum apprehensum, in eo consistit quod per sensum applicatur obiectum sub diversa ratione convenientiae ad naturam sensitivam vel rationalem. Et quamvis interdum intellectus possit apprehendere et proponere rationem convenientiae ad naturam sensitivam, tamen hoc est respectu illius quasi materiale; nam adaequata ratio eius universalior est, et in eo ipso longe aliter applicat rationem formalem talis boni quam sensus, et ita tota illa diversitas, quatenus ex apprehensione in obiectum redundat, non fit nisi ut per conditionem

dición aplicativa. Y lo mismo hay que responder a todos los ejemplos que se aducen en la confirmación; pues la visión y el conocimiento abstractivo, si tal vez se hallan en la causa para que los amores sean diversos en especie, se debe a que la bondad de Dios mediante la visión se aplica de muy diferente manera incluso de parte suya, de tal suerte que según todas sus perfecciones conocidas de modo formal y distinto en una perfección simplicísima vista claramente mueva la voluntad del que ve, a pesar de que en el conocimiento abstractivo sólo mueve en cuanto conocida bajo la razón determinada de algún atributo, o bajo alguna razón de bien muy confuso. Y de modo semejante si la necesidad, que es mayor en un amor que en otro, proviene del objeto, se debe a que por la visión se aprehenden no sólo el objeto, sino su amor, en cuanto aquí y ahora más necesarios. Así también el bien ausente o el presente no varían los actos por causa de las solas aprehensiones, sino porque la misma cosa y condición aprehendida en ella es apta por su naturaleza para causar un diverso movimiento en el apetito; y la misma razón existe acerca de los demás ejemplos, como fácilmente cada uno podrá entender aplicando cada una de las cosas a la doctrina expuesta.

14. A la segunda razón se responde que en una y otra de las premisas admitidas puede haber equivocidad. Pues cuando en la mayor se dice que aquel ser de la causa que esencial y solamente se requiere para causar es la razón formal de causar, si se entiende del ser ejercido de la existencia, es falso tratándose de la causa final, porque, como se ha dicho con frecuencia, no siempre requiere este ser para causar. Pero si se entiende del ser de la existencia absolutamente, a saber, prescindiendo de que exista entonces cuando causa, o que haya de existir, o que sea pensado, en este sentido es verdad que la razón de causar es en la causa algún ser de este género. En cambio, en este sentido es falsa la menor, porque aunque la primera vez que mueve el fin con frecuencia no tenga tal existencia en la realidad misma, sino en la aprehensión, del modo como se dice que es lo primero en la intención, con todo, en aquella aprehensión se ofrece y se representa según otro ser real, por causa del cual se mueve la voluntad.

applicantem. Atque idem dicendum est ad omnia exempla quae in confirmationem adducuntur; nam visio et abstractiva cognitio, si fortasse in causa sunt, ut amores sint diversi in specie, ideo est quia bonitas Dei per visionem longe aliter applicatur etiam ex parte eius, ita ut secundum omnes perfectiones suas formaliter ac distincte cognitas in una simplicissima perfectione clare visa moveat voluntatem videntis, cum tamen in cognitione abstractiva solum moveat ut cognita sub determinata ratione alicuius attributi vel sub aliqua ratione boni valde confusi. Et similiter si necessitas, quae est maior in uno amore quam in alio, provenit ex obiecto, ideo est quia per visionem et obiectum et amor eius apprehenduntur ut hic et nunc magis necessaria. Sic etiam bonum absens vel praesens non variant actus propter solas apprehensiones, sed quia ipsa res et conditio in ipsa apprehensa nata est diversum motum causare in appetitu; eademque ratio est de caeteris exemplis, ut facile unusquisque intelligere poterit applicando singula ad doctrinam traditam.

14. Ad secundam rationem respondetur, in utraque praemissa sumpta posse esse aequivocationem. Cum enim in maiori dicitur illud esse causae quod per se ac solum requiritur ad causandum esse rationem formalem causandi, si intelligatur de esse existentiae exercito, falsum est in causa finali, quia, ut saepe dictum est, non semper requirit hoc esse ad causandum. Si vero intelligatur de esse existentiae absolute, scilicet abstrahendo ab eo quod tunc sit quando causat, vel quod futurum sit, aut existimetur, sic verum est rationem causandi esse in causa aliquod huiusmodi esse. In hoc vero sensu falsa est minor, quia, licet finis cum primo movet in re ipsa saepe non habeat hanc existentiam nisi in apprehensione, quomodo dicitur esse primum in intentione, tamen in illa apprehensione obiicitur et repraesentatur secundum aliud esse reale, propter quod voluntas movetur.

SECCION IX

¿SE DA CAUSALIDAD FINAL EN LAS ACCIONES Y EFECTOS DIVINOS?

1. La razón de duda se toma de lo dicho hasta aquí acerca de los agentes intelectuales creados; pues en éstos no tiene lugar la causalidad del fin en cuanto a las acciones externas más que por medio de la causalidad sobre la misma voluntad de la causa agente; ahora bien, el fin no puede tener su causalidad sobre la voluntad de Dios; por consiguiente, tampoco sobre los efectos o acciones externas que proceden de dicha voluntad. Pero está en contra el que Dios con toda propiedad es fin de todas las criaturas; por lo cual también se dice con toda propiedad que opera todas las cosas por causa de sí mismo; por tanto; es causa final de todas las cosas y acciones que proceden de él mismo.

¿Hay en los decretos libres de la divina voluntad causalidad final?

2. Acerca de esta duda hay que declarar brevemente dos cosas. Primero, si el fin ejerce y de qué modo su razón o causalidad sobre las mismas determinaciones libres de la divina voluntad, que son como actos inmanentes en la misma. Segundo, qué hay que decir de las acciones transeúntes que salen de la divina potencia y, consiguientemente, también de los efectos en los que termina. Sobre la primera parte, Soncinas, V *Metaph.*, q. 2, piensa que en la divina voluntad se halla la propia causalidad del fin. Su fundamento es que la moción del fin es solamente metafórica; ahora bien, en Dios tiene lugar esta moción metafórica, porque la bondad divina, por causa de la cual obra Dios, mueve la voluntad de Dios; por consiguiente, también la causalidad final entra dentro de la divina voluntad. En segundo lugar, porque Dios ama por causa de su bondad como por un fin; ahora bien, con esto no se significa otra cosa sino que la divina bondad mueve la voluntad de Dios hacia el amor de su esencia; por consiguiente. En tercer lugar, porque Dios ama a las criaturas por causa de su bondad; ahora bien, amar una cosa por causa de otra no es más que ser movido metafóricamente desde el amor de uno al amor de otro; por tanto, de este

SECTIO IX

UTRUM CAUSALITAS FINIS LOCUM HABEAT IN DIVINIS ACTIONIBUS ET EFFECTIBUS

1. Ratio dubitandi sumitur ex hactenus dictis de agentibus intellectualibus creatis; nam in his non habet locum causalitas finis quoad actiones externas, nisi media causalitate in ipsam voluntatem causae agentis; sed finis non potest habere causalitatem suam in voluntatem Dei; ergo neque in effectus vel actiones externas quae ab illa voluntate procedunt. In contrarium vero est, quia Deus propriissime est finis creaturarum omnium, unde et proprie dicitur omnia propter seipsum operari; ergo est causa finalis rerum omnium et actionum quae ab ipso procedunt.

Sitne in decretis liberis divinae voluntatis causalitas finis

2. Circa hanc dubitationem duo breviter declaranda sunt. Primum an et quo modo finis exerceat rationem suam vel causalitatem circa ipsas liberas determinationes divinae voluntatis, quae sunt veluti actus immanentes in ipsa. Secundum, quid dicendum sit de actionibus transeuntibus quae a divina potentia egrediuntur, et consequenter etiam de effectibus ad quos terminantur. Circa priorem partem, Soncin., V Metaph., q. 2, sentit in divina voluntate reperiri propriam causalitatem finis. Fundamentum eius est, quia motio finis tantum est metaphorica; sed in Deum cadit haec metaphorica motio, quia divina bonitas, propter quam Deus agit, movet voluntatem Dei; ergo et causalitas finalis cadit in divinam voluntatem. Secundo, quia Deus amat propter bonitatem suam tamquam propter finem; sed per hoc nihil aliud significatur nisi quod divina bonitas movet voluntatem Dei in amorem suae essentiae; ergo. Tertio, quia Deus amat creaturas propter suam bonitatem; sed amare unum propter aliud nihil aliud est quam ex amore unius metaphorice moveri ad amorem alterius; ergo ita movetur Deus metaphorice a seipso ut fine.

modo se mueve Dios metafóricamente por sí mismo, como por fin. En cuarto lugar, puede aducirse la razón insinuada antes, porque de lo contrario los efectos de Dios en cuanto proceden de El no tendrían causa final; pues la causa final no tiene ningún efecto sino por medio del agente, al que mueve a obrar; por tanto, si sobre el agente mismo no tiene causalidad, tampoco puede tener causabilidad sobre los efectos del agente.

3. *Se responde negativamente.*— Pero esta opinión es enteramente falsa. Por lo cual se ha de decir que el fin no puede ejercer su causalidad sobre la divina voluntad en cuanto a los actos inmanentes o determinaciones libres de la misma voluntad. Esto se toma de Santo Tomás, I, q. 19, a. 5, en donde niega en este sentido en general que se dé alguna causa de la divina voluntad, y en I *cont. Gent.*, c. 86 y 87, dice que, aunque haya alguna razón de la divina voluntad, con todo no hay ninguna causa. Lo mismo el Alense, I p., q. 35, a. 5; Driedo, *De Concord. lib. arb.*, lib. I, tract. 1, c. 4, memb. 1, ad 4. Lo mismo piensa el Ferrariense en el referido c. 87, quien advierte que aunque la divina bondad, según nuestro modo de entender, sea causa de la divina voluntad, con todo no según una causalidad real. Lo cual se ha de entender también de un modo apropiado en cuanto a su primera parte; pues no hay que pensar que objetivamente o de parte de Dios haya en el mismo causalidad, incluso según nuestro modo de entender, pues de lo contrario entenderíamos falsamente; sino que de parte nuestra entendemos y explicamos nosotros la razón de la divina voluntad a modo de causalidad, porque no podemos concebir o explicar las cosas divinas sino a la manera de las cosas creadas. Además, en el mismo sentido, S. Agustín, lib. *LXXXIII Quaestionum*, q. 28, niega que se haya de buscar la causa de la divina voluntad por la que quiso crear el mundo, y da la razón, *porque toda causa es eficiente*, y esto pienso que se ha de entender así, como expuse también antes, es decir, porque en toda verdadera causalidad interviene alguna causa eficiente.

4. Y de aquí se toma la primera razón de esta verdad, porque en la divina voluntad no hay ninguna verdadera eficiencia sobre el acto inmanente en la misma, incluso en cuanto terminado libremente en los objetos exterioers; por consiguiente, tampoco la verdadera causalidad del fin puede tener lugar sobre tal

Quarto, afferri potest ratio supra insinuata, quia alias effectus Dei ut ab ipso sunt non haberent causam finalem; nam causa finalis nullum effectum habet nisi medio agente, quod ad agendum movet; si ergo circa agens non habet causalitatem, neque circa effectus agentis potest causalitatem habere.

3. *Negative respondetur.*— Haec vero sententia falsa omnino est. Unde dicendum est finem non posse exercere causalitatem suam in divinam voluntatem quantum ad actus immanentes seu determinationes liberas eiusdem voluntatis. Haec sumitur ex D. Thoma, I, q. 19, a. 5, ubi in hoc sensu generaliter negat dari aliquam causam divinae voluntatis, et I cont. Gent., c. 86 et 87, dicit quod, licet divinae voluntatis sit aliqua ratio, non tamen aliqua causa. Idem Alensis, I p., q. 35, a. 5; Driedo, de Concor. lib. arb., I lib., tract. 1, c. 4, memb. 1, ad 4. Idem sentit Ferrar., in dict. c. 87, qui advertit quod, licet divina bonitas secundum nostrum modum intelligendi sit causa divinae voluntatis, non tamen secundum realem causalitatem. Quod etiam est sano modo intelligendum quoad priorem partem; non enim existimandum est obiective seu ex parte Dei esse in ipso causalitatem, etiam nostro modo intelligendi, alioqui falsum intelligeremus, sed ex parte nostra intelligere et explicare nos rationem divinae voluntatis ad modum causalitatis, quia non possumus divina concipere aut explicare nisi ad modum rerum creatarum. Praeterea, in eodem sensu, D. August., lib. LXXXIII Quaestionum, q. 28, negat quaerendam esse causam divinae voluntatis, ob quam voluit mundum creare, et rationem reddit *quia omnis causa efficiens est,* quod ita intelligendum puto, ut supra etiam exposui, id est, quia in omni vera causalitate intercedit aliqua efficiens causa.

4. Atque hinc sumitur prima ratio huius veritatis, quia in divina voluntate nulla est vera efficientia circa actum immanentem in ipsa, etiam ut libere terminatum ad obiecta externa; ergo nec vera causalitas finis habere potest locum circa talem actum. Con-

acto. La consecuencia es clara por lo dicho antes; pues la causalidad del fin no tiene lugar sino en orden a la causalidad eficiente. En segundo lugar se explica más porque el acto de la divina voluntad, en cuanto a la entidad que le es esencial y necesaria, no puede tener ninguna verdadera causa en algún género, porque como tal es ente por esencia y enteramente independiente. Ni tampoco aquel acto como terminado libremente en las criaturas puede tener causa real, porque como tal no añade nada real a la entidad necesaria del mismo acto; ni puede imaginarse una causa real que tenga como efecto solamente una relación de razón. Por lo cual, los que piensan que la determinación libre añade a la divina voluntad algo real que absolutamente podría no estar en la misma, bastante consecuentemente pueden, o incluso deben, poner este género de causalidad sobre aquel acto; pues, según yo pienso, se ven forzados también a admitir la causalidad eficiente, cosa que es tan absurda cuanto es falso aquel fundamento del que se sigue, como después mostraré en su lugar. Ni Soncinas procede por este camino, porque no sólo acerca de las determinaciones libres, sino también acerca del mismo acto, como es el amor necesario de Dios, admite aquella causalidad final, cosa que tomada en rigor es por cualquier motivo improbable, ya que aquel acto como tal es el mismo ser por esencia, y por ello independiente y no causado bajo cualquier razón. De donde resulta, además, que si la determinación libre, en cuanto que es algo de la cosa no es nada fuera del mismo acto, y en cuanto es algo de razón en realidad no es sino que se concibe o finge según nuestro modo de concebir, bajo ningún aspecto puede aquel acto tener una verdadera causa.

Se responde a los argumentos en contra

5. A los argumentos se responde que de igual modo que Dios se ama a sí mismo de modo eminentísimo por sí mismo sin ninguna causalidad, sea eficiente acerca del amor en cuanto que es concebido por nosotros como acto vital, sea formal acerca del mismo amante en cuanto que por tal amor queda constituido amante, así se ha de entender que Dios de modo eminentísimo se ama a sí mismo y a las demás cosas también por su bondad sin ninguna

sequentia patet ex superius dictis; nam causalitas finis non habet locum nisi in ordine ad causalitatem efficientem. Secundo declaratur amplius, quia actus divinae voluntatis, quoad entitatem sibi essentialem ac necessariam, non potest habere ullam veram causam in aliquo genere, quia ut sic est ens per essentiam et omnino independens. Neque etiam ille actus, ut libere terminatus ad creaturas, potest habere realem causam, quia ut sic nihil reale addit entitati necessariae eiusdem actus; nec potest fingi causa realis quae habeat pro effectu solum respectum rationis. Quocirca, qui putant determinationem liberam addere aliquid reale divinae voluntati quod simpliciter posset non esse in ipsa, satis consequenter ponere possunt, vel etiam debent, hoc causalitatis genus circa illum actum; nam, ut ego existimo, coguntur ponere etiam causalitatem effectivam, quod, quam est absurdum, tam est falsum illud fundamentum ex quo sequitur, ut infra suo loco ostendam. Neque Soncinas hac via procedit, quia non solum circa liberas determinationes, sed etiam circa ipsum actum, ut est necessaria dilectio Dei, admittit illam causalitatem finalem, quod, in rigore sumptum, est omni ratione improbabile, quia ille actus ut sic est ipsum ens per essentiam, et ideo independens, et non causatus sub quacumque ratione. Unde ulterius, si determinatio libera, ut est aliquid rei nihil est praeter ipsum actum, et ut est quid rationis revera non est sed concipitur aut fingitur ex modo nostro concipiendi, fit ut sub nulla ratione possit ille actus veram causam habere.

Respondetur argumentis in oppositum

5. Ad argumenta respondetur quod, sicut Deus eminentissimo modo se per seipsum amat sine ulla causalitate, vel effectiva circa amorem quatenus a nobis concipitur ut vitalis actus, vel formali circa ipsum amantem quatenus tali amore amans constituitur, ita intelligendum est Deum eminentissimo modo amare se propter se et alia etiam propter bonitatem suam absque ulla causalitate fi-

causalidad final sobre el mismo amor, sea del amor de sí, sea de las otras cosas. Y de esta manera, cuando se dice que se ama movido metafóricamente o atraído por su bondad, la locución es metafórica, tomada del modo como nosotros concebimos las cosas divinas al modo de las humanas. De este modo dijo también Boecio, lib. III *De Consolat.*, pros. 3, *que su intrínseca bondad carente de envidia empujó a crear las cosas exteriores.*

6. Por lo cual, a lo primero se niega que la moción metafórica del fin tenga lugar en la divina voluntad del mismo modo que en la nuestra; pues en la nuestra se dice aquella moción metafórica de tal modo que a pesar de todo hay verdadera causalidad, porque en el acto producido por causa del fin hay una verdadera dependencia con respecto al mismo fin; en cambio, en la divina voluntad no hay tal moción metafórica, sino que hay una cierta razón eminente de amar, la cual, del mismo modo que se da sin distinción de actos o de potencias, así también se da sin ninguna verdadera moción incluso metafórica. Por lo cual hay que precaverse contra la equivocidad en la locución *moción metafórica;* pues respecto de nosotros, aquella palabra *metafórica* se añade para distinguir esta moción de la moción de la causa eficiente, pero no para excluirla de todo el ámbito de la moción y causalidad real propiamente dicha; pero cuando se dice que Dios es movido o es atraído por su bondad, toda aquella locución es metafórica, para explicar la sola razón de la divina voluntad.

7. *De qué modo se dice que Dios se ama a sí o a las otras cosas por causa de su misma bondad.*— Y con esto se ha respondido a la segunda y tercera razón; pues aquella expresión *por causa de,* cuando se dice que Dios se ama a sí o a las otras cosas por causa de su bondad, no significa la verdadera causa del amor mismo, sino la razón solamente (como dije) de la voluntad divina. Pero es falso que Dios se ame a sí por causa de sí como por causa de un fin, ya que Dios no es fin de sí mismo, pues ¿quién ha hablado nunca de este modo? O ¿de qué modo puede tener fin el que no tiene principio? A no ser tal vez que de modo negativo se diga fin de sí porque no tiene otro fin; pues así se dice que Dios existe por sí. Pero en este sentido no es fin de sí por la causalidad final, del mismo modo que no existe por sí por la eficiente. Es asimismo falso que amar a uno por causa de otro sea lo mismo que moverse desde el amor de uno al amor de otro, si aquel *desde* significa propia causalidad o distinción en la realidad entre un amor y otro; pues, en rigor, para la verdad de aquella locución basta con que uno sea la razón de amar a otro. Por lo cual, lo mismo que cuando Dios se dice que es inmortal porque es inmaterial, aquella partícula *porque* señala no la verdadera causa, sino la razón, así se dice que ama a las criaturas por causa de su bondad, no porque sea la causa, sino porque es la razón de amarlas. Y como Dios con aquel acto con que se ama necesariamente ama libremente a las criaturas sin añadidura o aumento real, así el mismo acto en cuanto terminado en Dios puede llamarse, según nuestro modo de concebir, la razón de por qué se extiende (por decirlo así) a las criaturas, sin intervenir ninguna causalidad propia. Pues igual que aquella terminación se hace de un modo eminentísimo sin aumento real, así también sin causalidad real. Del modo que dijo Dionisio, *De Divin. Nom.*, c. 4, *que el amor divino no permitió que Dios estuviese sin germen.*

nali circa eumdem amorem vel sui, vel aliorum. Atque ita, cum dicitur se amare, metaphorice motus vel illectus a bonitate sua, locutio est metaphorica, sumpta ex modo quo nos concipimus res divinas ad modum humanarum. Quomodo dixit etiam Boetius, lib. III de Consolat., pros. 3, *insitam bonitatem livore carentem pepulisse Deum, ut res externas operaretur.*

6. Unde ad primum negatur metaphoricam motionem finis ita habere locum in divina voluntate sicut in nostra; nam in nostra ita illa motio dicitur metaphorica ut tamen sit vera causalitas, quia est vera dependentia, in actu propter finem elicito, ab ipso fine; in divina autem voluntate non est talis motio metaphorica, sed est eminens quaedam amandi ratio, quae, sicut est sine distinctione actuum vel potentiarum, ita etiam est sine ulla vera motione etiam metaphorica. Quare cavenda est aequivocatio in vocabulo *metaphoricae motionis;* nam respectu nostri illa particula, *metaphoricae,* additur ad distinguendam illam motionem a motione efficientis causae, non vero ad excludendam illam a tota latitudine motionis et causalitatis realis proprie dictae; cum vero Deus dicitur moveri aut allici a bonitate sua, tota locutio est metaphorica, ad explicandam solam rationem divinae voluntatis.

7. *Deus qualiter dicatur se vel alia amare propter suam ipsius bonitatem.*— Et per haec responsum est ad secundam et tertiam rationem; nam illa particula *propter,* quando Deus dicitur amare se vel alia propter bonitatem suam, non significat veram causam ipsius amoris, sed rationem tantum (ut dixi) voluntatis divinae. Falsum autem est Deum se amare propter se tamquam propter finem; Deus enim non est finis sui ipsius; quis enim unquam ita locutus est?; aut quomodo potest habere finem qui non habet principium? Nisi fortasse negative dicatur finis sui quia non habet alium finem; sic enim dicitur Deus esse a se. Sed hoc sensu non est finis sui per causalitatem finalem, sicut neque est a se per efficientem. Falsum item est amare unum propter aliud esse idem quod ex amore unius moveri ad amorem alterius, si illud *ex* significet causalitatem propriam vel distinctionem in re inter unum amorem et alium; nam in rigore, ad veritatem illius locutionis sufficit quod unum sit ratio amandi aliud. Unde, sicut quando Deus dicitur esse immortalis quia est immaterialis, illa particula *quia* designat non veram causam, sed rationem, ita dicitur amare creaturas propter bonitatem suam, non quia sit causa, sed quia est ratio amandi illas. Et sicut Deus, illo actu quo se amat necessario, libere amat creaturas sine additione vel augmento reali, ita idem actus ut terminatus ad Deum potest dici ratio, nostro modo concipiendi, cur extendatur (ut ita dicam) ad creaturas, nulla interveniente causalitate propria. Nam, sicut illa terminatio fit eminentissimo modo sine augmento reali, ita etiam sine causalitate reali. Quomodo dixit Dionys., c. 4 de Divin. nom., *quod divinus amor non dimisit Deum esse sine germine.*

Si se da la causalidad final en las acciones externas y efectos de Dios

8. La cuarta razón de aquella opinión exige que expliquemos el segundo punto propuesto al principio, a saber, de qué modo en las acciones y efectos de Dios *ad extra* se da una verdadera causalidad final, supuesto que en la misma voluntad de Dios no se halle tal causalidad. Y la razón de duda ha sido suficientemente propuesta al principio y en aquella razón cuarta, por la cual podría conceder alguno que en los efectos de Dios se halla propiamente el fin al que se ordenan y por causa del que son hechos, pero que no se halla una propia causalidad final. Pues, como nota Gabriel, *In II,* dist. 1, q. 5, al principio, el fin y la causa final no son enteramente lo mismo, ya que el fin como tal sólo dice el término a que tiende la operación o al que se ordenan los movimientos; la causa final, en cambio, es la que mueve al agente a obrar. Por lo cual, si se da un fin que no mueva al agente por propia causalidad, podrá darse un fin que

Sitne causalitas finis in externis actionibus et effectibus Dei

8. Quarta ratio illius opinionis postulat ut explicemus secundum punctum in principio propositum, scilicet, quomodo in actionibus et effectibus Dei ad extra detur vera causalitas finalis, si in ipsamet Dei voluntate non reperitur talis causalitas. Et ratio dubitandi satis proposita est in principio et in illa ratione quarta. Propter quam posset aliquis concedere in effectibus Dei inveniri proprie finem ad quem ordinantur et propter quem fiunt, non tamen reperiri propriam causalitatem finalem. Ut enim notat Gabriel, In II, dist. 1, q. 5, in princ., finis et causa finalis non omnino sunt idem; nam finis ut sic solum dicit terminum ad quem tendit operatio, vel ad quem motus ordinantur; causa autem finalis est quae movet agens ad operandum. Quapropter, si detur finis qui non moveat agens per propriam causalitatem, poterit dari finis qui non sit causa finalis in proprietate et rigore sumpta. Sic

no sea causa final tomada con toda propiedad y rigor. Por tanto, de este modo puede decirse con verdad que Dios obra todas las cosas por sí, como por último fin al que se ordenan todas, pero no por la causalidad del fin, sino por un modo más eminente libre de toda causalidad. Sin embargo, este modo de hablar no satisface enteramente. Primero, ciertamente, porque según la opinión de todos los teólogos Dios es la causa final de todas las cosas, como enseña Santo Tomás, I, q. 44, a. 4. En segundo lugar, porque Aristóteles define que la causa final es aquello por causa de lo cual se hace algo; ahora bien, Dios, verdadera y propiamente, es aquello por causa de lo cual son hechas las criaturas, según aquello de los *Proverbios*, 6: *Todas las cosas hizo el Señor por causa de sí mismo.* En tercer lugar, porque la causa final como tal no incluye ninguna imperfección; más aún, se piensa que es la primera y más perfecta de todas las causas, del modo que se explicará después; por consiguiente, conviene a Dios propia y formalmente y con suma perfección; pero no le conviene sino con relación a los efectos *ad extra;* por consiguiente.

9. Por lo cual hay que afirmar que aunque la causa final no cause propiamente sus efectos más que en cierto modo por medio de un agente que mueve y atrae para obrar, con todo, para que el fin sea la causa propia del efecto del agente no es necesario que tenga primero en el agente mismo alguna causalidad propia. En efecto, aunque esto suceda en los agentes intelectuales creados, dado que inmediatamente se mueven o aplican a operar o a amar por alguna moción real y causalidad propia, con todo, en el agente intelectual increado no es ello necesario, puesto que sin ninguna mutación de sí ni real adición, dependencia o causalidad, de un modo simplicísimo y eminentísimo se aplica (por decirlo así) o se determina a amar y obrar libremente. Pero la causalidad final de Dios consiste, respecto de los efectos *ad extra,* en esto: que Dios, por la visión y el amor de su bondad, produce los efectos *ad extra;* por lo cual la misma operación que tiene *ad extra* depende esencialmente de Dios tanto en la razón de eficiente como en la razón de fin, ya que se refiere a Dios como a omnipotente y como a sumo bien, el cual, por razón de su bondad, no sólo es digno de que todas las cosas se ordenen a él mismo como a su fin, sino que también se inclina a sí

igitur vere dici potest Deus omnia operari propter se ut propter finem ultimum in quem omnia ordinantur, non tamen per causalitatem finis, sed per eminentiorem modum ab omni causalitate liberum. Sed hic modus dicendi non omnino satisfacit. Primo quidem, quia ex omnium theologorum sententia Deus est causa finalis omnium rerum, ut tradit D. Thomas, I, q. 44, a. 4. Secundo, quia Aristoteles definit causam finalem esse id propter quod aliquid fit; Deus autem vere ac proprie est id propter quod creaturae fiunt, iuxta illud Prov., 6: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Tertio, quia causa finalis ut sic nullam includit imperfectionem, immo censetur esse prima et perfectissima omnium causarum, modo inferius explicando; ergo convenit Deo proprie ac formaliter et cum summa perfectione; non convenit autem illi nisi respectu effectuum ad extra; ergo.

9. Quare dicendum est quod, licet causa finalis non causet proprie effectus suos nisi quodammodo medio agente quod movet et allicit ad operandum, tamen, ut finis sit propria causa effectus agentis, necessarium non est ut prius habeat in ipso agente aliquam causalitatem propriam. Nam, licet hoc contingat in agentibus intellectualibus creatis, eo quod immediate ipsa se movent seu applicant ad operandum vel amandum per aliquam realem motionem et propriam causalitatem, tamen, in agente intellectuali increato id non est necessarium, quia sine ulla sui mutatione vel reali additione, dependentia aut causalitate, simplicissimo et eminentissimo modo sese applicat (ut ita dicam) seu determinat ad libere amandum et operandum. Consistit autem causalitas finalis Dei respectu effectuum ad extra in hoc quod Deus, intuitu et amore suae bonitatis, effectus extra se producit; unde, ipsamet operatio quam ad extra habet, essentialiter pendet a Deo tum in ratione efficientis, tum etiam in ratione finis, quia respicit Deum et ut omnipotentem et ut summe bonum, qui ratione suae bonitatis, et dignus est ut omnia ad ipsum ut ad finem ordinentur, et seipsum dicto eminenti modo inclinat ad

mismo del modo eminente dicho a comunicar a otros su bondad por sí misma. Y así es fácil la respuesta a la razón de duda; pues negamos que sea siempre necesaria la causalidad del fin dentro del mismo agente, para que pueda tener lugar fuera del mismo sobre otros efectos suyos, del modo que más abajo declararemos después que tiene lugar en los efectos de Dios la causalidad ejemplar, sin ninguna causalidad propia dentro del mismo Dios.

10. *Se resuelve una duda que se presenta.*— Y con esto se soluciona fácilmente la duda que toca Cayetano sobre el referido a. 4, q. 44 de la I p., sobre si puede concederse que Dios, en cuanto es agente, tiene causa final, lo cual es lo mismo que preguntar si la acción de Dios *ad extra* tiene causa final propia. Pues hay que decir que ciertamente tiene causa final. En efecto, Dios verdadera y propiamente ejerce aquella acción por causa de algún fin que pretende. Asimismo porque, como dice Santo Tomás en dicho artículo, uno mismo es el fin del agente y el del paciente, aunque de modo diverso; pero se trata del agente en cuanto es agente, y del paciente en sentido amplio, en cuanto se extiende al efecto hecho por el agente; ahora bien, el efecto de Dios como tal tiene una causa final propia; por consiguiente, la acción de Dios como tal tiene la misma causa final, la cual, aunque no sea fin de Dios, es, con todo, el fin de los efectos de Dios y, consiguientemente, también de su acción; pues el fin a que se ordena el efecto es el que mueve al agente a obrar; por lo cual ordena al mismo su acción.

11. *Objeción.*— Pero inmediatamente surge una dificultad: pues la acción de Dios es la misma esencia de Dios; por consiguiente, no puede tener causa final. En esta objeción se enredan y debaten los tomistas; y Cayetano responde que aquella acción, en cuanto a la realidad que es la acción, no tiene causa final; pero formalmente, en cuanto es una acción, tiene como causa final a la misma bondad de Dios. Sin embargo, la respuesta no satisface, porque o bien aquella acción en cuanto acción añade algo real al mismo Dios, y así no estará en Dios, o no le añade nada real, y en tal caso no puede tener causa final. Responden algunos modernos que la acción como tal sólo añade una relación de razón intrínseca a ella, y que en cuanto a ésta tiene causa final. Y añaden que como el

communicandam aliis suam bonitatem propter ipsam. Atque ita facilis est responsio ad rationem dubitandi; negamus enim esse semper necessariam causalitatem finis intra ipsum agens ut habere possit locum extra ipsum in alios effectus eius, quomodo inferius etiam declarabimus habere locum in effectibus Dei causalitatem exemplarem sine ulla causalitate propria intra ipsum Deum.

10. *Dubium occurrens expeditur.*— Atque hinc expeditur facile dubium quod attingit Caietanus circa dictum a. 4, q. 44, I, an possit concedi Deum, ut agens est, habere causam finalem, quod idem est ac quaerere an actio Dei ad extra habeat propriam finalem causam. Dicendum est enim habere quidem causam finalem. Nam Deus vere ac proprie exercet illam actionem propter aliquem finem quem intendit. Item, quia, ut D. Thomas ait in illo articulo, idem est finis agentis et patientis, licet diversimode; est autem sermo de agente ut agens est, et de patiente late, ut se extendit ad effectum ab agente factum; sed effectus Dei ut sic habet propriam causam finalem; ergo actio Dei ut sic habet eamdem causam finalem, quae, licet non sit finis Dei, est tamen finis effectum Dei, et consequenter etiam actionis eius; finis enim ad quem ordinatur effectus est qui movet agens ad operandum; unde ad eumdem ordinat actionem suam.

11. *Obiectio.*— Sed statim insurgit difficultas: nam actio Dei est ipsa essentia Dei; ergo non potest habere causam finalem. In qua obiectione haerent et laborant thomistae; et Caietanus respondet illam actionem, quantum ad rem quae est actio, non habere causam finalem; formaliter tamen in quantum actio est habere causam finalem ipsam bonitatem Dei. Sed non satisfacit responsio quia vel illa actio ut actio aliquid rei addit ipsi Deo, et sic non erit in Deo; vel nihil rei addit, et secundum id non potest habere causam finalem. Respondent nonnulli moderni actionem ut sic solum addere respectum rationis illi intrinsecum, et quantum ad illum habere causam finalem. Adduntque, cum finis moveat agentem meta-

fin mueve al agente metafóricamente, no es necesario que entre el fin y el agente, o su operación, haya distinción real, sino que basta la distinción de razón y que el agente sea determinado por el fin a la acción, ya se dé esa determinación por un modo real, ya por un modo de razón. Pero esta doctrina es falsa y cae en la opinión de Soncinas, y de ella se sigue enteramente que el amor de Dios, en cuanto terminado libremente en las criaturas, tiene causa final propia, lo cual, sin embargo, se ha mostrado que es enteramente falso. Y la consecuencia es clara; pues en aquella determinación libre hay también identidad real y un modo de razón que proviene a su manera de Dios como de fin. Igualmente es falso que la relación de razón pertenezca a la intrínseca razón del acto real, ya que aquélla no es nada. Y por ello tampoco puede entenderse que sea causada más por la causalidad final propia que por la propia eficiencia. Y, en consecuencia, otros tomistas niegan lo que dijimos, a saber, que Dios opere de tal modo por causa del fin que aquel fin sea la causa de la acción de Dios, sino que lo es solamente de la pasión, por decirlo así, o del efecto, o de la misma producción. En lo cual ciertamente parecen hablar consecuentemente; pues, según ellos, la acción de Dios no es otra cosa que la volición de Dios; ahora bien, la volición de Dios no puede tener causa final. Pero partiendo de un fundamento falso se han visto obligados a apartarse de la opinión verdadera.

12. *Respuesta verdadera.*— Y por ello se responde más fácilmente negando el antecedente; pues la acción transeúnte de Dios no es Dios, ni está en Dios, sino en la criatura; y por ello puede tener causa final y ordenarse a un fin. Y así, aunque Dios no tenga fin de su ser, tiene, con todo, fin de su acción transeúnte, el cual, si es fin próximo, puede ser algo fuera de Dios; pues Dios opera *ad extra* para comunicarse, la cual comunicación es algo fuera de Dios, y, en general, la acción puede decirse que se ordena al término como a su fin; pero si se trata del fin último es el mismo Dios, no porque pretenda adquirir para sí algún provecho o algún bien, sino porque obra para comunicar y manifestar su bondad. Y esta opinión la explica bien Durando, *In II*, dist. 1, q. 6, aunque mezcle algunas cosas que no son verdaderas, las cuales no es necesario examinar ahora.

phorice, non esse necessarium ut inter finem et agentem seu eius operationem sit realis distinctio, sed sufficere distinctionem rationis et quod agens determinetur a fine ad actionem, sive illa determinatio sit per modum realem sive per modum rationis. Sed haec doctrina falsa est et incidit in opinionem Soncinatis, et ex illa plane sequitur amorem Dei, ut libere terminatum ad creaturas, habere propriam causam finalem, quod tamen esse omnino falsum ostensum est. Et sequela patet; nam in illa determinatione libera est etiam identitas realis et modus rationis proveniens suo modo a Deo ut a fine. Item, falsum est relationem rationis esse de intrinseca ratione actus realis, cum illa nihil sit. Ideoque etiam non magis potest intelligi quod per propriam causalitatem finalem causetur, quam quod per propriam efficientiam. Et ideo alii thomistae negant quod diximus, nempe Deum ita operari propter finem, ut ille finis sit causa actionis Dei, sed tantum passionis, ut sic dicam, seu effectus, aut etiam ipsius fieri. In quo quidem videntur consequenter loqui; nam iuxta illos, actio Dei non est aliud quam volitio Dei; volitio autem Dei non potest habere causam finalem. Sed ex falso fundamento coacti sunt recedere a vera sententia.

12. *Vera responsio.*— Et ideo facilius respondetur negando antecedens; nam actio Dei transiens non est Deus, nec in Deo, sed in creatura; et ideo habere potest causam finalem et ordinari in finem. Atque ita, licet Deus non habeat finem sui esse, habet tamen finem suae actionis transeuntis, qui, si sit finis proximus, esse potest aliquid extra Deum; agit enim Deus ad extra ut sese communicet, quae communicatio aliquid est extra Deum, et in universum actio dici potest ordinari in terminum ut in suum finem; si vero sit sermo de fine ultimo, est ipsemet Deus, non quia intendat aliquid commodum vel bonum sibi acquirere, sed quia agit propter suam bonitatem communicandam et manifestandam. Et hanc sententiam bene declarat Durandus, In II, dist. 1, q. 6, quamvis nonnulla misceat quae vera non sunt, quae nunc examinare non est necesse.

SECCION X

SI EN LAS ACCIONES DE LOS AGENTES NATURALES E IRRACIONALES EXISTE VERDADERA CAUSALIDAD FINAL

1. *Motivo de la duda.*— Esta cuestión es general acerca de todos los agentes que carecen de entendimiento y voluntad, a todos los cuales es común no poder referirse u ordenar sus acciones o medios a un fin. Y de aquí surge el motivo de duda; pues la causalidad propia del fin no se da sin esta ordenación, como declaran suficientemente aquellas partículas: *por cuyo motivo,* y *por causa de lo cual se hace algo,* con las cuales suele explicarse la causalidad del fin; y por ello es difícil de hallar o de explicar la causalidad final en las acciones de estos agentes y en sus efectos, en cuanto proviene de ellos. Pero está en contra que estos agentes obran por un fin, como extensamente prueba Aristóteles en el II de la *Física,* c. 7; ahora bien, no puede entenderse una operación por causa de un fin sin la causalidad del fin. Y acerca de los brutos hay una dificultad especial; pues ellos se mueven verdaderamente a amar por algún conocimiento del bien; por consiguiente, interviene en dicho efecto y obra una moción metafórica del bien conocido; por tanto, pertenece a la verdadera causalidad final. Y esto lo confirma la experiencia; pues vemos a la golondrina reunir pajas o hacer alguna cosa parecida tal como conviene a su fin, y así en lo demás.

Opinión antigua acerca de los agentes naturales

2. En este punto hubo una vieja opinión de los antiguos filósofos que negaban que las obras de la naturaleza provengan de la intención de algún fin, sino que se habían establecido así casualmente, ya sea por el encuentro de los átomos que chocan así al azar, ya por la necesidad de la materia, como en el citado lugar del II de la *Física,* c. 7 y 8, discute Aristóteles en contra de Anaxágoras, Empédocles, Demócrito y Epicuro. Y esta opinión es absurda hasta el extremo de no necesitar refutación. Con todo, es preciso advertir que una cosa es tratar de la constitución de todo el universo y de la acción de toda la natu-

SECTIO X

UTRUM IN ACTIONIBUS NATURALIUM ET IRRATIONALIUM AGENTIUM VERA CAUSALITAS FINALIS INTERCEDAT

1. *Ratio dubitandi.*— Haec quaestio generalis est de omnibus agentibus carentibus intellectu et voluntate, quibus omnibus commune est ut non possint actiones suas vel media ad finem referre seu ordinare. Et hinc oritur dubitandi ratio; nam propria causalitas finis non est sine hac ordinatione, ut satis declarant illae particulae *cuius gratia,* et *propter quod aliquid fit,* quibus causalitas finis solet declarari; et ideo difficile est invenire aut declarare causalitatem finalem in actionibus horum agentium et in effectibus eorum, prout ab ipsis provenit. In contrarium vero est quia haec etiam agentia agunt propter finem, ut late probat Aristoteles, in II Phys., c. 7; non potest autem intelligi operatio propter finem sine causalitate finis. Et de brutis est specialis difficultas; nam illa vere moventur ad amandum ex aliqua cognitione boni; ergo intercedit in eo effectu et opere motio metaphorica boni cogniti; ergo illa pertinet ad veram causalitatem finalem. Atque hoc confirmat experientia; nam videmus hirundinem ita congregare paleas vel aliquid simile efficere sicut expedit ad finem suum, et sic de aliis.

Vetus opinio de agentibus naturalibus

2. In hac re fuit antiqua opinio veterum philosophorum negantium opera naturae provenire ex intentione alicuius finis, sed casu ita constitisse, vel ex concursu atomorum temere ita concurrentium, vel ex necessitate materiae, ut citato loco II Phys., c. 7 et 8, contra Anaxagoram, Empedoclem, Democritum, et Epicurum disputat Aristoteles. Quae sententia adeo est absurda ut refutatione non egeat. Oportet tamen advertere aliud esse agere de constitutione totius universi, et de actione universalis naturae

raleza para componerlo y gobernarlo de modo que pueda conservarse, y otra cosa tratar de las acciones propias de cada uno de los agentes naturales. La primera acción o efección en realidad no es la acción de algún agente natural carente de entendimiento, sino que es la acción del autor supremo de la naturaleza, que con su sabiduría estableció y gobierna toda la naturaleza del universo; y por ello dicha acción no se refiere a la cuestión presente, ni acerca de ella puede dudarse de que haya surgido por causa de un fin pretendido por su autor, y, por tanto, por una causa final, de acuerdo con la doctrina de la sección precedente. Y esto lo muestra evidentísimamente la misma hermosura del universo y la admirable armonía y orden de sus partes y de todas las causas. De la cual no sólo los Santos Padres, sino también los filósofos más sabios dedujeron que había un autor y gobernador de todo este universo que estableció y ordenó todas las cosas hacia un fin pretendido por El, como más extensamente trataremos después demostrando que Dios existe, y muchas cosas indicaron los Conimbricenses acerca de este punto erudita y brevemente, lib. II *Phys.*, c. 9, q. 1.

3. Por consiguiente, sólo investigamos aquí acerca de las acciones de las causas naturales, ya sean ellas enteramente particulares, como el fuego, las plantas, etc., ya sean de algún modo universales, como los cielos. Acerca de las cuales es, además, cierto y claro que no ejecutan acciones determinadas de modo casual o contingente, sino que cada agente natural por la inclinación de la propia naturaleza tiene una operación definida y un modo de obrar y término cierto, al que tiende por su operación. Lo cual es también evidente por la experiencia, pues la piedra por su movimiento natural siempre es llevada hacia abajo, el fuego siempre calienta, de diversas simientes nacen diversos vivientes, y unas potencias y órganos están destinados para una función y otras para otra; y cada una de las cosas tiene la forma, sitio, y todo lo demás que se necesita para la operación, en una proporción tal como se requiere para tales acciones o efectos. Lo cual puede verse en todas las cosas naturales y, sobre todo, en los vivientes y animales. Y esto fue necesario para la conveniente disposición y gobierno del mismo universo, pues como consta de cosas diversas y contrarias, que ejercen

ad ipsum componendum et ita regendum ut conservari possit, aliud vero de actionibus propriis singulorum agentium naturalium. Prior actio seu effectio revera non est actio alicuius agentis naturalis intellectu carentis, sed est actio supremi auctoris naturae, qui sua sapientia totam universi naturam condidit ac moderatur; et ideo actio illa ad praesentem quaestionem non spectat, nec de illa dubitari potest quin propter finem ab auctore suo intentum, atque adeo ex causalitate finis profecta sit, iuxta doctrinam praecedentis sectionis. Atque hoc evidentissime docet ipsa universi pulchritudo et mira partium eius et causarum omnium consensio et ordinatio. Ex qua non solum sancti Patres, sed etiam sapientiores philosophi unum esse huius universi auctorem et gubernatorem, qui in finem a se intentum omnia constituit et ordinavit, intellexerunt, ut latius infra tractabimus demonstrando Deum esse, et multa de hac re erudite et breviter indicarunt Conimbricenses, lib. II Phys., c. 9, q. 1.

3. Solum ergo hic inquirimus de actionibus naturalium causarum, sive illae sint omnino particulares, ut ignis, plantae, etc., sive aliquo modo universales, ut caeli. De quibus praeterea certum et clarum est non casu aut contingenter certas actiones operari, sed unumquodque agens naturale ex propensione propriae naturae habere definitam operationem, et operandi modum, ac certum terminum in quem per suam operationem tendit. Quod etiam est evidens experientia, nam lapis suo motu naturali semper fertur deorsum, ignis semper calefacit, ex diversis seminibus diversa viventia procreantur, et aliae potentiae et organa ad hoc munus, aliae vero ad alia destinatae sunt; et eam formam, situm, et reliqua omnia ad operandum necessaria in ea proportione habent res singulae, quae ad tales actiones vel effectus necessaria sunt. Quod in omnibus rebus naturalibus, et praesertim in viventibus et animalibus videre licet. Fuitque hoc necessarium ad convenientem ipsius universi compositionem et gubernationem, nam cum ex variis rebus et contrariis constet, quae varias etiam et interdum contrarias actiones exercent, si non essent omnia ita constituta

también acciones diversas y a veces contrarias, sino estuvieran todas las cosas establecidas de tal modo que cada una desempeñara su oficio ordenadamente, en el universo mismo existiría una gran confusión y las cosas mismas de ningún modo podrían conservarse; y para que semejante armonía y orden pudiese surgir de tantas cosas, fue necesario que cada una de ellas tendiese con su acción a los fines o términos asignados, de los cuales surgiría el bien de todo el universo. Igualmente de este modo vemos que los movimientos naturales regularmente se terminan del mismo modo, y rara vez fallan, y ello no sin algún impedimento externo que se presenta. Asimismo en sus obras de tal modo se comportan las cosas naturales como conviene para llegar a un término connatural, conseguido el cual término cesan en su operación. Por tanto, todas estas cosas son señales manifiestas de que estos agentes naturales obran no por casualidad y al azar, sino tendiendo a un determinado fin de modo determinado.

4. *Rechazado el error, en qué radica la dificultad.*— Ahora bien, sólo resta la cuestión (que en parte parece que puede referirse a la forma de expresión) de si por razón de esta determinación se ha de decir que estos agentes obran por causa de un fin, y (lo que nos toca más a nosotros) si sus acciones pueden decirse propiamente causadas por la causa final. Pues unos niegan absolutamente una y otra forma de hablar, porque dichos agentes no se mueven por un fin, en lo que propiamente consiste la causalidad del fin. Asimismo el fin respecto de estas acciones no se comporta como principio, sino sólo como término; pues el lugar de abajo respecto de la piedra no es el principio del movimiento con el que desciende, sino sólo el término; y el fin, como con frecuencia hemos dicho, no es causa en cuanto tiene sólo razón de término, sino en cuanto que de algún modo es principio. Otros, en cambio, piensan absolutamente que hay que admitir dichas locuciones, porque Aristóteles afirma absolutamente que los agentes naturales obran por causa de un fin, y dice que la forma es el fin de la generación natural, e indica que es propiamente la causa final. Igualmente porque la naturaleza, con gran artificio y diligencia, parece que ejerce estas operaciones suyas con medios muy proporcionados al fin.

ut singula ordinate sua munera obirent, in ipso universo summa confusio esset et res ipsae minime conservari possent [1]; ut autem huiusmodi concentus et ordo ex tot rebus consurgere posset, necessarium fuit res singulas in destinatos fines seu terminos suis actionibus tendere, ex quibus totius universi bonum consurgeret. Item hac ratione videmus naturales motus regulariter eodem modo perfici, raroque deficere, idque non absque aliquo extrinseco impedimento occurrente. Item, in suis operibus ita se gerunt res naturales sicut expedit ut ad connaturalem terminum perveniant, quo termino consecuto cessant ab operando. Haec ergo omnia sunt manifesta signa haec agentia naturalia operari non casu ac temere, sed definito modo tendendo in certum aliquem scopum.

4. *Reiecto errore, in quo sita difficultas.*— Iam vero solum superest quaestio (quae ex parte videtur pertinere posse ad loquendi modum), an ratione huius determinationis dicenda sint haec agentia agere propter finem, et (quod ad nos magis spectat) an eorum actiones dici possint proprie causatae a finali causa. Aliqui enim simpliciter negant utrumque loquendi modum, quia ipsa agentia non moventur a fine, in quo proprie causalitas finis consistit. Item, finis respectu harum actionum non se habet ut principium, sed tantum ut terminus; locus enim deorsum respectu lapidis non est principium motus quo descendit, sed tantum terminus; finis autem, ut saepe diximus, ut habet solum rationem termini, non est causa, sed ut aliquo modo est principium. Alii vero simpliciter putant admittendas esse illas locutiones, quia Aristoteles absolute ait agentia naturalia operari propter finem, et formam dicit esse finem naturalis generationis, et significat esse proprie causam finalem. Item, quia natura summo artificio et industria has suas operationes exercere videtur, per media valde proportionata fini.

[1] Vide Lactant., lib. de Opific. Dei, et D. Thomam, III cont. Gent., c. 2.

Resolución acerca de la causalidad final en los agentes meramente naturales

5. Sin embargo, el modo propio de hablar en esta materia es que las acciones de estos agentes naturales existen por causa de un fin y son efectos de la causa final. Con todo, no en cuanto precisamente salen de los mismos agentes naturales, sino en cuanto al mismo tiempo proceden del primer agente, que obra en todas y a través de todas las cosas. O, por el contrario (que casi viene a decir lo mismo), en cuanto los mismos agentes próximos están sujetos a la dirección e intención del agente superior. Y por ello los mismos agentes naturales no tanto se dice que obran por causa de un fin, cuanto que son dirigidos al fin por un agente superior. Así explicaron esto los más sabios teólogos y filósofos, Santo Tomás, I, q. 103, a. 1, y III *cont. Gent.*, c. 25, donde se vale del ejemplo común de la saeta que tiende a un determinado blanco, pero que, con todo, no se dirige ella hacia él, sino que es dirigida por el arquero. Lo mismo Alberto, en el II *Phys.*, c. 2; y allí otros filósofos, y Simplicio, text. 78; y se toma de Aristóteles allí, y en el I *De Caelo*, c. 4, text. 32, en donde, al unir a Dios y a la naturaleza, diciendo que no hace nada en vano, indica suficientemente que la naturaleza, cuando obra por causa de un fin, se subordina a Dios. Y del mismo modo, lib. II *De Partib. animal.*, c. 13, dice que la naturaleza no hace nada en vano; y en el mismo sitio dice que la naturaleza quiere esto o aquello por causa de un fin, lo cual no puede entenderse acerca de la naturaleza, a no ser por causa de su autor. Y en el mismo sentido dice, IV *De Generat. animal.*, c. 2: *Todas las cosas que son hechas por la naturaleza o por el arte, existen por alguna razón.* Y de aquí también surgió aquel axioma tan trillado: *la obra de la naturaleza es obra de la inteligencia,* como está en Averroes, XII *Metaph.*, com. 18; y Temistio, I *Phys.*, text. 81, y I *De Anim.*, text. 23. Finalmente, por ello Hipócrates, a quien imita Galeno, lib. I *De usu part.*, llama a los agentes naturales doctos e indoctos: indoctos en sí, doctos en la dirección de la causa primera.

6. Y así sucede que en estas acciones, en cuanto proceden de los agentes naturales, no hay una propia causalidad final, sino sólo relación a un determinado término; pero en cuanto proceden de Dios, hay en ellas causalidad final

Resolutio de causalitate finis in agentibus mere naturalibus

5. Nihilominus, proprius modus loquendi in hac materia est actiones horum agentium naturalium esse propter finem et esse effecta causae finalis. Non tamen ut praecise egrediuntur ab ipsis naturalibus agentibus, sed ut simul sunt a primo agente, quod in omnibus et per omnia operatur. Vel e converso (et fere in idem redit), prout ipsa proxima agentia substant directioni et intentioni superioris agentis. Et ideo ipsa agentia naturalia non tam dicuntur operari propter finem, quam dirigi in finem a superiori agente. Ita explicarunt rem hanc sapientiores theologi et philosophi, D. Thom., I, q. 103, a. 1, et III cont. Gent., c. 25, ubi utitur communi exemplo de sagitta quae in certum scopum tendit, non tamen in illum se dirigit, sed a iaculante dirigitur. Idem Albertus, in II Phys., c. 2; et ibi alii philosophi, et Simplicius, text. 78; sumiturque ex Aristotele ibi, et I de Caelo, c. 4, text. 32, ubi, dum coniungit Deum et naturam, dicens nihil facere frustra, satis indicat naturam in agendo propter finem subordinari Deo. Et eodem modo, lib. II de Partib. animal., c. 13, ait naturam nihil agere frustra; et ibidem ait naturam velle hoc vel illud propter finem, quod non potest intelligi de natura, nisi propter auctorem suum. Et eodem sensu ait, IV de Generat. animal., c. 2: *Omnia quae natura vel arte fiunt, ratione aliqua sunt.* Et hinc etiam manavit illud tritum axioma, *opus naturae esse opus intelligentiae,* ut est apud Averroem, XII Metaph., com. 18; et Themistium, I Phys., text. 81, et I de Anim., text. 23. Denique, ideo Hippocrates, quem imitatur Galen., lib. I de Usu part., naturalia agentia docta et indocta vocat, indocta in se, docta in directione primae causae.

6. Atque ita fit ut in his actionibus, ut sunt a naturalibus agentibus, non sit propria causalitas finalis, sed solum habitudo ad certum terminum; ut vero sunt a Deo, ita sit in illis causalitas finalis sicut in aliis

del mismo modo que en las otras acciones externas y transeúntes de Dios. Pues el principio adecuado de estas acciones no es sólo el agente natural próximo, si no es acaso relativamente, a saber, en un orden determinado; con todo, absolutamente el principal es la causa primera; y por ello en el principio adecuado de tales acciones se incluye la causa intelectual que pretende el fin de ellas.

7. *Por qué las cosas naturales están afectadas de diversas disposiciones.*— Por lo cual, además, concluye rectamente Aristóteles que la primera raíz por la que las cosas naturales tienen estas disposiciones, o estos órganos, o estas partes y semejantes, no se ha de tomar de sola la materia, sino del fin. Pues si la materia se considera en sí, es indiferente y no tiene ninguna necesidad de estas disposiciones o propiedades; pero si se la supone como ya afectada por éstas o aquellas disposiciones, éstas han sido ya introducidas por causa de algún fin o forma, y la misma forma necesita de ellas por causa de su conservación o de alguna operación; en cambio, la misma operación es, por su parte, o por causa de la conservación de la especie o del mismo individuo, o al menos por causa de la comunicación de su perfección; pues en estos agentes naturales no hay operaciones que ellas mismas sean fines, ya que esto es propio de los seres intelectuales. Y así toda la conexión y necesidad connatural que existe por sí en estas cosas naturales se toma del orden al fin. Ni se opone el que las propiedades naturales convengan necesariamente por causa de la intrínseca dimanación de la forma, ya que una relación no repugna a otra, sino que tienen entre sí subordinación, pues aquella dimanación necesaria se reduce a la causa eficiente, la cual está subordinada a la final; ya que por ello precisamente dio la naturaleza virtud a tal forma, a fin de que de ella dimanasen tales propiedades, puesto que ellas están acomodadas al fin por causa del cual existe la cosa que queda constituida por tal forma. Por consiguiente, de este modo, tanto en la constitución y formación de estas cosas como en la acción de ellas, se encuentra el concurso de la causa final; pero la intención propia de tal fin no está en los mismos agentes naturales, sino en la primera causa.

externis et transeuntibus actionibus Dei. Adaequatum enim principium harum actionum non est solum proximum agens naturale, nisi forte secundum quid, scilicet in tali ordine; tamen, absolute praecipuum est prima causa; ideoque in adaequato principio talium actionum includitur intellectualis causa intendens finem earum.

7. *Cur res naturales diversis dispositionibus affectae.*— Unde ulterius recte concludit Aristoteles primam radicem ob quam res naturales habent has dispositiones, vel haec organa, aut has partes et similia, non esse sumendam ex sola materia, sed ex fine. Nam si materia sumatur secundum se, indifferens est et nullam habet necessitatem harum dispositionum seu proprietatum; si vero supponatur ut iam affecta his vel illis dispositionibus, iam illae introductae sunt propter aliquem finem seu formam, et ipsa forma indiget illis propter suam conservationem vel propter aliquam operationem; ipsa vero operatio rursus est vel propter conservationem speciei aut ipsiusmet individui, aut saltem propter communicationem suae perfectionis; in his enim naturalibus agentibus non sunt operationes quae ipsaemet sint fines; hoc enim proprium est intellectualium rerum. Atque ita omnis connexio et necessitas connaturalis quae per se est in his rebus naturalibus, sumitur ex ordine ad finem. Neque obstat quod naturales proprietates necessario conveniant propter intrinsecam dimanationem a forma, quia una habitudo non repugnat alteri, sed habent inter se subordinationem, nam illa necessaria dimanatio reducitur ad efficientem causam, quae subordinata est finali; ideo enim natura dedit tali formae vim, ut ab ea dimanarent tales proprietates, quia illae sunt accommodatae ad finem propter quem est res quae per talem formam constituitur. Sic igitur, tam in constitutione et formatione harum rerum quam in earum actione, reperitur concursus finalis causae; intentio autem propria talis finis non est in ipsis naturalibus agentibus, sed in prima causa.

8. *Qué necesidad hay de afirmar la conexión de las cosas naturales y la dirección al fin.*— Pero puede parecer a alguien que este modo de obrar por causa de un fin es imaginado sin causa y que está fuera de la intención de Aristóteles. Porque, en primer lugar, Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica,* parece pensar que Dios no conoce estas cosas inferiores, y que mucho menos cuida de ellas; y en el libro *De Mundo ad Alexandrum* indica que no piensan rectamente acerca de Dios los que juzgan que Dios se ocupa en cuidar de estas acciones inferiores. Además, si por un imposible Dios no concurriese a las acciones de los agentes naturales, sino que las dejase obrar por sus movimientos independientemente, a pesar de todo, la piedra descendería hacia abajo, el fuego engendraría otro semejante a sí, y así en lo demás; por consiguiente, ésta no es una causalidad final, sino una mera necesidad natural. Y se confirma, pues si los agentes naturales obrasen por la intención divina no errarían nunca en sus acciones, ni fallarían en la consecución de sus términos; el consiguiente está en contra de la experiencia, ya que frecuentemente se engendran monstruos, que se llaman pecados de la naturaleza. La consecuencia es clara porque la intención divina no puede ni frustrarse ni errar.

9. Se responde: sobre el pensamiento de Aristóteles consta ya suficientemente por lo dicho, y más extensamente mostraremos después que, según su opinión, Dios tiene ciencia y providencia de estas cosas singulares e inferiores; lo cual indica de modo inequívoco más abajo, lib. XII, al fin, cuando somete todo el universo a Dios, como a supremo principio y guía. En cambio, a la primera razón se responde en primer lugar que de aquella hipótesis imposible se sigue que la naturaleza obra de modo ordenadísimo tendiendo al fin sin ninguna dirección o intención del fin, cosa que es por sí bastante absurda. Pues del mismo modo podría alguien argumentar que aunque este mundo no hubiese sido creado por otro, si fuese por sí tal como es ahora, tendría un orden convenientísimo sin causalidad de fin. Con todo, esto no es obstáculo para que de hecho, del mismo modo que no puede ser sino causado, tampoco puede ser si no es causado por un fin. Así, por consiguiente, decimos que el movimiento y las acciones de las cosas naturales, de la misma manera que no pueden existir sin el concurso de algún agente intelectual, así tampoco pueden existir sin la causalidad del fin. Añado, además, que si por un imposible Dios no concurriese por sí e inmediatamente a todas las acciones de los agentes naturales, sin embargo, mediatamente deberían decirse ordenadas a un fin por el autor de la naturaleza, que no sólo dio a los agentes naturales tales virtudes por causa de tales acciones, sino que quiso que existiesen las mismas acciones por causa de determinados fines y, en general, por causa del bien y conservación del universo.

8. *Quae necessitas asserendi connexionem rerum naturalium et directionem in finem.*— Sed videri potest alicui sine causa confictus hic modus agendi propter finem, esseque praeter Aristotelis intentionem. Nam imprimis Aristoteles, in XII Metaph., videtur sentire Deum haec inferiora non agnoscere, nedum curare illa; et in lib. de Mundo ad Alexan., significat non recte sentire de Deo qui putant Deum in curandis his inferioribus actionibus occupari. Deinde si, per impossibile, Deus non concurreret ad actiones agentium naturalium, sed eas independenter suos motus agere sineret, nihilominus lapis descenderet deorsum, ignis generaret sibi simile, et sic de caeteris; non est ergo haec finalis causalitas, sed mera naturalis necessitas. Et confirmatur, nam si agentia naturalia agerent ex intentione divina, nunquam errarent in suis actionibus, nec deficerent a consequendis terminis earum; consequens est contra experientiam; cum saepe generentur monstra, quae peccata naturae appellantur. Sequela patet, quia divina intentio nec frustrari potest nec errare.

9. Respondetur: de Aristotelis mente iam satis ex dictis constat, latiusque infra ostendemus, ex eius sententia, habere Deum scientiam et providentiam harum rerum singularium et inferiorum; quod non obscure indicat infra, lib. XII, in fine, dum totum universum subiicit Deo tamquam supremo principi et duci. Ad primam vero rationem respondetur primo ex illa hypothesi impossibili sequi naturam ordinatissime operari tendendo in finem sine ulla directione vel intentione finis, quod per se est satis absurdum. Etenim eodem modo posset quis argumentari quod, licet hic mundus non esset ab alio conditus, si ex se ita esset sicut nunc est, habere convenientissimum ordinem sine causalitate finis. Hoc tamen non obstat quominus de facto, sicut non potest esse nisi causatus, ita non potest esse nisi causatus a fine. Ita ergo dicimus motus et actiones rerum naturalium, sicut non possunt esse sine concursu alicuius intellectualis agentis, ita non posse esse sine causalitate finis. Addo deinde quod, si per impossibile Deus per se et immediate non concurreret ad omnes actiones agentium naturalium, nihilominus mediate dici deberent ordinatae in finem ab auctore naturae, qui et naturalibus agentibus dedit tales virtutes propter tales actiones et ipsas actiones esse voluit propter certos fines et generatim propter bonum et conservationem universi.

10. *Hay muchos efectos en la naturaleza de los cuales no puede darse ninguna causa suficiente si no es el fin intentado por la causa primera.*— Por lo cual añado finalmente que existen muchos movimientos o acciones en estas cosas naturales de las cuales no puede darse razón suficiente por las propiedades o inclinaciones particulares de cada una de las cosas; pues el agua sube arriba para llenar el vacío, de lo cual no puede darse razón partiendo de la peculiar naturaleza del agua y del propio ímpetu, sino partiendo del fin que está puesto en la perfección de todo el universo, el cual es preciso que sea pretendido por otro agente superior. Algo parecido ocurre acerca del agua del mar, que de tal manera contiene en el litoral su ímpetu y sus olas encrespadas, que nunca cubren la tierra; evidentemente, por causa de la salud de los compuestos y vivientes, el cual fin lo pretendió el supremo Gobernador de la naturaleza. Por consiguiente, a partir de esas cosas entendemos que cuando estos seres naturales se mueven u operan de acuerdo con sus inclinaciones propias y peculiares, como mediante ellas sirven también al provecho y conservación de todo el universo y de sus especies, e incluso también de los individuos y principalmente del hombre, en ellas operan también con dirección a un fin, mediante la subordinación a un agente superior.

11. A la confirmación se responde negando absolutamente la consecuencia; más todavía, Aristóteles, en el II de la *Física,* text. 82, confirma con ello que estos agentes naturales obran por causa de un fin, porque del mismo modo que un arte que persigue un fin a veces no lo alcanza, igualmente en las acciones de la naturaleza, por el hecho de que pretendan un fin determinado, se siguen de ello los monstruos o pecados de la naturaleza, ya que no siempre pueden alcanzar su fin, por causa de un impedimento que se interpone. De lo con-

10. *Multi in natura effectus quorum nulla reddi potest sufficiens causa praeter finem intentum a prima causa.*— Unde tandem addo plures esse motus vel actiones in his rebus naturalibus quarum non potest sufficiens ratio reddi ex privatis proprietatibus vel inclinationibus singularum rerum; aqua enim sursum ascendit ad replendum vacuum, cuius ratio ex peculiari aquae natura ac proprio impetu reddi non potest, sed ex fine qui in perfectione totius universi sit positus, quem oportet ab alio superiori agente intendi. Simile est de aqua maris, quae ita in littore continet impetum et tumentes fluctus suos, ut terram nunquam cooperiat; utique propter mixtorum et viventium salutem, quem finem intendit supremus naturae Gubernator. Ex his ergo intelligimus, quando hae res naturales moventur vel operantur iuxta proprias et peculiares inclinationes suas, cum per illas etiam deserviant commodis et conservationi totius universi et suarum specierum, vel etiam individuorum et praecipue hominis, in eis etiam operari ex directione in finem, per subordinationem ad superius agens.

11. Ad confirmationem respondetur simpliciter negando sequelam; quin potius Aristot., II Phys., text. 82, inde confirmat haec agentia naturalia agere propter finem, quia, sicut ars intendens finem interdum illum non assequitur, ita in actionibus naturae, eo quod certum finem intendant, inde sequi monstra seu peccata naturae, quia non semper possunt finem suum assequi propter impedimentum occurrens [1]. Alioqui, si natura non tenderet in certum finem, nulla essent

[1] Leg. Arist., II Phys., c. 8; et II de Anim., c. 4; et I Pol., c. 5.

trario, si la naturaleza no tendiese a un fin cierto, no existirían ningunos monstruos en la naturaleza, ya que no se apartaría más del fin al hacer un monstruo que al hacer cualquier otra cosa; pues el monstruo propiamente es un defecto de la naturaleza que se aparta de su fin. Pero lo que se objetaba de la intención del autor de la naturaleza en nada se opone, ya que aquella intención no siempre es absoluta y eficaz, o (para hablar según la costumbre de los teólogos) por voluntad de beneplácito o consiguiente, sino por voluntad general o antecedente, que es una cuasi intención condicionada, la cual consiste en que Dios quiere que se siga un efecto perfecto cuanto puede seguirse según el orden de las causas naturales, con las cuales, en cuanto de El depende, quiere concurrir. Pero al mismo tiempo, o bien permite o a veces incluso quiere y pretende los monstruos o pecados de la naturaleza, sea por causa de la hermosura y variedad del universo, o para permitir que sigan sus cursos y movimientos las cosas naturales. Y por ello ni quiere concurrir de un modo extraordinario con una causa impedida por otra, ni tampoco apartar la causa impediente con un cuidado o providencia peculiar, hablando en general, aunque a veces lo haga por causa del bien común, sobre lo cual tratan más extensamente los teólogos, parte *In I,* dist. 45, parte *In II,* dist. 37; y Santo Tomás en I, q. 22, y en la q. 105; y puede leerse San Agustín, XVI *De Civitate,* c. 8, y lib. *LXXXIII Quaestionum,* q. 24.

De qué modo operan los animales por causa de un fin

12. Resta que digamos unas pocas cosas acerca de los animales, pues en ellos aparece una mayor participación de la causalidad final. Primero, ciertamente, porque son atraídos metafóricamente por un bien conveniente para ellos y conocido, y de este modo tienden hacia él mediante el acto producido por ellos y causado por aquella moción metafórica; por consiguiente, aquella moción es alguna causalidad real, y no es otra que la final. Además, para conseguir aquel objeto conveniente que apetecieron, apetecen con tanta destreza y prudencia ciertos medios también conocidos por ellos, que parece enteramente no sólo que conocen la utilidad de los mismos para el fin, sino que los apetecen

monstra in natura, quia non magis aberraret ab scopo efficiendo monstrum quam efficiendo quodlibet aliud; nam monstrum proprie est vitium naturae a fine suo deficientis. Quod vero obiiciebatur de intentione auctoris naturae nil obstat, quia illa intentio non semper est absoluta et efficax, seu (ut theologorum more loquamur) per voluntatem beneplaciti vel consequentem, sed per voluntatem generalem vel antecedentem, quae est quasi conditionata intentio, quae in hoc consistit quod Deus vult effectum perfectum sequi quantum iuxta ordinem naturalium causarum sequi potuerit, cum quibus, quantum in ipso est, vult concurrere. Simul autem vel permittit, vel etiam interdum vult et intendit monstra vel peccata naturae, vel propter universi pulchritudinem et varietatem, vel ut causas naturales suos motus et cursus agere sinat. Et ideo, neque cum causa impedita ab alia extraordinario modo vult concurrere, neque etiam impedientem causam peculiari cura aut providentia removere, regulariter loquendo, quamvis ob commune bonum interdum id efficiat, de quo latius theologi, partim In I, dist. 45, partim In II, dist. 37; et D. Thomas, I, q. 22, et q. 105; et legi potest August., XVI de Civit., c. 8, et lib. LXXXIII Quaestionum, q. 24.

Quomodo bruta animalia propter finem operentur

12. Superest ut de brutis animantibus pauca dicamus, in eis enim maior quaedam apparet participatio causalitatis finalis [1]. Primo quidem, quia a bono sibi conveniente et cognito metaphorice alliciuntur, atque ita in illud tendunt per actum a se elicitum et ab illa motione metaphorica causatum; illa ergo motio aliqua realis causalitas est et non nisi finalis. Deinde, ut consequantur illud obiectum conveniens quod appetivere, certa media etiam a se cognita appetunt tanta industria et prudentia ut videantur plane et cognoscere utilitatem eorum ad finem, et propter illam ea appetere. De qua sagacitate

[1] Lege Plin., lib. VI suae Hist.; Plutarc., in proprio lib. de Industr. animal.

por causa de ella. Sobre esta sagacidad y destreza de los animales escriben muchas cosas los filósofos y nos consta suficientemente por la experiencia cotidiana; cosas que de tal forma excitaron a algunos filósofos, que pensaron que los brutos tienen uso de razón, aunque más débil e imperfecta que los hombres. Esta opinión suele referirse tomándola de Porfirio, lib. III *De Abstinentia.* Sin embargo, no sólo es ajena a la doctrina de nuestra fe, sino también a toda razón y sentido común de los hombres; pues la potencia racional, como dijo Aristóteles, lib. IX de la *Metafísica,* es capaz para los opuestos, ya que por medio del discurso en las cosas que tiene que hacer usa ahora un medio y después otro; en cambio, las fieras no obran así, sino siempre del mismo modo, lo cual es señal suficiente de que son llevadas no por la razón, sino por el ímpetu de naturaleza. Agréguese que si las almas de los brutos fuesen racionales, serían también inmortales.

13. *Es absurdo que los animales no conozcan nada verdaderamente ni apetezcan vitalmente.*— Otros, en cambio, para evitar este inconveniente, cayeron en otro error extremo, negando que los brutos conozcan verdaderamente algo o que lo apetezcan con apetito elícito, sino que sólo son llevados por el peso natural, como la piedra; o bien que son movidos y atraídos desde fuera como el hierro es atraído por el imán. Pero esto es igualmente absurdo y contra la experiencia evidente; más aún, incluso contra la Divina Escritura. Pero contra estos dos errores se ha de tratar más extensamente en la ciencia del alma.

14. *Los animales no conocen formalmente la razón de fin.*— Por tanto, por lo que hace al tema presente, hay que decir que los animales no conocen formalmente la razón de fin o de medio, porque no pueden comparar uno con otro; por lo cual, ni en el mismo fin conocen la propia razón de conveniencia, por causa de la cual es amable por sí; más todavía, ni disciernen entre el objeto en cuanto es conveniente por sí o por causa de otro, porque todo esto requiere un gran discernimiento de la razón. Sin embargo, de algún modo conocen y aprehenden una cosa o moción como conveniente para ellos y con instinto natural juzgan que tienen que apetecer tal objeto, o perseguirlo, o huir de él. Ese

et industria animalium, et multa scribunt philosophi, et quotidiana experientia nobis satis constat. Quae adeo moverunt nonnullos philosophos, ut existimarent bruta uti ratione, licet imbecilliori et imperfectiori quam homines. Quae sententia referri solet ex Porphyr., lib. III de Abstinentia. Est tamen non solum a doctrina nostrae fidei aliena, verum etiam ab omni ratione et communi hominum sensu; nam potentia rationalis, ut Aristoteles dixit, IX Metaph., valens est ad opposita, nam medio discursu in rebus agendis nunc hoc medio, postea alio utitur; belluae autem non ita operantur, sed semper eodem modo, quod sufficiens signum est non ratione, sed impetu naturae duci. Adde quod, si animae brutorum rationales essent, etiam essent immortales.

13. *Bruta nihil vere cognoscere, aut vitaliter appetere, absurdum.*— Alii vero, ut hoc vitarent incommodum, in alium extremum errorem inciderunt, negantes bruta quidquam vere cognoscere aut appetere appetitu elicito, sed solum naturali pondere ferri, ut lapidem, aut extrinsecus mota et attracta, sicut ferrum trahitur a magnete. Verum hoc aeque absurdum est, et contra evidentem experientiam, immo et contra divinam Scripturam. Verumtamen, contra hos duos errores in scientia de anima agendum est latius.

14. *Bruta rationem finis formaliter non norunt.*— Quod ergo ad praesens attinet, dicendum est bruta non cognoscere formaliter rationem finis aut medii, quia non possunt unum cum alio conferre; unde nec in ipso fine cognoscunt propriam rationem convenientiae propter quam est per se amabilis, immo nec discernunt inter obiectum quatenus est conveniens per se vel propter aliud, quia hoc totum magnam discretionem rationis requirit. Aliquo tamen modo cognoscunt et apprehendunt rem aliquam aut motionem ut sibi convenientem, et naturali instinctu iudicant sibi esse appetendum, prosequendum, vel fugiendum tale obiectum [1].

[1] Lege D. Thom., I, q. 78, a. 4, et q. 87, a. 1, ad 3, et II-II, q. 72, a. 7, ad. 3.

instinto natural no es otra cosa que un cierto acto de la fantasía o estimativa, que fluye de ella con necesidad natural puesta la imagen de tal cosa; con este acto, prácticamente (para hablar de modo humano) juzga el bruto que tiene que evitar esto, o perseguirlo, o apetecerlo, aunque no sea capaz de discernir la razón de conveniencia o disconveniencia. Y puesto este juicio natural, el apetito le sigue también naturalmente.

15. *De qué causalidad final participan los animales.*— De lo cual resulta en primer lugar que la causalidad del fin es de alguna manera participada por los animales, como prueba el argumento aducido, ya que aquella apetición elícita es sin duda causada por la moción metafórica objetiva del bien conveniente, la cual no puede reducirse a otro género de causalidad. A pesar de todo, hay que añadir que aquella causalidad es hasta tal punto imperfecta en ese género, que es la moción cuasi material del fin más bien que la forma, como señaló Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 2, y q. 6, a. 2. Y la razón está en que no conocen la razón formal de conveniencia o utilidad; por consiguiente, no se mueven de una manera tal que puedan ordenar una cosa a otra, ni tampoco apetecer algo formalmente como amable por causa de sí; por tanto, no tienden formalmente al fin como fin, ni al medio como medio, ni al fin por causa de sí y al medio por causa del fin, sino que en cuanto está en su modo de obrar tienden igualmente a uno y otro, y por ello se dice con razón que obran por causa del fin más bien material que formalmente. Por lo cual, en lo que se refiere a la relación formal al fin, se ha de juzgar de las acciones de los animales del mismo modo que de los otros agentes naturales. Y el mismo juicio se ha de dar sobre el apetito sensitivo del hombre, si se considera solamente por sí y no en cuanto se subordina a la moción de la voluntad o de la razón, de lo cual trataremos en otra ocasión.

Qui naturalis instinctus nihil aliud est quam quidam actus phantasiae seu aestimativae necessitate naturali ab illa profluens posito phantasmate talis rei; quo actu practice (ut humano modo loquar) iudicat brutum hoc esse sibi vitandum, vel prosequendum, aut appetendum, quamvis non valeat rationem convenientiae vel disconvenientiae discernere. Hoc autem naturali iudicio posito, appetitus etiam naturaliter illud sequitur.

15. *Bruta quam finis causalitatem participent.*— Ex quo fit primo ut causalitas finis aliquo modo participetur a brutis, ut argumentum factum convincit, quia illa appetitio elicita sine dubio causatur ex metaphorica motione obiectiva boni convenientis, quae non potest ad aliud genus causalitatis revocari. Nihilominus tamen, addendum est illam causalitatem adeo esse imperfectam in eo genere ut sit quasi materialis motio finis potius quam formalis, ut significavit D. Thomas, I-II, q. 1, a. 2, et q. 6, a. 2. Et ratio est quia non cognoscunt formalem rationem convenientiae vel utilitatis; ergo non ita moventur ut possint ordinare unum in aliud, nec etiam aliquid formaliter appetere ut propter se amabile; ergo non tendunt formaliter in finem ut finem, nec in medium ut medium, neque in finem propter se et in medium propter finem, sed quantum est suo modo operandi, aeque tendunt in utrumque, et ideo merito dicuntur materialiter potius quam formaliter propter finem operari. Quapropter, quantum ad formalem relationem in finem, ita existimandum est de actionibus brutorum sicut aliorum agentium naturalium. Idemque iudicium est de appetitu sensitivo hominis, si per se solum consideretur et non ut subest motioni voluntatis vel rationis, de quo alias.

INDICE DE LAS DISPUTACIONES CONTENIDAS EN ESTE TOMO III

N.º Rgtr.º 2090 - 60. — Depósito legal: M. 2016 - 1960

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5. — Madrid-2 1409-62

DISPUTACION XXIV

LA CAUSA FINAL ULTIMA O ULTIMO FIN

RESUMEN

Tras una breve introducción en la que justifica que se trate aquí de este tema porque pertenece a la metafísica alcanzar las causas primeras, y ha de tratar, por tanto, del último fin en cuanto que tiene en este orden la primera razón de causar y por ello la subordinación de los otros fines, pasa a establecer las dos partes de esta disputación, que coinciden con sus dos secciones:

Parte I: Existe el fin último y es único (Sec. 1).
Parte II: Qué influjo tiene en esta razón de causar (Sec. 2).

SECCIÓN I

Pretende probar que se da un fin último y, como consecuencia, que no se da un proceso hasta el infinito en los fines. Divide el fin último en absoluto y relativo (1). Al tratar del relativo lo divide en positivo y negativo (2-3); prueba la existencia de ambos, así como que no hay serie infinita (4). Se objeta que, aunque la serie sea finita, los fines que en ella se pueden apetecer son infinitos (5); pero esto es imposible (6), ya que nunca comenzaría la intención, puesto que no hay «primero en la intención» habiendo infinitos fines (7); igualmente porque desaparece la causalidad final y se destruye la razón de bien (8). Tratando del fin absolutamente último afirma que existe y que es Dios, probándolo con testimonios. Centra la dificultad en la cuestión de si ese fin es último y común, y si todas las cosas buscan ese fin. Es fin último y común, ya que: 1) no se da proceso hasta el infinito en los fines; 2) se da un primer principio eficiente de todas las cosas, que es Dios; 3) éste opera por un fin, ya que operar por varios fines no es perfección, sino imperfección, lo cual vale tanto en el caso del agente creado como en el del increado (9-13). Pero el fin que el primer eficiente pretende no puede ser algo distinto de sí mismo, puesto que el mejor fin por el que puede obrar es su bondad intrínseca (14-15). Finalmente explica que se trata de Dios como fin objetivo —no formal— de las criaturas (16) y que el fin para que *de las acciones de Dios es el mismo Dios.*

SECCIÓN II

El fin último concurre esencial y propiamente con todos los fines próximos a la causalidad final y, por tanto, todos los agentes tienden al último fin en todas sus acciones. Es la tesis que ha de probar Suárez en esta sección. Para ello ex-

pone primero las opiniones afirmativas, que se basan en el paralelismo con la causa eficiente (1-2), y las negativas, que lo niegan tanto en los agentes intelectuales —ya que no obran pensando en el fin último, sino en el fin particular (3-4)—, como en los agentes inferiores, que al no conocer el último fin, tampoco pueden ser guiados por él (5). Propone seguidamente la opinión de los teólogos; todos ellos afirman que Dios es el fin último de todas las criaturas, pero a juicio de Suárez ninguno explica suficientemente la dependencia del fin próximo respecto del último (6). La resolución de la cuestión la fundamenta en dos afirmaciones que enuncia y prueba: 1.ª Dios como fin último concurre de modo final a todas las acciones de las criaturas que obran por un fin (7-9); se objeta que Dios puede moverse por una bondad creada para comunicar o producir otra, pero siempre de tal manera que el fin último influye inmediata y esencialmente en el próximo (10-12). En cuanto a las acciones malas, proceden de Dios en cuanto acciones, no en cuanto malas (13). 2.ª aserción: Las criaturas, en sus acciones, no siempre pretenden el último fin formalmente, y esto, tanto en el caso de los agentes naturales, ya que claramente no pueden, como en el de los agentes intencionales (14-15), puesto que no siempre obran por él cuando pretenden una intención particular. Por último, se pregunta si la intención del fin último debe preceder en estos agentes siempre a la intención del fin particular; para la respuesta advierte que es una cuestión teológica, pero que, con todo, le parece más verosímil la opinión que niega la necesidad de que preceda (16). Termina la disputación con la solución de las dificultades (17).

DISPUTACION XXIV

LA CAUSA FINAL ULTIMA O ULTIMO FIN

Cuál es aquí el plan de exposición acerca de la materia de esta disputación.— Aunque la disputación sobre el último fin sea propia de los filósofos morales, con todo la metafísica, que es la suprema sabiduría natural, no puede abandonarla por completo; porque del mismo modo que en otros géneros de causas considera las causas primeras, cosa que hemos llevado a cabo hasta aquí, así también en éste. Por lo cual, también Aristóteles, en el lib. II de la *Metafísica*, c. 2, tocó este tema cuando probó que no se da un proceso hasta el infinito en los fines, y en el lib. XII de la *Metafísica* parece que atribuye al primer motor la razón de fin último. Por tanto, el filósofo moral trata del fin último en orden a las costumbres de los hombres y a los medios con que aquél se ha de lograr; en cambio, es propio del metafísico tratar del último fin en cuanto en este género le corresponde la primera razón de causar y en cuanto depende de él toda la causalidad de los otros fines y, por consiguiente, en cuanto dependen de él todos los entes que por la causalidad participan del ser; y, finalmente, en cuanto ser fin último es un atributo del primer ente. Por consiguiente, explicaremos brevemente dos cosas acerca de este último fin. Primero, si existe y al mismo tiempo si es uno solo y cuál es. Después, qué influjo tiene en esta razón de causar.

DISPUTATIO XXIV

DE ULTIMA FINALI CAUSA, SEU ULTIMO FINE

Quae sit hic ratio agendi de materia huius disputationis.— Quamquam disputatio de ultimo fine propria sit philosophorum moralium, tamen non potest metaphysica, quae suprema sapientia naturalis est, illam omnino praetermittere; quia, sicut in aliis generibus causarum primas causas contemplatur, quod hactenus praestitimus, ita et in hoc. Unde et Aristoteles, II Metaph., c. 2, hanc rem attigit, dum probavit non dari processum in infinitum in finibus, et XII Metaph., primo motori attribuere videtur rationem finis ultimi. Itaque moralis philosophus de fine ultimo disputat in ordine ad mores hominum et ad media quibus comparandus est; metaphysici vero est agere de ultimo fine quatenus primam rationem causandi in hoc genere obtinet, et quatenus ab eo pendet omnis causalitas aliorum finium, et consequenter quatenus ab eo pendent omnia entia quae per causalitatem esse participant; ac denique quatenus esse finem ultimum attributum est primi entis. Duo igitur breviter de hoc fine ultimo explicabimus. Primum, an sit simulque an unus sit et quis sit. Deinde, quem influxum habeat in hac ratione causandi.

SECCION PRIMERA

SI LA RAZÓN NATURAL PUEDE DEMOSTRAR SUFICIENTEMENTE QUE EXISTE UN ÚLTIMO FIN Y QUE NO SE DA PROCESO AL INFINITO EN LAS CAUSAS FINALES

1. *Doble modalidad del último fin.*— De dos maneras, como dijimos en lo que precede, puede entenderse que algún fin sea último, a saber, relativamente, o sea, en alguna serie de medios, o respecto de alguna intención y de las elecciones que proceden de ella, o bien absolutamente y respecto de todas las cosas que pueden ordenarse a un fin; aquí tratamos principalmente del fin último en esta modalidad posterior, porque en ella radica la principal dificultad de este asunto; con todo, para proceder a partir de lo más claro, anticiparemos algunas cosas acerca de la primera modalidad del fin último.

Resolución acerca del fin sólo relativamente último

2. Por consiguiente, digo en primer lugar: en toda serie o intención y acción por causa de un fin se ha de dar necesariamente algún fin último, ya sea negativamente, es decir, que en aquella serie o por virtud de aquella intención no se ordene a otro fin, ya sea también positivamente de manera relativa o en aquella serie, a saber, porque todas las cosas que pertenecen a ella se ordenan a tal fin y en él se detienen. Y en este sentido es imposible que se dé un proceso hasta el infinito en estos fines. Esta es la conclusión que principalmente pretende Aristóteles, lib. II de la *Metafísica*, y de la última parte necesariamente se infieren las demás. Pues si procediendo desde la elección del primer medio hasta el fin no se sigue hasta el infinito, hay que detenerse necesariamente en alguno más allá del cual no se dirija la intención; por consiguiente, aquél será el fin último en aquella serie, no sólo negativamente, porque tal fin no se ordena a otro, pues de lo contrario no se detendría en él, sino también positivamente, porque a él se ordenan todas las cosas que pertenecen a aquella serie, puesto que todas las cosas son apetecidas por causa de él; pues si algo no fuese apetecido por causa de él, no pertenecería a aquella serie, sino que se le uniría cuasi accidentalmente. Como, por ejemplo, respecto del médico y en la serie

de la curación, la salud del hombre es el fin último negativamente, porque es pretendida por sí misma y más allá de ella no se extiende la intención del médico, y por ello, conseguida ella cesa la acción; es también fin último positivamente, porque a ella se refieren todas las cosas que son propias de aquel arte, como los instrumentos para elaborar los medicamentos, los medicamentos para atemperar o evacuar los humores, y esto finalmente para la misma salud. Pero si alguien tal vez toma un medicamento, sea por deleite o como alimento, aquel fin ya no pertenece a la serie de la curación, sino a otra intención que está unida con ella accidentalmente.

3. Resta que probemos la última parte de la conclusión, que demuestra ampliamente Aristóteles en el referido lugar; y la demostración puede establecerse fácilmente de este modo. Pues, en primer lugar, descendiendo desde la intención del fin a la elección o ejecución de los medios, es necesario que por último se detenga la elección en algún medio que sea el primero en la ejecución y el último en el orden de la intención, porque de lo contrario nunca podría iniciarse la acción, y así sería vana toda elección, ya que siempre se pasaría de una elección a otra y nunca se llegaría al ejercicio y así desaparecería toda acción. Por lo cual, cuanto es evidente por la experiencia que las inquisiciones de los fines por los medios comienzan en nosotros, en el mismo grado es evidente que en el proceso del fin a los medios nos detenemos en el último o primer medio. Por otra parte, que al tender desde este primer medio hacia el fin no puede seguirse hasta el infinito, se prueba en primer lugar porque es imposible que todas las cosas que se apetecen en aquella serie se apetezcan por causa de otro; por consiguiente, hay que detenerse en algo que sea apetecido por causa de sí; por tanto, aquel fin será el último en aquella serie. Pues en aquella partícula *por causa de sí* se incluye la negación de por causa de otro, negación que se supone también en el antecedente cuando admitimos que todos los objetos, o todos los fines contenidos en una serie, no pueden ser apetecidos por causa de otro u ordenarse a otro.

4. Y se prueba este antecedente; porque tomo toda la colección de fines y de medios (pues ya sea ésta finita o infinita puede concebirse toda al mismo

SECTIO PRIMA

AN POSSIT SUFFICIENTER PROBARI RATIONE NATURALI DARI ALIQUEM ULTIMUM FINEM, ET NON DARI PROCESSUM IN INFINITUM IN CAUSIS FINALIBUS

1. *Duplex modus ultimi finis.*— Duobus modis, ut in superioribus diximus, potest intelligi aliquem finem esse ultimum, scilicet, vel secundum quid tantum, seu in aliqua serie mediorum seu respectu alicuius intentionis et electionum quae ab ea procedunt, vel simpliciter et respectu rerum omnium quae in finem ordinari possunt; hic praecipue agimus de fine ultimo hoc posteriori modo, quia in eo sita est praecipua huius rei difficultas; tamen, ut a clarioribus procedamus, praemittemus aliqua de priori modo finis ultimi.

Resolutio de fine ultimo tantum secundum quid

2. Dico ergo primo: in omni serie seu intentione et actione propter finem, necessario dandus est aliquis finis ultimus, vel negative, id est, qui ad alium finem in illa serie seu ex vi illius intentionis non ordinetur, vel etiam positive secundum quid, seu in illa serie, quia, nimirum, omnia quae ad illam pertinent, ad talem finem referuntur et ibi sistunt. Atque in hoc sensu impossibile est dari processum in infinitum in his finibus. Hanc conclusionem praecipue intendit Aristoteles, lib. II Metaph., et ex ultima parte necessario inferuntur reliquae. Nam si procedendo ab electione primi medii versus finem non proceditur in infinitum, sistendum necessario est in aliquo, ultra quem non tendat intentio; ille ergo erit finis ultimus in illa serie, et negative, quia talis finis ad alium non ordinatur, alias in eo non sisteretur; et positive, quia in illum referuntur omnia quae ad illam seriem pertinent, cum omnia propter illum appetantur; nam si quid non propter illum appeteretur, non pertineret ad illam seriem, sed quasi per accidens adiungeretur. Ut, verbi gratia, respectu medici et in serie curationis, sanitas hominis est finis ultimus negative, quia illa est per se intenta et ultra illam non progreditur intentio medici, ideoque, illa consecuta, cessat actio; est etiam finis ultimus positive, quia ad illam referuntur omnia quae sunt illius artis, ut instrumenta ad medicamenta conficienda, medicamenta ad temperandum vel evacuandum humorem, et hoc tandem ad ipsam sanitatem. Quod si aliquis fortasse medicamentum etiam sumat, vel propter delectationem, vel propter nutrimentum, iam ille finis non pertinet ad seriem curationis, sed ad aliam intentionem per accidens cum alia coniunctam.

3. Superest ut ultimam partem conclusionis probemus, quam late demonstrat Aristoteles, citato loco; facile autem in hunc modum formari potest demonstratio. Nam imprimis, descendendo ab intentione finis ad electionem vel executionem mediorum, necesse est ut tandem sistat electio in aliquo medio quod sit primum in executione et ultimum in ordine intentionis, quia alias nunquam posset actio inchoari, et ita frustranea esset omnis electio, quia semper procederetur ab una electione in aliam, et nunquam perveniretur ad usum, et ita tolleretur omnis actio. Unde quantum est evidens experientia inchoari a nobis inquisitiones finium per media, tam est evidens in progressu finis ad media sisti in ultimo, seu primo medio. Rursus, quod ab hoc primo medio versus finem tendendo non possit in infinitum procedi, probatur primo, quia impossibile est omnia quae in illa serie appetuntur, propter aliud appeti; ergo sistendum est in aliquo quod appetatur propter se; ille ergo erit finis ultimus in illa serie. Nam in illa particula, *propter se*, includitur negatio propter aliud, quae negatio etiam in antecedenti supponitur dum assumimus non posse omnia obiecta, seu omnes fines contentos in una serie, propter aliud appeti vel in aliud ordinari.

4. Hoc autem antecedens probatur, nam sumo totam finium et mediorum collectionem (sive enim haec finita sit, sive infinita,

tiempo), y acerca de ella pregunto si son apetecidos por causa de sí o por causa de otro; no puede decirse esto último, pues en otro caso habría algo fuera de toda la colección, lo cual envuelve una contradicción; por tanto, se ha de conceder lo primero; por consiguiente, dentro de aquella colección hay que detenerse necesariamente en alguno que sea apetecido por causa de sí. Pues como al empezar por el primer medio, él es elegido por causa del segundo, y el segundo por causa del tercero, y así sucesivamente, si no se detiene uno en algún fin intentado por causa de sí, no podrá ser apetecida toda la colección por causa de sí, ya que no podrá serlo ni por razón de todos o de cada uno de los miembros que en ella están, puesto que muchos y casi todos son apetecidos por causa de otro; ni por razón de alguno, si no se admite algo que sea pretendido por causa de sí; por consiguiente, necesariamente se ha de admitir éste.

5. *Se satisface a una objeción.*— Se dirá tal vez que aquella colección no es apetecida ni por causa de sí ni por causa de otro, ya que no se pretende toda a manera de una unidad, sino por partes (por decirlo así), es decir, amando a cada uno de los contenidos en aquella colección; y así se dirá que sólo se apetece amando a uno por causa de otro. Por lo cual también se concederá que aunque la colección de aquellas cosas que son amadas una por causa de otra sea siempre finita, ya que avanzando desde uno a otro no se puede llegar hasta el infinito, sin embargo los fines apetecibles en aquella serie no son finitos, sino que siguen hasta el infinito y así no se detiene la serie en algo último y apetecible por causa de sí.

6. Pero en contra de esto están evidentemente las razones de Aristóteles. Primera, porque de este modo nunca podría comenzarse la intención; pues ésta ha de comenzar desde algo que sea lo primero en la intención; y no puede haber nada de esta clase si se avanza así hasta el infinito. Porque o bien aquello que es primero en la intención es amado por causa de sí, y entonces cesa el proceso; o es amado por causa de otro, y así aquello no puede ser lo primero en la intención, sino aquello otro por causa de lo cual es amado; por tanto, si se avanza siempre desde una cosa que es amada por causa de otra, hasta la otra por causa de la cual es amada, nunca puede darse algo primero en la inten-

potest tota simul concipi); de illa ergo interrogo an propter se appetatur, vel propter aliud; non potest dici hoc posterius, alias extra totam collectionem esset aliquid, quod involvit contradictionem; ergo dandum est primum; ergo necessario intra illam collectionem sistendum est in aliquo quod propter se appetatur. Nam cum incipiendo a primo medio, illud eligatur propter secundum, et secundum propter tertium, et sic deinceps, nisi sistatur in aliquo fine propter se intento, non poterit tota collectio propter se appeti, quia neque ratione omnium vel singulorum quae in illa sunt, cum multa ac fere omnia propter aliud appetantur; nec ratione alicuius, nisi aliquid admittatur propter se intentum; necessario igitur hoc admittendum est.

5. *Obiectioni satisfit.*— Dicetur fortasse illam collectionem nec propter se appeti, nec propter aliud, quia non tota per modum unius intenditur, sed per partes (ut ita dicam), id est, amando singula ex contentis in illa collectione; atque ita dicetur solum appeti amando unum propter aliud. Unde etiam concedetur quod, licet collectio eorum quae amantur unum propter aliud semper sit finita, quia procedendo ab uno in aliud non potest in infinitum pertransiri, nihilominus fines appetibiles in illa serie non sunt finiti, sed in infinitum procedunt, et ita non sistit in aliquo ultimo et propter se appetibili.

6. Sed contra hoc evidenter procedunt rationes Aristotelis. Prima, quia hoc modo nunquam posset inchoari intentio, nam haec inchoanda est ab aliquo quod sit primum in intentione; hoc autem nullum esse potest, si illo modo in infinitum proceditur. Nam vel illud, quod est primum in intentione amatur propter se, et sic cessat processus; vel amatur propter aliud et sic non potest esse illud primum in intentione, sed illud aliud propter quod amatur; ergo si semper proceditur ab uno amato propter aliud, in illud aliud propter quod amatur, nunquam dari potest primum in intentione; ergo nec dabitur prima intentio; ergo

ción; por consiguiente, tampoco se dará la primera intención; por tanto, nunca puede comenzarse la intención, ya que no se empieza sino desde una primera.

7. La segunda razón (y casi viene a ser lo mismo) es que así se quita la causalidad final. La consecuencia es clara; pues el fin intermedio no causa sino en virtud del anterior y con dependencia de él, como también en la disputación precedente se ha declarado y probado; por consiguiente, si se sigue hasta el infinito desde uno hasta otro anterior y nunca se llega al fin primero en la intención, no podrán todos los intermedios causar nada, ya que todos dependen de aquel primero y él no causa nunca o no existe; por tanto, se ha de llegar necesariamente a alguno que sea el primero en causar en este orden, al cual ahora llamamos último en la ejecución, porque en el proceso de los medios se detiene allí la investigación. Y se explica esta razón para que no piense alguien que con ella se comete petición de principio suponiendo que se da un primer fin; pues no se supone, sino que se prueba que es necesario, si ha de haber una causalidad final. Y se declara casi con el argumento puesto al principio; pues tomo toda la serie de fines colectivamente: o bien ella al causar finalmente depende de otro fin, y esto es imposible, pues de lo contrario no se tomaría ya toda la colección; y, además, porque ya toda ella no podría causar si no es apoyándose en otro de quien se dice que depende; acerca del cual se repite la misma cuestión, pues si aquel fin se dice que es independiente, aquél es el último que buscamos; y no puede suponerse dependiente, pues entonces estaría comprendido en la anterior colección. Y si toda la colección es independiente en el causar finalmente, es necesario que dentro de ella exista algún fin independiente de otro anterior en la causalidad final; pues es imposible que todas las cosas contenidas en la colección sean dependientes y la colección entera sea independiente, y por el mismo motivo es imposible empezar la causalidad si en la colección de causas subordinadas no hay alguna independiente. Este argumento lo seguiremos más ampliamente después en las causas eficientes, al demostrar que Dios existe.

8. La tercera razón, y magnífica, de Aristóteles es que cuando se dice que todo medio es apetecido por causa de otro y que nunca se llega a algo que sea

nunquam poterit intentio inchoari, quia non inchoatur nisi ab aliqua prima.

7. Secunda ratio (et fere in eamdem redit), quia sic tollitur causalitas finalis. Patet sequela, nam finis intermedius non causat nisi in virtute prioris et dependenter ab illo, ut praecedenti etiam disputatione declaratum et probatum est; ergo si in infinitum proceditur ab uno in alium priorem, et nunquam pervenitur ad finem primum in intentione, non poterunt omnes intermedii quidquam causare, cum omnes pendeant ab illo primo et ille nunquam causet, vel non sit; necessario ergo veniendum est ad aliquem qui sit primus in causando in hoc ordine quem nunc ultimum vocamus in executione, quia in processu mediorum illic sistit inquisitio. Et declaratur haec ratio, ne quis putet in ea peti principium supponendo dari primum finem; non enim supponitur, sed probatur esse necessarium, si futura est causalitas finalis. Declaratur autem fere argumento in principio facto; nam sumo totam seriem finium collective: vel illa est dependens in causando finaliter ab alio fine, et hoc est impossibile, alias iam non sumeretur tota collectio; et praeterea quia iam tota illa non posset causare, nisi innixa alteri, a quo pendere dicitur; de quo eadem redit quaestio, nam si ille finis dicatur esse independens, ille est ultimus quem inquirimus; dependens autem poni non potest, alias comprehensus esset in priori collectione. Si autem tota collectio est independens in causando finaliter, necesse est intra illam esse aliquem finem independentem ab alio priori in causando finaliter; impossibile est enim omnia contenta in collectione esse dependentia et totam collectionem esse independentem, et eadem ratione impossibile est inchoari causalitatem, nisi in collectione causarum subordinatarum aliqua sit independens. Quem discursum latius prosequemur infra in causis efficientibus, demonstrando Deum esse.

8. Tertia ratio Aristotelis et optima est, quia dum dicitur omne medium appeti propter aliud et nunquam perveniri ad aliquid

amable por causa de sí, se destruye la razón de bien, lo cual consta por sí que es absurdísimo. La consecuencia es clara porque el bien útil para otra cosa sólo es bueno relativamente y sólo se hace apetecible por razón de aquello otro para lo que es útil; y quitado aquello que es absolutamente tal, es necesario quitar aquello que sólo es tal relativamente, sobre todo cuando es tal sólo por relación a otras cosas. Por tanto, desaparecido el fin apetecible por causa de sí, desaparece el bien absolutamente, que es bueno por sí, y, consiguientemente, se quita también el bien relativo, que no tiene ya por qué ser bueno ni por qué ser apetecible. Por lo cual hay una manifiesta repugnancia en decir que una cosa es apetecible por causa de otra y ésta, a su vez, por causa de otra, sin que exista nada que sea apetecible por causa de sí. Otras razones las tiene Aristóteles en el lugar citado y en el I de la *Etica*, c. 2; pero éstas bastan, pues la cosa es también bastante clara.

Resolución acerca del fin absolutamente último

9. Digo en segundo lugar: se da también algún fin último absolutamente respecto de todas las cosas y de los fines particulares y de las coordinaciones de ellos, que es el mismo Dios. Esta aserción es cierta en la doctrina de la fe, y la expone Santo Tomás en I, q. 44, a. 4, y q. 103, a. 2; y con él los demás teólogos, de acuerdo con aquello de los *Proverbios*, 16: *Todas las cosas las obró Dios por causa de sí mismo;* y *Apocalipsis*, 21 y 22: *Yo soy Alfa y Omega*. Y lo mismo expusieron los Santos Padres, principalmente Dionisio, c. 10 *De Divin. Nomin.;* y Agustín, lib. I *De Doctr. Christ.*, c. 23, y lib. XIX *De Civit.*, desde el principio; y de entre los filósofos lo tocó Aristóteles, lib. XII de la *Metafísica*, c. 10, y lib. *De Mundo ad Alex.*, y Platón en el *Timeo* y en el lib. IV *De Legibus*, y Trismegisto en *Pimand.*

10. Pero la dificultad está en si puede demostrarse con una razón evidente que este fin último es único respecto de todas las cosas. Pues de estas demostraciones con las que se prueba que no se da un proceso hasta el infinito en los fines no puede concluirse suficientemente que se dé un fin último universal o común de este modo, al cual se refieran todas las cosas y él mismo no se refiera

propter se amabile, destruitur ratio boni, quod per se constat esse absurdissimum. Sequela patet, quia bonum utile ad aliud solum est bonum secundum quid et solum fit appetibile ratione alterius ad quod est utile; ablato autem eo quod est tale simpliciter, necesse est tolli illud quod solum est tale secundum quid, praesertim cum solum sit tale per habitudinem ad alia. Ablato ergo fine propter se appetibili, aufertur bonum simpliciter, quod est per se bonum, et consequenter etiam aufertur bonum secundum quid, quia iam non habet unde sit bonum, neque unde reddatur appetibile. Unde aperta est repugnantia dicere unum esse appetibile propter aliud, et hoc deinceps propter aliud, nullo existente appetibili propter se. Alias rationes habet Aristoteles, tum citato loco, tum I Ethic., c. 2; sed haec sufficiunt, nam res etiam est satis clara.

Resolutio de ultimo fine simpliciter

9. Dico secundo: etiam datur aliquis finis ultimus simpliciter respectu omnium rerum et particularium finium et coordinationum eorum, qui est ipsemet Deus. Haec assertio in doctrina fidei est certa, quam tradit D. Thomas, I, q. 44, a. 4, et q. 103, a. 2; et cum eo caeteri theologi ex illo Prov., 16: *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus;* et Apoc., 21 et 22: *Ego sum Alpha et Omega*. Idemque tradiderunt sancti Patres, praesertim Dionysius, c. 10 De Divin. nom.; et D. August., lib. I De Doctr. Christ., c. 23, et lib. XIX de Civit., a principio, et ex philosophis id attigit Arist., XII Metaph., c. 10, et lib. de Mundo ad Alex., et Plato in Timaeo, et lib. IV de Legib., et Trismegist. in Pimand.

10. Difficultas autem est an possit evidenti ratione demonstrari hunc finem ultimum esse unum respectu rerum omnium. Nam ex his demonstrationibus quibus probatur non dari processum in infinitum in finibus, non potest satis concludi dari hoc modo aliquem finem ultimum universalem seu communem, in quem omnia referantur,

a otro; pues cada cosa puede tender de modo último a su fin propio, y así en ninguna serie se dará un proceso hasta el infinito en los fines, aun cuando no se dé ningún fin último común a todos.

11. Se responde que una cosa es preguntar si se da algún fin último común al cual se ordenan todas las cosas, y otra si todas y cada una de las cosas pretenden y buscan aquel fin. De este último punto trataremos en la sección siguiente; ahora sólo tratamos del primer sentido. Y en él decimos que es evidente por la razón natural que se da un fin último de todas las cosas, y que ello se infiere de aquel principio, que no se da proceso al infinito en los fines, juntamente con los otros dos también demostrados antes, a saber, que se da un primer principio eficiente de todas las cosas y que aquél opera por causa de un fin. De los cuales concluye así la razón. El primer principio eficiente de todas las cosas las ha producido por causa de algún fin, y las conserva y rige, y en su intención no se da ningún proceso al infinito; por consiguiente, opera todas estas cosas por causa de algún fin último; por tanto, aquel fin último que pretende el primer agente es uno y, por consiguiente, es el fin último absoluto de todas las cosas. Se prueba esta última consecuencia, pues las demás cosas son claras. Porque no puede Dios pretender en sus obras varios fines últimos y adecuados a su intención; pues tampoco el hombre puede de este modo pretender varios fines últimos, como se demuestra en I-II, q. 1, a. 5; por tanto, mucho menos Dios, ya que pretender muchos fines no pertenece a la perfección, sino más bien a la imperfección.

12. Se dirá que la razón es muy diferente acerca del hombre y de Dios, pues el hombre pretende el fin último como fin suyo, en el cual coloca su felicidad y la suficiencia de todos los bienes, y por ello no puede suceder que el hombre pretenda al mismo tiempo dos fines últimos completos; pues si ninguno de los dos piensa que le basta sin el otro, ninguno de ellos es fin último completo; y si a uno de ellos lo ama como suficiente, el otro no puede tener razón de fin último. Pero, en cambio, Dios cuando opera por causa del último fin no opera por causa del último fin suyo, sino de aquellas cosas que crea,

et ipse non in alium; nam unaquaeque res potest in suum finem proprium ultimate tendere, et ita in nulla serie dabitur processus in infinitum in finibus, etiamsi nullus detur finis ultimus communis omnibus.

11. Respondetur aliud esse quaerere an detur aliquis finis ultimus communis in quem omnia ordinentur, aliud vero an res omnes et singulae illum finem intendant ac quaerant. De hoc posteriori puncto dicemus in sectione sequenti; nunc solum de priori sensu agimus. Et in eo dicimus esse evidens ratione naturali dari unum finem ultimum rerum omnium, idque colligi ex illo principio, quod non datur progressus in infinitum in finibus, adiunctis aliis duobus supra etiam demonstratis, nimirum, dari unum principium primum effectivum rerum omnium et illud operari propter finem. Ex quibus ita concluditur ratio. Primum principium efficiens rerum omnium propter aliquem finem illas produxit, conservat ac regit, et in eius intentione non datur processus in infinitum; ergo propter aliquem finem ultimum haec omnia operatur; ille ergo finis ultimus, quem primum agens intendit, est unus, et consequenter est finis ultimus simpliciter rerum omnium. Probatur haec ultima consequentia, caetera enim clara sunt. Quia non potest Deus plures ultimos fines et suae intentioni adaequatos in suis operibus intendere; nam etiam homo non potest hoc modo plures fines ultimos intendere, ut I-II, q. 1, a. 5, demonstratur; multo ergo minus Deus, quia intendere plures fines non ad perfectionem, sed ad imperfectionem potius pertinet.

12. Dices esse longe diversam rationem de homine et de Deo; nam homo intendit finem ultimum ut finem suum, in quo suam beatitudinem et sufficientiam bonorum omnium collocat, et ideo fieri non potest ut homo simul intendat duos ultimos fines completos; nam si neutrum sine altero sibi sufficere existimat, neuter est finis ultimus completus; si autem unum ex illis amat ut sufficientem, alter non potest habere rationem finis ultimi. At vero Deus, dum operatur propter ultimum finem, non operatur propter ultimum finem suum, sed earum rerum

pues en lo que precede se mostró que hay una diferencia entre la voluntad creada y la divina: que en la voluntad creada el acto mismo de la voluntad se ordena, como a un fin, al objeto que ama; y en la voluntad divina, de ningún modo, sino que una cosa querida se ordena a otra como a fin. Así, por tanto, no habrá repugnancia en que Dios pretenda varios fines últimos de aquellas cosas que quiere y opera fuera de sí, porque respecto de cosas diversas en nada repugna que se den diversos bienes, en los cuales consista la última perfección y cuasi felicidad de ellas. Igual que pueden varios hombres pretender varios fines últimos, aunque uno no pueda. Pues así se comporta Dios pretendiendo para varias cosas los fines de ellas. Con lo cual se confirma, pues las cosas cuyos fines pretende Dios son de diversas razones y naturalezas; por consiguiente, pueden tener también varios fines últimos proporcionados a sí; por tanto, también Dios puede pretender aquellos fines —en cuanto son varios— para varias cosas.

13. Dirá alguno que Dios no pretende la variedad y distinción de las cosas más que en orden a algo uno, por ejemplo, el complemento del universo o algo semejante, y por ello es necesario que en la creación de las cosas, por muy distintas que sean, pretenda un único fin último. Pero esto no convence. Primero porque no es tan evidente que Dios pretenda todas las cosas creadas para la composición o complemento de algo uno; pues, aunque en las cosas corporales aparezca de este modo, acerca de las espirituales no puede probarse lo mismo con la razón, sobre todo si se comparan las espirituales con las corporales, y principalmente si Dios hubiese producido varios mundos, como pudo hacer. En segundo lugar, aquello no basta para que se diga que todas las cosas tienen un fin último absolutamente, ya porque la misma unidad y constitución del universo es algo muy imperfecto para que se diga que a ello como a fin último se ordenan todas las cosas, ya también porque el mismo orden de las cosas del universo se ordena a la conservación de cada una de las cosas o especies, y todas las cosas corporales se ordenan de alguna manera al hombre, como también admitió Aristóteles, I *Polit.*, c. 5.

14. Por lo cual toda esta demostración no puede concluirse de otra manera más que demostrando la última parte de la conclusión, a saber, que este

quas creat; nam in superioribus est ostensum esse differentiam inter voluntatem creatam et divinam, quod in voluntate creata actus ipse voluntatis ordinatur, ut ad finem, ad obiectum quod amat; in voluntate autem divina minime, sed una res volita ordinatur in aliam ut in finem. Sic igitur non repugnabit Deum intendere plures ultimos fines earum rerum quas extra se vult et operatur, quia respectu diversarum rerum nihil repugnat dari diversa bona in quibus earum ultima perfectio et quasi felicitas consistat. Sicut possunt plures homines plures fines ultimos intendere, licet unus non possit. Nam ita se habet Deus intendendo pluribus rebus fines earum. Unde confirmatur; nam res, quarum Deus fines intendit, sunt diversarum rationum et naturarum; ergo habere etiam possunt varios fines ultimos sibi proportionatos; ergo et Deus potest illos fines, ut plures sunt, variis rebus intendere.

13. Dicet aliquis Deum non intendere rerum varietatem et distinctionem nisi in ordine ad aliquid unum, verbi gratia, complementum universi vel aliquid simile, et ideo necessarium esse ut in procreatione rerum quantumvis distinctarum unum finem ultimum intendat. Sed hoc non satisfacit. Primo, quia non est adeo evidens Deum intendere res omnes creatas ad unius compositionem vel complementum; nam, licet in corporalibus ita appareat, de spiritualibus non ita potest ratione probari, maxime si spiritualia cum corporalibus comparentur, et praecipue si Deus plures mundos produxisset, prout potuit. Secundo, illud non satis est ut omnia dicantur habere unum finem ultimum simpliciter, tum quia ipsa unitas et constitutio universi est quid valde imperfectum ut ad illud dicantur omnia sicut ad finem ultimum ordinari, tum etiam quia ipse ordo rerum universi ordinatur ad singularum rerum vel specierum conservationem et omnia corporalia ordinantur aliquo modo ad hominem, ut etiam Aristoteles agnovit, I Polit., c. 5.

14. Quapropter non potest aliter tota haec demonstratio concludi, nisi demon-

fin último que el primer eficiente pretende en sus acciones no puede ser cosa alguna distinta de sí mismo; pues de aquí se sigue evidentemente que todas las cosas creadas, por muy diversas que sean entre sí, igual que se unen en un primer principio único, así también se unen en un último fin único, aun cuando finjamos que algunas de ellas están constituidas de tal modo que entre sí se ordenan una a otra o varias a alguna única fuera de Dios. Y la primera proposición aducida se prueba porque aquello que es para cada agente el fin principal de sus acciones, es para él el mejor y mayor bien, principalmente si hay intención recta y ordenada, como enseñó Aristóteles en el I de la *Etica*, c. 7; ahora bien, para el primer agente nada hay que sea el mejor y mayor bien más que su intrínseca bondad; por consiguiente, respecto de él nada puede ser fin último de sus acciones y efectos más que él mismo por razón de su bondad; pues el fin último es el principal en toda intención y acción. Además, porque la razón de causa final es perfecta y de por sí pertenece a la perfección absoluta; por tanto, le conviene a Dios en el sumo grado de perfección, sea porque toda perfección absoluta está en Dios en sumo grado, sea también porque siendo la bondad la razón de causar finalmente y siendo Dios el sumo bien, es necesario que tenga en sumo grado la razón y perfección de causa final. Y lo mismo que la perfección suprema en el orden de los eficientes es que sea el primero y el más universal, así en el orden de los fines es que sea el último y el más universal; por consiguiente, tal perfección se ha de atribuir necesariamente a Dios. Además, todo agente, en cuanto es agente, opera de algún modo por causa de sí mismo, y así es el fin de sus acciones; por tanto, también el primer agente opera todas las cosas por causa de sí; por consiguiente, es el fin de todas, ya que todas provienen de su acción y efección; y no es fin no último, pues éste siempre es imperfecto en su orden; por tanto, es el fin último. Finalmente, a esto tiende aquel axioma, que el orden de los fines se conforma con el orden de los agentes; pues el agente, cuanto más perfecto o universal, tanto pretende un fin más perfecto o universal; pero Dios es el agente más perfecto y universal; por consiguiente,

strando ultimam partem conclusionis, nimirum, hunc ultimum finem quem primum efficiens intendit in suis actionibus, non posse esse aliquid aliud a seipso; nam hinc evidenter sequitur res omnes procreatas, quantumvis inter se diversas, sicut uniuntur in uno primo principio, ita etiam uniri in uno ultimo fine, etiamsi fingamus aliquas earum ita esse constitutas ut inter se una ad alteram, vel plures ad unam aliquam extra Deum ordinentur. Prima autem propositio assumpta probatur, quia id quod est unicuique agenti finis potissimus suarum actionum, est illi optimum et maximum bonum, praesertim si ordinata sit et recta intentio, ut docuit Arist., I Ethic., c. 7; sed primo agenti nihil est optimum et maximum bonum, nisi eius intrinseca bonitas; ergo respectu illius nihil potest esse ultimus finis actionum et effectuum eius, nisi ipsemet ratione suae bonitatis; ultimus enim finis est potissimus in omni intentione et actione. Praeterea, quia ratio causae finalis perfecta est et de se pertinet ad perfectionem simpliciter; ergo convenit Deo in summo gradu perfectionis, tum quia omnis perfectio simpliciter est in Deo in summo gradu, tum etiam quia, cum bonitas sit ratio causandi finaliter et Deus sit summum bonum, necesse est ut rationem et perfectionem finalis causae in summo habeat. Sicut autem summa perfectio in ordine efficientium est quod sit primum et universalissimum, ita in ordine finium, quod sit ultimus et universalissimus; ergo talis perfectio necessario tribuenda est Deo. Praeterea omne agens, in quantum agens, operatur aliquo modo propter seipsum, atque ita est finis suarum actionum; ergo et primum agens omnia operatur propter se; ergo est finis omnium, cum omnia sint ex actione et effectione eius; non est autem finis non ultimus, nam is semper est in suo ordine imperfectus; ergo est finis ultimus. Tandem huc tendit illud axioma, quod ordo finium est iuxta ordinem agentium; nam agens, quo perfectius vel universalius, eo intendit perfectiorem vel universaliorem finem; Deus autem est perfectissimum et universalissimum agens; ergo intendit perfectissimum et universalissimum

pretende el fin más perfecto y universal. Léase a Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 17 y 18.

15. Por consiguiente, a la objeción hecha arriba se responde que aunque Dios no obre por causa de sí como por causa de un fin suyo, sino de sus efectos o acciones, con todo no puede tener más que un fin último de todas ellas, no porque busque aquel fin para quedar saciado y tenga en él la suficiencia de todos los bienes, sino más bien porque se supone como teniendo en sí la suficiencia de todos los bienes y la suma bondad y perfección por sola la cual pudo primeramente ser movido o invitado a beneficiar a los otros por causa de sí mismo. Por lo cual, aunque de las mismas cosas que crea sea verdad que ordena algunas a las otras como a fines, o más bien que las vincula a todas entre sí, de tal suerte que unas sirvan alternativamente a las otras, y de este modo bajo el mismo Dios puedan ser señalados otros fines comunes o universales a los que cada criatura, además de los fines privados, es ordenada por el mismo Creador, y principalmente para el orden y hermosura del universo, con todo, ninguno absolutamente fuera de Dios puede decirse fin último al que tienda la intención o acción divina. Hasta tal punto que dijo Santo Tomás, q. 3 *De Potent.*, a. 15, ad 14, que incluso la misma comunicación de la divina bondad no es el fin último, sino la divina bondad misma, porque la comunicación de la bondad divina es algo creado, por lo cual también ella se refiere a la bondad increada, por cuyo amor Dios quiere comunicarse, no porque sea para El ventajoso o útil, sino porque es digno de El y es conforme con su bondad. Pero añade allí mismo Santo Tomás que Dios no obra por apetito del fin último, sino por amor de sí mismo, porque no obra para conseguir el último fin, sino para comunicar su bondad. Lo cual ciertamente es verdadero respecto del mismo Dios, porque, como hemos dicho muchas veces, no obra por causa de sí como por causa de su fin; con todo, respecto de las criaturas, puede también decirse que Dios obra por el apetito del fin, es decir, apeteciendo que las criaturas le alcancen a El como a fin.

16. *Dios es el último fin objetivo de las criaturas, no el formal.*— Con lo cual también se entiende que, al haber distinguido en la disputación anterior

finem. Legatur D. Thomas, III cont. Gent., c. 17 et 18.

15. Ad obiectionem ergo superius factam respondetur, quamvis Deus non agat propter se ut propter finem suum, sed suorum effectuum vel actionum, nihilominus non posse habere nisi unum finem ultimum omnium earum, non quia illum finem quaerat ut satietur et in eo habeat sufficientiam bonorum omnium, sed potius quia supponitur habens in se sufficientiam bonorum omnium et summam bonitatem ac perfectionem, a qua sola primo moveri seu invitari potuit ut aliis benefaceret propter seipsum. Unde, licet verum sit ex ipsis rebus quas creat, quasdam ordinare ad alias ut ad fines, vel potius omnes ita inter se connectere ut aliae aliis vicissim deserviant, atque hoc modo sub ipso Deo assignari possint alii fines communes vel universales ad quos singulae creaturae, praeter privatos fines, ordinantur ab ipsomet creatore, et praesertim ad ordinem vel pulchritudinem universi, tamen simpliciter nullus extra Deum potest dici finis ultimus in quem divina intentio seu actio tendit. Adeo ut dixerit D. Thomas, q. 3 de Potent., a. 15, ad 14, ipsam etiam communicationem divinae bonitatis non esse finem ultimum, sed ipsammet divinam bonitatem, quia communicatio bonitatis divinae quid creatum est, unde ipsa etiam refertur in bonitatem increatam, ex cuius amore Deus se communicare voluit, non quia ei sit commodum aut utile, sed quia ipsum deceat, sitque suae bonitati consentaneum. Addit vero ibidem D. Thomas Deum non agere ex appetitu finis ultimi, sed ex amore sui, quia non agit ad consequendum finem ultimum, sed ad communicandam bonitatem eius. Quod quidem est verum respectu ipsiusmet Dei, quia, ut saepe diximus, non agit propter se ut propter finem suum; tamen respectu creaturarum dici etiam potest Deum operari ex appetitu finis, id est, appetens ut creaturae seipsum ut finem consequantur.

16. *Deus ultimus creaturarum finis obiectivus, non formalis.*— Ex quo etiam intelligitur, cum in praecedenti disputatione

un doble fin, objetivo y formal, Dios no se dice fin último formal, sino objetivo de las criaturas, ya se hable propiamente, ya en sentido general acerca del objeto, de acuerdo con lo que diremos en la sección siguiente. Y la razón está en que el fin formal no es el último absolutamente, ya que se ordena al objetivo, como antes se mostró. Igualmente porque, aunque Dios es el sumo bien, con todo las criaturas no lo alcanzan sino en cuanto participan de algún modo de él; por lo cual la consecución de aquel sumo bien, que se dice fin formal, siempre es algo creado. Con lo que de paso se soluciona una objeción antes propuesta, a saber, de qué modo puede ordenarse a un mismo fin último tanta variedad de cosas y de naturalezas; pues la razón está en que aquél no es fin como consecución, sino como un bien conseguido; y las diversas cosas tienen diversidad en el modo de alcanzar aquel fin, aun cuando convengan en el mismo fin último, igual que convienen en el mismo primer principio y difieren, sin embargo, en el modo o grado de emanación del mismo.

17. *El fin* para quien *de las acciones de Dios es el mismo Dios.*— Finalmente se entiende por lo dicho que, aunque respecto de las criaturas sea Dios el fin último objetivo, por causa del cual o han sido creadas u obran ellas mismas, con todo, respecto de la acción del mismo Dios es el último fin *para quien*, pues para El son creadas o realizadas todas las cosas, o más bien para Sí mismo crea y hace todas las cosas. Pues todo agente tiene razón de fin *para quien* respecto de su acción, ya busque mediante ella su provecho, como hacen comúnmente los agentes creados, ya solamente la comunicación y manifestación de su bondad, como Dios.

SECCION II

SI EL FIN ÚLTIMO CONCURRE ESENCIAL Y PROPIAMENTE CON TODOS LOS FINES PRÓXIMOS A LA CAUSACIÓN FINAL Y, POR CONSIGUIENTE, SI TODOS LOS AGENTES EN TODAS SUS ACCIONES TIENDEN AL ÚLTIMO FIN

1. *Explicación del título de la cuestión.*— Esta cuestión se ha de entender acerca del fin absolutamente último o universal; pues acerca del que solamente

distinxerimus duplicem finem, obiectivum et formalem, Deum non dici ultimum finem formalem, sed obiectivum creaturarum, vel proprie vel late de obiecto loquendo, iuxta ea quae dicemus sectione sequenti. Et ratio est quia finis formalis non est ultimus simpliciter, cum in obiectivum ordinetur, ut supra ostensum est. Item, quia, licet Deus sit summum bonum, tamen creaturae non assequuntur illud nisi quatenus aliquo modo illud participant; unde assecutio illius boni summi, quae finis formalis dicitur, semper est aliquid creatum. Unde obiter solvitur quaedam obiectio supra facta, nimirum, quomodo tanta rerum ac naturarum varietas possit ad eumdem ultimum finem ordinari; ratio enim est quia ille non est finis ut assecutio, sed ut bonum assecutum; res autem diversae habent diversitatem in modo assequendi finem illum, quamvis in eodem fine ultimo conveniant, sicut conveniunt in eodem primo principio, differunt tamen in modo aut gradu emanationis ab ipso.

17. *Actionum Dei finis* cui, *ipse Deus.*— Tandem intelligitur ex dictis, quod, licet respectu creaturarum Deus sit finis ultimus obiectivus, cuius gratia vel creatae sunt vel ipsae operantur, tamen respectu actionis ipsius Dei est ultimus finis *cui;* nam illi creantur vel aguntur omnia, vel potius sibimet creat et efficit omnia. Omne enim agens habet rationem finis *cui* respectu suae actionis, sive per eam quaerat commoditatem suam, ut communiter agunt agentia creata, vel tantum communicationem et manifestationem suae bonitatis, ut Deus.

SECTIO II

UTRUM FINIS ULTIMUS PER SE AC PROPRIE CONCURRAT CUM OMNIBUS FINIBUS PROXIMIS AD FINALITER CAUSANDUM, ET CONSEQUENTER AN OMNIA AGENTIA IN OMNIBUS ACTIONIBUS SUIS FINEM ULTIMUM INTENDANT

1. *Explicatur titulus quaestionis.*— Quaestio haec intelligenda est de ultimo fine simpliciter seu universali; nam de illo qui tan-

es último en alguna serie, hemos mostrado ya antes que es él mismo el que de modo inmediato influye finalmente en todos los efectos o acciones que pertenecen por sí a aquella serie. Más aún, dijimos que tal fin es toda la razón de causar, de tal manera que los medios o fines intermedios no tienen ninguna causalidad final propia más que en cuanto subyacen o son como informados por este fin. Pero acerca del fin absolutamente último hay una cuestión especial, si influye esencial e inmediatamente con todos los fines particulares para la causalidad de éstos, a modo de causa universal en dicho género, de la misma manera que la primera causa eficiente en el género de causa eficiente concurre esencial e inmediatamente con todas las causas eficientes particulares.

Argumentos en favor de la parte afirmativa

2. Y parece ciertamente que se ha de decir enteramente así: primero, porque la razón de causa final conviene tan perfecta y universalmente a Dios en su género como la razón de eficiente en el suyo; por consiguiente, como la razón de primer eficiente conviene de tal manera a Dios que todas las cosas dependen de El esencial e inmediatamente en la causalidad eficiente, así la razón de primero o de último fin conviene a Dios con esta perfección y universalidad, de forma que de El mismo dependan esencial e inmediatamente en la causación todos los fines particulares. Ni basta con que alguien diga que las causalidades de los fines particulares ciertamente dependen de Dios de modo inmediato, pero no en el género de fin, sino en el género de eficiente, como dijimos anteriormente acerca de la causa material y formal; esto (digo) no basta, porque la causalidad material y formal incluyen imperfección, por la cual en su género no pueden ser ejercidas por Dios, y debido a ello el concurso de Dios a esas causalidades es por eficiencia; pero, en cambio, la causalidad final como tal no envuelve formalmente ninguna imperfección, y por ello tan inmediata y esencialmente puede convenir a Dios acerca de toda acción y causalidad como la causalidad eficiente; por consiguiente, le conviene igualmente, pues cuanto puede concebirse de perfección absoluta en Dios está en El. Con lo que se confirma, pues como hay un orden esencial entre la causa eficiente próxima y la primera,

tum est ultimus in aliqua serie, iam supra ostendimus ipsum esse qui immediate influit finaliter in omnes effectus vel actiones ad illam seriem per se pertinentes. Immo diximus huiusmodi finem esse totam rationem causandi, ita ut media vel fines intermedii nullam propriam causalitatem finalem habeant, nisi quatenus substant, vel quasi informantur ab hoc fine. De fine vero ultimo simpliciter est specialis quaestio, an influat cum omnibus finibus particularibus ad causalitates eorum per se et immediate, per modum causae universalis in eo genere, ad eum modum quo prima causa efficiens in genere efficientis causae concurrit per se et immediate cum omnibus causis efficientibus particularibus.

Argumenta in partem affirmantem

2. Et videtur quidem omnino ita esse dicendum: primo, quia ratio causae finalis tam perfecte et universe convenit Deo in suo genere, sicut ratio efficientis in suo; ergo, sicut ratio primi efficientis ita convenit Deo ut omnia ab ipso pendeant per se et immediate in causando efficienter, ita ratio primi seu ultimi finis convenit Deo cum hac perfectione et universalitate, ut ab ipso in causando pendeant per se et immediate omnes particulares fines. Nec satis est si quis dicat causalitates particularium finium pendere quidem immediate a Deo, non tamen in genere finis, sed in genere efficientis, sicut de materiali et formali causa superius diximus; non (inquam) hoc est satis, quia causalitas materialis et formalis includunt imperfectionem, propter quam a Deo in suo genere exerceri non possint, et ideo concursus Dei ad illas causalitates est per efficientiam; at vero causalitas finalis ut sic formaliter nullam imperfectionem involvit, et ideo tam immediate ac per se potest Deo convenire circa omnem actionem et causalitatem, sicut causalitas effectiva; ergo aeque illi convenit, nam quidquid perfectionis simpliciter in Deo intelligi potest, illi inest. Unde confirmatur, nam sicut est ordo per se inter causam efficientem proximam

así entre el fin próximo y el último, ya que del mismo modo que la causa eficiente próxima tiene entidad y virtud eficiente participada de la primera y por ello dependiente de ésta, así el fin próximo tiene una bondad por la cual causa finalmente, participada de la suma bondad del último fin; por consiguiente, depende igualmente de él en cuanto a la causalidad en su género.

Argumentos en favor de la parte negativa

3. Pero está en contra de esto que ni en los agentes que obran propiamente por causa de un fin, como son los intelectuales, ni tampoco en los inferiores, parece intervenir esencial e inmediatamente tal influjo del último fin en toda causalidad final. Se prueba la primera parte, porque en los agentes que obran por medio del entendimiento, el fin no tiene causalidad si no es conocido por aquel que obra por causa del fin; ahora bien, estos agentes obran por causa de un fin particular cuando no piensan nada en absoluto del fin último universal; por consiguiente, entonces el fin particular causa finalmente sin influjo actual esencial e inmediato del mismo fin último en aquel género de causa. Y se confirma y explica más: pues la causalidad en el género de fin se da por una moción metafórica; por tanto, para que Dios concurra inmediatamente a manera de fin último y en el género de causa final es necesario que mueva al mismo tiempo metafóricamente, o sea, que la moción metafórica que proviene del fin particular, proceda también inmediatamente de él mismo, en cuanto es tal; pero esto no puede suceder si él no es conocido, como consta por lo que se dijo antes acerca de la moción metafórica; por consiguiente. Y ciertamente la misma experiencia parece que persuade esto suficientemente, pues cuando el hombre es movido por la salud, para buscarla, de ningún modo es movido inmediatamente por la bondad divina, acerca de la cual no piensa nada, sino por la conveniencia de la salud.

4. Ni importa si alguien dice que la salud no mueve más que en cuanto tiene la bondad participada de la bondad divina, pues esto es lo mismo que si se dijera que remotamente proviene aquella moción de la bondad por esencia, en cuanto de ella se ha derivado alguna bondad para la salud, pero no que la

et primam, ita inter finem proximum et ultimum; nam, sicut proxime efficiens causa habet entitatem et vim efficiendi participatam a prima, ac propterea dependentem ab illa, ita finis proximus habet bonitatem, per quam finaliter causat, participatam a summa bonitate finis ultimi; ergo aeque pendet ab illo quoad causalitatem in suo genere.

Argumenta pro negativa parte

3. In contrarium autem est, quia neque in propriis agentibus propter finem, ut sunt intellectualia, neque etiam in inferioribus videtur intervenire per se et immediate huiusmodi influxus ultimi finis in omni finali causalitate. Probatur prior pars, quia in agentibus per intellectum, finis non habet causalitatem, nisi cognitus sit ab eo qui propter finem operatur; sed haec agentia operantur propter finem particularem, quando nihil omnino cogitant de fine ultimo universali; ergo tunc finis particularis causat finaliter sine actuali influxu per se ac immediato ipsius finis ultimi in illo genere causae. Et confirmatur ac declaratur amplius: nam causalitas in genere finis est per motionem metaphoricam; ergo, ut Deus concurrat immediate per modum ultimi finis et in genere causae finalis necesse est ut metaphorice simul moveat, seu ut metaphorica motio quae est a fine particulari, sit etiam immediate ab ipso, ut talis est; hoc autem esse non potest, nisi ipse sit cognitus, ut constat ex supra dictis de metaphorica motione; ergo. Et sane ipsa experientia hoc satis suadere videtur; nam quando homo movetur a sanitate, ut illam inquirat, nullo modo movetur immediate a bonitate divina, de qua nil cogitat, sed de convenientia sanitatis.

4. Nec refert si quis dicat sanitatem non movere, nisi quatenus habet bonitatem participatam a divina bonitate; nam hoc perinde est ac si dicatur remote provenire illam motionem a bonitate per essentiam, quatenus ab illa derivata est aliqua bonitas in

misma bondad por esencia concurra inmediata y esencialmente también. Así como tampoco el calor calienta más que por la virtud activa participada de la virtud eficiente por esencia, que está en Dios; a pesar de todo, por razón de esta participación o emanación de aquel efecto desde esa virtud participada no proviene de Dios inmediatamente, sino remotamente, y por ello es necesario que influya Dios inmediatamente por la misma virtud increada, en cuanto tiene el influjo propio de la primera causa eficiente; ahora bien, este modo de influjo no lo tiene en el género de fin, como parece probar la razón aducida.

5. Y con esto se prueba *a fortiori* la segunda parte acerca de los agentes inferiores; pues los animales en el modo en que son movidos metafóricamente por el conocimiento, no puede decirse en manera alguna que sean movidos inmediatamente por la misma bondad del último fin, a la cual mucho menos pueden conocer. Y los agentes naturales inferiores sólo se dice que obran por causa del fin en cuanto tienden o son dirigidos a sus fines; pero ellos no tienden inmediatamente hacia la bondad del último fin, sino sólo hacia tal forma o término de su acción. Y lo que suele decirse, que estos agentes intentan asemejarse al último fin al comunicar su perfección, parece que se dice más bien de modo metafórico que propio; y así en nada sirve para explicar la causalidad inmediata del último fin sobre estas acciones. La aserción es clara, ya porque estos agentes por sí no pretenden la semejanza como referida a la bondad de Dios, sino que sólo buscan el fundamento de aquella semejanza, que no es otra cosa que aquel bien creado que se halla en sus acciones, ya también porque en su comunicación, hablando en general, no pretenden comunicarse por causa de la sola comunicación (por decirlo así), sino por causa de alguna ventaja o perfección suya, a saber, para conservar su especie o para perfeccionarse; por consiguiente, es señal de que en su comunicación no pretenden propia y formalmente la semejanza con la comunicación de Dios.

Varias opiniones

6. En este punto encuentro que los teólogos dicen con frecuencia que Dios es el fin último de todas las criaturas de tal manera que todas en sus actos pre-

sanitatem, non tamen quod ipsamet bonitas per essentiam immediate ac per se etiam concurrat. Sicut etiam calor non calefacit, nisi per virtutem agendi participatam a virtute effectiva per essentiam, quae est in Deo; ex vi tamen huius participationis seu emanationis illius effectus a tali virtute participata, non est immediate a Deo, sed remote, et ideo necesse est quod per ipsam virtutem increatam Deus immediate influat, ut habet proprium influxum primae causae efficientis; hunc autem modum influxus non habet in genere finis, ut probare videtur ratio facta.

5. Atque hinc a fortiori probatur altera pars de inferioribus agentibus; nam bruta, eo modo quo per cognitionem metaphorice moventur, nullo modo dici possunt immediate moveri ab ipsa bonitate ultimi finis, quam multo minus possunt cognoscere. Inferiora autem agentia naturalia solum dicuntur operari propter finem, quatenus in suos fines tendunt aut diriguntur; illa autem non tendunt immediate in bonitatem ultimi finis, sed solum in talem formam aut terminum actionis suae. Quod vero dici solet, haec agentia intendere assimilari ultimo fini in communicanda sua perfectione, metaphorice potius quam proprie dictum videtur; atque ita nihil deservit ad explicandam immediatam causalitatem ultimi finis circa has actiones. Assumptum patet, tum quia haec agentia per se non intendunt similitudinem ut relatam ad bonitatem Dei, sed solum intendunt fundamentum illius similitudinis, quod non est aliquid praeter bonum illud creatum, quod est in eorum actionibus; tum etiam quia in sua communicatione, regulariter loquendo, non intendunt se communicare propter solam communicationem (ut sic dicam), sed propter aliquod commodum vel perfectionem suam, scilicet, ut conservent suam speciem, vel ut se perficiant; signum ergo est, in sua communicatione non intendere proprie ac formaliter assimilationem ad communicationem Dei.

Variae sententiae

6. In hac re invenio frequenter a theologis dictum, Deum esse finem ultimum

tendan alcanzarlo, cada una según sus posibilidades. Así lo enseña por extenso Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 18 y 19, 20 y 21, y en I-II, q. 1, a. 6, 7 y 8; y en esta doctrina están de acuerdo todos los restantes. Con todo, nadie, por lo que yo he visto, declara suficientemente la dependencia propia de los fines próximos respecto del último en la causalidad dentro de su propio género, ni el modo de influjo que tiene el último fin juntamente con los próximos o particulares. Más todavía, finalmente explican aquella razón de fin último de tal manera que sólo parecen atribuirle a él el concurso remoto para las mociones de los fines próximos. Pues del agente que obra de propósito, por ejemplo el hombre, dicen que sólo opera por causa del fin último en todas sus acciones, porque opera por causa de algún bien que no tiene fuerza para mover finalmente sino en cuanto es una participación del sumo bien; y acerca de los agentes inferiores dicen que sólo pretenden el fin último, en cuanto buscan alguna representación o participación de su bondad, en todas las cuales cosas no se declara más que la causalidad remota del último fin, como parece que se probó en las objeciones. Pero Fonseca, en el lib. V *Metaph.*, c. 2, q. 12, aunque piensa que Dios, esencial e inmmediatamente, concurre con todas las causas a las causalidades de éstas, y con cada una por medio del propio concurso perteneciente a su género, esta opinión suya sólo pretende probarla allí especialmente acerca de la causa material y formal, pues de la final supone que es una verdad tan cierta y admitida como de la eficiente, sobre la cual ya había tratado. Y omitidas las causas material y formal, acerca de las cuales se habló ya antes y no se refieren al tema presente, sobre la final enseña expresamente allí, sec. 5, que concurre inmediatamente con los fines próximos a las causalidades de éstos, según aquella razón general, que son causas esencialmente subordinadas en el mismo género; pero el modo de aquel concurso inmediato no lo explica, sino que lo afirma solamente.

Resolución de la cuestión

7. Pero a mí esta cuestión me parece que se ha de exponer de tal modo que expliquemos las causalidades de los fines en proporción con sus agentes;

creaturarum omnium, ita ut omnes in actionibus suis illum assequi intendant, unaquaeque iuxta captum suum. Ita docet late D. Thomas, III cont. Gent., c. 18 et 19, 20 et 21, et I-II, q. 1, a. 6, 7 et 8; et in ea doctrina reliqui omnes consentiunt. Nullus tamen, quod ego viderim, satis declarat propriam dependentiam finium proximorum ab ultimo in causando intra proprium genus, neque modum influxus quem ultimus finis habet simul cum proximis seu particularibus. Quin potius, ita tandem declarant illam rationem ultimi finis ut solum remotum concursum ad motiones proximorum finium ei tribuere videantur. Nam de agente a proposito, homine, verbi gratia, dicunt solum operari propter finem ultimum in omnibus actionibus suis, quia operatur propter bonum aliquod, quod non habet vim movendi finaliter, nisi quatenus est quaedam participatio summi boni; de inferioribus vero agentibus dicunt solum intendere ultimum finem, in quantum intendunt aliquam repraesentationem seu participationem bonitatis eius; per quae omnia non declaratur nisi remota causalitas ultimi finis, ut inter obiiciendum probatum videtur. Fonseca vero, lib. V Metaph., c. 2, q. 12, cum sentiat Deum per se et immediate concurrere cum omnibus causis ad earum causalitates, et cum unaquaque per proprium concursum ad suum genus pertinentem, hanc suam sententiam specialiter solum ibi conatur probare de materiali et formali; nam de finali supponit tam esse certum et receptum dogma, sicut de efficienti, de qua iam ipse disputaverat. Omissis autem causa materiali et formali, de quibus supra dictum est et ad rem praesentem non spectat, de finali expresse ibi docet, sect. 5, concurrere immediate cum finibus proximis ad causalitates eorum, ex illa generali ratione, quod sunt causae essentialiter subordinatae in eodem genere; modum autem illius immediati concursus non declarat sed affirmat solum.

Quaestionis resolutio

7. Mihi autem haec res ita explicanda videtur, ut finium causalitates per proportionem ad agentia declaremus; nam, ut sae-

pues, como se ha dicho con frecuencia, la causalidad del fin se entiende muy bien con relación al agente en cuanto es agente, o a la acción del agente. Por consiguiente, hay que considerar lo que arriba expusimos, que todas las acciones de los agentes segundos son también acciones de Dios; pues por aquella razón principalmente se dice que Dios concurre a todas ellas esencial e inmediatamente, como primera causa eficiente. De lo cual se infiere que aquellas acciones existen por causa de un fin, y que por ello son causadas por algún fin, no sólo en cuanto provienen de agentes próximos, sino también y mucho más en cuanto provienen del primer agente. Porque el agente primero, como en toda acción suya opera por el entendimiento y la voluntad, así en toda acción suya opera por causa de un fin de modo mucho más excelente que cualquier otro agente; y así toda acción en cuanto sale fuera de Dios e inmediatamente emana de Dios, ha sido causada por algún fin, también pretendido por el mismo Dios.

8. *Dios como fin último concurre finalmente a todas las acciones que hacen las criaturas por causa de un fin.*— Digo ya en primer lugar: Dios como fin último influye esencial e inmediatamente en toda acción de la criatura, en cuanto procede del mismo Dios, y al menos de este modo concurre esencial e inmediatamente causando de modo final y en unión con todo fin próximo. Se prueba la primera parte, porque toda acción del agente creado procede inmediatamente de Dios, que opera por causa de un fin; por consiguiente, procede de Dios como de último fin; por tanto, Dios, como último fin, causa en su género inmediatamente aquella acción. El antecedente está probado; y la primera consecuencia se prueba porque Dios no obra por causa de un fin más que obrando por causa de sí como por último fin, ya que, como antes se probó, no puede esencial e inmediatamente ser movido o inclinado a obrar por una bondad extrínseca, sino por la propia.

9. Se dirá: ¿acaso no puede Dios ser movido por alguna bondad creada para comunicar o producir otra? Pues así, por causa de la bondad del mérito se mueve a dar el premio, y porque prometió se mueve a cumplir lo prometido, y de este modo ejerce Dios un acto de fidelidad, o de justicia, o de misericordia, etc., por causa de la honestidad de cada uno; por consiguiente, tam-

pe dictum est, causalitas finis optime intelligitur per respectum ad agens ut agens est, seu ad actionem agentis. Est ergo considerandum, quod supra tradidimus, omnes actiones secundorum agentium esse etiam actiones Dei; nam ea potissimum ratione dicitur Deus ad omnes illas concurrere per se et immediate ut prima causa efficiens. Ex quo infertur illas actiones esse propter finem, atque adeo esse causatas ab aliquo fine, non solum ut sunt ab agentibus proximis, sed etiam, ac multo magis, ut sunt a primo agente. Quia primum agens, sicut in omni actione sua operatur per intellectum et voluntatem, ita in omni sua actione operatur propter finem longe excellentiori modo quam quodlibet aliud agens; atque ita omnis actio, quatenus extra Deum est transiens et a Deo immediate manat, causata est ab aliquo fine, ab ipso etiam Deo intento.

8. *Deus ut finis ultimus concurrit finaliter ad omnes creaturarum actiones propter finem.*— Dico iam primo: Deus ut ultimus finis immediate et per se influit in omnem actionem creaturae quatenus ab ipso Deo est, atque hoc saltem modo immediate ac per se concurrit causando finaliter cum omni fine proximo. Probatur prima pars, nam omnis actio agentis creati est immediate a Deo propter finem operante; ergo est a Deo ut ab ultimo fine; ergo Deus ut ultimus finis causat in suo genere immediate illam actionem. Antecedens probatum est: prima vero consequentia probatur, quia Deus non agit propter finem, nisi agendo propter se ut propter ultimum finem, quia, ut supra probatum est, non potest per se primo moveri seu inclinari ad agendum ab aliqua extrinseca bonitate, sed a propria.

9. Dices, nonne potest Deus moveri ab aliqua bonitate creata, ut aliam conferat vel efficiat? Sic enim propter bonitatem meriti movetur ad dandum praemium, et quia promisit, movetur ad implendum promissum, atque hoc modo exercet Deus actum fidelitatis, vel iustitiae, aut misericordiae, etc., propter uniuscuiusque honestatem; ergo

bién opera Dios por causa de algún fin próximo creado; por tanto, no es cierta y formal la referida ilación.

10. Algunos no se atreven a conceder aquel antecedente porque parece que está fuera de la perfección divina querer algo por causa de un fin creado. Con todo, como obrar Dios por causa de un fin no es obrar por causa de su fin, sino por causa del fin al que ordena la cosa que hizo, no hay inconveniente en que próximamente haga algo por causa de algún fin creado, porque esto no es otra cosa que ordenar una criatura a otra como a fin próximo, lo cual es algo ordenadísimo y no envuelve imperfección alguna. Y de este modo ordenó Dios todas las cosas a la hermosura del universo, y creó las hierbas y los animales por causa del hombre, etc. Y por el mismo motivo, porque las criaturas no son buenas formalmente por la bondad divina, sino por la propia, como antes se dijo, quiere Dios de tal modo a las criaturas por causa de su misma bondad que a pesar de todo quiere para cada una la bondad o perfección propia de ella, y de este modo quiere Dios la gracia para el hombre, en cuanto es una perfección del mismo hombre; por lo cual próximamente la quiere por causa del provecho o utilidad del mismo hombre. Y de este modo, aunque en la comparación con su bondad quiera Dios a todas las criaturas como medios para la manifestación y comunicación de sí, con todo, comparando una criatura con otra, quiere a una como fin próximo de la otra.

11. A pesar de todo, es menester que en toda acción y operación por causa de un fin opere Dios por causa de sí como por causa del fin último; ya porque siempre opera por causa del fin de un modo perfectísimo, y por ello con un acto simplicísimo y eminentísimo reduce todas las cosas a una causa suprema, y las refiere a sí mismo como a último fin; ya también porque la divina bondad de tal modo es para el mismo Dios la razón universal de querer toda otra bondad o fin creado, que sin relación o referencia a ella nada hay amable para Dios fuera del mismo Dios. Pues si a través de las bondades creadas no fuese la bondad divina comunicada, representada o mostrada, no habría razón por la que fuesen amadas por el mismo Dios. Con todo, porque aquello por lo que la criatura representa la divina bondad y participa

etiam operatur Deus propter aliquem finem proximum creatum; ergo non est certa et formalis praedicta illatio.

10. Aliqui non audent concedere antecedens illud, quia videtur esse praeter divinam perfectionem aliquid velle propter finem creatum. Tamen, cum Deum agere propter finem non sit agere propter finem suum, sed propter finem ad quem ordinat eam rem quam efficit, non est inconveniens ut proxime aliquid efficiat propter aliquem finem creatum, quia hoc nihil aliud est quam unam creaturam ordinare in aliam ut in finem proximum, quod est ordinatissimum et absque ulla imperfectione. Atque hoc modo res singulas Deus ordinavit ad pulchritudinem universi, et herbas et animalia condidit propter hominem, etc. Et eadem ratione, quia creaturae non sunt bonae formaliter bonitate divina, sed propria, ut supra dictum est, ita vult Deus creaturas propter suammet bonitatem, ut tamen unicuique velit bonitatem vel perfectionem illi propriam, et hoc modo vult Deus homini gratiam, ut est perfectio ipsius hominis; unde proxime vult illam propter commodum vel utilitatem ipsius hominis. Atque hoc modo, licet comparatione suae bonitatis velit Deus omnes creaturas ut media ad sui manifestationem et communicationem, tamen comparando unam creaturam ad aliam, vult unam ut finem proximum alterius.

11. Nihilominus tamen necesse est ut in omni actione et operatione propter finem Deus propter se, ut propter ultimum finem, operetur. Tum quia semper operatur propter finem perfectissimo modo, et ideo simplicissimo et eminentissimo actu omnia reducit usque ad supremam causam refertque in seipsum tamquam in ultimum finem; tum etiam quia divina bonitas ita est ipsi Deo universalis ratio volendi omnem aliam bonitatem vel finem creatum, ut sine relatione vel habitudine ad illam nihil sit amabile Deo extra ipsum Deum. Nam si per bonitates creatas non communicaretur, repraesentaretur vel ostenderetur divina bonitas, non esset cur ab ipso Deo amarentur. Tamen, quia id quo creatura repraesentat et participat divinam bonitatem, est

de ella es algo amable en sí y por sí respecto del apetito creado, no repugna por ello que al mismo tiempo quiera Dios a una criatura como fin de otra, y como algo ordenado a El en calidad de fin último. Por consiguiente, esta relación no es separable de la volición de Dios, en cuanto se termina en la criatura, y por ello se infiere muy bien que si Dios opera algo por causa de un fin, también opera aquello por causa de sí como por fin último, pretendido de modo actual y perfectísimo.

12. Y, por tanto, es fácil de probar la segunda consecuencia, a saber, que el fin último inmediata y esencialmente influye con cualquier fin próximo en toda acción de la criatura, ya que el fin influye inmediatamente a su modo en la acción que en virtud de la formal y directa intención del agente es realizada por causa de aquel fin; pues la causalidad final, principalmente ejercida sobre las acciones transeúntes, sólo consiste en esta dependencia que la acción tiene del agente que ordena de este modo aquélla al fin; pero se mostró que toda acción de la criatura, al menos en cuanto procede del primer agente, se hace necesariamente con esta actual relación u ordenación al último fin; por consiguiente, toda acción de esta clase es causada inmediata y esencialmente por el último fin en su género.

13. *Si Dios en los fines deshonestos concurre para causar finalmente las acciones malas.*— Se dirá que esto no puede ser verdadero en general, pues aunque en acciones meramente naturales y en las acciones libres honestas parezca posible y no tenga inconveniente, con todo en las acciones libres y pecaminosas parece esto indecoroso e imposible; lo primero es claro, porque es indecoroso que Dios quiera estas acciones; por consiguiente, mucho más que las quiera por causa de sí mismo. Lo segundo es claro, porque aquellas acciones son intrínsecamente repugnantes a la suma bondad de Dios; por tanto, ¿de qué manera pueden referirse al sumo bien como a fin último? Se responde, en primer lugar, que todo el argumento puede y debe concederse acerca de las acciones pecaminosas en cuanto son pecaminosas, pues en rigor solamente de ellas en cuanto tales vale la objeción, pues como tales repugnan a la divina bondad y de ellas como tales concedemos que no proceden de Dios como de último fin,

aliquid secundum se et propter se amabile respectu appetitus creati, ideo non repugnat quod simul velit Deus unam creaturam ut finem alterius et ut aliquid ordinatum ad se ut ad finem ultimum. Hic ergo respectus non est separabilis a volitione Dei, ut ad creaturam terminatur, et ideo optime infertur si Deus aliquid propter finem operatur, etiam operari illud propter se, ut propter ultimum finem actualiter et perfectissime intentum.

12. Iam vero facilis est ad probandum altera consecutio, nimirum, finem ultimum immediate ac per se influere cum quocumque fine proximo ad omnem actionem creaturae, quia finis immediate influit suo modo in eam actionem quae ex formali et directa intentione agentis propter illum fit; nam causalitas finalis, praesertim circa actiones transeuntes, solum consistit in hac dependentia quam actio habet ab agente sic ordinante illam in finem; sed ostensum est omnem actionem creaturae, saltem quatenus est a primo agente, fieri necessario cum hac actuali relatione seu ordinatione in ultimum finem; ergo omnis huiusmodi actio causatur immediate ac per se ab ultimo fine in suo genere.

13. *An Deus cum finibus inhonestis concurrat ad finaliter causandas actiones pravas.*— Dices non posse hoc in universum verum esse; nam, licet in actionibus mere naturalibus et in liberis honestis videatur possibile et sine inconvenienti, tamen in actionibus liberis et peccaminosis videtur hoc et indecens et impossibile; primum patet quia indecens est Deum has actiones velle; ergo multo magis velle illas propter seipsum. Secundum patet, quia illae actiones sunt intrinsece repugnantes summae Dei bonitati; quomodo ergo possunt in summum bonum ut in finem ultimum referri? Respondetur imprimis, totum argumentum concedi posse et debere de actionibus peccaminosis, ut peccaminosae sunt; nam in rigore de eis tantum ut sic procedit obiectio; nam ut sic repugnant divinae bonitati, et de illis ut sic fatemur non esse a Deo ut ab ultimo fine, neque id est incommo-

ni ello es un inconveniente, ya que tampoco como tales proceden de Dios como de primer agente, porque como tales no son acciones, sino defectos de acción. Por lo cual se añade, además, que estas acciones, por muy pecaminosas que sean respecto de la causa segunda, en cuanto son acciones, son también acciones del mismo Dios y como tales proceden también esencial e inmediatamente del fin último y por causa del fin último; pues como tales no incluyen ningún defecto o malicia por razón de la cual repugnen a la suma bondad del fin último. Y aunque Dios eficaz y absolutamente no las quiera por causa de la relación que, absolutamente tomadas, tienen con la causa segunda con la cual y de la cual tienen la malicia concomitante, con todo quiere concurrir con ellas y así las quiere en cuanto son acciones suyas, y de este modo las ordena a sí como a fin último, porque en ellas, consideradas bajo este aspecto, brilla, sobre todo, la bondad de Dios que se extiende a todas las cosas en cuanto tienen algo bueno, y es poderoso para influir de tal forma en la bondad que, aunque con ella esté unida la malicia, no la alcance ni a El haya de ser imputada de manera alguna. En lo cual manifiesta también su omnipotencia y sabiduría, más aún, hasta en cierto modo su justicia, sea porque usa de su derecho ofreciendo su concurso incluso a aquellos que han de abusar de él, sea porque a cada principio le da el concurso que naturalmente se le debe y a cada uno le deja obrar según su manera. Así, por consiguiente, no hay ninguna acción de la criatura causada por el fin próximo que no haya sido causada al mismo tiempo esencial e inmediatamente por el fin último, al menos respecto del primer agente. Léase a Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 17, principalmente en la razón 6, pues allí virtualmente contiene toda la doctrina de esta aserción.

14. *Las criaturas en sus acciones no siempre pretenden el último fin formalmente.*— Digo en segundo lugar: la acción de la criatura, en cuanto procede de la misma criatura por causa de un fin, no siempre es causada inmediata y esencialmente por el último fin formalmente y según su propia bondad, sino a lo sumo virtual o implícitamente; y en este sentido puede decirse con la debida proporción que el fin último no concurre siempre a estas acciones en cuanto tales inmediatamente con inmediación de supuesto, sino sólo de virtud. Esta

dum, quia etiam ut sic non sunt a Deo ut a primo agente, quia ut sic non sunt actiones, sed defectus actionis. Unde ulterius additur has actiones quantumvis peccaminosas respectu causae secundae, ut actiones sunt, esse etiam actiones ipsius Dei, et ut sic esse per se et immediate ex fine ultimo, et propter finem ultimum; nam ut sic nullum defectum vel malitiam includunt ratione cuius repugnet summae bonitati finis ultimi. Et quamvis Deus efficaciter et absolute non velit illas propter respectum quem absolute sumptae habent ad causam secundam cum quo et ex quo habent concomitantem malitiam, tamen vult ad illas concurrere et ita vult illas quatenus actiones suae sunt, et hoc modo ordinat illas in se ut in finem ultimum, quia in illis sub hac ratione spectatis relucet maxime bonitas Dei, quae ad omnia se diffundit quatenus aliquid boni habent et potens est ita influere in bonitatem, ut, quamvis illi sit coniuncta malitia, illam non attingat, neque ipsi ulla ratione imputanda sit. In quo etiam manifestat omnipotentiam et sapientiam suam, immo et quodammodo iustitiam, vel quia iure suo utitur offerendo concursum suum etiam illis qui illo abusuri sunt, vel quia unicuique principio dat concursum ei naturaliter debitum, et unumquodque secundum suum modum agere sinit. Sic igitur nulla est actio creaturae causata a fine proximo quae non sit simul causata per se et immediate a fine ultimo, saltem respectu primi agentis. Legatur D. Thomas, III cont. Gent., c. 17, praesertim ratione 6, nam ibi virtute continet totam doctrinam huius assertionis.

14. *Non semper creaturae in suis actionibus intendunt ultimum finem formaliter.*— Dico secundo: actio creaturae, ut est ab ipsa creatura propter finem, non semper causatur immediate ac per se a fine ultimo formaliter et secundum suam propriam bonitatem, sed ad summum virtualiter seu implicite; atque in hoc sensu potest cum debita proportione dici finem ultimum ad has actiones ut sic non concurrere semper immediate immediatione suppositi, sed tantum virtutis. Hanc conclusionem satis, ut opinor,

conclusión, según pienso, la prueban suficientemente las razones antes aducidas en el último lugar, junto también con aquellas que adujimos al referir la doctrina común de Santo Tomás y de otros. Y ciertamente acerca de los agentes naturales o irracionales no puede haber ninguna razón de duda, porque éstos no obran por causa de un fin al cual ellos mismos dirijan sus acciones; por consiguiente, mucho menos pueden operar por causa del último fin. Además, por aquella razón por la que se dice que metafóricamente pretenden un fin, en cuanto que por la natural inclinación o apetito tienden a algo cierto y determinado, en realidad no tienden propia y formalmente a Dios, sino a algo creado que es para ellos mismos provechoso o acomodado, y así sólo virtualmente y cuasi interpretativamente tienden a Dios. Finalmente, si se consideran en cuanto por denominación extrínseca se dice que son dirigidos al fin por su autor y cooperador Dios, en este sentido ciertamente puede afirmarse que tienden al mismo fin último pretendido formalmente; con todo, aquella dirección y ordenación al fin ya procede del mismo primer agente, por sólo el cual es pretendido aquel fin.

15. Pero tratándose de los agentes que obran de propósito no es preciso que sus acciones no procedan nunca esencial e inmediatamente del fin último, incluso en cuanto son por causa del fin, en virtud de la dirección e intención de tales agentes. Pues con frecuencia pueden ser así, a saber, cuando estos agentes consideran en sí el mismo fin último y a él refieren todas sus acciones e intenciones privadas, lo cual pueden hacer porque mediante el entendimiento y la voluntad pueden alcanzar objetivamente el fin último en sí mismo, cosa que no pueden hacer los agentes inferiores. Pero dijimos que no siempre las acciones de estos agentes, en cuanto proceden de los mismos por causa del fin, son causadas finalmente de modo esencial e inmediato por el fin último con inmediación de supuesto, es decir, por sí mismo y por su bondad, la cual influye finalmente en tal acción, y en este sentido se prueba suficientemente la aserción aquella por la razón establecida antes, ya que el fin último considerado en sí mismo no siempre mueve a estos agentes cuando operan por algún fin particular. Pero virtualmente puede decirse que el fin último mueve siempre a tales agentes, porque siempre son movidos por algún bien, o bajo la razón de algún bien, el cual, en cuanto es una cierta participación del sumo bien, se juzga que mueve en virtud de aquél; y, por el contrario, el que tiende a aquel bien se juzga que virtualmente tiende al fin último, porque apeteciendo (por decirlo así) una parte del bien, virtualmente se juzga que ama más la compleción de todo el bien, y este sentido lo explicó Santo Tomás, *In IV*, dist. 49, q. 1, a. 3, quaestiunc. 4, y en el mismo sentido habla en I, q. 60, a. 2, y en I-II, q. 1, a. 6, donde en la solución *ad 3* dice que la virtud de la primera intención respecto del fin último mueve en cualquier apetito de cualquier cosa, aun cuando no se piense actualmente acerca del fin último. Léase a Aristóteles, I de la *Etica*, c. 4 y 7, y I de la *Retórica*, c. 5; San Agustín, X de las *Confesiones*, c. 20 y 21, y lib. XI *De Trinit.*, c. 6.

probant rationes supra positae posteriori loco, cum iis etiam quae adduximus referendo communem doctrinam D. Thomae et aliorum. Et quidem de agentibus naturalibus vel irrationalibus nulla potest esse dubitandi ratio, quia haec non operantur propter finem in quem ipsa dirigant actiones suas; ergo multo minus possunt operari propter finem ultimum. Deinde, qua ratione dicuntur metaphorice intendere finem, quatenus per naturalem inclinationem vel appetitum in aliquid certum ac determinatum tendunt, revera non tendunt proprie ac formaliter in Deum, sed in aliquid creatum sibi ipsis commodum vel proportionatum, atque ita solum virtualiter et quasi interpretative tendunt in Deum. Denique, si considerentur quatenus per extrinsecam denominationem dicuntur dirigi in finem a suo auctore et cooperatore Deo, sic quidem dici possunt tendere in ipsum finem ultimum formaliter intentum; tamen illa directio et ordinatio in finem iam est ab ipso primo agente, a quo solo finis ille intenditur.

15. De agentibus vero a proposito, non oportet ut eorum actiones nunquam sint per se ac immediate ab ultimo fine, etiam quatenus sunt propter finem ex directione et intentione talium agentium. Saepe enim ita esse possunt, nimirum, quando haec agentia ipsum finem ultimum in se considerant et in eum referunt omnes actiones et privatas intentiones suas, quod facere possunt quia per intellectum et voluntatem possunt obiective attingere finem ultimum in seipso, quod non possunt inferiora agentia. Diximus autem non semper actiones horum agentium, quatenus ab ipsis sunt propter finem, causari finaliter per se et immediate ab ultimo fine immediatione suppositi, id est, per seipsum et per bonitatem suam finaliter influentem in talem actionem, et hoc sensu satis probatur assertio illa ratione supra posita, quia finis ultimus in seipso cogitatus non semper movet haec agentia, quando propter aliquem finem particularem operantur. Virtualiter autem dici potest ultimus finis movere semper huiusmodi agentia, quia semper moventur ab aliquo bono vel sub ratione alicuius boni, quod, in quantum est quaedam participatio summi boni, censetur in virtute illius movere; et e converso, qui tendit in illud bonum, virtute censetur tendere in ultimum finem, quia appetendo (ut sic dicam) partem boni, virtute censetur magis amare totius boni complementum, quem sensum declaravit D. Thom., In IV, dist. 49, q. 1, a. 3, quaestiunc. 4, et in eodem loquitur I, q. 60, a. 2, et I-II, q. 1, a. 6, ubi, in solutione ad 3, ait quod virtus primae intentionis respectu ultimi finis movet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur. Lege Aristot., I Ethic., c. 4 et 7, et I Rhetoric., c. 5; August., X Confess., c. 20 et 21, et lib. XI de Trinit., c. 6.

Breve resolución de una cuestión incidental

16. Pero aquí se insinuaba inmediatamente la cuestión de si en estos agentes es siempre necesario que la intención del último fin propia y elícita y terminada en el mismo último fin en sí propuesto bajo la razón de bien sumo o completo o común, deba necesariamente preceder a las intenciones de los fines particulares. Pues algunos teólogos parecen opinar que es necesario que tal intención cuasi universal preceda, al menos algunas veces, o una vez en la vida, para que se puedan tener las otras intenciones de los fines particulares en virtud de aquélla. Pero esta cuestión es propia de los teólogos y suele tratarse en los lugares citados de Santo Tomás. Y a mí me parece cierta la opinión que niega que tal intención sea necesaria, porque ni de parte del entendimiento hay algo que obligue a pensar primero acerca de aquel objeto, ni de parte de la voluntad es necesaria aquella intención para que pueda querer los bienes particulares que le son propuestos como amables esencialmente, ya que en aquellos objetos hay razón suficiente para tender hacia ellos por causa de su bondad. Más aún, aunque aquella intención universal precediera, con todo, si después ni en la memoria ni en otro afecto o hábito permanece, en nada puede servir para los actos siguientes. Véase Escoto, *In I*, dist. 1, q. 4, e *In IV*, dist. 49, q. 3; y allí Paludano, Mayor, Capréolo y otros.

Incidentis quaestionis brevis resolutio

16. Hic vero insinuabat se statim quaestio an in his agentibus necessarium semper sit ut intentio ultimi finis propria et elicita et terminata ad ipsum ultimum finem in se propositum sub ratione summi aut completi vel communis boni, debeat necessario antecedere ad intentiones particularium finium. Nonnulli enim theologi sentire videntur necessarium esse ut talis intentio quasi universalis praecedat saltem aliquando, vel semel in vita, ut aliae intentiones finium particularium in virtute illius haberi possint. Sed haec quaestio theologorum est propria, et tractari solet in citatis locis D. Thomae. Mihique videtur certa sententia quae negat talem intentionem esse necessariam, quia nec ex parte intellectus est aliquid quod necessitet ad cogitandum prius de illo obiecto, nec ex parte voluntatis est necessaria illa intentio ut velle possit bona particularia sibi proposita ut per se amabilia, cum in illis obiectis sit sufficiens ratio ad tendendum in illa propter eorum bonitatem. Immo etiam si illa universalis intentio praecedat, tamen si postea neque in memoria, neque in aliquo affectu aut habitu manet, nihil deservire potest ad subsequentes actus. Vide Scot., In I, dist. 1, q. 4, et In IV, dist. 49, q. 3; et ibi Palud., Maior., Capreol., et alios.

Se satisface a las razones de duda propuestas al principio

17. Los argumentos propuestos en primer lugar al principio confirman nuestra primera conclusión; con todo, no se oponen a la última, porque no pertenece a la razón de la causa primera influir en la acción de la causa segunda, más que en la debida proporción; ni tampoco es preciso que la causalidad de la causa primera y la de la segunda, tomadas formal y precisivamente, digan la misma relación, aunque en la realidad, tal como están en el efecto, no se distingan. Así, por consiguiente, para la subordinación del fin próximo y último basta con que aquél dependa de éste en la causación en su género, y que éste no pueda causar más que causando aquél; con todo, no es necesario que uno y otro fin causen respecto del mismo agente, sino sólo respecto del mismo efecto o acción. Más todavía, el fin próximo causa respecto del agente próximo y de la acción que está en él o procede de él; en cambio, el fin último no causa respecto del primer agente, sino respecto del efecto o de la acción, tal como emana de él mismo. Y los argumentos propuestos en contra en último lugar no se oponen en nada a la anterior conclusión, como consta suficientemente por sí; y confirman la posterior, como se ha declarado.

Satisfit rationibus dubitandi initio positis

17. Argumenta priori loco posita in principio confirmant priorem conclusionem nostram; non tamen obstant posteriori, quia non est de ratione primae causae ut influat in actionem causae secundae, nisi cum debita proportione; neque etiam oportet ut causalitas causae primae et secundae, formaliter ac praecise sumptae, dicant eamdem habitudinem, quamvis in re, prout sunt in effectu, non distinguantur. Sic igitur ad subordinationem finis proximi et ultimi satis est ut ille ab hoc pendeat in causando in suo genere, et quod hic non possit causare nisi causante illo; non tamen necesse est ut respectu eiusdem agentis uterque finis causet, sed solum respectu eiusdem effectus vel actionis. Quin potius finis proximus causat respectu proximi agentis et actionis quae in illo vel ab illo est; finis autem ultimus non causat respectu ipsius primi agentis, sed respectu effectus vel actionis prout ab ipso manat. Argumenta autem posteriori loco in contrarium posita nihil obstant priori conclusioni, ut per se satis constat; confirmant autem posteriorem, ut declaratum est.

DISPUTACION XXV

LA CAUSA EJEMPLAR

RESUMEN

A esta Disputación antepone, como suele hacer Suárez, un breve preámbulo en el que justifica el tema. En este caso la duda viene de que, según muchos, Aristóteles no se ocupó de la causa ejemplar o la redujo a la formal. Sin embargo, conviene tratar de esta materia, como complemento del tratado de las causas, para averiguar su razón causativa propia o para admitir que se ha de reducir a alguna de las causas precedentes. Divide la materia en dos partes:

Parte I: Qué es el ejemplar (Sec. 1).
Parte II: Cuál es su influjo o causalidad (Sec. 2).

SECCIÓN I

Esta dilatada sección —se prolonga a lo largo de 43 números— viene a tratar de la existencia, naturaleza y sitio de la causalidad ejemplar. La existencia es un punto claro, que resuelve primeramente por autoridad (1), y luego por razón, tras de haber distinguido entre ejemplar interno y externo, y afirmar que la causalidad ejemplar se da en el interno (2). Sigue la cuestión de dónde se da el ejemplar y qué es; define con Sto. Tomás que se da en la mente o entendimiento (3); pero ¿se encuentra en la mente como concepto objetivo o como concepto formal? (4-5). Las opiniones se dividen en este punto: la opinión más común afirma que es concepto objetivo, pero esto encierra aún dos sentidos; uno, de Santo Tomás ("De Veritate"), Escoto y Ockam, que afirman que es concepto objetivo de la cosa que se ha de hacer (6); otro, de Cayetano y el Ferrariense, que mantienen que es concepto objetivo de una cosa distinta, a cuya imitación se hace la otra; qué sea esta cosa, lo explican diversamente (7). Cada una de estas opiniones tiene sus fundamentos, que expone largamente (8). Hay otra opinión que mantiene que el ejemplar está subjetivamente en la mente y es el concepto formal; así S. Buenaventura, Alejandro de Hales y Capréolo; también parece que Santo Tomás la afirmó. A ella se inclina Suárez (9), y a su confirmación dedicará el resto de la Sección. Para ello enuncia tres aserciones o tesis que prueba después largamente: 1.ª aserción, en contra de la primera opinión: El ejemplar no es la cosa objetivamente conocida (10), porque ni es la misma cosa que se va a hacer, ni otra distinta; y esto se prueba

Se satisface a las razones de duda propuestas al principio

17. Los argumentos propuestos en primer lugar al principio confirman nuestra primera conclusión; con todo, no se oponen a la última, porque no pertenece a la razón de la causa primera influir en la acción de la causa segunda, más que en la debida proporción; ni tampoco es preciso que la causalidad de la causa primera y la de la segunda, tomadas formal y precisivamente, digan la misma relación, aunque en la realidad, tal como están en el efecto, no se distingan. Así, por consiguiente, para la subordinación del fin próximo y último basta con que aquél dependa de éste en la causación en su género, y que éste no pueda causar más que causando aquél; con todo, no es necesario que uno y otro fin causen respecto del mismo agente, sino sólo respecto del mismo efecto o acción. Más todavía, el fin próximo causa respecto del agente próximo y de la acción que está en él o procede de él; en cambio, el fin último no causa respecto del primer agente, sino respecto del efecto o de la acción, tal como emana de él mismo. Y los argumentos propuestos en contra en último lugar no se oponen en nada a la anterior conclusión, como consta suficientemente por sí; y confirman la posterior, como se ha declarado.

Satisfit rationibus dubitandi initio positis

17. Argumenta priori loco posita in principio confirmant priorem conclusionem nostram; non tamen obstant posteriori, quia non est de ratione primae causae ut influat in actionem causae secundae, nisi cum debita proportione; neque etiam oportet ut causalitas causae primae et secundae, formaliter ac praecise sumptae, dicant eamdem habitudinem, quamvis in re, prout sunt in effectu, non distinguantur. Sic igitur ad subordinationem finis proximi et ultimi satis est ut ille ab hoc pendeat in causando in suo genere, et quod hic non possit causare nisi causante illo; non tamen necesse est ut respectu eiusdem agentis uterque finis causet, sed solum respectu eiusdem effectus vel actionis. Quin potius finis proximus causat respectu proximi agentis et actionis quae in illo vel ab illo est; finis autem ultimus non causat respectu ipsius primi agentis, sed respectu effectus vel actionis prout ab ipso manat. Argumenta autem posteriori loco in contrarium posita nihil obstant priori conclusioni, ut per se satis constat; confirmant autem posteriorem, ut declaratum est.

DISPUTACION XXV

LA CAUSA EJEMPLAR

RESUMEN

A esta Disputación antepone, como suele hacer Suárez, un breve preámbulo en el que justifica el tema. En este caso la duda viene de que, según muchos, Aristóteles no se ocupó de la causa ejemplar o la redujo a la formal. Sin embargo, conviene tratar de esta materia, como complemento del tratado de las causas, para averiguar su razón causativa propia o para admitir que se ha de reducir a alguna de las causas precedentes. Divide la materia en dos partes:

Parte I: Qué es el ejemplar (Sec. 1).
Parte II: Cuál es su influjo o causalidad (Sec. 2).

SECCIÓN I

Esta dilatada sección —se prolonga a lo largo de 43 números— viene a tratar de la existencia, naturaleza y sitio de la causalidad ejemplar. La existencia es un punto claro, que resuelve primeramente por autoridad (1), y luego por razón, tras de haber distinguido entre ejemplar interno y externo, y afirmar que la causalidad ejemplar se da en el interno (2). Sigue la cuestión de dónde se da el ejemplar y qué es; define con Sto. Tomás que se da en la mente o entendimiento (3); pero ¿se encuentra en la mente como concepto objetivo o como concepto formal? (4-5). Las opiniones se dividen en este punto: la opinión más común afirma que es concepto objetivo, pero esto encierra aún dos sentidos; uno, de Santo Tomás ("De Veritate"), Escoto y Ockam, que afirman que es concepto objetivo de la cosa que se ha de hacer (6); otro, de Cayetano y el Ferrariense, que mantienen que es concepto objetivo de una cosa distinta, a cuya imitación se hace la otra; qué sea esta cosa, lo explican diversamente (7). Cada una de estas opiniones tiene sus fundamentos, que expone largamente (8). Hay otra opinión que mantiene que el ejemplar está subjetivamente en la mente y es el concepto formal; así S. Buenaventura, Alejandro de Hales y Capréolo; también parece que Santo Tomás la afirmó. A ella se inclina Suárez (9), y a su confirmación dedicará el resto de la Sección. Para ello enuncia tres aserciones o tesis que prueba después largamente: 1.ª aserción, en contra de la primera opinión: El ejemplar no es la cosa objetivamente conocida (10), porque ni es la misma cosa que se va a hacer, ni otra distinta; y esto se prueba

tanto en los ejemplares divinos (11-16), como en los creados (17-25). Segunda aserción: El ejemplar está formalmente en el entendimiento como concepto formal suyo (26-30). Tercera aserción: No pertenece a la razón de ejemplar como tal, es decir, en cuanto a su ser, ser conocido actual y directamente como objeto (31-37), en donde añadirá a continuación qué clase de conocimiento ejemplar se requiere para que el artífice pueda usar de él (38-39), terminando con la respuesta a los argumentos de la primera opinión (40-43).

SECCIÓN II

El tema general de esta Sección es si el ejemplar es una razón propia de causa o se reduce a alguna otra. Afirma primeramente, contra Séneca, que el ejemplar es causa (1), y que no es ni causa material ni final (2), punto que resuelve brevemente ya por el consentimiento de todos los autores, ya por la razón, aplicando los argumentos a cada caso en que se da esta causalidad (3-6). Más detenidamente trata la opinión que reduce la causalidad ejemplar a la formal, en la que hace notar que tendría que ser una causa formal extrínseca y que por tanto constituiría un nuevo género de causa (7). Sin embargo, Suárez se inclina por la opinión que reduce la causa ejemplar a la eficiente (8); en primer lugar, porque el respeto a Aristóteles le cohíbe para añadir una causa más a las cuatro tradicionales; además, es falso que el ejemplar sea algo objetiva y directamente conocido, como supone dicha opinión (9), aparte de que en los casos en que se da un ejemplar extrínseco distinto no hay razón alguna por la que se pueda atribuir razón de causalidad, y esto tanto en el conocimiento creado (10) como en el divino (11). Por fin, viene a probar directamente que pertenece a la causalidad eficiente, porque el arte es el principio de la producción, pero el arte no causa sino mediante la idea (12); además, porque en la acción del artífice concurren tres cosas: la voluntad, la potencia ejecutiva y el arte, con el ejemplar, y las tres pertenecen a la causalidad eficiente (13); lo dicho, sin embargo, no tiene aplicación a la causa final, con lo que se ve que es diferente de la ejemplar (14). Termina la disputación con algunos corolarios: que Aristóteles nombra al ejemplar juntamente con la forma (15); que se entiende en este sentido la triple causalidad «a qua», «ex qua» y «ad quam» (16); que el ejemplar no se distingue de la causa eficiente, sino bajo la causa eficiente (17), y finalmente que la causalidad ejemplar está en solos los agentes intelectuales (19).

DISPUTACION XXV

LA CAUSA EJEMPLAR

Aunque Aristóteles, según la opinión de muchos, no haya dicho nada en absoluto de la causa ejemplar, y a otros les parezca que a lo sumo la ha nombrado juntamente con la formal, con todo a nosotros, para complemento de esta materia, nos ha parecido necesaria una disputación particular acerca de ella, ya porque se refiere a un tema agradable y útil, ya porque es probable que o bien tenga un modo propio y peculiar de causación, o bien sea necesario explicar su reducción a algún género de causa. Diremos, por consiguiente, en primer lugar, qué es el ejemplar; después explicaremos su influjo o causalidad. En cuanto al nombre se refiere, supongo que *ejemplar* significa en este lugar lo mismo que entre los teólogos *idea*, nombre que aunque sea griego, sin embargo lo usan también los latinos, y de que su primer autor fue Platón son testigos Cicerón, lib. I *Tuscul. quaest.;* Séneca, epist. 66; y Agustín, lib. *LXXXIII Quaestionum,* en la 46, donde dice que en latín puede llamarse a las ideas formas o especies; más aún, incluso las llama formas principales u originales; pues trata principalmente de las ideas divinas, a las cuales, por antonomasia, se ha aplicado el nombre de idea, como puede tomarse del mismo, lib. XII *De Civit.*, c. 25. Pero nosotros tomamos esta palabra con más generalidad y usaremos indiferentemente las palabras de «ejemplar» e «idea».

DISPUTATIO XXV

DE CAUSA EXEMPLARI

Quamvis Aristoteles, multorum sententia, nihil omnino de causa exemplari dixerit, aliis autem ad summum eam nominasse videatur simul cum formali, nobis tamen ad huius materiae complementum necessaria visa est peculiaris de illa disputatio, tum quod iucundam et utilem materiam contineat, tum etiam quod vel probabile sit proprium et peculiarem modum causandi habere, vel necesse sit reductionem eius ad aliquod genus causae declarare. Dicemus ergo prius quid sit exemplar, deinde eius influxum seu causalitatem explicabimus. Quod vero ad nomen attinet, suppono *exemplar* idem hoc loco significare quod apud theologos *idea,* quod nomen, licet graecum sit, a latinis etiam usurpatur, primumque illius auctorem Platonem fuisse testes sunt Cicero, lib. I Tuscul. quaest.; Seneca, epist. 66; et August., lib. LXXXIII Quaestionum, in 46, ubi ait ideas posse latine dici formas vel species; immo et principales seu originales formas appellat, agit enim praecipue de ideis divinis, quibus per antonomasiam ideae nomen applicatum est, ut ex eodem sumere licet, lib. XII de Civit., c. 25. Nos autem generalius hanc vocem sumimus, et indifferenter vocibus exemplaris et ideae utemur.

SECCION PRIMERA

Si existe la causa ejemplar, cuál es su naturaleza y dónde se da

1. Que el ejemplar sea algo en la realidad es un consentimiento común no sólo de los filósofos sino de los teólogos, como es claro por Platón, en el *Timeo;* y Sócrates, que (como atestigua Eusebio, lib. XI *De Praepar.,* c. 11) disputó acerca de las ideas antes que Platón; y por Cicerón y Séneca en los lugares citados; Dionisio, Justino y Nacianceno, en los lugares que se citarán después. Y Agustín, en el lugar citado, sobre todo en la referida q. 46, dice que los antiguos *pusieron tanta fuerza en las ideas que nadie podía ser sabio sin haberlas entendido.* Con lo cual está conforme lo que Clemente Alejandrino, lib. IV *Strom.,* hacia el fin, dice: *Con razón Platón dijo que también aquel que contempla las ideas vivirá como Dios entre los hombres.* Añade asimismo Agustín, lib. I *Retract.,* c. 3, que el mundo inteligible que puso Platón es la razón sempiterna e inconmutable con que Dios hizo el mundo sensible. *Y el que niega que exista ésta, dirá consecuentemente que Dios ha hecho irracionalmente las cosas que hizo.* Por consiguiente, juzga Agustín que es tan cierto que existen las ideas, las cuales son lo mismo que las razones inteligibles de las cosas que se han de hacer, como es cierto que Dios no sin ciencia y razón ha creado el mundo. Y esto mismo es lo que dijo Boecio, lib. III *De Consol.,* metr. 9:

Tú todas las cosas sacas del supremo ejemplar,
Llevando en la mente, tú mismo hermosísimo,
Al hermoso mundo.

Finalmente, esto mismo puede demostrarse fácilmente por los artífices humanos; pues conciben con la mente la forma de la cosa que han de hacer con su arte, la cual llaman ejemplar. Y así dijo Aristóteles, VII *Metaph.,* c. 7, que la salud del cuerpo es hecha por la salud que está en la mente.

2. *Doble acepción del ejemplar.*— Y es preciso observar que suele distinguirse un doble ejemplar: uno externo, como es la imagen o escritura ofrecida ante los ojos, que se propone para su imitación, acerca del cual puede entenderse aquello del *Exodo,* 25: *Contempla y obra de acuerdo con el ejemplar que se te ha mostrado en el monte;* otro es el ejemplar interno que se forma en el alma o en la mente. Esta división la indicó antes Séneca al decir: *pero nada importa si tiene fuera un ejemplar al que dirigir los ojos, o dentro, el cual él mismo concibió y puso allí.* Pero yo pienso que, aunque tal vez en lo que se refiere al uso de la palabra el ejemplar externo ha sido llamado así propiamente y por su primera imposición, con todo en lo referente al oficio de causa que ahora explicamos, la razón o causalidad ejemplar se halla propia y esencialmente en el interno; y aquel externo se usa solamente de modo accidental y remoto, como explicaré más ampliamente en la sección siguiente, y por ello tenemos que tratar principalmente del ejemplar interno.

Dónde está el ejemplar

3. *Descripción del ejemplar.*— Por esto es fácil entender, hablando en general, dónde está y qué es el ejemplar. Pues está en la mente o entendimiento, ya que por ello es llamado ejemplar interno. También Platón, por la misma causa, llamó al mundo inteligible ejemplar del mundo, como Agustín notó arriba. Por ello, finalmente, Clemente Alejandrino antes dijo: *La mente es el lugar de las ideas,* y en el lib. V *Strom.,* no lejos del principio, dijo que Platón en el *Fedón* declaró por esta causa que la verdad es la idea. *Pero la idea* —dice— *es la inteligencia de Dios, o sea lo que es entendido por la mente divina.* Por consiguiente, la idea o el ejemplar está en la mente. Y suele en general ser descrito así: *El ejemplar es la forma que imita el efecto en virtud de la intención del agente que se determina a sí mismo el fin.* Así Santo Tomás, q. 3 *De Verit.,* a. 1; y casi lo mismo Séneca antes. Pero porque esta descripción es común al ejemplar externo, podemos añadir que es la forma concebida por la mente, o algo semejante. Y por forma hay que entender no la forma intrínseca que informa y constituye la cosa, sino la forma concebida y extrínseca al efecto, a cuya imitación se hace el efecto por la intención propia del agente. Esta última partícula se añade porque, si acaso sucede que una cosa es hecha a semejanza de otra, ésta

SECTIO PRIMA

An sit, quid sit, et ubi sit exemplar

1. Quod exemplar aliquid in rebus sit, communis est tum philosophorum, tum theologorum consensus, ut patet ex Platon., in Timaeo; et Socrate, qui (ut testis est Euseb., lib. XI de Praepar., c. 11) ante Platonem de ideis disputavit; et ex Cicerone ac Seneca, locis citatis; Dionys., Iustino et Nazianz., locis infra citandis. Et Augustin., cit. loc., praesertim dicta q. 46, ait antiquos *tantam vim in ideis posuisse, ut nisi eis intellectis sapiens nemo esse posset.* Cui consonat quod Clemens Alex., lib. IV Strom., sub finem, ait: *Merito Plato quoque eum qui ideas contemplatur, dixit victurum esse Deum inter homines.* Addit item August., lib. I Retract., c. 3, mundum intelligibilem quem posuit Plato esse rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus sensibilem mundum. *Quam qui esse negat, sequitur ut dicat Deum irrationabiliter fecisse quae fecit.* Tam certum ergo existimat Augustinus esse ideas, quae idem sunt quod rationes intelligibiles rerum faciendarum, ac est certum Deum non sine scientia et ratione creasse mundum. Et hoc ipsum est quod dixit Boet., lib. III de Consol., metr. 9:

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus
Mundum mente gerens. [ipse

Hoc denique ipsum facile demonstrari potest ex humanis artificibus; concipiunt enim mente formam rei per artem efficiendae, quae exemplar appellatur. Et ita dixit Aristot., VII Metaph., c. 7, corporis sanitatem fieri a sanitate quae est in mente.

2. *Exemplaris duplex acceptio.*— Oportet autem observare duplex solere distingui exemplar: aliud externum, ut est imago, vel scriptura oculis obiecta, quae imitanda proponitur, de quo intelligi potest illud Exod., 25: *Inspice et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est;* aliud esse exemplar internum, quod animo seu mente formatur. Quam divisionem Seneca supra indicavit, dicens *nihil autem referre utrum foris habeat exemplar ad quod referat oculos, an intus, quod ibi ipse concepit et posuit.* Ego vero existimo, licet forte quoad vocis usum exemplar externum proprie et ex prima impositione ita appellatum sit, tamen quoad munus causae quam nunc explicamus, rationem seu causalitatem exemplaris in interno per se ac proprie reperiri; illud vero externum solum per accidens et remote adhiberi, ut in sequenti sectione latius declarabo, et ideo de interno exemplari praecipue dicendum a nobis est.

Ubi sit exemplar

3. *Exemplaris descriptio.*— Ex his autem facile intelligere licet, in communi loquendo, ubi sit et quid sit exemplar. Est enim in mente seu intellectu, ideo enim internum exemplar appellatur. Plato etiam ob eamdem causam exemplar mundi intelligibilem mundum appellavit, ut Augustinus supra notavit. Ideo denique Clemens Alexand., supra, *mentem* dixit *esse locum idearum,* et lib. V Strom., non longe a principio, dixit Platonem in Phaedone ob hanc causam declarasse veritatem esse ideam. *Idea autem* (ait) *est Dei intelligentia, seu quod a mente divina intelligitur.* Est itaque idea seu exemplar in mente. Solet autem in communi ita describi: *Exemplar est forma quam effectus imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem.* Ita D. Thomas, q. 3 de Verit., a. 1; et fere Seneca supra. Quia vero haec descriptio communis est externo exemplari, addere possumus esse formam mente conceptam aut aliquid simile. Per formam autem intelligenda est non intrinseca forma informans et constituens rem, sed forma concepta et extrinseca effectui, ad cuius imitationem fit effectus ex propria intentione agentis. Quae ultima particula additur, quia si casu accidat unam rem fieri similem alteri, non est exemplar, neque etiam

no es ejemplar, ni tampoco lo es el agente por la sola natural acción hace un efecto semejante a sí, como ya explicaré.

4. *Los ejemplares de todas las cosas están en la mente divina.*— De aquí además puede colegirse que los ejemplares de las cosas y formas naturales solamente están en el entendimiento divino, cosa que propugna Agustín en los lugares citados. Pues entre las causas que obran por el entendimiento sólo Dios puede ser propiamente y por sí causa de los efectos naturales, principalmente de las sustancias y formas naturales, y por ello sólo El mismo puede tener los ejemplares de tales cosas. Pues las criaturas intelectuales o racionales, aunque puedan concebir formas intelectuales verdadera y propiamente representativas de los efectos naturales, como a pesar de todo no tienen virtud eficiente de estos efectos, no pueden por ello aplicar dichas formas a la obra, o (lo que es lo mismo) ser dirigidas por ellas en la efección de las cosas que representan, y por eso aquellas formas intelectuales en el entendimiento creado no tienen razón de ejemplares. Y esto es lo que comúnmente suele decirse, que el ejemplar es la forma práctica que dirige la obra o se aplica a la obra. Casi lo mismo piensan los teólogos del nombre de idea, aunque a otros les parezca que basta con que se pueda aplicar, de lo cual trataremos en otra ocasión, pues sólo se refiere a una cuestión de nombre. Pero los agentes inferiores que carecen de entendimiento, aunque tengan virtud de hacer efectos y formas semejantes a sus formas naturales, con todo no pueden dirigir con su intención sus acciones para hacer sus efectos a imitación de tales formas, y por eso tampoco en estos agentes tiene lugar el ejemplar propiamente dicho, sino sólo metafóricamente, cosa que notó Santo Tomás en la referida q. 3 *De Verit.*, a. 1. Queda por tanto que respecto de los efectos o formas naturales el ejemplar se halla en solo el entendimiento divino. En el entendimento creado en cambio se halla según una cierta participación respecto de las cosas artificiales, bajo las cuales podemos incluir el movimiento local, en cuanto puede ser hecho por el agente voluntario según la medida de la razón.

si ex sola naturali actione agens effectum faciat similem sibi, ut iam explicabo.

4. *Rerum omnium exemplaria in divina mente.*— Hinc ulterius colligere licet exemplaria rerum ac formarum naturalium tantum esse in intellectu divino, quod Augustinus intendit in locis supra citatis. Nam inter causas per intellectum agentes solus Deus potest esse proprie et per se causa naturalium effectuum, praesertim substantiarum et naturalium formarum, et ideo solus ipse potest habere exemplaria huiusmodi rerum. Nam intellectuales vel rationales creaturae, quamvis possint concipere intellectuales formas vere ac proprie repraesentantes naturales effectus, quia tamen virtutem non habent effectricem horum effectuum, ideo non possunt aut illas formas applicare ad opus, aut (quod in idem redit) ab eis dirigi in effectione rerum quas repraesentant, et ideo illae formae intellectuales in intellectu creato non habent rationem exemplarium. Et hoc est quod dici solet communiter, exemplar esse formam practicam quae opus dirigat seu ad opus applicetur. Quod fere theologi censent de nomine ideae, quamvis aliis videatur sufficere ut applicari possit, de quo alias, nam tantum ad quaestionem de nomine spectat. Agentia vero inferiora intellectu carentia, quamvis vim habeant efficiendi effectus et formas similes suis naturalibus formis, non tamen possunt sua intentione dirigere actiones suas, ut suos effectus ad imitationem talium formarum efficiant, et ideo in his etiam agentibus non habet locum exemplar proprie dictum, sed tantum per metaphoram, quod notavit D. Thomas, dict. q. 3 de Verit., a. 1. Relinquitur ergo ut respectu effectuum seu formarum naturalium exemplar in solo divino intellectu reperiatur. In intellectu autem creato secundum quamdam participationem reperitur respectu rerum artificialium, sub quibus motum localem comprehendere possumus, quatenus ab agente voluntario iuxta mensuram rationis fieri potest.

Si el ejemplar está sólo objetivamente en la mente

5. Pero aquí surge una grave cuestión: cómo se entiende que el ejemplar está en el entendimiento, si subjetiva o formalmente, o sólo objetivamente. Se dice que está subjetivamente lo que se encuentra en el entendimiento y lo informa, ya sea en la realidad, por una verdadera inherencia, como en las criaturas, ya sea según nuestro modo de concebir, a pesar de que en la realidad sea por identidad, como ocurre en Dios. Y se dice que está objetivamente lo que se conoce o se ofrece actualmente a la mente. Esta distinción es suficientemente clara por lo dicho antes, disp. II, sec. 1, acerca del concepto formal y objetivo. Por lo cual, lo que en resumen se pregunta aquí es si el ejemplar es sólo concepto objetivo o más bien es concepto formal. Esta cuestión la tratan los teólogos acerca de las ideas y es común acerca de cualquier ejemplar como tal.

Opinión común

6. Es una opinión bastante común que el ejemplar es concepto objetivo. Esta puede entenderse doblemente: primero, que sea concepto objetivo de la misma cosa que se ha de hacer mediante el arte, o bien (y viene a ser lo mismo) que sea la misma cosa que se ha de hacer mediante el arte en cuanto existe objetivamente en la mente del artífice. Segundo, que sea el concepto objetivo, no de la misma cosa, sino de otra, a cuya imitación se ha de hacer otra cosa. En el primer sentido parece que siguió esta opinión Santo Tomás, q. 3 *De Verit.*, a. 2. La mantienen Escoto, *In I*, dist. 35, q. 1; allí mismo Ockam, q. 5; Gabriel, q. 5, a. 2; el Aliacense, *In I*, q. 6, a. 3; Durando, dist. 36, q. 3; Bassolis, q. 2, a. 2. Esta opinión como problema la trata allí Ricardo, a. 2, q. 2, y la juzga probable Mayor, *In I*, dist. 35, q. 1, al fin. De acuerdo con ella se dice consecuentemente que las ideas de las criaturas en Dios no son algo increado en El mismo, sino que son las criaturas mismas en su ser conocido, o sea ofrecidas al entendimiento divino según su ser de esencia o posible; pues contemplándolas así, las produce en la realidad tales cuales las tiene presentes objetivamente. Y lo mismo proporcionalmente dice del ejemplar del artífice humano.

Sitne exemplar obiective tantum in mente

5. Hinc vero suboritur gravis quaestio, quomodo intelligatur exemplar esse in intellectu, an subiective seu formaliter, an obiective tantum. Subiective dicitur esse quod inest intellectui et informat illum, sive reipsa per veram inhaerentiam, ut in creaturis, sive nostro modo intelligendi, cum tamen in re sit per identitatem [1], ut in Deo. Obiective autem dicitur esse quod cognoscitur, seu actu obiicitur menti. Quae distinctio satis constat ex dictis supra, disp. II, sec. 1, de conceptu formali et obiectivo. Unde quod in summa hic inquiritur est an exemplar sit tantum conceptus obiectivus, an potius sit conceptus formalis. Quam quaestionem theologi tractant de ideis; est autem communis de quolibet exemplari ut sic.

Communis sententia

6. Est sententia satis communis exemplar esse conceptum obiectivum. Quae dupliciter intelligi potest: primo, quod sit obiectivus conceptus eiusdem rei efficiendae per artem, seu (et in idem redit) quod sit eadem res quae per artem facienda est, ut obiective existens in mente artificis. Secundo, ut sit obiectivus conceptus non eiusdem rei, sed alterius, ad cuius imitationem alia res facienda est. Priori modo videtur eam sententiam secutus D. Thomas, q. 3 de Verit., a. 2. Eam tenet Scot., In I, dist. 35, q. 1; ibid. Ocham, q. 5; Gabriel, q. 5, a. 2; Aliac., In I, q. 6, a. 3; Durand., dist. 36, q. 3; Bassolis, q. 2, a. 2. Hancque opinionem ut problema tractat ibi Richard., a. 2, q. 2, et probabilem censet Maior, In I, dist. 35, q. 1, in fine. Iuxta quam consequenter dicitur ideas creaturarum in Deo non esse aliquid increatum in ipso, sed esse creaturas ipsas in esse cognito, seu obiectas intellectui divino secundum esse essentiae vel possibile earum; nam eas sic intuens, tales in re producit quales obiective praesentes habet. Idemque proportionaliter dicit de exemplari humani artificis.

[1] En otras ediciones se lee *entitatem*. Creemos más conforme *identitatem*. (N. de los E.E.)

7. El segundo sentido, a saber, que la idea es la cosa concebida, pero no la misma que ha de ser hecha mediante el arte, sino una distinta a cuya imitación se hace la otra, lo mantienen muchos teólogos, que explican esto de una manera en las ideas divinas y de otra en las humanas. Pues acerca de las divinas dicen que es la esencia divina, en cuanto conocida por Dios, como imitable por las criaturas. Pues como Dios no recibe el conocimiento de las cosas exteriores a sí, sino que lo contempla todo en su esencia, en ella también conoce de qué modo puede ser imitada o participada por cada criatura, y dicen que la esencia misma divina, bajo este aspecto, es el ejemplar de las criaturas. Así piensan Cayetano y muchos tomistas, I, q. 16, a. 2; Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 54; y Egidio, *In I*, dist. 36, q. 5, ad 2; y allí Ricardo, a. 2, q. 2. Y acerca del ejemplar humano los autores citados no hablan de modo tan claro; y algunos más recientes dicen que siempre es la cosa conocida distinta del «ejemplado», la cual o es alguna cosa particular ofrecida a los sentidos o concebida por la mente, o es algo concebido confusamente, de lo cual se distingue también el artefacto particular que se hace individualmente a imitación de aquello que confusamente se había concebido.

Fundamentos de la opinión expuesta

8. Omito los fundamentos de esta opinión última, porque nos valdremos de ellos en cuanto prueban que el ejemplar no puede ser la misma cosa que se hace mediante el ejemplar, ni las criaturas conocidas, respecto del entendimiento divino; pero en cuanto prueban en general que la idea es un concepto objetivo, los fundamentos son los mismos que los de la anterior opinión. Por tanto puede esta opinión defenderse, primero por una cierta proporción entre el ejemplar y el fin, pues uno y otro requiere el ser conocido para poder ejercer su oficio; ya que como el fin no mueve más que conocido, así el ejemplar no dirige más que percibido por la mente. Además, como en el fin no mueve el ser formal del conocimiento, sino el bien mismo objetivamente conocido, así en el ejemplar no

7. Posteriorem modum, scilicet, ideam esse rem conceptam, non tamen eamdem quae efficienda est per artem, sed aliam ad cuius imitationem altera efficitur, tenent multi theologi, qui aliter hoc explicant in ideis divinis, aliter in humanis. Nam de divinis aiunt esse divinam essentiam, ut cognitam a Deo, tamquam imitabilem a creaturis. Cum enim Deus non accipiat cognitionem a rebus extra se, sed in sua essentia omnia intueatur, in illa etiam cognoscit quomodo ab unaquaque creatura possit imitari vel participari, et essentiam ipsam divinam sub hac ratione dicunt esse exemplar creaturarum. Ita sentiunt Caiet. et multi thomistae, I, q. 16, a. 2; et Ferrar., I cont. Gent., c. 54; et Aegid., In I, dist. 36, q. 5, ad 2; et ibi Richard., a. 2, q. 2. De humano autem exemplari citati auctores non tam expresse loquuntur; nonnulli autem recentiores aiunt semper esse rem cognitam distinctam ab exemplato, quae vel est res aliqua particularis sensibus obiecta aut mente concepta, vel est aliquid confuse conceptum, a quo etiam distinguitur particulare artificium, quod in individuo fit ad imitationem eius quod confuse conceptum erat.

Fundamenta dictae sententiae

8. Fundamenta huius posterioris sententiae omitto, quia quatenus probant exemplar non posse esse eamdem rem quae per exemplar fit, neque creaturas cognitas, respectu intellectus divini, nos illis utemur; quatenus vero probant in communi ideam esse conceptum obiectivum, eadem sunt cum fundamentis prioris sententiae. Potest ergo illa opinio suaderi, primo ex quadam proportione inter exemplar et finem; utrumque enim requirit esse cognitum, ut suum munus exercere possit; nam, sicut finis non movet nisi cognitus, ita exemplar non dirigit, nisi mente perceptum[1]. Deinde, sicut in fine non movet esse formale cognitionis, sed

[1] En la Ed. Vivès se lee «mente per conceptum», que también tiene sentido. (N. de los E.E.)

dirige la acción del agente el ser formal del conocimiento, sino la forma misma que se ofrece al conocimiento, pues ella es la que mediante el conocimiento se propone como imitable en la misma acción; por consiguiente, como el fin no está subjetivamente en el entendimiento, sino objetivamente, así también el ejemplar está objetivamente en el entendimiento y no formalmente. En segundo lugar, por el modo común de hablar acerca del ejemplar; pues se dice ejemplar lo que el artífice imita, o aquello a cuya imitación produce el efecto; se llama también forma, no aquella por la que (o mediante la que, o desde la que), sino aquella a la que contempla el artífice cuando obra; pero todo esto conviene a la cosa como propuesta a la mente; pues es a ella a la que contempla el artífice, no a su concepto formal, ya que no es necesaria esta reflexión. En tercer lugar, porque dicen todos los teólogos que existen en Dios muchas ideas, según la opinión de Agustín, lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 46; pero no pueden decirse muchas sino porque en su ser conocido son muchas las criaturas presentes a Dios, ya que en el concepto formal de Dios no hay ninguna distinción o pluralidad; por consiguiente, las ideas son las criaturas mismas en su ser objetivo; por tanto, en general, el ejemplar es concepto objetivo y no formal. En cuarto lugar, si los bienaventurados, viendo en Dios a las criaturas, recibiesen la virtud de producir en la realidad tales criaturas, tendrían propiamente los ejemplares o ideas de las criaturas, y no por un concepto formal o verbo que ellos formen, porque en verdad no forman tal verbo, como es la opinión de muchos; por consiguiente, las mismas criaturas que contemplan en el Verbo increado tendrían entonces razón de idea; por consiguiente, pertenece esencial y formalmente a la razón de ejemplar estar objetivamente en la mente. Otros argumentos proponen Durando y Gabriel, y los omito porque todos suponen que el ejemplar tiene razón de objeto conocido, y de esta suposición infieren que no puede existir otra cosa sino aquella misma que se hace mediante la acción, en cuanto, en su ser conocido, se supone en la mente del artífice; esta conse-

bonum ipsum obiective cognitum, ita in exemplari non dirigit actionem agentis esse formale cognitionis, sed forma ipsa cognitioni obiecta; nam illa est quae per cognitionem proponitur imitanda in ipsa actione; ergo, sicut finis non est subiective in intellectu, sed obiective, ita et exemplar est obiective in intellectu et non formaliter. Secundo, ex communi modo loquendi de exemplari; nam exemplar dicitur quod imitatur artifex, vel ad cuius imitationem producit effectum; dicitur etiam forma, non a qua, [vel per quam seu ex qua][1], sed ad quam intuendo artifex operatur; sed haec conveniunt rei ut menti obiectae; ad illam enim artifex intuetur, non ad suum formalem conceptum, nec enim necessaria est haec reflexio. Tertio, quia theologi omnes dicunt esse in Deo plures ideas ex sententia Augustini, lib. LXXXIII Quaest., q. 46; sed non possunt dici plures nisi quia in esse cognito sunt plures creaturae praesentes Deo, nam in conceptu formali Dei nulla est distinctio aut pluralitas; ergo ideae sunt creaturae[2] ipsae in esse obiectivo; ergo in universum exemplar est conceptus obiectivus et non formalis. Quarto, si beati videntes in Deo creaturas acciperent virtutem efficiendi in re ipsa tales creaturas, haberent proprie exemplaria seu ideas creaturarum et non per conceptum formalem seu verbum quod ipsi forment, quia revera non formant tale verbum, ut multorum est opinio; ergo ipsae creaturae, quas in Verbo increato inspiciunt, haberent tunc rationem ideae; ergo pertinet per se ac formaliter ad rationem exemplaris, quod sit obiective in mente. Alia argumenta proponunt Durandus et Gabriel, quae omitto, quia omnia supponunt exemplar habere rationem obiecti cogniti, et ex hac suppositione inferunt non posse esse rem aliam, nisi ipsammet quae per actionem fit, quatenus in esse cognito supponitur in mente artificis; quam consecutionem ego facile con-

[1] Lo incluído entre corchetes figura en algunas ediciones. (N. de los EE.)

[2] Toda la frase introducida después de «plures creaturae» está omitida en varias ediciones con detrimento del texto. (N. de los E.E.)

cuencia la concedería yo fácilmente, como diré en lo que sigue; pero ahora, acerca de lo que suponen, preguntamos si es verdad, a saber, si el ejemplar tiene razón de objeto conocido.

Segunda opinión: el ejemplar está subjetivamente en la mente

9. La segunda opinión es que la idea está en el entendimiento subjetiva y formalmente, y que precisamente es el concepto formal que el artífice forma de la cosa que determina hacer. Esta opinión la mantiene Alejandro de Hales, I p., q. 23, miemb. 4, a. 1, donde abiertamente dice que la idea es la sabiduría y el ejemplar de Dios y que de acuerdo con el ejemplar se dice sabio Dios. Aunque allí establece no sé qué diferencia entre el ejemplar y la idea, que yo no apruebo. La misma opinión mantiene San Buenaventura, *In I*, dist. 35, q. 1, a. 1, donde por este motivo dice que Dios conoce mediante las ideas y que tiene en sí las razones y semejanzas de las cosas que conoce. Lo mismo piensa Capréolo, *In I*, dist. 36, q. 1, a. 1, al punto 1 de Durando, contra la conclusión 3, en cuanto dice que para la idea basta que sea tal en la representación cual es la cosa de la que es idea; y más abajo, porque si la criatura no estuviese contenida en la divina esencia más que objetivamente y de ningún modo formal o virtualmente, esto no bastaría para que tuviera razón de idea. Y la misma parece que es la opinión de Santo Tomás, I, q. 15, pues en el a. 1 dice que la idea es la forma, es decir, la semejanza de la cosa que se ha de hacer, la cual tiene en sí el artífice según su ser inteligible. Y en la solución *ad 2,* dice que Dios por su esencia tiene las ideas porque por su esencia conoce las cosas operables por El; y no conoce Dios las criaturas por medio de ellas mismas en su ser conocido, sino por medio del concepto formal de ellas. Y en la solución *ad 3* dice que en tanto la divina esencia es idea en cuanto ella misma es la semejanza de todas las cosas; lo cual no puede entenderse de la semejanza natural, sino de la semejanza o representación intencional, y ésta se tiene por el concepto formal. Y acerca de la misma se ha de entender en el a. 2, cuando dice que en la divina esencia está la idea en cuanto es participable por las criaturas según algún modo

cedam, ut in sequentibus dicam; nunc vero de eo quod supponunt inquirimus an verum sit, scilicet, exemplar habere rationem obiecti cogniti.

Secunda sententia, exemplar esse subiective in mente

9. Secunda sententia est ideam esse in intellectu subiective ac formaliter, atque adeo esse formalem conceptum quem artifex format de re quam facere instituit. Hanc opinionem tenet Alexand. Alens., I p., q. 23, mem. 4, a. 1, ubi aperte dicit ideam esse sapientiam et exemplar Dei, et quod secundum exemplar dicitur Deus sapiens. Quamquam ibi constituit nescio quam differentiam inter exemplar et ideam, quae mihi non probatur. Eamdem sententiam tenet Bonavent., In I, dist. 35, q. 1, a. 1, ubi hac ratione dicit Deum cognoscere per ideas et habere in se rationes et similitudines rerum quas cognoscit. Idem sentit Capreolus, In I, dist. 36, q. 1, a. 1, ad 1 Durandi cont. 3 concl., quatenus dicit ad ideam sufficere quod sit talis secundum repraesentationem, qualis est res cuius est idea; et inferius, quod si creatura non contineretur in divina essentia nisi obiective et nullo modo formaliter aut virtualiter, hoc non sufficeret ut haberet rationem ideae. Eademque videtur esse sententia D. Thomae, I, q. 15, nam a. 1, ait ideam esse formam, id est, similitudinem rei faciendae, quam in se habet artifex secundum esse intelligibile. Et solut. ad 2, ait Deum per essentiam suam habere ideas, quia per essentiam suam cognoscit res a se operabiles; non cognoscit autem Deus creaturas per eas in esse cognito, sed per conceptum formalem earum. Et solut. ad 3, ait in tantum divinam essentiam esse ideam, in quantum ipsa est similitudo rerum omnium; quod non potest intelligi de similitudine seu repraesentatione intentionali, quae habetur per formalem conceptum. Et de eadem intelligendus est in a. 2, dum ait in divina essentia esse ideam, quatenus est participabilis secundum aliquem modum simi-

de semejanza; y en la solución *ad 1,* dice que la idea es la esencia, en cuanto es semejanza o razón, donde aquella última palabra, a saber, *razón,* explica la primera, *semejanza;* pues la razón propiamente no se dice sino del concepto formal que representa expresamente para el entendimiento la cosa que ha sido ideada en él. Y en la solución *ad 2* dice que Dios entiende varias razones de las cosas en cuanto entiende que El entiende varias cosas fuera de sí, y de este modo hay en Dios varias ideas; y lo mismo proporcionalmente dice allí mismo acerca del ejemplar de cualquier artífice. Y esta opinión me parece a mí más verosímil. Pero para que se exponga y pruebe con más claridad, hay que proponer algunas aserciones.

Primera aserción contra la primera opinión

10. Digo en primer lugar: el ejemplar no es la cosa objetivamente conocida, o que existe sólo objetivamente en la mente del artífice. Se prueba porque o bien es la misma cosa que hace el artífice o que va a hacer o puede hacer, o es otra objetivamente conocida y distinta del concepto formal, a cuya imitación hace la otra; ninguna de estas cosas puede decirse; por consiguiente. El antecedente se muestra, en cuanto a una y otra parte, primero en los ejemplares divinos, después en los creados.

Se prueba la aserción en los ejemplares divinos

11. Se prueba la primera parte porque la idea divina, según la opinión más conforme con los Santos Padres y más aprobada por los teólogos, no es algo creado o creable, sino la misma divina esencia increada. Esto se toma de Dionisio, c. 5 *De Div. Nom.*, que dice que *los ejemplares son las razones sustantivadoras de los existentes, y que preexisten singularmente, a las cuales llama la Teología predestinaciones y buenas voluntades.* Con estas palabras señala que las ideas no son ninguna realidad fuera de Dios, ni criaturas objetivamente existentes en la mente de Dios, sino sus razones sustantivadoras, es decir, sustanciales o productivas de las sustancias singularmente, esto es, única y simplicísimamente existentes en Dios, como expone manifiestamente en lo que sigue.

litudinis a creaturis; et solut. ad 1, ait ideam esse essentiam in quantum est similitudo vel ratio; ubi posterior illa vox, scilicet *ratio,* declarat priorem, scilicet *similitudinem;* nam ratio proprie non dicitur, nisi de conceptu formali expresse repraesentante intellectui rem in eo ideatam. Et solut. ad 2, ait Deum intelligere plures rationes rerum, quatenus intelligit se intelligere res plures extra se, et hoc modo esse in Deo plures ideas; et idem proportionaliter dicit ibidem de exemplari cuiuscumque artificis. Et haec sententia mihi magis probatur. Ut autem distinctius proponatur et probetur, nonnullae assertiones proponendae sunt.

Prior assertio contra priorem sententiam

10. Dico primo: exemplar non est res obiective cognita, seu obiective tantum existens in mente artificis. Probatur, quia vel est res eadem quam artifex facit seu facturus est aut facere potest, vel est alia obiective cognita et a formali conceptu distincta, ad cuius imitationem alteram facit; neutrum horum dici potest; ergo. Antecedens quoad utramque partem ostenditur primo in exemplaribus divinis, deinde in creatis.

Probatur assertio in divinis exemplaribus

11. Prior pars probatur, quia idea divina, iuxta sententiam magis consentaneam sanctis Patribus, magisque theologis probatam, non est aliquid creatum vel creabile, sed ipsamet divina essentia increata. Quod sumitur ex Dionys., c. 5 de Div. nom., dicente *exemplaria esse rationes substantificas existentium, et singulariter praeexistentes, quas theologia praedestinationes vocat et bonas voluntates.* Quibus verbis significat ideas non esse res aliquas extra Deum, nec creaturas obiective existentes in mente Dei, sed rationes earum substantificas, id est, substantiales vel substantiarum factivas singulariter, id est, unice et simplicissime existentes in Deo, ut in sequentibus manifeste exponit.

12. De modo semejante, Agustín, XI *De Civitate*, c. 29, dice que *en el Verbo de Dios existen las causas y razones de las cosas según las cuales han sido hechas y que permanecen incomunicablemente*, cosa que no pudo decir sino a causa de las ideas increadas; y en el tratado I *In Ioann.*, expone así aquellas palabras: *Lo que ha sido hecho, era vida en El*, porque *lo que ha sido hecho, tiene su razón en Dios, la cual es vida.* Y esto lo declara con el ejemplo del artífice que en su arte tiene un arca: *La cual en el arte* —dice— *es vida, porque vive por el alma del artífice;* la llama vida en el artífice porque es una obra de vida; y en Dios, porque es el mismo concepto de Dios, que es la vida por esencia. Del mismo modo expone esto en el libro de las *LXV Quaestion.*, q. 26; y en el lib. V *Genes. ad lit.*, c. 13, de modo semejante llama a las ideas *razones divinas, inconmutables y eternas*, e inmediatamente en el c. 14, por razón de ellas entiende que ha sido escrito que *todas las cosas que han sido hechas viven en Dios*, es decir, en el conocimiento de Dios. Lo mismo señala en el lib. XII *De Civit.*, c. 25 y 26, y en el lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 46, como referí antes, dice que *las ideas son las formas principales o las razones estables e inconmutables de las cosas, y que ellas a su vez no han sido formadas, y por esto se mantienen eternas y siempre del mismo modo, y que están contenidas en la inteligencia divina.* Y abajo dice que *estas ideas no pueden ser vistas más que con la visión beatífica;* y más abajo dice que *ellas verdaderamente existen y por la participación de ellas se hace que exista cuanto es.* Es, por consiguiente, opinión clara de Agustín que las ideas no son criaturas, sino razones increadas verdadera y realmente existentes en la misma mente de Dios.

13. Lo cual también pensó de modo nada oscuro Ambrosio, II *Hexam.*, c. 1 y 2, donde ataca la opinión de Platón y de los filósofos que suponen unos ejemplares distintos de Dios, y que, contemplándolos, creó Dios las cosas; piensa, por tanto, que la criatura, en cuanto es algo distinto de Dios, no puede ser el ejemplar por el que Dios obra; por consiguiente, ya se tome la criatura como existente en acto, ya en potencia o según su ser de esencia, no puede ser el ejemplar divino; pues de uno y otro modo está fuera de Dios. Y del mismo modo otros Padres, Justino mártir, en la *orat. Paraenet. ad Gentes*, hacia el fin, y Eu-

12. Similiter August., XI de Civit., c. 29, ait *in Verbo Dei esse causas rationesque rerum secundum quas factae sunt, incommunicabiliter permanentes*, quod dici non potuit nisi propter ideas increatas; et tractatu I in Ioann., ita exponit verba illa; *Quod factum est in ipso vita erat*, quia *quod factum est, in Deo habet rationem, quae vita est.* Idque declarat exemplo artificis qui in arte sua habet arcam: *Quae in arte* (inquit) *vita est, quia vivit anima artificis;* vitam appellat in artifice, quia est opus vitae; in Deo autem, quia est ipse conceptus Dei qui est vita per essentiam. Eodem modo hoc exponit lib. LXV Quaestion., q. 26; et lib. V Genes. ad lit., c. 13, similiter ideas vocat *divinas, incommutabiles aeternasque rationes*, et statim c. 14, ratione illarum intelligit scriptum esse *omnia quae facta sunt in Deo vivere*, scilicet in Dei cognitione. Idem significat XII de Civit., c. 25 et 26; et in lib. LXXXIII Quaest., q. 46, ut supra retuli, dicit *ideas esse principales formas, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.* Et infra ait *has ideas non posse videri, nisi visione beata;* et inferius ait *eas vere esse, earumque participatione fieri ut sit quidquid est.* Est ergo aperta sententia Augustini ideas non esse creaturas, sed rationes increatas in ipsa mente Dei vere et realiter existentes.

13. Quod etiam non obscure sensit Ambros., II Hexam., c. 1 et 2, ubi improbat Platonis et philosophorum sententiam, ponentium exemplaria distincta a Deo, ad quae intendens Deus res creavit; sentit ergo creaturam, ut est aliquid a Deo distinctum, non posse esse exemplar quo Deus operatur; ergo sive creatura sumatur existens actu, sive potentia seu secundum esse essentiae, non potest esse exemplar divinum; nam utroque modo est extra Deum. At eodem modo alii Patres, Iustin. martyr, oratione Paraenet. ad Gentes, sub finem, et Eusebius Caesariens.,

sebio de Cesarea, lib. XI *De Praeparat. Evangel.*, c. 11, y Gregorio Nacianceno, *orat. 33*, que es la primera sobre Teología, al fin, y sobre el mismo lugar Elías Cretense, condenan la opinión de Platón en cuanto a aquella parte en la que se dice que afirmó que Dios, mirando a los ejemplares exteriores a El, ha creado las cosas; pues lo mismo es menester que digan los que enseñan que las criaturas, en cuanto presentes al entendimiento divino, son sus ideas, pues en realidad las criaturas, incluso tomadas así, son algo fuera de Dios, y poco importa que según la existencia actual o según la esencia se suponga que tienen razón de idea. Esta parte se prueba también con la razón, porque el ejemplar es la verdadera causa de la producción de la cosa; es así que la criatura posible, en cuanto ofrecida ante la mente de Dios, no es verdadera causa de sí misma como hecha; por consiguiente. La mayor se probará después; la menor es clara, porque de lo contrario no podría Dios causar a la criatura sino concausando con él verdadera y propiamente la misma criatura, cosa que es absurdísima. Otras pruebas generales las expondremos inmediatamente.

14. Se prueba además la segunda parte, es decir, que tampoco puede hallarse en el entendimiento de Dios otra cosa conocida objetivamente y distinta del concepto formal, que tenga razón de ejemplar. Y en primer lugar, ciertamente confirman esto los testimonios de los Padres, sobre todo de Agustín; pues coloca las ideas en el mismo arte, en cuanto por medio de él se forma la razón o concepto de la cosa que se ha de producir; en dicho concepto se dice que se contiene el efecto, porque lo representa; y así, según su opinión, la idea en Dios no es otra cosa que la esencia que representa intelectualmente la cosa que se ha de hacer. En segundo lugar, argumento con la razón, porque en Dios no hay objeto alguno conocido que sea distinto conceptualmente del conocimiento, más que o bien el primario, que es la esencia divina, o el secundario, que son las criaturas; y de este último ya se ha mostrado que no tiene razón de idea; por consiguiente, se prueba acerca del primero, porque en la esencia divina, distinta en cuanto tal del conocimiento, no se contiene la criatura como en causa ejemplar, sino como en causa eficiente, la cual sólo contiene a las criaturas con virtud eminente, pero de ningún modo formalmente; por consiguiente, según

lib. XI de Praeparat. Evangel., c. 11, et Gregor. Nazianzen., orat. 33, quae est prima de theologia, in fine, et in eumdem locum Helias Cretens. damnant sententiam Platonis quantum ad eam partem qua asseruisse fertur Deum intuentem ad exemplaria extra se res condidisse; idem enim necesse est dicant qui docent creaturas, ut obiectas divino intellectui, esse ideas eius, nam revera creaturae, etiam sic sumptae, sunt aliquid extra Deum, parumque refert quod secundum existentiam actualem vel secundum essentiam ponantur habere rationem ideae. Ratione etiam probatur haec pars, quia exemplar est vera causa effectionis rei; sed creatura possibilis ut obiecta menti Dei non est vera causa sui ipsius ut factae; ergo. Maior infra probabitur; minor constat, quia alias non posset Deus creaturam causare, nisi cum illo concausante ipsa creatura vere ac proprie, quod est absurdissimum. Alias probationes generales proferemus statim.

14. Ulterius probatur altera pars, scilicet, neque aliam rem obiective cognitam et distinctam a formali conceptu posse inveniri in intellectu Dei, quae habeat rationem exemplaris. Et primum quidem hoc confirmant testimonia Patrum, praesertim Augustini; nam ideas collocat in ipsamet arte, quatenus per eam formatur ratio vel conceptus rei efficiendae; in quo conceptu dicitur contineri effectus quia illum repraesentat, et ita ex illius sententia idea in Deo non est nisi essentia intellectualiter repraesentans rem faciendam. Secundo argumentor ratione, quia in Deo non est obiectum cognitum ratione distinctum a cognitione, nisi vel primarium, quod est essentia divina, vel secundarium, quod sunt creaturae; de hoc autem posteriori, iam ostensum est non habere rationem ideae; de priori ergo probatur, quia in essentia divina, ut sic condistincta a cognitione, non continetur creatura ut in causa exemplari, sed ut in causa efficienti, quae solum eminenti virtute continet creaturas, non formaliter ullo modo; ergo secundum eam rationem non potest habere

dicha razón no puede tener naturaleza de ejemplar. Se prueba la menor juntamente con la consecuencia, porque pertenece a la razón de ejemplar ser forma extrínseca y de tal modo que contenga formalmente la cosa «ejemplada», ya por una conveniencia y semejanza formal, ya por representación intencional o intelectual.

15. Y se confirma y explica de este modo, pues la esencia divina, si se considera con prioridad racional a que sea cognoscente o conocida por sí, no puede entenderse como ejemplar de las criaturas según las propias razones de éstas, porque aunque las contiene con virtud eminente, con todo de ninguna manera las contiene o dice referencia a ellas formalmente; como la luz del sol, aunque contenga eminentemente el calor, no puede llamarse idea del calor porque en sí misma ni formalmente ni de modo representativo expresa el calor. Por consiguiente, tampoco la esencia divina, como conocida, puede tener razón de ejemplar. Se prueba la consecuencia, ya porque el ser conocido, por decirlo así, no constituye al ejemplar en el ser de ejemplar, sino que lo supone y a lo sumo puede ser condición necesaria para que cause; por consiguiente, si la esencia divina en sí no tiene razón de ejemplar, no la tendrá tampoco precisamente por el hecho de que sea conocida. Ya sobre todo porque o bien se considera la esencia conocida precisivamente y en sí; y como tal no puede ser ejemplar, porque como tal es enteramente desemejante de las criaturas; o se considera en cuanto en ella, conocida, se conocen como en causa las criaturas, y de ese modo el objeto de tal conocimiento no es ya sólo primario, sino también secundario; por tanto, si el objeto así conocido es la idea, las criaturas mismas son ideas, o al menos cumplen la razón de idea; lo cual se rebate igualmente con las razones dadas en el primer miembro.

16. *Se satisface a una objeción.*— Se dirá tal vez que la idea no es ni la esencia absolutamente conocida, ni las criaturas conocidas, sino la esencia conocida como participable por las criaturas. Pero está en contra el que conocer la esencia como participable por la criatura no es otra cosa que conocer que por virtud de tal esencia puede la criatura participar tal grado de ente. Ahora bien, esto no es otra cosa que conocer a la misma criatura, en cuanto que por

rationem exemplaris. Probatur minor simul cum consequentia, quia de ratione exemplaris est ut sit forma extrinseca, atque adeo ut formaliter contineat rem exemplatam vel per convenientiam formalem et similitudinem vel per repraesentationem intentionalem seu intellectualem.

15. Et confirmatur ac declaratur in hunc modum, nam essentia divina, si consideretur prius ratione quam sit cognoscens vel cognita a se, non potest intelligi ut exemplar creaturarum secundum proprias rationes earum, quia licet eminenti virtute contineat illas, non tamen formaliter ullo modo eas continet aut refert; sicut lux solis, licet eminenter contineat calorem, non potest dici idea caloris quia secundum se nec formaliter neque repraesentative exprimit calorem. Rursus ergo divina essentia, ut cognita, non potest habere rationem exemplaris. Probatur consequentia, tum quia esse cognitum (ut ita dicam) non constituit exemplar in esse exemplaris, sed supponit illud et ad summum esse potest conditio necessaria ut causet; si ergo essentia divina secundum se non habet rationem exemplaris, ex eo praecise quod cognita sit non habebit illam. Tum maxime quia vel consideratur essentia praecise et secundum se cognita; et ut sic non potest esse exemplar, quia ut sic est omnino dissimilis creaturis; vel consideratur ut in illa cognita cognoscuntur tamquam in causa creaturae, et hoc modo obiectum talis cognitionis iam non est solum primarium, sed etiam secundarium; si ergo obiectum sic cognitum est idea, creaturae ipsae sunt ideae, vel saltem complent rationem ideae; quod aeque improbatur rationibus factis in priori membro.

16. *Obiectioni fit satis.*— Dicetur fortasse neque essentiam absolute cognitam, neque creaturas cognitas, sed essentiam cognitam ut participabilem a creaturis esse ideam. Sed contra, quia cognoscere essentiam ut participabilem a creatura nihil aliud est quam cognoscere ex vi talis essentiae posse creaturam talem gradum entis participare. Sed hoc non est aliud quam cognoscere ip-

razón de la eminente virtud de Dios puede surgir de ella; por consiguiente, tal conocimiento en realidad es un conocimiento de la criatura en Dios; por tanto, si el objeto de dicho conocimiento es la idea, la criatura será la idea. Y lo confirmo, porque en Dios sólo son conocidas o las cosas que están en El eminentemente, o las que están formalmente; por consiguiente, si la esencia como objetivamente conocida es la idea, o bien lo es según aquellas cosas que formalmente se contienen en ella misma, y esto no, pues en otro caso, conocida de modo absoluto y precisivo la idea existiría sin las criaturas, lo cual consta que es imposible, ya que en cuanto tal es enteramente desemejante de las criaturas y no las representa según lo propio de ellas; o bien es idea según aquellas cosas que tiene eminentemente y en cuanto son conocidas como tales en ella misma, y así más bien las mismas criaturas conocidas como contenidas eminentemente serían la idea. O bien se dice idea la misma esencia según una cierta razón media, a saber, según aquello que es formalmente, no de modo absoluto, sino en cuanto dice una cierta relación a las cosas que contiene eminentemente, por razón de la cual puede ser objeto primario, en el cual son conocidas las criaturas de modo secundario; y esto tampoco es acertado, ya porque aquella relación más bien se da de parte de las criaturas, en cuanto pueden depender de Dios y son unas ciertas participaciones de El; ya sobre todo porque la esencia de Dios no es objeto primario en el que se conozcan las criaturas como en una imagen representativa, sino como en una causa eficiente que las contiene eminentemente, y por ello como tal no puede tener razón de ejemplar; por consiguiente, el ejemplar en la mente divina no es una cosa objetivamente conocida como tal y como separada según la razón del mismo conocimiento. Y si alguien finalmente dice con Durando que la esencia divina tiene razón de ejemplar, al menos imperfecto, en cuanto que al menos analógicamente es imitable por las criaturas, esto ciertamente se dice con toda impropiedad, ya porque el ejemplar expresa alguna razón propia del efecto, y esa es la razón más común, ya también porque la esencia bajo aquella razón no tiene el concurso propio de la causa ejemplar. Pues éste no le conviene a la cosa en cuanto es,

sam creaturam, quatenus ex vi eminentis virtutis Dei potest ab illa prodire; ergo talis cognitio revera est cognitio creaturae in Deo; ergo, si obiectum illius cognitionis est idea, creatura erit idea. Et confirmo, quia in Deo tantum sunt cognita aut ea quae sunt eminenter in ipso, aut quae sunt formaliter; ergo, si essentia ut obiective cognita est idea, vel est secundum ea quae formaliter in ipsa continentur, et hoc non, alias absolute et praecise cognita absque creaturis esset idea, quod constat esse impossibile quia ut sic omnino est dissimilis creaturis et eas secundum propria earum non repraesentat; vel est idea secundum ea quae habet eminenter, et secundum quod talia cognoscuntur in ipsa, et sic potius ipsae creaturae cognitae ut eminenter contentae essent idea. Vel idea dicitur ipsa essentia secundum mediam quamdam rationem, scilicet, secundum id quod formaliter est, non absolute sed ut dicit habitudinem quamdam ad res quas continet eminenter, ratione cuius potest esse primarium obiectum, in quo creaturae secundario cognoscantur; et hoc etiam non recte dicitur, tum quia illa habitudo potius est ex parte creaturarum, quatenus a Deo possunt pendere et sunt quaedam participationes eius; tum maxime quia essentia Dei non est obiectum primarium in quo cognoscantur creaturae ut in aliqua imagine repraesentante, sed ut in causa effectiva eminenter illas continente, et ideo ut sic non potest habere rationem exemplaris; ergo exemplar in mente divina non est res obiective cognita ut sic, et ut praecisa secundum rationem ab ipsa cognitione. Quod si quis tandem dicat cum Durando essentiam divinam habere rationem exemplaris saltem imperfecti quatenus saltem analogice est imitabilis a creaturis, illud sane impropriissime dictum est, tum quia exemplar dicit propriam aliquam rationem effectus, illa autem est communissima ratio, tum etiam, quia essentia sub illa ratione non habet proprium concursum causae exemplaris. Hic enim non convenit rei quatenus est, sed

sino en cuanto es cognoscente, como mostraré en la sección siguiente. Finalmente, porque aquélla sería la razón de ejemplar más imperfecta.

Se prueba la aserción en los ejemplares creados

17. Con lo dicho pueden probarse fácilmente uno y otro miembro en los ejemplares de los objetos artificiales, que existen en los entendimientos creados. Primero ciertamente, porque aunque estos ejemplares creados sean para nosotros más conocidos, con todo en sí son ciertas imitaciones de los ejemplares divinos; por lo cual conservan la misma proporción. Por ello siempre me desagradó la opinión de aquellos que en este asunto piensan que se ha de juzgar de modo diferente acerca de los ejemplares divinos y de los creados, de tal manera que digan que aquéllos están puestos en el concepto formal, y éstos en el objetivo, o al contrario; porque esto no se apoya en ninguna razón, pues aunque en su perfección disten mucho entre sí estos ejemplares, con todo en el modo de existencia, representación y causalidad guardan proporción, como prueba la razón aducida, porque uno es participación e imitación de otro, así como también en el género de eficiente o de fin la causa segunda imita a la primera en cuanto puede. Y por ello Santo Tomás pensó mucho más certeramente que era igual la razón en cuanto a esto en los ejemplares divinos y en los creados, como es claro por los lugares citados, principalmente I, q. 15, a. 2, ad 2, y lo mismo suponen Escoto y los otros, y con razón.

18. En segundo lugar se prueba esto mismo casi con igual raciocinio, pues si el ejemplar artificial es algo conocido por el artífice, o esto es aquel mismo objeto artificial que se ha de hacer, en cuanto preexistente objetivamente en el conocimiento, o es alguna otra cosa que se ha de imitar en la producción de otro. Esto último no puede decirse, porque con muchísima frecuencia no interviene ningún otro objeto que contemple el artífice. Pues en el artífice humano cesa aquella razón que se da en Dios, el cual no puede conocer nada fuera de Sí sino como objeto secundario conocido en su esencia como en el primario; y por ello en el conocimiento divino siempre intervienen como dos objetos, acerca de los cuales es preciso tratar por separado. Pero, en cambio, el artífice creado

quatenus cognoscens est, ut sequenti sectione ostendam. Denique quia illa esset imperfectissima ratio exemplaris.

Probatur assertio in exemplaribus creatis

17. Ex his facile potest utrumque membrum probari in exemplaribus artefactorum, quae sunt in intellectibus creatis. Primo quidem, quia, licet haec exemplaria creata nobis notiora sint, tamen in se sunt imitationes quaedam divinorum exemplarium; unde eamdem proportionem servant. Quapropter mihi semper displicuit eorum sententia qui in hoc negotio aliter sentiendum putant de divinis quam de creatis exemplaribus, ut illa dicant esse posita in formali conceptu, haec in obiectivo, vel e converso; id enim nulla ratione fulcitur, nam licet in perfectione longe inter se distent haec exemplaria, tamen in modo existentiae, repraesentationis et causalitatis servant proportionem, ut ratio facta probat, quia unum est participatio et imitatio alterius, sicut etiam in genere efficientis aut finis, causa secunda imitatur primam, quantum potest. Et ideo longe melius D. Thom. parem rationem quoad hoc esse censuit de divinis et creatis exemplaribus, ut patet ex citatis locis, praesertim I, q. 15, a. 2, ad 2, et item supponunt Scotus et alii, ac merito.

18. Secundo, idem probatur fere eodem discursu, nam si exemplar artificiosum est aliquid cognitum ab artifice, vel hoc est illud ipsum artificiatum quod efficiendum est, ut obiective praeexistens in cognitione, vel est aliquid aliud imitandum in effectione alterius. Hoc posterius dici non potest, quia saepissime nullum aliud obiectum intervenit quod artifex intueatur. In humano enim artifice cessat illa ratio quae est in Deo, qui nihil potest extra se cognoscere, nisi ut secundarium obiectum cognitum in sua essentia ut in primario; et ideo in divina cognitione semper interveniunt quasi duo obiecta, de quibus oportuit sigillatim dicere. At vero artifex creatus directe et im-

directa e inmediatamente concibe el artificio, y mediante aquel conocimiento opera; por consiguiente, no hay allí otra tercera cosa que pueda tener razón de ejemplar. Puede responderse que el artífice creado no concibe aquel mismo objeto artificial que ha de hacer en particular individualmente, sino sólo en confuso un objeto artificial de tal razón o figura; y por ello siempre tiene una imagen concebida objetivamente, distinta del objeto artificial, el cual hace después a imitación de tal imagen. Pero, en primer lugar, como diré en seguida, aquel modo de preconcebir no está esencialmente en el artífice como tal, sino en el artífice imperfecto, o imperfectamente cognoscente. Además, aquel concepto confuso no es realmente distinto del efecto, sino sólo conceptualmente, como lo común de lo particular; y si el efecto se considera en cuanto entra por sí en la intención de tal artífice, no incluye más que aquella razón confusa; ahora bien, el ejemplar sólo se refiere a aquello que por sí entra en la intención del agente; por consiguiente, en cuanto puede allí intervenir la causalidad ejemplar, no se ve distinción entre el objeto preconcebido y el efecto producido por sí por la intención del agente.

19. Puede alguien decir que algunas veces al menos interviene un ejemplar externo, mirando al cual obra el agente de acuerdo con su semejanza; y al menos entonces puede decirse que el ejemplar es una cosa objetivamente conocida y existente sólo de modo objetivo en el entendimiento. Respondo que nosotros hablamos únicamente del ejemplar interno, como dijimos al principio; porque pensamos que sólo él es la causa ejemplar, propia y esencial, respecto de la acción del operante. Pues aquel otro ejemplar externo, o sólo es remoto en cuanto que es causa del conocimiento del operante, o a veces incluso no es causa, sino sólo término extrínseco de la acción del operante; del mismo modo puede hallarse a veces también respecto de Dios, como veremos y explicaremos en la sección siguiente.

20. Ni tampoco puede decirse que el mismo objeto artificial, como conocido previamente por el artífice creado, es el ejemplar de sí mismo como factible. Porque si las criaturas preconocidas por Dios no son ideas, ¿por qué lo ha de ser una cosa artificial, como conocida previamente por el artífice? Res-

mediate concipit artificium, et media illa cognitione illud operatur; ergo non est ibi alia tertia res quae possit habere rationem exemplaris. Responderi potest artificem creatum non concipere illud ipsum artificiatum in particulari et in individuo quod facturus est, sed solum in confuso artificiatum talis rationis vel figurae; et ideo semper habere idolum obiective conceptum distinctum ab artificiato, quod facit postea ad imitationem illius idoli. Sed imprimis, ut statim dicam, ille modus praeconcipiendi non est per se in artifice ut sic, sed in artifice imperfecto aut imperfecte cognoscente. Deinde ille conceptus confusus non est in re distinctus ab effectu, sed tantum ratione, ut commune a particulari, et si effectus consideretur ut per se cadit sub intentionem talis artificis, non includit nisi illam rationem confusam; exemplar autem solum respicit id quod per se cadit sub intentionem agentis; ergo quatenus ibi potest intervenire causalitas exemplaris, non distinguitur obiectum praeconceptum ab effectu per se facto ex intentione agentis.

19. Dicere aliquis potest aliquando saltem intervenire externum exemplar, quod intuendo ad eius similitudinem artifex operatur; et tunc saltem dici posse exemplar esse rem obiective cognitam, et in intellectu tantum obiective existentem. Respondeo nos loqui solum de exemplari interno, ut in principio diximus; quia illud solum censemus esse propriam et per se causam exemplarem respectu actionis operantis. Nam illud aliud externum exemplar, vel solum est remotum, quatenus est causa cognitionis operantis, vel interdum etiam non est causa, sed tantum terminus extrinsecus actionis operantis; quo modo aliquando potest reperiri etiam respectu Dei, ut videbimus et declarabimus sectione sequenti.

20. Nec etiam dici potest ipsummet artificiatum, ut praecognitum ab artifice creato, esse exemplar sui ipsius ut faciendi. Quia si creaturae praecognitae a Deo non sunt ideae, cur erit res artificiata, ut praecognita

ponden algunos que hay una diferencia, porque Dios no recibe el conocimiento de las cosas, como el artífice humano. Pero esto no veo que importe para la presente cuestión, pues si en el conocimiento que se toma de las cosas mismas pudiesen las cosas conocidas ser ejemplar de sí, mucho más en el conocimiento que no se toma de las cosas, sino que tiene Dios por sí mismo, podrían las cosas conocidas ser ejemplares, porque antes de tal conocimiento de ningún modo se supone que existan según su ser formal; por el conocimiento, en cambio, se expresan y cuasi se forman (a lo cual tal vez llamó Escoto hacerse en su ser conocido). Por consiguiente, por el contrario, si en Dios, que preconcibe las cosas no sacando de ellas la ciencia, a pesar de todo las cosas conocidas no tienen razón de ejemplar, tampoco en el artífice humano podrán tenerla. Tanto más cuanto que podemos suponer un artífice que no tome la ciencia de las cosas, sino que la tenga infusa por sí. Otros pretenden dar razón basándose en que la ciencia de Dios es sumamente distinta, y en cambio, la concepción de un artífice humano es confusa. Pero esto, ni es esencial, ni satisface, como se dijo y se explicará más en la razón siguiente.

21. Por consiguiente, argumento en segundo lugar, porque el artífice humano nunca preconcibe la cosa que tiene que hacer como total e individualmente idéntica a la que hace después, porque nunca puede saber con certeza cuál y de qué clase haya de ser como individuo la cosa que él tiene que elaborar mediante el arte, ya que la terminación del efecto como individuo depende de varias circunstancias o de un agente superior, como se tocó en lo que precede. Esta razón prueba bien que, hablando en general y de modo humano, no cae dentro del ejemplar humano el mismo artificio individual que se hace después; ni es ello de admirar, porque tampoco la determinación de la acción para tal efecto como individuo entra esencialmente en la intención humana; y el ejemplar sólo lo es respecto de aquella cosa a la que puede dirigirse la intención humana. Con todo, aquella razón no prueba que al menos según la razón común de tal objeto artificial, de acuerdo con la cual entra dentro de la intención del agente, una misma cosa como conocida previamente no sea ejemplar de sí misma como hecha mediante el arte. Asimismo no prueba aquella razón que ab-

ab artifice? Respondent aliqui esse discrimen, quia Deus non accipit cognitionem a rebus, sicut humanus artifex. Sed hoc non video quid referat ad rem praesentem, nam si in cognitione quae sumitur ex rebus ipsis posset res cognita esse exemplar sui, multo magis in cognitione quae non sumitur ex rebus sed quam Deus ex seipso habet, possent res cognitae esse exemplaria, quia ante talem cognitionem nullo modo supponuntur esse secundum suum formale esse; per cognitionem vero exprimuntur et quasi formantur (quod fortasse appellavit Scotus fieri in esse cognito). Ergo, e converso, si in Deo, qui praeconcipit res non sumendo scientiam a rebus, nihilominus res cognitae non habent rationem exemplarem, neque in humano artifice habere poterunt. Eo vel maxime quod possumus constituere artificem non sumentem scientiam a rebus, sed habentem illam per se infusam. Alii conantur rationem reddere ex eo quod scientia Dei est distinctissima, conceptio vero humani artificis est confusa. Sed hoc nec est per se, nec satisfacit, ut dictum est et declarabitur amplius in sequenti ratione.

21. Secundo ergo argumentor, quia humanus artifex nunquam praeconcipit rem a se faciendam omnino et in individuo eamdem quam postea facit, quia nunquam potest certo scire quae et qualis sit in individuo futura res per artem a se elaboranda, nam terminatio effectus in individuo pendet ex variis circumstantiis vel ex superiori agente, ut in praecedentibus tactum est. Quae ratio bene probat, regulariter et humano modo loquendo, non cadere sub exemplar humanum idem artificium in individuo quod postea fit; neque id mirum est, quia etiam determinatio actionis ad talem effectum in individuo non cadit per se sub intentione humana; exemplar autem solum est respectu illius rei ad quam dirigi potest humana intentio. Tamen illa ratio non probat quod, saltem secundum communem rationem talis artificiati, secundum quam cadit sub intentionem agentis, idem ut praecognitum non sit exemplar sui ipsius ut per artem facti.

solutamente una misma cosa numéricamente no pueda también ser ejemplar de sí misma, bien en la mente de un ángel, bien incluso en la de un hombre, si es confortado sobrenaturalmente para preconcebir el efecto tal como ha de ser llevado a cabo como individuo.

22. Se prueba, por consiguiente, de otra manera, porque el ejemplar es causa verdadera y real de la cosa que se hace mediante él; por consiguiente no puede ser la misma cosa que después se hace tal como antes había sido preconcebida. El antecedente se probará después; la consecuencia es clara, porque una misma cosa no puede ser causa verdadera y propia de sí misma. Ni basta tampoco con que la cosa preconcebida y la cosa producida se distingan como cosa en potencia o existente en acto; pues dicha cosa es la misma en acto y en potencia e incluye la misma existencia como ejercida actualmente o como posible; y por ello no puede la cosa, en cuanto está en potencia, ser causa de sí misma en cuanto está en acto. Y esta razón vale en general incluso de las ideas divinas.

23. Pero puede responderse todavía que en aquellas causas que sólo influyen según el ser que se ofrece a la mente, no hay inconveniente en que una misma cosa sea causa de sí misma, como es claro en la causa final, sobre la cual dijo Aristóteles que coincide en la misma cosa numéricamente con la forma producida. Y en esto se encuentra una cierta conveniencia entre el ejemplar y el fin, pues uno y otro causan en cuanto existen en el conocimiento. Por tanto, igual que la misma cosa en la razón de fin mueve para la producción de sí, del mismo modo en la razón de ejemplar dirigirá o concurrirá a su manera a la producción de sí. Pues la razón es común a una y otra, porque en otros géneros no puede una misma cosa ser causa de sí misma precisamente porque se supone que existe para que cause; por consiguiente, lo que no se supone que existe, sino como conocido, para causar, no repugnará que se cause a sí mismo en la existencia real. Sobre todo cuando una y otra causalidad, la final y la ejemplar, no tienda al efecto sino en cierto modo por medio del agente, moviendo o dirigiendo su acción.

24. Pero esto puede rebatirse primero por la misma manera de explicar la causalidad ejemplar, y por la diferencia que estriba en esto entre ella y la final.

Item non probat illa ratio quin absolute etiam idem numero possit esse exemplar sui ipsius, vel in mente angeli, vel etiam hominis, si divinitus confortetur ad praeconcipiendum effectum ut in individuo perficiendus est.

22. Probatur ergo aliter, quia exemplar est causa vera et realis rei quae per illud fit; ergo non potest esse ipsamet res quae postea fit, ut antea erat praeconcepta. Antecedens infra probabitur; consequentia patet, quia idem non potest esse vera ac propria causa sui ipsius. Nec vero satis est quod res praeconcepta et res producta distinguatur ut res in potentia vel in actu existens; nam huiusmodi res in actu et potentia eadem est et eamdem existentiam ut actu exercitam vel ut possibilem includit; et ideo non potest res ut in potentia esse causa sui ipsius ut in actu. Et haec ratio generaliter procedit etiam de ideis divinis.

23. Sed responderi adhuc potest in iis causis quae solum influunt secundum esse menti obiectum, non esse inconveniens idem esse causam sui ipsius, ut patet in causa finali, de qua Aristoteles dixit coincidere in eamdem rem numero cum forma facta. In hoc autem reperitur quaedam convenientia inter exemplar et finem, nam utrumque causat ut in cognitione existens. Sicut ergo eadem res in ratione finis movet ad effectionem sui, ita in ratione exemplaris diriget aut concurret suo modo ad effectionem sui. Ratio enim utrique communis est, quia in aliis generibus ideo non potest idem esse causa sui ipsius, quia supponitur esse ut causet; ergo quod non supponitur esse, nisi ut cognitum, ut causet, non repugnabit causare seipsum in existentia reali. Maxime cum utraque causalitas, finis et exemplaris, non tendat in effectum, nisi quodammodo medio agente, movendo vel dirigendo actionem eius.

24. Sed hoc improbari potest primo ex ipsamet ratione explicandi causalitatem exemplarem, et differentia quae versatur in hoc inter illam et finalem. Exemplar enim dici-

En efecto, el ejemplar se dice que es la forma a cuya semejanza o imitación se hace algo; en el cual modo de causar parece necesario que se incluya la distinción entre la forma que es el ejemplar y la forma ejemplada o cosa producida, porque una misma cosa no se dice que se haga a imitación de sí, ni que se asemeje a sí misma; por consiguiente, no puede una misma cosa decirse ejemplar o idea de sí misma. Pero esta razón parece que tiene fuerza y eficacia sólo en el modo de expresión. Pues podría alguien responder que no es propio de la razón de ejemplar que el efecto se haga a semejanza e imitación de él, sino que, como Séneca dice, *el ejemplar es aquello mirando a lo cual el artífice hace la cosa que se proponía;* pues en estas palabras no se encierra una relación que exija distinción entre el ejemplar y lo ejemplado, y con todo explican suficientemente la razón de ejemplar. La afirmación es clara, pues el artífice, contemplando mentalmente algún artefacto posible, puede proponerse producir aquello mismo; por consiguiente, se salva la total y suficiente definición de ejemplar sin una distinción que esté exigida por la semejanza o imitación del efecto respecto del ejemplar. Y se confirma esto y se explica más, pues si, cuando el artífice concibe una cosa y a semejanza o imitación de ella se propone hacer otra distinta, esto basta para que la cosa primera tenga razón de ejemplar, ¿por qué la misma cosa concebida objetivamente, si en la realidad se propone para ser producida tal como ha sido concebida, no ha de tener razón de ejemplar respecto de sí misma? Pues verdaderamente parece que dirige del mismo modo la acción del agente; más aún, tanto más perfectamente cuanto es mayor la adecuación de la cosa hecha a la cosa concebida, y ésta será tanto mayor cuanto mayor sea la identidad.

25. Por consiguiente, la razón propia de esta parte parece que se ha de buscar en esto último que ahora decíamos, a saber, que la función del ejemplar propio e interno de que ahora tratamos, es dirigir la acción del agente en cuanto a la especificación (como dicen); y esta función no es propia del objeto conocido, sino de su conocimiento, en cuanto está contenido en él en su ser representativo. Esta razón se explicará más por la aserción siguiente.

tur esse forma, ad cuius instar vel imitationem aliquid fit; in quo causandi modo videtur necessario includi distinctio inter formam quae est exemplar, et formam exemplatam seu rem effectam, quia idem non dicitur fieri ad imitationem sui, nec assimilari sibi ipsi; ergo non potest idem dici exemplar vel idea sui ipsius. Sed haec ratio videtur in solo loquendi modo habere vim et efficaciam suam. Posset enim quis respondere non esse de ratione exemplaris ut effectus fiat ad instar vel imitationem eius, sed, ut Seneca dicit, *exemplar esse ad quod respiciens artifex, id quod destinabat efficit;* his enim verbis non involvitur relatio quae distinctionem petat inter exemplar et exemplatum, et tamen sufficienter declarant rationem exemplaris. Assumptum patet, nam potest artifex, mente respiciens ad aliquod artefactum possibile, illud ipsum destinare efficere; ergo salvatur tota et sufficiens definitio exemplaris absque distinctione quam petat similitudo vel imitatio effectus respectu exemplaris. Et confirmatur hoc ac declaratur amplius, nam si quando artifex concipit rem unam, et ad instar vel imitationem illius aliam distinctam facere proponit, hoc satis est ut res prior habeat rationem exemplaris, cur non res eadem obiective concepta, si in re ipsa efficienda proponitur sicut concepta est, non habebit rationem exemplaris respectu sui ipsius? Nam revera videtur eodem modo dirigere actionem agentis; immo tanto perfectius, quanto est maior adaequatio rei factae ad rem conceptam, quae tanto erit maior quanto fuerit maior identitas.

25. Propria ergo ratio huius partis petenda videtur ex hoc ultimo quod nunc dicebamus, scilicet, munus proprii et interni exemplaris, de quo agimus, esse dirigere actionem agentis quoad specificationem (ut aiunt); hoc autem munus non est obiecti cogniti, sed cognitionis eius, quatenus in illa continetur in esse repraesentativo. Quae ratio magis explicabitur ex sequenti assertione.

Segunda aserción y aprobación de la segunda opinión

26. Digo en segundo lugar: el ejemplar está formalmente en el entendimiento como concepto formal suyo. Cuando usamos aquí la expresión «estar en», puesto que ahora hablamos abstractamente y en general del ejemplar, sea creado o increado, se ha de entender ampliamente, ya sea por unión e inherencia propia, ya por identidad y simplicidad. Así, por consiguiente, la conclusión establecida es muy conforme a las expresiones de Santo Tomás y de los Santos aducidas antes. Pues cuando afirman que la mente es la sede de las ideas y que las ideas divinas son las razones inconmutables y eternas de las cosas y las formas inteligibles, indican suficientemente que son verdaderas cosas existentes desde la eternidad, y que están en Dios intrínsecamente y que están en El formalmente en cuanto que es inteligente y en cuanto representa intelectualmente todas las cosas, lo cual le conviene a El por razón de su concepto o acto de entender. Del mismo modo enseñaron muchos que pensó Platón acerca de las ideas, y sobre todo lo indica Agustín en los lugares citados. Y lo explicó muy bien Celio Rhodigin., lib. XVI *Lect. antiq.*, c. 17, con estas palabras: *Dios, que es y se dice omnipotente, graba y pinta en cierto modo en la mente que le es inherente las naturalezas de las cosas que han de ser creadas, todas las cuales percibimos nosotros en estos cuerpos; allí las esferas de los cielos y las masas de los elementos, todas las cosas finalmente, incluso las formas de los animales son engendradas, de las cuales vinculadas en la mente divina, por el favor que Dios les presta, no dudan en afirmar los Platónicos que son y se dicen ideas.* De modo semejante Eugubino, lib. I *De Peren. Philosoph.*, c. 12, refiere tomándolo de Plutarco, que Sócrates y Platón pusieron las ideas *en los pensamientos y afectos de Dios, esto es, subordinadas a su mente;* y después, tomándolo del mismo Plutarco, observa que *es lo mismo la mente divina que estas ideas;* y de Filón y Plotino, que *es lo mismo toda la serie de las ideas que la misma inmensa sabiduría de Dios;* y de Trimegisto y los Caldeos, que *las ideas son los pensamientos del Padre y las razones universales de la naturaleza.* Y que Aristóteles tiene la misma opinión acerca del ejemplar creado lo mostraré poco después.

Secunda assertio et approbatio secundae sententiae

26. Dico secundo: exemplar inest formaliter intellectui tamquam conceptus formalis eius. Cum verbo inhaerendi hic utimur, quoniam nunc abstracte et in communi loquimur de exemplari, sive creato, sive increato, late intelligendum est, sive per unionem et propriam inhaerentiam, sive per identitatem et simplicitatem. Sic igitur conclusio posita est valde consentanea locutionibus D. Thomae et Sanctorum supra adductis. Dum enim aiunt mentem esse sedem idearum et ideas divinas esse rationes rerum incommutabiles et aeternas et formas intelligibiles, satis significant et esse veras res existentes ex aeternitate, et esse in Deo intrinsece, et esse in eo formaliter, quatenus intelligens est, et intellectualiter repraesentans omnia, quod convenit illi ratione sui conceptus seu actus intelligendi. Eodem modo sensisse Platonem de ideis docuerunt multi, et praesertim indicat Augustinus citatis locis. Explicuitque optime Caelius Rhodigin., lib. XVI Lect. antiq., c. 17, his verbis: *Deus, qui omnipotens est et dicitur, in mente sibi inhaerente creandarum rerum naturas effigit ac pingit quodammodo, quae in corporibus istis sentimus omnia; illic caelorum globi ac elementorum moles, omnia denique, etiam animalium gignuntur formae, quas in divina consertas mente, Dei fomento, esse ac dici ideas non ambigunt Platonici.* Similiter Eugub., lib. I de Peren. philosoph., c. 12, refert ex Plutarcho, Socratem et Platonem posuisse *ideas in cogitationibus sensisque Dei, hoc est, menti subsistentes;* et infra, ex eodem Plutarcho, observat *idem esse divinam mentem atque istas ideas;* et ex Philone et Plotino, *idem esse totam idearum seriem atque ipsam immensam Dei sapientiam;* et ex Trismegisto et Chaldaeis, *ideas esse Patris cogitationes et rationes universales naturae.* Eamdemque esse Aristotelis sententiam de exemplari creato paulo inferius ostendam.

27. Con la razón puede probarse esta opinión por suficiente enumeración de partes; pues el ejemplar está en el entendimiento y no sólo objetivamente; por consiguiente está en él formal o inhesivamente; y no es el mismo entendimiento en cuanto que es o es entendido por nosotros como potencia desnuda, porque como tal no es forma representativa, lo cual pertenece a la razón de ejemplar; y por el mismo motivo no es uno de los hábitos que se llaman judicativos y se dan de parte de la potencia, como puede ser, por ejemplo, el arte en el entendimiento humano, porque incluso tal hábito no es una forma representativa formalmente, sino solamente que inclina al juicio. Ni tampoco es en el entendimiento humano una especie inteligible, ya porque según la opinión más verdadera, esta especie no representa formalmente, sino que es sólo la semilla del objeto que coopera eficientemente a la representación formal que se hace mediante el acto o verbo; ya también porque la especie por sí misma no es causa operativa *ad extra*, o directiva de la operación, lo cual conviene al ejemplar. Resta, por tanto, que el concepto mismo formal práctico de la cosa que se ha de hacer sea propiamente el ejemplar.

28. *Varios oficios del ejemplar.— Primero.— Segundo.—* En segundo lugar se prueba por la función u oficio del mismo ejemplar; pues es propio de él determinar la acción externa del agente intelectual; y por ello en cuanto a esto hace las funciones de forma, pues las cosas naturales son determinadas a sus acciones por las formas naturales o cualidades; en cambio, el agente intelectual, por la forma intelectual que le es proporcionada, como notó rectamente Santo Tomás en los referidos lugares, I, q. 15, y q. 3 *De Veritate*. Por consiguiente, el ejemplar es una forma actuante e informante del mismo agente intelectual; y no es otra forma sino su concepción, como se ha declarado. Por otra parte, pertenece al oficio de ejemplar dirigir la acción del agente intelectual para que tienda a un término y fin ciertos, de tal manera que no se haga de modo casual ni irracional; y por ello dijo Agustín que es tan cierto que Dios tiene ejemplares cuanto lo es que opera racionalmente, y esta dirección no se hace sino por la representación actual de la mente, la cual es como una cierta luz que precede mostrando el camino y modo, y el término de la operación; y todo esto se hace formalmente mediante el mismo concepto formal de la mente. Y por esta causa la misma cosa directamente concebida no puede propiamente llamarse ejemplar; pues si aquella cosa es la misma que se ha de hacer y enteramente la misma individualmente, no es ella la que dirige sino a la que se dirige la acción por medio del ejemplar; ni aquella propiamente se propone para ser imitada, sino para ser producida; y para que esto se haga bien, la acción es dirigida por el ejemplar concebido por la mente. Y si aquella cosa concebida es otra, como es en el artífice creado la imagen externa, o algo semejante, tal cosa no es esencialmente necesaria para la operación del arte que se hace mediante un ejemplar, ya que mejor se haría mediante el propio e inmediato conocimiento de la misma cosa que se ha de hacer por medio del arte; por consiguiente, aquel adminículo externo (por llamarlo así) propuesto a la mente, no es el ejemplar propio y esencial, sino que es como la materia remota o el objeto que ayuda a formar un aproximado o imperfecto ejemplar. Finalmente, si aquella otra cosa concebida fuese solamente causa que virtualmente contiene la cosa que se ha de hacer mediante el ejemplar, como es en el artífice increado la esencia divina, ella como tal no puede ser ejemplar, porque no es de ningún modo una forma que formalmente contenga o represente la cosa que se ha de hacer, como antes argumentábamos. Ni ella como tal dirige la acción del artífice, sino que solamente es una cuasi razón (remota conceptualmente) de concebir el ejemplar o la idea que dirige la operación del artífice.

29. *Tercero.—* En tercer lugar suele decirse del ejemplar que es la medida o la regla de la verdad y propiedad de la cosa hecha. En este sentido (como tratamos antes, disp. VIII) dicen muchos autores, y a veces Santo Tomás, que la verdad de los entes creados se toma de la conformidad con los ejemplares que existen en el entendimiento divino, como de su medida; y la verdad de las cosas artificiales, de su conformidad con el entendimiento humano; pues el ejemplar del artífice es medida del artefacto. Pero esto propiamente le conviene al concepto formal; pues el concepto objetivo, si es enteramente propio y adecuado a la cosa que se ha de hacer, no se distingue de la misma cosa;

27. Ratione probari potest haec sententia a sufficienti partium enumeratione; nam exemplar est in intellectu, et non obiective tantum; ergo est in eo formaliter seu inhaesive; non est autem ipsemet intellectus, quatenus est vel intelligitur a nobis ut nuda potentia, quia ut sic non est forma repraesentans, quod est de ratione exemplaris; et eadem ratione, non est aliquis habitus ex iis qui iudicativi dicuntur et tenent se ex parte potentiae, ut esse potest, verbi gratia, ars in intellectu humano, quia etiam huiusmodi habitus non est forma repraesentans formaliter, sed inclinans tantum ad iudicium. Nec etiam in intellectu humano est species intelligibilis, tum quia, iuxta veriorem sententiam, species haec non repraesentat formaliter, sed est tantum semen obiecti efficienter cooperans ad formalem repraesentationem, quae fit per actum aut verbum, tum etiam quia species per seipsam non est causa operativa ad extra, seu directiva operationis, quod convenit exemplari. Superest ergo ut conceptus ipse formalis practicus rei efficiendae sit proprie exemplar.

28. *Exemplaris munera varia.— Primum.— Secundum.—* Secundo probatur ex munere seu officio ipsius exemplaris; eius enim est determinare actionem externam intellectualis agentis; et ideo quoad hoc gerit munus formae, nam res naturales determinantur per naturales formas vel qualitates ad suas actiones; agens vero intellectuale per formam intellectualem sibi proportionatam, ut recte notavit D. Thom., dictis I, q. 15, et q. 3 de Veritate. Est ergo exemplar forma actuans et informans ipsum intellectuale agens; non est autem alia forma nisi conceptio eius, ut declaratum est. Rursus pertinet ad munus exemplaris dirigere actionem agentis intellectualis, ut in certum terminum et scopum tendat, ut non casu, neque irrationali modo fiat; et ideo dixit Augustinus tam esse certum Deum habere exemplaria, quam est certum operari ex ratione; haec autem directio non fit nisi per actualem mentis repraesentationem, quae est veluti quoddam lumen quod praeit ostendens viam et modum ac terminum operationis; hoc autem totum fit formaliter per ipsummet conceptum formalem mentis. Et ob hanc causam res ipsa directe concepta non potest proprie dici exemplar; nam si illa res sit ipsamet quae facienda est, et omnino eadem in individuo, non est illa quae dirigit, sed ad quam dirigitur actio medio exemplari; neque illa proprie imitanda proponitur, sed facienda; quod ut recte fiat, dirigitur actio per exemplar mente conceptum. Si autem illa res concepta sit alia, ut est in artifice creato imago externa, vel aliquid simile, talis res non est per se necessaria ad operationem artis quae fit per exemplar, nam melius fieret per propriam et immediatam cognitionem ipsiusmet rei arte efficiendae; illud ergo externum adminiculum (ut ita dicam) menti obiectum, non est proprium et per se exemplar, sed est quasi materia remota vel obiectum adiuvans ad formandum aliquale seu imperfectum exemplar. Denique, si illa res alia concepta sit tantum causa virtualiter continens rem faciendam per exemplar, ut est in increato artifice divina essentia, illa ut sic non potest esse exemplar, quia non est ullo modo forma formaliter continens aut repraesentans rem faciendam, ut superius argumentabamur. Neque illa ut sic dirigit actionem artificis, sed solum est quasi ratio (remota secundum rationem) concipiendi exemplar seu ideam quae dirigit operationem artificis.

29. *Tertium.—* Tertio, solet attribui exemplari esse mensuram et regulam veritatis et proprietatis rei factae. Quo sensu (ut supra tractavimus, disp. VIII), dicunt multi auctores, et interdum D. Thomas, veritatem entium creatorum sumi ex conformitate ad exemplaria quae sunt in intellectu divino, tamquam ex mensura eorum; veritatem autem rerum artificialium sumi ex conformitate ad intellectum humanum; nam exemplar artificis est mensura artificiati. Hoc autem proprie convenit conceptui formali; nam conceptus obiectivus, si sit omnino proprius et adaequatus rei faciendae, non distinguitur ab ipsamet re; idem autem non

pero una cosa no es medida de sí misma; y si es concepto de otra cosa, o bien se comporta sólo de modo accidental y remoto, como se ha dicho, o no tiene en sí la forma del efecto, ni formal ni representativamente, y por ello, como tal, no puede tener razón de medida.

30. *Cuarto.*— En cuarto lugar se atribuye a la idea ser principio del conocimiento, como nota Santo Tomás en la referida q. 15, a. 1; pero ello no se ha de entender acerca del principio eficiente, porque, como dijimos, la especie inteligible no es propiamente ejemplar; por consiguiente, es preciso que se entienda del principio formal; pues el objeto precisamente como conocido o como terminativo, no se dice propiamente principio de conocimiento, ya que más bien es fin y término; ahora bien, el principio formal del conocimiento es el mismo concepto formal; por consiguiente, aquél es con toda propiedad el ejemplar, si es el concepto de la cosa que se ha de hacer.

Aserción tercera

31. Digo en tercer lugar que no es propio de la razón de ejemplar, como tal, es decir, en cuanto a su ser, el ser conocido actual y directamente como objeto: el cual, con todo, para causar, es preciso que de algún modo sea conocido, y cuanto más perfectamente sea conocido, tanto más perfectamente causará, en igualdad de condiciones. Esta conclusión se propone para deshacer el fundamento de la opinión contraria, y en ella suponemos que el ejemplar causa, aunque no haya sido probado todavía, porque tomado así en general es manifiesto por sí; y ahora nos es necesario para distinguir en qué consiste el ser propio del ejemplar y qué condición se requiere para que cause. Pues comúnmente suele decirse que es propio de la razón de ejemplar ser conocido actualmente, ya que parece no advertirse suficientemente que, como en el fin se distinguen aquellas dos cosas, a saber, el ser del mismo fin con el que causa, y el ser conocido, que es condición necesaria para causar, así en el ejemplar hay que distinguir estas dos cosas; pues el ser conocido como tal, en cuanto se dice del objeto conocido directamente, como es sólo una denominación

est mensura sui ipsius; si vero sit conceptus alterius rei, vel per accidens et remote tantum se habet, ut dictum est, vel non habet in se formam effectus, nec formaliter, neque repraesentative, et ideo, ut sic, non potest habere rationem mensurae.

30. *Quartum.*— Quarto, tribuitur ideae esse principium cognitionis, ut notat D. Thom., dicta q. 15, a. 1; id autem non est intelligendum de principio effectivo, quia, ut diximus, species intelligibilis non est proprie exemplar; ergo oportet intelligi de principio formali; nam obiectum praecise ut cognitum, seu ut terminativum, non dicitur proprie principium cognitionis, cum potius sit finis et terminus; principium autem formale cognitionis est ipsemet conceptus formalis; ergo ille est propriissimum exemplar, si sit conceptus rei efficiendae.

Assertio tertia

31. Dico ergo tertio: non est de ratione exemplaris, ut sic, seu[1] quantum ad esse eius, quod sit actu et directe cognitum ut obiectum: quod tamen ut causet, oportet ut aliquo modo cognoscatur, et quo perfectius fuerit cognitum, eo, caeteris paribus, perfectius causabit. Haec conclusio proponitur ad dissolvendum fundamentum contrariae sententiae, et in ea supponimus exemplar causare, quamvis nondum probatum sit, quia ita in communi sumptum, est per se manifestum; et nunc est nobis necessarium ad distinguendum in quo consistat proprium esse exemplaris, quid vero sit conditio requisita ut causet. Communiter enim dici solet de ratione exemplaris esse ut sit actu cognitum, quia non videtur satis animadversum quod, sicut in fine distinguuntur illa duo, scilicet, esse ipsius finis per quod causat, et esse cognitum, quod est conditio necessaria ad causandum, ita in exemplari sunt haec duo distinguenda; nam esse cognitum, ut sic, quatenus dicitur de obiecto directe cognito, cum sit sola extrinseca denomina-

[1] En algunas ediciones *seu* está inexplicablemente sustituido por *non esse.* (N. de los E.E.)

extrínseca, no puede ser la razón propia constitutiva del mismo ejemplar, ni puede haber en él un principio formal de causar.

32. Además, lo mismo que decíamos del fin que no mueve a apetecer según el ser conocido en cuanto a la denominación (por decirlo así), sino en cuanto a la cosa denominada, o sea en cuanto al mismo ser que se conoce, así el ejemplar no dirige para producir en el efecto el mismo ser conocido en cuanto a la denominación, ni un ser tal como es el ser en el conocimiento; por consiguiente, el ejemplar en el ser de ejemplar no queda constituido por el ser conocido como tal. Por lo cual también en el ejemplar externo y remoto, cuando la imagen propuesta a la vista se llama ejemplar a cuya imitación se hace otra cosa, aunque sea preciso que aquella imagen sea vista o conocida, con todo no queda constituida en aquel modo de ejemplar por ser vista, sino que ésta es una condición necesaria; y el estar pintada o configurada así es el ser propio de tal ejemplar. Y de acuerdo con la opinión que afirma que el mismo artificio o la criatura propuesta a la mente es el ejemplar, no puede decirse que el ser conocido en cuanto a la denominación de conocido la constituya en el ser de ejemplar, ya que en el efecto no se pretende la semejanza o conformidad en cuanto a aquella denominación, sino en cuanto al ser natural o artificial que se conoce en tal cosa; por consiguiente, lo mismo se ha de decir en cualquier opinión, que evidentemente el ejemplar no queda constituido en el ser de ejemplar formal y precisamente porque sea conocido, sino por el propio y cuasi intrínseco ser, cualquiera que sea, que o se conoce o puede conocerse.

33. Con esto, por consiguiente, parece suficientemente probada la primera parte de la conclusión; pues si el ejemplar no queda constituido formalmente por el ser conocido, por tanto el ser conocido como tal, principalmente de modo directo y como objeto *quod*, no pertenece a la razón de ejemplar en cuanto es ejemplar. Y esto puede también confirmarse por la primera conclusión; pues se ha dicho que el ejemplar no es —hablando formalmente— el concepto objetivo, el cual está constituído formalmente en el ser de tal concepto por el ser conocido; por consiguiente, este ser no pertenece formalmente a la razón de ejemplar como tal.

tio, non potest esse propria ratio constituens ipsum exemplar, nec potest esse in illo formale principium causandi.

32. Praeterea, sicut de fine dicebamus non movere ad appetendum secundum esse cognitum quoad denominationem (ut ita dicam), sed quoad rem denominatam, seu quoad ipsum esse quod cognoscitur, ita exemplar non dirigit ad efficiendum in effectu ipsum esse cognitum quoad denominationem, neque tale esse quale est esse in cognitione; ergo exemplar in esse exemplaris non constituitur per esse cognitum ut sic. Unde etiam in exemplari externo et remoto, cum imago visui proposita dicitur exemplar ad cuius imitationem alia fit, licet oporteat illam imaginem esse visam aut cognitam, non tamen constituitur in illo modo exemplaris per esse visam, sed haec est conditio necessaria; esse autem sic depictam vel figuratam est proprium esse talis exemplaris. Et iuxta opinionem asserentem artificium ipsum vel creaturam menti obiectam esse exemplar, dici non potest quod esse cognitum, quantum ad denominationem cogniti, constituat illam in esse exemplaris, cum in effectu non intendatur similitudo seu conformitas quoad illam denominationem, sed quoad esse naturale vel artificiale quod in tali re cognoscitur; ergo idem dicendum est in omni sententia, quod nimirum exemplar non constituitur in esse exemplaris formaliter ac praecise ex eo quod cognoscitur, sed ex proprio et quasi intrinseco esse, quodcumque illud sit, quod vel cognoscitur vel potest cognosci.

33. Hinc ergo videtur satis probata prior pars conclusionis; nam si exemplar non constituitur formaliter per esse cognitum, ergo cognosci ut sic, praesertim directe et ut obiectum quod, non est de ratione exemplaris quatenus exemplar est. Et hoc etiam confirmari potest ex prima conclusione; nam dictum est exemplar non esse, formaliter loquendo, conceptum obiectivum, qui formaliter in esse talis conceptus constituitur per esse cognitum; ergo hoc esse non est formaliter de ratione exemplaris ut sic.

34. Y la segunda parte de la conclusión la confirman parcialmente los argumentos de la primera opinión, la cual tomo de Santo Tomás, I, q. 15, a. 2, ad 2. Y se declara primeramente en los ejemplares divinos; pues Dios, conociendo en su esencia a las criaturas, forma (hablando a nuestra manera) las razones o conceptos de ellas, mediante los cuales las conoce directamente, aunque como objetos secundarios de su ciencia. Pero como su ciencia es perfectísima, al conocer y formar los ejemplares de las criaturas, conoce en sí mismo aquel concepto que representa intelectualmente a las criaturas; lo cual es conocer en sí los ejemplares de las criaturas. En donde, distinguiendo con la razón aquellas dos cosas, entendemos que primero existen los ejemplares mismos formales y después son conocidos; y, aunque parezca que esto es una cierta reflexión, con todo, en Dios, a causa de la suma simplicidad e infinitud de aquel acto, con el mismo acto simplicísimo se conoce una y otra cosa. Por tanto, de este modo existe en Dios la idea (por llamarla así) no solamente formada sino también conocida, y como tal tiene todo aquello que de parte del entendimiento es necesario para que cause en su género, porque es una forma existente en la mente del artífice y está de tal manera propuesta y aplicada que, contemplándola a ella, pueda producir a su imitación la cosa representada por ella. Y así distinguiendo en Dios conceptualmente entre la idea y el conocimiento de la idea, igual que podemos también distinguir con la razón el conocimiento directo del reflejo, entendemos también que la idea en cuanto a su ser consiste en el concepto formal que tiene Dios directamente acerca de la cosa que se ha de operar o hacer, en cuanto se ha de hacer; y en cambio, el conocimiento de la idea entendemos que es como una cierta aplicación perfecta y unión con el mismo artífice, para que a imitación de aquél produzca el efecto.

35. Y casi de este modo razona Santo Tomás, más arriba, acerca del ejemplar existente en la mente del artífice: *Pues cuando el artífice* —dice— *conoce la forma de la casa en la materia, se dice que entiende la casa; y cuando entiende la forma de la casa como pensada por él, por el hecho de que entiende que él la entiende, entiende la idea o razón de la casa.* Donde distingue claramente que una cosa es formar la idea y otra entender la idea. Pues si el artífice cuando entiende la forma y razón de la casa como pensada por él entiende la idea, por consiguiente, cuando piensa la misma razón y forma de la casa, forma la idea; con todo, para operar mediante ella y para hacer la casa a imitación de ella, reflexiona sobre la razón de casa como pensada por sí, y así conoce la idea, y mediante dicho conocimiento cuasi aplica el ejemplar para que mediante él cause. Así, por consiguiente, consta de qué modo el conocimiento de la idea sirve para la causalidad.

36. Pero inmediatamente surge la duda de si tal reflexión es absolutamente necesaria en el artífice para poder operar exteriormente mediante el ejemplar concebido por él; pues en Dios siempre es necesaria esta cuasi reflexión, no tanto por la causalidad cuanto por la infinita perfección de aquella ciencia, que no puede terminarse en algún objeto sin que se mire intrínsecamente a sí misma bajo toda razón y representación. Pero en el artífice creado, como aquella reflexión debe hacerse por un acto distinto, es difícil de creer que o bien sea necesaria, o que intervenga siempre que el artífice por medio de su arte o por medio del ejemplar en ella formado opera. Más aún, la experiencia parece que muestra lo contrario; pues el que escribe o edifica, no siempre está en aquella reflexión actual mientras opera.

37. *Qué clase de conocimiento del ejemplar se requiere para que el artífice pueda usar de él.*— Por lo cual dicen algunos que no es necesaria aquella reflexión y que el artífice creado usa de su ejemplar conociéndolo, no en cuanto es una cualidad inherente en la mente, sino en cuanto es una forma e imagen que representa objetivamente el objeto artificial. Del mismo modo que piensan muchos que el verbo de la mente es una cualidad distinta del acto de conocer, que sirve al conocimiento como objeto próximo en el que se conoce la cosa representada; pues lo que en las cosas especulables es el verbo, se cree que es el ejemplar en las operables. Y esto último ciertamente pienso que es verdadero en las cosas creadas; con todo, lo mismo que aquella opinión del verbo de la mente es falsa, así también en el caso presente no es verdadera aquella manera de explicar el conocimiento del ejemplar o de la idea mediante el conocimiento directo de la cosa ejemplada, a saber, que sea el objeto próximo en

34. Alteram vero partem conclusionis confirmant ex parte argumenta prioris sententiae, eamque sumo ex D. Thoma, I, q. 15, a. 2, ad 2. Et declaratur primo in exemplaribus divinis; nam Deus, cognoscendo in sua essentia creaturas, format (ut more nostro loquamur) rationes seu conceptus earum, per quos illas directe cognoscit, licet ut secundaria obiecta suae scientiae. Quia vero eius scientia est perfectissima, cognoscendo et formando exemplaria creaturarum, cognoscit in seipso conceptum illum qui intellectualiter repraesentat creaturas, quod est cognoscere in se exemplaria creaturarum. Ubi ratione distinguendo illa duo, intelligimus prius esse formalia ipsa exemplaria et deinde cognosci, quae licet videatur esse reflexio quaedam, in Deo tamen propter summam simplicitatem et infinitatem illius actus, eodem simplicissimo actu utrumque cognoscitur. Hoc igitur modo est in Deo idea (ut ita dicam), non tantum formata, sed etiam cognita, et ut sic habet totum in quod ex parte intellectus necessarium est ut in suo genere causet, quia et est forma existens in mente artificis, et est ita proposita et applicata ut possit ad illam respiciens, rem per eam repraesentatam efficere ad illius imitationem. Et ita distinguentes in Deo secundum rationem ideam a cognitione ideae, sicut etiam distinguere possumus ratione cognitionem directam a reflexa, et ideam quoad suum esse consistere intelligimus in conceptu formali quem directe Deus habet de re operabili seu facienda, prout facienda est; cognitionem autem ideae intelligimus esse quasi perfectam quamdam applicationem et coniunctionem ad ipsum artificem, ut ad illius imitationem producat effectum.

35. Ad hunc fere modum ratiocinatur D. Thom. supra, de exemplari existente in mente artificis: *Nam dum artifex* (inquit) *intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum; dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus.* Ubi plane distinguit aliud esse formare ideam, aliud intelligere ideam. Nam si artifex, dum intelligit formam et rationem domus, ut a se speculatam, intelligit ideam, ergo dum ipsam rationem et formam domus speculatur, format ideam; ut tamen per illam operetur, et ad imitationem eius domum efficiat, reflectitur supra rationem domus ut a se speculatam, et ita agnoscit ideam, et per eam cognitionem quasi applicat exemplar, ut per illud causet. Sic igitur constat quomodo cognitio ideae ad causalitatem deserviat.

36. Statim vero oritur dubium, an huiusmodi reflexio sit simpliciter necessaria in artifice, ut per exemplar a se conceptum possit exterius operari; in Deo enim semper est necessaria illa quasi reflexio, non tam ob causalitatem quam ob infinitam perfectionem illius scientiae, quae non potest ita terminari ad aliquod obiectum quin intrinsece seipsam sub omni ratione et repraesentatione intueatur. At vero in artifice creato, cum illa reflexio fieri debeat per actum distinctum, difficile creditu est vel necessariam esse, vel semper intervenire quoties artifex per suam artem, seu per exemplar illa formatum operatur. Immo experientia videtur contrarium ostendi, nam qui scribit aut aedificat, non semper est in illa actuali reflexione dum operatur.

37. *Qualis cognitio exemplaris requiratur, ut artifex eo uti possit.*— Unde dicunt aliqui non esse necessariam illam reflexionem et creatum artificem uti exemplari suo cognoscendo illud, non ut est qualitas quaedam menti inhaerens, sed ut est forma et imago repraesentans obiective artificiatum. Sicut multi censent verbum mentis esse qualitatem distinctam ab actu cognoscendi, deservientem cognitioni ut obiectum proximum in quo res repraesentata cognoscitur; nam quod in speculabilibus est verbum, creditur esse exemplar in operabilibus. Et hoc quidem postremum existimo verum esse in rebus creatis; tamen, sicut illa sententia de verbo mentis falsa est, ita etiam in praesenti non est vera illa ratio explicandi cognitionem exemplaris seu ideae per cognitionem directam rei exemplatae, quod, scilicet, sit obiectum proximum in quo aliud co-

el que se conoce otra cosa, porque ni aquel modo de representación objetiva mediante la semejanza formal puede entenderse en aquella cualidad que no tiene ni formal ni real conveniencia con el objeto externo, ni tampoco puede entenderse cómo se conozca directamente en ella el objeto externo, sin que ella sea conocida de ningún modo. Pero todo esto es común acerca del verbo mental explicado de esa manera; y por ello omito esas cosas y supongo que el concepto formal termina inmediatamente en la cosa misma que representa, y que él mismo no representa de otra manera que refiriendo al entendimiento el objeto mismo, como forma intelectual constitutiva en acto último del mismo entendimiento; y que el mismo concepto formal se llama verbo de la mente, en cuanto es término interno intelectual de su acción o concepción; y en cambio se llama ejemplar cuando se refiere a una cosa artificiosa u operable.

38. Por consiguiente, a la dificultad propuesta conceden unos que es necesario el conocimiento reflejo, mediante el cual el artífice, mirando al ejemplar, es decir, al concepto directo que ha formado de la cosa, pueda hacer una cosa tal como la concibió con el pensamiento. Y a la experiencia responden que tales actos internos no siempre caen bajo la experiencia; pues con frecuencia el entendimiento compara una cosa con otra y no advierte que compara; y así también puede comparar su conocimiento y el ejemplar, para que mediante él mida la cosa que se hace antes, aunque no advierta que usa esa comparación; y si lo advierte, entenderá que no hace esto sin reflexión sobre su conocimiento. Y a mí ciertamente no me desagrada esto, si sólo entendemos que interviene esta reflexión cuando el artífice usa de modo perfecto su ejemplar para conmensurar y definir la forma que debe ofrecer a su efecto; y esto parece ser manifiestamente lo que pretendió Santo Tomás antes.

39. Con todo, juzgo que hay que añadir que no todo el tiempo que dura la operación exterior que procede del arte es necesaria aquella reflexión formal; lo cual ciertamente me parece a mí que prueba suficientemente la experiencia y la razón, porque la misma directa representación y cuasi contemplación de la mente sobre la cosa u operación que se ha de hacer basta para di-

gnoscitur, quia neque ille modus repraesentationis obiectivae per formalem similitudinem intelligi potest in illa qualitate quae nec formalem nec realem convenientiam habet cum externo obiecto, nec etiam intelligi potest quomodo in illa directe cognoscatur externum obiectum, illa nullo modo cognita. Sed haec communia sunt de verbo mentis illo modo explicato; et ideo illa omitto et suppono conceptum formalem immediate terminari ad rem ipsam quam repraesentat, ipsumque non aliter repraesentare quam referendo intellectui obiectum ipsum, ut intellectualem formam constituentem in actu ultimo ipsum intellectum; et eumdem conceptum formalem dici verbum mentis, quatenus est internus terminus intellectualis actionis seu conceptionis eius; exemplar vero dici quando est de re artificiosa seu operabili.

38. Ad difficultatem ergo positam, alii concedunt necessariam esse cognitionem reflexam, per quam artifex respiciens ad exemplar, id est, ad conceptum directum quem de re formavit, possit talem rem facere qualem cogitatione concepit. Et ad experientiam respondent huiusmodi internos actus non semper cadere sub experientiam; saepe enim intellectus comparat unam rem ad aliam et non advertit se comparare; et ita etiam potest comparare suammet cognitionem et exemplar, ut per illud mensuret rem quae ante fit, quamvis non advertat se uti ea comparatione; si autem advertat, intelliget se id non facere sine reflexione super suam cognitionem. Et mihi quidem non displicet hoc, si solum intelligamus hanc reflexionem intervenire quando artifex perfecto modo utitur suo exemplari ad commensurandam et definiendam formam quam praebere debet suo effectui; et hoc plane videtur voluisse D. Thom. supra.

39. Addendum tamen existimo non toto tempore quo durat operatio exterior procedens ab arte necessariam esse illam reflexionem formalem; quod mihi quidem satis probare videtur experientia et ratio, quia ipsa directa repraesentatio et quasi intuitus mentis circa rem vel operationem faciendam sufficit ad dirigendam operationem.

rigir la operación. Por consiguiente, entonces no es necesario que el ejemplar sea conocido como objeto *quod*, sino que basta con que de algún modo sea conocido implícitamente y por modo de tendencia al objeto, y sólo con aquella reflexión implícita y virtual que cualquier acto mental incluye en sí, por razón de la cual se dice que se conoce por sí mismo *ut quo*, aunque no se conozca *ut quod*. Y por ello dije en la conclusión que el ejemplar es conocido de alguna manera, pero que se aplica a su obra tanto más perfectamente cuanto más perfectamente es conocido.

Se satisface a los argumentos de la primera opinión

40. *En qué convienen y en qué difieren el fin y el ejemplar en cuanto a la necesidad de conocimiento.*— Por consiguiente, al primer argumento de la primera opinión se ha respondido ya que la razón es muy diferente en el caso del fin y del ejemplar; pues aunque convengan en que uno y otro causan en cuanto existen en el conocimiento, con todo, en el modo de causar tienen diversidad, por razón de la cual el fin puede ser la misma cosa que termina la acción del agente, porque atrae hacia sí su afecto; en cambio, el ejemplar no podría ser aquella misma cosa, sino otra que sea medida y regla suya. De lo cual resulta que el fin de tal manera está en el conocimiento que no es necesariamente conocimiento; en cambio, el ejemplar requerido esencial y próximamente está de tal modo en el conocimiento que intrínsecamente es también un cierto conocimiento o concepto intelectual; pues es una regla y medida intelectual.

41. A lo segundo se responde que aquella locución: el ejemplar es aquello a cuya semejanza se hace el efecto y lo que el artífice imita al obrar, se verifica fácilmente acerca del mismo concepto formal; porque aquellas locuciones no han de ser entendidas referidas a una semejanza formal, que es natural o entitativa, sino a una semejanza según la representación intelectual que tiene el concepto formal acerca de la cosa que expresa, y esta imitación o conformidad la pretende el artífice en su operación; en cambio, aquella locución, que el artífice mirando al ejemplar obra a su imitación, no es preciso que se

Tunc ergo non est necesse ut exemplar cognoscatur tamquam obiectum quod, sed satis est ut implicite et per modum tendentiae ad obiectum aliquo modo cognoscatur, et tantum implicita et virtuali reflexione quam quilibet actus mentis in se includit, ratione cuius dicitur cognosci seipso ut quo, quamvis non cognoscatur ut quod. Et ideo dixi in conclusione exemplar cognosci aliquo modo, eo tamen perfectius applicari ad suum opus quo perfectius cognoscitur.

Satisfit argumentis prioris sententiae

40. *Finis et exemplar quoad cognitionis necessitatem, in quo conveniant et differant.*— Ad argumentum ergo primum prioris sententiae iam responsum est longe diversam rationem esse de fine et de exemplari; nam, licet in eo conveniant quod utrumque causat ut in cognitione existens, tamen in modo causandi habent diversitatem, ratione cuius finis esse potest ipsamet res quae terminat actionem agentis, quia ad se trahit eius affectum; exemplar vero non possit esse illa eadem res, sed alia quae sit mensura et regula eius. Quo fit ut finis ita sit in cognitione, ut non necessario sit cognitio; exemplar vero per se ac proxime requisitum ita sit in cognitione, ut intrinsece etiam sit cognitio quaedam seu intellectus conceptus, nam est intellectualis regula ac mensura.

41. Ad secundum respondetur illam locutionem, exemplar esse ad cuius similitudinem fit effectus et quod artifex imitatur operando, facile verificari de ipso conceptu formali; quia non sunt illae locutiones intelligendae de similitudine formali, quae naturalis est seu entitativa, sed de similitudine secundum repraesentationem intellectualem quam habet conceptus formalis circa rem quam exprimit, et hanc imitationem vel conformitatem intendit artifex in sua operatione; illa vero locutio, quod artifex respiciens ad exemplar operatur ad illius imitationem, non oportet ut cum omni proprietate suma-

tome con toda propiedad. Pues aquel modo de hablar parece que ha surgido de los ejemplares sensibles de los cuales suelen usar los hombres a causa de su imperfección y a los cuales suelen mirar como objetos próximos a los que imiten. A pesar de todo, dije ya que tales ejemplares son cuasi *per accidens*; pues por sí el ejemplar interno basta y se requiere para la acción, y su imitación se pretende inmediatamente, y por ello podría explicarse suficientemente la razón de ejemplar diciendo que es aquello con lo que el artífice se representa la cosa que ha de hacer, de modo que lo imite o más bien que realice plenamente su representación. Pero porque, como dijimos, también el mismo ejemplar puede conocerse reflejamente, y aquella reflexión lleva consigo que ejerza de modo completo y perfecto el oficio de ejemplar, por ello propiamente puede también verificarse que el artífice opere contemplando su ejemplar.

42. El tercer argumento no tiene ninguna dificultad, pues no hay pluralidad de ideas en Dios realmente, sino sólo según la razón, por las relaciones de razón a las diversas cosas creables, y por ello no repugna que aquella pluralidad o distinción de razón se entienda en el mismo concepto formal o ciencia de Dios. Pero de qué clase o cuán grande sea aquella pluralidad de ideas, y por medio de qué intelecto se haga aquella distinción y respecto de qué cosas hayan de ser distinguidas las ideas, tiene más de cuestión de nombre que de problema real; sin embargo, cualquiera que sea la discusión, pertenece a los teólogos y no a nosotros.

43. A lo cuarto se responde en primer lugar que se supone falsamente que los bienaventurados no forman el verbo; pues verdaderamente conciben a Dios como es en sí, y de este modo forman en sí el concepto formal con el que se representan a Dios tal como es en sí; y aquel concepto es el verbo y no otra cosa. Por lo cual, si conocen en Dios a las criaturas, también forman en sí la razón o verbo de ellas, y éste podría tener valor de ejemplar si con él se diese la fuerza operativa que pudiese ser dirigida mediante tal ejemplar. Añado además que el bienaventurado, viendo a Dios y a la criatura en Dios, ve también la idea que Dios tiene de las criaturas, y por ello el mismo concepto formal de Dios puede en cierto modo desempeñar la razón de idea, in-

tur. Ortus enim videtur ille loquendi modus ex sensibilibus exemplaribus, quibus homines ob imperfectionem suam uti solent, et ad illa respicere ut ad obiecta proxima quae imitentur. Verumtamen iam dixi huiusmodi exemplaria esse quasi per accidens; per se enim exemplar internum sufficit et requiritur ad actionem et illius imitatio immediate intenditur; et ideo sufficienter posset explicari ratio exemplaris dicendo esse illud quo artifex sibi repraesentat rem quam effecturus est ut illud imitetur, seu potius ut illius repraesentationem expleat. Quia vero, ut diximus, ipsum etiam exemplar potest reflexe cognosci, et illa reflexio confert ut perfecte et complete exerceat munus exemplaris, ideo proprie etiam verificari potest quod artifex respiciens ad suum exemplar operetur.

42. Tertium argumentum nullam habet difficultatem; nam multitudo idearum in Deo non est secundum rem, sed tantum secundum rationem per respectus rationis ad diversas res creabiles, et ideo non repugnat quod illa pluralitas vel distinctio rationis intelligatur in ipsomet conceptu formali seu scientia Dei. Qualis autem et quanta sit illa pluralitas idearum, et per quem intellectum fiat illa distinctio et respectu quarum rerum distinguendae sint ideae, plus habet quaestionis de nomine quam de re; illa vero qualiscumque disputatio theologorum est, non nostra.

43. Ad quartum respondetur imprimis supponere falsum, quod beati non formant verbum; vere enim concipiunt Deum prout in se est, et ita formant in se conceptum formalem quo sibi repraesentant Deum prout in se est; et ille conceptus est verbum, et non aliud. Unde, si in Deo cognoscunt creaturas, etiam formant in se rationem seu verbum earum, et illud habere posset vim exemplaris si cum illo daretur vis operandi quae per tale exemplar dirigi posset. Addo praeterea beatum videndo Deum et creaturam in Deo etiam videre ideam quam Deus habet de creaturis, et ideo ipsummet conceptum formalem Dei posse quodammodo subire ra-

cluso respecto de otro entendimiento, al cual esencial e inmediatamente se ofrece; pero ello sería también remota y mediatamente, pues el ejemplar próximo es siempre aquel que el mismo operante forma en su mismo entendimiento.

SECCION II

SI LA CAUSA EJEMPLAR CONSTITUYE UNA RAZÓN PROPIA DE CAUSA O SE REDUCE A ALGUNA DE LAS DEMÁS

1. Supone esta cuestión que el ejemplar verdadera y propiamente es causa; esto lo tomamos como cierto, de acuerdo con la opinión común de los filósofos y teólogos; pues en los agentes que obran por medio del entendimiento, el ejemplar es necesario por sí para que de un modo racional puedan dirigir su acción a un efecto definido; pues como por su naturaleza no han sido limitados a dar unas formas determinadas a los efectos, como los agentes naturales, es preciso que se determinen a su manera propia e intelectual. Y aunque en cuanto al ejercicio de su acción se determinen por la voluntad, con todo, en cuanto a la especificación y dirección son conducidos por el entendimiento; y para esto necesitan ejemplares propios de tales efectos, para que puedan hacerlos de modo artificioso e intelectual. Y aunque Séneca, en la *Epist.* 66, piense que de este modo sólo se prueba que el ejemplar es un cierto requisito, pero que no por ello ha de ser enumerado esencialmente entre las causas, pues de lo contrario de modo semejante muchas otras cosas podrían contarse esencialmente entre las causas; sin embargo, es más verdadero que por sí pertenece a algún género de causalidad, o a algún modo de causar, aunque tal vez no aumente el número de las causas, ni constituya esencialmente un nuevo género de causación. Una y otra cosa las declararemos más cómodamente al explicar a qué género de causa pertenece el ejemplar.

El ejemplar ni es la causa material ni la final

2. Y para comenzar por lo más claro, es cierto que el ejemplar ni pertenece por sí ni se reduce al género de causa material, porque no tiene ninguna

tionem ideae, etiam respectu alterius intellectus, cui per se et immediate obiicitur; sed illud etiam esset remote et mediate; proximum enim exemplar semper est illud quod ipsum operans in suomet intellectu format.

SECTIO II

UTRUM EXEMPLAR PROPRIAM RATIONEM CAUSAE CONSTITUAT, VEL AD ALIQUAM ALIARUM REVOCETUR

1. Supponit haec quaestio exemplar vere ac proprie esse causam; id enim ex communi sententia philosophorum ac theologorum ut certum sumimus; in iis enim quae per intellectum operantur per se necessarium est exemplar ut rationabili modo possint actionem suam in definitum effectum dirigere; nam cum a natura sua non sint limitata ad determinatas formas effectibus tribuendas sicut naturalia agentia, oportet ut suo proprio et intellectuali modo determinentur. Quamvis autem quoad exercitium suae actionis determinentur per voluntatem, tamen quoad specificationem et directionem ducuntur per intellectum; ad hoc autem indigent propriis exemplaribus talium effectuum, ut artificioso et intellectuali modo possint illos efficere. Et quamvis Seneca, epist. 66, existimet hac ratione solum probari exemplar esse quid requisitum, non vero propterea esse inter causas per se numerandum, alioqui multa alia possent similiter per se inter causas recenseri, nihilominus verius est per se pertinere ad aliquod genus causalitatis vel aliquem causandi modum, quamvis fortasse non augeat causarum numerum, nec per se constituat novum causandi genus. Utrumque autem declarabitur commodius, explicando ad quod genus causae exemplar pertineat.

Exemplar nec materialem nec finalem causam esse

2. Et ut a clarioribus incipiamus, certum est exemplar nec per se pertinere nec reduci ad genus causae materialis, quia nul-

proporción o semejanza con aquella causa, puesto que el ejemplar ni indica algo potencial, sino más bien actual formal, ni concurre recibiendo de alguna manera, sino más bien actuando y determinando a su modo. En cambio, acerca de la causa final podría alguien dudar; pues la función del ejemplar se dice que es que se haga el efecto a su semejanza o imitación; ahora bien, ésta es la relación del fin; por consiguiente, el concurso del ejemplar no es más que un cierto concurso final. La menor y todo el raciocinio lo pruebo con Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 19, donde principalmente con esta razón prueba que todo tiende a Dios como a último fin, ya que todas las cosas tienden a asemejarse a él; por consiguiente, cambiada la razón, rectamente inferimos nosotros que cuando Dios produce las cosas para que se asemejen a El, concurre como fin de ellas; pero entonces concurre como ejemplar; luego. Más aún, en la razón 2 lo infiere así Santo Tomás: *El agente se dice fin del efecto en cuanto el efecto tiende a la semejanza del agente; ahora bien, Dios es de esta manera el fin de las cosas porque es también el primer agente de ellas; por consiguiente, todas pretenden como último fin asemejarse a Dios.* Por consiguiente Dios, en cuanto es aquello a lo que se asemeja la criatura, tiene razón de fin; por consiguiente, también como imitable por las criaturas; pues estas palabras, *ser imitable por las criaturas*, y *ser aquello a lo que se asemejan las criaturas*, parece que significan la misma relación; ahora bien, ser imitable dice relación de causa ejemplar; por consiguiente, coincide con la relación de causa final. Por lo cual, más claramente en la razón 4 dice Santo Tomás que todas las cosas creadas son como unas ciertas imágenes del primer agente; pero la perfección de la imagen consiste en representar a su ejemplar, y por ello todas las criaturas pretenden esta representación como su fin. En este raciocinio parece enteramente que confunde el ejemplar con el fin.

3. Pero, sin embargo, todos los autores piensan que es muy diferente la causalidad ejemplar de la final, porque la causalidad del fin consiste en la moción metafórica de la voluntad. Y la razón del ejemplar consiste precisamente en ser la forma determinante de la acción del agente, como se toma de Santo Tomás, I, q. 44, a. 3. Y la dificultad propuesta se desarrolla como si el ejemplar fuese alguna cosa conocida que se propone para ser imitada, y no más bien el mismo concepto intelectual de la cosa. Pero para que respondamos en todos sentidos, admitida aquella forma de hablar, hay que decir que aunque suceda que la misma cosa sea fin y ejemplar del mismo efecto, como prueban los argumentos aducidos, con todo, lo es bajo diversa razón de causalidad. Pues como fin, mueve a la producción de su representación; en cambio, como ejemplar determina la acción del agente, y en cierto modo da la especificación al efecto; por lo cual ejerce la razón de fin en cuanto es un cierto bien, y la razón de ejemplar en cuanto es cierta forma. Pero podemos añadir para explicar más esto que el ejemplar puede considerarse o bien como un cierto término a cuya imitación tiende la acción, o como principio dirigente y regulativo de la acción del agente. Bajo esta última razón ejerce la causalidad ejemplar; pues la primera pertenece más bien a la razón de fin, porque bajo dicha razón es aquello por cuyo motivo se hace la acción. Pues cuando se pinta la imagen de Cristo para que nos lo represente, verdaderamente Cristo bajo ese aspecto tiene razón de fin, y esto lo prueba también la dificultad aludida. Y por ello no me agrada a mí lo que algunos dicen, que la causalidad ejemplar consiste en la imitación pasiva de la cosa hecha a semejanza de aquélla; pues esta imitación pasiva le conviene propiamente al fin cuando en él no se pretende otra cosa más que su representación. Por ello en la misma acción pasiva hay que distinguir si se toma como atrayendo el afecto o como determinando y cuasi especificando la acción o la forma inducida por ella; pues bajo la primera razón pertenecerá a la causalidad del fin, y bajo la última, a la razón de ejemplar.

4. Y por esta causa juzgo probabilísimo que la propia causalidad ejemplar, distinta de la final, se halle esencialmente en el concepto interno que formalmente expresa y representa la cosa que se ha de hacer por el arte; pues aunque con la acción se pretenda la conformidad con aquel concepto que lo representa así, con todo no se pretende como fin de la acción, hablando formalmente de la conformidad, sino que se pretende la misma forma en la que hay conformidad; y a la misma conformidad sólo se atiende como a una cierta conmensu-

lam habet cum illa causa proportionem aut similitudinem, quia exemplar neque indicat potentiale quid, sed potius actuale formale, neque concurrit aliquo modo recipiendo, sed potius suo modo actuando ac determinando. De causa vero finali posset aliquis dubitare, nam munus exemplaris esse dicitur ut ad illius similitudinem vel imitationem effectus fiat; sed haec est habitudo finis; ergo concursus exemplaris non est nisi concursus quidam finalis. Minorem et discursum totum probo ex D. Thoma, III cont. Gent., c. 19, ubi hac potissimum ratione probat omnia tendere in Deum ut in ultimum finem, quia omnia intendunt illi assimilari; ergo, commutata ratione, recte nos colligimus, cum Deus producit res ut ipsi assimilentur, concurrere ut finem earum; at tunc concurrit ut exemplar; ergo. Immo in ratione 2 sic colligit D. Thom.: *Agens dicitur finis effectus in quantum effectus tendit in similitudinem agentis; sed Deus ita est finis rerum, quod est etiam primum agens earum; ergo omnia intendunt, sicut ultimum finem, Deo assimilari.* Deus ergo, ut est id cui assimilatur creatura, habet rationem finis; ergo et ut imitabilis a creaturis; nam haec verba, *esse imitabilem a creaturis* et *esse id cui assimilantur creaturae*, eamdem habitudinem significare videntur; sed esse imitabilem dicit habitudinem causae exemplaris; ergo coincidit cum habitudine causae finalis. Unde clarius in ratione 4 ait D. Thomas res omnes creatas esse veluti quasdam imagines primi agentis; perfectionem autem imaginis in hoc consistere, quod repraesentet suum exemplar, ideoque omnes creaturas intendere hanc repraesentationem ut finem suum. In quo discursu plane videtur exemplar cum fine confundere.

3. Sed nihilominus auctores omnes longe diversam esse censent causalitatem exemplarem a finali, quia causalitas finis consistit in metaphorica motione voluntatis. Ratio autem exemplaris praecise consistit in hoc quod sit forma determinans actionem agentis, ut sumitur ex D. Thoma, I, q. 44, a. 3. Difficultas autem proposita procedit ac si exemplar esset aliqua res cognita quae imitanda proponitur, et non potius ipsemet intellectualis conceptus rei. Ut vero omnibus modis respondeamus, admisso illo modo loquendi dicendum est, licet contingat eamdem rem esse finem et exemplar eiusdem effectus, ut argumenta facta probant, tamen sub diversa ratione causalitatis. Nam, ut finis, movet ad efficiendam sui repraesentationem; ut exemplar vero, determinat actionem agentis, et quodammodo dat speciem effectui; unde rationem finis exercet ut est quoddam bonum; rationem vero exemplaris ut est quaedam forma. Addere vero possumus, ad hoc magis declarandum, exemplar posse considerari vel ut terminum quemdam ad cuius imitationem tendit actio, vel ut principium dirigens ac regulans actionem agentis. Sub hac posteriori ratione exercet causalitatem exemplaris; nam prior magis pertinet ad rationem finis, quia sub ea ratione est id cuius gratia actio fit. Cum enim Christi imago depingitur ut eum nobis repraesentet, revera Christus sub ea ratione habet rationem finis, et hoc etiam probat difficultas tacta. Et ideo mihi non placet quod quidam aiunt, causalitatem exemplaris consistere in passiva imitatione rei factae ad instar illius; nam haec passiva imitatio fini proprie convenit, quando in eo nihil aliud intenditur nisi eius repraesentatio. Ideo in ipsamet actione passiva distinguendum est an sumatur ut alliciens affectum, an ut determinans et quasi specificans actionem seu formam per eam inductam; nam sub priori ratione pertinebit ad causalitatem finis, sub posteriori ad rationem exemplaris.

4. Et propter hanc causam probabilissimum existimo propriam causalitatem exemplarem, distinctam a finali, per se reperiri in interno conceptu formaliter exprimente et repraesentante rem arte efficiendam; nam, licet per actionem intendatur conformitas cum illo conceptu sic repraesentante, non tamen intenditur ut finis actionis, formaliter loquendo de conformitate, sed intenditur ipsa forma in qua est conformitas; ipsa vero conformitas solum attenditur ut commensu-

ración y cuasi regla de la forma que se ha de inducir. Pero, en cambio, en el ejemplar externo se precisa una distinción, pues éste reviste más bien la razón de fin, sobre todo cuando se pretende por sí su representación, por causa de su honor o algo semejante; pero algunas veces tiene también sola razón de medida y no de fin, como cuando el artífice produce exteriormente una pequeña maqueta de todo el edificio; pues entonces pretende la conformidad con él, no como fin sino como regulación, por decirlo así.

5. Y de modo semejante parece que puede decirse con bastante probabilidad (distinguiendo en Dios conceptualmente las ideas intelectuales, tal como han sido explicadas por nosotros en la sección precedente, y la esencia divina como participable en el ser y en las perfecciones de ser por las criaturas) que bajo la primera razón tiene propia causalidad ejemplar, y que en cuanto tal se pretende la conformidad de las criaturas con las ideas, no según la relación que éstas tienen con un fin, sino según la que tienen con una medida y regla; que, en cambio, bajo el último aspecto, tiene la esencia divina razón de fin, y también así se pretende la semejanza de las criaturas con Dios como con su fin. Pues bajo la primera razón se pretende que la criatura sea tal cual se representa en la idea; en cambio bajo esta última se pretende que ella misma represente cuanto puede el ser divino y la perfección divina; y por ello la segunda relación no es a Dios como a ejemplar, sino como a fin.

6. Finalmente por esto pienso que se dice con todo acierto que en las acciones y efectos de Dios, en cuanto provienen de El mismo, nada puede ejercer fuera de El la causalidad ejemplar propiamente dicha, sino que El mismo es el ejemplar singular de todas sus acciones y efectos, porque nada exterior a El puede ser regla y medida de sus acciones, en cuanto proceden de El. Por lo cual, si alguna vez se dice que una cosa creada es ejemplar de otra, como Cristo en cuanto hombre se dice ejemplar de los hombres justos, o bien se ha de entender en sentido lato como ejemplar cuasi materialmente, en cuanto reviste la razón de fin próximo; pues así puede llamarse Cristo ejemplar, porque en su honor los otros justos se hacen semejantes a El. O bien se ha de exponer

ratio quaedam et quasi regula formae inducendae. At vero in exemplari externo distinctione opus est, nam illud magis induit rationem finis, maxime quando per se intenditur eius repraesentatio, propter eius honorem aut aliquid simile; aliquando vero etiam habet solam rationem mensurae et non finis, ut quando artifex exterius conficit parvum idolum totius aedificii; tunc enim intendit conformitatem ad illud, non tamquam finem, sed tamquam regulationem, ut sic dicam.

5. Et simili modo videtur satis probabiliter dici posse (distinguendo in Deo secundum rationem ideas intellectuales, prout a nobis sunt explicatae sectione praecedenti, et essentiam divinam ut participabilem in esse et in perfectionibus essendi a creaturis), sub priori ratione habere propriam causalitatem exemplarem et ut sic intendi conformitatem creaturarum ad ideas, non secundum habitudinem earum ad finem, sed ad mensuram et regulam; sub posteriori autem ratione habere essentiam divinam rationem finis et sic etiam intendi similitudinem creaturarum ad Deum ut ad suum finem. Nam sub priori ratione intenditur ut creatura talis sit qualis repraesentatur in idea; sub hac vero posteriori intenditur ut ipsa repraesentet divinum esse et divinam perfectionem quantum potest; et ideo posterior habitudo non est ad Deum ut ad exemplar, sed ut ad finem.

6. Tandem hinc censeo convenientissime dici in actionibus et effectibus Dei, ut sunt ab ipso, nihil extra eum exercere posse causalitatem exemplarem proprie sumptam, sed ipsum esse singulare exemplar omnium suarum actionum et effectuum, quia nihil extra ipsum potest esse regula et mensura actionum eius, ut ab eo sunt. Unde si aliquando dicitur aliquid creatum esse exemplar alterius, ut Christus in quantum homo dicitur exemplar iustorum hominum, vel intelligendum est late de exemplari quasi materialiter, prout induit rationem finis proximi; sic enim potest dici Christus exemplar, quia in eius honorem alii iusti efficiuntur similes

respecto de las causas segundas; del cual modo también Cristo puede llamarse ejemplar de los hombres, porque les ha sido propuesto para que miren hacia El como hacia el ejemplar que imiten.

Se propone la opinión que reduce el ejemplar a la causa formal

7. Omitidas, por consiguiente, las causas material y final, acerca de las otras dos hay controversia entre los autores. Pues muchos reducen el ejemplar al género de causa formal, y se cree que es la opinión de Aristóteles, el cual, enumerando las causas, nombró la ejemplar juntamente con la formal. Y esta opinión mantiene Alberto, *In I*, dist. 20, a. 1; Cayetano, I, q. 6, a. 3, al fin, y q. 44, a. 3; Tomás de Argent., *In I*, dist. 45, a. 2. Y se toma de Durando allí, q. 2, en cuanto niega que el ejemplar pertenezca al género de causa eficiente. Lo mismo mantiene Egidio, proposit. 37 *De Eucharistia.* Estos autores suponen que el ejemplar concurre sólo como objeto conocido a cuya imitación opera algo el agente; y por ello no piensan que pueda tener eficiencia, y de aquí concluyen que tiene causalidad formal extrínseca, la cual consiste sólo en que por imitación pasiva concurre para dar al efecto una forma y especie semejante. Más aún, hay quienes piensan que el ejemplar no se reduce al género de causa formal intrínseca, sino que constituye esencial y directamente un nuevo género de causa formal extrínseca; lo cual piensa Enrique, *Quodl. IX*, q. 2, a quien siguen algunos modernos. Y ciertamente, supuesta la primera parte, hablan bastante consecuentemente; pues aunque el ejemplar convenga en el nombre con la forma, como muestra el mismo nombre de idea y notamos antes con Agustín, con todo, en la causalidad tiene una razón muy diferente. Pues la forma informante es intrínseca y parte esencial del compuesto; el ejemplar, en cambio, es forma extrínseca; por lo cual por esta parte difieren más entre sí que la materia y la forma, y no menos que la forma eficiente y la forma producida, pues también la forma eficiente es forma y es causa extrínseca, de la cual es participación la forma informante que procede de ella; por consiguiente, si el ejemplar es causa formal extrínseca, constituye un nuevo género de causa en tanto grado como la forma eficiente.

illi; vel exponendum est respectu causarum secundarum; quo etiam modo Christus dici potest exemplar hominum, quia propositus illis est ut in illum tamquam in exemplar respiciant quod imitentur.

Proponitur sententia reducens exemplar ad causam formalem

7. Omissis ergo causa materiali et finali, de aliis duabus est controversia inter auctores. Multi enim revocant exemplar ad genus causae formalis, crediturque esse opinio Aristotelis, qui numerando causas, simul cum formali exemplarem nominavit. Et hanc opinionem tenet Albertus, In I, dist. 20, a. 1; Caiet., I, q. 6, a. 3, in fine, et q. 44, a. 3; Thom. de Argent., In I, dist. 45, a. 2. Sumitur ex Durando ibi, q. 2, quatenus negat exemplar pertinere ad genus causae efficientis. Idem tenet Aegid., proposit. 37 de Eucharistia. Hi auctores supponunt exemplar concurrere solum ut obiectum cognitum, ad cuius imitationem agens aliquid operatur; et ideo non putant posse habere efficientiam, et hinc concludunt habere formalem causalitatem extrinsecam, quae in hoc solum consistit, quod per imitationem passivam concurrit ad dandam similem formam et speciem effectui. Immo sunt qui censent exemplar non reduci ad genus causae formalis intrinsecae, sed constituere per se et directe novum genus causae formalis extrinsecae; quod sentit Henr., Quodl. IX, q. 2, quem nonnulli moderni sequuntur. Et quidem, supposita priori parte, satis consequenter loquuntur; nam licet exemplar in nomine conveniat cum forma, ut ipsum nomen ideae prae se fert et supra ex Augustino notavimus, tamen in causando habet longe diversam rationem. Nam forma informans est intrinseca et pars essentialis compositi; exemplar autem est forma extrinseca; unde ex hac parte magis inter se differunt quam materia et forma et non minus quam forma efficiens et forma facta, nam etiam forma efficiens est forma et est causa extrinseca, cuius participatio est forma informans ab ea procedens; ergo si exemplar est causa formalis extrinseca, tam constituit novum genus causae sicut forma efficiens.

Se prefiere la opinión que reduce el ejemplar a la causa eficiente

8. Con todo, a mí me gusta más la opinión de los que niegan que la causa ejemplar constituya un género propio de causa, y que afirman, en cambio, que pertenece a la causa eficiente. Esta la mantienen el Halense, I p., q. 23, miemb. 4, a. 1; Buenaventura, *In III,* dist. 11, q. 3, a. 1; Escoto, *In I,* dist. 2, q. 2, y dist. 36, a. 1; y allí Herveo, q. 1. Y en primer lugar se prueba esta opinión por la mente de Aristóteles, a quien parece que contradice moderadamente la sentencia opuesta, porque constituye un quinto género de causa distinto de aquellos que Aristóteles enumeró. Pues, aunque al ejemplar le designen con el nombre de forma, con todo verdaderamente es una causa no menos diversa de la forma informante de lo que lo es la forma eficiente, como declaramos al explicar la misma opinión, y aquella conveniencia con la forma apenas es más que nominal, pues la razón es muy diversa, ya que la otra es una forma esencial e intrínsecamente constitutiva de la cosa; en cambio en el otro aspecto sólo se dice forma porque representa extrínsecamente o mueve a hacer algo semejante a sí. Por lo cual Aristóteles no enumeró en este sentido al ejemplar como forma, sino que lo hizo o porque el nombre de idea que usa significa en general lo mismo que forma, o porque (tal como él mismo refiere) Platón ponía de tal manera las ideas como formas ejemplares, que establecía en ellas las esencias y especies de las cosas. Agréguese que Aristóteles siempre cuenta entre las causas eficientes al arte mismo, bajo el cual comprende el ejemplar; por ello en el VII de la *Metafísica* dijo que la salud es producida exteriormente de modo eficiente por la salud que está en la mente; es decir, por el ejemplar de la salud.

9. En segundo lugar parece aquella opinión fundada en un falso principio, a saber, que el ejemplar es una cosa objetiva y directamente conocida, de tal modo que en ella consiste esencial y primariamente la razón de causa ejemplar; pues esto puede constar que es falso por lo dicho en la sección precedente. Y se explica además de este modo, pues en el artífice creado no es esencialmente necesario tal ejemplar, ya que aquello que los artífices humanos suelen elaborar para sí exteriormente, sólo es una cierta ayuda que favorece la concep-

Praefertur sententia exemplar ad causam efficientem revocans

8. Mihi tamen magis probatur sententia eorum qui negant exemplarem causam constituere proprium genus causae, sed illam pertinere dicunt ad causam efficientem. Quam tenent Alensis, I p., q. 23, memb. 4, a. 1; Bonavent., In III, dist. 11, q. 3, a. 1; Scotus, In I, dist. 2, q. 2, et dist. 36, a. 1: et ibi Hervaeus, q. 1. Et primo probatur haec opinio ex mente Aristotelis, cui opposita sententia videtur modeste contradicere, quia constituit quintum genus causae distinctum ab his quae Aristoteles numeravit. Nam, licet exemplar nomine formae appellent, tamen revera est causa non minus diversa a forma informante quam sit forma efficiens, ut explicando ipsammet sententiam declaravimus, illaque convenientia cum forma vix est plus quam in nomine, nam ratio est longe diversa, cum altera sit forma essentialiter et intrinsece constituens rem; alio vero modo solum dicatur forma quia extrinsece repraesentat aut movet ad faciendum aliquid sibi simile. Unde Aristoteles non in hoc sensu exemplar cum forma numeravit, sed vel quia ideae nomen, quo utitur, idem significat generatim quod forma, vel quia (prout ipse refert) Plato ita ponebat ideas formas exemplares, ut in eis constitueret rerum essentias et species. Adde quod Aristoteles semper numerat inter causas efficientes ipsam artem, sub qua exemplar comprehendit; unde in VII Metaph., dixit sanitatem extra fieri efficienter a sanitate quae est in mente, id est, ab exemplari sanitatis.

9. Secundo, videtur illa sententia fundata in falso principio, scilicet, quod exemplar sit res aliqua obiective et directe cognita, ita ut in illa per se primo consistat ratio causae exemplaris; nam hoc falsum esse ex dictis praecedenti sectione constare potest. Et declaratur praeterea in hunc modum, nam in artifice creato non est per se necessarium tale exemplar; illud enim quod humani artifices solent exterius sibi effingere, solum est

ción interna de la cosa y su conservación en la memoria; por lo cual, si, prescindiendo de tal objeto sensible, pudiesen concebir exactamente la casa que se ha de hacer y tenerla presente interiormente, no necesitarían aquel ejemplar extrínseco. Por otra parte en el interior tampoco es esencialmente necesario algún objeto distinto del efecto que se ha de hacer con el arte; pues aunque en los hombres por lo general suceda así, con todo (como hemos argumentado antes) también aquella distinción es cuasi accidental, porque el artífice no pretende el efecto más que en cuanto es enteramente lo mismo, y en aquello que es diverso no procede por la causalidad ejemplar. Y además, esto no es universal en el artífice creado como tal; pues los ángeles pueden también hacer cosas artificiales y no es preciso que las conciban confusamente, sino de modo distinto y las mismas numéricamente que forman. Y Cristo N. S., en cuanto hombre, si hubiera querido hacer algo artificial, no miraría a ningún otro objeto sino a aquel mismo, conocido distintamente en un individuo concreto, que hubiese de hacer. Por consiguiente, esta causalidad no procede esencialmente de un objeto distinto, ni tampoco puede proceder del mismo numéricamente, como se probó en la sección anterior, y con mayor motivo puede probarse lo mismo acerca de las ideas divinas, según lo dicho antes; por consiguiente, esta causalidad no consiste en aquélla como información extrínseca, que se da como por comparación o imitación de una forma a otra.

10. Añado además que, incluso cuando interviene un ejemplar extrínseco distinto, nada hace esencialmente sobre el efecto del arte que pueda tener propia razón de causalidad real y pueda llamarse verdadera y esencialmente causalidad formal. Pues, si hablamos del ejemplar sensible, aquél esencial y primariamente mueve al conocimiento de sí y en dicho género concurre eficientemente como objeto motivo. Además puede mover mediatamente a concebir o producir otra cosa semejante o proporcional, y en cuanto a esto se comporta también a manera de fin o de eficiente remoto, y casi accidental. Pues si la cosa se considera atentamente, esencialmente mueve sólo a la concepción de sí, de la cual el entendimiento fabrica otra cosa semejante, o la concibe y mediante la voluntad intenta producirla; y si a la misma voluntad la mueve tal objeto, como

adminiculum quoddam quod iuvet ad rem interius concipiendam et memoria conservandam; unde si absque tali obiecto sensibili possent exacte domum faciendam concipere et interius praesentem habere, non indigerent illo extrinseco exemplari. Rursus neque etiam interius est per se necessarium aliquod obiectum distinctum ab effectu artefaciendo; nam licet in hominibus regulariter ita contingat, tamen (ut supra argumentati sumus) et illa distinctio est quasi per accidens, quia artifex non intendit effectum nisi quatenus est omnino idem, et in eo quod est diversum non procedit ex causalitate exemplari. Et praeterea id non est universale in artifice creato ut sic; angeli enim etiam possunt facere res artificiales, et non oportet ut eas confuse concipiant, sed distincte et easdem numero quas effingunt. Et Christus Dominus in quantum homo, si aliquid artefactum operari voluisset, ad nullum aliud obiectum respiceret nisi ad ipsummet in individuo distincte cognitum, quod esset facturus. Non est ergo per se haec causalitas ab obiecto distincto, neque etiam potest esse ab eodem numero, ut in superiori sectione ostensum est et a fortiori probari idem potest de ideis divinis ex superius dictis; ergo non consistit haec causalitas in illa veluti informatione extrinseca, quae est quasi per comparationem et imitationem unius formae ad aliam.

10. Addo praeterea, etiam quando intervenit extrinsecum exemplar distinctum, nihil per se efficere circa effectum artis quod possit habere propriam rationem causalitatis realis et vere ac per se dici possit causalitas formalis. Nam si loquamur de sensibili exemplari, illud primo ac per se movet ad sui notitiam et in eo genere concurrit efficienter tamquam obiectum motivum. Deinde potest mediate movere ad concipiendam vel efficiendam aliam rem similem vel proportionalem, et quoad hoc etiam comparatur per modum finis, vel efficientis remote et fere per accidens. Nam si res attente consideretur, per se solum movet ad sui conceptionem, ex qua intellectus aliam rem similem fabricatur seu concipit, et per voluntatem intendit illam efficere; quod si ipsam

cuando la imagen que agrada mueve a hacer otra semejante, esta moción pertenece al fin, no al ejemplar. Por consiguiente no interviene allí ninguna causalidad que merezca el nombre de causalidad formal. Además, o bien aquella causalidad se da acerca de la concepción del entendimiento, y esto no, porque respecto de ésta más bien hay una eficiencia objetiva, como se ha dicho; o bien se da acerca de la cosa artificial, y esto tampoco, ya porque respecto de ella se comporta de un modo muy remoto tal ejemplar, pues próximamente no regula al objeto artificial más que según la concepción de la mente; ya también porque (excluída la causalidad del fin) que el artífice intente asemejar el efecto a un objeto extrínseco es sólo una relación o denominación externa que proviene del acto de su voluntad y no le añade al efecto una dependencia esencial de otro objeto, la cual pertenezca al género de la causa formal; más aún, ni a ningún género de causa esencial, a no ser tal vez, como dije, que esa representación o semejanza se pretenda bajo la razón de fin. Pues el artífice esencialmente sólo pretende inducir tal forma en su efecto, para lo cual esencialmente sólo necesita la propia concepción de aquella forma; y en cuanto a que esta forma se asemeje a otra extrínseca, es algo accidental para la causalidad del arte como tal; por consiguiente, también para la causalidad ejemplar. Y esta razón prueba acerca del conocimiento de cualquier otro objeto creado, ya sea un conocimiento particular, ya universal o confuso.

11. En cambio, en Dios puede parecer que interviene una razón especial, porque Dios no conoce a las criaturas que han de ser hechas por El más que en su esencia y por su esencia; y esto le conviene *per se*. Pero, a pesar de todo, aunque, según nuestro modo de entender, la esencia sea como un medio para conocer a las criaturas, con todo, en orden a la operación *ad extra*, Dios esencialmente no opera en cuanto conoce precisivamente su esencia, sino en cuanto conoce las criaturas mismas que ha de producir; y, por consiguiente, aquel orden conceptual que de suyo se da entre la esencia como conocida y las criaturas como conocidas, a saber, que la esencia es la razón de conocer a las criaturas, respecto de la causalidad ejemplar de las criaturas es remoto y accidental; por consiguiente, por razón de aquel orden no puede la esencia como conocida lla-

voluntatem tale obiectum moveat, ut quando imago quae placet movet ad faciendam aliam similem, haec motio ad finem pertinet, non ad exemplar. Nulla ergo causalitas ibi intervenit quae mereatur nomen causalitatis formalis. Praeterea vel illa causalitas est circa conceptionem intellectus, et hoc non, quia respectu illius potius est efficientia obiectiva, ut dictum est; vel est circa rem artefactam, et hoc etiam non, tum quia respectu illius valde remote se habet tale exemplar, proxime enim non regulatur artificiatum nisi iuxta conceptionem mentis; tum etiam quia (seclusa causalitate finis) quod artifex intendat assimilare effectum extrinseco obiecto, solum est habitudo vel denominatio extrinseca proveniens ab actu voluntatis eius, et non addit effectui essentialem dependentiam ab alio obiecto quae ad genus causae formalis pertineat; immo neque ad ullum genus causae per se, nisi fortasse, ut dixi, talis repraesentatio vel similitudo sub ratione finis intendatur. Artifex enim per se solum intendit talem formam inducere in suum effectum, ad quod per se solum indiget propria conceptione illius formae; quod vero haec forma assimiletur alteri extrinsecae, per accidens est ad causalitatem artis ut sic; ergo et ad causalitatem exemplaris. Atque haec ratio probat de cognitione cuiuscumque alterius obiecti creati, sive particulari, sive universali seu confusa.

11. In Deo vero potest videri intercedere specialis ratio, quia Deus non cognoscit creaturas a se faciendas nisi in essentia et per essentiam suam; et hoc est illi per se. Sed nihilominus, quamvis nostro modo intelligendi essentia sit veluti medium ad cognoscendas creaturas, tamen in ordine ad operationem ad extra Deus per se non operatur ut cognoscens praecise suam essentiam, sed ut cognoscens creaturas ipsas quas est producturus; et ideo ille ordo secundum rationem, qui est per se inter essentiam ut cognitam et creaturas ut cognitas, scilicet, quod essentia est ratio cognoscendi creaturas, respectu causalitatis exemplaris creaturarum est remotus et per accidens; ergo ratione illius non potest essentia ut cognita dici causa formalis extrinseca creaturarum. Unde si verum esset, quod multi opinantur, essentiam divinam non esse rationem cognoscendi creaturas ut medium seu ut obiectum cognitum, sed solum ut speculum, seu tamquam speciem intelligibilem eminentissimam, quod ad causalitatem exemplarem attinet nihil referret, nam aeque bene posset Deus sua arte increata producere creaturas quales concepit; ergo quod illa cognitio creaturarum secundum rationem intelligatur a nobis orta ex cognitione essentiae ut causae eminenter continentis creaturas, est remotum quid et quasi per accidens ad causalitatem exemplarem. Maxime cum superius ostensum sit non posse essentiam ut cognitam praecise absque creaturis formaliter cognitis veram rationem exemplaris habere, neque etiam possit inter cognitionem essentiae praecise et cognitionem creaturarum in essentia alia cognitio quasi media intelligi, quae dicatur cognitio essentiae ut participabilis a creaturis, quia, ut supra etiam dicebam, hoc nihil aliud est quam cognoscere creaturas ut participativas essentiae (ut sic dicam). Superest igitur ut propria causalitas exemplaris non sit in aliquo obiecto cognito distincto ab effectu qui ad illius imitationem fit; ergo non erit eius causalitas formalis, quandoquidem ob solam illam obiectivam seu passivam imitationem ad illud genus pertinere dicebatur.

12. Ultimo probatur directe causalitatem exemplaris ad efficientiam pertinere. Primo quidem, quia ars est principium efficiendi: unde Aristoteles agens de causis ait Polycletum esse causam per accidens statuae, statuarium autem esse causam per se, quia nimirum formaliter dicit artem, quae est principium per se illius effectus; sed ars non causat nisi mediante idea; docet enim ars fabricari in mente tum rem efficiendam, tum etiam viam et modum exsequendi illam, atque in hunc modum est principium artificiosi effectus; unde D. Thomas, III, q. 78, a. 2, sic ait: *Forma artificialis est similitudo ultimi effectus in quem fertur intentio artificis, sicut forma artis in mente aedificatoris*

marse causa formal extrínseca de las criaturas. Por lo cual, si fuese verdad, cosa que muchos piensan, que la esencia divina no es la razón de conocer a las criaturas como medio o como objeto conocido, sino sólo como espejo o como especie inteligible eminentísima, en lo que se refiere a la causalidad ejemplar nada importaría, pues con igual facilidad podría Dios con su arte increada producir las criaturas cual las concibió; por consiguiente, que entendamos que aquel conocimiento de las criaturas ha surgido conceptualmente del conocimiento de la esencia como de causa que contiene eminentemente a las criaturas, es algo remoto y como accidental para la causalidad ejemplar. Sobre todo cuando antes se ha mostrado que la esencia, como conocida precisivamente sin que las criaturas sean conocidas formalmente, no puede tener verdadera razón de ejemplar, ni tampoco puede concebirse, entre el conocimiento de la esencia precisivamente y el conocimiento de las criaturas en la esencia, otro conocimiento cuasi intermedio que se llame conocimiento de la esencia como participable por las criaturas, porque, como antes también decía, esto no es más que conocer a las criaturas como participativas de la esencia (por decirlo así). Resta por tanto que la causalidad propia ejemplar no esté en algún objeto conocido distinto del efecto que se hace a su imitación; por consiguiente, no será su causalidad formal, supuesto que por sola aquella imitación objetiva o pasiva se decía que pertenecía a aquel género.

12. En último término se prueba directamente que la causalidad del ejemplar pertenece a la eficiencia. Primero, ciertamente, porque el arte es principio de producción: por lo cual Aristóteles, al tratar de las causas, dice que Policleto es causa accidental de la estatua y que el escultor es causa esencial, porque evidentemente de manera formal expresa el arte, que es el principio esencial de aquel efecto; ahora bien, el arte no causa sino mediante la idea; pues el arte enseña a fabricar en la mente no sólo la cosa que se ha de producir, sino también el camino y el modo de realizarla, y de esta manera es principio del efecto artificial: por lo cual Santo Tomás, III, q. 78, a. 2, dice así: *La forma artificial es la semejanza del último efecto al que se dirige la intención del artífice, lo mismo que la forma del arte en la mente del constructor es la forma*

de la casa edificada principalmente, y de la edificación como consecuencia; por consiguiente, también el mismo ejemplar se comporta con el artífice como forma próxima mediante la cual opera a su manera; por consiguiente, como la forma del agente pertenece a la causa eficiente en cuanto es para ella principio de obrar, así también el ejemplar, en cuanto es forma con la que opera el artífice, pertenece a la causa eficiente. Lo cual también se confirma por el modo común de hablar de filósofos y teólogos; pues dicen en este sentido que la casa exterior procede de la casa que está en la mente del artífice, como acerca de la salud referíamos antes tomándolo de Aristóteles; y Santo Tomás, *Quodl. VII,* a. 3, dice así: *la semejanza de la cosa conocida se halla doblemente en el cognoscente: de un modo, como causada por la cosa; de otro, como causa de la cosa, como es claro en el artífice, que conoce el objeto artificial mediante aquella forma por la que lo hace.* De lo cual poco después infiere que *las razones ideales existentes en la mente de Dios son eficaces para conocer las cosas singulares de las que son causa.* Lo mismo repite en el *Quodl. VIII,* a. 2; y de modo semejante hablan acerca de las ideas divinas Dionisio, c. 5 *De Divin. nominibus;* y Agustín, lib. XII *De Civit. Dei,* c. 25. Pues las llaman productoras de las cosas. Y por el mismo motivo dicen los teólogos que Dios es la causa eficiente de las cosas por el entendimiento y la voluntad; pues el entendimiento y la ciencia no causan *ad extra* sino por medio de la idea; por consiguiente, si la ciencia es el principio de producción *ad extra,* también el ejemplar.

13. Por lo cual se confirma, pues a la acción del artífice concurren tres cosas: el arte, la voluntad y la potencia ejecutiva; pero la voluntad, en cuanto mueve a la potencia ejecutiva, pertenece al género de causa eficiente; por consiguiente, también el arte como directivo y determinante de aquélla; ahora bien, dirige y determina mediante el ejemplar: por consiguiente, el ejemplar pertenece al mismo género de causa. Se confirma, además, porque como el agente natural es completado en la razón de principio activo por la forma, así el agente intelectual se completa en su orden por el ejemplar, pues lo mismo que el agente natural contiene por la forma la semejanza del efecto y es determinado a él, así el agente intelectual por el ejemplar tiene en sí la semejanza del efecto y

est forma domus aedificatae principaliter, aedificationis autem per consequens; ergo etiam ipsum exemplar comparatur ad artificem ut proxima forma per quam suo modo operatur; sicut ergo forma agentis ad efficientem causam pertinet, quatenus est illi principium agendi, ita et exemplar, quatenus est forma artificis qua operatur, ad efficientem causam pertinet. Quod etiam confirmat communis modus loquendi philosophorum et theologorum; sic enim aiunt exteriorem domum procedere a domo quae est in mente artificis, sicut de sanitate supra ex Aristotele referebamus; et D. Thomas, Quodl. VII, a. 3, sic inquit: *Similitudo rei cognitae dupliciter est in cognoscente: uno modo, sicut causata a re, alio modo sicut causa rei, ut patet in artifice, qui cognoscit artificiatum per illam formam per quam ipsum facit.* Ex quo inferius infert *rationes ideales in mente Dei existentes esse efficaces ad cognoscenda singularia quorum sunt causa.* Idem repetit Quodl. VIII, a. 2; et simili modo loquuntur de ideis divinis Dion., c. 5 de Divin. nominibus; et Augustinus, lib. XII de Civit. Dei, c. 25. Vocant enim eas effectrices rerum. Et propter eamdem causam dicunt theologi Deum esse causam efficientem rerum per intellectum et voluntatem; intellectus enim et scientia non causat ad extra nisi per ideam; ergo si scientia est principium efficendi ad extra, etiam exemplar.

13. Unde confirmatur; nam ad actionem artificis tria concurrunt: ars, voluntas et potentia exsequens; sed voluntas, ut movens potentiam exsequentem, pertinet ad genus causae efficientis; ergo et ars ut dirigens et determinans illam; dirigit autem et determinat mediante exemplari: ergo exemplar ad idem genus causae pertinet. Confirmatur praeterea, quia, sicut agens naturale completur in ratione principii agendi per formam, ita agens intellectuale completur in suo ordine per exemplar, nam sicut agens naturale per formam continet similitudinem effectus et determinatur ad illum, ita agens intellectuale per exemplar habet in se simi-

recibe una cierta determinación para él, al menos en cuanto a la especificación, pues en cuanto al ejercicio no es determinado por solo el ejemplar; y por ello necesita la voluntad; por consiguiente, pertenece el ejemplar al género de causa eficiente como forma que completa a su manera un cierto género de causa eficiente, a saber, el intelectual o artificial.

14. Se dirá: por el mismo motivo se podría decir que el fin no constituye un género propio de causa, sino que completa a un determinado género de eficiente para que quede constituido suficientemente para obrar, a saber, al agente intelectual, el cual si no es movido o determinado por el fin, no puede obrar. Se responde negando la consecuencia, porque el fin no se comporta con el agente como si lo constituyera próximamente apto para obrar, sino que más bien lo supone ya así constituido, y lo mueve para que obre; el ejemplar, en cambio, no lo supone completamente constituido en cuanto a su modo peculiar de obrar, a saber, artificial o intelectual. Además, el fin como tal se comporta con los efectos según el modo peculiar de dependencia que tienen de él en cuanto que por él existen; en cambio, el ejemplar no tiene una esencial relación peculiar al efecto sino sólo en cuanto dirige o determina la acción del agente. Por lo cual, lo mismo que la voluntad del agente no constituye de por sí un nuevo género de causa, sino que determina tal modo de obrar, a saber, voluntariamente, así la ciencia o el arte, o (lo que es lo mismo) el ejemplar no constituye un nuevo género de causa, sino que completa un modo peculiar de producir, a saber, artificialmente.

Corolarios de la doctrina precedente

15. Y de aquí puede colegirse incidentalmente otra razón de por qué Aristóteles haya nombrado al ejemplar juntamente con la forma; pues el ejemplar es una cierta forma, no tanto respecto de la cosa que se ha de hacer por él, cuanto respecto del mismo artífice, a quien a su manera informa y constituye en su género en acto para que sea suficiente para obrar. Y si respecto de la cosa ejemplada el ejemplar se llama forma, no es por razón de la causalidad formal que tenga sobre él, sino porque en sí lo contiene de alguna manera por modo de

litudinem effectus et recipit quamdam determinationem ad illum, saltem quoad specificationem, nam quoad exercitium non determinatur per solum exemplar; et ideo indiget voluntate; ergo pertinet exemplar ad genus efficientis causae tamquam forma suo modo complens quoddam genus causae efficientis, scilicet intellectuale seu artificiosum.

14. Dices: eadem ratione dici posset finem non constituere proprium genus causae, sed complere quoddam genus efficientis ut sit sufficienter constitutus ad agendum, nimirum intellectuale agens, quod, nisi a fine moveatur aut determinetur, agere non potest. Respondetur negando consequentiam, quia finis non comparatur ad agens ut constituens illud proxime aptum ad agendum, sed potius supponit illud ita constitutum et movet ut agat; at vero exemplar non supponit complete constitutum quoad suum peculiarem modum agendi, nimirum artificialem seu intellectualem. Deinde finis ut sic comparatur ad effectus secundum quemdam peculiarem modum dependentiae quem ab illo habent, quatenus propter illum sunt; exemplar autem non habet peculiarem habitudinem per se ad effectum, nisi solum quatenus dirigit vel determinat actionem agentis. Quocirca, sicut voluntas agentis non constituit per se novum genus causae, sed determinat talem modum agendi, scilicet, voluntarie, ita scientia, vel ars, seu (quod idem est) exemplar non constituit novum genus causae, sed complet peculiarem modum efficiendi, scilicet artificiose.

Corollaria praecedentis doctrinae

15. Atque hinc potest obiter alia ratio colligi, cur Aristoteles simul cum forma exemplar nominaverit; est enim exemplar forma quaedam non tam respectu rei per illud efficiendae, quam respectu ipsius artificis, quem suo modo informat et constituit in suo genere in actu ut sit sufficiens ad agendum. Quod si respectu rei exemplatae exemplar vocatur forma, non est propter causalitatem formalem quam circa illud habeat, sed quia illud in se aliquo modo continet per

imagen o en su ser representativo; y todas las imágenes suelen llamarse formas; por lo cual también la cuarta especie de cualidad se llama forma y figura.

16. En segundo lugar, de paso también se entiende aquella distinción vulgar de la triple forma: *a qua, ex qua* y *ad quam;* pues mediante estas palabras ni se significan tres formas distintas, ni tampoco tres causalidades formales distintas, sino sólo tres relaciones que pueden convenir a la misma forma respecto de cosas diversas. Pues la misma forma del fuego, en cuanto es principio del que procede otro fuego, se dice forma *a qua;* pero en cuanto constituye en su ser al mismo fuego generante, se dice forma *ex qua;* y en cuanto por semejanza con ella se produce una forma en lo engendrado, puede decirse forma *ad quam.* Por lo cual, aquella partícula *a qua* denota relación de causa eficiente; *ex qua,* relación de causa formal intrínseca; *ad quam,* aunque se juzgue que denota la causa ejemplar, con todo en realidad es equívoca; pues el fuego engendra propiamente al fuego a su semejanza, y con todo su forma no es ejemplar. Por lo cual por aquella partícula puede denotarse en esa forma una relación de causa final, como referíamos antes, tomándolo de Santo Tomás, que cada agente natural obra por causa de sí como fin, en cuanto hace que produzca un efecto semejante a sí, en el cual se conserve al menos según la especie; o en el cual su perfección se represente de algún modo, si hablamos más generalmente acerca del agente. Y de acuerdo con esta consideración universal, toda forma *a qua* es también *ad quam,* bajo diversa razón de causa extrínseca y sin causalidad formal. Por consiguiente, para que la forma *ad quam* se diga peculiarmente de la causalidad ejemplar, se ha de sobreentender que es la forma próximamente regulativa del efecto al que se dirige la intención propia del agente, y por ello puede decirse norma en conformidad con la cual se hace el efecto. Por lo cual, como la forma *a qua* no se llama así porque ejerza la causalidad final sobre el efecto que procede de ella, sino porque es la forma de la misma causa, así, aunque el ejemplar se diga forma *ad quam,* no es preciso que se entienda que se llama así porque ejerza una causalidad formal respecto de aquello que se hace a su imitación, sino respecto del artífice al que informa, a no ser que se diga forma en sentido más lato, no por la causalidad sino por la representación. Y

modum imaginis seu in esse repraesentativo; omnes autem imagines solent formae appellari; unde etiam quarta species qualitatis vocatur forma et figura.

16. Secundo obiter etiam intelligitur vulgaris illa distinctio triplicis formae, *a qua, ex qua,* et *ad quam;* nam per has voces nec significantur tres formae distinctae, neque etiam tres causalitates formales distinctae; sed tantum tres habitudines quae possunt eidem formae respectu diversorum convenire. Nam eadem forma ignis, quatenus est principium a quo procedit alius ignis, dicitur forma *a qua;* quatenus vero ipsum ignem generantem in suo esse constituit, dicitur forma *ex qua;* quatenus vero ad eius similitudinem fit forma in genito, dici potest forma *ad quam.* Unde illa particula *a qua* denotat habitudinem efficientis causae; *ex qua,* habitudinem causae formalis intrinsecae; *ad quam,* quamvis censeatur denotare causam exemplarem, tamen revera est aequivoca; nam ignis proprie generat ignem ad sui similitudinem et tamen forma eius non est exemplar. Unde per illam particulam potest in illa forma denotari habitudo causae finalis, sicut supra ex D. Thoma referebamus quodlibet agens naturale agere propter se ut finem, quatenus agit ut effectum sibi similem producat, in quo conservetur saltem secundum speciem, vel in quo eius perfectio aliquo modo repraesentetur, si generalius de agente loquamur. Et iuxta hanc considerationem universalem, omnis forma *a qua* est etiam *ad quam,* sub diversa ratione causae extrinsecae et sine causalitate formali. Ut ergo forma *ad quam* peculiariter dicatur de exemplari causalitate, subintelligendum est esse formam proxime regulantem effectum ad quem dirigitur propria intentio agentis, et ideo dici potest ad cuius normam fit effectus. Unde, sicut forma *a qua* non ita appellatur quia causalitatem formalem exerceat circa effectum qui est ab ipsa, sed quia est forma ipsius causae, ita, quamvis exemplar dicatur forma *ad quam,* non oportet intelligi ita appellari quia causalitatem formalem exerceat respectu eius quod ad illius imitationem fit, sed respectu artificis quem informat, nisi latius dicatur

cuando decimos que el ejemplar es la forma del artífice se ha de entender lo mismo que de la forma del agente, pues en el artífice o agente creado es verdaderamente forma; en cambio, en el increado es sólo forma según nuestro modo de entender, o sea que tiene cuanto hay de perfección en la forma, excluída la imperfección, es decir, la causalidad intrínseca o información.

17. En tercer lugar, puede entenderse por lo dicho por qué la causa ejemplar suele distinguirse de la eficiente y si ella es también eficiente; pues esto puede objetarse asimismo contra nuestra opinión; lo mismo que Santo Tomás, I, q. 44, habiendo mostrado en el a. 1 y 2 que Dios es causa eficiente de todas las cosas, pregunta en el a. 3 si Dios es causa ejemplar. Digo, con todo, que la causa ejemplar no tanto se ha de distinguir de la causa eficiente, cuanto bajo la causa eficiente, o bajo las formas o condiciones que constituyen el género peculiar de la eficiente. Como en el referido ejemplo, después que consta que Dios es causa agente, es lo mismo preguntar si es ejemplar que preguntar si es agente por el entendimiento y si tiene de por sí cuanto es necesario para aquel modo de causar. Sin embargo, es verdad, si atendemos al sentido de los nombres, que la causa ejemplar no se dice de todo agente que opera mediante un ejemplar, sino de sola la forma que tiene fuerza y razón de ejemplar; pues el artífice no se dice causa ejemplar del artificiado, sino que tiene el ejemplar, o que opera mediante el ejemplar, porque ejemplar significa cuasi en abstracto la misma forma. Pero, en cambio, Dios, porque por sí mismo sabe y representa todas las cosas, por ello se dice absolutamente causa ejemplar de todas.

18. Por último, consta de todo lo dicho que este género de causalidad se encuentra propia e intrínsecamente en solos los agentes intelectuales, en cuanto operan algo *ad extra* por su arte o su ciencia. Por lo cual se halla con toda perfección en Dios, más aún, en Él sólo se halla esta causalidad respecto de todas las sustancias y todos los accidentes naturales, como también arriba se indicó, porque ninguna criatura intelectual puede por sí hacer mediante el arte una cosa de esta clase, sino a lo sumo accidentalmente aplicando las cosas activas a las pasivas. Por lo cual sólo de las cosas artificiales puede encontrarse una propia

forma, non ob causalitatem, sed ob repraesentationem. Cum autem dicimus exemplar esse formam artificis, ita accipiendum est sicut de forma agentis, nam in artifice vel agente creato est vere forma; in increato vero solum est forma nostro modo intelligendi, seu habet quidquid est perfectionis in forma, seclusa imperfectione, id est, intrinseca causalitate seu informatione.

17. Tertio intelligi potest ex dictis cur causa exemplaris distingui soleat ab efficienti, si et ipsa efficiens est; nam et hoc etiam obiici potest contra nostram sententiam; sicut D. Thomas, I, q. 44, cum a. 1 et 2 ostendisset Deum esse causam efficientem omnium, in a. 3 inquirit an Deus sit causa exemplaris. Dico tamen exemplarem causam non tam esse distinguendam a causa efficienti, quam sub causa efficienti, vel sub his formis aut conditionibus quae constituunt peculiare genus efficientis. Ut in dicto exemplo, postquam constat Deum esse causam agentem, idem est quaerere an sit exemplaris quod quaerere an sit agens per intellectum, et an ex se habeat quidquid necessarium est ad illum causandi modum. Verum est tamen, si vim nominum attendamus, causam exemplarem non dici de omni agente quod per exemplar operatur, sed de sola forma quae habet vim et rationem exemplaris; artifex enim non dicitur causa exemplaris artificiati, sed habere exemplar, aut operari per exemplar, quia exemplar significat quasi in abstracto ipsam formam. At vero Deus, quia per seipsum scit et repraesentat omnia, ideo simpliciter dicitur causa exemplaris omnium.

18. Ultimo tandem constat ex omnibus dictis hoc genus causalitatis proprie et intrinsece in solis agentibus intellectualibus reperiri, quatenus ad extra aliquid operantur per artem seu scientiam suam. Unde perfectissime reperitur in Deo, immo in illo solo est haec causalitas respectu substantiarum omnium et accidentium omnium naturalium, ut supra etiam tactum est, quia nulla creatura intellectualis per se potest aliquid huiusmodi per artem facere, sed ad summum per accidens, applicando activa passivis. Unde solum rerum artificialium

causalidad ejemplar en los agentes creados. Y también respecto de ellos tiene Dios virtud y propiedad de causa ejemplar primera, no sólo porque los primeros ejemplares incluso de las mismas cosas artificiales están en la mente divina, sino también porque mediante ellos influye actual e inmediatamente en su género con todos los artífices inferiores. Más aún, bajo esta razón también todas las acciones y efectos de las causas naturales proceden inmediatamente de la causa ejemplar divina, y bajo esta razón o en ese género no tienen otra causa más próxima; pues, como Dios inmediatamente concurre por medio de su potencia a todas aquellas acciones, así mediante sus ideas las dirige, y de este modo, como Dios es causa primera e inmediata de todas las acciones en el género de eficiente y de fin, así también lo es en la razón de ejemplar.

potest inveniri propria exemplaris causalitas in agentibus creatis. Et respectu etiam eorum Deus habet vim et proprietatem primae causae exemplaris, non solum quia prima exemplaria etiam ipsorum artefactorum sunt in mente divina, sed etiam quia per ea actu influit et immediate in suo genere cum omnibus inferioribus artificibus. Immo sub hac etiam ratione omnes actiones et effectus causarum naturalium immediate sunt a divina causa exemplari, et sub ea ratione seu in eo genere non habent aliam propinquiorem causam; nam, sicut Deus immediate per potentiam suam ad omnes illas actiones concurrit, ita per suas ideas eas dirigit, atque hoc modo, sicut Deus est causa prima et immediata omnium actionum in genere efficientis et finis, ita et in ratione exemplaris.

DISPUTACION XXVI

COMPARACION ENTRE LAS CAUSAS Y SUS EFECTOS

RESUMEN

En esta disputación, después de haber tratado en particular de cada causa, se propone explicar los puntos comunes a todas ellas. Esto se logra, o bien comparando las causas con los efectos, que es lo que hará en esta disputación; o comparando las causas entre sí, cosa que hará en la disputación siguiente.

La disputación presente puede considerarse dividida en tres partes:

Parte I: Comparación de causas y efectos en perfección (Sec. 1).

Parte II: Comparación de causas y efectos en duración, es decir, en prioridad y posterioridad (Sec. 2).

Parte III: Comparación de causas y efectos en suficiencia (Sec. 3 a 6).

SECCIÓN I

Se propone estudiar si toda causa es más noble que su efecto, y como la comparación puede ser con cada una de sus causas o con todas ellas, y esto, o con todas absolutamente o con todas las de un orden (1), va dando las soluciones tanto en el caso de la comparación con las causas conjuntamente (2), como separadamente con las intrínsecas (3-4) y con las extrínsecas, y al tratar de éstas se ocupa con particular detenimiento tanto de las causas eficientes (5-8) como de la causa final (9-11).

SECCIÓN II

Se pregunta si toda causa es anterior a su efecto. La duda está en el texto de Aristóteles: la causa en acto es simultánea con el efecto en acto (1). Como la solución pide una distinción en el término prioridad y en la manera de convenir (2), se hace ésta y se propone separadamente la solución para la causa final (3-4); después para la causa material, en la que sienta dos afirmaciones fundamentales: 1.ª, que la materia no puede preceder en duración a todos sus efectos (5-6); 2.ª, que hay que distinguir varios modos en que la materia puede ser anterior al efecto, a saber, en la razón de causa y en el orden de subsistencia (7). En la causa formal distingue la prioridad temporal y la natural y responde (8) que la forma tiene siempre simultaneidad temporal con el efecto; y que en la prioridad natural hay que distinguir el orden de perfección y el de subsistencia y definir una solución para cada caso (9-12). Sobre la causa eficiente afirma que puede ser anterior temporalmente a su efecto, en acto primero; pero que en acto segundo ha de ser simultánea con él. Va probando las diversas partes de este

causalidad ejemplar en los agentes creados. Y también respecto de ellos tiene Dios virtud y propiedad de causa ejemplar primera, no sólo porque los primeros ejemplares incluso de las mismas cosas artificiales están en la mente divina, sino también porque mediante ellos influye actual e inmediatamente en su género con todos los artífices inferiores. Más aún, bajo esta razón también todas las acciones y efectos de las causas naturales proceden inmediatamente de la causa ejemplar divina, y bajo esta razón o en ese género no tienen otra causa más próxima; pues, como Dios inmediatamente concurre por medio de su potencia a todas aquellas acciones, así mediante sus ideas las dirige, y de este modo, como Dios es causa primera e inmediata de todas las acciones en el género de eficiente y de fin, así también lo es en la razón de ejemplar.

potest inveniri propria exemplaris causalitas in agentibus creatis. Et respectu etiam eorum Deus habet vim et proprietatem primae causae exemplaris, non solum quia prima exemplaria etiam ipsorum artefactorum sunt in mente divina, sed etiam quia per ea actu influit et immediate in suo genere cum omnibus inferioribus artificibus. Immo sub hac etiam ratione omnes actiones et effectus causarum naturalium immediate sunt a divina causa exemplari, et sub ea ratione seu in eo genere non habent aliam propinquiorem causam; nam, sicut Deus immediate per potentiam suam ad omnes illas actiones concurrit, ita per suas ideas eas dirigit, atque hoc modo, sicut Deus est causa prima et immediata omnium actionum in genere efficientis et finis, ita et in ratione exemplaris.

DISPUTACION XXVI

COMPARACION ENTRE LAS CAUSAS Y SUS EFECTOS

RESUMEN

En esta disputación, después de haber tratado en particular de cada causa, se propone explicar los puntos comunes a todas ellas. Esto se logra, o bien comparando las causas con los efectos, que es lo que hará en esta disputación; o comparando las causas entre sí, cosa que hará en la disputación siguiente.

La disputación presente puede considerarse dividida en tres partes:

Parte I: Comparación de causas y efectos en perfección (Sec. 1).

Parte II: Comparación de causas y efectos en duración, es decir, en prioridad y posterioridad (Sec. 2).

Parte III: Comparación de causas y efectos en suficiencia (Sec. 3 a 6).

SECCIÓN I

Se propone estudiar si toda causa es más noble que su efecto, y como la comparación puede ser con cada una de sus causas o con todas ellas, y esto, o con todas absolutamente o con todas las de un orden (1), va dando las soluciones tanto en el caso de la comparación con las causas conjuntamente (2), como separadamente con las intrínsecas (3-4) y con las extrínsecas, y al tratar de éstas se ocupa con particular detenimiento tanto de las causas eficientes (5-8) como de la causa final (9-11).

SECCIÓN II

Se pregunta si toda causa es anterior a su efecto. La duda está en el texto de Aristóteles: la causa en acto es simultánea con el efecto en acto (1). Como la solución pide una distinción en el término prioridad y en la manera de convenir (2), se hace ésta y se propone separadamente la solución para la causa final (3-4); después para la causa material, en la que sienta dos afirmaciones fundamentales: 1.ª, que la materia no puede preceder en duración a todos sus efectos (5-6); 2.ª, que hay que distinguir varios modos en que la materia puede ser anterior al efecto, a saber, en la razón de causa y en el orden de subsistencia (7). En la causa formal distingue la prioridad temporal y la natural y responde (8) que la forma tiene siempre simultaneidad temporal con el efecto; y que en la prioridad natural hay que distinguir el orden de perfección y el de subsistencia y definir una solución para cada caso (9-12). Sobre la causa eficiente afirma que puede ser anterior temporalmente a su efecto, en acto primero; pero que en acto segundo ha de ser simultánea con él. Va probando las diversas partes de este

enunciado detenidamente y resolviendo las objeciones que se ofrecen (13-19), para terminar la sección resolviendo las dudas propuestas al principio (20-22)

SECCIÓN III

Entramos con ella en la parte tercera, que versa sobre la suficiencia de las causas con respecto a los efectos. En esta sección aborda el punto de si pueden o deben darse varias causas de un solo efecto. Se impone primero la distinción de las causas por su género o especie, por ser totales o parciales; igualmente se ha de precisar si pueden reunirse o deben reunirse para el efecto (1). Propone la solución para las causas de diverso género (2), y afirma que no hay ningún efecto que dependa únicamente de una causa (3-5); responde a la duda de por qué se llama causa total a la materia y a cada una de las causas (6) y afirma finalmente que la causa final y la eficiente son puramente perfectas, por lo cual no dicen de suyo imperfección y pueden darse perfectamente en el mismo Dios (7-8). Pasa a tratar de las causas del mismo género y de especie diversa, y afirma primeramente que no puede haber varias materias del mismo efecto (9-11) y que varias formas de un mismo efecto no pueden existir ni sobrenaturalmente (12-13).

SECCIÓN IV

Prosigue con el mismo tema y se ocupa ahora del punto tercero: varias causas totales del mismo género y de la misma especie u orden dentro de aquél. Esto tiene lugar en las causas eficientes y finales que sean totales en su orden (1). El problema se presenta desdoblado: 1.º, si puede surgir un mismo efecto de varias causas conjunta y simultáneamente; 2.º, si puede ser hecho el efecto de modo sucesivo y dividido. Primera cuestión: Hay varias opiniones. La primera niega que esto sea posible; es de Cayetano, Escoto y Soncinas (3); expone largamente su fundamento, que estriba en seis afirmaciones (4-6). Segunda opinión: afirma que esto es posible, incluso naturalmente; esta solución se presenta como probablemente de Cayetano (6); expone su fundamento (7-8) y por fin propone la tercera opinión: no encierra contradicción que el mismo efecto provenga de dos causas totales (9-10); la prueba y defiende sobre todo rebatiendo las seis proposiciones en que se apoyaba la primera opinión (11-16); y a la segunda opinión, responde que naturalmnete no puede dimanar un mismo efecto totalmente de varios agentes no subordinados (17-20).

SECCIÓN V

La pregunta que se ofrece ahora es si un mismo efecto puede ser producido por separado de manera natural por varias causas totales. Estamos, pues, en la segunda parte del problema que antes planteó (Sec. IV, n. 2). Hay también varias opiniones que tratan de responder: La primera: no es posible que una causa natural haga el mismo efecto numérico que otra (2); se funda en dos razones que enuncia y discute largamente, para pasar a refutarlas seguidamente (3-10). Segunda opinión: enuncia lo contrario de la anterior; se funda en que el mismo efecto numérico puede ser hecho divididamente por varias causas totales (11-12). Para iniciar la solución, distingue entre causa particular y unívoca, y universal y equívoca (13), y para la primera niega que esto sea posible (14), afirmando para la segunda que no tiene como objeto adecuado toda la especie (15), ya que hay varios modos de asignar objeto adecuado a la virtud activa del agente unívoco (16-17). Pueden ofrecerse algunas dificultades respecto de este modo de resolver la cuestión; todas ellas son razonadas con detenimiento (18-25) para pasar a la resolución afirmativa de toda la cuestión (26-27)

y a la respuesta a los argumentos de la opinión segunda, que dejó pendientes desde la sección anterior (28-32).

SECCIÓN VI

Dentro del problema general que ocupa estas tres secciones, va a tratar ahora de la posibilidad de efectos contrarios; en cierto modo sigue esta sección el camino inverso, ya que va a tratar de si una causa puede producir diversos efectos, sobre todo opuestos (1). Examina la cuestión en la causa formal y concluye que una causa puede causar sólo un efecto (2-4); en la causa material se responde afirmativamente (5-6); la causa final puede serlo de varios y contrarios efectos (7-8) y finalmente, en la causa eficiente, hay que distinguir entre la causa libre y la natural, la esencial y la accidental, y la universal y la particular, todo lo cual va haciendo seguidamente y concluyendo con las soluciones oportunas (10-16). Termina aclarando un texto de Aristóteles relacionado con el problema presente, que podría ofrecer alguna dificultad (17).

DISPUTACION XXVI

COMPARACION ENTRE LAS CAUSAS Y SUS EFECTOS

Después que se ha tratado de cada una de las causas, hace falta, como complemento de este tratado, explicar algunas cosas que pueden ser comunes a todas, lo cual se hará cómodamente comparando ya las causas con sus efectos, que es lo que se hará ahora, ya también éstas entre sí, cosa que llevaremos a cabo en la disputación siguiente. Y las causas pueden compararse con los efectos o en perfección, o en suficiencia, o en duración; es decir, en razón de prioridad y posterioridad.

SECCION PRIMERA

SI TODA CAUSA ES MÁS NOBLE QUE SU EFECTO

1. Puede el efecto compararse en perfección o con cada una de sus causas, o con todas tomadas simultáneamente, y ello o bien con todas absolutamente, o con todas las del mismo género o razón.

2. Por consiguiente, en primer lugar es cierto que el efecto no puede superar en perfección a todas sus causas tomadas conjuntamente. Se prueba, porque nada hay de perfección en el efecto que no lo haya recibido de sus causas; por consiguiente, nada de perfección puede tener el efecto que no preexista en

DISPUTATIO XXVI

DE COMPARATIONE CAUSARUM AD SUA EFFECTA

Postquam de singulis causis disputatum est, oportet ad huius tractatus complementum nonnulla quae omnibus possunt esse communia disserere, quod commode fiet comparando tum causas ad effectus, quod nunc agimus, tum etiam inter se, quod praestabimus disputatione sequenti. Comparari autem possunt causae ad effectus, vel in perfectione, vel in sufficientia, vel in duratione, seu in ratione prioris et posterioris.

SECTIO PRIMA

UTRUM OMNIS CAUSA SIT EFFECTU SUO NOBILIOR

1. Potest effectus comparari in perfectione, vel ad singulas causas suas, vel ad omnes simul sumptas, idque vel ad omnes simpliciter, vel ad omnes eiusdem generis seu rationis.

2. Primo igitur certum est non posse effectum excedere in perfectione omnes causas suas simul sumptas. Probatur, quia nihil est perfectionis in effectu, quod non habeat a causis suis; ergo nihil perfectionis habere

alguna de sus causas, o bien formalmente o bien eminentemente, porque las causas no pueden dar lo que de ningún modo contienen en sí.

Comparación del efecto con las causas intrínsecas

3. En segundo lugar, hay que decir que, si se compara el efecto solamente con aquellas causas de las que intrínsecamente consta, no puede superarlas en perfección a todas tomadas conjuntamente como causantes en acto. Lo cual es decir que la sustancia compuesta, por ejemplo, que es efecto intrínseco de la materia y la forma, no puede superar en perfección a la misma materia y a la forma tomadas conjuntamente y unidas; pues por ello añadí *causantes en acto,* para abarcar su unión. Y así se prueba fácilmente la aserción, primero porque aquel efecto no se distingue en la realidad de tales causas tomadas conjuntamente y causantes en acto, como mostraré después al tratar de la sustancia material; por consiguiente, no puede haber entre ellas desigualdad de perfección. Segundo, porque el efecto no recibe de otra parte la perfección formalmente o entitativamente, sino de aquellas causas de las que consta intrínsecamente; por consiguiente, no puede superar en perfección a todas aquellas con sus causalidades, ya que no hay cosa alguna de donde pueda tener aquel exceso de perfección. Podrá decirse que convienen al compuesto muchas cosas que pertenecen a la perfección y no pueden atribuirse a sus causas intrínsecas, como son existir en sí, operar por sí, al modo como en los seres compuestos conviene al compuesto vivir, cosa que no conviene a la materia ni a la forma. Se responde que estas perfecciones no convienen a cada una de las causas intrínsecas tomadas por sí, pero que les convienen en cuanto causantes conjunta y actualmente; por lo cual sólo se concluye que de la unión o causalidad de estas causas surge algo más perfecto de lo que es el agregado (por llamarlo así) de estas causas sin la unión y causalidad de ellas entre sí.

4. Pero de aquí se infiere y se afirma en tercer lugar, comparando el efecto total y de modo absoluto con cada una de las causas intrínsecas, que el efecto es más perfecto que cualquiera de ellas. Se prueba claramente, porque incluye toda la perfección de cada una de ellas, y además incluye la perfección de la

potest effectus quod non praeexistat in aliqua causarum suarum, vel formaliter vel eminenter, quia causae dare non possunt quod nullo modo in se continent.

Comparatio effectus ad intrinsecas causas

3. Secundo dicendum est, si compararetur effectus ad eas tantum causas quibus intrinsece constat, non posse excedere in perfectione omnes illas simul sumptas ut actu causantes. Quod est dicere substantiam, verbi gratia, compositam, quae est effectus intrinsecus materiae et formae, non posse excedere in perfectione ipsam materiam et formam simul sumptas et unitas; ideo enim addidi *actu causantes,* ut earum unionem comprehenderem. Atque ita facile probatur assertio, primo, quia ille effectus non distinguitur in re ab huiusmodi causis simul sumptis et actu causantibus, ut infra ostendam tractando de substantia materiali; ergo non potest esse inter eas inaequalitas perfectionis. Secundo, quia effectus non habet aliunde formaliter seu entitative perfectionem, nisi ab eis causis quibus intrinsece constat; ergo non potest excedere in perfectione omnes illas cum suis causalitatibus, quia non est unde habeat illum perfectionis excessum. Dices multa convenire composito, quae ad perfectionem pertinent, et causis eius intrinsecis attribui non possunt, ut sunt per se esse, per se operari, ut in rebus viventibus composito convenit vivere, quod nec materiae nec formae convenit. Respondetur has perfectiones non convenire singulis causis intrinsecis per se sumptis, convenire autem eis ut simul et actu causantibus; unde solum concluditur ex unione seu causalitate harum causarum aliquid perfectius consurgere quam sit aggregatum (ut sic dicam) harum causarum absque unione et causalitate earum inter se.

4. Hinc vero infertur et dicitur tertio, comparando effectum totum ac simpliciter ad singulas causas intrinsecas, perfectiorem esse effectum qualibet earum. Probatur aperte quia includit totam perfectionem cuiuscumque earum, et praeterea includit perfectionem alterius, et praeterea perfectionem

otra, y además la perfección de la unión de ellas entre sí. Asimismo, si tal efecto es una sustancia compuesta, consta que es más perfecto que la materia; antes se ha mostrado también que es más perfecto que la forma. Ni esto puede parecer extraño, ya que tal efecto no tiene intrínsecamente toda su perfección de ninguna de tales causas tomadas por sí, y por esto puede superar a cualquiera de ellas tomada por sí, por razón de la otra. Y dije *si se compara absolutamente todo el efecto* según toda la perfección que tiene; pues si la comparación se hace sólo de modo relativo en lo que precisamente el efecto tiene de tal causa, no puede superar en aquella razón a la perfección de la causa, ya que de ella no puede tener nada más que lo que ésta contenga en sí. Más aún, desde ese punto de vista la causa en cierto modo es superior, en cuanto es ella la que comunica a otro su perfección y en cuanto el efecto depende de ella bajo aquel aspecto. Se dirá: cuando este efecto es algún compuesto accidental no siempre es más perfecto que una de las causas tomada por sí, a saber la material, que es la misma sustancia. Se responde que incluso este compuesto supera a la sustancia misma, al menos en la perfección de la forma accidental y en su información; pues ésta es una cierta perfección. Y si sucede que toda esta perfección se contiene eminentemente en sola la sustancia, ello no será por razón de la causalidad material, sino por otra razón superior. Por lo cual, esto es accidental para la comparación de la causa material como tal con su efecto, que ahora hacemos. Pero aquí se podía hacer además la comparación entre las mismas causas material y formal, en cuanto una puede ser efecto de la otra; pero esta comparación la trataremos mejor en la sección siguiente.

Comparación del efecto con las causas eficientes

5. En cuarto lugar hay que decir que el efecto no puede superar nunca en perfección a todas las causas eficientes que concurren a él, tomadas juntamente; más aún, ni a alguna de ellas que concurra a él como causa principal y total en

unionis earum inter se. Item, si talis effectus sit substantia composita, constat esse perfectiorem quam materiam; supra etiam ostensum est esse perfectiorem quam formam. Neque hoc mirum videri potest, quia talis effectus ex neutra talium causarum per se sumpta habet intrinsece totam perfectionem suam, et ideo quamlibet earum per se sumptam excedere potest ratione alterius. Dixi autem, *si totus effectus simpliciter compareretur* secundum totam perfectionem quam habet; nam si solum fiat secundum quid comparatio, in eo praecise quod effectus habet a tali causa, non potest excedere in ea ratione perfectionem causae, cum ab illa nihil amplius habere possit quam ipsa in se contineat. Immo, sub ea consideratione causa quodammodo excedit, in quantum ipsa est quae communicat alteri suam perfectionem, et in quantum effectus ab ea pendet sub ea ratione. Dices: quando hic effectus est aliquod compositum accidentale non semper est perfectior altera causa per se sumpta, nimirum materiali, quae est ipsamet substantia. Respondetur etiam hoc compositum superare substantiam ipsam saltem in perfectione accidentalis formae, eiusque informatione [1]; haec enim aliqua perfectio est. Quod si contingat totam hanc perfectionem eminenter in sola substantia contineri, illud non erit ratione causalitatis materialis, sed alia superiori ratione. Unde illud est per accidens ad comparationem causae materialis ut sic ad suum effectum, quam nunc facimus. Poterat vero hic ulterius fieri comparatio inter ipsasmet causas materialem et formalem, quatenus una potest esse effectus alterius; sed hanc comparationem attingemus melius sectione sequenti.

Comparatio effectus ad efficientes causas

5. Quarto dicendum est effectum nunquam posse excedere in perfectione omnes causas efficientes quae ad illum concurrunt, simul sumptas; immo neque aliquam earum quae ut causa principalis et totalis in

[1] En la edición de Juan Bta. Colosino y en otras aparece cambiada la palabra *informatione* por *ratione,* que juzgamos menos apropiada. (N. de los EE.)

algún género; y, en cambio, la causa eficiente principal con frecuencia supera en perfección a su efecto. Esta aserción es fácil en cuanto a todas sus partes, por lo que con toda amplitud hemos expuesto acerca de la causa eficiente. Y la primera parte ciertamente se prueba, porque la perfección total del efecto mana de las causas eficientes; por consiguiente, no puede suceder que haya alguna perfección en el efecto que no esté de modo igual o más noble en alguna de las causas eficientes; por consiguiente, el efecto no puede superar en perfección a todas sus causas eficientes tomadas conjuntamente. Se dirá: además de las causas eficientes tiene el efecto otras que le son intrínsecas; por consiguiente, por razón de ellas puede exceder en perfección a las causas eficientes. Se responde que las mismas causas intrínsecas que componen el efecto emanan necesariamente de alguna causa eficiente extrínseca; y por ello no puede suceder que el efecto comparado con la causa eficiente que le es adecuada, tenga alguna perfección de parte de sus causas intrínsecas que no esté de modo igual o más noble en la extrínseca o eficiente.

6. En cambio, la otra parte, en la que se compara el efecto con cada una de las causas eficientes, se explica fácilmente con la distinción de la causa principal e instrumental. Pues la instrumental puede ser menos noble que el efecto, como antes se dijo y notó Santo Tomás, *In IV*, dist. 1, q. 1, a. 4, quaestiunc. 1, ad 3, porque el efecto no procede principalmente de la virtud de ella. Pero, en cambio, la causa principal nunca puede ser menos noble, principalmente si es íntegra y total en su género; pues acerca de la parcial la cosa es más dudosa. Aunque, hablando propiamente de la perfección intensiva, sea más probable también que la causa parcial principal nunca sea intensivamente menos perfecta que su efecto, porque en esto difiere en sumo grado de la causa instrumental, y porque tal causa, aunque de parte de la acción sea parcial, no obstante, de parte del efecto obra sobre aquel todo; y por ello no puede superar el grado de su perfección, como se trató en lo que precede. Y con esto consta *a fortiori* que cuando la causa es principal total, no puede ser inferior en perfección a su efecto, porque no puede darle a él la perfección que no tiene en sí. Pero entre las causas

aliquo genere ad illum concurrat; e converso vero causa efficiens principalis saepe excedit in perfectione suum effectum. Haec assertio quoad omnes partes est facilis, ex iis quae de causa efficiente latissime disputavimus. Et prima quidem pars probatur, quia tota perfectio effectus manat a causis efficientibus; ergo fieri non potest ut aliqua perfectio sit in effectu quae non aequali vel nobiliori modo sit in aliqua causarum efficientium; ergo non potest excedere effectus in perfectione omnes suas causas efficientes simul sumptas. Dices: praeter causas efficientes habet effectus alias sibi intrinsecas; ergo ratione illarum potest excedere in perfectione causas efficientes. Respondetur ipsas intrinsecas causas componentes effectum manare necessario ab aliqua efficienti causa extrinseca; et ideo fieri non potest ut effectus comparatus ad causam efficientem sibi adaequatam, habeat aliquam perfectionem a suis causis intrinsecis quae non sit aequali vel nobiliori modo in extrinseca seu efficienti.

6. Altera vero pars, qua comparatur effectus ad singulas causas efficientes, declaratur facile ex distinctione causae principalis et instrumentalis. Nam instrumentalis potest esse ignobilior effectu, ut supra dictum est et notavit D. Thomas, In IV, dist. 1, q. 1, a. 4, quaestiunc. 1, ad 3, quia effectus non procedit principaliter ex virtute eius. At vero causa principalis nunquam potest esse ignobilior, praesertim si sit integra et totalis in suo genere; nam de partiali res est magis dubia. Quamvis loquendo proprie de perfectione intensiva, probabilius sit etiam causam partialem principalem nunquam esse intensive minus perfectam suo effectu, quia in hoc maxime differt a causa instrumentali, et quia talis causa, licet ex parte actionis sit partialis, tamen ex parte effectus agit in totum illum; et ideo excedere non potest suae perfectionis gradum, ut in superioribus tactum est. Et hinc a fortiori constat, quando causa est totalis principalis, non posse esse inferiorem perfectione suo effectu, quia non posset illi dare perfectionem quam in

principales, unas son unívocas, otras equívocas, como dijimos antes; de las cuales, las últimas necesariamente son más nobles que sus efectos, porque, como son de diversa especie que los efectos, es necesario que no contengan la perfección de ellos formalmente y según la misma razón; por consiguiente, es preciso que la tengan de modo más eminente, como notó Santo Tomás, I, q. 4, a. 2, ad 3; y es frecuente entre todos los filósofos. Pero, en cambio, la causa unívoca, aunque no pueda ser inferior al efecto, con todo no es necesario que le supere; pues al producirlo en la misma especie le comunica toda su perfección; y por esto, entre ellos se da igualdad. Y si se objeta que Agustín, lib. *LXXXIII Quaestionum*, q. 2, dice: *Todo lo que es hecho, no puede ser igual a aquél por quien es hecho*, respondo en primer lugar que puede entenderse que el efecto nunca sea igual a la causa en todo; pues al menos en la relación de dependencia es inferior, aunque no en la perfección absoluta e intrínseca. O bien, en segundo lugar y tal vez más de acuerdo con la mente de Agustín, respondo que ello se ha de entender de lo que es hecho por otro como por un principio necesario del que depende esencialmente; pero el efecto no tiene nunca tal dependencia de una causa unívoca sino de alguna superior; y por ello acerca de tal efecto es verdad que nunca puede llegar a igualdad con la causa.

7. Por otro lado puede objetar alguien que cuando varias causas principales esencialmente subordinadas concurren a un mismo efecto, aunque cada una en su género y grado sea total, nada impide que el efecto supere a la causa inferior o próxima, con tal de que no exceda a todas las superiores, porque basta con que toda la perfección del efecto se halle en toda la serie de las causas, aunque no en cada una. Y así sucede que un animal menos perfecto engendre otro de especie más perfecta; y con bastante frecuencia sucede que un hombre engendre a otro de mejor ingenio, y por ello, como individuo, más perfecto. Se responde a la dificultad con lo que precede, que no hay ningunas causas subordinadas *per se* y esencialmente en la operación más que la segunda y la primera; pues las causas segundas entre sí no tienen esta subordinación tan intrínseca, aunque entre las segundas se den algunas universales y superiores que

se non haberet. Inter causas autem principales, quaedam sunt univocae, aliae aequivocae, ut supra diximus; ex quibus posteriores necessario sunt effectibus nobiliores, quia cum sint diversae speciei ab effectibus, necesse est ut non contineant perfectionem eorum formaliter et secundum eamdem rationem; ergo oportet ut illam habeant eminentiori modo, ut notavit D. Thomas, I, q. 4, a. 2, ad 3; et est frequens apud omnes philosophos. At vero causa univoca, quamvis non possit esse effectu inferior, non tamen necesse est ut illum excedat; communicat enim illi totam suam perfectionem, quem in eadem specie producit; et ideo inter ea invenitur aequalitas. Quod si obiicias Augustinum, lib. LXXXIII Quaestionum, q. 2, dicentem: *Omne quod fit, ei a quo fit, par esse non potest*, respondeo primum intelligi posse effectum nunquam esse parem causae in omnibus; nam saltem in relatione dependentiae est inferior: non tamen in absoluta et intrinseca perfectione. Vel secundo, et fortasse magis ad mentem Augustini, respondeo id esse intelligendum de eo quod fit ab alio tamquam a necessario principio a quo essentialiter pendet; effectus autem nunquam habet huiusmodi dependentiam a causa univoca, sed ab aliqua superiori; et ideo de tali effectu verum est nunquam posse pervenire ad aequalitatem cum causa.

7. Aliunde obiicere quis potest, quando plures causae principales per se subordinatae ad eumdem effectum concurrunt, etiamsi unaquaeque in suo genere et gradu sit totalis, nihil obstare quod effectus excedat inferiorem seu proximam causam, dummodo non excedat superiores omnes, quia satis est quod tota perfectio effectus sit in tota serie causarum, quamvis non sit in singulis. Atque ita contingit ut brutum minus perfectum generet aliud perfectioris speciei; et frequentius evenit ut unus homo generet alium melioris ingenii, atque adeo in individuo perfectiorem. Respondetur ad argumentum ex superioribus, nullas causas esse per se et essentialiter subordinatas in agendo, nisi secundam et primam; causae enim secundae inter se non habent illam adeo intrinsecam subordinationem; quamquam inter secundas dentur aliquae universales et

a su manera ayudan a las inferiores para sus efectos. Por tanto, la causa primera, cuando obra con una segunda que opera como principal en su orden, acomoda su acción a la perfección y naturaleza de tal causa, y por ello nunca puede superar el efecto la perfección de la causa segunda ni puede ninguna perfección emanar de la causa primera hacia el efecto, a no ser mediante la segunda; de lo contrario, en la comunicación de dicha perfección ya no obraría la causa primera como concurriendo con la segunda, sino por sí, como suponiendo algún defecto de la causa segunda. Y de modo semejante, si a veces el efecto, por influencia de los cielos, tiene alguna mayor perfección que la causa particular unívoca, en cuanto a aquella perfección no procede de la causa particular, al menos como principal, sino del cielo o de otra causa universal que en tal efecto desempeña el papel de causa principal próxima.

8. Por lo cual, en el ejemplo de los animales que parece que son engendrados en una especie más perfecta por otros menos perfectos, o bien hay que negar la afirmación, porque siempre uno al menos de los generantes es igualmente perfecto o más perfecto en especie; o ciertamente hay que decir que tales generantes no concurren a aquel efecto como causas principales, sino como instrumentales que disponen la materia; y que la generación se perfecciona por la virtud de alguna causa superior, como sucede también en la producción de un mixto, que se engendra por la mutua acción y mezcla de los elementos. En cambio, acerca de la desigualdad individual, si mantenemos que los individuos de la misma especie no son desiguales sino en las disposiciones accidentales, como es opinión de muchos, la respuesta es fácil; pues la perfección de tal disposición o complexión no proviene siempre de las causas próximas y unívocas, sino de otras circunstantes y sobre todo de la influencia celeste, como es la opinión común de todos los filósofos. Y si tal vez en los mismos individuos hay una desigualdad de perfección y el individuo más perfecto es engendrado por el más imperfecto, necesariamente hay que decir que incluso aquel exceso de perfección proviene de la concomitancia y concurso de otras causas, las cuales, lo mismo que ayudan a disponer mejor la materia, así también a introducir

superiores, quae suo modo adiuvant inferiores ad suos effectus. Causa igitur prima, quando agit cum secunda principaliter operante in suo ordine, accommodat actionem suam perfectioni et naturae talis causae, et ideo nunquam potest effectus excedere perfectionem causae secundae, nec potest aliqua perfectio dimanare a causa prima in effectum, nisi per secundam; alioqui in communicanda illa perfectione iam non ageret causa prima ut concurrens cum secunda, sed per sese, ut supponens aliquem defectum causae secundae. Ac simili modo si interdum effectus ex influentia caelorum habet aliquam maiorem perfectionem quam causa particularis univoca, quoad illam perfectionem non procedit a particulari causa, saltem ut a principali, sed a caelo vel alia causa universali quae in eo effectu gerit vicem proximae causae principalis.

8. Unde ad exempla de animantibus quae in perfectiori specie videntur generari ab aliis minus perfectis, vel negandum est assumptum, quia semper alterum saltem ex generantibus est aeque perfectum vel perfectius in specie; vel certe dicendum est talia generantia ad eum effectum non concurrere ut causas principales, sed ut instrumentales disponentes materiam; generationem autem perfici virtute alicuius superioris causae, sicut contingit etiam in effectione mixti quod ex mutua actione et mixtione elementorum generatur. De inaequalitate autem individuali, si teneamus individua eiusdem speciei non esse inaequalia nisi in accidentalibus dispositionibus, ut multorum est opinio, facilis est responsio; nam perfectio talis dispositionis seu complexionis non provenit semper a proximis et univocis causis, sed ex aliis circumstantibus et praesertim ex caelesti influentia, ut est omnium philosophorum concors sententia. Quod si fortasse in ipsismet individuis est inaequalitas perfectionis, et individuum perfectius generatur ab imperfectiori, necessario dicendum est etiam illum excessum perfectionis provenire ex concomitantia et concursu aliarum causarum, quae, sicut iuvant ad perfectius disponendam materiam, ita et ad introducendam formam

una forma individualmente más perfecta. Esta cuestión propiamente suele disputarse en los libros *De Anima*, y Fonseca la trata bien, V *Metaph.*, c. 28, q. 16.

Comparación del efecto con la causa final

9. Por último, hay que decir que la causa final no siempre es más perfecta que su efecto; aunque si el fin es último y el orden al fin es recto y según la disposición de la naturaleza, siempre es más perfecto que su efecto o que la cosa ordenada al fin. La primera parte consta en primer lugar por inducción; pues con frecuencia alguien ejerce acciones nobilísimas por causa del dinero, o de la estimación de los hombres, que son fines más imperfectos. Y la razón está en que el fin sólo mueve al agente metafóricamente a obrar, y por ello no es preciso que contenga el efecto o formal o eminentemente, sino que basta con que tenga alguna razón de bien bajo la cual pueda mover a la voluntad. La última parte consta también por inducción, pues en cuanto Dios opera por causa de un fin, es claro que el fin último que Él mismo pretende es más noble que las restantes cosas creadas por causa de tal fin. Por otra parte, los agentes naturales, cuando no operan por causa de un fin último intentado por Dios, obran también por causa de un fin más noble. Y si se consideran precisivamente en cuanto obran según el ímpetu natural de la naturaleza, operan de uno de estos tres modos. El primero es por causa de la perfección del individuo o del estado conveniente, como cuando se mueve la piedra para descansar en el centro, o el animal para conservar la vida; y en este modo de obrar, el mismo agente es fin de aquella acción, y de algún modo el último, a saber, en aquella serie; y así consta que tal fin es más perfecto que tal acción, o que su término formal. El segundo modo es cuando estos agentes obran por causa de la conservación de su especie, como cuando el fuego engendra al fuego, etc.; y entonces el fin en cierto modo es igualmente perfecto, en cuanto la misma forma de lo engendrado es llamada por Aristóteles fin de la generación; o en cuanto el mismo generante es fin de su acción, en cierto modo es un fin más perfecto, supuesto

individualiter perfectiorem. Quae res proprie disputari solet in libris de anima, et bene a Fonseca, V Metaph., c. 28, q. 16.

Comparatio effectus ad finalem causam

9. Ultimo dicendum est finalem causam non semper esse perfectiorem suo effectu; quamquam, si finis sit ultimus et ordo in finem sit rectus et iuxta institutionem naturae, semper sit perfectior suo effectu seu re ordinata in finem. Prior pars constat primo inductione; nam saepe quis exercet nobilissimas actiones propter pecuniam, vel hominum aestimationem, qui fines imperfectiores sunt. Et ratio est quia finis solum movet agens metaphorice ad operandum, et ideo non oportet ut vel formaliter vel eminenter contineat effectum, sed satis est quod habeat aliquam rationem boni sub qua possit movere voluntatem. Posterior pars etiam constat inductione, nam quatenus Deus propter finem operatur, clarum est finem ultimum quem ipse intendit esse nobiliorem caeteris rebus propter talem finem procreatis. Rursus naturalia agentia, cum non operentur propter finem ultimum a Deo intentum, etiam agunt propter nobiliorem finem. Quod si considerentur praecise quatenus agunt ex naturali impetu naturae, uno ex tribus modis operantur. Primus est propter individui prefectionem vel convenientem statum, ut quando movetur lapis ut quiescat in centro, vel brutum ut vitam conservet; et in hoc modo operandi ipsummet agens est finis illius actionis, et aliquo modo ultimus, scilicet in illa serie; et ita constat finem huiusmodi esse perfectiorem tali actione, vel formali termino eius. Secundus modus est quando haec agentia agunt propter conservationem suae speciei, ut cum ignis generat ignem, etc.; et tunc finis quodammodo est aeque perfectus, quatenus ipsa forma geniti dicitur ab Aristotele finis generationis; vel quatenus ipsummet generans [1] est finis suae actionis, quodammodo est finis perfectior, quatenus bonum commune

[1] No nos parece aceptable la sustitución que se hace en la edición de Juan Bta. Colosino de *generans* por *genitum*. (N. de los EE.)

que el bien común de toda la especie y su perpetuidad es un bien más excelente de lo que es uno u otro individuo. El tercer modo es cuando estas causas operan para comunicar de algún modo el ser que tienen, como el sol cuando ilumina, y lo mismo sucede en todas las influencias de los cielos; pues no obran para conservarse, ya que son incorruptibles; por consiguiente, sólo obran para comunicarse, o (lo que es igual) para conservar o perfeccionar otras cosas. En esta acción, si se considera el fin próximo de la misma acción, éste ciertamente es menos perfecto de lo que es el mismo agente; con todo, él no es el fin del mismo agente, sino sólo de la acción; y si se considera el fin último por causa del cual puede decirse que operan tales agentes, éste según una cierta razón o serie es el bien de todo el universo; pero absolutamente es Dios mismo a quien estos agentes imitan mientras se comunican; y de ambos modos el fin es algo más excelente que aquello que se ordena al fin.

10. Finalmente, los agentes intelectuales creados, si operan recta y ordenadamente por causa de un fin, mediante sus operaciones tienden al verdadero fin último, que es Dios, sea expresamente, sea al menos implícitamente, en cuanto operan por causa de la virtud y honestidad. En lo cual también operan de algún modo por causa de sí, en cuanto operan por causa de la propia perfección, no ciertamente deteniéndose en sí mismos como en último fin por causa del cual operan, sino como en un fin para el cual procuran dicha perfección. Y así el fin que últimamente pretenden, absolutamente es más perfecto que todo aquello que ordenan al fin; pues acerca de Dios es claro; y de los mismos agentes, en cuanto ordenan alguna cosa a sí y respecto de ella se comportan como fin último en una serie, es también necesario que bajo aquella razón sean más perfectos; pues estos agentes son más perfectos que sus operaciones. Y si se dice que ellos existen por causa de sus operaciones, no se detienen en éstas hasta tal punto que no las ordenen a sí, de suerte que de modo completo tiendan a sí mismos en estado perfecto; y éste puede decirse último fin intrínseco de tal acción, pero no absolutamente último, ya que toda aquella acción se refiere o tiende de suyo a un fin ulterior, fin último extrínseco, que es Dios.

totius speciei ac perpetuitas eius est excellentius bonum quam sit unum vel alterum individuum. Tertius modus est, quando hae causae operantur propter communicandum aliquo modo esse quod habent, ut cum sol illuminat, et idem est de omnibus influentiis caelorum; non enim agunt ut se conservent, cum sint incorruptibiles; solum ergo agunt ut se communicent, vel (quod idem est) ut alia conservent aut perficiant. In qua actione si consideretur finis proximus ipsius actionis, ille quidem minus perfectus est quam sit ipsum agens, tamen ille non est finis ipsius agentis, sed solius actionis; si autem consideretur finis ultimus propter quem dici possint agere huiusmodi agentia, ille secundum quamdam rationem aut seriem est bonum totius universi; simpliciter autem est Deus ipse, quem haec agentia imitantur, dum se communicant; et utroque modo finis est quid excellentius eo quod ad finem ordinatur.

10. Denique intellectualia agentia creata, si recte et ordinate operentur propter finem, per suas operationes tendunt in verum ultimum finem, qui est Deus, vel expresse, aut saltem implicite, quatenus propter virtutem et honestatem operantur. In quo etiam aliquo modo operantur propter se, quatenus operantur propter propriam perfectionem, non quidem sistendo in seipsis tamquam in fine ultimo cuius gratia operantur, sed tamquam in fine cui perfectionem illam procurant. Atque ita finis quem ultimate intendunt absolute est perfectior omni eo quod ad finem ordinant; nam de Deo constat; de ipsismet autem agentibus, quatenus ad se aliquid ordinant et ad illud comparantur ut ultimus finis in aliqua serie, etiam necesse est ut sub ea ratione sint perfectiora, nam haec agentia perfectiora sunt suis operationibus. Quod si ipsa dicuntur esse propter suas operationes, non ita in eis sistunt quin ad se illas ordinent, ita ut complete intendant seipsa in statu perfecto; qui potest dici intrinsecus finis ultimus talis actionis, non tamen simpliciter ultimus, cum tota illa actio vel referatur vel ex se tendat in ulteriorem finem ultimum extrinsecum, qui est Deus.

11. Algunas veces, empero, pueden estos agentes ordenar a sí, como a fin absolutamente último, otras cosas más perfectas que ellos, incluso a Dios mismo; sin embargo, se trata de una perversión del orden, ajena a la recta razón y a lo que piden las naturalezas de las cosas; y por ello dije en la conclusión *si el orden al fin es recto por la misma disposición de la naturaleza.* Y de este modo se ha de entender lo que dijo Aristóteles, que el fin es lo mejor de cada cosa; pues habla del fin relativamente último, por decirlo así; es decir, o absolutamente, o en un aspecto, en orden a aquello de lo cual es fin último. Y la razón está en que el fin último es apetecido por causa de sí y las demás cosas por causa de él; y por ello también es más amado que las demás cosas, de acuerdo con esto: *Aquello por lo que algo es tal, lo es aún en mayor grado;* y por ello, si se ama de modo recto y conforme con las naturalezas de las cosas, es preciso que él mismo sea más amable, y consecuentemente que sea un bien mayor y más excelente.

12. Pero ocurre lo contrario con el fin no último; pues puede rectamente y con un orden convenientísimo ordenarse una cosa más perfecta a otra menos perfecta como a fin próximo, con tal de que toda la serie se refiera a otro fin último y más perfecto, porque entonces no tanto se atiende al fin próximo en virtud de que es amable por sí por su propia bondad y perfección, cuanto a que es amable por la relación a un fin más perfecto.

SECCION II

SI TODA CAUSA ES ANTERIOR A SU EFECTO

1. *Razón de la duda.*— La razón de la duda está en que Aristóteles, V de la *Metafísica,* c. 2, sin ninguna distinción afirmó que la causa en acto existe al mismo tiempo que el efecto en acto; por consiguiente, no es anterior a él. Y si se dice que la causa en potencia es anterior al efecto en acto, esto ciertamente no es decir nada, porque ello no nace de la razón de causa, sino de la razón de potencia y acto que corresponde a ella; pues así el ente en potencia puede también decirse anterior al ente en acto. Además, también porque la comparación

11. Aliquando vero possunt haec agentia ordinare res alias perfectiores se, etiam Deum ipsum, ad seipsa ut ad ultimum finem simpliciter; tamen ille est perversus ordo et a recta ratione, et ab eo quod naturae rerum postulant, alienus; et ideo dixi in conclusione *si ordo in finem sit rectus ex ipsa naturae institutione.* Atque hoc modo intelligendum est quod Aristoteles dixit, finem esse optimum uniuscuiusque rei; loquitur enim de fine ultimo respective, ut sic dicam, id est, vel simpliciter, vel secundum quid, in ordine ad id cuius est finis ultimus. Et ratio est quia finis ultimus propter se appetitur, et alia propter ipsum; et ideo etiam magis amatur quam caetera, iuxta illud: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis;* et ideo si recte et consentanee ad rerum naturas ametur, oportet ut ipsum magis amabile sit, et consequenter maius et excellentius bonum.

12. Secus vero est de fine non ultimo; recte enim potest et convenientissimo ordine res perfectior ad minus perfectam ut ad finem proximum ordinari, dummodo ad alium finem ultimum et perfectiorem tota series referatur, quia tunc non tam attenditur finis proximus ut per se amabilis est ex propria bonitate et perfectione, quam ut est amabilis ex relatione ad perfectiorem finem.

SECTIO II

UTRUM OMNIS CAUSA SIT PRIOR SUO EFFECTU

1. *Dubitandi ratio.*— Ratio dubitandi est, quia Aristoteles, V Metaph., c. 2, sine ulla distinctione asseruit causam in actu simul esse cum effectu in actu; ergo non est prior illo. Quod si dicas causam in potentia esse prius effectu in actu, hoc sane nihil est, tum quia id non provenit ex ratione causae, sed ex ratione potentiae et actus illi correspondentis; sic enim ens in potentia dici etiam potest prius ente in actu. Tum etiam quia non recte fit comparatio; alias etiam dici

no se hace rectamente; pues de lo contrario podría también decirse que el efecto en potencia es anterior a la causa en acto; por consiguiente, debe hacerse de modo proporcionado; y de esta manera, como la causa en acto no es anterior a su efecto en acto, sino simultánea, así tampoco la causa en potencia es anterior al efecto en potencia. Y si se dice además que Aristóteles sólo había hablado de la simultaneidad temporal o de duración, en contra de esto está en primer lugar que él no distinguió nada. Segundo, que en el c. 11 del mismo lib. V de la *Metafísica,* al enumerar varios modos de anterior y posterior en naturaleza, no mencionó el que se da entre la causa y el efecto. Tercero, porque la causa y el efecto se dicen relativamente; y las cosas relativas no sólo son simultáneas en el tiempo, sino también simultáneas en naturaleza. Pero contrario a esto es que toda causa es principio; y todo principio, sobre todo en las cosas creadas, es de algún modo anterior a aquello de lo que es principio, como antes se vio. Por lo cual también Aristóteles, en *Postpraed.,* c. *de los Modos de anterior,* dijo que toda causa es anterior en naturaleza a su efecto.

2. Esta cuestión, tal como se ha dicho, puede entenderse acerca de una doble prioridad, a saber, de tiempo y de naturaleza; y porque respecto de ellas es distinta la razón, se ha de tratar de ellas separadamente, discurriendo brevemente por cada una de las causas, ya que no puede darse una respuesta general de todas. Pero se ha de considerar que una cosa es preguntar qué es lo que esencialmente conviene a una causa, es decir, si esencial y necesariamente es simultánea o anterior al efecto, y qué es lo que por su parte puede convenirle, aunque no sea algo necesario. Finalmente, podemos hablar de la cosa que es causa, o bien en cuanto puede serlo, o bien en cuanto es causa en acto.

Se soluciona la cuestión en cuanto a la causa final

3. *La causa final no existe necesariamente antes que el efecto.*— Comenzando, por tanto, por la causa final, consta de lo que precede que no siempre requiere una existencia real para causar, pero que algunas veces puede tenerla, a saber, cuando el fin no mueve para ser hecho sino para ser adquirido, o para ser terminado accidentalmente. Por consiguiente, por esto ocurre que un fin, en

posset effectum in potentia esse priorem causa in actu; debet ergo proportionate fieri; et hoc modo, sicut causa in actu non est prior suo effectu in actu, sed simul, ita nec causa in potentia est prior quam effectus in potentia. Quod si ulterius dicas Aristotelem solum fuisse locutum de simultate temporis seu durationis, contra hoc est primo, quia ipse nihil distinxit. Secundo, quia in c. 11 eiusdem lib. V Metaph., enumerans varios modos prioris et posterioris secundum naturam, non meminit eius qui est inter causam et effectum. Tertio, quia causa et effectus dicuntur relative; relativa autem non solum sunt simul tempore, sed etiam simul natura. Contra est, quia omnis causa est principium; omne autem principium, praesertim in rebus creatis, est aliquo modo prius eo cuius est principium, ut supra visum est. Unde etiam Aristoteles, in Postpraed., c. de Modis prioris, dixit omnem causam esse priorem natura suo effectu.

2. Haec quaestio, prout tactum est, de duplici prioritate intelligi potest, scilicet, temporis et naturae; et quia de illis diversa est ratio, sigillatim est de eis dicendum discurrendo breviter per singulas causas, quoniam non potest una generalis responsio de omnibus tradi. Considerandum est autem aliud esse inquirere quid per se conveniat causae, scilicet, an per se et necessario sit simul vel prior effectu, quid vero possit ei convenire, etsi necessarium non sit. Denique loqui possumus de re quae est causa, vel ut esse potest, aut quatenus est actu causa.

Expeditur quaestio quoad causam finalem

3. *Causa finalis non necessario prius existit quam effectus.*— Incipiendo igitur a causa finali, constat ex superioribus non semper requirere realem existentiam ad causandum, aliquando vero posse illam habere, quando, scilicet, finis non movet ut fiat, sed ut acquiratur, vel accidentaliter perficiatur. Hinc ergo fit aliquem finem, quantum ad

cuanto a la cosa misma que es fin, puede ser anterior en la existencia real a su efecto, pero con todo, ello no es necesario; más aún, ni tampoco que el fin que causa en acto exista con simultaneidad temporal al primer efecto suyo, sino sólo al último; porque aquello que es primero en la intención es último en la ejecución. Y si se objeta que Aristóteles afirma en general que *la causa en acto existe al mismo tiempo que el efecto en acto,* hay que responder que esto se ha de entender con proporción acerca de la causa en acto según aquel ser que le es necesario para causar, y que en la causa final basta con que sea necesario que el fin que causa actualmente exista simultáneamente con su efecto, porque no puede mover actualmente al agente si no es aprehendido.

4. *Con todo tiene prioridad de naturaleza con respecto al efecto, en cuanto dependiente de ella misma.*— Y acerca de la prioridad de naturaleza no tiene nada peculiar la causa final excepto aquello que es común a toda causa, a saber, que en cuanto de ella depende el efecto y ella no depende del efecto, es anterior en naturaleza a él; acerca de esta prioridad de naturaleza, qué es y cómo se ha de entender, hablaremos más extensamente después. Y esta sola prioridad de naturaleza conviene esencialmente a la causa final. En cambio, otros modos de prioridad de naturaleza, que son o prioridad de perfección o en el orden de subsistencia, no se requieren esencialmente en la causa final; y de qué modo puedan convenirle es suficientemente claro por lo dicho, tanto en la sección precedente al tratar la perfección del fin, como también al afirmar aquí su existencia real.

Se resuelve la cuestión en cuanto a la causa material

5. En segundo lugar, puede también fácilmente solucionarse esta cuestión en la causa material; pues en cuanto a la prioridad de existencia, conviene esencialmente a esta causa no ser temporalmente posterior a aquel efecto que causa. Y en cuanto a esto es verdad en ella esta afirmación: *La causa en acto existe al mismo tiempo que el efecto en acto.* Y la razón está en que no puede causar en acto si no existe realmente en acto, como antes se probó; y por ello no puede suceder que sea posterior en tiempo a su efecto. Pero no pertenece a la razón

rem ipsam quae est finis, posse esse priorem in reali existentia suo effectu, id tamen non esse necessarium, immo neque etiam ut finis actu causans simul tempore existat cum primo effectu suo, sed solum cum ultimo; quia id quod est primum in intentione est ultimum in exsecutione. Quod si obiicias Aristotelem generaliter proferentem *causam in actu esse simul cum effectu in actu,* respondendum est illud esse cum proportione intelligendum de causa in actu secundum illud esse quod est illi necessarium ad causandum, et quia in causa finali sufficit esse necessarium esse simul finis actu causans cum suo effectu, quia non potest actu movere agens, nisi sit apprehensum.

4. *Prioritatem tamen naturae habet ad effectum, ut ab ipsa pendentem.*— De prioritate autem naturae nihil peculiare habet causa finalis praeter id quod commune est omni causae, scilicet, quod, quatenus ab ea pendet effectus et ipsa non pendet ab effectu, sit prior natura illo; de qua prioritate naturae quid sit et quomodo sit intelligenda, inferius dicemus latius. Et haec sola prioritas naturae per se convenit causae finali. Alii vero modi prioritatis naturae, qui sunt vel prioritas perfectionis, vel in subsistendi consequentia, per se non requiruntur in causa finali; quomodo autem illi convenire possint, satis patet ex dictis, tum in sectione praecedenti de perfectione finis, tum in hac etiam assertione de eius reali existentia.

Resolvitur quaestio quoad materialem causam

5. Secundo loco facile etiam potest haec res expediri in causa materiali; nam quoad prioritatem existentiae, per se convenit huic causae ut non sit tempore posterior illo effectu quem causat. Et quoad hoc verum habet in illa pronuntiatum illud: *Causa in actu simul est cum effectu in actu.* Et ratio est quia non potest actu causare nisi actu realiter existat, ut supra probatum est, et ideo fieri non potest ut sit tempore posterior suo effectu. Non est autem de ratione

de esta causa que la cosa misma que causa sea de tal modo simultánea temporalmente con su efecto, que no haya existido también antes; pues puede también haber existido antes de tal efecto no ciertamente causando al mismo actualmente, sino en cuanto a la misma entidad absoluta de tal causa. Y en este sentido puede ser verdad en dicha causa otra afirmación de Aristóteles: *La causa en potencia no es necesariamente simultánea con el efecto, sino que puede ser anterior;* pues la comparación se hace entre las mismas realidades de la causa y del efecto en orden a la actual existencia; ya que no se llama causa la que puede ser, sino la que puede causar. Y de este modo se dice de ella que no siempre es simultánea en su existencia real con el efecto, sino que puede ser anterior, lo cual es manifiesto en esta causa; pues la materia del leño, de la que puede engendrarse el fuego, es causa en potencia del fuego todavía no engendrado, y es anterior en tiempo a él.

6. *La materia no puede preceder en duración a todos sus efectos.*— Pero hay que añadir que es peculiar de esta causa que, aunque puede ser anterior en tiempo a cualquier efecto suyo signado, con todo no puede ser anterior en tiempo a todo efecto suyo, entendiendo esto en sentido colectivo, lo cual es sobre todo verdad en la causa material de la sustancia; sin embargo, guardando la proporción se encontrará también que es verdadero en la causa material de los accidentes. Y la razón está en que esta causa es de tal naturaleza que en ningún momento puede existir actualmente sin que actualmente también cause, porque ni la materia puede existir naturalmente sin forma, ni la sustancia capaz de accidentes puede existir sin ningún accidente; y así siempre se da algún efecto de esta causa igual a ella en duración; por consiguiente, respecto de tal efecto no es anterior en tiempo. Con todo, el que lo sea respecto de este determinado efecto, es accidental; pues tal materia hubiese podido ser hecha bajo otra forma anterior, y así preceder temporalmente. Omito la materia del cielo, a la cual es connatural estar siempre bajo tal forma determinada, pues ello nace de una peculiar razón y conexión, y ahora hablamos de una razón general.

7. *De cuántos modos es la materia anterior en naturaleza a su efecto.*— Y con esto se entiende fácilmente por qué razón es la materia prima anterior en

huius causae ut res ipsa quae causat ita sit simul tempore cum suo effectu, ut non prius etiam extiterit; potest enim prius tempore extitisse quam talis effectus, non quidem actu causando illum, sed quoad ipsam entitatem absolutam talis causae. Et hoc sensu verum habere potest in hac causa aliud pronuntiatum Aristotelis: *Causa in potentia non est necessario simul cum effectu, sed potest esse prior;* comparatio enim fit inter ipsas res causae et effectus in ordine ad actualem existentiam; non enim appellatur causa quae esse potest, sed quae causare potest. Et hoc modo de illa dicitur non semper esse simul in reali existentia cum effectu, sed posse esse priorem, quod manifestum est in hac causa; nam materia ligni, ex qua potest ignis generari, est causa in potentia ignis nondum geniti, et est prior tempore illo.

6. *Materia nequit omnes suos effectus duratione antecedere.*— Addendum vero est peculiare esse huic causae ut, licet possit esse prior tempore quocumque effectu suo signato, non tamen possit esse prior tempore omni effectu suo collective id intelligendo, quod maxime verum est in causa materiali substantiae; tamen servata proportione invenietur etiam verum in materiali causa accidentium. Et ratio est quia haec causa talis est naturae, ut in nullo momento possit actu existere quin actu etiam causet, quia nec materia potest esse naturaliter sine forma, nec substantia capax accidentium potest esse absque omni accidenti; atque ita semper datur aliquis effectus huius causae aequalis illi in duratione; ergo respectu talis effectus non est prior tempore. Quod tamen id sit respectu huius determinati effectus, accidentarium est; potuisset enim talis materia sub alia priori forma fieri, atque ita tempore praecedere. Omitto materiam caeli, cui connaturale est semper esse sub tali determinata forma; id enim provenit ex peculiari ratione et connexione; nunc autem ex generali ratione loquimur.

7. *Quot modis materia prior natura suo effectu.*— Atque hinc facile intelligitur qua

naturaleza a su efecto. Pues de dos modos puede decirse anterior en naturaleza, o bien por la razón intrínseca de causar, en virtud de la cual depende de ella el efecto, y ella por su parte depende del efecto. Esto será más fácil de entender si la materia no depende de la forma como de causa antecedente, ni como de causa propia, como antes se dijo y se tratará después en la disputación siguiente. En segundo lugar, puede decirse anterior en naturaleza por razón del orden de subsistencia, lo cual se ha de exponer de acuerdo con lo dicho recientemente sobre la prioridad en existir. En cambio, si anterior en naturaleza se toma por razón de la perfección, así esta causa no es absolutamente anterior en naturaleza, sino más bien posterior, porque es menos perfecta que su efecto. y ésta es la opinión común, que es clarísima si la comparación se hace respecto de todo el compuesto, que es también efecto de la causa material. Pero si la comparación se hace respecto de la forma, la interpreto de tal manera que en las sustancias se concibe la materia absolutamente posterior en perfección; pero relativamente se la concibe como excelente, a saber, en la razón de subsistir o modo de existir *per se;* pues en esto excede la materia a la forma material, que es efecto suyo, ya que la sustenta. Por lo cual, tal forma en cierto modo inhiere en la misma materia; la materia en cambio, por el hecho de ser el primer sujeto, no puede inherir en nadie, sino que debe existir *per se,* y en esto decimos que supera esta causa a este efecto suyo, lo cual se verá más claro por cuanto se diga después acerca de la subsistencia creada. Pero en cambio, en los accidentes ocurre al contrario; pues la causa material es absolutamente más perfecta que el efecto, ya que es forma accidental y la causa misma es sustancia; con todo, en algún aspecto es menos perfecta, en cuanto se comporta como potencia pasiva con su acto.

Qué hay que decir acerca de la forma en la cuestión presente

8. *La forma siempre tiene simultaneidad temporal con su efecto.*— En tercer lugar hay que decir que la forma de suyo y por su naturaleza nunca es anterior temporalmente a su efecto, ni tampoco posterior, sino simultánea. Por

ratione materia prima sit prior natura suo effectu. Duobus enim modis potest dici prior natura, vel ex intrinseca ratione causandi, ratione cuius ab en pendet effectus, ipsa vero ab effectu pendet. Quod erit intellectu facilius si materia non pendet a forma ut a priori et ut a propria causa, ut superius tactum est et iterum attingendum erit disputatione sequenti. Secundo, dici potest prior natura ob subsistendi consequentiam, quod exponendum est iuxta nuper dicta de prioritate in existendo. At vero, si prius natura sumatur ratione perfectionis, sic haec causa non est simpliciter prior natura, sed potius posterior, quia est minus perfecta quam effectus eius. Atque haec est communis sententia, quae est clarissima, si comparatio fiat respectu totius compositi, quod est etiam effectus causae materialis. Si vero comparatio fiat respectu formae, eam ita interpretor ut in substantiis intelligatur materia simpliciter posterior perfectione; secundum quid autem excellens, scilicet, in ratione subsistendi seu modo per se essendi; in hoc enim excedit materia formam materialem, quae est effectus eius, quia illam sustentat. Unde talis forma quodammodo inhaeret ipsi materiae; materia vero eo quod sit primum subiectum, nulli inhaerere potest, sed per se esse debet, et in hoc dicimus excedere hanc causam hunc effectum suum, quod magis constabit ex dicendis infra de subsistentia creata. At vero in accidentibus e converso accidit; nam causa materialis est simpliciter perfectior effectu, qui est forma accidentalis, cum causa ipsa sit substantia; tamen secundum quid est minus perfecta, quatenus comparatur ut potentia passiva ad actum suum.

Quid de forma dicendum sit in praesenti quaestione

8. *Forma semper est tempore simul cum suo effectu.*— Tertio dicendum est de forma, per se et ex natura sua nunquam esse prius tempore suo effectu, neque etiam pos-

lo cual en esta causa no tiene lugar el que la causa en potencia sea anterior al efecto, porque esta causa no es ente en acto y causa en potencia con anterioridad temporal a ser también causa en acto, ya que no existe con prioridad temporal ni tiene potencia real causativa antes de que cause actualmente, como dice rectamente Aristóteles, XII de la *Metafísica*, c. 3. Y la razón es manifiesta, sobre todo en aquellas causas formales que dependen en su ser de la materia, como son todas excepto el alma racional; pues tales formas no pueden existir naturalmente fuera de sus sujetos; por consiguiente, tampoco fuera de sus compuestos; por tanto, tampoco pueden existir sin su efecto. En cambio, en el alma racional, aunque no exista esta necesidad de dependencia, hay con todo una propiedad connatural de ella; pues como su ser es para componer el compuesto, pide por su naturaleza no ser hecha más que cuando actualmente existe el compuesto que ella ha de componer, y así nunca es por naturaleza anterior en duración a su efecto, aun cuando pueda durar después de cesar el efecto; en lo cual tiene un cierto género de prioridad en cuanto al orden de subsistencia, como ya diré.

9. *Qué razones de prioridad natural le caben a la forma respecto de su efecto.*— Pero acerca de la prioridad natural, si se toma en cuanto a la perfección, ya se hizo antes la comparación entre la forma y el compuesto, y dijimos que la forma es menos perfecta absolutamente, y en este sentido puede decirse posterior por naturaleza a su efecto; en cambio, respecto de la materia, será anterior en naturaleza, si es que, a pesar de todo, la materia se ha de llamar efecto de la forma. Pero si la prioridad de naturaleza se toma en el orden de subsistencia, en este caso no es preciso que la forma sea anterior o posterior en naturaleza a su efecto, sino que existan simultáneamente, porque ni el compuesto puede existir sin forma, ni la forma, al menos naturalmente, sin el compuesto. Exceptúo solamente el alma racional, la cual, aunque en alguna razón sea simultánea en cuanto que no puede existir sin que alguna vez exista también el hombre, con todo absolutamente no se convierten, porque alguna vez puede existir el alma aun cuando el hombre no exista; y de acuerdo con esa razón puede decirse anterior en cuanto al orden de subsistencia.

terius, sed simul. Unde in hac causa non habet locum quod prior sit causa in potentia quam effectus, quia haec causa non prius tempore est actu ens et potentia causa, quam sit etiam actu causa, quia non prius tempore existit aut habet potentiam realem causandi, quam actu causat, ut recte docuit Aristoteles, XII Metaph., c. 3. Et ratio est manifesta, maxime in his causis formalibus quae in suo esse pendent a materia, ut sunt omnes praeter animam rationalem; nam huiusmodi formae non possunt naturaliter existere extra sua subiecta; ergo neque extra sua composita; ergo neque possunt existere sine suo effectu. In anima vero rationali, quamvis non sit haec necessitas dependentiae, est tamen connaturalis proprietas talis rei; nam cum esse eius sit ad componendum compositum, natura sua postulat ut non fiat nisi quando actu est compositum ex illa componendum, et ita nunquam naturaliter est prior duratione suo effectu, quamvis possit postea durare cessante effectu; in quo habet genus quoddam prioritatis quoad subsistendi consequentiam, ut iam dicam.

9. *Quas prioritatis naturae rationes sortiatur forma respectu sui effectus.*— De prioritate autem naturae, si sumatur quoad perfectionem, iam supra facta est comparatio inter formam et compositum, et diximus formam esse minus perfectam simpliciter, in quo sensu potest dici posterior natura suo effectu; respectu vero materiae erit prior natura, si tamen materia dicenda est effectus formae. Si vero prioritas naturae sumatur in subsistendi consequentia, sic non oportet formam esse priorem aut posteriorem natura suo effectu, sed sunt simul, quia nec compositum esse potest sine forma, nec forma saltem naturaliter sine composito. Solam rationalem animam excipio, quae licet aliqua ratione sit simul, quatenus esse non potest quin aliquando etiam sit homo, tamen simpliciter non convertitur, quia aliquando potest existere anima etiam si homo non sit; et secundum eam rationem potest dici prior quoad subsistendi consequentiam.

10. *Si la forma es anterior a su efecto en la causalidad.*— Y acerca de la prioridad de naturaleza, que sigue esencialmente a la razón de causa, es difícil explicar de qué modo conviene a esta causa por su propia razón, omitida la condición peculiar del alma racional. Y la razón de la dificultad está en que parece imposible que el alma exista con prioridad natural a que informe; por consiguiente, no puede existir con prioridad natural a su efecto. El antecedente es claro porque no existe en sí con prioridad natural a existir en el sujeto, pues esto es propio de la forma subsistente; por consiguiente, no existe por naturaleza antes de informar, y por consiguiente tampoco tiene prioridad natural sobre el compuesto, porque al mismo tiempo que la forma informa la materia, surge el compuesto. Responden algunos que la forma informa con prioridad natural, pero que no existe por naturaleza antes que el compuesto, pues ser anterior conviene al compuesto y, mediante él, a la forma, y éstos con mayor motivo dirán lo mismo acerca de la materia. Sin embargo, esta respuesta, ni elimina la dificultad, ni contiene una doctrina verdadera. Pues en primer lugar Aristóteles no solamente dijo que la causa causaba con prioridad natural, sino también que existe con prioridad natural a su efecto. Además, si la forma informa con prioridad natural, en esto mismo se incluye que exista con prioridad natural, ya porque el ser es un predicado trascendental incluido en cualquier predicado real, e informar a su vez es un predicado real; ya también porque informar no es otra cosa que dar el propio ser actuando; por consiguiente, informar incluye intrínsecamente el ser. Finalmente, si la forma informa con prioridad natural a que exista el compuesto, ello se debe a que el ser del compuesto surge de la información de la forma; pero también la entidad del compuesto surge de la entidad de la forma; por consiguiente, la entidad de la forma es anterior por naturaleza a la entidad del compuesto; por tanto, la forma, así como informa con prioridad natural, así también existe con prioridad de naturaleza.

11. De otro modo puede responderse que aquí intervienen tres cosas, a saber: que la forma existe, que la forma informa, y que el compuesto existe o (lo que es lo mismo) está formado o constituido, las cuales tres cosas no solamente se distinguen con la razón sino también realmente de algún modo, como

10. *Formane prior suo effectu in causalitate.*— De prioritate autem naturae, quae per se sequitur rationem causae, difficile est ad explicandum quomodo huic causae conveniat ex propria ratione sua, omissa peculiari conditione animae rationalis. Et ratio difficultatis est quia videtur impossibile quod forma sit prius natura quam informet; ergo non potest esse prior natura quam effectus eius. Antecedens patet, quia non est prius natura in se quam in subiecto; hoc enim est proprium formae subsistentis; ergo non est prius natura quam informet, et consequenter nec est prior natura quam compositum, quia simul ac forma informat materiam consurgit compositum. Respondent aliqui formam prius natura informare, non tamen prius natura esse quam compositum, nam esse prius convenit composito, et per illud formae, qui a fortiori idem dicent de materia. Verumtamen haec responsio nec difficultatem evacuat, nec veram doctrinam continet. Primum enim Aristoteles non tantum dixit causam prius natura causare, sed etiam prius natura esse quam eius effectum. Deinde, si forma prius natura informat, in hoc ipso includitur ut prius natura sit, tum quia esse est praedicatum transcendens inclusum in quolibet praedicato reali; informare autem praedicatum reale est; tum etiam quia informare nihil aliud est quam actuando dare proprium esse; ergo informare intrinsece includit esse. Denique, si forma prius natura informat quam compositum sit, ideo est quia esse compositi consurgit ex informatione formae; sed etiam entitas compositi consurgit ex entitate formae; ergo prius natura est entitas formae quam entitas compositi; ergo forma, sicut prius natura informat, ita prius natura est.

11. Aliter responderi potest tria hic intervenire, scilicet, formam esse, formam informare, et compositum esse seu (quod idem est) formatum seu constitutum esse, quae tria non solum ratione, sed etiam ex natura

puede constar por lo que se trató en lo que precede. Por consiguiente, que la forma exista y que informe es algo anterior por naturaleza al compuesto, ya que se comportan en cierto modo como el camino y el término, y como el hacerse y el estar hecho. Y así también en este género de causa es verdadera aquella afirmación de Aristóteles: *La causa es anterior por naturaleza a su efecto.* Lo cual no sólo es verdadero de la cosa que es causa en potencia, o en acto primero, sino también de la causa que causa en acto segundo; porque como tal ejerce la acción de causa y de ella depende el efecto, como explicaremos también en la causa agente. En cambio, la forma está causando en acto, en cuanto informa actualmente; por consiguiente, como tal, es anterior en naturaleza al compuesto, que es su efecto. Ni contra esto vale la dificultad que se indicó, porque más bien del hecho de que el compuesto resulta de la información de la forma se sigue la información misma y que la forma como informante sea anterior en naturaleza al compuesto. Pero, en cambio, comparando aquellas dos cosas entre sí, a saber, ser e informar, puede concederse que ninguno es anterior en naturaleza al otro en las formas que se hacen con dependencia del sujeto; pues esto parece pretender y probar suficientemente la dificultad aludida, concedido lo cual queda satisfecha. Ni se opone aquel principio de que la causa es anterior por naturaleza; pues no dijo Aristóteles que toda causa exista con prioridad natural a que cause, sino que dijo que la causa es anterior por naturaleza a su efecto; y puede esto último ser verdadero, aun cuando no lo sea lo anterior, pues el mismo causar es anterior por naturaleza al efecto, como dije. Pero no parece necesario que causar sea posterior por naturaleza al ser de la causa, donde el mismo causar no es propiamente efecto del mismo ser de la causa, sino que es el mismo ser comunicado o unido al sujeto, la cual unión es efecto del agente, igual que el ser mismo de la forma, y se hace al mismo tiempo que la existencia de la forma.

12. Esta respuesta, en cuanto a la primera parte acerca de la prioridad natural respecto del compuesto, es verdadera y satisface muy bien. En cambio, en cuanto a su segunda parte, aunque sea probable, yo, sin embargo, no la apruebo enteramente, porque no parece que pueda negarse que la misma causalidad de la

rei aliquo modo distinguuntur, ut ex tractatis in superioribus constare potest. Formam ergo esse et informare, prius natura est quam compositum, quia comparantur quodammodo ut via et terminus, et ut fieri et factum esse. Atque ita etiam in hoc genere causae verum habet generale pronuntiatum Aristotelis: *Causa est prior natura suo effectu.* Quod non solum de re quae est causa in potentia seu in actu primo, sed etiam de causa in actu secundo causante, verum est; quia ut sic exercet actionem causae et ab ea pendet effectus, sicut etiam in causa agente explicabimus. Forma autem est actu causans quatenus actu informat; ergo ut sic est prior natura composito, quod est effectus eius. Neque contra hoc procedit difficultas tacta, quia potius ex eo quod compositum resultat ex informatione formae sequitur informationem ipsam et formam ut informantem esse priorem natura composito. At vero comparando alia duo inter se, scilicet, esse et informare, concedi potest neutrum esse prius natura altero in iis formis quae fiunt dependenter a subiecto; hoc enim videtur intendere et satis probare difficultas tacta, quo concesso illi satisfit. Neque obstat illud principium, quod causa est prior natura; non enim dixit Aristoteles omnem causam prius natura esse quam causet, sed dixit causam esse priorem natura suo effectu; potest autem hoc posterius esse verum, etiamsi prius non sit, nam ipsummet causare est prius natura effectu, ut dixi. Non videtur autem necessarium ut causare sit posterius natura quam esse causae, ubi ipsum causare non est proprie effectus ipsius esse causae, sed est ipsummet esse communicatum seu unitum subiecto, quae unio est effectus agentis, sicut ipsum esse formae, simulque fit cum existentia formae.

12. Haec responsio quoad priorem partem de prioritate naturae respectu compositi, vera est et optime satisfacit. Quoad alteram vero partem, licet probabilis sit, mihi tamen non omnino probatur, quia non videtur posse negari quin ipsamet causalitas

forma proceda de ella de alguna manera, lo mismo que la causalidad del agente procede del agente; por lo cual, del mismo modo que el agente no solamente es anterior en naturaleza a su efecto, sino también a su acción, aunque de modo diverso, pues en cuanto es agente en acto es anterior en naturaleza al efecto, pero no a la acción, ya que mediante ella queda constituido formalmente como agente en acto, pero, en cuanto es ente en acto, es por lo menos anterior en naturaleza a su acción, del mismo modo parece que la forma es anterior en naturaleza a su causalidad actual, ya que también ésta es causada por aquélla; por consiguiente, es anterior en naturaleza a que informe. Por lo cual, esta proposición causal es verdadera: Porque existe la forma, por ello informa o causa el compuesto, y esto mismo fue lo que dijimos en lo que precede. Concedamos, por tanto, que la forma existe con prioridad natural a informar.

13. Pero a la dificultad propuesta antes hay que decir que, aunque la forma que por su naturaleza depende de la materia existe con prioridad natural a informar, con todo no existe con prioridad natural en sí o por sí a que exista en la materia, sino solamente de modo precisivo (por decirlo así) existe con prioridad natural a existir de tal modo, a saber, informando a la materia. Y si respecto de aquella prioridad de naturaleza se pregunta cómo es, en sí o en otro, se responde en primer lugar que no se pregunta acertadamente acerca de aquel «con prioridad de naturaleza», como si hubiese algún instante en el que exista la forma y no informe; pues esta prioridad de causalidad no se ha de explicar por prioridad *en que,* sino *desde que.* Pues no se dice que la forma existe con prioridad natural a que informe por otra razón sino porque el informar emana de algún modo del ser; aunque en la realidad no se conciba en ningún signo, ni siquiera de razón, que la forma exista absolutamente antes de que informe a la materia. Y entendida así la prioridad, a la interrogación propuesta hay que decir que en aquella prioridad la forma no existe en sí ni en otro, sino que solamente existe por tal ser que exige intrínsecamente estar en otro, lo cual explicaremos más extensamente en la disputación siguiente al tratar de qué modo las causas son causas recíprocamente.

formae sit ab illa aliquo modo, sicut causalitas agentis est ab agente; unde sicut agens non tantum est prius natura suo effectu, sed etiam sua actione, diverso tamen modo, nam quatenus actu agens, est prius natura effectu, non vero actione, quia per illam formaliter constituitur actu agens, tamen quatenus actu ens, est ut minimum prius natura sua actione, ita videtur forma prius natura esse quam eius actualis causalitas, cum haec etiam ab illa causetur; ergo prius natura est quam informet. Unde haec causalis est vera: Quia forma est, ideo informat seu causat compositum, et hoc ipsum in superioribus dictum a nobis est. Concedamus, ergo, formam prius natura esse quam informet.

13. Ad difficultatem autem supra positam dicendum est, etsi forma quae natura sua pendet a materia prius natura sit quam informet, non tamen prius natura esse in se aut per se quam in materia, sed praecisive tantum (ut sic dicam) prius natura esse quam tali modo sit, scilicet, informando materiam. Quod si inquiratur in illo priori naturae qualiter sit in se vel in alio, respondetur imprimis non recte interrogari de illo priori naturae ac si esset aliquod instans in quo forma sit et non informet; haec enim prioritas causalitatis non est explicanda per prius in quo, sed a quo. Non enim alia ratione dicitur forma prius natura esse quam informare, nisi quia informare aliquo modo manat ex esse, quamquam in re, in nullo signo etiam rationis intelligatur forma simpliciter esse prius quam materiam informet. Sic autem intellecta prioritate, ad interrogationem factam dicendum est in illo priori formam non esse in se nec in alio, sed tantum esse per tale esse quod intrinsece postulat esse in alio, quam rem explicabimus latius disputatione sequenti, tractando quomodo causae sint sibi invicem causae.

Se trata el problema en la causa eficiente

14. En cuarto lugar hay que decir que la causa eficiente de suyo puede ser anterior temporalmente a su efecto en cuanto a su entidad absoluta, o a su virtud operativa, a la cual llamó Aristóteles causa en potencia o en acto primero, pero con todo no siempre es esto necesario; pues puede a veces el efecto de esta causa ser igual a ella en duración; y si tal causa se toma en acto segundo, necesariamente existe con simultaneidad temporal a su efecto, aunque sea absolutamente y con toda propiedad anterior en naturaleza. Se prueba la primera parte; primero, por inducción, pues Dios, que es la primera causa eficiente de las cosas, desde toda la eternidad existió antes de hacer nada, y en los cielos y otras causas segundas es la cosa manifiesta. Pero la razón está en que esta causa, hablando propiamente, no necesita su efecto para existir, ni por otra parte tiene necesaria conexión con su acción. Por lo cual, si a veces hay alguna causa eficiente que no preceda temporalmente a su efecto, ello no es por la razón precisa de tal causa, sino por alguna condición peculiar.

15. Y esto puede suceder de tres modos (con lo cual probamos la segunda parte de la conclusión): en primer lugar, si la eficiencia es menos propia por la sola resultancia natural, al modo como la esencia no precede temporalmente a las pasiones que emanan de ella. En segundo lugar, si la causa es naturalmente agente y desde el primer instante de su ser tiene todos los requisitos para obrar sin ningún impedimento, al modo como la luz producida por el sol puede ser coeviterna con él; en tercer lugar, si la causa es libre, y al mismo tiempo que es quiere obrar, al modo como los ángeles, en el primer instante en que fueron creados, pudieron obrar algo, y Dios desde la eternidad hubiera podido crear algo si hubiese querido. Pero en todos estos modos hay que suponer que el efecto debe ser tal que pueda ser hecho por una acción indivisible; pues si se ha de hacer sucesivamente, no podrá existir enteramente al mismo tiempo que su causa, si por otra parte no se supone también que la causa misma comienza y existe sucesivamente o al modo de las cosas sucesivas. De lo contrario el efecto sucesivo comienza necesariamente después de algún instante, en el

Tractatur quaestio in causa efficienti

14. Quarto loco dicendum est causam efficientem ex se posse esse priorem tempore suo effectu quantum ad suam entitatem absolutam seu vim agendi, quam vocavit Aristoteles causam in potentia seu in actu primo, non tamen semper esse id necessarium; potest enim effectus huius causae interdum esse aequalis illi in duratione; quod si talis causa sumatur in actu secundo, necessario simul tempore est cum suo effectu, quamvis sit simpliciter et propriissime prior natura. Probatur prima pars, primo inductione, nam Deus, qui est prima causa efficiens rerum, per aeternitatem prius extitit quam quidquam effecerit, et in caelis et aliis causis secundis res est manifesta. Ratio vero est quia haec causa per se loquendo non indiget suo effectu ut sit, neque aliunde habet necessariam connexionem cum actione sua. Unde si interdum est aliqua causa efficiens quae non antecedat tempore suum effectum, id non est ex praecisa ratione talis causae, sed ex aliqua peculiari conditione.

15. Potest autem id tribus modis accidere (quo probamus secundam partem conclusionis): primo, si efficientia sit minus propria per solam resultantiam naturalem, quomodo essentia non praecedit tempore passiones ex ea manantes. Secundo, si causa sit naturaliter agens et a primo instanti sui esse habeat omnia requisita ad agendum absque ullo impedimento, quomodo lumen productum a sole potest esse illi coaevum; tertio, si causa sit libera, et simul ac est velit agere, quomodo angeli in primo instanti quo creati sunt aliquid facere potuerunt; et Deus ab aeterno potuisset aliquid creare, si voluisset. In his autem omnibus modis supponendum est effectum debere esse talem ut per indivisibilem actionem fieri possit; nam si efficiendus sit successive, non poterit omnino simul esse cum sua causa, nisi alioqui supponatur etiam causa ipsa incipere et esse successive seu ad modum successivorum. Alioqui successivus effectus necessario inci-

cual ya se supone la causa existente, sea por sí, como Dios, o por creación o generación, al menos de acuerdo con la naturaleza y prescindiendo de milagros. Por la cual razón el movimiento del cielo no pudo existir al mismo tiempo que su motor, sino que éste debió preceder al menos en un instante. Y digo prescindiendo de los milagros, porque si bien es verdad que Dios hubiera podido crear un ángel en el último no ser, también será verdad que ese ángel habría podido simultáneamente existir y mover el cielo; pero de esto, en otra ocasión.

16. La tercera parte de la conclusión, además de la autoridad de Aristóteles, es evidente por sí, porque la causa está en acto por la acción; y no hay acción sin término; pero el término de la acción es el efecto de la causa agente; por consiguiente, desde el principio hasta el fin la causa agente en acto no existe sin su efecto en acto. Pero en esto se incluyen dos cosas: una es que el efecto no puede emanar actualmente de la causa sin que la misma causa exista simultáneamente, lo cual se ha probado antes en contra de algunos que dijeron que puede el efecto emanar actualmente de una cosa que ya no existe ni en sí ni en alguna virtud suya, lo cual es enteramente imposible y contrario a esta verdad de Aristóteles de que la causa en acto y el efecto en acto deben existir simultáneamente. Y se dice efecto en acto no aquel que es actualmente ente por su existencia actual, sino aquel que actualmente es efecto, es decir, que actualmente emana de la causa; pues puede aquella cosa existir actualmente y no emanar actualmente, sino haber emanado, y en ese caso consta que puede existir sin una causa que exista entonces, aunque suponga que aquella ha existido y ha causado. En segundo lugar se incluye en esa afirmación que la causa no puede ser actualmente causa con prioridad temporal a que el efecto exista en acto, porque es causa en acto en cuanto influye en acto; pero no puede influir en acto si no existe ya algo en lo que influya. Sin embargo, hay que observar que el efecto existe simultáneamente con la causa en acto del mismo modo que emana de ella; pues si emana todo al mismo tiempo por una acción momentánea, será absolutamente y según todo su ser simultáneo en tiempo con su causa en acto, porque en tal efecto (como dicen) es lo mismo hacerse y estar hecho, y por consiguiente es también simultáneo obrar la causa y existir el efec-

pit post aliquod instans, in quo iam supponitur causa existens, vel ex se, ut Deus, vel per creationem aut generationem, saltem ex natura rei et seclusis miraculis. Qua ratione motus caeli non potuit simul tempore esse cum suo motore, sed hic praecedere debuit saltem per instans. Dico autem seclusis miraculis, quia, si verum est potuisse Deum creare angelum per ultimum non esse, etiam verum erit talem angelum potuisse simul esse et movere caelum; sed de hoc alias.

16. Tertia pars conclusionis, praeter auctoritatem Aristotelis, est per se evidens, quia causa est in actu per actionem; actio vero non est sine termino; terminus vero actionis est effectus causae agentis; ergo de primo ad ultimum causa agens in actu non est sine suo effectu in actu. In hoc autem duo includuntur: unum est non posse effectum actu manare a causa quin causa ipsa simul existat, quod supra probatum est contra aliquos qui dixerunt posse effectum actu manare a re iam non existenti, neque in se, neque in aliqua virtute sua, quod est plane impossibile et contra hoc Aristotelis dogma, quod causa in actu et effectus in actu debent esse simul. Dicitur autem effectus in actu non ille qui actu est ens per actualem suam existentiam, sed ille qui actu est effectus, id est qui actu manat a causa; potest enim illa res actu esse et non actu emanare, sed emanavisse, et tunc constat posse esse sine causa quae tunc sit, licet supponat eam fuisse et causasse. Secundo includitur in illo pronuntiato causam non posse prius tempore esse actu causam quam effectus actu sit, quia est actu causa quatenus actu influit; non potest autem actu influere nisi iam sit aliquid in quod influat. Sed observandum est ita effectum esse simul cum causa in actu, sicut ab illa manat; nam si manat totus simul per actionem momentaneam, erit simpliciter et secundum totum suum esse simul tempore cum sua causa in actu, quia in huiusmodi effectu (ut aiunt) simul est fieri et factum esse, et consequenter simul etiam est causam agere et effectum esse. At vero si ef-

to. Pero en cambio, si el efecto se hace sucesivamente, la causa existirá también en acto sucesivamente, y entonces el efecto existirá simultáneamente con la causa sólo en su hacerse o según algo que le pertenece.

17. Sólo puede objetar alguien que Dios desde la eternidad fue causa en acto, no solamente del primer modo sino también del segundo, y que con todo, no hubo ningún efecto desde la eternidad. Pero esta objeción sólo tiene lugar en la opinión de aquellos que suponen que toda la acción con que Dios obra *ad extra* es en Dios inmanente y eterna. De acuerdo con esta opinión habría que responder que ello es peculiar de la acción de la divina voluntad, la cual es poderosa no sólo para infundir el ser en el efecto, sino también para infundirlo en aquel tiempo que ella misma prescribe, y no antes, aun cuando ella misma exista desde antes. Pero los que piensan así hablarían mejor si dijesen que aquel acto inmanente o volición de Dios no constituye a Dios en agente actual *ad extra* sino en cuanto influye actualmente y que en cuanto tal connota la coexistencia del efecto. Pero para nosotros la respuesta es más fácil; pues negamos que Dios sea causa agente en acto *ad extra* mediante un acto que permanece sólo en El mismo, sino por una acción que trasciende al exterior, la cual no es temporalmente anterior al efecto.

18. Finalmente, la última parte acerca de la prioridad natural consta en primer lugar por la opinión general de Aristóteles, de que la causa es anterior en naturaleza a su efecto, y esta prioridad no es otra cosa que la dependencia del efecto respecto de la causa y la independencia de la causa respecto del efecto; pero tal dependencia por parte del efecto e independencia por parte de la causa se ve sobre todo en la causa eficiente, como explicaremos más extensamente en la disputación siguiente. Y por ello dije que la causa eficiente no sólo es anterior en naturaleza, sino también que le conviene esto con la máxima propiedad; porque la causa eficiente requiere en grado máximo la existencia para causar, y según ella es enteramente independiente de su efecto. Pero acerca de esta prioridad de naturaleza hay que considerar que puede hablarse de la causa eficiente o bien en cuanto es eficiente en acto, o bien en sí misma, o sea en cuanto está en acto primero próximamente dispuesta a obrar. Por otra parte,

fectus fiat successive, causa etiam erit in actu successive, et tunc effectus solum in fieri vel secundum aliquid sui erit simul cum causa in actu.

17. Solum potest quis obiicere Deum ex aeternitate fuisse causam in actu, non solum primo, sed etiam secundo modo, et tamen nullum fuisse effectum ex aeternitate. Haec vero obiectio solum habet locum in eorum sententia, qui ponunt totam actionem qua Deus ad extra agit esse in Deo immanentem et aeternam. Iuxta quam respondendum erit id esse peculiare in actione divinae voluntatis, quae potens est non solum ad influendum esse in effectum, sed etiam ad influendum pro eo tempore quo ipsa praescribit et non antea, quamvis antea ipsa sit. Qui vero ita sentiunt, melius loquentur si dicant illum actum immanentem seu volitionem Dei non constituere illum actu agentem ad extra, nisi prout actu influit, et ut sic connotare coexistentiam effectus. Nobis vero facilior est responsio; negamus enim Deum esse causam actu agentem ad extra per actum solum in ipso manentem, sed per actionem extra transeuntem, quae non est prior tempore quam effectus.

18. Ultima denique pars de prioritate naturae constat primo ex generali sententia Aristotelis, quod causa est prior natura suo effectu, quae prioritas nihil aliud est quam dependentia effectus a causa et independentia causae ab effectu; haec autem dependentia ex parte effectus et independentia ex parte causae, maxime cernitur in causa efficienti, ut disputatione sequenti latius declarabimus. Et ideo dixi efficientem causam non solum esse priorem natura, sed etiam maxime proprie hoc ei convenire; quia et causa efficiens maxime requirit existentiam ad causandum et secundum eam est omnino independens a suo effectu. Est autem circa hanc prioritatem naturae considerandum posse esse sermonem de causa efficienti, aut ut actu efficiens est, vel secundum se, seu prout est in actu primo proxime disposita

puede comparase o con el propio efecto, o con su acción o causalidad. Así, pues, en comparación con el efecto es absolutamente anterior en naturaleza la causa en acto, incluso en cuanto agente en acto, porque la acción misma es anterior en naturaleza a su término. Pero, en cambio, en comparación con la misma acción no puede ser anterior por naturaleza la causa en acto segundo, como notó bien Soncinas, V *Metaph.*, q. 7, porque por la misma acción queda constituido formalmente el agente en acto segundo; por consiguiente, no puede ser anterior en naturaleza a la acción misma. Por tanto, respecto de la acción sólo puede decirse la causa anterior en naturaleza en cuanto se considera en acto primero.

19. Se dirá que de este modo no sólo es anterior en naturaleza sino también en tiempo. Se responde que si hablamos de la causa en acto primero, suficiente y no impedido y con todos los requisitos para obrar, no sucede así, si no es tal vez en la potencia libre, en la que esto es especial. Además, se dice que, aun cuando la prioridad temporal precediera, puede también la prioridad de naturaleza intervenir en aquel mismo instante en que ya existen con una duración simultánea la acción y la causa agente; y así también la causa libre, no sólo en aquel tiempo en que no opera es anterior a su acción, sino también en el instante en que opera es asimismo anterior, al menos en naturaleza; y por ello puede en el mismo instante ser libre, como dijimos antes. Y la razón es que la misma acción emana del acto primero, pero con todo no emana mediante la acción sino por sí misma; y por ello es posterior en naturaleza a la causa en acto primero, pero no a la causa en acto segundo.

Se satisface a los argumentos propuestos al principio

20. *Se explica el axioma aristotélico.*— Con lo dicho se ha solucionado la razón de duda puesta al principio y ha quedado explicada la proposición de Aristóteles: *la causa en acto y el efecto en acto existen simultáneamente.* En efecto, habla abiertamente de la causa que causa actualmente y del efecto en acto en la razón de efecto, como explicamos, y de la simultaneidad temporal, no de naturaleza, como por el contexto consta claramente. Por lo cual nada importa que no distinga allí con palabras expresas, no sólo porque la cosa misma es su-

ad agendum. Rursus comparari potest vel ad proprium effectum, vel ad actionem seu causalitatem suam. Igitur comparatione effectus simpliciter est prior natura causa in actu, etiam ut actu agens, quia actio ipsa est prior natura suo termino. At vero comparatione ipsius actionis non potest esse prior natura causa in actu secundo, ut bene notavit Soncin., V Metaph., q. 7, quia ipsa actione constituitur formaliter agens in actu secundo; ergo non potest esse prior natura eadem actione. Respectu igitur actionis solum dici potest causa prior natura quatenus consideratur in actu primo

19. Dices, hoc modo non solum est prior natura, sed etiam tempore. Respondetur, si loquamur de causa in actu primo sufficienti et non impedito et cum omnibus requisitis ad agendum, non ita esse nisi forte in potentia libera, in qua id est speciale. Deinde dicitur, etiamsi prioritas temporis antecesserit, posse etiam prioritatem naturae intervenire pro illomet instanti in quo iam sunt simul duratione actio et causa agens; et ita etiam causa libera non solum eo tempore quo non operatur est prior sua actione, sed etiam pro illo instanti quo operatur est etiam prior, saltem natura; et ideo potest pro illomet libera esse, ut supra diximus. Et ratio est quia ipsa actio manat ab actu primo, non tamen manat media actione, sed seipsa; ideoque est posterior natura quam causa in actu primo, non tamen quam causa in actu secundo.

Satisfit argumentis in principio positis

20. *Explicatur aristotelicum axioma.*— Ex dictis soluta est ratio dubitandi in principio posita, et explicata propositio Aristotelis, *causa in actu et effectus in actu simul sunt.* Loquitur enim aperte de causa actu causante, et de effectu in actu in ratione effectus, ut explicuimus, et de simultate temporis, non naturae, ut ex contextu aperte constat. Unde nil refert quod expressis verbis ibi non distinguat, tum quia res ipsa est

ficientemente clara, sino también porque en el mismo contexto, como dije, se explica bastante; sobre todo cuando el mismo Filósofo, en *Postpraedicam.*, afirma que se dice absolutamente que existen simultáneamente aquellas cosas que están simultáneamente en el tiempo. Y del mismo modo se ha de tomar lo que allí mismo dice Aristóteles, que la causa en potencia no existe simultáneamente, a saber, en tiempo, con su efecto; pues llama, como dije, causa en potencia, no a la misma cosa que es causa, en cuanto existente en potencia, sino a la cosa existente en acto y que está en potencia para causar; y acerca de esta cosa niega que exista con simultaneidad temporal con el efecto, no porque ello no sea posible, sino porque no es necesario.

21. Se responde a los otros argumentos contra la prioridad de naturaleza. Al primero se comienza por decir que basta con que Aristóteles haya puesto en los predicamentos este modo de prioridad de naturaleza; pues en el V de la *Metafísica* no parece que haya repetido todos los modos de prioridad puestos en otros sitios. O bien puede decirse que esta prioridad de naturaleza ha quedado comprendida bajo aquella que se da en el orden de la subsistencia; pues la causa en tanto se dice anterior en naturaleza a su efecto por razón de la causalidad, en cuanto aquello que depende, como tal, no puede existir sin aquello de lo que depende, en lo cual tiene razón de posterior; pero, por el contrario, aquello de lo que otra cosa depende, como tal, es independiente de ella, y en virtud de esta independencia puede existir sin ella; y si tal vez depende por otro concepto, esto es accidental, por razón de otra causalidad. Y así la causalidad en tanto se dice prioridad de naturaleza en cuanto virtualmente incluye la prioridad en el orden de subsistencia, sea absolutamente, sea al menos en lo que se refiere a este punto.

22. Al último, acerca de la relación, ya he dicho con frecuencia que en este tratado de las causas no nos preocupamos para nada de las relaciones predicamentales consiguientes a la causalidad; pues, ya sean reales, ya de razón, son posteriores a la causalidad, y tienen una consideración y lugar propio en el predicamento de la relación. Por consiguiente, no se toman aquí la causa y el efecto en cuanto formalmente pueden decir relaciones predicamentales, sentido en el que es verdad que son simultáneos no sólo en tiempo, sino también

satis perspicua, tum etiam quia in ipso contextu, ut dixi, satis declaratur; maxime cum ipse Philosophus, in Postpraedicam., dicat ea simpliciter dici simul esse quae simul tempore sunt. Et eodem modo accipiendum est quod ibidem ait Aristoteles, causam in potentia non esse simul, scilicet tempore, cum suo effectu; vocat enim, ut dixi, causam in potentia, non ipsam rem quae est causa, ut in potentia existentem, sed rem actu existentem et in potentia ad causandum; et de hac negat esse simul tempore cum effectu, non quia esse non possit, sed quia id necessarium non est.

21. Ad alia argumenta contra prioritatem naturae respondetur. Ad primum dicitur imprimis satis esse quod Aristoteles in praedicamentis hunc modum prioritatis naturae posuerit; nam in V Metaph. non videtur omnes modos prioris alibi positos repetivisse. Vel dici potest hanc prioritatem naturae comprehensam fuisse sub illa quae est in subsistendi consequentia; nam causa in tantum dicitur prior natura suo effectu ratione causalitatis, in quantum id quod dependet, ut sic, esse non potest sine eo a quo pendet, in quo habet rationem posterioris; e contrario vero id a quo aliud pendet, ut sic, est independens ab illo, et ex vi huius independentiae esse potest sine illo; quod si fortasse aliunde pendeat, est per accidens ob aliam causalitatem. Atque ita causalitas in tantum dicitur naturae prioritas, in quantum virtute includit prioritatem in subsistendi consequentia, vel absolute, vel saltem quantum est ex illo capite.

22. Ad ultimum de relatione, saepe iam dixi in hoc tractatu de causis nihil nos curare de relationibus praedicamentalibus consequentibus causalitatem; nam, sive illae sint rei, sive rationis, sunt posteriores causalitate et propriam habent considerationem et collocationem in praedicamento *ad aliquid.* Non sumuntur ergo hic causa et effectus ut de formali dicere possunt relationes praedicamentales, quo sensu verum est esse simul

en naturaleza, si se toman como relación y término actual; pero se trata de la causa y el efecto en cuanto al acto de causante y causado; y así no son simultáneos en naturaleza, aun cuando incluyan una relación trascendental, porque ésta no requiere simultaneidad de naturaleza entre los extremos, como en muchas otras cosas es evidente por sí mismo.

SECCION III

SI PUEDEN O DEBEN DARSE VARIAS CAUSAS DE UN SOLO EFECTO

1. *Exposición del título de la cuestión.*— Bajo este título quedan comprendidas muchas cosas que es preciso distinguir y solucionar brevemente. Pues puede tratarse, bien de causas de diversos géneros, bien de causas de diverso orden o especie en el mismo género, bien de causas de la misma razón y especie en el mismo género. Por otra parte, puede versar la cuestión o acerca de causas totales en su orden, o de parciales; y es causa total la que da todo el concurso necesario para el efecto en dicho orden; en cambio parcial, por el contrario, se dice la que por sí sola no da un concurso suficiente y totalmente necesario. Además, una cosa es preguntar si varias causas son necesarias para el efecto, en lo cual al mismo tiempo se inquiere tanto la conexión del efecto con las causas cuanto la conexión de las mismas causas entre sí en orden a causar el efecto; otra cosa, en cambio, es preguntar si pueden reunirse varias causas para causar el mismo efecto, aun cuando no sea necesario. Finalmente, se ha de considerar esto: cuando se inquiere acerca del influjo de varias causas en un mismo y único efecto, no se inquiere acerca de la unidad del efecto en cuanto a la relación de efecto, es decir, si tal efecto en un único e idéntico respecto se refiere a varias causas; pues esta cuestión es de poca importancia y tiene su lugar propio en el predicamento de la relación. Ni se pregunta acerca de la unidad o identidad de la causalidad de varias causas sobre un mismo efecto; sino que se pregunta acerca del mismo ser o entidad absoluta del efecto, si sobre ella pueden o deben influir varias causas, ya influya cada una con influjo distinto, o no; pues ello

non tantum tempore, sed etiam natura, si sumantur ut relatio et actu terminus; sed est sermo de causa et effectu quantum ad actum causantis et causati; et ita non sunt simul natura, etiamsi transcendentalem habitudinem includant, quia haec non requirit simultatem naturae inter extrema, ut in multis aliis rebus per se notum est.

SECTIO III

UTRUM EIUSDEM EFFECTUS ESSE POSSINT AUT DEBEANT PLURES CAUSAE

1. *Exponitur quaestionis titulus.*— Sub hoc titulo multa comprehenduntur quae oportet distinguere et breviter expedire. Potest enim esse sermo vel de causis diversorum generum, vel de causis diversi ordinis seu speciei in eodem genere, vel de causis eiusdem rationis et speciei in eodem genere. Rursus potest esse quaestio de causis totalibus in suo ordine, vel de partialibus; est autem causa totalis quae praebet totum concursum necessarium ad effectum in illo ordine; partialis vero e contrario dicitur quae per se sola non confert sufficientem totumque necessarium concursum. Praeterea, aliud est quaerere an plures causae sint necessariae ad effectum, in quo simul inquiritur tam connexio effectus cum causis, quam connexio ipsarum causarum inter se in ordine ad causandum effectum; aliud vero est quaerere an possint plures causae ad eumdem effectum causandum convenire, esto necessarium non sit. Illud denique est considerandum, quando inquiritur de influxu plurium causarum in unum et eumdem effectum, non inquiri de unitate effectus quoad relationem effectus, id est, an talis effectus uno et eodem respectu referatur ad plures causas; haec enim quaestio parvi momenti est et proprium locum habet in praedicamento relationis. Neque etiam inquiritur de unitate seu identitate causalitatis plurium causarum in eumdem effectum; sed inquiritur de ipso esse seu absoluta entitate effectus, an in illam possint vel debeant plures causae influere, sive unaquaeque influat distincto

habrá de ser juzgado según el modo de las causas y según los principios establecidos antes acerca de las causalidades de cada una de las causas, como se verá también fácilmente por lo que tenemos que decir.

Se soluciona la cuestión en las causas diversas en género

2. En principio, por tanto, acerca de las causas de géneros diversos es cierto que existen algunos efectos a los que deben concurrir necesariamente las causas de todos los géneros, si son efectos propios y esenciales. Tales son, en primer lugar, todas las sustancias naturales, a cuya razón pertenece ser compuestas de materia y forma, y así allí ya concurren dos causas; pero la materia no puede existir por sí, si no es hecha por alguien; ni tampoco tiene forma si algún agente no la induce; y el agente no la induce si no pretende algún fin, y así es necesario que también concurran otras dos causas. Por lo cual sucede que el mismo concurso de las causas es necesario tanto para la materia cuanto para la forma material o que informa a la materia, pero no del mismo modo, sea porque ni la materia se causa a sí misma, ni tampoco la forma, sea también porque la materia concurre de otro modo para la forma que para el compuesto, y viceversa; y así en lo demás, como consta por lo que precede. El mismo concurso de causas es proporcionalmente necesario para que cualquier accidente sea causado por sí de modo connatural, porque no es hecho sino de un sujeto, por algún eficiente, por causa de algún fin. Y dije *si es un efecto propio y esencial* porque en el efecto contingente y accidental, en cuanto es tal, ni hay causa final, ni eficiente propia y esencialmente; con todo, aquél, como tal, ni es efecto esencial, ni propiamente es un solo efecto, sino un agregado de varios, en cada uno de los cuales se encuentran las referidas causas. Pero en cambio en solas las sustancias simples o inmateriales concurren solamente dos causas, a saber, la eficiente y la final, ya que no tienen causa material ni pueden tenerla formal, excepto tal vez si alguno llama causa a la forma metafísica; pero que ésta no es propia y físicamente causa lo hemos mostrado antes.

3. *Ningún efecto depende de una única causa.*— Con esto se entiende en primer lugar que no hay ningún efecto en la naturaleza de las cosas que tenga

sólo una causa única, hablando formalmente. Pues, en primer lugar, es necesario que todo lo que es causado tenga causa eficiente, como es claro, ya por la inducción hecha, ya también porque lo que es causado no tiene el ser por sí: por consiguiente lo ha de tener dado por otra causa extrínseca; y la causa que realmente infunde el ser, como causa extrínseca, es la eficiente. Además, porque todo lo causado tiene causa final; pues ésta es la primera de las causas; y todo lo que tiene causa final tiene también eficiente, como enseñó Averroes, lib. *De Substantia Orbis*, c. 2, porque la causa final es aquello por cuyo motivo opera el agente. Por lo cual mostramos antes que la causalidad final se ejerce esencial y primariamente sobre alguna acción del agente. Y por el contrario, tampoco la causa eficiente obra algo por sí, si no concurre también el fin por causa del cual opera; por tanto, estas dos causas como mínimo son necesarias y tienen entre sí conexión necesaria, a la manera que hemos explicado antes cómo todo agente obra por un fin. Y dije *hablando formalmente* porque, cuando suceda que el eficiente y el fin coincidan en una cosa enteramente la misma, podrá ciertamente proceder el efecto de una sola causa, pero en cuanto ejerce una doble razón de causación, de acuerdo con la cual se llaman dos causas formalmente. Y en la misma proporción, los que enumeran al ejemplar como causa distinta, dicen que tiene conexión con la eficiente y la final, al menos por razón del primer agente, según lo que se explicó anteriormente.

4. Se dirá que puede entenderse que una cosa de suyo sea por causa de otro fin, aun cuando no proceda de otro eficiente, de tal modo que no sea la razón adecuada del fin ser aquello por cuyo motivo se hace algo, sino por cuyo motivo o se hace o es. Y que así pensó Aristóteles acerca de algunas cosas, que tengan causa final y no eficiente, lo piensan Gregorio y otros, sobre lo cual en parte hemos hablado ya, y en parte trataremos después. Ahora, por lo que se refiere al punto presente, es imposible en primer lugar que una cosa que es por sí, sea por causa de otra cosa distinta de sí; pues lo que tiene la existencia por sí, también existe por causa de sí, ya que tal ente es enteramente perfecto, ni hay razón por la que tenga el ser ordenado a otro, si lo tiene de por sí. Ade-

influxu, sive non; id enim iudicandum erit ex modo causarum et ex principiis supra positis de causalitatibus singularum causarum, ut ex dicendis etiam facile constabit.

Expeditur quaestio in causis genere diversis

2. Principio, igitur, de causis diversorum generum, certum est aliquos esse effectus, ad quos causae omnium generum concurrere necessario debent, si sint proprie et per se effectus. Huiusmodi sunt imprimis omnes substantiae naturales, de quarum ratione est ut ex forma et materia componantur, et ita iam ibi duae causae concurrunt; materia autem non potest per se esse, nisi ab aliquo fiat; neque etiam habet formam, nisi aliquod agens illam inducat; agens autem non inducit illam, nisi aliquem finem intendat, et ita necesse est ut aliae etiam duae causae concurrant. Quo fit ut idem causarum concursus necessarius sit, tam ad materiam quam ad formam materialem seu materiam informantem, non tamen eodem modo, tum quia nec materia causat seipsam, nec etiam forma; tum etiam quia aliter concurrit materia ad formam quam ad compositum, et e converso, et sic de aliis, ut ex superioribus satis constat. Idem causarum concursus proportionaliter necessarius est ut quodlibet accidens connaturali modo per se causetur, quia non fit nisi ex subiecto, ab aliquo efficiente, propter finem. Dixi autem *si sit proprie et per se effectus*, quia in effectu contingenti et per accidens, ut talis est, neque est causa finalis neque proprie et per se efficiens; tamen ille, ut sic, nec est effectus per se, nec proprie est unus effectus, sed aggregatio plurium in quorum singulis praedictae causae inveniuntur. At vero in solis substantiis simplicibus seu immaterialibus duae tantum causae concurrunt, scilicet, efficiens et finalis, eo quod materialem non habeant, nec formalem habere possint, nisi fortasse formam metaphysicam quis causam appellet; illam autem non esse proprie et physice causam supra ostendimus.

3. *Nullus effectus ab unica causa pendet.*— Ex his intelligitur primo nullum esse effectum in rerum natura qui unicam tantum habeat causam formaliter loquendo. Nam imprimis necessarium est ut quidquid est causatum habeat causam efficientem, ut patet tum inductione facta, tum etiam quia quod est causatum non habeat esse a se: debet ergo habere datum ab alia causa extrinseca; causa autem quae realiter influit esse, ut causa extrinseca, est efficiens. Deinde, quia omne causatum habet causam finalem; nam haec est prima causarum; quidquid autem habet causam finalem habet etiam efficientem, ut docuit Averroes, lib. de Substantia Orbis, c. 2, quia finalis causa est cuius gratia agens operatur. Unde supra ostendimus causalitatem finis primo ac per se exerceri circa aliquam actionem agentis. Et e converso causa etiam efficiens per se nihil operatur, nisi concurrente etiam fine propter quem operatur; hae igitur duae causae ut minimum necessariae sunt habentque inter se necessariam connexionem, eo modo quo supra declaravimus quomodo omne agens operetur propter finem. Dixi autem *formaliter loquendo*, quia ubi contigerit efficiens et finem in eamdem omnino rem coincidere, poterit quidem effectus realiter esse ab una sola causa, prout exercente tamen duplicem rationem causandi, secundum quam duae causae formaliter nuncupantur. Et eadem proportione, qui numerant exemplar ut causam distinctam dicent habere connexionem cum efficienti et fine, saltem ratione primi agentis, iuxta superius declarata.

4. Dices posse intelligi rem aliquam ex se esse propter alium finem, etiamsi non sit ab alio efficienti, ita ut adaequata ratio finis non sit esse id cuius gratia aliquid fit, sed cuius gratia vel fit vel est. Sicque Aristotelem sensisse de aliquibus rebus, quod habeant causam finalem et non efficientem, existimant Gregorius et alii, de qua re partim supra diximus, partim infra dicemus. Nunc quod ad rem praesentem spectat, impossibile imprimis est rem quae ex se est, esse propter aliud a se; nam quod a se est, propter se etiam est, quia tale ens est omnino perfectum, nec est cur habeat esse ordinatum ad aliud, si ex se illud habeat.

más, aun cuando se fingiese tal orden, no sería por la propia causalidad del fin respecto del mismo ser de tal ente, porque tal ser sería de por sí absolutamente necesario, ya que se supone que no necesita causa eficiente; por consiguiente, tampoco depende de otro como causa final, ya que de lo contrario, suprimida aquélla, perdería su ser, lo cual repugna a un ente absolutamente necesario. Por lo cual, ni en la operación podría depender de otro como de fin, puesto que como es el ser, tal es el obrar. Por tanto, estas dos causas como mínimo se requieren para cualquier efecto.

5. En segundo lugar se sigue de lo dicho que ningún efecto tiene causa material intrínseca sin que tenga todas las otras, ni tiene tampoco causa formal intrínseca sin que tenga las demás, y finalmente que la causa material intrínseca y la formal tienen conexión necesaria, no sólo entre sí sino también con la eficiente y la final. Todas estas cosas son claras y ciertas por lo dicho, ya que la materia y la forma bajo la razón referida tienen entre sí relación o referencia trascendental mutua, puesto que ni la materia causa intrínsecamente más que mediante la unión con la forma, ni la forma causa más que por la información de la materia, y así no puede una causar intrínsecamente sin la otra. Y digo *intrínsecamente,* porque en cuanto la materia causa a la forma misma, no causa tan intrínsecamente, y por ello como tal no requiere a la forma como concausante de sí misma, sino sólo como causada, y consecuentemente como concausante del compuesto. Pero en cambio, cualquiera de estas causas y las dos también al mismo tiempo tienen conexión con la eficiente, y consecuentemente también con la final, porque tanto la materia como la forma, como también el compuesto de ellas, es de por sí ente tan imperfecto que no puede tener de por sí el ser, y por ello, como ninguna de estas causas existe sin la eficiente, así tampoco causa sin la eficiente, y la eficiente, como con frecuencia se ha dicho, no produce por sí sin el concurso del fin.

6. *Por qué se llaman totales la causa material y cada una de las otras causas.*— Por último se entiende por lo dicho de qué modo se dicen totales estas causas, a pesar de que ninguna de ellas por sí sola baste para el efecto. Pues son totales en sus géneros, ya que cada una en su género basta y emplea toda

Deinde, etiamsi fingeretur talis ordo, non esset per propriam causalitatem finis respectu ipsius esse talis entis, quia tale esse esset ex se simpliciter necessarium, cum supponatur non indigere causa efficienti; ergo non pendet ab alio etiam ut a finali causa, quia alias illa ablata amitteret suum esse, quod repugnat enti simpliciter necessario. Unde neque in operari posset pendere ab alio ut a fine, quia quale est esse, tale est et operari. Igitur hae duae causae ut minimum requiruntur ad quemlibet effectum.

5. Secundo sequitur ex dictis nullum effectum habere causam materialem intrinsecam, qui non habeat omnes alias, neque etiam habere causam formalem intrinsecam, qui non habeat caeteras, ac denique intrinsecam causam materialem et formalem habere necessariam connexionem, non solum inter se, sed etiam cum efficiente et fine. Haec omnia sunt clara et certa ex dictis, quia materia et forma sub praedicta ratione habent inter se relationem seu transcendentalem habitudinem mutuam, quia nec materia causat intrinsece nisi per complexum formae, nec forma nisi per informationem materiae, et ita non potest una causare intrinsece sine alia. Dico autem *intrinsece,* quia quatenus materia causat ipsam formam, non tam intrinsece causat, et ideo ut sic non requirit formam ut concausantem seipsam, sed solum ut causatam, et consequenter ut concausantem compositum. At vero quaelibet ex his causis, et ambae etiam simul habent connexionem cum efficienti, et consequenter etiam cum finali, quia tum materia, tum forma, tum etiam compositum ex ipsis est ens adeo imperfectum, ut non possit ex se habere esse, et ideo, sicut neutra ex his causis est sine efficienti, ita neque causat sine efficienti; efficiens autem, ut saepe dictum est, per se non efficit sine concursu finis.

6. *Materialis et singulae aliae causae cur totales appellentur.*— Ultimo intelligitur ex dictis quomodo hae causae dicantur totales, cum tamen nulla earum per se sola sufficiat ad effectum. Sunt enim totales in suis generibus, quia unaquaeque in suo genere suf-

la causalidad necesaria en dicho orden, y porque cada una tiene su causalidad de diversa razón que la otra, y no componen una causa íntegra; por lo mismo, cada una se presenta absolutamente como causa total. Se dirá: al menos se sigue que cualquiera de estas causas es imperfecta en la razón absoluta y común de causa, aun concediendo que cada una se diga perfecta en su género. La consecuencia es clara, porque cualquiera de ellas es absolutamente insuficiente para constituir el efecto en la realidad sin la ayuda de las otras. Pero el consiguiente es falso, pues entonces también Dios sería algo imperfecto en la razón de causa. Se responde en primer lugar negando absolutamente la consecuencia debido a la dificultad de la causalidad divina. En segundo lugar se añade: el consiguiente es verdadero en cualquier otra causa menos en Dios; y la razón de una y otra afirmación la explico así. Pues en primer lugar, las causas material y formal son absolutamente imperfectas, ya porque no causan más que componiendo, y tal modo es imperfecto por su propio género; ya también porque, ejerciendo ambas la causalidad como dando su misma entidad para constituir la entidad del efecto, ninguna de ellas por sí sola es suficiente para esto, porque cada una tiene entidad imperfecta e incompleta de modo que por la conjunción de una y otra surja la entidad completa del efecto total. Finalmente, cada una da algo propio que la otra de ningún modo puede conferir. Por consiguiente, por estas razones una y otra son absolutamente imperfectas.

7. *La causa final y la eficiente por su género son puramente perfectas.*— Pero la causa final y la eficiente, como tales, no dicen ninguna imperfección ni en el modo de causar, ni por el hecho de que otras causas concurran a veces con ellas. En las criaturas, en cambio, tienen siempre mezcladas algunas imperfecciones, en cuanto al modo ciertamente, porque o bien operan con mutación o mutabilidad, o por su provecho, o por algo semejante. Y en cuanto a la necesidad de otras causas (que es lo que se refiere al presente asunto), porque toda causa eficiente creada necesita una causa material para poder producir, lo cual representa imperfección, ya por el modo limitado de obrar, ya también porque la misma materia que suponen de ningún modo procede de ellas mismas. Por otra parte, necesitan alguna causa final fuera de sí; pues aunque

ficit et adhibet totam causalitatem in eo ordine necessariam, et quia unaquaeque habet suam causalitatem diversae rationis ab alia et non componunt unam integram causam, ideo unaquaeque absolute existit totalis causa. Dices: saltem sequitur quamlibet ex his causis esse imperfectam in absoluta et communi ratione causae, esto unaquaeque dicatur perfecta in suo genere. Patet sequela, quia quaelibet earum est absolute insufficiens ad effectum in rerum natura constituendum sine aliarum consortio. Consequens autem est falsum, alias etiam Deus in ratione causae esset quid imperfectum. Respondetur primo absolute negando sequelam propter instantiam de divina causalitate. Secundo additur: consequens est verum in omni alia causa praeter Deum; utriusque autem dicti rationem sic declaro. Nam imprimis causae materialis et formalis imperfectae simpliciter sunt, tum quia non causant nisi componendo, qui modus ex suo genere imperfectus est; tum etiam quia cum utraque causet veluti dando suammet entitatem ad entitatem effectus constituendam, neutra per se sola ad id satis est, quia unaquaeque habet entitatem imperfectam et incompletam, ut ex utriusque coniunctione completa entitas totius effectus consurgat. Denique unaquaeque dat aliquid proprium, quod altera nullo modo potest conferre. His ergo rationibus utraque est simpliciter imperfecta.

7. *Finalis causa et efficiens ex suo genere pure perfectae.*— Causa vero finalis et efficiens, ut sic, nullam dicunt imperfectionem neque in modo causandi, neque ex eo quod aliae causae cum illis interdum concurrant. In creaturis autem semper habent aliquas imperfectiones admixtas, quoad modum quidem, quia vel operantur cum mutatione seu mutabilitate, vel propter suum commodum, vel aliquid huiusmodi. Quoad indigentiam vero aliarum causarum (quod ad rem praesentem spectat), quia omnis causa efficiens creata indiget materiali causa ut efficere possit, quod imperfectionis est, tum propter limitatum modum agendi, tum etiam quia ipsa materia quam supponunt nullo modo est ab ipsis. Rursus indigent aliqua causa finali extra se; nam, licet propter se

operen por causa de sí, es con todo necesario que operen también por causa de otro, al menos como fin último. Y además necesitan el concurso de una causa superior en la razón de eficiente de naturaleza superior. Y en proporción semejante todo fin creado tiene imperfección al causar, y por causa de ésta y de su limitación necesita también del concurso de algún eficiente distinto y del de alguna materia o sujeto, para poder tener algún efecto.

8. Pero, en cambio, en solo Dios existe la causalidad sin imperfección; pues, en primer lugar, absolutamente no necesita el concurso de la materia o de la forma para producir. Además, cuando estas causas son necesarias en algún efecto, incluso cuando es hecho por Dios, no concurre alguna de ellas como supuesta absolutamente para la causalidad de Dios, sino como hecha y conservada por El. Y además, la necesidad de tales causas no es por defecto de la virtud de Dios, de lo contrario no daría Dios el ser incluso a las mismas causas, sino que es por la indigencia intrínseca del efecto, cuya naturaleza consiste en constar de tales causas. Por lo cual sucede también que tales causas en cuanto concurren al efecto de Dios, concurren más como efectos suyos que como concausas con El, hasta el punto de que las mismas causalidades de tales causas no pueden ejercerse si Dios no las hace. Por su parte, Dios para causar eficientemente necesita la concomitancia de la causa final de tal modo que no necesita un fin distinto de Sí, porque El mismo es el fin último de todas sus acciones. Y si a veces quiere ordenar su acción a otro fin próximo, ello no es tampoco por indigencia sino por su perfección y voluntad, y además tal fin próximo no podría ser fin si no recibiese de Dios la perfección y bondad con la que pudiese desempeñar ese oficio. Y de modo semejante, por el contrario, para que Dios cause por modo de fin, no necesita el consorcio de otro agente, sino el de su virtud, dejando a un lado que en esos mismos géneros de fin y de eficiente tiene Dios suma independencia. Por consiguiente, así sucede que el concurso de varias causas para un efecto no disminuye la perfección de Dios en la razón absoluta de causar, aun cuando en las causas inferiores ello sea indicio de virtud imperfecta.

operentur, tamen necesse est ut etiam operentur propter aliud, saltem ut ultimum finem. Et praeterea indigent concursu superioris causae in ratione efficientis superioris rationis. Ac simili proportione omnis finis creatus habet imperfectionem in causando, ob quam et ob limitationem suam, indiget et alicuius efficientis distincti et alicuius materiae vel subiecti concursu, ut aliquem effectum habere possit.

8. At vero in Deo solo est causalitas sine imperfectione; nam imprimis absolute non indiget concursu materiae vel formae ad efficiendum. Deinde, quando hae causae sunt necessariae in aliquo effectu, etiam si fiat a Deo, non concurrit aliqua earum ut simpliciter supposita causalitati Dei, sed ut ab ipsomet facta et conservata. Et praeterea necessitas talium causarum non est ex defectu virtutis Dei, alioqui non daret Deus esse etiam ipsis causis, sed est ex intrinseca indigentia effectus, cuius natura est ut ex talibus causis constet. Quo etiam fit ut tales causae, quatenus concurrunt ad effectum Dei, magis concurrant ut effectus eius quam ut concausae cum ipso, adeo ut ipsaemet causalitates talium causarum exerceri non possint, nisi Deus illas efficiat. Rursus Deus ad causandum effective ita indiget concomitantia causae finalis, ut non indigeat fine a se distincto, quia ipse est finis ultimus omnium suarum actionum. Quod si interdum vult actionem suam ad alium finem proximum ordinare, et illud non est ex indigentia, sed ex perfectione et voluntate sua, et praeterea talis finis proximus non posset esse finis nisi a Deo reciperet perfectionem et bonitatem qua posset illud munus subire. Et similiter e contrario, ut Deus causet per modum finis, non indiget consortio alterius agentis sed suae virtutis, ut omittam in illismet generibus finis et efficientis habere Deum summam independentiam. Ita ergo fit ut concursus plurium causarum ad unum effectum non minuat perfectionem Dei in absoluta ratione causandi, etiamsi in inferioribus causis illud sit indicium imperfectae virtutis.

Se trata la cuestión en las causas del mismo género y de diversa especie

9. *No puede haber varias materias de un mismo efecto.*— En segundo lugar, hay que tratar de varias causas del mismo género, y con todo de diversa razón u orden en tal género. Y esto puede solucionarse brevemente, porque la cosa es facilísima. Pues hay que decir que en la causa material y formal no pueden concurrir de este modo varias causas al mismo efecto; pero que pueden en la eficiente y en la final. La primera parte, acerca de la materia, se prueba porque la materia no concurre más que recibiendo la forma; pero dos materias de diversa razón, o en el ser o en la causación, no pueden concurrir para recibir la misma forma, porque tampoco puede recibirse la misma forma en varias materias; y si varias materias reciben varias formas, ya no concurren a un efecto, sino a varios.

10. Se dirá que aunque la razón aducida concluya respecto de las formas sustanciales que dependen de la materia, pero no respecto del alma racional, porque varias materias concurren con la misma alma para componer un mismo hombre, sea simultáneamente por razón de las diversas partes, sea sucesivamente por la continua mutación de la materia. Se responde que a causa de la diversidad de las partes no existen propiamente varias materias, sino una adecuada, que consta de varias partes, sobre todo siendo así que tampoco aquellas partes pueden ser informadas por la misma alma, si no están de algún modo unidas o conjugadas entre sí para componer un único sujeto receptivo adecuado. Añado además que en la medida en que esas varias materias parciales concurren a un único efecto, en la misma el propio efecto es múltiple y diverso según sus partes. Por lo cual, a la segunda parte de la mutación sucesiva de la materia se responde que aquel efecto es ciertamente único por razón del alma, pero que en aquella parte en la que la materia varía, también varía en algún modo el efecto, como antes en la Disputación V se ha tratado.

11. Se dirá, por otra parte, que aunque esto sea verdadero en el efecto sustancial, con todo no lo es en el accidental. Y la razón de la diferencia está en que la causa material próxima de la forma sustancial no tiene otra en la que

Tractatur quaestio in causis eiusdem generis diversis in specie

9. *Plures materiae eiusdem effectus esse non possunt.*— Secundo loco dicendum est de pluribus causis eiusdem generis, diversae tamen rationis vel ordinis in tali genere. Et hoc poterit breviter expediri, quia res est facillima. Dicendum est enim in causa materiali et formali non posse hoc modo plures causas concurrere ad eumdem effectum; in efficienti autem et finali, posse. Prima pars de materia probatur, quia materia non concurrit, nisi recipiendo formam; duae autem materiae diversae rationis, vel in essendo vel in causando, non possunt ad eamdem formam recipiendam concurrere, quia neque eadem forma potest in pluribus materiis recipi; quod si plures materiae plures formas recipiant, iam non ad unum effectum concurrunt, sed ad plures.

10. Dices, quamvis ratio facta concludat respectu formarum substantialium quae a materia pendent, non tamen respectu animae rationalis, quia plures materiae concurrunt cum eadem anima ad eumdem hominem componendum, vel simul ratione diversarum partium, vel successive ob continuam mutationem materiae. Respondetur ob partium diversitatem non esse proprie plures materias, sed unam adaequatam, constantem ex pluribus partibus, praesertim cum neque illae partes possint eadem anima informari, nisi sint inter se aliquo modo unitae et coniunctae ad componendum unum adaequatum susceptivum. Addo praeterea, quatenus plures illae materiae partiales ad unum effectum concurrunt, eatenus ipsummet effectum esse multiplicem et varium secundum partes. Unde ad alteram partem de successiva mutatione materiae respondetur illum effectum esse quidem unum ratione animae, tamen ex ea parte qua variatur materia, etiam effectum aliquo modo variari, ut supra, disp. V, tractatum est.

11. Dices rursus, quamvis in substantiali effectu verum hoc sit, non tamen in accidentali. Et ratio differentiae est quia causa materialis proxima formae substantialis non habet aliam in qua fundetur, quia est ipsa

se funde, porque ella misma es el primer sujeto, y por ello solamente puede ser causa material única de una forma y de un compuesto; pero en cambio la forma accidental puede tener inmediatamente alguna causa material que necesite otra materia en la que se sustente, porque, como antes dijimos, un accidente puede inherir inmediatamente en otro. Así, por consiguiente, podrá el mismo accidente tener dos causas materiales, una próxima y otra remota, como la misma intelección, por ejemplo, es causada materialmente por el sujeto en que se recibe y por la sustancia del alma. Se responde en primer lugar que aquel sujeto remoto no concurre propiamente por sí al último acto sino sólo sustentando aquel accidente en que inhiere el otro, y así se ha de explicar o limitar la aserción establecida antes acerca de la causa material inmediata y esencial. Y si alguien quiere defender que aquel accidente, por ejemplo, el mismo acto vital, afecta inmediatamente a ambos sujetos, al próximo y al radical, es necesario que diga que aquellos dos concurren entonces por modo de un sujeto receptivo adecuado, y cada uno concurre sólo de modo parcial; pero la conclusión se ha de entender acerca de las causas totales.

12. *No pueden darse varias formas de un mismo efecto ni sobrenaturalmente.*— Ya sobre la causa formal es más evidente la aserción establecida, porque varias formas no pueden reunirse para constituir el mismo efecto. Pues por lo que se refiere a las formas sustanciales, se mostró antes que no pueden existir varias al mismo tiempo en la misma materia; y aunque estén sucesivamente, no componen con ella un mismo efecto, sino diversos, porque confieren seres formalmente diversos. Por lo cual, aunque de potencia absoluta estuviesen varias formas al mismo tiempo en la misma materia, no concurrirían a un efecto, sino que cada una constituiría su especie y su efecto. Pero, por lo que se refiere a las formas accidentales, aunque puedan estar varias al mismo tiempo en el mismo sujeto, con todo no pueden concurrir al mismo efecto, sino que cada una tiene su efecto propio y distinto. Ni importa que a veces el compuesto de tales formas se denomine de algún modo uno, como un artífice, aun cuando tenga varias artes específicamente distintas, pues aquella denominación singular se

primum subiectum, et ideo tantum potest esse unica causa materialis unius formae et unius compositi; at vero forma accidentalis potest immediate habere aliquam materialem causam quae indigeat alia materia in qua sustentetur, quia, ut supra diximus, potest accidens immediate inhaerere accidenti. Sic ergo poterit idem accidens habere duas causas materiales, unam proximam et aliam remotam, ut eadem intellectio, verbi gratia, causatur materialiter a subiecto in quo recipitur et a substantia animae. Respondetur primo illud remotum subiectum non proprie concurrere per se ad ultimum actum, sed solum sustentando illud accidens cui aliud inhaeret, et ita est supra posita assertio declaranda aut limitanda de causa materiali immediata ac per se. Quod si quis velit defendere idem accidens, verbi gratia, eumdem actum vitalem immediate afficere utrumque subiectum, et proximum et radicale, necesse est ut dicat illa duo tunc concurrere per modum unius adaequati susceptivi, et singula tantum partialiter concurrere, conclusionem autem intelligendam esse de causis totalibus.

12. *Plures formae eiusdem effectus, nec supernaturaliter esse possunt.*— Iam de causa formali evidentior est assertio posita, quia plures formae non possunt ad eumdem effectum constituendum convenire. Nam quod ad formas substantiales attinet, supra ostensum est non posse esse plures simul in eadem materia; quamvis autem successive sint, non componunt cum illa eumdem effectum, sed diversos, quia diversa esse formaliter tribuunt. Unde, licet de potentia absoluta simul essent plures formae in eadem materia, non concurrerent ad unum effectum, sed unaquaeque suam speciem et suum effectum constitueret. Quod vero spectat ad formas accidentales, quamvis plures possint simul in eodem subiecto esse, non tamen ad eumdem effectum concurrere, sed unaquaeque suum proprium ac distinctum habet effectum. Nec refert quod interdum compositum ex talibus formis denominatur aliquo modo unum, ut unus artifex, etiamsi habeat plures artes specie distinctas, nam illa denominatio singularis sumitur ex uni-

toma de la unidad del sujeto subsistente en aquellas formas; por lo cual formalmente no entra dentro del efecto de tales formas, pues él realmente no es uno, sino que entra en el mismo supuesto, en cuanto que siendo uno y el mismo, subyace a todas aquellas formas y accidentes. Finalmente, si alguna vez quizá se dice que varias formas, ya accidentales, ya también sustanciales, concurren para constituir una cierta unidad, ello no lo harán como formas totales, sino como parciales, como la forma de la sangre, de la carne y los huesos para constituir un animal, y el color, la figura, etc., para constituir una cosa hermosa, o cualquier cosa semejante. Por tanto, siempre tales formas concurren como componiendo una, ni hay mayor unidad en el efecto de la que hay proporcionalmente en la forma; por consiguiente, nunca concurren varias causas formales al mismo efecto.

13. Pero en cambio, en los eficientes y en los fines, si son de diversas clases y subordinados entre sí, la cosa es clara por lo que hemos explicado acerca de estas causas. Pues varias causas de esta clase pueden concurrir al mismo efecto; y cuando el efecto procede de una causa creada, ello es siempre necesario por razón de la dependencia de la causa particular.

SECCION IV

¿PUEDE UN MISMO EFECTO PROCEDER SIMULTÁNEAMENTE DE VARIAS CAUSAS TOTALES DEL MISMO GÉNERO Y ESPECIE?

1. Por consiguiente, queda por tratar el tercer punto, que es el intentado principalmente en esta sección, a saber, sobre varias causas del mismo género y de la misma especie u orden en aquel género. Y para centrarnos inmediatamente en el punto de la dificultad, hay que excluir las causas intrínsecas material y formal, pues en ellas no tiene lugar esta cuestión, como es claro con mayor motivo por lo dicho en el punto segundo de la sección precedente. Por consiguiente, la cuestión tiene lugar en las eficientes, y casi existe la misma razón acerca de los fines, como analizaremos en último lugar; y mostraremos que lo mismo hay que decir de cualquier causa, en cuanto sea extrínseca. Por

tate subiecti subsistentis in illis formis; unde formaliter non cadit in effectum talium formarum, ille enim revera non est unus, sed cadit in ipsum suppositum, quatenus unum et idem omnibus illis formis seu accidentibus substat. Denique, si aliquando forte plures formae, vel accidentales, vel etiam substantiales, dicuntur concurrere ad unum quid constituendum, id non efficient ut formae totales, sed ut partiales, ut forma sanguinis, carnis et ossis ad constituendum animal, et color, figura, etc., ad constituendam rem pulchram, vel si quid est aliud simile. Semper itaque tales formae concurrunt ut componentes unam, neque est maior unitas in effectu quam sit proportionaliter in forma; nunquam ergo plures causae formales ad eumdem effectum concurrunt.

13. At vero in efficientibus et finibus, si sint diversarum rationum et inter se subordinata, res est manifesta ex iis quae de his causis disseruimus. Nam possunt plures causae huiusmodi ad eumdem effectum concurrere; et quando effectus est a causa creata, semper id est necessarium propter dependentiam causae particularis.

SECTIO IV

AN POSSIT IDEM EFFECTUS ESSE SIMUL A PLURIBUS CAUSIS TOTALIBUS EIUSDEM GENERIS ET SPECIEI

1. Restat ergo dicendum de tertio puncto, qui est praecipue intentus in hac sectione, scilicet, de pluribus causis eiusdem generis et speciei seu ordinis in illo genere. Et, ut ad punctum difficultatis statim accedamus, excludendae sunt causae intrinsecae materialis et formalis, nam in eis locum non habet haec quaestio, ut a fortiori patet ex dictis in secundo puncto praecedentis sectionis. Habet ergo locum quaestio in efficientibus, et est fere eadem ratio de finibus, ut in fine subiiciemus; idemque ostendemus dicendum esse de qualibet causa, quatenus fuerit extrinseca. Rursus difficul-

otra parte, la dificultad está en las causas totales en su orden; pues acerca de las parciales no hay ninguna dificultad, ya que consta que muchos efectos naturales proceden de varios eficientes próximos parciales, como un mismo hijo del padre y de la madre, suponiendo que la madre concurre eficientemente, y una misma luz o calor de muchas lámparas o fuegos, y así de otros. Y la razón está en que cuando las causas son solamente parciales, de todas surge sólo una total y suficiente; por consiguiente, nada impide que varias causas concurran de aquel modo, porque no son tanto varias causas cuanto varias partes de una causa. Pues tampoco es necesario que una causa total tenga unidad de tal manera que o bien sea simple, o esencial y propiamente compuesta por la unión real de causas parciales, sino que basta con que se componga de varias que se ayuden mutuamente para obrar y que estén suficientemente unidas y aproximadas, para que puedan influir en su modo parcial. Por tanto, en esta parte no existe ninguna dificultad.

2. Pero acerca de las causas totales existe todavía una doble cuestión. Una es si al mismo tiempo y conjuntamente un mismo efecto puede surgir de varias causas. La otra es si al menos de modo sucesivo o dividido puede el mismo efecto ser hecho por varias causas, es decir, si el que es hecho por una sería hecho el mismo numéricamente por otra, si fuese aplicada a la misma materia al mismo tiempo. Primero trataremos de la primera cuestión, y después de la última.

Primera opinión que niega enteramente que esto sea posible

3. Existe, por consiguiente, una primera opinión que enseña que es tan imposible que varias causas concurran simultáneamente de ese modo al mismo efecto, que implica contradicción, y por ello no puede hacerse ni por potencia absoluta. Así opinan Escoto, *In III,* dist. 1, q. 2, e *In II,* dist. 20, q. 2. Y lo mismo piensan muchos tomistas, que cuando dicen que esto es imposible, añaden la prueba infiriendo que implica contradicción; así Cayetano, III, q. 67, a. 6, casi al fin; Soncinas, V *Metaph.,* q. 6; y Capréolo, *In II,* dist. 20, q. única, a. 3, a los argumentos de Escoto contra la conclus. 3, e *In III,* dist. 1, q. 1, a. 3, a

tas est de causis totalibus in suo ordine; nam de partialibus nulla est difficultas, quia constat multos effectus naturales esse a pluribus efficientibus proximis partialibus, ut idem filius a patre et matre, supponendo matrem effective concurrere, et idem lumen aut calor a multis lucernis vel ignibus, et sic de aliis. Et ratio est quia quando causae tantum sunt partiales, ex omnibus consurgit una tantum totalis et sufficiens; ergo nihil obstat quominus plures causae illo modo concurrant, quia illae non tam sunt plures causae quam plures partes unius causae. Neque enim necesse est ut causa totalis ita sit una ut vel sit simplex, aut per se ac proprie composita per realem unionem causarum partialium, sed sufficit ut coalescat ex pluribus sese iuvantibus ad agendum, et sufficienter coniunctis vel approximatis, ut suo partiali modo influere possint. Itaque in hac parte nulla est difficultas.

2. De causis vero totalibus duplex adhuc quaestio versatur. Una est an simul et coniunctim possit idem effectus a pluribus causis prodire. Altera est an saltem successive vel divisim possit idem effectus a variis causis fieri, id est, an, qui fit ab una, fieret idem numero ab alia, si eidem materiae eodem tempore applicaretur. Prius dicemus de priori quaestione, et deinde de posteriori.

Prima sententia negans omnino hoc esse possibile

3. Est ergo prima sententia docens tam esse impossibile plures causas simul concurrere eo modo ad eumdem effectum, ut implicet contradictionem, ideoque nec de potentia absoluta fieri posse. Ita opinatur Scotus, In III, dist. 1, q. 2, et In II, dist. 20, q. 2. Et idem sentiunt multi thomistae, qui dum dicunt hoc esse impossibile, probationem adiungunt inferendo implicationem contradictionis; ita Caiet., III, q. 67, a. 6, prope finem; Soncin., V Metaph., q. 6; et Capreol., In II, dist. 20, q. unica, a. 3, ad argumenta Scoti contra 3 conclus., et In III,

los argumentos de Escoto contra la conclus. 2; y el Ferrariense, III *cont. Gent.,* c. 68; y Iavello, V *Metaph.,* q. 7. Suele esta opinión atribuirse en este sentido a Santo Tomás, porque a veces dice absolutamente que esto es imposible, como en I, q. 52, a. 3, y III, q. 82, a. 2, ad 2, e *In I,* dist. 37, q. 3, a. 3, y en V *Metaph.,* c. 2; y lo mismo piensa Marsilio, I *De Gener.,* q. 8. Y no dudo de que ésta fuese la opinión de aquellos filósofos que pensaron que era absolutamente imposible lo que no podía ser hecho por las causas naturales, de lo cual trataremos en seguida.

4. *Fundamento de la opinión propuesta.*— Y esta opinión se funda primeramente en que es contrario a la razón de causa total tener el consorcio de otra en el mismo orden, pues es causa total aquella que opera con toda la virtud necesaria en aquel orden para tal efecto; por consiguiente, repugna a la causa total como tal tener consorcio de otra causa semejante en la producción del mismo efecto. La consecuencia es clara, porque por el hecho mismo de tener otra causa concurrente, ya ella misma no emplea toda la virtud necesaria. O ciertamente, si ella emplea toda la virtud, y sin embargo la otra aporta también la suya, se aplica actualmente más virtud para aquel efecto; por consiguiente, surgirá también un efecto mayor, y consecuentemente será hecho por ellas como causas parciales y por ninguna como total. Pues parece envolver una repugnancia manifiesta que la causa más potente opere según toda su virtud actualmente, y con todo no opere más que si lo hiciese sola la causa menos potente. Y se confirma en segundo lugar de este modo, pues si una causa produce el efecto como causa total, consiguientemente, o bien la otra no hace nada, y así se dice falsamente que sea causa; o hace lo hecho, y esto es imposible, porque actuar es sacar del no ser al ser, pues, como atestigua Aristóteles, entre estos términos se hace toda acción; pero aquello que ha sido hecho por una causa ya está fuera del no ser; por consiguiente, no puede ser hecho por otra. En tercer lugar, confirma esto mismo el que de lo contrario una causa total podría no sólo simultáneamente y en el mismo instante, sino también en el tiempo posterior, producir una cosa ya producida anteriormente por otra, lo cual está en contra de la razón de producción, como dijimos. De aquí, además, resultaría

dist. 1, q. 1, a. 3, ad argumenta Scoti cont. 2 conclus.; et Ferrar., III cont. Gent., c. 68; et Iavel., V Metaph., q. 7. Soletque haec opinio in hoc sensu tribui D. Thomae, quia interdum absolute dicit hoc esse impossibile, ut in I, q. 52, a. 3, et III, q. 82, a. 2, ad 2, et In I, dist. 37, q. 3, a. 3, et V Metaph., c. 2; et idem sentit Marsil., I de Generat., q. 8. Et non dubito quin haec fuerit illorum philosophorum sententia, qui putarunt id esse simpliciter impossibile quod per naturales causas fieri non potest, de quo statim dicemus.

4. *Fundamentum propositae sententiae.*— Fundatur autem haec sententia primo, quia contra rationem causae totalis est ut habeat consortium alterius in eodem ordine, nam causa totalis est illa quae agit tota virtute necessaria in illo ordine ad talem effectum; ergo repugnat causae totali ut sic habere consortium alterius causae similis in effectione eiusdem effectus. Patet consequentia, quia hoc ipso quod habet aliam causam concurrentem, iam ipsa non adhibet totam virtutem necessariam. Vel certe si ipsa adhibet totam virtutem, et nihilominus alia etiam suam exhibet, plus virtutis actu applicatur ad illum effectum; ergo prodibit etiam maior effectus, et consequenter fiet ab illis ut a causis partialibus et a neutra ut totali. Manifestam enim repugnantiam involvere videtur ut causa potentior secundum totam virtutem actu operetur, et tamen non plus operetur quam si sola causa minus potens efficeret. Et confirmatur secundo in hunc modum, nam si una causa efficit effectum ut causa totalis, ergo vel alia nihil agit, et sic falso dicitur esse causa; vel actum agit, et hoc est impossibile, quia agere est de non esse educere ad esse, nam, teste Aristotele, inter hos terminos fit omnis actio; sed id quod actum est ab una causa iam est extra non esse; ergo non potest fieri ab alia. Tertio, confirmat hoc ipsum quia alias posset una causa totalis non tantum simul et eodem instanti, sed etiam in posteriori tempore producere rem prius iam ab alia productam, quod est contra rationem pro-

que una misma cosa podría producirse a sí misma, porque si no pudiese, sería sobre todo porque para actuar se supone ser; pero incluso si la cosa existe ya, puede nuevamente ser producida por otra; por consiguiente, también puede serlo por sí.

5. En cuarto lugar, es imposible que la misma acción proceda de dos causas totales; por consiguiente, también el mismo efecto. La consecuencia es clara, ya por paridad de razón, ya también porque un efecto no puede ser hecho más que con una acción. Y el antecedente se prueba porque la acción depende del agente de modo absolutamente esencial; por consiguiente, no puede una y la misma acción depender al mismo tiempo de varios agentes totales y de cada uno de ellos. Por lo cual, la quinta y conocida razón es que de lo contrario se sigue que tal efecto depende y no depende esencialmente de tales causas, lo cual es una contradicción. La consecuencia es clara, pues por el hecho de depender se afirma con ello mismo que una y otra de ellas se dice que es causa esencial y total, pues es causa esencial aquella de la que esencialmente depende el efecto, y es total aquella de la que depende totalmente. Pero que no depende se prueba, pues si se quita ésta, sin embargo permanecerá el efecto por el influjo de la otra, ya que se dice causa total; por consiguiente, no depende de ésta. Por su parte, si ésta permanece, aunque se destruya la otra, permanecerá el efecto; por consiguiente, tampoco depende de la otra; por tanto, no depende de ninguna. Y si se dice que depende de una u otra de las dos, confusa o separadamente, en consecuencia, de hecho ninguna de ellas es causa total de modo determinado y tomada en sí, porque de ninguna de ellas tomada de modo determinado depende el efecto. En sexto lugar, finalmente, arguyo que si tal concurso de causas no repugna absolutamente, tampoco repugnará naturalmente, lo cual supone esta opinión que es enteramente falso.

Segunda opinión, que afirma que esto es posible incluso naturalmente

6. La segunda opinión, diametralmente contraria, puede ser que ni implica contradicción, ni hablando propiamente repugna por su naturaleza que dos causas totales del mismo orden hagan simultáneamente el mismo efecto. Digo *hablando propiamente*, porque tal vez de parte de las condiciones antecedentes necesarias para obrar, dos causas según el orden de la naturaleza no pueden aplicarse de tal manera que hagan simultánea y totalmente el mismo efecto; con todo, esencialmente y en virtud de la causalidad incluso natural no repugna. Pues, si dos agentes se aplican de tal manera a algún paciente en cuanto es necesario para que cada uno pueda hacer totalmente algún efecto, lo harán los dos también simultáneamente y del mismo modo. Y esta sentencia, según parece, la mantiene Cayetano, I, q. 52, a. 3, en donde, aunque interprete que a Santo Tomás, que dice que no puede un efecto proceder de dos causas totales, se le ha de entender no de la potencia lógica, sino de la natural, con todo, en el discurso lo explica de tal manera que aquella repugnancia natural la pone sólo en la aplicación de las causas; pero en cambio, partiendo de la hipótesis de que las causas estén aplicadas, enseña abiertamente que el efecto naturalmente emanará al mismo tiempo de ellas como de causas totales.

7. *Fundamento de la opinión propuesta.*— Y esta opinión puede fundarse en el último argumento aducido en favor de la primera opinión, tomando el principio contrario de este modo. No implica contradicción que se den dos causas totales de un efecto; por consiguiente, si dos fuegos, por ejemplo, se aplican igualmente a la misma materia dispuesta del mismo modo, naturalmente obrarán cuanto puedan; por consiguiente, obrarán uno y el mismo efecto, porque suponemos que la misma materia no es al mismo tiempo capaz de varios; y entonces cada uno obraría como causa total, porque suponemos que cada uno tiene principio suficiente para obrar todo aquel efecto, y uno y otro obrarían naturalmente cuanto pudiesen; por consiguiente, uno y otro producirían todo el efecto como su causa total, dado que por otra parte no hay implicada ninguna repugnancia. Y se confirma, pues entonces o bien obrarían uno y otro fuego, o no obraría ninguna, ya que no existe mayor razón para uno que para otro; y no puede decirse que no obraría ninguno de ellos, ya que nada hay que los impida; pues como son semejantes en la virtud, uno no impide al otro; y suponemos que no interviene ningún otro impedimento; por consiguiente, obran uno y otro, y obran con toda su virtud, y, por ello, como causa total.

ductionis, ut diximus. Unde ulterius fieret, ut eadem res producere posset seipsam, quia si non posset, maxime quia ad agendum supponitur esse; sed etiam si res iam sit, potest ab alia causa iterum produci; ergo et a se.

5. Quarto, impossibile est eamdem actionem esse a duabus causis totalibus; ergo et eumdem effectum. Patet consequentia, tum a paritate rationis, tum etiam quia unus effectus non potest nisi una actione fieri. Antecedens vero probatur, quia actio omnino essentialiter pendet ab agente; non potest ergo una et eadem actio simul a pluribus agentibus et a singulis totalibus dependere. Unde est quinta et vulgaris ratio, quia alias sequitur talem effectum pendere et non pendere essentialiter ab illis causis, quae est contradictio. Sequela patet, nam quod pendeat, in eo ipso asseritur quod utraque illarum dicitur esse causa per se et totalis, nam causa per se est a qua per se pendet effectus, et totalis est a qua totaliter pendet. Quod vero non pendeat, probatur, nam si haec tollatur, nihilominus re manebit effectus ex influxu alterius, cum dicatur esse causa totalis; ergo non pendet ab hac. Rursus, si haec maneat, quamvis destruatur altera, manebit effectus; ergo etiam non pendet ab altera; ergo a neutra pendet. Quod si dicatur pendere ab alterutra confuse aut disiunctim, ergo de facto neutra earum determinate et per se sumpta est causa totalis, quia a neutra earum determinate sumpta pendet effectus. Sexto tandem argumentor, quia si talium causarum concursus absolute non repugnat, nec naturaliter repugnabit, quod haec opinio supponit esse omnino falsum.

Secunda sententia affirmans etiam naturaliter

6. Secunda opinio extreme contraria esse potest nec implicare contradictionem, nec per se loquendo ex natura rei repugnare duas causas totales eiusdem ordinis simul efficere eumdem effectum. Dico *per se loquendo*, quia fortasse ex parte antecedentium conditionum necessariarum ad agendum, non possunt secundum naturae ordinem duae causae ita applicari ut simul ac totaliter eumdem effectum efficiant; tamen, per se et ex vi causalitatis etiam naturalis non repugnat. Nam si duo agentia ita applicentur alicui passo prout necessarium est ut singula possint aliquem effectum totaliter efficere, ambo etiam simul et eodem modo illum efficient. Atque hanc sententiam, ut videtur, tenet Caietan., I, q. 52, a. 3, ubi, licet interpretetur D. Thomam dicentem non posse unum effectum esse a duobus causis totalibus, intelligendum esse non de potentia logica, sed naturali, tamen in discursu ita explicat ut illam naturalem repugnantiam solum ponat in applicatione causarum; at vero ex hypothesi quod causae sint applicatae, aperte docet effectum naturaliter simul emanaturum ab illis ut a causis totalibus.

7. *Fundamentum propositae sententiae.*— Potest autem fundari haec opinio in ultimo argumento facto pro priori sententia, sumendo contrarium principium hoc modo. Non implicat contradictionem dari duas causas totales unius effectus; ergo si duo ignes, verbi gratia, eidem materiae eodem modo dispositae aeque applicarentur, naturaliter agerent quantum possent; ergo agerent unum et eumdem effectum, quia supponimus eamdem materiam non esse simul capacem plurium; tunc autem unusquisque ageret ut causa totalis, quia supponimus unumquemque habere sufficiens principium ad totum illum effectum efficiendum, et uterque naturaliter ageret quantum posset; ergo uterque produceret totum effectum ut causa totalis eius, cum aliunde nulla sit adiuncta repugnantia. Et confirmatur, nam tunc vel uterque ignis ageret vel neuter, quia non est maior ratio de uno quam de alio; non potest autem dici quod neuter ageret, quia nihil est quod eos impediat; cum enim sint in virtute similes, unus non impedit alium; supponimus autem nullum aliud impedimentum intervenire; ergo agit uterque et tota virtute, atque adeo ut causa totalis.

8. Y de aquí puede concluirse además que no sólo en el sentido referido, sino absolutamente, puede suceder naturalmente que el mismo efecto proceda de dos causas totales, porque esta suposición, a saber, que dos agentes suficientes se apliquen simultánea e igualmente al mismo efecto, no tiene por qué repugnar naturalmente. Pues Cayetano no aduce ninguna otra razón, más que la de que la naturaleza siente aversión a la superfluidad. Pero esto no es suficiente, primero porque aun cuando la naturaleza aborrezca la superfluidad, con todo no aborrece la abundancia, ni siempre se ha de llamar superfluo lo que absolutamente no es necesario. Ciertamente, sería superfluo exigir dos causas donde basta una; con todo, el que la naturaleza fuese tan previsora que hubiese conferido a varias causas virtud suficiente para el mismo efecto, no se ha de llamar superfluo, sino más bien liberal. En cambio, que aquellas dos causas concurran al mismo tiempo, aunque no haya sido pretendido esencial y primariamente por la naturaleza, puede ser, con todo, algo permitido y contingente, ya que no encierra nada que repugne a las naturalezas de las cosas. En segundo lugar, la naturaleza siente más aversión al efecto monstruoso que a la superfluidad, y sin embargo a veces no rechaza aquél, si el orden y la coincidencia de las causas naturales lo engendra; ¿por qué, pues, no podrá decirse lo mismo de la multitud de causas totales? En tercer lugar, aunque la naturaleza aborrezca hasta tal punto la superfluidad, sin embargo la causa libre no siempre la aborrece; por consiguiente, dos ángeles pueden a su voluntad aplicar toda la virtud para mover una piedra, y entonces cada uno moverá como causa total. Lo mismo puede decirse de dos hombres, si cada uno tiene toda la virtud suficiente para llevar una piedra, y los dos simultáneamente por su gusto aplican toda aquélla. Y esta opinión suele atribuirse a Ockam y Adam, a quienes Capréolo, *In III*, dist. 1, cita, tomándolo de *In I*, dist. 1, duda 4; pero allí no encuentro nada, y la referencia es ambigua, ya que en ese pasaje no se da ninguna duda cuarta, sino varias cuestiones, y no dicen nada ni en la 4 ni en las otras.

8. Atque hinc ulterius concludi potest non solum in praedicto sensu, sed absolute posse naturaliter contingere ut idem effectus a duabus causis totalibus procedat, quia illa suppositio, scilicet, quod duo agentia sufficientia simul et aeque ad eumdem effectum applicentur, non est cur naturaliter repugnet. Caietanus enim nullam aliam rationem adducit nisi quia natura abhorret superfluitatem. At hoc non satis est, primo, quia, licet natura abhorreat superfluitatem, non tamen abundantiam, nec semper dicendum est superfluum quod simpliciter non est necessarium. Esset quidem superfluum duas causas exigere ubi una sufficit; tamen, quod natura fuerit tam provida ut pluribus causis sufficientem virtutem ad eumdem effectum contulerit, non superfluum sed liberale potius dicendum est. Quod vero illae duae causae simul concurrant, licet non fuerit a natura per se primo intentum, potest tamen esse permissum et contingens, cum nihil habeat naturis rerum repugnans. Secundo, magis abhorret natura monstrosum effectum quam superfluitatem, et tamen illum interdum non recusat, si ordo et concurrentia naturalium causarum illum pariat; cur ergo idem dici non poterit de totalium causarum multitudine? Tertio, quamvis natura adeo abhorreat superfluitatem, tamen causa libera non semper illam abhorret; ergo duo angeli possunt pro sua voluntate applicare totam virtutem ad movendum lapidem, et tunc unusquisque movebit ut causa totalis. Idem dici potest de duobus hominibus, si unusquisque habeat totam virtutem sufficientem ad portandum lapidem, et ambo simul pro suo arbitrio illam totam applicent. Atque haec sententia tribui solet Ochamo et Adamo, quos Capreolus, In III, dist. 1, refert ex In I, dist. 1, dub. 4; sed ibi nihil reperio et allegatio est ambigua, quia ibi nullum est dub. 4, sed variae quaestiones, et nec in 4 nec in aliis quidquam dicunt.

Se acepta la tercera sentencia y se resuelve la cuestión

9. Entre estas opiniones pienso que se ha de seguir un término medio; que se ha de decir en primer lugar que no encierra contradicción que el mismo efecto provenga de dos causas totales. En cuanto a esta parte me agrada la opinión de Cayetano, la cual también insinúa en III, q. 3, a. 6. Ni puede probarse mejor que respondiendo a los anteriores argumentos; pues si no hay nada que pruebe contradicción, no habrá razón para creer en ella o afirmarla. Y al contrario, como Dios puede hacer todo aquello en lo que no se muestra contradicción, podrá también hacer que dos causas totales hagan el mismo efecto. Y se declara brevemente de este modo, pues Dios, existiendo este sol en este hemisferio, puede crear otro igualmente perfecto e igualmente aplicado a iluminar. Por otra parte, podría mediante otro sol producir en el aire la misma luz numéricamente que produce ahora este sol presente, en sentido dividido, o sea sin que concurra ni coopere este sol; ¿pues qué repugnancia hay en que Dios haga mediante una causa lo que puede hacer por otra? Más todavía, en el punto siguiente mostraré que incluso naturalmente puede hacerse esto. Por tanto, supuesto que existan al mismo tiempo y que se apliquen estos dos focos luminosos, puede Dios prestar a uno y otro todo el concurso necesario para producir la misma luz, y hacer que cada uno de ellos la produzca con su propia acción total, e independiente de otra, lo cual propiamente es ser causa total; pues ninguna repugnancia se da en esto, como se verá fácilmente por la solución de los argumentos.

10. *Qué es lo que pertenece a la razón de causa total.*— Respecto al primero se niega la aserción, a saber, que sea contrario a la razón de causa total que haya otra semejante y que influya igualmente en el mismo efecto. Pues, aunque, para que la causa sea total se requiera que opere actualmente con toda la virtud necesaria para el efecto en aquel orden, con todo, esto no queda eliminado o impedido por el hecho de que otra causa obre con virtud y acción semejante, sino que ambas ejercerán toda su fuerza y acción sobre aquel efecto. Pero cuando se infiere que entonces ya se emplea actualmente una mayor fuerza, y que

Approbatio tertiae sententiae et quaestionis resolutio

9. Inter has sententias mediam viam tenendam censeo; dicendum primo non implicare contradictionem quod idem effectus a duabus causis totalibus proveniat. Quoad hanc partem placet opinio Caietani, quam etiam insinuat III, q. 3, a. 6. Nec melius probari potest quam respondendo ad priora argumenta; nam si nihil est quod contradictionem probat, non erit cur credatur aut asseratur. E contrario vero, cum Deus possit facere omne id in quo repugnantia non ostenditur, poterit etiam facere ut duae causae totales eumdem effectum efficiant. Et declaratur breviter in hunc modum, nam Deus potest, existente hoc sole in hoc hemisphaerio, creare alium aeque perfectum et aeque ad illuminandum applicatum. Rursus posset per alium solem efficere in aere idem numero lumen quod nunc facit hic sol praesens, divisim, seu non concurrente nec assistente hoc sole; quae est enim repugnantia, quod Deus per unam causam faciat quod potest facere per aliam? Quin potius sequenti puncto ostendam naturaliter etiam hoc posse fieri. Igitur simul existentibus et applicatis his duobus luminosis, potest Deus utrique praebere totum concursum necessarium ad idem lumen producendum et facere ut unumquodque illorum illud producat sua propria actione totali et independenti ab alia, quod est esse proprie causam totalem; nulla enim in hoc intervenit repugnatia, ut ex argumentorum solutionibus facile patebit.

10. *Quid sit de ratione causae totalis.*— Ad primum negatur assumptum, scilicet, esse contra rationem causae totalis ut habeat aliam similem et aeque influentem in eumdem effectum. Nam licet ut causa sit totalis necessarium sit quod actu operetur tota virtute necessaria in illo ordine ad effectum, tamen hoc non tollitur aut impeditur ex eo quod alia causa simili virtute et actione agat, sed utraque exercebit totam suam vim et actionem circa illum effectum. Cum vero infertur iam tunc maiorem vim actu adhiberi et consequenter crescere effectum, distinc-

consiguientemente crece el efecto, hay que emplear una distinción acerca de esa mayor virtud, si es intensiva o extensiva. Y acerca de la intensiva se ha de negar la afirmación, porque varios agentes iguales en la virtud intensiva, hablando propiamente, no componen uno de virtud o eficacia más intensa, sino que aquella multitud puede contribuir a un efecto más intenso únicamente cuando ningún agente podía actuar según toda su intensidad por causa de algún impedimento, como se trató ampliamente en lo que precede. Y en el caso presente suponemos que cada agente obra según toda la intensidad que le es posible, o ciertamente que Dios presta su concurso para un efecto más intenso sólo hasta un grado determinado que pueda ser hecho por todos, y que da a cada uno todo el concurso necesario. Por consiguiente, no crece intensivamente la virtud agente como tal, y por ello no es necesario que crezca intensivamente el efecto. Sin embargo, puede decirse aquella virtud mayor extensivamente, lo cual no tanto es ser mayor cuanto ser varias virtudes; pero de allí no resulta necesariamente que los efectos sean también varios, porque al menos por la dirección del primer agente puede quedar determinado a un mismo efecto el influjo de una y otra causa segunda, ya que no hay en esto ninguna repugnancia por razón de la multitud o pluralidad de las virtudes agentes; pues como varios caminos tienden al mismo término, así pueden también tender varias virtudes agentes.

11.—*Modo que observarían varias causas del mismo orden concurriendo a un mismo efecto.*— A lo segundo y tercero se responde que cuando dos causas totales realizasen así el mismo efecto, una ciertamente lo realizaría todo y con acción total, y la otra no estaría inactiva, sino que realizaría aquel mismo efecto entero con otra acción total. Pero de dos modos puede entenderse que aquellas causas producen: primero, que enteramente al mismo tiempo y en el mismo instante comiencen a producir; y así ninguna de las dos, hablando propiamente, realiza lo hecho, porque ninguna obra antes que la otra, ni en tiempo ni en naturaleza. Suponemos en efecto que son iguales, y que no están subordinadas entre sí, sino que son meramente concomitantes; por consiguiente, ninguna supone el efecto de la otra como ya hecho, con anterioridad de tiempo o de naturaleza; por tanto, ninguna de las dos realiza lo hecho, sino que una y otra produce

tione utendum est de maiori virtute, aut intensiva aut extensiva. Et de intensiva negandum est assumptum, quia plura agentia aequalia in intensiva virtute per se loquendo non componunt unum intensioris virtutis aut efficaciae, sed solum conferre potest illa multitudo ad intensiorem effectum quando neutrum agens agere poterat secundum totam intensionem ob aliquod impedimentum, ut in superioribus late tractatum est. In praesenti autem supponimus singula agentia agere secundum totam intensionem sibi possibilem, vel certe Deum non praebere concursum ad intensiorem effectum, sed usque ad certum gradum qui possit a singulis fieri, et unicuique dare totum necessarium concursum. Non ergo crescit intensive virtus agens ut sic, et ideo necesse non est ut intensive crescat effectus. Dici tamen potest illa virtus maior extensive, quod non tam est esse maiorem quam esse plures virtutes; non tamen inde necessario fit ut effectus etiam sint plures, quia saltem ex directione primi agentis potest influxus utriusque causae secundae ad eumdem effectum determinari, cum nulla in hoc sit repugnantia ex vi multitudinis seu pluralitatis virtutum agentium; nam sicut plures viae tendunt ad eumdem terminum, ita et plures virtutes agentes tendere possunt.

11. *Modus quem servarent plures causae eiusdem ordinis ad eumdem effectum concurrentes.*— Ad secundum et tertium respondetur quando duae causae totales sic agerent eumdem effectum, unam quidem agere totum et totali actione, et alteram non agere nihil, sed agere illum eumdem totum effectum alia totali actione. Duobus autem modis intelligi possunt illae causae efficere: primo, ut omnino simul et in eodem instanti efficere incipiant, et ita neutra proprie loquendo actum agit, quia neutra agit prius quam alia, nec tempore, nec natura. Supponimus enim esse aequales nec inter se subordinatas, sed mere concomitanter se habentes; neutra ergo supponit effectum alterius ut iam factum, vel tempore vel natura prius; neutra ergo actum agit, sed

lo mismo que produce la otra, educiéndolo del no ser al ser, y esto era suficiente para nuestra conclusión. Pero puede entenderse de otro modo, que una de estas causas haya producido aquel efecto con anterioridad temporal, y después la otra comience a hacerlo con acción total. Y ciertamente, si la primera cesó ya de su acción, no hay ninguna dificultad, ni es el caso de que disputamos, porque aquellas dos causas no concurren simultáneamente al mismo efecto, sino sucesivamente, la primera como eficiente y la segunda como conservativa; lo cual diré después que puede también suceder naturalmente. Por consiguiente, es menester suponer que, perseverando el primer agente en su acción total por modo de conservación, comience el otro a hacer el mismo efecto, y esto decimos también que no repugna, puesto que hacer se extiende más ampliamente que producir de nuevo, porque también conservar es hacer. Por consiguiente, tal agente podría hacer de nuevo el mismo efecto conservándolo; y esa acción, aunque pudiese ser producción, con todo en este caso no puede ya recibir entonces esa denominación, porque la producción como tal connota de parte del efecto una cierta negación de existencia anterior. Por tanto, aunque repugne hacer lo hecho, es decir, producir de nuevo aquello que preexiste, con todo no repugna conservar lo que está hecho. Ni tampoco se opone que sea conservado por otra causa, porque lo mismo que en un principio pudo ser hecho por las dos, puede después ser conservado así por las dos, aunque al principio haya sido producido sólo por una.

12. *Una misma cosa puede participar sobrenaturalmente de la eficiencia sobre su propia sustancia.*— En cambio, lo que se infiere además en el tercer argumento, que puede una misma cosa tener eficiencia sobre sí misma, según mi parecer no presenta ningún inconveniente, hablando de potencia absoluta y de la eficiencia conservativa, con tal de que se suponga la cosa producida ya y conservada por otra acción; sobre este punto escribí ampliamente en el III tomo de la III parte, disp. XLIX, sec. 1, y disp. L, sec. 4, al fin, porque aquel milagro es propio de aquel misterio y por ello se refiere a las disputaciones teológicas. Pero para que la resolución presente no parezca necesariamente conexionada con aquella opinión, puede responderse de otro modo negando la consecuen-

utraque agit idem quod agit alia, educendo illud de non esse ad esse, et hoc satis erat ad conclusionem nostram. Alio vero modo intelligi potest, ut altera harum causarum prius tempore produxerit illum effectum, et postea altera eumdem incipiat efficere actione totali. Et quidem, si prior iam cessavit ab actione sua, nihil est difficultatis nec est casus de quo disputamus, quia illae duae causae non concurrunt simul ad eumdem effectum, sed successive, prior ut efficiens et posterior ut conservans; quod etiam naturaliter evenire posse infra dicam. Oportet ergo ponere ut priori agente durante in sua actione totali per modum conservationis, aliud incipiat eumdem effectum efficere, et hoc etiam dicimus non repugnare. Nam efficere latius patet quam de novo producere, quia etiam conservare est efficere. Illud ergo agens posset de novo efficere eumdem effectum conservando illum; quae actio licet potuisset esse productio, tamen iam tunc in eo casu non potest eam denominationem recipere, quia productio ut sic connotat ex parte effectus quamdam negationem prioris existentiae. Quamvis ergo repugnet actum agere, id est, de novo producere id quod praeexistit, non tamen repugnat quod factum est conservare. Nec etiam obstat quod ab alia causa conservetur, quia sicut in principio potuit a duobus fieri, ita postea potest a duobus conservari, quamvis prius ab uno tantum fuerit productum.

12. *Idem in suam substantiam efficientiam participare potest supernaturaliter.*— Quod vero ulterius in tertio argumento infertur, posse eamdem rem habere efficientiam in seipsam, mea sententia nullum est inconveniens, de potentia absoluta loquendo et de efficientia conservativa, dummodo supponatur iam res producta et conservata per aliam actionem; de qua re latius scripsi in III tom. III partis, disp. XLIX, sect. 1, et disp. L, sect. 4, in fine, quia miraculum illud proprium est illius mysterii, ideoque ad theologicam disputationem spectat. Ne vero praesens resolutio videatur necessario connexa cum illa sententia, responderi aliter

cia, porque en la eficiencia de sí mismo hay una dificultad particular, que no se da en la eficiencia de otro, aun cuando la cosa sea hecha y conservada simultáneamente por la otra causa. Porque la causa eficiente parece necesariamente exigir la distinción real respecto del efecto, y por ello ninguna cosa, en cuanto es activa, se incluye a sí misma bajo el objeto de su actividad; y por ello tal vez no puede suceder que tenga una acción sobre sí misma según su propio ser; pero dos virtudes activas pueden encerrar bajo el objeto de su actividad una e idéntica realidad distinta de ellas mismas, como poco después explicaremos. Y en este sentido puede haber mayor repugnancia en la eficiencia conservativa de sí mismo que en la de otra cosa, aunque no sea convincente; pues aunque aquella suposición sea verdadera respecto del objeto contenido bajo la virtud natural, con todo no es así acerca de cualquier realidad, a cuya producción puede una cosa quedar elevada por potencia obediencial; pero de esto trataremos en otra ocasión.

13. En la cuarta razón se pregunta si el efecto hecho por dos causas totales puede o debe ser hecho con una o con dos acciones. Y hay que afirmar que es necesario que se produzca con dos acciones, como prueba rectamente el argumento allí aducido. Más aún, añado que en esto consiste sobre todo la diferencia entre dos causas del mismo orden, cuando obran como causas totales o como parciales; pues si obran con una acción no pueden ser causas totales sino sólo parciales. Esto lo pruebo porque la causa no se llama total por razón de la virtud en acto primero, aunque aquélla sea virtud íntegra y total, porque por el influjo de ella no se constituye la causa en acto, sino en potencia; y aquí no tratamos de la causa total en potencia, sino en acto. En cambio se constituye la causa en acto por el influjo actual, que no es otra cosa que la misma acción; por consiguiente, para que la causa sea total, es preciso que influya en su género en el efecto con una acción total propia suya; por consiguiente, siempre que la acción está como dividida entre dos causas del mismo orden, de ninguna de ellas procede totalmente, o sea como de causa total, y así una y otra será solamente causa parcial, con parcialidad por parte de la causa, como dicen.

14. *Es contradictorio que una acción única emane de varios agentes totales no subordinados.*— Se dirá: con esta razón se probaría también que la causa

potest negando sequelam, quia in efficientia sui ipsius est peculiaris difficultas quae non est in efficientia alterius, etiamsi ab alia causa res simul fiat et conservetur. Quia causa efficiens videtur necessario postulare distinctionem in re ab effectu, et ideo nulla res quatenus activa est, includit seipsam sub obiecto activitatis suae; et ideo fortasse fieri non potest ut habeat actionem in seipsam secundum proprium esse suum; duae autem virtutes activae possunt claudere sub obiecto suae activitatis unam et eamdem rem ab ipsis distinctam, ut paulo inferius declarabimus. Et ex hac parte potest esse maior repugnantia in efficientia conservativa sui ipsius quam alterius rei, quamvis non sit convincens; nam, licet illud assumptum sit verum de obiecto contento sub virtute naturali, non tamen de omni re ad quam efficiendam elevari res potest per potentiam oboedientialem; sed de hoc alias.

13. In quarta ratione petitur an effectus factus a duabus causis totalibus fieri possit aut debeat una vel duabus actionibus. Dicendumque est necessarium esse ut fiat duabus actionibus, ut recte probat argumentum ibi factum. Immo addo in hoc potissimum consistere differentiam inter duas causas eiusdem ordinis, quando agunt ut causae totales, vel ut partiales; si enim agunt una actione, non possunt esse causae totales sed tantum partiales. Quod probo quia causa non dicitur totalis propter virtutem in actu primo, quamvis illa sit integra et totalis virtus, quia ex vi illius non constituitur causa in actu, sed in potentia; hic autem non agimus de causa totali in potentia, sed in actu. Constituitur autem causa in actu per actualem influxum, qui non est aliud quam ipsa actio; ergo ut causa sit totalis, oportet ut actione totali sibi propria in suo genere influat in effectum; ergo quoties actio est quasi divisa inter duas causas eiusdem ordinis, a neutra earum est totaliter seu ut a causa totali, atque ita utraque tantum erit causa partialis, partialitate ex parte causae, ut aiunt.

14. *Actionem unicam a pluribus agentibus totalibus non subordinatis manare contradictionem implicat.*— Dices: hac ratione proba-

primera y la segunda son parciales mientras influyen en el mismo efecto. Se responde que así hablan muchos, como dijimos antes, considerando no el género de la causalidad sino la causalidad absolutamente; con todo, es mejor negar la consecuencia, ya que la razón es muy diversa, pues entre la causa primera y la segunda existe subordinación y dependencia esencial, y consecuentemente diverso orden de causas; y por ello cada una puede ser total en su orden, aun cuando influya con la otra mediante la misma acción. Pero, en cambio, cuando las dos causas son del mismo orden, si concurren sólo concomitantemente e influyen por medio de la misma acción, ni absolutamente ni en aquel género pueden decirse totales; serán, por consiguiente, parciales. Por tanto, si tales causas deben ser totales, es preciso que con diversas acciones influyan en el mismo efecto; y repugna que una y la misma acción proceda de dos causas del mismo orden como causas totales, lo cual prueba también la quinta dificultad propuesta antes, como se verá por su resolución. Con todo, niego que exista una razón igual sobre el efecto o término de la acción, pues el efecto emana de la causa mediante la acción; y puede el mismo efecto numérico ser hecho por varias acciones, como hemos declarado antes tratando de la causalidad de la causa eficiente; por consiguiente, como varias acciones pueden proceder de diversos agentes, también puede el mismo efecto numérico proceder de diversas causas del mismo orden por medio de varias acciones distintas y totales, y esto mismo es proceder de ellas como de causas totales. Pero la acción no procede de la causa a través de otra acción, sino por sí misma, y por ello no puede una acción proceder más que de un agente o de varios a manera de uno; y por ello no puede simultáneamente proceder de muchas causas como totales en el mismo orden, lo cual se explicará más en la solución siguiente.

15. Por consiguiente, al quinto argumento se responde negando la consecuencia y aquella contradicción, cuya parte afirmativa admitimos, a saber, que aquel efecto depende de esas causas y de cada una de ellas. Y cuando se prueba que no depende, porque desaparecida cualquiera de aquellas causas permanece el mismo efecto entero, se responde negando la consecuencia. Pues hay equivocidad en aquel verbo *depender,* porque para que una cosa dependa de otra,

retur etiam causam primam et secundam esse partiales dum influunt in eumdem effectum. Respondetur ita loqui multos, ut supra diximus, considerantes non genus causalitatis sed causalitatem simpliciter; melius tamen negatur sequela; est enim ratio longe diversa, nam inter causam primam et secundam est subordinatio et dependentia essentialis, et consequenter diversus ordo causarum; et ideo unaquaeque potest esse totalis in suo ordine, etiamsi per eamdem actionem cum altera influat. At vero quando duae causae sunt eiusdem ordinis, si concomitanter tantum concurrunt et per eamdem actionem influunt, nec simpliciter nec in illo genere possunt dici totales; erunt ergo partiales. Igitur, si huiusmodi causae debent esse totales, oportet ut diversis actionibus influant in eumdem effectum; repugnatque ut una et eadem actio sit a duabus causis eiusdem ordinis ut a causis totalibus, quod etiam convincit quintum argumentum supra factum, ut ex solutione eius constabit. Nego tamen esse parem rationem de effectu seu termino actionis, nam effectus manat a causa media actione, potestque idem numero effectus per varias actiones fieri, ut supra declaravimus tractando de causalitate causae efficientis; cum ergo variae actiones possint a diversis agentibus prodire, etiam potest idem effectus numero per plures actiones distinctas et totales procedere a diversis causis eiusdem ordinis, et hoc ipsum est procedere ab illis ut a causis totalibus. Actio vero non procedit a causa per aliam actionem, sed seipsa, et ideo non potest una actio nisi ab uno agente vel a pluribus per modum unius procedere; et ideo non potest simul esse a multis causis ut totalibus in eodem ordine, quod magis declarabitur in sequenti solutione.

15. Ad quintum ergo argumentum respondetur negando sequelam et contradictionem illam, cuius partem affirmantem admittimus, nimirum, illum effectum pendere ab illis causis et ab unaquaque earum. Cum autem probatur non pendere, quia ablata qualibet illarum causarum manet idem effectus totus, respondetur negando consequentiam. Est enim aequivocatio in illo verbo

no es necesario que, quitada una, también ésta se quite de en medio, sino que basta con que reciba de ella el ser, aun cuando no dándole ella el ser, pueda retener el ser, como dado por otra. Pues así la luz de este aire depende ahora verdaderamente de esta lámpara, y sin embargo apagada ésta podría conservarse la misma luz, si en el mismo momento se aplicase otro foco luminoso suficiente para conservar tal luz. Por consiguiente, cuando se dice que la cosa depende de una causa porque quitada ésta desaparece, se entiende que se trata de la causa que es única, y porque, por lo general y naturalmente, suele ser así la causa total, suele por ello explicarse la dependencia respecto de ella de ese modo. O ciertamente se ha de sobreentender allí una condición, a saber, que quitada la causa de la que depende el efecto, se quita también el efecto, a no ser que por otra parte acuda otra causa que pueda conservar el efecto en su ser, como sucede en el caso presente.

16. *Al desaparecer el agente, es necesario que desaparezca la dependencia del efecto respecto de él.*— Y recta y necesariamente se sigue que al desaparecer la causa desaparezca alguna dependencia del efecto respecto de ella, por razón de la cual desaparecería también el efecto si no fuese conservado por otra causa. Se prueba porque todo efecto, en cuanto procede de una causa, depende de ella; pero sólo puede depender mientras es causa, porque de aquello que no es, no depende nada, sobre todo eficientemente, como en lo que precede se mostró; por consiguiente, quitada la causa de la que el efecto procedía eficientemente, es necesario que se quite alguna dependencia de tal efecto respecto de tal causa. Pero esta dependencia no es algo diferente de la acción, como antes también se probó; por consiguiente, también es necesario que quitada la causa, se quite alguna acción suya sobre tal efecto; con todo, no es necesario que se quite el mismo efecto, porque otra causa suficiente mantiene a aquél en el ser mediante otra acción propia y total. Y con esto se confirma lo que antes decíamos, que aunque el efecto sea uno, si las causas son varias y totales del mismo orden, es necesario que las acciones sean varias, porque cesando el influjo de una causa, por necesidad se quita su acción, ya que se quita la dependencia de ella, y sin embargo, puede permanecer la acción de otra causa, porque al ser

dependere, nam, ut una res ab alia pendeat, non est necesse ut, illa ablata, haec etiam de medio auferatur, sed satis est quod ab illa recipiat esse, etiamsi illa non dante esse, possit retinere esse, ut datum ab alia. Sic enim lumen huius aeris vere pendet nunc ab hac lucerna, et nihilominus hac extincta posset idem lumen conservari, si in eodem momento aliud luminosum applicaretur sufficiens ad tale lumen conservandum. Igitur cum res dicitur pendere a causa quia illa ablata tollitur, intelligitur de causa quae est unica, et quia regulariter et naturaliter ita esse solet causa totalis, ideo solet illo modo declarari dependentia ab illa. Vel certe subintelligenda ibi est conditio, nimirum, ablata causa a qua effectus pendet, tolli etiam effectum, nisi aliunde succurrat alia causa quae effectum possit in esse conservare, ut in praesenti fit.

16. *Ablato agente, dependentiam effectus ab illo auferri necesse est.*— Recte autem ac necessario sequitur ut ablata causa auferatur aliqua dependentia effectus ab illa, ratione cuius auferretur etiam effectus nisi ab alia causa conservaretur. Probatur, nam omnis effectus quatenus a causa est, pendet ab illa; solum autem potest pendere quamdiu causa est, quia ab eo quod non est nihil pendet, praesertim efficienter, ut in superioribus ostensum est; ergo, ablata causa a qua effectus efficienter procedebat, necesse est ut tollatur aliqua dependentia talis effectus a tali causa. Haec autem dependentia non est aliud ab actione, ut supra etiam probatum est; ergo etiam necesse est ut ablata causa, auferatur aliqua actio eius circa talem effectum; non tamen necesse est auferri ipsum effectum, quia alia causa sufficiens per aliam actionem propriam et totalem illum in esse continet. Et hinc confirmatur quod antea dicebamus, quamvis effectus sit unus, si causae sint plures et totales eiusdem ordinis, necessarium esse ut actiones sint plures, quia cessante influxu unius causae ex necessitate tollitur eius actio, quia tollitur dependentia ab illa, et nihilominus manere potest actio alterius causae, quia cum totalis sit et non sit sub-

total y no estar subordinada a otra, puede conservar su acción, aun cuando la otra cese de obrar; por consiguiente, es necesario que las acciones sean distintas.

Segunda aserción

17. *Naturalmente no puede el mismo efecto dimanar totalmente de varios agentes no subordinados.*— El sexto argumento pide que demos un juicio acerca de la segunda opinión. Digo, por consiguiente, en segundo lugar que no puede suceder naturalmente que el mismo efecto sea hecho simultáneamente por varias causas totales. En esta conclusión casi están concordes los filósofos, y la indicó Aristóteles en el V de la *Metafísica,* c. 2; pues al decir que pueden darse varias causas del mismo efecto, añade: *pero no del mismo modo,* como notaron Santo Tomás y los demás intérpretes. Todos los cuales no sólo entienden que esto no puede suceder naturalmente, porque la aplicación de varios agentes suficientes por sí naturalmente no puede hacerse, porque es cosa que además de ser incierta, como indican los argumentos, es también muy remota y accidental; sino que entienden que, incluso hecha la aplicación de varios agentes de por sí suficientes (ya suceda naturalmente dicha aplicación, ya se suponga que se hace sobrenaturalmente) con tal de que aquellos agentes sean abandonados a su naturaleza, no producirán el efecto como causas totales, sino sólo como parciales.

18. *Varias razones de la aserción segunda.*— Pero la razón de esta conclusión así entendida no es tan fácil. Algunos reducen la razón a otro principio, a saber, que ninguna causa natural puede hacer naturalmente un efecto numéricamente el mismo, que pueda hacer otra. Partiendo de este principio hay que filosofar así. Pues en primer lugar hay que decir que aquellas dos causas igualmente aplicadas no pueden producir uno e idéntico efecto simultáneamente, de tal manera que una y otra lo haga como causa total, porque por el hecho mismo de que está contenido en la virtud de una no está contenido en la de la otra. Y así sucede que, si alguna de ellas por su sola virtud produce el efecto que contiene, la otra no hace nada; con todo, esto sólo sucederá cuando una es aplicada con prioridad temporal sobre la otra; pues entonces la posterior no

ordinata alteri, conservare potest actionem suam, etiamsi alia cesset ab agendo; ergo necesse est actiones esse distinctas.

Secunda assertio

17. *Naturaliter nequit idem effectus a pluribus non subordinatis agentibus totaliter dimanare.*— Sextum argumentum postulat ut de secunda sententia iudicium feramus. Dico ergo secundo fieri non posse naturaliter ut idem effectus a pluribus causis totalibus simul efficiatur. In hac conclusione fere conveniunt philosophi, eamque significavit Aristoteles, V Metaph., c. 2; dicens enim posse dari plures causas eiusdem effectus, addit *sed non eodem modo,* ut notarunt D. Thomas et caeteri interpretes. Qui omnes non solum intelligunt hoc non posse fieri naturaliter, quia applicatio plurium agentium per se sufficientium naturaliter fieri non potest; hoc enim et incertum est, ut argumenta tangunt, et valde remotum et accidentarium; sed intelligunt, etiam facta applicatione plurium agentium ex se sufficientium (sive illa applicatio naturaliter contingat, sive ponatur supernaturaliter fieri), dummodo illa agentia relinquantur naturae suae, non efficient effectum ut causae totales, sed ut partiales tantum.

18. *Variae rationes secundae assertionis.*— Ratio autem huius conclusionis sic intellectae non est admodum facilis. Quidam rationem revocant ad aliud principium, scilicet, quod nulla causa naturalis potest naturaliter efficere aliquem effectum eumdem numero, quem potest alia. Ex quo principio ita philosophandum est. Imprimis enim dicendum est illas duas causas aeque applicatas non posse unum et eumdem effectum simul producere, ita ut utraque illum faciat ut causa totalis, quia, hoc ipso quod continetur in virtute unius, non continetur in virtute alterius. Atque ita fit ut, si aliqua earum sola virtute sua efficit effectum quem continet, alia nihil efficiat; tamen id solum continget, quando una prius tempore applicatur quam

no es necesario que, quitada una, también ésta se quite de en medio, sino que basta con que reciba de ella el ser, aun cuando no dándole ella el ser, pueda retener el ser, como dado por otra. Pues así la luz de este aire depende ahora verdaderamente de esta lámpara, y sin embargo apagada ésta podría conservarse la misma luz, si en el mismo momento se aplicase otro foco luminoso suficiente para conservar tal luz. Por consiguiente, cuando se dice que la cosa depende de una causa porque quitada ésta desaparece, se entiende que se trata de la causa que es única, y porque, por lo general y naturalmente, suele ser así la causa total, suele por ello explicarse la dependencia respecto de ella de ese modo. O ciertamente se ha de sobreentender allí una condición, a saber, que quitada la causa de la que depende el efecto, se quita también el efecto, a no ser que por otra parte acuda otra causa que pueda conservar el efecto en su ser, como sucede en el caso presente.

16. *Al desaparecer el agente, es necesario que desaparezca la dependencia del efecto respecto de él.*— Y recta y necesariamente se sigue que al desaparecer la causa desaparezca alguna dependencia del efecto respecto de ella, por razón de la cual desaparecería también el efecto si no fuese conservado por otra causa. Se prueba porque todo efecto, en cuanto procede de una causa, depende de ella; pero sólo puede depender mientras es causa, porque de aquello que no es, no depende nada, sobre todo eficientemente, como en lo que precede se mostró; por consiguiente, quitada la causa de la que el efecto procedía eficientemente, es necesario que se quite alguna dependencia de tal efecto respecto de tal causa. Pero esta dependencia no es algo diferente de la acción, como antes también se probó; por consiguiente, también es necesario que quitada la causa, se quite alguna acción suya sobre tal efecto; con todo, no es necesario que se quite el mismo efecto, porque otra causa suficiente mantiene a aquél en el ser mediante otra acción propia y total. Y con esto se confirma lo que antes decíamos, que aunque el efecto sea uno, si las causas son varias y totales del mismo orden, es necesario que las acciones sean varias, porque cesando el influjo de una causa, por necesidad se quita su acción, ya que se quita la dependencia de ella, y sin embargo, puede permanecer la acción de otra causa, porque al ser

dependere, nam, ut una res ab alia pendeat, non est necesse ut, illa ablata, haec etiam de medio auferatur, sed satis est quod ab illa recipiat esse, etiamsi illa non dante esse, possit retinere esse, ut datum ab alia. Sic enim lumen huius aeris vere pendet nunc ab hac lucerna, et nihilominus hac extincta posset idem lumen conservari, si in eodem momento aliud luminosum applicaretur sufficiens ad tale lumen conservandum. Igitur cum res dicitur pendere a causa quia illa ablata tollitur, intelligitur de causa quae est unica, et quia regulariter et naturaliter ita esse solet causa totalis, ideo solet illo modo declarari dependentia ab illa. Vel certe subintelligenda ibi est conditio, nimirum, ablata causa a qua effectus pendet, tolli etiam effectum, nisi aliunde succurrat alia causa quae effectum possit in esse conservare, ut in praesenti fit.

16. *Ablato agente, dependentiam effectus ab illo auferri necesse est.*— Recte autem ac necessario sequitur ut ablata causa auferatur aliqua dependentia effectus ab illa, ratione cuius auferretur etiam effectus nisi ab alia causa conservaretur. Probatur, nam omnis effectus quatenus a causa est, pendet ab illa; solum autem potest pendere quamdiu causa est, quia ab eo quod non est nihil pendet, praesertim efficienter, ut in superioribus ostensum est; ergo, ablata causa a qua effectus efficienter procedebat, necesse est ut tollatur aliqua dependentia talis effectus a tali causa. Haec autem dependentia non est aliud ab actione, ut supra etiam probatum est; ergo etiam necesse est ut ablata causa, auferatur aliqua actio eius circa talem effectum; non tamen necesse est auferri ipsum effectum, quia alia causa sufficiens per aliam actionem propriam et totalem illum in esse continet. Et hinc confirmatur quod antea dicebamus, quamvis effectus sit unus, si causae sint plures et totales eiusdem ordinis, necessarium esse ut actiones sint plures, quia cessante influxu unius causae ex necessitate tollitur eius actio, quia tollitur dependentia ab illa, et nihilominus manere potest actio alterius causae, quia cum totalis sit et non sit sub-

total y no estar subordinada a otra, puede conservar su acción, aun cuando la otra cese de obrar; por consiguiente, es necesario que las acciones sean distintas.

Segunda aserción

17. *Naturalmente no puede el mismo efecto dimanar totalmente de varios agentes no subordinados.*— El sexto argumento pide que demos un juicio acerca de la segunda opinión. Digo, por consiguiente, en segundo lugar que no puede suceder naturalmente que el mismo efecto sea hecho simultáneamente por varias causas totales. En esta conclusión casi están concordes los filósofos, y la indicó Aristóteles en el V de la *Metafísica,* c. 2; pues al decir que pueden darse varias causas del mismo efecto, añade: *pero no del mismo modo,* como notaron Santo Tomás y los demás intérpretes. Todos los cuales no sólo entienden que esto no puede suceder naturalmente, porque la aplicación de varios agentes suficientes por sí naturalmente no puede hacerse, porque es cosa que además de ser incierta, como indican los argumentos, es también muy remota y accidental; sino que entienden que, incluso hecha la aplicación de varios agentes de por sí suficientes (ya suceda naturalmente dicha aplicación, ya se suponga que se hace sobrenaturalmente) con tal de que aquellos agentes sean abandonados a su naturaleza, no producirán el efecto como causas totales, sino sólo como parciales.

18. *Varias razones de la aserción segunda.*— Pero la razón de esta conclusión así entendida no es tan fácil. Algunos reducen la razón a otro principio, a saber, que ninguna causa natural puede hacer naturalmente un efecto numéricamente el mismo, que pueda hacer otra. Partiendo de este principio hay que filosofar así. Pues en primer lugar hay que decir que aquellas dos causas igualmente aplicadas no pueden producir uno e idéntico efecto simultáneamente, de tal manera que una y otra lo haga como causa total, porque por el hecho mismo de que está contenido en la virtud de una no está contenido en la de la otra. Y así sucede que, si alguna de ellas por su sola virtud produce el efecto que contiene, la otra no hace nada; con todo, esto sólo sucederá cuando una es aplicada con prioridad temporal sobre la otra; pues entonces la posterior no

ordinata alteri, conservare potest actionem suam, etiamsi alia cesset ab agendo; ergo necesse est actiones esse distinctas.

Secunda assertio

17. *Naturaliter nequit idem effectus a pluribus non subordinatis agentibus totaliter dimanare.*— Sextum argumentum postulat ut de secunda sententia iudicium feramus. Dico ergo secundo fieri non posse naturaliter ut idem effectus a pluribus causis totalibus simul efficiatur. In hac conclusione fere conveniunt philosophi, eamque significavit Aristoteles, V Metaph., c. 2; dicens enim posse dari plures causas eiusdem effectus, addit *sed non eodem modo,* ut notarunt D. Thomas et caeteri interpretes. Qui omnes non solum intelligunt hoc non posse fieri naturaliter, quia applicatio plurium agentium per se sufficientium naturaliter fieri non potest; hoc enim et incertum est, ut argumenta tangunt, et valde remotum et accidentarium; sed intelligunt, etiam facta applicatione plurium agentium ex se sufficientium (sive illa applicatio naturaliter contingat, sive ponatur supernaturaliter fieri), dummodo illa agentia relinquantur naturae suae, non efficient effectum ut causae totales, sed ut partiales tantum.

18. *Variae rationes secundae assertionis.*— Ratio autem huius conclusionis sic intellectae non est admodum facilis. Quidam rationem revocant ad aliud principium, scilicet, quod nulla causa naturalis potest naturaliter efficere aliquem effectum eumdem numero, quem potest alia. Ex quo principio ita philosophandum est. Imprimis enim dicendum est illas duas causas aeque applicatas non posse unum et eumdem effectum simul producere, ita ut utraque illum faciat ut causa totalis, quia, hoc ipso quod continetur in virtute unius, non continetur in virtute alterius. Atque ita fit ut, si aliqua earum sola virtute sua efficit effectum quem continet, alia nihil efficiat; tamen id solum continget, quando una prius tempore applicatur quam

hará nada, porque ya encuentra colmada la capacidad del paciente. Pero, en cambio, cuando las dos son aplicadas simultáneamente, no puede decirse racionalmente que una hace el efecto propio adecuado a sí y que la otra no causa nada, ya que no hay mayor razón para la una que para la otra. A no ser tal vez que alguien recurra al concurso y voluntad de la causa primera y diga que es necesario que opere sólo una de ellas, y que por ello Dios por su voluntad da el concurso a la que quiere, y que por esto opera aquélla y no la otra. Pero esto, aun cuando pueda ser hecho por la causa primera, con todo no parece filosófico, ni conforme con las naturalezas de las cosas; pues como uno y otro agente es igualmente potente y está igualmente preparado o aproximado para obrar, como suponemos, no se le debe más el concurso a uno que a otro.

19. Por consiguiente, hay que decir que una y otra simultáneamente, como causas parciales, producen un único efecto. Pues, aunque no puedan operar simultáneamente, ya sea varios efectos distintos sólo numéricamente, porque suponemos que el sujeto no es capaz de ellos, ya sea uno y el mismo por modo de causas totales, porque no hay ningún efecto que siendo el mismo numéricamente esté contenido en la virtud de cada uno de los agentes, con todo no es necesario por ello que solamente uno de estos agentes haga su propio efecto; pues pueden ambos a modo de uno concurrir a algún efecto contenido en ellos tomados conjuntamente, el cual necesariamente será distinto de aquellos efectos que dichos agentes individualmente y por sí podrían producir totalmente. Por consiguiente, es más conforme con las naturalezas de las cosas que Dios les conceda a aquellos agentes el concurso para obrar de esta manera, que no ofrecer a uno todo y al otro denegárselo enteramente. Por consiguiente, aquellos agentes obrarán simultáneamente del modo dicho; y así siempre obrarán como causas parciales y no como totales, porque aquel efecto procede de tal manera de una y otra causa que no puede surgir de ninguna de ellas, y así también emanará por una sola acción única, ya que de tal modo depende de una y otra de aquellas causas conjuntamente, que no puede existir sin alguna de las dos.

20. Con todo, aunque este raciocinio se siga rectamente del principio establecido, sin embargo el principio mismo es para mí muy incierto, y no pienso

alia; tunc enim posterior nihil efficiet, quia iam invenit capacitatem passi impletam. At vero, quando ambae simul applicantur, non potest rationaliter dici unam efficere proprium effectum sibi adaequatum, et aliam nihil causare, cum non sit maior ratio de una quam de alia. Nisi forte quis recurrat ad concursum et voluntatem primae causae et dicat necessarium esse alteram tantum operari, et ideo Deum sua voluntate dare concursum cui vult, et ideo illam operari et non aliam. Sed hoc licet a prima causa fieri possit, tamen non videtur philosophicum nec consentaneum naturis rerum; nam cum utrumque agens aeque sit potens et aeque praeparatum seu approximatum ad agendum, ut supponimus, non est magis debitus concursus uni quam alteri.

19. Dicendum ergo est utramque simul, ut partiales causas, unum effectum producere. Nam, quamvis non possint simul operari, aut plures effectus solo numero distinctos, quia supponimus subiectum non esse capax eorum, aut unum et eumdem per modum causarum totalium, quia nullus est effectus qui idem numero in singulorum agentium virtute contineatur, non tamen propterea necesse est ut alterum tantum ex illis agentibus efficiat suum proprium effectum; possunt enim ambo per modum unius concurrere ad aliquem effectum in illis simul sumptis contentum, qui necessario erit distinctus ab illis effectibus quos illa agentia sigillatim ac per se possent totaliter producere. Ergo magis consentaneum est rerum naturis ut Deus praebeat illis agentibus concursum ad agendum hoc modo, quam ut alteri totum praebeat, alteri omnino deneget. Ergo illa agentia simul efficient praedicto modo; atque ita semper agent ut causae partiales, et non ut totales, quia ille effectus ita procedit ab utraque illa causa ut a neutra possit prodire, et ita etiam procedet sola unica actione, quia ita pendet ab utraque illa causa coniunctim ut sine alterutra esse non possit.

20. Hic vero discursus, quamvis ex principio posito recte procedat, tamen ipsum

que pueda probarse con ninguna razón suficiente, como explicaremos en el punto siguiente. Por ello no parece que se ha de fundar una conclusión más cierta en una cosa menos cierta; pues es más claro en filosofía que varias causas totales no pueden producir conjuntamente el mismo efecto, que el que no puedan hacerlo divididamente. Por consiguiente, la conclusión se funda mejor en esto: que un solo efecto numérico no puede naturalmente ser hecho al mismo tiempo más que con una única acción; pero la acción única no puede proceder de dos causas totales del mismo orden, como antes se probó; por consiguiente, tampoco un efecto puede naturalmente ser hecho por varias causas totales. La mayor se prueba en primer lugar porque la unidad de la acción de algún modo se toma del término; y digo *de algún modo,* porque también es necesaria la relación al agente; con todo, como es también necesaria la unidad de término, al menos bajo ese aspecto, para un término se pide naturalmente una única acción. En segundo lugar, aunque los agentes sean varios y en otras ocasiones pudieran obrar separadamente, con todo pueden también unirse para obrar a modo de uno solo, y este modo de obrar es más conforme con la unidad del término; por consiguiente, hablando naturalmente, obran siempre así. En tercer lugar, finalmente, como uno y otro modo de obrar es posible en absoluto, aunque los mismos agentes naturales no puedan determinarse a alguno de ellos, sino que hayan de ser determinados por el concurso de la causa primera, no les sería debido un doble concurso para obrar con dos acciones totales, porque no les es necesario y la naturaleza aborrece la superfluidad; por consiguiente, también por la definición del concurso de la causa primera es imposible que aquellos agentes segundos obren simultáneamente como causas totales. Esta razón se explicará más en el punto siguiente, y después de su resolución se responderá mejor a los argumentos aducidos antes en la segunda opinión.

principium mihi est valde incertum, neque existimo posse probari ulla sufficienti ratione, ut in sequenti puncto declarabimus. Et ideo non videtur fundanda certior conclusio in re minus certa; magis autem constans est in philosophia non posse plures causas totales coniunctim efficere eumdem effectum, quam quod non possint divisim. Melius ergo fundatur conclusio in hoc, quod unus numero effectus non potest naturaliter simul fieri, nisi unica actione; unica autem actio non potest esse a duobus causis totalibus eiusdem ordinis, ut supra probatum est; ergo neque unus effectus potest naturaliter fieri a pluribus causis totalibus. Maior probatur primo, quia unitas actionis aliquo modo sumitur ex termino; dico autem *aliquo modo,* quia etiam necessaria est habitudo ad agens; tamen, cum necessaria etiam sit unitas termini, saltem ex eo capite, ad unum terminum unica actio naturaliter postulatur. Secundo, quamvis agentia sint plura et alias possent sigillatim efficere, tamen etiam possunt coniungi ad agendum per modum unius, et hic modus agendi est magis consentaneus unitati termini; ergo naturaliter loquendo ita semper agunt. Tertio denique, cum uterque modus agendi sit possibilis absolute, quamvis ipsa agentia naturalia non possint sese determinare ad alterum illorum, sed per concursum primae causae determinanda essent, non esset eis debitus duplex concursus ad agendum duabus actionibus totalibus, quia non est eis necessarius et natura abhorret superfluitatem; ergo etiam ex definitione concursus primae causae, non possunt illa secunda agentia naturaliter simul agere ut causae totales. Quae ratio magis declarabitur in puncto sequenti, et post eius resolutionem melius respondebitur ad argumenta supra adducta in secunda sententia.

SECCION V

SI UN MISMO EFECTO PUEDE SER PRODUCIDO SEPARADAMENTE, DE MANERA NATURAL, POR VARIAS CAUSAS TOTALES

1. Queda por decir si al menos separadamente puede el mismo efecto ser hecho por varias causas totales, lo cual es preguntar si la luz que se produce aquí y ahora en este aire por esta lámpara aplicada en este lugar, sería producida la misma numéricamente por otra lámpara numéricamente distinta, pero enteramente semejante en la virtud de obrar, si hubiese sido aplicada al mismo aire al mismo tiempo y en el mismo lugar; y así en los demás efectos. En este punto no hay controversia acerca de la potencia absoluta de Dios; pues así nadie de los que yo he visto niega que pueda Dios por medio de una causa natural hacer el mismo efecto numérico que hace por medio de otra; aunque también esto necesite explicación en la opinión de los que niegan que puede suceder naturalmente, si han de hablar en consecuencia, como después explicaré.

Primera opinión negativa

2. Es, por tanto, una discusión acerca de la virtud natural de las causas, y de este modo niegan muchos que una causa natural pueda hacer el mismo efecto numérico que hace otra, aun cuando se aplicase al mismo paciente con las mismas condiciones. Señala esta opinión Santo Tomás, *Quodl. V*, a. 8; Capréolo, *In II*, dist. 20, q. 1; y la mantiene Marsilio, I *De Generatione*, q. 8, y Soto, *In IV*, dist. 34, q. 1, a. 3. Y es la opinión del Comentador, VII *Metaph.*, com. 31.

3. *Primera razón en favor de la opinión referida.*— Se aducen varias razones. La primera es que cuando este efecto es producido como tal individualmente, se ha de dar alguna causa natural próxima por la que tal individuo sea producido más bien que otro; y ésta no puede ser ninguna otra sino que tal efecto es producido por esta causa singular, no porque ella sola sea la razón adecuada de la producción de tal efecto indivdual, sino porque sin ella no puede man-

SECTIO V

UTRUM DIVISIM POSSIT IDEM EFFECTUS NATURALITER ESSE A PLURIBUS CAUSIS TOTALIBUS

1. Restat dicendum an saltem divisim possit idem effectus fieri a pluribus causis totalibus, quod est quaerere an lumen quod hic et nunc producitur in hoc aere ab hac lucerna in hoc loco applicata, produceretur idem numero ab alia lucerna numero distincta, omnino tamen simili in virtute agendi, si eidem aeri eodem tempore et loco applicata fuisset; et sic de caeteris effectibus. In qua re non est controversia de potentia Dei absoluta; sic enim nullus quem ego viderim negat posse Deum per unam causam naturalem facere eumdem numero effectum quem facit per aliam; quamquam hoc etiam declaratione egeat in opinione eorum qui negant hoc naturaliter fieri posse, si consequenter locuturi sunt, ut infra declarabo.

Prior sententia negans

2. Est ergo disputatio de naturali virtute causarum, et hoc modo multi negant posse unam causam naturalem efficere eumdem numero effectum quem facit alia, etiamsi eidem passo cum eisdem conditionibus applicaretur. Quam sententiam significat D. Thomas, Quodl. V, a. 8; et Capreol., In II, dist. 20, q. 1; et tenet Marsil., I de Generat., q. 8; et Soto, In IV, dist. 34, q. 1, a. 3. Estque opinio Commentatoris, in VII Metaph., com. 31.

3. *Prima ratio pro relata sententia.*— Rationes adducuntur variae. Prima est quia quando hic effectus producitur talis in individuo, aliqua proxima causa naturalis reddenda est cur tale individuum producatur potius quam aliud; haec autem nulla esse potest nisi quia ab hac singulari causa talis effectus producitur, non quod illa sola sit ratio adaequata productionis talis effectus

tenerse la razón adecuada; pues esto es suficiente para que tal efecto numérico no pueda ser producido sino por esta causa numérica. La ilación es clara; el antecedente, por su parte, puede probarse discurriendo a lo largo de todas las cosas que pueden contribuir a la producción de este efecto individual. Porque ni basta este sujeto, ya que es indiferente para varias formas, ni el tiempo, ni el lugar, etc., sea por la misma causa, sea porque son muy extrínsecos, como extensamente se trató antes, en la disputación V.

4. *Se refuta.*— Sin embargo, esta razón en nuestra opinión no tiene ningún valor, pues si se habla de la razón intrínseca de la individuación del efecto, ya dijimos antes que estaba puesta en los mismos principios intrínsecos de la cosa o en su propia entidad. Pero si se habla de la razón por la cual se determina el agente a este efecto numérico, no se justifica debidamente diciendo que es este agente, pues también este agente es capaz y de suyo indiferente para producir varios efectos numéricamente distintos. Y si se dice que este agente particular no es indiferente para producir varios efectos numéricamente distintos aquí y ahora sobre este sujeto, sino que está determinado a uno, todavía queda por averiguar la causa de esta determinación, la cual no se justifica suficientemente por la individuación de la causa, ya que ésta por sí es capaz de varios efectos; ni tampoco por varias circunstancias a ella añadidas, como probé en dicho lugar, pues o bien son también indiferentes, y de muchos indiferentes no se hace un principio determinado; o son muy extrínsecas, como el tiempo extrínseco, o el lugar. Por lo cual hemos juzgado más probable que la causa segunda quede determinada en cuanto a esto por el concurso de la primera; y esta determinación de parte de la causa primera tanto puede hacerse con esta causa individual cuanto con otra semejante distinta numéricamente en orden al mismo efecto numérico, como poco después mostraré; por consiguiente, por esta razón no se prueba que para este efecto singular sea necesaria esta causa segunda singular. Pero objeta Soto (quien principalmente prestigia esta primera razón) que no es filosófico remitir esta determinación a la causa primera, ya que la causa primera de suyo no concurre más que con un influjo general e indiferente. Pero esto

in individuo, sed quod sine illa non possit adaequata ratio consistere; hoc enim satis est ut hic effectus numero non possit nisi ab hac causa numero produci. Illatio est clara; antecedens vero probari potest discurrendo per omnia quae ad productionem huius individui effectus conferre possunt. Quia neque hoc subiectum sufficit, quia indifferens est ad plures formas, neque tempus, locus, etc., tum propter eamdem causam, tum quia sunt valde extrinseca, ut late supra, disp. V, tractatum est.

4. *Refutatur.*— Verumtamen haec ratio in nostra sententia nullam vim habet, nam si sit sermo de intrinseca ratione individuationis effectus, iam supra diximus in ipsis intrinsecis principiis rei seu in propria eius entitate positam esse. Si vero sermo est de ratione ob quam agens determinatur ad hunc effectum numero, non recte redditur ratio quia est hoc agens, nam etiam hoc agens est potens et de se indifferens ad plures effectus numero distinctos producendos. Quod si dicatur hoc particulare agens non esse indifferens ad producendum plures effectus numero distinctos hic et nunc circa hoc subiectum, sed esse determinatum ad unum, adhuc restat inquirenda causa huius determinationis, quae non redditur sufficienter ex individuatione causae, quia illa per se est potens ad plura; neque etiam ex aliis circumstantiis illi adiunctis, ut dicto loco probavi, quia vel sunt etiam indifferentes, et ex multis indifferentibus non fit unum principium determinatum; vel sunt valde extrinsecae, ut extrinsecum tempus, vel locus. Propter quod probabilius censuimus causam secundam determinari quoad hoc ex concursu primae; haec autem determinatio ex parte causae primae tam potest fieri cum hac individua causa quam cum alia simili numero distincta in ordine ad eumdem numero effectum, ut paulo inferius ostendam; ergo ex hoc capite non probatur ad hunc singularem effectum necessariam esse hanc singularem causam secundam. Obiicit vero Soto (qui praecipue magnificat hanc primam rationem) quia non est philosophicum revocare hanc determinationem ad primam causam, eo quod causa prima de se non concurrit nisi generali influxu et indifferenti. Verum hoc ab ipso nulla ratione probatur,

no queda probado por él con ninguna razón, ni es verdadero, como consta por lo dicho antes acerca del concurso de Dios; y es más conforme con la perfección de la divina providencia que Dios determine con su voluntad qué individuos hayan de ser hechos por todas las causas.

5. Suele darse una segunda razón, porque si este efecto numérico hubiese podido ser producido por otra causa numéricamente distinta, no dependería de suyo y esencialmente de esta causa singular por la que es producido ahora, y consecuentemente tal causa no sería causa esencial de este efecto, sino sólo accidental, porque de una causa esencial depende el efecto de suyo y esencialmente. Pero, sin embargo, se suponía que se trataba de la causa esencial; por consiguiente, para que se salve el orden esencial entre la causa y el efecto es necesario decir que el efecto singular que es hecho por esta causa numérica no puede ser hecho naturalmente por otra numéricamente distinta. La primera consecuencia se prueba, porque si en lugar de esta causa hubiese sido aplicada otra numéricamente distinta, hubiese sido producido por ella el mismo efecto numérico; por consiguiente, es accidental que este efecto sea producido por esta causa. Y se confirma en primer lugar, pues todo efecto determinado y singular pide por su naturaleza una determinada causa esencial por la que sea hecho, ya que depende esencialmente de alguna; por consiguiente, no puede ser hecho naturalmente más que por ella. Y se confirma en segundo lugar, porque esta acción numérica que es hecha por esta causa total no puede ser hecha por otra numéricamente distinta; pero esta acción numérica tiende a este efecto numérico, y las acciones numéricas distintas tienden a efectos numéricamente distintos; por consiguiente, este efecto que es hecho por esta causa no puede tampoco ser hecho por otra semejante y del mismo orden y numéricamente distinta.

6. *Refutación.*— Pero tampoco son eficaces todas estas razones para persuadir esta opinión. Y ciertamente en la razón principal hay que distinguir aquellos dos términos, *depender por sí* o *esencialmente;* pues no son equivalentes sino que es más depender esencialmente que depender por sí; pues para que el efecto dependa por sí de la causa es suficiente que de ella reciba su ser verdadera y propiamente, porque recibir el ser y depender casi es lo mismo. Pero

neque est verum, ut ex supra dictis de concursu Dei constat; estque magis consentaneum perfectioni divinae providentiae ut Deus sua voluntate decernat quae individua ab omnibus causis futura sint.

5. Secunda ratio reddi solet, quia si hic numero effectus potuisset ab alia causa numero distincta produci, non penderet per se et essentialiter ab hac causa singulari a qua nunc producitur, et consequenter talis causa non esset causa per se huius effectus, sed solum per accidens, quia a causa per se effectus pendet per se et essentialiter. At vero supponebatur sermonem esse de causa per se; ergo ut salvetur ordo per se inter causam et effectum, necesse est dicere effectum singularem qui fit ab hac numero causa non posse naturaliter fieri ab alia numero distincta. Prima sequela probatur, quia si loco huius causae alia numero distincta applicata fuisset, idem numero effectus ab illa fuisset productus; ergo per accidens est quod hic effectus ab hac causa producatur. Et confirmatur primo, nam omnis effectus determinatus et singularis natura sua postulat determinatam causam per se a qua fiat, quia ab aliqua per se pendet; ergo non potest naturaliter nisi ab illa fieri. Et confirmatur secundo, quia haec actio numero quae ab hac causa totali fit non potest fieri ab alia numero distincta; sed haec actio numero tendit in hunc effectum numero, et actiones numero distinctae in effectus numero distinctos; ergo etiam hic effectus qui ab hac causa fit non potest fieri ab alia consimili et eiusdem ordinis et numero distincta.

6. *Improbatur.*— Sed neque haec omnia sunt efficacia ad persuadendam opinionem. Et quidem in principali ratione distinguendi sunt illi duo termini, *dependere per se* vel *essentialiter;* non enim sunt aequivalentes, sed magis est dependere essentialiter quam per se; ut enim effectus per se pendeat a causa, satis est quod vere ac proprie ab illa suum esse recipiat, quia recipere esse et dependere fere idem sunt. At vero pendere

en cambio, depender esencialmente añade que el efecto por su intrínseca naturaleza y esencia exija el influjo de tal causa, de tal modo que sin él no pueda existir; lo cual se prueba suficientemente por la significación de aquella expresión *dependencia esencial.* Por consiguiente, cuando se infiere que si este efecto numérico pudiese ser producido por otra causa total del mismo orden, se seguiría que no dependía por sí y esencialmente de esta causa por la que ahora es producido, puesto que el consiguiente es doble, se ha de emplear también una doble respuesta, negando la primera parte de la consecuencia y concediendo la posterior.

7. Niego, por consiguiente, que se siga que el efecto no dependa por sí, ya que depende de la causa que infunde propia y esencialmente el ser en él. Ni importa que pudiese ser producido por otra, ya que de hecho no es producido por otra, sino por ésta sola en el orden de las causas; por consiguiente, esto basta para que dependa de ella como de causa total. Pero cuando se urge que podría ser aplicada otra, y así es accidental el que sea hecho por ésta, se responde que existe una equivocidad en aquel término *accidentalmente,* ya que no se toma en cuanto se opone a la causa *per se,* sino en cuanto se opone a la causa absolutamente necesaria o única. Concedo, por tanto, que respecto del efecto es accidental, es decir, contingente y fuera de la esencia y ajeno a la razón de su ser, el que sea hecho por esta causa numérica más bien que por otra. Igualmente, por parte de la causa, se puede decir que es accidental el que se aplique esta causa más bien que la otra, porque o bien no es aplicada por sí sino por otro, o bien porque esto es accidental y contingente respecto de ella. Pero todas estas cosas son remotas y extrínsecas respecto de la causalidad *per se,* puesto que ya en aquel instante en que esta causa ha sido aplicada, infunde verdadera y propiamente el ser en este efecto, y esto es suficiente para que ella sea causa *per se* y para que el efecto dependa de ella *per se.* Lo mismo que también esta causa aplicada aquí y ahora a este paciente podría inducir no esta forma sino otra numérica, y por este motivo puede decirse que es accidental respecto de ella el que haga ésta numéricamente más bien que otra, ya que es extrínseco y accidental para ella que Dios dispusiese el concurso para este efecto más bien que para otro. Sin embargo, una vez aplicada así, hace *per se* este efecto; por

essentialiter addit quod effectus ex intrinseca sua natura et essentia postulet influxum talis causae, ita ut sine illo esse non possit; quod satis probatur ex significatione illius vocis, *essentialis dependentia.* Cum ergo infertur si hic numero effectus posset ab alia causa totali eiusdem ordinis produci, sequi non pendere per se et essentialiter ab hac causa a qua nunc producitur, quoniam consequens duplex est, duplex etiam adhibenda est responsio et neganda prior pars sequelae, et concedenda posterior.

7. Nego igitur sequi effectum non pendere per se, quia pendet a causa proprie et per se influente esse in illum. Nec refert quod posset fieri ab alia, quia de facto non fit ab alia, sed ab hac sola in ordine causarum; ergo id satis est ut ab illa pendeat tamquam a causa totali. Cum vero instatur, quia posset applicari alia, et ita per accidens est quod ab hac fiat, respondetur aequivocationem esse in illo termino *per accidens,* quia iam non sumitur ut opponitur causae per se, sed ut opponitur causae simpliciter necessariae, vel unicae. Concedo igitur respectu effectus, per accidens, id est, contingens et extra essentiam et praeter rationem eius esse quod ab hac causa numero potius quam ab alia fiat. Item ex parte causae, per accidens dici potest quod haec causa potius quam alia applicetur, quia vel non applicatur a se sed ab alio, vel quia id est accidentarium et contingens respectu illius. Sed haec omnia sunt remota et extrinseca ad causalitatem per se, quia iam in eo instanti in quo haec causa est applicata, vere ac proprie influit esse in hunc effectum, et hoc satis est ut et illa sit causa per se et effectus ab illa per se pendeat. Sicut etiam haec causa hic et nunc applicata huic passo posset non hanc formam, sed aliam numero inducere, et hac ratione dici potest per accidens respectu illius quod hanc numero potius quam aliam faciat, quia extrinsecum illi est et accidentarium quod Deus definiverit concursum ad hunc effectum potius quam ad alium. Nihilominus tamen, iam sic applicata, per se facit hunc effectum; sic

consiguiente, el efecto también aquí y ahora depende *per se* de esta causa por la que propiamente es hecho, aun cuando pudiese ser hecho por otra. Y se sigue rectamente que se ha de conceder también la segunda parte de la consecuencia, a saber, que tal efecto no depende esencialmente de tal causa; y este consiguiente es muy verdadero. Más aún, como consta por lo dicho antes acerca del concurso de la causa primera, ningún efecto depende esencialmente de una causa unívoca; más aún, ningún efecto creado, en cuanto procede de la causa eficiente, depende esencialmente de una causa creada, sino sólo de Dios, porque por sólo El puede ser hecho sin ningún otro, y por los otros no puede ser hecho sin El.

8. Y si se dice que esto es verdadero, si se toma aquella voz *esencialmente* en su significación rigurosa, pero que aquí no se toma así, sino en cuanto es lo mismo que connaturalmente, y que de este modo puede depender el efecto creado de la causa creada y el unívoco de la unívoca, y que así un efecto tiene solamente una causa de la que depende connaturalmente, respondo que ciertamente es verdad que actualmente sólo depende un efecto de una causa total de un solo orden, con dependencia connatural; pero niego que un efecto numérico sólo pueda depender de una causa numérica, porque si fuese hecho por otra semejante, dependería tan connaturalmente de ella como de la otra.

9. Por lo cual a la primera confirmación niego absolutamente el antecedente, porque este efecto numérico, si se consideran absolutamente su naturaleza individual y su entidad, no determina ni pide necesariamente (con necesidad, evidentemente, connatural e intrínseca) que sea hecho por esta causa numérica y no por otra; o al menos esto no se prueba allí con ninguna razón, pues esta realidad por su naturaleza sólo pide ser hecha por alguien que tenga virtud suficiente para hacerla. Y si varios agentes tuvieran aquella virtud, nada importa para la naturaleza de tal efecto, ni impide en nada que sea hecho *per se* por cualquier agente que eventualmente sea aplicado, como se declaró.

10. A la segunda confirmación concedo que esta acción numérica solamente puede proceder de este agente y para este término. Niego, con todo, que

ergo effectus etiam hic et nunc per se pendet ab hac causa a qua proprie fit, etiamsi posset ab alia fieri. Recte autem sequitur et concedenda est altera pars sequelae, nimirum, quod talis effectus non pendeat essentialiter a tali causa; estque illud consequens verissimum. Immo, ut constat ex supra dictis de concursu primae causae, nullus effectus pendet essentialiter a causa univoca; immo nullus effectus creatus, quatenus est ab efficienti causa, pendet essentialiter a causa creata, sed a solo Deo, quia ab ipso solo fieri potest sine quocumque alio, ab aliis autem fieri non potest sine ipso.

8. Quod si dicatur hoc esse verum sumpta illa voce *essentialiter* in rigorosa significatione, hic autem non ita sumi, sed ut idem est quod connaturaliter, atque hoc modo pendere posse creatum effectum a causa creata et univocum ab univoca, sicque unum effectum tantum habere unam causam a qua connaturaliter pendeat, respondeo verum quidem esse actualiter solum pendere unum effectum ab una causa totali unius ordinis, connaturali dependentia; nego tamen unum numero effectum solum posse dependere ab una numero causa, quia si ab alia simili fieret, tam connaturaliter ab illa penderet sicut ab altera.

9. Unde ad primam confirmationem absolute nego antecedens, quia hic numero effectus, si eius individua natura et entitas absolute consideretur, non determinat nec postulat necessario (necessitate, scilicet, connaturali et intrinseca) ut ab hac numero causa fiat et non ab alia; vel saltem hoc nulla ratione ibi probatur, quia haec res natura sua solum postulat quod fiat ab aliquo habente sufficientem virtutem ad illam faciendam. Quod si plura agentia habuerint illam virtutem, nihil refert ad naturam talis effectus, neque quidquam impedit quominus per se fiat a quocumque quod applicari contigerit, ut declaratum est.

10. Ad secundam confirmationem, concedo hanc numero actionem tantum posse esse ab hoc agente et ad hunc terminum. Nego tamen distinctas numero actiones ne-

acciones distintas numéricamente se terminen necesariamente en efectos numéricamente distintos; pues que ello no es necesario ha sido probado con frecuencia en lo que antecede; de lo contrario, ni de potencia absoluta podría el efecto que es hecho por un agente ser hecho por otro numéricamente distinto, incluso en sentido dividido, ya que la acción de uno no puede ser hecha por otro. Y si se dice que las acciones distintas numéricamente con necesidad natural ciertamente tienden a efectos numéricamente distintos, pero no con necesidad absoluta y en orden a la potencia divina, en contra de eso está el que esta necesidad natural no ha sido probada con ninguna razón. Pues cuando muchos agentes concurren simultáneamente hay alguna necesidad, o al menos congruencia natural de que operen con una más bien que con dos acciones en orden a un mismo efecto. Mas el que diversos agentes totales en cuanto a su virtud activa no puedan tener sus propias acciones distintas respecto de algún efecto, de tal manera que cada uno pueda hacerlo por sí, al menos cuando se aplica solo y sin el otro, no se ha mostrado hasta ahora con ninguna razón. Por tanto, no hay motivo por el que sea necesario con necesidad natural que un efecto pueda ser hecho naturalmente con una acción individual y particular solamente, incluso en sentido dividido.

Segunda opinión contraria a la precedente

11. *Fundamento.*— Por tanto, ya que hasta ahora no se han hallado razones más eficaces para confirmar aquella opinión, no ha sido admitida por otros autores, sino que dicen que el mismo efecto numérico puede ser hecho en sentido dividido por diversas causas totales, y que ahora ciertamente se hace esta luz en este aire por esta lámpara, porque ésta es la que ha sido aplicada; con todo, se hubiera hecho la misma si se hubiese aplicado otra lámpara. Esta opinión la mantiene Escoto, *In II*, dist. 20, q. 2, y la prueba con argumento filosófico y teológico. El argumento teológico es que Dios antes de prever el pecado original eligió para la gloria a estos hombres singulares que predestinó, de los cuales muchos ahora son engendrados por hombres réprobos; pero que si Adán no hubiese pecado, hubiesen sido engendrados por otros hombres numérica-

cessario terminari ad effectus numero distinctos; id enim necessarium non esse, saepe in superioribus probatum est; alias nec de potentia absoluta posset effectus qui ab uno agente fit, fieri ab alio numero distincto, etiam divisim, quia actio unius non potest ab alio fieri. Quod si dicatur actiones distinctas numero necessitate quidem naturali tendere in effectus numero distinctos, non tamen necessitate absoluta et in ordine ad divinam potentiam, contra hoc est quia illa necessitas naturalis nulla ratione probata est. Quando enim plura agentia simul concurrunt, est aliqua necessitas vel saltem naturalis congruentia, ut una potius quam duabus actionibus agant ad eumdem effectum. Quod vero diversa agentia totalia quoad virtutem agendi non possint habere suas proprias actiones distinctas circa aliquem effectum, ut unumquodque possit per se illum efficere, saltem quando solum et sine altero applicatur, nulla ratione hactenus ostensum est. Non est ergo cur sit necessarium naturali necessitate ut unus effectus una tantum actione individua et particulari naturaliter fieri possit, etiam divisim.

Secunda sententia praecedenti contraria

11. *Fundamentum.*— Quia igitur hactenus efficaciores rationes inventae non sunt ad eam sententiam confirmandam, aliis auctoribus probata non est, sed aiunt eumdem effectum numero posse divisim fieri a diversis causis totalibus et nunc quidem fieri hoc lumen in hoc aere hac lucerna, quia haec applicata est; idem tamen nihilominus fuisse futurum si alia lucerna applicata fuisset. Hanc opinionem tenet Scotus, In II, dist. 20, q. 2, quae ab eodem probatur argumento philosophico et theologico. Theologicum argumentum est, quia Deus ante praevisum originale peccatum elegit ad gloriam hos singulares homines quos praedestinavit, ex quibus multi nunc generantur ab hominibus reprobis; si autem Adam non peccasset, generarentur ab aliis hominibus numero di-

mente distintos, porque entonces no existirían ningunos réprobos por los que fuesen engendrados. Pero este argumento insiste en muchas cosas que nosotros tenemos que pasar por alto para no traspasar los términos metafísicos. Con todo, en realidad de verdad la razón no es eficaz, y aparte de muchas cosas inciertas que supone, hay una cosa que es cierta para mí: que Dios eligió a los predestinados con presciencia, al menos condicionada, de la caída del género humano, la cual es suficiente para que al mismo tiempo pudiese querer que estos predestinados fuesen engendrados por estos padres numéricamente determinados. Y si Dios hubiese previsto, incluso con ciencia condicionada, que Adán no habría de pecar, en este caso o bien no habría habido ningún decreto de elegir a estos hombres a los que ahora eligió, o al mismo tiempo que a ellos hubiese elegido a los padres de aquellos que ahora eligió, o ciertamente hubiese permitido también entonces que algunos fuesen réprobos. Pues no es verdad, o al menos no es cierto, que si Adán no hubiese pecado no habrían pecado ni se habrían condenado ningunos otros hombres. Así, pues, para omitir esto, es cierto que debido a la certeza de la predestinación no es necesario decir que un hombre puede naturalmente ser engendrado por otros padres diferentes de aquellos por los que de hecho es engendrado.

12. La razón física es que dos agentes de la misma especie son de igual virtud; por consiguiente, todo lo que puede uno hacer con la materia concreta que se le aplica aquí y ahora, puede hacerlo el otro; de lo contrario, no serían de igual virtud; por consiguiente, el efecto que es hecho por uno podría ser hecho por otro el mismo numéricamente. Pero tampoco esta razón es convincente; pues de la igualdad de virtud sólo puede colegirse la igualdad del efecto, pero no la identidad; porque, así como en la virtud misma una cosa es ser igual y otra ser idéntica, así también en el efecto. Por consiguiente, se responde fácilmente que una virtud igual puede hacer a partir de la misma materia un efecto igual, pero no idéntico. Asimismo, suelen darse otras razones en favor de esta opinión, que a mí me parecen más inconsistentes y por ello las omito.

stinctis, quia tunc nulli essent reprobi a quibus generarentur. Sed argumentum hoc multa inculcat quae praetermitenda nobis sunt, ne metaphysicos terminos transgrediamur. Re tamen vera ratio non est efficax et, praeter multa quae supponit incerta, illud apud me certum est, Deum elegisse praedestinatos cum praescientia saltem conditionata lapsus humani generis, quae satis est ut simul velle potuerit hos praedestinatos ab his numero parentibus generari. Quod si Deus praevidisset, etiam in conditionali scientia, Adam non fuisse peccaturum, vel non habuisset decretum eligendi hos homines quos nunc elegit, vel simul cum illis elegisset parentes eorum quos nunc elegit, vel certe permisisset etiam tunc aliquos esse reprobos. Non enim est verum, aut saltem certum, quod si Adam non peccasset nulli alii homines peccassent aut damnarentur. Itaque (ut haec omittamus) certum est propter certitudinem praedestinationis non esse necessarium dicere unum hominem posse naturaliter generari ab aliis parentibus quam ab illis a quibus de facto generatur.

12. Ratio physica est quia duo agentia eiusdem speciei sunt aequalis virtutis; ergo quidquid potest unum efficere ex tali materia hic et nunc sibi applicata, potest efficere aliud; alias non essent aequalis virtutis; ergo effectus qui ab uno fit posset idem numero fieri ab alio. Verum neque haec ratio convincens est; nam ex aequalitate virtutis solum potest colligi aequalitas effectus, non vero identitas; nam, sicut in ipsa virtute aliud est esse aequalem, aliud esse eamdem, ita etiam in effectu. Respondetur ergo facile aequalem virtutem posse ex eadem materia aequalem effectum efficere, non tamen eumdem. Aliae item rationes fieri solent in favorem huius sententiae, quae leviores mihi videntur et ideo eas omitto.

Se explica el nudo de la dificultad

13. Por consiguiente, para llegar al punto de la controversia, se ha de insistir en que veamos si el efecto contenido bajo el objeto de una potencia activa puede quedar contenido bajo el objeto de otra, y si esto puede quedar definido en favor de una de las dos parte con una razón cierta. En lo cual hay que advertir la diferencia entre la causa particular y unívoca, y la equívoca y universal, porque la universal, como no contiene al efecto formalmente sino eminentemente, puede referirse por sí a toda la especie y a todos los individuos contenidos bajo aquélla. Y de aquí pienso que es cierto que el mismo efecto numérico que es hecho por una causa particular y unívoca podría ser hecho de modo connatural por una causa equívoca como por causa total y próxima, si sola la causa equívoca y de suyo universal, sin intervención de la causa unívoca, fuese aplicada para engendrar tal efecto inmediatamente y por sí sola. Esto es certísimo en la causa universalísima y eminentísima, que es Dios, pues por este motivo puede hacer con su virtud cualquier efecto que puedan hacer las causas segundas. Lo mismo pienso acerca de las virtudes celestes en cuanto a los efectos que eminentemente contienen de verdad y como causas por sí suficientes. Como por ejemplo, si el sol es causa suficiente para engendrar el oro o el fuego, en cuanto depende de sí, es suficiente para cualquier individuo del oro o del fuego, porque su virtud, como más eminente, se refiere adecuadamente a toda aquella especie, y por ello, cuanto de sí depende, puede producirla en cualquier individuo.

14. *Una causa equívoca puede hacer el mismo efecto numérico que haría una inferior.*— Por consiguiente, en cuanto a estas causas no aparece ninguna razón por la que se haya de negar que el efecto producido por el fuego, por ejemplo, en este leño, pudiese ser producido el mismo numéricamente por el sol, si fuese aplicado suficientemente al mismo paciente y con las restantes circunstancias. En lo cual propiamente no comparamos la causa particular con la universal, en cuanto se dice causa universal la que opera con otra particular, sino que comparamos a dos causas particulares y próximas que operan por medio de virtudes diversas, a saber, la formal o la eminente. Por lo cual también

Punctus difficultatis aperitur

13. Ut ergo punctus controversiae attingatur, in hoc insistendum est ut videamus an effectus contentus sub obiecto unius potentiae activae possit contineri sub obiecto alterius, et an hoc possit certa ratione in alterutram partem definiri. In quo est notanda differentia inter causam particularem et univocam, et aequivocam ac universalem, quod universalis, quia non formaliter sed eminenter continet effectum, potest per se respicere totam speciem et omnia individua sub illa contenta. Et hinc certum esse censeo eumdem numero effectum qui fit a causa particulari et univoca posse fieri connaturali modo a causa aequivoca ut a causa totali et proxima, si absque interventu causae univocae sola causa aequivoca et de se universalis applicetur ad generandum talem effectum immediate et se sola. Hoc est certissimum in causa universalissima et eminentissima, quae est Deus, nam hac ratione potest quemcumque effectum sua virtute facere quem causae secundae possunt. Idem censeo de virtutibus caelestibus quoad eos effectus quos vere continent eminenter et ut causae per se sufficientes. Ut, verbi gratia, si sol est causa sufficiens ad generandum aurum vel ignem, quantum est ex se, sufficiens est ad quodlibet individuum auri vel ignis, quia eius virtus, utpote eminentior, respicit adaequate totam illam speciem, et ideo, quantum ex se, potest in quolibet individuo illam efficere.

14. *Aequivoca causa efficere potest eumdem numero effectum quem efficeret inferior.*— Quoad has ergo causas nulla ratio apparet cur negandum sit quin effectus productus ab igne, verbi gratia, in hoc ligno, posset produci idem numero a sole, si eidem passo et cum caeteris circumstantiis sufficienter applicaretur. In quo proprie non comparamus causam particularem ad universalem, quatenus universalis causa dicitur quae cum alia particulari operatur, sed comparamus duas causas particulares et proximas operantes per diversas virtutes, formalem, sci-

se entiende, de paso, que es muy diferente la razón acerca de las causas totales que operan de modo conjunto o dividido, pues tales dos causas totales que operan como causas particulares y próximas, no pueden hacer conjunta y simultáneamente el mismo efecto numérico con sus propias y distintas acciones totales, aun cuando una sea equívoca y la otra unívoca; pues la razón y resolución propuestas en el punto superior valen igualmente acerca de éstas, ya que en sentido dividido puede muy bien proceder el mismo efecto de una u otra de estas causas, como se ha dicho y declarado.

15. *La causa unívoca no tiene como objeto adecuado toda su especie.*— Pero en cambio la causa unívoca no puede tener como objeto adecuado de su potencia activa toda la especie de tal efecto, como notó Santo Tomás, I, q. 45, a. 5, ad 1, porque de lo contrario tal causa se incluiría a sí misma bajo el objeto de su potencia natural, lo cual es imposible; de no ser así, podría producirse a sí misma. Ni tampoco basta con que alguien responda que por parte de la potencia puede producirse a sí misma, pero que, sin embargo, repugna por otra parte que aquella potencia quede reducida al acto respecto de sí misma, porque para obrar se supone necesariamente que la causa misma esté ya producida. Esto —digo— no satisface, porque la eficiencia por su intrínseca naturaleza se refiere a una cosa distinta; por consiguiente, tampoco la potencia de producir tiene por naturaleza como objeto una cosa que no sea algo distinto de sí; por tanto, de ningún modo se contiene a sí misma bajo su objeto adecuado, y por ello no puede la causa unívoca referirse a su especie como a objeto adecuado de su potencia. Esta razón no vale en la causa equívoca, pues aunque ésta diga referencia adecuadamente a alguna especie entera, no se vuelve hacia sí misma, porque ella no es un individuo de esa especie, sino de un orden más alto. Por tanto, de aquí surge la duda de cuánta extensión tenga el objeto de la potencia activa unívoca; pues, ya que no es toda la especie ni es sólo un individuo de aquella especie, como es claro por sí, es preciso que sean varios individuos de aquella especie; por tanto, ¿cuántos serán o qué regla hay que observar para asignar el objeto adecuado de tal potencia? En esto convienen todos: que

licet, vel eminentem. Ex quo etiam obiter intelligitur esse longe diversam rationem de causis totalibus coniunctim vel divisim operantibus, nam huiusmodi duae causae totales quae operantur ut causae particulares et proximae, non possunt coniunctim et simul efficere eumdem numero effectum suis propriis et distinctis actionibus totalibus, etiamsi una sit aequivoca, altera univoca; nam ratio et resolutio facta in superiori puncto aeque in his procedunt; divisim autem optime potest idem effectus procedere ab alterutra istarum causarum, ut dictum et declaratum est.

15. *Univoca causa non habet pro adaequato obiecto totam speciem suam.*— At vero causa univoca non potest habere pro obiecto adaequato suae potentiae activae totam speciem talis effectus, ut D. Thomas notavit I, q. 45, a. 5, ad 1, quia alias talis causa seipsam concluderet sub obiecto potentiae suae naturalis, quod est impossibile; alioqui posset producere seipsam. Neque etiam satis est, si quis respondeat, quantum est ex parte potentiae, posse producere seipsam, tamen ex alia parte repugnare ut illa potentia reducatur in actum respectu sui ipsius, quia ad agendum necessario supponitur causa ipsa iam producta. Hoc (inquam) non satisfacit, quia efficientia ex intrinseca sua natura respicit rem distinctam; ergo et potentia efficiendi natura sua non habet pro obiecto nisi rem a se distinctam; ergo nullo modo continet seipsam sub obiecto suo adaequato, et ideo non potest causa univoca respicere speciem suam ut obiectum adaequatum potentiae suae. Quae ratio non procedit in causa aequivoca, nam, licet haec respiciat adaequate totam aliquam speciem, non reflectitur in seipsam, quia ipsa non est individuum illius speciei, sed altioris ordinis. Hinc ergo suboritur dubium, quam late pateat obiectum potentiae activae univocae; nam cum non sit tota species, nec sit unum individuum tantum illius speciei, ut per se constat, oportet ut sint plura individua illius speciei; quot igitur illa erunt, aut quae est servanda regula in assignando obiecto adaequato talis potentiae? In quo omnes conveniunt non posse designari fini-

no puede designarse un número finito de individuos, porque la potencia activa, en lo que de ella depende, si no se corrompe o destruye, siempre puede producir distintos individuos. Por lo cual puede decirse que de suyo es indiferente para individuos sincategoremáticamente infinitos, de modo sucesivo o separado. A pesar de todo, esta multitud infinita puede concebirse de varios modos: pero son dos los principales que se refieren al caso presente.

Varios modos de asignar objeto adecuado a la virtud activa del agente unívoco

16. *Primero.*— Uno es si decimos que tal causa puede producir cualquier individuo de su especie, excepto a sí misma. Y puede darse una razón no improbable, pues sobre sí no puede tener eficiencia a causa de la identidad; y si se quitara este impedimento, no habría ningún inconveniente en que tal potencia tuviese por objeto adecuado toda aquella especie; por consiguiente, cuando cesa esta razón sobre todos los otros individuos de la misma especie, porque todos los otros son distintos de este agente numérico, es verosímil que cualquier individuo de tal especie abarque bajo el objeto adecuado de su potencia activa a todos los individuos de la misma especie distintos de sí. Y si este modo es verdadero, se sigue evidentemente que dos causas totales de la misma especie pueden hacer divididamente el mismo efecto numérico. Más aún, se sigue más bien que ningún efecto puede ser hecho por una que no pueda ser hecho por la otra, exceptuados ellos mismos recíprocamente, pues cualquiera puede producir a otra, pero no a sí. Por lo cual se sigue además que cualquier causa unívoca, en cuanto depende de su potencia, tiene virtud para producir aquel individuo por el que ella misma ha sido engendrada, como Pedro, por ejemplo, tiene potencia para engendrar a su padre e incluso a su abuelo y a cualquier progenitor suyo, en cuanto depende de la virtud de su potencia activa; lo cual puede parecer el mayor inconveniente de todos los que pueden pensarse en este modo de hablar. Y no puede negarse que se siga, pues todos aquellos individuos están comprendidos bajo el objeto adecuado de tal potencia, según se supone; por consiguiente, en cuanto depende de la virtud de su potencia activa, y hablando propiamente, podría producir a cualquiera de ellos. Con todo, puede

tum numerum individuorum, quia potentia activa, quantum est de se, si non corrumpatur aut labefactetur, semper potest aliud et aliud individuum producere. Unde dici potest de se esse indifferentem ad infinita individua syncategorematice successive seu disiunctim. Tamen haec ipsa infinita multitudo potest variis modis intelligi: duo tamen sunt praecipui qui ad rem praesentem spectant.

Varii modi assignandi obiectum adaequatum virtuti activae agentis univoci

16. *Primus.*— Unus est si dicamus talem causam posse efficere quodlibet individuum suae speciei extra seipsam. Potestque non improbabilis ratio reddi, nam circa se non potest habere efficientiam propter identitatem; quod si hoc impedimentum tolleretur, nullum esset inconveniens quin talis potentia haberet pro obiecto adaequato totam illam speciem; ergo, cum haec ratio cesset circa omnia alia individua eiusdem speciei, quia omnia alia sunt distincta ab hoc numero agente, verisimile est quodlibet individuum talis speciei concludere sub obiecto adaequato suae potentiae activae omnia individua eiusdem speciei alia a se. Quod si hic modus verus est, evidenter sequitur posse duas causas totales eiusdem speciei divisim efficere eumdem effectum numero. Immo, potius sequitur nullum effectum posse fieri ab una qui non possit fieri ab alia, seipsis reciproce exceptis, nam quaelibet potest efficere aliam, non tamen se. Unde ulterius etiam sequitur quamlibet causam univocam, quantum est ex parte potentiae suae, habere vim ad efficiendum illud individuum a quo ipsa genita fuit, ut Petrum, verbi gratia, habere potentiam ad generandum suum parentem vel etiam avum et quemcumque progenitorem suum, quantum est ex vi potentiae activae; quod videri potest maximum inconveniens omnium quae in hoc modo dicendi excogitari possunt. Neque negari potest quin sequatur, nam omnia illa individua comprehenduntur sub obiecto adaequato talis potentiae, ut supponitur; ergo quantum est ex vi potentiae activae, ac per se loquendo, posset quodlibet illorum pro-

negarse fácilmente que esto sea un inconveniente. Pues de hecho esta realidad numérica no puede hacer aquellos individuos de quienes ella misma procedió y por quienes ha sido hecha, porque aquellos individuos precedieron en el ser y fueron producidos por otras causas; con todo, si fuesen considerados en sí y no se presupusiese ninguna condición que repugne, nada impediría que aquellos individuos que ahora son causa de otros fuesen efectos de ellos y al contrario.

17. *Segundo modo.*— Otro modo de explicar el objeto adecuado de esta potencia es si decimos que cada una de las virtudes activas de cada uno de los agentes determina para sí ciertos individuos de su especie, que son los únicos que pueden producir, y recíprocamente que toda aquella serie de individuos determina para sí por su naturaleza tal causa unívoca por la que puedan ser hechos, sin que puedan serlo por otra dentro de aquella especie. Esta serie de individuos sigue ciertamente hasta el infinito, pero sin embargo sólo contiene un orden o rebaño (por llamarlo así) de individuos que dicen de por sí relación a tal causa; y estos órdenes de individuos pueden multiplicarse hasta el infinito dentro de la misma especie, pues dentro de una especie no sólo pueden existir infinitos individuos, sino también infinitas veces infinitos e infinitas series de individuos, todas las cuales contendrán distintos individuos y en cada una se seguirá hasta el infinito. Y de acuerdo con este modo resulta claramente que el efecto singular que es hecho por una causa unívoca, no puede ser hecho por otra, porque los individuos contenidos bajo el objeto de una potencia no están contenidos bajo el objeto de otra.

18. *Qué dificultades debilitan este modo de resolver la cuestión.*— Pero no veo qué razón suficiente pueda darse de parte de tales causas por la que determinen así sus objetos y tienda cada una a su propia colección de individuos distintos, sino que sólo puede afirmarse que por razón de su individuación cada una ha sido determinada así en el obrar. A la manera como el entendimiento de Pedro, por ejemplo, está determinado por su naturaleza a hacer tales actos numéricos de intelección, que ningún otro entendimiento numéricamente distinto puede hacer; y lo mismo sucede acerca de cada uno de los entendimientos; pues de este modo filosofa aquella opinión expuesta del modo referido. Con todo, en realidad no existe la misma razón acerca de las potencias que producen actos inmanentes y de las que obran sobre una materia exterior, pues en las primeras potencias cada una está determinada para obrar sólo en sí y a partir de sí, pues esto pertenece a la razón intrínseca del acto inmanente; y como en los diversos sujetos se hallan diversos actos numéricamente distintos, por ello cada una de estas potencias está determinada por su naturaleza a actos distintos de los actos de otra. Pero, en cambio, la potencia que opera sobre una materia exterior, no determina para sí un cierto sujeto sobre el que obre; y por ello los agentes distintos numéricamente pueden obrar sobre el mismo paciente numérico, sea en diversos tiempos, sea en el mismo, ya conjuntamente como causas parciales, ya separadamente como totales; y por ello no existe en ellas una misma razón por la cual estén determinadas a hacer formas numéricamente distintas, incluso respecto del mismo paciente.

19. Por eso, de parte de la causa no se ofrece ninguna razón probable de esta determinación; pues ciertamente la sola individuación de la misma causa no es razón suficiente para que quede determinada a hacer estos individuos más bien que otros; ni tampoco para que las causas numéricamente distintas estén determinadas a individuos numéricamente distintos. Pues de lo contrario, con la misma facilidad podría decir alguien que la causa individual por virtud de su individuación estaba determinada a hacer un solo individuo, sobre todo a partir del mismo sujeto, como la causa unívoca de una especie está determinada a hacer el efecto de una sola especie. Pero por parte del efecto puede darse la razón antes aludida, que un efecto pide por su naturaleza una causa determinada por la que sea hecho, porque como el efecto tiene dependencia natural de la causa, el efecto singular tiene también dependencia natural de la causa singular; y por ello la misma potencia no encierra tampoco bajo su objeto más que a aquellos efectos que pueden depender de ella naturalmente.

ducere. Negari tamen facile potet hoc esse inconveniens. De facto enim non potest haec res numero illa individua efficere a quibus ipsa processit et facta est, quia illa individua antecesserunt in esse et fuerunt producta ab aliis causis; tamen, si considerarentur secundum se et nulla conditio repugnans praesupponeretur, nihil obstaret quominus illa individua quae nunc sunt causae aliorum, essent effectus illorum, et e converso.

17. *Secundus modus.*— Alius modus explicandi obiectum adaequatum huius potentiae est si dicamus singulas virtutes activas singulorum agentium determinare sibi certa quaedam individua suae speciei quae tantum efficere possunt, et e converso totam illam seriem individuorum determinare sibi ex natura sua talem causam univocam a qua fieri possint, et non ab alia intra illam speciem. Quae individuorum series in infinitum quidem procedit, nihilominus tamen solum continet peculiarem ordinem aut gregem (ut sic dicam) individuorum dicentium ex se habitudinem ad talem causam; qui ordines individuorum in infinitum intra eamdem speciem multiplicari possunt, nam intra unam speciem non solum possunt esse infinita individua, sed etiam infinities infinita et infinitae individuorum series, quae omnes distincta individua contineant et in singulis in infinitum procedatur. Et iuxta hunc modum aperte sequitur non posse effectum singularem qui ab una causa univoca fit, fieri ab alia, quia individua contenta sub obiecto unius potentiae non continentur sub obiecto alterius.

18. *Quae difficultates enervent hunc modum resolvendi quaestionem.*— Non video autem rationem sufficientem quae reddi possit ex parte talium causarum, cur ita determinent obiecta sua et unaquaeque tendat ad propriam collectionem distinctorum individuorum, sed solum affirmari potest ratione suae individuationis ita esse unamquamque determinatam in agendo. Sicut intellectus Petri, verbi gratia, natura sua est determinatus ad efficiendos tales actus intelligendi numero, quos nullus alius intellectus numero distinctus potest efficere; et idem est de singulis intellectibus; ad hunc enim modum philosophatur illa sententia praedicto modo exposita. Tamen revera non est eadem ratio de potentiis quae actus immanentes eliciunt et de iis quae efficiunt in exteriorem materiam, nam in prioribus potentiis unaquaeque determinatur ad efficiendum tantum in se et ex se, nam hoc est de intrinseca ratione actus immanentis; et quia in diversis subiectis diversi actus numero distincti reperiuntur, ideo unaquaeque harum potentiarum determinatur natura sua ad actus distinctos ab actibus alterius. At vero potentia quae agit in externam materiam, non determinat sibi certum subiectum in quod agat; et ideo agentia numero distincta possunt agere in idem passum numero, vel in diversis temporibus, vel in eodem, vel coniunctim ut causae partiales, vel divisim ut totales; et ideo non est in eis eadem ratio ob quam determinentur ad formas numero distinctas efficiendas, etiam respectu eiusdem passi.

19. Quocirca ex parte causae nulla probabilis causa occurrit huius determinationis; nam certe individuatio sola ipsius causae non est sufficiens ratio ut determinetur ad haec individua efficienda potius quam alia; nec etiam ut causae numero distinctae determinentur ad individua numero distincta. Alias eadem facilitate dicere quis posset individuam causam ex vi suae individuationis determinari ad unum tantum individuum efficiendum, praesertim ex eodem subiecto, sicut causa univoca unius speciei determinatur ad effectum unius tantum speciei faciendum. Ex parte vero effectus reddi potest ratio supra tacta, quia unus effectus natura sua postulat unam determinatam causam a qua fiat, quia cum effectus naturalem habeat dependentiam a causa, effectus singularis etiam habet naturalem dependentiam a causa singulari; et ideo etiam ipsa potentia non claudit sub obiecto suo nisi illos effectus qui ab illa possunt naturaliter dependere.

20. *Primera razón de la dificultad.*— A pesar de todo, este principio que se toma del efecto tampoco veo con qué razón suficiente pueda probarse; y por otra parte, se ofrecen vehementes conjeturas por las que parece que no se ha de admitir. Primero, porque la dependencia del efecto respecto de la causa unívoca es para él accidental, ya que es solamente en el hacerse y es separable de la cosa misma; ahora bien, no hay razón alguna por la que esta cosa individual determine por su naturaleza tal accidente; por tanto, igual que el mismo sujeto es indiferente para varios calores numéricamente distintos, y naturalmente recibe aquel que puede hacer el agente que primero se ofrece, así el mismo efecto es indiferente respecto de las dependencias que le son accidentales, aunque mientras se hace, naturalmente y por sí se haga por una dependencia que puede darse respecto de aquel agente que entonces se aplica.

21. *Segunda.*— En segundo lugar se explica más esto porque si se considera la entidad del mismo efecto, ésta es absoluta, es decir, que en sí no incluye relación, incluso trascendental, a algún agente unívoco, porque como no depende de él esencialmente y en su ser, no tiene por qué incluir en sí tal relación; por consiguiente, tal efecto por virtud de su entidad no exige depender de esta causa numéricamente con más connaturalidad que de otra.

22. *Tercera.*— En tercer lugar, el mismo efecto numérico que hace la causa unívoca puede ser hecho *per se* y de manera connatural por una causa equívoca, no sólo primera, sino también segunda y creada, si contiene eminentemente tal especie inferior, como poco antes dijimos y probamos; por consiguiente, hecha la comparación entre aquellas dos causas, unívoca y equívoca, aquel efecto singular no determina para sí por su naturaleza el emanar de una más que de otra; pues con igual indiferencia puede ser hecho por cualquiera de ellas que fuese aplicada primeramente de modo suficiente; por consiguiente, hecha la comparación entre las causas unívocas, no hay razón por la que dicho efecto determine para sí por su naturaleza la dimanación de una de ellas solamente, sino que podrá ser producido indiferentemente por muchas o por cualquiera que sea semejante. La consecuencia es clara, ya porque si fuese connatural a todo efecto determinar para sí una causa solamente, debería determinar absolu-

20. *Prima difficultatis ratio.*— Verumtamen hoc etiam principium quod de effectu sumitur, non video qua sufficienti ratione probari possit; et aliunde occurrunt vehementes coniecturae ob quas non videatur admittendum. Primo, quia dependentia effectus a causa univoca est illi accidentalis, cum sit tantum in fieri et sit separabilis ab ipsa re; nulla est autem ratio ob quam haec res individua determinet natura sua tale accidens; sicut ergo idem subiectum est indifferens ad plures calores numero distinctos et naturaliter recipit illum quem potest efficere agens primo occurrens, ita idem effectus indifferens est ad dependentias sibi accidentarias, quamquam dum fit, naturaliter ac per se fiat per dependentiam quae esse potest ab eo agente quod tunc applicatur.

21. *Secunda.*— Secundo declaratur hoc amplius quia si consideretur entitas ipsius effectus, illa est absoluta, id est, in se non includens respectum, etiam transcendentalem, ad aliquod agens univocum, quia cum non pendeat ab illo essentialiter et in suo esse, non est unde includat in se talem respectum; ergo talis effectus ex vi suae entitatis non postulat dependentiam ab hac numero causa, ut magis connaturalem sibi, quam ab alia.

22. *Tertia.*— Tertio idem effectus numero qui fit a causa univoca, potest per se et connaturaliter fieri a causa aequivoca, non solum prima, sed etiam secunda et creata, si eminenter contineat talem inferiorem speciem, ut paulo antea diximus et probavimus; ergo, comparatione facta inter illas duas causas, univocam et aequivocam, ille effectus singularis non magis determinat sibi ex natura sua emanationem ab una quam ab alia; nam aeque indifferenter potest a qualibet earum fieri, quae primum fuerit sufficienter applicata; ergo, comparatione facta inter causas univocas, non est cur ille effectus determinet sibi ex natura sua dimanationem ab una earum tantum, sed poterit indifferenter a multis, vel a qualibet simili produci. Patet consequentia, tum quia, si connaturale esset omni effectui determinare sibi unam tantum causam, deberet determinare

tamente una, sea unívoca o equívoca, al menos entre las creadas, ya también porque la razón que parece que movió a otros autores a decir que un efecto singular tiene natural dependencia de una causa singular, a saber, que parece que es producida por él de modo esencial y no accidental, esta razón —digo— puede aplicarse igualmente a la causa unívoca y a la equívoca, porque también podrá decirse que es producido de modo accidental por una de ellas, puesto que podría ser hecho por otra igualmente bien, si hubiese sido aplicada; y si esto no impide la causalidad esencial de la causa que de hecho se aplica, ya sea unívoca ya equívoca, no la impide tampoco en las causas unívocas, ya se aplique ésta numéricamente ya otra. Y si alguien dijera que existe una razón diferente en la causa equívoca, puesto que ella contiene eminentemente toda la especie, y consiguientemente todos sus individuos, se responde que esto no importa para la razón presente, en la que consideramos la determinación o indiferencia de parte del efecto, no de parte de la causa. Pero si el efecto por su naturaleza estuviese determinado a depender solamente de una causa singular, no podría estar virtualmente contenido en varias causas; y si de parte del efecto no se da esta determinación, por consiguiente tampoco de parte de él repugna que se contenga en muchas causas y que pueda depender de cada una de ellas; luego esto no tiene por qué ser más verdadero respecto de la causa unívoca y equívoca que respecto de las causas unívocas. Sobre todo si tanto la primera comparación como la segunda se hace con relación a las causas creadas; pues aunque la causa unívoca no contenga toda la especie como la equívoca, con todo puede contener virtualmente cualesquiera individuos semejantes a sí y distintos de sí.

23. En cuarto lugar, podemos al mismo tiempo tomar una razón semejante del hecho de que un efecto numérico puede depender separadamente de dos causas totales equívocas, incluso creadas, distintas en especie o en número; pues cualquiera de ellas contiene eminentemente toda la especie del efecto inferior; por lo cual, en cuanto de ella depende, es capaz de producir cualquier individuo de aquella especie; y por consiguiente, todo individuo que puede ser hecho por una de aquellas causas, puede ser hecho por otra; por tanto, puede ocurrir

simpliciter unam, vel univocam, vel aequivocam, saltem inter creatas. Tum etiam quia ratio quae videtur movisse alios auctores ut dicerent unum effectum singularem habere naturalem dependentiam ab una causa singulari, scilicet, ut per se et non per accidens videatur ab illo produci, haec (inquam) ratio aeque applicari potest ad causam univocam et aequivocam, quia etiam dici poterit per accidens ab altera earum produci, cum aeque bene posset ab alia fieri, si applicata fuisset; quod si hoc non impedit causalitatem per se eius causae quae de facto applicatur, sive univoca illa fuerit, sive aequivoca, non impedit etiam in causis univocis, sive haec numero applicetur, sive alia. Quod si quis dicat esse disparem rationem in causa aequivoca, quoniam illa eminenter continet totam speciem et consequenter omnia individua eius, respondetur id non referre ad praesentem rationem, in qua consideramus determinationem aut indifferentiam ex parte effectus, non ex parte causae. Si autem effectus natura sua esset determinatus ad dependendum ab una tantum causa singulari, non posset virtute contineri in pluribus causis; quod si ex parte effectus non est haec determinatio, ergo nec ex parte eius repugnat contineri in multis causis et posse a singulis dependere; ergo non est cur hoc magis verum sit respectu causae univocae et aequivocae quam respectu causarum univocarum. Maxime si tam prima comparatio quam secunda fiat ad causas creatas; nam, licet causa univoca non contineat totam speciem sicut aequivoca, potest tamen virtute continere quaelibet individua sibi similia et a se distincta.

23. Quarto, possumus simul similem rationem sumere ex eo quod unus numero effectus potest divisim dependere a duabus causis totalibus aequivocis etiam creatis, vel specie vel numero distinctis, nam quaelibet earum continet eminenter totam speciem inferioris effectus; unde quantum est ex se, potens est ad efficiendum quodlibet individuum illius speciei; et consequenter omne individuum, quod potest fieri ab una illarum causarum, potest fieri ab alia; ergo

lo mismo en las causas unívocas. La consecuencia es clara por lo dicho antes, ya que ello es un indicio suficiente de que por parte del efecto no repugna que naturalmente pueda depender de ésta o aquella causa; ni puede señalarse una razón por la que de parte suya repugne más en orden a las causas unívocas que a las equívocas. Y si de parte del efecto no hay repugnancia, en realidad de parte de la causa no puede señalarse ninguna.

24. Y de este modo tiene valor otra razón que puede darse aquí, que el mismo efecto numérico es hecho por una causa y es conservado por otra; pues esto no tiene lugar en la causa unívoca, ya que su efecto no depende de ella en la conservación, hablando propiamente; pues cuando se dice que conserva en el leño el calor que produjo, no se entiende de la conservación directa y por sí, sino accidentalmente, defendiéndolo de los contrarios; y por ello no es de maravillar que tal conservación, o mejor, defensa, pueda ser hecha por cualquier agente de virtud semejante. Pero en las causas equívocas parece cierto que el efecto producido por una puede ser conservado por otra, como la luz de este aire producida por esta lámpara es conservada por otra aplicada de modo suficiente, aun cuando ésta se extinga inmediatamente. Porque no es verosímil que se haga una súbita e insensible mutación de la luz; consiguientemente, por la misma razón, una lámpara hubiese podido hacer desde el principio la misma luz que hizo otra, si hubiese sido aplicada, ya porque tal conservación es una verdadera eficiencia y de por sí y por su naturaleza podría ser producción; ya también porque, a no ser que esta luz estuviese contenida bajo el objeto de la otra lámpara, no podría ser conservada por ella naturalmente; y si está contenida, puede también ser hecha.

25. Pero de las causas unívocas puede sacarse un cierto argumento del hecho de que una puede intensificar la misma cualidad numérica que la otra comenzó; por consiguiente, también puede empezarla o producirla; pues es sorprendente que se diga que una e idéntica cualidad según los diversos grados determina para sí diversos agentes naturales, que por lo demás son enteramente semejantes entre sí. Finalmente no parece verosímil que un ángel no pueda hacer en el mismo cuerpo el mismo movimiento local numérico, o el

idem potest esse in causis univocis. Patet consequentia ex supra dictis, quia illud est sufficiens indicium ex parte effectus non repugnare quin naturaliter pendere possit ab hac vel illa causa; nec potest assignari ratio cur ex parte eius magis repugnet in ordine ad causas univocas quam ad aequivocas. Quod si ex parte effectus non est repugnantia, revera, ex parte causarum nulla potest assignari.

24. Atque hoc modo habet vim alia ratio quae hic fieri potest, quod idem effectus numero fit ab una causa et conservatur ab alia; hoc enim non habet locum in causa univoca, nam effectus eius non pendet ab illa in conservari per se loquendo; nam cum dicitur conservare in ligno calorem quem produxit, non intelligitur de conservatione directe et per se, sed per accidens, defendendo a contrariis; et ideo mirum non est quod talis conservatio vel potius defensio possit a quolibet agente similis virtutis fieri. In causis vero aequivocis videtur certum, effectum ab una productum posse conservari ab alia, ut lumen huius aeris factum ab hac lucerna conservatur ab alia sufficienter applicata, etiamsi haec statim extinguatur. Neque enim verisimile est fieri subitam et insensibilem mutationem luminis; ergo eadem ratione potuisset una lucerna efficere a principio idem lumen quod alia fecit, si applicata fuisset, tum quia huiusmodi conservatio est vera efficientia et ex se et natura sua posset esse productio; tum etiam quia, nisi hoc lumen contineretur sub obiecto alterius lucernae, non posset ab illa naturaliter conservari; si vero continetur, potest etiam fieri.

25. Ex causis vero univocis potest aliquale argumentum ex eo sumi quod una potest intendere eamdem numero qualitatem quam alia inchoavit; ergo etiam potest illam inchoare seu efficere; mirum est enim dicere unam et eamdem qualitatem secundum diversos gradus determinare sibi diversa agentia naturalia alioqui inter se omnino similia. Tandem non videtur verisimile non posse unum angelum efficere in eodem

mismo *donde* intrínseco que haría otro, si lo moviese al mismo tiempo. Y por ello en este ejemplo también los autores de la opinión contraria admiten que el mismo efecto numérico puede ser hecho por diversas causas totales separadamente; pero niegan que de allí se tome un argumento suficiente para otros efectos, porque por el movimiento local no se hace en el móvil una nueva entidad absoluta. Pero esta respuesta no satisface, pues aunque por medio del movimiento local no se produzca una realidad nueva absoluta distinta del móvil, con todo se hace un modo real absoluto y realmente distinto del móvil; de lo cual se toma un argumento no despreciable para el efecto que sea una forma distinta. Y sobre todo porque también respecto del movimiento local y del *donde* interviene una verdadera causalidad eficiente y una dependencia esencial de este efecto respecto de esta causa; por consiguiente, si esto no se opone a que tal efecto pueda ser hecho por otra causa numéricamente distinta, tampoco se opondrá en los efectos que son realidades o formas distintas. Es verdad que este ejemplo vale también para las causas equívocas, porque en la moción local siempre el motor es causa equívoca; con todo, hemos mostrado ya que de las causas equívocas se toma un argumento suficiente para las unívocas.

Resolución afirmativa de toda la cuestión

26. Por consiguiente, ponderadas las razones de una y otra parte, aunque ninguna de ellas obligue o demuestre absolutamente, con todo estas últimas tienen en sí mayor verosimilitud. Por lo cual, hablando en general, pienso que se ha de decir que no repugna que el mismo efecto numérico dependa de varias causas próximas y totales separadamente, o al contrario (y se vuelve a lo mismo) que varias causas puedan tener virtud de tal modo que cada una pueda hacer por sí el mismo efecto numérico; lo cual es más cierto si ambas o alguna de ellas es causa equívoca; con todo, es también bastante probable en las causas unívocas. Sin embargo, es preciso observar algunas cosas. Primero, hay que suponer que el efecto o es igual o inferior a la causa; lo cual advierto precisamente porque si fuese verdadera la opinión que afirma que los individuos

corpore eumdem numero localem motum, vel idem ubi intrinsecum quod alius efficeret, si eodem tempore illud movisset. Et ideo in hoc exemplo etiam auctores contrariae sententiae admittunt eumdem numero effectum posse fieri a diversis causis totalibus disiunctim; sed negant inde sumi sufficiens argumentum ad alios effectus, quia per motum localem non fit in mobili nova entitas absoluta. Sed haec responsio non satisfacit, tum quia, licet per motum localem non fiat nova res absoluta distincta a mobili, fit tamen modus realis absolutus et ex natura rei distinctus a mobili, ex quo non leve argumentum sumitur ad effectum qui sit forma distincta. Tum maxime quia, etiam respectu localis motus et ubi, intercedit vera causalitas efficiens et dependentia per se huius effectus ab hac causa; ergo si hoc non obstat quominus talis effectus possit fieri ab alia causa numero distincta, non etiam obstabit in effectibus qui sunt res vel formae distinctae. Verum est hoc exemplum etiam procedere de causis aequivocis, quia in motione locali semper motor est causa aequivoca; tamen iam ostendimus ex causis aequivocis sumi argumentum sufficiens ad univocas.

Totius quaestionis resolutio affirmativa

26. Pensatis ergo utriusque partis rationibus, quamvis neutrae omnino cogant aut demonstrent, tamen hae posteriores maiorem verisimilitudinem prae se ferunt. Quapropter in genere loquendo, dicendum censeo non repugnare eumdem numero effectum dependere a pluribus causis proximis et totalibus disiunctim, seu, e converso (et in idem redit), plures causas posse habere virtutem ut singulae possint per se efficere eumdem numero effectum, quod est certius si utraque vel altera sit causa aequivoca; tamen etiam est probabilius in causis univocis. Oportet tamen nonnulla observare. Primum, supponendum esse effectum vel esse aequalem, vel inferiorem causa; quod ideo adverto quia si vera esset sententia quae affirmat individua eiusdem speciei posse es-

de la misma especie pueden ser desiguales en perfección, no sería preciso que cualquier causa individual en alguna especie pudiese hacer todos los otros individuos de la misma especie por su propia virtud, sino sólo aquellos que fuesen proporcionados o iguales a ella. Además, es preciso hablar de efectos enteramente iguales individualmente, como son dos calores del mismo sujeto; pues si los efectos, aunque sean de la misma especie, no son enteramente semejantes, sino (por decirlo así) de algún modo heterogéneos individualmente, puede suceder que por causa de la condición peculiar que tiene cada uno de los individuos, determinen para sí solamente una única causa natural de un orden, lo cual puede suceder no sólo en las causas unívocas, sino también en las equívocas. Como, por ejemplo, las especies visibles de Pedro y Pablo son de la misma especie (pues supongo que uno y otro son blancos), y sin embargo ni Pedro puede hacer la especie de Pablo, ni Pablo la de Pedro, porque aquellas especies, aunque sean semejantes en naturaleza específica, con todo por su individuación tienen relaciones propias a distintos objetos, y por eso llamo a esas especies desemejantes y cuasi heterogéneas individualmente, y aquellos objetos, aunque sean a su manera causas equívocas de tales especies, no tienen, sin embargo, virtud eminente para toda la especie, sino que cada uno la tiene sólo para aquellas especies que lo representan. Algo parecido puede verse en los actos inmanentes, como antes decíamos; y lo mismo pasa en los hábitos. Por tanto, donde interviene una razón o determinación peculiar puede suceder que la causa quede determinada a algunos individuos de una especie, y no pueda estarlo a todos; y de ahí puede provenir también que el efecto que es hecho por una causa no pueda ser hecho por otra numéricamente distinta; sin embargo, esto absolutamente no repugna a las naturalezas de las cosas.

27. Por último, hay que observar que hasta ahora nosotros sólo hemos explicado qué es lo que puede ser hecho por la virtud de las causas particulares, pero no qué es lo que se hace; pues esto es para nosotros mucho más incierto, de tal manera que no puede ser definido por razón alguna. En efecto, aunque dos causas particulares tengan virtud para hacer el mismo efecto numérico, sin embargo la determinación actual de una causa semejante para que haga este

se inaequalia in perfectione, non oporteret ut quaelibet causa individua in aliqua specie posset efficere omnia alia individua eiusdem speciei propria virtute, sed solum ea quae sibi essent proportionata vel aequalia. Deinde oportet loqui de effectibus omnino similibus in individuo, ut sunt duo calores eiusdem subiecti; nam si effectus, quamvis sint eiusdem speciei, non sint omnino similes, sed (ut ita dicam) heterogenei aliquo modo individualiter, fieri potest ut ob peculiarem conditionem quam singula individua habent, unicam tantum causam naturalem unius ordinis sibi determinent, quod non solum in causis univocis, sed etiam in aequivocis accidere potest. Ut, verbi gratia, species visibiles Petri et Pauli eiusdem speciei sunt (suppono enim utrumque esse album), et nihilominus nec Petrus potest efficere speciem Pauli, nec Paulus Petri, quia illae species, licet sint similes in natura specifica, tamen ex individuatione sua habent proprias habitudines ad distincta obiecta, et ideo voco illas species dissimiles et quasi heterogeneas individualiter, et obiecta illa, licet sint suo modo causae aequivocae talium specierum, tamen non habent virtutem eminentem ad totam speciem, sed unumquodque ad illas species tantum quae ipsum repraesentant. Simile quid conspicere licet in actibus immanentibus, ut supra dicebamus; et idem est de habitibus. Itaque ubi peculiaris ratio seu determinatio intervenit, accidere potest ut causa sit determinata ad aliqua individua unius speciei, et non possit ad omnia; et inde etiam provenire potest ut effectus qui ab una causa fit non possit fieri ab alia numero distincta; absolute tamen illud non repugnat naturis rerum.

27. Ultimo est observandum hactenus nos solum explicuisse quid possit fieri ex vi causarum particularium, non vero quid fiat; id enim multo magis incertum nobis est, ita ut non possit aliqua ratione definiri. Nam, licet duae causae particulares habeant virtutem ad eumdem numero effectum efficiendum, tamen actualis determinatio huiusmodi causae ut hoc individuum fa-

individuo más que aquel otro, depende de la causa primera como de origen primero de tal determinación; y por ello, aunque esta causa aplicada ahora haga este efecto singular, al cual ha sido determinada por la causa primera, sin embargo no nos consta si, caso de que otra causa semejante hubiese sido aplicada en lugar de ella en el mismo tiempo y lugar y sobre el mismo sujeto, habría producido el mismo efecto numérico. No porque no haya potencia en ella, que es de lo que hasta ahora nos ocupamos, sino porque aquella potencia es también indiferente para varios individuos, y no sabemos si en ese caso sería determinada por la causa primera a hacer el mismo individuo numérico; por consiguiente, sólo afirmamos que puede ser determinada así, pero que la actual determinación depende del concurso y voluntad de la causa primera.

Se satisface a los argumentos de la segunda opinión, pendientes desde la sección precedente

28. Partiendo de esto hay que responder también a la pregunta que se hacía en los fundamentos de la segunda opinión principal, aducidos al principio de la sección precedente, a saber, qué harían dos causas totales en virtud o en acto primero si fuesen aplicadas al mismo paciente de modo simultáneo e igual, y les fuese permitido obrar según su naturaleza. Efectivamente, hay que distinguir, porque o bien aquellas dos causas serían aplicadas simultáneamente y en el mismo instante, o lo sería una con prioridad temporal sobre la otra. Por otra parte, o el paciente es capaz de varios efectos distintos en número o lo es sólo de uno. Además, si el efecto es uno, puede ser indivisible, como es la forma sustancial, o puede estar dotado de amplitud de dimensiones; igualmente puede depender de la causa sólo en su producción, o también en su conservación. Por consiguiente, en primer lugar, si las causas son aplicadas al mismo tiempo y el paciente es capaz de varios efectos, los producirán y cada una el suyo, y así cesa toda la controversia; pues de este modo dos objetos blancos aplicados igualmente, producirán dos especies intencionales. Porque en este ejemplo aquellas dos causas ni son ni pueden ser causas totales del mismo efecto numérico, ya que ningún objeto puede producir la especie de otro. Por lo cual

ciat potius quam aliud a prima causa pendet ut a primaria origine talis determinationis; et ideo, quamvis haec causa nunc applicata hunc singularem effectum efficiat, ad quem a prima causa determinatur, an vero, si alia similis vice illius eodem tempore et loco et circa idem subiectum applicata fuisset, eumdem numero effectum fecisset, non nobis constat. Non quia non sit in illa potentia, quod hactenus egimus, sed quia illa potentia etiam est indifferens ad plura individua et nescimus an in eo casu determinaretur a prima causa ad idem individuum numero faciendum; solum ergo affirmamus posse ita determinari, actualem vero determinationem ex concursu et voluntate primae causae dependere.

Satisfit argumentis secundae sententiae ex praecedenti sectione relictis

28. Ex his etiam respondendum est ad eam interrogationem quae fiebat in fundamentis secundae opinionis principalis in principio praecedentis sectionis adductis, nimirum, quid agerent duae causae totales in virtute seu in actu primo, si eidem passo simul et aeque applicarentur et iuxta naturam suam agere relinquerentur. Distinguendum est enim, nam vel illae duae causae applicarentur simul et in eodem instanti, vel una prius tempore quam alia. Rursus, vel passum est capax plurium effectuum numero distinctorum, vel unius tantum. Deinde, si effectus sit unus, potest esse indivisibilis, ut est forma substantialis, vel habens latitudinem dimensionum; item potest dependere a causa tantum in fieri, vel etiam in conservari. Primo ergo, si causae simul applicentur et passum sit capax plurium effectuum, efficient illos et unaquaeque suum, et sic cessat omnis controversia; hoc enim modo duo obiecta alba aeque applicata duas species intentionales efficient. Nam in hoc exemplo illae duae causae nec sunt nec esse possunt causae totales eiusdem numero effectus, quia neutrum obiectum potest fa-

no pienso que pueda hallarse un ejemplo en el que una y otra causa pueda ser total respecto de uno y otro efecto, y, sin embargo, que el paciente pueda recibir al mismo tiempo a uno y otro, porque dos formas o accidentes distintos sólo numéricamente y enteramente semejantes no pueden estar al mismo tiempo en el mismo sujeto. Con todo, si ello se admite de acuerdo con la opinión que supone varias luces en el mismo aire, también podría decirse entonces que aquellas causas operarían como causas totales, pero no las dos el mismo efecto, sino cada una el suyo. Aunque también esto sería incierto; depende, en efecto, de la determinación de la causa primera, la cual podría dar el concurso o bien para diversos efectos numéricos, o solamente para uno y el mismo; con todo, como entonces aquellas causas en esa hipótesis serían aptas para obrar como causas totales, es verosímil que recibirían el concurso natural para obrar así, y que consecuentemente producirían diversos efectos numéricos.

29. Y suponiendo que el sujeto no es capaz más que de una forma, entonces aquellas causas aplicadas simultáneamente producirían simultáneamente el mismo efecto, pero no como causas totales, sino como parciales; no porque aquel efecto, numéricamente idéntico, no pudiese ser hecho por cada una de dichas causas, por una de ellas sola, sino por ambas al mismo tiempo parcialmente; pues es increíble que algún efecto natural determine para sí por su naturaleza este modo de dependencia respecto de muchas causas al mismo tiempo, para las cuales es accidental estar así unidas para obrar. Por consiguiente, la razón es sólo que aquel modo de obrar es entonces más conforme con las naturalezas de las cosas, como antes se declaró. Y si el efecto es indivisible, no podrá ser más perfecto por razón de la unión de las dos causas; y si es capaz de mayor o menor intensidad, unas veces será más intenso, a saber, cuando ninguna de aquellas causas por sí sola hubiese podido obrar según toda la amplitud de su intensidad o actividad, ya sea por causa de la distancia [o por causa de la resistencia del paciente], o por una propiedad peculiar de su naturaleza; del mismo modo que experimentamos que dos lámparas iguales entre

cere speciem alterius. Unde non existimo posse inveniri exemplum in quo utraque causa possit esse totalis respectu utriusque effectus, et tamen quod passum possit simul utrumque recipere, quia duae formae vel accidentia solo numero distincta et omnino similia non possunt simul esse in eodem subiecto. Si tamen id admittatur iuxta opinionem ponentem plura lumina in eodem aere, etiam dici posset tunc illas causas operaturas ut causas totales, non tamen ambas eumdem effectum, sed unamquamque suum. Quamquam et hoc etiam incertum esset; pendet enim ex determinatione primae causae, quae posset dare concursum vel ad diversos numero effectus vel tantum ad unum et eumdem; tamen, cum illae causae ex illa hypothesi sint tunc aptae ad operandum ut causae totales, verisimile est recepturas naturalem concursum ad sic operandum, et consequenter effecturas diversos numero effectus.

29. Supponendo autem subiectum non esse capax nisi unius formae, tunc causae illae simul applicatae eumdem effectum simul efficerent, non tamen ut causae totales, sed ut partiales; non quia ille effectus idem numero non posset fieri a singulis illarum causarum, nec ab altera earum sola, sed ab utraque simul partialiter; incredibile est enim aliquem effectum naturalem determinare sibi natura sua hunc modum dependentiae a multis causis simul, quibus per accidens est sic coniungi ad operandum. Ratio ergo solum est quia ille modus agendi est tunc magis consentaneus naturis rerum, ut supra declaratum est. Quod si effectus sit indivisibilis, non poterit esse perfectior propter coniunctionem duarum causarum; si autem sit capax maioris vel minoris intensionis, interdum erit intensior, quando, scilicet, neutra illarum causarum per se sola potuisset operari secundum totam latitudinem intensionis vel activitatis suae vel propter distantiam [vel ob resistentiam passi][1], vel ob peculiarem proprietatem suae naturae; quomodo experimur duas lucernas in-

[1] Lo incluido entre corchetes falta en la edición Vivès. (N. de los EE.)

sí producen simultáneamente en el aire una luz más intensa que aquella que podría producir cada una por sí.

30. Pero en cambio, si una de tales causas es aplicada con prioridad temporal sobre la otra, ésta inmediatamente producirá todo el efecto que puede producir en aquel tiempo o instante; y entonces es más incierto qué es lo que hace la otra causa que sobreviene. Y ciertamente, si el efecto no depende en la conservación, sino sólo en la producción, y es indivisible o está ya producido en su totalidad, es claro que la causa posterior no puede hacer nada, porque ya lo encuentra hecho y porque la otra causa no hace ya nada, sino que lo hizo. Pero si el efecto depende en su conservación, dicen algunos que perecería el efecto que había sido hecho por la causa anterior, y que habría de ser producido por aquellas dos simultáneamente otro nuevo, y habría de ser conservado en el futuro. Pero esto es inadmisible porque no hay allí ninguna causa de que se corrompa el primer efecto, ni es tampoco conforme con la naturaleza que Dios suspenda el concurso con el que lo conserva, sin que sobrevenga ninguna causa corruptora.

31. Otros dicen con más probabilidad que desde el instante en el que la causa posterior ha sido aplicada, comienza a ser conservado por las dos causas simultáneamente aquel efecto que antes era conservado por una sola, porque no debe estar ociosa pudiendo obrar en esto. Pero eso tiene también su dificultad, porque o bien aquel efecto comienza a ser conservado por la causa posterior mediante una nueva acción que dimane de ella sola, perseverando también la causa anterior en su acción, y así se sigue que aquel efecto es conservado por aquellas dos causas simultáneamente como causas totales, cosa que no admitimos. O bien la causa anterior desiste de su acción propia y comienzan las dos causas a tener una nueva acción común con la que conservan el mismo efecto; y esto es también difícil, porque no hay nada que fuerce a la primera causa a remitir su influjo o a desistir de la primera acción. Ni puede reducirse esto a una determinación de la primera causa, que varía su concurso y la determinación de la acción de la causa segunda, porque a la causa que sobreviene no se le debe que se mude la acción o el concurso para que ella pueda hacer algo.

ter se aequales simul efficere intensius lumen in aere quam singulae per se possent efficere.

30. At vero, si una talium causarum prius tempore applicetur quam alia, ea statim efficiet totum effectum quem eo tempore vel instanti efficere potest; et tunc magis incertum est quid efficiat altera causa superveniens. Et quidem, si effectus non pendeat in conservari, sed in fieri tantum, et sit indivisibilis vel iam totus productus, clarum est posteriorem causam nihil posse efficere, quia iam invenit factum, et quia iam altera causa nihil facit, sed fecit. Quod si effectus pendeat in conservari, dicunt aliqui periturum effectum qui a priori causa factus fuerat, et novum ab illis duabus simul fore producendum et in futurum conservandum. Sed id incredibile est, quia nulla est ibi causa cur corrumpatur prior effectus, neque etiam est naturae consentaneum ut Deus suspendat concursum quo conservat illum, nulla superveniente causa corrumpente.

31. Alii probabilius dicunt, ab eo instanti in quo posterior causa est applicata, incipere illum effectum conservari a duabus causis simul, qui prius ab una tantum conservabatur, quia non debet esse otiosa, cum ad hoc possit operari. Sed hoc etiam difficultatem habet, quia vel ille effectus incipit conservari a posteriori causa per novam actionem quae ab illa sola manet perseverante etiam priori causa in sua actione; et sic sequitur conservari illum effectum ab illis duabus causis simul ut causis totalibus; quod non admittimus; vel prior causa desistit a sua propria actione, et incipiunt ambae causae habere novam actionem communem qua conservant eumdem effectum; et hoc etiam est difficile, quia nihil est quod cogat priorem causam ut remittat suum influxum, vel ut desistat a priori actione. Neque id potest reduci ad determinationem primae causae variantis concursum suum et determinationem actionis causae secundae, quia non est debitum supervenienti causae quod mutetur actio vel concursus, ut ipsa

Por lo cual, es probable que en dicho caso la causa posterior no haría nada, porque encuentra hecho cuanto podría hacer.

32. Pero, en cambio, si aquel efecto fuese susceptible de intensidad y no hubiese sido producido según toda la amplitud de tales causas, entonces la causa posterior produciría su intensificación. Pero esto podría entenderse de dos modos: primero de manera que la causa primera precisivamente perseverase en la primera acción y que la posterior añadiese tantos grados cualitativos; y entonces una y otra serían causa total de alguna parte (por decirlo así) o de algunos grados de aquel efecto; y una y otra serían causa parcial respecto de todo el efecto, con parcialidad, como dicen, no sólo por parte de la causa, sino también por parte del efecto. En este modo de expresarse la única dificultad es que, siendo aquellos agentes semejantes e iguales, como suponemos, ¿por qué esa mayor intensidad sería producida sólo por el agente posterior, puesto que aquella acción de mayor intensidad parece de algún modo más perfecta? En efecto, tampoco puede decirse que la causa anterior no sólo conserva toda la acción que hacía antes, sino que ayuda también a la causa que sobreviene para la intensificación de tal efecto, puesto que ya mediante la primera acción hacía cuanto podía; por consiguiente, no puede hacer algo más, a no ser que disminuya en algo la primera acción. Y por ello es probable que en dicho caso cese la primera causa en la acción que ejercía totalmente y se una a la posterior para conservar el efecto las dos juntas y hacerlo más intenso. Y hasta aquí sobre las causas eficientes.

Breve resolución acerca del concurso de varias causas finales

33. Por último, consta fácilmente por lo expuesto qué se ha de decir de las causas finales; pues en ellas es mucho más fácil la solución. En efecto, si se trata del fin intrínseco, éste no puede ser más que uno respecto de una acción, porque no sólo una acción no puede tener más que un término total, sino que la naturaleza intrínsecamente y de por sí tiende siempre a una cosa. Pero, en cambio, si se habla del fin extrínseco que el agente libre pretende por su arbitrio, o bien éste es sólo próximo o particular, o es fin absolutamente último y

possit aliquid agere. Quare probabile est in eo casu posteriorem causam nihil effecturam, quia invenit factum quidquid posset facere.

32. At vero, si effectus ille esset intensibilis et non esset productus secundum totam latitudinem talium causarum, tunc posterior causa efficeret intensionem eius. Duobus autem modis id intelligi posset, primo, ut prima causa praecise perseveraret in priori actione, posterior vero adderet tot gradus qualitatis; et tunc utraque esset causa totalis alicuius partis (ut ita dicam) seu aliquorum graduum illius effectus; esset autem utraque causa partialis respectu totius effectus, partialitate, ut aiunt, non tantum ex parte causae, sed etiam ex parte effectus. In quo dicendi modo solum est difficile, cum agentia illa sint similia et aequalia, ut supponimus, cur illa maior intensio fiat a solo posteriori agente, cum illa actio maioris intensionis perfectior aliquo modo videatur. Neque enim dici potest priorem causam et conservare totam actionem quam prius efficiebat et iuvare supervenientem causam ad intensionem talis effectus, quia per priorem actionem agebat quantum poterat, ergo non potest aliquid ultra agere nisi aliquid de priori actione remittat. Et ideo probabile est in eo casu cessare priorem causam ab actione quam totaliter exercebat, et coniungi posteriori, ut ambae simul et conservent effectum et intensiorem eum reddant. Atque hactenus de causis efficientibus.

Brevis resolutio de concursu plurium causarum finalium

33. Ultimo facile ex dictis constat quid dicendum sit de finalibus causis; in eis enim multo facilior est resolutio. Nam si sit sermo de fine intrinseco, ille non potest esse nisi unus respectu unius actionis, quia et una actio non potest habere nisi unum terminum totalem, et natura intrinsece et ex se semper tendit ad unum. At vero, si sit sermo de fine extrinseco, quem liberum operans suo arbitrio intendit, aut ille est proximus tantum seu particularis, aut est finis

universal. Cuando es del primer modo nada repugna que se den varias causas finales y totales de la misma acción, como es claro por la experiencia; pues alguien puede hacer limosna ya para satisfacer por los pecados, ya también para honrar a Dios y para socorrer al prójimo, pretendiendo de tal manera todas estas cosas que por causa de cada una de ellas tenga la voluntad absoluta de hacer aquella obra. Y la razón es que, cuando el fin es hasta ese punto extrínseco respecto de la acción o del efecto, no le añade una entidad intrínseca o un modo real, sino sólo la subordinación a la intención extrínseca o voluntad del agente, y por ello no hay ningún inconveniente en que de este modo proceda la misma acción de muchos fines totales. Pero es verdad que si aquellos fines se comparan no con la acción externa, sino con el acto interno de la voluntad creada, no podrán así dos fines de la misma razón, es decir, igualmente próximos, ser causas totales de un acto enteramente idéntico, porque respecto del acto interior tienen razón de objeto, si son fines próximos; pero uno y el mismo acto interno no puede tender a varios objetos totales. Y la razón está en que respecto de los actos inferiores tales fines no son extrínsecos, sino intrínsecos, ya que son sus objetos propios y formales; y nosotros hemos hablado de los fines extrínsecos; sobre lo cual puede verse cuanto escribimos en el tomo I de la parte III, disp. V, sec. 3. En cambio, si los fines son últimos absolutamente respecto del que opera, no puede haber varios totales respecto del mismo operante, incluso en la intención de éste que opera, porque pertenece a la razón de esta clase de fin último que todo sea referido a él mismo, y por ello repugna el ser multiplicado; sobre esto disputan muchas cosas los teólogos, I-II, q. 1, a. 5.

SECCION VI

SI UNA MISMA CAUSA PUEDE PRODUCIR VARIOS EFECTOS, SOBRE TODO CONTRARIOS

1. *Orden lógico entre esta disputación y la precedente.*— Hemos comparado varias causas con un efecto; ahora, en cambio, comparamos una causa con varios efectos. Y porque en los efectos contrarios existe una dificultad peculiar,

simpliciter ultimus et universalis. Quando est prioris modi, nihil repugnat dari plures causas finales et totales eiusdem actionis, ut experientia constat; nam potest quis facere eleemosynam, tum ut satisfaciat pro peccatis, tum etiam ut Deum honoret et ut proximo subveniat, ita haec omnia intendendo ut propter singula habeat absolutam voluntatem faciendi illud opus. Et ratio est, quia quando finis est ita extrinsecus respectu actionis vel effectus, non addit illi intrinsecam entitatem aut modum realem, sed solum subordinationem ad extrinsecam intentionem seu voluntatem agentis, et ideo nullum est inconveniens quod hoc modo procedat eadem actio a multis finibus totalibus. Verum est quod, si illi comparentur non ad actionem externam, sed ad internum actum voluntatis creatae, sic non poterunt duo fines eiusdem rationis, id est, aeque proximi, esse causae totales eiusdem omnino actus, quia respectu actus interioris habent rationem obiecti, si sint fines proximi; non potest autem unus et idem actus internus tendere in plura obiecta totalia. Et ratio est, quia respectu interiorum actuum tales fines non sunt extrinseci, sed intrinseci, cum sint eorum propria ac formalia obiecta, nos autem locuti sumus de finibus extrinsecis; de qua re videri possunt quae scripsimus in I tom. III partis, disp. V, sect. 3. At vero, si fines sint ultimi simpliciter respectu operantis, non possunt esse plures totales respectu eiusdem, etiam ex intentione ipsius operantis, quia de ratione finis sic ultimi est ut omnia referantur in ipsum, et ideo repugnat multiplicari, de qua re multa disputantur a theologis, in I-II, q. 1, a. 5.

SECTIO VI

UTRUM EADEM POSSIT ESSE CAUSA PLURIUM EFFECTUUM, PRAESERTIM CONTRARIORUM

1. *Ordo consecutionis inter hanc et praecedentem disputationem.*— Comparavimus plures causas ad unum effectum; nunc e converso comparamus unam causam ad plures effectus. Et quia in effectibus contrariis

trataremos sobre todo de ellos, y principalmente porque Aristóteles al tratar de las causas hace una mención peculiar de este punto, cuando dice que una misma cosa puede ser causa de contrarios. Pero puede tratarse la cuestión sobre varios efectos ya simultánea ya sucesivamente. Y porque en la causa material, formal y final es la cosa fácil, trataremos de ellas primero, y después, de la eficiente. Aunque por lo que se refiere a efectos contrarios, podemos mantener de todos sin disputa que una causa no puede causar al mismo tiempo efectos contrarios, porque implican contradicción si se toman respecto de lo mismo, como deben tomarse; pues si se toman respecto de diversas cosas no se toman ya como contrarios. En efecto, aunque el sol al mismo tiempo seque el barro y derrita la cera, no hará propiamente efectos contrarios.

Se soluciona la cuestión en la causa formal

2. Supuesto esto hay que decir de la causa formal que una causa no puede causar más que un efecto; por lo cual *a fortiori* sucede que no puede nunca producir efectos contrarios. Se prueba, porque en primer lugar esta causa no causa más que entregándose a sí misma al efecto; pero ella es una sola entidad; por consiguiente, por esta parte siempre aquello que causa y que entrega al efecto es una e idéntica realidad. Por otra parte, la causa formal causa el efecto dándole el complemento en su ser; por consiguiente, también por esta parte una causa formal siempre causa un solo efecto. Y puede confirmarse con la inducción, tanto en cualquier causa individual y numéricamente una, cuanto en aquella que es una genérica o específicamente; pues aquélla siempre constituye el mismo efecto numérico, y ésta el mismo específico o genérico.

3. Pero puede instarse acerca del alma racional; pues en las demás cosas que dependen de un sujeto, y que por ello no se cambian de un sujeto a otro, no existe ninguna dificultad; pero el alma racional, numéricamente idéntica, se une poco a poco a una materia diversa; por consiguiente, tiene ya diversos efectos, o bien en cuanto conserva a varias materias, o en cuanto compone con ellas diversos compuestos. Otra instancia puede ser que una sola forma según

peculiaris est difficultas, de illis potissimum dicemus, et maxime quia Aristoteles tractando de causis peculiarem de hac re mentionem fecit, dicens posse idem esse causam contrariorum. Potest autem quaestio tractari de pluribus effectibus vel simul vel successive. Et quia in causa materiali, formali et finali res est facilis, de eis prius dicemus, postea de efficienti. Quamquam, quod ad contrarios effectus pertinet, de omnibus possumus sine disputatione sumere non posse unam causam simul causare effectus contrarios, quia includunt repugnantiam, si sumantur respectu eiusdem, ut sumi debent; nam, si sumantur respectu diversorum, iam non sumuntur ut contraria. Quamvis enim sol eodem tempore exsiccet lutum et liquefaciat ceram, non faciet proprie effectus contrarios.

Expeditur quaestio in formali causa

2. His autem suppositis, de causa formali dicendum est non posse unam causam nisi unum effectum causare; unde a fortiori fit nunquam posse conferre effectus contrarios. Probatur, quia imprimis haec causa non causat nisi praebendo seipsam effectui; ipsa autem tantum est una entitas; ergo ex hac parte semper id quod causat et quod praebet effectui est unum et idem. Rursus causa formalis causat effectum dando illi complementum in suo esse; ergo etiam ex hac parte una formalis causa semper causat unum tantum effectum. Potestque inductione confirmari, tam in qualibet causa individua et una numero, quam in ea quae est una genere vel specie; nam illa semper constituit eumdem numero effectum, haec eumdem specie vel genere.

3. Sed instari potest de anima rationali; in aliis enim, quae a subiecto pendent et ideo de subiecto in subiectum non mutantur, nulla est difficultas; anima vero rationalis eadem numero unitur paulatim diversae materiae; ergo iam habet varios effectus, vel quatenus conservat varias materias vel quatenus cum eis componit diversa composita. Alia instantia esse potest,

la especie da al efecto la unidad específica y genérica, a pesar de que ella no participe de aquel género, como es claro en la misma alma racional, que da al hombre ser animal, a pesar de que ella no es sensitiva. En tercer lugar puede instarse porque Aristóteles dijo acerca de la causa eficiente que una misma cosa puede ser causa de contrarios, porque igual que la presencia es causa de conservación, así la ausencia de la misma causa es causa de corrupción; por consiguiente, por igual razón se ha de decir que la luz es causa formal de contrarios u opuestos, ya que, como la presencia de la luz causa formalmente lo luminoso, así la ausencia causa lo tenebroso.

4. A lo primero hay que responder por lo dicho sobre el principio de individuación que el hombre, hablando en el plano físico, es siempre el mismo, ni puede suceder de un modo conforme con las naturalezas de las cosas que una misma alma informe incluso sucesivamente materias totalmente diversas. Y si las informase sobrenaturalmente, todavía el efecto sería el mismo, aunque no totalmente; sin embargo, sería más idéntico que diverso numéricamente. Ahora bien, nosotros hablamos en el plano físico; y no tratamos de la materia misma que se dice impropiamente efecto de la forma, sino del mismo compuesto, en cuanto está constituido por la forma; sobre lo cual suelen decir muchas cosas los teólogos al tratar de la resurrección. Sobre el segundo argumento dicen también muchas cosas los filósofos en los libros *De Anima.* Con todo, brevemente digo que el efecto físico de una forma real es uno real y esencialmente. Y si en el efecto metafísicamente se distinguen grados específicos o genéricos, los mismos podrán distinguirse proporcionalmente en la forma, de tal manera que nunca la forma constituya al efecto uno genéricamente con los efectos de otras formas, a no ser que ella tenga también una unidad genérica proporcional con aquellas formas. Lo cual es también verdad en el alma racional; pues no constituye al animal más que en cuanto es principio de sensación, en el cual género conviene con las almas de los brutos, y bajo aquella razón el alma es verdaderamente sensitiva. Pues no pertenece a la razón de alma sensitiva el ser material; o si se toma esa voz en este sentido, aquella forma no es constitutivo adecuado del animal como tal. A lo tercero se responde que la privación de la forma no es la

quod una forma secundum speciem dat effectui unitatem specificam et genericam, cum illa non participet genus illud, ut patet in eadem anima rationali, quae dat homini esse animal, cum ipsa sensitiva non sit. Tertio instari potest, nam Aristoteles de causa efficienti dixit posse idem esse causam contrariorum, quia, sicut praesentia est causa conservationis, ita absentia eiusdem causae est causa corruptionis; ergo pari ratione dicendum est lumen esse causam formalem contrariorum seu oppositorum, quia, sicut praesentia luminis formaliter causat luminosum, ita absentia causat tenebrosum.

4. Ad primum respondendum est ex dictis de principio individuationis hominem physice loquendo semper esse eumdem, nec posse fieri consentanee ad naturas rerum ut eadem anima informet etiam successive materias totaliter diversas. Quod si illas supernaturaliter informaret, adhuc effectus esset idem, quamvis non omnino, magis tamen esset idem quam diversus numero. Nos autem physice loquimur; neque agimus de materia ipsa, quae improprie dicitur effectus formae, sed de ipso composito, quatenus per formam constituitur; de qua re plura dici solent a theologis de resurrectione tractantibus. De secundo argumento multa etiam dicunt philosophi in libris de Anima. Breviter tamen dico physicum effectum unius formae realis esse unum realiter et essentialiter. Quod si in effectu metaphysice distinguantur gradus specifici vel generici, iidem poterunt in forma proportionaliter distingui, ita ut nunquam forma constituat effectum unum genere cum effectibus aliarum formarum, nisi etiam ipsa habeat proportionalem unitatem genericam cum illis formis. Quod in anima etiam rationali verum est; non enim constituit animal nisi in quantum est principium sentiendi, in quo genere convenit cum animabus brutorum, et sub ea ratione vere est anima sentiens. Non est enim de ratione animae sensitivae quod sit materialis; vel si in hoc sensu sumatur illa vox, non est illa forma adaequate constituens animal ut sic. Ad tertium

forma misma, sino más bien algo opuesto a ella, y por esto aquella dificultad es nula. En cambio, sobre el ejemplo aquel de la causa eficiente se tratará después.

Resolución de la cuestión en la causa material

5. Sobre la causa material hay que decir que una y la misma puede ser de algún modo causa de diversos y contrarios efectos, no simultánea sino sucesivamente. Se prueba, pues una misma materia prima es causa de muchas formas que en el decurso del tiempo suceden en ella, y de los compuestos que resultan de ellas. En lo cual la materia conviene en parte con la forma, en parte difiere de ella; conviene ciertamente porque causa también dándose a sí misma al compuesto. Por lo cual, en este sentido, confiere siempre el mismo ser al efecto, a saber su propio ser potencial, que es siempre el mismo, bajo cualesquiera formas que exista; y por ello el efecto no es diverso en la misma materia, sino en la forma. Pero difiere la materia de la forma porque aquélla sólo inicia y como presta el fundamento del efecto que ha de ser consumado por la forma; por lo cual, aun cuando la materia prima en varios efectos sea de la misma especie, sin embargo, los efectos absolutamente son diferentes por razón de las formas; y también las mismas formas son propiamente efectos de la materia, sea según su ser, si son materiales, sea al menos según la información. Y además la materia, porque es sujeto común, puede subyacer sucesivamente a varias formas, a pesar de que la forma no pueda cambiar de materia, o informar sucesivamente a varias, en cuanto tales. Y por ello, la misma materia numérica puede absolutamente ser causa de muchos efectos, ciertamente de modo sucesivo, no simultáneo, porque no puede recibir simultáneamente varias formas, al menos totales y adecuadas. Pero hablamos de la materia y la forma sustanciales, pues si se extiende el razonamiento a la causa material de los accidentes, puede ciertamente una misma cosa ser al mismo tiempo causa material de varios efectos, porque, como antes se dijo, la misma materia sustenta la cantidad y la forma sustancial, y el mismo sujeto puede sustentar al mismo tiempo

respondetur privationem formae non esse formam ipsam, sed potius illi oppositum, et ideo illam nullam esse instantiam. De exemplo autem illo causae efficientis infra dicetur.

Resolutio quaestionis in causa materiali

5. De causa materiali dicendum est unam et eamdem posse esse aliquo modo causam plurium et contrariorum effectuum non simul, sed successive. Probatur, nam eadem materia prima est causa plurium formarum quae successu temporis in ea succedunt et compositorum quae ex eis resultant. In quo partim materia convenit cum forma, partim differt; convenit quidem, quia etiam causat dando seipsam composito. Unde ex hac parte semper confert idem esse effectui, scilicet suum proprium esse potentiale, quod idem semper est, sub quibuscumque formis existat; et ideo effectus non est diversus in ipsa materia, sed in forma. Differt autem materia a forma, quia solum inchoat et quasi praebet fundamentum effectus consummandi per formam, propter quod, etiamsi materia prima in variis effectibus sit eiusdem speciei, nihilominus effectus simpliciter sunt differentes ratione formarum; et ipsae etiam formae vel secundum suum esse, si materiales sint, vel saltem secundum informationem, sunt proprie effectus materiae. Ac deinde materia, quia est commune subiectum, variis formis successive substare potest, cum tamen forma non possit mutare materiam, aut plures, ut sic, successive informare. Et ideo eadem materia numero potest simpliciter esse causa plurium effectuum, successive quidem, non autem simul, quia non potest simul plures formas, saltem totales et adaequatas, recipere. Loquimur autem de materia et forma substantialibus, nam si extendatur sermo ad causam materialem accidentium, potest quidem eadem res simul esse causa materialis plurium effectuum, quia, ut supra dictum est, eadem materia sustentat quantitatem et formam substantialem, et idem subiectum potest simul plura acciden-

a varios accidentes, como es cosa por sí conocida. De qué accidentes se ha de entender esto, a saber, si de los distintos en especie, o en género o en número, se dijo antes en la disputación V.

6. Y con esto consta fácilmente de qué modo puede una misma materia ser sucesivamente causa de efectos contrarios; pues no tomamos los contrarios con toda propiedad, sino en cuanto se dicen contrarios los términos opuestos en el movimento o en la generación. De este modo, por consiguiente, la materia es causa sucesivamente tanto de la forma como de la privación que a ésta se opone, en el sentido en que puede tener causa la privación; pues la misma materia es causa de la generación y de la corrupción de la cosa. Por lo cual es también causa de las formas que se suceden en la misma materia, las cuales en cuanto formalmente repugnan entre sí, pueden decirse de algún modo contrarias. Y el mismo sujeto de los accidentes se diría con mayor propiedad causa material de efectos contrarios, porque los contrarios propios se refieren a lo mismo. Más aún, semejante causa material puede en cierto modo ser al mismo tiempo causa de efectos contrarios, al menos en los grados remisos, aunque aquéllos como tales no sean verdaderamente contrarios.

Respuesta a la cuestión en cuanto a la causa final

7. Acerca del fin hay que decir que un mismo fin puede verdadera y propiamente ser causa en su género de varios y contrarios efectos; de varios, ciertamente, de modo simultáneo y sucesivo; y de contrarios sólo sucesivamente. Todo esto es claro fácilmente con lo dicho antes acerca de la causa final, donde mostramos que había muchos actos o acciones del agente que pueden ser causados por un mismo fin, a saber, la elección de los medios, la ejecución e incluso la misma intención y amor del fin. Todas estas acciones, o algunas de ellas, no repugna que sean hechas simultáneamente por causa del mismo fin, ya que de algún modo están subordinadas entre sí. Es verdad que comparadas con el fin tienen en cierto modo razón de un solo efecto adecuado. Por lo cual no sólo en las acciones voluntarias, sino también en las naturales, sucede que muchas acciones son hechas por causa de un mismo fin; pues como el fin de la gene-

tia sustentare, ut per se notum est. De quibus autem accidentibus id sit intelligendum, scilicet, an specie, vel genere, vel numero distinctis, dictum est supra, disp. V.

6. Atque hinc facile constat quomodo eadem materia possit successive esse causa contrariorum effectuum; non enim sumimus contraria in omni proprietate, sed prout termini oppositi in motu vel generatione dicuntur contrarii. Sic ergo materia successive est causa tum formae, tum etiam privationis illi oppositae, eo modo quo privatio potest habere causam; eadem namque materia est causa generationis et corruptionis rei. Unde etiam est causa formarum sibi succedentium in eadem materia, quae, quatenus formaliter repugnant inter se, aliquo modo contrariae dici possunt. Idem autem subiectum accidentium cum maiori proprietate dicetur causa materialis contrariorum effectuum, quia propria contraria circa idem versantur. Immo huiusmodi materialis causa quodammodo potest simul esse causa contrariorum effectuum, saltem in gradibus remissis, quamquam illa ut sic vere contraria non sint.

Responsio ad quaestionem quoad causam finalem

7. De fine dicendum est eumdem finem vere ac proprie posse esse causam in suo genere et plurium et contrariorum effectuum; plurium quidem et simul et successive; contrariorum vero successive tantum. Haec omnia facile constant ex dictis supra de causa finali, ubi ostendimus plures esse actus seu actiones agentis quae ex eodem fine causari possunt, nimirum, electio mediorum, executio, et ipsa etiam intentio et amor finis. Quas actiones, vel omnes vel earum aliquas, non repugnat fieri simul propter eumdem finem, cum inter se aliquo modo subordinatae sint. Verum est quod comparatae ad finem quodammodo habent rationem unius adaequati effectus. Unde non solum in voluntariis, sed etiam in naturalibus contingit plures actiones fieri propter eumdem finem; nam cum finis generationis sit forma sub-

ración es la forma sustancial, por causa de ella se hace no sólo la generación misma, sino también la alteración precedente. Sin embargo, esto es siempre verdadero acerca del fin de algún modo extrínseco, o sea que no es hecho mediante la misma acción; pues el fin intrínseco de este modo sólo se hace naturalmente mediante una acción.

8. Y de modo proporcional se evidencia fácilmente en qué sentido un mismo fin, a saber, el extrínseco, puede ser causa de acciones contrarias, no ciertamente de modo simultáneo, ya que esto repugna, a no ser en el caso de que se hagan en diversos sujetos, y en este sentido ya no son contrarias. Pero en esto hay que considerar que una cosa es hablar de los actos internos que son causados en la misma voluntad por el fin, y otra de las acciones externas que son medios para conseguir el fin; pues en los primeros, el mismo fin, si es propia y formalmente el mismo, no puede ser causa de efectos contrarios que sean verdaderamente contrarios; pues tales efectos contrarios son amor u odio, gozo y tristeza, y semejantes; y no puede un mismo fin mover a su amor u odio, ni simultáneamente ni en el mismo tiempo, y por consiguiente tampoco a otros actos contrarios que sigan a éstos. Y dije *si es propia y formalmente el mismo fin*, porque si se lo toma sólo de modo material, la misma cosa que bajo una razón de bien mueve a su amor, bajo alguna razón de mal podrá mover al odio. Dije también *que sean verdaderamente contrarios*, porque el mismo fin que mueve al gozo de su consecución, mueve a la tristeza de su pérdida, y así en otras cosas; con todo, aquel goce y tristeza no son propiamente contrarios, del mismo modo que la tristeza del pecado y el gozo de la buena obra no son formalmente contrarios; más aún, un efecto se sigue del otro si se supone el objeto. Pero, en cambio, en las mismas acciones externas un mismo fin formalmente y según la misma razón de bien puede mover a acciones contrarias en diversos tiempos, a la manera como por el afecto de la salud somos excitados ahora al movimiento, y luego al reposo; con todo, aquellos contrarios entran siempre dentro de la causalidad final, en cuanto de algún modo son uno, es decir, en cuanto convienen en la razón de bien útil para conseguir un fin.

stantialis, propter illam fit non solum generatio ipsa, sed etiam alteratio praecedens. Hoc tamen verum semper est de fine aliquo modo extrinseco vel qui non fit per ipsammet actionem, nam finis ita intrinsecus solum per unam actionem naturaliter fit.

8. Ac proportionali modo facile patet quo modo idem finis, nimirum extrinsecus, causa possit esse contrariarum actionum, non quidem simul, id enim repugnat, nisi fiant in diversis subiectis, qua ratione contrariae non sunt. Sed in hoc est considerandum aliud esse loqui de internis actibus qui in ipsa voluntate causantur a fine, aliud de externis actionibus, quae sunt media ad consequendum finem; nam in prioribus non potest idem finis, si proprie ac formaliter idem sit, esse causa contrariorum effectuum, qui vere contrarii sint; huiusmodi enim effectus contrarii sunt amor vel odium, gaudium et tristitia, et similes; non potest autem idem finis movere ad amorem et odium sui, neque simul, neque eodem tempore, et consequenter neque ad alios actus contrarios qui ad hos consequuntur. Dixi autem *si proprie ac formaliter idem sit finis*, quia si materialiter tantum sumatur, eadem res quae sub una ratione boni movet ad amorem sui, sub aliqua ratione mali poterit movere ad odium. Dixi etiam *qui vere contrarii sint*, nam idem finis qui movet ad gaudium de sui consecutione, movet ad tristitiam de sui amissione, et sic de aliis; tamen illud gaudium et tristitia non sunt proprie contraria, sicut tristitia de peccato et gaudium de bono opere non sunt formaliter contraria; quin potius, unus effectus ex alio consequitur, si supponatur obiectum. At vero circa ipsas actiones externas idem finis formaliter et secundum eamdem rationem boni potest movere ad actiones contrarias diversis temporibus, ut ex affectu sanitatis nunc excitamur ad motum, nunc ad quietem; semper tamen illa contraria cadunt sub causalitatem finis, ut aliquo modo sunt unum, id est, quatenus conveniunt in ratione boni utilis ad finem consequendum.

Se trata la cuestión en la causa eficiente

9. Sobre la causa eficiente no puede darse la misma respuesta general, sino que es menester una distinción. Primero entre la causa libre y la natural, después entre la causa esencial y la accidental, la universal y la particular; y de una manera hay que juzgar acerca de la pluralidad de efectos, y de otra de la contrariedad.

10. En primer lugar, pues, hay que decir que toda causa eficiente, si produce por una causalidad propia, puede producir sucesivamente varios efectos, pero no del mismo modo, pues la causa particular y unívoca sólo puede hacer varios efectos distintos numéricamente; pero la causa equívoca puede producirlos también diversos en especie. Toda esta afirmación puede mostrarse fácilmente con la inducción. Y dije si produce por causalidad propia, porque cuando se da eficiencia por sola resultancia natural, a veces la causa está determinada a un solo efecto numérico, como esta alma racional a este numérico entendimiento, o voluntad; pues tampoco pueden otras potencias, distintas numéricamente, dimanar naturalmente de esta alma. Pero podría decirse que ello proviene del hecho de que estas potencias no pueden nunca separarse del alma naturalmente; pero si de hecho fuesen separadas por la virtud divina y no se pusiese otro impedimento, inmediatamente fluirían otras potencias de la misma alma; y así aquella virtud activa no está de suyo enteramente definida a un solo efecto numérico. Lo cual es probable, aunque pudiese discutirse, cosa que no importa para el caso presente; pues basta con que el principio propiamente eficiente no se limita de suyo a un efecto numérico. Y la razón está en que en primer lugar no es un principio intrínseco, ni confiere su propio ser real, sino otro que le es semejante, al cual produce con su virtud; pero después que a un efecto le confirió tal ser, su virtud permanece esencialmente tan íntegra como antes, de suyo, como ahora hablamos. Por consiguiente, si se aplicase una materia capaz de otra forma numéricamente distinta, igualmente podría producir otro efecto distinto. Y si hay una causa que no necesita materia para obrar, mucho más podrá hacer esto con su solo poder y voluntad.

Tractatur quaestio in efficienti causa

9. De causa efficienti non potest eadem generalis esse responsio, sed distinctione opus est. Primum inter causam liberam et naturalem, deinde inter causam per se et per accidens, universalem et particularem; aliterque iudicandum est de pluralitate effectuum, aliter de contrarietate.

10. Primo ergo dicendum est omnem causam efficientem, si per propriam causalitatem efficiat, posse successive efficere plures effectus, non tamen eodem modo, nam causa particularis et univoca tantum potest efficere plures effectus numero distinctos, causa autem aequivoca etiam specie diversos. Tota assertio inductione potest facile ostendi. Dixi autem si per propriam causalitatem efficiat, quia, quando est efficientia per solam naturalem resultantiam, interdum est causa determinata ad unum tantum numero effectum, ut haec anima rationalis ad hunc numero intellectum vel voluntatem; nec enim possunt aliae potentiae numero distinctae ab hac anima naturaliter dimanare. Dici vero potest id provenire ex eo quod hae potentiae nunquam possunt ab anima naturaliter separari; si tamen de facto separarentur divina virtute et non poneretur aliud impedimentum, statim fluerent aliae potentiae ab eadem anima; atque ita illa virtus activa non est ex se omnino definita ad unum numero effectum. Quod est probabile, quamvis posset in controversiam revocari, quod ad praesens non refert; satis est enim quod principium proprie efficiens non limitatur de se ad unum numero effectum. Et ratio est quia imprimis non est principium intrinsecum, nec confert suum proprium esse reale, sed aliud sibi simile, quod sua virtute efficit; postquam autem uni effectui contulit tale esse, tam integra manet eius virtus sicut antea, per se, ut loquimur; ergo si applicetur materia capax alterius formae numero distinctae, aeque poterit alium effectum efficere. Quod si sit causa quae non indiget materia ad agendum, multo magis id poterit sola sua potestate et voluntate.

11. Y esta razón es común a todas las causas, tanto unívocas como equívocas. Sin embargo, las causas unívocas, en cuanto son tales, están determinadas a un efecto específico, porque la razón de causa unívoca consiste en hacer un efecto semejante a sí en la misma especie; pues si pudiese hacerlo también en otra especie, sería ya causa equívoca. Pero en cambio la causa equívoca, al ser de razón superior al efecto, puede de suyo ser universal, por causar varias especies de efectos, y cuanto más eminente y superior en virtud sea, tanto podrá extenderse a mayor número. Y digo que la causa equívoca puede tener esta universalidad y no la tiene necesariamente, pues no veo por qué ha de repugnar que se dé también una causa equívoca determinada a un solo efecto específico, de tal manera que por razón de alguna eminencia suya, como, por ejemplo, que por su naturaleza es ingenerable e incorruptible, o por otra causa semejante, no pueda producir un efecto unívoco y que le sea enteramente semejante en la especie última; en cambio, que pueda hacer algún efecto de orden inferior pero de una especie solamente, por el hecho de ser una virtud demasiado limitada y de las inferiores en dicho orden. Pues no encuentro ninguna repugnancia en que alguna causa equívoca sea así; pero si de hecho se da, o se extienden todas a efectos específicamente distintos, es para mí incierto.

12. Ni en esta afirmación se presenta dificultad alguna de importancia, a no ser la que se trató en lo que precede acerca de la determinación de la causa natural a un solo efecto, siendo ella indiferente para varios. Pues, como en las causas naturales es verdadero en sumo grado aquel principio filosófico: *Una misma cosa que permanece la misma siempre hace lo mismo,* que está tomado de Aristóteles, II *De Generat.,* c. 10, no se ve cómo el mismo agente natural, permaneciendo el mismo, pueda ser determinado a varios efectos, incluso en tiempos diversos, o al menos a uno de entre muchos en el mismo tiempo. Pero a esto se ha respondido ya en lo que precede que tal agente está determinado por el concurso de otras causas o circunstancias, ni puede por sí mismo determinarse de otra manera. Y cuando se dice que *una misma cosa permaneciendo la misma hace lo mismo,* se ha de sobreentender permaneciendo la misma no sólo en sí, sino también en el concurso y en las concausas y circunstancias requeridas para obrar; lo cual sucede de otra manera en el agente libre, tal como se ha declarado extensamente en lo que precede.

11. Atque haec ratio communis est omnibus causis, tam univocis quam aequivocis. Verumtamen causae univocae, quatenus tales sunt, determinantur ad unum effectum in specie, quia ratio causae univocae in eo consistit ut efficiat effectum sibi similem in eadem specie; nam, si in altera etiam specie posset efficere, jam esset causa aequivoca. At vero causa aequivoca, cum sit superioris rationis quam effectus, ex se potest esse universalis in causando plures effectuum species, et quo fuerit eminentior et superior in virtute, eo poterit ad plures extendi. Dico autem causam aequivocam posse hanc universalitatem, et non necessario illam habere, quia non video cur repugnet dari etiam causam aequivocam determinatam ad unum effectum in specie, ita ut propter aliquam eminentiam suam, ut verbi gratia, quia natura sua ingenerabilis et incorruptibilis est, vel ob aliam causam similem, non possit producere effectum univocum et sibi omnino similem in specie ultima, possit tamen efficere aliquem effectum inferioris ordinis, unius tamen speciei tantum, eo quod in illo ordine sit virtus nimis limitata et ex infimis. Nullam enim repugnantiam invenio quod aliqua aequivoca causa huiusmodi sit; an vero de facto detur vel omnes se extendant ad effectus specie distinctos, incertum mihi est.

12. Neque in hac assertione occurrit difficultas alicuius momenti, nisi ea quae in superioribus tacta est de determinatione causae naturalis ad unum effectum, si ipsa est indifferens ad plures. Nam, cum in naturalibus causis maxime verum habeat illud philosophicum principium: *Idem manens idem semper facit idem,* quod sumptum est ex Aristot., II de Generat., c. 10, non apparet quomodo idem agens naturale, manens idem, possit determinari ad varios effectus, etiam diversis temporibus, vel certe ad unum ex multis in eodem tempore. Sed ad hoc iam responsum est in superioribus, huiusmodi agens determinari ex concursu aliarum causarum vel circumstantiarum, nec posse aliter per semetipsum determinari. Cum autem dicitur *idem manens idem facere idem,* subintelligendum est manens idem non tantum in se, sed etiam in concursu et in concausis et circumstantiis ad agendum requisitis; quod aliter contingit in agente libero, prout in superioribus fuse declaratum est.

13. Digo en segundo lugar: ninguna causa eficiente puede hacer simultáneamente varios efectos adecuados a su virtud; sin embargo, puede hacer varios inadecuados. Se prueba la primera parte porque repugna que el efecto adecuado se multiplique, pues si es adecuado, es igual (por decirlo así) a la virtud del agente; por consiguiente, hay una clara repugnancia en que los efectos sean adecuados y sean varios; de lo contrario una cosa obraría más allá de su virtud, y la virtud más allá de su objeto adecuado. Por ello, ni Dios mismo puede hacer al mismo tiempo varios efectos adecuados a su virtud; con todo, puede hacer varios en cualquier número, aun cuando se siga hasta el infinito, porque ningún efecto o multitud de efectos es adecuada a la virtud de él. Y por el mismo motivo proporcional, la virtud finita puede ser de tal manera superior en relación con un solo efecto que no se adecúe a él en cuanto a la eficacia que puede ejercer simultáneamente y en el mismo tiempo; por consiguiente, entonces podrá producir simultáneamente varios efectos inadecuados a su virtud, hasta alcanzar esa multitud que es adecuada a la eficacia de su virtud; pues la virtud finita siempre tendrá en esto algún término por el hecho de ser finita. Y partiendo de este principio enseñan los filósofos y teólogos que no puede el hombre, ni incluso el ángel, entender al mismo tiempo muchas cosas en cuanto son muchas, pero que puede entenderlas como si fueran una sola; lo cual brevemente tiene este sentido, a saber, como si se tratase de un solo efecto adecuado; pero de esto nos ocupamos en otra ocasión. Sin embargo, puede notarse la diferencia en cuanto a esta pluralidad de efectos entre los agentes libres y los naturales; pues el agente libre puede por sí mismo y por su intención y libertad determinarse a varios efectos, si pueden entrar dentro de su virtud; en cambio, el agente natural en la esfera de su actividad obra naturalmente y del mismo modo; pero como sucede que dentro de aquella esfera existen distintos sujetos, por eso a partir de ellos produce también varios efectos; a la manera

13. Dico secundo: nulla causa efficiens potest simul efficere plures effectus adaequatos suae virtuti; potest tamen efficere plures inadaequatos. Probatur prior pars, quia repugnat effectum adaequatum multiplicari, nam si est adaequatus, est aequalis (ut ita dicam) virtuti agentis; ergo est clara repugnantia quod effectus sint adaequati et sint plures; alias ageret res ultra suam virtutem, et virtus ultra suum adaequatum obiectum. Unde nec Deus ipse potest simul efficere plures effectus adaequatos suae virtuti; potest tamen efficere plures in quocumque numero, etiamsi in infinitum procedatur, quia nullus effectus aut effectuum multitudo adaequata est virtuti ipsius. Atque eadem ratione proportionali virtus finita potest ita esse superior respectu unius dumtaxat effectus, ut non adaequetur illi quantum ad efficacitatem quam simul et eodem tempore potest exercere; tunc ergo poterit simul efficere plures effectus suae virtuti inadaequatos usque ad eam multitudinem quae adaequata sit efficacitati virtutis; nam virtus finita semper in hoc habebit aliquem terminum, eo quod finita sit. Atque ex hoc principio docent philosophi et theologi non posse hominem vel etiam angelum intelligere simul plura ut plura, posse tamen per modum unius; quod breviter hunc habet sensum, scilicet, per modum unius effectus adaequati, de quo alias. Potest autem notari differentia quoad hanc pluralitatem effectuum inter agentia libera et naturalia; nam agens liberum per se et ex intentione sua et libertate potest determinari ad plures effectus, si sub virtutem suam cadere possunt; at vero agens naturale intra sphaeram activitatis suae naturaliter et eodem modo agit; quia vero contingit intra illam sphaeram esse distincta subiecta, ideo ex

como un solo fuego puede producir varios calores en diversos sujetos, si están contenidos dentro de la esfera de su actividad.

14. En tercer lugar, hay que decir que sólo el agente libre esencial y propiamente puede producir efectos contrarios o sucesivamente en el mismo sujeto, o simultánea y separadamente también en el mismo sujeto, o simultánea y conjuntamente en diversos. Esto se toma del Filósofo, IX de la *Metafísica*, text. 3, donde dice en este sentido que es propio de las potencias racionales tener potestad para los opuestos. Y consta también por lo que dijimos antes acerca de las causas que obran libre o naturalmente. Y se explica brevemente, pues estos opuestos pueden tomarse privativamente, o contrariamente; que corresponden a los dos modos o partes de la libertad, a saber, en cuanto al ejercicio o en cuanto a la especificación. Por consiguiente, del primer modo es claro que sólo el agente libre como tal tiene potestad para los opuestos, hablando propiamente, es decir, puestos todos los requisitos para obrar; pues puede amar y no amar, y en general obrar y no obrar. Pero el agente natural sólo puede obrar, si están presentes los requisitos; pero si no lo están, solamente puede no obrar; y por ello sólo accidentalmente se dice que tiene potestad para tales opuestos, a saber, por defecto de alguna cosa necesaria para obrar. Esta diferencia la señaló Aristóteles, IX de la *Metafísica*, c. 9, con estas breves palabras: *Todas las potencias son de contradicción, es decir, las que obran según razón*, o sea, por sí y por su virtud; por lo cual añade: *En cambio las potencias irracionales, por el hecho mismo de que están presentes y ausentes, ellas mismas serán de contradicción*, es decir, o porque ellas mismas pueden ser aplicadas o no ser aplicadas, o porque la materia es necesaria, o por otros requisitos para obrar. Este pasaje de Aristóteles es digno de notarse, pues de él se colige claramente la definición de facultad libre expuesta antes por nosotros. Por lo cual el agente libre no sólo se dice causa de su operación, sino también de la carencia de operación, cuando la tiene libremente, porque ciertamente es causa de tal carencia de acción no por defecto sino por el poder que tiene para suspender su acción. Ni es necesario que esta causalidad sea por un influjo positivo y real, sino por una suspensión del influjo debido al poder de la misma causa,

illis plures etiam efficit effectus; quomodo unus ignis potest plures efficere calores in diversis subiectis, si intra sphaeram activitatis eius contineantur.

14. Tertio dicendum est solum agens liberum per se ac proprie posse efficere contrarios effectus, vel successive in eodem vel simul et disiunctim etiam in eodem, vel simul atque coniunctim in diversis. Haec sumitur ex Philosopho, IX Metaph., text. 3, ubi hoc sensu ait proprium esse rationalium potentiarum posse in opposita. Et constat etiam ex iis quae diximus supra de causis libere vel naturaliter agentibus. Et breviter declaratur, nam haec opposita sumi possunt vel privative, vel contrarie; quae correspondent duobus modis seu partibus libertatis, scilicet, quoad exercitium vel quoad specificationem. Priori ergo modo clarum est solum agens liberum ut sic posse in opposita, per se loquendo, id est, positis omnibus requisitis ad agendum; potest enim et amare et non amare et in universum operari ac non operari. Agens autem naturale tantum potest operari, si requisita adsint; si vero non adsint, tantum potest non operari; et ideo solum per accidens dicitur posse huiusmodi opposita, scilicet, ex defectu alicuius rei necessariae ad operandum. Quam differentiam docuit Aristoteles, IX Metaph., c. 9, his brevissimis verbis: *Potentiae omnes contradictionis sunt, quaecumque, scilicet, secundum rationem*, utique per se et ex virtute sua; unde subdit: *Irrationales vero, eo ipso quod adsunt et absunt, contradictionis erunt eaedem*, id est, quia vel ipsaemet possunt applicari et non applicari, vel materia necessaria aut alia ad agendum requisita. Qui locus Aristotelis notatione dignus est, nam ex eo plane colligitur definitio facultatis liberae supra a nobis exposita. Unde agens liberum non solum dicitur causa suae operationis, sed etiam carentiae operationis, quando libere illam habet, quia nimirum non ex defectu, sed ex potestate sua, quam habet ad suspendendam suam actionem, causa est talis carentiae actionis. Neque necesse est ut haec causalitas sit per positivum et realem influxum, sed per suspensionem

pues la causalidad debe ser proporcionada al efecto; por consiguiente, cuando el efecto es privativo no debe ser causado por un influjo positivo, sino por la suspensión del influjo, la cual está en el poder de la misma causa; y la causa natural no se puede decir con tanta propiedad que cause la privación de su operación, porque en realidad aquella privación no nace de su potestad, sino más bien de la impotencia o de otro defecto.

15. Y de este modo pienso que se ha de entender lo que dice Aristóteles sobre el timonel de la nave: que él mismo es causa de contrarios; porque del mismo modo que su presencia es causa de la conservación, así su ausencia es causa del hundimiento de la misma nave. En efecto, no se ha de entender esto acerca de la sola ausencia y presencia del timonel de la nave, pues de este modo no se le señalaría a él mismo como causa de los contrarios, sino que se señalarían causas contrarias de efectos contrarios; porque la ausencia y presencia son contrarios entre sí, como la conservación y el hundimiento de la nave; por consiguiente, se ha de entender del mismo timonel, el cual, del mismo modo que con su presencia es causa de la conservación, así también con su ausencia se dice causa del hundimiento de la nave. Esto en tanto puede ser verdadero en cuanto el mismo timonel es causa de su ausencia, como de su presencia, pues si él mismo no fuese causa de su ausencia no se le juzgaría causa del perjuicio o hundimiento que se ha seguido de allí. Y se ha de advertir que aquella causalidad que se dice que se da por ausencia, si se considera respecto de la privación o carencia de acción, como es no defender o gobernar la nave, puede ser en este sentido causalidad esencial, incluso física, a la manera que puede darse entre las privaciones, porque existe un orden esencial de una a otra. Pero en cambio, respecto del efecto positivo que se sigue de allí, como es el hundimiento de la nave, aquélla es solamente causa accidental, hablando físicamente, pues las causas esenciales son el viento, etc. Pero moralmente se diría el timonel causa esencial, si pudo y estaba obligado a estar presente y gobernar la nave, como se trata más extensamente en la ciencia moral. Por lo cual aquel modo de atribuir efectos contrarios a la misma causa presente o ausente, hablando propia y esencialmente, tiene lugar sólo en las causas morales; pues del

influxus ex potestate ipsius causae, nam causalitas debet esse proportionata effectui; cum ergo effectus sit privativus, non debet causari per influxum positivum, sed per suspensionem influxus, quae sit in potestate ipsius causae; naturalis autem causa non ita proprie dici potest causare privationem suae operationis, quia revera illa privatio non provenit ex potestate eius, sed potius ex impotentia seu ex alio defectu.

15. Atque in hunc modum intelligendum puto quod Aristoteles ait de gubernatore navis, eumdem esse causam contrariorum; quia sicut praesentia eius est causa conservationis, ita absentia est causa submersionis ipsius navis. Non enim de sola absentia et praesentia gubernatoris navis id intelligendum est, nam hoc modo non assignaretur idem causa contrariorum, sed causae contrariae contrariorum effectuum; quia absentia et praesentia contrariae inter se sunt, sicut conservatio et submersio navis; intelligendum est ergo de ipsomet gubernatore, qui et per praesentiam est causa conservationis et per absentiam dicitur causa submersionis navis. Quod in tantum verum esse potest in quantum ipsemet gubernator est causa suae absentiae, sicut et praesentiae, nam si ipse non esset causa suae absentiae, non censeretur causa detrimenti seu submersionis inde subsecutae. Est autem animadvertendum causalitatem illam quae dicitur esse per absentiam, si consideretur respectu privationis seu carentiae actionis, qualis est non defendere aut non gubernare navem, sic esse posse causalitatem per se, etiam physicam, eo modo quo inter privationes intercedere potest, quia est ordo per se unius ad aliam. At vero respectu effectus positivi inde subsecuti, qualis est demersio navis, illa tantum est causa per accidens, physice loquendo, nam causa per se sunt venti, etc. Moraliter autem dicetur gubernator causa per se, si potuit et tenebatur adesse et gubernare navim, ut latius in scientia morali tractatur. Quapropter ille modus tribuendi effectus contrarios eidem causae praesenti vel absenti, proprie ac per se loquendo, in solis causis moralibus locum habet; sol enim non ita proprie dicetur causare tene-

sol no se dirá con tanta propiedad que causa las tinieblas con su ausencia, porque él mismo no es causa de su ausencia; por lo cual, aunque las tinieblas se sigan de la ausencia, sin embargo no se siguen de la causalidad del sol, sino del que fue causa de su ausencia.

16. Del último modo la contrariedad propiamente se da entre efectos positivos o formas incompatibles; y de este modo también el agente libre, esencialmente y por su propia virtud y puestos todos los requisitos para obrar puede hacer efectos contrarios, bien produciéndolos mediante una potencia libre, al modo como puede amar u odiar; bien imperándolos, al modo como puede el hombre asentir o disentir a la misma cosa propuesta, y el médico (que es el ejemplo de Aristóteles) puede con el mismo arte de la medicina sanar a un enfermo o matarlo. Y así puede hacer los contrarios de aquellos tres modos antes propuestos, a saber, o sucesivamente en una misma cosa, pues puede amar ahora y después odiar la misma cosa; o bien en el mismo instante y en la misma cosa, pero no conjuntamente, sino divididamente, porque puede en el mismo instante ejercer amor u odio; pero ambas cosas simultáneamente repugnan; por lo cual, conjuntamente y en el mismo instante sólo puede hacer esto en cosas diversas, como puede el médico aplicar al mismo tiempo a uno el medio saludable y a otro el nocivo. Así, por consiguiente, la causa libre esencialmente y por su propia virtud puede operar actos o efectos contrarios. Pero sucede lo contrario en la causa que obra naturalmente, porque está por su naturaleza determinada a una sola cosa, y por ello de suyo no puede producir contrarios. Y aunque a veces los efectos contrarios parezcan provenir de la misma causa natural por razón de su virtud eminente, con todo o bien no se hacen en la misma cosa y dispuesta del mismo modo, sino en diversas cosas afectadas diversamente, y así no se hacen propiamente en cuanto son contrarios, al modo como el sol seca el barro y derrite la cera; o uno es hecho esencialmente y el otro accidentalmente, como dijimos en lo que antecede acerca del efecto por antiperístasis; o ciertamente tal causa no hace por sí sola los dos contrarios, sino concurriendo otras causas y disposiciones; pues de este modo concurre el sol en estas causas inferiores a las formas diversas y opuestas; acerca de todas las cuales cosas tra-

bras sua absentia, quia ipse non est causa absentiae suae; unde licet tenebrae sequantur ex absentia, non tamen ex causalitate solis, sed eius qui absentiae illius causa fuit.

16. Posteriori modo contrarietas proprie est inter effectus positivos vel formas repugnantes; et hoc etiam modo agens liberum per se et propria virtute et positis omnibus requisitis ad agendum potest efficere effectus contrarios, vel eliciendo illos per potentiam liberam, quo modo potest vel amare vel odio habere, vel imperando illos, quomodo potest homo vel assentire vel dissentire eidem rei propositae, et medicus (quod est exemplum Aristotelis) potest eadem medicinae arte sanare aegrotum, vel interficere. Atque ita potest efficere contraria tribus illis modis supra positis, scilicet, vel successive circa idem, nam potest nunc amare, postea odisse eamdem rem; vel pro eodem instanti, et circa idem, non tamen coniunctim, sed divisim, quia potest in eodem instanti vel amorem vel odium exercere; utrumque autem simul repugnat; unde coniunctim et pro eodem instanti solum hoc potest circa diversa, ut potest medicus simul applicare uni medium salubre, alteri nocivum. Sic igitur causa libera per se et propria virtute potest actus vel effectus contrarios operari. Secus vero est in causa naturaliter agente, quia est natura sua determinata ad unum, et ideo per se non potest contraria efficere. Et licet interdum contrarii effectus videantur ab eadem causa naturali provenire ob eminentem virtutem eius, tamen vel non fiunt circa idem et eodem modo dispositum, sed circa diversa diversimode affecta, et ita non fiunt proprie ut contrarii sunt, quomodo sol exsiccat lutum et liquefacit ceram; vel unus fit per se, et alius per accidens, ut de effectu per antiperistasim in superioribus diximus; vel certe talis causa non efficit se sola utrumque contrariorum, sed concurrentibus aliis causis et dispositionibus; sic enim sol ad varias et repugnantes formas in his inferioribus con-

tamos en lo que precede, y sobre la especial dificultad que parece haber en el movimiento del corazón se habló en la disp. XVIII.

17. Sólo puede objetarse contra la primera parte que Aristóteles, en el lib. IX de la *Metafísica*, text. 3, da a entender que tampoco las potencias racionales tienen poder de por sí para ambos contrarios, sino para uno por sí y para otro accidentalmente. Sin embargo, como anotamos allí, aquel *por sí* y aquel *accidentalmente* no se toman allí en la significación con la que se distinguen la causa que opera fuera de la intención y virtud e influjo propio, de la causa por sí, sino en cuanto distinguen la inclinación primaria y secundaria de la virtud del que obra; y se dirá que la voluntad ama de este modo por sí y que accidentalmente odia, no porque por sí y por influjo propio no produzca el acto de odio, sino porque la prosecución por sí y primariamente le conviene a la potencia apetitiva, en cambio la fuga, como consecuencia y cuasi accidentalmente, es decir, por razón de otro.

currit; de quibus fere omnibus in superioribus diximus, et de speciali difficultate quae in motu cordis esse videtur, dictum est disputatione XVIII.

17. Solum contra priorem partem potest obiici quod Aristoteles, IX Metaph., text. 3, significat etiam potentias rationales non posse per se in utrumque contrariorum, sed in unum per se, et in aliud per accidens. Verumtamen, ut ibi adnotavimus, illud *per se* et *per accidens* ibi non sumuntur in ea significatione qua distinguunt causam praeter intentionem et praeter proprium influxum et virtutem operantem a causa per se, sed prout distinguunt primariam et secundariam inclinationem virtutis operantis; et voluntas dicetur hoc modo per se amare, per accidens autem odisse, non quia non per se et proprio influxu eliciat actum odii, sed quia prosecutio per se primo convenit potentiae appetitivae, fuga vero ex consequenti et quasi per accidens, id est, ratione alterius.

DISPUTACION XXVII

COMPARACION DE LAS CAUSAS ENTRE SI

RESUMEN

La comparación de las causas se puede establecer en la perfección o en la causalidad; de ambas surgirá la prioridad de una causa u otra. En la presente disputación se distinguen dos partes: en la primera se aborda el problema de cuál es más perfecta de las cuatro causas; en la segunda, el problema de la causalidad mutua entre las causas. Así, pues, tenemos:

Parte I: Cuál de las cuatro causas es más perfecta (Sec. I);
Parte II: Si las cuatro causas pueden ser causas recíprocamente (Sec. II).

SECCIÓN I

Después de advertir que la perfección que se ha de tratar aquí formalmente es la de causa, pero que no puede hacerse sin tocar la perfección de ente (1), comienza a establecer la comparación de las causas entre sí. En primer lugar compara las causas intrínsecas con las extrínsecas (2) y concluye que las causas intrínsecas son menos perfectas que las extrínsecas, tanto en el género de causa como en el de ente. Al comparar la materia y la forma, distingue y afirma que si se trata de forma sustancial es más perfecta que la materia (3); en cambio, la forma accidental es superada en perfección por su sujeto, que es la sustancia, pero no por el concreto que está constituido formalmente en tal razón (4). Pasa a la comparación del fin con el eficiente; primeramente como entes (5) y aquí se ha de afirmar que no se han de superar necesariamente en perfección, aunque sí es verdad que en la razón de fin se expresa la perfección más formalmente que en la de eficiente; como causas (6) absolutamente, es tenida la causa final por primera y principal, aunque en Dios sean ambas iguales (7); sin embargo, en determinados aspectos supera el eficiente y en otros el fin (8). Finalmente se trata el punto de si la causa se dice analógicamente de los cuatro géneros; ha de ser análoga la razón de causa en común y la de causa eficiente (9); no tienen analogía la materia y la forma comparadas entre sí, aunque sí la tengan comparadas con el fin que realizan (10), ni tampoco existe analogía entre la causa eficiente y la final (11).

SECCIÓN II

Como suele hacer Suárez, expone primeramente las razones de duda en favor tanto de la solución afirmativa como de la negativa (1-2) y pasa a conti-

nuación a centrar el problema (3), que se ha de entender no formalmente según la razón general de causa, sino en particular según las realidades causantes y causadas, y esto supuesto, pasa a pormenorizar cada caso. La causalidd de la materia y la forma se ha de estudiar tratando primeramente la de la materia con la forma sustancial material, las cuales son causas mutuamente, aunque no en el mismo aspecto, ya que la materia causa el ser y la causalidad de la forma y ésta es causa de la materia por la información y la conservación (4), y en este último aspecto se podría decir que son causas recíprocamente, aunque no se dé la misma propiedad, puesto que la materia causa el ser de la forma directa y esencialmente por su propio ser, y el de la materia, en cambio, se ha de presuponer para el de la forma (5). Respecto al caso de materia y alma racional, la materia causa a la forma no según el ser sino según la información; la forma actúa como hacen las otras formas sustanciales (6). Pasa a continuación a exponer la causalidad del fin y el eficiente; afirma que son causas entre sí no según diversos aspectos, sino en el mismo (7), y para aclarar más el aserto propone cuatro objeciones comunes acerca de este punto (8) y las va resolviendo ampliamente con pormenor (9-14). Inmediatamente se trata de la causalidad de la materia y el fin (15); hay causalidad porque la materia es efecto de la forma y del compuesto en el género de causa final y es causa material de la forma y del compuesto; en cambio, no se da causalidad mutua entre forma y fin (16); va recorriendo Suárez los diversos casos que pueden darse y demostrando que nunca se da verdadera causalidad entre la forma y el fin (17-19). También queda excluida la causalidad mutua de la causa eficiente con respecto a la material o formal (20) y corrobora la afirmación con el planteamiento y solución de algunas dificultades (21-23). Finalmente se propone la cuestión general de la causalidad recíproca entre causas del mismo género, y responde que en un mismo género absolutamente no puede haber causas que lo sean entre sí mutuamente según un mismo aspecto, aunque relativamente, y en aspectos cuasi específicamente diversos, no hay contradicción (24). Prueba lo primero con el testimonio de Aristóteles y por la razón general de que de lo contrario una misma cosa sería causa de sí misma (25), afirmación que refuerza solucionando las objeciones que se presentan (26-27). La última parte se prueba en el caso de los fines, ya que no hay contradicción en que dos cosas sean mutuamente fines entre sí, pues esto sucede condicionalmente porque son cuasi fines parciales (29). Finalmente, cierra la disputación proponiendo la solución de las razones de duda que enunció en el número 1 de esta misma sección (30).

DISPUTACION XXVII

COMPARACION DE LAS CAUSAS ENTRE SI

Quedan solamente por hacer dos comparaciones entre las causas mismas: una, en la perfección; la otra, en la causalidad; por ellas constará también al mismo tiempo cómo se comportan en cuanto a la prioridad, es decir, cuál de ellas ha de ser tenida por anterior. Pero sobre estas comparaciones hay que notar que se han de entender genéricamente, es decir, comparando un género de causa con otro; pues sería tarea infinita y ajena a toda ciencia ir descendiendo especialmente a todas las causas de cada uno de los géneros.

SECCION PRIMERA

CUÁL DE LAS CUATRO CAUSAS ES MÁS PERFECTA

1. Estas causas pueden compararse bien en la razón y perfección de ente, bien en la razón de causar y en la perfección que tienen en ésta; y esa comparación última es formal (por llamarla así) y pertenece esencialmente al punto presente; sin embargo, porque la causalidad sigue a la razón de ente y es una propiedad o atributo suyo, por ello de una mayor perfección en el ser suele seguirse una mayor perfección en el causar; y por este motivo no podemos establecer de tal modo la última comparación que omitamos totalmente la primera.

DISPUTATIO XXVII

DE COMPARATIONE CAUSARUM INTER SE

Duae tantum comparationes faciendae supersunt inter causas ipsas: una in perfectione, altera in causalitate; ex quibus simul etiam constabit quomodo in prioritate comparentur, seu quae illarum prior censenda sit. In his autem comparationibus observandum est generatim esse intelligendas, conferendo nimirum unum genus causae cum alio; nam speciatim descendere ad singulas causas singulorum generum res esset infinita et praeter scientiam.

SECTIO PRIMA

QUAENAM EX QUATUOR CAUSIS PERFECTIOR SIT

1. Possunt hae causae comparari vel in ratione et perfectione entis, vel in ratione causandi et perfectione quam in illa habent; estque haec posterior comparatio formalis (ut ita dicam), et per se ad praesens pertinens; tamen, quia causalitas consequitur rationem entis et est proprietas seu attributum eius, ideo maior perfectio in causando consequi solet ex maiori perfectione in essendo; et ideo non possumus ita posteriorem comparationem facere ut priorem omnino omittamus.

Se comparan las causas intrínsecas con las extrínsecas

2. Por tanto, en primer lugar, es cierto que comparando la materia y la forma con el eficiente y el fin, aquéllas son causas menos perfectas por su género, tanto en el ser como en la causalidad. Se prueba, porque cuando se establece la comparación entre los géneros se ha de anteponer al otro aquel en el que la forma y la especie más perfecta supera a la más perfecta del otro género, como se infiere de la doctrina de Aristóteles, I *De Caelo*, c. 11, text. 115 y 116, donde afirma que las perfecciones de las potencias se miden fundándose en aquello que es máximo en cada una; ahora bien, el eficiente supremo y el fin supremo superan a cualquier materia o forma, como es evidente por sí mismo; por consiguiente. Lo mismo en el género de ente, la materia y la forma son entes incompletos y de algún modo imperfectos, y esto lo incluyen intrínsecamente en virtud de sus conceptos, y en toda su extensión; en cambio, el eficiente y el fin, de ningún modo, sino que cuanto sea el ente más completo y más actual y perfecto, tanto más apto será —hablando propiamente— para ejercer la perfecta razón de eficiente o de fin. Igualmente la materia y la forma incluyen imperfección en el mismo modo de causar, porque no causan más que componiendo; en cambio, el eficiente y el fin, que son causas extrínsecas, hablando propiamente, no incluyen ninguna imperfección en su causalidad.

Se comparan entre sí la forma y la materia

3. En segundo lugar, comparando la materia con la forma hay que decir que la forma aventaja a la materia tanto en la razón de ente como en la razón de causa. Esta afirmación tiene lugar principalmente en la materia y en la forma sustancial; acerca de ellas se ha tratado suficientemente antes cuando nos ocupamos de dichas causas y allí expusimos una y otra parte apoyándonos en el hecho de que la forma tiene más actualidad que la materia; por lo cual es ella la que completa la esencia de la cosa y la que es principio de todas las operaciones y perfecciones del compuesto. Por ello se ve que esta comparación en la razón de causa debe entenderse respecto del compuesto, es decir, en

Comparantur intrinsecae causae ad extrinsecas

2. Primo igitur certum est, comparando materiam et formam ad efficiens et finem, illas esse causas minus perfectas ex suo genere, tam in esse quam in causalitate. Probatur, quia cum fit comparatio inter genera, illud est praeferendum alteri in quo forma et perfectissima species excedit perfectissimam alterius generis, ut colligitur ex doctrina Aristotelis, lib. I de Caelo, c. 11, text. 115 et 116, ubi docet metiri perfectiones potentiarum ex eo quod in unaquaque maximum est; sed supremum efficiens et supremus finis superant quamcumque materiam vel formam, ut per se notum est; ergo. Item in genere entis, materia et forma sunt entia incompleta et aliquo modo imperfecta, et hoc intrinsece includunt ex vi suarum rationum et in tota sua latitudine; efficiens autem et finis minime, sed quo ens fuerit magis completum, actualius et perfectius, eo, per se loquendo, aptius erit ad perfectam rationem efficientis vel finis exercendam. Item materia et forma in ipso modo causandi imperfectionem includunt, quia non causant nisi componendo; efficiens autem et finis, quae sunt causae extrinsecae, per se loquendo nullam involvunt imperfectionem in causalitate sua.

Comparantur inter se forma et materia

3. Secundo, comparando materiam ad formam, dicendum est formam praestare materiae tam in ratione entis quam in ratione causae. Haec assertio praecipue habet locum in materia et forma substantiali; de quibus satis tractatum est supra, cum de his causis ageremus, ubi utramque partem ostendimus ex eo quod forma plus actualitatis habet quam materia; unde ipsa est quae complet rei essentiam et quae est principium omnium operationum et perfectionum compositi. Ex quo intelligitur comparationem hanc in ratione causae debere intelligi respectu

cuanto estas dos son causas de él; pues, si la comparación se hace recíprocamente entre la materia y la forma, sobre todo si es forma material, en este sentido se ve como más propia una causalidad de la materia sobre la forma que de la forma sobre la materia, porque una dependencia de tal forma respecto de la materia es más *a priori* por cuanto es depender de su propio sustentante; en cambio, la dependencia de la materia respecto de la forma más bien es *a posteriori*, como de condición o actualidad requerida para el connatural y debido estado de la materia, como se dijo en lo que precede. Ni se opone esto a que la materia en el género de ente sea absolutamente menos perfecta, aun cuando relativamente en alguna condición la supere.

4. *Si la forma accidental es más perfecta o más imperfecta que su sujeto.*— Por lo cual, si esta comparación se extiende a la forma accidental y a su sujeto, se ha de entender proporcionalmente respecto del concreto, en cuanto constituido formalmente en tal razón; pues en este sentido es causado con más perfección por la forma accidental que por el sujeto, y bajo la misma consideración la forma accidental supera al sujeto en cuanto se refiere a ella como el acto a la potencia; sin embargo, aquel exceso es sólo relativo; pues absolutamente en la perfección de ente el sujeto primario del accidente es la sustancia, la cual es absolutamente más perfecta. Y también en la razón de causa, el sujeto es causa del accidente más que al contrario, porque el sujeto sustenta absolutamente al accidente en su ser, y en cambio el accidente como tal sólo perfecciona al sujeto accidentalmente, y a lo sumo algunas veces es condición o disposición necesaria para la conservación de su sujeto. Y de estas dos comparaciones se puede colegir que hablando absolutamente de los géneros de las causas, la materia está en el grado primero e ínfimo, y en el segundo está la forma; por consiguiente, sólo resta que comparemos entre sí el fin y el eficiente.

Se comparan entre sí el fin y el eficiente

5. *El fin y el eficiente no se superan necesariamente en la perfección entitativa.*— Digo en tercer lugar: Si se comparan en perfección entitativa el fin y el eficiente, ninguno de los dos es más perfecto que el otro, sino que son de

compositi, nimirum, quatenus hae duae sunt causae illius; nam si comparatio fiat inter materiam et formam, praesertim materialem, ad invicem, sic magis proprie videtur causalitas materiae in formam quam formae in materiam, quia dependentia talis formae a materia est magis a priori, ut a proprio sustentante; dependentia vero materiae a forma magis est a posteriori ut a conditione seu actualitate requisita ad connaturalem et debitum statum materiae, ut in superioribus dictum est. Neque hoc obstat quominus materia in genere entis simpliciter sit minus perfecta, licet secundum quid in aliqua conditione excedat.

4. *Accidentalisne forma perfectior sit suo subiecto, an imperfectior.*— Quocirca, si haec comparatio extendatur ad formam accidentalem et subiectum eius, intelligenda proportionaliter est respectu concreti, ut formaliter constituti in tali ratione; sic enim perfectius causatur a forma accidentali quam a subiecto, et sub eadem consideratione forma accidentalis excedit subiectum, quatenus comparatur ad illam ut actus ad potentiam; tamen ille excessus tantum est secundum quid; nam absolute in perfectione entis subiectum primarium accidentis est substantia, quae simpliciter perfectior est. Et in ratione etiam causandi, subiectum magis est causa accidentis quam e converso, quia subiectum simpliciter sustentat accidens in suo esse, accidens vero ut sic solum accidentaliter perficit subiectum, et ad summum aliquando est conditio vel dispositio necessaria ad sui subiecti conservationem. Atque ex his duabus comparationibus colligere licet, absolute loquendo de generibus causarum, materiam esse in primo et infimo gradu, in secundo esse formam; solum ergo superest ut finem et efficiens inter se comparemus.

Finis et efficiens inter se comparantur

5. *Finis et efficiens in perfectione entitativa non necessario se excedunt.*— Dico tertio: si finis et efficiens in perfectione entitativa comparentur, neutrum est perfectius alio, sed eiusdem sunt perfectionis,

la misma perfección, aunque en la razón de fin aquella perfección se exprese más formalmente que en la razón de eficiente. Se prueba la primera parte porque el fin y el eficiente, tomados en toda su amplitud, no se distinguen necesariamente en la razón de ente; pues muchas veces coinciden en una misma cosa, lo cual sucede sobre todo en la causa eficiente perfectísima y en el fin perfectísimo, ya que estas dos razones se reúnen en una e idéntica realidad, a saber, en Dios; por consiguiente, comparando estas dos causas en su género y en lo más perfecto de cada uno, ninguna supera a la otra. Pero la razón propia parece que es porque una y otra de dichas causas dice por su género perfección sin imperfección, y ambas para tener la suma perfección posible en su género, necesitan una perfección absolutamente infinita en el género de ente, y por ello ninguna de las dos por su género supera a la otra necesariamente.

6. En cambio, la última parte se explica porque en el fin la razón propia y formal de causar es su bondad y perfección, como antes se dijo, y la causa eficiente causa por su forma o naturaleza como tal; y por eso se dice que la causa final expresa más formalmente la perfección y la bondad que la causa eficiente, cosa que se refiere más bien a la distinción que nace de nuestros conceptos que de la realidad misma. Y con esto se entiende proporcionalmente que en los otros agentes y fines con frecuencia estas dos causas son de la misma perfección, en el sentido de que cualquier agente de algún modo opera por causa de sí mismo o bien en cuanto opera por causa de un fin unívoco, o sea semejante o bien que le es igual; en cambio, algunas veces la causa eficiente supera en perfección a la final, cuando el fin es próximo y no último; pero con más frecuencia y de modo más connatural supera el fin en perfección a la causa agente, pues cuando la causa agente no es en sumo grado perfecta, para obrar del modo mejor obra por causa de algún bien más excelente.

7. Digo en cuarto lugar: si el fin y el eficiente se comparan en la razón de causa, en muchas cosas son también iguales, en otras en cambio se superan mutuamente según sus propias y precisas razones formales, pero absolutamente la causa final es tenida como primera y principal en causar. Para tratarlo más brevemente, expliquemos toda esta conclusión en Dios, que es la suprema causa

quamvis in ratione finis formalius illa perfectio exprimatur quam in ratione efficientis. Probatur prior pars, quia finis et efficiens sumpta in tota latitudine sua non necessario distinguuntur in ratione entis; saepe enim in idem coincidunt, quod maxime contingit in perfectissimo efficienti et in perfectissimo fine; hae namque duae rationes in una et eadem re coniunguntur, nempe in Deo; ergo comparando has duas causas in suo genere et in summo utriusque, neutra excedit alteram. Et ratio propria esse videtur quia utraque harum causarum ex suo genere dicit perfectionem sine imperfectione, et utraque, ut habeat summam perfectionem possibilem in suo genere, requirit infinitam perfectionem simpliciter in genere entis, et ideo neutra ex suo genere alteram necessario excedit.

6. Posterior vero pars declaratur, nam in fine propria et formalis ratio causandi est bonitas et perfectio eius, ut supra dictum est, efficiens vero causat per suam formam seu naturam ut sic; et ideo dicitur causa finalis formalius exprimere perfectionem et bonitatem quam causa efficiens, quod magis pertinet ad distinctionem ex conceptibus nostris quam ex ipsa re. Hinc vero proportionaliter intelligitur in aliis agentibus et finibus saepe etiam has duas causas esse eiusdem perfectionis, quatenus quodlibet agens aliquo modo propter seipsum operatur, vel quatenus operatur propter finem univocum seu sibi similem vel aequalem; aliquando vero causam efficientem superare in perfectione finalem, quando finis est proximus et non ultimus; saepius vero et connaturalius finem excedere in perfectione causam agentem, nam quando causa agens non est summe perfecta, ut optimo modo operetur, propter aliquod excellentius bonum operatur.

7. Dico quarto: si finis et efficiens comparentur in ratione causandi, in multis etiam habent aequalitatem, in aliis vero se mutuo excedunt secundum proprias ac praecisas rationes formales, simpliciter autem causa finalis censetur prima ac praecipua in causando. Ut brevius agamus, totam conclusionem hanc in Deo, qui suprema causa finalis

final y eficiente. En efecto, aun cuando todas las cosas que están en Dios, en cuanto están en El, son igualmente perfectas, o más bien son una perfección, con todo, en cuanto nosotros percibimos los diversos atributos según razones propias y precisivas, entendemos que uno por su género es más eminente que otro, o que la función u obra de uno lo es más que la función de otro, al modo como dicen los teólogos que la misericordia es la virtud máxima en Dios. Por consiguiente, comparando de este modo la razón de la causa eficiente y de la final, se hallarán iguales primeramente en los efectos, porque la causa eficiente perfectísima no puede tener más efectos y más nobles de lo que puede tener la causa final también sumamente perfecta, y al contrario; pues ningún efecto procede de Dios como de eficiente que no exista por causa de El como por fin último, y al contrario. Más todavía, puede añadirse además que también en esto se equiparan, en que lo mismo que todos los efectos de todas las causas eficientes proceden del primer eficiente, así todos los efectos de todas las causas finales proceden del fin supremo; y variada la proporción, del mismo modo que todos los efectos de todas las causas finales proceden en su género del primer eficiente, así todos los efectos de todas las causas eficientes proceden en su género del fin supremo. En tercer lugar, hay también en esto una cierta igualdad, porque una y otra de estas causas por su género dice perfección absolutamente, por lo cual ninguna incluye imperfección como limitación, o dependencia o algo semejante, y del mismo modo que una está en conexión (por llamarla así) con otra en la causalidad, así también recíprocamente lo está aquélla con ésta; sin embargo, ninguna puede decirse propiamente que dependa de la otra, sino que los efectos mismos están dependiendo necesariamente de ambas, o de Dios bajo una y otra razón. Y así queda clara la primera parte de la aserción.

8. *En qué supera la causa eficiente al fin.*— La segunda se explica porque la razón de causa eficiente parece que supera en mucho, porque su influjo es en sumo grado propio y real, debido a la esencial dependencia y emanación del efecto respecto de ella, por lo cual la causa eficiente se dice con toda propiedad que da el ser al efecto, y Aristóteles la definió como el principio *de donde comienza el movimiento* o la producción o efección de la cosa. Y de aquí tuvo

et efficiens est, declaremus. Quamquam enim omnia quae in Deo sunt, prout in eo sunt, sint aeque perfecta vel potius una perfectio, tamen prout a nobis varia attributa secundum proprias ac praecisas rationes concipiuntur, intelligimus unum ex suo genere esse eminentius alio, vel munus aut opus unius, munere alterius, quomodo dicunt theologi misericordiam esse maximam virtutem in Deo. Sic ergo comparando rationem causae efficientis et finalis, inveniuntur aequales primo in effectibus, quia non potest causa efficiens perfectissima habere plures vel nobiliores effectus quam possit finalis causa etiam summe perfecta, et e converso; nullus enim effectus est a Deo ut efficiente, qui non sit propter eum ut ultimum finem, et e contrario. Immo ulterius addi potest in hoc etiam esse aequalitatem, quod, sicut omnes effectus omnium causarum efficientium sunt a primo efficienti, ita omnes effectus omnium causarum finalium sunt a supremo fine; et mutata proportione, sicut omnes effectus omnium causarum finalium sunt in suo genere a primo efficienti, ita omnes effectus omnium causarum efficientium sunt in suo genere a supremo fine. Tertio est in hoc etiam quaedam aequalitas, quod utraque ex his causis ex suo genere dicit perfectionem simpliciter, unde neutra includit imperfectionem, ut limitationem aut dependentiam, vel aliquid simile, et sicut una est connexa (ut ita dicam) cum altera in causando, ita etiam vicissim altera cum illa; neutra tamen dici potest proprie dependens ab altera, sed effectus ipsi sunt dependentes necessario ab utraque, seu a Deo sub utraque ratione. Et ita patet prima pars assertionis.

8. *Efficiens in quo excedat finem.*— Secunda declaratur, quia ratio causae efficientis in hoc multum videtur excedere, quod influxus eius est maxime proprius et realis per essentialem dependentiam et emanationem effectus ab illa, unde efficiens propriissime dicitur dare esse effectui, et Aristoteles illud definivit esse principium *unde incipit motus* seu productio vel factio rei. Et

también su origen que el efecto, por ser correlato adecuado de la causa, tome nombre por antonomasia de *efficiendo;* por lo cual los estoicos juzgaron que la causa eficiente era la única digna del nombre de causa, como se ve por Séneca, *epist.* 66, y Laercio en la vida de Zenón. En cambio, el fin supera primeramente en que es como el último término al que se dirige toda la acción del eficiente, de tal manera que, si es lícito hablar así, podríamos decir que el eficiente sirve al fin, y que Dios mismo en cierto modo se sirve a Sí en cuanto que todo lo que hace lo realiza por causa de Sí. Y por este motivo, como el efecto de algún modo es por razón de su causa (pues la partícula *por razón* puede indicar en general causalidad), con todo, por antonomasia sólo del fin se dice *que es aquello por razón del cual se hace la cosa*, y de aquí también que Sócrates llamara únicamente causa a la causa final, como refiere Platón en el *Fedón.* En segundo lugar, y sobre todo, parece que el fin supera en que él es el primer comienzo y principio de toda acción, ya que excita a la misma causa eficiente y la atrae a la efección; lo cual, aunque se dé en el primer eficiente sin causalidad final sobre el mismo eficiente, sino sólo sobre su acción externa, a pesar de todo, según esa razón concebimos que el primer motor o (por decirlo así) el primer «promotor» de toda causalidad es el fin. Y por este motivo suele llamarse *causa primera* y *causa de las causas,* como advirtió Alberto, lib. II *Phys.*, tract. 2, c. 5, donde considera algunas otras relaciones entre estas causas; pero éstas que hemos explicado parecen ser las principales.

9. *La causa se dice analógicamente de los cuatro géneros.*— Pero puede finalmente preguntarse ahora aquello que antes hemos remitido hasta aquí, a saber, si esta desigualdad de las causas es tan grande que constituya entre ellas una analogía en la razón de causa. A esto hay que decir brevemente con la opinión común que la razón de causa no es unívoca sino análoga, en primer lugar ciertamente por la razón que antes se trató, de que la causa de los accidentes y de las sustancias no es causa unívocamente. En segundo lugar, porque la razón de causa predicada de Dios y de la materia y la forma no puede ser unívoca por el mismo motivo por el que ni la razón de ente ni la de cualquier otro predicado real común a Dios y a las criaturas puede ser unívoca. Estos dos argumen-

hinc etiam ortum habuit ut effectus, cum sit adaequatum correlativum causae, per antonomasiam ab efficiendo nominetur, propter quod stoici solam causam efficientem nomine causae dignam censuerunt, ut patet ex Seneca, epist. 66, et Laertio, in vita Zenonis. Finis autem excedit primum in hoc, quod est veluti ultimus terminus in quem omnis actio efficientis dirigitur, ita ut, si ita fas est loqui, dicere possimus efficiens fini deservire, et Deum ipsum sibi quodammodo ministrare, dum quidquid agit propter se operatur. Et ob hanc rationem, cum effectus aliquo modo sit propter suam causam (particula enim *propter* generatim potest causalitatem indicare), tamen per antonomasiam de solo fine dicitur *esse propter quem res fit*, et hinc etiam Socrates solam causam finalem causam appellavit, apud Platonem in Phaedone. Deinde ac praecipue videtur superare finis in hoc, quod ipse est primum initium et principium omnis actionis, quia ipsummet efficiens excitat et allicit ad efficiendum; quod, quamvis in primo efficienti inveniatur absque causalitate finis in ipsum efficiens, sed tantum in externam actionem eius, nihilominus secundum eam rationem intelligimus primum motorem vel (ut ita dicam) primum procuratorem omnis causalitatis esse finem. Qui propterea appellari solet *prima* et *causa causarum,* ut notavit Albertus, lib. II Phys., tract. 2, c. 5, ubi quosdam alios ordines inter has causas considerat; sed illi quos explicuimus videntur esse praecipui.

9. *Causa dicitur analogice de quatuor generibus.*— Sed quaeri tandem hic potest, quod supra huc remisimus, an haec inaequalitas causarum tanta sit ut analogiam inter eas constituat in ratione causae. Ad quod breviter dicendum est cum communi sententia rationem causae non esse univocam, sed analogam, primo quidem propter rationem supra tractatam, quod causa accidentium et substantiarum non est univoce causa. Secundo, quia ratio causae dicta de Deo et de materia et forma non potest esse univoca propter eamdem rationem, qua nec ratio entis aut cuiusvis alterius praedicati realis communis Deo et creaturis potest esse

tos no sólo prueban que la razón de causa en común no es unívoca, sino que tampoco lo es la razón de causa eficiente (y lo mismo ocurre con la final), ya se tome en cuanto es común a la causa eficiente de los accidentes y de la sustancia, ya en cuanto es común a la causa primera y a las segundas, debido a la dependencia esencial de las segundas respecto de la primera. Lo cual es verdadero sobre todo si se comparan en la virtud causativa, pues si se comparan en la acción misma la analogía no es tan propia, puesto que no sólo la acción misma es algo creado, sino que con frecuencia una misma acción procede de una y otra causa, cosa que se trató en lo que precede.

10. Además, comparando la materia y la forma entre sí, no aparece ninguna analogía entre ellas en la razón de causa; con todo, si se comparan con el fin, ciertamente parece que interviene aquí otra razón de analogía. Pues la causa eficiente con toda propiedad infunde el ser; en cambio, la materia y la forma no tan propiamente infunden el ser cuanto que lo componen por sí mismas, y por ello según esta razón el nombre de causa parece que se dice primero de la eficiente; y se ha trasladado a la materia y forma por una cierta proporcionalidad. Por lo cual, aunque aquellas dos causas sean propiamente partes esenciales y principios intrínsecos del ser natural, sin embargo parecen ser llamados causas por la referida analogía, aun cuando de acuerdo con el uso común se les haya de atribuir absolutamente el nombre de causa.

11. Con todo, comparando entre sí la causa eficiente y la final, a mí ciertamente me parece que si atendemos a la imposición y fuerza del nombre, se ha dicho primera y principalmente de la causa eficiente, cuyo influjo no sólo es más conocido, sino que también es en sumo grado real y afecta con toda propiedad al mismo ser que comunica al efecto. En cambio, en cuanto a la cosa significada, ya se dijo que propiamente y de algún modo primario conviene a la causa final. Pero no veo qué necesidad hay de establecer una analogía entre estas causas que acabamos de proponer, a saber, entre el fin y la causa eficiente, si se comparan esencialmente, y con las restantes circunstancias iguales de parte del efecto y según toda la perfección que cada una puede tener en su orden, lo cual equivale a comparar la razón de fin y de eficiente tal como están

univoca. Quae duae rationes non solum probant rationem causae in communi, sed etiam rationem causae efficientis (et idem est de fine) non esse univocam, sive ut communis est causae efficienti accidentium et substantiae, sive ut communis est primae causae et secundis, propter essentialem dependentiam secundarum a prima. Quod maxime verum est si comparentur in virtute causandi; nam si comparentur in actione ipsa, non est tam propria analogia, eo quod et actio ipsa quid creatum sit, et saepe unamet actio sit ab utraque causa, quod in superioribus tactum est.

10. Praeterea, comparando materiam et formam inter se, nulla apparet inter eas analogia in ratione causae; tamen, si conferantur cum fine, videtur sane alia ratio analogiae hic intercedere. Nam efficiens propriissime influit esse; materia autem et forma non tam proprie influunt esse quam componunt illud per seipsas, et ideo secundum hanc rationem videtur nomen causae primo dictum de efficienti; ad materiam autem vel formam esse translatum per quamdam proportionalitatem. Unde, licet illae duae causae sint proprie partes essentiales et principia intrinseca rei naturalis, causae vero dictae videntur per dictam analogiam, licet iam secundum communem usum simpliciter sit illis tribuendum nomen causae.

11. At vero comparando inter se causam efficientem et finalem, mihi quidem videtur, si nominis impositionem et vim attendamus, primo et maxime dictum esse de causa efficienti, cuius influxus et notior est et maxime realis et propriissime attingens ipsum esse quod communicat effectui. Quoad rem tamen significatam, iam dictum est proprie et aliquo modo primario convenire causae finali. Non video autem quae sit necessitas constituendi propriam analogiam inter has duas causas modo a nobis propositas, finem, scilicet ac efficientem, si per se comparentur et caeteris paribus ex parte effectus et secundum totam perfectionem quam unaquaeque potest habere in suo ordine, quod

en Dios. En efecto, a una y otra conviene de modo propio e intrínseco la razón de causa, y en ella pueden ser concebidas como poseyendo alguna conveniencia verdadera y propia, y no tienen entre sí dependencia esencial en dicha razón, aun cuando tengan conexión, como hemos explicado; por consiguiente, no existe ninguna razón de analogía entre ellas; por tanto, bajo dicha razón el nombre será unívoco. Pues tampoco repugna que un nombre que en otro sentido es análogo para varios seres convenga unívocamente a algunos, como después diremos tratando de la analogía del ente y del accidente. Y esto basta acerca de esa comparación.

SECCION II

Si las causas pueden ser causas recíprocamente

1. *Razón de duda en favor de la opinión negativa.*— La razón de duda es que la causa, como antes se ha dicho, es anterior al efecto, y consiguientemente el efecto posterior a la causa; por consiguiente, aquello que es efecto no puede ser causa de su causa; de lo contrario, o bien al mismo tiempo sería anterior y posterior, o no toda causa sería anterior a su efecto. Ni será satisfactorio que alguien responda que no repugna que una misma cosa sea anterior y posterior a otra solamente en naturaleza y según diversas razones; pues la prioridad de naturaleza que se requiere en la causa respecto del efecto no es solamente una prioridad según una u otra consideración, sino que es una prioridad absoluta, que puede llamarse de presuposición en cuanto que, hablando absolutamente, en la causa debe presuponerse el ser para que pueda causar. Por lo cual puede concluirse así que en la causa se supone absolutamente el ser para el ser del efecto, pues el efecto no tiene el ser sino mediante la causalidad, y para la causalidad en absoluto se supone el ser en la causa; por consiguiente, para el ser del efecto se supone absolutamente el ser en la causa; por tanto, la causa absolutamente y bajo cualquier razón debe ser anterior en naturaleza al efecto, ya que la prioridad de naturaleza no parece ser otra cosa que una cierta prioridad de presuposición; por consiguiente, no puede suceder que la causa sea efecto de su causa.

est comparare rationem finis et efficientis, prout in Deo sunt. Nam utrique convenit proprie et intrinsece ratio causae, et in ea possunt concipi ut habentes aliquam convenientiam veram ac propriam, et non habent inter se dependentiam essentialem in ea ratione, quamvis habeant connexionem, ut declaravimus; nulla est ergo ratio analogiae inter ipsas; erit ergo sub ea ratione nomen univocum. Nec enim repugnat nomen alioqui analogum ad plura, univoce aliquibus convenire, ut inferius dicemus tractando de analogia entis et accidentis. Et haec de hac comparatione sint satis.

SECTIO II

Utrum causae possint esse sibi invicem causae

1. *Dubitandi ratio pro parte negativa.*— Ratio dubitandi est quia causa, ut supra est dictum, est prior effectu et consequenter effectus posterior causa; ergo non potest id quod est effectus esse causa suae causae; alioqui vel esset simul prius et posterius, vel non omnis causa esset prior suo effectu. Nec satisfaciet si quis respondeat non repugnare idem esse prius et posterius altero natura tantum et secundum diversas rationes; nam prioritas naturae quae in causa requiritur respectu effectus, non est tantum prioritas secundum unam vel alteram considerationem, sed est absoluta prioritas, quae dici potest praesuppositionis, quatenus, absolute loquendo, in causa debet praesupponi esse ut causare possit. Unde sic concludi potest: in causa absolute supponitur esse ad esse effectus, nam effectus non habet esse nisi media causalitate, et ad causalitatem simpliciter supponitur esse in causa; ergo ad esse effectus simpliciter supponitur esse in causa; ergo causa simpliciter et omni ratione debet esse prior natura effectu; nam prioritas naturae non videtur esse aliud quam quaedam prioritas praesuppositionis; ergo fieri non potest ut causa sit effectus suae causae.

2. *Razones de la opinión afirmativa.*— Pero en contra de lo dicho está que Aristóteles, al tratar de las causas, enseñó aquel axioma, que ha sido admitido por los restantes filósofos. Por lo cual no investigamos tanto si éste es verdadero, cuanto en qué sentido haya de ser entendido; esto lo llevaremos a cabo mejor comparando entre sí cada una de las causas, pues hablando en general, no es necesario ni posible que todas las causas sean recíprocamente causas entre sí, ya se comparen según géneros diversos o según el mismo, porque en primer lugar no todas las causas tienen causa, como consta de la primera causa eficiente y del último fin. Además, aunque alguna causa, la eficiente por ejemplo, tenga causa, con todo no tiene una causa causada por ella misma, ni tampoco tiene siempre causa material o formal. Por consiguiente, aquel axioma no debe entenderse universalmente, sino de modo indefinido o no contradictorio, porque evidentemente no es contradictorio que algunas causas sean mutuamente causas entre sí, e incluso en algunos casos es hasta necesario, y por ello queda por ver en cuáles no repugna o es necesario.

Se expone el sentido de la cuestión

3. Pero hay que advertir que puede entenderse en dos sentidos que las causas son mutuamente causas entre sí: primero, sólo formalmente (por decirlo así), o sea, según las razones generales de causas; segundo, en particular y según las mismas realidades causantes y causadas. El primer sentido es fácil y no ofrece dificultad, pero no es el que ahora principalmente pretendemos, porque en él solo se afirma que la causa eficiente, por ejemplo, puede tener causa material, y viceversa, que la causa material puede tener causa eficiente, y así en las demás, cosa que es manifiesta en todos los géneros, pues también la materia ha sido producida y muchas causas eficientes son realidades causadas por la materia, y en cuanto son actualmente causas, su causalidad es causada también por la materia. Ni se refiere a este sentido la dificultad abordada antes, ya que no se compara la misma realidad en la razón de causa y causado, sino que una realidad se compara con otra como con un efecto suyo en un cierto género de causa, y con la otra en cambio como con su causa en otro género, el cual gé-

2. *Rationes affirmativae partis.*— In contrarium autem est quia Aristoteles, agens de causis, illud docuit axioma, quod a caeteris philosophis receptum est. Quapropter non tam investigamus an hoc verum sit, quam quo sensu intelligendum sit; quod praestabimus melius conferendo singulas causas inter se, nam, in generali loquendo, non est necessarium neque possibile omnes causas esse sibi invicem causas, sive secundum diversa genera, sive intra idem genus conferantur, quia imprimis non omnes causae habent causam, ut constat de prima causa efficienti et ultimo fine. Deinde, quamvis aliqua causa, efficiens verbi gratia, habeat causam, non tamen habet causam a se causatam, neque etiam semper habet causam materialem vel formalem. Non ergo debet illud axioma universe intelligi, sed indefinite seu non repugnanter, quia, nimirum, non repugnat aliquas causas esse sibi invicem causas, vel certe quod in aliquibus etiam necessarium sit, et ideo videndum superest in quibus non repugnet vel necessarium sit.

Sensus quaestionis exponitur

3. Est autem advertendum duobus modis posse intelligi causas esse sibi invicem causas: primo, formaliter tantum (ut sic dicam) seu secundum generales rationes causarum; secundo, in particulari et secundum easdem res causantes et causatas. Prior sensus est facilis et sine difficultate, sed non est in praesenti praecipue intentus, quia in eo solum asseritur efficientem causam, verbi gratia, posse habere causam materialem, et e converso causam materialem posse habere causam efficientem, et sic de aliis, quod in omnibus generibus manifestum est; nam et materia est effecta et multae causae efficientes sunt res causatae a materia, et quatenus actu causae sunt, earum causalitas etiam causatur a materia. Neque in hoc sensu procedit difficultas supra tacta, quia non comparatur eadem res in ratione causae et causati, sed una res comparatur ad alteram ut ad effectum suum in quodam genere causae, ad aliam vero ut ad causam suam

nero de causa es participado por el efecto de la otra; así pues, no hay ningún inconveniente en que una causa material sea posterior a alguna causa eficiente por la que ella es producida, y sea anterior a otra que ella causa materialmente. Por tanto, las causas deben compararse individualmente y en las mismas realidades. Y también entre estas mismas realidades puede concebirse la comparación ya según el mismo aspecto, ya según diversos; según el mismo aspecto como en el caso de que una es causa del ser de otra y es a su vez causada por aquélla en cuanto a su ser; pues como cada causa ejerce su causalidad por medio de su ser, si según este ser es causada también por su efecto, tales realidades, siendo las mismas y según el mismo aspecto, se comportarán como causas mutuas entre sí; en cambio lo serán según cosas diversas si una es causa de otra según el ser de ésta, y la otra en cambio es causa de la primera sólo según la causalidad para alguna otra perfección sobreañadida, todo lo cual se verá más claramente con ejemplos en lo que sigue.

De qué modo la materia y la forma son mutuamente causas entre sí

4. Por consiguiente, digo en primer lugar: la materia y la forma son mutuamente causas entre sí y en cierto modo según un mismo aspecto, aunque no absolutamente. Esta afirmación se explica primeramente en la materia prima y en las formas sustanciales materiales, acerca de las cuales es cierto que son causadas por la materia, no solamente en cuanto a su ser porque son producidas de ella y por ella son sustentadas, sino también en cuanto a su causalidad, porque su información depende igualmente de la materia. Y recíprocamente también la forma es causa de la materia en su género porque la informa y actúa y porque sin dicha información no puede la materia existir naturalmente. En lo cual hay que advertir que en esta causalidad de la forma sobre la materia quedan contenidas dos cosas: una es que la forma perfecciona a la materia misma informándola; la otra, que por medio de esta información conserva su ser la materia. En cuanto a lo primero, la forma y la materia son mutuamente cau-

in alio genere, quod genus causae participatur ab effectu alterius; sic autem nullum est inconveniens ut aliqua causa materialis sit posterior aliqua causa efficienti a qua fit et prior alia quam ipsa materialiter causat. Comparari ergo debent causae in individuo et in eisdem rebus. Rursus autem inter istasmet res potest intelligi comparatio vel secundum idem vel secundum diversa; secundum idem, ut si una sit causa esse alterius et vicissim ab illa causetur quantum ad suum esse; nam, cum unaquaeque causa per suum esse causet, si secundum illud etiam causatur a suo effectu, tales res, et eaedem et secundum idem, erunt sibi invicem causae; secundum diversa autem erunt, si una sit causa alterius secundum esse eius, alia vero sit causa alterius solum secundum causalitatem ad aliquam aliam superadditam perfectionem, quae omnia exemplis clarius patebunt ex sequentibus.

Quomodo materia et forma sint sibi invicem causae

4. Dico ergo primo: materia et forma sunt sibi invicem causae et aliquo modo secundum idem, non tamen omnino. Haec assertio primo declaratur in materia prima et substantialibus formis materialibus, de quibus certum est causari a materia et quoad esse suum, quia ex ea fiunt et in ea sustentantur, et quoad suam causalitatem, quia earum informatio eodem modo pendet a materia. E converso vero etiam forma est causa materiae in suo genere, quia illam informat et actuat et quia sine illa informatione non potest materia naturaliter esse. In quo est considerandum duo contineri in hac causalitate formae circa materiam: unum est quod forma perficit materiam ipsam informando illam; aliud est quod media hac informatione materia suum esse retinet. Quantum ad primum forma et materia sunt

sas entre sí; sin embargo, no en el mismo aspecto, ya que esa perfección que la forma confiere formalmente a la materia es algo distinto del mismo ser de la materia, ya que no es algo diferente de la forma o de su información, por lo cual bajo este aspecto la forma no tanto es causa de la materia absoluta y simplemente, cuanto de la materia informada. Y así la materia es causa de la forma absolutamente y según su ser, en cambio la forma es causa de la materia sólo en cuanto está informada, y por esta razón decimos que la materia y la forma no son mutuamente causas entre sí según un mismo aspecto.

5. Pero, en cambio, de acuerdo con el segundo efecto que tiene la materia por la forma puede decirse que recíprocamente son causadas y causan según el mismo aspecto, pues la materia causa la forma por su ser y en este mismo puede decirse que es causada por ella en cuanto no puede tenerlo sin ella; pues esto es señal de dependencia y de cierta causalidad. Con todo, si es verdad lo que dijimos antes acerca de estas causas, en ese cuasi círculo no se da enteramente la misma propiedad y semejanza; pues la materia causa el mismo ser de la forma directa y esencialmente mediante su ser, de tal modo que bajo ningún aspecto deba o pueda concebirse el ser de la forma como algo presupuesto para el influjo de la materia, sino como causado por él. Y en cambio, contrariamente, el ser de la materia ha de ser concebido absolutamente como presupuesto para el ser de tal forma, porque es el principio del mismo influjo material, sin el cual no es producida dicha forma; hasta tal extremo que su producción natural, si se concibe según su razón propia, no puede quedar prescindida de tal modo que no presuponga la materia, ya que esencialmente es la educción de la potencia de la materia. Por tanto, el ser de la materia sólo está dependiendo de la forma como de condición y actualidad sobreañadida, sin la cual no puede existir naturalmente, y ésta es llamada por muchos (como noté antes) dependencia *a posteriori* y no *a priori*. Y por este motivo dije que, aunque esta causalidad mutua sea de algún modo según el mismo aspecto, no lo es con todo en absoluto, ya que concretamente es según aspectos diversos de modo directo e inmediato, y consecuentemente se termina de algún modo en lo mismo en cuanto el mismo ser de la materia depende de la forma en cierto modo.

sibi invicem causae, non tamen secundum idem, quia illa perfectio quam forma formaliter praebet materiae distinctum quid est ab ipso esse materiae, quia non est aliud ab ipsa forma seu informatione eius, unde sub hac ratione forma non tam est causa materiae absolute et simpliciter, quam materiae informatae. Atque ita materia est causa formae simpliciter et secundum esse eius, forma vero est causa materiae solum quatenus formata est, et secundum hanc rationem dicimus non esse secundum idem sibi invicem causas materiam et formam.

5. At vero secundum aliud quod habet materia per formam, possunt dici invicem causari et causare secundum idem, nam materia per suum esse causat formam, et in eodem dici potest causari ab illa quatenus illud habere non potest sine illa; nam hoc est signum dependentiae et causalitatis alicuius. Tamen, si vera sunt quae de his causis supra diximus, in hoc quasi circulo non est omnino eadem proprietas et similitudo; nam materia per suum esse directe et per se causat ipsum esse formae, ita ut in nulla ratione debeat aut possit intelligi esse formae ut quid praesuppositum ad influxum materiae, sed ut causatum per illum. At vero e converso, esse materiae simpliciter concipiendum est ut praesuppositum ad esse talis formae, quia est principium ipsius influxus materialis, sine quo non fit talis forma; adeo ut eius naturalis effectio, si secundum propriam rationem concipiatur, non possit ita praescindi quin praesupponat materiam, quia essentialiter est eductio de potentia materiae. Igitur esse materiae solum est a forma pendens ut a conditione et actualitate superaddita, sine qua naturaliter esse non potest, quae a multis dicitur (ut supra notavi) dependentia a posteriori et non a priori. Ob hanc ergo causam dixi quod, licet haec mutua causalitas sit aliquo modo secundum idem, non tamen omnino, quia nimirum directe et immediate est secundum diversa, consequenter vero terminatur aliquo modo ad idem quatenus ipsummet esse materiae pendet aliquo modo a forma.

6. *Se explica la aserción en la materia prima y en el alma racional.*— Y de acuerdo con esto se explica fácilmente la conclusión en la materia y forma sustancial subsistente; en efecto, aquella forma no es causada por la materia según su ser sino sólo según su información; y en cambio es causa de la materia del mismo modo que lo son las otras formas sustanciales, y así la dificultad es en cierto modo menor en aquella causalidad mutua. Igualmente interviene de modo proporcionado aquella mutua causalidad entre el sujeto y el accidente, pues el sujeto es causa material del accidente, y con toda propiedad, causa de la producción y del ser de él, ya que lo sustenta; en cambio, el accidente no es propiamente causa del sujeto según el ser de éste, pero es una causa que de algún modo lo actúa y perfecciona, lo cual es más bien ser causa formal de aquel ser que confiere al sujeto, que del mismo sujeto. Pero a veces esta causalidad redunda de algún modo en el mismo sujeto, a saber, cuando es tal la conexión entre el sujeto y el accidente que no puede permanecer naturalmente el sujeto sin tal accidente o disposición, y entonces de algún modo tal causalidad puede llamarse mutua según el mismo ser del sujeto; sin embargo, ésta no es tanto una causalidad propiamente y una dependencia *a priori* cuanto una cierta condición necesaria según el orden natural, como con frecuencia se ha dicho.

De qué modo son mutuamente causas entre sí el fin y el eficiente

7. Digo en segundo lugar: el fin y el eficiente son mutuamente causas entre sí no sólo según diversos aspectos sino también según el mismo. Esta afirmación en su primera parte es de Aristóteles, V de la *Metafísica*, c. 2, y II de la *Física*, c. 3, donde no emplea los ejemplos de esta causalidad mutua más que entre el fin y el eficiente. Sin embargo, comúnmente se explica según diversos aspectos, es decir, que el fin es causa del eficiente en cuanto a su causalidad, el eficiente en cambio es causa del fin en cuanto a su ser. Así, más o menos, lo expone Santo Tomás comentando a Aristóteles; y el Halense en su *Metaph.*; y Alberto, II *Phys.*, tract. II, c. 26; pero no pienso que se haya de excluir totalmente el que estas causas de algún modo sean mutuamente causas entre sí tam-

6. *Explicatur assertio in materia prima et rationali anima.*— Et iuxta haec facile explicatur conclusio in materia et forma substantiali subsistente; illa enim forma non causatur a materia secundum suum esse, sed tantum secundum informationem; est autem causa materiae eodem modo quo aliae formae substantiales, et ita minor quodammodo est in illa mutua causalitate difficultas. Inter subiectum item et accidens proportionali modo intervenit illa mutua causalitas, nam subiectum est causa materialis accidentis et propriissime causat fieri et esse illius, quia sustentat illud; accidens vero non est proprie causa subiecti secundum esse illius, est tamen causa aliquo modo actuans et perficiens illud, quod potius est esse causam formalem illius esse quod confert subiecto, quam ipsius subiecti. Interdum vero haec causalitas redundat aliquo modo in ipsummet subiectum, quando, videlicet, talis est connexio inter subiectum et accidens ut naturaliter manere non possit subiectum sine tali accidente seu dispositione, et tunc aliquo modo dici potest talis causalitas mutua secundum idem esse subiecti; verumtamen illa non tam est causalitas proprie et dependentia a priori, quam conditio quaedam necessaria secundum naturalem ordinem, ut saepe dictum est.

Quomodo finis et efficiens sint sibi invicem causae

7. Dico secundo: finis et efficiens sunt sibi invicem causae non tantum secundum diversa, sed etiam secundum idem. Haec assertio quoad primam partem est Aristotelis, V Metaph., c. 2, et lib. II Phys., c. 3, ubi non adhibet exempla huius mutuae causalitatis nisi inter finem et efficiens. Communiter autem exponitur secundum diversa, scilicet, finem esse causam efficientis quoad causalitatem eius, efficiens vero esse causam finis quoad esse illius. Ita fere D. Thom. super Aristotelem; et Alens., in Metaph.; et Albert., II Phys., tract. II, c. 6; sed non existimo esse omnino excludendum quin aliquo modo hae duae causae sint sibi in-

bién según un mismo aspecto, como se verá por lo que diremos. Ahora se explica fácilmente la opinión común en su parte afirmativa. Pues el fin que tiene el agente al obrar no es la causa del ser de éste, ya que supone el ser en él para que pueda obrar y pueda ser movido metafóricamente por el fin a la operación, si es capaz de tal moción. Que el fin es causa del eficiente en cuanto a su causalidad es claro porque incita y mueve a la causa eficiente a la operación. Y, contrariamente, que el fin sea efecto del agente según su ser es claro porque la misma forma que mueve al agente a la operación es el término de su acción. Finalmente, la razón *a priori* es que el fin para causar no requiere existencia actual, sino solamente existir en la aprehensión, y por ello antes de existir en la realidad puede mover en su género al agente a obrar, y puede, en cambio, recibir de él la existencia mediante una verdadera eficiencia.

8. *Algunas objeciones contra la resolución acerca de la causa eficiente y del fin.*— Pero se objeta primeramente contra ambas partes: En primer lugar porque el fin no le confiere de ningún modo a la causa eficiente el ser aquello de donde nace primeramente el movimiento, sino que esto lo tiene por sí, o por otras causas anteriores; por consiguiente, el fin no es causa del eficiente en cuanto a la causalidad. En segundo lugar, porque de lo contrario se sigue que Dios, en cuanto es eficiente, es causado por un fin, lo cual no puede decirse en modo alguno. En tercer lugar parece, por el contrario, que el fin no sólo es causa del eficiente en cuanto a la causalidad sino también en cuanto al ser, como se ve claro por el ejemplo de Aristóteles; pues trabajar o andar es causa eficiente de la salud; pero es causado por la salud en el género de fin, y es causado no sólo en cuanto a la causalidad, sino también en cuanto al ser; pues el mismo ser del pasear o el hacerse (que son lo mismo en esto), es por causa de la salud. En cuarto lugar, parece también falso que el fin proceda del eficiente en cuanto a su ser; pues el fin del operante es el mismo agente, el cual no puede proceder de sí mismo eficientemente.

9. A causa de la primera objeción niegan algunos en general que el fin sea causa del eficiente en cuanto a la causalidad; más aún, en todas las causas niegan que sean mutuamente causas entre sí, en cuanto a la causalidad, porque ni

vicem causae etiam secundum idem, ut ex his quae dicemus constabit. Nunc declaratur facile sententia communis quoad id quod affirmat. Nam finis quem agens habet in agendo non est causa esse illius, nam supponit in illo esse ut possit et agere et metaphorice moveri a fine ad agendum, si capax sit talis motionis. Quod autem finis sit causa efficientis quoad causalitatem patet, quia excitat et movet efficientem causam ad agendum. Quod vero e contrario finis sit effectus agentis secundum suum esse patet, quia eadem forma quae movet agens ad agendum est terminus actionis eius. Ratio denique a priori est quia finis, ut causet, non requirit actualem existentiam, sed tantum esse in apprehensione, et ideo, priusquam in re sit, potest movere in suo genere agens ad agendum et rursus potest ab eo existentiam recipere per veram efficientiam.

8. *Aliquot obiecta contra resolutionem de efficiente et fine.*— Sed obiicitur primo contra utramque partem. Primo, quia finis non confert efficienti ullo modo ut sit id unde primum motus proficiscitur, sed a se id habet vel ab aliis causis prioribus; ergo finis non est causa efficientis quoad causalitatem. Secundo, nam alias sequitur Deum, quatenus efficiens est, causari a fine, quod dici nullo modo potest. Tertio, e contrario, videtur finem non solum esse causam efficientis quoad causalitatem, sed etiam quoad esse, ut patet in exemplo Aristotelis: nam laborare vel ambulare est causa effectiva sanitatis; causatur autem a sanitate in genere finis; causatur autem non tantum quoad causalitatem, sed etiam quoad esse; nam ipsummet esse deambulationis seu fieri (quod in ea idem est) est propter sanitatem. Quarto, falsum etiam videtur finem esse ab efficienti quoad suum esse; nam finis operantis est ipsummet agens, quod non potest esse a seipso effective.

9. Propter primam obiectionem quidam in universum negant finem esse causam efficientis quoad causalitatem; immo in omnibus causis negant esse sibi invicem causas

la materia tiene recibido de la forma el sustentar a la forma, ni la forma ha recibido de la materia el informarla. Pero temo que haya equivocidad en estos términos, pues podemos hablar o bien de la causalidad en acto primero, o bien en acto segundo. Por consiguiente, cuando se dice que una causa es causa de otra en cuanto a su causalidad, propia y esencialmente se habla de la causalidad en acto segundo; en cambio, los argumentos valen del acto primero. Pues así es verdadero que la materia no tiene recibido de la forma el sustentar, es decir, aquella virtud que tiene para sustentar la forma, y al contrario, que la forma no tiene de la materia aquella virtud que tiene para informar. Aunque esto último no sea verdad en general sino sólo en el alma racional; pues las demás formas, del mismo modo que tienen su ser con dependencia de la materia, así también tienen toda su virtud y aptitud sustancial, como consta suficientemente por sí. Por lo cual si, al contrario, se dice también que la materia tiene su ser de la forma, hay que admitir que tiene también de ella la virtud de sustentar a la forma; pero nosotros no hablamos así porque no juzgamos, hablando con propiedad, que la materia tenga su ser peculiar recibido de la forma, sino que lo tiene con dependencia de la forma como de condición posterior, como con frecuencia se ha explicado. En cambio, en cuanto a la actual causalidad es falso que la materia y la forma no sean mutuamente causas entre sí; puesto que la materia es en su género causa actual de la información de la forma, porque no puede informar la forma sin que la materia cause materialmente la misma información de la forma; y recíprocamente, la materia de modo semejante no puede sustentar a la forma actualmente sin que la forma misma cause en su género la misma sustentación de la materia, cualquiera que sea ella. Por lo cual, considerada en realidad esta mutua causalidad en la causación, no es otra cosa más que el mutuo concurso de ambas causas a sus propias causalidades.

10. Por consiguiente, así consta fácilmente cómo el fin es causa de la causa eficiente en cuanto a su causalidad, sea lo que fuere de la virtud causativa, de la que trataremos después. Por consiguiente, el fin es una causa que atrae la virtud del agente para que cause, y que consiguientemente influye en su género

quoad causalitatem, quia nec materia habet a forma ut sustineat formam nec forma a materia ut informet. Sed vereor ne sit aequivocatio in his terminis; nam loqui possumus vel de causalitate in actu primo vel in actu secundo. Cum ergo dicitur unam causam esse causam alterius quoad eius causalitatem, proprie ac per se est sermo de causalitate in actu secundo; argumenta autem procedunt de actu primo. Sic enim verum est materiam non habere a forma sustentare, id est, vim illam quam habet ad sustentandam formam, et e contrario formam non habere a materia vim quam habet ad informandum. Quamquam hoc posterius non sit in universum verum, sed in anima tantum rationali; nam aliae formae sicut habent suum esse dependenter a materia, ita et omnem suam vim et substantialem aptitudinem, ut per se satis constat. Unde si etiam e contrario dicatur materia habere suum esse a forma, fatendum est ab illa etiam habere vim sustentandi formam; nos autem non ita loquimur, quia non censemus, proprie loquendo, habere materiam proprie suum peculiare esse a forma, sed habere illud dependenter a forma ut a posteriori conditione, ut saepe declaratum est. At vero quoad actualem causalitatem falsum est materiam et formam non esse sibi invicem causas; nam et materia est in suo genere causa actualis informationis formae, quia non potest forma informare nisi materia causante materialiter ipsammet informationem formae; et e converso, materia similiter non potest actualiter sustinere formam, nisi eadem forma causante in suo genere ipsammet sustentationem materiae, quidquid illa sit. Unde reipsa spectata haec mutua causalitas in causando non est aliud nisi mutuus concursus utriusque causae ad suas proprias causalitates.

10. Sic igitur facile constat quomodo finis sit causa efficientis causae quoad causalitatem eius, quidquid sit de virtute causandi, de quo inferius dicam. Est ergo finis causa alliciens virtutem agentis ut causet, et consequenter in suo genere influens in ac-

en su causalidad actual. De lo cual infiero además que también la causa eficiente puede llamarse en su género causa del fin en cuanto a su causalidad actual. Pues aun cuando la virtud causativa del fin, tal como antecede en la intención, no proceda del eficiente mismo, con todo la causalidad actual del fin no puede existir sin la eficiencia del agente, como antes quedó demostrado; y por ello, del mismo modo que la causa eficiente queda constituida en acto segundo al concurrir el fin por causa del cual ejerce la causalidad y por este motivo se dice que es causada por el fin en cuanto a su causalidad, así recíprocamente la causa final no queda constituida en acto segundo más que concurriendo la causa eficiente en su género a la causalidad de aquélla; tienen, por tanto, en esto una mutua causalidad entre sí en sus géneros, como la tienen entre sí la materia y la forma. Y en cuanto a esta parte, es verdad especialmente lo que dije en la conclusión, que el fin y el eficiente son mutuamente causas entre sí, no sólo en diversos aspectos, sino también en uno mismo.

11. *Segunda.*— A lo segundo puede responderse en primer lugar que no es preciso que la conclusión establecida se entienda universalmente acerca de todo fin y de todo eficiente. Pues lo que advertimos al principio, que la proposición de Aristóteles no era universal acerca de todas las causas, puede también aplicarse a la conclusión presente, porque, como diremos en seguida, no todo eficiente da el ser a aquel fin por causa del cual obra, y de modo semejante no todo agente es movido por el fin a obrar mediante la propia causalidad del fin. Y en segundo lugar se dice que, hablando de Dios como de eficiente, no en cuanto a la virtud productiva, ni en cuanto a la interna voluntad de causar, sino en cuanto a su causalidad actual y transeúnte, es verdad que esta causalidad por la que se denomina Dios eficiente en acto es causada por el mismo Dios como por fin; pues esta causalidad de Dios no es otra cosa que la misma acción transeúnte desde El mismo y recibida en la criatura, la cual es verdaderamente causada por el mismo Dios como por fin, como se vio en lo que precede. Y así es verdad también en Dios que no queda constituido como agente en acto sino concurriendo El mismo, como fin, a su causalidad activa, y vi-

tualem causalitatem eius. Ex quo ulterius colligo etiam efficientem causam posse dici in suo genere causam finis quoad actualem causalitatem. Quamvis enim virtus causandi finis, prout antecedit in intentione, non sit ab ipso efficienti, tamen actualis causalitas finis non potest esse sine efficientia agentis, ut supra demonstratum est; et ideo, sicut causa efficiens constituitur in actu secundo, concurrente fine propter quem causat et ob hanc rationem dicitur causari a fine quoad causalitatem suam, ita e converso causa finalis non constituitur in actu secundo nisi concurrente causa efficienti in suo genere ad causalitatem eius; ergo habent in hoc mutuam inter se causalitatem in suis generibus, sicut materia et forma inter se. Et quoad hanc partem verum imprimis habet quod in conclusione dixi, finem et efficiens esse sibi mutuo causas, non tantum secundum diversa, sed etiam secundum idem.

11. *Secundo.*— Ad secundum responderi potest primo, non oportere conclusionem positam universe intelligi de omni fine et de omni efficienti. Quod enim in principio notavimus, propositionem Aristotelis non esse universalem de omnibus causis, potest ad praesentem etiam conclusionem applicari, quia, ut statim dicemus, non omne efficiens dat esse illi fini propter quem operatur, et simili modo non omne agens movetur a fine ad operandum per propriam finis causalitatem. Secundo vero dicitur, loquendo de Deo ut de efficienti, non quoad vim efficiendi nec quoad internam voluntatem causandi, sed quoad actualem et transeuntem causalitatem suam, verum esse hanc causalitatem qua denominatur Deus actu efficiens causari ab ipso Deo ut fine; nam haec causalitas Dei non est aliud quam actio eius transiens ab ipso et in creatura recepta, quae vere etiam causatur ab ipsomet Deo, ut a fine, ut in superioribus visum est. Atque ita etiam in Deo verum est non constitui actu agentem nisi concurrente seipso, ut fine, ad suam causalitatem activam, et

ceversa, que no queda constituido actualmente como fin más que concurriendo El mismo de modo activo a su causalidad final.

12. A la tercera objeción hay que concederle todo lo que pretende; pues hay alguna causa eficiente que tiene todo su ser en el género de causa final recibido del fin, al cual y por causa del cual causa. Lo cual no sólo puede mostrarse con el ejemplo de Aristóteles, sino también con otros; pues el fin del entendimiento, por ejemplo, es entender; más aún, en general, la potencia o el agente creado se dice que existe por causa de la operación; por consiguiente, en el género de fin el entendimiento es causado por el entender, no sólo en cuanto a su causalidad, sino también en cuanto a su ser; pues por causa de la intelección es hecho y existe. Y con esto se entiende también que a veces el fin es causa del agente, no sólo en cuanto a la causalidad actual en acto segundo, sino también en cuanto a la virtud de causar en acto primero; como, por ejemplo, la salud es causa final del ruibarbo, no sólo en cuanto expulsa actualmente, o en cuanto es aplicado para expulsar la bilis, sino también en cuanto a la misma virtud innata que tiene para dicho efecto; pues con este fin la recibe del autor de la naturaleza para que cause la salud. Y esto segundo se infiere *a fortiori* de lo primero, como decía antes en un caso semejante; pues si el mismo ser de la cosa que es causa eficiente es causado finalmente por su mismo efecto, mucho más podrá ser causada por el mismo fin la virtud efectiva para causar que se sigue del mismo ser. Y en esto es también verdad lo que dijimos en la conclusión, que el fin y el eficiente pueden ser mutuamente causas entre sí según un mismo aspecto; pues no sólo el fin causa en su género al eficiente en cuanto a su ser, sino que el eficiente causa al fin en el suyo en cuanto a su ser real. Y la razón es la misma que se apuntó antes, que el fin para causar no se supone que exista según su ser real, y por ello, si se supone aprehendido en una causa eficiente que produce a otra causa eficiente del mismo fin, puede moverla finalmente, o puede concurrir con ella finalmente para dar el ser a aquella realidad de la que después procede el mismo fin según la existencia real, y así la casa tal como está en la mente del arquitecto es la causa final de fabricar, por ejemplo, una sierra, por la cual es hecha después de modo eficiente la casa.

e converso non constitui actu finem nisi concurrente seipso active ad suam causalitatem finalem.

12. Ad tertium concedendum est id totum quod intendit; nam aliqua est causa efficiens quae totum suum esse habet a fine in genere causae finalis, quem et propter quem causat. Quod non solum Aristotelis exemplo, sed etiam aliis ostendi potest; nam finis intellectus, verbi gratia, est intelligere; immo in universum potentia vel agens creatum dicitur esse propter operationem; ergo in genere finis intellectus causatur ab intelligere, non solum quoad causalitatem sed etiam quoad esse; nam propter intellectionem fit et est. Et hinc etiam intelligitur interdum finem esse causam agentis, non solum quoad actualem causalitatem in actu secundo, sed etiam quoad virtutem causandi in actu primo; ut, verbi gratia, sanitas est causa finalis rhabarbari, non tantum ut actu expellentis vel applicati ad expellendam choleram, sed etiam quoad ipsam virtutem innatam quam habet ad illum effectum; nam propter hunc finem illam recepit ab auctore naturae, ut sanitatem causaret. Et hoc secundum a fortiori colligitur ex primo, ut supra in simili dicebam; nam si ipsum esse rei quae est causa efficiens, causatur finaliter a suomet effectu, multo magis virtus effectiva ad causandum quae consequitur ad ipsum esse, poterit ab eodem fine causari. Atque in hoc etiam verificatur quod in conclusione diximus, finem et efficiens posse esse sibi invicem causas secundum idem; nam et finis in suo genere causat efficiens quoad esse eius, et efficiens in suo causat finem quoad suum esse reale. Et ratio est eadem quae supra tacta est, quia finis, ut causet, non supponitur esse secundum esse reale, et ideo si supponatur apprehensus in causa efficiente aliam efficientem causam ipsiusmet finis, potest finaliter illam movere vel cum illa finaliter concurrere ad dandum esse illi rei a qua postea idemmet finis secundum realem existentiam procedit, et sic domus in mente artificis est causa finalis fabricandi serram, verbi gratia, a qua serra domus ipsa postea efficienter fit.

13. Por lo cual, cuando autores serios afirman que el fin y el eficiente son mutuamente causas entre sí en diversos aspectos, se han de exponer en el sentido de que explicaron lo que conviene a aquellas causas más esencial y formalmente en cuanto causantes en acto; pero no como si hubieran excluido cualquier otro modo de causalidad mutua que pueda darse entre dichas causas. Así, pues, se atribuye especialmente al fin ser causa del agente en cuanto a la causalidad actual o acción, porque esto es necesario siempre y *per se*, ya que toda acción es de algún modo por causa del fin; en cambio, que sea causa del mismo ser del agente no es tan esencial o necesario, aunque a veces suceda así. Y aunque el agente concurra también a la causalidad del fin, como hemos explicado, con todo, esto se atribuye preferentemente al fin, porque él es el primero en mover e influir para la causalidad del agente, como se explicó también antes. Y por el contrario, se dice que el eficiente causa el fin según el ser de éste, ya que esto le conviene esencialmente y siempre, puesto que no puede obrar por causa de un fin sin que de algún modo produzca al fin mismo.

14. Y esto (para responder ya a la cuarta objeción) se ha de entender del fin *por razón del que*, o también del fin *con el que*, o formal, que es la consecución del fin objetivo. Pues el fin *para el que* no es producido por el eficiente, como atinadamente prueba esta objeción cuarta; ni tampoco el fin objetivo es producido, sino obtenido; en cambio, el fin *por razón del que* es el término intrínseco al que tiende y en el que termina la acción del agente, y por ello esencialmente y según su ser es efecto del agente. Y de modo semejante, cuando se ama o desea el bien no para que sea producido, sino para que sea poseído, la misma consecución o posesión del fin es producida por el mismo agente, porque toda la intención y aplicación de los medios tiende a ella, y entonces en esa serie es ella ciertamente el fin por cuyo motivo y por cuya causa se hace la operación.

De qué modo son mutuamente causas entre sí la materia y el fin

15. En tercer lugar hay que afirmar que el fin y la materia pueden ser entre sí mutuamente causas. Se prueba, porque Aristóteles dice que la forma y el fin coinciden en una misma realidad numérica; ahora bien, la forma no sólo

13. Quapropter, cum graves auctores dicunt finem et efficiens esse sibi mutuo causas secundum diversa, exponendi sunt quod explicuerint id quod magis per se convenit his causis ac formalius ut actu causantibus; non vero quod excluserint omnem alium modum mutuae causalitatis qui inter has causas haberi potest. Itaque specialiter attribuitur fini quod sit causa agentis quoad actualem causalitatem seu actionem, quia hoc est semper ac per se necessarium, eo quod omnis actio est aliquo modo propter finem; quod vero sit causa ipsius esse agentis, non est ita per se aut necessarium, quamvis saepe ita contingat. Et quamvis agens etiam concurrat ad causalitatem finis, ut declaravimus, tamen hoc magis attribuitur fini, quia ipse est primus in movendo et influendo ad causalitatem agentis, ut supra etiam declaratum est. E converso autem efficiens dicitur causare finem secundum esse eius, quia hoc per se ac semper illi convenit, quia non potest operari propter finem, nisi aliquo modo efficiat ipsum finem.

14. Hoc autem (ut ad quartam obiectionem iam respondeamus) intelligendum est de fine *cuius*, vel etiam de fine *quo* seu formali, qui est adeptio finis obiectivi. Nam finis *cui* non fit ab efficiente, ut recte probat illa quarta obiectio; nec etiam finis obiectivus fit, sed obtinetur; finis autem *cuius* est terminus intrinsecus ad quem tendit et terminatur actio agentis, et ideo per se et secundum suum esse est effectus agentis. Et similiter, quando bonum amatur seu desideratur non ut fiat, sed ut possideatur, ipsa consecutio vel possessio finis fit ab ipso agente, quia tota intentio et applicatio mediorum ad illam tendit; et tunc in illa serie illa est quidam finis cuius gratia et propter quem fit operatio.

Quomodo materia et finis sint sibi invicem causae

15. Tertio dicendum est finem et materiam posse mutuo sibi invicem esse causas. Probatur, quia Aristoteles ait formam et finem coincidere in idem numero; est

es el fin de la generación, sino también de la misma materia, ya que la materia por su naturaleza es por causa de la forma como por su fin, y es también al mismo tiempo por causa del compuesto, puesto que estas dos cosas no son contradictorias sino que están subordinadas. Por tanto, la materia es efecto de la forma y del compuesto en el género de causa final; es así que la misma materia es causa material de la forma y del compuesto; por consiguiente, hay reciprocidad entre estas dos causas en la razón de causa y de causado. Esto ciertamente es general por parte de la materia, y no por parte del fin, sino únicamente cuando el fin es tal que conste de materia o dependa de ella; en efecto, toda materia se ordena a alguna forma o compuesto como a fin, y por eso en cualquier materia respecto de tal forma interviene dicha causalidad mutua; pero no todo fin consta de materia o depende de ella, como es claro por sí; y por esto, por parte de él no puede ser universal esa reciprocidad. Y, explicada así esta aserción, no queda en ella ninguna dificultad, y su fundamento es el mismo que se tocó antes, que para causar no supone el fin la preexistencia real, y por eso puede ser causa de su materia, aun cuando sea causado realmente por ella en su género.

Se excluye la causalidad mutua entre la forma y el fin

16. Digo en cuarto lugar: la forma y el fin, hablando de modo propio y esencial, no pueden nunca ser mutuamente causas entre sí. Hablo de la forma en cuanto ejerce el género de causa formal y por ello dije *hablando de modo propio y esencial;* en efecto, sucede a veces que una forma que es efecto de otra en el género de causa final, es causa de la misma forma que es el fin; sin embargo, nunca es su causa formal, sino eficiente o material. Del mismo modo que el *lumen gloriae* es efecto de la visión beatífica en el género de causa final y es también su causa, no formal sino eficiente; y el entendimiento es también efecto de la misma visión en el género de fin, pues por causa de ella se hace, y es su causa material y eficiente, mientras que formal no puede serlo. Y la razón de la conclusión es que o bien se considera la forma en cuanto es fin de la ge-

autem forma non tantum finis generationis sed etiam ipsius materiae, quia materia natura sua est propter formam tamquam propter finem, et simul etiam est propter compositum, quia haec duo non repugnant, sed subordinata sunt. Est ergo materia effectus formae et compositi in genere causae finalis; sed eadem materia est causa materialis formae et compositi; ergo est reciprocatio inter has duas causas in ratione causae et causati. Quod quidem generale est ex parte materiae, non vero ex parte finis, sed tunc solum quando talis est finis ut materia constet vel ab illa pendeat; omnis enim materia ordinatur ad aliquam formam vel compositum, ut ad finem, et ideo in quacumque materia respectu talis intercedit semper dicta causalitas mutua; non autem omnis finis constat materia aut pendet ab illa, ut per se notum est; et ideo ex parte eius non potest esse universalis illa reciprocatio. Atque ita explicata hac assertione, nulla manet in ea difficultas et fundamentum eius est idem quod supra tactum est, quia finis, ut causet, non supponit praeexistere realiter, et ideo potest esse causa suae materiae, licet ab illa realiter causetur in suo genere.

Mutua causalitas inter formam et finem excluditur

16. Dico quarto: forma et finis, proprie ac per se loquendo, nunquam possunt esse sibi invicem causae. Loquor de forma ut exercet genus causae formalis, et ideo dixi *proprie et per se loquendo;* nam interdum contingit unam formam quae est effectus alterius in genere causae finalis, esse causam eiusdem formae quae est finis; tamen nunquam est causa formalis eius, sed aut efficiens, aut materialis. Ut lumen gloriae est effectus visionis beatificae in genere causae finalis, et est etiam causa eius, non formalis, sed efficiens; et intellectus etiam est effectus eiusdem visionis in genere finis, quia propter illam fit, et est causa eius et materialis et efficiens, formalis autem esse non potest. Et ratio conclusionis est, nam vel consideratur forma ut est finis genera-

neración, o en cuanto se ordena a otra forma u operación como a fin. En el primer sentido, la forma y el fin recaen sobre una misma realidad numérica y por eso no puede dicha forma ser causa formal de aquel fin, ya que no puede ser causa formal de sí misma; lo cual sucede al contrario en la causalidad final; pues una misma forma, en cuanto antecedente en la intención, es causa de sí misma en la ejecución según la causalidad final, la cual no requiere preexistencia real. Pero, en cambio, en el género de causa formal no puede la forma causarse a sí misma, sino al compuesto, puesto que su causalidad consiste en la composición y unión con la materia.

17. Y para que la conclusión carezca en cuanto a esta parte de toda dificultad, se ha de entender de la forma comparada con su efecto propio, cual es el compuesto, y esto lo digo porque si se compara con la misma unión o información actual, en realidad en el género de fin es efecto suyo; pues la forma es para informar, y para este fin se hace, y sin embargo la misma información procede de la forma en el género de causa formal; con todo, no es tan propiamente efecto suyo como causalidad suya; sin embargo, si también la misma unión o información se llama efecto de la forma en el género de causa formal, la conclusión establecida antes se ha de limitar en lo que se refiere a tal efecto, a causa de la especial conexión que tiene con la forma misma, en cuanto ejerce la razón de forma. Pues del mismo modo que la causa eficiente es por la operación y así entre ellas dos existe una causalidad mutua, ya que la operación es causa final de la potencia activa y la potencia es causa eficiente de la operación, así la forma es por causa de la información y en su género es su causa. Pero, en cambio, comparando la forma, en cuanto es fin de la generación, con la misma forma propia en cuanto informante, no puede intervenir esa mutua causalidad, ya que es enteramente una y la misma forma.

18. Pero, si comparamos dos formas, de las cuales una se ordena a la otra como a fin, tampoco puede intervenir esa causalidad mutua, puesto que una forma no puede ser causa formal de la otra en cuanto es también forma; pues si sucede que una forma es informada por otra forma accidental, es preciso que aquella que es informada ejerza bajo ese aspecto causalidad material,

tionis, vel ut ordinatur in aliam formam seu operationem ut in finem. Priori modo forma et finis incidunt in idem numero, et ideo non potest illa forma esse causa formalis illius finis, quia non potest esse causa formalis suiipsius; quod secus est in causalitate finali; nam eadem forma ut antecedens in intentione est causa suiipsius in exsecutione secundum causalitatem finalem, quae non requirit praeexistentiam in re. At vero in genere formalis causae non potest forma causare seipsam, sed compositum, quia causalitas eius consistit in compositione et unione ad materiam.

17. Ut autem conclusio quoad hanc partem omni careat difficultate, intelligenda est de forma comparata ad proprium effectum suum, ut est compositum, quod dico quia si comparetur ad ipsammet unionem vel actualem informationem, revera in genere finis est effectus eius; nam forma est ut informet, et propter hunc finem fit, et tamen ipsamet informatio est a forma in genere causae formalis; tamen non tam proprie est effectus eius quam causalitas eius; si tamen ipsa etiam unio vel informatio effectus formae vocetur in genere causae formalis, quoad talem effectum limitanda est posita conclusio propter specialem connexionem quam habet cum ipsa forma, ut exercet rationem formae. Nam, sicut efficiens est propter operationem et ideo inter illa est mutua causalitas, nam operatio est causa finalis potentiae activae et potentia est causa efficiens operationis, ita forma est propter informationem et in suo genere est causa eius. At vero comparando formam, prout est finis generationis, ad eamdem propriam formam, ut informantem, non potest intercedere dicta mutua causalitas, quia est una et eadem prorsus forma.

18. Si autem formas duas comparemus, quarum una ad alteram ut ad finem ordinatur, etiam non potest illa mutua causalitas intercedere, quia una forma non potest esse causa formalis alterius quatenus etiam forma est; si enim contingat unam formam alia accidentali informari, necesse est ut ea quae informatur exerceat sub ea ratione causalitatem materialem, non formalem. Scio

no formal. Sé que algunos hablan de tal modo que dicen que los actos inmanentes dependen del alma o de la potencia vital en el género de causa formal, a pesar de que los mismos actos inmanentes son causas formales accidentales; y de modo semejante suele decirse que las pasiones o potencias del alma dependen de ella en el género de causa formal, a pesar de que la informan. Pero estas expresiones son impropias, pues ni los actos ni las potencias dependen de la forma más que de modo material o eficiente; pero como esa eficiencia es muy intrínseca, o por resultancia natural, suele llamarse efecto secundario de la forma, aunque de modo propio y en rigor no pertenezca al efecto formal.

Se excluye la causalidad mutua de la causa eficiente con respecto a la material y formal

19. Digo en quinto lugar: la causa eficiente no puede tener mutua causalidad con la materia o la forma, sino sólo con la causa final, como ya explicamos. El sentido de la conclusión es que si alguna causa produce verdadera y propiamente alguna forma, no puede ser causada por ella en el género de causa formal; y al revés, si alguna forma constituye formalmente alguna realidad, no puede ser hecha eficientemente por ella. Y en cuanto a estas dos partes, no hay ninguna dificultad en la conclusión sentada. La razón está, primero, en que la causa eficiente se supone absolutamente existente para que produzca; por consiguiente, no puede quedar formalmente constituida por la forma a la que produce. La consecuencia es clara, porque si dicha realidad ha de quedar constituida en su ser por la forma, la forma se supone ya constituida, puesto que se supone que tiene ya el ser; por consiguiente, no puede quedar formalmente constituida por una forma producida por ella. En segundo lugar, porque la forma es el principio de la acción; por consiguiente, la forma que es término de la acción no puede ser la causa formal del mismo agente; pues por este motivo dijo Aristóteles en el II de la *Física*, c. 7, text. 70, que la forma que se hace no coincide con el eficiente en la misma realidad numérica, sino en la misma realidad específica. Y de estas razones se infiere fácilmente que la conclusión se ha

nonnullos ita loqui ut dicant actus immanentes dependere ab anima vel a potentia vitali in genere causae formalis, cum tamen ipsimet actus immanentes sint causae formales accidentales; et similiter dici solet passiones vel potentias animae pendere ab illa in genere causae formalis, cum tamen illam informent. Sed hae locutiones sunt impropriae, nam neque actus neque potentiae pendent a forma nisi aut materialiter aut effective; quia vero illa efficientia est valde intrinseca aut per resultantiam naturalem, dici solet secundarius effectus formae, tamen proprie et in rigore non pertinet ad effectum formalem.

Excluditur mutua causalitas inter efficientem causam respectu materialis et formalis

19. Dico quinto: causa efficiens non potest habere mutuam causalitatem cum materia vel forma, sed solum cum finali causa, ut iam explicuimus. Sensus conclusionis est quod si aliqua causa vere ac proprie efficiat aliquam formam, non potest ab illa causari in genere causae formalis; et e converso, si aliqua forma formaliter constituit aliquam rem, non potest ab illa effective fieri. Et quoad has duas partes nulla est difficultas in conclusione posita. Et ratio est, primo, quia causa efficiens supponitur absolute existens ad efficiendum; ergo non potest formaliter constitui per formam quam efficit. Patet consequentia, quia si illa res in suo esse per formam constituenda est, iam forma supponitur constituta, quia iam supponitur habens esse; ergo non potest formaliter constitui per formam a se factam. Secundo, quia forma est principium agendi; ergo forma, quae est terminus actionis, non potest esse causa formalis ipsiusmet agentis; hac enim ratione Aristoteles dixit, II Phys., c. 7, text. 70, formam quae fit non coincidere in idem numero cum efficiente, sed in idem specie. Ex his autem rationibus facile colligitur conclusionem intelligendam

de entender acerca de la causalidad formal refiriéndonos al propio ser de la misma causa eficiente; pues si hablamos de la causalidad formal refiriéndonos a algún otro ser sobreañadido al mismo eficiente, puede suceder con frecuencia que la forma producida por la causa eficiente informe a su causa, como el amor informa a la voluntad por la que es hecho, y no la informa empero para darle a ella aquel ser por el que ha sido causado por ella; por consiguiente, tampoco la informa en cuanto es eficiente, sino en cuanto puede ser sujeto y causa material.

20. De modo semejante se ha de entender la conclusión comparando la causa eficiente con la material. Pues si alguna cosa produce alguna materia, no puede ser causada materialmente por ella; y al contrario, si una cosa causa materialmente a otra, no puede ser hecha eficientemente por ella. Y ciertamente, si se habla sólo de la materia prima, la cosa es clarísima, puesto que la materia prima no puede ser hecha más que por creación, y por ello su causa está alejadísima de toda dependencia de la materia; por consiguiente, es imposible que cualquier cosa que sea causada a partir de tal materia, sea causa eficiente de la materia, no sólo de la misma materia numéricamente, sino de ninguna absolutamente; sin embargo, extendiendo la conclusión (en el sentido que verdaderamente ha de tener) a toda causa material o subjetiva, la razón general es que la causa eficiente se supone simple y absolutamente existente para que actúe, y por ello, si necesita alguna causa o causalidad material para existir, tal causa se supone antes de toda eficiencia suya, y, por tanto, tal cosa no puede ser causa eficiente de su materia. Y se confirma, pues la causa material es intrínseca si se compara con el compuesto, o está íntimamente unida si se compara con la forma; por consiguiente, bien sea el compuesto la realidad que se dice causa eficiente, bien sea la forma, no puede producir la materia o el sujeto de que depende. La consecuencia es clara porque la constitución intrínseca de la cosa, o la unión, es algo absolutamente anterior a su eficiencia; asimismo, también porque la constitución intrínseca no puede proceder eficientemente de la cosa misma que es constituida; ni la intrínseca unión material puede proceder eficientemente de la forma misma que se une, pues de lo

esse de causalitate formali quantum ad proprium esse ipsius causae efficientis; nam si loquamur de causalitate formali quantum ad aliquod aliud esse superadditum ipsi efficienti, saepe accidere potest ut forma facta a causa efficienti suam causam informet, ut amor informat voluntatem a qua fit, non vero informat illam quoad dandum ei illud esse per quod ab ipsa causatur; unde nec informat illam ut efficiens est, sed ut subiectum et causa materialis esse potest.

20. Simili modo intelligenda est conclusio comparando efficientem causam ad materialem. Nam si res aliqua efficit aliquam materiam, non potest ab illa materialiter causari; et e converso, si una res materialiter causat aliam, non potest ab illa effective fieri. Et quidem, si sermo est tantum de materia prima, est res evidentissima, quia materia prima non potest fieri nisi per creationem, et ideo causa eius est remotissima ab omni dependentia a materia; ergo impossibile est ut quidquid ex tali materia causatur, sit causa efficiens materiae, non modo eiusdem numero, verum neque ullius omnino; tamen, extendendo conclusionem (ut revera intelligenda est) ad omnem causam materialem seu subiectivam, ratio generalis est quia causa efficiens supponitur simpliciter et absolute existens ad agendum, et ideo si indiget aliqua causa vel causalitate materiali ut sit, talis causa supponitur ante omnem efficientiam eius, ac proinde non potest talis res esse causa efficiens suae materiae. Et confirmatur, nam causa materialis est intrinseca si comparetur ad compositum, vel est intime coniuncta, si comparetur ad formam; ergo sive res quae dicitur causa efficiens sit compositum, sive forma, non potest efficere materiam vel subiectum a quo pendet. Patet consequentia, quia intrinseca rei constitutio vel unio est simpliciter prior quam efficientia eius; item etiam quia intrinseca constitutio non potest esse effective ab ipsamet re quae constituitur; nec intrinseca unio materialis potest esse effective ab

contrario también la misma educción de la forma podría proceder eficientemente de la misma forma que es educida.

21. *La disposición última no procede eficientemente de la forma.*— Pero en contra de esta parte suelen aducirse algunas réplicas. Una es sobre la forma y disposición última; pero sobre esto se ha tratado ampliamente en la Disputación XIII, sobre la causa material, donde mostramos que es más probable que la disposición última que prepara verdaderamente la materia no proceda eficientemente de la forma; en cambio, la que procede eficientemente de la forma no prepara la materia ni participa de la causalidad material, sino que es una disposición que adorna y cuasi favorece, y que confiere la unión de la forma con la materia.

22. *Si la expulsión de una forma es causa material de la introducción de otra.*— La segunda objeción es acerca de la introducción de una forma y la expulsión de la otra; pues esta expulsión es como la causa material de aquélla. Pero estas cosas pertenecen a la causalidad mutua entre la materia y la forma más bien que al caso presente; pues la forma introducida no expulsa a la otra eficientemente, sino formalmente, como antes se vio, y si se habla de la forma que activamente introduce otra, respecto de ella la expulsión de la forma no tiene ninguna causalidad, sino que es sólo efecto secundario de dicha acción. Agrego también que la expulsión de la forma se dice impropiamente causa material de la introducción de la otra forma, pues más bien es la remoción de un cierto impedimento, no tanto antecedente cuanto subsiguiente o concomitante, o si hay algún orden o prioridad es más bien según nuestra consideración que según una verdadera causalidad.

23. *Si el abrir la ventana tiene causalidad respecto de la entrada de la luz.*— Otra objeción suele proponerse acerca del hecho de abrir la ventana y entrar la luz, la cual parece más bien vulgar que filosófica; pues la apertura de la ventana es la remoción de un cierto impedimento absolutamente antecedente en orden de naturaleza, ya que de ningún modo es efecto de la introducción de la luz. Y si imaginamos que la ventana es abierta por un viento exterior que la empuja y que entra, en este sentido la apertura ciertamente procede de modo

ipsa forma quae unitur, alias etiam ipsa eductio formae posset esse effective ab eadem forma quae educitur.

21. *Dispositio ultima non est effective a forma.*— Solent autem contra hanc partem nonnullae instantiae afferri. Una est de forma et dispositione ultima; sed de hac multa dicta sunt disp. XIII, de causa materiali, ubi probabilius esse ostendimus dispositionem ultimam, quae vere praeparat materiam, non esse effective a forma; quae vero est effective a forma, non esse praeparantem materiam, nec participare causalitatem materialem, sed esse dispositionem ornantem et quasi foventem et conferentem unionem formae cum materia.

22. *Expulsio unius formae an causa materialis introductionis alterius.*— Altera instantia est de introductione unius formae et expulsione alterius; nam haec expulsio est quasi causa materialis illius. Sed haec magis pertinet ad mutuam causalitatem inter materiam et formam quam ad praesens; nam forma introducta non expellit alteram effective, sed formaliter, ut supra visum est; si autem sit sermo de forma active introducente aliam, respectu illius expulsio formae nullam habet causalitatem, sed tantum est effectus secundarius illius actionis. Addo etiam expulsionem formae improprie dici causam materialem introductionis alterius formae; nam potius est remotio cuiusdam impedimenti, non tam antecedens quam subsequens vel concomitans, vel, si aliquis est ordo vel prioritas, est magis secundum considerationem nostram quam secundum veram causalitatem.

23. *Fenestrae apertio, an habeat causalitatem respectu ingressus lucis.*— Alia instantia esse solet de apertione fenestrae et introductione lucis, quae magis videtur vulgaris quam philosophica; nam apertio fenestrae est remotio cuiusdam impedimenti simpliciter antecedens ordine naturae, quia nullo modo est effectus introductionis lucis. Quod si fingamus fenestram aperiri ab externo vento impellente et introeunte, sic apertio quidem est effective ab aere impel-

eficiente del aire que empuja; con todo, el aire, en cuanto empuja y es eficiente, de ningún modo es efecto de la misma acción de abrir en el género de causa material, puesto que el aire al empujar no produce aquel movimiento de la ventana, como introducido ya en lugar de ella, sino como tocándola e imprimiéndole el ímpetu, lo cual hace en un tiempo o instante anterior a introducirse en el lugar de la ventana y a que la ventana misma sea movida de su lugar; y así, respecto de esta eficiencia, no hay ninguna causalidad material en su efecto. Y si el aire se considera como ocupando ya el lugar de la ventana que se abre, en este sentido no es causa eficiente de la acción de abrir, sino formal, concretamente por la incompatibilidad formal de aquellos dos cuerpos en el mismo espacio. Y según esta razón, si hay una causalidad mutua entre la acción de abrir la ventana y la introducción del aire, pertenece a la causa material y formal, no a la eficiente; y el mismo juicio se da de ella que de la introducción de una forma y la expulsión de la otra. Y así, siempre es verdad que la causa eficiente no tiene causalidad mutua con su efecto sino en el género de fin; ni Aristóteles enseñó nunca otra cosa. Pero inmediatamente se les presentará aquí a los teólogos la dificultad de la disposición última para la gracia, que remitimos a ellos; juzgamos, sin embargo, que de acuerdo con estos principios se puede dar un juicio verdadero acerca de ella.

De qué modo puede haber causalidad recíproca entre causas del mismo género

24. *En el mismo género no existen absolutamente ningunas causas que sean mutuamente causas entre sí.*— En último lugar hay que decir que dentro del mismo género de causa no pueden dos cosas ser mutuamente causas absolutamente y según un mismo aspecto; relativamente, en cambio, y en aspectos cuasi específicamente diversos, no hay contradicción dentro del mismo género de causa. La primera parte es la opinión de Aristóteles en los lugares referidos, la cual enseñan también absolutamente todos sus comentaristas y puede probarse por inducción; pues una cosa que produce a otra no puede a su vez ser hecha por la primera, y así en los demás casos. Y puede darse una razón propia en cada uno de los casos; porque la materia o no tiene causa material, como la

lente, tamen ille aer, ut impellens et efficiens, nullo modo est effectus ipsius apertionis in genere causae materialis, quia aer impellens non efficit illum motum fenestrae, ut introductus iam in locum eius, sed ut contingens et imprimens illi impetum, quod facit prius tempore vel instanti quam in locum fenestrae introducatur et quam fenestra ipsa a loco suo moveatur; et ita respectu illius efficientiae nulla est causalitas materialis in effectu eius. Quod si consideretur aer ut iam occupans locum fenestrae quae aperitur, sic non est causa effectiva apertionis, sed formalis, per formalem nimirum incompossibilitatem illorum duorum corporum in eodem spatio. Et secundum hanc rationem, si est mutua causalitas inter apertionem fenestrae et introductionem aeris, pertinet ad materialem et formalem, non ad efficientem; et idem iudicium de illa est quod de introductione unius formae et expulsione alterius. Atque ita in universum verum est causam efficientem non habere mutuam causalitatem cum suo effectu nisi in genere finis; neque Aristoteles unquam aliam docuit. Statim vero occurret hic theologis difficultas de ultima dispositione ad gratiam, quam illis remittimus; existimamus autem iuxta haec principia verum iudicium de illa ferendum esse.

Quomodo inter causas eiusdem generis esse possit causalitas reciproca

24. *In eodem genere causae simpliciter nullae sunt sui mutuo causae.*— Ultimo dicendum est intra idem genus causae non posse duas res esse sibi invicem causas simpliciter et secundum idem; secundum quid autem et secundum diversas rationes veluti specificas intra idem genus causae non repugnare. Prior pars est sententia Aristotelis citatis locis, quam absolute etiam docent omnes eius interpretes et potest inductione probari; nam res quae aliam efficit non potest ab ea vicissim fieri, et sic de caeteris. Ratio autem in singulis potest propria reddi; nam materia vel non habet materialem causam, ut materia prima, vel si habet, ut

materia prima, o si la tiene, como la materia segunda, no puede ser su materia aquella misma cosa que ella compone o recibe. En efecto, la materia se comporta como parte o como potencia receptiva para su efecto, y se presupone para él; pero si ella tiene causa material se comporta con ésta como el todo con la parte y la supone en el orden de generación o de existencia, y por eso no puede darse tal círculo entre las causas materiales. Pero tampoco entre las formales, ya que la forma no tiene causa formal, como decíamos antes. También en la causa final es la cosa clara, porque la causa final como tal no tiene causa final; y si la tiene en cuanto se reviste de alguna razón de medio, no puede ordenarse como a fin a aquella misma cosa que es medio para ella; de lo contrario, en el mismo orden de intención sería anterior y posterior, lo cual es contradictorio. La razón es también clara en las causas eficientes, pues la cosa que produce a otra se supone que existe y, por consiguiente, que ha sido hecha, si necesita producción, y por eso es imposible que sea hecha eficientemente por su mismo efecto. Y esto se ha de entender siempre (y hay que tenerlo en cuenta también al hablar de los fines) tratando de la actual causalidad mutua que sea simultánea; pues, hablando sólo de la potencia de causar y en sentido dividido, no hay contradicción en que una cosa que ahora es fin de otra cese en aquella causalidad y se ordene después a otra como a fin en virtud de la libertad del agente. Y de modo semejante no repugnaría que una cosa que ahora produce a otra fuese hecha por ésta, si el orden de causación hubiese sido cambiado desde el principio, y la cosa que ahora es hecha por una causa no hubiese sido hecha por ella, sino por otra; pues en ese caso no habría inconveniente en que dicha cosa pudiese hacer a aquella otra por la que es hecha ahora, como antes referí. Pero ahora no hablamos en sentido dividido, sino conjunto, y así es imposible que una cosa sea hecha por el efecto que ella hace.

25. Suele darse aquí otra razón general: que, de lo contrario, una misma cosa sería causa de sí misma; pues lo que es causa de la causa, es causa de lo causado, axioma que se mantiene en las causas del mismo género, como afirman todos y notó especialmente Escoto, *In IV*, dist. 49, q. 2, y en *Theoremat.*, 22 *conclus. univers.* Pero no sin razón podría preguntar alguien por qué esa

materia secunda, non potest eadem res quam ipsa componit aut recipit esse materia eius. Quia materia comparatur ut pars vel potentia receptiva ad suum effectum et ad illum supponitur; si vero ipsa habet causam materialem, ad illam comparatur ut totum ad partem, et generationis seu existendi ordine illam supponit, et ideo non potest esse talis circulus inter causas materiales. Nec vero inter formales, quia forma non habet causam formalem, ut supra dicebamus. In causa etiam finali est res manifesta, quia causa finalis ut sic non habet causam finalem; quod si illam habet quatenus induit aliquam rationem medii, non potest in eamdem rem quae est medium ad illam ut in finem ordinari; alioqui in eodem ordine intentionis esset prior et posterior, quod repugnat. In efficientibus est etiam manifesta ratio, quia res quae efficit aliam supponitur esse, et consequenter facta, si effectione indigeat, et ideo impossibile est ut a suo effectu effective fiat. Quod semper intelligendum est (quod in finibus etiam est observandum) loquendo de actuali causalitate mutua quae simul sit; nam loquendo tantum de potentia causandi et divisim, non repugnat ut res quae nunc est finis alterius cesset ab illa causalitate, et postea ordinetur ad alteram ut in finem ex libertate agentis. Et similiter non repugnaret ut res quae nunc efficit aliam fieret ab illa, si ordo causandi a principio fuisset mutatus, et res quae nunc fit ab una causa non fieret ab illa, sed ab alia; nam tunc sine inconvenienti posset illa efficere eamdem rem a qua nunc facta est, ut supra tractavi. Nunc autem non divisim, sed coniunctim loquimur, et sic impossibile est ut res fiat ab effectu quem facit.

25. Alia ratio generalis hic tradi solet, quia alias idem esset causa suiipsius; nam quod est causa causae, est causa causati, quod axioma tenet in causis eiusdem generis, ut omnes dicunt, et specialiter adnotavit Scotus, In IV, dist. 49, q. 2, et in Theorematibus, 22 conclus. universali. Non immerito autem interrogare potest aliquis quare

consecución se mantiene en las causas del mismo género y no en las de diversos. Además podría alguien dudar, pues no se sigue que algo sea causa de sí esencialmente, sino sólo accidentalmente, al modo como el abuelo es causa del nieto, en lo cual no hay grave inconveniente. A la primera parte respondo que la razón está en que en los géneros diversos, por el hecho mismo de cambiar el modo de causación, se cambia también la razón de ser, que se supone en la causa para el efecto. Y consiguientemente, lo que es causa de su causa no es causa de ella según aquello que tiene recibido de su causa, sino según otra cosa; de la manera como, aunque el fin sea causa de su eficiente, no es causa de él según el ser ejercido de existencia que tiene recibido de él, sino según el ser aprehendido. En cambio, si en un mismo género se produjesen mutuamente dos cosas, y en un mismo orden se presupusiera la una para la otra, y al revés, lo cual es contradictorio; no sólo una cosa causaría a la otra según aquel mismo ser que tiene recibido de ella, y al contrario, sino que por lo mismo virtualmente se causaría a sí misma. Por lo cual, a la segunda parte se responde que aquella causa se dice *per accidens* porque no influye inmediatamente en el efecto mediato; sin embargo, es causa *per se* de su efecto inmediato, en el cual virtualmente queda contenido el otro efecto y emana esencialmente de él, y por eso repugna que algo sea causa de sí de este modo tanto como si se produjera a sí mismo esencial e inmediatamente.

26. *Se resuelven algunas objeciones ligeras contra lo dicho.*— Suelen ponerse otras objeciones de menor peso contra esta conclusión, puesto que en todos los géneros de causas parece que puede ser objeto de ataques; en la eficiente, porque si las dos manos están calientes y en contacto simultáneo, se aumenta y conserva el calor; en cambio, si están frías, al frotarse se calientan mutuamente. En las disposiciones que se refieren a la causa material, el calor dispone verdaderamente al enrarecimiento y éste al calor. En los fines, la potencia es por razón de la operación y la operación por causa de la potencia. Finalmente, en las causas formales, aunque físicamente no se encuentre esa reciprocidad, se halla sin embargo metafísicamente, cuando una diferencia contrae a otra y por su parte puede ser contraída por ella; pues mortal contrae

illa consecutio teneat in causis eiusdem generis, non autem diversorum. Deinde dubitare quis potest, quia non sequitur quod aliquid sit causa sui per se, sed tantum per accidens, sicut avus est causa nepotis, quod non videtur magnum inconveniens. Ad priorem partem respondeo rationem esse, quia in diversis generibus, hoc ipso quod mutatur causandi modus, mutatur etiam ratio essendi, quae in causa supponitur ad effectum. Et consequenter id quod est causa suae causae non est causa eius secundum id quod habet a sua causa, sed secundum aliud; ut quamvis finis sit causa sui efficientis, non est causa eius secundum esse existentiae exercitum, quod ab illo habet, sed ut apprehensum. At vero si in eodem genere duo se mutuo efficerent, et secundum eumdem ordinem unum supponeretur ad aliud et e converso, quod repugnat, et unum causaret aliud secundum illudmet esse quod ab illo habet et e converso, et ideo virtute causaret seipsum. Unde ad alteram partem respondetur illam causam dici per accidens, quia non immediate influit in effectum mediatum; tamen est causa per se sui immediati effectus, in quo virtute continetur alius effectus, et per se ab illo manat, et ideo perinde repugnat aliquid hoc modo esse causam sui ac si per se et immediate se efficeret.

26. *Leviores obiectiones contra praedicta solvuntur.*— Aliae obiectiones leviores fieri solent contra hanc conclusionem, quia in omnibus generibus causarum videtur pati calumniam; in efficiente, quia duae manus si sint calidae et simul se contingant, se mutuo fovent et conservant; si vero sint frigidae, confricatione se mutuo calefaciunt. In dispositionibus quae ad materialem causam pertinent, calor vere disponit ad raritatem et raritas ad calorem. In finibus potentia est gratia operationis, et operatio propter potentiam. In formalibus denique, quamvis physice non inveniatur illa vicissitudo, reperitur tamen metaphysice, dum una differentia contrahit aliam et vicissim potest contrahi ab illa; nam mortale contrahit ra-

a racional, o a intelectual tomado ampliamente, como cuando el hombre se dice viviente, intelectual, mortal; y por el contrario, racional contrae a mortal.

27. *De qué modo se calientan mutuamente las manos que se frotan una con otra.*— Se responde, sin embargo, a la primera dificultad que si las dos manos están igualmente calientes no se conservan por la acción mutua, sino resistiendo más fuertemente a la cualidad contraria o bien atacándola. Pero si están frías, no se calientan *per se*, sino *per accidens* mediante el movimiento, y entonces no actúa una sobre la otra en cuanto recibe el calor por medio del frotamiento con la otra, sino por la virtud de mover y de tocar que tiene, y en este sentido no hay inconveniente en que dos cosas obren mutuamente sobre sí mismas si actúan *per se* mediante virtudes propias y no mediante aquello que recibe una de la otra, al modo como el estómago calienta al vino con un calor formal e innato y el vino calienta al estómago con calor virtual que tiene de por sí, y de este modo no repugna que dos cosas obren mutuamente entre sí como causas eficientes; sin embargo, ello no sucede según el ser propio por el que causan, y así, hablando formalmente, la causa no es hecha por su efecto, que es lo que decimos que repugna.

28. *Si dos formas son disposiciones mutuas entre sí.*— A la segunda dificultad se responde en primer lugar que la causa dispositiva no es la causa material propiamente, sino sólo condicionalmente y de modo reductivo, por lo cual aquélla no es tanto una mutua causalidad material cuanto una cierta concordia o proporción mutua entre aquellas dos formas que existen en el mismo sujeto; en la cual no hay repugnancia alguna. Además, se dice que estas disposiciones son siempre de algún modo de razones diversas; así, en el ejemplo propuesto del calor y el enrarecimiento, el calor parece que no es sólo una disposición, sino también eficiente de algún modo; y entonces el enrarecimiento no es tanto una disposición preparatoria cuanto consiguiente, y ésta no tiene razón propia de causa. Y muchas cosas parecidas dijimos antes de estas causas, en la disputación XIII, sec. 3.

29. *Dos fines parciales son mutuamente entre sí causas finales.*— Finalmente, por esta conexión de disposiciones puede entenderse la última parte de la conclusión. Pero principalmente ha sido puesta a causa de la dificultad tercera, a la cual concedemos que según las diversas razones de los fines no repugna que dos cosas sean entre sí mutuamente fines, como prueba el argumento; sin embargo, ello sucede sólo condicionadamente, pues aquellos son cuasi fines parciales de los cuales se constituye un fin íntegro, que cae por entero bajo una intención adecuada; con todo, para aquella relación mutua —cualquiera que sea— es menester que esos fines en su género sean en algún sentido de diversas razones. A lo cuarto se responde que aquí tratamos de las causas propias y reales; y las diferencias no son de esta clase, sino sólo según la razón, e incluso de ese modo las diferencias no se contraen mutuamente *per se*, sino a lo más en cuanto están unidas en un género común.

Se satisface a la razón de duda propuesta al principio

30. Por último, con lo dicho queda resuelta la razón de duda propuesta al principio. Pues si uno considera atentamente lo que dijimos, nunca se comportan dos causas entre sí de tal modo que una suponga absolutamente a la otra en la existencia, ni al contrario, incluso en el orden de naturaleza; pues el fin, en cuanto es causa del agente, no se supone necesariamente existente; pero en cuanto es efecto, supone a la causa eficiente como existente; igualmente la forma supone la materia; sin embargo, absolutamente la materia no supone a la forma, sino que solamente la requiere como concomitante o consiguiente en el orden de naturaleza. Y de este modo fácilmente se evita el círculo de prioridad y posterioridad en la existencia, incluso según el orden de naturaleza. En cambio, en la causación según diversos géneros de causas no ofrece ningún inconveniente, porque o bien una causalidad es tal que no supone la existencia, como sucede en el fin, o si requiere la existencia, no son mutuamente causas entre sí según el ser absoluto, y así, si en una causa se supone el ser, según éste no es propiamente efecto de la otra, sino según algo que se le añade; a la manera como lo hemos explicado en la forma respecto de la materia y en los accidentes respecto del sujeto; y así se evitan fácilmente todos los inconvenientes de esta conexión y causalidad mutua de las causas. Y con esto se ha tratado hasta aquí de las causas del ente y de la primera parte principal de esta obra.

tionale vel intellectuale late sumptum, ut si homo dicatur vivens, intellectuale, mortale; et e contrario rationale contrahit mortale.

27. *Manus invicem se fricantes qualiter se mutuo calefaciant.*— Respondetur tamen ad primam duas manus, si aeque sint calidae, non se conservare mutuo agendo, sed fortius resistendo contrario, aut expugnando illud. Si vero sint frigidae, non per se se calefacere, sed per accidens medio motu, et tunc una non agit in aliam quatenus calorem recipit media confricatione alterius, sed vi movendi ac tangendi quam habet, et hoc modo non est inconveniens duas res mutuo agere in seipsas, si per se agant per proprias virtutes et non per id quod ad invicem recipiant, ut stomachus calefacit vinum calore formali et innato, et vinum calefacit stomachum calore virtuali quem ex se habet, et hoc modo non repugnat duo mutuo in se efficere; id tamen non est secundum proprium esse per quod causant, et ita, formaliter loquendo, non fit causa ab effectu suo, quod repugnare dicimus.

28. *Duaene formae sibi mutuae dispositiones.*— Ad secundam instantiam respondetur imprimis causam dispositivam proprie non esse causam materialem, sed secundum quid et reductive, unde illa non tam est mutua causalitas materialis quam mutua quaedam concordia vel proportio inter duas formas in eodem subiecto existentes; in qua nulla est repugnantia. Deinde dicitur has dispositiones semper esse aliquo modo diversarum rationum; ut in exemplo posito de calore et raritate, calor videtur esse non tantum dispositio, sed etiam aliquo modo efficiens, et tunc raritas non tam est dispositio praeparans quam consequens, quae non habet propriam rationem causae. Et similia multa diximus de his causis supra, disp. XIII, sect. 3.

29. *Duo partiales fines sibi invicem sunt finales causae.*— Denique de hac dispositionum connexione intelligi potest posterior pars conclusionis. Sed praecipue posita est propter instantiam tertiam, ad quam concedimus secundum diversas rationes finium non repugnare ut duo sint sibi invicem fines, ut argumentum probat; tamen illud est tantum secundum quid; nam illi sunt quasi fines partiales, ex quibus unus integer coalescit, qui totus cadit sub unam adaequatam intentionem; tamen ad illam qualemcumque mutuam habitudinem necesse est ut illi fines in suo genere sint aliquo modo diversarum rationum. Ad quartum respondetur hic nos agere de causis propriis et realibus; differentiae autem non sunt huiusmodi, sed tantum secundum rationem, et adhuc illo modo differentiae non se mutuo contrahunt per se, sed ad summum quatenus in uno communi genere coniunguntur.

Satisfit rationi dubitandi positae in principio

30. Ultimo, ex dictis manet expedita ratio dubitandi in principio posita. Nam si quis attente consideret quae diximus, nunquam duae causae ita mutuo comparantur, ut una simpliciter supponat aliam in existendo, et e converso, etiam ordine naturae; nam finis, ut est causa agentis, non necessario supponitur existens; ut vero est effectus, supponit causam efficientem ut existentem; forma item supponit materiam, non tamen materia simpliciter supponit formam, sed eam tantum requirit ut concomitantem seu consequentem ordine naturae. Atque ita facile vitatur circulus prioris et posterioris in existendo, etiam secundum naturae ordinem. In causando vero secundum diversa genera causarum, nullum habet incommodum, quia vel una causalitas talis est ut non supponat existentiam, ut contingit in fine, vel, si existentiam requirit, non sunt sibi mutuo causae secundum esse simpliciter, et ita, si in una causa supponitur esse, secundum illud non est proprie effectus alterius, sed secundum aliquid quod illi adiungitur; sicut in forma respectu materiae, et in accidentibus respectu subiecti declaravimus; et ita vitantur facile omnia incommoda in hac mutua causarum connexione et causalitate. Atque hactenus de causis entis et de prima principali huius operis parte dicta sint.

DISPUTACION XXVIII

LA PRIMERA DIVISION DEL ENTE EN ABSOLUTAMENTE INFINITO Y FINITO, Y OTRAS DIVISIONES EQUIVALENTES A ESTA

RESUMEN

Esta disputación inaugura una nueva parte de las Disputaciones. *Realizado el estudio del ente trascendental con sus propiedades, "es forzoso —nos dice Suárez en el prólogo— descender a las razones concretas de los entes". "Y no hay manera más fácil de realizarlo —continúa— que mediante las diversas divisiones del mismo ente".*

Hay que empezar por la división radical en infinito y finito, discutiéndose:

I. Su legitimidad (Sec. 1).
II. Su suficiencia (Sec. 2).
III. Su univocidad o analogía (Sec. 3).

SECCIÓN I

Planteadas las dudas que pueden ofrecerse por su aparente vinculación a la cantidad (1) y por su expresión mediante términos oscuros (2), inicia el análisis de los términos de la división (3). La defiende luego como buena y necesaria (4) y como la primera y más evidente (5). Es equivalente a la división en ente a se *y ente* ab alio *(6-7), ente necesario y contingente (8), aunque sea preciso aclarar muchos puntos sobre esta última división (9-12); equivale igualmente a la división en ente por esencia y ente por participación (13), ente creado e increado (14), ente en acto puro y ente potencial (15-16). Comparada la primera con las demás (17), se explican con más detención sus miembros (18), cerrando la sección con la respuesta a las objeciones (19).*

SECCIÓN II

Propuestos los motivos de duda que sobre la suficiencia de esta división plantea el caso de las relaciones (1), el de Cristo (2) y el de los actos de la voluntad (3), se analiza la opinión de Escoto sobre la prioridad de la división del ente en cuanto y no cuanto (4), la cual se refuta a base de ese mismo análisis y del de las consecuencias que implica (5-6). Defiende luego la suficiencia y adecuación de la división propugnada, sobre todo propuesta en los términos de ens a se *y* ens ab alio *(7). Hace luego una larga exposición de las dificultades tomadas de las relaciones (8-13), del caso especial de Jesucristo (14-15) y de los actos libres de Dios (16).*

SECCIÓN III

Rechazada la opinión de los que, teniendo por equívoca la noción de ente, califican de tal la división defendida (1), se expone con detención la sentencia de los que afirman que el ente y su división son unívocos (2-4), para tomar posición a favor de la analogía (5) y discutir los argumentos con que se la prueba (6-8), respondiendo a las dificultades (9). En cuanto a la clase de analogía (10), rechaza la de proporcionalidad propia (11), defendiendo y explicando la de atribución (12-15), que ha de ser intrínseca (16-17). La respuesta a las objeciones (18-22) cierra la disputación.

DISPUTACION XXVIII

LA PRIMERA DIVISION DEL ENTE EN ABSOLUTAMENTE INFINITO Y FINITO, Y OTRAS DIVISIONES EQUIVALENTES A ESTA

Relación del presente tratado con los anteriores.— Esta es la segunda parte principal de esta obra; en ella, después de haber tratado en la primera parte del concepto común de ente y de las propiedades que se predican de él en reciprocidad, es forzoso descender a las razones concretas de los entes en cuanto lo permite el objeto formal y la abstracción propia de esta ciencia. Y no hay manera más fácil de realizarlo que mediante las diversas divisiones del mismo ente y de sus miembros y mediante la exacta consideración de éstos. Hemos dicho anteriormente, en la disp. IV, sec. 4, que la división primera y más esencial del ente es aquella por la que se divide en finito e infinito según la esencia o sea en la razón de ente, puesto que sólo éste es propia y absolutamente infinito. Por eso comenzamos esta parte con tal división, bajo la cual comprenderemos algunas otras que en realidad coinciden con ella, por más que se las conciba o explique con diversos nombres o conceptos. Y puesto que en la disputación I y II se trató del objeto de nuestra división, ya que es aquel ente mismo que constituye el objeto adecuado de la metafísica, consecuentemente sólo nos resta considerar las características de dicha división y su legitimidad y suficiencia.

DISPUTATIO XXVIII

DE PRIMA DIVISIONE ENTIS IN INFINITUM SIMPLICITER ET FINITUM ET ALIIS DIVISIONIBUS QUAE HUIC AEQUIVALENT

Connexio praesentis tractationis cum praemissis.— Haec est secunda principalis pars huius operis; in qua, postquam in priori de communi conceptu entis illiusque proprietatibus quae de illo reciproce dicuntur tractatum est, ad definitas rationes entium descendere, quantum formale obiectum et abstractio huius scientiae permittit, necessarium est. Hoc autem non potest commodius fieri quam per divisiones varias ipsius entis et membrorum eius eorumque exactam considerationem. Diximus autem in superioribus, disp. IV, sect. 4, *primam et maxime essentialem divisionem entis esse in finitum et infinitum secundum essentiam seu in ratione entis*, quod solum est proprie et simpliciter infinitum; et ideo ab hac divisione partem hanc inchoamus, sub qua comprehendemus nonnullas alias quae reipsa cum hac coincidunt, quamvis diversis nominibus vel conceptibus a nobis concipiantur et explicentur. Et quoniam de diviso huius partitionis dictum est in prima et secunda disputatione, est enim illud ipsum ens quod est adaequatum obiectum Metaphysicae, ideo solum videndum superest qualis sit dicta divisio et an recte et sufficienter tradita sit.

SECCION PRIMERA

SI ES CORRECTA LA DIVISIÓN DEL ENTE EN INFINITO Y FINITO, Y QUÉ DIVISIONES EQUIVALEN A ÉSTA

1. *Razones que convierten la cuestión en dudosa.— Primera.—* El motivo de duda puede estar en que lo finito y lo infinito sólo tienen cabida en las cosas que poseen alguna amplitud o extensión, y por esto, por implicar en sus conceptos relación a un término, suelen atribuirse a la cantidad; en efecto, se llama finito a lo que está incluido en unos límites, mientras que se llama infinito a lo que no tiene límite; ahora bien, nada implica relación a un límite a no ser lo que posee amplitud o extensión que haya de ser limitada; mas al concepto de ente no pertenece el poseer amplitud o extensión alguna; luego tampoco le pertenece el encerrarse o no encerrarse dentro de límites; por consiguiente, tampoco el ser finito o infinito; así, pues, no resulta legítima su división mediante estos miembros. Se declara y confirma, puesto que ese infinito o se entiende privativamente, o sólo negativamente. Del primer modo parece que no existe nada realmente infinito, puesto que sólo puede llamarse privativamente infinito a aquel ente que, siendo capaz de ser encerrado dentro de límites, no está actualmente limitado por ellos; ahora bien, no existe ente alguno de esta clase, como es de por sí evidente, porque ni el mismo Dios es infinito de esta manera, puesto que no es apto para ser encerrado dentro de límites. Empero, si se lo entiende del segundo modo, entonces todo ente indivisible será infinito, puesto que ningún ente tal está encerrado dentro de límites, ya que lo que en sí es absolutamente indivisible no es capaz de otro límite.

2. *Segunda.—* La segunda dificultad a propósito de esta división puede ser que está expresada mediante ciertos modos o atributos del ente muy oscuros y que apenas pueden llegar a comprenderse por la razón natural, al menos en cuanto a su segunda parte; y la primera división del ente debería ser clarísima, y, a ser posible, evidente por los términos mismos. Se explica el antecedente, porque apenas puede mostrarse y acaso es imposible demostrar respecto del mismo Dios el que sea absolutamente infinito. Además, todavía es más oscuro

SECTIO PRIMA

UTRUM RECTE DIVIDATUR ENS IN INFINITUM ET FINITUM, ET QUAENAM DIVISIONES HUIC AEQUIVALEANT

1. *Rationes dubiam reddentes quaestionem.— Prima.—* Ratio dubitandi esse potest quia finitum et infinitum solum habent locum in his quae aliquam latitudinem habent seu extensionem, et ideo solent haec attribui quantitati, quia in propriis suis rationibus includunt habitudinem ad aliquem terminum; finitum enim dicitur quod terminis clauditur; infinitum vero quod non habet terminum; nihil autem dicit habitudinem ad terminum nisi quod latitudinem habet aut extensionem quae terminanda sit; sed non est de ratione entis habere aliquam latitudinem vel extensionem; ergo neque terminis claudi vel non claudi; ergo neque esse finitum vel infinitum; non igitur recte per haec membra dividitur. Declaratur et confirmatur, nam illud infinitum aut sumitur privative aut mere negative. Priori modo nihil revera videtur esse infinitum, nam privative solum posset dici infinitum illud ens quod, cum sit aptum claudi terminis, eis actu non terminatur; nullum autem est huiusmodi ens, ut per se constat, quia nec Deus ipse hoc modo infinitus est; non est enim aptus claudi terminis. Si autem sumatur posteriori modo, sic omne ens indivisibile erit infinitum, quia nullum tale ens clauditur terminis; non est enim capax alterius terminationis quod in se est omnino indivisibile.

2. *Secunda.—* Secunda difficultas circa hanc divisionem esse potest quia datur per quosdam modos seu attributa entis valde obscura, et quae vix possunt ratione naturali investigari, saltem quoad alteram partem; prima autem divisio entis deberet esse clarissima, et, si fieri posset, ex ipsis terminis per se nota. Antecedens declaratur, nam de Deo ipso vix ostendi et fortasse demonstrari non potest quod sit simpliciter infinitus.

explicar en qué consiste dicha infinitud; en consecuencia, es inoportuna la elección de dicha división, sobre todo confiriéndole el primer lugar y el ser fundamento de las demás.

3. *Significado de los términos de la división en cuestión.—* Respecto de esta división hay que comenzar por explicar qué es lo que realmente se pretende con ella, y de aquí resultará fácilmente claro que esta división es la mejor, y que está colocada en el lugar y orden oportuno. Así, pues, por lo que se refiere a la realidad, en este lugar se divide el ente en Dios y criaturas; mas, puesto que no podemos concebir los atributos propios de Dios tal como son en sí, ni siquiera mediante conceptos positivos simples y propios de Dios, por eso nos valemos de conceptos negativos a fin de separar y distinguir de las demás cosas a aquel ente excelentísimo que guarda respecto de los demás la máxima distancia y tiene respecto de ellos la mínima conveniencia. Este es el modo como realizamos la referida división tomando algo en lo que convienen entre sí todas las cosas creadas o creables y negándolo de aquel ente más noble por el hecho de que posee un grado más excelente de esencia o entidad; de esta manera reducimos todo al ámbito del ente a los dos miembros dichos.

Solución de la cuestión

4. *La división propuesta es buena y estrictamente necesaria.—* De esta explicación se desprende, en primer lugar, que dicha división es la mejor y la más necesaria en la realidad. Lo primero es evidente, porque tal división es adecuada al ente; puesto que fuera de Dios y de las criaturas no puede pensarse ente alguno, según explicaremos mejor en la sección siguiente. Igualmente, porque los miembros guardan entre sí la máxima distancia, según se explicó antes en la disputación citada, sec. 4. De aquí se desprende igualmente la necesidad de esta división, puesto que, fuera de lo que se estudió en las páginas anteriores, nada hay que sea común al primer ente y a todos los demás, siendo así que todos los restantes tienen muchas cosas en que convienen entre sí. En efecto, el primer ente no tiene causa alguna; todos los demás la tienen; éstos pueden distribuirse en determinados géneros y especies, aquél existe fuera de todo género; en todos éstos se encuentra algún modo de composición,

Deinde obscurius est ad explicandum in quo talis infinitas consistat; non ergo convenienter assignatur praedicta divisio, praesertim primo loco et tamquam fundamentum caeterarum.

3. *Quid termini divisionis de qua est quaestio significent.—* Circa hanc divisionem principio declarandum est quid per eam in re ipsa intendatur; atque inde facile constabit partitionem esse optimam, convenienti loco ac ordine collocatam. Quod igitur ad rem spectat, dividitur hoc loco ens in Deum et creaturas; quia vero non possumus ea quae sunt Dei propria, prout in se sunt, concipere, immo nec per positivos conceptus simplices ac proprios Dei, ideo negativis utimur, ut illud excellentissimum ens, quod maxime a caeteris distat minusque cum illis convenit quam ipsa inter sese, ab eis separemus et distinguamus. Atque hoc modo conficimus praedictam divisionem, sumendo aliquid in quo omnes res creatae vel creabiles inter se conveniunt, et illud a nobiliori quodam ente removendo, eo quod excellentiorem gradum essentiae vel entitatis habeat; atque hoc modo totam latitudinem entis ad duo illa membra revocamus.

Resolutio quaestionis

4. *Divisio dicta bona et apprime necessaria.—* Ex qua declaratione constat primo divisionem illam in re ipsa optimam esse et maxime necessariam. Primum patet, quia illa divisio est adaequata enti; nullum enim ens extra Deum vel creaturas excogitari potest, ut sectione sequenti magis declarabimus. Deinde, quia illa membra maxime inter se distant, ut supra, citata disputatione, sect. 4, declaratum est. Atque hinc etiam constat necessitas huius divisionis, quia praeter ea quae in superioribus tractata sunt, nihil est commune primo enti cum caeteris omnibus, cum tamen reliqua omnia multa habeant in quibus inter se conveniant. Nam primum ens nullam habet causam, caetera omnia illam habent; haec in certa genera et species distingui possunt, illud extra omne genus existit; in illis omnibus aliquis modus com-

aquél es absolutamente simple y existe sin composición alguna. Se impuso, pues, la necesidad de separar al primer ente de los demás, para que, una vez estudiado independientemente su concepto, pueda tratarse con distinción y claridad de los atributos comunes a los demás entes.

5. *La división propuesta es la primera y la más evidente.*— De aquí se deduce, en segundo lugar —lo cual también quedó probado en la citada disputación, sec. 4—, que la división propuesta es la primera y más evidente en sí misma y en el orden de la disciplina, aunque acaso, por lo que a nosotros se refiere, no sea tan clara como lo es la división del ente en sustancia y accidente u otras semejantes que están más inmediatas a nuestros sentidos y nos resultan más cognoscibles por esto mismo; y la división propuesta, por razón de aquel miembro en el que se incluye la existencia de Dios y la posesión de una esencia o entidad dotada de cierta naturaleza y perfección ilimitada, nos resulta más difícilmente asequible y explicable. Mas, dado que nos ajustamos al orden de la doctrina en la exposición de esta ciencia, por eso hemos establecido con razón esta división en primer lugar.

División del ente en ente «a se» y en ente «ab alio»

6. En tercer lugar se infiere de lo dicho que esta división bimembre puede proponerse de muchos otros modos o bajo nombres o conceptos diversos, los cuales pueden servir tanto para explicarla como para demostrarla, aunque todos vienen a coincidir en la misma realidad, según se evidencia por los términos mismos. En efecto, podría, por ejemplo, dividirse el ente en ente que posee el ser *a se* y ente que pose el ser *ab alio*. Esta división la propone San Agustín en el libro *De Cognitione verae vitae*, c. 7, y la pone en primer lugar para demostrar la existencia de Dios. Resulta, en efecto, bajo dichos términos la división más clara y evidente, puesto que es manifiesto que existen muchos entes que poseen un ser que les ha sido comunicado por otro, los cuales no existirían si no recibiesen el ser de otro, según lo demuestra suficientemente la experiencia misma. Por otra parte, es evidente que no todos los entes pueden ser de esta clase, porque, si todos los individuos de una especie son *ab alio*, es necesario también que toda la especie sea *ab alio*, puesto que ni

positionis reperitur, hoc omnino simplex et extra omnem compositionem existit. Necessarium ergo fuit illud primum ens a caeteris seiungere, ut illius ratione separatim explicata, quae caeteris communia sunt, distincte ac perspicue tractari possint.

5. *Dicta divisio prima et notissima.*— Atque hinc constat secundo (quod in praedicta etiam disput., sect. 4, probatum est) praedictam divisionem secundum se et ordine doctrinae primam esse et notissimam, quamquam forte quoad nos non sit ita nota sicut est divisio entis in substantiam et accidens vel aliae similes quae sensibus propinquiores sunt, et ideo a nobis facilius cognoscuntur; praedicta autem divisio ex ea parte qua includit Deum esse et habere essentiam seu entitatem illimitatae cuiusdam naturae et perfectionis, difficilius a nobis attingitur ac declaratur. Quia tamen in tradenda hac scientia ordinem doctrinae servamus, ideo divisionem hanc primo loco merito constituimus.

Divisio entis in ens a se et ens ab lio

6. Tertio colligitur ex dictis posse divisionem hanc bimembrem multis aliis modis seu sub diversis nominibus et conceptibus tradi, qui tam ad eam declarandam quam ad demonstrandam deservire possunt, quamvis in eamdem rem omnia coincidant, ut ex ipsis terminis constat. Nam, verbi gratia, dividi posset ens in illud quod habet esse a se et illud quod habet esse ab alio. Quam divisionem attingit August., lib. de Cognitione verae vitae, c. 7, et ad ostendendum Deum esse, eam primo loco constituit. Est enim sub illis terminis divisio notissima et evidentissima, quia manifestum est multa esse entia quae habent esse communicatum ab alio, quae non existerent nisi ab alio esse reciperent, ut experientia ipsa satis probat. Rursus est evidens non omnia entia posse esse huiusmodi, nam, si omnia individua alicuius speciei sunt ab alio, necesse est etiam totam speciem ab alio esse, quia nec spe-

la especie existe a no ser en el individuo, ni los individuos tienen otro modo connatural de recibir el ser más que el que requiere la especie; por consiguiente, si todos los individuos son tales que no tengan el ser por sí mismos, sino que necesiten de la eficiencia de otro para recibirlo, también toda la especie posee tal indigencia e imperfección. Resulta de aquí que la especie en su conjunto no puede recibir el ser de un individuo de la misma especie, puesto que nada puede hacerse a sí mismo; luego debe recibir el ser de un ente superior. Respecto de éste, hay que investigar a su vez si posee el ser por sí mismo o *ab alio*; puesto que, si lo posee por sí mismo, tenemos ya completa la división que pretendemos; mas si lo posee *ab alio*, será igualmente necesario que la especie total de dicho ente tenga su origen en otro superior; ahora bien, no puede procederse hasta el infinito, ya porque en otro caso o no habría tenido lugar nunca el comienzo de la emanación de un ente a partir de otro, o no se hubiese llegado nunca a la producción de este ente concreto después de infinitas emanaciones de uno a partir de otro; ya también, porque no puede darse una colección total de efectos que sea dependiente sin que se suponga alguna realidad o causa independiente, según se demostrará en la disputación siguiente, sec. 1. Es preciso, pues, detenerse en un ente que posea el ser por sí mismo, del que reciban su origen todos los que únicamente poseen un ser recibido. En este sentido es evidente la división expuesta, ya sea uno solo el ente que no es *ab alio*, sino por sí mismo, ya sean muchos; pues ahora no es éste el problema que tratamos, sino únicamente el de que todos los entes se reducen a los dos miembros dichos, los cuales implican una manifiesta oposición o contradicción entre sí, no pudiendo, en consecuencia, dejar de ser distintos y de dividir adecuadamente al ente.

7. Pues, cuando se dice que existe «de suyo» o «por sí», aunque parezca algo positivo, no añade, sin embargo, al ente mismo más que negación, ya que el ente no puede existir por sí mediante un origen o emanación positiva; se dice, pues, que existe por sí mismo en cuanto posee el ser sin que emane de otro, negación mediante la cual explicamos la perfección positiva y simple de un ente que de tal manera implica en sí y en su propia esencia la existencia misma que no la recibe de ningún otro, perfección que no posee el ente que no tiene el ser si

cies existit nisi in individuo, neque individua habent alium modum connaturalem recipiendi esse nisi quem species postulat; ergo, si omnia individua talia sunt ut ex se non habeant esse, sed indigeant efficientia alterius ut illud recipiant, tota etiam species habet indigentiam et imperfectionem. Quo fit ut non possit tota habere esse ab aliquo individuo illius speciei, quia non potest idem efficere seipsum; debet ergo a superiori ente recipere esse. De quo rursus investigandum est an habeat ex se esse, vel ab alio; nam, si ex se habet, iam est completa divisio quam intendimus; si vero habet ab alio, similiter oportebit totam speciem talis entis ab alio superiori trahere originem; non potest autem in infinitum procedi, tum quia alias vel nunquam incepisset dimanatio unius ab alio, vel nunquam ad hoc ens producendum pervenisset post infinitas emanationes unius ab alio; tum etiam quia non potest tota aliqua collectio effectuum esse dependens quin supponatur aliqua res seu causa independens, ut ostendetur disputatione sequenti, sect. 1. Sistendum est ergo necessario in aliquo ente quod ex se habeat esse, a quo ducant originem omnia quae tantum habent esse receptum. Et hoc modo est evidens praedicta divisio, sive illud ens quod non est ab alio sed a se sit unum, sive plura; hoc enim nunc non agimus, sed solum quod omnia entia ad illa duo membra revocentur, quae manifestam oppositionem seu contradictionem inter se includunt; et ideo non possunt non esse et distincta et adaequate dividentia ens.

7. Nam quod dicitur ex se vel a se esse, licet positivum esse videatur, tamen solam negationem addit ipsi enti, nam ens non potest esse a se per positivam originem et emanationem; dicitur ergo esse a se, quatenus sine emanatione ab alio habet esse, per quam negationem nos declaramus positivam et simplicem perfectionem illius entis quod ita in se et essentia sua claudit ipsum existere ut a nullo illud recipiat, quam perfectionem non habet illud ens quod esse non habet nisi illud ab alio accipiat. Et in

no es recibiéndolo de otro. Este es el modo como hay que exponer a algunos santos cuando dicen que Dios es para sí mismo causa de su propio ser o de su sustancia o sabiduría. Así San Jerónimo, *ad Ephes.*, 3, dice: *Dios es origen de sí mismo y causa de su propia sustancia.* Y Agustín, lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 15 y 16, dice que Dios es la causa de su sabiduría, y en el lib. VII *De Trinit.*, c. 1, hablando del Padre, dice: *Lo que para El es causa de que exista, es también la causa de que sea sabio.* Todas estas expresiones, en efecto, han de ser interpretadas negativamente. No parece, sin embargo, admitir la exposición anterior Lactancio, quien afirma que Dios se hizo a sí mismo, en el lib. I *De falsa religione*, c. 7; pues dice que también Dios se hizo a sí mismo desde el tiempo, y se apoya en que es imposible que aquello que existe no haya comenzado alguna vez; este error así entendido es tan absurdo que hace innecesaria la refutación.

División del ente en necesario y contingente

8. De aquí, a su vez, resulta fácil explicar otros términos bajo los cuales suele proponerse esta división; y en la realidad es la misma, aunque según nuestra razón se explique bajo una relación o negación distinta. Así, pues, puede dividirse el ente en ente absolutamente necesario y en ente que no es necesario, o sea, contingente entendido en un sentido amplio. En estos términos hay que comenzar por advertir que aquí no se entiende necesario y contingente en cuanto expresan una relación del efecto a una causa que obra natural o libremente, o sea que puede o no puede ser impedida; desde este punto de vista se trató ya del necesario y del contingente antes al ocuparnos de las causas; sino que se entiende lo absolutamente necesario en la razón de existir, sentido según el cual se llama ente necesario el que posee el ser de tal manera que no puede carecer de él, siendo distinto u opuesto a él aquel ente que existe de tal manera que puede no existir, o que de tal manera no existe que puede existir. Así, pues, resulta evidente por la anterior división, que es necesario que entre los entes exista alguno absolutamente necesario, puesto que el ente que posee el ser por sí mismo y no de otro no puede por menos de ser absolutamente necesario, puesto

hunc modum exponendi sunt aliqui sancti, cum dicunt Deum esse sibi causam sui esse vel substantiae suae aut sapientiae. Sic Hieronymus, ad Ephes., 3, ait: *Deus sui origo est suaeque causa substantiae.* Et August., lib. LXXXIII Quaest., q. 15 et 16, ait Deum esse causam sapientiae suae, et VII de Trinitat., c. 1, loquens de Patre, ait: *Quod illi est causa ut sit, est etiam causa ut sapiens sit.* Hae namque locutiones omnes negative interpretandae sunt. Non videtur autem Lactantius, qui Deum ait seipsum fecisse, lib. I de Falsa Religione, c. 7, praedictam expositionem admittere; dicit enim etiam ex tempore se Deum fecisse; et pro fundamento sumit fieri non posse ut id quod est aliquando non coeperit; qui error in hoc sensu tam est absurdus ut non egeat impugnatione.

Entis divisio in necessarium et contingens

8. Rursus hinc facile declarantur alii termini sub quibus illa divisio tradi potest; et in re est eadem, quamvis secundum rationem sub diversa habitudine vel negatione declaretur; sic ergo dividi potest ens in id quod est simpliciter necessarium, et id quod est non necessarium, seu contingens late sumptum. In quibus terminis advertendum est primo hic non sumi necessarium et contingens ut dicunt habitudinem effectus ad causam naturaliter aut libere agentem, vel quae potest vel non potest impediri; sub hac enim ratione dictum est de necessario et contingenti superius tractando de causis; sed sumitur necessarium absolute in ratione existendi; quo modo ens necessarium dicitur illud quod ita habet esse ut non possit illo carere, cui condistinguitur seu opponitur illud ens quod ita est ut possit non esse, vel ita non est ut possit esse. Constat igitur ex praecedenti divisione debere esse in entibus aliquod simpliciter necessarium, nam illud ens quod ex se habet esse et non ab alio, non potest non esse simpliciter necessarium, quia nec seipsum potest suo esse

que ni puede privarse a sí mismo del ser, como es de por sí evidente, ni puede tampoco ser privado por otro, puesto que no depende de otro, pues el que no posee el ser *ab alio*, por ningún otro es conservado en el ser; y en este sentido se dice que existe por sí mismo, siéndole, en consecuencia, absolutamente contradictorio el no existir. Resulta asimismo de aquí que además de este ente que es absolutamente necesario, existen otros entes sin tal grado de necesidad, e incluso contingentes, si, en sentido lato, se llama contingente a todo lo que puede no existir. Se prueba, porque además del ente que existe por sí mismo, se dan entes que reciben el ser de otro; a estos seres, pues, por no poseer el ser por sí mismos, no les es contradictorio desde este punto de vista el no existir; y, por otra parte, igual que dependen de otro, del cual reciben el ser, igualmente pueden también no recibirlo y, consecuentemente, no existir.

9. *Se responde a una doble objeción.*— Se objetará: si suponemos que Dios obra necesariamente y sin libertad, las cosas producidas por El serían entes *ab alio* y, sin embargo, serían entes necesarios; por consiguiente, estos dos miembros, formalmente y en virtud de los términos, no están en reciprocidad. Y se confirma, porque del Verbo o del Espíritu Santo puede decirse que es un ente *ab alio*, porque no posee el ser si no es por emanación *ab alio;* y, sin embargo, es un ente absolutamente necesario, puesto que no se origina mediante una producción libre, sino natural y necesaria.

10. Se responde comenzando por esta confirmación, dado su carácter teológico, que aquí no se llama ente *ab alio* más que al que procede de otro en virtud de verdadera causalidad, ya que la luz natural de la razón, según la cual filosofamos ahora, no reconoce verdadera producción y procesión real sin verdadera causalidad, ni sin distinción en la esencia y en el ser entre la realidad productora y la producida. Mas en las personas divinas no existe tal modo de emanación, por ser imperfecto; y, por eso, al igual que todas son un verdadero y único Dios, del mismo modo todas son un único ente *a se* y todas están esencialmente constituidas por la esencia que consiste en ser su propio ser incausado e improducido, y de esta suerte cualquiera de las personas es ente necesario no sólo porque procede necesariamente, sino también porque está esen-

privare, ut per se notum est, neque etiam ab alio privari potest, cum ab alio non pendeat; nam qui ab alio esse non habet, a nullo alio conservatur in esse; et hoc sensu dicitur ex se esse; ideoque omnino illi repugnat non esse. Et hinc ulterius fit, praeter hoc ens quod est[1] simpliciter necessarium, esse alia non ita necessaria, atque adeo contingentia, si, late loquendo, omne quod potest non esse vocetur contingens. Probatur, quia praeter illud ens quod est a se, sunt entia ab alio recipientia esse; haec ergo, cum ex se non habeant esse, ex hac parte non repugnat eis non esse; et aliunde, sicut ab alio pendent, a quo illud recipiunt, ita et possunt non recipere et consequenter non esse.

9. *Duplici obiectioni satisfit.*— Dices: si fingamus Deum agere necessario ac sine libertate, res ab illo manantes essent entia ab alio et tamen essent entia necessaria; ergo formaliter et ex vi terminorum non reciprocantur haec duo membra. Et confirmatur, nam Verbum vel Spiritus Sanctus potest dici ens ab alio, quia non habet esse nisi per emanationem ab alio; et tamen est ens simpliciter necessarium, quia non procedit per liberam productionem, sed naturalem et necessariam.

10. Respondetur incipiendo ab hac confirmatione, quoniam theologica est, hic non vocari ens ab alio nisi quod est ab alio per veram causalitatem; nam lumen naturale, ex quo nunc philosophamur, non agnoscit veram productionem et processionem realem sine vera causalitate, neque sine distinctione in essentia et esse inter rem producentem et productam. In divinis autem personis non est hic modus emanationis, quia imperfectus est; et ideo, sicut omnes sunt verus et unus Deus, ita omnes sunt unum ens a se omnesque essentialiter constituuntur per essentiam quae est suum esse incausatum et improductum, atque ita quaelibet persona est ens necessarium, non solum quia necessario manat, sed etiam quia essentialiter

[1] La palabra *ens* por *est* de algunas ediciones tiene difícil interpretación. (N. de los EE.)

cialmente constituido por una existencia y por una esencia absolutamente improducidas; porque, aunque la persona divina sea producida, no lo es, sin embargo, su naturaleza, sino que es comunicada a la persona mediante la producción de la persona misma. No hay, pues, razón para tomar de dicho misterio un argumento para las cosas creadas.

11. *Aunque Dios obrase necesariamente, algunos entes serían no necesarios.— Escoto, "In I", dist. 8, q. 4.—* En consecuencia, a dicho argumento se responde, en primer lugar, que, aun concedida tal hipótesis, todavía no se sigue que todos los entes sean necesarios, puesto que no todos serían hechos por el primer ente solo e inmediatamente y en virtud de su poder total y sin resistencia o impedimento por parte de otra causa, razones todas de las que puede resultar que una cosa que ahora recibe el ser, no lo reciba luego, y viceversa. Por eso, aunque muchos filósofos se hayan equivocado al afirmar que Dios obra necesariamente, ninguno, sin embargo, llegó a negar que se diesen muchos entes no necesarios, puesto que esto en las realidades corruptibles y sucesivas es evidentísimo, aun por la misma experiencia; y aunque, en virtud de dicha hipótesis, algún ente producido fuese necesario, no obstante no lo sería en virtud de necesidad intrínseca y de su quididad, como lo es Dios, sino que lo sería únicamente en virtud de la necesidad extrínseca del agente. Por eso Avicena, en el lib. VIII de la *Metafísica,* c. 4 y 6, afirmó que únicamente es necesario el ente que existe por sí mismo, no siéndolo los restantes entes, aunque reciban de otro la necesidad de ser, refiriéndose acaso no a la necesidad absoluta, sino a la que resulta supuesta la acción de la causa primera. Esta es, finalmente, la razón de afirmar que tal hipótesis es falsa, puesto que el ente que existe *a se* no se expande fuera de sí por necesidad, sino libremente; por consiguiente, fuera de él no hay nada absolutamente necesario. Acerca de esta libertad del primer ente en el obrar diremos luego cuanto puede llegar a conocerse ya por la autoridad de los filósofos, ya por la razón natural.

12. *Qué clase de necesidad tienen los entes incorruptibles necesarios.—* Cabe objetar todavía por el hecho de que los entes incorruptibles, aunque existan en virtud de otro que obra libremente, son llamados entes necesarios por el Comentador en el lib. *De substantia orbis* y en el lib. I *De Caelo,* texto 136, y

constituitur per esse et essentiam omnino improductam; quamvis enim persona divina producatur, non tamen eius natura, sed communicatur personae per eiusdem personae productionem. Non est ergo quod ab illo mysterio argumentum ad res creatas desumatur.

11. *Licet Deus necessario ageret, aliqua entia essent non necessaria.— Scot., In I, dist. 8, q. 4.—* Ad argumentum ergo imprimis dicitur, data illa hypothesi, adhuc non sequi omnia entia esse necessaria, quia non omnia fierent a primo ente solo et immediate ac tota virtute et sine resistentia vel impedimento alterius causae, ex quibus omnibus capitibus provenire potest ut res quae nunc recipit esse, postea illud non recipiat, et e converso. Unde, quamvis aliqui philosophi erraverint asserentes Deum agere necessario, nullus tamen negavit dari multa entia non necessaria, cum id vel experimento ipso notissimum sit in rebus corruptibilibus et successivis. Et, quamvis ex illa hypothesi aliquod ens factum esset necessarium, non tamen ex intrinseca necessitate et quidditate sicut Deus, sed solum ex necessitate extrinseca agentis. Et ideo Avicenna, lib. VIII Metaph., c. 4 et 6, dixit tantum illud ens esse necessarium quod ex se est, non vero reliqua entia, etiamsi ab alio habeant necessitatem essendi, qui fortasse loquitur de necessitate non simpliciter, sed ex suppositione actionis primae causae. Quocirca tandem dicitur illam hypothesim falsam esse, nam illud ens quod est a se non necessario sed libere se communicat extra se; et ideo praeter illud nihil est simpliciter necessarium. De qua libertate primi entis in agendo, quantum vel philosophorum auctoritate vel naturali ratione haberi potest, postea dicemus.

12 *Incorruptibilia qua necessitate necessaria.—* Sed obiicies rursus, nam entia incorruptibilia, etiamsi sint ab alio libere agente, vocantur entia necessaria a Commentatore, lib. de Substantia orbis, et lib. I de

en el lib. XII *Metaph.,* texto 41, aprobando su sentencia en este punto Santo Tomás, en la q. 5 *De potent.,* a. 3. Se responde con el mismo Santo Tomás, en I, q. 9, a. 2, y en III *cont. Gent.,* c. 30 y 35, que hay equivocidad en la palabra necesidad. Efectivamente, se puede tomar, en un sentido, como equivalente a incorruptibilidad, y en este sentido se dice a veces que las criaturas incorruptibles son entes necesarios, puesto que, una vez que existen, no tienen capacidad intrínseca para no existir, sino que, cuanto de ellas depende, duran eternamente, siendo esto sin duda alguna una cierta necesidad de existir, dado que elimina una potencia, a saber, la intrínseca, para no existir. Con todo, tales entes no son necesarios en absoluto y de cualquier modo, puesto que ni poseen el ser por sí mismos ni en virtud de su esencia, ni tampoco lo reciben o conservan en virtud de alguna necesidad absoluta. Así, pues, cuando en el caso presente distinguimos el ente necesario del no necesario, entendemos la necesidad del primer modo. Según este concepto, ningún ente que es *ab alio* es absolutamente necesario, puesto que puede perder el ser, al menos por la potencia existente en otro, aun cuando no se dé en él mismo potencia intrínseca verdadera y real para no existir, la cual sólo se encuentra en los entes que tienen potencia física y pasiva para otro ser en repugnancia e incompatibilidad con su propio ser; en los otros, empero, basta, por así decirlo, una potencia lógica para no existir, la cual, por parte de ellos, implica únicamente la no repugnancia, mientras que en la causa extrínseca implica potencia para suspender la acción mediante la cual confiere el ser. Queda, pues, claro de este modo que esta división se identifica con la precedente, aunque, según el primer modo, se ponga bajo conceptos más claros y que se apoyan en un número menor de principios.

La división del ente en ente por esencia y ente por participación

13. Suele además proponerse la misma división en estos términos: que hay un ente que es por esencia y otro por participación, expresiones que en realidad equivalen a las anteriores; en efecto, se llama ente por esencia al que por sí mismo y en virtud de su propia esencia posee el ser esencialmente sin ha-

Caelo, text. 136, et lib. XII Metaph., text. 41. Cuius sententiam in hac parte approbat Div. Thom., q. 5 de Potent., a. 3. Respondetur ex eodem D. Thoma, I, q. 9, a. 2, et III cont. Gent., c. 30 et 35, aequivocationem esse in voce necessitatis. Uno enim modo sumi potest pro incorruptibilitate, quo sensu creaturae incorruptibiles dicuntur interdum entia necessaria, quia, ex quo semel sunt, non habent intrinsecam potentiam ad non esse, sed, quantum est ex se, perpetuo durant, quae sine dubio est aliqua necessitas essendi, cum excludat aliquam potentiam, scilicet intrinsecam, ad non essendum. Nihilominus tamen, talia entia non sunt simpliciter et omni modo necessaria, quia neque ex se. neque ex quidditate sua habent esse, neque ex necessitate absoluta illud recipiunt aut conservant. Cum ergo distinguimus in praesenti ens necessarium a non necessario, necessitatem sumimus priori modo. Et hac ratione nullum ens quod est ab alio est necessarium simpliciter, quia, saltem per potentiam in alio existentem, potest amittere esse, quamvis in ipso non sit intrinseca potentia vera et realis ad non esse, quae solum reperitur in his quae habent potentiam physicam et passivam ad aliud esse repugnans et incompatibile cum proprio esse; in aliis vero sufficit potentia logica, ut ita dicam, ad non esse, quae ex parte eorum solum dicit non repugnantiam, in causa vero extrinseca dicit potentiam ad suspendendam actionem qua confert esse. Sic igitur constat divisionem hanc eamdem esse cum praecedenti, quamvis priori modo detur sub rationibus notioribus et quae pauciora principia supponunt.

Divisio entis in ens per essentiam et ens per participationem

13. Praeterea solet eadem divisio sub his terminis tradi, ens aliud esse per essentiam, aliud per participationem, qui reipsa superioribus aequivalent; nam ens per essentiam illud dicitur quod per sese et ex vi suae

berlo recibido o participado de otro; por el contrario, se llama ente por participación a aquel que no posee el ser si no le ha sido comunicado y participado por otro. De la explicación de los términos se desprende que esta división equivale a las anteriores. Por eso Santo Tomás, lib. II *cont. Gent.*, c. 15, afirma que Dios es ente por su esencia, porque es el ser mismo; y en el lib. III, c. 66, razón 6, afirma que sólo Dios es ente por esencia, siendo los demás entes por participación, puesto que en solo Dios el ser pertenece a la propia esencia, esto es, a su quididad. De suerte que ni con la mente podemos llegar a concebir la esencia de Dios en cuanto es Dios si se le piensa sólo como ente en potencia y no como ente en acto. Por consiguiente, ser ente por esencia es lo mismo que poseer el ser por sí mismo y en virtud de su propia esencia, contraponiéndose a esto en sentido opuesto el ente por participación. Resulta de aquí que este doble grado u orden de entes ha de ser probado con el mismo raciocinio con que probamos que hay un ente que existe por sí mismo, superior a todos los que poseen el ser *ab alio*. Efectivamente, igual que en los entes que poseen el ser *ab alio* no se procede hasta el infinito, del mismo modo tampoco en los entes por participación. Por lo tanto es necesario que el ente que es tal por participación sea referido a otro ente que posea el ser sin dicha participación; y si éste posee otro ser también participado de otro modo o según otro género de participación, habrá también que referirlo a otro; y así, finalmente, para no llegar hasta el infinito, habrá que detenerse en un ente que sea ente por su propia esencia. Ni pueden tampoco, por otra parte, todos los entes ser tales en virtud de su propia esencia, ya porque el ente por esencia es ente absolutamente necesario, puesto que a su esencia pertenece el ser en acto, y es evidente que no todos los entes son necesarios; ya también porque el ente por esencia sólo es o sólo puede ser uno, según luego veremos.

División del ente en increado y creado

14. Suele todavía proponerse esta división con estos términos: *el ente o es increado o creado*, miembros que implican a primera vista una oposición inmediata, y coinciden en realidad con los anteriores, diferenciándose solamente, so-

essentiae essentialiter habet esse non receptum nec participatum ab alio; ens autem per participationem e contrario dicitur illud quod non habet esse nisi communicatum et participatum ab alio. Ex qua terminorum declaratione constat divisionem hanc aequipollere praecedentibus. Unde D. Thom., II cont. Gent., c. 15, ait Deum esse ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; et lib. III, c. 66, ratione 6, ait solum Deum esse ens per essentiam suam; reliqua vero esse per participationem, quia in solo Deo esse est essentia eius, id est, de illius quidditate, ita ut nec mente concipi possit essentia Dei, ut Dei est, si solum ut in potentia et non ut actu ens intelligatur; idem ergo est esse ens per essentiam quod ex se et ex sua essentia habere esse, cui condistinguitur opposito modo ens per participationem. Unde fit eodem discursu probandum esse hunc duplicem gradum seu ordinem entium, quo probavimus dari aliquod ens quod a se sit, superius omnibus quae habent esse ab alio. Sicut enim in entibus quae habent esse ab alio non proceditur in infinitum, ita neque in entibus per participationem. Unde necesse est ens quod est tale per participationem reduci ad aliud quod habeat esse absque tali participatione; quod si illud habet aliud esse etiam participatum alio modo, seu alio participationis genere, illud erit ad illud revocandum; atque ita tandem, ne procedatur in infinitum, sistendum erit in aliquo ente quod sit per essentiam ens. Neque etiam e contrario possunt omnia entia esse per essentiam talia, tum quia ens per essentiam est ens simpliciter necessarium, cum de essentia eius sit actu esse; constat autem non omnia entia esse necessaria; tum etiam quia ens per essentiam tantum est vel potest esse unum, ut postea videbimus.

Divisio entis in increatum et creatum

14. Ulterius solet haec divisio sub his terminis tradi: *ens vel increatum est, vel creatum*, quae membra immediatam oppositionem prae se ferunt, et in re coincidunt

bre todo de los primeros, a saber del ente *a se* y del *ab alio*, en que aquellas palabras son más generales, ya que se toman de la relación a la dependencia en general; en cambio éstas son más especiales por tomarse de la acción o dependencia peculiar de la creación; mas, dado que la creación es la primera emanación de otro con dependencia de él y es en cierto modo general en todos los entes que dependen de otro, según hemos expuesto antes, por eso en realidad estos miembros coinciden con aquéllos. Es, pues, necesario que el ente que existe por sí y no por otro sea increado; porque si se le niega en absoluto la dependencia de alguien, es forzoso también que se le niegue ésta en concreto, a saber, la creación; y, viceversa, si es un ente increado, es necesario que exista *a se* y no *ab alio*, puesto que la primera emanación con dependencia *ab alio* y que viene a ser el fundamento de las demás es la creación; por consiguiente, es preciso que lo que posee el ser sin creación posea ese ser absolutamente independiente y que, en consecuencia, sea ente por esencia y no *ab alio*. Por tanto, con el mismo razonamiento con que se prueba que existe un ente *a se* e independiente, con el mismo se prueba también la existencia de un ente increado, ya porque ambas cosas se identifican en la realidad, según demostré, ya también porque es fácilmente aplicable el mismo procedimiento de argumentación. En efecto, si existen algunos entes creados, a fin de no alargarnos hasta el infinito es necesario detenernos en un ente increado del que hayan recibido origen. Ahora bien, el hecho de la existencia de algunos entes creados ha de probarse por ser la creación la dependencia primera y fundamental de todas las cosas, punto que quedó explicado y demostrado antes. De donde, por no ser esto de por sí tan evidente y notorio como el que se den entes que dependen de otro, por esto mismo tal división no nos resulta tan clara bajo estos términos, a no ser que el nombre de creación no se tome tan estrictamente como equivalente a la producción de la nada, sino en un sentido más amplio como equivalente a cualquier verdadera producción o dependencia propia. En tal sentido, estos términos prácticamente no se diferencian nada de los primeros, como es de por sí evidente.

cum praecedentibus solumque differunt, praesertim ab illis primis, scilicet a se et ab alio, quod illa verba magis generalia sunt, sumuntur enim ex habitudine ad dependentiam in communi; haec vero sunt magis specialia, sumpta ex peculiari actione seu dependentia creationis; quia tamen creatio est prima emanatio ab alio cum dependentia ab illo, et generalis aliquo modo omnibus entibus quae ab alio dependent, ut supra a nobis dictum est, ideo reipsa membra haec cum illis coincidunt. Necesse est enim ens quod a se est et non ab alio increatum esse; nam si dependentia simpliciter negatur de aliquo, etiam hanc in particulari, scilicet creationem, negari necesse est; atque etiam e converso, si ens est increatum, necesse est a se esse et non ab alio, quia prima emanatio cum dependentia ab alio et quasi fundamentum aliarum est creatio; id ergo quod absque creatione habet esse, necesse est ut habeat esse prorsus independens et consequenter ut sit ens per essentiam et non ab alio. Quapropter, quo discursu probatur esse aliquod ens a se et independens, probatur etiam esse aliquod ens increatum, tum quia haec duo in re idem sunt, ut ostendi, tum etiam quia eadem argumentandi forma facile applicari potest. Quia, si dantur aliqua entia creata, ne procedatur in infinitum necesse est sistere in aliquo increato a quo illa manaverint. Quod autem dentur aliqua entia creata ex eo probandum est quod prima et fundamentalis dependentia rerum omnium est creatio, quod in superioribus declaratum est et probatum. Unde, quia hoc non est per se tam evidens et notum sicut quod dentur entia dependentia ab alio, ideo sub his terminis non est tam nota quoad nos haec divisio, nisi nomen creationis non ita stricte sumatur pro productione ex nihilo, sed latius pro quacumque vera effectione seu propria dependentia; quo sensu hi termini nihil fere a primis differunt, ut per se manifestum est.

División del ente en acto puro y en potencial

15. *De dos modos puede entenderse debidamente la división propuesta en estos términos.— Explicación del primero.—* Puede además proponerse la misma división del ente en estos términos: hay un ente absolutamente actual y otro potencial, es decir, el uno es acto puro, mientras que el otro incluye algo de potencia o de potencialidad. La divisón propuesta bajo estos términos no parece ser tan idónea, principalmente como para ser puesta en el primer lugar, debido a cierta oscuridad de los términos; sin embargo, en realidad es magnífica y coincide con la anterior. Porque, en primer lugar, es evidente que sus miembros implican oposición y contradicción inmediata, puesto que existir en acto y existir en potencia, tomados —tal como deben tomarse— con proporción y respecto a lo mismo, llevan en sí una oposición privativa o contradictoria. Ahora bien, puede hablarse de ente actual y potencial ya en orden al ser de la existencia actual, ya en orden a alguna potencia pasiva, la cual es en rigor la potencia que incluye imperfección y se ordena a la composición de algún ente imperfecto apellidado potencial precisamente por este motivo, ya que la potencia activa en cuanto tal ni incluye imperfección, ni se ordena de por sí a composición alguna de aquello a que pertenece, no derivándose, en consecuencia, de ella la denominación de «ente potencial». Así, pues, la primera relación de estos términos parece ser la más propia, y de acuerdo con ella ha de entenderse la división propuesta; en este sentido es clara y resulta fácil por lo que se dijo. En efecto, es preciso que exista algún ente con tal grado de actualidad en el existir, que según tal razón esté absolutamente en acto y de ningún modo en potencia. Se prueba por el hecho de que estar en acto bajo este concepto es existir actualmente, mientras que estar en potencia es poder existir, aunque actualmente no exista; mas es forzoso que se dé algún ente por esencia dotado de tal necesidad, que por ningún concepto pueda dejar de existir, ni por potencia intrínseca, ni por potencia extrínseca, ni por potencia física, ni por la potencia que llaman lógica; luego es necesario que un ente tal sea absolutamente actual en el existir, esto es, que excluya en absoluto toda razón y modo de ser que sea única-

Divisio entis in purum actum et potentiale

15. *Duplici modo intelligi potest congrue divisio sub his terminis.— Primus explicatur.—* Praeterea potest eadem entis divisio sub his terminis confici: ens aliud est omnino actuale, aliud vero potentiale, seu aliud est actus purus, aliud vero potentiam seu potentialitatem aliquam includit. Quae divisio sub his vocibus non videtur esse ita apta, praesertim ut prima in ordine collocetur, propter nonnullam terminorum obscuritatem; tamen in re est optima et eadem cum praecedenti. Nam imprimis constat membra illa immediate oppositionem et contradictionem includere, nam esse actu et esse in potentia, sumpta cum proportione (ut sumenda sunt) et respectu eiusdem, privativam vel contradictoriam oppositionem important. Possunt autem ens actuale et potentiale dici, vel in ordine ad esse actualis existentiae, vel in ordine ad potentiam aliquam passivam, quae proprie est potentia includens imperfectionem et ordinatur ad compositionem alicuius entis imperfecti quod ea ratione potentiale dicitur, nam potentia activa ut sic neque imperfectionem includit, neque ex se ordinatur ad aliquam compositionem eius cuius ipsa est, et ideo ab illa non denominatur ens potentiale. Prima igitur habitudo horum terminorum est propriissima et secundum illam videtur praecipue intelligenda data divisio; sic enim perspicua est et facilis ex dictis. Necesse est enim esse aliquod ens ita actuale in existendo ut secundum eam rationem sit omnino in actu et nullo modo in potentia. Probatur, quia esse in actu sub hac ratione est actu existere; esse vero in potentia est posse existere, quamvis actu non existat; sed necesse est dari aliquod ens per essentiam ita necessarium ut nulla ratione possit non existere, neque per potentiam intrinsecam, neque per extrinsecam, neque per physicam potentiam, neque per eam quam logicam appellant; ergo necesse est tale ens esse omnino actuale in existendo, id est, excludens omnino omnem rationem et modum essendi tantum

mente potencial. De aquí es fácil llegar a la conclusión de que todos los entes que no tengan estas características son de algún modo potenciales, puesto que, aunque alguna vez existan actualmente, no les es contradictorio, sin embargo, el que alguna vez existan únicamente en potencia, bien debido a su potencia pasiva intrínseca, bien a la sola potencia activa extrínseca unida a la potencia lógica o no repugnancia por parte de ellos. Es evidente, pues, que todo ente o es absolutamente actual, o es de algún modo potencial en el sentido que acabamos de exponer.

16. *Explicación del segundo.—* De aquí, a su vez, puede inferirse también que dicha división es universal, incluso en el segundo sentido, y que equivale a las anteriores; puesto que el ente que está dotado de actualidad pura en el existir, es también acto absolutamente puro en sí mismo, es decir, que no admite en sí y en su entidad o constitución ninguna mezcla de potencia pasiva, ya que, donde quiera que se dé algún género de potencia pasiva, se da también alguna clase de causa material; y a la causa material responde necesariamente una causa eficiente cuya operación parta de ella o se ordene a ella y la reduzca al acto, ya que la potencia pasiva en cuanto tal no puede reducirse a sí misma al acto; ahora bien, siendo absolutamente ajena al primer ente, que es actualmente tal por sí mismo y en virtud de su esencia según toda su perfección, toda causalidad eficiente respecto de sí mismo, es también necesario que esté libre de toda potencia pasiva y, consecuentemente, que sea acto puro. Puede, a su vez, con el mismo razonamiento llegarse —en opinión de muchos— a la conclusión de que todo ente que es potencial en orden a la existencia es igualmente potencial en cuanto consta de algún modo de potencia pasiva. Esto, empero, requiere una amplia discusión y explicación, que daremos luego al tratar de la existencia y de la esencia de la criatura; bástenos por el momento que el argumento expuesto no puede aplicarse con la misma proporción, ya que a la potencia pasiva es necesario que le corresponda una potencia activa, puesto que es necesario que reciba el acto de algo; en cambio, hablando en absoluto, no es necesario que a la potencia activa le corresponda una potencia pasiva, porque no es preciso que el agente obre en algo o a partir de algo, ya que puede producir algo y producirlo de la nada; en consecuencia, no parece necesario en

in potentia. Ex quo ulterius facile est concludere omnia entia quae huiusmodi non sunt esse aliquo modo potentialia, quia, licet interdum actu existant, eis tamen non repugnat interdum tantum in potentia existere, sive propter intrinsecam potentiam passivam, sive propter solam potentiam extrinsecam activam cum potentia logica seu non repugnantia ex parte eorum. Constat igitur omne ens aut esse omnino actuale, aut aliquo modo potentiale in sensu praedicto.

16. *Declaratur secundus.—* Hinc vero inferri ulterius potest etiam in posteriori sensu esse divisionem illam universalem et superioribus aequivalentem; nam illud ens quod est pure actuale in existendo, etiam est in se simpliciter purus actus, id est, in se et in entitate seu constitutione sua nullam admittens admixtionem passivae potentiae, quia ubicumque est aliquod genus passivae potentiae, est etiam aliqua ratio materialis causae; materiali autem causae necessario respondet causa efficiens quae ex illa vel in illam operetur eamque in actum reducat, nam potentia passiva ut sic non potest sese in actum revocare; cum ergo a primo ente, quod per sese et essentialiter tale est in actu secundum omnem perfectionem suam, longe absit omnis causalitas effectiva circa ipsum, necesse est ipsum etiam carere omni potentia passiva et consequenter esse purum actum. Ac simili discursu potest e contrario concludi (ut multi existimant) omne ens quod est potentiale in ordine ad existendum esse etiam potentiale ut aliquo modo constans ex potentia passiva. Sed hoc magna discussione et declaratione indiget, quam infra trademus de esse et essentia creaturae disputantes; nunc satis nobis sit rationem factam non aequali proportione procedere, nam potentiae passivae necesse est respondeat activa, quia necesse est eam pati ab aliquo; potentiae vero activae simpliciter loquendo non necessario respondet potentia passiva, quia non necesse est agens agere in aliquo vel ex aliquo; potest enim agere aliquid et ex nihilo; et ideo ex vi terminorum non videtur necessarium

virtud de los términos que todo ente potencial en su existir esté constituido de potencia pasiva; con todo, en realidad es verdad que todo ente de esta clase es un ente potencial por razón de la potencia pasiva, bien se deba esto a que implica relación a ella, bien a que por razón de ella puede entrar en composición con otro acto, bien porque él mismo está compuesto de tal potencia y de acto. El modo como cada una de estas cosas se sigue necesariamente de la anterior potencialidad para existir no puede explicarse en este lugar brevemente y como de pasada, pero se explicará luego al estudiar el concepto propio y la imperfección del ente creado; por eso, por lo que al caso presente se refiere, el primer sentido de esta división propuesta antes con las palabras dichas es suficiente y claro.

Se compara la primera división con las demás, y se explica mejor con ayuda de éstas

17. Por todo lo dicho se puede, finalmente, llegar a la conclusión de que hay que opinar lo mismo respecto de esta división bajo los términos en que ha sido propuesta, ya que en realidad equivale a las anteriores; en efecto, es ente absolutamente infinito el que es primero y existe por sí en virtud de su esencia; en cambio los otros, que son entes por participación, son finitos; y en este sentido es ciertamente la mejor división y no hay duda de que en la realidad se dan esos dos grados u órdenes de seres, guardando entre sí el mayor nivel de distinción. Acaso sea ésta la razón de que muchos propongan tal división con estos términos, puesto que por ellos se significa más manifiestamente que los dos miembros distan en máximo grado y son primariamente diversos, debiendo, por eso mismo, ante todo, separarlos y distinguirlos, por más que, por otra parte, resulte más difícil probarla o demostrarla respecto de nosotros, ya que de suyo y en virtud de los términos no es en realidad tan evidente que se dé entre los entes alguno infinito —puesto que del finito no hay dificultad—, como es evidente el que se da algún ente independiente de otro. Ni resulta tampoco evidente que un ser que sea tal por esencia sea conse-

ut omne ens quod est potentiale in existendo sit constans ex potentia passiva; nihilominus tamen in re verum est omne huiusmodi ens esse potentiale ratione potentiae passivae, sive hoc sit quia dicit habitudinem ad illam, sive quia ratione illius potest cum alio actu componere, sive quia ipsummet componitur ex tali potentia et actu. Quomodo autem aliquid horum necessario sequatur ex priori potentialitate ad existendum, non potest hoc loco breviter et quasi in transitu explicari, sed dicetur infra declarando propriam rationem et imperfectionem entis creati; et ideo, quod ad hunc locum spectat, prior sensus huius divisionis supra dictis verbis traditae est sufficiens et perspicuus.

Confertur prima divisio cum caeteris et ex illis magis declaratur

17. Ultimo tandem colligere licet ex omnibus dictis idem esse ferendum iudicium de hac divisione sub illis terminis in quibus proposita est, nam in re aequivalet praedictis; illud enim ens est infinitum simpliciter quod est primum et ex se est per essentiam suam; reliqua vero, quae sunt entia per participationem, finita sunt; et ita est sine dubio optima divisio, et in re non est dubium quin illi duo gradus seu ordines entium reperiantur et maxime inter se distinguantur. Et fortasse ideo sub his terminis a multis traditur haec divisio quia per illos apertius significatur illa duo membra esse maxime distantia ac primo diversa, ideoque ante omnia esse separanda ac distinguenda, quamvis alioqui difficilius sit quoad nos illam probare aut demonstrare, quia revera non est per se et ex terminis ita evidens dari in entibus aliquod infinitum (nam de finito non est difficultas) sicut est evidens dari aliquod ens independens ab alio. Neque etiam est per se notum illud ens quod est per essentiam tale esse consequenter infinitum. Unde hac de re ex professo agendum

cuentemente infinito. Por eso de esta materia habrá que tratar *ex professo* luego al demostrar los atributos de Dios, en cuanto pueden deducirse por luz natural.

18. *Explicación de los conceptos de finito e infinito por analogía con la cantidad.*— Por el momento sólo explicamos la división exponiendo los términos, que, habiendo sido tomados por nosotros de la cantidad de una masa, han sido aplicados para significar la cantidad o grado de perfección, en el sentido en que dijo Agustín en el lib. VI *De Trinit.*, c. 8: *en las cosas que no son grandes por su masa el ser mayor consiste en ser mejor.* En efecto, nosotros, por no concebir las cosas más que mediante los sentidos, captamos y explicamos todo lo demás a modo de los cuerpos y por proporción con ellos. Ahora bien, comprendemos que un cuerpo es finito en cantidad en cuanto alcanza un límite determinado y no lo rebasa; y comprendemos asimismo que entre las cantidades finitas una es mayor que otra por alcanzar un límite más amplio, y para explicar la magnitud concreta de una cosa nos valemos de una medida determinada, mediante cuya multiplicación nos damos cuenta de que esa cosa posee una cantidad de tal magnitud, menor o mayor. De semejante analogía, pues, nos valemos para explicar la perfección entitativa y la virtud activa de las cosas; efectivamente, en las cosas captamos una especie de gradación en la perfección del ente, en la que existen diversos grados y como partes de perfección, y nos damos cuenta de que cada ente es finito o está determinado mediante un grado propio de perfección, que de tal manera está limitado dentro de su perfección, que prescinde de las otras sin contenerlas en sí de modo alguno, ni formal ni virtualmente, y en este sentido a todos los entes creados les llamamos limitados y finitos; entre ellos concebimos que uno es mayor que otro, porque comprendemos que o participa de mayor número de estas perfecciones, o viene a poseer como una parte mayor de la perfección del ámbito total del ente. Mas, dado que todos estos entes participan su perfección de un ente superior, pensamos que es necesario que exista un ente en el que de algún modo se contenga toda la perfección posible en el ámbito del ente, ya formal, ya eminentemente; a este ente le llamamos absolutamente infinito, no en la cantidad de masa, sino en la excelencia de la perfección. Por tanto, esta infinitud no consiste en alguna extensión que carezca

est infra, demonstrando Dei attributa, quantum ex lumine naturae colligi possunt.

18. *Finiti et infiniti rationes per analogiam ad quantitatem explicantur.*— Nunc solum declaratur divisio exponendo terminos, qui sumpti quidem sunt a nobis ex quantitate molis, translati vero sunt ad significandam quantitatem seu gradum perfectionis, quo modo dixit August., lib. VI de Trinit., c. 8: *In iis quae non mole magna sunt, hoc est maius esse quod est melius esse.* Nos enim, quia res non concipimus nisi per sensus, ad modum corporum et per proportionem ad illa apprehendimus et explicamus reliqua omnia. In corporibus autem intelligimus unum esse finitum in quantitate, quatenus ad talem terminum pervenit et ultra non extenditur; et inter quantitates finitas intelligimus unam esse maiorem alia, quia ulteriorem terminum attingit, et ad declarandam certam rei magnitudinem utimur aliqua definita mensura, per cuius multiplicationem cognoscimus rem esse tantae, minoris, maiorisve quantitatis. Simili ergo analogia utimur ad declarandam perfectionem entitativam et virtutem activam rerum; apprehendimus enim in rebus quamdam veluti latitudinem perfectionis entis, in qua sunt varii gradus et quasi partes perfectionis, et unumquodque ens intelligimus esse finitum vel limitatum per quemdam proprium perfectionis gradum, qui ita intra suam perfectionem terminatur ut ab aliis praescindat easque nullo modo in se includat nec formaliter, nec virtualiter, et hoc modo vocamus omnia entia creata limitata et finita; et inter ea unum concipimus esse maius alio, quia intelligimus illud vel plures ex his perfectionibus participare, vel quasi maiorem quamdam partem perfectionis ex tota latitudine entis. Quoniam vero haec omnia entia participant perfectionem suam a quodam superiori ente, intelligimus necessarium esse quoddam ens in quo tota perfectio possibilis in latitudine entis aliquo modo contineatur, vel formaliter, vel eminenter; et hoc ens vocamus infinitum simpliciter, non in quantitate molis, sed in excellentia perfectionis. Unde haec infinitas non consistit in extensione aliqua non ter-

de límite, sino en una perfección tal del ente que, por más que sea en sí una e indivisible, no prescinda de los otros entes en tal grado que no incluya en sí de algún modo las perfecciones de todos; y de esta suerte no abarca una parte de la perfección del ente, sino su totalidad de un modo eminente; en consecuencia, por más que en dicho ámbito puedan multiplicarse hasta el infinito los entes finitos cada vez más perfectos, él siempre los supera a todos en perfección y los puede superar hasta el infinito; por consiguiente, esta excelencia de perfección en el ser y en la entidad se explica mediante tal infinitud. Por tanto, igual que dice San Agustín en el lib. VI *De Trinit.*, c. 8, que *para Dios no es una cosa ser y otra ser grande, sino que para El es lo mismo ser y ser grande*, del mismo modo podemos decir nosotros que para Dios el ser infinito no es más que ser el ser mismo, o el ser por esencia que abraza en sí cuanto de perfección puede ser participado por ente alguno. Entendida de este modo, la división explicada contiene la distinción primera suprema y más esencial de los entes, coincidiendo en la realidad con las anteriores, como se desprende suficientemente de lo dicho. Que se dé algún ente a quien convenga dicha infinitud, se demostrará más abajo *ex professo*, según dije. Por el momento bástenos lo que con razón se infiere de lo dicho y a lo que aludió San Agustín en el citado libro *De cognit. ver. vit.*, c. 7, que es necesario que se dé un ente del que como de su fuente procedan todas las cosas; siendo, por lo mismo, necesario que todas estén contenidas en él; y que, por tanto, posea no sólo esta o aquella perfección, sino toda sin límite alguno. Por consiguiente, también viene a cuento aquí lo de San Agustín en el lib. VIII *De Trinit.*, c. 3: *en este y en aquel bien concreto suprime el este y el aquel y considera, si puedes, al bien mismo y verás a Dios, no bueno en virtud de otro bien, sino el bien de todo lo bueno.*

Respuesta a los argumentos propuestos al principio

19. *La infinitud en Dios es una negación, no una privación.*— En cuanto al primer motivo de duda, ya se respondió que estos términos *finito* e *infinito* no se entienden en el caso presente bajo aquella propiedad en la que convienen a la cantidad de una masa, sino según cierta proporción con ella; por eso no es pre-

minata, sed in tali perfectione entis quae, licet in se una et indivisibilis sit, non ita praescindat ab aliis entibus quin omnium perfectiones aliquo modo in se contineat; atque ita non partem perfectionis entis, sed totam eminenti quodam modo in se complectitur; et ideo quamvis in illa latitudine possint entia finita magis ac magis perfecta in infinitum multiplicari, illud semper omnia superat et in infinitum superare potest; haec ergo excellentia perfectionis in esse et entitate per hanc infinitatem declaratur. Unde, sicut August., VI de Trinit., c. 8, ait: *Non aliud est Deo esse et aliud magnum esse, sed hoc idem illi est esse quod magnum esse,* ita nos dicere possumus nihil aliud esse Deo infinitum esse quam esse ipsum ens, seu esse per essentiam, complectens in se quidquid perfectionis ab aliquo ente participari potest. Atque in hunc modum declarata divisio continet primam, summam et maxime essentialem distinctionem entium, et in re coincidit cum praecedentibus, ut ex dictis satis constat. Quod autem sit aliquod ens cui dicta infinitas conveniat, inferius, ut dixi, ex professo demonstrabitur. Nunc illud sufficiat quod ex dictis satis colligitur et attigit August., dicto lib. de Cognit. ver. vit., c. 7, quod necessarium est dari aliquod ens de quo quasi de fonte cuncta profluant, et ideo oportet ut in illo cuncta contineantur; atque adeo quod non hanc tantum vel illam, sed omnem sine termino habeat perfectionem. Unde etiam est illud August., VIII de Trinit., c. 3: *Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, et Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.*

Satisfit argumentis in principio positis

19. *Infinitas in Deo negatio est, non privatio.*— Ad primam rationem dubitandi iam responsum est hos terminos *finitum et infinitum* non sumi in praesenti in ea proprietate in qua conveniunt quantitati molis, sed secundum quamdam proportionem ad

ciso que se diga de un ente que es finito o infinito debido a una extensión intrínseca limitada o ilimitada, sino debido a una perfección que prescinde en absoluto de las demás, o que no prescinde, sino que incluso las contiene. Por tanto, se responde a la confirmación que en ese caso no se trata propiamente de un infinito entendido privativamente, sino negativamente, en relación con el ente al que se atribuye, expresándose en ello una perfección sin límite y sin aptitud alguna para ser limitada en cuanto es tal. Y no se sigue de aquí que toda perfección indivisible sea infinita, puesto que, aunque sea indivisible, puede estar limitada y tener un término, no del mismo tipo que el que suele haber en la cantidad de una masa, sino del tipo que puede señalarse en una cantidad de perfección; y puede asignarse este límite, ya intrínsecamente, el cual no es más que la naturaleza misma de la cosa constituida por una diferencia tal que exija de por sí prescindir en absoluto de las demás; ya extrínsecamente, siendo en este caso cualquier otra perfección, sobre todo aquella que parece ser más semejante y próxima, a la cual no alcanza la otra, como si dijésemos que el grado de racionalidad es el límite al que no llega el grado de la sensibilidad.

20. A la segunda dificultad se responde que no se señala esta división como la más evidente para nosotros, sino como la primera en sí misma, es decir, como la que explica la suma distancia que hay de un ente a otro y los grados primeros o extremos del ente; por eso, aunque no carezca en absoluto de dificultad, fue preciso anteponerla a las demás y explicarla de diversas maneras.

SECCION II

Si la división del ente en finito e infinito y en los otros miembros equivalentes es suficiente y adecuada

1. *Primer motivo de duda.*— Este problema suele plantearse principalmente por causa de los entes relativos, que, en cuanto son tales, ni parecen ser finitos, ni infinitos. No son infinitos, como es de por sí evidente. Tampoco son finitos, porque ni poseen una cantidad de masa, ni de perfección. Esta dificultad tiene

illam; et ideo necesse non est ut ens dicatur finitum vel infinitum propter intrinsecam extensionem terminatam vel interminatam, sed propter perfectionem omnino praescindentem ab aliis, seu non praescindentem, immo continentem illas. Unde ad confirmationem respondetur infinitum ibi non dici privative proprie, sed negative, respectu illius entis cui attribuitur, in quo dicit perfectionem non limitatam absque ulla aptitudine ut limitetur, quatenus talis est. Neque hinc sequitur omnem indivisibilem perfectionem esse infinitam, quia, licet indivisibilis sit, potest esse limitata et habere terminum, non qualis esse solet in quantitate molis, sed qualis designari potest in quantitate perfectionis; potest autem assignari vel intrinsecus, qui non est aliud nisi ipsamet rei natura tali differentia constituta, quae ex se habet omnino praescindere a reliquis; vel extrinsecus, et hic est quaelibet alia perfectio et praesertim illa quae videtur esse maxime affinis et proxima, ad quam altera non pertingit, ut si dicamus rationalem gradum esse terminum ad quem non pervenit gradus sensitivus.

20. Ad secundam difficultatem respondetur hanc divisionem non assignari ut notiorem nobis, sed ut primam in se, id est, ut declarantem summam distantiam unius entis ab alio et primos seu extremos gradus entis; et ideo, licet nonnihil difficultatis habeat, necessarium fuit eam ante alias praemittere et variis modis declarare.

SECTIO II

Utrum sufficienter et adaequate dividatur ens per finitum et infinitum et alia aequipollentia membra

1. *Prima dubitandi ratio.*— Potissimum solet haec quaestio tractari propter entia relativa, quae, ut talia sunt, nec finita videntur esse, neque infinita. Non infinita, ut per se est manifestum. Nec finita, quia nec quantitatem molis nec perfectionis habent. Quae

una vigencia especialísima en las relaciones divinas, puesto que si no expresan perfección alguna, entonces existe un medio entre aquellos dos miembros; mas si expresan alguna perfección, también es necesario que aquella no sea finita, puesto que se da en Dios; y tampoco infinita, puesto que en otro caso no podría multiplicarse.

2. *El segundo.*— En segundo lugar, la división del ente en creado e increado no es adecuada; por consiguiente, tampoco lo es ésta de que tratamos ahora, ya que son equivalentes entre sí. El antecedente es claro, en primer lugar, en las mismas relaciones divinas, que ni son entes creados, como es evidente, ni puede decirse de ellas según sus razones propias que sean entes increados, ya que bajo esa razón precisa no son Dios ni incluyen la esencia divina. Se evidencia, en segundo lugar, el mismo antecedente en Cristo, del cual ni se puede decir que sea un ente increado, puesto que fue producido en el tiempo, ni tampoco creado, puesto que es Dios y no ha sido hecho de la nada. Puede, en tercer lugar, en orden a lo mismo, deducirse un argumento de aquellos entes que no poseen el ser por sí mismos y, por tanto, no pueden llamarse increados, ni tienen tampoco el ser mediante creación para que se les llame entes creados. Esto puede, sobre todo, urgirse en algunos entes o modos de entes que no pueden producirse por creación, como son, por ejemplo, el movimiento, la inhesión y otros semejantes.

3. *El tercero.*— En tercer lugar, la división del ente en necesario y no necesario no parece adecuada, sobre todo por causa de los actos libres de la divina voluntad, puesto que éstos ni son absolutamente necesarios, por ser esto contradictorio a la libertad, ni puede llamárseles no necesarios o contingentes, ya que, en otro caso, serían algo creado y serían accidentes en Dios. Este mismo argumento puede aplicarse en otras divisiones arriba aludidas, puesto que dicho acto ni puede ser llamado ente increado, por no ser absolutamente independiente, ya que en rigor podría no existir, ni tampoco es creado, puesto que existe en Dios. Por el mismo motivo no es ente por participación, a saber, porque es íntimo a Dios; ni se puede decir tampoco que sea ente por esencia, ya que no es esencialmente Dios, puesto que puede no ser.

difficultas maxime urgeri solet in relationibus divinis, quia si nullam perfectionem dicunt, iam datur medium inter illa duo membra; si vero dicunt aliquam, etiam necesse est illam non esse finitam, quia est in Deo; neque etiam infinitam, quia alias multiplicari non posset.

2. *Secunda.*— Secundo, divisio entis in creatum et increatum non est adaequata; ergo neque haec de qua agimus, cum aequipolleant inter se. Antecedens patet primum in ipsismet relationibus divinis, quae nec sunt entia creata, ut constat, neque secundum proprias rationes dici possunt increata entia, cum sub ea praecisa ratione non sint Deus, neque divinam essentiam includant. Secundo patet idem antecedens in Christo, qui nec potest dici ens increatum, cum fuerit in tempore productus, neque etiam creatum, cum sit Deus et non sit factus ex nihilo. Tertio potest ad idem sumi argumentum ex illis entibus quae neque ex se habent esse et ideo non possunt dici increata, neque etiam habent esse per creationem ut creata dicantur. Quod maxime potest urgeri in quibusdam entibus vel modis entium qui non possunt per creationem fieri, ut sunt, verbi gratia, motus, inhaerentia et similes.

3. *Tertia.*— Tertio, divisio entis in necessarium et non necessarium non videtur adaequata, praesertim propter actus liberos divinae voluntatis, nam illi nec necessarii sunt simpliciter, quia hoc repugnat libertati, nec possunt dici non necessarii aut contingentes, alioqui essent quid creatum et acciderent Deo. Et hoc argumentum fieri potest in aliis partitionibus supra tactis, quia talis actus nec potest dici ens increatum, quia non est omnino independens, cum absolute posset non esse, neque etiam est creatum, cum sit in Deo. Et eadem ratione non est ens per participationem, quia nimirum est intra Deum, neque etiam dici potest ens per essentiam, quia non est essentialiter Deus, cum possit non esse.

Análisis de la opinión de Escoto

4. Este problema, según se puede comprender fácilmente por las dificultades propuestas, es en gran parte teológico. Con todo, no debimos soslayarlo en este lugar, porque, por una parte, es necesario para complemento de la doctrina y para agotar, por así decirlo, el objeto total de la metafísica; por otra parte, porque en esta disciplina pretendemos desarrollar los temas metafísicos de tal manera que dejemos al descubierto todos los fundamentos necesarios para las cuestiones teológicas. En esta cuestión, pues, Escoto, en el *Quodl.*, 5, en la solución del último argumento, opina que ésta no es una división adecuada del ente, sino que es más bien una subdivisión del ente, que debería dividirse primeramente en ente cuanto y no cuanto, y luego el ente cuanto en finito e infinito; resultaría de aquí que a la división anterior podría añadirse un tercer miembro, a saber, el ente que ni es finito ni infinito. En el mismo pasaje defiende Licheto igual sentencia y en *In II*, dist. 1, q. 4 y 5, donde deja entender además un cuarto miembro, porque —dice— hay un ente que incluye perfección y no incluye imperfección alguna, y éste es el ente infinito; hay, en cambio, otro ente que incluye perfección con imperfección, y éste es el ente cuanto finito; hay otro ente que ni incluye perfección ni imperfección; y éste propiamente es un ente no cuanto, ni finito ni infinito; finalmente, hay otro ente que no incluye perfección alguna, pero no excluye toda imperfección, y de este tipo opina que es la relación creada, de la que piensa asimismo que está comprendida en el ente cuanto, por más que no incluya perfección alguna, sino sólo imperfección. Esto implica manifiestamente contradicción en los mismos términos, según explica el mismo Escoto en el *Quodl.* citado; en efecto, expone allí que ente cuanto es el que tiene alguna cantidad de perfección; por consiguiente, el que no incluye perfección alguna no puede ser llamado con verdad un ente cuanto.

5. *Se refutan las diversas divisiones del ente inventadas por Licheto.— Solución de una objeción.*— Se deduce de aquí otra contradicción en las afirmaciones de este autor, ya que repugna que un ente sea no cuanto y que sea finito, puesto

Opinio Scoti expenditur

4. Haec quaestio magna ex parte theologica est, ut ex difficultatibus propositis intelligi facile potest. Sed nihilominus praetermitti hoc loco non debuit, tum quia necessaria est ad doctrinae complementum et ad exhauriendum, ut sic dicam, totum metaphysicae obiectum; tum etiam quia ita intendimus in hac scientia res metaphysicas tractare, ut fundamenta omnia ad res theologicas necessaria aperiamus. In hac ergo quaestione Scotus, Quodl., 5, in solut. ultim. argum., existimat hanc non esse divisionem entis adaequatam, sed potius esse subdivisionem entis, quod prius dividendum esset in ens quantum et non quantum, et rursus ens quantum in finitum et infinitum; unde superiori divisioni addi posset tertium membrum, nempe ens quod nec finitum est neque infinitum. Et eamdem sententiam defendit Lychetus ibidem, et In II, dist. 1, q. 4 et 5, ubi quartum etiam membrum insinuat, nam ens (inquit) quoddam est includens perfectionem et nullam includens imperfectionem, et hoc est ens infinitum; aliud vero est includens perfectionem cum imperfectione, et hoc est ens quantum finitum; aliud est ens nec perfectionem includens nec imperfectionem, et hoc est proprie ens non quantum, neque finitum neque infinitum; aliud denique est nullam includens perfectionem, non vero excludens omnem imperfectionem, et huiusmodi existimat esse relationem creatam; quam etiam putat comprehendi sub ente quanto, etiamsi nullam includat perfectionem, sed solam imperfectionem. Quod plane involvit repugnantiam in terminis, ut ab ipsomet Scoto in dicto Quodl. declaratur; nam ens quantum ibi declarat esse quod habet quantitatem aliquam perfectionis; quod ergo nullam perfectionem includit, non potest vere ens quantum appellari.

5. *Variae divisiones entis a Lycheto excogitatae improbantur.— Obiectio dissolvitur.*— Ex quo alia colligitur repugnantia in dictis huius auctoris, nam repugnat esse non quantum et esse finitum; quia iuxta eorum

que, de acuerdo con su doctrina, finito e infinito suponen cantidad; de aquí precisamente deducen que la relación divina no es un ente infinito, porque no es cuanta; con igual razón, por tanto, deben concluir que la relación creada no es finita, porque no es cuanta. Por otra parte, partiendo del mismo principio, se puede llegar fácilmente a la conclusión de que hay una contradicción latente en ese miembro, a saber, en que existe algún ente que no incluye perfección alguna y que incluye imperfección. Primeramente, porque o esa imperfección es privativa, o es únicamente negativa. No puede afirmarse lo primero, por ser la imperfección privativa carencia de una perfección debida; y en tal ente no puede tener lugar la carencia de una perfección debida, puesto que no se le debe perfección alguna, ya que se afirma de él que no incluye en sí ninguna perfección. Por otra parte, no cabe idear perfección alguna negativa mayor que la carencia de toda perfección implicada por cualquier realidad que no incluya en su entidad perfección alguna. Por eso, refiriéndonos a la imperfección negativa, no puede pensarse un ente que no incluya perfección ni imperfección; por consiguiente, no puede concebirse un ente que, además de la negación de toda perfección, exprese de suyo alguna otra imperfección. Si no es así, pregunto entonces de qué clase de imperfección se trata. El mismo autor nos responde que se trata de una limitación. Mas contra esto apremia el argumento expuesto, puesto que la limitación se da en alguna cantidad de masa o de perfección; por consiguiente, si tal ente no incluye ninguna cantidad de perfección, no tiene en qué incluir la limitación. Acaso se diga que incluye la limitación no en la perfección, sino en la entidad. Pero en contra está el que de este modo también de la relación divina habrá que afirmar que es limitada en su entidad formal y habrá que decir, consecuentemente, que es finita en la entidad. Finalmente, de esta suerte, todo ente será finito o infinito en la entidad, pase lo que pase con la perfección. La primera consecuencia —pues las otras están claras— se demuestra *ad hominem* en la doctrina de Escoto, puesto que la relación divina según su entidad formal y precisiva no incluye la entidad de la esencia, ni eminente ni formalmente; por consiguiente, está limitada en su propia entidad formal. Ni basta con que incluya la entidad de la esencia por identidad, puesto que, como allí mismo discute ampliamente Escoto, esto no es sufi-

doctrinam, finitum et infinitum supponunt quantitatem; unde inferunt relationem divinam non esse infinitum ens, quia non est quanta; pari ergo ratione inferre debent relationem creatam non esse finitam, quia non est quanta. Rursus ex eodem principio facile concludi potest repugnantiam involvi in illo membro, scilicet, quod sit aliquod ens nullam includens perfectionem et includens imperfectionem. Primo, quia vel illa imperfectio est privativa, vel negativa tantum. Primum dici non potest, quia imperfectio privativa est carentia perfectionis debitae; sed in tali ente non potest esse carentia perfectionis debitae, quia nulla perfectio ei debetur, quia dicitur nullam ex se includere perfectionem. Negativa autem imperfectio nulla potest excogitari maior quam carentia omnis perfectionis quam includit omnis res quae in sua entitate nullam includit perfectionem. Unde loquendo de imperfectione negativa, non potest excogitari ens quod nec perfectionem nec imperfectionem includat; ergo non potest intelligi ens quod praeter negationem omnis perfectionis ex se dicat aliquam aliam imperfectionem. Alioqui interrogo ulterius quaenam sit illa imperfectio. Respondet idem auctor esse limitationem. Sed contra hoc urget argumentum factum, nam limitatio est in aliqua quantitate molis vel perfectionis; ergo, si tale ens nullam includit quantitatem perfectionis, non habet in quo limitationem includat. Dicetur fortasse includere limitationem non in perfectione, sed in entitate. Sed contra, nam hoc modo etiam relatio divina dicetur limitata in sua entitate formali, et consequenter dicetur finita in entitate. Atque ita tandem omne ens erit finitum vel infinitum in entitate, quidquid sit de perfectione. Prima sequela (reliqua enim clara sunt) probatur ad hominem in doctrina Scoti; quia relatio divina secundum suam formalem ac praecisam entitatem non includit entitatem essentiae, neque eminenter, neque formaliter; ergo est limitata in entitate sua formali. Nec satis est quod identice includat entitatem essentiae, nam ut ibidem Scotus late con-

ciente para llamarla infinita en perfección, por más que incluya por identidad la infinita perfección de la esencia; por consiguiente, tampoco bastará para que se diga que es ilimitada en la entidad el que incluya por identidad la entidad infinita de la esencia.

6. Se objetará acaso que la relación misma en virtud de su propia entidad formal es capaz de identificarse con la esencia y que, en consecuencia, de suyo ni es ilimitada ni es limitada. En cambio, que la relación creada es de suyo incompatible con una entidad infinita y que no la puede incluir ni siquiera por identidad, y que, por tanto, no sólo no es de suyo ilimitada, sino que de por sí es limitada y finita, y que ésta es la imperfección que incluye y en la que se distingue de la relación divina. Mas, en primer lugar, esa aptitud que se afirma que existe en la relación divina para identificarse con la divina esencia, no excluye el que en absoluto dicha relación, en cuanto a su entidad formal, sea limitada, puesto que no incluye formalmente una entidad infinita, y, en absoluto, es menos ser capaz de identificarse con una entidad infinita que ser formalmente una entidad infinita. Además, si en la relación creada esa limitación de entidad, por razón de la cual no puede ser infinita ni formalmente ni por identidad, es una imperfección, la aptitud para identificarse absolutamente en la realidad con la esencia divina es, sin duda, una gran perfección en la relación divina; por consiguiente, esta relación, por más que formalmente se la considere precisivamente, del mismo modo que se la piensa con tales características que pueda identificarse con la divina esencia, se la piensa igualmente dotada de alguna perfección, y de una perfección mucho mayor que la que pueda ser cualquier entidad creada. Por eso, en sentido opuesto, en una relación creada, por el hecho de que su limitación a una entidad creada constituye cierta imperfección en el género del ser, es necesario que no sea una mera negación de perfección, sino que sea una perfección que lleve adjunta dicha negación, según antes argüíamos. Así llegamos, finalmente, a la conclusión de que no es necesario imaginar una entidad que carezca de toda perfección, la cual pueda con propiedad servir de medio entre el ente finito y el infinito. Esto lo explicamos más ampliamente antes, en la disp. X, al tratar de la bondad.

tendit, hoc non sufficit ut dicatur infinita in perfectione, quamvis identice includat infinitam perfectionem essentiae; ergo neque erit satis ut dicatur illimitata in entitate, quod identice includat infinitam entitatem essentiae.

6. Dicetur fortasse ipsam relationem ex vi suae entitatis formalis esse aptam identificari essentiae, et ideo ex se nec illimitatam esse, nec limitatam. Relationem vero creatam ex se esse incompatibilem cum entitate infinita, neque illam posse includere etiam identice; et ideo non solum non esse ex se illimitatam, sed etiam ex se esse limitatam et finitam; et hanc esse imperfectionem quam includit et in qua distinguitur a relatione divina. Sed imprimis illa aptitudo quae dicitur esse in relatione divina ut identificetur divinae essentiae non excludit quin absolute illa relatio, quoad suam entitatem formalem, limitata sit, quandoquidem non includit formaliter infinitam entitatem, et simpliciter minus est esse aptum identificari entitati infinitae quam formaliter esse entitatem infinitam. Ac praeterea, si in relatione creata illa limitatio entitatis, ratione cuius non potest esse infinita nec formaliter neque identice, est imperfectio, certe in relatione divina illa aptitudo, ut possit identificari omnino secundum rem essentiae divinae, est magna quaedam perfectio; ergo illa relatio, quantumvis formaliter praescindatur, sicut intelligitur talis quae possit identificari divinae essentiae, ita intelligitur alicuius perfectionis ac multo maioris quam sit omnis entitas creata. Unde etiam e converso in relatione creata, hoc ipso quod limitatio illius ad creatam entitatem imperfectio quaedam est in genere entis, necesse est ut non sit mera negatio perfectionis, sed ut sit perfectio aliqua habens adiunctam illam negationem, ut supra argumentabamur. Atque ita tandem concluditur non oportere fingere aliquam entitatem carentem omni perfectione, quae proprie possit esse medium inter ens finitum et infinitum. Quod latius supra tractando de bonitate, in disp. X, prosecuti sumus.

Solución de la cuestión

7. *Con qué términos propuestos en la sección precedente se expresa esta división adecuada al ente.*— Hay que afirmar, pues, que la división propuesta es suficiente y adecuada al ente en cuanto ente. Esta afirmación puede probarse fácilmente por lo que se ha tratado en la sección anterior, principalmente si tal división se expone bajo estos términos, a saber, ente *a se* y ente *ab alio;* pues, al implicar estos términos una contradicción inmediata, la disyunción no puede dejar de convenir a cualquier ente; luego se trata de una división adecuada y suficiente, por no poder señalarse nada que esté contenido en lo que se divide que no quede incluido bajo alguno de los miembros divisores. Esto mismo es claro respecto de aquellos dos miembros: ente absolutamente necesario, o ente no necesario; y respecto de aquéllos: ente creado o ente increado; mas hemos demostrado que en realidad en cualquiera de estos modos se trata de la misma división, por más que los distingamos racionalmente mediante nuestros conceptos, distinción que no puede bastar para que la división sea adecuada, expresada de un modo, y no lo sea expresada de otro. Se prueba, además, especialmente bajo la denominación de finito e infinito, puesto que el ente cuanto se divide adecuadamente en finito e infinito; ahora bien, todo ente real, por el hecho mismo de ser real, es cuanto en cantidad de perfección esencial o formal, según se dio a entender en las razones expuestas poco ha y se demostró con mayor amplitud en la referida disputación sobre la bondad trascendental. Esta sentencia recibirá una confirmación más evidente al responder a las dificultades planteadas al principio.

Exposición de la dificultad del primer argumento

8. *La relación creada está comprendida bajo el ente finito.*— Respecto, pues, del primer motivo de duda, hay que negar que los entes relativos carezcan de toda perfección según la cual puedan ser finitos o infinitos. Por lo que respecta a esta parte, no existe en absoluto dificultad alguna referente a las relaciones creadas; más aún, ellas nos pueden suministrar un argumento, puesto que, se-

Quaestionis resolutio

7. *Divisio haec enti adaequata quibusvis terminis praecedenti sectione positis exprimatur.*— Dicendum ergo est praedictam divisionem sufficientem esse et adaequatam enti in quantum ens. Haec assertio probari potest facile ex his quae superiori sectione tractata sunt, praesertim si haec divisio sub illis nominibus tradatur, scilicet, entis a se et ab alio; nam, cum hi termini includant immediatam contradictionem, non potest illud disiunctum non convenire cuilibet enti; ergo est divisio adaequata et sufficiens, quandoquidem non potest assignari aliquid sub diviso contentum quod non sub altero membrorum dividentium constituatur. Idem manifestum est de illis duobus membris, ens necessarium simpliciter vel non necessarium; et de illis, ens creatum vel increatum; ostendimus autem omnibus his modis reipsa eamdem esse divisionem, quamvis per conceptus nostros ratione distinguantur; quae distinctio non potest sufficere ut uno modo sit divisio adaequata et non alio. Deinde specialiter probatur sub nomine finiti et infiniti, nam ens quantum adaequate dividitur in finitum et infinitum; sed omne ens reale, hoc ipso quod reale est, quantum est quantitate perfectionis essentialis seu formalis, ut in rationibus paulo antea factis tactum est et latius supra est ostensum in dicta disputatione de transcendentali bonitate. Atque haec sententia evidentius confirmabitur respondendo ad difficultates in principio positas.

Tractatur difficultas primi argumenti

8. *Relatio creata sub ente finito comprehenditur.*— Ad primam igitur dubitandi rationem, negandum est entia relativa carere omni perfectione secundum quam possint vel finita esse vel infinita. Et quoad hanc partem nulla plane est difficultas de relationibus creatis; immo ab illis sumere possumus argumentum, nam nemo negabit (ut existi-

gún mi opinión, nadie negará que la relación creada en el mismo grado en que es un ente real es un ente finito; por eso también los escotistas conceden esto, según vimos; pues, ¿quién va a negar que sea un ente limitado y, en consecuencia, finito?; por consiguiente, posee una perfección finita; luego posee alguna perfección; y si alguno insiste recalcitrantemente en que se la llama ente finito en la entidad, pero no en la perfección, cabe que, *ad hominem,* se vuelva contra él eficazmente el argumento, puesto que de aquí se sigue que finito e infinito no se dicen inmediatamente del ente cuanto por razón de perfección, sino del ente por razón de entidad. Se sigue, además, que también las relaciones divinas son finitas o infinitas por razón de la entidad en cuanto tal. Y entonces, al menos bajo este concepto, la división será inmediata y adecuada, cobrando fuerza contra Escoto y los demás los argumentos con que se esfuerzan en probar que las relaciones divinas ni son finitas ni infinitas, según luego veremos.

9. *La relación increada en cuanto incluye la esencia es absolutamente infinita.*— Respecto, pues, de las relaciones divinas, ya respondimos antes que son, sin duda, absolutamente infinitas también en el género del ente por razón de la esencia que implican y que, por esta razón, bajo tal concepto no se multiplican, sino que constituyen un solo ente, puesto que de un ente con esta clase de infinitud es cierto que no hay posibilidad de multiplicación; mas, por lo que se refiere a las razones propias en las que son opuestas, sólo son infinitas en dicho género bajo una cuasi especie de relación, modo según el cual no repugna la multiplicación de muchos infinitos, puesto que bajo tal razón son opuestos; por tanto, pueden distinguirse y multiplicarse. Mas acaso nos insista alguno en que digamos si esas relaciones bajo este último concepto son entes en absoluto finitos o infinitos; porque, si no concedemos ninguna de ambas cosas, entonces admitimos un medio en tal división; y no podemos decir que sean entes absolutamente infinitos, dado que se multiplican bajo tal concepto y no incluyen la esencia; por otra parte, el que sean entes finitos parece que está en contradicción con la perfección divina; porque, tal como antes argüía Escoto, todo ente finito es como una parte de un ente, ya que sólo el ente absolutamente infinito es como el ente total, puesto que incluye toda la perfección del

mo) quin relatio creata, eo modo quo ens reale est, sit finitum ens; unde etiam scotistae id concedunt, ut vidimus; quis enim neget esse limitatum ens et consequenter finitum? ergo finitam perfectionem habens; ergo aliquam perfectionem. Quod si quis mordicus contendat vocari finitum ens in entitate, non in perfectione, efficaciter potest retorqueri ad hominem argumentum, quia inde sequitur finitum et infinitum non dici immediate de ente quanto ratione perfectionis, sed de ente ratione entitatis. Ex quo ulterius fit etiam relationes divinas ratione entitatis ut sic esse finitas vel infinitas. Et ita saltem hac ratione divisio erit immediata et adaequata; et procedent contra Scotum et alios argumenta quibus probare contendunt relationes divinas nec finitas esse nec infinitas, ut iam videbimus.

9. *Increata relatio infinita simpliciter ut essentiam includit.*— De relationibus ergo divinis iam supra respondimus illas quidem esse infinitas simpliciter et in genere entis ratione essentiae quam includunt, et ideo sub hac ratione non multiplicari sed esse unum ens, nam de ente sic infinito verum est non posse multiplicari; secundum proprias autem rationes in quibus opponuntur, sunt infinitae tantum in tali genere sub quasi specie relationis, quo modo non repugnat plura infinita multiplicari, quia sub ea ratione opponuntur; et ideo distingui et multiplicari possunt. Sed urgebit aliquis ut dicamus an sub ista posteriori ratione illae relationes sint entia simpliciter finita vel infinita, nam si neutrum horum concedimus, iam admittimus medium in illa divisione; non possumus autem dicere illas esse entia simpliciter infinita, cum sub ea ratione multiplicentur et non includant essentiam. Quod vero sint entia finita videtur repugnare perfectioni divinae; quia, ut Scotus supra argumentatur, omne ens finitum est quasi pars entis, nam solum ens simpliciter infinitum est veluti totum ens, quia totam perfectionem entis com-

ente; en consecuencia, un ente finito viene a ser una parte del ente en comparación con él; mas es contradictorio a una relación divina el ser parte del ente, ya porque en otro caso sería un ente por participación, ya también porque aquello que se comporta como una parte es rebasado por aquello que se comporta como un todo; y la relación divina no puede ser rebasada en este sentido por la divinidad, puesto que en realidad son absolutamente lo mismo.

10. *La relación divina desde el punto de vista del concepto objetivo incluye necesariamente la esencia.*— Mas, si este argumento tuviese algún valor, no probaría sólo que la relación divina no posee formalmente ninguna perfección, sino también que formalmente no expresa entidad alguna. En otra hipótesis, cabe preguntar si tal entidad es a modo de un ente total, o a modo de una parte. No puede afirmarse lo primero, porque de la entidad de la relación en cuanto tal se dice que no incluye la entidad de la esencia y que, consecuentemente, tampoco contiene en sí al ente total de modo formal o eminente. El argumento expuesto tiene, a su vez, la misma fuerza contra lo segundo. Por consiguiente, hay que dar solución a este argumento en cualquier sentencia. Así, pues, puede responderse que la relación divina, por ejemplo la paternidad, por más que nosotros la concibamos precisiva y formalmente, es un ente absolutamente infinito, ya que no puede ser prescindida o abstraída nunca sin que incluya esencialmente en su concepto objetivo la perfección total de la esencia. Pues aunque se diga que nuestra mente en abstracto considera la paternidad prescindida de la esencia desde el punto de vista del concepto formal o de la consideración expresa, por no considerar nuestra mente mediante dicho acto a la paternidad en cuanto incluye la esencia, ni a la esencia en cuanto incluida en la relación, sin embargo la esencia desde el punto de vista del concepto objetivo no puede ser prescindida o excluida de tal manera que no esté incluida esencialmente en él, de tal suerte que, si la mente analiza y considera qué se incluye en tal paternidad así concebida, encuentra necesariamente que allí está incluida esencialmente toda la divinidad e infinitud de Dios, puesto que la divinidad pertenece a la esencia de todo lo que está en Dios. Resulta de aquí que, aunque la paternidad concebida así se comporte, según nuestro modo de concebir, como una parte, sin embargo, en cuanto a la realidad concebida, es un

plectitur; ergo ens finitum comparatione illius est veluti pars entis; sed relationi divinae repugnat esse partem entis, tum quia alioqui esset ens per participationem, tum quia quod se habet ut pars exceditur ab illo quod se habet ut totum; relatio autem divina non potest ita excedi a divinitate, cum realiter sint omnino idem.

10. *Relatio divina ex parte conceptus obiectivi necessario includit essentiam.*— Sed, si hoc argumentum quidquam valeret, non solum probaret relationem divinam formaliter nullam dicere perfectionem, sed etiam formaliter nullam dicere entitatem. Alioqui interrogabo an illa entitas sit per modum totius entis, vel per modum partis. Primum dici non potest, quia illa entitas relationis ut sic dicitur non includere entitatem essentiae et consequenter nec continere in se formaliter vel eminenter totum ens. Contra secundum vero eodem modo procedit ratio facta. Igitur in omni sententia solvendum est hoc argumentum. Responderi ergo potest relationem divinam, verbi gratia paternitatem, quantumvis praecise ac formaliter concipiatur a nobis, esse ens simpliciter infinitum, quia nunquam potest praescindi vel abstrahi quin in suo obiectivo conceptu includat essentialiter totam essentiae perfectionem. Quamquam enim mens nostra dicatur praescindere paternitatem in abstracto ab essentia ex parte conceptus formalis seu expressae considerationis, quia nimirum per illum actum mens non considerat paternitatem ut includentem essentiam, neque essentiam ut in relatione inclusam, nihilominus tamen non potest ita praescindi vel excludi essentia ex parte conceptus obiectivi paternitatis quin in illo essentialiter includatur, ita ut, si mens reflectatur et consideret quid in illa paternitate concepta includatur, necessario inveniat ibi includi essentialiter totam Dei divinitatem et infinitatem, quia divinitas est de essentia omnium quae in Deo sunt. Quo fit ut, licet paternitas sic concepta quoad modum concipiendi nostrum se habeat ad modum partis, quoad rem tamen conceptam sit ens totum non minus

ente total no menos que lo es el Padre; igual que se concibe también a la divinidad a modo de una parte y, no obstante, es un ente total, lo mismo que lo es Dios.

11. *Las tres relaciones divinas, en cuanto incluyen la esencia, constituyen un solo ser absolutamente infinito.*— De acuerdo, pues, con esta sentencia, se responde en forma al argumento que las relaciones son entes absolutamente infinitos, pero que no son muchos infinitos, por no poseer esta infinitud más que en cuanto incluyen la esencia, en la cual son una sola cosa. Ni constituye inconveniente, según objeta Escoto, el que sólo incluyan la esencia por identidad, puesto que no la incluyen por identidad cuasi material, sino que la incluyen también por identidad formal y esencial, ya que en realidad la divinidad pertenece a la esencia de la relación según la realidad concebida, sea cual sea el modo de concebirla; y esto basta para que no exista medio entre el ente finito y el infinito, al no existir ente alguno que según su entidad esencial total no sea finito o infinito. Cabe decir: concedamos que la esencia no puede ser excluida de la relación en el sentido que acabamos de explicar; pero puede considerarse precisivamente por nosotros qué es lo que tiene la paternidad divina, atendiendo únicamente a lo que se concibe que añade sobre la perfección absoluta de la esencia, si es algo finito o infinito. Mi respuesta es que es infinito en ese género concreto, a saber, en el de la relación o paternidad, pero que no es absolutamente infinito en el género de ente, puesto que esta infinitud no puede ser añadida, ni siquiera según la razón, a la perfección absoluta, sino que más bien se obtiene formalmente mediante ella. Sin embargo, tampoco parece en absoluto que se haya de decir que aquello que añade la relación en cuanto tal sea finito, ya que esto es señal de imperfección, es decir, de limitación y contracción a una entidad absolutamente finita. Y esto no va contra la suficiencia de la división propuesta, puesto que su sentido es que todo ente por razón de su entidad es en absoluto finito o infinito, mas no que la entidad de cada cosa tenga que ser finita o infinita por razón de cualquier grado o modo que en ella se conciba, sino que basta con que posea algo que contribuya a constituir su entidad en finita o infinita. En favor de una mayor claridad, podemos introducir una distinción en el término *finito,* pues puede entenderse positiva o negativamente;

quam Pater, sicut divinitas etiam concipitur per modum partis, est autem totum ens aeque ac Deus.

11. *Tres divinae relationes ut includunt essentiam sunt unum infinitum simpliciter.*— Ad argumentum ergo in forma respondetur iuxta hanc sententiam relationes esse entia simpliciter infinita, non tamen esse plura infinita, quia non habent hanc infinitatem nisi ut includunt essentiam in qua sunt unum. Neque obstat, ut Scotus obiicit, quod solum includunt essentiam per identitatem, quia non includunt illam per identitatem quasi materialem, sed etiam per formalem et essentialem, quia revera divinitas est de essentia relationis secundum rem conceptam quomodocumque concipiatur; et hoc satis est ut non detur medium inter ens finitum et infinitum, cum nullum sit ens quod secundum suam totam entitatem essentialem finitum aut infinitum non sit. Dices, esto non possit essentia excludi a relatione in sensu praedicto, nihilominus praecise considerari a nobis posse quid habeat paternitas divina secundum id tantum quod intelligitur addere ultra absolutam perfectionem essentiae, an illud sit finitum vel infinitum. Respondeo illud esse infinitum in tali genere, scilicet relationis vel paternitatis, non vero esse infinitum simpliciter in genere entis, quia haec infinitas non potest addi, etiam secundum rationem, ultra perfectionem absolutam, sed potius per illam formaliter habetur. Nec tamen dicendum absolute videtur illud quod addit relatio ut sic esse finitum, quia hoc denotat imperfectionem, scilicet limitationem et contractionem ad entitatem simpliciter finitam. Neque hoc est contra sufficientiam divisionis datae, quia sensus eius est omne ens ratione suae entitatis esse finitum vel infinitum simpliciter, non vero quod entitas uniuscuiusque rei habeat ex quocumque gradu vel modo in illa concepto quod sit finita vel infinita, sed satis est quod habeat aliquid quod ad eius entitatem finitam vel infinitam constituendam conferat. Et, maioris claritatis gratia, possumus distinguere illum terminum *finitum,* nam potest

positivamente significa que está de tal manera limitado en la entidad y perfección, que es incapaz de una perfección infinita; en cambio, negativamente significa que no implica de suyo una perfección infinita, por más que no haya contradicción en que la posea por otro concepto. Así, pues, de lo que añade la relación en cuanto relación no puede afirmarse que sea positivamente finito, según prueba el argumento expuesto, por implicar esto imperfección y porque eso mismo, aunque no de por sí, puede, sin embargo, ser infinito por razón de la esencia; se puede, empero, afirmar negativamente que no confiere una infinitud absoluta en virtud de su razón precisiva. Ni esto constituye un inconveniente, por no incluir imperfección alguna: en efecto, ni es necesario, ni se requiere para la perfección de una cosa, que en virtud de cualquier concepto preciso posea en absoluto la infinitud total en el género del ente, sino que basta con que la posea por razón de su entidad adecuada y con que la posea en su género concreto en virtud de algún concepto precisivamente considerado. De este modo queda perfectamente comprendido que nunca existe medio entre el ente finito y el infinito, con tal que se los entienda con la debida proporción.

12. Por tanto, los que opinan que las relaciones divinas pueden ser completamente prescindidas de la esencia, de suerte que ni estén formalmente incluidas en ella ni la incluyan de modo esencial, se ven necesariamente forzados a confesar que la entidad relativa, considerada de esta manera precisiva y formal, no es absolutamente infinita, según prueba el argumento expuesto. Y al ser interrogados ulteriormente sobre si ha de llamárselas entes absolutamente finitos, deben responder que son finitos negativamente, no positivamente, en consonancia con el sentido que hemos explicado, el cual se expone aún con mayor amplitud del modo siguiente. En efecto, aunque la palabra *infinito* sea negativa, mediante dicha negación nosotros circunscribimos cierta entidad o excelencia suma; respecto, pues, de esto positivo puede decirse que es negativamente finito lo que de suyo no implica toda esa excelencia, aunque no la excluya ni esté en contradicción con ella. De este modo, pues, tienen que afirmar que no hay inconveniente en admitir en Dios algo que sea finito según un concepto resultante de nuestra precisión. Es más, los que piensan que esquivan esta dificultad negando a las relaciones divinas toda perfección, es necesario que

vel positive vel negative sumi: positive significat esse ita limitatum in entitate et perfectione, ut sit incapax infinitae perfectionis; negative autem significat quod ex se non affert infinitam perfectionem, etiamsi non repugnet aliunde habere. Illud ergo quod relatio ut relatio addit non potest dici finitum positive, ut probat ratio facta, quia hoc dicit imperfectionem, et quia illud ipsum, licet non ex se, ex essentia tamen potest esse infinitum; sed negative dici potest ex sua praecisa ratione non dare infinitatem simpliciter. Neque hoc est inconveniens, quia nullam dicit imperfectionem: non est enim necesse neque ad perfectionem rei spectat, ut ex quovis praeciso conceptu habeat totam infinitatem simpliciter in genere entis, sed satis est quod habeat illam ex sua adaequata entitate et quod ex aliqua ratione praecise concepta habeat infinitatem in illo genere. Atque hoc modo optime intelligitur nunquam esse medium inter ens finitum et infinitum, si cum proportione sumantur.

12. Quocirca qui existimant relationes divinas absolute posse praescindi ab essentia, ita ut neque in ea formaliter includantur neque eam essentialiter includant, necessario cogentur fateri entitatem relativam sic praecise et formaliter conceptam non esse infinitam simpliciter, ut ratio supra facta probat. Cum vero ulterius interrogari possunt an simpliciter dicenda sint entia finita, respondere debent esse finita negative, non positive, iuxta sensum a nobis declaratum, qui amplius in hunc modum exponitur. Nam licet vox *infinitum* negativa sit, per illam negationem nos circumscribimus summam quamdam entitatem seu excellentiam; respectu igitur huius positivi potest dici finitum negative quod ex se non affert totam illam excellentiam, quamvis illam non excludat neque illi repugnet. Hoc ergo modo dicere debent non esse inconveniens admittere in Deo aliquid finitum secundum conceptum a nobis praecisum. Immo qui putant se evadere hanc difficultatem negando rela-

confiesen con mucho mayor razón que son negativamente finitas, porque, si no confieren perfección alguna, tampoco podrán de suyo implicar la infinitud. Por consiguiente, si no tienen inconveniente en que no impliquen ni la perfección ni la infinitud, ¿por qué juzgan que hay dificultad, y no más bien necesidad, en que impliquen una perfección infinita en su género, y en que posean la infinitud absoluta, no por sí mismas, sino derivada de la esencia?

Se resuelve la dificultad del segundo argumento

13. *La relación divina, de cualquier modo que se la considere, es verdaderamente un ente increado.*— En cuanto a la segunda dificultad, se niega que el ente no resulte adecuadamente dividido en creado e increado, cosa que es casi evidente, si los términos se toman con la debida proporción, puesto que implican una contradicción inmediata. Respecto de la primera dificultad, se niega que la relación divina no sea un ente increado, por más que se la conciba bajo cualquier concepto precisivo. Y el argumento en contra no tiene valor alguno, si nos atenemos a nuestra sentencia; en efecto, opinamos que la relación nunca puede estar de tal manera prescindida, que no incluya esencialmente a la esencia y sea, por lo mismo, Dios. Más aún, cabe añadir aquí que la relación, incluso según aquello que pensamos que añade a la esencia, es de suyo algo increado, puesto que su carácter entitativo es tal que le es absolutamente contradictorio ser producida mediante una creación o producción propia; por el contrario, o es absolutamente improducida, como la paternidad, o, si es producida o coproducida —según nuestro modo de hablar—, como la filiación, esa producción ni es una creación, ni una producción propia, sino que es una generación o procesión de un orden muy superior; y esta relación tampoco puede ser producible de otro modo, bastando con esto para que, considerada bajo cualquier precisión o reduplicación en cuanto tal, sea realmente un ente increado.

14. *Si a Cristo se le ha de llamar ente increado o, por el contrario, ente creado.*— A la segunda dificultad se responde que Cristo en absoluto es un ente increado, pues es Dios; pero que, si se añade la limitación o determinación *en cuanto hombre,* designando a la naturaleza o al compuesto total de naturaleza

tionibus divinis omnem perfectionem, multo maiori ratione necesse est fateantur illas esse finitas negative, quia, si nullam perfectionem conferunt, neque infinitatem ex se afferent. Si ergo non existimant inconveniens quod illae nec perfectionem nec infinitatem afferant, cur reputant inconveniens et non potius necessarium quod afferant perfectionem ex suo genere infinitam, infinitatem vero simpliciter, non ex se, sed ab essentia habeant?

Expeditur difficultas secundi argumenti

13. *Relatio divina quovis modo concepta, ens vere increatum.*— Ad secundam difficultatem negatur ens non dividi adaequate per creatum et increatum, quod est fere evidens, si termini illi cum proportione sumantur, cum immediatam contradictionem includant. Ad primam vero instantiam negatur relationem divinam non esse ens increatum, etiamsi sub quacumque praecisa ratione concipiatur. Neque argumentum in contrarium iuxta nostram sententiam urget; existimamus enim nunquam posse ita praescindi relationem, quin essentialiter includat essentiam et consequenter sit Deus. Immo hic addi potest relationem etiam secundum id quod intelligitur addere essentiae ex se esse quid increatum, quia est talis ratio entis cui omnino repugnat fieri per propriam creationem aut effectionem; sed vel est omnino improducta, ut paternitas, vel, si est producta, aut (nostro more loquendo) comproducta, ut filiatio, illa productio neque est creatio nec propria factio, sed generatio aut processio longe superioris rationis; neque talis relatio est alio modo producibilis, et hoc satis est ut sub quacumque praecisione vel reduplicatione in quantum talis revera sit ens increatum.

14. *Christus an ens increatum, an vero creatum sit dicendus.*— Ad secundam instantiam respondetur Christum absolute esse ens increatum, nam est Deus; si vero addatur limitatio seu determinatio *ut homo,* designando naturam vel totum compositum ex na-

y persona, entonces es un ente creado; en efecto, bajo tal reduplicación no puede llamársele Dios, sino hombre y criatura, puesto que en cuanto tal ha sido realmente hecho y creado en el tiempo. En cuanto a la objeción insinuada, de que tampoco en cuanto hombre ha sido producido de la nada, dado que, aunque la humanidad provenga de la nada, no proviene, sin embargo, el compuesto total, por ser increado uno de los elementos de la composición, hay que responder que el ente creado puede ser considerado de dos maneras: una, lo que ha sido producido o es producible de la nada según su ser total, y en este sentido admitimos que Cristo, incluso en cuanto hombre, no es un ente creado, según lo prueba el argumento. De otra manera, se llama ente creado al que ha sido hecho verdaderamente de nuevo y consta de algún ente creado, llamándose de esta suerte creado a dicho compuesto, y en este sentido Cristo en cuanto hombre es un ente creado, tomándose ente creado en toda esta amplitud cuando se le distingue adecuadamente del ente increado; porque si se lo entiende en rigor y según el primer modo, puede darse un ente compuesto que sea en cierto modo intermedio y una especie de combinación de creado e increado, medio que, sin embargo, no conoce la filosofía, sino que lo defiende sólo la fe cristiana.

15. A la tercera dificultad hay que decir que todos los entes fuera de Dios y todos los modos de entes son algo creado, no porque todos se hagan inmediata, esencial y primariamente de la nada, sino porque son creados de esta manera, o porque son concreados juntamente con aquellos que se producen de la nada, como lo son las potencias con el alma, o, al menos, porque pueden ser concreados, aunque acaso de hecho no sean concreados, o, por último —y viene a ser prácticamente lo mismo— porque son hechos de aquellos que han sido creados de la nada.

Solución del tercer argumento

16. En el tercer argumento se toca una gravísima dificultad teológica referente al acto libre de Dios, a la que no podemos dedicar atención ahora *ex professo*, pero que desarrollaremos luego en su aspecto metafísico al tratar de los atributos de Dios conocidos naturalmente. Por ahora digo en breves pala-

tura et persona, sic est ens creatum; nam sub ea reduplicatione non potest Deus appellari, sed homo et creatura, cum ut sic revera sit factus et in tempore procreatus. Ad obiectionem vero insinuatam, quia etiam ut homo non est factus ex nihilo, quia, licet humanitas sit ex nihilo, non tamen totum compositum, cum alterum compositionis extremum increatum sit, respondendum est ens creatum dupliciter dici posse. Uno modo, quod secundum esse totum productum est vel est producibile ex nihilo, et hoc modo concedimus Christum etiam ut hominem non esse ens creatum, ut argumentum probat. Alio modo dicitur ens creatum quod est vere factum de novo quodque aliquo ente creato constat, et hoc modo illud compositum creatum dicitur et Christus in quantum homo est ens creatum, atque in tota hac amplitudine sumitur ens creatum quando adaequate distinguitur ab ente increato; nam, si priori et stricto modo sumatur, dari potest ens compositum quodammodo medium et quasi mixtum ex creato et increato, quod tamen medium philosophia non novit, sed sola fides christiana docet.

15. Ad tertiam instantiam dicendum est omnia entia extra Deum et omnes modos entium esse quid creatum, non quia omnia fiant immediate et per se primo ex nihilo, sed quia vel ita creantur, vel quia concreantur cum his quae producuntur ex nihilo, ut potentiae cum anima, vel certe quia concreari possunt, licet fortasse de facto non concreentur, vel denique (et in idem fere recidit) quia fiunt ex his, quae ex nihilo creata sunt.

Solvitur tertium argumentum

16. In tertio argumento tangitur gravissima difficultas theologica de actu libero Dei, ad quam nunc ex professo divertere non possumus, inferius vero, agentes de attributis de Deo naturaliter notis, illam persequemur quantum ad metaphysicam spectat. Nunc breviter dico rationes in ea difficul-

bras que las razones insinuadas en dicha dificultad me hacen concluir que el acto libre, en cuanto libre o en cuanto terminado libremente en algún objeto, no añade a Dios nada real que ahora esté en Dios y pudiera no estar en él; de lo contrario, no veo cómo se le puede llamar ente necesario o por esencia, puesto que en absoluto pudo no haber existido, y lo mismo pasa con la infinitud en la perfección y con otros atributos semejantes, según allí se explica. Por tanto, aunque Dios quiera libremente a los seres distintos de El, no los quiere, sin embargo, a no ser mediante un acto connatural y necesario de su voluntad; en efecto, es tanta la perfección de tal acto, que mediante él puede Dios querer o no querer la criatura sin que se dé adición alguna en dicho acto. Así, pues, cuando se habla del acto libre de Dios, se incluyen dos cosas según nuestro modo de concebir y de hablar. La una es el acto mismo con el que Dios quiere; la otra es una relación de razón al objeto querido; la primera es un ente necesario, increado y por esencia, no pudiendo, consecuentemente, en modo alguno dejar de existir en Dios; la segunda, en cambio, no es algo real que pueda existir y no existir, sino que es sólo de razón, no siendo, por tanto, ni creada ni increada, sin que sea necesario que esté comprendida bajo aquella división, puesto que no es un ente real.

SECCION III

SI DICHA DIVISIÓN ES UNÍVOCA O ANÁLOGA

Primera opinión: que la división es equívoca

1. Suele plantearse este problema en otros términos, a saber, si el ente se afirma analógicamente de Dios y de las criaturas. Hay tres sentencias en él, dos extremas, una intermedia. La primera es que el ente no se dice de Dios y de las criaturas ni unívoca ni analógicamente, sino que se dice sólo equívocamente. Suele atribuirse esta opinión a Auréolo, *In I*, dist. 2, q. 1, por más que él no afirmó esto, sino únicamente que el ente no expresa un solo concepto o razón

tate insinuatas apud me concludere actum liberum ut liberum seu ut libere terminatum ad aliquod obiectum non addere Deo aliquid rei quod nunc [1] sit in Deo et potuerit non esse in illo; alioqui non video quo modo illud possit dici ens necessarium aut per essentiam, cum simpliciter potuerit non esse, et idem est de infinito in perfectione et aliis similibus attributis, ut ibidem proponitur. Quamvis ergo Deus alia a se libere velit, tamen ea non vult nisi per actum voluntatis sibi connaturalem ac necessarium; tanta enim est illius actus perfectio, ut possit per ipsum Deus velle aut nolle creaturam sine ulla additione in eo actu facta. Cum ergo est sermo de actu libero Dei, duo involvuntur, nostro modo concipiendi et loquendi. Unum est actus ipse quo Deus vult; aliud est respectus rationis ad obiectum volitum; illud prius est ens necessarium, increatum ac per essentiam, unde nullo modo potest non esse in Deo; hoc vero posterius non est aliquid reale quod possit esse et non esse, sed rationis tantum, et ideo nec creatum est neque increatum, neque oportet sub illa divisione comprehendi, cum ens reale non sit.

SECTIO III

UTRUM PRAEDICTA DIVISIO UNIVOCA SIT VEL ANALOGA

Prima sententia, divisionem esse aequivocam

1. Haec quaestio aliis terminis tractari solet, an ens dicatur analogice de Deo et creaturis. In qua tres sunt sententiae, duae extremae, altera media. Prima est ens neque univoce neque analogice dici de Deo et creaturis, sed mere aequivoce. Haec opinio solet tribui Aureolo, In I, dist. 2, q. 1, sed ille non hoc asseruit, sed solum ens non dicere unum conceptum seu rationem communem

[1] Aceptamos la palabra *nunc* en lugar de *non*, tal como aparece en algunas ediciones, porque expresa con más exactitud el matiz que trata de resaltar el Eximio. (N. de los EE.)

común a Dios y a las criaturas, cosa que puede estar en perfecto acuerdo con la analogía, como es de por sí evidente. Más aún, muchos piensan que esto pertenece al concepto de cualquier análogo, según veremos en seguida. Así, pues, Santo Tomás, en la q. 7 *De potent.*, a. 7, refiere que el Rabí Moisés defendió esta opinión, puesto que, distando infinitamente de Dios el ente finito, no cabe entre ellos proporción alguna que sirva de fundamento a la analogía. Sin embargo, Santo Tomás refuta con razón esta opinión en dicho pasaje con muchos argumentos. En efecto, en otro caso sería imposible demostrar nada de Dios partiendo de las criaturas, si sólo les son comunes los nombres; esto es, no podríamos valernos de los nombres comunes a Dios y a las criaturas para demostrar algo de Dios, ya que el medio sería equívoco; y este consecuente es harto absurdo. Igualmente, por darse entre Dios y la criatura cierta semejanza, puesto que se encuentran en la relación de causado y de causa; luego se dará sobre todo en la razón de ser, que es la primera de todas. En consecuencia, ya consideremos la imposición y significación del nombre, ya el concepto significado mediante dicho nombre, es claro que esta división no se refiere al nombre solo, y que no se aplicó el nombre de ente a Dios y a las criaturas por mero azar y casualidad, sino en atención a cierta semejanza, proporción o conveniencia entre ellos. Finalmente, consta, incluso por la experiencia misma, que no sólo el nombre, sino también el concepto es común de algún modo en esta división.

Segunda sentencia: que la división es unívoca

2. *Fundamentos de la segunda sentencia.— El primero.—* La segunda opinión es que el ente se dice unívocamente de Dios y de las criaturas. La defendió Escoto, *In I*, dist. 3, q. 1 y 3, e *In III*, dist. 8, q. 2, al cual siguen y defienden los escotistas en los mismos pasajes. Y se prueba porque el ente significa de inmediato un solo concepto común a Dios y a las criaturas; por consiguiente, no se afirma de ellos analógicamente, sino unívocamente. El antecedente quedó probado por nosotros en la disputación primera de esta obra. La consecuencia, a su vez, se prueba de diversas maneras. Primera, por la definición de los unívocos que da Aristóteles en los *Antepredicamentos:* son unívocos los que tienen un nombre común, siendo idéntica la razón de sustancia expresada por el nombre; y en el caso presente no sólo es común el nombre, sino que lo es también la razón de sustancia. En efecto, ésta responde al concepto objetivo significado adecuadamente por tal nombre; de donde, si este concepto es uno solo e idéntico, también será idéntica la razón de sustancia contenida en el nombre.

3. *El segundo.—* Segundo, por la razón común de nombre análogo, el cual conviene con el equívoco precisamente en esto, en que se le destinó a significar muchas cosas no mediante una sola imposición, sino mediante muchas; y la diferencia consiste en que en los equívocos sucede casualmente el que un solo nombre se tome para significar diversas cosas, mientras que en los análogos se realiza primero la imposición para significar una cosa, extendiéndose luego a otra por semejanza o por proporción; mas en el caso presente no sucede esto, sino que el nombre de ente significa lo que es en virtud de una sola imposición y por razón de ella conviene a Dios y a la criatura, ya que en ambos se encuentra dicho significado común; por consiguiente, no se puede concebir razón alguna de analogía.

4. *El tercero.—* En tercer lugar, se explica esto más ampliamente por la distinción de la analogía; suele, en efecto, distinguirse comúnmente una doble analogía: una, a la que muchos llaman analogía de proporcionalidad, y otra de proporción; otros, en cambio, llaman analogía de proporción a la primera, y de atribución a la segunda, dato que advierto únicamente en atención a la equivocidad de los términos, pues la cosa es la misma. Esta división la enseñó expresamente Aristóteles en el lib. I de la *Etica*, c. 6, donde llama analogía de atribución a la que resulta por procedencia de uno o por referencia a uno, mientras que a la otra la llama comparación de razones. La primera analogía, pues, se toma de la proporción de muchas cosas en orden a ciertos términos, y consiste en que el primer analogado recibe tal denominación por razón de su forma absolutamente considerada, mientras que el otro, por más que reciba una denominación semejante en virtud de su forma, no es, sin embargo, porque se la considere en absoluto, sino porque en orden a ella tiene cierta pro-

Deo et creaturis, quod optime consistere posset cum analogia, ut per se constat. Immo multi existimant illud esse de ratione cuiuscumque analogi, ut statim videbimus. Refert igitur D. Thom., q. 7 de Potent., a. 7, eam opinionem tenuisse Rabbi Moysen, quia, cum ens finitum distet a Deo infinite, nulla potest inter ea esse proportio quae fundet analogiam. Merito tamen ibidem multis rationibus sententiam hanc D. Thom. improbat. Quia alias nihil posset ex creaturis de Deo demonstrari, si sola nomina eis essent communia; id est, non possemus uti nominibus communibus Deo et creaturis ad demonstrandum aliquid de Deo, quia medium esset aequivocum. Consequens autem est satis absurdum. Item quia inter Deum et creaturam est aliqua similitudo, cum se habeant ut causatum et causa; ergo maxime in ratione entis, quae est prima omnium. Quocirca sive nominis impositionem et significationem, sive rationem illo nomine significatam spectemus, constat illam non esse divisionem solius nominis, neque mere casu et fortuito ens dictum esse de Deo et creaturis, sed propter aliquam similitudinem, proportionem aut convenientiam eorum inter se. Denique, vel ipsa experientia constat non solum nomen, sed etiam conceptionem esse aliquo modo communem in hac divisione.

Secunda sententia, divisionem esse univocam

2. *Secundae sententiae fundamenta.— Primum.—* Secunda sententia est ens univoce dici de Deo et creaturis. Hanc tenuit Scot., In I, dist. 3, q. 1 et 3, et In III, dist. 8, q. 2, quem eisdem locis scotistae sequuntur ac defendunt. Et probatur, quia ens immediate significat conceptum unum communem Deo et creaturis; ergo non dicitur de illis analogice, sed univoce. Antecedens probatum a nobis est in disputatione prima huius operis. Consequentia vero probatur variis modis. Primo, ex definitione univocorum, quam Aristoteles tradit in Antepraedicamentis: Univoca sunt quorum nomen commune est, et ratio substantiae nomini accommodata est eadem; sed in praesenti non solum nomen est commune, sed etiam ratio substantiae. Haec enim respondet conceptui obiectivo adaequate significato per tale nomen; unde, si hic conceptus est unus et idem, etiam ratio substantiae nominis erit eadem.

3. *Secundum.—* Secundo ex communi ratione nominis analogi, quod in hoc convenit cum aequivoco quod non una impositione positum est ad significandum multa, sed pluribus; differentia vero est quod in aequivocis casu accidat ut unum nomen ad alias res significandas imponatur, in analogis vero prius fit impositio ad significandam unam rem, deinde per similitudinem vel proportionem extenditur ad aliam; in praesenti vero non ita est, sed unica impositione nomen entis id quod est significat, et ex vi illius convenit Deo et creaturae, quia in utroque illud commune significatum reperitur; nulla ergo potest analogiae ratio excogitari.

4 *Tertium.—* Tertio id amplius declaratur ex distinctione analogiae; duplex enim communiter distinguitur: una vocatur a multis analogia proportionalitatis, et alia proportionis; alii vero priorem vocant analogiam proportionis, et posteriorem attributionis, quod solum adverto propter aequivocationem terminorum, res enim eadem est. Quam Aristot. aperte docuit, lib. I Ethic., c. 6, ubi analogiam attributionis vocat ab uno vel ad unum, aliam autem comparationem rationum appellat. Prior ergo analogia sumitur ex proportione plurium rerum in ordine ad aliquos terminos, et consistit in hoc quod principale analogatum denominatur tale a sua forma absolute considerata, aliud vero, licet a sua forma similem denominationem recipiat, non tamen absolute considerata, sed quia in ordine ad illam servat quamdam proportionem cum habitu-

porción con la relación que el primer analogado tiene con su forma; por ejemplo, del hombre se dice que ríe en virtud del acto propio de reír absolutamente considerado; del prado, en cambio, se dice que ríe por razón de su verdor, no en absoluto, sino en cuanto un prado verde guarda cierta proporción con el hombre que ríe. Y por ser ésta una proporción entre dos relaciones, por ello mismo suele llamarse proporción de proporciones o proporcionalidad. La segunda analogía está tomada de la relación a una forma, la cual propia e intrínsecamente existe en uno solo, mientras que en otro existe impropia y extrínsecamente; por ejemplo, «sano» se dice del animal, de la medicina y de la orina; y esta analogía se la considera propiamente entre el analogado propio y cada uno de los demás, como entre el animal y la medicina, o entre el animal y la orina. Mas puede considerársela también entre los mismos significados secundarios entre sí, por ejemplo entre la orina y la medicina, pues a ambas se las llama sanas no con completa equivocidad, como es evidente, ni tampoco con univocidad, por no tener una razón o concepto común absolutamente uno; se les llama, pues, así en virtud de cierta analogía, la cual, sin duda, podría reducirse de algún modo a la primera, porque de igual manera que se comporta la medicina respecto de la salud en el orden de la eficiencia, igual se comporta la orina en el orden de la significación; sin embargo, ninguna de ellas recibió tal denominación por su proporción con la otra, sino que ambas la recibieron de la atribución a un animal sano, con el que tienen analogía inmediata en la razón de sano, resultando de aquí una especie de analogía de atribución mediata entre ellas mismas. De ellas, pues, nos valemos para elaborar un argumento, puesto que respecto de Dios y de las criaturas no se encuentra en el ente ninguna de estas analogías. Por lo que se refiere a la primera, es evidente, ya que la criatura es denominada ente por su ser en absoluto, y no por proporción alguna que tenga en orden al ser de Dios. En cuanto a la segunda, se prueba porque la criatura no se denomina ente por denominación extrínseca en función de la entidad de Dios. En cambio, en estos analogados de atribución, el segundo recibe la denominación extrínsecamente por razón de la forma que existe en el primero. Por esta causa se define igualmente en estos analogados el segundo por medio del primero, mientras que la criatura en la razón de ser no es defi-

dine primi analogati ad suam formam; ut homo dicitur ridere a proprio actu ridendi absolute sumpto, pratum vero dicitur ridere a viriditate sua, non absolute, sed prout servat quamdam proportionem pratum viride ad hominem ridentem. Et quia haec est proportio inter duas habitudines, ideo solet proportio proportionum seu proportionalitas appellari. Posterior analogia sumitur ex habitudine ad unam formam, quae in uno est proprie et intrinsece, in alio vero improprie et extrinsece, ut sanum dicitur de animali et de medicina et urina: quae analogia proprie consideratur inter proprium analogatum et quodlibet ex reliquis, ut inter animal et medicinam, vel inter animal et urinam. Potest autem considerari etiam inter ipsa secundaria significata inter se, ut inter urinam et medicinam; utraque enim sana dicitur non mere aequivoce, ut constat, neque etiam univoce, quia non habent unam omnino rationem vel conceptum communem; ergo per aliquam analogiam, quae posset quidem aliquo modo ad priorem revocari, quia, sicut se habet medicina ad sanitatem in efficiendo, ita urina in significando; tamen revera neutra earum sumpsit hanc denominationem ex hac proportione ad alteram, sed utraque ex attributione ad animal sanum, cum quo habent immediatam analogiam in ratione sani, atque inde resultat quasi mediata analogia attributionis earum inter se. Ex his ergo conficitur argumentum, quia in ente neutra ex his analogiis reperitur respectu Dei et creaturarum. De priori patet, quia creatura denominatur ens absolute a suo esse et non ex proportione aliqua quam servet ad esse Dei. De posteriori probatur, quia creatura non dicitur ens per extrinsecam denominationem ab entitate Dei. In his autem analogatis attributionis secundum denominatur extrinsece a forma quae est in primo. Item propter hanc causam in his analogatis secundum definitur per primum; creatura autem in ratione entis non definitur per Deum.

nida por medio de Dios. Pueden, finalmente, confirmarse ambas cosas, porque a la razón de ente se la concibe en la criatura de manera completamente absoluta e intrínseca y propia; más aún, si nos referimos a nosotros mismos, es concebida por el hombre en el ente finito antes que en el infinito; por consiguiente, de ningún modo se hizo la aplicación de este nombre por analogía de Dios a las criaturas.

Tercera opinión: que la división es análoga

5. La tercera sentencia niega que el ente sea equívoco o unívoco, y afirma, en consecuencia, que es análogo y que el nombre de ente se dice primariamente de Dios y secundariamente de las criaturas. Esta es la opinión de Santo Tomás en I, q. 13, a. 5, y en la citada q. 7 *De potent.*, a. 7, y en I *cont. Gent.*, c. 32 y ss., defendiéndola ampliamente Cayetano y el Ferrariense, en estos pasajes; Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 1, q. 2; Capréolo, *In I*, dist. 2, q. 1; Soto, en c. 4 de los *Antepraed.* Toda la fuerza de esta sentencia estriba en su segunda parte negativa, a saber, que esta división no es unívoca, puesto que la primera parte, es decir, el que no sea equívoca, se da como evidente por lo dicho; de aquí brota necesariamente como conclusión la última parte, es decir, la que establece la analogía; así, pues, en orden a la confirmación de dicha parte se aducen diversos argumentos. Hay algunos generales, en los que con sentido universal se prueba que el ente no puede ser unívoco respecto de cualesquiera entes, argumentos que yo no creo que puedan ser eficaces, ya que no hay obstáculo alguno en que el ente sea unívoco respecto de algunos entes, tema del que me ocuparé luego en la disp. XXXII, al tratar de la analogía del ente respecto de la sustancia y del accidente, donde haré un análisis de dichos argumentos. Otros argumentos son propios y característicos del ente en cuanto se le compara con Dios y con las criaturas. Entre ellos, el primero y fundamental parece ser el que toca Santo Tomás más arriba; efectivamente, cuando el efecto no iguala la virtualidad de la causa, el nombre que le sea común a ambos no se dice unívocamente de ellos, sino analógicamente; ahora bien, las criaturas son efectos de Dios que no igualan su virtud; por consiguiente, no son entes unívocamente en comparación con Dios, sino analógicamente. Se prueba la mayor,

Tandem utrumque confirmari potest, quia ratio entis omnino absolute et intrinsece ac proprie concipitur in creatura; immo, si de nobis loquamur, prius ab hominibus concepta est in ente finito quam in infinito; ergo nullo modo tractum est hoc nomen per analogiam a Deo ad creaturas.

Tertia sententia, divisionem esse analogam

5. Tertia sententia negat ens esse aequivocum vel univocum, et consequenter ait esse analogum nomenque entis primario dici de Deo et secundario de creaturis. Haec est sententia D. Thom., I, q. 13, a. 5, et dicta q. 7 de Potent., a. 7, et I cont. Gent., c. 32 et seq., quam late defendunt Caiet. et Ferrar. his locis; Caiet., de Ent. et essent., c. 1, q. 2; Capr., In I, dist. 2, q. 1; Soto in c. 4 Antepraed. Tota huius sententiae vis consistit in secunda eius parte negativa, scilicet, hanc divisionem non esse univocam, nam prima pars, scilicet, quod non sit aequivoca, ut manifesta supponitur ex dictis; et inde necessario concluditur ultima pars, scilicet, analogiam constituens; igitur ad illam partem confirmandam variae rationes afferuntur. Quaedam sunt generales, quibus in universum probatur ens non posse esse univocum respectu quorumcumque entium, quas non censeo esse posse efficaces, quia nihil vetat respectu aliquorum ens esse univocum, de qua re dicam infra, disp. XXXII, tractando de analogia entis respectu substantiae et accidentis, ubi illas rationes examinabimus. Aliae rationes sunt propriae et peculiares de ente ad Deum et creaturas comparato. Inter quas praecipua ac fundamentalis esse videtur, quam attigit D. Thom. supra; nam, quando effectus non adaequat virtutem causae, nomen utrique commune non dicitur univoce sed analogice de illis; sed creaturae sunt effectus Dei qui non adaequant virtutem eius; ergo non sunt univoce sed analogice entia cum Deo. Maior proba-

porque cuando el efecto no iguala la virtualidad de la causa no recibe en sí la semejanza de ella según la misma razón; en consecuencia, tampoco puede tener un nombre común según la misma razón; luego no puede tener un nombre unívoco, por ser éste de tal naturaleza que se predica según la misma razón.

6. Este argumento, empero, parece débil y de poca eficacia. Pues cuando se dice que el efecto que no iguala la virtualidad de la causa no le es semejante según identidad de razón, esto es verdad respecto de la razón específica y última, pero no lo es respecto de la razón común genérica o trascendental, según se ve en todas las causas equívocas, respecto de las cuales es verdad que los efectos no igualan la virtualidad de sus causas por no recibir una semejanza específica con las mismas, pudiendo, sin embargo, descubrirse en ellos semejanza unívoca en algún predicado común; efectivamente, de esta suerte el fuego, el oro y otros cuerpos semejantes no igualan la virtualidad del sol, siendo sus efectos, y, sin embargo, convienen unívocamente con él en la razón de cuerpo, de sustancia, etc. La causa salta a la vista, porque para que un efecto no iguale la virtualidad de su causa basta con que no llegue a la perfección específica de ésta. Así, pues, en virtud de tal causalidad, no es de suyo necesario que no se dé conveniencia unívoca en otros predicados.

7. *El efecto que no iguala la virtud de la causa en el mismo grado en que depende de ella no tiene conveniencia unívoca con la misma.*— La respuesta es que esa proposición no ha de entenderse de la razón específica, genérica o trascendental, sino que ha de entenderse precisiva y formalmente de la razón según la cual el efecto procede de su causa. En este caso es evidente por sus términos; porque, si el efecto procede de su causa no sólo según su última razón, sino también según la razón común, sin que el efecto iguale en ninguna de ellas la virtud de la causa, el nombre no puede ser unívoco, ya signifique la razón última, ya la común, puesto que el argumento es el mismo para ambas; ahora bien, la criatura es efecto de Dios, no sólo en cuanto es tal ente, sino también en cuanto es ente, puesto que el ente creado depende de Dios según todas sus razones y bajo ninguna de ellas la criatura iguala la virtud o esencia de Dios; por consiguiente, bajo ninguna razón puede nombre alguno predicarse unívocamente de Dios y de las criaturas. Y aquí no hay lugar para las instancias ya aducidas en los argumentos; en efecto, el fuego y el oro, por ejemplo, no son efectos equívocos del sol, a no ser según sus propias razones; pues según las razones comunes, en las cuales convienen unívocamente con el sol, o son efectos unívocos o, mejor, no son propiamente efectos; porque, según dijo en otro pasaje Aristóteles, una realidad no es producida de suyo, sino sólo *per accidens*, según aquella razón en la cual se la supone por parte del efecto o por parte del sujeto; de suyo, en cambio, es producida únicamente según aquella razón que no se da por supuesta; por ejemplo, cuando se produce agua a partir del aire, propiamente no se produce un elemento o cuerpo simple, sino el agua, mientras que las restantes razones resultan accidentalmente concomitantes. De esta suerte, pues, cuando el sol genera el fuego o el oro, supone siempre la razón de ente, de sustancia y de cuerpo y, por tanto, no causa propiamente un efecto según tales razones. Por consiguiente, no hay obstáculo alguno en que tengan conveniencia unívoca en ellas. La criatura, en cambio, es de suyo un efecto de Dios no sólo según una determinada razón de ente, sino también según la razón misma de ente en cuanto tal, a la manera como se encuentra en la criatura, pues no se la supone en modo alguno en la criatura para la acción de Dios, sino que procede y depende de El según la totalidad de la misma.

tur; nam quando effectus non adaequat virtutem causae, non recipit similitudinem eius secundum eamdem rationem; ergo nec potest habere nomen commune secundum eamdem rationem; ergo nec potest habere nomen univocum, cum illud sit huiusmodi, quod secundum eamdem rationem dicitur.

6. Haec vero ratio diminuta et inefficax videtur. Cum enim dicitur effectum qui non adaequat virtutem causae non esse illi similem secundum eamdem rationem, id est verum de ratione specifica et ultima, non vero de ratione communi generica vel transcendentali, ut constat in omnibus causis aequivocis, de quibus verum est quod effectus non adaequant virtutem causarum, quia non recipiunt similitudinem specificam cum illis, et nihilominus potest in eis inveniri univoca similitudo in aliquo praedicato communi; sic enim ignis, aurum et similia corpora non adaequant virtutem solis et sunt effectus eius, ac nihilominus univoce conveniunt cum illo in ratione corporis, substantiae, etc. Et ratio est in promptu, quia, ut effectus non adaequet virtutem causae, satis est quod non perveniat ad specificam perfectionem eius. Quod ergo in aliis praedicatis non sit convenientia univoca, id per se non est necessarium ex vi talis causalitatis.

7. *Effectus non adaequans virtutem causae in eo gradu in quo ab illa pendet, non convenit cum illa univoce.*— Respondetur propositionem illam non de ratione specifica, generica aut transcendentali esse intelligendam, sed praecise ac formaliter de illa ratione secundum quam effectus procedit a causa. Et sic est ex terminis manifesta; nam, si effectus procedit a causa non tantum secundum rationem ultimam, sed etiam secundum rationem communem, et in neutra effectus adaequat virtutem causae, non potest nomen esse univocum, sive significet rationem ultimam, sive communem, nam tunc eadem est ratio de utraque; sed creatura est effectus Dei non tantum prout tale ens est, sed etiam prout ens est, quia ens creatum secundum omnem rationem suam pendet a Deo et sub nulla ratione adaequat creatura virtutem seu essentiam Dei; ergo sub nulla ratione potest aliquod nomen dici univoce de Deo et creaturis. Neque hic habent locum instantiae adductae; nam ignis, verbi gratia, et aurum non sunt effectus aequivoci solis, nisi secundum proprias rationes; secundum communes autem, in quibus univoce cum sole conveniunt, vel sunt effectus univoci, vel potius non sunt effectus per se; nam, ut alibi Aristoteles dixit, res non per se fit secundum eam rationem secundum quam ex parte effectus seu subiecti supponitur, sed tantum per accidens; per se autem fit secundum eam tantum rationem quae non supponitur; ut cum ex aere fit aqua, non fit per se elementum aut corpus simplex, sed aqua, reliquae vero rationes comitantur per accidens. Sic igitur, quando sol generat ignem aut aurum, semper supponit rationem entis, substantiae et corporis, et ideo non causat per se effectum secundum eas rationes. Quapropter nihil impedit quod in eis possint univoce convenire. At vero creatura est per se effectus Dei non solum secundum determinatam rationem entis, sed etiam secundum ipsam rationem entis ut sic, prout in creatura reperitur; nullo enim modo supponitur in creatura ad actionem Dei, sed secundum omnem illam manat et pendet a Deo.

8. *Demostración de que ninguna criatura iguala la virtud de Dios.*— El segundo argumento está tomado del mismo Santo Tomás y confirma el anterior, demostrando de modo especial que la criatura no iguala la virtud de Dios en ninguna de las razones según las cuales procede de El, bien se trate de la razón de ente, bien de la de sustancia, bien de cualquier otra. Porque en Dios la razón de ente es tal que incluye esencialmente toda la perfección del ente; en cambio, en la criatura no se encuentra con estas características, sino determinada y limitada a un género de perfección; por tanto, la criatura no se adecua con Dios ni siquiera en la razón común de ente; luego el ente no se predica de Dios y de la criatura según una misma razón adecuada; luego tampoco puede predicarse unívocamente. Se explica el antecedente, porque Dios, por el hecho mismo de ser ente simplicísimo, por esencia e infinito, incluye esencial y conjuntamente toda la perfección del ente. Por eso, la razón misma de ente, en cuanto

8. *Nullam creaturam adaequare virtutem Dei demonstratur.*— Secunda ratio sumitur ex eodem D. Thoma et praecedentem confirmat, et specialiter ostendit creaturam in nulla ratione qua a Deo procedit adaequare virtutem Dei, sive illa sit ratio entis, sive substantiae, sive quaelibet alia. Quia in Deo ratio entis talis est ut includat essentialiter omnem perfectionem entis; in creatura vero non ita reperitur, sed definita et limitata ad aliquod perfectionis genus; ergo non adaequat creatura Deum, etiam in communi ratione entis; ergo non dicitur ens de Deo et creatura secundum eamdem adaequatam rationem; ergo nec univoce dici potest. Antecedens declaratur, quia Deus, eo quod sit ens simplicissimum, per essentiam et infinitum, includit essentialiter et unite omnem perfectionem entis. Unde ipsamet ratio entis, prout in Deo est, essentialiter includit

existe en Dios, incluye esencialmente la razón de sustancia, de sabiduría, de justicia; más aún —y esto es lo principal—, incluye esencialmente el ser mismo absolutamente independiente y *a se*, mientras que, por el contrario, en la criatura la razón misma de ente es en absoluto dependiente y *ab alio*, estando limitada en cada ente a un determinado género de perfección. Esta es la causa por la que se dice que la razón de ente está en Dios por esencia, mientras que en las criaturas lo está por participación. Se dice, asimismo, que en El está de una manera cuasi total, esto es, como si abrazase conjuntamente el ente en su totalidad, mientras que en las otras cosas está como dividida en partes; por consiguiente, la razón de ente se encuentra en las criaturas de un modo muy inferior e inadecuado respecto de Dios y, consecuentemente, no se predica de ellos unívocamente ni según una razón completamente idéntica; porque, si se intentara definir o describir de algún modo a Dios y a la criatura, se descubriría que Dios es ente de una manera muy distinta de como lo es la criatura.

9. *Dificultad que puede presentarse frente a los argumentos precedentes.*— Estos argumentos y otros semejantes tienen su peso y son agudos; sin embargo, siempre queda en ellos un punto difícil, porque o prueban demasiado, o no son eficaces, pues concretamente no sólo probarían que el ente no es unívoco, sino también que no tiene un concepto objetivo común a Dios y a las criaturas, cosa que demostramos antes ser falsa, no admitiéndolo muchos tomistas que hacen uso de dichos argumentos, ni el mismo Santo Tomás, según mi opinión, tal como demostré más arriba. Se prueba la consecuencia, porque si la razón de ente, tal como existe en Dios, incluye esencialmente una cosa distinta de la que incluye en la criatura, no puede, en consecuencia, tal razón tener el grado de unidad suficiente para ser representada en un solo concepto formal y constituir un solo concepto objetivo; en efecto, es incomprensible que en un solo concepto en cuanto tal exista variedad esencial. Se explica de la siguiente manera: efectivamente, cuando se dice de Dios que incluye en su razón esencial la perfección total del ente, mientras que la criatura sólo incluye una como parte, no dándose adecuación, por lo mismo, o se habla de Dios y de la criatura en cuanto son entes, o en cuanto son tales entes. No puede afirmarse lo segundo, porque nada tiene que ver con el presente problema; primera-

rationem substantiae, sapientiae, iustitiae; atque adeo (quod praecipuum est) includit essentialiter ipsum esse omnino independens et a se, cum tamen e contrario in creatura ipsamet ratio entis sit omnino dependens et ab alio et in unoquoque ente est limitata ad certum perfectionis genus. Et ob hanc causam ratio entis dicitur esse in Deo per essentiam, in creaturis vero per participationem. Item dicitur esse in illo quasi totaliter, id est, quasi unite complectens totum ens, in aliis vero quasi divisa per partes; ergo longe inferiori et inadaequato modo reperitur ratio entis in creaturis respectu Dei, et consequenter non dicitur de illis univoce neque secundum eamdem omnino rationem; nam, si Deus et creatura definirentur aut aliquo modo describerentur, longe alia ratione inveniretur Deus esse ens quam creatura.

9. *Difficultas quam praecedentes rationes pati possunt.*— Hae quidem rationes et similes, graves sunt et acutae; illud tamen semper in eis difficile superest, quia vel nimium probant, vel efficaces non sunt, quia nimirum non solum probarent ens non esse univocum, sed etiam non habere unum communem conceptum obiectivum Deo et creaturis, quod in superioribus probavimus falsum esse, et plures thomistae, qui illis rationibus utuntur, id non admittunt, neque ipse D. Thom., ut ego existimo, ut supra ostendi. Sequela probatur, quia, si ratio entis, prout est in Deo, aliud essentialiter includit quam ut in creatura, ergo non potest illa ratio ita esse una ut uno conceptu formali repraesentetur et unum conceptum obiectivum constituat; nam intelligi non potest quod in conceptu uno ut sic sit varietas essentialis. Et declaratur in hunc modum, nam, cum dicitur Deus includere in sua ratione essentiali totam perfectionem entis, creatura vero quasi partem et ideo non adaequari, vel est sermo de Deo et creatura ut entia sunt, vel ut talia entia sunt. Hoc posterius dici non potest, quia nihil ad praesentem causam referret, tum quia nunc non agimus de tali

mente, porque ahora no tratamos de tal ente, ni de la comunidad que tiene en cuanto es tal, sino del ente en cuanto ente y de su comunidad; segundo, porque esto no es suficiente para impedir la univocidad, puesto que podíamos decir de la misma manera que animal incluye esencialmente en el hombre algo distinto que en el caballo, por razón de lo cual el caballo no iguala la perfección del animal tal como está en el hombre, es decir, considerando a ambos en cuanto son tal animal concreto y no precisivamente bajo la razón de animal. Mas si nos referimos a Dios y a la criatura precisivamente en cuanto entes, entonces es falso que algo se incluya esencialmente en la razón del uno y no de la otra, porque, por el hecho mismo de incluirse algo semejante, ya no se les considera precisivamente en cuanto son entes, sino en cuanto son tales. O también, si incluso en cuanto son entes poseen tal distinción y diversidad, es imposible que tengan un concepto objetivo único.

Qué clase de analogía puede darse en este caso

10. Así, pues, para hacer más patente la verdad de esta parte y la probabilidad de los argumentos anteriores, la cual opino que es grande, creo que hay que comenzar por la segunda parte, en la que se afirma que el ente es análogo respecto de Dios y de las criaturas; pues aunque el ente, si no es ni equívoco ni unívoco, se deduce por la enumeración suficiente de las partes que tiene que ser análogo, con todo, es preciso demostrar y explicar directamente esto mismo, a fin de que resulte más clara por ello la segunda parte en que se niega que sea unívoco. Para probar esto, hay que analizar qué clase de analogía puede tener lugar aquí. Algunos, pues, opinan que aquí se cumple la analogía de proporcionalidad. Tal es la opinión de Santo Tomás en la q. 2 *De verit.*, a. 11, donde parece asimismo que no admite ninguna más que ella y que excluye de dicha división toda analogía de atribución, parecer del que participa Cayetano en el opúsculo *In De ente et essentia*, q. 3. Otros, en cambio, defienden que aquí tiene lugar ciertamente la analogía de proporcionalidad, pero no ella sola, sino juntamente con la analogía de atribución. Así lo da a entender el Ferrariense, lib. I *cont. Gent.*, c. 34, y con más claridad Fonseca, IV *Metaph.*, c. 4,

ente, nec de communitate quam habet ut tale est, sed de ente ut sic et communitate eius; tum etiam quia id non satis est ad impediendam univocationem; nam eodem modo dicere possumus aliud includere animal essentialiter in homine quam in equo, ratione cuius equus non adaequat perfectionem animalis prout in homine, considerando scilicet utrumque ut tale animal est et non praecise sub ratione animalis. Si vero est sermo de Deo et creatura ut ens est praecise, sic falsum est aliquid essentialiter includi in ratione unius et non alterius, quia hoc ipso quod aliquid huiusmodi includatur, iam non considerantur praecise ut entia sunt, sed ut talia sunt. Vel certe, si etiam ut entia sunt habent illam distinctionem et varietatem, impossibile est ut unum habeant obiectivum conceptum.

Qualis analogia hic possit intervenire

10. Ut ergo huius partis veritas et praedictarum rationum probabilitas, quam magnam esse existimo, melius intelligatur, incipiendum censeo ab altera parte affirmante ens esse analogum Deo et creaturis; quamvis enim, si neque aequivocum est neque univocum, a sufficienti partium enumeratione sequatur fore analogum, nihilominus hoc directe ostendere ac declarare oportet, ut inde melius constet altera pars negans esse univocum. Ad hoc autem probandum, inquirendum est genus analogiae, quod hic habere possit locum. Quidam itaque opinantur hic intercedere analogiam proportionalitatis. Ita sentit D. Thom., q. 2 de Verit., a. 11, ubi etiam illam solam admittere videtur et omnem analogiam attributionis excludere a praedicta divisione, quod sentit etiam Caiet., Opusc. de Ent. et essent., q. 3. Alii vero docent quidem hic intervenire analogiam proportionalitatis, non tamen solam, sed simul cum analogia attributionis. Ita significat Ferrar., I cont. Gent., c. 34, et clarius Fonseca, IV Metaph., c. 4, q. 1, sect. 7. Fundamentum

q. 1, sec. 7. El fundamento puede estar en que entre Dios y la criatura se da verdaderamente en la razón de ser cierta proporción de dos relaciones; porque, igual que Dios se compara con su ser, del mismo modo a su manera se compara la criatura con el suyo. Sin embargo, juzgo necesario advertir que no toda proporcionalidad basta para constituir analogía de proporcionalidad; porque esta proporción de relaciones puede encontrarse entre realidades unívocas o absolutamente semejantes; en efecto, en la misma relación en que se encuentra cuatro respecto de dos, se halla también ocho respecto de cuatro, y al igual que el hombre se compara con sus sentidos o con el principio de sensibilidad, del mismo modo se compara el caballo con los suyos, sin que, no obstante, tal proporción constituya una analogía ni otro género alguno de nombre común, puesto que el nombre unívoco de animal o de duplo no se toma de dicha comparación, sino de la unidad de razón que se encuentra en cada uno de los miembros.

11. *La analogía de proporcionalidad propia no se da entre Dios y las criaturas.*— Para esta analogía, pues, es preciso que uno de los miembros sea absolutamente tal mediante su propia forma, mientras que el otro no es absolutamente, sino en cuanto le es aplicable tal proporción o comparación al otro. Mas en el caso presente no sucede esto, ya sea la realidad misma la que consideremos, ya la imposición del nombre. En efecto, la criatura es ente en absoluto por razón de su ser sin que intervenga la consideración de tal proporcionalidad, puesto que, debido a él, existe fuera de la nada y posee algo de actualidad; el nombre de ente, a su vez, no ha sido impuesto a la criatura por guardar esa proporción o proporcionalidad con Dios, sino simplemente porque es algo en sí y no absolutamente nada; más aún, como diremos luego, puede pensarse que tal nombre se impuso al ente creado antes que al increado. Finalmente, toda verdadera analogía de proporcionalidad incluye algo de metáfora e impropiedad, del mismo modo que reír se predica del prado por aplicación metafórica; en cambio, en esa analogía del ser no existe metáfora o impropiedad alguna, puesto que la criatura es ser verdadera, propia y absolutamente; por consiguiente, no se trata de un caso de analogía de proporcionalidad sola o unida con la analogía de atribución; queda, pues, que si hay alguna analogía, tiene ésta que ser de alguna clase de atribución; y así, en definitiva, lo defendió Santo Tomás,

esse potest quia inter Deum et creaturam in ratione entis intercedit vere quaedam proportio duarum habitudinum; nam, sicut Deus comparatur ad suum esse, ita suo modo creatura ad suum. Sed advertendum censeo non omnem proportionalitatem sufficere ad constituendam analogiam proportionalitatis; nam haec proportio habitudinum inter res univocas vel omnino similes inveniri potest; nam sicut se habent quatuor ad duo, ita octo ad quatuor, et sicut homo comparatur ad suos sensus vel ad principium sentiendi, ita equus ad suos, et tamen illa proportio non constituit analogiam, neque aliquod genus nominis communis; nam nomen univocum animalis vel dupli non sumitur ex illa comparatione, sed ex unitate rationis in singulis membris inventae.

11. *Analogia proportionalitatis propria non est inter Deum et creaturas.*— Ad hanc ergo analogiam necesse et ut unum membrum sit absolute tale per suam formam, aliud vero non absolute, sed ut substat tali proportioni vel comparationi ad aliud. At vero in praesenti hoc non intercedit, sive rem ipsam, sive nominis impositionem consideremus. Creatura enim est ens ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati, quia nimirum per illud est extra nihil et aliquid actualitatis habet; nomen etiam entis non ideo est impositum creaturae, quia servat illam proportionem seu proportionalitatem ad Deum, sed simpliciter quia in se aliquid est et non omnino nihil; immo, ut infra dicemus, prius intelligi potest tale nomen impositum enti creato quam increato. Denique omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietatis, sicut ridere dicitur de prato per translationem metaphoricam; at vero in hac analogia entis nulla est metaphora aut improprietas, nam creatura vere, proprie ac simpliciter est ens; non est ergo haec analogia proportionalitatis vel solius, vel simul cum analogia attributionis; restat ergo ut si est aliqua analogia, illa sit alicuius attributionis; atque ita tandem docuit

I, q. 13, a. 5 y 6, y lib. I *cont. Gent.*, c. 34; q. 7 *De Potent.*, a. 7, e *In I*, en el prólogo, q. 1, a. 2, ad 2.

12. *Dios y la criatura no expresan analogía de atribución a un tercero.*— Mas falta por averiguar de qué clase puede ser esta atribución. Lo primero cierto en esto es que dicha atribución no es de muchos a uno, esto es, de Dios y de la criatura a un tercero, atribución a la que, poco ha, hemos llamado mediata; la razón es porque nada puede idearse anterior a Dios y a la criatura, de tal suerte que Dios y la criatura sean llamados entes por relación con ello. Se trata, por tanto, de la atribución de uno a otro. Respecto de ella, a su vez, es cierto que tal atribución no puede ser de Dios a la criatura, sino, al revés, de la criatura a Dios, por no ser Dios el que depende de la criatura, sino la criatura de Dios, y porque el ente no se predica más principalmente de la criatura que de Dios, sino al contrario. En esto hay que tener en cuenta lo que antes hizo notar Santo Tomás, que tanto este nombre como los demás que se predican propiamente de Dios y de las criaturas, por más que respecto de nosotros hayan significado primeramente las criaturas, o se hayan destinado para significarlas, sin embargo, en cuanto a la realidad significada, convienen a Dios primero y más principalmente. En efecto, los hombres al filosofar con la luz natural llegaron primero al conocimiento del ser o de la sabiduría de las criaturas y de otras perfecciones semejantes, y, por ello, comenzaron por ponerles los nombres a ellas. Por eso, si analizamos el pensamiento o la intención de aquellos que asignaron significación a estos nombres, tales nombres significaron primariamente estas perfecciones en las criaturas; sin embargo, por no incluir los nombres mismos en su significación, en virtud de su imposición absoluta, las imperfecciones creadas, por ello mismo, en virtud de las mismas realidades significadas, significan primaria y más principalmente esas mismas perfecciones existentes en Dios, puesto que estas perfecciones de las criaturas significadas mediante tales palabras proceden de otra perfección, que existe en Dios propiísima y perfectísimamente.

13. *En qué sentido dicen los platónicos que Dios no es ente, sino superente.*— De igual manera, del modo de significar hay que distinguir la significación absoluta y común; en efecto, por expresarnos nosotros igual que concebi-

D. Thom., I, q. 13, a. 5 et 6, et I cont. Gent., c. 34, q. 7 de Potent., a. 7, et In I, in prolog., q. 1, a. 2, ad 2.

12. *Deus et creatura non dicunt analogiam attributionis ad unum tertium.*— Sed superest inquirendum qualis esse possit haec attributio. In qua re imprimis certum est hanc attributionem non esse plurium ad unum, id est, Dei et creaturae ad unum tertium, quam attributionem nos supra mediatam appellavimus, quia nihil potest excogitari prius Deo et creatura, ut per ordinem ad illud tam Deus quam creatura entia nominentur. Est ergo attributio unius ad alium. De qua rursus est certum hanc attributionem non posse esse Dei ad creaturam, sed e converso creaturae ad Deum, quia non pendet Deus a creatura, sed creatura a Deo; neque ens dicitur principalius de creatura quam de Deo, sed e converso. In quo est prae oculis habendum quod D. Thom. supra notavit, tam hoc nomen quam caetera, quae de Deo et creaturis proprie dicuntur, licet quoad nos prius significaverint creaturas, seu ad illas significandas imposita fuerint, quoad rem vero significatam primo ac principalius Deo convenire. Homines enim naturae lumine philosophantes prius cognoverunt esse creaturarum aut sapientiam et alias similes perfectiones, et ideo eas prius nominarunt. Unde, si mentem seu intentionem eorum spectemus, qui haec nomina ad significandum imposuerunt, prius haec nomina significarunt has perfectiones in creaturis; tamen, quia ipsa nomina ex vi suae absolutae impositionis non includunt in sua significatione imperfectiones creatas, ideo ex vi ipsarum rerum significatarum prius et principalius significant easdem perfectiones in Deo existentes, quia huiusmodi perfectiones creaturarum significatae per has voces ab alia perfectione manant, quae propriissime et perfectissime est in Deo.

13. *Deum platonici qualiter dicant non ens, sed supra ens.*— Ac simili modo distinguenda est absoluta et communis significatio a modo significandi; nam, quia nos loquimur sicut concipimus, et simplicia concipi-

mos, y por concebir las cosas simples al estilo de las compuestas, por eso mismo las denominamos también de la misma manera, y de esta suerte distinguimos el nombre concreto del abstracto, cosas que, hablando en rigor, en cuanto a tal modo de significar, no tienen lugar en Dios, siendo éste el sentido en que a veces decimos que Dios más es el ser mismo que un ente, puesto que ente es un concreto que significa lo que posee el ser, como si de algún modo se distinguiese el poseedor del ser mismo y fuese ente mediante cierta participación de él. De este modo la significación o denominación de ente conviene con más propiedad a la criatura que a Dios. Hasta tal punto es esto así, que a veces los sabios, hablando con rigor, dicen que Dios no es ente, sino superente, como magníficamente explicó Pico de la Mirándola en el opúsculo *De ente et uno*, c. 3 y 4, deduciéndolo de algunos platónicos, y Dionisio en el c. 5 *De divin. nomin.*, y también en el c. 5 *De mystica theolog.* A éste imitan en parte San Agustín, lib. V *De Trinit.*, c. 10, hacia el fin; Basilio, lib. V *cont. Eunom.*, c. 13; el Damasceno, lib. I *De Fide*, c. 4; Boecio, lib. I *De Trinit.*, hacia el principio. Sin embargo, por no confundirse realmente dicho modo de significación con la realidad significada, ni conferirle imperfección, por eso el ente significa absolutamente aquello que es, y en este sentido se predica propiísima y principalmente de Dios sin relación alguna con la criatura; en este sentido dice Dios en el *Exodo*, 3: *Yo soy el que soy*, pasaje en el que los Setenta dicen: Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, esto es, *yo soy el ser mismo*, es decir, porque —como dijo antes Dionisio— *Dios no es de cualquier modo, sino que es absoluta y libremente sin límite alguno, comprendiendo y encerrando en sí todo aquello que es ser.*

14. *Doble modalidad de la atribución de una cosa a otra.*— Además, hay que tener en cuenta que, hablando en general, puede decirse que hay dos maneras de denominar una cosa por atribución a otra. La una es cuando la forma denominante está intrínsecamente en uno solo de los extremos, mientras que en los otros está sólo por relación extrínseca, del mismo modo que «sano» se dice absolutamente del animal, y de la medicina por atribución al animal. La otra, cuando la forma denominante está intrínsecamente en ambos miembros, por más que en el uno esté de modo absoluto y en el otro por relación a otro,

mus ad modum compositorum, ideo ita etiam ea nominamus, et hoc modo distinguimus concretum nomen ab abstracto, quae, proprie loquendo, quoad hunc modum significandi, in Deo locum non habent, et sic interdum dicimus Deum potius esse ipsum esse quam ens, quia ens concretum est et significat habens esse, ac si aliquo modo distinguatur habens ab ipso esse et per quamdam illius participationem sit ens. Et quoad hunc modum, significatio seu denominatio entis proprius convenit creaturae quam Deo. Adeo ut in hoc rigore loquentes interdum sapientes dicant Deum non esse ens, sed supra ens, ut egregie declaravit Picus Mirand., opusc. de Ente et uno, c. 3 et 4, ex nonnullis platonicis, et Dionys., c. 5 de Divin. nomin., et c. etiam 5 de Mystica Theolog. Quem ex parte imitantur August., lib. V de Trinit., c. 10, in fin.; Basil., lib. V cont. Eunom., c. 13; Damasc., lib. I de Fide, c. 4; Boethius, lib. I de Trinit., circa princ. Tamen, quia ille modus significandi revera non refunditur in rem significatam neque ei imperfectionem attribuit, ideo ens absolute significat id quod est, et hoc modo propriissime et principaliter dicitur de Deo, absque ullo ordine ad creaturam; sic Exod., 3, dicit Deus: *Ego sum qui sum*, ubi Septuaginta habent ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, id est, *Ego sum ipsum ens*, quia scilicet (ut Dionysius supra dixit), *Deus non quodammodo est, sed absolute et libere sine ullo termino, universo illo quod est esse in se comprehenso et occupato.*

14. *Duplex modus attributionis unius rei ad aliam.*— Deinde observandum est duobus modis, generatim loquendo, posse aliquam rem denominari per attributionem ad aliam. Unus est quando forma denominans in uno extremo tantum est intrinsece, in aliis vero solum per extrinsecam habitudinem, quo modo dicitur sanum absolute de animali, et de medicina per attributionem ad animal. Alter est, quando forma denominans intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud, ut ens dicitur de sub-

tal como el ente se predica de la sustancia y del accidente; en efecto, el accidente no se denomina ente extrínsecamente por derivación de la entidad de la sustancia, sino debido a su entidad propia e intrínseca, la cual es de tal naturaleza que consiste totalmente en una relación a la sustancia. Entre estos dos modos hay múltiples diferencias. Consiste una en que en la primera atribución el nombre se atribuye al significado secundario sólo con impropiedad y por metáfora u otra figura; en la segunda, en cambio, la denominación es propia en absoluto e incluso puede ser esencial, por estar tomada de la forma intrínseca o de la propia naturaleza. Otra consiste en que en la primera atribución el analogado secundario, en cuanto tal, o sea en cuanto significado por tal nombre, se define mediante el primer analogado, hasta tal punto que es necesario que sea éste incluido en su definición; efectivamente, si se intenta explicar en qué consiste que la medicina sea sana, habrá que decir que es causativa o conservativa de la salud del animal; pues, recibiendo tal denominación extrínseca sólo en virtud de dicha forma, no puede ser definida más que por ella, como hizo notar Santo Tomás en I, q. 13, a. 6. En cambio, en la segunda atribución no es necesario que el segundo analogado sea definido por el principal, según manifestó Cayetano en el mismo a. 6, tomándolo de Santo Tomás en la q. 2 *De Verit.*, a. 11. Se prueba por inducción, porque, por más que la sabiduría se predique analógicamente respecto de la creada y de la increada, no obstante, la sabiduría creada no se define mediante la increada; y el accidente, aunque en cuanto accidente sea definido mediante la sustancia, no lo es, sin embargo, en cuanto ente. La razón está en que la forma de donde se deriva tal denominación no es extrínseca, sino intrínseca, y, tal como se la significa con dicho nombre —ya que se la significa de manera abstracta y precisiva—, no incluye en su razón un modo propio en virtud del cual dicha forma está incluida en alguna de las analogadas. La tercera diferencia consiste en que en la primera atribución no existe un solo concepto común a todos los analogados, puesto que la forma de donde se toma sólo está intrínseca y propiamente en uno, mientras que en los otros está metafóricamente y por denominación extrínseca; en cambio, en la segunda atribución se da un solo concepto formal y objetivo común,

stantia et accidente; accidens enim non denominatur ens extrinsece ab entitate substantiae, sed a propria et intrinseca entitate, quae talis est ut tota consistat in quadam habitudine ad substantiam. Inter quos duos modos est multiplex differentia. Una est, quod in priori attributione nomen attribuitur secundario significato solum improprie et per metaphoram vel figuram aliam; in posteriori vero est propriissima, immo et potest esse essentialis denominatio, quia sumitur ab intrinseca forma vel a propria natura. Alia est quod in priori attributione secundarium analogatum ut tale est seu ut tali nomine significatur definitur per primum analogatum, ita ut oporteat hoc poni in definitione illius; si enim declarare velis quid sit medicinam esse sanam, dices esse effectricem vel conservatricem sanitatis animalis. Cum enim solum extrinsece denominetur talis ab illa forma, non potest nisi per illam definiri, ut notavit D. Thom., I, q. 13, a. 6. At vero in posteriori attributione non est necesse ut posterius analogatum per principale definiatur, ut notavit Caietan., eodem a. 6, ex D. Thom., q. 2 de Verit., a 11. Et inductione probatur, quia, licet sapientia dicatur analogice de creata et increata, non tamen definitur sapientia creata per increatam; et accidens, licet in quantum accidens definiatur per substantiam, non tamen in quantum ens. Et ratio est quia forma a qua sumitur illa denominatio non est extrinseca, sed intrinseca, quae ut illo nomine significatur, cum abstracte ac praecise significetur, non includit in sua ratione proprium modum quo talis forma est in aliqua ex analogatis. Tertia differentia est quod in priori attributione non datur unus conceptus communis omnibus analogatis, quia forma unde sumitur in uno tantum est intrinsece ac proprie, in aliis per tropum et extrinsecam denominationem; at vero in posteriori attributione datur unus conceptus communis formalis et obiectivus, quia analogata proprie

por ser los analogados tales propia e intrínsecamente y por convenir realmente en tal razón concreta, la cual puede nuestra mente concebir de modo abstracto o precisivo en un solo concepto común a todos. Puede añadirse una última diferencia consistente en que el término análogo con la primera clase de atribución no puede ser medio de demostración, ya que medio no lo es por razón del nombre, sino por razón del concepto. En consecuencia, al aplicarse el nombre a diversos conceptos, no existe un solo medio, sino un medio múltiple y equívoco; lo contrario sucede en la segunda clase de análogos por la razón opuesta.

15. *La atribución a Dios en las criaturas no es atribución como de lo que no tiene intrínsecamente una forma a lo que la tiene.*— Se deduce, pues, de esto que la atribución que se descubre entre Dios y la criatura no puede ser del primer género, es decir, de aquel en el que la forma a la que se hace la atribución sólo existe intrínseca y propiamente en uno, mientras que en los demás existe extrínsecamente y por traslación; en efecto, es evidente que a la criatura no se la denomina ente extrínsecamente debido a la entidad o al ser que hay en Dios, sino debido a su ser propio e intrínseco, llamándosele, en consecuencia, ente no por metáfora, sino verdadera y propiamente. Es claro asimismo que a la criatura en cuanto es ente no se la define mediante el creador o el ser de Dios, sino por su ser en cuanto tal y porque existe fuera de la nada; porque si se le añade la relación a Dios, por ejemplo, que la criatura es ente porque es una participación del ser divino, en este caso ya no se define la criatura en cuanto es ente, sino en cuanto es tal ente, a saber, creado. Finalmente, ya quedó demostrado que el ente se predica de todas las cosas contenidas bajo él con un solo concepto y que, por tanto, puede servir de medio de demostración, pudiendo la razón de ente, descubierta en las criaturas, ser el comienzo para encontrar una razón semejante que exista en el creador de modo más elevado. Ni constituye un obstáculo en contra de esto el que el nombre de ente se atribuya a veces a Dios como propio y exclusivo de El, según se desprende de las palabras citadas del *Exodo,* 3. En este mismo sentido se dice también a veces que las criaturas no son en presencia de o por comparación a Dios, Isaías, 40: *todas las gentes están ante El como si no fuesen, y son reputadas ante El como nada y vanidad.* De este mismo modo de hablar se valió a veces Platón, según refiere

et intrinsece talia sunt vereque in tali ratione conveniunt, quam potest mens abstracte seu praecise concipere uno conceptu omnibus communi. Ultima differentia addi potest, quod nomen analogum priori attributione non potest esse medium demonstrationis, quia non est medium ratione nominis, sed ratione conceptus. Unde cum nomen subordinetur pluribus conceptibus, non est unum medium, sed multiplex et aequivocum; secus vero est in posterioribus analogis propter contrariam rationem.

15. *In creaturis attributio ad Deum non est ut non habentis intrinsece formam ad id quod habet.*— Ex his igitur constat attributionem inventam inter Deum et creaturam non posse esse prioris generis, scilicet, in qua forma ad quam fit attributio in uno tantum est intrinsece et proprie, in aliis extrinsece et per translationem; nam constat creaturam non denominari ens extrinsece ab entitate aut esse quod est in Deo, sed a proprio et intrinseco esse, ideoque non per tropum, sed per veritatem et proprietatem ens appellari. Item constat creaturam ut ens est non definiri per creatorem aut per esse Dei, sed per esse ut sic et quia est extra nihil; nam si addatur habitudo ad Deum, verbi gratia, creaturam esse ens quia est participatio divini esse, sic non iam definitur creatura ut ens est, sed ut tale ens est, nimirum creatum. Denique iam supra ostensum est ens uno conceptu dici de omnibus sub illo contentis ideoque posse esse medium demonstrationis, et rationem entis in creaturis inventam posse esse initium inveniendi similem rationem altiori modo in creatore existentem. Neque contra hoc obstat quod nomen entis interdum tribuatur Deo ut illi singulare et proprium, ut constat ex citatis verbis Exod., 3. Quomodo etiam dicuntur interdum creaturae non esse in conspectu seu comparatione Dei, Isaiae, 40: *Omnes gentes, quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei.* Quem loquendi modum etiam Plato inter-

San Agustín en el lib. VIII *De Civit. Dei,* c. 1. Lo indica en el *Sofista* al decir que es absolutamente aquello que contiene todas las perfecciones sin faltarle nada. Esto, repito, y otras cosas semejantes no constituyen inconveniente, puesto que en ellas no se da a entender que las criaturas no sean entes verdadera y propiamente, sino que distan infinitamente de Dios y que Dios es lo que es de un modo peculiar y excelente y que es la fuente de todo ser, a quien deben las demás cosas el ser entes y el ser denominadas tales, según hizo notar Dionisio en el pasaje citado, y San Jerónimo elegantemente en *Ad Ephes.,* 3, exponiendo aquellas palabras: *del que recibe su nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra.* Allí expone de igual manera aquellos pasajes de la Escritura en los que se dice que sólo Dios es bueno, o sabio, o inmortal: San Marcos, 10; San Lucas, 18; *Ad Roman.,* c. últ.; I *ad Timoth.,* 5. Esto mismo hizo notar San Agustín, I *De Trinit.,* c. 1, y en lib. V, c. 2, y en lib. VII *Confess.,* c. 11, y en el lib. XII *De civit. Dei,* c. 2; e Hilario, VII *De Trinit.,* un poco después del comienzo.

Solución de la cuestión

16. *Qué clase de analogía es la que se da entre la criatura y el Creador.*— Nos resta, pues, que esta analogía o atribución que puede tener la criatura con el Creador bajo la razón de ente sea de la segunda clase, esto es, fundada en el ser propio e intrínseco que tiene respecto de Dios una relación o dependencia esencial. Respecto de esta atribución hay que demostrar dos cosas: la primera, que verdaderamente se dé tal atribución entre la criatura y Dios; la segunda, que sea suficiente para constituir analogía. Lo primero se prueba muy bien con las razones de Santo Tomás aducidas anteriormente, cuyo pensamiento básico es que la criatura es ente esencialmente por participación de aquel ser que existe en Dios por esencia y como en su fuente primera y universal, de la que se deriva a todos los demás cierta participación del mismo; por consiguiente toda criatura es ente en virtud de una relación con Dios, a saber, en cuanto de algún modo participa o imita el ser de Dios; y en cuanto posee ser depende de Dios

dum usurpavit, ut August. refert, lib. VIII de Civit. Dei, c. 1. Et indicat in Sophista dicens illud simpliciter esse quod omnes perfectiones continet nihilque ei deest. Haec (inquam) et similia non obstant, quia in eis non significatur quod creaturae non sint vere ac proprie entia, sed quod infinite distent a Deo, quodque Deus singulari et excellenti quodam modo sit id quod est, et fons totius esse, a quo habent caetera ut entia sint et nominentur, ut significavit Dionysius, citato loco, et eleganter Hieronym., ad Ephes., 3, tractans illa verba: *Ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.* Ubi eodem modo exponit illa loca Scripturae in quibus solus Deus dicitur esse bonus, aut sapiens, aut immortalis, Marci, 10; Lucae, 18; ad Roman., ult.; I ad Timoth., 5. Idemque significavit Augustin., I de Trinit., c. 1, et lib. V, c. 2, et lib. VII Confess., c. 11, et lib. XII de Civit., c. 2; et Hilar., VII de Trinit., aliquantulum a principio.

Quaestionis resolutio

16. *Qualis creaturae ad Deum analogia.*— Relinquitur ergo ut haec analogia seu attributio quam creatura sub ratione entis potest habere ad Deum sit posterioris modi, id est, fundata in proprio et intrinseco esse habente essentialem habitudinem seu dependentiam a Deo. De qua attributione duo ostendenda sunt. Primum, quod talis attributio vere intercedat inter creaturam et Deum; secundum, quod illa ad analogiam constituendam sufficiat. Illud prius optime probatur rationibus ex D. Thom. superius adductis, quarum summa est quia creatura essentialiter est ens per participationem eius esse quod in Deo est per essentiam et ut in primo et universali fonte, ex quo ad omnia alia derivatur aliqua eius participatio; omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat vel aliquo modo imitatur esse Dei; et quatenus habet esse, essentialiter pendet a

mucho más esencialmente que depende el accidente de la sustancia. Este es, por tanto, el modo de predicar el ente de la criatura por relación o atribución a Dios. Esto no se ha de entender de tal manera que se vaya a juzgar que la criatura concebida bajo la razón abstractísima y confusísima del ente en cuanto tal, exprese relación a Dios; en efecto, esto es del todo imposible, como bien prueban los argumentos antes expuestos, dado que bajo tal concepto no se concibe a la criatura en cuanto es un ente finito y limitado, sino que se la abstrae absolutamente y se la concibe sólo de modo confuso bajo la razón de existente fuera de la nada. Hay que entenderlo, pues, de tal manera que la criatura no participe en la realidad la razón de ente a no ser con cierta subordinación esencial a Dios, cosa que es de por sí en absoluto evidente, puesto que por su esencia es ente *ab alio,* según quedó también explicado anteriormente.

17. *Se da verdadera analogía de atribución en los miembros que poseen la forma intrínsecamente.*— La segunda parte, a su vez, a saber: que esta relación y subordinación constituye un modo de analogía, se prueba por Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica,* c. 6, donde dice que constituyen un solo (concepto) según la analogía *las cosas que se comportan como si estuvieran ordenadas a otro;* así, efectivamente, lo traduce Besarión; en cambio, los textos griegos, traduciendo a la letra, dicen *como otro a otro distinto.* Por eso casi todos los expositores opinan que Aristóteles habla de la analogía de proporcionalidad, en la que esto está con aquello en la misma relación que otra cosa está con otra. Sin embargo, cabe entender rectamente las palabras de Aristóteles en un sentido más general; en efecto, Santo Tomás, Alejandro de Hales y Escoto aplican dichas palabras a los análogos de los que se afirma que están en relación con un tercero, de la misma manera que se llama sanas a la orina y a la medicina por relación con la salud del animal; en el mismo sentido pueden aplicarse tales palabras a las cosas de las cuales una se predica en relación a otra, puesto que también es verdad afirmar de ellas que se encuentran en tal relación que se puede decir que la una está ordenada a la otra; y este es el caso en que se encuentra la criatura respecto de Dios en la razón de ente. Por eso el mismo Aristóteles, lib. IV de la *Metafísica,* c. 2, afirma que *el ente se predica de múltiples maneras, pero en relación a uno,* y esto mismo lo repite en el lib. VII, c. 4, donde con sentido general afirma que todas las cosas que se predican con

Deo multo magis quam pendeat accidens a substantia. Hoc igitur modo dicitur ens de creatura per habitudinem seu attributionem ad Deum. Quod non est ita intelligendum, ut existimetur creatura, concepta sub abstractissima et confusissima ratione entis ut sic, dicere habitudinem ad Deum; id enim est plane impossibile, ut recte probant argumenta superius facta, cum sub eo conceptu non concipiatur creatura ut ens finitum et limitatum est, sed omnino abstrahatur et solum confuse concipiatur sub ratione existentis extra nihil. Est ergo ita intelligendum, ut in re ipsa creatura non participet rationem entis nisi cum subordinatione quadam essentiali ad Deum, quod est per se evidentissimum, cum essentialiter sit ens ab alio, ut in superioribus etiam declaratum est.

17. *Vera analogia attributionis invenitur in membris intrinsece formam habentibus.*— Altera vero pars, scilicet, quod haec habitudo et subordinatio constituat aliquem modum analogiae, probatur ex Aristotele, lib. V Metaph., c. 6, ubi ait illa esse unum secundum analogiam *quaecumque se habent ut ad aliud;* ita enim vertit Bessarion; Graeca vero ad litteram habent *ut aliud ad aliud.* Unde fere omnes expositores existimant Aristotelem loqui de analogia proportionalitatis, in qua hoc se habet ad illud sicut aliud ad aliud. Tamen recte possunt verba generalius intelligi; nam et D. Thom. et Alex. Alens. et Scot. intelligunt illa verba de his analogis quae dicuntur ad unum tertium, ut dicuntur urina et medicina sanae per habitudinem ad sanitatem animalis; et eadem ratione possunt illa verba intelligi de his quorum unum ad aliud dicitur; nam de his etiam verum est dicere ita se habere ut aliud ad aliud dicatur; sic autem se habet creatura ad Deum in ratione entis. Unde idem Aristoteles, IV Metaph., c. 2, ait *ens multipliciter dici, verum ad unum,* et idem repetit lib. VII, c. 4, ubi generaliter ait

relación a una son análogas. En estos pasajes incluye la analogía de atribución de los accidentes a la sustancia, de la que nos consta que es de tal naturaleza, que la razón de ente conviene a todos los miembros propia e intrínsecamente. Mas por no participar los accidentes dicha razón, a no ser en virtud de una relación a la sustancia, es esto bastante para constituir la analogía de atribución. Luego con igual o mayor motivo bastará esto en el caso presente. Se explica, finalmente, por la razón, puesto que el ente mismo, por más que se lo conciba de una manera abstracta y confusa, exige por su propia virtud esta ordenación, de suerte que esencial y primariamente y de un modo cuasi total le compete a Dios, descendiendo mediante dicho orden a los restantes seres, en los que no se encuentra si no es con tal relación o dependencia de Dios; por consiguiente, en esto está su diferencia de la razón de univocidad, ya que el unívoco tiene de por sí tal indiferencia que desciende hasta los inferiores por igual y sin ninguna subordinación o relación de uno respecto de otro; luego el ente respecto de Dios y de las criaturas se cuenta con toda razón entre los conceptos análogos. Esto quedará todavía más claro con las soluciones de los argumentos. Aunque, a decir verdad, entre los que admiten un solo concepto confuso del ente apenas cabe disensión real en este problema, sino sólo terminológica; puesto que sin duda alguna el ente guarda una gran semejanza con los términos unívocos, ya que se predica de Dios y de la criatura en absoluto y sin adición alguna mediante un solo concepto, siendo ésta la única conveniencia en que se fijaron los que lo calificaron de unívoco, modo de hablar del que se valió algunas veces Aristóteles, según se desprende del lib. II de la *Metafísica,* c. 1, hacia el fin, donde los textos griegos ponen literalmente: *una cosa es sobre las demás máximamente tal, en cuanto las otras guardan univocación con ella.* Concluye, en consecuencia, que es máximamente verdadero o ente en grado máximo aquello que es causa de que las demás cosas sean tales. Sin embargo, si nos fijamos con atención en la diferencia expuesta y en el modo con que se encuentra la razón de ente en Dios y en las demás cosas, se comprende fácilmente que está muy lejos de la auténtica univocidad, y que constituye algo así como un primer orden de análogos.

omnia quae ad unum dicuntur esse analoga. Et his locis comprehendit analogiam attributionis accidentium ad substantiam, quam constat esse talem ut ratio entis proprie et intrinsece omnibus conveniat. Quia vero accidentia non participant illam rationem nisi per habitudinem ad substantiam, id satis est ad constituendam analogiam attributionis. Ergo eadem vel maiori ratione in praesenti sufficiet. Tandem ratione declaratur, quia ipsum ens, quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se et quasi complete competat Deo, et per illud descendat ad reliqua, quibus non insit nisi cum habitudine et dependentia a Deo; ergo in hoc deficit a ratione univoci, nam univocum ex se ita est indifferens ut aequaliter et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum ad inferiora descendat; ergo ens respectu Dei et creaturarum merito inter analoga computatur. Atque hoc magis constabit ex solutionibus argumentorum. Quamquam, ut verum fatear, inter eos qui admittunt unum conceptum confusum entis vix potest esse in hac quaestione dissensio de re, sed de modo loquendi; nam sine dubio habet ens magnam similitudinem cum terminis univocis, cum medio uno conceptu absolute et sine addito de Deo et creatura praedicetur, quam solam convenientiam considerarunt qui illud univocum appellarunt, quo modo loquendi usus est interdum Aristoteles, ut patet ex lib. II Metaph., c. 1, in fine, ubi ad litteram Graeca habent: *Unumquodque vero illud prae caeteris maxime tale est, secundum quod aliis univocatio inest.* Unde concludit illud esse maxime verum vel maxime ens, quod est aliis causa ut talia sint. Tamen, si attente consideretur praedicta differentia et modus quo ratio entis in Deo et aliis reperitur, facile intelligitur multum deficere vera univocatione, et veluti primum ordinem analogorum constituere.

Respuesta a los argumentos

18. *Refutación de la respuesta de algunos.*— Así, pues, en cuanto al fundamento de la segunda sentencia, se niega aquella consecución: el ente expresa un solo concepto común a Dios y a las criaturas; luego se predica unívocamente de ellos. A la primera demostración hacen algunos distinciones en el concepto del ente; pues o se toma en cuanto incluye las razones propias de los inferiores, o en cuanto las excluye o no las incluye. Afirman que en el primer sentido el ente es análogo por incluir muchas cosas que están en relación entre sí, y niegan que bajo este concepto la razón de ente sea idéntica en la criatura y en el creador; más aún, niegan también que se dé un concepto único de ente por no poder estar incluidos en ese concepto único tales miembros según sus razones propias. En cambio, de acuerdo con el segundo sentido, conceden que el ente es uno por el término, por el concepto y por la razón, mas niegan que sea unívoco, puesto que bajo tal razón no expresa orden a los inferiores; y de nada se dice que sea unívoco o análogo a no ser por relación a los inferiores. Esta respuesta, empero, supone una distinción que hemos rechazado antes como inútil para explicar la significación de la palabra *ente* y la unidad de su concepto; puesto que ente, en cuanto incluye las razones propias de los inferiores, ni es significado con la palabra *ente,* ni puede concebirse con un concepto propio y adecuado que corresponda al mismo. En efecto, el ente, en cuanto incluye los inferiores según sus razones propias, no es sólo ente, sino que es ente finito e infinito, sustancia y accidente, etc., realidades que no pueden ser significadas por un solo nombre, de igual manera que no podemos concebirlas en un solo concepto según sus propias razones; por consiguiente, la distinción relativa al ente en cuanto incluye o no incluye los inferiores nada tiene que ver con la explicación de su analogía. Se confirma y declara, porque o nos referimos al ente que incluye actual y distintamente los inferiores, siéndole aplicable entonces el argumento expuesto, a saber, que tales conceptos no corresponden a la palabra *ente,* ni pertenecen al ente en cuanto ente, sino en

Responsio argumentorum

18. *Reiicitur aliquorum responsio.*— Ad fundamentum ergo secundae sententiae negatur illa consecutio: Ens dicit unum conceptum communem Deo et creaturis; ergo dicitur de eis univoce. Ad primam probationem distinguunt aliqui[1] de conceptu entis; aut enim sumitur ut includit proprias rationes inferiorum, aut quatenus illas excludit seu non includit. Priori modo aiunt ens esse analogum, quia includit plura habentia inter se ordinem, et sub hac ratione negant rationem entis esse eamdem in creatura et creatore; immo etiam negant esse unum conceptum entis, quia non possunt in uno conceptu includi illa membra secundum proprias rationes. Posteriori autem modo concedunt ens esse unum nomine, conceptu et ratione, negant tamen esse univocum, quia sub ea ratione non dicit ordinem ad inferiora; non dicitur autem aliquid esse univocum vel analogum nisi per ordinem ad inferiora. Haec vero responsio supponit distinctionem quam supra reiicimus ut inutilem ad explicandam significationem huius vocis *ens* et unitatem conceptus eius; nam ens, ut includens proprias rationes inferiorum, nec significatur hac voce *ens*, nec concipi potest conceptu proprio et adaequato illi correspondenti. Nam ens, prout includens inferiora secundum proprias rationes, non est ens tantum, sed est ens finitum et infinitum, substantia et accidens, et caetera, quae, sicut non possunt secundum proprias rationes uno conceptu a nobis concipi, ita nec uno nomine significari; ergo illa distinctio de ente includente vel non includente inferiora nihil refert ad eius analogiam explicandam. Confirmatur ac declaratur, nam vel est sermo de ente actu et distincte includente inferiora, et contra hoc procedit ratio facta, quod huiusmodi conceptus nec correspondent huic voci *ens*, nec pertinent ad ens in quantum ens, sed in quantum substantia vel accidens, etc. Vel est sermo

[1] Vide Iavel., IV Metaph., q. 1.

cuanto sustancia o accidente, etc. O nos referimos al ente en cuanto incluye los inferiores sólo de modo confuso y como en potencia, siendo falso en este caso que no le corresponda un concepto común único, sino los conceptos propios de Dios y de la criatura, de la sustancia y del accidente, ya que hay contradicción manifiesta en que se incluya en un concepto confuso la concepción distinta de las razones particulares del ente. Finalmente, podría afirmarse con igual razón que animal en cuanto incluye a sus inferiores no es unívoco, esto es, en cuanto se subordina a los conceptos propios y distintos de los inferiores, puesto que en cuanto tal no tiene un concepto único; pero ésta es una respuesta inútil y sin sentido, porque ni dichos conceptos corresponden al término animal en cuanto tal, ni animal es solamente animal, sino que es también hombre, caballo, etc.

19. Por otra parte, parece igualmente falso lo que se afirma en tal respuesta: que el ente en cuanto no incluye los inferiores no es ni unívoco ni análogo, puesto que en cuanto tal no entra en comparación con los inferiores. Pues, o se trata de un conocimiento comparativo actual por parte del entendimiento, el cual no es necesario para la univocación, pues el concepto de hombre es unívoco, por más que no se le compare actualmente con los inferiores mediante un conocimiento reflejo; o se trata de una comparación aptitudinal por parte del concepto mismo objetivo del ente en cuanto no incluye actualmente los inferiores, y en este sentido es falso que no se le compare o que no sea comparable con ellos, puesto que, como es de por sí evidente, es predicable de ellos, ya que cuando decimos que la criatura o la sustancia o el accidente son ente, no predicamos el ente en cuanto incluye actualmente los inferiores, sino que lo predicamos sólo según la razón confusa de ente; por consiguiente, es necesario que según dicho concepto sea o unívoco o análogo.

20. *Otra respuesta al argumento.— Solución de la respuesta anterior.*— Cabe responder de otra suerte diciendo que Aristóteles en la Dialéctica jamás distinguió los análogos de los unívocos o equívocos y que, por tanto, siendo los análogos un término medio entre ambos extremos, pueden reducirse a aquel con el que guarden una mayor conveniencia. Por eso, en el citado capítulo *Antepraed.*, Aristóteles incluyó bajo los conceptos equívocos al análogo que significa a sus

de ente confuse tantum et quasi in potentia includente inferiora, et sic falsum est illi non respondere unum conceptum communem, sed proprios conceptus Dei et creaturae, substantiae et accidentis, quia est manifesta repugnantia quod in conceptu confuso includatur distincta conceptio particularium rationum entis. Tandem, eadem ratione dici posset animal, prout includit inferiora, non esse univocum, id est, prout subordinatur propriis et distinctis conceptibus inferiorum, quia ut sic non habet unum conceptum; esset autem inutilis et frivola responsio, quia nec illi conceptus respondent huic voci animalis ut sic, neque illud est tantum animal, sed est homo, equus, etc.

19. Ex alia item parte, falsum videtur quod in illa responsione dicitur, ens, ut non includens inferiora, neque esse univocum, neque analogum, quia ut sic non comparatur ad inferiora. Nam vel est sermo de actuali notitia comparativa ex parte intellectus, et haec non est necessaria ad univocationem, hominis enim conceptus est univocus, etiamsi actu non comparetur ad inferiora per notitiam reflexam; vel est sermo de comparatione aptitudinali ex parte ipsius conceptus obiectivi entis non includentis actu inferiora, et sic falsum est non comparari seu non esse comparabilem ad illa, quandoquidem est praedicabile de illis, ut per se constat, nam, cum dicimus creaturam, aut substantiam vel accidens esse ens, non praedicamus ens prout includit actu inferiora, sed solum secundum confusam rationem entis; necesse est ergo ut secundum illum conceptum vel univocum sit vel analogum.

20. *Alia responsio ad argumentum.— Expeditur praedicta responsio.*— Aliter ergo responderi potest Aristotelem in Dialectica nunquam distinxisse analoga ab univocis vel aequivocis, ideoque, cum analoga media sint inter illa duo extrema, ad illud revocari cum quo magis conveniunt. Unde Aristoteles, dicto cap. Antepraed., analogum quod pluribus conceptibus significat inferiora, ut est

inferiores mediante muchos conceptos, como es el caso de animal predicado del que está pintado y del que está vivo. Puede, pues, afirmarse según este sentido, de acuerdo con tales definiciones, que el ente es más fácilmente reductible a los conceptos unívocos que a los equívocos, y que incluso se le puede llamar unívoco en orden al uso dialéctico, puesto que puede servir de medio de demostración y es predicable en absoluto y sin adición alguna del ente creado y del increado, y es común atendiendo al nombre y al concepto. Pero que metafísicamente es análogo, puesto que no está en los inferiores en igualdad de relación y de orden, según se explicó. Y si, de acuerdo con esta respuesta, se afirma que el ente es unívoco igual que cualquier otro género, ya que al género, por más que sea lógicamente unívoco, se le puede llamar análogo física o metafísicamente, por estar implicada en él la desigualdad, o porque desciende a los inferiores con cierta desigualdad por parte de éstos, según se toma de Aristóteles, lib. VII de la *Física*, texto 31, y en el lib. X de la *Metafísica*, texto 26, y más claramente de Santo Tomás, *In I*, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1, se responde que el caso no es igual, puesto que en el género sólo se da desigualdad de perfección entre las especies mismas, desigualdad que proviene únicamente de las diferencias propias de ellas, mas no se da una desigualdad de orden que provenga de la misma razón común genérica, la cual exija por sí misma existir en una especie primariamente y en absoluto, existiendo luego en las demás por relación con esta primera, desigualdad que podría ser calificada de desigualdad de dependencia esencial, que es la que precisamente se requiere en la comunidad del ente. Por eso, aunque se diga del género físicamente y atendiendo al ser que poseen en la realidad las especies del género, que es en cierto modo análogo o equívoco, no se dice, sin embargo, en sentido metafísico atendiendo al concepto objetivo y común. En cambio, el ente es análogo también metafísicamente según su concepto objetivo común, por más que, de acuerdo con aquellas definiciones dialécticas, parezca quedar comprendido bajo los términos unívocos. En definitiva, esta respuesta es probable, aunque favorece demasiado la univocidad del ente.

21. *Respuesta tercera y verdadera.*— Así, pues, la tercera respuesta consistirá en negar que la razón de ente sea completamente idéntica en el ente finito y en el infinito, ya que éste es ente porque existe por sí mismo, mientras que

animal dictum de picto et vivo, sub aequivocis constituit. Sic igitur dici potest iuxta illas definitiones ens potius revocari ad univoca quam ad aequivoca, atque adeo in ordine ad usum dialecticum dici posse univocum, quia et potest esse medium demonstrationis et simpliciter ac sine addito dicitur de ente creato et increato, et secundum nomen et conceptum commune est. Metaphysice vero esse analogum, quia non aequali habitudine et ordine est in inferioribus, ut declaratum est. Quod si dicas, iuxta hanc responsionem, ens aeque univocum esse ac quodlibet genus, nam genus, licet logice univocum sit, physice seu metaphysice dici potest analogum quia in eo latet inaequalitas, seu quia ad inferiora descendit cum quadam eorum inaequalitate, ut sumitur ex Aristotele, VII Phys., text. 31, et X Metaph., text. 26, et clarius ex D. Thom., In I, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1, respondetur non esse similem rationem, nam sub genere est sola inaequalitas perfectionis inter ipsas species, proveniens tantum ex differentiis earum, non vero est inaequalitas ordinis proveniens ex ipsa communi ratione generica, quae ex se postulet prius et absolute esse in una specie, et deinde in aliis per habitudinem ad primam, quae posset dici inaequalitas essentialis dependentiae, quae requiritur in entis communitate. Et ideo, quamvis physice et secundum esse quod species generis habent in re, dicatur genus quodammodo analogum vel aequivocum, non tamen metaphysice secundum conceptum obiectivum et communem. Ens autem est analogum etiam metaphysice secundum communem obiectivum conceptum, quamvis secundum illas dialecticas definitiones videatur sub univocis comprehendi. Est ergo haec responsio probabilis, nimium tamen favet univocationi entis.

21. *Tertia et vera responsio.*— Tertia ergo responsio sit negando rationem entis esse omnino eamdem in ente finito et infinito, nam hoc est ens quia ex se est, illud vero est ens quia est ab alio. Quod si dicas his verbis non explicari rationem accommodatam enti ut sic, sed proprias rationes talis et talis entis, respondetur imprimis rationem entis esse transcendentem et intime inclusam in omnibus propriis ac determinatis rationibus entium et in ipsis modis determinantibus ipsum ens, ideoque licet ratio communis ut abstracta sit in se una, tamen rationes constituentes singula entia esse diversas, et per illas ut sic constitui unumquodque absolute in esse entis. Deinde (quod ad rem maxime spectat), ipsamet ratio communis ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum, et ideo, licet secundum confusam rationem sit eadem sicut est una, nihilominus non est omnino eadem, quia non est ex se omnino uniformis, quam uniformitatem et identitatem requirunt univoca in ratione sua, et ita debet definitio univocorum exponi.

22. *Secundi argumenti solutio.*— Ad secundam rationem respondetur illo argumento recte probari ens non esse ex his analogis quae per metaphoram vel translationem dicuntur, non vero inde fieri nullo modo esse analogum. Nam illa conditio nominis analogi, scilicet, quod non sit commune multis ex vi unius impositionis, non est de ratione omnium analogorum, sed illorum tantum quae per metaphoram seu translationem dicuntur. Unde attente considerandum est illam analogiam translativam seu metaphoricam, quamvis aliquod habeat in rebus fundamentum, non tamen omnino ex illis oriri, sed ex impositione et usu hominum. At vero haec analogia entis omnino fundatur et oritur ex rebus ipsis, quae ita sunt subordinatae ut necessario ad unum referantur quatenus entia sunt, ideoque non potuit nomen entis imponi ad significandum confuse id quod habet esse, quin consequenter habuerit significare multa cum habitudine ad unum, atque ita fuerit analogum non per translationem, sed per veram et propriam significationem. Atque hinc etiam expedita relinquitur ter-

aquél es ente porque existe en virtud de otro. Y si se objeta que con estas palabras no se explica un concepto que se adecue con el ente en cuanto tal, sino los conceptos propios de este y aquel ente concreto, se responde en primer lugar que la razón de ente es trascendental y que está íntimamente incluida en todas las razones propias y determinadas de los entes y en los mismos modos determinantes del ente mismo, y que, por tanto, aunque la razón común en cuanto abstracta tenga unidad en sí misma, sin embargo, las razones constitutivas de cada uno de los entes son diversas, quedando cada uno constituido absolutamente en el ser de ente mediante ellas en cuanto tales. Además, cosa que interesa mucho para este problema, la misma razón común exige de por sí tal determinación con subordinación y relación a uno y, en consecuencia, aunque según la razón en confuso sea idéntica, igual que es una, con todo no tiene identidad absoluta, porque no es absolutamente uniforme de por sí, uniformidad e identidad que exigen los términos unívocos en su concepto, siendo éste el modo de proponer las definiciones de los unívocos.

22. *Solución del segundo argumento.*— A la segunda razón se responde que con dicho argumento queda debidamente probado que el ente no pertenece a aquella clase de análogos que se predican por metáfora o por traslación, pero que de aquí no se sigue que no sea análogo de modo alguno. En efecto, aquella característica del nombre análogo, a saber, el no ser común a muchos en virtud de una imposición única, no pertenece a la esencia de todos los análogos, sino únicamente a la de aquellos que se predican por metáfora o traslación. Por eso, hay que parar mientes en que esa analogía traslaticia o metafórica, aunque tenga cierto fundamento en las cosas, sin embargo no se origina de ellas en absoluto, sino de la imposición y uso de los hombres. En cambio, esta analogía del ente se funda y origina en absoluto en las cosas mismas, las cuales tienen entre sí tal grado de subordinación, que, en cuanto entes, exigen necesariamente el ser referidas a uno, no pudiendo, en consecuencia, aplicarse el nombre de ente para significar en confuso aquello que posee el ser, sin que consecuentemente tenga que significar muchas cosas en relación a una, siendo de esta suerte análogo no por traslación, sino por significación propia y verdadera. Con esto que-

da resuelto también el tercer argumento, ya que en él se hace una enumeración detallada de los análogos de atribución. En efecto, además de aquellos que se predican de los significados secundarios por denominación extrínseca, hay otros que se predican intrínseca y propiamente de todos los significados, teniendo sus leyes propias y unas características diversas de los otros analogados, según se explicó suficientemente.

tia probatio, in ea enim diminute numerantur analoga attributionis. Nam praeter ea quae per extrinsecam denominationem dicuntur de secundariis significatis, sunt alia quae intrinsece et proprie dicuntur de omnibus significatis, quae proprias habent leges et conditiones diversas ab aliis analogis, ut satis declaratum est.

DISPUTACION XXIX

SOBRE DIOS, ENTE PRIMERO Y SUSTANCIA INCREADA, EN CUANTO PUEDE CONOCERSE SU EXISTENCIA POR RAZON NATURAL

RESUMEN

Justificada la inclusión en este lugar de las disputaciones referentes a Dios, acorde en esto más con el orden objetivo que con el noético (1-2), se entra en las tres partes de la disputación, correspondientes a las tres secciones que tiene:

I. Posibilidad de demostrar la existencia de Dios: ¿argumentos físicos o metafísicos? (Sec. 1).
II. Análisis de la demostración a posteriori *(Sec. 2).*
III. Discusión de la posibilidad de una demostración a priori *(Sec. 3).*

SECCIÓN I

En el n. 1 se defiende contra Pedro de Ailly la respuesta afirmativa a la cuestión de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Inmediatamente entra en el problema de si ha de hacerse por medios físicos o metafísicos. Se decide por los argumentos físicos Averroes (2), por los metafísicos Avicena, Escoto, etc. (3); la tercera sentencia opina que debe hacerse separadamente por cada uno de dichos procedimientos (4), mientras que la cuarta piensa que debe hacerse conjuntamente por ambos (5). Establecido un breve juicio, absolutamente aprobativo de la 2.ª y favorable a la 4.ª (6), analiza prolijamente el argumento físico del movimiento, declarándolo insuficiente (7-17); hace luego otro tanto, y con el mismo resultado, con el tomado de las operaciones del alma (18-19). Entra después en el examen del argumento metafísico montado sobre el principio «todo lo que se hace es hecho por otro» (20-22), saliendo al paso a posibles objeciones (23-24), sobre todo a la que resultaría del proceso al infinito, cuyas diversas formas se discuten (25-40). A modo de colofón, confirma el juicio anteriormente emitido sobre las sentencias referentes a los argumentos que se han de proponer para demostrar la existencia de Dios (41-42).

SECCIÓN II

Aunque la prueba fundamental a posteriori *quedó expuesta en sus líneas generales en la sección anterior, le dedica esta otra. En primer lugar, porque podría valer para demostrar la existencia de un ente* a se, *pero no su unicidad (1-2); segundo, porque acaso la evidencia de la existencia de Dios haga innecesaria la*

da resuelto también el tercer argumento, ya que en él se hace una enumeración detallada de los análogos de atribución. En efecto, además de aquellos que se predican de los significados secundarios por denominación extrínseca, hay otros que se predican intrínseca y propiamente de todos los significados, teniendo sus leyes propias y unas características diversas de los otros analogados, según se explicó suficientemente.

tia probatio, in ea enim diminute numerantur analoga attributionis. Nam praeter ea quae per extrinsecam denominationem dicuntur de secundariis significatis, sunt alia quae intrinsece et proprie dicuntur de omnibus significatis, quae proprias habent leges et conditiones diversas ab aliis analogis, ut satis declaratum est.

DISPUTACION XXIX

SOBRE DIOS, ENTE PRIMERO Y SUSTANCIA INCREADA, EN CUANTO PUEDE CONOCERSE SU EXISTENCIA POR RAZON NATURAL

RESUMEN

Justificada la inclusión en este lugar de las disputaciones referentes a Dios, acorde en esto más con el orden objetivo que con el noético (1-2), se entra en las tres partes de la disputación, correspondientes a las tres secciones que tiene:

I. Posibilidad de demostrar la existencia de Dios: ¿argumentos físicos o metafísicos? (Sec. 1).
II. Análisis de la demostración a posteriori *(Sec. 2).*
III. Discusión de la posibilidad de una demostración a priori *(Sec. 3).*

SECCIÓN I

En el n. 1 se defiende contra Pedro de Ailly la respuesta afirmativa a la cuestión de la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Inmediatamente entra en el problema de si ha de hacerse por medios físicos o metafísicos. Se decide por los argumentos físicos Averroes (2), por los metafísicos Avicena, Escoto, etc. (3); la tercera sentencia opina que debe hacerse separadamente por cada uno de dichos procedimientos (4), mientras que la cuarta piensa que debe hacerse conjuntamente por ambos (5). Establecido un breve juicio, absolutamente aprobativo de la 2.ª y favorable a la 4.ª (6), analiza prolijamente el argumento físico del movimiento, declarándolo insuficiente (7-17); hace luego otro tanto, y con el mismo resultado, con el tomado de las operaciones del alma (18-19). Entra después en el examen del argumento metafísico montado sobre el principio «todo lo que se hace es hecho por otro» (20-22), saliendo al paso a posibles objeciones (23-24), sobre todo a la que resultaría del proceso al infinito, cuyas diversas formas se discuten (25-40). A modo de colofón, confirma el juicio anteriormente emitido sobre las sentencias referentes a los argumentos que se han de proponer para demostrar la existencia de Dios (41-42).

SECCIÓN II

Aunque la prueba fundamental a posteriori *quedó expuesta en sus líneas generales en la sección anterior, le dedica esta otra. En primer lugar, porque podría valer para demostrar la existencia de un ente* a se, *pero no su unicidad (1-2); segundo, porque acaso la evidencia de la existencia de Dios haga innecesaria la*

demostración (3). El argumento vale para demostrar la existencia de un principio único, si se lo entiende debidamente (4-6). Cabe proponerlo partiendo de los efectos, atendiendo sobre todo a su orden (7), siendo de fácil solución las evasivas y objeciones (8-14), aun las que pudieran resultar de la especial naturaleza del cielo (15-20), en la que quería apoyarse la primera evasiva. La segunda resultaría de la falsa interpretación de la unidad de causas, debiendo explicarse, en orden a evitarla, los diversos modos de subordinación de éstas (21-29). La tercera se origina de la consideración de las inteligencias separadas, debiendo demostrarse su creaturidad y dependencia de Dios (30-36). Cierra la sección con la solución breve a una cuarta objeción proveniente del planteamiento de la posibilidad de otro mundo (37).

SECCIÓN III

Tras haber propuesto una solución negativa a la cuestión sobre la posibilidad de demostrar a priori *la existencia de Dios (1), se afirma la posibilidad de estas demostraciones respecto de diversas conclusiones deducibles del ente* a se, *ya demostrado* a posteriori *(2), como, por ejemplo, la imposibilidad de otro ente necesario, aunque resulta difícil, según se ve analizando la primera demostración con sus dificultades (3-7). Por eso añade otros tres argumentos (8-11), enfrentándose también con las objeciones (12-14). El quinto argumento —la imposibilidad de que dos entes necesarios sean de la misma o de distinta especie— es analizado largamente (15-22), interpretando en su favor a Aristóteles y al principio* propter quod unumquodque tale... *(23-26). El quinto argumento se toma de la causa final (27), siendo asimismo preciso deshacer las objeciones que se le oponen (28-31). Los números restantes (32-37) recogen las conclusiones de todo lo expuesto, tanto respecto de la existencia de Dios como de la inevidencia de su existencia.*

DISPUTACION XXIX

SOBRE DIOS, ENTE PRIMERO Y SUSTANCIA INCREADA, EN CUANTO PUEDE CONOCERSE SU EXISTENCIA POR RAZON NATURAL

1. *Por qué razón se pone aquí esta disputación.*— Los expositores de la ciencia metafísica suelen dejar esta disputación sobre Dios casi para el último lugar, imitando a Aristóteles, quien la trató en el libro XII de su *Metafísica,* donde se ocupa al mismo tiempo y casi sin hacer distinciones de Dios y de las otras inteligencias. A él siguen también en esto los demás. La razón parece haber sido el que, aunque Dios sea de por sí sumamente cognoscible, sin embargo respectò de nosotros es menos conocido que los efectos materiales por medio de los cuales llegamos a su conocimiento. Esta razón será común también para las demás inteligencias, guardada la debida proporción. Mas nosotros, por habernos propuesto en estas disputaciones observar el orden propio de la disciplina, en cuanto sea posible, nos vamos a ocupar del ente increado antes que de los demás en particular, ya que él es el objeto primero y principal de esta ciencia y el más digno por sí mismo, aportando su conocimiento gran claridad, a fin de que podamos conocer los demás entes, no sólo *a posteriori,* sino también, en cuanto nuestra capacidad lo permita, *a priori.* Y aunque por razón natural, que es el plano en el que ahora hablamos, no conocemos a Dios en sí mismo, sino por sus efectos, con todo, para elaborar esta disputación sobre Dios, creo que basta con lo que hemos dicho anteriormente sobre el ente en general, sobre

DISPUTATIO XXIX

DE DEO PRIMO ENTE ET SUBSTANTIA INCREATA, QUATENUS IPSUM ESSE RATIONE NATURALI COGNOSCI POTEST

1. *Quamobrem haec disputatio in hac sede collocetur.*— Solent metaphysicae doctrinae tractatores hanc disputationem de Deo in postremum fere locum reiicere, imitati Aristotelem, qui lib. XII suae Metaphysicae illam attigit, ubi simul et fere indistincte de Deo et caeteris intelligentiis disputat. Quem in hoc etiam caeteri secuti sunt. Et ratio fuisse videtur quia licet Deus ex se sit maxime cognoscibilis, tamen quoad nos minus notus est quam materiales effectus per quos a nobis cognoscitur. Quae ratio caeteris etiam intelligentiis, servata proportione, communis erit. Nos vero, quoniam in his disputationibus intendimus ordinem doctrinae servare, quoad fieri possit, prius de increato ente quam de caeteris in particulari disputamus, quia illud est primum ac praecipuum huius scientiae obiectum et ex se omnium dignissimum, eiusque cognitio magnam lucem afferet, ut caetera entia non solum a posteriori, verum etiam, pro captu nostro, a priori cognoscere possimus. Et quamvis Deum non in se, sed ex effectibus cognoscamus ratione naturali, prout nunc loquimur, nihilominus ad instituendam hanc disputationem de Deo sufficere existimo ea praemisisse quae in communi de ente et de prima entis divi-

la primera división del ente, y sobre las causas y efectos. Principalmente, porque esta doctrina, tal como nosotros la tratamos, supone recibidos de la filosofía no sólo algunos principios que nos ayudan para el conocimiento de Dios, sino también un conocimiento suficiente de los términos de que podemos valernos para explicar la perfección divina, al menos en lo que se refiere a su significación o al valor del nombre de los mismos.

2. Así, pues, esta disputación encaja oportunamente en este lugar, y en ella abarcaremos brevemente todo lo que la teología natural enseña acerca de Dios, prescindiendo de aquello que sólo se sabe o puede saberse por revelación; únicamente recurriremos a esto en cuanto sea necesario para fijar el término al que le es dado llegar a la razón natural. Y aunque en Dios se identifique la existencia con la esencia y sus atributos, sin embargo, según nuestro modo de concebir, los analizaremos distinta y ordenadamente.

SECCION PRIMERA

Posibilidad de demostrar la existencia de un ente increado por argumentos físicos o metafísicos

1. Dos cosas se insinúan en este título: la primera, la posibilidad de la demostración de este punto; la segunda, con qué medio, si físico o metafísico, cosas ambas que pueden plantearse también respecto de Dios, siendo en realidad lo mismo preguntarse por el ente increado que por Dios; nosotros, empero, en gracia de una mayor claridad y para elaborar con más facilidad la demostración, las distinguimos, según explicaremos en la sección siguiente. Así, pues, respecto de la primera parte, el Aliacense, a quien luego citaremos, negó la posibilidad de demostrar esto; sin embargo, respecto de este problema se habló suficientemente en la disputación anterior; en efecto, al explicar de diversos modos y bajo diversos términos la primera división del ente, a saber, en infinito o finito, creado o increado, dejamos claro de múltiples maneras la necesidad de que exista en el universo un ente que posea el ser por sí mismo, a fin de que puedan recibir

sione et de causis et effectibus tractavimus. Praesertim cum haec doctrina, prout a nobis traditur, supponat ex philosophia et nonnulla principia quae ad Deum cognoscendum iuvant, et sufficientem notitiam terminorum quibus uti possumus ad divinam perfectionem declarandam, saltem quoad significationem seu quid nominis eorum.

2. Convenienter igitur disputatio haec in hunc locum cadit, in qua breviter complectemur omnia quae naturalis theologia de Deo docet, abstinendo ab his quae sola revelatione habentur aut haberi possunt; quae eatenus solum attingemus, quatenus necessarium fuerit ad praefigendum terminum ad quem naturalis ratio pervenire potest. Et quamvis in Deo idem sint esse et quod quid est et qualis est, tamen nostro concipiendi modo distincte et ordinate de his disseremus.

SECTIO PRIMA

Utrum esse quoddam ens increatum ratione physica vel metaphysica demonstrari possit

1. Duo insinuantur in hoc titulo; primum, an hoc possit demonstrari; secundum, quo medio, physicone an metaphysico, quae duo de Deo etiam inquiri possunt, et in re idem est quaerere ens increatum et Deum; nos tamen, maioris claritatis gratia et ad perficiendam commodius rationem, haec distinguimus, ut sectione sequenti declarabimus. Circa priorem ergo partem, Aliacus infra citandus negavit hoc posse demonstrari; tamen de hac re satis fere dictum est in praecedenti disputatione; nam ostendendo variis modis et sub diversis terminis primam divisionem entis, in infinitum scilicet vel finitum, creatum vel increatum, multipliciter ostendimus necessarium esse in universo aliquod ens quod

su origen de él los entes que tienen el ser recibido. En consecuencia, como respuesta a esta primera parte decimos brevemente que es posible demostrar por razón natural la existencia en la realidad de un ente increado o no producido. Se prueba con los argumentos allí propuestos, los cuales quedarán más ampliamente explicados y confirmados al buscar y analizar el medio de esta demostración.

Exposición de las diversas sentencias

2. Respecto de la segunda parte hay diversas opiniones, que ocupan posturas extremas o intermedias. Es la primera que sólo es posible demostrar la existencia de este ente primero y esencialmente necesario mediante un medio físico. La defiende el Comentador, lib. XII *Metaph.*, texto 5, y en el lib. I *Phys.*, texto último, quien se refiere en general a todas las sustancias separadas de la materia, acaso por haber pensado que todas las sustancias inmateriales son por sí entes necesarios. Su fundamento está en que sólo del movimiento eterno del cielo puede llegar a inferirse que existe alguna sustancia eterna y separada de la materia. Y añade el argumento de que ninguna ciencia demuestra la existencia de su objeto, sino que lo supone como evidente de por sí o como demostrado en otra ciencia; mas Dios, o la sustancia inmaterial, pertenecen al objeto de la metafísica; luego su existencia no se prueba por el metafísico; en consecuencia, al no ser de por sí evidente, se lo supone como demostrado por el filósofo.

3. *Segunda.*— La segunda opinión completamente opuesta es que este cometido pertenece al metafísico y no al filósofo natural. Así lo defiende Avicena en el lib. I de su *Metafísica,* c. 1, donde, por el contrario, concluye de esto que Dios no pertenece al objeto de la metafísica por demostrar esta ciencia la existencia de Dios; esto mismo se encuentra en el lib. VIII de su *Metafísica,* c. 1 y 3. Lo mismo defendió Alejandro de Afrodisia, lib. XII *Metaph.*, texto 6; Alberto Magno, lib. I *Phys.*, cap. último; y Escoto, *In I,* q. 2, prolog., ad 2. El fundamento consiste en que en otro caso la filosofía sería más digna que la metafísica, dependiendo ésta de aquélla en sumo grado, si de ella recibiera el

ex se habeat esse, ut ab illo possint manare caetera quae habent esse receptum. Sit ergo ad hanc priorem partem brevis responsio, demonstrari posse ratione naturali esse in rerum natura aliquod ens increatum seu non factum. Probatur rationibus ibi factis, quae inquirendo et examinando medium huius demonstrationis amplius declarabuntur et confirmabuntur.

Variae opiniones referuntur

2. Circa alteram ergo partem variae sunt opiniones, vel extreme oppositae vel mediae. Prima est, solum medio physico posse demonstrari dari huiusmodi ens primum ac per se necessarium. Hanc tenet Commentator, XII Metaph., text. 5, et I Phys., text. ult., qui generatim loquitur de omnibus substantiis abstractis a materia, quia fortasse existimavit omnes immateriales substantias esse ex se entia necessaria. Fundamentum autem eius est, quia solum ex motu caeli aeterno colligi potest esse aliquam substantiam aeternam et a materia abstractam. Additque illam rationem, quod nulla scientia demonstrat suum subiectum esse, sed supponit illud ut per se notum vel ut demonstratum in alia scientia; sed Deus vel substantia immaterialis pertinent ad obiectum metaphysicae; ergo non probantur esse a metaphysico; cum ergo non sit per se notum, sumitur ut demonstratum a philosopho.

3. *Secunda.*— Secunda opinio extreme contraria est hoc munus pertinere ad metaphysicum et non ad philosophum naturalem. Ita tenet Avicenna, lib. I suae Metaph., c. 1, ubi e contrario inde concludit Deum non pertinere ad obiectum metaphysicae, quia haec scientia probat Deum esse; idem lib. VIII suae Metaph., c. 1 et 3. Idem tenuit Alex. Aphrodis., XII Metaph., text. 6; et Albertus Mag., I Phys., c. ult.; et Scot., In I, q. 2, prolog., ad 2. Fundamentum est, quia alias philosophia esset dignior quam metaphysica et haec ab

conocimiento de Dios y de las sustancias separadas, incluso en cuanto al ser de la existencia.

4. *Tercera.*— La tercera sentencia puede ser que esta tarea puede pertenecer separadamente tanto al físico como al metafísico, o sea a cada uno de ellos íntegramente. No encuentro esta opinión expresamente defendida en autor alguno, aunque podría tener su fundamento en Aristóteles; pues éste, en el lib. VIII de la *Física* y en el lib. XII de la *Metafísica,* probó que existía en las cosas un principio inmóvil y separado de la materia; por consiguiente, opinó que esto pertenecía a ambas ciencias sin que la una tuviese dependencia de la otra; en efecto, por ser la metafísica más excelente, no puede depender en esto de la física. Y siendo, a su vez, la física la primera en el orden de adquisición, al menos en nosotros, tampoco puede en esto depender de la metafísica, ya que completa sus demostraciones con anterioridad a la adquisición de la metafísica.

5. La cuarta opinión puede ser que esta tarea pertenezca a ambas ciencias, no separada, sino conjuntamente, de suerte que ninguna de ellas puede lograr una demostración completa sin la colaboración de la otra: la física, en efecto, la comienza y la metafísica la desarrolla hasta su grado de perfección. Este prácticamente parece ser el modo de opinar de Soncinas en el lib. XII *Metaph.,* q. 1, donde, aunque afirme en la primera conclusión que pertenece propiamente al metafísico el demostrar la existencia de las sustancias separadas, añade en seguida en la conclusión segunda que todo medio de esta demostración o es natural, o no concluye a no ser en virtud de algún medio natural. Iavello se vale de otra distinción en el mismo libro, q. 3, cuando dice que el demostrar la existencia de las sustancias separadas en cuanto tales o en general corresponde al filósofo natural, mientras que el probar que hay entre ellas una primera, que es Dios, es deber del metafísico. Y aduce el testimonio de Santo Tomás, lib. I *cont. Gent.,* c. 13, quien dice que Aristóteles, en el lib. VIII de la *Física,* sólo llegó a probar que en el movimiento del cielo hay que distinguir el motor del móvil y que este motor está sustancialmente separado del cielo; pero que luego en el lib. XII de la *Metafísica* avanzó desde este motor hasta probar la existencia de Dios.

illa maxime penderet, si ab illa sumeret notitiam Dei et substantiarum separatarum, etiam quoad esse existentiae.

4. *Tertia.*— Tertia sententia esse potest hoc munus tam ad physicum quam ad metaphysicum pertinere posse divisim, seu ad unumquemque eorum in solidum. Hanc sententiam non invenio expresse in aliquo auctore, posset tamen fundari in Aristotele; ille enim, in lib. VIII Phys., et in XII Metaph., probavit esse in rebus aliquod principium immobile et a materia separatum; ergo ad utramque scientiam id pertinere censuit et sine dependentia unius ab alia; nam cum metaphysica sit dignior, non potest in hoc pendere a physica. Cum autem physica sit prior ordine generationis, saltem in nobis, non potest etiam in hoc pendere a metaphysica, nam suam demonstrationem complet prius quam metaphysica acquiratur.

5. Quarta opinio esse potest hoc munus pertinere ad utramque scientiam non divisim, sed coniunctim, ita ut neutra possit demonstrationem complere sine consortio alterius: physica enim inchoat, metaphysica vero perficit. Ita fere videtur sentire Soncin., lib. XII Metaph., q. 1, ubi licet in prima conclusione asserat proprie pertinere ad metaphysicum demonstrare substantias separatas esse, statim vero in secunda conclusione subdit omne medium quo hoc demonstratur aut esse naturale, aut non concludere nisi in virtute alicuius medii naturalis. Aliter distinguit Iavellus, eodem lib., q. 3, dicens demonstrare substantias separatas ut sic seu in genere esse pertinere ad philosophum naturalem; ostendere autem inter eas esse unam primam, quae est Deus, esse negotium metaphysici. Et adducit D. Thom., I cont. Gent., c. 13, dicentem Aristotelem, in VIII Phys., solum ad hoc pervenisse ut probaret in motu caeli distinguendum esse motorem a mobili eumque motorem esse separatum substantialiter a caelo; deinde vero in XII Metaph., ex hoc motore ulterius progressum fuisse ad demonstrandum Deum esse.

6. *Crítica de las opiniones aducidas.*— De todas estas opiniones creo que es absolutamente verdadera la segunda, y que la cuarta puede reducirse a un sentido admisible; ya que, en los términos en que la afirman sus defensores, no puede ser aceptada en absoluto. Y no se me ofrece ningún procedimiento más oportuno o eficaz de demostrar nuestra posición que el uso mismo y una como experiencia del medio físico y el metafísico con que suele probarse esto, analizando de paso la eficacia de ambos. Dos son, por su parte, los únicos medios físicos que se presentan, de los cuales podemos valernos para demostrar las sustancias separadas ya en general, ya en particular respecto del ente primero increado.

Análisis de los argumentos físicos con que se prueba la existencia de Dios

7. *Se explica ampliamente el primero, tomado del movimiento local.*— El primer medio está tomado del movimiento del cielo, habiéndose valido de él Aristóteles en el lib. VIII de la *Física,* y habiéndolo empleado también en el lib. XII de la *Metafísica,* texto 26, donde del movimiento eterno del cielo llega a la demostración de un primer motor inmóvil. Mas este medio, considerado en sí y precisivamente, se descubre ineficaz en muchos sentidos para demostrar la existencia en la realidad de alguna sustancia inmaterial, cuanto más para demostrar la sustancia primera e increada. Para comenzar, no me fijo en que el principio en que se basa toda la demostración, *todo lo que se mueve, es movido por otro,* no ha sido suficientemente demostrado hasta ahora para todo género de movimiento o de acción; en efecto, hay muchas cosas que parecen moverse a sí mismas y reducirse al acto formal mediante un acto virtual, según se echa de ver en el apetito o voluntad, y en el agua que torna a su primitiva frigidez; por tanto, esto mismo puede acaecer en el movimiento local, pudiendo, de este modo, afirmarse que el cielo no se mueve por otro más que por sí mismo mediante su propia forma o alguna virtud innata de la que brote tal movimiento, al igual que el movimiento hacia abajo se origina en la piedra en virtud de su gravedad intrínseca. Esto ha motivado que todavía siga discutiéndose a ver si el cielo es movido por una inteligencia o no. ¿Cómo, pues, puede elaborarse una verdadera

6. *Iudicium de opinionibus allatis.*— Ex his opinionibus existimo secundam esse simpliciter veram et quartam posse ad sanum sensum revocari; nam, prout a suis auctoribus asseritur, absolute probari non potest. Nulla autem occurrit convenientior aut efficacior ratio confirmandi nostram sententiam quam usu ipso et quasi experimento medii physici et metaphysici, quibus hoc probari solet, et utriusque efficaciam examinando. Duo ergo tantum occurrunt physica media quibus uti possumus ad ostendendum substantias separatas vel in genere vel in particulari in primo ente increato.

Expenduntur rationes physicae quibus probatur Deum esse

7. *Primum desumptum ex motu locali tractatur late.*— Primum medium sumitur ex motu caeli, quo usus est Aristotel., VIII Phys., et illud etiam adhibuit XII Metaph., text. 26, ubi ex motu caeli aeterno pervenit ad demonstrandum primum motorem immobilem. Hoc autem medium per se ac praecise sumptum multis modis invenitur inefficax ad demonstrandum esse in rerum natura aliquam substantiam immaterialem, nedum ad demonstrandum primam et increatam substantiam; et imprimis omitto principium illud in quo tota illa ostensio fundatur: *Omne quod movetur ab alio movetur* adhuc non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis; nam multa sunt quae per actum virtualem videntur sese movere et reducere ad actum formalem, ut in appetitu seu voluntate videre licet, et in aqua reducente se ad pristinam frigiditatem; idem ergo accidere potest in motu locali; atque ita dici potest caelum non ab alio quam a seipso moveri per formam suam aut aliquam virtutem innatam, ex qua talis motus resultat, sicut motus deorsum resultat in lapide ex intrinseca gravitate. Quo factum est ut adhuc sit sub iudice lis an caelum moveatur ab intelligentia necne. Quomodo ergo ex principiis

demostración con que se pruebe la existencia de Dios partiendo de principios tan inciertos?

8. Además, aun admitiendo como verdadero el principio de que *todo lo que se mueve, es movido por otro* —pues en realidad, debidamente entendido, es bastante probable—, y admitiendo, en consecuencia, que el cielo se mueve por otro, pregunto: ¿en virtud de qué consecución necesaria o evidente puede llegar a inferirse a partir de dicho principio y del movimiento del cielo, la existencia de alguna sustancia inmaterial? Pues o esto se deduce del movimiento eterno o sólo del movimiento. Si lo primero, ante todo la deducción se realiza a partir de un falso principio y en este caso no es posible realmente demostración alguna, sea cual sea la opinión de Aristóteles.

9. Cabe responder con Escoto y otros que el movimiento del cielo efectivamente no es eterno de hecho, pero que puede serlo de por sí, pues, al ser circular, no tiene de suyo principio ni fin, siendo, por lo tanto, capaz de por sí el motor del cielo de mover con movimiento eterno, concluyéndose de aquí con todo derecho que dicho motor es una sustancia espiritual. Mas esta respuesta supone algo que no sólo es incierto, sino también menos probable, a saber, la posibilidad de que el movimiento del cielo haya existido desde la eternidad. Porque, aunque en virtud de su razón específica no exija un determinado principio o término y haya podido, por tanto, empezar con anterioridad a cualquier instante y durar más allá de cualquier instante, sin embargo, en virtud de la razón genérica de movimiento y de ente sucesivo, le es contradictoria una duración eterna sin principio, ya porque en otro caso no hubiese podido nunca ser recorrido; ya, sobre todo, porque cualquier criatura que exista desde la eternidad debe necesariamente perdurar a través de la eternidad en la misma disposición en que fue creada, no porque *a parte post* tenga que durar necesariamente de esta suerte hasta la eternidad, pues esto consta que no es necesario, sino porque *a parte ante* tendría que permanecer necesariamente con tal disposición a través de una duración infinita y sin principio, ya se trate de una disposición de la sustancia o existencia, ya de la cualidad o lugar u otra semejante, porque si una realidad es creada desde la eternidad con alguna disposición, también esa misma disposición ha sido creada desde la eternidad, luego también la disposición misma posee

tam incertis potest vera demonstratio confici, qua probetur Deum esse?

8. Deinde, ponamus ut verum illud principium *omne quod movetur ab alio movetur* (est enim revera probabilius recte intellectum), et ex consequente ponamus caelum ab alio moveri, qua, quaeso, necessaria aut evidenti consecutione inferri potest ex illo principio et motu caeli dari substantiam aliquam immaterialem? Aut enim id colligitur ex motu aeterno aut ex motu tantum. Si primum, collectio imprimis fit ex falso principio et ita nulla est demonstratio in re ipsa, quidquid Aristot. senserit.

9. Responderi potest ex Scoto et aliis motum caeli de facto quidem non esse aeternum, tamen ex se posse esse, nam, cum sit circularis, nec principium nec finem ex se habet ideoque motorem caeli ex se aptum esse movere motu aeterno, et inde optime concludi talem motorem esse substantiam spiritualem. Sed haec responsio supponit aliquid non solum incertum, sed etiam minus probabile, nimirum, motum caeli potuisse esse ab aeterno. Nam, licet ex sua specifica ratione non postulet certum principium vel terminum, et ideo potuerit ante quodlibet instans incipere et post quodlibet instans durare, tamen, ex generica ratione motus et entis successivi repugnat illi aeterna duratio sine principio, tum quia alias nunquam potuisset pertransiri, tum maxime quia omnis creatura ex aeternitate existens necessario durare debet per aeternitatem in ea dispositione in qua creata est, non quod in aeternum a parte post ita sit necessario duratura, id enim constat non esse necessarium, sed quod a parte ante per durationem infinitam et sine principio necessario sit in ea dispositione permansura, sive illa dispositio sit substantiae aut existentiae, sive qualitatis aut situs vel alterius huiusmodi, quia, si res creatur ab aeterno in aliqua dispositione, etiam ipsa dispositio ab aeterno condita est; ergo etiam ipsa dispositio habet durationem sine principio; talis autem duratio

una duración sin comienzo; y tal duración es necesariamente infinita por parte de uno de los extremos; porque, si es finita, de tal suerte que quede limitada entre los dos extremos, ya tiene principio y fin y, en consecuencia, no es algo eterno; si, por el contrario, se dice que esa disposición no ha durado más que un instante indivisible de nuestro tiempo, esto contradice mucho más aún a la eternidad, puesto que tal duración es mucho más breve —si es legítima la expresión— que cualquier tiempo finito; más aún, en cuanto tal no es una duración propia, sino el comienzo de la duración. Por eso es más legítimo inferir que ese instante es el comienzo extrínseco del movimiento inmediatamente subsiguiente y que, en definitiva, ese movimiento no es eterno, sino temporal; por consiguiente, por no poder ser creada una cosa desde la eternidad a no ser con una disposición concreta y determinada y por permanecer necesariamente con ella a través de una duración infinita, por eso mismo es contradictoria la existencia de un movimiento eterno, puesto que por el movimiento comienza una realidad a ser despojada de la disposición con que fue creada. Esto se explica fácilmente con un ejemplo en la realidad misma de que nos estamos ocupando: Demos por supuesto que el cielo del sol ha sido creado desde la eternidad: fue necesario que el astro solar fuese creado en un lugar concreto y determinado. Admitamos, pues, que ha sido creado en nuestro hemisferio; se habría hecho necesario por el argumento expuesto el que durase por una eternidad en dicho lugar y en nuestro hemisferio; luego ese cielo no pudo estar moviéndose desde la eternidad, porque, en otro caso, el sol no hubiese durado en el lugar en que fue creado ni durante un día completo o una hora, ni a través de duración alguna que pudiese coexistir con el día o con la hora. Así, pues, por esta causa, sin referirme ya a otras, juzgo que la eternidad está en contradicción con el movimiento y que el movimiento implica contradicción con cierta inmutabilidad que encierra la eternidad, y que, en consecuencia, el movimiento no sólo no es eterno de hecho, sino que tampoco puede serlo; por consiguiente, no puede llegar a inferirse de un movimiento eterno la existencia de un motor eterno o inmaterial.

10. Se objetará: concedamos que esté en contradicción con el movimiento por parte suya el haber sido eterno; con todo, se puede pensar en un motor capaz

necessario est infinita ex parte alterius extremi; nam si est finita, ita ut claudatur duobus extremis, iam habet principium et finem et consequenter non est aeternum; si vero dicatur illa dispositio solum durasse per unum instans indivisibile nostri temporis, hoc multo magis repugnat aeternitati, quia multo brevior (si ita loqui licet) est talis duratio quam quodlibet tempus finitum; immo illa ut sic non est duratio propria, sed initium durationis. Unde potius infertur illud instans esse initium extrinsecum motus immediate subsequentis, atque adeo talem motum non esse aeternum, sed temporalem; quia ergo res non potest creari etiam ab aeterno nisi in certa ac determinata dispositione et in illa necessario permanet per aliquam infinitam durationem, ideo repugnat motum esse aeternum, quia per motum incipit res privari ea dispositione in qua condita est. Quod exemplo in re ipsa, de qua agimus, facile illustratur: ponamus caelum solis esse creatum ab aeterno: necessarium fuit astrum solis creari in certo ac determinato loco; ponamus ergo fuisse creatum in nostro hemisphaerio; necessarium fuisset ut per quamdam aeternitatem in illo loco et in nostro hemisphaerio duraret, ob rationem factam; ergo non potuit caelum illud ex aeternitate moveri, alias nec per diem integrum aut horam nec per durationem aliquam, quae diei aut horae posset coexistere, durasset sol in eo loco in quo creatus est. Propter hanc ergo causam, ut alias omittam, existimo aeternitatem repugnare motui, et motum includere repugnantiam cum quadam immutabilitate quam includit aeternitas, ideoque non solum de facto motum non esse aeternum, verum neque esse posse; igitur ex motu aeterno colligi non potest motor aeternus vel immaterialis.

10. Dices: esto repugnet motui ex parte eius fuisse aeternum, nihilominus intel-

de por sí para mover eternamente, si no hay repugnancia por parte del móvil o del movimiento, siendo esto bastante para el valor de la ilación propuesta. Y esta aptitud por parte del motor puede inferirse del movimiento del cielo, puesto que puede durar eternamente, dado que no tiene contrario, ni exige de por sí un tiempo delimitado; por consiguiente el motor, en cuanto de él depende, posee capacidad para mover eternamente; luego, en cuanto de él depende, puede realizar esto *a parte ante* igual que *a parte post*, si de parte del efecto no hay repugnancia por otro concepto. De igual modo la duración de ese movimiento tan prolongado e invariable o uniforme deja al descubierto que su motor mueve sin cansancio o fatiga y que, consecuentemente, en cuanto de él depende, puede mover siempre y constantemente, siendo de esta suerte inmaterial. Pero, en primer lugar, la deducción hecha de la eternidad *a parte post* a la eternidad *a parte ante* no es legítima. En efecto, un movimiento incoado en el tiempo puede durar hasta la eternidad, porque el movimiento que se pone en la realidad misma es siempre finito y la infinitud total que se concibe en un movimiento futuro nunca existirá en la realidad misma de tal modo que alguna vez sea verdad afirmar que existe o ha existido ya toda; cosa que será muy distinta, si se da por supuesto un movimiento producido desde la eternidad, pues en este caso su infinitud total hubiese existido de hecho en la realidad. Por eso el poseer capacidad para mover siempre en el futuro es solamente poseer capacidad para causar un movimiento hasta el infinito. En cambio, poseer capacidad para mover desde la eternidad es poseer capacidad de producir movimiento infinito, que es una cosa muy distinta y más contradictoria. Por tanto, de la eficacia para lo primero no se infiere legítimamente la potencia también para lo segundo por parte del motor; sobre todo porque no existe potencia alguna para lo que es en sí contradictorio.

11. Mas concedamos, en atención a dicha conjetura probable, que el motor del cielo posea capacidad para un movimiento eterno, e incluso demos por bueno que haya movido el cielo desde la eternidad de la misma manera e invariablemente: ¿cómo se puede llegar de aquí a concluir legítimamente que tal motor es una sustancia inmaterial? Me dirás que porque no se fatiga al mover. Pero

ligi potest motor ex se aptus ad movendum aeterne, si ex parte mobilis aut motus non repugnaret, et hoc satis est ad vim illationis factae. Haec autem aptitudo ex parte motoris ex motu caeli colligi potest, quia durare potest in aeternum, cum neque habeat contrarium, neque ex se postulet certum tempus; ergo motor, quantum in se est, habet vim ad movendum aeterne; ergo perinde id facere potest, quantum est ex se, a parte ante sicut a parte post, si aliunde ex parte effectus non repugnaret. Item duratio illius motus tam diuturni et invariabilis seu uniformis aperte declarat motorem eius sine lassitudine aut defatigatione movere et consequenter, quantum est ex se, posse semper ac perpetuo movere, atque ita esse immaterialem. Sed imprimis non recte fit collectio ex aeternitate a parte post ad aeternitatem a parte ante. Motus enim in tempore inchoatus ideo potest in aeternum durare quia motus qui in re ipsa ponitur semper est finitus, et tota infinitas quae in futuro motu apprehenditur nunquam in re ipsa existet ita ut aliquando sit verum dicere totam iam existere aut extitisse, quod secus erit, si ponatur motus ab aeterno factus, iam enim tota eius infinitas in rerum natura extitisset. Unde habere vim ad movendum semper in futurum est solum habere vim ad efficiendum motum in infinitum; habere autem vim ad movendum ab aeterno, est habere vim ad efficiendum motum infinitum, quod est valde diversum magisque repugnans. Non ergo ex efficacitate ad illud prius recte infertur potentia etiam ex parte motoris ad hoc posterius; maxime quia ad id quod in se involvit repugnantiam nulla est potentia.

11. Sed age, demus ob illam probabilem coniecturam motorem caeli habere vim ad motum aeternum efficiendum, vel etiam fingamus ab aeterno movisse caelum eodem modo et invariabiliter: quomodo hinc recte infertur illum motorem esse substantiam immaterialem? Dices, quia non defatigatur movendo. Sed quid, si quis fingat non esse

¿qué pasaría, si alguien pensase que no se trata de un solo e idéntico motor, sino de muchos que mueven por turno y que, por tanto, nunca se cansan hasta tal grado que no descansen antes de que sea preciso interrumpir o atenuar el movimiento? Aunque esto, efectivamente, sea pura ficción, sin embargo, no puede demostrarse su falsedad por solo el movimiento del cielo, a no ser restando fuerza a la ilación y al argumento propuesto, del modo que ahora mismo explico. En efecto, aunque sea verdad que el motor del cielo no recibe fatiga en el mover, de aquí no se sigue que sea inmaterial, sino que se sigue únicamente que el móvil no opone resistencia ni reacción mientras es movido, y que el motor es eterno, cosas ambas que pueden ser verdad al margen de la inmaterialidad del motor; es lo mismo que pasaría con el sol, si hubiese existido desde la eternidad, no sería víctima de la fatiga al iluminar constantemente, puesto que esparce su luz por el medio ambiente sin resistencia o sin que repercuta pasivamente en él. Pero Soncinas, tomándolo de Aristóteles, lib. XII de la *Metafísica*, texto 30, dice que del movimiento eterno se concluye inmediatamente que el motor no está en potencia por estar moviendo siempre en acto; y el ente en acto y de ningún modo en potencia es inmaterial. Mas, prescindiendo de la opinión de Aristóteles, de la cual nos ocuparemos en seguida, ese argumento carece de valor, pues sólo llega a concluir que aquel que siempre está moviendo en acto no está en potencia para mover, pero no que no esté en potencia de modo alguno como si se tratase de un acto puro, ya que, en otro caso, también el ángel que mueve constantemente el cielo sería un acto puro. Y si no es legítima la conclusión de que sea un acto puro, tampoco puede inferirse que sea una sustancia inmaterial, porque, si la acción de mover constantemente no es obstáculo para que pueda estar en potencia para otras acciones o recepciones, con la misma razón podrá afirmar alguno que está en potencia para los movimientos o cualidades materiales, sin que por solo el movimiento eterno se pueda llegar a demostrar que hay en esto mayor repugnancia que en aquello. Y si se trata del ser en potencia sólo respecto del ser sustancial, es verdad que el motor eterno no está de esa suerte en potencia, mas de aquí no se concluye que sea inmaterial; puesto que también el móvil eterno con movimiento local no está en potencia de este modo, y, sin embargo, de aquí no se deduce que sea inmaterial

unum et eumdem motorem, sed plures qui vicissim moveant, et ideo nunquam ita lassari, quin prius requiescant quam necesse sit motum aut interrumpere aut remittere? Quamquam enim hoc figmentum sit, ex solo tamen motu caeli non potest demonstrari esse falsum, nisi enervando illationem et rationem intentam, ut iam declaro. Quamvis enim sit verum motorem caeli non defatigari movendo, non inde sequitur illum esse immaterialem, sed solum sequitur et mobile non resistere nec reagere dum movetur, et motorem esse aeternum; utrumque autem verum esse potest absque immaterialitate motoris; sicut sol, si ab aeterno fuisset, non defatigaretur perpetuo illuminando, quia sine resistentia aut repassione medium illuminat. Sed ait Soncinas supra ex motu aeterno proxime colligi motorem non esse in potentia, cum sit semper actu movens, ex Arist., XII Metaph., text. 30; ens autem in actu et nullo modo in potentia immateriale est. Sed, quidquid sit de mente Aristotelis, de qua postea videbimus, illa ratio est valde inefficax, nam solum concludit eum qui semper actu movet non esse in potentia ad movendum, non tamen quod nullo modo sit in potentia tamquam actus purus, alias etiam angelus movens perpetuo caelum esset purus actus. Quod si non recte infertur esse purum actum, inferri etiam non potest esse substantiam immaterialem, quia, si non obstante actione movendi, perpetuo potest esse in potentia ad alias actiones vel receptiones, eadem ratione dicere quis poterit esse in potentia ad motus vel qualitates materiales, neque ex sola motione aeterna ostendi poterit hoc repugnare potius quam illud. Quod si sit sermo de esse in potentia solum quoad esse substantiale, verum est movens aeternum non esse sic in potentia, non tamen inde infertur esse immateriale; nam etiam mobile aeternum motu locali non est sic in potentia, et tamen non inde fit esse immateriale aut incorporeum,

o incorpóreo, como es evidente en el caso del cielo. Así, pues, de la eternidad del movimiento o de la capacidad de mover eternamente no puede concluirse legítimamente que sea inmaterial la sustancia que lo mueve.

12. De este razonamiento parece deducirse *a fortiori* que con mucho menos derecho puede inferirse esto del movimiento del cielo o temporal o absolutamente considerado, puesto que el movimiento eterno es cosa mayor que el simple movimiento. Pero expongamos ya el argumento con los conceptos propios del caso; en efecto, dos modos hay de admitir que el cielo es movido por otro. El uno en virtud de alguien que le haya impreso un ímpetu eterno inmediatamente productor del movimiento, del mismo modo que se dice que lo pesado es movido por lo generante. Otro, siendo movido por un motor próximo separado, igual que la rueda es movida por la mano. Y creo que hasta ahora no se ha demostrado cuál de estos modos es más verdadero, por más que, apoyándonos en conjeturas, el segundo sea más probable, no pareciendo que el primero le sea necesario al cielo dada su peculiar naturaleza; pues, al ser inanimado y permanecer siempre en el lugar que le es connatural, no hay razón de que exija por sí mismo el movimiento, no siéndole debido tampoco, en consecuencia, el ímpetu interno activo para tal movimiento; por consiguiente, ese movimiento es necesario por causa de la conservación, gobierno y perfección de este mundo; por esto mismo, es más probable que provenga de un motor extrínseco. Sin embargo, al no constarnos esto con certeza, es necesario que nos ocupemos de ambos miembros.

13. Así, pues, si suponemos que el cielo es movido por otro de acuerdo con el primer modo, con esto no se prueba nada; porque, aunque de aquí se concluya legítimamente que existe otra sustancia anterior al cielo, esto, no obstante, de este modo más se da por supuesto que se prueba, puesto que de ese motor del cielo no afirmamos que mueve el cielo de otro modo más que habiéndole impreso un ímpetu interno, intrínseco y connatural, el cual no puede ser infundido más que por el generante o autor de la naturaleza; luego la demostración supone que el cielo tiene un autor por el que ha sido creado; mas esto no se prueba con dicho razonamiento, ni puede probarse con solo el movimiento físico, sino acudiendo a medios metafísicos que luego consideraremos, puesto

ut in caelo constat. Igitur ex aeternitate motus aut ex virtute perpetuo movendi non potest recte colligi esse substantiam immaterialem quae movet.

12. Atque ex hoc discursu videtur a fortiori inferri multo minus posse id colligi ex motu caeli aut temporali aut absolute sumpto, quia motus aeternus aliquid maius est quam motus simpliciter. Sed argumentemur praeterea ex propriis; duobus enim modis poni potest caelum moveri ab alio. Uno modo ut ab imprimente internum impetum proxime activum motus, sicut grave dicitur moveri a generante. Alio modo ut a proximo movente separato, sicut rota movetur a manu. Neque enim existimo hactenus esse demonstratum quis horum modorum verior sit, quamvis coniecturis agendo posterior sit probabilior, et quia ille motus non videtur necessarius caelo propter peculiarem naturam eius; nam cum ipsum inanimatum sit et in connaturali loco semper maneat, non est cur propter se motum requirat; et ideo neque internus impetus activus ad talem motum illi debitus est; est ergo motus ille necessarius propter huius mundi conservationem, gubernationem et perfectionem; ideoque probabilius est provenire ab extrinseco motore. Verumtamen, quia hoc non est certum, de utroque membro dicere oportet.

13. Si ergo ponamus caelum moveri ab alio, priori modo, nihil inde probari potest; nam, licet recte inde inferatur esse aliam substantiam priorem caelo, tamen hoc non tam probatur illo modo quam supponitur, nam ille motor caeli non aliter dicitur movere caelum nisi quia impressit illi internum impetum intrinsecum et connaturalem, qui non imprimitur nisi a generante seu ab auctore naturae; supponit ergo illa ratio caelum habere auctorem a quo procreatum sit; hoc autem non demonstratur illo discursu neque ex solo motu physico demonstrari potest, sed solum per metaphysica media, quae postea videbimus, nam

que con el movimiento local del cielo nada tiene que ver el que el cielo haya sido creado o sea un ente de por sí necesario; por consiguiente, partiendo de dicho movimiento precisivamente considerado, no puede llegar a demostrarse que el cielo ha sido creado por otro, sino que, a lo más, puede concluirse inmediatamente que es un ente de por sí imperfecto por ser capaz de tal movimiento, y de aquí podrá llegarse ulteriormente a la conclusión de que no es un ente de por sí necesario, puesto que una imperfección tan grande no está de acuerdo con tamaña perfección; esto, empero, es ya quehacer del metafísico, como se desprende de los términos mismos. En consecuencia, a partir de este movimiento causado por otro, no se puede llegar a demostrar la existencia de una sustancia superior al cielo, sino que más bien se debe dar por supuesta. Y mucho menos podrá concluirse que esa sustancia es inmaterial. En efecto, si a alguien le da por pensar que el cielo ha sido producido por una causa superior corpórea y material y que de ella misma recibió el ímpetu intrínseco por virtud del cual se mueve continuamente, ¿cómo se le podría convencer de su error sólo en virtud del movimiento local y físico?

14. Y este argumento vale por igual, aunque supongamos que el cielo es movido por otro motor próximo extrínseco y propio; ¿pues qué tiene el movimiento del cielo por lo que le sea necesario que el motor sea inmaterial? O se trata de la continuidad o duración del movimiento, la cual puede de suyo durar eternamente, y esto no, puesto que para ello basta una duración y permanencia semejante en el motor y en su poder, cualidad que podría poseer igualmente, aunque fuese corpóreo, del mismo modo que la posee el cielo mismo o el sol. O se trata de la invariabilidad del movimiento, la cual demuestra en el motor un poder incansable, aunque esto, a lo sumo, justifica que el motor sea incorruptible, por no aludir ya a otras cosas que se trataron antes; y podría ser incorruptible aunque fuese corpóreo, como es el caso del cielo mismo. O se trata de la armonía u orden de los movimientos celestes dotados de una admirable proporción y de una armónica variedad apta y acomodada para la conservación y gobierno de este mundo sublunar; esto, ciertamente, demuestra con suficiencia que el autor del universo es un ser intelectual y que lo ha dispuesto todo y lo gobierna con suma sabiduría; no demuestra, empero, que sea intelectual el motor

ad motum localem caeli nil refert quod caelum sit conditum vel sit ex se ens necessarium; ergo ex illo motu praecise non potest demonstrari caelum esse ab alio conditum, sed ad summum potest immediate inferri esse ens ex se imperfectum, cum sit capax talis motus, et inde poterit ulterius colligi non esse ens ex se necessarium, quia tanta imperfectio non cohaeret cum tali perfectione; tamen hoc iam spectat ad metaphysicum, ut ex ipsis terminis constat. Igitur ex hoc motu ab alio non potest demonstrari quod sit alia substantia superior caelo, sed potius debet supponi. Multoque minus potest inferri quod substantia immaterialis sit. Si enim quis fingat caelum esse conditum a quadam superiori causa corporea et materiali et ab eadem recepisse intrinsecum impetum quo continue movetur, quo modo posset ex vi solius motus localis et physici de suo errore convinci?

14. Atque haec ratio procedit, etiamsi supponamus caelum moveri ab alio extrinseco et proprio motore proximo; quid enim habet motus caeli propter quod necessarium sit illum motorem esse immaterialem? aut enim illud est perpetuitas motus seu diuturnitas, quae de se potest perpetuo durare, et hoc non, quia ad illud sufficit similis duratio et perpetuitas in motore et in virtute eius, quam posset habere, etiamsi esset corporeus, sicut caelum ipsum vel sol illam habet. Vel illud esset invariabilitas motus, quae indicat infatigabilem virtutem in motore, et hoc ad summum declarat motorem esse incorruptibilem, ut alia omittam quae supra tacta sunt; posset autem esse incorruptibilis, etiamsi esset corporeus, sicut est caelum ipsum. Vel illud esset concentus seu ordo motuum caelestium cum admirabili proportione et uniformi difformitate apta et accommodata ad huius mundi sublunaris conservationem et regimen, et hoc quidem ostendit satis evidenter auctorem universi esse intellectualem et summa sapientia omnia constituisse et gubernare; non tamen proximum motorem uniuscuiusque caeli esse intellectua-

próximo de cada cielo; pues podría alguno pensar que a cada uno de los cielos se le asignó un motor proporcionado que obra a modo de naturaleza, y que ese orden resulta de los múltiples motores dotados de poderes diversos. Además, aunque concedamos que de aquí se llega de alguna manera a la conclusión de que los motores del cielo son intelectuales, no se concluye, sin embargo, que sean incorpóreos, porque, aunque los ángeles fuesen aéreos, según admitieron muchos, podrían mover los cielos, sin que en virtud del solo movimiento del cielo se pueda llegar al convencimiento de que hay error en esto.

15. Algunos afirman que por el hecho mismo de que el cielo tenga un motor separado se llega inmediatamente a la conclusión de que es incorpóreo, por ser el cielo el primer cuerpo, y porque, en otro caso, se entraría en un proceso al infinito. Mas esto no prueba nada, ya porque se da por supuesto sin probarlo que el cielo es el primer cuerpo, siendo así que lo que podría decirse es que es el primer cuerpo visible, pero que hay otros cuerpos anteriores invisibles, o que es el primero entre los cuerpos simples inanimados, pero que hay otros cuerpos animados por formas intelectuales que son en absoluto anteriores y más excelentes que él, los cuales pueden admitirse en un número finito, no siendo necesario, por tanto, proceder hasta el infinito. Cabe, sin embargo, apurar la dificultad, puesto que por el movimiento del cielo se prueba, por una parte, que el motor es incorruptible y, por otra, que es intelectual. Finalmente, de aquí se puede llegar a la conclusión de que es inmaterial, puesto que un cuerpo incorruptible no presta servicio alguno en orden a un acto intelectual, no pudiendo, en consecuencia, estar unido por su naturaleza un principio intelectivo con un cuerpo incorruptible; por tanto, si el motor del cielo es una sustancia completa intelectual e incorruptible, debe necesariamente estar separado de la materia. La respuesta es que este razonamiento, del que nos volveremos a ocupar luego y más ampliamente al tratar de las inteligencias creadas, es bastante probable; sin embargo, el razonamiento ya no se funda en el solo movimiento físico y local, sino que en parte se apoya en la doctrina que trata del alma y en parte se funda sobre todo en el principio de que una forma intelectual no se une con la materia si no es para valerse del servicio de ella en orden a las operaciones intelectuales, principio que tiene categoría de metafísico, siendo dicha demostración, sea cual

lem; posset enim quis fingere unicuique caelo datum esse proportionatum motorem agentem per modum naturae et ex pluribus motoribus diversarum virtutum consurgere illum ordinem. Deinde, licet demus inde colligi aliquo modo motores caelorum esse intellectuales, non tamen incorporeos, nam, licet angeli essent aerei, ut multi posuerunt, possent movere caelos, neque ex vi solius motus caeli potest convinci quod ille sit error.

15. Dicunt aliqui, hoc ipso quod caelum habet motorem separatum, immediate concludi esse incorporeum, quia caelum est primum corpus, alias procederetur in infinitum. Sed hoc nihil probat, tum quia sine probatione supponitur caelum esse primum corpus, cum tamen dici possit esse primum visibile, esse autem alia priora invisibilia, vel esse primum inter simplicia inanimata, esse autem alia animata intellectualibus formis simpliciter priora et nobiliora, quae possunt poni in numero finito, et ideo non oportebit procedere in infinitum. Sed urgeri potest, nam ex motu caeli probatur ex una parte motorem esse incorruptibilem, et ex alia esse intellectualem: inde tandem concludi potest esse immaterialem, quia incorruptibile corpus nihil deservire potest ad intellectualem actum, ideoque esse non potest principium intelligendi natura sua coniunctum corpori incorruptibili, et ideo, si motor caeli est substantia completa intellectualis et incorruptibilis, necessario esse debet a materia separatus. Respondetur hunc discursum esse satis probabilem, quem iterum et fusius persequemur inferius tractando de intelligentiis creatis; tamen, ille discursus non fundatur iam in solo motu physico et locali, sed partim iuvatur ex doctrina de anima, et partim ac praecipue nititur in hoc principio, quod intellectualis forma non unitur materiae, nisi ut iuvetur eius ministerio ad intellectuales operationes, quod principium metaphysicum est, et ita illa ostensio, qualiscumque sit, est meta-

sea el modo de hacerla, de tipo metafísico, por más que de algún modo se le prepare el camino mediante razonamientos físicos, no evidentes por cierto, sino a lo más probables, según se explicó.

16. Todo esto, en general, es aplicable a las sustancias que mueven los cielos; *a fortiori* es evidente, por lo mismo, que en virtud de solo el movimiento del cielo no se puede llegar a deducir la existencia de algún ente primero inmaterial e increado; en efecto, el movimiento del cielo de suyo nos lleva únicamente hasta un motor próximo de ese cielo, en el que de suyo no exige y —consecuentemente— tampoco demuestra esas perfecciones, según hemos explicado; por consiguiente, ni partiendo de dicho movimiento ni de efecto físico alguno se puede llegar a averiguar si ese motor es uno en todos los cielos, o si son muchos, y, si son muchos, a ver si todos están subordinados a uno primero, del que dependen o por el que son movidos de algún modo y con qué clase de movimiento; por consiguiente, mucho menos podrá deducirse del movimiento del cielo la existencia de un ente primero en el que coincidan esas perfecciones; sino que será necesario añadir siempre un medio metafísico, en virtud del cual se llegue a esa conclusión.

17. Y lo que afirman algunos: que, aunque en absoluto del movimiento del cielo no se lleguen a deducir esas propiedades en cualquier motor del mismo, se deducen, sin embargo, en el que mueve el cielo por sí mismo y por propia virtud, pues dicen que aquello que mueve por sí mismo y por virtud absolutamente propia existe también de por sí y que es, por tanto, increado y —consecuentemente— inmaterial, esto —repito— nada tiene que ver con el problema; porque esta demostración, hágase como se haga, no es física, sino metafísica, pues toda su fuerza consiste en aquel medio "que se mueve por sí mismo", el cual no se obtiene del solo movimiento; en efecto, el movimiento demuestra ciertamente en el motor capacidad de mover; mas el saber si posee tal virtud por sí mismo o si se la debe a otro, y si opera mediante ella con dependencia o sin dependencia de otro, no se demuestra con solo el movimiento, y, a su vez, cómo de esa propiedad de moverse por sí se concluyen otras propiedades, es cosa que todavía se puede demostrar menos por el movimiento o por un

physica, quamvis ad eam paretur via aliquo modo per discursus physicos, non quidem evidentes, sed ad summum probabiles, ut declaratum est.

16. Atque haec quidem generatim procedunt de substantiis moventibus caelos; ex quibus a fortiori constat ex vi solius motus caeli concludi non posse dari aliquod primum ens immateriale et increatum; nam motus caeli de se solum ducit usque ad proximum aliquem motorem caeli, in quo ex se non requirit et consequenter neque ostendit illas perfectiones, ut declaravimus; ergo neque ex illo motu neque ex aliquo effectu physico potest investigari an ille motor sit unus in omnibus caelis vel plures, et si sunt plures, an omnes reducantur ad unum primum, a quo pendeant vel aliquo modo moveantur et quo genere motionis; ergo multo minus poterit ex motu caeli colligi esse aliquod primum ens in quod perfectiones illae conveniant; sed oportebit semper aliquod medium metaphysicum adiungere, quo id concludatur.

17. Quod ergo quidam aiunt, licet ex motu caeli absolute non concludantur illae proprietates in quocumque motore eius, concludi tamen in eo, qui ex se et virtute propria movet caelum, quod enim ex se et virtute omnino propria movet, ex se etiam est, et ideo increatum est et consequenter immateriale; hoc (inquam) non est ad rem; nam haec probatio, qualiscumque sit, non est physica, sed metaphysica, nam tota vis illius probationis consistit in illo medio, movens ex se, quod ex solo motu non habetur; nam motus quidem ostendit in motore virtutem movendi; an vero habeat illam virtutem a se vel ab alio, et an operetur per illam cum dependentia vel sine dependentia ab alio, non ostenditur ex solo motu, et rursus quomodo ex illa proprietate movendi ex se colligantur aliae proprietates, multo minus potest ex motu aut

medio físico, sino que hay que valerse de principios metafísicos; y tenemos de esto una señal evidente en que de toda causalidad eficiente puede deducirse la misma consecuencia en orden a una causa eficiente de por sí, la cual de suyo prescinde del movimiento físico y de la eficiencia a partir de la materia o sin ella. Por consiguiente, con solo el movimiento del cielo no se obtiene ningún procedimiento suficiente para elaborar esta demostración.

18. *Segundo medio tomado de las operaciones del alma racional y de la esencia de la misma.*— Otro medio u otro procedimiento puede tomarse de las operaciones del alma racional y del conocimiento de su sustancia que se deriva de ellas; en efecto, en las cosas unidas a la materia no hay ninguna o más semejante a Dios o que dependa más inmediatamente de El en el ser y en el obrar que el alma racional; por eso parece que con ningún medio físico se puede conocer mejor a Dios que con la contemplación del alma racional y de sus obras; y es evidente que se trata de un medio físico, porque, aunque el alma racional sea inmaterial, es, sin embargo, forma de la materia, e igualmente su operación, aunque en sí sea espiritual, no obstante depende de algún modo del cuerpo, perteneciendo, en consecuencia, al físico la consideración del alma unida con el cuerpo y de sus operaciones.

19. Sin embargo, tampoco este camino nos puede servir para demostrar algo referente a Dios, a no ser que admitamos algo previamente demostrado en metafísica y nos valgamos siempre de medios y de principios metafísicos, para llegar, finalmente, a concluir algo real. Pues si no damos por supuesto que el alma racional tiene un autor supremo por el que ha sido creada, no podrán deducirse en Dios unas perfecciones semejantes o mejores partiendo de las perfecciones del alma; mas el que el alma posea esta causa no puede llegar a concluirse por el filósofo por solas las operaciones del alma, sino que es necesario valerse de algún principio común a otros agentes o efectos creados, del cual nos ocuparemos luego. Por consiguiente, partiendo de este medio físico en cuanto físico, no se llega a demostrar la existencia de un ente increado. En cambio, si suponemos que el alma tiene una causa superior de su ser, a la que apellidamos ente primero o Dios, entonces se deduce con todo derecho que, si el alma es

medio physico investigari, sed metaphysicis principiis utendum est; cuius signum manifestum est, quia ex omni causalitate effectiva potest eadem consecutio fieri ad causam ex se efficientem, quae ex se abstrahit a physico motu et ab efficientia ex materia, vel sine illa. Igitur ex solo motu caeli nulla est sufficiens via ad huiusmodi demonstrationem conficiendam.

18. *Secundum medium desumptum ex operationibus animae rationalis et ipsius essentia.*— Aliud medium seu alia via sumi potest ex operationibus animae rationalis et cognitione substantiae eius quae ab illis desumitur; in rebus enim quae materiam concernunt, nulla est aut similior Deo aut immediatius ab eo pendens in esse et operari quam anima rationalis, et ideo nullo physico medio videtur magis posse cognosci Deus quam contemplatione animae rationalis et operum eius; constat autem hoc medium physicum esse, nam, licet anima rationalis immaterialis sit, est tamen forma materiae, et similiter operatio eius, licet in se sit spiritualis, aliquo tamen modo pendet a corpore, et ideo consideratio animae coniunctae corpori et operationum eius ad physicum pertinet.

19. Verumtamen, haec etiam via deservire non potest ad demonstrandum aliquid de Deo, nisi supponendo aliquid in metaphysica demonstratum, et utendo semper mediis et principiis metaphysicis ad rem ultimo concludendam. Nisi enim supponamus rationalem animam habere auctorem supremum a quo procreata sit, non poterunt, ex perfectionibus animae, similes aut meliores in Deo colligi. Quod autem anima habeat huiusmodi causam, non potest a philosopho ex solis animae operationibus colligi, sed oportet uti aliquo principio communi aliis agentibus vel effectibus creatis, de quo mox videbimus. Igitur ex hoc medio physico, ut physicum est, non demonstratur dari unum ens increatum. At vero, supponendo habere animam superiorem causam sui esse, quam primum ens aut Deum appellamus, optime quidem colligitur, si anima est intellectua-

intelectual, libre, inmaterial, inmortal y otras cosas semejantes que expresan perfecciones puras, todas estas cosas se encuentran con mucho más razón en Dios; sin embargo, esta misma deducción se funda en un medio metafísico y en el principio general de que las perfecciones del efecto se encuentran de un modo más excelente en la causa principal, y sobre todo en la primera; y la demostración pertenece con propiedad a la ciencia a la que corresponde el medio de la demostración. Hay que añadir, por lo que se refiere al atributo de inmaterialidad, que precisamente de él no se puede llegar a concluir que Dios sea absolutamente inmaterial, sino, a lo más, que lo es al modo del alma racional. En conclusión, pues, afirmamos que todos los medios físicos son insuficientes de por sí para demostrar la existencia de algún ente primero increado; más aún, quedó ocasionalmente indicado que de por sí no basta para demostrar qué es o qué características tiene tal ente de la manera que puede demostrarse mediante los efectos, sino que esto corresponde siempre al metafísico. No obstante, quedó explicado de algún modo al mismo tiempo de qué manera prepara la filosofía hasta cierto punto el camino, ofrece la ocasión y presenta también algunos efectos, con ayuda de los cuales podemos elaborar esta demostración, punto que quedará más explicado en las páginas siguientes.

Examen de los argumentos y de los medios metafísicos

20. Nos queda por demostrar, en segundo lugar, de qué modo puede la metafísica probar la existencia de un ente increado. Haremos unas ligeras indicaciones, puesto que todo lo que aquí podría tratarse ha quedado prácticamente expuesto en la disputación precedente, sec. 1. Así, pues, primeramente en lugar del principio físico: *todo lo que se mueve, es movido por otro,* hay que adoptar aquel otro principio metafísico mucho más evidente: *todo lo que se hace, es hecho por otro,* ya sea por creación, ya por generación, ya por cualquier otro medio de producción. Este principio está demostrado por el hecho de que nada puede hacerse a sí mismo. En efecto, la realidad que es hecha adquiere el ser mediante una producción; ahora bien, la realidad que la hace o la produce se supone que posee el ser y, por ello, implica una contradicción palmaria el que

lis, libera, immaterialis, immortalis et similia, quae perfectionem simpliciter dicunt, multo magis haec omnia in Deo reperiri; tamen haec ipsa collectio fundata est in medio metaphysico ac generali principio, quod perfectiones effectus sunt nobiliori modo in causa principali et praesertim in prima; demonstratio autem proprie ad illam scientiam pertinet ad quam medium demonstrationis spectat. Adde, quod attinet ad attributum immaterialitatis, ex hoc praeciso medio non posse inferri Deum esse omnino immaterialem, sed ad summum ad modum animae rationalis. Concludimus ergo omnia media physica per se esse insufficientia ad demonstrandum esse aliquod primum ens increatum; immo obiter est ostensum per se non sufficere ad demonstrandum quid vel quale sit illud ens eo modo quo per effectus demonstrari potest, sed hoc semper ad metaphysicum pertinere. Simul tamen est aliquo modo declaratum quo modo philosophia paret aliqualiter viam et occasionem praebeat et aliquos etiam effectus subministret, quibus ad huiusmodi conficiendam demonstrationem iuvet, quod magis in sequentibus exponetur.

Expenduntur rationes et media metaphysica

20. Superest ut secundo loco ostendamus quomodo metaphysica possit demonstrare esse aliquod ens increatum. Quod brevius insinuabimus, quia in praecedenti disputatione, sect. 1, fere omnia tacta sunt quae hic dici possent. Primo, igitur, loco illius principii physici: *Omne quod movetur, ab alio movetur,* sumendum est aliud metaphysicum longe evidentius: *Omne quod fit, ab alio fit,* sive creetur sive generetur, sive quacumque ratione fiat. Quod principium ex eo demonstratur quod nihil potest efficere se. Nam res quae fit per effectionem acquirit esse: res autem quae facit aut producit supponitur habere esse, et ideo claram repugnantiam involvit quod

una cosa se haga a sí misma, pues, antes de que exista, una realidad no puede estar en acto formal o virtual para hacerse a sí misma; por eso, es mucho más evidente este principio: *todo lo que se produce, es producido por otro,* que aquél: *todo lo que se mueve, es movido por otro.* Porque todo lo que se mueve se supone dotado de ser, pudiendo considerarse incluido en ese "ser" el acto virtual para moverse a sí mismo; en cambio, lo que es producido no se da por supuesto que existe, sino que más bien se supone que no existe antes de ser hecho, no pudiendo darse en el no-ser capacidad para hacerse a sí mismo, siendo, por tanto, evidente ese principio, si se interpreta debidamente de la producción que sea primera y verdadera, por no ocuparnos ahora del problema teológico de si una misma realidad puede existir dos veces y si, después de existir una vez, puede concurrir a su propia producción en cuanto existente por segunda vez o en otro lugar, pues este milagro, aunque se le admita, no menoscaba el principio propuesto, ya porque aquí tratamos de la realización o producción natural y propia de una realidad, ya también porque esa segunda producción en el caso referido no merece tanto el nombre de producción como el de conservación, por suponer ya la realidad existente.

21. Admitido, pues, este principio, la demostración llega a esta conclusión: todo ente o es hecho, o es no hecho o increado; mas no pueden ser hechos todos los entes que hay en el universo; luego es necesario que exista un ente no hecho o increado. La mayor es evidente, ya que de dos miembros contradictorios es necesario que uno de ellos convenga a cualquier realidad. La menor se prueba, porque todo ente hecho es hecho por otro; ahora bien, o aquel por el que ha sido hecho es él también hecho, o no: si no es hecho, se tiene en consecuencia un ente increado, que es lo que pretendíamos; mas si también él es hecho, será necesario que haya sido hecho por otro, debiendo inquirirse lo mismo respecto de éste a su vez, y así, finalmente, o habrá que detenerse en un ente no producido, o habrá que proceder hasta el infinito, o se caerá en círculo vicioso; mas no puede ni incurrirse en círculo vicioso, ni proceder hasta el infinito; luego es necesario detenerse en un ente no producido.

idem faciat seipsum, prius enim quam res sit non potest esse in actu formali vel virtuali ad faciendum se; et hac de causa est longe evidentius hoc principium: *Omne quod producitur, ab alio producitur,* quam de illo: *Omne quod movetur ab alio movetur;* nam quod movetur supponitur esse, in quo esse potest intelligi actus virtualis ad se movendum; quod autem efficitur non supponitur esse, sed potius supponitur non esse antequam fiat; in ipso autem non esse non potest esse virtus ad se efficiendum, et ideo est evidens illud principium proprie intellectum de prima ac vera effectione, ut abstineamus nunc ab illa quaestione theologica an eadem res possit bis existere et ut semel existens possit concurrere ad effectionem sui ut secundo seu alibi existentis; hoc enim miraculum, etiamsi admittatur, non enervat principium positum, tum quia hic agimus de naturali et propria rei effectione aut productione; tum etiam quia illa secunda effectio in praedicto casu non tam meretur nomen productionis quam conservationis, cum supponat rem existentem.

21. Hoc ergo posito principio, sic concluditur demonstratio: omne ens aut est factum, aut non factum seu increatum; sed non possunt omnia entia quae sunt in universo esse facta; ergo necessarium est esse aliquod ens non factum seu increatum. Maior est evidens, cum necesse sit ex duobus contradictoriis alterum cuilibet convenire. Minor probatur, quia omne ens factum, ab alio est factum; vel ergo illud a quo factum est est etiam factum vel non: si non est factum, datur ergo aliquod ens increatum, quod intendebamus; si vero illud etiam factum est, oportebit ab alio esse factum, de quo ulterius idem inquirendum erit, et ita tandem aut sistendum erit in ente non facto, aut procedendum in infinitum, aut circulus committendus: non potest autem aut committi circulus, aut in infinitum procedi; sistendum ergo necessario est in ente non facto.

22. Se explica y prueba la primera parte de la menor; en efecto, entiendo por incurrir en círculo vicioso cuando alguien dice que una realidad es producida por otra y que ésta, a su vez, es producida por aquella que ella misma había producido, ya inmediata, ya mediatamente y después de muchas generaciones; pues de esta suerte podría alguien llegar a pensar que cualquier realidad ha sido producida por otra distinta de ella sin que ninguna sea improducida. De este círculo, pues, afirmamos que es imposible y que tiene con el principio de que "todo lo que se produce es producido por otro" el mismo grado de repugnancia que el que una misma realidad se produzca a sí misma; puesto que, si una cosa es producida por otra que ha sido hecha por ella, se produce a sí misma, al menos mediatamente y de un modo cuasi virtual. Además, porque en una realidad que produce a otra se supone la existencia; luego se supone también que ha sido hecha, si es que posee el ser mediante producción; por consiguiente, no puede ser hecha por su propio efecto.

23. Objetarás que este argumento tiene fuerza para demostrar que una realidad que produce a otra, tal como existe en el momento en que la produce, no ha sido hecha por esta misma realidad que produce, en cuanto de ella recibe el ser; pero que, no obstante, puede pensarse que aquella realidad que produjo a la otra pierde el ser que entonces tuvo y que, no obstante, se reproduce luego, bien debido a aquella misma realidad que ella había producido, bien a algún efecto suyo, como, por ejemplo, el que entre los hombres el padre ya muerto sea engendrado por el hijo, o el abuelo por el nieto o por el biznieto, o que esto suceda después de la centésima generación; éste es, efectivamente, el modo como fácilmente podrían filosofar los pitagóricos, quienes opinaban que las mismas almas retornaban a los cuerpos.

24. Empero, esta evasiva no tiene cabida, a no ser que se admita al mismo tiempo el proceso al infinito, porque o en estos círculos o retornos de generaciones nos paramos en un ser primero que produce y no es engendrado, sin que pueda en modo alguno decirse de él que haya sido producido por algún efecto suyo, ya que se da por supuesto que existe con anterioridad a todos sus efectos. En este caso, en él se apoya el argumento, puesto que o ese primer autor de las generaciones es en absoluto no hecho, llegando así a la conclusión que buscamos, a saber, que se da un ente absolutamente no hecho; o él también ha

22. Declaratur et probatur prior pars minoris; voco enim committi circulum, si quis dicat unam rem produci ab alia et hanc rursus produci ab ea quam ipsa produxerat, vel immediate, vel mediate et post multas generationes; ita enim fingere quis posset omnem rem produci ab alia distincta a se et nullam esse improductam. Hunc ergo circulum dicimus esse impossibilem et aeque repugnantem illi principio: Omne quod producitur, ad alio producitur, sicut quod eadem res seipsam producat; nam si res una fit ab alia a se facta, mediate saltem et quasi in virtute efficit seipsam. Item quia in re quae facit aliam supponitur esse; ergo etiam supponitur quod sit facta, si per effectionem habet esse; ergo non potest esse facta a suo effectu.

23. Dices hoc argumentum convincere rem quae facit aliam, prout existit quando illam efficit, non esse factam ab eadem re quam efficit, quatenus ab illa recipit esse; nihilominus tamen intelligi posse rem illam quae alteram effecit, amittere illud esse quod tunc habuit, et tamen postea reproduci vel ab eadem re quam ipsa fecerat, vel aliquo effectu eius, ut verbi gratia inter homines patrem mortuum generari a filio, aut avum a nepote aut pronepote, aut post centessimam generationem; ita enim facile philosophari poterant pythagorici, qui reverti easdem animas ad corpora existimabant.

24. Verumtamen evasio haec non habet locum, nisi simul adiungatur processus in infinitum, nam vel in illis circulis seu conversionibus generationum sistitur in aliquo primo producente non genito, et de illo nullo modo dici potest quod fuerit factus ab aliquo effectu suo, quia supponitur esse ante omnem suum effectum. Et tunc in illo fit argumentum, quia vel ille primus auctor generationum est simpliciter non factus, et ita concludimus quod intendimus, dari scilicet aliquod ens simpliciter non

sido producido por otro, volviendo a plantearse respecto de ese otro la misma pregunta, que no parará nunca hasta llegar a un ente increado. Y si en esos círculos o retornos de generaciones no nos detenemos nunca en algún primer generante, además del círculo vicioso ya explicado, se suma el proceso al infinito y se acumulan además otros inconvenientes, a saber, el que individuos idénticos se reproduzcan mediante generaciones naturales y otras cosas semejantes, sin los cuales bastaría el proceso al infinito, si fuese posible.

No puede darse proceso al infinito en las causas eficientes y en sus efectos

25. Nos queda, pues, por probar la segunda parte de la menor antes propuesta, a saber, que no puede darse el proceso al infinito en la emanación de un ente de otro, cosa que demostró Aristóteles para todo género de causas en el lib. II de la *Metafísica*, c. 2. La principal razón parece ser porque del proceso al infinito se sigue la supresión de toda causalidad, puesto que en las causas esencialmente subordinadas la segunda depende de la primera y todas las causas segundas dependen de una causa primera; mas, supuesto el proceso al infinito, no existe causa primera alguna; luego tampoco existirá causalidad alguna. Otros exponen esto de la siguiente manera: si hubiese proceso al infinito, nunca se llegaría al efecto, pues el infinito no puede ser totalmente recorrido. Para explicar esto, comencemos por suponer que este proceso puede realizarse de dos maneras, a saber, o ascendiendo de las causas inferiores hasta las superiores o, al contrario, descendiendo de las causas universales hasta las próximas. De acuerdo con este segundo modo, es evidente que hay que detenerse por necesidad en alguna causa última o próxima al efecto, porque, de lo contrario, jamás se llegaría hasta el efecto; porque no puede pensarse que el efecto se constituya en ser y que no proceda próxima y mediatamente de alguna causa. Por consiguiente, el proceso que tiene dificultad y está en relación con nuestro problema es el proceso primero ascendente; por tanto, en este desarrollo no parece eficaz el argumento propuesto. En efecto, esa progresión hasta el infinito puede entenderse o entre las causas próximas y las cada vez más remotas, a las que

factum; aut ille etiam factus est ab alio, et de illo alio redit eadem inquisitio, quae nunquam sistet donec perveniatur ad ens increatum. Quod si in illis circulis et conversionibus generationum nunquam sistitur in aliquo primo generante, iam adiungitur praeter dictum circulum processus in infinitum et praeterea multiplicantur incommoda, scilicet, quod per naturales generationes eadem individua reproducantur, et similia, sine quibus processus ille in infinitum sufficeret, si dari posset.

In causis efficientibus earumque effectibus non posse in infinitum procedi

25. Superest ergo ut probemus alteram partem minoris supra positae, scilicet, non posse procedi in infinitum in emanatione unius entis ab alio, quod in omni genere causarum demonstravit Arist., lib. II Metaph., c. 2. Et praecipua ratio esse videtur, quia ex processu in infinitum sequitur tolli omnem causalitatem, quia in causis per se ordinatis posterior pendet a priori et omnes posteriores ab aliqua prima; sed posito processu in infinitum, nulla est prima; ergo nulla erit causalitas. Quod alii ita exponunt, quia si procederetur in infinitum, nunquam perveniretur ad effectum, eo quod infinitum petransiri non potest. Quod ut declaremus, supponamus hunc processum dupliciter fieri posse, scilicet, vel ascendendo ab inferioribus causis ad superiores, vel e contra descendendo ab universalibus ad proximas causas. Hoc posteriori modo evidens est sistendum necessario esse in aliqua causa ultima seu proxima effectui, quia alias nunquam perveniretur ad effectum; nec enim intelligi potest quod effectus prodeat in esse et quod non proxime et immediate ab aliqua causa prodeat. Prior ergo processus sursum versus est qui difficultatem habet quique ad rem praesentem spectat; in hoc ergo progressu non videtur efficax ratio facta. Nam illa progressio in infinitum intelligi potest vel inter causas proximas et magis ac magis remotas, quas

llaman accidentalmente subordinadas, y éstas no es preciso que concurran al mismo tiempo, más aún, ni siquiera que existan simultáneamente cuando se produce el efecto, sino en cierta sucesión, como el hijo procede del padre, y el padre del abuelo, y así en otros casos; o entre las causas esencialmente subordinadas, las cuales influyen en el efecto simultáneamente y cada una en su orden de modo inmediato, como es el caso de la causa primera y la segunda. Así, pues, según el primer modo, sobre todo de acuerdo con la opinión de Aristóteles, parece que no hay contradicción en llegar hasta el infinito, puesto que si el mundo existiese desde la eternidad, hubiese sido necesario un proceso semejante. Y este proceso al infinito basta para obviar el argumento propuesto, puesto que de cualquier realidad se dirá que ha sido hecha por otras y no nos detendremos nunca en una realidad que no haya sido hecha. En cambio, de acuerdo con el segundo modo, aunque se admitiera la existencia del proceso al infinito, se podría llegar hasta el efecto, ya que las causas subordinadas esencialmente de este modo no operan sucesivamente una después de otra, sino simultáneamente; y de este modo no hay contradicción en que operen simultáneamente infinitas causas, si es que existen. Decir que *el infinito no puede ser totalmente recorrido* es verdad en cuanto esto significa sucesión; puesto que, si una cosa es numerada u obra después de otra, nunca será posible agotarla por el lado por el cual es infinita. Mas el que un todo simultáneo o toda una multitud de causas que existen simultáneamente obren también al mismo tiempo o influyan en el mismo efecto, no va contra la razón de infinito. Finalmente, quien admita esta subordinación infinita de causas, tendrá que negar la dependencia de todas respecto de una primera. Por eso Aristóteles, al suponer lo contrario, parece incurrir en una petición de principio.

26. Con todo, según mi opinión, puede demostrarse con evidencia la necesidad de detenerse en una primera causa no producida, incluso comenzando por las causas esencialmente subordinadas, de las que la una depende esencial y actualmente de la otra, ya en el ser, ya también en el obrar. Podemos comenzar por aducir aquí los argumentos con que se prueba que no puede existir en la realidad una multitud actualmente infinita, sin la cual multitud no puede concebirse dicho proceso al infinito en las causas subordinadas; pero prescindo de ellas,

vocant per accidens subordinatas, et has non oportet simul concurrere, immo nec simul esse cum fit effectus, sed successione quadam, ut filius est a patre, et pater ab avo, et sic de caeteris; vel inter causas per se subordinatas, quae simul et unaquaeque in suo ordine immediate influunt in effectum, ut causa prima et secunda. Priori ergo modo videtur non repugnare, maxime iuxta sententiam Aristotelis, progredi in infinitum, quia si mundus fuisset ab aeterno, necessarius fuisset similis processus. Hic autem processus in infinitum sufficit ad eludendam rationem factam, quia quaelibet res dicetur facta ab alia et nunquam sistetur in re non facta. Posteriori autem modo, etiamsi daretur processus in infinitum, perveniri posset ad effectum, quia causae ita per se subordinatae non operantur successive una post aliam, sed simul; hoc autem modo non repugnat infinitas causas, si sint, simul operari. Quod enim dicitur, *infinitum non posse pertransiri*, verum est, quatenus hoc significat successionem; nam, si unum post aliud numeretur aut agat, nunquam exhaurietur ex ea parte qua infinitum est. Quod autem totum simul vel tota multitudo causarum simul existentium simul etiam agat vel influat in eumdem effectum, non est contra rationem infiniti. Denique, qui posuerit hanc infinitam causarum subordinationem, negabit omnes pendere ab aliqua prima, unde Aristoteles, dum contrarium supponit, videtur petere principium.

26. Nihilominus evidenter (ut existimo) ostendi potest necessario sistendum esse in aliqua prima causa non facta, et incipiendo a causis per se subordinatis, quarum una per se et actu pendet ab alia vel in esse vel etiam in actione. Primum afferri hic possunt rationes omnes quibus probatur non posse esse in rebus multitudinem actu infinitam, sine qua multitudine non possit intelligi ille processus in infinitum in causis subordinatis; sed illas omitto, tum quia

ya porque son de tipo general y sin relación inmediata con nuestro problema; ya también porque no son del todo evidentes. Así, pues, mi modo de argumentación se basa en la razón propia y en la subordinación de las causas, igual que argumentó Aristóteles; porque es imposible que una colección total de entes o de causas eficientes sea dependiente en su ser y en su obrar: luego es necesario que haya entre ellas alguna independiente; luego no es posible proceder hasta el infinito en esa sucesión, sino que habrá que detenerse en un ente improducido, el cual sea independiente también en el causar. El primer antecedente es manifiesto en virtud del principio propuesto: *todo lo que se produce, es producido por otro;* puesto que es lo mismo que decir: todo lo que depende, de otro depende; si, pues, la colección total de las realidades fuese dependiente, debería por necesidad depender de otro; ahora bien, esto es imposible, por no haber ninguna otra realidad fuera de la colección; y si la colección total dependiera de alguno de los miembros contenido dentro de ella misma, ese miembro dependería también de sí mismo, cosa que es imposible; por tanto, es imposible que la colección total de entes sea producida, o que la colección total de causas sea dependiente en su obrar con la dependencia propia con que la causa segunda depende de la primera.

27. *Respuesta a una objeción.*— Se objetará; ¿no depende acaso todo el compuesto de una parte, por ejemplo, de la forma, y sin embargo no por eso la forma depende de sí misma? Se responde, en primer lugar, que una cosa es hablar de la dependencia formal o material y otra de la dependencia efectiva, de la que ahora tratamos; en efecto, que el todo dependa de sus partes no significa más que estar compuesto de ellas y, por eso, no es preciso, por ejemplo en la forma, que ella entre en su propia composición, sino que basta con que confiera al compuesto su ser propio e intrínseco; mas depender eficientemente es recibir de otro su propio ser, distinto del que hay en la causa; por consiguiente, si alguna multitud depende según su totalidad en la línea de la eficiencia, es necesario que dependa de algo que no esté comprendido dentro de dicha multitud, porque si dependiera de algo comprendido en ella, o ese algo dependería de sí mismo, o, al menos, la multitud total no sería dependiente adecuadamente

generales sunt et remotae; tum quia non sunt adeo evidentes. Argumentor igitur in hunc modum ex propria ratione et subordinatione causarum, ut Aristoteles argumentatus est; quia impossibile est totam collectionem entium vel causarum efficientium esse dependentem in suo esse et operari: ergo necesse est esse in illis aliquid independens; ergo non potest in illo progressu in infinitum procedi, sed sistendum est in ente improducto, quod etiam in causando sit independens. Primum antecedens est evidens ex dicto principio: *Omne quod producitur, ab alio producitur;* nam perinde est dicere: omne quod dependet, ab alio dependet; si ergo tota rerum collectio esset dependens, deberet necessario pendere ab alio; id autem est impossibile, quia extra collectionem non est aliud; quod si tota collectio penderet ab aliquo ente intra ipsam comprehenso, etiam illud penderet a seipso, quod est impossibile; sic ergo impossibile est totam collectionem entium esse factam, aut totam collectionem causarum esse dependentem in agendo propria dependentia qua posterior causa pendet a priori.

27. *Obiectioni respondetur.*— Dices: nonne totum compositum pendet a parte, verbi gratia, a forma, et tamen non propterea forma pendet a seipsa? Respondetur imprimis aliud esse loqui de dependentia formali vel materiali, aliud de effectiva, de qua loquimur; nam totum pendere a partibus nil aliud est quam componi ex illis, et ideo non est necesse in forma, verbi gratia, seipsam componere, sed solum ut suum proprium et intrinsecum esse conferat composito; dependere autem efficienter est recipere ab alio suum esse distinctum ab eo quod est in causa; et ideo, si aliqua multitudo secundum se totam effective pendet, necesse est ut pendeat ab aliquo non comprehenso in illa multitudine, nam si ab aliquo in illa comprehenso penderet, vel illud penderet a seipso, vel certe non tota multitudo adaequate et secundum se totam erat dependens. Sunt autem consulto posi-

y según su totalidad. Y de propósito han sido puestas las palabras *adecuadamente y según su totalidad,* para excluir la dependencia relativa o según una parte, como es, por ejemplo, la dependencia del efecto respecto de la causa segunda, verbigracia, la del fuego respecto del fuego engendrado; pues se dice que todo el fuego engendrado depende del generante, porque este fuego en su totalidad no hubiese realmente existido sin la acción de aquél; sin embargo, se trata únicamente de una dependencia por razón de la forma y de su unión con la materia, pero no es una dependencia adecuada esencial y primariamente o según su totalidad, puesto que la entidad de la materia no depende esencialmente de la acción del fuego. Así, pues, cuando afirmamos que la colección total de entes no puede ser dependiente, lo entendemos en este sentido, es decir, adecuadamente y según su totalidad; porque según una parte puede llamársela dependiente, ya que, suprimida una parte, no sería, formalmente hablando, esa colección. Y de este modo puede también la colección por razón de una parte depender, como es de por sí evidente, de otra cosa en ella incluida; sin embargo, esto no constituye obstáculo para la existencia en dicha colección de algún ente absolutamente independiente y no producido, que es lo que pretendemos concluir. Mas, si nos referimos a la colección de entes que depende según su totalidad y adecuadamente, esto es, según todos los entes que en cierto modo la componen, entonces es imposible que la colección total que depende de ese modo dependa de algo incluido en ella, sino que es preciso que ese algo esté fuera de ella; por eso, en sentido contrario, tomando una colección total de entes fuera de la cual no exista nada, es imposible que sea dependiente en su totalidad, que era la afirmación que se había propuesto.

28. Se prueba, además, la primera consecuencia, porque, si todo ente considerado divisiva o distributivamente fuese dependiente y producido, también la colección de todos los entes sería dependiente y producida, no por cierto con una sola dependencia o acción, sino con la reunión de todas las dependencias o acciones, en virtud de las cuales todos los entes dependen o son producidos; en efecto, una colección de entes no puede ser dependiente por otro motivo más que porque en ella no existe ser alguno que no sea dependiente; por consiguiente, si la colección en su totalidad tampoco puede ser dependiente, según

ta illa verba *adaequate et secundum se totam* ut excludatur dependentia secundum quid seu secundum partem, qualis est, verbi gratia, dependentia effectus a causa secunda, ut ignis ab igne genito; dicitur enim totus ignis genitus dependere a generante, quia sine actione eius revera non fuisset hoc totum; tamen illa dependentia est tantum ratione formae et unionis eius cum materia, non est tamen adaequata ac per se primo seu secundum se totam, quia entitas materiae per se non pendet ab actione ignis. Cum ergo dicimus totam collectionem entium non posse esse dependentem, intelligimus hoc modo, scilicet adaequate et secundum se totam; nam secundum partem dici potest dependens, quia, ablata una parte, non esset illa collectio, formaliter loquendo. Et hoc modo etiam potest collectio ratione unius partis pendere ab alio in illa comprehenso, ut per se notum est; tamen hoc nihil obstabit quominus in illa collectione detur aliquod ens simpliciter independens et non factum, quod nos deducere intendimus. At vero, loquendo de collectione entium secundum se totam et adaequate dependente, id est, secundum omnia entia quae illam quasi componunt, sic impossibile est totam collectionem sic dependentem pendere ab aliquo in illa incluso, sed necesse est ut sit extra illam; unde e converso sumendo totam collectionem entium extra quam nihil sit, impossibile est totam illam esse dependentem, quae erat propositio assumpta.

28. Deinde probatur prima consequentia, quia, si omne ens divisive seu distributive sumptum esset dependens et factum, etiam collectio omnium entium esset dependens et facta, non quidem una singulari dependentia aut actione, sed collectione omnium dependentiarum aut actionum, quibus omnia entia dependent aut fiunt; non enim alia ratione potest esse dependens aliqua collectio entium, nisi quia in ea nullum est ens quod non dependeat; ergo

se demostró, es preciso que en dicha colección exista algún ser absolutamente independiente y no producido. Y este mismo argumento vale para el orden total de las causas, de las que una depende de otra en su ser o en su causar; puesto que no puede ser dependiente la colección total de las causas por no darse fuera de ella causa alguna de la que dependa, según se explicó. Y tampoco cabe el recurso de fingir una dependencia mutua de tales características que en virtud de ella se llegue a producir un círculo vicioso, según se probó ampliamente también en el razonamiento anterior, porque tratamos de la dependencia propia, en virtud de la cual la causa inferior depende de la superior, hasta tal punto que todo su ser, su poder y su obrar se apoyen en la otra. Es, pues, necesario que en la totalidad de la colección de causas esencialmente subordinadas —sean del tipo que sean— exista una causa absolutamente independiente de otra causa superior, porque, de lo contrario, toda la colección sería dependiente, lo cual se demostró que era contradictorio.

29. Finalmente, con esto queda probada la segunda consecuencia. En efecto, el que se dé proceso al infinito en las causas eficientes esencialmente subordinadas, puede entenderse de dos maneras: la primera consistente en que, ascendiendo de la causa próxima y particular a las superiores cada vez más perfectas o universales, nunca nos detengamos en alguna que no dependa de otra superior, y en este sentido el proceso es manifiestamente imposible, según prueba el razonamiento que acabamos de hacer, a saber, porque, en otro caso, toda la serie y colección de causas sería dependiente; por eso, para probar lo que pretendemos, basta con que no pueda darse en este sentido proceso al infinito en esta clase de causas. El argumento de Aristóteles se desarrolla en el sentido de que todas las causas, excepto la última, que se une inmediatamente al efecto, serían intermedias sin que ninguna fuese primera, cosa que es imposible; efectivamente, ser causas intermedias es lo mismo que ser dependientes. Y hay la misma repugnancia en que todas las causas distributivamente sean dependientes que en que sea dependiente la colección total, según muy bien hizo notar Escoto en ese pasaje, ya que la colección total no puede ser dependiente, si no es por razón

si tota collectio etiam esse non potest dependens, ut ostensum est, necesse est esse in illa collectione aliquod ens omnino independens et non factum [1]. Atque eadem ratio est de toto ordine causarum, quarum una ab alia pendet in esse aut efficere; non enim potest tota causarum collectio esse dependens, quia extra illam nulla est causa a qua pendeat, ut declaratum est. Neque etiam potest fingi mutua talis dependentia, ita ut in ea circulus detur, ut superiori etiam discursu late probatum est; agimus enim de propria dependentia, qua inferior causa dependet a superiori, ita ut totum illius esse, posse et agere in altera nitatur. Igitur necesse est ut in tota collectione causarum per se ordinatarum (quaecumque illae sint) detur aliqua independens omnino ab alia superiori, quoniam alias tota collectio esset pendens, quod repugnare ostensum est.

29. Denique hinc probata relinquitur posterior consequentia. Quod enim in causis efficientibus per se subordinatis detur processus in infinitum, dupliciter intelligi potest. Primo, ut ascendendo a causa proxima et particulari ad superiores magis ac magis perfectas seu universales, nunquam sistatur in aliqua quae a superiori non pendeat, et in hoc sensu est evidenter impossibilis hic processus, ut discursus proxime factus probat, scilicet, quia alias tota series et collectio causarum esset dependens; unde, ad probandum quod intendimus, sufficit ut in hoc sensu non possit dari processus in infinitum in huiusmodi causis. Et ita procedit ratio Aristotelis, quod omnes causae praeter ultimam, quae immediate coniungitur effectui, essent mediae et nulla esset prima, quod est impossibile; idem namque est esse causas medias, quod esse dependentes. Et aeque repugnat omnes distributive esse dependentes, ac totam collectionem esse dependentem (ut recte Scotus ibi notavit), nam tota collectio non potest esse dependens, nisi ratione omnium ac singu-

[1] Vide Scot., In I, dist. 2, q. 9, et lib. VIII Metaph., q. 6.

de todos y cada uno de los miembros en ella contenidos. En este mismo sentido resulta fácilmente explicable la razón de que, en otro caso, nunca se podría llegar hasta la acción, ni sería posible recorrer la serie infinita de dependencias, ya que la acción debe incoarse primaria y principalmente por la causa superior, de la que depende la inferior, siendo, por ello, imposible que la inferior incoe la acción sin que influya antes la superior en orden, al menos, de independencia y principalidad; ahora bien, si toda causa tiene otra superior y no se llega nunca a la causa suprema, no hay ninguna por la que esencial y primariamente se realice la incoación de la acción; luego toda producción será imposible. O de otro modo, si de esta suerte se procede hasta el infinito, resulta que una serie y colección total de causas es dependiente; luego depende de alguna superior; luego por ella se ha de realizar principalmente la incoación de la acción; por tanto, si no existe causa alguna de esta clase, tampoco será posible la incoación de acción alguna. Este sentido, pues, no sólo es verdadero, sino que nos basta también para la demostración que pretendemos.

30. No obstante, cabe idear el proceso al infinito de modo distinto en las causas intermedias esencialmente subordinadas, de suerte que, sin embargo, todas estén contenidas bajo una causa primera o absolutamente independiente. Es, efectivamente, probable que entre la causa próxima y la primera se den algunas causas universales intermedias esencialmente subordinadas, o, por lo menos, no hay contradicción en que así sea. Además, el número de causas que puede haber entre la causa suprema y la próxima no es del todo fijo y determinado, principalmente en orden a la potencia absoluta de Dios; en efecto, puede Dios hacer que todas esas causas intermedias sean tres, o cuatro, o más, en cualquier número, aunque se siga hasta el infinito. De aquí, pues, podría alguno tomar pie para continuar y afirmar que Dios puede crear infinitas causas intermedias y esencialmente subordinadas, de las cuales depende el efecto de la causa próxima, como, por ejemplo, infinitos cielos o ángeles, y que de esta suerte no es imposible el proceso al infinito en las esencialmente subordinadas bajo una causa primera. Ciertamente que en este sentido es difícil probar la imposibilidad de este proceso, sobre todo por la razón de que el infinito no puede ser totalmente recorrido,

lorum in illa contentorum. Et in eodem sensu facile potest explicari illa ratio, quod alias nunquam posset ad actionem perveniri nec posset illa infinita dependentia pertransiri; nam actio primario et principaliter inchoari debet a causa superiori a qua inferior pendet, unde impossibile est inferiorem inchoare actionem, nisi influente prius superiori, ordine saltem independentiae et principalitatis; si autem quaelibet causa habet superiorem et nunquam pervenitur ad supremam, nulla est a qua primo et per se inchoetur actio; erit ergo impossibilis omnis effectio. Vel aliter, si illo modo in infinitum progreditur, fit ut tota series et collectio causarum sit dependens; ergo ab aliqua superiori pendet; ergo ab illa principaliter inchoanda est actio; si ergo talis causa nulla est, nec poterit actio ulla inchoari. Hic ergo sensus et verus est et nobis sufficit ad demonstrationem intentam.

30. Alio tamen modo excogitari potest progressus in infinitum in causis per se subordinatis intermediis, ita tamen ut omnes sub aliqua prima seu prorsus independenti contineantur. Probabile est enim quod inter causam proximam et primam sint aliquae causae universales mediae per se subordinatae, vel saltem non repugnat ita fieri. Rursus numerus causarum quae inter supremam et proximam intercedere possunt, non est omnino fixus et determinatus, praesertim in ordine ad potentiam absolutam Dei; potest enim Deus facere ut illae causae intermediae sint tres, vel quatuor vel plures in quocumque numero, licet in infinitum procedatur. Hinc ergo posset aliquis ulterius progredi et dicere posse Deum infinitas causas intermedias et per se subordinatas condere, a quibus effectus causae proximae pendeat, ut, verbi gratia, infinitos caelos aut angelos, atque hoc modo non esse impossibilem processum in infinitum in causis per se subordinatis sub una prima. Atque in hoc quidem sensu difficile est probare hunc processum esse impossibilem, maxime ex illa ratione quod infinitum per-

o de que no sería posible la incoación de la acción. En contra de esto parece, efectivamente, cobrar un legítimo valor el argumento antes propuesto, de que mediante un concurso simultáneo, sin sucesión, una acción podría ser efecto al mismo tiempo de todas esas causas, contando, sobre todo, con la incoación de la acción por parte de la causa primera, la cual podría mover a la operación o ayudar a todas las demás, aunque fuesen infinitas. Ni se demuestra suficientemente tampoco la imposibilidad de esto por el hecho de que entre dos términos extremos, cuales son la causa primera y la próxima, no parece que sea posible un proceso hasta el infinito o una multitud infinita de causas, puesto que lo que está encerrado entre unos límites o unos extremos es finito; en efecto, esto es verdad tratándose de una magnitud continua, pero no de una multitud, sobre todo cuando los extremos son de naturaleza diversa y especialmente si uno de ellos es infinito; pues de esta suerte no hay duda de que entre el ángel inferior y Dios pueden multiplicarse hasta el infinito las especies de sustancias intelectuales. Por eso, si a la colección total de esas especies se la representa como constituida en la realidad, sería una multitud infinita contenida entre aquellos dos extremos; entiendo contenida, no numéricamente, sino en perfección. De este modo, pues, sería posible idear una multitud infinita de causas esencialmente subordinadas.

31. Mas, sea lo que sea de la posibilidad de esta ficción, ello no constituye obstáculo alguno a la demostración que pretendemos, por darse ya en ella por supuesta una causa primera o un ente primero independiente. Además, aunque ese concurso infinito de causas fuese posible, no habría motivo alguno para imaginar que se daba de hecho en las causas esencialmente subordinadas, porque ni es posible demostrar su necesidad, ni puede descubrirse en las cosas alguna señal o huella de tal multitud o influjo infinito; sobre todo por ser muy probable, según decía en las páginas anteriores, que no existan causas propiamente subordinadas de manera esencial, esto es, causas totales en su orden e inmediatamente influyentes en cada una de las acciones, prescindiendo de la causa propia o próxima y de la primera o suprema. Finalmente, aunque la multitud de causas actualmente infinita no pueda acaso demostrarse como imposible por la consi-

transiri non posset, aut quod non posset inchoari actio. Contra hoc enim recte videtur procedere ratio superius facta, quod sine successione per simultaneum concursum simul posset actio progredi ab omnibus illis causis, maxime inchoante actionem prima, quae posset omnes alias ad operandum movere vel adiuvare, etiamsi essent infinitae. Neque etiam sufficienter ostenditur hoc impossibile ex eo quod inter duos extremos terminos (quales sunt causa prima et proxima) non videtur esse possibilis progressio in infinitum aut multitudo infinita causarum, cum finitum sit quod terminis seu extremis clauditur; hoc enim est verum in magnitudine continua, non vero in multitudine, praesertim quando extrema sunt diversarum rationum, et maxime si alterum illorum infinitum sit; sic enim certum est inter infimum angelum et Deum posse in infinitum species substantiarum intellectualium multiplicari; unde, si tota collectio illarum specierum fingatur in re posita, esset infinita multitudo contenta inter illa duo extrema; contenta (inquam) non numero, sed perfectione. Sic igitur excogitari posset infinita multitudo causarum per se subordinatarum.

31. Verumtamen, quidquid sit de possibilitate huius fictionis, ea nihil obstat demonstrationi intentae, quia iam illa supponit aliquam primam causam seu primum ens independens. Deinde, etiam si ille infinitus causarum concursus esset possibilis, praeter omnem rationem fingeretur de facto dari in causis per se subordinatis, quia nec potest ostendi necessarius neque in rebus potest inveniri aliquod signum aut vestigium talis multitudinis aut influxus infiniti; maxime cum valde probabile sit, ut in superioribus dicebam, non dari causas proprie per se subordinatas, id est, totales in suo ordine et immediate influentes in singulas actiones, praeter propriam seu proximam causam et primam seu supremam. Denique, licet illa multitudo causarum actu infinita ex praecisa ratione causandi forte non possit demonstrari impossibilis, ex ipsa

deración precisiva de la razón de causar, con todo, su imposibilidad es más probable atendida la razón misma de multitud actualmente infinita. También resulta difícilmente comprensible el que en ese caso no podría señalarse ninguna causa creada subordinada próximamente a Dios, esto es, entre la cual y Dios no se dé ninguna más perfecta, y no puede tampoco, en consecuencia, señalarse ninguna que dependa únicamente de Dios en su acción. Mas estas objeciones y otras semejantes, según mi parecer, pueden urgirse en las realidades o causas posibles. Sin embargo, el problema no es el mismo, porque los posibles del mismo modo que existen únicamente en potencia, pueden igualmente ser sincategoremáticamente infinitos, como dicen, o indeterminados; empero, las cosas que están actualmente producidas deben existir en número determinado, siendo, por tanto, imposible el comprender la existencia de causas actualmente subordinadas bajo una primera sin que se dé entre ellas alguna que proceda o dependa inmediatamente de sola la primera, no pudiendo de esta suerte darse infinitas causas entre la primera y la última. Sin embargo, estos problemas nos llevan a tratar de la materia del infinito, la cual es infinita, y por eso prescindo de ellos, para no apartarnos de nuestro intento.

32. De aquí, además, puede deducirse fácilmente lo que hay que decir respecto de las causas accidentalmente subordinadas; hay que responder, en efecto, con la misma distinción, pues si se piensa en un proceso infinito que no esté contenido bajo una causa superior independiente de la serie concreta de causas, es absolutamente imposible ese proceso al infinito, cosa que puede demostrarse aplicando proporcionalmente el mismo argumento, puesto que, si no hay hombre alguno que no dependa y haya sido producido, todo el conjunto de los hombres, en consecuencia, o la especie humana en su totalidad depende y ha sido producida; por consiguiente, es necesario que dependa y haya sido producida por otra causa superior que no se halle contenida dentro de la especie humana; luego, aunque se piense que la serie de hombres que proceden unos de otros es infinita dentro de su especie, no obstante, considerado el conjunto total, es preciso que tenga una causa superior. Y avanzando de esta suerte, ya de un individuo a otro, ya de una especie producida a otra producida, será, finalmente, necesario detenerse en una realidad no producida en absoluto.

ratione multitudinis actu infinitae probabilius est esse impossibilem. Illud etiam difficillimum intellectu est, quod in eo casu nulla posset assignari causa creata proxime subordinata Deo, id est, inter quam et Deum nulla perfectior intercedat, et consequenter nulla etiam assignari posset quae a solo Deo in agendo penderet. Sed haec et similia (ut video) instari possunt in rebus seu causis possibilibus. Non est tamen eadem ratio, quia possibilia sicut sunt in potentia tantum, ita esse possunt infinita syncategorematice, ut aiunt, seu indeterminata; at vero quae actu sunt facta debent esse determinata, et ideo impossibile est intelligere causas actu subordinatas sub prima, quin detur in eis aliqua quae proxime procedat aut pendeat a sola prima, et ita non poterunt inter primam et ultimam esse infinitae. Verumtamen haec nos immergunt in materiam de infinito, quae infinita est, et ideo illa praetereo, ne a proposito divertamur.

32. Ex his ulterius facile constare potest quid dicendum sit in causis per accidens subordinatis; eadem enim distinctione respondendum est, nam, si intelligatur de infinito processu, non contento sub una causa superiori independenti a tali serie causarum, est plane impossibilis ille progressus in infinitum, quod eadem ratione proportionate applicata ostendi potest, quia, si nullus est hominum qui non pendeat et factus sit, ergo tota collectio hominum seu tota species humana pendet et facta est; ergo necesse est ut pendeat et facta sit ab alia causa superiori non contenta intra speciem humanam; ergo, etiamsi fingatur seriem hominum procedentium inter se esse infinitam intra suam speciem, nihilominus, sumpta tota collectione, necesse est habere causam superiorem. Atque ita progrediendo, vel ab uno individuo ad aliud, vel ab una specie facta ad aliam factam, tandem erit necessario sistendum in re omnino non facta.

33. Este argumento es aún más evidente cuando el proceso en las causas accidentalmente subordinadas se da entre los individuos de la misma especie, porque si un individuo es tal que no posee el ser por sí mismo, sino que lo recibe de una causa agente, no es posible que otro individuo de la misma especie tenga de por sí un ser en absoluto independiente y que no le haya sido comunicado por alguna causa agente; puesto que poseer el ser por sí mismo o únicamente por otro son diferencias o modos del ente con distinción mayor que la genérica; porque si el ente corruptible y el incorruptible, según testimonio de Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica,* difieren esencial y genéricamente, mucho más se diferenciarán el ente producido y el no producido, el dependiente y el independiente, ya que éste es absolutamente necesario, no siéndolo aquél en modo alguno, según se explicó en la disputación anterior; teniendo, pues, los individuos de la misma especie la misma esencia, no es posible que el uno posea el ser recibido, y el otro no; luego es necesario que toda la especie y el conjunto total de los individuos posea el ser recibido; luego lo tendrá recibido de otro que no esté contenido en la especie; por consiguiente, en estos individuos no es posible llegar hasta el infinito en la dependencia u originación del uno respecto del otro, sino que es preciso detenerse en alguno que ni dependa ni se origine de otro individuo de la especie, y, consecuentemente, tampoco de toda la especie, puesto que la especie no obra si no es mediante los individuos. Entonces será el momento de continuar investigando respecto de esa causa superior a ver si es absolutamente independiente, porque si así fuese, ella sería el ente increado que buscamos; mas si es dependiente, habrá que investigar todavía la causa de la que depende, hasta detenernos en una causa en absoluto independiente, ya que no es posible proceder hasta el infinito por la razón propuesta de que el conjunto total de causas o realidades no puede ser dependiente.

Las causas accidentalmente subordinadas

34. En cambio, el proceso al infinito en las causas accidentalmente subordinadas que dimanan o dependen de una causa superior, no sólo no es contradictorio, según la mente de Aristóteles, sino que incluso es necesario para la

33. Quae ratio evidentior adhuc est, quando hic processus in causis per accidens est inter individua eiusdem speciei, nam si unum individuum tale est ut ex se non habeat esse, nisi a causa agente illud recipiat, fieri non potest ut aliud individuum eiusdem speciei habeat ex se esse prorsus independens et non communicatum ab aliqua causa agente; nam habere esse ex se vel tantum ab alio sunt differentiae seu modi entis plusquam genere diversi; nam, si ens corruptibile et incorruptibile differunt essentialiter et genere, teste Arist., X Metaph., multo magis ens factum et non factum, pendens et independens, nam hoc simpliciter necessarium est, illud vero minime, ut in disputatione superiori declaratum est; cum ergo individua eiusdem speciei sint eiusdem essentiae, fieri non potest ut unum habeat esse receptum, et non aliud; ergo necesse est ut tota species totaque collectio individuorum habeat esse receptum; ergo ab alio non contento in illa specie; ergo non potest in his individuis ita in infinitum procedi in dependentia seu dimanatione unius ab alio, sed sistendum necessario est in aliquo non dependente nec dimanante ab aliquo individuo illius speciei, et consequenter neque a tota specie, quia species non agit nisi per individua. Et tunc procedendum ulterius erit de illa superiori causa interrogando an sit simpliciter independens, nam, si talis est, ipsa est illud ens increatum quod inquirimus; si vero est dependens, ulterius inquirendum erit de causa a qua pendet, donec sistatur in causa omnino independente, quia non potest in infinitum procedi, propter rationem datam, quod tota collectio causarum aut rerum non potest esse dependens.

De causis per accidens subordinatis

34. At vero processus in infinitum in causis per accidens subordinatis, manantibus seu dependentibus ab una superiori causa, iuxta Aristotelis sententiam, non solum non repugnat, verum etiam necessarius

sucesión y duración constante de las generaciones, y, de acuerdo con la opinión de muchos católicos, aunque no sea necesario ni se dé de hecho, sin embargo es posible. Por más que admitamos esto, no hay en ello obstáculo alguno a nuestra demostración, puesto que en este proceso se da por supuesta una causa superior o no producida en absoluto o, al menos, no producida de ese modo concreto ni contenida en esa serie concreta de generaciones, siendo fácil desde ella llegar a una causa no producida en absoluto, siguiendo el mismo procedimiento de argumentación del que se habló y se hizo uso tantas veces.

35. Yo, empero —para insinuar aquí lo que se tratará en otro lugar con más amplitud—, creo que también de este modo es imposible proceder hasta el infinito, incluso en las causas accidentalmente subordinadas y que dimanan de otra superior. Lo voy a explicar brevemente en la especie humana, y el argumento es el mismo para las demás; en efecto, si la especie humana es tal que no haya podido existir en la realidad si no es recibiendo el ser de una causa superior, por ejemplo, de Dios, es, por lo mismo, necesario que lo haya recibido en algún individuo concreto y determinado, individuo que habrá procedido de sola esa causa superior y no de otro individuo de la especie. La razón de la primera parte de este consiguiente está en que las acciones se realizan sobre los singulares, no pudiendo, por lo mismo, producirse una especie a no ser en algún individuo concreto y determinado, puesto que el individuo entendido vagamente no es perfectamente singular, sino que en cierto aspecto es algo común y confuso. Y la razón de la segunda parte está en que, cuando el individuo procede de otro individuo de la misma especie, ésa no es la primera producción de dicha especie en la realidad, porque para entonces ya se la supone producida en otro individuo del que ese segundo procede; por consiguiente, en la emanación en la que por primera vez se produce en la realidad un individuo de una especie concreta es necesario que ese individuo en el que se da la producción no proceda de otro individuo de la misma especie, sino solamente de la causa superior de quien la especie depende. Además, para que hubiese lugar a tal proceso al infinito, sería preciso que la especie hubiese sido producida desde la eternidad, al menos en ese individuo que próxima e inmediatamente procede de

est ad perpetuam generationum successionem et durationem, et iuxta multorum catholicorum sententiam, licet non sit necessarius nec de facto detur, est tamen possibilis. Quod, licet admittamus, nihil obstat nostrae demonstrationi, quia in hoc processu supponitur superior causa vel simpliciter non facta vel saltem non tali modo, neque in tali serie generationum contenta, ex qua facile est pervenire ad causam simpliciter non factam, eadem argumentandi forma, ut saepe dictum et factum est.

35. Ego vero (ut hoc obiter dicam quod alibi tractandum est latius) existimo etiam hoc modo esse impossibile progredi in infinitum, etiam in causis per accidens subordinatis et ab alia superiori manantibus. Quod ita breviter declaro in specie humana, et est eadem ratio de reliquis; nam, si species humana talis est ut non potuerit esse in rerum natura nisi recipiendo illud a superiori causa, verbi gratia, Deo, ergo necesse est ut in aliquo certo et determinato individuo illud receperit, quod individuum a sola illa causa superiori processerit et non ab alio individuo illius speciei. Ratio prioris partis huius consequentis est quia actiones sunt circa singularia, et ideo non potest species fieri nisi in aliquo certo et determinato individuo; nam individuum vagum non est perfecte singulare, sed aliqua ex parte est quid commune et confusum. Ratio autem posterioris partis est quia, quando individuum procedit ab alio individuo eiusdem speciei, illa non est prima effectio talis speciei in rerum natura, quia iam supponitur facta in alio individuo a quo alterum procedit; ergo in illa emanatione in qua primo talis species fit in rerum natura, necesse est ut illud individuum in quo fit non procedat ab alio individuo eiusdem speciei, sed a sola illa superiori causa a qua species pendet. Rursus, ut daretur talis processus in infinitum, necessarium esset illam speciem productam esse ab aeterno, saltem in illo individuo quod proxime

Dios solo o de la causa superior, puesto que la sucesión de generaciones no puede ser infinita *a parte ante*, si no comienza desde la eternidad, como es de por sí evidente.

36. Partiendo de estos principios se llega claramente a la conclusión de que es imposible el proceso al infinito en estas causas accidentalmente subordinadas. En primer lugar, porque, cuando se procede al infinito de este modo, no es posible señalar nunca dentro de ese orden una causa primera de la que dimanen las demás; en cambio, en la serie de causas accidentalmente subordinadas se llega necesariamente, por ejemplo, a un primer hombre, en quien comienza la generación de los hombres, aquel concretamente que no ha sido producido por un hombre, sino por una causa superior.

37. En segundo lugar, porque no puede haber sido producido desde la eternidad otro hombre por aquel que imaginamos producido por Dios desde la eternidad; por consiguiente, tuvo que ser necesariamente engendrado en el tiempo y, en consecuencia, la serie sucesiva de los hombres no puede ser infinita por haber comenzado a multiplicarse en el tiempo. La consecuencia es de por sí evidente y el antecedente se prueba, porque el hombre producido desde la eternidad no pudo engendrar a otro al mismo tiempo que fue creado, ya que la generación humana exige sucesión; él, en cambio, fue producido simultáneamente y sin sucesión, no habiendo sido posible otro modo de producción desde la eternidad; es necesario, por tanto, que un hombre engendrado por otro hombre, por más que éste exista desde la eternidad, le sea posterior en duración. Ahora bien, o le es posterior con duración finita, o con duración infinita. No puede afirmarse lo primero, porque, en otro caso, o ninguno existiría desde la eternidad, cosa que está en contra de nuestra hipótesis, o entre la eternidad y el tiempo sólo se daría una distancia finita, o ambos serían eternos y, a pesar de ello, el uno sería anterior al otro con duración finita, cosas todas que implican manifiesta y palmaria contradicción; porque, si la duración de un hombre sólo supera en grado finito la duración de otro, y la duración que es menor es finita, también la duración que la supera es necesariamente finita y, consecuentemente, no es eterna, porque si lo finito se añade a lo finito, no se obtiene lo infinito, sino que permanece finito y limitado en sus términos; en cambio, si ambas

et immediate manat a solo Deo vel causa illa superiori, quia successio generationum non potest esse infinita a parte ante nisi sit ab aeterno, ut per se notum est.

36. Ex his autem principiis aperte concluditur non posse in infinitum procedi in his causis per accidens subordinatis. Primo quidem, quia quando hoc modo proceditur in infinitum, nunquam potest assignari prima causa in illo ordine, a qua reliquae dimanaverint; at vero in hac serie causarum per accidens subordinatarum necessario pervenitur ad primum hominem, verbi gratia, a quo generatio hominum incepit, ad illum, scilicet, qui non ab homine, sed a superiori causa procreatus est.

37. Secundo, quia ab illo homine quem fingimus ab aeterno a Deo productum non potuit alius homo ab aeterno generari; debuit ergo necessario generari in tempore, et consequenter successio hominum non potest esse infinita, cum in tempore inceperint multiplicari. Consequentia per se nota est, et antecedens probatur, quia non potuit homo productus ab aeterno, simul ac creatus est, generare alium, nam generatio humana successionem requirit; ipse autem simul et sine successione procreatus esset, nec potuisset aliter ex aeternitate produci; ergo necesse est ut homo genitus ab alio homine, etiam ex aeternitate existente, sit duratione posterior illo. Vel ergo est posterior duratione finita, vel infinita. Primum dici non potest, alias vel neuter esset ab aeterno, quod est contra hypothesim, vel inter aeternitatem et tempus esset tantum finita distantia, vel uterque esset aeternus et nihilominus unus anterior alio duratione finita, quae omnia involvunt claram et apertam repugnantiam; nam, si duratio unius hominis tantum finite superat durationem alterius, et illa quae est minor est finita, etiam altera quae excedit est necessario finita et consequenter non aeterna, quia si finito additur finitum non fit infinitum, sed finitum manet et terminis clau-

duraciones son infinitas, es imposible que por la parte que son infinitas la una supere a la otra, puesto que, al ser ambas infinitas, ambas son eternas y ambas carecen de comienzo; ¿cómo, pues, va a ser la una anterior a la otra y excederla en grado finito? Hay, por tanto, en todo esto una contradicción manifiesta, siendo, por ello, imposible que un hombre creado desde la eternidad no anteceda al hombre engendrado por él con una duración infinita, no pudiendo ser, consecuentemente, infinita la serie de generaciones que de él proceden; y, por el contrario, si se asciende desde cualquier hombre engendrado en el tiempo a través de todos sus progenitores, que son causas accidentalmente subordinadas, no se puede avanzar hasta el infinito.

38. Prescindo de otro argumento antes aludido, a saber, que una realidad sucesiva no puede ser eterna; prescindo también de otros que suelen proponerse en el tema de la eternidad del mundo, los cuales son probables, pero no tienen el mismo valor demostrativo; y prescindo, finalmente, de la respuesta de algunos que creen dar al traste con el razonamiento hecho negando que, en el caso de ser eternas las generaciones de los hombres, tenga que admitirse por necesidad que algún hombre determinado haya sido creado por Dios desde la eternidad o, al menos, algunos —cosa que vendría a ser lo mismo—, de quien o de quienes reciban su origen los demás que han sido producidos por generación humana; efectivamente, esta respuesta, por una parte, no es comprensible por la razón, y, por otra, quedó suficientemente refutada con lo dicho anteriormente. En consecuencia, no resulta inteligible un progreso infinito en las generaciones humanas sin que se llegue jamás a un hombre que sea como el primer padre de los demás, a no ser que se admita que la especie humana no ha sido producida por un principio superior; porque, si ha sido producida, tuvo por fuerza que ser producida en realidad en un individuo determinado; y ese consiguiente no sólo lo denuncia como erróneo la fe, sino que además es evidentemente falso, según quedó probado. Queda, pues, demostrado de esta suerte —sea cual sea el proceso que se siga de los efectos a las causas y de las causas próximas a las remotas esencial o accidentalmente subordinadas— que hay que detenerse necesariamente en alguna causa que no haya sido producida, o bien que no haya sido producida

sum; si vero utraque est infinita, impossibile est quod una excedat alteram ex ea parte qua infinita est, quia, si utraque est infinita, utraque est aeterna, utraque sine initio; quomodo ergo una est anterior altera et excessu finito? Est igitur in omnibus his manifesta repugnantia, et ideo impossibile est ut homo creatus ab aeterno non antecedat hominem a se genitum per infinitam durationem, et ideo series generationum ab illo procedentium nunquam esse potest infinita, et e contrario ascendendo a quolibet homine in tempore genito per omnes progenitores suos, qui sunt causae per accidens subordinatae, non potest progredi in infinitum.

38. Omitto rationem aliam supra tactam, quod res successiva non potest esse aeterna; omitto etiam alias quae fieri solent in materia de aeternitate mundi, quae sunt probabiles, non tamen aeque demonstrant; omitto denique responsionem aliquorum qui putant evertere discursum factum negando, in eo casu in quo generationes hominum essent aeternae, fore necessarium aliquem determinatum hominem esse creatum a Deo ab aeterno vel certe aliquos (quod perinde est), a quo vel a quibus caeteri ducant originem qui per humanam generationem procreati sunt; haec enim responsio et mente concipi non potest et ex superioribus satis refutata est. Unde intelligi non potest infinitus progressus in humanis generationibus, nunquam deveniendo ad aliquem hominem qui sit veluti primus parens caeterorum, nisi ponendo speciem humanam non productam a superiori principio; quia, si producta est, revera in aliquo determinato individuo necessario produci debuit; illud autem consequens non solum in fide est erroneum, sed etiam evidenter falsum, ut probatum est. Sic igitur probatum relinquitur (quocumque modo ab effectibus ad causas, et a causis proximis ad remotas, per se vel per accidens subordinatas progrediamur), ne-

de ese modo concreto, si el proceso se aplica únicamente a un determinado orden, o bien que sea totalmente improducida y ente increado en absoluto, si el proceso de ascensión se realiza absolutamente en el orden total de las causas, o en el universo completo.

39. De la demostración propuesta llego además a la conclusión de que este ente increado debe ser por necesidad una sustancia: porque la sustancia es de suyo anterior al accidente y el accidente tiene siempre como fundamento la sustancia, no siendo posible, por ello, que un accidente sea el primer ente increado o no producido, porque, sea cual sea el ser imaginado, debe existir necesariamente en alguna sustancia; luego con mucha más razón será la sustancia misma increada y no producida. Queda, por tanto, manifiestamente probado con el raciocinio expuesto que ese ente que posee el ser por sí mismo sin causación o dependencia de otro tiene que ser sustancia; si puede, a su vez, concebirse en dicha sustancia algún accidente que sea consecuentemente también increado, por cuanto existe en una sustancia increada, lo trataremos luego al estudiar los atributos divinos, y veremos igualmente después cómo puede demostrarse que esta sustancia increada es inmaterial; porque del solo razonamiento hecho hasta ahora, tomado de la conexión y subordinación de las causas, no parece que pueda inferirse inmediatamente que esa sustancia increada sea absolutamente inmaterial e incorpórea.

40. Ciertamente que de lo dicho podría deducirse con facilidad que esta primera sustancia no puede ser material en cuanto compuesta de esta materia propia de las cosas generables y corruptibles; porque todas las cosas que están compuestas de esta materia exigen necesariamente una causa eficiente, por no tener esta materia de por sí forma alguna innata, al estar sujeta de suyo al cambio de cualquier forma; por eso es necesario que reciba la forma por virtud de un agente, que es la causa del compuesto total de dicha materia y forma; ahora bien, como todo compuesto de esta clase ha sido producido, es legítimo concluir que el ente que no tiene causa eficiente, no está compuesto de esta materia; saber, empero, si la materia misma ha sido producida o no, es cosa que no puede decidirse con solo el raciocinio expuesto.

cessario sistendum esse in aliqua causa non facta, vel tali modo, si tantum in determinato ordine fiat progressio, vel simpliciter improducta et quae absolute sit ens increatum, si ascensus fiat simpliciter in toto ordine causarum, vel in toto universo.

39. Ulterius vero colligo ex demonstratione facta huiusmodi ens increatum necessario esse debere substantiam aliquam; nam substantia ex se est prior accidente semperque accidens in substantia fundatur, unde fieri non potest ut accidens sit primum ens increatum seu non factum, quia quodcumque tale esse fingatur, necessario esse debet in aliqua substantia; ergo multo magis ipsa substantia erit increata et non facta. Itaque manifeste probatur discursu facto illud ens quod ex se habet esse sine effectione aut dependentia ab alio debere esse substantiam; an vero in tali substantia possit intelligi aliquod accidens, quod consequenter etiam increatum sit, utpote existens in substantia increata, dicemus postea inquirendo divina attributa, et similiter postea videbimus quomodo demonstrari possit hanc substantiam increatam esse immaterialem; nam ex solo discursu hactenus facto, sumpto ex connexione et subordinatione causarum, non videtur posse immediate colligi illam substantiam increatam esse omnino immaterialem et incorpoream.

40. Posset quidem optime ac facile ex dictis inferri hanc primam substantiam non posse esse materialem tamquam compositam ex hac materia rerum generabilium et corruptibilium; nam omnes res quae ex hac materia componuntur necessario requirunt efficientem causam, quia haec materia non habet ex se innatam aliquam formam, cum de se sit subiecta mutationi cuiuslibet formae; unde necessario recipit formam ab aliquo efficienti, quod est causa totius compositi ex tali materia et forma; cum igitur omne huiusmodi compositum factum sit, recte concluditur illud ens quod non habet causam efficientem non esse compositum ex hac materia; an vero ipsamet materia facta sit necne, non potest ex solo praedicto discursu definiri.

Además, si esa sustancia increada puede ser material por constar de otra materia, o si puede también ser corpórea como sustancia simple sujeta a la cantidad, según pensó Averroes del cielo; y si, finalmente, el cielo mismo, del que se cree que es ingenerable e incorruptible, es una sustancia producida o no, creo que no puede determinarse solamente con el raciocinio que acabamos de exponer, sino que hay que avanzar más echando mano de otros principios, como luego veremos; hasta ahora, pues, sólo hemos demostrado que existe alguna sustancia increada e inmaterial en el sentido explicado.

Qué se debe juzgar de las opiniones antes expuestas

41. Por lo dicho, finalmente, se evidencia la verdad de la segunda opinión anteriormente expuesta y queda, en consecuencia, demostrado que la primera y la tercera son absolutamente falsas en cuanto a aquello en que convienen, a saber, la posibilidad de demostrar por un medio estrictamente físico la existencia de una sustancia increada ó separada de todas las realidades materiales. En cambio, es verdad aquello en que conviene la tercera con la segunda, es decir, que la demostración metafísica es de suyo suficiente para ello; esto es, en efecto, lo que hemos demostrado en la práctica y con el análisis de ambos medios. En cuanto a la cuarta opinión, si quiere decir que la demostración metafísica depende esencial e intrínsecamente de algún principio o medio puramente físico, como opinan Soncinas y Iavello, es también falsa, puesto que el raciocinio expuesto no tiene, por lo dicho, dependencia alguna. Por eso es también evidente que implica contradicción lo que dice Iavello: que al físico le pertenece demostrar la existencia de la sustancia primera y, en cambio, al metafísico su esencia. En primer lugar, porque el metafísico no recibe del físico su objeto primario; y, sobre todo, porque nosotros no podemos demostrar la existencia de Dios si no es demostrando de algún modo cuál es su esencia, según se verá más claramente por lo que se ha de decir; efectivamente, al demostrar que algunos atributos le convienen a un ente determinado, el cual es el principio de los demás, demostramos la existencia de Dios. Ahora bien, el primero de tales atributos y el más esencial es el que hemos demostrado hasta ahora, a saber, el

Rursus, an illa substantia increata possit esse materialis ut constans ex alia materia, vel etiam an possit esse corporea, ut substantia simplex quantitati subiecta, sicut Averroes de caelo existimavit, ac denique an caelum ipsum, quod ingenerabile creditur et incorruptibile, sit substantia facta necne, non existimo posse ex praedicto solo discursu definiri; sed ulterius progrediendum est, aliis principiis utendo, ut postea videbimus; hactenus ergo solum est demonstratum esse aliquam substantiam increatam et immaterialem in dicto sensu.

Quid de opinionibus supra relatis sentiendum sit

41. Tandem, ex dictis constat veritas secundae opinionis superius relatae, et consequenter ostensum est primam et tertiam absolute falsas esse, quantum ad id in quo conveniunt, scilicet, quod per medium pure physicum possit demonstrari substantia increata abstracta ab omnibus rebus materialibus. Quoad id vero in quo tertia cum secunda convenit, scilicet demonstrationem metaphysicam per se esse ad hoc sufficientem, verum dicit; hoc enim est quod ipso usu et examinatione utriusque medii a nobis est demonstratum. Quarta vero opinio, si intelligat metaphysicam demonstrationem per se et intrinsece pendere ab aliquo principio vel medio pure physico, ut Soncinas et Iavellus sentiunt, falsa etiam est, nam discursus factus nullam dependentiam habet ex dictis. Unde etiam constat repugnantiam involvere quod Iavellus ait, ad physicum pertinere demonstrare substantiam primam esse, ad metaphysicum vero quid sit. Tum quia metaphysicus non accipit a physico suum primarium subiectum; tum maxime quia nos non possumus demonstrare Deum esse nisi demonstrando aliquo modo quid sit, ut ex dicendis clarius patebit; demonstrando enim quaedam attributa convenire cuidam enti, quod est principium caeterorum, demonstramus esse Deum; primum autem ex illis attributis et maxime essentiale est illud quod hactenus

existir por sí y sin la eficiencia de otro, pudiendo todos los demás demostrarse casi únicamente en cuanto tienen conexión con éste, según veremos. Por eso, el demostrar la esencia de Dios le pertenece preferentemente a aquel a quien pertenece demostrar la existencia de un ser que existe por sí mismo o por su esencia y no por otro, y, por el contrario, demuestra con propiedad la existencia de Dios quien demuestra que existe en la realidad algún ente increado; no pueden, pues, repartirse estas tareas entre sí la física y la metafísica, sino que este cometido pertenece en su totalidad a la metafísica. Por su parte, la física —y en este sentido sería verdadera la cuarta sentencia y no se diferenciaría mucho de la segunda— prepara el camino de algún modo y dispone para elaborar la demostración antes propuesta, ya porque a la consideración de la razón de efecto y causa en sí misma ascendemos desde el movimiento y los efectos sensibles y desde la dependencia en el movimiento nos remontamos a la dependencia en el ser y en el origen, mediante la cual llegamos a un ente primero increado; ya también porque, si no con toda evidencia, llegamos al menos con un razonamiento muy probable mediante un procedimiento físico a un motor del cielo separado de éste, a partir del cual el metafísico desarrolla más fácilmente su razonamiento para la investigación, no ya de un primer motor del cielo, sino de un primer eficiente de las cosas, valiéndose de principios proporcionales que son tanto más evidentes cuanto son más abstractos, según explicamos suficientemente.

42. Se responde a los fundamentos en que se apoya el Comentador y, en cuanto al primero, decimos que Aristóteles no demuestra suficientemente en la *Física* la existencia de Dios o los atributos propios de El por solo el movimiento físico, cosa que se demostró ya en parte, y en parte se demostrará en las páginas siguientes, sino que allí demuestra con bastante probabilidad la existencia de un primer motor inmóvil. En cambio, en el lib. II de la *Metafísica* defendió con toda razón y probó la no existencia de un proceso al infinito en las causas eficientes, principio desde el que se llega evidentemente a la conclusión de que es necesario que exista algún ente no producido. Al segundo se responde que la metafísica, por ser la ciencia suprema, puede demostrar la existencia de su objeto, sobre todo al no tratarse de su objeto adecuado, sino del

demonstravimus, scilicet esse a se et sine efficientia ab alio, et caetera omnia in tantum fere demonstrari possunt, in quantum cum hoc connexionem habent, ut videbimus. Unde ad eum maxime pertinet demonstrare quid sit Deus ad quem pertinet demonstrare esse ens a se seu per essentiam et non ab alio, et e converso ille proprie demonstrat Deum esse qui demonstrat esse in rerum natura aliquod ens increatum; non enim possunt haec munera inter se partiri physica et metaphysica, sed totum hoc negotium metaphysicae est. Physica vero (et in hoc sensu esset vera illa quarta sententia et a secunda non discordaret) parat aliquo modo viam et disponit ad praedictam demonstrationem conficiendam, tum quia ex motu et sensibilibus effectibus ascendimus ad considerandam rationem effectus et causae secundum se, et ex dependentia in motu ad dependentiam in esse et origine per quam ad primum ens increatum pervenimus; tum etiam quia, si non omnino evidenti, saltem probabilissimo discursu pervenimus per physicam viam ad motorem caeli ab eo separatum, ex quo facilius metaphysicus discurrit ad inquirendum non iam primum motorem caeli, sed primum factorem rerum, sumendo proportionalia principia tanto evidentiora quanto abstractiora, ut satis declaravimus.

42. Ad fundamenta Commentatoris respondetur, et ad primum, Aristotelem in Physica non satis demonstrasse Deum esse aut propria attributa Dei ex solo motu physico, quod partim ostensum est, partim in sequentibus demonstrabitur, sed ibi satis probabiliter ostendit primum motorem immobilem. In II autem Metaph., recte docuit et probavit non dari processum in infinitum in causis efficientibus, ex quo principio evidenter concluditur necessarium esse aliquod ens non factum. Ad secundum respondetur metaphysicam, cum sit suprema scientia, probare posse suum obiectum esse, maxime cum non de adaequato, sed

objeto primario y de una demostración *a posteriori*, tema del que nos ocupamos antes en la primera demostración.

SECCION II

SI SE PUEDE PROBAR "A POSTERIORI" LA EXISTENCIA DE DIOS DEMOSTRANDO QUE EXISTE ÚNICAMENTE UN SOLO SER INCREADO

1. Aunque en el discurso propuesto en la sección precedente quedó probado con evidencia que no es posible que todos los seres sean producidos, sino que existe alguno no producido, no quedó, sin embargo, suficientemente demostrado con dicho raciocinio el que ese ente sea uno y no muchos. Podría, en efecto, decir alguno que sin duda todo lo que ha sido producido ha sido producido por otro y que siguiendo este proceso hay que detenerse en cada uno de los órdenes de realidades en algún principio no producido, mas no en uno solo e idéntico, sino en muchos, de acuerdo con la diversidad de realidades y de especies, de la misma manera que algunos gentiles establecieron principios de las diversas realidades, como un dios del trigo, otro del vino, etc. También algunos de los herejes defendieron un principio de los espíritus y otro de los cuerpos, o uno de las cosas buenas y otro de las malas, a los que llamaban el bien y el mal sumo, como pasa con los maniqueos y con otros; en consonancia con este falso error, ningún ente, aunque sea increado, sería verdadero Dios de acuerdo con lo que nosotros pretendemos significar mediante esta palabra. Este acaso es el sentido en que dijo el insipiente en su corazón: *No existe Dios,* afirmación que atribuye Cicerón a Diágoras en el lib. I *De natura deor.;* y San Agustín en el lib. III *Cont. litt. Petilian.*, c. 21; *Lactancio,* lib. I, c. 2; Theod., lib. III *De curand. affect. Graec.* Mas, si llegamos a demostrar que este ente increado y esencialmente necesario sólo puede ser numéricamente uno según su naturaleza y esencia, brotará con claridad la consecuencia de que él es la primera causa de todos los demás que existen o pueden existir y que, por tanto, es Dios y, en consecuencia, es el Dios verdadero. Por esto, las demostraciones que suelen aducir filósofos y teólogos para probar la unicidad de Dios partiendo de la infinita perfección de

de primario obiecto sit sermo et de demonstratione a posteriori, de quo supra in prima demonstratione dictum est.

SECTIO II

UTRUM A POSTERIORI DEMONSTRARI POSSIT DEUM ESSE, OSTENDENDO UNUM TANTUM ESSE INCREATUM ENS

1. Quamquam discursu facto praecedenti sectione evidenter probatum sit non posse omnia entia esse facta, sed aliquod esse non factum, quod vero hoc sit unum et non plura nondum est illa ratiocinatione conclusum. Dicere enim posset aliquis omne quidem quod factum est ab alio factum esse, et in hoc progressu sistendum esse in singulis rerum ordinibus in aliquo principio non facto, non tamen in uno et eodem, sed in pluribus pro rerum et specierum diversitate, quo modo nonnulli gentium posuerunt diversarum rerum principia, ut unum deum frumenti, alium vini; etc. Ex haereticis etiam quidam posuerunt unum principium spirituum et aliud corporum, vel unum bonarum rerum et aliud malarum, quae summum bonum et malum appellabant, ut manichaei et similes. Iuxta quem falsum errorem nullum ens, etiamsi sit increatum, esset verus Deus secundum illud quod per hanc vocem nos significare intendimus. Et fortasse in hoc sensu dixit insipiens ille in corde suo: *Non est Deus,* quod tribuit Diagorae Cicero, lib. I De Natura Deor.; et August., lib. III cont. litter. Petilian., c. 21; Lactan., lib. I, c. 2; Theod., lib. III De curand. affect. Graec. Si autem ostenderimus hoc ens increatum ac per se necessarium tantum esse posse unum numero secundum naturam et essentiam, fiet plane consequens illud esse primam causam caeterorum omnium quae sunt vel esse possunt, atque adeo esse Deum et consequenter esse verum Deum. Quapropter demonstrationes quae a philosophis ac theologis afferri solent ad pro-

la naturaleza divina, aunque por otro concepto sean magníficas, según luego veremos, de momento, sin embargo, no tienen para nosotros utilidad alguna, puesto que suponen como ya probada la existencia de Dios en la realidad, esto es, la existencia de un ente dotado de perfección infinita en su esencia y naturaleza, cosa que nosotros no hemos probado todavía, sino que hemos probado solamente la existencia de un ser esencialmente necesario por cuanto posee el ser por sí mismo.

2. Acaso por este motivo no faltaron tampoco entre los católicos y teólogos quienes afirmasen la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios, como Pedro de Ailly, *In I*, q. 3, a. 2 y 3, donde comienza por esforzarse en responder a la demostración con que se prueba la existencia de un ente *a se* e increado; con todo, no dice nada que aparezca como aceptable o verosímil, a lo que sea preciso responder. Afirma luego que, aunque se conceda que se demuestra la existencia de un ente *a se*, no se demuestra, sin embargo, que ese ente es uno solo y, por tanto, tampoco se puede demostrar la existencia de Dios. Incluso afirma que, aunque se demuestre o admita que existe un ser increado que es la causa primera eficiente de todas las cosas que han sido producidas, no obstante, no se llega a concluir con evidencia que ese ser sea Dios; porque de esto no se deduce que sea la causa primera de todas las cosas que existen, ya que alguien podría afirmar que existen muchos entes no producidos, y que entre ellos se da un ente superior, el cual, aunque no sea la causa eficiente, es, sin embargo, el fin de otro ente increado, y con el mismo motivo podrían concebirse muchos entes increados que no guardan entre sí ninguna relación de causalidad, como pasa entre dos ángeles, de los que algunos afirmaron que eran entes de por sí necesarios. A esta opinión, a saber, la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios, se adhirió también el Rabbi Moisés en el lib. VI de su *Philosophia*, c. 6, y asimismo algunos filósofos, según refiere Santo Tomás en el lib. I *cont. Gent.*, c. 11 y 12, y q. 10 *De Verit.*, a. 12.

3. Otros, en cambio, partiendo de un fundamento completamente opuesto, afirmaron también la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios por tratarse de una verdad evidente. Esta parece ser la sentencia de San Anselmo en el *Proslogio*, c. 2 y 3, y en el lib. *Contra insipientem*. Lo mismo se sugiere en los

bandam unitatem Dei ex infinita perfectione divinae naturae, licet alias sint optimae, ut postea videbimus, nunc tamen nobis deservire non possunt, quia supponunt ut iam probatum esse in rerum natura Deum, hoc est, ens quoddam infinitae perfectionis in essentia et natura, quod nondum nos probavimus, sed solum esse ens per se necessarium, utpote ex se habens esse.

2. Et ob hanc fortasse causam non defuerunt etiam ex catholicis et theologis qui dicerent non posse demonstrari Deum esse, ut Petrus de Aliaco, In I, q. 3, a. 2 et 3, ubi primum nititur respondere ad demonstrationem qua probatur dari aliquod ens a se et increatum; sed nihil dicit apparens aut verisimile, cui respondere oporteat. Deinde ait, licet concedatur demonstrari esse aliquod ens a se, non tamen demonstrari illud esse unum tantum, et ideo nec demonstrari posse Deum esse. Immo ait quod, licet demonstretur vel admittatur dari unum quoddam ens increatum, quod sit prima causa efficiens omnium quae facta sunt, nihilominus non inferri evidenter illud esse Deum; quia inde non sequitur esse primam causam omnium quae sunt, quia posset quis dicere dari plura entia non facta et inter ea dari aliud ens superius, quod, licet non sit efficiens, sit tamen finis alterius entis increati, et eadem ratione fingi possent plura entia increata nullum ordinem causae inter se habentia, sicut sunt duo angeli, quos aliqui posuerunt entia per se necessaria. Et in hac opinione, scilicet non posse demonstrari Deum esse, fuit etiam Rabbi Moyses, lib. VI suae Philosophiae, c. 6, et nonnulli etiam philosophi, ut meminit D. Thom., I cont. Gent., c. 11 et 12, et q. 10 de Veritate, a. 12.

3. Alii vero, ex fundamento extreme contrario, dixerunt etiam non posse demonstrari Deum esse, quia id est per se notum. Cuius sententiae videtur fuisse Anselm., in Proslog., c. 2 et 3, et lib. Contra insipientem. Et insinuatur in Commentariis

Comentarios sobre Job atribuidos a San Jerónimo, c. 36, a propósito de aquellas palabras: *todos los hombres ven a Dios*, y sobre el Salmo 95, acerca de aquellas palabras: *fijó el orbe de la tierra, el cual no se moverá.* La apoya también el Damasceno en el lib. I *De Fide*, c. 1 y 3, donde afirma que el conocimiento de Dios ha sido infundido naturalmente a los hombres; aunque esto lo expone Santo Tomás en el pasaje anterior y en I, q. 2, a. 1, de suerte que al hombre le ha sido infundido naturalmente algo en virtud de lo cual puede llegar al conocimiento de Dios, y San Jerónimo podría explicarse de la misma manera. En cambio, respecto de San Anselmo, confiesa Santo Tomás que defendió tal sentencia, habiéndole seguido el Abulense, en c. 6 *Exod.*, q. 2; empero, la falsedad de esta sentencia quedará también al descubierto por el desarrollo de la sección, según haremos notar en el fin de la misma.

Solución de la cuestión

4. Hay que afirmar, por tanto, que es posible demostrar con evidencia que el ente que es esencialmente necesario es la fuente o causa eficiente de las demás realidades y que, por tanto, es uno solamente; y de esta suerte se demuestra con evidencia la existencia de Dios. Para comprender esta afirmación y la consecuencia entre sus miembros, hay que dar por supuesto qué es lo que todos entienden por el nombre de Dios; pues, aunque Dios por su simplicidad e infinitud no pueda ser definido ni exactamente descrito por nosotros que le conocemos imperfectamente, con todo, para poder aplicarle el raciocinio es necesario al menos concebir de antemano y presuponer qué es lo que se significa con tal palabra. Es preciso, sin embargo, evitar dos extremos al explicar la significación de este término: el uno es no poner en esa descripción todas las características o atributos de Dios, ya porque, en otro caso, nunca podría llegar a concluirse la existencia de Dios, si no se demostraban previamente todos los atributos de Dios respecto de algún ser, cosa que está en contra de la costumbre y modo de pensar general; ya también porque hay muchas propiedades de Dios mucho más difíciles de conocer que su propia existencia.

Hieronymo attributis super Iob, c. 36, circa illa verba: *Omnes homines vident Deum*, et super Ps. 95, in ea verba: *Correxit orbem terrae, qui non commovebitur.* Favet item Damascenus, lib. I de Fide, c. 1 et 3, ubi ait Dei cognitionem naturaliter esse hominibus insertam; sed hoc a S. Thoma supra et I, q. 2, a. 1, ita exponitur, quod homini sit naturaliter insertum aliquid ex quo possit in Dei cognitionem devenire, et eodem modo posset exponi Hieronymus. De Anselmo autem D. Thom. fatetur fuisse illius sententiae, quem secutus est Abulens., in c. 6 Exod., q. 2. Sed quod haec sententia falsa etiam sit constabit ex discursu sectionis, ut in fine eius adnotabimus.

Resolutio quaestionis

4. Dicendum ergo est demonstrari evidenter posse illud ens quod est per se necessarium esse fontem seu causam efficientem rerum caeterarum ac proinde esse tantum unum; atque ita evidenter demonstrari Deum esse. Ut intelligatur haec assertio et consecutio inter partes eius, oportet supponere quid omnes intelligant nomine Dei; quamquam enim Deus propter suam simplicitatem et infinitatem definiri non possit nec etiam exacte a nobis describi, qui imperfecte illum concipimus, tamen, ut de illo ratiocinari possimus, necesse est saltem praeconcipere et praesupponere quid hac voce significetur. Oportet tamen in explicanda hac vocis significatione duo extrema vitare: unum est, ne in tali descriptione ponamus omnes conditiones seu attributa Dei, tum quia alias nunquam posset concludi Deum esse, nisi prius demonstrarentur omnia attributa Dei de aliquo ente, quod est contra omnium consuetudinem et conceptionem; tum etiam quia multae sunt proprietates Dei, quae multo difficilius cognoscuntur quam quod Deus sit.

5. El otro extremo es que no apliquemos este nombre a cualquier propiedad que nos parezca ser propia de Dios; como, por ejemplo, es propio de Dios el ser el más digno entre todos los entes, diciendo, por eso, algunos que con el nombre de Dios no se significa sino el ente más perfecto de todos. Pero esto no basta para explicar el concepto o significación de Dios; porque, aunque alguno pensase que sólo existe en la realidad este mundo corpóreo y que en él el cielo o el hombre son el más perfecto de todos los seres, no se vería obligado a opinar de inmediato que el cielo o el hombre fuesen el Dios de este mundo, si, por otro concepto, no admitiese que existían en ellos las propiedades de Dios. De igual modo puede atribuirse a Dios el ser el primer motor del cielo; no obstante, no se afirmaría legítimamente por ello que con el nombre de Dios se significaba únicamente el primer motor del cielo en cuanto tal, porque, si en su concepto no se incluye más que ser el primer motor del cielo, no por eso sería Dios. Esto mismo afirmo respecto del atributo que consiste en ser el ente necesario o el ente *a se*, puesto que también este atributo en sí considerado no es suficiente para dar pleno contenido al concepto que pretendemos significar con el nombre de Dios; porque, como poco antes he dicho, si hubiese muchos entes esencialmente necesarios, ninguno de ellos sería un ente tal como el que pretendemos significar con el nombre de Dios. Por consiguiente, esta palabra significa un ente nobilísimo que, por una parte, supera a todos los demás y del que, por otra parte, dependen todas las demás cosas como de su primer autor, al cual, por tanto, hay que adorar y venerar como a divinidad suprema; éste es, en efecto, el concepto vulgar y como primero que todos formamos de Dios al oír el nombre de Dios. Por eso, para demostrar la existencia de Dios no basta con probar la existencia en la realidad de un ente necesario y *a se*, si no se prueba también que es único y con tales características que sea la fuente de todo ser, del cual depende y del cual lo reciben todos los demás que participan de algún modo del mismo ser. Una vez demostrado esto, queda suficientemente probada la existencia de Dios, puesto que los atributos restantes que se hallan en necesaria conexión con tal ente han de ser demostrados después.

5. Aliud extremum est ne nomen hoc accommodemus cuilibet proprietati quae Dei propria esse videatur; ut, verbi gratia, proprium Dei est esse inter omnia entia maxime dignissimum; dicunt ergo aliqui nomine Dei nihil aliud significari quam ens perfectissimum omnium. Sed hoc non satis est ad rationem seu significationem Dei declarandam; nam, etiamsi quis fingeret tantum esse in rebus hunc mundum corporeum et in eo caelum vel hominem esse nobilissimum omnium entium, non statim existimaret caelum aut hominem esse Deum huius mundi, nisi alias Dei proprietates in eis esse crederet. Similiter attribui potest Deo quod sit primus motor caeli; non tamen propterea recte dicetur nomine Dei solum significari primum motorem caeli, ut talis est, quia, si nihil aliud haberet quam esse primum motorem caeli, non ideo Deus esset. Et idem dico de hoc attributo quod est esse ens necessarium aut ens a se, quia hoc etiam attributum per se sumptum non satis est ad explendum conceptum quem nomine Dei significare intendimus; nam, ut paulo antea dicebam, si plura essent entia per se necessaria, nullum illorum esset tale ens quale nos significare intendimus nomine Dei. Significat ergo hoc nomen quoddam nobilissimum ens quod et reliqua omnia superat et ab eo tamquam a primo auctore reliqua omnia pendent, quod proinde ut supremum numen colendum est ac venerandum; hic enim est vulgaris et quasi primus conceptus quem omnes de Deo formamus, audito nomine Dei. Et ideo ad demonstrandum Deum esse non satis est ostendere dari in rerum natura ens quoddam necessarium et a se, nisi etiam probetur illud esse unicum et tale ut sit fons totius esse, a quo pendent et illud recipiunt omnia quae ipsum esse quoquo modo participant. Hoc autem demonstrato, sufficienter ostenditur Deum esse; nam reliqua eius attributa quae cum huiusmodi ente necessariam connexionem habent, postea demonstranda sunt.

6. *Qué grado de certeza hay en la afirmación precedente.*— En consecuencia, la afirmación explicada de esta suerte no sólo es verdadera, sino que también les pareció a los teólogos dotada de tal grado de certeza, que condenan como errónea la doctrina del Aliacense. Y no les falta razón, pues se opone a la sentencia de San Pablo en *ad Rom., 1: lo que es manifiesto de Dios, les ha sido dado a conocer; pues Dios se lo ha manifestado.* Califica como manifiesto respecto de Dios aquello que puede conocerse de El por la luz natural, lo cual tiene que ser, por lo menos, que El existe, puesto que, de ignorarse esto, nada en absoluto se conocería de Dios. Y al declarar el modo de manifestación, añade: *pues lo invisible de El se nos hace visible intelectualmente mediante las cosas que han sido producidas, partiendo de las criaturas del mundo; y también su virtud y divinidad sempiterna, de suerte que no pueden ser excusados, porque, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como Dios.* De estas palabras se deduce con claridad que puede adquirirse por las criaturas un conocimiento tal de Dios, que convierta en inexcusables a los hombres si o no admiten su existencia, o no se preocupan de adorarlo. Mas el que tal conocimiento sea en sí evidente, no parece deducirse tan claramente de esas palabras; porque con frecuencia un conocimiento inferior al evidente basta para obligar al hombre y para convertirle en inexcusable, si no obra en consonancia con él. No obstante, si se ponderan con atención las palabras de San Pablo, dan a entender suficientemente la evidencia del conocimiento, como, por ejemplo, aquellas: *se manifestó en aquellas cosas* y *se nos hace visible intelectualmente.* Un testimonio similar hay en Salomón, *Sabid.*, 13, donde se reprende a los que ignoran al verdadero Dios: *son vanos* —dice— *todos los hombres en los que no existe el conocimiento de Dios y que no han podido comprender partiendo de las cosas que parecen buenas al que lo es, ni, fijándose en las obras, llegaron a conocer quién es su artífice;* y más abajo: *pues por la magnitud de la disposición del mundo visible y de la criatura podrá resultar intelectualmente comprensible su creador.* Esto mismo está indicado en aquellas palabras del Salmo 18: *los cielos cantan la gloria de Dios,* como expone ampliamente el Crisóstomo en sus homilías 9 y 10 al pueblo. Y en este mismo sentido explica San Gregorio aquellas palabras de Job, 36: *todos los hombres, cuantos tienen*

6. *Quanta certitudo in praecedenti assertione.*— Assertio igitur sic declarata non solum vera, sed etiam ita certa theologis visa est, ut doctrinam Aliaci erroris damnent. Et non immerito, nam pugnat cum sententia Pauli ad Rom., 1: *Quod notum est Dei, manifestum est illis; Deus enim ipsis manifestavit.* Vocat autem notum Dei id quod naturali lumine de illo innotescere potest, quod saltem esse oportet ipsum esse, nam, si hoc ignoretur, nihil prorsus de Deo cognoscetur. Declarans autem hunc manifestationis modum subdit: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles, quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.* Ex quibus verbis manifeste colligitur talem posse cognitionem Dei ex creaturis haberi, ut homines inexcusabiles reddat, si vel Deum esse non assentiantur, vel illum colere negligant. Quod autem illa cognitio in se sit evidens, non videtur ex illis verbis tam aperte colligi; nam saepe minor cognitio quam evidens sufficit ad obligandum hominem et ut illum inexcusabilem reddat, nisi iuxta illam operetur. Nihilominus tamen, si verba Pauli attente ponderentur, satis indicant evidentem cognitionem, ut sunt illa: *Manifestum est in illis* et *intellecta conspiciuntur.* Et simile testimonium est apud Salomonem, Sap., 13, ubi reprehenduntur qui verum Deum ignorant: *Vani* (inquit) *sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei, et de his quae videntur bona non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex;* et infra: *A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator eorum videri.* Idem indicatur verbis illis Ps. 18: *Caeli enarrant gloriam Dei,* ut late exponit Chrysost., hom. 9 et 10 ad populum. Et eodem sensu declarat Gregor. verba illa Iob, 36: *Omnes homines vident eum, unusquisque*

capacidad para penetrar lejos, lo ven, en el lib. XXVII *Moral.,* c. 2; y esto mismo sienten, finalmente, los Padres de la Iglesia, cuya enumeración en este momento me parece ajena del fin de la metafísica. Sin embargo, aduciré algunos testimonios probando racionalmente la afirmación propuesta, la cual no es posible demostrarla mejor que aportando los argumentos con que se prueba dicha verdad.

Primera demostración de que existe Dios

7. Dos son, pues, los caminos principales que se ofrecen para demostrar esto. El uno es completamente *a posteriori* y partiendo de los efectos; el otro es inmediatamente *a priori,* aunque remotamente sea también *a posteriori,* como explicaré luego. El primer camino ha sido más usado por los Santos Padres y está más de acuerdo con San Pablo y Salomón en los pasajes citados, significándoselo de un modo especial en aquellas palabras del Sabio: *por la magnitud de la disposición del mundo visible y de la criatura,* esto es, *por la magnitud y por la disposición visible o hermosura de las criaturas.* Partiendo de tales palabras, podemos elaborar un argumento de esta suerte, porque, aunque cada uno de los efectos, tomados y considerados en sí, no demuestren que es uno solo e idéntico el que ha producido todas las cosas, sin embargo la hermosura del universo en su totalidad y la admirable conexión y orden de todas las cosas que en él existen manifiestan suficientemente que existe un solo ente primero por el cual son gobernadas todas las cosas y al que deben su origen. Este argumento lo tocó Santo Tomás en el lib. I *cont. Gent.,* c. 13, tomándolo del Damasceno, lib. I *De Fide,* c. 3; y Gregorio, XXVI *Moral.,* c. 8; y el Crisóstomo, Homilía 4, *In Genesim,* y expresamente Dionisio Areopagita, en el c. 7 *De Divinis nominibus,* afirma que Dios es conocido por la ordenadísima disposición de todas las criaturas; lo usó también Agustín en el lib. XI *De Civit. Dei,* c. 4; y Justino al ser interrogado en la q. 16 *Gentium, ¿por dónde puede llegarse a conocer en absoluto si existe Dios?,* respondió con elegancia y brevedad: *por la disposición, constitución y estabilidad de las cosas que existen.* Por eso dice magníficamente Eusebio de Cesarea en el lib. VII *De Praeparat. Evangel.,* c. 2: *Igual que es imposible una casa sin arquitecto o una*

intuetur procul, lib. *XXVII Moral.,* c. 2; ac denique idem sentiunt Ecclesiae Patres, quos nunc referre videtur a metaphysico instituto alienum; insinuabo tamen nonnulla testimonia probando ratione assertionem positam, quae non potest melius ostendi quam afferendo demonstrationes quibus dicta veritas probetur.

Prima demonstratio quod Deus sit

7. Duae igitur occurrunt viae praecipuae ad hoc ostendendum. Una est omnino a posteriori et ex effectibus; altera est proxime a priori, quamvis remote sit etiam a posteriori, ut postea declarabo. Prior via est magis usitata a sanctis Patribus, magisque consentanea Paulo et Salomoni in locis citatis, et potissime significatur in verbis illis Sapientis: *A magnitudine speciei et creaturae,* id est, *a magnitudine et specie seu pulchritudine creaturarum.* Ex quibus verbis possumus in hunc modum rationem formare, nam, licet singuli effectus per se sumpti et considerati non ostendant unum et eumdem esse omnium factorem, tamen totius universi pulchritudo omniumque rerum quae in eo sunt mirabilis connexio et ordo satis declarant esse unum primum ens, a quo omnia gubernantur et originem ducunt. Hanc rationem attigit D. Thom., lib. I cont. Gent., c. 13, ex Damasceno, lib. 1 de Fide, c. 3; et Gregor., XXVI Moral., c. 8; et Chrysostom., hom. 4 in Genesim; et expresse Dionysius Areopagita, c. 7 de Divinis nominibus, dicit Deum cognosci ex creaturarum omnium ordinatissima dispositione; quod usurpavit etiam August., lib. XI de Civit., c. 4; et Iustinus, interrogatus, q. 16 Gentium: *Unde sciri potest sitne Deus omnino,* eleganter ac breviter respondit *ex eorum quae sunt, concretione, constitutione ac stabilitate.* Unde optime Eusebius Caesariensis, lib. VII de Praeparat. Evangel., c. 2: *Sicut domus*

tela sin tejedor, del mismo modo también lo es este universo sin autor. Y Gregorio Nacianceno, en su sermón segundo *De Theolog.,* se vale del ejemplo de la cítara o de su armonía dotada de maravilloso concierto y hermosura. Porque igual que ésta no es comprensible sin un autor o artífice, tampoco lo es la disposición en sumo grado acomodada de este universo sin Dios. Finalmente, sugirió este argumento el Filósofo, en el lib. XII de la *Metafísica,* c. 2, con aquellas palabras: *pues ¿de qué modo va a existir el orden, si no existe algo eterno, separado e imperecedero?* Y lo desarrolla con más extensión en el c. 10, donde acude también al ejemplo de una casa y de una familia bien ordenada y al ejemplo de un ejército, que no puede estar ordenado, si le falta el caudillo. Había tocado el mismo argumento en el lib. I, c. 3 y 4.

8. *Evasivas del argumento propuesto.*— Para comprender mejor la fuerza de este argumento, hay que analizarlo con más detención. En efecto, podría decir alguien que desde este efecto se consigue a lo más la existencia de un único gobernador de todas las cosas, pero no la de un creador. Podría decir, además, que no es uno solo por naturaleza o entidad, sino por acuerdo mutuo, como si muchos artífices se pusieran de acuerdo para construir un edificio. Además, este razonamiento no tiene cabida en las realidades completamente espirituales, puesto que de éstas no nos consta con evidencia qué grado de unión guardan, ya entre sí, ya con las otras realidades de este mundo visible. Finalmente, si alguno imagina que además de este mundo visible existe otro que no tiene lazo de unión alguno con él y que su creador es también increado, pero que, no obstante, es un ente distinto del que ha creado y gobierna este mundo, no podrá ser convencido, sin duda, mediante el razonamiento que acabamos de exponer; por consiguiente, partiendo de los efectos al alcance de nuestra experiencia, no podemos llegar a demostrar con suficiente convicción que existe sólo un único ser increado, el cual es el principio de todas las demás cosas que existen en la realidad, ya sea en este mundo, ya en otro. Así, pues, la fuerza del raciocinio expuesto parece depender del examen de estas cosas, de suerte que comprenda totalmente todos los seres, concluyendo que de entre todos es uno solo el primero y la fuente de los demás; a este ente, pues, le llamamos Dios.

(inquit) *sine artifice aut pannus sine texente fieri non potest, ita neque universum hoc sine auctore.* Gregorius vero Nazianzenus, oratione II de Theolog., exemplo utitur cytharae aut concentus eius ordinatissime ac pulcherrime constituti. Nam sicut is non posset intelligi sine aliquo auctore vel artifice, ita neque huius universi aptissima constitutio sine Deo. Tandem, rationem hanc insinuavit Philosophus, lib. XII Metaph., c. 2, in illis verbis: *Quo namque pacto ordo erit, non existente aliquo perpetuo, separato ac permanenti?* Eamque latius prosequitur, c. 10, ubi etiam utitur exemplo domus et familiae recte ordinatae et exemplo exercitus, qui sine duce ordinatus esse non potest. Eamdem tetigerat lib. I, c. 3 et 4.

8. *Evasiones rationis factae.*— Ut autem vis huius rationis magis perspiciatur, amplius expendenda est. Dicere enim posset aliquis ex hoc effectu ad summum haberi unum esse omnium gubernatorem, non tamen conditorem. Deinde dicere posset illum esse unum non natura seu entitate, sed consensione, ut si plures artifices ad unum aedificium construendum convenirent. Praeterea hic discursus non habet locum in rebus pure spiritualibus, nam de illis nobis evidenter non constat quantam connexionem habeant, vel inter se, vel cum aliis rebus huius mundi visibilis. Denique, si quis fingat praeter hunc mundum visibilem esse alium nullam connexionem cum hoc habentem eiusque conditorem esse etiam increatum, ens distinctum tamen ab eo qui hunc mundum condidit ac gubernat, non poterit quidem praedicta ratiocinatione convinci; ergo ex effectibus quos nos experimur non satis possumus convincere esse unicum tantum ens increatum, quod sit principium caeterorum omnium quae in rebus existunt, sive in hoc mundo, sive in alio. Ex horum itaque expositione videtur pendere dictae rationis vis, ut universe omnia entia comprehendat et inter omnia unum tantum primum et aliorum fontem esse concludat; huiusmodi enim ens appellamus Deum.

Refutación de la primera evasiva y demostración de que el origen de todo el orbe sensible se debe a un solo eficiente

9. Por tanto, a la primera objeción, o mejor evasiva, me agrada responder, en primer lugar, con las palabras de Lactancio en el lib. I *De Falsa Religione*, c. 2: *Nadie hay tan ignorante, de tan salvajes costumbres, que alzando los ojos al cielo, aunque no llegue a saber por providencia de qué Dios está regido este mundo que contempla, no comprenda, sin embargo, que existe una providencia, fijándose en la magnitud de las cosas mismas, su movimiento, su disposición, su constancia, su utilidad, su hermosura, su armonía; y que no es posible que lo que se halla dispuesto con un plan tan admirable no haya sido creado de acuerdo con una intención superior.* En las últimas palabras da a entender elegantemente que del gobierno del mundo se infiere legítimamente su creación, puesto que es imposible que sea gobernado, a no ser por Aquel por cuyo consejo y potencia ha sido creado. Pues, precisamente, se halla dispuesto de un modo y con un plan admirable, y se conserva con maravillosa conexión y sucesión de las realidades que lo componen, porque ha sido dispuesto por el sapientísimo artífice del modo que era preciso en orden a tal gobierno y conservación. Así, pues, de la conexión y operación mutua de las cosas del universo, no sólo se concluye que es único quien lo gobierna, sino también que es único el que lo ha producido.

10. Se explica además esto haciendo un breve recorrido por toda la realidad de que consta este universo. En primer lugar, respecto de todas las especies de cosas generables y corruptibles quedó demostrado más arriba que no puede pensarse que posean el ser por sí mismas mediante la sola sucesión de un individuo a partir de otro, sino que es necesario que cada una de las especies haya sido producida en un individuo concreto por alguna causa superior. Esto, al menos en lo que respecta a los compuestos mismos y a las formas materiales, resulta evidente por lo dicho en la sección anterior; en cambio, por lo que se refiere a la materia misma, no tiene valor el argumento allí expuesto; la prueba, sin embargo, se toma de lo dicho antes sobre la creación, en la disp. XXII, a saber, porque el existir por sí mismo es la perfección máxima; por tanto,

Prima evasio refellitur et emanatio totius orbis sensibilis ab uno efficienti ostenditur

9. Ad primam igitur obiectionem vel potius evasionem, imprimis respondere libet verbis Lactantii, lib. I de Falsa religione, c. 2: *Nemo est tam rudis, tam feris moribus, qui oculos suos in caelum tollens, tametsi nesciat cuius Dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, aliquam tamen esse non intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione; nec possit fieri quin id quod mirabili ratione constat, consilio maiori aliquo sit instructum.* In quibus postremis verbis eleganter indicat ex gubernatione recte colligi procreationem, quia non potest universum gubernari nisi ab eo cuius consilio et potentia conditum fuit. Ideo enim mirabili modo et ratione constat et mira rerum connexione et successione conservatur, quia a sapientissimo artifice ita instructum fuit, prout ad talem gubernationem et conservationem oportebat. Sic igitur ex connexione mutuaque operatione rerum universi non tantum colligitur unus universi gubernator, sed etiam effector.

10. Quod praeterea declaratur breviter discurrendo per omnes res ex quibus hoc universum constat. Et imprimis de speciebus omnibus rerum generabilium et corruptibilium supra ostensum est non posse existimari quod a se habeant esse per solam successionem unius individui ab alio, sed necessarium esse ut unaquaeque species in aliquo individuo ab aliqua superiori causa effecta sit. Quod saltem quoad ipsa composita et quoad formas materiales fit evidens ex dictis in superiori sectione; quoad ipsam vero materiam non procedit ratio ibi facta; sumitur tamen probatio ex dictis supra de creatione, disp. XXII, scilicet, quia esse a se est maxima perfectio;

si ni siquiera le compete al supuesto sustancial, mucho menos le podrá convenir a la materia prima.

11. *Respuesta a una objeción.*— Igualmente, porque si ninguna forma sustancial es esencialmente innata a la materia prima al margen de toda producción, tampoco la materia prima puede tener de por sí entidad actual sin haberla recibido de algún agente, puesto que por su naturaleza requiere la forma y depende de ella; por consiguiente, no exige existir más que en el compuesto y bajo la forma; luego no puede tener de por sí el ser y esperar, en cambio, que la forma le venga del agente. La consecuencia es clara, porque si existe de por sí, existe necesariamente, aunque el agente no produzca nada; y el agente podría no producir forma alguna, puesto que la produce libremente, según luego diremos. Más aún, si la materia poseyese de suyo el ser, sería necesariamente eterna; y el agente extrínseco no hubiese podido infundirle desde la eternidad ninguna forma propia de las realidades corruptibles, a no ser, por ventura, que hubiese conservado en ella a través de una duración infinita la misma forma que le había infundido desde la eternidad, según se echa de ver por lo dicho en la sección anterior; mas ninguno que tenga uso de razón podrá llegar a pensar que el autor de este mundo inferior —sea quien sea— está obligado a inducir desde la eternidad en la materia una forma determinada que habría de conservar a través de una duración infinita; ni filósofo alguno, ni siquiera de los que opinaron que el mundo existía desde la eternidad, llegó a imaginar que este mundo inferior había sido eterno de tal modo que hubiese comenzado a durar en alguno o algunos individuos determinados a través de la eternidad antes de que en él se hubiesen comenzado las generaciones y corrupciones. Por tanto, si ninguna forma considerada en concreto se encuentra necesariamente en la materia, tampoco, en consecuencia, es producida necesariamente ninguna en ella por el agente, sobre todo desde la eternidad; luego tampoco la materia puede tener de por sí un ser necesario y eterno. Podrá decirse que este argumento tiene eficacia si se da por supuesto que la materia depende por su naturaleza de la forma, cosa, sin embargo, que no es evidente. Mi respuesta es que, incluso prescindiendo de una dependencia rigurosa, por el hecho mismo de que la materia exige por su naturaleza la forma y no

ergo si haec non convenit formae nec supposito substantiali, multo minus potest convenire materiae primae.

11. *Obiectioni satisfit.*— Item, quia, si nulla forma substantialis est ex se innata materiae primae absque ulla effectione, neque ipsa materia prima potest ex se habere actualem entitatem non receptam ab aliquo agente, quia natura sua postulat formam et ab ea pendet; ergo non postulat esse nisi in composito et sub forma; ergo non potest ex se habere esse, formam vero expectare ab agente. Patet consequentia, quia, si ex se est, necessario est, etiamsi agens nihil efficiat; posset autem agens nullam formam efficere, cum libere illam faciat, ut postea dicemus. Immo si materia ex se haberet esse, necessario esset aeterna; agens autem extrinsecum non potuisset ab aeterno formam aliquam rerum corruptibilium in illam inducere, nisi fortasse per infinitam durationem in ea conservaret formam quam ex aeternitate in illam induxerat, ut patet ex dictis sectione praecedenti; nullus autem sanae mentis excogitare potest auctorem huius mundi inferioris (quicumque ille sit) necessitari ad inducendam in materiam ab aeterno aliquam certam formam, quam per infinitam durationem in ea conservaret; neque ullus philosophus, etiam ex his qui existimarunt mundum esse ab aeterno, finxit ita fuisse aeternum hunc inferiorem mundum corruptibilem, ut in aliquo vel aliquibus determinatis individuis prius per aeternitatem duraverit quam inchoatae in illo fuerint generationes et corruptiones. Si ergo nulla forma determinate sumpta necessario inest materiae, ergo nulla necessario fit in illa ab agente, praesertim ex aeternitate; ergo neque illa potest ex se habere esse necessarium et aeternum. Dices rationem hanc procedere supponendo materiam natura sua pendere a forma, quod tamen non est evidens. Respondeo, etiam seclusa rigorosa dependentia, hoc ipso quod materia natura sua postulat formam et sine illa

puede existir sin ella, si no es en un estado en grado sumo preternatural —cosa que nadie puede negar— concluye suficientemente que es algo por completo extraño a la naturaleza de la materia el poseer el ser por sí misma y recibir, en cambio, del agente la forma. Es lo mismo que enseñan con todo derecho los filósofos en el problema del alma: que no es natural al alma racional existir con anterioridad al cuerpo, puesto que por su naturaleza exige existir en el cuerpo, aunque no dependa del cuerpo; por eso, aunque pueda permanecer fuera del cuerpo, no obstante en ese caso se halla en un estado preternatural. Con este argumento se concluye también legítimamente que el alma racional no posee de suyo un ser necesario y eterno.

12. *De lo dicho se deduce la prueba de la conclusión respecto de las realidades sublunares.*—De esto, pues, se concluye con todo derecho que todas las realidades contenidas bajo el cielo han sido creadas por un agente superior. Resulta de aquí, en primer lugar, que los cuatro elementos simples han sido producidos por un solo e idéntico autor, a saber, por aquel mismo por quien han sido dispuestos y ordenados según era conveniente para la conservación y gobierno de todo el universo. Porque, igual que han sido creados por este fin, a saber, por el bien del universo y en orden también a las generaciones de los cuerpos compuestos, como diré en seguida, del mismo modo fueron creados también en una proporción que estuviese acorde con ella; quiero decir, no sólo en proporción de magnitud, sino también de cualidad y de semejanza o diferencia natural; por tanto, fue necesario que fuese uno mismo el autor de todas las cosas, ya que, en otro caso, esa proporción y relación no cabría bajo una intención única. Se deduce también, además, que el mismo que fue el creador de los elementos ha sido igualmente no sólo el encargado de gobernar, sino también el encargado de crear los compuestos que resultan de dichos elementos por generación. Sin duda alguna, no es necesario que todos los cuerpos compuestos hayan sido producidos inmediatamente por el autor único del universo; más aún, si esto se entiende de la producción llevada a cabo mediante una creación propia e inmediata, no sólo no es necesario, sino que tampoco es verdadero, porque, incluso de acuerdo con la Sagrada Escritura, Dios produjo los cuerpos compuestos a partir de los elementos creados anteriormente, pro-

esse non potest nisi in statu maxime praeternaturali (quod nemo negare potest), satis concludi esse prorsus alienum a natura materiae habere esse a se et expectare formam ab agente. Sicut in materia de anima recte docent philosophi non esse naturale animae rationali esse ante corpus, quia natura sua postulat esse in corpore, quamvis a corpore non pendeat; unde, licet extra corpus manere possit, est tamen tunc in praeternaturali statu. Quo argumento recte etiam concluditur animam rationalem non habere esse ex se necessarium et aeternum.

12. *Ex praedictis elicitur conclusionis probatio quoad res sublunares.*— Ex his ergo recte colligitur res omnes sub caelo contentas ab aliquo superiori auctore esse procreatas. Unde imprimis fit quatuor simplicia elementa ab uno et eodem auctore facta esse, ab eo, scilicet, a quo ita sunt disposita et ordinata sicut expediebat ad totius universi conservationem et regimen. Nam, sicut propter hunc finem creata sunt, id est, propter bonum universi et propter mixtorum etiam generationes, ut statim dicam, ita in ea proportione creata sunt, quae illi fini esset consentanea; in proportione, inquam, non tantum magnitudinis, sed etiam qualitatis et naturalis convenientiae vel diversitatis; necessarium ergo fuit ut idem esset auctor omnium, alioqui non posset illa proportio et connexio sub unam intentionem cadere. Deinde etiam colligitur eumdem qui fuit conditor elementorum fuisse etiam non solum gubernatorem, sed etiam conditorem mixtorum qui ex elementis generantur. Non est quidem necessarium ut mixta omnia fuerint a solo auctore universi immediate producta; immo, si id intelligatur de productione per propriam et immediatam creationem, non solum necessarium non est, sed neque etiam verum, nam, etiam iuxta divinam Scripturam, de elementis prius creatis Deus mixta produxit,

ducción que no pudo ser propiamente una creación, puesto que se realizó a base de una materia presupuesta. Incluso respecto de los elementos mismos, no está claro que todos hayan sido creados inmediatamente, o si es uno el que ha sido creado primero, formándose luego los demás a partir de él, y, aunque lo primero sea más probable y esté más de acuerdo con la Historia Sagrada, no obstante es imposible demostrarlo racionalmente; mas nada tiene que ver con lo que aquí tratamos, mientras nos conste que es uno solo y el mismo el autor de todas estas cosas.

13. Si, en cambio, se entiende de los cuerpos compuestos en este sentido y con esta amplitud, a saber, ya de una producción realizada por creación propia, ya partiendo de otro cuerpo anteriormente creado, todavía hace falta hacer distinciones y aclaraciones, puesto que puede entendérsela, o de la producción que es realizada inmediatamente por Dios solo, o de la que se hace mediante las causas segundas. Además, entre estos cuerpos compuestos hay algunos tan imperfectos que pueden resultar hechos por la confluencia de las causas generales sin el concurso de una causa particular y que sea de la misma naturaleza, causa a la que pertenece este cometido esencialmente y como por determinación. Y de esta suerte no sólo se producen los mixtos a los que propiamente se llama imperfectos o meteorológicos, los cuales se engendran con más frecuencia en la segunda región del aire, sino también los metales que se producen en las entrañas de la tierra por virtud del sol, y muchos vivientes y animales imperfectos. Según mi opinión, el demostrar de todos éstos que son producidos inmediatamente por la primera causa o autor universal no es posible por ninguna otra razón evidente si no es por aquella por la que se demostró antes que la primera causa concurre inmediatamente con las causas segundas a todas las acciones y efectos de las mismas, puesto que no es preciso que la causa primera ejerza un concurso mayor, por darse en las causas universales creadas o en el concurso de las diversas causas la suficiente capacidad para producir estos efectos con el concurso general de la causa primera. Y para el problema o para la demostración que pretendemos basta con que en estas realidades se dé este modo de emanación del autor primero, por el que han sido hechos los elementos. Más aún, en rigor sería bastante demostrar que estos efectos no poseen otro

quae productio non potuit esse proprie creatio, cum fuerit ex praesupposita materia. Quin potius etiam de elementis ipsis non constat omnia fuisse immediate creata, vel an unum prius creatum fuerit et reliqua postea ex illo formata, et, licet illud prius sit probabilius magisque sacrae historiae consentaneum, non tamen potest ratione demonstrari; nec refert ad id quod agimus, dummodo constet unum et eumdem esse horum omnium auctorem.

13. Si autem illud de mixtis intelligatur hoc modo et sub hac amplitudine, scilicet, de productione sive per propriam creationem, sive ex alio corpore prius creato, adhuc distinctione et declaratione opus est, nam potest intelligi vel de productione quae a solo Deo immediate fiat, vel quae fiat per causas secundas. Rursus inter haec mixta quaedam sunt ita imperfecta, ut possint ab occurrentibus causis generalibus fieri absque concursu causae particularis et eiusdem rationis, ad quam per se et veluti ex instituto hoc munus pertineat. Atque hoc modo producuntur non solum mixta quae proprie dicuntur imperfecta seu meteorologica, quae in secunda regione aeris frequentius generantur, sed etiam metalla quae in visceribus terrae virtute solis producuntur, et viventia multa et animalia imperfecta. Et de his omnibus non potest (ut existimo) alia evidenti ratione ostendi esse immediate producta a prima causa seu auctore universali, nisi illa qua in superioribus ostensum est primam causam concurrere immediate causis secundis ad omnes actiones et effectus earum, quia non oportet ut prima causa maiorem adhibuerit concursum, cum in universalibus causis creatis vel in concursu plurium causarum sit sufficiens virtus ad hos effectus producendos cum generali concursu primae causae. Ad rem autem seu demonstrationem quam intendimus satis est hic modus emanationis harum rerum ab eodem auctore a quo elementa facta sunt. Immo in rigore sufficeret demonstrare hos effectus non habere alium primum

autor primero que sea ente increado fuera del que creó los elementos y las otras realidades del universo, ya procedan inmediatamente de él, ya mediatamente, es decir, por haber procedido del ente primero la causa próxima de estos efectos.

14. Mas hay otros compuestos tan perfectos que no pueden producirse por el cielo o por otras causas generales creadas sin el concurso propio y determinado de una causa próxima de la misma naturaleza; como el hombre no se genera si no es por el hombre, y el león por el león, y así pasa con otros animales perfectos y con algunos árboles y plantas; pues el trigo no nace si no es del trigo, y esto mismo parece que nos certifica la experiencia en los árboles perfectos. En todos éstos, por tanto, es mucho más evidente que su producción hay que atribuirla a algún autor superior, puesto que ni la especie en su totalidad pudo dimanar de sí misma o existir por sí misma, según se demostró; ni hay suficiente poder en todas estas causas visibles para introducir en el universo semejantes especies de cosas. El que el primer autor de todas estas cosas sea el mismo es evidente, ya se las compare entre sí, ya con los elementos, por la vinculación que tienen entre sí, bien en la razón de materia, bien en la razón de eficiente o de fin. En efecto, tienen los elementos tal constitución, que estos compuestos pueden ser producidos, alimentados o conservados a base de ellos con facilidad, hasta tal punto que incluso a veces han cambiado algo de los sitios que naturalmente les corresponde en provecho y utilidad de los mixtos. Y entre los mismos mixtos hay algunos que son útiles para la comida o para otras ventajas y prácticamente todos están al servicio del hombre, y es comprensible que hayan sido creados inmediatamente por causa del hombre, aunque no se atienda más que a las cosas mismas y a sus diversas cualidades y a las variadas propiedades tan adaptadas a los usos de los hombres, propiedades que recibieron desde su primera creación; esto es, pues, señal evidente de que todas estas cosas no sólo están gobernadas por el mismo autor, sino que también fueron creadas por él. Esto también lo manifiesta la hermosura misma del universo, a la que se ordenó sin duda tan variada producción de cuerpos compuestos dispuestos con tanto orden, que resulta imposible su realización casual o

auctorem qui sit ens increatum praeter eum qui elementa et alias res universi procreavit, sive ab illo immediate procedant sive mediate, scilicet, quia proxima causa eorum effectuum ab illo primo ente dimanavit.

14. Alia vero sunt mixta adeo perfecta, ut non possint immediate a caelo vel aliis generalibus causis creatis fieri sine proprio ac determinato concursu causae proximae eiusdem rationis; sic enim homo non generatur nisi ab homine et leo a leone et sic de aliis perfectis animalibus, et in quibusdam arboribus et plantis idem accidere videmus; non enim oritur triticum nisi ex tritico, et in perfectis arboribus idem videmur experiri. In his ergo est multo evidentius procreationem eorum revocandam esse ad aliquem superiorem auctorem, quia nec tota species potuit a seipsa dimanare aut ex seipsa esse, ut supra ostensum est; neque in omnibus his causis visibilibus est sufficiens virtus ad introducendas huiusmodi rerum species in universo. Quod autem harum rerum omnium idem primus sit auctor, sive inter se, sive cum elementis conferantur, constat ex connexione earum inter se, sive ratione materiae, sive in ratione efficientis aut finis. Ita enim sunt elementa constituta, ut ex eis possint commode haec mixta produci, aut nutriri vel conservari, adeo ut a suis etiam naturalibus locis aliquantulum immutata sint in mixtorum commodum et utilitatem. Et inter ipsa mixta quaedam aliis deserviunt in cibum vel alias utilitates et universa fere serviunt homini, propter quem proxime condita esse intelligi potest vel ex ipsis rebus earumque diversis qualitatibus ac variis proprietatibus hominum usibus accommodatissimis, quas proprietates a sua prima conditione receperunt; est ergo signum evidens haec omnia non solum ab eodem auctore gubernari sed etiam condita esse. Quod etiam declarat ipsa universi pulchritudo, ad quam sine dubio tam varia mixtorum procreatio ordinata est et tam ordinate disposita, ut non poterit casu aut fortuito a di-

fortuita por diversos autores, sino que debió hacerse por un único y universal autor, el cual pretendía esta hermosísima máquina del universo.

15. *Si han opinado algunos que el cielo estaba dotado de alma y de qué clase de alma.— Se demuestra la afirmación respecto de los cuerpos celestes.*— Nos queda por hablar de los cuerpos celestes, cuyo origen en el plano natural parece ser un poco más oscuro por el hecho de ser incorruptibles. Por esta razón, muchos de los gentiles creyeron que estaba claro que el cielo no había tenido origen, según refiere Justino en la respuesta a la quinta pregunta formulada a los paganos. No obstante, que el cielo ha sido también hecho puede demostrarse en primer lugar por su imperfección; en efecto, el cielo es un ente más imperfecto que el hombre; ahora bien, si el hombre no posee el ser, si no es debido a una causa superior, ¿cómo puede pensarse que el cielo posee el ser por sí mismo? Me dirás, en primer lugar, que no está del todo claro que el cielo sea más imperfecto que el hombre, ya que muchos opinaron que estaba animado con un alma inteligente. Se responde que, en cuanto a estar animado propiamente mediante información, apenas ha habido filósofo alguno que haya opinado que el cielo estaba animado; efectivamente, no descubrimos en ese cuerpo ningún indicio o acción vital, ya que la iluminación y todas las influencias son acciones naturales, y el movimiento local por sí solo y sobre todo el no progresivo no constituye indicio alguno de vida, puesto que puede deberse a un ímpetu natural o extrínseco. Así, pues, quienes llamaron al cielo viviente o animado, hablaban refiriéndose a la inteligencia que mueve el cielo, la cual, por asistirle y por valerse de él en cierto modo para obrar, fue llamada alma del mismo según cierto sentido metafórico. Y los que afirmaron esto en un sentido más propio se expresaron de modo inaceptable. Con todo, contra el que se mantuviese en dicha sentencia, carecería de eficacia el argumento propuesto, y entonces habría que razonar a propósito del cielo del mismo modo que respecto de las otras inteligencias, de las que me ocuparé en seguida. De igual modo, poco más o menos, hay que responder si alguien afirma que el hombre sólo es superior al cielo por razón de su alma intelectiva y que de ésta no nos consta del todo que haya sido producida. Hay que responder, en efecto, que

versis auctoribus ita fieri, sed ab unico et universali auctore, qui hanc pulcherrimam universi machinam intendebat.

15. *Caelum an animatum et qua anima aliqui crediderint. — Quoad caelestia corpora probatur assertio.*— Superest dicendum de corporibus caelestibus, quorum origo obscurior naturaliter esse videtur, eo quod incorruptibilia sint. Unde multi ex gentilibus perspicuum esse crediderunt caelum non habuisse ortum, ut refert Iustinus in responsione ad quintam quaestionem gentibus propositam. Verumtamen quod caelum etiam sit factum ostendi potest imprimis ex imperfectione eius; est enim caelum ens imperfectius homine; cum ergo homo non habeat esse nisi a superiori causa, quomodo existimari potest caelum ex se habere esse? Dices primo non satis constare caelum esse imperfectius homine, nam multi existimarunt esse animatum anima intelligente. Respondetur, de propria animatione per informationem vix fuisse philosophum aliquem qui caelum animatum esse existimaverit; nullum enim vitae indicium aut opus in illo corpore invenimus; nam illuminatio et influentiae omnes naturales actiones sunt; motus autem localis per se solus et maxime non progressivus nullum est vitae indicium, cum ab impetu vel naturali vel extrinseco fieri possit. Qui ergo caelum vivens aut animatum vocarunt, locuti sunt ratione intelligentiae moventis caelum, quae, quia illi assistit eoque quodammodo utitur ad agendum, secundum quamdam metaphoram anima illius appellata est. Qui vero in sensu magis proprio id asseruerunt, improbabiliter locuti sunt. Contra eum nihilominus qui in ea sententia persisteret, non esset efficax ratio facta, sed tunc eodem modo esset de caelo quo de aliis intelligentiis philosophandum, de quibus statim dicam. Atque eodem fere modo occurrendum est, si quis dicat hominem solum ratione animae intellectivae esse superiorem caelo, et de hac non satis constare esse factam; dicendum est enim satis constare intellectivam animam factam esse, tum

es absolutamente manifiesto que el alma intelectiva ha sido creada, bien por el argumento general con que esto puede demostrarse respecto de las inteligencias, ya que, si el alma es menos perfecta que las inteligencias, y éstas han sido producidas, mucho más lo será ella misma; bien por el argumento especial de que al ser ella forma del cuerpo y no existir tanto por razón de sí misma cuanto por razón de todo el compuesto, ni puede existir naturalmente con anterioridad al cuerpo, ni tener el ser por sí misma, si el propio compuesto necesita de causa eficiente, según explicamos poco ha.

16. Puede, finalmente, decir alguno que, aunque un cuerpo celeste sea menos perfecto en cuanto al grado de la capacidad de ser, es, no obstante, más perfecto en el modo, por ser incorruptible, y que, por lo mismo, es también posible que supere al hombre en la perfección de existir por sí, aunque sea superado por él en el grado esencial. Mi respuesta es que esto es imposible y que los atributos de uno y otro son de naturaleza muy distinta, pues la incorruptibilidad de una cosa puede provenir, o de la carencia de contrario, o de la condición de la materia, o de cierta simplicidad propia de esa cosa; por eso, esta propiedad no denuncia siempre una perfección esencial suma o máxima en la realidad. Mas el existir por sí y esa necesidad peculiar de existencia que dimana de la independencia respecto de toda causa eficiente es claro indicio de cierta perfección excelentísima, no sólo en cuanto al modo, sino también en cuanto al grado del ser mismo, puesto que el ente dista de la nada o del no ente por esta perfección más que por cualquier otra en la que se prescinda de ella. Además, porque un ente tal tiene menos potencialidad, puesto que ni siquiera puede estar en potencia objetiva. Finalmente, este ente no puede caer bajo el dominio de otro. Por eso, si es lícito hablar así, tiene dominio sobre sí de un modo singular y supremo sin sujetarse a ningún otro. Todas estas cosas indican, sin duda alguna, una perfección mucho más excelente, siendo, por eso, imposible que una realidad inferior en el grado de ente posea esta perfección, a la que no puede alcanzar una realidad superior.

17. Con esto se confirma el argumento tomado de la imperfección del cielo; en efecto, el cielo es un ente material o —para expresarnos al margen de toda opinión— corpóreo, extenso, cuanto, teniendo en esta propiedad, concretamente en

generali ratione qua id potest de intelligentiis ostendi; nam, cum anima sit minus perfecta quam intelligentiae, si hae factae sunt, multo magis ipsa; tum speciali ratione, quia, cum ipsa sit forma corporis et non tam sit propter se quam propter totum compositum, nec naturaliter existere potest ante corpus, nec habere ex se esse, si ipsum compositum efficienti indiget, ut paulo antea declaravimus.

16. Tandem, dicere potest aliquis, etsi corpus caeleste sit minus perfectum quoad gradum essendi, esse tamen perfectius in modo, cum incorruptibile sit, ideoque fieri posse ut etiam in perfectione essendi a se superet hominem, licet in essentiali gradu superetur. Respondeo id esse impossibile esseque longe diversam rationem unius et alterius attributi, nam rem esse incorruptibilem provenire potest aut ex carentia contrarii, aut ex conditione materiae vel quadam rei simplicitate; unde haec proprietas non semper indicat summam vel maximam essentialem perfectionem rei. At vero esse a se et illa singularis necessitas essendi, quae provenit ex independentia ab omni efficienti causa, est manifestum indicium eminentissimae cuiusdam perfectionis non solum in modo, sed etiam in gradu ipsius esse, quia per hanc perfectionem magis distat ens a nihilo seu a non ente quam per quamcumque aliam quae ab hac praescindat. Item, quia tale ens minus habet potentialitatis, quandoquidem nec in potentia obiectiva esse potest. Ac denique tale ens sub alterius dominium non cadit. Unde singulari ac supremo modo est (ut ita dicam) sui iuris et nulli alteri subiectum. Quae omnia sine dubio longe excellentiorem perfectionem indicant et ideo fieri non potest ut res inferior in gradu entis hanc perfectionem habeat, quam superior attingere non potest.

17. Atque hinc confirmatur haec ratio sumpta ex imperfectione caeli; est enim caelum ens materiale, vel (ut extra omnem opinionem loquamur) corporeum, extensum, quantum, in qua proprietate, scilicet, quan-

la de la cantidad y extensión, semejanza de naturaleza con los cuerpos inferiores, y está en potencia pasiva, al menos respecto del movimiento y de algunas perfecciones accidentales, necesitando del movimiento por lo menos para poder ser aplicado a la acción en los diversos lugares. Más aún, es impotente para moverse y ser aplicado de este modo, si no es movido por otro. ¿Cómo, pues, va a ser creíble que exista por sí lo que necesita de movimiento y no puede poseerlo por sí mismo? Por consiguiente, perfección tan grande como ser un ente independiente y necesario sin estar en potencia objetiva está en contradicción manifiesta con un ente que posea tantas imperfecciones como se descubren en el cielo. Luego el cielo no es un ente improducido, sino producido.

18. Nos queda aún por probar —y al mismo tiempo quedará confirmado esto— que tienen por autor de su ser al mismo que tienen los elementos y demás cuerpos inferiores, cosa que realizaremos fácilmente desarrollando y aplicando el raciocinio expuesto a propósito de la conexión y proporción de estos cuerpos entre sí. Pues, en primer lugar, es evidente que los cuerpos celestes guardan entre sí suma proporción y la subordinación debida no sólo en la figura, situación y lugar, sino —y esto es lo que más tiene que ver con nuestro asunto— también en el movimiento y en la influencia, en cuanto es necesario o conveniente para la estabilidad y buen gobierno del universo entero. Esto, por lo tanto, es señal manifiesta, no sólo de que todos los cielos han sido creados por el mismo autor, sino también de que ese autor no es distinto del creador de todo el universo, es decir, del que ha creado los elementos y los demás cuerpos inferiores. Se prueba la consecuencia en cuanto a la primera parte del consiguiente, porque no es comprensible o bien que esta disposición y orden de los cielos haya acaecido casualmente, o bien que los cielos hubiesen sido creados primeramente por ciertos agentes particulares y que luego hubiesen sido dispuestos y ordenados de este modo por un agente superior que se preocupa del bien de todo el universo. Porque la misma variedad extraordinariamente hermosa y proporcionada de los cielos y su disposición en cuanto a la magnitud, manifiesta con evidencia de un modo figurado y virtual la sabiduría del creador

titatis et extensionis, convenientiam habet eiusdem rationis cum inferioribus corporibus estque in potentia passiva, saltem ad motum et aliquas accidentales perfectiones, indigetque motu, saltem ut ad agendum in variis locis applicari possit. Immo impotens est ad ita se movendum et applicandum, nisi ab alio moveatur. Qui ergo credibile est ut a se sit quod et motu indiget et a se illum habere non potest? Tanta ergo perfectio, quanta est esse ens independens et necessarium absque esse in potentia obiectiva, plane repugnat enti habenti tot imperfectiones quot in caelo conspiciuntur. Non est ergo caelum ens improductum, sed factum.

18. Probandum vero ulterius restat (simulque hoc ipsum confirmabitur) habere eumdem auctorem sui esse quem elementa ac caetera inferiora corpora habent, quod facile fiet prosequendo et applicando discursum factum de connexione et proportione horum corporum inter se. Est enim imprimis evidens corpora caelestia inter se habere summam proportionem et debitam subordinationem, non solum in figura, situ et loco, sed (quod maxime ad rem spectat) in motu etiam et influentia, prout necessarium vel conveniens est ad stabilitatem [1] et bonum regimen totius universi. Signum est ergo manifestum et omnes caelos fuisse ab eodem auctore conditos et illum non esse alium a conditore totius universi seu ab eo qui elementa et caetera inferiora corpora procreavit. Probatur consequentia quoad priorem consequentis partem, quia intelligi non potest vel hanc caelorum dispositionem et ordinem casu accidisse, vel caelos prius fuisse ab aliquibus privatis agentibus conditos, postea vero fuisse ita dispositos et ordinatos ab aliquo superiori agente qui bonum totius universi procurat. Nam et ipsa pulcherrima et aptissima varietas et dispositio caelorum in magnitudine sicut figura et virtute evidenter enarrat sapientiam conditoris, qui ex intentione ali-

[1] En otras ediciones, concretamente en la de Vivès, aparece *habilitatem* en lugar de *stabilitatem*. (N. de los EE.)

que los dispuso de tal suerte en previsión de algún fin y de alguna utilidad universal, y la misma estabilidad y naturaleza de los cielos descubre suficientemente que recibió tal disposición no con posterioridad a su naturaleza, sino simultáneamente con la misma, sobre todo respecto de aquellas cuatro propiedades que hemos enumerado, a saber, la magnitud, la figura, el sitio y la capacidad innata de influir, puesto que el problema respecto del movimiento es distinto, ya que no sólo es necesariamente posterior, al menos en un instante, sino que además le adviene extrínsecamente. Por consiguiente, no hay que idear al Hacedor del universo al modo de los artífices humanos, quienes reducen a orden, de acuerdo con un fin preestablecido, realidades por otra parte ya subsistentes, componiendo de este modo una cosa artificial; sino que ha de concebírsele como un artífice distinto, el cual, al crear los cielos, les infundió una naturaleza acomodada con tal disposición y con el orden que creó simultáneamente con ellos.

19. Con esto resulta fácil llegar a la convicción de la segunda parte del consiguiente, esto es, que en virtud de la misma razón y de la vinculación de los cuerpos superiores con los inferiores, hay que admitir necesariamente que es idéntica la creación de todos. Esto, por otra parte, se explica de la manera siguiente: la constitución del universo a base de los cielos y de los cuerpos sublunares, puede, en efecto, entenderse de dos o tres maneras. La primera, que los cielos ya existentes, bien de por sí —lo que ya quedó refutado—, bien en virtud de un agente, por su propia virtud y eficacia hayan creado todos los cuerpos inferiores y los hayan adaptado oportunamente de acuerdo con la constitución y conservación de este mundo inferior. Este modo es, por sí mismo, inconcebible. Primero, porque este mundo inferior es imposible que haya sido hecho si no es por creación; y ningún cuerpo puede tener capacidad natural de crear, según quedó dicho en las páginas anteriores. Más aún, aunque imaginásemos que Dios había creado primeramente la materia, no habrían podido los cielos producir de ella inmediatamente todos los elementos diferenciados y dispuestos como lo exige su propia naturaleza o la conveniencia y hermosura del universo. En efecto, al obrar los cielos naturalmente y, en cuanto de ellos depende, de modo idéntico si están aplicados con la misma proximidad o distancia y

cuius finis et universalis commodi ita illos disposuit, et ipsa stabilitas et natura caelorum satis declarat non post naturam, sed cum ipsa natura accepisse eam dispositionem, praesertim quoad illas quatuor proprietates quas numeravimus, scilicet, magnitudinem, figuram et situm et innatam vim influendi, nam de motu alia est ratio, quia et necessario est posterior, saltem per instans, et magis extrinsecus advenit. Fabricator ergo universi non est fingendus ad modum humanorum artificum, qui res aliunde subsistentes iuxta finem a se praestitutum coordinant et ita rem artificiosam componunt; sed tamquam diversus artifex, qui condendo caelos, eis dedit naturam accommodatam tali dispositioni et ordini quem simul cum illis procreavit.

19. Atque hinc ulterius facile persuadetur altera pars consequentis, scilicet, ob eamdem rationem et colligationem illorum superiorum corporum cum inferioribus, necessario fatendum esse eamdem esse conditionem omnium. Quod praeterea in hunc modum declaratur: duobus enim aut tribus modis intelligi potest constitutio universi ex caelis et corporibus sublunaribus. Primo, quod caeli iam existentes aut ex se (quod iam improbatum est) aut ab aliquo efficiente, ipsi sua virtute et efficacia condiderint omnia inferiora eaque convenienter aptaverint ad huius inferioris mundi constitutionem et conservationem. Et hic modus est per se incredibilis. Primo, quia hic mundus inferior fieri non potuit nisi per creationem; nullum autem corpus potest habere naturalem vim creandi, ut in superioribus dictum est. Immo licet fingeremus Deum prius creasse materiam, non potuissent caeli ex illa statim producere omnia elementa ita distincta et disposita, sicut natura eorum vel universi utilitas ac pulchritudo requirit. Cum enim caeli naturaliter agant et, quantum est ex se, eodem modo si cum eadem propinquitate vel distantia et cum eodem discursu applicentur,

con el mismo proceso de movimiento, no hubiesen podido producir de una misma materia, de por sí igualmente indiferente, efectos tan diversos y tan ordenados. Es, pues, evidente que esto no ha sido obra de la naturaleza sola, sino de una inteligencia que posee una potencia excelentísima y múltiple en cuanto a la eficacia y a la libertad de su operación según un fin preconcebido. Además, porque los cielos por sí solos apenas pueden producir nada sin el concurso de los cuerpos inferiores; en efecto, no sólo deben emitir previamente luz u otra influencia que les sea proporcionada, sino que también requieren siempre para la consumación de los efectos cierta cooperación de las causas inferiores. Tenemos la prueba de esto en que el sol, el cual parece estar dotado de una eficacia superior entre todos los astros, no puede en modo alguno, o producir las mieses sin la lluvia y sin la disposición de la tierra, o realizar por sí solo alguna otra cosa semejante. Todavía se puede añadir que existen entre los efectos inferiores algunos que no pueden ser producidos por los cielos sin agentes unívocos, según se vio antes.

20. Cabe imaginar, de otro modo, que, existiendo ya los cielos y dispuestos de esta forma concreta por su causa eficiente, un agente completamente distinto haya realizado este mundo inferior y que lo haya dispuesto de un modo oportuno y adaptado, para que pueda ser impulsado y gobernado por una esfera superior. Mas también este modo es por sí inaceptable, porque si se le entiende en cuanto que esto ha sido producido como por mutuo pacto y convenio de ambos agentes, pertenece en este caso a la segunda objeción, de que se tratará en seguida; mas si se refiere —según se deja entender en las palabras propuestas— a que el autor de los cielos, al crearlos y disponerlos de este modo, no atendió en su mente e intención a la ventaja y utilidad de este mundo inferior, entonces esto es manifiestamente falso, según puede evidenciarse suficientemente con lo dicho; en efecto, la disposición misma y la influencia de los cielos proclama que han sido creados *para servicio de todos los pueblos*, en expresión de la Escritura. Esto mismo lo descubren sus movimientos maravillosamente ordenados, los cuales están tan admirablemente determinados con cierta uniforme variedad, que son de provecho para todas las acciones necesarias en este mundo inferior, a saber, para la variedad

non potuissent ex eadem materia ex se aeque indifferente tam varios tamque ordinatos effectus efficere. Est itaque evidens hoc non fuisse opus solius naturae, sed intelligentiae habentis vim eminentissimam et multiplicem quoad efficacitatem et arbitrium operandi iuxta finem intentum. Deinde quia caeli per se soli vix aliquid possunt efficere sine concursu inferiorum corporum; nam et debent praemittere lucem vel aliam influentiam sibi proportionatam, et ad perficiendos effectus semper requirunt aliquam inferiorum causarum cooperationem. Cuius argumentum est quod sol, qui inter omnia astra videtur efficacissimus, minime potest aut segetes procreare sine pluvia et dispositione terrae, aut aliquid simile per se solus efficere. Adde aliquos esse effectus in his inferioribus qui non possunt a caelis fieri sine univocis agentibus, ut supra visum est.

20. Alio tamen modo fingi potest quod caelis iam existentibus et sic dispositis a sua efficienti causa, aliud agens omnino distinctum effecerit inferiorem orbem illumque disposuerit modo convenienti et accommodato, ut ab orbe superiori foveri et gubernari posset. Et hic modus est etiam per se improbabilis, nam, si intelligatur id factum esse quasi ex conventione et pacto utriusque agentis, id pertinet ad secundam obiectionem statim tractandam; si vero sit sermo (ut in dictis verbis significatur) auctorem caelorum in illis ita creandis ac disponendis non respexisse mente et intentione sua ad commodum et utilitatem inferioris orbis, id est manifeste falsum, ut satis ex dictis constare potest; nam ipsa caelorum dispositio et influentia proclamat illos fuisse conditos *in ministerium cunctis gentibus*, ut Scriptura loquitur. Quod etiam manifestant ordinatissimi motus eorum, qui uniformi quadam difformitate ita sunt mirabiliter distributi, ut ad omnem usum inferiori mundo necessarium deserviant, nimirum, ad temporum varietatem, ad gene-

de las estaciones, para las generaciones y corrupciones de las cosas y, finalmente, *para servir de señales, de épocas, de días y de años.* Nada tiene que ver el que estos movimientos hayan sido añadidos a los cielos después de su creación y el que, cosa improbable, sean producidos por motores distintos, tanto entre sí, como del creador de los cielos, porque, a pesar de ello, los cielos han sido creados aptos y acomodados para tales movimientos, según manifiesta su figura e influencia; luego esto es señal de que han sido creados con tal mira e intención. Por eso, aunque tengan sus motores próximos, no son, sin embargo, independientes de su primer creador y gobernador, y mueven de acuerdo con su imperio y con su intención, según se precisa para el bien de todo el universo y para el ventajoso aprovechamiento de los cuerpos inferiores. Así, pues, de la producción y constitución de este universo, de su conexión, proporción y subordinación de partes se deduce con todo derecho y con absoluta evidencia que el autor del universo es uno solo.

Se refuta la segunda evasiva y se demuestra como verdadera la unidad del primer autor de todo el universo

21. Mas aquí se presenta una segunda evasiva, puesto que esta unidad puede entenderse de dos maneras: primero, como unidad natural y simple de la misma causa; segundo, como agregación y convenio de diversas causas. Nosotros, pues, pretendemos demostrar la primera unidad, ya que nos es necesaria para llegar a la conclusión de la existencia de Dios; mas el raciocinio expuesto, por más que demuestre la unidad, no parece demostrarla hasta ese grado de perfección; se funda, en efecto, principalmente, en que el universo en su totalidad, a modo de un efecto adecuado único, hubo de estar sometido a la intención de un solo agente; pero esto pudo ser verdad, aun admitiendo el concurso de diversos agentes cuasi parciales, siempre que coincidan como si fueran uno solo en la producción de un único efecto adecuado, igual que lo hacen muchos arquitectos respecto de un único edificio. Para excluir, pues, esta ficción y para demostrar,

rationes et corruptiones rerum ac denique, *ut sint in signa, et tempora, et dies et annos.* Nec refert quod hi motus additi sint caelis post creationem eorum, et quod (ut est probabile) fiant a motoribus distinctis et inter se et a caelorum conditore, quia nihilominus caeli sunt conditi apti et accommodati ad tales motus, ut declarat eorum figura et influentia; signum ergo est eo respectu et intentione fuisse conditos. Unde, quamvis habeant suos proximos motores, non tamen independentes a primo conditore et gubernatore, et iuxta illius imperium et intentionem moventes, prout ad bonum totius universi et commodum usum inferiorum corporum expedit. Optime igitur ac plane evidenter ex fabrica et constitutione huius universi et colligatione, proportione ac subordinatione partium eius, illatum est unum esse totius universi auctorem.

Secunda evasio excluditur et vera unitas primi auctoris totius universi ostenditur

21. Sed iam occurrit secunda evasio, nam duobus modis intelligi potest haec unitas; primo per naturalem et simplicem unitatem eiusdem causae; secundo per aggregationem et consensionem plurium. Nos ergo priorem unitatem intendimus; est enim necessaria ad concludendum Deum esse; discursus autem factus, licet ostendat unitatem, non tamen videtur illam ita perfectam demonstrare. Praecipue enim fundatur in hoc, quod totum universum per modum unius adaequati effectus cadere debuit sub intentione unius agentis; hoc autem verum esse potuit, etiamsi concurrerent plura agentia quasi partialia, dummodo per modum unius ad unum effectum adaequatum efficiendum conveniant, sicut plures artifices ad unum aedificium. Ut ergo hanc fictionem excludamus et ex hoc

partiendo de este efecto, la verdadera unidad del primer agente, hay que comenzar por suponer que semejante causa debe por necesidad ser intelectual, cosa que se demuestra *a priori* más abajo y resulta evidente por lo dicho acerca de la producción y disposición del universo, y se concluye también palmariamente fijándonos en un solo efecto, concretamente en el hombre, y, por fin, es también una necesidad primaria de acuerdo con esa misma ficción; en efecto, dos causas parciales que carezcan de conocimiento y que, sobre todo, sean de naturaleza distinta, no pueden de por sí y en virtud de intención alguna coincidir en la producción de un efecto único adecuado, si no están subordinadas a alguna causa superior, a la que sirven como de órganos o instrumentos.

22. *Cuántos absurdos se siguen de la afirmación de una pluralidad de causas de este mundo no subordinadas entre sí.*— Por consiguiente hay que advertir, además, que esa coincidencia de una pluralidad de causas en la creación del universo es imaginable de dos maneras. La primera, de suerte que todas esas causas estén subordinadas a una superior, de la que hayan recibido el ser. Y este sentido, aunque contiene una doctrina falsa y errónea, no constituye, sin embargo, obstáculo alguno ni tiene nada que ver con el problema que ahora tratamos; puesto que, según ese sentido, se admite ya un solo ente increado del que han procedido todos los demás, y este mundo en su totalidad recibe su origen primordialmente de él, bastándonos con esto para probar la existencia de Dios, pues a ese ente primero le llamamos Dios. El saber, empero, si ha producido el mundo inmediatamente por sí mismo, o mediante una causa inferior que le sea subordinada, saber si es una sola o muchas —que es lo que se trasluce en el sentido propuesto—, pertenece a otro problema distinto sobre la creación, del que nos ocupamos en las páginas anteriores y que se nos vuelve a presentar ahora aquí. Cabe, por tanto, entender esto de otra manera: que esa pluralidad de causas hayan convenido en la producción de este mundo sin subordinación ni entre ellas, ni respecto de otra superior, sino con cierta igualdad en cuanto a la independencia en su ser y en su obrar, aunque, por lo que a la producción de los efectos se refiere, haya concurrido una más que otra o haya incluso producido efectos mejores; pues por fuerza hay que afirmar que una ha producido

effectu ostendamus veram unitatem primi agentis, imprimis supponere oportet huiusmodi causam necessario debere esse intellectualem, quod et infra a priori ostendetur et ex dictis de fabrica et dispositione universi est evidens et ex uno effectu, homine videlicet, manifeste etiam concluditur ac denique etiam iuxta illam fictionem est imprimis necessarium; nam duae causae partiales cognitione carentes, et maxime si sint diversarum rationum, non possunt per se et ex intentione convenire ad unum adaequatum effectum producendum, nisi alicui superiori causae subordinentur, cuius sint veluti organa aut instrumenta.

22. *Quot absurda sequantur ex assertione plurium causarum huius orbis sine subordinatione.*— Unde ulterius advertendum est duobus modis posse excogitari consensionem illam plurium causarum partialium ad condendum universum. Primo, quod omnes illae sint subordinatae uni superiori causae a qua esse receperint. Et hic sensus, licet falsam et erroneam doctrinam contineat, nihil tamen obstat aut refert ad rem quam nunc tractamus; nam iuxta illum sensum iam admittitur unum tantum increatum ens, a quo caetera processerunt, et totus hic mundus primordialiter ab eo duxit originem, quod satis nobis est ad probandum Deum esse; illud enim primum ens Deum appellamus. An vero immediate per seipsum mundum produxerit, vel per inferiorem causam sibi subordinatam, unam vel plures, quod in praedicto sensu tangitur, pertinet ad aliam quaestionem de creatione, quam in superioribus tractavimus et iam nunc iterum occurret. Alio ergo modo intelligi potest, quod plures causae convenerint ad producendum hunc mundum absque subordinatione vel inter se vel ad aliam superiorem, sed cum quadam aequalitate quoad independentiam in suo esse et agere, licet fortasse quoad effectuum productionem una plus concurrerit seu meliores etiam effectus effecerit quam alia. necessario enim dicendum est aliam fecisse caelum, aliam ignem vel aquam, aut alio simili modo. Et

el cielo, otra el fuego o el agua, o de otra forma parecida. Y éste es el sentido de tal error, el cual aparece de por sí inmediatamente como improbable y ridículo con esta sola explicación sin necesidad de otra refutación, ya que se multiplican sin necesidad y sin fundamento tales principios, resultando necesario que cada uno de dichos principios sea imperfecto e insuficiente respecto de su efecto, o que los otros sean superfluos y —consecuentemente— imposibles.

23. *Primero.— Segundo.—* Mi argumentación, pues, se desarrolla de la siguiente manera: o cada una de dichas causas exige la colaboración de las otras, por ser ella misma sin las demás impotente para producir el mundo entero, o porque, aunque cada una pudiese producir todo el universo y fuesen entre sí iguales en poder, con todo se pusieron de acuerdo para compartir entre sí este efecto. Si se afirma lo primero, se sigue como primera consecuencia que cada una de las otras causas considerada en sí es muy imperfecta y limitada en su capacidad. Se sigue, por tanto, en segundo lugar, que es también impotente para el efecto que se le atribuye; puesto que tal efecto no pudo realizarse si no es por creación, como, por ejemplo, cualquier cielo o también cualquier elemento, el cual implica una producción total y primaria; y quedó demostrado anteriormente que para crear según el modo concreto de la causa principal se exige un poder absolutamente infinito; y también se demostró que la causa que tiene el poder primordial de crear puede crear cuanto sea creable; en cambio, en las causas de que hablamos se afirma que existe un poder limitado y determinado a uno u otro efecto en concreto; por consiguiente, no existe tal poder creador; luego tampoco es suficiente, ni siquiera parcialmente, para la primera producción del universo, a no ser que con anterioridad a su acción se dé por supuesta la creación de la materia. Y si fue creada anteriormente toda la materia por algún agente, también fue concreada con ella alguna forma, puesto que no se produce de suyo la materia, sino simultáneamente con el todo que es creado; ese agente es, por tanto, el primer creador del universo, al que llamamos Dios.

24. *Tercero.—* De dicho error se infiere, en tercer lugar, que el conglomerado de todas esas causas es finito en poder, imperfecto en sabiduría, mudable por los diversos actos de la voluntad. Se deduce de esto, asimismo, que la providencia y gobierno del universo que de él dependen no pueden menos de ser muy imperfectas y con muchas deficiencias y muy distantes de la sabiduría y potencia infinita que manifiestan suficientemente la producción y el gobierno del universo. Se explica la consecuencia, porque, en primer lugar, al ser cada una de tales causas de capacidad limitada, no puede resultar de todas ellas, consideradas en conjunto, poder alguno infinito, a no ser que se afirme que esas causas parciales son infinitas en multitud, cosa que ciertamente no puede afirmarse respecto de las que actualmente produjeron las realidades del universo; porque, al ser éstas finitas en multitud, no puede ser infinita la multitud de causas, a no ser que se afirme que en la producción de cada una de las cosas concurren muchas o incluso infinitas, afirmación que aparece de por sí absurda y ridícula en grado sumo. Ni sería menos inadmisible afirmar que tales causas, capaces para producir de este modo las realidades del universo, son infinitas, aunque no todas obren actualmente; porque, prescindiendo de los argumentos comunes que pueden proponerse contra esta clase de infinito, queda también el de que lo fingimos gratuitamente y sin fundamento, si es que no podemos deducirlo de operación alguna; además, porque esa multitud infinita de nada sirve para la creación del universo, tal como ha sido producido, puesto que no concurre en su totalidad a ello; además de todo esto, repito, no existe en ese agregado de causas limitado en su totalidad una capacidad infinita y perfecta en todas sus partes, ya que esta perfección consiste más en la intensidad que en la multitud.

25. Puede luego aplicarse un raciocinio semejante a la sabiduría, que es la perfección principal de una realidad intelectual y está proporcionada con la perfección entitativa; mas si el poder es limitado e imperfecto, también lo es la esencia; luego también lo es la sabiduría; podría, por tanto, creerse fácilmente, respecto de estas causas parciales, que cada una de ellas ignora muchas cosas, y sobre todo las futuras que dependen de la voluntad de otros seres; ¿qué clase, pues, de providencia derivada de estas causas podría darse, por más que imaginásemos que todas aportaban al mismo tiempo su consejo y que se ayudaban mutuamente y que cada una suplía la imperfección y debilidad de la otra?; ¿y qué habría que decir de sus voluntades? Serían, en efecto, completamente mudables,

hic est sensus illius erroris, qui sola declaratione absque alia impugnatione statim per se apparet improbabilis atque ridiculus, quia frustra et sine fundamento multiplicantur illa principia, et necesse est quodlibet illorum imperfectum esse et insufficiens ad suum effectum, vel alia esse supervacanea et consequenter impossibilia.

23. *Primum.— Secundum.—* Argumentor igitur in hunc modum, nam vel unaquaeque ex illis causis requirit consortium aliarum, quia ipsa est impotens absque aliis ad producendum totum universum, aut quia, licet singulae possent producere totum et ex se essent in virtute aequales, nihilominus inter se effectum hunc partiri voluerunt. Si primum dicatur, sequitur primo quamlibet aliarum causarum per se sumptam esse valde imperfectam et limitatam in virtute. Unde sequitur secundo esse etiam impotentem ad eum effectum qui illi tribuitur; nam talis effectus non potuit nisi per creationem fieri, verbi gratia, quodlibet caelum et quodlibet etiam elementum, quod productionem totalem ac primariam includit; ostensum est autem in superioribus, ad creandum per talem modum principalis causae, requiri virtutem simpliciter infinitam; ostensum etiam est causam habentem virtutem principalem creandi posse creare quidquid creabile est; in dictis autem causis dicitur esse virtus limitata et ad unum vel alium effectum definita; non est ergo illa virtus creativa; ergo neque est sufficiens ad primam universi productionem etiam ex parte, nisi prius supposita fuerit ad actionem eius creatio materiae. Quod si tota materia prius creata fuit ab aliquo agente, cum illa fuit concreata aliqua forma, quia materia non per se fit, sed cum toto quod creatur; ille ergo est primus universi conditor, quem Deum appellamus.

24. *Tertium.—* Tertio sequitur ex illo errore aggregatum ex omnibus illis causis esse finitum virtute, imperfectum sapientia, mutabile variis voluntatibus. Ex quo ulterius fit providentiam et gubernationem universi ab illo pendentem non posse non esse valde imperfectam et in multis deficientem valdeque alienam ab infinita sapientia et potentia, quam universi fabrica et gubernatio satis indicat. Sequela declaratur, nam imprimis cum singulae ex illis causis sint finitae virtutis, non potest ex omnibus illis simul sumptis coalescere aliqua infinita virtus, nisi fortasse illae partiales causae dicantur esse infinita multitudine, quod quidem dici non potest de his quae actu produxerunt res universi; nam, cum hae sint finitae in multitudine, non potest causarum multitudo esse infinita, nisi dicatur plures vel etiam infinitas concurrere simul ad singulas res producendas; quod quam sit absurdum et ridiculum per se constat. Neque esset minus improbabile dicere huiusmodi causas, potentes hoc modo producere res universi, esse infinitas, etiamsi non omnes actu operentur; nam, ut omittam rationes communes quae contra hoc infinitum fieri possunt, item quod gratis et sine fundamento fingitur, si ex nulla operatione colligi potest; item quod nihil deservit illa infinita multitudo ad condendum universum, prout factum est, siquidem non tota illa ad ipsum concurrit; praeter haec (inquam) omnia, non est in toto illo definito aggregato causarum vis agendi infinita et ex omni parte perfecta, quia haec perfectio magis consistit in intensione quam in multitudine.

25. Deinde potest similis discursus fieri de sapientia, quae est potissima perfectio rei intellectualis et commensurata perfectioni essendi; si autem virtus limitata est et imperfecta, etiam essentia; ergo etiam sapientia. Unde posset facile de huiusmodi causis partialibus existimari quamlibet earum multa ignorare, et praesertim futura quae pendent ex aliorum voluntatibus; qualis ergo posset esse providentia ab huiusmodi causis proveniens, etiamsi fingantur omnes simul inter se consulere et sese mutuo iuvare et altera alterius imperfectionem et imbecillitatem supplere? Quid dicam de earum voluntatibus? Essent enim plane mutabiles, cum essent finitae; facile ergo

por ser finitas; por consiguiente, podría haber fácilmente discordia entre ellas y obrar la una al margen o contra la voluntad de la otra. Por eso, San Justino Mártir dijo con todo derecho respecto del problema que tratamos, en una oración exhortatoria a los gentiles, que el principado de muchos está expuesto a guerras y disensiones, mientras que el imperio de uno solo está libre de esta desventaja. Y en apoyo de esta opinión dijo San Atanasio en su sermón contra los ídolos: *donde no existe un jefe, allí surge la discordia; de donde se deduce que la multitud de dioses es la negación de los dioses.* Y San Cipriano, en el libro *De Idolorum vanit.*, dice: *tomemos de las cosas terrenas ejemplo para el gobierno divino. ¿Cómo puede haber comenzado nunca la asociación en un reino con fidelidad, o cómo puede haber acabado sin sangre?* Y Platón, en el *Político*, en su segunda mitad, afirmó que el gobierno de muchos es ineficaz y débil en todas las cosas. Por eso, de acuerdo con la opinión de Aristóteles en el lib. VIII de la *Etica*, c. 10, y la de todos los filósofos, se prefiere generalmente el régimen monárquico a los otros. Por esto, llegó Aristóteles con razón, en el lib. XII de su *Metafísica*, a la siguiente conclusión: *los entes no quieren ser mal gobernados. No es un bien la pluralidad de gobiernos. Sea, pues, uno solo el príncipe.* Sería, consecuentemente, muy imperfecto el gobierno y providencia del universo, si dependiese de muchas cabezas y de muchas voluntades finitas y mudables, sin subordinación a un poder supremo, a una suma sabiduría y a una voluntad inmutable e infinitamente buena.

26. Cabe añadir que las cosas del universo guardan entre sí tal disposición y relación que las unas necesitan absolutamente de las otras, ya para su conservación, ya para realizar sus operaciones; todas pretenden asimismo en tal grado la integridad y conservación del universo entero, que renuncian a veces a sus propias comodidades a fin de defenderla, como pasa con el agua que sube para llenar el vacío, y con la tierra que, contra su natural condición, ocupa un lugar más elevado que el agua, según la opinión más corriente. Y si, según prefieren otros, el agua está en absoluto más elevada, aún resulta más admirable el que refrene siempre sus hinchadas olas para no arrasar la hermosura de la tierra y todos sus habitantes. ¿Cuál, pues, de estas causas parciales será suficiente para defender

possent inter se dissentire et una agere praeter aut contra voluntatem alterius. Unde recte ad rem de qua agimus dixit Iustinus Martyr, oratione exhortatoria ad Gentes, principatum plurium bellis et dissidiis esse expositum, unius vero imperium esse ab his incommodis liberum. Et in eamdem sententiam dixit Athanasius in oratione contra idola: *Ubi princeps non est, ibi disturbatio nascitur; unde concluditur quod multitudo deorum nullitas est deorum.* Et Cyprianus, lib. de Idolorum vanit.: *Ad divinum* (inquit) *imperium etiam de terris mutuemur exemplum. Quomodo unquam regni societas aut cum fide coepit, aut sine cruore desiit?* Et Plato, in Politico, ultra medium, multorum administrationem omnibus in rebus debilem et infirmam esse dixit. Propter quod ex Aristotelis VIII Ethic., c. 10, et omnium philosophorum sententia, monarchicum regimen caeteris omnibus praefertur. Propter quod merito idem Arist., lib. XII suae Metaph., ita concludit: *Entia nolunt male gubernari. Non est bonum pluralitas principatuum. Unus ergo princeps.* Esset igitur imperfecta valde universi gubernatio et providentia, si ex multis capitibus multisque voluntatibus finitis et mutabilibus penderet sine subordinatione ad supremam quamdam potentiam, summam sapientiam et voluntatem immutabilem ac summe bonam.

26. Adde quod res universi ita sunt inter se dispositae et connexae, ut aliae aliis omnino indigeant vel ad suam conservationem, vel ad suas actiones peragendas; omnes etiam intendunt totius universi integritatem et conservationem, ut propria commoda interdum deserant propter illam tuendam, ut aqua ascendit ad replendum vacuum, et terra praeter suam naturalem conditionem altiorem locum occupat quam aqua, ut est magis recepta sententia. Quod si (ut alii volunt) aqua simpliciter eminet, illud est mirabilius, quod semper continet tumentes fluctus suos, ne terrae pulchritudinem omnesque eius habitatores obruat. Quae ergo ex illis partialibus causis erit

y conservar su propio efecto? Ninguna, sin duda. Más bien será necesario que el autor de los cuerpos compuestos o de los animales suplique al dueño de las aguas que las contenga a fin de que no destruyan sus efectos; y de esta suerte cada una reclamará el auxilio de otra a fin de poder defender y conservar su propio efecto. Otros despropósitos semejantes y absurdos son fácilmente imaginables, puesto que en realidad lo que resulta compuesto de muchas cosas imperfectas no puede menos de ser imperfecto. Así, pues, es inconcebible una estructura tan admirable y una composición y orden tan maravilloso de realidades diversas sin un supremo artífice único.

27. Y si hay alguno que elija la segunda parte del dilema que acabamos de proponer y afirme que existen sin duda muchos primeros principios de las cosas del universo, pero que cada uno es de por sí suficiente para gobernarlo en su totalidad y que son también iguales en poder y perfección, etc., en contra de esto está, en primer lugar, el que se afirma sin fundamento que tales causas se han dividido entre sí parcialmente la producción del universo; porque, ¿de qué efecto se deduce esto?, o, si no se deduce, ¿quién lo reveló? Además, los argumentos expuestos hacen concluir en absoluto que es necesaria una sola causa adecuada cuya intención tenga por fin el universo entero y que se preocupe de las necesidades de éste, no siendo suficientes las causas parciales, ya sean tales por impotencia, ya por voluntad. Por otra parte, contra el que afirmase esto debería bastar el argumento de que introduce tantos principios inútilmente y sin motivo alguno razonable. Porque, si se afirma que cada una de tales causas es suficiente para producir y gobernar todo el universo tal como existe ahora y de acuerdo con todas las perfecciones que en él pueden desearse, ¿qué necesidad hay de imaginar una pluralidad de estas causas primeras? ¿O en virtud de qué efecto se descubre o se hace creíble tal multitud? Acaso pudiera responder alguno que esa multitud no se establece por causa de los efectos, por ser necesaria para un efecto tal y tan grande, sino porque pertenece de suyo a la perfección de las cosas el que se multipliquen realidades tan perfectas. Mas contra esto tenemos el que a su perfección y a la de las otras cosas le corresponde primerísimamente más bien la unidad y singularidad de tal naturaleza. Esto lo probaremos *ex*

sufficiens ad suum proprium effectum tuendum ac conservandum? Nulla sane. Sed oporteret mixtorum vel animalium auctorem rogare aquarum dominum ut ipsas contineat, ne suos effectus destruant; et ad hunc modum unaquaeque postularet auxilium alterius, ut suum effectum tueri aut conservari posset. Atque similia incommoda et absurda excogitari facile possunt, quia revera id quod ex multis imperfectis coalescit non potest non esse imperfectum. Igitur tam mirabilis structura et diversarum rerum mirabilis compositio et ordo sine uno supremo architecto concipi non potest.

27. Quod si quis alteram partem dilemmatis supra positi eligat et dicat esse quidem plura prima principia rerum universi, singula tamen per se sufficientia ad totum gubernandum et virtute ac perfectione aequalia, etc., contra hoc imprimis est quod sine fundamento dicitur huiusmodi causas divisisse inter se universi productionem per partes; nam ex quo effectu id colligitur? vel, si non colligitur, quis hoc revelavit? Rursus rationes factae absolute concludunt esse necessariam unam adaequatam causam per se intendentem totum universum eiusque commodis attendentem, et non sufficere causas partiales, sive tales sint ex impotentia, sive ex voluntate. Praeterea contra eum qui hoc fingeret sufficiens ratio esse deberet quod superflue et sine rationabili motivo tot principia introduceret. Nam, si unaquaeque ex illis causis sufficiens ponitur ad producendum et gubernandum totum universum prout nunc est et secundum omnem perfectionem quae in eo desiderari potest, quid est cur plures huiusmodi primae causae esse finguntur? aut ex quo effectu talis multitudo inveniri aut credi potest? Fortasse quis respondeat talem multitudinem non poni propter effectus, quia ad talem ac tantum effectum sit necessaria, sed quia per se pertinet ad rerum perfectionem ut res adeo perfectae multiplicentur. Sed contra, nam potius unitas et singularitas illius naturae pertinet maxime ad perfectionem eius et aliorum. Quod ex

professo más abajo, al tratar de la unidad de Dios, y lo tocaremos también en el último punto de esta sección. Por el momento, lo explicamos brevemente desarrollando la consideración del primer ente bajo la razón de causa y según la relación a este efecto adecuado que es el universo entero, consideración y argumento en que nos detenemos ahora. Así, pues, si este universo poseyese muchos primeros principios, ninguno de ellos poseería dominio perfecto sobre el universo entero y, en consecuencia, ninguno de ellos podría gobernarlo con perfección; porque, si uno de ellos quisiese corromper o aniquilar algo, no podría hacerlo si no lo quisiese el otro, ya que podría ser conservado suficientemente por éste solo. Y de igual manera, si uno de ellos quisiera provocar o vientos o lluvias, no podría hacerlo si se le opusiese el otro, porque poseerían por lo menos igual poder, y así en otros casos parecidos; por tanto, a la perfección de dicha causa, en cuanto es causa y tiene dominio sobre sus efectos, y al gobierno perfecto de su propio efecto pertenece el que tales causas iguales entre sí no se multipliquen. Este es el motivo de que Aristóteles haya concluido con toda razón el libro XII de su *Metafísica* con las palabras citadas poco ha. De aquí procede también aquella conocida frase de Homero en el lib. II de la *Iliada:*

"Es malo que gobiernen muchos: el rey no sea más que uno."

28. Por eso, Lactancio comienza con razón por refutar en el lib. I *De falsa religione,* c. 3, la multitud de señores y gobernantes del universo que se repartan entre sí las tareas, puesto que esto supone necesariamente su impotencia, *ya que cada uno de ellos no podría soportar sobre sus hombros, sin auxilio de los demás, el gobierno de esta mole tan inmensa.* Prueba luego que esos diversos gobernantes no pueden ser tales cual *queremos nosotros que sea ese uno solo, porque* —dice— *el poder propio de cada uno no podrá ir muy lejos, al oponérsele los poderes propios de los demás; es, pues, necesario que cada uno no pueda sobrepasar sus límites o que, si los hubiese traspasado, arroje a otro de los términos que le son propios;* y San Jerónimo, en la epístola 4 *ad Rusticum,* demuestra con diversos ejemplos, tanto del orden natural como del político, que el reino no puede admitir a dos y que el ejercicio del poder no aguanta el consorcio.

professo probandum est infra tractando de unitate Dei, et attingetur etiam in posteriori puncto huius sectionis. Et nunc declaratur breviter, prosequendo considerationem illius primi entis sub ratione causae et secundum habitudinem ad hunc effectum adaequatum, qui est totum universum, in qua consideratione et ratione nunc insistimus. Igitur si hoc universum haberet plura prima principia, nullum illorum haberet perfectum dominium in totum universum et consequenter nullum eorum posset perfecte illud gubernare; nam, si unum eorum vellet aliquid corrumpere vel annihilare, altero nolente non posset, quia ab illo solo posset sufficienter conservari. Et similiter, si unum eorum vellet aut ventos aut pluvias excitare, altero resistente non posset, quia essent ut minimum aequalis virtutis, et sic de aliis; igitur ad perfectionem talis causae, ut causa est et sui effectus domina, et ad perfectam eiusdem effectus gubernationem spectat ut tales causae inter se aequales non multiplicentur. Hinc Aristoteles XII librum suae Metaph. recte conclusit verbis paulo antea citatis. Hinc etiam est illud vulgatum Homeri, lib. II Illiados: Multos imperitare malum est: rex unicus esto.

28. Unde recte Lactantius, lib. I de Falsa religione, c. 3, primum improbat multitudinem principum et gubernatorum universi qui inter se partiantur officia, quia necesse est eos imbecilles esse, *siquidem singuli sine auxilio reliquorum tantae molis gubernaculum sustinere non possent.* Deinde probat non posse plures tales esse qualem nos *volumus unum, quia singulorum potestas* (inquit) *progredi longius non valebit, occurrentibus sibi potestatibus caeterorum; necesse est enim ut suos quisque limites aut transgredi nequeat, aut si transgressus fuerit, suis alterum finibus pellat;* et Hieronymus, epist. 4 ad Rusticum, variis exemplis, tam naturalibus quam politicis, ostendit non posse regnum duos capere et potestatem impatientem esse consortis.

29. Sólo cabría que alguno imaginase y afirmase que esto es verdad en las cosas en que es posible que se den voluntades encontradas; pero que estos gobernantes del mundo o creadores suyos las tienen en absoluto acuerdo. Mas el que así piensa para defender el gobierno o régimen perfecto del universo, ¿por qué no concibe más bien una sola voluntad de la que dependan y por la que se gobiernen todas las cosas? Porque, como muy bien dijo Santo Tomás, I, q. 103, a. 3: *lo que es esencialmente uno puede ser causa de la unidad mejor que lo son muchos unidos; por eso la multitud está mejor gobernada por uno solo que por varios.* Además, o esas voluntades estarían acordes por necesidad natural o por libre convenio. Lo primero no es concebible, a no ser que dichas voluntades carezcan de libertad y operen siempre en virtud de necesidad impuesta por la naturaleza, cosa que no puede defenderse respecto del primer principio, según demostraré luego. La afirmación, por su parte, es evidente, porque si ambas voluntades son libres y ninguna de ellas tiene eficacia sobre la otra, sino que ambas son absolutas e independientes, ¿en virtud de qué necesidad natural podrá realizarse que lo que quiere la una lo quiera también la otra? Y esto tiene muchas menos posibilidades de certeza e infalibilidad mediante el libre convenio, porque no existe razón ninguna mayor en pro de que la una preste su asentimiento a la otra, que de lo contrario; ni hay razón de que sea una la que comience y otra la que le obedezca; luego tal concordia será como fortuita y, por el mismo motivo, podrá intervenir con frecuencia la discordia.

Se sale al paso a la tercera objeción y se trata de la causa eficiente de las inteligencias

30. Lo que hemos dicho hasta ahora vale evidentemente —según mi opinión— respecto del primer ente, el cual es la causa de este universo visible que cae bajo nuestra experiencia, siendo, por esto, fácil razonar y discurrir partiendo de él; pero surge entonces una tercera objeción, porque desde este efecto y desde la unidad del universo nos es imposible demostrar que las inteligencias y las realidades espirituales no poseen el ser *a se,* o que han sido creadas por el mismo autor por quien ha sido producido el universo. Porque, por los efectos

29. Solum posset quis excogitare et dicere hoc esse verum in his qui possunt habere repugnantes voluntates; hos autem mundi gubernatores aut procreatores habere illas omnino concordes. Qui autem sic existimat, ut perfectum dominatum aut regimen universi tueatur, cur non potius unam tantum voluntatem intelligat, a qua omnia pendeant et gubernentur? Nam, ut recte dixit D. Thom., I, q. 103, a. 3: *Illud quod per se unum est potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti, unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures.* Deinde aut illae voluntates essent concordes ex necessitate naturae aut ex libera consensione. Primum intelligi non potest, nisi voluntates illae careant libertate et semper ex necessitate naturae operentur, quod de primo principio sentiri non potest, ut infra ostendam. Assumptum vero patet, quia, si utraque voluntas est libera et neutra in alteram efficaciam habet, sed utraque est absoluta et independens, qua necessitate naturae fieri potest ut quod una vult velit altera? Multo vero minus id esse potest certum et infallibile per liberam consensionem, quia non est maior ratio cur una alteri consentiat, quam e converso; neque cur una incipiat et altera obsequatur; erit ergo veluti casu eveniens talis concordia et eadem ratione posset saepe intervenire discordia.

Occurritur tertiae obiectioni et agitur de causa efficienti intelligentiarum

30. Quae hactenus diximus, evidenter (ut existimo) procedunt de illo primo ente, quod est causa huius universi visibilis quod nos experimur, et idcirco facile possumus ex illo philosophari et discurrere; sed tunc occurrit tertia obiectio, quia ex hoc effectu et unitate universi probare non possumus intelligentias et res spirituales non habere esse a se, aut esse creatas ab eodem auctore a quo universum factum est. Quia ex effectibus universi visibilis ostendere non

del universo visible, no podemos demostrar que las inteligencias han sido producidas, o tienen alguna relación con las demás realidades del universo, en virtud de la cual se llegue a concluir que han sido producidas por el mismo autor por el que lo han sido el universo o los cuerpos celestes. Queda todavía el que por este motivo algunos de los filósofos han opinado que las inteligencias eran seres esencialmente necesarios y que no habían sido producidas por nadie, opinión que atribuyen muchos a Aristóteles y al Comentador, como hace Gregorio, *In II,* dist. 1, a. 1, por más que ellos no hayan opinado respecto de las inteligencias de modo distinto que respecto de los cielos, según diremos.

31. A esta dificultad hay que responder que una cosa es preguntar absoluta y simplemente si las inteligencias son entes de suyo necesarios y dependientes de otro en su ser y qué es lo que en absoluto puede demostrarse por razón natural respecto de esto, y otra cosa es indagar qué se puede inferir inmediatamente respecto de esto por los efectos que nos descubre nuestra experiencia en el universo; y esta segunda cuestión es la que únicamente nos interesa para la eficacia del argumento presente. En ella hay que comenzar por averiguar si por los efectos naturales podemos llegar a conocer la existencia de algunas sustancias separadas o superiores a todas las realidades sensibles, además de una primera sustancia, cuya necesidad demostramos para la producción y gobierno de este mundo visible, debiéndose averiguar luego de dónde proceden o qué origen tienen. Efectivamente, si no existe en la naturaleza efecto alguno por el que se conozcan dichas sustancias, no será posible inferir inmediatamente de los efectos si son producidas o improducidas. Concedamos, efectivamente, que hay algunas sustancias de este tipo, las cuales no poseen operación alguna en los cuerpos a los que llega nuestra experiencia, ¿cómo, por tanto, podremos deducir inmediatamente de los efectos si tales sustancias proceden de una sustancia primera o no, y si son iguales a ella o inferiores? Añado siempre *inmediatamente,* porque de las propiedades de Dios que inferimos de sus efectos, podemos nosotros reflexionar luego a ver si tales propiedades son propias de la primera sustancia en tal grado, que sean incomunicables a las otras, y de esta suerte acaso pueda demostrarse, ciertamente, de modo mediato por los efectos y de modo próximo *a priori,* que,

possumus intelligentias aut factas esse, aut habere aliquam connexionem cum caeteris rebus universi, ratione cuius concludatur ab eodem auctore factas esse a quo universum seu corpora caelestia. Accedit quod ob hanc causam nonnulli ex philosophis senserunt intelligentias esse per se entia necessaria et a nullo fuisse productas, quam sententiam multi et Aristoteli et Commentatori attribuunt, ut Greg., In II, dist. 1, a. 1, qui tamen non aliter de intelligentiis quam de caelis senserunt, ut dicemus.

31. Ad hanc difficultatem dicendum est aliud esse quaerere absolute et simpliciter an intelligentiae sint entia ex se necessaria et dependentia ab alio in suo esse et quid absolute possit circa hoc demonstrari ratione naturali, aliud vero esse inquirere quid ex effectibus quos in universo experimur possit circa hoc immediate colligi; et haec quaestio posterior tantum est quae ad efficaciam praesentis rationis spectat. Ubi primum inquirendum esset an ex effectibus naturalibus possimus cognoscere esse aliquas substantias separatas vel superiores rebus omnibus sensibilibus praeter unam primam, quam necessariam esse ostendimus ad huius mundi visibilis productionem et gubernationem, et deinde unde sint seu quam originem habeant. Etenim, si nulli sunt effectus in natura ex quibus tales substantiae cognoscantur, non poterit ex effectibus immediate elici an sint productae vel improductae. Demus enim esse aliquas substantias huiusmodi, quae nullam in corporibus operationem habeant quam nos experiamur, quo modo ergo poterimus nos ex effectibus immediate elicere an tales substantiae sint ab una prima substantia necne, et an sint aequales illi vel inferiores? Addo semper *immediate,* quia ex proprietatibus Dei quas ex effectibus eius elicimus, possumus nos postea ratiocinari an tales proprietates sint ita propriae unius substantiae, ut sint incommunicabiles aliis, et hoc modo mediate quidem ex effectibus, proxime autem a priori demonstrari fortasse potest, si sunt aliae intelligentiae praeter pri-

si existen otras inteligencias además de la primera, tienen que proceder eficientemente de la primera y que ésta sola es la que existe por sí, tema de que nos ocuparemos en la sección siguiente.

32. Así, pues, la cuestión general de si existen tales sustancias se tratará luego *ex professo* en una disputación propia que elaboraremos acerca de ella; por el momento afirmo en pocas palabras que su existencia no se demuestra con bastante evidencia por los solos efectos al alcance de nuestra experiencia; y si esto ha de probarse mediante algún medio metafísico, será más bien por la causa que por el efecto de ellas; y de esta suerte, del mismo modo que se demuestra su existencia, se demostrará al mismo tiempo que poseen el ser recibido del ente primero. Afirmo luego que, partiendo de los efectos o del movimiento físico, puede hasta cierto punto conjeturarse la existencia de tales sustancias en la naturaleza por el hecho de que mueven las esferas celestes; pero que, no obstante, éste es únicamente un argumento probable, no una demostración, según luego probaré. Afirmo, finalmente, que, de acuerdo con el modo con que podemos llegar por los efectos al conocimiento de estas sustancias, no se las conoce en cuanto existentes de por sí, sino en cuanto poseen un origen derivado eficientemente de la misma causa primera que ha producido el universo. Y de esta suerte es probable que Aristóteles y otros filósofos hayan conocido que las inteligencias existen con efectiva dependencia de Dios. Así indica Santo Tomás que opinó Aristóteles, *In II,* dist. 1, q. 1, y en lib. VIII *Phys.* y XII *Metaph.;* y Escoto, *In II,* dist. 2, y en *Quodl.,* VII, hacia el fin; y lo prueban *ex professo* Soncinas, lib. XII *Metaph.,* q. 16; Iavello, q. 28; Cayetano, *In De ente et essentia.,* c. 5, q. 10, donde prueba más directamente que ésta ha sido la opinión del Comentador. Iavello, en cambio, piensa más bien que el Comentador incurrió en error en este punto y que opinó diferentemente de Aristóteles, cosa que no importa mucho; acaso por el raciocinio y la exposición que propondremos en seguida quedará claro cuál de las dos cosas es más verdadera. También Avicena, en el lib. IX de su *Metafísica,* c. 4, defiende expresamente que todas las cosas, tanto las corporales como las inmateriales, han emanado de un primer ente, pero no de modo inmediato, sino que la primera inteligencia fluyó inmediatamente de Dios y de la primera inteligencia manó la segunda y así hasta la última, por la cual fue pro-

mam, illas esse effective a prima illamque solam esse a se, de quo dicemus in sequenti sectione.

32. Igitur generalis quaestio an tales substantiae sint, postea ex professo tractanda est in propria disputatione quam de illis instituemus; nunc breviter dico ex solis effectibus quos nos experimur non satis evidenter ostendi illas esse; quod si hoc aliquo medio metaphysico probandum est, potius erit ex causa earum quam ex effectu; atque ita eo modo quo demonstratur eas esse, simul demonstratur habere esse receptum a primo ente. Rursus assero ex effectu seu motu physico fieri aliquam coniecturam quod huiusmodi substantiae sint in rerum natura, eo quod moveant caelestes orbes; illam tamen solum esse probabilem rationem, non demonstrationem, ut infra ostendam. Tandem dico, eo modo quo possunt hae substantiae ex effectibus investigari, non cognosci ut ex se existentes, sed ut habentes originem effective ab eadem prima causa quae universum produxit. Et hoc modo est probabile Aristotelem et alios philosophos cognovisse intelligentias esse effective a Deo. Ita enim sensisse Aristotelem indicat D. Thom., In II, dist. 1, q. 1, et lib. VIII Phys., et XII Metaph.; et Scotus In II, dist. 2, et Quodl., VII, circa finem; probantque ex professo Soncinas, XII Metaph., q. 16; Iavel., q. 28; Caiet., de Ente et essent., c. 5, q. 10, ubi magis directe probat hanc fuisse sententiam Commentatoris. Iavellus autem existimat potius Commentatorem in hoc errasse et diversum ab Aristotele sensisse, quod non multum refert; ex discursu tamen et ratione quam statim subiiciemus, fortasse constabit quid horum verius sit. Avicenna etiam, IX suae Metaph., c. 4, expresse ponit omnia, tam corporalia quam immaterialia, manasse a primo ente, non tamen immediate, sed primam intelligentiam fluxisse immediate a Deo, et a prima intelligentia manasse secundam, et sic usque ad ultimam, a qua

dúcido inmediatamente el universo, doctrina que es evidentemente platónica, defendiéndose casi lo mismo bajo el nombre de Aristóteles en el lib. III *De Secretiore parte divinae sap.*, c. 2. Mas, igual que ese modo de emanación es falso en absoluto, según se evidencia fácilmente por lo dicho antes sobre la creación, de la misma manera tampoco hay indicio alguno de él en todos los efectos o movimientos que experimentamos en los cielos, o en los elementos o en nosotros mismos, debiendo, por tanto, prescindirse en este caso de esa doctrina de la que ya nos ocupamos con frecuencia antes y sobre la que luego volveremos a decir algo.

33. Se prueba, por tanto, la afirmación propuesta, porque en el universo no existe efecto o movimiento alguno, fuera de los movimientos de los cielos, del que podamos deducir la existencia de las inteligencias; ahora bien, ese efecto con la misma certeza o conjetura o probabilidad con que denota que existen las inteligencias, demuestra que son subordinadas y que, por tanto, han sidó producidas por el mismo autor del universo; luego. La mayor es evidente, no sólo por Aristóteles, lib. VIII de la *Física* y XII de la *Metafísica,* donde del movimiento del cielo se remonta a la contemplación de las inteligencias, sin que encuentre en ningún otro lugar procedimiento distinto para demostrar la existencia de este género de entes en el mundo, habiéndole imitado en esto casi todos los filósofos posteriores; sino también porque, analizando todos los efectos del universo, no hay ninguno por el que sea necesario este género de entes. En efecto, para la producción del universo entero, tanto por lo que se refiere a los cuerpos simples como a las especies perfectas de los mixtos, basta el poder del primer autor; y por lo que se refiere a las alteraciones, generaciones y corrupciones y a las mutaciones de los elementos, basta la capacidad de las causas segundas próximas y de las universales o celestes, juntamente con el concurso de la primera causa. Por consiguiente, si estos efectos pueden en alguna realidad depender de las inteligencias, es sólo en cuanto dependen del movimiento del cielo y, mediante él, del motor del cielo.

34. Parecen, pues, ser únicamente unos efectos que los hombres experimentan en sí mismos, pudiendo llamárseles morales más bien que físicos, puesto que no pertenecen ni están ordenados a las generaciones físicas y a las alteraciones

universum immediate factum est, quam doctrinam constat esse platonicam, et fere eadem habetur nomine Aristotelis, in lib. III de Secretiore parte divinae Sap., c. 2. Ille tamen modus emanationis sicut omnino falsus est, ut ex dictis superius de creatione facile constat, ita etiam nullum habet indicium in omnibus effectibus aut motibus, quos in caelis vel elementis aut in nobis ipsis experimur, et ideo omittenda nunc est illa doctrina, de qua iam supra dictum saepe est et aliquid in sequentibus dicemus.

33. Probatur ergo assertio posita, quia in universo nullus est effectus aut motus ex quo colligere possimus intelligentias esse, praeter motus caelorum; sed hic effectus eadem certitudine aut coniectura vel probabilitate qua indicat intelligentias esse, indicat eas ut subordinatas atque adeo ut effectas ab eodem universi auctore; ergo. Maior constat, tum ex Arist., VIII Phys., et XII Metaph., ubi ex motu caeli ascendit ad intelligentiarum contemplationem, neque alibi unquam adinvenit aliam viam ostendendi esse in mundo hoc genus entium, et eum fere imitati sunt posteriores philosophi; tum etiam quia, discurrendo per omnes effectus universi, nullus est ad quem necessarium sit hoc genus entium. Nam, ad productionem totius universi, tam quoad simplicita corpora quam quoad species mixtorum perfectas, sufficit virtus primi auctoris; ad alterationes vero, generationes et corruptiones et elementorum mutationes, sufficit virtus causarum secundarum proximarum et universalium seu caelestium, cum generali concursu primae causae. Ergo si in re aliqua possunt hi effectus pendere ab intelligentiis, solum est in quantum pendent a motu caeli et eo mediante a motore caeli.

34. Solum videntur esse quidem effectus quos in seipsis homines experiuntur possuntque dici morales potius quam physici, quia non pertinent neque ordinantur ad physicas generationes et alterationes quae

que se producen en el universo, sino a las costumbres de los hombres. De este tipo son los avisos interiores o mociones con que nos vemos inducidos al bien o al mal, respecto de los cuales es manifiesto por experiencia que provienen de alguna causa superior o espíritu, sucediendo también a veces que estos avisos o apariciones son visibles, y tratan también, a propósito de ellos, muchos puntos los filósofos, quienes llaman a estos espíritus genios algunas veces, otras demonios y dioses. Con todo, esta clase de efectos, o no demuestra con suficiencia la existencia de espíritus superiores distintos de las almas de los hombres y de la causa primera, o si los da a conocer, da a conocer también al mismo tiempo que son creados. Pues, en primer lugar, no es del todo evidente que estos movimientos interiores o avisos provengan inmediatamente de un agente extrínseco intelectual y no más bien de la fuerza interna del alma misma, mediante los objetos que se le ofrecen. Además, aunque concedamos que estos movimientos son alguna vez tales o suceden de tal manera que, si se los examina debidamente, se puede deducir suficientemente de ellos que provienen de un espíritu extrínseco, con todo, si se trata de un efecto bueno, puede provenir inmediatamente de Dios, siendo esto lo que sucede con frecuencia en los movimientos y avisos interiores; porque el que a veces provengan de los ángeles buenos, nos consta más por doctrina revelada que por experiencia. Y si hubo algunos filósofos que conocieron esto, acaso llegaron a conseguirlo por alguna tradición o comunicación con los fieles de aquellos tiempos, por ejemplo con los hebreos, o acaso por la revelación suficiente de los ángeles mismos. Este conocimiento pertenece más a cierta educación y fe humana que a la investigación y al conocimiento por los efectos, que es de lo que ahora nos ocupamos. Si, por el contrario, el efecto es malo, esto es, induce al mal moral o al engaño, entonces no puede provenir inmediatamente de Dios, el cual es sumamente bueno, por más que, a pesar de ello, no resulta evidente que no pueda proceder de los espíritus humanos separados. Y, aunque concedamos a veces que el efecto es tal que demuestra con suficiencia que proviene de un espíritu superior y más capaz, con todo, al mismo tiempo, demuestra que ese espíritu es creado; porque, al ser malo, será mudable y deficiente en el bien, puesto que el mal no consiste más que en la carencia del bien,

in universo fiunt, sed ad mores hominum. Huiusmodi autem sunt interiores locutiones vel motiones quibus ad bonum vel malum inducimur, quas ab aliqua superiori causa vel spiritu provenire manifesta fere experientia notum est, et saepe etiam contingit huiusmodi locutiones vel apparitiones esse visibiles, de quibus etiam apud philosophos multa inveniuntur, qui hos spiritus interdum genios, interdum daemones et deos appellant. Verumtamen hic effectus vel non satis ostendit esse superiores spiritus distinctos ab animis hominum et a causa prima, vel, si illos indicat, simul indicat eos esse creatos. Primum enim, non est omnino evidens hos interiores motus vel locutiones ab extrinseco agente intellectuali proxime provenire et non potius ab interna vi ipsius animi, mediis obiectis quae illi occurrunt. Deinde, quamvis demus tales esse interdum huiusmodi motus vel taliter fieri ut, si recte perpendantur, satis ex eis intelligi possit ab extrinseco spiritu provenire, nihilominus, si effectus est bonus, potest esse immediate a Deo, et ita frequenter accidit in internis motibus et locutionibus; nam, quod hae interdum proveniant a bonis angelis, magis doctrina revelata quam experientia nobis constat. Quod si aliquibus philosophis hoc innotuit, fortasse aliqua traditione aut communicatione cum fidelibus eorum temporum, verbi gratia, hebraeis, id fuerunt assecuti, fortasse ex sufficienti revelatione ipsorummet angelorum. Quae cognitio pertinet ad disciplinam et fidem quamdam humanam potius quam ad inventionem et scientiam ex effectibus, de qua nunc agimus. Si vero effectus est malus seu inducens ad malum morale vel ad deceptionem, sic non potest esse immediate a Deo, qui summe bonus est, non tamen est evidens non posse esse ab spiritibus humanis separatis. Et, licet demus interdum talem esse effectum ut satis ostendat esse a superiori et efficaciori spiritu, tamen simul indicat illum spiritum esse creatum; nam, cum malus sit, mutabilis erit et a bono deficiens, quia malum nihil est nisi defectus boni, ut

según antes demostramos; y nada es mudable y defectuoso más que lo que ha sido creado; luego se trata de espíritus creados. Puede también, partiendo de la malicia misma de tales espíritus, lograrse una valiosa deducción, a la cual se refiere con frecuencia San Agustín, al argumentar contra los maniqueos; en efecto, si esos espíritus se convierten en malos apartándose del bien, esto mismo demuestra la bondad de su propia naturaleza; pues para ellos no sería un mal apartarse del bien, si su propia naturaleza no fuese buena; y no pueden ser el bien sumo, porque, de lo contrario, no podrían desviarse del bien; luego se trata de un bien por participación; luego procede eficientemente del sumo bien. Prescindiendo, pues, de este efecto moral, el cual nada tiene que ver con la consideración física o metafísica, no hay efecto alguno entre los de la naturaleza, a no ser el movimiento del cielo, que nos conduzca a ningún conocimiento de las inteligencias.

35. Queda por probar la segunda afirmación propuesta, a saber, que al igual que de este efecto inferimos la existencia de las inteligencias, de igual modo se debe inferir también su procedencia del creador del universo. En primer lugar, porque no pertenecen menos a la constitución de este universo que las demás realidades de que consta, dado que sin su acción ni podría conservarse naturalmente este mundo, ni podría haber en él generaciones y corrupciones: luego de aquel de quien procede el todo, procede también esta parte del universo. En segundo lugar, porque la inteligencia que mueve el cielo lo mueve de la manera que resulta conveniente para el bien del universo, perseverando en ese movimiento constantemente y sin variación, en atención a este fin; luego es señal de que ha sido creada por el creador para este fin y destinada a esta tarea. Esto, además, es también señal de que esta inteligencia mueve debido al fin pretendido por el autor del universo y que, en consecuencia, mueve por causa del autor mismo del universo, esto es, ya para obedecer su mandato, ya para servirle o cooperar con él en la consecución del fin pretendido, ya para asemejarse a él en el obrar y en el hacer bien; luego es señal de que esta inteligencia está subordinada a la misma causa primera y de que depende de ella y de que, consecuentemente, ha sido producida por ella. Este razonamiento lo dejó entender el Filósofo,

supra ostendimus; nihil autem est mutabile et defectibile, nisi quod creatum est; sunt ergo illi spiritus creati. Ex ipsa item malitia talium spirituum potest fieri optima deductio, quam saepe indicat Augustinus agens contra manichaeos; nam, si isti spiritus mali efficiuntur deficiendo a bono, hoc ipsum indicat bonam eorum naturam; non enim esset illis malum a bono deficere, nisi ipsa natura bona esset; non autem potest esse summum bonum, alioqui non posset a bono declinare; ergo est bonum per participationem; ergo est effective a summo bono. Omisso igitur hoc morali effectu, qui ad physicam vel methaphysicam considerationem non spectat, ex effectibus naturalibus nullus est qui ad aliquam intelligentiarum cognitionem nos inducat, nisi caeli motus.

35. Superest probanda altera propositio assumpta, videlicet, sicut ex hoc effectu colligimus intelligentias esse, ita etiam colligendum esse eas esse a conditore universi. Primo, quia non minus pertinent ad constitutionem huius universi quam caeterae res quibus constat, quandoquidem sine actione earum neque mundus hic naturaliter conservari posset, neque in eo esse possent generationes et corruptiones: ergo a quo est totum, est haec etiam pars universi. Secundo, quia intelligentia movens caelum ita movet sicut ad bonum universi expedit, et propter hunc finem in ea motione perpetuo et sine variatione perseverat; ergo signum est ab eodem conditore esse ad hunc finem procreatam et ad hoc munus destinatam. Rursus hoc etiam est signum intelligentiam hanc movere propter finem intentum ab auctore universi, et consequenter movere propter ipsummet auctorem universi, id est, vel ut eius imperio obsequatur, vel ut ei ministret seu cooperetur ad consequendum finem ab ipso intentum, vel ei in agendo et benefaciendo assimiletur; ergo signum est hanc intelligentiam esse subordinatam ipsi primae causae et ab ea pendere et consequenter ab illa factam esse. Atque hunc discursum significavit Philos., XII Metaph.,

lib. XII de la *Metafísica*, texto 36, al afirmar que el motor inmóvil es uno solo, dependiendo de él las otras inteligencias, puesto que todas se deben al orden del universo y todas, de esta suerte, están movidas por el primer motor, al menos como fin apetecible, mientras que él mismo es motor inmóvil.

36. Se podrá decir que de esto sólo se sigue que las demás inteligencias tienen a la primera como fin, pero no como causa eficiente. Se responde que de la causa final se deduce la eficiente, puesto que todo lo que posee causa final, la tiene también eficiente, según se dijo en las páginas anteriores y se volverá a tratar luego de nuevo. Se afirma, además, de acuerdo con el razonamiento que hemos expuesto en todo este argumento, que de la conexión de estas inteligencias con el universo se infiere su procedencia del mismo autor de quien ha procedido el universo. Pues no debe pensarse que el autor del universo no haya podido crearlo íntegro y completo en todas sus causas, entre las que corresponde un lugar muy importante a estas inteligencias. Ni tampoco es verosímil que, una vez creados los cielos, haya —por así decirlo— llamado de otra parte unos siervos de los que se valiese para moverlos, y no más bien que no los haya sacado del no ser al ser por su propia fuerza y poder, como hizo con los cielos mismos, puesto que no existe mayor dificultad en un caso que en otro; finalmente, porque si las inteligencias fueran entes de por sí tan necesarios como lo es Dios, no estarían bajo su dominio y —consecuentemente— tampoco estarían sometidas a su imperio; ¿cómo, pues, podría Dios valerse eficazmente de ellas para un servicio necesario en el universo? Por consiguiente, de este servicio se deduce con toda razón que las inteligencias son criaturas sometidas al autor del universo y producidas por él.

Respuesta a la cuarta objeción

37. La cuarta objeción consistía en que, además de este universo, puede pensarse que existe otro producido por otro ente primero no creado. A esto acaso respondiese el Filósofo que es imposible que exista otro universo por las razones que él pone en el lib. I *De caelo*, c. 8 y 9. Mas esas razones no pueden tener valor alguno para un filósofo cristiano; pues no puede dudarse de que Dios

text. 36, cum dixit unum esse motorem immobilem, a quo omnes aliae intelligentiae pendent, quia omnes pertinent ad ordinem universi atque ita omnes moventur a primo motore, saltem ut a fine appetibili, ipse autem est movens immobile.

36. Dices hinc solum haberi caeteras intelligentias respicere primam ut finem, non vero ut efficientem. Respondetur ex causa finali colligi efficientem, quia quidquid habet finalem causam, etiam efficientem habet, ut in superioribus dictum est et infra iterum occurret. Deinde dicitur, iuxta discursum quem in tota hac ratione prosecuti sumus, ex connexione harum intelligentiarum cum universo colligi dimanationem earum ab eodem auctore a quo manavit universum. Non est enim existimandum auctorem universi non potuisse illud condere integrum et omnibus suis causis absolutum, inter quas hae intelligentiae obtinent locum valde praecipuum. Neque etiam est verisimile, post caelos conditos, aliunde quasi evocasse ministros quibus ad illos movendos uteretur, et non potius propria vi et facultate eos de non esse ad esse sicut caelos ipsos perduxisse, cum non sit in uno maior quam in altero difficultas; denique, quia, si intelligentiae essent entia tam necessaria ex se sicut Deus, non essent sub dominio eius et consequenter nec subderentur imperio eius; quo modo ergo posset Deus efficaciter eis uti ad ministerium universo necessarium? Igitur ex huiusmodi ministerio recte colligitur has intelligentias esse creaturas auctori universi subiectas et ab eo productas.

Respondetur quartae obiectioni

37. Quarta obiectio erat, quia praeter hoc universum existimari potest esse aliud factum ab alio primo ente non facto. Cui responderet fortasse Philosophus impossibile esse dari aliud universum, propter rationes quas habet in I de Caelo, c. 8 et 9; verumtamen illae rationes nullius momenti esse debent apud philosophum christianum; non est enim dubium

haya podido hacer muchos mundos y de que, si los hubiese hecho, en ellos fallarían manifiestamente todas las conjeturas de Aristóteles, con las que quiere llegar a la conclusión de que, o en este universo está toda la materia de que pueden constar los cuerpos simples o compuestos, o de que los elementos de este universo no podrían permanecer quietos en sus lugares, si existiese otro universo. Con todo, no consigue nada, porque en primer lugar podría haber otro universo que constase de cuerpos simples específicamente distintos, ya en cuanto a sus especies o formas, ya también —y esto es menos cierto— en cuanto al género físico o materia prima. Además, aunque no nos conste la existencia de otra materia fuera de la que hay en este universo, por no tener nosotros indicio alguno de otra materia, y no poder, por tanto, ningún filósofo afirmar su existencia, con todo, en realidad y —por así decirlo— positivamente no existe medio alguno para demostrar que toda la materia de las cosas corporales que hay en la naturaleza esté en nuestro universo. Finalmente, por lo que respecta a los lugares o a los movimientos de los elementos, debiendo éstos ser considerados desde el punto de vista del orden natural de los mismos cuerpos entre sí, los cuerpos de cada mundo, si es que hubiese dos, permanecerían quietos en sus lugares y se moverían naturalmente para conservar entre sí el orden debido; en cambio, los cuerpos de los distintos mundos no tendrían entre sí orden y, por tanto, ninguno apetecería estar abajo o encima del otro. Hay, pues, que afirmar que quien imaginase la existencia de otro mundo para evitar la fuerza del razonamiento, no afirmaría ciertamente nada imposible o que implicase contradicción; pero afirmaría temerariamente (para prescindir del error contra la fe) algo cuya existencia no podemos llegar a sospechar por razón o conjetura alguna, no siendo, por lo mismo, filosófica su evasiva. Confieso, sin embargo, que con esta objeción y con la precedente se llega a la convicción de que el raciocinio propuesto para demostrar que sólo existe un ente no producido y que todos los demás entes han sido producidos, no llega a una conclusión absoluta respecto de todos los entes, sino únicamente de aquellos que pueden ser objeto del conocimiento humano mediante el raciocinio o la filosofía natural; por tanto, para que el argumento tenga valor de conclusión universal hay que emplear necesa-

quin potuerit Deus plures mundos efficere, quos si fecisset, in eis clare deficerent omnes Aristotelis coniecturae, quibus concludere vult vel in hoc universo esse totam materiam ex qua possint simplicia aut mixta corpora constare, vel non posse elementa huius universi quieta in suis locis manere, si aliud universum existeret. Nihil tamen efficit, nam imprimis posset esse aliud universum constans ex corporibus simplicibus specie diversis, vel quoad species seu formas, vel etiam (quod minus certum est) quoad genus physicum seu materiam primam. Deinde, quamvis non constet esse aliam materiam praeter eam quae est in hoc universo, quia nullum nobis est indicium alterius materiae, ideoque nullus philosophus possit affirmare illam esse, re tamen vera et (ut sic dicam) positive nullum est medium ad demonstrandum totam materiam rerum corporalium quae est in rerum natura esse in hoc universo. Tandem, quod attinet ad loca vel motus elementorum, cum haec sumenda sint ex naturali ordine ipsorum corporum inter se, corpora uniuscuiusque mundi (si duo essent) in suis locis quieta manerent et ad salvandum inter se debitum ordinem naturaliter moverentur; corpora vero distinctorum mundorum non haberent inter se ordinem et ideo neutrum appeteret sub alio vel supra aliud esse. Dicendum est ergo quod is qui ad vitandam vim rationis factae alium orbem esse confingeret, nihil sane diceret impossibile seu implicans contradictionem; temere autem (ut omittam errorem contra fidem) affirmaret id quod nulla ratione vel coniectura in suspicionem venire potest, et ideo evasionem illam non esse philosophicam. Fateor tamen ex hac et praecedenti obiectione convinci discursum factum ad probandum tantum esse unum ens improductum et reliqua omnia entia ab illo facta esse non concludere absolute de omnibus entibus, sed de illis tantum quae in humanam cognitionem per discursum seu philosophiam naturalem cadere possunt; et ideo, ut ratio universe concludat, necessario ad-

riamente la demostración *a priori*, que es la que hemos prometido en segundo lugar y la que vamos a desarrollar en la sección siguiente.

SECCION III

¿PUEDE DEMOSTRARSE A PRIORI DE ALGÚN MODO LA EXISTENCIA DE DIOS?

1. Para exponer el segundo modo de demostrar la verdad propuesta, hay que suponer, hablando en absoluto, que no puede demostrarse *a priori* la existencia de Dios, porque ni Dios tiene una causa de su ser por la que se le demuestre *a priori*, ni, si la tuviese, es tan exacto y perfecto nuestro conocimiento de Dios, que lo podamos captar, por así decirlo, por sus principios propios. En este sentido dijo Dionisio, en el c. 7 *De divin. nomin.*, que nosotros no podemos conocer a Dios por su propia naturaleza. Mas, aunque esto sea así, con todo, una vez que hemos demostrado algo de Dios *a posteriori*, podemos, partiendo de un atributo, demostrar otro *a priori*, como si de la inmensidad, por ejemplo, concluimos la inmutabilidad local; pues doy por supuesto que para razonar *a priori* de un modo humano basta la distinción de razón entre los atributos.

Solución de la cuestión

2. Así, pues, respecto de este modo hay que afirmar que, una vez demostrado *a posteriori* que Dios es ente necesario y *a se*, desde este atributo se puede demostrar *a priori* que fuera de él no existe otro ente necesario y *a se* y demostrar, en consecuencia, la existencia de Dios. Se objetará: luego, una vez conocida la esencia de Dios, se demuestra su existencia, puesto que la esencia de Dios consiste en ser ente necesario y *a se*; esto, empero, es manifiestamente contradictorio, porque la cuestión *quid est* supone la cuestión *an est*, como hizo notar con razón a este propósito Santo Tomás, I, q. 2, a. 2, ad 2. Mi respuesta es que, hablando formalmente y con propiedad, no se demuestra la existencia de Dios por la quididad de Dios en cuanto tal, que es lo que el argumento sin duda demuestra, sino que de un atributo que es en realidad la esencia de Dios, pero

hibenda est ostensio a priori, quam secundo loco promisimus et in sequenti sectione persequemur.

SECTIO III

UTRUM ALIQUO MODO POSSIT A PRIORI DEMONSTRARI DEUM ESSE

1. Ut de altero modo probandi propositam veritatem dicamus, supponendum est, simpliciter loquendo, non posse demonstrari a priori Deum esse, quia neque Deus habet causam sui esse per quam a priori demonstretur, neque si haberet, ita exacte et perfecte a nobis cognoscitur Deus, ut ex propriis principiis (ut sic dicam) illum assequamur. Quo sensu dixit Dionysius, c. 7, de Divinis nominibus, nos non posse Deum ex propria natura cognoscere. Quamquam vero hoc ita sit, nihilominus, postquam a posteriori aliquid de Deo demonstratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud, ut si ex immensitate, verbi gratia, concludamus localem immutabilitatem; suppono enim ad ratiocinandum a priori modo humano sufficere distinctionem rationis inter attributa.

Resolutio quaestionis

2. Ad hunc ergo modum dicendum est, demonstrato a posteriori Deum esse ens necessarium et a se, ex hoc attributo posse a priori demonstrari praeter illud non posse esse aliud ens necessarium et a se, et consequenter demonstrari Deum esse. Dices: ergo ex quidditate Dei cognita demonstratur Deum esse, quia quidditas Dei est quod sit ens necessarium et a se; hoc autem plane repugnat, quia quaestio quid est supponit quaestionem an est, ut recte ad hoc propositum notavit D. Thomas, I, q. 2, a. 2, ad 2. Respondeo, formaliter ac proprie loquendo, non demonstrari esse Dei per quidditatem Dei ut sic, quod recte argumentum probat, sed ex quodam attributo quod reipsa est essentia Dei, a nobis au-

al que nosotros concebimos más abstractamente como un modo del ente no causado, se deduce otro atributo, y de esta suerte llegamos a la conclusión de que ese ente es Dios. Por eso, para llegar a concebir de este modo la existencia de Dios en cuanto Dios, se da por supuesto que ya está probada la existencia de un ente necesario por sí mismo, probada concretamente por sus efectos y por la negación del proceso al infinito. Y de esta suerte, lo que primero se prueba respecto de este ente es su existencia, y después que es intrínsecamente necesario; desde aquí que es el único en tal razón y modo de existir y, por tanto, que es Dios. De esta suerte se determina de algún modo la cuestión *an est* antes que la cuestión *quid est,* aunque, como decía antes, en Dios no pueden separarse totalmente ambas cuestiones, puesto que la existencia divina es la quididad divina y las propiedades de su existencia, mediante las cuales puede demostrarse que se trata del ser propio de Dios, constituyen, por así decirlo, la misma quididad y esencia divina.

Por qué el ente de por sí necesario no puede ser más que uno. Demostración primera

3. Mas resulta difícil deducir eficazmente del hecho de la existencia de un ser necesario de suyo y por sí la imposibilidad de que tenga otro semejante en tal propiedad. Soncinas, en el lib. XII *Metaph.,* q. 17, lo prueba por el argumento de que el ser conviene esencial y primariamente al ente improducido; ahora bien, no puede convenir esencial y primariamente a dos; luego no puede haber más que un solo ente improducido. La mayor parece de por sí evidente, puesto que el ente improducido no tiene el ser *per accidens,* sino esencialmente, ni posee el ser mediante otro, pues es absolutamente independiente; luego le conviene el ser esencial y primariamente. La menor es evidente, porque convenir esencial y primariamente se afirma de aquello que conviene a algo adecuadamente, de suerte que le convenga siempre y esencialmente y no le convenga a nadie más que a él, o por razón de él o mediante él. Por eso, en el lib. I de los *Analíticos Segundos,*

tem abstractius concipitur ut modus entis non causati, colligi aliud attributum et ita concludi illud ens esse Deum. Unde ad concludendum hoc modo esse Deum sub ratione Dei supponitur esse probatum dari ens quoddam per se necessarium, nimirum ex effectibus eius et ex negatione processus in infinitum. Atque ita, quod primum de hoc ente probatur, est esse; deinde esse ab intrinseco necessarium; hinc esse unicum in tali ratione ac modo essendi, ideoque esse Deum. Atque in hunc modum prius aliquo modo definitur quaestio an est quam quid est. Quamquam, ut supra dicebam, in Deo non possunt omnino seiungi hae quaestiones, eo quod et esse Dei sit quidditas Dei et proprietates illius esse, quibus ostendi potest illud esse proprium Dei, constituunt (ut ita loquamur) ipsam quidditatem et essentiam Dei.

Cur ens per se necessarium non possit esse nisi unum. Ostensio prima

3. Est autem difficile, ex eo quod datur unum ens necessarium a se et per se, efficaciter deducere non posse habere aliud simile in ea proprietate. Soncinas, XII Metaph., q. 17, id probat hac ratione, quia esse convenit per se primo enti improducto; sed non potest per se primo convenire duobus; ergo non potest esse nisi unum ens improductum. Maior videtur per se nota, quia ens improductum non habet esse per accidens sed essentialiter, neque habet esse per aliud, cum sit omnino independens; ergo esse illi convenit per se primo. Minor autem patet, quia illud dicitur convenire alicui per se primo quod ei convenit adaequate, ita ut illi semper ac per se conveniat et nulli alteri nisi illi, vel ratione illius aut mediante illo. Unde, I Poster., text. 11,

texto 11, se llama universal al predicado que conviene esencial y primariamente, porque no conviene en virtud de otro y conviene adecuadamente. Este razonamiento está tomado de Santo Tomás, lib. II *cont. Gent.,* c. 15, aunque se valga de distintas expresiones diciendo que el ser conviene a Dios en cuanto es él mismo; el sentido, sin embargo, es idéntico, según se desprende de Aristóteles en el lugar citado.

4. No obstante, en esta argumentación parece que se incurre en una petición de principio; efectivamente, cuando se dice que el ser conviene a Dios esencial y primariamente, la partícula "primariamente" puede entenderse, o negativa, o positivamente; según el primer modo, el sentido es que el ser le conviene a Dios de tal manera que no conviene a nadie con prioridad. De esta suerte, la proposición es de por sí evidente, dando por supuesto que Dios es esencialmente su propio ser, y sólo en este sentido se prueba la proposición mediante el argumento propuesto, a saber, que Dios posee su ser no *per accidens* ni mediante otro. Sin embargo, en este sentido no basta ese principio para llegar a la conclusión de que ningún otro ente posee el ser por sí mismo, porque, aunque no lo tenga con prioridad, lo podría poseer con igual primacía. Por tanto, hay que entender el principio del segundo modo, y el sentido será que a Dios le conviene el ser con anterioridad a todo otro ente, de suerte que a ninguno le convenga con igual primacía. Y de esta manera se incurre en petición de principio en el argumento, ya que precisamente es esto lo que tratamos de averiguar, y la proposición tampoco queda suficientemente demostrada en tal sentido en el raciocinio anterior. Porque del hecho de que a Dios no le convenga el ser *per accidens* ni mediante otro, a lo más se puede llegar a concluir que no le conviene a ningún otro antes que a El, pero no que le convenga a El con anterioridad a los demás. Acaso se puede decir que el principio está tomado en el primer sentido, mientras que en la segunda proposición se lo subsume y se demuestra que lo que conviene a algo esencial y primariamente de este modo no puede convenir a otro si no es mediante él.

5. Mas contra esto se objeta, en segundo lugar y principalmente, que en todos estos términos, a saber, "convenir esencial y primariamente y por otro", parece que se incurre en una gran equivocidad. En efecto, una cosa puede convenir a muchas mediante otra anterior de dos maneras: la una, realmente y

praedicatum per se primo conveniens universale vocatur, quia non per aliud et adaequate convenit. Hic discursus sumptus est ex D. Thom., II cont. Gent., c. 15, licet diversis terminis ipse utatur dicens esse convenire Deo secundum quod ipsum; res tamen eadem est, ut constat ex Aristotele, loco citato.

4. Videtur tamen imprimis in hac ratione peti principium; cum enim dicitur esse convenire Deo per se primo, illa particula "primo" sumi potest aut negative aut positive; priori modo sensus est Deo ita convenire esse, ut nulli alteri prius conveniat. Et hoc modo est per se evidens propositio, supposito quod Deus sit suum esse per essentiam, et in hoc tantum sensu probatur illa propositio ratione facta, scilicet, quod Deus habet esse non per accidens neque per aliud. Tamen, in hoc sensu non sufficit illud principium ad inferendum nullum aliud ens habere esse ex se, quia, etsi non prius, tamen aeque primo posset habere esse. Posteriori ergo modo accipiendum est illud principium, et sensus erit Deo convenire esse prius quam omni alio enti, ita ut nulli conveniat aeque primo. Et hoc modo petitur principium in illa ratione; hoc enim ipsum est quod inquirimus; nec propositio illa in eo sensu satis probatur superiori discursu. Nam, ex eo quod Deo conveniat esse non per accidens neque per aliud, ad summum inferri potest nulli alteri convenire prius quam ipsi, non vero quod ei prius conveniat quam caeteris. Dicetur fortasse principium illud assumi in priori sensu; in altera vero propositione subsumi et probari id quod convenit alicui per se primo hoc modo non posse alteri convenire nisi per ipsum.

5. Contra hoc vero obiicitur secundo ac praecipue, quia in omnibus illis terminis, scilicet, convenire per se primo ac per aliud, videtur committi magna aequivocatio. Duobus enim modis potest aliquid convenire multis per aliud prius: uno modo reali-

mediante verdadera causalidad eficiente, como, por ejemplo, el dar luz se puede afirmar que conviene esencial y primariamente al sol entre todos los astros; la otra, sólo según la razón, sin que intervenga causalidad física, sino únicamente por una razón metafísica, del modo que ser risible conviene esencial y primariamente al hombre y mediante él a Pedro y a Pablo. Así, pues, si en el caso presente la proposición subsumida se interpreta de este segundo modo, como realmente la interpreta Aristóteles en los *Analíticos Segundos*, es, sin duda, verdad y queda debidamente probada con el argumento allí propuesto, pero no viene al caso, porque aquí investigamos la procedencia efectiva del uno respecto del otro, pudiendo, en consecuencia, en un sentido proporcional, negarse la proposición anterior, como luego diré. Empero, si dicha proposición se considera en el primer sentido, resultará falsa, como se echa de ver en el referido ejemplo del hombre, o en el del triángulo que propone Aristóteles; porque, aunque el poseer tres ángulos iguales a dos rectos convenga esencial y primariamente al triángulo, al isósceles no le conviene eficientemente mediante él. Y de esta suerte, quien admitiese la existencia de dos entes improducidos, afirmaría sin duda que en la realidad les convenía a ambos el ser esencial y primariamente, puesto que a ninguno de ellos le convenía mediante el otro eficientemente, ni a ambos mediante uno distinto, no habiendo inconveniente para que de este modo un mismo predicado conviniese esencial y primariamente a dos cosas, puesto que no es necesario que dicho predicado sea universal o adecuado respecto de todos y de cada uno a los que conviene esencial y primariamente de dicho modo. En cambio, quien así opinase negaría según la razón que el ser le conviene esencial y primariamente a Dios en cuanto es Dios o en cuanto es tal ente, sino que le convendría al ente improducido en cuanto tal, cuyo concepto —admitida tal hipótesis— abstraería según el entendimiento de este o aquel ente improducido, y por él, valiéndose de la misma distinción de razón, el ser le convendría a este o a aquel ente improducido. Por eso, cuando en dicho razonamiento se afirma que a Dios no le conviene el ser mediante otro, si esto se entiende en el sentido de que no le conviene por alguna causa eficiente, es verdad y se prueba debidamente por el hecho de que Dios es un ente improducido; pero si se entiende en el sentido de que no le convenga por otra razón distinta más abstracta según la

ter et per veram causalitatem effectivam, ut lucere, exempli causa, dici potest convenire per se primo soli inter omnia astra; alio modo, secundum rationem tantum absque physica causalitate, sed metaphysica tantum ratione, quo modo risibile convenit per se primo homini, et per ipsum Petro et Paulo. Si ergo in praesenti propositio illa subsumpta sumatur hoc posteriori modo, ut revera sumitur ab Aristotele in Posterioribus, est quidem vera et recte probatur ratione ibi facta, non tamen est ad rem, quia hic inquirimus dimanationem effectivam unius ab alio, unde in proportionali sensu negari posset prior propositio, ut iam dicam. Si autem illa propositio sumatur in priori sensu, falsa invenietur, ut patet in dicto exemplo de homine, vel in illo de triangulo quod Aristoteles affert; nam, licet habere tres angulos aequales duobus rectis per se primo conveniat triangulo, non convenit per illum effective isoscheli. Atque ita, qui crederet esse duo entia improducta, diceret quidem secundum rem utrique convenire per se primo esse, quia neutri per alterum neque utrique per aliud effective, et hoc modo non esse inconveniens ut idem praedicatum duabus rebus conveniat per se primo, quia non est necessarium ut tale praedicatum sit universale vel adaequatum respectu omnium et singulorum, quibus dicto modo per se primo convenit. Secundum rationem autem negaret, qui sic opinaretur, quod esse conveniat per se primo Deo ut Deus est, seu ut tale ens est, sed enti improducto ut sic, cuius ratio (posita illa hypothesi) secundum intellectum abstraheret ab hoc vel illo ente improducto, et per illum secundum eamdem distinctionem rationis conveniret esse huic vel illi enti improducto. Unde, cum in illo discursu dicitur Deo non convenire esse per aliud, si intelligatur, id est, per causam efficientem, verum est et recte probatur ex eo quod est ens improductum; si vero intelligatur, id est, non per aliam rationem abstractiorem

precisión del entendimiento, entonces tendrá que negar tal proposición quien admita dos entes improducidos, sin que pueda probarse en tal sentido con el razonamiento expuesto.

6. Se explica más la dificultad; en efecto, para que el argumento se desarrolle con igualdad y libre de equivocaciones, es preciso hablar del ser y del ente, o sea de aquello que es, con la debida proporción. Porque, o nos referimos a un ser concreto determinado que hay en la realidad, o al ser en cuanto tal abstraído según la razón. Del primer modo es verdad que el ser particular que hay en Dios le conviene esencial y primariamente a Dios en cuanto es Dios, conviniéndole adecuadamente sin que se dé formalmente en nadie más que en El mismo, o sea en el supuesto constituido por Dios, no estando por participación en nadie a no ser mediante él. Mas de esto no se puede llegar a concluir eficazmente que no pueda convenir a otro ente esencial y primariamente algún otro ser; ya que, en realidad, se puede pensar en otro que sea realmente distinto del ser de Dios y no haya sido participado de El. No se acaba de ver claro cómo se demuestra la imposibilidad de esto por el razonamiento expuesto. Pero si se trata del ser en cuanto tal y abstraído según la razón, entonces habrá que negar que el sujeto o cuasi sujeto de él, con el que se compara adecuadamente y al que conviene esencial y primariamente de un modo *a posteriori*, sea este ente singular al que llamamos Dios, puesto que no es necesario que una razón común se predique esencial y primariamente de una realidad singular. En consecuencia, si el ser se considera en su máxima abstracción en cuanto es algo análogo al ser improducido y al producido, no parece que le convenga a Dios o al ente improducido esencial y primariamente, sino al ente en cuanto tal, en cuanto es también algo análogo al ser por esencia y al ser participado. Pero si se considera el ser en un grado de menor abstracción, como equivalente al ser improducido, entonces habrá ya que afirmar que es algo común según la razón y que, por tanto, no se compara esencial, primaria y adecuadamente con este ente concreto que es este Dios, sino con el ente improducido, del que se da también por supuesto que es común según la razón a muchos entes improducidos, y que incluso es unívoco, si se razona consecuentemente con tal hipótesis. Y aunque ésta sea falsa y sean igual-

secundum praecisionem intellectus, sic negabitur illa propositio ab eo qui posuerit duo entia improducta; nec in eo sensu probari potest ex discursu facto.

6. Et declaratur amplius difficultas; nam, ut ratio aequaliter et sine aequivocatione procedat, loquendum est de esse et ente, seu eo quod est, cum proportione. Aut ergo est sermo de tali determinato esse quod est in re, aut de esse ut sic secundum rationem abstracto. Priori modo verum est hoc esse particulare quod est in Deo per se primo convenire Deo ut Deus est, et adaequate convenire illi et formaliter in nullo esse nisi in ipso, seu in eo supposito quod est Deus, participative autem in nullo esse nisi per ipsum. Ex hoc autem inferri non potest efficaciter nullum aliud esse posse alteri enti convenire per se primo; nam potest cogitari aliud realiter distinctum ab esse Dei et non participatum ab ipso. Neque apparet quomodo ex dicto discursu hoc probetur impossibile. Si vero sit sermo de esse ut sic et abstracto secundum rationem, sic negabitur subiectum seu quasi subiectum eius, cui adaequate comparatur ac per se primo convenit posterioristice, esse hoc ens singulare quod appellatur Deus, quia non est necesse ut communis ratio per se primo dicatur de re singulari. Unde, si esse abstractissime sumatur ut est analogum quoddam ad esse improductum et productum, non videtur per se primo convenire Deo, aut enti improducto, sed enti ut sic, ut est etiam quoddam analogum ad ens per esentiam et participatum. Si autem minus abstracte sumatur esse pro esse improducto, sic iam dicetur esse quid commune secundum rationem, et ideo non comparari per se primo et adaequate ad hoc ens quod est hic Deus, sed ad ens improductum, quod etiam ponitur esse commune secundum rationem ad plura entia improducta, immo et univocum, si consequenter procedatur iuxta illam hypothesim. Quae, licet sit falsa et similiter

mente falsas las consecuencias derivadas de ella, con todo, mediante el razonamiento cuya eficacia investigamos no se puede llegar al convencimiento de esto.

7. Acaso se pueda objetar que en esa razón se da por supuesto que el ente es análogo y que, por tanto, no puede reducirse el ser mismo a una razón común a la que convenga esencial y primariamente, sino que ha de reducírsele a una realidad singular, llegándose con esto a concluir, en consecuencia, que no puede mediante ella convenir formalmente y según la razón a otras cosas, concluyéndose, por tanto, con todo derecho que les conviene efectivamente mediante ella. Puede también decirse —cosa que viene a ser prácticamente lo mismo— que ese argumento supone que en Dios no se puede abstraer una razón cuasi genérica y específica común y una particular y que, por tanto, es lo mismo que algo le convenga a Dios en cuanto es tal ente o en cuanto es un ente improducido. Empero, esta respuesta no parece aportar eficacia al argumento propuesto, ni resulta satisfactoria por dos motivos. El primero es porque —dejando a un lado que lo que se afirma acerca de la analogía del ente es algo opinable, cosa de suyo suficiente para socavar la fuerza del argumento— la analogía misma del ente, debidamente explicada, supone la emanación y dependencia de todos los entes respecto de Dios, según es claro por lo que se dijo sobre la analogía del ente respecto de Dios y de las criaturas; por consiguiente, si el argumento expuesto supone la analogía del ente respecto de Dios y de todas las otras realidades que poseen el ser, da por supuesto lo que hay que probar, a saber, que nada posee el ser, si no es por dependencia de Dios. El otro motivo es porque, aun admitida la analogía, no se prueba que de la analogía se deduzca la emanación, sino solamente la desigualdad. Por eso podría afirmarse fácilmente que, aunque el ser, según su significado principal y primario, convenga esencial y primariamente a Dios solo, sin embargo, según una razón menos principal, les conviene a los otros entes improducidos, por no ser necesario que en los análogos el significado secundario proceda efectivamente del primario. Finalmente, porque, aunque el ente sea análogo respecto del ente increado y del creado, o de la sustancia y el accidente, puede, con todo, responderse que podría ser unívoco respecto de una pluralidad de sustancias improducidas, como de hecho es realmente unívoco respecto de las

falsa sint quae ad illam consequuntur, tamen hoc ipsum non videtur posse convinci illo discursu cuius efficacitatem inquirimus.

7. Dicetur forte in ea ratione supponi ens esse analogum, et ideo ipsum esse non posse reduci ad rationem communem cui per se primo conveniat, sed ad rem aliquam singularem, et inde consequenter inferri non posse per illam convenire aliis formaliter et secundum rationem, ideoque recte concludi convenire per illam effective. Item dici potest (quod fere in idem redit) rationem illam supponere in Deo non posse abstrahi rationem quasi genericam et specificam communem et particularem, et ideo perinde esse quod aliquid conveniat Deo ut tale ens est, vel ut ens improductum est. Verumtamen, haec responsio non videtur efficaciam praebere rationi factae nec satisfacere duplici ex causa. Prior est quia (ut omittam id quod dicitur de analogia entis esse sub opinione, quod satis est ad infirmandam vim demonstrationis) ipsa analogia entis recte declarata supponit emanationem et dependentiam omnium entium a Deo, ut patet ex superius dictis de analogia entis ad Deum et creaturas; ergo, si praedicta ratio supponit analogiam entis respectu Dei et omnium aliorum quae habent esse, supponit quod probandum est, scilicet, nihil habere esse nisi per dependentiam a Deo. Altera causa est quia, etiam posita analogia, non probatur ex analogia sequi emanationem, sed solum inaequalitatem. Unde dici facile posset, licet esse secundum principale ac primarium significatum eius per se primo conveniat soli Deo, tamen secundum rationem aliquam minus principalem convenire aliis entibus improductis, quia non est necesse ut in analogis secundarium significatum effective manet a primario. Denique, quia, licet ens sit analogum respectu entis increati et creati, vel substantiae et accidentis, nihilominus responderi posset esse univocum ad plures substantias improductas, sicut de facto re-

sustancias creadas, si se las compara únicamente entre sí. Por eso, la afirmación de que en Dios concretamente no se da razón común ni particular, si se la aplica a la razón común análoga y abstraíble según nuestro entendimiento, es falsa. Mas si se la aplica a la razón unívoca, aunque sea verdadera en la realidad, sin embargo podría negarse por quien admitiese varios entes improducidos, no debiendo, por tanto, dársela por supuesta en el argumento en cuestión para no incurrir en petición de principio.

Segunda demostración de por qué los entes por virtud de su esencia no pueden ser muchos

8. A todo esto se puede responder añadiendo otro argumento tomado de Santo Tomás, lib. I *cont. Gent.*, c. 42, razón 7, donde argumenta de la siguiente manera: *si hay dos entes cuyo ser sea necesario, es preciso que convengan en la nota de necesidad de existencia; por tanto, es necesario que se distingan por algo que se añada a ambos o a uno de ellos, y de esta suerte se precisa que, o uno de los dos, o ambos sean compuestos; y ningún ente compuesto es ser necesario por sí mismo.* De esta suerte llega a la conclusión de la imposibilidad de muchos entes cuyo ser sea necesario. Mas este razonamiento es también harto difícil; porque, si probase algo, probaría también que no existe un solo concepto de ente o de sustancia que sea común a Dios y a las criaturas. Además, todo ese razonamiento es aplicable a las tres divinas personas en cuanto convienen en la razón de persona; en efecto, valiéndonos de un argumento similar, se podría llegar a la conclusión de que tienen que ser compuestas de la nota común de persona y de algo que se le añada y en lo que se distingan. Y si el número de tres personas no constituye obstáculo para que alguien niegue la existencia de la nota de persona que les es común, por el mismo motivo, aun admitiendo una pluralidad de entes improducidos, se negará que les sea común la nota de ente necesario. O, por el contrario, si —según es más probable— se concibe que las tres divinas personas convienen en la razón común de persona y se distinguen por sus propiedades sin mezcla de composición que anularía su simplicidad, puesto que esa comunidad se debe sólo a la abstracción y precisión de la

vera est univocum ad substantias creatas inter se tantum comparatas. Unde quod dicebatur, in Deo scilicet non esse rationem communem nec particularem, si intelligatur de ratione communi analoga et abstrahibili secundum rationem nostram, falsum est. Si vero de ratione univoca, licet in re verum sit, tamen fortasse negaretur ab eo qui poneret plura entia improducta, et ideo non est supponendum in praedicta ratione, ne petatur principium.

Secunda ratio cur entia per essentiam non possint esse plura

8. Ad haec omnia responderi potest addendo rationem aliam ex D. Thom., I cont. Gent., c. 42, ratione 7, ubi sic argumentatur: *Si sint duo quorum utrumque necesse est esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi; oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur vel utrique vel alteri, et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum; nullum autem compositum est necesse esse per seipsum.* Atque ita concludit non posse esse plura quorum utrumque sit necesse esse. Hic autem discursus etiam est valde difficilis; nam, si quid probaret, etiam convinceret non dari unum conceptum entis vel substantiae communem Deo et creaturis. Item totus ille discursus applicari potest ad tres divinas personas, quatenus in ratione personae conveniunt; nam simili argumento concludi posset eas fore compositas ex communi intentione personae et aliquo addito in quo distinguantur. Quod si, non obstante numero trium personarum, quispiam negaverit dari intentionem personae communem illis, eadem ratione, licet admittantur plura entia improducta, negabitur intentio entis necessarii communis illis. Vel e contrario, si (quod probabilius est) intelliguntur divinae personae convenire in communi ratione personae et distingui in propriis absque compositione quae deroget simplicitati earum, quia illa communitas

mente, y la determinación no se realiza por una composición propia ni siquiera de razón, sino por una modificación simple cuasi trascendental, podría afirmarse lo mismo de modo semejante respecto de los dos entes improducidos, en cuanto conviniesen en la razón común de ente necesario y se distinguiesen en sus entidades propias. Más aún, aunque se admita que ambos o uno de dichos entes son propiamente compuestos con composición de razón, no parece que tal composición esté en contradicción formal con la necesidad de existir, ya que no incluye ninguna potencialidad real propia ni capacidad de disociación de los elementos de los que tal composición resulta. Pues, al no distinguirse en la realidad, sino sólo por razón, no son en la realidad propiamente elementos unidos, sino una sola cosa, no siendo, por ello, tampoco separables en la realidad, sino que los podemos prescindir sólo conceptualmente, cosa que no está en contradicción con la necesidad de existencia. Y de esta suerte, y con el ejemplo aludido de la conveniencia y distinción entre las divinas personas, parece que se minan los fundamentos de muchas demostraciones que suelen emplearse en esta materia y que son aducidas por Santo Tomás en los lugares antes citados y en muchos otros de los libs. I y II *cont. Gent.*, las cuales, a pesar de ser muy sutiles y de nivel metafísico y aptas para llevar la persuasión a un entendimiento bien dispuesto, resultan, sin embargo, difíciles para convencer al malévolo y pertinaz.

Tercera demostración de lo mismo

9. De este mismo tipo parece ser la demostración que pone el mismo Santo Doctor en el décimo lugar en el c. 42 del lib. I *cont. Gent.*, a saber: el ente que es de por sí necesario tiene la necesidad de existir en cuanto es este ente singular; luego es imposible que sean muchos los entes esencialmente necesarios; luego no puede haber muchos entes improducidos; por consiguiente, todo lo que existe recibe su origen de un primer ente improducido. La primera consecuencia es evidente, porque la singularidad de una cosa no es comunicable a otra; y, por eso, lo que conviene a algo en cuanto es este singular concreto no es multiplicable. Y las otras deducciones son de por sí evidentes. Se prueba el antecedente, porque

solum est per abstractionem et praecisionem mentis, et determinatio non est per propriam compositionem etiam rationis, sed per simplicem modificationem quasi transcendentalem, ita eodem modo dici posset de duobus entibus improductis, quatenus convenirent in communi ratione entis necessarii et distinguerentur in propriis entitatibus. Immo licet admitteretur vel utrumque vel alterum illorum entium esse proprie compositum compositione rationis, non videtur talis compositio formaliter repugnare cum necessitate essendi, quia non includit propriam potentialitatem realem neque dissolubilitatem realem eorum ex quibus fit talis compositio. Nam, cum in re non distinguantur sed sola ratione, non sunt in re proprie unita sed unum, unde neque in re sunt separabilia, sed sola mente praescindi possunt, quod non repugnat necessitati essendi. Atque hoc modo et praedicto exemplo convenientiae et distinctionis divinarum personarum videntur enervari multae rationes quae in hac materia fieri solent et tanguntur a D. Thom. in praedictis locis et in multis aliis I et II lib. cont. Gent., quae, licet valde subtiles sint et metaphysicae et aptae ad persuadendum intellectum bene dispositum, sunt tamen difficiles ad convincendum protervum et repugnantem.

Tertia ratio ad idem

9. Huiusmodi etiam esse videtur illa ratio quam decimo loco, in c. 42, lib. I cont. Gent., ponit idem S. Doctor, scilicet: Ens quod per se est necessarium habet necessitatem essendi in quantum est hoc singulare; ergo impossibile est entia per se necessaria esse plura; ergo non possunt esse plura entia improducta; ergo quidquid est, ab uno ente improducto trahit originem. Consequentia prima patet, quia singularitas rei non est communicabilis alteri: et ideo, quod convenit alicui quatenus est hoc singulare signatum, non est multiplicabile. Reliquae autem illationes per se notae sunt. Antecedens vero probatur quia, si ens ne-

si el ente necesario no tiene la necesidad de existir en cuanto es este individuo singular, esta singularidad —en consecuencia— no es esencialmente necesaria al ente necesario en cuanto tal; luego depende de algún otro o proviene de otra parte. Ahora bien, esto envuelve contradicción; en efecto, el ente esencialmente necesario debe ser tal sobre todo en cuanto es singular, puesto que no es ente actual, a no ser en cuanto es singular; luego la singularidad misma debe convenirle por encima de todo en virtud de necesidad intrínseca y no por otro concepto ni con dependencia de otro. Y si la singularidad le conviene en virtud de la necesidad intrínseca de existir, no puede multiplicarse, igual que hombre no podría multiplicarse, si llevara consigo necesariamente en virtud de la naturaleza intrínseca de hombre la singularidad de Pedro.

10. Ciertamente que es un argumento notable y sutil, mas alguien que se mantuviese en las soluciones anteriores podría responder que este ente singular, que es improducido, tiene la necesidad de existir en cuanto a la tótalidad de su entidad singular y que ésta, en cuanto tal, no es comunicable a otro, pero que, no obstante, no puede decirse lo contrario, ni que el ente necesario, en cuanto tal, exija por necesidad esta singularidad, sino que puede tener muchas, poseyendo en cada ente singular necesario la singularidad propia de éste, sin que le provenga de otro capítulo o con dependencia de otro, sino en virtud de su entidad intrínseca y de su naturaleza propia, no en cuanto común, sino en cuanto propia. Pues esa comunidad o conveniencia que se cumple sólo según la razón puede con frecuencia fundarse en las entidades mismas singulares y en las propiedades que tienen también en cuanto son singulares. Igual que el ser ente incorruptible por su naturaleza le conviene al ángel también de acuerdo con cada naturaleza singular, por más que esto no provenga de la singularidad sola, sino de toda la naturaleza y esencia en absoluto. Esta sería, por tanto, la afirmación que podría hacerse respecto de una pluralidad de entes improducidos y singulares en cuanto a la necesidad de existir en absoluto.

cessarium non habet necessitatem essendi quatenus est hoc singulare individuum, ergo haec singularitas non est per se necessaria enti necessario ut sic; ergo ex aliquo alio dependet, aut aliunde provenit. Hoc autem involvit repugnantiam; nam ens per se necessarium maxime debet esse tale quatenus singulare est, quia non est ens actu nisi quatenus singulare est; ergo singularitas ipsa maxime debet illi convenire ex intrinseca necessitate et non aliunde neque dependenter ab alio. Si autem singularitas convenit ex intrinseca necessitate essendi, non potest multiplicari, sicut, si homo ex intrinseca ratione hominis necessario secum afferret singularitatem Petri, non posset multiplicari.

10. Est sane ratio egregia et subtilis; posset autem aliquis persistens in prioribus solutionibus respondere hoc ens singulare, quod est improductum, habere necessitatem essendi quoad totam suam entitatem singularem et illam ut sic non esse communicabilem alteri, nihilominus tamen e contrario non converti, neque ens necessarium ut sic necessario postulare hanc singularitatem, sed posse habere plures et in unoquoque singulari ente necessario habere singularitatem eius, non aliunde neque dependenter ab alio, sed ex intrinseca entitate et natura sua, non ut communi, sed ut propria. Illa enim communitas seu convenientia quae solum est secundum rationem, saepe potest fundari in ipsis entitatibus singularibus et in proprietatibus quas habent etiam ut singulares sunt. Sicut esse ens incorruptibile natura sua convenit angelo etiam secundum unamquamque naturam singularem, quamvis id non oriatur ex sola singularitate, sed absolute ex tota natura et essentia. Ita ergo dici posset de pluribus entibus improductis et singularibus quoad necessitatem simpliciter essendi.

Cuarto argumento para demostrar lo mismo

11. Con todo, ese argumento tiene para mí mucha fuerza y lo propongo de la siguiente manera: dondequiera que se da una razón común multiplicable según las diversas naturalezas singulares, aun concediendo que no sea necesario que la singularidad se distinga de la naturaleza común en la realidad misma, es, sin embargo, preciso que esté de algún modo fuera de la esencia de tal naturaleza; porque, si le fuera esencial, dicha naturaleza no sería realmente multiplicable, según se dijo antes, tratando del principio de individuación; ahora bien, en un ente improducido es inconcebible que la singularidad esté fuera de la esencia de su propia naturaleza; luego es imposible que dicha naturaleza sea multiplicable. Se prueba la menor, porque en un ente improducido es necesario que el ser mismo de la existencia pertenezca a su esencia; pues la necesidad intrínseca de existir consiste precisamente en que posee el ser en virtud de su propia esencia, de suerte que sea esencialmente su propio ser; mas la existencia sólo pertenece a la realidad singular en cuanto es singular; luego es necesario que la singularidad de dicha naturaleza pertenezca también a su esencia y —consecuentemente— que tal naturaleza no sea multiplicable. Y esto mismo es lo que afirma Santo Tomás: que el ente que es improducido, o sea el que es absolutamente necesario o que es esencialmente su propio ser, no es este ente singular debido a algo ajeno a su esencia, incluso según la razón, porque, si no incluyese en su propio concepto esencial la singularidad, no incluiría en su concepto esencial el ser necesario, ya que el existir en acto implica el ser singular.

12. *Objección de Auréolo contra el anterior argumento de Santo Tomás.*— Cabe objetar —como objetó Auréolo, *In I*, dist. 3— que con este argumento se demuestra a lo más que no puede haber dos entes improducidos que se distingan sólo numéricamente; pero no se demuestra que no puedan ser específica o esencialmente distintos; en efecto, en este sentido dicen muchos tomistas que las naturalezas angélicas son esencialmente individuales, no pudiendo, por tanto, multiplicarse numéricamente, y que, a pesar de ello, se multiplican específicamente. Comienzo por responder que es sumamente probable que ninguna naturaleza que sea propiamente específica y posea comunidad de género con otra sea esencialmente individual, ya porque, por el hecho mismo de ser naturaleza específica, es de suyo potencial, no habiendo, por lo mismo, motivo de contradicción para ella en multiplicarse numéricamente; ya también porque, si no le repugna la composición de género y diferencia específica, no hay razón de que le repugne la composición de especie y diferencia individual. Se afirma, además, que, aplicando con la debida proporción el argumento propuesto, se llega a la conclusión de que a la necesidad intrínseca y esencial de existir le repugna la multiplicación de dicha naturaleza aun con diversidad esencial, según lo dio a entender Santo Tomás en el mismo capítulo, razón 8. Porque, al igual que en el concepto esencial de la naturaleza que existe necesariamente de por sí está incluida la singularidad, también está incluida la esencia total de esa naturaleza singular concreta; por consiguiente es imposible que la esencia del ente necesario sea distinta en un caso y en otro, ya sea por la singularidad, ya por la razón esencial. En consecuencia, igual que es inconcebible que tal naturaleza se singularice mediante algo añadido que esté fuera de su esencia, incluso según la razón, del mismo modo tampoco puede comprenderse que venga a quedar como constituida en tal especie mediante algo añadido a esta razón común de ente necesario, que esté también fuera de su esencia en cuanto tal, incluso según la razón. Porque, por el hecho mismo de pensar en un ente necesario, igual que se lo piensa por necesidad como ente singular, del mismo modo se lo piensa también como poseedor de toda la esencia necesaria para existir; por tanto, no puede estar constituido en esta o aquella razón concreta esencial por algo que se le añada incluso según la razón. Por consiguiente, el ente esencialmente necesario no puede concebirse verdaderamente como común, o específico, o genérico, o análogo, sino únicamente como singular, no pudiendo, por tanto, multiplicarse en modo alguno.

13. *Con esta última se confirma la primera demostración.*— Y si esta razón es sólida, como lo es en realidad, de ella recibe apoyo la primera demostración, la cual se funda precisamente en que el ser le conviene a Dios o al ente necesario esencial y primariamente, o en cuanto es él mismo. Se entiende, pues, que le

Quarta ratio ad idem probandum

11. Nihilominus tamen illa ratio mihi valde probatur, quam in hunc modum propono. Quia ubicumque ratio communis est multiplicabilis secundum diversas naturas singulares, esto non sit necesse singularitatem in re ipsa distingui a natura communi, oportet tamen ut aliquo modo sit extra essentiam talis naturae; nam, si esset illi essentialis, revera talis natura non esset multiplicabilis, ut supra dictum est, tractando de principio individuationis; in ente autem improducto intelligi non potest quod singularitas sit extra essentiam naturae eius; ergo impossibile est ut talis natura sit multiplicabilis. Minor probatur, quia in ente improducto necesse est ut ipsum esse existentiae sit de essentia eius; in eo enim consistit intrinseca necessitas essendi, quod ex vi essentiae suae habeat esse, ita ut essentialiter sit suum esse; sed esse non est nisi rei singularis ut singularis est; ergo necesse est ut singularitas talis naturae sit etiam de essentia eius, et consequenter ut talis natura non sit multiplicabilis. Atque hoc ipsum est quod D. Thom. ait, illud ens quod est improductum, seu quod est simpliciter necessarium seu quod est essentialiter suum esse, non esse hoc ens singulare per aliquid extra essentiam eius, etiam secundum rationem, quia nisi includeret in suo conceptu essentiali singularitatem, non includeret in suo essentiali conceptu necesse esse, quia esse actu includit esse singulare.

12. *Obiectio Aureoli contra praemissam D. Thom. rationem.*— Dices (ut obiicit Aureolus, In I, dist. 3) hac ratione ad summum probari non posse dari duo entia improducta solo numero distincta; non vero quod non possint esse specie seu essentialiter distincta; sic enim multi thomistae aiunt naturas angelicas esse essentialiter individuas et ideo non posse multiplicari numero, et nihilominus multiplicari secundum speciem. Respondeo imprimis probabilissimum esse nullam naturam quae proprie sit specifica et cum alia habeat genus commune, esse essentialiter individuam, tum quia hoc ipso quod est specifica natura est potentialis de se, et ideo non est cur illis repugnet multiplicari numero; tum etiam quia, si illi non repugnat compositio ex genere et differentia specifica, non est cur ei repugnet compositio ex specie et differentia individuali. Deinde dicitur ex ratione facta cum proportione applicata concludi necessitati essendi intrinsecae et essentiali repugnare multiplicationem talis naturae etiam cum diversitate essentiali, ut in eodem c. D. Thomas significavit, ratione 8. Quia, sicut in conceptu essentiali illius naturae quae ex se necessario est includitur singularitas, etiam includitur tota essentia talis naturae singularis; ergo impossibile est quod haec essentia entis necessarii sit alia et alia, sive in singularitate, sive in ratione essentiali. Unde, sicut non potest intelligi quod talis natura fiat singularis per aliquid additum quod sit extra essentiam eius etiam secundum rationem, ita non potest intelligi quod veluti constituatur in tali specie per aliquid additum huic rationi communi entis necessarii, quod sit etiam secundum rationem extra essentiam eius ut sic. Nam, hoc ipso quod intelligitur ens necessarium, sicut necessario intelligitur ens singulare, ita etiam intelligitur ut habens totam essentiam necessariam ad essendum; et ideo non potest constitui in tali vel tali ratione essentiali per aliquid additum, etiam secundum rationem. Ens ergo per se necessarium non potest vere concipi ut commune sive specificum, sive genericum, sive analogum, sed tantum singulare; ideoque nullo modo multiplicari potest.

13. *Ex hac ultima ratione prima roboratur.*— Quod si haec ratio solida est, ut revera est, ex illa sumit vim prima ratio, quae in eo fundatur quod esse convenit Deo seu enti necessario per se primo, seu secundum quod ipsum. Intelligitur enim convenire illi per se primo non sub aliqua

conviene esencial y primariamente, no bajo alguna razón común, sino en cuanto es éste singular concreto, de suerte que, cuando se dice que a este ente le conviene el ser no *per accidens* ni por otro, el sentido no es solamente que no le convenga por otro, a saber, no mediante una causa eficiente distinta, sino que es también que no le conviene mediante alguna razón común o que abstraiga de la singularidad; y la verdad de esto quedó sobradamente probada en el raciocinio anterior. Y parece ciertamente claro por el concepto propio del ser mismo, puesto que conviene esencial y primariamente a la realidad singular, no a la común; por esto, incluso en los entes o naturalezas que poseen el ser recibido, ese ser no puede comunicarse esencial y primariamente a una naturaleza común, sino al singular; luego la realidad que posee el ser esencialmente y en cuanto es ella misma, lo posee próxima e inmediatamente en cuanto es esa realidad singular concreta y no según razón alguna común; luego el ser conviene esencial y primariamente a ese ente concreto, con exclusión de todo medio, ya de un agente extrínseco, ya de una razón formal común, en virtud de la cual, considerada en sí abstractamente, le convenga necesariamente el ser.

14. De este principio así explicado se llega facilísimamente a la deducción de que el ser no puede convenir a ente alguno si no es mediante una efectiva dimanación de un ente primero improducido. Porque, aunque aquella relación o predicación *en cuanto es el mismo* no exija siempre esta relación de causalidad eficiente entre lo que es tal esencial y primariamente y las otras cosas que son tales por su medio, sin embargo, cuando esa realidad primera es singular y completamente distinta de las otras y les es extrínseca, no puede concebirse otra razón de medio o participación. Por esto mismo no constituyen obstáculo alguno los ejemplos referentes a las razones comunes a las que algo conviene esencial y primariamente, como, por ejemplo, le conviene al hombre el ser risible y al triángulo el tener tres ángulos iguales a dos rectos; éstas, en efecto, son una especie de medio formal, ya que la naturaleza común se compara con la particular como una forma. En cambio, en el caso presente el ente por esencia, al que esencial y primariamente le conviene el ser, es un ente singular, el cual no puede ser medio formal ni forma de los otros, no pudiendo, por tanto, convenir el ser

ratione communi, sed ut hoc singulare ens est, ita ut, cum dicitur huic enti convenire esse non per accidens neque per aliud, non solum est sensus non per aliud, id est, non per aliam causam efficientem, sed etiam non per aliquam rationem communem seu abstrahentem a singularitate; hoc autem verum esse satis probatum est superiori discursu. Et sane videtur evidens ex propria ratione ipsius esse, nam primo et per se convenit rei singulari, non communi; unde, etiam in his entibus vel naturis quae habent esse receptum, non potest esse per se primo communicari naturae communi, sed singulari; ergo illa res quae essentialiter et secundum quod ipsa habet esse, proxime et immediate habet illud ut talis res singularis est et non secundum aliquam rationem communem; ergo esse convenit per se primo tali enti, excludendo omne medium sive extrinseci agentis, sive rationis formalis communis, ob quam secundum se ac abstracte sumptam illi conveniat necesse esse.

14. Ex hoc autem principio sic explicato optime subinfertur non posse convenire esse alicui enti, nisi per effectivam dimanationem a primo ente improducto. Nam, licet habitudo illa seu praedicatio *secundum quod ipsum* non semper requirat hanc habitudinem causae efficientis inter illud quod est tale per se primo et reliqua quae sunt talia mediante ipso, tamen quando illud prius est res singularis et omnino distincta ab aliis eisque extrinseca, non potest alia ratio medii seu participationis excogitari. Et ideo nihil obstant exempla de rationibus communibus quibus per se primo aliquid convenit, ut homini esse risibilem et triangulo habere tres angulos aequales duobus rectis; illae enim sunt quasi formale medium, quia natura communis comparatur ut forma particulari. In praesenti vero ens per essentiam cui per se primo convenit esse est quoddam singulare ens, quod non potest esse medium formale nec forma aliorum; et ideo non potest per illud convenire esse reliquis, nisi ut per medium

a los demás mediante él, si no es en cuanto medio eficiente. Porque la condición de fin no es de por sí suficiente, puesto que el fin no confiere inmediatamente el ser, sino que mueve metafóricamente al agente para que confiera el ser; por eso no basta su causalidad por sí sola para que las cosas que son entes secundariamente posean el ser mediante aquello que tiene el ser esencial y primariamente y en cuanto es ello mismo. Con esto resulta fácil responder a las dificultades aludidas respecto de los argumentos anteriores.

Demostración quinta

15. Podemos, por fin, añadir otro argumento, el cual no sólo sea suficiente de por sí, sino que confirme también al precedente, a saber, porque si hubiese dos entes improducidos, o serían de la misma especie, o de distinta. Ninguna de las dos cosas puede decirse; luego. La primera parte de la menor se prueba, porque el ente en el sumo grado de abstracción no puede multiplicarse numéricamente, ya que toda multiplicación numérica se hace por la materia o por relación a ella. Empero, esta demostración no es eficaz, porque, aunque esto sea verdad respecto de la multiplicación física y natural de los individuos, sin embargo no lo es en absoluto respecto de toda multiplicación posible o entitativa de las realidades singulares. Es mejor demostración la que se toma del razonamiento precedente, por el hecho de que la naturaleza que es esencialmente singular no puede multiplicarse numéricamente; ahora bien, la naturaleza de Dios o del ente esencialmente necesario es singular por esencia; luego. Otra demostración que merece tenerse en cuenta puede ser el que la multiplicación de los individuos es algo accidental y, cuando es posible, puede, en cuanto está de su parte, llegar hasta el infinito, ya que no existe contradicción mayor en que sean posibles esos dos individuos que en que lo sean tres o cuatro o cualquier otro número; en efecto, no existe razón alguna para detenerse necesariamente en uno, puesto que no se da orden ninguno entre ellos, sino que respecto de cada uno resulta accidental la multiplicación de otro; por consiguiente, si fuesen posibles dos entes improducidos distintos sólo numéricamente, lo serían tres y cuatro y de manera igual cualquier número. Ahora bien, cuantos sean los entes posibles, tantos exis-

efficiens. Ratio enim finis non est per se sufficiens, quia finis proxime non dat esse, sed movet metaphorice agens ut det esse; et ideo eius causalitas per se sola non est sufficiens ut ea quae secundario sunt entia, habeant esse mediante illo quod per se primo et secundum quod ipsum habet esse. Atque ex his facile est respondere ad difficultates tactas circa praedictas rationes.

Quinta ratio

15. Possumus tandem addere rationem aliam, quae et per se sufficiat et confirmet praecedentem, scilicet, quia, si darentur duo entia improducta, aut illa essent eiusdem speciei, vel diversae. Neutrum dici potest; ergo. Probatur prior pars minoris, quia ens summe abstractum non potest multiplicari secundum numerum, quia omnis multiplicatio numerica fit per materiam vel in ordine ad illam. Haec vero probatio non est efficax, quia licet id sit verum de multiplicatione physica et naturali individuorum, non tamen absolute de omni multiplicatione possibili seu entitativa rerum singularium. Melior probatio est quae sumitur ex praecedenti discursu, quia natura quae essentialiter est singularis non potest secundum numerum multiplicari; sed natura Dei seu entis per se necessarii est essentialiter singularis; ergo. Alia probatio non contemnenda esse potest, quia multiplicatio individuorum est per accidens, et ubi est possibilis, potest quantum est ex se procedere in infinitum, quia non est maior repugnantia quod sint possibilia illa duo individua quam tria vel quatuor vel in quolibet alio numero; nulla est enim ratio necessario sistendi in aliquo, cum nullum per se ordinem servent, sed cuilibet eorum accidat multiplicatio alterius; si ergo duo entia improducta solo numero distincta essent possibilia, essent et tria et quatuor et sic in quolibet numero. Quot autem essent

tirán necesariamente, puesto que en ellos se cumple especialísimamente aquel axioma: *en los seres eternos se identifica el existir y el ser posibles;* en efecto, si son entes esencialmente necesarios, no se da en ellos posibilidad de existencia, sino existencia actual; no podríamos, pues, detenernos en un número finito determinado de tales entes. Porque en los individuos que tienen causa, aunque puedan de suyo multiplicarse hasta el infinito, nos detenemos en cuanto al ser actual en un número determinado, ya por voluntad de la causa, ya por la capacidad y modo de obrar sucesivo o a base de una materia presupuesta; en cambio, en los seres que poseyesen el ser por sí mismos sin causa, no podríamos en modo alguno detenernos en un número determinado, porque no existiría más repugnancia en el número mayor que en el menor y, por el hecho mismo de no haber repugnancia, existirían actualmente. Mas nadie podrá admitir la existencia de entes improducidos actualmente infinitos; luego hay que detenerse en un solo ente singular improducido.

16. La parte segunda referente a la diversidad específica quedó probada anteriormente al responder a Auréolo y al explicar la fuerza de los argumentos anteriores. Ahora la vamos a probar con otro dilema: o esos entes serían iguales en perfección, o no; ninguna de ambas cosas puede decirse; luego. La primera parte de la menor puede probarse, en primer lugar, por la opinión común de los filósofos de que no puede haber dos esencias específicamente distintas iguales en perfección; pues, como dice Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica,* texto 5, a las diferencias que dividen el género se las compara siempre en la relación de privación y hábito, porque una de ellas es siempre menos perfecta, equiparándosela por este motivo a la privación; de aquí nació también aquel axioma de que las especies son como los números. La razón parece estar en que, si son entes iguales, están a igual distancia del no ser; ¿de dónde, pues, les puede venir la diversidad o diferencia esencial? No hay duda de que en todas las cosas esencialmente distintas al alcance de nuestra experiencia parece descubrirse esta desigualdad, resultando, por ello, muy probable tal principio. Sin embargo, no es evidente, porque, aunque dos realidades disten igualmente del no ser, parece que pueden ser diferentes en su naturaleza, pues la relación de igualdad es

possibilia, tot necessario essent, nam in his maxime verum habet illud axioma: *In aeternis idem est esse et posse;* nam, si sunt per se necessaria entia, non est in eis posse esse, sed actu esse; non ergo sistere possemus in aliquo finito numero talium entium. In his enim individuis quae habent causam, licet ex se multiplicari possint in infinitum, sistitur in aliquo certo numero quoad actuale esse, vel ex voluntate causae, vel ex virtute et modo agendi successive aut ex subiecta materia; in his vero entibus quae ex se haberent esse sine causa, nullo modo sisti posset in certo numero, quia non magis repugnaret maior numerus quam minor, et hoc ipso quod non repugnaret, actu esset. Nemo autem admittet dari entia improducta actu infinita; ergo sistendum est in uno solo ente singulari improducto.

16. Posterior pars de diversitate specifica superius probata est, respondendo Aureolo et declarando vim superiorum rationum. Nunc vero alio dilemmate probanda est. Aut enim illa entia essent aequalia in perfectione, aut non; neutrum dici potest; ergo. Prior pars minoris probari potest primo ex recepta philosophorum sententia, quod non possunt dari duae essentiae specie distinctae aequales in perfectione; ut enim ait Arist., X Metaph., text. 5, differentiae dividentes genus semper comparantur ut privatio et habitus, quia semper altera est minus perfecta et ea ratione privationi comparatur; unde etiam ortum est illud axioma quod species sunt sicut numeri. Ratio autem esse videtur quia, si sunt entia aequalia, aeque distant a non ente; unde ergo possunt habere essentialem diversitatem aut dissimilitudinem? Et certe in omnibus rebus essentialiter diversis quas nos experimur, videtur haec inaequalitas reperiri; et ideo valde probabile est illud principium. Non tamen est evidens, nam, licet duae res aeque distent a non ente, videntur esse posse dissimiles in natura; nam alia est relatio aequalitatis a relatione simi-

distinta de la relación de semejanza. Por esto, en las relaciones divinas la paternidad y la filiación, en cuanto son relaciones, son diferentes o de disquiparancia, como dicen, y sin embargo en la perfección y entidad relativa en cuanto tal se las tiene por iguales, no sólo en cuanto incluyen la esencia, en la cual se identifican, sino también según sus propias razones relativas en las que se distinguen. De acuerdo, pues, con esto podría alguno obstinarse en defender que no hay contradicción en que existan dos esencias improducidas desemejantes e iguales.

17. Aunque —siquiera para decirlo de pasada— en este punto es muy distinto el caso de los entes relativos y de los absolutos, porque las relaciones deben la diversidad a sus términos formales juntamente con la razón que les sirve de fundamento, siendo, por esto, más fácil comprender en ellas la diversidad unida con la igualdad, puesto que la igualdad se origina del grado de entidad, mientras que la diversidad nace de la referencia mutua. Empero, en los entes absolutos, cuales serían aquellos entes improducidos, apenas puede concebirse en qué se distinguirían, si fuesen iguales y esencialmente necesarios en cuanto a la realidad total que en sí poseen. Hay además en ellos una razón especial, porque el ser ente *a se* o necesario y formalmente independiente, incluso según el concepto precisivo, es la mayor de todas las perfecciones. Más aún, incluye necesariamente en cierto modo cualquier otra perfección, como luego se explicará; ahora bien, cada uno de aquellos entes según su razón propia y cuasi específica incluye esta perfección, la cual tendría que ser necesariamente de la misma naturaleza en ambos; por consiguiente no es concebible en ellos la diversidad de perfecciones unida con la igualdad. Viene bien aquí asimismo el argumento expuesto a propósito de la multitud infinita de tales naturalezas, porque, si fuesen iguales y desemejantes, no guardarían entre sí subordinación alguna, sino que dividirían por igual cualquier razón que les fuese común y que pudiera concebirse; por consiguiente, si pudieran multiplicarse en un número determinado, podrían igualmente multiplicarse en cualquiera, pues no habría razón alguna para detenerse en un número concreto, ni podría señalarse contradicción en virtud de la cual no pudiese aumentarse ese número, siendo necesario, por tanto, que fuese infinita la multitud de tales naturalezas.

litudinis. Unde in relationibus divinis paternitas et filiatio, ut relationes sunt, dissimiles sunt seu disquiparantiae, ut vocant, et tamen in perfectione et entitate relativa ut sic censentur aequales, non solum prout includunt essentiam, in qua sunt idem, sed etiam secundum proprias rationes relativas in quibus distinguuntur. Ad hunc ergo modum contendere quis posset non repugnare dari duas essentias improductas dissimiles et aequales.

17. Quamquam (ut hoc obiter dicamus) longe diversa ratio est quoad hoc in relativis et absolutis, nam relationes habent diversitatem ex formalibus terminis cum ratione in qua fundantur; et ideo facilius potest in eis intelligi diversitas cum aequalitate, quia aequalitas oritur ex gradu entitatis, diversitas vero ex mutua habitudine. At vero in entibus absolutis, qualia essent illa improducta, vix concipi potest in quo essent dissimilia, si essent aequalia, et secundum id totum quod in se haberent, per se necessaria. Et in his est etiam specialis ratio, quia esse ens a se seu necessarium et independens formaliter et secundum praecisum conceptum est maxima omnium perfectionum. Immo necessario includit aliquo modo omnem aliam perfectionem, ut inferius declarabitur; sed utrumque illorum entium secundum propriam et quasi specificam rationem suam includit hanc perfectionem, quae necessario eiusdem rationis esset in utroque; non ergo in eis potest intelligi diversitas perfectionum cum aequalitate. Hic etiam locum habet ratio facta de infinita multitudine talium naturarum, quia, si essent aequales et dissimiles, nullum etiam haberent inter se ordinem, sed aeque dividerent quamcumque rationem communem illis quae concipi posset; ergo, si in aliquo numero multiplicari possent, etiam in quocumque; nulla enim esset ratio sistendi in aliquo certo numero, neque assignari posset repugnantia ob quam ille numerus augeri nequiret; et ideo oporteret multitudinem talium naturarum esse infinitam.

18. Tampoco es difícil aplicar estas razones y otras parecidas para demostrar la segunda parte del dilema, a saber, que esos entes no podrían ser muchos y desiguales en perfección. En primer lugar, porque por el hecho mismo de que tales entes, según sus razones propias, convienen en la suprema perfección de existir *a se*, perfección que, como demostraré luego, contiene formal o eminentemente todas las otras, no sería concebible la desigualdad entre ellos. En segundo lugar, porque, o existiría entre ellos un ente sumo más perfecto absoluta y simplemente que los demás, o no; si no existe, tampoco hay —consecuentemente— límite en esa multitud, sino que es del todo infinita. Pero aun admitida ésta y dado que exista actualmente, resulta por completo ininteligible la no existencia en ella de un ente más perfecto que todos los demás, ya que de todos se afirma que son desiguales en perfección. Además, de aquí se sigue necesariamente que cualquiera de esos entes es finito en perfección entitativa, puesto que cada uno se ve superado por cualquier otro, e incluso por un número infinito de ellos; luego también sería imperfecta la multitud en su totalidad, puesto que es resultado de la unión de entes imperfectos y no puede en toda ella existir una perfección infinita intensiva, sino únicamente una multitud infinita de perfecciones finitas; y es contradictoria la no existencia entre los entes de alguno dotado de infinita perfección intensiva, según se apuntó antes al tratar de la creación y según volveremos a decir también después. Más aún, este argumento tomado de la infinitud bastaría para demostrar lo que pretendemos; lo pasamos, sin embargo, por alto, porque se apoya en dos principios que se han de probar luego, a saber, que del hecho de que un ente exista alguna vez por sí mismo y sea esencialmente su propio ser se deduce que es absolutamente infinito en el género de ente, y que estos entes infinitos no pueden multiplicarse, cosas ambas que se demostrarán en la disputación siguiente, al tratar de los atributos divinos.

19. En cambio, si en esa multitud existe un ser sumamente perfecto y que supere los demás, ése, empero, no sería infinito, ya porque le son aplicables los argumentos propuestos, ya también porque no podría aducirse razón alguna de que no pudiese existir además de él otro ente más perfecto esencialmente necesario. ¿Por qué, pues, quedará limitada toda la escala de entes a ese grado finito?

18. Neque est operosum has et similes rationes applicare ad probandam alteram partem dilemmatis, scilicet, quod nec possent illa entia esse plura et inaequalia in perfectione. Primo, quia, hoc ipso quod talia entia secundum proprias rationes suas conveniunt in suprema perfectione essendi a se, quae formaliter vel eminenter omnes alias includit, ut infra ostendam, non potest inter ea inaequalitas intelligi. Secundo, quia, vel inter ea daretur unum summum ens perfectius caeteris absolute et simpliciter, vel non; si non datur, ergo nullus est terminus in ea multitudine, sed est plane infinita. Et adhuc illa posita et actu existente, est plane inintelligibile quod in ea non sit aliquod ens perfectius caeteris omnibus, cum omnia dicantur esse perfectione inaequalia. Rursus inde necessario sequitur quodlibet ex illis entibus esse finitum in perfectione entitativa, cum quodlibet ab alio, immo et ab infinitis aliis superetur; ergo etiam tota illa multitudo esset imperfecta, cum ex imperfectis coalescat, et in tota illa non possit esse infinita perfectio intensiva, sed solum infinita multitudo finitarum perfectionum; repugnat autem non esse in entibus aliquod infinitae perfectionis intensivae, ut supra tactum est agendo de creatione et inferius etiam dicemus. Immo haec ratio sumpta ab infinitate sufficeret ad demonstrandum quod intendimus; eam tamen praetermittimus, quia assumit duo principia inferius probanda, scilicet, ex eo quod ens aliquando sit a se et essentialiter suum esse, sequi illud esse infinitum simpliciter in genere entis et huiusmodi infinita entia non posse multiplicari, quae duo in sequenti disputatione tractando de attributis divinis demonstranda sunt.

19. Si autem in illa multitudine datur unum summe perfectum et superans reliqua, illud tamen non esset infinitum, tum quia procedent rationes factae, tum etiam quia nulla ratio reddi poterit cur ultra illud dari non possit aliud ens perfectius per se necessarium. Unde enim limitabitur tota latitudo entium ad illum gradum finitum?

En efecto, le es aplicable también el argumento antes expuesto a propósito de la multiplicación hasta el infinito de tales entes; porque, aunque fuesen esencialmente diferentes y desiguales en perfección, no habría razón alguna de detenerse en un número finito concreto, porque, aunque pareciese que existía algún orden esencial entre las distintas esencias, con todo podría también procederse al infinito, incluso en este orden, según se echa de ver en las criaturas posibles; por tanto, es necesario que en esa escala total de seres exista uno infinito y más perfecto que todos los demás. A ese sumo ente, pues, más perfecto que los demás y absolutamente infinito le llamamos Dios, y de esa propia perfección suya llegamos a la conclusión de que todos los demás entes que se catalogaban con él proceden eficientemente de ese ente infinito. Primeramente, porque sin duda la infinitud le conviene a ese ente primero por el hecho mismo de ser ente actual esencialmente; pues a esto precisamente debe él encerrar y contener en sí de algún modo todo el ser, porque no tiene por qué ser limitado, ni tiene de quién participar esta parte de ser, por así decirlo, antes que otra; luego, por el contrario, por el hecho de que los demás entes no poseen la perfección suma y la totalidad del ser —si es lícita la expresión—, tenemos un indicio manifiesto de que no son seres por su esencia absolutamente improducidos, sino que son entes por participación que reciben el ser del ente primero.

20. En segundo lugar, porque de este modo resulta inteligible el orden esencial en todo el ámbito de los entes, ya debido a la subordinación de ellos entre sí, ya, por lo menos, a la reducción de todos a uno, de suerte que de esta forma no se multipliquen temeraria y fortuitamente hasta el infinito. Explica eso muy bien un ejemplo teológico, con el que respondemos al mismo tiempo a los filósofos para que no crean que los argumentos con que hemos probado la unicidad del ser increado echan por tierra la Trinidad de personas; en efecto, aunque en el orden divino la fe católica admita una multitud de personas, no lo hace, sin embargo, sin un orden al que llaman de origen, de tal modo que en el proceso ascendente nos detenemos en una persona absolutamente improducida que es la fuente de las demás; y en el descendente existe una razón fundada en la naturaleza misma de dicho ente, en virtud de la cual la multiplicación llega hasta

Accedit enim ratio supra facta de multiplicatione in infinitum talium entium; nam, etiamsi essent essentialiter diversa et perfectione inaequalia, nulla esset ratio sistendi in aliquo numero finito, quia, licet videretur esse aliquis ordo per se inter essentias distinctas, tamen etiam in hoc ordine potest in infinitum procedi, ut in creaturis possibilibus constat; necesse est ergo in tota illa latitudine entium dari unum infinitum et perfectius caeteris omnibus. Illud ergo summum ens, caeteris perfectius et infinitum simpliciter, nos vocamus Deum, et ex hac eadem eius perfectione colligimus caetera entia quae cum illo annumerantur ab illo infinito ente esse effective profecta. Primo quidem, quia illi primo enti convenit infinitas hoc ipso quod est ens actu per essentiam; nam inde habet quod totum esse aliquo modo in se claudat et contineat, quia non habet unde limitetur, neque a quo participet hanc partem entis (ut ita dicam) potius quam aliam; ergo, e converso, hoc ipso quod reliqua entia non habent summam perfectionem et totalitatem essendi (ut sic dicam), est manifestum signum non esse entia per essentiam omnino improducta, sed esse entia per participationem, accipientia esse ab illo primo ente.

20. Secundo, quia hoc modo intelligitur esse ordo per se in tota latitudine entium, vel per subordinationem eorum inter se vel saltem per reductionem omnium ad unum, ut ita non temere et casu infinite multiplicentur. Quod recte declarat theologicum exemplum (quo simul respondemus philosophis, ne putent rationes quibus unitatem entis increati probamus personarum Trinitatem improbare); in divinis enim, quamvis fides catholica ponat personarum multitudinem, non tamen sine ordine quem originis vocant, ita ut et ascendendo sistatur in aliqua persona omnino improducta, quae caeterarum fons sit; et descendendo, sit aliqua ratio in ipsamet natura talis entis fundata ob quam usque ad ternarium numerum et non ulterius fit multiplicatio,

el número tres, pero no pasa de ahí, concretamente porque en una naturaleza puramente intelectual no existe ningún modo distinto de operación o emanación interna que no se realice mediante el intelecto y la voluntad. Si, por el contrario, las personas improducidas pudiesen multiplicarse en Dios, podría sin duda llegarse a una multiplicación de infinitas personas; por eso ni la fe admite una pluralidad de personas improducidas, ni la razón lo consiente, ni tampoco una pluralidad de entes sin reducción a uno primero del que dimanen los demás.

21. Puede, en tercer lugar, probarse esto mismo por la eficacia del primer ente infinito; porque, si es el primero y es infinito, será la causa de los demás, de acuerdo con aquel axioma corriente que se cree tomado de Aristóteles en el lib. II de la *Metafísica,* texto 4: *lo máximo en cada género es la causa de todas las cosas que pertenecen a dicho género,* principio que es aplicable sobre todo a la causa eficiente, cuando en esa realidad perfectísima existe virtud suficiente para la producción de las demás cosas. Empero, por lo que a esta demostración se refiere, en primer lugar no se cita debidamente el texto de Aristóteles del que se dice que se ha tomado tal principio. En efecto, según apuntamos en el índice a propósito de dicho texto, Aristóteles no dice que todo lo que es máximamente tal sea causa de las demás cosas, sino, al contrario, que lo que es causa de las demás cosas en un orden determinado es máximamente tal. Y de este principio no puede concluirse el otro, ya que la proposición universal afirmativa no es susceptible de conversión simple; por tanto, aunque lo que es causa para los demás de que sean tales es él máximamente tal, de aquí no se deduce que todo lo que es máximamente tal sea causa de los demás. Por otra parte, ese principio considerado en sí mismo no disfruta de tanta evidencia como para que se pueda elaborar una demostración a base de él. Más aún, defendieron que no era verdadero Durando, *In II,* dist. 15, q. 3, y Auréolo, citado por Capréolo, *In I,* dist. 3, q. 1. El hombre, efectivamente, aunque sea el más perfecto de todos los animales, no por ello es la causa de los demás, como tampoco la blancura lo es de los restantes colores, por más que sea el color más perfecto. Por eso, Cayetano, I p., q. 2, a. 3, es también de la opinión de que ese axioma entendido de la causa propia, y sobre todo de la eficiente, ni es necesario ni verdadero. Por otra parte, algunos lo explican aplicándolo a la causa en sentido lato en cuanto

quia nimirum in natura pure intellectuali non est alius modus internae operationis seu emanationis nisi per intellectum et voluntatem. Si autem in Deo multiplicari possent personae improductae, plane possent infinitae personae multiplicari; et ideo nec fides admittit plures personas improductas, nec ratio illas permittit, neque omnino plura entia sine reductione ad unum primum, a quo caetera manant.

21. Tertio potest hoc ipsum probari ex efficacitate illius primi entis infiniti; nam, si primum est et infinitum, erit causa caeterorum, iuxta illud vulgare axioma quod sumptum creditur ex Arist., II Metaph., text. 4: *Maximum in unoquoque genere est causa omnium quae sunt illius generis,* quod maxime intelligitur de causa effectiva, quando in illa re perfectissima est sufficiens virtus ad aliorum effectionem. In hac vero probatione imprimis non recte adducitur textus Aristotelis unde sumptum esse dicitur illud principium. Nam, ut in indice circa illum textum notavimus, Aristoteles non dicit omne quod est maxime tale esse causam caeterorum, sed e converso, id quod in aliquo ordine est causa caeterorum esse maxime tale. Ex hoc autem principio non potest inferri aliud, quia propositio universalis affirmativa non convertitur simpliciter; quamvis ergo quod est causa caeteris ut talia sint sit maxime tale, non sequitur omne quod est maxime tale esse causam caeterorum. Deinde, principium illud in se sumptum non est ita evidens ut ex illo possit demonstratio confici. Immo verum non esse docuerunt Durand., In II, dist. 15, q. 3, et Aureol., apud Capr., In I, dist. 3, q. 1. Quia homo, licet sit omnium animalium perfectissimus, non ob id est causa caeterorum, neque albedo reliquorum colorum, etiamsi perfectissimus color sit; unde etiam Caiet., I p., q. 2, a. 3, sentit axioma illud, de propria causa et praesertim efficienti intellectum, non esse necessarium neque verum. Alii vero illud exponunt de

incluye el ejemplar extrínseco, al que se le podría llamar con más razón medida que causa, en el mismo sentido en que dijo Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica* que lo primero en un género es la medida de los demás. Mas, de acuerdo con esta interpretación, desde este principio sólo se puede llegar a concluir que, por darse entre los entes algunos que son más perfectos y otros menos, tiene que existir un ente perfectísimo que sea la medida de los demás, puesto que por la aproximación o distancia con él computamos la mayor o menor perfección de los otros. De aquí, empero, no podemos llegar a la conclusión de que sólo él es ente improducido y de que es la causa eficiente de todos los demás.

Confirmación de la misma verdad por la opinión de Aristóteles

22. Por eso Aristóteles, en el pasaje citado, comienza más bien por sentar la existencia de un ente que sea causa de los demás para llegar de aquí a concluir que tiene que ser verdadero en grado sumo y perfectísimo, dato que interesa hacer notar de pasada para dejar claro que Aristóteles tuvo conocimiento de esta verdad. En efecto, afirma con claridad que ese ente primero no sólo es la causa de los entes corruptibles y contingentes, sino también de aquellos que existen siempre, bajo los que parece incluir a los cielos y a las inteligencias. Y no puede hacerse la exposición de ese pasaje aplicándolo a la sola causalidad final o ejemplar, según lo pretenden en ese lugar concreto Janduno, q. 5, y Gregorio, *In II,* dist. 1, q. 1, no sólo porque Aristóteles pone claramente el ejemplo de la causa eficiente; sino también porque en el problema que nos ocupa no se puede separar la causalidad final de la eficiente, según se insinuó antes y se explicará más ampliamente en seguida. Tampoco constituye inconveniente el que parece que Aristóteles se refiere a los efectos que participan unívocamente la naturaleza de la causa; esto es, en efecto, lo que dice: *la causa de una cosa conviene en denominación y naturaleza con aquello de que es causa;* y en ese pasaje otra traducción pone: *en cuanto tiene univocidad con las otras cosas.* Esto —repito— no es inconveniente, sino que más bien de este pasaje se deduce que la analogía del ser al ente primero y a los demás no excluye cierta unidad de razón o de concepto juntamente con la unidad de nombre; siendo esta la razón de que a veces fuese

causa late dicta, ut includit extrinsecum exemplar, quod potius mensura quam causa dici potest, quomodo Aristoteles, lib. X Metaph., dixit primum in aliquo genere esse mensuram caeterorum. Iuxta hanc vero interpretationem solum poterit ex illo principio inferri, cum inter entia quaedam sint magis, alia minus perfecta, dari aliquod perfectissimum quod sit mensura aliorum, eo quod per accessum vel recessum ab illo magis vel minus perfecta censeantur. Inde tamen non poterit concludi illud solum ens esse improductum esseque causam efficientem omnium aliorum.

Ex Aristotelis sententia confirmatur eadem veritas

22. Quocirca Aristoteles, citato loco, potius sumit dari aliquod ens quod sit causa caeterorum, ut inde concludat illud esse verissimum ac perfectissimum, quod obiter notandum est ut constet Aristotelem veritatem hanc fuisse assecutum. Nam aperte dicit illud primum ens non solum esse causam corruptibilium et contingentium, sed etiam eorum quae semper sunt, sub quibus caelos et intelligentias comprehendere videtur. Nec potest ille locus exponi de sola causalitate finali aut exemplari, ut Iandunus ibi, q. 5, et Greg., In II, dist. 1, q. 1, contendunt, tum quia aperte ponit Aristoteles exemplum de causa efficiente; tum etiam quia in praesenti materia non separatur causalitas finalis ab effectiva, ut supra tactum est et statim amplius declarabitur. Neque etiam obstat quod Aristoteles videtur loqui de effectibus qui univoce participant rationem causae; hoc enim est quod ait: *Cuius causa aliquid, idem et nomine et ratione convenit;* ubi alia translatio habet, *secundum quod aliis univocatio inest.* Hoc (inquam) non obstat, sed potius ex hoc loco sumitur analogiam entis ad primum ens et caetera non excludere aliquam unitatem rationis seu conceptus simul cum unitate nominis; et ideo a grae-

incluido por los griegos entre los sinónimos, como hizo notar también Fonseca en ese pasaje. Así, pues, Aristóteles añade esa partícula únicamente para excluir los efectos equívocos, los cuales no convienen en modo alguno en nombre y naturaleza con su causa, puesto que en ellos no es preciso que la causa sea máximamente tal formalmente, sino que basta que lo sea eminentemente.

23. *Explicación del pasaje de Aristóteles.*— Sólo podría provocar algún escrúpulo o duda el que Aristóteles concluye en plural *que los principios de los entes que existen siempre son verdaderos en grado máximo*, por lo que parece que su opinión es que existen muchos primeros principios improducidos de las realidades eternas, según lo explican, atribuyéndoselo a Aristóteles, Janduno y Gregorio anteriormente. Por entes *que existen siempre* entienden éstos los movimientos de los cielos; y por los principios de ellos entienden todas las sustancias separadas, de las que opinan que son improducidas según el pensamiento de Aristóteles. Pero de este pasaje no puede ciertamente concluirse tal cosa; porque Aristóteles, por una parte, se había expresado antes en singular diciendo *que es máximamente verdadero lo que es causa de que los entes siguientes sean verdaderos, y que es máximamente tal lo que es causa para los demás*, etc., afirmación de la que hizo observar el Comentador que había sido hecha a propósito de la causa primera; por otra parte, añade inmediatamente en sentido absoluto e ilimitado *que las cosas que existen siempre reciben su origen del primer principio;* expresión que en la doctrina que trata de explicar es equivalente a un universal. Por eso no hay razón para que algunos la limiten a los cuerpos celestes, como si Aristóteles hubiese opinado que los cielos, aunque sean eternos, no sólo tienen causa de su movimiento, sino también de su ser, mientras que las inteligencias están denominadas como pluralidad de principios improducidos. Esto, empero, se refuta con las mismas razones. Queda todavía el que para Aristóteles la naturaleza del cuerpo celeste y de la inteligencia que lo mueve es igual en lo que a esto se refiere, por tener entre sí la máxima proporción en la eternidad o necesidad de ser. Además, por ser el cielo absolutamente ingenerable, según Aristóteles. Otros, en cambio, piensan que Aristóteles habló en plural pensando en la materia prima, de la que afirman que es improducida en opinión de Aristóteles y que en su género es el principio de las demás cosas. Pero no hay razón para afirmar esto, porque, de lo contrario, Aristóteles debería haber llegado también a la conclusión de que la materia prima es ente en máximo grado y de que es el principio de todas las cosas que existen siempre, siendo así que ambas cosas son falsas y contrarias a su doctrina. Por consiguiente, Aristóteles usó ese plural en lugar del singular o en atención a la eminencia de la causa primera, o en atención a que en la causa primera convienen muchas primeras razones de causa, pues es la primera causa final, eficiente y ejemplar. Están, por tanto, estas causas, según su concepto, incluidas bajo el nombre de principio, siendo así, sin embargo, que en la realidad no son más que la causa primera. Quede esto señalado ocasionalmente sobre aquella afirmación de Aristóteles. Mas por ahora intentaremos probar en la realidad misma que en el ente primero del hecho de ser máximamente ente se deduce que es causa de los demás, aun concediendo que esta deducción no puede hacerse universalmente; esto, pues, es lo que vamos a hacer en el razonamiento siguiente.

cis interdum comprehendi sub synonymis, ut Fonseca etiam ibi notavit. Solum ergo addit Aristoteles illam particulam ut excludat effectus aequivocos, qui nullo modo conveniunt cum causa in nomine et ratione; nam in illis non est necesse ut causa sit maxime talis formaliter, sed eminenter.

23. *Aristotelis locus explicatur.*— Illud solum posset scrupulum vel dubitationem ingerere, quod Aristoteles in plurali concludit *principia eorum quae semper sunt verissima esse*, unde videtur sentire dari plura prima principia improducta rerum sempiternarum, ut exponunt et attribuunt Aristoteli Iandunus et Gregor. supra. Qui per ea *quae semper sunt* motus caelorum intelligunt; per principia autem eorum omnes substantias separatas, quas putant secundum Aristotelem esse improductas. Sed ex eo loco id certe sumi non potest; nam Aristoteles et prius in singulari locutus fuerat dicens *illud esse verissimum quod est posterioribus causa ut sint vera, et unumquodque esse maxime tale quod est causa caeteris*, etc., quod dictum esse propter primam causam Commentator notavit, et statim absolute et indefinite ait *ea quae semper sunt habere originem a primo principio;* illa autem locutio in doctrina tradenda aequivalet universali. Et ideo sine causa ab aliquibus limitatur ad caelestia corpora, ita ut Aristoteles senserit caelos, etsi aeterni sint, habere causam non solum sui motus, sed etiam sui esse, intelligentias autem vocari plura principia improducta. Sed hoc eisdem rationibus impugnatur. Et praeterea quia apud Aristotelem eadem est quoad hoc ratio caelestis corporis et intelligentiae moventis illud, quia habent inter se maximam proportionem in aeternitate vel necessitate essendi. Item quia caelum est omnino ingenerabile secundum Aristotelem. Alii ergo putant Aristotelem locutum esse in plurali propter materiam primam, quam existimant secundum Aristotelem esse improductam et suo genere esse principium aliarum rerum. Sed hoc non recte dicitur, alias debuisset Aristoteles etiam concludere materiam primam esse maxime ens et illam esse principium omnium quae semper sunt; utrumque autem est falsum et contra eius doctrinam. Posuit ergo Aristoteles illud plurale pro singulari, vel propter eminentiam primae causae, vel quia in prima causa plures primae rationes causarum conveniunt; est enim prima causa finalis, efficiens et exemplaris. Has ergo causas nomine principiorum intelligit; quae tamen in re non sunt nisi una prima causa. Atque haec obiter circa illam sententiam Aristotelis notata sint. Nunc vero in re ipsa conabimur probare in primo ente recte sequi ex eo quod est maximum ens esse causam caeterorum, esto id universe non sequatur; hoc igitur in sequenti discursu praestabimus.

Razón de concluir que lo que es máximamente ente es causa de las demás cosas

24. Puede, pues, haber otro argumento: el primer ente improducido es de suma perfección e infinito; consecuentemente es poderosísimo para obrar; por consiguiente puede producir todas las cosas que participan o poseen el ser; luego produce todas las cosas que existen, sin que haya nada improducido fuera de él. El primer antecedente está tomado de los razonamientos anteriores, en los que se demostró que había que llegar a un ente improducido más perfecto que los demás. El que sea infinito quedó ya probado, en parte por el hecho de que el ser mismo por esencia no tiene razón de estar limitado; en parte se puede probar también por lo que se dijo antes sobre la creación, respecto de la cual probamos que era posible para el primer ente y que se requería para ella un poder infinito, quedando de esta suerte probada también la primera consecuencia. La segunda, a su vez, suele probarse de la siguiente manera: toda potencia tiene algún objeto adecuado, y cuanto más excelente y universal es la potencia, tanto posee un objeto más universal; ahora bien, la potencia activa del ente primero es la potencia suprema y más universal que puede existir, ya que está proporcionada con su

Unde sequatur id quod est maximum ens esse causam caeterorum

24. Sit igitur alia ratio, nam primum ens improductum est perfectione summum et infinitum; est igitur ad agendum potentissimum; ergo potest producere omnia quae participant seu habent esse; ergo producit omnia quae sunt, neque aliquid praeter illud est improductum. Primum antecedens sumitur ex discursibus praecedentibus, quibus ostensum est deveniendum esse ad aliquod ens improductum caeteris perfectius. Quod vero illud sit infinitum, partim est probatum, quia ipsum esse per essentiam non habet unde limitetur; partim sumi potest ex dictis supra de creatione, quam ostendimus esse possibilem primo enti et ad eam requiri virtutem infinitam, et ita etiam probata est prima consequentia. Secunda vero probari solet in hunc modum, quia omnis potentia habet aliquod adaequatum obiectum; et quo superior et universalior est potentia, eo habet obiectum universalius; potentia autem activa primi entis est suprema et universalissima quae esse potest, cum sit proportionata perfectio-

perfección; luego en su objeto incluye a todos los entes; luego todo ente puede ser producido por dicha potencia y, consecuentemente, no es posible ente alguno que no sea producido mediante esa potencia; luego no hay ente alguno esencialmente necesario fuera del mismo ente primero, porque es contradictorio que un ente necesario pueda ser producido por potencia alguna.

25. En contra de este argumento puede urgirse que al concepto de potencia activa, aunque se trate de una potencia suprema e infinita, no le corresponde incluir bajo su objeto a todo ente, ya que, en otro caso, el mismo ente primero quedaría comprendido en él; hay, pues, que añadir alguna limitación por parte de la potencia misma, limitación que no queda suficientemente explicada con decir que ese objeto es el ente posible; porque, o a ese posible se lo entiende de una manera meramente positiva, es decir, en cuanto comprende bajo sí al ente necesario, quedando, de esta suerte, comprendido también Dios, porque lo que existe puede también existir, de acuerdo con las reglas de los dialécticos; o se lo toma en cuanto incluye la privación de la necesidad de existir, incurriéndose entonces en una petición de principio al decir que todo ente distinto del ente primero es posible, porque esto es precisamente el problema que nos ocupa, saber, concretamente, si existe algún ser necesario. Así, pues, a quien se le ocurriera imaginar esos entes intrínsecamente necesarios, además del primero, le es obligatorio afirmar, en consecuencia, que el objeto adecuado de esta potencia es el ente producible. ¿Qué potencia productiva puede, efectivamente, pensarse más universal que la que se extiende a todo lo producible? Mas esa potencia no se extendería a los entes necesarios, por el hecho de que no pueden ser producidos.

26. *Defensa del argumento anterior.*— Sin embargo, el argumento expuesto, que está tomado de Santo Tomás en el lib. II *cont. Gent.*, c. 15, se puede defender de muchos modos con la doctrina de él mismo, sobre todo con las razones 3, 4, 6 y 7. En primer lugar, porque a la perfección del primer ente le corresponde el contener virtual o eminentemente toda entidad; luego el ente primero que existe de por sí tiene poder para producir cualquier entidad distinta de sí mismo; luego está en contradicción con la perfección y la omnipotencia del ente primero el que exista fuera de él algo improducido y absolutamente necesario.

ni eius; ergo comprehendit sub obiecto suo omne ens; ergo omne ens est producibile per illam potentiam, et consequenter nullum est ens possibile quod non sit producibile per illam potentiam; ergo nullum est ens per se necessarium praeter ipsum primum ens; repugnat enim ens necessarium esse producibile per aliquam potentiam.

25. Contra hanc vero rationem instari potest, quia non est de ratione potentiae activae, quantumvis supremae et infinitae, ut comprehendat omne ens sub obiecto suo, alias etiam ipsum primum ens comprehenderet; aliqua ergo limitatio ex parte ipsius potentiae addenda est, quae non satis declaratur dicendo obiectum illud esse ens possibile; nam, vel illud possibile sumitur mere positive, seu ut sub se necessarium comprehendit, et sic etiam comprehendit Deum, nam quod est potest etiam esse, iuxta dialecticorum regulas; vel sumitur ut includit privationem necessitatis essendi, et sic petitur principium dum dicitur omne ens aliud a primo ente esse possibile; nam hoc est quod in quaestionem venit, scilicet, an sit aliquod necessarium. Qui ergo finxerit talia entia intrinsece necessaria praeter primum, dicet consequenter obiectum adaequatum huius potentiae esse ens factibile. Quae namque potentia productiva universalior excogitari potest quam illa quae se extendit ad omne factibile? Ad entia autem necessaria non extenderetur talis potentia, quia illa producibilia non sunt.

26. *Defenditur praedicata ratio.*— Sed nihilominus dicta ratio, quae ex D. Thom. sumpta est, II cont. Gent., c. 15, multis modis defendi potest ex eiusdem doctrina, praesertim rat. 3, 4, 6 et 7. Primo quidem, quia ad perfectionem primi entis pertinet ut virtute seu eminenter contineat omnem entitatem; ergo primum ens ex se existens est potens ad efficiendam omnem entitatem a se distinctam; repugnat ergo perfectioni et omnipotentiae primi entis ut praeter ipsum sit aliquod improductum et omnino necessarium. Unde, licet verum sit obiectum

Por eso, aunque sea verdad que el objeto adecuado de la potencia divina es el ente creable o producible, con todo corresponde también a la perfección de tal potencia el que todo ente que no sea ella misma sea factible por ella, puesto que está eminentemente contenido en ella misma. Puede esto explicarse desde un punto de vista opuesto, ya que a la perfección de esa potencia corresponde el poder de aniquilar toda realidad distinta de sí, porque, en otro caso, no poseería el dominio pleno de todas las cosas; luego repugna a la perfección y universalidad de dicha potencia el que sea absolutamente necesario e independiente cualquier ser fuera de ella misma. Se confirma y declara por parte de los entes mismos distintos del primero, sean del tipo que sean; en efecto, se demostró que ningún ente distinto del primero puede igualársele en perfección y en esencia, sino que le es inferior por necesidad, de donde resulta forzoso que todo ente con estas características sea finito e imperfecto; luego por su parte no hay contradicción en que todo ente tal sea producible, ya que lo imperfecto siempre ha de originarse de otro ente más perfecto en cuanto a lo que posee de perfección. De igual suerte el ente participado tiene su origen en el ente por esencia, sin que pueda darse razón alguna por la que sea contradictorio a tal ente el ser producible; más aún, esto está mucho más acorde con su imperfección y limitación que el que sea un ente absolutamente necesario; por consiguiente, todo ente de este tipo queda incluido bajo el objeto de la potencia eficiente del ente primero, sin que haya —consecuentemente— ente ninguno necesario e increado fuera de él.

Ultima demostración por la causalidad del fin

27. Puede tomarse un último argumento de la causalidad del fin último, porque en las cosas existe un ente perfectísimo que constituye el fin último de todos los demás; luego él mismo es el primer principio eficiente de los otros, siendo de esta suerte él solo increado y verdadero Dios. El antecedente lo admiten prácticamente todos los filósofos, porque, al menos en el orden de la finalidad, no niegan la existencia de subordinación entre las inteligencias segundas y la primera. Y este mismo argumento vale para cualesquiera otros entes; en efecto, todos imitan al mismo ente primero e intentan asimilarse a él, y los que de algún

adaequatum divinae potentiae esse ens creabile seu factibile, tamen simul spectat ad perfectionem illius potentiae ut omne ens quod non est ipsa sit factibile ab ipsa, utpote contentum eminenter in ipsa. Quod a contrario declarari potest, nam pertinet ad perfectionem illius potentiae ut possit in nihilum redigere quamcumque rem a se distinctam, alias non haberet plenum dominium omnium; ergo repugnat perfectioni et universalitati illius potentiae ut aliquod ens praeter ipsam sit simpliciter necessarium et independens. Et confirmatur ac declaratur ex parte ipsorum entium distinctorum a primo, quaecumque illa sint; nam ostensum est nullum ens distinctum a primo posse esse illi aequale in perfectione et essentia, sed necessario esse illo inferius, ex quo necessario fit omne tale ens esse finitum et imperfectum; ergo ex parte illius non repugnat omne tale ens esse factibile, quia imperfectum semper ducit originem, quantum ad id quod habet perfectionis, ab aliquo perfectiori. Et similiter ens participatum ducit originem ab ente per essentiam, nec potest reddi aliqua ratio cur tali enti repugnet esse factibile; immo hoc est multo magis conforme imperfectioni et limitationi eius quam quod sit ens simpliciter necessarium; igitur omne huiusmodi ens includitur sub obiecto potentiae effectivae primi entis, et ideo nullum est ens necessarium et increatum praeter ipsum.

Ultima ratio ex causalitate finis

27. Ultima ratio sumi potest ex causalitate finis ultimi, nam in rebus unum est ens perfectissimum quod est finis ultimus omnium aliorum; ergo illud ipsum est primum principium efficiens reliquorum, atque adeo illud solum est increatum ac verus Deus. Antecedens admittunt fere omnes philosophi, nam saltem in genere finis non negant esse ordinem inter secundas intelligentias et primam. Et eadem ratio est de quibuscumque aliis entibus; omnia enim imitantur ipsum primum ens et intendunt illi assimilari, et quae ipsum aliquo modo

modo pueden llegar a alcanzarlo, como es el caso de los entes intelectuales, tienen puesta en él su felicidad, sin hallar descanso hasta que lo encuentran, según experimentamos en nosotros mismos. Finalmente, sería una gran imperfección y confusión de las cosas la no existencia de subordinación entre ellas; luego es preciso que todas estén referidas a un determinado fin último. Y si alguna constituye el fin último de todas las demás, ésa no puede ser más que el ente primero y sumo. Acerca de esto hemos tratado muchos puntos antes en la disp. XXIV. Y la primera consecuencia se prueba por el hecho de que todo lo que tiene causa final la tiene también eficiente, ya que, según testimonio de Aristóteles, fin es aquello por lo que algo se hace, puesto que el fin es quien mueve a la causa eficiente a la operación.

28. *Una evasiva que debilita el argumento anterior.*— Acaso pueda responder alguien que una cosa es tener fin y otra tener causa final; porque el fin en cuanto tal no expresa más que razón de término, mientras que la causa final expresa razón de principio y de motor; y puede pensarse que alguna cosa tenga fin del primer modo y no tenga, sin embargo, propiamente y en rigor causa final, no siendo legítima en este caso la consecución que va del fin a la causa eficiente. Este parece ser el modo como entendieron algunos filósofos la razón de fin entre los motores próximos del mundo y el primer motor inmóvil, sin que interviniese una procedencia efectiva. Pues aunque llegasen a opinar que las inteligencias segundas existen de por sí necesariamente, no obstante creían que tendían como por ímpetu natural a la inteligencia primera como al fin o término de su perfección natural. Y si alguno viene urgiendo que es contradictorio tener tal relación a otro como a fin sin dependencia de él, y que toda dependencia está en contradicción con la necesidad de existir, por el hecho de que si una realidad depende de otra, al ser suprimida ésta, desaparecerá también aquélla, y, en consecuencia, no será absoluta e intrínsecamente necesaria, responden que de la relación de una cosa a otra como a su término o fin no se infiere una dependencia propia, sino que se sigue únicamente la conexión necesaria de una realidad con otra, como la que suele haber entre la relación y su término sin que se dé dependencia propia de la una respecto del otro, tal como nosotros nos vemos obligados a defender que sucede entre el Padre y el Hijo en las personas divinas. Tampoco va contra la necesidad intrínseca de existir la condicional de que si uno se suprime, hay que suprimir el otro, siempre que ese otro que se pone en la condicional sea también intrínsecamente necesario; porque, aunque la condicional sea verdadera, sin embargo del mismo modo que el antecedente es imposible, también lo es el consiguiente, siendo, por ello, posible que el opuesto de ambos sea absoluta e intrínsecamente necesario.

possunt attingere, ut sunt entia intellectualia, in eo habent collocatam beatitudinem suam, neque quiescunt donec ad illud perveniant, ut in nobis ipsis experimur. Denique magna esset imperfectio et confusio rerum, si non esset inter eas ordo; oportet ergo ut omnia ad unum aliquem ultimum finem referantur. Quod si aliquis est finis ultimus caeterarum rerum, esse non potest nisi primum ac summum ens. De qua re diximus plura supra, disp. XXIV. Prima vero consequentia probatur, quia quidquid habet causam finalem, habet efficientem; nam teste Aristotele, finis est propter quem aliquid fit; movet enim finis efficientem causam ad agendum.

28. *Evasio enervans praedictam rationem.*— Posset autem aliquis respondere aliud esse habere finem et aliud habere causam finalem; nam finis ut sic solum dicit rationem termini, causa autem finalis dicit rationem principii et moventis; potest autem intelligi quod aliqua res habeat finem priori modo, non tamen causam finalem proprie et in rigore, et tunc non valebit consecutio a fine ad efficientem causam. Et ad hunc modum videntur aliqui philosophi intellexisse rationem finis inter proximos motores orbis et primum motorem immobilem, absque dimanatione effectiva. Quamvis enim existimarent intelligentias secundas ex se ac necessario existere, nihilominus tamen credebant quasi naturali impetu ferri in primam intelligentiam tamquam in finem seu terminum suae naturalis perfectionis. Quod si instet aliquis, quia repugnat habere hanc habitudinem ad aliud ut ad finem sine dependentia ab illo, omnis autem dependentia repugnat cum necessitate essendi, quia si una res dependet ab alia, ergo si illa tollatur de medio, haec etiam auferetur, et consequenter non erit simpliciter et intrinsece necessaria, respondent ex habitudine unius rei ad aliam ut ad terminum vel finem non sequi propriam dependentiam, sed solum sequi connexionem necessariam unius rei cum alia, qualis esse solet inter relationem et terminum sine propria dependentia unius ab alio, ut nos dicere tenemur inter Patrem et Filium in divinis. Neque illa conditionalis quod si unum tollatur, auferatur aliud, est contra intrinsecam necessitatem essendi, quando illud alterum quod in conditionali ponitur est etiam ab intrinseco necessarium; nam, licet conditionalis sit vera, tamen, sicut antecedens est impossibile, ita et consequens, et ideo oppositum utriusque potest esse simpliciter et ab intrinseco necessarium.

29. *Refutación.*— Mas, aunque esta evasiva tenga cierta apariencia de probabilidad, en realidad no es admisible. En primer lugar, porque implica contradicción el que una cosa exista por sí y esencialmente y no exista, sin embargo, por causa de sí misma, sino por causa de otra, puesto que el existir por sí no es una perfección menor que existir por causa de sí, atribuyéndose, por tanto, sin motivo la primera perfección a un ente a quien se le deniega la segunda. Además, porque la naturaleza que posee el ser por sí misma es una realidad totalmente absoluta y que no necesita de nadie para existir; luego no puede incluir en su ser una relación a otra cosa como a su fin. Finalmente, se explica *a posteriori*, porque la realidad que tiene por término a otra como a fin último se ama a sí misma y a su ser total por causa de ese fin; en cambio, la realidad que posee el ser por sí misma no hay razón de que tenga que referir ese ser a otra, por razón de la cual se ame o solamente o principalmente. Por otra parte, esa respuesta nos da ocasión para negar toda causalidad final y toda operación por razón de un fin; en efecto, de un modo similar podría decir alguien que todas las cosas tienden por inclinación natural a sus fines como si tendieran a ciertos límites sin que intervenga la causalidad del fin, cosa que es totalmente absurda; pues, aunque todas las cosas tengan estas inclinaciones naturales hacia sus fines, sin embargo su propia constitución denuncia que ellas no existen por sí mismas, sino que han sido creadas por un agente superior y que han recibido esa inclinación hacia sus propios fines.

30. Todavía puede decir alguien que, aunque sea verdad que todo lo que tiene causa final tiene también causa eficiente, empero, estas causas no siempre coinciden en la misma; en efecto, la salud es el fin de un paseo, por

29. *Confutatur.*—Sed quamvis haec evasio habeat quamdam speciem probabilitatis, re tamen vera non est probabilis. Primo, quia involvit repugnantiam quod aliqua res sit a se et per se et tamen non sit propter se sed propter aliud, quia non est minor perfectio esse a se quam esse propter se, ergo sine causa attribuitur alicui enti prior perfectio, cui denegatur alia. Item quia natura quae a se habet esse est res absoluta omnino et nullo indigens ut sit; ergo in suo esse non potest includere habitudinem ad aliud ut ad finem. Denique a posteriori declaratur, nam res quae terminatur ad aliam ut ad finem ultimum, sese totumque suum esse diligit propter illum finem; res autem quae ex se habet esse non est cur referat illud esse in aliam, propter quam vel solum vel praecipue se diligat. Praeterea, ex illa responsione sumitur occasio negandi omnem causalitatem finalem et operationem propter finem; nam similiter dicere quis posset omnia tendere naturali inclinatione in suos fines tamquam in terminos quosdam absque causalitate finis; hoc autem absurdissimum est; quamquam enim res omnes habeant has inclinationes naturales in suos fines, tamen, haec eadem earum constitutio declarat eas non esse a se, sed a superiori agente esse conditas et propensiones in suos fines accepisse.

30. Adhuc potest aliquis dicere, esto verum sit quidquid habet causam finalem habere efficientem, non tamen has causas semper incidere in eamdem; sanitas enim

ejemplo, y, sin embargo, no es su principio eficiente; podría, por tanto, afirmarse que Dios es el fin de las inteligencias, aunque no sea su causa eficiente. Sobre todo porque puede afirmarse que las inteligencias segundas, más que existir, operan por causa de la primera como por causa de su fin, teniendo, de esta suerte, causa final más bien su operación que su sustancia, y teniéndola también eficiente, por más que no sea la misma; en efecto, la causa eficiente de las operaciones es la sustancia de la inteligencia operante, mientras que el fin es una inteligencia superior y primera. Se responde, comenzando por esta última parte, que esta evasiva no tiene cabida de acuerdo con la opinión de los filósofos que defienden que las inteligencias son entes de por sí necesarios; en efecto, éstos afirman consecuentemente que la operación de la inteligencia es su propia sustancia. Pues piensan —y con lógica— que son actos puros, al pensar que son su propio ser esencialmente; por consiguiente, si la operación de la inteligencia se ordena a Dios como a su fin y la operación es su propia sustancia, es necesario que también la sustancia esté ordenada a un fin. Y si la operación tiene necesariamente causa eficiente porque tiene la final, esto habrá que afirmar por necesidad de la sustancia misma; pues al igual que la sustancia no puede ser causa eficiente de sí misma, del mismo modo tampoco lo puede ser de su operación, puesto que de la propia sustancia se afirma que es su misma operación. Finalmente, admitida la sentencia verdadera de que en las inteligencias segundas o creadas la operación se distingue de la sustancia, hay que afirmar forzosamente que, si la operación de la inteligencia se realiza por causa de Dios como fin, también la sustancia está ordenada al mismo fin, ya porque tal sustancia existe por causa de su operación, ya también porque no alcanza o consigue su fin si no es mediante la operación; luego no ha sido creada en orden a tal fin la operación sola, sino también la sustancia misma.

31. De aquí se deduce que no puede referírsela a sí misma como a causa eficiente de su propio ser, según se hace con su operación, porque la operación supone ya el ser del que puede dimanar eficientemente; en cambio, el ser mismo no se supone a sí mismo ni a la propia sustancia, llegándose, consecuentemente, a concluir en definitiva que esa sustancia hay que atribuirla a otra causa eficiente, y ésta no puede ser más que el mismo ente primero, al que está ordenada como a su último fin. Por eso, aunque no siempre la realidad que constituye el fin sea también el principio eficiente, sobre todo cuando el propio fin ha de ser producido mediante una acción y es el fin *quo*, o sea "por razón del cual", sin embargo frecuentemente coinciden en una misma realidad el fin y el eficiente, principalmente cuando se trata del fin *cui*, o *qui;* pues de esta suerte todo operante opera en cierto modo por causa de sí mismo, siendo, consecuentemente, al mismo tiempo el eficiente y el fin de su operación; por tanto, en el caso presente, del hecho de ser Dios el fin último se concluye con todo derecho que es el primer principio de todas las cosas, ya por tratarse de un fin que no tiene que ser producido, sino conseguido, imitado u honrado por sus efectos; ya también porque la creación de las cosas en orden a dicho fin no puede ser atribuida a otra causa. En efecto, o esa causa estaría dentro del ámbito de las realidades producidas, siendo de esta suerte también ella producida por causa de dicho fin y debiendo buscarse su causa; o cae fuera de ese ámbito, y en este caso no puede ser distinta de ese mismo fin último. Esto es de por sí connatural a la razón humana por el hecho de que Dios no es un fin al que se le derive utilidad alguna mediante la acción, sino que pretende comunicar a los demás su propia bondad, deseando todas las otras cosas alcanzarlo o imitarlo de alguna manera, como muy bien dice Santo Tomás, I, q. 44, a. 4, no siendo, por tanto, Dios fin a no ser en cuanto es la primera causa que opera para comunicar su bondad. De esta suerte, el fin corresponde y se proporciona magníficamente con el principio; puesto que el orden de los agentes sigue al orden de los fines y de esta forma al agente supremo le corresponde también el fin supremo, y de esta suerte en el problema presente del hecho de que todas las cosas se ordenen a Dios o al ente primero como fin último se deduce legítimamente que El mismo es el primer principio de todas.

32. *Conclusión de todo lo dicho.*— Queda, pues, suficientemente demostrada con todo lo dicho la existencia de Dios. Porque, aunque acaso algunos argumentos de los que han sido aducidos, considerados por sí y de uno en uno, no lleven al entendimiento tal convicción que no pueda el hombre malvado o mal predis-

est finis deambulationis, verbi gratia, non tamen est principium efficiens eius; sic ergo dici potest Deus finis intelligentiarum, licet non sit efficiens. Eo vel maxime quod dici potest intelligentias secundas non tam esse quam operari propter primam ut propter finem, et ita non tam substantiam quam operationem earum habere causam finalem, et habere etiam efficientem, quamvis non eamdem; nam efficiens operationum est substantia intelligentiae operantis, finis autem est superior et prima intelligentia. Respondetur, ab hac ultima parte incipiendo, eam evasionem non habere locum iuxta philosophorum opinionem qui ponunt intelligentias esse entia ex se necessaria; illi enim consequenter aiunt operationem intelligentiae esse substantiam eius. Putant enim, et quidem consequenter, esse actus puros, cum putent eas esse suum esse per essentiam; igitur, si operatio intelligentiae ordinatur in Deum ut in finem et operatio eius est substantia eius, necesse est etiam substantiam ordinari in finem. Quod si operatio necessario habet causam efficientem, quia habet finalem, idem necessario dicendum erit de ipsa substantia; sicut autem substantia non potest esse causa efficiens suiipsius, ita neque suae operationis, siquidem ipsa substantia ponitur esse sua operatio. Denique, posita vera sententia quod in intelligentiis secundis seu creatis operatio distinguitur a substantia, necessario dicendum est, si operatio intelligentiae est propter Deum ut finem, etiam substantiam ordinari in eumdem finem, tum quia talis substantia est propter suam operationem; tum etiam quia non attingit seu consequitur suum finem nisi per operationem; non ergo sola operatio, sed etiam ipsa substantia instituta est propter talem finem.

31. Atque hinc fit ut non possit referri in seipsam tamquam in causam efficientem sui esse, sicut operatio eius, quia operatio iam supponit esse a quo possit effective manare; ipsum autem esse non supponit seipsum neque ipsam substantiam; et ideo tandem concluditur reducendam esse illam substantiam in aliam causam efficientem, quae non potest esse alia nisi ipsummet primum ens, ad quod ordinatur ut in ultimum finem. Quocirca, quamvis non semper res quae est finis sit etiam principium efficiens, praesertim quando finis ipse est producendus per actionem et est finis quo, seu cuius gratia, tamen, saepe finis et efficiens in eamdem rem coincidunt, praesertim quando finis est cui, seu qui; sic enim omnis operans propter seipsum aliquo modo operatur, et consequenter simul est et efficiens et finis suae operationis; in praesenti ergo, ex eo quod Deus sit finis ultimus, infertur optime quod sit primum principium omnium, tum quia est finis non efficiendus sed obtinendus, imitandus aut honorandus a suis effectibus; tum etiam quia institutio rerum in talem finem non potest in aliam causam referri. Aut enim illa causa esset intra ordinem rerum effectarum, et sic etiam illa esset facta propter illum finem, et quaerenda erit eius causa; vel est extra illum ordinem, et sic non potest esse alia nisi ipsemet ultimus finis. Estque hoc per sese consentaneum rationi, quia Deus non est finis cui aliqua utilitas quaeritur per actionem, sed qui intendit aliis suam bonitatem communicare, et quem omnia alia aliquo modo consequi aut imitari desiderant, ut recte D. Thom., I, q. 44, a. 4, et ideo non est Deus finis nisi ut prima causa operans propter communicandam bonitatem suam. Atque hoc etiam modo optime correspondet et proportionatur finis principio; nam ordo agentium sequitur ordinem finium et ideo supremo agenti supremus etiam finis correspondet, et ita in praesenti materia, ex eo quod omnia ordinentur in Deum seu in primum ens ut in finem ultimum, recte sequitur ipsum esse primum principium omnium.

32. *Ex dictis omnibus conclusio.*— Ex his igitur omnibus sufficienter demonstratum est Deum esse. Quamquam enim nonnullae fortasse rationes ex his quae tactae sunt per se ac sigillatim sumptae non ita convincant intellectum quin homo protervus

puesto encontrar evasivas, sin embargo no sólo todas las razones son eficacísimas, sino que, sobre todo, consideradas conjuntamente, demuestran con absoluta suficiencia la verdad propuesta. A éstos añadiremos luego algunos argumentos con los que suele demostrarse la unicidad de Dios. Y si alguno considera con atención las pruebas aducidas, encontrará que también en esta parte tiene su lugar lo que se dijo en la sección primera, a saber, que igual que el cometido de probar la existencia de un ente necesario le corresponde al metafísico, aunque sea el físico quien de algún modo comience o prepare el camino para tal demostración, del mismo modo es también quehacer propio del metafísico el probar que ese ente improducido es solamente uno y que es el principio de todas las demás cosas que existen y que es —consecuentemente— el Dios verdadero; pues la demostración se completa mediante medios metafísicos. Y esto es sin duda manifiesto en el segundo modo de proceder, del que afirmamos que es de alguna manera *a priori*, puesto que la fuerza principalísima y casi total de la demostración estriba en la perfección del mismo ser por esencia. En cambio, en el primer género de demostración, por parecer que se toma de los efectos sensibles, da la impresión de que se toma en parte o se recibe de la filosofía natural, siendo, por lo mismo, también verdad en él que la filosofía prepara el camino y sirve de ayuda en ese modo de demostración; sin embargo, el medio propio de tal demostración en realidad es metafísico, a saber, la unidad de fin y de mutua conexión o subordinación que se encuentra en todas las cosas que existen en la naturaleza. En efecto, ésta es una razón abstractísima y universalísima, perteneciendo en consecuencia a la metafísica, aunque para su aplicación a cada una de las cosas se valga frecuentemente del auxilio de la filosofía.

Refutación de la segunda sentencia expuesta en la sección anterior

33. Finalmente, con todo lo dicho puede quedar fuera de duda con una experiencia cuasi evidentísima qué lejos está de la verdad la sentencia anteriormente expuesta, en que se afirmaba que la existencia de Dios era hasta tal punto de por sí evidente que precisamente no podía demostrarse por este motivo. Pues es evidente por lo dicho que se necesita una gran reflexión y profundidad para

aut male affectus possit evasiones invenire, nihilominus et omnes rationes sunt efficacissimae et praecipue simul sumptae sufficientissime praedictam veritatem demonstrant. Quibus inferius addemus aliquas ex his quibus Dei unitas ostendi solet. Quod si quis etiam rationes adductas attente consideret, inveniet hac etiam in parte locum habere quod 1.ª sect. dictum est, videlicet, sicut munus probandi dari aliquod ens increatum ad metaphysicum spectat, quamvis physicus aliquo modo inchoet vel paret viam ad talem demonstrationem, ita etiam probare illud ens improductum esse unum tantum et esse principium reliquorum omnium quae sunt atque adeo esse verum Deum, etiam esse metaphysici opus; per media enim metaphysica perficitur demonstratio. Quod quidem in posteriori modo procedendi, quem diximus esse aliquo modo a priori, est per se manifestum, cum potissima ac fere tota vis demonstrationis nitatur in perfectione ipsius esse per essentiam. In priori autem genere demonstrationis, cum videatur sumi ex effectibus sensibilibus, aliquid participari aut sumi videtur ex naturali philosophia et ideo in illo etiam verum habet quod philosophia parat viam et adiuvat ad illum demonstrandi modum; proprium tamen medium illius demonstrationis revera est metaphysicum, nimirum, unitas finis et mutuae connexionis seu subordinationis, quae reperitur in rebus omnibus in rerum natura existentibus. Haec enim ratio abstractissima est et universalissima, et ideo per se pertinet ad metaphysicam, quamvis ad applicandam illam ad res singulas ministerio philosophiae saepe utatur.

Reiicitur secunda sententia superiori sectione relata

33. Ultimo, ex dictis omnibus quasi evidentissima quadam experientia constare potest quam sit a veritate aliena sententia supra relata, quae asserebat ita esse per se notum Deum esse, ut ea ratione demonstrari non posset. Constat enim ex dictis magna

llegar a demostrar eficazmente esta verdad; ¿cómo, pues, puede pensarse que esta verdad sea evidente? Así, pues, afirma sabiamente Santo Tomás, I, q. 2, a. 1, supuesta la distinción que se propone en el lib. I de los *Analíticos Segundos* y que se explica ampliamente sobre la proposición evidente o en sí sola o también respecto de nosotros, que la existencia de Dios es evidente en sí misma, puesto que el existir por sí y sin medio le conviene a Dios y pertenece a su concepto primario y a su esencia. Pero niega que sea evidente para nosotros, porque ni concebimos la esencia de tal ente como es en sí, ni nos es evidente por los términos mismos que haya que detenerse en el orden de los efectos y de las causas en algún ente increado, y todavía nos es menos evidente que tal ente no pueda ser más que uno solo. Esta es la razón de que muchos gentiles hayan dudado de esta verdad e incluso la hayan negado, y hasta nuestros días muchos, no sólo gentiles, sino también herejes, después de haber escuchado la voz del Evangelio, son presas de la misma insensatez y profesan el ateísmo, y también algunos fieles y personas instruidas niegan que tal verdad sea evidente; en cambio, en las cosas de por sí evidentes no nos sucede esto. Además de Herveo, Capréolo y otros tomistas, están de acuerdo en esta opinión Santo Tomás, *In I*, dist. 3, Durando, q. 3, Ricardo, q. 2.

34. Otros, en cambio, aunque admitan la segunda parte de dicha opinión, cosa que para nosotros es suficiente, sin embargo niegan la primera, porque no admiten aquella distinción ni el que sea evidente en sí proposición alguna que no sea evidente para nosotros, como es el caso de Escoto, *In I*, dist. 2, q. 2; Ockam, dist. 3, q. 2; Gabriel, q. 4; Enrique, en la *Summa*, a. 22, q. 2. Sin embargo esos autores se enredaron sin motivo en un problema dialéctico, del que apenas puede plantearse en la realidad controversia. Porque ¿quién va a dudar que haya algunas verdades inmediatas en sí mismas, las cuales no podemos comprender si no es mediante algún medio? Por ejemplo, no hay duda de que la cantidad sea una entidad accidental; si esto es verdad, es verdadero sin que se interponga medio alguno entre el predicado y el sujeto y, sin embargo, nosotros no lo conocemos a no ser valiéndonos de medios y además muy extrínsecos. Siendo, pues, lo mismo la proposición evidente y la inmediata, no puede dudarse

consideratione et speculatione opus esse ad veritatem hanc efficaciter persuadendam; quomodo ergo existimari potest haec veritas per se nota? Sapienter igitur D. Thom., I, q. 2, a. 1, supposita distinctione quae in I Poster. traditur et late exponitur de propositione per se nota, aut in se tantum, aut in se et quoad nos, affirmat Deum esse in se esse per se notum, quia esse per sese et sine medio convenit Deo estque de primario conceptu et ratione Dei. Negat vero esse per se notum nobis, quia neque essentiam illius entis prout in se est concipimus, neque ex ipsis terminis est nobis evidens in ordine effectuum et causarum sistendum esse in aliquo ente increato, minusque per se notum est huiusmodi ens non posse esse nisi unum. Unde multi gentiles de hac veritate dubitarunt aut etiam eam negarunt, et usque in hodiernum diem multi non solum gentiles sed etiam haeretici, post auditam vocem Evangelii, eadem insipientia laborant et athei sunt, et nonnulli etiam fideles et docti negant eam veritatem esse evidentem; haec autem in rebus nobis per se notis non contingunt. Et in hac sententia praeter Hervaeum, Capreol. et alios thomistas, concordant D. Thom., In I, dist. 3; Durand., q. 3; Richar., q. 2.

34. Alii vero, licet posteriorem illius sententiae partem amplectantur, quod nobis satis est, negant tamen priorem, quia non admittunt distinctionem illam, nec propositionem aliquam esse per se notam in se, quae non sit per se nota nobis, ut Scot., In I, dist. 2, q. 2; Ocham, dist. 3, q. 2; Gabriel, q. 4; Henricus, in Sum., a. 22, q. 2. Verumtamen, immerito dicti auctores laborarunt in re dialectica, de qua vix potest esse in re controversia. Nam quis dubitet esse quasdam veritates in se immediatas, quas non nisi per aliquod medium intelligere valemus? Certe quantitatem, verbi gratia, esse entitatem accidentalem, si verum est, sine ullo medio inter praedicatum et subiectum verum est, et tamen a nobis non cognoscitur nisi per media et valde extrinseca. Cum ergo propositio per se nota et immedia-

de que hay muchas que son evidentes en sí mismas las cuales no son evidentes para nosotros. Y si Escoto y otros afirman que no tratan de realidades, sino de proposiciones, las cuales expresan referencia intrínseca a nuestros conceptos, en los que no cabe la distinción "en sí" y "en cuanto a nosotros", respondemos que son víctimas de un equívoco, puesto que no tratamos de los signos mismos, sino de la realidad significada, ni tratamos de los conceptos formales, sino de los objetivos, y sobre ellos recae con todo derecho la distinción propuesta. Porque con frecuencia las realidades que se presentan como objeto de nuestros conceptos tienen una conexión inmediata y, consecuentemente, evidente, aunque tal como se presentan a nuestros conceptos formales y son denominadas por ellos, su conexión no nos resulta inmediatamente conocida. Por consiguiente, esa distinción es magnífica y está aplicada con toda oportunidad al caso presente, según quedó sobradamente explicado.

35. Sin embargo, podríamos añadir que, aunque en rigor la existencia de Dios no nos sea manifiesta como absolutamente evidente, con todo, es una verdad hasta tal punto acorde con la razón natural y con el consentimiento de todos los hombres, que es difícil que pueda ignorarla nadie. Por eso San Agustín, en el tratado CVI *In Ioan.*, al tratar aquellas palabras: *he manifestado tu nombre a los hombres*, dice: *no ese nombre tuyo con el que eres llamado Dios, sino aquel por el que eres llamado Padre mío. Porque aquel nombre por el que es llamado Dios no pudo quedar completamente ignorado para toda criatura y para todos los pueblos antes de poseer la fe en Cristo.* Y este conocimiento de Dios puede interpretarse de dos maneras: la una bajo una razón confusa y común, por ejemplo, bajo el concepto de una divinidad superior que pudiese ayudarnos o hacernos felices o algo semejante, concepto que, aunque le convenga al verdadero Dios, puede sin embargo aplicarse también a los dioses falsos, siendo acaso este el sentido en el que dijo Cicerón, en el lib. I *De nat. deor.*, *que no existe pueblo alguno que no posea algún conocimiento elemental de la existencia de Dios.* De otra manera puede esto entenderse por el conocimiento del verdadero Dios mediante el concepto del ente supremo, mayor que el cual no puede existir ninguno, que es al mismo tiempo el principio de las demás cosas, pareciendo ser éste el sentido en el que se expresa San Agustín en el pasaje citado. Por eso añade: *pues la fuerza de la verdadera dignidad es tal que no puede permanecer absoluta o totalmente escondida a la criatura racional que posea ya el uso de su razón; pues, si se prescinde de algunos en los que la naturaleza se encuentra en estado de excesiva depravación, todo el género humano confiesa a Dios por autor de este mundo.* Y en este mismo sentido afirmaron Tertuliano, en *Apolog.*, c. 17, y Cipriano, en *De idolor. vanit.*: *la cumbre del delito está en no querer conocer a Aquel a quien es imposible ignorar;* y en este mismo sentido otros antes citados afirmaron que el conocimiento del verdadero Dios había sido infundido naturalmente a los hombres.

36. Y este conocimiento ni proviene en todos de la demostración, porque no todos son capaces de ella, ni de la sola evidencia de los términos: en efecto, aunque concedamos que con el nombre de Dios se significa al ente esencialmente necesario, mayor que el cual no puede pensarse nada, según quiere San Anselmo, habiéndolo tomado de San Agustín, lib. I *De doctrina Christ.*, c. 7, con todo, no es de evidencia inmediata si el significado de dicha palabra es alguna realidad verdadera, o es sólo algo inventado o pensado por nosotros. Así, pues, este conocimiento pudo originarse por un doble capítulo: en primer lugar por la proporción máxima que esta verdad guarda con la naturaleza del hombre; pues, propuesta tal verdad y explicados sus términos, aunque no aparezca en seguida como absolutamente evidente, aparece, sin embargo, de inmediato como connatural de por sí a la razón, siendo facilísimo inculcársela al hombre que no esté del todo corrompido, porque en esa verdad no aparece nada que esté en contradicción o que la haga difícil de creer, mientras que, por el contrario, hay muchas cosas que nos inclinan inmediatamente al asentimiento a dicha verdad; muchas cosas —repito— no sólo metafísicas o físicas, sino también morales, ni sólo externas, sino también internas. Porque si el hombre reflexiona sobre sí mismo se da cuenta de que no existe por sí ni es suficiente para su perfección, ni le satisfacen todas las criaturas a las que se extiende su experiencia; más aún, se da cuenta de que posee una naturaleza más perfecta que ellas, por más que sea imperfecta en su grado, porque se da cuenta de que es débil y necesitado tanto para conocer la verdad como para amar el bien. Por eso el hombre se persuade

ta idem sint, dubitari non potest quin multa sint per se nota in se quae non sunt per se nota nobis. Quod si Scotus et alii dicant se non loqui de rebus, sed de propositionibus, quae intrinsece dicunt ordinem ad conceptus nostros, qui non possunt distingui secundum se et quoad nos, respondebimus laborare in aequivoco, quia non tractamus de signis ipsis, sed de re significata, nec de conceptibus formalibus, sed de obiectivis, et in hos optime cadit data distinctio. Nam saepe res illae quae obiiciuntur conceptibus nostris immediatam atque adeo per se notam connexionem habent, quamvis, ut obiiciuntur nostris conceptibus formalibus et ab eis denominantur, non statim sit nota nobis eorum connexio. Est ergo optima illa distinctio et ad rem praesentem convenientissime applicata, ut satis declaratum est.

35. Addiderim tamen, quamvis in rigore non sit notum nobis Deum esse tamquam omnino evidens, esse tamen veritatem hanc adeo consentaneam naturali lumini et omnium hominum consensioni, ut vix possit ab aliquo ignorari. Unde Augustinus, tract. CVI in Ioan., tractans verba illa: *Manifestavi nomen tuum hominibus*, inquit: *Non illud nomen tuum quo vocaris Deus, sed illud quo vocaris Pater meus. Nam quo Deus dicitur, universae creaturae et omnibus gentibus, antequam in Christum crederent, non omni modo esse potuit hoc nomen ignoratum.* Haec autem notitia Dei dupliciter potest intelligi: uno modo, sub aliqua ratione confusa et communi, ut sub ratione cuiusdam superioris numinis, quod possit nos adiuvare aut beatos efficere vel aliquid simile, qui conceptus, licet in verum Deum conveniat, potest tamen etiam falsis diis applicari, et hoc fortasse modo dixit Cicero, lib. I de Nat. Deorum, *nullam esse gentem quae non habeat aliquam praenotionem quod Deus sit.* Alio modo id potest intelligi de cognitione veri Dei per conceptum supremi entis, quo maius esse non potest quodque sit principium caeterorum, et hoc modo videtur loqui August., citato loco. Unde subiungit: *Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali iam ratione utenti non omnino aut penitus possit abscondi; exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi huius fatetur auctorem.* Et eodem sensu dixerunt Tertullianus, in Apolog., c. 17, et Cyprianus, de Idolor. vanit.: *Summa delicti est nolle eum cognoscere quem ignorare non possit;* et in eodem dixerunt alii quos supra citavi hominibus esse naturaliter insitam cognitionem veri Dei.

36. Haec autem cognitio neque in omnibus provenit ex demonstratione, quia non omnes sunt capaces eius, neque ex sola terminorum evidentia: nam, licet demus nomine Dei significari ens per se necessarium quo maius cogitari non possit, ut vult Anselm., sumpsitque ex Augustino, lib. I de Doctr. Christ., c. 7, tamen non statim est evidens an significatum illius vocis sit vera aliqua res, vel solum sit aliquid confictum vel excogitatum a nobis. Duplici ergo ex capite oriri potuit haec notitia: primo, ex maxima proportione quam haec veritas habet cum natura hominis; proposita enim hac veritate et explicatis terminis, quamquam non statim appareat omnino evidens, statim tamen apparet per se consentanea rationi et facillime persuadetur homini non omnino prave affecto. Quia nihil apparet in ea veritate quod repugnet aut difficilem creditu eam reddat; et e contrario multa sunt quae statim inclinant ad assentiendum illi veritati; multa (inquam) non solum metaphysica vel physica, sed etiam moralia, nec solum externa, sed etiam interna. Nam si homo in seipsum reflectatur, cognoscit se non esse a se, neque sibi sufficere ad suam perfectionem, nec creaturas omnes quas experitur sibi satisfacere; immo agnoscit in se naturam excellentiorem illis, quamquam in suo gradu imperfectam, quia tam in cognoscendo verum quam in amando bonum sese cognoscit imbecillem et infirmum. Unde facillimo negotio homo sibi persuadet indigere se superiori natura a

con suma facilidad de que está necesitado de una naturaleza superior, a la que deba su origen y por la que sea regido y gobernado.

37. En segundo lugar, este conocimiento de tipo general se funda en la tradición y educación de nuestros antepasados, tanto en la que los hijos reciben de sus padres, como en la que los ignorantes reciben de los doctos. Esto motivó también que en todos los pueblos se haya incrementado este sentimiento general y se haya aceptado la existencia de Dios; parece, en consecuencia, que este conocimiento se debe principalmente a la creencia humana, sobre todo entre el vulgo, más que a la evidencia objetiva; no obstante, parece que se obtuvo con cierta evidencia práctica y moral, la cual podía bastar para obligar tanto al asentimiento de la verdad de la existencia de Dios, como también a la obligación de adorarle. De acuerdo con esto resultan fácilmente comprensibles cuantas cosas nos dicen los doctores sobre el conocimiento de Dios, que nos ha sido naturalmente infundido.

qua ducat originem et a qua regatur et gubernetur.

37. Secundo, fundata est haec generalis notitia in maiorum traditione et institutione tam filiorum a parentibus, quam imperitorum a doctioribus. Ex quo etiam generalis sensus apud omnes gentes percrebuit, et recepta est, quod Deus sit; unde haec notitia maiori ex parte videtur fuisse per humanam fidem praesertim apud vulgus, potius quam per evidentiam rei; videtur tamen fuisse cum quadam evidentia practica et morali, quae sufficere poterat ad obligandum tum ad assentiendum huic veritati quod Deus sit, tum etiam ad colendum ipsum. Et iuxta haec facille intelliguntur omnia quae de cognitione Dei naturaliter insita a doctoribus dicuntur.

DISPUTACION XXX

EL PRIMER ENTE, EN CUANTO PUEDEN CONOCERSE POR RAZON NATURAL SU ESENCIA Y SUS ATRIBUTOS

RESUMEN

Esta disputación acerca del conocimiento esencial de Dios debe ir después de la cuestión existencial; en ella tenemos la posibilidad de valernos de los dos procedimientos —a posteriori y a priori—. *Las diez y siete secciones pueden tener esta lógica distribución:*

I. Omniperfección de Dios (Sec. 1).
II. Infinitud (Sec. 2).
III. Simplicidad (Sec. 3-6).
IV. Inmensidad (7).
V. Inmutabilidad (Sec. 8-9).
VI. Unicidad (Sec. 10).
VII. Invisibilidad, incomprensibilidad e inefabilidad (Sec. 11-13).
VIII. La vida divina (Sec. 14).
IX. La ciencia (Sec. 15).
X. La voluntad (Sec. 16).
XI. La omnipotencia (Sec. 17).

SECCIÓN I

Explicadas las varias acepciones de perfección (1), se demuestra la inexistencia en Dios de privación o negación alguna (2-8) y la existencia de todas las perfecciones simples en El de modo formal y eminente (9-12).

SECCIÓN II

Expuesta la noción de infinitud y la necesidad de su aplicación a la esencia, perfección y poder operativo divino (1), afirma Suárez la infinitud divina y entra en el análisis del famoso argumento de Aristóteles tomado de que Dios mueve durante tiempo infinito (2-3); propone la explicación de Escoto (4), la de Santo Tomás con sus objeciones (5-9), haciendo lo mismo con la de Cayetano (10-12). En conclusión, rechaza el argumento (13-14). A continuación analiza rápidamente el tomado de la creación (15-17), para pasar a las pruebas a priori; *negando fuerza a la tomada de la no distinción de esencia y existencia en Dios (18-19) y concediéndosela a la que se funda en que Dios es el ser por esencia (20), de paso que*

con suma facilidad de que está necesitado de una naturaleza superior, a la que deba su origen y por la que sea regido y gobernado.

37. En segundo lugar, este conocimiento de tipo general se funda en la tradición y educación de nuestros antepasados, tanto en la que los hijos reciben de sus padres, como en la que los ignorantes reciben de los doctos. Esto motivó también que en todos los pueblos se haya incrementado este sentimiento general y se haya aceptado la existencia de Dios; parece, en consecuencia, que este conocimiento se debe principalmente a la creencia humana, sobre todo entre el vulgo, más que a la evidencia objetiva; no obstante, parece que se obtuvo con cierta evidencia práctica y moral, la cual podía bastar para obligar tanto al asentimiento de la verdad de la existencia de Dios, como también a la obligación de adorarle. De acuerdo con esto resultan fácilmente comprensibles cuantas cosas nos dicen los doctores sobre el conocimiento de Dios, que nos ha sido naturalmente infundido.

qua ducat originem et a qua regatur et gubernetur.

37. Secundo, fundata est haec generalis notitia in maiorum traditione et institutione tam filiorum a parentibus, quam imperitorum a doctioribus. Ex quo etiam generalis sensus apud omnes gentes percrebuit, et recepta est, quod Deus sit; unde haec notitia maiori ex parte videtur fuisse per humanam fidem praesertim apud vulgus, potius quam per evidentiam rei; videtur tamen fuisse cum quadam evidentia practica et morali, quae sufficere poterat ad obligandum tum ad assentiendum huic veritati quod Deus sit, tum etiam ad colendum ipsum. Et iuxta haec facille intelliguntur omnia quae de cognitione Dei naturaliter insita a doctoribus dicuntur.

DISPUTACION XXX

EL PRIMER ENTE, EN CUANTO PUEDEN CONOCERSE POR RAZON NATURAL SU ESENCIA Y SUS ATRIBUTOS

RESUMEN

*Esta disputación acerca del conocimiento esencial de Dios debe ir después de la cuestión existencial; en ella tenemos la posibilidad de valernos de los dos procedimientos —*a posteriori *y* a priori*—. Las diez y siete secciones pueden tener esta lógica distribución:*

- *I. Omniperfección de Dios (Sec. 1).*
- *II. Infinitud (Sec. 2).*
- *III. Simplicidad (Sec. 3-6).*
- *IV. Inmensidad (7).*
- *V. Inmutabilidad (Sec. 8-9).*
- *VI. Unicidad (Sec. 10).*
- *VII. Invisibilidad, incomprensibilidad e inefabilidad (Sec. 11-13).*
- *VIII. La vida divina (Sec. 14).*
- *IX. La ciencia (Sec. 15).*
- *X. La voluntad (Sec. 16).*
- *XI. La omnipotencia (Sec. 17).*

SECCIÓN I

Explicadas las varias acepciones de perfección (1), se demuestra la inexistencia en Dios de privación o negación alguna (2-8) y la existencia de todas las perfecciones simples en El de modo formal y eminente (9-12).

SECCIÓN II

Expuesta la noción de infinitud y la necesidad de su aplicación a la esencia, perfección y poder operativo divino (1), afirma Suárez la infinitud divina y entra en el análisis del famoso argumento de Aristóteles tomado de que Dios mueve durante tiempo infinito (2-3); propone la explicación de Escoto (4), la de Santo Tomás con sus objeciones (5-9), haciendo lo mismo con la de Cayetano (10-12). En conclusión, rechaza el argumento (13-14). A continuación analiza rápidamente el tomado de la creación (15-17), para pasar a las pruebas a priori*; negando fuerza a la tomada de la no distinción de esencia y existencia en Dios (18-19) y concediéndosela a la que se funda en que Dios es el ser por esencia (20), de paso que*

explica el sentido de la infinitud (21-23). Con la respuesta a las objeciones sobre la posibilidad de la infinitud divina y sobre la implicación de imperfección en ella (24-25) cierra la sección.

SECCIÓN III

Haciendo caso omiso de las opiniones nominalistas (1), se afirma la demostrabilidad racional de que Dios es acto puro y ente simplicísimo, comenzando por la explicación de ambas expresiones (2-3). La prueba se toma de la omniperfección divina, que exige la exclusión de toda composición (4-7).

SECCIÓN IV

Entramos en la exclusión de composiciones concretas. La primera es la sustancial, que puede ser de esencia y existencia, de naturaleza y supuesto, materia y forma, de género y diferencia (1). Se excluye la primera por la actualidad pura de Dios (2). En la de naturaleza y supuesto, dejando a un lado la revelación, la subsistencia pertenece a la esencia divina (3); por lo que a las personas se refiere, andamos a ciegas sin la fe (4); mas, por analogía con la indiferencia supositai de las sustancias creadas, podemos inferir la imposibilidad de tal composición en Dios (5); otro tanto se deduce de la no inclusión mutua de esencia y supositalidad que tal composición implica (6-7). La no composición de materia y forma se demuestra por la ausencia de partes integrantes o cuantitativas y por la potencialidad que implica la materia (8). Refutada la objeción sobre la equivocidad de la "potencia" (9-10), aduce otros argumentos (11-12), especialmente contra quienes hicieron de Dios forma o alma del mundo (13-14). La composición de partes integrantes se elimina por la imperfección que implica la cantidad (15), aunque se tratase de partes puramente sustanciales (16-17). Aducidos varios argumentos contra la corporeidad de Dios (18), analiza el de Aristóteles: que una potencia infinita no puede consistir en una magnitud infinita (19), con las dificultades contra el mismo y las correspondientes respuestas (20-27).

Sobre la composición de género y diferencia, expuesta la opinión de quienes no ven dificultad en admitirla (28-29), se afirma y demuestra la posición negativa (30-34).

SECCIÓN V

Dedicada a rechazar de Dios la composición accidental (1). El primer argumento está tomado de la perfección del ser divino (2-3). Se ocupa especialmente del problema de las relaciones de Dios ad extra *(4-5) y* ad intra *(6). El segundo argumento se apoya en la distinción que introduciría en Dios la existencia de accidentes en El, ya se piense en la distinción real, ya simplemente en la modal (7-11).*

SECCIÓN VI

Trata del problema de la distinción de los atributos divinos y del modo como se hallan en Dios (1). La afirmación básica es que no se distinguen realmente entre sí ni respecto de la esencia (2), según demuestran los argumentos (3); lo cual, empero, no quiere decir que no pertenezcan a la esencia divina, según explica y prueba a continuación (4-9). Esto lleva emparejada la consecuencia de que cada uno de los atributos pertenece a la esencia de los demás (10-11). Como

es natural, es necesario hablar de nuestro modo de predicar las cosas de Dios (12-13) y de las predicaciones opuestas que de El hacemos (14-18). Termina exponiendo cómo un atributo de Dios se demuestra por otro (19) y qué clase de perfección implican los atributos que concebimos como negativos (20).

SECCIÓN VII

Explicado el sentido del atributo de la unicidad (1) y las opiniones principales sobre él (2), sienta la tesis de su demostrabilidad natural a posteriori *y* a priori *(3). Analiza luego el argumento del Aquinate tomado de la acción de Dios (4-9), exponiendo las objeciones en contra y refutándolas extensamente (10-27). Como complemento expone largamente la debatida cuestión escolástica de la presencia de Dios en los espacios imaginarios (28-43). Con ello pasa a la demostración* a priori *de la inmensidad (44), y aclara diversos puntos sobre la modalidad de la presencia divina (45-47), para volver de nuevo sobre la opinión de los filósofos antiguos (48). La sección se cierra saliendo al paso a las posibles dificultades que podrían surgir de interpretaciones cuasi extensivas de la inmensidad y presencia divinas (49-52).*

SECCIÓN VIII

Después de justificar el tratamiento conjunto de la inmutabilidad y eternidad (1), afirma que es demostrable racionalmente la inmutabilidad divina, por vía a priori, *a partir de otros atributos (2), eliminando de Dios cualquier mutación (3-4). Con este motivo vuelve sobre el argumento aristotélico del motor inmóvil, al que, en definitiva, rechaza por su carácter físico (5-10).*

SECCIÓN IX

Se ocupa de la aporía de la inmutabilidad y libertad divinas (1). Planteada la dificultad y descartadas algunas soluciones inconsistentes (2-3), expone la primera posición —los actos libres en Dios son denominaciones extrínsecas— con su refutación (4-6). A continuación analiza la posición de Cayetano (7-10), haciendo luego una amplia refutación de la misma (11-18). Las insistencias de los partidarios de Cayetano —tercera opinión— suavizando las afirmaciones de éste (19), reciben también cumplida respuesta (20-28). La cuarta sentencia y la más común —necesidad intrínseca y relación de razón a algún objeto creado— es expuesta (29), especialmente con el matiz que le da Escoto (30). Pero también contra ella hay dificultades (31-34). La conclusión: "es más fácil refutar cualquiera de las posiciones que defender o explicar bien alguna de ellas" (35). Dios quiere y ama libremente. Dios quiere con acto real (36). Con el mismo acto quiere unas cosas y deja de querer otras (37). A continuación intenta explicar la excelencia y eminencia de la libertad divina (38-44). Comienza luego a responder a las dificultades sobre la denominación libre (45-46), sobre la relación de razón (47-49), y dedica especial atención a la referente a la inmutabilidad (50-61), con lo que se cierra la sección.

SECCIÓN X

Justificada la oportunidad de la sección (1), analiza el argumento con que Aristóteles pretendió demostrar la unicidad de Dios por el movimiento físico (2-3) y por la exigencia de un solo príncipe para el buen gobierno del mundo (4). Tanto éstos como cualesquiera otros argumentos a posteriori *resultan ineficaces (5). La*

demostración a priori *tiene como medio el carácter absolutamente necesario del ser divino (6); se hace cargo de las objeciones (7) para darles extensa respuesta (8-11). Debe también hacerse ver cómo la unicidad no atenta contra el misterio de la Trinidad (12-13) y salir al encuentro del hecho histórico del desconocimiento de la unicidad de Dios entre diversos pueblos (14).*

SECCIÓN XI

Es una prolija sección sobre la "invisibilidad" de Dios. Expuesta la gran dificultad del conocimiento de Dios (1), enumera los diversos sentidos en que se puede afirmar que Dios es invisible (2-3). La primera afirmación es la imposibilidad de que el hombre que existe en este mundo intuya a Dios de modo meramente natural (4-5). Plantea luego el problema de la posibilidad de tal visión por parte del entendimiento separado del cuerpo (6-12), para proponer los argumentos suasivos de tal posibilidad (13-14), los cuales le obligan a explicar cómo el modo de conocer responde al modo de ser (15-16), cosa que acaece en nuestro entendimiento (17) y en las sustancias espirituales (18). Sobre esta base responde a las objeciones, especialmente a las que plantea la posición de Escoto (19-25). Como consecuencia de ella discute la posibilidad de una especie inteligible de Dios y su modo de producción (26-34), para acabar afirmando la imposibilidad de una especie creada dotada de tales privilegios (35-36). Por la conexión con la materia que estudia, hace una digresión sobre cómo ha de entenderse la felicidad natural consistente en la visión de Dios (37-40). Extiende luego la afirmación de la imposibilidad de la visión divina a cualquier entendimiento creado (41), demostrando con esto la sobrenaturalidad del lumen gloriae *de la visión beatífica (42-50), y quedando con ello aclarados otros sentidos de la invisibilidad de Dios (51).*

SECCIÓN XII

Explicados los sentidos de la comprehensión en su aplicación a Dios (1), predica de El la imposibilidad de ser comprehendido por el entendimiento creado (2-3). Esto, empero, no es óbice para poder decir, con las puntualizaciones debidas, que conocemos a Dios quiditativamente (4-5) de modo natural en esta vida (6-11), si no con concepto distinto y propio, sí con concepto confuso y representativo de Dios (11-12).

SECCIÓN XIII

Vista la significación que aquí debe tener inefable (1), y expuestos los diversos modos de plantear este atributo (2), se afirma la inefabilidad de Dios por ángeles y hombres (3) e incluso se niega la posibilidad de que Dios se exprese a sí mismo con lenguaje creado (5). El resto de la sección (6-10) son objeciones y respuestas a las mismas.

SECCIÓN XIV

El n. 1 sirve para introducir la cuestión sobre la vida de Dios. Dando ya por supuesto que Dios es sustancia (2), la afirmación de vida formal en Dios resulta evidente (3), evidencia que no está a expensas de principios discutibles (4-5). Naturalmente que el modo de poseer Dios la vida es muy distinto del modo de la criatura (6-8). La vida de Dios es intelectual (9), como demuestran los argumentos aducidos (10-12), sin que esta vida suponga en El los grados inferiores

(13-15). Se trata, por fin, de una vida autosuficiente, llena de perfección y felicidad (16-18).

SECCIÓN XV

El n. 1 explica la razón de dedicar un tratamiento especial a la ciencia, voluntad y potencia divinas. Al hablar de ciencia respecto de Dios, no queremos decir más que conocimiento claro, evidente y perfecto (2). En este sentido hay que afirmar que en Dios hay ciencia (3), y ciencia en acto segundo (4-8), porque en Dios no hay potencia intelectiva (9), ni su ciencia es un hábito (10), ni tiene especies inteligibles (11); con esto no se niega en Dios la perfección que pueda implicar el acto primero (12-13). La ciencia se identifica con la sustancia de Dios y pertenece formalmente a su esencia (14-15); es una ciencia perfectísima (16-19), que tiene a Dios mismo por objeto proporcionado (20-21).

Pasa luego a la ciencia de Dios ad extra, *afirmando que conoce las criaturas posibles (22-23) y —debidamente entendido— las conoce en sí mismas (24-27). En tercer lugar, Dios conoce desde la eternidad las cosas existentes (28-30). A continuación explica el conocimiento de los futuros contingentes (31), mostrando que no hay contradicción entre la potencia divina y la contingencia (32); conoce también la verdad determinada de los futuros condicionados (33). La ciencia de Dios es única (34), universalísima (35-36) y posee las virtudes intelectuales (37) que no incluyen imperfección (38-40). Examina luego la discutida opinión de Aristóteles sobre la ciencia divina (41-43), aludiendo también a la de Platón y otros filósofos (44).*

SECCIÓN XVI

El tratamiento sobre la voluntad divina objeto de esta sección está calcado en el modelo de la anterior sobre la ciencia de Dios (1). En primer lugar, pues, hay que afirmar que en Dios se da voluntad propia y formal (2). En sentido metafórico hay que afirmar también la existencia en El de apetito natural (3-6), incluso respecto de la producción de cosas ad extra *(7). Ahora bien, la voluntad en Dios no es por modo de potencia, sino de acto último (8), según se prueba por los actos necesarios (9), los libres (10) y los "nocionales" (11). Respecto de la unidad que tiene con la esencia, nosotros concebimos la voluntad como algo que acompaña a dicha esencia (12-13), a la que pensamos como previamente constituida (14).*

El objeto de tal voluntad es primariamente Dios mismo y secundariamente las cosas fuera de El (15). Demostrado que la voluntad divina tiene a Dios por objeto primario (16-17), prueba que también tiene como objeto a las criaturas (18) y que las quiere en sí mismas (19).

Surge el problema de la libertad de Dios. Expuestas las razones en favor de la necesidad del querer divino respecto de las criaturas (20-24), se defiende la libertad divina con varios argumentos, de paso que se van puntualizando diversos modos de necesidad (25-33). La solución a las objeciones contra dicha libertad le da pie a poner en claro algunos conceptos sobre la distinción del libre albedrío creado y el divino (34), sobre el modo de querer Dios las cosas ad extra *(35), sobre si implica o no perfección el comunicarse a las criaturas (36). Entra luego en la discusión de la necesidad del amor de complacencia a las criaturas posibles, problema en el que abunda la variedad de opiniones (37-40), inclinándose Suárez por la no necesidad (41-42). Al continuar la solución de las objeciones, trata sobre la posibilidad de atribuir a Dios un querer contingente (43), sobre los motivos determinantes de la libre elección divina (44-45), negándose que la determinación a*

querer los objetos creados pueda deberse al entendimiento (46-48), doctrina de la que deduce importantes consecuencias (49-51).

A continuación dedica cinco números (52-56) a estudiar la opinión de Aristóteles sobre la libertad divina. Entra luego en la consideración de las perfecciones de la voluntad de Dios (57-58), atribuyéndole el amor (59), la amistad debidamente entendida (60) y aquellas virtudes morales que se ordenan a las acciones: liberalidad (61), magnificencia (62), misericordia (63), verdad (64), fidelidad (65), aunque deben negarse las que digan relación a un superior (66), o aquellas que tengan por objeto las pasiones (67). Naturalmente que estas virtudes han de ser entendidas en Dios a modo de acto último (68), siendo en realidad una sola virtud (69) en el acto único de la voluntad divina que las contiene a todas formal y eminentemente (70).

SECCIÓN XVII

Vamos a tratar de la potencia operativa ad extra *(1). En primer lugar se demuestra la existencia en Dios de tal potencia (2) y que es una potencia infinita (3), o sea que Dios es omnipotente (4-5). Planteadas algunas objeciones (6-9), explica, al responder, el objeto de la omnipotencia divina (10), haciendo especial hincapié en lo referente a las cosas que implican contradicción (11-14). Aclarado este último punto, continúa la solución de objeciones (15), recogiendo de paso el problema de si Dios puede hacer simultáneamente todo lo que puede (16-17), y el de la posibilidad de producir cosas hasta el infinito (18-20), cuestión que completa con diversas aclaraciones (21-23).*

A continuación estudia la demostración racional de la omnipotencia de Dios, exponiendo las dificultades y las pruebas con que éstas quedan eliminadas (24-28). En conexión con este punto está el de la demostración de si Dios puede producir algo sobrenatural, problema en el que hay que distinguir cuidadosamente los diversos sentidos de "sobrenatural" (29-32); la respuesta de Suárez es afirmativa (33-36).

Sobre las relaciones de la potencia con la ciencia (37), la primera opinión es que la ciencia es la potencia operante en acto (38-41); la segunda identifica la potencia operativa próxima con la ciencia "mediatizada" por las ideas (42-43); la tercera sostiene que la potencia es la voluntad (44); y la cuarta defiende la distinción conceptual tanto respecto de la ciencia como de la voluntad (45-46), siendo ésta la que el Eximio adopta y defiende (47-50). Como complemento explica que la potencia divina es única, aunque podamos distinguir diversas funciones (51), entre las que merecería especial atención la providencia (52).

DISPUTACION XXX

EL PRIMER ENTE, EN CUANTO PUEDEN CONOCERSE POR RAZON NATURAL SU ESENCIA Y SUS ATRIBUTOS

Hasta ahora hemos demostrado principalmente la existencia de Dios y hemos comenzado en parte a explicar su esencia; porque, como dijimos, estas dos cosas no pueden separarse del todo en el conocimiento de Dios; nos quedan ahora por explicar los otros puntos que se refieren directamente al conocimiento de la esencia de Dios, exponiendo al mismo tiempo sus atributos y su grandeza, puesto que en Dios los atributos o grandeza no son una cosa distinta de la esencia. Y damos por supuesto que nosotros no podemos conocer respecto de Dios con la razón natural estas cosas tal como son en sí, puesto que esto no es posible más que por la visión manifiesta del mismo, la cual no le es natural al hombre, según demostraremos también luego. Tampoco podemos demostrar estas cosas respecto de Dios absolutamente *a priori*, puesto que a su conocimiento llegamos sólo mediante los efectos; con todo, conocido un atributo de Dios por sus efectos, podemos de él inferir a veces otro *a priori* separadamente, según nuestro modo de concebir, infiriendo un concepto de otro, tal como apuntamos en la disputación anterior; estos dos modos de demostración procuraremos, en cuanto nos sea posible, observarlos y aplicarlos a cada uno de los atributos divinos. Así, pues, lo primero que viene a ser como el fundamento y principio de todo lo que a Dios se le atribuye es que es el ser esencialmente necesario y que es su propio ser por esencia, cosa que quedó demostrada en la disputación precedente; por consiguiente, el ser mismo de Dios es su quididad; ahora, pues, tenemos que

DISPUTATIO XXX

DE PRIMO ENTE, QUATENUS RATIONE NATURALI COGNOSCI POTEST QUID ET QUALE SIT

Hactenus praecipue ostendimus Deum esse et ex parte declarare coepimus quid sit; nam, ut diximus, haec duo in cognitione Dei non possunt omnino seiungi; nunc superest ut reliqua tradamus quae directe spectant ad cognoscendum quid sit Deus simulque declaremus qualis ac quantus sit; nam in Deo non est aliud qualitas vel magnitudo quam essentia. Supponimus autem non posse nos naturali lumine haec de Deo cognoscere prout in se sunt, quia id fieri non potest nisi per visionem claram ipsius, quae non est homini naturalis, ut infra etiam ostendemus. Neque etiam possunt haec omnia simpliciter a nobis demonstrari a priori de Deo, quia solum per effectus devenire possumus in cognitionem eius; cognito tamen uno attributo Dei ex effectibus eius, interdum possumus ex illo colligere aliud a priori, iuxta modum nostrum concipiendi divina, divisim, et ex uno conceptu alium eliciendo, ut superori disputatione tetigimus, et hi duo modi demonstrandi observandi sunt et ad singula divina attributa, quoad fieri possit, applicandi. Primum igitur quasi fundamentum et principium omnium quae attribuuntur Deo est esse ens per se necessarium et suum esse per essentiam, quod demonstratum est disputatione praecedenti; ipsum ergo esse Dei est quidditas eius; quid vero in hoc esse

considerar qué está incluido en este ser y qué se deduce de este mismo ser por esencia.

SECCION PRIMERA

Si pertenece a la esencia de Dios el ser un ente absolutamente perfecto

1. Mi respuesta es que a la esencia de Dios pertenece que sea un ser perfecto por todos los conceptos, pudiendo demostrarse esto con evidencia por la razón natural. Para probarlo, comenzamos por suponer que perfecto es aquello a lo que no falta nada, según el lib. V de la *Metafísica.* Esto puede entenderse privativa o negativamente. Se llama perfecto del primer modo aquello a lo que no falta nada de lo que por su naturaleza se le debe para su integridad o complemento, y de este modo muchos entes son perfectos en sus especies o géneros sin que sean absolutamente perfectos en el ámbito total del ser. Del segundo modo, pues, se llama perfecto aquello a lo que no le falta absolutamente nada de perfección; de esta suerte se le llama ente absolutamente perfecto a aquel a quien se le debe y en quien se encuentra de tal modo por necesidad toda perfección, que no puede faltarle ninguna en absoluto ni privativa ni negativamente; y a la esencia de Dios se afirma que le corresponde en ambos sentidos el ser absolutamente perfecto.

2. *En Dios no puede haber privación alguna de perfección.— Tampoco puede haber negación alguna.—* Y, en primer lugar, que Dios no pueda carecer privativamente de perfección alguna es algo del todo evidente, porque, al igual que Dios existe por sí mismo, del mismo modo posee de por sí toda la perfección que le es debida. Pues ¿de qué ente superior podría recibirla, siendo así que El es el ente supremo? La tiene, por consiguiente, con independencia de todo otro; luego no puede ser privado por ningún otro de la perfección total que le es debida. Mas tampoco puede El privarse a sí mismo de ella, ya porque toda realidad apetece naturalmente y conserva la perfección que le es debida, con tal que no sea despojada de ella por otro superior; ya sobre todo porque Dios no posee esta perfección *a se* eficientemente, sino formal o negativamente, en

includatur quidve ex ipso esse per essentiam inferatur videndum nunc est.

SECTIO PRIMA

Utrum de essentia Dei sit esse ens omnino perfectum

1. Respondeo: de quidditate Dei est ut sit ens undequaque perfectum, potestque hoc naturali lumine evidenter demonstrari. Ut haec probemus, supponendum est perfectum id dici cui nihil deest, ex V Metaph. Quod potest vel privative vel negative intelligi. Priori modo dicitur perfectum cui nihil deest quod ei debitum sit natura sua ad suam integritatem seu complementum, et hoc modo multa sunt entia perfecta in suis speciebus vel generibus, non tamen sunt perfecta simpliciter in tota latitudine entis. Posteriori ergo modo dicitur perfectum cui absolute nihil perfectionis deest; atque hoc modo illud ens dicitur absolute perfectum cui omnis perfectio ita debita est ac necessario inest, ut nulla ei omnino deesse possit nec privative nec negative, et utroque sensu dicitur esse de essentia Dei esse simpliciter perfectum.

2. *Nulla perfectionis privatio in Deum cadere potest.— Immo nec ulla negatio.—* Et imprimis, quod non possit Deus privative carere aliqua perfectione est per se evidentissimum, quia sicut Deus ex se est, ita ex se habet totam perfectionem sibi debitam. A quo enim superiori illam haberet, cum ipse sit supremum ens? Habet ergo illam independenter ab omni alio; ergo a nullo alio privari potest tota perfectione sibi debita. Nec vero ipse potest seipsum illa privare, tum quia omnis res naturaliter appetit et retinet perfectionem sibi debitam, nisi ab alio potentiori illa privetur; tum maxime quia Deus non habet huiusmodi

concreto porque no la recibe de otro, sino por virtud de la eminencia formal de su naturaleza. Este es el motivo de que tal aspecto se vea confirmado sobre todo por la actualidad y simplicidad del ser divino; en efecto, una realidad del todo simple no puede ser privada de perfección alguna si no se la destruye en su totalidad; ahora bien, el ser de Dios no puede ser destruido, por ser absolutamente necesario; luego tampoco puede ser disminuido, puesto que es simplicísimo y actualísimo; luego no puede dejar de poseer simultáneamente la perfección total debida a su naturaleza. Aristóteles llegó a comprender, al menos en este sentido, esta verdad y su razón en el lib. XII de la *Metafísica,* c. 7.

3. Y el que al ser divino le sea debida toda perfección e incluso que Dios no pueda carecer negativamente tampoco de perfección alguna se prueba, en primer lugar, porque lo da a entender la divina *Escritura* cuando dice San Juan, 1, *que las cosas que han sido producidas eran vida en El,* y cuando le llama *todo bien,* en *Exodo,* 33; y esta misma doctrina sostienen acerca de Dios los Santos Padres, Dionisio, c. 5 *De divin. nomin.,* y San Ireneo, en el lib. IV, c. 37, cuando dicen *que Dios contiene todas las cosas,* o *que es todas las cosas,* como se expresa Clemente Alejandrino, en el lib. I *Paedag.,* c. 9. Así opinaron finalmente —y es lo que a nosotros nos interesa por el momento— los filósofos, como refiere San Cirilo de Hermes o de Mercurio Trismegisto, en el lib. I *Contra Iul.,* hacia el fin, y Suidas, citado por Mercurio, y Esculapio *ad Amnionem regem,* quien se expresa del siguiente modo: *invoco a Dios, Señor de todas las cosas, Creador, Padre y compendio, y a todas las cosas que existen como uno, y al uno que existe como todas las cosas, pues el uno es y en el uno está la plenitud de todas las cosas.* Muchas afirmaciones similares de Trismegisto se leen en *Pimand.,* sobre todo hacia al fin de los cc. 5 y 15, donde se encuentran casi todas las palabras que cita San Cirilo. En el mismo pasaje aduce también de Platón y de Porfirio testimonios no distintos.

4. En segundo lugar se prueba *a posteriori* por lo dicho antes sobre los efectos de Dios o del primer ente. Porque toda perfección posible o es increada o es creada. Si es increada, sólo puede existir en el ente primero, porque nada increado existe fuera de El. Si, por el contrario, es creada, debe —consecuente-

perfectionem a se effective, sed formaliter seu negative, quia scilicet non habet ab alio, sed ex formali eminentia suae naturae. Atque hinc maxime confirmatur haec pars ex actualitate ac simplicitate divini esse; nam res simplicissima non potest aliqua perfectione privari nisi destruatur tota; esse autem Dei destrui non potest, cum sit simpliciter necessarium; ergo nec minui, cum sit simplicissimum et actualissimum; ergo non potest non simul habere totam perfectionem suae naturae debitam. Et in hoc saltem sensu attigit hanc veritatem et rationem eius Aristot., lib. XII Metaph., c. 7.

3. Quod autem omnis perfectio huic divino esse debita sit, atque adeo quod non possit Deus omnino carere etiam negative aliqua perfectione, probatur primo, quia hoc indicat divina Scriptura, cum dicit *quae facta sunt, in eo vitam esse,* Ioan., 1, et cum ipsum appellat *omne bonum,* Exod., 33; sic etiam de Deo docent sancti Patres, Dion., c. 5 de Divin. nomin., et Iren., lib. IV, c. 37, cum aiunt *Deum continere omnia,* vel *esse omnia,* ut loquitur Clemens Alexand., lib. I Paedag., c. 9. Sic denique (quod ad nos nunc spectat) senserunt philosophi, ut de Herm. seu Mercurio Trismegist. refert Cyril., lib. I contra Iul., sub fin., et Suidas in Mercurio, et Æsculap., ad Amnionem regem, qui sic ait: *Deum omnium Dominum, factorem, Patrem ac septum imploro, ac omnia unum existentia, et unum omnia existentem; nam omnium plenitudo unum est, et in uno.* Multaque similia leguntur ex Trismegist. in Pimand., praesertim in fine c. 5 et 15, ubi habentur fere omnia verba quae Cyrillus refert; ubi ex Platone etiam et Porphyr. adducit non dissimilia.

4. Secundo probatur a posteriori ex dictis supra de effectibus Dei seu primi entis. Omnis enim perfectio possibilis aut est increata aut creata. Si increata sit, in solo primo ente esse potest, quia nihil est increatum extra ipsum. Si vero est creata,

mente— proceder de este primer ente como de su causa primera y principal, puesto que quedó demostrado que nada puede existir fuera de El si no existe por El; luego es necesario que toda perfección de este tipo exista en El de un modo más noble y más excelente, ya que la perfección del efecto se presupone necesariamente en la causa, la cual puede comunicar al efecto dicha perfección por sí misma y por su propio y suficiente poder. Pues ¿cómo podría la causa conferir lo que no posee en sí de modo alguno? Este argumento concluye con igual proporción respecto de cualquier perfección posible verdadera y real, ya se encuentre actualmente en alguna criatura, ya no; porque, si es posible, no puede provenir más que de Dios. Luego es preciso que ya exista ahora de algún modo en Dios, porque no puede proceder de El nada que no exista de algún modo en El; luego a la esencia de Dios pertenece el poseer en sí de alguna manera toda la perfección del ente.

5. *Demostración "a priori" de la conclusión.*— En segundo lugar puede demostrarse esto *a priori* por el hecho de ser Dios el ente primero, según quedó probado; luego es también esencialmente el sumo y el más perfecto; luego a su esencia le corresponde incluir de algún modo toda la perfección posible en el ámbito total del ente. La primera consecuencia es prácticamente evidente de suyo por los términos; porque si Dios es el ente primero en causalidad y en la necesidad de existir, es forzoso que sea también el primero en perfección. Esto quedó asimismo probado en lo dicho antes por el hecho de que todos los entes inferiores son tanto más o menos perfectos, cuanto se acercan más o menos a este primer ente; y no puede procederse hasta el infinito en esta desigualdad de las cosas sin que exista un ente supremo, el cual sea la cabeza y medida de los demás, no pudiendo ser otro más que el mismo ente primero. Por consiguiente, ése es el ente sumamente perfecto. Por su parte, la segunda consecuencia propuesta al principio puede parecer menos evidente, porque puede concebirse perfectamente que sea el más perfecto de todos y que no contenga las perfecciones de todos, igual que el hombre es el más perfecto de todos los animales y, sin embargo, no contiene las perfecciones de todos los animales. No obstante, esa consecuencia se prueba, en primer lugar, por el raciocinio precedente, puesto

ergo necessario esse debet ab hoc primo ente ut a prima et principali causa, quia ostensum est nihil esse posse praeter ipsum, nisi ab ipso; ergo necesse est ut omnis talis perfectio sit in ipso nobiliori et excellentiori modo, quia perfectio effectus necessario supponitur in causa, quae ex se et propria et sufficienti virtute potest talem perfectionem communicare effectui. Quo modo enim dare posset causa quod nullo modo in se haberet? Atque haec ratio eadem proportione concludit de quacumque perfectione possibili vera ac reali, sive illa actu reperiatur in aliqua creatura, sive non; nam si possibilis est, non nisi a Deo esse potest; ergo necesse est ut iam nunc sit aliquo modo in Deo, quia nihil potest esse ab ipso, nisi quod aliquo modo est in ipso; est ergo de essentia Dei ut in se includat aliquo modo omnem perfectionem entis.

5. *Ratio a priori conclusionis.*— Secundo potest hoc a priori ostendi, quia Deus est primum ens, ut ostensum est; ergo est etiam summum et perfectissimum essentialiter; ergo de essentia eius est ut includat aliquo modo omnem perfectionem possibilem in tota latitudine entis. Prima consequentia ex terminis fere per se nota est; nam si Deus est primum ens causalitate et necessitate essendi, necesse est ut sit etiam perfectione primum. Quod etiam probatum ex superioribus est ex eo quod omnia inferiora entia eo sunt magis vel minus perfecta, quo magis vel minus accedunt ad hoc primum ens; neque potest in hac rerum inaequalitate ita procedi in infinitum quin detur aliquod supremum ens, quod sit caeterorum caput et mensura, quod non potest esse aliud nisi ipsum ens primum. Est ergo illud summe perfectum. Secunda vero consequentia in principio facta videri potest minus evidens, quia recte potest intelligi quod sit perfectissimum omnium et non contineat perfectiones omnium, sicut homo est perfectissimus omnium animalium, et tamen non continet omnium animalium perfectiones. Sed nihilominus consequentia illa probatur, primo, ex praecedenti ratiocinatio-

que el primer ente no es más perfecto que los demás de cualquier manera, sino que lo es en cuanto primer principio de ellos; ahora bien, para que una cosa sea principio de otra no basta con que sea más perfecta que ella, como es de por sí manifiesto, sino que es necesario que contenga en sí y de algún modo su perfección; luego si el primer ente es el más perfecto en cuanto principio de todos, no sólo es más perfecto que los otros, sino también contiene en sí con anterioridad las perfecciones de todos.

6. Santo Tomás, I, q. 4, a. 2, lo prueba también por el principio antes demostrado de que el ente primero es el ser mismo subsistente por esencia, debiendo, consecuentemente, encerrar en sí toda la perfección del ser. Este argumento y la eficacia propia del mismo lo explicaremos con más holgura en la afirmación siguiente. Ahora se prueba esta consecuencia de otro modo, porque el ente primero no sólo es más perfecto que todos los que existen, sino también que todos los que pueden existir; luego es necesario que sea más perfecto que todos, no de cualquier manera, sino en cuanto contiene en sí las perfecciones de todos. El antecedente está probado, por el hecho de que el ente primero no sólo es primero entre los que existen, sino también entre todos los posibles. Además, porque, si fuese posible otro ente más perfecto, o ése sería el ente necesario, y en este caso ya existiría actualmente, o podría ser producido por otro, y esto no puede ser, porque no podría ser producido por el ente primero, ya que no puede producir algo más perfecto que sí mismo; luego no es posible de modo alguno un ente más perfecto; luego el ente primero es el más perfecto de todos los posibles. Se prueba, a su vez, la consecuencia, porque, aun admitiendo un ente cualquiera que supere a los demás en perfección, pero que no contenga las perfecciones de todos, ése no puede ser más perfecto que todo ente posible, porque puede existir otro que no sólo sea más perfecto, sino que además contenga a los restantes. Ni puede tampoco decirse que esta manera de contener a los demás implique contradicción o sea imposible, ya porque la experiencia nos atestigua en las realidades sensibles que una cualidad o forma superior contiene las perfecciones de muchas inferiores, ya también porque no puede señalarse motivo alguno de contradicción o de imposibilidad, según se podrá ver mejor

ne, quia primum ens non utcumque est perfectius caeteris, sed tamquam primum principium eorum; ut autem res aliqua sit principium alterius, non satis est quod sit perfectior illa, ut per se constat, sed necesse est ut perfectionem illius in se contineat aliquo modo; si ergo primum ens est perfectissimum tamquam principium omnium, non solum est perfectius caeteris, sed etiam omnium perfectiones in se praehabet.

6. Deinde probatur a D. Thoma, I, q. 4, a. 2, ex principio supra probato, quod primum ens est ipsum esse subsistens per essentiam, ergo claudit in se omnem perfectionem essendi. Quam rationem eiusque propriam vim commodius declarabimus assertione sequenti. Nunc aliter probatur illa consequentia, quia primum ens non solum est perfectius omnibus quae sunt, sed etiam omnibus quae esse possunt; ergo necesse est quod sit perfectius omnibus, non utcumque, sed ut continens in se perfectiones omnium. Antecedens probatum est, quia primum ens non solum est primum inter ea quae sunt, sed etiam inter omnia possibilia. Item, quia, si esset possibile aliud ens perfectius, vel illud esset ens necessarium, et sic iam actu esset, vel posset effici ab alio, et hoc non, quia non a primo ente, cum non possit efficere aliquod perfectius se; ergo non est ullo modo possibile ens perfectius; ergo primum est ens perfectissimum omnium possibilium. Consequentia vero probatur, quia, dato quocumque ente quod excedat caetera in perfectione, non tamen contineat perfectiones omnium, illud non potest esse perfectius omni ente possibili, quia potest esse aliud quod non solum sit perfectius, sed etiam contineat reliqua. Neque enim dici potest hanc continentiam involvere repugnantiam aut esse impossibilem, tum quia in rebus sensibilibus experimur qualitatem vel formam superiorem continere perfectiones plurium inferiorum, tum etiam quia nulla ratio repugnantiae aut impossibilitatis assignari potest, ut magis con-

luego al explicar la modalidad de esta perfección. Así, pues, para que el ente primero sea más perfecto que cualquier posible, es preciso que incluya en sí toda la perfección posible; porque si fuese posible alguna perfección y le faltase a él, sería más perfecto el ente que poseyera tal perfección juntamente con todas las otras. Esta es la causa de que San Agustín y San Anselmo hayan afirmado con toda razón que Dios es un ente tal que no puede pensarse otro mayor; y Gregorio Niseno, lib. *De opific. homin.*, c. 1, dice *que Dios es hasta tal punto bueno que supera todo bien comprensible con la inteligencia o con el pensamiento*. Claro que se trata de pensar con un pensamiento tal que no implique contradicción en la realidad pensada, sino que tenga por objeto una realidad verdaderamente posible, porque, si el pensamiento no tiene estas características, la realidad pensada no será mayor, e incluso ni siquiera será una realidad, sino un ente de razón y absolutamente nada; empero si se piensa algo verdaderamente mayor, se tratará de un ente posible; luego será también necesario, ya que ésta es la perfección primera y suma del ente más perfecto; luego ese ente será Dios y no aquel otro menos perfecto que pensábamos; luego al concepto de Dios pertenece ser un ente tan perfecto que no pueda pensarse otro mayor; y, consecuentemente, el encerrar en sí toda la perfección posible; pues a la perfección en su totalidad se la concibe verdadera y racionalmente en algún ente verdadero.

7. En tercer lugar, esta misma consecuencia puede explicarse y confirmarse de la siguiente manera: en efecto, el ente primero no sólo excede a los demás considerados uno por uno, sino que los excede también colectivamente, y no los excede de cualquier manera, sino del modo mejor posible en la línea del ente; ahora bien, el modo mejor de superar a todos los demás, considerados conjuntamente, es el contener de un modo más eminente cuanto existe en todos ellos. Se explica esto de otra forma, porque cuando una realidad es más perfecta que otra, pero no contiene toda la perfección de ésta, aunque sea en absoluto más perfecta, le acaece, sin embargo, el ser menos perfecta según algún concepto, como, por ejemplo, el sol es absolutamente más excelente que la luna y, no obstante, la luna excede en alguna de sus prerrogativas o poderes al sol. En cambio, el primer

stabit inferius declarando modum huius perfectionis. Ut ergo primum ens sit perfectius omni possibili, necesse est ut omnem perfectionem possibilem in se includat; nam si aliqua perfectio esset possibilis et illi deesset, perfectius esset illud ens quod illam perfectionem simul cum omnibus aliis haberet. Et propter hanc causam recte dixerunt Augustin. et Anselm., Deum esse tale ens quo maius excogitari non potest. Et Greg. Nys., lib. de Opific. homin., c. 1, *Deum esse tale bonum quod omne bonum, quod intelligendo cogitandove comprehenditur, exsuperat;* cogitando scilicet tali cogitatione quae in re cogitata non involvat repugnantiam, sed sit de re vere possibili. Etenim, si cogitatio non sit huiusmodi, res cogitata non erit maior, immo nec res erit, sed ens rationis et prorsus nihil; si autem aliquid maius vere cogitetur, illud erit ens possibile; ergo et necessarium, quia haec est prima et summa perfectio entis perfectissimi; ergo illud ens erit Deus et non aliud quod cogitabatur minus perfectum; est ergo de ratione Dei ut sit ens tam perfectum, quo maius excogitari non possit, et consequenter, ut in se includat omnem perfectionem possibilem; tota enim perfectio vere ac rationaliter cogitatur in aliquo vero ente.

7. Tertio, potest eadem consequentia in hunc modum declarari et confirmari, nam primum ens non solum excedit reliqua omnia sigillatim, sed etiam simul collecta, neque utcumque illa excedit, sed optimo modo possibili in genere entis; sed optimus modus superandi reliqua omnia simul sumpta est continendo eminentiori modo quidquid est in omnibus illis. Quod aliter declaratur, nam quando una res est perfectior aliis, non tamen continet totam perfectionem illorum, quamvis absolute sit perfectior, tamen secundum aliquam rationem contingit esse minus perfectam, ut sol est simpliciter nobilior luna et nihilominus luna in aliqua dignitate vel virtute excedit solem. At vero

ente debe exceder de tal manera y en absoluto y en toda clase de prerrogativas y perfecciones a todos los demás, que sea imposible verse superado por alguno ni absolutamente ni según algún concepto particular, sin que sea posible que posea esta modalidad de perfección y de superación sin contener en sí toda perfección. Pues si no excediese a todos los entes de esta forma, no sería el primer ente bajo cualquier concepto y perfección del ente, no pudiendo, en consecuencia, proceder de él tampoco toda razón o perfección del ente.

8. *Respuesta a una objeción.*— Se objetará: con este argumento quedaría probado que ese primer ente tiene que ser tal que contenga en sí las perfecciones de todos los entes de la misma manera que están en ellos mismos, ya que esta perfección global es pensable respecto de algún ente y este modo de exceder a los demás es más perfecto. Se responde negando la consecuencia, porque no todas esas perfecciones consideradas formalmente contribuyen a la perfección consumada del ser, ni son todas compatibles entre sí, ni tampoco con la perfección estricta y suprema de la realidad. Por eso, para explicar esto, distinguen con razón los teólogos dos clases de perfecciones del ente; a unas las llaman absolutamente simples; en cambio, a las otras, perfecciones *secundum quid* o no absolutas. A la primera clase pertenecen las que no implican imperfección alguna ni contradicción u oposición con otra perfección mayor o igual. En consecuencia, al concepto de perfección simple le corresponde, en primer lugar, el ser absoluta y no relativa, puesto que la perfección relativa excluye a la otra que se le opone, la cual, en cuanto está de su parte, puede tener el mismo grado de perfección. Además debe ser una perfección absoluta en tal grado que no incluya imperfección alguna ni se oponga a otra mejor. Por eso suele definirse la perfección simple con San Anselmo, en el *Monologio*, c. 14, diciendo que es aquella *que en cada cosa es mejor ella que no ella*, es decir, que en un individuo concreto del ente o en el ámbito del ente en cuanto tal es mejor ella que cualquier otra que se le oponga, como explicó debidamente Escoto, *In I, dist.* 8, q. 1, ad 1, y Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 2. Y toda otra perfección que no tenga estas características puede calificarse como perfección *secundum quid*, o no simple, o en un género determinado.

primum ens ita excedere debet et simpliciter et in omni nobilitate et perfectione reliqua omnia, ut neque absolute neque secundum aliquam rationem ab aliquo superari possit, quem modum perfectionis et excessus habere non posset, nisi omnem perfectionem in se contineret. Nisi autem ita excederet omnia, non esset primum ens sub omni ratione et perfectione entis, et consequenter neque ab ipso posset omnis ratio et perfectio entis manare.

8. *Obiectioni respondetur.*— Dices: hac ratione probaretur illud primum ens debere esse tale ut omnium entium perfectiones ita in se contineat sicut in ipsis sunt, quia tota haec perfectio cogitari potest in aliquo ente, et hic modus excedendi reliqua est perfectior. Respondetur negando sequelam, quia non omnes illae perfectiones formaliter sumptae spectant ad consummatam entis perfectionem, neque omnes inter se compossibiles sunt, neque cum exacta ac summa rei perfectione. Unde ad hoc declarandum recte distinguunt theologi duplices entis perfectiones; quasdam vocant simpliciter simplices; alias vero perfectiones secundum quid, seu non simpliciter. Prioris generis sunt quae neque involvunt imperfectionem ullam nec repugnantiam vel oppositionem cum alia maiori vel aequali perfectione. Unde de ratione perfectionis simpliciter imprimis est ut sit absoluta et non relativa, nam perfectio relativa excludit aliam sibi oppositam, quae, quantum est ex se, potest esse aeque perfecta. Deinde esse debet talis perfectio absoluta, quae nullam includat imperfectionem, neque alteri meliori opponatur. Unde ex Anselm., in Monol., c. 14, definiri solet perfectio simpliciter, quod sit illa *quae in unoquoque est melior ipsa quam non ipsa*, id est, quae in individuo entis seu in latitudine entis, ut sic, melior est ipsa quam quaelibet illi repugnans, ut bene exposuit Scot., In I, dist. 8, q. 1, ad 1, et Caietan., de Ente et essentia, c. 2. Omnis autem alia perfectio, quae non est huiusmodi, dici potest secundum quid, seu non simpliciter, seu in certo genere.

9. *Todas las perfecciones absolutamente simples están formalmente en Dios.*— Así, pues, respecto de las perfecciones simples hay que afirmar que todas están formalmente en Dios, porque en su concepto formal no incluyen imperfección alguna, sino que encierran una perfección pura sin que tengan contradicción entre sí. Por eso, el poseerlas de esta suerte, es decir, formalmente, es mejor que carecer de alguna de ellas, perteneciendo, en consecuencia, al concepto de ente sumamente perfecto en todo el ámbito del ente el contener formalmente estas perfecciones. Se puede añadir aún que en estas perfecciones no es concebible un modo más elevado de contenerlas que formalmente, por no incluir en su razón formal limitación ni imperfección; y no puede pensarse un grado más elevado del ente que aquel al que corresponden estas perfecciones formales, cuales son el vivir, saber y otras semejantes. En cambio, respecto de las perfecciones *secundum quid*, o sea en un género determinado, hay que afirmar que no pertenece a la perfección consumada del ente primero el incluirlas formalmente, como prueba legítimamente la objeción propuesta, porque, en otro caso, incluiría cosas contradictorias y opuestas entre sí. Además, con frecuencia esta clase de perfecciones incluyen, en su concepto formal, limitación, composición u otra imperfección semejante; luego en cuanto tales no pueden pertenecer a la perfección consumada del ente supremo. Luego a la perfección de este ente le corresponde el poseer eminentemente todas estas perfecciones, siendo este modo el que está de acuerdo con la excelencia de tal ente que posee un grado y modalidad de ser superior a cualquier ente en el que estas perfecciones se encuentran de modo formal, debiendo, en consecuencia, contenerlas de una manera más eminente que aquélla según la cual existen en los entes producidos.

10. *En qué consiste el que una realidad esté eminentemente contenida en otra.*— Los teólogos y Santo Tomás, en I, q. 4, disputan en qué consiste el que una realidad contenga eminentemente a otra o a una perfección de ella. En pocas palabras podemos decir que contener eminentemente es tener una perfección tal de naturaleza superior que contenga virtualmente cuanto hay en la perfección inferior, no pudiendo explicarse esto mejor que refiriéndolo a la causalidad o al efecto. Por eso todas las perfecciones de las criaturas, en cuanto están eminentemente en Dios, no son más que la esencia misma creadora de Dios, como dijo San Agustín, en el lib. IV *De Gen. ad litt.*, c. 24 y siguientes, y en el lib. IV *De Trinit.*, desde el principio, y en el tratado I *In Ioann.;* San Anselmo, en el *Monologio*, c. 34 y 35, y en el *Proslogio*, c. 17; y se afirma de la esencia divina creadora que es eminentemente todas las cosas en cuanto por sí sola y por su poder eminente puede comunicar esas perfecciones a todas las cosas. Y no se afirma esto porque, hablando formalmente y según la precisión de nuestra razón, el poder producir las cosas sea el contenerlas eminentemente; en efecto, nosotros distinguimos por razón estas cosas, teniendo por verdadera esta proposición causal: porque las contiene eminentemente, por eso mismo puede producirlas; y explicamos esta continencia por referencia al efecto, porque no podemos explicarla de otro modo más fácil y claro.

11. Y por lo que se refiere a la afirmación de algunos: que el contener eminentemente las perfecciones de las criaturas es contener cuanto hay en ellas de perfección, prescindiendo de las imperfecciones, es una cosa bastante oscura; porque cuando se dice que Dios contiene todo lo que la criatura tiene de perfección prescindiendo de las imperfecciones, o hay que sobreentender que es eminentemente —y en este caso no se explica nada—, o hay que sobreentender que es formalmente —y entonces se incurre en contradicción; porque, si se prescinde de toda imperfección, no permanece la perfección formal propia de la criatura en cuanto tal, puesto que en la razón formal intrínseca y en el concepto de la criatura se incluye la imperfección.

12. *Respuesta a una objeción.*— Se podrá objetar que de aquí se deduce que ninguna perfección creada está formalmente en Dios, porque no hay perfección alguna creada que, considerada formalmente, no incluya imperfección. Mi respuesta es que es verdad que ninguna perfección creada según la razón adecuada que tiene en la criatura existe en Dios formalmente, sino que existe sólo eminentemente; en efecto, la sabiduría creada no está en Dios, porque en cuanto tal es un accidente y una perfección finita, pudiendo decirse lo mismo de las otras perfecciones semejantes. Se dice, pues, que Dios posee formalmente algunas de estas perfecciones, porque posee según ellas cierta semejanza formal con la criatura, por razón de la cual esa perfección se atribuye según el mismo nombre

9. *Omnes perfectiones simpliciter simplices in Deo sunt formaliter.*— De perfectionibus ergo simpliciter dicendum est omnes esse in Deo formaliter, quia in suo formali conceptu nullam imperfectionem, sed puram perfectionem involvunt, neque inter se repugnantiam includunt. Unde sic illas habere, id est, formaliter, melius est quam aliqua earum carere, et ideo de ratione entis summe perfecti in tota latitudine entis est ut has perfectiones formaliter includat. Adde in his perfectionibus non posse cogitari altiorem modum continendi illas quam formaliter, quia intra suam formalem rationem nec limitationem nec imperfectionem includunt, neque altior gradus entis excogitari potest quam ille ad quem hae formales perfectiones pertinent, quales sunt vivere, sapere et alia huiusmodi. At vero de perfectionibus secundum quid seu in certo genere, dicendum est non pertinere ad consummatam perfectionem primi entis ut illas formaliter includat, ut recte probat obiectio facta, quia alias repugnantia et opposita includeret. Item saepe huiusmodi perfectio in suo conceptu formali includit limitationem, compositionem aut aliam similem imperfectionem; ergo ut sic non potest pertinere ad consummatam perfectionem supremi entis. Pertinet ergo ad perfectionem illius entis ut has omnes perfectiones eminenter contineat; estque hic modus consentaneus excellentiae illius entis quod habet gradum et modum essendi eminentiorem quam omne ens in quo hae perfectiones formaliter reperiuntur, et ideo eminentiori modo continere debet has perfectiones quam sint in entibus factis.

10. *Quid sit unam rem in alia eminenter contineri.*— Quid autem sit continere unam rem eminenter aliam seu perfectionem eius, disputant theologi cum D. Thom., I, q. 4. Breviter tamen dicendum est continere eminenter esse habere talem perfectionem superioris rationis quae virtute contineat quidquid est in inferiori perfectione, quod non potest melius explicari a nobis quam in ordine ad causalitatem vel effectum. Unde perfectiones omnes creaturarum, quatenus sunt eminenter in Deo, nihil aliud sunt quam ipsamet creatrix essentia Dei, ut dixit August., lib. IV Gen. ad litter., c. 24 et seqq., et lib. IV de Trinit., a principio, et tract. I in Ioan.; Ansel., in Monolog., c. 34 et 35, et in Proslog., c. 17; dicitur autem creatrix essentia esse eminenter omnia, quatenus se sola et sua eminenti virtute rebus omnibus potest illas perfectiones communicare. Non quod formaliter loquendo et secundum praecisionem rationis posse res efficere sit eas eminenter continere; nos enim haec ratione distinguimus et causalem hanc locutionem veram esse credimus: Quia continet eminenter, ideo potest illas efficere; sed explicamus illam continentiam per ordinem ad effectum, quia non possumus commodius et clarius id praestare.

11. Quod enim quidam aiunt, continere eminenter perfectiones creaturarum esse continere quidquid est perfectionis in illis, seclusis imperfectionibus, obscurius est; nam, cum dicitur Deus continere quidquid est perfectionis creaturae seclusis imperfectionibus, aut subintelligitur eminenter, et sic nihil explicatur, aut subintelligitur formaliter, et sic involvitur repugnantia; nam, seclusa omni imperfectione, non remanet formalis perfectio creaturae ut sic, quia in intrinseca formali ratione et conceptu creaturae includitur imperfectio.

12. *Obiectioni respondetur.*— Dices hinc sequi nullam perfectionem creatam esse formaliter in Deo, quia nulla perfectio creata est quae formaliter sumpta non includat imperfectionem. Respondeo verum esse nullam perfectionem creatam, secundum adaequatam rationem quam habet in creatura, esse in Deo formaliter, sed eminenter tantum; non est enim in Deo sapientia creata, nam ut sic est accidens et finita perfectio, et idem est de caeteris similibus. Dicitur ergo Deus quasdam ex his perfectionibus continere formaliter, quia secundum eas habet aliquam formalem convenientiam cum creatura, ratione cuius illa perfectio secundum idem nomen et eamdem rationem seu

y según la misma razón o concepto formal a Dios y a la criatura, dejando a salvo la analogía que media siempre entre Dios y la criatura. En cambio, cuando no se da esa semejanza ni denominación formal, sino que sólo existe la eficacia del divino poder, entonces decimos que se trata de continencia eminencial. Y de esta suerte en Dios no está formalmente perfección alguna, a no ser según el concepto propio de Dios, o, al menos, según el concepto que abstrae de Dios y de las criaturas. Aún queda aquí otra dificultad, porque se llega a la conclusión de la existencia en Dios de infinitas perfecciones; pero quedará resuelta con suma facilidad por lo que se dirá en los dos puntos siguientes.

SECCION II

Posibilidad de demostrar que Dios es infinito

1. Según Aristóteles, los conceptos de finito e infinito se aplican con propiedad a la cantidad de una masa; ahora bien, al no existir, como damos por supuesto, ésta en Dios, no podemos tratar aquí del infinito según esta propiedad, sino según aquella aplicación traslaticia por razón de la cual dijo San Agustín, en el lib. VI *De Trinit.*, c. 8: *en las cosas que no poseen una magnitud masiva, es lo mismo ser mayor que ser mejor.* Asimismo no hay que limitar el problema a la sola infinitud de duración, porque es de todo punto evidente que Dios es eterno y, por tanto, infinito en duración, cosa que puede demostrarse fácilmente tanto por los efectos como por lo que hemos dicho acerca del ser de Dios. En efecto, o el mundo es eterno o comenzó en el tiempo; si es eterno, lo será —consecuentemente— con mucha más razón Dios, que es su primer autor y motor; si, por el contrario, comenzó en el tiempo, debió, por lo mismo, recibir su origen de alguien, el cual no pudo comenzar, porque, en otro caso, hubiese recibido su origen de otro; no admitiéndose, pues, el proceso al infinito, sino debiendo detenerse en un ente primero, según se demostró, es necesario que exista y haya existido siempre. Además, se demostró que el ente primero es un ser absolutamente necesario, porque no existe por otro, sino por sí; luego no puede tener comienzo o fin de su existencia; luego es de duración infinita. Así, pues, el problema se aplica principalmente a la infinitud en esencia y en perfección y, consecuentemente, también al poder operativo; en efecto, ambas cosas guardan proporción entre sí: por eso, de la infinitud de la esencia se demuestra *a priori* la infinitud del poder, y de la infinitud del poder se demuestra *a posteriori* la infinitud de la esencia. En la disputación precedente, sec. 1, quedó suficientemente explicado cómo hay que concebir esta infinitud y en qué consiste.

Solución de la cuestión

2. Hay que afirmar, en conclusión, que se puede demostrar por razón natural que Dios es infinito. La fe nos demuestra esta verdad, a saber, que Dios es infinito, según consta por la teología, Salmo 144; Baruch, 1; y en el Concilio Lateranense, en tiempo de Inocencio III, en *c. Firmiter, de Sum. Trinit.* Y entre los Santos Padres, Dionisio, en c. 9 *De Divin. nomin.*; el Nacianceno, en el sermón 38; y los filósofos llegaron a vislumbrarla, como da a entender Aristóteles en el lib. III de la *Física*, c. 4, aunque no veamos con completa claridad su opinión, según diremos en seguida a propósito del mismo Aristóteles. Mas esta conclusión puede probarse según los dos modos arriba propuestos, esto es, o por los efectos, o *a priori*, partiendo de algún atributo demostrado de Dios con anterioridad. Del primer modo, Aristóteles, en el lib. VIII de la *Física*, texto 7, y en el lib. XII de la *Metafísica*, texto 41, prueba que Dios tiene un poder infinito por el hecho de que mueve durante un tiempo infinito. Porque —dice— para mover durante un tiempo infinito se requiere un poder infinito. Prueba esto por reducción al inconveniente que se seguiría, porque, en otro caso, de dos motores de igual poder el uno movería durante un tiempo finito y el otro durante tiempo infinito. Este argumento torturó los ingenios de muchos, porque aparece de inmediato como totalmente ineficaz; en efecto, para mover durante un tiempo infinito, aun admitiendo gratuitamente la posibilidad de dicho movimiento, basta un poder finito que dure perpetuamente, y que no se debilite ni disminuya o se canse moviendo; y estas condiciones las puede reunir aunque sea finito, con tal que sea incorruptible. En efecto, de esta suerte una misma cosa, permaneciendo la misma, es apta siempre para hacer lo mismo, como lo

conceptum formalem attribuitur Deo et creaturae, salva analogia quae inter Deum et creaturam semper intercedit. Quando vero non est talis convenientia nec formalis denominatio, sed sola efficacitas divinae virtutis, tunc dicimus intercedere continentiam eminentialem. Atque ita in Deo nulla perfectio est formaliter, nisi vel secundum proprium conceptum Dei, vel saltem secundum conceptum abstrahentem a Deo et creaturis. Restabat hic alia difficultas, quia sequitur esse in Deo infinitas perfectiones; sed haec facillime expedietur ex dicendis in duobus punctis sequentibus.

SECTIO II

Utrum demonstrari possit Deum esse infinitum

1. Finitum et infinitum, teste Aristotele, proprie dicuntur in quantitate molis; cum ergo haec in Deo non sit, ut supponimus, non potest esse hic sermo de infinito secundum hanc proprietatem, sed secundum eam translationem qua dixit August., VI de Trinit., c. 8: *In his quae non mole magna sunt, idem est maius esse quod melius esse.* Rursus non intelligitur quaestio de sola infinitate durationis; nam evidentissimum est Deum esse aeternum et consequenter duratione infinitum. Quod tam ex effectibus quam ex dictis de esse Dei facile convinci potest. Nam vel mundus est aeternus, vel coepit in tempore; si est aeternus, multo ergo magis Deus, qui est primus auctor et motor eius; si vero coepit in tempore, ergo ab aliquo initium sumpsit, qui non potuit incipere, alias sumpsisset principium ab alio; cum ergo non procedatur in infinitum, sed sistatur in primo ente, ut ostensum est, necesse est illud esse semperque fuisse. Item quia ostensum est primum ens esse ens simpliciter necessarium, quia non est ab alio sed ex se; non ergo potest habere initium vel finem existendi; est ergo infinitae durationis. Igitur quaestio praecipue intelligitur de infinitate in essentia et perfectione, et consequenter etiam in virtute agendi; nam haec duo proportionem inter se servant: unde a priori ostenditur infinitas virtutis ex infinitate essentiae, et a posteriori infinitas essentiae ex infinitate virtutis. Quo modo autem haec infinitas concipienda sit et in quo consistat, praeced. disp., sect. 1, sufficienter declaratum est.

Quaestionis resolutio

2. Dicendum ergo est ratione naturali demonstrari posse Deum esse infinitum. Hanc veritatem, scilicet, Deum esse infinitum, docet fides, ut ex Theologia constat, Ps. 144; Baruch, 1; et Concil. Later. sub Innocent. III, in c. Firmiter, de Sum. Trinit. Et apud sanctos Patres, Dionys., c. 9 de Divin. nomin.; Nazianz., orat. 38. Et philosophi subodorati sunt, ut Aristoteles refert, III Phys., c. 4, licet de eorum sensu non satis constet, sicut de eodem Aristotele statim dicemus. Potest autem probari haec conclusio duplici modo supra posito, scilicet, vel ex effectibus, vel a priori ex aliquo attributo prius demonstrato de Deo. Priori modo probat Arist., VIII Phys., text. 7, et XII Metaph., text. 41, Deum esse infinitae virtutis ex eo quod movet tempore infinito. Quia ad movendum (inquit) tempore infinito requiritur infinita virtus. Quod probat per deductionem ad inconveniens, quia alias duo moventia aequalis virtutis alterum moveret tempore finito et aliud infinito. Quae ratio multorum torsit ingenia, quoniam statim apparet omnino inefficax; nam ad movendum tempore infinito, etiamsi gratis admittamus talem motum esse possibilem, sufficit finita virtus perpetuo durans, quae non languescat nec minuatur aut lassetur movendo; has autem conditiones habere potest etiamsi finita sit, dummodo sit incorruptibilis. Sic enim idem manens idem semper est natum facere idem, ut sol perpetuo illuminare, si perpetuus esset. Immo, teste

sería el sol para iluminar siempre, si fuese eterno. Es más, según el testimonio de Aristóteles, el sol o el cielo es la causa de la sucesión perpetua de las generaciones y las corrupciones, y de modo semejante todas las inteligencias según él mueven durante un tiempo infinito, siendo así que ellas no son infinitas.

Análisis del pensamiento y de la demostración aristotélica

3. Este ha sido el motivo de que muchos doctores nieguen que la mente de Aristóteles haya sido afirmar que Dios sea infinito en poder, sino que lo afirmaba únicamente respecto de la duración; pues creen que hay menos inconveniente en que Aristóteles falle en la conclusión que en que falle en su demostración. Así opina Gregorio, *In I,* dist. 42, q. 3, a. 1; Ockam, *Quodl.* III, q. 1, y *Quodl.* VII, q. 22 y 23; Marsilio, *In I,* q. 24, a. 2, y algunos otros. Sin embargo, no puede negarse que Aristóteles en ese pasaje trata del poder infinito en la capacidad de obrar y de mover, ya que esto se deduce con claridad de su razonamiento. Pues precisamente prueba que Dios es de poder infinito, para llegar desde aquí a la conclusión de que carece de magnitud; no obstante, esta deducción, sobre todo en su sentencia, no tiene importancia alguna, dado que él afirma que el cielo y los elementos corporales son eternos e infinitos en duración. Prueba luego que ese poder infinito no puede consistir en la magnitud, porque, de lo contrario, movería en el no-tiempo, conclusión completamente disparatada, si se tratase únicamente de la duración, ya que un poder no mueve más velozmente por el hecho de durar más. Así entendieron a Aristóteles Santo Tomás, San Alberto, Simplicio y otros más en ese pasaje. Y el saber si Aristóteles habló del poder infinito intensivamente de un modo relativo y sólo en el mover, o si se refirió en absoluto al obrar, es algo que no puede probarse debidamente por estos pasajes. Al fin de este capítulo expondré qué es lo que debe opinarse.

4. *Explicación de Escoto.— Refutación.—* Así, pues, Escoto, *In I, dist.* 2, q. 1, y en el *Quodl.,* q. 7, responde en otro sentido que el medio de Aristóteles en esa demostración no es el motor que mueve de cualquier manera durante un tiempo infinito, sino el que mueve *a se* e independientemente. Mas, sea lo que sea de la eficacia de este medio —punto de que luego nos ocuparemos—, no

Aistotele, sol seu caelum est causa perpetuae successionis generationum et corruptionum, et similiter omnes intelligentiae infinito tempore movent secundum ipsum, cum tamen infinitae non sint.

Mens et ratio Aristotelis expenditur

3. Propter hanc difficultatem multi doctores negant fuisse mentem Aristotelis asserere Deum esse infinitum in virtute, sed duratione tantum; minus enim incommodi existimant defecisse Aristotelem in conclusione quam in sua probatione. Ita sentit Gregor., In I, dist. 42, q. 3, a. 1; Ocham, Quodl. III, q. 1, et Quodl. VII, q. 22 et 23; Marsil., In I, q. 24, a. 2, et nonnulli alii. Verumtamen negari non potest quin Aristoteles eo loco agat de virtute infinita in vi agendi et movendi, nam id plane constat ex discursu eius. Propterea enim probat Deum esse infinitae virtutis, ut inde colligat eum carere magnitudine; at haec collectio praecipue in eius sententia nullius momenti est, cum ipse ponat caelum et elementa corporalia aeterna et infinita in duratione. Deinde probat virtutem infinitam non posse esse in magnitudine, quia alias moveret in non tempore, quae illatio esset prorsus impertinens, si de sola duratione sermo esset; nam virtus non ideo velocius movet quod magis duret. Atque ita intellexerunt Aristotelem D. Thom., Albert., Simpl., et alii ibi. An vero Aristoteles locutus fuerit de virtute infinita intensive secundum quid tantumque in movendo vel simpliciter in agendo, non potest efficaciter probari ex illis locis. Quid vero sentiendum sit dicam in fine huius puncti.

4. *Scoti expositio.— Improbatur.—* Aliter ergo Scotus, In I, dist. 2, q. 1, et in Quodl., q. 7, respondet medium Aristotelis in illa ratione non esse movens tempore infinito utcumque, sed a se et independenter. Sed, quidquid sit de efficacia huius medii, quod infra videbimus, certum est non

hay duda de que ésta no fue la mente de Aristóteles, no sólo porque no hace mención alguna de la partícula "a se" o "independientemente", sino también porque el argumento vale por igual en el movimiento infinito y en cualquier acción. Y Aristóteles no demuestra su tesis por el movimiento o acción, sino precisamente por la duración infinita del movimiento. Finalmente, aquella reducción al inconveniente de que motores iguales moverían durante un tiempo desigual, no se funda en el modo de mover *a se* o *ab alio,* sino sólo en la cantidad del efecto. Añádase que Aristóteles argumenta en ese pasaje valiéndose de un medio puramente físico demostrado con anterioridad en el mismo libro: ese medio físico es que el primer motor mueve durante un tiempo infinito, que es lo único que había probado Aristóteles; en cambio, el que mueva *a se* y sin dependencia *ab alio* no es un medio físico, sino más bien metafísico, y Aristóteles ni siquiera había hecho mención de él. Sobre todo, porque allí mismo da a entender claramentemente Aristóteles que existen dos motores que mueven del mismo modo, de manera que el uno mueve durante un tiempo finito, y el otro, infinito; ahora bien, no puede haber dos motores *a se* y con independencia de uno superior; luego Aristóteles no se apoya en este modo de mover. Por fin, aunque se conceda que es verdad que para mover *a se* se requiere un poder infinito, no obstante, esto ni es de por sí evidente, ni ha sido probado por Aristóteles, ni siquiera lo ha intentado probar, ni lo ha insinuado.

5. *Explicación de Santo Tomás.—* Santo Tomás hace una exposición distinta en el mismo pasaje diciendo que Aristóteles se refiere al movimiento infinito por parte del móvil, pero no por parte del espacio. Llama movimiento infinito por parte del móvil a aquel en el que tiene que transcurrir un tiempo infinito antes de que el móvil en su totalidad sobrepase una meta o parte de espacio prefijada o señalada; y llama, por el contrario, movimiento infinito por parte del espacio al que dura un tiempo infinito mediante la repetición continua del mismo móvil dentro del mismo espacio. Afirma, en consecuencia, que el principio de Aristóteles es que se requiere un poder infinito para mover un móvil durante un tiempo infinito por parte del móvil mismo. Y si se objeta que Aristóteles no pudo pensar en que el primer motor pudiese mover durante tiempo infinito por

fuisse hanc mentem Aristotelis, tum quia nullam mentionem facit illius particulae "a se" seu "independenter", tum etiam quia illa ratio aeque procedit in motu finito et in quacumque actione. Aristoteles autem non ex motione seu actione, sed praecise ex infinita duratione motionis probat intentionem suam. Ac tandem deductio illa ad inconveniens, quod moventia aequalia moverent tempore inaequali, non fundatur in modo movendi a se vel ab alio, sed solum in quantitate effectus. Adde Aristotelem ibi argumentari ex medio pure physico et in eodem libro prius probato: physicum autem medium est quod primus motor movet tempore infinito, et hoc solum fuerat ab Aristotele probatum; quod autem moveat a se et sine dependentia ab alio, non est medium physicum, sed metaphysicum potius; nec de hoc Aristoteles mentionem ibi fecerat. Maxime, quia ibidem aperte significat Aristoteles dari duo moventia eodem modo, ita ut alterum moveat finito tempore, aliud infinito; non possunt autem dari duo moventia a se et independenter a superiori; non ergo facit vim Aristoteles in hoc movendi modo. Denique, esto verum sit ad movendum a se requiri virtutem infinitam, id tamen neque est per se notum, neque ab Aristotele probatum, immo nec probari tentatum neque insinuatum.

5. *D. Thomae expositio.—*Aliter D. Thomas ibidem exponit Aristotelem loqui de motu infinito ex parte mobilis, non ex parte spatii. Ex parte mobilis vocat infinitum motum illum in quo infinitum tempus consumendum est priusquam totum mobile pertranseat quemcumque praefixum aut signatum terminum vel partem spatii; motum autem infinitum ex parte spatii vocat illum qui per continuam repetitionem eiusdem mobilis intra idem spatium infinito tempore durat. Ait ergo principium Aristotelis esse ad movendum aliquod mobile tempore infinito ex parte ipsius mobilis requiri virtutem infinitam. Quod si obiicias: Aristoteles non potuit subsumere primum motorem posse movere tempore infinito ex parte mo-

parte del móvil, sino sólo por parte del espacio, porque él no admitió más movimiento que el del cielo, del que opinó que duraba un tiempo infinito y que, en cuanto tal, derivaba del primer motor, mientras que aquel otro movimiento sólo puede durar un tiempo infinito por la reiteración del móvil completo en el espacio total, responde Santo Tomás en definitiva que Aristóteles directa y explícitamente se refirió a este tiempo infinito, pero implícitamente dedujo de esta infinitud la otra que proviene de parte del móvil. En este sentido su argumentación sería virtualmente la siguiente: Dios mueve el cielo durante un tiempo infinito por parte del espacio; luego es de por sí poderoso para moverlo durante un tiempo infinito por parte del móvil; luego posee un poder infinito. La consecuencia es evidente, porque la infinitud del movimiento por la reiteración del espacio es accidental, mientras que la que proviene del móvil es esencial; mas lo que es accidental se reduce a lo que es esencial; luego, por ser el primer motor causa esencial de la infinitud del movimiento, debe predicarse de él la infinitud esencial y no sólo la accidental.

6. *Dificultades que se presentan en la explicación que acabamos de exponer.* En esta explicación se presentan muchas dificultades. Primera, el que ésta haya sido la mente de Aristóteles, puesto que él no hizo mención alguna de esta doble infinitud del movimiento del tiempo ni de la reducción de la una a la otra. Además, porque, para que el movimiento dure un tiempo infinito por parte del móvil, es necesario que el móvil sea infinito; de lo contrario no podría durar un tiempo infinito sin repetición y sin el tránsito total del móvil completo por un punto determinado del espacio, sobre todo si persevera siempre el mismo movimiento, como se da por supuesto; y de esta suerte Santo Tomás defiende que este móvil tiene que ser actualmente infinito en cuanto a la magnitud. Empero, según el testimonio de Aristóteles, es absolutamente contradictorio que un cuerpo infinito se mueva: ¿cómo, pues, puede dar por sentado aquí que el primer motor pueda mover un móvil infinito? Esto mismo es, en efecto, mover un cuerpo durante tiempo infinito por parte del móvil, principalmente porque Aristóteles pone expresamente en su demostración un móvil finito; dice, efectivamente, que el móvil que se mueve durante un tiempo infinito por la separación de partes iguales acabará, finalmente, por consumirse, cosa que no sería verdadera, si el móvil fuese infinito.

bilis, sed solum ex parte spatii, quia ipse solum agnovit motum caeli, quem putavit durasse tempore infinito, et ut sic esse a primo motore, at vero ille motus solum durare potest tempore infinito per repetitionem totius mobilis per totum spatium, respondet in summa D. Thomas directe et explicite locutum fuisse Aristotelem de hoc tempore infinito; implicite autem ex hac infinitate intulisse aliam, quae est ex parte mobilis. Ita ut ratio eius in virtute sit haec: Deus movet caelum tempore infinito ex parte spatii; ergo de se potens est ad movendum tempore infinito ex parte mobilis; ergo est infinitae virtutis. Patet consequentia quia infinitas motus per repetitionem spatii est per accidens, ex parte autem mobilis est per se; quod autem est per accidens reducitur ad id quod est per se; cum ergo primus motor sit causa per se infinitatis motus, illi debet attribui infinitas per se et non tantum per accidens.

6. *Quae difficultates in proxime relata expositione.*— In hac expositione multa occurrunt difficilia. Primum, quod haec fuerit mens Aristotelis, quia nullam mentionem fecit duplicis infinitatis motus temporis, neque reductionis unius ad aliam. Deinde, quia, ut motus duret tempore infinito ex parte mobilis, necesse est quod mobile sit infinitum; alioqui non posset infinito tempore durare sine repetitione et sine integro transitu totius mobilis per signatum punctum spatii, praesertim si idem motus semper perseveret, ut supponitur; et ita ponit D. Thomas huiusmodi mobile debere esse actu infinitum secundum magnitudinem. At vero, teste Aristotele, prorsus repugnat corpus infinitum moveri: quomodo ergo hic potuisset assumere primum movens posse movere infinitum mobile? nam hoc ipsum est movere corpus infinito tempore ex parte mobilis, praesertim quia expresse Aristoteles in sua probatione ponit mobile finitum; ait enim mobile illud quod movetur tempore infinito per ablationem aequalium partium, tandem consumendum fore; quod non esset verum, si mobile esset infinitum.

7. En segundo lugar, aunque concediésemos que Aristóteles había pretendido ese género de demostración, no sería menos difícil explicar su fuerza y eficacia. Porque, en primer lugar, ¿dónde está la fuerza de aquella ilación: *Dios mueve el cielo durante un tiempo infinito por parte del espacio; luego puede moverlo durante un tiempo infinito por parte del móvil?* En efecto, es lo mismo que si concluyésemos: *puede mover un cuerpo finito y continuar el movimiento durante un tiempo infinito; luego puede mover un móvil infinito.* Mas esta consecuencia no parece que pueda tener fundamento en razón alguna. Porque igual que es muy distinto el incremento del movimiento mediante la reiteración y las nuevas vueltas del mismo móvil en el mismo espacio, o mediante el aumento del móvil mismo, es también muy distinto el aumento de poder requerido por parte del motor, sin que del uno se pueda llegar a concluir el otro por ser de naturaleza distinta, sobre todo al no tratarse de un caso de aumento propiamente, sino de duración del mismo poder. Por eso aquella reducción de la infinitud accidental a la esencial no tiene aquí fundamento alguno, más aún, virtualmente no es más que deducir lo que es más de aquello que es menos. En efecto, hablando con propiedad y —por así decirlo— desde el punto de vista del objeto, es menos mover el mismo móvil durante un tiempo más largo que mover un móvil mayor. Consecuentemente en los movimientos finitos no sería una ilación legítima el concluir de una continuación mayor del movimiento del mismo móvil la capacidad de mover un móvil mayor. Finalmente, el ataque dirigido antes contra el argumento de Aristóteles vale de igual manera contra esta interpretación; porque el ángel puede mover el cielo durante un tiempo infinito por parte del espacio y, sin embargo, no puede mover un cuerpo durante un tiempo infinito por parte del móvil; luego tampoco es legítimo concluir una cosa de la otra en el primer motor.

8. Y si acaso se afirma que el ángel no es causa esencial de la infinitud del movimiento del mismo modo que lo es Dios, si por causa esencial se entiende una causa independiente y que opera por sí misma, se viene a parar a la explicación de Escoto, que hay que rechazar por los mismos motivos; si, por el con-

7. Secundo, licet daremus Aristotelem intendisse illud probationis genus, non esset minus difficile vim eius et efficaciam declarare. Nam imprimis, quaenam est vis illius illationis: *Deus movet caelum tempore infinito ex parte spatii; ergo potest movere tempore infinito ex parte mobilis?* Nam perinde est ac si inferretur: *Potest movere corpus finitum et infinito tempore continuare motum illum; ergo potest movere mobile infinitum.* At haec consequentia nulla ratione fundari posse videtur. Quia, sicut est longe diversum augmentum motus per repetitionem et revolutionem eiusdem mobilis in eodem spatio, vel per augmentum ipsius mobilis, ita est longe diversum augmentum virtutis requisitum ex parte motoris, neque ex uno licet inferre aliud, cum sint diversae rationis, immo cum unum non sit proprie augmentum, sed duratio eiusdem virtutis. Unde illa reductio infinitatis per accidens ad per se hic nullum fundamentum habet, immo in virtute nihil aliud est quam inferre id quod est maius ex eo quod est minus. Nam, per se loquendo et (ut ita dicam) ex obiecto, minus est movere idem mobile longiori tempore quam movere maius mobile. Unde in motibus finitis non recta esset illatio ex maiori continuatione motus eiusdem mobilis colligere virtutem movendi maius mobile. Denique instantia superius facta contra rationem Aristotelis eodem modo procedit contra hanc interpretationem; nam angelus potest movere caelum tempore infinito ex parte spatii, et tamen non potest movere aliquod corpus tempore infinito ex parte mobilis; ergo neque in primo motore licet unum ex alio inferre.

8. Quod si forte dicatur angelum non ita esse causam per se infinitatis motus sicut Deum, si per causam per se intelligatur causa independens et a se operans, inciditur in expositionem Scoti, et eisdem

trario, se entiende la causa que influye verdadera y propiamente en el efecto y mediante su propia virtud en cuanto causa principal próxima, entonces se niega sin razón que la inteligencia sea causa esencial de la infinitud del movimiento, ya que lo produce por virtud propia y persevera constantemente en él. Ni puede explicarse en qué consiste el que Dios cause esencialmente la infinitud y no el ángel, puesto que no se diferencian más que en que Dios obra como causa primera y el ángel como segunda, diferencia que no tiene nada que ver con el problema presente, según quedó dicho. Más aún, apenas puede comprenderse por qué a la infinitud del movimiento por parte del espacio se le llama accidental, y, por parte del móvil, esencial; porque, si puede haber alguna infinitud en el movimiento físico, sólo se da en el movimiento circular mediante la reiteración en un mismo espacio, según probó Aristóteles en el lib. VIII de la *Física*, y en el lib. I *De Caelo*, y como el movimiento o el tiempo continuo es esencialmente uno con unidad de continuidad, del mismo modo, si tuviese una duración infinita, sería esencialmente infinito por una circulación continua. Mas el movimiento infinito por parte del móvil es imposible; porque si el móvil es imposible, también lo es el movimiento (lib. IV de la *Física*, texto 115). ¿Por qué, pues, se le llama esencialmente infinito?, o ¿por qué de la potencia de mover durante tiempo infinito de un modo se concluye la potencia para mover de otro modo? Se objetará que también según nuestra sentencia es imposible un movimiento infinito por parte del espacio. La respuesta es que nosotros argumentamos dentro de los principios de Aristóteles; mas si también es imposible el movimiento infinito de ese modo, el argumento de Aristóteles será también más débil interpretado de dicho modo, ya que ni es verdadero el antecedente, ni es buena la ilación.

9. Por eso Santo Tomás, lib. I *cont. Gent.*, c. 20, a. 8, a la objeción 4, explica de otra manera este argumento, diciendo que prueba únicamente que un poder corpóreo finito no es de suyo suficiente para mover durante un tiempo infinito, porque no puede mover si no es movido, y no posee de por sí el ser movido constantemente, puesto que está en potencia para ser movido y no ser movido, y no posee tampoco de suyo, en consecuencia, el poder de mover perpetuamente. Sin embargo, tampoco esta interpretación se presenta como suficiente. Porque, en primer lugar, Aristóteles de la infinitud del movimiento no prueba

rationibus reiicienda est; si vero intelligatur causa vere ac proprie influens in effectum et propria virtute, ut causa principalis proxima, sic immerito negatur quod intelligentia sit causa per se infinitatis motus; nam propria virtute illum efficit et in eo perpetuo durat. Neque explicari potest in quo consistat quod Deus per se causet infinitatem et non angelus, quia non differunt nisi in eo quod Deus efficit ut causa prima et angelus ut secunda, quae differentia nihil ad praesens spectat, ut dictum est. Immo vix intelligitur cur infinitas motus ex parte spatii vocetur per accidens, et ex parte mobilis, per se; nam, si quae infinitas potest esse in motu physico, solum in circulari motu per repetitionem circa idem spatium, ut Aristoteles probavit in VIII Phys., et I de Caelo. Et, sicut motus vel tempus continuum est per se unum continuatione, ita, si infinite duraret, esset per se infinitum circuitione continua. Motus autem infinitus ex parte mobilis impossibilis est; nam, si mobile est impossibile, etiam motus, IV Phys., text. 115. Cur ergo vocatur per se infinitus? aut cur ex potentia movendi infinito tempore uno modo, infertur potentia ad movendum alio modo? Dices: etiam iuxta nostram sententiam est impossibilis motus infinitus ex parte spatii. Respondetur nos argumentari in principiis Aristotelis; si autem etiam est impossibilis motus infinitus illo modo, erit Aristotelis ratio infirmior etiam dicto modo interpretata, quia neque antecedens verum est, neque illatio bona.

9. Quocirca D. Thom., I cont. Gent., c. 20, a. 8, ad 4 obiectionem, aliter declarat hanc rationem, dicens solum probare virtutem corpoream finitam de se non sufficere ad movendum tempore infinito, quia non potest moveri nisi mota, et ex se non habet ut perpetuo moveatur, cum sit in potentia ad moveri et non moveri, et ideo neque ex se habet virtutem ut perpetuo moveat. Verumtamen neque haec interpretatio sufficiens apparet. Nam imprimis Aristoteles

inmediatamente que el poder de mover no pueda ser corpóreo, sino que prueba que es infinito, y de la infinitud deduce luego que no puede ser corpóreo, deducción que después analizaremos; por eso Aristóteles no hace aquí uso del medio de que un cuerpo no mueve si no es movido. Además, este principio, si se lo refiere al movimiento actual y propio y físico o local, esto es, que un cuerpo no puede mover localmente si no es movido localmente, ni está demostrado ni es verdadero, puesto que en el movimiento de atracción un cuerpo que permanece inmóvil atrae con frecuencia a otro, teniendo lugar esto a veces, aunque bastante raramente, en la impulsión o expulsión, como en el caso de los vivientes en la capacidad expulsiva de los excrementos; y en el rebote de una pelota es probable que sea impelida por la pared a la que toca con gran fuerza, aunque la pared misma permanezca inmóvil. Si, por el contrario, se aplica ese principio en un sentido más amplio al movimiento mediante el auxilio o concurso de una causa superior, entonces no es un principio físico ni es propio de los cuerpos, sino que es común a todas las causas segundas. Finalmente, en este sentido es lo mismo decir que un poder corpóreo no puede de suyo mover durante un tiempo infinito, que decir que un cuerpo no puede mover sin el concurso de una causa superior, yendo a parar de este modo a la sentencia de Escoto, quien reducía la fuerza del argumento a que ningún poder finito obra con independencia del superior, siendo éste el modo como llega en definitiva el Ferrariense en el desarrollo de su exposición a que sólo la causa primera produce un movimiento infinito esencial y primariamente y sin el intermedio de otra.

10. Finalmente, Cayetano, en el prolijo opúsculo *De infinit. Dei intens.*, pone la fuerza de este argumento en que Dios causa la infinitud del movimiento esencial y primariamente, esto es, por virtud de su propia e intrínseca perfección; y para causar —dice— de esta suerte un movimiento infinito se requiere un poder intensivamente infinito. Prueba esto de la siguiente manera: la duración es, efectivamente, un ente; luego posee alguna perfección; luego a mayor duración corresponde mayor perfección; luego a una duración infinita corresponde perfección infinita; luego quien la causa en virtud de su propia perfección debe ser de perfección infinita. Y es Dios quien causa de este modo una duración

non probat immediate ex infinitate motus virtutem movendi non posse esse corpoream, sed probat esse infinitam et ex infinitate colligit postea non posse esse corpoream, quam illationem postea examinabimus; unde Aristoteles hic non utitur illo medio quod corpus non movet nisi motum. Deinde hoc principium, si intelligatur de motu actuali et proprio ac physico vel locali, id est, quod corpus non possit localiter movere nisi localiter motum, neque est demonstratum, neque verum, quia in motu attractionis saepe unum corpus manens immotum attrahit aliud, et in impulsione seu expulsione id interdum accidit, licet rarius, ut in viventibus in virtute expulsiva excrementorum; et in repercussione pilae est probabile impelli a pariete quem vehementer tangit, licet ipse paries immotus maneat. Si autem principium illud latius intelligatur de motione per auxilium vel concursum superioris causae, sic non est principium physicum neque est proprium corporum, sed commune omnium causarum secundarum. Ac denique in eo sensu idem est dicere virtutem corpoream non posse de se movere tempore infinito, quod dicere corpus non posse movere sine concursu superioris causae, et ita incidimus in sententiam Scoti, qui vim rationis ad hoc reducebat, quod nulla virtus finita agit independenter a superiori, et ita tandem Ferrar. ibi ad hoc deducit expositionem, quod sola prima causa per se primo et non per aliud causat motum infinitum.

10. Tandem Caietanus, in prolixo opusculo de Infinit. Dei intens., vim huius rationis in hoc constituit, quod Deus per se primo, id est, ex vi propriae et intrinsecae perfectionis, causat infinitatem motus; ad causandum autem hoc modo infinitum motum requiritur (ait) virtus intensive infinita. Quod sic probat, quia duratio est ens; ergo alicuius perfectionis; ergo maior duratio, maioris perfectionis; ergo infinita duratio, infinitae perfectionis; ergo qui causat illam ex vi propriae perfectionis debet esse infinitae perfectionis. Hoc autem

infinita en el movimiento; mientras que la inteligencia u otro agente finito no puede causarla esencial y primariamente, esto es, por virtud de su propia perfección, sino que la causa en virtud de la condición que se añade, es decir, por el hecho de durar infinitamente; como, por ejemplo, el calor de ocho grados en virtud de su intensidad y perfección puede calentar como ocho; empero el calentar durante un día no puede hacerlo en virtud de su perfección, sino de la condición añadida, es decir, de que dura durante un día. Mas contra esta explicación se presentan las mismas dificultades que contra las precedentes. Y, en primer lugar, por lo que se refiere a Aristóteles, podemos objetarle a Cayetano lo mismo que él con razón le objeta a Escoto: *es sorprendente que Aristóteles no haya dado a entender el medio de su argumento;* pues igual que Aristóteles no tomó como medio la causa que mueve por sí misma, según quería Escoto, tampoco tomó la causa que mueve esencial y primariamente, según defiende Cayetano, sino que deduce el poder infinito del motor precisamente de la continuación del movimiento durante un tiempo infinito. Además, la deducción por la que Aristóteles prueba que un movimiento de tiempo infinito no puede provenir de un poder finito es muy distinta del raciocinio que expone Cayetano, puesto que Aristóteles infiere que dos motores iguales moverían durante un tiempo desigual. Y este género de argumentación no puede aplicarse a motores que causen esencial y primariamente la infinitud o duración del movimiento del modo que expresa Cayetano. Más aún, si se presta atención al problema, ningún poder creado, incluso de acuerdo con el razonamiento de Cayetano, puede mover esencial y primariamente durante una hora, no digamos ya durante un tiempo infinito, puesto que en virtud de su sola perfección intensiva no puede producir con el movimiento ni la duración de una sola hora, sino que lo hace en virtud de la condición adjunta, a saber, en cuanto él mismo dura también por espacio de una hora.

11. *El razonamiento de Cayetano es ineficaz para demostrar lo que pretende.* Y aún me queda por añadir que el razonamiento mismo de Cayetano considerado en sí es ineficaz. Porque, en primer lugar, ¿qué causa hay que pueda mover durante un tiempo infinito en virtud de su sola capacidad intensiva, si se prescinde de la duración que le es propia? Ciertamente que no hay ninguna, por

modo causat Deus infinitam durationem in motu; intelligentia vero vel aliud agens finitum non potest illam causare per se primo, id est, ex vi propriae perfectionis, sed ex conditione annexa, id est, ex eo quod infinite durat; sicut calor ut octo ex vi suae intensionis et perfectionis habet calefacere ut octo; calefacere autem per diem non habet ex vi suae perfectionis, sed ex conditione annexa, scilicet, quia durat per diem. Sed contra hanc expositionem eaedem difficultates occurrunt quae contra praecedentes. Et imprimis, quod ad Aristotelem attinet, obiicere possumus Caiet. quod ipse merito obiicit Scoto: *Mirum est quod Aristoteles medium suae rationis non expresserit;* sicut autem Aristoteles non assumpsit pro medio causam moventem a se, ut Scotus volebat, ita nec causam moventem per se primo, ut Caietanus sumit, sed praecise ex continuatione motus per infinitum tempus infert infinitam virtutem moventis. Item deductio illa qua Aristoteles probat motum infiniti temporis non posse esse a finita virtute, longe diversa est a discursu quem Caietanus facit; infert enim Aristoteles quod duo moventia aequalia moverent tempore inaequali. Quod argumentandi genus ad moventia quae per se primo causant infinitatem vel durationem motus eo modo quo Caietanus loquitur, applicari non potest. Immo, si res attente consideretur, nulla virtus creata (etiam iuxta discursum Caietani) potest per se primo movere per horam, nedum infinito tempore, quia ex vi solius intensivae perfectionis non potest vel durationem unius horae efficere movendo, sed ex adiuncta conditione, scilicet, quatenus ipsa etiam per horam durat.

11. *Caietani inefficax discursus ad intentum probandum.*— Ulterius vero addo discursum ipsum Caietani per se sumptum inefficacem esse. Nam imprimis, quae est causa quae possit movere infinito tempore ex vi solius virtutis intensivae, praescindendo illam ex propria duratione? Certa

más que se la imagine en el máximo grado de infinitud. De lo contrario, si por un imposible imaginásemos un poder motor infinito que durase un instante de nuestro tiempo, ése sería en cuanto tal capaz de mover durante un tiempo infinito, lo cual es completamente falso. Y la consecuencia es evidente, ya que, puesta la causa suficiente y esencial y primaria, puede ponerse el efecto. Y si se dice que la duración de la causa es una condición necesaria para perseverar en la acción, incluso en una causa de infinito poder intensivo, consecuentemente la continuación infinita del movimiento no se deriva nunca esencial y primariamente del poder infinito sin que implique como condición necesaria la duración del poder; ahora bien, de este modo y no de otro es como basta y se requiere la duración perpetua en un poder finito para causar un movimiento infinito; luego no existe diferencia alguna en esto y se exige sin motivo un poder infinito para causar esencial y primariamente un movimiento infinito. Y no es posible explicar qué es lo que se añade mediante la partícula "esencial y primariamente", dado que mediante ella no puede eliminarse la duración de la causa como condición necesaria. A no ser que tal vez se diga que esta duración está intrínsecamente incluida en la causa de poder infinito y que, por tanto, no se la señala en dicha causa como condición distinta de la potencia misma. Pero esto nada tiene que ver con el problema que nos ocupa; porque también la duración eterna puede ser connatural a una potencia finita, con la única diferencia entre ambas de que en una realidad absolutamente infinita esa duración es independiente, mientras que en una potencia finita es dependiente, diferencia que no afecta al raciocinio presente, a no ser que nos inclinemos hacia la explicación de Escoto, la cual no admite ni el mismo Cayetano.

12. Además, el proceso ascensional o gradación de Cayetano es falaz, ya porque, aunque la duración sea una perfección, con todo, una duración mayor no es siempre una perfección mayor. En efecto, una duración puede ser mayor de tres maneras: una, esencialmente, de la manera que el evo, por ejemplo, es una duración mayor que el tiempo y la eternidad mayor que el evo. Y de esta suerte la duración mayor es también una perfección mayor; por eso se le llamaría con más propiedad duración mejor o de naturaleza superior; mas el tiempo finito no es rebasado de este modo por el infinito, como es de por sí evidente. De

nulla, etiamsi maxime infinita fingatur. Alias si fingeremus per impossibile infinitam virtutem motivam durare per instans nostri temporis, illa ut sic esset potens ad movendum infinito tempore, quod est plane falsum. Et sequela patet, quia, posita causa sufficienti et per se ac primaria, potest poni effectus. Quod si dicatur durationem causae esse conditionem necessariam ad perseverandum in actione, etiam in causa infinitae virtutis intensivae, ergo infinita continuatio motus nunquam ita fit per se primo ab infinita virtute quin requirat ut conditionem necessariam durationem virtutis; sed hoc modo et non alio sufficit et requiritur perpetua duratio in virtute finita ad causandum motum infinitum; ergo in hoc nulla est differentia et sine causa exigitur infinita virtus ad causandum infinitum motum per se primo. Nec declarari potest quid importetur per illam particulam "per se primo", quandoquidem per illam excludi non potest duratio causae, ut conditio necessaria. Nisi forte dicatur hanc durationem intrinsece includi in causa infinitae virtutis, et ideo in tali causa non annumerari hanc ut conditionem distinctam ab ipsa virtute. Sed hoc nihil refert ad rem de qua agimus; nam etiam perpetua duratio potest esse connaturalis virtuti finitae, hac solum interveniente differentia, quod in re simpliciter infinita illa duratio est independens, in virtute autem finita est dependens, quae differentia non refert ad praesentem discursum, nisi ad expositionem Scoti revertamur, quam neque ipse Caietanus admittit.

12. Praeterea, ascensus ille seu gradatio Caietani fallax est, tum quia, licet duratio sit perfectio, maior tamen duratio non semper est maior perfectio. Tribus enim modis potest una duratio esse maior: uno modo essentialiter, quo modo aevum, verbi gratia, est maior duratio quam tempus et aeternitas quam aevum. Et hoc modo maior duratio est etiam maior perfectio; unde proprius diceretur melior duratio, seu altioris rationis; non exceditur autem hoc modo tempus finitum ab infinito, ut per se

otro modo se llama a una duración mayor que otra o que ella misma únicamente por comparación con una medida extrínseca verdadera o imaginaria, de la manera que se dice que un ángel ha durado más hoy que ayer, y de esta suerte una duración mayor no es en sí una perfección mayor, sino que es la misma en cuanto coexiste con una sucesión mayor. Y en este sentido, para causar de esta suerte una duración mayor, no se requiere en el ángel un poder mayor, como es también manifiesto de por sí. Acontece de otra manera que una duración es mayor que otra mediante la adición real de una parte a otra parte de la misma naturaleza. Y de este modo el año es una duración mayor que el día, y el tiempo infinito mayor que el finito, y en este caso la duración mayor no es una perfección intensivamente mayor, sino sólo extensivamente, si es que el movimiento local o su duración merece el nombre de perfección distinta de su término. Y esta es la comparación que se refiere a nuestro propósito. Mas de este incremento de perfección en el efecto no se puede inferir que sea necesaria una potencia mayor, sino que basta la misma durando más, puesto que en ese caso no tiene lugar más que la multiplicación de un efecto idéntico o similar, por ejemplo, de un movimiento circular semejante; y para multiplicar sucesivamente un efecto no se requiere una potencia mayor; puesto que el mismo calor puede producir sucesivamente un calor semejante hasta el infinito. Y se confirma, en primer lugar, porque de la infinitud del efecto no puede inferirse en la causa una infinitud mayor que la que hay en el efecto; por consiguiente, si el efecto sólo aumenta extensivamente en duración, por este capítulo no exige en la causa una potencia infinita intensiva, sino una potencia que dure infinitamente. Y se confirma, por último, porque, si para mover durante un tiempo infinito fuese necesaria una potencia infinita, por el hecho de ser la duración infinita una perfección infinita, no podría en modo alguno producirse la infinitud del movimiento ni esencial ni primariamente por una potencia finita, ni por una causa principal y esencial. El consiguiente es falso, porque una inteligencia finita puede producir dicho movimiento; luego.

13. *La conclusión propuesta no puede probarse solamente por un medio físico.*— Mi opinión, pues, es que la conclusión propuesta no puede quedar eficaz-

constat. Alio modo dicitur una duratio maior alia vel seipsa, solum per comparationem ad extrinsecam mensuram veram vel imaginariam, quomodo dicitur angelus magis durasse hodie quam heri, et hoc modo maior duratio non est in se m a i o r perfectio, sed eadem coexistens maiori successioni. Atque ita, ad causandum hoc modo maiorem durationem, in angelo non requiritur maior virtus, ut per se etiam constat. Alio modo contingit unam durationem esse maiorem alia per additionem realem partis ad partem eiusdem rationis. Et hoc modo annus est maior duratio quam dies, et infinitum tempus quam finitum, et sic maior duratio non est maior perfectio intensive, sed solum extensive (si tamen motus localis vel duratio eius nomen perfectionis meretur distinctae a suo termino). Et haec comparatio est quae ad propositum spectat. Ex hoc autem augmento perfectionis in effectu non potest colligi quod sit necessaria maior virtus, sed eadem magis durans, quia ibi solum est multiplicatio successiva eiusdem vel similis effectus, verbi gratia, similis circulationis; ad multiplicandum autem successive effectum non requiritur maior virtus; idem enim calor potest in infinitum producere calorem similem successive. Et confirmatur primo, quia ex infinitate effectus non potest inferri maior infinitas in causa quam sit in effectu; ergo, si effectus tantum augetur extensive in duratione, ex hoc capite non requirit in causa infinitam virtutem intensivam, sed virtutem infinite durantem. Et confirmatur tandem, quia, si ad movendum infinito tempore esset necessaria infinita virtus, eo quod infinita duratio sit infinita perfectio, nullo modo fieri posset infinitus motus a finita virtute neque per se primo, neque a causa principali et per se. Consequens est falsum, quia intelligentia finita efficere potest talem motum; ergo.

13. *Conclusio posita solo physico medio probari non potest.*— Existimo igitur conclusionem positam non posse efficaciter probari per medium pure physicum seu ex

mente probada por un medio puramente físico o partiendo del movimiento. En primer lugar, porque no sólo es verdad que ningún movimiento ha durado un tiempo infinito, sino que tengo por más probable que no puede durar tiempo infinito, aunque pueda durar hasta el infinito sin término, pero no sin principio, como se insinuó antes. En segundo lugar, porque, aunque se concediese que el movimiento ha durado un tiempo infinito, no podría de aquí llegarse a concluir la existencia de un poder infinito en el motor, como demuestran los argumentos aducidos. Ni tiene valor alguno el argumento con que Aristóteles intenta probar que lo finito no puede mover durante un tiempo infinito. Tiene, en efecto, como fundamento el principio de que si una potencia en su integridad mueve durante un tiempo infinito un móvil completo, una parte de la potencia moverá una parte del móvil durante un tiempo menor y, consecuentemente, finito. Mas este principio es falso, porque si una parte de la potencia mueve la parte del móvil que le es proporcionada a través de un espacio idéntico, proporcionado y repetido de modo idéntico, es decir, recorriéndolo tantas veces, podrá, hablando en rigor, moverla durante un tiempo tan grande, cuanto la potencia en su totalidad podía mover al móvil completo. Esto lo defendió el mismo Aristóteles al final del lib. VII de la *Física*, y, variando la proporción y aplicándola al movimiento del cielo, resulta prácticamente visible con los sentidos. Porque, si imaginamos que un motor desde la eternidad ha movido únicamente el astro del sol y que otro ha movido el cuerpo restante de la cuarta esfera, ambos moverían durante un tiempo infinito. Y la afirmación de algunos: que Aristóteles se refirió a la potencia que mengua moviendo, cae fuera del problema; ¿qué tendría, en efecto, que ver con el propósito de Aristóteles tal deducción, si diese esto por supuesto? Pues no podría llegar a concluir que esa potencia fuese infinita, sino que no se cansaba ni disminuía al mover. Por eso no tengo reparo en decir que Aristóteles no desarrolló su argumentación de un modo legítimo en un punto donde la realidad es tan clara y manifiesta. Y esto mismo parece ser lo que opinó Cano en el lib. XII *De locis*, c. 5, en que pone entre los errores de Aristóteles el que hubiese creído que todas las inteligencias que mueven los cielos son de poder infinito por el hecho de que mueven durante un tiempo infinito. Por eso a mí me resulta también probable que Aristóteles, al menos en ese pasaje, no se refiriese a la potencia

motu. Primo quidem, quia non solum est verum nullum motum durasse tempore infinito, sed probabilius etiam existimo non posse durare tempore infinito, quamvis possit in infinitum durare absque fine, non tamen absque principio, ut supra tactum est. Secundo, quia, licet daremus motum durasse infinito tempore, non posset inde colligi infinita virtus in motore, ut argumenta tacta concludunt. Nec ratio qua Aristoteles conatur probare non posse finitum movere tempore infinito quidquam efficit. Fundatur enim in hoc principio, quod si integra virtus movet integrum mobile per infinitum tempus, pars virtutis movebit partem mobilis minori tempore, atque adeo finito. Hoc autem principium falsum est, nam, si pars virtutis movet partem mobilis sibi proportionatam per idem spatium proportionatum et eodem modo repetitum seu toties illud pertranseundo, tanto tempore movere illam poterit, per se loquendo, quanto tota virtus poterat movere totum mobile. Quod in fine lib. VII Phys. idem Aristoteles docuit et est evidens ex commutata proportione, et applicando illam ad motum caeli, fere ad sensum conspici potest. Nam si fingamus unum motorem movisse ab aeterno solum astrum solis et alium movisse reliquum corpus quartae sphaerae, uterque moveret per infinitum tempus. Quod vero quidam aiunt, Aristotelem locutum esse de virtute quae movendo minuitur, extra rem est; quid enim ad propositum inferret Aristoteles, si hoc supponeret? Non enim posset concludere illam virtutem esse infinitam, sed non lassari nec minui movendo. Quamobrem non vereor dicere Aristotelem non recte argumentatum esse, ubi res est tam clara et manifesta. Atque hoc ipsum videtur sensisse Cano, lib. XII de Locis, c. 5, ubi inter errores Aristotelis ponit quod crediderit omnes intelligentias moventes caelos esse infinitae virtutis, eo quod infinito tempore moveant. Unde fit etiam mihi probabile Aristotelem, saltem illo loco, non fuis-

activa absolutamente infinita en el género del ente o en la capacidad de obrar en absoluto, sino a la potencia infinita en el mover localmente, la cual es sólo relativamente infinita; porque, aunque concediésemos que de dicho efecto se podía inferir una potencia infinita, no sobrepasaría esta infinitud, y si atribuye una potencia infinita a todos los motores de los cielos, no es creíble que se la haya atribuido mayor; y él mismo se refiere en ese pasaje a todos por igual, porque de ahí llega a la conclusión de que todos los motores de las esferas son incorpóreos, como advirtió Santo Tomás en ese lugar.

14. Dirá alguno: aun concediendo que no se pueda probar la potencia infinita de Dios por la infinita duración del movimiento, puede, sin embargo, probársela por el aumento hasta el infinito en la velocidad del movimiento. Así, en efecto, piensa Gregorio, *In I*, dist. 42, q. 3, a. 2, que puede demostrarse la infinitud de Dios por el hecho de que puede mover el cielo cada vez más velozmente hasta el infinito. Y que pueda hacer esto, lo prueba porque este efecto no es contradictorio; luego es posible; luego lo es mediante alguna potencia; luego esa potencia se da preferentemente en el ente primero. Y argumenta de modo similar partiendo de otros efectos a los que supone como posibles, siendo así que esto no es evidente, sino bastante oscuro, como diré luego al tratar del atributo de la omnipotencia. Esta es la razón de que piensen algunos que el argumento propuesto no es eficaz, porque no tienen por suficientemente probado ni por evidente que ese proceso hasta el infinito en la velocidad del movimiento sea posible o no implique contradicción. Mas, aunque concedamos que también esto es evidente, como sin duda lo parece, con todo no puede llegar a concluirse de ello una potencia absolutamente infinita, sino sólo relativamente, esto es, en el mover, eficacia que resultaría también comprensible en una virtud finita de orden superior, como es corriente en semejantes procesos hasta el infinito.

Se expone otro argumento tomado de la creación

15. Así, pues, suele considerarse como más eficaz y como propio de la metafísica otro argumento tomado de otro efecto, a saber, de la creación, argumento

se locutum de virtute activa absolute infinita in genere entis seu in vi agendi simpliciter, sed tantum de infinita virtute in movendo localiter, quae solum est infinita secundum quid. Nam, licet daremus ex illo effectu posse colligi infinitam virtutem, non excederet hanc infinitatem, et si omnibus motoribus caelorum virtutem infinitam attribuit, non est credibile tribuisse maiorem; ipse autem illo loco aequaliter de omnibus loquitur, nam inde concludit omnes motores orbium esse incorporeos, ut ibi D. Thomas advertit.

14. Dicet aliquis: esto non possit probari infinita virtus Dei ex infinita duratione motus, posse tamen probari ex augmento in infinitum in velocitate motus. Sic enim putat Gregor., In I, dist. 42, q. 3, a. 2, posse demonstrari infinitatem Dei ex eo quod potest velocius ac velocius in infinitum movere caelum. Quod autem hoc possit probat, quia hic effectus non repugnat; ergo est possibilis; ergo per aliquam potentiam; ergo illa potentia maxime est in primo ente. Et similiter argumentatur ex aliis effectibus quos supponit esse possibiles, cum tamen id non sit evidens sed satis obscurum, ut infra dicam tractando de attributo omnipotentiae. Unde aliqui etiam censent rationem factam non esse efficacem, quia non satis probatum neque per se notum est illum processum in infinitum in velocitate motus esse possibilem seu non involvere repugnantiam. Sed, quamquam demus hoc etiam esse evidens (ut certe videtur), nihilominus non potest inde concludi virtus infinita simpliciter, sed secundum quid tantum, id est, in movendo, quae efficacitas posset intelligi in virtute finita superioris ordinis, ut est vulgare in huiusmodi processibus in infinitum.

Proponitur alia ratio ex creatione desumpta

15. Alia igitur ratio ex alio effectu desumpta efficacior censeri solet et propria metaphysicae, nimirum ex creatione, quam

que sólo insinuaré, porque sus principios quedaron probados en las páginas anteriores. Un principio es que Dios posee capacidad para crear, afirmación evidente por lo dicho, porque se ha demostrado que ha producido de hecho este mundo, el cual no pudo ser producido más que por creación, puesto que no sólo la materia, sino también todas las realidades incorruptibles han sido producidas por El. Otro principio es que para crear se requiere una potencia absolutamente infinita. Este no es tan evidente como el anterior, pero con todo es bastante connatural a la razón, como se probó y explicó anteriormente. Y, sobre todo, esto no admite duda respecto de la potencia de crear que comprende de suyo como objeto adecuado todo lo creable, puesto que este objeto se extiende hasta el infinito y supera cualquier perfección finita designable concretamente; exige, pues, en la causa que posee tal potencia una capacidad y perfección infinita.

16. El que la potencia divina sea así puede demostrarse de muchos modos por las cosas producidas. Primero, porque Dios creó en ellas todos los grados de realidad y en cada una de ellas varias especies, para cuya producción no necesitó de materia alguna que se tomara como presupuesto para su acción o de alguna otra causa que le ayudase, sino que le bastó con sola su potencia, dando por supuesto por parte de los efectos únicamente el que no les sea contradictoria la existencia; luego es señal de que Dios pudo con la misma potencia y facilidad producir todo aquello a lo que no le repugna la existencia y, por tanto, todo lo que es creable. Segundo, porque en los entes que Dios creó produce esencial y primariamente la existencia misma participada o el ente participado en cuanto tal ente, puesto que no presupone ni en sí mismo ni en otro dicha razón de ente; luego es señal de que éste es el objeto adecuado de tal potencia y de que, consecuentemente, ese poder se extiende a todo lo que puede participar la razón de ente, y esto es todo lo creable. Tercero, porque, sea cual sea lo que Dios cree, nunca producirá un efecto que se equipare a su potencia, ni igual a su perfección, permaneciendo, por otra parte, su poder igualmente íntegro y perfecto; luego, producido cualquier efecto, puede crear otro ente que participe en mayor grado la perfección del mismo Dios; por tanto puede producir cualquier ente creable.

solum insinuabo, quia principia eius in superioribus probata sunt. Unum principium est Deum habere vim ad creandum, quod ex dictis est evidens, quia demonstratum est de facto produxisse hunc mundum, qui non potuit produci nisi per creationem, cum et materia ipsa et res omnes etiam incorruptibiles ab eo effectae sint. Aliud principium est, ad creandum requiri virtutem infinitam simpliciter. Quod non est tam evidens sicut praecedens, est tamen satis consentaneum rationi, ut in superioribus probatum ac declaratum est. Et praesertim est hoc indubitatum de virtute creandi quae ex se complectitur ut obiectum adaequatum omne creabile, quia hoc obiectum in infinitum extenditur et quamcumque perfectionem finitam determinate signabilem superat; requirit ergo in causa habente talem virtutem infinitam vim et perfectionem.

16. Quod autem huiusmodi sit virtus divina, multis modis ostendi potest ex rebus factis. Primo, quia in eis creavit Deus omnes gradus rerum et in singulis varias species, ad quarum productionem non indiguit vel aliqua materia quae actioni eius supponeretur, vel aliqua alia adiuvante causa, sed sola sua potentia, supponendo ex parte effectuum solum quod eis non repugnet esse; ergo signum est eadem potestate et facilitate potuisse Deum facere omne id quod non repugnaverit esse atque adeo quidquid creabile est. Secundo, quia in his entibus quae Deus creavit, per se primo producit ipsum esse participatum seu ens participatum in quantum tale ens, quia neque in se neque in alio praesupponit talem rationem entis; ergo signum est hoc esse obiectum adaequatum illius potentiae et consequenter illam virtutem extendi ad omne illud quod potest participare rationem entis; hoc autem est omne creabile. Tertio, quia, quidquid Deus creet, nunquam faciet effectum adaequatum suae virtuti, neque aequalem suae perfectioni, et aliunde semper eius virtus manet aeque integra ac perfecta; ergo, quocumque effectu facto, potest aliud ens creare quod magis participet perfectionem ipsius Dei; ergo potest quodcumque ens creabile efficere.

17. *Objeción contra el argumento anterior.*— Cabe objetar que aparentemente hay contradicción en este argumento; porque si Dios no puede crear un efecto que le sea adecuado, no puede, en consecuencia, producir una realidad absolutamente infinita; luego del objeto de tal potencia no puede inferirse que ella misma sea absolutamente infinita. Se responde negando la última consecuencia; en efecto, Dios no puede crear una naturaleza o sustancia que le sea igual, por implicar esto contradicción palmaria, ya que la excelencia primordial de la divina naturaleza consiste en ser increada, independiente y ente absolutamente necesario, perfección de la que es preciso que carezca cuanto ha sido creado. Ahora bien, si se prescinde de esta igualdad, no hay contradicción en que se produzcan entes creados hasta el infinito, los cuales participen cada vez más de la perfección de Dios. Por eso, tampoco puede faltar por parte de Dios el poder, sobre todo habiéndose demostrado que en él está contenida eminentemente toda la perfección posible. Y este objeto es suficiente para que dicha potencia sea en sí absolutamente infinita, no sólo por razón del modo de producir de la nada, sino también por la amplitud de lo creable, que puede extenderse o incrementarse en perfección hasta el infinito. Resulta, por tanto, preciso suponer en la causa una potencia infinita, no sólo porque la causa es superior y supera en perfección a su objeto total; sino también porque, si fuese finita, no podría rebasar con su acción cierto límite determinado. Por consiguiente, este argumento tomado del efecto de la creación, no sólo en cuanto ha sido producida, sino también en cuanto se manifiesta como posible, o por las cosas que han sido producidas, o por el modo como han sido producidas, tiene bastante fuerza. Sin embargo, Escoto, *In I,* dist. 2, q. 1, § *Ostensis igitur,* lo prueba por lo que Dios hizo y hace constantemente, añadiendo que podría continuar eternamente en esta producción de las cosas. Durando, en cambio, *In I,* dist. 43, q. 1, añade que podría también conservar simultáneamente todas estas cosas. Sin embargo, esto que Durando añade es menos evidente y, aun dándolo todo por concedido, si el proceso en su totalidad se restringe dentro de las especies de cosas que han sido producidas, no puede llegarse de él a la conclusión de una potencia absolutamente infinita, sino únicamente a una potencia finita de orden superior, como también Escoto lo comprendió, si es que por otro concepto no se deduce lo contrario del modo de la creación, como queda dicho antes.

17. *Obiectio contra praecedentem rationem.*— Dices videri repugnantiam involvi in hac ratione; nam, si Deus non potest effectum sibi adaequatum creare, ergo non potest facere rem simpliciter infinitam; ergo ex obiecto illius virtutis non potest colligi quod ipsa sit simpliciter infinita. Respondetur negando ultimam consequentiam; Deus enim non potest naturam vel substantiam sibi aequalem creare, quia id involvit apertam repugnantiam; nam potissima excellentia naturae divinae est ut sit increata, independens et ens simpliciter necessarium, qua perfectione necessario caret quidquid creatum est. Seclusa autem hac aequalitate, non repugnat in infinitum fieri entia creata quae magis ac magis participent perfectionem Dei. Unde neque ex parte Dei potest deesse virtus, praesertim cum ostensum sit in ipso eminenter contineri omnem perfectionem possibilem. Atque hoc obiectum satis est ut illa virtus sit in se simpliciter infinita, non tantum ob modum agendi ex nihilo, sed etiam ob latitudinem creabilis, quae in infinitum extendi potest seu augeri in perfectione. Unde necesse est ut in causa supponatur infinita virtus, tum quia causa est superior et excedens in perfectione totum suum obiectum; tum etiam quia si esset finita, non posset ultra aliquem certum terminum in actione sua progredi. Haec igitur ratio sumpta ex effectu creationis non solum prout facta est, sed etiam prout possibilis ostenditur vel ex his quae facta sunt vel ex modo quo facta sunt, est satis efficax. At Scot., In I, dist. 2, q. 1, § *Ostensis igitur,* id probat ex his quae Deus fecit et continuo facit, adiungendo quod in hac rerum effectione posset perpetuo durare. Durandus vero, In I, dist. 43, q. 1, addit quod etiam posset ea omnia simul conservare. Sed hoc quod Durandus addit minus evidens est, et toto illo concesso, si totus processus sistat intra species rerum quae facta sunt, non potest ex eo concludi infinita virtus simpliciter, sed tantum virtus finita superioris ordinis, ut etiam Scotus vidit, nisi aliunde ex modo creationis aliud inferatur, ut supra dictum est.

Modo de demostrar a priori la infinitud de Dios

18. Nos falta por hablar brevemente de otro procedimiento para demostrar la infinitud de Dios *a priori* partiendo de alguno de sus atributos demostrado con anterioridad. De este modo prueba Santo Tomás, I, q. 7, a. 1, que Dios es infinito por el hecho de ser el ser mismo por esencia que no está recibido en esencia alguna, sino que es de por sí subsistente. Los discípulos de Santo Tomás piensan que la fuerza de este argumento estriba en el hecho de que en Dios no se distingue realmente la existencia de la esencia, mientras que en las criaturas se distingue. Y piensan que ninguna existencia se hace finita o se limita a no ser en cuanto es recibida en una esencia finita, y que, por el contrario, la esencia es finita en cuanto es capaz de una existencia finita; porque pueden estar limitados mutuamente el acto por la potencia y la potencia por el acto en diversos géneros de causas. De esta suerte, pues, concluyen que el ser divino, que es absolutamente irrecepto, es infinito. Este es el modo como interpretan dicho argumento en ese pasaje Cayetano, y Capréolo, *In I,* dist. 43, q. 1, a. 1, y el Ferrariense, I *cont. Gent.,* c. 43, defendiéndolo de los ataques de Auréolo en dicha dist. 43, y de Escoto, *In I,* dist. 2, q. 1, estando también de acuerdo en esta sentencia Egidio, *In I,* dist. 43, q. 1, a. 1, y Ricardo, a. 1, q. 1.

19. Yo, en cambio, pienso que el argumento no es eficaz, si se funda en que la esencia no puede ser finita si no es verdadera y propiamente potencia receptiva de la existencia misma y en que, por el contrario, la existencia no puede ser finita si no está verdaderamente recibida en una esencia como en potencia propiamente pasiva y receptiva. Porque pienso que también es falso en las criaturas que la esencia y la existencia se comparen de este modo, como voy a explicar ampliamente en la disputación siguiente. Así, pues, para que la existencia sea finita basta con que sea recibida por otro en una determinada medida de perfección, aunque no esté propiamente recibida en alguna potencia pasiva, y de modo similar la esencia creada puede estar limitada por su dife-

De modo demonstrandi infinitatem Dei a priori

18. Superest dicendum breviter de alia via demonstrandi infinitatem Dei a priori ex aliquo eius attributo prius demonstrato. Et hoc modo probat D. Thom., I, q. 7, a. 1, Deum esse infinitum ex eo quod est ipsum esse per essentiam in nulla essentia receptum sed per se subsistens. Cuius rationis vim putant discipuli D. Thomae fundari in hoc quod in Deo non distinguitur ex natura rei esse ab essentia, in creaturis autem distinguatur. Existimantque nullum esse finiri aut limitari nisi quatenus in essentia finita recipitur, et e converso essentiam esse finitam quatenus est capax finiti esse; nam et actus per potentiam et potentia per actum invicem limitari possunt in diversis generibus causarum. Ita ergo concludunt esse divinum, quod omnino irreceptum est, esse infinitum. Atque hoc modo intelligunt hanc rationem Caiet. ibi, et Capreol., In I, dist. 43, q. 1, a. 1, et Ferrar., I cont. Gent., c. 43, eamque defendunt ab impugnationibus Aureoli, dicta dist. 43, et Scoti, In I, dist. 2, q. 1, et in hanc sententiam consentiunt Aegid., In I, dist. 43, q. 1, a. 1, Richard., a. 1, q. 1.

19. Ego vero existimo rationem non esse efficacem, si in hoc fundetur, quod essentia non potest esse finita nisi sit potentia vere ac proprie receptiva ipsius esse, et e converso esse non posse esse finitum, nisi sit vere receptum in essentia, tamquam in potentia proprie passiva ac receptiva. Nam etiam in creaturis falsum esse existimo essentiam et esse hoc modo comparari, ut in disputatione sequenti late dicturus sum. Ut ergo esse sit finitum, satis est ut sit receptum ab alio in tanta ac tanta perfectionis mensura, etiamsi proprie non sit receptum in aliqua passiva potentia, et similiter essentia creata potest esse limitata

rencia intrínseca, aunque no se la compare con la esencia a modo de potencia receptiva. En efecto, hasta ahora no se ha probado con ningún argumento suficiente que una realidad no pueda estar limitada más que de ese modo; porque, aunque de las realidades que se hallan entre sí en la relación trascendental de acto y potencia pueda decirse que se limitan mutuamente en el sentido de que la relación de una se limita de tal manera por estar determinada a la otra que no permanece indiferente, sin embargo, en una realidad absoluta, como es, por ejemplo, la esencia del ángel, se comprende perfectamente que puede estar limitada sin tal relación por la única razón de tener recibido un grado determinado de ente y prescindir de otro.

20. *Cómo se demuestra que Dios es infinito por el hecho de ser el ente por esencia.*— Por consiguiente, aquella consecuencia: *Dios es el ser mismo por esencia, luego es infinito en perfección,* parece que se funda inmediatamente, incluso según el pensamiento de Santo Tomás, en que el ser infinito por esencia consiste en una negación que expresa la perfección absoluta de Dios y no imperfección alguna; ahora bien, el ente primero, por el hecho mismo de ser su propio ser por esencia, es perfectísimo; luego incluye también la perfección que consiste en ser absolutamente infinito. Por eso Santo Tomás, en la misma I, q. 4, a. 2, del hecho de que Dios es el ser mismo subsistente infiere que de tal modo es sumamente perfecto, que incluye en sí toda la perfección del ser. La fuerza de esta ilación parece consistir principalísimamente en que, por no participar de nadie Dios el ser o la razón de ente, sino por ser lo que es por sí mismo y por necesidad de su intrínseca naturaleza, no puede poseer en sí la razón y perfección de ser disminuida y de un modo sólo cuasi parcial; por consiguiente incluye de algún modo todo el ente y la perfección total del ser. Del mismo principio, pues, y casi con la misma proporción se concluye la infinitud de dicho ente.

21. *En qué consiste la infinitud de Dios.*— En primer lugar, porque esta infinitud no consiste en ninguna otra cosa más que en esto: que la perfección del ente primero no está de tal manera restringida y limitada al único género de perfecciones que vemos distinguirse en las criaturas, que lo incluya a él solo y no a todas las otras cosas según el modo eminentísimo que puede corresponder a la perfección suma; ni está tampoco en cada uno de los géneros de perfecciones limitada de tal manera al grado concreto y determinado que puede pensarse en un ente participado, que no posea esa perfección de un modo más noble y excelente del que pueda estar participado por la criatura, aunque esa participación se incremente más y más hasta el infinito. Mas todo esto está incluido en la perfección del ente primero, diciéndose por razón de ello que contiene en sí toda perfección posible, según se desprende de lo dicho en la afirmación precedente. Luego de ese principio se deduce igualmente la infinitud, como se deduce la perfección suma. Más aún, de aquí resulta también como consecuencia que todos los argumentos con que probamos antes la perfección del ente primero, prueban igualmente su infinitud, puesto que no sólo el modo de perfección por nosotros explicado se convierte con la infinitud debidamente explicada, sino que también la infinitud, en cuanto expresa perfección bajo esa negación, pertenece a la perfección simple y, por tanto, a la perfección suma del ente.

22. En segundo lugar puede probarse esta misma ilación, porque el ser por esencia no tiene razón de estar limitado; en efecto, el ser participado puede limitarse, o por la voluntad de quien le da tanta perfección y no mayor, o por la capacidad del recipiente, ya se entienda dicha capacidad a modo de potencia pasiva, ya únicamente a modo de potencia objetiva o de no contradicción; en cambio en el ente primero, que es esencialmente su propio ser, no puede pensarse ningún principio o razón de limitación, porque, al igual que no posee causa alguna de su ser, tampoco puede haber en él limitación, o por parte de quien lo confiere, o por parte de otro principio. Se podrá objetar que, al igual que el ente primero existe de por sí, de la misma manera puede estar limitado de por sí, sin intervención de otra causa, a un género o grado determinado de perfección. Se responde que esto es contradictorio con el ente intrínsecamente necesario y que posee el ser por sí mismo. Y esto puede, por lo dicho, demostrarse con facilidad *a posteriori* y por los inconvenientes que de ahí resultan, bien porque de ese modo no habría repugnancia en que existiesen muchos entes intrínsecamente necesarios, bien porque cualquier ente que posea una perfección limitada o una

per suam intrinsecam differentiam, etiamsi non comparetur ad esse per modum receptivae potentiae. Nulla enim sufficienti ratione adhuc probatum est rem non posse esse finitam nisi illo modo; nam, licet res quae inter se habent mutuam habitudinem transcendentalem actus et potentiae dici possint finiri ad invicem hoc sensu quod habitudo unius, ex eo quod ad alteram determinatur, ita finitur ut non maneat indifferens ad alia, tamen, in re absoluta, ut est essentia angeli, verbi gratia, optime intelligitur posse esse finitam sine tali habitudine, ex eo solum quod talem gradum entis habet receptum et praescindit ab alio.

20. *Qualiter ex eo quod sit Deus ens per essentiam, esse infinitum colligatur.*— Illa ergo consecutio: *Deus est ipsum esse per essentiam, ergo est infinitus in perfectione,* in hoc proxime fundari videtur, etiam ex mente D. Thomae, quod esse infinitum in essentia in quadam negatione consistit quae absolutam rei perfectionem indicat et non imperfectionem ullam; primum autem ens, hoc ipso quod est suum esse per essentiam, perfectissimum est; ergo includit etiam hanc perfectionem quae est esse infinitum simpliciter. Unde D. Thom., eadem I, q. 4, a. 2, ex hoc quod Deus est ipsum esse subsistens, infert ita esse summe perfectum, ut omnem essendi perfectionem in se includat. Cuius illationis vis in hoc potissimum sita esse videtur, quod, cum Deus a nullo participet esse seu rationem entis, sed ex se et ex intrinseca natura ac necessitate sit id quod est, non potest in se habere diminutam et solum quasi ex parte rationem et perfectionem entis; est ergo aliquo modo includens totum ens totamque entis perfectionem. Ex eodem ergo principio et eadem fere proportione concluditur infinitas talis entis.

21. *In quo infinitas Dei sit sita.*— Primo quidem, quia haec infinitas in nullo alio consistit nisi in hoc quod perfectio primi entis nec est ita praecisa ac definita ad unum genus perfectionum quae nos in creaturis distingui videmus, ut illud solum includat et non caetera omnia eo eminentissimo modo qui ad summam perfectionem pertinere potest; neque etiam in singulis perfectionum generibus ita est limitata ad certum aliquem et definitum gradum qui in participato ente intelligi possit, quin habeat perfectionem illam nobiliori et excellentiori modo quam possit a creatura participari, etiamsi magis ac magis in infinitum participetur. Sed hoc totum includitur in perfectione primi entis, ratione cuius dicitur omnem possibilem perfectionem in se continere, ut ex dictis in praecedenti assertione constat. Ergo ex illo principio aeque infertur infinitas, sicut et summa perfectio. Immo hinc fit etiam consequens ut omnes rationes quibus supra probavimus perfectionem primi entis, aeque probent infinitatem eius, quia et modus perfectionis a nobis expositus convertitur cum infinitate recte declarata, et infinitas, quatenus sub illa negatione perfectionem indicat, pertinet ad perfectionem simpliciter atque adeo ad summam entis perfectionem.

22. Secundo potest probari eadem illatio, quia esse per essentiam non habet unde limitetur; esse enim participatum limitari potest aut ex voluntate dantis tantam perfectionem et non maiorem, aut ex capacitate recipientis, sive illa capacitas intelligatur per modum passivae potentiae, sive tantum per modum obiectivae seu non repugnantiae; in primo autem ente, quod ex se est suum esse, nullum principium aut ratio limitationis intelligi potest; quia, sicut nullam habet causam sui esse, ita non potest in illo habere limitationem aut ex parte dantis, aut ex alio principio. Dices, sicut primum ens ex se est, ita ex se et sine alia causa esse posse limitatum ad certum genus vel gradum perfectionis. Respondetur hoc repugnare enti necessario ab intrinseco et ex se habenti esse. Quod quidem a posteriori et ab incommodis facile probari potest ex dictis, vel quia illo modo non repugnaret dari multa entia ab intrinseco necessaria, vel quia quodcumque ens habens limitatam perfectionem et quasi partem entis potest a primo ente ma-

cuasi parte del ente puede dimanar del ente primero, bien porque aquel ente que pudiera ser concebido como posible mediante un concepto verdadero y no contradictorio, no sería el ente sumamente perfecto.

23. *A priori,* en cambio, sólo puede probarse por la no repugnancia, o por la negación de toda causa o razón debido a la cual la necesidad de existir en cuanto tal se limite a este género de perfección más bien que a otro, y a este grado más bien que a otro mejor. Y en realidad esta demostración es suficiente, a no ser que alguno quiera obstinarse voluntariamente, ya porque aquí no puede existir otra razón *a priori* por una causa positiva, por no tener este ente causa alguna; ya también porque en todo género de perfección posible fue necesario que tal perfección poseyese en algún ente la necesidad intrínseca de existir; de lo contrario no tendría de dónde recibir su principio o de dónde dimanar a los otros entes, ocurriendo lo mismo en cualquier grado posible de perfección entitativa; luego la razón misma de ente en cuanto tal exige, según el ámbito total de la perfección posible o verdaderamente concebible, el tener en algún ente la necesidad de existir formal o eminentemente; ahora bien, esta necesidad no puede poseerla cuasi dividida y repartida en muchos entes necesarios, según antes se demostró; luego es preciso que la posea como acumulada en su totalidad en un solo ente esencialmente necesario, y esto es lo mismo que el que tal ente sea infinito. De esta suerte, pues, del hecho de que Dios sea ente por esencia, se deduce con todo derecho que es infinito en perfección.

24. *Si la infinitud es posible y expresa la perfección que afirmamos convenirle a Dios.*— Mas nos queda aún una dificultad, tanto respecto de la afirmación propuesta, como respecto de sus argumentos, ya que todos dan por supuesto que semejante ente infinito es posible; y esto ni es de por sí evidente, ni está probado por todos los argumentos aducidos. En efecto, quien negase que Dios es infinito negaría en consecuencia que esta infinitud pertenece a la perfección del ente, porque no es posible. Y lo que es más, parece implicar cierta imperfección, puesto que aquello que se concibe como ser infinito es aprehendido como algo confuso e indeterminado y como nunca suficientemente acabado, pareciendo, por esto, que tal propiedad está en contradicción con el ente en acto, siendo atri-

nare, vel quia tale ens non esset summe perfectum, quod vera non repugnante conceptione posset concipi ut possibile.

23. A priori autem solum potest probari per non repugnantiam, vel negationem omnis causae vel rationis, ob quam necessitas essendi ut sic potius limitetur ad hoc genus perfectionis quam ad aliud, et ad hunc gradum quam ad meliorem. Et revera est haec sufficiens demonstratio, nisi quis velit voluntarie pertinax esse, tum quia hic non potest intercedere alia ratio a priori per causam positivam, cum hoc ens nullam habeat causam; tum etiam quia in omni genere perfectionis possibilis necessarium fuit ut talis perfectio haberet in aliquo ente intrinsecam necessitatem essendi; alias non haberet unde initium sumeret, aut ad alia entia dimanaret, et idem est de quocumque gradu possibili entitativae perfectionis; ergo ipsa ratio entis ut sic postulat ut secundum totam latitudinem perfectionis possibilem aut vere excogitabilem habeat in aliquo ente necessitatem essendi vel formaliter vel eminenter; non potest autem habere hanc necessitatem quasi divisam et partitam in plura entia necessaria, ut supra probatum est; ergo necesse est ut illam habeat quasi congregatam totam in uno ente per se necessario, et hoc ipsum est illud ens esse infinitum. Hoc igitur modo, ex eo quod Deus est ens per essentiam, recte colligitur ese infinitum in perfectione.

24. *An sit possibilis perfectionemque dicat infinitas quam dicimus Deo convenire.*— Sed adhuc superest una difficultas tam circa assertionem positam, quam circa probationes eius, nam omnes supponunt huiusmodi ens infinitum esse possibile; hoc autem nec per se notum est, nec probatum in omnibus adductis. Qui enim negaret Deum esse infinitum, negaret consequenter hanc infinitatem pertinere ad perfectionem entis, eo quod possibilis non sit. Quin potius imperfectionem quamdam videtur includere, quia quod infinitum esse concipitur, apprehenditur ut quid confusum et indeterminatum et nunquam satis perfectum, et ideo videtur haec proprietas repugnare enti in actu solumque attribui posse enti

buible solamente al ente en potencia. Y se confirma, porque si existiese en acto un solo ente absolutamente infinito, no podrían concebirse otros entes posibles distintos de él, puesto que el ente infinito lo encierra en sí todo; igual que si existiese un cuerpo de magnitud absolutamente infinita, no podría concebirse fuera de él otro cuerpo. Por eso, en sentido opuesto, por el hecho de que un cuerpo está fuera del lugar de otro, se comprende que es localmente finito; por consiguiente, por el hecho mismo de estar un ente fuera de la entidad de otro, es entitativamente finito.

25. Se responde que con los argumentos propuestos no sólo se prueba que es posible esta infinitud del ente primero, sino también que es absolutamente necesaria, a fin de que sea posible cualquier otra perfección finita del ente, y que racionalmente no es posible que un ente de suyo necesario se determine o limite a un grado concreto de perfección. Ni es verdad que semejante infinitud envuelva o indique alguna imperfección, puesto que la infinitud en este caso no expresa la negación de la perfección consumada, en el sentido que se le llama no finita a una cosa comenzada y todavía no terminada, ya que esto es una gran imperfección, sino que expresa la negación de la limitación y del término limitativo de una realidad. Además no se trata de una infinitud de cantidad, la cual tiene lugar a modo de una extensión o multitud, en la que carecer de término viene a ser como carecer de un complemento intrínseco, no pudiendo, por ello, comprendérsela sin imperfección y sin cierta confusión o indeterminación, sino que es una infinitud de perfección absolutamente indivisible, la cual es en sí sumamente actual y completa, asunto de que nos hemos ocupado en la disputación XXVIII. En cuanto a la confirmación, se niega la consecuencia, puesto que la infinitud del ente primero no consiste sólo en una multitud de entes, sino en la perfección eminente de una sola entidad, y, por eso, al igual que no elimina la unidad de dicho ente, tampoco impide su distinción respecto de cualquier otro ente que no alcance dicha perfección, razón por la cual Santo Tomás, I, q. 7, a. 1, ad 3, tocando prácticamente el mismo argumento, no responde otra cosa, sino que Dios se distingue de los otros entes por ser su propio ser subsistente, mientras que los otros no lo son. En cambio, el Halense, en la I parte, q. 6, memb. 1, ad 9,

in potentia. Et confirmatur, nam, si daretur unum ens actu infinitum simpliciter, non possent intelligi possibilia alia entia ab illo distincta, eo quod infinitum ens totum in se claudit; sicut, si esset corpus infinitae magnitudinis simpliciter, non posset extra illud intelligi aliud corpus. Unde e contrario, hoc ipso quod unum corpus est extra locum alterius, intelligitur esse finitum localiter; ergo, hoc ipso quod unum ens est extra entitatem alterius, est finitum entitative.

25. Respondetur rationibus factis non solum probari esse possibilem hanc infinitatem primi entis, sed etiam esse simpliciter necessariam, ut quaevis alia perfectio entis finita sit possibilis; nec posse rationabiliter ens de se necessarium definiri aut limitari ad certum perfectionis gradum. Neque est verum huiusmodi infinitatem involvere aut indicare imperfectionem aliquam, quia infinitas in praesenti non dicit negationem consummatae perfectionis, quomodo res inchoata et nondum perfecta dicitur non finita, haec enim magna imperfectio est, sed dicit negationem limitationis et termini limitantis rem. Rursus haec non est infinitas quantitatis, quae est per modum extensionis aut multitudinis, in qua carere termino est quasi carere intrinseco complemento, et ideo non intelligitur sine imperfectione et confusione quadam seu indeterminatione; sed est infinitas perfectionis omnino indivisibilis, quae in se est summe actualis et completa; de qua re in XXVIII disputatione dictum est. Ad confirmationem negatur sequela, quia infinitas primi entis non consistit in multitudine entis tantum, sed in eximia perfectione unius entitatis, et ideo, sicut non tollit unitatem illius entis, ita non impedit distinctionem eius a quolibet alio ente quod ad illam perfectionem non perveniat, et ideo D. Thomas, I, q. 7, a. 1, ad 3, attingens fere idem argumentum, nihil aliud respondet nisi Deum distingui ab aliis entibus, quia ipse est suum esse subsistens, alia vero non. Alens. autem, I, q. 6, memb.

añade con razón *que no se dice de algo que es finito porque sea esto y no aquello, sino porque tiene su límite en otra cosa, o porque existe por causa de otra cosa, o porque es perfeccionado por otra cosa.* Con estas palabras no explica tanto la razón formal propia de la infinitud como sus indicios, y en el tercer miembro da a entender la razón que nosotros hemos explicado; en cambio, el segundo está unido con el tercero, puesto que una realidad que no tiene causa eficiente, tampoco puede tenerla final, y viceversa; y por eso lo que carece de fin no tiene por qué estar limitado, igual que aquello que carece de eficiente. El primer miembro se refiere a la infinitud local, como él mismo explica. Por tanto, al primer ejemplo tomado de los cuerpos se responde que en parte es semejante y en parte diferente. La semejanza consiste en que, si existiese un cuerpo infinito, no sería contradictorio precisamente por esto el que existiesen otros cuerpos distintos de él, ya que su infinitud no consistiría en la multitud o agregación de todos los cuerpos, sino solamente en la unidad de su magnitud sin límites. La diferencia, por otra parte, consiste en que un solo cuerpo infinito ocuparía todos los espacios, no dejando, por tanto, lugar para los otros cuerpos, mientras que Dios no tiene repugnancia ninguna respecto de los otros entes por ser espíritu purísimo. En el segundo ejemplo no hay proporción o semejanza alguna, por lo que se debe negar la consecuencia; porque a la naturaleza de un cuerpo infinito le corresponde ocupar todos los espacios, y, en consecuencia, si un cuerpo está contenido dentro de un solo espacio finito, es preciso que él mismo sea finito; en cambio, a la naturaleza del ente infinito no le corresponde ser formalmente o por identidad todos los entes, sino el ser formalmente un ente único que contenga en sí los demás de modo eminente. Aquí, a su vez, se presentaba inmediatamente la dificultad acerca de la multitud de las perfecciones de Dios, si es finita o infinita, cuya explicación quedará clara por la sección siguiente. En cuanto a las otras dificultades que podrían surgir de la infinita potencia de Dios, se tratarán mejor en la sección última.

1, ad 9, recte addit *non dici aliquid finitum, quia sit hoc et non aliud, sed quia terminatur ad aliud, vel quia est propter aliud, vel quia perficitur ab alio.* Quibus verbis non tam declarat propriam rationem formalem infinitatis quam indicia eius, et in tertio membro indicat rationem a nobis declaratam; secundum vero est coniunctum cum tertio, nam res quae non habet causam efficientem, nec finalem habere potest, et e converso, et ideo ita non habet unde limitetur qui caret fine, sicut qui caret efficienti. Primum autem membrum ad infinitatem localem spectat, ut ipse etiam declarat. Unde ad primum exemplum ex corporibus sumptum respondetur partim simile esse, partim dissimile. Similitudo in eo est quod, si daretur corpus infinitum, ex hoc praecise non repugnaret dari alia corpora distincta ab illo, quia eius infinitas non consisteret in multitudine vel aggregatione omnium corporum, sed in sola unitate suae magnitudinis sine termino. Dissimilitudo vero est in eo quod unum corpus infinitum occuparet omnia spatia, unde naturaliter non daret locum aliis corporibus; Deus autem nullam habeat repugnantiam cum aliis entibus, quia est purissimus spiritus. In secundo autem exemplo nulla est proportio vel similitudo, quare neganda est consequentia; nam de ratione infiniti corporis est ut occupet omnia spatia, et ideo, si uno spatio finito corpus continetur, necesse est ipsum esse finitum; non est autem de ratione infiniti entis ut sit omnia entia formaliter aut identice, sed ut sit formaliter unum ens eminenter continens reliqua. Hic vero statim occurrebat difficultas de multitudine perfectionum Dei, an finita sit, an infinita, cuius expositio constabit ex sectione sequenti. Aliae vero difficultates, quae oriri poterant ex infinita potentia Dei, tractabuntur melius sectione ultima.

SECCION III

Posibilidad de demostrar que Dios es acto puro y ente simplicísimo

1. *Respuesta afirmativa a la cuestión.*— En todas estas cuestiones dejo a un lado las opiniones de aquellos, sobre todo de los nominales, que niegan el que pueda conocerse suficientemente o demostrarse por razón natural que estos atributos pertenecen a la sustancia divina, ya que parece ser suficiente lo que respecto de este punto hemos tratado en la disputación anterior, sec. 1. Además, porque quedarán sobradamente refutados por la realidad misma y por las demostraciones correspondientes.

2. *Significado de la expresión "acto puro".*— Mi respuesta, pues, es que se puede demostrar por razón natural que Dios es acto puro y ente simplicísimo. Esta afirmación tiene que probarse partiendo de la perfección divina demostrada en las dos anteriores, siendo, por tanto, preciso explicar primero qué es lo que se significa con estos términos y en qué sentido corresponde a la perfección la realidad que mediante ellos se significa. Así, pues, con el nombre de *acto puro* se significa la realidad que carece de toda potencialidad, a la que se da el nombre de acto en cuanto incluye la existencia, que es la última, o mejor la primera actualidad de una cosa. Por tanto, no se habla aquí del acto formal o actuante, sino del que existe en sí actualmente; y se le llama puro, ya para excluir la potencia objetiva o todo estado de existir únicamente en potencia, el cual está en contradicción con el ente intrínsecamente necesario, como es de por sí evidente, quedando, por ello, suficientemente demostrada dicha propiedad en cuanto a este aspecto, ya para excluir toda potencia pasiva verdadera y real; por eso, en cuanto a esta parte, dicha propiedad coincide con la simplicidad, y deben ser demostradas juntamente. Sin embargo, no se excluye mediante dicha voz la potencia activa, porque cada cosa obra más bien en cuanto existe actualmente; por eso la capacidad misma de obrar es cierta actualidad, la cual merece más bien el nombre de virtud o facultad que el de potencia. Mas por no obrar siempre en acto, por eso mismo se la llama también con propiedad potencia; pero este concepto de

SECTIO III

An demonstrari possit Deum esse actum purum et ens omnino simplex

1. *Affirmative respondetur quaestioni.*— Omitto in his omnibus quaestionibus opiniones eorum, praesertim nominalium, qui negant posse satis cognosci vel demonstrari ratione naturali haec attributa de divina substantia, quia sufficere videntur quae de ea re tetigimus disp. praecedenti, sect. 1. Et quia re ipsa et probationibus eius satis impugnabuntur.

2. *Quid nomine actus puri significetur.*— Respondeo igitur ratione naturali demonstrari posse Deum esse actum purum atque ens simplicissimum. Haec assertio probanda est ex divina perfectione in duabus praecedentibus demonstrata, et ideo prius declarare oportet quid his terminis significetur et quomodo res per illos significata ad perfectionem pertineat. Nomine ergo *actus puri* significatur res illa quae omni caret potentialitate, quae actus dicitur quatenus includit esse quod est ultima vel potius prima actualitas rei. Unde hic non dicitur actus formalis vel actuans, sed in se actu existens; purus autem dicitur, tum ad excludendam potentiam obiectivam seu omnem statum existendi tantum in potentia, qui repugnat enti ab intrinseco necessario, ut per se constat (unde quoad hanc partem satis est haec proprietas demonstrata); tum ad excludendam omnem potentiam passivam veram et realem; unde quoad hanc partem coincidit haec proprietas cum simplicitate et simul probanda est. Non excluditur autem per illam vocem potentia activa, nam potius unumquodque agit in quantum est in actu; unde ipsa vis agendi actualitas quaedam est, quae potius virtutis vel facultatis nomen meretur quam potentiae. Quia tamen non semper actu agit, ideo potentia etiam proprie appellatur; huiusmodi autem ratio

potencia no ha de tomarse como imperfección, puesto que el obrar actualmente no es siempre una perfección del agente, como se explicará más ampliamente en lo que sigue. De esta suerte queda claro que el acto puro sólo añade una negación a la actualidad del ente primero, por la que se explica la perfección de dicho ente, negación de la que nada nos queda por decir fuera de lo que trataremos acerca de la simplicidad.

3. *Si la simplicidad expresa perfección.*— Sobre la simplicidad se enfrentan Escoto y Cayetano. En efecto, Escoto, *In I*, dist. 8, q. 1, ad 1, y en el *Quodl.*, 5, a quien sigue Soncinas, en el lib. IV *Metaph.*, q. 14, defiende que la simplicidad es una perfección absoluta. Por el contrario, Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 2, defiende que la simplicidad no expresa perfección alguna, porque no expresa nada positivo, sino negación. Sin embargo, la diferencia parece consistir más en las palabras que en la realidad. En efecto, es indudable que la simplicidad no añade sobre la realidad a la que se denomina simple cosa alguna o modo positivo, sino que expresa únicamente la negación de composición, ya que no puede concebirse de qué clase de modo positivo se trata, o qué necesidad hay de inventarlo. Además, porque la simplicidad o es lo mismo que una unidad perfecta e indivisible, o, por lo menos, se distingue no sólo por razón, sino también por una relación proporcional, puesto que unidad se opone a multitud y simplicidad a composición; por consiguiente, así como la unidad no añade nada positivo a la realidad una, sino únicamente negación, del mismo modo tampoco la simplicidad lo añade a la realidad simple. Sin embargo, es verdad que la perfección se circunscribe o manifiesta mediante esta negación, ya porque se excluye la imperfección de la composición; ya también porque, siendo iguales las demás circunstancias, lo que es más simple es más perfecto, aunque no siempre en absoluto sea mejor lo que es más simple; pues la parte es más simple que el todo y, sin embargo, no es más perfecta; y de modo semejante el accidente es más simple que la sustancia, aunque esté en un orden y grado de ente inferior; mas limitándose a un mismo grado y siendo iguales las demás circunstancias, la simplicidad denuncia perfección.

potentiae non pertinet ad imperfectionem, quia actu agere non semper est perfectio agentis, ut latius declarabitur in sequentibus. Atque ita constat purum actum praeter actualitatem primi entis solum addere negationem, qua perfectio illius entis declaratur; de qua negatione nihil dicendum superest, praeter ea quae de simplicitate dicemus.

3. *Simplicitasne dicat perfectionem.*— De simplicitate contendunt Scotus et Caietanus. Scotus enim, In I, dist. 8, q. 1, ad 1, et Quodl., 5, quem sequitur Soncin., lib. IV Metaph., q. 14, docet simplicitatem esse perfectionem simpliciter. Caietanus vero, de Ente et essentia, c. 2, docet simplicitatem nullam dicere perfectionem, quia nihil dicit positivum, sed negationem. Dissensio autem videtur esse potius in verbis quam in re. Certum est enim simplicitatem supra rem quae simplex denominatur non addere rem aliquam vel modum positivum, sed dicere tantum negationem compositionis, quia intelligi non potest qualis sit ille modus positivus, aut quae sit necessitas fingendi illum. Item, quia simplicitas aut est idem quod unitas quaedam perfecta et indivisibilis, aut certe non solum ratione, sed habitudine proportionali distinguuntur, quia unitas multitudini, simplicitas compositioni opponitur; sicut ergo unitas non addit aliquid positivum rei uni, sed negationem tantum, ita nec simplicitas rei simplici. Nihilominus tamen verum est per hanc negationem circumscribi seu indicari perfectionem, tum quia excluditur imperfectio compositionis, tum etiam quia, caeteris paribus, id quod est simplicius, perfectius est, quamvis absolute non semper quod est simplicius sit melius; est enim simplicior pars quam totum, non est tamen perfectior; et similiter accidens saepe est simplicius quam substantia, licet sit in inferiori ordine et gradu entis; sistendo vero intra eumdem gradum, ac caeteris paribus, simplicitas perfectionem indicat.

4. A base de esto, pues, es fácil demostrar la presente aserción por lo anterior; en efecto, se ha demostrado que Dios es el ente perfectísimo; ahora bien, es mucho más excelente tener la perfección suma y consumada en una entidad simplicísima que tenerla por la unión de muchas; luego al ente primero debe asignársele este modo de ser. Se podrá objetar que el argumento da por supuesto que es posible tener todas las perfecciones en grado supremo y perfecto en una entidad simple; mas esto no ha sido demostrado y podría alguien negarlo, afirmando, a pesar de ello, que Dios es el ente perfectísimo, puesto que es mejor poseer todas las perfecciones con alguna composición que ser un ente simple y carecer de tantas perfecciones; mas el unir ambas cosas es imposible debido a las naturalezas diversas y casi opuestas de las perfecciones del ser. Esta es, precisamente, la causa de que algunos, incluso católicos, hayan ideado una distinción formal o *ex natura rei* entre las perfecciones divinas.

5. Se responde que incluso es evidente que un ente no puede ser perfectísimo si resulta de la unión de muchas perfecciones, o de realidades o partes distintas. En primer lugar porque cada uno de los componentes sería imperfecto, ya porque ninguno de ellos incluiría en sí toda la perfección, ya también porque cada uno sería incompleto o insuficiente en el género del ente; luego lo que de ellos resultase no podría ser perfecto por todos los conceptos, porque precisamente por esto, a saber, el constar de realidades imperfectas es una gran imperfección. En segundo lugar, porque ese ente estaría en dependencia de sus componentes; mas el depender de otro es una imperfección; luego.

6. En tercer lugar porque en todo compuesto de algunos elementos realmente distintos esa pluralidad de elementos puede considerarse como una pluralidad de entes parciales e incompletos, o, por lo menos, si uno es completo, serán incompletos los otros que se le suman, y cada uno de ellos tendrá también un ser que le sea proporcionado, porque, como luego diremos más ampliamente, este ser se incluye intrínseca y proporcionalmente en toda entidad actual; por consiguiente, si el ente primero consta de muchas entidades parciales, pregunto si cada una de ellas es absolutamente primera en la razón de ser, esto es, si

4. Ex his ergo facile est praesentem assertionem ex praecedentibus concludere; ostensum est enim Deum esse perfectissimum ens; sed longe excellentius est habere summam et consummatam perfectionem in simplicissima entitate, quam ex adunatione plurium; ergo hic modus essendi tribuendus est primo enti. Dices argumentum supponere esse possibile habere perfectiones omnes in summo ac perfecto gradu in entitate simplici; hoc autem demonstratum non est possetque aliquis illud negare et nihilominus dicere Deum esse ens perfectissimum, quia melius est habere perfectiones omnes cum aliqua compositione quam esse ens simplex et carere tot perfectionibus; utrumque autem coniungere esse impossibile propter varias rationes ac fere oppositas perfectionum entis. Propter hanc enim causam quidam etiam catholici distinctionem formalem seu ex natura rei inter divinas perfectiones excogitarunt.

5. Respondetur, immo esse evidens non posse esse perfectissimum ens, si ex adunatione plurium perfectionum seu rerum aut partium distinctarum coalescat. Primo, quia singula componentia essent imperfecta, tum quia nullum eorum secundum se includeret omnem perfectionem, tum etiam quia singula essent incompleta seu insufficientia in genere entis; ergo quod ex illis consurgeret non posset esse undequaque perfectum, quia scilicet hoc ipsum, nimirum constare ex imperfectis, est magna imperfectio. Secundo, quia tale ens esset dependens a suis componentibus. Sed dependere ab alio est imperfectio; ergo.

6. Tertio, quia in omni composito ex aliquibus reipsa distinctis possunt illa plura considerari ut plura entia partialia et incompleta, vel saltem, si unum est completum, reliqua quae illi adiunguntur erunt incompleta, et unumquodque illorum habebit etiam suum esse sibi proportionatum, quia (ut infra latius dicam) hoc esse includitur intrinsece et cum proportione in omni entitate actuali; si ergo primum ens constat ex pluribus entitatibus partialibus, interrogo an quaelibet earum sit simpliciter prima in ratione entis, id est, ex se omnino habens

posee su propio ser absolutamente de por sí y sin dependencia de otra, o si, por el contrario, una posee el ser esencial y primariamente por sí misma, fluyendo de ella las otras. No puede afirmarse lo primero; en efecto, las razones con que hemos probado anteriormente que no puede haber muchos entes de por sí necesarios, no valen sólo para los entes íntegros, sino también para los parciales, y con tanta más razón para los parciales, cuanto éstos son más imperfectos en virtud de su propio género. Y de igual manera las razones con que hemos probado que en el ente que es el ser mismo por esencia está incluida toda la perfección del ser, prueban que no pueden concebirse muchos entes *a se*, siendo cada uno de ellos imperfecto e incompleto. Además, porque en toda composición, o uno de los componentes se considera como presupuesto del otro, o es principio del otro, o es más perfecto que él; por tanto, no es concebible que muchos componentes posean el ser esencial y primariamente y por sí mismos. Finalmente, en toda composición verdadera uno al menos de los componentes depende del otro; ahora bien, lo que depende no puede poseer el ser por sí mismo, puesto que la primera dependencia real y física es la que se da respecto del eficiente, bajo la cual incluyo la final por ser más metafórica y porque el eficiente obra por causa de un fin. Y la llamo la primera, no sólo por razón del orden de conversión, ya que todo lo que depende de algo como de materia o de forma es necesario que dependa de algo como eficiente, y no viceversa; sino también porque la dependencia efectiva expresa una imperfección menor que la material o formal; ahora bien, el existir por sí expresa la máxima perfección; por tanto, si excluye la dependencia efectiva, mucho más excluirá la material y formal.

7. Por este último argumento resulta fácil probar el segundo miembro de la anterior disyunción, a saber, que el ente primero no puede constar de muchos componentes, de tal suerte que el uno exista como primariamente y por sí mismo, mientras que los demás dependen de él, pues en este caso ya ese compuesto en su totalidad no es un ente *a se* ni independiente, puesto que tampoco puede el uno dimanar del otro sin alguna eficiencia al menos mediante natural resultancia, dando por supuesta su distinción sin que medie unidad simple alguna,

suum esse proprium et non ab alia, an vero una sit ex se habens esse per se primo, a qua aliae fluant. Primum dici non potest; rationes enim quibus supra probavimus non posse dari plura entia ex se necessaria, non solum de entibus integris, sed de partialibus etiam convincunt [1], immo tanto fortius de partialibus, quanto haec imperfectiora sunt ex suo genere. Et similiter rationes quibus probavimus in ente quod est ipsum esse per essentiam includi omnem perfectionem essendi, probant non posse intelligi plura entia a se, et singula imperfecta et incompleta. Item, quia in omni compositione unum componentium vel supponitur alteri, vel est principium alterius, vel perfectius illo; ergo non potest intelligi quod plura componentia per se primo et ex se habeant esse. Denique in omni vera compositione saltem alterum componentium pendet ab alio; quod autem pendet, non potest habere esse a se; prima enim dependentia realis et physica est ab efficienti, sub qua includo finalem, quia est magis metaphorica et quia efficiens propter finem operatur. Voco autem primam tum convertendi consequentia, nam quidquid pendet ab aliquo ut a materia vel a forma, necesse est ut ab aliquo efficienti pendeat, non vero e converso; tum quia dependentia effectiva minorem imperfectionem dicit quam materialis vel formalis; esse autem a se dicit maximam perfectionem; et ideo, si excludit dependentiam effectivam, multo magis materialem vel formalem.

7. Atque ex hac ultima ratione facile potest probari alterum membrum prioris disiunctionis, nimirum, non posse primum ens ita constare ex multis componentibus, ut unum sit quasi primario et ex se, reliqua vero sint ab ipso; quia iam totum illud compositum non est ens a se neque independens; nec enim potest unum ab alio dimanare sine aliqua efficientia saltem per naturalem resultantiam, supposita eorum distinctione absque aliqua simplici unitate,

[1] En la ed. Vivès, *conveniunt* por *convincunt*. (N. de los EE.)

para dejar a un lado las procesiones de las personas divinas en la Trinidad, cuyo problema es distinto. Finalmente, aquello que se conceptúa en dicho ente como primero y *a se*, es necesario que en cuanto tal sea simple y contenga en sí formal o eminentemente toda perfección, porque, de lo contrario, no podrían dimanar de él los demás elementos; por consiguiente, no puede añadírsele nada por composición.

SECCION IV

Con qué argumento se prueba que no hay en Dios composición sustancial

1. Aunque el argumento propuesto en abstracto y universalmente es eficaz, el problema se hará más evidente, sin embargo, si, descendiendo a cada una de las especies de composición, demostramos que está en contradicción con la perfección del ente primero, cosa que puede hacerse en parte aplicando el raciocinio propuesto, en parte valiéndose de otros argumentos. Así, pues, ya que suponemos, por lo dicho en la sec. 1 de la disp. XXVIII, que el ente primero es también la primera sustancia, podríamos imaginar en él una composición que, o permaneciendo dentro del género de sustancia o pasando al género de accidente, sea una composición de sustancia con accidente; de la composición del accidente con el accidente no es preciso hablar, porque, excluido el segundo género de composición, queda forzosamente excluido este tercero, como es de por sí evidente; en esta sección, pues, nos referimos al primer punto, mientras que en la siguiente nos ocuparemos del segundo. Pueden concebirse cuatro clases de composición sustancial real y una de razón, a saber: de existencia y esencia, de naturaleza y supuesto, de materia y forma, de género y diferencia específica, o, lo que es igual, de especie y diferencia individual, o de cualquier grado superior e inferior. Fuera de estas composiciones no se ha encontrado hasta el momento ninguna otra sustancial, ni puede concebírsela fácilmente; y sea cual sea la que se piense o imagine, es preciso que se la reduzca a éstas, o bajo la

ut excludamus processiones divinarum personarum in Trinitate, de quibus alia est ratio. Denique id quod in illo ente intelligitur esse primum et a se, ut sic necesse est esse simplex et omnem perfectionem in se formaliter aut eminenter continere, alias non possent ab illo reliqua dimanare; nihil ergo ei per compositionem addi potest.

SECTIO IV

Qua ratione demonstretur non esse in Deo compositionem substantialem

1. Quamquam discursus factus in abstracto et universali sit efficax, fiet tamen res evidentior, si ad singulas compositionis species descendendo, perfectioni primi entis repugnare ostenderimus; quod, partim applicando factum discursum, partim aliis rationibus fieri potest. Cum ergo supponamus ex dictis in 1 sect., disp. XXVIII, primum ens esse etiam primam substantiam, posset in illo fingi compositio, vel manens intra genus substantiae, vel transiens ad genus accidentis, quae sit substantiae cum accidente; de compositione autem accidentis cum accidente nihil dicere oportet, quia, excluso secundo genere compositionis, necessario exclusum manet hoc tertium, ut per se constat; de priori ergo puncto in hac sectione dicimus, de posteriori vero dicemus in sequenti. Compositio autem substantialis excogitari potest quadruplex realis et una rationis, scilicet ex esse et essentia, ex natura et supposito, ex materia et forma, ex genere et differentia specifica, aut (quod perinde est) ex specie et differentia individuali, aut ex quocumque gradu superiori et inferiori [1]. Praeter has autem compositiones nulla alia substantialis inventa est hactenus, neque excogitari facile potest, et quaecumque cogitetur vel fingatur, necesse est ad has revo-

[1] En el presente texto no aparecen sino tres clases de composición real en lugar de las cuatro que había anunciado. La concordancia de todas las ediciones que hemos consultado nos hace suponer que es un error del propio Suárez, que por lo demás subsana él mismo en la p. 384 al añadir la cuarta composición, "ex partibus integrantibus seu quantitativis". (N. de los EE.)

razón de acto y potencia, o bajo la razón de partes integrales; excluidas, pues, éstas, quedará excluida toda ficción semejante. En consecuencia debemos recorrerlas brevemente.

Se excluye la composición de existencia y esencia

2. Sobre la primera, que es la de existencia y esencia, no es necesario hasta la disputación siguiente explicar de qué clase es; pues, sea cual sea su naturaleza, es evidente que no se encuentra en Dios, ya que se demostró que el ente primero no puede poseer el ser de otra fuente más que de su propia esencia, razón por la cual en la *Escritura* se dice de El que existe de modo singular, e incluso que en cierto modo sólo existe El y que las demás cosas en comparación con El casi no existen. Y se explica más, porque Dios ni está ni puede comprenderse que esté en potencia para existir, porque existe absolutamente en acto por necesidad; luego la existencia no se concibe que adviene a la esencia de Dios en cuanto existe en potencia objetiva para ella. Ni puede tampoco comparársela con ella como con una potencia receptiva; luego no puede constituir en modo alguno composición con la esencia de Dios, sino que es con la máxima formalidad la esencia misma. La primera consecuencia es evidente por lo dicho, y la segunda lo es de modo similar por la suficiente enumeración de las partes. A su vez, la proposición menor o el antecedente de la última consecuencia es verdadero, según mi opinión, en toda esencia, incluso en la creada; en efecto, ninguna esencia puede compararse como potencia receptiva con su propia existencia, porque sería necesario darla por supuesta en la razón de entidad actual, lo cual implica contradicción. Además en Dios es especialmente evidente, puesto que ninguna potencia propiamente receptiva puede haber en El y sobre todo una potencia para la existencia; en efecto, toda potencia pasiva en cuanto tal se reduce al acto por virtud de algún agente, como explicaremos más ampliamente a propósito de la tercera composición. Mas en Dios la potencia para la existencia no puede reducirse al acto por virtud de algún agente, porque, o se trataría de un agente extrínseco, y esto está en contradicción con el ente primero, o de un agente intrínseco, y esto está en contradicción con la existencia misma, porque ninguna cosa puede ser causa de existencia para sí misma. Esta razón la toca

Santo Tomás, I, q. 3, a. 4, habiendo sido tratados muchos puntos sobre este tema por nosotros de modo teológico en el tomo I de la III parte, disp. XI.

Se excluye la composición de naturaleza y supuesto

3. Respecto de la segunda composición, apenas podemos demostrar nada en concreto basándonos en los principios naturales, por enseñar nuestra fe que en Dios se da una Trinidad de personas juntamente con la unidad de naturaleza, misterio que no puede escudriñarse por razón natural. Por eso tampoco podrá probarse que la simplicidad perfecta y la identidad entre la naturaleza y la persona divina puede armonizarse con la distinción de las personas entre sí. Sin embargo, creemos con fe cierta que ese misterio no desvirtúa en nada la simplicidad divina, ni se opone a la razón natural, aunque esté sobre ella. Por tanto, prescindiendo de la unidad o pluralidad de personas, o expresándolas bajo el nombre y la razón de subsistencia, el entendimiento natural enseña que Dios no es subsistente mediante la composición o adición de alguna realidad o modo realmente distinto de su esencia, y de esta suerte no puede darse en Dios composición de naturaleza y supuesto. Porque, si nos referimos a la subsistencia en cuanto tal, ésta pertenece a la esencia de Dios; luego no forma composición con la esencia misma. La consecuencia es clara, porque sólo se da composición de naturaleza y subsistencia donde la subsistencia está fuera de la razón y esencia de la naturaleza subsistente, como demostraremos luego al tratar de esta composición en las criaturas. Y esto es de por sí manifiesto casi por los términos, puesto que en toda composición verdadera y real uno de los extremos no está incluido en la razón esencial o en el concepto del otro. A su vez, el antecedente es claro por lo dicho, puesto que Dios es esencialmente su propio ser subsistente; pues, siendo dicho ser esencialmente de por sí intrínsecamente necesario, es también esencialmente perfectísimo; ahora bien, el ser mejor y el más perfecto es el ser subsistente, y será tanto mejor cuanto más incluya la suprema razón de subsistir o de existir por sí mismo en su propia razón esencial de ser.

---

cari, aut sub ratione actus et potentiae, aut sub ratione partium integralium; his ergo exclusis, omnis fictio similis exclusa erit. Per has ergo breviter discurrendum est.

Excluditur compositio ex esse et essentia

2. De prima, quae est ex esse et essentia, nunc dicere non est necesse qualis illa sit, usque ad sequentem disputationem; qualiscumque enim sit, est evidens non reperiri in Deo, nam ostensum est primum ens non aliunde posse habere esse quam ab essentia sua, propter quod in Scriptura ipse dicitur singulariter esse, immo et quodammodo solus esse et caetera comparatione illius quasi non esse. Et declaratur amplius, quia Deus neque est neque intelligi potest in potentia ad esse, quia ex necessitate simpliciter actu est; ergo esse non intelligitur advenire essentiae Dei ut existenti in potentia obiectiva ad illud. Nec vero comparari ad illam potest ut ad potentiam receptivam; ergo nullo modo potest compositionem facere cum essentia Dei, sed est formalissime ipsamet essentia. Prior consequentia est evidens ex dictis, et posterior similiter ex sufficienti partium enumeratione. Minor vero propositio seu antecedens ultimae consequentiae primo in omni essentia etiam creata, ut opinor, verum est; nulla enim essentia potest comparari ad proprium esse ut potentia receptiva, quia oporteret supponi in ratione entitatis actualis, quod involvit repugnantiam. Deinde specialiter in Deo est evidens, quia nulla potentia proprie receptiva potest esse in ipso et maxime potentia ad esse; omnis enim potentia passiva ut sic reducitur in actum ab aliquo agente, ut circa tertiam compositionem latius declarabimus. Non potest autem in Deo potentia ad esse reduci in actum ab aliquo agente; nam vel illud agens esset extrinsecum, et hoc repugnat primo enti, vel intrinsecum, et hoc repugnat ipsi esse, quia non potest res aliqua esse sibi causa essendi. Et hanc rationem attingit D. Thom., I, q. 3, a. 4, et plura de hac re theologice a nobis disputata sunt in I tomo III part., disp. XI.

Excluditur compositio ex natura et supposito

3. Circa secundam compositionem vix possumus ex principiis naturalibus quidquam in particulari demonstrare, quia fides nostra docet cum naturae unitate esse in Deo Trinitatem personarum; quod mysterium non potest ratione naturali investigari. Unde nec probari poterit perfectam simplicitatem et identitatem inter naturam et personam divinam cum distinctione personarum inter se posse consistere. Nihilominus tamen certa fide credimus mysterium illud nihil simplicitati divinae derogare, neque esse contra naturalem rationem, esto sit supra illam. Quocirca, abstrahendo ab unitate vel pluralitate personarum, seu loquendo sub nomine et ratione subsistentiae, ratio naturalis docet Deum non esse subsistentem per compositionem vel additionem alicuius rei vel modi a parte rei distincti ab essentia eius, atque ita non posse esse in Deo compositionem ex natura et supposito. Nam si sit sermo de subsistentia ut sic, illa est de essentia Dei; ergo non facit compositionem cum ipsa essentia. Consequentia est clara, quia ibi solum intervenit compositio ex natura et subsistentia, ubi subsistentia est extra rationem et essentiam naturae subsistentis, ut infra ostendemus tractando de hac compositione in creaturis. Estque per se manifestum fere ex terminis, nam in omni compositione vera et reali unum extremum non includitur in essentiali ratione seu conceptu alterius. Antecedens vero ratione naturali constat ex dictis, quia Deus essentialiter est suum esse subsistens; nam, cum illud esse essentialiter ex se sit intrinsece necessarium, est etiam essentialiter perfectissimum; optimum autem et perfectissimum esse est esse subsistens, tantoque melius erit, quanto in suamet essentiali ratione essendi supremam rationem subsistendi seu per se essendi incluserit.

4. Si, por el contrario, nos referimos a la personalidad o supositalidad en cuanto incluye todo lo que en rigor pertenece a la razón de persona, en este caso no tiene lugar el argumento, debido al misterio de la Trinidad, por razón del cual muchos y muy doctos teólogos piensan que las relaciones no pertenecen a la esencia de Dios, aunque no se distingan realmente de ella, debido a la divina simplicidad. Esto habrá de tratarse en otro lugar *ex professo*. Por eso, por la razón general de negar en Dios toda imperfección, debe excluirse también preferentemente esta composición. Queda todavía que, si atendemos a la simple razón natural, apenas puede descubrirse motivo para conocer semejante composición incluso en las criaturas, ni tampoco principio suficiente para distinguir la subsistencia de la naturaleza, sino que llegamos a su conocimiento guiados por los misterios sobrenaturales, como veremos luego al tratar de la sustancia creada. Mucho menos, pues, podría la razón natural barruntar semejante composición en la sustancia primera. Así, pues, por implicar la composición de suyo imperfección y por no descubrirse en el ente primero ninguna necesidad o indicio de esta composición, es evidente que no puede atribuírsele esta clase de composición, manteniéndonos —precisamente— dentro de la razón natural.

5. Además, en las sustancias creadas se conoce que la naturaleza entra en composición con la personalidad creada y que se distingue de la propia personalidad, porque la naturaleza creada en virtud de su esencia es de algún modo indiferente para existir por sí o de algún modo en otro, esto es, para existir en el supuesto propio o en uno ajeno; y digo que es de algún modo indiferente, porque aunque exija por su naturaleza un supuesto propio, sin embargo, quedando a salvo la esencia total de la naturaleza, puede carecer de él y existir en uno ajeno, cosa que es señal manifiesta de distinción y de composición; mas esta indiferencia consiste en cierta potencialidad y es una gran imperfección; por tanto, no tiene cabida en la naturaleza divina, la cual, por eso mismo, está absolutamente determinada para existir por sí en su propio supuesto, sin que pueda existir por razón alguna en un supuesto ajeno. Porque, aunque según nuestra fe la divina naturaleza sea común a las tres personas, no lo es, sin embargo, a modo de indiferencia potencial para la modalidad de existir por sí o en otro, sino a modo de actualidad infinita, por virtud de la cual exige tres razones propias de subsistir incomunicablemente, de suerte que ni puede existir sin ellas ni de manera distinta que con ellas; luego la razón de la distinción y composición del supuesto con la naturaleza desaparece en absoluto en la naturaleza divina.

6. Hay, por fin, una razón muy buena, porque siempre que la supositalidad constituye composición real con la naturaleza, no sólo según nuestro modo de concebir, sino también en la realidad misma, la supositalidad cae fuera de la razón esencial de dicha naturaleza y la naturaleza cae fuera de la razón esencial de la supositalidad, como se echa de ver en las criaturas y es manifiesto por el concepto general de composición real, en la que es preciso que los extremos se distingan de algún modo realmente. Y en los elementos que se distinguen en la realidad, también cada uno de ellos está fuera de la razón del otro en la realidad misma, como se desprende de lo dicho anteriormente sobre las distinciones de las realidades. Mas la esencia divina no puede compararse de este modo con su supuesto, porque, en otro caso, el ser mismo por esencia no pertenecería en la realidad misma a la esencia del supuesto divino o de la supositalidad divina y, en consecuencia, esa supositalidad no sería un ser esencialmente necesario; por tanto sería un ente participado y sería producido por alguna causa, o, al menos, dimanaría y fluiría naturalmente de la esencia misma de Dios, igual que en las criaturas el supuesto dimana de la naturaleza; y esto es una gran imperfección, porque, de lo contrario, el supuesto divino en cuanto tal no sería increado ni ser por esencia, sino que sería producido de algún modo.

7. *Respuesta a una objeción.*— Se objetará: con una razón semejante se probaría que la segunda o tercera persona de la Trinidad no es ser por esencia, puesto que existe por dimanación de otro. Se responde negando la consecuencia, porque una persona divina procede de otra dentro de la unidad de la esencia, perteneciendo a la esencia de cualquier persona y de cualquier personalidad divina ser el ser mismo por esencia, por lo menos en la realidad, sea cual sea nuestro modo de concebirla; y por eso cualquier persona y todo lo que hay en ella es esencialmente ente por esencia y necesario; por eso el que una emane de otra no se

4. Si autem sit sermo de personalitate aut suppositalitate, prout includit omnia quae in rigore sunt de ratione personae, sic non habet locum ratio, propter mysterium Trinitatis, ratione cuius plerique theologi et doctissimi existimant relationes non esse de essentia Dei, quamquam ob divinam simplicitatem in re non distinguantur ab illa. Quod alio loco ex professo tractandum est. Quapropter, ex generali ratione negandi in Deo omnem imperfectionem, haec etiam compositio excludenda maxime est. Accedit praeterea quod, si meram rationem naturalem spectemus, vix potest inveniri ratio ad cognoscendam huiusmodi compositionem etiam in creaturis; nec principium sufficiens ad distinguendam subsistentiam a natura, sed ex supernaturalibus mysteriis in illius cognitionem deventum est, ut infra tractando de substantia creata videbimus. Multo ergo minus posset naturalis ratio suspicari huiusmodi compositionem in prima substantia. Cum ergo compositio ex se imperfectionem sonet et huius compositionis nulla necessitas nullumve indicium in primo ente inveniatur, evidens est non posse illi attribui huiusmodi compositionem, praecise stando in ratione naturali.

5. Praeterea, in substantiis creatis cognoscitur natura facere compositionem cum personalitate creata et a propria personalitate distingui, quia natura creata ex vi suae essentiae est aliquo modo indifferens ut sit per se vel aliquo modo in alio, id est, ut sit in proprio vel alieno supposito; dico autem esse aliquo modo indifferentem, quia, licet natura sua postulet proprium suppositum, tamen, salva tota essentia naturae, potest illo carere et esse in alieno, quod est manifestum signum distinctionis et compositionis; sed haec indifferentia est potentialitas quaedam et magna imperfectio; unde locum non habet in divina natura, quae propterea omnino determinata est ut per se sit in proprio supposito nec possit ulla ratione esse in alieno. Nam, licet secundum fidem nostram divina natura communis sit tribus personis, non tamen per modum indifferentiae potentialis ad modum essendi per se vel in alio, sed per modum infinitae actualitatis, ratione cuius postulat tres proprias rationes subsistendi incommunicabiliter, ita ut neque sine illis neque aliter quam cum illis esse possit; ergo ratio distinctionis et compositionis suppositi cum natura omnino cessat in divina natura.

6. Ultimo est optima ratio, quia, ubicumque suppositalitas facit realem compositionem cum natura non solum secundum modum concipiendi nostrum, sed etiam in re ipsa, suppositalitas est extra rationem essentialem talis naturae et natura est extra essentialem rationem suppositalitatis, ut in creaturis constat et est manifestum ex generali ratione compositionis realis, in qua necesse est extrema distingui aliquo modo in re ipsa; quae autem distinguuntur in re, etiam illorum quodlibet est extra rationem alterius in re ipsa, ut constat ex superius dictis de distinctionibus rerum. Sed divina essentia non potest ita comparari ad suppositum suum, alioqui ipsum esse per essentiam non esset in re ipsa de essentia divini suppositi seu suppositalitatis divinae, et consequenter illa suppositalitas non esset essentialiter ens necessarium; esset ergo ens participatum et fieret ab aliqua causa, vel saltem naturaliter manaret ac flueret ab ipsa essentia Dei, sicut in creaturis suppositum dimanat a natura; haec autem est magna imperfectio, quia alias divinum suppositum ut sic non esset increatum neque ens per essentiam, sed aliquo modo factum.

7. *Obiectioni satisfit.*— Dices: simili ratione probaretur secundam vel tertiam personam Trinitatis non esse ens per essentiam, quia sunt per dimanationem ab alio. Respondetur negando consequentiam, quia una persona divina procedit ab alia in unitate essentiae, estque de essentia cuiuslibet personae et cuiuslibet personalitatis divinae esse ipsum esse per essentiam, saltem a parte rei, quidquid sit de modo concipiendi nostro: et ideo quaelibet persona et quidquid in illa est, est essentialiter ens per essentiam et necessarium; unde dimanatio unius ab alia non est per imperfectionem

debe a imperfección de eficiencia o dependencia, sino a una procesión simple y a un admirable origen. En cambio, si fluyese de la naturaleza divina una personalidad realmente distinta, no fluiría en realidad dentro de la unidad de esencia, porque lo que en realidad se distingue de la esencia pertenece a una esencia distinta de ella, y no sería, por tanto, en sí ser por esencia y su originación no se realizaría sin alguna eficiencia e imperfección. Tampoco sobre esta verdad se presenta dificultad alguna especial fuera de las que se refieren al misterio de la Trinidad, el cual trasciende la consideración metafísica.

Se excluye la composición de materia y forma

8. La cuestión es también del todo evidente respecto de la tercera composición; y, en primer lugar, se puede demostrar *a posteriori* que no existe en Dios composición de materia y forma por no haber en El una cuarta composición de partes integrantes o cuantitativas; y todo ente compuesto de materia y forma posee también cantidad y partes integrales, como hemos demostrado antes en la disp. XIII, sec. última. Mas porque —según anoté allí— algunos idearon otro género de materia que prescinde de la cantidad, por eso hay que probar en sentido general y *a priori* que esta composición de materia y forma está en contradicción con el ente primero. En efecto, sea cual sea la naturaleza o modo con que se finja tal materia, debe necesariamente comparársela con la forma como sujeto o potencia receptiva de la misma; de lo contrario, no tendría nada común con la materia que nosotros conocemos, ni habría razón de llamarla materia, puesto que *materia* significa la potencia receptiva del acto sustancial. Ahora bien, en el ente primero no puede encontrarse semejante potencia, puesto que Dios es el acto primero o el primer ente actual; luego es también acto puro; luego le es contradictoria cualquier mezcla de tal potencia. La segunda consecuencia es evidente por la explicación de los términos, ya que se califica como puro en alguna razón aquello que no tiene mezcla de contrario; por tanto, al oponerse la potencia al acto, lo que está compuesto de potencia y de acto no puede ser llamado acto puro. La proposición mayor quedó suficientemente probada anteriormente. La menor, a su vez, se prueba, porque, supuesto cualquier ente que tenga mezcla de acto y potencia, puede concebirse otro ente que sea acto en mayor grado y con prioridad, concretamente, si se le despoja de dicha potencialidad; luego lo que es acto primero es necesario que sea también acto puro.

9. *Objeción.*— Se podrá decir que en este razonamiento se incurre en equivocidad al cambiar de la potencia receptiva a la objetiva, y viceversa; porque del hecho de que Dios sea el ente primero y necesario sólo se puede inferir que sea acto puro, es decir, que no tenga mezcla de potencia objetiva, ya que la esencia es necesaria en su totalidad. Y esto se prueba legítimamente con aquella razón, porque, si tuviera mezcla de tal potencia, tendría prioridad sobre él y sería más necesario aquel ente que estuviese inmune de tal potencia, más aún, de solo ése podríamos afirmar que era ente actual íntegramente. Mas de aquí no parece que llegue a concluirse rectamente la no existencia en tal ente de alguna composición de potencia receptiva, porque, o se incurre en equivocidad, o en el antecedente se supone lo que hay que probar. En efecto, si se dice que Dios es acto primero, esto es, que no incluye en sí ninguna potencia receptiva en absoluto, esto mismo es lo que había que probar. Y esto tampoco se infiere del hecho de ser Dios el primer ente necesario, porque, aunque constase de materia y forma, podría concebirse que todo el ente en su totalidad o en cuanto a ambas partes y a su unión era un ente necesario y un acto inmune de potencia objetiva, pero no de receptiva; igual que, en sentido contrario, se dice de la materia que es potencia pura, no por carecer de acto entitativo, sino de acto formal.

10. *Solución.*— La respuesta es que no se incurre en equivocidad, sino que del hecho de ser Dios el ente primero necesario y actual y el ser mismo por esencia, se infiere también que es un acto tal que no incluye en su ser esencial potencia receptiva. En primer lugar, porque ninguna potencia de esta clase, sobre todo sustancial, puede ser un ente de suyo necesario, punto que quedó antes probado; ya porque es un ente muy imperfecto, ya también porque es un ente que depende de un acto; luego el ente que consta de tal potencia no puede ser un acto inmune de potencialidad entitativa ni, considerado en su totalidad, ente

efficientiae aut dependentiae, sed per simplicem processionem ac mirabilem originem. At vero, si personalitas in re ipsa distincta flueret a divina natura, illa secundum rem non flueret in unitate essentiae, quia quod in re ipsa distinguitur ab essentia est alterius essentiae ab illa, et ideo secundum se non esset ens per essentiam et dimanatio eius non esset sine aliqua efficientia et imperfectione. Neque circa hanc veritatem occurrit difficultas specialis praeter eas quae spectant ad Trinitatis mysterium, quod metaphysicam considerationem transcendit.

Excluditur compositio ex materia et forma

8. De tertia compositione res etiam est evidentissima; et imprimis a posteriori demonstrari potest in Deo non esse compositionem materiae et formae, quia in eo non est quarta compositio ex partibus integrantibus seu quantitativis; omne autem ens ex materia et forma constans habet etiam quantitatem et partes integrales, ut supra, disp. XIII, sect. ultima, ostensum est. Quia vero (ut ibidem retuli) aliqui finxere aliud genus materiae abstrahentis a quantitate, ideo generatim et a priori probandum est repugnare primo enti huiusmodi compositionem ex materia et forma. Quia, cuiuscumque rationis aut modi fingatur esse talis materia, necessario debet comparari ad formam ut subiectum vel potentia receptiva illius; alioqui nihil haberet commune cum ea materia quam nos agnoscimus, neque esset cur materia vocaretur, quia *materia* significat potentiam receptivam actus substantialis. In primo autem ente non potest reperiri huiusmodi potentia, quia Deus est primus actus seu primum actuale ens; ergo est etiam purus actus; ergo repugnat illi admixtio talis potentiae. Consequentia posterior patet ex terminorum expositione, nam id dicitur esse purum in aliqua ratione quod non habet admixtionem contrarii; cum ergo potentia opponatur actui, quod est compositum ex potentia et actu non potest dici purus actus. Maior autem propositio satis probata est in superioribus. Minor vero probatur, quia, dato quolibet ente habente permixtionem actus et potentiae, intelligi potest aliud ens quod sit magis et prior actus, nimirum, si ab illa potentialitate denudetur; ergo quod est primus actus oportet quod sit etiam purus actus.

9. *Obiectio.*— Dici potest in hoc discursu aequivocationem committi variando a potentia receptiva ad obiectivam, et e converso; nam, ex eo quod Deus est primum ac necessarium ens, solum inferri potest esse purum actum, id est, non habentem permixtionem potentiae obiectivae, nam tota eius essentia necessaria est. Et hoc recte probatur illa ratione, quia, si haberet admixtionem talis potentiae, illud ens esset prius magisque necessarium quod esset purum a tali potentia, immo illud solum posset dici secundum se totum esse ens actu. Ex hoc vero non recte videtur inferri in tali ente nullam esse compositionem ex potentia receptiva, quia vel committitur aequivocatio, vel in antecedente sumitur quod probandum est. Nam, si dicatur Deum esse primum actum, id est, nullam omnino receptivam potentiam in se includentem, hoc ipsum est quod probandum erat. Neque id sequitur ex eo quod Deus est primum ens necessarium, quia etiamsi constaret materia et forma, posset intelligi totum illud ens secundum se totum vel secundum utramque partem earumque unionem esse ens necessarium et actum purum a potentia obiectiva, non vero receptiva; sicut e converso materia dicitur potentia pura non ab actu entitativo, sed a formali.

10. *Dissolvitur.*— Respondetur non committi aequivocationem, sed ex eo quod Deus est primum ens necessarium et actuale ipsumque esse per essentiam, inferri esse etiam talem actum qui in suo essentiali esse non includat potentiam receptivam. Primo, quia nulla talis potentia, praesertim substantialis, potest esse ens ex se necessarium, quod supra probatum est; tum quia est ens valde imperfectum, tum etiam quia est ens dependens ab actu; ergo ens constans ex tali potentia non potest esse actus purus a potentialitate essendi neque, secun-

necesario. Por eso puede tomarse un segundo argumento desde el punto de vista del otro extremo; en efecto, o esa forma dependería en su ser de esa materia, y en este caso sería mucho más imperfecta que lo es el alma racional y no podría ser un ente necesario más que lo es la materia misma; o es independiente de la materia en su ser, y entonces sería ella acto con prioridad y ella sola sería ser por esencia, repugnándole, en consecuencia, ser acto de una materia por la misma razón que le repugna esto a Dios, según explicaremos en seguida. En tercer lugar, hay un valioso argumento insinuado antes desde el punto de vista de la unión o composición; porque esa unión y composición no puede ser de por sí necesaria, sino que exige una causa eficiente que sea anterior, al ente compuesto que resulta de dicha unión; por consiguiente, es del todo contradictorio que tal compuesto sea el primer ente necesario e improducido. Se explica la última afirmación —pues todo lo demás está claro—, porque esas partes no pueden poseer de por sí y en virtud de su naturaleza intrínseca tal unión, porque, al ser la materia pura potencia, no puede tener de suyo esa fuerza sobre la forma, necesitando siempre —consecuentemente— en cuanto está de su parte, de alguien que le confiera o que produzca la forma en ella misma. Por el contrario, la forma, si se la imagina de tal naturaleza que requiera por necesidad intrínseca estar vinculada a la materia, resulta por esto mismo imperfecta y dependiente en grado sumo, y, por tanto, no puede poseer por sí ni el ser ni la unión, pues esta composición es absolutamente contradictoria con el ente primero y perfectísimo. Podrían añadirse a éstas las razones con que en la citada disp. XIII hemos probado que las inteligencias creadas carecen de esta composición, ya que esas mismas lo probarán *a fortiori* respecto de la primera inteligencia. De ese efecto precisamente se concluye con evidencia que el principio de las inteligencias es más simple y está más libre de esta potencialidad que lo están las inteligencias mismas. Un argumento similar puede tomarse de la simplicidad e inmaterialidad del alma racional.

11. En cambio, no veo posibilidad de poder deducir de otros efectos inferiores argumento alguno eficaz para confirmar esta verdad, ya que esta composición se encuentra en todos los demás; y, por eso, partiendo precisamente de

dum se totum, ens necessarium. Unde sumi potest secunda ratio ex parte alterius extremi; nam vel talis forma esset in suo esse dependens a tali materia, et sic esset valde imperfecta magis quam sit anima rationalis, et non magis posset esse ens necessarium quam ipsa materia; aut est independens in suo esse a materia, et sic illa esset prior actus et illa sola esset ens per essentiam, cui consequenter repugnaret esse actum materiae eadem ratione qua id repugnat Deo, ut statim declarabimus. Tertio ex parte unionis seu compositionis est optima ratio supra insinuata; nam talis unio et compositio non potest esse ex se necessaria, sed aliquam causam efficientem requirit quae prior sit ente composito ex illa unione resultante; unde omnino repugnat tale compositum esse primum ens necessarium et non factum. Assumptum (caetera enim clara sunt) declaratur, quia illae partes non possunt habere ex se et ex intrinseca ratione sua illam unionem, quia, cum materia sit pura potentia, non potest ex se habere hanc vim supra formam, et ideo illa, quantum est ex se, semper indiget aliquo dante seu efficiente formam in ipsa. E contrario vero forma, si talis fingatur quae ex intrinseca necessitate sit alligata materiae, hoc ipso est valde imperfecta et dependens, ideoque non potest ex se habere neque esse neque unionem; haec enim compositio omnino repugnat primo ac perfectissimo enti. Huc accedere possent rationes quibus, dicta disp. XIII, probavimus intelligentias creatas carere hac compositione; nam illae a fortiori probabunt de prima intelligentia. Et ex illo effectu evidenter concluditur principium intelligentiarum esse simplicius et purius ab hac potentialitate quam sint ipsae intelligentiae. Et simile argumentum sumi potest ex simplicitate et immaterialitate animae rationalis.

11. Ex aliis vero inferioribus effectibus non video posse sumi aliquod argumentum efficax ad hanc veritatem confirmandam, quia in omnibus aliis haec compositio reperitur; et ideo, ex eis praecise non videtur

ellos, no parece concluirse que no se dé en su causa, a no ser acaso por vía de negación, a saber, porque, al provenir esta composición en estos efectos de su imperfección, no debe asignársela a la causa suprema de los mismos. Finalmente, de la creación de la materia puede elaborarse un argumento natural que no hay que despreciar, porque, si el ente primero constase de materia y forma, no sería activo por toda su entidad, sino únicamente por la forma, ya que la materia no es activa; ahora bien, el ente que es activo sólo por la forma que posee en la materia, no ejerce su actividad respecto de otro más que induciendo la forma en la materia, o mejor educiendo la forma de la materia, mas no es activo respecto de la materia misma. Esto es evidente, tanto por inducción física como también por razón, puesto que la operación es proporcionada a su principio, y el modo de operar a su modo de ser; por consiguiente, por ser Dios el productor de la totalidad del ente, tanto de la materia como de la forma, no ejerce su actividad en la materia mediante la forma, sino mediante el acto purísimo en el que contiene eminentemente la materia y la forma.

12. Aristóteles aduce otra razón. En efecto, del hecho de ser Dios eterno deduce que carece de materia. Mas si lo entiende respecto de la duración eterna en cualquier sentido o respecto de cualquier incorruptibilidad de una cosa, su deducción no es legítima; en efecto, según su sentencia, el cielo es eterno, y en realidad podría serlo, y es incorruptible, mas con todo no es inmaterial. En cambio, si lo entiende de la eternidad considerada en su sentido más propio, entonces hace una falsa aplicación de ese argumento a todas las inteligencias, ya que de ese modo da lo mismo decir que una cosa es eterna que decir que existe por sí y que es intrínsecamente necesaria y absolutamente inmutable en su ser, lo cual es propio de Dios; así, pues, para que ese argumento tenga algún valor, ha de aplicarse a Dios solo, coincidiendo con aquel en que del hecho de que Dios es su propio ser por esencia se infiere que carece de toda potencialidad.

13. En consecuencia de esto, pues, podemos también concluir que Dios no puede en modo alguno informar verdadera y propiamente la materia. El motivo está en que, o sería una forma apta e inclinada por su naturaleza a in-

concludi quod in eorum causa non reperiatur, nisi fortasse per modum negationis, scilicet, quia, cum haec compositio sit in his effectibus ob eorum imperfectionem, non debet supremae eorum causae attribui. Denique, ex creatione materiae potest naturalis ratio non contemnenda formari, nam, si primum ens constaret materia et forma, non esset activum per totam suam entitatem, sed per formam tantum, quia materia non est activa; ens autem quod solum est activum per formam quam habet in materia, non est activum alterius nisi inducendo formam in materia, vel potius educendo formam de materia; non est autem activum ipsius materiae. Quod patet tum inductione physica, tum etiam ratione, quia operatio est proportionata suo principio et modus operandi modo essendi; cum ergo Deus sit effectivus totius entis et tam materiae quam formae, non est activus per formam in materia, sed per actum purissimum, quo eminenter continet formam et materiam.

12. Aliam rationem affert Aristoteles [1]. Ex eo enim quod Deus est aeternus, infert carere materia. Sed, si intelligat de duratione aeterna quocumque modo seu de quacumque rei incorruptibilitate, non recte infert; nam ex illius sententia caelum est aeternum, et revera esse posset, estque incorruptibile, nec tamen est immateriale. Si vero intelligat de aeternitate propriissime sumpta, sic falso applicat rationem illam ad omnes intelligentias, nam illo modo perinde est dicere rem esse aeternam, ac dicere esse per se et ab intrinseco necessariam prorsusque immutabilem in suo esse, quod proprium est Dei: ratio ergo illa, ut aliquid valeat, soli Deo applicanda est, et coincidit cum illa qua ex eo quod Deus est suum esse per essentiam infertur carere omni potentialitate.

13. Ex his ergo licet ulterius colligere Deum nullo modo posse informare materiam vere ac proprie. Et ratio est quia aut esset forma natura sua apta et propensa ad

[1] XII Metaph., c. 6.

formar la materia, cosa que está en contradicción palmaria con la perfección divina, puesto que la forma que tiene tal naturaleza es un ente imperfecto e incompleto destinado por su naturaleza para constituir otro ente o naturaleza completa; luego está en contradicción con el ente primero el ser una forma de esta clase. O sería una forma que voluntariamente —por así decirlo— informaría y uniría a sí alguna materia o cuerpo, aunque no lo exigiese por su naturaleza; y esto repugna, no sólo al concepto de forma —en efecto, una sustancia perfecta y completa no puede ejercer la función propia de una forma informando la materia, como diremos también más abajo respecto de las inteligencias—, sino sobre todo le repugna a la sustancia divina, la cual, por ser una esencia y naturaleza perfectísima, no puede unirse para constituir una naturaleza, según explican más ampliamente los teólogos en el problema de la Encarnación; por tanto, tampoco puede unirse en concepto de forma, que es lo que los filósofos suelen expresar diciendo que Dios no puede suplir por sí mismo el efecto de la causa formal.

14. *Error de los filósofos que afirmaron que Dios era la verdadera alma del mundo.*— Consta, por tanto, que cometieron un error contra la razón natural los filósofos y gentiles que opinaron que Dios era el alma del mundo o el principio formal de todas las cosas, o del hombre, o de cualquier otra realidad, tal como lo atribuye Eusebio, en el lib. XV *De Praeparat. evangel.*, c. 6, a Demócrito y a Tales de Mileto; y lo refiere San Agustín en el lib. VII *De Civit. Dei*, c. 6 y 16, tomándolo de Varrón, y en el lib. IV, c. 11 y 12, refiere lo mismo tomándolo de Virgilio y de otros, y en el lib. XIII, c. 16, 17 y 18, atribuye otro tanto a Platón. Más aún, de entre los herejes, Abelardo opinó lo mismo, según testimonio de San Bernardo en la epist. 190; dijo, efectivamente, que el Espíritu Santo era el alma del mundo; y Amalrico afirmó que Dios era la esencia misma de todas las cosas, según refiere Torquemada en *Summ. de Ecclesia*, lib. IV, II p., c. 25. Todo esto, repito, y otras cosas semejantes son desvaríos, si se han referido a la forma propiamente tal; porque, si hubiesen llamado a Dios alma en sentido metafórico, por estar íntimamente en todas las cosas y por conferir el ser a todas y el operar o el vivir, no formal, sino eficientemente, en este caso sería verdadera su sentencia, aunque hubiese que corregir las expresiones. Se insinúa aquí tam-

informandam materiam, et hoc repugnat evidenter divinae perfectioni, nam forma quae huiusmodi est, est imperfectum ens et incompletum, natura sua institutum ad constituendum aliud ens seu naturam completam; repugnat ergo primo enti esse huiusmodi formam. Aut esset forma voluntarie (ut sic dicam) informans et uniens sibi aliquam materiam vel corpus, etiamsi natura sua illud non postulet; et hoc repugnat tum rationi formae (substantia enim perfecta et completa non potest proprium munus formae exercere informando materiam, ut inferius etiam de intelligentiis dicemus), tum maxime repugnat divinae substantiae, quae, cum sit perfectissima essentia et natura, non potest uniri ad constituendam unam naturam, ut latius tradunt theologi in materia de Incarnatione; et ideo nec potest uniri in ratione formae, quod philosophi dicere solent, Deum non posse supplere effectum causae formalis per seipsum.

14. *Philosophi asserentes Deum mundi animam veram, errarunt.*— Unde constat contra naturale lumen errasse philosophos et gentiles qui existimarunt Deum esse animam mundi seu formale principium rerum omnium, aut hominis vel alterius rei cuiuslibet, ut tribuit Democrito et Thaleti Milesio Eusebius, lib. XV de Praeparat. Evangel., c. 6; et ex Varrone refert August., VII de Civit., c. 6 et 16, et lib. IV, c. 11 et 12, idem ex Virgilio et aliis refert, et lib. XIII, c. 16 et 17 et 18, idem Platoni attribuit. Immo et ex haereticis Abaelardus idem sensit, teste Bernardo, epist. 190; dixit enim Spiritum Sanctum esse mundi animam; et Amalricus dixit Deum esse ipsam essentiam rerum omnium, ut Turrecrem. refert in Summ. de Ecclesia, lib. IV, II p. illius, c. 25. Haec (inquam) omnia et similia deliria sunt, si de propria forma isti sunt locuti; nam, si per metaphoram vocassent Deum animam, eo quod sit intime in rebus omnibus et quia omnibus conferat esse et operari aut vivere, non formaliter sed effective, sic vera esset sententia, quamvis verba essent corrigenda. Hic vero insi-

bién una objeción respecto del misterio de la Encarnación y el problema de si puede Dios entrar en composición. Esto mismo se presenta respecto de los entendimientos de los bienaventurados, a ver si Dios se une con ellos como forma; pero todo esto corresponde a los teólogos; nosotros suponemos como cierto por el momento que en ninguno de estos misterios se convierte Dios en forma de la criatura.

Demostración de que Dios no es corpóreo

15. Respecto de la cuarta composición, es de todo punto evidente casi por los términos mismos y por los argumentos hasta aquí propuestos que Dios no es cuerpo y que, consecuentemente, no tiene composición de partes integrantes, ya que ésta no existe más que en los cuerpos y en las cosas cuantas. Esta verdad fue conocida de los filósofos, según se desprende de Aristóteles, lib. VIII de la *Física* y lib. XII de la *Metafísica;* y respecto de Platón, en el *Timeo,* lo refiere San Justino en el *Dialog. cum Triphone;* y de Hermes Trismegisto lo anota San Cirilo en el lib. I *cont. Iulian.*, hacia el fin. Y puede demostrarse *a priori* por lo que antecede, porque la composición de partes integrantes no existe más que en las cosas compuestas de materia y forma; mas en Dios no hay composición de materia y forma; luego. Sin embargo, por haber opinado algunos que esta composición puede hallarse en una sustancia que carezca de composición de materia y forma, como afirmaron del cielo el Comentador y otros, es preciso añadir que toda sustancia que se encuentra supeditada a la cantidad, de tal modo que tenga partes coextensas con la extensión de la misma, es muy imperfecta, y que será tanto más imperfecta, cuanto su extensión no se limite sólo a una parte, sino también a la totalidad. Por eso entre las realidades corpóreas el hombre es menos imperfecto que las otras, porque, aunque sea extenso en cuanto a una parte, en cuanto a la material concretamente, sin embargo no lo es en cuanto a su sustancia total, pues tiene una parte formal inextensa. Y si se concibiese una sustancia íntegra y completa que fuese simple en cuanto a la composición de materia y forma, pero que estuviese supeditada a la cantidad y compuesta de partes integrantes, esa tal sería necesariamente extensa en su totalidad y menos

nuabatur obiectio de mysterio Incarnationis, et quaestio an possit Deus in compositionem venire. Idem de intellectibus beatorum, an Deus uniatur illis ut forma; sed haec ad theologos spectant; nunc ut certum supponimus in neutro ex his mysteriis Deum effici formam creaturae.

Deum non esse corporeum ostenditur

15. De quarta compositione dicendum est ex ipsis fere terminis et ex rationibus hactenus factis evidentissime constare[1] Deum non esse corpus et consequenter neque habere compositionem ex partibus integrantibus; haec enim non est nisi in corporibus et rebus quantis. Haec veritas nota fuit philosophis, ut constat ex Arist., VIII Phys., et XII Metaph.; et ex Platone, in Timaeo, refert Iustin., Dialog. cum Triphone; et ex Hermete Trismegisto, Cyril., lib. I cont. Iulian., sub finem. Et a priori demonstrari potest ex praecedenti, quia compositio ex partibus integrantibus non est nisi in rebus compositis ex materia et forma; sed in Deo non est compositio ex materia et forma; ergo. Quia vero nonnulli censuerunt hanc compositionem reperiri posse in substantia carente compositione ex materia et forma, ut de caelo dixerunt Commentator et alii, addendum est omnem substantiam quae ita est subiecta quantitati, ut partes habeat coextensas ad extensionem eius, esse valde imperfectam, eoque fore imperfectiorem, quo non tantum secundum partem, sed etiam secundum se totam fuerit extensa. Unde inter res corporeas minus imperfectus est homo quam aliae, quia, licet sit extensus secundum aliquam partem, scilicet, materialem, non tamen secundum totam substantiam suam; habet enim formalem partem inextensam. Si autem fingatur aliqua substantia integra et completa simplex quoad compositionem materiae et formae, subiecta vero quantitati et composita ex partibus integrantibus, necessario illa esset secundum se totam extensa,

[1] Vide D. Thom., I cont. Gent., c. 21; August., de Haeres., num. 50 et 86.

perfecta, por tanto, que lo es la sustancia del hombre; por consiguiente, no puede pensarse que la sustancia del ente primero sea de esta clase. Cabe añadir que tal sustancia no podría ser intelectual, porque la operación intelectiva abstrae necesariamente del cuerpo y de las dimensiones cuantitativas. Por eso, quien imaginase a Dios corpóreo, debería al menos pensar, para no ser completamente irracional, que Dios tiene una parte inmaterial e intelectual unida con algún cuerpo nobilísimo e incorruptible; y de esta suerte no puede concebirse a Dios como corpóreo sin la composición de alguna forma con la materia corporal, puesto que debe concebírsele al menos como más perfecto que el hombre; y no sería más perfecto si no tuviese al menos una forma inmaterial e intelectual.

16. *Se cierra el paso a una evasiva.*— Pero aún cabría la posibilidad de que imaginase alguno una sustancia compuesta de partes integrantes puramente sustanciales, pero que no tuviera esta masa propia de la cantidad, ni le estuviese supeditada o la exigiese por naturaleza. Empero, contra esto pueden aducirse, en primer lugar, los argumentos con que se prueba que esa modalidad de sustancia es imposible por lo dicho antes en la disp. XIII, sec. última. Además, dejando a un lado la imposibilidad absoluta, es de todo punto evidente que de las sustancias que caen bajo el ámbito de nuestro conocimiento ninguna es de tal clase, sino que la composición sustancial y la extensión resultante de partes integrantes tiene siempre unida extensión cuantitativa y masa corpórea. De esta inducción física se llega, al menos, a la conclusión de que carece de fundamento y es absolutamente irracional imaginarse esta clase de sustancias y mucho más asignársela al ente primero. En efecto, una sustancia tal no puede ser perfectísima, porque, por el hecho mismo de estar dividida o extensa en partes, cualquiera de las partes y su unión será imperfecta. Además cualquiera de las partes tendrá dependencia de las otras y el todo lo tendrá respecto de la parte. Igualmente su potencia sería también extensa y, consecuentemente, menos una o menos unida, no siendo, por lo mismo, perfecta en sumo grado. Además, o esa sustancia existiría en otras cosas o espacios con extensión local, de suerte que estuviese toda en el todo y una parte en una parte, o existiría sin tal extensión toda en el todo

atque adeo minus perfecta quam sit hominis substantia; non ergo potest substantia primi entis huiusmodi existimari. Adde quod talis substantia non posset esse intellectualis; nam operatio intelligendi necessario abstrahit a corpore et dimensionibus quantitatis. Quare, qui Deum fingeret corporeum, saltem existimare deberet (ne omnino esset irrationalis) habere Deum partem immaterialem et intellectualem coniunctam alicui corpori nobilissimo et incorruptibili; atque ita non potest Deus cogitari corporeus sine compositione alicuius formae cum materia corporali, quia saltem cogitari debet Deus perfectior quam homo; non esset autem perfectior nisi formam saltem haberet immaterialem et intellectualem.

16. *Effugium praecluditur.*— Sed adhuc posset quis fingere substantiam compositam ex partibus integrantibus mere substantialibus, non tamen habentem hanc molem quantitatis, nec natura sua illi subiectam aut postulantem illam. Contra hoc tamen afferri possunt imprimis rationes quibus probetur talem modum substantiae esse impossibilem, ex dictis supra, disp. XIII, sect. ult. Deinde, quidquid sit de impossibilitate simpliciter, illud evidentissimum est, ex his substantiis quae in nostram notitiam devenerunt, nullam esse huiusmodi, sed substantialem compositionem et extensionem ex partibus integrantibus semper habere adiunctam quantitativam extensionem et corpoream molem. Ex qua physica inductione saltem concluditur esse vanum et prorsus irrationabile huiusmodi substantiam fingere multoque magis attribuere primo enti. Nam talis substantia non potest esse perfectissima; nam eo ipso quod sit divisa seu extensa in partes, quaelibet partium et unio earum erit imperfecta. Item quaelibet partium habebit dependentiam ab aliis et totum a parte. Item virtus eius etiam esset extensa et consequenter minus una seu minus unita, ideoque non summe perfecta. Item vel illa substantia esset in aliis rebus seu spatiis cum extensione locali, ita ut esset tota in toto et pars in parte, vel esset sine tali

y toda en cada una de las partes o puntos. Si se afirma lo primero, se deduce, en primer lugar, que tal sustancia no sólo es extensa entitativamente y considerada en sí, sino que lo es también en orden al lugar, siendo, por ello mismo, cuanta y corpórea; pues al concepto de un cuerpo no concebimos que le pertenezca nada más que el tener la extensión de las partes que, en virtud de su naturaleza, ocupan diversos lugares o espacios parciales. Y se sigue además que tal sustancia no es infinita en perfección ni inmensa, esto es, que no está presente en todas partes según su totalidad, y de lo dicho se puede inferir fácilmente que todo esto está en repugnancia con la perfección del ente primero, y lo demostraremos en especial más abajo a propósito de la inmensidad.

17. Si, por el contrario, esa sustancia en su totalidad está en el todo y en cada una de las partes, y esto le conviene en virtud de su propia naturaleza y por razón de su perfección suma, ¿dónde está el motivo para poder concebir en ella la distinción y composición de partes integrantes? Sobre todo por ser mucho más difícil concebir una sustancia tal compuesta de partes integrantes, y toda en el todo por razón de su naturaleza y toda en cada una de las partes, que si se la piensa como simple e indivisible; y por no poder encontrarse por otro concepto huella o señal alguna de tal composición y por no contribuir a la perfección, sino más bien por llevar consigo una gran imperfección. Y en especial porque está particularmente en contradicción con una realidad intelectual en cuanto tal; en efecto, la potencia intelectual es indivisible en su totalidad, requiriendo, por tanto, una sustancia indivisible; de esta suerte resultaría que la sustancia de Dios no es intelectual en su totalidad, sino únicamente por razón de alguna parte, o por razón de alguna realidad indivisible en la que hay potencia intelectiva. Por consiguiente es totalmente absurda esa ficción o concepción de la sustancia de Dios.

18. *Si es demostrable que Dios no es corpóreo por una razón puramente física.*— Suelen aducirse otras razones filosóficas para probar que Dios no es corpóreo, porque, una vez probado esto, todos los filósofos dan por averiguada la deducción de que no posee composición de partes integrantes. Mas, como dije en las páginas anteriores, los medios meramente físicos no son bastante eficaces

extensione tota in toto et tota in singulis partibus vel punctis. Si primum dicatur, sequitur imprimis talem substantiam non solum esse extensam entitative et in se, sed etiam in ordine ad locum atque adeo esse quantam et corpoream; nihil enim aliud de ratione corporis esse intelligimus, nisi quod habeat extensionem partium, diversa loca seu spatia partialia ex natura sua replentium. Et deinde sequitur talem substantiam non esse infinitam in perfectione neque immensam, id est, secundum se totam ubique praesentem, quae omnia repugnare perfectioni primi entis facile ex dictis colligi potest, et in speciali de immensitate ostendetur inferius.

17. Si vero tota illa substantia est in toto et in singulis partibus, et hoc ex natura sua et ex vi summae perfectionis necessario illi convenit, unde in ea fingi potest partium integrantium distinctio et compositio? Cum longe difficilius sit concipere talem substantiam ex partibus integrantibus compositam et natura sua totam in toto et totam in qualibet parte, quam si intelligatur simplex et indivisibilis; et aliunde nullum vestigium aut signum talis compositionis inveniri possit, neque ad perfectionem conferat, sed potius magnam imperfectionem prae se ferat. Et praesertim quia specialiter repugnat rei intellectuali ut sic; nam intellectualis virtus tota est indivisibilis, unde requirit substantiam indivisibilem; atque ita fieret substantiam Dei non esse secundum se totam intellectualem, sed tantum ratione alicuius partis, vel ratione alicuius rei indivisibilis in qua sit virtus intelligendi. Est ergo prorsus absurda talis fictio aut cogitatio substantiae Dei.

18. *An ratione pure physica demonstretur Deum non esse corporeum.*— Aliae rationes philosophicae afferri solent ad probandum Deum non esse corporeum; nam, hoc probato, pro comperto habent omnes philosophi sequi non habere compositionem ex partibus integrantibus. Sed, ut in superioribus dixi, media pure physica non sunt satis efficacia ad res divinas demonstrandas.

para demostrar las cosas divinas. De este tipo es el argumento aquel de que un cuerpo no mueve si no es movido; mas Dios es un motor no movido; por tanto no puede ser cuerpo. En este argumento, pues, la mayor, considerada en el orden meramente físico, ni está demostrada ni acaso es verdadera, como dije antes. La menor, a su vez, no puede demostrarse por el solo movimiento físico sin una razón metafísica. Parece más eficaz otro argumento, a saber, que Dios, por ser la causa primera, influye en todas las cosas; y para influir es preciso que esté íntimamente en todas, ya que lo que mueve y lo que es movido deben existir juntamente; y Dios, si poseyese cuerpo, no podría estar íntimamente en todas las cosas, porque no podría estar íntimamente en los cuerpos, por no poder un cuerpo penetrar en otro. Este argumento, si tiene alguna eficacia, la recibe de un medio metafísico, a saber, de la creación o conservación e influjo universal. Qué grado de eficacia sea el suyo lo explicaremos luego, al tratar de la inmensidad de Dios.

Análisis del argumento de Aristóteles

19. Nos queda un argumento célebre y discutido por causa de la autoridad de Aristóteles, que hace uso de él en el lib. VIII de la *Física,* texto 79, donde comienza por suponer que Dios posee una potencia infinita: si probó esto legítimamente, ya lo hemos visto; mas, puesto que es verdad lo que admite, supongámoslo como si estuviese demostrado. Supone luego que esa potencia infinita del primer motor no consiste en una magnitud infinita, ya que es imposible que exista una magnitud infinita, como supone probado en el lib. III de la *Física,* cosa que a muchos parece que no ha sido demostrada; yo, en cambio, admito que es verdad y creo que está suficientemente probado. Así, pues, el que esa potencia infinita no pueda consistir en una magnitud finita lo concluye Aristóteles de la siguiente manera: porque se deduciría que esa potencia movía en el no-tiempo o en un instante, cosa que está en contradicción con el movimiento. La

Huiusmodi est ratio illa quod corpus non movet nisi motum; Deus autem est movens immotum; et ideo non potest esse corpus. In hac enim ratione, maior, pure physice intellecta, nec est demonstrata nec fortasse vera, ut supra dixi. Minor autem ex solo motu physico, absque ratione metaphysica, demonstrari non potest. Efficacior ratio videtur alia, scilicet, quod Deus, cum sit prima causa, influit in omnia; ut autem influat, oportet esse intime in omnibus, nam movens et motum debent esse simul; non posset autem Deus, si corpus haberet, esse intime in omnibus rebus, quia non posset esse intime in corporibus, cum non posset unum corpus aliud penetrare. Quae ratio, si quid habet efficaciae, ex medio metaphysico, scilicet, creatione, vel universali conservatione et influxu, illam sumit. Quanta vero sit eius efficacia, dicemus infra agentes de immensitate Dei.

Ratio Aristotelis expenditur

19. Una vero superest ratio celebris et controversa propter auctoritatem Aristotelis, qui illa utitur VIII Phys., text. 79, ubi primum supponit Deum habere virtutem infinitam: quod an recte probaverit, iam vidimus; sed, quoniam verum est quod sumit, supponamus illud ac si esset demonstratum. Deinde supponit illam virtutem infinitam primi motoris non esse in magnitudine infinita, quia impossibile est dari infinitam magnitudinem, ut probatum supponit III Phys., quod multis videtur non esse demonstratum; ego tamen et verum esse admitto, et sufficienter probatum esse existimo. Quod ergo illa virtus infinita non possit esse in magnitudine finita, ita concludit Aristoteles, quia sequeretur talem virtutem movere in non tempore seu in instanti, quod repugnat motui. Sequelam sic probat, quia necesse

consecuencia la prueba de la siguiente manera: porque es preciso que una potencia infinita mueva más velozmente al mismo móvil que una potencia finita, sea de la clase que sea; luego es preciso que una potencia infinita no consuma tiempo alguno en su movimiento. La consecuencia se prueba, porque, si consume algún tiempo, se puede admitir una potencia finita que mueva más lentamente en un tiempo mayor; luego existirá cierta proporción entre esos dos tiempos. Auméntese, pues, esa potencia finita que mueve con la misma proporción y se llegará de este modo, finalmente, a una potencia finita que mueva en un tiempo tan breve como la infinita; por consiguiente, para que no pueda darse ninguna proporción de este tipo ni pueda una fuerza finita igualarse con la infinita, es preciso que la infinita mueva en el no-tiempo.

20. *Algunas dificultades a propósito del argumento de Aristóteles que se ha aducido.*— Contra este argumento se presentan diversas objeciones. La primera es que, si algo prueba, no es que Dios carezca de magnitud, sino simplemente que es imposible una potencia motora e infinita. La consecuencia es evidente, porque ese argumento puede aplicarse por igual a una potencia infinita fuera de la magnitud y dentro de ella; concretamente, porque movería en el no-tiempo, puesto que en otro caso la acción de una potencia finita igualaría la velocidad de movimiento de una potencia infinita, lo cual en una potencia infinita e inmaterial tendría el mismo inconveniente que en una material. Se puede responder que la razón no es igual, puesto que una potencia libre de magnitud no mueve cuanto puede, sino cuanto quiere o cuanto es preciso; en cambio, una potencia infinita, si fuese corpórea, actuaría según lo máximo de su potencia. Mas esta respuesta, en primer lugar, no puede acomodarse a la sentencia de Aristóteles; pues él no opinó que Dios obraba libremente, sino por necesidad de su naturaleza, según después veremos; luego, de acuerdo con su sentencia, también el primer motor incorpóreo obra según lo máximo de su potencia; luego también él moverá por necesidad en el no-tiempo. Mas esta objeción tiene una respuesta que insinuó Soncinas en el lib. XII *Metaph.*, q. 41, de acuerdo con la sentencia de Aristóteles: que Dios obra por necesidad de su naturaleza no de un modo meramente natural, a la manera de una cosa inanimada o irracional, sino de un modo

est virtutem infinitam citius movere idem mobile quam virtutem finitam, quaecumque illa sit; ergo necesse est ut virtus infinita in suo motu nullum consumat tempus. Probatur consequentia, quia, si aliquod tempus consumit, detur aliqua virtus finita quae tardius moveat maiori tempore; erit ergo aliqua proportio inter illa duo tempora; augeatur igitur illa finita virtus movens cum eadem proportione, et sic tandem devenietur ad finitam virtutem quae tam brevi tempore moveat sicut infinita; ut ergo nulla talis proportio dari possit nec vis finita possit aequare infinitam, necesse est ut infinita moveat in non tempore.

20. *Aliquot difficultates circa rationem Aristotelis inductam.*— Contra hanc rationem occurrunt variae obiectiones. Prima est, quia, si quid probat, non est Deum carere magnitudine, sed simpliciter impossibilem esse virtutem motivam infinitam. Patet sequela, quia ratio illa ita applicari potest ad virtutem infinitam extra magnitudinem, sicut intra; scilicet, quia moveret in non tempore, quoniam alias actio virtutis finitae aequaret velocitatem motionis virtutis infinitae, quod tam esset inconveniens in virtute infinita immateriali, sicut in materiali. Responderi potest non esse parem rationem, quia virtus extra magnitudinem non movet quantum potest, sed quantum vult vel quantum oportet; virtus autem infinita, si esset corporea, ageret secundum ultimum potentiae suae. Sed haec responsio imprimis non potest ad sententiam Aristotelis accommodari: ille enim existimavit Deum non agere libere, sed ex necessitate naturae, ut infra videbimus; ergo ex sententia illius etiam primus motor incorporeus agit secundum ultimum potentiae suae; ergo etiam ille necessario movebit in non tempore. Haec vero obiectio aliquam haberet responsionem, quam insinuavit Soncinas, XII Metaph., q. 41, iuxta sententiam Aristotelis, Deum agere ex necessitate naturae, non modo mere naturali, instar rei inanimatae vel irrationalis, sed modo intellectuali, quia nimirum ex ne-

intelectual, a saber, porque su juicio le indica necesariamente qué es lo que conviene hacer y cómo, o cuánto, o cuándo, etc., y en virtud de esa misma necesidad quiere operar así como ha juzgado que es conveniente y, por tanto, aunque opere por necesidad de su naturaleza, no opera siempre cuanto puede, sino cuanto conviene. Mas, aun admitida esta interpretación, respecto de la cual veremos luego si está de acuerdo con la mente de Aristóteles, de ella, a lo más, se deduce que el argumento de Aristóteles antes propuesto prueba que Dios no es corpóreo como lo es una realidad completamente inanimada o irracional, pero no que no posea una inteligencia unida a un cuerpo o magnitud. Por tanto, puede ser un motor corpóreo intelectual, como muchos piensan de los ángeles; y en este caso, aunque poseyese una potencia infinita, no obraría todo lo que pudiese, sino todo lo que quisiese o fuese conveniente. Y esto es lo que en definitiva admite Santo Tomás, lib. I *cont. Gent.*, c. 20. De esto resulta con evidencia que Aristóteles no probó que las inteligencias eran inmateriales e incorpóreas.

21. *Segunda dificultad contra el mismo argumento.*— Además hay una segunda dificultad contra aquella ilación o condición: *si la virtud infinita consistiese en una magnitud, movería en el no-tiempo;* porque, en rigor, no parece que se deduzca esto, aun concediendo que esa potencia es absolutamente material. Y, en primer lugar, si imaginamos que es material y animal, como es la potencia motiva del caballo o del león, no sería preciso que moviese en el no-tiempo, puesto que semejante potencia no obra siempre todo lo que puede, porque mueve aplicada por el apetito y el apetito se excita mediante la aprehensión, y la aprehensión no siempre mueve todo lo que puede, sino todo lo que conviene o según la representación estima que conviene. Además, aunque esa potencia fuese material y obrase de un modo puramente natural, todavía no sería preciso que obrase siempre todo lo que pudiese; porque podría no mover inmediatamente, sino mediatamente; y de esta suerte su acción podría ser modificada en la causa más próxima; en efecto, de esta manera dice el Comentador en el lib. XII *Metaph.*, text. 41, que el primer motor no mueve al primer móvil en el no-tiempo, puesto que no lo mueve inmediatamente sino mediante un motor próximo, al que llama alma del

cessitate iudicat quid agere expediat et quomodo, aut quantum, aut quando, etc., et eadem necessitate vult ita operari sicut expedire iudicavit, et ideo, licet ex necessitate naturae operetur, non semper operatur quantum potest, sed quantum expedit. Sed, admissa etiam hac interpretatione, de qua postea videbimus an sit iuxta Aristotelis mentem, ex illa, ad summum, habetur rationem Aristotelis supra factam probare Deum non esse corporeum tamquam rem prorsus inanimatam vel irrationalem, non vero quod non habeat mentem corpori seu magnitudini coniunctam. Itaque esse posset motor corporeus et intellectualis, sicut de angelis multi existimant; et tunc, licet esset infinitae virtutis, non ageret quantum posset, sed quantum vellet aut expediret. Et ita tandem fatetur divus Thomas, I cont. Gent., c. 20. Ex quo plane fit Aristotelem non probasse intelligentias esse immateriales et incorporeas.

21. *Secunda difficultas circa eamdem rationem.*— Deinde est secunda difficultas circa illationem seu conditionem illam: *Si virtus infinita esset in magnitudine, moveret in non tempore;* quia in rigore non videtur id sequi, etiamsi demus illam virtutem esse prorsus materialem. Et primo, si fingamus esse materialem et animalem, qualis est virtus motiva equi aut leonis, non oporteret movere in non tempore, quia huiusmodi virtus non semper agit quantum potest, quia movet applicata per appetitum, et appetitus excitatur per apprehensionem; apprehensio autem non semper movet quantum potest, sed quantum expedit, seu prout expedire repraesentatur. Deinde, licet illa virtus esset materialis et omnino naturaliter agens, adhuc non esset necesse ut semper ageret quantum posset; quia posset non movere immediate, sed mediate; et ita posset eius actio modificari in proximiori causa; sic enim Commentator, XII Metaph., text. 41, dicit primum motorem non movere primum mobile in non tempore, quia non immediate movet, sed mediante proximo motore, quem vocat animam caeli et

cielo y del que afirma que es de potencia infinita. Piensa que de este modo defiende suficientemente el argumento de Aristóteles; sin embargo, no consigue nada, porque igual que él afirma esto de una potencia inmaterial, del mismo modo podría afirmarse también otro tanto de una potencia corpórea. ¿Por qué, en efecto, no podría también ella mover sólo mediatamente y que su moción fuese limitada por el motor próximo? Más aún, esto podría afirmarse con más facilidad de ella que de una potencia inmaterial, pues, al ser ella meramente natural, puede estar determinada en absoluto a esa modalidad de movimiento, aunque sea mediante otro motor, y determinada según su capacidad; en cambio, una potencia inmaterial, aunque mueva de hecho mediante otro motor, sin embargo, por ser libre e indiferente, será capaz de mover inmediatamente. Mas esta objeción, aunque *ad hominem* sea eficaz contra el Comentador, con todo no urge en absoluto, ni es satisfactoria la respuesta, ya porque toda moción mediata puede reducirse a alguna inmediata, ya también porque no puede darse razón alguna de por qué, si esa potencia es infinita, no puede mover inmediatamente. Hay, por otra parte, una evasiva peculiar en la potencia material y corpórea, porque, al ser extensa, no se aplica por igual en su totalidad al efecto, no pudiendo de esta suerte en su totalidad mover esencial y primariamente, sino mediante la parte cercana, por medio de la cual influyen las más distantes; por tanto, no obraría según lo máximo de su potencia, sino según la razón y modo de aplicación, el cual sería siempre finito, sin que las partes más distantes contribuyesen en nada a la acción. Sin embargo, también esta objeción tiene respuesta, como se echará de ver por lo que se dirá. Mas avanza mi argumentación, porque, aunque concediésemos que esa potencia está aplicada por igual en su totalidad, no se deduce que obre en el no-tiempo, puesto que no es preciso que una potencia infinita se extienda a este efecto, sino que basta con que pueda mover hasta el infinito en un tiempo cada vez menor, de suerte que no pueda en un instante y pueda hacerlo en un tiempo cada vez menor. Así como la potencia de crear, aunque sea infinita, no por eso se extiende hasta poder crear una realidad infinita, sino a poder crear cualquier realidad finita, aunque se la aumente hasta el infinito. En efecto, cuando se da alguna repugnancia o implicación de contradicción en un efecto infinito o sumo, no es preciso que la potencia, aunque sea

dicit esse finitae virtutis. Quo modo putat se sufficienter defendere rationem Aristotelis; nihil tamen efficit, nam, sicut ipse hoc dicit de virtute immateriali, ita etiam dici idem posset de virtute corporea. Cur enim non posset etiam illa mediate tantum movere et eius motio limitari movente proximo? Immo facilius in illa hoc dici posset quam in immateriali virtute, nam illa cum sit mere naturalis, potest esse omnino determinata ad illum movendi modum, scilicet mediante alio motore, et determinata iuxta capacitatem eius; virtus tamen immaterialis, licet de facto moveat mediante alio motore, tamen, cum sit libera et indifferens, potens erit ad movendum immediate. Haec tamen obiectio, licet ad hominem sit efficax contra Commentatorem, simpliciter tamen non urget, nec satisfacit responsio, tum quia omnis mediata motio reduci potest ad aliquam immediatam, tum etiam quia nulla ratio reddi potest cur, si illa virtus infinita est, non possit immediate movere. Aliunde vero est peculiaris evasio in virtute materiali et corporea, quia, cum sit extensa, non aeque applicatur tota ad effectum, et ita non potest tota per se primo movere, sed per partem propinquam, per quam remotiores agunt; et ideo non ageret secundum ultimum potentiae suae, sed iuxta rationem et modum applicationis, qui semper esset finitus, partesque remotissimae nihil conferrent ad actionem. Verumtamen, haec etiam obiectio responsionem habet, ut ex dicendis constabit. Sed argumentor ulterius, quia, licet daremus totam illam virtutem esse aeque applicatam, non sequitur eam agere in non tempore, quia non oportet ut virtus infinita extendatur ad hunc effectum, sed satis est ut in infinitum possit minori et minori tempore movere, ita ut in instanti non possit, et in quolibet tempore minori et minori movere possit. Sicut virtus creandi, licet sit infinita, non ideo extenditur ut possit creare rem infinitam, sed ut quamcumque finitam possit, etiamsi in infinitum augeatur. Quando enim in effectu infinito seu summo est aliqua repugnantia vel contradictionis

infinita, se extienda a él, porque —si es legítima la expresión— se le opone la imposibilidad del efecto, o, más propiamente, porque no corresponde a la razón de potencia, por más que sea perfecta, el extenderse hasta el imposible.

22. *Qué clase de respuesta puede darse a todas las objeciones contra el argumento de Aristóteles.— Refutación.—* Se puede responder a esta razón, y virtualmente a todas las objeciones propuestas, que es absolutamente imposible mover en un instante; sin embargo, de la hipótesis de la existencia de una potencia corporal infinita en el mover se deduce legítimamente que puede existir un movimiento infinito en velocidad y, por tanto, momentáneo, lo cual no se deduce rectamente si se supone una potencia infinita corpórea. La razón de la diferencia que puede darse es la de Santo Tomás en el lib. VIII *Phys.*, text. 79, y en I, q. 25, a. 2, ad 3, *porque el cuerpo que mueve otro cuerpo es un agente unívoco, siendo por ello preciso que toda la potencia del que mueve se manifieste en el movimiento; en cambio, un motor incorpóreo es un agente equívoco, no siendo preciso, por lo mismo, que su potencia se manifieste en la igualdad del efecto*, como dice él mismo en *ad 2*. Cayetano da gran importancia a esta respuesta en el opúsculo *De infinitate Dei intensiva*, ad 1, en la segunda solución, y la funda en que el efecto no es más digno que su causa. A mí, en cambio, me resulta difícil la respuesta, porque, o parece fundada en una proposición falsa, o del todo arbitraria; en efecto, si supone que todo cuerpo es un agente unívoco, supone algo falso, puesto que el sol es quien mueve estos cuerpos inferiores con movimiento de alteración y, sin embargo, no es un agente unívoco; por eso no es preciso que su potencia activa se manifieste en algún efecto sumo o adecuado, como dice el mismo Santo Tomás en la solución citada ad 2. O la solución se funda en esta proposición universal, sino en la particular de que el cuerpo que posee una potencia infinita es un motor unívoco, y en este sentido el fundamento es arbitrario, porque no puede probarse por el concepto general de motor corpóreo ni por el concepto propio y especial, puesto que ese cuerpo sería nobilísimo, y, por tanto, si existiese algún motor equívoco, sería sobre todo éste. Por eso es sorprendente cómo de la proposición: *el efecto no es más digno que su causa*, deduce Cayetano que si alguna potencia consiste en una magnitud, su obra adecuada puede ser recibida en una magnitud; como si el no ser capaz de la perfección o de la acción adecuada a la potencia de la causa proviniese de la nobleza del efecto o del sujeto pasivo, y no procediese más bien con frecuencia de su inferioridad. En efecto, el que la criatura no pueda recibir un ser adecuado a la potencia divina es porque la criatura es mucho más inferior.

implicatio, non oporteret ut virtus, tametsi infinita, ad illud extendatur, quia (si ita dici potest) impossibilitas effectus ei resistit, vel proprius, quia non est de ratione potentiae, quantumvis perfectae, ut extendatur ad impossibile.

22. *Ad omnes obiectiones contra Aristotelis rationem qualis possit adhiberi responsio.— Improbatur.—* Ad hanc rationem et in virtute ad omnes obiectiones factas, responderi potest absolute esse impossibile movere in instanti; tamen, ex hypothesi quod detur virtus corporalis infinita in movendo, recte sequi posse dari motum infinitum in velocitate ideoque momentaneum, quod tamen non recte sequitur, posita virtute infinita incorporea. Ratio autem discriminis reddi potest ex D. Thoma, VIII Phys., text. 79, et I, q. 25, a. 2, ad 3, *quia corpus movens aliud corpus est agens univocum, et ideo oportet ut tota potentia moventis manifestetur in motu; movens autem incorporeum est agens aequivocum, et ideo non oportet ut eius potentia manifestetur in aequalitate effectus*, ut idem dicit ad 2. Quam responsionem magni facit Caietanus, opusculo de Infinitate Dei intensiva, ad 1, in secunda solutione, eamque in hoc fundat, quod effectus non est dignior sua causa. Mihi tamen est difficilis responsio, quia vel fundata videtur in propositione falsa, vel omnino voluntaria; nam, si supponat omne corpus esse agens univocum, falsum supponit, nam sol est movens haec inferiora motu alterationis et tamen non est agens univocum; et ideo non est necesse ut virtus eius activa manifestetur in aliquo effectu summo vel adaequato, ut in praedicta solutione ad 2 dicit idem D. Thomas. Vel solutio non fundatur in hac universali propositione, sed in illa particulari, quod corpus habens virtutem infinitam esset movens univocum, et hoc sensu fundamentum est voluntarium, quia probari non potest ex generali ratione moventis corporei nec ex propria et speciali, nam illud corpus esset nobilissimum, et ideo, si quod esset movens aequivocum, maxime illud. Unde mirum est quomodo Caietanus ex illa propositione: *Effectus non est dignior sua causa*, inferat quod si aliqua virtus est in magnitudine, eius adaequatum opus potest recipi in magnitudine. Quasi vero ex nobilitate effectus aut passi eveniat ut non sit capax perfectionis vel actionis adaequatae virtuti causae, et non potius saepe proveniat ex ignobilitate. Quod enim creatura non possit recipere esse adaequatum virtuti divinae est quia creatura est longe ignobilior.

23. De esta suerte, pues, que el movimiento del cuerpo no sea capaz de infinita velocidad, aunque la potencia motora sea infinita, no proviene de que el efecto sea más noble, sino más bien de que es inferior. La dificultad de que acabamos de hablar es evidente en la acción del sol, puesto que la potencia del sol es una potencia en magnitud, y, sin embargo, su obra adecuada no puede ser recibida en una magnitud, porque obra siempre como causa equívoca. Y si se dice que el sol obra siempre en un cuerpo más inferior, esto mismo se afirmará fácilmente respecto del primer motor, aunque se lo imagine como corpóreo. Se puede añadir aún que, hablando en general, el movimiento en cuanto tal es un efecto inferior a su causa o a la potencia de mover; más aún, no es tanto un efecto cuánto vía para el efecto, la cual es por su género un ente imperfecto, puesto que es sucesivo; de aquí proviene intrínsecamente que no puede existir en su totalidad simultáneamente o en un momento; en cambio, la potencia motora es permanente, existiendo, por tanto, toda simultáneamente. Por eso puede concebirse que dicha potencia sea actualmente infinita, ya fuera de un cuerpo, ya en un cuerpo, aunque no pueda comunicar al movimiento una velocidad suma. Lo confirmo con un argumento proporcional, porque si una potencia motora infinita existente en un cuerpo hace concluir que el cuerpo tiene que ser capaz de una velocidad infinita, consecuentemente esa misma potencia infinita existente en un espíritu hará llegar a la conclusión de que tal potencia puede mover un espíritu en un instante, lo cual, sin embargo, no admitirá Santo Tomás, puesto que niega que el ángel pueda mover en un instante, cosa que, con la debida proporción, es verdad, como diré en seguida.

24. *Con cuánta velocidad movería, si una potencia material infinita moviese.—* Se nos preguntará: ¿con cuánta velocidad, pues, movería esa potencia infinita material? Porque no puede asignarse ninguna velocidad concreta o determinada,

23. Sic ergo quod motus corporis non sit capax infinitae velocitatis, licet potentia motiva sit infinita, non est quia effectus sit nobilior, sed potius quia est ignobilior. Estque evidens dicta instantia de actione solis, nam virtus solis est virtus in magnitudine, et tamen adaequatum opus eius non potest recipi in magnitudine, quia semper agit ut causa aequivoca. Quod si dicas solem semper agere in corpus ignobilius se, idem dicetur facile de primo motore, etiam si corporeus esse fingatur. Adde quod, in universum loquendo, motus ut sic est ignobilior effectus sua causa seu virtute movendi; immo non tam est effectus quam via ad effectum, quae ex suo genere est ens imperfectum, quia successivum est; ex quo intrinsece provenit ut non possit esse totus simul seu in momento; virtus autem motiva est permanens et ideo est tota simul; ideoque intelligi potest quod talis virtus sit actu infinita, sive extra corpus, sive in corpore, quamvis non possit conferre motui summam velocitatem. Et confirmo argumento proportionali, nam si infinita virtus motiva in corpore existens infert corpus debere esse capax infinitae velocitatis, ergo eadem infinita virtus existens in spiritu inferet talem virtutem posse movere spiritum in instanti, quod tamen D. Thomas non admittet, cum neget angelum posse moveri in instanti, quod, servata proportione, verum est, ut statim dicam.

24. *Materialis virtus infinita si moveret, quanta foret velocitate motura.—* Dices: quanta ergo velocitate moveret illa infinita virtus materialis? Nulla enim certa aut de-

ya que de lo contrario esa potencia infinita no tendría más poder que una finita, según deduce Aristóteles. Se responde, en primer lugar, que Aristóteles se encuentra en el mismo atolladero cuando afirma que Dios mueve por necesidad de naturaleza, como demostraré luego. En segundo lugar puede decirse que, aunque esa potencia no determine de suyo una velocidad concreta en absoluto, está, sin embargo, determinada para mover a cada cosa según su capacidad, quedando de esta suerte determinada de un modo cuasi pasivo por la capacidad del móvil, igual que la acción del sol se determina por el sujeto pasivo; en efecto, algún filósofo podría afirmar en este sentido que el primer motor se determina a mover al primer móvil durante veinticuatro horas, porque el móvil mismo exige este movimiento como proporcionado a él. Esta es la respuesta que da a entender Cayetano en la cuestión citada. Sin embargo, no es del todo satisfactoria, ya porque un agente natural no modera su acción según la tendencia natural del sujeto pasivo, sino que obra cuanto puede según la capacidad absoluta del móvil; ya también porque la respuesta no es universal para todos los movimientos, sino únicamente para los naturales, porque, por parte del móvil, no puede determinarse una velocidad definida para un movimiento violento o para uno neutro, si es que éste existe. Y acaso, si se considera cada uno de los cielos según su naturaleza particular, no apetece una velocidad concreta más que otra mayor o menor, sino que la apetece sólo en orden a la naturaleza universal o al bien del universo. Se podría, pues, responder de otra manera según lo antes dicho: que el motor corpóreo en sí considerado no puede aplicarse en su totalidad, quedando, por tanto, determinada su moción de acuerdo con la modalidad de aplicación. Mas tampoco es satisfactoria esta evasiva, puesto que la potencia a que nos referimos debe ser intensivamente infinita; por tanto, no puede deber su infinitud a la sola extensión y multitud infinita de partes, ya que más bien se la supone como de magnitud finita; por consiguiente, debe ser infinita en intensidad o perfección de potencia; por eso, aunque fuese extensa, podría aplicarse según la totalidad de su intensidad; luego la velocidad del movimiento no podría quedar determinada por la deficiencia de la aplicación. Así, pues, el argumento demuestra que una potencia de tal naturaleza no puede determinarse a un efecto finito si no

terminata velocitas designari potest, alioqui non plus posset illa virtus infinita quam finita, ut deducit Aristoteles. Respondetur primo in easdem angustias incidere Aristotelem dum ponit Deum movere ex necessitate naturae, ut infra ostendam. Secundo dici potest, quamvis illa virtus ex se non determinet absolute certam velocitatem, determinari tamen ad movendum unumquodque iuxta capacitatem eius; et ita quasi passive determinari ex capacitate mobilis, sicut actio solis determinatur ex passo; sic enim diceret aliquis philosophus primum movens determinari ad movendum primum mobile viginti quatuor horis, quia ipsummet mobile talem motum postulat ut sibi proportionatum. Quam responsionem indicat Caietanus in dicta quaestione. Non tamen omnino satisfacit, tum quia naturale agens non moderatur actionem suam iuxta naturalem appetitum passi, sed agit quantum potest iuxta absolutam capacitatem mobilis, tum etiam quia responsio non est universalis ad omnes motus, sed tantum ad naturales, quia ad violentum motum vel ad neutrum (si hic datur) non potest ex parte mobilis determinari certa velocitas. Et fortasse, si unumquodque caelum secundum privatam naturam spectetur, non appetit tantam velocitatem potius quam maiorem vel minorem, sed solum in ordine ad naturam universalem seu bonum universi. Aliter ergo responderi posset iuxta supra dicta, motorem corporeum non posse secundum se totum applicari, et ideo motionem eius determinari iuxta modum applicationis. Sed haec etiam evasio non satisfacit, nam virtus de qua loquimur esse debet intensive infinita; et ideo non potest habere suam infinitatem ex sola extensione et infinita multitudine partium, nam potius supponitur esse in magnitudine finita; esse ergo debet infinita in intensione seu perfectione virtutis; quapropter, licet esset extensa, posset secundum totam suam intensionem applicari; ergo ex defectu applicationis non posset determinari velocitas motus. Convincit ergo argumentum non posse talem virtutem determinari ad finitum effectum nisi ex voluntate seu appetitu moventis; sed hoc, ut dixi, non satis est ad concludendum primum motorem esse simpliciter incorporeum. Et ideo, saltem quoad hanc partem, fateor non esse efficacem rationem illam.

es por la voluntad o apetito de quien mueve; mas esto, como dije, no es suficiente para concluir que el primer motor es absolutamente incorpóreo. Y, por eso, al menos en cuanto a esta parte, confieso que el argumento no es eficaz.

25. *Tercera dificultad contra el mismo argumento de Aristóteles.*— En tercer lugar, pueden además suscitarse dudas respecto de dicho argumento, admitida aquella condicional de Aristóteles: *si una potencia infinita consistiese en una magnitud, movería en el no-tiempo,* en razón del gran inconveniente que se seguiría de tal consecuencia. En efecto, o Aristóteles infiere que movería con movimiento sucesivo y en un instante; y en este caso el consiguiente implica sin duda una contradicción palmaria, pero no se deduce del antecedente, puesto que la diferencia entre una potencia infinita y una finita podría ser que lo que ésta hace con movimiento sucesivo, lo hiciese aquélla en un instante, pero no con movimiento sucesivo, sino con mutación instantánea. Si es esto únicamente lo que Aristóteles concluye, hay algunos teólogos que no lo juzgan inconveniente. En primer lugar, en el movimiento de alteración que posee sucesión por virtud de la resistencia del sujeto pasivo, no hay inconveniente en que una potencia infinita mueva en un instante, es decir, produzca la mutación total que no podría producir, si no es de modo sucesivo, potencia finita alguna. Es más, Gregorio, *In I,* dist. 42, q. 2, a. 2, piensa que mediante este argumento se demuestra con evidencia que Dios posee una potencia infinita, puesto que puede en un instante convertir lo cálido en frío. Y puede echarse mano de un argumento tomado del movimiento local, según la opinión de muchos teólogos que afirman que el ángel puede moverse en un instante; luego no implica repugnancia que el primer motor pueda hacer lo mismo en un cuerpo. Más aún, Gregorio en el pasaje anterior piensa que por esto queda demostrada también la potencia infinita del primer motor, porque no sólo puede incrementar la velocidad del movimiento hasta el infinito, sino que además puede en un momento trasladar un cuerpo de un lugar a otro.

26. *Se analiza el argumento de Aristóteles respecto del movimiento de alteración.*— En esta duda respecto del movimiento de alteración según la intensidad, es verdad ciertamente que no implica repugnancia alguna que la mutación total

25. *Tertia difficultas circa eamdem rationem Aristotelis.*— Tertio potest ulterius circa illam rationem dubitari, admissa illa conditionali Aristotelis: *Si virtus infinita esset in magnitudine, moveret in non tempore,* quantum incommodi sit in illo consequenti. Aut enim Aristoteles infert quod moveret motu successivo et in instanti; et hoc modo involvit quidem consequens apertam contradictionem, sed non sequitur ex antecedente, quia differentia inter virtutem infinitam et finitam esse posset ut quod haec facit successivo motu illa faciat in instanti, non tamen motu successivo, sed mutatione instantanea. Quod si hoc tantum Aristoteles infert, sunt aliqui theologi qui id non reputant inconveniens. Et imprimis in motu alterationis, qui successionem habet ex resistentia passi, nullum est inconveniens quod virtus infinita in instanti moveat, seu totam mutationem faciat quam nulla virtus finita posset facere nisi successive. Quin potius Gregorius, In I, dist. 42, q. 2, a. 2, hoc argumento putat evidenter demonstrari Deum habere virtutem infinitam, quod potest in instanti transmutare calidum in frigidum. De motu autem locali sumi potest argumentum ex sententia multorum theologorum asserentium posse angelum moveri in instanti; ergo non involvit repugnantiam quod primus motor possit idem facere in corpore. Immo Gregorius supra inde etiam putat posse demonstrari virtutem infinitam primi motoris, quia et potest in infinitum velocitare motum et praeterea potest in momento totum unum corpus ab uno loco in alium transferre.

26. *Quoad alterationis motum ratio Aristotelis expenditur.*— In hac dubitatione de motu alterationis secundum intensionem, verum quidem est nullam repugnantiam involvere ut tota transmutatio ab uno contra-

de un contrario a otro se realice en un instante, si no hay deficiencia de poder en el agente, puesto que los grados de intensidad, mediante los cuales suele realizarse la sucesión de la alteración, no son contradictorios en el mismo sujeto, ni resulta de esto la necesidad de sucesión, sino que resulta de la sola resistencia; por tanto, si ésta es nula o si está superada fuera de toda proporción por la virtud del agente, todos esos grados pueden realizarse en un instante, de igual modo que pueden existir simultáneamente. Por consiguiente, a este movimiento no le es aplicable el argumento de Aristóteles; ni puede probarse por él la imposibilidad de una potencia infinita, por ejemplo, para dar calor dentro de una magnitud, o fuera de ella. Sin embargo, tampoco creo que sea verdad que de la posibilidad de esta mutación instantánea se llegue a una demostración suficiente de la infinitud de Dios, ya porque, por no constarnos por experiencia la posibilidad de tal mutación, más bien hay que probar su posibilidad por la infinita virtud de Dios, que demostrar la infinitud de Dios por su posibilidad. Y si por posibilidad se entiende la sola no contradicción, esa demostración da por supuesto que Dios puede hacer todo lo que no es contradictorio, lo cual es suponer que El es absolutamente infinito. Ya también porque de esta mutación no se llega a concluir en absoluto una potencia infinita, sino sólo de modo relativo, por ejemplo, potencia de dar calor, o mejor se infiere únicamente una potencia de orden superior, la cual no guarda proporción determinada con las potencias de orden inferior.

27. *Se analiza respecto del movimiento local.*— En cuanto a la otra parte referente al movimiento local, hay que afirmar que Aristóteles habla de aquella clase de mutación física y local en la que el móvil con todas sus partes atraviesa todas las partes del espacio, según vemos que sucede naturalmente; en efecto, por razón natural tampoco puede conocerse que le sea posible a los cuerpos otro modo de cambiar de lugar, y por eso Aristóteles concluye con toda razón que es imposible que tal movimiento se realice en el no-tiempo, puesto que exige intrínsecamente sucesión por el hecho de que una misma parte del móvil no puede alcanzar al mismo tiempo una parte distante del espacio y recorrer la

rio in aliud fiat in instanti, si non desit virtus in agente, quia gradus intensionis, per quos fieri solet successio alterationis, non repugnant in eodem subiecto, neque inde oritur necessitas successionis, sed ex sola resistentia; et ideo, si haec nulla sit vel si a virtute agentis sine ulla proportione superetur, possunt omnes illi gradus in instanti fieri, sicut possunt simul esse. In hoc ergo motu non procedit ratio Aristotelis; neque ex illa probari potest esse impossibilem virtutem infinitam calefactivam, verbi gratia, in magnitudine, vel extra illam. Nec tamen verum censeo ex possibilitate huius mutationis instantaneae satis demonstrari infinitatem Dei, tum quia, cum de tali mutatione non constet experientia esse possibilem, potius est probanda possibilitas eius ex infinita virtute Dei quam ex possibilitate eius demonstranda infinitas Dei. Quod si per possibilitatem intelligatur sola non repugnantia, supponit illa probatio Deum posse facere quidquid non repugnat, quod est supponere ipsum esse infinitum simpliciter. Tum etiam quia ex illa mutatione non concluditur absolute infinita virtus, sed solum secundum quid, verbi gratia, calefactiva, vel potius infertur solum virtus superioris ordinis, quae non servet determinatam proportionem ad virtutes inferioris ordinis.

27. *Expenditur quoad localem motum.*— Circa alteram partem de motu locali dicendum est Aristotelem loqui de tali mutatione physica et locali qua mobile per omnes suas partes pertransit omnes partes spatii, prout naturaliter fieri videmus; neque enim naturali lumine cognosci potest esse possibilem corporibus alium modum mutandi locum, et ideo optime infert Aristoteles ut impossibile quod talis motus fiat in non tempore, quia intrinsece postulat successionem, eo quod non possit eadem pars mobilis simul attingere distantem partem spatii et pertransire propinquam. Unde non

inmediata. En consecuencia, no hay paridad respecto del movimiento de una realidad espiritual, que no posee parte ninguna, cualquiera que sea la situación respecto de la verdad e interpretación de dicha sentencia. Y el que un cuerpo pueda en un momento abandonar un lugar en su totalidad y adquirir otro completo distinto, puede, según mi opinión, realizarse por virtud divina, mas no creo que pueda conocerse, y mucho menos probarse, por razón natural. En efecto, esto puede acaecer de dos maneras: la una es pasando de un extremo a otro, o en su totalidad, o por partes, sin tocar el medio; la otra es si todo el móvil existe en el término y en el espacio total intermedio y en cada una de sus partes; mas ambas son hasta tal punto sobrenaturales que, aunque a los que creen otros misterios de la fe, sobre todo los de la Eucaristía y del parto virginal y otros semejantes, no les resulte dudosa su posibilidad, sin embargo superan de todo punto la luz natural. Por eso Gregorio no tiene razón al demostrar la infinita potencia de Dios partiendo de este efecto. Hasta aquí lo referente al argumento de Aristóteles.

Se excluye de Dios la composición de género y diferencia

28. Respecto de la quinta composición no encuentro que Aristóteles o el Comentador hayan dicho de Dios nada en especial; cuál haya sido su sentir respecto de las inteligencias en general, lo diremos luego. Algunos teólogos, en cambio, piensan que no merma en nada la simplicidad y pura actualidad divina porque Dios esté compuesto de género y diferencia. Esta es la opinión de Gregorio, Gabriel y otros nominalistas, *In I*, dist. 8; y Marsilio, q. 12, a. 2; Holcot, *In I*, q. 6, quienes afirman que Dios está incluido en el predicamento de la sustancia y que coincide en ese género generalísimo con las otras sustancias y se diferencia de ellas por su propia diferencia, quedando de esta suerte constituido de género y diferencia. Parece apoyar esto San Agustín, lib. V *De Trinit.*, c. 8, 10 y 11, al afirmar que algunos predicamentos se predican de Dios con propiedad;

est simile de motu rei spiritualis, quae nullas habet partes, quidquid sit de veritate et intelligentia illius sententiae. Quod vero corpus in momento possit deserere totum locum et acquirere totum alium, potest (ut opinor) fieri virtute divina, non tamen credo posse naturali ratione cognosci, nedum probari. Duobus enim modis id fieri potest: unus est transeundo vel secundum totum, vel secundum partes ab extremo in extremum, non tangendo medium; alius est, si simul totum mobile existat in termino et in toto spatio medio et in singulis partibus eius, uterque autem modus adeo est supernaturalis, ut licet credentibus alia mysteria fidei, praesertim Eucharistiae et virginei partus et similia non sit dubium esse possibilem, omnino tamen naturalem rationem superet. Quapropter immerito Gregorius ex hoc effectu probat infinitam Dei virtutem. Et hactenus de hac ratione Aristotelis.

Excluditur a Deo compositio ex genere et differentia

28. De quinta compositione nihil invenio specialiter de Deo dictum ab Aristotele vel Commentatore; quid vero de intelligentiis in communi ipsi senserint dicemus inferius. Ex theologis vero quidam putant nihil derogare divinae simplicitati et purae actualitati, quod Deus sit ex genere et differentia compositus. Ita sentiunt In I, dist. 8, Gregorius, Gabriel et alii nominales; et Marsil., q. 12, a. 2; Holcot, In I, q. 6, qui affirmant Deum constitui in praedicamento substantiae et sub illo genere generalissimo cum aliis substantiis convenire et per propriam differentiam ab eis differre, atque ita ex genere et differentia constitui. Quibus favere videtur D. August., V de Trinit., c. 8, 10 et 11, dicens quaedam praedicamenta

y San Juan Damasceno, en el lib. *De decret. primae institut.*, c. 7, donde afirma que bajo el género de sustancia están contenidos, Dios, el ángel, etc.

29. *Fundamento.*— El fundamento puede estar en que del género y de la diferencia no resulta una composición real y verdadera, sino únicamente de razón, según se desprende de lo dicho en las páginas anteriores; hemos demostrado, en efecto, que el género y la diferencia no se distinguen realmente en la única e idéntica realidad que constituyen; ahora bien, donde no hay distinción en la realidad, tampoco puede haber composición; y la composición de razón, que más que composición debería llamarse constitución, no repugna a la simplicidad divina, puesto que es sólo una denominación extrínseca proveniente de nuestro modo de concebir. Por eso, igual que la distinción de razón no repugna a la identidad suma y perfecta o a la unidad divina, del mismo modo tampoco la composición de razón repugna a su simplicidad; por consiguiente no puede aducirse razón natural alguna por la que haya que negar esta composición en Dios, y ni siquiera puede aducirse una razón o autoridad sobrenatural. Porque de todo esto se concluye, a lo más, que Dios es sumamente simple, según se enseña en el capítulo *Firmiter, De sum. Trinit. et Fid. cathol.* Y esta constitución de razón no estorba la simplicidad divina. Por eso hay que admitirla necesariamente en otras cosas semejantes; en efecto, enseñan los teólogos que la persona divina está constituida por una relación y una esencia que son racionalmente distintas, constituyendo por necesidad una composición de razón.

30. *Se afirma la sentencia opuesta.* — Mas la sentencia contraria es común y más verdadera, defendiéndola Santo Tomás, I, q. 1, a. 5, y lib. I *cont. Gent.*, c. 25, y casi todos los demás teólogos, *In I*, dist. 8; Alberto, a. 32; Argentina, Egidio, Buenaventura, Escoto, Ricardo, Durando, Capréolo y finalmente Ockam, aunque opine que es difícil; Enrique, en I p., a. 26, q. 2, a. 28, q. 3; y parece que es la opinión clara de San Anselmo en el *Monologio*, c. 26, al decir: *no se incluye en ningún tratado común de las sustancias aquella sustancia de cuya participación esencial está excluida toda naturaleza.* Y Cirilo Alejandrino, en el lib. XI *Thesauri*, niega que se dé en Dios diferencia sustancial, *porque* —dice— *ésta sólo se da en los compuestos y Dios es simplicísimo.* Muchos fundan esta sentencia en que el género y la diferencia tienen alguna distinción en la realidad misma y, por consiguiente, constituyen una composición no sólo de razón, sino también real. Y si esto fuese verdad, estaría en manifiesta contradicción con la simplicidad divina, mas, puesto que no es verdad, el argumento carece de eficacia. Aunque lo deja entender también Avicena en el lib. VIII de su *Metafísica*, c. 8, quien dice que el género es una parte y que, por lo mismo, no puede tener cabida en Dios, ya que Dios no tiene partes. Mas puede responderse que el género no es una parte, sino que se lo concibe como una parte; y que, aunque en Dios no exista parte alguna, no obstante no hay contradicción en que en Dios se conciba algo a modo de parte. Quedan otros argumentos distintos aducidos por los autores referidos, sobre todo por Santo Tomás, I *cont. Gent.*, c. 25, y por Escoto en la citada dist. 8, q. 3. Dos son, empero, los que parecen tener alguna fuerza.

31. Consiste la primera razón en que no existe ningún concepto unívoco a Dios y a las criaturas; luego mucho menos lo puede haber genérico. Ahora bien, si no hay ningún género común a Dios y a las criaturas, no puede Dios tener género alguno, puesto que no puede tenerlo común a sí y a otros dioses. Este argumento concluye perfectamente respecto de Dios en cuanto es Dios, pero tiene cierta dificultad respecto de las tres personas divinas en cuanto puede haber algunos conceptos que les sean comunes según sus razones respectivas, en las cuales parecen convenir, como, por ejemplo, la razón de persona, etc.; en efecto, en este caso no puede idearse ninguna verdadera razón de analogía, sea cual sea el sentir de algunos. Por eso hay que eliminar de esos conceptos comunes la razón de género, ya porque la razón de persona no pertenece al concepto esencial de la realidad, aunque en Dios no se distinga realmente; ya también porque las divinas personas no se distinguen esencialmente; pues ambas cosas son contrarias a la naturaleza del género; y asimismo, por la razón siguiente.

32. La segunda razón consiste en que en Dios no puede haber o concebirse una diferencia propiamente dicha; en efecto, según el testimonio de Aristóteles en el lib. III de la *Metafísica*, al concepto de diferencia le pertenece el estar fuera del concepto del género, esto es, el no incluir el género en su propio concepto

proprie de Deo dici; et Damascenus, in lib. de Decret. primae institut., c. 7, ubi ait sub genere summo substantiae [1] contineri Deum, angelum, etc.

29. *Fundamentum.*— Fundamentum esse potest quia ex genere et differentia non fit vera et realis compositio, sed rationis tantum, ut constat ex dictis in superioribus; ostendimus enim genus et differentiam non distingui ex natura rei in una et eadem re, quam constituunt; ubi autem in re non est distinctio, nec compositio esse potest; compositio autem rationis, quae vere non compositio, sed constitutio dicenda est, non repugnat simplicitati divinae, quia solum est extrinseca denominatio ex modo nostro concipiendi. Unde, sicut distinctio rationis non repugnat perfectae et summae identitati seu unitati divinae, ita nec compositio rationis simplicitati; nulla ergo naturalis ratio afferri potest ob quam haec compositio neganda sit Deo, immo nec supernaturalis ratio aut auctoritas. Quia ex his ad summum habetur Deum esse summe simplicem, ut traditur in c. *Firmiter*, de Sum. Trinit. et fid. Cathol., haec autem rationis constitutio non derogat divinae simplicitati. Unde in aliis similibus necessario admittenda est; docent enim theologi personam divinam constitui relatione et essentia ratione distinctis, quae necessario efficiunt rationis compositionem.

30. *Opposita sententia asseritur.*— Contraria vero sententia est communis et verior, quam tenet D. Thomas, I, q. 1, a. 5, et lib. I cont. Gent., c. 25, et reliqui fere theologi In I, dist. 8; Albert., a. 32; Argentin., Ægid., Bonaventura, Scotus, Richard., Durand., Capreol. ac denique Ocham, licet difficilem esse sentiat; Henric., in I p., a. 26, q. 2, a. 28, q. 3; et videtur esse clara sententia Anselmi, in Monolog., c. 26, dicentis: *Illa substantia nullo communi tractatu substantiarum includitur, a cuius essentiali communione omnis natura excluditur.* Et Cyril. Alexand., lib. XI Thesauri, negat in Deo esse differentiam substantialem: *Quia haec* (inquit) *in compositis tantum reperitur, Deus autem simplicissimus est.* Multi hanc sententiam in eo fundant, quod genus et differentia in re ipsa habent aliquam distinctionem, et consequenter faciunt compositionem non tantum rationis, sed etiam ex natura rei. Quod si verum esset, plane repugnaret simplicitati divinae, sed quia id verum non est, ratio non est efficax. Quamquam eam indicat Avicenna, VIII suae Metaph., c. 8, dicens genus esse partem et ideo non habere locum in Deo, quia Deus non habet partes. Responderi autem potest genus non esse partem, sed concipi ut partem; quamvis autem in Deo nulla sit pars, nihil tamen repugnare concipi in Deo aliquid per modum partis. Aliae afferuntur rationes a praedictis auctoribus, praesertim a D. Thoma, I cont. Gent., c. 25, et ab Scoto, dicta dist. 8, q. 3. Duae tamen sunt quae videntur habere vim aliquam.

31. Prima ratio est, quia nullus est conceptus univocus Deo et creaturis; multo ergo minus potest esse genericus. Si autem Deo et creaturis nullum est commune genus, non potest Deus habere aliquod genus, quia non potest habere illud commune sibi et aliis diis. Haec ratio optime concludit de Deo ut Deus est, nonnullam tamen difficultatem habet in tribus personis divinis, quatenus dari possunt aliqui conceptus communes illis secundum rationes respectivas, in quibus videntur univoce convenire, ut ratio personae, etc.; nulla enim vera ratio analogiae ibi excogitari potest, quidquid aliqui sentiant. Et ideo ratio generis ab illis communibus conceptibus excludenda est, vel quia ratio personae non pertinet ad essentialem rationem rei, etiamsi in Deo in re non distinguantur; vel quia divinae personae non distinguuntur essentialiter; utrumque enim horum est contra rationem generis; vel etiam ob sequentem rationem.

32. Secunda ratio est, quia in Deo non potest esse aut concipi differentia proprie dicta; est enim de ratione differentiae, teste Aristotele, III Metaph., ut sit extra rationem generis, id est, ut in suo conceptu praeciso non includat genus; impossibile au-

[1] Juzgamos preciso corregir el acusativo *substantiam*, que aparece en la Vivès y en otras ediciones, por el genitivo *substantiae*. (N. de los EE.)

preciso; ahora bien, en Dios es imposible prescindir cualquier razón particular de la común, de tal manera que ninguna de ellas se incluya esencialmente en la otra. Porque si esa razón común es, por ejemplo, la razón de ente, es manifiesto que está incluida en cualquier concepto particular; si, por el contrario, se trata de la sustancia, también todo lo que se concibe en Dios a modo de diferencia debe ser sustancia. Ni puede tampoco concebírsela como sustancia incompleta, porque eso mismo, sea lo que sea, es un ente increado y es esencialmente su propio ser y, por tanto, en virtud de la razón formal concebida en este caso, aunque se la considere precisivamente, se trata de un ente completo y perfectísimo; luego incluye en sí cualquier concepto superior por perfecto que sea. Esto se explica bien de la siguiente manera: en efecto, el género en cuanto tal no puede expresar una perfección infinita, puesto que es algo informe y potencial. A su vez tampoco la diferencia propia puede expresar una perfección infinita, por no incluir la perfección del género, la cual debe ser por necesidad absolutamente simple, si es que tal género abarca a Dios; luego de ese género concreto y de esa diferencia no quedará constituida una esencia infinita; luego repugna en absoluto que la infinita esencia en cuanto tal esté compuesta de género y diferencia. Por eso, aunque pueda concebirse en Dios una razón común, al menos análoga, a Dios y a las criaturas y una razón determinada y propia de Dios, sin embargo, la razón determinable y la razón determinante no pueden concebirse en Dios con tal grado de precisión que ninguna de ellas esté esencialmente incluida en la otra; pues este modo de composición es propio de la realidad finita, la cual por virtud de su diferencia constitutiva incluye una perfección limitada y precisa; sino que esa determinación ha de concebirse de un modo más simple, concretamente del modo que hemos explicado antes la determinación de los conceptos trascendentales a conceptos más determinados.

33. De acuerdo con esta razón —que sin duda es suficiente a tenor de la materia— puede explicarse con facilidad un argumento del que se vale con frecuencia Santo Tomás, razón que, por otra parte, se conceptúa como difícil. En efecto, prueba que Dios no consta de género porque, si hubiese algún género aplicado a Dios, lo sería sobre todo el ente; pero el ente no es un género.

tem est ita praescindere in Deo rationem aliquam particularem a communi, ut neutra in altera essentialiter includatur. Nam, si illa ratio communis sit, verbi gratia, ratio entis, clarum est includi in quocumque conceptu particulari; si vero sit substantia, etiam quidquid in Deo concipitur per modum differentiae esse debet substantia. Neque vero potest existimari substantia incompleta, nam illud ipsum, quidquid sit, est ens increatum et essentialiter suum esse, et ideo ex vi illius rationis formalis quae ibi concipitur, quantumvis praecise sumptae, est illud ens completum ac perfectissimum; ergo in se includit quemcumque superiorem conceptum quantumvis perfectum. Quod in hunc modum recte declaratur, nam genus ut sic non potest dicere infinitam perfectionem, cum sit quid informe et potentiale. Rursus nec differentia propria potest dicere infinitam perfectionem, cum non includat perfectionem generis, quae necessario esse debet simpliciter simplex, si tale genus Deum comprehendit; ergo ex tali genere et differentia non constituetur infinita essentia; ergo simpliciter repugnat infinitam essentiam, ut sic, ex genere et differentia componi. Quocirca, licet in Deo possit concipi aliqua ratio communis, saltem analoga, Deo et creaturis, et aliqua ratio determinata et propria Dei, non tamen possunt in Deo concipi ratio determinabilis et ratio determinans ita praecise ut neutra in altera essentialiter includatur; est enim hic modus compositionis proprius rei finitae, quae ex vi suae differentiae constitutivae includit limitatam ac praecisam aliquam perfectionem; sed illa determinatio simpliciori modo concipienda est, ad eum videlicet modum quo supra explicuimus determinationem conceptuum transcendentalium ad conceptus magis determinatos.

33. Et iuxta hanc rationem (quae pro capacitate materiae est sine dubio sufficiens) explicari facile potest quaedam ratio qua saepe D. Thomas utitur, quae alioqui difficilis existimatur. Probat enim Deum non constare genere, quia, si aliquod esset genus ad Deum, maxime ens; ens autem non est genus. Prior autem propositio facile a

A la primera proposición se le puede encontrar fácilmente fundamento, porque si algún concepto puede haber común a Dios y a las criaturas, sin duda lo será sobre todo el ente, cosa que puede demostrarse con facilidad por lo dicho antes sobre la analogía del ente; en efecto, el argumento expuesto en el ente se cumple en la sustancia y en cualquier otro predicado común; y si, a pesar de ello, existiese algún género unívoco, también el ente sería unívoco a Dios y a las criaturas. Además, igual que el ente está incluido en cualquiera de sus determinantes, del mismo modo cualquier concepto común a Dios está incluido en cualquiera que lo determine a la razón de Dios; luego o no hay ningún género aplicable a Dios, o sin lugar a duda el ente mismo será el primer género; mas Santo Tomás sólo prueba dicha proposición por el hecho de que la existencia es la quididad de Dios y el ente significa la existencia. Respecto de esta prueba exponen muchas cosas Cayetano y el Ferrariense en los lugares citados y Soto en el capítulo sobre la sustancia. Yo, por mi parte, creo que contiene virtualmente el argumento expuesto y que de esta suerte tiene eficacia, puesto que la existencia de Dios en cuanto tal expresa la quididad total de Dios, de suerte que en cualquier concepto propio y simplicísimo de dicha existencia queda incluida toda la perfección esencial de Dios, y, en consecuencia, si el ente no es género, ningún género hay aplicable a Dios.

34. *Se califica como probable el argumento de que se vale Durando para probar lo mismo.*— Según el razonamiento aducido tiene probabilidad igualmente el argumento del que se vale sobre todo Durando para probar que Dios no está en un predicamento, concretamente porque Dios según su propia razón esencial y constitutiva no expresa la perfección precisa de un solo predicamento, sino que los incluye todos, formalmente, por una parte, las razones de muchos y, por otra, eminentemente, las de todos. Y no porque algunas razones predicamentales en cuanto tales se encuentren formalmente en Dios; porque, en cuanto se constituyen en un predicamento, incluyen limitación e imperfección, siendo éste el sentido en el que dijo Dionisio, c. 1 *De divin. nomin.*, que Dios está sobre la sustancia, y Agustín, en el lib. VII *De Trinit.*, c. 3, que a Dios se le llama abusivamente sustancia; sino porque las razones formales y las denominaciones

nobis fundari potest, quia, si aliquis conceptus esse potest communis Deo et creaturis, certe maxime ens, quod facile ex supra dictis de analogia entis ostendi potest; nam ratio in ente facta habet locum in substantia et in quolibet alio praedicato communi; quod si, ea non obstante, daretur aliquod genus univocum, etiam ens esset univocum Deo et creaturis. Rursus, sicut ens includitur in quocumque determinante ipsum, ita quilibet conceptus communis Deo includitur in quocumque determinante ipsum ad rationem Dei; vel ergo nullum est genus ad Deum, vel certe primum genus erit ipsum ens; D. Thomas autem solum ex eo probat illam maximam, quod esse est quidditas Dei, ens autem significat esse. De qua probatione Caietan. et Ferrar., locis citatis, et Soto, c. de Substantia, multa dicunt; ego vero censeo in virtute continere rationem factam et hoc modo habere efficaciam, nam esse Dei ut sic dicit totam quidditatem Dei, ita ut in quocumque proprio et simplicissimo conceptu illius esse includatur tota perfectio essentialis Dei, et ideo, si ens non est genus, nullum est genus ad Deum.

34. *Ratio qua ad idem probandum Durandus utitur, probabilis iudicatur.*— Similiter, iuxta praedictum discursum probabilitatem habet ratio qua praesertim utitur Durandus ad probandum Deum non esse in praedicamento, scilicet, quia Deus secundum propriam essentialem et constitutivam rationem suam non dicit praecisam perfectionem unius praedicamenti, sed omnia includit, formaliter quidem rationes plurium, eminenter autem omnium. Non quod rationes aliquae praedicamentales, ut sic, in Deo formaliter reperiantur; nam ut constituuntur in praedicamento, includunt limitationem et imperfectionem; quomodo dixit Dionysius, c. 1 de Divinis nominibus, Deum esse supra substantiam, et August., VII de Trinit., c. 3, Deum dici abusive substantiam; sed quod formales rationes et deno-

de algunos predicamentos, según su razón más abstracta y según conveniencia análoga, se atribuyen propiamente a Dios. Y esta conveniencia análoga se tiene a veces con los primeros géneros de los predicamentos, como se patentiza sobre todo en la sustancia y en la relación, y a veces con algunas especies, como el ser sabio, justo, etc. Este es el sentido en que se expresó Agustín en el primer lugar citado del lib. V *De Trinit.*, materia que desarrolla ampliamente en el sermón 28 *De tempore.* Otros predicamentos, en cambio, ni siquiera tienen esta conveniencia con Dios, sino que sólo están contenidos en El eminentemente y sólo se le atribuyen en virtud de metáfora. Así, pues, por este motivo y por la eminencia infinita de la razón constitutiva de Dios, no puede estar limitado a algún predicamento, sino que está sobre todos y fuera de todos como fuente última de todos.

35. *Respuesta a los fundamentos de la sentencia contraria.*— Por fin, con el mismo argumento se responde fácilmente al fundamento de la sentencia contraria; porque, aunque pueda pensarse en Dios alguna composición de razón, no puede ser, sin embargo, esta que resulta de la composición de género y diferencia; no porque el género y la diferencia se distingan realmente en las cosas creadas, sino porque expresan razones hasta tal punto precisas y limitadas, que están en contradicción con la infinitud y simplicidad divina. En efecto, de la infinitud resulta primariamente el que en Dios no pueda concebirse una razón propia del género y de la diferencia y que, por consiguiente, sea tan grande la simplicidad de Dios, que excluya la composición propia, no sólo según la realidad, sino también según la razón.

SECCION V

CON QUÉ ARGUMENTO PUEDE DEMOSTRARSE QUE EN DIOS NO HAY COMPOSICIÓN ACCIDENTAL

1. *En Dios no puede haber accidente alguno.*— Hemos hablado de las composiciones sustancial y esencial, nos queda por hablar de la accidental. Y en esta materia, aunque algunos filósofos hayan errado al atribuir a Dios ciertos

minationes aliquorum praedicamentorum secundum abstractiorem rationem et analogam convenientiam tribuantur Deo cum proprietate. Quae convenientia analoga interdum est cum primis generibus praedicamentorum, ut maxime constat in substantia et relatione, interdum cum aliquibus speciebus, ut esse sapientem, iustum, etc. Quo sensu locutus est Augustinus, in priori loco citato ex V de Trinit., quod late prosequitur serm. 28 de Tempore. Alia vero praedicamenta neque huiusmodi convenientiam habent cum Deo, sed solum eminenter in Deo continentur solumque per metaphoram ei attribuuntur. Ob hanc ergo causam et infinitam eminentiam illius rationis constitutivae Dei, non potest definiri ad aliquod praedicamentum, sed supra omnia et extra omnia est tamquam fons omnium.

35. *Oppositae sententiae fundamentis satisfit.*— Denique, ex eadem ratione facile respondetur ad fundamentum contrariae sententiae; quamvis enim aliqua rationis constitutio possit in Deo cogitari, non tamen haec quae est per compositionem generis et differentiae; non quia in rebus creatis genus et differentia ex natura rei distinguantur, sed quia dicunt rationes ita praecisas ac limitatas, ut repugnent divinae infinitati et simplicitati. Nam ex infinitate primario provenit ut in Deo concipi non possit propria ratio generis et differentiae, et consequenter quod tanta sit Dei simplicitas, ut non solum secundum rem, sed etiam secundum rationem, propriam compositionem excludat.

SECTIO V

QUA RATIONE DEMONSTRARI POSSIT NON ESSE IN DEO COMPOSITIONEM ACCIDENTALEM

1. *In Deo nullum accidens esse potest.*— Diximus de substantialibus et essentialibus compositionibus, superest dicendum de accidentali. In qua re, licet aliqui philosophi erraverint tribuentes Deo quaedam acciden-

accidentes, según refiere Santo Tomás, lib. I *cont. Gent.*, c. 23, tomándolo del Comentador en el lib. XII *Metaph.*, texto 39, con todo, puede demostrarse con razones evidentes que en Dios no hay accidente alguno. Y esto no sólo lo enseñaron los teólogos y los Padres de la Iglesia, sino también los mejores filósofos, como puede verse en Cirilo Alejandrino, lib. XI *Thesauri*, y en Gregorio Niseno, homilía 5 *in Cantica*, y en Agustín, lib. III *De Trinit.*, c. 4 y siguientes, y en el lib. VII *De Trinit.*, c. 5, y en el sermón 38 *De Tempore*, y en León Papa, Epístola 93, c. 5. Está tomado también de Aristóteles y del Comentador, lib. XII *Metaph.*, a los que citaremos luego al tratar de las otras inteligencias. Mas para que la conclusión quede probada racionalmente, hay que suponer que se trata del accidente físico y que tiene inhesión intrínseca, puesto que las denominaciones extrínsecas nada tienen que ver con el problema presente, según se desprenderá de lo que vamos a decir.

Argumento primero

2. El primer argumento de esta verdad puede tomarse de lo que hemos dicho antes sobre la perfección de Dios; en efecto, del hecho de ser Dios su propio ser por esencia hemos demostrado que se infería que era el ser mismo sumamente perfecto en virtud de tal ser; luego no es capaz de accidentes por los que se perfeccione. En efecto, como bien dijo antes S. Cirilo: *al ser perfecto por sí mismo nada le puede advenir;* mas la sustancia de Dios es perfecta por sí misma; luego nada le adviene, ya que el accidente suele añadirse a la esencia precisamente por ser la esencia tal que le falte alguna perfección, la cual es suplida mediante el accidente. Se podrá objetar que en Dios algunas perfecciones están sólo de modo eminente debido a que la esencia de Dios en cuanto sustancia es infinita y que, por tanto, puede dicha sustancia perfeccionarse ulteriormente mediante los accidentes, a fin de poseer también formalmente dichas perfecciones, con lo que la perfección de la sustancia divina no se aumentará intensivamente, sino sólo extensivamente, lo cual no está en contradicción con la perfección divina.

tia, ut refert D. Thomas, I cont. Gent., c. 23, ex Commentat., XII Metaph., text 39, nihilominus evidenti ratione ostendi potest in Deo nullum esse accidens. Quod non solum theologi et Patres Ecclesiae docuerunt, sed etiam meliores philosophi, ut videre licet apud Cyrillum Alexand., lib. XI Thesauri, et Gregorium Nyssen., homil. 5 in Cantica, et Augustinum, III de Trinit., c. 4 et seqq., et VII de Trinit., c. 5, et serm. 38 de Tempore, et Leonem Papam, epist. 93, c. 5. Sumitur etiam ex Arist., et Commentat., XII Metaph., quos infra citabimus, tractando de aliis intelligentiis. Ut autem ratione probetur conclusio, supponendum est sermonem esse de accidenti physico et intrinsece inhaerente, nam denominationes extrinsecae [1] nihil ad rem praesentem faciunt, ut ex dicendis constabit.

Prima ratio

2. Prima ratio huius veritatis sumi potest ex iis quae supra diximus de perfectione Dei; nam, ex eo quod Deus est suum esse per essentiam, ostendimus sequi ipsum esse summe perfectum ex vi talis esse; ergo non est capax accidentium quibus perficiatur. Ut enim recte dixit Cyrillus supra: *Perfecto ex seipso nihil potest accidere;* substantia vero Dei ex seipsa perfecta est; nihil ergo ei accidit, nam accidens ideo addi solet essentiae, quia essentia talis est cui aliqua perfectio deest, quae per accidens suppletur. Dices perfectiones aliquas esse in Deo tantum eminenter per essentiam Dei ut substantia infinita est, et ideo posse ulterius illam substantiam per accidentia perfici, ut illas perfectiones etiam formaliter habeat, in quo non augebitur perfectio divinae substantiae intensive, sed extensive tantum, quod non repugnat perfectioni di-

[1] La sustitución de *extrinsecae* por *intrinsecae*, tal como aparece, por ejemplo, en la ed. Vivès, carece en absoluto de sentido. (N. de los EE.)

Y se confirma y explica con el ejemplo de las relaciones divinas, cuya perfección relativa en su totalidad está contenida de modo eminente en la esencia divina en cuanto tal; mas por no estar contenida formalmente en ella —porque en otro caso no sería toda la esencia absoluta común a las tres personas— por eso mismo fue necesario que, sin que constituyese un obstáculo esa eminente perfección de la esencia divina, se le añadiesen según nuestro modo de hablar las perfecciones relativas formales, a fin de que se encontrasen en Dios no ya sólo de modo eminente, sino también de modo formal; luego algo similar puede afirmarse respecto de las perfecciones accidentales.

Se analiza el argumento propuesto y se prueba su verdad por inducción

3. Para eliminar esta evasiva y objeción, comencemos por aceptar lo que parece concederse en ella, a saber, que esas perfecciones que están formalmente en Dios, por virtud de su esencia y sustancia, no pueden hallarse en El mediante los accidentes. ¿Para qué necesita Dios, en efecto, de una sabiduría accidental, si es sabio en grado sumo formalmente por virtud de su esencia? Algo parecido sucede con las otras perfecciones semejantes. Sobre todo, porque si a estas perfecciones se las considera en cuanto pueden ser accidentales, el mismo argumento que valga para ellas valdrá para las otras que sólo están contenidas eminentemente en Dios; en efecto, por el hecho mismo de tratarse de un accidente, ya no es una perfección absoluta, puesto que el concepto de accidente no expresa una perfección absoluta, como es de por sí evidente. La objeción, por tanto, vale únicamente respecto de aquellas perfecciones que posee Dios sólo de modo eminente en virtud de su esencia; éstas, por su parte, o son absolutas, o relativas. Las que son absolutas no están por esto mismo formalmente en Dios por virtud de su esencia, puesto que expresan alguna imperfección; de aquí resulta que no sólo están en oposición entre sí, sino también con otras perfecciones formales superiores. Mas esta misma es la razón que se opone a que puedan añadirse formalmente a la sustancia divina por medio de los accidentes; luego en Dios no puede haber perfección alguna absoluta accidental. La menor —pues todo lo

vinae. Et confirmatur ac declaratur exemplo divinarum relationum, quarum perfectio tota relativa eminenter continetur in divina essentia ut sic; quia tamen non continetur in ea formaliter (quia alias non esset tota essentia absoluta communis tribus personis), ideo necessarium fuit ut, non obstante illa eminenti perfectione essentiae divinae, illi adderentur (more nostro loquimur) formales perfectiones relativae, ut iam non tantum eminenter, sed etiam formaliter in Deo reperirentur; ergo simile quid dici potest de accidentalibus perfectionibus.

Expenditur ratio facta, et inductione probatur veritas

3. Ut hanc evasionem et obiectionem excludamus, sumamus imprimis quod in ea dari videtur, nimirum perfectiones illas quae formaliter sunt in Deo ex vi suae essentiae et substantiae non posse in eo reperiri mediis accidentibus. Ad quid enim indiget Deus sapientia accidentali, si ex vi suae essentiae formaliter est summe sapiens? Et idem est de caeteris similibus. Eo vel maxime quod, si sumantur hae perfectiones quatenus accidentales esse possunt, eadem ratio erit de illis et de aliis quae tantum eminenter in Deo continentur; nam hoc ipso quod sit accidens, iam non est perfectio simpliciter; ratio enim accidentis non dicit perfectionem simpliciter, ut per se notum est. Obiectio ergo tantum procedit de his perfectionibus quas Deus ex vi suae essentiae solum habet eminenter; hae vero aut sunt absolutae aut respectivae. Illae quae absolutae sunt, ideo non sunt in Deo formaliter ex vi essentiae, quia dicunt imperfectionem aliquam; unde fit ut et inter se et cum maioribus perfectionibus formalibus repugnent. Sed haec eadem ratio obstat quominus divinae substantiae formaliter addi possint mediis accidentibus; ergo nulla perfectio absoluta accidentalis in Deo esse potest. Minor (caetera enim clara sunt) probatur primo, quia ob eam causam tales per-

demás está claro— se prueba, en primer lugar, porque precisamente por este motivo tales perfecciones consideradas formalmente no se ordenan a la perfección suma y consumada del ente supremo y perfectísimo, puesto que a su concepto le corresponde el no incluir imperfección alguna. En segundo lugar, porque estas perfecciones formalmente consideradas no pierden su imperfección por el hecho de añadirse mediante los accidentes; más aún, de esta suerte implican más imperfecciones, ya en el sujeto, puesto que exigen que sea potencial por el hecho de estar en potencia pasiva para tales accidentes y no ser en este caso acto puro; ya en su propia entidad, pues habrán de poseerla imperfecta, puesto que la entidad accidental es imperfecta por virtud de su propio género; ya, por fin, por razón de la intrínseca contradicción que tienen entre sí semejantes perfecciones consideradas formalmente; ésta, en efecto, no desaparece por ser accidentales dichas perfecciones. Se puede añadir que hay muchas de estas perfecciones que es contradictorio que inhieran intrínsecamente mediante los solos accidentes, como, por ejemplo, la perfección que expresa formalmente *hombre* en cuanto tal no puede convenir formalmente a realidad alguna mediante una forma accidental.

4. *Si hay en Dios relaciones trascendentales a las criaturas, y qué perfección expresan.*— Mas si esas perfecciones son relativas, o se concibe que expresan una relación *ad extra,* o sea a las criaturas, o *ad intra,* esto es, a Dios o a una persona de Dios. Respecto de las primeras relaciones vale el mismo argumento que para las perfecciones absolutas, porque, o no existen real y formalmente en Dios, o, si algunas de ellas existen formalmente, existen sólo por virtud de la sustancia y esencia en cuanto tal. En efecto, estas relaciones pueden concebirse como trascendentales a las criaturas sólo en cuanto posibles, por ejemplo las relaciones de *omnipotencia,* de *ciencia,* de *simple inteligencia* y otras semejantes. Y estas relaciones, sean de la clase que sean, le convienen a Dios por razón de su esencia y sustancia; porque si —como acaso es la verdad— se trata únicamente de relaciones denominativas, esto es, según nuestro modo de concebir y de expresarnos, mediante ellas se explica únicamente alguna perfección absoluta que le conviene a Dios por razón de su esencia, según quedó demostrado. Si, por el contrario, como algunos quieren, se trata de verdaderas relaciones trascendentales que se

fectiones formaliter sumptae non spectant ad summam ac consummatam perfectionem summi ac perfectissimi entis, quia est de ratione illius ut nullam imperfectionem includat. Secundo, quia hae perfectiones formaliter sumptae non amittunt imperfectionem suam eo quod mediis accidentibus adiungantur; immo illo modo plures imperfectiones involvunt, tum in subiecto, quia requirunt illud potentiale, nam erit in potentia passiva ad talia accidentia et ita non erit purus actus; tum in suamet entitate, habebunt enim illam imperfectam, nam accidentalis entitas ex suo genere imperfecta est; tum denique in intrinseca repugnantia quam huiusmodi perfectiones formaliter sumptae inter se habent; haec enim non tollitur, propterea quod tales perfectiones sint accidentales. Adde multas esse ex his perfectionibus quas repugnat formaliter inesse per sola accidentia, ut verbi gratia, perfectio quam formaliter dicit *homo* ut sic nulli rei potest formaliter convenire per accidentalem formam.

4. *Relationes transcendentales an in Deo ad creaturas, et quid perfectionis dicant.*— Si vero perfectiones illae sunt relativae, aut intelliguntur dicere respectum ad extra seu ad creaturas, vel ad intra, id est, ad Deum seu personam Dei. De prioribus relationibus eadem est ratio quae de perfectionibus absolutis, quia, aut non sunt in Deo realiter ac formaliter, vel, si aliquae sunt formaliter, sunt ex vi solius substantiae et essentiae ut sic. Hae namque relationes intelligi possunt quasi transcendentales ad creaturas solum ut possibiles, ut sunt respectus *omnipotentiae, scientiae, simplicis intelligentiae,* et similes. Et hi respectus, qualescumque illi sint, conveniunt Deo ex vi suae essentiae et substantiae; nam, si (ut fortasse verum est) illi tantum sunt respectus secundum dici, id est, secundum modum concipiendi et loquendi nostrum, per eos solum explicatur aliqua absoluta perfectio simpliciter, quae Deo convenit ex vi suae essentiae, ut ostensum est. Si vero (ut alii volunt) illi vere sint respectus transcendentales, qui in

encuentran en realidades absolutas sin exigir siempre la existencia actual del término al que dicen relación, también en este sentido habrá que afirmar que tales relaciones pertenecen a una perfección simple o están incluidas en ella, por ejemplo, en la razón de potencia o de ciencia, sin que se dé imperfección alguna o contradicción con otra perfección mayor o igual, conviniéndole, por tanto, también éstas a Dios por razón de su esencia y sustancia; porque toda perfección absoluta le conviene de este modo, según quedó demostrado; luego todo lo que pertenece a la razón de tal perfección, o todo lo que en ella se incluye formal y esencialmente le pertenece también.

5. *Si en Dios expresan perfección las relaciones cuasi predicamentales a las criaturas.*— Mas si se conciben en Dios relaciones cuasi predicamentales a las criaturas en cuanto actualmente existentes, como la relación de *Creador, Señor* y otras semejantes, éstas ciertamente se predican de Dios a modo de accidentes, pero en realidad no expresan en absoluto perfección alguna en Dios, ni algo real que exista en El fuera de las perfecciones absolutas, sino una mera denominación extrínseca o relación de razón, como con bastante frecuencia defienden los teólogos juntamente con el Maestro en el I, dist. 30, y con Santo Tomás, I, q. 13, a. 7, contra los nominalistas, como se echará de ver por lo que luego diremos en el predicamento de la relación. Y esto lo explicó elegantemente S. Cirilo en el citado lib. XI *Thesaur.*, al decir: *sabiamente se afirma sin duda que nada le adviene a la sustancia de Dios, por ser ésta perfecta en sí misma; empero nos vemos algunas veces obligados a llamar a estas cosas cuasi accidentales, aunque en absoluto no le sobrevengan a Dios, y a concebirlas en nuestra mente a modo de accidentes. Pues ¿cómo vamos a expresarnos al pensar que antes de la producción de este mundo Dios fue creador, pero no lo fue en acto? Mas, una vez creado el mundo, afirmamos también que es actualmente creador y que esto le ha sobrevenido en cierto modo, aunque sin mutación alguna por su parte, sino que parece haber resultado creador en acto por la producción de todo desde la nada al ser; el cual, en virtud de su eterna e inconmutable voluntad de crear entonces, lo produjo todo en el momento en que lo había dispuesto desde la eternidad. Hay muchas cosas de esta clase que parece como si hubieran sobrevenido*

rebus absolutis imbibuntur, et non semper requirunt actualem existentiam termini quem respiciunt, sic etiam tales respectus dicentur pertinere ad perfectionem simpliciter seu in ea includi, verbi gratia, in ratione potentiae aut scientiae, absque ulla imperfectione vel repugnantia cum maiori vel aequali perfectione, ideoque etiam illi conveniunt Deo ex vi suae essentiae et substantiae. Quia omnis perfectio simpliciter hoc modo illi convenit, ut ostensum est; ergo etiam quidquid est de ratione talis perfectionis, seu quidquid in illa formaliter et essentialiter includitur.

5. *Relationes quasi praedicamentales in Deo ad creaturas an dicant perfectionem.*— Si autem intelligantur in Deo relationes quasi praedicamentales ad creaturas ut actu existentes, ut relatio *Creatoris, Domini* et similes, tribuuntur quidem Deo ad modum accidentium, re tamen vera nullam omnino perfectionem in Deo dicunt, neque aliquid reale quod in eo sit ultra perfectiones absolutas, sed solam denominationem extrinsecam seu relationem rationis, ut frequentius theologi docent cum Magistro in I, dist. 30, et D. Thom., I, q. 13, a. 7, contra nominales, ut ex infra dicendis in praedicamento relationis constabit. Declaravit autem hoc eleganter Cyrillus, in dicto lib. XI Thesauri, dicens: *Sapienter certe dicitur nihil accidere substantiae Dei, quoniam in seipsa perfecta est; sed tamen, cogimur nonnunquam quasi accidentia, etiamsi non omnino accidant Deo, haec dicere, et mente accidentium modo concipere. Quid enim dicemus, intelligentes ante productionem huius mundi creatorem Deum fuisse, sed non actu? Creato autem mundo, actu quoque creatorem esse, idque modo quodam sibi accidisse, quamvis nulla mutatione sui, sed productione totius a nihilo ad esse actu creator factus esse videatur; qui aeterna incommutabilique tunc creandi voluntate, quando aeternaliter voluit, omnia produxit. Multa huiusmodi sunt, quae quasi accidisse*

a Dios. San Agustín tiene una doctrina semejante en el lib. V *De Trinit.*, c. 16, en que explica amplia y magníficamente que estas denominaciones se predican de Dios por la sola mutación de la criatura, y, por tanto, por denominación extrínseca, igual que el dinero comienza a ser un precio, o una cosa comienza a ser una garantía sin mutación por su parte. Casi lo mismo tiene San Anselmo en el *Monologio*, c. 24, y Dionisio, c. 9 *De divin. nomin.* Y la razón es la misma, concretamente porque, o estas relaciones y denominaciones no expresan de suyo realidad o perfección alguna, y de esta suerte no pueden poner en Dios accidente alguno; o, si estas relaciones son algo en algunas realidades, incluyen imperfección en su concepto formal, por razón de la cual no existen en Dios formalmente por virtud de su sola esencia, no pudiendo, por el mismo motivo, existir mediante los accidentes, a saber, porque introducirían en Dios esas mismas o mayores imperfecciones, como se explicó en otros puntos. Queda con esto suficientemente confirmado y explicado el argumento propuesto y eliminada la evasiva u objeción que se proponía en sentido contrario.

6. Nos queda, empero, por hablar de las relaciones *ad intra*, con cuyo ejemplo se corroboraba la objeción; mas, dado que su consideración rebasa los límites de la metafísica, diremos en pocas palabras que la perfección propia que expresan esas relaciones (pues doy por supuesto que expresan alguna) no se incluye formal y esencialmente en la esencia de Dios en cuanto tal, es decir, en cuanto es absoluta y común, no por causa de la imperfección de tales relaciones, sino por causa de su oposición e incomunicabilidad. En efecto, la esencia no hubiera podido comunicarse al Hijo, por ejemplo, según toda su razón esencial, si la paternidad estuviera incluida en ella formal y esencialmente. Así, pues, en la esencia en cuanto esencia está contenida de modo eminente la perfección de todas esas relaciones. Con todo, fue preciso que dichas perfecciones relativas estuviesen formalmente en Dios y que le fuesen como añadidas —para hablar según nuestro modo de entender— a la perfección formal de la esencia, no para que se le incrementase en algo su perfección, ni para que se le sumase algún accidente, sino para que pudiera darse en la naturaleza infinita la constitución de un supuesto

Deo videntur. Et similem doctrinam habet August., V de Trinit., c. 16, ubi late et optime declarat has denominationes de Deo dici per solam mutationem creaturae, atque adeo per extrinsecam denominationem, sicut pecunia incipit esse pretium, aut res aliqua incipit esse pignus sine sui mutatione. Idem fere habet Anselm., in Monolog., c. 24, et Dionys., c. 9 de Divin. nomin. Ratio autem est eadem, scilicet, quia vel hae relationes et denominationes ex se nullam realitatem dicunt aut perfectionem, et ita nullum accidens possunt in Deo ponere; vel, si in aliquibus rebus hae relationes sunt aliquid, includunt in conceptu suo formali imperfectionem, ratione cuius in Deo non sunt formaliter ex vi solius essentiae, et ob eamdem causam esse non possunt mediis accidentibus, nimirum, quia easdem vel maiores imperfectiones Deo afferrent, ut in aliis explicatum est. Et per haec satis confirmata est et explicata ratio facta et exclusa evasio seu obiectio quae in contrarium fiebat.

6. Supererat vero dicendum de relationibus ad intra, quarum exemplo obiectio confirmabatur; sed, quia earum consideratio metaphysicae terminos transcendit, breviter dicendum est perfectionem propriam quam illae relationes dicunt (suppono enim aliquam dicere) non includi formaliter et essentialiter in essentia Dei ut sic, seu ut absoluta et communis est, non ob imperfectionem talium relationum, sed ob oppositionem et incommunicabilitatem. Non potuisset enim essentia communicari Filio, verbi gratia, secundum totam suam essentialem rationem, si in ea paternitas formaliter et essentialiter includeretur. In essentia ergo ut essentia continetur eminenter perfectio omnium illarum relationum. Nihilominus tamen, necessarium fuit illas perfectiones relativas formaliter esse in Deo, et quasi addi (ut nostro modo concipiendi loquamur) formali perfectioni essentiae, non ut aliquid perfectionis ei accresceret, neque ut aliquod accidens ei adiungeretur, sed ut in illa natura infinita posset esse constitutio proprii

propio incomunicablemente subsistente, siendo de esta suerte tal perfección no accidental, sino que se llama, con propiedad, personal. En efecto, es tan grande la perfección y eminencia de aquella naturaleza, que ninguna perfección absoluta podría existir en ella totalmente incomunicable; en consecuencia, para que fuese como determinada a un supuesto incomunicable, se hizo necesaria la relación. Y también para que pudiera darse en dicha naturaleza la distinción de supuestos y la procesión interna de uno a partir de otro, lo cual correspondía a la fecundidad e infinitud de dicha naturaleza. Y por más que en ese inefable misterio se conciba que la relación en cuanto tal añade formalmente una perfección relativa, la cual estaba de modo eminente en la esencia divina, no se hace con distinción alguna actual que tenga cabida en la realidad misma o con distinción real entre la relación y la esencia, sino con una perfecta identidad, como enseña la doctrina más probable de los teólogos, la cual, aunque no sea comprensible para la razón humana, es, no obstante, más acorde con la verdad de la fe. Por este motivo tampoco puede juzgarse dicha perfección como accidental, porque si en las criaturas la subsistencia, por más que se distinga en la realidad de la naturaleza, no es una perfección accidental, sino sustancial, cuánto más la subsistencia relativa será una perfección sustancial y no accidental, puesto que no sólo constituye la persona, sino que no se distingue realmente de la naturaleza divina, e incluso la implica en sí esencialmente.

Segundo argumento

7. Porque si en Dios se diese algún accidente, sería preciso que se distinguiera en la realidad de la esencia divina o realmente o al menos modalmente; mas esto es imposible; luego también es imposible que haya en Dios ningún accidente verdadero. La mayor, entendida en un sentido físico y real, es clara, porque, siendo Dios sustancia perfectísima y simplicísima en su ser sustancial, según se demostró ya, todo lo que en El haya realmente y no se distinga de El en la realidad no puede ser más que sustancia. Pues ¿qué clase de accidente se puede imaginar que no posea ningún otro ser sino el sustancial? Mas si a esa mayor se la considera lógicamente y en orden a las predicaciones, y damos por descontadas las denominaciones extrínsecas o de razón, también es evidente, puesto que, al existir Dios y al durar por necesidad intrínseca, y al ser, por otra parte, inmutable, nada de lo que le conviene intrínsecamente puede predicarse de El a modo de accidente y mucho menos puede ser verdadero accidente. Suele probarse la menor por el inconveniente que se seguiría, ya que, en otro caso, se deduciría la existencia en Dios de verdadera composición. Nosotros, empero, no podemos valernos de ese argumento, porque esto mismo es lo que pretendemos probar, a saber, que no es posible que haya en Dios tal composición; se prueba, pues, de otra manera, porque si en Dios hubiese un accidente realmente distinto de su sustancia, o lo tendría de alguna causa extrínseca, o de la propia esencia mediante natural dimanación de ella. Lo primero es del todo imposible. En primer lugar, porque va contra el concepto de causa primera el recibir algo de una causa distinta, ya que, de lo contrario, esa otra sería superior y anterior, al menos según tal razón. En segundo lugar, porque, al menos en cuanto a esa perfección, Dios dependería de una causa extrínseca. En tercer lugar, porque dicho accidente sería común, no propio, resultando de ello que, en cuanto está de su parte, podría desaparecer o estar presente; en consecuencia, según ese accidente concreto, Dios sería de suyo mutable, cosas todas que están en absoluto contra la razón natural. Tampoco puede afirmarse lo segundo. En primer lugar, porque esa emanación interna sería en realidad una eficiencia, puesto que mediante ella recibiría el ser aquel accidente que no lo poseería de por sí; de donde el ser de dicho accidente tendría que ser participado y no ser por esencia; luego existiría en Dios desde la eternidad una especie de mutación o recepción de otra realidad o entidad participada y producida, y el afirmar esto implica contradicción palmaria.

8. Acaso diga alguno que ese accidente ni es producido por una causa extrínseca, ni dimana de la esencia interna de Dios, sino que está unido con la sustancia de Dios por sí mismo y por necesidad intrínseca sin eficiencia alguna. Mas también esto se refuta con facilidad por lo dicho anteriormente, ya porque el existir por sí y sin eficiencia no puede convenir a dos entes esencialmente

suppositi incommunicabiliter subsistentis, et ideo illa perfectio non est accidentalis, sed proprie dicitur personalis. Est enim tanta perfectio et eminentia illius naturae, ut nulla perfectio absoluta potuerit in ea esse omnino incommunicabilis; ut ergo quasi determinaretur ad incommunicabile suppositum, necessaria fuit relatio. Atque etiam ut in illa natura esse posset suppositorum distinctio, et interna processio unius ab alio, quod ad foecunditatem et infinitatem illius naturae pertinebat. Quamquam vero in illo ineffabili mysterio intelligatur relatio ut sic formaliter addere perfectionem relativam, quae in divina essentia erat eminenter, non tamen cum distinctione aliqua actuali quae in re ipsa intercedat seu ex natura rei sit inter relationem et essentiam, sed cum perfecta identitate, ut probabilior doctrina theologorum docet, quam, licet humana ratio comprehendere non possit, est tamen magis consentanea veritati fidei. Et propter hanc etiam causam non potest illa perfectio accidentalis existimari, nam, si in creaturis subsistentia, etiamsi in re ipsa distinguatur a natura, non est accidentalis perfectio sed substantialis, quanto magis relativa subsistentia erit substantialis et non accidentalis perfectio, cum et personam constituat et in re non distinguatur a divina natura, immo essentialiter in se illam includat.

Secunda ratio

7. Nam, si in Deo esset aliquod accidens, oporteret illud esse aut realiter aut saltem modaliter a parte rei distinctum ab essentia divina; hoc autem est impossibile; ergo etiam est impossibile esse in Deo aliquod verum accidens. Maior, intellecta physice et realiter, est clara, quia, cum Deus sit perfectissima substantia et in suo esse substantiali simplicissima, ut ostensum iam est, quidquid in eo realiter est et a parte rei non distinguitur ab ipso, non potest esse nisi substantia. Quale enim accidens fingi potest quod nullum habet esse, nisi substantiale? Si vero sumatur illa maior logice et in ordine ad praedicationes, et denominationes extrinsecas seu rationis excludamus, etiam est evidens, quia, cum Deus ex intrinseca necessitate sit et duret et alioqui sit immutabilis, nihil eorum quae illi intrinsece conveniunt potest de illo per modum accidentis praedicari, nedum esse verum accidens. Minor probari solet ab inconvenienti, quia alias sequeretur esse in Deo veram compositionem. Sed nos nunc uti non possumus illa ratione, quia hoc ipsum est quod probare intendimus, scilicet, non posse esse in Deo talem compositionem. Probatur ergo aliter, quia, si in Deo reperiretur accidens reipsa distinctum a substantia eius, vel haberet illud ab aliqua causa extrinseca, vel a propria essentia per naturalem dimanationem ab illa. Primum est plane impossibile. Primo, quia est contra rationem primae causae ut ab alia causa quidquam recipiat, alias illa alia esset superior et prior, saltem secundum eam rationem. Secundo, quia, saltem quoad talem perfectionem, penderet Deus ab extrinseca causa. Tertio, quia tale accidens esset commune, non proprium, unde, quantum est ex se, posset abesse et adesse; unde secundum tale accidens Deus ex se esset mutabilis, quae omnia sunt plane contra naturalem rationem. Secundum etiam dici non potest. Primo, quia illa interna emanatio revera esset aliqua efficientia, quia per illam reciperet esse illud accidens quod ex se non haberet esse; unde esse talis accidentis deberet esse participatum et non esse per essentiam; esset ergo in Deo ab aeterno quaedam quasi mutatio seu receptio alterius rei seu entitatis participatae et effectae; hoc autem dicit manifestam imperfectionem.

8. Dicet fortasse aliquis illud accidens nec fieri ab extrinseca causa, nec dimanare ab interna essentia Dei, sed per sese et ex intrinseca necessitate esse coniunctum cum substantia Dei sine ulla efficientia. Sed hoc facile etiam ex superius dictis refellitur, tum quia esse a se et absque efficientia non potest convenire duobus entibus omnino essentialiter distinctis, qualia essent tale ac-

distintos en absoluto, cuales serían ese accidente y la sustancia; ya también porque dicho accidente sería esencialmente un ente *in alio*, lo cual es una gran imperfección; luego no podría ser un ente *a se*, que es la perfección suma. Hay, por fin, una razón general, porque la sustancia de Dios estaría respecto de dicho accidente en potencia pasiva y receptiva, lo cual es contradictorio al acto primero y puro; luego repugna en absoluto que exista en Dios algún accidente verdadero.

9. Mas se presenta inmediatamente una dificultad, porque, aunque los argumentos expuestos tengan suficiente evidencia respecto de un accidente realmente distinto, no parece que puedan tener tanta fuerza aplicados a un modo accidental distinto *ex natura rei*, puesto que para estos modos no se requiere siempre la eficiencia o la composición propia. Y aumenta sobre todo la dificultad el que muchos y graves teólogos opinan que los atributos divinos —sobre todo el entendimiento y la voluntad y las perfecciones que a ellos se refieren, como son la *sabiduría*, la *justicia*, la *misericordia*— se distinguen formalmente *ex natura rei* de la esencia divina; y, sin embargo, ellos no admitirían en modo alguno una composición real, ni una dimanación efectiva de los atributos a partir de la esencia. Esta sentencia se atribuye comúnmente a Escoto, *In I*, dist. 2, q. 7, y dist. 8, q. 4. Se aumenta, finalmente, la dificultad, por los actos libres de la voluntad divina, los cuales ponen en Dios alguna realidad, puesto que Dios quiere verdaderamente en realidad lo que quiere libremente. Y Dios no puede querer realmente a no ser mediante alguna realidad que haya en El; y si es alguna realidad, también será alguna perfección, según los principios antes expuestos sobre el ente y el bien; ahora bien, esa realidad y perfección será, sin embargo, libre para Dios, igual que el acto mismo con el que quiere libremente, puesto que son lo mismo; y una perfección libre no puede dejar de ser distinta en la realidad de una perfección necesaria. Luego, o el razonamiento propuesto prueba que en Dios no hay actos libres, lo cual, como demostraré luego, no puede afirmarse; o no prueba la imposibilidad de que haya en Dios perfecciones distintas *ex natura rei* y, en consecuencia, accidentales.

cidens et substantia; tum etiam quia illud accidens essentialiter esset ens in alio, quae est magna imperfectio; ergo non posset esse ens a se, quae est summa perfectio. Denique est generalis ratio, quia substantia Dei respectu talis accidentis esset in potentia passiva et receptiva, quod repugnat primo ac puro actui; omnino ergo repugnat esse in Deo aliquod verum accidens.

9. Sed occurrit statim difficultas, quia, licet in accidente realiter distincto satis sint evidentes rationes factae, de aliquo autem accidentali modo ex natura rei distincto non videntur habere posse tantam vim, quia ad hos modos non semper requiritur efficientia aut propria compositio. Et maxime auget difficultatem quod multi et graves theologi sentiunt attributa divina (praesertim intellectum et voluntatem, et perfectiones quae ad haec spectant, ut *sapientia, iustitia, misericordia*) distingui formaliter ex natura rei ab essentia divina; qui tamen nullo modo admitterent compositionem in re, neque effectivam dimanationem [1] attributorum ab essentia. Tribuitur autem illa sententia communiter Scoto, In I, dist. 2, q. 7, et dist. 8, q. 4. Tandem augetur difficultas ex actibus liberis divinae voluntatis, qui aliquam rem in Deo ponunt, nam vere in re ipsa Deus vult quod libere vult. Non potest autem Deus realiter velle nisi per aliquam rem, quae in ipso sit; quod si est res aliqua, etiam erit aliqua perfectio, iuxta principia supra posita de ente et bono; illa autem res et perfectio tamen erit libera Deo, sicut ipse actus quo libere vult, cum sint idem; libera autem perfectio non potest in re non esse distincta a perfectione necessaria. Ergo vel discursus factus convincit in Deo non esse actus liberos, quod dici non potest, ut infra ostendam; vel non probat non posse esse in Deo perfectiones ex natura rei distinctas et consequenter accidentarias.

[1] Corregimos la palabra *denominationem*, que ponen la ed. Vivès y otras, por *dimanationem*. (Nota de los EE.)

10. A la objeción se responde que no sólo los accidentes realmente distintos, sino también aquellos que son modos verdaderamente distintos de las realidades a que afectan, se producen en estas realidades mediante una verdadera eficiencia, esto es, mediante una acción propiamente tal, si se trata de modos adventicios y extraños, o, al menos, por producirse juntamente con la realidad misma, dimanan de ella por interna resultancia, si es que se trata de modos intrínsecos y de pasiones cuasi propias. Lo primero puede demostrarse fácilmente por inducción, puesto que el término del movimiento local se produce mediante verdadera eficiencia, y porque en las cosas artificiales se da verdadera producción, y, sin embargo, mediante estas acciones y otras semejantes no se producen realidades distintas, sino modos; esto mismo es lo que opinan muchos respecto de la intensidad de las cualidades y es también lo más probable respecto de la rarefacción de la cantidad. La razón está en que estos modos son verdaderamente algo real; luego, si antes no existían, requieren una causa eficiente y una acción verdaderas para comenzar a existir. Por esta primera parte se prueba fácilmente la segunda, puesto que el modo que está necesariamente unido con una realidad, si se produce mediante una misma acción, juntamente con la realidad misma, es necesario que tenga una verdadera causa eficiente, siendo ésta la manera como se produce la inhesión del accidente juntamente con el accidente mismo; y, por el contrario, si no es producido mediante la misma acción, supone consecuentemente en orden de naturaleza una realidad producida, cuyo modo es; luego para que se pueda añadir ese modo a esa realidad, es necesaria alguna eficiencia.

11. Remontándonos, pues, de esto a las cosas divinas, si la divina sustancia en cuanto tal fuese considerada como existente de por sí sin acción alguna, puesto que es su propio ser, pero sin poseer de suyo de esta manera todo modo de ser intrínseco y real, sino siendo posible añadirle alguno, sería del todo necesario que tal modo fuese producido mediante alguna eficiencia, al menos según natural resultancia. Y la composición no es menos necesaria que la eficiencia, ya que la composición no es en realidad nada más que la unificación de elementos distintos mediante una unión real; ahora bien, el modo se une a la realidad cuyo modo es, y es algo actualmente distinto de ella misma; luego resulta de ambos algo verdaderamente compuesto en la realidad. Y se confirma, porque si tal modo se

10. Ad obiectionem respondetur non tantum accidentia realiter distincta, sed etiam ea quae sunt modi vere distincti a rebus quas afficiunt, fieri in huiusmodi rebus per veram efficientiam, id est, per propriam actionem, si sint modi adventitii et extranei, vel saltem, quia cum ipsa re fiunt, ab ea fluunt per internam resultantiam, si sint modi intrinseci et quasi propriae passiones. Primum ostendi facile potest inductione, nam terminus motus localis per veram efficientiam fit, et rerum artificialium vera est effectio, et tamen per has et similes actiones non fiunt res distinctae, sed modi; idemque multi existimant de qualitatum intensione, et de rarefactione quantitatis est id probabilius. Et ratio est quia hi modi vere sunt aliquid reale; ergo, si antea non erant, veram efficientem causam et actionem requirunt ut esse incipiant. Et ex hac priori parte probatur facile posterior, nam modus qui necessario est coniunctus cum re, si per eamdem actionem fit cum ipsa re, necesse est ut veram habeat causam efficientem, quo modo fit inhaesio accidentis cum ipso accidente; si vero non fit per eamdem actionem, ergo ordine naturae supponit factam rem cuius est modus; ergo ut tali rei talis modus addatur, necessaria est aliqua efficientia.

11. Hinc ergo ad divina ascendendo, si intelligeretur divina substantia ut sic per se existens sine ulla actione, quia est suum esse, non tamen ita ex se habere omnem intrinsecum et realem modum essendi sed aliquem adiungi illi posse, necessarium plane esset talem modum per aliquam efficientiam fieri, saltem secundum naturalem resultantiam. Nec minus necessaria est compositio ac efficientia, nam compositio revera nil aliud est quam distinctorum coniunctio per realem unionem; modus autem unitur rei cuius est modus et est aliquid actualiter ab ipsa distinctum; ergo ex utroque resultat aliquid in re vere compositum. Et confirmatur, quia, si separetur talis modus a

separa de la realidad a la que afecta, bien realmente, bien por razón, no puede menos de concebirse que esa realidad permanece más simple que lo que está constituido por la realidad y el modo; luego no puede negarse que se trata de alguna composición en la realidad misma, aunque no sea tan grande como la que se da entre dos cosas distintas; lo mismo que la distinción modal es en realidad una verdadera distinción, aunque no sea tan grande como la que se da entre cosas distintas.

SECCION VI

Si los atributos divinos son propiedades de Dios, o pertenecen a su esencia

1. La segunda objeción plantea dos cuestiones serias y teológicas, a saber, sobre la distinción de los atributos divinos y sobre los actos libres de Dios; de esta segunda se tratará ampliamente luego en la sección 9. En la presente nos ocuparemos de la primera, en cuanto puede determinarse por razón natural.

Solución

2. Mi opinión es que hay que afirmar en absoluto que los atributos divinos, en cuanto expresan algo real y positivo en Dios, ni se distinguen actualmente en la realidad misma, ni se distinguen de la esencia de Dios. Defendió esta sentencia Santo Tomás, I, q. 13, a. 4, e *In I,* dist. 2, q. 2, donde también la defienden Durando, Ricardo, Ockam y Gabriel; Capréolo y Gregorio en la dist. 8; Marsilio, q. 12; Enrique, en el *Quodl.* V, q. 1. Y es sin duda la opinión común de los antiguos Padres, de Dionisio, León, Agustín y Anselmo, y de otros que hemos citado; pues no sólo niegan que existan en Dios accidentes, sino que también enseñan que estos nombres que significan accidentes en nosotros, en Dios significan su esencia; y por eso añaden también que se predican de Dios no sólo los concretos de tales nombres, sino también los abstractos. Por eso dice elegantemente el Papa León: *ningún hombre es la verdad, ninguno la sabiduría, ninguno la justicia, pero son muchos los que participan de la verdad, de la sabiduría y de la justicia; sólo Dios es el que no necesita de participación alguna, respecto del cual es esencia y no cualidad todo lo que de El dignamente de cualquier modo se siente.* Y así también Atanasio en su *Oratio contra idola,* hacia el fin: *por sí existe aquella misma potencia del Padre, aquella luz, aquella verdad,* etc. Y este modo de expresarse mediante términos abstractos es frecuentísimo en otros Padres, incluso en la *Escritura,* donde a Dios se le llama vida, verdad, sabiduría, etc., en San Juan, 14; *ad Corinth.,* 1, y en *I de San Juan,* 5. Y pienso, finalmente, que esto se deduce con certeza de aquella definición de la fe que enseña que Dios es absolutamente simple, en el capítulo *Firmiter, De Sum. Trinit. et fid. cathol.* Consúltese a Dionisio, en c. 5 *De Divin. Nomin.;* a Ireneo, lib. II *Contra Haeres.,* c. 18; a Justino, q. 144; a Cirilo de Alejandría, lib. I *Thesaur.,* c. 8; a Agustín, lib. XI *De Civit. Dei,* c. 10, y en el lib. XII, c. 2 y en el lib. VI *De Trinit.,* c. 7, y en lib. XV *De Trinit.,* c. 6; y a Bernardo, lib. V *De consid. ad Eugen.,* y en el Sermón 80 *in Cantica,* donde cita también el Concilio de Reims.

3. *Se prueba la conclusión por razón natural.*— Mas, dejando a un lado los fundamentos teológicos, pienso que esta verdad se puede demostrar con evidencia por razones. En primer lugar *a priori* por lo dicho sobre la perfección del ente primero; en efecto, se ha demostrado que por ser esencialmente su propio ser, es también esencialmente perfecto en sumo grado y contiene en su propio ser toda perfección; luego, igual que las perfecciones contenidas eminentemente en Dios no son algo distinto de su esencia en cuanto existen en El, de la misma manera las perfecciones absolutas que están formalmente en Dios y son calificadas por nosotros como atributos de El, no son algo distinto de su esencia. Esta razón la urgiremos y explicaremos un poco más abajo. En segundo lugar, por los inconvenientes dichos, puesto que tales perfecciones no pueden convenirle a Dios sin alguna verdadera composición y natural resultancia, potencialidad y otras imperfecciones; y no veo qué les faltaría a estos atributos para la verdadera condición de pasiones propias, si se añadiesen a Dios del modo dicho. Por eso también los filósofos comprendieron que este modo de distinción y composición era ajeno a la perfección divina, como se desprende de Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica,* textos 37, 39 y 51, al que han seguido los griegos y los árabes, como ve-

---

re quam afficit, vel reipsa vel cogitatione, intelligi non potest quin illa res simplicior maneat quam sit illud constitutum ex re et modo; ergo negari non potest quin illa sit aliqua compositio in re ipsa, quamvis non sit tanta quanta ex rebus distinctis; sicut distinctio modalis vera distinctio est in re, quamvis non tanta quanta inter res distinctas.

SECTIO VI

An attributa divina sint proprietates Dei, vel de eius essentia

1. Altera obiectio duas petit et graves theologicas quaestiones, scilicet, de distinctione divinorum attributorum, et de actibus liberis Dei; haec posterior infra est late tractanda in sect. 9. In praesenti dicemus de priori, quantum ratione naturali definiri poterit.

Resolutio

2. Omnino ergo dicendum censeo attributa divina, quatenus aliquid reale et positivum dicunt in Deo, neque inter se distingui actualiter in reipsa, neque a Dei essentia. Quam sententiam D. Thomas docuit, I, q. 13, a. 4, et In I, dist. 2, q. 2, ubi etiam Durand., Richard., Ocham, et Gab.; Cap., et Gregor., dist. 8; Marsill., q. 12; Henric., Quodl. V, q. 1. Et sine dubio est communis sententia antiquorum Patrum, Dionys., Leon., August. et Anselm., et aliorum quos citavimus; non enim solum negant esse in Deo accidentia, sed etiam docent haec nomina quae in nobis significant accidentia in Deo significare essentiam eius; et ideo etiam addunt, non solum concreta, sed etiam abstracta talium nominum de Deo praedicari. Unde eleganter Leo Papa: *Nemo hominum veritas, nemo sapientia, nemo iustitia est, sed multi participes sunt veritatis, sapientiae atque iustitiae; solus autem Deus nullius participationis est indigens, de quo quidquid digne utcumque sentitur, non qualitas est, sed essentia.* Sic etiam Athanas., Oratione contra idola, in fine: *Per se est illa ipsa potentia Patris, illa lux, illa veritas,* etc. Et hic modus loquendi per abstracta est frequentissimus in aliis Patribus, immo et in Scriptura, ubi Deus dicitur vita, veritas, sapientia, etc., Ioan., 14; ad Corinth., I, et I Ioan., 5. Ac denique existimo id plane sequi ex illa definitione fidei quae docet Deum esse omnino simplicem, in c. *Firmiter,* de Sum. Trinit. et fid. cathol. Vide Dionys., 5 c. de Divin. nom.; Irenaeum, lib. II contra Haeres., c. 18; Iustin., q. 144; Cyrill. Alexand., I Thesauri, c. 8; August., XI de Civitat., c. 10, et lib. XII, c. 2, et VI de Trinit., c. 7, et XV de Trinit., c. 6; Bern., lib. V de Consid. ad Eugen., et serm. 80 in Cantica, ubi etiam refert Rhemense Concilium.

3. *Conclusio probatur ratione naturali.*— Sed, omissis theologicis fundamentis, existimo rationibus posse evidenter veritatem hanc demonstrari. Primo a priori ex dictis de perfectione primi entis; ostensum est enim ex eo quod est suum esse per essentiam, et essentialiter esse summe perfectum, et in ipsomet suo esse omnem perfectionem claudere; ergo, sicut perfectiones eminenter in Deo contentae, prout in ipso sunt, non sunt aliud ab eius essentia, ita perfectiones simpliciter, quae in Deo sunt formaliter et attributa eius a nobis dicuntur, non sunt aliud ab eius essentia. Quam rationem paulo inferius urgebimus ac declarabimus. Secundo, ab inconvenientibus dictis, quia non possunt tales perfectiones convenire Deo sine aliqua vera compositione et naturali resultantia, potentialitate et aliis imperfectionibus; nec video quid deesset his attributis ad veram rationem propriarum passionum, si ad hunc modum Deo adhaererent. Quapropter etiam philosophi intellexerunt hunc modum distinctionis et compositionis alienum esse a divina perfectione, ut ex Aristot. colligitur, XII Metaph., text. 37, 39 et 51, quem graeci et arabes secuti sunt, ut in

remos también en las páginas siguientes. Esta misma había sido la opinión de Platón en el *Fedón* y en el *Timeo;* y Alcinóo escribió, apoyado en su doctrina, aquellas egregias palabras que citó Vives a propósito del capítulo 6 de San Agustín en el lib. VIII *De Civit. Dei: el mismo es Dios, supremo, eterno, inefable, perfecto por sí mismo, divinidad, esencia, razón, verdad, armonía. Ni enumero estas cosas de tal suerte que las separe entre sí, sino que más bien las considero todas como una sola.* Por eso no es creíble que Escoto haya disentido en realidad de esta doctrina cierta, sino que hizo uso en otro sentido del nombre de distinción formal y *ex natura rei,* según indicamos más arriba al tratar de las distinciones y según exponen con más amplitud sus discípulos más recientes; pues por el momento a nosotros no nos interesa investigar cuál haya sido su opinión. Por lo que respecta a los argumentos que exponen los teólogos a propósito de este problema, o se fundan únicamente en nuestro modo de concebir y tienen fácil solución por lo que dijimos antes sobre la distinción de la naturaleza universal respecto de los particulares, o, si hay algunos propios y de cierto fuste, todos hacen referencia al misterio de la Trinidad y los dejamos, por lo mismo, para los teólogos.

Que todos los atributos pertenecen a la esencia de Dios

4. Sin embargo, no falta razón para dudar si estos atributos no sólo son la esencia, sino también pertenecen a la esencia de Dios mismo. En efecto, todas estas cosas no son lo mismo, puesto que las relaciones divinas son la misma esencia divina, de acuerdo con la sana doctrina, y, no obstante, no pertenecen a la esencia de Dios en cuanto tal, según la sentencia más verdadera. Y en las criaturas la diferencia individual no se distingue realmente de la naturaleza individual y, sin embargo, no pertenece a su esencia. En consecuencia afirman algunos teólogos que los atributos no pertenecen a la esencia de Dios según sus razones formales, aunque no se distingan realmente de la misma. Efectivamente, estos atributos le convienen a Dios por razón de la esencia y de esta suerte se demuestran verdaderamente de Dios mediante la esencia misma; luego no pertenecen a la

sequentibus etiam videbimus [1]. Idem senserat Plato in Phaedone et in Timaeo, et Alcinous ex doctrina eius scripsit illa verba egregia, quae retulit Ludovicus Vives ad 6 c. August. in lib. VIII de Civit.: *Idem Deus ipse, supremus, aeternus, ineffabilis, seipso perfectus, divinitas, essentia, ratio, veritas, harmonia. Neque vero haec ita dinumero, ut inter seipsa disiungam, immo ut unum potius cuncta considero.* Quapropter credibile non est Scotum reipsa ab hac certa doctrina discrepasse, sed alio sensu usum fuisse nomine distinctionis formalis et ex natura rei, ut superius tractando de distinctionibus indicavimus et moderni eius discipuli latius tradunt; ad nos enim nunc non spectat quid ille senserit examinare. Argumenta vero quae de hac re a theologis tractantur, vel solum nituntur in nostro modo concipiendi, et solvuntur facile ex his quae supra diximus de distinctione naturae universalis a particularibus, vel, si quae sunt propria et alicuius momenti, omnia attingunt Trinitatis mysterium, et ideo theologis ea relinquimus.

Esse omnia attributa de essentia Dei

4. Potest autem non immerito dubitari an haec attributa non solum sint essentia, sed etiam de essentia ipsius Dei. Non sunt enim haec omnia idem, nam relationes divinae sunt ipsamet essentia divina, iuxta sanam doctrinam, et tamen non sunt de essentia Dei ut sic, iuxta veriorem sententiam. Et in creaturis differentia individualis in re non distinguitur a natura individua, et tamen non est de essentia eius. Dicunt ergo quidam theologi attributa non esse de essentia Dei secundum rationes formales suas, quamvis in re ab ipsa non distinguantur. Quia haec attributa conveniunt Deo ratione essentiae, et ita vere demonstrantur de Deo per ipsam essentiam; ergo non sunt

[1] Vide Capr., In I, dist. 8, q. 4, a. 1.

razón esencial de Dios. Igualmente un atributo no pertenece a la esencia del otro; de lo contrario se confundirían totalmente entre sí; por consiguiente, tampoco la esencia pertenece a la razón de ellos; luego tampoco, inversamente, pertenecen ellos mismos a la esencia de Dios en cuanto tal.

5. Mas estas razones no son de ningún peso. Por eso juzgo también cierto y evidente por razón natural que todas estas perfecciones absolutas, tal como se encuentran en el ente primero, pertenecen a su esencia. Demuestra esto claramente el argumento de que Dios, en virtud de su ser necesario, es por sí mismo un ente sumamente perfecto por esencia; luego, concebido precisivamente dicho ente en cuanto a lo que pertenece a su esencia, incluye toda perfección posible; por tanto, los atributos que significan estas perfecciones simples están de tal suerte contenidos en Dios, que pertenecen a su esencia. Se confirma y declara este argumento por el hecho de que las perfecciones que están sólo eminentemente en la esencia de Dios, tal como se encuentran en El, pertenecen formalísimamente al concepto esencial de Dios, de igual suerte que afirmábamos antes, juntamente con San Agustín y San Anselmo, que la criatura en Dios no es otra cosa que su misma esencia creadora, puesto que esa eminencia o perfección eminente que Dios tiene en sí mismo, por razón de la cual se dice que contiene eminentemente las perfecciones inferiores, es la misma razón esencial de Dios y, de esta suerte, pertenece a su esencia; luego también las perfecciones que están formalmente en Dios, tal como están en El, pertenecen a su esencia.

6. El antecedente es evidente, ya por el hecho de que Dios contiene todos los inferiores en cuanto es el ente primero necesario de por sí, en lo que consiste su razón esencial; ya también porque, si aquella eminencia no perteneciese a la esencia de Dios, sería preciso concebir en Dios otra razón esencial que, según el entendimiento, fuese anterior a dicha eminencia, puesto que la primera razón de cada ente es aquella que le es esencial. Así, pues, pregunto si en esa razón anterior están contenidas eminentemente todas las cosas o no. Porque, si se afirma, ya se admite en la razón misma esencial de Dios la continencia eminencial de tales perfecciones, siendo superflua y falsa la ficción de otra eminencia que no pertenezca a la esencia de Dios. Si, por el contrario, se niega esto, se deduce

de essentiali ratione Dei. Item unum attributum non est de essentia alterius; alioqui omnino inter se confunderentur; ergo neque essentia est de ratione illorum; ergo neque e converso ipsa sunt de essentia Dei ut sic.

5. Sed hae rationes nullius sunt momenti. Unde eodem modo certum existimo et ratione naturali evidens omnes has perfectiones absolutas, prout sunt in primo ente, esse de essentia eius. Quod plane convincit illa ratio, quia Deus, ex vi sui esse necessarii, ex seipso est ens essentialiter summe perfectum; ergo praecise conceptum hoc ens secundum id quod est de essentia eius, includit omnem possibilem perfectionem; ergo attributa quae significant has perfectiones simpliciter ita in Deo continentur, ut sint de essentia eius. Confirmatur et declaratur haec r a t i o, nam perfectiones illae quae sunt in essentia Dei tantum eminenter, prout in ipso sunt, sunt formalissime de conceptu essentiali Dei, quo modo dicebamus supra cum Augustino et Anselmo quod creatura in Deo nihil aliud est quam ipsa creatrix essentia, quia nimirum illa eminentia seu eminens perfectio quam Deus in se habet, ratione cuius dicitur eminenter continere inferiores perfectiones, est ipsamet essentialis ratio Dei atque ita de essentia eius; ergo et perfectiones illae quae formaliter sunt in Deo, prout in eo sunt, sunt de essentia eius.

6. Antecedens est evidens, tum quia Deus continet inferiora omnia, quatenus est primum ens de se necessarium, in quo essentialis eius ratio consistit; tum etiam quia, si illa eminentia non esset de essentia Dei, oporteret intelligere in Deo aliam rationem essentialem priorem secundum rationem, quam sit illa eminentia, quia prima ratio uniuscuiusque entis est illa quae est ei essentialis. Interrogabo igitur an in illa priori ratione contineantur eminenter omnia, necne. Nam si affirmetur, iam in ipsamet essentiali ratione Dei admittitur continentia eminentialis talium perfectionum et superflue ac falso fingitur alia eminentia quae

que dicha razón esencial es finita en la línea del ser, puesto que en virtud de la misma no se contienen en dicho ente todas las cosas ni formal ni eminentemente. Se sigue, además, que tal eminencia no puede convenir a Dios en modo alguno, puesto que ni le conviene formalmente en virtud de su razón esencial, según se dice; ni tampoco le puede convenir consecuente o concomitantemente, puesto que nada puede convenir de este modo a esencia alguna intrínsecamente, y en virtud de su propia naturaleza, si no es lo que se contiene eminente o virtualmente en la esencia misma de las cosas. Y no puede la eminencia misma estar contenida de nuevo eminentemente, para no incurrir en un proceso al infinito, y por no haber en dicha eminencia ninguna imperfección o razón por la cual sea preciso que esté contenida eminentemente y no lo esté formalmente; por consiguiente es preciso detenerse en la razón misma esencial por la que Dios tiene formal y esencialmente el ser de modo eminente todas las cosas que existen o pueden existir.

7. Por lo que se refiere a la primera consecuencia, posee la misma fuerza y puede demostrarse con un raciocinio casi igual. En primer lugar, porque las perfecciones simples están con la esencia de Dios en la misma relación que aquella perfección eminente por la que Dios contiene eminentemente todas las perfecciones inferiores, ya que se encuentran en Dios formalmente del mismo modo y tienen igual identidad e íntima unión con la esencia de Dios. En segundo lugar, porque estas perfecciones simples en cuanto tales no existen en Dios eminentemente antes que formalmente, sino que existen sólo formalmente, ya que no incluyen imperfección alguna, o razón que haya que abstraer de las mismas para que estén contenidas en el concepto esencial de Dios; y no puede haber un modo más alto o eminente de contener estas perfecciones que el formal; luego, al tener que estar necesariamente contenidas en la razón primera y esencial de Dios, ya que de lo contrario no se trataría de una razón absolutamente infinita, resulta que están contenidas en ella formalmente; luego del mismo modo se concluye que pertenecen a su esencia. En consecuencia, se confirma además por el hecho de que Dios es el ente perfectísimo y es de un modo perfectísimo todo lo que puede concebirse; ahora bien, es más perfecto el modo si todas estas cosas se incluyen en

non sit de essentia Dei. Si vero id negetur, sequitur rationem illam essentialem esse finitam in genere entis, quandoquidem ex vi illius nec formaliter nec eminenter omnia continentur in tali ente. Sequitur deinde nullo modo posse convenire Deo talem eminentiam, quia nec convenit formaliter ex vi rationis essentialis, ut dicitur; neque etiam potest convenire consequenter seu concomitanter, quia nihil hoc modo convenit alicui essentiae intrinsece et ex propriis, nisi quod in ipsamet essentia rerum eminenter seu virtute continetur. Non potest autem ipsamet eminentia iterum eminenter contineri, ne procedatur in infinitum, et quia in illa eminentia nulla est imperfectio aut ratio ob quam oporteat eminenter contineri et non formaliter; sistendum ergo est in ipsamet ratione essentiali per quam Deus formaliter et essentialiter habet ut sit eminenter omnia quae sunt vel esse possunt.

7. Prima vero consequentia eamdem vim habet et simili fere discursu ostendi potest. Primo, quia ita comparantur perfectiones simpliciter ad essentiam Dei, sicut illa eminens perfectio qua Deus eminenter continet inferiores perfectiones, nam eodem modo sunt formaliter in Deo et aequalem identitatem et intimam coniunctionem habent cum essentia Dei. Secundo, quia hae perfectiones simpliciter ut sic non sunt prius in Deo eminenter quam formaliter, sed tantum formaliter, quia nullam includunt imperfectionem, vel rationem quam abstrahere ab eis oporteat ut in essentiali ratione Dei contineantur, nec potest esse altior vel eminentior modus continendi has perfectiones quam formalis; ergo, cum in prima et essentiali ratione Dei sint necessario continendae, quia alias non esset illa ratio simpliciter infinita, efficitur ut in ea formaliter contineantur; ergo similiter concluditur esse de essentia eius. Unde praeterea confirmatur, nam Deus est perfectissimum ens et perfectissimo modo quantum excogitari potest; perfectior autem modus est, si haec

la esencia de Dios como pertenecientes a su esencia que si sólo están añadidas o son concomitantes de la esencia, ya que del primer modo, en virtud de un concepto esencial precisivo, se concibe a Dios como infinita y sumamente perfecto; en cambio, del segundo modo, de ninguna manera, puesto que nada se concibe como sumamente perfecto si no está formalmente dotado de todas las perfecciones absolutas.

8. Se explica finalmente de la siguiente manera, ya que estas perfecciones no se encuentran en Dios como algo accidental, ni siquiera a modo de una pasión propia, según quedó demostrado con anterioridad; luego pertenecen a la sustancia de Dios; ahora bien, todo lo que es sustancial a alguna cosa, o es su naturaleza misma, la cual pertenece en grado máximo a su esencia; o es la singularidad de la naturaleza, la cual en Dios pertenece también a la esencia, según se demostró antes, por más que en las criaturas no pertenezca a la esencia; o es la personalidad o razón propia constitutiva de la persona en cuanto tal. Mas estas perfecciones que significamos mediante los atributos no pertenecen a los constitutivos propios de las personas; luego no queda modo alguno por el que puedan pertenecer a la sustancia de Dios, a no ser que pertenezcan también a la esencia o sean esenciales a Dios.

9. *No todo lo que se identifica realmente con la esencia pertenece a la esencia.*— Brota de aquí con claridad la solución del motivo de duda propuesto al principio. Concedo, efectivamente, que en general no es convertible identificarse realmente con la esencia y pertenecer a la esencia, puesto que para lo primero basta que no haya distinción real, mientras que para esto segundo es preciso que la esencia de la cosa no pueda estar plenamente constituida si se prescinde de aquello que se dice que pertenece a la esencia; y, en consecuencia, es preciso que esto mismo esté de tal suerte incluido en la razón de ella, que no pueda darse dicha esencia en cosa alguna sin que pertenezca a la esencia de ésta todo lo que se afirma corresponder a la esencia de tal naturaleza. Y en esto existe una gran diferencia entre las relaciones divinas y estos atributos; en efecto, prescindiendo de las relaciones divinas, se concibe la esencia de Dios como plenamente constituida y, por tanto, cualquier persona considerada separadamente está formal

omnia includantur in essentia Dei tamquam de essentia eius, quam si solum sint adiuncta vel concomitantia essentiam, nam priori modo ex vi praecisi conceptus essentialis intelligitur Deus infinite ac summe perfectus; posteriori autem modo minime, quia nihil intelligitur summe perfectum, nisi formaliter affectum sit omnibus perfectionibus simpliciter.

8. Ultimo declaratur in hunc modum, quia hae perfectiones non sunt in Deo ut aliquid accidentale, etiam per modum propriae passionis, ut in superioribus demonstratum est; sunt ergo de substantia Dei; quidquid autem est substantiale in aliquo, est aut natura ipsa, quae maxime est de essentia; aut singularitas naturae, quae in Deo etiam est de essentia, ut supra ostensum est, licet in creaturis non sit de essentia; vel personalitas seu propria ratio constituens personam ut sic. Hae autem perfectiones quas per attributa significamus non pertinent ad propria constitutiva personarum; nullus ergo superest modus quo possint esse de substantia Dei, nisi sint etiam de essentia seu essentiales Deo.

9. *Non omne quod est idem in re cum essentia est de essentia.*— Atque hinc patet solutio rationis dubitandi in principio positae. Fateor enim in universum non converti esse in re idem cum essentia et esse de essentia, nam ad illud prius sufficit quod in re non sit distinctio, ad hoc vero posterius necesse est ut non possit rei essentia esse plene constituta praeciso eo quod dicitur esse de essentia; et consequenter ut hoc ipsum ita in eius ratione includatur, ut in nullo possit reperiri talis essentia quin de eius essentia sit quidquid dicitur esse de essentia talis naturae. Atque in hoc est magna differentia inter relationes divinas et haec attributa; nam praecisis relationibus concipitur essentia Dei plene constituta, et ideo quaelibet persona sigillatim sumpta,

y esencialmente constituida con plenitud y perfección como Dios mediante esta misma esencia absoluta sin otras relaciones. Resulta de aquí que la perfección formal de la relación está según la razón contenida eminentemente en la esencia con anterioridad a que se le añada formalmente, puesto que, aunque formalmente en la relación no exista imperfección alguna, se trata, sin embargo, de algo que no pertenece a una perfección simple, a saber, de una oposición a otra relación, y, en consecuencia, tiene lugar en ella una continencia eminencial al margen de la formal; ésta, a su vez, se añade para la constitución de la persona, no para complemento de la naturaleza. Por eso respecto de ella se comprende perfectamente que no pertenezca a la esencia, sino que la acompañe inseparablemente y con suma identidad y que sea como el término de la esencia. Estas cosas, empero, se cumplen de muy diverso modo en los atributos esenciales, según se explicó, y, por lo mismo, en ellos no es una cosa distinta el ser esencia que el pertenecer a la esencia.

Todos los atributos pertenecen a la esencia de cada uno de ellos

10. Se infiere de aquí además que todas estas perfecciones o atributos divinos se encuentran entre sí en tal relación, que todos pertenecen a la razón esencial de cualquiera de ellos y que toda la esencia de Dios pertenece a la razón de cada uno; hasta tal punto que, aunque nosotros distingamos muchos racionalmente, no obstante en la realidad no se trata más que de una perfección simplicísima, la cual en su totalidad es la esencia adecuada de Dios. Explicó esto elegantemente San Anselmo, en el *Monologio*, c. 16, diciendo: *¿Pues qué, si esa suma naturaleza es tantos bienes, va a estar compuesta por tantos bienes diversos? ¿O más bien son muchos bienes para nosotros, pero se trata de un sólo bien significado con tan diversos nombres?* Y más abajo: *Así, pues, al no ser dicha naturaleza compuesta en modo alguno, y al ser, sin embargo, todos esos bienes de todas las maneras, es necesario que todas esas cosas no sean muchas, sino una sola: en efecto, cada una de ellas es lo mismo que son todas juntamente*, etc., ideas que

per eamdem essentiam absolutam formaliter et essentialiter constituitur plene ac perfecte Deus absque aliis relationibus. Unde fit ut formalis perfectio relationis prius secundum rationem contineatur eminenter in essentia quam ei formaliter adiungatur, quia, licet in relatione formaliter nulla sit imperfectio, est tamen aliquid quod ad perfectionem simpliciter non pertinet, scilicet, oppositio cum alia relatione, et ideo in ea locum habet continentia eminentialis praeter formalem; haec vero adiungitur ad constitutionem personae, non ad complementum naturae. Et ideo in ea recte intelligitur quod non sit de essentia, sed inseparabiliter et cum summa identitate concomitans et quasi terminans essentiam. Haec autem omnia longe diverso modo inveniuntur in attributis essentialibus, ut declaratum est, et ideo in eis non est aliud esse essentiam quam esse de essentia.

Omnia attributa esse de essentia singulorum

10. Ex quo ulterius concluditur has divinas perfectiones seu attributa ita inter se comparari, ut omnia sint de essentiali ratione cuiuslibet et tota essentia Dei sit de ratione singulorum; atque adeo ut, licet plura a nobis ratione distinguantur, in re tamen solum sit una simplicissima perfectio, quae tota est adaequata essentia Dei. Quod eleganter declaravit Anselm. in Monolog., c. 16, dicens: *Quid ergo, si illa summa natura tot bona est, eritne composita tot pluribus bonis? An potius nobis sunt plura bona, sed unum bonum tam pluribus nominibus significatum?* Et infra: *Cum igitur illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimode tot illa bona sit, necesse ut illa omnia, non plura, sed unum sint: idem igitur est quodlibet unum illorum, quod omnia sunt simul*, etc., quae late prosequitur.

sigue explicando ampliamente. Y la razón es clara, puesto que todos esos atributos no pueden coincidir en una esencia simplicísima del modo que hemos dicho sin que guarden entre sí la misma identidad, y, por así decirlo, la misma relación esencial. Además porque todo atributo es infinito, no sólo en la perfección de un género determinado, sino absolutamente en el género del ente, ya que se trata de un ente de por sí necesario y del ser mismo por esencia; luego es necesario que incluya en su razón esencial a la esencia y a todos los otros atributos, punto que señaló debidamente Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 6, q. 12.

11. *Objeción.*— Se objetará: o tratamos de estas cosas según su realidad, o tratamos de ellas tal como son concebidas por nosotros. Según el primer modo, todo esto es verdad; pero no son expresiones propias, puesto que nosotros propiamente hablamos de las cosas tal como las concebimos. De lo contrario deberíamos afirmar también de las relaciones que pertenecen a la esencia. Sería igualmente preciso admitir que la justicia en cuanto justicia es misericordia, y que Dios se compadece por la justicia y castiga por la misericordia; y —éste es el punto principal de las objeciones— que el Hijo procede por vía de voluntad y el Espíritu Santo por vía de entendimiento. Si, por el contrario, se elige el segundo modo, en este caso parece falso todo lo dicho; porque la justicia, tal como es concebida por nosotros, prescinde de toda otra perfección; por lo cual en la razón esencial de la justicia concebida en cuanto tal no pueden incluirse los demás atributos. De modo semejante, en la cuestión misma que estamos tratando, suponemos a Dios como concebido esencialmente prescindiendo de los atributos, y estos atributos se los añadimos o atribuimos después; luego concebimos la esencia como anterior a los atributos; por consiguiente, no concebimos los atributos como pertenecientes a su esencia.

12. *De qué modo pueden atribuirse debidamente a Dios las cosas que concebimos de Dios.*— La respuesta es que se trata de las cosas mismas que son concebidas por nosotros de Dios, tal como son concebidas por nosotros, de tal suerte, sin embargo, que esa reduplicación no designe el modo de concebirlas por nuestra parte, sino de parte de la cosa concebida. Hay, en efecto, que considerar que, aunque las cosas más perfectas y divinas se conciban imperfectamente por

Ratio autem clara est, quia non possunt omnia illa attributa in simplicissimam essentiam convenire eo modo quo diximus, quin inter se eamdem identitatem et (ut ita dicam) eamdem essentialem habitudinem habeant. Item, quia quodlibet attributum est infinitum, non tantum in perfectione alicuius generis, sed simpliciter in genere entis, nam est ens ex se necessarium et ipsum esse per essentiam; ergo necesse est ut in sua essentiali ratione includat essentiam et omnia alia attributa, quod recte notavit Caiet., de Ente et essentia, c. 6, q. 12.

11. *Obiectio.*— Dices: aut loquimur de his secundum rem, aut prout concipiuntur a nobis. Priori modo vera quidem sunt haec omnia, non tamen sunt locutiones propriae, nam nos proprie loquimur de rebus prout illas concipimus. Alioqui etiam de relationibus dicere deberemus esse de essentia. Item fateri oporteret iustitiam ut iustitiam esse misericordiam, et Deum per iustitiam misereri et per misericordiam punire; et (quod caput obiectionum est) Filium procedere per voluntatem et Spiritum Sanctum per intellectum. Si autem eligatur posterior modus, sic falsa videntur omnia dicta; nam iustitia, ut a nobis concipitur, praescindit ab omni alia perfectione; quapropter non possunt in essentiali ratione iustitiae ut sic conceptae includi reliqua attributa. Similiter, in ipsamet quaestione quam tractamus, supponimus Deum ut essentialiter conceptum praecisis attributis, cui postea attributa adiungimus seu attribuimus; ergo concipimus essentiam ut priorem attributis; non ergo concipimus attributa ut de essentia illius.

12. *Quae de Deo concipimus, qualiter Deo iure attribuenda.*— Respondetur sermonem esse de rebus ipsis quae a nobis concipiuntur in Deo, prout concipiuntur a nobis, ita tamen ut illa reduplicatio non designet modum concipiendi ex parte nostra, sed ex parte rei conceptae. Est enim considerandum quod, licet res perfectiores et divinae imperfecte concipiantur a nobis, quia

nosotros, puesto que se conciben al modo de las cosas de donde recibimos el conocimiento, sin embargo, no se las concibe con error y falsedad, porque no atribuimos a las cosas concebidas la imperfección de nuestro modo de concebir, sino que más bien, bajo dicho modo, concebimos la verdadera perfección de las mismas. De esta suerte, pues, concebimos que la naturaleza de Dios es tal, que juzgamos que todos los atributos y perfecciones que nosotros concebimos separadamente y mediante diversos conceptos pertenecen en la realidad misma a su esencia.

13. *Respuesta a la objeción.*— En cuanto a la primera parte de las objeciones, negamos que se infiera de lo dicho que haya que afirmar lo mismo de las relaciones, puesto que también juzgamos con verdad que las relaciones no pertenecen en la realidad misma a la constitución de la esencia, sino de las personas, cosa que no podemos juzgar de los atributos. Y de igual modo, cuando se dice que la justicia en cuanto justicia es misericordia, o que el entendimiento en cuanto entendimiento es voluntad, si se trata de las realidades mismas concebidas, tales expresiones son verdaderas; porque el sentido es que la realidad que se concibe bajo la razón de justicia o de entendimiento incluye formal y esencialmente la razón de misericordia, voluntad, etc. Mas si se trata de las cosas tal como son concebidas distinta y expresamente por nosotros, en este caso dichas expresiones son falsas; en efecto, nuestra mente, mediante sus conceptos inadecuados, divide una realidad en sí totalmente indivisible, y entonces, aunque la realidad sea en sí totalmente idéntica, sin embargo no es objeto de cada uno de los conceptos según su razón total adecuada y, por tanto, si la reduplicación se hace en relación a nuestros conceptos, no puede atribuirse al uno lo que se atribuye al otro, puesto que no es lo mismo lo que se concibe ni bajo la misma relación expresa por el uno y por el otro concepto. Y por el mismo motivo estas expresiones, tomadas con todo rigor, son falsas: Dios se compadece por la justicia, el Padre engendra por la voluntad.

14. *Cómo se hacen predicaciones opuestas de la entidad única y simplicísima de Dios.*— Hay, pues, que advertir que, aunque la perfección divina sea en sí totalmente una, sin embargo, no opera siempre según su razón adecuada. Igual

concipiuntur ad modum earum rerum a quibus cognitionem accipimus, non tamen concipiuntur cum errore et falsitate, quia non attribuimus rebus conceptis imperfectionem modi nostri concipiendi, sed potius sub illo modo veram earum perfectionem concipimus. Sic igitur talem concipimus esse naturam Dei, ut iudicemus in re ipsa esse de illius essentia omnia attributa et perfectiones quas divisim et per varios conceptus nos apprehendimus.

13. *Obiectioni satisfit.*— Ad priorem autem partem obiectionum, negamus ex dictis sequi idem esse dicendum de relationibus, quia vere etiam iudicamus relationes in re ipsa non pertinere ad constitutionem essentiae, sed personarum, quod de attributis iudicare non possumus. Et similiter, cum dicitur iustitia ut iustitia esse misericordia, aut intellectus ut intellectus esse voluntas, si sermo sit de rebus ipsis conceptis, verae sunt illae locutiones; quia sensus est rem illam quae concipitur sub ratione iustitiae aut intellectus formaliter et essentialiter includere rationem misericordiae, voluntatis, etc. Si vero sit sermo de rebus prout distincte et expresse concipiuntur a nobis, sic illae locutiones falsae sunt; nam mens nostra per inadaequatos conceptus partitur rem in se omnino indivisibilem, et tunc, quamvis res in se omnino sit eadem, tamen non cadit sub singulis conceptibus secundum totam adaequatam rationem suam, et ideo, si reduplicatio fiat in ordine ad conceptus nostros, non potest uni attribui quod attribuitur alteri, quia non concipitur idem et sub eadem expressa habitudine per unum et per alium conceptum. Et ob eamdem causam eae locutiones in omni rigore falsae sunt: Deus per iustitiam miseretur, Pater per voluntatem generat.

14. *Quomodo de una entitate Dei simplicissima oppositae praedicationes fiant.*— Est enim animadvertendum quod, licet perfectio divina in se una omnino sit, non tamen operatur semper secundum adaequatam

que la luz del sol, por más que sea en sí totalmente idéntica en cuanto contiene de modo eminente el calor, la sequedad y otros efectos, sin embargo, cuando calienta no opera según su perfección adecuada; y, por tanto, no se puede decir en este caso que obra en cuanto contiene eminentemente la sequedad u otras cualidades, ya que esto es cuasi accidental a tal efecto; en cambio, le es esencial el contener eminentemente el calor, diciéndose, por lo mismo, con verdad y propiedad que calienta en cuanto contiene eminentemente el calor. En consecuencia, si distinguiésemos racionalmente en la luz el poder de calentar, el de secar, etc., y les impusiésemos nombres diversos, se diría con verdad que la luz calienta por la capacidad de calentar, pero no por otras capacidades; puesto que mediante dichas voces y conceptos se significa la luz no considerada en sí misma, sino según una relación inadecuada a los efectos y en cuanto los contiene virtualmente. En este sentido, pues, hay que entender lo que decimos de Dios; lo cual es claro por lo que se refiere a los efectos *ad extra*, puesto que ningún efecto es adecuado al poder divino, y por eso decimos con verdad que Dios crea al hombre por la idea de hombre y no por la idea de caballo, no porque en realidad estas dos ideas sean distintas, sino porque, aunque se trate de un solo ejemplar eminente que representa cada una de las cosas como si fuese propio de cada una de ellas, sin embargo de suyo no produce a cada una sino en cuanto la representa; y el que represente otras cosas es cuasi accidental respecto de tal efecto. Y esta relación esencial es la que se significa con dichas expresiones. Por consiguiente, la misma razón vale para aquéllas: *la justicia se compadece y la misericordia castiga*, puesto que ningún efecto es de por sí adecuado con el poder divino.

15. *Por qué en las procesiones divinas el Hijo no es producido por la voluntad, sino por el entendimiento, mientras el Espíritu Santo es producido del modo contrario.*— Y lo mismo hay que decir —y esto lo ofrecemos ocasionalmente a los teólogos— respecto de las procesiones *ad intra*, puesto que siendo en Dios Padre una misma e idéntica la razón de entendimiento y voluntad, sin embargo, no es principio de procesión o persona alguna según esta razón adecuada en su totalidad, sino que es principio del Hijo en cuanto tiene potencia de entender, y a esta potencia en cuanto tal se adecuan dicho origen o procesión; en cambio

suam rationem. Sicut lux solis, licet in se omnino sit eadem quatenus eminenter continet calorem, siccitatem et alios effectus, quando tamen calefacit, non operatur secundum adaequatam perfectionem suam; et ideo non potest vere dici tunc agere quatenus eminentem continet siccitatem vel alias qualitates, quia hoc est quasi per accidens ad illum effectum; per se autem ut eminenter contineat calorem, et ideo vere ac proprie dicitur calefacere quatenus eminenter continet calorem. Unde, si ratione distingueremus in luce virtutem calefaciendi, exsiccandi, etc., eisque diversa nomina imponeremus, vere diceretur lux calefacere per virtutem calefaciendi, non vero per alias virtutes; quia per eas voces et conceptus significatur lux, non secundum se, sed secundum inadaequatam habitudinem ad effectus et prout illos virtute continet. Sic ergo intelligendum est quod de Deo dicimus. Quod in effectibus ad extra est clarum, quia nullus effectus est adaequatus virtuti divinae, et ideo vere dicimus Deum creare hominem per ideam hominis, non vero per ideam equi, non quia in re distinctae sint hae ideae, sed quia, licet sit unum eminens exemplar ita repraesentans singula ac si esset uniuscuiusque proprium, tamen per se non agit unumquodque nisi quatenus repraesentat illud; quod autem repraesentet alia est quasi per accidens ad talem effectum. Et haec habitudo per se significatur in illis locutionibus. Unde eadem ratio est de illis, *iustitia miseretur et misericordia punit*, quia neuter effectus est per se adaequatus divinae virtuti.

15. *Filius in divinis cur non per voluntatem, sed per intellectum, contra Spiritus Sanctus producatur.*— Atque (ut hoc obiter theologis demus) idem dicendum est de originibus ad intra, nam, cum in Deo Patre una et eadem ratio sit intellectus et voluntatis, non est tamen principium alicuius originis seu personae secundum totam hanc adaequatam rationem, sed est principium Filii prout habet vim intelligendi, et illi virtuti ut sic est adaequata illa origo seu

es principio del Espíritu Santo en cuanto tiene potencia de amar. Así, pues, ya que con los nombres de entendimiento y de voluntad se significa dicha potencia según estas razones precisivas e inadecuadas, por lo mismo no puede atribuirse a la voluntad el origen del Hijo ni al entendimiento el origen del Espíritu Santo. Y esto es lo mismo que suele decirse con otras palabras, a saber, que estas potencias o atributos, aunque no lo sean actualmente, son distintas virtualmente, y que un atributo es principio o razón de obrar o producir algo, en cuanto se distingue virtualmente de otro; y que, por lo mismo, no puede formal y esencialmente atribuirse a uno lo que es propio del otro para poder distinguirlos virtualmente. En efecto, el que estos atributos se distingan virtualmente no es más que, o contener virtualmente efectos distintos, o tener en sí, en unión y simplicidad, cosas que son distintas en otros, o ser una potencia o razón eminente, la cual puede ser principio *quod* o *quo* de diversas acciones o procesiones. Por consiguiente, aunque esta distinción virtual no sea realmente distinción, sino eminencia, es, sin embargo, respecto de nosotros el fundamento de concebir con distinción dicha potencia según las relaciones propias y esenciales a los distintos efectos o términos, y, por tanto, es también fundamento suficiente de las diversas expresiones, según se explicó.

16. *Cómo la justicia de Dios, tal como es concebida por nosotros, prescinde de la misericordia.*— A la segunda parte de las objeciones, cuando se dice que la justicia de Dios, tal como es concebida por nosotros, prescinde de toda otra perfección, se responde que esto es verdad tratándose de la precisión simple en cuanto al conocimiento o consideración expresa de quien la concibe, puesto que éste no piensa en realidad más que la razón de justicia. Pero no es verdad respecto de la precisión exclusiva, puesto que el que así piensa no juzga que tal justicia es únicamente justicia, o que no incluye ninguna otra perfección en su razón esencial. Más aún, ni siquiera según una abstracción puramente precisiva se abstraen los otros atributos de la justicia hasta tal punto que no estén incluidos en su concepto, al menos implícitamente, puesto que si se concibe la justicia de Dios, no basta el concepto de justicia en general, sino que es preciso añadir algo por lo que se convierta en el concepto propio de la justicia divina; debe ser,

processio; principium autem Spiritus Sancti est prout habet vim amandi. Quia ergo nominibus intellectus et voluntatis significatur illa virtus secundum has praecisas et inadaequatas rationes, ideo non potest voluntati attribui origo Filii nec intellectui origo Spiritus Sancti. Et hoc idem est, quod aliis verbis dici solet, has scilicet virtutes seu attributa, licet non actualiter, virtualiter esse distincta, et unum attributum esse principium vel rationem operandi seu producendi aliquid, prout virtute distinguitur ab alio; et ideo non posse formaliter et per se attribui uni quod est proprium alterius, ut virtute ab alio distinguitur. Nam haec attributa virtualiter distingui, nihil aliud est quam vel virtute continere distinctos effectus, vel unite et simpliciter in se habere quae in aliis distincta sunt, vel esse eminentem virtutem seu rationem, quae potest esse principium quod aut quo diversarum actionum aut processionum. Unde, licet haec virtualis distinctio in re non sit distinctio, sed eminentia, est tamen fundamentum respectu nostri distincte concipiendi illam virtutem secundum proprias et per se habitudines ad distinctos effectus seu terminos, et ideo est etiam sufficiens fundamentum diversarum locutionum, ut declaratum est.

16. *Iustitia Dei, ut a nobis concepta, qualiter a misericordia praescindat.*— Ad alteram partem obiectionum, cum dicitur iustitiam Dei, ut a nobis concipitur, praescindere ab omni alia perfectione, respondetur id esse verum de praecisione simplici quoad expressam cognitionem seu considerationem concipientis, quia ille vere nil aliud expresse cogitat nisi rationem iustitiae. Non est autem verum de praecisione exclusiva, quia ille qui sic cogitat non existimat illam iustitiam tantum esse iustitiam, aut in ratione sua essentiali nullam aliam perfectionem includere. Immo nec secundum abstractionem pure praecisivam ita abstrahuntur alia attributa a iustitia quin in eius conceptu includantur saltem implicite, quia, si iustitia Dei concipitur, non sufficit conceptus iustitiae in communi, sed aliquid adiungere oportet quo

pues, justicia por esencia o absolutamente infinita: luego en este concepto se contiene implícitamente el que dicha justicia sea esencialmente toda otra perfección.

17. *Cómo se distinguen de la esencia divina los atributos que se afirman de ella.*— De aquí se llega a entender también fácilmente cómo es concebida la esencia de Dios prescindiendo de los atributos, cuando la comparamos con ellos o se los atribuimos. En efecto, se prescinde de la perfección expresa y distinta de tal esencia y de su perfección total, pero, por así decirlo, no se prescinde, sin embargo, de la inclusión implícita. Así, pues, concibo la esencia de Dios mediante el concepto común de ente o de esencia añadiéndole alguna negación o perfección por la que se convierta en concepto propio de Dios, por ejemplo concibiendo una esencia absolutamente infinita o actual de por sí, y mediante dicho concepto no considero distintamente qué perfecciones pertenecen a la razón esencial de tal naturaleza; y de esta suerte se afirma que se prescinde de ellas mediante dicho concepto; sin embargo, no pueden excluirse o prescindirse implícita o confusamente, puesto que están contenidas esencialmente en la perfección de la realidad concebida. Después, mediante los conceptos propios de justicia y misericordia, etc., se las considera explícitamente y se las compara entre sí o con la esencia o se las predica, puesto que para esto basta nuestro diverso modo de concebir. Por eso, cuando decimos que a la esencia de Dios pertenece el ser justo o sabio, no hacemos más que explicar lo que se contenía implícitamente en dicho concepto.

18. Finalmente, resulta fácil por esto el resolver las razones de la opinión contraria y explicar en qué sentido se dice que los atributos convienen a Dios por razón de la esencia; cómo puede demostrarse uno mediante otro, y en qué sentido en esta mutua continencia esencial de los atributos y de la esencia no existe confusión o repugnancia alguna. En efecto, no se afirma que la esencia sea la razón de los atributos considerada en sí misma, sino según nuestro modo de concebir; concretamente, porque cuando concebimos la esencia con un concepto inadecuado, añadiéndole alguna diferencia o al menos algún modo negativo propio de Dios, en cuanto es el ente primero y necesario por esencia, de este concepto

fiat conceptus proprius iustitiae divinae; sit ergo iustitia per essentiam aut simpliciter infinita: in hoc ergo conceptu implicite continetur ut talis iustitia essentialiter sit omnis alia perfectio.

17. *Attributa divina, quae de essentia affirmantur, qualiter ab illa praescindant.*— Atque hinc facile etiam intelligitur quo modo essentia Dei concipiatur praecisis attributis, quando eam cum illis comparamus vel haec illi attribuimus. Praescinduntur enim ab expressa et distincta perfectione talis essentiae totiusque perfectionis eius, non tamen ab implicita inclusione, ut sic dicam. Concipio enim essentiam Dei per communem conceptum entis vel essentiae adiungendo aliquam negationem vel perfectionem qua fiat proprius Dei, ut concipiendo essentiam simpliciter infinitam aut ex se actualem, per quem conceptum distincte non considero quae perfectiones sint de ratione essentiali talis naturae; et hoc modo dicuntur praescindi per talem conceptum; tamen, implicite seu confuse non possunt excludi aut praescindi, quia in perfectione illius rei conceptae essentialiter continentur. Postea vero per proprios conceptus iustitiae et misericordiae, etc., explicite considerantur et inter se vel cum essentia comparantur aut praedicantur, nam ad hoc satis est diversus modus concipiendi noster. Unde, cum dicimus de essentia Dei esse quod sit iustus aut sapiens, nihil aliud facimus quam explicare quid in illo conceptu implicite continebatur.

18. Tandem, hinc facile expediuntur rationes contrariae sententiae; et declaratur quomodo attributa dicantur convenire Deo ratione essentiae, quomodo unum per aliud possit demonstrari, et qua ratione in hac essentiali continentia mutua attributorum et essentiae nulla sit confusio vel repugnantia. Essentia enim non dicitur esse ratio attributorum secundum se, sed secundum modum nostrum concipiendi; quia nimirum cum concipimus essentiam conceptu quodam inadaequato, adiuncta aliqua differentia seu modo saltem negativo proprio Dei, quatenus est primum ens necessarium ac per

o de este modo concreto de ente deducimos que tal o cual perfección debe ser necesariamente atribuida a dicho ente, por el hecho de que, por ejemplo, la razón de ente *a se* requiere tal perfección. Sin embargo, al igual que de este modo deducimos un atributo partiendo de la razón esencial, de la misma manera también deducimos que dicho atributo conviene a tal ente no de cualquier modo, sino esencialmente, y, en consecuencia, deducimos también que la esencia no es la razón de los atributos en el mismo sentido en que la esencia en las criaturas suele ser el principio de las propiedades, sino sólo porque en su razón simple, que es concebida de modo confuso por nosotros, se contiene necesariamente cuanto de perfección concebimos luego respecto de la misma esencia mediante diversos conceptos.

19. *Cómo se demuestra a priori un atributo de Dios por otro.*— Y del mismo modo demostramos un atributo por otro concibiéndolo como anterior y como razón del segundo, el cual, considerado en sí mismo y en cuanto abstrae de Dios y de las criaturas, tiene cierta razón de prioridad o de presupuesto para el otro, tal como puede verse en el entendimiento y voluntad y en otros semejantes. Por consiguiente, no hay confusión alguna en la realidad, sino una identidad y simplicidad suma y esencial. Ni hay tampoco repugnancia, puesto que todas estas perfecciones consideradas en sí mismas y abstraídas de las condiciones creadas, no requieren necesariamente distinción alguna, ni incluyen nada por virtud de lo cual repugne que todos los atributos pertenezcan a la razón de cada uno. Y para que resulte menos increíble o sorprendente el que se dé una unidad tan grande en la simplicidad divina, podemos tomar de las criaturas un ejemplo con el que expliquemos o aclaremos algo más esta realidad. En efecto, racional, por ejemplo, es la diferencia esencial, única e indivisible del hombre, la cual, una vez concebida como añadida al género, está concebida la esencia total del hombre. Mas, para explicar esta diferencia, nosotros podemos dividirla en diversos conceptos. En efecto, concibamos que el hombre es discursivo —tomada esta palabra proporcionalmente, no en cuanto se origina del principio próximo, sino de la raíz esencial, y en cuanto denota relación a la tercera operación del entendimiento— y concibamos además precisivamente que el hombre realiza composiciones y divisiones, y que además realiza simples aprehensiones. Ciertamente todos estos conceptos no explican más que lo que formalmente estaba contenido en racional, pero explican como por partes lo que en "racional" era una sola cosa y simple, y explican distintamente lo que es concebido de un modo confuso por nosotros en un solo concepto; y esto basta para que concluyamos racionalmente y deduzcamos lo uno de lo otro. De este modo, pues, debemos concebir la distinción de los atributos de Dios y su relación a la esencia concebida de un modo cuasi adecuado y confuso, según se explicó suficientemente.

essentiam, ex hoc conceptu seu ex tali modo entis colligimus talem vel talem perfectionem illi enti esse necessario attribuendam, quia illa ratio, verbi gratia, entis a se talem perfectionem requirit. Tamen, sicut hoc modo colligimus attributum ex ratione essentiali, ita etiam colligimus illud attributum, non utcumque, sed essentialiter convenire tali enti, et consequenter etiam colligimus essentiam non esse rationem attributorum eo modo quo in creaturis essentia solet esse principium proprietatum, sed solum quia in simplici ratione sua, quae a nobis confuse concipitur, necessario continetur quidquid perfectionis per varios conceptus de eadem essentia nos postea concipimus.

19. *Ut per unum Dei attributum a priori aliud demonstretur.*— Et eodem modo demonstramus unum attributum per aliud, et illud apprehendimus ut prius et ut rationem alterius, quod secundum se spectatum et ut abstrahit a Deo et creaturis habet aliquam rationem prioritatis vel praesuppositionis ad aliud, ut videre licet in intellectu et voluntate et similibus. Unde nulla est in re confusio, sed summa et essentialis identitas et simplicitas. Neque etiam est repugnantia, quia omnes hae perfectiones secundum se sumptae et abstractae a conditionibus creatis, non postulant necessario distinctionem ullam, nec includunt aliquid ratione cuius repugnet omnia attributa esse de ratione singulorum. Ut autem minus incredibile vel admirabile videatur hanc tantam unitatem in divina simplicitate reperiri, possumus ex creaturis aliquod exemplum sumere quo rem hanc amplius explicemus vel adumbremus. Nam rationale, verbi gratia, est differentia essentialis hominis, una et indivisibilis, qua concepta ut adiuncta generi, tota hominis essentia concipitur. Ad explicandam autem hanc differentiam, possumus eam nos in plures conceptus dividere. Concipiamus enim hominem esse discursivum (accepta hac voce proportionaliter, non ut sumitur a principio proximo, sed a radice essentiali, et ut significat habitudinem ad tertiam operationem intellectus), et rursus praecise concipiamus hominem esse compositivum et divisivum, et rursus esse apprehensivum simpliciter. Hi sane omnes conceptus nihil aliud explicant nisi quod formaliter continebatur in rationali, sed explicant quasi per partes quod in rationali est unum et simplex declarantque distincte quod a nobis confuse uno conceptu apprehenditur; idque satis est ut unum ex alio ratiocinemur et colligamus. Ad hunc ergo modum concipienda nobis est distinctio attributorum Dei, et comparatio eorum ad essentiam quasi adaequate et confuse conceptam, ut satis declaratum est.

20. *Qué perfección denotan en Dios los atributos que concebimos de El por negación valiéndonos de circunlocuciones.*— Sólo queda por advertir que todo lo dicho se entiende de los atributos de Dios en cuanto afirman en El una perfección positiva; pues hay muchos atributos que son explicados por nosotros mediante una negación, y sólo se distinguen entre sí o respecto de la esencia por razón de la negación, y en éstos está fuera de duda que las negaciones mismas no pertenecen a la esencia de Dios y que tampoco una negación pertenece propiamente a la esencia de otra; el fundamento, empero, de estas negaciones, es totalmente uno e idéntico en sí mismo. Y la perfección que se explica mediante una negación es idéntica a la perfección que se explica mediante otra; y en este sentido es evidente que dichos atributos pertenecen a la razón esencial de Dios y de cada uno de ellos entre sí. De esta clase son todos los atributos de Dios que no dicen relación a una acción o acto, sino que explican solamente mediante diversas negaciones la eminencia de la sustancia divina, como, por ejemplo, ser *a se*, ser acto puro, totalmente simple, infinito, inmenso, incomprensible, inefable y otros semejantes que pueda haber, respecto de los cuales es absolutamente evidente que expresan la misma perfección positiva, y que todos están incluidos formal y esencialmente en cada uno de ellos. En cambio, los otros atributos que dicen relación a un acto, como, por ejemplo, los que se refieren al entendimiento, a la voluntad y a la potencia, parece que son significados más bien a modo de pro-

20. *Attributa Dei quae per negationem circumloquimur, quam in ipso dicant perfectionem.*— Solum superest advertendum omnia dicta intelligi de attributis Dei quatenus in ipso ponunt perfectionem positivam; sunt enim multa attributa quae per negationem a nobis declarantur, et ratione negationis solum distinguuntur vel inter se, vel ab essentia, et in his clarum est negationes ipsas non esse de essentia Dei neque unam negationem proprie esse de essentia alterius; fundamentum autem harum negationum in se unum omnino et idem est. Et perfectio quae per unam negationem declaratur, eadem est cum perfectione quae declaratur per aliam; atque hoc modo est evidens talia attributa esse de ratione essentiali Dei et singulorum inter se. Huiusmodi autem sunt omnia attributa Dei, quae nullam habitudinem dicunt ad actionem seu actum, sed solum per varias negationes declarant eminentiam substantiae divinae, ut sunt esse a se, actum purum, omnino simplicem, infinitum, immensum, incomprehensibilem, ineffabilem, et si quae sunt similia, de quibus evidentissimum est dicere eamdem perfectionem positivam, et omnia in singulis includi formaliter ac essentialiter. Alia vero attributa quae dicunt ordinem ad actum, ut sunt quae ad intellectum, voluntatem et potentiam spectant, magis videntur significari per modum proprietatum;

piedades; pero también en ellos es verdad lo que hemos dicho, y quedará más claro cuando digamos algo de cada uno de ellos en particular.

SECCION VII

Posibilidad de probar que Dios es inmenso

1. Hay que comenzar por comprender, en primer lugar, qué trata de explicarse con el nombre de inmensidad, pues muchas veces inmenso se toma en el mismo sentido que infinito. Respecto de esta significación, ya se dijo bastante sobre la realidad misma significada. Así, pues, la inmensidad, considerada estrictamente, dice relación al "donde" o a la presencia de Dios en todas las cosas. Y en este sentido es un atributo particular, por razón del cual se afirma que Dios está en todas partes. Y en este sentido no parece tan claro por razón natural que Dios sea inmenso, puesto que muchos de los antiguos filósofos confinaron a Dios a un lugar determinado.

Diversas opiniones de los filósofos

2. En efecto, Aristóteles, en el lib. VIII de la *Física,* capítulo último, texto 84, da a entender que respecto del lugar donde está Dios han sido dos las opiniones de los antiguos, a saber, o que está en el centro, o en la circunferencia, porque éstos —dice— son como los dos principios del movimiento celeste. Y los que ponían a Dios en el centro acaso pensaban que era aquél el lugar apropiado para que desde allí difundiese por todas partes unos como rayos de su eficacia. Aristóteles, en cambio, prefiere a ésta la segunda sentencia y parece inclinarse a ella totalmente. Y en el lib. I *De caelo,* c. 3, text. 22, se expresa así: *Todos los hombres que tienen un conocimiento de los dioses, y todos los que piensan que existen dioses, tanto los griegos como los bárbaros, atribuyeron a los dioses el lugar supremo en atención a que lo inmortal es propio para lo inmortal;* y en el lib. II *De Generat.,* c. 19, text. 59, afirma *que estas cosas inferiores no pueden conservarse perpetuamente las mismas porque están muy distantes del principio*

sed in eis etiam sunt vera quae diximus, et constabit clarius cum de singulis in particulari aliquid dicetur.

SECTIO VII

An Deum esse immensum demonstrari possit

1. Primum quid immensitatis nomine explicetur intelligere oportet; saepe enim accipitur immensum pro eodem quod infinitum. In qua significatione iam satis dictum est de re ipsa significata. Immensitas ergo stricte sumpta dicit habitudinem ad ubi seu praesentiam Dei in rebus omnibus. Et hoc modo est peculiare attributum, ratione cuius dicitur Deum esse ubique. Et hoc sensu non videtur tam manifestum ratione naturali Deum esse inmensum, nam multi ex antiquis philosophis Deum ad certum aliquem locum definierunt.

Philosophorum variae sententiae

2. Aristoteles enim, VIII Phys., c. ult., text. 84 indicat de loco ubi Deus est duas fuisse antiquorum sententias, scilicet aut esse in centro, aut in circumferentia, quia haec (inquit) sunt quasi duo principia motus caelestis. Et qui ponebant Deum in centro fortasse existimabant illud esse accommodatum locum, ut inde veluti radios efficacitatis suae undique diffunderet. Ipse vero Aristoteles alteram sententiam huic praefert et in eam plane descendere videtur. Et I de Caelo, c. 3, text. 22, sic inquit: *Omnes homines qui de diis existimationem habent, et universi qui deos esse putant, tam graeci quam barbari ipsum supremum locum diis tribuerunt, propterea quod immortale ad immortale est accommodatum;* et II de Gener., c. 19, text. 59, ait *haec inferiora non posse perpetuo eadem conser-*

mismo; y cosas parecidas expresa en el lib. II *De caelo,* c. 12, text. 68. Estos pasajes, si se los considera por sí solos, podrían tener fácil explicación refiriéndolos a la distancia de naturaleza y no de lugar; mas está en contra otro pasaje de Aristóteles —si es que es de Aristóteles— en el libro *De Mundo ad Alexandrum,* donde se explica esto expresamente referido a la distancia local, y se afirma que conviene mucho más a Dios, que reside en el cielo, enviar desde allí la salvación a todos. Y se explica valiéndose del ejemplo de un rey o un caudillo humano, al cual no le conviene intervenir por sí mismo en todos los lugares o asuntos, sino estar en un solo lugar y gobernarlo todo desde allí, y de esta suerte San Justino Mártir, en su *Orat. Paraenet. ad Gentes,* atribuye dicho libro a Aristóteles adscribiéndole este parecer, e indica allí también que Platón colocó a Dios en la esfera del fuego; asimismo Eusebio, lib. III *De Praeparat.,* refiere que los egipcios asignaban a Dios una morada celestial. Finalmente, el Comentador, en la disp. XIV contra Algacel, en la respuesta a la última duda, califica de pueril la opinión de los que han juzgado que Dios estaba en todas las cosas.

Solución verdadera de la cuestión

3. Hay que afirmar, sin embargo, que se puede demostrar por razón natural que Dios es inmenso y que, consecuentemente, está en todas partes. Esta verdad, al igual que se dijo de otras, puede demostrarse o totalmente *a posteriori* partiendo de los efectos, o *a priori* partiendo de un atributo demostrado con anterioridad. El primer camino es el que enseñó Santo Tomás en I, q. 8, a. 1, donde partiendo del influjo universal de Dios y de su acción infiere que Dios está presente realmente en todas partes e íntimamente en todas las cosas. En efecto, todo agente debe estar unido con el paciente sobre el que opera. Ahora bien, Dios es el agente universal que obra todas las cosas y en todas las cosas que existen; luego está íntimamente presente en todas las cosas. La mayor está tomada de Aristóteles, lib. VII de la *Física,* c. 2, quien afirma que el motor y lo movido deben existir juntamente, lo cual es verdad en todo agente, según quedó visto antes en la disp. XVI. La menor, a su vez, nos consta por las

vari, quia ab ipso principio longe absunt; et non dissimilia dicit II de Caelo, c. 12, text. 68. Quae loca, si per se sola spectentur, facile explicari possent de distantia naturae et non loci; obstat tamen alter locus (si tamen Aristotelis est) in libro de Mundo ad Alexandrum, ubi expresse hoc explicatur de distantia locali, et dicitur multo magis decere Deum, in caelo residentem, inde omnibus salutem afferre. Et explicatur exemplo regis aut ducis humani, quem non decet per seipsum omnibus locis aut negotiis interesse, sed in uno loco sistere et inde universa gubernare. Atque ita Iustin. Martyr, in orat. Paraenetica ad Gentes, librum illum Aristoteli attribuit, et hanc etiam sententiam illi adscribit, ubi etiam indicat Platonem in sphaera ignea Deum constituisse; Eusebius etiam, lib. III de Praeparat., refert Ægyptios caeleste habitaculum Deo tribuisse. Denique Commentator, in disp. XIV contra Algazel., ad ult. dub., puerilem appellat eorum existimationem qui Deum in omnibus rebus esse existimarunt.

Vera quaestionis resolutio

3. Nihilominus dicendum est ratione naturali demonstrari posse Deum esse immensum et consequenter esse ubique. Haec veritas, sicut de aliis dictum est, ostendi potest aut omnino a posteriori ex effectibus, vel a priori ex aliquo attributo prius demonstrato. Priorem viam docuit D. Thom., I, q. 8, a. 1, ubi, ex universali Dei influxu et actione, infert Deum esse ubique realiter praesentem et intime in omnibus rebus. Nam omne agens debet esse coniunctum passo in quod operatur. Sed Deus est universale agens efficiens omnia et in omnibus quae sunt; ergo est intime praesens in rebus omnibus. Maior sumitur ex Aristotele, VII Phys., c. 2, dicente movens et motum debere esse simul, quod in omni agente verum habet, ut supra, disp. XVI, visum

disp. XXI y XXII, donde se demostró que Dios no sólo conserva todas las cosas con acción continuada, sino que también obra inmediatamente en la acción de todos los agentes secundarios. Y parece que San Pablo insinuó este argumento, en el c. 17 de los *Hechos de los Apóstoles* con aquellas palabras: *buscar a Dios, a ver si por ventura llegan a tocarlo o encontrarlo; aunque no esté lejos de cada uno de nosotros; puesto que en El vivimos, y nos movemos, y somos;* y en el Salmo 138 se insinúa la misma razón en aquellas palabras: *si tomase mis alas al amanecer y habitase en los confines del mar, he aquí que allí me conducirá tu mano y me sostendrá tu diestra.* En efecto, quiso dar a entender David con estas palabras que Dios estaba allí presente, al igual que había dicho en las inmediatamente anteriores: *Si subiere al cielo, allí estás tú; si descendiere al infierno, presente estás.* Juzgó, pues, que era lo mismo decir: *allí estás presente,* o *me conducirás,* o *allí me sostendrás;* y no ciertamente por otro motivo, si no es porque la operación lleva adjunta la presencia real.

Análisis del argumento de Santo Tomás

4. *Cómo y de qué manera lo ataca Escoto.*— Sin embargo, a Escoto, *In II,* dist. 2, q. 5, e *In I,* dist. 37, y en el mismo pasaje a Ockam, a Gabriel, y a otros, no sólo no les pareció una demostración, pero ni siquiera una razón suficiente. En primer lugar, porque el principio "el motor y lo movido deben existir juntamente" todavía no está suficientemente demostrado; en efecto, Aristóteles no aduce razón alguna de él *a priori,* más aún, ni siquiera aduce razón alguna general *a posteriori,* sino que lo prueba únicamente valiéndose de una inducción bastante incierta y que en algunos singulares parece fallar, y en otros es tan oculta, que no nos consta por experiencia.

5. En segundo lugar y principalmente, porque, aunque concedamos que dicha condición es necesaria en los agentes finitos, no hay razón de que sea necesaria en Dios, que opera con virtud infinita; porque, al igual que de la limitación de potencia se origina que un agente finito opere dentro de una esfera limitada y

est. Minor autem constat ex disp. XXI et XXII, ubi ostensum est Deum et conservare omnia continua actione et agere immediate in actione omnium agentium secundorum. Atque hanc rationem videtur insinuasse Paulus, Actor. 17, in illis verbis: *Quaerere Deum, si forte attrectent eum aut inveniant; quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus;* et in Ps. 138 eadem ratio insinuatur in illis verbis: *Si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua.* Nam his verbis voluit significare David Deum ibi adesse, sicut in proxime praecedentibus dixerat: *Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades.* Perinde ergo existimavit dicere: *Ibi ades,* vel *me adduces,* aut *ibi me tenebis;* non certe alia ratione, nisi quia operatio habet adiunctam realem praesentiam.

Ratio D. Thomae expenditur

4. *Qui et qualiter eam impugnet Scotus.* Nihilominus Scoto, In II, dist. 2, q. 5, et In I, dist. 37, et ibi Ocham, Gabrieli, et aliis non solum illa non est visa demonstratio, verum nec sufficiens ratio. Primo, quia illud principium "movens et motum debent esse simul" non est hactenus satis demonstratum; nam Aristoteles nullam eius rationem [a priori, immo neque a posteriori generalem rationem] [1] adducit, sed solum id probat inductione quadam satis incerta et quae in nonnullis singularibus deficere videtur, et in aliis est tam occulta, ut experimento non constet.

5. Secundo ac praecipue, quia, licet demus eam conditionem esse necessariam in agentibus finitis, in Deo, qui infinita virtute operatur, non est cur sit necessaria; nam, sicut ex limitatione virtutis provenit quod agens finitum in sphaera limitata operetur

[1] Las palabras entre corchetes faltan en la ed. Vivès y en bastantes otras. (Nota de los EE.)

no más allá, de la misma manera la necesidad de la presencia real y de la unión con el paciente puede provenir de la limitación de la potencia. Por eso Aristóteles en el citado libro *ad Alexandrum,* habiendo mencionado que algunos antiguos habían opinado que Dios estaba en todas las cosas por esta misma razón, a saber, porque produce todas las cosas, pues éstas son las palabras de Aristóteles: *es opinión antigua y ciertamente hereditaria entre todos los mortales, que todas las cosas han sido hechas por Dios y en virtud de Dios para nosotros. Y ninguna naturaleza es de por sí suficiente privada de la salvación que El le confiere. Por lo cual* —nótese la deducción— *algunos antiguos llegaron a decir que todas estas cosas estaban llenas de dioses;* habiendo, pues, Aristóteles referido esta opinión, añade que a la divina excelencia le conviene más el que, estando en un único y supremo lugar, realice desde allí todas las cosas. Por consiguiente da a entender que, aunque en las causas inferiores e imperfectas exista esa necesidad de unión o de inmediatez al efecto para poder producirlo, sin embargo, en la causa eminente e infinita no existe necesidad alguna de esta clase.

6. Y se confirma, en primer lugar, ya que en los agentes naturales puede concebirse esta condición necesaria como antecedente a la acción por el hecho de que presuponen siempre el sujeto sobre el que operan, siendo necesario dar por supuesta la propincuidad y aplicación del mismo; en Dios, por el contrario, al menos en cuanto a la acción primera y principal y a la que le es más propia, que es la creación, no puede presuponerse esta condición para la acción, puesto que por parte del efecto no se presupone nada en que pueda estar Dios para obrar en él; luego, partiendo de esta acción o efecto, no puede deducirse *a posteriori* dicha condición. Y si se afirma que en esta acción de Dios tal condición es consecuente, no antecedente a la acción misma, se sigue, en primer lugar, que de esta acción divina no se infiere la existencia de Dios en las cosas, sino que tal consecuencia ha de demostrarse por otro concepto. En efecto, la fuerza de dicha ilación no puede tomarse de la causalidad, ni de las condiciones requeridas para causar; luego hay que buscar otro medio por el que se pruebe que en virtud de dicha acción de Dios se sigue tal presencia.

et non ultra, ita necessitas realis praesentiae et coniunctionis cum passo potest ex limitatione virtutis provenire. Unde Aristoteles, in dicto libro ad Alexandrum, cum retulisset nonnullos veteres sensisse Deum in rebus omnibus esse ob hanc ipsam rationem, quod scilicet omnia efficiat; haec enim sunt Aristotelis verba: *Vetus fama est, et quidem haereditaria mortalium omnium, universa a Deo et per Deum nobis esse constituta. Nec vero ulla natura per se sufficit, orbata salute quam ille ferat. Quapropter* (nota illationem) *veteres nonnulli adducti sunt ut dicerent haec omnia deorum esse plena;* cum igitur hanc sententiam Aristoteles retulisset, subiungit divinae excellentiae magis convenire ut, in uno ac supremo loco residens, omnia inde conficiat. Significat ergo, licet in inferioribus et imperfectis causis sit ea necessitas coniunctionis vel propinquitatis ad effectum ut eum agere possint, in causa tamen eminenti et infinita nullam esse huiusmodi necessitatem.

6. Et confirmatur primo, nam in agentibus naturalibus potest intelligi haec necessaria conditio ut antecedens ad actionem, eo quod semper supponant subiectum in quod agant, cuius propinquitas et applicatio necessario supponenda sit; at vero in Deo, saltem quoad primam et praecipuam actionem eique propriissimam, quae est creatio, non potest haec conditio praesupponi ad actionem, quia ex parte effectus nihil supponitur in quo Deum esse oporteat ad agendum in illum; ergo ex hac actione vel effectu eius non potest a posteriori colligi haec conditio. Quod si dicatur in hac actione Dei hanc conditionem esse consequentem, non antecedentem ad ipsam actionem, sequitur imprimis ex hac divina actione non colligi existentiam Dei in rebus, sed aliunde ostendendam esse illam consecutionem. Nam vis illius illationis non posset sumi ex causalitate, neque ex conditionibus ad causandum requisitis; ergo medium aliud est quaerendum, unde probetur ex tali Dei actione sequi talem praesentiam.

7. En segundo lugar se confirma teológicamente, puesto que sucede de hecho ahora por virtud divina el que alguna causa opera *in distans* inmediatamente, según probé en el problema de la Encarnación respecto de la humanidad de Cristo; luego esta condición no es necesaria hasta tal punto que repugne en absoluto obrar sin ella; luego, si por un imposible, imaginásemos que Dios con toda la virtud activa intensivamente infinita que ahora tiene estuviera en un solo lugar concreto, podría, sin embargo, obrar en lugares distantes, ya que tal modo de operar no implica de por sí contradicción; luego no repugnaría a la potencia divina si no fuese inmensa por otro concepto; luego concretamente de la acción de Dios en algún lugar no se deduce la presencia real y la existencia de Dios en él. Hay quienes responden que esta presencia se infiere de la acción de Dios, no de cualquier modo, sino habida cuenta de las condiciones propias de Dios en el operar, a saber, que obra como agente primero, principal y perfectísimo, ya que de esto se deduce que obra con virtud infinita y que, en consecuencia, está donde opera. Y viene a ser lo mismo lo que responden otros, a saber, que de la acción de Dios en algún lugar se sigue inmediatamente que, o Dios está allí, o que opera con virtud infinita; y si se concede lo primero, se tiene lo que se pretende; y si se concede lo segundo, también de esto mismo se deduce lo otro, puesto que la virtud infinita lleva consigo esta presencia respecto de la cosa en que opera, no por razón de indigencia, sino de perfección. Empero esta respuesta, en primer lugar, se aparta del fin pretendido, puesto que no demuestra la ubicuidad de Dios partiendo de la acción, sino de la infinitud, lo cual pertenece a un procedimiento posterior de demostración de que nos ocuparemos luego. Además no es de por sí evidente una consecución en la que de la virtud infinita para operar se deduce la inmensidad; en efecto, son éstas a modo de cantidades de diversa especie, al igual que la intensidad y la extensión, puesto que la infinitud de virtud activa es cuasi intensiva, mientras que la inmensidad es a modo de una extensión infinita, no resultando, por ende, evidente que ésta se infiera de aquélla, si no se la reduce previamente a otro medio.

8. En tercer lugar aumenta de modo especial la dificultad, porque, aunque todo agente inmediato debe estar unido al efecto, no todos, sin embargo, lo han de estar del mismo modo. Pues hay un agente inmediato con inmediación de supuesto, como dicen, y otro con inmediación de virtud; respecto de aquél puede admitirse que debe estar por sí mismo unido al paciente, mientras que respecto de éste, de ninguna manera; basta, en efecto, con que su virtud esté unida al paciente; luego de la acción de Dios no puede inferirse determinadamente que Dios esté por sí mismo inmediatamente en todas las cosas, sino que está por sí o por su virtud. A no ser que se dé acaso por supuesto que Dios obra inmediatamente en todas las cosas con inmediación de supuesto, cosa que no es evidente y que incluso es negada por muchos, aun siendo católicos y tomistas. Responden algunos que, aunque Dios obre inmediatamente con inmediación de virtud, se deduce de ello con suficiencia que está presente a sus efectos mediante su sustancia, ya que su virtud no se distingue de su sustancia. Pero contra eso está el que hay una virtud propia o innata al agente y hay una virtud difusa, igual que en el sol la luz es una virtud innata, mientras que alguna clase de influencia es una virtud difusa. Respecto de la primera es verdad que la virtud de Dios es la sustancia de Dios; no obstante, cuando se dice que Dios obra inmediatamente con inmediación de virtud, si se ha de distinguir esto de la inmediación de supuesto, no puede entendérselo de la virtud propia e innata, sino de la difusa. Y ésta no se identifica con la sustancia de Dios, como es de por sí evidente; luego de la acción de Dios no puede inferirse que Dios está en todas las cosas por su sustancia o virtud innata, que es lo mismo, sino sólo por su virtud difusa.

9. En cuarto y último lugar, aunque concedamos todo lo que este argumento pretende, a saber, que Dios está en todas las cosas que produce, todavía no estaría suficientemente probada la inmensidad de Dios, ya que con dicho razonamiento, a lo más, se prueba que Dios está en todo este mundo; mas de aquí no se concluye que Dios es inmenso, ya que este mundo en su totalidad es finito; luego si Dios se clausura en él, no es inmenso: y el que no esté clausurado en él no puede probarse por la acción de Dios; luego, partiendo de ella, no se prueba suficientemente la inmensidad de Dios.

7. Confirmatur secundo theologice, quia nunc de facto divina virtute fit ut aliqua causa immediate operetur in distans, ut in materia de Incarnatione de Christi humanitate probavi; ergo non est haec conditio ita necessaria ad agendum ut prorsus repugnet sine illa operari; ergo, si per impossibile fingamus Deum cum tota virtute activa infinita intensive, quam nunc habet, esse in uno definito loco, nihilominus posset agere in locis distantibus, quia talis modus agendi in se non involvit repugnantiam; ergo non repugnaret virtuti infinitae si alioqui non esset immensa; ergo praecise ex actione Dei in aliquo loco non sequitur realis praesentia et existentia Dei in illo. Respondent aliqui ex actione Dei inferri hanc praesentiam non utcumque, sed adiunctis propriis conditionibus Dei in agendo, scilicet, quod agit ut primum, principale et perfectissimum agens; nam inde sequitur agere infinita virtute et consequenter esse ubi operatur. Et in idem fere redit quod alii respondent, ex actione scilicet Dei in aliquo loco immediate sequi aut Deum ibi esse, aut virtute infinita operari; quod si detur primum, habetur intentum; si autem detur secundum, ex hoc ipso infertur etiam aliud, quia virtus infinita non ex indigentia, sed ex perfectione secum affert hanc praesentiam ad rem in qua operatur. Verumtamen haec responsio imprimis divertit ab intentione proposita, quia non demonstrat ubiquitatem Dei ex actione, sed ex infinitate, quod pertinet ad posteriorem viam demonstrandi infra tractandam. Et deinde non est per se evidens illa consecutio, in qua ex infinita virtute ad agendum infertur immensitas; nam hae sunt veluti quantitates diversarum rationum, sicut intensio et extensio; nam infinitas virtutis activae est quasi intensiva, immensitas vero est quasi infinita extensio, unde non est evidens hanc ex illa sequi nisi ad aliud prius medium revocetur.

8. Tertio principaliter augetur difficultas, quia, licet omne agens immediatum debeat esse coniunctum effectui, non tamen quodlibet eodem modo. Est enim quoddam agens immediatum (ut aiunt) immediatione suppositi, aliud immediatione virtutis; de illo admitti potest debere per seipsum esse coniunctum passo, de hoc vero minime; satis enim est ut virtus eius sit passo coniuncta; ergo ex actione Dei non potest definite colligi Deum per seipsum esse immediate in omnibus, sed vel per se, vel per virtutem suam. Nisi fortasse supponatur Deum agere in omnibus immediate immediatione suppositi, quod non est evidens, immo a multis etiam catholicis et thomistis negatur. Respondent aliqui, etsi Deus agat immediate immediatione virtutis, satis inde inferri per suam substantiam adesse suis effectibus, quia virtus eius non est aliud a substantia eius. Sed contra, nam et est virtus propria seu innata agenti, et est virtus diffusa, ut in sole lux est virtus innata, influentia vero aliqua est virtus diffusa. De priori verum est virtutem Dei esse substantiam Dei; tamen, cum dicitur immediate agere immediatione virtutis, si distinguendum hoc est ab immediatione suppositi, non potest intelligi de virtute propria et innata, sed de diffusa. Haec autem non est idem cum substantia Dei, ut per se constat; ergo ex actione Dei non potest colligi Deum esse in omnibus per suam substantiam seu virtutem innatam, quod idem est, sed solum per virtutem diffusam.

9. Quarto et ultimo, quamquam demus totum id quod haec ratio intendit, scilicet Deum esse in rebus omnibus quas facit, adhuc non satis probaretur immensitas Dei, nam illo discursu ad summum probatur Deum esse in toto hoc mundo; hinc autem non fit Deum esse immensum, nam totus hic mundus finitus est; si ergo Deus illo concluditur, non est immensus; quod autem in illo non concludatur, non potest ex actione Dei probari; ergo ex illa non satis probatur immensitas Dei.

10. *Cómo tienen que debilitar Escoto y otros los testimonios de la Escritura en favor de la razón que se adujo de Sto. Tomás.*— Y a los testimonios de la Escritura con que se confirmaba dicho argumento pueden responder los partidarios de esta sentencia: en primer lugar, que, aun concediendo que S. Pablo y David se valgan de esa razón, no por eso es evidente, ya que muchas veces los escritores sagrados se valen de razones o verosímiles o más comúnmente aceptadas entre aquellos para los que escriben, ya que en el mismo pasaje S. Pablo acude al testimonio de Arato, que es de menos fuerza; o, al menos, aunque concedamos gratuitamente que dicho argumento se convierte en cierto en virtud del testimonio de la Escritura, con todo no se deduce que sea evidente. Por otra parte —y esto es lo que hace más al caso— no es evidente que ése sea el sentido de tales pasajes, porque el primer lugar de los *Hechos de los Apóstoles* cabe entenderlo no de la presencia real de Dios en nosotros por su esencia, sino de la presencia por potencia y providencia, de tal suerte que sea igual no estar lejos de nosotros que ocuparse de nuestras cosas y no olvidarse de ellas, lo cual prueba debidamente S. Pablo por el hecho de que nos confiere la vida, el movimiento y el ser mismo. Y a este propósito también aduce lo de Arato: *Pues somos linaje de él mismo,* palabras que en ningún sentido pudo citar para deducir de allí la presencia real de Dios en nosotros. En cambio, el que tenga de nosotros cuidado y providencia especial, lo deduce con todo derecho de que participamos en cierto modo de su naturaleza divina. Y esta explicación la parece dar a entender Teofilacto al decir sobre dicho pasaje: *Significa su providencia, y su realización y su trabajo, es decir, que hemos sido creados por El,* etc. Y Beda, en el mismo lugar, expone a S. Pablo con estas palabras de S. Agustín: *Demuestra* —dice— *el Apóstol que Dios obra constantemente en las cosas que creó; pues siendo algo distinto de El mismo, no estamos en El por otro motivo sino porque El realiza esto en nosotros, y ésta es su obra con la que lo abarca todo y con la que su sabiduría se extiende eficazmente de uno al otro confín, disponiendo todas las cosas suavemente: y por esta disposición, en El vivimos, nos movemos y somos.* Y el otro pasaje del Salmo 138 parece menos apremiante, puesto que allí David sólo pretende demostrar que nadie puede evitar la mirada divina; efectivamente,

10. *Qualiter enervanda sint ab Scoto et aliis Scripturae testimonia pro ratione D. Thomae adducta.*— Ad testimonia autem Scripturae quibus ratio illa confirmabatur, respondere possunt auctores huius sententiae. Primo, esto Paulus et David illa ratione utantur, non ideo esse evidentem, nam saepe scriptores sacri utuntur rationibus aut verisimilibus aut frequentius receptis apud eos ad quos scribunt; nam in eodem loco Paulus testimonio etiam Arati utitur, quod infirmius est; vel certe, etiamsi gratis demus illam rationem fieri certam ex testimonio Scripturae, non tamen sequitur esse evidentem. Rursus (quod ad rem magis spectat) non constat illum esse sensum illorum locorum, nam prior locus Actorum intelligi potest non de reali praesentia Dei in nobis per essentiam, sed de praesentia per potentiam et providentiam, ut idem sit, non longe abesse a nobis quod curare res nostras et non habere illas oblivioni traditas, quod recte probat Paulus, quia nobis vitam, motum et ipsum esse subministrat. Et ad hoc etiam inducit illud Arati: *Ipsius enim et genus sumus,* quae verba nullo sensu potuit inducere ut inde colligat realem praesentiam Dei in nobis. Quod autem nostri curam specialem et providentiam habeat, recte colligit ex eo quod divinam eius naturam quodammodo participamus. Et hanc expositionem significare videtur Theophylactus in eum locum dicens: *Providentiam illius significat, et conflationem, atque exercitationem, nempe quod ab illo simus creati,* etc. Et Beda ibidem his verbis Augustini exponit Paulum: *Ostendit* (inquit) *Apostolus Deum in his quae creavit indesinenter operari; cum enim aliud simus quam ipse, non ob aliud in illo sumus nisi quia id operatur, et hoc est opus eius quo continet omnia, et quo eius sapientia pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter; per quam dispositionem in illo vivimus, et movemur, et sumus.* Alter vero locus ex Ps. 138 minus urgere videtur, quia ibi solum intendit David ostendere neminem posse effugere divinum conspectum; sic enim

en este sentido había dicho poco antes: *¿Adónde iré lejos de tu espíritu, y adónde huiré lejos de tu faz?* Y esta presencia en todas las cosas por el conocimiento e intuición de todas, la prueba en seguida por la presencia de Dios por su esencia, afirmando: *Si subiere hasta el cielo, allí estás tú; si bajare al infierno, presente estás.* Porque, aunque la razón de ver todas las cosas no sea en Dios la presencia real en todos los lugares, resulta, sin embargo, evidentísimo respecto de los hombres que no pueden pasarle ocultas a Dios las cosas que se hacen allí donde El está. Lo prueba además por la eficacia del poder divino con las palabras citadas: *Si de mañana tomare alas,* etc. Y, en tercer lugar, lo prueba por la ciencia infinita de Dios: *Porque las tinieblas no se llenarán de oscuridad por ti,* etc. Así, pues, el Salmista, del hecho de que Dios opera en nosotros todas las cosas, infiere legítimamente que no podemos pasar inadvertidos para Dios, por operar Dios por su ciencia; sin embargo, no deduce de aquí que Dios está realmente presente en todas las cosas, ni lo prueba tampoco en las palabras anteriores, sino que lo afirma tan sólo.

Defensa del argumento de Sto. Tomás y respuesta a la primera objeción

11. Mas, a pesar de todo esto, los teólogos admiten comúnmente dicho argumento en *In II,* dist. 17, donde lo exponen Buenaventura, Alberto, Durando, Egidio, Ricardo, Argentina, Capréolo; y Enrique en la *Summa,* a. 30, q. 5, y el Ferrariense, III *cont. Gent.,* c. 68. Creo, por tanto, que hay que afirmar que el argumento es bastante eficaz y que está más acorde no sólo con los filósofos, sino también con los SS. Padres y con el verdadero sentido de la Escritura, por conceder esto por ahora a los teólogos. Y todo esto quedará claro recorriendo las diversas objeciones propuestas. Y para responder a la primera, hay que recordar lo que hemos dicho al tratar de las causas, a saber, que puede entenderse de dos modos el que un agente no pueda producir una cosa distante o actuar sobre ella. Primeramente, que no ejerza influencia absolutamente ninguna en la cosa distante, si no es por medio de la cercana, de tal suerte que inmediatamente y por sí mismo sólo obre en la cosa que le está próxima. Segundo, que no pueda

paulo antea dixerat: *Quo ibo a spiritu tuo et quò a facie tua fugiam?* Quam praesentiam in omnibus rebus per cognitionem seu intuitionem omnium, immediate probat ex praesentia Dei per essentiam, dicens: *Si ascendero in caelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades.* Nam, licet ratio intuendi omnia in Deo non sit praesentia realis ad loca omnia, tamen, respectu hominum erat evidentissimum non posse Deum latere ea quae illic fiunt ubi ipse est. Deinde illam probat ex efficacia divinae potentiae in verbis citatis: *Si assumpsero pennas diluculo,* etc. Et tertio illam probat ex infinita Dei scientia: *Quia tenebrae non obscurabuntur a te,* etc. Ex eo igitur quod Deus operatur in nobis omnia, recte infert Psalmista non posse nos Deum latere, cum Deus per scientiam suam operetur; non vero inde infert Deum esse in omnibus realiter praesentem. Neque in superioribus verbis hoc probat, sed affirmat tantum.

Defenditur ratio D. Thomae, primaeque obiectioni satisfit

11. His autem non obstantibus, theologi communiter rationem illam amplectuntur, In II, dist. 17, ubi Bonaventura, Albertus, Durand., Ægid., Richard., Argentin., Capreol.; Henric., in Summa, a. 30, q. 5, et Ferrar., III cont. Gent., c. 68. Quapropter dicendum censeo rationem illam esse satis efficacem et magis consentaneam non solum philosophis, sed etiam sanctis Patribus et vero sensui Scripturae (ut hoc interim theologis demus). Haec autem omnia constabunt discurrendo per singulas obiectiones factas. Ut vero respondeamus ad primam, recolendum est quod diximus disputando de causis, duobus videlicet modis posse intelligi nullum agens posse efficere rem vel in rem distantem. Primo, ut nihil omnino influat in rem distantem nisi per propinquam, ita ut immediate ac per seipsum solum agat in rem sibi proximam. Secundo, ut non

incoar su acción, si no es comenzando por una cosa cercana, de suerte que no pueda obrar en la distante a no ser por una especie de acción continuada a través del medio cercano y del medio total hasta el extremo, siendo contradictorio obrar inmediatamente sobre una cosa distante sin obrar nada sobre el medio total. El primer sentido —sea verdadero o falso, cosa que dejamos determinada allí— nada tiene que ver con la demostración; en efecto, no se la ha de fundar en dicho principio explicado con tal sentido, ya que en realidad se trataría de un fundamento muy débil y, por lo menos, bastante dudoso. Por consiguiente es el segundo sentido el que se aplica al caso presente, y entonces es un principio físico bastante cierto por los experimentos y razones que adujimos en dicho lugar. Y aunque, si se trata de una demostración rigurosa, admitamos que aún no está suficientemente demostrado, sin embargo para nuestro propósito y —según creo— para el de todos los doctores que se valen de tal argumento, basta con que se pruebe que Dios está en todas partes con la misma eficacia con que se prueba que las causas eficientes no obran inmediatamente a distancia en el sentido explicado.

Razón de por qué también el agente infinito debe estar unido al efecto y solución de la segunda objeción

12. También la segunda objeción se ha de resolver por lo dicho en el lugar citado; allí demostramos, en efecto, que esta unión que el agente requiere con el paciente o efecto, no se funda en el hecho de que se trata de un agente finito y de virtud limitada, sino en la razón de agente en cuanto tal. Porque si se fundara sólo en la limitación de virtud, no habría motivo para que todos los agentes finitos exigiesen igual inmediatez del paciente o efecto, ya que no todos son iguales, aunque todos sean finitos. Por eso, igual que tienen todos una esfera limitada de actividad, porque tienen una virtud finita, y, sin embargo, no tienen una esfera igual, porque no tienen una virtud igual, de la misma suerte también este modo de actuar en una cosa distante influyendo primero en la inmediata no conviene por igual a todo agente finito, sino que, a lo más, será común a todos el no poder obrar inmediatamente a cualquier distancia, sino a una distancia finita, y el que sea más limitado, a una distancia menor. Mas el no poder obrar nada en absoluto, si no es comenzando la acción por una cosa cercana, no hay razón de que convenga necesariamente a todo agente finito por el hecho de ser finito, si no lo exige la razón de agente en cuanto tal. Lo cual se explica retorciendo el argumento del siguiente modo: en efecto, si la causa eficiente en cuanto tal no exige esta unión con el efecto o con su acción por el hecho de ser causa eficiente, sino por ser finita, en consecuencia, si pensamos que se trata de una causa de virtud infinita en un lugar determinado, podría obrar inmediatamente en una cosa distante sin actuar sobre la cercana, puesto que nada hay que lo impida. Más aún, por el mismo motivo podría obrar dentro de cualquier distancia hasta el infinito, ya que una virtud infinita no debe tener una esfera limitada, suponiéndose, por otra parte, que por la razón de causa eficiente no se precisa esa inmediación o propincuidad; luego, por el mismo motivo, guardando la debida proporción, un agente finito al tener una cierta esfera que se extiende hasta un límite determinado podrá dentro de ella obrar inmediatamente sobre una cosa distante, aunque no obre sobre la cercana.

13. Así, pues, cuanta sea la evidencia y certeza con la que, por lo que experimentamos en los agentes naturales, deducimos que todos tienen determinado este modo de obrar, con la misma, por lo menos, se debe inferir que esa necesidad no proviene de la limitación de virtud, sino de la razón misma de agente. Porque, al igual que la forma en cuanto forma exige para su efecto formal la unión e indistancia con la materia, sin que pueda forma alguna, por más que se la suponga infinita, producir su efecto sin dicha proximidad, o igual que la causa final exige para su causalidad la proximidad mediante el conocimiento sin que pueda ejercerla de otro modo, aunque sea infinita en sumo grado, de igual manera el agente en cuanto agente, para obrar, exige la proximidad o inmediatez con el paciente o efecto, sin la cual, aunque sea infinito, no puede obrar. Y añado que mucho menos puede convenir esto a un agente de virtud infinita, porque el obrar en una cosa distante, aun concediendo que pueda parecer perfección en algún agente, no puede, sin embargo, ser perfección absoluta, a no ser que pre-

possit inchoare actionem nisi a re propinqua, ita ut non possit agere in distans, nisi quasi continuata actione per propinquum et totum medium usque ad extremum, repugnetque agere immediate in rem distantem nihil agendo in totum medium. Prior sensus, sive verus sit, sive falsus, quod ibi definitum relinquimus, nihil ad praesentem demonstrationem attinet; non est enim fundanda in eo principio explicato in eo sensu, quia revera esset valde debile fundamentum et, ut minimum, valde dubium. Posterior ergo sensus est qui ad rem praesentem spectat, et in eo est illud principium physice satis certum propter experientias et rationes quas dicto loco adduximus. Et, licet fateamur nondum id sit satis demonstratum, si de rigorosa demonstratione sermo sit, intentioni autem nostrae et (ut existimo) doctorum omnium qui illa ratione utuntur, satis est quod tam efficaciter probetur Deum esse ubique sicut probatur efficientes causas non agere immediate in distans in sensu explicato.

Ratio cur etiam agens infinitum esse debet coniunctum effectui, et solvitur secunda obiectio

12. Secunda etiam obiectio solvenda est ex dictis in citato loco; ibi enim ostendimus coniunctionem hanc quam agens requirit cum passo vel effectu, non fundari in hoc quod agens est finitum et limitatae virtutis, sed in ratione agentis ut sic. Nam, si fundaretur solum in limitatione virtutis, non esset cur omnia agentia finita aequalem propinquitatem passi seu effectus requirerent, quia non omnia sunt aequalia, licet omnia sint finita. Unde, sicut omnia habent finitam sphaeram activitatis, quia habent finitam virtutem, non tamen habent aequalem sphaeram, quia non habent aequalem virtutem, ita etiam hic modus agendi in rem distantem, prius attingendo propinquam, non aequaliter conveniet omni agenti finito, sed ad summum erit commune omnibus non posse agere immediate ad quamcumque distantiam, sed ad finitam, et quod magis limitatum est, ad minorem distantiam. Quod vero nihil omnino possit agere nisi inchoando actionem a re propinqua, non est cur conveniat necessario omni agenti finito, eo quod finitum est, si ratio agentis ut sic non postulat. Quod declaratur retorquendo rationem in hunc modum, nam, si causa efficiens ut sic non postulat hanc coniunctionem cum effectu seu actione sua ex eo quod causa efficiens est, sed quia finita est, ergo, si fingamus esse causam infinitae virtutis in definito loco, illa posset immediate agere in distans, nihil agendo in propinquum, quia nihil est quod obstet. Immo eadem ratione posset agere ad quamcumque distantiam in infinitum, quia virtus infinita non debet habere limitatam sphaeram, et aliunde supponitur ex ratione causae efficientis non esse necessariam illam immediationem seu propinquitatem; ergo ob eamdem rationem servata proportione agens finitum, cum habeat certam sphaeram extensam usque ad certam distantiam, poterit intra illam immediate agere in distans, quamvis non agat in propinquum.

13. Quanta ergo evidentia aut certitudine ex his quae experimur in agentibus naturalibus colligimus omnia sibi determinare hunc modum agendi, tanta certe colligendum est illam necessitatem non provenire ex limitatione virtutis, sed ex ipsamet ratione agentis. Nam, sicut forma, ut forma est, requirit ad suum effectum formalem unionem et indistantiam cum materia, nec posset forma aliqua, quamvis fingeretur infinita, dare suum effectum sine illa propinquitate; vel, sicut causa finalis ad suam causalitatem requirit propinquitatem per cognitionem nec potest aliter illam exercere, etiamsi maxime infinita sit, ita agens ut agens requirit ad agendum propinquitatem et immediationem cum passo vel effectu, sine qua non potest agere, etiamsi infinitum sit. Addo multo minus id posse convenire agenti infinitae virtutis, quia agere in distans, esto in aliquo agente possit videri perfectio, non tamen potest esse perfectio simpliciter, sed suppo-

suponga imperfección; con todo, es mucho mejor en absoluto que esté enteramente indistante de su efecto, de tal suerte que posea la suma perfección en el obrar y el sumo dominio sobre el efecto, no sólo por la virtud operativa, sino también por el modo y disposición o proximidad. Por eso se equivocó sobremanera el autor del libro *De mundo ad Alexandrum* al juzgar que pertenece a la perfección del gobernante el estar en un solo lugar e influir con su eficacia incluso en los lugares distantes; esto, efectivamente, pertenece a una determinada perfección de los hombres, supuesta su imperfección; pero en absoluto no es una perfección, siendo mucho mejor estar presente por sí mismo en todos sus efectos, si puede hacerlo sin dispersión o disminución de su virtud. Con esto, pues, queda suficientemente resuelta la segunda objeción.

Si en el agente espiritual la presencia local antecede a la acción

14. *Respuesta de algunos.*— Mas en la primera confirmación de la misma se insinúa la objeción que propone Escoto contra Sto. Tomás: que o comete petición de principio al suponer en su demostración que Dios está en las cosas por su operación como por la razón formal de existir en ellas, tal como de las cosas espirituales en general opina Sto. Tomás, o que no prueba nada, si no admite otra presencia de Dios en las cosas con anterioridad a la operación. Responden a esto los tomistas que Dios no posee ciertamente en las cosas presencia alguna anterior a la operación y que, sin embargo, no se incurre en petición de principio en dicho argumento, puesto que procede, o de la causa formal a su efecto, o del fundamento a la relación, como si probamos que un cuerpo está en un lugar porque es cuanto, o que es semejante porque es blanco. Empero, contra esta respuesta cobra valor la dificultad propuesta en dicha confirmación, ya que por la acción se concluye y demuestra la presencia o proximidad del agente como algo previo y presupuesto para la acción; luego, al tomarse el argumento de la proporción con los agentes naturales y de lo que nosotros experi-

sita imperfectione; absolute tamen multo melius est esse omnino indistans a suo effectu, ut non solum ex virtute agendi, sed etiam ex modo et dispositione seu propinquitate habeat summam perfectionem in agendo summumque dominium in effectum. Unde valde erravit auctor illius libri de mundo ad Alexandrum, existimans ad perfectionem gubernatoris pertinere ut in uno tantum loco existat et efficacia sua etiam in distantia loca influat; hoc enim pertinet ad quamdam perfectionem hominum, supposita eorum imperfectione; absolute tamen non est perfectio multoque melius est per seipsum adesse omnibus suis effectibus, si id possit sine distractione aut diminutione suae virtutis. Ex his ergo sufficienter soluta est secunda obiectio.

An in spirituali agente localis praesentia antecedat actionem

14. *Responsio aliquorum.*— In prima vero illius confirmatione tangitur obiectio quam Scotus facit[1] contra D. Thomam, quod vel petat principium in sua probatione, si supponat Deum esse in rebus per operationem tamquam per rationem formalem existendi in illis, ut de spiritualibus rebus in universum D. Thomas opinatur, vel nihil probet, nisi admittat aliam praesentiam Dei in rebus priorem operatione. Ad quod respondent thomistae Deum quidem nullam habere praesentiam in rebus priorem operatione, et nihilominus non peti principium in dicta ratione, quia procedit vel a causa formali ad suum effectum, vel a fundamento ad relationem, ut si probemus aliquod corpus esse in loco quia est quantum, aut esse simile quia est album. Contra hanc vero responsionem procedit difficultas tacta in dicta confirmatione, nam in naturalibus agentibus ex actione concluditur et demonstratur praesentia vel propinquitas agentis tamquam quid prius et praesuppositum ad actionem; ergo, cum illa ratio sumpta sit ex proportione ad agentia naturalia et ex

[1] In II, dist. 2, q. 5.

mentamos en ellos, o se debe concluir la presencia de Dios como anterior y prerequerida para la acción, o ciertamente no se concluye nada.

15. *Respuesta de otros.*— Por eso responden otros concediendo a Escoto que es necesaria alguna presencia anterior a la acción, pero que no se trata de una presencia en las cosas mismas, ya que, por no existir las cosas a no ser mediante la acción de Dios, no resulta comprensible una presencia en las cosas anterior a la acción, sino que se trata de una presencia en el espacio en el que están las cosas que Dios produce. En consecuencia, en esta condición preexigida hay ciertamente una diferencia entre Dios y los otros agentes naturales: que éstos preexigen en el paciente o móvil una presencia real que Dios no requiere, puesto que para su acción no presupone necesariamente paciente alguno; se guarda, empero, la proporción, porque al igual que el agente natural exige la presencia en el paciente en que ha de operar, del mismo modo Dios requiere previamente la presencia en el espacio en que ha de crear. Mas a esta respuesta parece oponerse el que dicho espacio no es nada, sino que es fingido únicamente por nuestra imaginación, llamándole por eso mismo también espacio imaginario; ¿cómo, pues, puede pensarse que Dios esté presente en este espacio con anterioridad a la creación de las cosas? De lo contrario estará también presente en las cosas mismas, aunque no sean nada, puesto que dicho espacio es igualmente nada. Además ¿qué necesidad hay de esta presencia en un espacio imaginario? Pues en los agentes naturales se comprende rectamente que para obrar pueda ser una condición necesaria la proximidad al móvil, no sólo porque dicha proximidad es algo real, sino también porque el agente ha de iniciar su operación desde el paciente educiendo la forma de la potencia del mismo; en cambio, la presencia en el espacio imaginario no puede ser nada real, sino algo tan imaginario como el espacio mismo, ni Dios ha de obrar partiendo del espacio, educiendo su efecto de la potencia de él.

16. *Solución verdadera de la dificultad.*— Se responde que esta dificultad —de la que nos ocuparemos luego más ampliamente— más parece estar tomada de nuestro modo de hablar o de las palabras que de la realidad misma. Pues, refiriéndose a la realidad misma, hay que afirmar que con anterioridad a la acción

his quae nos in illis experimur, vel concludere debet praesentiam Dei ut priorem et praerequisitam ad actionem, vel nihil certe concludit.

15. *Aliorum responsio.*— Quare alii respondent et concedunt Scoto necessariam esse aliquam praesentiam priorem actione, illam vero non esse praesentiam ad res ipsas, nam, cum res non sint nisi per actionem Dei, intelligi non potest praesentia ad res ante actionem, sed esse praesentiam ad spatium in quo sunt res quas Deus efficit. Unde in hac conditione praerequisita intercedit quidem differentia inter Deum et alia agentia naturalia: quod haec praerequirunt realem praesentiam ad passum seu mobile, quam Deus non requirit, quia nullum passum necessario supponit ad actionem suam; servatur autem proportio, quia, sicut agens naturale requirit praesentiam ad passum in quo operaturum est, ita Deus praerequirit praesentiam ad spatium in quo est creaturus. Sed huic responsioni obstare videtur, quia illud spatium nihil est, sed solum a nobis imaginatione fingitur, et ideo spatium etiam imaginarium illud vocamus; quomodo ergo fingi potest quod Deus ante creationem rerum sit praesens huic spatio? Alioqui erit etiam praesens ipsis rebus, etiamsi nihil sint, quia tam nihil est illud spatium. Deinde, quae est necessitas huius praesentiae ad spatium imaginarium? In naturalibus enim agentibus recte intelligitur quod propinquitas ad mobile possit esse necessaria conditio ad agendum, quia et illa propinquitas aliquid reale est, et propterea agens operaturum est ex passo educendo formam de potentia eius; at vero praesentia ad spatium imaginarium nihil reale esse potest, sed solum aliquid tam imaginarium sicut ipsum spatium; neque Deus operaturus est ex spatio, educendo effectum de potentia illius.

16. *Vera difficultatis resolutio.*— Respondetur difficultatem hanc (de qua plura statim dicemus) magis videri sumptam ex modo loquendi nostro et verbis quam ex re ipsa. Nam de re dicendum est ante actio-

de Dios se presupone necesariamente por parte de Dios tal modo de existir o —para ajustarnos a nuestro modo de hablar— tal disposición de su sustancia, que por su parte exista de tal manera que sin cambio propio pueda estar íntima y realmente en cualquier cosa, si quiere crearla, y este modo de ser lo tiene Dios en virtud de su inmensidad. Mas, por no poder nosotros comprender esta disposición en una sustancia espiritual si no es por orden al espacio, puesto que Dios en virtud de la disposición antes mencionada es de por sí apto para existir en cualesquiera espacios corporales, por más que se multipliquen hasta el infinito, por lo mismo no podemos concebir aquella disposición e inmensidad de la divina sustancia si no es a modo de cierta extensión que explicamos necesariamente por orden a los cuerpos; y cuando separamos los cuerpos o en la realidad misma o en nuestra mente, concebimos necesariamente como un cierto espacio apto para ser llenado por los cuerpos y en el que está presente toda la divina sustancia, estando toda en el todo y toda en cada una de sus partes, no significando mediante esta presencia nada más que la disposición de la divina sustancia que antes citamos.

17. Partiendo, pues, de aquí se dice a la primera objeción que, aunque el espacio no sea nada real, sin embargo su percepción o imaginación nos es muy útil y casi necesaria para explicar la referida disposición de la sustancia divina; y se dice de Dios que está presente en el espacio con anterioridad a estarlo en las cosas mismas por esta sola razón, a saber, porque tiene en sí con anterioridad dicha disposición, la cual es totalmente independiente de las cosas creadas. Por eso, esa presencia, aunque tal como se la concibe y significa a modo de una relación no sea nada, sino que sea mera relación de razón, no obstante, aquello absoluto que queremos explicar nosotros en la sustancia divina por medio de esta relación, es en realidad algo en Dios mismo, a lo que llamamos su inmensidad. Ahora bien, esta disposición o presencia nosotros no la concebimos y explicamos en orden a las cosas creables en cuanto tales igual que en orden a los espacios, y por eso no se dice que Dios está presente en las cosas posibles igual que en los espacios imaginarios, a los que concebimos como si existiesen, no por engaño,

nem Dei praesupponi necessario ex parte Dei talem modum existendi seu talem dispositionem (ut modo nostro loquamur) substantiae suae, ut ex parte sua ita existat, ut sine sui mutatione possit intime et realiter esse in quacumque re, si illam velit creare, et hunc modum essendi habet Deus ex vi suae immensitatis. Quia vero nos non possumus hanc dispositionem in substantia spirituali concipere nisi per ordinem ad spatium, eo quod Deus ex vi praedictae dispositionis de se aptus est ad existendum in quibuscumque corporalibus spatiis, etiamsi in infinitum protendantur, ideo non possumus illam divinae substantiae dispositionem et immensitatem concipere nisi per modum cuiusdam extensionis, quam necessario explicamus per ordinem ad corpora; et quando vel reipsa vel mente realia corpora separamus, necessario apprehendimus veluti quoddam spatium aptum repleri corporibus, cui tota divina substantia sit praesens, et tota in toto, et tota in singulis partibus eius, per quam praesentiam nihil aliud significamus quam praedictam divinae substantiae dispositionem.

17. Hinc ergo ad priorem obiectionem dicitur quod, licet spatium nihil reale sit, tamen, eius apprehensio aut imaginatio nobis utilis est ac fere necessaria ad declarandam praedictam divinae substantiae dispositionem, et hac sola ratione dicitur Deus praesens spatio priusquam rebus ipsis, quia nimirum prius in se habet illam dispositionem, quae independens omnino est a rebus creatis. Unde praesentia illa, licet ut concipitur et significatur per modum relationis, nihil sit et mere relatio rationis, illud autem absolutum quod per hanc relationem nos volumus in divina substantia declarare revera est aliquid in ipso Deo, quod immensitatem eius appellamus. Hanc vero dispositionem vel praesentiam non ita nos concipimus et declaramus per ordinem ad res creabiles ut sic, sicut per ordinem ad spatia, et ideo non dicitur Deus esse praesens rebus possibilibus sicut spatiis imaginariis, quae ita apprehendimus ac si existerent, non

puesto que no afirmamos que existen, sino por simple aprehensión, para explicar aquella disposición o modo de existir de la divina sustancia, por comparación con los espacios concebidos de esta manera.

18. *Qué presencia se requiere en Dios anterior a la creación y cuál posterior.* Y —para responder a la segunda parte de la objeción— el que esta disposición de la sustancia divina, que explicamos por la presencia en el espacio, sea necesaria para la acción, se prueba legítimamente en virtud del principio de que el motor y el móvil deben existir juntamente, no en cuanto es un principio meramente físico, sino en cuanto está elevado a la naturaleza y ámbito metafísicos. Porque esa necesidad no proviene de la peculiar razón de motor y de móvil, ni siquiera de la razón general de agente y paciente, cosa que se presupone para la acción, sino de la dependencia de efecto y causa; ésta, efectivamente, es la que exige que el agente se una inmediatamente al efecto en el que influye el ser. Consiguientemente, aunque para obrar no se preexija la existencia de la causa en el efecto en cuanto estas palabras significan una relación de presencia mutua, ya que esto implica contradicción palmaria, puesto que tal relación resulta de la acción, con todo se supone en el agente un fundamento necesario por parte del mismo para tal presencia y, consecuentemente, para la relación, ya real, ya de razón, ya mutua, ya no mutua. Por ello se comprende fácilmente en qué sentido la presencia o unión con el efecto sigue a la acción de Dios, o en qué sentido la antecede, sobre todo refiriéndonos a la acción creativa, en la que estaba la dificultad. Pues si la presencia se toma por la relación a la cosa misma creada, o en cuanto implica una denominación tomada de su existencia o consistencia en un lugar determinado, entonces es consiguiente a la acción de Dios; mas si se la toma sólo por el fundamento necesario por parte de la cosa para que, puesta la existencia de la criatura, se siga la relación o denominación en virtud de la que se dice que Dios está en la criatura y la criatura en El, en ese caso dicho fundamento se presupone a la acción.

19. *Respuesta a la objeción de Escoto.*— Partiendo de esto, finalmente, se ha respondido a la objeción de Escoto, pues esta razón prueba, en cierto modo *a*

per deceptionem, quia non affirmamus ea existere, sed per simplicem apprehensionem, ut per comparationem ad spatia sic apprehensa illam divinae substantiae dispositionem seu existendi modum declaremus.

18. *Quae praesentia praerequisita in Deo ad creationem, quae subsequens.*— Quod vero (ut ad alteram partem obiectionis respondeamus) haec dispositio divinae substantiae quam per praesentiam ad spatium declaramus, necessaria sit ad actionem, recte probatur illo principio, quod movens et motum debent esse simul, non prout physicum tantum est, sed prout ad metaphysicam rationem et amplitudinem elevatur. Quia necessitas illa non provenit ex peculiari ratione moventis et mobilis, immo nec ex generali ratione agentis et passi, quod actioni supponitur, sed ex dependentia effectus et causae; haec enim est quae requirit ut agens immediate coniungatur effectui in quem influit esse. Atque ideo, quamvis ad agendum non praerequiratur existentia causae in effectu, quatenus haec verba significant relationem mutuae praesentiae, nam hoc involvit apertam repugnantiam, quia talis relatio consurgit ex actione, nihilominus supponitur in agente fundamentum ex parte illius necessarium ad talem praesentiam, et consequenter ad relationem, sive rei sive rationis, sive mutuam sive non mutuam. Ex quo facile intelligitur quomodo praesentia vel coniunctio cum effectu sequatur, quomodove antecedat actionem Dei, praesertim loquendo de actione creativa, in qua posita erat difficultas. Nam, si praesentia sumatur pro relatione ad ipsam rem creatam, vel prout involvit denominationem sumptam ab existentia seu consistentia eius in tali loco, sic consequitur actionem Dei; si vero sumatur solum pro fundamento ex parte rei necessario, ut posita existentia creaturae sequatur illa relatio seu denominatio qua Deus dicitur esse in creatura et creatura in ipso, sic tale fundamentum supponitur ad actionem.

19. *Scoti obiectioni satisfit.*— Atque hinc tandem responsum etiam est ad obiectionem Scoti, nam haec ratio quodammodo a priori probat existentiam Dei in rebus creatis et

priori, la existencia de Dios en las cosas creadas y su real presencia en cuanto incluye la denominación mutua tomada de ambos extremos, por ser ésta consiguiente a la acción, como se ha dicho. Y *a posteriori* prueba que se da en Dios este modo de existir, que posee por sí mismo, por el cual, en cuanto de El depende, tiene esta presencia, si existen otras cosas. Y si esto es lo único que pretende Escoto cuando dice que hay que admitir en Dios una presencia anterior a la acción, no nos oponemos; no se trata, en efecto, de otra cosa que de la inmensidad de Dios, la cual tuvo siempre, aunque no existiese nada más. Y el que se admita en Dios tal presencia en nada es óbice al argumento expuesto; más aún, esta presencia es la que principalmente tratamos de explicar, ya que, supuesta ésta, la consecución de las otras denominaciones o relaciones es de por sí evidente, si se admiten los otros extremos.

20. *Si el instrumento de Dios puede obrar sobre una cosa distante.*— Respecto de la otra confirmación, podrían tratarse aquí muchos puntos, si no hubieran quedado discutidos en el I tomo de la III parte, disp. XXXI, sec. 7; por eso se responde en pocas palabras que esta condición se requiere en el agente principal y asimismo en todo instrumento que obra de modo connatural. En cambio, en el instrumento que obra de modo sobrenatural y es asumido para obrar por un agente infinito e inmenso que puede por sí mismo estar presente en el efecto que ha de realizarse, no hay contradicción en que el instrumento sea elevado para producir un efecto que le sea distante, con tal que éste no diste del agente principal. Y en esto no ha de compararse a Dios con sus instrumentos, porque Dios no puede obrar si no es de un modo que le sea connatural y perfectísimo. En este sentido no hay por qué rechazar la respuesta allí dada, a saber, que la presencia de Dios en los efectos no se infiere de cualquier acción, sino de la acción principal y que le es connatural, o sea de la que se funda en su propia virtud. Y la deducción que allí se da a entender y que hace recaer la fuerza de este argumento sobre la infinitud de Dios, en realidad no tiene que ver con este argumento, sobre todo ajustándose a la mente de Sto. Tomás y de otros, sino que de suyo se trata de un nuevo argumento, de cuya eficacia nos ocuparemos luego.

realem praesentiam, ut includit mutuam denominationem sumptam ab utroque extremo, quia haec sequitur ad actionem, ut dictum est. A posteriori vero probat esse in Deo talem modum existendi, quem ex se habet, ratione cuius, quantum ex se est, habet hanc praesentiam, si alia existant. Et si hoc tantum vult Scotus cum dicit admittendam esse in Deo praesentiam priorem actione, non repugnamus; illa enim nihil aliud est quam immensitas ipsius Dei, quam semper habuit, etiamsi nihil aliud existeret. Quod autem admittatur in Deo talis praesentia, nil obstat rationi factae; immo haec est quam potissime demonstrare intendimus, nam, hac posita, consecutio aliarum denominationum vel relationum est per se evidens, si alia extrema ponantur.

20. *Instrumentum Dei an agere possit in distans.*— De alia confirmatione multa dici hic possent, nisi disputata essent in I tomo III partis, disp. XXXI, sect. 7; ideo breviter respondetur in principali agente requiri hanc conditionem. Item etiam in omni instrumento quod agit modo connaturali. Tamen, in instrumento quod agit modo supernaturali et assumitur ad agendum ab agente infinito et immenso, quod per seipsum adesse potest effectui efficiendo, non repugnat instrumentum elevari ad efficiendum effectum a se distantem, cum tamen ille a principali agente non distet. Neque in hoc comparandus est Deus cum instrumentis suis, quia Deus non potest agere nisi connaturali et perfectissimo modo. Atque hoc sensu non est improbanda responsio ibi data, scilicet, quod praesentia Dei in effectibus non sequitur ex quacumque actione, sed ex actione principali et connaturali, seu quae in propria virtute nititur. Deductio autem quae ibi insinuatur, quaeque vim huius rationis revocat ad infinitatem Dei, revera non est ad propositum huius rationis, maxime iuxta mentem divi Thomae et aliorum, sed est per se nova ratio, de cuius efficacia dicemus postea.

De qué acción se deduce su presencia; solución de la tercera objeción

21. A propósito de la tercera objeción principal, hay que advertir que hay muchas acciones de Dios sobre las criaturas de las que puede inferirse este atributo o presencia de Dios, pudiendo reducir estas acciones a dos capítulos. El primero es el de la acción creadora, bajo la cual comprendemos también la conservación, por ser de la misma naturaleza, o más bien por ser la misma acción continuada o que persevera. El otro capítulo puede ser el de la acción gubernativa, bajo la que comprendemos toda acción con la que Dios, por sí solo o con las causas segundas, influye algo en las criaturas ya producidas, u obra algo tomándolas como punto de partida, ya sea una acción que pertenezca a la primera discriminación de las cosas, ya a su ornato —según expresión de los teólogos—, ya pertenezca al desarrollo del mundo y a la perfección y operación de cada una de las cosas, que es la acción que se llama con más propiedad gobierno. Refiriéndose al primer sentido y dando por supuesto lo que antes se dijo sobre la creación, desaparece en absoluto aquella tercera objeción, puesto que solo Dios puede crear inmediatamente por sí mismo, tanto con inmediación de supuesto como con inmediación de virtud, pues no se vale de virtud alguna creada por El como de un agente intermedio para crear otra cosa; luego es necesario que por razón de la sola creación Dios esté en todas las cosas creadas por su sustancia y virtud. Se objetará: no todas las cosas han sido producidas por una creación propia, sino que muchas han sido hechas de una materia presupuesta. Respondo: aunque esto sea verdad, en todas, sin embargo, hay algo que ha sido creado por Dios solo, al menos la materia prima, por razón de la cual es necesario que el creador esté en la cosa que consta de tal materia. De aquí resulta también que con este argumento no sólo se prueba que Dios está cerca de las cosas creadas, llegando —por así decirlo— hasta su superficie, sino también que está íntimamente en ellas como penetrándolas, ya que en todas sus partes y sobre todo en las más íntimas hay algo creado por solo Dios. En efecto, en las cosas inmateriales no hay más que una sustancia indivisible, la cual en su totalidad ha

Ex qua actione colligatur eius praesentia, et solvitur tertia obiectio

21. Circa tertiam obiectionem principalem advertendum est plures esse actiones Dei circa creaturas ex quibus hoc attributum seu praesentia Dei colligi potest, quas ad duo capita revocare possumus. Primum est actionis creativae, sub qua conservationem comprehendimus, quia est eiusdem rationis, vel potius eadem actio continuata, seu perseverans. Aliud caput esse potest actionis gubernativae, sub quo comprehendimus omnem actionem qua Deus, vel solus, vel cum causis secundis, aliquid influit in creaturas iam factas, vel ex eis aliquid operatur, sive actio illa pertineat ad primam rerum distinctionem, sive ad ornatum (ut theologi loquuntur), sive ad mundi propagationem et singularum rerum perfectionem et operationem, quae magis proprie gubernatio dicitur. Loquendo de priori genere actionum et suppositis quae de creatione supra dicta sunt, cessat omnino illa tertia obiectio, quia Deus solus potest creare immediate per seipsum, tam immediatione suppositi quam immediatione virtutis; nulla enim virtute a se creata utitur ut medio agente ad aliud creandum; necesse est ergo ut ratione solius creationis Deus immediate sit per substantiam et virtutem suam in omnibus rebus creatis. Dices: non omnia sunt per propriam creationem producta, sed multa sunt facta ex praeiacente materia. Respondeo: licet hoc verum sit, est tamen in omnibus aliquid quod a solo Deo creatum est, saltem materia prima, ratione cuius necesse est creatorem eius esse in re quae constat tali materia. Atque hinc etiam fit ut hac ratione non solum probetur Deum esse prope res conditas (ut sic dicam) quasi superficie tenus eas attingentem, sed etiam intime esse in omnibus illis quasi penetrantem illas, quia in omnibus et maxime intimis illarum partibus est aliquid a solo Deo creatum. Nam in rebus immaterialibus solum est indivisibilis

sido creada por Dios; y en las materiales está la materia, y, puesto que la forma la penetra íntimamente y según su totalidad, por eso mismo el agente que crea la materia debe por necesidad estar íntimamente presente a la cosa creada completa.

22. Y este argumento tomado de la creación me parece tanto más eficaz cuanto tengo por verdad que ninguna acción de Dios en las criaturas es tan evidente como la creación, puesto que ninguna de las que a Dios solo pueden atribuirse es más necesaria, según puede demostrarse por lo dicho antes, bien en la sec. 2 de esta disputación, bien en las disp. XX, XXI y XXII. En consecuencia, si Aristóteles y los otros filósofos admiten, como en realidad admiten, el principio de que el agente inmediato debe estar unido al efecto, no veo cómo hayan podido negar esta presencia de Dios en todo el universo, si no es, o negando que este universo haya sido creado por Dios, sino que es meramente gobernado mediante el movimiento del cielo, como piensan muchos, aunque falsamente, que opinó Aristóteles, o juzgando que Dios inmediatamente sólo creó alguna realidad, y mediante ésta, otra, etcétera, como opinó Avicena. Este, no obstante, no atribuye la creación a los cuerpos, sino sólo a las inteligencias, siéndole por eso forzoso confesar que la inteligencia inferior, a la que atribuye la creación de todo el mundo corpóreo, está íntimamente presente en todo él; luego no podrá negar esta perfección a las inteligencias superiores y mucho menos a Dios.

23. *Solución de una objeción.*— Cabe objetar que, aunque Dios no cree una cosa mediante otra, de ahí no se deduce suficientemente que Dios está por sí mismo de modo inmediato en todas las cosas que crea, ya que no pertenece a la razón de agente que, si obra en una cosa distante, obre mediante una próxima como mediante un instrumento, o como mediante una potencia operativa, sino que se precisa únicamente que obre mediante la próxima a modo de medio que venga como a transportar su acción. Y de este modo resulta perfectamente comprensible que Dios, existiendo solamente en el cielo, haya comenzado a partir de allí su acción de crear y que la haya como continuado y expandido a través de todos los cuerpos con que se encontró hasta la tierra, llegando de este modo con la creación hasta los lugares distantes, aun sin estar inmediatamente en ellos, igual que llega el sol iluminando o calentando. La respuesta es que, aunque

substantia, quae tota a Deo creata est; in materialibus vero est materia, et quia forma intime et secundum se totam illam penetrat, ideo agens quod creat materiam, necessario esse debet intime praesens toti rei creatae.

22. Atque haec ratio ex creatione sumpta, eo mihi videtur efficacior, quo verum existimo nullam actionem Dei in creaturas esse tam evidentem sicut creationem, quia nulla est magis necessaria ex his quae soli Deo adscribi possunt, ut ex superius dictis tum in sect. 2 huius disputationis, tum in disp. XX, XXI et XXII ostendi potest. Quocirca, si Aristoteles et alii philosophi admittant, ut vere admittunt, illum principium, quod agens immediatum debet esse coniunctum effectui, non video quomodo negare potuerint hanc praesentiam Dei in toto hoc universo, nisi vel negando universum hoc esse creatum a Deo, sed gubernatum tantum mediante motu caeli, ut multi, licet falso, putant Aristotelem sensisse, vel certe existimando Deum immediate solum creasse aliquam rem, et illa mediante aliam, etc., ut putavit Avicenna. Qui tamen non tribuit creationem corporibus, sed tantum intelligentiis, et ideo necesse est ut fateatur inferiorem intelligentiam, cui tribuit creationem totius mundi corporei, esse intime praesentem in toto illo; non poterit ergo negare hanc perfectionem superioribus intelligentiis, multoque minus Deo.

23. *Dissolvitur obiectio.*— Dices, quamvis Deus non creet unam rem mediante alia, non satis inde colligi Deum esse immediate per seipsum in omnibus rebus quas creat, quia non est de ratione agentis ut, si agit in distans, agat per propinquum tamquam per instrumentum, aut tamquam per virtutem agendi, sed solum necesse est ut agat per propinquum tamquam per medium, quasi deferens actionem. At vero hoc modo recte intelligi potest Deum existentem in solo caelo inde incepisse actionem creandi et quasi continuasse et effudisse illam per omnia interiecta corpora usque ad terram, atque hoc modo attigisse creando loca distantia, quamvis immediate non sit in illis, sicut sol attingit illuminando vel calefacien-

el medio no sea la razón total de la operación, sin embargo es probable que sea necesario que lo que se realiza en el lugar próximo contribuya de algún modo a obrar en el lugar distante, para que de esta suerte venga como a transportar la virtud del agente primero; y, si esto es verdad, desaparece la objeción, puesto que nada puede contribuir de este modo a la creación. En segundo lugar, dejando esto a un lado, nadie puede pensar razonablemente que la creación se realice de ese modo, puesto que la cosa que se crea depende esencial e inmediatamente de Dios solo, sin que pueda depender de un cuerpo intermedio, ni como de condición necesaria, ni como de quien transporta la acción. En efecto, siendo dicha acción hecha de la nada y por virtud infinita, no puede depender de tales condiciones. Añádase que por experiencia nos consta algunas veces que esta acción alcanza con prioridad de naturaleza los lugares distantes antes que los próximos, y que, por tanto, no los alcanza mediante éstos, lo cual explicaré en seguida.

24. *De dónde se deduce que Dios no sólo cuando creó, sino también ahora, está presente en todo el orbe.*— Todavía dirá alguno que con este argumento se prueba a lo sumo que Dios al principio, cuando creó el mundo, estuvo presente en todas las cosas, pero no que lo esté siempre y perpetuamente. La respuesta es que esto puede deducirse de aquello de dos maneras: la primera, porque donde Dios está una vez, permanece por necesidad perpetuamente; luego, aunque allí cambien las otras cosas y se sucedan mutuamente, Dios permanece siempre en ellas. La afirmación se sigue necesariamente de lo que se dijo antes, porque, de lo contrario, cambiaría Dios según algún accidente propio e intrínseco, punto que explicaremos más ampliamente en la aserción próxima. En segundo lugar, porque Dios permanece de algún modo siempre en la misma acción con la que creó las cosas desde el principio, ya que las cosas inmateriales o los cuerpos ingenerables los conserva perpetuamente con la misma acción con que los creó; y en las otras cosas corruptibles al menos conserva la materia con la misma acción con que la creó; ahora bien, para una misma acción es necesaria la misma presencia o unión con el efecto; luego, igual que Dios existió desde el principio en todas las cosas que creó, del mismo modo existe perpetuamente en ellas conservándolas;

do. Respondetur: licet medium non sit tota ratio agendi, probabile tamen est oportere ut id quod fit in loco propinquo conferat aliquo modo ad agendum in loco distanti, ut ita quasi deferat virtutem primi agentis; quod si hoc verum est, cessat obiectio, quia ad creandum nihil potest hoc modo conferre. Secundo, quidquid de hoc sit, nemo potest rationabiliter existimare creationem illo modo fieri; nam res quae creatur per se et immediate pendet a solo Deo, et non potest a corpore interiecto dependere, neque ut a conditione necessaria, neque ut a deferente talem actionem. Nam, cum illa actio sit ex nihilo et infinita virtute fiat, non potest ex his conditionibus dependere. Adde interdum experimento constare actionem hanc prius natura attingere loca distantia quam propinqua, et consequenter non attingere illa mediantibus his, quod statim declarabo.

24. *Unde colligatur Deum non solum quando creavit, sed etiam nunc toti orbi esse praesentem.*— Dicet rursus aliquis hac ratione ad summum probari Deum in principio, quando mundum creavit, fuisse praesentem rebus omnibus, non tamen semper ac perpetuo esse. Respondetur duobus modis posse hoc ex illo colligi: primo, quia ubi semel Deus est, perpetuo necessario manet; ergo, licet ibi res aliae mutentur, sibique invicem succedant, semper Deus manet in illis. Assumptum sequitur necessario ex supra dictis, quia alias mutaretur Deus secundum aliquod accidens proprium et intrinsecum, quod declarabimus latius in assertione sequenti. Secundo, quia Deus in eadem actione qua res ab initio creavit aliquo modo semper perseverat, nam res immateriales aut corpora ingenerabilia eadem actione qua ea creavit perpetuo conservat; in aliis vero rebus corruptibilibus saltem conservat materiam eadem actione qua illam produxit; ad eamdem autem actionem eadem praesentia seu coniunctio cum effectu necessaria est; sicut ergo Deus ab initio extitit in rebus omnibus quas creavit, ita perpetuo in illis existit conservando illas; quod enim

pues que estas cosas dependen de Dios en la conservación, ha quedado probado más arriba. Con esto puede explicarse lo que decía antes, que se puede demostrar con alguna experiencia que Dios no difunde esta acción creativa o conservativa —que viene a ser lo mismo— desde un lugar distante a través de los cuerpos intermedios, sino que está íntimamente presente en cada cosa conservándola; en primer lugar, porque por mucho que se varíen o multipliquen los cuerpos intermedios, esa acción permanece, sin embargo, la misma. En segundo lugar —y esto tiene mayor fuerza— porque cuando se quita un cuerpo intermedio, por ejemplo el aire, y sube el agua para llenar el vacío, entonces la influencia conservadora de Dios no puede descender hasta el agua por medio de los cuerpos intermedios; luego es señal de que no se realiza así, sino que Dios está íntimamente en el agua conservándola. Se explica la afirmación, porque el agua es conservada por Dios con prioridad de naturaleza a que ascienda para llenar el vacío; más aún, es probable que sea impulsada a su ascenso para llenar el vacío por el mismo autor de la naturaleza por quien es conservada; luego esa conservación no puede descender hasta el agua a través del cuerpo con que llena el espacio intermedio.

25. La tercera objeción, pues, parece tener valor principalmente para la otra acción de Dios sobre las criaturas; en efecto, por presuponer un sujeto del que se haga, en cuanto de ella depende, no habría repugnancia en que fuera hecha por Dios en lugares distantes mediante la virtud difundida a través de los cuerpos interpuestos. Este modo de expresarse se insinúa en el libro *De mundo ad Alexandrum*. Incluso el propio Aristóteles lo da a entender en los pasajes citados del II *De Caelo* y del II *De Generat.*, y afirma por este motivo que estos cuerpos inferiores reciben un influjo menor, porque están más distantes del cielo y, consecuentemente, del primer motor. Con lo cual parece opinar también que el primer motor es de virtud limitada, puesto que no puede influir en lo distante del mismo modo que en lo próximo, u opina al menos que obra con una acción concreta limitada y de modo determinado. Y, por fin, cree que el primer motor no influye inmediatamente y por sí mismo en estos cuerpos inferiores. Todas estas cosas son falsas, sea lo que sea del pensamiento de Aristóteles, del que

hae res a Deo pendeant in conservari, in superioribus probatum est. Et hinc declarari potest quod supra dicebam, nonnullo experimento ostendi posse Deum non diffundere actionem hanc creativam vel conservativam (quod perinde est) a loco distanti per interiecta corpora, sed intime esse in unaquaque re conservando illam, primo quidem, quia, quantumvis varientur intermedia corpora vel multiplicentur, actio illa nihilominus semper eadem est. Secundo et fortius, quia, quando corpus aliquod intermedium, verbi gratia aer, aufertur et aqua ascendit ad replendum vacuum, tunc non potest influentia conservativa Dei ad aquam descendere per intermedia corpora; ergo signum est non ita fieri, sed Deum esse intime in ipsa aqua conservando illam. Assumptum declaratur, nam aqua prius natura conservatur a Deo, quam ascendat ad replendum vacuum; immo probabile est ab eodem auctore naturae, a quo conservatur, impelli ut ascendat ad replendum vacuum; ergo illa conservatio non potest descendere ad aquam per corpus illud quo illud intermedium spatium replet.

25. Tertia igitur obiectio potissimum procedere videtur de altera actione Dei circa creaturas; nam, cum illa supponat subiectum ex quo fiat, quantum ex se est, non repugnaret fieri a Deo in locis distantibus per virtutem diffusam mediis interiectis corporibus. Qui modus dicendi insinuatur in libro de Mundo ad Alexandrum. Immo et Aristoteles eumdem significat in locis citatis ex II de Caelo, et II de Generat., et ob hanc causam dicit inferiora haec corpora minorem influxum recipere, quia longius absunt a caelo et consequenter a primo motore. In quo etiam sentire videtur primum motorem limitatae esse virtutis, quia non possit aeque influere in distans ac in propinquum, vel saltem sentit necessario agere tali actione limitata et modo definito. Ac denique sentit primum motorem non influere immediate ac per seipsum in haec inferiora. Quae omnia constat esse falsa, quidquid sit de mente Aristotelis, de qua inferius dice-

luego nos ocuparemos. Así, pues, debe considerarse que de dos modos puede obrar Dios en las cosas que ha creado; primeramente por sí solo, o en cuanto causa inmediata y particular; en segundo lugar, como causa universal que influye juntamente con las causas segundas para las acciones de éstas.

26. En cuanto al primer modo de acción es mi parecer que no puede demostrarse suficientemente por razón natural que Dios obra algo inmediatamente y por sí mismo sin las causas segundas o que lo ha obrado en las cosas que creó, si no es por conservación o nueva creación —cosa que sólo acontece en el alma racional—, ya que en los demás efectos al alcance de nuestra experiencia no hay ninguno del que conste con evidencia que no puede ser hecho más que por Dios. Y si puede ser hecho por otras causas, por ejemplo por los elementos, o por los cielos, o incluso por los ángeles, no puede constar por la sola razón que tales efectos no se hagan mediante una causa creada, sino por solo Dios, es decir, se necesita la revelación al igual que en las cosas que admitimos por fe. Y de aquí parece seguirse que por este género de acción considerado en sí no puede probarse la presencia de Dios en todas las cosas o lugares. Mas, aunque no nos conste que Dios opera de esta suerte, puede, sin embargo, demostrarse con evidencia que Dios opera de este modo en cualquier lugar y a partir de cualquier cosa, por corresponder esto a su omnipotencia, de la que luego hablaremos. Y así de esta acción, no en cuanto ya realizada, sino en cuanto posible, puede inferirse dicha presencia, puesto que Dios posee ya de hecho todo lo que por su parte es necesario para realizar cualquier acción que le sea posible; en efecto, no necesita de mutación alguna para conseguir esa potencia o condición necesaria; ahora bien, para que obre actualmente de este modo es necesaria aquella presencia; luego la posee ya actualmente.

27. La segunda modalidad de la acción divina por influencia universal con todas las causas segundas es más conocida por luz natural, puesto que es absolutamente necesaria para todos los efectos y acciones que conocemos por experiencia y porque se deduce necesariamente de la dependencia que todas las cosas tienen de Dios en su conservación, tal como se vio antes. Así, pues, de esta acción, considerada por sí y precisivamente, se colige suficientemente la mencionada

mus. Est igitur considerandum, duobus modis posse Deum agere in res quas condidit: primo, se solo, seu ut causa immediata et particularis; secundo, ut universalis causa influens cum causis secundis ad actiones earum.

26. De priori modo actionis existimo non posse ratione naturali sufficienter probari Deum immediate et per seipsum absque causis secundis quidquam operari vel operatum esse in res quas condidit, nisi per conservationem vel creationem novam (quae solum contingit in anima rationali), quia in caeteris effectibus quos nos experimur, nullus est de quo evidenter constet non nisi a solo Deo posse fieri. Quod si ab aliis causis fieri potest, ut ab elementis, vel a caelis, vel etiam ab angelis, non potest sola ratione constare huiusmodi effectus non fieri mediante aliqua causa creata, sed a solo Deo, seu revelatione opus est, ut in his quae fide tenemus. Atque hinc videtur sequi ex hoc genere actionis per se sumpto non posse probari praesentiam Dei in omnibus rebus seu locis. Sed, quamquam non constet Deum ita operari, potest tamen evidenter probari posse Deum immediate operari hoc modo in quovis loco et ex quacumque re, quia hoc pertinet ad omnipotentiam eius, de qua infra dicemus. Atque hoc modo ex hac actione non ut iam facta, sed ut possibili, colligi potest dicta praesentia, nam Deus iam de facto habet quidquid necessarium est ex parte sua ad agendum quamcumque actionem sibi possibilem; non enim indiget mutatione aliqua ut potentiam illam aut conditionem necessariam assequatur; sed, ut actu agat hoc modo, est necessaria illa praesentia; ergo iam illam actu habet.

27. Posterior modus actionis divinae per universalem influentiam cum omnibus causis secundis notior est lumine naturae, quia est simpliciter necessarius ad omnes effectus et actiones quas experimur, et quia necessario infertur ex dependentia quam res omnes habent a Deo in conservari, ut in superioribus visum est. Ex hac igitur actione per se ac praecise considerata sufficienter infer-

presencia de Dios en todas las cosas. Ni puede valer contra ella la dificultad planteada en la tercera objeción, ya que Dios no puede realizar esta acción mediante una virtud difundida de sí mismo o mediante alguna cosa creada. Además, porque este concurso es propio de la causa primera en cuanto tal y no puede, por lo mismo, ejercerse mediante una virtud creada, porque precisamente por esto carecería de la perfección y razón propia de tal concurso. También porque, cualquiera que sea la virtud creada que se imagine, ella necesitaría también del influjo de la causa primera por ser éste intrínseco a toda virtud creada. Luego es forzoso detenerse en algún influjo que la causa primera confiera inmediatamente por sí misma en toda acción de la criatura. De donde resulta que se dice con toda propiedad que Dios obra en esta acción con inmediación tanto de virtud como de supuesto, como se explicó ampliamente antes en la disp. XXII, postulando ambas razones la unión inmediata con el efecto, por no tratarse de una virtud difundida, sino intrínseca y que es su propia sustancia. Empero, mediante este concurso no obra Dios inmediatamente de tal manera que excluya todo otro supuesto que influya también inmediatamente en otro orden, a saber, en el de causa próxima y particular. Mas esto en nada obsta a lo que ahora pretendemos, puesto que toda causa, para el influjo que ejerce inmediatamente en su orden, requiere la unión inmediata con el efecto, y que no sólo sea proporcionada a la virtud, sino también al supuesto que influye inmediatamente. Así, pues, de esta acción divina se llega necesariamente a la conclusión de que Dios debe estar inmediatamente presente en todos los efectos y acciones de la causa segunda por la virtud que le es intrínseca y por su sustancia y su supuesto. Y de esta manera se dio cumplida respuesta a todos los puntos que se insinuaban en la tercera objeción.

Disquisición sobre la presencia de Dios en los espacios imaginarios a propósito de la cuarta objeción

28. La cuarta objeción no constituirá grave dificultad para estos teólogos a quienes parece que de tal manera se clausura Dios dentro de este universo que no existe fuera de él: más aún, se valen especialmente de este argumento, que

tur praedicta Dei praesentia in rebus omnibus. Neque contra illam procedere potest difficultas in tertia obiectione tacta, nam Deus non potest efficere hanc actionem media virtute a se diffusa, seu media aliqua re creata. Tum quia hic concursus est proprius primae causae ut sic, et ideo non potest per virtutem creatam fieri, nam hoc ipso deficit a propria perfectione et ratione talis concursus. Tum etiam quia, quaecumque fingatur esse talis virtus creata, illa etiam indigeret influxu primae causae, quia hoc est intrinsecum omni virtuti creatae; ergo necessario sistendum est in aliquo influxu, quem prima causa per seipsam immediate praebeat in omni actione creaturae. Unde propriissime dicitur Deus in hac actione agere immediate immediatione tam virtutis quam suppositi, ut supra, disp. XXII, late dictum est, et utraque ratio requirit immediatam coniunctionem cum effectu, quia virtus illa non est diffusa, sed intrinseca eiusque substantia. Per hunc autem concursum non ita operatur Deus immediate ut excludat omne aliud suppositum, immediate etiam influens in alio ordine, scilicet, causae proximae et particularis. Hoc vero nihil obstat praesenti intentioni, quia unaquaeque causa requirit ad influxum quem immediate in suo ordine praebet, immediatam coniunctionem cum effectu et proportionatam virtuti et supposito immediate influenti. Sic igitur ex hac divina actione necessario concluditur Deum per virtutem sibi intrinsecam, et per suam substantiam suumque suppositum, debere esse intime praesentem omnibus actionibus et effectibus causarum secundarum. Atque ita satisfactum est ad omnia, quae in tertia obiectione insinuabantur.

Circa obiectionem quartam disseritur de praesentia Dei in spatiis imaginariis

28. Quarta obiectio non multum negotium facesset his theologis quibus videtur Deus ita in hoc universo concludi ut extra illud non sit: immo illo argumento maxime

la sustancia espiritual no está más que donde opera; mas Dios no opera más que en este mundo; luego no está fuera de él. Añaden también el argumento antes aludido de que ninguna cosa está en la nada; y fuera de este mundo no hay nada, puesto que el espacio imaginario no existe, sino que es ficción de la fantasía. Y piensan que esto no está en contradicción con la inmensidad de Dios, ya que a la inmensidad de Dios no corresponde estar en la nada, o en las realidades ficticias, o en los entes de razón, sino el estar en todas las cosas creadas; ahora bien, mientras no crea nada, no es necesario que esté en algo o en alguna parte, sino en sí mismo, según se expresa S. Agustín en lib. III *cont. Maximum*, c. 21, y sobre aquellas palabras del Salmo 122: *Elevé mis ojos a los montes de donde me llegará tu auxilio.* Defienden esta opinión en *In I*, dist. 37, Capréolo, q. única, a. 3, y Escoto, q. única, y la insinúa Durando, q. 1 y 2. La mantiene asimismo S. Buenaventura, a. 3, q. 1, n. 22. Por tanto, de acuerdo con esta sentencia, habrá que responder a la cuarta objeción que la inmensidad de Dios está suficientemente probada por la acción de Dios, puesto que se prueba que Dios está en todas las cosas que verdaderamente son, y esto es lo único que compete a la razón de la inmensidad divina.

29. Sin embargo, a esta sentencia hay que añadir necesariamente algo; porque, ciertamente, si Dios estuviese de tal manera clausurado en este mundo que no estuviese actualmente ni pudiese estar en otro más amplio, no sería inmenso, puesto que estaría a su modo encerrado dentro de límites finitos. Y lo que es más, no hay contradicción en que sea producida una criatura espiritual tan perfecta que pueda estar realmente presente en todo el mundo y en cualquiera de sus partes: en efecto, un ángel, por ejemplo, puede estar ahora presente en toda esta ciudad, y puede producirse otro ángel más perfecto, el cual llene un lugar mayor, pudiendo avanzarse hasta el infinito en este aumento fuera de toda proporción; luego puede llegarse hasta un ángel que esté presente en todo este mundo; por consiguiente, esta perfección es finita y no basta para la inmensidad de Dios. En consecuencia, hay que añadir necesariamente que Dios de tal manera está presente en este mundo, que, en cuanto de él depende, puede estar en uno mayor, y en más cosas y en mayores hasta el infinito. Y esto es de todo punto

utuntur, quia substantia spiritualis non est nisi ubi operatur; sed Deus non operatur nisi in hoc mundo; ergo extra illum non est. Addunt etiam argumentum supra tactum, quia nulla res est in nihilo; extra hunc autem mundum nihil est, nam spatium imaginarium non est, sed imaginatione fingitur. Neque putant hoc repugnare immensitati Dei, quia non pertinet ad immensitatem Dei ut sit in nihilo, aut in rebus fictitiis, aut in entibus rationis, sed quod sit in omnibus rebus creatis; at vero dum nihil creat, non oportet ut sit in aliquo vel alicubi, sed in seipso, ut loquitur August., lib. III cont. Maxim., c. 21, et in illa verba Ps. 122: *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi.* Et hanc opinionem tenent In I, dist. 37, Capreol., q. unic., a. 3, et Scot., q. unica, et insinuat Durand., q. 1 et 2. Tenet etiam Bonavent., a. 3, q. 1, n. 22. Unde ad quartam obiectionem iuxta hanc sententiam dicendum erit immensitatem Dei satis probari ex actione Dei, quia probatur Deum esse in omnibus quae vere sunt, et hoc solum est de ratione divinae immensitatis.

29. Addendum vero necessario est aliquid huic sententiae; nam certe, si ita Deus concluderetur hoc mundo ut in ampliori neque actu esset neque esse posset, non esset immensus; nam suo modo finitis terminis clauderetur. Immo non repugnat fieri creaturam spiritualem tam perfectam, quae possit realiter esse praesens toti mundo et cuilibet parti eius: nam unus angelus nunc potest esse praesens, verbi gratia, toti huic civitati, et potest alius angelus fieri perfectior, qui maiorem locum impleat, et in hoc augmento potest in infinitum procedi extra omnem proportionem; ergo deveniri poterit ad angelum qui toti huic mundo praesens esse possit; est ergo haec perfectio finita et non sufficit ad immensitatem Dei. Ergo necessario addendum est ita Deum esse nunc in hoc mundo, ut, quantum est ex se, possit esse in maiori, et in pluribus rebus et maioribus in infinitum. Et hoc est certissimum, tam secundum doctrinam fidei

cierto, tanto según la doctrina de la fe como según la razón natural, presupuesta la infinita virtud de Dios en el operar. En efecto, si su virtud operativa no está limitada a este mundo, tampoco lo puede estar su presencia real. Y esto ni lo niegan ni lo pueden negar los autores de esta opinión, e incluso lo da a entender con bastante claridad Capréolo. Por eso es preciso que respondan algo más a la cuarta objeción propuesta, a saber, que de la acción de Dios se infiere inmediatamente su presencia actual en las cosas producidas, pero que mediata o consecuentemente se deduce la potencia o aptitud por parte de Dios para existir en todas las cosas que hasta el infinito puede producir, consistiendo en esto su inmensidad. Resulta de esta suerte que de la acción, aunque de hecho recaiga únicamente sobre las cosas finitas, se deduce la inmensidad total, ampliándola o extendiéndola hasta la acción posible.

30. De esta última respuesta —que sin duda es verdadera— parece deducirse con claridad que la primera parte de esta sentencia es falsa, y que más bien Dios está ahora actualmente en los infinitos espacios imaginarios. Esta sentencia la defienden otros escolásticos y filósofos, como Altisidoro, lib. I *Summ.*, c. 16, y Mayor, *In I*, dist. 37, q. 2, y acertadamente Ricardo, en el mismo pasaje, a. 1, q. 4; S. Buenaventura, n. 1, q. 2, *ad ult.*, y q. 3; Cayetano sobre lo de S. Juan, 12: *Yo como luz vine al mundo;* y el Ferrariense, VIII *Phys.*, q. 4; y la indica Soto, IV *Phys.*, q. 2, ad 4; y Marsilio Ficino, lib. II *De immortalitate anim.*, c. 6, donde dice que los platónicos opinaron también esto, lo cual de Platón, Aristóteles y otros filósofos refiere Eugubino, lib. IV *De Perenn. Philos.*, c. 1 y 2. La apoya también Sto. Tomás, *Quodl.* XI, a. 1, al afirmar que Dios no sólo está en las cosas que existen, sino también en aquellas que podemos imaginar. Esto mismo enseñó expresamente S. Agustín, lib. XI *De civit. Dei*, c. 5, donde arguyendo contra algunos, se expresa así: *¿O es que de la sustancia de Dios, a la que ni incluyen, ni determinan, ni expanden los lugares, sino de la que se confiesa, como es digno opinar de Dios, que está toda en todas partes con presencia incorpórea, vamos a decir que está ausente de los inmensos espacios de los lugares fuera del mundo, de suerte que se halle ocupada en ese solo en que está el mundo, tan exiguo en comparación de su propia infinitud? No creo que*

quam in ratione naturali, supposita infinita Dei virtute in operando. Si enim virtus eius operativa non est limitata ad hunc mundum, neque etiam realis praesentia esse potest. Neque hoc negant aut negare possunt auctores huius opinionis, immo Capreolus satis expresse id declarat. Quapropter necesse est ut aliquid amplius respondeant ad quartam obiectionem factam, nimirum, ex actione Dei immediate inferri actualem praesentiam in rebus factis, mediate vero seu consequenter colligi potentiam seu aptitudinem ex parte Dei ad existendum in omnibus rebus quas in infinitum facere potest, et in hoc consistere immensitatem eius. Atque ita fit ut ex actione, quamvis de facto versetur tantum circa res finitas, colligatur tota immensitas, amplificando seu extendendo illam ad actionem possibilem.

30. Ex hac vero ultima responsione (quae sine dubio vera est) videtur plane sequi priorem partem huius sententiae falsam esse, fatendumque potius esse Deum nunc actu esse extra mundum in infinitis spatiis imaginariis. Quam sententiam alii scholastici et philosophi defendunt, ut Altisidor., lib. I Summ., c. 16, et Maior, In I, dist. 37, q. 2, et bene Ricard., ibi, a. 1, q. 4; Bonavent., n. 1, q. 2. ad ult., et q. 3; Caiet., in id Ioan., 12: *Ego lux veni in mundum;* et Ferrar., VIII Phys., q. 4; et indicat Soto, IV Phys., q. 2, ad 4; et Marsil. Ficin., lib. II de Immortal. anim., c. 6, ubi ait platonicos id etiam sensisse, quod de Platone, Aristotele et aliis philosophis refert Eugub., lib. IV de Peren. philosoph., c. 1 et 2. Favet etiam D. Thom., Quodl. XI, a. 1, dicens Deum non tantum esse in his quae sunt, sed etiam in his quae possumus imaginari. Expresse etiam hoc docuit Augus., XI de Civit., c. 5, ubi, contra quosdam arguens, sic inquit: *An forte substantiam Dei, quam nec includunt, nec determinant, nec distendunt loca, sed de ea, sicut de Deo sentire dignum est, fatentur incorporea praesentia ubique totam, a tantis locorum extra mundum spatiis absentem esse dicturi sumus, ut in uno tantum atque comparatione ipsius infinitatis tam exiguo loco, in quo mundus est, occupatam? Non opinor eos in*

vayan a llegar a estas fútiles expresiones; y añade inmediatamente, al fin del capítulo, que carece de sentido imaginar lugares infinitos fuera del mundo, igual que carece de sentido imaginar que al comienzo de este mundo precedieron tiempos infinitos. Y esto lo dice porque en realidad es infundado pensar en aquellos lugares como algo real fuera de Dios, pero no porque sea infundado pensar que Dios con su duración infinita existió con anterioridad a este tiempo y que, por la misma razón, está presente con su inmensidad fuera de este mundo. Así es, en efecto, como en todo aquel capítulo pretende S. Agustín que se ha de guardar la proporción entre el tiempo y el lugar, de suerte que, igual que no puede negarse que Dios existió con anterioridad a todos los tiempos, del mismo modo tampoco pueda negarse que está fuera de todos los lugares finitos. Es lo mismo que opina en lib. I de las *Confesiones*, c. 2 y 8, y en el lib. VII, c. 5, donde compara la sustancia divina con un mar infinito difundido a través de espacios inmensos por todas partes, y dice que el mundo es como una esponja finita incluida en él.

31. Casi del mismo modo explican la inmensidad divina los demás Santos Padres, apoyándolo también la Escritura; pues por esta razón se dice de Dios en Job, 11: *Está más elevado que el cielo.* Este pasaje dice S. Gregorio que no ha de interpretarse por causa de la cantidad, ni tampoco de la sola perfección de la naturaleza, sino porque *lo trasciende todo por la incircunscripción del espíritu,* por lo que se dice en el c. 22 del mismo libro de Job: *¿No piensas que Dios está más elevado que el cielo y que está sublimado sobre el ápice de las estrellas?* Y en c. 8 del lib. III de los *Reyes: No pueden abarcarte los cielos de los cielos;* y la Iglesia canta: *A quien no abarca el orbe entero.* Por eso dice Dionisio en el *De Divin. nomin.*, c. 1, que Dios está en el cielo y en la tierra, en el mundo, alrededor del mundo, sobre el mundo y sobre el cielo; y en el c. 9 dice que Dios se expande por fuera de toda magnitud y se extiende por encima de ella. Enseña también esto *ex professo* S. Gregorio Nazianceno, en el sermón XXXIV, que es el segundo sobre la teología. Consúltese a S. Basilio, homilía 16; a S. Atanasio en la carta del Sínodo Niceno, y en el sermón contra los partidarios de Sabelio; al Nazianceno en la *Apología*, 1; a S. Hilario, I *De Trinit.*, casi al principio, y sobre el Sal-

haec vaniloquia progressuros; statim vero in fine capitis dicit inane esse cogitare extra mundum infinita loca, sicut inane est ante initium huius mundi cogitare infinita tempora praecessisse. Quod ideo dicit, quia revera est inane cogitare illa loca tamquam reale aliquid extra Deum, non vero quod sit inane cogitare Deum infinita duratione fuisse ante hoc tempus, et eadem ratione sua immensitate esse praesentem extra hunc mundum. Sic enim toto illo capite contendit Augustinus servandam esse proportionem inter tempus et locum, ut, sicut negari non potest Deum fuisse ante omnia tempora, ita negari non possit esse extra omnia finita loca. Idem sentit lib. I Confess., c. 2 et 3, et lib. VII, c. 5, ubi divinam substantiam comparat mari infinito undique per immensa spatia diffuso, et mundum dicit esse veluti spongiam finitam in eo inclusam.

31. Eodem fere modo declarant divinam immensitatem reliqui sancti Patres, et Scriptura etiam favet; hac enim ratione dicitur Deus, Iob, 11: *Excelsior caelo est.* Ubi Gregorius intelligendum esse dicit non propter quantitatem, neque etiam propter solam naturae perfectionem, sed quia *incircumscriptione spiritus omnia transcendit,* unde c. 22 eiusdem libri Iob dicitur: *Nonne cogitas quod Deus excelsior caelo sit et super stellarum verticem sublimetur?;* et III Reg., 8: *Caeli caelorum te capere non possunt;* et Ecclesia canit: *Quem totus non capit orbis.* Unde Dionys., de Divin. nomin., c. 1, ait Deum in caelo esse atque in terra, in mundo, circa mundum, supra mundum et supra caelum; et c. 9, Deus (inquit) extrinsecus super omnem magnitudinem funditur et supra extenditur. Quod etiam ex professo docet Gregor. Naz., orat. XXXIV, quae est II de Theologia. Vide Basil., hom. 16; Athanasium, in epist. Synodi Nicaenae, et orat. cont. gregales Sabellii; Nazianz., Apolog., I; Hilar., 1 de Trinit., fere initio, et super Ps. 118; Damasc., lib. II de Fid.,

mo 118; al Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 6; a Orígenes, lib. VII *cont. Celsum;* a S. Jerónimo, que lo expone magníficamente sobre el c. 66 de Isaías y el 40 de Ezequiel; a S. Gregorio, homilía 8 sobre Ezequiel; a S. Ambrosio sobre aquello de *ad Ephes.*, 3: *Para que podáis comprender cuál es la anchura y largura*, etc.; a S. Bernardo, lib. V *De considerat.*, en el sermón *De triplici cohaerentia.*

32. Y la razón se toma de lo dicho, porque Dios puede operar fuera del mundo sin ninguna mutación propia; luego ya está actualmente fuera del mundo. El antecedente se evidencia por lo expuesto y quedará más claro por lo que se ha de decir sobre la potencia de Dios. La consecuencia aparece clara, en primer lugar, porque el que una cosa esté donde opera no es una denominación extrínseca que resulte de la operación o de su término, sino que más bien es una propiedad o condición preexigida por parte de la causa; luego ésta no podría convenir a Dios de nuevo sin mutación por parte de El; en efecto, a Dios sólo pueden atribuirse las denominaciones extrínsecas o las relaciones de razón que se fundan en ellas, porque no suponen en El mutación alguna; mas el estar presente por su sustancia dondequiera que opere o pueda operar, no es una denominación extrínseca, puesto que es a modo de condición preexigida en El con anterioridad a la operación. Y se explica de la siguiente manera: antes de la Ascensión de Cristo, por ejemplo, no habría cuerpo alguno por fuera de la última esfera; en cambio, por la Ascensión —según una opinión probable— se hizo que el cuerpo de Cristo estuviese sobre dicha esfera, de suerte que los pies de Cristo estén sobre su convexidad, y de este modo el cuerpo de Cristo está —o al menos no hay contradicción en que esté— fuera de todo este mundo, llenando aquel espacio que no estaba antes lleno por un cuerpo. Luego ahora también está Dios presente allí según su sustancia; luego también estaba antes presente allí desde toda la eternidad; luego por la misma razón está fuera del cielo en todos los espacios que pueden allí imaginarse hasta el infinito. Se prueba la segunda consecuencia, en la que está toda la fuerza; en efecto, si antes no estuviese allí presente, no hubiera podido empezar a estar presente allí sin mutación por su parte, igual que el cuerpo de Cristo no pudo empezar a estar presente allí sin alguna mutación, puesto que antes no estaba allí actualmente de modo alguno. La razón, pues, por

c. 6; Origen., lib. VII cont. Celsum; Hieronymum optime, in 66 c. Isai., et in 40 Ezechiel.; Gregor., hom. 8 in Ezechiel.; Ambros., in id ad Ephes., 3: *Ut possitis comprehendere quae sit latitudo, longitudo*, etc., Bernard., lib. V de Consider., in serm. de triplici cohaerentia.

32. Ratio vero sumitur ex dictis, quia Deus potest operari extra mundum sine ulla mutatione sui; ergo iam actu est extra mundum. Antecedens est evidens ex dictis et constabit amplius ex dicendis de potentia Dei. Consequentia patet, primo, quia rem esse ubi operatur non est denominatio extrinseca resultans ex operatione aut termino eius, sed potius est aliqua proprietas vel conditio praerequisita ex parte causae; ergo non posset haec denuo convenire Deo sine sui mutatione; solum enim denominationes extrinsecae, vel relationes rationis quae in eis fundantur, possunt de novo attribui Deo, quia nullam mutationem in eo ponunt; esse autem praesentem per substantiam suam ubicumque operatur vel operari potest, non est denominatio extrinseca, cum sit veluti conditio in illo praerequisita ante actionem. Et declaratur in hunc modum, nam ante ascensionem Christi, verbi gratia, non erat corpus aliquod extra ultimam sphaeram; per ascensionem autem factum est (iuxta probabilem sententiam) ut Christi corpus sit supra illam sphaeram, ita ut pedes Christi sint supra convexum eius, atque ita corpus Christi est (vel saltem non repugnat esse) extra totum hunc mundum, replens illud spatium quod antea non replebatur corpore. Nunc ergo etiam est ibi praesens Deus secundum substantiam suam; ergo et antea ex tota aeternitate erat ibi praesens; ergo eadem ratione est extra caelum in omnibus spatiis quae in infinitum ibi excogitari possunt. Probatur penultima consequentia, in qua est tota vis; nam, si antea non esset ibi praesens, non potuisset incipere ibi esse praesens sine sui mutatione, sicut Christi corpus non potuit incipere esse ibi praesens sine aliqua mutatione, quia antea nullo modo ibi actu erat. Est enim quoad hoc eadem

lo que a esto se refiere, es la misma; porque, igual que del cuerpo de Cristo no se dice que esté allí presente por una denominación derivada de la sustancia de Dios, sino por algo que hay en él mismo, sea lo que sea, a lo que damos el nombre de presencia o de *donde*, de la misma suerte tampoco de la sustancia de Dios se dice que esté presente por una denominación derivada del cuerpo de Cristo, como es de por sí evidente; porque si imaginamos intelectualmente la sustancia de Dios en un lugar determinado, por ejemplo, encerrada dentro del cielo estelar, no podría recibir del cuerpo de Cristo la denominación extrínseca de estar presente allí donde está el cuerpo de Cristo; luego se denomina presente por algo que hay en ella misma, y no puede, por consiguiente, adquirirlo de nuevo sin mutación propia. Esta razón puede emplearse de modo similar respecto de todo el espacio que ahora está lleno con los cuerpos de este mundo; en efecto, Dios está aquí ahora realmente presente; luego lo estuvo desde la eternidad por la misma causa, a saber, porque no hubiera podido comenzar de nuevo a estar aquí sin mutación por su parte. El mismo argumento puede emplearse también a propósito de otro mundo al que Dios pudiese crear, ya que aquel mundo se hallaría fuera de éste y en él estaría Dios; luego en ese caso estaría fuera de este mundo; por consiguiente, también lo está ahora, por la misma razón de la inmutabilidad.

33. *Se cierra el paso a una evasiva del argumento antes expuesto.*— Algunos piensan que eluden la fuerza de este argumento con el siguiente ejemplo: que Dios comenzó a estar de nuevo en el cielo y en cualquier cosa creada sin mutación por su parte. Sin embargo, no hay semejanza, puesto que estar en el cielo incluye una denominación extrínseca o una relación de razón surgida de la presencia del cielo en cuanto dimanante de Dios, de la cual dimanación o presencia sólo resulta en Dios una relación de razón o una denominación extrínseca; mas estar allí donde está el cielo o cualquier otra cosa creada, no incluye una denominación extrínseca derivada de esa cosa, sino solamente aquello que se presupone necesariamente por parte de Dios para que, por el hecho mismo de existir allí otra cosa y dimanar de El, se diga que Dios existe en ella, y este fundamento no podría ser adquirido de nuevo por Dios sin mutación. Igual que Dios puede

ratio; nam, sicut corpus Christi non dicitur ibi esse praesens per denominationem a substantia Dei, sed per aliquid quod est in ipso, quidquid illud sit, quod nomine praesentiae aut Ubi significatur, ita etiam substantia Dei non dicitur ibi esse praesens per denominationem a corpore Christi, ut videtur per se evidens; nam, si cogitatione fingamus substantiam Dei in aliquo definito loco, verbi gratia, in stellato caelo inclusam, non posset a Christi corpore extrinsecus denominari praesens ibi ubi est corpus Christi; ergo denominatur praesens ab aliquo quod est in ipsa; non posset ergo illud acquirere de novo sine sui mutatione. Atque haec ratio potest simili modo fieri de toto spatio quod nunc repletur corporibus huius mundi; nam Deus hic nunc est realiter praesens; ergo et ab aeterno fuit propter eamdem causam, quia scilicet non potuisset de novo ibi esse incipere sine sui mutatione. Rursus potest simile argumentum fieri de alio mundo quem Deus creare posset, nam ille mundus esset extra hunc et ibi esset Deus; ergo esset tunc extra hunc mundum; ergo etiam nunc est, propter eamdem immutabilitatis rationem.

33. *Praecluditur effugium a praefata ratione.*— Vim huius rationis aliqui se eludere putant hoc exemplo: nam Deus de novo incepit esse in caelo et in quacumque re creata, sine sui mutatione. Verumtamen non est simile, quia esse in caelo includit denominationem extrinsecam, vel habitudinem rationis ortam ex praesentia caeli ut dimanantis a Deo, ex qua dimanatione vel praesentia solum resultat in Deo relatio rationis vel denominatio extrinseca; esse autem ibi ubi est caelum vel quaelibet alia res creata, non includit denominationem extrinsecam ab illa re, sed solum id quod ex parte Dei praesupponitur necessario, ut, hoc ipso quod res alia ibi existit et ab eo manat, dicatur Deus existere in illa, quod fundamentum non posset Deo acquiri de novo sine mutatione. Sicut Deum coexistere creaturis sub

comenzar de nuevo a coexistir con las criaturas bajo esta denominación, por incluir la existencia de la criatura y la denominación de ella derivada o la relación de razón a ella; en cambio, el fundamento que se supone por parte de Dios para que coexista necesariamente con la criatura por el hecho de que ésta exista, no puede convenir de nuevo a Dios sin su mutación, puesto que no es algo distinto del propio existir de Dios.

34. Puede insistirse más aún y confirmarse el argumento tomado de otro mundo posible; en efecto, Dios podría crear de tal manera otro mundo fuera de éste que no se tocasen ni estuviesen contiguos, sino separados y distantes; luego en ese caso Dios estaría en los dos mundos; por consiguiente estaría también en el espacio intermedio, ya que no son comprensibles en Dios esas dos presencias como separadas en dos mundos. Pues si un ángel no puede estar en dos lugares separados, si de algún modo no está presente en el espacio intermedio, ¿cómo va a poder atribuirse esto a Dios, que es absolutamente inmutable y uno y simple en sumo grado? Hay quienes responden que es imposible que se cree fuera de éste otro mundo que diste de él, si no existe entre ellos algún cuerpo real; en otro caso sería necesario que estuviesen contiguos, puesto que la distancia es algo real y tiene una cierta cantidad y proporción, resultando por ello incomprensible sin un espacio real intermedio. Ahora bien, esto no puede probarse; porque si Dios puede crear dos mundos que disten mediante un cuerpo intermedio, que los cree, pues, e inmediatamente que aniquile el cuerpo intermedio permaneciendo sin cambiar ambos mundos: ¿qué repugnancia habría en que se hiciese esto? Consiguientemente aquellos dos mundos permanecerían distantes sin el cuerpo intermedio; luego pueden ser creados de igual modo, teniendo valor en ambos casos el argumento propuesto. Además ¿quién negará que Dios puede, conservados los cielos, aniquilar toda la esfera de las cosas generables y de los elementos permaneciendo vacío todo el espacio intermedio? Y en ese caso la luna, por ejemplo, distaría del centro del mundo o de otra estrella o parte del cielo desde la región que a ella le corresponde en otro hemisferio; luego la distancia no requiere un espacio real interpuesto, por más que a nosotros sólo nos resulte

hac denominatione potest incipere de novo, quia includit existentiam creaturae et denominationem ab illa seu relationem rationis ad illam; fundamentum autem quod ex parte Dei supponitur, ut necessario coexistat creaturae hoc ipso quod illa existit, non potest de novo convenire Deo sine sui mutatione, cum nil aliud sit quam ipsum existere Dei.

34. Potestque amplius urgeri et confirmari ratio illa desumpta ex alio mundo possibili; nam posset Deus ita creare alium mundum extra hunc, ut non se contingerent neque essent contigui, sed disiuncti et distantes; tunc ergo esset Deus in utroque mundo; ergo in spatio interiecto, quia non possunt intelligi in Deo illae duae praesentiae in duobus mundis tamquam discretae. Si enim unus angelus non potest esse in duobus locis discretis, nisi aliquo modo sit praesens medio spatio, quomodo potest id tribui Deo, qui omnino est immutabilis, et maxime unus et simplex? Sunt qui respondeant fieri non posse ut alius mundus creetur extra hunc, distans ab isto, nisi aliquod reale corpus inter illos intersit; alioqui necessarium fore ut sint contigui, quia distantia est aliquid reale et certam aliquam quantitatem et proportionem habet, unde intelligi non potest sine spatio reali intermedio. Sed hoc probari non potest; nam si potest Deus creare duos mundos distantes per interiectum corpus, creet igitur illos et statim annihilet corpus medium immutatis manentibus duobus mundis; cur enim repugnaret hoc fieri? Manerent ergo illi mundi distantes sine interiecto corpore; possunt ergo eodem modo creari, et in utroque casu procedit argumentum factum. Deinde, quis neget posse Deum conservatis caelis annihilare totam sphaeram rerum generabilium et elementorum, vacuo manente toto spatio medio? Tunc autem distaret luna, verbi gratia, a centro mundi vel ab alia stella aut parte caeli e regione sibi correspondente in alio hemisphaerio; ergo distantia non requirit reale spatium interiectum, quamvis a nobis non intelligatur nisi per ordinem

comprensible por orden a la cantidad o a una línea, que se interpone o puede interponerse; mas el fundamento intrínseco de la distancia, si se explica a modo de una relación, no consiste más que en que un extremo esté aquí y el otro allí circunscriptiva o definitivamente.

35. *Si entre las opiniones referidas existe disparidad y en qué grado.*— Así, pues, esta sentencia es sin duda verdadera en cuanto a lo que pretende; aunque a mi juicio la diferencia de opinión entre los autores católicos puede estar en el uso de la palabra. Por eso, para evitar la equivocidad, hay que advertir —cosa que ya insinué antes— que cuando se dice que algo está en algún sitio o en algún lugar, pueden incluirse dos cosas en esta expresión: una es la intrínseca y absoluta presencia que la cosa tiene allí; otra es la relación a otra cosa, a la que toca o con la cantidad de su masa o con la cantidad de su virtud activa, o con la presencia relativa de su sustancia o cantidad. Ambas condiciones son necesarias en los cuerpos que están circundados por un cuerpo continente; pues se dice de algo que está situado en lo circunscribiente mediante el contacto cuantitativo, teniendo, además, en sí su presencia intrínseca, que es explicada por nosotros por la relación al centro y a los polos del mundo, y que permanece la misma, aunque cambien y se sucedan los cuerpos circunscribientes, e incluso en el caso de que perecieran todos por la potencia divina. Y en el cielo empíreo se da esta presencia sin cuerpo circundante, puesto que esta presencia no se refiere a otra cosa por relación a la cual se diga que una realidad está presente o por el conocimiento o por la proximidad del lugar, sentido que suele tener también dicha palabra, sino que aquí se la considera en absoluto y —si lo admitiese el uso— podría llamársele *adsencia,* puesto que no consiste en nada más que en que la cosa esté presente allí donde se dice, lo cual en el cuerpo no puede ser un cuerpo extrínsecamente circundante, sino algo intrínseco de que hablaremos más ampliamente a propósito del predicamento *donde.* De este modo, pues, hay que entenderla en las cosas espirituales y sobre todo en Dios, del que ahora tratamos, guardada la debida diferencia y proporción, puesto que la presencia de Dios es espiritual y absolutamente inmutable e indefectible, y su contacto es virtual mediante su propia acción.

ad quantitatem vel lineam, quae vel interponitur ver interponi potest; intrinsecum autem fundamentum distantiae, si per modum relationis declaretur, non est aliud nisi unum extremum esse hic et aliud ibi circumscriptive aut definitive.

35. *Inter relatas opiniones an et quanta possit esse discordia.*— Haec ergo sententia sine dubio vera est quoad id quod intendit; opinor tamen differentiam harum opinionum inter auctores catholicos esse posse in usu terminorum. Quapropter, ut tollatur aequivocatio, advertendum est (quod supra insinuavi) cum dicitur res aliqua esse alicubi vel in aliquo loco, duo posse in hac locutione includi: unum est intrinseca et absoluta praesentia quam res ibi habet; aliud est habitudo ad rem aliam, quam contingit, vel quantitate molis, vel quantitate virtutis activae, vel relativa praesentia substantiae suae vel quantitatis. Haec duo necessaria sunt in corporibus quae circumdantur corpore continente; dicitur enim locatum esse in circumscribente, medio contactu quantitativo, et praeterea habet in se suam praesentiam intrinsecam, quae a nobis explicatur per habitudinem ad centrum et polos mundi, eademque manet, etiamsi corpora circumscribentia mutentur aut fluant, immo etiamsi per divinam potentiam omnia perirent. Et in caelo empyreo invenitur haec praesentia sine corpore circumdante, quia haec praesentia non refertur ad alterum cui res dicatur praesens vel per cognitionem vel per loci propinquitatem, quomodo etiam solet illa vox usurpari, sed sumitur absolute et (si haberet usus) dici posset adsentia, quia nihil aliud est quam rem ibi adesse ubi dicitur, quod in corpore non potest esse corpus extrinsece circumdans, sed aliquid intrinsecum, de quo latius dicemus circa praedicamentum Ubi. Ad hunc ergo modum intelligendum est in rebus spiritualibus, et praesertim in Deo, de quo nunc agimus, servata differentia et proportione, quia praesentia Dei spiritualis est et omnino immutabilis et indefectibilis, contactus vero Dei est virtualis per propriam actionem eius.

36. Así, pues, cuando se dice que Dios está fuera del mundo en los espacios imaginarios, si se entiende que está allí como con una relación a otra cosa a la que toca, es totalmente falso e imposible, siendo esto lo único que pudieron pretender los autores de la primera sentencia, sin que sus razones prueben más. Porque el contacto de Dios es virtual respecto de alguna verdadera realidad, la cual no existe en el espacio imaginario. Y en el mismo sentido es verdad que Dios no estuvo en lugar alguno antes de haber creado el mundo, sino que estuvo en sí mismo. Finalmente es también verdad en este sentido que no pertenece a la inmensidad de Dios el estar en un lugar infinito, ni tampoco en absoluto el estar en un lugar de esta manera, ya que la inmensidad es un atributo que conviene intrínseca y necesariamente a Dios; y el estar de esta suerte en un lugar incluye la acción libre de Dios. Empero, si se entiende que Dios está fuera del mundo sólo por su presencia real sin relación actual, por así decirlo, a cosa alguna fuera de él mismo, entonces no puede negarse que Dios está fuera del mundo; esto es, en efecto, lo que demuestra la segunda sentencia, tanto de acuerdo con la doctrina de la fe como con la razón natural.

37. Y si se afirma en el mismo sentido que Dios está en los espacios imaginarios, se afirma también con verdad. Pero incurren en un equívoco los que creen que la expresión "estar en el espacio" dice relación al espacio como a algo distinto con lo que se entra en contacto, y por eso argumentan que es contradictorio, porque el espacio es nada. Sin embargo no es éste el sentido de dicha expresión, sino que ha de tomarse intransitivamente, por así decirlo, y se explica muy bien en orden a nuestros conceptos, porque cuando nosotros concebimos el espacio a modo de un vacío apto para ser llenado por un cuerpo, en él está presentísima la divina sustancia llenándolo todo sustancialmente. En efecto, por no poder nosotros concebir las cosas espirituales si no es por orden a las materiales, donde no hay actualmente ningún cuerpo, concebimos allí aptitud para que lo haya y allí entendemos también que está Dios presente. Y para este modo de presencia no es necesario que el espacio sea algo fuera de Dios mismo, puesto que no es producido ni entra realmente en contacto con Dios, sino que basta con que pueda ser aprehendido por nosotros a modo de cierto vacío apto para ser

36. Quando ergo dicitur Deus esse extra mundum in spatiis imaginariis, si intelligatur ibi esse quasi cum habitudine ad aliquid aliud quod contingit, est plane falsum et impossibile, et hoc tantum potuerunt intendere auctores primae sententiae, neque aliud probant rationes eorum. Nam contactus Dei virtualis est ad aliquam veram rem, quae in spatio imaginario non est. Et eodem sensu verum est Deum, antequam mundum creasset, non fuisse in aliquo loco, sed in seipso. Denique, eodem sensu verum etiam est non pertinere ad immensitatem Dei ut sit in loco infinito, immo nec omnino sic esse in loco, quia immensitas est attributum intrinsece et necessario conveniens Deo; sic autem esse in loco includit liberam actionem Dei. Si vero intelligatur Deus esse extra mundum solum per realem praesentiam suam sine habitudine actuali (ut sic dicam) ad aliquam rem extra ipsum, sic negari non potest Deum esse extra mundum; id enim tam in doctrina fidei quam in naturali ratione convincit secunda sententia.

37. Quod si eodem sensu dicatur Deum esse in spatiis imaginariis, vere etiam dicitur. In aequivoco autem laborant qui putant illam particulam "esse in spatio" dicere habitudinem ad spatium tamquam ad aliquid distinctum quod contingitur, et ideo argumentantur hoc repugnare, quia spatium est nihil. Non est tamen hic sensus illius locutionis, sed intransitive (ut sic dicam) sumenda est illa particula, et declaratur optime per ordinem ad conceptionem nostram, quia, ubi nos concipimus spatium per modum vacui apti repleri corpore, ibi est praesentissima divina substantia totumque illud substantialiter replet. Nam, quia nos spiritualia haec non possumus concipere nisi per ordinem ad materialia, ubi actu non est aliquod corpus, concipimus aptitudinem ut ibi sit, et ibi etiam intelligimus adesse Deum. Ad hunc autem praesentiae modum non est necessarium ut spatium sit aliquid praeter Deum ipsum, cum non fiat nec realiter contingatur a Deo, sed satis est ut a nobis apprehendi possit per modum cuiusdam vacui-

llenado por los cuerpos, para poder concebir y explicar la mencionada presencia de Dios por relación a él. Y esto puede ser inteligible sin oscuridad a partir de los mismos cuerpos; porque el cuerpo de Cristo —continuando con el ejemplo antes propuesto— existiendo fuera del cielo, está realmente presente allí sin cuerpo circunscribiente y llena corporalmente el espacio que ocupa, no porque aquel espacio en cuanto distinto del cuerpo de Cristo sea algo real, sino porque se convierte en espacio corporal y real por la presencia del cuerpo mismo lo que era de por sí vacío y nada. De este modo, pues, para que la sustancia de Dios estuviese allí presente antes de que estuviese allí el cuerpo de Cristo, no es necesario que aquel espacio sea algo real distinto de la sustancia de Dios.

38. *Por la eternidad de Dios se explica muy bien la inmensidad y la conclusión a que hemos llegado.*— Se explica, finalmente, esto por la proporción de la eternidad divina con el tiempo, de la que se valió S. Agustín en el lugar citado y que es muy apta para explicar este problema; en efecto, Dios se compara a los cuerpos por su inmensidad, igual que por su eternidad se compara al tiempo, ya que la inmensidad es infinita en su razón del mismo modo que lo es la eternidad en la suya; luego igual que la eternidad está en todos los tiempos finitos y los excede infinitamente, del mismo modo la inmensidad está en todos los lugares finitos y los supera infinitamente; así, pues, del mismo modo que la eternidad no puede estar comprendida en los tiempos finitos, sino que está también fuera de ellos, es decir, antes y después de ellos, de la misma manera se comporta la inmensidad respecto de los lugares finitos. Además, por esta razón se dice de Dios con verdad que con anterioridad al tiempo real existió en todo tiempo imaginario, aunque se lo conciba dotado de una sucesión infinita, con lo cual no se finge que el tiempo imaginario sea algo real o que Dios esté en él por alguna coexistencia o relación real, sino que nos valemos únicamente de esa comparación y concepción para explicar la infinitud de la naturaleza divina, ya que nosotros no podemos explicar esa infinitud si no es por orden a la cantidad y sucesión y porque en realidad, con anterioridad a cualquier tiempo, comprendemos que pudo haber existido otro, y que entonces ya existía Dios, y que es siempre

tatis aptae repleri corporibus, ut per habitudinem ad illam possimus praedictam Dei praesentiam concipere ac declarare. Quod potest ex ipsis corporibus non obscure intelligi; nam corpus Christi (prosequendo exemplum supra positum) extra caelum existens, ibi realiter est praesens absque corpore circumscribente et replet corporaliter illud spatium quod occupat, non quia spatium illud prout condistinctum a corpore Christi sit aliquid reale, sed quia per ipsius corporis praesentiam fit corporale spatium et reale, quod de se vacuum et nihil erat. Ad hunc ergo modum, ut substantia Dei esset ibi praesens antequam ibi adesset corpus Christi, non est necesse illud spatium esse aliquid reale distinctum a substantia Dei.

38. *Ex Dei aeternitate aptissime explicatur immensitas et nostra conclusio.*— Ultimo, hoc declaratur per proportionem divinae aeternitatis ad tempus, qua usus est D. Augustinus citato loco, estque aptissima ad rem explicandam; ita enim comparatur Deus per immensitatem suam ad corpora, sicut per aeternitatem ad tempora; nam aeque infinita est immensitas in ratione sua, ac aeternitas in sua; sicut ergo aeternitas est in omnibus finitis temporibus et infinite excedit illa, ita immensitas est in omnibus finitis locis et infinite superat illa; sicut igitur Dei aeternitas comprehendi non potest finitis temporibus, sed est etiam extra illa, id est, ante illa et post illa, ita etiam se habet immensitas ad finita loca. Rursus, hac ratione vere dicitur Deus extitisse ante reale tempus in omni tempore imaginario, etiamsi cum infinita successione apprehendatur, in quo non fingitur imaginarium tempus esse aliquid reale, aut Deum esse in illo per aliquam realem coexistentiam aut habitudinem, sed solum utimur illa comparatione et apprehensione ad declarandam infinitatem divinae rationis, quia nos non possumus illam infinitatem nisi per ordinem ad quantitatem et successionem declarare, et quia revera ante quodlibet tempus intelligimus potuisse esse aliud, et tunc iam extitisse Deum semperque idem esse, etiamsi

el mismo, por más que se proceda al infinito; luego lo mismo ha de entenderse, con idéntica proporción y razón, en los espacios verdaderos e imaginarios.

39. Por eso se comprende también qué es lo que indican los adverbios de tiempo y de lugar cuando decimos que Dios estuvo desde la eternidad aquí donde ahora está el mundo creado, o allí donde podría ser creado, o que estuvo entonces cuando pudo ser creado por Dios con anterioridad a todo tiempo real pasado; porque igual que aquel *entonces* no significa duración alguna que hubiera existido actualmente, distinta de Dios, sino que significa la duración misma divina como apta para coexistir con el tiempo o con el instante, que podría existir antes, de igual modo aquel adverbio *allí* o *aquí* no indica un lugar real que exista actualmente, sino sólo la presencia de Dios por inmensidad como apta de por sí para coexistir localmente con cualquier cuerpo que exista realmente allí.

40. *Se deduce de lo dicho qué es lo que se requiere para la inmensidad de Dios.*— Por consiguiente, de todo lo dicho concluimos que es verdad lo que se suponía en la cuarta objeción, a saber, que para la inmensidad de Dios no basta que esté actualmente en todas las cosas creadas, y que, por lo mismo, no se infiere inmediatamente con suficiencia la inmensidad de Dios partiendo de la sola acción que ejerce actualmente sobre tales cosas; sin embargo, como antes decía, si se extiende proporcionalmente el argumento de la acción actual a la posible, se concluye muy bien que Dios es inmenso, puesto que si es necesario que Dios esté actualmente presente donde opera en acto, también será necesario que esté realmente presente dondequiera que pueda operar. Y si se debe decir que está localmente donde no opera, es un problema de nombre que resolveremos luego brevemente.

41. Falta decir algo sobre los testimonios de la Escritura. Ciertamente, por lo que se refiere al testimonio de S. Pablo, *Hechos de los Apóstoles*, 17, lo más probable es que aquella expresión: *no está lejos de cada uno de nosotros* deba entenderse de la distancia local, y no de la providencia o del cuidado de nuestras cosas, como enseñó expresamente Teofilacto, cuyo testimonio no se cita en su integridad; en efecto, dice que con aquellas palabras *en él vivimos, nos movemos y somos* se significa la providencia de Dios respecto de nosotros, pero no con

in infinitum procedatur; idem ergo eadem proportione et ratione in spatiis veris vel imaginariis intelligendum erit.

39. Ex quo etiam intelligitur quid indicent illa adverbia temporalia et localia cum dicimus Deum fuisse ab aeterno hic ubi nunc creatus est mundus, vel ibi ubicumque creari posset aut tunc fuisse quando potuit a Deo creari ante totum tempus reale praeteritum; nam, sicut illud *tunc* non significat aliquam durationem quae actu extiterit, distinctam a Deo, sed significat ipsammet durationem Dei ut aptam ad coexistendum tempori vel instanti quod antea esse posset, ita illud adverbium *ibi* aut *hic* non indicat locum realem actu existentem, sed solum praesentiam Dei per immensitatem ut de se aptam ad coexistendum localiter cuicumque corpori realiter ibi existenti.

40. *Elicitur ex dictis quid ad immensitatem Dei requisitum.*— Concludimus ergo ex omnibus dictis verum esse quod in illa quarta obiectione supponitur, ad immensitatem scilicet Dei non satis esse quod actu sit in rebus omnibus creatis, ideoque ex sola actione quam actu exercet circa huiusmodi res, immediate non satis colligi immensitatem Dei; nihilominus tamen (ut supra dicebam), extendendo proportionaliter argumentum ab actione actuali ad possibilem, optime concludi Deum esse immensum, quia, si necesse est Deum actu esse praesentem ubi actu operatur, necesse etiam erit esse realiter praesentem ubicumque operari potest. An vero dicendus sit esse localiter ubi non operatur, quaestio est de nomine, quam inferius breviter expediemus.

41. Superest ut nonnihil dicamus de testimoniis Scripturae. Et de testimonio quidem Pauli, Actor., 17, probabilius est verbum illud *non longe est ab unoquoque nostrum* intelligendum esse de distantia locali, et non de providentia aut cura nostrarum rerum, ut aperte exposuit Theophylactus, cuius testimonium non integrum citatur; dicit enim in illis verbis: *In ipso vivimus, movemur et sumus,* significari providentiam Dei erga nos, non tamen in illis: *Non longe*

aquéllas: *No está lejos de cada uno de nosotros,* sino que dice que con éstas se declara que no está lejos de nosotros, y afirma que esto se infiere de las acciones de la providencia misma; y lo explica con un ejemplo corporal, puesto que igual que el aire en el que vivimos y sin el que no podemos vivir, debe estar difundido por todas partes y no estar lejos de nosotros, así —dice— *está cerca Dios, sin el que no podemos vivir.* Ni ha sido otra la opinión de Beda en el pasaje citado. Sin embargo, S. Jerónimo afirma más expresamente en Isaías, 66, que S. Pablo pronunció aquellas palabras *para convencer de error a los judíos, quienes piensan que el Dios invisible e incorporal e incomprensible puede estar encerrado en el templo de Jerusalén.* Por eso las palabras de S. Pablo dice que equivalen a aquéllas: *¿No lleno acaso yo el cielo y la tierra?* Y sobre el c. 2 de Habacuc, hacia el fin, al tratar aquellas palabras: *El Señor en su santo templo,* dice, después de otras explicaciones: *O ciertamente, en cuanto que el Espíritu anima interiormente los cielos y las tierras y los mares y el universo mundo, y el alma infundida en los miembros agita toda la masa y se mezcla con su gran cuerpo, en este sentido todo el mundo que consta de cielo y tierra y está limitado por las órbitas de los cielos se muestra como casa de Dios. Por eso dice el Apóstol con sentido de intimidad: "en él, pues, vivimos, nos movemos y somos".* Finalmente, ésta es la explicación de acuerdo con la significación propia de las palabras, mientras que la otra es metafórica; luego debe ser ella preferida.

42. Podría ciertamente decirse con más visos de apariencia que las palabras *no está lejos de cada uno de nosotros* se refieren al conocimiento natural que nosotros podemos tener de El. En efecto, S. Pablo había dicho que los hombres habían sido hechos para buscar a Dios y tratarlo familiarmente, es decir, mediante su conocimiento y amor, añadiendo: *Aunque no esté lejos de nosotros,* es decir, de nuestro conocimiento, puesto que en El vivimos y somos, efectos por los que podemos llegar a su conocimiento. Empero, aunque sea éste el intento del Apóstol, sin embargo no puede negarse que para explicar más esta facilidad de tratar familiarmente a Dios por el conocimiento y por el amor, quiso también recordar que lo tenemos dentro de nosotros mismos, puesto que está íntimamente en nosotros vivificándonos eficazmente y conservándonos.

est ab unoquoque nostrum, sed in his significari dicit non esse procul a nobis, quod asserit colligi ex actionibus ipsius providentiae; explicatque exemplo corporali, quod sicut aer, in quo vivimus et sine quo vivere non possumus, undique debet esse diffusus et non procul a nobis, ita (inquit) *Deus prope est, sine quo vivere non possumus.* Neque aliud sensit Beda in citato loco. Expressius vero Hieronymus, Isaiae, 66, ait Paulum protulisse illa verba *ut Iudaicum convincat errorem, qui putant invisibilem et incorporalem et incomprehensibilem Deum templo Ierusalem posse concludi.* Unde illa verba Pauli aequivalere dicit illis: *Nonne caelum et terram ego impleo?;* et super Habac., 2, in fine, tractans verba illa: *Dominus in templo sancto suo,* post alias expositiones ait: *Aut certo iuxta illud, quod caelos et terras et maria et universum mundum Spiritus intus alit, totamque infusa per artus mens agitat molem et magno se corpore miscet, mundus omnis qui caelo constat et terra et caelorum circulis clauditur, Dei domus esse perhibetur. Unde et Apostolus confidenter ait: "In ipso enim vivimus, movemur et sumus."* Denique, haec interpretatio iuxta propriam significationem verborum est, altera vero est metaphorica; est ergo illa praeferenda.

42. Apparentius quidem dici posset illa verba: *Non longe est ab unoquoque nostrum* referri ad cognitionem naturalem quam nos possumus habere de illo. Dixerat enim Paulus homines factos esse ut quaerant Deum et attrectent, nimirum cognitione et amore, et subdit: *Quamvis non longe sit a nobis,* id est, a nostra cognitione, cum in ipso vivamus et simus, ex quibus effectibus possumus in illius cognitionem devenire. Quamquam vero hoc intendat Apostolus, tamen negari non potest quin ad explicandam magis hanc facilitatem attrectandi Deum cognitione et amore, illud etiam commemorare voluerit, quod intra nos ipsos illum habeamus, quia intime in nobis est, nos vivificando effective et conservando.

43. *Explicación del testimonio del Salmo 138 para corroborar lo mismo.*— El otro pasaje del Salmo 138, aunque probablemente pueda explicarse del modo antes propuesto, sin embargo, cuando David dice: *¿A dónde iré lejos de tu espíritu y a dónde huiré de tu rostro?*, es muy probable que con la primera palabra entienda la presencia real de la sustancia, y con la segunda, la ciencia. Y esta exposición se halla en dicho pasaje con el nombre de Jerónimo, y tienen la misma explicación el Incógnito, Jansenio y otros. Así, pues, cuando añade: *Si subiere al cielo,* responde a la primera parte, es decir, que nadie puede huir del espíritu de Dios, porque está presente en todas partes. Y esto es lo que prueba al añadir: *Si tomare mis alas de mañana.* Por ello prueba, en efecto, que Dios está en todos los lugares a que el hombre puede huir o volar, puesto que no puede llegar allí, si no es ayudándole o sustentándolo Dios, como en tal pasaje explicó Jansenio. Con todo, a estos testimonios podría responderse que no se afirma esto en dichos pasajes a modo de ilación o dando por buena la consecución, sino sólo afirmando que es así. O también que, si se admite la ilación, cosa que parece más acorde con el sentido literal, podría fundarse no en el principio puramente filosófico de que el agente y el paciente deben existir simultáneamente, sino en la proporción o paridad de razón; porque si Dios opera en todas las cosas, está, por consiguiente, en todas, puesto que no es menos infinito en el existir que en el obrar. Pero, sea cual sea el fundamento de la ilación, la presencia se infiere siempre de la acción, y de una acción infinita posible se inferirá la inmensidad, que es lo que nosotros principalmente pretendemos. Y de esta suerte insinúan el mismo argumento S. Anselmo en el *Monologio,* c. 22, al fin; S. Ambrosio, lib. I *De Spiritu Sancto,* c. 7, al principio, donde demuestra que el Espíritu Santo está en todas partes porque opera en todas las cosas, lo cual indica también S. Hilario, lib. VIII *De Trinitate,* hacia el medio.

Demostración de la inmensidad por otros atributos divinos

44. Otro modo de demostrar la inmensidad divina puede tomarse *a priori* de los otros atributos divinos. Para explicarlo doy por supuesto que una cosa

43. *Testimonium ex Ps. 138 ad idem roborandum explicatur.*— Alter locus ex Ps. 138, licet probabiliter possit exponi modo superius dicto, tamen probabilissimum est, cum David ait: *Quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam?,* in priori verbo realem praesentiam substantiae, in posteriori scientiam intelligere. Quae expositio habetur ibi nomine Hier., et eamdem habent Incognitus, Iansen. et alii. Cum ergo subdit: *Si ascendero in caelum,* respondet ad priorem partem, neminem scilicet posse effugere a spiritu Dei, quia ubique est praesens. Hoc autem probat cum subdit: *Si sumpsero pennas meas diluculo.* Inde enim probat Deum esse in omnibus locis ad quae homo fugere aut avolare potest, quandoquidem nisi Deo adiuvante et sustentante illuc pervenire non potest, ut ibi Iansenius declaravit. Posset tamen nihilominus ad haec testimonia responderi hoc non affirmari in his locis per modum illationis seu approbando consecutionem, sed solum affirmando ita esse. Vel etiam, si admittatur illatio (quod videtur magis consentaneum litterae), posset fundari non in eo principio pure philosophico, quod agens et patiens debent esse simul, sed in proportione vel paritate rationis; nam, si Deus in omnibus operatur, ergo et in omnibus est, cum non sit minus infinitus in existendo quam in agendo. Utcumque tamen fundetur illatio, semper ex actione colligitur praesentia, et ex infinita actione possibili colligetur immensitas, quod nos intendimus praecipue. Atque hoc modo insinuant eamdem rationem Anselm., in Monolog., c. 22, in fine; Ambros., lib. I de Spiritu Sancto, c. 7, in principio, ubi probat Spiritum Sanctum esse ubique, quia in omnibus operatur, quod etiam significat Hilarius, VIII de Trinit., circa medium.

Ex aliis attributis divinis probatur immensitas

44. Alter modus probandi divinam immensitatem sumi potest a priori ex aliis attributis divinis. Quem ut declarem suppono rem spiritualem, etiamsi in se indivi-

espiritual, aunque sea indivisible en sí, no se limita a manifestar la presencia de su sustancia en un punto indivisible, sino que puede tener su sustancia realmente presente en un lugar divisible y extenso, cosa que nos consta experimentalmente respecto del alma racional, la cual está difundida por todo el cuerpo y es necesario que esté toda en todo y toda en cada una de las partes; por eso comprendemos fácilmente que este modo de presencia le conviene a la sustancia angélica, la cual es más perfecta; pues por ser posible dicho modo de presencia y por corresponder, hablando en rigor, a la perfección, no ha de negarse a una sustancia superior, siendo así que conviene a la inferior. De aquí se concluye, finalmente, con mayor claridad, que Dios tiene este modo de presencia. Mas hay que añadir una diferencia entre la sustancia divina y las demás criaturas inmateriales, porque aunque las criaturas puedan ocupar espacios divisibles, sin embargo no están determinadas por necesidad natural a existir en lugares adecuados, sino que igual que el alma racional puede estar en un cuerpo mayor o menor y —consecuentemente— puede también estar presente en un lugar o espacio mayor o menor, así también la sustancia angélica puede dentro de su esfera estar presente en un lugar mayor o menor, igual que puede, de acuerdo con su libertad, operar en un lugar mayor o menor. En cambio, la sustancia divina está por necesidad natural definida y determinada a estar siempre actualmente presente dondequiera que puede estarlo, ya se conciba y explique esta presencia por orden a los lugares reales, ya a los espacios imaginarios; de tal suerte, empero, que respecto de los espacios imaginarios se la entienda en absoluto, mientras que respecto de los lugares reales ha de ser en la hipótesis de que existan, ya que pueden no existir, de acuerdo con la voluntad de Dios; y si no existiesen, tampoco estaría en ellos Dios; mas, si existen, necesariamente está Dios en ellos. La razón de esto está en que tal presencia en cuanto es algo real en Dios, no es una cosa o modo realmente distinto de su sustancia, puesto que esto repugna a su simplicidad, según consta por lo antes dicho; luego le conviene a Dios tan necesariamente como la propia sustancia de Dios; al igual, pues, que Dios es eterno por necesidad natural y está siempre actualmente en todos los tiempos

sibilis sit, non limitari ad exhibendam praesentiam substantiae suae in puncto indivisibili, sed posse habere substantiam suam realiter praesentem in loco divisibili et extenso, quod nobis experimento constat in anima rationali, quae diffusa est per totum corpus, et necesse est ut tota sit in toto et tota in qualibet parte; unde facile intelligimus hunc modum praesentiae convenire substantiae angelicae, quae perfectior est; nam, cum possibilis sit ille modus praesentiae et, per se loquendo, ad perfectionem spectet, non est negandus superiori substantiae, cum inferiori conveniat. Ex quo tandem evidentius concluditur habere Deum hunc praesentiae modum. Addenda vero est differentia inter divinam substantiam et alias immateriales creaturas, quod creaturae, etiamsi possint divisibilia spatia occupare, non tamen naturali necessitate determinantur ad existendum in locis adaequatis, sed, sicut anima rationalis potest esse in maiori et minori corpore et consequenter potest etiam esse praesens maiori vel minori loco seu spatio, ita etiam angelica substantia potest intra suam sphaeram maiori vel minori loco adesse, sicut etiam potest pro sua libertate in maiori vel minori loco operari. At vero divina substantia naturali necessitate definitur ac determinatur ut semper sit actu praesens ubicumque esse potest, sive haec praesentia per ordinem ad loca realia, sive ad spatia imaginaria a nobis concipiatur et declaretur. Ita tamen ut respectu spatii imaginarii intelligatur simpliciter, respectu vero locorum realium ex suppositione quod illa sint; possunt enim non esse, pro Dei voluntate; quod si non essent, nec in illis esset Deus; si autem sunt, necessario in illis est Deus. Ratio huius est quia haec praesentia, quatenus in Deo est aliquid reale, non est aliqua res nec modus ex natura rei distinctus a substantia eius; nam hoc repugnat simplicitati eius, ut ex superius dictis constat; ergo tam necessario convenit Deo sicut ipsamet substantia Dei; sicut ergo Deus naturali necessitate est aeternus et semper actu est in omnibus temporibus aut

verdaderos o imaginarios, guardada la debida proporción, del mismo modo está siempre presente en acto por necesidad natural dondequiera que puede estarlo. Esto también pertenece a su inmutabilidad, puesto que los ángeles son locativamente mudables porque no están determinados por necesidad natural a un lugar definido ni a un lugar adecuado; empero, esta mutabilidad repugna a Dios, como después veremos; luego es necesario que posea siempre en acto la presencia adecuada a su sustancia, presencia que, por su parte, puede tener respecto de cualesquiera realidades o espacios.

45. *La presencia de Dios, a la que se juzga inmune de cualquier espacio real, no está clausurada dentro de ningún límite.*— Falta probar que este modo de presencia que conviene naturalmente a la sustancia divina no puede estar limitado a un lugar o espacio finito; en efecto, una vez demostrado esto, quedará claro que dicha sustancia es inmensa por su naturaleza, porque, como dijimos, la inmensidad, en cuanto depende de Dios, no es más que esta presencia sin ningún límite o término. Y esto se deduce con evidencia del atributo de la infinitud. La ilación puede demostrarse de diversas maneras; en primer lugar, porque cuanto una sustancia espiritual finita es más perfecta, tanto es más apta para manifestarse en su totalidad presente en un espacio mayor, y, aumentando la perfección, aumenta la esfera de esta presencia; por consiguiente, si una sustancia es infinitamente perfecta, su presencia natural no puede limitarse a una esfera finita; de lo contrario se seguiría el inconveniente que antes insinuábamos, a saber, que la sustancia finita y la infinita son iguales en tal esfera, ya que no puede asignarse ningún espacio finito en todo el cual no esté presente la sustancia inmaterial finita, siendo así que en la perfección de esta sustancia se puede avanzar hasta el infinito, como argüíamos más arriba en un punto similar.

46. *Esta presencia indica en Dios una perfección infinita.*— En segundo lugar, porque esta presencia misma es en Dios una cierta perfección; luego debe darse en Dios con el sumo grado de perfección en dicho orden, puesto que tal perfección no está en contradicción con una perfección mayor; ahora bien, el grado sumo de esta perfección consiste en que esa presencia no tenga de por sí límite alguno, sino que la divina sustancia sea suficiente para llenar todos los espacios

veris aut imaginariis, servata proportione, ita etiam naturali necessitate est semper actu praesens ubicumque esse potest. Pertinet etiam hoc ad ipsius immutabilitatem; angeli enim ideo sunt loco mutabiles quia naturali necessitate non definiti ad certum locum, nec ad adaequatum locum; haec autem mutabilitas Deo repugnat, ut postea videbimus; ergo necesse est ut semper actu habeat adaequatam praesentiam suae substantiae, quam ex parte sua habere potest ad quascumque res vel spatia.

45. *Dei praesentia, quae a quovis spatio reali absoluta censetur, nullis est terminis clausa.*— Reliquum est ut probemus hunc modum praesentiae qui naturaliter convenit substantiae divinae non posse esse limitatum ad finitum locum vel spatium; nam, hoc demonstrato, constabit illam substantiam esse ex natura sua immensam, quia, ut diximus, immensitas nihil aliud est quam haec praesentia, quantum est ex parte Dei, sine ullo fine aut termino. Illud autem evidenter sequitur ex attributo infinitatis. Potestque illatio variis modis declarari; primo, quia, quo substantia spiritualis finita est perfectior, eo aptior est ut seipsam totam maiori spatio praesentem exhibeat, et, crescente perfectione, crescit sphaera huius praesentiae; ergo, si substantia est infinite perfecta, non potest naturalis praesentia eius limitari ad sphaeram finitam; alias sequetur illud inconveniens quod supra insinuabamus, scilicet, substantiam finitam et infinitam esse aequales in huiusmodi sphaera, quia nullum signari potest finitum spatium cui toto non possit esse praesens substantia immaterialis finita, cum in perfectione huiusmodi substantiae possit in infinitum procedi, ut supra in simili argumentabamur.

46. *Talis praesentia infinitam perfectionem in Deo dicit.*— Secundo, quia haec ipsa praesentia est aliqua perfectio; ergo esse debet in Deo in summo gradu perfectionis illius ordinis, quia talis perfectio non repugnat alicui maiori perfectioni; sed summus gradus huius perfectionis est ut illa praesentia per se nullum habeat terminum,

o cuerpos, aunque aumenten hasta el infinito; luego la infinita perfección de Dios exige esta presencia en este supremo grado de perfección. Y se confirma, porque, en paridad de las demás circunstancias, por el hecho mismo de que una sustancia espiritual sea aprehendida como capaz de tal presencia, se la concibe como más perfecta que si se la pensase como limitada a un espacio finito; luego la sustancia divina se encuentra en el primer caso, puesto que es tal que no puede pensarse otra mejor o más perfecta. Y si alguno dice que esa perfección o ese modo de presencia infinita es imposible, podrá responder lo mismo respecto de cualquier otra perfección divina o del grado infinito de la misma. Es, pues, preciso que se demuestre la contradicción o repugnancia, la cual no existe en realidad; más aún, el entendimiento concibe fácilmente esta perfección como posible, e incluso como convenientísima a la naturaleza infinita.

47. *Ningún límite puede prefijarse razonablemente a tal presencia.*— En tercer lugar puede demostrarse esto mismo por lo que llevamos dicho anteriormente. En efecto, la sustancia divina no podría estar determinada necesariamente por razón alguna a una sola e idéntica presencia inmutable, si sólo pudiese manifestarla en un espacio o cuerpo finito; pues tratándose de un espacio múltiple y variado, no habría razón ninguna de que estuviese naturalmente determinada a un espacio más bien que a otro. Pues o concebimos dicho espacio como vacío, y entonces es uniforme y carente por igual de contenido; y en ese caso, ¿por qué la sustancia divina se determinaría a manifestar su presencia en una parte del mismo más que en otra? Y si, por el contrario, lo consideramos como espacio real y lleno de cuerpos, imaginemos que Dios crea dos o tres mundos, ¿por qué por necesidad natural manifestaría su presencia en uno de ellos más que en el otro? O, si se supone que está en este mundo, dado que no repugna que se produzca otro más perfecto, ¿por qué va a repugnar que traslade allí su presencia? Y cabe proponer el mismo argumento entre los cuerpos del mismo mundo, si se imagina esta presencia como determinada y limitada a alguno de ellos. En consecuencia, esa determinación natural no puede proceder más que de la infinitud; pues por ser inmensa tal presencia, y por convenir a la divina sustancia de cierto

sed sit sufficiens ad omnia spatia seu corpora replenda divina substantia, etiamsi in infinitum augeantur; ergo infinita Dei perfectio requirit hanc praesentiam in hoc supremo gradu perfectionis. Et confirmatur, nam, caeteris paribus, hoc ipso quod spiritualis substantia apprehenditur capax huiusmodi praesentiae, concipitur perfectior quam si ad finitum spatium limitata intelligatur; ergo priori modo se habet divina substantia, cum illa talis sit ut melior aut perfectior cogitari non possit. Quod si quis dicat illam perfectionem vel modum illum infinitae praesentiae esse impossibilem, eodem modo respondere poterit de quacumque alia divina perfectione seu infinito gradu eius. Oportet ergo ut contradictio vel repugnantia ostendatur, quae revera nulla est; immo intellectus facile concipit hanc perfectionem ut possibilem, immo ut convenientissimam naturae infinitae.

47. *Nullus tali praesentiae potest terminus praefici rationabiliter.*— Tertio, hoc ipsum probari potest ex his quae praemisimus. Non enim posset divina substantia ratione aliqua determinari necessario ad unam et eamdem immutabilem praesentiam, si illam solum posset finito spatio aut corpori exhibere; cum enim hoc spatium sit multiplex et varium, nulla ratio esset cur potius ad unum quam ad aliud naturaliter determinaretur. Aut enim concipimus illud spatium vacuum, et sic est uniforme et aeque inane; cur ergo definiretur substantia divina ad exhibendam praesentiam suam in una parte eius potius quam in alia? Si vero consideremus spatium reale et corporibus plenum, fingamus Deum creare duos vel tres mundos, cur naturali necessitate exhiberet potius praesentiam suam uni eorum quam alteri? Vel, si supponatur esse in hoc mundo, cum non repugnet alium perfectiorem fieri, cur repugnabit illuc transferre praesentiam suam? Idemque argumentum fieri potest inter corpora eiusdem mundi, si fingatur haec praesentia determinata et limitata ad aliquod illorum. Igitur naturalis illa determinatio oriri non potest nisi ex infinitate; nam, quia illa praesentia immensa est, et infinito quodam ac ineffabili modo divinae sub-

modo infinito e inefable, por eso mismo se manifiesta siempre presente de igual modo en todas las cosas, dondequiera y como quiera que existan. Más aún, si la divina sustancia sólo fuese apta para existir en un lugar finito, sería una gran imperfección el estar como vinculada por necesidad natural a ese lugar o espacio, sino que le sería mejor determinarse a sí propia por voluntad el modo de presencia o el lugar en que quisiese estar. Mas esto, por otra parte, atenta contra la inmutabilidad, y por eso no corresponde a la perfección absoluta, sino que supone alguna imperfección. Y por ello en las otras sustancias inmateriales, supuesta la imperfección de poseer lugares limitados, es mucho mejor que se puedan mover y trasladar de un lugar a otro que no que estén inmutables y ligadas cada una a su lugar.

Opinión de Aristóteles y de otros filósofos sobre la inmensidad de Dios

48. Con esto, según mi opinión, está suficientemente demostrado que por razón natural se conoce que Dios es inmenso. Ni hay que admirarse de que algunos filósofos no hayan alcanzado la fuerza de estas razones, puesto que acaso no llegaron a tener una opinión recta sobre la causalidad divina y su acción universal y su perfección infinita, aunque no hay que pensar que todos desconocieron la inmensidad divina. En efecto, son muchos, tanto filósofos como poetas, de los que Clemente Alejandrino, lib. V *Strom.*, hacia el fin, Lactancio, lib. I *Divin. Inst.*, c. 5, y Cirilo Alejandrino, lib. I *cont. Iulian.*, hacia el fin, nos refieren que opinaron debidamente sobre la ubicuidad de Dios. Entre ellos, el principal fue Hermes Trismegisto, el cual admitió que Dios no sólo estaba en este mundo, sino también fuera de él sin límite alguno, y por eso comparó a Dios con una esfera perfecta, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna. Ficino y Eugubino refieren también muchas cosas de Platón y otros filósofos en los lugares antes citados. Y Cicerón, en el lib. I *Academ.*, afirma que ésta fue la opinión de los platónicos. Y que Tales de Mileto opinó lo mismo se deduce de Aristóteles, lib. I *De Anima,* texto 86, donde refiere que había afirmado que todas las cosas estaban llenas de dioses. Cuál haya sido la posición del propio Aristó-

stantiae convenit, ideo semper eodem modo se exhibet praesentem omnibus ubicumque et quomodocumque sint. Quin potius si divina substantia tantum esset apta ad existendum in loco finito, magna esset imperfectio esse quasi alligatam naturali necessitate illi loco vel spatio, sed melius illi esset per voluntatem sibi determinare modum praesentiae aut locum in quo esse vellet. Hoc autem aliunde derogat immutabilitati, et ideo non spectat ad perfectionem simpliciter, sed supposita aliqua imperfectione. Et propter hoc, in aliis substantiis immaterialibus, supposita imperfectione quod loca habent limitata, multo melius est se posse movere et ab uno loco in alium transferre quam esse immutabiles et alligatas singulis locis.

Quid Aristoteles et alii philosophi de immensitate Dei senserint

48. Ex his ergo satis (ut existimo) evidenter demonstratur ratione naturali cognosci Deum esse immensum. Nec mirandum esse antiquos philosophos vim harum rationum non esse assecutos, quia fortasse de divina causalitate et universali actione et perfectione infinita non satis recte senserunt, quamquam non omnes divinam immensitatem ignorasse existimandum sit. Plures enim tam philosophos quam poetas referunt Clemens Alexad., lib. V Strom., prope fin., Lactant., lib. I Divin. instit., c. 5, et Cyrill. Alex., lib. I contra Iulian., versus finem, recte de ubiquitate Dei sentientes. Inter quos praecipuus fuit Hermes Trismegistus, qui non solum in hoc mundo, sed etiam extra illum sine ullo termino Deum esse agnovit, et ideo Deum comparavit sphaerae perfectae, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam. Ex Platone etiam et aliis philosophis multa referunt Ficinus et Eugubinus, locis supra citatis. Et Cicero, in I Academ., hanc dicit fuisse platonicorum sententiam. Idemque sensisse Thaletem Milesium sumitur ex Arist., lib. I de Anim., text. 86, ubi refert illum dixisse omnia esse deorum plena. De ipso vero Aristotele quid senserit, res est dubia, nam

teles, es asunto dudoso, ya que en los lugares antes citados parece opinar claramente que Dios está en la circunferencia del cielo supremo. Ciertamente que Santo Tomás interpreta que esto debe entenderse del modo que nosotros decimos también que Dios está de manera especial en el cielo, puesto que allí se manifiesta a sí mismo de modo peculiar. De esta suerte dijo Sto. Tomás que había afirmado Aristóteles que Dios estaba en el lugar del cielo por influir allí más y con mayor eficacia. Esta exposición la extienden algunos al pasaje del libro *De mundo ad Alexandrum.* Mas si alguno pone atención en dicho pasaje, verá que se trata de una exposición forzada. En cambio, por lo que se refiere a los lugares de la *Metafísica* y del lib. VIII de la *Física,* puede aplicarse más fácilmente, y por eso muchos también de los antiguos interpretaron a Aristóteles de esta suerte, como Simplicio, VIII *Phys.;* Temistio, en *Paraph. Metaph.;* Filopón, I *De Anima,* texto 40; y de los modernos Eugubino, lib. IV *De Perenn. Philos.*, c. 7; Vicomercat., hacia el fin del lib. VIII *Phys.*, y Toledo en el mismo pasaje. Está en apoyo de ellos el que el mismo Aristóteles, lib. I *De Caelo,* c. 9, da a entender que Dios está también fuera de la última esfera poseyendo allí una vida felicísima, aunque en aquel pasaje parece hablar en general de las inteligencias, de las que nos ocuparemos luego. Les apoya también el que el mismo Aristóteles, lib. I *De part. animal,* c. 5, alaba a Heráclito porque estando sentado en la choza del horno para calentarse, mandó entrar a sus amigos, diciendo: *Porque ni siquiera en este lugar faltan los dioses inmortales.* Los apoya finalmente el que los principios filosóficos con que probamos que Dios está en todo lugar están fundados en la doctrina de Aristóteles. Por consiguiente, de acuerdo con esta sentencia, hay que negar que el libro aquel *ad Alexandrum* sea de Aristóteles, cosa que admiten fácilmente algunos modernos; sin embargo no carece de dificultad, sobre todo por causa de la autoridad de S. Justino, filósofo antiquísimo y de gran peso, como hicieron notar también muchos y bastante concienzudos investigadores de la antigüedad; por tanto es bastante indefinible la mente de Aristóteles sobre este punto.

in locis supra citatis videtur plane sentire Deum esse in circumferentia supremi caeli. Quod quidem D. Thomas interpretatur intelligendum esse ad eum modum quo nos etiam dicimus peculiari modo Deum esse in caelo, quia ibi singulari modo ostendit seipsum. Ita inquit D. Thomas dixisse Aristotelem Deum esse in loco caeli, quia ibi plus influit et efficacius operatur. Quam expositionem aliqui etiam extendunt ad locum ex libro de Mundo ad Alexandrum. Sed, si quis locum illum attente consideret, videbit esse violentam expositionem. Ad loca vero sumpta ex Metaph. et VIII Phys., facilius potest accommodari, et ideo multi etiam ex antiquis ita Aristotelem interpretati sunt, ut Simplic., VIII Phys.; Themist., in Paraph. Metaph.; Philopon., I de Anima, text. 40; et ex modernis Eug., lib. IV de Peren. Philos., c. 7; Vicomercatus, in fine VIII Phys., et ibidem Toletus. Quibus favet quod idem Aristot., I de Caelo, c. 9, significat Deum esse etiam extra ultimam sphaeram ibique vitam agere felicissimam, quamquam ibi universe de intelligentiis loqui videatur, de quibus infra videbimus. Favet etiam quod idem Aristot., I de Partib. animal., c. 5, Heraclitum laudat, quod, cum in furnaria casa caloris gratia sederet, ingredi amicos iussit, dicens: *Quoniam ne huic quidem loco Dii desunt immortales.* Denique, favet quod principia philosophica quibus probamus Deum esse in omni loco, in Aristotelis doctrina fundata sunt. Iuxta hanc ergo sententiam oportet negare librum illum ad Alexandrum esse Aristotelis, quod aliqui moderni facile admittunt; non caret tamen difficultate, praesertim propter auctoritatem Iustini, gravissimi et antiquissimi philosophi, ut alii etiam plures satisque accurati antiquitatis investigatores observarunt; est ergo satis lubrica mens Aristotelis in hac parte.

Explicación de la dificultad sobre el modo de la inmensidad divina

49. Nos queda una dificultad acerca del modo como explicamos la inmensidad divina, puesto que parece que atribuimos a la sustancia divina cierta disposición o modo de existir que posee en acto una especie de extensión infinita, que nosotros explicamos por comparación con el espacio imaginario infinito. Empero, este modo de existir parece estar en repugnancia con la simplicidad divina, puesto que no es comprensible sin alguna distinción y composición de las partes que compongan aquel modo de existir, y, por tanto, es necesaria alguna distinción real entre dicho modo de presencia y la sustancia de que es modo. Y esto se explica por proporción con las otras sustancias inmateriales; pues cuando un ángel tiene toda su sustancia presente en un lugar extenso, aunque en ese modo de presencia no se dé extensión alguna por parte del sujeto, el cual es indivisible, sin embargo es necesaria alguna extensión o distinción de partes en tal modo de presencia en orden a las diversas partes del lugar o espacio, siendo señal evidente de esto el que el ángel puede dejar de tener presencia en una parte del espacio y conservarla en otra; luego es indicio de que esas partes de presencia son distintas en la realidad, ya que, de lo contrario, no podría destruirse realmente una conservándose la otra. Al igual también que en el alma racional unida con todo el cuerpo entendemos que el modo de unión con todo el cuerpo, aunque no tenga partes por razón del sujeto, a saber, del alma, sin embargo las tiene por relación a las diversas partes del cuerpo, y la señal está en que cuando se corta una parte, por ejemplo una mano, el alma pierde la unión parcial con aquella parte de materia, conservando la unión con las restantes partes del cuerpo; luego lo mismo se ha de entender proporcionalmente en la presencia local. Parece inferirse de aquí ulteriormente que esta presencia en el espacio es de tal naturaleza y condición, que no puede estar presente o referirse a los diversos espacios o a las diversas partes del espacio por una entidad o modo indivisible, sino que necesariamente se distinguen o diversifican las presencias parciales y totales por

Explicatur difficultas de modo divinae immensitatis

49. Una superest difficultas circa modum quo declaravimus divinam immensitatem, nam videmur attribuere divinae substantiae dispositionem quamdam seu modum existendi habentem actu infinitam quamdam quasi extensionem, quam nos per comparationem ad infinitum spatium imaginarium declaramus. Hic autem modus existendi videtur repugnare divinae simplicitati, quia non potest intelligi sine aliqua distinctione et compositione partium componentium illum existendi modum, et consequenter necessariam esse aliquam distinctionem ex natura rei inter illum modum praesentiae et substantiam cuius est modus. Quod declaratur per proportionem ad alias substantias immateriales; quando enim angelus habet totam suam substantiam praesentem in loco extenso, quamvis in illo modo praesentiae non sit ulla extensio ex parte subiecti, quod indivisibile est, est tamen necessaria aliqua extensio seu partium distinctio in tali modo praesentiae in ordine ad diversas partes loci seu spatii, cuius signum evidens est quia potest angelus omittere praesentiam ad unam partem spatii et conservare ad aliam; ergo signum est illas partes praesentiae esse in re distinctas, alias non posset a parte rei una destrui, conservata alia. Sicut etiam in anima rationali toti corpori unita intelligimus modum unionis ad totum corpus, licet non habeat partes ex subiecto, scilicet, anima, habere tamen illas per habitudinem ad diversas partes corporis, signumque est, quod, cum una pars abscinditur, verbi gratia, manus, amittit anima partialem unionem ad illam partem materiae, conservata unione ad reliquas partes corporis; idem ergo proportionaliter intelligendum est in praesentia locali. Ex quo videtur ulterius colligi hanc praesentiam ad spatium talis esse rationis et conditionis, ut non possit per indivisibilem entitatem aut modum adesse seu respicere diversa spatia aut diversas partes spatii, sed necessario distingui aut variari praesen-

relación a los diversos espacios, totales también o parciales. Más aún, de aquí se origina el que cuantas veces cambia la relación al espacio, se cambie el modo de presencia, perdiendo uno y adquiriendo otro, concretamente porque tal modo de presencia parece coextenderse con el espacio y tiene su entidad cuasi conmensurada con él. Remontándonos, pues, de aquí a Dios, si la divina sustancia es concebida por nosotros como difundida por todo el espacio extenso, también será necesario en esa presencia, que es algo real en Dios, concebir cierta extensión, no por parte de Dios, sino por comparación con las diversas partes del espacio, puesto que dicha presencia, en cuanto, por ejemplo, expresa relación con esta parte en que está el centro de la tierra, no expresa relación con aquella en que está el cielo, ni viceversa.

50. *Diferencia entre el modo de presencia divina y todas las otras presencias creadas.*— Esta dificultad se ha propuesto únicamente para explicar la eminencia de esta inmensidad divina y la diferencia entre ella y todas las presencias de las cosas creadas, tanto corporales como incorporales, no sólo por el hecho de que esta presencia de Dios es infinita, mientras que las otras son finitas, sino también porque ésta es completamente inextensa e indivisible, mientras que las otras son divisibles y compuestas. Porque esto segundo lleva con más eficacia al convencimiento del argumento propuesto, y lo primero es del todo necesario a causa de la suma perfección y simplicidad de la divina sustancia. En efecto, tampoco es necesario que la presencia divina sea semejante a las presencias finitas en esta imperfección. E incluso, si les fuese semejante en esto, no podría ser infinita, puesto que en una realidad formalmente extensa y compuesta de partes no puede resultar más inteligible una entidad infinita sin límite, que lo pueda ser una magnitud absolutamente infinita. Empero, por ser la divina presencia absolutamente indivisible e inextensa en sí, ya se la considere absolutamente en sí, ya por comparación a cualquier cuerpo o espacio extenso, por lo mismo se comprende fácilmente que puede ser absolutamente infinita en su intensidad y perfección y eminentemente en extensión, a saber, porque, siendo indivisible, de tal manera

tias partiales et totales per habitudinem ad spatia diversa, totalia etiam vel partialia. Immo hinc provenit ut quotiescumque mutatur habitudo ad spatium, mutetur modus praesentiae amittendo unum et acquirendo alium, quia, scilicet, talis modus praesentiae quasi coextenditur spatio et habet suam entitatem quasi commensuratam illi. Hinc ergo, ad Deum ascendendo, si divina substantia intelligitur a nobis quasi diffusa per totum spatium extensum, oportebit etiam in illamet praesentia, quae in Deo aliquid est, intelligere extensionem quamdam non ex parte Dei, sed per comparationem ad diversas partes spatii, quia illa praesentia, ut dicit habitudinem ad hanc partem, verbi gratia, ubi est centrum terrae, non dicit habitudinem ad illam ubi est caelum, neque e converso.

50. *Discrimen inter modum praesentiae divinae et omnes alias creatas* [1].— Haec difficultas solum posita est ad declarandam eminentiam huius divinae immensitatis et differentiam inter illam et omnes praesentias rerum creatarum, tam corporalium quam incorporalium, non solum in eo quod haec praesentia Dei est infinita, aliae vero finitae, sed etiam in eo quod haec est prorsus inextensa et indivisibilis, aliae vero sunt divisibiles et compositae. Hoc enim posterius efficaciter convincit argumentum factum, illud vero prius omnino necessarium est ob summam perfectionem et simplicitatem divinae substantiae. Neque enim necesse est ut in hac imperfectione praesentia divina similis sit praesentiis finitis. Immo, si in hoc esset eis similis, non posset esse infinita; in re enim formaliter extensa et composita ex partibus non magis potest intelligi infinita entitas sine termino, quam possit esse magnitudo simpliciter infinita. At vero, quia divina praesentia in se omnino indivisibilis est et inextensa, sive in se absolute concipiatur, sive per comparationem ad quodcumque corpus vel spatium extensum, ideo facile intelligitur illam esse posse simpliciter infinitam in intensione et perfectione sua, et eminenter in extensione,

[1] Al sustituir *creatas* por *creaturas* en el título de este número, nos apartamos de la ed. Vivès, por creer que así lo exige la idea que se expone. (N. de los EE.)

hace presente a la divina sustancia en los espacios y lugares extensos como si fuese coextensa con los mismos.

51. De donde se infiere otra diferencia digna de tenerse en cuenta entre la sustancia divina y las otras sustancias inmateriales; porque las otras sustancias, cuando están en un lugar extenso, aunque tengan toda su sustancia en el todo y toda en cualquier parte, no tienen, sin embargo, toda su presencia en cualquier parte; y el alma racional, aunque esté toda en el todo y toda en cualquier parte, no tiene, sin embargo, toda su unión con cualquier parte, cosa que demuestra suficientemente el argumento antes propuesto, ya que puede perder una parte de la unión, sin perder entonces una parte de la sustancia; luego es señal de que no siempre tiene toda la presencia donde tiene toda la sustancia. En cambio, la sustancia divina de tal manera está toda dondequiera que esté, que también tiene allí toda su presencia e inmensidad. Y esto ciertamente, igual que es digno de admiración, del mismo modo es también dignísimo de la eminencia y perfección divina, puesto que, por no tener partes en ninguna de sus perfecciones, no puede tener en ningún lugar algo de su perfección —sea cual sea la razón bajo la que se la considere— sin que la tenga allí toda; y por eso, dondequiera que se manifiesta como presente, manifiesta toda su inmensidad. Por esto se comprende también que, aunque a veces nosotros hablemos según nuestra costumbre de esta presencia divina como de un modo o disposición de la divina sustancia, para poder explicar su presencia e inmensidad infinita, no obstante no se trata de un modo, sino de la misma sustancia divina sin que se dé distinción en la realidad. Y ésta es otra diferencia entre esta presencia y todas las creadas, ya que todas las demás son modos accidentales respecto de las sustancias en que se encuentran, cosa que demuestra con evidencia el movimiento local, ya que pueden adquirirse o perderse mediante él; por el contrario, en solo Dios esta presencia es la sustancia o esencia misma de Dios.

52. *Si Dios está presente en todas partes.*— Puede interrogarse aquí, finalmente, si Dios, por razón de esta inmensidad, debe decirse que existe localmente dondequiera que está presente. Mas, supuesto lo que ya expusimos, creo que

quia nimirum, indivisibilis existens, ita constituit praesentem divinam substantiam locis et spatiis extensis ac si ipsis esset coextensa.

51. Ex quo colligitur alia notanda differentia inter divinam substantiam et alias immateriales; nam aliae, cum sunt in loco extenso, quamvis habeant totam substantiam suam in toto et totam in qualibet parte, non tamen habent totam suam praesentiam in qualibet parte, et anima rationalis, licet sit tota in toto, et tota in qualibet parte, non tamen habet totam suam unionem cum qualibet parte, quod satis convincit argumentum supra factum, quia potest amittere partem unionis, et tunc non amittit partem substantiae; signum ergo est ubi habet totam substantiam non semper habere totam praesentiam. At vero divina substantia ita est tota ubicumque est, ut ibi etiam habeat suam totam praesentiam et immensitatem. Quod quidem, sicut admiratione dignum est, ita etiam est divina eminentia et perfectione dignissimum, quia, cum in nulla perfectione sua partes habeat, non potest alicubi habere aliquid perfectionis suae, quacumque ratione consideretur, quin ibi etiam totum habeat; et ideo, ubicumque se exhibet praesentem, totam suam immensitatem exhibet. Atque hinc etiam intelligitur quod, licet interdum nos more nostro loquamur de hac praesentia divina tamquam de modo vel dispositione divinae substantiae, ut explicare possimus eius infinitam praesentiam et immensitatem, re tamen vera non est modus, sed ipsamet divina substantia absque ulla distinctione in re. Et haec est alia differentia inter hanc praesentiam et omnes creatas, nam omnes aliae sunt modi accidentales respectu substantiarum quibus insunt, quod motus localis evidenter manifestat, nam per illum acquiri possunt et perdi; at vero in solo Deo haec praesentia est ipsa substantia et essentia Dei.

52. *An Deus ubique localiter praesens.*— Ultimo inquiri hic posset an ratione huius immensitatis dicendus sit Deus localiter existere ubicumque est praesens. Sed, suppositis quae iam diximus, existimo quaestionem hanc tantum esse posse de nomine, et

éste sólo puede ser un problema de nombre y, por lo mismo, lo omito; en efecto, por lo que diremos más abajo sobre el predicamento *donde,* quedará del todo claro cómo hay que expresarse en este punto, tanto respecto de Dios como respecto de las otras cosas, puesto que dicho problema puede ser común a los ángeles y también a algunos cuerpos. Unicamente advierto que si el "estar localmente" expresa una denominación intrínseca y accidental, en este caso no puede convenir a Dios de modo alguno, como se desprende de lo dicho, diferenciándose también en esto Dios de la criatura; mas si expresa únicamente una denominación extrínseca, tomada de algún contacto, ya sea propio, ya metafórico, entonces puede decirse con verdad que Dios está localmente en todo el universo, pero no fuera de él. Porque en cuanto confiere el ser a todas las cosas, se dice que está en todas tocándolas y llenándolas con su virtud, y de este modo dice Santo Tomás, I, q. 8, a. 2, ad 1, que Dios está en el lugar por contacto de virtud; empero en este sentido se dice que Dios está localmente en las cosas, no circunscriptivamente, que es lo propio de los cuerpos, ni definitivamente, lo cual implica limitación, sino de un modo más eminente, que es lo que damos a entender cuando decimos que Dios está en todas partes. Por fin, si el estar localmente expresase la sola denominación intrínseca derivada de la presencia sustancial absoluta y simplemente sin implicar ningún accidente, en ese caso se podría decir que Dios está localmente por su inmensidad, no sólo en el mundo, sino también fuera del mundo, ni sólo desde la creación del mundo, sino también desde la eternidad; y este estar localmente no es estar en otro distinto de sí mismo, pero explica un modo de existir tal propio de dicha sustancia, que por razón de él es apta para estar íntimamente presente e indistante de cualquier otra cosa, dondequiera que exista o se produzca, y con cualquier mole corpórea, aunque aumente hasta el infinito. Hasta tal punto que si, por un imposible, comenzase a existir una cosa sin la acción de Dios, no obstante no podría estar lejos de El a causa de su inmensidad, sino que estarían necesariamente juntos y cuasi penetrativamente según su sustancia y entidad. Por más que en ese caso no se diría que Dios está localmente en esa cosa, puesto que no la tocaría con ningún contacto incluso metafórico, sino que se diría que está allí donde está

ideo illam omitto; nam, ex his quae de praedicamento ubi infra dicemus, constabit quomodo in hoc tam de Deo quam de aliis rebus loquendum sit; nam illa quaestio communis esse potest et angelis et aliquibus etiam corporibus. Solum adverto, si illud esse localiter dicat intrinsecam et accidentalem denominationem, sic nullo modo posse Deo convenire, ut ex dictis constat, et in hoc etiam differre Deum a creatura; si vero dicat tantum denominationem extrinsecam sumptam ex contactu aliquo, vel proprio vel metaphorico, sic vere dici Deum esse localiter in toto universo, non autem extra illud. Nam, quatenus confert esse omnibus rebus, in omnibus esse dicitur tangendo illa et replendo virtute sua, et hoc modo ait D. Thom., I, q. 8, a. 2, ad 1, Deum esse in loco per contactum virtutis; hoc autem modo dicitur esse Deus localiter in rebus non circumscriptione, quod est proprium corporum, nec definitione, quod limitationem dicit, sed eminentiori modo, quem significamus cum dicimus Deum esse ubique. Denique, si esse localiter dicat solam intrinsecam denominationem sumptam a substantiali praesentia absolute et simpliciter nullum involvendo accidens, sic dici potest Deus localiter esse per immensitatem suam, non solum in mundo, sed etiam extra mundum, nec solum ex mundi creatione, sed etiam ex aeternitate; hoc autem esse localiter non est esse in alio quam in seipso; declarat vero talem modum existendi illius substantiae, ut ratione illius nata sit esse intime praesens et indistans a quacumque alia re, ubicumque existat aut fiat, et in quacumque corporum mole, etiamsi in infinitum augeatur. Sic adeo ut, si per impossibile res aliqua inciperet esse sine actione Dei, nihilominus non possit esse distans ab illo, ob immensitatem eius, sed necessario simul essent, et quasi penetrative secundum substantiam et entitatem suam. Quamquam in eo casu non diceretur Deus esse in illa re localiter, quia nullo contactu, etiam metaphorico, contingeret illam, sed diceretur esse ibi ubi esset illa

la cosa, igual que, si dos cuerpos se penetran, el uno está ciertamente donde está el otro, pero el uno no sería el lugar del otro, ni el uno estaría en el otro, hablando con propiedad. Mas, puesto que la hipótesis es imposible y no puede existir cosa alguna si no es por la acción divina, por eso mismo, por el hecho de estar Dios absolutamente y de por sí localmente de modo inmenso según esta última acepción, se infiere con evidente necesidad que, al existir cualquier otra realidad, es también necesario que Dios esté localmente en ella según la acepción primera. Resulta de aquí también que, aunque Dios no opere en ninguna parte ni haya determinado operar nunca, no obstante tiene por el modo de existir propio de su sustancia suficientemente aplicada su virtud para que opere, si quiere, siendo también por esta razón menos impropia la última acepción de "existir localmente" atribuida a Dios, aunque la primera parezca estar más en uso.

SECCION VIII

Posibilidad de demostrar que Dios es inmutable y eterno

1. Unimos estas dos cosas, puesto que, habiendo probado anteriormente que Dios es infinito en la duración por carecer tanto de principio como de fin a causa de su intrínseca necesidad de existir, si ahora probásemos que es también inmutable, brotaría como conclusión la definición de la eternidad y que ésta conviene a Dios perfectísimamente de modo total. Sobre qué sea la eternidad hablaremos con más amplitud más abajo en la disp. L, en que, al tratar de la razón común de duración y al compararla con otras, se entenderá con más facilidad, y por eso no decimos aquí más sobre la eternidad.

Solución de la cuestión

2. Hay que afirmar, pues, que puede demostrarse suficientemente por razón natural que Dios es inmutable. Mi opinión es que este atributo, en cuanto a

res, sicut, si duo corpora se penetrent, unum quidem est ubi est aliud, non tamen unum esset locus alterius, neque unum esset in alio, proprie loquendo. Quia vero hypothesis est impossibilis et non potest res aliqua esse nisi per actionem divinam, ideo ex eo quod Deus absolute et ex se est immenso modo localiter hac ultima acceptione, plane necessario sequitur ut, existente quacumque re alia, sit etiam necessario Deus in ea localiter priori acceptione. Unde etiam fit ut, quamvis Deus alicubi non operetur neque unquam operari decreverit, nihilominus ex modo existendi suae substantiae habeat sufficienter applicatam virtutem suam ut operetur si velit, ob quam etiam specialem rationem illa postrema acceptio existendi localiter Deo attributa minus est impropria, quamvis prior magis usitata videatur.

SECTIO VIII

An demonstrari possit Deum esse immutabilem et aeternum

1. Coniungimus haec duo quia, cum supra ostenderimus Deum esse infinitum in duratione, ex carentia tam principii quam finis ob intrinsecam necessitatem essendi, si nunc probaverimus esse etiam immutabilem, concludetur definitio aeternitatis et quod tota perfectissime in Deum conveniat. De qua aeternitate quid sit, latius dicturi sumus inferius disp. L, ubi tractando de communi ratione durationis et conferendo illam cum aliis, facilius intelligetur, et ideo de aeternitate hic plura non dicemus.

Resolutio quaestionis

2. Dicendum ergo est posse ratione naturali satis demonstrari Deum esse immutabilem. Hoc attributum secundum omnia quae includit, non opinor posse ex aliquo effectu immediate probari evidenter, sed ex aliis attributis quasi a priori demonstrandum. Primo, ex simplicitate Dei; nam omnis mutatio, si proprie sumatur, requirit aliquam compositionem, quia necesse est ut aliquod subiectum sub utroque termino mutationis maneat, quod per mutationem aliquid acquirat vel amittat, quod fieri non potest sine compositione. Si vero mutatio latius magisque improprie sumatur, ita ut creationem etiam vel annihilationem comprehendat, sic requirit saltem compositionem ex esse et essentia seu ex actu et potentia obiectiva, quae (qualiscumque illa sit) in Deum cadere non potest. Rursus hoc ipsum ostendi potest ex necessitate essendi et perfectione talis esse; nam ex priori capite habet ut substantialiter mutari non possit, ex posteriori vero ut neque accidentaliter. Prior pars patet, nam, cum Deus ex se necessario sit, per nullam actionem vel mutationem potest acquirere suum esse simpliciter, et, cum a nullo pendeat, non potest illud amittere; non ergo potest substantialiter mutari. Posterior pars probatur, quia, cum Deus eadem necessitate qua est habeat omnem perfectionem essendi, non potest in ea diminutionem pati; cum vero in eo esse habeat plenitudinem omnis perfectionis, non potest secundum eam recipere augmentum; ergo non potest pati mutationem aut perfectivam, aut corruptivam, seu diminutivam perfectionis; ergo nullam.

3. Denique, potest hoc demonstrari discurrendo per varia genera mutationum accidentalium; nam de substantialibus satis dictum est. Inter mutationes autem accidentales, quaedam sunt corporeae, quas constat in Deo non habere locum, cum demonstratum sit Deum non esse corporeum. Aliae sunt mutationes spirituales, quae vel ad locum rei spirituali convenientem vel ad qualitatem terminantur; omitto enim relationes, quae, eo modo quo sunt, ad alias mutationes consequuntur; omitto etiam actiones immanentes ut actiones sunt, nam ad eas non est mutatio, sed potius ipsae sunt mutationes quaedam (loquor de veris actionibus

todo lo que incluye, no puede probarse con evidencia partiendo inmediatamente de algún efecto, sino que ha de demostrarse cuasi *a priori* partiendo de otros atributos. En primer lugar, de la simplicidad de Dios; en efecto, toda mutación, si se entiende en sentido propio, exige alguna composición, puesto que es necesario que permanezca algún sujeto bajo ambos términos de la mutación, el cual adquiera o pierda algo por la mutación, cosa que no puede tener lugar sin composición. Y si la mutación se entiende en un sentido más amplio y más impropio, de suerte que comprenda también la creación o aniquilación, en este caso exige al menos la composición de existencia y de esencia, o sea de acto y potencia objetiva, la cual —sea como sea— no puede aplicarse a Dios. Puede demostrarse también esto mismo por la necesidad de existir y por la perfección de tal existencia, porque, por el primer capítulo, tiene el no poder cambiar sustancialmente, y, por el segundo, el que tampoco pueda accidentalmente. La primera parte es evidente, puesto que, por existir Dios necesariamente, no puede por acción o mutación alguna adquirir su ser en absoluto, y, por no depender de nadie, no puede perderlo; luego no puede cambiar sustancialmente. Se prueba la segunda parte, porque, al poseer Dios toda la perfección del ser con la misma necesidad con que existe, no puede sufrir disminución en ella; y, por tener la plenitud de toda perfección en dicho ser, no puede tener aumento según ésta; luego no puede sufrir mutación perfectiva o corruptiva, o sea diminutiva de su perfección; luego no puede sufrir ninguna.

3. Finalmente puede demostrarse esto recorriendo los diversos géneros de mutaciones accidentales, puesto que de las sustanciales ya se habló bastante. Ahora bien, entre las mutaciones accidentales hay algunas corpóreas, las cuales es evidente que no tienen lugar en Dios, puesto que se demostró que Dios no es corpóreo. Otras son mutaciones espirituales, las cuales tienen por término, o un lugar conveniente para una realidad espiritual, o una cualidad, ya que dejo a un lado las relaciones, las cuales en el mismo grado en que son, son consecuencia de otras mutaciones; también omito las acciones inmanentes en cuanto son acciones, ya que no hay mutación para ellas, sino que más bien ellas mismas

son ciertas mutaciones —me refiero a verdaderas acciones accidentales—, las cuales siempre tienen por término, según mi opinión, algunas cualidades. Por consiguiente en Dios no puede haber mutación a un lugar por causa de su inmensidad, perfección que posee Dios por necesidad intrínseca igual que las demás perfecciones, y por ende no tiene a donde trasladarse de nuevo, ni puede privarse a sí mismo de algún lugar más que de su propia sustancia o inmensidad.

4. Y la mutación ordenada a una cualidad espiritual sólo tiene lugar en el entendimiento o en la voluntad. En efecto, la mutación que puede producirse inmediatamente en la esencia de una sustancia espiritual no es natural, sino sobrenatural, como es la que se realiza por la gracia, no correspondiendo de esta suerte a la consideración presente. Sobre todo, teniendo en cuenta que no puede darse si no es por la participación de algún ser superior y sobrenatural procedente de algún principio superior. Por eso es también evidente que tal mutación no puede tener cabida en la sustancia del primer principio mismo. Además la mutación que parece tener lugar en la divina potencia, o mejor por la divina potencia, cuando produce *ad extra* algunas cosas que antes no producía, no es una mutación en Dios, sino en la criatura: se trata, efectivamente, de una acción formal o virtualmente transeúnte, la cual, hablando con rigor, no causa ni exige mutación en el agente, sino en el paciente o efecto, por más que de esto se origine alguna nueva denominación extrínseca, la cual no basta para la mutación. Aquí se presentaba únicamente la dificultad referente al misterio de la encarnación, pero no corresponde a la presente disciplina, sino a la teología, y quedó expuesta ampliamente en el I tomo de la III parte. Y en cuanto esta acción *ad extra* procede de algún acto inmanente de Dios, en este sentido procede de un acto eterno del entendimiento y de la voluntad. Y de éstos nos ocuparemos luego. Ahora, para eliminar también de ellos toda mutación, basten los argumentos generales, a saber, que toda mutación es una imperfección y supone imperfección, y que en Dios no hay cualidad alguna, y que también es acto puro según el entendimiento y voluntad. Finalmente esto carece de dificultad en todas las cosas que Dios entiende o quiere por necesidad; y de las libres hablaremos en seguida.

accidentalibus), quae ad aliquas qualitates semper (ut opinor) terminantur. Mutatio ergo ad locum in Deo esse non potest ob immensitatem eius, quam ex intrinseca necessitate Deus habet sicut caeteras perfectiones, unde neque habet quo denuo feratur, neque aliquo loco se privare potest, magis quam suamet substantia vel immensitate.

4. Mutatio vero ad qualitatem spiritualem tantum habet locum secundum intellectum vel voluntatem. Illa enim mutatio quae immediate fieri potest in essentia spiritualis substantiae non est naturalis, sed supernaturalis, ut est illa quae fit per gratiam, et ita non est praesentis considerationis. Praesertim quia illa esse non potest nisi per participationem alicuius esse superioris et supernaturalis ab aliquo superiori principio. Unde etiam est evidens talem mutationem non posse habere locum in substantia ipsiusmet primi principii. Rursus illa mutatio quae in divina, vel potius per divinam potentiam fieri videtur quando res aliquas ad extra producit quas prius non producebat, non est mutatio in Deo, sed in creatura: est enim actio transiens aut formaliter aut virtute, quae, per se loquendo, non facit nec requirit mutationem in agente, sed in passo seu effectu, licet inde resultet nova aliqua denominatio extrinseca, quae ad mutationem non sufficit. Solum occurrebat hic difficultas de Incarnationis mysterio, sed illa non ad praesentem doctrinam, sed ad theologiam spectat, et in I tom. III partis late tractata est. Quatenus vero haec actio ad extra procedit ab aliquo actu immanenti Dei, sic procedit ab actu aeterno intellectus et voluntatis. De quibus inferius dicturi sumus. Nunc, ut ab illis etiam excludatur omnis mutatio, sufficiant generales rationes, scilicet, quod omnis mutatio est imperfectio et supponit imperfectionem, et quod in Deo nulla est qualitas, et quod etiam secundum intellectum et voluntatem est actus purus. Denique, in omnibus quae Deus ex necessitate intelligit aut vult, caret hoc omni difficultate; de liberis autem dicemus statim.

Análisis del argumento de Aristóteles

5. Acerca de esta afirmación quedan por explicar dos dificultades. La una es sobre la inmovilidad local, no en cuanto a la afirmación misma, sino en cuanto a la demostración física, pues la que propusimos era metafísica. Puede dudarse si es posible demostrarla por un medio físico, y suele preguntarse especialmente si quedó suficientemente demostrada por Aristóteles en el libro VIII de la *Física,* y en el XII de la *Metafísica.* En efecto, confirma la parte afirmativa su autoridad y su argumento, que es el siguiente: *Todo lo que se mueve es movido por otro; el cielo supremo se mueve; luego es movido por otro; luego, o se mueve también ese motor, y entonces necesitará de otro motor, sobre el que se volverá a plantear el problema; no pudiendo, pues, proceder hasta el infinito, habrá que detenerse en un primer motor absolutamente inmóvil, al que llamamos Dios.* Pero se presenta en seguida la respuesta de que no siempre es necesario que el motor sea un supuesto distinto, sino que basta con que en el mismo supuesto se distinga la parte esencialmente motora y la parte esencialmente movida, como concede el propio Aristóteles y es evidente en los animales, no siendo preciso en ellos que el motor sea absolutamente inmóvil, puesto que una parte, por ejemplo el alma, se mueve accidentalmente al moverse el todo; del mismo modo, pues, cabría hablar del primer motor, sobre todo si el cielo está dotado de alma, como parece decir Aristóteles en otros pasajes. Mas a esta objeción sale al paso el propio Aristóteles, puesto que el motor que mueve durante un tiempo infinito, no puede moverse ni aun accidentalmente; ahora bien, el primer motor mueve al primer móvil durante tiempo infinito; luego no puede moverse ni accidentalmente. Se prueba la mayor, puesto que el que se mueve accidentalmente mientras mueve, va perdiendo energías al mover; y lo que se mueve de esta suerte no puede mover perpetuamente y con movimiento uniforme, puesto que disminuye su energía; hasta aquí Aristóteles.

6. *Primera dificultad en el razonamiento de Aristóteles.*— Sin embargo todavía quedan dificultades en este razonamiento. La primera, porque no está suficientemente probado que un motor movido accidentalmente no pueda mover perpetuamente, puesto que, aunque en los motores y en los movidos corruptibles

Ratio Aristotelis expenditur

5. Duae vero difficultates supersunt declarandae circa hanc assertionem. Una est circa localem immutabilitatem non quoad assertionem ipsam, sed quoad physicam probationem, nam ea quam adduximus metaphysica est. Dubitari vero potest an medio physico demonstrari possit, et specialiter solet quaeri an satis ab Aristotele demonstrata sit in VIII Phys. et XII Metaph. Partem enim affirmantem confirmat eius auctoritas et ratio eius, quae huiusmodi est: *Omne quod movetur, ab alio movetur; supremum caelum movetur; ergo ab alio; vel ergo ille motor etiam movetur, et sic indigebit alio motore, de quo eadem redibit quaestio; cum ergo non possit in infinitum procedi, sistendum erit in primo motore omnino immobili, quem vocamus Deum.* Statim vero se offert responsio, quod non oporteat semper motorem esse suppositum distinctum, sed satis sit ut idem suppositum distinguatur in partem per se moventem et partem per se motam, ut Aristoteles ipse concedit et in animalibus constat, et in his non oportet motorem esse immobilem simpliciter, cum pars illa, verbi gratia, anima moveatur per accidens ad motum totius; sic ergo dici posset de primo motore, maxime si caelum sit animatum, ut locis aliis Aristoteles docere videtur. Huic vero obiectioni occurrit idem Aristoteles, quia motor infinito tempore movens, moveri non potest etiam per accidens; primus autem motor infinito tempore movet primum mobile; ergo neque per accidens moveri potest. Maior probatur, quia qui, dum movet, per accidens movetur, languescit movendo; quod autem sic movet, non potest perpetuo et uniformi motu movere, cum eius virtus minuatur; hactenus Aristoteles.

6. *Prima difficultas in aristotelico discursu.*— Verumtamen, adhuc supersunt difficultates in eo discursu. Prima est quia non est satis probatum motorem per accidens motum non posse perpetuo movere, nam, licet in moventibus et motis corruptibilibus

se perciba esto experimentalmente, no se puede, sin embargo, sacar de aquí argumentos para las cosas incorruptibles, como son las celestes; la razón, en efecto, es muy distinta. Porque una cosa corruptible que mueve se fatiga al mover y no puede perseverar mucho tiempo en el movimiento, precisamente por ser dicho movimiento violento desde algún punto de vista, como se echa de ver en los animales, los cuales, aunque les sea natural el movimiento de avance en cuanto son animales, no obstante, en cuanto son cuerpos pesados, sufren algo violento en tal movimiento, subiendo o elevando los miembros, apoyándose en ellos o manteniéndolos rectos. Hay además otra razón, a saber, porque los instrumentos de este movimiento se alteran y se aceleran al mover, y por eso moviendo se cansan; asimismo se esparcen y consumen los espíritus vitales, en los que está puesta una gran fuerza para la realización de este movimiento. En cambio, en el movimiento de las cosas incorruptibles cesan estas razones; se trata, en efecto, de un movimiento simple y sin violencia alguna y que no causa ninguna alteración en el móvil o en el motor, aunque concedamos que se mueve accidentalmente; luego podría mover perpetuamente, aunque se moviese de ese modo.

7. Consiste la segunda dificultad en que los motores próximos, al menos los de las esferas celestes inferiores, son inteligencias finitas, y, según testimonio de Aristóteles, cada una de ellas está en una determinada parte de su móvil; luego, aunque tal inteligencia se moviese accidentalmente por el movimiento de su esfera, con todo podría moverla perpetuamente, puesto que la mueve por su voluntad y sin ninguna fatiga, y esta voluntad podría tenerla perpetuamente, aunque se viese transportada al mismo tiempo que su móvil. Y en este movimiento pasivo no sufriría una relajación mayor que en la moción activa. Y se confirma, porque, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles en el lib. VIII de la *Física,* texto 52, estas inteligencias se mueven accidentalmente al menos por el movimiento de alguna esfera superior, y, sin embargo, mueven perpetuamente. Se podrá objetar, tomándolo del mismo Aristóteles, que el estar movido accidentalmente por otro no repugna a la moción perpetua, pero que el estar movido accidentalmente por sí mismo la impide. Y ciertamente, si estas cosas se consideran con la misma proporción, parece que la razón de ambas es la misma;

hoc experimento deprehendatur, non tamen licet inde argumentari ad incorruptibilia, qualia sunt caelestia; est enim ratio longe diversa. Nam res corruptibilis movens ideo defatigatur movendo nec potest diu in ea motione perseverare, quia talis motus est aliqua ex parte violentus, ut patet in animalibus, quibus licet naturalis sit motus progressivus quatenus animalia sunt, tamen, quatenus corpora gravia sunt, aliquid violentum in eo motu patiuntur, ascendendo, aut membra elevando, ipsis nitendo, aut recta sustentando. Intercedit etiam alia ratio, scilicet, quia instrumenta huius motus alterantur et rapiuntur, dum movent, et ideo movendo defatigantur; dissipantur etiam et consumuntur spiritus animales, in quibus magna vis ad hunc motum perficiendum posita est. In motu autem rerum incorruptibilium cessant hae rationes; est enim ille motus simplex et absque ulla violentia, nullamque alterationem causat in mobili aut in motore, etiamsi demus per accidens moveri; ergo posset perpetuo movere, etiamsi tali modo moveretur.

7. Secunda difficultas est quia proximi motores saltem inferiorum orbium caelestium sunt intelligentiae finitae, et, teste Aristotele, unaquaeque est in determinata parte sui mobilis; ergo, quamvis talis intelligentia moveretur per accidens ad motum sui orbis, posset nihilominus illum perpetuo movere, quia movet sua voluntate et sine ulla defatigatione, quam voluntatem posset perpetuo habere, etiamsi simul cum suo mobili ferretur. Neque in eo motu passivo magis lassaretur quam in activa motione. Et confirmatur, nam, iuxta doctrinam Arist., VIII Phys., text 52, hae intelligentiae moventur per accidens saltem ad motum alicuius orbis superioris, et tamen perpetuo movent. Dices ex eodem Aristotele moveri per accidens ab alio non repugnare perpetuae motioni, moveri autem per accidens a se impedire illam. Sed certe, si cum eadem proportione haec sumantur, eadem videtur esse

porque si lo que se mueve accidentalmente por otro es corruptible y se altera con ese movimiento y es apartado de su natural disposición, entonces no podrá perseverar mucho tiempo moviendo; mas si, por el contrario, lo que se mueve accidentalmente por sí mismo es incorruptible y no se altera en nada por tal movimiento ni necesita de otros instrumentos para realizar dicho movimiento más que de la voluntad, entonces podrá perseverar en ese movimiento, de igual suerte que si fuese movido por otro.

8. Por eso tampoco tiene ninguna fuerza el argumento que suele hacerse aquí, a saber: Lo que existe accidentalmente, acontece que no existe; luego lo que se mueve accidentalmente, sucede que deja de moverse; luego no moverá perpetuamente, si, mientras mueve, es movido accidentalmente. Porque, si este argumento fuese válido, probaría también que lo que es movido accidentalmente por otro, no puede mover perpetuamente de esta manera, puesto que si algo que existe accidentalmente, existe siempre, es falsa la proposición universal por la que se dice que todo lo que existe accidentalmente sucede que deja de existir. Me parece que en ella se incurre en equivocidad con la palabra *accidentalmente;* pues, en cuanto significa lo mismo que *contingente* y *casualmente,* es verdad que lo que acontece accidentalmente, a veces no acontece; mas en cuanto esa palabra significa producirse no primariamente por sí, sino por otro, es decir, ser consecuencia del movimiento de otro, entonces no es universalmente verdadero que todo lo que se hace accidentalmente, falle algunas veces, puesto que puede originarse necesariamente como consecuencia del movimiento de otro. Y si éste es perpetuo, también aquello otro se derivará perpetuamente, aunque se afirme que se produce accidentalmente.

9. *El argumento físico solo es insuficiente para demostrar la inmutabilidad de Dios.*— Juzgo, pues —y esto lo hizo notar también Escoto, *In I,* dist. 8, q. 1— que partiendo del solo movimiento físico no se puede demostrar suficientemente que se da un motor del cielo absolutamente inmóvil, porque, si no se supone por otro concepto que el primer motor es inmenso, no habría contradicción alguna en que estuviese en una determinada parte del cielo y en que imprimiese a ésta su ímpetu y fuese transportado juntamente con el móvil mismo, como si se asentase en aquella parte de su móvil igual que un auriga en el

utriusque ratio, nam, si id quod movetur ab alio per accidens corruptibile est et eo motu alteratur et a naturali dispositione extrahitur, non poterit movendo perseverare diu; si autem e contrario quod a seipso movetur per accidens incorruptibile sit et per illum motum nihil alteretur neque aliis instrumentis indigeat ad illum motum perficiendum quam voluntate, aeque poterit in eo motu perseverare ac si ab alio moveretur.

8. Unde nullas etiam vires habet ratio quae hic fieri solet, nempe: quod est per accidens, contingit non esse; ergo quod movetur per accidens, contingit non moveri; ergo non perpetuo movebit, si, dum movet, per accidens movetur. Haec enim ratio, si valida esset, probaret etiam id quod ab alio per accidens movetur non posse sic perpetuo moveri, nam, si aliquid quod per accidens est perpetuo est, falsa est illa universalis propositio qua dicitur omne quod per accidens est contingere non esse. In qua videtur aequivocatio committi in illa voce *per accidens;* quatenus enim significat idem quod *contingenter et casu,* verum est ea quae per accidens eveniunt, interdum non evenire; at vero, quatenus illa vox significat non per se primo, sed per aliud fieri seu consequi ad motum alterius, sic non est in universum verum quidquid per accidens fit, interdum deficere; potest enim ex necessitate consequi ad motum alterius. Qui, si perpetuus sit, etiam illud aliud perpetuo consequetur, etiamsi dicatur per accidens fieri.

9. *Sola physica ratio insufficiens ad Dei immutabilitatem demonstrandam.*— Existimo ergo (quod etiam notavit Scot., In I, dist. 8, q. 1) ex solo physico motu probari satis non posse dari aliquem motorem caeli prorsus immobilem, quia, nisi aliunde supponatur primum motorem esse immensum, nihil repugnaret esse in determinata parte caeli eique suum impetum imprimere, et simul cum ipso mobili ferri, quasi insidens illi parti sui mobilis, sicut auriga in curru. Ne-

carro. Pues tampoco por esto se debilitaría o sería privado de su virtud motriz. Sucede igual con los ángeles, los cuales, según la doctrina teológica, toman cuerpos y los mueven y se mueven accidentalmente por su movimiento, y, sin embargo, aunque los muevan durante cierto tiempo sin cesar, incluso con un movimiento cuasi progresivo, en nada se ven disminuidos en su virtud y eficacia motora, porque no se fatigan ni se alteran moviendo de esta suerte, ni necesitan de instrumentos corruptibles que se emboten al obrar. Añado además que, si se considera precisivamente dicho argumento, no se prueba que el primer motor del cielo no se pueda mover esencialmente, y mucho menos accidentalmente, del modo que se mueve el ángel a sí mismo. Porque, a no ser que supongamos que el primer motor es inmenso, pero que existe en un lugar finito, podría trasladarse a sí mismo de un lugar a otro, no sólo accidental, sino también esencialmente, y en ese caso se movería por su voluntad y se movería según su sustancia, bastando que de este modo se verificase en él el principio "todo lo que se mueve, es movido por otro". Ni dejaría por eso de mover el cielo, puesto que podría al mismo tiempo moverse a sí mismo y mover al móvil, sobre todo siendo más verdadero que el primer motor no mueve inmediatamente al primer móvil.

10. Por tanto, no creo que se convierta en más eficaz dicho razonamiento, aunque se le añada que el primer motor es tal que en último término mueve por causa de sí mismo, como parece que añadió Aristóteles en el lib. XII de la *Metafísica,* c. 7, donde del movimiento físico traspasa su exposición al metafísico, que tiene lugar mediante el entendimiento y la voluntad, concluyendo que Dios mueve en cuanto deseable y amable, y que, por lo mismo, es un motor absolutamente inmóvil. Y argumenta virtualmente de esta manera: *O el primer motor mueve por sí o por otro; si mueve por otro, entonces no era el primero, ya que es primero aquel por el que mueve; y sobre éste se hará la misma pregunta, y, al no procederse hasta el infinito, habrá que detenerse en algo que mueva por sí mismo: luego aquel motor será absolutamente inmóvil, puesto que no es impulsado por otro a mover.* Pero en este razonamiento no veo la fuerza y eficacia de esta última consecuencia, ni en cuanto al movimiento físico,

que enim propterea languesceret aut virtute motrici destitueretur. Sicut angeli, qui iuxta theologicam doctrinam corpora assumunt eaque movent et ad eorum motum per accidens moventur, nihilominus, etiamsi per quodvis tempus sine cessatione ea moveant, etiam motu quasi progressivo, nihil diminuuntur in virtute et efficacia movendi, quia non defatigantur, neque alterantur sic movendo, nec indigent instrumentis corruptibilibus quae agendo hebetiora fiant. Addo praeterea, illo discursu praecise sumpto non probari primum motorem caeli non posse moveri per se, nedum per accidens, ad eum modum quo angelus seipsum movet. Quia, nisi supponamus primum motorem esse immensum, sed loco finito existere, non solum per accidens, sed per se posset seipsum transferre ab uno loco in alium, et tunc moveret se per suam voluntatem, moveretur autem secundum substantiam suam, et satis esset hoc modo verificari in ipso illud principium: Omne quod movetur ab alio movetur. Neque propterea desisteret a motu caeli, quia simul posset et se et suum mobile movere, maxime cum verius sit primum motorem non immediate movere primum mobile.

10. Quapropter non existimo discursum illum efficaciorem reddi, etiamsi illi addatur primum motorem talem esse ut propter se ultimate moveat, ut videtur addidisse Arist., XII Metaph., c. 7, ubi transfert sermonem a motu physico ad metaphysicum, qui est per intellectum et voluntatem, et concludit Deum movere ut desiderabile et amabile, et ideo esse movens prorsus immobile. Et in virtute argumentatur in hunc modum: *Aut primus motor movet propter se aut propter alium; si propter alium, ergo non erat primus motor, nam prior est ille propter quem movet; de quo eadem interrogatio fiet, et, cum non procedatur in infinitum, sistendum erit in aliquo movente propter seipsum: erit ergo ille omnino immobilis, cum iam non ab alio ad movendum alliciatur.* Sed in hoc discursu non video vim et efficaciam huius ultimae consequentiae, neque quoad motum

ni en cuanto al metafísico; porque aunque mueva por su causa, podría moverse a sí mismo por sí mismo, si imaginamos que está contenido en un lugar finito y que le resulta útil o agradable la presencia en otro lugar. Del mismo modo, aunque se impulse a sí mismo, podría querer mover por sí mismo a causa de una verdadera mutación de la voluntad, cosa que ciertamente no repugna precisamente porque se mueva a sí mismo; luego de este medio no se infiere la inmovilidad física ni metafísica. Y la razón *a priori* es porque del movimiento físico o del hecho de que el primer motor mueva por sí, igual que no se deduce eficazmente que Dios sea absolutamente infinito, tampoco el que sea inmenso, y, por tanto, tampoco que sea totalmente inmutable; luego es preciso recurrir a los medios metafísicos. Y, como dije al principio, de los solos efectos no puede inferirse inmediatamente la omnímoda inmutabilidad de Dios, sino que hemos de valernos de una domostración cuasi *a priori* a partir de otros atributos antes demostrados.

SECCION IX

Posibilidad de armonizar la inmutabilidad con la libertad divina

1. Esta dificultad podía diferirse hasta la sec. 16, pues se refiere a la libertad de la voluntad divina; sin embargo, porque de la materia de dicho lugar sólo presupone que Dios es libre en el querer las cosas fuera de sí, cosa que es bastante evidente, y puesto que la inmutabilidad divina no podía quedar suficientemente tratada sin esta dificultad, por eso no pareció que debía diferirse más.

2. La razón, pues, de esta dificultad consiste en que el acto libre es algo en Dios, y precisamente por ser libre puede dejar de existir en Dios; luego, según él, Dios es necesariamente mutable. Se puede decir que, aunque Dios pueda en absoluto no tener el acto libre, sin embargo, si lo ha de tener, lo tiene desde la eternidad, y si lo tiene una vez, no puede carecer de él, lo cual basta para la inmutabilidad. De esta suerte explica, efectivamente, Sto. Tomás la inmutabilidad divina respecto de la voluntad en I, q. 19, a. 7. Y la respuesta sería suficiente

physicum, neque quoad metaphysicum; nam, licet propter se moveat, posset se propter se movere, si fingamus finito loco contineri et sibi esse vel utilem vel iucundam praesentiam in alio loco. Similiter, quamvis ipse seipsum alliciat, posset per veram mutationem voluntatis velle propter se movere, quod sane non repugnat ex eo praecise quod propter se moveat; ergo ex hoc medio nec physica nec metaphysica immobilitas colligitur. Et ratio a priori est, quia ex motu physico aut ex eo quod primus motor moveat propter se, sicut non colligitur efficaciter Deum esse simpliciter infinitum, ita neque esse immensum, et consequenter neque esse prorsus immutabilem; ad media ergo metaphysica recurrendum necessario est. Et (ut in principio dixi) ex solis effectibus non potest immediate concludi omnimoda immutabilitas Dei, sed demonstratione quasi a priori utendum est ex aliis attributis prius demonstratis.

SECTIO IX

Quomodo cum divina libertate stet immutabilitas

1. Poterat haec difficultas usque ad sect. 16 differri; spectat enim ad libertatem divinae voluntatis; tamen, quia ex materia illius loci solum supponit Deum esse liberum in volendo res extra se, quod satis evidens est, et divina immutabilitas non poterat sine hac difficultate exacte tractari, ideo visum est non amplius illam differre.

2. Ratio ergo praesentis difficultatis est quia actus liber est aliquid in Deo, et, hoc ipso quod liber est, potest non esse in Deo; ergo secundum illum necessario est mutabilis Deus. Dicetur, quamquam possit Deus absolute non habere actum liberum, tamen, si illum habiturus est, ex aeternitate habere, et, si semel illum habeat, illo carere non posse, quod ad immutabilitatem satis est. Sic enim D. Thom., I, q. 19, a. 7, declarat divinam immutabilitatem in illius voluntate.

si el acto libre no añadiese en Dios nada a la entidad necesaria del mismo Dios; pero si añade algo, como el argumento supone, no parece ser satisfactoria. En primer lugar, porque, aunque la mutación tenga lugar con todo rigor cuando a lo largo de la duración una cosa se halla ahora de modo distinto que antes, sin embargo también se trata de algún modo de mutación e imperfección cuando, según los diversos signos de la naturaleza, se añade a la cosa algo por virtud de lo cual se encuentra ahora de modo distinto a como se encontraba antes con prioridad de naturaleza. En este sentido, pues, la justificación del ángel, o su intelección o volición, las cuales fueron producidas en él en el primer instante de su creación, fueron ciertas mutaciones, aunque su posterioridad fuese sólo en orden de naturaleza. Del mismo modo, pues, parece acontecer en Dios en estos actos libres; porque su voluntad, considerada de por sí, no tiene ninguno de estos actos, pudiendo en realidad carecer de cualquiera de ellos; luego la divina voluntad con prioridad de naturaleza carece de estos actos y después está afectada por ellos; luego se cambia y se le añade verdaderamente en la eternidad algo que podría no añadirse, y podría también añadírsele algo que no se le añade porque él mismo no quiere.

3. Se suma el que, sea lo que sea sobre el término mutación, sin embargo con este ejemplo se debilitan todos los argumentos que se proponen en favor de la inmutabilidad de Dios, al menos en cuanto excluyen la mutación accidental. Porque aquí tiene lugar la verdadera adición de alguna realidad y, consecuentemente, de alguna perfección; se da asimismo alguna potencialidad para el acto que podría tener la voluntad de Dios y que nunca ha de tener. Apenas puede tampoco darse una razón suficiente de por qué, si la voluntad divina es capaz de semejantes actos, no puede en virtud de su libertad suspender desde la eternidad algún decreto libre y tenerlo en el tiempo. Porque, si es capaz de la realidad o perfección que tiene el acto libre y puede a su arbitrio poseerla perpetuamente o carecer perpetuamente de ella, ¿por qué no va a poder no tenerla primero en la eternidad y tenerla luego? O, al contrario, si la poseyó desde la eternidad, ¿por qué no podrá dejarla en el tiempo, al menos después de haber consumado el efecto que pretendió mediante dicho acto? Como, por ejemplo, si quiso crear

Essetque responsio sufficiens, si actus liber in Deo nihil adderet entitati necessariae ipsius Dei; si vero aliquid addit, ut argumentum sumit, non videtur satisfacere. Primo, quia, licet mutatio in toto rigore tunc fiat quando secundum durationem res aliter se habet nunc quam prius, tamen, etiam est aliquis modus mutationis et imperfectionis quando secundum diversa signa naturae aliquid rei additur ratione cuius aliter se habet nunc quam prius natura. Sic enim iustificatio angeli, aut cognitio vel volitio, quae in primo instanti creationis eius in eo factae sunt, mutationes quaedam fuere, etiamsi tantum ordine naturae posteriores fuerint. Sic igitur videtur accidere in Deo in his actibus liberis; nam voluntas eius ex se considerata nullum ex his actibus habet, et reipsa potest quocumque illorum carere; ergo prius natura caret divina voluntas his actibus et deinde afficitur illis; ergo mutatur et vere ei aliquid additur in aeternitate quod posset non addi, et aliquid etiam addi posset quod non additur quia ipse non vult.

3. Accedit quod, quidquid sit de nomine mutationis, tamen hoc exemplo enervantur rationes omnes quae pro immutabilitate Dei fiunt, saltem quatenus mutationem accidentalem excludunt. Nam hic intervenit vera additio alicuius rei, et consequenter alicuius perfectionis; intervenit etiam aliqua potentialitas ad actum quem voluntas Dei habere posset et nunquam est habitura. Vix etiam potest sufficiens ratio reddi cur, si divina voluntas est capax huiusmodi actuum, non possit pro libertate sua ab aeterno suspendere decretum aliquod liberum, et in tempore habere illud. Nam, si est capax illius rei vel perfectionis quam habet actus liber, et suo arbitrio potest vel illam habere perpetuo vel perpetuo illa carere, cur non poterit prius in aeternitate non habere illam et postea illam habere? Vel e converso, si ab aeterno illam habuit, cur non poterit in tempore illam omittere, saltem postquam explevit effectum quem per illum actum voluit?

una cosa o conservarla durante dos años, una vez hecho esto, podrá desistir no sólo del efecto extrínseco, sino también del acto que tuvo en sí, puesto que ni es de suyo necesario, ni es preciso que haya determinado desde la eternidad durar perpetuamente en él.

Primera sentencia: que estas denominaciones son extrínsecas en Dios

4. Esta es una de las dificultades más oscuras que tratan sobre Dios los teólogos; sin embargo, por no exceder los principios naturales, no hemos podido preterirla totalmente. Así, pues, la primera respuesta es la de algunos que afirman que tales actos no expresan en Dios nada más que denominaciones extrínsecas, puesto que el que Dios —dicen— quiera algo fuera de sí no es más que producir en algún tiempo una mutación en la cosa, o conferirle algún ser, lo cual está en la potestad de Dios hacerlo o no hacerlo, y cuando lo hace, se dice que lo quiere; empero, cuando no lo hace, se dice que no lo quiere, no porque El se comporte de manera distinta, sino únicamente porque la realidad misma se comporta distintamente. Esta opinión la refieren Gregorio, *In I*, dist. 45, y Capréolo, q. 1, a. 2, y la indica Altisidoro, I parte *Summ.*, c. 13.

5. *Refutación.*— Sin embargo no puede defenderse en modo alguno, en primer lugar, de acuerdo con los principios de la fe, según los cuales es cierto que Dios ama y quiere las cosas fuera de El, no metafóricamente, sino con propiedad, tal como le atribuyen a cada momento las Escrituras sagradas, las cuales son interpretadas no metafórica, sino propiamente por los Padres, a los que no es nuestra intención citar ahora. Baste lo del Salmo 113: *Todo lo que quiso, lo hizo,* donde se hace bastante distinción entre el querer y el hacer, atribuyéndose a Dios ambas cosas. De acuerdo con esto está lo de *ad Ephesios,* 1: *El cual realiza todas las cosas según el plan de su voluntad;* y lo de la *Sabiduría,* 11: *¿Cómo podría permanecer algo, si tú no lo hubieses querido?* También a base de estos testimonios puede estructurarse un argumento; en efecto, se dice que Dios obra algo porque quiere conferir el bien, porque ama, en consonancia con lo de San Juan, 3: *De tal manera amó Dios al mundo, que le entregó su Hijo unigénito,*

Ut, si voluit rem creare vel conservare duobus annis, postquam id factum est, poterit cessare non solum ab effectu extrinseco, sed etiam ab actu illo quem in se habuit, quia nec per se est illi necessarius, neque oportet ut ab aeterno decreverit in eo perpetuo durare.

Prima sententia, quod hae sint extrinsecae denominationes in Deo

4. Haec difficultas una est ex obscurioribus quas de Deo tractant theologi; quia tamen non excedit naturalia principia, non potuit a nobis omnino praeteriri. Prima igitur responsio est quorumdam dicentium huiusmodi actus nihil in Deo dicere praeter extrinsecas denominationes, quia Deum (inquiunt) velle aliquid extra se nil aliud est quam in re illa aliquam mutationem facere pro aliquo tempore, vel aliquod esse illi conferre, quod est in potestate Dei facere vel non facere et, cum facit, dicitur id velle; cum vero non facit, dicitur nolle, non quia ipse aliter habeat, sed solum quia res ipsa aliter se habet. Hanc opinionem refert Gregorius, In I, dist. 45, et Capr., q. 1, a. 2, indicatque etiam Altisid., I parte Sum., c. 13.

5. *Impugnatur.*— Nullo tamen modo defendi potest, primo iuxta principia fidei, quibus certum est Deum non metaphorice, sed proprie amare et velle alia extra se, ut illi passim tribuunt Scripturae sacrae, quae non metaphorice sed proprie intelliguntur a Patribus, quos nunc referre non est nostri instituti. Sufficiat illud Ps. 113: *Omnia quaecumque voluit, fecit,* ubi satis distinguitur velle ab efficere, et utrumque tribuitur Deo. Cui consonat illud ad Ephesios, 1: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae:* et illud Sap., 11: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?* Ex quibus testimoniis ratio etiam formari potest; nam vere dicitur Deus aliquid agere, quia vult bona conferre, quia amat, iuxta illud Ioannis, 3: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum*

y aquello de *ad Galatas*, 4: *Por la excesiva caridad con que nos amó Dios, nos envió a su Hijo:* luego el querer Dios algo y el hacerlo no son lo mismo formalmente y según la razón, sino que el hacer mismo, que es extrínseco a Dios, es efecto del querer mismo o de su amor. Se añade que, según los verdaderos principios de la teología, no toda voluntad de Dios que tiene por objeto las cosas creadas o creables produce formal e inmediatamente alguna mutación real en las mismas, como pasa con la voluntad eficaz por la que elige a los predestinados para la gloria, tema del que traté muchos puntos en el I tomo de la III parte, disp. V, sec. 1.

6. *Se refuta por razón natural la sentencia anterior.*— En segundo lugar, esta sentencia se refuta también por razón natural, puesto que el querer, amar y denominaciones similares, por ser vitales, no pueden ser totalmente extrínsecas; luego o Dios no ama, o ama por el amor que en El existe. Segundo, porque obrar de ese modo, a saber, con indiferencia de obrar y de no obrar, y, sin embargo, determinarse a obrar inmediata y formalmente por la acción extrínseca misma, no sólo es un modo ininteligible e imposible, sino que, aunque fuese posible, sería imperfectísimo e indigno de Dios. Lo primero es evidente; en efecto, ¿cómo puede comprenderse que el sol no esté naturalmente determinado a iluminar, incluso después de la aplicación del paciente y concurriendo todos los otros requisitos para la acción, y que, no obstante, se determine a iluminar sólo por la iluminación que se recibe en el paciente? Pues ¿por qué está determinado ahora y no antes? Ciertamente no puede darse como razón el que ahora ilumina; pues es de esto de lo que buscamos la razón, la cual es necesario darla desde el agente mismo, ya que partimos del supuesto de que no se determina por otro; y no puede determinarse por una acción meramente extrínseca, si era, por otra parte, indiferente, puesto que por ella no puede querer ni tener en sí la determinación para obrar. Y en esto hay una gran diferencia entre la voluntad y los agentes semejantes; porque la voluntad con su volición interna no sólo quiere el objeto, sino la acción misma, pudiendo, en consecuencia, determinarse por ella. Lo segundo es evidente, porque el modo de determinación propio de una potencia indiferente, en realidad no se verificaría por modo de un acto vital, sino sólo

daret, et illud ad Galatas, 4: *Propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos Deus, Filium suum misit;* ergo velle Deum aliquid et illud facere non sunt formaliter et secundum rationem idem, sed ipsum facere, quod extrinsecum est Deo, effectus est ipsius velle seu amoris eius. Accedit quod iuxta vera theologiae principia, non omnis voluntas Dei quae versatur circa obiecta creata vel creabilia facit aliquam realem mutationem in ipsis formaliter ac immediate, ut est voluntas efficax qua eligit praedestinatos ad gloriam, de qua re dixi plura in I tom. III partis, disp. V, sect. 1.

6. *Naturali ratione confutatur praecedens sententia.*— Secundo, etiam ratione naturali improbatur illa sententia, quia velle, amare et similes denominationes, cum sint vitales, non possunt esse omnino extrinsecae; ergo vel Deus non amat, vel amat per amorem qui in ipso est. Secundo, quia facere illo modo, cum indifferentia scilicet agendi et non agendi, et nihilominus determinare se ad agendum immediate ac formaliter per ipsammet actionem extrinsecam, et est modus inintelligibilis ac impossibilis, et, quamquam esset possibilis, esset imperfectissimus et Deo indignus. Primum patet; qui enim intelligi potest solem non esse naturaliter determinatum ad illuminandum, etiam applicato passo et concurrentibus aliis ad agendum requisitis, et tamen sese determinare ad illuminandum solum per illuminationem quae in passo recipitur? Cur enim determinatus est nunc et non antea? Sane non potest ratio reddi quia nunc illuminat; huius enim rationem quaerimus, quam oportet ex parte ipsius agentis reddi, quia supponimus non determinari ab alio; per actionem autem mere extrinsecam non potest se determinare, si alioqui erat indifferens, quia per illam non potest velle nec in se habere determinationem ad agendum. In quo est magna differentia inter voluntatem et similia agentia; nam voluntas actione sua interna vult non solum obiectum, sed ipsammet actionem, et ideo potest per illam se determinare. Secundum patet, quia ille modus determinationis potentiae indifferentis, revera non esset per modum actus vitalis,

por modo de una acción extrínseca; y este modo es imperfecto. Además en tal modo de acción y determinación no podría comprenderse el que propia y formalmente fuese por un fin, en virtud de la intención y relación del agente, puesto que esa relación no es necesaria, sino libre, ya que Dios puede realizar un efecto por diversos fines; en cambio esta relación no está formalmente en la acción extrínseca misma, ni siquiera se manifiesta siempre en ella; luego este modo de operar por un fin no puede atribuirse a Dios sólo por denominación extrínseca, sino que más bien, en sentido contrario, por denominación derivada del acto interior de Dios, se dice que su acción externa se realiza por un fin; luego no puede defenderse de ningún modo la anterior sentencia.

Segunda sentencia: que en Dios hay perfecciones libres

7. En segundo lugar, otros, convencidos con las razones propuestas, conceden que a Dios se aplica la denominación de volente de aquellas cosas que quiere libremente en virtud de alguna realidad que existe intrínsecamente en El. Por eso, al no existir necesariamente en Dios esa denominación respecto de las criaturas, afirman, en consecuencia, que esa realidad o perfección que confiere a Dios tal denominación no es absolutamente necesaria para Dios, sino que hubiese podido no existir en El, por más que, una vez que existe, no pueda ser separada de Dios. Esta es la posición de Cayetano en I, q. 19, a. 2 y 3. El fundamento ya quedó insinuado y es ciertamente muy difícil, porque parece imposible que la misma forma según una razón real absolutamente idéntica confiera una denominación intrínseca, y que permaneciendo completamente la misma e informando del mismo modo o cuasi informando, o como unida al supuesto, pueda no conferir dicha denominación. Ahora bien, a Dios se le denomina volente de la criatura por alguna forma o cuasi forma real y que existe intrínsecamente en El; luego es imposible que esa denominación provenga de la sola perfección formal y esencial que conviene necesariamente a Dios. Se prueba la consecuencia, puesto que esta denominación o cuasi efecto formal no conviene necesariamente a Dios; luego

sed solum per modum actionis extrinsecae; hic autem modus imperfectus est. Praeterea, non posset intelligi in tali modo actionis et determinationis quod esset proprie ac formaliter propter finem, ex intentione et relatione agentis; nam illa relatio non est necessaria, sed libera; potest enim Deus unum effectum propter varios fines operari; haec autem relatio non est formaliter in ipsa actione extrinseca, immo nec semper in illa apparet; ergo non potest talis modus operandi propter finem ex sola extrinseca denominatione Deo tribui, sed potius e contrario per denominationem ab actu interiori Dei externa eius actio dicitur esse propter talem finem; ergo nullo modo defendi potest praedicta sententia.

Secunda sententia, quod sint in Deo liberae perfectiones

7. Secundo, alii, convicti rationibus factis, concedunt Deum denominari volentem ea quae libere vult ab aliqua re quae intrinsece in ipso est. Unde, cum illa denominatio respectu creaturarum non sit necessario in Deo, consequenter aiunt rem illam seu perfectionem quae Deo tribuit talem denominationem, non esse simpliciter necessariam Deo, sed potuisse non esse in illo, quamvis, postquam est, non possit a Deo separari. Ita tenet Caietanus, I, q. 19, a. 2 et 3. Fundamentum est iam tactum, et sane difficillimum, quia impossibile videtur ut eadem forma secundum eamdem omnino rationem realem det aliquam intrinsecam denominationem, et quod eadem omnino manens et eodem modo informans seu quasi informans, aut coniuncta supposito, possit non dare illam denominationem. Sed Deus denominatur volens creaturam ab aliqua forma seu quasi forma reali et intrinsece existente in ipso; ergo impossibile est quod illa denominatio proveniat ex vi solius perfectionis formalis et essentialis necessario convenientis Deo. Probatur consequentia, quia haec denominatio seu quasi effectus formalis non convenit necessario Deo; ergo

no puede provenir formalmente de una perfección absolutamente necesaria, ya que ésta, por ser la misma y estar unida a Dios de igual modo, no puede dejar de conferir siempre la misma denominación necesaria. En otro caso, la misma forma unida del mismo modo podría conferir como un efecto formal nuevo o diverso, lo cual es incomprensible. Por ejemplo, si mi voluntad posee un único acto indivisible e inmutable y que, sin adición alguna, la afecta del mismo modo, no puede entenderse que ahora la constituya en formalmente volente de un objeto concreto, y que, sin embargo, permaneciendo del mismo modo, pueda dejar de constituirla en volente de dicho objeto.

8. Y se confirma, porque en la eternidad misma a la voluntad divina, con anterioridad de razón a que quiera éste o aquel objeto fuera de sí, se la concibe con potencia para quererlo o no quererlo, ya que, de lo contrario, no sería libre; y en ese signo se la concibe dotada de toda la perfección que necesariamente hay en ella, concibiéndosela luego como actualmente volente de dicho objeto; luego es preciso que se conciba que se añade algo real a Dios, de donde tenga origen esa denominación y cuasi información. La consecuencia es manifiesta, porque esa denominación no es de razón, sino real, puesto que verdadera y realmente Dios quiere y ama tal objeto; ni es extrínseca, como se demostró, y es nueva, si no por duración, al menos por orden de naturaleza y separabilidad, puesto que, hablando en absoluto, podría no existir en Dios; luego es necesario que provenga de una forma real intrínseca y separable de suyo de toda realidad y perfección que conviene necesariamente a Dios.

9. *Respuesta que suele darse a los argumentos propuestos en favor de Cayetano.— Se desvirtúa.—* A estos argumentos y a otros semejantes suele responderse que el querer Dios a la criatura es en parte una denominación real y en parte una denominación de razón; pues en cuanto es un querer, es algo real; pero en cuanto se le llama querer de este o de aquel objeto, se añade únicamente una relación de razón. Así, pues, según el primer sentido, la denominación se toma del acto real que necesariamente hay en Dios; en cambio, en el segundo sentido la denominación no es absolutamente necesaria, sino libre, ya que esa relación de razón no conviene necesariamente a dicho acto. Empero, esta respuesta

non potest formaliter provenire a perfectione simpliciter necessaria, nam haec, cum sit eadem et eodem modo coniuncta Deo, non potest nisi eamdem necessariam denominationem semper tribuere. Alias eadem forma eodem modo unita posset novum vel diversum quasi formalem effectum tribuere, quod intelligi non potest. Ut, si voluntas mea habeat unum et indivisibilem actum immutatum et sine ulla additione et eodem modo illam afficientem, intelligi non potest quod nunc constituit illam formaliter volentem tale obiectum, et tamen quod eodem modo manens possit non constituere volentem illud obiectum.

8. Et confirmatur, nam in ipsa aeternitate voluntas divina prius ratione quam velit hoc vel illud obiectum extra se, intelligitur potens ad volendum vel nolendum illud, alioqui non esset libera, et in illo signo intelligitur cum tota perfectione quae necessario est in ipsa et deinde intelligitur actu volens tale obiectum; ergo necesse est ut aliquid reale Deo addi intelligatur, a quo talis denominatio et quasi informatio orta sit. Patet consequentia, quia illa denominatio non est rationis, sed realis, quia vere et in re ipsa Deus vult et amat tale obiectum; neque est extrinseca, ut ostensum est, et est nova, si non duratione, saltem naturae ordine et separabilitate, quia absolute loquendo posset non esse in Deo; ergo necesse est ut proveniat a forma reali intrinseca et ex se separabili ab omni re et perfectione quae necessario convenit Deo.

9. *Responsio quae reddi solet ad rationes pro Caietano factas.— Enervatur.—* Ad haec et similia argumenta responderi solet Deum velle creaturam partim esse denominationem rei, partim rationis; ut enim est velle, est reale quid; ut autem dicitur esse velle huius vel illius obiecti, solum additur relatio rationis. Priori ergo ratione sumitur illa denominatio ab actu reali qui necessario est in Deo; posteriori autem ratione illa denominatio non est simpliciter necessaria, sed libera, quia ille respectus rationis non convenit necessario illi actui. Sed haec respon-

no resuelve la dificultad planteada. En primer lugar, porque la relación de razón, considerada propiamente y en rigor, en cuanto es algo fingido por el entendimiento y que existe objetivamente sólo en él, no es necesaria para que se afirme con verdad que Dios quiere algo libremente, porque, aunque no haya entendimiento alguno que finja o piense una cosa tal, Dios quiere verdaderamente y en realidad lo que ama libremente. ¿Quién es el que puede establecer ese amor como dependiente de esa ficción o relación? Mas, si con sentido más amplio se entiende la relación de razón por el fundamento que se ofrece a nuestro entendimiento por parte de la realidad para pensar las cosas con dicha relación, entonces no es realmente algo fingido por la razón, sino algo real, lo cual no puede ser más que, o una denominación extrínseca, o algo real intrínseco que tenga una referencia trascendental a otra cosa, y esto lo concibe nuestro entendimiento como una verdadera relación. Ahora bien, en el caso presente este fundamento no es una denominación extrínseca, como demostramos; luego es preciso que sea algo real intrínseco que incluya una relación trascendental a dicho objeto; luego en Dios se añade algo de esta clase cuando se dice que quiere libremente este objeto concreto. Y en realidad estas denominaciones de querer, amar, saber, en cuanto están determinadas a objetos concretos por su género, no expresan relaciones de razón, sino referencias trascendentales que existen en las cosas mismas.

10. Y se confirma, porque si nuestro entendimiento entiende ahora dos cosas sin una relación de razón y sin fundamento de la misma, y luego entiende que hay entre esas dos cosas alguna relación de razón que no es producto meramente gratuito de la ficción, sino que tiene fundamento en ellas, es necesario que en las cosas mismas se haya producido alguna mutación o adición, por razón de la cual el entendimiento concibe esa relación para explicar las cosas mismas. Ahora bien, nuestro entendimiento concibe a Dios según todo lo que necesariamente le conviene amándose en la eternidad, y no concibe en El en cuanto tal relación alguna real o de razón, a no ser en orden a las criaturas posibles; en cambio, luego concibe a Dios como amante, por ejemplo, de Pedro, a quien elige para la gloria eterna, y entonces concibe la relación de razón a él, y concibe además

sio non expedit difficultatem tactam. Primo, quia respectus rationis, proprie et in rigore sumptus, ut est quid fictum per intellectum et in eo tantum obiective existens, non est necessarius ut Deus vere dicatur aliquid velle libere, nam, licet nullus intellectus tale aliquid fingat aut cogitet, Deus vere et reipsa vult quod libere amat. Quis enim ponere potest illum amorem dependentem a tali fictione vel respectu? Si vero respectus rationis latius sumatur pro illo fundamento, quod ex parte rei intellectui nostro datur ad cogitandas res cum hoc respectu, sic revera non est aliquid fictum a ratione, sed aliquid reale, quod non potest esse nisi vel denominatio extrinseca, vel aliquid reale intrinsecum habens respectum transcendentalem ad aliud quod noster intellectus concipit per modum verae relationis. Sed in praesenti hoc fundamentum non est denominatio extrinseca, ut ostendimus; oportet ergo ut sit aliquid reale intrinsecum includens transcendentalem habitudinem ad tale obiectum; ergo aliquid huiusmodi additur Deo cum dicitur velle libere hoc obiectum. Et revera huiusmodi denominationes volendi, amandi, sciendi, ut determinantur ad talia obiecta ex suo genere, non dicunt relationes rationis, sed transcendentales habitudines, quae in rebus ipsis existunt.

10. Et confirmatur, nam, si intellectus noster nunc intelligit duas res sine relatione rationis et sine fundamento illius, et deinde intelligit inter duas illas res aliquem respectum rationis non mere gratis confictum sed in eis fundatum, necesse est ut aliqua mutatio vel additio in rebus ipsis sit facta, ratione cuius intellectus concipit illum respectum ad res ipsas explicandas. Sed intellectus noster concipit Deum secundum omnia quae necessario illi conveniunt in sua aeternitate seipsum amantem, et ut sic non concipit in eo aliquam relationem rei vel rationis, nisi forte ad creaturas possibiles; deinde vero concipit Deum ut amantem, verbi gratia, Petrum, quem ad aeternam gloriam eligit, et tunc concipit relationem rationis ad illum, et praeterea concipit occa-

que la ocasión o fundamento de dicha relación no está tomado de Pedro, el cual por su parte permanece siempre del mismo modo; luego comprende que se funda en Dios mismo, quien se encuentra respecto de Pedro de modo distinto a como se encontraba en el signo anterior; por consiguiente es necesario pensar que se ha añadido a Dios algo real, en que se funde esa relación de razón. Se explica, finalmente, de este modo: esta adición que concebimos realizarse en Dios en la eternidad mediante el acto libre según los diversos signos de la razón, es de tal naturaleza que, si se realizase en el tiempo, se mudaría realmente Dios; luego no se trata sólo de una adición de razón, sino verdadera y real. La consecuencia es manifiesta, porque por la sola adición de relaciones de razón no se cambia Dios, siendo éste el motivo de que le convengan en el tiempo muchas de estas relaciones. Y el antecedente es claro, porque en otro caso no habría inconveniente en que esa adición se realizase en Dios en el tiempo y, consecuentemente, Dios pudiese empezar a querer algo libremente en el tiempo, puesto que, si hubiese algún inconveniente, el mayor estaría en que cambiaba.

Refutación de la sentencia expuesta

11. Estos argumentos, si atendemos sólo a la pura razón natural, revisten tal grado de dificultad, que parecen convertir esta parte en verosímil y probable; sin embargo, si tenemos de Dios un concepto verdadero y digno, y sobre todo tal como nos lo enseña la fe, no podemos en modo alguno prestar asentimiento a esta sentencia, por más que fuese preciso confesar nuestra ignorancia en la solución de todas estas dificultades. Y así el Ferrariense, lib. I *cont. Gent.*, c. 75, y los comentaristas más recientes de Sto. Tomás en I parte, rechazan y censuran gravemente esta posición de Cayetano. El fundamento está en que, como consecuencia de esa opinión de Cayetano, se atribuyen a Dios muchas imperfecciones. Primero, que sea capaz de la adición de una perfección real, y que esta adición se haya hecho en parte en la eternidad, y que en parte no se haya hecho, sino que permanezca en Dios la capacidad sin reducir al acto. Cayetano responde que esta perfección no es grande o absolutamente simple, sino que es una perfección sólo relativa, desapareciendo, por lo mismo, los inconvenientes, puesto que Dios

sionem vel fundamentum illius relationis non esse sumptam ex Petro, qui ex se eodem modo semper manet; intelligit ergo esse fundatam in ipsomet Deo, qui aliter se habet ad Petrum quam in priori signo se haberet; ergo necesse est intelligere aliquid rei esse additum Deo, in quo fundetur illa relatio rationis. Tandem explicatur in hunc modum, nam haec additio, quae in aeternitate intelligitur fieri in Deo per actum liberum secundum diversa signa rationis, talis est quod, si in tempore fieret, realiter mutaretur Deus; ergo non est tantum additio rationis, sed vera et realis. Patet consequentia, quia per solam additionem relationum rationis non mutatur Deus, unde multi respectus huiusmodi illi ex tempore conveniunt. Antecedens vero patet, quia alias non esset inconveniens illam additionem fieri Deo ex tempore, et consequenter posset Deus incipere in tempore aliquid velle libere, quia, si aliquod esset incommodum, maxime quia mutaretur.

Improbatur dicta sententia

11. Haec argumenta, si puram naturalem rationem spectemus, adeo sunt difficilia ut partem hanc verisimilem et probabilem reddere videantur; tamen, si vere et digne sentiamus de Deo, et maxime prout fide docemur, nullo modo possumus huic assentiri sententiae, etiamsi oporteret ignorantiam nostram in omnibus his difficultatibus expediendis confiteri. Atque ita Ferrar., I cont. Gent., c. 75, et recentiores D. Thom. commentatores, in I parte, graviter hoc Caietani placitum reiiciunt ac reprehendunt. Fundamentum est quia ex illa Caietani sententia multae imperfectiones attribuuntur Deo. Primum, quod sit capax additionis perfectionis realis, et quod haec additio ex parte facta sit in aeternitate, ex parte vero non sit facta, sed maneat in Deo illa capacitas non reducta ad actum. Respondet Caietanus hanc perfectionem non esse magnam vel simpliciter simplicem, sed tantum secundum quid, et ideo illa non esse inconvenientia, quia sine tali additione Deus ma-

permanece sumamente perfecto sin tal adición, y con ella no queda más perfecto intensivamente, sino cuasi extensivamente, puesto que contiene en su esencia eminentemente toda esa perfección. Esta respuesta es rechazada por algunos por el hecho de que piensan que es absurdo poner en Dios una perfección disminuida y relativa. Pero esto, si no se dice más, no parece ser un gran inconveniente, puesto que nosotros admitimos perfecciones relativas en la Trinidad, las cuales formalmente no son perfecciones absolutamente simples, sino únicamente en sus propios géneros o razones, pudiendo en este sentido llamárselas perfecciones relativas.

12. Por más que, al no admitir esto Cayetano en las relaciones, el argumento cobra una mayor eficacia contra él. Además pienso que el caso de las perfecciones absolutas y el de las relativas es muy distinto; en efecto, la perfección relativa exige por su naturaleza intrínseca el no poder ser una perfección absoluta sin imperfección alguna, puesto que la oposición en cuestión no es una imperfección, ni excluye de cada una de las relaciones toda otra perfección absoluta y la infinitud en el género del ente, compatible con la simultánea perfección infinita en el propio género. En cambio, la perfección absoluta no debe a esta razón general el no ser perfección simple, porque de lo contrario no habría ninguna perfección simple. Así, pues, el que alguna perfección absoluta no sea perfección simple proviene siempre de la mezcla de alguna imperfección. Porque, al no estar en repugnancia por la razón común de perfección absoluta con alguna otra perfección mayor o igual, el que tenga tal repugnancia según su propia razón, no se realiza sin imperfección. Sobre todo porque toda oposición entre cosas absolutas incluye imperfección, al menos por parte del extremo que es imperfecto.

13. Esta razón general queda más explicada y confirmada refiriéndonos en particular a la perfección de que hablamos. Y, en primer lugar, porque si el acto libre de la voluntad divina dice alguna perfección, pregunto cuál es. Cayetano responde que es la perfección de la liberalidad, de la misericordia o de la justicia o de otra virtud semejante, que puede ejercerse mediante los actos de una voluntad rectísima. Empero, la liberalidad, la misericordia y la justicia son perfecciones en

net summe perfectus, et cum illa non manet perfectior intensive, sed quasi extensive, quia in sua essentia continet eminenter totam illam perfectionem. Quae responsio ex eo ab aliquibus improbatur quod absurdum esse censent ponere in Deo perfectionem aliquam diminutam et secundum quid. Sed hoc nisi aliquid aliud addatur, non videtur esse magnum inconveniens, quia nos admittimus in Trinitate perfectiones relativas, quae formaliter non sunt perfectiones simpliciter simplices, sed tantum in propriis generibus seu rationibus, et in eo sensu dici possunt perfectiones secundum quid.

12. Quamquam, cum Caietanus hoc non admittat in relationibus, contra eum maiorem habet efficaciam argumentum. Et praeterea censeo esse longe diversam rationem de perfectionibus absolutis et de relativis; perfectio enim relativa ex intrinseca ratione habet ut non possit esse perfectio simpliciter absque ulla imperfectione, quia illa oppositio non est imperfectio, neque excludit a singulis relationibus omnem aliam perfectionem simpliciter, et infinitatem in genere entis, simul cum infinita perfectione in proprio genere. At vero perfectio absoluta ex hac generali ratione non habet, quod non sit perfectio simpliciter; alias nulla esse posset perfectio simpliciter. Quod ergo aliqua perfectio absoluta non sit simpliciter perfectio, semper provenit ex imperfectione admixta. Nam, cum ex communi ratione perfectionis absolutae non habeat repugnantiam cum aliqua alia perfectione maiori vel aequali, quod secundum propriam rationem talem repugnantiam habeat, non est sine imperfectione. Maxime quia omnis oppositio inter absoluta semper includit imperfectionem, saltem ex parte alterius extremi quod imperfectum est.

13. Haec autem generalis ratio magis declaratur et roboratur, descendendo in particulari ad perfectionem de qua loquimur. Primo quidem, quia, si actus liber voluntatis divinae dicit aliquam perfectionem, interrogo quaenam illa sit. Respondet Caietanus esse perfectionem liberalitatis, misericordiae, aut iustitiae, aut alterius similis virtutis, quae per actus rectissimae voluntatis exerceri potest. At enim liberalitas, misericordia et iustitia perfectiones simpliciter sunt,

absoluto, de lo contrario no estarían formalmente en Dios. Y si Cayetano dice que la liberalidad, por ejemplo, es perfección simple en acto primero, pero que en el acto segundo es perfección, aunque no simple; en primer lugar, refiriéndose, como de hecho se refiere, al acto segundo inmanente, hay repugnancia en los términos mismos, puesto que el acto segundo es por su género más perfecto que el primero. Además atribuye a Dios una gran imperfección, al poner en El un acto primero propio y separable del segundo y actuable por él. Ni basta con que alguno diga que ese acto primero está siempre y necesariamente en algún acto segundo, como, por ejemplo, la liberalidad en un actual y simple afecto ordenado a la bondad de la liberalidad. Porque esto no excluye el que respecto de algún acto segundo sea en verdad un acto primero, puesto que por su parte está en potencia para él y por él queda constituido en acto último bajo tal razón. Además ¿por qué ese acto primero es perfección absoluta, más bien que lo es ese acto segundo? Ciertamente que no puede darse razón de esto, si no es por causa de alguna imperfección añadida, y la que está implicada en los términos mismos del acto primero y segundo es suficiente; por más que ella misma explica suficientemente que el acto en cuestión, tanto primero como segundo, no puede ser una perfección simple, puesto que ninguno de ellos es acto puro por compararse entre sí como potencia y acto.

14. En segundo lugar ese acto libre, el cual se concibe como segundo y último en su orden, de tal suerte que según su propia perfección y entidad real pueda no existir en Dios y, en consecuencia, no existir en absoluto, incluye por ello mismo una gran imperfección; ¿cuál, en efecto, puede ser más clara que el poder no existir? Se responderá: una vez que existe, ya no puede dejar de existir. Pero ¿qué tiene que ver esto para excluir la imperfección absolutamente? En primer lugar esto no se lo debe a sí misma, sino, a lo más, a la inmovilidad y constancia, por así decirlo, de la voluntad divina; sin embargo, si se considera la condición y naturaleza de dicha perfección libre, de suyo no le repugna el no existir de nuevo, puesto que no es ente absolutamente necesario. En segundo

alioqui non essent formaliter in Deo. Quod si Caietanus dicat liberalitatem, verbi gratia, in actu primo esse perfectionem simpliciter, in actu autem secundo esse perfectionem, non tamen simpliciter, primum, loquendo, ut loquitur, de actu secundo immanenti, in terminis ipsis involvit repugnantiam, quia actus secundus de suo genere perfectior est quam primus. Deinde magnam imperfectionem tribuit Deo, ponens in illo actum primum proprium et separabilem a secundo et actuabilem per illum. Nec satis est si quis dicat talem actum primum semper ac necessario esse in aliquo actu secundo, ut, verbi gratia, liberalitatem in actuali et simplici affectu ad honestatem liberalitatis. Quia hoc non excludit quin respectu alicuius actus secundi sit vere actus primus; nam ad illum ex se est in potentia, et per illum constituitur in actu ultimo sub ea ratione. Denique, cur potius talis actus primus est perfectio simpliciter quam talis actus secundus? Certe huius ratio reddi non potest, nisi ob aliquam imperfectionem adiunctam, et ea quae in ipsismet terminis actus primi et secundi imbibitur est sufficiens; illa tamen satis declarat talem actum, tam secundum quam primum, non posse esse perfectionem simpliciter, quia neuter est actus purus, cum inter se comparentur ut potentia et actus.

14. Secundo ille actus liber, qui in suo ordine concipitur ut secundus et ultimus, ita ut secundum propriam realem perfectionem et entitatem possit non esse in Deo et consequenter simpliciter non esse, hoc ipso includit magnam imperfectionem; quae enim manifestior esse potest, quam posse non esse? Dices: postquam semel est, non potest non esse. Sed, quid hoc refert ad excludendam imperfectionem simpliciter? Primum enim id non habet ex se, sed ad summum ex immobilitate et constantia (ut sic dicam) divinae voluntatis; tamen, si consideratur conditio et natura illius perfectionis liberae, ei ex se non repugnabit iterum non esse, cum absolute non sit ens necessarium. Secundo hoc ipsum, scilicet, non esse ens

lugar, esto mismo, a saber, que no es un ente intrínseca y absolutamente necesario, al margen de aquella hipótesis, es una imperfección harto grande, en concreto el poder simple y absolutamente no existir. Y esto puede verse, en tercer lugar, en los actos libres que Dios pudo tener y no tuvo nunca ni tendrá jamás; efectivamente no son nada ahora, y por haber podido ser, tienen su no repugnancia para existir, siendo, por lo mismo, objetivamente posibles en absoluto; empero ésta es la imperfección cuasi trascendental de las criaturas. Más aún, todos los santos ponen la raíz de todas las imperfecciones de los entes creados en esto, en que de por sí no son nada. En cuarto lugar, de aquí se sigue necesariamente que estos actos, cuando existen, no pueden ser quiditativa y esencialmente su propio ser, porque el ente que es de este modo no se puede concebir o estar nunca en la nada; ahora bien, el ente que no es esencialmente su propio ser, es un ente participado, finito e imperfecto.

15. En quinto lugar, por encima de todo y principalmente, es necesario que tal acto sea actualmente en la realidad misma distinto de la voluntad divina, si no como realidad totalmente distinta (pues esto ni se infiere con necesidad, ni puede ser discutido por católico alguno), al menos como modo verdaderamente distinto en la realidad de la cosa modificada; y esto es absurdísimo. La consecuencia es clara, puesto que de este acto se afirma que se añade realmente a la voluntad misma, y una adición real no se comprende sin distinción real, sobre todo cuando se trata de una adición tal que podría no hacerse. La menor puede probarse de muchas maneras por lo dicho antes sobre la simplicidad de Dios, puesto que la distinción modal excluye de Dios manifiestamente la omnímoda simplicidad. Parece ello evidente por los términos mismos, porque más simple es una realidad considerada aisladamente que la afectada por un modo realmente distinto, o que aquello que resulta constituido por la realidad y por el modo. Además, porque el compuesto no es más que lo que consta de extremos realmente distintos, según antes decíamos.

16. Resulta, por ello, ulteriormente necesario que la voluntad divina se compare con tal acto como una potencia verdadera con su acto distinto, y esto por una doble razón. Primeramente, por la razón de potencia elicitiva y verdadera-

absolute et intrinsece necessarium absque illa hypothesi, est satis magna imperfectio, scilicet, absolute et simpliciter posse non esse. Quod tertio evidenter inspici potest in actibus liberis, quos Deus habere potuit et non habuit nec habebit unquam; illi enim absolute nihil sunt nunc, et, cum esse potuissent, habent suam non repugnantiam ad essendum, atque adeo sunt simpliciter possibiles obiective; haec autem est quasi transcendentalis imperfectio creaturarum. Immo Sancti omnes radicem omnium imperfectionum creatorum entium in hoc ponunt, quod ex se sunt nihil. Quarto, ex hoc necessario consequitur quod isti actus, quando sunt, non possunt esse suum esse quidditative et essentialiter; nam ens quod huiusmodi est, nunquam potest concipi aut esse sub nihilo; ens autem quod non est essentialiter suum esse est ens participatum, finitum et imperfectum.

15. Quinto, praecipue ac principaliter necesse est ut talis actus sit actualiter in re ipsa distinctus a divina voluntate, si non ut res omnino distincta (hoc enim neque ex necessitate sequitur, neque ab aliquo catholico in controversiam adduci potest), saltem ut modus vere distinctus in re ipsa a re modificata; hoc autem absurdissimum est. Sequela patet, quia hic actus dicitur realiter addi ipsi voluntati; additio autem realis sine distinctione in re intelligi non potest, tunc praesertim quando additio talis est ut possit non fieri. Minor autem multis modis probari potest ex dictis supra de simplicitate Dei; illa enim distinctio modalis aperte excludit a Deo omnimodam simplicitatem. Quod ex terminis ipsis videtur evidens, quia simplicior est res nude sumpta, quam affecta modo in re ipsa distincto, vel quam illud constitutum quod ex ipsa et modo resultat. Item, quia compositum nihil aliud est quam constans ex extremis in re ipsa distinctis, ut supra dicebamus.

16. Ex quo ulterius necesse est ut voluntas divina comparetur ad talem modum ut vera potentia ad suum actum distinctum, idque duplici ratione. Primo in ratione po-

mente eficiente; en efecto, ¿qué le falta a tal acto para ser producido verdaderamente y con propiedad? ¿Acaso el que no se distinga realmente, sino sólo modalmente? Mas esto en nada importa, puesto que también los modos realmente distintos son producidos mediante una verdadera eficiencia, sobre todo cuando no están vinculados por natural resultancia con la naturaleza misma. ¿O acaso constituye un obstáculo el que tales actos, cuando existen, existen desde la eternidad? Pero tampoco esto importa nada, puesto que también la creación o la iluminación podrían ser eternas con verdadera eficiencia. Ciertamente que lo que podría afirmarse con más visos de apariencia es que esos actos no se producen porque se originan de la misma sustancia divina, igual que no se produce el Verbo divino por producirse de la sustancia de Dios. Mas aunque esto sea bastante para que pueda decirse de tal acto que no se crea, ya que en realidad no se produce de la nada, sin embargo no puede impedir el que se produzca por verdadera eficiencia, puesto que no brotará de la sustancia de Dios como de esencia, sino como de sujeto.

17. De aquí se infiere ulteriormente que la voluntad divina se compara a tal acto no sólo bajo la razón de potencia activa, sino también por modo de potencia receptiva y casi pasiva, de la que se educe dicho acto y todo lo que hay de entidad propia en él. Y esto ciertamente no tiene cabida en el ejemplo aducido sobre la producción del Hijo; porque el Hijo de tal manera se produce de la sustancia del Padre, que no es algo distinto de dicha sustancia, sino que es un supuesto simplicísimo subsistente en ella e identificado con ella. Empero, este acto de que hablamos se produce de la sustancia como algo distinto de ella. Por eso resulta incomprensible sin que su producción sea una verdadera efección, y, al no ser una creación, será una educción de un sujeto presupuesto; luego se da en él verdadera razón de potencia activa y pasiva. Y se confirma, puesto que se demostró que ese acto no es un ente necesario y por esencia; y toda acción por la que se produce o comunica algún ser que no pertenece a la esencia de la cosa producida, es una verdadera efección; por consiguiente se deduce la existencia en Dios de algo verdaderamente producido y que no es Dios, puesto que

tentiae elicientis ac vere efficientis; quid enim deest tali actui ut vere ac proprie fiat? Numquid quod non realiter, sed modaliter distinguitur? At hoc nihil refert, nam etiam modi ex natura rei distincti per veram efficientiam producuntur, praesertim quando non sunt cum ipsa natura coniuncti per naturalem resultantiam. Aut vero obstat quod tales actus, quando sunt, ex aeternitate sunt? Sed hoc etiam nihil refert, nam creatio etiam vel illuminatio posset esse aeterna cum vera efficientia. Illud certe apparentius dici posset, illos actus non fieri, quia ex ipsa divina substantia sunt, sicut Verbum divinum non fit, quia producitur de substantia Dei. Sed, licet hoc sufficiat ut talis actus non possit dici creari, quia revera non fit ex nihilo, tamen id non potest obstare quominus per veram efficientiam fiat, quia non erit de substantia Dei tamquam de essentia, sed tamquam de subiecto.

17. Unde hinc ulterius infertur comparari voluntatem divinam ad talem actum non solum sub ratione potentiae activae, sed etiam per modum potentiae receptivae et fere passivae, ex qua educitur talis actus et quidquid propriae entitatis in illo est. Quod quidem locum non habet in exemplo adducto de productione Filii; nam Filius ita producitur de substantia Patris, ut non sit aliquid distinctum ab illa substantia, sed simplicissimum suppositum in illa subsistens et idem cum illa. At vero hic actus de quo loquimur, producitur de substantia tamquam quid distinctum ab illa. Unde intelligi non potest quin productio eius sit vera effectio, et, cum non sit creatio, erit eductio ex praesupposito subiecto; intercedit ergo ibi vera ratio potentiae activae et passivae. Et confirmatur, nam ostensum est illum actum non esse ens necessarium et per essentiam; omnis autem actio per quam fit vel communicatur aliquod esse quod non est de essentia rei productae, est vera effectio; sequitur ergo esse in Deo aliquid vere factum et quod non est Deus; nihil enim factum est

nada producido es Dios. También, además, porque se demostró que dicho acto no es un ente necesario, ni es esencialmente su propio ser; luego no es Dios.

18. En definitiva se sigue, finalmente, que tal acto es un verdadero accidente de la sustancia divina, y que su producción no sólo es una efección, sino también que es imperfecta, a saber, accidental. La consecuencia la pruebo, en primer lugar, por definición, porque ese acto puede estar presente o faltar, estando además fuera de la sustancia total de la cosa, la cual estaría íntegra y consumada sustancialmente sin él. Acaso digan que no puede estar presente y faltar, porque, si está presente, no puede faltar, ni viceversa. Pero esto es una bagatela, no sólo porque de aquí a lo más se seguiría que se trata de un accidente inseparable; sino también porque para la razón de accidente no es necesario que pueda estar presente y faltar en sentido compuesto, sino que basta en sentido dividido, esto es, que, en cuanto de él depende, de tal manera exista fuera de la sustancia de la cosa que pueda estar presente o faltarle, ya puedan sucederse lo uno después de lo otro, ya no. Podría afirmarse de otra manera que este acto no es accidente, puesto que no es una realidad distinta, sino un modo. Pero tampoco esto tiene importancia alguna, ya que el modo no cae fuera del ámbito del accidente, como puede demostrarse fácilmente por inducción y se tratará luego. Por eso tampoco de los actos de nuestra voluntad se ha averiguado aún si son realidades o modos distintos, constándonos, sin embargo, que son accidentes. Finalmente, aquel acto libre, en cuanto es un modo de la divina voluntad, o es una sustancia o un accidente, ya que no hay término medio; ahora bien, no es sustancia, puesto que no puede ser la sustancia increada, por distinguirse de ella; ni tampoco creada, ya que no podría existir dentro de Dios o actuar a la voluntad divina. Y tampoco puede ser sustancia como un modo sustancial de la sustancia increada, puesto que no pertenece en manera alguna a la constitución o complemento de la sustancia; resta, pues, que sea un accidente.

Explicación y defensa de la sentencia anterior

19. Algunos de los defensores de la opinión de Cayetano vieron estos inconvenientes y sintieron un razonable temor en admitirlos, y, por ello, para evitarlos,

Deus. Item, quia ostensum est illum actum non esse ens necessarium, neque esse suum esse per essentiam; ergo non est Deus.

18. Ultimo denique sequitur talem actum esse verum accidens divinae substantiae, et productionem eius non solum esse effectionem, sed etiam imperfectam, nempe accidentalem. Sequelam probo primo ex definitione, quia ille actus potest adesse et abesse, et alioqui est extra totam substantiam rei, quae sine illo esset integra et consummata substantialiter. Dicent fortasse non posse adesse et abesse, quia, si adest, non potest abesse, neque e converso. Sed hoc frivolum est, tum quia inde ad summum fit esse accidens inseparabile; tum etiam quia ad rationem accidentis necesse non est ut possit adesse et abesse in sensu compositionis, sed sufficit in sensu divisionis, id est, quod quantum est ex se, ita sit extra substantiam rei, ut possit adesse vel abesse ab illa, sive possit unum post aliud succedere, sive non. Aliter dici posset hunc actum non esse accidens, quia non est res distincta, sed modus. Sed hoc etiam nullius momenti est, quia modus non est extra latitudinem accidentis, ut inductione facile ostendi potest, et infra tractabitur. Unde etiam de actibus nostrae voluntatis nondum est exploratum an sint res vel modi distincti, cum tamen constet esse accidentia. Tandem ille actus liber, prout est modus divinae voluntatis, aut est substantia, vel accidens, non enim est medium; non est autem substantia, quia increata esse non potest, cum ab illa distinguatur, neque etiam creata, quia non posset esse intra Deum aut actuare divinam voluntatem. Neque etiam potest esse substantia tamquam modus substantialis increatae substantiae, cum nullo modo ad constitutionem vel complementum substantiae pertineat; relinquitur ergo ut sit accidens.

Explicatur et defenditur praecedens sententia

19. Viderunt haec incommoda nonnulli ex defensoribus opinionis Caietani et iure veriti sunt illa admittere, ideoque ad illa vitanda conati sunt ita illam declarare aut

intentaron explicarla o suavizarla, de suerte que dicen que estos actos o perfecciones libres añaden ciertamente algo a la perfección necesaria de Dios; pero que lo que añaden como actualmente existente en Dios no se distingue en modo alguno realmente de la perfección necesaria del mismo Dios. Porque estas dos cosas no parecen estar en contradicción, a saber, que se añada algo y que no sea distinto; ya que por el hecho mismo de añadirse a la sustancia de Dios, se convierte en la sustancia misma de Dios. En efecto, la filiación divina, por ejemplo, añade algo de perfección a la esencia de Dios considerada en sí misma, y lo que se añade por la generación del Hijo se produce o coproduce —para valernos de nuestro habitual modo de expresión—, y, sin embargo, en la realidad no se distingue en modo alguno de la sustancia de Dios; luego, etc. Y si estas dos cosas no son incompatibles, afirmando las dos, se resuelven muy bien todas las dificultades. En efecto, si estos actos libres añaden algo real, se comprende fácilmente cómo constituyen formalmente a Dios en volente libre; y si lo que añaden no es realmente distinto de la voluntad divina, desaparecen los inconvenientes que parecían seguirse de la opinión de Cayetano. Y de esta suerte se comprende con toda facilidad cómo existe la inmutabilidad en estos actos; porque lo que añaden se añade desde la eternidad a la voluntad divina, ya que, por tener Dios una ciencia infinita, no tiene nada que esperar para cualquier determinación libre, y por ser su voluntad infinitamente perfecta, no debe permanecer en suspenso y como dudosa durante una eternidad infinita, poseyendo, por tanto, desde la eternidad todo su decreto libre. Y puesto que lo que añade tal decreto se identifica totalmente con el mismo Dios, por lo mismo y sin ninguna sombra de mutación se añade y permanece inseparable e inmutable.

Refutación de la explicación y defensa

20. Empero este modo de expresarse no sólo acumula otros imposibles y contradicciones, sino que, admitidos éstos, todavía no puede evitar los inconvenientes más importantes aducidos. Por eso no resuelve la dificultad, sino que más bien la acrecienta. Explico cada uno de los puntos: porque, en primer lugar, es

temperare, ut dicant hos actus seu perfectiones liberas aliquid quidem addere perfectioni necessariae Dei, illud vero additum in Deo actu existens nullo modo distingui ex natura rei a perfectione necessaria ipsius Dei. Quia haec duo non videntur repugnantia, scilicet, quod addatur aliquid et illud non sit distinctum; nam hoc ipso quod adiungitur substantiae Dei, fit ipsa substantia Dei. Filiatio enim divina, verbi gratia, aliquid perfectionis addit essentiae Dei secundum se consideratae, quod additum per Filii generationem producitur vel comproducitur, ut more nostro loquamur, et tamen non est distinctum ullo modo in re a substantia Dei; ergo, etc. Quod si haec duo incompossibilia non sunt, utrumque asserendo omnes difficultates optime expediuntur. Nam, si huiusmodi actus liberi addunt aliquid reale, facile intelligitur quo modo formaliter constituant Deum volentem libere; si autem illud quod addunt non est distinctum in re a voluntate divina, cessant incommoda quae ex opinione Caietani inferri videbantur. Et ita etiam intelligitur optime quo modo in his actibus sit immutabilitas; nam id quod addunt ex aeternitate additur voluntati divinae, quia, cum Deus habeat infinitam scientiam, nihil habet quod expectet ad omnem liberam determinationem; et, cum voluntas eius sit infinite perfecta, non debet manere suspensa et quasi anceps per infinitam aeternitatem, et ideo ab aeterno habet omne suum decretum liberum. Et quia id quod addit tale decretum omnino identificatur ipsi Deo, ideo et sine ulla umbra mutationis additur, et inseparabile et immutabile manet.

Refellitur explicatio et defensio

20. Verumtamen hic modus dicendi et coniungit alia impossibilia ac repugnantia, et, illis positis, non potest adhuc potissima incommoda illata evitare. Quapropter difficultatem non solvit, sed auget potius. Declaro singula: nam imprimis in universum

imposible en general que dos cosas absolutas se comporten de tal manera que pueda la una existir sin existir la otra, y que, no obstante, no se distingan en la realidad. Este principio fue probado ampliamente antes al tratar de las distinciones de las cosas, y en el caso presente se probará en seguida de modo especial. Ahora bien, la voluntad divina y esta perfección libre que se dice añadírsele se comparan de tal manera, que la voluntad divina puede, hablando en absoluto, existir sin que exista en la naturaleza tal perfección libre; luego no puede racionalmente concebirse que sean absolutamente idénticas en la realidad sin ninguna distinción real. Esto se explica por los actos libres que podrían existir en la divina voluntad y de hecho no existen. Efectivamente, es necesario que la voluntad divina se distinga de ellos como el ente del no ente, o como el ente en acto del ente posible, distinción que ciertamente no es inventada por el entendimiento, sino que se echa de ver en las cosas mismas. Por eso, si se considera a ambas cosas según el ser de la esencia, se distinguen sobre todo realmente, porque la voluntad tiene una esencia actual necesaria, mientras que la perfección libre tiene una esencia posible o contingente —entendida de modo amplio la palabra contingente, en cuanto se opone a todo lo necesario—; y ésta no sólo es una distinción, sino que se trata también de una diversidad primaria, que puede darse entre las esencias reales, según consta por lo dicho en la disp. XXVIII. Ahora bien, toda esta diversidad se da también entre la voluntad divina y la perfección libre que de hecho le ha sido añadida, puesto que también esta perfección libre de suyo estuvo bajo el ser posible con prioridad de naturaleza a estar bajo el actual, y tiene una esencia posible, la cual, en cuanto de ella depende, podría no haber existido actualmente; y una realidad de este tipo posee la misma esencia, ya exista actualmente, ya no; luego conserva la misma distinción respecto de cualquier otra esencia, de la que se distingue de por sí según el ser de la esencia. Y esto, sobre todo, porque en estas cosas es también necesario que se distinga realmente el ser de la existencia; porque el ser de la existencia de la voluntad divina es un ser por esencia intrínsecamente necesario; en cambio, el ser de la existencia de esa perfección libre no es necesario de este modo, sino que, hablando en absoluto, hubiese podido no existir; luego es imposible que ese ser

est impossibile quod aliqua duo absoluta ita se habeant ut unum possit existere alio non existente, et tamen quod in re non distinguantur. Quod principium late probatum est supra tractando de distinctionibus rerum, et in praesenti statim specialiter probabitur. At divina voluntas et haec perfectio libera quae illi addi dicitur, ita comparantur, quod voluntas divina potest absolute loquendo existere non existente in rerum natura tali perfectione libera, ergo non potest mente concipi ut in re sint omnino idem sine ulla distinctione in re. Quod declaratur in actibus liberis qui esse possent in divina voluntate, et de facto non sunt. Necesse est enim voluntatem divinam distingui ab illis tamquam ens a non ente, vel tamquam ens actu ab ente possibili, quae distinctio non est certe conficta per intellectum, sed in rebus ipsis conspicitur. Unde si illa duo considerentur secundum esse essentiae, distinguuntur maxime ex natura rei; nam voluntas habet essentiam actualem necessariam, perfectio autem libera habet essentiam possibilem, vel contingentem (late sumpto vocabulo contingentis prout omni necessario opponitur); haec autem non solum est distinctio, verum etiam prima diversitas quae inter reales essentias reperiri potest, ut constat ex dictis in disp. XXVIII. Tota autem haec diversitas intercedit etiam inter voluntatem divinam et perfectionem liberam, quae de facto illi addita est; nam etiam haec perfectio libera ex se prius natura fuit sub esse possibili quam actuali, et habet essentiam possibilem, quae, quantum est ex se, potuisset non actu esse; huiusmodi autem res eiusdem est essentiae, sive actu existat, sive non; ergo eamdem distinctionem retinet a quacumque alia essentia, a qua ex se distinguitur in esse essentiae. Eo vel maxime quod necesse est etiam esse existentiae esse distinctum a parte rei in huiusmodi rebus; nam esse existentiae voluntatis divinae est esse per essentiam intrinsece necessarium; esse autem existentiae illius perfectionis liberae non est ita necessarium, sed, absolute loquendo, potuisset non esse; ergo impossibile est quod tale esse sit unum et omnino idem in re ipsa.

sea uno solo e idéntico totalmente en la realidad misma. En consecuencia, son incompatibles y contradictorias las dos cosas que une simultáneamente dicha sentencia, a saber, que sea una perfección libre, real y que en absoluto podría no existir, y que, sin embargo, cuando existe, no se distinga en la realidad de la perfección necesaria de Dios y de su voluntad.

21. Ahora bien, de esto es fácil sacar la otra parte que hemos propuesto y deducir los mismos o semejantes inconvenientes que se siguen de esta posición. Uno y el mayor es que algo que de por sí es nada y que podría en realidad permanecer bajo la nada, sea verdaderamente Dios de modo formal y esencial; y, viceversa, que algo que es ahora verdadera y esencialmente Dios, sea tal que, hablando en absoluto, pudiese no existir; mas esto está en máxima contradicción con Dios. La consecuencia parece evidente por lo que defiende dicha sentencia; porque si una perfección libre no se distingue realmente de la esencia de Dios, incluye en sí, consecuentemente, toda la perfección de la esencia divina; luego es esencialmente Dios. Además, porque, o esa perfección es Dios, o no. Si no es Dios, se siguen muchos inconvenientes aducidos antes, a saber, que hay en Dios algo que no es Dios, o —lo que aún es más admirable— que algo se identifica totalmente con Dios y que, sin embargo, no es Dios. Además, si no es Dios, tampoco será sustancia increada; luego o será sustancia creada o accidente, siendo, no obstante, algo indistinto de Dios, y todas estas cosas y otras semejantes son absurdas y contradictorias. Por el contrario, si la perfección libre es verdaderamente Dios, lo es, en consecuencia, esencialmente, puesto que no es Dios por participación, sino que es verdadero Dios; y ninguna cosa puede ser verdadero Dios participativa o accidentalmente; luego es preciso que sea esencialmente Dios. Se prueba la falsedad del consiguiente; pues, por ser Dios ente *per se* necesario y por ser esto propio de El en sumo grado y por ser en lo que primariamente se distingue de cualquier otro ente, es imposible que ente alguno libre sea esencialmente Dios.

22. Y esto se explica por una doctrina aceptada por todos los santos y teólogos, quienes enseñan que las procesiones divinas *ad intra*, aunque sean voluntarias, sin embargo no pueden ser libres con la libertad propia de indiferencia,

Sunt ergo incompossibilia et repugnantia illa duo quae simul coniungit illa sententia, scilicet, esse perfectionem liberam, realem, et quae absolute posset non esse, et nihilominus, quando est, non esse in re distinctam a perfectione necessaria Dei et voluntatis eius.

21. Iam vero facile est ex his elicere alteram partem quam proposuimus et deducere eadem vel similia incommoda quae ex hac positione sequuntur. Unum et maximum est aliquid quod ex se est nihil et reipsa posset manere sub nihilo, esse vere formaliter ac essentialiter Deum; et e converso aliquid quod nunc est vere et essentialiter Deus, tale esse quod, absolute loquendo, posset non esse; hoc autem maxime pugnat cum Deo. Sequela videtur evidens ex his quae docet illa sententia; nam, si perfectio libera in re non distinguitur ab essentia Dei, ergo includit in se totam perfectionem divinae essentiae; ergo est essentialiter Deus. Item, quia vel illa perfectio est Deus, vel non. Si non est Deus, sequuntur multa inconvenientia supra illata, nimirum aliquid esse in Deo quod non est Deus, vel (quod mirabilius est) aliquid esse omnino idem cum Deo, quod tamen non sit Deus. Item, si non est Deus, nec substantia increata erit; ergo vel erit substantia creata vel accidens, et nihilominus erit aliquid indistinctum a Deo, quae omnia et similia sunt absurda et repugnantia. Si autem illa perfectio libera est vere Deus, ergo est essentialiter Deus, quia non est Deus per participationem, sed verus Deus; nulla autem res potest esse verus Deus participative aut accidentaliter; ergo necesse est ut sit essentialiter Deus. Probatur iam falsitas consequentis; nam, cum Deus sit ens per se necessarium, et hoc sit maxime proprium eius et in quo primario distinguitur a quolibet alio ente, impossibile est quod aliquod ens liberum sit essentialiter Deus.

22. Et declaratur hoc ex quadam recepta doctrina sanctorum et theologorum omnium, qui docent processiones divinas ad intra, etsi voluntariae sint, non tamen posse esse libe-

puesto que cualquiera de las personas procedentes es verdadero Dios, al cual repugna la indiferencia para existir o no existir, ya que por su concepto exige la intrínseca necesidad de existir. Por eso los herejes arrianos, para defender que el Hijo era una criatura, afirmaban que había sido producido por la voluntad libre del Padre. Esta consecución la tuvieron por necesaria los concilios y los Santos Padres, condenando por ello aquel antecedente de la herejía, como puede verse en Hilario, lib. *De Synod.*, anath. 24, y en el concilio XI de Toledo, en la profesión de fe, y en S. Agustín, lib. XV *De Trinit.*, c. 10, y en Sto. Tomás, I, q. 41, a. 2, y en otros teólogos. Juzgaron, pues, que era imposible que algo que debe a una voluntad libre el ser o no ser, fuese Dios. Y del mismo modo juzgaron imposible que haya algo real dentro de Dios, que, hablando en absoluto, pueda ser y no ser. Y en esto se descubre la evidente diferencia entre esto libremente añadido que finge dicha sentencia y lo que según la razón entendemos que añaden a la esencia divina las relaciones divinas; esto, en efecto, es ente necesario tan absoluta y simplemente como la misma esencia divina, y por eso puede existir en Dios e identificarse con Dios y ser esencialmente Dios, sucediendo todo lo contrario en lo que se añade libremente.

23. Además, de esa sentencia se sigue que la perfección real divina, según existe ahora en la realidad, es tal que existe en parte necesariamente, en parte podría no existir; y admitir esto en una entidad simple no es menos absurdo que admitirlo por modo de composición. En efecto, entiéndase como se quiera, incluye imperfección y cierta disminución en el ser mismo en cuanto a la parte o cuasi parte que podría no existir. Por eso, cuanto más se atribuye a la entidad simple misma de Dios esta imperfección, tanto es mayor el absurdo e inconveniente de atribuirle semejante imperfección. Además de que implica mayor repugnancia el que una entidad simple incluya en un solo ser simplicísimo esas dos condiciones, la de la necesidad de existir y la de la potencia para no existir. Porque si esa entidad tiene un solo ser simplicísimo, consecuentemente todo él es intrínsecamente necesario y, en cuanto es tal, pertenece a la esencia de dicha entidad; luego es imposible que tal entidad, según el mismo ser real absoluta-

ras propria libertate indifferentiae, quoniam quaelibet persona procedens est verus Deus, cui repugnat indifferentia ad essendum et non essendum, quia de ratione eius est intrinseca necessitas essendi. Unde haeretici ariani, ut docerent Filium esse creaturam, asserebant voluntate Patris libera fuisse productum. Quam consecutionem concilia et sancti Patres existimarunt necessariam et ideo antecedens illud haeresis damnarunt, ut videre licet in Hilar., lib. de Synod., anath. 24, et in Concil. Tolet. XI, in confessione fidei, et Aug., XV de Trinitat., c. 10, et D. Thom., I, q. 41, a. 2, et aliis theologis. Existimarunt ergo esse impossibile aliquod quod ex voluntate libera habet ut sit vel non sit esse Deus. Et similiter existimarunt impossibile aliquid reale esse intra Deum, quod, simpliciter loquendo, possit esse et non esse. Et in hoc cernitur evidens discrimen inter hoc additum liberum quod ab hac sententia fingitur et id quod secundum rationem intelligimus divinas relationes addere ad divinam essentiam; nam hoc tam absolute et simpliciter est ens necessarium, sicut ipsa essentia divina; et ideo potest esse in Deo et idem cum Deo et essentialiter Deus, quod secus omnino est in illo libero addito.

23. Praeterea, sequitur ex illa sententia perfectionem divinam realem, prout nunc est in rerum natura, talem esse ut partim necessario sit, partim potuerit non esse, quod admittere non minus est absurdum in simplici entitate, quam per modum compositionis. Utcumque enim intelligatur, includit imperfectionem et diminutionem quamdam in ipso esse quoad eam partem, vel quasi partem, quae posset non esse. Unde quo magis haec imperfectio attribuitur ipsimet simplici entitati Dei, eo cum maiori absurditate et inconveniente illi attribuitur talis imperfectio. Praeterquam quod maiorem involvit repugnantiam quod una simplex entitas in uno simplicissimo esse includat illas duas conditiones, necessitatis essendi et potentiae ad non essendum. Nam si illa entitas habet unum simplicissimum esse, ergo totum illud est ab intrinseco necessarium, et prout tale est, est de essentia illius entita-

mente idéntico, sea ente contingente en cuanto a algo que podría en absoluto no existir y permanecer bajo la nada. Y de este modo pueden aplicarse fácilmente casi todos los argumentos antes propuestos; porque aunque este subterfugio evite un inconveniente, la composición concretamente, no obstante, no puede evitar los otros, y no sólo atribuye a la divina esencia cosas que están en oposición con ella, sino también muchas que incluyen imperfección, según quedó suficientemente explicado y se explicará más en el tercer miembro.

24. De aquí puede llegarse fácilmente a la demostración de lo que dijimos en último lugar sobre dicha sentencia, a saber, que más bien acrecienta la dificultad que la resuelve. Y, en primer lugar, porque aquí hay que elegir una de dos cosas, es decir, o que Dios quiere a una criatura que podría no querer sin añadir nada real a su voluntad, o que añade a su voluntad algo real que en realidad podría no añadírsele, y que lo que se añade, de tal manera se trasfunde —por así decirlo— a la divina sustancia, que no permanece de modo alguno distinto de ella en la realidad; mas si se comparan estas dos cosas entre sí, resulta por lo menos tan difícil de entender esto último como aquello primero. Más aún, esto último parece que puede demostrarse directamente que es imposible y que implica contradicción, según manifiestan los argumentos propuestos. En cambio, respecto de lo primero, aunque admitamos que es muy oscuro, sin embargo no está demostrado positivamente como imposible, e intentaremos responder a los argumentos con que pretende demostrarse esto. Por otra parte, lo primero no atribuye a Dios imperfección alguna, sino más bien cierta eminencia, la cual, incluso por el hecho mismo de superar la capacidad humana, está de acuerdo con la excelencia divina. Por el contrario, el segundo modo no hay duda de que incluye muchas imperfecciones, como demostramos poco antes.

25. Y a esto añado que no se evita el inconveniente antes aducido, a saber, que para esta adición real es necesario pensar en la voluntad divina alguna producción real, o alguna efección, o lo que se le quiera llamar. Porque la adición real o el aumento real no puede comprenderse sin la producción real; ahora bien, aquí tiene lugar una adición real y un aumento real extensivo, puesto que en la

tis; ergo impossibile est ut illamet entitas secundum idem omnino esse reale sit ens contingens quantum ad aliquid quod absolute posset non esse et manere sub nihilo. Atque hoc modo facile possunt applicari fere omnes rationes supra factae; nam, licet haec evasio unum inconveniens evitet, nempe compositionem, tamen alia evitare non potest, et divinae entitati non solum pugnantia tribuit, sed etiam multa quae imperfectionem includunt, prout satis declaratum est et in tertio membro magis explicabitur.

24. Hinc ergo facile ostendi potest quod ultimo loco de praedicta sententia diximus, nimirum augere potius difficultatem quam expedire. Primo quidem, quia e duobus alterum hic dicendum est, scilicet, vel Deum velle creaturam quam posset non velle, nihil reale addendo suae voluntati, vel addere aliquid reale suae voluntati quod reipsa posset non addi illi, et illud quod additur, ita transfundi (ut sic dicam) in divinam substantiam, ut nullo modo ab ea maneat distinctum in re; si autem haec duo inter se conferantur, ut minimum aeque difficile intellectu est hoc posterius ac illud prius. Immo hoc posterius videtur directe demonstrari impossibile et involvens contradictionem, ut argumenta facta declarant. Illud vero prius licet fateamur esse obscurissimum, non tamen positive demonstratur impossibile, et conabimur respondere ad argumenta quibus id ostendi videtur. Aliunde vero illud prius nullam Deo tribuit imperfectionem, sed potius eminentiam quamdam, quae vel hoc ipso quod humanum captum superat, est consentanea divinae excellentiae. Posterior autem modus includit sine dubio imperfectiones multas, ut paulo antea declaravimus.

25. Quibus addo non vitari inconveniens supra illatum, scilicet, ad hanc realem additionem necessarium esse intelligere in divina voluntate aliquam realem productionem aut effectionem, aut quovis alio nomine nuncupetur. Quia realis additio vel argumentum reale non potest intelligi sine productione reali; hic autem fit additio realis et augmen-

divina voluntad considerada en sí misma no existía formalmente esa perfección libre; luego su perfección aumenta extensivamente por la adición de la misma; luego es necesaria alguna acción o producción verdadera por la que se haga. Ni puede constituir un obstáculo el que ese aumento o adición se realice con identificación, pues para esto más bien parece requerirse una mayor eficacia; en efecto, es más hacer que dos cosas que, consideradas en sí mismas, eran distintas, se fundan en una sola y simple que el que se unan; ahora bien, en nuestro caso, la perfección libre y la necesaria, consideradas en sí, o sea prescindiendo de la acción o determinación de la voluntad divina, de tal manera son distintas que la una es no ente o ente meramente posible, mientras que la otra es ente necesario; luego para que ese ente posible sea no sólo ente actual, sino que sea también el ente necesario mismo sin distinción alguna de él, se requiere sin duda una gran fuerza y más que eficacia. Porque si esa perfección libre se convirtiera de ente posible en actual, uniéndose únicamente al ente necesario, no siendo una misma cosa con él, se precisaría de la eficiencia o acción; luego mucho más será necesaria para que no sólo se convierta en ente actual unido, sino en una misma cosa. Se confirma por el ejemplo de la filiación divina; en efecto, por añadir la persona del Hijo según nuestro modo de entender, por razón de la filiación, algo de realidad a la esencia divina, es preciso que posea eso por origen y producción real, aunque lo que se añade no sea realmente distinto de la esencia, sucediendo lo mismo con la persona del Espíritu Santo; luego otro tanto debe afirmarse en el caso presente, si es que el acto libre en cuanto tal añade algo de realidad o perfección real. También la paternidad se piensa que añade algo a la esencia sin que se dé emanación real alguna. Se responde que esto es completamente verdadero, porque la persona del Padre, no sólo según sus atributos absolutos, sino también según los relativos, es ente en absoluto *a se*, cosa que explican los teólogos por el concepto de ingénito; y esta característica no puede convenirle al acto libre, ya que, en cuanto tal, no es un ente necesario, ni totalmente *a se*, pareciendo por lo mismo completamente necesario que se haga ente mediante alguna acción.

tum reale extensivum, nam in divina voluntate secundum se non erat formaliter illa perfectio libera; ergo augetur extensive eius perfectio per additionem illius; ergo est necessaria aliqua vera actio vel productio qua id fiat. Neque obstare potest quod illud augmentum vel additio fiat cum identificatione; nam potius ad hoc videtur requiri maior efficacia; nam magis est facere ut duo quae secundum se erant distincta coalescant in unum simplex, quam quod uniantur; in praesenti autem perfectio libera et necessaria secundum se, seu praecisa actione vel determinatione divinae voluntatis, ita sunt distinctae ut altera sit non ens seu ens possibile tantum, altera sit ens necessarium; ergo, ut illud ens possibile sit non solum ens actu, sed etiam sit ipsummet ens necessarium sine ulla distinctione ab illo, magna certe vis et plusquam efficacia requiritur. Etenim si illa perfectio libera ex ente possibili fieret ens actu, unitum tantum enti necessario et non unum cum illo, necessaria esset efficientia vel actio; multo ergo magis necessaria est ut non solum fiat ens actu unitum, sed etiam unum. Et confirmatur exemplo filiationis divinae; nam quia persona Filii ratione filiationis addit nostro modo intelligendi aliquid realitatis divinae essentiae, necesse est ut illud habeat per realem originem et productionem, etiamsi illud additum non sit in re distinctum ab essentia, et idem est de persona Spiritus Sancti; ergo idem est in praesenti dicendum, si actus liber ut sic addit aliquid realitatis seu perfectionis realis. Dices: etiam paternitas intelligitur aliquid addere essentiae, sine ulla reali emanatione. Respondetur hoc verissimum esse, quia persona Patris non solum secundum absoluta, sed etiam secundum relativa, est omnino ens a se, quod declarant theologi per notionem ingeniti; haec autem conditio non potest convenire actui libero, quia ut sic non est ens necessarium, nedum omnino a se, et ideo omnino necessarium videtur ut fiat ens per aliquam actionem.

26. Se objetará que hay otra diferencia: que el Hijo es una cosa distinta del producente, mientras que el acto libre no es una cosa distinta de la voluntad divina. Pero contra ello está el que esto mismo es lo que se deduce del argumento, a saber, que ese acto tiene que ser distinto, puesto que es hecho y producido. En efecto, el Hijo no es producido porque es distinto, sino más bien al contrario, porque es producido, por eso se distingue. Lo mismo pasa, pues, en el caso presente: si el acto libre es de tal naturaleza que no pueda poseer en la realidad su entidad actual y su perfección sin alguna acción, se concluye legítimamente que es distinto. Por eso, cuando se le atribuye algo que no puede tener sin actividad eficaz, y al mismo tiempo se dice que no se distingue realmente en modo alguno de su principio, se afirman cosas contradictorias. Además, sea cual sea la razón por la que se afirme que en Dios hay algo producido o cuasi producido por su libre voluntad, esto es totalmente absurdo y ajeno a la sana doctrina. Se sigue —cosa que será necesario conceder— que en Dios habría una perfección que dependería de algún modo de la existencia actual de la criatura, o producida o futura en su propia duración; en efecto, la perfección libre que posee Dios por el hecho de haber querido liberalmente crear el mundo, de tal suerte expresa relación trascendental a la criatura en cuanto existente en algún momento, que no puede existir de modo alguno en Dios sin tal existencia de la criatura; empero, esto es totalmente absurdo, a saber, que Dios necesite de alguna manera de su criatura para tener alguna perfección, ya sea grande, ya pequeña, ya sea intensiva, ya extensiva.

27. Podemos, finalmente, añadir un ejemplo tomado de una sentencia admitida por graves teólogos. Efectivamente, ellos estiman como absurdo admitir en Dios relaciones reales a las criaturas en cuanto existentes en acto y que dependan de ellas en cuanto tales, puesto que juzgan que es imposible que exista en Dios algo real que dependa de la existencia actual de la criatura, ya como de su término, ya como de una condición necesaria, ya por cualquiera otra razón, puesto que todo lo que hay en Dios es necesariamente Dios, no pudiendo por ello en modo alguno no existir; en cambio, lo que de alguna manera depende de la criatura, puede no existir al igual que ella. Y si hay algunos teólogos, como

26. Dices esse aliam differentiam, quod Filius est res distincta a producente; actus autem liber non est res distincta a voluntate divina. Sed contra; nam hoc ipsum est quod ex argumento deducitur, nimirum illum actum debere esse distinctum, quia effectus et productus. Filius enim non ideo producitur quia est distinctus, sed potius e converso, quia producitur, ideo distinguitur; sic ergo in praesenti, si actus liber talis est ut suam actualem entitatem et perfectionem non possit habere in rerum natura sine aliqua actione, recte concluditur esse distinctum. Unde, cum ei tribuitur aliquid quod sine efficacitate habere non potest, et simul dicitur in re non distingui ullo modo a suo principio, contradictoria dicuntur. Ac praeterea, quacumque ratione asseratur esse in Deo aliquid factum vel quasi factum per voluntatem liberam, est omnino absurdum et a sana doctrina alienum. Accedit quod necessarium erit fateri esse in Deo perfectionem aliquo modo pendentem ab actuali existentia creaturae, aut facta aut futura in sua propria duratione; illa enim perfectio libera quam habet Deus ex eo quod liberaliter voluit mundum creare, ita dicit habitudinem transcendentalem ad creaturam ut existentem aliquando, ut nullo modo possit esse in Deo sine tali existentia creaturae; at hoc certe absurdissimum est, quod nimirum indigeat Deus ullo modo creatura sua ad habendam aliquam perfectionem, sive magnam sive parvam, sive intensivam sive extensivam.

27. Denique addere possumus exemplum ex recepta sententia inter graves theologos. Illi enim absurdum existimant admittere in Deo relationes reales ad creaturas ut actu existentes et ab illis ut sic dependentes, quia impossibile existimant aliquid reale esse in Deo quod ab actuali existentia creaturae pendeat, sive ut a termino, sive ut a conditione necessaria, sive quacumque alia ratione, quia quidquid est in Deo necessario est Deus, et ideo nullo modo potest non esse; quod autem aliquo modo pendet a creatura, potest non esse sicut illa. Si qui vero sunt theologi, ut nominales, qui has

los nominalistas, que atribuyen a Dios estas relaciones, lo hacen precisamente porque piensan que la relación no añade intrínsecamente nada real al sujeto o fundamento, a no ser únicamente la posición o concomitancia del término; en cambio, todos tienen por cosa averiguada que ninguna auténtica realidad, incluso respectiva, que exista en Dios, puede depender en modo alguno de la existencia de la criatura; luego con mucho más razón hay que afirmar esto de una realidad o perfección absoluta, como es el acto de la voluntad.

28. Además, de acuerdo con la sentencia contraria, es necesario admitir alguna realidad o perfección real de suyo indiferente para ser nada o para ser Dios, cosa que es de por sí increíble y sobremanera sorprendente. Se explica la consecuencia, porque, si concebimos a Dios en la eternidad con prioridad de razón a que quiera o no quiera crear el mundo, por ejemplo, comprendemos necesariamente que Dios conoce de antemano este acto de querer crear el mundo, como un acto que le es posible y no necesario; luego conoce dicho acto y la perfección real libre del mismo como indiferente para existir o no existir; luego la conoce como indiferente para ser Dios o para ser nada, porque, si no existe, no será nada; pero si existe, será Dios, puesto que no puede existir si no es en Dios. La falsedad del consecuente no sólo es evidente de por sí, sino que se explica más aún, ya porque esa misma indiferencia es una gran imperfección y está consecuentemente en contradicción con una realidad que pueda formalmente existir en Dios; ya también porque esa indiferencia está en contradicción con el ser de Dios, a cuyo concepto intrínseco pertenece la necesidad de existir. Por tanto hay contradicción en los términos mismos. Más aún, hablando en un sentido más general, es imposible comprender que dos realidades que incluyen en sus propios conceptos razones opuestas y contradictorias sean indiferentes para distinguirse o identificarse; ahora bien, Dios y esta perfección libre poseen razones absolutamente opuestas, puesto que de Dios se afirma que es el ser necesario, mientras que de dicha perfección se afirma que es un ente no necesario; luego es imposible que se fundan en una entidad absolutamente idéntica, simple e indivisible.

relationes tribuant Deo, ideo id faciunt, quia existimant relationem nihil rei addere intrinsece subiecto seu fundamento, sed solum positionem seu concomitantiam termini, omnes tamen pro comperto habent nullam veram rem, etiam respectivam, quae in Deo sit, posse aliquo modo pendere ab existentia creaturae; multo ergo magis id dicendum est de re et perfectione absoluta, qualis est actus voluntatis.

28. Praeterea, necesse est iuxta contrariam sententiam admittere realitatem quamdam seu realem perfectionem ex se indifferentem ut sit nihil vel ut sit Deus, quod per se incredibile est et graviter offendit. Sequela declaratur, nam, si concipiamus Deum in aeternitate prius ratione quam velit aut nolit creare mundum, verbi gratia, necessario intelligimus Deum praecognoscere hunc actum volendi creare mundum ut sibi possibilem et non necessarium; cognoscit ergo illum actum et realem perfectionem liberam eius ut indifferentem ad esse et non esse; ergo ut indifferentem ut sit Deus vel ut sit nihil, quia, si non sit, nihil erit; si autem sit, erit Deus, cum non possit esse nisi in Deo. Falsitas autem consequentis, et ex se nota videtur, et declaratur amplius, tum quia illamet indifferentia est magna imperfectio, et consequenter repugnat rei quae formaliter possit esse in Deo; tum etiam quia illa indifferentia repugnat cum esse Dei, de cuius intrinseco conceptu est necessitas essendi. Unde in ipsis terminis involvitur contradictio. Immo etiam generalius loquendo, impossibile est intelligere duas res includentes in suis propriis conceptibus opposita ac repugnantes rationes esse indifferentes ut distinguantur vel identificentur; sed Deus et haec perfectio libera habent omnino oppositas rationes, nam Deus dicitur esse ens necessarium, illa autem perfectio dicitur esse ens non necessarium; ergo impossibile est ut in eamdem omnino simplicem et indivisibilem entitatem coalescant.

Sentencia cuarta y común

29. *Qué añade Capréolo a la sentencia común.*— Hay, pues, una cuarta sentencia que afirma que el acto libre de Dios, además del acto necesario, que es el querer mismo divino absolutamente considerado, sólo añade una relación de razón a algún objeto creado, y que en cuanto a este aspecto hubiese podido existir o no existir, aunque el acto mismo sea necesario. Defiende esta sentencia Capréolo, *In I*, dist. 45, q. 1, a. 2, al argumento contra la conclusión 1 y 2. Por más que añade algo que hemos omitido nosotros, porque ni es verdad en rigor, ni parece necesario para explicar este problema; dice, efectivamente, que el querer divino añade sobre todo la dirección del entendimiento divino que muestra a la voluntad un objeto determinado y se lo propone para que lo quiera, y en cuanto a esto dice que añade algo real, pero que no es realmente distinto, sino sólo de razón. Pero podemos preguntarle a Capréolo si esta dirección del entendimiento divino es libre o necesaria; pues si es necesaria, consecuentemente no se afirma con razón que el querer libre de Dios añada esta dirección, ya que la libre determinación no añade las cosas que son necesarias, sino que más bien las supone, y se entiende que añade únicamente aquello que es indiferente. Por el contrario, si esa dirección es libre, en primer lugar se acrecienta la dificultad; porque a propósito de ella habrá que preguntar qué es lo que añade en cuanto es libre; y luego preguntaremos todavía si esa dirección es formalmente libre precisamente en cuanto procede del entendimiento; mas esto no lo admitirá Capréolo, pues es falso y contrario a la doctrina de Sto. Tomás, según ahora doy por supuesto; o si es libre por denominación derivada de la voluntad, y en este sentido es falso que el querer libre añada esta dirección, acaeciendo más bien que la dirección misma recibe la denominación de libre de lo que añade el querer libre.

30. *Si Escoto está de acuerdo con nosotros.*— Dejando, pues, a un lado esta parte, de la que tampoco otros autores dicen nada, hay que tratar de la segunda, sobre la relación de razón, la cual generalmente admiten otros, sobre todo tomistas: el Ferrariense, lib. I *cont. Gent.*, c. 75 y 76, y otros más recientes en I, q. 19, a. 2, 3 y 7, y Silvestre en *Conflat.*, I parte, q. 19, a. 2, donde al

Quarta et communis sententia

29. *Capreolus quid addat communi sententiae.*— Est igitur quarta sententia, quae affirmat actum liberum Dei praeter actum necessarium, qui est ipsum velle divinum absolute sumptum, solum addere relationem rationis ad aliquod obiectum creatum, et quoad hunc respectum potuisse esse et non esse, licet actus ipse necessarius sit. Hanc sententiam docet Capreolus, In I, dist. 45, q. 1, a. 2, ad argum. cont. 1 et 2 concl. Quamquam addat aliquid quod a nobis praetermissum est, quia nec in rigore verum, neque ad hanc rem explicandam necessarium videatur; dicit enim divinum velle addere imprimis directionem divini intellectus ostendentis voluntati tale obiectum et proponentis illud ut volendum, et quoad hoc dicit addere aliquid reale, non tamen realiter distinctum, sed secundum rationem. Possumus autem a Capreolo interrogare an haec directio divini intellectus sit libera vel necessaria; si enim est necessaria, ergo non recte dicitur velle Dei liberum addere hanc directionem; nam determinatio libera non addit ea quae necessaria sunt, sed potius illa supponit, et solum intelligitur addere id quod est indifferens. Si vero illa directio est libera, primum augetur difficultas; nam de illa quaerendum erit quid addat, quatenus libera est; et deinde interrogabimus ulterius an illa directio sit formaliter libera ut praecise est ab intellectu; et hoc non admittet Capreolus; est enim falsum et alienum a doctrina D. Thomae, ut nunc suppono; vel est libera per denominationem a voluntate, et sic falsum est quod velle liberum addat hanc directionem, cum potius ipsa directio denominetur libera ab eo quod addit velle liberum.

30. *Scotus an nobiscum sentiat.*— Omissa ergo hac parte, de qua etiam alii auctores nihil dicunt, tractanda est altera de respectu rationis, quam fere alii sequuntur, praesertim thomistae, Ferrar., I cont. Gent., c. 75 et 76, et alii recentiores, I, q. 19, a. 2, 3 et 7, et Sylvest., in Conflato, I part.,

referir y explicar la opinión de Cayetano, no dice sobre ella más que estas palabras: *Ellos verán la importancia de esto;* y luego explica el problema de otro modo. Esta sentencia suele atribuirse a Escoto en *In II*, dist. 45, aunque allí sólo afirma que por la volición libre de Dios surge una relación en la cosa querida, de la que dice que no es real ni estrictamente de razón, es decir, que se deba a un acto o al entendimiento, ya que dice que ésta resulta por un acto o comparación de la voluntad. Por eso, en cuanto la voluntad es una potencia racional, puede calificarse dicha relación como de razón, afirmando de ella Escoto que en Dios tiene por término algo absoluto, aunque no explica en qué consiste ese absoluto, ni qué relación añade en la voluntad de Dios la terminación libre a las criaturas. Apoya esta sentencia en *In I*, dist. 39, donde dice que la libertad de Dios es perfectísima y que, por tanto, no consiste en la indiferencia para diversos actos, igual que sucede en nosotros, sino en la indiferencia de un acto absolutamente idéntico para diversos objetos. Por eso opina que la terminación a un objeto creado no añade nada real a la divina voluntad, de lo contrario la libertad de Dios consistiría en indiferencia, no sólo para los objetos, sino también para las perfecciones libres y que fuesen opuestas y contrarias entre sí. Y todos los escotistas se inclinan a esta sentencia en este sentido, defendiéndola expresamente Licheto en la dist. 46, donde Gabriel, Ockam y otros nominales enseñan que el querer libre de Dios como tal no añade nada real sobre el querer necesario, sino que es absolutamente idéntico; pero no dicen nada de la relación de razón. Da la impresión de que la sentencia que acabamos de exponer se infiere necesariamente de las refutaciones de las otras; en efecto, queriendo Dios libremente con verdad y propiedad a las criaturas y habiendo podido no quererlas, hablando en absoluto, es preciso que el querer actualmente a la criatura añada algo sobre el poder querer o sobre el acto necesario de querer con que Dios se ama a sí mismo; mas se demostró que no añade nada real; luego es preciso que añada algo de razón.

q. 19, a. 2, ubi referens et declarans opinionem Caietani, nihil aliud de ea dicit, quam haec verba: *Videant isti quid hoc importet;* et deinde aliter rem declarat. Solet haec sententia tribui Scoto, In II, dist. 45, sed ibi solum dicit per volitionem liberam Dei consurgere relationem in re volita, quam dicit nec esse realem, nec rationis stricte, id est, quae consurgat per actum seu intellectum, nam hanc dicit consurgere per actum seu comparationem voluntatis. Unde, quatenus voluntas est potentia rationalis, potest illa relatio dici rationis, quam dicit Scotus terminari in Deo ad aliquid absolutum, non declarat tamen quid sit illud absolutum, nec quam relationem addat in voluntate Dei terminatio libera ad creaturas. Favet autem huic sententiae, In I, dist. 39, ubi ait libertatem Dei esse perfectissimam, et ideo non consistere in indifferentia ad actus diversos, sicut est in nobis, sed in indifferentia eiusdem omnino actus ad diversa obiecta. Unde sentit terminationem ad obiectum creatum nihil reale addere divinae voluntati, alias libertas Dei consisteret in indifferentia non tantum ad obiecta, sed ad perfectiones liberas et inter se repugnantes ac contrarias. Atque ita omnes scotistae in hanc sententiam inclinant, et expresse Lychetus eam tenet in dist. 46, ubi Gabr., et Ocham, et alii nominales docent velle liberum Dei ut sic nihil rei addere supra velle necessarium, sed esse omnino idem; nihil autem dicunt de relatione rationis. Et videtur praedicta sententia necessario sequi ex impugnationibus aliarum; cum enim vere ac proprie Deus velit libere creaturas, et absolute loquendo potuerit non velle, necesse est ut actu velle creaturam aliquid addat praeter posse velle seu praeter actum volendi necessarium quo Deus amat seipsum; ostensum est autem non addere aliquid rei; ergo necesse est ut addat aliquid rationis.

Exposición de las dificultades de dicha sentencia, sobre todo en cuanto a la adición de razón

31. Empero, esta sentencia reviste también una gran dificultad: primeramente, porque, o la relación de razón se considera en rigor y formalmente, o en un sentido lato y fundamentalmente. Del primer modo es algo ficticio y sólo existe en el entendimiento que considera y compara una cosa con otra, a modo de algo relacionado que no contiene en sí la relación; y de esta suerte el querer libre de Dios no puede incluir una relación de razón, porque, aunque no brote en entendimiento alguno tal relación, Dios quiere verdadera y realmente tal objeto en la realidad misma. Ni tiene importancia lo que da entender Capréolo y cree probable Escoto: que esta relación brota necesariamente en el entendimiento divino; ya porque es bastante incierto si las relaciones de razón son a su modo producidas por la ciencia divina, la cual contempla las cosas tal como son en sí sin ninguna impropiedad, analogía o ficción; ya, sobre todo, porque, aunque concedamos esto gratuitamente, esa relación no puede aportar nada en cuanto brota mediante el entendimiento de Dios para completar o constituir el libre querer de Dios como actualmente terminado a las criaturas. Porque Dios quiere libremente a la criatura con anterioridad de razón a que entienda que quiere libremente a la criatura y entendiendo produzca la relación de razón; luego lo que el querer libre en cuanto tal añade no es la relación de razón, sino algo anterior a la misma. Se confirma, en primer lugar, porque Dios quiere libremente por la voluntad en cuanto tal; luego lo que añade el querer libremente, por la voluntad se añade y no por el entendimiento, hablando formalmente; luego la relación de razón que brota mediante el acto del entendimiento en cuanto tal, no puede ser lo que añade formalmente el querer libre sobre el querer necesario. Se confirma, finalmente, porque esa relación de razón, incluso en cuanto se dice que está objetivamente en el acto del entendimiento divino, es algo ficticio y es nada; luego no puede constituir formalmente a Dios en cuanto quiere libremente a las criaturas, ni como forma total, ni como algo que la complete o le confiera su última constitución. Por eso, Capréolo declara expresamente más arriba que

Proponuntur difficultates dictae sententiae praesertim quoad additionem rationis

31. Sed haec sententia habet etiam summam difficultatem: primo, quia relatio rationis aut sumitur in rigore ac formaliter, aut late ac fundamentaliter. Priori modo est quid fictum, et solum est in intellectu considerante et comparante unum ad aliud, per modum relati quod in se relationem non habet; hoc autem modo non potest velle liberum Dei includere relationem rationis, quia etiam si in nullo intellectu talis relatio consurgat, Deus in re ipsa vere et realiter vult tale obiectum. Nec quidquam refert, quod Capreolus significat et Scotus probabile censet, hanc relationem necessario consurgere in intellectu divino: tum quia satis incertum est an relationes rationis fabricentur suo modo per divinam scientiam, quae res prout in se sunt intuetur sine ulla improprietate, analogia aut fictione; tum maxime quia, licet id gratis demus, non potest quidquam referre illa relatio, ut consurgens per intellectum Dei ad complendum seu constituendum velle liberum Dei, ut actu terminatum ad creaturas. Quia prius secundum rationem Deus vult libere creaturam, quam intelligat se velle libere creaturam et intelligendo fabricetur respectum rationis; ergo id quod addit velle liberum ut sic, non est ille respectus rationis, sed aliquid prius ipso. Et confirmatur primo, nam Deus per voluntatem ut sic vult libere, ergo id quod addit velle liberum per voluntatem additur, non per intellectum, formaliter loquendo; ergo respectus ille rationis qui consurgit per actum intellectus ut sic, non potest esse id quod formaliter addit velle liberum supra velle necessarium. Tandem confirmatur, quia ille respectus rationis, etiam ut dicitur esse obiective in actu intellectus divini, est quid confictum et nihil; ergo non potest constituere formaliter Deum volentem libere creaturas, nec tamquam tota forma, nec tamquam aliquid complens vel ultimate constituens illam. Unde Capreolus supra expresse declarat hunc respectum non

esta relación no constituye formalmente la libre determinación de Dios en cuanto tal, sino que es consecuencia de ella. Esto ciertamente será verdad de la relación de razón considerada con el rigor que antes expusimos; pero, de acuerdo con esta exposición, todavía no queda explicado lo que buscamos, a saber, qué es lo que formalmente añade la determinación libre al acto natural de la voluntad divina, porque si la relación de razón se sigue de la libre determinación, entonces la determinación libre existe antes de dicha relación; ¿qué es, pues, lo que añade al acto necesario en cuanto tal?

32. Así, pues, si se afirma que añade el fundamento de dicha relación, o, lo que es igual, que añade la relación de razón fundamentalmente, que era el segundo miembro antes propuesto, entonces queda por averiguar en qué consiste este fundamento. Pues el fundamento de una relación de razón, considerado desde la realidad, tiene que ser algo real; porque, si fuese algo de razón, se incurriría en un proceso al infinito y se convertiría todo en una mera ficción; luego se da por supuesto algo en la realidad, lo cual ofrece al entendimiento la ocasión para fabricar la relación de razón, y a esto le llamamos fundamento por parte de la cosa. Ahora bien, este fundamento en el caso presente no puede ser más que alguna realidad fuera de Dios que lo denomina extrínsecamente, o alguna realidad dentro de Dios mismo. No puede afirmarse lo primero en este caso, porque, según demostramos frente a la primera opinión, Dios no se dice volente por denominación extrínseca. Ni es posible pensar tampoco de qué puede provenir esa denominación extrínseca; porque, o proviene de la criatura posible en cuanto tal, y esto no, ya porque, de lo contrario, no se trataría de una denominación libre, sino necesaria, ya también porque sería indiferente y común a toda realidad posible. O proviene de la criatura en cuanto existe o ha de existir alguna vez, y esto tampoco puede decirse; porque toda criatura existe o ha de existir por el hecho de que Dios quiere libremente que exista por su voluntad; luego la relación que Dios en cuanto volente expresa a tal criatura no puede fundarse en una denominación tomada de la criatura misma en cuanto existente o futura. Por eso Enrique distingue agudamente en el *Quodl.* IX, q. 1, dos clases de relaciones de razón en Dios: hay unas que en cuanto a su realidad se presuponen

constituere formaliter determinationem liberam Dei, ut sic, sed consequi ad illam. Quod quidem erit verum de respectu rationis in praedicto rigore sumpto; sed iuxta hanc expositionem nondum est explicatum quod quaerimus, scilicet, quid formaliter addat determinatio libera naturali actui voluntatis divinae, quia, si relatio rationis consequitur ex determinatione libera, ergo est determinatio libera ante illum respectum; quid ergo addit actui necessario ut sic?

32. Si ergo dicatur addere fundamentum illius respectus, seu (quod idem est) addere respectum rationis fundamentaliter, quod erat alterum membrum supra positum, tunc restat inquirendum quid sit hoc fundamentum. Fundamentum enim relationis rationis, quod ex parte rei sumitur, aliquid reale esse debet; nam, si esset aliquid rationis, procederetur in infinitum et totum esset mera fictio; aliquid ergo supponitur in re, quod occasionem praebet intellectui ad fabricandum respectum rationis, et illud vocamus fundamentum ex parte rei. Hoc ergo fundamentum in praesenti esse non potest, nisi vel aliqua res extra Deum extrinsece denominans ipsum, vel aliqua res intra Deum ipsum. Primum dici non potest in praesenti, quia, ut contra primam opinionem ostendimus, Deus non dicitur volens per extrinsecam denominationem. Nec cogitari potest a quo proveniat illa extrinseca denominatio; nam, vel provenit a creatura possibili ut sic, et hoc non, tum quia alias illa non esset denominatio libera, sed necessaria, tum etiam quia esset indifferens et communis omni rei possibili. Vel provenit a creatura, ut existente vel futura aliquando, et hoc etiam dici non potest; quia omnis creatura est, vel futura est, eo quod Deus per voluntatem suam libere vult eam esse; ergo relatio quam Deus, ut actu volens, dicit ad talem creaturam, non potest fundari in denominatione sumpta ab ipsa creatura ut existente vel futura. Unde acute Henricus, Quodl. IX, q. 1, distinguit in Deo duplices relationes rationis: quaedam sunt quae secundum rem praesupponuntur

de algún modo en la criatura, y por una especie de correspondencia —como él dice— se forman en el otro extremo, es decir, en Dios, y de este tipo son las relaciones de creador, señor, y otras semejantes que se siguen de la acción transeúnte. En cambio, hay otras que se forman esencial y primariamente en Dios, como la relación de predestinante, de eligente, etc. En este género, pues, hay que colocar esta relación, la cual concebimos que es una consecuencia de la determinación libre; por consiguiente su fundamento no ha de buscarse en alguna cosa extrínseca, sino en el mismo Dios.

33. Y así parece ser sin duda, porque Dios se determina a sí mismo por sí solo para querer esto más bien que aquello, y, por lo mismo, no parece que esa relación pueda fundarse en otra cosa antes que en el mismo Dios. Y en esto hay una gran diferencia entre la volición libre y la ciencia, incluso en cuanto se le da el nombre de ciencia de visión y se dice que es de algún modo contingente o libre, por cuanto bajo tal razón podría no existir, si no fuesen a existir las cosas. Se da, pues, diferencia entre esta ciencia y la voluntad, porque la ciencia, para pasar de la simple inteligencia a la visión y para extenderse más allá de las cosas posibles a la representación de las existentes, supone en el objeto alguna variación en algún tiempo con el que coexiste la eternidad, o supone, al menos, algún decreto libre de la voluntad divina, pudiendo en ese caso concebirse fuera de la ciencia misma algún fundamento o principio de dicha relación; empero, en la voluntad no puede suponerse nada, sino que toda variación que sea comprensible en los objetos deriva su origen de la voluntad misma. La razón *a priori* está en que la ciencia, incluso en cuanto tiene por término tales objetos contingentes, no es formalmente libre en sí, sino necesaria, presupuesto tal objeto existente o futuro; en cambio, la voluntad, en cuanto terminada a tales objetos, es formalmente libre, y, por eso, la relación podría concebirse en la ciencia a modo de una referencia que necesariamente brota en ella, una vez puesto el otro extremo, o sea el objeto escible, en su ser verdadero o escible; por el contrario, en la voluntad no puede concebirse así, sino que primaria y esencialmente debe su origen a la voluntad misma, comportándose todas las otras cosas del mismo

aliquo modo in creatura et per quamdam correspondentiam (ut ipse ait) formantur in alio extremo, scilicet, Deo, et huiusmodi sunt relatio creatoris, domini, et similes, quae actionem transeuntem consequuntur. Aliae vero sunt quae per se primo formantur in ipso Deo, ut relatio praedestinantis, eligentis, etc. In hoc ergo genere collocandus est hic respectus, quem intelligimus consequi ad determinationem liberam; fundamentum ergo eius non in aliqua re extrinseca, sed in ipso Deo quaerendum est.

33. Et sine dubio ita esse videtur, nam Deus ex se solo se libere determinat ut hoc velit potius quam illud, et ideo non videtur ille respectus posse prius in alio fundari quam in ipsomet Deo. In quo est magna differentia inter volitionem liberam et scientiam, etiam quatenus dicitur scientia visionis et dicitur aliquo modo contingens aut libera, quatenus posset sub tali ratione non esse, si res non essent futurae. Intercedit ergo differentia inter hanc scientiam et voluntatem, quod scientia, ut ex simplici intelligentia fiat visio et praeter res possibiles se extendat ad repraesentandas res existentes, supponit in obiecto aliquam varietatem pro aliquo tempore cui aeternitas coexistit, vel saltem supponit aliquod decretum liberum divinae voluntatis, et ita ibi intelligi potest extra ipsam scientiam aliquod fundamentum vel principium illius relationis; at vero in voluntate nihil supponi potest, sed omnis varietas quae in obiectis intelligi potest, ab ipsa voluntate trahit originem. Et ratio a priori est quia scientia, etiam ut terminata ad talia obiecta contingentia, non est in se formaliter libera, sed necessaria ex praesuppositione talis obiecti existentis vel futuri; at vero voluntas ut terminata ad talia obiecta est formaliter libera, et ideo illa relatio in scientia posset intelligi per modum cuiusdam respectus resultantis necessario in ipsa, posito altero extremo, scilicet, obiecto scibili, in esse veri seu scibilis; in voluntate autem non potest ita intelligi, sed primo ac per se originem trahit ab ipsamet voluntate, omnibus aliis eo-

modo, y, por tanto, en la intimidad de ella debe estar el fundamento de dicha relación.

34. Queda entonces, pues, por investigar todavía en qué consiste tal fundamento en la divina voluntad. Porque, o es el mismo querer divino necesario en cuanto tal, o algo que se añade a él; no puede afirmarse lo primero, ya porque dicho fundamento existe siempre y necesariamente, y supuesto el mismo fundamento y el mismo término, brota naturalmente la misma relación, bien sea real, bien de razón; ya también porque nos consta, por nuestro modo de concebir, que del solo querer divino necesario en cuanto tal no se nos origina ocasión alguna de percibir una relación o referencia a los objetos creados, puesto que por ese querer en cuanto necesario sólo concebimos a Dios en cuanto se ama a sí mismo; luego en este querer como tal no se puede fundar relación ninguna de razón a las criaturas en cuanto existentes en sí mismas. Y si se afirma lo segundo, se viene a caer en la opinión de Cayetano; en efecto, eso que se añade es algo real, no de razón, puesto que, por parte de Dios y de su volición, es el fundamento de que pueda ser concebido con esa relación; y ya hemos demostrado que este fundamento no es algo de razón, sino real. Por otra parte, no puede ser algo necesario, no sólo porque se dice que es algo añadido al querer necesario mismo, sino también porque no podría ser fundamento con más razón que el querer necesario mismo en cuanto tal; luego será algo libre, por lo que Dios queda próxima y formalmente constituido como queriendo en acto a las criaturas; y esto mismo es lo que afirmaba Cayetano. Se confirma, en primer lugar, porque es imposible pasar de un contradictorio a otro contradictorio sin que se haga alguna mutación o adición en un extremo; ahora bien, Dios, considerado con precisión en cuanto volente en acto por necesidad, así considerado, no quiere a las criaturas —me refiero siempre a la voluntad que tiene por objeto a las criaturas en sí mismas, dejando a un lado la complacencia sobre las mismas según el ser que tienen en Dios, la cual, si existe en Dios, es necesaria y no libre—, y después se le concibe como queriendo a las criaturas; luego es necesario que se añada algo o a El mismo o a las criaturas, por razón de lo cual se conciba

dem modo se habentibus, et ideo intime in illa esse debet fundamentum talis respectus.

34. Tunc ergo ulterius inquirendum restat quid sit in divina voluntate tale fundamentum. Aut enim est ipsum velle Dei necessarium ut sic, aut aliquid ei additum; primum dici non potest, tum quia illud fundamentum semper ac necessario est; posito autem eodem fundamento et termino eadem relatio nata est consurgere, sive rationis sive realis; esset ergo illa relatio non libere, sed necessario; tum etiam quia ex modo concipiendi nostro constat, ex solo velle Dei necessario, ut sic, nullam nobis praeberi occasionem apprehendendi relationem aliquam vel habitudinem ad obiecta creata, quia per illud velle, ut necessarium, solum concipimus Deum ut se amantem; ergo in illo velle ut sic nulla relatio rationis ad creaturas, ut in se ipsis existentes, fundari potest. Si autem dicatur secundum, inciditur in opinionem Caietani; illud enim additum aliquid rei est, non rationis, quia est fundamentum ex parte Dei et volitionis eius, ut cum illo respectu concipi possit; ostendimus autem iam huiusmodi fundamentum non esse aliquid rationis, sed rei. Rursus illud non potest esse aliquid necessarium, tum quia dicitur esse quid additum ipsi velle necessario, tum etiam quia non magis posset esse fundamentum quam ipsum velle necessarium ut sic; ergo erit aliquid liberum quo Deus proxime ac formaliter constituitur actu volens creaturas; hoc autem ipsum est quod Caietanus asserebat. Et confirmatur primo, quia impossibile est transire a contradictorio in contradictorium, nisi facta aliqua mutatione vel additione in altero extremo; sed Deus, quatenus praecise volens actu necessario ut sic non est volens creaturas (loquor semper de voluntate creaturarum in se, ut omittam complacentiam earum secundum esse quod habent in Deo, et quae si in Deo est, necessaria est et non libera), et deinde intelligitur volens creaturas; ergo necesse est aliquid esse additum, vel ipsi, vel creaturis, ratione cuius intelligatur inter ea esse illa

que hay entre ellos aquella relación que no existía antes; mas no puede concebirse una adición hecha a las criaturas, según se demostró; luego debe estar en la voluntad divina. Finalmente, porque, en otro caso, si Dios, por su querer eterno, sin ninguna adición real en absoluto, sino sólo de razón, pudiese querer libremente a las criaturas, también, consecuentemente, podría empezar a quererlas en el tiempo sin mutación alguna por su parte, puesto que la mutación no se hace sin alguna adición o sustracción real; ahora bien, aunque Dios de no querer comenzase a querer las criaturas, no se añadiría nada real, al igual que tampoco se añade en la eternidad, por más que quiera a las criaturas desde la eternidad; luego no se mudaría, aunque comenzase a amar las criaturas en el tiempo, ni tampoco si dejase de amar las que antes amaba.

Solución de la cuestión

35. Por lo dicho sobre estas opiniones queda suficientemente explicada, según mi opinión, la gran dificultad de este problema, y que es más fácil refutar cualquiera de las posiciones que defender o explicar bien alguna. Por eso no me da reparo confesar que no encuentro nada que me satisfaga, si no es únicamente esto: que en estas cosas hay que creer de Dios lo que esté más acorde con su inefable perfección y que se aleje de toda imperfección, aunque no lleguemos a alcanzar el modo de convenirle a Dios; por eso creo que en este punto debe afirmarse lo que sigue. Primero, que Dios con verdad, propiedad y sin metáfora quiere y ama las cosas que quiere o ama libremente, y a las cuales pudo no amar. Esto queda suficientemente probado por lo dicho contra la primera sentencia. Y puede confirmarse por la ciencia divina; nadie, en efecto, negará que Dios sabe con propiedad que las cosas creadas existen, pues esto no sólo es manifiesto por la *Escritura: Vio Dios* —se dice— *todas las cosas que había hecho*, y otras afirmaciones semejantes; sino que también es de por sí evidentísimo, según apuntaremos más abajo, y, no obstante, respecto de la ciencia hay casi la misma dificultad, a ver qué es lo que añade a Dios, puesto que podría no existir en El, si no hubiesen existido las cosas creadas; luego.

habitudo quae antea non erat; sed non potest additio intelligi facta creaturis, ut ostensum est; ergo esse debet in voluntate divina. Tandem, quia alias, si Deus suo velle aeterno sine ulla prorsus additione rei, sed rationis tantum, posset velle libere creaturas, ergo etiam in tempore posset incipere illas velle sine ulla sui mutatione, quia mutatio non fit sine aliqua additione vel ablatione reali; sed, quamvis Deus ex non volente inciperet esse volens creaturas, nihil reale adderetur, sicut neque in aeternitate additur, etiamsi ex aeternitate velit creaturas; ergo non mutaretur, etiamsi inciperet amare creaturas in tempore, neque etiamsi amare desineret quas antea amabat.

Resolutio quaestionis

35. Ex his quae circa has opiniones dicta sunt satis (ut opinor) declaratum est quanta sit huius quaestionis difficultas, faciliusque esse quamlibet eius partem impugnare quam aliquam probe defendere aut explicare. Quapropter non vereor confiteri nihil me invenire quod mihi satisfaciat, nisi hoc solum, in huiusmodi rebus id de Deo esse credendum quod ineffabili eius perfectioni magis sit consentaneum quodque ab omni imperfectione alienum sit, etiamsi modum quo id Deo conveniat non assequamur; ideo in hoc puncto haec asserenda esse censeo. Primo, Deum vere, proprie et sine metaphora velle et amare ea quae libere vult vel amat, quaeque potuit non amare. Hoc satis probatum est ex dictis contra primam sententiam. Et confirmari potest ex divina scientia; nullus namque negabit Deum proprie scire res creatas existere, id enim non solum est manifestum in Scriptura: *Vidit* (dicitur) *Deus cuncta quae fecerat*, et similia, sed etiam est ex se evidentissimum, ut infra attingemus, et tamen de illa scientia est fere eadem difficultas, quid addat Deo, cum potuerit non esse in illo, si res creatae non extitissent; ergo.

36. En segundo lugar hay que afirmar que Dios quiere a las criaturas por un acto real de su voluntad, mejor dicho, que es su propia voluntad y su esencia. Prueban esto las cosas que se objetaron o se propusieron a propósito de la última sentencia, puesto que Dios no puede ser volente o de sí mismo o de cualquier otra realidad por algo ficticio o imaginario, sino por algo que subsista en la realidad misma y exista verdaderamente en El mismo, ya que verdadera y realmente quiere y ama. Además, porque si Dios quedase constituido en volente mediante una composición, quedaría constituido por una forma real que le modificaría en la realidad misma, y no por un ente de razón, ni total, ni parcial o completivamente, sino por una forma real e intrínseca en absoluto, puesto que el efecto formal total sería intrínseco y real, tal como lo es en nosotros y en los ángeles; luego con mucha mayor razón al constituirse Dios como volente de las criaturas de un modo simplicísimo, como acto puro, queda constituido únicamente por su querer real e intrínseco. Por fin, esto es del todo evidente en la ciencia, porque Dios no contempla a las criaturas en cuanto existentes en alguna diferencia del tiempo si no es por su ciencia como por una forma real —según nuestro modo de hablar— y que le es intrínseca, sin hacerlo por algo extrínseco o mediante algún ente de razón: porque Dios juzga verdadera y realmente sobre las cosas creadas en cuanto existentes, aprehendiéndolas y representándolas intelectualmente; y todo esto es real, absoluto e intrínseco en Dios; luego tiene lugar en El por algo real y que le es intrínseco; luego se realiza por su propia ciencia intrínseca.

37. En tercer lugar hay que afirmar que Dios con el mismo acto absolutamente idéntico, simplicísimo, indivisible y sin aumento alguno real o disminución de él, quiere todas las cosas que quiere y no quiere las que no quiere, ya las quiera necesaria, ya libremente. Esta es la mente de los autores de la última sentencia, manteniendo la misma Sto. Tomás, I, q. 19, a. 2, ad 4, y a. 5, y sobre todo en a. 3, donde dice expresamente que no se acrecienta en nada la perfección de Dios por el hecho de querer cosas distintas de El. Prueba lo mismo *ex professo* en el lib. I *cont. Gent.*, c. 76, defendiendo esto mismo sobre todo Escoto, *In I*, dist. 39; igualmente Herveo, *Quodl.* I, q. 1. Al convencimiento de este aserto nos llevan todos los argumentos propuestos contra la segunda y tercera sentencia.

36. Secundo, dicendum est Deum velle creaturas actu reali suae voluntatis, seu potius, qui est sua voluntas et sua essentia. Hoc probant quae circa ultimam sententiam obiecta seu proposita sunt, quia Deus non potest esse volens, sive seipsum sive quamcumque rem aliam, per aliquid fictum vel imaginarium, sed per aliquid quod in re ipsa subsistat vereque in ipso sit, quia vere et realiter vult et amat. Item, quia, si Deus constitueretur volens per compositionem, constitueretur per formam realem illum in re ipsa afficientem, et non per ens rationis, neque totaliter neque ex parte seu completive, sed omnino per realem formam et intrinsecam, quia totus effectus formalis esset intrinsecus et realis, ut est in nobis et in angelis; ergo multo magis, cum constituatur Deus volens creaturas simplicissimo modo, tamquam purus actus, solum constituitur suo reali et intrinseco velle. Tandem, hoc est evidentissimum in scientia, nam Deus non intuetur creaturas ut existentes in aliqua differentia temporis, nisi per scientiam suam tamquam per formam (loquimur modo nostro) realem et intrinsecam sibi, et non per aliquid extrinsecum vel per aliqua entia rationis: nam Deus vere et realiter iudicat de rebus creatis ut existentibus, et apprehendit ac intellectualiter repraesentat illas; totum autem hoc est reale, absolutum et intrinsecum Deo; est ergo in ipso per aliquid reale et intrinsecum ipsi; ergo per intrinsecam scientiam ipsius.

37. Tertio dicendum est Deum eodem omnino actu simplicissimo, indivisibili et absque ullo reali augmento vel diminutione eius, velle omnia quae vult et nolle quae non vult, sive necessario sive libere ea velit. Haec est mens auctorum ultimae sententiae eamque intendit D. Thomas, I, q. 19, a. 2, ad 4, et a. 5, et maxime a. 3, ubi expresse ait nihil perfectionis accrescere Deo ex eo quod velit alia a se. Idem ex professo probat I cont. Gent., c. 76, et hoc ipsum praecipue intendit Scotus, In I, dist. 39; idem Hervaeus, Quodl. I, q. 1. Hancque assertionem convincunt rationes factae contra

Y aunque no pueda ser comprendido por nosotros el modo de convenir esto a Dios, no obstante se explica de alguna forma; en efecto, el querer de Dios es infinito, tanto en el género de ente como en la razón de apetito, y es infinito no a modo de potencia, ni a modo de un acto incoado o primero, sino a modo de un acto perfectísimo y último; luego ese acto en virtud de su entidad simplicísima, que posee completa por necesidad, es suficiente para alcanzar todos los objetos que puedan quererse, cada uno según su razón y capacidad; en ese acto hay, efectivamente, toda la actualidad necesaria para que Dios se ame a sí por sí mismo y a todas las cosas por sí, a sí mismo como fin y a las demás cosas como medios, a sí necesariamente por exigirlo su bondad, mientras que a las demás cosas las ama libremente por no exigir más el fin o bondad del objeto. Así, pues, cuando Dios ama las cosas distintas de El, no las quiere por un acto distinto, ni por algo añadido al acto, sino con el mismo acto con que se ama a sí mismo y con el que podría dejar de amar las otras cosas si quisiera.

38. Así, pues, la eminencia de este misterio consiste únicamente en esto, en que el acto es concebido como una especie de forma que está necesariamente en Dios según toda su realidad, o es el mismo Dios, y, sin embargo, no confiere necesariamente el efecto formal cuasi adecuado que puede conferir en orden a los objetos extrínsecos, sino que está en la mano y potestad del que posee tal acto el tender o dejar de tender a dichos objetos mediante él; y, cuando tiende, los ama y quiere verdaderamente, sin tener por ello nada más que si no amase. Ahora bien, esto que nosotros explicamos a modo de forma y efecto formal, en Dios está de un modo mucho más eminente y elevado y, por tanto, aunque en las formas imperfectas no pueda acaecer nunca que una forma absolutamente idéntica que existe en un sujeto no le confiera su efecto formal total, no resultando, por lo mismo, concebible en una voluntad creada el que posea necesariamente algún acto de querer, estando, sin embargo, en su mano el querer o no querer mediante dicho acto algún objeto al que puede tener como término, ya que el acto existente en una potencia tiene necesariamente en ella su efecto formal completo y la hace tender actualmente a su objeto total, no obstante el

secundam et tertiam sententiam. Et quamquam modus quo id Deo conveniat non possit a nobis comprehendi, declaratur tamen aliquo modo; nam velle Dei est infinitum, tam in genere entis quam in ratione appetitus, estque infinitum non per modum potentiae, nec per modum actus inchoati seu primi, sed per modum perfectissimi et ultimi actus; ergo ille actus ex vi suae simplicissimae entitatis, quam totam necessario habet, est sufficiens ad attingendum omnia obiecta volibilia, unumquodque secundum rationem et capacitatem suam; in illo igitur actu est tota actualitas necessaria ut amet Deus seipsum propter se, et alia propter ipsum, et se ut finem, alia ut media, et se necessario, quia hoc exigit bonitas sua, et alia libere, quia non amplius requirit finis aut obiecti bonitas. Cum ergo amat Deus alia a se, non alio actu, nec per aliquid additum actui, vult, sed illomet quo se amat et quo posset non amare alia, si vellet.

38. In hoc ergo solum consistit eminentia huius mysterii, quod hic actus apprehenditur ut forma quaedam quae secundum totam realitatem suam necessario est in Deo, seu est ipse Deus, et tamen non necessario confert quasi adaequatum effectum formalem quem conferre potest in ordine ad extrinseca obiecta, sed est in manu et potestate habentis talem actum per illum tendere vel non tendere in talia obiecta; et cum tendit, vere illa amat et vult, et nihil ideo plus habet quam si non amaret. Hoc autem, quod nos explicamus per modum formae et effectus formalis, est in Deo longe eminentiori et altiori modo, et ideo, licet in formis imperfectis nunquam possit accidere ut eadem omnino forma necessario existens in subiecto non conferat illi totum effectum formalem suum, ac proinde in voluntate creata non possit intelligi quod necessario habeat aliquem actum volendi, et nihilominus sit in manu eius velle aut non velle per illum actum aliquod obiectum ad quod potest terminari, quia actus existens in potentia necessario habet in illa totum suum effectum formalem facitque eam actualiter tendere in totum obiectum suum, nihilominus divinum velle, quia non est forma in-

querer divino, por no ser una forma informante, ni un acto actuante, sino un acto purísimo, ha de concebirse que constituye como volente de un modo más elevado y que llega a los objetos mediante una especie de poder eminente para alcanzar o no alcanzar los objetos secundarios, sin que se produzca ninguna mutación o adición real en él mismo.

39. Queda otra diferencia digna de tenerse en cuenta entre el querer creado y el increado; porque el querer creado está todo ordenado por su naturaleza al objeto del que toma la especie; y por eso no puede haber un acto de esta clase en potencia sin que incline actualmente a tal objeto, y no por modo de potencia, sino por modo de acto, siendo, por lo mismo, necesario que constiuya como volente o nolente de tal objeto; en cambio, el querer increado no toma especie alguna de los objetos creados, ni tiene una referencia real a ellos, sino que, cuando Dios los quiere, los alcanza de un modo eminentísimo y del todo absoluto; y por eso, aunque este querer exista necesariamente según toda su entidad, sin embargo no alcanza necesariamente tales objetos extrínsecos, es decir, los objetos secundarios; y cuando los alcanza libremente no es necesario añadirle algo real, sino que es por sí mismo el acto de volición de ellos, queriendo y determinándose libremente. Y por este motivo dicen los autores que esto en que consiste que Dios mediante su querer alcance tales objetos añade únicamente una relación de razón al acto divino, no porque Dios se constituya como actualmente volente de tales objetos por una relación de razón, sino porque en Dios mismo no añade ninguna relación real, ni predicamental ni trascendental, sino que los alcanza de un modo más eminente, modo que nosotros no podemos explicar si no es por una relación de razón.

40. Puede, finalmente, confirmarse y declararse esto por la comparación entre la libertad creada y la increada. En efecto, la libertad creada es potencial, mientras que la increada es sumamente actual; y por eso aquélla es a modo de potencia activa y receptiva al mismo tiempo, mientras que ésta es a modo de acto purísimo, resultando de esto entre ellas cierta conveniencia proporcional con una especie de desemejanza y diferencia absoluta y suma. La proporción consiste en que, al igual que la facultad libre creada que es activa, para determinarse a realizar este

formans, neque actus actuans, sed actus purissimus, altiori modo intelligendum est constituere volentem, et attingere obiecta cum eminenti quadam potestate ad attingendum vel non attingendum secundaria obiecta, nulla in ipso actu mutatione vel reali additione facta.

39. Accedit alia notanda differentia inter velle creatum et increatum; nam velle creatum est totum natura sua ordinatum ad obiectum a quo sumit speciem; et ideo non potest esse talis actus in potentia, quin actu inclinet ad tale obiectum, et non per modum potentiae, sed per modum actus, et ideo necessario constituit volentem vel nolentem tale obiectum; velle autem increatum nullam speciem sumit ab obiectis creatis, neque habet realem habitudinem ad illa, sed eminentissimo et absolutissimo modo illa attingit, quando Deus illa vult; et ideo, licet illud velle secundum totam suam entitatem necessario sit, non tamen necessario attingit talia extrinseca seu secundaria obiecta; et cum ea libere attingit, non est necesse aliquid rei illi addere, sed seipso est volitio eorum, libere volendo et se determinando. Et hac ratione dicunt auctores hoc quod est Deum attingere per suum velle talia obiecta tantum addere actui divino relationem rationis, non quia Deus constituatur actu volens talia obiecta per relationem rationis, sed quia in ipso Deo nullam addit habitudinem realem, nec praedicamentalem nec transcendentalem, sed eminentiori modo illa attingit, quem modum nos explicare non possumus nisi per relationem rationis.

40. Tandem, hoc confirmari et declarari potest ex comparatione inter libertatem creatam et increatam. Libertas enim creata est potentialis, increata vero est summe actualis; et ideo illa est per modum potentiae activae simul et receptivae, haec vero est per modum purissimi actus, ex quo nascitur inter eas proportionalis quaedam convenientia cum absoluta et summa quadam dissimilitudine ac differentia. Proportio consistit in hoc quod, sicut libera facultas creata quae

acto más bien que otro no necesita de otro que la determine activamente, sino que ella misma acomoda activamente su fuerza a este acto más bien que a otro, del mismo modo la facultad libre, o mejor la actualidad increada, no necesita de otro que formalmente la determine o cuasi actúe, para que venga como a inclinarse —por hablar así— a este objeto más bien que a otro, sino que realiza esto por sí misma. Hay, sin embargo, una diferencia manifiesta en que la facultad creada en la que está la libertad formal, por estar únicamente en potencia o acto primero, necesita que se le añada algo a modo de acto segundo por lo que se determine formalmente; en cambio, la entidad libre de Dios, por no ser potencia, sino acto puro, no necesita de ningún aditamento tal para tener por término dicho objeto, sino que realiza esto formalmente por sí misma. Y la razón de esta diferencia no es otra que la suma actualidad del querer divino y su infinita perfección, por razón de la cual contiene con anterioridad en sí cuanto puede ser necesario para toda actualización del querer. De donde toda esa perfección que fingimos que se añade por ese aditamento libre y real, está contenida actualísimamente en la misma perfección infinita, sin mezcla, sin embargo, de imperfección alguna; porque eso que imaginamos como añadido es de tal naturaleza que, mediante cierta necesidad, une la voluntad divina con el objeto creado, después, concretamente, que se concibe que ese aditamento ha sido unido a la voluntad. En cambio, la perfección infinita del acto divino no se une necesariamente con objeto alguno creado, sino que puede tenerlo por término por sí misma con cierta indiferencia y dominio, no sobre sí mismo, sino sobre el objeto.

Corolarios de la solución anterior

41. De aquí se comprende que el amor de Dios se diga libre con sentido distinto a como se dice el amor de la criatura; pues de éste se dice que es libre en cuanto al ser, pero no en cuanto al terminarse de este modo concreto a un objeto determinado —me refiero al amor no en cuanto abstraído en general por el pensamiento, ya que éste es indiferente para tener por término este o aquel objeto, indiferencia que es más de género que de libertad; sino que me refiero

activa est, ut se determinet ad hunc actum potius quam ad alium agendum, non indiget alio determinante active, sed ipsa active accommodat suam vim ad hunc actum potius quam ad alium, ita libera facultas, seu potius actualitas increata, non indiget alio formaliter determinante et quasi actuante, ut se quasi flectat (ut sic loquar) ad hoc obiectum potius quam ad aliud, sed seipsa id praestat. Est tamen differentia manifesta, quod facultas creata in qua est formalis libertas, quia est tantum in potentia seu actu primo, indiget aliquo addito per modum actus secundi quo formaliter determinetur; entitas autem libera Dei, quia non est potentia, sed actus purus, non indiget addito aliquo tali ut ad obiectum terminetur, sed seipsa formaliter id praestat. Ratio autem huius differentiae non est alia nisi summa actualitas divini velle et infinita eius perfectio, ratione cuius in se praehabet quidquid ad omnem actualitatem volendi necessarium esse potest. Unde tota illa perfectio quae addi fingitur per illud liberum ac reale additum, in ipsamet infinita perfectione actualissime continetur, seclusa tamen quadam imperfectione; nam illud additum quod fingitur tale est, ut necessitate quadam coniungat voluntatem divinam obiecto creato, postquam scilicet intelligitur illi voluntati adiunctum esse illud additum. At vero infinita illa perfectio divini actus nulli obiecto creato necessario coniungitur, sed ad illud seipsa terminari potest cum quadam indifferentia et dominio, non supra seipsum, sed supra obiectum.

Corollaria ex praecedenti resolutione

41. Ex quo intelligitur aliter dici liberum amorem Dei quam dicatur amor creaturae; hic enim dicitur liber quantum ad esse, non vero quantum ad terminari tali modo ad tale obiectum (loquor de amore non ut cogitatione abstrahitur in communi, hic enim indifferens est ut ad hoc vel illud obiectum terminetur, quae magis est indiffe-

al acto del amor en cuanto existe realmente en particular—; de este amor, pues, se dice que es libre en cuanto al ser, porque de tal manera procede de su causa que en virtud de ella podría no existir; en cambio, no es libre en cuanto al terminarse, porque, si existe, tiene necesariamente por término un objeto determinado que se adecua con la entidad concreta del acto. Por el contrario, el amor divino es libre no en cuanto al ser, sino en cuanto al terminarse respecto de las criaturas. Porque ese amor es necesario según toda su entidad y perfección, y no puede tener indiferencia en esto, porque sería una gran imperfección; no obstante, tiene indiferencia en cuanto al término, no ciertamente respecto del objeto primario, que es El mismo o la esencia divina, puesto que es preciso que tenga por término necesariamente algún objeto, concretamente aquel con el que tiene unión íntima y necesaria o, mejor, unidad; pero tiene indiferencia respecto de los objetos secundarios, con los que no tiene una necesaria vinculación, ni depende de ellos en modo alguno.

42. Por lo dicho se comprende, en segundo lugar, qué eminente y excelente es el modo de la libertad divina y qué alejado de toda imperfección, hasta tal punto que, por este solo motivo, tal modo de pensar acerca de la voluntad divina ha de preferirse a cualquier otro, aunque supere la capacidad humana. Pues así se comprende perfectamente aquello por lo que se incluyó en este lugar toda esta disputación: cómo, con ocasión de la libertad, no hay en Dios mutación alguna, no sólo en sentido estricto según la duración real, sino tampoco en sentido lato según los diversos signos de razón en el mismo ahora de la eternidad. Porque, aunque en el primer signo de razón se conciba al querer divino como indiferente para este o aquel objeto creado, mientras que en otro signo se le concibe como terminado a este objeto, sin embargo en esto no hay sombra ninguna de mutación, porque no hay huella alguna de adición real, sino sólo de terminación formal por sí mismo, resultando de ello únicamente una nueva relación de razón. Se comprende, además, muy bien cómo existe la libertad divina sin potencialidad alguna. Por eso, cuando se dice que Dios puede querer o no querer, ese poder no expresa una potencia activa o pasiva, sino únicamente la indiferencia del

rentia generis quam libertatis; sed loquor de actu amoris ut realiter existente in particulari), hic ergo dicitur liber quoad esse, quia ita est a sua causa, ut ex vi eius posset non esse; non est autem liber quoad terminari, quia, si est, necessario terminatur ad tale obiectum, tali entitati actus adaequatum. At vero divinus amor est liber non quoad esse, sed quoad terminari respectu creaturarum. Nam ille amor secundum suam totam entitatem et perfectionem necessarius est, neque in hoc potest habere indifferentiam, quia esset magna imperfectio; tamen in terminari habet indifferentiam, non quidem respectu primarii obiecti, quod est ipsemet seu divina essentia, quia necesse est ut ad aliquod obiectum necessario terminetur, ad illud, scilicet, cum quo habet intimam et necessariam coniunctionem, vel potius unitatem; sed indifferentiam habet respectu secundariorum obiectorum, cum quibus non habet necessariam connexionem, neque ab illis ullo modo pendet.

42. Secundo intelligitur ex dictis quam sit eminens et excellens modus libertatis divinae, quamque ab omni imperfectione semotus, ut, vel ob hanc solam causam, hic modus sentiendi de divina voluntate praeferendus sit omni alii, etiamsi humanum captum excedat. Sic enim optime intelligitur illud propter quod tota haec disputatio hoc loco inserta est, quo modo occasione libertatis nulla sit in Deo mutatio, non solum stricte secundum realem durationem, verum etiam neque late secundum diversa signa rationis in ipso nunc aeternitatis. Quia, licet in primo signo rationis intelligatur divinum velle ut indifferens ad hoc vel illud obiectum creatum, in alio vero signo ut terminatum ad hoc obiectum, tamen nulla in hoc est umbra mutationis, quia nullum est vestigium realis additionis, sed formalis tantum terminationis per seipsum, novo tantum respectu rationis inde resultante. Deinde intelligitur optime quo modo divina libertas sit absque ulla potentialitate. Unde, cum dicitur Deus posse velle et non velle, illud posse non dicit potentiam activam vel passivam,

mismo acto para que tenga o no tenga por término este objeto. Y esto, según la segunda sentencia, apenas puede explicarse sin potencialidad activa y pasiva sobre sí misma, tal como se explicó antes. Es, pues, necesario que confiesen que la voluntad divina es indiferente para la perfección libre a modo de acto primero; por consiguiente, o se determina a poseerla produciéndola, y esto es del todo absurdo, o se determina formalmente por sí misma, y, si afirman esto, vienen a caer en la misma dificultad; por eso nosotros expresamos esto mejor respecto del objeto mismo, con el que a su modo se une dicho acto inmediatamente por sí mismo formalmente sin que se añada nada imperfecto.

43. De esta suerte, por fin, se comprende muy bien en la libertad divina la distinción y oposición de actos según la razón, sin ninguna contrariedad o distinción real, a saber, porque es absolutamente idéntico según la realidad el acto que sin adición real alguna se termina a diversos objetos; y de esta manera se distingue por razón; y en cuanto tiene por término el que exista alguna cosa, se llama amor o volición; en cambio, en cuanto tiene por término el no ser de esa cosa, se dice nolición de la misma cosa y, metafóricamente, odio, no de enemistad, sino de abominación. En cambio, según la otra sentencia, no puede evitarse la contrariedad y oposición verdadera y real entre las perfecciones reales libres de Dios; porque si la voluntad de crear el mundo añade a Dios una perfección real, la cual no existiría en él si no hubiese querido crear el mundo, sino que tendría otra en lugar de ella por la voluntad libre de no crear el mundo, entonces es necesario que esas dos perfecciones libres sean entre sí tan verdaderamente opuestas y contrarias como lo son en nosotros la voluntad de obrar y la de no obrar; puesto que también esas perfecciones se excluirían mutuamente de la misma voluntad divina, y serían como movimientos actuales que tienden a términos contrarios, lo cual, sin duda, es indigno atribuirlo a Dios.

44. En tercer lugar se desprende de lo dicho que hay que afirmar proporcionalmente otro tanto del acto de ciencia divina respecto de aquellas cosas o verdades a las que no representa necesariamente por parte de ellas; digo por parte de ellas, en cuanto ellas, concretamente, pueden existir o no existir, porque son

sed dicit solum indifferentiam eiusdem actus ut ad hoc obiectum terminetur vel non terminetur. Quod iuxta secundam sententiam vix explicari potest sine potentialitate passiva et activa in seipsam, ut supra explicatum est. Necesse est enim fateantur voluntatem divinam per modum actus primi esse indifferentem ad perfectionem liberam; vel ergo determinatur ad habendam illam efficiendo illam, et hoc est absurdissimum, vel formaliter per seipsam, et, si ita dicant, in eamdem fere difficultatem incidunt; quare id nos melius dicimus respectu ipsius obiecti, cui immediate talis actus suo modo coniungitur per seipsum formaliter absque illo imperfecto addito.

43. Sic denique intelligitur optime in libertate divina distinctio et oppositio actuum secundum rationem, sine ulla reali contrarietate vel distinctione, quia nimirum idem est omnino actus secundum rem qui sine ulla additione ad varia terminatur; et sic ratione distinguitur; et, prout terminatur ad hoc ut aliqua res sit, dicitur amor aut volitio; prout vero terminatur ad non esse talis rei, dicitur nolitio eiusdem rei, et metaphorice odium, non inimicitiae, sed abominationis. At vero iuxta aliam sententiam vitari non potest vera et realis contrarietas et oppositio inter perfectiones reales liberas Dei; nam, si voluntas creandi mundum addit Deo realem perfectionem, quae in illo non esset si mundum creare noluisset, sed loco illius haberet aliam per voluntatem liberam non creandi mundum, ergo necessarium est illas duas perfectiones liberas esse inter se tam vere oppositas et contrarias, sicut sunt in nobis voluntas agendi et non agendi; nam etiam illae perfectiones sese mutuo excluderent ab eadem voluntate divina et essent quasi actuales motus tendentes in terminos contrarios, quod certe indignum est attribuere Deo.

44. Tertio constat ex dictis idem proportionaliter dicendum esse de actu scientiae divinae respectu earum rerum seu veritatum quas ex parte earum non necessario repraesentat; ex parte (inquam) earum, quatenus, scilicet, illae possunt esse et non esse, eo quod contingenter seu libere fiant;

producidas contingente o libremente; porque, por parte de Dios, las conoce necesariamente tal como existen, puesto que una vez que han de existir en alguna diferencia del tiempo, están representadas en la esencia divina. Y si nunca han de existir, esto mismo está representado en la esencia divina. Y esta representación no sólo es eterna por el hecho de que todas las cosas están objetivamente presentes a la ciencia eterna de Dios, sino que además tampoco añade realidad alguna a la ciencia divina misma, sino que la propia ciencia que es necesaria en Dios y por la que se comprende necesariamente tiene por su infinitud la virtualidad de representar infaliblemente por sí misma y sin aditamento real alguno todas las cosas que de algún modo son verdaderas o inteligibles. Esto se ha de explicar en la ciencia del mismo modo que lo explicamos en la voluntad, y en cierta manera se comprende más fácilmente en la ciencia, porque supone su objeto determinado a una de las partes de la verdad, como también quedó explicado más arriba.

Respuesta a la primera dificultad sobre la denominación libre

45. Por fin, nos esforzaremos en dar respuesta a algunas dificultades que se han propuesto en contra. Son tres principalmente. La primera es sobre la denominación por la que se dice que Dios quiere a las criaturas, porque no es de razón, sino real, tomándose de ella la forma o cuasi forma; y cómo, además, tratándose de una denominación que no conviene necesariamente a Dios, puede tomarse de una forma necesaria y no más bien de una forma o perfección real libre. La respuesta, pues, en pocas palabras, si atendemos únicamente a la realidad, es que esa denominación, en cuanto es real, se toma de la misma entidad infinita de Dios, la cual, debido a su eminencia, puede conferir por sí misma todo esto de un modo cuasi formal. Respondo también en forma que, por lo que a la ciencia se refiere, se puede afirmar fácilmente que, aunque la ciencia sea necesaria según toda su entidad, no confiere aquella denominación en su totalidad

nam ex parte Dei necessario illas ita cognoscit sicut sunt, quia statim ac in aliqua differentia temporis futurae sunt, in divina essentia repraesentantur. Quod si nunquam futurae sunt, hoc ipsum in essentia divina repraesentatur. Haec autem repraesentatio et aeterna est, eo quod aeternae scientiae Dei omnia sint obiective praesentia, et nullam rem addit ipsi divinae scientiae, sed ipsamet scientia, quae necessaria est in Deo et qua se necessario comprehendit, hanc vim habet ob suam infinitatem, ut seipsa et sine ullo reali addito omnia infallibiliter repraesentet quae quovis modo vera sunt aut intelligibilia. Quod eodem modo in scientia declarandum est quo id in voluntate declaravimus, et quodam modo facilius intelligitur in scientia, eo quod supponat obiectum ad alteram veritatis partem determinatum, ut etiam in superioribus declaratum est.

Ad primam difficultatem de libera denominatione

45. Ultimo conabimur ex dictis satisfacere ad difficultates quae in contrarium tactae sunt. Sunt autem illae tres praecipuae. Prima est de illa denominatione qua Deus dicitur volens creaturas, cum non sit rationis, sed realis, a qua forma seu quasi forma sumatur; et, cum sit denominatio non necessario conveniens Deo, quomodo possit a forma necessaria sumi et non potius a forma seu reali perfectione libera. Responsio enim brevis, si ad solam rem spectemus, est illam denominationem, prout realis est, ab ipsamet infinita Dei entitate sumi, quae propter eminentiam suam per seipsam potest quasi formaliter id totum conferre. Rursus respondendo in forma, quod ad scientiam attinet, potest facile dici quod, licet scientia secundum totam entitatem suam sit necessaria, non confert totam illam

con la misma absoluta necesidad, ya que en el objeto no existe siempre una verdad necesaria absoluta; y en el concepto de ciencia está el que represente al objeto tal cual es en sí, y, por lo mismo, basta que, supuesta la verdad del objeto, Dios quede necesariamente constituido en conocedor del mismo por su ciencia eterna y necesaria; por el contrario, en la voluntad no se encuentra esta necesidad, ya que, aun supuesto un objeto creable bueno y amable en su orden, no brota —por así decirlo— en Dios por necesidad la denominación de volente; y por ello es, en cierto modo, más admirable en ella cómo procede libremente de una forma o acto absolutamente necesario en cuanto a todo su ser.

46. Debe, sin embargo, afirmarse que es una excelencia o, mejor, eminencia de dicho acto el que tienda a los objetos según la exigencia de los mismos, y que, por tanto, aunque sea necesario en sí, puede, de acuerdo con la tendencia a algún objeto, causar una denominación libre. Podemos explicar más esto *a posteriori*, porque la voluntad divina implica causalidad respecto de los objetos creados, ya que es la raíz primera de que existan o no existan; y aunque el querer de Dios sea necesario en el existir, no obstante es libre en el causar, y, por tanto, también es libre en el querer las criaturas, o, lo que es igual, en conferir a Dios la denominación de volente o de nolente de las criaturas. Y si se urge que la denominación es real; luego se trata de algo real; que además es una denominación no necesaria, sino libre; luego es algo real no necesario, sino libre, se responde distinguiendo el último consiguiente, a saber: es algo real no necesario en cuanto a su ser, se niega la consecuencia; no necesario en cuanto a la terminación o causalidad, entonces se concede la consecuencia. Porque, aunque la denominación sea real por parte de Dios, implica, sin embargo, causalidad o terminación a la criatura, y por eso no es absolutamente necesaria; ni el acto mismo, aunque sea necesario en sí, la confiere por necesidad, ya debido a su eminencia, según se dijo, ya también porque, aunque esa denominación sea intrínseca, se da, sin embargo, con orden a lo extrínseco que de algún modo lleva consigo, pudiendo, por lo mismo, ser libre. Y viene a ser casi lo mismo que en un caso semejante responde Marsilio, *In I*, q. 44, ad 3, donde afirma que el no

denominationem eadem absoluta necessitate, quia in obiecto non semper est veritas absoluta necessaria; est autem in ratione scientiae ut repraesentet obiectum tale esse quale in se est, et ideo sufficit quod, supposita obiecti veritate, Deus ex necessitate constituatur sciens illud per suam aeternam ac necessariam scientiam; in voluntate vero neque haec necessitas reperitur, nam, etiam supposito obiecto creabili bono in suo ordine ac diligibili, non resultat (ut ita dicam) in Deo ex necessitate illa denominatio volentis; et ideo est quodammodo mirabilius in illa quomodo libere sit a forma seu actu simpliciter necessario quoad totum suum esse.

46. Dicendum est tamen hanc esse praestantiam vel eminentiam potius illius actus ut iuxta exigentiam obiectorum tendat in illa, et ideo, licet sit necessarius in se, potest, secundum tendentiam ad aliquod obiectum, liberam denominationem dare. Quod a nobis potest a posteriori amplius declarari, nam divina voluntas circa obiecta creata involvit causalitatem; nam est prima radix ut illa sint vel non sint; quamvis autem velle Dei sit necessarium in essendo, est tamen liberum in causando, et ideo est etiam liberum in volendo creaturas, seu (quod idem est) in tribuenda Deo denominatione volentis aut nolentis creaturas. Quod si instes quia illa denominatio est realis; ergo est aliquid reale; rursus est denominatio non necessaria, sed libera; ergo est aliquid reale non necessarium, sed liberum. Respondetur distinguendo ultimum consequens, scilicet: est aliquid reale non necessarium quoad esse, negatur consequentia; non necessarium autem quoad terminationem vel causalitatem, sic conceditur consequentia. Unde, licet illa denominatio realis sit ex parte Dei, involvit tamen causalitatem seu terminationem ad creaturam, et ideo simpliciter non est necessaria; neque actus ipse, quamvis in se necessarius, illam necessario praebet, tum propter eminentiam suam, ut dictum est, tum etiam quia, licet illa denominatio sit intrinseca, est tamen cum ordine ad extrinsecum quod secum aliquo modo involvit, et ideo potest esse libera. Et in idem fere coincidit, quod in simili respondet Marsil., In I, q. 44, ad 3, ubi

querer producir el mundo, no existió necesariamente en Dios, aunque podría existir, porque el no querer de Dios no expresa sólo una cosa, sino una acción, la cual pudo no existir en Dios en su ser de acción, esto es, en cuanto de ella resulta algo en la criatura. Y en lo mismo viene a parar lo que responde Gregorio, *In I*, dist. 45, después de la conclusión 7, y lo que sobre la relación de razón decían los autores citados antes en la última opinión. Todos, sin embargo, dan por cosa averiguada que no existe en Dios realidad alguna que hubiese podido no existir, y que, por el contrario, ninguna puede existir que no exista.

Respuesta a la segunda dificultad sobre la relación de razón

47. La segunda dificultad era sobre la relación de razón que está implicada en esta denominación o determinación, y sobre el fundamento de la misma. En ella hay que decir brevemente que esta relación de razón no constituye intrínseca y formalmente a Dios como volente de la criatura, ya que esto lo prueban debidamente los puntos que expusimos a propósito de la última sentencia. En efecto, según nuestro modo de entender, se origina del hecho de que Dios ama a la criatura de un modo íntimo e inefable; mas, por no poder nosotros explicar o concebir esa determinación libre de Dios sin algún aditamento o sin alguna relación, por eso los teólogos explicaron esta realidad mediante semejante relación. Y por lo que se refiere al fundamento de esta relación, es verdad lo que a propósito de la última opinión se concluye en el argumento antes expuesto, a saber, que ese fundamento ha de tomarse de alguna manera de parte de Dios, como lo dio a entender con anterioridad a Enrique, al que se cita en dicho pasaje, Sto. Tomás, I, q. 14, a. 15, ad 1; y este fundamento, como se expuso en el mismo raciocinio, se explica con suma facilidad en la ciencia; porque la misma ciencia necesaria de Dios es de por sí fundamento suficiente de la relación que implica la ciencia libre o de visión, si por parte de uno de los extremos se pone una condición necesaria para servir de término a tal relación, concretamente alguna verdad o entidad actual; y, por tanto, no hay ningún inconveniente en que una cosa absolutamente necesaria pueda servir de fundamento a una relación no necesaria,

ait nolle producere mundum non necessario fuisse in Deo, licet potuerit esse, quia nolle Dei non tantum dicit rem, sed actionem, quae potuit non esse in Deo in esse actionis, id est, quatenus ex illa aliquid in creatura resultat. Et in idem fere redit quod respondet Gregor., In I, dist. 45, post concl. 7, et quod auctores supra citati in ultima opinione dicebant de respectu rationis. Omnes tamen pro comperto supponunt nullam rem esse in Deo quae potuerit non esse, aut e contrario nullam posse esse quae non sit.

Ad secundam difficultatem de respectu rationis

47. Secunda difficultas erat de respectu rationis qui involvitur in hac denominatione seu terminatione et de fundamento eius. In qua breviter dicendum est hanc relationem rationis non constituere intrinsece ac formaliter Deum volentem creaturam; hoc enim recte probant quae circa sententiam ultimam diximus. Consequitur ergo, nostro modo concipiendi, ex hoc quod Deus intimo et ineffabili modo amat creaturam; quia vero nos explicare aut concipere non possumus illam determinationem liberam Dei sine aliquo addito aut sine aliquo respectu, ideo theologi per huiusmodi respectum hanc rem explicarunt. Quod vero attinet ad fundamentum huius respectus, verum est quod discursu supra facto circa ultimam opinionem concluditur, tale scilicet fundamentum ex parte Dei aliquo modo sumendum esse, ut ante Henricum ibi citatum significavit D. Thomas, I, q. 14, a. 15, ad 1; hoc autem fundamentum, ut in eodem discursu significatum est, facillimo negotio declaratur in scientia; nam ipsamet scientia necessaria Dei est de se sufficiens fundamentum illius relationis quam importat scientia libera seu visionis, si ex parte alterius extremi ponatur conditio necessaria ad terminandam talem relationem, scilicet, aliqua veritas vel actualis entitas; et ideo nullum est inconveniens quod res simpliciter necessaria possit fundare respectum non necessarium, quia quod

puesto que el que dicha relación no sea necesaria procede únicamente de parte del término. De donde, por el hecho mismo de darse en el término la aptitud para terminar tal relación, se concibe que dicha relación brota casi necesariamente, ya que la esencia divina representa naturalmente y por necesidad todo objeto verdadero e inteligible.

48. Mas, por lo que se refiere a la voluntad, hay que afirmar que en la realidad misma no existe por parte de Dios para esa relación otro fundamento que el acto mismo necesario de la voluntad de Dios; sin embargo, no en cuanto es únicamente necesario en el ser, sino en cuanto es también libre en orden a la terminación y a alguna causalidad. Por eso no se concibe que esta relación brota una vez que, absolutamente y considerado en sí, se ha puesto el acto necesario por parte de Dios y se ha concebido previamente a la criatura como amable; porque, dadas estas dos circunstancias, resulta que no se sigue o concibe dicha relación; luego está de por medio la determinación libre de Dios, la cual, aunque en sí y formalmente no sea una realidad nueva en Dios, no obstante es concebida por nosotros a modo de una realidad nueva para fundar una relación. O al menos la determinación se concibe siempre en la voluntad por modo de alguna causalidad, mediante la que se concibe el objeto como de algún modo inmutado en orden a la existencia actual que le sea proporcionada, y, por eso, al acto de la voluntad necesario en sí, en cuanto tiene capacidad de causar libremente, se lo concibe como fundamento suficiente de tal relación por parte de Dios. Mas no se concibe que brota la relación misma hasta que el acto de Dios ejerza su virtualidad o causalidad libre sobre tal objeto, en lo que el acto mismo no se comporta de modo distinto, sino que hace que el objeto se comporte de modo distinto, y se concibe como si brotase dicha relación, siendo esto en lo que se diferencia esta relación de la relación de la ciencia de visión en cuanto tal.

49. Empero, cuando decimos que por la voluntad de Dios se produce alguna mutación en el objeto para que se conciba que origina dicha relación, no ha de entenderse de una mutación real y física, sino de la objetiva según la referencia a la existencia actual, siendo esta la razón de que tal relación se conciba como eterna en Dios, aunque la criatura realmente y en sí misma no cambie, si no es en

talis respectus necessarius non sit, provenit solum ex parte termini. Unde, hoc ipso quod in termino est aptitudo ad terminandam talem relationem, intelligitur quasi necessario consurgens talis relatio, quia divina essentia naturaliter ac necessario repraesentat omne verum omneque intelligibile obiectum.

48. De voluntate vero dicendum est in re ipsa non esse aliud fundamentum ex parte Dei ad talem relationem, praeter actum ipsum necessarium voluntatis Dei, non tamen ut est tantum necessarius in esse, sed ut est etiam liber quoad terminationem et aliquam causalitatem. Unde hic respectus non intelligitur tamquam resultans posito actu necessario ex parte Dei absolute et secundum se, et praeintellecta creatura ut diligibili; nam, his duobus stantibus, stat non sequi seu intelligi respectum illum; intercedit ergo libera determinatio Dei, quae, licet in se ac formaliter non sit res nova in Deo, a nobis tamen concipitur per modum rei novae ad fundandum respectum. Vel certe illa determinatio in voluntate semper concipitur per modum alicuius causalitatis, per quam concipitur obiectum tamquam mutatum aliquo modo in ordine ad actualem existentiam sibi proportionatam, et ideo actus ille voluntatis in se necessarius, ut habens vim libere causandi, intelligitur ex parte Dei ut sufficiens fundamentum talis respectus. Non intelligitur autem ipse respectus resultare, donec actus ille Dei exerceat suam vim liberam seu causalitatem circa tale obiectum, in quo non ipse actus aliter se habet, sed facit ut obiectum aliter se habeat, et intelligitur quasi resultare huiusmodi respectus, et in hoc differt hic respectus a respectu scientiae visionis ut sic.

49. Cum autem dicimus per voluntatem Dei fieri aliquam mutationem in obiecto ut talis respectus consequi intelligatur, non est intelligendum de reali ac physica mutatione, sed de obiectiva secundum habitudinem ad actualem existentiam, et ideo hic respectus intelligitur aeternus in Deo, licet creatura realiter et in se non mutetur, nisi in tem-

el tiempo. Porque, por lo mismo que Dios ama a la criatura desde la eternidad, se concibe que la criatura tiene una ordenación a existir que no posee por sí sola, y a ésta la llamo mutación en el ser objetivo. La cual se concibe también a su modo en las cosas que nunca han de existir, ya que, por el hecho mismo de que Dios haya decretado que no existan nunca, se concibe que tienen alguna referencia a la existencia, la cual no poseían de suyo, ya que de por sí eran como indiferentes, mientras que por el decreto de Dios se determina que no existan nunca; y esta sola mutación basta para que caigan también de otro modo bajo la ciencia, puesto que ya son conocidas por la ciencia de visión en cuanto no han de existir nunca; luego es suficiente la misma mutación en el objeto para ambas relaciones; mas la diferencia está en que la voluntad la produce, mientras que la ciencia de visión la supone producida o permitida por la voluntad. Ni es sorprendente que baste tal mutación objetiva, ya que el ser total de estas relaciones es objetivo.

Respuesta a la tercera dificultad sobre la inmutabilidad

50. La tercera dificultad se refería a la inmutabilidad divina como desde un extremo opuesto. Porque de la sentencia explicada se sigue que Dios no sería mutable, aunque pudiese comenzar a querer lo que nunca quiso, o dejase de querer lo que quiso. Responden el Ferrariense, lib. I *cont Gent.*, c. 83, Bassolis y Licheto, *In I*, dist. 45, que Dios no puede dejar de querer lo que quiso sin cambiar, puesto que la relación de razón que implica el querer de Dios no puede cambiarse si no cambia alguno de los extremos; ahora bien, esta relación no puede suprimirse por mutación de la criatura, luego sería necesario que se realizase por la mutación de Dios. Mas esta razón, si hablamos consecuentemente, no es eficaz, valiendo contra ella la dificultad propuesta; en efecto, el mismo argumento puede hacerse sobre esta relación por más que se conciba que existe desde la eternidad, puesto que no pudo brotar desde la eternidad sin algún aditamento, ya en Dios, ya en la criatura, además de las cosas que son necesarias en Dios o

pore. Quia, hoc ipso quod Deus amat creaturam ab aeterno, intelligitur creatura habere aliquam habitudinem ad existendum quam ex se non habebat; et hanc voco mutationem in esse obiectivo. Quae etiam in rebus numquam futuris suo modo intelligitur, nam, hoc ipso quod Deus decrevit ut illae numquam sint, intelliguntur habere aliquam habitudinem ad existentiam, quam ex se non habebant, nam ex se erant quasi indifferentes, per decretum autem Dei determinatur ut nunquam existant; et haec sola mutatio sufficit ut aliter etiam cadant sub scientiam, nam iam cognoscuntur per scientiam visionis ut nunquam futurae; eadem ergo mutatio in obiecto sufficit ad utramque relationem; sed differt, quod voluntas facit illam, scientia vero visionis supponit factam vel permissam per voluntatem. Nec mirum est quod talis mutatio obiectiva sufficiat, cum totum esse horum respectuum obiectivum sit.

Ad tertiam difficultatem de immutabilitate

50. Tertia difficultas erat circa divinam immutabilitatem, quasi per oppositum extremum. Nam ex sententia explicata sequitur Deum non fore mutabilem, etiamsi posset incipere velle quod nunquam voluit, vel desinere velle quod voluit. Ad quam respondent Ferrar., I cont. Gent., c. 83, et Bassolis ac Lichetus, In I, dist. 45, non posse desinere Deum velle quod voluit, quin mutetur, quia respectus rationis quem velle Dei includit, non potest mutari nisi mutato aliquo extremorum; non potest autem hic respectus auferri per mutationem creaturae, et ideo necessarium esset fieri mutationem in Deo. Sed haec ratio, si consequenter loquamur, non est efficax, et contra illam procedit difficultas tacta; nam idem argumentum fieri potest de hoc respectu etiamsi ab aeterno esse intelligatur, quia ex aeternitate resultare non potuit sine aliquo addito, vel in Deo, vel in creatura, praeter ea quae

posibles en la criatura. Y si en la eternidad misma no fuese necesaria adición por parte de Dios, ni otra mutación en la criatura más que la objetiva que ha sido explicada por nosotros, tampoco en el tiempo será necesaria adición real por parte de Dios, ni, consecuentemente, mutación, sino que con el mismo acto simplicísimo podrá querer lo que antes no quería y causar en el objeto la mutación antes expuesta, la cual basta para aquella nueva relación.

51. Otros responden que ciertamente es verdad que Dios no iba a cambiar por el hecho de que comenzase a, o dejase de querer algo de nuevo, pero que, sin embargo, de esto se sigue una sombra de sucesión en El, la cual no repugna menos a Dios que la propia mutación, como se dice en Santiago, 1. Pero esta respuesta supone que la sombra de sucesión es algo distinto de la mutación y algo menos que ella, cosa que es ajena al pensamiento de Santiago y a la exposición común. Porque la sombra de sucesión no es más que una mutación que lleva consigo la sucesión de una sombra, haciendo uso de una metáfora tomada del movimiento del sol. En efecto, por haber llamado a Dios padre de las luces, añade que a Dios no se lo ha de concebir a modo del sol, en el que hay mutación perpetua y sombra de sucesión. Esto lo dio a entender con una sola palabra S. Agustín en el libro *De Speculo,* al decir: *En Dios no hay cambio, y por eso en El no varía el curso del tiempo con la alternativa del día y de la noche.* Y ciertamente, si se deja a un lado la metáfora y los modismos de expresión, no parece posible encontrar un medio entre la mutación verdadera y real y la inmutabilidad, puesto que la que se llama sombra de sucesión o se da en alguna realidad verdadera, y en ese caso será verdadera mutación, o existe únicamente en una relación de razón, y, en consecuencia, no está en contradicción con Dios, ni es, por tanto, la sombra de sucesión de que habla Santiago. Esta última proposición es evidente en la relación de creador o de señor.

52. Se podrá decir con Sto. Tomás, I, q. 14, a. 15, ad 1, que esta sucesión de aspectos relativos tiene lugar en estas relaciones que se fundan en las acciones *ad extra,* pero no en las que se originan de los actos inmanentes. Pero, aun concediendo que esto sea verdad, nos preguntamos por la causa de ello;

sunt necessaria in Deo vel possibilia in creatura. Quod si in aeternitate ipsa non esset necessaria additio ex parte Dei, neque alia mutatio in creatura, nisi illa obiectiva quae a nobis explicata est, etiam in tempore non erit necessaria realis additio ex parte Dei, et consequenter nec mutatio, sed eodem simplicissimo actu poterit velle quod antea non volebat et causare praedictam mutationem in obiecto, quae sufficit ad novum illum respectum.

51. Alii respondent verum quidem esse non fore mutandum Deum ex eo quod aliquid de novo inciperet vel desineret velle, inde tamen sequi in eo vicissitudinis obumbrationem, quae non minus repugnat Deo quam propria mutatio, ut dicitur Iacobi, 1. Sed haec responsio supponit vicissitudinis obumbrationem esse quid distinctum a mutatione, et aliquid minus illa, quod tamen est praeter mentem Iacobi et expositionem omnium. Nam vicissitudinis obumbratio nihil aliud est quam mutatio quae umbrae vicissitudinem affert, sumpta metaphora a motu solis. Nam quia Deum vocaverat Patrem luminum, subdit non esse concipiendum Deum ad modum solis, in quo est perpetua mutatio et vicissitudinis obumbratio. Quod uno verbo significavit August., in lib. de Speculo, dicens: *Apud Deum non est transmutatio, et ideo apud eum cursus temporis diei noctisque alternatione nequaquam variatur.* Et sane, seclusa metaphora et loquendi modo, non videtur posse medium reperiri inter veram et realem mutationem ac immutabilitatem, quia illa quae dicitur umbra vicissitudinis, vel est in aliqua vera re, et sic erit vera mutatio, vel est tantum in respectu rationis, et sic non repugnat Deo, et consequenter non est vicissitudinis obumbratio, de qua Iacobus loquitur. Haec ultima propositio patet in respectu creatoris vel domini.

52. Dices cum D. Thom., I, q. 14, a. 15, ad 1, hanc vicissitudinem respectuum habere locum in his respectibus qui fundantur in actionibus ad extra, non vero in his qui oriuntur ex actibus immanentibus. Sed esto hoc verum sit, huius rei causam investigamus; nam, si in ipsis actibus immanentibus

porque si en los actos inmanentes mismos no es necesaria una adición real para que brote dicha relación, tampoco será necesaria una mutación real para que brote de nuevo. Ni, al contrario, para que sea eliminada, será necesaria la supresión o suspensión de algún acto real. Sto. Tomás en dicho pasaje emplea otra respuesta, la cual no parece aprobar él tampoco, puesto que a continuación de ella añade otra, a saber, que estas relaciones no tienen por término las criaturas en cuanto existen en sí mismas, como pasa con las relaciones de señor o de creador, sino en cuanto existen en Dios, no pudiendo, por tanto, sufrir mutación si no cambia Dios. Pero esto, en primer lugar, no se cumple en la voluntad libre, ya que mediante ella Dios quiere a la criatura en sí misma; luego esa relación no tiene por término a la criatura en Dios, sino en sí misma. Y lo mismo sucede con la ciencia de visión, de la que allí se trata; porque, aunque se diga que Dios ve las cosas en sí como en su causa o razón de conocerlas, sin embargo la mirada de Dios se dirige en último término a las cosas tal como son en sí mismas, y de esta suerte la relación propia de esta ciencia las tiene a ellas en sí mismas por término.

53. Así, pues, esta dificultad parece que hay que resolverla de una manera en la ciencia y de otra en la voluntad. En efecto, en la ciencia el problema es mucho más fácil; pues, al no ser ella misma libre, sino necesaria, respecto de ella no resulta comprensible que algo caiga de nuevo bajo ella o que deje de ser conocido, si no se produce alguna mutación en la ciencia misma; porque, si se da por supuesto un objeto escible, la ciencia divina es de tal naturaleza y tan perfecta, que representa natural y necesariamente todo lo verdadero o todo lo escible. Por eso, si Dios conociese en el tiempo algo que no hubiese conocido desde la eternidad, sería necesario que se le añadiese alguna ciencia real, ya que no puede conocer nada si no es por ciencia real; luego, o no la tuvo desde la eternidad, y en ese caso fue preciso que se le añadiese en el tiempo; o, si la tuvo desde la eternidad, también desde la eternidad le representó dicho objeto, puesto que, según dijimos, representa en virtud de su naturaleza; y, por la misma razón, representa perpetuamente lo que representó desde la eternidad. Pues tampoco en tal relación puede acaecer una variación por parte del solo objeto;

non est necessaria realis additio ut talis respectus resultet, neque etiam erit necessaria realis mutatio ut de novo resultet. Neque e converso, ut auferatur, erit necessaria ablatio aut suspensio alicuius realis actus. Aliam responsionem adhibet ibi D. Thom. (quam ipse etiam non videtur probare, cum post illam aliam adiungat), nimirum hos respectus non terminari ad creaturas ut sunt in seipsis, sicut relationes domini vel creatoris, sed ut sunt in ipso Deo, et ideo non posse mutari, nisi mutato Deo. Sed hoc imprimis locum non habet in voluntate libera, nam per eam vult Deus creaturam in seipsa; ergo respectus ille non terminatur ad creaturam in Deo, sed in ipsa. Idemque est de scientia visionis, de qua ibi est sermo; nam, licet dicatur Deus videre res in se tamquam in causa vel ratione cognoscendi, tamen intuitus Dei ultimate fertur ad res prout sunt in seipsis, et ita respectus talis scientiae ad illas in seipsis terminatur.

53. Igitur haec difficultas aliter expedienda videtur in scientia et aliter in voluntate. In scientia enim est res longe facilior; nam, cum ipsa in se non sit libera, sed necessaria, non potest in ea intelligi quod de novo aliquid sub eam cadat vel sciri desinat, nisi facta aliqua mutatione in ipsa scientia; nam, si supponatur obiectum scibile, divina scientia talis tam perfectaque est, ut naturaliter ac necessario repraesentet omne verum seu omne scibile. Quapropter, si in tempore Deus aliquid sciret quod ab aeterno non scivisset, necessarium esset ei addi aliquam scientiam realem, quia nihil scire potest nisi per realem scientiam; aut ergo illam non habuit ab aeterno, et sic oportuit in tempore addi, aut, si ab aeterno illam habuit, ab aeterno etiam illi repraesentavit tale obiectum, quia, ut diximus, naturaliter repraesentat; et eadem ratione, quod ab aeterno repraesentavit, perpetuo repraesentat. Neque enim potest accidere va-

ya que toda realidad que ha de existir en alguna diferencia del tiempo, en cuanto de ella depende, es siempre escible, puesto que desde la eternidad es verdadera la afirmación de que existirá en tal tiempo. Y por el mismo motivo toda verdad, tanto afirmativa como negativa, sobre las cosas futuras o no futuras, ya la signifiquemos a modo de futuro, ya de presente o pasado, es de por sí objetiva o terminativamente cognoscible; y, por eso, el que no se conozca siempre, sino de nuevo, no puede provenir más que de la imperfección de la ciencia, la cual, o es limitada, o ha de tomarse de las cosas mismas. Por consiguiente, esa adición de ciencia no puede hacerse como por una adición extrínseca de objeto, sino por un aumento real de la ciencia misma, y, consecuentemente, por una verdadera y real mutación.

54. Consiguientemente, por el hecho mismo de que la ciencia divina es infinita, le es contradictoria esa mutación o novedad, puesto que esa ciencia ni está tomada del objeto ni depende de la existencia real de él, sino que es apta por naturaleza para representarlo, aunque esté distante en duración, y representa siempre y naturalmente cuanto hay de representable en el objeto. Y esta misma es la razón de que a tal ciencia no pueda sobrevenirle una disminución, puesto que representa cada cosa según el tiempo y el modo como ha de existir o no ha de existir.

55. Algunos añaden que la inmutabilidad de la ciencia de visión proviene de la inmutabilidad de la voluntad divina, pues, por ser su decreto eterno e inmutable y por depender de él las cosas futuras, por eso mismo la ciencia de ellas es también inmutable. Pero, aunque sea verdad que, supuesta la inmutabilidad del decreto, la ciencia que se funda en él ha de ser también inmutable por ese capítulo, sin embargo, hablando con propiedad, la invariabilidad de la ciencia no se funda en la inmutabilidad del decreto libre. Porque, aunque, por un imposible, Dios comenzase a, o dejase de querer algo de nuevo o pudiese mudar su voluntad, con todo la ciencia sería invariable, porque desde la eternidad representaría ese mismo decreto o la mutación que ha de acaecer en él según sus tiempos, de igual modo que representa invariablemente estas cosas respecto de la

riatio in tali respectu ex parte solius obiecti; nam omnis res futura in aliqua differentia temporis, quantum est ex se, semper est scibilis, quia ex aeternitate verum est dicere illam fore in tali tempore. Et eadem ratione omnis veritas, tam affirmativa quam negativa, circa res futuras aut non futuras, sive a nobis per modum futuri, sive praesentis aut praeteriti significetur, ex se scibilis est obiective seu terminative; et ideo quod non semper, sed de novo sciatur, non potest provenire nisi ex imperfectione scientiae, quae vel limitata est, vel a rebus ipsis est sumenda. Quare talis additio scientiae non potest fieri quasi per extrinsecam additionem obiecti, sed per reale augmentum ipsius scientiae, et consequenter per veram ac realem mutationem.

54. Quapropter, hoc ipso quod divina scientia infinita est, illi repugnat talis mutatio seu novitas, quia illa scientia nec sumitur ab obiecto, nec ab illius reali existentia pendet, sed ex se nata est repraesentare illud, etiamsi duratione distet, semperque ac naturaliter repraesentat quidquid in obiecto repraesentabile est. Et eadem ratione non potest tali scientiae accidere diminutio, quia unumquodque repraesentat pro eo tempore et modo quo futurum vel non futurum est.

55. Addunt aliqui immutabilitatem scientiae visionis provenire ex immutabilitate divinae voluntatis; nam, quia eius decretum aeternum est et immutabile et ab eo dependent res futurae, ideo scientia earum immutabilis etiam est. Sed, licet verum sit, posita immutabilitate decreti scientiam in eo fundatam fore etiam ex eo capite invariabilem, tamen, per se loquendo, non fundatur invariabilitas scientiae in immutabilitate decreti liberi. Nam, etiamsi per impossibile Deus de novo aliquid inciperet velle aut desineret, seu mutare posset voluntatem suam, nihilominus scientia esset invariabilis, quia ex aeternitate repraesentaret tale decretum, vel mutationem in eo futuram pro suis temporibus, eo modo quo de voluntate creata haec invariabiliter repraesentat. Est ergo illa scientia ex se et ab intrinseco im-

voluntad creada. Luego esa ciencia es de por sí intrínsecamente inmutable a causa de su representación infinita y natural, es decir, necesaria.

56. Respecto, pues, de la voluntad, el problema es más difícil por el hecho de que, aun propuesto un objeto suficiente, su determinación es libre; y, por eso, aunque su acto sea infinito y suficiente de por sí sin ningún aditamento real para tender a un objeto creado, no se ve por qué su determinación libre es eterna y ha sido puesta en la realidad desde la eternidad, si ha de existir alguna vez, o dura eternamente una vez que existe. Se dirá: por el hecho mismo de que la volición o determinación libre de Dios no es más que su entidad, es necesario que lo que quiere una vez lo quiera siempre desde la eternidad y hasta la eternidad, ya que no puede suceder que un objeto al que Dios quiere en una determinada diferencia del tiempo, por ejemplo, no exista en ella, y que, por tanto, desde la eternidad y hasta la eternidad exista de tal manera o tenga la misma ordenación a la existencia para aquella diferencia del tiempo; luego tampoco puede suceder que, si Dios quiere una vez ese objeto, no lo quiera desde la eternidad y hasta la eternidad. Pero este argumento no parece eficaz; pues, o se funda en que la volición libre de Dios es su simple entidad necesaria sin adición de una realidad libre; o se funda en que, supuesta la verdad de un objeto futuro en alguna diferencia del tiempo, no puede suceder que no vaya a existir del mismo modo como se encuentra respecto de la voluntad divina. Lo primero no basta, puesto que de esto es precisamente de lo que buscamos la razón: ya que Dios mediante una misma entidad necesaria puede querer libremente las cosas externas a El sin ninguna adición, ¿por qué no puede hacer esto en el tiempo del mismo modo que en la eternidad, siendo así que no se requiere mayor adición en un caso que en el otro, y, en consecuencia, tampoco una mutación mayor? Por eso está tan lejos de resolverse esta dificultad partiendo de este principio, que más bien nace de él. Por el contrario, si se añade lo segundo sobre el objeto, parece que hay petición de principio; en efecto, el objeto o efecto querido por la voluntad divina en alguna diferencia del tiempo existirá infaliblemente, precisamente porque la voluntad divina es eficaz e inmutable; empero, si el decreto de Dios fuese mudable, aunque estuviera puesto desde la eternidad, su

mutabilis, ob infinitam ac naturalem seu necessariam repraesentationem suam.

56. De voluntate ergo est res difficilior, eo quod, etiam sufficienti proposito obiecto, determinatio eius libera sit; et ideo, quamvis actus eius sit infinitus et per se sufficiens sine ullo addito reali ad tendendum in obiectum creatum, non apparet unde necessarium sit liberam eius determinationem esse aeternam et ab aeterno in re positam, si aliquando futura est, aut in aeternum durare, si semel est. Dices: immo hoc ipso quod Dei volitio et determinatio libera non est aliud quam entitas eius, necessarium est ut quod semel vult, semper ab aeterno et in aeternum velit, quia fieri non potest ut obiectum quod semel Deus vult pro aliqua differentia temporis, verbi gratia, pro illa non sit futurum, et consequenter quod ab aeterno et in aeternum sit ita futurum seu habeat eamdem habitudinem ad existendum pro illa differentia temporis; ergo neque etiam fieri potest ut, si semel Deus vult tale obiectum, non velit illud ab aeterno et in aeternum. Sed haec ratio non videtur efficax; aut enim fundatur in hoc quod volitio Dei libera est simplex eius entitas necessaria absque additione realitatis liberae; vel in hoc quod posita veritate obiecti futuri pro aliqua differentia temporis, fieri non potest ut non sit futurum eo modo quo cadit in divinam voluntatem. Primum non sufficit, nam hoc est cuius rationem inquirimus: cum Deus per eamdem entitatem necessariam possit libere velle res ad extra sine ulla additione, cur non possit id tam in tempore quam in aeternitate praestare, cum non maior additio in uno quam in alio requiratur, et consequenter nec maior mutatio? unde tantum abest, ut ex illo principio expediatur haec difficultas, ut potius ex illo nascatur. Si vero adiungatur secundum de obiecto, videtur petitio principii; obiectum enim seu effectus volitus a divina voluntate pro aliqua differentia temporis ideo infallibiliter erit, quia voluntas divina est efficax et immutabilis; si autem decretum Dei esset mutabile, etiamsi ab aeterno

efecto no existiría con absoluta infalibilidad, sino sólo bajo condición, concretamente si Dios persiste en ese decreto. Y esto no irá contra la eficacia de la voluntad divina, sino que más bien nacerá de ella el que, cambiado el decreto, cese el efecto. Luego se incurre en petición de principio al probar la inmutabilidad del decreto por la inmutabilidad del objeto que ha sido querido una vez. Se puede responder que el argumento se funda en la inmutabilidad del objeto, pero que ésta no se funda en la inmutabilidad de la voluntad divina, pues de esta suerte se cometería petición de principio, sino que se funda en la verdad eterna de una proposición sobre un futuro, la cual no puede cambiar por causa de la necesidad que incluye en sentido compuesto. Porque, al igual que lo que existe cuando existe es necesario que exista, del mismo modo lo que ha de existir, supuesto que ha de existir, no puede dejar de existir. Ahora bien, en todas las cosas que realmente han de existir o no en alguna diferencia del tiempo, una de las contradictorias es verdadera desde la eternidad, como doy por supuesto por lo dicho en otra parte. Así, pues, si desde la eternidad es verdad que algo ha de existir, entonces es imposible que Dios no lo quisiera desde la eternidad, porque, o existiría luego contra la voluntad de Dios o completamente al margen de ella, lo cual es imposible; o comenzaría luego Dios a quererlo sin que se produjese mutación alguna en ambos extremos, lo cual no es tampoco posible. Y por el mismo motivo, si es verdad desde la eternidad que una cosa no ha de existir, Dios quiere desde la eternidad que no exista, puesto que Dios puede querer esto, sin que al querer que no exista produzca en el objeto otra mutación, ni surja otra relación; luego dicha relación es necesariamente eterna. Y de este modo el argumento es probable. Sin embargo, su proceso va siempre desde nuestro modo de concebir hasta la realidad, porque estas relaciones de razón no se dan en la realidad, sino que son fingidas por nosotros; de ahí que pueda decirse que, aunque nosotros no concibamos una nueva relación, con todo, Dios quiere de nuevo. Además da por supuesto que estas relaciones se fundan sólo en el objeto, siendo así que tienen la primera raíz en la voluntad de Dios, no ciertamente en una mutación de ella o en una realidad que se le añada, sino en su eminencia y causalidad, como se explicó.

esset positum, non esset absolute infallibiliter futurus effectus eius, sed tantum sub conditione, nempe si in eo decreto Deus persistat. Neque hoc erit contra efficaciam divinae voluntatis, sed potius ex illa nascetur quod mutato decreto cesset effectus. Igitur principium petitur, dum immutabilitas decreti probatur ex immutabilitate obiecti semel voliti. Responderi potest rationem fundari in obiecti immutabilitate; hanc autem non fundari in immutabilitate divinae voluntatis, sic enim peteretur principium, sed fundari in aeterna veritate propositionis de futuro, quae mutari non potest ob necessitatem compositam quam includit. Quia, sicut id quod est, quando est, necesse est esse, ita quod futurum est, supposito quod futurum sit, non potest non fore. In omnibus autem quae in re futura sunt vel non sunt in aliqua differentia temporis, altera contradictoriarum est vera ex aeternitate, ut ex alibi dictis nunc suppono. Igitur, si ex aeternitate est verum aliquid esse futurum, ergo non potuit Deus ex aeternitate nolle illud, quia vel postea esset contra voluntatem Dei, vel omnino sine illa, quod est impossibile; vel postea inciperet Deus velle illud nulla facta mutatione in obiecto, et insurgeret novus respectus rationis nulla facta mutatione in utroque extremo, quod etiam esse non potest. Et eadem ratione, si ab aeterno est verum rem non esse futuram, Deus ab aeterno vult illam non esse, quia Deus potest id velle, et in obiecto non efficit aliam mutationem volendo ut non sit, nec insurgit alius respectus; ergo talis respectus necessario est aeternus. Atque hoc modo haec ratio est probabilis. Semper tamen procedit ex modo nostro concipiendi ad rem, nam hi respectus rationis non sunt in re, sed finguntur a nobis; unde dici posset quod, licet nos non intelligamus novum respectum, nihilominus Deus de novo vult. Deinde supponit hos respectus fundari tantum in obiecto, cum tamen primam radicem habeant in voluntate Dei, non quidem in mutatione eius vel re illi addita, sed in eminentia et causalitate, ut explicatum est. Un-

Por eso, finalmente, podría decirse que, aunque una cosa que ha de existir de hecho alguna vez, sea futura desde la eternidad, esto no lo debe a que Dios haya querido desde la eternidad que existiese, sino porque también fue verdad desde la eternidad que Dios iba a querer alguna vez que aquella cosa existiese. Y aunque en este caso se conciba una nueva relación de razón en Dios que quiere en el tiempo, por parte de Dios podría ésta fundarse en su eminencia; mientras que por parte del objeto únicamente podría fundarse en que era futuro antes por la determinación futura de la causa, ya actual ahora; de donde, en virtud del estado anterior, hubiese podido no existir, en cuanto dependía del estado actual de las causas, pero no en el segundo estado.

57. Puede darse otra razón por parte del entendimiento, y se funda en Santo Tomás, I, q. 19, a. 7, donde prueba que, perseverando en el objeto la misma razón de bien, la voluntad no puede cambiar si no es porque se cambia el conocimiento y se conoce un bien que antes se ignoraba. Por consiguiente, habiéndose demostrado que esta variación en el divino conocimiento no puede tener lugar sin mutación real, resulta que tampoco en la voluntad puede tener cabida una nueva determinación libre sin mutación. Este razonamiento todavía no prueba que la mutación tenga lugar entonces formalmente en la voluntad en cuanto voluntad, sino que, a lo sumo, se la presupone en la ciencia. Además, tampoco parece que se pruebe esto suficientemente, puesto que, permaneciendo el mismo conocimiento perfectamente idéntico, puede por su libertad la voluntad amar lo que antes no amaba, o no desear lo que antes deseaba, ya que, supuesto cualquier conocimiento, la voluntad permanece libre. Se explica en el caso presente, porque en la eternidad, supuesta toda la ciencia meramente natural de Dios —que es la única que se presupone para la libre determinación de la voluntad— permaneció la voluntad libre para amar o no amar a la criatura; luego, permaneciendo el mismo conocimiento, pudo amar primero y después no amar, puesto que el conocimiento de por sí no impone mayor necesidad de perseverar en el amor que de manifestar el amor. Y por el mismo motivo, permaneciendo la ciencia infinita de Dios, la voluntad por su libertad podría suspender toda libre determinación; luego podría después, en virtud de la misma libertad, elegir la parte que quisiese;

de tandem dici posset quod, licet res quae de facto est futura aliquando, ab aeterno sit futura, id non habet ex eo quod ab aeterno voluit Deus ut esset, sed quia etiam fuit ab aeterno verum Deum fuisse aliquando voliturum ut illa res esset. Et tunc, licet intelligatur novus respectus rationis in Deo volente ex tempore, ille posset fundari ex parte Dei in eminentia eius; ex parte vero obiecti in hoc solum, quod prius erat futurum ex futura determinatione causae, iam vero ex actuali; unde ex vi prioris status potuisset non fore, quantum erat ex actuali statu causarum, non vero in posteriori statu.

57. Alia ratio reddi potest ex parte intellectus, fundaturque in D. Thom., I, q. 19, a. 7, ubi probat non posse voluntatem mutari, perseverante in obiecto eadem ratione boni, nisi quia mutatur cognitio et cognoscitur bonum quod antea ignorabatur. Cum ergo ostensum sit non posse hanc variationem accidere in divina cognitione sine reali mutatione, fit ut neque in voluntate accidere possit nova determinatio libera sine mutatione. Qui discursus adhuc non probat accidere tunc mutationem formaliter in voluntate ut voluntas est, sed ad summum quod in scientia praesupponatur. Deinde, etiam hoc non videtur sufficienter probari, nam, stante eadem omnino cognitione, potest voluntas pro sua libertate amare quod prius non amabat, vel non appetere quod appetebat, quia supposita quacumque cognitione, voluntas manet libera. Et declaratur in praesenti, nam in aeternitate, supposita tota scientia Dei mere naturali (quae sola ad liberam determinationem voluntatis supponitur), voluntas mansit libera ad amandam vel non amandam creaturam; ergo stante eadem cognitione potuit prius amare et postea non amare, quia cognitio ex se non magis necessitat ad perseverandum in amore quam ad exhibendum amorem. Et eadem ratione, stante infinita Dei scientia, posset voluntas pro sua libertate suspendere omnem determinationem liberam; ergo ex eadem libertate posset postea quam vellet partem eligere; ergo si aliunde non

luego si en una nueva determinación libre no hay mutación por otro capítulo, por parte de la ciencia no sería necesaria.

58. Por eso, para esta dificultad me agradó siempre sobremanera la respuesta de que este argumento concluye que de semejante variación del decreto o de la libertad en su término no se infiere inmediatamente la mutación física en la voluntad divina, pero que se infiere una especie de inconstancia de ánimo —por así decirlo— y un modo imprudente de portarse en sus decretos, imperfecciones que no repugnan menos a Dios que la mutación física. Más aún, cuando se dice de Dios que es absolutamente inmutable, esto no se entiende menos de la inmutabilidad moral que de la física, y en el hombre se tiene como imperfección el ser mudable en su propósito, no sólo a causa de la variación de la entidad del acto, sino mucho más por causa de la inconstancia del ánimo. Por eso, si por un imposible, mediante la misma entidad de un acto, pudiese un hombre cambiar de propósito y querer ahora y luego no querer, habría una gran imperfección. Ahora bien, de esta imperfección puede inferirse inmediatamente que la voluntad mudable de este modo es finita y que no es esencialmente recta, pudiendo concluirse, por fin, de aquí mediatamente que la mutación cuasi moral no tiene lugar nunca sin mutación física. Todo este razonamiento parece bastante evidente de por sí, pues el que existan algunas imperfecciones morales de las que "por lugar intrínseco" —como dicen— no se sigue imperfección o mutación física, es evidente. Porque el querer mentir o querer el pecado no lleva a concluir inmediatamente en Dios alguna mutación física ni composición o algo semejante. Podría, en efecto, concebirse que Dios quiere esto desde la eternidad por una simple determinación libre, tal como fue explicada antes; sin embargo, de dicha imperfección se llega a concluir que tal voluntad no es esencialmente recta y que, consecuentemente, es finita, y de aquí, como "por lugar extrínseco", se concluiría que tal voluntad es físicamente mudable. Este, pues, pienso que es el método de proceder en el caso presente, porque el que aquella a la que llamamos inconstancia de ánimo sea una imperfección y un modo de operar originado de falta de consideración o de imprudencia es de por sí evidente por los términos mismos;

intervenit mutatio in nova determinatione libera, ex parte scientiae non esset necessaria.

58. Quocirca ea responsio ad hanc difficultatem mihi semper maxime placuit, argumentum hoc concludere ex huiusmodi variatione decreti aut determinationis liberae non inferri immediate physicam mutationem in divina voluntate, inferri tamen quamdam (ut ita dicam) animi inconstantiam et imprudentem modum se gerendi in suis decretis; quae imperfectiones non minus repugnant Deo quam physica mutatio. Immo cum Deus dicitur absolute immutabilis, non minus intelligitur de morali quam de physica immutabilitate, et in homine imperfectio existimatur quod in suo proposito mutabilis sit, non solum propter variationem entitatis actus, sed multo magis propter animi inconstantiam. Unde, si per impossibile per eamdem actus entitatem posset homo variare propositum, et nunc velle, postea nolle, magna esset imperfectio. Ex hac vero imperfectione immediate inferri potest voluntatem sic mutabilem esse finitam et non rectam per essentiam, et inde tandem mediate concludi potest nunquam accidere illam mutationem quasi moralem sine mutatione physica. Hic discursus totus videtur per se satis evidens, nam quod sint quaedam imperfectiones morales, ex quibus per locum intrinsecum (ut aiunt) non sequitur imperfectio vel mutatio physica, est evidens. Nam velle mentiri aut velle peccatum non infert immediate in Deo aliquam mutationem physicam, nec compositionem aut aliquid simile. Posset enim intelligi Deus ex aeternitate id volens per simplicem determinationem liberam, prout supra explicata est; infertur tamen ex illa imperfectione talem voluntatem non esse per se rectam, et consequenter esse finitam, et inde quasi per locum extrinsecum concludetur talem voluntatem esse mutabilem physice. Sic ergo in praesenti procedendum existimo, nam quod illa (quam sic vocamus) animi inconstantia imperfectio sit, et modus operandi vel ex inconsideratione vel ex imprudentia procedens, ex terminis ipsis per se notum est; nam, si in hominibus haec merito cen-

porque si esto se juzga razonablemente en el hombre como una imperfección, cuánto más lo será en Dios. Además, porque es una gran imperfección no cumplir lo prometido, no por cierto formal y precisivamente por causa de la mutación física, sino por la falta de decoro y por la deficiencia moral que hay en dicho acto, y, sin embargo, toda esa deficiencia, incluso prescindiendo de la mentira, consiste en esta movilidad de ánimo, y procedería de ella, por más que acaeciese sin mutación física.

59. Cuál sería el modo según el cual de aquella manera de querer se seguiría en Dios esta imperfección, ha de explicarse así en pocas palabras. En efecto, al considerar que Dios tiene en su eternidad presentes por simple inteligencia todos los objetos creados dignos de amor, según todos los grados, modos y razones de conveniencia que pueden pensarse en ellos, fue preciso que la voluntad divina no permaneciese como suspensa en sus decretos libres sobre tales objetos, sino que se inclinase hacia una de las dos partes, o queriéndolos o no queriéndolos decididamente, o sea queriendo que no existiesen, o queriendo no amarlos o no elegirlos. En primer lugar, porque es probable que esto sea necesario en toda voluntad después de estar en posesión del consejo o juicio pleno sobre si se ha de amar o no amar una cosa, hacerla o no hacerla. Además, prescindiendo ahora de lo que pase con las otras, respecto de la voluntad divina esto parece cierto, porque, en primer lugar, tanto el querer como el dejar de querer o no querer, y tanto el no existir como el existir de la criatura procede del libre arbitrio de Dios; luego debe ser perfectamente voluntario; luego se realiza directamente por un acto positivo y no sólo indirectamente por la suspensión del acto. Y me refiero a los objetos buenos que pueden caer bajo la divina voluntad, pero hay que aplicarlo proporcionalmente a los malos, los cuales, aunque no sean queridos, sino permitidos, no obstante deben permitirse mediante un acto positivo, por el que Dios quiere o bien no impedirlos, o incluso concurrir a la entidad de ellos. Asimismo, porque la suspensión total del decreto es realmente una imperfección, siendo llamada por Santo Tomás, lib. I *cont. Gent.*, c. 82, cierta potencialidad. En efecto, dos son los modos como se puede concebir esa suspensión: el primero de manera que incluya la voluntad determinada de no deliberar o decidir nada más en esa

setur imperfectio, quanto magis in Deo! Item, quia non implere promissum magna imperfectio est, non quidem formaliter ac praecise propter mutationem physicam, sed propter indecentiam et moralem defectum qui est in illo actu, et tamen totus ille defectus, etiam secluso mendacio, in hac mobilitate animi consistit, et ex ea oriretur, etiamsi absque mutatione physica contingeret.

59. Qualiter autem haec imperfectio in Deo sequeretur ex illo volendi modo, sic breviter explicandum est. Considerando enim Deum ut habentem, in aeternitate sua, praesentia per simplicem intelligentiam omnia obiecta creata diligibilia secundum omnes gradus, modos ac rationes convenientiae quae in eis excogitari possunt, necessarium fuit divinam voluntatem non manere quasi suspensam in suis decretis liberis circa talia obiecta, sed in alterutram partem inclinari, aut volendo illa, aut definite non volendo, seu volendo ea non esse, aut ea non amare vel non eligere. Primo quidem, quia probabile est in omni voluntate esse id necessarium, postquam de re amanda vel non amanda, agenda vel non agenda, plenum consilium aut iudicium habitum est. Deinde, quidquid sit de aliis, de divina voluntate videtur hoc certum, tum quia tam velle quam nolle aut non velle, et tam quam esse non esse creaturae est ex arbitrio Dei; debet ergo esse perfecte voluntarium; ergo directe per positivum actum, et non tantum indirecte per suspensionem actus. Loquor autem de bonis obiectis, quae cadere possunt sub divinam voluntatem; applicandum autem est cum proportione ad mala, quae, licet non sint volita sed permissa, per actum tamen positivum permitti debent, quo Deus vult vel illa non impedire, vel etiam ad entitatem illorum concurrere. Praeterea quia illa totalis suspensio decreti revera est imperfectio, et a D. Thom., I cont. Gent., c. 82, vocatur potentialitas quaedam. Duobus enim modis concipi potest illa suspensio: primo, ut includat voluntatem definitam nihil amplius in ea re ut sic proposita deliberandi aut defi-

cosa en cuanto propuesta de ese modo, y ésta no es la suspensión de que tratamos, sino que es un decreto libre que será tan inmutable en Dios como los demás, y en realidad es la voluntad de no hacer lo que se deja así. Por consiguiente se concibe la suspensión total de otro modo, porque ni la voluntad elige entonces una de las dos partes, ni decreta lo que luego ha de elegir, y no hay duda de que esta suspensión de ánimo es una gran imperfección. Por otra parte, parece que se origina de una imperfección del entendimiento, el cual, concretamente, no consideró o juzgó todavía con plenitud todo lo que puede requerirse para determinar algo; porque si lo hubiese considerado todo y estuviese cierto de que no podía desearse más, no podría la voluntad permanecer en esa suspensión. Se objetará que lo podría por su libertad. Respondo que el uso de la libertad no tiene lugar, a no ser cuando se representa algo bajo la razón de bien, y en esa suspensión, supuesto el estado del entendimiento anteriormente explicado, no puede aparecer razón alguna de bien, sobre todo en Dios, quien se comporta en todas las cosas de un modo perfectísimo y con sumo juicio y razón. Por eso voy a preguntar todavía si cuando se piensa que Dios suspende su deliberación como dejándola para el futuro, sabe ya lo que ha de elegir después o no; porque, si no lo sabe de antemano, se trata de una imperfección en el entendimiento y que no puede menos de infundir ansiedad y preocupación en la voluntad sobre la deliberación futura. Por el contrario, si ya conoce previamente desde la eternidad su deliberación futura, esa suspensión es irracional e inconsecuente. Queda, pues, que Dios posee necesariamente un decreto eterno determinado a uno de los dos extremos de querer o no querer de alguna manera cualquier objeto que se haya propuesto, necesidad que no depende de que el decreto libre añada o no añada algo real, sino que se sigue en absoluto de la plenitud de su ciencia y del modo perfecto y perfectamente voluntario como se comporta Dios en todas las cosas, aunque determine libremente su voluntad de modo simplicísimo y sin ninguna adición real.

60. Y de este principio se sigue también que ese decreto eterno no puede ser mudable sin una gran inconstancia e imperfección de Dios como volente, ya que son dos los modos como puede entenderse que hay variación en lo que ha

niendi, et haec non est suspensio de qua agimus, sed est decretum liberum, quod in Deo tam immutabile erit sicut alia, et revera est voluntas non agendi id quod ita relinquitur. Alio ergo modo intelligitur illa suspensio totalis, quia nec voluntas tunc alterutram partem eligit, nec decernit quid sibi postea eligendum sit, et huiusmodi animi suspensio sine dubio est magna imperfectio. Et videtur praeterea ex imperfectione intellectus oriri, qui nimirum nondum plene consideravit aut iudicavit quidquid ad aliquid decernendum requiri potest; nam, si omnia considerasset et certus esset nihil amplius desiderari posse, non posset voluntas in ea suspensione manere. Dices: ex libertate sua id posset. Respondeo non habere locum libertatis usum, nisi ubi sub ratione boni repraesentatur; in ea vero suspensione, posito praedicto statu intellectus, nulla ratio boni apparere potest, et maxime in Deo, qui perfectissimo modo et summo cum iudicio et ratione in omnibus se gerit. Unde interrogabo rursus an, cum fingitur Deus suspendere deliberationem suam quasi in futurum, praesciat quid postea electurus sit necne; nam, si non praescit, illa est in intellectu imperfectio, et in voluntatem non posset non inducere anxietatem et sollicitudinem de futura deliberatione. Si vero iam praescit ex aeternitate futuram deliberationem suam, irrationalis et impertinens est talis suspensio. Relinquitur ergo necessario habere Deum aeternum decretum in alterutram partem volendi vel nolendi aliquo modo quodlibet obiectum sibi propositum, quae necessitas non pendet ex eo quod decretum liberum addat vel non addat aliquid reale, sed absolute sequitur ex plenitudine scientiae, et ex perfecte voluntario et perfecto modo quo Deus in omnibus se gerit, etiamsi simplicissime et sine ulla reali additione voluntatem suam libere determinet.

60. Ex hoc vero principio ulterius sequitur tale decretum aeternum non posse esse mutabile sine magna inconstantia et imperfectione Dei volentis, quia duobus modis potest intelligi variari quod decretum est a

sido decretado por Dios. El uno por la propia mutación del decreto mismo, concretamente porque se concibe que tal mutación recae sobre el mismo objeto y según el mismo aspecto en el mismo tiempo, etc., es decir, que Dios, por ejemplo, ha determinado crear a Pedro en tal tiempo y después no quiere crearlo en el mismo tiempo, y en este caso se trata de verdadera inconstancia de ánimo, en contradicción con la prudencia y con la virtud perfecta, siendo, por tanto, imposible que se encuentre en Dios; por eso se ha escrito de El: *No cambiará por arrepentimiento, pues no es un hombre para que haga penitencia,* en I de los *Reyes,* 15. Y esto puede confirmarse por los argumentos expuestos poco antes y explicarse muy bien del modo siguiente. Porque, o Dios conocería de antemano que iba a cambiar de propósito y que el primero no tendría efecto alguno, y en este caso sería muy veleidoso el tener tal propósito, e incluso apenas podría ser eficaz; o Dios no habría conocido esto de antemano, y en este caso se supone una gran imperfección en la ciencia y Dios permanecería como dudoso y con sospechas sobre su constancia y sobre la firmeza de su propósito, lo cual es una imperfección en máximo grado. Puede acaecer de otro modo la variación sobre la cosa decretada o querida por Dios, no según lo mismo o en el mismo tiempo, sino en diversos tiempos, como si, por ejemplo, Dios ama hoy a Pedro, mañana no le ama, etc. Y esta variación no causa mutación en Dios, porque una cosa, sin mutación o inconstancia de ánimo, puede ser amada en un tiempo y no serlo en otro. Sobre todo cuando esto tiene lugar sin novedad alguna por parte del amante, el cual decretó ambas cosas al mismo tiempo, a saber, amar en tal tiempo y en tal otro no amar, teniendo ambas cosas suficiente causa y razón. Esta es la manera de comportarse Dios al querer la variación de las cosas sin variación alguna en sí mismo, porque ni tiene nuevos decretos, ni cambia los antiguos, sino que quiere, dispone o permite cada cosa en su tiempo desde la eternidad, y persevera siempre en lo que propuso una vez. Por consiguiente, para la variedad y mutación de las cosas, no es necesaria tal inconstancia en la voluntad divina, ni podría darse sin gran imperfección. De acuerdo con este raciocinio, conserva su eficacia el argumento que prueba que no puede existir tal mutación

Deo. Uno modo per propriam mutationem ipsius decreti, scilicet, quia talis mutatio intelligitur esse circa idem obiectum et secundum idem pro eodem tempore, etc., id est, quod prius decreverit Deus tali tempore Petrum creare, verbi gratia, et postea nolit pro eodem tempore creare illum, et haec est propria animi inconstantia, prudentiae et perfectae virtuti repugnans, et ideo impossibile est in Deo reperiri; de quo propterea scriptum est: *Poenitudine non flectetur, neque enim homo est ut agat poenitentiam,* I Reg., 15. Idque confirmari potest argumentis paulo antea factis, et declarari optime in hunc modum. Nam, vel Deus praesciret se mutaturum propositum et illud prius nullum effectum habiturum, et sic levissimum esset habere tale propositum, immo vix posset esse efficax; vel non praescivisset hoc Deus, et sic supponitur magna imperfectio in scientia, et maneret Deus quasi dubius et suspectus de sua constantia et firmitate sui propositi, quae est summa imperfectio. Alio modo accidere potest varietas circa rem decretam aut amatam a Deo, non secundum idem aut pro eodem tempore, sed pro diversis temporibus, ut, verbi gratia, si Deus hodie diligat Petrum, cras non diligat, etc. Et haec varietas non infert mutationem in Deo, quia sine mutatione vel inconstantia animi potest res uno tempore diligi et non alio. Maxime quando id fit sine ulla novitate ex parte amantis, qui simul utrumque decrevit, scilicet, et pro tali tempore amare, et pro tali non amare, et utrumque ex sufficienti causa et ratione. Ita vero se gerit Deus volens rerum varietatem sine ulla varietate in ipso, quia nec habet nova decreta nec mutat antiqua, sed singula pro suis temporibus ex aeternitate amat, disponit aut permittit, et in eo quod semel proposuit perpetuo durat. Igitur, ad rerum varietatem et mutationem non est necessaria talis inconstantia in divina voluntate, neque esse posset sine magna imperfectione. Et iuxta hunc discursum efficax manet illa ratio quae probat non posse esse talem mutationem in voluntate nisi praesup-

en la voluntad si no se presupone alguna imperfección y mutación en la ciencia y conocimiento, ya que quedó demostrado que semejante imperfección antecede siempre a toda nueva deliberación. Además, aunque una mutación de propósito llevada a cabo imprudentemente pueda acaso acaecer sin aumento de conocimiento, no así, en cambio, la prudente; por eso, al no poder darse en Dios ni una mutación imprudente, ni un aumento de conocimiento para que tal mutación pudiera realizarse de modo prudente, resulta que no puede darse en Dios de modo alguno.

61. Finalmente, puede darse otra razón de esta inmutabilidad tomada de la eternidad divina; en efecto, toda la eternidad es un instante indivisible en un grado mucho mayor, si es posible, que el instante de nuestro tiempo; ahora bien, en un solo e idéntico instante de nuestro tiempo no puede comprenderse que Dios tenga alguna determinación libre y la cambie, ya sea una determinación que añada algo real, ya únicamente una relación de razón, puesto que también en estas relaciones se da tal oposición que implica contradicción por parte del objeto. Luego tampoco en el instante de la eternidad puede darse en Dios tal modo de mutación. Y se confirma, porque la variación en un decreto libre no puede comprenderse sin verdadera sucesión mediante un antes y un después, y en Dios no puede darse sucesión alguna. Sin embargo, este argumento puede eludirse diciendo que en ese caso no se da sucesión de cosas en Dios, sino de relaciones de razón, las cuales pueden variar sin que varíe realmente el fundamento y, en consecuencia, se dirá que puede darse en la eternidad esa variación de relaciones, por el hecho de que, aunque sea realmente indivisible al igual que un instante de nuestro tiempo, no obstante es más eminente y de mayor permanencia, pudiendo coexistir con cualquier tiempo. Contra esto podría esgrimirse el argumento antes propuesto de que esta variación de relaciones no tiene lugar, ya que no puede existir mutación en el objeto, puesto que necesariamente desde la eternidad o es futuro o no es futuro; pero sobre la fuerza de este argumento ya se ha dicho bastante. Por eso hay que insistir en el argumento antes expuesto, el cual prueba debidamente que esta mutación de respectos no puede provenir más que de la perfección limitada, tanto en el modo de conocer como en el modo de deliberar, y que, por tanto, se funda siempre en alguna sucesión real,

posita aliqua imperfectione et mutatione in scientia et cognitione; quia ostensum est semper antecedere huiusmodi imperfectionem ad omnem novam deliberationem. Et praeterea, quamvis fortasse mutatio propositi imprudenter facta possit accidere sine augmento cognitionis, non tamen prudens; unde, cum in Deo nec imprudens mutatio esse possit, neque augmentum cognitionis, ut prudenter fieret talis mutatio, relinquitur nullo modo in Deo esse posse.

61. Alia tandem ratio reddi posset huius immutabilitatis ex aeternitate divina; est enim tota aeternitas unum indivisibile instans, multo magis, si fieri potest, quam instans nostri temporis; in uno autem et eodem instanti nostri temporis non potest intelligi quod Deus habeat aliquam liberam determinationem et mutet illam, sive illa determinatio addat aliquid reale, sive tantum respectum rationis, nam etiam in illis respectibus est talis oppositio quae contradictionem includit ex parte obiecti. Igitur neque in instanti aeternitatis potest esse in Deo talis mutationis modus. Et confirmatur, nam illa varietas in decreto libero intelligi non potest sine successione vera per prius et posterius; in Deo autem non potest esse successio ulla. Verumtamen haec ratio eludi potest dicendo ibi non esse successionem rerum in Deo, sed respectuum rationis, qui possunt variari, non variato realiter fundamento, et consequenter dicetur in aeternitate posse esse illam variationem respectuum, eo quod, licet sit realiter indivisibilis sicut instans nostri temporis, est tamen eminentior et permanentior potestque cuilibet tempori coexistere. Contra hoc vero fieri posset ratio supra tractata, quod haec variatio respectuum locum non habeat; quia in obiecto esse non potest mutatio, eo quod necessario ex aeternitate aut est futurum aut non est futurum; sed de vi huius rationis iam satis dictum est. Quocirca in ratione prius facta persistendum est, quae recte probat hanc mutationem respectuum non posse provenire nisi ex limitata perfectione tam in modo cognoscendi quam in modo deliberandi, et ideo semper fundari in reali aliqua successione, et inde recte concluditur repugnare rei aeternae.

concluyéndose de aquí legítimamente que está en contradicción con una realidad eterna.

SECCION X

Si es posible demostrar que existe un solo Dios

1. Esta cuestión puede parecer decidida en las páginas anteriores, donde demostramos que el ente *a se* no puede ser más que uno; perteneciendo, pues, al concepto de Dios el ser ente *a se,* de aquí se llega necesariamente a la conclusión de que no puede haber más que un Dios. Decidimos, sin embargo, añadirla en este lugar, no sólo porque esta conclusión es formalmente diversa y se suele probar con argumentos distintos, que es preciso analizar brevemente, sino también para dar de paso un aviso a los teólogos de cómo los argumentos que demuestran la unicidad de Dios no se oponen en nada a la Trinidad de Personas.

Exposición del argumento de Aristóteles

2. Aristóteles, pues, intentó demostrar que sólo existía un Dios partiendo del movimiento físico, en lib. VIII de la *Física,* texto 54 y siguientes. Porque el primer motor es solamente uno; mas Dios es el primer motor; luego Dios es solamente uno. La mayor es evidente, porque únicamente existe un primer móvil y un primer movimiento; luego únicamente existe un primer motor. Y esta razón queda más explicada por lo que él mismo dice en el lib. XII de la *Metafísica,* texto 44, en que demuestra que hay tantas inteligencias motrices cuantos son los cielos móviles, y que, en consecuencia, el orden de los motores está de acuerdo con el orden y dignidad de los móviles. Así, pues, al igual que entre los cuerpos móviles existe uno supremo, del mismo modo también entre los motores sólo hay uno que sea primero, y a éste se da el nombre de Dios. Este razonamiento de Aristóteles tiene ciertamente toda la probabilidad que puede obtenerse de un medio físico y del movimiento sensible; sin embargo, como he dicho

SECTIO X

An tantum unum Deum esse demonstrari possit

1. Haec quaestio definita videri potest in superioribus, ubi ostendimus ens a se non posse esse nisi unum; cum enim de ratione Dei sit quod sit ens a se, inde necessario concluditur non posse esse nisi unum Deum. Nihilominus tamen eam hoc loco addere visum est, tum quod formaliter sit haec conclusio diversa diversisque rationibus probari soleat, quas expendere breviter oportet, tum etiam ut obiter theologos moneamus, quomodo rationes quae unitatem Dei demonstrant nihil Trinitati personarum adversentur.

Ratio Aristotelis expenditur

2. Deum igitur esse unum ex physico motu colligere conatus est Arist., VIII Phys., text. 54 et sequentibus. Quia primus motor unus tantum est; sed primus motor est Deus; ergo Deus est tantum unus. Maior constat, quia tantum est unum primum mobile et unus primus motus; ergo tantum est unus primus motor. Quae ratio amplius declaratur ex his quae ipse tradit in XII Metaph., text. 44, ubi ostendit tot esse intelligentias moventes, quot sunt caeli mobiles, et consequenter iuxta ordinem et dignitatem mobilium esse ordinem moventium; sicut ergo inter corpora mobilia datur unum supremum, ita et inter motores datur unus tantum primus, et ille appellatur Deus. Hic discursus Aristotelis habet quidem tantam probabilitatem quanta ex medio physico et

con anterioridad muchas veces, estos medios físicos son menos eficaces para demostrar las cosas pertinentes a Dios. Por eso, si, según dijimos, no se puede demostrar con evidencia sólo por el movimiento físico que Dios existe, mucho menos se podrá llegar a la conclusión de que es uno solo. Porque, en primer lugar, aunque de ese razonamiento se concluya que en este universo no hay más que un primer motor, la conclusión, no obstante, no es absoluta, porque por el movimiento no se puede demostrar que no exista otro universo y otro móvil que sea primero del mismo modo.

3. Además, como las inteligencias no existen esencial y primariamente por causa del movimiento del cielo, todo raciocinio que parta de los movimientos del cielo para llegar a concluir el número, orden y excelencia de las inteligencias es una conjetura muy débil, como vio el propio Aristóteles y como volveremos a decir luego al tratar de las otras sustancias espirituales; por tanto, la unicidad de Dios no puede demostrarse suficientemente por la unicidad del primer motor de los cielos, ya que por encima de ese motor pueden existir otras sustancias superiores. Más aún, según la sentencia más verdadera, incluso filosófica, el motor del primer cielo no es Dios; y del orden de los movimientos puede, a lo más, llegarse a la conclusión de que el motor próximo de la primera esfera es solamente uno y que es más excelente que los motores de las esferas inferiores. Ahora bien, el que más allá de él no existan otros entes más nobles, o que no existan muchos, sino uno solo, no es demostrable por dicho movimiento. Aunque del movimiento físico tampoco se pueda llegar a más conclusiones que a la de un motor primero. Por eso, del razonamiento dicho se puede al menos deducir que el orden de las cosas y de los movimientos del universo denuncia la unidad de Dios más bien que su pluralidad. Se obtiene también el argumento proporcional de que, igual que todos los movimientos físicos se reducen a un primer motor, de igual suerte se reducen todos los entes a un solo primer principio y causa, a la que llamamos Dios.

motu sensibili haberi potest; tamen, ut saepe in superioribus dixi, haec media physica minus efficacia sunt ad ea demonstranda quae in Deo reperiuntur. Unde si, ut diximus, ex solo motu physico non potest evidenter demonstrari Deum esse, multo minus poterit concludi esse tantum unum. Primo igitur, licet illo discursu concludatur in hoc universo esse tantum unum primum motorem, non tamen simpliciter, quia ex motu demonstrari non potest non esse aliud universum et aliud mobile aeque primum.

3. Deinde, cum intelligentiae non sint per se primo propter motum caeli, omnis ratiocinatio quae ex motibus caeli fit ad numerum, ordinem et nobilitatem intelligentiarum inferendam, est valde infirma coniectura, ut idemmet Aristoteles vidit, et infra iterum dicemus agentes de aliis spiritualibus substantiis; ergo unitas Dei non satis potest ex unitate primi motus caelorum demonstrari; nam supra illum motorem possunt esse aliae superiores substantiae. Immo iuxta veriorem sententiam etiam philosophicam, proximus motor primi caeli non est Deus; ex ordine autem motuum ad summum concludi potest illum proximum motorem primi orbis esse unum tantum esseque nobiliorem inferiorum orbium motoribus. Quod vero ultra illum non sint alia nobiliora entia, aut quod non sint multa, sed unum tantum, non potest ex illo motu demonstrari. Quamquam neque etiam possit ex physico motu aliquid amplius colligi, quam unus primus motor. Unde ex illo discursu saltem sumi potest ordinem rerum et motuum universi indicare unitatem, potius quam pluralitatem Dei. Sumitur etiam argumentum proportionale quod, sicut omnes motus physici ad unum primum motorem reducuntur, ita omnia entia ad unum primum principium et causam, quam appellamus Deum.

Segundo argumento probable

4. Se suma a esto otro argumento que tocó Aristóteles al fin del lib. XII de la *Metafísica.* Habiendo echado en cara a los pitagóricos en ese pasaje que admitían muchos primeros principios, añade: *Pero los seres no quieren estar mal gobernados; la pluralidad de principados no es un bien. El príncipe, pues, ha de ser uno solo.* Sto. Tomás, en el lib. I *cont. Gent.*, c. 43, razón 3, propone este argumento de la siguiente manera: lo que se realiza suficientemente admitiendo uno solo, es mejor que se realice por uno que por muchos; ahora bien, el orden de las cosas existe del mejor modo que puede existir, pues la potencia del agente primero no falta a la perfección de las cosas; mas el mejor orden se obtiene por la reducción a uno; luego, etc. Este argumento constituye ciertamente una buena conjetura, pero no puede ser una demostración convincente, ya que el ser de Dios no existe por causa del universo, ni por causa de su mejor orden o gobierno, sino que existe por sí mismo debido a la intrínseca necesidad de existir que tiene de suyo. Así, pues, aunque el orden y régimen del universo no exija muchos primeros principios, sin embargo, si no repugnase por otros capítulos que existiesen muchos dioses, no podría de aquí llegarse a la conclusión de su no existencia, puesto que podría decirse que existen de suyo y por causa de sí mismos, por más que fuese bastante uno solo para el régimen del universo. Es lo mismo que decimos de la multitud de personas en una sola divinidad: que de suyo no fue necesaria para la creación del universo, pero que, sin embargo, por necesidad e infinitud intrínseca, hay en Dios pluralidad de personas, no por causa de otro, sino por causa de sí mismo.

5. Por eso no parece posible por los solos efectos de Dios llegar a concluir de un modo demostrativo inmediato la existencia de un solo Dios, sino que únicamente puede concluirse de un modo cuasi negativo que por ellos no se demuestra más que un solo Dios, ya que uno solo es bastante para todas las cosas; sin embargo, esto no basta para demostrar positivamente la unicidad de Dios, sino que es preciso demostrar que repugna la multiplicación de la naturaleza divina. Y por no parecer que pueda esto demostrarse partiendo de los efectos, algu-

Secunda ratio probabilis

4. Huc accedit alia ratio, quam tetigit Aristoteles in fine lib. XII Metaph. Ubi, cum intulisset contra phythagoricos quod ponerent multa principia prima, addit: *At entia nolunt male gubernari; non est bonum pluralitas principatuum. Unus ergo princeps.* Quam rationem sic proponit D. Thom., I cont. Gent., c. 43, rat. 3. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri, quam per multa; sed rerum ordo est sicut melius potest esse; non enim potentia agentis primi deest perfectioni rerum; optimus autem ordo est per reductionem ad unum; ergo, etc. Quae ratio est quidem bona coniectura, non potest tamen esse convincens demonstratio, quia esse Dei non est propter universum, nec propter optimum ordinem aut gubernationem eius, sed est per sese ob intrinsecam necessitatem essendi quam ex se habet. Quamvis ergo ordo et regimen universi non requirat plura principia prima, tamen, si aliunde non repugnaret esse plures Deos, inde concludi non posset illos non esse, quia dici posset esse ex se et propter se, etiamsi ad regimen universi unus sufficeret. Sicut de multitudine personarum in una divinitate nos dicimus per se quidem non fuisse necessariam ad creationem universi, nihilominus tamen, ex intrinseca necessitate et infinitate, dari in Deo multitudinem personarum, non propter aliud, sed propter se.

5. Quocirca ex solis effectibus Dei non videtur posse immediate demonstrative concludi esse tantum unum Deum, sed solum quasi negative ex illis non ostendi nisi unum Deum, quia unus ad omnia sufficit; non tamen hoc satis est ad positive demonstrandam unitatem Dei, sed oportet ostendere repugnare divinam naturam multiplicari. Unde, quia hoc non videtur ex effectibus colligi, inde quidam theologi [1] sumpse-

[1] Ocham, Gab. et alii, In I.

nos teólogos tomaron de aquí ocasión para negar que pueda demostrarse por razón natural, ya que la razón natural se puede tomar únicamente de los efectos. Igual que sucede en el ejemplo citado sobre la Trinidad de personas: que por los efectos naturales puede demostrarse que para ellos no es necesaria la pluralidad de personas en el primer principio; pero de aquí no se concluiría legítimamente que tal pluralidad no existe en la realidad. Mas esta sentencia es rechazada con razón por otros teólogos; en efecto, la razón del ser y la de la unidad de Dios es la misma; por tanto, al igual que puede ser demostrada aquélla, también lo podrá ésta. Por otra parte, aunque concedamos que por los efectos no se concluye inmediatamente que sólo existe un Dios, puede, sin embargo, concluirse mediatamente, en concreto, porque por los efectos se demuestra de Dios alguna propiedad, de la que se puede llegar a la conclusión de que repugna el multiplicarse a un ente que posea dicha propiedad. Y esta propiedad es, sobre todo y principalmente, el ser ente esencialmente necesario.

6. Así, pues, el tercer argumento y el principal puede estructurarse así: Dios es un ente absolutamente necesario, como consta por la noción común de Dios y por lo dicho anteriormente; ahora bien, al ente necesario le es contradictorio multiplicarse; luego también a Dios.

7. Acaso se dirá que el ente de tal modo esencialmente necesario que sea totalmente improducido no puede multiplicarse, y que esto, a lo sumo, es lo que se prueba por lo dicho más arriba; pero que el ente absolutamente necesario por la produción de uno por otro no repugna que se multiplique, porque, aunque el uno proceda del otro, si éste produce por necesidad y aquél es producido por necesidad, ambos serán un ente necesario; y esto es bastante para que se dé una pluralidad de dioses. Porque si este ente concreto producido necesariamente por otro es infinitamente perfecto, igual que lo es el otro, será Dios en igual grado que él; y no está demostrado que sea imposible que un ente de esta clase sea producido de este modo. Porque, aunque concedamos que Dios no produce los entes inferiores por necesidad de naturaleza —cosa que luego probaremos—, sin embargo el que no

runt occasionem negandi posse hoc demonstrari ratione naturali; quia ratio naturalis solum ex effectibus sumi potest. Sicut in exemplo dicto de Trinitate personarum, ex effectibus naturalibus ostendi potest ad illos non esse necessariam multitudinem personarum in primo principio; inde tamen non recte concluderetur talem multitudinem in re non esse. Sed haec sententia merito ab aliis theologis reiicitur [1]; eadem enim est ratio de esse et de unitate Dei; unde, sicut illa demonstrari potest, ita et haec. Et praeterea, quamvis demus ex effectibus immediate non concludi Deum esse tantum unum, mediate tamen concludi potest, quia nimirum ex effectibus demonstratur de Deo aliqua proprietas, ex qua concludi potest repugnare enti habenti talem proprietatem multiplicari. Haec autem proprietas praecipue ac maxime est esse ens per se necessarium.

6. Tertia ergo ac praecipua ratio sic formari potest. Deus est ens per se necessarium, ut ex communi notione Dei constat et ex supra dictis; sed enti necessario repugnat multiplicari; ergo et Deo.

7. Dicetur fortasse ens ita per se necessarium ut sit prorsus improductum non posse multiplicari, et hoc ad summum probari ex superius dictis; ens autem simpliciter necessarium per productionem unius ab alio non repugnare multiplicari, quia, etsi unum sit ab alio, si hoc ex necessitate producat et illud ex necessitate producatur, utrumque erit ens necessarium; hoc autem satis esse ut detur pluralitas deorum. Nam, si tale ens ex necessitate productum ab alio sit infinite perfectum sicut illud, tam erit Deus sicut illud; non est autem demonstratum esse impossibile huiusmodi ens dicto modo produci. Nam, licet demus Deum non producere necessitate naturae inferiora entia,

[1] D. Thom., I, q. 11, a. 3, et I cont. Gent., c. 2; Durandus, Scot. et alii, In I, dist. 2, Marsil., q. 5.

pueda por necesidad de naturaleza, por una especie de fecundidad natural, producir uno que le sea semejante, no parece demostrable ni por la libertad de Dios, la cual se ejercita suficientemente sobre los entes inferiores, ni por otro capítulo. Y se confirma, porque, según nuestra fe, una persona divina produce otra por necesidad de naturaleza; ¿por qué, pues, no podrá un Dios producir otro por necesidad de naturaleza? Porque los argumentos con que se suele probar esto parecen perder fuerza y consistencia en dicho misterio. Por ejemplo, suele esto probarse por el atributo de la perfección suma e infinita, ya que es preciso que exista en el producido una perfección que no exista en el producente, o viceversa, y, en consecuencia, ninguno sería infinitamente perfecto, y, por tanto, tampoco Dios. Mas este mismo argumento puede aplicarse a las personas divinas, y la respuesta que se da respecto de ellas puede darse en el caso presente. Porque si esos dos dioses se imaginan esencial y cuasi específicamente distintos, habría que decir que existe formalmente en uno alguna perfección que no estaría formalmente en otro; pero que, no obstante, ambas están eminentemente en cada uno, siendo esto bastante para la perfección infinita. Si, empero, a estos dioses se los imagina como de la misma perfección, entonces se negaría que exista en el uno alguna perfección que no exista en el otro, puesto que serían semejantes en todas, siendo de este modo cada uno de ellos infinitamente perfecto, aunque uno a uno no tuvieran todas las entidades individuales de dichas perfecciones; pues esto no es necesario para la infinitud intensiva. Se suele tomar otro argumento del atributo de la simplicidad, concretamente porque tales dioses convendrían en género o en especie, y, consecuentemente, se diferenciarían también en especie o en individuo, teniendo de esta suerte en sí la composición del grado en que convendrían y del grado en que se diferenciarían. Y este argumento puede urgirse en absoluto en las relaciones o personas divinas; convienen, en efecto, en la razón común de relación y se distinguen en las razones propias sin composición en la realidad, puesto que la conveniencia es sólo de razón; por consiguiente, podría decirse otro tanto sobre la multiplicación de los dioses de la que acabamos de hablar.

quod infra probabimus, tamen, quod aliquod sibi aequale non possit necessitate naturae producere, quasi ex naturae fecunditate, neque ex Dei libertate, quae satis exercetur circa inferiora entia, neque ex alio capite videri potest demonstrabile. Et confirmatur, quia secundum fidem nostram una persona divina necessitate naturae producit aliam; cur ergo non poterit unus Deus necessitate naturae producere alium? Nam rationes quibus hoc probari solet, in illo mysterio deficere et enervari videntur. Ut, verbi gratia, solet id probari ex attributo summae et infinitae perfectionis, quia oportet aliam perfectionem esse in producto quae non esset in producente, vel e contrario, et ideo neuter esset infinite perfectus, et consequenter neque esset Deus. Quae ratio eadem applicari potest ad personas divinas, et responsio quae in eis datur potest in praesenti dari. Nam, si illi duo dii excogitarentur essentialiter et quasi specie distincti, diceretur aliquam perfectionem esse formaliter in uno quae non esset formaliter in alio; eas tamen esse eminenter in unoquoque idque satis esse ad infinitam perfectionem. Si vero excogitarentur isti dii eiusdem perfectionis, tunc negaretur aliquam perfectionem esse in uno quae non esset in alio; quia in omnibus essent similes, et ita unusquisque esset infinite perfectus, quamvis singuli eorum non haberent omnes entitates individuas talium perfectionum; hoc enim ad infinitatem intensivam non est necessarium. Alia ratio sumi solet ex attributo simplicitatis, scilicet, quia tales dii convenirent in genere vel in specie, et consequenter differrent etiam in specie vel individuo, et ita haberent in se compositionem ex gradu in quo convenirent et in quo differrent. Quae ratio simpliciter instari potest in divinis relationibus seu personis; illae enim conveniunt in communi ratione relationis, et distinguuntur in propriis, sine compositione in re, quia illa convenientia est tantum rationis; idem ergo dici posset in praedicta deorum multiplicatione.

Solución de la cuestión y demostración propia

8. Con todo, hay que mantener que de la unicidad del ente esencialmente necesario se infiere con evidencia la unicidad de Dios: efectivamente, implica contradicción que el ente de por sí necesario produzca otro que le sea esencialmente distinto, el cual pudiese ser Dios. Y puede descubrirse fácilmente por lo dicho antes sobre la unicidad del ente increado la contradicción que se involucra en esto, ya que es prácticamente igual que la que se encuentra en la multiplicación de los entes increados. Sea la primera, que sería necesario que tal ente fuese producido por verdadera creación, aunque necesaria y eterna, puesto que habría sido producido de la nada; en efecto, toda la entidad de dicho ente, tanto en cuanto a la naturaleza como en cuanto a la persona, sería de por sí no ser, si no fuese producida por otro Dios; y en esto consiste el ser producido de la nada, puesto que nada de dicho ente se presupone para la producción del mismo; luego se trataría de un ente verdaderamente creado; por tanto, no podría ser Dios, pues estas dos cosas —Dios y ente creado— envuelven en sus conceptos una diversidad primaria, como se echa de ver fácilmente por lo dicho antes sobre la primera división del ente. Y se explica brevemente, porque el concepto verdadero de Dios es el concepto del ente sumamente perfecto, sin que pueda pensarse uno mayor que él, según quedó explicado con anterioridad; ahora bien, puede pensarse un ente mayor que cualquier ente creado, puesto que esto mismo, a saber, el ser algo creado implica un origen imperfecto o un modo imperfecto de poseer o de recibir el ser, y puede fácilmente concebirse con verdad y sin contradicción otro más excelente.

9. La segunda contradicción consiste en que un ente que es increado produzca otro esencialmente distinto y que le sea igual; porque por el hecho mismo de tener una esencia que no podría existir si no fuese hecha o producida por otro, esa esencia es de naturaleza y de orden inferior, por tratarse de una esencia dependiente y hecha; ahora bien, la esencia dependiente es por naturaleza intrínseca menos perfecta que la esencia de por sí independiente. De aquí resulta además que tal ente no puede ser infinito en esencia, puesto que no es igual a aquel por el que ha sido producido.

Quaestionis resolutio propriaque demonstratio

8. Nihilominus dicendum est ex unitate entis per se necessarii evidenter inferri unitatem Dei; nam implicat contradictionem ens illud quod ex se est necessarium producere aliud a se essentialiter distinctum, quod possit esse Deus. Repugnantia autem quae in hoc involvitur sumi facile potest ex dictis supra de unitate entis increati, nam est fere eadem quae in multiplicandis increatis entibus reperitur. Prima sit quia necessarium esset tale ens esse productum per veram creationem quamvis necessariam et aeternam, quia esset productum ex nihilo; tota enim entitas talis entis, tam quoad naturam quam quoad personam, esset ex se non ens, nisi ab alio Deo produceretur, et hoc est produci ex nihilo, quia nihil illius entis ad ipsius productionem supponitur; esset ergo tale ens vere creatum; non posset igitur esse Deus, nam haec duo, Deus et creatum ens, involvunt in suis conceptibus primariam diversitatem, ut ex dictis supra de prima divisione entis facile constat. Et declaratur breviter, quia conceptus verus Dei est conceptus entis summe perfecti, quo non potest excogitari maius, ut supra explicatum est; quolibet autem ente creato potest aliud maius excogitari; quia hoc ipsum, scilicet esse quid creatum, includit imperfectam originem seu imperfectum modum habendi vel recipiendi esse, quo facile potest alius nobilior intelligi vere ac sine repugnantia ulla.

9. Secunda repugnantia est quod ens quod est increatum producat aliud essentialiter diversum et sibi aequale; nam hoc ipso quod habet essentiam quae esse non posset nisi ab alio fieret seu produceretur, talis essentia est inferioris rationis et ordinis, quia esset essentia dependens et facta; essentia autem dependens ex intrinseca ratione minus perfecta est, quam essentia ex se independens. Unde ulterius fit tale ens non posse esse infinitum in essentia, cum non sit aequale illi a quo productum est.

10. La tercera contradicción que explica más las anteriores consiste en que, o ese ente sería desemejante en esencia y como diferente en especie, o sería del todo semejante y sólo distinto individualmente. Ninguna de las dos cosas puede afirmarse sin contradicción; luego. La primera parte, referente a la diversidad específica, suele probarse porque no pueden darse dos entes específicamente diversos con igual perfección; sobre todo, esto parece verdad en entes que poseen esencias sumamente perfectas y que incluyen en sí toda la perfección del ente, respecto de los cuales no puede concebirse en qué son desemejantes esencialmente, si es que cada uno de ellos tiene una esencia tal que incluye toda la perfección del ente. Pero esto tiene todavía una explicación más apremiante, puesto que aquello por lo que se constituye esencialmente un ente del todo increado e improducido, es necesario que sea una perfección máxima absolutamente simple, ya que está constituyendo al ente más perfecto que puede pensarse. Luego, o dicha perfección se encuentra formalmente en otro ente producido, o no. Si acaece lo primero, ya no es esencialmente diverso, porque es contradictorio que un ente esencialmente distinto posea formalmente en sí la diferencia propia constitutiva de otro. Si acaece lo segundo, entonces ese ente no es infinitamente perfecto, por no poseer formalmente en sí esa perfección suma y absolutamente simple por la que está constituido el otro. De aquí puede llegarse también a la conclusión de que la razón propia y la cuasi última diferencia esencial constitutiva de ese ente producido no es una perfección absolutamente simple, ya que estaría en contradicción formal con la diferencia propia del otro ente improducido. Y de esta suerte no podría constituir un ente sumamente perfecto esencialmente; porque estar constituido esencialmente es estar constituido absolutamente en el ser de ente, y, por eso, no resulta comprensible que un ente infinitamente perfecto en absoluto esté constituido por una diferencia que no sea perfección simple. Se explica, finalmente, de la siguiente manera, porque si esos dos entes fuesen esencialmente diversos, el producente se compararía al producido como se compara el principio o causa equívoca a su efecto; luego sería necesario que toda la perfección del ente producido estuviera contenida de un modo más elevado y eminente en el

10. Tertia repugnantia, quae magis explicat praecedentes, quia vel tale ens esset in essentia dissimile et quasi diversum in specie, vel omnino simile et solum in individuo distinctum. Neutrum dici potest sine repugnantia; ergo. Prior pars de specifica diversitate probari solet, quia non possunt dari duo entia specie diversa aeque perfecta; quod maxime videtur verum in entibus habentibus essentias summe perfectas et includentibus in se omnem entis perfectionem, de quibus non potest concipi in quo sint dissimiles essentialiter, si unumquodque talem habet essentiam quae includat totam entis perfectionem. Sed hoc ipsum urgentius declaratur, nam id quo constituitur essentialiter ens omnino increatum et improductum oportet ut sit maxima perfectio simpliciter simplex, cum constituat ens summe perfectum quod excogitari potest. Vel ergo talis perfectio invenitur formaliter in alio ente producto, vel non. Si primum, ergo non est essentialiter diversum, quia repugnat ens essentialiter distinctum habere in se formaliter propriam differentiam constituentem aliud. Si secundum, ergo tale ens non est infinite perfectum, cum in se non habeat formaliter perfectionem illam summam et simpliciter simplicem, qua aliud constituitur. Et inde etiam concludi potest, propriam rationem et quasi differentiam ultimam essentialem, constituentem illud ens productum, non esse perfectionem simpliciter simplicem, quia repugnaret formaliter cum differentia propria alterius entis improducti. Atque ita non posset constituere ens summe perfectum essentialiter; nam constitui essentialiter est constitui simpliciter in esse entis, et ideo intelligi non potest quod per differentiam quae non sit perfectio simpliciter constituatur ens simpliciter infinite perfectum. Tandem declaratur in hunc modum, nam, si illa duo entia essent essentialiter diversa, compararetur producens ad productum sicut principium vel causa aequivoca ad effectum; ergo necessarium esset totam perfectionem entis producti contineri altiori et eminentiori modo in producente,

producente, puesto que no estaría contenida formalmente, ya que se lo supone específicamente diverso; luego estaría eminentemente; luego ese ente producido no podría ser infinita y sumamente perfecto, porque toda la perfección de un ente tal no puede estar contenida en otro de modo más eminente, puesto que en la misma perfección suma e infinita está incluido el modo eminentísimo de poseerla.

11. Se prueba ahora el segundo miembro, es decir, que en una naturaleza infinita es imposible la identidad específica juntamente con la distinción numérica de esencias. En primer lugar, porque se demostró antes que la esencia del ente increado es esencialmente singular, ya que la necesidad intrínseca de existir no puede convenir esencialmente más que a una cosa singular; por consiguiente, es imposible que una naturaleza tal se multiplique en los individuos en virtud de alguna producción, porque implica contradicción manifiesta que una naturaleza esencialmente singular se multiplique en individuos, ya mediante producción, ya de cualquier otra manera. En segundo lugar, porque es imposible que la esencia increada y la creada o producida sean de la misma especie, porque es esencial esta sola diferencia, a saber, que una esencia es de suyo tal, que de por sí y sin producción alguna posee su entidad actual, siéndole, en consecuencia, contradictorio el poseerla de otra manera; por el contrario, la otra es tal, que no tiene su entidad actual si no es recibida de otro; efectivamente, esta diferencia tan grande en las esencias mismas unida con identidad específica no resulta comprensible. A esto se suman otros argumentos con los que probamos antes que no pueden darse dos entes improducidos diversos sólo numéricamente, puesto que se privarían mutuamente del dominio supremo y de la suprema potestad; en efecto, esos argumentos prueban igualmente, aunque a esos entes supremos y que poseen esencias diversas sólo numéricamente se los imagine con dimanación el uno del otro. Y de esta suerte también puede probarse la unicidad de Dios por el atributo de la omnipotencia. E igualmente puede corroborarse el segundo argumento aducido más arriba cogiéndolo de Aristóteles, tomado de la monarquía del mundo, del cual hace uso también S. Cipriano en el lib. *De Idolor. vanitate*, ya que si la monarquía debe ser perfecta, como es necesario que lo sea en el príncipe su-

quia non contineretur formaliter, cum ponatur specie diversum; ergo eminenter; ergo illud ens productum non posset esse infinite et summe perfectum, quia non potest tota perfectio talis entis eminentius in alio contineri, quia in ipsa summa et infinita perfectione includitur eminentissimus modus habendi illam.

11. Probatur iam alterum membrum, scilicet, identitatem specificam cum numerali distinctione essentiarum esse impossibilem in natura infinita. Primo, quia ostensum est supra essentiam entis increati esse essentialiter singularem, quia necessitas essendi ab intrinseco non potest essentialiter convenire nisi rei singulari; ergo impossibile est quod talis natura per aliquam productionem multiplicetur in individuis, quia involvit apertam contradictionem quod natura essentialiter singularis multiplicetur in individuis, sive per productionem, sive quocumque alio modo. Secundo, quia impossibile est essentiam increatam et creatam seu productam esse eiusdem speciei, quia sola haec diversitas essentialis est, nimirum quod altera essentia ex se talis est, ut per se et sine productione ulla habeat suam entitatem actualem, et consequenter repugnet illi aliter illam habere; altera vero talis est, ut non habeat suam entitatem actualem nisi ab alio; haec enim tanta diversitas in essentiis ipsis non potest intelligi cum specifica identitate. Huc accedunt aliae rationes quibus supra probavimus non posse dari duo entia improducta solo numero diversa, quia invicem sese privarent supremo dominio et suprema potestate: illae enim aeque probant, etiamsi talia entia suprema et habentia essentias numero distinctas fingantur cum dimanatione unius ab alio. Atque hoc modo etiam ex attributo omnipotentiae potest haec unitas Dei comprobari. Et roborari etiam potest secunda ratio supra adducta ex Aristotele, sumpta ex monarchia universi, qua etiam utitur Cypr., lib. de Idolorum vanitate, quia, si monarchia esse debet perfecta, ut in supre-

premo, no sólo es superfluo, sino también imposible que tal príncipe tenga un consocio, tema del que dijimos bastante en páginas anteriores.

12. *Cómo los argumentos que defienden la unicidad de Dios no van contra la Trinidad.*— Por lo dicho, finalmente, es fácil explicar de qué modo estos argumentos disfrutan de tanta eficacia para probar la unicidad de Dios, sin que, no obstante, se opongan en nada a la verdad y a la Trinidad de personas. Porque, en primer lugar, las personas que se producen en la Trinidad no se producen de la nada, sino de la sustancia divina, puesto que no son diversas en esencia, especie o número, sino que se originan y subsisten dentro de una naturaleza numéricamente idéntica, y, en consecuencia, ni se crean, ni se producen, ni dependen, sino que proceden mediante un origen más noble del que puede conocer la razón natural. Además resulta de esto que la persona que procede no es esencialmente distinta de la que la produce, ya que, aunque una sea la que produce y otra la producida, sin que puedan subsistir de otra manera, sin embargo estas propiedades no les convienen por razón de su naturaleza esencial, sino por razón de las propiedades personales; de donde resulta que la naturaleza misma ni produce ni procede, sino que es improducida en todas las personas, aunque en una persona exista sin comunicación de otra, mientras que en las otras está comunicada por cierta producción. Y esto no denuncia diversidad en la naturaleza —según argumentábamos en el caso de diversos dioses—, puesto que en las personas divinas es la misma naturaleza numérica la que existe en ambas personas, en la una comunicada por la producción del supuesto, en la otra de por sí sin comunicación debida a origen alguno de dicha persona, siendo idéntica la naturaleza que exige ambos modos de existir. En cambio, si un dios procediese de otro con naturaleza distinta, una de las naturalezas sería necesariamente independiente y la otra dependiente, propiedades que no sólo serían personales, sino también esenciales, ya que no convendrían únicamente a las personas, sino a las naturalezas. Mas es imposible que las naturalezas que poseen tales propiedades sean iguales en perfección; más aún, es necesario que la que sea dependiente sea imperfecta. Mas esto no tiene cabida en personas de la misma naturaleza, porque si la naturaleza es numéricamente idéntica, no puede ser más o menos perfecta, y con tal que

mo principe esse oportet, non solum superfluum, sed etiam impossibile est quod talis princeps habeat consortem, de quo satis in superioribus dictum est.

12. *Quomodo rationes quae unitatem Dei propugnant Trinitatem non impugnent.*— Ultimo facile est ex dictis explicare quomodo hae rationes ita sint efficaces ad probandam Dei unitatem, ut tamen contra veritatem et personarum Trinitatem nihil obstent. Nam imprimis, personae quae in Trinitate producuntur, non ex nihilo, sed de substantia divina producuntur, quia non in essentia, specie aut numero diversa, sed in eadem numero natura procedunt atque subsistunt, et ideo neque creantur, neque fiunt, neque dependent, sed altiori origine procedunt quam naturalis ratio cognoscere valeat. Rursus, hinc fit ut persona procedens non sit essentialiter diversa a producente, quia licet altera producens sit, altera producta, neque aliter subsistere possint, tamen hae proprietates non conveniunt illis ratione naturae essentialis, sed ratione proprietatum personalium; unde natura ipsa neque producit, neque procedit, sed in omnibus personis improducta est, quamvis in aliqua persona absque alterius communicatione sit, in aliis vero sit communicata per aliquam productionem. Quod non indicat diversitatem in natura (sicut in diversis diis argumentabamur), quia in divinis personis eadem numero natura est quae in utraque persona existit, in una communicata per suppositi productionem, in alia ex se absque communicatione per aliquam originem talis personae, et eadem natura postulat utrumque existendi modum. At vero, si unus Deus ab alio procederet in distincta natura, necessario altera natura esset independens et altera pendens, quae proprietates non tantum personales essent, sed etiam essentiales, quia non convenirent tantum personis, sed etiam naturis. Impossibile autem est ut naturae habentes tales proprietates sint perfectione aequales; immo necesse est ut illa quae est dependens sit imperfecta. Quod non habet locum in personis eiusdem naturae, quia, si natura est eadem numero, non potest esse magis aut minus perfecta, et dummodo talis

se posea esa naturaleza, es igualmente bueno el poseerla comunicada por alguna producción que poseerla sin que haya tenido origen.

13. Esto da también ocasión para comprender que el argumento expuesto más arriba sobre la carencia de perfección es muy bueno contra la distinción de dioses, pero no contra la distinción de personas. Porque si un dios procediese de otro con distinta naturaleza, al producido le faltaría necesariamente alguna perfección perteneciente a la esencia del producente, y tendría además una imperfección que repugnaría a la perfección de tal naturaleza, a saber, el ser creado y dependiente; pero cuando el origen se encuentra en la misma naturaleza numérica, no puede faltarle perfección alguna que pertenezca a la constitución formal de la esencia, y por eso la persona producida puede ser tan infinita como la producente. Finalmente, el último dilema referente a la distinción específica o individual desaparece en la producción de una persona distinta de la misma naturaleza, puesto que esa persona producida no es un dios específica o numéricamente distinto, sino que es un mismo dios en número con la persona producente. Y si esa pregunta se plantea respecto de las personas en cuanto son personas, hay que afirmar que la persona, hablando en absoluto, está constituida esencialmente por la naturaleza, y que, por lo mismo, esas personas, incluso hablando en absoluto, no son esencialmente distintas. Más aún, ni en cuanto son personas se puede decir de ellas que posean una esencia distinta, y, en consecuencia, hablando en absoluto, no se puede decir que se distingan esencialmente, ya que la distinción esencial es preciso que esté tomada de una esencia distinta, y la esencia no se predica en absoluto de la razón personal, aunque se la tome reduplicativamente. Refiriéndose, empero, en un sentido más amplio, a la razón formal cuasi específica, se puede decir que las tres personas en cuanto tales o las tres relaciones son formalmente distintas según sus propias razones; sin embargo, respecto de ellas en cuanto tales, no tiene valor el argumento expuesto sobre los diversos dioses, puesto que en éstos existiría simple y absolutamente diversidad esencial en la entidad total de ambos por ser diversa en ellos la naturaleza; en cambio, en las personas de la misma naturaleza sólo hay distinción en las razones personales, en las que está íntimamente incluida la perfección total de la naturaleza, reci-

natura habeatur aeque bonum est habere illam communicatam per aliquam productionem ac habere illam sine origine.

13. Ex quo etiam obiter intelligitur rationem supra factam de carentia perfectionis optimam esse contra distinctionem deorum, non tamen contra distinctionem personarum. Nam si unus Deus ab alio procederet in distincta natura, necessario deesset producto perfectio aliqua pertinens ad essentiam producentis, et aliunde haberet imperfectionem repugnantem perfectioni talis naturae, nimirum esse creatum et dependens; at vero ubi origo est in eadem numero natura, nulla perfectio deesse potest quae pertineat ad formalem constitutionem essentiae, et ideo potest persona producta tam esse infinita sicut producens. Denique, ultimum dilemma de distinctione specifica vel individuali cessat in productione distinctae personae eiusdem naturae, quia talis persona producta non est Deus specie aut numero distinctus, sed idem numero Deus cum persona producente. Quod si illa interrogatio fiat de personis ut personae sunt, dicendum est personam, simpliciter loquendo, essentialiter constitui per naturam, et ideo personas illas, etiam simpliciter loquendo, non esse essentialiter diversas. Immo nec quatenus personae sunt dici possunt habere distinctam essentiam, et consequenter, absolute loquendo, non possunt dici essentialiter distingui, quia essentialem distinctionem ab essentia distincta sumi necesse est; essentia autem absolute non dicitur de ratione personali, etiamsi cum reduplicatione sumatur. Latius autem loquendo de ratione formali quasi specifica, dici possunt illae tres personae ut sic, seu tres relationes, formaliter diversae secundum proprias rationes; in eis tamen ut sic non procedit argumentum factum de diversis diis, quia in his esset absolute et simpliciter diversitas essentialis in tota utriusque entitate, quia natura in eis esset diversa; at vero in personis eiusdem naturae solum est distinctio in rationibus personalibus, in quibus tota perfectio naturae intime includitur, et ab illa habent infinitam

biendo de ella la perfección absolutamente infinita. Así, pues, queda suficientemente explicado, de acuerdo con las exigencias de este lugar, que los argumentos propuestos no sólo demuestran muy bien que no puede haber dioses distintos, sino también que no se oponen en nada a la distinción de personas en la misma deidad.

14. *Razón del desconocimiento de la unicidad de Dios en tantos pueblos.*— Pero preguntará alguno: si es de evidencia natural que no existe más que un Dios, ¿cómo pudo suceder que casi todos los hombres hayan incurrido en el error de juzgar que había muchos dioses, más aún —y esto es más sorprendente—, que hayan llegado a adorar como dioses a los animales irracionales, a las aves y a las serpientes e incluso a las piedras? En primer lugar se responde que casi todos los hombres doctos en filosofía no han reconocido más que un dios, como nos consta de Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón y otros, y de Pitágoras, Sófocles, Eurípides y Orfeo y los poetas antiguos lo refiere ampliamente Justino en el lib. *De monarch.* y en *Orat. paraenetica;* y Lactancio en el lib. I *Divinar. Institut.*, desde el c. 5; y Arnobio en el lib. III *cont. Gent.;* Eusebio en el lib. XI *De praeparat. Evangel.*, c. 9; Tertuliano en *Apologet.*, c. 10, 11 y 12; y S. Agustín extensamente en lib. IV *De Civit. Dei,* desde el principio, donde, en el c. 11, afirma que casi todos los filósofos han tenido una opinión recta sobre la unicidad de Dios, por más que rindiesen culto a muchos dioses como virtudes o partes de un Dios único. Y esto lo dio a entender S. Pablo, *ad Rom.*, 1, diciendo de los gentiles: *Habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios,* porque, o le adoraban como a un alma del mundo que posee en sus diversas partes diversos poderes, a los que veneraban separadamente con el mismo grado de honor; o porque, aunque reconociesen un solo Dios, sobre todo los filósofos, a los que principalmente parece referirse S. Pablo, y no ignorasen que la admisión de muchos dioses era un error del vulgo, que por una costumbre popular y antigua llamaba dioses y veneraba como tales o a algunos hombres muertos o a los demonios, sin embargo no se atrevían a declarar la verdad, como de Varrón refiere S. Agustín en el citado lib. IV *De Civit. Dei,* c. 21. Por eso, del error de los gentiles en la pluralidad de dioses no se puede tomar argumento alguno para que no se juzgue demostrable

perfectionem simpliciter. Sic igitur pro qualitate huius loci satis declaratum est rationes factas et demonstrare optime non posse esse distinctos deos, et distinctioni personarum in eadem deitate nihil obstare.

14. *Quare Dei unitas tot nationibus incognita.*— Sed quaeret aliquis: si est naturaliter evidens unum tantum Deum esse, qui fieri potuit ut fere omnes homines in eo fuerint errore versati, ut plures existimaverint esse deos, immo (quod mirabilius est) quod bruta animalia, volucres et serpentes, immo et lapides ut deos adorarint? Respondetur imprimis fere omnes viros in philosophia eruditos unum tantum agnovisse Deum, ut de Socrate, Platone, Aristotele, Cicerone et aliis constat, et de Pythagora, Sophocle, Euripide, et de Orpheo, et antiquis poetis refert late Iustinus, lib. de Monarch., et in oratione Paraenetica; et Lactant., lib. I Divinar. institut., a c. 5; et Arnob., lib. III contra Gent.; Euseb., lib. XI de Praeparat. Evangel., c. 9; Tertul., in Apologet., c. 10, 11 et 12; et Augustin., late, lib. IV de Civit. Dei, a principio, ubi, c. 11, dicit philosophos fere omnes de unitate Dei recte sensisse, quamvis plures deos ut virtutes vel partes unius Dei colerent. Quod significavit Paulus ad Rom., 1, dicens de gentibus: *Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt,* quia vel illum colebant ut animam mundi habentem in diversis partibus eius diversas virtutes, quas sigillatim eodem gradu honoris venerabantur; vel quia, licet unum Deum cognoscerent, praesertim philosophi (de quibus maxime videtur loqui Paulus) et existimationem plurium deorum vulgi errorem esse non ignorarent, quod populari aut veteri consuetudine vel mortuos quosdam homines, vel daemones deos appellabat et ut tales venerabatur, non audebant autem veritatem profiteri, ut de Varrone indicat August., dicto libro IV de Civit., c. 21. Quocirca, ex errore gentilium in pluralitate deorum nullum potest sumi argumentum ut contraria

por razón natural la verdad contraria, ya por tratarse de un error del vulgo ignorante, que se dejaba llevar por una opinión y costumbre humana, ya también porque no nos consta suficientemente qué era lo que entendía por el nombre de Dios, ni si reconocía algún Dios como creador y principio de las cosas, sino que llamaba Dios a alguna causa o virtud superior o a un hombre insigne; mas el sentido con que adoraba a los ídolos no es problema de este lugar. Sobre este asunto hablamos al tratar de la adoración de las imágenes, en el tomo I de la III parte, disp. LIV, sec. 8.

SECCION XI

Si puede demostrarse que Dios es invisible

1. *Se prueba por los hechos y dichos de los filósofos la gran dificultad que hay en conocer a Dios.*— La mente humana nunca puede explicar suficientemente lo que es Dios; esto lo dio a entender agudamente Simónides en Cicerón, lib. I *De nat. deor.*, el cual, siendo interrogado por el tirano qué era Dios, dilataba la respuesta de un día para otro, recabando siempre un nuevo día para responder, porque siempre el problema le parecía más oscuro. En favor de esta posición dijo Platón en el *Timeo* que es difícil captar a Dios con el entendimiento e imposible expresarlo. Y S. Gregorio Nacianceno, corrigiendo esta expresión, en el sermón 34, que es el segundo sobre la teología, no lejos del comienzo, dice: *Yo más bien creo que hay que expresarse de la siguiente manera, que ciertamente no podemos expresar con palabra alguna la naturaleza de Dios, pero que mucho menos podemos comprenderlo con nuestra alma y entendimiento.* Por consiguiente, el resultado de esto ha sido que para explicar de algún modo la excelencia de la naturaleza divina nos valgamos de diversas negaciones o atributos tomados de negaciones, ya que no podemos decir propiamente o directa o positivamente qué o cómo es, ni podemos tampoco explicar esto suficientemente con alguna que otra negación. Hasta aquí, pues, hemos explicado los atributos que se toman de negaciones de imperfecciones de las criaturas, con los que se indica que la naturaleza divina supera toda naturaleza creada. Pero a éstos se añaden otros atributos con que se

veritas non censeatur demonstrabilis naturali lumine, tum quia ille erat error vulgi ignorantis, quod humana opinione et consuetudine ducebatur; tum etiam quia non satis constat quid nomine Dei intelligeret, nec an cognosceret aliquem Deum ut creatorem ac principium rerum, sed quamlibet superiorem causam aut virtutem, aut hominem insignem, Deum appellaret; quo autem sensu idola coleret, ad hunc locum non spectat. Dictum est a nobis de ea re tractando de imaginum adoratione, in I tomo III partis, disp. LIV, sect. 8.

SECTIO XI

An Deum esse invisibilem demonstrari possit

1. *Quanta difficultas in Deo cognoscendo sit, philosophorum actis et dictis probatur.*— Quid sit Deus, nunquam satis explicare potest humana mens, quod acute significavit Simonides, apud Cicer., I de Natura deorum, qui, interrogatus a tyranno quid esset Deus, de die in diem procrastinabatur, semper novum diem ad respondendum expostulans, quod semper res obscurior videretur. In quam sententiam dixit Plato, in Timaeo, Deum intellectu percipere difficile esse, eloqui autem impossibile. Quod dictum corrigens Greg. Nazianzen., orat. 34, quae est 2 de theolog., non longe ab initio, dicit: *Ego vero ita potius dicendum censeo, Dei naturam nullis quidem verbis explicari posse, animo autem atque intellectu comprehendi multo minus posse.* Hinc ergo factum est ut, ad explicandam aliquo modo excellentiam divinae naturae, variis negationibus seu attributis a negationibus sumptis utamur, eo quod nec proprie vel directe seu positive dicere possimus quid aut quale sit, neque etiam una vel altera negatione id satis exprimamus. Hactenus ergo explicuimus attributa quae ex negationibus imperfectionum creaturarum sumuntur, quibus indicatur naturam divinam omnem creatam

explica la excelencia divina por comparación al entendimiento creado y a su capacidad. En efecto, parece que es mayor lo que puede incidir en el entendimiento humano que lo que es el propio entendimiento, y por eso parece también que se explica mejor la excelencia de la naturaleza divina mediante la comparación y el exceso sobre la capacidad del entendimiento, que mediante cualquier concepto positivo que podamos formarnos de Dios. Por esta razón, pues, se le llama a Dios invisible, incomprensible, inefable; y respecto de estos atributos hay que considerar qué es lo que se significa con ellos y cómo pueden demostrarse por razón natural.

De cuántos modos se dice Dios invisible

2. El hecho, pues, de que a Dios se le llame invisible puede referirse, en primer lugar, a la visión corporal, y en este caso no tiene dificultad y puede demostrarse fácilmente por lo dicho antes; en efecto, se ha probado que Dios es incorpóreo, y una consecuencia evidente de ello es que no puede ser visto con los ojos del cuerpo, al menos de modo natural, que es el modo de que ahora hablamos, pues, al ser la visión un acto del cuerpo, no puede extenderse más allá de los cuerpos. Más aún, los teólogos más enterados piensan que tampoco por potencia absoluta puede la visión corporal ser elevada a ver cosas incorpóreas, ya que no puede ser llevada más allá de su objeto, lo cual parece haber indicado S. Ambrosio en el sermón 8 sobre el *Ps. 118*. Y es lo más probable, aunque parece que alguna vez lo pone en duda S. Agustín, en el lib. XXII *De Civit. Dei*, c. 29. Por eso, cuando se dice en la Escritura que Dios es visto con los ojos del cuerpo, ha de entenderse que no es visto en sí mismo, sino en alguna representación sensible, como tratan ampliamente Epifanio, *haeres. 70*, y Gregorio, *XVIII Moral.*, c. 36, y S. Agustín en las cartas 111 y 112. Empero, este atributo, entendido en este sentido, no explica mucho la perfección de Dios, puesto que esto es común a todas las cosas espirituales, según consta por el argumento propuesto.

3. *Posibilidad de conocer a Dios por las criaturas, incluso de modo evidente.*— Cabe, por tanto, referir esta negación en otro sentido al entendimiento; en efecto,

naturam superare. Praeter haec vero adduntur alia attributa quibus divina excellentia per comparationem ad intellectum creatum et eius capacitatem explicetur. Videtur enim plus esse quod in intellectum cadere potest, quam quod ipse intellectus est, et ideo magis etiam explicari videtur excellentia divinae naturae per comparationem et excessum supra capacitatem intellectus, quam per quemcumque positivum conceptum quem de Deo formare possumus. Hac ergo ratione dicitur Deus invisibilis, incomprehensibilis, ineffabilis; de quibus attributis videndum est quid per illa importetur et quo modo naturali ratione ostendi possint.

Quot modis dicatur Deus invisibilis

2. Quod ergo Deus invisibilis dicitur, primum referri potest ad corporalem visum, et sic difficultatem non habet et facile demonstrari potest ex superius dictis; nam ostensum est Deum esse incorporeum, ex quo evidenter sequitur non posse videri oculis corporis, saltem naturaliter, quo modo nunc loquimur; nam, cum visus sit actus corporis, non potest ultra corpora extendi. Immo peritiores theologi censent etiam de potentia absoluta non posse visum corporalem ad incorporalia videnda elevari, quia non potest extra obiectum suum ferri; quod indicasse videtur Ambrosius, serm. 8 in Ps. 118. Estque probabilius, quamvis interdum dubitare videatur Augustin., XXII de Civitate, c. 29. Unde, cum in Scriptura dicitur Deus visus oculis corporeis, intelligendum est non in se, sed in aliqua sensibili repraesentatione, ut late Ephiphan., haeres. 70, et Greg., XVIII Mor., c. 36, et August., epist. 111 et 112. Hoc autem attributum in hoc sensu declaratum non admodum explicat perfectionem Dei, nam hoc commune est omnibus rebus spiritualibus, ut ex ratione facta constat.

3. *Deus cognosci potest a creaturis, etiam evidenter.*— Alio ergo sensu potest illa negatio ad intellectum referri; nam per trans-

por traslación se dice también que se ven aquellas cosas que son vistas por el entendimiento propiamente y tal como son en sí. En consecuencia, por esta negación no se niega o se afirma como imposible todo conocimiento de Dios, ya que, de lo contrario, sería falsamente atribuida a Dios, puesto que se demostró más arriba que Dios puede ser conocido e incluso demostrado por la luz natural. Por consiguiente, por este atributo ni siquiera queda excluido todo conocimiento evidente; en efecto, no todo conocimiento, aunque sea evidente, puede con propiedad llamarse visión, ya que la visión significa propiamente el conocimiento intuitivo y puede darse un conocimiento evidente abstractivo. Además, la visión expresa un conocimiento claro de la cosa en sí y tal como es en sí misma, mientras que el conocimiento evidente puede ser confuso y por conceptos impropios o connotativos y negativos. Consiguientemente, por este atributo no se afirma que Dios sea incognoscible —por así decirlo— o indemostrable, sino sólo invisible. Ahora bien, este atributo explicado en este sentido no puede ser entendido o mantenido respecto de todos los entendimientos, por ser cierto que Dios no es invisible para sí mismo; lo cual puede demostrarse también por razón natural, ya que Dios es sustancia inteligente e inteligible, por ser inmaterial; luego guarda la máxima proporción consigo mismo para comprenderse y verse perfectamente; luego no se dice que Dios es invisible para sí mismo; por consiguiente se dice invisible respecto de los otros.

4. *Dios no puede ser intuido por el hombre existente en este estado.— Herejes que han negado esto—.* Y, en primer lugar, puede llamarse a Dios invisible respecto del entendimiento humano, tal como en esta vida existe y conoce con dependencia de los fantasmas, y en este sentido no sólo es cierto según la fe, sino también evidente, que Dios es invisible por el hombre mortal que investiga a Dios con la virtud natural de su ingenio, aunque llegue a encontrarlo y comprenderlo con la máxima perfección con que puede conseguirlo el ingenio humano por raciocinio, invención, estudio y por cualquier natural comprensión. Es evidente, en primer lugar, por la experiencia misma, puesto que ningún mortal ha visto hasta ahora a Dios de este modo, ni ha testificado ninguno de los filósofos infieles, respecto de sí o de otro más sabio, que haya llegado a semejante visión de Dios;

lationem etiam illa videri dicuntur quae per intellectum proprie et prout in se sunt conspiciuntur. Unde per hanc negationem non negatur aut impossibilis dicitur omnis cognitio Dei, alioqui falso Deo attribueretur, cum ostensum superius sit posse Deum naturali lumine cognosci, immo et demonstrari. Unde neque omnis cognitio evidens excluditur per hoc attributum; non enim omnis cognitio, etiam evidens, visio proprie appellari potest; nam visio intuitivam cognitionem proprie significat, potest autem esse cognitio evidens abstractiva. Item, visio dicit claram rei cognitionem in seipsa et prout in se est; cognitio autem evidens potest esse confusa et per conceptus improprios seu connotativos et negativos. Itaque, per hoc attributum non dicitur Deus incognoscibilis (ut sic dicam) aut indemonstrabilis, sed tantum invisibilis. Non potest autem hoc attributum in hoc sensu explicatum intelligi aut vere dici respectu omnium intellectuum, nam certum est Deum sibi ipsi non esse invisibilem; quod ratione etiam naturali demonstrari potest, nam Deus est substantia intelligens et intelligibilis, cum immaterialis sit; ergo est sibi ipsi maxime proportionatus, ut se perfecte intelligat ac videat; non ergo dicitur Deus invisibilis sibi ipsi; dicitur ergo invisibilis respectu aliorum.

4. *Deus ab homine in hoc statu existente intueri non potest.— Haeretici qui hoc negaverunt.—* Potest autem Deus dici invisibilis primo respectu intellectus humani, prout in hac vita existit et cognoscit cum dependentia a phantasmatibus, et hoc modo est non solum certum secundum fidem nostram, sed etiam evidens, Deum esse invisibilem ab homine mortali, naturali virtute sui ingenii inquirente Deum, etiamsi illum invenire et intelligere contingat cum summa perfectione quam humanum ingenium discursu, inventione, doctrina et quacumque naturali intelligentia acquirere potest. Patet primo ipso experimento, nullus enim mortalium hactenus Deum vidit hoc modo, neque ullus philosophorum infidelium de se vel de alio sapientiori testatus est quod ad huiusmodi Dei visionem pervenerit; neque etiam

ni tampoco pudo testificar esto ningún filósofo creyente, ya que está en contradicción con la fe. Ciertamente que hubo algunos herejes, llamados Begardos y Beguinas, los cuales afirmaron que Dios podía ser visto naturalmente por el hombre. Pero hablaban a la ligera y sin fundamento, sin que puedan aducir testigo alguno de su mentira, sino que más bien quedan convictos por los testimonios indudables de la Escritura, habiendo sido, por esto mismo, condenados por la Iglesia; pero no nos compete ahora ocuparnos de estas cosas. Lo mismo se demuestra por razón, puesto que todo nuestro conocimiento en esta vida comienza por el sentido y depende de los fantasmas; mas Dios está sobre todo lo sensible y sobre todos los fantasmas; ¿de qué modo, pues, o por qué procedimiento podrá el hombre remontarse hasta ver a Dios en sí mismo? De igual suerte, por este mismo motivo, el hombre no puede ver intuitivamente su alma, la cual parece estar con él en la máxima unión y proporción, siendo la razón el que ella misma y su potencia intelectiva son en sí inmateriales; sin embargo, en cuanto está unida al cuerpo, recibe mediante él los principios próximos del conocer, que son las especies, y de tal suerte depende del cuerpo en el modo de conocer que no concibe nada, si no es a modo de cuerpos o fantasmas; por consiguiente, mucho menos podrá el hombre llegar en esta vida al conocimiento de Dios por discurso natural. Y esta verdad quedará más patente por lo que se va a decir; en efecto, la invisibilidad propia de Dios no se explica de este solo modo o bajo este aspecto, puesto que el ser invisible de esta suerte es común a todas las sustancias separadas.

5. *Si puede elevarse sobrenaturalmente a la visión de Dios el alma racional unida al cuerpo.—* Dudan, empero, los teólogos si el alma unida a este cuerpo puede ser elevada sobrenaturalmente a la visión de Dios, ya de potencia absoluta, ya de ordinaria, y dudan también si le ha sido concedido esto a alguien; mas estas cuestiones no competen a la metafísica, pues no creo que en ellas pueda determinarse nada con suficiencia por la sola razón natural, como diré en seguida en un caso similar. En cambio, según la doctrina de la fe, no cabe duda respecto

fidelis aliquis philosophus id testificari potuit, cum id fidei repugnet. Fuerunt quidem nonnulli haeretici, dicti Begardi et Beguinae, qui asseruerunt Deum posse naturaliter ab homine videri. Sed illi leviter ac sine fundamento locuti sunt, et nullum possunt sui mendacii testem afferre, sed potius apertissimis Scripturae testimoniis convincuntur, et ideo ab Ecclesia damnati sunt [1]; sed non est nostrum haec nunc prosequi. Ratione idem demonstratur, quia omnis cognitio nostra in hac vita incipit a sensu et pendet a phantasmatibus; Deus autem est supra omnia sensibilia et supra omnia phantasmata; qua ergo via aut ratione ascendere poterit homo ad videndum Deum in se? Item, ob hanc rationem non potest homo intuitive videre animam suam, quae sibi videtur maxime coniuncta et proportionata, quia nimirum ipsa et virtus eius intelligendi in se immaterialis est; tamen, ut est coniuncta corpori, per illud recipit principia proxima cognoscendi, quae sunt species, et ita pendet in modo cognoscendi a corpore ut nihil nisi ad modum corporum et phantasmatum concipiat; ergo multo minus poterit homo in hac vita discursu naturali pervenire ad cognitionem Dei. Atque haec veritas ex dicendis evidentius constabit; nam hoc solo modo seu respectu non declaratur propria invisibilitas Dei, cum hoc modo esse invisibilem commune sit omnibus substantiis separatis.

5. *Anima rationalis corpori coniuncta an supernaturaliter elevari possit ad Dei visionem.—* Dubitant autem theologi an supernaturaliter possit anima coniuncta huic corpori elevari ad visionem Dei, vel de potentia absoluta vel ordinaria, et etiam an alicui hoc concessum sit; sed hae quaestiones ad metaphysicam non spectant, nihil enim existimo per solam rationem naturalem posse in illis satis definiri, ut statim in simili dicam. Secundum doctrinam autem fidei,

[1] Isai., 64; Exod. 32; Ioan., 1; Clemens V cum Concil. Vien. in Clement. *Ad nostrum, de Haereticis.*

de la potencia absoluta ni de alguno de sus actos, concretamente en el caso del alma de Cristo, mientras vivió también en un cuerpo mortal; mas, por lo que se refiere a los otros hombres, está fuera de duda que no se les concede esto según la ley ordinaria; y si se les concedió por privilegio a algunos, siquiera sea por breve tiempo, es problema incierto. Hago notar, empero, que cuando se dice que puede suceder que el hombre en cuerpo mortal vea a Dios, no hay que entender que se guarda el modo de conocer connatural y proporcionado al estado del alma humana en tal cuerpo, o el que se vea a Dios mediante el cuerpo o mediante el conocimiento y principios que de él se han recibido, pues esto implica contradicción por el hecho de ser imposible que una cosa material represente a Dios tal como es en sí; por consiguiente, en tanto esto es posible en cuanto Dios puede elevar el intelecto a otro modo de conocimiento, respecto del cual es totalmente ajeno y *per accidens* el que el alma esté unida al cuerpo, y de esta modalidad, como dije, no puede explicarse nada por razón natural. Otros puntos que se pueden echar de menos respecto de esto los tocaremos poco más abajo.

Sentido propio del problema

6. En segundo lugar, este atributo puede considerarse respecto del entendimiento humano separado del cuerpo, o, con sentido más amplio, respecto de cualquier entendimiento creado que opera o entiende con virtud propia o natural, de suerte que se le llame invisible a Dios por no poder ser visto por entendimiento alguno creado que realice su intelección por virtud natural. Y en tal sentido, esto se atribuye con verdad a Dios, pues es cierto según la fe, tal como se desprende de la definición aducida antes. Y por este motivo, en la Escritura se dice de Dios que habita una luz inaccesible, e incluso que es invisible, en *I ad Tim.*, 9, como notaron Epifanio, *haeres.* 80, S. Ambrosio, en *Luc.*, 1. Mas si este atributo puede en tal sentido descubrirse o demostrarse por razón natural, resulta difícil. Y puesto que se trata de la misma dificultad en el alma separada y en cualquier otra inteligencia creada, nos ocuparemos juntamente de ambas cosas.

dubitari non potest de absoluta potestate, nec de aliquo actu eius, nimirum in anima Christi quamdiu vivit etiam in corpore mortali; aliis vero hominibus certum est secundum legem ordinariam non concedi hoc donum; an vero aliquibus vel ad breve tempus ex privilegio datum sit, incerta res est. Illud vero adnotaverim, cum dicitur fieri posse ut homo in mortali corpore videat Deum, non esse intelligendum servato modo cognitionis connaturali ac proportionato statui animae humanae in tali corpore, aut quod medio corpore seu cognitione et principiis ab illo acceptis Deus videatur; hoc enim involvit repugnantiam, eo quod impossibile sit ut res materialis repraesentet Deum prout in se est; igitur, in tantum id est possibile, in quantum Deus potest ad alium cognitionis modum intellectum elevare, cui modo omnino extraneum est et per accidens quod anima sit coniuncta corpori; de quo modo nihil, ut dixi, naturali ratione explicari potest. Alia quae circa hoc desiderari possunt, paulo inferius attingemus.

Proprius sensus quaestionis

6. Secundo, potest hoc attributum accipi respectu intellectus humani a corpore separati, vel latius respectu cuiuscumque intellectus creati, virtute propria et naturali operantis aut intelligentis, ita ut dicatur Deus invisibilis quia a nullo intellectu creato naturali virtute intelligente videri possit. Et in hoc sensu vere hoc attribuitur Deo; est enim id certum secundum fidem, ut ex supra adducta definitione constat. Et ob hanc causam dicitur Deus in Scriptura habitare lucem inaccessibilem, immo et esse invisibilis, I ad Tim., 9, ut notarunt Epiph., haeres. 80, Ambr., Luc., 1. An vero hoc attributum in hoc sensu possit ratione naturali inveniri aut demonstrari, difficile est. Et, quoniam difficultas eadem est de anima separata et de qualibet alia intelligentia creata, simul utrumque tractabitur.

Dificultad del problema

7. Piensan, pues, muchos que esto no puede demostrarse por razón natural, porque ni puede inferirse de efecto alguno de Dios, ni tampoco de la perfección del ser divino. ¿Qué tiene, en efecto, que ver con tal perfección el que pueda ser visto o no ser visto por otro? Pues el que una cosa sea vista por otra imperfecta, no es argumento alguno de que la cosa misma que es vista sea imperfecta, ya que una cosa inferior puede ver claramente a una superior, como un ángel inferior a otro superior, y el alma separada a todos los ángeles; luego, aunque Dios sea sumamente perfecto, de aquí no puede inferirse que sea invisible para todos los entendimientos que han sido o pueden ser creados.

8. La dificultad se explica, en segundo lugar, de la siguiente manera, ya que puede entenderse de dos modos el que el entendimiento creado llegue por virtud natural a la visión de Dios; la una, por los solos efectos de Dios y por el conocimiento de los mismos, obteniendo de ahí alguna especie por la que, al fin, se vea a Dios directamente en sí con claridad y distinción. La otra manera puede ser si, por ejemplo, el ángel tuviera de Dios una especie innata y connatural, igual que la tiene de las otras cosas, por la que viese a Dios de modo natural, de igual suerte que ve a un ángel superior. Que se pueda demostrar la imposibilidad del primer modo, será fácil de razonar, según mi opinión, puesto que ningún efecto de Dios, por perfecto que sea, sobre todo si es naturalmente cognoscible, contiene en sí o participa de modo adecuado la perfección de Dios. Igualmente en ninguna criatura está el ser mismo del modo que lo está en Dios, es decir, a manera de acto purísimo sin mezcla de potencia; luego de ningún ser creado en cuanto conocido se puede llegar al conocimiento de Dios en sí, u obtenerse una especie que represente a Dios tal como es en sí. ¿Cómo, en efecto, de la sola huella de una cosa, o de su imagen imperfecta, o de su efecto inadecuado, va a obtenerse una especie que represente la virtud y perfección total de la cosa directamente tal como es en sí? Esto, sin duda, es de todo punto imposible.

Quaestionis difficultas

7. Multi ergo censent hoc non posse ratione naturali demonstrari, quia neque ex aliquo effectu Dei id colligi potest, neque etiam ex perfectione divini esse. Quid enim ad illam perfectionem spectat, quod ab alio possit videri vel non videri? Quod enim res aliqua ab alia imperfecta videatur, nullum argumentum est ipsam quae videtur esse imperfectam; potest enim res inferior superiorem clare videre, ut angelus inferior superiorem, et anima separata omnes angelos; ergo, licet Deus sit summe perfectus, inde inferri non potest esse invisibilem omnibus intellectibus qui creati sunt vel creari possunt.

8. Secundo, declaratur difficultas in hunc modum, nam dupliciter intelligi potest intellectum creatum pervenire naturali virtute ad visionem Dei; uno modo ex solis effectibus Dei et eorum cognitione, inde eliciendo aliquam speciem qua tandem directe videatur Deus in se clare et distincte. Alter modus esse posset si angelus, verbi gratia, haberet innatam et connaturalem speciem ipsius Dei, sicut habet aliarum rerum, qua videret Deum naturaliter, sicut videt superiorem angelum. Priorem modum demonstrari posse impossibilem, facile (ut opinor) suadebitur, quia nullus effectus Dei quantumvis perfectus, praesertim naturaliter cognoscibilis, continet in se aut adaequate participat perfectionem Dei. Item in nulla creatura est ipsum esse eo modo quo est in Deo, scilicet per modum purissimi actus sine admixtione potentiae; ergo ex nullo esse creato ut cognito potest perveniri ad cognitionem Dei in se, aut elici species quae repraesentet Deum prout in se est. Quomodo enim in solo vestigio rei, aut ex imagine imperfecta, aut ex inadaequato effectu elicietur species quae totam rei virtutem ac perfectionem, prout in se est, directe repraesentet? Est sane id plane impossibile.

9. Dije "sobre todo naturalmente cognoscible" para dar tácitamente una respuesta a la opinión de algunos teólogos, los cuales piensan que la visión beatífica creada es un efecto de tal naturaleza que, una vez perfectamente conocido, mediante él puede ser visto Dios tal como es en sí; pues aunque admitiésemos todo esto, sin embargo de aquí no resultaría que se pudiese llegar a la visión de Dios mediante efectos naturalmente conocidos, ya que esa visión no puede ser conocida naturalmente, igual que no puede existir, como luego diremos. Por otra parte, además, esa opinión no es verdadera, porque, aunque ese acto sea la razón próxima de ver a Dios, en cuanto medio que llaman desconocido, y aunque incluso esa visión no pueda acaso ser vista o comprendida, a no ser una vez visto Dios y mediante la visión del mismo Dios, con todo, no puede ella misma, sin embargo, en cuanto medio conocido ser la razón de ver a Dios, porque también ella es un efecto inadecuado de Dios y de naturaleza muy inferior. Por consiguiente, si se la refiere a Dios como a causa, no lo representa exactamente; por el contrario, si se la refiere a Dios como a objeto, entonces no está con él en la relación de medio conocido, sino en la de razón formal de conocerlo, razón que no ejerce en cuanto es conocida, sino en cuanto constituye formalmente al cognoscente, según dije en otra parte. En consecuencia, por lo que se refiere a este modo de conocer mediante un efecto, queda debidamente demostrado que Dios no puede ser visto mediante sus efectos por algún entendimiento creado valiéndose de su virtud natural.

10. De aquí, empero, no puede inferirse que otro modo de visión que tienda a Dios directa e inmediatamente en virtud de alguna especie propia esté más allá de la virtud y grado natural del entendimiento creado. Efectivamente, un ángel mediante los efectos no puede llegar a la visión clara de otro ángel tal como es en sí, y ni siquiera a la visión clara del alma racional, puesto que ningún efecto le es tan adecuado que la represente tal como es en sí, y, no obstante, al ángel le es natural mediante especies infusas ver a otro, por superior que sea; ¿por qué, pues, no se puede decir lo mismo respecto de Dios? ¿O qué razón puede aducirse de que esto esté más allá del débito natural del entendimiento creado?

9. Dixi praesertim naturaliter cognoscibilis, ut tacite responderem aliquorum theologorum opinioni, qui existimant visionem beatificam creatam talem esse effectum ut, eo perfecte cognito, per illum possit videri Deus prout in se est; quamquam enim hoc totum admitteremus, nihilominus inde non fieret posse per effectus naturaliter cognitos in Dei visionem deveniri, quia illa visio naturaliter cognosci non potest, sicut neque esse, ut infra dicemus. Praeterquam quod opinio illa vera non est, nam, licet actus ille sit proxima ratio videndi Deum, ut medium quod vocant incognitum, et quamvis etiam illa visio fortasse exacte videri aut comprehendi non possit, nisi viso Deo et per visionem ipsiusmet Dei, nihilominus tamen, ipsa ut medium cognitum non potest esse ratio videndi Deum, quia etiam illa est effectus inadaequatus Dei, et longe inferioris rationis. Unde, si referatur ad Deum ut ad causam, non exacte repraesentat illum; si autem referatur ad Deum ut ad obiectum, sic non refert illud ut medium cognitum, sed ut formalis ratio cognoscendi, quam non exercet ut cognita est, sed ut formaliter constituit cognoscentem, ut alibi attigi[1]. Igitur, quantum ad hunc modum cognitionis per effectum, recte ostenditur non posse Deum per effectus suos videri ab aliquo intellectu creato virtute naturali.

10. Hinc vero inferri non potest alium modum visionis directe et immediate tendentis in Deum ex vi alicuius speciei propriae esse ultra naturalem virtutem et gradum intellectus creati. Nam unus angelus non potest per effectus devenire in visionem claram alterius angeli prout in se est, immo nec in visionem claram animae rationalis, quia nullus est effectus ita adaequatus illi, qui eam prout in se est repraesentet, et tamen per inditas species naturale est angelo videre alium quantumvis superiorem; cur ergo non idem dici potest respectu Dei? aut quae ratio afferri potest cur hoc sit ultra naturale debitum intellectus creati? Quod enim Deus sit perfectius ens, non est sufficiens ratio, immo nec quod sit infinite perfectum, quia non obstante illa infinitate clauditur sub obiecto adaequato intellectus creati; ergo naturalis capacitas intellectus in hoc habet quamdam infinitatem et proportionem ut attingat obiectum etiam infinitum; ergo eadem ratione poterit esse naturaliter capax propriae speciei et visionis eius. Et confirmatur, nam aliqui theologi docent angelis et hominibus videntibus Deum dari nunc de facto huiusmodi speciem Dei, et praeter illam non indigere alio lumine vel alia virtute intrinseca ut connaturaliter videant Deum; est ergo in ipsis intellectibus creatis facultas et virtus intrinseca ex parte eorum necessaria ad videndum Deum, et tota illa virtus est connaturalis illis; ergo tali virtuti est connaturalis species qua intellectus creatus coniungitur cum obiecto proportionato et connaturali suae virtuti; ergo et actus dicendus est connaturalis et connaturaliter possibilis.

[1] I tom. III p., disp. XXVII, sect. 3.

Pues el que Dios sea un ente más perfecto, no es razón suficiente, ni aun el que sea infinitamente perfecto, porque, sin ser obstáculo esa infinitud, está incluido bajo el objeto adecuado del entendimiento creado; luego la capacidad natural del entendimiento tiene en esto cierta infinitud y proporción para alcanzar su objeto, aun siendo éste infinito; luego podrá por la misma razón ser naturalmente capaz de la especie propia y de su visión. Y se confirma, porque algunos teólogos enseñan que a los ángeles y a los hombres que ven a Dios se les da de hecho ahora dicha especie de Dios, y que, fuera de ella, no necesitan de otra luz o de otra virtud intrínseca para ver connaturalmente a Dios; luego existe en los mismos entendimientos creados la capacidad y virtud intrínseca necesaria por su parte para ver a Dios, siéndoles connatural toda esa virtud; luego a esta virtud le es connatural la especie por la que el entendimiento creado se une con el objeto proporcionado y connatural a su virtud; luego también del acto se ha de decir que le es connatural y connaturalmente posible.

11. En tercer lugar parece que no sólo no es demostrable esto por razón natural, sino también que lo opuesto es más probable, si consideramos precisivamente la razón. Y primeramente, porque, según el testimonio de Aristóteles, lib. X de la *Etica*, c. 7, nuestra felicidad natural consiste en la contemplación de Dios; y no consiste en una contemplación imperfecta y confusa, ya que ésta no llena el apetito del contemplante, ya porque todo el mundo, visto el efecto, desea naturalmente ver la causa y, por más que conozca su existencia mediante el efecto, sin embargo no descansa hasta que vea con claridad qué es y qué propiedades tiene; ya también porque si a la contemplación se une el amor, tal como se necesita para la verdadera felicidad, el amor mismo despierta el deseo de ver; así, pues, la felicidad natural consiste en la visión de Dios; luego esa visión puede poseerse naturalmente, puesto que la felicidad natural puede poseerse naturalmente; porque la naturaleza inclina sobremanera a la felicidad natural y no inclina a una cosa naturalmente imposible. Por eso, incluso los filósofos que han carecido de la luz de la fe, han creído que las inteligencias inferiores

11. Tertio non solum videtur id non posse demonstrari ratione naturali, verum etiam oppositum esse probabilius, si rationem praecise spectemus. Primo quidem, quia, teste etiam Aristot., X Ethic., c. 7, naturalis beatitudo nostra consistit in contemplatione Dei; non consistit autem in contemplatione imperfecta et confusa; illa enim non implet contemplantis appetitum, tum quia unusquisque, viso effectu, naturaliter desiderat videre causam, et, quamvis per effectum cognoscat illam esse, non tamen quiescit donec distincte videat quid et qualis illa sit; tum etiam quia, si ad contemplationem adiungitur amor, prout ad veram felicitatem necessarium est, ipsemet amor excitat desiderium videndi; igitur naturalis felicitas in visione Dei consistit; ergo visio illa naturaliter haberi potest, quia naturalis felicitas haberi naturaliter potest; natura enim maxime inclinat ad naturalem felicitatem; non inclinat autem ad rem naturaliter impossibilem. Unde etiam philosophi lumine fidei carentes crediderunt intelligentias inferiores posse videre primam, et nos etiam

pueden ver la primera, y que también nosotros después de esta vida hemos de ser felices con la contemplación de esa primera inteligencia. Esto lo dio a entender Averroes, XII *Metaph.*, com. 17, y otros que citaremos luego.

12. En cuarto lugar podemos argumentar que, si fuese demostrable que Dios es invisible en el sentido antes explicado, sería también demostrable que no sólo es invisible de este modo por las criaturas ya producidas, sino que es imposible una criatura que vea a Dios por una virtud que le sea connatural; mas esto no es demostrable, sino que más bien muchos teólogos piensan que es o verdadero o al menos probable que sea posible una criatura que posea una luz connatural con cuyo uso vea claramente a Dios; y no sería probable si se demostrase lo contrario. Más aún, Durando, *In IV*, dist. 43, q. 2, piensa que, removidos los impedimentos, cualquier entendimiento creado es apto por su naturaleza para que Dios se le haga presente mediante una visión clara y sin infusión de otro don sobrenatural.

Solución del problema

13. Con todo hay que afirmar que esta verdad puede demostrarse con argumentos suficientes, que, aunque no sean una demostración hasta tal punto evidente que obligue en absoluto al entendimiento recalcitrante, bastan, sin embargo, para persuadir al entendimiento bien dispuesto. En primer lugar, Sto. Tomás, I, q. 12, a. 4, del hecho de que Dios es su propio ser y acto purísimo infiere que es invisible para cualquier entendimiento creado por sus propias fuerzas naturales. Y prueba esta inferencia con un razonamiento elegante que explican ampliamente, defendiéndolo de los ataques de otros, Cayetano en el mismo pasaje, Capréolo, *In IV*, dist. 49, q. 4, a propósito de los argumentos contra la primera conclusión, y allí mismo Soto, q. 2, a. 2, y el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 52. En pocas palabras, empero, mi opinión es que su eficacia consiste en que el modo de entender y de concebir sigue al modo de ser y le es hasta tal punto proporcionado, que cada inteligente concibe las demás cosas de acuerdo con su modo. De este principio se infiere así el argumento: el modo de ser propio de Dios es de un orden superior respecto de cualquier naturaleza intelectual creada; luego nin-

post hanc vitam huiusmodi contemplatione illius primae intelligentiae futuros esse beatos. Quod significavit Averroes, XII Metaph., com. 17, et alii quos infra commemorabimus.

12. Quarto argumentari possumus quia, si esset demonstrabile Deum esse invisibilem in praedicto sensu, esset etiam demonstrabile non solum esse ita invisibilem a creaturis iam factis, sed etiam non esse possibilem creaturam quae virtute sibi connaturali Deum videat; at hoc demonstrabile non est; quin potius multi theologi putant aut verum aut saltem probabile esse quod sit possibilis creatura quae connaturale habeat lumen quo utens clare videat Deum; non esset autem probabile si oppositum demonstraretur. Immo Durandus, In VI, dist. 43, q. 2, arbitratur, seclusis impedimentis, quemlibet intellectum creatum esse natura sua aptum ut ei fiat praesens Deus per claram visionem absque infusione alterius doni supernaturalis.

Quaestionis resolutio

13. Nihilominus, dicendum est veritatem hanc posse sufficienti ratione suaderi, quae, licet non sit ita evidens demonstratio ut intellectum reluctantem omnino cogat, satis tamen sit ad persuadendum intellectum bene dispositum. Et imprimis D. Thom., I, q. 12, a. 4, ex eo quod Deus est suum esse et purissimus actus, colligit esse invisibilem omni intellectui creato per naturales vires eius. Quam illationem probat eleganti discursu, quem late declarant et ab impugnationibus aliorum defendunt Caietanus ibi, Capreolus In IV, dist. 49, q. 4, ad argumenta contra 1 concl., et ibi Soto, q. 2, a. 2, et Ferrar., III cont. Gent., c. 52. Breviter tamen existimo efficaciam eius in hoc consistere, quod modus intelligendi et concipiendi sequitur modum essendi estque ita proportionatus illi ut unusquisque intelligens alia concipiat iuxta modum suum. Ex quo principio ita concluditur ratio. Modus essendi Dei est superioris ordinis respectu

guna naturaleza intelectual creada puede con sus fuerzas connaturales formarse un concepto propio de Dios tal como es en sí; luego tampoco puede verlo claramente y en sí mismo. Esta segunda consecuencia es evidente por la primera, puesto que la visión clara de una cosa no se realiza más que mediante el concepto propio de la cosa; por otra parte, la primera consecuencia es evidente por el principio sentado y por la proposición subsumida. Y ésta se explica también fácilmente de la siguiente manera. En efecto, Dios, por ser su propio ser, tiene por esencia el ser acto purísimo y simplicísimo sin mezcla alguna de potencia; por el contrario, toda naturaleza creada posee su ser con cierta composición y potencialidad; luego Dios tiene un modo de ser superior que es incomunicable a la criatura tal como está en Dios mismo. Si, pues, una criatura entendiendo de modo natural concibe todas las cosas y las forma en sí de acuerdo con su modo, las concebirá también todas, o como compuestas de alguna manera, o por analogía y proporción con su ser y su composición; luego no podrá nunca formar un concepto natural que represente la actualidad purísima de Dios y su entidad simplicísima tal como es en sí.

14. Y ciertamente el que haya prestado atención de una parte a la purísima actualidad de la naturaleza divina unida con su infinitud e inmensidad, y, de otra parte, a las fuerzas naturales limitadas de cualquier entendimiento creado y al modo imperfecto que le es propio, comprenderá en seguida, según mi opinión, que es de por sí muy verosímil que una facultad tan imperfecta no pueda formar por sus fuerzas un concepto propio de objeto tan excelente. Explica esto de un modo muy exacto un ejemplo sensible, del que se valió Aristóteles al decir que en la misma relación que está el ojo de la lechuza respecto de la luz del sol, de igual suerte se compara nuestro entendimiento con las cosas más claras de la naturaleza. Y podemos añadir por nuestra cuenta que cualquier entendimiento creado dista más, con desigualdad o desproporción infinita, de la luz divina increada que el ojo de la lechuza de la luz del sol; si, pues, no sólo el ojo de la lechuza, sino también otros muchos más perfectos no pueden contemplar la luz del sol directamente en sí misma, ¿qué tiene de extraño que Dios sea invisible

omnis intellectualis naturae creatae; ergo nulla intellectualis natura creata potest suis viribus connaturalibus formare proprium conceptum Dei prout in se est; ergo nec videre illum clare et in se. Haec posterior consequentia est evidens ex priori, quia visio rei clara non fit nisi per proprium conceptum rei; prior vero consequentia est evidens ex principio posito et propositione subsumpta. Quae facile etiam declaratur in hunc modum. Nam Deus, ex eo quod est suum esse, per essentiam habet quod sit actus purissimus et simplicissimus sine ulla admixtione potentiae; omnis autem natura creata habet suum esse cum aliqua compositione et potentialitate; habet ergo Deus superiorem quemdam essendi modum incommunicabilem creaturae, prout in ipso Deo est. Si ergo creatura naturaliter intelligens omnia concipit et in se format ad modum sui, omnia etiam concipiet, vel ut aliquo modo composita, vel per analogiam et proportionem ad suum esse suamque compositionem; nunquam ergo poterit formare naturalem conceptum repraesentantem purissimam Dei actualitatem et simplicissimam entitatem prout in se est.

14. Et sane, qui attente ponderaverit, hinc purissimam actualitatem divinae naturae cum eius infinitate et immensitate coniunctam, inde vero limitatas vires naturales cuiuscumque intellectus creati et imperfectum modum illius, statim (credo) intelliget esse per sese valde verisimile non posse tam imperfectam facultatem suis viribus formare proprium conceptum tam excellentis obiecti. Quod etiam aptissime declarat sensibile exemplum, quo usus est Aristoteles cum dixit, sicut se habet oculus noctuae ad lumen solis, ita comparari intellectum nostrum ad manifestissima naturae. Addereque nos possumus infinita inaequalitate seu disproportione distare magis quemlibet intellectum creatum ab increato lumine divino quam oculum noctuae a lumine solis; si ergo non solum oculus noctuae, verum etiam multi alii perfectiores non possunt solem in se directe intueri, quid mirum est quod sit Deus

para todo entendimiento creado cuando opera por su virtud propia y natural?

15. *Cómo el modo de concebir responde al modo de ser.*— Nos queda por explicar y probar el principio que es la base y fundamento de todo el razonamiento, a saber, que el modo de concebir es proporcionado al modo de ser. Y puede explicarse, en primer lugar, por las cosas que experimentamos en nosotros; en efecto, nuestros sentidos por ser materiales sólo perciben individuos materiales, y nuestra alma —y esto es lo que más tiene que ver con nuestro asunto—, a pesar de ser en sí inmaterial, sin embargo, mientras está unida con el cuerpo ejerce verdaderamente el oficio de forma del cuerpo y tiene un modo de ser en la materia, resultando de aquí que no puede concebir con concepto propio nada más que la realidad material, y que todas las demás cosas las concibe en virtud de cierta analogía y proporción derivada de ella. Ahora bien, de esta experiencia evidentísima no podemos dar otra razón a no ser que el modo de concebir connatural de una cosa sigue al modo de ser. Más aún, si esto lo experimentamos en el modo actual de existir del alma, el cual no pertenece a su esencia y sustancia, sino a un estado connatural y conforme con su esencia, mucho más ha de ser verdad en un modo de ser totalmente esencial, como es el caso de la potencialidad y de la composición esencial que se da en toda sustancia creada.

16. Y si por ventura se dijese que esto acaece en nuestra alma unida con el cuerpo porque recibe las especies a través de él mediante los fantasmas, en primer lugar responderemos que esto, considerado precisiva e independientemente, no basta, ya que además experimentamos que, incluso después de recibir semejantes especies, el entendimiento no puede usar libremente de ellas sin alguna dependencia y consorcio de los fantasmas, mientras que el alma separada del cuerpo puede usar libremente de las especies que recibió mediante el cuerpo; luego es señal de que el modo de entender se acomoda al modo de ser, no sólo en cuanto a la recepción de las especies, sino también en cuanto al uso de las mismas y en cuanto al modo de formar los conceptos. Y más todavía, al alma unida no le son debidas naturalmente otras especies, porque no puede hacer uso de ellas

invisibilis omni intellectui creato, propria et naturali virtute operanti?

15. *Modus concipiendi ut modo essendi respondeat.*— Superest ut declaremus et probemus principium illud quod basis est et fundamentum totius discursus, videlicet modum concipiendi esse proportionatum modo essendi. Declarari autem potest primo ex his quae in nobis experimur; nam sensus nostri, eo quod materiales sunt, solum materialia individua percipiunt, et (quod ad rem magis spectat) anima nostra, licet in se immaterialis sit, quia tamen dum est in corpore vere exercet officium formae corporis et habet modum essendi in materia, inde fit ut nihil proprio conceptu possit concipere nisi rem materialem, et ut caetera omnia per aliquam analogiam et proportionem ab illa concipiat. Huius autem evidentissimi experimenti non possumus aliunde rationem reddere nisi quia modus concipiendi connaturalis rei sequitur modum essendi. Immo, si hoc experimur in actuali modo essendi animae, qui non spectat ad essentiam et substantiam eius, sed ad statum connaturalem et conformem essentiae, multo magis habebit verum in modo essendi omnino essentiali, qualis est potentialitas illa et essentialis compositio, quae in omni creata substantia reperitur.

16. Quod si forte dicatur id accidere in anima nostra coniuncta corpori quia per illud sumit species mediis phantasmatibus, respondebimus imprimis hoc praecise et solitarie sumptum non satis esse, nam experimur praeterea, etiam post acceptas huiusmodi species, non posse intellectum libere eis uti sine aliqua dependentia et consortio phantasmatum, cum tamen anima separata a corpore libere possit uti illis speciebus quas per corpus accepit; ergo signum est modum intelligendi accommodari modo essendi, non solum quoad receptionem specierum, sed etiam quoad usum earum et modum formandi conceptus. Immo propterea animae coniunctae non debentur naturaliter aliae species, quia non potest naturaliter eis uti propter modum essendi quem habet. Sic

a causa del modo de existir que tiene. Así, pues, de esta experiencia se obtiene un indicio de que en toda realidad intelectual el modo de entender está adaptado al modo de ser. Puede esto confirmarse también con un argumento propio y *a priori*, ya que la facultad de entender es una propiedad que sigue al ser mismo de la sustancia inmaterial; luego resulta acorde con la razón que el modo de esta facultad y su uso sea proporcionado al modo del ser mismo. Por otra parte, las especies, que son los principios próximos del entender, cuando son connaturales, se reciben de acuerdo con el modo del inteligente en el que son recibidas, en consonancia con el axioma común; luego también por este capítulo el modo de entender se acomodará al modo de ser del inteligente.

17. *A todo entendimiento le corresponde un objeto máximamente proporcionado.*— Por esta experiencia puede, finalmente, comprenderse que todo entendimiento tiene un objeto que es máximamente proporcionado con sus fuerzas y con su modo de entender, y, en consecuencia, mediante él o por proporción con él percibe todas las otras cosas. Por consiguiente, si son de naturaleza inferior, no sólo las percibe perfectamente, sino que incluso de algún modo las eleva a un orden superior para conocerlas perfectamente; en cambio, si son de orden superior, se las acomoda y las concibe de un modo más imperfecto; y, si son demasiado desproporcionadas, en el caso de entenderlas de un modo natural, sólo las puede concebir por analogía y por proporción a sus objetos propios y proporcionados. Ahora bien, es en este último sentido en el que se compara cualquier entendimiento creado con el ser divino, no pudiendo, por lo mismo, verlo tal como es en sí. Se explica la afirmación en los entendimientos supremo e ínfimo, de los que puede inferirse una prueba de que lo mismo sucede, y de un modo proporcionado, en los intermedios. Así, pues, el entendimiento divino tiene su sustancia y naturaleza como el objeto máximamente proporcionado; más aún, como luego diremos, como objeto de algún modo adecuado, en cuanto en él y por él entiende las demás cosas; por consiguiente, al ser inferiores a él las demás cosas, de algún modo son elevadas hasta el ser divino para que lo conozcan perfectamente; en cambio, respecto del entendimiento divino no hay objeto alguno inteligible que sea de orden superior, y por eso en él no tiene cabida una moda-

igitur, ex hoc experimento sumitur indicium quod in omni re intellectuali modus intelligendi est accommodatus modo essendi. Quod etiam propria ratione et a priori confirmari potest, quia facultas intelligendi est proprietas consequens ipsum esse substantiae immaterialis; ergo consentaneum rationi est ut modus huius facultatis et usus eius sit proportionatus modo ipsius esse. Item species, quae sunt principia proxima intelligendi, quando connaturales sunt, recipiuntur iuxta modum intelligentis in quo recipiuntur, iuxta vulgare axioma; ergo ex hoc etiam capite modus intelligendi erit accommodatus modo essendi intelligentis.

17. *Quilibet intellectus aliquod sortitur obiectum maxime proportionatum.*— Tandem, ex eadem experientia intelligi potest omnem intellectum habere aliquod obiectum maxime proportionatum suis viribus suoque intelligendi modo, et idcirco per illud vel ad proportionem eius reliqua omnia percipere. Unde, si sint inferioris ordinis, non solum perfecte ea percipit, sed etiam aliquo modo ad altiorem ordinem ea elevat ut illa perfecte cognoscat; si vero sint superioris ordinis, ea sibi accommodat et imperfectiori modo concipit; et, si nimium improportionata sint, solum per analogiam et proportionem ad propria et proportionata obiecta ea potest concipere, si naturali modo intelligat. Hoc autem postremo modo comparatur quilibet intellectus creatus ad divinum esse, et ideo non potest naturaliter illud prout in se est videre. Assumptum declaratur in supremo et infimo intellectu, ex quibus sumi potest argumentum idem esse, et proportionato modo, in intermediis. Intellectus ergo divinus suam substantiam et naturam habet ut obiectum maxime proportionatum; immo, ut infra dicemus, adaequatum aliquo modo, quatenus in illo et per illud reliqua omnia intelligit; unde, quia reliqua omnia sunt illo inferiora, aliquo modo elevantur ad esse divinum ut illud perfecte cognoscant; respectu autem intellectus divini, nullum est intelligibile obiectum quod sit ordinis superioris, et ideo in eo non habet locum im-

lidad imperfecta de conocer. Por el contrario, el entendimiento humano unido con el cuerpo es hasta tal grado inferior y potencial, que ni siquiera se tiene a sí mismo ni a la sustancia de su alma por objeto proporcionado, sino sólo al ente material que de algún modo puede ser percibido por el sentido, el cual es el ínfimo objeto inteligible y lo es únicamente en potencia, no pudiendo, por lo mismo, imaginarse un objeto menos perfecto que pueda de alguna manera ser percibido por este entendimiento inferior; por su parte, los objetos superiores no pueden ser conocidos tal como son en sí de modo natural por este entendimiento, sino que deben serlo únicamente por analogía y proporción con su objeto proporcionado.

18. *Cuál es el objeto proporcionado que reclaman las sustancias espirituales.*— De aquí, pues, llegamos a la consecuencia de que las inteligencias separadas de los cuerpos, entre las que está comprendida el alma racional separada, tienen un objeto proporcionado, el cual respecto de o en comparación de su propio entendimiento no puede ser más que la propia sustancia. En efecto, al ser dicha sustancia actualmente inteligible e intelectiva por razón de su perfección, en la razón de objeto inteligible parece estar máximamente proporcionada y conmensurada con su facultad de entender; luego toda sustancia separada es como el objeto propio y máximamente proporcionado de su entendimiento; luego todas las cosas superiores las entiende al modo de este objeto proporcionado y acomodándolas a su capacidad; luego, si el objeto es hasta tal punto excelente que sea de un orden totalmente superior, como pasa en el caso de Dios, y si posee un modo de ser totalmente distinto, no podrá conocerlo naturalmente tal como es en sí. Se confirma esto porque Dios excede en razón de objeto inteligible todo entendimiento creado mucho más de lo que las sustancias inmateriales creadas exceden el entendimiento unido con el cuerpo, y de igual suerte es mayor la desproporción entre la actualidad del ser divino y la potencialidad del espíritu creado que la de éste respecto de las cosas materiales; ahora bien, a causa de estas desproporciones el entendimiento unido con el cuerpo no puede ver o concebir de modo natural las sustancias espirituales creadas tal como son en sí; luego mucho menos podrá

perfectus cognoscendi modus. Intellectus autem humanus corpori coniunctus adeo est infimus et potentialis, ut nec seipsum nec substantiam animae suae habeat pro obiecto proportionato, sed solum materiale ens quod per sensum aliquo modo percipi possit, quod est infimum obiectum intelligibile et in potentia tantum, et ideo nullum fingi potest obiectum minus perfectum quod ab hoc intellectu inferiori aliquo modo percipi possit; obiecta autem superiora non possunt ab hoc intellectu naturaliter cognosci prout in se sunt, sed tantum per analogiam et proportionem ad suum obiectum proportionatum.

18. *Spirituales substantiae quod proportionatum obiectum sibi vindicent.*— Hinc ergo colligimus intelligentias separatas a corporibus, sub quibus anima rationalis separata comprehenditur, habere aliquod obiectum proportionatum, quod esse non potest nisi propria substantia respective seu comparatione proprii intellectus. Nam cum talis substantia sit actu intelligibilis et intellectiva ratione suae perfectionis, videtur in ratione obiecti intelligibilis maxime proportionata et commensurata suae facultati intelligendi; est ergo omnis substantia separata obiectum quasi proprium et maxime proportionatum sui intellectus; ergo omnia superiora intelligit ad modum huius obiecti proportionati et suae capacitati illa accommodando; ergo, si obiectum sit ita excellens ut sit omnino superioris ordinis, sicut est Deus, et habens modum essendi omnino diversum, non poterit illud, prout in se est, naturaliter cognoscere. Et confirmatur hoc, nam multo magis excedit Deus in ratione obiecti intelligibilis omnem intellectum creatum, quam excedant substantiae immateriales creatae intellectum corpori coniunctum, et similiter maior est improportio inter actualitatem divini esse et potentialitatem spiritus creati, quam sit huius ad res materiales; sed propter has improportiones non potest intellectus corpori coniunctus videre aut concipere naturaliter substantias spirituales creatas prout in se sunt; ergo multo minus poterit intellectus creatus sua naturali vi

el entendimiento creado por su fuerza natural conocer o ver a Dios tal como es en sí.

19. En consecuencia, este argumento, con todas las cosas que dijimos en su exposición, parece suficientemente eficaz para confirmar la verdad antes propuesta. Y lo que contra él objeta Escoto, *In II*, dist. 3, q. 9, e *In IV*, dist. 49, q. 11, y en el *Quodl.*, 14, a. 2, queda todo reducido a dos inconvenientes, a saber, que con el mismo razonamiento se probaría que un ángel inferior no puede ver naturalmente a otro superior tal como es en sí, y que el entendimiento creado, incluso investido con el *lumen gloriae*, no puede ver a Dios. Sin embargo, no se siguen estos inconvenientes, como se echará de ver fácilmente por las soluciones de las otras dificultades que se han propuesto. Y en el decurso de su solución tocaremos otros argumentos que suelen ser aducidos por otros para confirmar dicha verdad, pero que a nosotros nos parecen menos eficaces.

Respuesta a la primera dificultad

20. Así, pues, a la primera dificultad se responde que importa mucho a la excelencia de Dios el ser de este modo invisible por la criatura, ya que esto es prueba de que posee un modo más noble de ser, el cual con igualdad no lo posee criatura alguna, ni siquiera puede imitarlo con univocidad. Por lo cual, aunque el poder ver a otro con virtud natural no implique igualdad de perfección o de imperfección entre el que ve y lo visto, implica, sin embargo, al menos, igualdad o conveniencia en el grado y modo de ser. Y por lo mismo no se deduce que un ángel inferior no pueda ver a uno superior, puesto que convienen en el modo de composición o de potencialidad que poseen, diferenciándose únicamente según la mayor o menor perfección esencial, y por eso, aunque un ángel inferior conciba a uno superior al modo de su propia naturaleza, con todo, lo representa con un concepto propio y tal como es en sí; en efecto, ese modo es en cierta manera el mismo o de la misma naturaleza en ambos, al igual que la composición de materia y forma es de la misma naturaleza en las cosas materiales, por más que las formas sean específicamente diversas. Empero, de esa desigualdad de

cognoscere aut videre Deum prout in se est.

19. Hic ergo discursus cum omnibus quae in illius declaratione diximus satis videtur efficax ad praedictam veritatem confirmandam. Quae vero contra illum obiicit Scotus In II, dist. 3, q. 9, et In IV, dist. 49, q. 11, et Quodl., 14, a. 2, omnia reducuntur ad duo incommoda, scilicet, quod eodem discursu probaretur et inferiorem angelum non posse naturaliter videre superiorem prout in se est, et intellectum creatum, etiam perfusum lumine gloriae, non posse videre Deum. Haec autem incommoda non sequuntur, ut constabit facile ex solutionibus aliarum difficultatum quae propositae sunt. Et inter easdem solvendas attingemus alias rationes quae ad dictam veritatem confirmandam ab aliis adduci solent, nobis tamen minus efficaces esse videntur.

Responsio ad primam difficultatem

20. Ad primam ergo difficultatem respondetur multum spectare ad excellentiam Dei quod sit hoc modo invisibilis a creatura, quia hoc est argumentum ipsum habere nobiliorem quemdam essendi modum, quem nulla creatura cum aequalitate, immo nec cum univocatione imitari potest. Quocirca, quamvis posse videre alterum virtute naturali non inferat aequalitatem perfectionis vel imperfectionis inter videntem et visum, infert tamen saltem aequalitatem vel convenientiam in gradu et modo essendi. Et ideo non sequitur inferiorem angelum non posse videre superiorem, quia conveniunt in modo compositionis aut potentialitatis quam habent, solumque differunt secundum maiorem vel minorem perfectionem essentialem, et ideo, quamvis inferior angelus concipiat superiorem ad modum suae propriae naturae, nihilominus tamen format illum proprio conceptu et prout in se est; nam ille modus est quodammodo idem seu eiusdem rationis in utroque, sicut compositio materiae et formae eiusdem rationis est in rebus materialibus, quamvis formae secundum speciem sint diversae. Ex illa vero inaequalitate per-

perfección deriva que, aunque el ángel inferior vea al superior, no obstante no le abarque comprensivamente, puesto que, por el hecho de concebirlo de un modo proporcionado a sí, lo entiende con menos exactitud de la que le corresponde a aquél como inteligible, y por eso no le abarca comprensivamente. Y todo esto es aplicable al alma separada respecto de las inteligencias, aunque referente a ella sea menos cierto si puede ver con distinción a los ángeles por virtud natural; en efecto, muchos, entre los que parece contarse Sto. Tomás, lo niegan; y de esta sentencia, si es verdadera, resultaría plenamente confirmado lo que ahora tratamos, ya que es mucho mayor la desproporción de cualquier entendimiento creado respecto de Dios que la del alma separada respecto de cualquier inteligencia creada; pero de esto nos ocuparemos en otra parte.

Se pregunta en la segunda dificultad si la especie propia de Dios es connatural al entendimiento creado

21. En cuanto a la segunda dificultad —dejando a un lado el primer modo de conocer a Dios que explicamos allí, por ser manifiesto que es naturalmente imposible, como se probó allí suficientemente— respecto del segundo, Escoto, *In II,* dist. 3, q. 9, admite que no sólo es posible, sino que de hecho hay en el entendimiento angélico creado una especie connatural por la que conoce de modo natural a Dios con conocimiento distinto de la esencia divina. Porque ni repugna que se dé una especie que represente con tal distinción a la esencia divina, ni hay inconveniente tampoco en afirmar que esta especie le es connatural al ángel, porque puede serle debida naturalmente y en orden a un acto natural, aunque no pueda ser producida por otra causa más que por Dios. Y añade —para no expresarse contra la fe— que esa especie no representa la esencia divina intuitivamente, sino solo abstractivamente, puesto que no representa a Dios como presente, sino como ausente, y de esta suerte no admite que el conocimiento por esta especie producido sea una visión. En consecuencia, según esta explicación, esta sentencia no es contraria a lo que dijimos, ya que Escoto mantiene todavía en absoluto que Dios es invisible para el ángel por sus principios naturales.

fectionis provenit quod, licet inferior angelus videat superiorem, non tamen comprehendat, quia hoc ipso quod concipit illum modo sibi proportionato, minus exacte illum intelligit quam secundum se intelligibilis sit, et ideo non comprehendit illum. Atque hoc totum applicari potest ad animam separatam respectu intelligentiarum, quamvis de illa minus certum sit an possit distincte videre angelos virtute naturali; multi enim, inter quos videtur esse D. Thom., id negant; ex qua sententia, si vera esset, optime confirmaretur quod nunc tractamus, nam multo maior est improportio cuiuslibet intellectus creati ad Deum, quam sit animae separatae ad quamlibet intelligentiam creatam; sed de hoc alias.

In secunda difficultate inquiritur an propria Dei species sit connaturalis intellectui creato

21. Circa secundam difficultatem (omisso priori modo ibi explicato cognoscendi Deum, quia clarum est, naturaliter esse impossibilem, ut satis ibi probatur), de secundo Scotus, In II, dist. 3, q. 9, admittit non solum posse, sed etiam de facto esse in intellectu creato angelico speciem connaturalem, qua naturaliter cognoscit Deum distincta cognitione divinae essentiae. Quia nec repugnat dari speciem quae ita distincte repraesentet essentiam divinam, neque etiam est inconveniens affirmare hanc speciem esse connaturalem angelo, quia potest ei esse naturaliter debita et in ordine ad actum naturalem, quamvis non possit ab alia causa fieri nisi a Deo. Addit vero (ne contra fidem loquatur) illam speciem non repraesentare intuitive, sed abstractive tantum essentiam divinam, quia non repraesentat Deum ut praesentem, sed ut absentem, et ita non admittit cognitionem per talem speciem elicitam esse visionem. Unde, iuxta hanc declarationem, haec sententia non est contraria iis quae diximus, nam adhuc simpliciter fatetur Scotus Deum esse invisibilem angelo per naturalia principia.

22. *Respuesta negativa.*— Pero, con todo, esa sentencia a mí me resultó siempre muy poco agradable, principalmente por dos cosas. En primer lugar, porque parece imposible distinguir en Dios un conocimiento o representación distinta de la esencia divina que no sea la visión intuitiva. En efecto, cuando se dice que por esa especie o acto no se representa a Dios como presente, sino como ausente, o se habla de una ausencia según el lugar, o según la duración o existencia; ninguna de las dos cosas puede decirse, y no puede imaginarse otro miembro, no habiendo sido por ello excogitado hasta ahora; luego ese conocimiento no puede ser abstractivo, sino intuitivo. La mayor es clara por la suficiencia de la enumeración. Se prueba la menor respecto de cada una de sus partes, porque si la especie representa la esencia de Dios distintamente, la representa por lo mismo como inmensa; luego es imposible que no la represente como presente por esencia o como indistante e íntimamente existente, incluso en el propio inteligente. Además representa necesariamente a Dios como eterno, puesto que también la eternidad es de esencia de Dios; luego tampoco puede representarle más que como presente en la duración, puesto que la eternidad existe toda simultáneamente y está siempre presente. De aquí, finalmente, se llega a la conclusión —y esto es lo que más tiene que ver con el pensamiento de Escoto— de que no es posible que la esencia divina sea representada por tal especie de modo distinto si se prescinde de la existencia actual, ya que el predicado esencial principalísimo de la esencia divina es el mismo existir en acto intrínsecamente necesario; luego, si no se representa distintamente este existir actual, no se representa distintamente la esencia divina; si, por el contrario, se representa este existir, no se prescinde de la existencia actual; por este motivo, pues, aunque en las criaturas la representación distinta de la esencia pueda ser abstractiva, por poder prescindirse de la existencia actual, y, consecuentemente, del lugar y del tiempo, sin embargo en Dios hay un motivo singular que parece que no pensó suficientemente Escoto; en efecto, siendo el ser por esencia, la representación distinta de la esencia divina no puede ser prescindida de la existencia actual, y tampoco, en consecuencia, de la presencia de duración y de lugar, por su eternidad e inmensidad.

22. *Negative respondetur.*— Sed nihilominus illa sententia mihi semper vehementer displicuit, propter duo praecipue. Primo, quia impossibile videtur distinguere in Deo cognitionem seu repraesentationem distinctam divinae essentiae ab intuitiva visione. Cum enim dicitur per illam speciem aut actum non repraesentari Deum ut praesentem sed ut absentem, aut est sermo de absentia secundum locum, aut secundum durationem seu existentiam; neutrum horum dici potest, et aliud membrum fingi non potest, unde neque hactenus excogitatum est; ergo non potest esse talis cognitio abstractiva, sed intuitiva. Maior constat a sufficienti enumeratione. Minor probatur quoad singulas partes, nam, si illa species repraesentat essentiam Dei distincte, ergo repraesentat illam ut immensam; ergo fieri non potest quin repraesentet illam ut praesentem per essentiam seu ut indistantem et intime existentem etiam in ipso intelligente. Rursus, necessario etiam repraesentat Deum ut aeternum, quia etiam aeternitas est de essentia Dei; ergo nec potest illum repraesentare nisi ut duratione praesentem, quia aeternitas tota est simul et semper praesens. Atque hinc tandem (quod ad mentem Scoti maxime spectat) concluditur non posse per talem speciem repraesentari essentiam divinam distincte, praescindendo ab actuali existentia, quia potissimum praedicatum essentiale divinae naturae est ipsum actualiter existere ab intrinseco necessarium; ergo, nisi huiusmodi esse actuale distincte repraesentetur, non repraesentatur distincte essentia Dei; si autem hoc esse repraesentatur, non praescinditur ab actuali existentia; ob hanc ergo causam, licet in creaturis distincta repraesentatio essentiae possit esse abstractiva, quia potest praescindi ab actuali existentia, et consequenter a loco et tempore, in Deo tamen est singularis ratio quam non satis perpendit Scotus; nam, cum sit ipsum esse per essentiam, non potest distincta repraesentatio essentiae divinae ab actuali existentia praescindi, et consequenter neque a praesentia durationis et loci, per aeternitatem et immensitatem suam.

23. La segunda razón contra esta sentencia de Escoto es porque si es posible una especie tal que represente de modo distinto la esencia divina abstractivamente, como él afirma, ¿por qué no lo va a hacer también intuitivamente? ¿Acaso porque repugna que la visión intuitiva se haga mediante una especie? Mas esto, si se dice con carácter general, ni es verdadero ni probable; en efecto, la vista corporal ve intuitivamente mediante una especie impresa y un ángel intuye a otro mediante la especie suya, cosa que Escoto no niega. Pero, si se lo entiende especialmente respecto de la intuición de Dios, es preciso aducir alguna razón especial, la cual no pueda atribuirse más que a la imposibilidad de tal especie, que sería una petición de principio; ya que esto es de lo que tratamos, a saber, que si Escoto admite una especie que represente distintamente la esencia divina, niega sin razón que se pueda dar también una especie que la represente intuitivamente. Y acaso Escoto no niegue esto, ya que en *In IV*, dist. 49, q. 11, cree que en los bienaventurados es más probable que se dé una especie de Dios que el *lumen gloriae*. Sin embargo, se verá obligado a decir que tal especie no es natural, sino gratuita, incluso respecto del entendimiento angélico.

24. Pero esto puede entenderse de dos maneras: en primer lugar, en el mismo sentido en que el propio Escoto en el lugar anterior llama sobrenatural a la especie que representa abstractivamente de modo distinto la esencia de Dios, de la que afirma que proviene de Dios como de causa sobrenatural que obra sobrenaturalmente, sólo por el hecho de que únicamente puede ser infundida por Dios por su libre voluntad. Y esto no basta, primeramente, porque ese modo de hablar, en rigor y siendo consecuente, es impropio y falso, ya que él mismo concede que el uso de tal especie es natural y se realiza por las fuerzas de la naturaleza, y que su acto es meramente natural, resultando también necesario de aquí que confiese que esa especie le es infundida al ángel según su capacidad natural y que, por lo mismo, le es naturalmente debida; de lo contrario, ¿con qué fundamento puede afirmar que tal especie ha sido concreada con el ángel, siendo así que afirma simultáneamente en el mismo pasaje que tal especie y su acto no pertenece a los dones de gracia o gloria, sino a un orden inferior al que pertenecen las otras perfecciones naturales concreadas con el ángel? Y el

que sólo Dios infunda semejante especie no basta para que se diga que es sobrenatural, o que Dios la produce en cuanto causa sobrenatural, puesto que también el alma racional sólo puede ser creada por Dios, y Dios no opera entonces como agente sobrenatural; y el ángel tiene también las especies de otras cosas infundidas desde el principio sólo por Dios, no en cuanto se trata de un agente sobrenatural, sino de la causa propia que perfecciona su efecto de acuerdo con su capacidad y débito natural. La respuesta de Escoto es que las otras especies son naturales porque podrían producirse otras semejantes por sus objetos propios. Pero esto en muchos casos es incierto, como pasa en las cosas espirituales, y en otras manifiestamente falso, por ejemplo en las materiales; y además nada tiene que ver con el problema, ya que de aquí más bien se seguiría que las otras especies son de algún modo sobrenaturales, al menos en cuanto al procedimiento, ya que, aun teniendo causas propias por las que pudiesen ser causadas, Dios las preinfundió; por ejemplo, la ciencia humana, infusa accidentalmente, se dice sobrenatural en cuanto al modo. En cambio, aquella especie representativa de Dios, al no tener otra causa por la que pudiese ser producida más propia que Dios, cuando es infundida por El, es producida según el modo que le es connatural; por consiguiente, si por otros conceptos está de acuerdo con la capacidad natural del sujeto y con el débito natural, será absolutamente natural y producida por Dios en cuanto opera dentro del orden de la naturaleza.

25. Además, dejando a un lado todo lo referente a aquella forma de expresión, al confesar sin embargo Escoto que esa especie que representa abstractivamente no pertenece al orden de la gracia y de la gloria y que su acto procede de las fuerzas de la naturaleza, supuesta tal especie, no puede afirmar lo mismo de la especie que representa intuitivamente; en consecuencia, no basta llamar a ésta sobrenatural o gratuita en el sentido antes explicado. Hay que admitir, por tanto, que es un don perteneciente al orden de la gracia y de la gloria sobrenatural y que no se debe a la naturaleza, y que su acto es absolutamente sobrenatural, incluso para el ángel. Y en este caso cobra de nuevo valor el argumento antes expuesto. Pues ¿qué razón puede dar Escoto de por qué al ángel le es connatural del modo dicho o naturalmente debida una especie más bien que otra?

23. Secunda ratio contra hanc sententiam Scoti est quia si talis species est possibilis, quae repraesentet distincte divinam essentiam abstractive, ut ipse dicit, cur non etiam intuitive? An quia repugnat intuitivam visionem fieri per speciem? At hoc, si generatim dicatur, nec verum est, nec probabile; nam visus corporeus intuitive videt media specie impressa, et unus angelus intuetur alium per speciem eius, quod Scotus non negat. Si vero intelligatur speciatim de intuitione Dei, oportet specialem causam reddere, quae referri non potest nisi in impossibilitatem talis speciei, quae esset petitio principii; nam hoc est quod agimus, scilicet, si Scotus admittit speciem repraesentantem distincte divinam essentiam, immerito negare posse etiam dari speciem quae intuitive illam repraesentet. Et fortasse id non negaret Scotus, nam In IV, dist. 49, q. 11, probabilius credit dari in beatis speciem Dei quam lumen gloriae. Cogetur tamen dicere talem speciem non esse naturalem, sed gratuitam, etiam respectu intellectus angelici.

24. Hoc autem dupliciter intelligi potest: primo, in eo sensu quo idem Scotus in priori loco vocat supernaturalem illam speciem quae abstractive repraesentat distincte essentiam Dei, quam dicit esse a Deo ut causa supernaturali supernaturaliter agente, solum ex eo quod a solo Deo per liberam voluntatem infundi potest. Et hoc non satis est, primo quia ille modus loquendi in rigore et consequenter est improprius et falsus, quia ipse concedit usum talis speciei esse naturalem et viribus naturae fieri, et actum ipsum esse mere naturalem, unde etiam necesse est fateatur illam speciem infundi angelo secundum capacitatem naturalem atque adeo esse naturaliter debitam; alioqui, quo fundamento asserere posset talem speciem esse concreatam angelo? cum simul ibidem affirmet talem speciem et actum eius non pertinere ad dona gratiae vel gloriae, sed ad inferiorem ordinem, ad quem pertinent aliae perfectiones naturales concreatae angelo. Quod vero solus Deus infundat talem speciem non satis est ut illa dicatur supernaturalis, aut Deum illam efficere ut causam supernaturalem; nam etiam anima rationalis a solo Deo creari potest, et tunc Deus non operatur ut supernaturale agens; et aliarum etiam rerum species habet angelus a principio inditas a solo Deo, non ut ab agente supernaturali, sed ut a propria causa perficiente suum effectum iuxta naturalem capacitatem ac debitum. Respondet Scotus alias species esse naturales quia possent fieri similes a propriis obiectis. Sed hoc in multis est incertum, ut in rebus spiritualibus, et in aliis clare falsum, ut in materialibus; et praeterea nihil ad rem spectat; nam potius inde fieret alias species esse aliquo modo supernaturales, saltem quoad modum, quia, cum habeant proprias causas, a quibus possint causari, Deus illas praevenit; sicut scientia humana, per accidens infusa, supernaturalis dicitur quoad modum. At vero species illa repraesentans Deum, cum non habeat aliam causam magis propriam a qua fieri possit quam Deum, cum ab ipso infunditur, fit modo sibi connaturali; unde, si alias est iuxta capacitatem naturalem subiecti et naturale debitum, simpliciter erit naturalis et a Deo ut operante intra ordinem naturae.

25. Deinde, quidquid sit de illo modo loquendi, tamen cum Scotus fateatur illam speciem repraesentantem abstractive non pertinere ad ordinem gratiae et gloriae, et actum eius ex viribus naturae, supposita tali specie, non potest idem dicere de specie repraesentante intuitive; non ergo satis est in praedicto sensu vocare hanc supernaturalem vel gratuitam. Oportet ergo fateri illam esse donum pertinens ad ordinem gratiae et supernaturalis gloriae, et non esse naturae debitam, et actum eius esse simpliciter supernaturalem, etiam angelo. Et tunc redit argumentum superius factum. Quam enim rationem reddere potest Scotus cur una species potius quam alia sit angelo connaturalis dicto modo seu naturaliter de-

Acaso diga que la que representa intuitivamente es más perfecta. Pero esto no basta para que sea también de un orden más elevado y sobrenatural, sobre todo porque el mismo Escoto, *In II,* donde se dijo antes, para concluir que en los ángeles se da esa especie que representa la esencia divina distinta y abstractivamente, sienta este principio: *que es razonable atribuir a los ángeles toda perfección que convenga al entendimiento creado.* Ahora bien, esta perfección conviene también al entendimiento creado; ¿por qué, pues, no se le va a atribuir como connatural? Por eso, al añadir Escoto en el mismo pasaje: *no se ofrece repugnancia alguna de que el entendimiento humano tenga tal conocimiento por una especie que represente distintamente la esencia divina, con tal que no la represente intuitivamente,* no se ve con qué fundamento le añadió la última limitación, puesto que ni se descubre contradicción alguna especial, ni ha sido explicada por él mismo, en la representación intuitiva más que en la abstractiva. Queda el que las conjeturas que aduce allí para probar que se da la primera especie en los ángeles, si tienen algún valor, valen igual o mejor respecto de la especie intuitiva, sobre todo respecto del conocimiento "matutino", el cual es más probable que se realice por la visión intuitiva de la esencia divina. Confieso, sin embargo, que esas conjeturas son muy débiles para probar ambas cosas, y por eso las paso por alto.

26. Añado, finalmente, que las razones con que el mismo Escoto, en *In IV,* se esfuerza en probar que el entendimiento humano, incluso el separado, no puede ver a Dios con sus fuerzas connaturales, son de muy poco peso, principalmente si se aplican al entendimiento creado en general. La primera es porque ningún entendimiento puede realizar la visión a no ser que, o tenga en sí el objeto, o algo en que el objeto esté contenido de modo más eminente; ahora bien, ningún entendimiento tiene en sí mismo a Dios presente en la razón de objeto, ni algo que contenga tal objeto de modo más eminente, porque Dios no puede estar contenido de modo más eminente en ningún otro; luego ningún entendimiento puede ver a Dios por sus propias fuerzas. La segunda razón es porque la visión es un conocimiento intuitivo de la cosa en sí; mas la naturaleza humana o el entendimiento creado no puede de suyo tener a Dios presente en razón de

bita? Fortasse dicet illam quae intuitive repraesentat esse perfectiorem. Sed id non satis est ut sit etiam superioris ordinis et supernaturalis, praesertim quia ipse Scotus, In II, ubi supra, ut concludat in angelis esse speciem illam distincte et abstractive repraesentantem essentiam Dei, assumit hoc principium: *Rationabile esse tribuere angelis omnem perfectionem quae convenit intellectui creato.* Sed haec etiam perfectio convenit intellectui creato: cur ergo non etiam tribuitur illi ut connaturalis? Unde cum Scotus ibidem subdit: *Nulla repugnantia occurrit quod intellectus creatus habeat talem cognitionem per speciem distincte repraesentantem divinam essentiam, dummodo non intuitive,* non apparet quo fundamento ab eo addita sit illa ultima limitatio, quia nulla specialis repugnantia apparet aut ab ipso declarata est in repraesentatione intuitiva magis quam in abstractiva. Accedit quod coniecturae quas ibi adducit ut probet dari priorem speciem angelis, si quid valent, aeque ac melius procedunt de intuitiva specie, praesertim illa de cognitione matutina, quam probabilius est fieri per intuitivam visionem divinae essentiae. Fateor tamen coniecturas illas esse valde debiles ad utrumque probandum, et ideo illas omitto.

26. Denique addo rationes quibus idem Scotus, In IV, probare conatur intellectum humanum, etiam separatum, non posse suis connaturalibus viribus videre Deum, debilissimas esse, praesertim si ad intellectum creatum in communi applicentur. Prior est quia nullus intellectus potest efficere visionem, nisi vel in se habeat obiectum, vel aliquid in quo obiectum eminentius contineatur; sed nullus intellectus habet in se Deum praesentem in ratione obiecti, neque aliquid quod tale obiectum eminentius contineat, quia Deus non potest in aliquo alio eminentius contineri; ergo nullus intellectus potest videre Deum ex suis viribus. Posterior ratio est quia visio est cognitio intuitiva rei in se; sed natura humana seu intellectus creatus non potest ex se habere Deum praesentem in ratione obiecti, licet sibi prae-

objeto, aunque le esté presente por penetración; luego no puede tener de suyo la visión de la naturaleza divina. Empero, en la primera razón la proposición mayor en rigor es falsa, ya que para producir la visión de algún objeto no es necesario tener en sí el objeto por sí mismo o por algo en que el objeto esté contenido eminentemente, sino que basta tenerlo en una especie intencional, en la que esté representativa o virtualmente como en germen o potencia instrumental; y de este modo no repugna que Dios esté en el entendimiento creado en la razón de objeto mediante alguna especie. Por otra parte, la segunda razón asume una proposición menor que es en realidad la misma conclusión que hay que probar, pues cuando dice que el entendimiento creado no puede de suyo tener a Dios presente en la razón de objeto, o habla de la presencia en acto segundo, y entonces tener presente es lo mismo que ver, o habla de la presencia en acto primero, y en este caso tener a Dios presente no es más que tenerlo, ya por sí ya por una especie, suficientemente cercano o unido para producir la visión, y esto es también lo que se discute, a saber, por qué no puede ser poseído de este modo naturalmente, sobre todo si la especie que representa distintamente a Dios es posible y connatural al entendimiento creado, como admite él mismo respecto de la especie que llama abstractiva.

Si la especie inteligible de Dios es absolutamente imposible

27. Prescindiendo, pues, de esta opinión de Escoto, otros responden que el segundo modo de ver a Dios por una especie infundida de manera natural es imposible, puesto que tal especie representativa distintamente de Dios, ya de modo abstractivo, ya de modo intuitivo —estos dos modos, según dijimos, no se distinguen en Dios— es imposible. Esta opinión la mantiene *ex professo* Enrique, *Quodl.* III, q. 3, y en *Quodl.* IV, q. 7, y está tomada de la común sentencia de los tomistas, quienes piensan que implica contradicción el que se dé una especie creada por la que pueda verse a Dios tal como es en sí, y es la misma sentencia que parece defender Sto. Tomás, I, q. 12, a. 2, y q. 56, a. 3. Los fundamentos de esta posición son propuestos por Enrique más ampliamente que por

sens sit per illapsum; ergo non potest ex se habere visionem divinae naturae. Sed in priori ratione maior propositio in rigore est falsa; nam, ad eliciendam visionem alicuius obiecti non est necesse habere in se obiectum per ipsummet, vel per aliquid in quo eminenter contineatur, sed satis est habere in specie intentionali, in qua sit repraesentative vel virtualiter tamquam in semine seu virtute instrumentali; hoc autem modo non repugnat Deum in ratione obiecti esse in intellectu creato, mediante aliqua specie. Posterior autem ratio assumit quamdam minorem propositionem quae in re est ipsa conclusio probanda, cum enim dicit intellectum creatum non posse ex se habere Deum praesentem in ratione obiecti, vel loquitur de praesentia in actu secundo, et sic habere praesentem idem est quod videre, vel loquitur de praesentia in actu primo, et sic habere praesentem Deum nihil aliud est quam habere ipsum, vel per se vel per speciem, sufficienter coniunctum vel unitum ad eliciendam visionem, et hoc est etiam quod inquiritur, cur scilicet non possit ita naturaliter haberi, praesertim si species distincte repraesentans Deum est possibilis et connaturalis intellectui creato, ut ipse admittit de specie quam abstractivam vocat.

An species intelligibilis Dei sit absolute impossibilis

27. Omissa ergo hac opinione Scoti, alii respondent illum secundum modum videndi Deum per speciem naturaliter inditam esse impossibilem, quia talis species distincte repraesentans Deum sive abstractive sive intuitive (hi enim duo modi in Deo non distinguuntur, ut diximus) impossibilis est. Hanc opinionem ex professo docet Henricus, Quodl. III, q. 3, et Quodl. IV, q. 7, et sumitur ex communi sententia thomistarum, qui putant implicare contradictionem quod detur creata species qua possit videri Deus sicuti est, quam etiam videtur docere D. Thom., I, q. 12, a. 2, et q. 56, a. 3. Fundamenta huius sententiae latius ponuntur ab Henrico quam ab aliis, et ea refert

los demás, siendo citados y refutados por Escoto. El resumen de todo es que lo infinito no puede ser representado por lo finito. Y si esta sentencia es verdadera, de ella resulta un magnífico argumento de por qué Dios es naturalmente invisible para cualquier entendimiento creado, concretamente porque no es representable por una especie creada. En efecto, el que Dios mismo se una al entendimiento creado por sí mismo y por su esencia en razón de especie, no puede ser algo que se deba naturalmente al entendimiento creado, no sólo porque una forma de orden absolutamente superior no puede deberse a una potencia de orden inferior, sino sobre todo porque, al ser Dios acto purísimo y que existe por causa de sí mismo solamente, no puede deberse a criatura alguna bajo razón de forma, aunque sea inteligible. Y a la confirmación de esto se orientan las cuatro razones primeras con que prueba Sto. Tomás en el III *cont. Gent.*, c. 52, que Dios es naturalmente invisible para todo entendimiento creado.

28. *Solución de la duda propuesta.*— Sin embargo, a mí no me satisface esta respuesta tal como es mantenida por dichos autores. Efectivamente, puede entenderse de dos maneras que es imposible semejante especie. En primer lugar, de modo absoluto en cuanto implica contradicción. En segundo lugar, por su naturaleza, o sea de acuerdo con la capacidad natural de la criatura. Los autores referidos hablan en el primer sentido y su opinión no pudo nunca ser aceptada por mí, puesto que no aducen argumento alguno suficientemente probable por el que se demuestre tal implicación de contradicción; y a la potencia divina no se debe negar lo que no se demuestre como imposible. El antecedente podría demostrarse con facilidad analizando los diversos argumentos y dándoles respuesta satisfactoria; mas esto lo hacen los teólogos con más amplitud, y esta materia, en cuanto a la presente cuestión, les corresponde más a ellos, razón por la que explico brevemente de esta forma el fundamento, puesto el cual, le será fácil a cualquiera refutar todos los argumentos. En efecto, siempre que en algún orden es posible un acto creado representativo de algún objeto y es posible también la virtud creada intelectual elicitiva de tal acto en su orden, también es posible la especie inteligible creada del mismo orden proporcionada a tal acto y a tal virtud; ahora bien, es posible un acto creado de orden divino por el que

Scotus et solvit. Summa omnium est quia infinitum non potest repraesentari a finito. Quod si haec sententia vera sit, optima ratio ex illa conficitur ob quam Deus sit naturaliter invisibilis omni intellectui creato, quia nimirum non est repraesentabilis per speciem creatam. Quod enim ipsemet Deus per seipsum et per suam essentiam uniatur intellectui creato in ratione speciei, non potest esse intellectui creato naturaliter debitum, tum quia forma omnino superioris ordinis non potest esse debita potentiae ordinis inferioris, tum maxime quia, cum Deus sit actus purissimus et propter seipsum tantum, nulli rei creatae deberi potest sub ratione formae etiam intelligibilis. Et ad hoc confirmandum tendunt quatuor primae rationes quibus Divus Thomas, III cont. Gent., c. 52, probat Deum esse naturaliter invisibilem omni intellectui creato.

28. *Dubium propositum resolvitur.*— Verumtamen, haec responsio, prout ab his auctoribus asseritur, mihi non satisfacit. Duobus enim modis intelligi potest huiusmodi speciem esse impossibilem. Primo, simpliciter tamquam implicans contradictionem. Secundo, ex natura rei, seu iuxta capacitatem naturalem creaturae. Priori modo loquuntur dicti auctores, quorum opinio probari mihi nunquam potuit, quia nullam afferunt satis probabilem rationem qua talis implicatio contradictionis probetur; non est autem divinae potentiae negandum quod impossibile non probetur. Antecedens facile ostendi posset discurrendo per rationes singulas et illis satisfaciendo; sed hoc fit a theologis fusius, et materia haec, quoad hunc punctum, ad eos magis spectat, et ideo breviter sic declaro fundamentum, quo posito facillimum unicuique erit omnes rationes dissolvere. Nam, ubi in aliquo ordine possibilis est actus creatus repraesentans aliquod obiectum et possibilis etiam est virtus creata intellectualis elicitiva talis actus in suo ordine, possibilis est etiam species intelligibilis creata eiusdem ordinis commensurata tali actui et tali virtuti; sed possibilis est actus creatus divini ordinis quo

sea visto y representado Dios tal como es en sí, y es posible también una virtud intelectual del mismo orden elicitiva de dicho acto, que es lo que los teólogos llaman el *lumen gloriae;* luego es posible también una especie creada del mismo orden. La consecuencia es evidente. La menor es cierta por doctrina, bien de fe, bien recibida por los teólogos como más sana y más acorde con la fe, en cuanto la fe no sólo enseña que Dios es visto por los bienaventurados, sino también que para esto les es infundido un cierto *lumen gloriae.* Además, por la doctrina general de la fe de que hay en nosotros algunos actos sobrenaturales para cuya producción nos son infundidas virtudes sobrenaturales del mismo orden; y esta doctrina se cumple de modo especialísimo en la visión de Dios. La mayor, en la que está la fuerza del argumento, puede probarse, en primer lugar, por inducción, ya que, además del ejemplo de que tratamos, se descubre como verdadera en todos los demás; luego de aquí se deriva un argumento suficiente para el caso presente, si no se señala una razón clara de diversidad. En segundo lugar, porque no puede idearse razón alguna de imposibilidad en la especie, la cual no tenga valor en el acto o en la virtud y se descubra como ineficaz. Pues si se hace hincapié en la infinitud de Dios, por el hecho de que Dios, por ser infinito, no puede ser representado por una especie finita, preguntamos cómo es representado por un acto finito y cómo es alcanzado en sí mismo por una luz finita. Y la respuesta es que esto es posible porque dicha virtud y acto son de un orden divino y superior y no representan a Dios de un modo infinito y comprensivo, sino de modo finito; y que, en consecuencia, para esta función puede haber proporción suficiente entre la realidad finita y la infinita en la razón de objeto y en la de acto o virtud. Aplíquese, pues, la misma respuesta a la especie inteligible, ya que, hablando en general de tal especie, es evidente, según los principios de la teología, que se pueden dar especies inteligibles de ese orden sobrenatural y divino, ya por la paridad de razón y porque ese orden debe ser completo e íntegro en sus principios, ya también por inducción, puesto que la gracia, la caridad, etc., pueden ser vistas por sus propias especies sobrenaturales y del mismo orden, y de hecho así son vistas por Cristo mediante su ciencia infusa, como expliqué más

videatur et repraesentetur Deus prout est in se; possibilis est etiam virtus intellectualis eiusdem ordinis elicitiva talis actus, quam theologi lumen gloriae vocant; ergo possibilis est etiam species creata eiusdem ordinis. Consequentia est evidens. Minor est certa ex doctrina vel fidei, vel recepta a theologis ut magis sana magisque consentanea fidei, quatenus fides docet et Deum videri a beatis, et ad hoc illis infundi quoddam lumen gloriae. Item, ex generali doctrina fidei, quod sunt in nobis quidam actus supernaturales, ad quos eliciendos supernaturales virtutes eiusdem ordinis nobis infunduntur; haec enim doctrina potissima ratione locum habet in visione Dei. Maior autem, in qua est vis argumenti, primo suaderi potest inductione, quia extra exemplum de quo agimus, in omnibus aliis vera invenitur; ergo sufficiens inde sumitur argumentum ad rem praesentem, nisi manifesta ratio differentiae assignetur. Secundo, quia nulla ratio impossibilitatis fingi potest in specie, quae in actu aut virtute non procedat et inefficax inveniatur. Si enim fiat vis in infinitate Dei, quod non potest Deus, qui infinitus est, per finitam speciem repraesentari, interrogabimus quomodo repraesentetur per finitum actum et in seipso attingatur per finitum lumen. Responsio autem est id fieri posse quia talis virtus et actus sunt divini et superioris ordinis, et non infinite ac comprehensive, sed finite repraesentant Deum; et ideo ad illud munus potest esse sufficiens proportio inter rem finitam et infinitam in ratione obiecti et actus seu virtutis. Applicetur ergo eadem responsio ad speciem intelligibilem; nam, loquendo in genere de tali specie, evidens est iuxta principia theologiae dari posse species intelligibiles illius ordinis supernaturalis et divini, tum a paritate rationis et quia ille ordo debet esse integer et completus in suis principiis, tum etiam inductione, nam gratia, vel charitas, etc., videri possunt per proprias species supernaturales et eiusdem ordinis, et de facto ita videntur a Christo per scientiam infusam, ut alibi latius dixi; ergo

detenidamente en otro lugar; luego, por este capítulo, no repugna que se dé también una especie del mismo orden y del objeto mismo del *lumen* y de la visión, es decir, de la esencia divina en sí misma.

29. *Se satisface a la objeción.*— Acaso digan que repugna por otro capítulo, ya que una especie no puede representar de modo finito igual que puede hacerlo el acto y el *lumen;* porque si una especie representa, debe por necesidad hacerlo de modo adecuado, y, en consecuencia, representar comprehensivamente, lo cual resulta contradictorio en una realidad finita respecto de la infinita. Pero ¿por qué se atribuye especialmente esta necesidad a la especie? Pues no debemos afirmarlo gratuitamente, de lo contrario se desechará con la misma facilidad con que se afirma. Responderán que la especie dimana naturalmente del objeto en cuanto es objeto, y que, por lo mismo, éste, o no comunica especie alguna, o comunica una que le es adecuada. Pero este argumento cabe refutarlo de muchas maneras y con suma facilidad. En primer lugar, porque no es necesario que toda especie intencional sea causada por el objeto en cuanto objeto, sino que puede ser producida por otra causa, como consta con evidencia en nuestro entendimiento agente y en las especies infundidas a los ángeles en su creación. En éstos, además, se ve que no es necesario que la especie sea siempre adecuada al objeto o comprehensiva del mismo. En efecto, un ángel inferior, igual que no abarca comprehensivamente al superior, asimismo tampoco tiene una especie que le sea adecuada o comprehensiva del mismo. Y lo que dicen algunos, que la especie es también de suyo adecuada y comprehensiva, pero que no puede tener un acto adecuado por defecto de la potencia en que está, esto —repito— está arbitrariamente afirmado, ya que todo lo que se recibe, se recibe de acuerdo con el modo del recipiente, y el instrumento está acomodado y proporcionado a la virtud principal; pues ¿para qué el autor de la naturaleza iba a dar al ángel especies no proporcionadas y que exceden su capacidad, de las que nunca podría hacer un uso adecuado según la perfección total de las mismas? Ni Dios se comporta tampoco de modo meramente natural, de suerte que no pueda amoldar su acción a la capacidad del recipiente. Ni, de igual forma, a la especie en sí misma le repugna el ser menos perfecta o inadecuada al objeto, puesto que también en las especies sensibles tenemos experiencia de que se producen unas menos perfectas y de

ex hoc capite non repugnat dari etiam speciem eiusdem ordinis, et eiusdem obiecti luminis, et visionis, scilicet, divinae essentiae in seipsa.

29. *Obiectioni fit satis.*— Dicent fortasse ex alio capite repugnare, quia non potest species finite repraesentare sicut actus et lumen; nam, si species repraesentat, necessario debet adaequate, atque adeo comprehensive repraesentare, quod repugnat in re finita respectu infinitae. Sed cur haec necessitas specialiter attribuitur speciei? Non enim est gratis asserendum, alias, qua facilitate dicitur, contemnetur. Respondebunt speciem naturaliter manare ab obiecto ut obiectum est; quod proinde vel nullam vel adaequatam sui speciem communicat. At haec ratio multipliciter et facillime refelli potest. Primo, quia non est necesse omnem speciem intentionalem causari ab obiecto ut obiectum, sed potest effici ab alia causa, ut manifeste constat in nostro intellectu agente et in speciebus inditis angelis in eorum creatione. In quibus etiam cernitur non esse necessarium ut species semper sit adaequata obiecto seu comprehensiva eius. Angelus enim inferior, sicut non comprehendit superiorem, ita nec habet speciem illi adaequatam seu comprehensivam eius. Quod enim quidam aiunt, speciem illam de se etiam esse adaequatam et comprehensivam, defectu tamen potentiae in qua est non posse habere actum adaequatum, hoc (inquam) voluntarie dictum est, nam omne quod recipitur est ad modum recipientis, et instrumentum est accommodatum et commensuratum virtuti principali; ad quid enim auctor naturae daret angelo species improportionatas et excedentes virtutem eius, quibus nunquam adaequate uti posset secundum totam earum perfectionem? Neque enim Deus agit mere naturaliter, ut temperare non possit actionem suam iuxta capacitatem recipientis. Neque etiam speciei secundum se repugnat esse minus perfectam, seu inadaequatam obiecto; nam etiam in speciebus sensibilibus experimur minus perfectas efficacesque fieri in locis distantibus

menor eficacia en los lugares distantes que en los próximos, pasando lo mismo en un medio u órgano mal dispuesto en comparación con el que está en buenas condiciones, y, además, porque no hay razón alguna por la que esta diversidad o desigualdad repugne a la especie en sí más que al acto. Así, pues, aunque concedamos que Dios en cuanto objeto no comunica una especie finita de sí mismo, con todo, Dios mismo, en cuanto causa primera productora de las otras formas, podrá también producir ésta proporcionada a la luz o acto, sin que se adecue a El como a objeto.

30. Por otra parte, aunque Dios en cuanto objeto produjese esta especie, no sería necesario que esa producción fuese meramente natural, ya que, cualquiera que sea el modo de producir Dios algo fuera de sí, la producción íntegra está siempre en dependencia de su libre voluntad. Y esto lo tienen por probable también muchos respecto de los ángeles, es decir, que al ser objetos inteligibles en acto, pueden de por sí emitir una especie suya, teniendo, sin embargo, esa eficacia sometida a su voluntad, y ésta es la doctrina de acuerdo con la cual explican con probabilidad el que los ángeles hablen. Por consiguiente, en mucho mayor grado Dios, aunque como objeto supremo actualmente inteligible pudiese manifestarse a sí mismo emitiendo una especie suya, con todo, esa acción le sería libre, y, por tanto, no sería preciso que tal especie fuese adecuada al mismo Dios, por no ser necesario que Dios como objeto obre cuanto pueda sobre tal especie. Y esto, sobre todo, porque, aunque el objeto produzca su especie de modo natural, no se requiere que la produzca siempre adecuada, sino de acuerdo con la capacidad concreta del sujeto, ya que es un axioma general que la acción de un agente natural se limite y determine por la capacidad o disposición del paciente, pues ni el sol ilumina siempre u opera cuanto puede en absoluto, sino lo que puede sobre un paciente determinado. Y por lo que se refiere a los objetos sensibles, en cuanto nos consta por experiencia que producen estas especies, en tanto nos consta con certeza que no siempre las producen adecuadas o tan perfectas como pueden, sino de acuerdo con la disposición de los recipientes. No hay, pues, razón ninguna probable para afirmar que, caso de producirse una especie de Dios, sería necesario que fuese adecuada y que representase de modo

quam in propinquis, et in medio vel organo prave affecto quam in bene disposito, et praeterea, quia nulla est ratio cur haec varietas vel inaequalitas magis repugnet speciei secundum se quam actui. Sic igitur, quamvis gratis concedamus Deum ut obiectum non communicare finitam speciem sui, nihilominus idem Deus, ut prima causa effectrix aliarum formarum, poterit etiam hanc efficere commensuratam lumini vel actui, et non adaequatam sibi ut obiecto.

30. Deinde, quamvis Deus, ut obiectum, efficeret hanc speciem, non esset necessarium illam effectionem esse mere naturalem, quia Deus quacumque ratione aliquid extra se producat, tota effectio semper est pendens ex libera voluntate eius. Quod etiam de angelis multi probabiliter opinantur, videlicet, cum sint obiecta actu intelligibilia, posse ex se sui speciem emittere, et nihilominus eam efficaciam habere suae voluntati subiectam, iuxta quam doctrinam probabiliter declarant angelicam locutionem. Multo ergo magis Deus, etiamsi ut summum obiectum actu intelligibile posset seipsum manifestare emittendo speciem sui, nihilominus talis actio esset illi libera, et ideo non oporteret talem speciem esse adaequatam ipsi Deo, quia non esset necessarium Deum, ut obiectum, agere quantum posset in talem speciem. Eo vel maxime quod, licet obiectum naturaliter efficiat speciem sui, non esse necesse ut semper efficiat adaequatam, sed iuxta capacitatem talem subiecti; nam generale hoc est, ut actio agentis naturalis ex capacitate seu dispositione passi limitetur ac determinetur; nec enim sol semper illuminat aut agit quantum potest absolute, sed quantum potest circa tale passum. Et in obiectis sensibilibus, quantum experientia constat efficere has species, tantum certe constat non efficere semper adaequatas, seu quam perfectas possunt, sed iuxta recipientium dispositionem. Nulla ergo probabili ratione dici potest fore necessarium ut, si fiat species Dei, illa sit adaequata et infinite repraesentans. Est ergo

infinito. Por consiguiente, en esto vale para la especie el mismo argumento que para el acto y el *lumen*, de suerte que es una verdad general que de aquel objeto inteligible del que es posible la visión y una potencia visiva creada, es asimismo posible una especie proporcionada a la visión y la facultad visiva.

31. *Se sale al paso a una evasiva.*— Pero acaso se haga hincapié en la razón de representación e imagen; en efecto, la visión y el *lumen* no son imágenes representativas de Dios, sino que la visión es una acción que tiene por objeto a Dios, siendo el *lumen* su principio, al igual que pasa con el amor y la caridad; en cambio, la especie es una imagen y una semejanza propia del objeto; y por este capítulo repugna de modo peculiar que se dé una especie de Dios, puesto que la criatura no puede tener en sí una semejanza e imagen de Dios tal como es en sí. Mas esta respuesta exigiría muchas discusiones filosóficas, si hubiese de ser analizada con exactitud. Parece, en efecto, dar por supuesto que la especie es una imagen y semejanza formal, lo cual es falso; y si no presupone esto, el argumento no es de valor alguno y pone su fuerza en palabras metafóricas mal interpretadas. Así, pues, por lo que se refiere a la imagen y semejanza formal, concedemos que una entidad creada no puede tener una semejanza propia y natural de Dios tal como es en sí, puesto que tal semejanza no es comprensible más que por una conveniencia unívoca en la forma en que se constituye la razón de imagen o semejanza. Y nos referimos a la imagen propia, no a una realidad de la que, debido a una conveniencia analógica, pueda afirmarse que ha sido hecha a imagen, como es el caso del hombre respecto de Dios. Pues esta imagen no es un medio de conocer desconocido —como dicen—, sino que, a lo más, puede ser un medio conocido, sin que llegue a motivar el conocimiento de Dios tal como es en sí, sino un conocimiento imperfecto mediante el efecto. Así, pues, hablando de la imagen propia, negamos que pertenezca a la razón de especie el ser una semejanza de ese tipo o una imagen formal. En primer lugar, por el mismo motivo que no pertenece al concepto de especie el tener conveniencia unívoca con el objeto en alguna forma o figura, como se echa de ver en la especie representativa de la sustancia del ángel.

etiam in hoc eadem ratio de specie quae de actu et lumine, ut in universum verum sit eius obiecti intelligibilis cuius est possibilis visio et virtus visiva creata, esse etiam possibilem speciem commensuratam visioni et facultati videndi.

31. *Evasio praecluditur.*— Sed fortasse vis fiet in ratione repraesentationis et imaginis; visio enim et lumen non sunt imagines repraesentantes Deum, sed visio est quaedam actio quae versatur circa Deum, cuius principium est lumen, sicut dilectio et charitas; at vero species est imago et propria similitudo obiecti; et ex hoc capite peculiariter repugnat dari speciem Dei, quia non potest creatura propriam imaginem et similitudinem Dei prout in se est gerere. Haec tamen responsio multa ex philosophia peteret, si exacte examinanda esset. Videtur enim supponere speciem esse imaginem et formalem similitudinem, quod falsum est; quod si hoc non supponat, nullius momenti est ratio, et vim facit in verbis metaphoricis male interpretatis. De formali ergo imagine et similitudine concedimus non posse creatam entitatem gerere propriam et naturalem similitudinem Dei, prout in se est, quia talis similitudo intelligi non potest nisi per univocam convenientiam in ea forma in qua ratio similitudinis vel imaginis constituitur. Loquimur autem de imagine propria, non de re, quae propter convenientiam analogam potest dici facta ad imaginem, ut est homo respectu Dei. Haec enim imago neque est medium incognitum (ut vocant) cognoscendi, sed ad summum potest esse medium cognitum, et non inducet cognitionem Dei, prout est in se, sed imperfectam per effectum. Loquendo igitur de propria imagine, negamus esse de ratione speciei quod sit talis similitudo aut formalis imago. Primo, ob eamdem rationem, quia non est de ratione speciei ut habeat univocam convenientiam cum obiecto in aliqua forma vel figura, ut patet in specie repraesentante substantiam angeli.

32. En segundo lugar, porque no existe necesidad alguna de que en la especie se requiera tal semejanza formal. Porque, o esto es necesario porque la especie hace las veces del objeto; y para esto no es necesaria tal semejanza, puesto que hace las veces a modo de instrumento o como germen del objeto mismo; y no es necesario que el instrumento o germen sea imagen formal del agente primario. O esa necesidad se deriva del hecho de que la especie se ordena al conocimiento y el conocimiento se hace por asimilación; pero tampoco esto se afirma debidamente, ya que si el conocimiento mismo no es semejanza formal, dado que el ser total de la especie es en cierto modo por causa del conocimiento, ¿por qué va a ser necesario que la especie misma sea semejanza formal? De aquí además resulta un dilema en el que se manifiesta más claramente que es verdad el principio sentado por nosotros, a saber, que la proporción de la especie, del acto y del *lumen* es la misma. Porque, o el acto mismo de conocer, y mucho más el de ver, es imagen actual del objeto visto por una verdadera y formal semejanza, o no. Si se afirma que lo es —aunque esto sea falso— no podrá negarse que el mismo acto de ver a Dios es imagen verdadera y formal semejanza de Dios; de donde, o se niega que sea posible tal semejanza en el acto, o hay que admitirla en la especie. En efecto, es arbitrario lo que algunos dicen, que esto implica una mayor repugnancia en la especie que en el acto o en el verbo, puesto que el verbo o acto es producido por el entendimiento elevado por el *lumen* y en cuanto posee la esencia unida a modo de objeto; en cambio, la especie no sería producida de esta suerte más que por solo Dios. Mas esto no tiene importancia alguna, ya porque si existe alguna repugnancia en el hecho de que una realidad creada sea semejanza formal de Dios, esto no se debe a la causa o modo de producir tal entidad, sino al hecho de que repugna a una entidad finita el tener con Dios esa conveniencia formal que se necesita para la imagen y semejanza formal; o, si no se entiende con este rigor la semejanza e imagen formal, sino en algún otro sentido en el que no repugne a la criatura en cuanto es criatura, tampoco entonces repugnará a la especie. Ya también porque por esta causa la razón de imagen se podrá comunicar más fácilmente a la especie que al verbo o acto, ya que la especie es producida por Dios solo, mientras que el acto lo es mediante el enten-

32. Secundo, quia nulla est necessitas ob quam in specie requiratur talis similitudo formalis. Aut enim id est necessarium quia species supplet vicem obiecti, et ad hoc non est necessaria talis similitudo, nam supplet per modum instrumenti aut tamquam semen ipsius obiecti; non est autem necesse ut instrumentum aut semen sit formalis imago primarii agentis. Vel illa necessitas oritur ex eo quod species ad cognitionem ordinatur, et cognitio fit per assimilationem, et hoc etiam non recte dicitur, quia, si cognitio ipsa non est formalis similitudo, cum totum esse speciei quodam modo sit propter cognitionem, cur necesse erit speciem esse ipsam formalem similitudinem? Item hinc conficitur dilemma quo apertius ostenditur verum esse principium a nobis positum, eamdem scilicet esse proportionem speciei, actus et luminis. Nam, vel actus ipse cognoscendi, et multo magis videndi, est imago actualis obiecti visi per veram et formalem similitudinem, vel non. Si affirmetur esse (licet id sit falsum), negari non poterit ipsum actum videndi Deum esse veram imaginem et formalem similitudinem Dei; unde vel negandum est esse possibilem talem similitudinem in actu, vel admittendum est in specie. Frivolum enim est quod quidam dicunt, magis hoc repugnare in specie quam in actu aut verbo, quia verbum vel actus fit ab intellectu elevato per lumen et habente essentiam unitam per modum obiecti, species autem non ita fieret, sed a solo Deo. Hoc enim nullius momenti est, tum quia, si quae est repugnantia in hoc quod res creata sit formalis similitudo Dei, non est ex causa vel modo producendi talem entitatem, sed ex hoc quod repugnat finitae entitati habere cum Deo eam convenientiam formalem quae ad imaginem et similitudinem formalem necessaria est; vel, si formalis similitudo et imago in hoc rigore non sumitur, sed aliqua alia ratione qua creaturae, ut creatura est, non repugnet, neque etiam speciei repugnabit. Tum etiam quia ob eam causam facilius ratio imaginis communicari poterit speciei quam verbo seu actui, quia species

dimiento; y parece más fácil que se pueda hacer que Dios imprima una imagen suya que el que la produzca el entendimiento, o al menos es igualmente fácil, lo que para nosotros es lo mismo.

33. Mas si se niega que el acto sea una semejanza formal, esto ha de negarse con mayor razón de la especie, puesto que toda la razón de concebir la especie a modo de una imagen o semejanza es porque el conocimiento se hace por asimilación, asimilación que llega a su máximo grado de perfección por el acto mismo de conocer; por consiguiente, si el conocimiento actual mismo no es semejanza formal en el sentido referido, no hay razón de imaginar que la especie es tal. Y si la especie no es de este modo, se derrumba la respuesta o argumento aducido en contra, permaneciendo firme el fundamento establecido de que en esto ha de conservarse la proporción entre la especie, el acto y el *lumen*. Y en realidad así es, ya que la verdadera representación que se dice producirse mediante el conocimiento es sólo intencional, y consiste únicamente en que la realidad es aprehendida o concebida tal como es. Y podemos explicarlo de la siguiente manera: que por el conocimiento nos formamos las cosas conocidas dentro de nosotros mismos de tal modo, que en virtud de tal concepto podemos como pintar las cosas mismas o explicar cómo son. Y esta representación se afirma que se realiza formalmente por el acto mismo de entender o por el verbo, no porque en él haya conveniencia formal, como quedó bien refutado, sino porque el acto mismo es una forma que, al informar el entendimiento, le presenta al objeto de modo intencional o inteligible, consistiendo en esto el representarlo formalmente; pero de la especie inteligible habrá que decir en este género que representa más bien de un modo eficiente que formal, ya que es el principio eficiente próximo del acto y el que lo determina a dicha representación formal. Y así se llega a la conclusión de que la representación inteligible, sea como sea, se encuentra más o al menos de igual modo en el acto que en la especie, y que, en consecuencia, por esta parte no puede haber repugnancia en que se dé una especie creada de aquel objeto inteligible del que puede darse un concepto propio por una visión creada y una luz creada proporcionada a tal visión.

fit a solo Deo, actus vero medio intellectu; facilius autem videtur posse fieri ut Deus imprimat similitudinem sui quam ut intellectus illam efficiat, vel saltem est aeque facile, quod nobis perinde est.

33. Si autem negetur actum esse similitudinem formalem, maiori ratione id negandum est de specie, quia tota ratio concipiendi speciem per modum imaginis vel similitudinis est quia cognitio fit per assimilationem, quae assimilatio per ipsum actum cognoscendi maxime perficitur; si ergo ipsa actualis cognitio non est formalis similitudo in praedicto sensu, non est cur species talis esse fingatur. Quod si talis non est, ruit responsio vel ratio in contrarium adducta, manetque firmum fundamentum positum, servandam esse in hoc proportionem inter speciem, actum et lumen. Et revera ita est, nam vera repraesentatio quae per cognitionem fieri dicitur, solum est intentionalis, et in hoc solum consistit quod res ita apprehenditur vel concipitur sicut est. Et a nobis ita explicari potest, quia per cognitionem ita inter nos ipsos res conceptas formamus, ut ex vi talis conceptus possimus res ipsas quasi depingere vel declarare quales sint. Haec autem repraesentatio formaliter dicitur fieri per ipsum actum intelligendi seu verbum, non quia in eo sit formalis convenientia, ut bene refutatum est, sed quia ipse actus est forma, quae informando intellectum, intentionaliter seu intelligibiliter illi refert obiectum, et hoc est formaliter repraesentare illud; species autem intelligibilis in hoc genere potius effective quam formaliter repraesentare dicetur, quia est proprium principium efficiens actum et determinans illum ad dictam formalem repraesentationem. Atque ita concluditur intelligibilem repraesentationem, qualiscumque illa sit, vel magis vel ut minimum aequaliter in actu ac in specie reperiri, ideoque ex hac parte repugnare non posse ut obiecti illius intelligibilis detur species creata cuius proprius conceptus per visionem creatam et creatum lumen illi visioni proportionatum dari potest.

34. *Se cierra el paso a otra evasiva.*— Con esto, por fin, queda fácilmente soslayada la afirmación de algunos, de que a causa de la suma inmaterialidad de Dios no puede darse una especie creada de El, porque si una cualidad material no puede servir de especie inteligible para representar un ángel, mucho menos podrá una cualidad creada servir de especie inteligible para representar a Dios, puesto que cualquier espíritu creado está mucho más distante de la purísima inmaterialidad de Dios que un cuerpo lo está de un espíritu creado. Mas este argumento, si fuese eficaz, probaría lo mismo respecto del acto y del *lumen;* en efecto, por una luz material y una visión corpórea no puede verse un espíritu creado; luego por la luz y visión creada inmaterial no podrá verse un espíritu increado. Y si este argumento es ineficaz, por no guardarse proporción en la razón de objeto y de acto o potencia, ya que un objeto espiritual, sea creado o increado, está totalmente fuera del ámbito del objeto de un acto o facultad corpórea, mientras el espíritu increado no está totalmente fuera del ámbito del objeto de una potencia espiritual, aunque sea creada, esta misma respuesta hay que aplicarla a la especie inteligible, que se acomoda siempre al principio y al acto de entender. Del mismo modo, pues, que a Dios, por ser acto purísimo, le corresponde efectivamente el no poder ser alcanzado por la facultad natural de la criatura, pero, no obstante, no excluye el que pueda ser alcanzado en sí mismo por una luz y acto de orden superior, de igual suerte tampoco excluye una especie del mismo orden. Pues no es necesario que la especie sea siempre totalmente igual al objeto en inmaterialidad y pureza, sino que basta con que de algún modo corresponda al mismo orden. Igual que entre los ángeles el inferior posee la especie propia del superior, aunque no con la misma inmaterialidad, puesto que en esto se acomoda al sujeto en que se da, y basta con que pertenezca al mismo orden y con que guarde proporción con el entendimiento al que naturalmente informa y con el acto que causa; lo mismo, por tanto, bastará para la especie de Dios. Y de esta suerte queda siempre en pie el fundamento puesto, es decir, que se guarda siempre proporción entre el *lumen*, el acto y la especie;

34. *Effugium aliud occluditur.*— Denique, hinc facile excluditur quod quidam aiunt, ob summam Dei immaterialitatem non posse dari speciem creatam eius, quia, si qualitas materialis non potest esse species intelligibilis ad repraesentandum angelum, multo minus qualitas creata poterit esse species intelligibilis ad repraesentandum Deum, quia magis distat a purissima immaterialitate Dei quilibet spiritus creatus, quam corpus a creato spiritu. Sed haec ratio, si efficaciam haberet, idem probaret de actu et lumine; nam per lumen materiale et visionem corpoream non potest videri spiritus creatus; ergo per lumen et visionem creatam immaterialem non poterit videri spiritus increatus. Quod si hoc argumentum est inefficax, quia non servatur proportio in ratione obiecti et actus seu potentiae, nam obiectum spirituale, sive creatum sive increatum, est omnino extra latitudinem obiecti actus aut facultatis corporeae, spiritus autem increatus non est omnino extra latitudinem obiecti potentiae spiritualis, etiamsi creata sit: haec eadem responsio applicanda est ad speciem intelligibilem, quae accommodata semper est principio et actui intelligendi. Sicut ergo Deus, ex eo quod est actus purissimus, habet quidem ut in se attingi non possit per naturalem facultatem creaturae, non vero excludit quin per lumen et actum superioris ordinis in seipso attingi possit, ita etiam non excludit speciem eiusdem ordinis. Neque enim necesse est ut species semper sit omnino aequalis obiecto in immaterialitate et puritate, sed satis est ut sit aliquo modo eiusdem ordinis. Sicut inter angelos inferior habet speciem propriam superioris, quamvis non cum aequali immaterialite, quia in eo accommodatur subiecto in quo est, sufficit tamen quod ad eumdem ordinem pertineat et quod proportionem servet cum intellectu quem connaturaliter informat et actu quem elicit; idem ergo ad speciem Dei sufficiet. Atque ita semper relinquitur firmum fundamentum positum, scilicet, servari semper proportionem inter lumen, actum et speciem; ideoque

y que, por lo mismo, no se puede reputar absolutamente imposible la especie donde son posibles el acto y el *lumen.*

35. *Es naturalmente imposible una especie creada que represente a Dios en sí.*— En otro sentido se dice, efectivamente, con verdad que esta especie es imposible, es decir, según el orden connatural y naturalmente debido al entendimiento creado, y este sentido es suficiente para resolver la segunda dificultad en que ahora nos encontramos. Y la razón que se pide en ella —por qué no puede ser esta especie connaturalmente debida al entendimiento creado— hay que tomarla del fundamento demostrado, es decir, de que la especie, el acto y la luz guardan proporción entre sí y pertenecen al mismo orden de realidades; por consiguiente, por pertenecer la visión y el *lumen* a un orden superior que está más allá de lo debido a la naturaleza, por eso mismo la especie no puede ser connatural al entendimiento creado. Pero, para que no parezca que incurrimos en un círculo, la raíz de donde proviene que esas tres realidades sean sobrenaturales en el caso presente, consiste en la razón con que probamos que Dios es naturalmente invisible, concretamente porque el modo de ser propio de Dios es de un orden absolutamente distinto del modo de ser connatural a la naturaleza. Ni tiene que ver que Dios esté contenido en el objeto del entendimiento creado, pues está contenido en cuanto puede manifestarse por los efectos naturalmente cognoscibles, o en cuanto puede ser concebido de un modo imperfecto y proporcionado a una naturaleza inteligente; con todo, de aquí no se deriva que pueda ser conocido naturalmente con mayor perfección o por una especie propia.

36. *No se da de hecho una especie representativa de Dios en sí.*— Y la otra opinión que se aducía en confirmación de dicha dificultad: el que de hecho se da una especie creada para ver a Dios, es falsa, como ahora doy por supuesto por la sentencia ya casi común de los teólogos. Sin embargo, es mucho más falso el decir que el entendimiento creado, informado por dicha especie sola, sin otra virtualidad sobrenatural, puede producir tal visión de modo connatural. Pues de aquí se sigue con claridad que el entendimiento tiene de por sí todas las fuerzas o actividad necesaria por parte del entendimiento para ver a Dios, y que le falta únicamente la especie y el concurso proporcionado, y esto es falso y absurdo.

non posse censeri simpliciter impossibilem speciem, ubi actus et lumen possibilia sunt.

35. *Species creata Deum in se repraesentans, naturaliter impossibilis.*— In alio igitur sensu vere dicitur haec species impossibilis, scilicet, iuxta ordinem connaturalem et ex natura rei debitum intellectui creato, et hic sensus satis est ad expediendam secundam difficultatem, in qua versamur. Ratio autem quae in ea postulatur cur haec species non possit esse connaturaliter debita intellectui creato, sumenda est ex fundamento demonstrato, quod scilicet species, actus et lumen inter se proportionem servant et ad eumdem ordinem rerum pertinent; quia ergo visio et lumen superioris ordinis sunt et ultra naturae debitum, ideo species non potest esse connaturalis intellectui creato. Ne autem videamur circulum committere, radix a qua provenit quod illa tria in praesenti supernaturalia sint, posita est in ratione qua probavimus Deus esse naturaliter invisibilem, scilicet, quia modus essendi Dei est omnino alterius ordinis a modo essendi connaturali naturae. Nec refert quod Deus contineatur sub obiecto intellectus creati; continetur enim quatenus per effectus naturaliter cognoscibiles manifestari potest, vel quatenus modo aliquo imperfecto et naturae intelligenti proportionato concipi potest; inde tamen non fit ut maiori perfectione, aut per speciem propriam, possit naturaliter cognosci.

36. *Dei in se repraesentativa species de facto non datur.*— Alia vero opinio quae in confirmatione illius difficultatis tangebatur, quod de facto detur species creata ad videndum Deum, falsa est, ut ex sententia theologorum iam fere communi nunc suppono. Multo vero magis falsum est dicere quod intellectus creatus informatus tali specie sola, absque alia virtute supernaturali, possit connaturali modo elicere illam visionem. Nam hinc plane sequitur intellectum ex se habere omnes vires seu activitatem ex parte intellectus necessariam ad videndum Deum, solumque deesse illi speciem et concursum proportionatum; hoc autem fal-

¿Por qué, en efecto, no se va a llamar connatural a esa especie, e incluso debida según el orden de la naturaleza, por más que sólo pueda ser producida por Dios, como decíamos más arriba en un caso semejante disputando con Escoto? Porque al entendimiento creado sólo le conviene de por sí intrínsecamente aquella actividad que ha de ponerse por parte de la potencia, ya que la que debe dimanar del objeto ha de ser comunicada por éste, bien por sí mismo, bien mediante la especie. Por eso, respecto de la potencia, el acto de ver o de conocer no puede tener una mayor connaturalidad que si la potencia posee toda la fuerza activa necesaria para el acto por parte de la facultad intelectiva. Ni puede tampoco juzgarse que la especie sea naturalmente debida por otro principio, sino por el hecho de que la potencia tiene de suyo como connatural toda la actividad necesaria por parte de ella misma. Por consiguiente, esto no puede afirmarse de ningún modo acerca de entendimiento alguno creado respecto de la visión de Dios. Y por ello Sto. Tomás y muchos teólogos, además del concurso de la esencia divina en la razón de especie, exigen una luz que sea la virtud intelectual que supla la deficiencia de las fuerzas naturales del entendimiento creado, que es por lo que no dijimos antes que la especie se proporciona al entendiminto, sino al *lumen.* Y por el mismo motivo no le es debida esta especie al entendimiento considerado en sí; mas al entendimiento, una vez elevado por el *lumen,* ciertamente que le sería debida, si no estuviese presente el objeto por sí mismo y excluyese la necesidad de la especie. Por consiguiente, esa especie creada, aunque sea lógicamente posible, es decir, aunque no implique contradicción, sin embargo nunca es posible físicamente o de un modo connatural, por ser desproporcionada al entendimiento en sí mismo; y al entendimiento elevado por el *lumen* no le es necesaria, ya que el objeto, por ser actualísimo y sumamente inteligible e inmenso, está por sí mismo íntimamente presente a la potencia. Sobre esto dije más cosas en el tomo I de la III parte, disp. XXIX, sec. 2.

sum et absurdum est. Cur enim talis species non dicetur connaturalis, immo iuxta ordinem naturae debita, etiamsi a solo Deo fieri possit, ut in simili dicebamus superius cum Scoto disputantes? Nam intellectui creato ex se sola illa activitas ab intrinseco convenit quae ex parte potentiae adhibenda est; nam illa quae provenire debet ab obiecto, ab illo communicanda est, vel per seipsum, vel per speciem. Unde respectu potentiae non potest actus videndi vel cognoscendi magis connaturalis esse quam si potentia naturaliter habeat totam vim activam necessariam ex parte facultatis intellectivae ad talem actum. Neque etiam potest ex alio principio iudicari quod species sit connaturaliter debita, quam ex eo quod potentia ex se habet connaturalem totam activitatem ex parte ipsius necessariam. Nullo ergo modo hoc affirmari potest de aliquo intellectu creato respectu visionis Dei. Et ideo D. Thomas pluresque theologi, praeter concursum divinae essentiae in ratione speciei, requirunt lumen quod sit virtus intellectualis supplens defectum virium naturalium intellectus creati, et ideo in superioribus non diximus speciem proportionari intellectui, sed lumini. Et eadem ratione intellectui secundum se non est debita haec species; intellectui autem iam elevato per lumen esset quidem debita, nisi obiectum ipsum per se adesset et necessitatem speciei excluderet. Et ideo talis species creata, quamvis possibilis sit logice, id est, non implicet contradictionem, nunquam tamen est possibilis physice seu connaturaliter, quia intellectui secundum se est improportionata; intellectui autem elevato per lumen non est necessaria, quia obiectum, eo quod sit actualissimum et summe intelligibile et immensum, per seipsum intime adest potentiae. Plura de hac re dixi in tomo I III partis, disp. XXIX, sec. 2.

Se resuelve la tercera dificultad y se tocan algunos puntos sobre la felicidad natural

37. La tercera dificultad exigía una amplísima cuestión sobre si la felicidad que consiste en la visión de Dios se puede llamar natural, y si, en consecuencia, hay en la criatura intelectual apetito natural para ella, o, caso de no estar ahí la felicidad natural, a ver dónde está, o en qué consiste el apetito natural de felicidad, el cual consta con toda certeza que existe en nosotros, ya que naturalmente nada apetecemos más que el ser felices. Pero estas cuestiones no sólo son teológicas en su mayor parte, sino que además no se podrían tratar aquí sin gran inconveniente; por eso hay que decir en resumen que la felicidad natural de la criatura no consiste en la visión clara de Dios, ya por la razón expuesta en aquella tercera dificultad, ya, sobre todo, porque, en otro caso, se le debería a la criatura intelectual la ordenación a dicho fin por medios proporcionados y suficientes, ni se podría obrar con ella de otro modo, a no ser negándole la providencia debida a su naturaleza. Pero esto creo que es un enorme absurdo en teología y un fundamento pernicioso para explicar la materia sobre la gracia. La consecuencia es manifiesta, ya que nada pertenece más a la providencia debida a cada criatura que su ordenación a un fin connatural por los medios convenientes. Y si esa felicidad de ningún modo es natural, tampoco el apetito para ella puede ser natural e innato, porque, como se insinuó también debidamente en la tercera dificultad, este apetito sólo existe para aquellas cosas que son naturales. Además, porque ese apetito se funda siempre, o mejor dicho, se identifica con la potencia natural, ya con la activa, ya al menos con la pasiva; a la que corresponde siempre alguna potencia activa natural, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles, IX de la *Metafísica,* c. 1, y III *De anima,* c. 5. No habiendo, pues, en la criatura ninguna potencia natural para dicho acto, tampoco puede haber apetito natural.

38. Y nos referimos al apetito innato, al cual llaman "peso de la naturaleza", ya que ése es el que con propiedad se llama natural, mientras que el apetito elícito es más bien voluntario. En seguida vamos a ver cómo puede ejercerse sobre este objeto. Ha de entenderse asimismo respecto del apetito de aquella visión o felicidad en cuanto tal, o sea según su razón específica; pues en cuanto esa visión es una gran perfección del entendimiento y una ciencia y felicidad perfectísima, el hombre que apetece naturalmente la ciencia puede decirse que apetece naturalmente dicha visión, no en cuanto es esa visión determinada, sino bajo la razón común de ciencia, lo cual, en realidad, no es apetecer esa visión, sino la ciencia en cuanto tal. Más aún, si se considera la razón propia de dicho apetito, queda circunscrito a la ciencia que le es connatural. Y de ese apetito natural resulta que, sea cual sea el modo de conocerla el hombre o de persuadirse que tal visión es para él una perfección posible, puede desearla mediante algún acto elícito, deseo que, si es imperfecto y desproporcionado, podrá también ser producido por las fuerzas de la naturaleza, y en este sentido se le puede llamar también apetito natural, y porque además se conforma con la inclinación natural por la que el hombre apetece de modo general su perfección. Pero esta modalidad del apetito elícito no sólo tiene por objeto los bienes naturales, sino también los sobrenaturales. Más aún, si es del todo ineficaz o condicionado, o se ejercita por vía de simple complacencia, puede a veces referirse a objetos imposibles.

39. *En qué acto consiste la felicidad natural de la criatura racional.*— Por consiguiente hay que afirmar que la contemplación de Dios en que consiste la felicidad natural de cada criatura intelectual es un acto sumamente perfecto de conocimiento de Dios, acto que puede alcanzar cada una por su luz natural y por los medios proporcionados a su naturaleza. Debe, en efecto, ser un acto natural, como demuestran los argumentos propuestos, y debe además ser perfectísimo, según lo exige el concepto de felicidad; en consecuencia, no cabe excogitar ningún otro acto. Por eso en las inteligencias separadas esta felicidad consistirá en aquel conocimiento de Dios que puede tener cada una por su propia sustancia, como dio a entender Sto. Tomás, I, q. 56, a. 3, debiendo afirmarse proporcionalmente lo mismo del alma separada. En cambio, esa felicidad concreta del hombre en esta vida será el más elevado grado de contemplación con el que pueda conocer a Dios partiendo de las criaturas, como dijo Sto. Tomás, I, q. 62, a. 1, siendo

Expeditur tertia difficultas, et aliquid de naturali felicitate tangitur

37. Tertia difficultas amplissimam postulabat quaestionem, an felicitas illa quae in visione Dei consistit, naturalis dici possit, et consequenter, an sit in creatura intellectuali naturalis appetitus ad illam, vel, si ibi non est naturalis felicitas, ubi sit, vel in quo sistat naturalis appetitus felicitatis, quem in nobis esse certo certius est, cum nihil magis naturaliter appetamus quam esse beati. Sed hae quaestiones et maiori ex parte theologicae sunt, et non possent hoc loco sine magno incommodo tractari, et ideo breviter dicendum est naturalem felicitatem creaturae non consistere in clara Dei visione, tum propter rationem factam in tertia illa difficultate, tum maxime quia alias debita esset intellectuali creaturae ordinatio in talem finem per proportionata ac sufficientia media, neque aliter cum illa agi posset nisi providentiam naturae illius debitam ei denegando; hoc autem censeo esse magnum absurdum in theologia et perniciosum fundamentum ad materiam de gratia explicandam. Sequela vero est manifesta, quia nihil magis pertinet ad providentiam unicuique naturae debitam, quam ordinatio eius in connaturalem finem per convenientia media. Quod si felicitas illa nullo modo naturalis est, nec naturalis et innatus appetitus ad illam esse potest, quia, ut recte etiam tactum est in tertia difficultate, hic appetitus solum est ad ea quae naturalia sunt. Item, quia ille appetitus semper fundatur, seu potius est idem cum naturali potentia, vel activa vel saltem passiva, cui semper aliqua activa naturalis correspondet, iuxta doctrinam Aristot., IX Metaph., c. 1, et III de Anima, c. 5. Cum ergo in creatura nulla naturalis potentia sit ad illum actum, nec naturalis appetitus esse potest.

38. Loquimur autem de appetitu innato, quem pondus naturae appellant, nam ille appetitus proprie dicitur naturalis; appetitus autem elicitus magis est voluntarius. Quomodo autem circa hoc obiectum exerceri possit, statim attingemus. Intelligendum est etiam de appetitu illius visionis seu felicitatis, ut talis est, seu secundum specificam rationem suam; nam quatenus illa visio est quaedam magna perfectio intellectus et scientia quaedam et felicitas perfectissima, homo naturaliter appetens scientiam potest dici naturaliter appetere illam visionem, non ut visio talis est, sed sub communi ratione scientiae, quod non est revera appetere illam visionem, sed scientiam ut sic. Immo, si propria ratio illius appetitus spectetur, in scientia connaturali clauditur. Ex illo autem naturali appetitu nascitur ut quacumque ratione homo apprehendat vel sibi persuadeat illam visionem esse perfectionem sibi possibilem, illam possit aliquo actu elicito desiderare, quod desiderium, si imperfectum sit et improportionatum, poterit etiam viribus naturae elici, et ea ratione dici potest appetitus naturalis, et quia est etiam conformis illi inclinationi naturali qua homo generatim appetit suam perfectionem. Sed hic modus appetitus eliciti non solum circa naturalia bona, sed etiam circa praeternaturalia versatur. Immo, si sit omnino inefficax seu conditionatus, vel per simplicem complacentiam, potest interdum circa impossibilia versari.

39. *Creaturae rationalis naturalis felicitas in quo actu consistat.*— Dicendum ergo est contemplationem Dei in qua consistit naturalis felicitas uniuscuiusque creaturae intellectualis esse actum cognitionis Dei summe perfectum, quem unaquaeque suo naturali lumine et per media suae naturae proportionata consequi potest. Nam esse debet actus naturalis, ut argumenta facta probant, et aliunde debet esse perfectissimus, ut ratio felicitatis postulat; nullus ergo alius actus excogitari potest. Unde in intelligentiis separatis felicitas haec erit cognitio illa Dei quam unaquaeque per suam propriam substantiam habere potest, ut significavit D. Thom., I, q. 56, a. 3, et idem est proportionaliter de anima separata. Hominis vero in hac vita talis felicitas erit optima contemplatio qua Deum ex creaturis cognoscere potest, ut dixit D. Thom., I, q. 62, a. 1, et est mens Aristotelis, quem ibi exponit. An vero cum

el pensamiento de Aristóteles el que expone en dicho pasaje. Y si es necesario que se una el amor con este conocimiento para que merezca el nombre de felicidad, es un problema distinto. Esta contemplación, aunque sea imperfecta en sí, sin embargo, comparada con tal naturaleza, es perfectísima en el grado que lo puede ser según su capacidad natural, y esto basta para que sea su felicidad natural; ya que, como dijo Aristóteles, al hombre le basta el ser feliz como hombre, pudiendo afirmarse otro tanto de los ángeles. Por eso, con tal contemplación no sólo se saciaría la capacidad natural, sino que se aquietaría el deseo prudente del espíritu o el apetito elícito, puesto que no se reputaría como posible y como debido al mismo un conocimiento más perfecto, ya que nos expresamos dentro de los límites de la naturaleza y sin que se haya dado revelación alguna sobre una felicidad superior; en efecto, en ese caso, aunque el hombre o el ángel, contemplando naturalmente a Dios por los efectos, se diesen cuenta de que su conocimiento era imperfecto y pudiesen, por lo mismo, sentirse movidos a una especie de "querencia" o deseo condicionado de ver a Dios, si fuese posible, sin embargo no por esto estarían inquietos y como preocupados, sino que estarían contentos con su suerte, siendo esto, como dije, suficiente para una felicidad imperfecta, pero proporcionada a una naturaleza imperfecta.

40. Respecto de la opinión de los filósofos sobre la visión clara de la primera causa, no encuentro nada cierto, ni Aristóteles hizo afirmación alguna en este punto ni la insinuó en parte alguna, principalmente al tratar de la felicidad humana. Y Averroes, en el pasaje citado, no se refiere tanto a los hombres cuanto a aquel entendimiento agente del que imaginó que era una sustancia separada unida a nosotros; y de este entendimiento dice que la prosperidad definitiva consiste en entender por medio de tal entendimiento, libre de potencia, y mediante una intelección que se identifique con su sustancia; no dice, empero, que esa intelección sea una visión de la causa primera, sino que opina más bien que es una intelección de la propia sustancia de dicha inteligencia o forma. Finalmente, si algunos filósofos, sobre todo árabes, a los que citaremos luego, han opinado que las inteligencias inferiores llegan hasta la visión de la primera, es porque han hablado de todas como de realidades de un mismo orden y como de

hac cognitione oporteat amorem coniungi, ut nomen felicitatis obtinere possit, alterius est considerationis. Haec autem contemplatio, quamvis in se imperfecta sit, comparata tamen ad talem naturam, est perfectissima, quantum iuxta naturalem eius capacitatem esse potest, et hoc satis est ut sit beatitudo naturalis eius; satis enim est homini, ut Aristoteles dixit, lib. X Ethic., quod sit beatus ut homo, et idem de angelis dici potest. Quapropter tali contemplatione et satiaretur naturalis capacitas, et quiesceret prudens animi desiderium seu appetitus elicitus, eo quod non censeretur possibilis et sibi debita perfectior cognitio; loquimur enim intra naturae limites, et nulla revelatione facta de superiori felicitate; tunc enim, licet homo vel angelus naturaliter contemplans Deum ex effectibus suam cognitionem imperfectam esse cognosceret, et ideo excitari posset ad velleitatem aliquam seu desiderium conditionatum videndi Deum, si fieri posset, non ideo tamen esset inquietus et quasi sollicitus, sed sua sorte esset contentus, et hoc satis esset ad beatitudinem imperfectam, ut dixi, proportionatam tamen naturae imperfectae.

40. De philosophorum autem sententia circa visionem claram primae causae, nihil certum invenio, neque Aristoteles quidquam in hoc asseruit nec insinuavit unquam, praesertim agens de humana beatitudine. Averroes autem, citato loco, non tam de hominibus loquitur quam de illo intellectu agente quem finxit esse substantiam separatam nobis unitam, de quo intellectu ait ultimam prosperitatem esse intelligere per hunc intellectum, denudatum a potentia, et per intellectionem quae sit substantia eius; non vero declarat quod talis intellectio sit visio primae causae, sed potius sentit esse intellectionem propriae substantiae talis intelligentiae seu formae. Denique, si qui philosophi, praesertim arabes, quos infra commemorabimus, senserunt inferiores intelligentias pertingere ad visionem primae, ideo est, quia de omnibus locuti sunt ut de rebus eiusdem ordinis et tamquam de puris acti-

actos puros; con todo, como dije ya, tampoco explican suficientemente de qué clase es esa visión o contemplación.

Si Dios es visible naturalmente por alguna criatura posible

41. *Si algunos filósofos han juzgado que es posible la visión clara de Dios.* En la cuarta dificultad vamos a dejar a un lado, en primer lugar, la opinión de Durando que se toca en ella, porque en teología es absurda y en metafísica tan dudosa, que no parece decir nada que venga a cuento. Pues ¿en qué consiste que Dios se haga presente a uno por una visión creada? En efecto, o se trata de que Dios produzca con su sola eficacia una visión de El en el entendimiento creado, y en este caso contiene dos errores, el uno en filosofía, consistente en que uno ve sin obrar activamente, sino sólo recibiendo; y el otro en teología, consistente en que el entendimiento creado por su sola naturaleza está suficientemente apto y dispuesto para tal visión, sobre todo porque él habla expresamente de aptitud o capacidad natural. O el hacerse Dios presente consiste en que por sí mismo concurre con el entendimiento creado a la visión de sí, y de esta manera es totalmente falso el afirmar que no se requiere por parte del entendimiento ninguna otra virtud más que la natural para que Dios se le haga presente. Ciertamente que Durando por esta presentación del objeto no entiende la visión, sino algo previo a la visión; en efecto, dice que permaneciendo la virtud de la potencia, y una vez presentado el objeto por sí e inmediatamente y removido el impedimento, se sigue la visión, y de esta manera dice que se produce la visión de Dios. Pero ni explica ni puede explicar qué es esa presentación del objeto que antecede a la visión, sobre todo en el caso de Dios, el cual de suyo está siempre íntimamente en la potencia, a no ser únicamente por el hecho de que Dios es como aplicado en razón de objeto, a fin de infundir la visión, y de esta suerte da por supuesto que toda la virtud necesaria de suyo por parte del entendimiento es innata y connatural a éste, lo cual es del todo falso.

42. Dejando, pues, a un lado esta opinión, en cuanto a la cuarta dificultad, concedo que el argumento que prueba que Dios es naturalmente invisible, ya para los hombres, ya para los ángeles después de creados, tiene igual valor respecto

bus; nec tamen, ut iam dixi, satis declarant qualis sit illa visio aut contemplatio.

Sitne Deus naturaliter visibilis ab aliqua creatura possibili

41. *An Dei claram visionem aliqui philosophi possibilem esse iudicaverint.*— In quarta difficultate omittamus imprimis opinionem Durandi quae in ea tangitur, quia in theologia est absurda et in metaphysica tam perplexa, ut nihil quod ad rem pertineat dicere videatur. Quid enim est Deum fieri praesentem alicui per visionem creatam? Aut enim est quod Deus sua sola efficacitate in intellectu creato efficiat visionem sui, et ita continet duos errores, unum in philosophia, scilicet, quod videat aliquis nihil agens, sed tantum recipiens; alterum in theologia, scilicet, quod intellectus creatus ex sola sua natura sit sufficienter aptus et dispositus ad illam visionem, maxime cum ipse aperte loquatur de aptitudine seu capacitate naturali. Aut fieri Deum praesentem est per seipsum concurrere cum intellectu creato ad visionem sui, et hoc modo omnino falsum est dicere nullam aliam virtutem nisi naturalem requiri ex parte intellectus ut Deus fiat illi praesens. Et quidem Durandus per hanc praesentationem obiecti, non visionem, sed aliquid prius visione intelligit; ait enim, stante virtute potentiae et praesentato obiecto per se et immediate et secluso impedimento, sequi visionem, et ita fieri dicit visionem Dei. Quid autem sit illa praesentatio obiecti quae antecedit visionem, neque explicat neque explicare potest (maxime in Deo, qui de se semper est intime in potentia), nisi per hoc solum quod Deus quasi applicatur in ratione obiecti ad influendam visionem, et ita supponit totam virtutem necessariam per se ex parte intellectus esse innatam et connaturalem illi, quod est falsissimum.

42. Igitur, hac opinione omissa, ad quartam difficultatem concedo rationem quae probat Deum esse naturaliter invisibilem, vel hominibus, vel angelis iam creatis, aeque procedere de quacumque substantia intel-

de cualquier sustancia intelectual que pueda ser creada por Dios. Esto queda suficientemente claro por el razonamiento que hemos hecho, y no he podido imaginar o encontrar razón alguna que sea aplicable en mayor grado a las inteligencias creadas que a las creables. En consecuencia, concedo que con el mismo razonamiento se demuestra suficientemente que el *lumen gloriae* no puede ser connatural a sustancia alguna creada. Más aún, pienso por el mismo motivo que la misma afirmación está suficientemente probada por lo que creemos según la fe: que de hecho no hay sustancia alguna creada de tal naturaleza. Esta conclusión la explicaremos con más amplitud más abajo, al tratar de las inteligencias creadas. Y, ciertamente, que aquel mismo *lumen gloriae* según la especie que ahora es comunicado de modo extrínseco a los hombres y a los ángeles, no sea connatural a sustancia alguna creada, no resulta difícil de admitir. En primer lugar, porque apenas puede comprenderse que el entendimiento propio de la especie, el cual es connatural al hombre y dimana intrínsecamente de su esencia, le sea comunicado a otra sustancia como un accidente extrínseco para que realice su intelección mediante él; luego, visto desde el otro lado, al serles comunicado a los hombres o a los ángeles el *lumen gloriae* como un accidente adventicio, ello es señal de que este mismo *lumen* no es una propiedad connatural de dicha sustancia creable y de que, aunque concedamos que no implica contradicción, sería, a pesar de ello, sumamente anormal y totalmente ajeno a la perfección de las obras de Dios el que tal propiedad existiese en la realidad siempre en un sujeto extraño y nunca en el propio.

43. En segundo lugar, porque este *lumen* no es, por así decirlo, una potencia intelectiva en plenitud, es decir, suficiente de por sí en la razón de potencia para entender; de lo contrario, no habría de ser puesto en el entendimiento, sino inmediatamente en la sustancia; ni es tampoco un puro hábito, puesto que no sólo da la facilidad, sino también la facultad de ver; ahora bien, ninguna cualidad de este tipo es connatural a sustancia alguna inteligente, sino que si la cualidad es connatural y dimana de esta suerte de la esencia, es una potencia en plenitud; pero si sólo es connatural en cuanto proporcionada y congruente con la naturaleza, siendo, sin embargo, adquirida o sobreañadida, entonces es un hábito puro,

lectuali quae a Deo creari possit. Quod satis constat ex discursu a nobis facto, neque ego rationem aliquam excogitare aut invenire potui quae magis procedat de intelligentiis iam creatis quam de creabilibus. Unde consequenter concedo eodem discursu sufficienter ostendi non posse lumen gloriae esse connaturale alicui substantiae creatae. Immo, ob eamdem rationem existimo idem satis probari ex eo quod secundum fidem credimus, de facto nullam esse substantiam creatam quae talis sit. Quam illationem declarabimus plenius infra tractando de intelligentiis creatis. Et quidem, quod illudmet lumen gloriae secundum speciem, quod nunc extrinsecus communicatur hominibus et angelis, non sit connaturale alicui substantiae creatae, difficile creditu non est. Primo, quia intelligi vix potest quod intellectus secundum speciem, qui est connaturalis homini et intrinsecus manat ab essentia eius, alteri substantiae communicetur tamquam accidens extrinsecum, ut per illum intelligat; ergo e contrario, cum lumen gloriae communicetur hominibus aut angelis tamquam accidens adventitium, signum est hoc ipsum lumen non esse proprietatem connaturalem illius substantiae creabilis, et, quamvis daremus hoc non implicare contradictionem, esse tamen valde monstrosum et alienum omnino a perfectione operum Dei quod illa proprietas semper esset in rerum natura in extraneo supposito et nunquam in proprio.

43. Secundo, quia hoc lumen non est, ut ita dicam, plena potentia intellectiva, id est, per se sufficiens in ratione potentiae ad intelligendum; alioqui non esset ponendum in intellectu, sed immediate in substantia; neque etiam est purus habitus, quia non solum dat facilitatem, sed etiam facultatem videndi; nulla autem qualitas huiusmodi est connaturalis alicui substantiae intelligenti; sed, si qualitas ita est naturalis et fluens ab essentia, est plena potentia; si vero est connaturalis solum ut consona et congruens naturae, acquisita tamen seu superaddita, est purus habitus, neque in qualitatibus connaturalibus invenitur illud me-

sin que entre las cualidades naturales se encuentre semejante medio. En el caso presente lo explico de la siguiente forma: imaginemos una sustancia a la que sea connatural este *lumen gloriae:* o en dicha sustancia este *lumen* es el verdadero entendimiento y la facultad íntegra próxima de entender —y esto repugna a este *lumen,* según se demostró, ya que en otro caso nuestro entendimiento no tendría capacidad de ser informado por dicho *lumen* en mayor grado que por algún entendimiento angélico—; o el *lumen* no sería en tal sustancia su entendimiento, siendo necesario entonces suponer otro entendimiento en tal sustancia; mas como, por otra parte, se supone que este *lumen* es connatural a dicha sustancia, sería preciso que tal entendimiento fuese del orden superior del que se juzga ahora que es este *lumen,* ya que en el caso actual no es connatural a los entendimientos efectivamente creados, por pertenecer éstos a un orden inferior; luego, para que existiese proporción y connaturalidad, sería necesario que dicho entendimiento perteneciese a un orden superior. Mas, admitido esto, tal entendimiento no necesitaría que se sobreañadiese un *lumen* distinto de él que le completase el poder, ya que todo entendimiento es, en su orden y grado, principio suficiente, en concepto de facultad intelectiva, de todos los actos que le son connaturales, ni necesita que se le sobreañada el *lumen,* a no ser cuando es elevado a actos sobrenaturales. Así, pues, con estos argumentos queda suficientemente probado, según mi opinión, que este *lumen gloriae* que se infunde a los hombres o a los ángeles, según esta misma razón y especie, no es una cualidad infundida de modo natural o que dimane de alguna sustancia creada.

44. Y el que no pueda existir una sustancia creada poseedora de un entendimiento de orden y naturaleza superior que tenga fuerzas connaturales suficientes para producir la visión de Dios, porque por razón eminente se diría que el *lumen gloriae* es connatural a tal criatura, esto —digo— es lo que directamente y *a priori* prueba el razonamiento de Sto. Tomás, expuesto ampliamente más arriba. Porque ese entendimiento sería connatural a la sustancia de que dimana, y potencial igual que ella, mirándola como a objeto propio y proporcionado, a cuya medida —por así decirlo— concebiría todo lo que concibiese; y en este orden están todos los entendimientos creados de hecho, originándoseles de aquí el que

dium. Quod ita in praesenti declaro: fingatur etenim substantia cui connaturale sit hoc lumen gloriae: aut in illa substantia hoc lumen est verus intellectus et integra facultas proxima intelligendi, et hoc repugnat huic lumini, ut ostensum est, alias non magis posset noster intellectus informari tali lumine quam aliquo intellectu angelico. Vel illud lumen in tali substantia non esset intellectus eius, et sic necessario supponeret alium intellectum in tali substantia; cumque alias supponatur hoc lumen esse connaturale illi substantiae, necessarium esset talem intellectum esse illius superioris ordinis cuius nunc censetur esse hoc lumen, nam propterea nunc non est connaturale intellectibus de facto creatis, quia illi pertinent ad inferiorem ordinem; ergo, ut esset proportio et connaturalitas, oporteret intellectum illum esse in ordine superiori. At, hoc posito, non indigeret talis intellectus superaddito lumine a se distincto quod compleat potestatem eius; omnis enim intellectus in suo ordine et gradu est sufficiens principium, in ratione facultatis intellectivae, omnium actuum sibi connaturalium, nec indiget lumine superaddito, nisi quando elevatur ad actus supernaturales. His ergo rationibus (ut opinor) sufficienter probatur hoc lumen gloriae quod hominibus vel angelis infunditur, secundum hanc eamdem rationem et speciem non esse qualitatem naturaliter inditam aut fluentem ab aliqua substantia creata.

44. Quod vero nec possit esse substantia creata habens intellectum superioris ordinis et rationis, qui haberet sufficientes vires connaturales ad eliciendam visionem Dei, quia eminenti ratione diceretur lumen gloriae connaturale tali creaturae, hoc (inquam) est quod directe et a priori probat discursus D. Thomae superius fuse declaratus. Quia talis intellectus esset connaturalis substantiae a qua manaret, et potentialis sicut illa, quam respiceret ut proprium et proportionatum obiectum, ad cuius normam (ut ita dicam) conciperet quidquid conciperet; in hoc autem ordine sunt omnes intellectus de

no puedan ver naturalmente a Dios. Por consiguiente se incurre en contradicción cuando se dice que tal entendimiento es de orden superior. *A posteriori,* y por los inconvenientes, puede explicarse, en primer lugar, porque tal sustancia sería de modo natural perfectamente feliz. En segundo lugar, porque vería a Dios por necesidad natural, al igual que ahora el entendimiento informado por el *lumen gloriae* lo ve por necesidad. En tercer lugar, sería naturalmente en absoluto incapaz de pecar, puesto que la visión de Dios convierte a uno en impecable. En cuarto lugar, el *lumen gloriae* que se otorga ahora a los hombres o a los ángeles, próxima e inmediatamente, no sería tanto una participación de la luz increada de Dios, cuanto de la luz creada de tal entendimiento. En quinto lugar, o la visión que tal entendimiento produjese sería de especie distinta y más noble que lo es ahora la visión beatífica, cosa que es contradictoria; o ahora la visión beatífica, en su ámbito total, estaría fuera de su sujeto connatural, siendo así que podría tenerlo, lo cual sería también una gran imperfección. Así, pues, la opinión de aquellos teólogos —si es que hay algunos— que creyeron que el *lumen gloriae* podía ser connatural a la criatura, no sólo no debilita la fuerza del razonamiento expuesto, sino que más bien la eficacia de dicho razonamiento se echa de ver en que tal opinión es refutada *a priori* por él, aunque también esté suficientemente claro *a posteriori* y por sus inconvenientes que es falsa.

Diferencia entre el "lumen gloriae" y la luz connatural de la criatura

45. Y con esto se puede también responder fácilmente a los apremios u objeciones que, desde el punto de vista de este *lumen,* suelen hacerse contra el razonamiento propuesto más arriba, consistentes concretamente en que, si es eficaz, prueba de modo igual que es imposible ver a Dios por este *lumen* creado, por más que haya sido infundido sobrenaturalmente. En primer lugar, porque del entendimiento modificado por este *lumen* se dice que ve a Dios connaturalmente, y, sin embargo, el *lumen* mismo y el entendimiento, en cuanto modificado por él, es un ente potencial y tiene un modo de ser muy inferior al modo de ser de la divinidad; luego, o de este modo de ser no puede concluirse nada respecto

facto creati, et inde habent ut non possint naturaliter videre Deum. Repugnantia ergo involvitur cum dicitur talis intellectus esse superioris ordinis. A posteriori autem et ab incommodis declarari potest primo, quia talis substantia esset naturaliter perfecte beata. Secundo, quia necessitate naturali videret Deum, sicut nunc intellectus informatus lumine gloriae naturali necessitate videt. Tertio, naturaliter esset omnino impeccabilis, quia visio Dei reddit impeccabilem. Quarto, lumen gloriae, quod nunc datur hominibus vel angelis, proxime et immediate non tam esset participatio increati luminis Dei quam creati luminis talis intellectus. Quinto, vel visio quam talis intellectus eliceret esset alterius et nobilioris speciei quam nunc sit visio beatifica, quod repugnat; vel nunc visio beatifica in tota sua latitudine esset extra connaturale subiectum, cum tamen posset illud habere, quae etiam esset magna imperfectio. Igitur illorum theologorum opinio (si qui sunt) qui crediderunt lumen gloriae esse posse connaturale creaturae, non solum non enervat vim rationis factae, verum potius efficacia illius rationis in eo conspicitur, quod talis opinio a priori per eam improbatur, cum tamen a posteriori et ab incommodis satis etiam constet illam esse falsam.

Discrimen inter lumen gloriae et lumen connaturale creaturae

45. Atque hinc etiam facile responderi potest ad instantias vel obiectiones quae ex hoc lumine fieri solent contra discursum superius factum, quod nimirum, si ille efficax sit, aeque probet esse impossibile videre Deum per hoc lumen creatum, quamtumvis divinitus infusum. Primo, quia intellectus affectus hoc lumine dicitur connaturaliter videre Deum, et tamen ipsum lumen et intellectus, ut affectus illo, ens est potentiale habetque modum essendi multo inferiorem quam sit modus essendi divinitatis; ergo vel ex hoc modo essendi nihil concludi potest de caeteris intellectibus et luminibus creatis, vel aeque probat de lumi-

de los otros entendimientos y luces creadas, o la prueba vale igual para el *lumen gloriae* creado; pues el llamarle a aquél sobrenatural y a los demás naturales, nada tiene que ver, si, en cuanto creado, tiene la misma desproporción e idéntico impedimento.

46. Mas hay que decir que la razón es muy distinta, puesto que la luz natural de cualquier entendimiento creado, igual que dimana intrínsecamente de una esencia creada, así también le es proporcionada en la virtud y en el modo de obrar, teniéndola como su objeto primario y adaptado, viniendo a ser como su instrumento unido para la producción de todas las intelecciones de las que la esencia misma, que es la raíz de dicha luz, es la causa propia y principal mediante su propio influjo. Mas el *lumen gloriae* que afirman los teólogos que les es infundido a los bienaventurados, del mismo modo que no puede ser connatural a criatura alguna, así también fluye de la esencia divina de un modo y razón peculiar como una participación especial de su luz increada; por consiguiente, a ella mira primariamente como a su objeto propio y proporcionado, y participa su modo de operar, y es el instrumento propio de ella para producir su visión, resultando, en consecuencia, que de esa visión ninguna esencia creada es la causa principal y como radical, sino que lo es la esencia divina misma, ya que de igual suerte que el entendimiento es instrumento del alma, del mismo modo el *lumen* es instrumento de Dios. Y se le llama instrumento en este sentido, no porque en el mismo grado que obra no obre con virtud propia y proporcionada, ya que en realidad obra así, y bajo esta razón se le puede llamar causa próxima y principal en su género; sino porque es una virtud subordinada a otra, a la que bajo otro respecto se atribuye de modo principal la operación; lo mismo que al calor se le llama instrumento del fuego para calentar, y al entendimiento instrumento del alma para entender; de este modo, pues, el *lumen gloriae* no es instrumento de criatura alguna, sino de Dios; por consiguiente, ésta es la razón por la que se dice que Dios es la causa principal de dicha visión.

47. *El entendimiento creado sólo alcanza de modo instrumental la visión beatífica.*— Además, porque dicho *lumen* no es la virtud activa total de la visión en concepto de facultad próxima, sino que es preciso también que el entendi-

ne gloriae creato; nam quod illud supernaturale dicatur, et alia naturalia, nil refert, si, quatenus creatum est, eamdem improportionem idemque impedimentum habet.

46. Dicendum est autem rationem esse longe diversam, quia lumen naturale cuiuscumque intellectus creati, sicut intrinsece manat ab essentia creata, ita commensuratur illi in virtute et modo agendi eamque respicit ut primum et accommodatum obiectum; estque quasi coniunctum instrumentum eius ad omnes intellectiones eliciendas, quarum ipsamet essentia, quae est radix illius luminis, est propria et principalis causa per suum proprium influxum. Lumen autem gloriae quod theologi dicunt infundi beatis, sicut nullae creaturae esse potest connaturale, ita peculiari quodam modo et ratione ab essentia divina fluit tamquam singularis participatio increati luminis eius; ideoque et ipsam primario respicit ut proprium et accommodatum obiectum suum, et modum operandi eius participat, et est proprium instrumentum eius ad visionem eiusdem efficiendam, cuius propterea visionis nulla creata essentia est principalis et quasi radicalis causa, sed ipsamet essentia divina. Quia, sicut intellectus est instrumentum animae, ita lumen est instrumentum Dei. Hoc autem modo dicitur instrumentum, non quia, eo modo quo agit, non agat virtute propria et proportionata; nam revera ita agit, et sub ea ratione dici potest causa proxima principalis in suo genere; sed quia est virtus subordinata alteri, cui sub alia ratione principalius tribuitur operatio; sicut calor dicitur instrumentum ignis etiam ad calefaciendum, et intellectus instrumentum animae ad intelligendum; ad hunc ergo modum lumen gloriae nullius creaturae instrumentum est, sed Dei; hac igitur ratione dicitur Deus esse illius visionis causa principalis.

47. *Intellectus creatus instrumentarie solum beatam visionem attingit.* — Deinde, quia illud lumen non est tota virtus activa illius visionis in ratione facultatis proximae, sed necesse est ut intellectus etiam creatus,

miento creado, en el que tal *lumen* está, emplee su actividad próxima-parcial —como dicen—, con parcialidad de causa, no de efecto, pues es absolutamente necesaria para que el acto sea vital. Mas esa actividad no la emplea el entendimiento como potencia natural, por más que la emplee mediante su entidad, sino en cuanto es una potencia obediencial, ya que toda la acción y todo el efecto es sobrenatural; por consiguiente, opera como virtud subordinada a Dios y, por lo mismo, como instrumento suyo, debiendo, por este título también, llamarse a Dios causa principal. Finalmente, porque en la acción de entender, al igual que en toda acción animal, además de la actividad de la facultad próxima, interviene el influjo actual del alma misma o de la esencia en la que tal facultad radica, razón por la que se la juzga el principio principal de tal acción, no meramente por denominación, sino por causalidad, según se trató antes en la disp. XVIII. Por consiguiente, para prestar este concurso respecto de la visión beatífica, es insuficiente cualquier esencia creada, y por ello también en esto opera como instrumento de Dios, quien, por tanto, concurre con estos principios de un modo mucho más alto que si en todos esos principios hubiese una virtud connatural y proporcionada para tal acción, y, en consecuencia, también por este motivo es Dios la causa principal de dicha operación.

48. *Por la visión beatífica se denomina vidente al entendimiento creado, no a Dios.*— Pero de aquí no se sigue, como objetan algunos, que se denomine a Dios vidente en virtud de dicha visión, dado que la acción suele denominar preferentemente a la causa principal; esto —digo— no se sigue, ya que el ver no es una denominación precisamente del agente en cuanto tal, sino de un agente de tal naturaleza que reciba en sí la visión y sea informado por ella; por eso dijo Aristóteles que el entender es un cierto padecer al igual que el sentir. Ahora bien, Dios de tal manera produce esa visión, que ni la recibe ni es informado por ella; en cambio, del hombre o del ángel se dice con razón que ve en virtud de dicha visión, puesto que es informado por ella; y por lo que respecta a la actividad, basta con que concurra a ella de modo vital, incluso en cuanto instru-

in quo est tale lumen, suam proximam activitatem adhibeat, partialem (ut aiunt) partialitate causae [non effectus; illa enim omnino necessaria est] [1], ut actus sit vitalis. Eam vero activitatem non adhibet intellectus ut virtus naturalis, etiamsi per entitatem suam illam adhibeat, sed ut est virtus obedientialis, quia tota actio totusque effectus supernaturalis est; agit ergo ut virtus subordinata Deo, atque adeo ut instrumentum eius, unde hoc etiam titulo dicitur Deus causa principalis. Tandem, quia in actione intelligendi (sicut in omni actione animali) praeter activitatem facultatis proximae intercedit actualis fluxus ipsiusmet animae vel essentiae, in qua radicatur talis facultas, et ideo illa censetur principale principium talis actionis, non denominatione tantum, sed causalitate, ut supra, disp. XVIII, tractatum est. Ad hunc ergo concursum praestandum circa visionem beatam insufficiens est omnis creata essentia, et ideo in hoc etiam operatur ut instrumentum Dei, qui propterea cum his principiis longe altiori auxilio concurrit quam si in omnibus ipsis principiis esset connaturalis et proportionata virtus ad talem actionem, et ideo hanc etiam ob causam est Deus principalis causa illius operis.

48. *Intellectus creatus, non Deus, beatifica visione videns denominatur.*— Nec vero inde sequitur (ut quidam obiiciunt) Deum denominari videntem illa visione, eo quod actio praecipue denominare soleat causam principalem; hoc (inquam) non sequitur, nam videre non est denominatio praecise agentis ut sic, sed talis agentis qui in se recipiat et informetur visione; propter quod Aristoteles dixit intelligere esse quoddam pati, sicut sentire. Deus autem ita efficit illam visionem ut eam non recipiat neque illa informetur; homo autem vel angelus recte dicitur videre illa visione, quia informatur illa; et quantum ad activitatem, sufficit quod vitali modo ad illam concurrat,

[1] Las palabras entre corchetes faltan en la ed. de Vivès. (N. de los EE.)

mento, como se explicó con más amplitud en el tomo I de la III parte, disp. XXXI, sec. 6, ad 4.

49. Así, pues, la condición de la luz sobreañadida a las cosas sobre sus naturalezas y la del modo como operan mediante ella es muy distinta de la referente a la luz y a las acciones connaturales. Y de esta diferencia se origina que el modo connatural de una acción o visión ha de regularse y medirse por el modo connatural de ser, o de la luz natural, o, más principalmente, de la esencia creada, la cual es como el fundamento primero y principal principio de dicha acción y orden; en cambio, el modo sobrenatural de acción o visión no ha de regularse, en cuanto a todos sus extremos, por el modo de ser de la luz creada o de la realidad que entiende mediante dicha visión, sino por la divina esencia preferentemente, a la cual se subordinan todas estas cosas como a su raíz principal en tal acción.

50. Por eso, respondiendo en forma, concedo la afirmación, es decir, que el entendimiento, incluso en cuanto informado por el *lumen gloriae,* tiene un modo de ser inferior al que posee Dios en sí mismo; mas niego en absoluto la consecuencia, ya que todo eso tomado en conjunto no concurre como órgano de alguna esencia creada a la que se proporcione. Y esto mismo quiere decir que ese *lumen* es de un orden superior, en el que expresa una relación tal a Dios que no puede mirar a sustancia alguna creada como a principio radical y fundamento de su ser, no pudiendo, por lo mismo, serle connatural. Y añado que incluso la visión que es proporcionada a este *lumen* posee en sí un modo de ser inferior al que posee la visión increada del mismo Dios. Se trata, sin embargo, de una participación singular de esta visión y que supera toda visión connatural a la criatura por el hecho de considerar inmediatamente la esencia de Dios tal como es en sí, como concepto propio de ella. Y en esto guarda también proporción con la luz sobrenatural, ya que, de igual manera que ésta tiene su origen inmediato en la sola luz increada de la que es participación, de la misma suerte mira a la esencia divina en sí misma como a objeto propio, tal como se explicó.

51. *En qué otro sentido se puede decir que Dios es invisible.*— Con esto se comprende que se puede decir de otro modo que Dios es invisible por el

etiam ut instrumentum, ut latius declaratum est, I tom. III partis, disp. XXXI, sect. 6, ad 4.

49. Est igitur longe diversa ratio de lumine superaddito rebus supra naturas earum et de modo quo per illud operantur, quam de lumine et actionibus connaturalibus. Ex qua differentia nascitur ut modus connaturalis actionis seu visionis regulandus sit et commensurandus iuxta connaturalem modum essendi, vel luminis naturalis, vel principalius essentiae creatae, quae est quasi primum fundamentum et principale principium illius actionis et ordinis; modus autem supernaturalis actionis seu visionis non sit regulandus quoad omnia ex modo essendi creati luminis aut rei intelligentis per illam visionem, sed praecipue ex divina essentia, cui ut principali radici in tali actione haec omnia subordinantur.

50. Unde in forma concedo assumptum, scilicet, intellectum etiam informatum lumine gloriae habere modum essendi inferiorem illi quem Deus in se habet; nego tamen simpliciter consequentiam, quia totum illud coniunctum non concurrit ut organum alicuius essentiae creatae cui commensuretur. Et hoc ipsum est lumen illud esse cuiusdam superioris ordinis, in quo talem dicit habitudinem ad Deum ut nullam substantiam creatam possit respicere tamquam radicale principium et fundamentum sui esse, et ideo non possit ei esse connaturale. Addo vero etiam visionem illam quae huic lumini est proportionata habere in se inferiorem modum essendi quam habeat visio increata ipsiusmet Dei. Est tamen singularis participatio illius visionis et superat omnem visionem connaturalem creaturae, eo quod immediate respicit ipsam Dei essentiam prout in se est, tamquam proprius conceptus eius. In quo habet etiam proportionem cum lumine supernaturali, quia illud, sicut immediatam originem suam habet a solo increato lumine cuius est participatio, ita ipsam divinam essentiam in seipsa respicit ut proprium obiectum, prout explicatum est.

51. *Quo alio modo Deus dici possit invisibilis.*— Ex his intelligitur alio modo pos-

entendimiento creado, porque no puede ser visto por ninguna vía o procedimiento, bien natural, bien sobrenatural. En este sentido han interpretado ese atributo algunos herejes, quienes negaron que nosotros o los ángeles hubiésemos de ver a Dios en sí mismo, sino que lo habríamos de ver en algún esplendor creado. Y su opinión fue justamente condenada de herejía como manifiestamente incompatible con S. Juan, cuando dice: *Le veremos tal como es,* y con otros pasajes, cuyo recuento e interpretación, teniendo presentes a los SS. Padres, es tarea de los teólogos. Mas, aunque esa sentencia sea falsa hasta ese punto, no creo, empero, que sea de las que pueden ser argüidas de falsedad por la sola razón natural. Porque, si son verdaderas y eficaces las cosas que dijimos en el punto anterior, de ellas se infiere con probabilidad que, atendiendo a la sola razón natural, hay que pensar que Dios es invisible en absoluto y de cualquier modo más bien que visible por algún medio o razón. En primer lugar, porque la razón natural considerada en sí no llegaría a persuadirse fácilmente de que es posible un efecto que no puede realizarse de acuerdo con el ejercicio y virtud natural. En segundo y principalísimo lugar, esto podría parecer que era contradictorio en un acto vital, el cual es preciso que se produzca por la potencia a la que informa y que se ejerza sobre su objeto; de donde parece seguirse que, o tiene que ser natural, o no es posible de modo alguno. Estando, pues, suficientemente probado por razón natural que ese acto no puede ser natural, si permanecemos dentro de los límites de la propia razón natural, más bien se juzgaría que tal acto es absolutamente imposible, que el que sea posible por procedimiento alguno. O, a lo más, el que hiciese uso de gran juicio y moderación juzgaría que Dios es ciertamente invisible de modo natural; pero que no podría conocerse si El puede manifestarse de algún otro modo superior. Así, pues, esta verdad, en cuanto a esta parte —en la que se afirma que Dios es visible de modo sobrenatural—, pertenece al número de aquellas que admitimos apoyados en la sola fe. La razón, empero, es útil para resolver los argumentos contrarios, ya apoyados en los principios generales creíbles de por sí, de que por virtud divina son posibles muchas cosas que no

se Deum dici invisibilem ab intellectu creato, quod nulla via aut ratione sive naturali sive supernaturali conspici possit. Quo sensu interpretati sunt attributum illud quidam haeretici, qui negarunt nos aut angelos visuros esse Deum in seipso, sed in aliquo splendore creato. Quorum sententia merito haeresis damnata est, ut aperte repugnans Ioanni dicenti: *Videbimus eum sicuti est,* et aliis locis, quae recensere et interpretari, adductis sanctis Patribus, theologorum est [1]. Quamquam vero illa sententia tam falsa sit, non tamen censeo esse ex iis quae sola naturali ratione falsitatis convinci possunt. Nam, si quae in superiori puncto diximus vera et efficacia sunt, ex eis probabiliter colligitur, sola ratione naturali spectata, potius existimandum esse Deum simpliciter et omni modo invisibilem in seipso, quam aliquo medio aut ratione visibilem. Primo quidem, quia naturalis ratio per se sumpta non facile sibi persuaderet esse possibilem effectum qui iuxta naturalem cursum et virtutem fieri non potest. Secundo et maxime videri posset hoc repugnare in actu vitali, quem necesse est fieri a potentia quam informat et versari circa obiectum eius; ex quo videtur sequi aut naturalem esse debere, aut nullo modo esse posse. Cum ergo naturali ratione sufficienter probetur illum actum non posse esse naturalem, sistendo intra limites eiusdem rationis naturalis, existimaretur potius talis actus simpliciter impossibilis, quam aliqua ratione possibilis. Vel ad summum, qui magno iudicio et moderatione ageret, iudicaret Deum quidem naturaliter esse invisibilem; an vero ipse posset superiori aliqua ratione se manifestare, cognosci non posse. Est ergo haec veritas quoad hanc partem, qua Deus dicitur supernaturaliter visibilis, ex his quae sola fide tenentur. Ratio vero deservit ad solvenda argumenta contraria, vel ex generalibus principiis per se credibilibus, quod mul-

[1] Leg. Bern., epist. 110; Concil. Flor. in lit. Unionis; c. *Damnamus, de Haeret.,* quatenus damnat errores Amalrici. Vide Direct. Inquisit., p. II, q. 7; Turrecrem., in Summ. de Eccles., lib. IV, c. 35.

pueden hacer con sus fuerzas las naturalezas creadas, ya en particular demostrando que no hay aquí repugnancia o contradicción, puesto que Dios pertenece de algún modo al objeto del entendimiento, lo cual es suficiente para que el mismo entendimiento pueda ser elevado para operar respecto de tal objeto con más perfección de lo que naturalmente puede.

SECCION XII

¿Es demostrable que Dios no puede ser comprendido ni conocido quiditativamente?

1. Otro atributo de Dios consiste en ser incomprensible, el cual, en parte, queda contenido en el anterior y se sigue de él por necesidad, y, en parte, añade algo, y esto no vamos a hacer más que indicarlo, ya que es más de competencia de los teólogos que de los metafísicos. Pues es evidente, en primer lugar, que este atributo ha de entenderse en relación con el entendimiento creado, puesto que Dios es comprensible por sí mismo, si es que la metafora de la comprehensión se acomoda debidamente a la misma realidad respecto de sí misma. En efecto, el término comprehensión según su propiedad ha sido tomado de los cuerpos cuantos, en los que no se afirma que un cuerpo se comprenda a sí mismo, sino a otro, al que de tal manera rodea o abraza en su interior que no quede nada fuera, siendo desde esto aplicado traslaticiamente a la comprehensión o visión, de suerte que se llama comprehensión a aquella por la que se ve cuanto el objeto tiene de visible, de manera que nada quede oculto para el que lo contempla, en expresión de S. Agustín. Por consiguiente, si hubiese que guardar la proporción de la metáfora en todas las circunstancias, no podría aplicarse a una misma cosa respecto de sí misma; mas como la intelección revierte sobre sí misma o sobre el propio inteligente, por lo mismo, igual que se dice que Dios se ve a sí mismo, así también se afirma con toda propiedad que se ve adecuadamente a sí mismo en cuanto es visible, puesto que no es menos intelectivo que inteligible; en este sentido, pues, se dice con verdad que Dios es comprensible por sí mismo; en consecuencia, cuando se le denomina incomprensible, se ha de entender respecto del entendimiento creado.

ta fieri possint virtute divina quae naturae creatae viribus non possunt, vel in particulari ostendendo hic non esse repugnantiam aut contradictionem, eo quod Deus aliquo modo ad obiectum intellectus pertineat, quod satis est ut idem intellectus elevari possit ad perfectius operandum circa tale obiectum quam naturaliter possit.

SECTIO XII

An demonstrari valeat Deum nec comprehendi, nec quidditative cognosci posse

1. Aliud Dei attributum est esse incomprehensibilem, quod partim in praecedenti continetur et necessario ex illo sequitur, partim aliquid addit quod solum indicabimus, quia magis ad theologos quam ad metaphysicos spectat. Constat igitur imprimis hoc attributum intelligendum esse comparatione intellectus creati, nam a seipso comprehensibilis est Deus, si tamen metaphora comprehensionis recte eidem rei respectu sui ipsius accommodatur. Nam comprehensionis nomen secundum proprietatem suam a corporibus quantis sumptum est, in quibus non dicitur unum corpus seipsum comprehendere, sed aliud, quod ita circumdat seu complectitur intra se, ut nihil extra maneat, et inde translatum est nomen ad comprehensionem vel visionem, ut illa vocetur comprehensio qua obiectum videtur quantum visibile est, ita ut nihil eius lateat videntem, ut Augustinus dixit. Si ergo proportio metaphorae in omnibus servanda esset, non esset tribuenda eidem rei respectu sui ipsius; quia tamen intellectio reflectitur in seipsam seu in ipsum intelligentem, ideo, sicut dicitur Deus videre seipsum, ita etiam propriissime dicitur adaequate videre seipsum quantum visibilis est, quia non minus intellectivus est quam intelligibilis; hoc ergo sensu vere dicitur comprehensibilis a seipso; cum ergo incomprehensibilis nominatur, comparatione intellectus creati intelligendum est.

En qué sentido es Dios incomprensible

2. Mas esto puede entenderse respecto del entendimiento creado, bien en cuanto opera por las fuerzas de su naturaleza, bien en absoluto y simplemente y en cualquier línea. En el primer sentido afirmamos que este atributo está contenido en el anterior y es más evidente que él, ya que la comprehensión incluye todo lo que pertenece a la perfección de la visión, añadiendo además la adecuación con el objeto, ya que expresa un conocimiento exacto y absolutamente perfecto del objeto; por tanto, si no es posible la visión de modo natural, mucho menos lo será la comprehensión. Esto cobra asimismo mayor evidencia por el hecho de que, por ser Dios infinito, no resulta inteligible que sea comprendido por una potencia finita y, sobre todo, por su virtud natural.

3. En relación con el segundo sentido, la evidencia no es tan grande, principalmente presupuesta la verdad de fe de que Dios puede ser visto sobrenaturalmente, por más que sea naturalmente invisible; puede, en efecto, dudarse, y no sin motivo, si, por sobrenatural virtud, puede ser comprendido por el entendimiento creado, aunque sea incomprensible de modo natural. Sobre todo porque no es fácil comprender cómo puede ser visto Dios tal como es en sí sin que sea visto en el grado en que es visible, dado que se trata de una realidad simplicísima. Más aún, no faltaron teólogos que pensasen que éste era uno de los más recónditos misterios de la fe; y ésta es la razón por la que dije que la discusión de este atributo no corresponde bajo tal aspecto a la metafísica. Pienso, empero, que hay que admitir como cierto por fe que Dios es absoluta y totalmente incomprensible por el entendimiento creado, por mucho que sea elevado en orden a la intelección, según, por la Escritura, los Concilios y los Padres, probé con más extensión en otra parte. Y la incomprensibilidad así explicada es una consecuencia de la infinitud de Dios; en efecto, por ser infinito, no puede ser comprendido por una virtud finita, y por ser el entendimiento creado siempre de virtud finita, aunque esté elevado, por lo mismo Dios siempre es absoluta y totalmente incomprensible respecto de él, y aunque sea visto todo, por ser simple, no es visto

Quomodo sit Deus incomprehensibilis

2. Potest autem hoc intelligi respectu intellectus creati, vel ut operantis per vires suae naturae, vel absolute et simpliciter et omni ratione. Priori modo dicimus hoc attributum contineri in superiori esseque evidentius illo; nam comprehensio includit quidquid est de perfectione visionis et ulterius addit adaequationem ad obiectum, nam dicit exactam et omnino perfectam obiecti cognitionem; si ergo visio non est possibilis naturaliter, multo minus erit comprehensio. Item est hoc evidentius, quia, cum Deus sit infinitus, intelligi non potest quod a finita potentia et maxime naturali virtute comprehendatur.

3. De posteriori autem sensu non est tanta evidentia, supposita praesertim veritate fidei, quod Deus videri supernaturaliter potest, etiamsi sit naturaliter invisibilis; dubitari enim potest, nec immerito, an supernaturali virtute comprehendi possit ab intellectu creato, etiamsi naturaliter sit incomprehensibilis. Praesertim quia non est facile intellectu quomodo videatur Deus clare prout est in se, et non videatur quantum visibilis est, cum sit res simplicissima. Immo non defuerunt theologi qui existimaverint hoc esse unum ex maxime reconditis mysteriis fidei; et propterea dixi disputationem de hoc attributo sub hac ratione non pertinere ad metaphysicum. Existimo nihilominus certa fide tenendum esse simpliciter et omnino esse Deum incomprehensibilem ab intellectu creato, quantumcumque ad intelligendum elevetur, ut ex Scriptura, Conciliis et Patribus alibi probavi latius. Atque incomprehensibilitas hoc sensu declarata sequitur ad infinitatem Dei; nam quia infinitus est, ideo finita virtute comprehendi non potest, et quia intellectus creatus, quantumvis elevatus, semper est finitae virtutis, ideo respectu illius simpliciter et omnino est Deus incomprehensibilis, et quamvis videatur totus, quia simplicissimus est, non tamen videtur adaequate seu totaliter, prop-

adecuada o totalmente a causa de su eminencia. Consúltese lo que hemos escrito en el tomo I de la III parte, disp. XXVI, en casi toda ella.

Si se puede conocer a Dios quiditativamente de modo natural

4. *Opinión de algunos.*— Mas alguno, aun concediendo que Dios no pueda ser comprendido, preguntará si puede al menos ser conocido quiditativamente. Y esto puede preguntarse en el doble sentido que hemos distinguido tantas veces, es decir, por virtud natural o por virtud sobrenatural. En cuanto a este segundo modo no existe problema alguno, ya que se conoce quiditativamente a Dios con el mismo conocimiento con que es visto claramente y tal como es en sí, puesto que es visto según la totalidad de su esencia, como se verá *a fortiori* por lo que vamos a decir. Por ello se deja entender que la comprehensión añade algo sobre el conocimiento quiditativo, concretamente la adecuación, según dijimos refiriéndonos a la visión. Pero sí hay problema respecto del primer sentido, por causa de algunos filósofos que afirmaron que nosotros podíamos conocer quiditativamente las sustancias separadas, incluyendo entre ellas también a Dios. Así lo mantuvo el Comentador, III *De anima,* c. 7, y en favor de dicha sentencia aduce a Avempace, Temistio y Alejandro, quienes con mayor motivo concederían que Dios puede ser conocido quiditativamente de modo natural por las inteligencias inferiores. Y Escoto, según vimos antes, afirma que los ángeles conocen a Dios quiditativamente con conocimiento natural por una especie natural que les es infundida. E incluso en *In I,* dist. 3, q. 1, afirma que nosotros podemos llegar en esta vida de modo natural y por las criaturas a formar un concepto tal de Dios que nos lo represente quiditativamente. Los argumentos que se hacen son muchos, pero poco eficaces y que apenas necesitan respuesta; y a ellos nos referiremos mejor más abajo al tratar de las inteligencias creadas. De momento nos basta con uno solo: de Dios conocemos naturalmente lo que le es máximamente esencial y propio, a saber, que es el ser mismo por esencia y que es ente en acto por sí mismo y por necesidad intrínseca; luego le conocemos quiditativamente de modo natural.

ter eminentiam suam. Videantur quae scripsimus I tomo III partis, disp. XXVI, fere per totam.

Possitne Deus naturaliter quidditative cognosci

4. *Aliquorum sententia.*— Sed quaeret aliquis, esto non possit Deus comprehendi, an possit saltem quidditative cognosci. Potest autem id quaeri in duplici illo sensu saepe distincto, scilicet vel naturali vel supernaturali virtute. Et de hoc posteriori modo nulla est quaestio, nam qua cognitione videtur Deus clare et prout est in se, eadem cognoscitur quidditative; nam videtur secundum totam essentiam suam, quod a fortiori ex dicendis constabit. Unde intelligitur comprehensionem aliquid addere ultra cognitionem quidditativam, scilicet adaequationem, sicut de visione diximus. De priori autem sensu est quaestio propter quosdam philosophos qui dixerunt posse nos cognoscere quidditative substantias separatas, in illis Deum etiam comprehendendo. Ita tenuit Commentat., III de Anim., c. 7, et refert in eam sententiam Avempace, Themistium et Alexandr., qui maiori ratione concederent posse Deum ab inferioribus intelligentiis naturaliter cognosci quidditative. Et Scotus, ut vidimus supra, affirmat angelos naturali cognitione cognoscere quidditative Deum per speciem naturalem illis inditam. Immo In I, dist. 3, q. 1, affirmat posse nos in hac vita naturaliter et ex creaturis pervenire ad formandum talem conceptum Dei, qui nobis illum quidditative repraesentet. Rationes fiunt plures, sed parum efficaces et quae vix indigeant responsione, quas melius attingemus infra tractando de intelligentiis creatis. Nunc una sufficit, quia de Deo naturaliter cognoscimus id quod maxime est illi essentiale ac proprium, scilicet esse ipsum esse per essentiam, atque ex se et ex intrinseca necessitate esse ens actu; ergo naturaliter cognoscimus illum quidditative.

5. En lo que se refiere a esta duda, si es que no media alguna equivocidad en los términos, no puede quedar cuestión alguna que tenga que ver con el problema, una vez supuesta la doctrina que se dio sobre la visión. Mas puede tomarse equívocamente el nombre de "conocimiento quiditativo", ya que en un sentido puede llamarse quiditativo al conocimiento por el que se conoce lo que es una cosa, concibiendo algún predicado quiditativo suyo, no sólo como común, sino incluso como propio, bien se le conciba por una razón o representación positiva, bien por una negación. En otro sentido se llama conocimiento quiditativo a aquel por el que se conocen todos los predicados quiditativos de una cosa hasta la diferencia o cuasi diferencia última, concibiéndola con un concepto propio y positivo. En el primer sentido parece que se valió Escoto del nombre de conocimiento quiditativo antes; y en el segundo parece que lo han usado Averroes y los otros a quienes citamos, y Sto. Tomás en I, q. 88, a. 2, y en III *cont. Gent.*, c. 45, según hicieron notar en esos pasajes el Ferrariense y Cayetano; y Cayetano de nuevo en el tratado *In De ente et essentia*, c. 6, q. 14, donde advierte que Escoto, en este punto, sólo se aparta de Sto. Tomás en el uso del nombre. Por eso, él mismo, para evitar la equivocidad de la palabra, distingue entre conocer la quididad de una cosa y conocer una cosa quiditativamente, de tal suerte que la primera de estas cosas significa únicamente conocer cualquier predicado esencial, mientras la segunda es conocer la esencia total de la cosa hasta su último grado o diferencia.

6. *La quididad de Dios puede ser conocida de algún modo por nosotros naturalmente en esta vida.*— Una vez explicada la significación de los términos, es cuestión fuera de duda que no sólo las inteligencias separadas del cuerpo, sino también nosotros, podemos de algún modo en esta vida conocer naturalmente qué es Dios o su quididad. Esto lo prueba el argumento aducido en favor de la primera opinión; e incluso todas las razones con que hemos probado hasta ahora que los atributos divinos son conocidos por razón natural prueban esto mismo, puesto que por todos ellos se explica la esencia de Dios, y en el sentido en que se afirman de El, se afirman esencialmente, según demostramos. Además, porque atribuimos a Dios muchos predicados que le son comunes a El y a las criaturas, los cuales se predican de Dios propiamente según su razón abstractísima o análoga, como el ser ente, sustancia, espíritu, etc.; ahora bien, estas cosas se predican esencialmente de las criaturas; luego con mucha más razón se predican de Dios. Asimismo, para aplicar esto con propiedad a Dios y para formarnos de algún modo un concepto propio de El, es decir, no común a otras cosas, añadimos algunas como diferencias o modos con los que explicamos la singular excelencia que en Dios tienen tales predicados, por ejemplo, cuando decimos que Dios es ente por esencia, infinito, acto puro, etc.; por consiguiente, conocemos de algún modo verdaderamente la quididad de Dios.

7. Y hay que decir todavía que no sólo el hombre en esta vida, sino incluso ninguna criatura puede conocer quiditativamente a Dios partiendo de sus efectos y por virtud natural. Esta conclusión la da a entender Sto. Tomás en I, q. 12, a. 12, y q. 88, a. 2; y Cayetano y el Ferrariense en los lugares citados. Y Capréolo con más extensión en *In I*, dist. 2, q. 1, a. 1, desde la conclusión 4 hasta la 8; y en realidad es lo mismo que dice Escoto antes en relación con nuestro conocimiento y el de los ángeles por los solos efectos; ya que, respecto de otra clase de conocimiento que atribuye a los ángeles por una especie propia abstractiva, discrepa totalmente de Sto. Tomás; mas de ella ya se dijo bastante. Y la razón de la conclusión ya quedó insinuada más arriba, puesto que ningún efecto de Dios se le adecúa de tal manera que refleje una semejanza propia de El, no pudiendo, por lo mismo, expresar la cuasi diferencia propia o constitutivo último de Dios tal como es en sí. Además, porque el modo de ser de Dios es de un orden distinto del de cualquier criatura, y está más distante de la criatura, incluso espiritual, que la criatura espiritual lo está de la material; luego, a partir de la perfección de la criatura, no puede llegarse nunca a concebir quiditativamente la perfección del Creador. Por fin, en cuanto a nosotros se refiere, esto lo prueba suficientemente la misma experiencia y la inducción que podemos hacer sobre las cosas que conocemos o predicamos de Dios.

8. En efecto, hay algunos —como distinguió Dionisio, c. 2, *De caelesti hierar.*— que son negativos, otros afirmativos, bajo los que están comprendidos los compuestos de ambos o los mixtos. A su vez los afirmativos o son absolutos o

5. In hoc vero dubio, nisi aequivocatio aliqua in terminis misceatur, nulla potest nobis superesse quaestio quae ad rem pertineat, supposita doctrina data de visione. Potest autem aequivoce sumi nomen quidditativae cognitionis; nam uno modo dici potest quidditativa cognitio qua de re cognoscitur quid sit, concipiendo aliquod praedicatum quidditativum eius, non tantum ut commune, sed etiam ut proprium, sive concipiatur per positivam rationem seu repraesentationem, sive per negationem. Alio modo dicitur quidditativa cognitio illa per quam cognoscuntur de re omnia praedicata quidditativa usque ad differentiam vel quasi differentiam ultimam, eam concipiendo proprio et positivo conceptu. Priori modo usus videtur nomine quidditativae cognitionis Scotus supra; posteriori autem modo usi videntur Aver. et alii citati, et D. Thom., I, q. 88, a. 2, et III cont. Gent., c. 45, ut illis locis Ferrar. et Caiet. notarunt; et iterum Caiet., in tract. de Ent. et essent., c. 6, q. 14, ubi advertit Scotum in hac parte solum in usu nominis a D. Thom. differre. Unde ipse, ad tollendam vocis aequivocationem, distinguit aliud esse cognoscere quidditatem rei, aliud cognoscere rem quidditative, ut primum horum solum significet cognoscere quodcumque praedicatum essentiale; secundum autem sit cognoscere totam rei essentiam, usque ad ultimum gradum seu differentiam.

6. *Dei quidditas potest a nobis in hac vita naturaliter aliquo modo cognosci.*— Explicata igitur terminorum significatione, certa res est non solum intelligentias a corpore abstractas, sed etiam nos in hac vita posse aliquo modo cognoscere naturaliter quid sit Deus seu quidditatem Dei. Hoc probat argumentum in favorem prioris opinionis factum; immo omnia quibus hactenus probavimus divina attributa cognosci naturali ratione hoc ipsum suadent, quia per illa omnia explicatur essentia Dei, et prout de illo dicuntur, essentialiter dicuntur, ut ostendimus. Item quia Deo tribuimus multa praedicata communia ipsi et creaturis, quae secundum abstractissimam seu analogam rationem proprie de Deo dicuntur, ut esse ens, substantiam, spiritum, etc.; sed haec dicuntur essentialiter de creaturis; multo ergo magis de Deo. Rursus, ut haec Deo appropriemus, et aliquo modo proprium Dei conceptum formemus, id est, non communem aliis rebus, addimus quasdam quasi differentias vel modos, quibus singularem excellentiam quam in Deo habent talia praedicata declaremus, ut cum dicimus Deum esse ens per essentiam, infinitum, actum purum, etc.; ergo vere cognoscimus aliquo modo quidditatem Dei.

7. Dicendum vero ulterius est non solum hominem in hac vita, verum neque ullam creaturam posse cognoscere Deum quidditative ex effectibus eius et naturali virtute. Hanc conclusionem intendit D. Thom., I, q. 12, a. 12, et q. 88, a. 2; et Caiet. ac Ferrar., citatis locis; et Capr. late In I, dist. 2, q. 1, a. 1, a concl. 4 usque ad 8; et in re idem dicit Scotus supra, quantum attinet ad cognitionem nostram et angelorum per solos effectus; nam quoad aliam cognitionem quam tribuit angelis per propriam speciem abstractivam, plane discrepat a D. Thoma; sed de ea iam satis dictum est. Ratio autem conclusionis est supra tacta, quia nullus effectus Dei ita adaequatur illi, ut propriam eius similitudinem referat, et ideo manifestare non potest propriam quasi differentiam seu ultimum constitutivum Dei prout in se est. Item, quia modus essendi Dei est alterius ordinis ab omni creatura; magisque distat a creatura etiam spirituali quam creatura spiritualis a materiali; ergo ex perfectione creaturae nunquam potest perfectio creatoris quidditative concipi. Tandem, quod ad nos attinet, sufficienter hoc persuadet experientia ipsa et inductio quam facere possumus de his quae de Deo cognoscimus seu praedicamus.

8. Quaedam enim (ut distinxit Dionys., c. 2 de Caelesti hierar.) negativa sunt, alia affirmativa, sub quibus ex utrisque composita seu mixta comprehenduntur. Affirmativa rursus aut absoluta sunt aut respectiva. Non

relativos. No hace falta distinguir los predicados propios y los metafóricos, ya que sólo tratamos de los propios, porque los metafóricos sólo se atribuyen a Dios en cuanto significan por traslación alguna de las cosas que se atribuyen a Dios con propiedad, y de esta suerte sólo se diferencian en el término o en el concepto nominal. Así, pues, los predicados que son absolutos, en cuanto los atribuimos a Dios, no constituyen un perfecto conocimiento quiditativo del mismo, porque, o son análogos y comunes a Dios y a las otras cosas, o, si se convierten en propios de Dios, son sumamente confusos y difícilmente se hacen propios, si no es valiéndose de una negación. La afirmación es clara, puesto que todos estos predicados —ser, bueno, perfecto, sustancia, sabio, justo y otros semejantes—, los cuales se afirman de Dios con propiedad, son comunes a las criaturas; y, si queremos concebirlos en cuanto son propios de Dios, no podemos hacerlo más que bajo cierta confusión, como cuando decimos que Dios es sumamente sabio, o que es el ente que abarca toda perfección, o algo semejante. Y la mayoría de las veces hacemos esto añadiendo la negación de la imperfección que tal predicado suele tener en las criaturas, a fin de explicar de alguna manera lo que confusamente captamos de dicha perfección tal como está en Dios. Por eso Dionisio, al comienzo de la *Mystica Theologia* y en el c. 2 del *De caelesti hierar.*, prefiere el conocimiento de Dios por conceptos negativos al que se hace por conceptos positivos, cosa que enseña también S. Agustín, tratado XXIII *in Ioan.*, y en el lib. V *De Trinit.*, c. 1, y con frecuencia en otros lugares. Porque concebimos con mayor facilidad y distinción lo que Dios no es que lo que es, si deseamos concebir de Dios algo propio y absoluto y no sólo algo común, análogo y relativo. En consecuencia, no conocemos a Dios quiditativamente por conceptos positivos y absolutos; y es evidente que, aunque se añadan conceptos negativos, no pueden consumar la perfección del conocimiento quiditativo, puesto que mediante ellos se conoce más bien lo que Dios no es que lo que es; y en cuanto mediante dicha negación se explica alguna excelencia de la divina perfección, el conocimiento permanece en la misma oscuridad y confusión. Y otro tanto sucede si a todos estos conceptos absolutos se añaden los relativos, como el de creador y otros

oportet autem distinguere propria et metaphorica praedicata, nam de propriis tantum agimus, cum metaphorica solum tribuantur Deo quatenus per translationem significant aliquid eorum quae proprie Deo attribuuntur, et ita solum differunt in voce seu conceptu nominis. Praedicata igitur quae absoluta sunt, prout a nobis Deo attribuuntur, non perficiunt quidditativam cognitionem eius, quia vel sunt analoga et communia Deo et aliis, vel si fiant propria Dei, sunt confusissima, et vix fiunt propria nisi adiuncta negatione. Assumptum patet, quia haec omnia, ens, bonum, perfectum, substantia, sapiens, iustus et similia, quae proprie de Deo dicuntur, communia sunt creaturis; quod si velimus ea concipere ut propria sunt Dei, id facere non possumus nisi sub confusione quadam, ut cum dicimus Deum esse summe sapientem, aut ens complectens omnem perfectionem, vel quid simile. Plerumque autem id facimus adiuncta negatione illius imperfectionis quam tale praedicatum solet in creaturis habere, ut aliquo modo explicemus id quod confuse apprehendimus de tali perfectione prout in Deo est. Propter quod Dionys., in init. de Mystica Theologia, et de Caelesti hierarch., c. 2, cognitionem Dei per conceptus negativos praefert ei quae est per positivos, quod etiam docet August., tract. XXIII in Ioan., et V de Trinit., c. 1, et saepe alias. Quia facilius et distinctius concipimus quid Deus non sit quam quid sit, si aliquid proprium et absolutum, et non tantum commune et analogum et respectivum, de Deo concipere cupimus. Per conceptus ergo positivos et absolutos non cognoscimus quidditative Deum; constat autem quod, licet adiungantur conceptus negativi, non possunt quidditativam cognitionem consummare, quia per illos directe ac formaliter potius cognoscitur quid Deus non sit quam quid sit; quatenus vero per illam negationem declaratur aliqua excellentia perfectionis divinae, manet cognitio in eadem confusione et caligine. Atque idem est etiam si his omnibus conceptibus absolutis addantur respectivi, ut creatoris et si-

semejantes, ya porque esos predicados, según su razón formal, o expresan denominaciones extrínsecas o relaciones de razón, puesto que las relaciones reales *ad intra* no son naturalmente cognoscibles, ni tampoco pertenecen propiamente a la quididad de Dios; ya también porque las propiedades reales que pretendemos explicar mediante esas relaciones, o son emanaciones *ad extra*, las cuales no están en Dios, sino en las criaturas, o se trata sólo de un principio o poder que hay en Dios para tales acciones, y esto tampoco es concebido por nosotros más que con un concepto confuso o negativo, igual que se explicó respecto de los otros atributos. Queda, pues, claro de esta suerte que no podemos llegar al conocimiento quiditativo de Dios por ningún concepto, ni siquiera conjuntamente por todos los que podemos formarnos de El naturalmente.

9. Y este razonamiento puede aplicarse con la debida proporción a cualquier entendimiento creado. Porque, aunque el ángel, por ejemplo, pueda concebir con mayor distinción y propiedad algunas perfecciones que se atribuyen a Dios propiamente, como el ser espíritu, inteligente, etc., sin embargo dista siempre infinitamente del modo con que esas perfecciones están en Dios, o se queda en la concepción de aquella propiedad como común y análoga, o, para concebirla como propia de Dios, se vale de alguna negación o aspecto relativo, o de algo semejante. Y por esta razón dijo Dionisio en la *Mystica Theologia*, c. 2, que Dios está sobre todo conocimiento, y en el c. 17 *De divin. nomin.* dice: *Afirmaremos con verdad que nosotros no conocemos a Dios por su naturaleza, pues nos es desconocida y supera toda razón y sentido;* y Gregorio Nazianceno, *orat. 3 de theolog.*, afirmó en este sentido *que Dios no puede ser comprendido de modo natural por entendimiento alguno;* en efecto, entiende "comprehensión" allí de manera amplia, en cuanto abarca el conocimiento propio y quiditativo. Y la razón *a priori* de esta verdad es la misma con que probamos que Dios no puede ser visto de modo natural, añadiendo que no puede ser conocido quiditativamente más que si se le ve, como dejamos también probado antes contra Escoto.

10. Y el argumento expuesto en la anterior opinión no tiene valor alguno contra esta interpretación, pues aunque conozcamos que Dios es el ser mismo

miles, tum quia illa praedicata de formali aut dicunt denominationes extrinsecas aut relationes rationis (nam relationes reales ad intra non sunt naturaliter cognoscibiles, neque etiam proprie sunt de quidditate Dei); tum etiam quia proprietates reales quas per illas relationes cupimus declarare, vel sunt emanationes ad extra, quae non sunt in Deo sed in creaturis, vel solum est principium seu potestas quae in Deo est ad tales actiones, et haec etiam non concipitur a nobis nisi conceptu confuso vel negativo, sicut de aliis attributis declaratum est. Sic igitur constat per nullum conceptum, nec simul per omnes quos de Deo naturaliter formare possumus, in quidditativam eius cognitionem pervenire.

9. Atque hic discursus applicari potest, servata proportione, ad quemlibet intellectum creatum. Nam licet angelus, verbi gratia, possit distinctius et proprius concipere aliquas perfectiones quae proprie Deo tribuuntur, ut esse spiritum, intelligentem, etc., semper tamen infinite distat a modo quo illae perfectiones sunt in Deo, vel sistit in concipienda illa proprietate ut communi et analoga, vel, ut concipiat illam tamquam propriam Dei, adhibet negationem aliquam aut respectum, vel quid simile. Et hac ratione dixit Dionys., in Mystica Theolog., c. 2, Deum esse supra omnem cognitionem, et c. 17 de Divin. nomin.: *Veraciter* (inquit) *dicemus nos Deum non ex ipsius natura cognoscere; ignota enim est, omnemque superat rationem et sensum;* et Gregor. Nazianz., orat. 3 de Theolog., hoc sensu dixit *non posse Deum ab ullo intellectu naturaliter comprehendi:* ibi enim comprehensionem late sumit, prout complectitur propriam et quidditativam cognitionem. Ratio vero a priori huius veritatis est illa eadem qua probavimus Deum non posse naturaliter videri, addendo non posse Deum quidditative cognosci nisi videatur, ut contra Scotum etiam supra probavimus.

10. Nec ratio facta in priori sententia contra hunc sensum quidquam urget, nam, licet cognoscamus Deum esse ipsum esse per

por esencia, sin embargo ni concebimos con propiedad de qué clase de ser se trata ni podemos concebir tampoco en qué consiste el ser mismo por esencia, si no es mediante negaciones, es decir, porque es ente en acto de por sí, o sea no por otro, y explicamos también la perfección propia de dicho ser por una negación, porque es infinito. Se dirá: luego en realidad no concebimos a Dios, puesto que lo constituido por aquella negación en cuanto tal no es Dios, y lo que concebimos como sustrato de la negación no es propio de Dios, ya que, eliminada la negación, lo que nos queda es algo común. Y en nuestro modo de concebir esto parece ser más difícil, puesto que no concebimos nada si no es a modo de la realidad sensible o material, concepto que no parece que pueda representar a Dios. Y si no formamos ningún concepto propio de Dios, ciertamente tampoco le conocemos.

Se explica el modo como conocemos a Dios

11. La respuesta es negar la primera consecuencia, porque, aunque no concibamos a Dios distintamente y según una representación propia de El, sin embargo lo concebimos verdaderamente con un concepto que lo representa directa e inmediatamente a El o a alguna perfección como propia suya. Mas ese concepto, si es positivo y absoluto, es muy confuso, no en el sentido en que se llama confuso a lo universal o común, que es lo que llaman un todo potencial, sino en cuanto se opone al concepto que representa propia y claramente la realidad tal como es en sí. Y si en dicho concepto se incluye la negación, aunque ésta no pertenezca a la quididad de Dios, no obstante bajo ella entendemos su fundamento o raíz, que es la quididad propia de Dios y no alguna razón común o análoga; como, por ejemplo, cuando concebimos a Dios como ente infinito, no entendemos que el sustrato de esa negación es el ente en cuanto tal, sino un ente singular que posee tanta perfección que no tiene límites. Y esto es universal en nosotros siempre que nos valemos de diferencias negativas para contraer los géneros positivos; así, cuando decimos animal irracional, no concebimos al animal en cuanto tal como fundamento de esa negación, sino que concebimos una diferencia contractiva de animal, a la que, por no poderla concebir de modo meramente positivo más que con gran confusión, la explicamos mediante dicha negación.

12. Ni es verdad que todos nuestros conceptos de modo directo e inmediato correspondan a alguna realidad sensible, ya que el concepto de ente o de sustancia no es el concepto de una realidad sensible. A lo más esto es verdad en los conceptos que queremos formar distintamente de las cosas tal como son en sí mismas; pues en este caso es verdad que semejante representación es siempre de una cosa material en cuanto tal, e incluso que corresponde siempre a la cosa según algún modo con que haya sido percibida por el sentido externo, o entendiéndola como una composición de los elementos que han sido percibidos por los sentidos; mas a Dios no le concebimos distintamente de esta suerte, sino confusamente por la adición de una negación o relación, tal como se explicó. Y si alguna vez nos parece que concebimos a Dios a modo de una realidad sensible, como a modo de una luz o de niebla, o de un hombre anciano y digno de todo respeto, etc., no hay que pensar que estos conceptos que representan cosas sensibles son conceptos de Dios, sino que hay que entender que ahí hay de por medio dos conceptos, uno el del objeto sensible que imaginamos, otro el concepto confuso cuasi relativo por el que concebimos a Dios como algo semejante o proporcional a la realidad sensible que hacemos presente. Y esto es explicable por las expresiones metafóricas; en efecto, cuando decimos que Dios es león, concebimos inmediatamente la fortaleza de Dios; mas la captamos, no ciertamente en el concepto del león o de la realidad material, sino en el del mismo Dios, concebido, empero, confusamente y con cierta relación de semejanza o proporcionalidad a la fortaleza del león.

essentiam, tamen neque proprie concipimus quale sit illud esse, neque etiam concipere possumus quid sit esse ipsum esse per essentiam, nisi per negationes, scilicet, quia ex se est ens actu, id est, non ab alio, et propriam perfectionem illius esse etiam per negationem declaramus, quia est infinitum. Dices: ergo revera non concipimus Deum, quia constitutum per illam negationem, ut sic, non est Deus; quod autem concipimus ut substratum illi negationi non est proprium Dei; nam, seclusa illa negatione, quod remanet est commune. Et in nostro concipiendi modo videtur hoc esse difficilius, quia nihil concipimus nisi ad modum rei sensibilis vel materialis, qui conceptus non videtur posse Deum repraesentare. Si autem non formamus aliquem conceptum Dei proprium, neque illum certe cognoscimus.

Explicatur modus quo Deum concipimus

11. Respondetur negando primam consequentiam, quia, licet non concipiamus Deum distincte et secundum propriam repraesentationem eius, nihilominus vere concipimus ipsum conceptu directe et immediate repraesentante ipsum, vel perfectionem aliquam ut propriam eius. Hic tamen conceptus, si sit positivus et absolutus, est valde confusus, non prout confusum dicitur de universali seu communi, quod vocant totum potentiale, sed prout opponitur conceptui proprie et clare repraesentanti rem prout in se est. Si vero in illo conceptu includatur negatio, quamvis illa non pertineat ad quidditatem Dei, sub illa tamen intelligimus fundamentum seu radicem eius, quae est propria quidditas Dei et non ratio aliqua communis vel analoga; ut, cum concipimus Deum ut ens infinitum, non intelligimus substratum illi negationi esse ens ut sic, sed quoddam singulare ens, tantam habens perfectionem, ut terminis non claudatur. Quod universale est in nobis quandocumque utimur differentiis negativis ad contrahenda genera positiva, ut cum dicimus animal irrationale, non concipimus animal ut sic, tamquam fundamentum illius negationis, sed concipimus quamdam differentiam contractivam animalis, quam, quia non possumus mere positive nisi confusissime concipere, per illam negationem eam explicamus.

12. Neque est verum omnem conceptum nostrum directe et immediate esse alicuius rei sensibilis, nam conceptus entis vel substantiae non est conceptus rei sensibilis. Ad summum ergo id verum habet in conceptibus quos volumus distincte formare de rebus prout sunt in seipsis; tunc enim verum est semper talem repraesentationem esse rei materialis ut sic, immo semper esse de re secundum aliquem modum quo per sensum externum percepta est, vel componendo eam ex his quae per sensum percepta sunt; Deum autem non ita distincte concipimus, sed confuse adiungendo negationem vel respectum, prout explicatum est. Quod si aliquando videtur concipere Deum ad modum rei sensibilis, ut ad modum lucis cuiusdam, vel nebulae, vel hominis senis et gravissimi, etc., non est putandum hos conceptus repraesentantes sensibilia esse conceptus Dei, sed intelligendum est ibi intervenire duos conceptus, unum illius obiecti sensibilis, quod imaginamur, alium conceptum confusum quasi respectivum quo concipimus Deum ut quid simile vel proportionale illi rei sensibili quam praesentem facimus. Quod ex metaphoricis locutionibus explicare licet: cum enim dicimus Deum esse leonem, immediate concipimus fortitudinem Dei; eam tamen apprehendimus, non quidem conceptu leonis aut rei materialis, sed ipsiusmet Dei, confuse tamen concepti, et cum quodam respectu similitudinis seu proportionalitatis ad fortitudinem leonis.

SECCION XIII

Posibilidad de demostrar que Dios es inefable

1. *Explicación del sentido del título de la cuestión.*— El sentido de este atributo no es que Dios sea un ente de tal clase que no pueda ser nombrado

SECTIO XIII

Possitne demonstrari Deum esse ineffabilem

1. *Explicatur tituli quaestionis sensus.*— Non est huius attributi sensus Deum tale ens esse ut nullo modo nominari aut ser-

de modo alguno o expresado por palabras, pues la práctica demuestra que nosotros decimos de Dios muchas cosas y que éstas le son propias, e igualmente nos consta que Dios tiene muchos nombres, incluso en la Sagrada Escritura. Por consiguiente, el sentido es que Dios, según toda su perfección, no puede ser explicado por nosotros con palabras ni designado por criatura alguna con un nombre tal que exprese la naturaleza de El según lo que es en sí. Y en tal sentido este atributo no explica en Dios una perfección distinta de las dos precedentes; ni tiene por fundamento más razón que la de que los nombres son signos de los conceptos, y, por tanto, igual que no podemos concebir a Dios suficientemente ni tal como es en sí, del mismo modo tampoco podemos darle nombre o expresar su perfección con palabras. Por eso atribuyeron a Dios esta perfección no sólo los Santos Padres, que lo han hecho con mucha frecuencia, sino también los filósofos, a saber, que es inefable, según refiere el Nacianceno en *Orat. 2 de Theol.*, tomándolo de Platón, y Cirilo en lib. I *cont. Iulian.*, tomándolo de Hermes Trismegisto.

Algunas investigaciones sobre el atributo de la inefabilidad

2. Pero podrá preguntarse si Dios es inefable por nosotros o si lo es también por los ángeles. Además si es inefable por la criatura sólo de modo natural, o si lo es también de modo sobrenatural, en concreto por los que lo ven claramente. Finalmente, si es inefable por las lenguas de los hombres, o sea por las palabras sensibles y humanas, o si lo es también por lenguas y palabras espirituales. A todo ello, comenzando por lo último, se responde con facilidad que aquí se trata de palabras orales, que tienen significación por una imposición; puesto que las espirituales o intelectuales representan de modo natural sin ser más que los conceptos mismos, que no se distinguen del conocimiento. Por eso, en este último sentido Dios no es inefable de modo distinto a como es incognoscible o invisible.

3. *Dios es inefable naturalmente por los ángeles y por los hombres.*— Con esto, a la primera pregunta se responde fácilmente que Dios no sólo es inefable

mone exprimi possit; nam ipso usu constat nos multa de Deo loqui eique propria, et similiter constat Deum multa habere nomina, etiam in Scriptura sacra. Sensus ergo est Deum nec sermone declarari posse secundum totam perfectionem suam, neque a nobis vel ab aliqua creatura posse nominari tali nomine quod naturam eius, secundum quod in se est, exprimat. Et hoc sensu hoc attributum non declarat in Deo aliam perfectionem quam duo praecedentia; neque alia ratione fundatur nisi quia nomina sunt signa conceptuum, et ideo, sicut non possumus Deum satis concipere, nec prout in se est, ita nec nominare aut perfectionem eius sermone declarare possumus. Unde non solum sancti Patres (quod in eis est frequentissimum), sed etiam philosophi, hanc excellentiam Deo tribuerunt, esse scilicet ineffabilem, ut ex Platone refert Nazianz., orat. 2 de Theolog., et ex Hermete Trismeg., Cyrill., lib. I cont. Iulian.

Nonnulla investigantur de attributo ineffabilitatis

2. Sed quaeres an sit Deus ineffabilis a nobis, vel etiam ab angelis. Item, an naturaliter solum, an etiam supernaturaliter sit ineffabilis a creatura, scilicet, a videntibus ipsum clare. Item, an etiam a seipso ineffabilis sit. Denique, an sit ineffabilis linguis hominum seu sermone sensibili et humano, an etiam linguis seu verbis spiritualibus. Ad haec omnia respondetur facile incipiendo ab hoc ultimo, sermonem hic esse de nominibus vocalibus, quae ex impositione significant; nam spiritualia seu intellectualia repraesentant naturaliter et non sunt aliud quam conceptus ipsi, qui a cognitione non distinguuntur. Unde in hoc ultimo sensu non aliter est Deus ineffabilis quam incognoscibilis [vel invisibilis] [1].

3. *Angelis hominibusque Deus naturaliter ineffabilis.*— Ex quo facile respondetur ad

[1] Las palabras entre corchetes no aparecen en la ed. Vivès. (N. de los EE.)

por los hombres, sino también de modo natural por los ángeles, ya se entienda que éstos hablan a los hombres con palabras sensibles en los cuerpos de que se han revestido, ya que hablan entre sí con lenguas y palabras angélicas, puesto que no pueden expresar más de lo que conciben; mas no conciben a Dios naturalmente tal como es en sí; luego tampoco pueden expresarlo. Mas este argumento —para referirnos a la segunda pregunta— parece cesar en los que ven a Dios, pues al concebir éstos a Dios tal como es en sí, podrán también o imponerle un nombre que exprese su naturaleza propia, o explicar su quididad mediante palabras. Mas, en primer lugar, de igual modo que no comprenden la perfección de Dios, de la misma suerte tampoco pueden explicarla suficientemente mediante palabras, resultándoles de esta manera Dios inefable en el mismo grado en que les es incomprensible. Además carecen de capacidad de explicar a los demás lo que es Dios tal como ellos mismos lo conciben, porque no pueden proferir palabras de tal naturaleza que generen en los demás un concepto con las mismas características que el que ellos tienen, ya que es imposible poseer un concepto de esta clase si no es por visión beatífica, y ellos no pueden hacer en modo alguno que otros formen semejante visión. Más aún, aunque quisieran hablar espiritual o mentalmente, no podrían manifestar a los demás su visión con claridad y tal como es en sí, ya que esa visión no es cognoscible más que por una visión semejante o al menos por unas especies y luz de orden superior, cosas que sólo Dios puede comunicar; y aunque concediésemos que por una facultad sobrenatural un bienaventurado puede manifestar a otro su visión, no por ello, sin embargo, manifestaría a Dios tal como es en sí, puesto que la visión de la sola visión creada no es la visión de Dios. De esta suerte, pues, también para los bienaventurados es inefable Dios tal como es en sí; es inefable —digo— respecto de los otros, porque respecto de sí mismo y con expresión mental cada uno se habla y se dice qué es Dios, formando un verbo propio de El. Pero esto no es más que formar un concepto con que conoce y ve a Dios tal como es en sí.

4. *Dios no puede expresarse totalmente a sí mismo con ningún lenguaje creado.*— Por eso hay que responder a la tercera pregunta que tampoco Dios

primam interrogationem, non solum esse Deum ineffabilem hominibus, sed etiam angelis naturaliter, sive intelligantur loqui ad homines sermone sensibili in assumptis corporibus, sive inter se angelicis linguis ac verbis, quia non possunt plus loqui quam concipiant; non concipiunt autem naturaliter Deum prout in se est; igitur neque illum effari possunt. Haec autem ratio (ut de secunda interrogatione dicamus) videtur cessare in videntibus Deum, nam, cum illi concipiant Deum prout in se est, poterunt etiam vel illi nomen imponere quod propriam eius naturam exprimat, vel illius quidditatem sermone explicare. Sed imprimis, sicut perfectionem Dei non comprehendunt, ita nec possunt satis illam explicare dicendo; atque hoc modo ita est illis ineffabilis Deus, sicut incomprehensibilis. Deinde, non possunt ipsi ita quid sit Deus aliis explicare sicut ipsi concipiunt, quia non possunt talia verba proferre quae in aliis generent talem conceptum qualem ipsi habent, quia similis conceptus haberi non potest nisi per visionem beatam; ipsi autem non possunt ullo modo efficere ut alii similem visionem forment. Immo, etiamsi spiritualiter seu mentaliter loqui vellent, non possent suammet visionem clare et prout in se est aliis manifestare, quia visio illa cognosci non potest nisi aut per similem visionem, aut saltem per species et lumen superioris ordinis, quae solus Deus conferre potest; et, quamvis daremus per supernaturalem facultatem posse unum beatum manifestare alteri suam visionem, non tamen propterea manifestaret Deum prout in se est, quia visio solius visionis creatae non est visio Dei. Sic igitur etiam beatis est ineffabilis Deus prout in se est; est ineffabilis (inquam) respectu aliorum, nam respectu sui ipsius et locutione mentali unusquisque sibi loquitur et dicit quid Deus sit, proprium ipsius verbum formando. Sed hoc non est aliud quam formare conceptum quo Deum prout in se est cognoscit et videt.

4. *Deus nullo creato sermone se potest omnino eloqui.*— Unde ad tertiam interrogationem dicendum est etiam Deum seipsum satis eloqui non posse, non solum sermone

puede expresarse a sí mismo suficientemente, no sólo con lenguaje sensible y humano, pero ni siquiera con el intelectual y angélico. Prescindo de aquel lenguaje interior con que habló una vez dentro de sí mismo, ya que en ese caso no se trata de un lenguaje distinto de la comprehensión con que Él se comprende a sí mismo; y los teólogos, al explicar el misterio de la Trinidad, tratan en qué sentido tiene razón de locución, en cuanto el Padre produce el Verbo, problema que no compete en modo alguno al metafísico. Dejando, pues, a un lado esa locución interna, Dios no puede expresar suficientemente fuera de sí su perfección; porque, o lo haría con una sola palabra y en un solo momento, o con una larga exposición y en un largo espacio de tiempo. Lo primero no puede afirmarse, porque no puede producirse palabra alguna que agote y abarque toda la perfección de Dios. Y lo segundo tampoco, porque, aunque Dios hablase de sí mismo durante toda la eternidad, nunca explicaría suficientemente toda su perfección. Además, Dios no puede expresarse tal como es en sí con un lenguaje oral o mental distinto de la visión beatífica que infunde sobrenaturalmente a los ángeles y a los hombres; ahora bien, mediante dicha visión nunca se manifiesta suficientemente a sí mismo, porque, aunque fingiésemos que Dios perfeccionaba cada vez más alguna visión de sí, y que continuaba aumentándola hasta el infinito, jamás completaría la manifestación exacta de sí mismo.

5. De aquí se deriva que en mucho menor grado puede Dios, si habla a los hombres de acuerdo con el uso humano, expresarse a sí mismo con suficiencia, puesto que no puede formar ningún lenguaje o imponerse nombre alguno que represente, y mucho menos que agote, su naturaleza y perfección tal como es en sí. En este sentido dijo absolutamente Dionisio, en el c. 1 *De divin. nomin.*, *que Dios es innominable*, aduciendo aquello del *Génesis*, 34: *¿Por qué buscas mi nombre, que es admirable?*

Algunas objeciones

6. Se dirá: si Dios se comprende a sí mismo, ¿por qué no puede imponer a una palabra una significación tal que signifique una realidad de tal naturaleza según es en sí? E igualmente, viendo Cristo en cuanto hombre a Dios según es en sí y pudiendo imponer significaciones a los nombres, ¿por qué no pudo de igual suerte imponer a Dios un nombre con el que manifestase su naturaleza tal como es en sí? Pues para esto no es necesaria la comprehensión, ni por parte del nombre puede haber repugnancia alguna, pues, tratándose de una significación arbitraria y por sola denominación extrínseca, no exige una perfección determinada en la realidad a la que se impone el valor significativo.

7. Más aún, de aquí todavía deducen Escoto, Ockam, Gabriel y otros, *In I*, dist. 22, que no hay repugnancia en que nosotros, aunque no conozcamos a Dios tal como es en sí, impongamos un nombre para significarlo tal como es en sí, afirmando que de este género es el nombre *Dios (Deus)* entre los latinos, o *Jehová* entre los hebreos. Porque, aunque acaso en cuanto a su etimología estén tomados de alguna acción de Dios o del ser mismo en cuanto tal, según se indica en el *Exodo*, 3: *El que es me ha enviado a vosotros*, sin embargo, han sido impuestos para significar la sustancia misma de Dios, tal como es en sí, sea cual sea el modo como es concebida por nosotros. Pasa lo mismo que con el nombre *ángel* o *Gabriel*, que significan la sustancia del ángel o de un ángel en concreto con la misma propiedad con que el nombre *Pedro* significa este hombre, por más que no los concibamos de igual manera. Y es posible explicarlo con un ejemplo apropiado: en efecto, la voluntad no puede dirigirse más que a una cosa conocida, y, sin embargo, se dice que en esta vida tiende a Dios tal como es en sí, por más que el entendimiento no lo conciba tal como es en sí, porque, aunque el afecto no tienda más que a la realidad concebida, lo hace, empero, de modo distinto a como lo hace el concepto mismo, es decir, no lo hace representando, sino inclinando, e inclina a la cosa en sí misma, aunque no esté representada tal como es en sí. De este modo, pues, aunque el nombre no se imponga para significar más que la realidad concebida, sin embargo, por no representar naturalmente como lo hace el concepto, sino arbitrariamente, puede ser impuesto para significar la realidad aprehendida, pero no como es aprehendida, sino como es en sí.

sensibili et humano, sed nec etiam intellectuali et angelico. Omitto illam interiorem locutionem qua semel intra seipsum locutus est; nam illa non est aliud a comprehensione qua ipse seipsum comprehendit, de qua quomodo rationem locutionis habeat, quatenus Pater Verbum producit, tractant theologi explicantes mysterium Trinitatis, quod ad metaphysicum nullo modo spectat. Omissa ergo illa interna locutione, extra se non potest Deus perfectionem suam satis eloqui; aut enim id faceret uno verbo et momento, aut longo sermone et temporis spatio. Primum dici non potest, quia nullum verbum fieri potest quod totam Dei perfectionem exhauriat et comprehendat. Neque etiam secundum, quia, etiamsi per totam aeternitatem Deus de seipso loqueretur, nunquam satis totam suam perfectionem explicaret. Item, non potest Deus seipsum eloqui prout in se est alio sermone vocali aut mentali praeterquam visione beata, quam hominibus vel angelis supernaturaliter infundit; per eam autem visionem nunquam satis seipsum manifestat, nam, etiamsi fingeremus Deum magis ac magis perficere visionem aliquam sui, et in infinitum in eo augmento durare, nunquam absolveret exactam sui manifestationem.

5. Atque hinc fit multo minus posse Deum, si loquatur hominibus more humano, seipsum satis eloqui, quia nullum sermonem formare potest aut nullum nomen sibi imponere, quod naturam et perfectionem eius prout in se est repraesentet, nedum exhauriat. Quo modo absolute dixit Dionys., c. 1 de Divin. nomin., *Deum esse innominabilem*, adducens illud Genes., 34: *Cur quaeris nomen meum, quod est mirabile?*

Obiectiones aliquae

6. Dices: cum Deus seipsum comprehendat, cur non potest vocem aliquam ita ad significandum imponere, ut rem talis naturae prout in se est significet? Et similiter, cum Christus ut homo videret Deum prout in se est et posset nomina ad significandum imponere, cur non potuit similiter imponere nomen Deo quo ipsius naturam prout in se est exprimeret? Ad hoc enim non est necessaria comprehensio, neque ex parte nominis potest esse aliqua repugnantia; nam, cum haec significatio sit ad placitum et per solam extrinsecam denominationem, non requirit in re quae ad significandum imponitur determinatam perfectionem.

7. Immo hinc ulterius colligit Scotus, Ocham, Gabriel, et alii, In I, dist. 22, non repugnare ut nos, etiamsi Deum prout in se est non cognoscamus, imponamus nomen ad significandum ipsum prout in se est, et huiusmodi aiunt esse hoc nomen *Deus* apud latinos, aut *Iehova* apud hebraeos; nam, licet fortasse quoad etymologiam sumpta sint ab aliqua actione Dei aut ab ipso esse ut sic, ut indicatur Exod., 3: *Qui est, misit me ad vos*, tamen imposita sunt ad significandam ipsam substantiam Dei qualis in se est, quocumque tandem modo a nobis concipiatur. Sicut hoc nomen, *angelus* aut *Gabriel*, tam proprie significat substantiam angeli vel talis angeli, sicut hoc nomen *Petrus* significat hunc hominem, etiamsi non aeque utrumque nos concipiamus. Potestque accommodato exemplo declarari, nam voluntas ferri non potest nisi in rem cognitam, et nihilominus dicitur in hac vita tendere in Deum prout in se est, etiamsi intellectus non concipiat illum prout in se est, quia, licet affectus non tendat nisi in rem conceptam, aliter tamen quam ipsa conceptio, scilicet non repraesentando, sed inclinando; inclinat autem in rem ipsam in se, quamvis non repraesentetur prout est in se. Sic igitur, quamvis nomen non imponatur ad significandum nisi rem conceptam, tamen, quia non repraesentat naturaliter sicut conceptus, sed ad placitum, potest imponi ad significandum rem apprehensam, non tamen sicut apprehenditur, sed prout in se est.

Respuesta a las objeciones

8. La respuesta a la primera parte es que estos nombres no se imponen para significar a no ser respecto de aquellos que pueden llegar al conocimiento de las cosas mediante dichos nombres; por ende su significación no debe medirse sólo por el conocimiento que supone en quien los impone, sino preferentemente por el que pueden engendrar en quienes los oyen. Pues, de acuerdo con los dialécticos, signo es aquello que, además de la especie que produce en nuestros sentidos, nos hace llegar al conocimiento de una cosa distinta; por eso su significación no puede ser mayor ni más perfecta que lo que pueda hacer en orden a ser conocido. Por consiguiente, por lo que se refiere a Dios o a Jesucristo o a cualquier otro que vea a Dios, por parte del que hace la imposición no sería contradictorio que el nombre se impusiese para significar a Dios tal como es en sí; mas, por no ser posible que el nombre tenga tal grado de significación que haga llegar al que lo escucha al conocimiento propio de Dios tal como es en sí, por eso, por parte de aquéllos en favor de los que se hace la imposición de tal nombre, es contradictoria con el nombre tal imposición y significación de Dios. Resulta, por ello, patente que hay una contradicción mucho mayor en que un nombre tal por imposición de los hombres tenga esa significación, ya que en estos casos hay la misma dificultad y repugnancia por parte de aquellos en cuyo favor se impone el nombre, habiendo además defecto por parte de los que hacen la imposición, quienes no pueden expresar las cosas más que como las conciben ellos mismos; más aún, a veces no pueden expresar tanto como conciben, cosa que sucede sobre todo en el lenguaje referente a Dios. Por eso Platón, al que hemos citado con frecuencia, dijo que a Dios era difícil percibirlo intelectualmente, e imposible expresarlo con palabras; y S. Agustín o Próspero, sent. 61, dice: *A Dios se le piensa con más verdad que se le expresa; y El es con más verdad que es pensado.* Y el mismo S. Agustín, en *in Psal. 85*, dice: *¿Preguntas lo que es Dios? Lo que el ojo no vio, ni el oído oyó, ni subió nunca al corazón del hombre. ¿Por qué buscas, pues, que llegue hasta la lengua lo que no subió hasta el corazón?* Y de modo semejante, en el LIX *De Trinit.*, c. 10, da a entender que nada puede decirse con propiedad sobre Dios por la boca del hombre. Y del mismo modo Dionisio, en el c. 1 *De divin. nomin.*, y en el capítulo último *De mystica theol.*, niega que exista nombre alguno propio de Dios, es decir, que lo signifique para nosotros tal como El es en sí. Así, pues, lo que se aduce de Aristóteles, en el lib. *De interpret.*, que las palabras significan las cosas mediante los conceptos, es verdad tanto respecto del que hace la imposición o habla como respecto de aquel para quien significa el nombre; y por eso no es posible que la significación del nombre supere el concepto, tanto del que impone como de aquellos en orden a los que se impone; y éste es el sentir de Santo Tomás, I, q. 13, a. 1, exponiéndolo con más frecuencia los teólogos en *In I*, dist. 22.

9. Se responde, por consiguiente, a Escoto y a los demás que, aunque los nombres signifiquen las cosas arbitrariamente, no obstante las significan mediante nuestros conceptos o en orden a los conceptos que, oídos esos nombres concretos, debemos formar de las cosas; y por eso no pueden ser impuestos caprichosamente para significar una cosa de modo distinto a como puede ser concebida por nosotros. Ni es preciso negar por esto que el nombre de Dios u otro semejante signifique la sustancia o naturaleza divina, puesto que en realidad esto es lo que pretendemos mediante dicha palabra, y lo demuestran suficientemente los argumentos y ejemplos aducidos en favor de Escoto; Sto. Tomás lo admite en I, q. 13, a. 2, ad 2 y 3, y a. 8 y 9. Mas esta significación no supera nuestro concepto, porque también nosotros concebimos de algún modo la naturaleza y sustancia de Dios, aunque no formemos un concepto propio y distinto de la misma tal como es en sí; y en este sentido puede también ser significada por un nombre, puesto que no es significada más que mediante tal concepto y en relación a él. Y en la significación de un nombre simple, al significar sólo por imposición, la cual es una mera denominación extrínseca, tampoco puede comprenderse que sea confusa o distinta, o más o menos pura, si no es en orden al concepto que hace formar por virtud de su imposición.

10. *A la palabra "Dios" corresponde en la mente un solo concepto simple.*— Y lo que con Escoto afirman algunos: que este nombre *Dios* y otros semejantes

Responsio ad obiectiones

8. Ad priorem partem respondetur haec nomina non imponi ad significandum nisi respectu eorum qui per illa nomina pervenire possunt in rerum significatarum cognitionem; et ideo eorum significationem metiri non debere ex sola cognitione quae in imponente supponitur, sed maxime ex illa quam in audientibus generare possunt. Ut enim dialectici dicunt, signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus aliquid aliud facit in cognitionem venire; unde non plus nec perfectius potest significare quam possit facere ut cognoscatur. Quod igitur ad Deum vel Christum vel quemlibet alium videntem Deum pertinet, ex parte ipsius imponentis non repugnaret imponi nomen ad significandum Deum prout in se est; quia tamen fieri non potest quod nomen ita significet ut audientem faciat pervenire in cognitionem propriam Dei prout in se est, ideo ex parte eorum pro quibus tale nomen imponitur, repugnat nomini talis impositio et significatio Dei. Ex quo constat multo magis repugnare ut tale nomen ex hominum impositione habeat illam significationem, quia in eis est eadem difficultas et repugnantia ex parte eorum pro quibus nomen imponitur, et praeterea est defectus ex parte ipsorum imponentium, qui non possunt res exprimere nisi prout ab ipsis concipiuntur; immo interdum ac saepe non possunt tantum exprimere quantum concipiunt, quod maxime accidit in sermone de Deo. Propter quod dixit Plato saepius iam citatus difficile esse Deum intellectu percipere, eloqui autem impossibile; Augustinus vero seu Prosper., sent. 61: *Verius* (inquit) *cogitatur Deus quam dicitur; et verius est quam cogitatur.* Et in Ps. 85, ait idem Augustinus: *Quaeris quid sit Deus? Quod oculus non vidit, neque auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Quid quaeris ut ascendat in linguam quod in cor non ascendit?* Et similiter LIX de Trinitate, c. 10, significat nihil posse ore hominis proprie de Deo dici. Et eodem modo Dionysius, c. 1 de Divinis nominibus, et c. ult. de Mystica Theolog., negat esse aliquod nomen proprium Dei, quod scilicet illum prout in se est nobis significet. Quod ergo ex Aristotele, in lib. de Interpret., affertur, verba significare res mediis conceptibus, verum est tam respectu imponentis seu loquentis, quam eius cui nomen significat; et ideo fieri non potest ut nominis significatio excedat conceptum tam imponentis, quam eorum pro quibus imponitur; atque ita sentiunt D. Thom., I, q. 13, a. 1, et frequentius theologi, In I, dist. 22.

9. Ad Scotum ergo et alios respondetur, quamquam nomina significent res ad placitum, significare tamen illas mediis conceptibus nostris seu in ordine ad conceptus, quos auditis talibus nominibus de rebus formare debemus; et ideo non possunt etiam voluntarie imponi ad significandam rem aliter quam a nobis concipi possit. Nec vero propterea negandum est quin hoc nomen Deus, aut aliud simile, significet divinam substantiam et naturam, quia revera id est quod per eam vocem significare intendimus, et id satis probant rationes et exempla in favorem Scoti adducta; idque admittit etiam D. Thom., I, q. 13, a. 2, ad 2 et 3, et a. 8 et 9. Haec tamen significatio non excedit conceptum nostrum, quia etiam nos concipimus aliquo modo Dei naturam et substantiam, quamvis non formemus distinctum et proprium conceptum eius prout in se est; et ita potest etiam significari per nomen, quia non significatur nisi medio tali conceptu et cum habitudine ad illum. Neque in significatione unius nominis simplicis, cum tantum significet ex impositione, quae est sola denominatio extrinseca, intelligi potest quod sit confusa vel distincta, aut magis vel minus pura, nisi in ordine ad conceptum quem facit formare ex vi suae impositionis.

10. *Voci "Deus" unus simplex in mente correspondet conceptus.*— Quod vero nonnulli cum Scoto affirmant, hoc nomen *Deus*, et similia, non subordinari in nobis uni con-

no están subordinados en nosotros a un concepto incomplejo, sino a alguna operación compleja, como es la que se expresa con estas palabras, o con aquellas de *ente infinito, causa primera, providente universal,* etc., esto —digo— me resulta increíble, y lo hizo notar cuidadosamente Fonseca, II *Metaph.,* c. 1, q. 2, sec. 4. Efectivamente, siendo las palabras signos de los conceptos, lo que significamos con una palabra simple lo podemos concebir también con un concepto simple. Además, porque si, una vez oído el nombre *Dios,* formamos siempre interiormente un concepto compuesto de dos, con más facilidad podremos expresar dicho concepto o con un término complejo o con alguna oración; y entonces pregunto cuál es. Sin duda que será alguna de aquéllas: *ente infinito, causa primera* u otra semejante. Mas consta que esto es falso, porque nos consta por una experiencia casi evidente que concebimos de manera diversa y con mayor distinción una vez oída alguna de aquellas expresiones que habiendo oído el nombre solo de Dios; y también porque por este motivo no creemos con fundamento que hagamos mero juego de palabras cuando decimos "Dios es ente infinito", que es lo que sucede al decir "Dios es Dios"; y lo mismo sucede en cualquier oración semejante; y, por fin, porque todos los que juzgan rectamente de Dios, oído este nombre de Dios, forman el mismo concepto, si es que perciben su significación, y, sin embargo, no todos expresan dicho concepto con la misma oración. Por tanto, aunque para definir de algún modo o describir lo que significa este nombre o lo que concebimos después de oírlo nos valgamos siempre de alguna oración, cosa que sucede también en todas las otras palabras, de aquí, empero, no se deriva que el concepto próximo e inmediato al que se subordina dicha palabra sea un concepto complejo; más aún, por ser simple y confuso, por lo mismo, para explicarlo de alguna manera, nos valemos de una oración compleja; y, en consecuencia, en dicha explicación y oración puede haber diversidad, aunque el concepto sea el mismo. Por consiguiente, concebimos a Dios igual que lo nombramos y lo nombramos igual que lo concebimos, es decir, con nombre y con concepto simple, aunque sea confuso e imperfecto por nuestra parte, pero incluyéndose en esa confusión toda la perfección en la realidad concebida. Con esto resulta, finalmente, que al igual que Dios es incomprensible e invisible, así también es

ceptui incomplexo, sed alicui operationi complexae, qualis his vel illis vocibus exprimitur *ens infinitum, prima causa, universalis provisor,* etc., hoc (inquam) incredibile mihi est, quod accurate notavit Fonseca, II Metaph., c. 1, q. 2, sect. 4. Cum enim voces sint signa conceptuum, quod simplici voce significamus, possumus etiam simplici conceptu concipere. Item, quia, si audito nomine *Deus* semper interius formamus conceptum ex duobus compositum, facilius poterimus conceptum illum exprimere vel termino complexo vel oratione aliqua; interrogo ergo quaenam illa sit. Erit sane aliqua ex illis: *ens infinitum, prima causa,* vel alia similis. At constat hoc esse falsum, quia fere evidenti experientia constat aliter et distinctius concipere nos audita aliqua ex illis orationibus, quam audito solo illo nomine Dei; tum etiam quia ob eam causam merito non existimamus nos nugationem committere dicendo: Deus est ens infinitum, sicut dicendo: Deus est Deus; et idem est de quacumque simili oratione; tum denique quia omnes qui recte de Deo sentiunt, audito hoc nomine Dei, eumdem conceptum formant, si eius significationem percipiunt; et tamen non omnes illum conceptum eadem oratione declarant. Quamquam ergo ad definiendum aliquo modo vel describendum quid hoc nomen significet vel quid nos concipiamus illo audito semper utamur oratione aliqua, quod in omnibus etiam vocibus accidit, inde tamen non fit ut proximus et immediatus conceptus, cui illa vox subordinatur, sit complexus; immo quia ille est simplex et confusus, ideo, ut aliquo modo illum explicemus, utimur oratione complexa; ac propterea in illa explicatione et oratione potest esse varietas, quamvis conceptus idem sit. Concipimus ergo Deum sicut nominamus, et nominamus sicut concipimus, nomine scilicet et conceptu simplici, confuso tamen et imperfecto ex parte nostra, in ea vero confusione involvendo in re concepta omnem perfectionem. Quo tandem fit ut, sicut Deus est incomprehensibilis et invisibilis, ita etiam sit ineffabilis; prout autem

inefable; y que en cuanto de algún modo se le conoce, de la misma manera puede ser nombrado.

SECCION XIV

Si puede demostrarse que Dios es sustancia viviente, esencialmente intelectual y autosuficiente

1. Para explicar, según nuestra costumbre, con más amplitud la esencia de Dios por una especie de imitación del género y la diferencia, es decir, de predicado común y propio, tal como solemos explicar las esencias creadas, nos pareció conveniente demostrar en esta sección cómo puede conocerse por razón natural que Dios es sustancia viviente con vida intelectual perfectísima y felicísima; pues los atributos que hemos explicado hasta ahora le convienen a Dios de acuerdo con aquella diversidad primaria que se considera entre El y los demás entes en la razón misma de ser o de ente; mas en esta cuasi descripción que ahora nos proponemos se explican atributos o predicados en los que, como por línea directa, conviene Dios con las criaturas hasta el grado último y cuasi diferencia en que se distingue de los demás.

Dios es sustancia

2. Aceptamos como anteriormente probado el principio de que Dios es sustancia; en efecto, por ser el ente primero, es evidente que no puede ser un accidente, el cual es algo imperfecto y presupone necesariamente la sustancia para existir en ella. E incluso, en virtud de ese principio, quedó demostrado que Dios es un ente tal que no puede haber en El accidente alguno; resta, por tanto, que sea absolutamente sustancia. Y éste es el primer predicado contenido bajo el ente, en el que Dios conviene esencialmente con algunos entes creados y en el que se distingue de otros; mas se trata de una conveniencia analógica, no genérica; y por este motivo, ni por razón de él ni por razón de los otros atributos que se consideran bajo esta razón de sustancia se coloca a Dios en el predica-

aliquo modo cognoscitur, ita etiam nominari possit.

SECTIO XIV

An Deum esse substantiam viventem, intellectualem per essentiam sibique sufficientem demonstrari possit

1. Ut more nostro explicemus amplius essentiam Dei per quamdam imitationem generis et differentiae, seu praedicati communis et proprii, sicut solemus creatas essentias declarare, visum est in hac sectione ostendere quomodo ratione naturali cognosci possit Deum esse substantiam viventem vita intellectuali perfectissima et felicissima; attributa enim quae hactenus explicuimus conveniunt Deo secundum primam illam diversitatem quae inter ipsum et reliqua omnia entia consideratur in ipsa ratione essendi seu entis; in hac vero quasi descriptione quam nunc proponimus, explicantur attributa seu praedicata in quibus quasi per rectam lineam Deus cum creaturis convenit usque ad gradum ultimum et quasi differentiam in qua ab aliis differt.

Deum esse substantiam

2. Principio igitur, quod Deus sit substantia, tamquam probatum in superioribus sumimus; nam, cum sit primum ens, constat non posse esse accidens, quod imperfectum est et substantiam necessario supponit ut in ea sit. Quin potius ex eo principio demonstratum est Deum tale esse ens, ut in eo nullum accidens esse possit; relinquitur ergo ut omnino sit substantia. Atque hoc est primum praedicatum sub ente contentum, in quo Deus essentialiter convenit cum aliquibus entibus creatis, et in eo ab aliis distinguitur; est autem illa convenientia analoga, non generica; et ideo nec ratione illius, nec ratione aliorum attributorum quae sub hac ratione substantiae con-

mento de la sustancia, como queda suficientemente claro por lo dicho antes sobre la simplicidad de Dios.

Dios es viviente

3. A su vez, el que Dios sea una sustancia viviente no sólo es evidente, sino que parece manifiesto de por sí, una vez que admitamos que Dios existe en la realidad; pues es más increíble que Dios sea algo inanimado como un leño o una piedra que el que no exista Dios. Por eso, aun de los pueblos más ignorantes que adoraban como a dioses a los árboles y a las piedras, dice S. Agustín, en el sermón II *in Psal. 113,* que no pensaron que existiesen sin que habitase en ellos algo vivo. Y se prueba *a posteriori* con facilidad, porque todo lo que existe fuera de Dios, a Dios debe la existencia; ahora bien, entre las criaturas hay muchas que tienen vida; luego la tienen recibida de Dios; por consiguiente, con mucha más razón la tiene Dios; luego Dios es sustancia viviente. Se puede responder que se concluye debidamente que la posee eminentemente, pero no formalmente. Pero está en contra el que el grado de viviente en cuanto tal es más perfecto que el grado de no viviente; luego el grado de vida no puede estar contenido eminentemente en algo no viviente; en consecuencia, si Dios tiene vida, no puede contenerla sólo eminentemente, sino que es necesario que la contenga también formalmente, ya que, de lo contrario, sería algo formalmente inanimado y no podría, por tanto, contener eminentemente el grado de viviente.

4. *Si los cielos son sustancias vivientes.*— A propósito de este argumento se presentaba la ocasión de examinar aquella proposición: *lo viviente es más perfecto que lo no viviente,* y aquella otra: *una realidad no viviente no puede contener eminentemente a otra realidad viviente;* suele, en efecto, ponerse esto en duda a causa de los cuerpos celestes, los cuales, siendo inanimados, parece, no obstante, que son más perfectos que los vivientes y que los contienen de modo eminente, puesto que los producen. Sobre esto tratan muchos puntos los filósofos. Efectivamente, algunos afirman que los cielos están verdaderamente dotados de alma, destruyendo de esta suerte el fundamento de la duda. Otros admiten que son inanimados, como lo son en realidad, y, en consecuencia, afirman que en el

siderantur, collocatur Deus in praedicamento substantiae, ut satis constat ex his quae supra diximus de simplicitate Dei.

Deum esse viventem

3. Rursus, quod Deus sit substantia vivens, non solum evidens, sed etiam per se notum videtur, si semel Deum esse in rerum natura admittamus; nam incredibilius est aliquid inanime, tamquam lignum vel lapidem, esse Deum, quam nullum esse Deum. Unde etiam de ignorantissimis gentibus, qui ligna et lapides tamquam Deos adorabant, ait D. Aug., concione II in Ps. 113, eos non putasse esse sine aliquo vivo habitatore. Et a posteriori probatur facile, quia quidquid est praeter Deum, a Deo est; sed in creaturis multa sunt quae vitam habent; ergo habent illam a Deo; multo ergo magis habet illam Deus; est ergo substantia vivens. Responderi potest recte concludi habere illam eminenter, non tamen formaliter. Sed contra, quia gradus viventis ut sic est perfectior gradu non viventis; ergo non potest gradus vitae eminenter contineri in aliquo non vivente; si ergo Deus habet vitam, non potest illam continere eminenter tantum, sed oportet ut etiam habeat formaliter, quoniam alias formaliter esset quid inanime, et consequenter non posset eminenter gradum viventis continere.

4. *Caeli an substantiae viventes.*— Circa quam rationem offerebat se occasio examinandi propositionem illam: *vivens est perfectius non vivente;* et alteram: *res non vivens non potest eminenter continere rem viventem;* solet enim hoc in dubium revocari propter caelestia corpora, quae, cum inanimata sint, nihilominus videntur perfectiora viventibus eaque eminenter continere, cum illa efficiant. De qua re multa a philosophis dicuntur. Quidam enim asserunt caelos esse vere animatos, et ita evertunt fundamentum dubitationis. Alii confitentur eos esse inanimatos, ut revera sunt, et consequenter dicunt in gradu et essentia for-

grado y en la esencia de la forma son menos perfectos que cualquier viviente, no pudiendo, por lo mismo, contenerlos eminentemente o producirlos con su virtud como suficiente o principal, sino sólo por modo de instrumentos de las inteligencias por las que son movidos; o —lo que es más probable— que concurren como causas parciales a la disposición de la materia, concurriendo también para la inducción de la forma otra causa más perfecta, causa que es regularmente próxima y unívoca; y que si falta ella o su virtud, es suplida por alguna superior, según lo dicho anteriormente sobre las causas. Otros, en cambio, piensan que no hay inconveniente en admitir que algún cuerpo no viviente pueda ser más perfecto que muchos vivientes y contenerlos eminentemente.

5. Pero, dejando a un lado estas opiniones, hay que afirmar que la demostración propuesta no se funda en estos principios inciertos y dudosas opiniones, sino en el hecho de que es totalmente evidente y cierto de por sí que el grado de viviente es por su género más perfecto que el grado de sustancia que no participa de la vida. Y esto es hasta tal punto evidente, que jamás ha sido puesto en duda por nadie; éste es, en efecto, el sentido en que distinguen todos cuatro grados de realidades, a saber, existentes, vivientes, sensitivas e inteligentes, prefiriéndose entre ellas las vivientes a las no vivientes, como dijo S. Agustín en XI *De civit. Dei,* c. 16; porque los vivientes en cuanto tales son más actuales y operan de un modo más excelente y son menos materiales. Hasta tal punto que, si ambos grados se remontan hasta el supremo grado de perfección en determinadas especies o entes, sin duda alguna que queda por encima aquello que vive. De este principio se sigue con evidencia que no es posible que el grado total de los vivientes con toda su amplitud esté contenido eminentemente en alguna realidad que carezca de vida, por no poder equipararse en perfección a toda la perfección del grado superior hasta la especie o realidad sumamente perfecta en dicho orden; mucho menos, por tanto, podrá contenerla toda de modo eminente. Se concluye, pues, de esta suerte con evidencia que Dios, según su razón formal y esencial, no puede estar contenido dentro del límite de la perfección de las sustancias no vivientes. Por consiguiente, no sólo contiene eminentemente todos los vivientes creados, sino que es formalmente viviente.

mae eos esse minus perfectos quolibet vivente, nec posse illa eminenter continere aut sua virtute sufficienti et principali illa efficere, sed solum vel per modum instrumentorum intelligentiarum a quibus moventur; vel (quod probabilius est) ut causas partiales concurrere ad dispositionem materiae, concurrente alia causa perfectiori ad inductionem formae, quae causa regulariter est proxima et univoca; si autem haec aut virtus eius desit, suppleri per aliquam superiorem, iuxta superius dicta de causis. Alii vero non existimant inconveniens admittere aliquod corpus non vivens posse esse perfectius multis viventibus eaque eminenter continere.

5. Sed, quidquid sit de his sententiis, dicendum est demonstrationem factam non fundari in his incertis principiis et opinionibus dubiis, sed in eo quod per se evidentissimum ac certissimum est, nimirum, gradum viventis ex suo genere esse perfectius gradu substantiae quae vitam non participat. Quod adeo est evidens, ut a nemine unquam in controversiam adductum sit; sic enim distinguuntur ab omnibus quatuor gradus rerum, scilicet, existentium, viventium, sentientium et intelligentium, et in his praeferuntur viventia non viventibus, ut August. dixit XI de Civit., c. 16. Quia viventia ut sic actualiora sunt et nobiliori modo operativa minusque materialia. Atque adeo, quia si uterque gradus ad summum perfectionis statum ascendat in determinatis speciebus seu entibus, sine ulla controversia excedit id quod vivit. Ex hoc autem principio evidenter sequitur fieri non posse ut totus viventium gradus cum tota sua latitudine eminenter contineatur in re aliqua quae vita careat, quia non potest omnem perfectionem superioris gradus usque ad speciem vel rem summe perfectam in illo ordine in perfectione adaequare; ergo multo minus poterit totam illam eminenter continere. Sic ergo evidenter concluditur Deum secundum suam formalem et essentialem rationem non posse contineri intra limitem perfectionis substantiarum non viventium. Et consequenter non tantum continere eminenter omnia viventia creata, sed etiam esse formaliter viventem.

En qué sentido tiene vida Dios

6. Pero queda todavía una dificultad, porque la razón de vida no parece ser una perfección absolutamente simple; luego no puede encontrarse formalmente en Dios. El antecedente es claro, porque la vida consiste en ser una operación elícita por un principio intrínseco activo de aquel en que está; o que sea el mismo principio intrínseco de la operación concreta o movimiento por el que se mueve a sí mismo el que opera de esta manera. Pues, o se toma la vida en acto segundo, y en este sentido quiere decir operación, o se la entiende en acto primero, principal y radical, y en este caso es la misma naturaleza o sustancia de la realidad viviente. Y nosotros no podemos entender una realidad viviente más que en orden a la eficiencia, es decir, en cuanto puede actuarse o moverse a sí misma de alguna manera; y pensamos que una realidad viviente perdió la vida precisamente cuando perdió toda moción intrínseca; luego la vida incluye intrínsecamente esta imperfección que consiste en moverse y ejercer dentro de sí mismo su propia virtud activa; luego no dice perfección absoluta ni puede encontrarse formalmente en Dios.

7. Esta dificultad se propone únicamente para explicar en qué sentido se encuentra la vida en Dios. Pues por esta objeción se comprende perfectamente que es muy distinto el modo de vivir de la sustancia divina y el de la creada, y que lo que dijimos antes sobre los atributos positivos resulta absolutamente claro en éste, es decir, que, según el modo como están en las criaturas, no están formalmente en Dios, sino eminentemente; y que, en cambio, están formalmente según un modo más elevado que excluye toda la imperfección propia de las criaturas. Pues en el modo de vida de las criaturas cabe considerar dos cosas: una, que existiendo en su estado natural, se actúan a sí mismas, bien perfeccionándose de algún modo, bien representando otras cosas en sí mismas mediante el conocimiento, bien tendiendo a ellas por el apetito perfecto. La otra cosa es que esto lo realizan por una verdadera causalidad y moción con que se mueven a sí mismas, sea con un movimiento propio, sea al menos con una mutación perfectiva. La primera de estas cosas corresponde a la perfección y no incluye imperfección

Quomodo Deus vivat

6. Sed adhuc superest difficultas, quia ratio vitae non videtur esse perfectio simpliciter simplex; ergo non potest formaliter in Deo inveniri. Antecedens patet, quia vita in hoc consistit quod sit aut operatio elicita a principio intrinseco activo eius in quo est, aut quod sit ipsum principium intrinsecum activum talis operationis seu motus quo seipsum per se movet qui sic operatur. Vita enim aut sumitur in actu secundo, et sic dicit operationem, aut in actu primo, principali et radicali, et sic est ipsa natura seu substantia rei viventis. Neque aliter nos possumus intelligere rem viventem nisi in ordine ad efficientiam, quatenus scilicet potest sese agere aut movere aliquo modo; et tunc censemus rem aliquam antea viventem amisisse vitam quando omnem intrinsecam motionem amisit; ergo vita intrinsece includit hanc imperfectionem quae est sese movere et intra seipsum suammet virtutem activam exercere; ergo non dicit perfectionem simpliciter nec potest formaliter reperiri in Deo.

7. Haec difficultas solum proponitur ad declarandum quomodo vita reperiatur in Deo. Recte enim ex hac obiectione intelligitur esse longe diversum modum vivendi divinae et creatae substantiae, et quod de divinis attributis positivis superius diximus, in hoc manifestissimum esse, scilicet, secundum modum quo sunt in creaturis non esse in Deo formaliter, sed eminenter; esse autem in Deo formaliter secundum modum altiorem, qui omnem imperfectionem creaturarum excludat. In modo ergo vitae quem creaturae habent, duo considerare licet: unum, quod existentes in suo naturali statu sese actuant, vel aliquo modo se perficiendo, vel in seipsis alia repraesentando per cognitionem, vel in ea tendendo per appetitum perfectum. Aliud est quod haec efficiunt per veram causalitatem et motionem qua seipsa movent, vel proprio motu, vel saltem mutatione perfectiva. Prius horum perfectionis

alguna ni la supone, si no es en cuanto incluye la segunda, o sea en cuanto aquel actuarse es por una verdadera causalidad. Por consiguiente, hay que eliminar esta imperfección de la vida de Dios, debiendo atribuírsele solamente lo que corresponde a la perfección; de esta suerte hay que pensar a Dios como poseedor de modo actualísimo de toda la perfección que tiene el viviente en cuanto se actúa entendiendo o conociendo, eliminando la imperfección de la distinción entre el acto y la potencia y la de la causalidad. Y por un motivo similar, el que en la vida creada se distinga en la realidad misma la vida en acto primero de la vida en acto segundo, y el que aquélla sea principio de ésta y ésta forma de aquélla no es indicio de perfección absoluta, sino que incluye imperfección. Lo que hay en la primera vida de perfección absoluta es el ser vida sustancial, mientras que en la segunda es ser vida actual; ambas cosas, por consiguiente, se unen en grado máximo y absolutamente en la vida de Dios sin imperfección alguna, ya que vive actualísimamente por su sustancia y en su vida no hay acto primero o segundo, sino que es acto purísimo; en consecuencia, no se trata de una vida accidental, sino esencial, razón por la que no sólo es una sustancia viviente, sino la misma vida sustancial.

8. *Sto. Tomás, I, q. 18, a. 3.*—Así, pues, cuando algunos teólogos dicen, con expresión platónica, que Dios vive porque se mueve perpetuamente con operación inmanente perfectiva, que tiene de por sí y de su naturaleza interna y no de otra parte, hablan en sentido amplio de la operación, más por lo que se refiere a nuestro modo de significar y de concebir que según la realidad misma, de tal manera que en la operación no se incluye la eficiencia ni la real dimanación, sino sólo aquella perfección actual que no podemos explicar más que por modo de operación o de movimiento. El teólogo podría añadir que en Dios hay también procesiones *ad intra*, las cuales son manifiestamente actos de vida. Estas, sin embargo, superan la razón natural y no son de suyo necesarias para entender la vida esencial de Dios, porque este Dios en cuanto tal es esencialmente viviente, aunque en cuanto tal no produzca nada *ad intra*. Y de igual modo, si en esa esencia se entendiese sólo una persona subsistente, sería viviente en virtud de tal esencia;

est, et nullam includit vel supponit imperfectionem, nisi quatenus includit posterius, id est, quatenus illud actuare se est per veram causalitatem. Haec ergo imperfectio tollenda est a vita Dei, et solum id quod perfectionis est illi est tribuendum; atque ita concipiendus est Deus ut actualissime habens totam illam perfectionem quam habet vivens cum sese actuat intelligendo vel cognoscendo, seclusa illa imperfectione distinctionis inter actum et potentiam et causalitatis. Et simili ratione, quod in vita creata distinguatur in re ipsa vita in actu primo a vita in actu secundo, et quod illa sit principium huius, haec vero forma illius, non est perfectionis simpliciter, sed includendo imperfectionem. Illud vero est in priori vita perfectionis simpliciter, quod nimirum est substantialis vita; in posteriori vero quod est vita actualis; utrumque ergo horum unitissime et simpliciter coniungitur in vita Dei absque ulla imperfectione; nam per suammet substantiam actualissime vivit, et in eius vita non est actus primus aut secundus, sed purissimus actus; et ideo non est ibi vita accidentalis, sed per essentiam; quapropter non solum est substantia vivens, sed ipsa substantialis vita.

8. *D. Thom., I, q. 18, a. 3.*— Cum ergo nonnulli theologi more platonico dicunt Deum vivere, quia perpetuo se movet per operationem immanentem perfectivam, quam ex se et ex interna natura habet et non aliunde, loquuntur late de operatione magis quantum ad modum significandi et concipiendi nostrum quam secundum rem, ita ut in operatione non includatur efficientia nec realis dimanatio, sed solum illa actualis perfectio quam nonnisi per modum operationis aut motus explicare nos possumus. Addere posset theologus etiam esse in Deo ad intra veras et reales processiones, quae manifestissime sunt actus vitae. Verumtamen illae superant rationem naturalem et per se non sunt necessariae ad intelligendam essentialem vitam Dei. Nam hic Deus ut sic est essentialiter vivens, etiamsi ut sic nihil ad intra producat. Et similiter, si in tali essentia una persona tantum subsistens intelligeretur, esset vivens ex vi talis essentiae; sicut etiam

de la misma manera que ahora el Espíritu Santo vive de modo perfectísimo, aunque no produzca nada *ad intra;* y el Hijo vive entendiendo, aunque entendiendo no produzca. Por consiguiente, esas procesiones no eran necesarias esencial y formalmente para la vida, aun cuando no hubiesen podido existir más que en una naturaleza viviente y fecundísima. Y por eso a nosotros, que creemos en ellas, nos explican acertadamente la vida perfectísima de la naturaleza divina.

La vida de Dios es intelectual

9. Con esto resulta fácil probar la otra parte propuesta, a saber, que Dios es una sustancia que vive con vida intelectual, siendo fácil también demostrarlo por razón; y en este sentido Aristóteles unió ambas partes en el lib. XII de la *Metafísica,* al fin, e incluso infiere de esta segunda parte la precedente, y parece imitarle Sto. Tomás, I, q. 18, a. 3. En este pasaje prueba que Dios vive porque entiende, ya que el entender es un acto de vida o vital, en cuanto es un acto inmanente que conviene intrínsecamente, ya mediante eficiencia, como es el caso de la vida accidental, ya por esencia. Y el que Dios sea inteligente es probado por el mismo Sto. Tomás en la I, q. 14, a. 1, por el hecho de ser espiritual o inmaterial, cosa que quedó ya probada antes al tratar de la simplicidad de Dios; por eso no hemos enumerado aquí esta propiedad y cuasi diferencia subalterna, por más que en ella convengan con Dios de algún modo muchas sustancias creadas, porque ya estaba probada y porque se convierte con la intelectualidad. En efecto, ninguna sustancia puede vivir con vida intelectual, si no es espiritual, según se demuestra con más extensión en la ciencia del alma. Ni puede haber tampoco una sustancia espiritual que no sea intelectual.

10. Mas por no parecerles que esta proposición sea del todo evidente, y por parecer que en ella se funda la inferencia hecha por Sto. Tomás, por eso mismo a algunos teólogos no les pareció demostración suficiente dicha razón, como a Gabriel, *In I,* dist. 35, q. 1, y en el mismo pasaje Auréolo, citado por Capréolo, 1, q. 1. Hay que comenzar por decir que esta proposición: *toda sustancia espiritual es intelectual* puede probarse suficientemente por la razón natural, como demos-

nunc Spiritus Sanctus perfectissime vivit, licet nihil ad intra producat; et Filius intelligendo vivit, quamvis intelligendo non producat. Processiones ergo illae per se ac formaliter non erant necessariae ad vitam, esse tamen non potuissent, nisi in natura vivente et foecundissima. Et ideo nobis, qui eas credimus, recte declarant perfectissimam vitam divinae naturae.

Vitam Dei intellectualem esse

9. Ex his facile est probare alteram partem propositam, nimirum, Deum esse substantiam viventem vita intellectuali, quae etiam facile potest ratione demonstrari; et ita utramque partem coniunxit Arist. XII Metaph., in fine; immo ex hac posteriori parte colligit praecedentem, quem imitari videtur D. Thom., I, q. 18, a. 3. Ubi ex eo probat Deum vivere quia intelligit; nam intelligere est actus vitae seu vitalis, quatenus est actus immanens, ab intrinseco conveniens, vel per efficientiam, ut in accidentali vita, vel per essentiam. Quod autem Deus sit intelligens, probatur ab eodem D. Thom., in eadem I, q. 14, a. 1, ex eo quod est spiritualis, seu immaterialis; quod probatum iam est supra tractando de simplicitate Dei; et ideo hanc proprietatem et quasi differentiam subalternam hic non numeravimus, quamvis in illa multae substantiae creatae cum Deo aliquo modo conveniant, quia iam probata erat et quia cum intellectualitate convertitur. Nulla enim substantia vivere potest vita intellectuali nisi spiritualis sit, ut in scientia de anima probatur fusius. Neque etiam substantia spiritualis esse potest quin intellectualis sit.

10. Quia vero haec ultima propositio non videtur esse adeo evidens, et in ea fundari videtur illatio a D. Thoma facta, ideo nonnullis theologis visa non est illa ratio sufficiens demonstratio, ut Gab., In I, dist. 35, q. 1, et ibid. Aureol. apud Capreol., 1, q. 1. Dicendum vero est imprimis hanc propositionem: *omnis substantia spiritualis est intellectualis,* sufficienter posse lumine naturae probari, ut

traremos luego en un lugar más oportuno al tratar de las inteligencias creadas. Añadimos, además, que esa proposición considerada absolutamente no es necesaria para la eficacia de dicho razonamiento e inferencia. Porque, aunque fingiésemos que Dios puede crear una sustancia espiritual no inteligente, sin embargo es de todo punto evidente que en ese grado es más perfecta la sustancia intelectual que la que careciese de aptitud para entender. Ahora bien, nos consta que Dios no sólo es sustancia espiritual, sino también que es sumamente inmaterial y espiritual y que, por tanto, posee la suma perfección en ese grado.

11. Y de esta suerte esa parte puede probarse por la precedente por un recurso tomado de la división; en efecto, al poder un viviente ser intelectual y no intelectual, es más perfecto el que vive con vida intelectual que el que vive con vida irracional, como es de por sí evidente por los términos, sin que pueda negar esto más que el que carezca de entendimiento y razón. Ahora bien, las razones que prueban que Dios es viviente tienen igual valor para probar que vive de modo perfectísimo; luego es preciso que su vida sea intelectual. Además, esto se puede probar por los efectos de Dios, y ello de dos maneras. Primera, por las cosas producidas por Dios, ya que entre ellas hay algunas intelectuales; luego mucho más lo será Dios. El antecedente, por lo que se refiere a los hombres, nos resulta evidente. Mas respecto de los ángeles, aunque sea verdadero, sin embargo no nos es tan conocido, y por eso no puede tomarse de ahí un argumento para la presente demostración, si no es partiendo de la hipótesis de que los ángeles sean tales; mas el que sean tales ha de probarse más bien por el hecho de ser Dios intelectual. La consecuencia se prueba porque tiene que ser una perfección grande aquella que debe preexistir necesariamente en la causa sin que pueda existir sólo eminentemente, ya porque se trate de una perfección simple que no incluye imperfección alguna, ya porque no puede estar contenida eminentemente en una realidad no intelectual, como consta por lo dicho.

12. En segundo lugar se infiere lo mismo de los efectos, por cuanto el orden y la hermosura de los mismos manifiesta suficientemente que no han podido ser producidos más que por un agente que obra mediante entendimiento y voluntad. Este fue un dogma admitido por todos los filósofos después de Anaxágoras, de

commodiori loco infra ostendemus tractando de intelligentiis creatis. Deinde addimus illam propositionem absolute sumptam non esse necessariam ad efficaciam illius rationis et illationis. Nam, licet fingeremus Deum posse creare substantiam spiritualem non intelligentem, nihilominus evidentissimum est in illo gradu perfectiorem esse substantiam intellectualem quam eam quae aptitudine ad intelligendum careret. Constat autem Deum non solum esse spiritualem substantiam, sed etiam summe immaterialem et spiritualem esse, et ideo summam perfectionem in eo gradu obtinere.

11. Atque hoc modo haec pars potest probari ex praecedente per locum a divisione; nam, cum vivens intellectuale esse possit et non intellectuale, perfectius est quod vivit intellectuali vita quam quod irrationali, ut ex terminis est per se notum; neque id negare posset nisi qui intellectu et ratione careret. Sed rationes quae probant Deum esse viventem aeque probant perfectissime vivere; ergo oportet ut vita eius intellectualis sit. Praeterea, id ostendi potest ex effectibus Dei, idque dupliciter. Primo, ex rebus productis a Deo, nam inter eas quaedam sunt intellectuales; ergo multo magis Deus. Antecedens est nobis evidens de hominibus. De angelis vero, licet verum sit, non tamen est ita notum nobis, et ideo ad praesentem demonstrationem non potest inde sumi argumentum nisi ex suppositione quod tales sint angeli; quod vero tales sint, potius a nobis probandum est ex eo quod Deus est intellectualis. Consequentia vero probatur ex eo quod illa est magna perfectio, quae necessario praeexistere debet in causa, et non potest esse tantum eminenter, tum quia est perfectio simpliciter nullam includens imperfectionem, tum quia non potest eminenter contineri in re non intellectuali, ut ex dictis patet.

12. Secundo, idem colligitur ex effectibus, quatenus ordo et pulchritudo eorum satis manifestat non potuisse produci nisi ab agente per intellectum et voluntatem. Quod fuit dogma ab omnibus philosophis

quien se dice que fue el primero de todos en enseñarlo, según refiere Platón en el *Teeteto* y Aristóteles en el lib. I de la *Metafísica*, c. 3. Y puede explicarse fácilmente por el razonamiento propuesto en la disputación precedente, donde, por la conexión de todas las cosas y por el orden que las mismas guardan entre sí, demostramos que es uno solo el autor de todas, el cual, partiendo de un ejemplar preconcebido, produjo una obra tan hermosa, dirigiendo y ordenando él mismo todas las cosas al fin preestablecido, y este modo de operar es propio de una naturaleza intelectual. Además, del hecho de que las cosas naturales operan por un fin, según se demuestra en lib. II de la *Física* y se tocó antes en la disp. XXIII, se sigue con evidencia que con mucho mayor razón obra Dios por un fin, ya porque es más perfecto obrar de esta suerte que fortuita o casualmente; ya, sobre todo, porque la naturaleza en las cosas irracionales no obra por un fin como proponiéndose el fin, sino en cuanto dirigida al fin por una causa superior, la cual no puede ser otra que el autor de la naturaleza misma, que es Dios. Mas El no puede dirigir su acción a un fin en cuanto movido por otro; luego El mismo tiende formalísimamente al fin y lo conoce, lo cual es propio de un agente intelectual; por consiguiente, Dios vive con vida intelectual.

13. *Qué conexión tiene la vida intelectual con la sensitiva y vegetativa.*— Se dirá: la vida intelectual supone la sensitiva, al igual que ésta supone la vegetativa; mas ninguna de éstas puede convenir a Dios; luego tampoco aquélla. Se responde que la vida intelectual como tal no se compara de esta suerte ni se subordina de suyo a la vida sensitiva, como lo hace ésta respecto de la vegetativa; en efecto, la vida sensitiva y la vegetativa convienen en que ambas están contenidas dentro del grado material, y, en consecuencia, están de tal manera subordinadas entre sí, que la vegetativa es como el fundamento de la sensitiva y una disposición necesaria para ella, en cuanto nosotros podemos entender desde las cosas producidas. En cambio, el grado intelectual en cuanto tal no guarda un orden necesario con el sensitivo, puesto que no está contenido con él dentro del orden de las cosas materiales, sino que más bien exige esencialmente la separación de la materia según el ser, y, por tanto, sólo el grado racional, a causa de su imperfección, está unido con la vida sensitiva por necesitarla de algún modo para su operación,

receptum post Anaxagoram, qui fertur primus omnium illud docuisse, ut refert Plato, in Theet., Aristotel., I Metaph., c. 3. Et facile explicari potest discursu disp. praeced. facto, ubi ex connexione rerum omnium et ordine earum inter se ostendimus unum esse omnium auctorem, qui ex praeconcepto exemplari tam pulchrum opus produxit, quique ad finem praestitutum omnia dirigit et ordinat; hic autem operandi modus est proprius naturae intellectualis. Praeterea, ex eo quod res naturales operantur propter finem, ut II Phys. demonstratur, et supra, disp. XXIII, tactum est, evidenter sequitur Deum multo magis operari propter finem, tum quia perfectius est sic operari quam fortuito vel casu; tum maxime quia natura in rebus irrationabilibus non operatur propter finem tamquam sibi finem proponens, sed ut directa in finem ab aliqua superiori causa, quae non potest esse alia ab auctore ipsius naturae, qui est Deus. Ille autem non potest actionem suam dirigere in finem ut ab alio motus; ipse ergo formalissime intendit et cognoscit finem, quod est proprium intellectualis agentis; vivit igitur Deus intellectuali vita.

13. *Quam connexionem habeat intellectualis vita cum sensitiva et vegetativa.*— Dices: vita intellectualis supponit sensitivam, sicut haec vegetativam; sed neutra ex his potest convenire Deo; ergo neque illa. Respondetur vitam intellectualem ut sic non ita comparari et per se subordinari ad vitam sensitivam sicut haec ad vegetativam; vita enim sensitiva et vegetativa in hoc conveniunt quod ambae intra materialem gradum continentur; ideoque ita inter se subordinantur ut vegetativa sit quasi fundamentum sensitivae et necessaria dispositio ad illam, quantum a nobis ex rebus factis intelligi potest. At vero intellectualis gradus ut sic non habet necessarium ordinem cum sensitivo, quia non continetur cum illo in ordine rerum materialium; sed per se potius postulat abstractionem secundum esse a materia, et ideo solus gradus rationalis ob imperfectionem suam coniunctus est cum vita

al menos como cooperadora y como suministradora de especies; pero el grado intelectual, de suyo y considerado en su puridad, no tiene conexión alguna con el sensitivo.

14. Se comprende con esto que, cuando se dice que Dios tiene vida y que en este grado conviene, al menos de modo analógico, con todas las criaturas vivientes, el predicado *viviente* se toma en un sentido muy distinto del que suele dársele como especie subalterna del predicamento de la sustancia, como inferior a cuerpo y como superior a animal, ya que en este sentido está tomado del grado peculiar de la vida vegetativa, en cuanto ésta es común a todos los vivientes corporales. Y, según esta razón, no conviene en modo alguno a Dios, puesto que en El no se da formalmente tal grado de vida, ni siquiera según conveniencia análoga. Luego viviente, en cuanto se dice de Dios —y en esto sucede lo mismo con los ángeles—, se toma en cuanto es algo común y como trascendente a todos los grados de vida, en la medida en que todos convienen en operar *ab intrinseco* en su estado connatural y perfecto. Y considerado así, viviente no se divide de modo inmediato en sensitivo y vegetativo solamente, como sucede en la otra acepción, sino en viviente intelectual o espiritual y en viviente corporal. O podría dividirse también en cognoscitivo y únicamente vegetativo, y el cognoscitivo, a su vez, en intelectual y puramente sensitivo, y luego el intelectual, tomado ampliamente, en racional e intelectivo, tomado estrictamente por aquello que entiende sin discurso, sino por simple intuición, y en este último grado está Dios, siendo éste el sentido en el que se afirma que es sustancia viviente intelectual; pues en esta cuasi diferencia están contenidas otras intermedias que podemos idear y multiplicar con facilidad.

15. Y añadí que Dios es intelectual por esencia para completar la razón propia o cuasi específica que Dios tiene en ese grado. Pues, al convenir de algún modo en él con las inteligencias creadas, es necesario concebir en Dios una modalidad propia y peculiar de poseer este grado, en la que supere a todas las otras cosas intelectuales, y esta modalidad no es otra más que la que está explicada por aquella partícula *por esencia.* Y ésta debe ser explicada del mismo modo que expusimos en sentido general el vivir de Dios, a saber, que Dios de tal suerte

sensitiva, quia illa indiget aliquo modo ad suam operationem, saltem ut cooperante et administrante species; intellectualis autem gradus ex se et in sua puritate sumptus nullam habet connexionem cum sensitivo.

14. Ex quo intelligitur, quando dicitur Deus vivere et in eo gradu convenire saltem analogice cum omnibus creaturis viventibus, longe aliter accipi illud praedicatum *vivens,* quam cum communiter sumi solet ut species subalterna praedicamenti substantiae sub corpore et supra animal constituta, nam hoc modo sumitur a peculiari gradu vitae vegetativae, quatenus omnibus corporalibus viventibus communis est. Secundum quam rationem nullo modo convenit Deo, quia in eo non est formaliter talis vitae gradus etiam secundum convenientiam analogam. Sumitur ergo vivens, ut de Deo dicitur (et quoad hoc idem est de angelis), prout commune est et quasi transcendens ad omnes gradus vitae, quatenus omnes illi in hoc conveniunt quod ab intrinseco operantur in suo connaturali ac perfecto statu. Atque hoc modo sumptum vivens non dividitur immediate in sensitivum et vegetativum tantum, ut in alia acceptione, sed in intellectuale seu spirituale et corporale vivens. Vel etiam dividi posset in cognoscitivum et vegetativum tantum, et rursus cognoscitivum in intellectuale et sensitivum tantum, et deinde intellectuale late sumptum in rationale et intellectivum stricte sumptum pro eo quod sine discursu, sed simplici intuitu intelligit, atque in hoc ultimo gradu constituitur Deus, et in hoc sensu dicitur esse substantia vivens intellectualis; sub hac enim quasi differentia, aliae intermediae, quae a nobis facile excogitari et multiplicari possunt, comprehenduntur.

15. Addidi vero Deum esse intellectualem per essentiam, ut propriam et quasi specificam rationem quam in eo gradu habet, complerem. Nam, cum in eo aliquo modo conveniat cum intelligentiis creatis, necesse est concipere in Deo proprium et peculiarem modum habendi hunc gradum, in quo reliqua omnia intellectualia superet; hic autem modus non est alius nisi ille qui explicatur per illam particulam *per essentiam.* Quae eodem modo declaranda est sicut vivere Dei in communi exposuimus, ni-

es intelectual que, sin embargo, para el ejercicio, por así decirlo, de la vida intelectual no necesita de accidente alguno o de una operación propiamente dicha, o sea de alguna producción, sino que posee por su esencia la actualidad total de esta vida. En consecuencia, no se afirma con menos rigor que Dios es inteligente por esencia que se afirma que es intelectual, porque, aunque intelectual parezca significar la sola aptitud, mientras que inteligente significa el acto, con todo, Dios es también acto puro en la razón de inteligente; por tanto es inteligente o, mejor, es la intelección misma por esencia. Todas estas cosas serán explicadas con más amplitud en la sección siguiente.

Sobre la felicidad de Dios

16. Añadí, en último término, que Dios tiene una vida intelectual autosuficiente, para explicar más la perfección y felicidad de esa vida. En efecto, con este atributo la explicó Aristóteles, I *De Caelo,* c. 9, donde dice en general y con sentido plural *que las cosas que están sobre el cielo poseen la mejor vida durante toda la eternidad y una vida del todo suficiente.* Y se expresa allí de esta suerte, bien porque tal sea su opinión respecto de todas las inteligencias, bien porque esta vida es felicísima en este grado, pero no de modo igual en todos los que participan dicho grado, sino que lo es de modo absoluto y simple en la sustancia suprema de dicho orden, la cual es absolutamente suprema, mientras que en las otras lo es según un grado mayor o menor de participación de su perfección. Por eso el mismo Aristóteles, lib. II *Magn. Moral.,* c. 15, dice: *Se ha hecho común respecto de Dios la expresión de que es suficiente para sí sin que necesite de nadie, y la razón es que Dios posee todos los bienes.* Y en el lib. XVII de la *Política,* c. 1, dice: *Dios es feliz y bienaventurado, no debido a alguna cosa externa, sino por sí mismo, porque es tal según su naturaleza.* Por eso esta perfección singular de la vida divina se explica muy bien por el hecho de que de tal modo es autosuficiente que no necesita de ningún otro, bien sea para vivir, bien para vivir de modo feliz y bienaventurado, perfección que no es comunicable a ninguna criatura. Porque los vivientes inferiores y materiales necesitan de muchos auxilios extrínsecos para vivir; pues los que vegetan están necesitados de ali-

mirum, Deum ita esse intellectualem ut tamen ad exercitium (ut sic dicam) vitae intellectualis non indigeat aliquo accidente vel operatione proprie dicta seu effectione aliqua, sed per essentiam suam habeat totam actualitatem huius vitae. Quapropter non minus dicitur Deus intelligens per essentiam, quam intellectualis; quia, licet intellectuale solam aptitudinem significare videatur, intelligens vero actum, Deus tamen actus purus est etiam in ratione intelligentis; est ergo intelligens, vel potius intellectio ipsa per essentiam. Quae omnia in sequenti sectione latius explicabuntur.

De felicitate Dei

16. Ultimo addidi Deum agere vitam intellectualem sibi sufficientem, ut amplius perfectionem et felicitatem illius vitae explicarem. Hoc enim attributo illam declaravit Aristotel., I de Caelo, c. 9, ubi generatim et in plurali ait *ea quae supra caelum sunt, optimam in universa sempiternitate vitam et sufficientissimam habere.* Ubi ita loquitur, sive quod ita sentiat de omnibus intelligentiis, sive quia in eo gradu est haec vita felicissima, non tamen aeque in omnibus quae illum gradum participant, sed absolute et simpliciter in suprema substantia illius ordinis, quae est suprema simpliciter, in aliis vero secundum maiorem vel minorem participationem perfectionis eius. Unde idem Arist., II Magnor. Moral., c. 15: *Est* (inquit) *iactatus de Deo sermo quod sit sibi satis neque ullo indigeat: quoniam bona cuncta obtinet Deus.* Et XVII Polit., c. 1, ait: *Deum esse felicem atque beatum, non per aliquid externorum, sed per seipsum, quia talis est secundum naturam.* Quocirca, optime declaratur haec singularis perfectio vitae divinae per hoc quod est sibi ita sufficiens ut nullo alio indigeat, vel ad vivendum, vel ad feliciter beateque vivendum, quod nulli creaturae communicabile est. Nam inferiora et materialia viventia multis auxiliis extrinsecis indigent ut vivant; ea

mento, de alteración y de otras mociones semejantes. A su vez, los sensitivos, para una vida sustancial y radical —por así decirlo— necesitan de todos los auxilios que son necesarios para la vida vegetativa, y necesitan además de sus movimientos propios, sin los que no pueden conservarse. Además, para la vida actual de los sentidos necesitan también de los objetos extrínsecos, sin los que no pueden vivir actualmente. Otro tanto hay que afirmar proporcionalmente de la vida del hombre en lo que se refiere a sus operaciones inferiores, ya que respecto de la operación suprema o racional imita más bien a las inteligencias. Así, pues, las inteligencias creadas no son autosuficientes para vivir, siéndolo mucho menos para vivir felizmente, no sólo porque necesitan del influjo de Dios para existir y operar, sino también porque no pueden descansar en sí mismas ni estar contentas con sus propios bienes creados, sino que necesitan del bien increado como de objeto en que vivan y descansen, concretamente intuyéndolo y conociéndolo y amándolo. Pues al no existir por sí la inteligencia creada y al no ser el bien sumo y perfecto, no es el fin último de sí misma, necesitando, en consecuencia, de algo extrínseco como fin último, al que alcance con sus operaciones vitales para vivir en él felizmente.

17. Mas Dios, por ser el bien supremo perfecto, bajo ninguna razón necesita de algo extrínseco para vivir felicísimamente, concretamente porque ni tiene principio eficiente del que dependa en el ser o en el vivir o de cualquier otro modo, ni tiene tampoco un fin fuera de sí, sino que incluso es El mismo el fin de todas las otras cosas; y respecto de sí mismo no es fin propia y positivamente, sino que se dice fin de modo negativo porque no tiene un fin distinto, sino que descansa en sí mismo como en su bien supremo. Por eso tampoco necesita de algún bien extrínseco como de objeto para vivir felicísimamente, ya que se basta a sí mismo, por estar en El todos los bienes. Ni necesita, por fin, de alguna otra cosa fuera de su esencia, por ejemplo de una operación con la que viva felizmente, porque, según dijimos, vive actualmente por su esencia entendida formalmente, y posee la perfección última de la vida. Así, pues, sucede que Dios se basta esencialmente a sí mismo para tener una vida felicísima, siéndole en consecuencia tan

enim quae vegetantur indigent alimento, alteratione et aliis similibus motionibus. Quae autem sentiunt ad substantialem et radicalem vitam (ut sic dicam) indigent omnibus illis auxiliis quae ad vitam vegetativam necessaria sunt, et propriis praeterea motionibus, sine quibus conservari non possunt. Et praeterea ad actualem vitam sensuum indigent obiectis extrinsecis, sine quibus actu vivere non possunt. Et idem proportionaliter est de vita hominis, quantum ad inferiores operationes eius, nam quantum ad supremam seu rationalem, intelligentias potius imitatur. Intelligentiae igitur creatae sibi non sufficiunt ut vivant, multoque minus ut feliciter vivant; non solum quia Dei influxu indigent ut sint et operentur, sed etiam quia in seipsis quiescere non possunt, nec suis propriis creatis bonis esse contentae, sed bono increato indigent ut obiecto in quo vivant et quiescant, intuendo scilicet et cognoscendo illud, et amando. Quia, cum intelligentia creata non sit a se, nec summum ac perfectum bonum, non est finis ultimus sui ipsius, et ideo indiget aliquo alio extrinseco fine ultimo, quem suis vitalibus operationibus attingat, ut in eo feliciter vivat.

17. Deus autem, cum sit summum bonum perfectum, sub nulla ratione aliquo sibi extrinseco indiget ut felicissime vivat, quia nimirum neque principium efficiens habet a quo pendeat in esse aut vivere aut aliquo alio modo, neque etiam finem habet extra se, immo ipse est finis omnium aliorum; sui autem ipsius proprie ac positive non est finis, sed negative dicitur finis, quia non alium habet finem, sed in se ipso quiescit tamquam in suo summo bono. Et ideo neque etiam ut obiecto indiget aliquo extrinseco bono ut felicissime vivat, quia ipsemet sibi sufficit, cum in ipso sint omnia bona. Nec denique indiget aliquo alio praeter suam essentiam, ut operatione qua feliciter vivat, quia, ut diximus, suamet essentia formaliter sumpta actualiter vivit habetque ultimam vitae perfectionem. Ita ergo fit ut, ad agendam vitam felicissimam, Deus essentialiter sibi sufficiat, et ideo tam essentiale est illi feliciter vivere sicut vivere, quemadmodum

esencial el vivir felizmente como el vivir, del mismo modo que el vivir le es tan esencial como el existir. Por consiguiente, de igual modo que se dice que Dios es ente por esencia o viviente por esencia, de la misma manera es feliz y bienaventurado y autosuficiente por esencia.

18. Ni se opone a esta verdad lo que suele afirmarse comúnmente: que Dios es feliz viéndose a sí mismo y conociendo su suficiencia en el bien de que goza, ya que mediante esa visión viene como a poseer vitalmente aquel bien sin el que no podría ser concebido como bienaventurado. Todo esto es, en efecto, absolutamente verdad, pero no está en contradicción con la doctrina anterior, puesto que esa misma visión no está fuera de la esencia de Dios, sino que es como el constitutivo esencial último del mismo Dios en ese determinado grado y perfección del ente, según quedó insinuado antes y se explicará más en la sección siguiente.

SECCION XV

QUÉ PUEDE CONOCER LA RAZÓN NATURAL SOBRE LA CIENCIA DIVINA

1. Aunque en las páginas anteriores se ha dicho que estos atributos positivos que expresan una perfección formal absoluta necesaria en Dios, pertenecen a la esencia de Dios mismo, con todo, estos tres, a saber, la ciencia, la voluntad y la potencia, nosotros los concebimos de modo peculiar como facultades u operaciones de Dios mismo, por analogía con las cosas creadas, y, por tanto, además de los puntos que vamos a tratar sobre la quididad de Dios, se impone ocuparse de modo especial de estos tres, puesto que en cada uno de ellos hay algunas cosas dignas de consideración, las cuales no exceden los límites de la razón natural y de la metafísica, en la que nos encontramos.

etiam tam essentiale illi est vivere sicut esse. Quare, sicut dicitur Deus ens per essentiam aut vivens per essentiam, ita est etiam felix et beatus ac sibi sufficiens per essentiam.

18. Neque huic veritati obstat quod dici communiter solet, Deum esse felicem videndo seipsum et cognoscendo suam sufficientiam in bono quo fruitur, nam per illam visionem quasi possidet vitaliter bonum illud, sine quo non posset intelligi beatus. Est enim hoc totum verissimum, sed non repugnat superiori doctrinae, nam illamet visio non est extra essentiam Dei, sed est veluti ultimum constitutivum essentiale ipsius Dei in tali gradu et perfectione entis, ut in superioribus insinuatum est et magis explicabitur in sectione sequenti.

SECTIO XV

QUID POSSIT DE DIVINA SCIENTIA RATIONE NATURALI COGNOSCI

1. Quamvis dictum sit in superioribus haec attributa positiva quae dicunt formalem perfectionem absolutam Deo necessariam, esse de essentia ipsius Dei, nihilominus haec tria, scilicet scientia, voluntas et potentia, peculiari modo concipiuntur a nobis tamquam facultates vel operationes ipsius Dei per analogiam ad res creatas, et ideo praeter ea quae de quidditate Dei considerabimus, oportet de his tribus in speciali dicere, quia in singulis nonnulla occurrunt consideratione digna, quae non excedunt terminos rationis naturalis et metaphysicae, in qua versamur.

2. Así, pues, en primer lugar, para no enredarnos en un equívoco, hay que suponer qué es lo que se significa con el nombre de ciencia; en efecto, no entendemos una cualidad o hábito, o un acto propiamente efectuado o producido por una potencia, ni tampoco un conocimiento adquirido por raciocinio, o un conocimiento que incluya alguna otra imperfección de este tipo; en esta significación parece que entendieron la ciencia los que afirmaron que no se daba propiamente en Dios, sino que se le atribuía por metáfora o por razón de la causalidad, es decir, por causar en nosotros la ciencia, según refiere Sto. Tomás en la q. 2 *De Veritate*, a. 1. No es, efectivamente, verosímil que éstos hayan entendido que Dios carecía de ciencia hasta tal punto que fuese absolutamente necio, pues, al confesar que Dios es la fuente de toda ciencia creada, no es verosímil que hayan creído que Dios es absolutamente ignorante. Por consiguiente, por haber pensado que la ciencia incluye imperfección, por eso mismo negaron que se diese en Dios formal y propiamente. Mas esas imperfecciones son cuasi materiales y se encuentran en la ciencia humana o angélica, pero no pertenecen a la razón formal de ciencia en cuanto tal, que es la que se considera aquí con la suprema abstracción, prescindiendo de que sea creada o increada, significando únicamente un claro, evidente y perfecto conocimiento o percepción de la verdad o del objeto escible, ya se trate de una perfección que se realice mediante una cualidad, ya mediante la sustancia, ya se dé con producción y recepción, ya sin estas imperfecciones. Ni siquiera se considera aquí la ciencia con aquella restricción con la que nosotros solemos hacer uso de la palabra, entendiéndola como el conocimiento de las verdades demostrables, conocimiento que distinguimos en nosotros del hábito de los principios. Ni la entendemos tampoco en cuanto solemos distinguir la ciencia de la sabiduría, del arte y de la prudencia, sino que se la toma de modo general por la inteligencia clara y manifiesta de cualquier verdad.

Solución de la cuestión

3. Digo, pues, en primer lugar, que es evidente por razón natural que en Dios hay ciencia. Esta conclusión es tan manifiesta en el sentido expuesto, que no la ha negado filósofo alguno de los que han admitido a Dios, y Aristóteles la

2. Primo igitur, ne in aequivoco laboremus, supponendum est quid nomine scientiae significetur; non enim intelligimus qualitatem aliquam vel habitum, aut actum proprie factum seu elicitum a potentia, neque etiam cognitionem per discursum comparatam, ut aliam similem imperfectionem includentem; in qua significatione videntur accepisse scientiam qui dixerunt non esse proprie in Deo, sed per metaphoram vel causalitatem illi attribui, id est, quia causat in nobis scientiam, ut refert D. Thom., q. 2 de Veritate, a. 1. Hos enim non est verisimile intellexisse Deum ita carere scientia ut sit prorsus stolidus; nam, cum faterentur Deum esse fontem omnis scientiae creatae, non est verisimile credidisse Deum esse omnino inscium. Igitur, quia putarunt scientiam includere imperfectionem, ideo formaliter et proprie in Deo esse negarunt. Illae autem imperfectiones quasi materiales sunt, inventae in scientia humana vel angelica, non vero pertinent ad rationem formalem scientiae ut sic, quae hic abstractissime sumitur, praescindendo a creata et increata, et solum significat claram et evidentem ac perfectam cognitionem seu perceptionem veritatis seu obiecti scibilis, sive illa perceptio fiat per qualitatem, sive per substantiam, sive cum effectione et receptione, sive absque his imperfectionibus. Immo nec sumitur hic scientia cum ea restrictione qua nos illa voce uti solemus, pro cognitione veritatem demonstrabilium, quam in nobis ab habitu principiorum distinguimus. Neque etiam prout scientiam distinguere solemus a sapientia, vel ab arte et prudentia; sed generatim sumitur pro aperta et clara intelligentia cuiuscumque veritatis.

Quaestionis resolutio

3. Dico iam primo evidens esse naturali lumine in Deo esse scientiam. Haec conclusio in sensu exposito tam est nota ut nullus philosophorum qui Deum agnoverit illam negaverit, eamque probat Aristotel., XII Me-

demuestra en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 7, y en el X de la *Etica*, c. 8, quedando suficientemente probada con lo dicho al fin de la sección precedente. En efecto, se demostró que Dios vive con vida intelectual actual y perfecta, y la ciencia no es otra cosa más que esta vida.

Si hay en Dios ciencia en acto primero o sólo en acto último

4. De esto se sigue y se afirma, en segundo lugar, que en Dios no hay ciencia en acto primero propio, sino en acto segundo. También enseña claramente esto Aristóteles en el lugar citado, estando de acuerdo el Comentador y los demás intérpretes, incluso los paganos. Y se demuestra, porque la ciencia en acto primero puede entenderse de dos maneras. Una, en cuanto realmente está separada del acto segundo, y ésta es la que Aristóteles compara con el sueño, siendo de todo punto evidente que en este sentido la ciencia de Dios no puede estar en acto primero, ya que semejante estado incluye potencialidad y carencia de la última perfección y, en consecuencia, mutabilidad y otras imperfecciones semejantes.

5. *Pequeña duda.*— Sólo puede haber duda en esto, porque la razón propuesta no sólo prueba que Dios no puede estar sólo en acto primero respecto de todos los objetos escibles, cosa que es evidentísima, ya que al menos se conoce necesariamente a sí mismo, según puede verse por el fin de la sección precedente, puesto que es feliz y bienaventurado conociéndose a sí mismo, y no puede dejar de ser bienaventurado; sino que prueba también que, respecto de ningún objeto escible puede Dios estar sólo en acto primero, ya que los inconvenientes que se presentan son los mismos respecto de cualquier objeto. Parece que esto puede afirmarse por dos motivos. El uno es porque se deduce que Dios conoce las cosas distintas de El con tanta necesidad como a sí mismo, lo cual parece estar en contradicción con la última aserción propuesta en la sección anterior; porque si esto perteneciese a la perfección de Dios, entonces, para su perfección consumada Dios necesitaría de las criaturas al menos como objetos; mas en la sección anterior quedó demostrado lo contrario. El otro consiste en que hay muchas cosas sobre los objetos contingentes que Dios puede conocer y que no conoce, como,

taph., c. 7, et X Ethic., c. 8, et satis probata est ex dictis in fine sectionis praecedentis. Ostensum est enim Deum vivere intellectuali vita actuali ac perfecta; scientia autem nihil aliud est quam huiusmodi vita.

Sitne in Deo scientia in actu primo, vel tantum in ultimo

4. Ex his sequitur et dicitur secundo, in Deo non esse scientiam in actu primo proprio, sed in actu secundo. Hoc etiam plane docet Aristoteles citato loco, et consentiunt Commentator et reliqui interpretes, etiam ethnici. Et probatur, nam duobus modis intelligi potest scientia in actu primo. Uno modo, quod reipsa separatur ab actu secundo, quam Aristoteles comparat dormitioni, et hoc modo est evidentissimum scientiam Dei non posse esse in actu primo, quia huiusmodi status includit potentialitatem et carentiam ultimae perfectionis, et consequenter mutabilitatem et alias similes imperfectiones.

5. *Dubiolum.*— Solum potest in hoc dubitari, quia ratio facta non solum probat non posse Deum esse in solo actu primo respectu omnium obiectorum scibilium, quod est evidentissimum, quia saltem seipsum necessario scit, ut ex fine praecedentis sectionis constare potest, quia sciendo seipsum est felix et beatus; non potest autem non esse beatus; verum etiam probat circa nullum obiectum scibile posse Deum esse in solo actu primo, quia eadem inconvenientia sequuntur respectu cuiuscumque obiecti. Hoc autem videtur dici posse propter duo. Unum est quia sequitur Deum tanta necessitate scire alia sicut seipsum, quod videtur repugnare ultimae assertioni positae in praecedenti sectione; nam si hoc pertineret ad perfectionem Dei, indigeret Deus creaturis saltem ut obiectis ad suam consummatam perfectionem; oppositum autem in superiori sectione demonstratum est. Aliud est quia de obiectis contingentibus multa sunt quae Deus posset scire et non scit, ut verbi gra-

por ejemplo, que va a llover mañana, lo cual ciertamente podría acontecer, pero no acontecerá; luego respecto de estos y de otros objetos semejantes la ciencia de Dios está sólo en acto primero.

6. *Solución.*— La respuesta es conceder la afirmación, a saber, que la ciencia divina no está en acto primero, hablando con rigor, respecto de ningún objeto, puesto que ése es un estado imperfecto y potencial, como prueba muy bien el argumento. Al primer inconveniente se responde que, una vez supuesta la verdad o cognoscibilidad en los objetos creados y creables, es necesario que sean conocidos por Dios, no porque Dios necesita de ellos, sino porque esto se sigue, en virtud de cierta necesidad natural, de la perfección divina. Y ciertamente, si se trata de las criaturas posibles en cuanto tales, éstas son contempladas por Dios con el mismo grado de necesidad con que El comprehende su propia esencia, porque, una vez comprehendida ésta, es necesario comprehender todo lo que en ella está contenido formal o eminentemente y todo lo que de ella puede dimanar. Y por esta razón, aunque hablando formal y precisivamente, Dios no sea bienaventurado por el conocimiento o ciencia de las criaturas, sin embargo compete a la perfección y bienaventuranza de Dios el poseer una ciencia tal, que mediante ella conozca necesariamente y como por cierta consecución las criaturas posibles, una vez supuesta su posibilidad. Por eso viene muy bien aquí aquella afirmación de San Agustín, lib. V de las *Confesiones*, c. 4, en que, al tratar de los hombres, dice: *Infeliz el hombre que conoce todas las cosas* (es decir, las creadas) *y no te conoce a Ti; feliz, empero, el que te conoce a Ti, aunque ignore las otras cosas. Y el que te conoce a Ti y a ellas, no es más feliz por causa de ellas, sino que es feliz por Ti solo.* Mas, si se trata de las criaturas, ya producidas o de las futuras, ciertamente que Dios podría no conocer ninguna de ellas bajo esta condición o estado, si hubiese determinado no crear ninguna; y sin ellas hubiese permanecido tan perfecto y tan feliz, y poseería una ciencia tan infinita como ahora tiene. De esto se infiere claramente que para su perfección no necesita de las criaturas. Pero en el supuesto de que las criaturas existan alguna vez, a la perfección de Dios le corresponde conocerlas actualmente, no por necesitarlas, sino por la abundancia de la perfección propia e intrínseca.

tia, pluviam esse futuram cras, quae posset quidem esse, non tamen erit; ergo respectu horum et similium obiectorum scientia Dei est tantum in actu primo.

6. *Expenditur.*— Respondetur concedendo assumptum, nimirum respectu nullius obiecti esse divinam scientiam solum in actu primo, proprie loquendo, quia ille status imperfectus est et potentialis, ut recte probat argumentum; ad primum autem inconveniens respondetur, supposita in obiectis creatis et creabilibus veritate vel cognoscibilitate, necessario a Deo cognosci, non quia Deus illis indigeat, sed quia necessitate quadam naturali hoc consequitur ad divinam perfectionem. Et quidem, si sit sermo de creaturis possibilibus ut sic, illae eatenus necessario a Deo videntur, quatenus Deus necessario comprehendit suam essentiam, qua comprehensa necesse est comprehendere quidquid in ea formaliter vel eminenter continetur et quidquid ab illa dimanare potest. Atque hac ratione, quamvis, formaliter ac praecise loquendo, non sit Deus beatus cognitione aut scientia creaturarum, pertinet vero ad perfectionem et beatitudinem Dei habere talem scientiam, qua necessario et veluti consecutione quadam sciat creaturas possibiles, earum possibilitate supposita. Unde hic etiam quadrat illud dictum Augustini, V Confess., c. 4, ubi agens de hominibus ait: *Infelix qui illa omnia* (scilicet creata) *novit, te autem nescit, beatus autem qui te scit etiamsi alia nesciat. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus.* Si autem sit sermo de creaturis iam factis, vel futuris, posset quidem Deus nullam earum nosse sub ea conditione vel statu, si nullam creare statuisset; et sine illis tam perfectus ac beatus maneret et tam infinitam scientiam haberet, sicut modo habet. Ex quo plane constat non indigere creaturis ad perfectionem suam. Supposito tamen quod creaturae aliquando sint, pertinet ad perfectionem Dei ea actu scire, non quia eis indigeat, sed ex abundantia propriae et intrinsecae perfectionis.

7. Al segundo argumento se responde que, respecto de aquellas cosas que no han de existir y que podrían existir, la ciencia de Dios no está sólo en acto primero, sino que está en cierto acto segundo, suficiente de suyo para ver todas aquellas cosas si hubiesen de existir. Y el que ahora no las represente de hecho como existentes no proviene de que al acto le falte algo de entidad o de última actualidad, sino sólo de que el objeto no tiene ni tendrá un estado tal que pueda ser representado en él. Por consiguiente, cuando se dice que Dios podría conocer estas cosas si existiesen, ese *podría* ha de entenderse no física, sino lógicamente, puesto que no significa la potencia activa o pasiva, ni el acto primero, sino un acto segundo tal, que sea de por sí suficiente para representar aquellas cosas si es que alguna vez han de existir, de suerte que, aun no representándolas, no sufre en sí disminución; y cuando las representa, no tiene un aumento real en sí mismo, sino que sólo se puede concebir en él una nueva relación de razón, de acuerdo con lo explicado anteriormente sobre la inmutabilidad de Dios. De esta manera queda claro que la ciencia de Dios no puede estar nunca sólo en acto primero, de tal manera que esté realmente separada del acto segundo.

8. Hay, empero, otro modo de entender la ciencia en acto primero, de manera que en la realidad esté siempre unida con el acto segundo, por más que tenga y ofrezca al que entiende diversa actualidad; como, por ejemplo, el bienaventurado que ve a Dios está siempre necesariamente en acto segundo, pero tiene al mismo tiempo el acto primero de la ciencia beatífica, que es el *lumen gloriae;* y ejemplos similares son muy fáciles en la ciencia natural de los ángeles y en la ciencia infusa del alma de Cristo. También en este sentido negamos que en Dios se dé ciencia en acto primero, sino que se da únicamente en la última y simplicísima actualidad de la ciencia. Este aserto está asimismo tomado de Aristóteles, XII de la *Metafísica,* en el pasaje citado, donde opina que Dios es su entender. Otro tanto se toma de Sto. Tomás, I, q. 14, a. 1, ad 1, y en I *cont. Gent.,* c. 40, y de otros teólogos en *In I,* dist. 35, donde lo trata especialmente Capréolo, q. 1, a. 2. Se explica por razón, porque el acto primero respecto de la ciencia puede ser doble: uno por modo de potencia pasiva, otro por modo de principio

7. Unde ad secundum argumentum respondetur, respectu eorum quae futura non sunt et esse possent, non esse scientiam Dei in actu primo tantum, sed esse in quodam actu secundo, de se sufficienti ad videnda illa omnia si futura essent. Quod vero nunc de facto illa non repraesentet ut existentia, non est ex eo quod illi actui aliquid entitatis vel ultimae actualitatis desit, sed solum quia obiectum non habet neque habiturum est talem conditionem quae in eo repraesentari possit. Unde, cum dicitur Deus posse has res cognoscere si essent, illud *posse* non physice, sed logice sumendum est, quia non significat potentiam activam vel passivam, neque actum primum, sed talem actum secundum, qui de se sufficiens sit ad repraesentandas res illas, si aliquando futurae sint, ita ut, cum illas non repraesentat, in se non minuatur; quando vero repraesentat illas, in se non augeatur realiter, sed solum intelligi in eo possit novus respectus rationis, iuxta dicta in superioribus de immutabilitate Dei. Atque ita constat nunquam posse scientiam Dei ita esse in solo actu primo ut ab actu secundo in re ipsa separetur.

8. Alio tamen modo potest sumi scientia in actu primo, ut in re quidem semper sit coniuncta actui secundo, nihilominus tamen diversam actualitatem habeat et praebeat intelligenti; ut beatus videns Deum necessario est semper in actu secundo, simul tamen habet actum primum illius scientiae beatae, qui est lumen gloriae; et in naturali scientia angelorum, et infusa animae Christi, similia exempla sunt facilia. Atque in hoc etiam sensu negamus esse in Deo scientiam in actu primo, sed tantum in ultima et simplicissima actualitate scientiae. Quae assertio etiam sumitur ex Aristotele, XII Metaph., cit. loco, ubi sentit Deum esse suum intelligere. Idem sumitur ex D. Thom., I, q. 14, a. 1, ad 1, et I cont. Gent., c. 40, et aliis theologis In I, dist. 35, ubi specialiter Capreolus, q. 1, a. 2. Ratione declaratur, quia actus primus respectu scientiae duplex esse potest: alter per modum potentiae passivae, alter per modum principii activi; sive

activo, ya se trate de dos cosas que se distingan siempre en la realidad, ya se distingan sólo por razón alguna vez. Así, pues, el primer acto primero es incompatible con Dios, porque la potencia pasiva dice imperfección, siendo, en consecuencia formalmente contradictorio el que esté en acto puro. Y el segundo acto primero en la materia presente supone el anterior o lo incluye, pues, al ser la intelección un acto inmanente, no puede haber un acto primero que sea a modo de principio de intelección, si no se da también un acto primero receptivo de la intelección como de acto último. Además, un acto primero de este tipo, si es verdaderamente elicitivo del acto segundo, se distingue de él, y esto no puede acaecer en Dios. Por fin, este principio puede ser triple en nosotros, a saber, o la potencia intelectiva, o el hábito que la facilita, o la especie inteligible que une el objeto con la potencia; y reflexionando sobre cada uno de éstos, quedará claro que no se encuentran en Dios.

9. *En Dios no hay potencia intelectiva.*— De lo dicho, pues, se infiere, en primer lugar, que, hablando con propiedad, no hay en Dios potencia intelectiva. Esto lo hizo notar Sto. Tomás, I *cont. Gent.,* c. 10, porque la potencia intelectiva significa formalmente la fuerza o facultad de producir y de recibir la intelección; y en Dios no hay intelección producida o recibida, sino que es intelección necesaria esencialmente y subsistente de por sí; por consiguiente, en Dios no se da potencia intelectiva respecto de tal intelección; ni una potencia así expresa una perfección absoluta, sino que incluye imperfección, razón por la que no está en Dios formalmente, sino sólo eminentemente. Podrá decir el teólogo: en el Padre eterno hay potencia próxima para generar, y esta potencia no es más que el mismo entendimiento. Se responde que la potencia de generar en cuanto tal, incluso según su razón conceptual, se distingue en dos cosas de la potencia intelectiva. En primer lugar, porque no significa potencia receptiva, sino sólo productiva; en segundo lugar, porque la potencia intelectiva dice relación a la intelección como a algo producido y distinto de ella, mientras que la potencia de generar no dice relación a la generación o a la persona engendrada como a realidad distinta de sí misma, sino como a un término distinto de la misma persona generante. Por eso también la

haec duo semper inter se distinguantur in re, sive aliquando ratione tantum. Prior ergo actus primus repugnat Deo, eo quod potentia passiva imperfectionem dicit, unde formaliter repugnat esse in actu puro. Posterior vero actus primus in praesenti materia supponit priorem vel includit illum, nam, cum intellectio sit actus immanens, non potest dari actus primus qui sit per modum principii intellectionis, nisi detur etiam actus primus receptivus intellectionis tamquam actus ultimi. Deinde huiusmodi actus primus, si vere est elicitivus actus secundi, distinctus est ab illo; at hoc in Deo esse non potest. Tandem, hoc principium in nobis triplex esse potest, scilicet potentia intellectiva, aut habitus facilitans illam, aut species intelligibilis coniungens obiectum potentiae; discurrendo autem per singula ex his, constabit in Deo non reperiri.

9. *In Deo non est intellectiva potentia.*— Ex dictis ergo infertur primo non esse in Deo, si proprie loquamur, intellectivam potentiam. Quod notavit D. Thom., I cont. Gent., c. 10, quia intellectiva potentia formaliter dicit vim seu facultatem eliciendi et recipiendi intellectionem; in Deo autem non est intellectio elicita aut recepta, sed est intellectio ex se necessaria ac per se subsistens; ergo non datur in Deo potentia intellectiva respectu talis intellectionis, neque huiusmodi potentia dicit perfectionem simpliciter, sed imperfectionem includit, quare non est in Deo formaliter, sed eminenter tantum. Dicet theologus: in aeterno Patre est potentia proxima ad generandum; haec autem potentia non est nisi ipse intellectus. Respondetur potentiam generandi ut sic, etiam secundum rationem conceptam, in duobus differre a potentia intellectiva. Primo, quia non dicit potentiam recipiendi, sed producendi tantum; secundo, quia potentia intellectiva dicit habitudinem ad intellectionem tamquam ad quid productum et distinctum ab ipsa; potentia autem generandi non dicit habitudinem ad generationem vel personam genitam, ut ad rem a seipsa distinctam, sed ut ad terminum distinctum ab ipsa persona generante. Unde etiam potentia intelligendi so-

potencia intelectiva sólo expresa lo absoluto, mientras que la potencia generativa connota relación de principio distinto del término engendrado. En atención, pues, a estas dos cosas hay que negar la consecuencia; empero, hay en esto alguna semejanza, porque del mismo modo que no se da en Dios una potencia real respecto de la intelección que produce o recibe, de igual suerte no se da una potencia generativa respecto de la generación que realmente produce, sino sólo respecto de la cosa engendrada, la cual se distingue realmente del principio producente, pero no de la potencia misma de generar, a no ser en cuanto a la relación que connota; de esto, empero, se tratará más extensamente en otra parte.

10. *En Dios la ciencia no es un hábito que facilite la potencia.*— Se sigue, en segundo lugar, que en Dios no hay ciencia en el sentido de que signifique un hábito que facilite la potencia en orden al acto. Se prueba, en primer lugar, porque, donde no existe una potencia tal, tampoco puede existir su disposición. En segundo lugar, porque, incluso donde se da esta potencia, no es necesaria una disposición tal, a no ser por causa de la imperfección de la potencia, puesto que esta disposición que media entre la potencia y el acto se añade para confortar y ayudar al mismo *lumen* intelectual, al que, por tanto, se supone imperfecto, no perteneciendo, por lo mismo, tales hábitos formalmente a la perfección absoluta. En consecuencia, es probable que tampoco en los ángeles se encuentre, por lo que se refiere a las ciencias naturales.

11. Se deduce, en tercer lugar, que en Dios no hay propiamente especie inteligible que haga las veces del objeto a modo de acto primero. Se prueba a base del mismo principio, puesto que en Dios no hay potencia a la que se una el objeto a modo de acto primero; ahora bien, la especie se pone únicamente para que el objeto se una a la potencia del modo antes expuesto; luego no tiene cabida en Dios. Además, la especie inteligible en cuanto tal se admite en concepto de principio determinante de la potencia para la producción del acto, y en Dios no existe el acto de ciencia en cuanto producido. Resta, por tanto, que no exista en Dios de modo alguno ciencia en cuanto al acto primero, sino a modo de acto purísimo y último.

12. *Una pequeña duda.*— Se preguntará si hay que entender estas cosas ajustándose a la realidad, o también según la razón y nuestro modo de concebir; en efecto, del primer modo no tienen dificultad y quedaron suficientemente probadas; mas del segundo modo tienen sus puntos controvertidos, que Capréolo discute con Auréolo en *In I*, dist. 35, q. 1, a. 2. Efectivamente, Auréolo pretendía que eran verdad incluso según la razón y según nuestro modo de concebir; Capréolo, en cambio, defendía lo contrario, pareciendo favorecerle el modo de expresarse de Sto. Tomás y de los demás teólogos, y hasta el de S. Agustín, sobre todo en el problema acerca de la Trinidad. Pues afirman que el Verbo procede de la memoria fecunda del Padre, y que la esencia divina, en cuanto contiene eminentemente todas las cosas, es la razón de conocerlas a todas por modo de especie. Y Auréolo apremia con argumentos aparentes, porque a Dios no puede atribuirse con verdad el acto primero en cuanto tal como si se encontrase formalmente en El respecto del acto inmanente del mismo Dios; luego tampoco según nuestro modo de concebir se puede entender en Dios un acto primero conceptualmente distinto del segundo. Se prueba la consecuencia, porque esta distinción de razón supone que se encuentran formal y propiamente en Dios las cosas que así se distinguen, como es patente en los demás atributos. El antecedente, a su vez, se prueba por lo dicho, ya que el acto primero incluye imperfección y potencialidad en su concepto formal; más aún, incluso el acto segundo, si se lo considera formalmente, incluye también imperfección, es decir, la relación al primero, bien como a principio de que dimana, bien como a potencia a la que actúa, siendo éste el motivo de que casi nunca se haya dicho que en Dios se da la ciencia por modo de acto segundo, sino por modo de acto puro y último. Se confirma, porque nuestra intelección actual no puede entenderse a modo de acto primero, por ser esencialmente acto último; luego con mucha menor razón podrá ser concebida de ese modo la ciencia divina, porque es también un acto último mucho más puro y esencial. Capréolo no refuta estos argumentos, sino que confiesa que demuestran que la razón de acto primero, formalmente y en cuanto a todas las cosas que incluye, no puede verdaderamente concebirse en Dios ni serle atribuida. Mas, a pesar de ello, afirma que en el acto primero hay algo de perfección, la cual se encuentra formalmente en Dios, concibiéndose por razón de ella algo en el mismo Dios a modo de acto primero.

lum dicit absolutum, potentia autem generandi connotat relationem principii distincti a termino genito. Propter haec ergo neganda est consequentia; in hoc tamen est aliqua similitudo, quod, sicut non datur in Deo realis potentia respectu intellectionis quam eliciat vel recipiat, ita non datur potentia generativa respectu generationis quam realiter eliciat, sed tantum respectu rei genitae, quae in re distinguitur a principio producente, non vero ab ipsamet potentia generandi, nisi quantum ad relationem quam connotat; sed de hoc latius alibi.

10. *In Deo scientia non est habitus facilitans potentiam.*— Secundo sequitur non esse in Deo scientiam quatenus dicit habitum facilitantem potentiam ad actum. Probatur primo, quia ubi non est talis potentia, nec dispositio eius esse potest. Secundo, quia etiam ubi est haec potentia, non est necessaria talis dispositio nisi ob imperfectionem potentiae, quia haec dispositio media inter potentiam et actum adiungitur ad confortandum et adiuvandum ipsum intellectuale lumen, quod proinde imperfectum supponitur, et ideo tales habitus non pertinent formaliter ad perfectionem simpliciter. Unde est probabile etiam in angelis non reperiri quantum ad naturales scientias.

11. Tertio infertur non esse proprie in Deo speciem intelligibilem, quae per modum actus primi suppleat vicem obiecti. Probatur ex eodem principio, quia in Deo non est potentia cui obiectum uniatur per modum actus primi; sed species ad hoc solum ponitur ut obiectum uniatur potentiae praedicto modo; ergo non habet locum in Deo. Item, species intelligibilis ut sic ponitur in ratione principii determinantis potentiam ad eliciendum actum; sed in Deo non est actus scientiae ut elicitus. Relinquitur ergo nullo modo esse in Deo scientiam quantum ad actum primum, sed per modum purissimi et ultimi actus.

12. *Dubiolum.*— Sed quaeres an haec intelligenda sint secundum rem, an etiam secundum rationem et modum intelligendi nostrum; priori enim modo non habent difficultatem et sufficienter probata sunt; posteriori autem modo nonnihil habent controversiae, quam disputat cum Aureolo Capreolus, In I, dist. 35, q. 1, a. 2. Ille enim contendebat etiam secundum rationem et modum concipiendi nostrum vera esse; Capreolus autem oppositum defendit, cui favet modus loquendi divi Thomae et reliquorum theologorum, immo et Augustini, praesertim in materia de Trinitae. Dicunt enim Verbum procedere ex memoria foecunda Patris, et essentiam divinam quatenus eminenter continet omnia esse rationem cognoscendi omnia per modum speciei. Aureolus autem urget apparentibus rationibus, quia actus primus ut sic non potest vere Deo attribui, ut formaliter in eo inventus respectu actus immanentis ipsius Dei; ergo neque secundum modum nostrum concipiendi potest in Deo intelligi actus primus distinctus ratione a secundo. Probatur consequentia, quia haec distinctio rationis supponit ea quae sic distinguuntur, formaliter ac proprie reperiri in Deo, ut in reliquis attributis patet. Antecedens vero probatur ex dictis, quia actus primus in suo conceptu formali includit imperfectionem et potentialitatem; immo et actus secundus, si formaliter sumatur, etiam includit imperfectionem, scilicet habitudinem ad primum, vel ut ad principium a quo manat, vel ut ad potentiam quam actuat, et ideo fere nunquam dixi in Deo esse scientiam per modum actus secundi, sed per modum puri et ultimi actus. Et confirmatur, nam nostra actualis intellectio non potest intelligi per modum actus primi, quia essentialiter est ultimus; multo ergo minus divina scientia potest illo modo concipi, quia etiam est actus ultimus multo purior et essentialior. Quae argumenta non dissolvit Capreolus, sed fatetur convincere rationem actus primi formaliter, et quoad omnia quae includit, non posse vere concipi in Deo neque ei attribui. Sed nihilominus ait aliquid perfectionis esse in actu primo, quae formaliter reperitur in Deo, ratione cuius aliquid in ipso concipitur per modum actus primi.

13. Pienso que esta opinión es verdadera y que no se distingue realmente de la anterior. La explico de la siguiente manera: la intelección divina no sólo posee lo que de perfección entendemos nosotros que hay en la intelección en cuanto tal, sino que tiene toda la perfección que hay en el inteligente; en efecto, es una intelección tal, que es la misma sustancia inteligente, en la que comprendemos que no sólo está la fuerza de penetrar o intuir el objeto inteligible, sino también cierta razón de contener las cosas conocidas de modo intencional o inteligible. Por otra parte, una cosa puede ser concebida a modo de acto primero por nosotros de dos maneras. Una, por parte del objeto y atribuyéndole positivamente la razón formal de acto primero, y en este sentido no se atribuye a Dios, como prueban debidamente los argumentos propuestos. La otra manera es sólo por parte del inteligente, haciendo únicamente precisión de una razón respecto de otra, y de esta suerte afirmamos que nosotros concebimos en Dios algo a modo de acto primero, pues concebimos que en Dios hay una fuerza intelectiva, prescindiendo de la intelección actual y de que sea una fuerza activa o el acto formal mismo. Y de modo semejante se concibe que hay en Dios razón suficiente para representar intencionalmente todos los objetos inteligibles, prescindiendo de que los represente actual y formalmente. Y esto basta para que se diga sin falsedad o atribución de imperfección que en Dios se concibe algo a modo de acto primero. Ni, por lo que a esto se refiere, es igual la razón respecto de la intelección creada, puesto que ésta no incluye toda la perfección y virtud que se requiere para entender, a la que, sin embargo, incluye la intelección increada, según dijimos.

En qué sentido la ciencia pertenece a la esencia de Dios

14. *Solución de un pequeño problema.*— En tercer lugar afirmo: la ciencia divina no sólo es la sustancia misma de Dios, sino que pertenece formalmente a la esencia de Dios mismo y es como su último constitutivo en la razón de tal naturaleza o esencia. Este aserto es evidente, según mi opinión, por razón natural, sobre todo en cuanto a su primera parte, la cual conoció también Aristóteles, como se desprende del lib. XII de la *Metafísica*. Y se puede probar por lo dicho

13. Quam sententiam veram esse puto et in re non differre a superiori. Eamque ita declaro, nam intellectio divina non solum habet illud perfectionis quod nos intelligimus in intellectione ut sic, sed habet totam perfectionem, quae est in intelligente; nam ita est intellectio ut sit ipsa substantia intelligens, in qua esse intelligimus et vim penetrandi seu intuendi obiectum intelligibile, et rationem aliquam continendi intentionali seu intelligibili modo res cognitas. Rursus, duobus modis potest aliquid a nobis concipi per modum actus primi. Uno modo ex parte obiecti et positive tribuendo illi formalem rationem actus primi, et hoc modo non tribuitur Deo, ut recte probant argumenta facta. Alio modo tantum ex parte intelligentis, praescindendo solum unam rationem ab alia, et hoc modo nos dicimur concipere in Deo aliquid per modum actus primi; concipimus enim in Deo esse vim intelligendi, praescindendo ab actuali intellectione et ab hoc quod illa vis sit activa vel ipsemet formalis actus. Et similiter concipitur esse in Deo sufficiens ratio ad repraesentandum intentionaliter omnia obiecta intelligibilia, praescindendo ab hoc quod formaliter et actualiter repraesentet. Atque hoc satis est ut sine falsitate vel attributione imperfectionis dicatur aliquid concipi in Deo per modum actus primi. Neque quoad hoc est aequalis ratio de intellectione creata, quia haec non includit omnem perfectionem et virtutem quae ad intelligendum requiritur, quam tamen includit, ut diximus, intellectio increata.

Quomodo scientia sit de essentia Dei

14. *Resolutio quaestiunculae.*— Dico tertio: divina scientia non solum est ipsamet Dei substantia, sed formaliter est de essentia ipsius Dei et quasi ultimo constituens illam in ratione talis naturae vel essentiae. Haec assertio nota est (ut existimo) lumine naturali, praesertim quoad priorem partem, quam etiam Aristoteles cognovit, ut patet ex XII Metaph. Et probari potest ex dictis

antes sobre la simplicidad de la naturaleza divina y sobre la identidad de sus atributos entre sí y con la misma esencia. En cambio, sobre la segunda parte puede dudarse, porque algunos teólogos no entienden que la ciencia de Dios sea la sustancia de Dios, a no ser en virtud de cierta identidad, ya sea real, como opina Escoto, *In I*, dist. 2, q. 2, ya también formal, como originada de la simplicidad de Dios, no en virtud de la constitución formal del mismo, como es el sentir de Cayetano, I, q. 14, a. 1, refiriéndose a Dios en cuanto es Dios, ya que de Dios en cuanto causa es distinta su manera de opinar, según veremos luego en la sec. 17. La razón es porque, de modo formal, se concibe a una cosa como esencialmente constituida antes que como operante, y se concibe que existe antes de que entienda. Sin embargo, la afirmación propuesta está más acorde con Santo Tomás, I, q. 14, a. 1, ad 1, y a. 4 y siguientes. Allí repite muchas veces que el entender es el ser mismo de Dios; mas habla formalmente, porque, en otro caso, no procedería rectamente. También indicó esto el Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 50, razón 3, y otros. Y se puede probar suficientemente por lo dicho al fin de la sección precedente y por la afirmación anterior.

15. En efecto, estos predicados *viviente* e *intelectual*, tomados sustancialmente, sin duda que son y se conciben como esenciales o como formalmente constitutivos de la esencia misma de Dios. Porque de las criaturas se predican esencialmente según la razón común y análoga; luego mucho más se predicarán de Dios; luego es necesario que nosotros concibamos algo en Dios de modo esencial, en virtud de lo cual posea esos predicados de un modo esencialmente distinto y superior a cualquier criatura. Ahora bien, este modo consiste únicamente en que posee la vida intelectual por esencia y no por participación; mas el poseer por esencia no es otra cosa que poseer la misma intelectualidad a modo de acto puro y último, sin ninguna producción o causalidad. Y esto no es más que el que la divina esencia es intelectual, no a modo de principio o raíz intelectual, sino como intelección misma subsistente; mas la intelección y la ciencia de Dios son formalísimamente lo mismo; luego la ciencia actual por esencia es como el último constitutivo esencial de la naturaleza divina. En consecuencia, por concebir nosotros de dos maneras el que alguna naturaleza sea intelectual, a saber, porque

supra de simplicitate divinae naturae et identitate attributorum eius inter se et cum ipsa. De posteriori autem parte dubitari potest, nam aliqui theologi non intelligunt scientiam Dei esse substantiam Dei, nisi per quamdam identitatem, vel realem, ut sentit Scot., In I, dist. 2, q. 2, vel etiam formalem veluti ortam ex simplicitate Dei, non ex formali constitutione ipsius, ut sentit Caiet., I, q. 14, a. 1, loquendo de Deo ut Deus est, nam de Deo ut causa aliter sentit, ut infra, sect. 17, attingemus. Ratio est, quia formaliter prius intelligitur res essentialiter constituta quam operans, et esse priusquam intelligere. Nihilominus assertio posita est magis consentanea D. Thom., I, q. 14, a. 1, ad 1, et a. 4 et seqq. Ubi saepe repetit intelligere esse ipsum esse Dei; loquitur autem formaliter, alias non recte procederet. Quod et indicavit Ferrar., I cont. Gent., c. 50, rat. 3, et alii. Probarique potest sufficienter ex dictis in fine praecedentis sectionis et ex superiori assertione.

15. Haec enim praedicata *vivens* et *intellectuale*, substantialiter sumpta, sine dubio sunt et concipiuntur ut essentialia seu formaliter constituentia ipsam essentiam Dei. Nam de creaturis essentialiter dicuntur secundum communem et analogam rationem; ergo multo magis de Deo dicentur; essentialiter ergo necesse est concipi a nobis aliquid in Deo, ratione cuius habet illa praedicata modo essentialiter diverso et superiori quam omnis creatura. Hic autem modus in hoc solum consistit, quod habet illam vitam intellectualem per essentiam et non per participationem; habere autem per essentiam non est aliud quam habere ipsam intellectualitatem per modum puri et ultimi actus absque ulla effectione vel causalitate. At hoc non est aliud quam quod divina essentia sit intellectualis, non per modum principii aut radicis intellectualis, sed ut ipsamet intellectio subsistens; sed intellectio et scientia Dei idem formalissime sunt; ergo actualis scientia per essentiam est veluti ultimum essentiale constitutivum divinae naturae. Itaque, cum dupliciter concipiatur a nobis quod aliqua natura sit intellectualis, scilicet,

tiene disposición intrínseca para entender, o porque es el entender mismo, del primer modo concebimos que es intelectual la naturaleza creada; y por ser esto común a todas, en cada una concebimos su constitutivo o especificativo por relación al propio entender. En cambio, la naturaleza divina es intelectual del segundo modo, por ser el propio de ella, es decir, porque es el mismo entender purísimo y absolutamente separado. De este modo, pues, el saber divino constituye formalísimamente y cuasi especifica la esencia de Dios. Por lo cual, cuando concebimos a Dios precisivamente y como existente y no como inteligente, se trata de una concepción verdadera, porque no excluimos ni negamos, sino que únicamente prescindimos de la consideración explícita y distinta. Sin embargo, está incluida en la misma realidad concebida como constitutivo propio de ella. Al igual que también, cuando concebimos a Dios como sustancia inmensa, no excluimos el que esa sustancia esté esencialmente constituida en el grado de viviente, y no con vida aptitudinal, por así decirlo, sino con vida actualísima; y esta vida no es más que la intelectiva o la intelección misma, ya que ésta es la vida más digna y más honorable. Tal es el argumento con que probó Aristóteles antes que el entender de Dios pertenece a la esencia de Dios mismo. Y si hay que filosofar de igual modo sobre la voluntad y la potencia, lo diremos más abajo. A su vez, si la esencia divina pertenece a la esencia de la ciencia divina misma, quedó suficientemente determinado al tratar de la simplicidad divina.

Cuán grande sea la perfección de la ciencia divina

16. Afirmo en cuarto lugar: por razón natural nos consta que esta ciencia divina es perfectísima, tanto esencialmente como intensiva y extensivamente. La primera parte es evidente, en primer lugar, por la razón general de la perfección divina, ya que todas las cosas que hay en Dios son sumamente perfectas de modo esencial, puesto que esto pertenece a la perfección consumada de Dios. Además, porque se demostró que Dios es sumamente perfecto en el grado intelectual; luego su ciencia es de modo esencial sumamente perfecta en el grado de ciencia. Asimismo, porque el objeto primario de dicha ciencia es infinitamente perfecto

quia habet intrinsecam habitudinem ad intelligere, vel quia est ipsum intelligere, priori modo concipimus naturam creatam esse intellectualem; et, quia hoc commune est omnibus, in unaquaque concipimus proprium constitutivum seu specificativum per habitudinem ad proprium intelligere. Divina vero natura est intellectualis posteriori modo, quia est proprius eius, scilicet, quia est ipsum intelligere purissimum et abstractissimum. Sic igitur scire Dei formalissime constituit et quasi specificat eius essentiam. Quocirca, quando concipimus Deum praecise ut existentem et non ut intelligentem, illa est vera conceptio, quia non excludimus nec negamus, sed solum ab explicita et distincta consideratione praescindimus. Re tamen vera in ipsa re concepta intrinsece includitur ut proprium constitutivum eius. Sicut etiam quando concipimus Deum ut substantiam immensam, non excludimus quin illa substantia essentialiter sit constituta in gradu viventis, vita non aptitudinali (ut sic dicam) sed actualissima; haec autem vita non est alia quam intellectiva et intellectio ipsa; haec enim est vita dignissima et honorabilissima. Quo argumento Aristoteles supra probavit intelligere Dei esse de essentia ipsius Dei. An vero eodem modo philosophandum sit de voluntate et potentia dicemus inferius. Rursus an divina essentia sit de essentia ipsius scientiae divinae, supra satis definitum est tractando de simplicitate divina.

Quanta sit perfectio divinae scientiae

16. Dico quarto: ratione naturali constat hanc scientiam Dei esse perfectissimam, tam essentialiter, quam intensive ac extensive. Prima pars manifesta est primum ex generali ratione perfectionis divinae, nam omnia quae in Deo sunt, sunt essentialiter summe perfecta: hoc enim pertinet ad consummatam Dei perfectionem. Item, quia ostensum est Deum esse summe perfectum in gradu intellectuali; ergo et scientia eius est essentialiter summe perfecta in gradu scientiae. Item, primarium obiectum illius scientiae est

y es el objeto inteligible supremo, puesto que es la esencia divina misma, y la ciencia se adecua con tal objeto por ser comprensiva del mismo; luego es sumamente perfecta de modo esencial. Finalmente, ella sola es la fuente de toda ciencia, de acuerdo con aquello: *La fuente de la sabiduría es la palabra de Dios en las alturas;* pues sólo ella es ciencia por esencia y toda otra es una participación suya; luego esa ciencia en su especie, por así decirlo, es sumamente perfecta.

17. Y con esto resulta fácil también la segunda parte, la cual no ha de entenderse de la intensión gradual, cual es la que suele darse en las cualidades, puesto que es evidente que ésta no tiene cabida en una entidad simplicísima y sustancial, sino que mediante esa metáfora pretendemos significar la perfección eximia que tiene aquella ciencia en todas las condiciones o propiedades de la ciencia perfecta. Pues, en primer lugar, es clarísima y evidentísima, ya que esta perfección pertenece en máximo grado a la esencia de la ciencia; por consiguiente, si esa ciencia es sumamente perfecta en la razón esencial de ciencia, también es preciso que sea perfectísima en la claridad. De aquí resulta también que es sumamente cierta, puesto que la certeza acompaña a la evidencia en perfección proporcionada. En efecto, aunque a veces se dé certeza sin evidencia, nunca, sin embargo, se da evidencia sin certeza; y aunque una certeza oscura exceda a alguna certeza evidente, no obstante, en absoluto y por su propio género, es mejor la certeza evidente; por tanto, si acompaña a la evidencia suprema, también es la certeza suprema. Además, de aquí resulta que dicha ciencia es también infalible en sumo grado y máximamente verdadera, puesto que alcanza la verdad con una luz perfectísima y con una intuición simplicísima, intuyendo cada verdad tal como es en sí y juzgando de cada una según su medida, y en esto consiste la infalibilidad, que es casi lo mismo que la certeza. Por consiguiente, no importa que las verdades conocidas por esta ciencia no sean en sí iguales, ya que unas son creadas, otras increadas, unas inmediatas, otras mediatas, unas necesarias, otras contingentes; pues toda esta variedad cae de modo uniforme bajo esta ciencia, la cual, bajo la misma luz infinita y sin dependencia del objeto, ve cada una de las verdades según el estado en el que posee determina-

infinite perfectum et supremum obiectum intelligibile, nam est ipsamet essentia divina, et illa scientia est adaequata tali obiecto, nam est comprehensiva illius; est ergo essentialiter summe perfecta. Denique illa sola est fons omnis scientiae, iuxta illud: *Fons sapientiae, verbum Dei in excelsis;* illa enim sola est scientia per essentiam, omnis autem alia est quaedam participatio eius; est ergo illa scientia in specie sua (ut ita dicam) summe perfecta.

17. Atque hinc etiam facilis est secunda pars, quae non est intelligenda de intensione graduali, qualis esse solet in qualitatibus, nam constat hanc non habere locum in entitate simplicissima et substantiali, sed per eam metaphoram significare intendimus eximiam perfectionem quam habet illa scientia in omnibus conditionibus seu proprietatibus perfectae scientiae. Est enim imprimis clarissima et evidentissima, nam haec perfectio maxime pertinet ad essentiam scientiae; si ergo illa scientia in essentiali ratione scientiae summe perfecta est, etiam in claritate necesse est esse perfectissimam. Unde etiam fit esse summe certam; nam certitudo comitatur evidentiam cum proportionata perfectione. Nam, licet interdum certitudo sit sine evidentia, nunquam tamen est evidentia sine certitudine; et, licet certitudo obscura excedat aliquam certitudinem evidentem, absolute tamen et ex suo genere certitudo evidens melior est; unde, si comitetur supremam evidentiam, est etiam suprema certitudo. Rursus hinc fit illam scientiam etiam esse summe infallibilem et maxime veram, quia attingit veritatem cum perfectissimo lumine et simplicissimo intuitu, unumquodque verum intuendo prout in se est, et de unaquaque veritate iudicando secundum mensuram eius, et in hoc consistit infallibilitas, quae idem fere est quod certitudo. Unde non refert quod veritates cognitae per hanc scientiam in se non sint aequales, eo quod quaedam sint increatae, aliae creatae, quaedam immediatae, aliae mediatae, quaedam necessariae, aliae contingentes; tota enim haec varietas uniformiter cadit sub hanc scientiam, quae sub eodem infinito lumine et absque dependentia ab obiecto unamquamque veritatem videt secundum statum in quo habet determinationem et certitudi-

ción y certeza, y juzga de cada una según su grado, siendo, en consecuencia, sumamente adecuada a todas y así sumamente verdadera e infalible. De aquí se deriva, finalmente, que sea también en absoluto invariable, porque, según dije antes a propósito del atributo de la inmutabilidad, no admite en sí aumento real ni disminución; ni incluso, en cuanto es ciencia, admite variedad en las relaciones de razón, puesto que desde la atalaya de la eternidad ve todas las cosas con mirada inmutable, hasta aquellas que sufren variación en sí, y las contempla a todas de acuerdo con sus tiempos, permaneciendo siempre y perpetuamente en esa consideración.

18. *Solución incidental de algunas cuestiones teológicas.*— Aquí se ofrecían como objeto de discusión y de explicación algunas expresiones de las que discuten los teólogos, concretamente si Dios puede saber más de lo que sabe en las cosas contingentes, o si habría podido ignorar algo de lo que sabe, y otras semejantes; las omito, empero, porque no corresponden a la metafísica y consisten más en modos de expresión que en problemas reales. En efecto, es evidente que en las realidades contingentes han podido ser verdaderas algunas proposiciones que ahora no son verdaderas, y, por el contrario, ahora son verdaderas algunas que pudieron ser falsas, como el que Pedro había de salvarse; y Dios conoce ahora las que son verdaderas, pero no las que son falsas; sin embargo, Dios conoce que son falsas y que las opuestas son verdaderas, y podría conocer lo contrario, si lo contrario hubiese de suceder en la realidad. Empero, por estas cosas ni se aumenta ni se disminuye dicha ciencia, ni según la realidad, puesto que esta representación de las cosas contingentes no le añade nada real, según se expuso antes; ni según la razón, por ser siempre necesario que una de las partes sea verdadera, es decir, que la cosa haya de suceder o que la cosa no haya de suceder, y Dios desde la eternidad ve aquella parte en la que está la verdad objetiva. Y, por este mismo motivo, no se cambia nunca en sí, porque conserva siempre aquella intuición o relación, esto es, la conformidad que tiene con aquella realidad concreta desde la eternidad, y por ello, en absoluto y por parte del mismo Dios, nada conoce ahora que no hubiese conocido antes, ni, por el contrario, ignora ahora algo que hubiera conocido antes, por más que por parte de las cosas y en orden

nem, et de unaquaque iudicat secundum gradum eius, et ideo omnibus est summe adaequata, atque ita summe vera et infallibilis. Atque hinc tandem fit ut etiam sit prorsus invariabilis, nam, ut supra dixi circa attributum immutabilitatis, in se non recipit reale augmentum nec diminutionem; immo neque, ut scientia est, varietatem recipit in respectibus rationis; nam ex arce aeternitatis omnia immutabili intuitu videt, etiam illa quae in se variantur, et omnia respicit pro suis temporibus, et in illo respectu semper ac perpetuo permanet.

18. *Theologicae aliquot quaestiones obiter expediuntur.*— Hic vero occurrebant disputandae et declarandae nonnullae locutiones de quibus theologi disputant, an, scilicet, Deus in rebus contingentibus plura scire potuerit quam sciat, vel an potuerit aliquid nescire quod scierit, et similia; sed ea omitto quia non spectant ad metaphysicam et magis consistunt in modo loquendi quam in re. Constat enim in rebus contingentibus aliquas propositiones potuisse esse veras, quae nunc non sunt verae; et e converso, aliquas nunc esse veras quae potuerunt esse falsae, ut Petrum fore salvandum; et nunc Deus scit eas quae verae sunt, non autem quae sunt falsae; scit tamen Deus illas esse falsas, et opposítas esse veras, et posset oppositum scire, si oppositum futurum fuisset in rebus. Per haec autem non augetur nec minuitur illa scientia, neque secundum rem, quia haec repraesentatio contingentium nihil rei illi addit, ut supra tractatum est; neque secundum rationem, quia semper necesse est alterutram partem esse veram, scilicet, aut rem esse futuram aut non esse futuram, et Deus ex aeternitate videt eam partem in qua veritas obiectiva est. Et ob eamdem causam nunquam variatur secundum se, quia intuitum illum seu respectum aut conformitatem quam ex aeternitate habet cum tali re semper retinet, et ideo simpliciter et ex parte ipsius Dei nihil nunc scit quod antea non sciverit, neque, e converso, aliquid nunc nescit quod antea sciverit, quamvis ex parte rerum et in ordine

a la sucesión del tiempo y a sus varios instantes, sea verdadera ahora alguna proposición que antes no fue verdadera. Léase a S. Agustín, XV *De Trinit.*, c. 7; y a Sto. Tomás, I, q. 14, a. 15, y I *cont. Gent.*, c. 67, y *De Verit.*, q. 2, a. 13, sobre todo ad 7; y los demás teólogos en *In I*, dist. 59; y el Halense, I p., q. 24, miembro 7.

19. La tercera parte de la conclusión sobre la extensión perfecta de la ciencia divina no ha de entenderse, como es de por sí evidente, de la extensión entitativa por parte de la ciencia misma, pues es claro que la entidad indivisible y simplicísima de Dios no es capaz de esta extensión. Se afirma, pues, que la ciencia divina es sumamente perfecta en extensión por parte del objeto, porque, siendo simplicísima en sí, intuye todos los objetos escibles. Y en este sentido se prueba, en primer lugar, por la razón general de la perfección infinita de Dios. En efecto, todas sus perfecciones son infinitas bajo cualquier razón que corresponda a la perfección en absoluto; y el poseer de este modo una ciencia infinita y comprensiva de todo objeto escible corresponde a la perfección en absoluto, ya que expresa una perfección sin imperfección, siendo, en circunstancias iguales, una perfección mayor. Puede, además, probarse por partes, dividiendo los objetos escibles en tres clases. En la primera ha de estar sólo el mismo Dios y las cosas que están dentro de El; en la segunda, las criaturas posibles o que pueden ser producidas por el mismo Dios; en la tercera, todas las cosas que existen o que han de existir en algún momento del tiempo o en toda la eternidad. Respecto de las realidades de la primera clase es absolutamente evidente, sin que se hayan planteado dudas ni por parte de los filósofos infieles. En primer lugar, porque Dios, al igual que es una realidad sumamente inmaterial, del mismo modo es el objeto máximamente inteligible en acto; luego es cognoscible mediante alguna ciencia; luego lo es sobre todo por la suya, puesto que ninguna le puede ser más proporcionada, ni objeto alguno puede ser más propio para dicha ciencia. Con este argumento no sólo se prueba que Dios se conoce, sino también que se conoce comprensivamente, según insinuamos también antes al tratar del atributo de la incomprensibilidad; y en un asunto tan claro no es preciso multiplicar muchos argumentos.

ad successionem temporis et varia instantia eius, aliqua propositio nunc sit vera quae antea non fuit vera. Legatur Augustinus, XV de Trin., c. 7; et D. Thomas, I, q. 14, a. 15, et I cont. Gent., c. 67, et q. 2 de Verit., a. 13, praesertim ad 7; et reliqui theologi, In I, dist. 59; et Alens., I p., q. 24, memb. 7.

19. Tertia pars conclusionis de perfecta extensione divinae scientiae non est intelligenda (ut per se clarum est) de extensione entitativa ex parte ipsius scientiae; constat enim indivisibilem ac simplicissimam Dei entitatem non esse capacem huius extensionis. Dicitur ergo divina scientia summe perfecta in extensione ex parte obiecti, quia, in se simplicissima existens, omnia obiecta scibilia intuetur. Et hoc sensu probatur primo generali ratione infinitae perfectionis Dei. Est enim omnis perfectio eius infinita sub omni ratione quae ad perfectionem simpliciter spectat; sed habere hoc modo scientiam infinitam et comprehensivam omnis obiecti scibilis pertinet ad perfectionem simpliciter; dicit enim perfectionem sine imperfectione, et, caeteris paribus, est maior perfectio. Deinde potest sigillatim probari dividendo obiecta scibilia in tres classes. In prima sit tantum Deus ipse et quae intra ipsum sunt, in secunda creaturae possibiles seu factibiles ab ipso Deo, in tertia res omnes existentes, seu futurae in aliqua differentia temporis seu in tota aeternitate. De rebus primi ordinis est evidentissimum, et ideo neque ab infidelibus philosophis in dubium vocatum est. Primo, quia Deus, sicut res est summe immaterialis, ita est obiectum maxime intelligibile in actu; ergo per aliquam scientiam est scibile; ergo maxime per suam, quia nulla potest esse illi magis proportionata, neque ullum obiectum potest illi scientiae esse magis proprium. Quo argumento non solum probatur Deum scire se, sed etiam comprehendere, ut supra etiam tetigimus tractando de attributo incomprehensibilitatis; neque in re clara oportet plures rationes multiplicare.

20. *Cuál es el objeto más proporcionado de la ciencia divina.*— Sólo puede objetar alguno que de aquí se sigue que el mismo Dios es el objeto primario y más proporcionado de su ciencia; en efecto, antes hemos demostrado en general que cada sustancia intelectual es el objeto más propio y proporcionado de la inteligencia que le es connatural, cosa que es especialmente necesaria en la sustancia divina, la cual está satisfecha consigo misma respecto de cualquiera de sus perfecciones; por consiguiente, será el objeto más proporcionado de su ciencia, y hasta cierto punto será el objeto adecuado, como luego diremos. Esto, empero, es difícil de comprender, porque, según dijimos, la ciencia de Dios es de modo formalísimo la misma ciencia divina; y no puede comprenderse que la ciencia en cuanto ciencia se tenga a sí misma por objeto primario. Pues en este sentido dice Sto. Tomás, en I-II, q. 1, a. 1, ad 2, que es imposible que el primer objeto visible sea el primer acto de ver, puesto que todo ver lo es de algún objeto visible, y de la misma suerte demuestra que es imposible que el primer objeto de amor sea el amor mismo, y en toda intelección creada sucede en general otro tanto: que no puede permanecer en sí misma como en su objeto primero. Y la razón consiste en que la ciencia, al ser un acto inmanente, tiende directamente a algún objeto antes de que se entienda que tiende a sí misma de modo reflejo.

21. Se responde que en los actos o intelecciones o en las voliciones creadas sucede siempre así, porque son actos de algún modo producidos o causados por los objetos mismos y tienen una relación trascendental a ellos, siendo, por tanto, preciso que se distingan de ellos realmente. Cabe, además, dar otra razón, porque un acto creado no es inmaterial y puro hasta tal punto que pueda —considerado en su totalidad, por así decirlo— ser reflexivo sobre sí mismo; en consecuencia es necesario que sea como un movimiento que tiende directamente a algún término distinto de él mismo. Pero ambos argumentos desaparecen en la ciencia divina, porque no es causada, sino que es tal esencial y primariamente y de suyo; además es totalmente inmaterial y pura, y, por lo mismo, está satisfecha consigo misma y se es suficiente bajo cualquier razón, tanto formal como objetiva. Con esto, de paso, se comprende que la ciencia divina es, al mismo tiempo, de modo

20. *Quod sit divinae scientiae obiectum accommodatissimum.*— Solum potest aliquis obiicere, nam hinc sequitur ipsummet Deum esse primarium et accommodatissimum obiectum scientiae suae; supra enim generatim ostendimus unamquamque substantiam intellectualem esse obiectum maxime proprium et proportionatum sui connaturalis intellectus, quod in divina substantia maxime necessarium est, quia seipsa contenta est ad omnem perfectionem suam, erit ergo obiectum maxime proprium suae scientiae, imo et quodammodo adaequatum, ut postea dicemus. Hoc autem difficile intellectu est, quia, ut diximus, scientia Dei est formalissime ipsa scientia divina; non potest autem intelligi quod scientia ut scientia seipsam habeat pro primario obiecto. Sic enim D. Thom., I-II, q. 1, a. 1, ad 2, dicit impossibile esse quod primum visibile sit primum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis, et eodem modo probat fieri non posse ut primum amabile sit ipse amor, et in omni intellectione creata idem in universum reperitur, quod non potest in se tamquam in primo obiecto sistere. Et ratio est quia scientia, cum sit actus immanens, directe tendit in aliquod obiectum, priusquam intelligatur reflexe tendere in seipsam.

21. Respondetur in actibus seu intellectionibus aut volitionibus creatis ita semper accidere, quia sunt actus aliquo modo effecti vel causati ab ipsis obiectis, et ad ea dicunt transcendentalem habitudinem, unde necesse est ut ab ipsis ex natura rei distinguantur. Item reddi potest alia ratio, quia actus creatus non est ita immaterialis et purus ut possit secundum se totum (ut sic dicam) esse reflexivus in seipsum; oportet ergo ut sit tamquam motus directe tendens in aliquem terminum a se distinctum. At vero utraque ratio cessat in divina scientia, quia non est causata, sed per se primo et ex se talis est; deinde, est immaterialissima et purissima, et ideo seipsa est contenta et sibi sufficiens sub omni ratione, tam formali quam obiectiva. Ex quo obiter intelligitur divinam scientiam

eminentísimo, directa y refleja, cosa que es también necesaria en ella por el hecho mismo de ser la primera y la más perfecta. En efecto, por ser la más perfecta, no puede ser ignorada por el mismo que posee la ciencia, puesto que sabe con perfección aquel que sabe que sabe; y por ser la primera, no puede ser conocida mediante otra ciencia, porque, si no, ésta, a su vez, sería conocida mediante otra ciencia, y de este modo se procedería al infinito; mas por no ser ello posible, hay que detenerse en la ciencia divina como en la ciencia primera que se contempla a sí misma como a objeto propio y primario. Ni esto es tan difícil de comprender, por tratarse de la ciencia subsistente y de la sustancia inteligente perfectísima.

La ciencia de Dios respecto de las criaturas posibles

22. Hay que hablar ya sobre las cosas de la segunda clase, es decir, sobre las cosas que Dios puede hacer, sólo en cuanto son posibles; y también respecto de todas ellas es evidente que caen bajo la ciencia divina. La razón *a priori* consiste en que Dios es infinitamente inteligente; luego tiene poder de conocer todo lo inteligible; ahora bien, estas cosas son inteligibles, puesto que son entes al menos posibles, y cada cosa en el grado que es ente, en el mismo es inteligible; luego la ciencia divina abarca todas estas cosas a causa de su infinitud. En segundo lugar, porque Dios conoce comprensivamente su esencia y su potencia; y al conocer comprensivamente su potencia, por necesidad conoce todo lo que eminentemente está contenido en ella y puede ser producido por ella. Sobre este argumento me expliqué más extensamente en el tomo I de la III parte, disp. XXVI, sec. 3. En tercer lugar, hay un argumento muy bueno *a posteriori*, puesto que es imposible que Dios ignore una realidad que puede crear, ya que no opera ni puede operar nada si no es como agente intelectual, no sólo porque únicamente este modo de operar es perfecto y digno de Dios, sino también porque la potencia divina, por ser infinita, no puede estar de suyo determinada a producir todos sus efectos, y, en consecuencia, no puede estar determinada a producir estos efectos más bien que aquéllos, si no es mediante el entendimiento y la voluntad.

eminentissimo modo esse simul directam et reflexam, quod etiam est necessarium in illa, hoc ipso quod prima et perfectissima est. Nam, ex eo quod est perfectissima, non potest esse ignorata ab ipso sciente, quia ille perfecte scit qui scit se scire; ex eo vero quod est prima, non potest esse scita per aliam scientiam, quia alias illa esset scita per aliam scientiam, et sic procederetur in infinitum, quod cum fieri non possit, sistendum est in scientia divina tamquam in prima, quae seipsam tamquam proprium et primarium obiectum intuetur. Neque hoc est adeo difficile intellectu, cum illa scientia sit subsistens et substantia intelligens perfectissima.

De scientia Dei circa creaturas possibiles

22. Dicendum iam est de rebus secundi ordinis, id est, de his quas Deus potest facere, solum quatenus possibiles sunt, et de his omnibus est etiam evidens cadere sub divinam scientiam. Ratio a priori est, quia Deus est infinite intellectivus; ergo habet vim cognoscendi omne intelligibile; sed huiusmodi res sunt intelligibiles, quia sunt entia saltem possibilia, et unumquodque sicut est ens ita est intelligibile; ergo divina scientia ob infinitatem suam omnia haec complectitur. Secundo, quia Deus comprehendit suam essentiam et potentiam; comprehendendo autem potentiam suam, necessario comprehendit quidquid in illa eminenter continetur et ab illa fieri potest. De qua ratione latius dixi I tomo III partis, disp. XXVI, sect. 3. Tertio est optima ratio a posteriori, quia impossibile est Deum ignorare rem quam possit creare, quia nihil operatur neque operari potest nisi ut intellectuale agens, tum quia solus hic modus operandi est perfectus et dignus Deo, tum etiam quia potentia divina, cum sit infinita, non potest esse ex se determinata ad producendos omnes suos effectus, et ideo non potest determinari ad hos effectus producendos potius quam illos, nisi per intellectum et vo-

Luego es contradictorio que sea objeto de la potencia divina algo que no sea objeto de la ciencia divina.

23. Con estos argumentos se comprende que Dios no sólo conoce o sabe estas cosas creables en cuanto al ser que poseen en el mismo Dios, sino que las conoce también según el ser propio y formal que pueden tener en sí mismas. Por consiguiente, la ciencia divina no sólo tiene por término la esencia misma de Dios y la eminencia de todas las cosas creables que Dios posee formalmente en sí, sino que conoce también las cosas mismas creables, las cuales no están formalmente en Dios, sino sólo de modo eminente. Se prueba, porque, en otro caso, no conocería a las criaturas, sino que sólo conocería su esencia, puesto que las criaturas, tal como están en Dios, no son criaturas, sino la misma esencia creadora, de acuerdo con aquello: *Lo que ha sido hecho era vida en El mismo.* Además, porque es imposible conocer comprehensivamente toda la eminencia de las criaturas que está formalmente en Dios de un modo completamente distinto y claro, si no se conocen al mismo tiempo y no se comprenden las mismas criaturas formales, las cuales están contenidas allí eminentemente. Por último, no habiendo de ser creadas las criaturas según el ser eminente que tienen en Dios, sino según el ser formal que reciben en sí mismas, el conocimiento de ellas, según el primero de dichos seres, si se quedase en él y no pasase al ser segundo, en nada podría contribuir a su producción; luego Dios conoce las criaturas posibles formalmente y en sí mismas.

24. *Objeción.*— Mas en esto parece que estamos en contradicción con los teólogos, ya que éstos suelen afirmar comúnmente que Dios conoce las criaturas en sí mismo y no en sí mismas, según sostiene Dionisio, en el c. 7 *De Divin. nomin.* y en el capítulo último de la *Mystic. Theol.;* S. Agustín, en el lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 46, y en el XV *De Trinit.*, c. 14; Sto. Tomás, I, q. 14, a. 5, y I *cont. Gent.*, c. 30, y en la q. 2 *De verit.;* y los demás teólogos, en *In I*, dist. 35; el Halense, I p., q. 23, a. 1 y 3; Escoto, en el *Quodl.*, q. 16, y en las q. 2 y 3 del *Prólogo*. Parece asimismo una imperfección el que la ciencia divina tenga por término las criaturas en sí mismas, ya que tendrá, bajo este concepto, una relación trascendental a ellas. Por consiguiente, su ciencia recibirá de ellas la especie

luntatem. Repugnat ergo aliquid cadere sub divinam potentiam quod non cadat sub divinam scientiam.

23. Ex quibus rationibus intelligitur Deum non tantum cognoscere aut scire has res creabiles secundum esse quod habent in ipsomet Deo, sed etiam secundum proprium et formale esse quod in seipsis habere possunt. Itaque divina scientia non tantum terminatur ad ipsam Dei essentiam et ad eminentiam illam omnium rerum creabilium quam in se formaliter Deus habet, sed etiam ad ipsas res creabiles, quae in ipso non sunt formaliter, sed tantum eminenter. Probatur, quia alias non cognosceret creaturas, sed tantum suam essentiam, quia creaturae, prout in Deo, non sunt creaturae, sed ipsa creatrix essentia, iuxta illud: *Quod factum est, in ipso vita erat.* Item, quia impossibile est comprehendere totam eminentiam creaturarum, quae in Deo est formaliter, distinctissime et clarissime non cognoscendo simul et comprehendendo ipsas formales creaturas, quae ibi eminenter continentur. Denique, cum creaturae non sint condendae secundum esse eminens quod habent in Deo, sed secundum esse formale quod in se recipiunt, cognitio earum secundum prius esse, si in eo sisteret et ad posterius esse non transiret, nihil ad earum productionem posset iuvare; cognoscit ergo Deus creaturas possibiles formaliter et in seipsis.

24. *Obiectio.*— Sed videmur in hoc theologis contradicere; communiter enim dicunt Deum cognoscere creaturas in seipso, non autem in seipsis, ut affirmat Dionys., c 7 de Divin. nomin., et c. ult. de Mystic. Theologia; August., lib. LXXXIII Quaest., quaest. 46, et XV de Trinit., c. 14; D. Thom., I, q. 14, a. 5, et I cont. Gent., c. 30, et q. 2 de Veritate; et reliqui theologi, In I, dist. 35; Alens., I p., q. 23, a. 1 et 3; Scotus, in Quodl., q. 16 et q. 2 et 3 Prologi. Videtur etiam imperfectio, quod divina scientia terminetur ad creaturas in ipsis, quia sub ea ratione habebit transcendentalem habitudinem ad illas. Et conse-

como de objetos y dependerá de ellas bajo esta razón, y Dios estará necesitado de las criaturas para alguna de sus perfecciones, cosas todas que son contradictorias.

25. *Solución.*— A la primera parte se responde que los teólogos afirman sin duda que Dios conoce las criaturas en sí mismo, pero que no niegan que las conozca también en ellas mismas en el sentido que nosotros hemos explicado. Y si a veces lo niegan algunos, como es el caso de Auréolo, citado por Capréolo en *In I*, dist. 35, q. 2, en los argumentos contra la segunda conclusión, esto lo entienden sólo en el sentido contrario a la afirmación anterior. Así, pues, pretenden enseñar dos cosas, que son verdaderas y suficientemente conocidas también por razón natural. Una es que Dios no recibe de las criaturas la ciencia que tiene de las criaturas mismas, cosa que es evidente por tratarse de una ciencia increada y anterior a toda criatura. Y por esta razón puede de alguna manera decirse que Dios conoce las criaturas en sí mismo, a saber, porque tiene de por sí la ciencia y cuasi especie inteligible que le representa toda criatura; por más que, entendida en este solo sentido, la locución es menos propia, ya que bajo este concepto mejor debería decirse que Dios conoce las criaturas de suyo y por sí mismo que en sí mismo. La segunda es que la ciencia de Dios no mira a las criaturas más que como a objeto secundario, puesto que primariamente sólo se ocupa de Dios mismo, de cuyo conocimiento comprehensivo brota como un resultado el conocer todas las criaturas posibles, afirmándose en este sentido con toda propiedad que las conoce en sí mismo como en su causa. Esta es, en efecto, la manera de hablar y de explicarse de los teólogos más recomendados, aunque algunos estén en desacuerdo. Sin embargo, no niegan que la ciencia divina se extienda —por así decirlo— a las criaturas consideradas según el ser propio de ellas; más aún, en otros pasajes enseñan que Dios tiene ideas propias de todas las criaturas, las cuales no consisten más que en la intelección misma o en el concepto de Dios representativo de las naturalezas propias de cada una de las criaturas. Por ello, Sto. Tomás, I, q. 14, a. 6, ad 1, declara abiertamente que no se dice que Dios conoce las criaturas en sí sólo porque las conozca según el ser que tienen en El mismo, sino porque mediante ese ser las conoce en sus

quenter eius scientia sumet speciem ab illis ut ab obiectis et ab eis sub ea ratione pendebit, et indigebit Deus creaturis ad aliquam perfectionem suam: quae omnia repugnant.

25. *Dissolvitur.*— Respondetur ad priorem partem theologos affirmare quidem Deum cognoscere creaturas in se, non negare autem quod eas etiam in ipsis cognoscat in sensu a nobis declarato. Quod si interdum aliqui id negant, ut Aureolus apud Capreol., In I, dist. 35, q. 2, in argumentis cont. 2 concl., id solum intelligunt in sensu contrario priori affirmationi. Duo igitur docere intendunt, quae in ratione etiam naturali vera sunt et satis nota. Unum est Deum non accipere scientiam quam de creaturis habet ab ipsis creaturis, quod est evidens, cum illa scientia sit increata et anterior omni creatura. Et hac ratione potest aliquo modo dici Deus cognoscere creaturas in seipso, quia, scilicet, ex se habet scientiam, et quasi speciem intelligibilem repraesentantem sibi omnem creaturam; quamquam in hoc solo sensu locutio sit minus propria, nam ea ratione potius diceretur Deus cognoscere creaturas ex se et per se, quam in se. Secundum est, scientiam Dei non respicere creaturas nisi ut obiectum secundarium; nam primario solum versatur circa ipsum Deum, quem comprehendendo quasi per resultantiam quamdam cognoscit omnes possibiles creaturas, et hoc sensu propriissime dicitur illas cognoscere in seipso tamquam in causa. Ita enim loquuntur et declarant probatiores theologi, quamvis nonnulli discrepent. Non tamen negant divinam scientiam extendi (ut sic dicam) ad creaturas secundum proprium esse earum; quin potius alias docent habere Deum proprias ideas omnium creaturarum, quae nihil aliud sunt quam ipsa intellectio seu conceptus Dei repraesentans proprias naturas singularum creaturarum. Unde D. Thom., I, q. 14, a. 6, ad 1, aperte declarat Deum non dici cognoscere creaturas in se quia solum cognoscat illas secundum esse quod habent in ipso,

razones propias, y en la q. 20, a. 2, ad 2, dice que Dios conoce las criaturas en sus naturalezas propias igual que las conocemos nosotros. Otro tanto afirma en la q. 2 *De Verit.*, a. 4, ad 6, y en I *cont. Gent.*, c. 48 y 49. En este sentido, pues, se afirma con verdad que Dios conoce las criaturas en sí mismas, pudiendo sólo negarse esta expresión si por ella se significa que Dios recibe su ciencia de las criaturas o que las mira como a objeto primario.

26. *No es imperfección alguna en la ciencia divina el conocer las criaturas en sí mismas.*— Con esto resulta fácil la respuesta a la segunda parte de la dificultad; se niega, en efecto, que se dé por supuesta o que se siga imperfección alguna del hecho de que Dios conozca las criaturas en sí mismas del modo ya explicado, o del hecho de que la ciencia de Dios tenga en el mismo sentido por término a las criaturas. Porque este tener por término no pone en dicha ciencia dependencia alguna de la criatura, sino que pone sólo una representación eminente e intelectual, en la que nos fundamos para la denominación o relación de razón, de acuerdo con la cual afirmamos que dicha ciencia tiene por término un objeto concreto. Ni se deduce tampoco que esa ciencia tenga una especificación propia o una relación trascendental en orden a tales objetos, puesto que de suyo no está ordenada a ellos, ni ha sido constituida —por así decirlo— por causa de ellos, sino que existe en virtud de sí misma y por causa de sí misma; en cambio, todos los objetos que están fuera de ella sólo los alcanza de una manera cuasi consecuencial y en razón de la eminencia de su perfección. Y, en general, la ciencia no recibe la especie del objeto secundario ni depende esencialmente de él, sino del objeto primario. Hay un ejemplo teológico en la visión creada de Dios de que disfrutan los bienaventurados; en efecto, aunque mediante ella vean a Dios y a las criaturas en Él, no recibe de las criaturas su especie y naturaleza, sino de Dios, puesto que Dios es el objeto primario de la misma, mientras que las criaturas son el secundario. Lo mismo, por tanto, y con mucho mayor razón, se ha de entender en la visión increada de Dios mismo, la cual es más simple y más absoluta e independiente. Ni se deriva, finalmente, que Dios necesite de las criaturas para alguna de sus perfecciones, sino que más bien se sigue que las criaturas necesitan de esta ciencia divina para existir, ya sea actualmente, ya

sed quia per illud cognoscit eas in propriis rationibus, et q. 20, a. 2, ad 2, dicit cognoscere Deum creaturas in propriis naturis sicut nos. Idem, q. 2 de Verit., a. 4, ad 6, et I cont. Gent., c. 48 et 49. In hoc ergo sensu vere dicitur Deus cognoscere creaturas in seipsis, solumque potest illa locutio negari, si per eam significetur Deum sumere scientiam a creaturis, aut eas ut primarium obiectum respicere.

26. *Nulla imperfectio est in scientia divina attingere creaturas in seipsis.*— Atque hinc facilis est responsio ad alteram partem difficultatis; negatur enim supponi vel sequi imperfectionem aliquam ex eo quod Deus cognoscat creaturas in seipsis modo iam explicato, aut ex eo quod scientia Dei in eodem sensu terminetur ad creaturas. Quia hoc terminari non ponit dependentiam aliquam in illa scientia a creatura, sed solum eminentem et intellectualem repraesentationem, in qua nos fundamus denominationem seu relationem rationis, secundum quam dicimus illam scientiam terminari ad tale obiectum. Neque etiam sequitur scientiam illam habere propriam specificationem, aut habitudinem transcendentalem ad talia obiecta, quia per se non ordinatur ad illa, neque est instituta (ut sic dicam) propter illa, sed ex se et propter se tantum est; illa vero omnia quae sunt extra se, solum quasi consequenter et ex eminentia perfectionis attingit. Et in universum scientia non accipit speciem a secundario obiecto, neque ab illo per se pendet, sed a primario. Exemplum theologicum est in visione Dei creata qua fruuntur beati; nam, licet per illam videant Deum et creaturas, in eo non accipit speciem et rationem suam a creaturis, sed a Deo, quia Deus est primarium obiectum illius, creaturae autem secundarium. Idem ergo multo maiori ratione intelligendum est in visione increata ipsius Dei, quae simpliciter est magisque absoluta et independens. Neque tandem sequitur Deum indigere creaturis ad aliquam perfectionem suam, sed potius sequitur creaturas indigere hac divina scientia ut sint, vel actu, vel etiam

también en cuanto posibles, puesto que las criaturas, igual que reciben de la divina eficiencia el existir, del mismo modo deben el ser posibles a la eminencia y potencia divina, de la que no es separable la ciencia.

27. Aquí se presentaba el problema teológico de si la ciencia de Dios pone o presupone algún ser en las criaturas para que puedan ser conocidas, incluso como posibles, problema que discuten Enrique en la *Summa*, q. 23 y 25, y en el *Quodl.* VIII, q. 1 y 9, y en el *Quodl.* IX, q. 1 y 2, y en el *Quodl.* XI, q. 3; Escoto, *In I*, dist. 35 y 36, y en *In II*, dist. 1, q. 1, a. 2, y en el *Quodl.*, q. 1 y 14; Capréolo, *In III*, dist. 35; Cayetano y otros, I, q. 14, a. 5 y 6, y en la q. 34, a. 3. Pero no es preciso detenerse en él ahora, puesto que hemos de hablar luego de la esencia de las criaturas antes de existir —que es de lo que disputa Enrique—, al tratar del ente finito y de la distinción en él de esencia y existencia; y por lo que se refiere al ser conocido de las criaturas, de que se ocupa Escoto, sólo se puede tratar, y así se trata en realidad, de disconformidad en el modo de hablar; efectivamente, se dice que las criaturas son conocidas en virtud de algún ser real, ser que no poseen en sí, sino en Dios, pues Dios, al conocer las criaturas, las tiene de un modo peculiar en su ser representativo o ideal, según se toma de Sto. Tomás, I, q. 14, a. 1, y q. 15, en toda ella, y q. 16, a. 7; y de S. Agustín, lib. VI *De Trinit.*, capítulo último, y del lib. V *Genes. ad lit.*, c. 14, y del lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 46; y el Waldense refiere a otros autores en lib. I *Doctrinalis fidei antiquae*, c. 8. Y, partiendo de ese ser que las criaturas tienen en Dios, se denominan conocidas, pero se trata únicamente de una denominación que es extrínseca en ellas y que puede ser sólo fundamento de alguna relación de razón. Ni es posible fingir otro ser sin incurrir en considerable error, tanto en la fe como en cualquier razón natural. Ni pretende otra cosa Escoto, como claramente se desprende de los lugares citados y se tratará de nuevo en la disputación siguiente.

La ciencia de las cosas existentes

28. Vamos a la tercera parte propuesta, a saber, que la ciencia de Dios se extiende también a las criaturas producidas, o a las que en cualquier tiempo se

ut sint possibiles, quia creaturae, sicut ex divina efficacia habent ut sint, ita ex divina eminentia et potentia, a qua non separatur scientia, habent quod possibiles sint.

27. Hic autem occurrebat quaestio theologica, an haec scientia Dei ponat vel supponat aliquod esse in creaturis ut cognosci possint, etiam ut possibiles, quam disputant Henric., in Summ., q. 23 et 25, et Quodl. VIII, q. 1 et 9, et Quodl. IX, q. 1 et 2, et Quodl. XI, q. 3; Scotus, In I, dist. 35 et 36, et In II, dist. 1, q. 1, a. 2, et in Quodl., q. 1 et 14; Capreol., In III, dist. 35; Caiet. et alii, I, q. 14, a. 5 et 6, et q. 34, a. 3. Sed non est quod in ea immoremur hoc loco, quia de essentia creaturarum antequam sint, de quo disputat Henricus, dicturi sumus infra, tractando de ente finito et de distinctione essentiae et existentiae in illo; de esse autem cognito creaturarum, de quo tractat Scotus, solum potest esse et revera est dissensio in modo loquendi; dicuntur enim creaturae esse cognitae ab aliquo esse reali, non quod in se habeant, sed in Deo; Deus enim cognoscendo creaturas habet illas peculiari modo in esse repraesentativo seu ideali, ut sumitur ex D. Thom., I, q. 14, a. 1, et q. 15, per totam, et q. 16, a. 7; et August., VI de Trinit., c. ult., V Genes. ad lit., c. 14, lib. LXXXIII Quaestionum, q. 46; et alios refert Waldens., lib. I Doctrinalis fidei antiquae, c. 8. Ab illo autem esse quod creaturae in Deo habent, denominantur cognitae, sed haec solum est denominatio extrinseca in illis solumque esse potest fundamentum alicuius relationis rationis. Neque aliud esse fingi potest sine magno errore, tam in fide quam in omni ratione naturali. Nec Scotus aliud intendit, ut ex citatis locis aperte constat et iterum dicetur disputatione sequenti.

De scientia rerum existentium

28. Venio ad tertiam partem propositam, nimirum scientiam Dei extendi etiam ad creaturas factas, vel quae in quocumque tem-

producen o serán producidas. Esta parte no sólo es de fe, de acuerdo con aquello: *Vio Dios todas las cosas que había hecho,* y otros innumerables pasajes que podrían aducirse; sino que además es evidente por razón natural, por más que lo nieguen algunos nominales, por opinar que la providencia divina no puede ser demostrada por razón natural. Pero se equivocan en gran manera, porque, como dijo rectamente S. Agustín en el lib. V *De Civit. Dei,* donde se ocupa ampliamente de esto a través de todo el libro, nada es más incompatible con la razón natural que admitir que existe Dios y, sin embargo, mantener que es un ignorante. Por consiguiente, el conocer también las criaturas existentes, una vez supuesto que existen o que han de existir, es de suyo una gran perfección y se da en nosotros, no teniendo de por sí contradicción con cualquier otra perfección; por tanto, pertenece a la perfección absoluta; luego se da formalmente en Dios. Por otra parte, la razón expuesta en el punto anterior sobre la infinita fuerza divina de intelección tiene también cabida aquí, puesto que las cosas creadas, incluso en cuanto existentes, son de modo peculiar visibles o inteligibles, y en ellas se fundan verdades cognoscibles propias; luego corresponde a la infinitud de la ciencia divina el abarcar todas estas cosas.

29. Se prueba también por el efecto, porque, en primer lugar, Dios no puede ignorar las cosas que hace por sí mismo inmediatamente y El solo; quiere, en efecto, hacerlas y sabe que su voluntad es potente y eficaz; luego no puede desconocer ese efecto en cuanto producido por El. Además, todas las demás cosas que son producidas por las criaturas son también producidas de modo inmediato por Dios mismo, aunque no por El solo, según se demostró anteriormente; luego Dios no puede ignorar nada de lo que es producido. Se objetará: ¿qué pasa con los pecados, los cuales no son producidos por Dios? Mi respuesta es que todo lo que hay de real y positivo en ellos o a propósito de ellos es producido por Dios, y que, en consecuencia, tampoco puede ser ignorado por El el defecto, ya porque, una vez conocidos todos los elementos positivos que hay en el acto, se conoce necesariamente el defecto, ya también porque, aunque el defecto no sea producido por Dios, sin embargo no se produce más que permitiéndolo El. Y de aquí resulta también eficaz el argumento que se toma de la

pore fiunt aut fient. Quae pars non solum est de fide, iuxta id: *Vidit Deus cuncta quae fecerat,* et alia innumerabilia quae adduci possent, sed etiam est evidens naturali ratione, quamquam nominales quidam id negent, eo quod existiment divinam providentiam non posse ratione naturali probari [1]. Sed errant valde, nam, ut recte dixit Augustinus, V de Civitate, ubi per totum fuse hoc disputat, nihil magis rationi naturali repugnat quam admittere Deum esse et tamen sentire eum insipientem esse. Itaque scire etiam creaturas existentes, supposito quod sint vel futura sint, per se est magna perfectio et in nobis reperitur, et ex se non repugnat cum quacumque alia perfectione; pertinet ergo ad perfectionem simpliciter; est ergo formaliter in Deo. Item ratio in praecedenti puncto facta de infinita vi intelligendi divina hic etiam locum habet, quia res creatae, etiam ut existentes, sunt peculiari modo visibiles aut intelligibiles; et in eis fundantur propriae veritates scibiles; ergo ad infinitatem divinae scientiae pertinet ut haec omnia complectatur.

29. Praeterea ab effectu, nam Deus imprimis ignorare non potest ea quae per seipsum immediate et solus facit; nam illa vult facere et scit suam voluntatem esse potentem et efficacem; non ergo potest ignorare illum effectum ut a se factum. Deinde caetera omnia quae a creaturis fiunt, ab ipso etiam Deo immediate fiunt, quamvis non solo, ut in superioribus ostensum est; ergo nihil eorum quae fiunt potest a Deo ignorari. Dices: quid de peccatis, quae a Deo non fiunt? Respondeo: quidquid reale et positivum sit in illis, vel circa illa, a Deo fit, et ideo non potest etiam defectus ab ipso ignorari, tum quia, cognitis omnibus positivis quae sunt in tali actu, necessario cognoscitur defectus, tum etiam quia, licet ille defectus non fiat a Deo, non tamen fit nisi Deo permittente. Atque hinc etiam est

[1] Ocham et Gabriel, In I, dist. 35.

providencia divina, la cual es falso que no sea conocida por la razón natural, ya en cuanto a su suficiencia por parte de Dios, ya también en cuanto a su uso o ejercicio. ¿Qué cosa, en efecto, más indigna de Dios puede pensarse que el que sea insuficiente por sí mismo para gobernar el universo? Y no sería suficiente, si no fuese poderoso para conocer todas las cosas que son producidas, en orden a atender a las mismas de acuerdo con sus exigencias. Y si es poderoso para conocer todas estas cosas, las conoce actualmente, puesto que su ciencia representa naturalmente todas las cosas representables, porque, en otro caso, se trataría de una ciencia mudable. Además, el orden del universo mismo manifiesta suficientemente que no existe sin un gobernador universal, como se demostró, en parte, anteriormente y tocaremos, en parte, en lo que sigue.

30. Y de aquí se sigue que Dios posee desde su eternidad esta ciencia de todas las criaturas que son producidas en el tiempo, puesto que es necesario que la posea simultáneamente en su totalidad sin sucesión, porque no puede admitir variación en sí, ya que, de lo contrario, cambiaría realmente, lo cual es imposible, cosas ambas que quedaron demostradas antes. Asimismo, porque Dios no podría poseer una providencia y prudencia perfecta en la administración o gobierno de las cosas si no tuviera la presciencia de todas.

31. *Si Dios conoce los futuros contingentes.*— En este lugar se presenta inmediatamente la discusión sobre el conocimiento de los futuros contingentes; en efecto, Dios no pudo conocer desde la eternidad todas las cosas que se producen en el tiempo, si no hubiera conocido también previamente todo lo que de algún modo ha de acaecer en el tiempo; por consiguiente, si algunas cosas hubieren de acontecer contingentemente, también las conoció de antemano. Esto, empero, implica contradicción, ya sea porque lo que es contingente, mientras no ha sido hecho, no tiene una verdad determinada cognoscible; sea también porque la ciencia misma de Dios, por ser necesaria, y ser causa de las cosas, eliminaría la contingencia de éstas; sea, finalmente, porque no puede pensarse ningún camino o procedimiento por el que puedan conocerse estos futuros. A causa de estas dificultades, en el libro *De fato et divinatione,* Cicerón negó que Dios tuviera tal conocimiento previo y, como dice S. Agustín, lib. V *De Civit. Dei,* c. 9,

efficax argumentum quod ex divina providentia sumitur, quam falsum est non esse notam naturali ratione, tum quoad sufficientiam ex parte Dei, tum etiam quoad usum seu exercitium. Quid enim indignius Deo cogitari potest quam esse ipsum insufficientem ad universum gubernandum? Non esset autem sufficiens, nisi potens esset ad omnia quae fiunt cognoscenda, ut iuxta exigentiam rerum eis provideat. Quod si potens est haec omnia scire, actu omnia scit, quia scientia eius naturaliter repraesentat omnia quae repraesentabilia sunt, alioqui illa scientia esset mutabilis. Rursus ipse universi ordo satis manifestat non esse sine universali gubernatore, ut partim in superioribus ostensum est et partim in sequentibus attingemus.

30. Atque hinc sequitur Deum habere hanc scientiam creaturarum omnium quae fiunt in tempore ex aeternitate sua, quia necesse est ut totam illam simul habeat sine successione, quia non potest in se variationem admittere, alioqui realiter mutaretur, quod est impossibile; utrumque autem horum supra demonstratum est. Item, quia non posset Deus habere perfectam providentiam et prudentiam in rebus administrandis seu gubernandis, nisi haberet omnium praescientiam.

31. *Futura contingentia an Deus cognoscat.*— Statim vero offerebat se hoc loco disputatio de cognitione futurorum contingentium; non enim potuit Deus ex aeternitate scire omnia quae in tempore fiunt, nisi etiam praesciverit quidquid quocumque modo in tempore futurum fuit; si ergo aliqua contingenter futura fuere, etiam illa praescivit. Hoc autem involvit contradictionem, tum quia quod contingens est, quamdiu factum non est, non habet determinatam veritatem scibilem; tum etiam quia ipsamet scientia Dei, cum sit necessaria et causa rerum, tolleret contingentiam earum; tum denique quia nulla potest excogitari via aut modus quo haec futura cognoscantur. Propter quas difficultates Cicero, in lib. de Fato et Divinatione, negavit habere Deum hanc praescientiam, et, ut Augustinus ait, V de Ci-

para hacer a los hombres libres, los convirtió en sacrílegos. Mas, puesto que esta dificultad es tratada con toda extensión por los teólogos y no puede ser tratada *ex professo* más que trayendo a colación muchas cosas sobre la providencia divina, la predestinación y la gracia, cuestiones que son más propias de los teólogos, por eso, fuera de lo dicho anteriormente acerca de la contingencia de los efectos en las disputaciones sobre las causas, aquí no vamos a añadir nada. Pero respondemos brevemente que es absolutamente verdadero y cierto el consecuente deducido, para cuya prueba no se necesitan más argumentos que aquellos con que demostramos la afirmación propuesta, porque de ella se sigue con evidencia este consecuente, tal como fue deducido.

32. Ni es verdad que haya una contradicción implicada en la presciencia de estos futuros, porque, aunque no tengan determinación en sus causas, es decir, en la potencia y en el modo de operar de la causa próxima, sin embargo en la realidad misma ha de acontecer una de las partes de la contradicción, la cual, por más que nosotros la ignoremos, no obstante Dios la intuye desde la eternidad. Ni resulta de aquí tampoco que Dios imponga necesidad alguna a las cosas conocidas de este modo mediante tal presciencia, puesto que esta ciencia, en cuanto tal, no es causa de las cosas, sino que incluso supone, tanto por parte de Dios como por parte de cualquier otra causa necesaria para tal efecto, toda la eficacia o concurso que ha de tener lugar en su tiempo, contemplando Dios las cosas futuras, mediante esta ciencia, como presentes a su eternidad. Ni necesita, finalmente, Dios de medio alguno extrínseco para esto, sino que alcanza todos los tiempos con su luz infinita y con la visión eterna, viendo en cada cosa lo que hay en ella, lo cual recibe la denominación de futuro o pasado respecto de las partes del tiempo mismo, mientras que respecto de la misma visión divina está en todo momento de tal suerte presente objetivamente como si existiese siempre. Por eso, igual que nosotros para ver la verdad de una realidad existente no necesitamos de medio alguno en que se demuestre tal verdad, sino que la contemplamos inmediatamente en sí misma, por ejemplo, que Pedro es blanco, puesto que vemos la blancura unida con él, no porque necesariamente le esté unida la blancura, sino sólo porque sucede así de hecho, del mismo modo, con mayor

vitat., c. 9: *Ut homines faceret liberos, fecit sacrilegos.* Sed, quoniam haec difficultas latissime a theologis disputatur, et ex professo tractari non potest, nisi adducendo multa de divina providentia, praedestinatione et gratia, quae sunt propria theologorum, ideo praeter superius dicta de contingentia effectuum in disputationibus de causis, hic nihil adiungemus. Sed respondemus breviter verissimum ac certissimum esse illatum consequens, quod non aliis rationibus probandum est, nisi illis quibus probavimus assertionem positam, nam ex illa evidenter sequitur hoc consequens, ut deductum est.

32. Neque est verum implicari contradictionem in praescientia horum futurorum, quia, licet in suis causis non habeant determinationem, id est, in virtute et modo operandi causae proximae, tamen, in re ipsa altera pars contradictionis futura est, quam, licet nos ignoremus, Deus tamen ex sua aeternitate intuetur. Neque hinc etiam fit ut per hanc praescientiam Deus imponat necessitatem aliquam rebus sic cognitis, quia haec scientia ut sic non est causa earum, immo supponit, tam ex parte Dei quam ex parte cuiusvis alterius causae necessariae ad talem effectum, totam efficaciam seu concursum suo tempore futurum, et Deus per hanc scientiam intuetur res futuras ut suae aeternitati praesentes. Nec denique Deus ad hoc indiget aliquo medio extrinseco, sed suo infinito lumine et aeterna visione attingit omnia tempora, et in singulis intuetur quidquid in eis est, quod respectu diversarum partium ipsius temporis futurum vel praeteritum denominatur, respectu vero divinae visionis semper est ita praesens obiective ac si semper existeret. Unde, sicut nos ad videndam veritatem rei existentis non indigemus aliquo medio quo illa veritas demonstretur, sed immediate videmus in seipsa hanc veritatem, verbi gratia, Petrum esse album, quia videmus albedinem coniunctam ipsi, non quia ex necessitate albedo illi coniuncta sit, sed solum quia de facto ita se habet,

razón, Dios no necesita de medio alguno fuera de su luz para ver estas verdades en sí mismas, porque con su eterna visión es más eficaz para contemplar todos los tiempos y todas las cosas que en ellos se producen, que lo es nuestro entendimiento o nuestra vista para ver las cosas que coexisten con ellos y que les están presentes. Es verdad que la razón natural no puede investigar suficientemente cómo es esto, pero percibe suficientemente que no hay repugnancia en ello, y que todo está acorde y que incluso es necesario para la consumada perfección y providencia de Dios.

33. *Si Dios conoce los futuros contingentes condicionados.*— Y la otra cuestión que asomaba aquí sobre el conocimiento de los futuros contingentes, a los que llaman condicionados, aunque es realmente metafísica, sin embargo no puede tratarse dignamente sin las Sagradas Escrituras, los Padres y otros principios teológicos, razón por la cual la paso por alto en absoluto aquí. Afirmo únicamente que, si estas expresiones condicionadas —*si Pedro hubiese estado aquí, habría pecado*— u otras semejantes, tienen una verdad determinada, según la cual son cognoscibles, no pueden ser ignoradas por Dios. Y es mucho más probable que estas proposiciones tengan una verdad determinada, no fundada ciertamente en la fuerza de la ilación o consecuencia —pues tampoco se han de tomar en tal sentido dichas proposiciones—, sino en el hecho de que en la circunstancia concreta sólo se produciría determinadamente una parte de la contradicción, la cual, aunque nos permanezca oculta a nosotros, no sucede así con Dios, que penetra todas las cosas con su luz infinita, siendo señal absolutamente cierta de ello el que no predice estos futuros en menor grado que los absolutos; mas de esto en otra parte. Queda, pues, con esto suficientemente probada la afirmación propuesta en cuanto a todos los miembros que hemos distinguido en ella.

De cuántas clases es la ciencia de Dios

34. Afirmo en quinto lugar: en Dios hay una sola ciencia absolutamente simple, la cual contiene formal y eminentemente toda la perfección absoluta de una potencia intelectual, de acuerdo con la cual nosotros la distinguimos racionalmente y por conceptos inadecuados en diversas ciencias. Esta afirmación, por lo

sic etiam, maiori ratione, Deus non indiget medio aliquo extra lumen suum ad videndas has veritates in seipsis, quia efficacius est ad intuendum omnia tempora, et omnia quae in illis fiunt, sua aeterna visione, quam sit noster intellectus aut visus ad videndas res sibi coexistentes et praesentes. Verum quidem est rationem naturalem non posse satis investigare quomodo hoc sit, satis vero percipit in hoc nullam esse repugnantiam, totumque esse consentaneum, immo et necessarium ad consummatam Dei perfectionem ac providentiam.

33. *Futura contingentia sub conditione, an Deus cognoscat.*— Alia vero quaestio, quae hic se insinuabat de cognitione futurorum contingentium, quae conditionata vocant, quamvis metaphysica revera sit, tamen sine Scripturis et Patribus et aliis principiis theologicis non potest pro dignitate tractari, et ideo illam omnino praetermitto. Solumque assero, si hae conditionatae locutiones, *si fuisset hic Petrus, peccasset,* vel aliae similes, habent determinatam veritatem secundum quam sint cognoscibiles, non posse a Deo ignorari. Esse autem multo probabilius habere has propositiones veritatem aliquam determinatam, non quidem fundatam in vi illationis aut consequentiae (neque enim in hoc sensu tales propositiones sumendae sunt), sed in eo quod in tali eventu una sola pars contradictionis determinate fieret, quae, licet nos lateat, non tamen Deum, qui infinito suo lumine omnia penetrat, cuius signum certissimum est quod non minus haec futura praedicit quam absoluta; sed de hoc alias. Satis ergo ex his probata manet assertio posita quoad omnia membra quae in illa distinximus.

Quotuplex sit scientia Dei

34. Dico quinto: in Deo una tantum est scientia, eaque simplicissima, formaliter et eminenter continens omnem perfectionem simpliciter intellectualis virtutis, secundum quam in plures scientias per rationem et conceptus inadaequatos a nobis distinguitur. Haec assertio, quoad rem praecipuam

que se refiere al punto principal pretendido en ella, es evidente por razón natural es decir, que la ciencia de Dios es absolutamente una y simple. En efecto, si entre los atributos divinos no puede haber distinción alguna en la realidad, tampoco podrá haberla en la ciencia misma, sobre todo habiendo demostrado que esta ciencia es como el constitutivo formal de la esencia misma de Dios en su ser de tal naturaleza y esencia. Además, porque la ciencia de Dios, en cuanto se refiere a Dios mismo, que es el objeto más simple, es única y simple; y es absolutamente la misma que abarca a todas las criaturas en cuanto posibles, puesto que las conoce secundariamente en virtud del conocimiento comprensivo de su esencia, como dijimos. Asimismo se ha demostrado anteriormente que la ciencia libre de Dios, la cual tiene por objeto las criaturas en cuanto existentes, no añade nada real a la ciencia necesaria en cuanto tal; luego se trata de una ciencia completamente única y simple.

35. *El modo de conocer que tiene Dios es universalísimo.*— Con esto se comprende de paso que el modo de conocer mediante dicha ciencia es perfectísimo y que puede llamársele también con razón universalísimo. Lo primero es evidente, por no haber en él ninguna composición, división o raciocinio, sino una intuición simple, por la que se ven de modo simple las cosas que son compuestas, y de modo invariable las cosas que son variables, y simultáneamente las cosas sucesivas. Léase a Dionisio, c. 7 *De divin. nomin.;* S. Agustín, lib. IX *Genes. ad litt.,* c. 18; y Clemente Alejandrino, lib. VI *Strom.,* hacia el fin, donde afirma en este sentido que *Dios contempla todas las cosas con un acto único;* y Santo Tomás, I, q. 14, a. 7, 14 y 15.

36. Se explica lo segundo, porque suele llamarse ciencia universal a aquella que abarca una pluralidad y variedad de cosas con un único principio o acto, puesto que no puede imaginarse una ciencia universal por la predicación o abstracción, ya que toda ciencia lo es de alguna realidad singular. Ni se dice tampoco formalmente de una ciencia en cuanto ciencia que es universal por la causalidad; luego es denominada de este modo a causa de alcanzar muchas cosas,

quae in illa intenditur, est evidens naturali ratione, nimirum quod scientia Dei sit maxime una et simplex. Nam, si inter divina attributa non potest esse distinctio ulla in re, neque in scientia ipsa esse poterit, praesertim cum ostensum sit scientiam hanc esse quasi formale constitutivum ipsius essentiae [1] Dei in esse talis naturae et essentiae. Item, quia haec scientia Dei, ut versatur circa ipsum Deum, quod est simplicissimum obiectum, una est et simplex; eadem autem omnino est quae comprehendit omnes creaturas ut possibiles, quia has attingit secundario ex vi comprehensionis suae essentiae, ut diximus. Rursus ostensum est in superioribus scientiam liberam Dei, quae versatur circa creaturas ut existentes, nihil rei addere scientiae necessariae ut sic; ergo est illa scientia omnino una et simplex.

35. *Modus cognoscendi quem Deus habet universalissimus est.*— Ex quo intelligitur obiter modum cognoscendi per illam scientiam perfectissimum esse, et recte etiam dici posse universalissimum. Primum patet, quia in eo nulla est compositio, divisio, aut discursus, sed simplex intuitus, quo simpliciter videntur quae composita sunt, et invariabiliter quae variabilia sunt, et simul quae successiva. Lege D. Dionysium, c. 7 de Divin. nomin.; et Augustin., IX Genes. ad litter., c. 18; et Clement. Alexand., lib. VI Stromat., versus finem, ubi hoc sensu dicit, *Deum omnia intueri unica applicatione;* et D. Thom., I, q. 14, a. 7, 14 et 15.

36. Secundum declaratur, quia scientia illa solet dici universalis quae unico principio vel actu multa et varia attingit; non enim fingi potest scientia universalis praedicatione seu abstractione; omnis scientia rei singularis est. Neque etiam formaliter scientia ut scientia dicitur universalis ob causalitatem; ergo sic denominatur propter attingentiam plurium rerum, ut scientia angelica dicitur universalior quam humana; et

[1] La ed. Vivès y otras construyen indebidamente, a nuestro juicio, la frase última de la siguiente manera: *praesertim cum ostensum sit essentiam hanc esse quasi formale constitutivum ipsius scientiae Dei...* (N. de los EE.)

en el sentido en que se dice que la ciencia angélica es más universal que la humana; y entre los ángeles, de los superiores se dice que tienen una ciencia y unas especies más universales que los inferiores; por consiguiente, ascendiendo de esta suerte hasta Dios, de su ciencia se dice que es universalísima, como rectamente hizo notar Sto. Tomás, *In II,* dist. 3, q. 2, a. 2: *porque* —dice— *conoce todas las cosas con una sola semejanza, que es su esencia.* Es verdad que en otro pasaje Sto. Tomás afirma que esa ciencia ni es universal ni particular, concretamente en I, q. 14, a. 1, ad 3, pero allí habla en otro sentido, es decir, en cuanto se llama ciencia universal a aquella que alcanza de modo precisivo las razones universales de las cosas sin descender a las particulares. Y éste —entre otros— es el sentido en que nuestra metafísica se dice que es una ciencia universalísima; y se dice, por el contrario, que es singular la que se ocupa sólo de los particulares, del mismo modo que se dice que el sentido es potencia de objetos singulares. Así, pues, se dice que la ciencia de Dios no es universal ni particular, porque no excluye ninguna de las dos razones, sino que en todas las cosas las alcanza a todas de modo perfectísimo, y éste es el motivo por el que se dice en otro sentido que es universalísima.

37. *Explicación de algunos atributos de la ciencia divina.*— Los puntos restantes que constan en la quinta afirmación sólo han sido propuestos para explicar la multiplicidad eminente de dicha ciencia simplicísima y los diversos conceptos y palabras con que es significada por nosotros. Hay, pues, que comenzar por considerar que en nuestro entendimiento hay ciertos conocimientos a los que se califica como virtudes de modo absoluto, por no incluir imperfección alguna en su concepto formal, como son las cinco que distingue Aristóteles en el lib. VI de la *Etica,* a saber, entendimiento, sabiduría, ciencia, prudencia y arte. En cambio, hay otros que, o no son virtudes en modo alguno, como la opinión y la fe humana, porque no alcanzan la verdad de manera infalible, o no son virtudes sin algún defecto e imperfección, como la fe divina y la teología fundada en ella; pues en cuanto son infalibles tienen la razón propia de las virtudes, pero tienen defecto por la oscuridad. En este género puede ponerse también la ciencia *quia,* pues es virtud en cierto modo, aunque incluye imperfección. Por consiguiente, la

inter angelos, superiores dicuntur habere scientiam et species universaliores quam inferiores; sic ergo ascendendo ad Deum, eius scientia dicitur universalissima, ut recte notavit D. Thomas, In II, dist. 3, q. 2, a. 2, *quia una similitudine* (ait) *quae est sua essentia, omnia cognoscit.* Verum est alibi D. Thomam dicere illam scientiam Dei neque esse universalem, neque particularem, scilicet, I, q. 14, a. 1, ad 3, sed ibi loquitur in alio sensu, scilicet, ut scientia universalis dicitur de ea quae attingit praecise rationes universales rerum et non descendit ad particularia. Quo sensu (inter alios) nostra metaphysica dicitur universalissima scientia; e contrario vero singularis dicitur quae solum versatur circa particularia, quomodo sensus dicitur esse singularium. Sic igitur dicitur scientia Dei neque universalis neque particularis, quia neutras rationes excludit, sed in omnibus rebus omnes attingit perfectissime, et ob hanc eamdem causam dicitur in alio sensu universalissima.

37. *Aliquot divinae scientae attributa declarantur.*— Reliqua quae in quinta assertione sunt posita, solum ad explicandam eminentem multiplicitatem illius simplicissimae scientiae et diversos conceptus ac voces quibus a nobis significatur, posita sunt. Est ergo imprimis considerandum in nostro intellectu quasdam esse cognitiones quae dicuntur virtutes simpliciter, quia in suo conceptu formali nullam includunt imperfectionem, ut sunt illae quinque quas Aristoteles distinguit in VI Ethic., scilicet, intellectus, sapientia, scientia, prudentia et ars. Alia vero sunt quae vel nullo modo sunt virtutes, ut opinio et fides humana, quia non attingunt infallibiliter veritatem, vel non sunt virtutes sine aliquo defectu et imperfectione, ut fides divina, et theologia in ea fundata; quatenus enim sunt infallibiles, virtutum rationem habent, deficiunt tamen in obscuritate. In hoc etiam genere poni potest scientia *quia:* est enim aliquo modo virtus, sed imperfectionem includit. Divina ergo scientia forma-

ciencia divina incluye formalísimamente todas las virtudes anteriores unidas simplicísimamente en su única perfección. Es, en efecto, dicha ciencia un conocimiento clarísimo de todos los primeros principios y una contemplación gozosísima de la causa primera y suprema y de todas las realidades, tanto naturales como sobrenaturales. Es, al mismo tiempo, arte de todas las cosas que pueden producirse, y prudencia que juzga con toda rectitud sobre todas las cosas que es conveniente hacer. Bajo estas razones, pues, puede ser llamada inteligencia, sabiduría, ciencia, arte y prudencia. Y todos estos aspectos es evidente que se distinguen por la sola razón mediante nuestros conceptos inadecuados.

38. En cambio, las últimas propiedades no están formalmente en Dios ni en su ciencia. Ni Dios tiene tampoco opinión, puesto que implica un asentimiento falible y, en consecuencia, con temor. Sin duda que Dios conoce todas las razones en que los hombres pueden apoyarse para tener asentimientos probables; pero este conocimiento es en Dios científico y evidente, ya que en virtud de él conoce qué peso tiene cada una de las razones para engendrar probabilidad. Por eso, Dios tampoco conoce las cosas mudables y contingentes más que en cuanto son capaces de evidencia y de certeza; como, por ejemplo, si contempla un efecto contingente en sus causas y circunstancias, conoce únicamente que la causa es suficiente, pero que es indiferente para dicho efecto, bien de modo igual, bien con mayor propensión para una parte que para otra, tal como sea en realidad; y no juzga que el efecto ha de ser futuro más que mirando la causa, en cuanto ha de ser determinada a su tiempo. A su vez, tampoco la fe tiene cabida en el conocimiento de Dios, como es de por sí evidente, no sólo porque toda oscuridad es incompatible con la claridad infinita de Dios; sino también porque no existe ninguna autoridad a la que El pueda creer, ya que a sí mismo no se cree, puesto que la palabra con que habla consigo mismo es un conocimiento comprehensivo perfectísimo de sí y de todas las cosas; y una autoridad inferior, la cual es de suyo falible, no puede mover a Dios al asentimiento, sino que El mismo ve con evidencia lo que tiene de peso el testimonio de cada uno para poder mover al asentimiento, al entendimiento humano o al angélico.

liter includit omnes priores virtutes simplicissime unitas in unica perfectione sua. Est enim illa scientia clarissima cognitio omnium primorum principiorum et iucundissima contemplatio primae ac supremae causae et omnium rerum, tam naturalium quam supernaturalium. Est item ars omnium quae fieri possunt, et prudentia, quae rectissime iudicat de omnibus quae agere expedit. Sub his ergo rationibus, et intelligentia, et sapientia, et scientia, et ars ac prudentia nominari potest. Quae omnia sola ratione distingui per inadaequatos conceptus nostros perspicuum est.

38. Posteriores autem proprietates non sunt in Deo formaliter et in eius scientia. Neque enim Deus opinionem habet, quae assensum dicit fallibilem ideoque formidolosum. Novit quidem Deus rationes omnes quibus homines niti possunt ad assensus probabiles eliciendos; sed haec notitia in Deo scientifica est et evidens, qua novit quod pondus habeat unaquaeque ratio ad probabilitatem generandam. Et ideo Deus etiam mutabiles res et contingentes non cognoscit nisi quatenus evidentiae et certitudinis sunt capaces; ut verbi gratia, si effectum contingentem in causis et circumstantiis contemplatur, solum cognoscit causam esse sufficientem, sed indifferentem ad talem effectum, vel aequaliter, vel cum maiori propensione ad unam partem quam ad aliam, prout revera fuerit; effectum autem esse futurum non iudicat, nisi intuendo causam ut suo tempore determinandam. Rursus, nec fides locum habet in cognitione Dei, ut per se notum est, tum quia omnis obscuritas repugnat infinitae claritati Dei, tum etiam quia nulla est auctoritas cui ipse credere possit; nam sibi non credit, cum locutio, qua secum loqui potest, sit perfectissima sui et rerum omnium comprehensio; inferior vero auctoritas, quae ex se fallibilis est, non potest Deum ad assensum movere, sed ipse evidenter videt quid ponderis habeat uniuscuiusque testimonium ut humanum vel angelicum intellectum possit ad assentiendum movere.

39. Por último, tampoco se puede atribuir formalmente a Dios la ciencia *quia* o *a posteriori*, puesto que una ciencia tal se da precisamente cuando el conocimiento del efecto nos lleva al conocimiento de la causa; por tanto, es preciso que el conocimiento del efecto sea la causa del conocimiento de la causa; ahora bien, esta causalidad no puede darse por parte del objeto, como consta por los mismos términos; luego es necesario que se dé por parte del cognoscente; empero, esto es incompatible con Dios, por implicar una imperfección manifiesta. Así, pues, Dios conoce la conexión necesaria entre el efecto y la causa, tal como es en sí; conoce también que el que conoce imperfectamente puede ascender del conocimiento del efecto al conocimiento de la causa; mas El no asciende de esta manera, sino que más bien conoce el efecto en la causa, y no posee, por tanto, ciencia *quia* o *a posteriori*. En cambio, la ciencia *propter quid* se concibe formal y propiamente en Dios con todo derecho, puesto que la expresión *propter quid* no indica causalidad por parte del cognoscente mismo, de tal suerte que el conocimiento de la causa sea la causa del conocimiento del efecto, sino que expresa causalidad únicamente por parte del objeto, causalidad que puede ser contemplada por un conocimiento totalmente simple, y éste es el modo como ve Dios de qué causa o de qué causas procede cada efecto, afirmándose, en consecuencia, con toda propiedad que posee la ciencia *propter quid*, sobre todo respecto de las criaturas, siendo injustificado el temor de Durando en este punto, *In I*, dist. 35, q. 4. Advierte, empero, no sin motivo, que Dios no posee la ciencia *propter quid* respecto de sí mismo, porque no tiene causa ninguna; puede, por tanto, afirmarse que posee una perfectísima ciencia *quia*, y la *propter quid* de modo eminente, ya que conoce que están contenidas en su razón simplicísima todas las razones que —de alguna manera *a priori*— pueden darse de sus atributos.

40. *Qué debe considerarse en las virtudes intelectuales para que puedan ser atribuidas a Dios.*— Y de este modo podemos discurrir por todas las palabras o conceptos de conocimientos o perfecciones intelectuales, pues son innumerables. Y en ellas debe considerarse atentamente si expresan una perfección absoluta o si incluyen alguna imperfección, de suerte que las unas se atribuyan formal y

39. Tandem nec scientia *quia*, seu a posteriori, potest Deo formaliter tribui, quia talis scientia tunc est quando cognitio effectus inducit ad cognitionem causae; unde oportet ut cognitio effectus sit causa cognitionis causae; non potest autem haec causalitas intercedere ex parte obiecti, ut ex ipsis terminis constat; ergo necesse est ut sit ex parte cognoscentis; at hoc repugnat Deo, quia manifestam includit imperfectionem. Novit igitur Deus necessariam connexionem inter effectum et causam, prout in se est; novit etiam eum qui imperfecte cognoscat posse ascendere ex cognitione effectus ad cognitionem causae; ipse autem non ita ascendit, sed effectum potius in causa cognoscit, et ideo scientiam *quia*, seu a posteriori, non habet. Scientia autem *propter quid* formaliter ac proprie in Deo recte concipitur, quia illa dictio *propter quid* non indicat causalitatem ex parte ipsius cognoscentis, ita ut cognitio causae sit causa cognitionis effectus, sed dicit tantum causalitatem ex parte obiecti, quae per simplicissimam cognitionem videri potest, et hoc modo videt Deus ex qua causa vel ex quibus sit unusquisque effectus, et ideo propriissime dicitur habere scientiam propter quid, praesertim respectu creaturarum, in quo sine causa formidavit Durand., In I, dist. 35, q. 4. Advertit tamen non abs re, non habere Deum scientiam *propter quid* respectu sui ipsius, quia nullam habet causam; unde dici potest habere perfectissimam scientiam *quia* et eminenter *propter quid;* quia in simplicissima ratione sua cognoscit contineri rationes omnes, quae aliquo modo a priori de attributis eius reddi possunt.

40. *Quid considerandum in intellectualibus virtutibus ut Deo attribui possint.*— Atque ad hunc modum discurrere possumus per omnes voces vel conceptus cognitionum seu perfectionum intellectualium, sunt enim innumerae. Et in eis est attente considerandum an dicant perfectionem simpliciter, an includant aliquam imperfectionem, ut illae

propiamente a la ciencia, mientras que las otras no se pueden atribuir de modo alguno; por ejemplo, el conocimiento por simple aprehensión o por juicio, en cuanto formal y absolutamente expresan perfección sin imperfección, concretamente el representar realidades inteligibles y asentir a la verdad, se atribuyen a Dios con razón. En cambio, si la aprehensión se considera no sólo con precisión del juicio por nuestra parte, sino también con exclusión por parte de la realidad misma, es decir, de tal suerte que se trate de un concepto verdaderamente aprehensivo y no judicativo, en este caso tal aprehensión no puede atribuirse formalmente a Dios, por incluir imperfección, es decir, porque mediante una aprehensión tal no se conoce la realidad en todo lo que tiene de cognoscible; pues cuando se la concibe de este modo, mediante semejante concepción se juzga de ella todo lo que puede juzgarse. Por este motivo, todas las palabras que parecen significar la aprehensión de una cosa sin juicio perfecto no se aplican a Dios más que metafóricamente, y éste parece que es el caso de *pensamiento, intención* y otras similares. Además, en nosotros hay una ciencia intuitiva y una ciencia abstractiva, las cuales, en cuanto expresan el conocimiento de una realidad existente o de una no existente, no implican imperfección alguna en el conocimiento mismo, pudiendo en este sentido ser atribuidas a Dios; en cambio, si se le llama conocimiento abstractivo a causa de la ausencia o distancia local o temporal del objeto, entonces hay implicada imperfección y limitación en tal conocimiento, concretamente el que no pueda extenderse a todos los tiempos o a todos los lugares, y en este sentido no se encuentra en Dios formalmente; y si hay algunas palabras que envuelvan esta significación, no se aplican a Dios propiamente, sino metafóricamente; de este tipo parece ser la palabra *recuerdo,* la cual, por lo mismo, sólo puede atribuirse a Dios por metáfora. En consonancia con esta significación y consideración se propuso aquella célebre división que los teólogos hacen de la ciencia divina en ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión; en efecto, la primera de suyo sólo es de las cosas posibles en cuanto tales y es abstractiva; por el contrario, la segunda se dice del conocimiento total de las cosas que tienen existencia o que la han de tener en alguna diferencia del tiempo. Los teólogos

formaliter et proprie tribuantur divinae scientiae, hae vero minime; ut, verbi gratia, cognitio apprehensiva et iudicativa, ut absolute et formaliter dicunt perfectionem sine imperfectione, scilicet, repraesentare res intelligibiles et assentiri veritati, merito tribuuntur Deo. Si vero apprehensio sumatur non solum cum praecisione iudicii ex parte nostra, sed etiam cum exclusione ex parte ipsius rei, id est, quod talis conceptus sit vere apprehensivus et non iudicativus, sic non potest Deo attribui formaliter talis apprehensio, quia includit imperfectionem, scilicet, quod per talem apprehensionem non cognoscatur res quantum cognoscibilis est; nam, quando hoc modo concipitur, per talem conceptionem de illa iudicatur quidquid iudicari potest. Atque hac ratione omnes illae voces quae videntur significare apprehensionem rei sine perfecto iudicio, non nisi metaphorice Deo tribuuntur, et huiusmodi videntur esse *cogitatio, consilium* et similes. Rursus reperitur in nobis scientia intuitiva et abstractiva, quae, quatenus dicunt cognitionem rei existentis vel non existentis, nullam includunt imperfectionem in ipsa cognitione, et hoc modo tribui possunt Deo; tamen, si cognitio abstractiva dicatur propter absentiam et distantiam localem vel temporalem ab obiecto, sic includit imperfectionem et limitationem in tali cognitione, nimirum, quod non possit ad omnia tempora vel ad omnia loca extendi, et hoc modo non reperitur in Deo formaliter; et si quae sunt voces quae hanc significationem involvant, non tribuuntur Deo proprie, sed metaphorice; huiusmodi autem esse videtur *recordatio,* quae propterea solum per metaphoram Deo attribui potest. Et iuxta hanc significationem et considerationem data est celebris illa divisio theologorum scientiae divinae, in scientiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis; nam prior de se est tantum rerum possibilium ut sic et abstractiva; posterior vero dicitur de tota cognitione rerum quae existentiam habent vel habiturae sunt in aliqua differentia temporis. De qua divisione plura a theologis tradun-

exponen sobre esta división muchas cosas que no corresponden al metafísico; a éste le basta con conocer la significación de los términos.

Qué opinó Aristóteles sobre la ciencia divina

41. El filósofo sólo puede echar de menos qué es lo que ha opinado Aristóteles sobre la ciencia divina, materia en la que no se discute casi más que un punto, ya que en lo demás consta que opinó rectamente. Porque en el lib. XII de la *Metafísica* mantiene abiertamente que Dios se conoce a sí mismo como acto puro y con una intelección única y simplicísima, perpetua e inmutable, que es su propia sustancia; y en este principio están contenidas todas las cosas que dijimos anteriormente, y, si no las explicó todas, tampoco dijo nada que sea incompatible con ellas, exceptuando únicamente aquel punto sobre el cual, como dijimos, hay controversia. Se refiere, en concreto, al conocimiento que Dios tiene de las criaturas; en efecto, muchos piensan que Aristóteles enseñó que Dios, o no conoce nada fuera de sí, o que no lo conoce con distinción y claridad y en particular. Esta es la opinión de Gregorio en *In I,* dist. 35, q. 1, donde aduce también al Comentador, lib. XII de la *Metafísica,* text. 51, quien expone a Aristóteles en tal sentido. Y de este texto se toma el principal fundamento, ya que en él afirma Aristóteles que Dios no conoce algunas cosas para que su entendimiento no sufra menoscabo; en efecto, algunas cosas son tan viles que es más noble ignorarlas que conocerlas; en cambio, los otros testimonios que suelen aducirse de Aristóteles no tienen importancia alguna. Gabriel, en *In I,* dist. 35, q. 2, atribuye idéntica opinión a Averroes, aunque no a Aristóteles. También Avicena, como refiere el propio Averroes en la disp. XII de *Destruct.,* opinó que Dios no conoce los singulares según sus existencias, porque no comprendió cómo una ciencia tal podía ser invariable e independiente de las realidades mutables. Averroes añade otras razones que exponen ampliamente en el pasaje arriba citado Gregorio y Gabriel, razones que virtualmente han sido resueltas por nosotros en las páginas anteriores, con excepción de ésta: que si Dios conociese los singulares, conocería infinitas cosas, lo cual es imposible. Finalmente, que éste ha sido el parecer de Aristóteles lo han enseñado muchos de los antiguos

tur, quae ad metaphysicum non spectant; satisque illi est significationem illorum terminorum nosse.

Quid Aristoteles de divina scientia senserit

41. Solum potest philosophus desiderare quid de divina scientia Aristoteles senserit, in quo unum fere est controversum, de caeteris enim bene sensisse constat. Nam aperte in XII Metaph. ponit Deum intelligentem seipsum tamquam purum actum, atque unica ac simplicissima, perpetua et immutabili intellectione, quae est substantia eius, in quo principio caetera quae superius diximus continentur, quae, licet non omnia sint ab eo declarata, nihil tamen dicit quod eis repugnet; illo tantum excepto, de quo, ut dixi, est controversia, nimirum, circa cognitionem quam Deus habet de creaturis; multi enim existimant docuisse Aristotelem Deum extra se vel nihil cognoscere, vel non distincte, clare ac in particulari. Ita opinatur Gregorius, In I, dist. 35, q. 1, ubi adducit etiam Commentatorem, XII Metaph., text. 51, ita exponentem Aristotelem. Ex quo textu praecipuum sumitur fundamentum, nam ibi dicit Aristoteles Deum quaedam non cognoscere, ne vilescat intellectus eius; nam quaedam adeo vilia sunt ut nobilius sit ea ignorare quam nosse; alia vero testimonia quae ex Aristotele adduci solent, nullius sunt momenti. Eamdem opinionem tribuit Averroi, non tamen Aristoteli, Gabr., In I, dist. 35, q. 2. Avicenna etiam, ut idem Averroes refert, disp. XII Destructorii, existimavit Deum non cognoscere singularia secundum existentias eorum, quia non intellexit quo modo talis scientia posset esse invariabilis et independens a rebus mutabilibus. Averroes alias addit rationes, quas late referunt Gregorius et Gabriel supra, quae in virtute sunt a nobis solutae in superioribus, praeter illam, quod si Deus singularia cognosceret, infinita cognosceret, quod est impossibile. Denique ita sensisse Aristotelem multi ex antiquis

Padres, como Clemente Alejandrino, lib. V *Strom.*, Ambrosio, lib. I *De Officiis*, c. 13; Gregorio Niseno (o Nemesio), lib. VIII *Philosoph.*, c. 4; y Teodoreto, lib. VI *De curandis graecanicis affectionibus*.

42. *Aristóteles opinó rectamente sobre la ciencia de Dios respecto de las criaturas.*— Pero opinan más rectamente los que disculpan a Aristóteles de este error, puesto que en otros pasajes su parecer es recto, y aquel texto de la metafísica tiene conveniente explicación, de tal suerte que no sea preciso afirmar con Durando que Aristóteles enseñó cosas opuestas. Se prueba lo primero por varios principios y testimonios de Aristóteles, porque en el lib. II de la *Física* demuestra que la naturaleza obra por un fin, dirigida por su autor, y, en consecuencia, afirma que la obra de la naturaleza es obra de inteligencia; luego Aristóteles daba por supuesto que el autor de la naturaleza conoce las acciones y fines de los agentes naturales, que tienen por objeto las cosas singulares. Por eso afirmó, en el I *De caelo*, text. 13, que Dios y la naturaleza nada hacen en vano; por consiguiente, todas las cosas que se hacen son conocidas por Dios. Además, en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 2, hace a Dios causa y autor de todas las cosas; por tanto, es evidente que, según el pensamiento de Aristóteles, Dios no obra con ignorancia, sino por entendimiento y voluntad, como veremos luego. Esto mismo enseña con más extensión y elegancia en el lib. *De caelo et mundo ad Alexandrum*, al decir: *A todas las cosas del aire, de la tierra y del agua podrás llamarlas obras de Dios*, y más abajo afirma que con su voluntad contiene y mueve todas las cosas. Además, en el lib. X de la *Etica*, c. 8, dice que es muy querido de Dios el que a una felicidad activa une la contemplativa, y en el lib. II *Magnor. Moral.*, c. 8, afirma que no se ha de atribuir a Dios la buena suerte de los hombres malvados. Y en esto ciertamente se equivoca, pero en la razón que añade expone lo que pretendemos. *Efectivamente* —dice— *hemos hecho a Dios señor de éstos para que distribuya los bienes y males según los méritos.* Y luego: *Y si lo asignamos a tal distribuidor, Dios, entonces convertiremos en malo al propio juez*, y otras cosas que añade en apoyo de la misma sentencia. Además, en el lib. I *Oeconomic.*, c. 3, dice que *la naturaleza de ambos* (es decir, del varón y de la mujer) *ha sido ordenada de este modo por la providencia divina*

Patribus docuerunt, ut Clemens Alexandrinus, lib. V Stromaton; Ambros., lib. I de Officiis, c. 13; Gregorius Nyssenus lib. VIII Philosophiae, c. 4 (vel Nemesius); et Theodoretus, lib. VI de Curandis graecanicis affectionibus.

42. *Aristoteles recte sensit de scientia Dei circa creaturas.*— Sed rectius sentiunt qui ab hoc errore Aristotelem vindicant, quia in aliis locis recte sentit, et ille textus Metaphysicae congruam habet expositionem, ut necesse non sit cum Durando dicere illum contraria docuisse. Primum probatur ex variis principiis et testimoniis Aristotelis, quia in II Phys. demonstrat naturam agere propter finem, directam ab auctore suo, et ideo ait opus naturae esse opus intelligentiae; ergo supponebat Aristoteles auctorem naturae cognoscere actiones ac fines naturalium agentium, quae circa singularia versantur. Unde I de Caelo, text. 13, Deum dixit et naturam nihil facere frustra; omnia ergo quae fiunt cognoscuntur a Deo. Deinde XII Metaph., c. 2, Deum facit causam et auctorem omnium; est autem constans apud Aristotelem Deum non agere ignoranter, sed per intellectum et voluntatem, ut infra videbimus. Quod latius et elegantius docet in lib. de Caelo et Mundo ad Alexand., dicens: *Omnes aeris, terrae et aquae res Dei opera dicere poteris;* et inferius ait voluntate sua omnia continere et movere. Rursus, X Ethic., c. 8, eum qui felicitati activae contemplativam coniungit, Deo dicit esse carissimum, et lib. II Magnorum Moralium, c. 8, ait bonam fortunam iniquorum hominum non esse in Deum referendam. In quo quidem errat, in ratione tamen quam subdit, declarat quod intendimus. *Talium siquidem* (ait) *dominum praeficimus Deum, ut bona malaque meritis distribuat.* Et infra: *Quod si huiusmodi distributori Deo adscripserimus, malum ipsum iudicem faciemus*, et caeterea quae in eamdem sententiam subiungit. Item I lib. Oeconomic., c. 3, ait, *sic divina providentia ordinatam esse utriusque naturam* (id est, viri et mulieris) *ad societatem.* Praeterea, III Metaph., text. 15,

para la sociedad. También en el lib. III de la *Metafísica*, text. 15, y en el I *De anima*, text. 80, hace llegar a Empédocles a esto como a la más grave dificultad: que Dios sería un desconocedor o ignorante de algunas cosas. Está, pues, fuera de toda duda que ésta fue la posición de Aristóteles. Y así lo juzgó Santo Tomás, I, q. 14, a. 11, y I *cont. Gent.*, c. 50, y en los mismos pasajes sus comentadores; y Capréolo y los demás escolásticos en *In I*, dist. 35; Marsilio, q. 38, a. 3.

43. En segundo lugar es evidente, porque aquel texto del lib. XII de la *Metafísica* se puede exponer de los dos modos con que nosotros exponemos en los SS. Padres expresiones semejantes. Pues, en primer lugar, San Jerónimo, *Habacuc*, 1, dice de modo similar: *Es absurdo hacer llegar la majestad de Dios hasta conocer en cada momento el nacimiento de los mosquitos*, etc., siendo así que es absolutamente cierto que San Jerónimo no ignoraba que Dios conocía todas las cosas; por consiguiente, en ese pasaje no habla de una ciencia cualquiera, sino de la que lleva adjuntos un cuidado y providencia singular; y no es porque no estén sometidas todas las cosas a la providencia divina, sino porque no lo están de igual modo que las cosas humanas, a las que principalmente atiende Dios, como explica en seguida San Jerónimo. Y en este sentido dijo también San Pablo: *¿Acaso se cuida Dios de los bueyes?* Podemos, pues, exponer a Aristóteles de este modo: que Dios desconoce algunas cosas que son viles, en cuanto a atenderlas o preocuparse de ellas de modo principal. En segundo lugar (y esto está más de acuerdo con su pensamiento), también San Agustín dijo, en el lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 46, que Dios no conoce nada fuera de sí; no porque desconozca totalmente las cosas distintas de El, sino porque no conoce nada si no es por medio de sí mismo y en virtud de su propio conocimiento. Este mismo es, pues, el sentido en que se expresó Aristóteles, tal como lo interpretó Santo Tomás. Y su argumento prueba únicamente que Dios no conoce estas cosas de tal manera que sea perfeccionado por ellas y de ellas dependa, puesto que esto sería vil e indigno de Dios. Mas el conocer estas cosas, aunque sean viles, con un conocimiento superior e independiente, y sólo en cuanto objetos secundarios, no sólo no es indigno, sino que resulta de la abundancia de perfección. Y de este modo tiene también fácil solución la razón de Avicena; en efecto, no se sigue

et I de Anima, text. 80, ad hoc deducit Empedoclem tamquam ad maximum incommodum, quod Deus sit insipiens seu ignorans aliquarum rerum. Constat igitur hanc fuisse Aristotelis sententiam. Atque ita censuit D. Thomas, I, q. 14, a. 11, et I cont. Gent., c. 50, et Commentatores eius, eisdem locis; et Capreolus ac alii scholastici, In I, dist. 35; Marsilius, q. 38, a. 3.

43. Secundo patet, nam textus ille XII Metaph. duobus modis exponi potest, quibus nos similia verba in sanctis Patribus exponimus. Primo enim, D. Hieronymus, Habacuc, 1, simili modo dicit: *Absurdum est ad hoc deducere Dei maiestatem, ut sciat per momenta singula quod nascantur culices*, etc., cum tamen certissimum sit Hieronymum non ignorasse Deum omnia scire; loquitur ergo ibi non de qualibet scientia, sed de illa quae habet coniunctam peculiarem curam et providentiam; non quod etiam omnia non cadant sub divinam providentiam, sed quod non eodem modo ac res humanae, quas Deus principaliter intendit, ut statim Hieronymus declarat; quomodo etiam Paulus dixit: *Numquid de bobus cura est Deo?* Sic ergo exponere possumus Aristotelem, quod Deus quaedam quae sunt vilia, nesciat, principaliter ea intendens aut procurans. Secundo (magis ad mentem eius), etiam August., lib. LXXXIII Quaest., q. 46, dixit Deum nihil cognoscere extra se; non quia alia omnino nesciat, sed quia nihil per seipsum et ex cognitione sui scit. Hoc igitur eodem sensu locutus est Aristoteles, ut D. Thomas eum interpretatur. Et hoc solum probat ratio eius, scilicet, Deum non ita haec cognoscere ut ab eis perficiatur et pendeat, hoc enim esset vile et indignum Deo. Cognoscere autem haec quantumvis vilia, superiori et independenti cognitione, et solum ut secundaria obiecta, id non solum non est indignum, sed est ex abundantia perfectionis. Atque in hunc modum facile etiam solvitur ratio Avicennae; non enim sequitur variabilitas in divina scientia, cum sit inde-

que haya variabilidad en la ciencia divina, ya que es independiente, según demostramos antes con toda extensión.

44. *Opinión de Averroes sobre este punto.— Opinión de Platón y de otros filósofos.—* Y en este sentido quisieron también interpretar algunos a Averroes, sobre todo Palacios, *In I,* dist. 35, y ciertamente que aduce algunos testimonios de él que son probables, tomados de las disp. VI y XIII contra Algazel y del lib. I *De generat. animal.* Pero yo creo que hay que preocuparse poco de lo que haya opinado Averroes, y, respecto de él, yo admitiría con facilidad lo que dice Durando en el mismo pasaje, q. 2: que no fue constante en esto, sino que escribió cosas contrarias, sobre todo porque parece que defendió este error *ex professo* y en una disputación propia. Y el argumento tomado de la infinitud de los singulares no tiene importancia alguna, puesto que el entendimiento infinito de Dios puede abarcar con absoluta distinción todas estas cosas; de lo contrario, tampoco Dios podría comprender todas las especies de cosas posibles. Finalmente, que otros filósofos han alcanzado esta verdad nos consta por Platón, lib. X de *Las leyes,* y por Algazel, en contra de Avicena, según refiere Averroes en dicha disp. XII *Destruct.,* y por otros, siendo todos estos puntos tratados por Eugubino, lib. VI *De perenn. philosoph.*

SECCION XVI

QUÉ SE PUEDE DEMOSTRAR POR RAZÓN NATURAL SOBRE LA DIVINA VOLUNTAD

1. Sobre la divina voluntad, el juicio es casi el mismo que sobre la ciencia divina, y, por eso, prácticamente hay que aplicar lo que se dijo en la sección precedente y añadir las pocas cosas que son propias de la voluntad.

En Dios hay voluntad

2. En primer lugar, pues, hay que afirmar que por razón natural se demuestra que en Dios hay voluntad propia y formal. Paso por alto los testimonios por los que consta que esto es también de fe, ya que, por una parte, son vulgares y, por otra, no pertenecen al presente cometido. Se prueba, pues, en primer lugar,

pendens, ut latissime in superioribus declaratum est.

44. *Quid Averroes senserit in hac re.— Quid Plato et alii philosophi.—* Atque in hunc etiam modum aliqui voluerunt Averroem interpretari, praesertim Palacios, In I, dist. 35, et certe adducit probabilia eius testimonia, ex disp. VI et XIII contra Algazel., et ex lib. I de Generat. animal. Sed quid Averroes senserit parum curandum censeo, et de illo facile admitterem quod Durand. ibi, q. 2, dicit, non fuisse constantem in hoc, sed contraria scripsisse; praesertim quia ex professo et in propria disputatione videtur illum errorem docuisse. Argumentum autem sumptum ab infinitate singularium nullius est momenti, quia infinitus Dei intellectus haec omnia distinctissime capere potest: alioqui nec omnes species rerum possibilium comprehendere posset Deus. Denique, alios philosophos veritatem hanc assecutos fuisse constat ex Platone, lib. X de Legib., et ex Algazele, contra Avicennam, ut refert Averroes, dicta disp. XII Destruct., et ex aliis, quae tractat Eugub., lib. VI de Peren. philosophia.

SECTIO XVI

QUID POSSIT RATIONE NATURALI DEMONSTRARI DE DIVINA VOLUNTATE

1. De divina voluntate idem fere iudicium est quod de divina scientia, et ideo illi fere applicanda sunt quae in praecedenti sectione sunt dicta, et pauca addenda quae voluntatis sunt propria.

Esse in Deo voluntatem

2. Primo igitur dicendum est ratione naturali demonstrari esse in Deo propriam et formalem voluntatem. Omitto testimonia quibus constat hoc etiam esse de fide, quia et vulgaria sunt et non pertinent ad praesens institutum. Probatur ergo primo a priori,

a priori, ya que se demostró que Dios es viviente intelectual perfectísimo; ahora bien, a la esencia de un viviente tal corresponde el poseer no sólo la capacidad de entender, sino también la de apetecer vitalmente; luego en Dios existe esta fuerza apetitiva espiritual y vital, a la que propia y formalmente se llama voluntad. La proposición menor se demuestra en filosofía, porque a toda forma le sigue un apetito proporcionado; es decir, a la forma natural, el apetito natural; a la forma aprehendida, el apetito vital; a la sensitiva, el sentitivo, y a la intelectiva, el racional o intelectual. En segundo lugar, puede probarse principalmente *a posteriori* por los efectos; primeramente, porque este apetito se da en las criaturas más perfectas, las cuales son a imagen de Dios, contribuyendo a la gran perfección de las mismas sin incluir imperfección alguna; en efecto, que el movimiento de este apetito en tales criaturas sea un accidente, o que se produzca mediante una eficiencia intrínseca o por información, y que posea otras imperfecciones semejantes, no pertenece a la razón de voluntad en cuanto tal, si se hace abstracción de voluntad participada y de voluntad por esencia, sino que se deriva de que esa voluntad en concreto es participada e imperfecta.

El apetito innato

3. *En Dios hay apetito natural y necesario.— Motivo de duda.—* Mas alguno podrá preguntar si se da en Dios apetito natural, no entendiendo natural como necesario, es decir, en cuanto se distingue de libre, puesto que en este sentido es de todo punto cierto que en Dios hay apetito natural, al menos por lo que se refiere al amor de sí mismo; sino entendiendo natural en cuanto se distingue de elícito, y se le llama *pondus naturae* o apetito innato, sobre el que hemos tocado algunos puntos antes, en la disp. I, sec. última. Parece que semejante apetito no puede ser atribuido a Dios, no sólo porque tal modo de apetecer parece imperfecto, ya que en cuanto tal no incluye la vida, razón por la que es común a las cosas inanimadas, sino también porque parece que no se encuentra en los vivientes creados, a no ser en cuanto la potencia apetitiva antecede en ellos a la apetición vital; y en Dios, ni hay algo imperfecto o que no sea vital, ni hay

quia demonstratum est Deum esse vivens intellectuale perfectissimum; sed de ratione huiusmodi viventis est ut habeat non solum vim intelligendi, sed etiam appetendi vitaliter; ergo est in Deo huiusmodi vis appetitiva spiritualis et vitalis; haec autem appellatur voluntas proprie ac formaliter. Minor propositio demonstratur in philosophia, quia ad omnem formam consequitur appetitus illi proportionatus; ad formam, scilicet, naturalem, appetitus naturalis; et ad formam apprehensam, appetitus vitalis; ad sensitivam, sensitivus, et ad intellectivam, rationalis seu intellectualis. Secundo, principaliter potest a posteriori probari ex effectibus; primo, quia hic appetitus reperitur in creaturis perfectissimis, quae sunt ad imaginem Dei, et ad magnam perfectionem earum spectat et formaliter nullam includit imperfectionem; nam quod motus huius appetitus in his creaturis sit accidens, aut quod sit per efficientiam intrinsecam vel informationem, et quod similes imperfectiones habeat, non est de ratione voluntatis ut sic, abstrahendo a voluntate participata et per essentiam, sed consequitur ex eo quod talis voluntas participata est et imperfecta.

De appetitu innato

3. *In Deo est naturalis necessariusque appetitus.— Dubitandi ratio.—* Sed quaeret aliquis an in Deo sit appetitus naturalis, non sumendo naturale pro necessario, ut, scilicet, a libero distinguitur: nam hoc modo certissimum est esse in Deo naturalem appetitum, saltem quoad amorem sui; sed sumendo naturale ut distinguitur ab elicito et dicitur pondus naturae seu appetitus innatus, de quo nonnulla attigimus supra, disp. I, sectione ultima. Videtur autem non posse huiusmodi appetitus tribui Deo, tum quia talis modus appetendi videtur imperfectus, quia, ut talis est, non includit vitam, unde communis est rebus inanimatis, et in creatis viventibus non videtur reperiri, nisi quatenus potentia appetitiva in eis antecedit vitalem appetitionem; in Deo autem neque est aliquid imperfectum aut non vitale, ne-

facultad apetitiva que anteceda al movimiento vital de apetecer, como luego diré. En segundo lugar, porque el apetito natural parece propio de aquellas cosas que no tienen por sí mismas consumada toda su perfección; puesto que, si la tuvieran, no habría nada que apeteciesen. Por eso suele decirse comúnmente que este apetito no es más que la capacidad natural; Dios, en cambio, tiene por sí mismo consumada toda su perfección, y no tiene verdaderamente capacidad, sino actualidad de toda perfección. Y si alguno dice que Dios tiene apetito natural, no para utilidad propia, sino para la de los demás, contra esto está, en tercer lugar, el que se sigue que, o Dios se comunica necesariamente a las demás cosas, o que el apetito natural de Dios no se sacia, y cualquiera de las dos cosas constituye un inconveniente.

4. *Solución afirmativa.*— Sin embargo, no se puede negar que en Dios hay apetito natural; ciertamente que éste es un apetito al que se llama así metafóricamente; mas lo que mediante tal metáfora se significa afirmamos que conviene verdaderamente a Dios, puesto que no es otra cosa más que la inclinación natural o la determinación de cada cosa a su propia perfección o acción. Y a la razón de este apetito no pertenece el ser a modo de deseo de un bien no poseído, sino que puede ser también a modo de un amor y de un descanso en una perfección poseída. En efecto, de esta suerte la materia no sólo apetece como si desease la forma que no tiene, sino también como si poseyese de modo deleitable y con descanso la perfección que tiene; y la visión beatífica creada, o el *lumen gloriae*, tiende a Dios por peso natural, por más que nunca esté separada de El. Ni pertenece tampoco a la razón de este apetito el tender a una cosa distinta del apetente, o —lo que es igual— que el término o su cuasi objeto y el sujeto sean realmente distintos, ya que puede haber un apetito cuasi reflejo de una cosa sobre sí misma. Porque si en el amor vital se da esto con toda propiedad, ¿por qué no se va a aplicar metafóricamente lo mismo al apetito natural? Nos consta además por inducción; en efecto, cada cosa se dice que apetece naturalmente su ser o su entidad actual, la cual no es algo distinto de ella misma; se dice también que cada cosa apetece su perfección, no sólo la que puede serle sobreañadida,

que est facultas appetitiva quae antecedat vitalem motum appetendi, ut infra dicam. Secundo, quia appetitus naturalis videtur proprius earum rerum quae per seipsas non habent consummatam omnem perfectionem suam; nam, si haberent, nihil esset quod appeterent. Unde communiter dici solet hunc appetitum nihil aliud esse praeter capacitatem naturalem; Deus autem per seipsum habet consummatam omnem perfectionem suam, nec vere habet capacitatem, sed actualitatem omnis perfectionis. Quod si quis dicat habere Deum naturalem appetitum, non ad propria commoda, sed aliorum, contra hoc est tertio quia sequitur vel Deum necessario se aliis communicare, vel appetitum Dei naturalem non expleri; utrumque autem est inconveniens.

4. *Resolutio affirmativa.*— Nihilominus, negandum non est esse in Deo appetitum naturalem; est quidem hic appetitus metaphorice sic dictus; id tamen quod per eam metaphoram significatur, dicimus vere in Deum convenire quia nihil aliud est quam naturalis inclinatio vel determinatio uniuscuiusque rei ad propriam perfectionem vel actionem. Non est autem de ratione huius appetitus quod sit per modum desiderii boni non possessi, sed etiam esse potest per modum amoris et quietis in perfectione habita. Sic enim materia non solum appetit quasi desiderando formam quam non habet, sed etiam quiete et quasi delectabiliter possidendo quam habet; et visio creata beatifica, aut lumen gloriae, naturali pondere fertur in Deum, quamvis ab eo nunquam separetur. Neque etiam est de ratione huius appetitus ut tendat in rem distinctam ab appetente, seu (quod idem est) ut terminus seu quasi obiectum et subiectum eius in re distinguantur; nam potest esse appetitus quasi reflexus eiusdem rei ad seipsam. Nam si in vitali amore propriissime hoc reperitur, cur per metaphoram non transferetur idem ad naturalem appetitum? Item inductione id constat; nam unaquaeque res dicitur naturaliter appetere suum esse vel suam actualem entitatem, quae non est aliud quam ipsa; dicitur etiam unaquaeque res appetere suam perfectionem, non tantum eam quae

sino también la que incluye intrínsecamente en su entidad; y que incluso apetece ésta en tanto mayor grado cuanto más se identifica con ella; porque, si para cada cosa es amable su propio bien, tanto le será más amable cuanto le fuere más propio, en circunstancias iguales.

5. De esto, pues, se concluye manifiestamente que en Dios hay apetito natural, incluso para los bienes intrínsecos que posee en sí mismo, por más que esos bienes los posea necesariamente y no se distingan de El y no se trate en la realidad más que de un solo bien excelentísimo. Porque, si las otras cosas se apetecen naturalmente a sí mismas y apetecen su perfección, sin distinción o mengua, ¿por qué no lo va a hacer Dios? Además, mediante esta metáfora del apetito natural no se significa sino que cada cosa está de este modo tranquila y como contenta con su ser y perfección, al igual que el apetito de la vida suele aquietarse en el bien poseído; y que tiene una especie de vínculo intrínseco con su perfección, por razón del cual la defiende y ampara, si preciso fuere; ahora bien, todo esto conviene a Dios con absoluta propiedad, aunque se le considere precisivamente sin el amor vital. Cabe añadir que el mismo amor vital se funda en este apetito natural, una vez supuesto el conocimiento, es decir, se funda en ese vínculo natural que cada cosa tiene consigo misma. Y, entre otros motivos, el amor vital de sí mismo es de todo punto necesario en Dios, precisamente porque una cosa está naturalmente determinada a sí misma y, en general, el amor elícito connatural se funda en algún apetito natural.

6. *Solución del motivo de duda.*— En consecuencia, este apetito no incluye imperfección alguna por la que haya que negárselo a Dios. Pues ¿qué importa que este apetito sea común a las cosas inanimadas? En efecto, hay muchos predicados que son comunes a Dios y a ellas, como el ser sustancia, ente, etc. Por eso no es imperfecta toda razón que abstrae o prescinde de la vitalidad, sino sólo aquella que se distingue de la vida y se opone a ella; pero la que es cuasi trascendental e incluso está incluida intrínsecamente en la misma vida puede expresar una perfección absoluta, y en este caso se encuentra el apetito natural respecto del vital, siendo éste el modo como suele distinguirse la voluntad misma en naturaleza y voluntad en cuanto tal. Por eso, el apetito natural está implicado no sólo

sibi superaddi potest, sed etiam eam quam in sua entitate intime includit; immo tanto magis illam, quanto magis est idem sibi; nam si unicuique amabile est bonum proprium, caeteris paribus, illud erit magis amabile quod magis fuerit proprium.

5. Ex his ergo aperte concluditur esse in Deo appetitum naturalem, etiam ad intrinseca bona quae in seipso possidet, quamvis illa bona necessario habeat et ab ipso non distinguantur, neque in re sit nisi unum excellentissimum bonum. Quia, si aliae res naturaliter appetunt seipsas et suam perfectionem, sine distinctione aut carentia, cur non etiam Deus? Item, per hanc metaphoram appetitus naturalis nihil aliud significatur quam quod unaquaeque res ita est quieta et quasi contenta suo esse et perfectione, sicut solet appetitus vitae quiescere in bono adepto; et quod habeat quasi intrinsecum vinculum cum sua perfectione, ratione cuius illam tuetur ac defendit, si necesse sit; hoc autem totum in Deum propriissime convenit, etiamsi praecise consideretur absque amore vitali. Adde quod proprius vitalis amor in hoc appetitu naturali fundatur, supposita cognitione, id est, in illo naturali vinculo quod res habet ad seipsam. Et inter alias causas, ideo vitalis amor sui maxime in Deo est necessarius, quia res est naturaliter determinata ad seipsam, et in universum amor elicitus connaturalis fundatur in aliquo appetitu naturali.

6. *Dubitandi ratio solvitur.*— Nullam ergo imperfectionem includit hic appetitus ob quam Deo denegandus sit. Quid enim refert quod hic appetitus communis sit rebus inanimatis? Multa enim praedicata sunt Deo et illis communia, ut esse substantiam, ens, etc. Quocirca non omnis ratio quae abstrahit vel praescindit a vitalitate imperfecta est, sed illa tantum quae condistinguitur et opponitur vitae; quae vero est quasi transcendens et intime inclusa etiam in ipsa vita, perfectionem simpliciter dicere potest; ita vero se habet naturalis appetitus ad vitalem, et hoc modo solet distingui ipsamet voluntas in naturam et voluntatem ut sic. Unde non

en la voluntad creada en cuanto es potencia, sino también en el acto elícito mismo; porque un acto de amor de Dios, por ejemplo, en cuanto es esa entidad concreta, tiene inclinación natural a Dios y a su propio ser, y de esta suerte apetece el ser siempre, y lo mismo pasa en otros casos. Por consiguiente, aunque en Dios no haya nada que no sea vida, e incluso aunque no haya nada que no sea amor vital, sin embargo se concibe que en El esté incluida la razón de apetito natural, no por modo de deseo, como prueba muy bien el segundo motivo de duda propuesto al principio, sino por modo de unión y de descanso en la propia perfección, aunque sea máximamente necesaria, e incluso descansa en ésta mejor y con más seguridad. Por eso, cuando se dice que este apetito se funda en la capacidad natural, si se entiende la capacidad propiamente como potencia pasiva, sólo se cumple con verdad en el apetito imperfecto y creado, en orden a la propia perfección, pero si, con sentido más amplio, se la entiende como cualquier aptitud o propiedad natural, también este apetito se funda en Dios en la aptitud natural, o mejor en la necesidad que tiene en orden a su ser y a su perfección. Y de esta suerte, haciendo precisión conceptual, suele decirse que Dios es capaz de ciencia, y en este sentido se dice también que apetece naturalmente el saber, siendo posible expresarse de este modo respecto de los otros atributos esenciales. Y en los personales se comprende también esto fácilmente; ¿por qué, en efecto, no se va a decir que el Padre Eterno apetece naturalmente al Hijo, y viceversa; y que la esencia divina apetece naturalmente estar en las tres personas, y así en otros casos similares?

7. Todo esto vale ciertamente respecto del apetito innato para las propiedades o perfecciones internas del mismo Dios, respecto del que tenían valor los dos primeros motivos de duda; mas, por lo que se refiere al apetito natural de las cosas externas o creadas, que es del que se trataba en el tercer motivo, hay que decir que Dios tiene apetito innato también para las otras cosas fuera de El. Primero y principalmente, porque es el bien supremo; mas el bien es difusivo de sí; luego Dios tiene inclinación natural a comunicar su bondad, y, por eso, los Padres y los teólogos dicen que el comunicarse a sí mismo es conveniente

solum in voluntate creata quatenus est potentia, sed etiam in ipsomet actu elicito, imbibitur naturalis appetitus; nam actus amoris, verbi gratia Dei, ut est talis entitas, naturalem propensionem habet ad Deum et ad suum proprium esse, et ita appetit semper esse, et sic de aliis. Ergo, quamvis in Deo nihil sit quod non sit vita, immo licet nihil sit quod non sit vitalis amor, nihilominus in eo intelligitur includi ratio appetitus naturalis, non per modum desiderii, ut recte probat secunda ratio dubitandi in principio facta, sed per modum unionis et quietis in propria perfectione, etiamsi sit maxime necessaria, immo in ea melius et securius quiescit. Quare, cum dicitur hic appetitus fundari in capacitate naturali, si proprie sumatur capacitas pro potentia passiva, solum habet verum in appetitu imperfecto et creato, in ordine ad propriam perfectionem; si vero sumatur latius pro quacumque naturali aptitudine seu proprietate, etiam hic appetitus in Deo fundatur in naturali aptitudine seu potius necessitate quam habet ad suum esse et suam perfectionem. Et ita, praescindendo secundum conceptus, dici solet Deum esse capacem scientiae, et sic etiam naturaliter scire appetit, et ad hunc modum loqui possumus de aliis attributis essentialibus. Et in personalibus id etiam facile intelligitur; cur enim non dicetur aeternus Pater naturaliter appetere Filium, et e converso? et divina essentia naturaliter appetit esse in tribus personis, et sic de aliis.

7. Et haec quidem procedunt de appetitu innato ad internas proprietates seu perfectiones ipsiusmet Dei, de quo priores duae rationes dubitandi procedebant; quod vero spectat ad naturalem appetitum rerum externarum seu creatarum, quod in tertia ratione tangebatur, dicendum est etiam ad alias res extra seipsum habere Deum appetitum innatum. Primo quidem ac praecipue, quia est summum bonum; bonum autem est diffusivum sui; habet ergo Deus naturalem propensionem ad suam bonitatem communicandam, et ideo communicare seipsum dicitur a Patribus et theologis conve-

para Dios en cuanto es bueno, no porque esto le confiera alguna perfección o ventaja, sino porque es connatural a la propensión o inclinación de su bondad, según traté siguiendo a Santo Tomás en la III p., q. 1, a. 1. Esto, empero, no puede entenderse de la inclinación elícita o vital, ya que ésta no conviene a Dios necesaria, sino libremente; en cambio, la inclinación del bien a comunicarse es natural y necesaria, aunque la decisión de la naturaleza intelectual dirija su ejecución y libre uso. Además, toda potencia activa está naturalmente inclinada a su acción, porque es connatural a su naturaleza; mas en Dios se da una potencia activa perfectísima; luego. Por otra parte, en las criaturas esta clase de propensión natural a hacer bien a los demás es buena y participada de Dios; luego en Dios es mucho más perfecta y poseída por esencia. Cabe decir que, aunque las criaturas no añadan a Dios perfección alguna, sin embargo hay en ellas algunos bienes de los que pensamos que pertenecen a Dios de algún modo y que son como bienes extrínsecos de El, según sucede con la gloria, el culto, el honor, el conocimiento, el amor de Dios y otros semejantes; ahora bien, estas cosas son también naturalmente apetecibles, y un apetito de tales características no es malo, sino bueno, cuando se ordena a un honor o culto verdadero y debido; luego en Dios hay apetito natural también para estos bienes. No obstante, de aquí no se sigue que Dios quiera necesariamente estas cosas de un modo absoluto y simple mediante un acto cuasi elícito, porque no son bienes que le sean necesarios y puede tener otras razones en atención a las que no los quiera con voluntad absoluta y eficaz. En consecuencia, tampoco hay inconveniente en que este apetito de Dios para las cosas que están fuera de El no se satisfaga siempre o no se satisfaga del todo, o que no se ponga por obra, al igual que no hay inconveniente en que su potencia activa no opere siempre o no opere todo lo que puede; pues al no ordenarse esta propensión natural a la perfección propia, sino a perfeccionar otras cosas, constituye una perfección mayor de Dios el que su ejecución sea libre, como diremos en seguida.

niens Deo quatenus bonus est, non quia illi afferat aliquam perfectionem vel commoditatem, sed quia est consentaneum propensioni seu inclinationi bonitatis eius, ut tractavi cum D. Thoma, III p., q. 1, a. 1. Hoc autem non potest intelligi de inclinatione elicita seu vitali; haec enim non convenit Deo necessario, sed libere; propensio autem boni ad se communicandum est naturalis et necessaria, quamvis eius exsecutionem et usum liberum regat arbitrium intellectualis naturae. Praeterea, omnis potentia activa naturaliter inclinatur ad actionem suam, quia est consentanea naturae eius; sed in Deo est potentia activa perfectissima; ergo. Praeterea, in creaturis huiusmodi naturalis propensio ad benefaciendum aliis bona est et participata a Deo; est ergo in Deo multo perfectior ac per essentiam. Adde quod, licet creaturae nullam Deo afferant perfectionem, nihilominus sunt in eis quaedam bona quae censentur aliquo modo ad Deum pertinere et esse quasi extrinseca bona eius, ut est gloria, cultus, honor, notitia, amor Dei ac similia; sed haec etiam sunt naturaliter appetibilia, et talis appetitus non est malus, sed bonus, quando ad verum et debitum honorem seu cultum tendit; est ergo in Deo naturalis appetitus etiam ad haec bona. Non tamen hinc sequitur Deum necessario haec velle absolute et simpliciter actu quasi elicito, quia illa bona non sunt ei necessaria, et potest habere rationes alias ob quas illa nolit absoluta et efficaci voluntate. Et ideo non est etiam inconveniens quod hic appetitus Dei ad res extra se non semper vel omnino expleatur, vel in opus prodeat, sicut non est inconveniens quod potentia eius activa non semper agat, vel non quidquid potest; nam, cum haec naturalis propensio non sit ad propriam perfectionem, sed ad perficienda alia, est maior perfectio Dei quod exsecutio eius sit libera, ut paulo post dicemus.

Qué clase de voluntad hay en Dios

8. *En Dios hay voluntad a modo de acto último.*— En segundo lugar hay que decir, sobre todo, que es evidente por razón natural que la voluntad que hay en Dios no es a modo de una potencia real, sino de acto último y puro. Esta afirmación hay que probarla y explicarla del mismo modo que lo hicimos en el entendimiento y la ciencia. Porque la voluntad, que es realmente una potencia, tiene esta razón respecto del acto que produce y al que recibe; mas en Dios no hay potencia productora del acto o recipiente del mismo, puesto que ni se da en Dios potencia receptiva, ya que es incompatible con el acto puro, ni hay tampoco una potencia realmente activa o productiva respecto de los atributos o actos esenciales, como sucede con el querer mismo. Además, el querer de Dios no es algo distinto de su sustancia o ser; por consiguiente, igual que no se da en Dios potencia receptiva para el ser mismo, ni potencia activa, de igual manera tampoco se da para el querer; luego en El no hay potencia de querer, sino la volición misma por esencia.

9. *Se prueba en los actos necesarios esenciales.*— Y ciertamente que esta afirmación no tiene dificultad alguna en el acto necesario y esencial con que Dios se ama, sino que tiene una demostración patente; en efecto, todas las cosas que son necesarias en Dios son actuales como la esencia misma y están en el mismo grado inmunes de toda potencialidad; por consiguiente, igual que en la esencia no hay potencia para existir antes de que exista o que se distinga de El en algún modo, igualmente tampoco hay potencia de amarse con anterioridad al amor de sí mismo y distinta de éste en algún modo. No hay duda que esto se concluye con evidencia respecto de la potencia y del acto reales; en cambio, pueden surgir dudas según la razón y según nuestro modo de concebir. Sin embargo, las expresiones en esto han de ser las mismas de que nos valíamos respecto del entendimiento y de la ciencia de Dios, a saber, que, por parte de la realidad concebida, no puede pensarse en Dios una potencia de querer, puesto que no puede pensarse una potencia activa o receptiva *ad intra*. Ni puede pensarse que haya una

Qualis voluntas in Deo sit

8. *In Deo est voluntas per modum actus ultimi.*— Secundo principaliter dicendum est ratione naturali constare voluntatem quae est in Deo non esse per modum potentiae secundum rem, sed per modum actus ultimi et puri. Haec assertio eodem modo probanda et declaranda est quo in intellectu et scientia. Nam voluntas quae in re est potentia habet eam rationem respectu actus quem elicit et recipit[1], non est autem in Deo potentia efficiens aut recipiens actum, quia nec est potentia illa receptiva in Deo, cum haec repugnet puro actui, neque etiam est potentia realiter activa seu productiva respectu attributorum seu actuum essentialium, quale est ipsum velle. Praeterea, velle Dei non est aliud quam eius substantia seu esse; sicut ergo ad ipsum esse non datur in Deo potentia receptiva nec activa, ita neque ad velle; non est ergo in ipso potentia volendi, sed volitio per essentiam.

9. *In actibus necessariis essentialibus probatur.*— Atque in actu quidem necessario et essentiali quo Deus se amat, non habet haec assertio difficultatem ullam, sed rationem manifestam; nam omnia quae sunt necessaria in Deo tam actualia sunt sicut ipsa essentia, et tam pura ab omni potentialitate; sicut ergo in essentia non est potentia ad esse prior quam esse, aut ab eo aliquo modo distincta, ita nec est potentia amandi se prior quam amor sui, ab illo aliquo modo distincta. Et hoc quidem evidenter concluditur de potentia et actu secundum rem; dubitari autem posset secundum rationem et modum concipiendi nostrum. In hoc tamen eodem modo loquendum est quo de intellectu et scientia locuti sumus, quod, scilicet, ex parte rei conceptae non potest concipi potentia volendi in Deo, quia non potest concipi potentia agendi vel recipiendi ad

[1] El *respicit* que sustituye a *recipit* en algunas ed., por ej. en la Vivès, es un error manifiesto. (N. de los EE.)

potencia para operar y para recibir que no sea real, sino que sea según la razón, porque, si nos expresamos desde la realidad concebida, hay implicada una contradicción en estos términos, ya que obrar según la razón no es obrar, sino fingir una acción. En cambio, por parte de nuestro modo de concebir, concebimos en Dios algo del modo que concebimos en las criaturas la potencia de querer, es decir, la virtud de amarse en cuanto tal, en la que prescindimos del amor actual, al igual que pasa con el acto primero y segundo en la ciencia divina.

10. *Se demuestra en los actos libres.*— Mas sobre los actos libres cabría el que alguno dudase, puesto que en ellos parece que distinguimos con más claridad la potencia de querer de la actual determinación. Pero, ya que se ha demostrado que estos actos no añaden al acto necesario de Dios nada real que realmente haya sido producido y recibido en Dios, se sigue también por necesidad que tampoco para estos actos hay en Dios una verdadera potencia, sino que el uso mismo de la libertad es en Dios a modo de un acto purísimo, como poco después volveremos a decir.

11. *También en los actos "nocionales".*— Podría, finalmente, alguno tener dudas sobre el querer que los teólogos llaman "nocional", por el cual el Padre y el Hijo producen al Espíritu Santo; en efecto, para éste parece que hay que poner en Dios una potencia real, a la que los teólogos dan el nombre de potencia de espiración. Empero, esto excede los límites de la metafísica, y, en consecuencia, sólo cabe afirmar que en esto hay que expresarse igual que lo hicimos antes sobre la potencia de generar, ya que se le llama potencia de espiración en el mismo sentido, no respecto del acto de volición, sino respecto del término o de la persona producida. En efecto, por ser ésta en la realidad misma distinta del producente, por lo mismo se concibe en el producente algo que sea la razón de espirar, llamándosele a esto potencia productiva a modo de principio, no respecto de la acción, sino respecto del término, en orden al cual no se compara como potencia receptiva, sino como un principio *quo* productivo. En cambio, respecto del acto de volición en cuanto tal no puede darse potencia, porque tiene que ser potencia activa y receptiva del mismo. Hizo notar expresamente esto Santo Tomás, I, q. 41, a. 4, ad 3, y en II *cont. Gent.*, c. 10.

intra. Nec fingi potest quod sit potentia ad agendum et recipiendum non secundum rem, sed secundum rationem, quia, loquendo ex parte rei conceptae, involvitur repugnantia in his terminis, nam agere secundum rationem non est agere, sed fingere actionem. Ex parte autem modi concipiendi nostri concipimus in Deo aliquid ad eum modum quo in creaturis concipimus potentiam volendi, scilicet, virtutem amandi se ut sic, quam praescindimus ab actuali amore, sicut de actu primo et secundo in scientia diximus.

10. *In actibus liberis probatur.*— De actibus autem liberis dubitare quis posset, quia in his clarius videmur distinguere potentiam volendi ab actuali determinatione. Sed, cum ostensum sit hos actus nihil rei addere actui necessario Dei, quod sit reipsa elicitum et receptum in Deo, necessario efficitur etiam ad hos actus nullam esse in Deo veram potentiam, sed usum ipsum libertatis esse in Deo per modum purissimi actus, ut iterum paulo post attingemus.

11. *In actibus etiam notionalibus.*— Tandem, dubitare quis posset de velle quod theologi vocant notionale, quo Pater et Filius producunt Spiritum Sanctum; nam ad illud videtur ponenda realis potentia in Deo, quam theologi vocant potentiam spirandi. Sed hoc excedit limites metaphysicae, et ideo solum dicendum est ita esse in hoc loquendum sicut de potentia generandi supra attigimus, nam eodem modo potentia spirandi dicitur, non respectu actus volendi, sed respectu termini seu personae productae. Nam, quia illa est in re ipsa distincta a producente, ideo intelligitur in producente aliquid quod sit ratio spirandi, et hoc dicitur potentia productiva per modum principii, non respectu actionis, sed respectu termini, ad quem non comparatur ut potentia receptiva, sed ut principium quo productivum. At vero respectu actus volendi ut sic non potest dari potentia, quia oportet esse activam et receptivam eius. Quod expresse notavit D. Thomas, I, q. 41, a. 4, ad 3, et II cont. Gent., c. 10.

12. *Qué unidad tiene el querer divino con la esencia.*— Mas con ocasión de este aserto puede preguntarse aquí si la voluntad actual de Dios o el querer mismo es la sustancia de Dios, no sólo con identificación de identidad real, ya que esto está fuera de discusión; ni sólo con identidad real absoluta, o sea sin ninguna distinción real actual, ya que en orden a esto hay también la misma razón para la voluntad que para los otros atributos, y, por tanto, también es mucho más probable que en este sentido el querer de Dios sea la sustancia de Dios; sino que nos preguntamos más formalmente si de tal manera pertenece a la esencia de Dios, que es también su constitutivo, al igual que lo afirmamos de la ciencia. Efectivamente, la razón parece ser distinta, puesto que en cualquier realidad el apetito en cuanto tal no pertenece formalmente al ser de la cosa, sino que se sigue de él. Por eso, en la naturaleza intelectual creada el principio de intelección en cuanto tal constituye de modo primario su esencia; en cambio, el querer es como algo que sigue a una forma aprehendida; luego del mismo modo habrá de entenderse en Dios: que la ciencia constituye formal y primariamente la naturaleza en el grado concreto de viviente intelectual, mientras que la voluntad es como algo que la acompaña, aunque a causa de la simplicidad se dé en El sin ninguna distinción. Esta parte la abrazan algunos teólogos con mucho gusto, porque les parece apta para poder dar razón de aquel dificilísimo problema teológico, de por qué la producción *ad intra* mediante el entendimiento es una generación, mientras que no lo es la producción por voluntad, concretamente, porque el principio de aquélla es la naturaleza en cuanto naturaleza, según la formalidad por la que se constituye en tal grado de naturaleza; mientras que el principio de ésta es la naturaleza, no como naturaleza, sino como voluntad. Y esta razón no pertenece formalmente a la constitución propia y cuasi específica de la naturaleza.

13. Contra esto está, a su vez, en primer lugar, el modo común de expresarse de los santos y de los teólogos, sobre todo de San Agustín y de Santo Tomás, quienes hablan de la voluntad del mismo modo que hablan de la ciencia, al decir que, igual que el saber es el ser mismo o la esencia de Dios, así también lo es el querer, tal como se ve en San Agustín, lib. XV *De Trinit.*, c. 7, y Santo Tomás,

12. *Velle divinum quam habeat cum essentia unitatem.*— Sed occasione huius assertionis quaeri hic potest an voluntas Dei actualis seu ipsum velle sit substantia Dei, non solum identice reali identitate, hoc enim extra controversiam est; nec solum omnino ex natura rei seu absque ulla actuali distinctione in re, nam quoad hoc etiam eadem est ratio de voluntate et de caeteris attributis; unde etiam longe probabilius est hoc modo velle Dei esse substantiam Dei. Sed magis formaliter, an sit ita de essentia Dei, ut sit etiam constitutivum eius, sicut diximus de scientia. Videtur enim esse dispar ratio, quia in omni re appetitus ut sic non pertinet formaliter ad esse rei, sed consequitur illud. Unde in natura intellectuali creata principium intelligendi, ut sic, primario constituit essentiam eius; velle autem est tamquam quid consequens formam apprehensam; ergo ad eumdem modum intelligendum erit in Deo: scientiam formaliter ac primario constituere illam naturam in tali gradu viventis intellectualis, voluntatem vero esse tamquam quid concomitans, quamvis propter simplicitatem sit in ipso absque ulla distinctione. Atque hanc partem eo libenter amplectuntur aliqui theologi, quod videatur apta ad reddendam rationem illius difficillimae quaestionis theologicae, cur productio ad intra per intellectum sit generatio, non vero productio per voluntatem, scilicet, quia illius principium est natura ut natura, secundum eam formalitatem qua in tali gradu naturae constituitur; huius vero principium est natura, non ut natura, sed ut voluntas. Quae ratio formaliter non pertinet ad propriam et quasi specificam constitutionem naturae.

13. In contrarium autem est, primo, communis modus loquendi sanctorum et theologorum, praesertim Augustini et D. Thomae, qui eodem modo de voluntate quo de scientia loquuntur, dicentes sicut scire, ita et velle, esse ipsum esse seu essentiam Dei, ut patet apud Augustinum, XV de Trinitate,

I, q. 19, a. 1, ad 4, y en II *cont. Gent.*, c. 10. En segundo lugar, porque las razones con que probamos antes que los atributos divinos pertenecen a la esencia de Dios, no sólo materialmente —por así decirlo— o por identidad, sino en cuanto formalmente constitutivos de la esencia misma de Dios, estas mismas razones —digo— tienen igual fuerza probativa para el acto mismo de querer, puesto que también este acto expresa una perfección absoluta, que, formalmente considerada, pertenece a la esencia del ser infinitamente perfecto. Ni basta que la incluya eminente o radicalmente, porque debe incluirla del modo más excelente para ser el ente más excelente; ahora bien, el modo más excelente es incluirla formal y esencialmente; luego el acto de volición pertenece de este modo a la esencia de Dios. Y se confirma y explica por lo dicho sobre la ciencia; dijimos, en efecto, que una sustancia puede ser intelectual de dos modos. El uno, como raíz de la intelección; el otro, como la misma intelección formal; y dijimos que el primer modo conviene a las sustancias creadas y el segundo a la increada. De aquí tomo, pues, base para hacer un argumento, puesto que la naturaleza que es intelectual como raíz de intelección, de la misma manera que posee esencialmente esto, igualmente posee el ser raíz de la volición, puesto que ambas cosas las posee por razón de la misma indivisible indiferencia, aunque el nombre lo reciba de la intelección por tratarse de una operación que goza de prioridad; luego la naturaleza que es actualísimamente intelectual como la intelección sustancial misma, es de igual modo esencialmente volitiva en calidad de volición sustancial misma. La consecuencia es evidente, porque toda perfección que conviene esencialmente a la naturaleza creada en cuanto radicalmente intelectual, le conviene de modo más alto y con absoluta actualidad a la naturaleza intelectual por esencia; por tanto, igual que aquélla es esencialmente raíz del querer, así también ésta es esencialmente la volición misma. Por último, corresponde a la perfección de la naturaleza divina el poseer previamente o incluir formalmente en su razón quiditativa todas las perfecciones absolutas que otras naturalezas participan por cierta consecución, eficiencia o dimanación de su razón esencial; por consiguiente, la voluntad o el querer que conviene a las naturalezas intelectuales inferiores como algo derivado de la ciencia o de la intelección, a Dios no le conviene de esta suerte, sino

c. 7; et D. Thomam, I, q. 19, a. 1, ad 4, et II cont. Gent., c. 10. Secundo, quia rationes quibus supra probavimus attributa Dei esse de essentia Dei, non solum materialiter (ut sic dicam) seu identice, sed ut formaliter constituentia ipsam Dei essentiam, illae (inquam) rationes aeque probant de ipso actu volendi, quia hic etiam actus dicit perfectionem simpliciter, quae formaliter sumpta est de essentia entis infinite perfecti. Nec sufficit eam includere eminenter aut radicaliter, quia debet includere optimo modo, ut sit optimum ens; optimus autem modus est ut includat formaliter et essentialiter; ergo actus volendi hoc modo est de essentia Dei. Et confirmatur ac declaratur ex dictis de scientia; diximus enim duobus modis esse posse substantiam aliquam intellectualem. Uno modo, ut radicem intellectionis; alio modo, ut ipsam formalem intellectionem; et priorem modum diximus convenire creatis substantiis, posteriorem increatae. Hinc ergo argumentum conficio, nam illa natura quae est intellectualis ut radix intellectionis, sicut essentialiter hoc habet, ita etiam quod sit radix volitionis, quia per eamdem indivisibilem differentiam utrumque habet; sed denominatur ab intellectione quia illa est prior operatio; ergo illa natura quae actualissime est intellectualis tamquam ipsamet intellectio substantialis, aeque essentialiter est volens tamquam ipsamet volitio substantialis. Patet consequentia, quia quidquid perfectionis convenit essentialiter naturae creatae ut intellectuali radicaliter, convenit altiori modo et actualissime naturae intellectuali per essentiam; unde, sicut illa essentialiter est radix volendi, ita haec essentialiter est ipsa volitio. Denique, ad perfectionem divinae naturae pertinet ut perfectiones simpliciter quas aliae naturae participant per quamdam consecutionem, efficientiam vel dimanationem ab essentiali ratione, ipsa praehabeat seu formaliter includat in sua quidditativa ratione; ergo voluntas seu velle quod convenit naturis inferioribus intellectualibus ut quid consequens ex scientia vel intellectione, Deo non ita convenit, sed ut ali-

como algo que existe formalmente en virtud del concepto quiditativo de Dios. Por eso, al igual que decíamos antes que el entender divino es como el último constitutivo esencial de la naturaleza divina en tal grado y en la excelencia de dicho grado, del mismo modo parece que hay que decir ahora que ese entender por esencia es tal que, en virtud de su razón esencial, no es sólo entender, sino que es también querer, por más que nosotros lo dividamos mediante nuestros conceptos precisivos e inadecuados.

14. Y es indudable que estas últimas razones concluyen eficazmente que el acto de querer pertenece a la esencia y quididad de la naturaleza divina al igual que el acto de conocer, sin que pueda pensarse en la realidad ninguna verdadera diferencia. Empero, según nuestro modo de concebir, hay una cierta diferencia, ya que el conocer mismo es de tal naturaleza que sin él no se comprende distintamente dicha naturaleza como constituida en su propio grado y perfección esencial, mientras que con él se la comprende de modo suficiente como formalmente constituida en dicho grado y en la excelencia propia del mismo. Por el contrario, el querer en cuanto tal no se concibe como constitutivo de la naturaleza, porque ya se la concibe previamente como constituida, sino que el querer mismo se entiende como algo consecuente, o, al menos, se concibe que es tal cual haya sido el entender. Por eso dijo Santo Tomás, I, q. 70, a. 3, que el apetito no constituye un especial grado u orden de entes. Se sigue también de esto que a la ciencia le compete de suyo y en virtud de su suprema excelencia en su razón formal el constituir formalmente la esencia misma de Dios en su razón propia y cuasi específica; en cambio, al querer sólo le compete el pertenecer a la esencia, o por la razón general de perfección absoluta, o ciertamente porque el entender mismo es hasta tal punto perfecto, que lleva consigo el querer, no sólo consecutiva, sino también formalmente.

Cuál es el objeto de la voluntad divina

15. En tercer lugar afirmo: aunque la voluntad divina tenga por objeto primariamente a Dios y a las cosas que están intrínsecamente en Dios, sin embargo no se detiene en El solo, sino que puede tener secundariamente por objeto

quid formaliter existens de conceptu quidditativo Dei. Unde, sicut supra dicebamus, intelligere divinum esse quasi ultimum essentiale constitutivum divinae naturae in tali gradu et excellentia illius gradus, ita nunc dicendum videtur illud intelligere per essentiam tale esse, ut ex vi suae rationis essentialis sit non tantum intelligere, sed etiam velle, quamvis nos per praecisos et inadaequatos conceptus illud dividamus.

14. Et sane hae posteriores rationes efficaciter concludunt actum volendi esse de essentia et quidditate divinae naturae aeque ac sciendi actum, neque in re posse veram differentiam excogitari. At secundum nostrum modum concipiendi est aliquale discrimen, nam ipsum scire tale est ut absque illo non intelligatur illa natura distincte ut constituta in proprio gradu et perfectione essentiali, et cum illo sufficienter intelligatur formaliter constituta in illo gradu et in excellentia eius. Velle autem non intelligitur ut sic constituens naturam, nam iam praeintelligitur constituta, ipsum autem velle intelligitur ut quid consequens, vel certe intelligitur tale esse quale extitit ipsum intelligere. Propter quod dixit D. Thomas, I, q. 70, a. 3, appetitum non constituere specialem gradum seu ordinem entium. Ex quo etiam fit ut scientia ex se et ex summa excellentia in sua ratione formali habeat formaliter constituere ipsam essentiam Dei in propria et quasi specifica ratione; velle autem solum habet quod sit de essentia, vel ex generali ratione perfectionis simpliciter, vel certe quia ipsum intelligere adeo est perfectum, ut non consecutive tantum, sed formaliter secum afferat ipsum velle.

Quod sit obiectum divinae voluntatis

15. Dico tertio: divina voluntas, quamvis primario versetur circa Deum et quae in Deo intrinsece sunt, non tamen in ipso solo sistit, sed secundario circa res alias extra

otras cosas fuera de Dios. En esta conclusión explicamos el objeto de la voluntad divina, la cual es también conocida por la razón natural. En primer lugar, porque la voluntad es potencia universal al igual que lo es el entendimiento; por consiguiente, de igual modo que el entendimiento de Dios no sólo lo tiene a El mismo por objeto, sino a otras cosas distintas, en cuanto también otras cosas pueden participar o tener razón de objeto inteligible, de igual suerte la voluntad no sólo puede querer al mismo Dios, sino también a otras cosas en cuanto pueden participar la razón de objeto amable.

16. En segundo lugar se prueba especialmente cada uno de los miembros, porque el que Dios se ame y el que, en consecuencia, sea objeto de su voluntad es de todo punto evidente, porque, si en las otras cosas es verdad lo que dijo Aristóteles: *El bien es amable, pero para cada cosa es amable el suyo*, mucho más será verdad en Dios, cuya bondad propia es también la bondad suprema y la más amable; asimismo es bondad universal, no sólo porque de un modo excelentísimo incluye en sí cualquier bondad, sino también porque toda otra bondad depende de ella y no puede existir sin ella. De estas razones no sólo se llega a la conclusión de que Dios es objeto de su voluntad sino también que es el objeto primario, ya porque es el objeto más propio y proporcionado, ya también porque es sumamente bueno y no depende de nada y es de El de quien dependen todas las otras cosas. Poco después diremos si en cierto modo es también el objeto adecuado. Además, estas razones no sólo concluyen que la voluntad divina puede amar este objeto, sino también que lo ama necesariamente, lo cual es de todo punto cierto según la verdadera teología, la cual enseña, en primer lugar, que Dios, al amarse, produce al Espíritu Santo, el cual es verdadero Dios y, por tanto, ser absolutamente necesario; luego es producido necesariamente; luego lo es por un amor necesario. Enseña, además, que el bien supremo, visto claramente, atrae de tal manera la voluntad que no puede dejar de amarlo; y si esto es verdad en los contempladores extraños —por decirlo así— y que no lo comprenden, ¿qué será en el bien supremo mismo, que no sólo se ve, sino que también se comprende?

Deum versari potest. In hac conclusione declaramus obiectum divinae voluntatis, quae etiam est lumine naturali nota. Primo quidem, quia voluntas est universalis potentia sicut intellectus; sicut ergo intellectus Dei non solum in ipso, sed etiam in rebus aliis versatur, quatenus alia etiam rationem obiecti intelligibilis participare aut induere possunt, ita et voluntas non solum potest velle Deum ipsum, sed etiam alia quatenus rationem obiecti diligibilis participare possunt.

16. Secundo, speciatim probantur singula membra, nam, quod Deus se amet, et consequenter quod sit obiectum voluntatis suae evidentissimum est; quia, si in aliis rebus verum est quod Aristoteles dixit: *Amabile bonum, unicuique autem proprium*, multo magis in Deo, cuius bonitas propria est etiam summa et maxime amabilis; est etiam universalis bonitas, non solum quia omnem bonitatem modo quodam excellentissimo in se includit, sed etiam quia omnis alia bonitas ab illa pendet et sine illa esse non potest. Ex quibus rationibus non solum concluditur Deum esse obiectum voluntatis suae, sed etiam esse primarium obiectum, tum quia est maxime proprium et proportionatum, tum etiam quia est summe bonum et a nullo pendens, et a quo omnia alia pendent. An vero ratione aliqua sit etiam adaequatum, dicemus paulo inferius. Rursus non solum concludunt illae rationes divinam voluntatem posse amare hoc obiectum, sed etiam necessario illud amare, quod est certissimum, iuxta veram theologiam, quae imprimis docet Deum se amando producere Spiritum sanctum, qui verus Deus est, et consequenter ens simpliciter necessarium; ergo necessario producitur; ergo per amorem necessarium. Item docet summum bonum clare visum ita voluntatem attrahere, ut non possit illud non amare; quod si hoc verum est in extraneis (ut ita dicam) videntibus, et non comprehendentibus, quid erit in ipsomet summo bono non solum se vidente, sed etiam comprehendente?

17. La metafísica tiene también principios suficientes con que demostrar esto. En primer lugar, porque el acto de la voluntad divina es un ente absolutamente necesario, ya que se demostró que es el ser mismo de Dios; luego ha de tener necesariamente algún objeto; por consiguiente, ha de tenerse principalmente por objeto a sí mismo, ya porque es más inmediato respecto de sí, ya también porque Dios es el objeto primario de tal acto; ya, finalmente, porque vamos a demostrar que no puede tener otros objetos distintos que estén fuera de El. En segundo lugar, porque es imposible que Dios no esté en estado de absoluta felicidad y perfección; ahora bien, sin amor, o no existe felicidad alguna, o no puede ser perfecta, como es de por sí evidente. En tercer lugar, porque el desistir de tal amor no puede ser algo voluntario en Dios, ya que en ese desistir no puede encontrarse razón alguna de bien; pero tampoco va a cesar involuntariamente, porque, ¿quién le impondrá su fuerza para obligarle a desistir de su amor? Por consiguiente, se trata de un amor esencial e intrínsecamente necesario. Se dirá: esta misma necesidad de amarse parece ser una imperfección, no sólo porque es un modo de operar semejante al modo de operar de los agentes naturales, que es un modo imperfecto, sino también porque la libertad y el dominio de la operación es una perfección mayor. La respuesta es negar la afirmación, ya que en un amor tal la necesidad es más bien la perfección suma, porque no se trata de una necesidad violenta o irracional o inanimada —por así decirlo—, sino de una necesidad intrínseca, vital y sumamente voluntaria con perfectísima razón. Por eso, aunque de algún modo convenga con la acción natural en el hecho de no poder dejar de ser, más aún, no sólo conviene, sino que no puede dejar de ser por una necesidad más excelente y mayor, ya que esta firmeza y estabilidad en el ser no pertenece esencialmente a la imperfección, sino más bien a la perfección, no obstante no convienen en las otras condiciones imperfectas, porque la necesidad de los agentes naturales es puramente natural, y no es vital o no intrínsecamente voluntaria, como lo es la necesidad de este amor. Y la libertad no siempre pertenece a la perfección, si no es en proporción con la capacidad del objeto, como veremos en seguida. Por consiguiente, tratándose del objeto sumamente bueno y sumamente necesario, la perfección suma será amarlo con suma necesidad; y, por

17. Metaphysica etiam habet sufficientia principia quibus hoc demonstrat. Primo, quia actus voluntatis divinae est ens simpliciter necessarium, nam ostensum est esse ipsum esse Dei; ergo circa aliquod obiectum necessario versatur; ergo maxime circa seipsum, tum quia est sibi propinquior, tum etiam quia Deus est primarium obiectum talis actus, tum denique quia ostendemus posse non versari circa alia obiecta quae sunt extra se. Secundo, quia impossibile est quin Deus sit in statu felicissimo et perfectissimo; sine amore autem vel nulla est felicitas, vel non potest esse perfecta, ut est per se manifestum. Tertio, quia cessare ab illo amore non potest esse Deo voluntarium; nullam enim rationem boni in tali cessatione inveniri potest; nec vero cessabit involuntarie; quis enim ei vim inferet ut a sui amore cessare compellat? Est ergo ille amor essentialiter et ab intrinseco necessarius. Dices: haec ipsa necessitas amandi se videtur quaedam imperfectio, tum quia est modus operandi similis modo operandi naturalium agentium, qui imperfectus est; tum etiam quia libertas et dominium operationis est maior perfectio, ut statim videbimus. Respondetur negando assumptum, nam potius necessitas in tali amore est summa perfectio, quia non est necessitas violenta aut irrationalis seu inanimata (ut sic dicam), sed intrinseca, vitalis et summe voluntaria cum perfectissima ratione. Unde, licet conveniat aliquo modo cum naturali actione in eo, quod est non posse non esse, immo non solum conveniat, sed excellentiori et maiori necessitate non possit non esse, quia haec firmitas et stabilitas in esse per se non pertinet ad imperfectionem, sed ad perfectionem potius, tamen in aliis conditionibus imperfectis non conveniunt, quia necessitas naturalium agentium est pure naturalis et non vitalis seu non intrinsece voluntaria, sicut est necessitas huius amoris. Libertas autem non semper pertinet ad perfectionem, sed iuxta obiecti capacitatem, ut statim videbimus. Circa obiectum ergo summe bonum summeque necessarium, summa perfectio erit

el contrario, en un amor de esta clase la libertad sería una gran imperfección, puesto que incluiría la potestad de carecer de ella; hablamos, en efecto, en rigor de la libertad de indiferencia, que se opone a la necesidad. Cabe añadir que la necesidad de este amor no es una necesidad causal o por virtud de una causa —por expresarnos así—, sino que es una necesidad formal, porque, igual que Dios existe necesariamente, no en virtud de una causa, sino formalmente y por sí mismo, del mismo modo este amor es necesario de igual suerte, porque no sólo es esencialmente Dios, sino que él mismo pertenece a la esencia de Dios, de acuerdo con aquello: *Dios es caridad*.

18. *La criatura es un objeto de la voluntad divina.*— Queda por hablar sobre la otra parte de la conclusión, o sea que la voluntad divina tiene también por objeto otras cosas fuera de Dios. Y esto está prácticamente probado en lo anterior. En efecto, allí, al tratar de la inmutabilidad de Dios, hemos demostrado que Dios quiere cosas distintas de El, no metafóricamente, sino con propiedad; y que los católicos no pueden tener duda en esto, por expresarse la Sagrada Escritura con tanta claridad al atribuir a Dios un amor propio de sus criaturas y al atribuir a la voluntad divina el ser principio y causa de todas las obras de Dios. Y de este principio se toma también una razón de orden natural, pues los efectos de Dios son objetos de su voluntad, ya que Dios obra por medio del entendimiento y de la voluntad; luego no sólo opera las cosas que quiere, sino que quiere las cosas que opera; pero no opera más que cosas fuera de sí; luego las quiere verdadera y propiamente.

19. *Dios quiere propiamente a las criaturas en sí mismas.*— Con esto se comprende que en esta materia sobre la voluntad hay que opinar y hablar al igual que sobre la ciencia, es decir, que del mismo modo que Dios conoce las criaturas, no sólo en sí mismo, sino también en sí mismas, de igual suerte también quiere a las criaturas en sí mismas, como enseñó expresamente Santo Tomás, I, q. 19, a. 3, ad 6, y a. 6, ad 2. Y esto es absolutamente cierto respecto de las realidades existentes en alguna diferencia del tiempo, ya que éstas tienen en sí mismas un ser distinto del ser que tienen en la esencia de Dios, y lo tienen por voluntad de Dios; luego Dios las quiere en cuanto tienen tal ser, y esto

summa necessitate illud amare; et e contrario, libertas in tali amore esset magna imperfectio, quia includeret potestatem carendi illa, loquimur enim proprie de libertate indifferentiae, quae necessitati opponitur. Adde necessitatem huius amoris non esse causalem (ut sic dicam) seu ex causa, sed formalem, quia, sicut Deus necessario est, non ex causa, sed formaliter et ex se, ita hic amor eodem modo est necessarius, quia et essentialiter Deus est, et ipse est de essentia Dei, iuxta illud: *Deus charitas est*.

18. *Creatura aliquod divinae voluntatis obiectum.*— Superest dicendum de alia parte conclusionis, scilicet, quod divina voluntas etiam circa res alias extra Deum versetur. Quod in superioribus fere probatum est. Ibi enim, cum de immutabilitate Dei ageremus, ostendimus Deum non metaphorice, sed proprie velle alia a se; nec posse catholicos in hoc dubitare, cum Scriptura sacra ita manifeste loquatur, tribuens Deo amorem proprium suarum creaturarum et tribuens voluntati divinae quod sit principium et causa omnium operum Dei. Ex quo principio sumitur etiam naturalis ratio; nam effectus Dei sunt obiecta voluntatis eius, est enim Deus agens per intellectum et voluntatem; ergo et operatur quae vult et vult quae operatur; sed non operatur nisi res extra se; ergo eas vere ac proprie vult.

19. *In se ipsis vult proprie Deus creaturas.*— Ex quo intelligitur ita esse sentiendum et loquendum in hac parte de voluntate sicut de scientia, nimirum, quod, sicut Deus scit creaturas non tantum in seipso, sed etiam in seipsis, ita etiam vult creaturas in seipsis, ut expresse docuit D. Thomas, I, q. 19, a. 3, ad 6, et a. 6, ad 2. Quod quidem est certissimum respectu rerum existentium in aliqua differentia temporis; nam illae in se ipsis habent esse distinctum ab illo esse quod habent in essentia Dei, et habent illud ex voluntate Dei; ergo Deus vult illas ut habentes tale esse, et hoc est

es tenerlas por término a ellas en sí mismas, es decir, según el ser propio de ellas. Luego trataremos si la voluntad de Dios tiene también por término en sí mismas las cosas posibles en cuanto son posibles. Además, sobre si puede decirse también que Dios quiere en sí mismo a todas las criaturas, incluso a las que quiere que existan alguna vez, hay que decir que este modo de hablar en algún género de causa o de razón formal puede admitirse en la voluntad igual que se admite en la ciencia, según lo dio a entender Santo Tomás, I, q. 19, a. 2 y 5. Porque Dios de tal manera quiere las cosas que están fuera de El, que, sin embargo, quiere que todas existan por El y por su bondad; de tal suerte que, aunque quiera la bondad creada que comunica a las cosas mismas, no obstante, no la quiere más que en cuanto es una participación de su bondad y en cuanto a su bondad le conviene comunicarse. En este sentido, pues, cabe decir que Dios quiere todas las cosas en sí mismo o en su bondad como en el fin último por el que quiere todas las cosas; y por este motivo también, como insinué antes, puede decirse de algún modo que la bondad de Dios es el objeto de su voluntad, no en cuanto objeto querido, sino en cuanto razón de querer. Todas estas cosas son claras y bastante acordes con la razón natural y con la doctrina de los filósofos, sobre todo de Aristóteles.

La libertad de la voluntad divina

20. *Primera razón persuasiva de que Dios quiere las criaturas necesariamente.* Mas la duda ardua y difícil sobre esta parte es cómo Dios quiere las cosas fuera de sí, es decir, si las quiere necesaria o libremente, y a ver qué han opinado los filósofos en esto. Y parece que ciertamente, según la razón natural, hay que afirmar que Dios quiere estas cosas por necesidad. En primer lugar, porque la libertad en el querer no puede estar en el acto, sino en la potencia de la voluntad, y quedó demostrado que en Dios no hay potencia, sino sólo acto de la voluntad; luego en El no puede haber libertad. La mayor es evidente, ya sea por la definición de los teólogos explicada más arriba, que el libre arbitrio es una facultad de la voluntad y de la razón, ya también porque el acto está determinado a querer por ser una volición actual; ahora bien, libre es lo que es indiferente

terminari ad illas in se ipsis, id est, secundum proprium esse earum. An vero etiam voluntas Dei terminetur ad res possibiles quatenus possibiles sunt in seipsis, postea attingemus. Rursus, an dici etiam possit Deus velle in seipso creaturas omnes, etiam quas vult aliquando existere, dicendum est in aliquo genere causae vel rationis formalis eum loquendi modum admitti posse in voluntate sicut in scientia, ut significavit D. Thomas, I, q. 19, a. 2 et 5. Nam ita Deus vult res extra se, ut tamen velit omnia esse propter seipsum et propter bonitatem suam; ita ut, licet velit bonitatem creatam quam rebus ipsis communicat, illam tamen non velit nisi quatenus est participatio bonitatis suae et quatenus bonitatem suam decet se communicare. Hoc ergo modo dici potest Deus velle omnia in se ipso seu in bonitate sua tamquam in fine ultimo propter quem omnia vult; atque hac etiam ratione, ut supra insinuabam, dici potest aliquo modo bonitas Dei adaequatum obiectum voluntatis eius, non ut obiectum volitum, sed ut ratio volendi. Atque haec omnia clara sunt et satis consentanea rationi naturali et doctrinae philosophorum, praesertim Aristotelis.

De libertate divinae voluntatis

20. *Prima ratio suadens Deum creaturas velle necessario.*— Illud vero est circa hanc partem arduum et difficile dubium, quomodo Deus velit alia extra se, an, scilicet, necessario vel libere, et quid in hoc philosophi senserint. Et videtur sane iuxta naturalem rationem dicendum esse Deum haec velle ex necessitate. Primo, quia libertas in volendo non potest esse in actu, sed in potentia voluntatis; ostensum est autem in Deo non esse potentiam, sed solum actum voluntatis; ergo non potest in eo esse libertas. Maior patet, tum ex definitione theologorum in superioribus declarata, liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis; tum etiam quia actus est determinatus ad volendum, cum sit volitio actualis; liberum autem est quod est indifferens ad volendum et non volendum; ergo formaliter liberum non potest esse actus, sed potentia; actus autem solum denominabitur liber quatenus est a potentia libera, quae potest velle et non velle.

para querer y no querer; luego lo formalmente libre no puede ser un acto, sino una potencia; el acto, a su vez, será denominado libre sólo en cuanto procede de una potencia libre, que puede querer y no querer.

21. *Segunda razón.*— En segundo lugar, porque, en otro caso, se sigue que Dios no puede querer nada fuera de sí ni crear o producir nada. El consecuente es falso; luego. Se prueba la consecuencia, porque no hay mayor razón para una cosa que para la otra, ni para todo el conjunto de ellas más que para cada una. Y la menor se prueba, ya porque el comunicarse a sí mismo pertenece a la perfección de Dios, porque es partiendo de aquí como prueba Santo Tomás que quiere otras cosas distintas de El; ya también porque, si no, Dios podría en absoluto querer contra su inclinación natural, pues ésta, según dijimos, se ordena a comunicar su propia bondad; y podría en absoluto querer no comunicarse; luego querría en absoluto contra su inclinación. Se confirma, por tanto, porque Dios no puede dejar de quererse perfectísimamente; mas Dios se quiere con más perfección si no quiere para sí solamente los bienes intrínsecos, sino también los extrínsecos, y si no se quiere sólo a sí mismo, sino que quiere alguna otra cosa por causa de sí; luego quiere necesariamente de este modo; luego no quiere en absoluto libremente las demás cosas fuera de sí.

22. *Tercera.*— En tercer lugar, porque, de lo contrario, se sigue que Dios quiere y opera contingentemente; el consecuente es falso; luego. La consecuencia es manifiesta, porque contingente se opone a necesario igual que se opone a imposible, por incluir el poder ser y el poder no ser; ahora bien, libre incluye estas cosas y se opone a necesario; luego, si Dios quiere libremente, también quiere y opera contingentemente. Mas nos consta que el consecuente es absurdo, porque la contingencia incluye imperfección, ya porque incluye potencia, ya también porque parece incluir la casualidad y eventualidad al margen de la intención. Todavía podría añadirse aquí todo lo que dijimos sobre la inmutabilidad divina, puesto que no es comprensible que la voluntad divina se determine si no se le hace alguna adición real.

23. *Cuarta razón.*— En cuarto lugar, porque una causa indiferente, en cuanto indiferente, no puede operar nada si no es determinada por otro; mas la voluntad

21. *Secunda ratio.*— Secundo, quia alias sequitur posse Deum nihil extra se velle nihilque creare aut efficere. Consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia non est maior ratio de una re quam de alia, nec de tota earum collectione quam de singulis. Minor vero probatur, tum quia ad perfectionem Dei pertinet se communicare; hinc enim D. Thomas probat quod velit alia a se; tum etiam quia alias posset Deus omnino velle contra suam inclinationem naturalem, haec enim, ut supra diximus, est ad communicandam bonitatem suam; posset autem velle omnino se non communicare; ergo vellet omnino contra suam inclinationem. Unde confirmatur, quia Deus non potest non velle se perfectissime; sed perfectius vult Deus se si non tantum sibi velit intrinseca bona, sed extrinseca, nec solum velit se, sed etiam aliquid aliud propter se; ergo ex necessitate ita vult; ergo non omnino libere vult caetera omnia extra se.

22. *Tertia.*— Tertio, quia alias sequitur Deum contingenter velle et operari; consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia contingens opponitur necessario, sicut et impossibili, quia includit posse esse et posse non esse; liberum autem haec includit et opponitur necessario; si ergo Deus libere vult, etiam contingenter vult et operatur. Consequens autem esse absurdum constat, quia contingentia includit imperfectionem, tum quia includit potentiam, tum etiam quia videtur includere casum et eventum praeter intentionem. Atque hic adiungi possent omnia quae de divina immutabilitate sunt dicta, quia non potest intelligi voluntatem divinam determinari nisi ei fiat aliqua realis additio.

23. *Quarta.*— Quarto, quia causa indifferens, ut indifferens, nihil potest operari nisi ab alio determinetur; sed divina voluntas

divina no puede ser determinada por otro; luego es preciso que esté determinada por sí misma, porque, de lo contrario, no podría querer u operar nada. La mayor es evidente, porque implica contradicción en los términos el que una causa de suyo indiferente opere algo de modo determinado.

24. *Quinta razón tomada de los principios de Aristóteles.*— Finalmente, nos consta, por dos de sus principios, que ésta fue la opinión de Aristóteles sobre la divina voluntad. El primero es que Dios obra entendiendo y queriendo, tomado del lib. I de la *Metafísica,* c. 2, y del lib. XII, c. 9, y del lib. II de la *Física,* c. 8 y 9, y del lib. VII de la *Etica,* c. 4. El segundo es que Dios obra *ad extra* por necesidad de naturaleza, ya que en esto funda su afirmación de la eternidad del mundo. En efecto, o creyó que el mundo había sido hecho, o que no. Si lo primero, no pudo pensar que era eterno por otra razón más que por dimanar de Dios por necesidad natural; porque, si ha sido hecho libremente, ¿por dónde puede probarse que ha sido hecho desde la eternidad? Si, por el contrario, no creyó que el mundo había sido hecho, se planteará el mismo argumento sobre el movimiento del cielo, el cual no niega ni puede negar que haya sido producido, e incluso que es producido continuamente. Por eso, en el lib. VIII de la *Física,* c. 1, argumenta de la siguiente manera: Si el primer motor no movía antes, había, en consecuencia, algo que le retenía de ejercer el movimiento; partiendo del supuesto de que mueve por necesidad de naturaleza, porque, si fuese libre, podría no mover antes sólo por su arbitrio, sin que nadie actuase de impedimento. Por eso prueba en el c. 6, text. 52, la eternidad del mundo y del movimiento por la necesidad del primer motor.

Se demuestra la libertad divina, una vez explicadas las múltiples clases de necesidad

25. Sin embargo hay que afirmar que se puede demostrar por razones evidentes que Dios quiere libremente las cosas fuera de El, hablando absoluta y simplemente, y que la sentencia opuesta, es decir, que Dios obra fuera de sí por necesidad de naturaleza, es un error, no sólo en la fe, sino también contra la razón natural. Mas, dado que puede haber grados en esta necesidad, es necesario distinguirlos y decir algo brevemente de cada uno. El primero es si alguno

non potest ab alio determinari; ergo oportet ut ex se sit determinata, alias nihil posset velle vel operari. Maior constat, quia in terminis includit repugnantiam quod causa indifferens ex se operetur aliquid determinate.

24. *Quinta ex principiis aristotelicis.*— Tandem, ita Aristotelem de divina voluntate sensisse ex duobus eius principiis constat. Primum est Deum agere intelligendo et volendo, ex lib. I Metaph., c. 2, et lib. XII, c. 9, et lib. II Phys., c. 8 et 9, et lib. VII Ethic., c. 4. Secundum est Deum agere ad extra ex necessitate naturae, in hoc enim fundat suam positionem de mundi aeternitate. Aut enim credidit mundum factum esse, aut non. Si primum, non alia ratione potuit existimare esse aeternum, nisi quia naturali necessitate manat a Deo; nam, si libere factus est, unde probari potest ex aeternitate factum esse? Si autem non credidit mundum factum, fiet idem argumentum de motu caeli, quem ipse non negat nec negare potest esse factum, immo et continue fieri. Unde VIII Phys., c. 1, sic argumentatur. Si primum movens antea non movebat, ergo aliquid erat quod ipsum a motu retardabat, supponens quidem ex necessitate naturae movere; nam, si esset liberum, sine impediente potuisset solum arbitrio suo antea non movere. Unde c. 6, text. 52, ex necessitate primi motoris probat aeternitatem mundi et motus.

Multiplici necessitate declarata, divina libertas comprobatur

25. Nihilominus dicendum est evidenti ratione demonstrari posse Deum velle res extra se libere, absolute et simpliciter loquendo, et oppositam sententiam, scilicet Deum agere extra se ex necessitate naturae esse errorem, non solum in fide, sed etiam contra rationem naturalem. Sed, quia in hac necessitate possunt esse gradus, oportet eos distinguere et de singulis breviter dicere.

se imagina que Dios obra de tal manera fuera de sí por necesidad de naturaleza, que no opera en modo alguno mediante el entendimiento y la voluntad, sino con mera acción transeúnte que dimana de El naturalmente, al igual que la iluminación dimana del sol. Y, en este sentido, ni Aristóteles ni filósofo alguno que haya conocido a Dios le atribuye que obre por necesidad de naturaleza, puesto que todos confiesan que Dios es de naturaleza intelectual y que obra mediante entendimiento y voluntad. Podrá alguno decir que, aunque Dios tenga entendimiento y voluntad, no obstante, puede obrar por mera necesidad de naturaleza, sin que concurran de ningún modo la voluntad y el entendimiento a la acción, sino que, a lo más, se comportan como concomitantes, conociendo y queriendo lo que necesariamente dimana de la naturaleza de Dios; del mismo modo que dicen los teólogos que el Padre Eterno genera al Hijo voluntariamente de modo concomitante, pero no antecedente. Mas también esto está en palmaria contradicción con la perfección divina y con sus efectos; porque, según se desprende de lo dicho en la disputación sobre las causas, la causa eficiente que opera de modo perfecto, no sólo opera de acuerdo con el ejemplar preconcebido, sino también de acuerdo con el fin previamente conocido y pretendido; luego, para un modo perfecto de operar, es necesario que concurran el entendimiento y la voluntad, no sólo de modo concomitante, sino también causalmente. Y este modo de operar es necesario atribuírselo a Dios. En primer lugar, porque en todas las cosas tiene suma perfección. Segundo, porque es la primera causa, la cual no puede recibir de otra el fin de su acción, siendo, por ello, necesario que ella misma lo conciba y se lo proponga. Tercero, porque, a causa de su virtud infinita, son también infinitas las cosas que puede hacer; por consiguiente, su virtud es universalísima e indiferente para muchas cosas, no pudiendo ser determinada por un agente extrínseco o por la materia, porque ni tiene un agente superior, ni necesita de la materia para su primera acción; por consiguiente, sólo puede ser determinada por el ejemplar preconcebido, añadiéndose la voluntad o la intención del fin; luego es evidente que este modo de necesidad no tiene cabida en Dios.

26. *Dios no opera ahora todo lo que puede.*— El segundo modo, y es el que más tiene que ver con la cuestión presente, es, una vez supuesto que Dios opera

Primus est, si quis fingat Deum ita agere extra se necessitate naturae, ut nullo modo per intellectum et voluntatem operetur, sed mera actione transeunte ab illo naturaliter dimanante, sicut illuminatio manat a sole. Et in hoc sensu neque Aristoteles, neque ullus philosophus qui Deum cognoverit, ei tribuit quod ex necessitate naturae agat, quia omnes fatentur Deum esse naturae intellectualis et per intellectum et voluntatem operari. Dicet quis, etiamsi Deus habeat intellectum et voluntatem nihilominus posse agere ex mera necessitate naturae, voluntate et intellectu nullo modo ad actionem concurrentibus, sed ad summum concomitanter se habentibus, cognoscendo et volendo id quod necessario manat a natura Dei; sicut theologi dicunt Patrem aeternum generare Filium voluntarie concomitanter, non tamen antecedenter. Sed hoc etiam clare repugnat perfectioni divinae et effectibus eius; nam, ut constat ex dictis in disputatione de causis, causa efficiens agens perfecto modo agit et iuxta exemplar praeconceptum et iuxta finem praecognitum et intentum; ergo ad perfectum modum agendi necesse est ut concurrant intellectus et voluntas, non tantum concomitanter, sed etiam causaliter. Hic autem modus agendi tribuendus necessario est Deo. Primo, quia in omnibus habet summam perfectionem. Secundo, quia est prima causa, quae non potest ab alia recipere finem suae actionis, unde necesse est ut ipsa illum concipiat et sibi ipsi proponat. Tertio, quia ob infinitam virtutem sunt etiam infinita quae agere potest; unde virtus eius est universalissima et indifferens ad multa, quae non potest ab extrinseco agente vel materia determinari, quia neque habet agens superius, neque indiget materia ad primam actionem suam; ergo solum potest determinari ab exemplari praeconcepto, adiuncta voluntate seu intentione finis; ergo est evidens hunc modum necessitatis non habere locum in Deo.

26. *Deus modo non agit quantum potest.* Secundus modus, qui ad rem praesentem magis spectat, est, supposito quod Deus ope-

mediante el entendimiento y la voluntad, si se piensa que su voluntad está determinada por su naturaleza a querer las cosas fuera de El o a la producción de las mismas. Y esta necesidad puede todavía explicarse de dos maneras: la una es si esa determinación es absoluta para querer todo lo que en rigor puede sin limitación alguna. Y esta modalidad puede asimismo refutarse fácilmente por lo dicho antes; en efecto, está en contradicción palmaria con la infinitud intensiva de Dios, tanto en su ser como en la virtud de operar y de mover, ya que es imposible que una virtud infinita opere según su poder total y según lo último a que puede llegar su potencia. Y puede probarse, en primer lugar, por el argumento de Aristóteles, tomado del movimiento local, ya que, si el primer motor que posee una virtud infinita obrase naturalmente todo lo que en absoluto puede, movería en el no-tiempo. Por esta razón creen muchos que Aristóteles no pudo pensar que Dios obra por necesidad de naturaleza, siendo así que, por otra parte, admitió que Dios poseía una virtud motriz infinita, ya que, de lo contrario, incurriría en contradicción en sus afirmaciones.

27. En segundo lugar puede establecerse un argumento semejante partiendo de casi todos los efectos de la virtud divina, sobre todo de los que Dios produce inmediatamente y por sí mismo, porque si, por ejemplo, Dios creó los ángeles, ¿por qué los creó en tal multitud y no en otra mayor ni menor? ¿O por qué los creó en las especies de una perfección determinada y no de una mayor ni de una menor? Ciertamente que no puede darse razón alguna a no ser que o no pudo otra cosa, o que no la quiso. Si se dice lo primero, esto va en contra de su virtud y excelencia infinita y en contra de su omnipotencia, como se echará de ver mejor por la sección siguiente. Mas, si se dice lo segundo, no quiere, en consecuencia, obrar necesariamente todo lo que en absoluto puede. Cabe hacer un argumento similar preguntando por qué creó este mundo y no otro, o con esta cantidad y no con mayor, o ahora y no antes, admitiendo que no lo ha producido desde la eternidad, como lo enseña la fe y creemos que puede suficientemente probarse por razón, al menos respecto del movimiento del cielo y de las sucesiones de generaciones, según dijimos en las páginas anteriores. En efecto, de todas estas cosas y otras parecidas no es posible dar razón si Dios opera por

retur per intellectum et voluntatem, si voluntas eius existimetur natura sua determinata ad volendum res ad extra seu effectionem earum. Quae necessitas adhuc potest duobus modis excogitari: unus est, si illa determinatio sit absoluta ad volendum agere quantum simpliciter potest sine ulla limitatione. Et hic modus facile etiam potest impugnari ex supra dictis; repugnat enim aperte cum infinitate Dei intensiva, tam in suo esse quam in virtute agendi et movendi, quia impossibile est ut virtus infinita agat secundum totam virtutem suam et secundum ultimum potentiae suae. Quod probari potest primo argumento Aristotelis, sumpto ex motu locali, quia, si primus motor habens infinitam virtutem, naturaliter ageret quantum simpliciter potest, moveret in non tempore. Propter quam rationem multi existimant non potuisse Aristotelem existimare Deum agere ex necessitate naturae, cum alioqui posuerit ipsum habere virtutem motivam infinitam, quia alias involveret contradictionem in dictis suis.

27. Secundo, potest simile argumentum fieri ex omnibus fere effectibus divinae virtutis, maxime ex his quos immediate et per seipsum facit, quia, si Deus creavit angelos, verbi gratia, cur creavit illos in tali multitudine et non maiori nec minori? Aut cur in speciebus talis perfectionis et non maioris neque minoris? Nulla certe ratio reddi potest, nisi quia aut aliud non potuit, aut quia noluit. Si primum dicatur, id est contra eius infinitam virtutem et excellentiam et contra omnipotentiam, ut magis ex sectione sequenti patebit. Si vero dicatur secundum, ergo non necessario vult agere quantum simpliciter potest. Simile argumentum fieri potest interrogando cur crearit hunc mundum et non alium, vel in hac quantitate et non maiori, vel nunc et non antea, supposito quod non produxit ab aeterno, ut fides docet et sufficienter probari credimus ratione, saltem quoad motum caeli et successiones generationum, ut in superioribus attigimus. Nam horum omnium et similium ratio reddi non potest, si Deus ex necessi-

necesidad según toda su potencia, a no ser que se ponga dicha potencia como limitada y finita en orden a los efectos que le son posibles, tanto en la multitud como en la magnitud y otras circunstancias.

28. Podemos, en tercer lugar, argumentar desde la contingencia de los efectos, porque, si Dios obrase de ese modo por necesidad de naturaleza, no habría en el mundo ningún efecto contingente, lo cual no sólo va contra la fe, sino también contra la verdadera filosofía y contra el mismo Aristóteles, según se vio anteriormente. Y la consecuencia se prueba porque, si la primera causa obrase por necesidad todo lo que puede, no habría causa segunda alguna que pudiese resistirle; luego ésta sería movida con la misma necesidad con que moviese la causa primera, y de esta suerte se seguiría una cosa de otra con absoluta necesidad, materia de la que se habló antes en la disp. XXII.

29. Puede, pues, entenderse, de un tercer modo, que Dios obre o quiera con necesidad de naturaleza, no absoluta y simplemente respecto de su potencia, o sea queriendo obrar necesariamente todo lo que puede, o aplicando infinitamente su infinita virtud para obrar; sino que obra simplemente por necesidad de acuerdo con el fin aprehendido, o de acuerdo con la capacidad natural del sujeto o de la materia sobre la que opera. Este es el caso, por ejemplo, si decimos que Dios mueve el cielo con tanta velocidad y no con mayor, no porque en absoluto no pueda moverlo más velozmente o imprimirle un impulso mayor, sino porque aprehende que esta velocidad es conveniente para el cielo y para el mundo, obrando por necesidad de naturaleza lo que exige la necesidad del fin, y así en otros casos. Y éste es el modo como interpretan algunos la opinión de Aristóteles, como Soncinas, XII *Metaph.*, q. 39 y 41. Sin embargo, no es menos errónea que la precedente en cuestión de fe, por más que algunos católicos caigan inconscientemente en ella, como luego explicaré. Va también contra la razón natural, primeramente porque, si la potencia divina no está limitada a un efecto determinado, por ejemplo a esta velocidad de movimiento, tampoco puede la voluntad divina estar por su naturaleza determinada a querer necesariamente dicha velocidad y no una mayor ni menor. En efecto, ¿por qué o de dónde tiene tal determinación?

tate operatur secundum totam potentiam suam, nisi ponendo illam potentiam limitatam et finitam quoad effectus sibi possibiles, tam in multitudine quam in magnitudine et aliis circumstantiis.

28. Tertio, argumentari possumus ex contingentia effectuum, quia, si Deus ageret ex necessitate naturae illo modo, nulli essent in universo effectus contingentes; quod non solum est contra fidem, sed etiam contra veram philosophiam ipsumque Aristotelem, ut in superioribus visum est. Sequela vero probatur, quia si prima causa ex necessitate ageret quantum posset, nulla causa secunda ei posset resistere; ergo tanta necessitate moveretur, quanta prima causa moveret; atque ita absoluta necessitate unum ex alio sequeretur, de qua re in superioribus dictum est, disp. XXII.

29. Tertio ergo modo intelligi potest quod Deus agat aut velit ex necessitate naturae, non absolute et simpliciter respectu potentiae suae, id est, necessario volendo agere quantum potest, vel infinite applicando infinitam virtutem suam ad agendum; sed duntaxat agere ex necessitate iuxta finem apprehensum, vel iuxta capacitatem naturalem subiecti aut materiae circa quam operatur. Ut, verbi gratia, si dicamus Deum ex necessitate movere caelum tanta velocitate et non maiori, non quia absolute non possit velocius movere aut maiorem imprimere impulsum, sed quia apprehendit hanc velocitatem esse convenientem caelo et mundo, et necessitate naturae id operatur quod necessitas finis exigit, et sic de aliis. Atque in hunc modum aliqui interpretantur Aristotelis sententiam, ut Soncin., XII Metaph., q. 39 et 41. Est tamen non minus erronea in fide quam praecedens, quamquam nonnulli catholici in eam inadvertenter incidant, ut statim declarabo. Est etiam contra rationem naturalem, primo, quia, si divina potentia non est limitata ad definitum effectum, verbi gratia, ad hanc motus velocitatem, neque voluntas divina natura sua potest esse terminata ad volendam illam ex necessitate, et non maiorem neque minorem. Cur enim, aut unde talem determinationem habet? Di-

Se podrá decir que la tiene por el fin, porque tal movimiento conviene al bien del universo, que es lo que Dios pretende. Pero hay objeciones, porque sobre este mismo fin pregunto por qué la voluntad divina está determinada a querer necesariamente este universo y el bien del mismo, siendo así que la potencia de Dios no se limita a él, sino que puede producir otro universo o semejante o más perfecto. Además, en este mismo universo la sabiduría divina podría encontrar otros medios de armonizar los movimientos de los cielos con una mayor o menor velocidad, de la que brotaría una proporción útil para la conservación del universo en el mismo grado que la que ahora se encuentra en los cielos; luego ese modo de determinación divina es totalmente irracional. Abajo expondré si es suficiente para la intención de Aristóteles.

30. En segundo lugar contradice también a la perfección divina, porque de tal afirmación se sigue que Dios no quiere y opera tanto por voluntad racional cuanto como por instinto natural, lo cual es una gran imperfección, muy cercana a la imperfección de los brutos y distante de la perfección de una naturaleza intelectual. Se explica la consecuencia: en efecto, Dios es poderoso para crear estos ángeles y otros innumerables, y, por más que no esté necesariamente determinado a querer crear todos los que puede, no obstante está determinado por necesidad natural no sólo a juzgar que han de ser creados éstos y no otros, sino también a querer crear éstos y no otros; ahora bien, esta determinación no nace de razón alguna que Dios conozca y que le pueda mover por necesidad, porque igual que conoce que le es posible la creación de éstos, lo mismo sucede con la de otros; y de igual manera que manifiesta en éstos su bondad, del mismo modo lo haría en otros, y acaso con más perfección, si éstos fuesen más perfectos; luego esa determinación no puede reducirse más que a una especie de instinto natural de la naturaleza divina. Y en esto no hay paridad con la determinación para amarse a sí mismo, ya que ésta se funda realmente en la dignidad del objeto y en la necesidad conocida por el mismo Dios, y, por eso, de tal modo es natural, que es al mismo tiempo racional y perfectísima. Y esto no puede decirse en el objeto creado, puesto que en estos ángeles no se encuentra mayor necesidad que en otros posibles.

ces habere illam ex fine, verbi gratia, quia talis motus expedit ad bonum universi, quod Deus intendit. Sed contra, nam de hoc ipso fine inquiram cur voluntas divina sit determinata ad volendum ex necessitate hoc universum et bonum eius, cum potentia Dei non sit ad hoc limitata, sed possit aliud universum, vel simile vel perfectius efficere. Deinde, in hoc eodem universo posset divina sapientia alios modos invenire componendi motus caelorum cum maiori vel minori velocitate, ex qua consurgeret proportio aeque utilis ad conservationem universi, ac est illa quae nunc in caelis reperitur; est igitur ille modus determinationis divinae prorsus irrationalis. An vero sit sufficiens ad intentionem Aristotelis, infra ostendam.

30. Secundo, repugnat etiam divinae perfectioni, nam ex illa positione sequitur Deum non tam velle et operari ex rationali voluntate, quam veluti naturali instinctu, quae est magna imperfectio, multum accedens ad imperfectionem brutorum et a perfectione intellectualis naturae declinans. Declaratur sequela: nam Deus est potens ad producendos hos angelos et innumeros alios, et licet non necessario determinetur ut velit creare omnes quos potest, nihilominus ex naturali necessitate determinatur, tum ut iudicet hos sibi esse creandos et non alios et ut velit hos et non alios creare; haec autem determinatio non oritur ex ratione aliqua a Deo cognita, quae illum ex necessitate movere possit; nam, sicut cognoscit creationem horum esse sibi possibilem, ita et aliorum; et, sicut in his manifestat bonitatem suam, ita faceret in aliis, et fortasse perfectius, si illi essent perfectiores; ergo illa determinatio non potest reduci nisi in aliquem veluti naturalem instinctum divinae naturae. Nec in hoc est simile de determinatione ad se amandum, quia illa revera fundatur in obiecti dignitate et necessitate ab ipso Deo cognita, et ideo ita est naturalis, ut sit etiam rationalis et perfectissima. Quod in obiecto creato dici non potest, quia nulla maior necessitas reperitur in his angelis, quam in aliis possibilibus.

31. Y de aquí se toma un tercer argumento, el cuarto es *a priori* en máximo grado, ya que ningún bien extrínseco a Dios es conocido por El como necesario, ya para su ser, ya para su felicidad, ya para su perfección consumada; luego su voluntad no está en modo alguno necesariamente determinada a querer ninguno de estos bienes. El antecedente es claro por lo dicho anteriormente, pues por esto probamos que Dios es un bien suficiente para sí mismo y que ninguna verdadera perfección se le añade por el hecho de querer a las criaturas. Y la consecuencia se prueba porque el movimiento de la voluntad sigue a la razón, y por ello no ama necesariamente más que al bien necesario; por este motivo suele decirse que la libertad de la voluntad se origina de la indiferencia de juicio, quiero decir de la indiferencia objetiva, ya que de este modo queda perfectamente explicado con una sola palabra, es decir, porque se juzga como indiferente o no necesario el objeto que ha de querer. Con esto se comprende también —cosa que confirma especialísimamente esta verdad— que la libertad respecto de tales objetos corresponde a una gran perfección, ya que el poder amar a cada cosa según la medida o proporción de su bondad es una gran perfección; así, pues, como el amar necesariamente un bien necesario es una gran perfección, de igual manera no amar necesariamente un bien no necesario, sino hacerlo de acuerdo con el juicio de la razón y el dominio de la libertad, es la máxima perfección; por consiguiente, no puede negársele a Dios. Y esto principalísimamente porque las criaturas intelectuales disfrutan de esta libertad y perfección, que, aunque lleve adjuntas algunas imperfecciones, éstas, sin embargo, no pertenecen a la razón de libertad en cuanto tal; en consecuencia, no puede denegarse a Dios una perfección semejante. Pues, según argumentábamos antes, ¿de quién la participarían las criaturas, si Dios careciese de ella? Y, por el contrario, ninguna criatura racional tiene esa natural determinación a querer algún objeto de los que de suyo no son necesarios, sino que, o son igualmente amables, si se les considera como fines, o igualmente elegibles, si se les considera como medios; ¿por qué, pues, se le va a atribuir a Dios tal determinación, siendo así que no corresponde a la perfección?

31. Atque hinc sumitur tertia ratio, et maxime a priori, quia nullum bonum extra Deum cognoscitur ab ipso ut necessarium, vel ad suum esse, vel ad suam felicitatem, vel ad suam consummatam perfectionem; ergo voluntas eius nullo modo determinatur necessario ad volendum aliquod ex his bonis. Antecedens constat ex dictis in superioribus; ideo enim probavimus Deum esse bonum sibi sufficiens nullamque veram perfectionem illi accrescere ex hoc quod velit creaturas. Consequentia autem probatur, quia motus voluntatis sequitur rationem, et ideo necessario non amat nisi necessarium bonum; quamobrem dici solet ex indifferentia iudicii oriri libertatem voluntatis, ex indifferentia (inquam) obiectiva; ita enim uno verbo recte exponitur, id est, ex eo quod obiectum volendum indifferens seu non necessarium iudicatur. Unde etiam intelligitur (quod maxime hanc veritatem confirmat) libertatem circa talia obiecta ad magnam perfectionem pertinere, quia posse unumquodque amare iuxta mensuram vel proportionem suae bonitatis, magna est perfectio; sicut ergo necessario amare necessarium bonum magna perfectio est, ita bonum non necessarium non necessario amare, sed pro iudicio rationis et dominio libertatis, maxima perfectio est; non potest ergo Deo denegari. Eo vel maxime quod creaturae intellectuales hac fruuntur libertate et perfectione, quae, licet in eis habeat aliquas imperfectiones adiunctas, non sunt tamen de ratione libertatis ut sic; non potest ergo talis perfectio Deo denegari. A quo enim illam participarent creaturae si Deus illa careret, ut supra argumentabamur? Et e converso, nulla creatura rationalis habet illam naturalem determinationem ad volendum aliquod obiectum ex iis quae ex se necessaria non sunt, sed vel aeque amabilia, si considerentur ut fines, vel aeque eligibilia, si considerentur ut media; cur ergo tribuetur Deo talis determinatio, cum ad perfectionem non spectet?

32. *La necesidad originada de la inmutabilidad le conviene a la voluntad divina.*— Puede añadirse una cuarta necesidad, a la que se llama de inmutabilidad, necesidad que no es realmente absoluta, sino relativa, es decir, por hipótesis, y ésta debemos admitirla necesariamente en la voluntad divina, tal como demostramos anteriormente. Ahora bien, esta necesidad no está en contradicción con la libertad, sino que incluso la incluye intrínsecamente o presupone su uso, ya que Dios permanece inmutable en aquello que decretó una vez libremente. Podrá decirse que la inmutabilidad está en pugna con la libertad, ya que, al ser la inmutabilidad perpetua, no permite nunca el uso de la libertad. La respuesta en pocas palabras es que el uso de la libertad en Dios es único o que se realizó una vez solamente, concretamente en la eternidad misma, en la que delibera al mismo tiempo sobre todas las cosas extrínsecas a El, permaneciendo perpetuamente en aquello que una vez determinó libremente. Se niega, por tanto, la consecuencia, puesto que la inmutabilidad no es incompatible con este uso, ya que es tan perpetuo como la inmutabilidad misma, y aunque existan con duración simultánea, sin embargo en orden de razón precede la determinación libre, y a la misma determinación libre le antecede en ese mismo orden de razón la indiferencia de la voluntad o, mejor dicho, de la volición divina. Cabe explicar esta necesidad en consonancia con aquella afirmación de Aristóteles: *Lo que existe, mientras existe, es necesario que exista.* Y esto es, asimismo, verdad en el acto libre de nuestra voluntad, pues nosotros no sólo somos libres antes de querer, sino también mientras queremos, y el acto con que queremos es al mismo tiempo absolutamente libre e hipotéticamente necesario; y se produce o existe con prioridad de naturaleza o razón a que concibamos que tiene esa necesidad, y con prioridad de razón o naturaleza a la producción de tal acto se concibe, respecto del mismo instante, a la voluntad como indiferente para producirlo; ahora bien, lo que en nosotros es un instante, en Dios es la misma eternidad, y lo que en nuestro acto es una necesidad hipotética para aquel instante en el que se supone que existe, es en Dios necesidad de inmutabilidad por toda su eternidad.

33. *Respuesta a una objeción.*— Se objetará: luego Dios ya no quiere ahora nada libremente, o, al menos, no es libre para no querer lo que quiso. A la primera parte se responde negando en absoluto la consecuencia, si nos referimos a Dios considerado en sí, ya que en El, considerado en sí mismo, no existe propiamente el haber querido, sino el querer, y quiere libremente de modo absoluto en su eternidad, permaneciendo con la misma perpetua libertad en el mismo decreto; empero, si hablamos por comparación con nuestro tiempo, es verdad que ahora quiere necesariamente lo que antes quiso, aunque se trata únicamente de una necesidad hipotética, la cual, como dijimos, no contradice a la libertad. Por eso, respecto de la segunda parte, se concede la consecuencia en el sentido compuesto que ofrece de primera intención, ya que, en realidad, en Dios no hay potencia para no querer lo que quiso, en la hipótesis de que lo haya querido y refiriéndose al mismo objeto, en el mismo tiempo y bajo el mismo respecto, puesto que una potencia tal lo sería de mutación; en cambio, puede en absoluto no querer en su eternidad lo que quiere, en el sentido que llaman dividido, cosa que nosotros explicamos mejor mediante el pretérito, o sea que pudo no querer lo que quiere, siendo esto suficiente para una perfecta libertad. Con esto queda, pues, a mi juicio, suficientemente demostrado que Dios posee libertad en el querer las cosas que están fuera de El, libertad, digo, tanto en cuanto al ejercicio —es decir, porque puede quererlas o no quererlas— como en cuanto a la especificación, puesto que puede querer y no querer, o querer esto o su opuesto, punto que explicaremos más ampliamente en la afirmación siguiente.

32. *Necessitas ex immutabilitate orta divinae voluntati convenit.*— Quarta necessitas adiungi potest, quae dicitur immutabilitatis, quae revera non est necessitas absoluta, sed secundum quid, scilicet, ex suppositione, et haec necessario admitti debet in voluntate divina, ut in superioribus ostensum est. Haec vero necessitas non repugnat libertati, immo intrinsece includit vel supponit usum eius, nam in eo quod Deus semel libere decrevit, immutabilis permanet. Dices pugnare immutabilitatem cum libertate, quia, cum immutabilitas sit perpetua, nunquam relinquit usum libertatis. Respondeo breviter usum libertatis in Deo unicum seu semel tantum esse, nimirum in aeternitate ipsa, in qua simul de omnibus extra se deliberat, et in eo quod semel libere decrevit, perpetuo permanet. Negatur ergo sequela, quia cum hoc usu non repugnat immutabilitas, nam tam perpetuus est hic usus sicut ipsa immutabilitas, et, quamvis simul duratione sint, ipsa tamen determinatio libera ordine rationis antecedit et ipsam determinationem liberam antecedit eodem rationis ordine indifferentia voluntatis, seu potius volitionis divinae. Potestque declarari haec necessitas iuxta illud Aristotelis dictum: *Quod est, quando est, necesse est esse.* Quod etiam in actu libero voluntatis nostrae verum est; nos enim non solum sumus liberi antequam velimus, sed etiam cum volumus, et actus quo volumus simul est liber simpliciter et necessarius ex suppositione; prius autem natura vel ratione fit aut est, quam illam necessitatem habere intelligatur, et prius ratione vel natura quam talis actus fiat, intelligitur voluntas pro eodem instanti indifferens ad illum faciendum; quod autem in nobis est instans, est in Deo ipsa aeternitas, et quod in nostro actu est necessitas ex suppositione pro illo instanti pro quo esse supponitur, est in Deo necessitas immutabilitatis pro sua aeternitate.

33. *Obiectioni satisfit.*— Dices: ergo iam nunc Deus nihil vult libere, aut saltem non est liber ad nolendum quod voluit. Respondetur ad priorem partem negando absolute sequelam, si de ipso secundum se loquamur; nam in eo secundum se non est proprie voluisse, sed velle, et in sua aeternitate simpliciter libere vult, et eadem libertate perpetua permanet in eodem decreto; si tamen per comparationem ad nostrum tempus loquamur, verum est necessario nunc velle quod prius voluit; tamen illa necessitas est tantum ex suppositione, quae, ut diximus, non repugnat libertati. Unde ad alteram partem conceditur sequela in sensu composito quem prae se fert; nam revera in Deo non est potentia ut nolit quod voluit, ex suppositione quod voluit, et loquendo de eodem obiecto pro eodem tempore et secundum idem, quia talis potentia esset ad mutationem; simpliciter tamen potest in sua aeternitate nolle quod vult, in sensu (ut aiunt) diviso, quod nos per praeteritum melius explicamus, potuisse, scilicet, nolle quod vult, et hoc satis est ad perfectam libertatem. Ex his ergo (ut existimo) satis demonstratum est Deum habere libertatem in volendo quae extra ipsum sunt, libertatem (inquam) tam quoad exercitium, quia, scilicet, potest ea velle aut non velle, quam quoad specificationem, quia potest velle et nolle, seu velle hoc aut oppositum eius, quod in sequenti assertione amplius declarabimus.

Solución de las dificultades que se propusieron antes contra la libertad divina

34. Para el argumento primero propuesto al principio de la duda, hay que tomar la respuesta de lo dicho anteriormente sobre la inmutabilidad divina. En efecto, la libertad creada no puede existir formalmente si no es en la potencia de la voluntad como en el principio eficiente próximo por el que el acto es denominado libre. Y de este libre arbitrio creado —e incluso de modo especial del humano— suele darse la definición de que es una facultad de la voluntad y de la razón. En cambio, en el libre arbitrio increado la libertad no está en la potencia, sino en el acto, puesto que su indiferencia no se ordena a los actos, sino

Solvuntur difficultates contra divinam libertatem supra positae

34. Ad primum argumentum in principio dubitationis factum, responsio sumenda est ex dictis supra de divina immutabilitate. Libertas enim creata formaliter esse non potest, nisi in potentia voluntatis tamquam in principio efficienti proximo a quo actus denominatur liber. Et de hoc libero arbitrio creato, immo et peculiariter de humano, dari solet illa definitio, quod sit facultas voluntatis et rationis. At vero in libero arbitrio increato libertas est non in potentia, sed in actu, quia indifferentia eius non est in ordine ad actus, sed immediate ad obiecta

inmediatamente a los objetos secundarios, respecto de los cuales el acto no está determinado a querer, sino que únicamente lo está respecto de su objeto primario, que es la bondad divina, por razón de cuyo amor en sí y por sí misma tiene necesariamente el acto toda su entidad, y mediante ella puede amar los demás objetos o no amarlos sin aumento o disminución de su entidad, siendo esto en lo que consiste su libertad, admirable sin duda, pero verdadera.

Si al menos en general puede Dios querer necesariamente algo fuera de sí

35. En el segundo argumento, la cuestión es si la voluntad de Dios es libre, no sólo para querer cualquier bien creado en particular, sino también si lo es para quererlo en general, de suerte que no quiera ninguno necesariamente, no sólo determinada y distributivamente, sino tampoco confusa y colectivamente. Parece, en efecto, que las razones insinuadas en dicho argumento prueban que, aunque Dios pueda no querer esta o aquella criatura, pudiendo decirse otro tanto de cada una en concreto, sin embargo no ha podido en absoluto no querer a las criaturas y abstenerse eternamente de la producción de ellas, porque esto parece contrario a su bondad en sumo grado. Y, por otra parte, no es preciso para su libertad, puesto que ésta queda suficientemente salvada si Dios no quiere por necesidad a ninguna criatura considerada en concreto. No obstante, si nos referimos a la voluntad eficaz con la que Dios quiere producir algo fuera de sí, hay que decir que no sólo es libre Dios para querer cualquier criatura, sino que lo es en absoluto para querer la criatura, o para comunicarse *ad extra,* y que, en consecuencia, pudo en absoluto no querer producir nada creado. La razón está en que el bien creado, ya se lo considere absoluta y simplemente, ya en particular, es un bien distinto de Dios y que no le es en modo alguno necesario ni para su ser ni para su felicidad o perfección; luego, sea cual sea el aspecto bajo el que se considere al bien creado, no es objeto que determine necesariamente la voluntad divina a su amor. Y se confirma, en primer lugar, porque, de lo contrario, Dios no sería bien suficiente para sí mismo, sino que necesitaría de la unión del bien creado, o de la comunicación de su bondad con la criatura, por

secundaria, respectu quorum non est actus ille determinatus ad volendum, sed solum respectu sui primarii obiecti, quod est divina bonitas, circa quam in se et propter se amandam, necessario habet actus ille totam entitatem suam, et per eamdem potest reliqua obiecta amare vel non amare sine augmento vel diminutione entitatis suae, et in hoc consistit libertas eius, admirabilis quidem, sed vera.

An saltem in communi Deus velit necessario aliquid extra se

35. In secundo argumento petitur an voluntas Dei non solum sit libera ad volendum quodlibet bonum creatum in particulari, sed etiam in communi, ita ut non solum determinate ac distributive nullum necessario velit, sed etiam confuse et collective. Videntur enim rationes in illo argumento insinuatae probare quod, licet Deus possit nolle hanc vel illam creaturam, et sic de singulis determinate, nihilominus non potuerit omnino creaturas nolle, et ab earum productione perpetuo abstinere, quia videtur hoc valde repugnans bonitati eius. Et aliunde non est necessarium ad libertatem eius, nam haec satis salvatur si Deus nullam creaturam determinate sumptam necessario velit. Nihilominus, si loquamur de voluntate efficaci qua Deus vult aliquid extra se producere, dicendum est non solum esse liberum Deo velle quamlibet creaturam, sed simpliciter velle creaturam, seu communicare se ad extra, ideoque potuisse nihil omnino creatum velle producere. Ratio est quia bonum creatum, sive absolute et simpliciter sive in particulari sumatur, est bonum distinctum a Deo et illi minime necessarium, vel ad suum esse, vel ad suam beatitudinem aut perfectionem; ergo, quacumque ratione bonum creatum sumatur, non est obiectum necessario determinans divinam voluntatem ad sui dilectionem. Et confirmatur primo, quia alias Deus non esset bonum sibi sufficiens, sed indigeret consortio boni creati, seu communicatione bonitatis suae cum creatura saltem confuse et indistincte sumpta;

lo menos entendida de un modo confuso e indeterminado; y esto no es menos incompatible con Dios que el necesitar de alguna criatura en particular. En segundo lugar se confirma, porque, cuando es libre la elección de cualquier medio en particular, no es preciso querer alguno de ellos confusa e indeterminadamente, a no ser que se presuponga necesariamente la intención del fin; por consiguiente, si en Dios es libre la elección de cualquier criatura, pero no es absolutamente libre el querer algo creado, habrá de suponerse en Dios la intención necesaria de algún fin, la cual implique la necesidad de querer a alguna criatura, al menos en confuso; mas no puede fingirse en Dios intención alguna de esta clase, puesto que puede amar de modo perfectísimo su bondad sin pretender nada fuera de sí. Por consiguiente, Dios, para el fin que le es necesario —si es legítimo hablar así—, no necesita de ningún medio, considerado ni determinada ni confusamente, porque Dios no tiene causa final y, en consecuencia, tampoco tiene fin necesario que sea preciso conseguir mediante medios, ya que posee natural y esencialmente su última perfección; luego la intención de cualquier otro fin alcanzable por medios le es libre; luego le es libre la volición de los medios, ya se los considere determinada, ya confusamente.

36. *Si el comunicarse a las criaturas expresa alguna perfección en Dios.*— Así, pues, al segundo argumento se concede la consecuencia, que está allí suficientemente probada. Y a la primera refutación del consecuente ya se respondió antes que el comunicarse actualmente a las criaturas no expresa ni añade en Dios ninguna perfección formal, sino que la supone y se deriva de su máxima perfección, siendo éste el modo como ha de explicarse cuando se dice que a la perfección de Dios corresponde el comunicarse, como expuse con más amplitud en el a. 1 *De Incarnatione.* A la segunda refutación se responde que, aunque Dios no quisiera nada fuera de sí, no por eso obraría propiamente contra su inclinación, sino que únicamente no obraría según una determinada inclinación suya, lo cual no constituye inconveniente alguno, puesto que esa inclinación no es para el bien de Dios mismo, sino para el de los demás, y porque no inclina más que con subordinación —por así decirlo— a la razón y a la voluntad. Ni se frustraría por causa de esto la inclinación natural de Dios a comunicarse, puesto que se dice

hoc autem non minus repugnat Deo quam quod aliqua creatura in particulari indigeat. Confirmatur secundo, quia, quando electio cuiuslibet medii in particulari est libera, non est necessarium velle aliquod eorum confuse et indistincte, nisi intentio finis necessario praesupponatur; si ergo Deo est libera electio cuiuslibet creaturae, non vero absolute est liberum velle aliquid creatum, supponenda erit in Deo intentio alicuius finis necessaria, quae necessitatem inferat volendi aliquam creaturam, saltem in confuso; nulla autem talis intentio in Deo fingi potest, quia perfectissime potest amare bonitatem suam nihil extra se intendendo. Unde Deus ad finem (si ita loqui licet) sibi necessarium nullis indiget mediis, nec determinate nec confuse sumptis, quia Deus non habet causam finalem, et consequenter nec finem sibi necessarium quem per media consequi oporteat, quia naturaliter ac per se habet ultimam perfectionem suam; ergo intentio cuiuslibet alterius finis per media consequendi est sibi libera; ergo volitio mediorum, tam determinate quam confuse sumpta, est sibi libera et non necessaria.

36. *Communicare se creaturis an in Deo aliquam dicat perfectionem.*— Ad secundum igitur argumentum conceditur sequela, quae sufficienter ibi probatur. Ad primam autem improbationem consequentis iam supra responsum est communicare se actu creaturis nullam formalem perfectionem dicere aut addere in Deo, sed supponere ac provenire ex maxima perfectione, et hoc modo exponendum est cum dicitur ad perfectionem Dei pertinere se communicare, ut latius a. 1 de Incarnatione dixi. Ad secundam improbationem respondetur quod etiamsi Deus nihil extra se vellet, non ideo proprie ageret contra inclinationem suam, sed solum non ageret secundum aliqualem inclinationem suam, quod nullum est inconveniens, quia illa inclinatio non est ad bonum ipsius Dei, sed aliorum, et quia non inclinat nisi cum subordinatione (ut sic dicam) ad rationem et voluntatem. Neque propterea frustraretur illa naturalis inclinatio Dei ad se communi-

con propiedad que se frustra una inclinación cuando carece del acto o perfección que le es debida; mas el bien divino, aunque no se comunique a otros fuera de sí, no carece del estado, perfección o acción que le es debida, sino que únicamente carece de una acción que le es posible y que está de acuerdo con su bondad. A la tercera refutación o confirmación se niega que Dios se quiera con más perfección cuando quiere su existir y el comunicarse a las criaturas que cuando solamente quiere su existir, puesto que es absolutamente idéntico el acto por el que se quiere de ambos modos, y es absolutamente idéntico el bien que posee en sí queriéndose de ambos modos; lo único que hace es poner en las criaturas, cuando quiere comunicarse o ser el fin de ellas, un bien que no pondría si se quisiese a sí sólo de modo absoluto. Y esto es lo mismo que suele decirse con otras palabras: que Dios se ama necesariamente de modo perfectísimo intensivamente, pero no extensivamente; por más que estas palabras a mí me parecen menos propias, y creo que han de interpretarse de modo debido respecto de la extensión puramente objetiva y causal, no de la extensión entitativa y formal en el acto mismo de Dios, como parecen haber pretendido Cayetano y otros, con los que se discutió suficientemente en las páginas anteriores. En efecto, la extensión objetiva o causal no añade realidad alguna al mismo Dios, sino a la criatura en que influye y a la que tiene libremente por término el acto necesario de Dios; ahora bien, el acto de Dios no puede llamarse más perfecto por causa de esta extensión, ni siquiera extensivamente, puesto que su perfección no crece o se multiplica en modo alguno.

Si ama Dios necesariamente las criaturas posibles

37. Se objetará: Dios, al comprenderse, conoce necesariamente las criaturas, por más que el conocimiento de las criaturas no le añada perfección alguna; luego, de igual manera, Dios, amándose, ama necesariamente las criaturas, puesto que Dios no se ama menos exhaustivamente de lo que se conoce. Santo Tomás toca esta dificultad, en I, q. 19, a. 3, ad 6, estableciendo entre ciencia y voluntad

candum, quia tunc proprie aliqua inclinatio frustrari dicitur quando caret actu vel perfectione sibi debita; bonum autem divinum, etiamsi aliis extra se non communicetur, non caret statu, perfectione aut actione sibi debita, sed solum actione sibi possibili et consentanea suae bonitati. Ad tertiam improbationem seu confirmationem negatur Deum perfectius velle se cum vult se esse et communicare creaturis quam cum solum vult se esse, quia idem omnino est actus quo utroque modo se vult, et idem omnino bonum in se habet utroque modo se volendo; solumque ponit in creaturis aliquod bonum, quando vult se communicare illis seu esse finis illarum, quod non poneret si tantum se absolute vellet. Et hoc ipsum est quod aliis verbis dici solet, Deum necessario se amare perfectissime intensive, non vero extensive; quamquam haec verba minus propria mihi videantur, et sano modo interpretanda de extensione pure obiectiva et causali, non vero de entitativa et formali in ipsomet actu Dei, ut Caietanus et alii intendisse videntur, cum quibus satis in superioribus disputatum est. Extensio enim obiectiva aut causalis nullam rem addit ipsi Deo, sed creaturae in quam influit et ad quam libere terminatur actus necessarius Dei; propter hanc autem extensionem non potest dici perfectior actus Dei, etiam extensive, cum perfectio eius nullo modo crescat aut multiplicetur.

An Deus necessario amet creaturas possibiles

37. Dices: Deus, comprehendendo se, necessario cognoscit creaturas, etiamsi creaturarum cognitio nullam illi perfectionem addat; ergo similiter Deus, amando se, necessario amat creaturas, quia non minus comprehensive amat se Deus quam se cognoscat. Hanc difficultatem attingit D. Thomas, I, q. 19, a. 3, ad 6, et constituit differentiam inter scientiam et voluntatem, quod

la diferencia de que la voluntad se dirige a las cosas en sí mismas, mientras que el entendimiento se dirige a las cosas tal como están en Dios. Ahora bien, las cosas creadas o creables tienen ser necesario en cuanto están en Dios, pero no en cuanto existen en sí mismas. Esta respuesta resulta muy difícil, como se verá por lo que vamos a decir, con lo que acaso quedará de algún modo explicada. Pueden, pues, compararse la ciencia y la voluntad divina a las criaturas, en primer lugar, en cuanto existen en alguna diferencia del tiempo, y en este caso es verdad, respecto de ambas, que tienen por término a las criaturas en sí mismas; en efecto, de igual modo que Dios quiere que las criaturas existan en sí, así también las intuye como existentes en sí, siendo también verdad respecto de ambas en otro sentido que Dios conoce y quiere las criaturas en sí mismo, según se explicó antes. Resulta con esto que, del mismo modo que no es absolutamente necesario que la voluntad divina tenga de esta suerte a las criaturas por término, así tampoco se da en la ciencia esta necesidad de modo absoluto, sino sólo bajo la condición de que hayan sido queridas por Dios o de que hayan de existir en alguna diferencia del tiempo. Y en esto consiste la diferencia entre la voluntad y la ciencia; porque la voluntad de las criaturas existentes es en sí formalmente libre en cuanto a tal determinación, no derivándose por necesidad de ninguna condición anterior; la ciencia divina, en cambio, incluso en cuanto tiene por término las criaturas existentes, no es formalmente libre en sí, sino que le conviene necesariamente a Dios, una vez supuesta la existencia futura de tal objeto, resultando de ello que todo objeto cognoscible, aunque sea creado, es conocido necesariamente por Dios, mientras que no todo objeto amable es amado por necesidad. La razón propia de esta diferencia estriba en que la voluntad es formalmente libre, siendo así que la ciencia no lo es; efectivamente, resulta de esto que la ciencia representa natural y necesariamente todo lo que es representable o cognoscible, mientras que la voluntad no ama necesariamente todo lo que es amable. Esta libertad es necesaria para la perfección en la voluntad respecto de los bienes que no son necesarios para el que ama, según se explicó antes; por el contrario, en el entendimiento la libertad de asenso o de conocimiento no proviene nunca de la perfección; porque, si a esa libertad se la entiende respecto de la especi-

voluntas fertur ad res in seipsis, intellectus vero fertur ad res prout sunt in Deo. Res autem creatae vel creabiles habent necessarium esse prout in Deo sunt, non vero prout sunt in seipsis. Quae responsio valde difficilis est, ut ex dicendis constabit, ex quibus fortasse aliquo modo explicabitur. Possunt itaque comparari scientia et voluntas divina primo ad creaturas prout existentes in aliqua differentia temporis, et sic de utraque verum est quod terminatur ad creaturas in seipsis; nam, sicut Deus vult creaturas esse in se, ita etiam intuetur illas in se existentes, et de utraque etiam in alio sensu verum est quod Deus scit et vult creaturas in seipso, ut in superioribus explicatum est. Quo fit ut, sicut simpliciter necessarium non est divinam voluntatem hoc modo terminari ad creaturas, ita neque in scientia est simpliciter haec necessitas, sed solum ex suppositione quod sint a Deo volitae seu quod futurae sint in aliqua differentia temporis. Et in hoc est differentia inter voluntatem et scientiam; nam voluntas creaturarum existentium est in se formaliter libera quoad talem determinationem, et non resultat necessario ex aliqua priori suppositione; scientia autem divina, etiam prout terminatur ad creaturas existentes, non est in se formaliter libera, sed necessario convenit Deo, supposita futura existentia talis obiecti; ex quo fit ut omne obiectum scibile, etiam creatum, necessario sciatur a Deo; non autem omne diligibile necessario diligatur. Ratio autem huius discriminis propria est quia voluntas est formaliter libera, scientia vero non est formaliter libera; nam inde fit ut scientia naturaliter ac necessario repraesentet quidquid repraesentabile aut scibile est, voluntas vero non necessario amet quidquid amabile est. Pertinet autem haec libertas ad perfectionem in voluntate circa bona quae non sunt necessaria diligenti, ut supra declaratum est; in intellectu vero libertas assensus vel cognitionis nunquam provenit ex perfectione; nam, si in-

ficación del acto, se origina de una cierta oscuridad, ya que en el conocimiento evidente no tiene cabida tal libertad, puesto que donde media la evidencia no es posible que disienta el entendimiento. Por otra parte, la libertad de ejercicio en el entendimiento creado proviene de la potencialidad, ya que no puede estar siempre en acto último, necesitando, por ello, de algún motor por el que sea reducido del acto primero al segundo, o por el que sea llevada de la consideración de un objeto a la consideración de otro; y estas imperfecciones no tienen cabida en Dios, representando, por tanto, necesariamente su ciencia todo lo que es representable. Una razón, empero, más *a priori* de esta diferencia consiste en que la voluntad de Dios, en cuanto tiene por objeto las criaturas existentes, es la causa primera y radical de ellas, y por eso se dice que tiene a éstas en sí mismas por término, es decir, en orden a hacerles el bien y constituirlas existentes en sí mismas; mas esto no puede ser necesario para Dios, puesto que nada tiene que ver con su bienestar y perfección. Por el contrario, la ciencia de visión, que es de la que ahora nos ocupamos, aunque contemple las cosas tal como son en sí mismas, sin embargo no es causa de ellas, ni les confiere el existir en sí mismas, sino que las contempla únicamente en virtud de su eminencia y perfección por la que las contiene en sí, cosa que pertenece a la perfección de Dios en sí mismo, pero no a la perfección de la criatura.

38. *Algunos afirman que el amor de simple complacencia hacia las criaturas posibles es necesario en Dios.*— Pueden, en segundo lugar, compararse la ciencia y la voluntad de Dios a las criaturas únicamente en cuanto son posibles. Y en este sentido hay algunos teólogos que admiten la ilación y la paridad de razón respecto de algún amor que puede tener por objeto las criaturas posibles en cuanto son posibles. En efecto, la voluntad divina puede tener por objeto las criaturas posibles de dos maneras. Una eficazmente, queriendo crearlas, y el amor en este caso no las tiene por término simplemente como posibles, sino como existentes, pudiendo aplicársele lo que dijimos en el miembro anterior. Mas puede la voluntad divina tener por objeto las criaturas posibles de otro modo, por una especie de simple complacencia en sus esencias, en cuanto conocemos que tienen este grado de cantidad y cualidad de perfección posible; y respecto de este efecto

telligatur talis libertas quoad specificationem actus, provenit ex obscuritate aliqua, nam in evidenti cognitione non habet locum talis libertas, quia, ubi intervenit evidentia, non potest intellectus dissentire. Libertas autem quoad exercitium in intellectu creato provenit ex potentialitate, quia non semper potest esse in actu ultimo, et ideo indiget aliquo alio motore, a quo de actu primo in secundum reducatur, vel ex consideratione unius obiecti ad considerationem alterius transferatur; hae autem imperfectiones non habent locum in Deo, et ideo scientia eius necessario repraesentat quidquid repraesentabile est. Ratio autem magis a priori huius discriminis est quia voluntas Dei, prout versatur circa creaturas existentes, est primaria et radicalis causa illarum, et ideo dicitur terminari ad illas in seipsis, id est, ut eis benefaciat et in se existentes efficiat; hoc autem non potest esse necessarium Deo, quia ad eius commodum et perfectionem non refert. Scientia autem visionis, de qua nunc agimus, quamvis intueatur res prout in seipsis sunt, tamen non est causa illarum, nec confert illis ut in se sint, sed solum intuetur illas ex vi illius eminentiae et perfectionis qua illas in se continet, quod pertinet ad perfectionem Dei in se et non ad perfectionem creaturae.

38. *Amorem simplicis complacentiae necessarium in Deo erga creaturas possibiles aliqui asserunt.*— Secundo, comparari possunt scientia et voluntas Dei ad creaturas tantum ut possibiles. Et hoc modo nonnulli theologi admittunt illationem et paritatem rationis quoad aliquem amorem, qui versari potest circa creaturas possibiles ut possibiles sunt. Dupliciter enim versari potest divina voluntas circa creaturas possibiles. Uno modo efficaciter, volendo eas creare, et hic amor iam non terminatur ad illas simpliciter ut possibiles, sed ut existentes, et de illo procedunt quae in priori membro diximus. Alio autem modo potest versari voluntas divina circa creaturas possibiles per quamdam simplicem complacentiam in essentiis earum, quatenus cognoscimus habere tantam ac ta-

conceden que, de la misma manera que Dios conociéndose conoce necesariamente las criaturas en cuanto posibles, así también amándose se complace necesariamente en las criaturas en cuanto posibles. Porque este amor no es causa eficaz de las criaturas, ni se ordena a ellas en sí mismas, es decir, a conferirles el ser, desapareciendo, en consecuencia, las diferencias asignadas en el miembro anterior para dar cabida a una semejanza de razón entre la ciencia y el amor.

39. *Otros lo niegan.*— A otros no les agrada admitir en Dios ningún amor absolutamente necesario, incluso a modo de un simple afecto a las criaturas, siquiera sea como posibles. Porque el amar a las criaturas de cualquier modo no es necesario para la perfección de Dios, ya que, de lo contrario, Dios necesitaría de las criaturas de algún modo; ni es consecuencia necesaria de alguna perfección divina, porque, igual que la bondad divina es absolutamente independiente de las criaturas, incluso como posibles, del mismo modo puede Dios amarla y complacerse precisamente en ella, aunque no tenga afecto alguno a tales criaturas. Y se confirma, porque el libre albedrío creado no ama necesariamente más que a Dios y acaso también a sí mismo, mientras que a las otras criaturas no las ama en modo alguno necesariamente, ni con amor eficaz ni con amor de complacencia, lo cual es verdad también en los bienaventurados que ven y aman a Dios. Porque, aunque acaso, una vez visto Dios, vean necesariamente a algunas criaturas en El, sin embargo, amando a Dios, no aman necesariamente a las criaturas, ni siquiera con amor de complacencia. Y la razón está en que las criaturas no son el bien supremo, por más que sean contempladas en el bien supremo, y la voluntad sólo tiende por necesidad al bien supremo y, como por consecuencia y por causa del bien supremo, a su propio ser, en cuanto es el fundamento sin el que no podría disfrutar del bien supremo; en cambio, no está necesariamente vinculada con las otras criaturas y, por eso, ni las ama necesariamente ni se complace en ellas. Luego en mucho menor grado puede Dios tener algún afecto necesario que tenga por verdadero término a las criaturas.

40. Algunos añaden también que esta complacencia que no implica afecto a la existencia actual del bien mismo conocido, o es ficticia, o no pertenece a la voluntad, sino al entendimiento. En efecto, no parece consistir en otra cosa que

lem perfectionem possibilem; et quoad hunc effectum concedunt quod, sicut Deus cognoscendo se, necessario cognoscit creaturas ut possibiles, ita amando se, necessario complacet in creaturis ut possibilibus. Nam hic amor non est causa efficax creaturarum, nec tendit ad illas in se, id est, ut illis det esse, et ideo cessant differentiae assignatae in priori membro, et cogit similitudo rationis inter scientiam et amorem.

39. *Alii negant.*— Aliis non placet admittere in Deo ullum amorem simpliciter necessarium, etiam per modum simplicis affectus, circa creaturas, etiam ut possibiles. Quia amare creaturas quocumque modo, neque est necessarium ad perfectionem Dei, alias Deus indigeret aliquo modo creaturis; neque est necessario consequens ad aliquam divinam perfectionem, quia, sicut divina bonitas est omnino independens a creaturis, etiam ut possibilibus, ita potest Deus illam amare et in illa praecise complacere, etiamsi nullum affectum habeat circa tales creaturas. Et confirmatur, quia liberum arbitrium creatum nihil necessario amat nisi Deum, et fortasse etiam seipsum, alias vero creaturas nullo modo necessario amat, neque amore efficaci neque complacentiae, quod etiam in beatis videntibus et amantibus Deum verum est. Nam, licet fortasse, viso Deo, necessario videant in eo aliquas creaturas, non tamen, diligendo Deum, necessario amant creaturas etiam amore complacentiae. Et ratio est quia creaturae non sunt summum bonum, quantumvis in summo bono videantur; voluntas autem solum fertur necessario in summum bonum, et in suum esse quasi consequenter et propter summum bonum, quatenus est fundamentum sine quo non posset frui summo bono; cum aliis vero creaturis non habet necessariam connexionem, et ideo illas non necessario diligit nec in eis complacet. Multo ergo minus potest Deus habere aliquem necessarium affectum qui ad creaturas vere terminetur.

40. Addunt etiam aliqui hanc complacentiam quae non includat affectum ad actualem existentiam ipsius boni cogniti, vel esse fictam, vel non pertinere ad voluntatem, sed ad intellectum. Nihil enim aliud esse

en el juicio con que uno aprueba la naturaleza o esencia determinada de una cosa que conoce; y si de este juicio no se sigue afecto alguno por el que la voluntad quiera que esa cosa exista y tenga aquella perfección determinada, no puede pensarse en ningún verdadero amor al que se llame complacencia de la voluntad en dicha cosa. Puede confirmarse esto por lo que experimentamos en nosotros mismos. Efectivamente, nunca amamos o queremos nada si no es orden a su existencia, ya apetezcamos la realidad tal como está en nosotros perfeccionándonos, ya tal como es en sí misma en posesión de su perfección. Es, sin duda, evidente de todo punto en el amor eficaz; mas podemos pensar lo mismo del afecto simple, al que podemos concebir en nosotros de dos maneras. La primera, mediante un acto ineficaz por la voluntad condicionada, o sea, querría este bien si fuese posible, o si no existiese tal impedimento, siendo este afecto un deseo manifiesto de una realidad en orden a su existencia, aunque no sea eficaz y absoluto. La otra manera de este afecto simple es por la complacencia en una cosa bella o buena sin deseo alguno de poseerla, como cuando uno se complace en la visión de una imagen bella, o de una rosa, o en la contemplación de la bondad de Dios. Una complacencia tal no puede consistir más que en una especie de delectación del propio acto sobre tal objeto. En efecto, nos deleita una bella apariencia porque el acto mismo sobre un objeto de esas cualidades está acorde con nuestra naturaleza; y a esta delectación la llamamos simple complacencia, la cual indudablemente se refiere a dicho objeto o a su apariencia tal como está en nosotros. O puede tratarse de una complacencia por modo de benevolencia del objeto mismo o de la realidad vista y contemplada, y en este caso no consiste más que en querer o alegrarse de que dicha realidad posea la hermosura y bondad que vemos o consideramos en ella, y así también este afecto se refiere a la bondad en orden a su existencia. Del mismo modo, pues, no se concibe en Dios un acto de la voluntad que sea verdadero amor a la criatura si no es en orden a la existencia actual de ésta. Y por no poder ninguna realidad poseer una perfección actualmente existente si no es por voluntad de Dios, por eso mismo se dice que Dios ama solamente a aquellas criaturas a las que quiere

videtur quam iudicium quo aliquis approbat talem rei naturam aut essentiam quam cognoscit; si autem ex hoc iudicio non sequitur aliquis affectus quo voluntas velit illam rem esse et habere talem perfectionem, nullus verus amor intelligi potest qui appelletur complacentia voluntatis in tali re. Quod ex his quae in nobis experimur confirmari potest. Nunquam enim aliquid amamus aut volumus nisi in ordine ad existentiam eius, sive appetamus rem ut in nobis sit et nos perficiat, sive ut in se sit suamque perfectionem habeat. Quod quidem in amore efficaci est evidentissimum; idem vero intelligere licet in simplici affectu, qui dupliciter in nobis intelligitur. Primo, per actum inefficacem, quem per voluntatem conditionatam explicamus, scilicet, vellem hoc bonum si fieri posset, aut si non esset tale impedimentum, qui affectus est clarum desiderium rei in ordine ad existentiam eius, quamvis non sit efficax et absolutum. Alter modus huius simplicis affectus est per complacentiam in re pulchra aut bona absque ullo desiderio habendi illam, ut quando quis complacet in pulchra imagine visa, aut in rosa, aut in Dei bonitate contemplata. Et talis complacentia esse non potest nisi vel delectatio quaedam de proprio actu circa tale obiectum. Delectat enim nos pulcher aspectus quia ipsemet actus circa tale obiectum est consentaneus nostrae naturae; et illam delectationem vocamus simplicem complacentiam, quae sine dubio est de illo obiecto seu aspectu eius ut existente in nobis. Vel potest esse illa complacentia per modum benevolentiae ipsius obiecti seu rei visae et contemplatae, et sic nihil aliud est quam velle vel gaudere quod res illa habeat illam pulchritudinem aut bonitatem quam in illa conspicimus aut consideramus, et ita etiam hic affectus fertur ad bonitatem in ordine ad esse eius. Sic igitur in Deo non intelligitur actus voluntatis qui sit verus amor ad creaturam, nisi in ordine ad actualem existentiam eius. Et quia nulla res habere potest perfectionem actu existentem nisi ex voluntate Dei, ideo eas solas creaturas dicitur amare Deus quibus vult dare esse; et si absoluta voluntate (quam consequen-

dar la existencia; y si lo quiere con voluntad absoluta —a la que llaman consecuente— se dice que las ama eficazmente; en cambio, si lo quiere únicamente con afecto simple o condicionado —al que dan el nombre de voluntad antecedente—, entonces el amor es de suyo ineficaz; sin embargo, ambos, en el mismo grado que existen, se refieren a la existencia real de la cosa, y son, por lo mismo, libres en Dios; luego respecto de las criaturas posibles que no están en modo alguno ordenadas por la voluntad divina a la existencia, no puede concebirse amor verdadero alguno al que se llame simple complacencia. Finalmente, éste es el motivo de que muchos filósofos y teólogos, sobre todo de los que siguen la doctrina de Santo Tomás, establezcan entre el entendimiento y la voluntad la diferencia de que el entendimiento tiene por objeto la quididad de la cosa prescindiéndola de la existencia actual, mientras que la voluntad tiende siempre al bien en orden a su existencia actual, como se desprende de Santo Tomás, I, q. 82, a. 3; luego, según esta doctrina, no puede concebirse un acto verdadero de la voluntad divina referido a las esencias de las cosas posibles sin que las ordene de alguna manera a la existencia.

41. *Se juzga como probable la segunda sentencia.*— De acuerdo, pues, con esta sentencia, que es bastante probable, entre la ciencia de simple inteligencia y el amor necesario de Dios ha de establecerse como diferencia que Dios mediante dicha ciencia conoce necesariamente de modo comprensivo las criaturas posibles, porque conoce comprensivamente su infinita perfección y potencia, con la que están en necesaria conexión las criaturas en su ser posible y, consecuentemente, en su ser cognoscible o inteligible, ya que la unión del efecto en cuanto posible con la potencia es absolutamente necesaria; y, por eso, una vez conocida comprensivamente la potencia, la cual contiene de modo eminente con sola su virtud el efecto total, queda conocido el efecto como posible, aunque nunca haya de existir, puesto que, según dije, el entendimiento de suyo prescinde de la existencia actual. En cambio, el amor de Dios, aunque sea perfecto, no está en necesaria conexión con el amor de las criaturas, porque el ser actual de la criatura no tiene una necesaria conexión con la bondad de Dios, y el amor no existe si no es en orden a la existencia actual. Esta parece ser la diferencia que pretende Santo

tem vocant) id velit, dicitur amare efficaciter; si autem id tantum velit simplici affectu seu conditionato (quem antecedentem voluntatem vocant), amor de se est inefficax; tamen uterque eo modo quo est, est de actuali existentia rei, et ideo est liber in Deo; ergo circa creaturas possibiles, quae per voluntatem divinam nullo modo ordinantur ad existentiam, non potest intelligi aliquis verus amor qui dicatur simplex complacentia. Denique ob hanc causam multi philosophi et theologi, praesertim qui D. Thomae doctrinam sequuntur, hanc differentiam constituunt inter intellectum et voluntatem, quod intellectus versatur circa quidditatem rei praescindendo illam ab actuali existentia, voluntas vero semper tendit in bonum in ordine ad esse actuale, ut patet ex D. Thoma, I, q. 82, a. 3; ergo iuxta hanc doctrinam non potest intelligi verus actus voluntatis divinae circa essentias rerum possibilium quas nullo modo ordinat ad esse.

41. *Secunda sententia probabilis iudicatur.*— Iuxta hanc ergo sententiam, quae satis probabilis est, constituenda est differentia inter scientiam simplicis intelligentiae et amorem Dei necessarium, quod Deus per illam scientiam necessario comprehendit creaturas possibiles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem et potentiam, cum qua creaturae habent necessariam connexionem in esse possibili, et consequenter in esse scibili seu intelligibili, quia connexio effectus ut possibilis cum potentia est omnino necessaria; et ideo, comprehensa potentia, quae sua sola virtute eminenter continet totum effectum, comprehenditur effectus ut possibilis, etiamsi nunquam sit futurus, nam, ut dixi, intellectus ex se praescindit ab actuali existentia. At vero amor Dei, quantumvis perfectus, non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturae non habet necessariam connexionem cum bonitate Dei; amor autem non est sine ordine ad actuale esse. Et hanc

Tomás en el lugar citado, cuando dijo que la ciencia tiene por objeto a las criaturas tal como están en Dios, mientras que el amor las tiene por objeto tal como existen en sí mismas. Y es la misma diferencia que enseñan con más frecuencia sus comentadores en I, q. 34, a. 3, cuando, contra Escoto, afirman que el Verbo divino procede del conocimiento de las criaturas posibles, conocimiento que es necesario, mientras que el Espíritu Santo no procede del amor de las criaturas, porque ninguno es necesario.

42. *Modo probable de explicar la sentencia anterior.*— Y si alguno interpreta la sentencia anterior en el sentido de que Dios, amando su omnipotencia, ama necesariamente y se goza en que las criaturas sean posibles, puesto que El no puede ser omnipotente sin que las criaturas sean posibles, y a esto le llama simple amor de las criaturas posibles, no enseña nada improbable, sino absolutamente verdadero en la realidad. Empero, ese amor no se da sin alguna referencia al ser de la existencia, no ciertamente de las criaturas mismas, sino de la omnipotencia del mismo Dios; en efecto, se ama la posibilidad de las criaturas sólo en cuanto está vinculada a la existencia actual de la omnipotencia de Dios; y, por ello, se las ama necesariamente como posibles, porque necesariamente se ama la omnipotencia de Dios. Sin embargo, hablando con verdad y rigor, este amor no es tanto de las criaturas cuanto de la omnipotencia de Dios, porque no ama ningún bien actual para las criaturas, sino para Dios solamente. En este sentido parece que dijo Cayetano, I, q. 34, a. 3, que Dios ama necesariamente a las criaturas en cuanto están en El mismo, pero no en cuanto están en sí mismas, porque en cuanto están en Dios no tienen otra bondad ni otro ser más que el de Dios; en cambio, en cuanto existen en sí mismas, tienen un ser distinto. Y por este motivo equipara el amor al conocimiento de las criaturas en cuanto posibles. Y en esto no nos satisface del todo, porque mediante la ciencia se conocen verdaderamente las naturalezas creables en cuanto son seres esencialmente distintos de El, siendo de esta suerte terminativamente conocidos en sí mismos y según el ser absoluto de su esencia; en cambio, mediante dicho amor no son realmente amados en sí, sino sólo en aquel ser que tienen en la omnipotencia divina, de donde deriva el nombre de posibles, puesto que en sí no se ama más

differentiam intendere videtur D. Thom., citato loco, cum dixit scientiam versari circa creaturas ut sunt in Deo, amorem vero circa eas prout sunt in seipsis. Et eamdem tradunt frequentius commentatores eius, I, q. 34, a. 3, cum contra Scotum aiunt Verbum divinum procedere ex cognitione creaturarum possibilium, quae neccesaria est, Spiritum sanctum vero non procedere ex amore creaturarum, quia nullus est necessarius.

42. *Prioris sententiae modus explicandi probabilis.*— Quod si quis ita priorem sententiam interpretetur quod Deus, amando omnipotentiam suam, necessario amat et gaudet quod creaturae sint possibiles, quia non potest ipse esse omnipotens quin creaturae sint possibiles, et hunc vocet simplicem amorem creaturarum possibilium, nihil dicet improbabile, sed reipsa verissimum. Ille tamen amor non est sine aliquo respectu ad esse existentiae, non quidem ipsarum creaturarum, sed omnipotentiae ipsius Dei; amatur enim possibilitas creaturarum solum quatenus connexa est cum actuali existentia omnipotentiae Dei; et ideo necessario amantur ut possibiles, quia necessario amatur omnipotentia Dei. Tamen, si vere ac proprie loquamur, hic amor non tam est creaturarum, quam omnipotentiae Dei, quia nullum actuale bonum amat creaturis, sed solum Deo. Et hoc sensu dixisse videtur Caiet., I, q. 34, a. 3, Deum necessario amare creaturas ut sunt in ipso, non vero ut sunt in seipsis, quia ut sunt in Deo non habent aliud bonum nec aliud esse nisi Dei; ut vero sunt in seipsis, habent esse distinctum. Et propter hanc causam aequiparat amorem cognitioni creaturarum ut possibilium. In quo non omnino nobis placet, nam per scientiam vere cognoscuntur naturae creabiles ut sunt entia essentialiter ab ipso distincta, et ita terminative sciuntur in se et secundum suum esse essentiae absolutum; at vero per amorem dictum revera non amantur in se, sed solum in eo esse quod habent in omnipotentia Dei, a quo denominantur possibiles, quia non amatur

que lo que se ordena a tener en sí y en su propio ser algún bien; en cambio, se conoce también en sí lo que está prescindido de todo su ser actual; por consiguiente, hay siempre entre el amor y la ciencia una diferencia, en virtud de la cual Dios puede amarse perfectísimamente sin que propiamente ame a las criaturas en sí mismas.

Si Dios quiere contingentemente

43. El tercer argumento toca la controversia mantenida entre Escoto y los tomistas sobre si han de llamarse contingentes o no los efectos que proceden de la libre voluntad de Dios. En este sentido se expresa Escoto en *In I,* dist. 38 y 39, siguiéndole Gabriel, Palacios y otros, sin que manifieste desacuerdo Capréolo en el mismo pasaje, dist. 38, q. 2, al referirse al argumento de Auréolo contra la 2 y 3 conclusión. En cambio, a otros tomistas no les agrada este modo de hablar, como se ve por Cayetano, I, q. 19, a. 8; por el Ferrariense, I *cont. Gent.,* c. 67 y 70, y lo deja entender también Capréolo en el pasaje anterior, a. 1; y el fundamento lo encuentran en Santo Tomás, *In I,* dist. 43, q. 2, a. 1, ad 4. Yo creo, empero, que éste es un problema de palabras; porque si contingencia significa solamente una cierta indiferencia que tiene el efecto en orden a su causa, en cuanto puede, por virtud de ella, existir y no existir, en tal caso no hay duda de que tales efectos son contingentes, puesto que ello se reduce a que no son absolutamente necesarios. Es, en efecto, evidente que la voluntad divina, aunque sea necesaria en sí en cuanto a su ser, no lo es, sin embargo, en la razón de causa, puesto que no tiene relación necesaria con sus objetos secundarios, como rectamente hizo notar Santo Tomás, I, q. 19, a. 3, ad 4, 5 y 6. Si, por el contrario, la contingencia incluye, además de la indiferencia, alguna imperfección de las que se señalan en el argumento, entonces es evidente que no es de razón de la causa libre, y en consecuencia, aunque Dios sea causa libre, no se sigue que sea contingente. Y en este sentido dice Santo Tomás, *In I,* dist. 43, q. 2, a. 1, ad 4: *No hay que decir que la voluntad de Dios o que la operación del mismo es contingente, porque la contingencia implica mutabilidad, y ésta no existe en Dios de ningún modo.* Y esta manera de expresarse es más prudente, aunque

in se nisi quod ordinatur ut in se et in proprio esse habeat aliquod bonum; scitur autem in se etiam quod praescinditur ab omni suo actuali esse; semper ergo intercedit differentia inter scientiam et amorem, ob quam potest Deus perfectissime se amare non amando proprie creaturas in seipsis.

An Deus contingenter velit

43. Tertium argumentum tangit controversiam inter Scotum et thomistas, an effectus procedentes ex libera voluntate Dei dicendi sint contingentes necne. Nam Scotus ita loquitur, In I, dist. 38 et 39, quem Gabriel, Palacios et alii imitantur; nec discordat Capreolus ibi, dist. 38, q. 2, ad argum. Aureoli cont. 2 et 3 concl. Aliis vero thomistis non placet hic loquendi modus, ut constat ex Caietano, I, q. 19, a. 8; Ferrar., I cont. Gent., c. 67 et 70, et insinuat etiam Capreol., supra, a. 1; et habent fundamentum in D. Thoma, In I, dist. 43, q. 2, a. 1, ad 4. Ego vero existimo quaestionem esse de nomine; nam, si contingentia solum significet indifferentiam quamdam quam effectus habet in ordine ad suam causam, in quantum ex vi eius potest esse et non esse, sic non est dubium quin tales effectus sint contingentes, quia hoc nihil aliud est quam non esse simpliciter necessarios. Constat enim voluntatem divinam, etsi in se quoad suum esse necessaria sit, non tamen in ratione causae, quia non habet necessariam habitudinem ad obiecta secundaria, ut recte D. Thomas notavit, I, q. 19, a. 3, ad 4, 5 et 6. Si autem contingentia praeter indifferentiam includit aliquam imperfectionem ex his quae in argumento notantur, sic clarum est non esse de ratione causae liberae; et ideo non sequi Deum esse causam contingentem, etiamsi libera sit. Atque hoc modo D. Thomas, In I, dist. 43, q. 2, a. 1, ad 4, dicit: *Non est dicendum voluntatem Dei esse contingentem, aut operationem ipsius, quia contingentia mutabilitatem importat, quae in Deo nulla est.* Atque hic modus

entre hombres doctos suele, con frecuencia, llamarse contingentes a los efectos por la sola indiferencia de la causa. Los otros puntos que se tocan en el argumento sobre la inmutabilidad y sobre cómo puede ser libre esta determinación sin adición alguna real han quedado suficientemente expuestos más arriba en el atributo de la inmutabilidad.

Por qué se determina la voluntad libre de Dios

44. *Opinión de algunos.*— En el cuarto argumento se insiste sobre el amplio problema de la determinación de la causa libre; pero esta cuestión, en lo que se refiere a las causas creadas, ha sido tratada más arriba, en las disp. XIX y XXII. Mas, por lo que atañe a la voluntad divina, no faltan quienes busquen en ella también algún determinante que sea distinto de ella al menos conceptualmente, debido a aquel axioma de que la causa indiferente en cuanto tal no puede querer u operar nada determinadamente. Y puesto que este determinante no puede estar fuera de Dios, ya que esto constituiría una imperfección, dicen que la voluntad divina es determinada por el entendimiento que juzga prácticamente qué es lo que conviene querer. Tal es la opinión de Capréolo, *In I*, dist. 45, q. 1, a. 2, al argumento de Auréolo contra la tercera conclusión; y el del Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 82, pasaje en el que Santo Tomás, al resolver la cuarta objeción, se expresa en este sentido, afirmando que la voluntad divina es determinada por el entendimiento que le propone el bien que ella ha de querer. Sin embargo, para no vernos envueltos en un equívoco, hay que suponer que en la voluntad suele distinguirse un doble determinante. Uno en cuanto a la especificación del acto; otro en cuanto al ejercicio; sobre el primero no existe en este caso dificultad alguna, ni se cuestiona nada sobre él en el argumento propuesto, ya que la volición divina no toma su especie de los objetos creados, sino que es tal por sí misma y por su propia bondad, como anotó debidamente el Ferrariense más arriba, pasaje donde niega en este sentido que pueda decirse que los objetos creados o el entendimiento que los propone determinen la voluntad divina en cuanto a la especie del acto, sino que la determinan únicamente en cuanto son el término o los objetos materiales secundarios sobre los que recae el querer

loquendi cautior est, quamvis inter homines doctos saepe soleant effectus contingentes appellari propter solam indifferentiam causae. Reliqua quae in illo argumento tanguntur de immutabilitate, et quomodo possit esse determinatio libera sine additione reali, in superioribus sufficienter tractata sunt in attributo immutabilitatis.

A quo determinetur libera voluntas Dei

44. *Aliquorum sententia.*— In quarto argumento latissima inculcatur materia de determinatione causae liberae; sed ea res, quod attinet ad causas creatas, supra, disp. XIX et XXII, tractata est. Quod vero pertinet ad divinam voluntatem, non desunt qui in ea etiam quaerant aliquod determinans, saltem ratione distinctum ab ipsa, propter illud axioma, quod causa indifferens ut sic nihil potest determinate velle aut operari. Et quia hoc determinans non potest esse extra Deum, quia esset imperfectio, aiunt divinam voluntatem determinari ab intellectu practice iudicante quid velle conveniat. Ita sentit Capreol., In I, dist. 45, q. 1, a. 2, ad argum. Aureoli cont. 3 concl., et Ferrar., I cont. Gent., c. 82, ubi D. Thomas, solvens quartam obiectionem, ita loquitur, dicens divinam voluntatem determinari ab intellectu proponente bonum quod ipsa velit. Verumtamen, ne in aequivoco laboremus, supponendum est duplex determinans solere distingui in voluntate. Unum, quoad specificationem actus; aliud, quoad exercitium; de priori hic nulla difficultas est, neque in argumento facto quidquam de illo inquiritur, quia volitio divina non sumit speciem suam ab obiectis creatis, sed ex se et ex sua bonitate talis est, ut recte notavit Ferrar., supra, ubi in hoc sensu negat dici posse obiecta creata, vel intellectum proponentem illa, determinare voluntatem divinam quoad speciem actus, sed solum quatenus terminant seu sunt materialia obiecta secundaria, circa quae divinum velle, ut liberum, versa-

divino en cuanto libre. Y éste es el sentido en el que se dirá que el entendimiento divino determina a la voluntad divina, únicamente porque le ofrece la materia que pueda ser término de su volición. Y Santo Tomás no hay duda que sólo habló en este sentido; y Capréolo y el Ferrariense lo dejan entender algunas veces, aunque luego insinúen otra cosa, como vamos a ver.

45. Por eso, en atención a una mayor claridad, podemos dividir esta determinación en suficiente y eficaz, bien sea que se aplique la primera a la especificación y la segunda al ejercicio, bien que ambas voces se apliquen a cualquiera de estos miembros, como fácilmente puede hacerse. Llamo, pues, determinación suficiente a la moción metafórica que es de por sí suficiente para que la voluntad se determine por razón de ella a tal acto; en cambio, determinación eficaz será aquella moción por la que, una vez puesta, de tal manera queda determinada la voluntad a su acto, que es de todo punto imposible que, puesta tal moción, no se siga esa determinación en la voluntad. En el primer sentido es absolutamente verdadero que el entendimiento divino determina a la voluntad divina, incluso respecto de los objetos creados, puesto que se los propone y propone también al mismo tiempo las suficientes razones de conveniencia y bondad por las que la voluntad se determina o puede determinarse a querer tales objetos; y, finalmente, en cuanto de él depende, atrae a la voluntad misma suficientemente para que quiera de modo determinado esos objetos concretos. Este género de determinación suficiente se encuentra en todo entendimiento y voluntad, y puede llamársele moción o determinación suficiente, no sólo en cuanto a la especificación, sino también en cuanto al ejercicio, puesto que en su género mueve suficientemente la voluntad para ejercer dicho acto o para tal determinación. Y en este sentido puede entenderse también perfectamente lo que dice Santo Tomás en lib. I *cont. Gent.*, c. 82, y en el lib. II, c. 26. Sin embargo, este género de determinación suficiente no basta para resolver la dificultad propuesta en el cuarto argumento, porque, si puesta esa determinación suficiente por parte del entendimiento, todavía sigue indiferente la voluntad para no ejercer el acto al que se siente atraída, en ese caso hay que buscar por qué se determina. Se tratará, por consiguiente, de una determinación eficaz en cuanto al ejercicio, si en el

tur. Et hoc sensu dicetur intellectus divinus determinare voluntatem divinam, solum quia offert illi materiam quae possit terminare volitionem eius. Et D. Thomas quidem in hoc tantum sensu locutus est; et Capreolus ac Ferrar. interdum eumdem insinuant, licet postea aliud indicent, ut videbimus.

45. Unde maioris claritatis gratia possumus distinguere hanc determinationem in sufficientem et efficacem, sive illa appelletur quoad specificationem, haec quoad exercitium, sive ad quodlibet ex his membris illae duae voces applicentur, ut facile fieri potest. Igitur determinationem sufficientem appello illam motionem metaphoricam quae de sese sufficiens est ut ratione illius voluntas ad talem actum determinetur; determinatio autem efficax erit illa motio, qua posita, ita determinatur voluntas ad actum, ut fieri nullo modo possit quin, posita tali motione, talis determinatio in voluntate non sequatur. Priori modo verissimum est intellectum divinum determinare voluntatem divinam, etiam circa obiecta creata, quia illa proponit et sufficientes rationes convenientiae et bonitatis ob quas determinetur voluntas vel determinari possit ad talia obiecta volenda; ac denique, quantum est ex se, voluntatem ipsam sufficienter allicit ut talia obiecta determinate velit. Quod genus determinationis sufficientis in omni intellectu et voluntate reperitur, et potest dici motio seu determinatio sufficiens, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, quia in suo genere sufficienter trahit voluntatem ut exerceat talem actum, seu ad talem determinationem. Et hoc etiam modo potest optime intelligi D. Thomas, I cont. Gent., c. 82, et lib. II, c. 26. Verumtamen, hoc genus sufficientis determinationis non sufficit ad solvendam difficultatem tactam in quarto argumento, quia si, adhuc posita illa sufficienti determinatione ex parte intellectus, voluntas manet indifferens ut possit non exercere actum ad quem allicitur, quaerendum erit a quo determinetur. Determinatio

entendimiento divino precede, con orden de razón, algún juicio, del cual, una vez puesto, no pueda menos de seguirse la determinación de la voluntad. En este sentido puede, efectivamente, decirse que la voluntad divina está determinada al amor de sí misma por el juicio del entendimiento.

46. *La voluntad divina no se determina por el entendimiento divino a querer los objetos creados.*— Refiriéndonos, pues, a esta determinación, afirmamos que es imposible que la voluntad divina esté determinada por el entendimiento a querer tales objetos creados. Se prueba, en primer lugar, por una razón absolutamente eficaz, según mi opinión, porque esto está en contradicción con la libre determinación de la voluntad divina, puesto que el juicio del entendimiento, que antecede a la voluntad, es natural y no libre; por consiguiente, si, una vez puesto el juicio, la voluntad no puede menos de seguirlo y de quedar determinada siguiéndolo, entonces no hay en parte alguna ejercicio de la libertad, sino que todo sucede necesariamente por determinación natural. La ilación brota con evidencia de la tesis anteriormente expuesta. Ni se puede tener aquí en cuenta la vulgar distinción de sentido compuesto y sentido dividido, porque, si el sentido compuesto resulta de la suposición antecedente y de la natural, y la consecución de la volición y de la determinación cierta es inevitable en sentido compuesto, o puesta tal suposición, entonces es necesaria y no libre absolutamente y en todos los sentidos. ¿Por qué, en efecto, el amor de Dios a sí mismo es absolutamente necesario, aunque pudiera no existir si no se da por supuesto el conocimiento que tiene de sí mismo? Ciertamente que no es por otro motivo, sino por ser dicha visión de tal naturaleza y, además, porque, puesta ésta, no puede dejar de seguirse tal amor. El primer antecedente es claro, porque el entendimiento no es formalmente libre, sino que lo es sólo en cuanto está sometido a la moción de la voluntad. Y si alguno se esfuerza en demostrar con Durando que el juicio del entendimiento es esencial y formalmente libre, además de la improbabilidad de una sentencia semejante, se verá abocado al mismo problema, a saber, por quién es determinado el entendimiento divino para juzgar, por ejemplo, que el mundo ha de ser creado, siendo así que no está determinado a ello por su naturaleza; y si responde que se determina a sí mismo por su libertad, otro tanto habrá

ergo efficax quoad exercitium erit, si ordine rationis praecedat in intellectu divino aliquod iudicium, quo posito non possit non sequi determinatio voluntatis. Sic enim dici potest divina voluntas determinari ad amorem sui a iudicio intellectus.

46. *Voluntas divina non determinatur a divino intellectu ad creata obiecta volenda.*— De hac igitur determinatione loquendo, dicimus impossibile esse voluntatem divinam determinari ab intellectu ad talia obiecta creata volenda. Probatur primo ratione iudicio meo efficacissima, quia hoc repugnat liberae determinationi voluntatis divinae, nam iudicium intellectus, quod voluntatem antecedit, naturale est et non liberum; ergo si, posito iudicio, voluntas non potest non sequi illud et determinari sequendo illud, ergo nullibi est exercitium libertatis, sed per naturalem determinationem omnia ex necessitate consequuntur. Illatio est evidens ex praedicta positione. Neque audienda hic est distinctio vulgaris de sensu composito et diviso, nam, si sensus compositus est ex suppositione antecedenti et naturali, et consecutio certae volitionis et determinationis est inevitabilis in sensu composito, seu facta illa suppositione, simpliciter et in omni sensu est necessaria et non libera. Cur enim amor Dei ad seipsum est simpliciter necessarius, quamvis esse non possit nisi supposita sui cognitione? Non certe alia ratione nisi quia et visio illa talis est, et illa posita non potest non sequi talis amor. Primum vero antecedens clarum est quia intellectus non est formaliter liber, sed solum ut subest motioni voluntatis. Quod si quis cum Durando contendat iudicium ipsum intellectus per se ac formaliter esse liberum, praeter illius sententiae improbabilitatem, in eamdem quaestionem incidet, a quo, scilicet, divinus intellectus determinetur ad iudicandum, verbi gratia, hunc mundum esse creandum, cum ad hoc non sit natura sua determinatus; quod si respondeat ipsummet sua libertate se determinare, idem dicet de voluntate, seclusa

de decir de la voluntad, dejando a un lado esa falsa opinión sobre la libertad formal del entendimiento.

17. Capréolo tiene una manera distinta de responder en el pasaje citado anteriormente: que el primer juicio del entendimiento no es meramente natural y necesario, sino que es libre, no por la libertad formal del entendimiento, sino por la moción de la voluntad, que determina libremente al entendimiento. Como consecuencia de ello establece este orden: el entendimiento divino conoce todas las cosas natural y necesariamente y las propone a la voluntad; la voluntad, en cambio, quiere de modo natural y necesario su objeto principal, *una vez amado el cual* —dice— *quiere que el entendimiento conciba y proponga algo que haya de producirse y en lo que la bondad divina brille en ese grado determinado. Hecho esto, el entendimiento divino propone que se ha de hacer esto o aquello, después de lo cual se determina a querer esto en concreto.* Pero se me ocurre inmediatamente que hay que preguntar a Capréolo si esa volición con la que la voluntad quiere que el entendimiento conciba y proponga algo que ha de producirse, y en lo que brille la divina bondad en un grado determinado, es necesaria o libre. No va a responder que lo primero, porque, de lo contrario, todo lo que de ella se sigue necesariamente sería necesario, y entonces Dios se comunicaría necesariamente en tal grado *ad extra.* Si, por el contrario, esa volición es libre, pregunto, entonces, si la voluntad se determina a ella por algún juicio del entendimiento; porque, si se afirma esto, o ese juicio es meramente natural, y entonces una volición tal se sigue de él inevitablemente, y en este caso se repite el argumento propuesto, con el que se destruye la libertad; o es libre ese juicio, y entonces es necesario que le anteceda otra volición anterior por la que tal juicio se determine, volición, sin embargo, que él no pone, y con razón, porque, de lo contrario, entraríamos en un proceso al infinito. Si, por el contrario, se dice que la voluntad no se determina a ese primer acto libre por juicio alguno del entendimiento, sino que se determina a sí misma mediante su libertad, como parece confesar en definitiva el mismo Capréolo, al decir: *Por lo que se refiere al ejercicio del acto, la voluntad divina en cuanto al objeto principal se determina en virtud de su naturaleza, mientras que en cuanto a los otros se determina por su libertad. Y si se dijese que, por lo menos en esto, se determina, siendo*

illa falsa sententia de formali libertate intellectus.

47. Aliter vero respondet Capreolus supra: illud primum iudicium intellectus non esse mere naturale ac necessarium, sed liberum, non ex formali libertate intellectus, sed ex motione voluntatis libere determinantis intellectum. Unde hunc constituit ordinem, quod divinus intellectus naturaliter ac necessario omnia intelligit et proponit voluntati; voluntas autem naturaliter ac necessario vult suum principale obiectum, *quo* (inquit) *amato vult intellectum concipere et dictare aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat. Quo facto intellectus divinus dictat hoc vel hoc esse fiendum, et post ad hoc volendum voluntas determinatur.* Sed statim occurrit interrogandum a Capreolo an illa volitio qua voluntas vult intellectum concipere et dictare aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat, sit necessaria vel libera. Primum non dicet, alias quidquid ex illa necessario consequitur, esset necessarium, atque ita Deus necessario se ad extra communicaret in tali gradu. Si autem illa volitio est libera, quaeram rursus an voluntas ad illam determinetur ab aliquo iudicio intellectus; nam si id affirmetur, aut tale iudicium est mere naturale, et ex illo inevitabiliter sequitur talis volitio, et sic redit argumentum factum, quo destruitur libertas; vel illud iudicium est liberum, et sic oportebit antecedere aliam priorem volitionem, a qua tale iudicium determinetur, quam tamen ipse non ponit, et merito, quia alias procederetur in infinitum. Si autem dicatur voluntatem non determinari ad illum primum actum liberum ab aliquo iudicio intellectus, sed ipsammet se determinare sua libertate, ut tandem videtur ipse Capreolus fateri, dicens: *Quoad exercitium actus determinatur voluntas divina ex sua natura quantum ad principale obiectum, et quantum ad alia per libertatem suam. Et si dicatur, quod in hoc saltem ipsa prius existens indeterminata se*

así que existe antes indeterminada, se concede, puesto que no está determinada a querer o no querer, aunque tiene en concreto el querer o no querer; si esto —repito— se afirma del primer acto, lo mismo, por idéntico motivo, habría de afirmarse inmediatamente de la voluntad de crear el mundo y de comunicarse en un grado determinado, siendo superflua la ficción de aquel círculo o multiplicación de actos del entendimiento y de la voluntad.

48. Añádase que apenas puede comprenderse cuál sea aquel acto del entendimiento divino, al que se dice que es determinado por la voluntad, cuando quiere que el entendimiento conciba y proponga algo que ha de ser hecho, y en lo que la bondad divina resplandezca en un grado determinado; porque, si entendemos esa concepción como una aprehensión del entendimiento, no hay nada que el entendimiento divino pueda concebir por moción de la voluntad sobre las criaturas factibles que no haya sido concebido natural y necesariamente por la ciencia de simple inteligencia. Y si se trata de una concepción de la cosa, no sólo en cuanto puede ser producida, sino en cuanto ha de ser producida, entonces ya supone la voluntad de producirla; luego la voluntad divina no puede querer que el entendimiento conciba la cosa de esta suerte, si ella antes no quisiese producirla. Más aún, en ningún momento es necesaria la volición formal sobre la concepción del entendimiento; en efecto, por el hecho mismo de que la voluntad quiere producir la cosa, ésta es concebida natural y necesariamente por el entendimiento como habiendo de ser producida, según quedó demostrado antes; por consiguiente, no es necesaria una aplicación especial de la voluntad para dicha concepción. Y si no nos referimos solamente a la aprehensión, sino también al juicio, el cual se identifica con el dictamen, vuelvo a preguntar otra vez qué es lo que juzga o dictamina de nuevo, en cuanto movido por la voluntad, el entendimiento divino, que no dictaminase antes. Pues, o juzga posible la producción de una cosa en un grado concreto, y esto ya lo había dictaminado antes de manera natural y necesaria, o juzga que es conveniente y acorde con la bondad divina, o algo semejante; empero, todo esto lo dictaminaba necesariamente sin tal voluntad, como es de por sí evidente. Y además, aun estando presente dicho juicio y dictamen completo, la voluntad permanece todavía indiferente e indeterminada. O juzga que una obra tal es necesaria o que debe hacerla necesaria-

determinat, conceditur; nam non est determinata ad volendum vel nolendum, et tamen determinate habet velle vel nolle; si hoc (inquam) dicatur de illo primo actu, idem eadem ratione dici potest immediate de voluntate creandi mundum et communicandi se in tali gradu; et superflue fingitur ille circulus seu multiplicatio actuum intellectus et voluntatis.

48. Adde vix posse intelligi quis sit ille actus intellectus divini, ad quem dicitur a voluntate determinari, volente intellectum concipere et dictare aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat; nam, si per conceptionem intelligamus apprehensionem intellectus, nihil potest intellectus divinus concipere ex motione voluntatis circa creaturas producibiles, quod naturaliter ac necessario conceptum non sit per scientiam simplicis intelligentiae. Quod si illa conceptio non sit tantum rei ut producibilis, sed ut producendae, iam supponit voluntatem producendi rem illam; ergo non potest divina voluntas velle ut intellectus ita rem concipiat, nisi prius velit rem ipsam producere. Immo in nullo signo est necessaria illa formalis volitio circa conceptionem intellectus; nam, hoc ipso quod voluntas vult rem producere, naturaliter ac necessario concipitur ab intellectu ut producenda, ut supra ostensum est; non est ergo necessaria specialis applicatio voluntatis ad illam conceptionem. Quod si sermo sit, non de apprehensione tantum, sed de iudicio, quod idem est cum dictamine, interrogabo rursus quid novi iudicet aut dictet intellectus divinus, ut motus per illam voluntatem, quod antea non dictabat. Aut enim iudicat productionem rei in hoc gradu esse possibilem, et hoc antea naturaliter ac necessario dictabat; vel iudicat esse convenientem et divinae bonitati consentaneam, vel aliquid simile; et totum hoc necessario dictabat sine tali voluntate, ut per se notum est. Ac praeterea, stante toto illo iudicio et dictamine, adhuc voluntas manet indifferens et indeterminata. Vel iudicat

mente, y en este caso se tratará de un juicio falso, a no ser que se suponga otra voluntad anterior del mismo Dios en la que se funde tal necesidad, puesto que, de por sí y en razón del objeto, esa obra o la producción de tal cosa no es necesaria para Dios, o no ha de hacerse o quererse necesariamente. Más aún, si así fuese, sería naturalmente juzgada como tal por el entendimiento, al margen de esa especial aplicación de la voluntad. O juzga, finalmente, que tal obra tiene que ser querida y realizada necesariamente por El, no ciertamente por necesidad, pero que de hecho así tiene que hacerse. Y este juicio, o se refiere a la presciencia condicionada que Dios puede tener, incluso respecto de los actos de su voluntad, tratándose entonces de una consideración distinta, que no tiene que ver con el caso presente; o es imposible, si no se supone un decreto libre y absoluto de la voluntad divina sobre la producción de dicha cosa. Dios, en efecto, no hace nada sino en cuanto quiere hacerlo; por consiguiente, de nada puede juzgarse absolutamente y con toda certeza que ha de ser hecho por Dios, a no ser que con anterioridad, según la razón, Dios haya decretado producirlo; luego la voluntad divina no puede querer que el entendimiento dictamine que algo ha de ser producido por ella de este modo, a no ser que ella misma hubiera decretado hacerlo. Luego es falso imaginar que este decreto de producir algo se funda en la voluntad del dictamen o en el dictamen mismo. Más aún, como decíamos antes en un caso semejante, supuesto el decreto con el que Dios quiere producir algo, resulta superflua aquella otra voluntad que aplica al entendimiento a que dictamine que esto ha de hacerse, puesto que este dictamen se sigue en el entendimiento con necesidad natural, una vez puesto dicho decreto libre sobre la producción de la cosa como un objeto cognoscible, según se dijo reiteradas veces en las páginas que anteceden.

49. *Primer corolario de lo expuesto.* —De este razonamiento se infieren dos cosas muy necesarias para confirmar esta verdad. La primera quedó aludida más arriba, a saber, que en el entendimiento divino no hay juicio alguno que sea libre en sí, ya formalmente, ya por la moción propia o por la aplicación de la voluntad, puesto que tal libertad no se da nunca en el juicio, si no es por la imperfección y por la oscuridad del mismo; por consiguiente, por parte del en-

tale opus esse necessarium, seu necessario sibi agendum, et sic iudicium erit falsum, nisi supponatur alia prior voluntas ipsius Dei, in qua talis necessitas fundetur; nam ex se et ex obiecto, tale opus seu productio talis rei non est Deo necessaria, aut necessario agenda vel volenda. Quinimmo, si talis esset, naturaliter iudicaretur ut talis ab intellectu, absque illa speciali applicatione voluntatis. Vel denique iudicat tale opus omnino esse a se volendum et faciendum, non quidem ex necessitate, tamen de facto ita esse faciendum. Et hoc iudicium aut spectat ad praescientiam conditionatam, quam Deus habere potest, etiam de actibus suae voluntatis, de qua est alia consideratio quae ad praesens non spectat; aut est impossibile, nisi supponat decretum divinae voluntatis liberum et absolutum de tali re facienda. Nihil enim Deus facit nisi quatenus vult illud facere; nihil ergo potest iudicari ut omnino ac certissime faciendum a Deo, nisi prius secundum rationem Deus ipse decreverit id facere; ergo non potest divina voluntas velle ut intellectus dictet aliquid, ut a se producendum dicto modo, nisi iam ipsa decreverit id facere. Ergo falso fingitur hoc decretum aliquid faciendi fundari in voluntate illius dictaminis, seu in dictamine ipso. Quin potius, ut supra in simili dicebam, posito decreto quo Deus vult aliquid producere, superflua est illa alia voluntas applicans intellectum ut dictet id esse faciendum, quia hoc dictamen naturali necessitate sequitur in intellectu, posito illo decreto libero de re facienda, ut obiecto scibili, ut saepe in superioribus dictum est.

49. *Ex dictis primum corollarium.*— Atque ex hoc discursu colliguntur duo valde necessaria ad hanc veritatem confirmandam. Unum est iam supra tactum, in divino, scilicet, intellectu nullum esse iudicium in se liberum, vel formaliter, vel ex propria motione seu applicatione voluntatis, quia talis libertas nunquam est in iudicio, nisi ex imperfectione et obscuritate eius; omne ergo

tendimiento divino todo juicio es necesario. Hay, no obstante, algún juicio al que se llama libre, sólo porque su objeto supone la libre determinación de la voluntad; mas, supuesta esa determinación, el entendimiento juzga necesariamente todo lo que de verdad se encuentra en dicho objeto. De este principio, al que tengo por absolutamente cierto, se sigue con claridad que la voluntad divina no puede ser determinada por el juicio del entendimiento, porque no puede serlo por un juicio del todo necesario, ya que, en otro caso, la determinación de la voluntad sería también necesaria y no libre; ni puede serlo por un juicio sólo libre en parte, porque sólo puede ser libre objetivamente; ahora bien, un juicio tal, para que pueda darse, supone una libre determinación; luego la determinación misma no puede originarse de un juicio tal.

50. La segunda cosa que se sigue de lo expuesto es que la voluntad nunca se determina eficazmente por el juicio del entendimiento, si no es bajo alguna razón de necesidad. Por consiguiente, a no ser que el entendimiento juzgue que este bien u objeto amable es necesario, jamás determinará eficazmente la voluntad a que lo quiera. Lo cual se evidencia también considerándolo desde la parte opuesta, ya que la libertad de la voluntad se origina de la indiferencia objetiva del entendimiento, según decía antes, es decir, del hecho de que el entendimiento juzga que un bien concreto que se le propone para ser amado no es necesario, y, aunque tenga una razón por la que pueda ser amado, sin embargo, no falta una razón por la que pueda también no ser amado. Ahora bien, el entendimiento divino no puede juzgar o proponer a su voluntad algún bien que puede o que ha de ser creado, como necesario para ella respecto del obrar o del querer, si no presupone alguna determinación libre en la voluntad misma. Lo cual se explica de la siguiente forma: puede, en efecto, juzgarse necesario de dos maneras un bien propuesto a la voluntad: la una absolutamente y por sí mismo, tal como se propone Dios a sí mismo y a los que le ven. En este sentido es imposible que el entendimiento divino conciba los bienes creables como necesarios, pues se trataría de un juicio erróneo, como se desprende de lo dicho anteriormente. De otra manera puede juzgarse que el objeto es necesario en virtud de la presuposición de una voluntad anterior, del mismo modo que se juzga nece-

iudicium ex parte divini intellectus necessarium est. Aliquod vero iudicium denominatur liberum, solum quia obiectum eius supponit determinationem liberam voluntatis; illa vero determinatione supposita, intellectus necessario iudicat quidquid verum in illo obiecto reperitur. Ex hoc autem principio, quod certissimum esse existimo, plane sequitur non posse divinam voluntatem determinari a iudicio intellectus, quia non a iudicio omni ex parte necessario, alioqui determinatio voluntatis esset etiam necessaria et non libera; neque a iudicio aliqua ex parte libero, quia solum potest esse liberum obiective; tale autem iudicium, ut haberi possit, supponit determinationem liberam; non ergo potest determinatio ipsa ex tali iudicio oriri.

50. Alterum quod ex dictis sequitur est voluntatem nunquam determinari efficaciter a iudicio intellectus nisi sub aliqua ratione necessitatis. Itaque, nisi intellectus iudicet hoc bonum seu obiectum diligibile esse necessarium, nunquam determinabit efficaciter voluntatem ut id velit. Quod patet a contrario, nam libertas voluntatis oritur ex indifferentia obiectiva intellectus, ut supra dicebam, id est, ex eo quod intellectus iudicat tale bonum, quod amandum proponitur, non esse necessarium, et licet rationem habeat ob quam diligi possit, non tamen deesse rationem ob quam etiam possit non diligi. Iam vero intellectus divinus non potest iudicare aut proponere voluntati suae aliquod bonum creabile aut creandum ut ipsi necessarium ad operandum vel volendum, nisi ex aliqua determinatione libera in ipsa voluntate praesupposita. Quod sic patet, nam duobus modis iudicari potest necessarium bonum voluntati propositum: uno modo, absolute et ex se, sicut proponitur Deus ipse sibi et videntibus ipsum. Et hoc modo non potest intellectus divinus bona creabilia ut necessaria concipere, esset enim iudicium erroneum, ut ex supra dictis patet. Alio modo potest iudicari obiectum necessarium ex praesuppositione prioris voluntatis, sicut iudicatur necessarium unicum medium, sup-

sario un medio que es único, una vez supuesta la intención del fin. Un juicio de este tipo toma toda su eficacia de la voluntad que presupone. Por consiguiente, si esa voluntad se ejerce por una determinación libre, no puede tal juicio ser la primera razón de dicha determinación, puesto que la presupone. Así, pues, en este sentido el entendimiento divino no puede juzgar que algo *ad extra* ha de ser querido necesariamente por él, si no se supone alguna otra cosa previamente querida con la que esté en necesaria conexión. Por consiguiente, la primera determinación libre de la voluntad de Dios no puede provenir de una determinación del juicio.

51. *Solución del cuarto argumento.*— Al cuarto argumento, pues, hay que decir que la voluntad divina para el ejercicio no necesita de otro determinante fuera de sí misma, ya que en virtud de su libertad como que se inclina y determina a este objeto más bien que a otro. Así lo enseña expresamente Santo Tomás, I, q. 19, a. 3, ad 5. Ni tiene dificultad la razón que se propone en contra en dicho cuarto argumento, porque, según se toma del mismo Santo Tomás, I *cont. Gent.*, c. 82, aunque una causa indiferente por imperfección, es decir, una causa que todavía no alcanzó todo lo que le es necesario para obrar determinadamente, no pueda operar nada si primero no está determinada en sí misma, o si primero no es completada, sin embargo la causa que es indiferente por su eminencia, puesto que está completa en sí misma, aunque no esté determinada a uno u otro objeto o efecto, por excederlos a todos y porque lo puede esencialmente todo, ésta puede muy bien determinarse y producir un efecto u otro según su arbitrio y voluntad.

Opinión de Aristóteles sobre la libertad de Dios

52. *El parecer de Escoto.*— En la última objeción se pide la explicación de lo que sobre este punto opinó Aristóteles. En efecto, los testimonios que allí se aducen parecen llevar a la convicción de que Aristóteles en este asunto no opinó rectamente de Dios y que le atribuyó necesidad natural en el obrar y en el querer. Y que éste fue el parecer de Aristóteles lo opinan los doctores comúnmente: Escoto, *In I*, dist. 8, q. 5, y en el *Quodl.*, q. 7; Gregorio, *In I*, dist. 42; Gabriel y

posita intentione finis. Et tale iudicium sumit totam suam efficaciam ex voluntate quam supponit. Unde, si illa voluntas sit per determinatonem liberam, non potest tale iudicium esse prima ratio illius determinationis, cum illam supponat. Sic igitur intellectus divinus non potest iudicare aliquid ad extra ut necessario a se volendum, nisi supponat aliquid aliud libere volitum, cum quo alterum habeat necessariam connexionem; ergo prima determinatio libera voluntatis Dei non potest esse ex determinatione iudicii.

51. *Quarti argumenti solutio.*— Dicendum est ergo ad quartum argumentum voluntatem divinam non indigere alio determinante quoad exercitium praeter seipsam, quae ex vi suae libertatis se quasi inflectit et determinat ad hoc obiectum potius quam ad aliud. Atque ita docet expresse D. Thomas, I, q. 19, a. 3, ad 5. Neque ratio in contrarium facta in dicto quarto argumento difficultatem habet, nam, ut sumitur ex eodem D. Thoma, I cont. Gent., c. 82, licet causa indifferens ob imperfectionem, id est, quae nondum assecuta est totum id quod illi est necessarium ad determinate operandum, non possit quidquam operari nisi prius in se determinetur vel potius compleatur, causa tamen quae est indifferens per eminentiam, quia in se completa est, non tamen determinatur ad unum vel aliud obiectum seu effectum, quia omnia excedit et per se omnia potest, recte potest sese determinare et unum vel alterum effectum suo arbitrio ac voluntate producere.

Quid senserit Aristoteles de libertate Dei

52. *Opinio Scoti.*— In ultima obiectione petitur ut explicemus quid de hac re Aristoteles senserit. Testimonia enim ibi adducta videntur convincere Aristotelem in hac parte non recte de Deo sensisse eique naturalem necessitatem in agendo et volendo tribuisse. Et hanc fuisse eius sententiam opinantur communiter Doctores, Scotus, In I, dist. 8, q. 5, et in Quodl., q. 7; Gregorius,

Ockam, dist. 43; Marsilio, q. 42 y 44; Herveo, *Quodl.* II, q. 4, y en el tratado *De Aeternitate mundi,* q. 4; el Ferrariense, lib. I *cont. Gent.,* c. 23; Iavello, XII *Metaph.,* q. 10; Soncinas, XII *Metaph.,* q. 30 y 41; Soto, VIII *Phys.,* 1. Todos estos y otros muchos enseñan que Aristóteles creyó, sin duda, que Dios obra mediante el entendimiento y la voluntad, pero que está naturalmente determinado a juzgar y a querer lo que ha de hacerse. Soncinas, empero, entre otros explica que Aristóteles no opinó que Dios obrase así por necesidad de naturaleza, de suerte que quisiese obrar necesariamente todo lo que puede, sino porque obra necesariamente algo que juzga que es mejor o más conveniente. Hizo esto para excusar a Aristóteles de una contradicción manifiesta, concretamente, de que, poseyendo virtud motriz infinita, obra por necesidad de naturaleza cuanto puede en absoluto, y de que únicamente mueve con una velocidad determinada.

53. *Dudas en la opinión precedente.*— Empero, con esta interpretación se quita fuerza al razonamiento de Aristóteles con que prueba la eternidad del mundo, ya que la deduce del hecho de que el primer motor mueve con necesidad de naturaleza. En cambio, si sólo hubiese creído que obra por necesidad de naturaleza del modo antes explicado, sería fácil respuesta para su razonamiento el que, aunque Dios hubiera querido necesariamente crear el mundo, quiso, sin embargo, con esa necesidad crearlo en el tiempo, no en la eternidad, porque acaso comprendió naturalmente que esto era mejor y más conveniente. A Aristóteles le hubiese correspondido probar que Dios ha juzgado necesariamente que era más conveniente crear el mundo desde la eternidad. A esto se puede decir que Aristóteles se vio impulsado a creer que Dios obra por necesidad de naturaleza principalmente porque no comprendió cómo podía acaecer sin mutación de Dios el que antes no hubiera obrado o movido nada, y luego hubiese comenzado a obrar o mover. Por haber creído, pues, que Dios era inmutable, por lo mismo creyó que obraba siempre y que no podía dejar de obrar, que es en lo que consiste obrar por necesidad de naturaleza. Consiguientemente, aunque en cuanto a la magnitud, multitud o perfección de los efectos o a la velocidad del movimiento, acaso no creyó que Dios obra necesariamente todo lo que absolutamente puede,

In I, dist. 42; Gabriel et Ocham, dist. 43; Marsilius, q. 42 et 44; Hervaeus, Quodl. II, q. 4, et in tractat. de Aeternitate mundi, q. 4, Ferrar., I lib. cont. Gent., c. 23; et Iavell., XII Metaph., q. 10; Soncin., XII Metaph., q. 30 et 41; Soto, VIII Phys., 1, Hi omnes et multi alii docent Aristotelem quidem credidisse Deum agere per intellectum et voluntatem, esse tamen naturaliter determinatum ad iudicandum et volendum quod agendum est. Soncinas inter alios vero declarat non sensisse Aristotelem Deum ita agere ex necessitate naturae, ut necessario velit agere quantum potest, sed quia necessario agit aliquid quod iudicat esse melius aut convenientius. Quod fecit, ut Aristotelem excusaret a contradictione manifesta, nimirum, quod habens infinitam virtutem motivam, ex necessitate naturae agat quantum simpliciter potest, et quod solum moveat definita velocitate.

53. *Quid habeat dubii praecedens opinio.* Sed iuxta hanc interpretationem enervatur discursus Aristotelis qui probat mundi aeternitatem; hanc enim colligit ex eo quod primus motor necessitate naturae movet. At si solum credidisset agere ex necessitate naturae praedicto modo, responderi facile posset ipsius discursui quod, licet Deus necessario voluerit creare mundum, illa tamen necessitate voluit illum creare in tempore, non in aeternitate, quia fortasse id naturaliter apprehendit ut melius et convenientius. Debuisset autem Aristoteles probare necessario iudicasse Deum esse convenientius mundum ex aeternitate creare. Ad hoc vero dici potest Aristotelem praecipue motum fuisse ad existimandum Deum agere ex necessitate naturae quia non intellexit sine Dei mutatione fieri potuisse ut prius nihil egerit aut moverit, et postea agere aut movere inceperit. Quia ergo credidit Deum esse immutabilem, ideo credidit semper agere et non posse non agere, quod est ex necessitate naturae agere. Et ideo, licet quantum ad magnitudinem, multitudinem vel perfectionem effectuum aut velocitatem motus, fortasse non crediderit Deum necessario agere quantum simpliciter potest, tamen, quantum ad durationem mundi et earum rerum

sin embargo, en cuanto a la duración del mundo y a la de las cosas que El inmediatamente produce, creyó que obraba necesariamente todo lo que puede, o bien tan pronto como puede, a causa de su inmutabilidad.

54. Que éste fue el principal motivo de Aristóteles se desprende del lib. VIII de la *Física,* textos 9 y 13, y de los textos 52 y 53, y del lib. IX de la *Metafísica,* texto 17, donde afirma que en las cosas eternas no hay nada en potencia, sino que todo está en acto. Infiere de esto que no hay que temer que el cielo entre en reposo, porque ni él mismo ni su motor están en potencia para no moverse, como explica Santo Tomás en dicho pasaje. De esto llega a la conclusión, en el lib. XII de la *Metafísica,* c. 6, de que no basta con poner una sustancia eterna que pueda mover, porque, de lo contrario, también podría no mover, sino que es necesario que esté moviendo en acto por necesidad, de suerte que su moción sea su propia sustancia y, en consecuencia, la moción sea tan necesaria como la misma sustancia. Y en *De caelo,* lib. II, c. 6, texto 35, prueba que el movimiento del cielo es invariable por ser inmutable su motor. Y de esto quiere inferir que se mueve siempre del mismo modo y por necesidad. Finalmente, partiendo del mismo principio, llega a la conclusión de la necesidad de las generaciones, y que para la variedad de éstas son un requisito las diversas naturalezas de los cielos, ya que el primer motor de suyo mueve siempre del mismo modo e inmutablemente, como puede verse en el lib. VIII de la *Física,* texto 53, y en el II *De caelo,* texto 21, y en el lib. I *De generat.,* texto 16, y en el lib. II *De generat.,* texto 56. Cabe añadir que el mismo Aristóteles, en el lib. II *Mag. Mor.,* c. 15, aunque afirme que Dios es esencialmente feliz y que no necesita de los bienes externos, sin embargo opina que no puede carecer de operación, ni de algunos que sean como sus amigos y compañeros con los que comunique su felicidad. *Pues ¿qué va a hacer?,* dice. *No va a dormir, en efecto. Contemplará algo, dicen. ¿Y qué va a contemplar? Porque si es algo mejor, hay un absurdo en que Dios tenga algo mejor que El mismo. ¿Se contemplará, pues, a sí mismo? Empero, esto resulta extraño, ya que al hombre que se contempla a sí mismo le gritamos como si estuviera atónito.* Y concluye, al fin, que de la amistad necesita incluso

quas ipse immediate facit, credidit necessario agere quantum potest, seu quamprimum potest, ob immutabilitatem suam.

54. Atque hoc fuisse praecipuum Aristotelis motivum constat ex VIII Phys., textu 9 et 13, et textu 52 et 53, et lib. IX Metaph., textu 17, ubi dicit in aeternis nihil esse in potentia, sed omnia in actu. Unde infert non esse timendum quod caelum quiescat, quia neque ipsum neque motor eius est in potentia ad non movendum, ut ibi D. Thomas exponit. Et inde, lib. XII Metaph., c. 6, concludit non satis esse ponere substantiam aeternam potentem movere, quia alias posset etiam non movere, sed oportere ut sit actu movens ex necessitate, ita ut motio eius sit substantia eius, et consequenter tam necessaria sit motio sicut ipsa substantia. Et lib. II de Caelo, c. 6, textu 35, probat motum caeli esse invariabilem, quia motor eius immutabilis est. Ex quo vult inferre semper eodem modo et ex necessitate moveri. Denique, ex eodem principio colligit necessitatem generationum, et ad earum varietatem requiri varias rationes [1] caelorum, quia primus motor ex se semper eodem modo et immutabiliter movet, ut patet ex VIII Phys., textu 53, II de Caelo, textu 21, et lib. I de Generat., textu 16, et II de Generat., textu 56. Accedit quod idem Aristoteles, lib. II Magn. Moral., c. 15, licet dicat Deum per se esse felicem et externis bonis non indigere, nihilominus sentit non posse carere operatione, neque aliquibus quasi amicis vel sociis, cum quibus suam felicitatem communicet. *Quid enim* (inquit) *faciet? Neque enim dormiet. Inspiciet aliquid, inquiunt. Quid igitur inspiciet? Nam, si quidquam aliud melius, hoc absurdum est ut se quidquam melius habeat Deus. Ipse igitur sese inspiciet? At hoc delirum; nam homini qui se suspiciat, utpote attonito inclamamus.* Et in fine tandem concludit opus esse amicitia, etiam ei qui sibi satis sit.

[1] En otras ediciones está sustituido por *lationes,* lectura perfectamente aceptable. (N. de los EE.)

aquel que es autosuficiente. A esta misma opinión parece que llegan, en definitiva, Averroes, IX *Phys.*, desde el texto 6; y Simplicio, VI *Phys.*, texto 15; y Avicena, en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 4.

55. Empero, hay otros pasajes de Aristóteles de los que puede deducirse lo contrario, sobre todo en el lib. *De mundo ad Alex.*, si es que es de Aristóteles, en el que hay un testimonio explícito de esto. Comienza, en efecto, su autor por comparar a Dios con un general que está al frente de todos y que realiza todo lo que quiere, concluyendo así: *En el mundo Dios es, en suma, lo que es el piloto en la nave, el auriga en el carro, el director en el coro, la ley en la ciudad, el general en el ejército; a no ser que en éstos el principado resulta laborioso, perturbado y lleno de preocupaciones, mientras que para Dios está libre de toda tristeza y trabajo, sin producir decaimiento alguno corporal; pues, siendo la suya una situación de inmovilidad, mueve todo lo que quiere, dirigiendo con su pensamiento en los diversos géneros y naturalezas de las cosas.* Además, en el lib. II de la *Física*, texto 49, distingue los agentes que obran por un fin en aquellos que obran por necesidad de naturaleza y aquellos que obran por elección, es decir, con inteligencia y razón. Y es evidente que Aristóteles colocó a la Primera Causa en la segunda clase, puesto que le confirió el dirigir todas las cosas naturales a sus fines en el mismo lib. II de la *Física*, c. 8. Además, en el lib. VIII de la *Etica*, c. 7, y con más claridad en el lib. X, c. 8, afirma que el varón sabio y bueno es amigo de Dios; y en el lib. II *Magn. Mor.*, c. 8, atribuye a Dios la distribución de los bienes y de los males, de acuerdo con los méritos. Ahora bien, todas estas cosas son incomprensibles sin uso de la libertad. Por otra parte, en el lib. IV *Topic.*, c. 5, afirma: *Dios y el apasionado pueden hacer cosas malas, pero no son malos, ya que a todos los malos se les llama así en atención a la elección.* Y aunque en ese pasaje incurra en error al atribuir a Dios la capacidad de obrar mal por elección, presta servicio a la verdad al conferir a Dios la capacidad de elegir. Por otra parte, refiere Laercio, en la *Vida de Aristóteles*, que en la hora de su muerte suplicó misericordia de la Causa primera. Y esto es un argumento de que creyó que Dios podía ser movido por las súplicas a prestar favores, lo cual es propio de un agente libre. Por eso Alejandro, en el lib. *De*

Denique in hanc sententiam videntur descendere Averroes, IX Phys., a textu 6; et Simplicius, VI Phys., textu 15; et Avicenna, libro IX suae Metaphys., c. 4.

55. Nihilominus sunt alia Aristotelis loca ex quibus oppositum colligi potest, praesertim in libro illo de Mund. ad Alexand., si Aristotelis est, ubi est expressum huius rei testimonium. Primo enim comparat eius auctor Deum imperatori qui omnibus praeest et quaecumque voluerit conficit, atque ita concludit: *Ad summum, quod in navi gubernator, in curru auriga, in choro praecentor, in civitate lex, in exercitu imperator, hoc idem in mundo est Deus; nisi quod illis ipsis principatus laboriosus, perturbatus et anxius est, Deo autem expers omnis maestitiae, laboris, nullamque corpori afferens imbecillitatem; nam, cum in re immobili collocetur, omnia quae vult movet arbitratuque suo in diversis rerum generibus et naturis versat.* Praeterea, II Phys., textu 49, distinguit agentia propter finem in ea quae agunt ex necessitate naturae et in ea quae agunt ex electione, id est, mente et ratione. Constat autem Aristotelem in posteriori ordine primam causam collocasse, cum ei tribuerit quod causas naturales omnes ad suos fines dirigat, eodem II libro Phys., c. 8. Rursus VIII Ethic., c. 7, et clarius lib. X, c. 8, dicit virum sapientem et probum esse Deo amicum; et libro II Magnor. Moral., c. 8, Deo tribuit quod bona et mala pro meritis distribuat. Haec autem sine usu libertatis intelligi non possunt. Praeterea, IV Topic., c. 5, ait: *Potest Deus et studiosus prava agere, non sunt autem pravi: nam omnes pravi secundum electionem dicuntur.* Ubi, licet in eo erret quod Deo tribuit potestatem prave eligendi, in eo vero veritati favet quod Deo tribuit potestatem eligendi. Praeterea, refert Laertius, in Vita Aristotelis, quod tempore mortis suae misericordiam a prima causa postulaverit. Quod est argumentum eum credidisse Deum posse precibus moveri ad beneficia praestanda, quod est proprium agentis liberi. Unde Alexand., in lib. de Fato, ex Aristot. sententia, admonet a Deo petenda esse beneficia, quod ea possit et non dare et concedere. Unde idem

fato, tomándolo de una opinión de Aristóteles, nos amonesta a pedir a Dios los beneficios, ya que El es quien puede denegarlos y concederlos. Por ello el mismo Alejandro, en lib. VI *Phys.*, texto 15, afirma que el motor del cielo no mueve impulsado por la necesidad, *ya que los buenos* —dice— *no obran así, aunque hagan siempre las mismas cosas, sino que tienen poder de hacer lo contrario.* Por fin, el Comentador, en el lib. *Destruct.*, disp. III, y en la XI, a las dudas 1 y 2, afirma que Dios, según Aristóteles, ni obra por necesidad de naturaleza ni por elección, sino de un modo más eminente desconocido a los mortales y que sólo El conoce. Con esto indica que niega a Dios la necesidad de naturaleza en cuanto a la determinación a una sola cosa, y, por otra parte, la elección en cuanto a la mutabilidad y otras imperfecciones, pero que se le atribuye un modo más eminente de obrar, hasta tal punto simple y uniforme, que no excluye la indiferencia y la libertad, y hasta tal punto libre, que no admite mutabilidad.

56. *Juicio del autor sobre este punto.*— Parece, pues, quedar claro con esto que la opinión de Aristóteles en esta materia es indecisa y oscura. Por eso algunos sostienen que él creyó que Dios obraba con cierta determinación y necesidad natural en lo referente al bien universal del universo y a la creación y disposición general y orden del mismo, pero que en las otras obras particulares podía usar de libertad. Mas, si tal ha sido su opinión, no se expresó siempre con suficiente consecuencia, puesto que si la inmutabilidad está en contradicción con la libertad, lo estará en todos los efectos; y si no está en contradicción, tampoco la inmutabilidad excluirá la libertad en la creación de todo el universo. Además, Aristóteles no pudo negar que Dios hace muchas cosas en el tiempo, incluso por sí solo, como es evidente por lo menos en la creación de las almas. Ni tiene nada que ver el que se diga que no las crea si no es con ocasión de un cuerpo ya dispuesto; porque, si para una operación nueva se requiriese mutación, aunque esa operación nueva se realizase una vez ofrecida ocasión, se realizaría con mutación. Y si puede realizarse sin mutación, por haberlo dispuesto así Dios previendo desde la eternidad la ocasión y porque lo realiza en el tiempo permaneciendo El del mismo modo, otro tanto debió pensar Aristóteles sobre el movimiento del cielo y la creación del mundo; en efecto, sin esa ocasión externa,

Alexand., in VI Phys., textu 15, ait motorem caeli non movere adductum necessitate, *nam boni* (inquit) *non ita operantur, etiamsi semper eadem faciant, sed potestatem habent contraria faciendi.* Denique, Commentator, in libro Destructionum, disp. III, et XI, ad 1 et 2 dubitationem, ait Deum apud Aristotelem neque agere ex necessitate naturae neque ex electione, sed alio eminentiori modo mortalibus incognito, quem ipse solus novit. In quo indicat Deo negari necessitatem naturae quantum ad determinationem ad unum, electionem vero quantum ad mutabilitatem et alias imperfectiones, tribui vero illi eminentiorem modum operandi ita simplicem et uniformem, ut indifferentiam et libertatem non excludat, et ita liberum, ut mutabilitatem non admittat.

56. *Auctoris hac super re iudicium.*— Constat ergo ex his lubricam esse et obscuram in hac parte Aristotelis sententiam. Unde aliqui existimant eum credidisse Deum circa universale bonum universi et circa creationem et generalem dispositionem ac ordinem eius quadam naturali determinatione et necessitate operari, in aliis vero particularibus operibus posse libertate uti. Sed, si ita sensit, non satis constanter locutus est, quia, si immutabilitas repugnat libertati, in omnibus effectibus repugnabit; si autem non repugnat, nec in creatione totius universi immutabilitas excludet libertatem. Deinde, non potuit negare Aristoteles Deum multa in tempore facere, etiam se solo, ut saltem patet de creatione animarum. Nec refert si dicatur non creare illas nisi occasione corporis iam dispositi; nam, si ad novam operationem esset necessaria mutatio, etiamsi nova occasione oblata fieret operatio, cum mutatione fieret. Quod si fieri potest sine mutatione, quia Deus ab aeterno praevidens occasionem ita disposuit, et eodem modo se habens ita in tempore exsequitur, idem de motu caeli et de creatione mundi debuisset Aristoteles intelligere; nam sine externa occasione illa, aeterna sua sapientia

pudo Dios disponer con su eterna sabiduría y con su voluntad el que se realizasen en el tiempo sin mutación alguna del agente mismo. En consecuencia, no podemos disculpar a Aristóteles de haber ignorado el modo de operar propio de Dios y de que se valió de un argumento sin fuerza para demostrar la eternidad del mundo y de no haber sido suficientemente constante en sus argumentos y opiniones. Esto, empero, no debe resultarnos sorprendente, puesto que el modo de operar de la voluntad divina es sumamente difícil, como se echa de ver suficientemente por lo antes expuesto.

Sobre las diversas perfecciones de la voluntad divina

57. Por fin, hay que afirmar que la voluntad divina es en sí misma única y simplicísima, y que contiene formalmente toda la perfección pura del apetito racional, aunque sea objeto de diversas distinciones y nombres por parte de nuestros conceptos. Esta afirmación ha de explicarse y probarse con la misma proporción con que se probó la última conclusión de la sección precedente. En efecto, respecto de todos sus miembros, vale para la voluntad la misma razón que valía para la ciencia. En consecuencia, identificándose el querer de Dios con su propio ser, es evidente que, de igual modo que el ser es único y absolutamente simple, así lo es el querer. Además, el acto de la voluntad de Dios, en cuanto se ama necesariamente mediante él, es uno solo y adecuado a tal objeto; ahora bien, quedó demostrado antes que a este acto, en cuanto tiene las criaturas por término libre, no se añade nada; luego en Dios hay una única voluntad o más bien un único querer simplicísimo, puesto que en Dios ya hemos demostrado que no hay voluntad por modo de potencia, sino solamente por modo de acto.

58. Asimismo es evidente que dicho querer incluye formalmente toda perfección simple en la razón de la voluntad o del querer. En primer lugar, por un argumento general, es decir, porque el ser divino incluye formalmente toda perfección absoluta; mas el querer de Dios es esencialmente el ser mismo de Dios; luego. En segundo lugar, con matiz más especial y formal, según nuestro modo de concebir, ese querer es absolutamente infinito en razón de acto de apetito intelectual; por consiguiente, incluye formalmente todo lo que puede concebirse

et voluntate potuit Deus disponere quod in tempore fierent sine ulla ipsius facientis mutatione. Non possumus ergo excusare Aristotelem quin et modum operandi Dei ignoraverit et infirma ratione ad aeternitatem mundi probandam usus fuerit et in rationibus suis ac sententiis non satis fuerit constans. Neque id mirum videri debet, quia modus operandi voluntatis divinae summe difficilis est, ut ex dictis supra satis constat.

De variis perfectionibus divinae voluntatis

57. Ultimo dicendum est voluntatem divinam in se unicam esse ac simplicissimam et formaliter continentem omnem perfectionem simpliciter rationalis appetitus, licet per conceptus nostros varie distinguatur ac nominetur. Haec assertio eadem proportione explicanda est et probanda ac ultima conclusio praecedentis sectionis. Est enim quoad omnes eius partes eadem ratio de voluntate, quae de scientia. Itaque, cum velle Dei sit ipsum esse eius, constat, sicut esse est unum et simplicissimum, ita et velle. Item, actus voluntatis Dei, quatenus per illum se necessario amat, unus est, adaequatus tali obiecto; ostensum est autem supra actui illi, prout libere terminatur ad creaturas, nullam rem addi; est ergo in Deo unica tantum voluntas, vel potius unicum velle simplicissimum; iam enim ostendimus in Deo non esse voluntatem per modum potentiae, sed tantum per modum actus.

58. Quod autem illud velle includat formaliter omnem perfectionem simpliciter in ratione voluntatis seu volendi, est etiam evidens. Primo, ex generali ratione, nempe, quod divinum esse includit formaliter omnem perfectionem simpliciter; sed velle Dei essentialiter est ipsum esse Dei; ergo. Secundo specialius ac formalius, secundum nostrum concipiendi modum, illud velle est simpliciter infinitum in ratione actus intellectualis appetitus; ergo includit formaliter quidquid perfectionis simpliciter in tali ap-

de perfección simple en tal apetito, mientras que incluirá eminentemente todas las otras perfecciones de la voluntad que implican alguna imperfección. Puede comprenderse con esto qué virtudes de la voluntad se atribuyen a Dios propia y formalmente y en qué sentido. Y usamos el nombre de virtud, no en cuanto significa un hábito o una cualidad en nosotros, sino en cuanto expresa una perfección interna de la voluntad en el acto de amar o de querer. Supuesto esto, ha de considerarse atentamente si una virtud de esta clase incluye formalmente alguna imperfección o no; y se la atribuirá a Dios propia y formalmente según aquel concepto formal en el que no se encuentre nada de imperfección, mientras que, según otras razones, se le atribuye sólo metafóricamente.

59. *Qué virtudes deben atribuirse a la voluntad divina.— La caridad.—* Resulta de aquí que la caridad, que es la principal virtud de la voluntad, se encuentra en la voluntad divina con toda propiedad y perfección, sobre todo si con el nombre de caridad se significa únicamente el amor o la benevolencia hacia la persona intelectual. Porque en este sentido es evidente por razón natural que en tal amor considerado formalmente no se incluye nada de imperfección. Más aún, es evidente que en nadie puede haber voluntad sin que en él se dé el amor, puesto que el amor es el primer acto de la voluntad. Ahora bien, si en Dios hay amor, ha de ser principalmente el amor de sí mismo; luego se da en El amor de la naturaleza intelectual o de la persona; luego se da en El la caridad, o, mejor, es la caridad misma por esencia.

Si hay amistad en Dios

60. En cambio, si con el nombre de caridad se significa la amistad propiamente dicha, la cual se dirige siempre a otro, en este caso no es tan evidente por razón natural que en Dios se dé la caridad con toda propiedad. Porque, en primer lugar, puede el teólogo dudar si Dios tiene en sí mismo verdadera amistad sin la unión de las criaturas, duda que no puede resolverse y ni aun siquiera plantearse valiéndose de la sola razón natural; supuesta, empero, la fe, hay razón para preguntar si la distinción de personas basta para una verdadera amis-

petitu intelligi potest, eminenter autem includet omnes alias perfectiones voluntatis quae aliquam imperfectionem involvunt. Ex quo intelligi potest quaenam virtutes voluntatis proprie ac formaliter tribuantur Deo, et quo modo. Utimur autem nomine virtutis, non ut habitum qualitatemque in nobis significat, sed ut dicit internam perfectionem voluntatis in actu amandi seu volendi. Quo supposito, attente considerandum est an talis virtus formaliter includat aliquam imperfectionem, necne; et secundum illum conceptum formalem in quo nihil imperfectionis reperiatur, proprie ac formaliter tribuetur Deo, secundum alias vero rationes tantum metaphorice.

59. *Quae virtutes sint divinae voluntati tribuendae.— Charitas.—* Hinc charitas, quae est potissima virtus voluntatis, propriissime ac perfectissime in divina voluntate reperitur, praesertim si nomine charitatis solum amor aut benevolentia erga intellectualem personam significetur. Nam hoc modo est evidens ratione naturali in tali amore ut sic nihil imperfectionis includi. Immo est evidens non posse esse in aliquo voluntatem, quin in eo sit amor, quia amor est primus voluntatis actus; si autem in Deo est amor, maxime sui ipsius; ergo est in eo amor intellectualis naturae seu personae; est ergo in eo charitas, vel potius est ipsa charitas per essentiam.

Sitne amicitia in Deo

60. Si vero charitatis nomine amicitia proprie dicta significetur, quae est ad alterum, sic non est tam evidens naturali lumine in Deo esse charitatem cum omni proprietate. Nam potest primo dubitare theologus an Deus in seipso sine consortio creaturarum habeat veram amicitiam, quod dubium ex sola ratione naturali non solum definiri, sed nec moveri posset; supposita autem fide, merito quaeri potest an distinctio personarum sufficiat ad veram amicitiam, an vero propter unitatem voluntatis, non sit

tad, o si, a causa de la unicidad de voluntad, no se trata de una amistad propia, sino que es algo mayor que la amistad. Y esto parece ser una afirmación más acertada; mas de ello nos ocuparemos en otra parte. Puede también dudarse si Dios tiene verdadera amistad con las criaturas intelectuales. Parece, en efecto, que Aristóteles lo niega en el lib. VIII de la *Etica,* c. 7; y en contra de él están los teólogos, que no hablan tanto de la pura naturaleza, o se fundan tanto en la sola razón natural cuanto se fundan en el orden de la gracia, al que no alcanza la razón natural. Sin embargo, ni aun refiriéndose a la pura naturaleza, niega Aristóteles que Dios ame las personas racionales; más aún, lo afirma algunas veces, como vimos antes, sobre todo respecto de los que están dedicados al estudio y entregados a la sabiduría. Ni puede negarse tampoco que pueda ser amado por ellos, siendo así que esto es de todo punto evidente. No me refiero al amor sobre todas las cosas, ya que, acerca de este caso, ni Aristóteles ni los otros filósofos han pensado nada bajo este concepto expreso y formal, sino que me refiero precisamente al amor de Dios en cuanto es el primer principio y el último fin de la criatura intelectual. Por último, también parece evidente que Dios quiere ser amado por su criatura intelectual, a la que El ama, ya que esto posee el máximo grado de bondad natural y es sobremanera debido. Mas el saber si este amor mutuo basta para la verdadera amistad o no llega a ella a causa de la gran desigualdad que se da entre Dios y la criatura, que es lo que Aristóteles pretende, es cuestión de poca importancia y que se limita al uso de palabras sin trascendencia para el asunto presente; pues lo que en verdad interesa es evidente por razón natural, es decir, que Dios no sólo ama la criatura natural a la que hace favores, sino que, en cuanto de él depende y de acuerdo con su dignidad, le ofrece todos los servicios y favores de la verdadera amistad, o, mejor, que ningún bien posee semejante criatura que no proceda de este amor, puesto que no puede recibirlo más que de Dios, al menos en cuanto causa primera; ahora bien, Dios no lo causa más que queriendo, y querer el bien es amar. Con este razonamiento puede concluirse proporcionalmente que Dios ama todo lo que participa el ser de El, de acuerdo con lo de la *Sap.,* 2: *Amas todas las cosas que son,* porque no tienen el ser si no es recibido del beneplácito y

illa propria amicitia, sed aliquid maius amicitia. Quod videtur rectius dici; sed de hoc alias. Rursus dubitari potest an cum intellectualibus creaturis ineat Deus veram amicitiam. Aristoteles enim id negare videtur, VIII Ethic., c. 7; cui contradicunt theologi, non tam loquentes de pura natura aut fundati in sola ratione naturali, quam fundati in ordine gratiae, quem naturalis ratio non attingit. Loquendo tamen de pura natura, non negat Aristoteles quin Deus amet rationales personas; immo interdum id affirmat, ut supra vidimus, praesertim de studiosis et sapientiae deditis. Neque etiam negare potest quin ab eis possit amari, cum id sit evidentissimum. Non loquor de amore super omnia, nam de hoc fortasse nihil Aristoteles aut alii philosophi excogitaverunt sub hoc expresso et formali conceptu, sed loquor praecise de amore Dei, ut est primum principium et ultimus finis creaturae intellectualis. Denique, etiam videtur evidens velle Deum amari a sua intellectuali creatura, quam ipse amat, nam hoc honestissimum est et maxime debitum. An vero hic mutuus amor sufficiat ad veram amicitiam vel ab ea deficiat propter magnam inaequalitatem inter Deum et creaturam, quod Aristoteles intendit, quaestio est parvi momenti et de usu vocis et quae ad rem praesentem parum refert; illud enim quod ad rem spectat evidens est lumine naturali, scilicet, Deum et amare creaturam naturalem cui benefacit et, quantum in ipso est et iuxta dignitatem suam, omne officium ac beneficium verae amicitiae in eam conferre, vel potius nihil boni posse habere huiusmodi creaturam, quod non ex hoc amore procedat; quia non potest illud habere nisi a Deo, saltem ut prima causa; Deus autem non causat illud nisi volendo; velle autem bonum est amare. Quo discursu concludi proportionaliter potest Deum amare quidquid ab eo esse participat, iuxta illud: *Diligis omnia quae sunt,* Sap., 2, quia non habent esse nisi a Dei beneplacito et amore derivatum; sic

amor de Dios; así, pues, es evidente que la caridad, o más en general la perfección de amar, se atribuye con toda propiedad a la voluntad divina.

Si hay en Dios virtudes morales

61. Al filósofo le podrían caber dudas sobre otras virtudes de la voluntad; en efecto, Aristóteles, en el lib. X de la *Etica,* c. 8, niega a Dios estas virtudes morales en general. Mas hay que distinguir entre virtudes en relación a otro y virtudes en relación a sí mismo, o —lo que es igual— virtudes en relación con las acciones, o en relación con las pasiones. Pues de algunas virtudes que se refieren a las acciones que se dirigen a otro, no hay duda de que se encuentran formal y propiamente en Dios. Esto nos consta, en primer lugar, respecto de la liberalidad, puesto que quiere comunicar sus bienes a los demás, y no con vistas a alguna ventaja, puesto que no puede desear o esperar ninguna; y esto es una gran liberalidad, como se desprende de Aristóteles, lib. IV de la *Etica,* c. 6. Por eso, Santo Tomás, I *cont. Gent.,* c. 93, elegantemente llega con Avicena a la conclusión de que Dios no sólo es liberal, sino que propiamente sólo El es liberal. Y en la razón de liberalidad tampoco es posible pensar imperfección alguna por la que se le niegue formalmente a Dios. Pues la objeción de Aristóteles es ridícula; dice, en efecto, como sigue: *¿Qué actos es necesario atribuirles?* (se entiende a los dioses). *¿Por ventura liberales? ¿Y a quién van a dar? Por otra parte, resulta absurdo si además tienen dinero o algo semejante;* esto —repito— si se toma tal como suena, es ridículo, puesto que Dios no sólo tiene a quien dar, sino que incluso nada puede haber fuera de él mismo sin que El lo dé. Y, un poco más abajo, el propio Aristóteles afirma que Dios confiere los máximos beneficios, sobre todo a los que le aman y le honran. Por eso Santo Tomás en ese pasaje le excusa en el sentido de que habla de la liberalidad imperfecta y humana.

62. Del mismo modo proporcional puede, a su vez, demostrarse que en Dios hay magnificencia, según la razón formal de ésta y excluyendo la imperfec-

igitur constat charitatem, seu generalius perfectionem amandi, propriissime tribui divinae voluntati.

Sintne in Deo virtutes morales

61. De aliis autem virtutibus voluntatis dubitare posset philosophus; nam Aristoteles, X Ethic., c. 8, in universum negat Deo huiusmodi virtutes morales. Distinguendum vero est de virtutibus quae sunt ad alterum vel ad se, seu (quod idem est) de virtutibus quae circa actiones vel circa passiones versantur. De nonnullis ergo virtutibus quae sunt circa actiones ad alterum, non est dubium quin formaliter ac proprie in Deo inveniantur. Primo, id constat de liberalitate, nam vult sua bona communicare aliis, non intuitu alicuius commodi, nullum enim aut desiderare aut expectare potest; haec autem est magna liberalitas, ut patet ex Aristotele, IV Ethic., c. 6. Unde eleganter D. Thomas, I cont. Gent., c. 93, concludit cum Avicenna non solum esse Deum liberalem, sed etiam solum ipsum esse proprie liberalem. Nec in ratione liberalitatis aliqua imperfectio excogitari potest ob quam Deo formaliter negetur. Nam quod Aristoteles obiicit ridiculum est; sic enim ait: *Quosnam actus tribuere illis* (id est diis) *oportet? An liberales? At cuinam dabunt? Absurdum est insuper si nummos*[1] *etiam habeant, aut aliquid tale;* hoc (inquam) si ut sonat accipiatur, ridiculum est, quia Deus non solum habet cui det, sed etiam nihil praeter ipsum esse potest nisi ipse det. Et paulo inferius ipsemet Aristoteles ait Deum maxima beneficia conferre, iis praesertim qui ipsum amant atque honorant. Unde D. Thomas ibi eum excusat, quod de liberalitate imperfecta et humana loquatur.

62. Rursus, eodem proportionali modo ostendi potest esse in Deo magnificentiam, secundum formalem rationem eius, et seclusa imperfectione quam in nobis potest con-

[1] Aceptamos la lectura *nummos,* que se halla en la ed. de M. Sonnium (París, 1605), en contra de *numeros,* que aparece en otras, entre ellas la de Vivès. (N. de los EE.)

ción que puede connotar en nosotros. En efecto, la magnificencia está en el mismo terreno en que está la liberalidad, como dice Santo Tomás en II-II, q. 134, a. 4, ad 1, existiendo sólo diferencia en que la magnificencia se ejerce en repartir grandes donativos o bienes; mas en nosotros supone una cierta imperfección en cuanto los grandes donativos, por comparación con los recursos y con la indigencia que el hombre puede temer, revisten las características de un objeto especialmente arduo y difícil; en cambio, respecto de Dios no hay donativos que sean arduos y difíciles. Ni tiene por qué temer la indigencia, por muy grandes que sean los gastos que haga; dejando, pues, a un lado esta imperfección, que más pertenece material que formalmente a la razón de magnificencia en cuanto tal, en Dios se encuentra esta virtud en el grado máximo de su perfección.

63. Y el mismo juicio hay que dar de la virtud de la misericordia; ésta es, en efecto, una virtud que nos inclina a aliviar la miseria de otro, connotando en nosotros cierta compasión de la miseria y necesidad del prójimo; por tanto, en cuanto a esta imperfección, no puede encontrarse en Dios; empero, se trata de una imperfección que se compara materialmente con la razón de misericordia en cuanto tal, mientras que formalmente expresa la voluntad de socorrer la miseria ajena, y en este sentido se encuentra en Dios. Más aún, en cierto modo es una virtud peculiar de El, según toda su perfección, puesto que no sólo es El el único que puede aliviar toda miseria y el único que está libre de toda miseria, sino que además es sumamente bueno, derivándose de esto la inclinación de hacer el bien y de socorrer a los demás.

64. A la voluntad divina se atribuye también con propiedad la virtud de la verdad, la cual tiene asimismo por objeto las acciones que se ordenan a otro, el lenguaje concretamente, inclinando a decir la verdad o a hablar de acuerdo con el pensamiento. Por consiguiente, hay que dar por supuesto que Dios puede hablar a los demás, es decir, a las criaturas intelectuales o racionales, cosa que no es difícil de creer, incluso permaneciendo dentro de la pura razón natural; en efecto, el poder hablar a otro y manifestarle su pensamiento de acuerdo con su capacidad es una perfección y muy congruente con la naturaleza intelectual; ¿por qué, pues, no va a convenirle a la divina, y con mucha más perfección que a las demás?

notare. Nam magnificentia in eadem materia versatur in qua liberalitas, ut ait D. Thomas, II-II, q. 134, a. 4, ad 1, solumque differt quod magnificentia in magnis sumptibus seu bonis elargiendis versatur; in nobis tamen supponit quamdam imperfectionem, quatenus magni sumptus per comparationem ad hominis facultatem et indigentiam quam timere potest, induunt rationem obiecti peculiari modo ardui ac difficilis; respectu autem Dei nulli sumptus sunt ardui ac difficiles. Neque enim est quod timeat indigentiam, etiamsi sumptus faciat quantumvis maximos; seclusa autem hac imperfectione, quae materialiter potius quam formaliter pertinet ad rationem magnificentiae ut sic, reperitur in Deo haec virtus in summa perfectione.

63. Atque idem iudicium est de virtute misericordiae; haec enim virtus inclinat ad sublevandam alterius miseriam, in nobis vero connotat quamdam compassionem de proximi miseria et necessitate; unde, quoad hanc imperfectionem non potest in Deo reperiri; tamen, illa imperfectio materialiter comparatur ad rationem misericordiae ut sic; formaliter vero dicit voluntatem sublevandi miseriam alienam, et sic est in Deo. Immo, quodam modo est propria virtus eius secundum omnem perfectionem suam, quia et ipse solus potest omnem miseriam sublevare solusque est extra omnem miseriam, et alioqui est summe bonus, ex quo nascitur inclinatio benefaciendi et subveniendi aliis.

64. Rursus, proprie tribuitur voluntati divinae virtus veritatis, quae etiam versatur circa actiones quae ad alterum ordinantur, nimirum circa locutionem, et inclinat ad dicendum verum seu loquendum iuxta mentem. Supponendum est ergo Deum ad alios loqui posse, scilicet, ad creaturas intellectuales vel rationales, quod non est difficile creditu, etiam stando in pura ratione naturali; nam posse loqui ad alterum et mentem suam ei iuxta capacitatem eius manifestare, perfectio quaedam est, maxime consentanea intellectuali naturae; cur ergo non conveniet divinae, et multo perfectius quam aliis? Hoc

Sentada, pues, esta hipótesis, es evidente que en Dios se da tal virtud, puesto que es honesta en sumo grado, mientras que el vicio contrario, que es la mentira, hasta tal punto es intrínsecamente malo, que no puede nunca convertirse en bueno; luego en Dios se da esta virtud; más aún, sólo en El puede alcanzar la perfección suprema, puesto que El es el único que no puede engañarse, por ser sumamente sabio, ni engañar, por ser sumamente bueno; y, por tanto, no sólo es veraz, sino que es también la misma verdad primera.

65. Con esta virtud está unida otra, llamada fidelidad, respecto de la cual es válida la misma consideración que hemos hecho sobre la precedente. Se trata, en efecto, de una virtud que inclina a cumplir lo prometido; ahora bien, igual que puede Dios hablar, de la misma manera puede prometer algo; y es absolutamente propio de su majestad y autoridad el cumplir lo que promete. Esto se infiere necesariamente de su verdad e inmutabilidad; porque, si es veraz, no puede prometer sin voluntad y propósito de hacer lo que promete; y, por ser inmutable, no puede menos de ser constante en esa voluntad y, en consecuencia, fiel en la promesa. Así, pues, estas virtudes y todas las semejantes se le atribuyen a Dios con propiedad, por no incluir imperfección alguna. La razón *a priori* parece ser que, al no ejercitarse sobre pasiones, sino sobre acciones, por este capítulo no incluyen imperfección, puesto que la acción, en cuanto acción, por más que no añada perfección al agente, sin embargo tampoco expresa imperfección, sino que es más bien señal de perfección. Además, todas estas acciones son de tal naturaleza, que pueden ser ejercidas por un superior sobre un inferior, como es el caso del hablar, del prometer, hacer el bien, obsequiar, etc., y, por ello, la rectitud en estas acciones conviene a Dios verdadera y propiamente.

66. Resulta de aquí, en primer lugar, que, si hay algunas virtudes que se ejerciten sobre acciones que incluyan en su concepto formal relación de inferior a superior, éstas no pueden ser atribuidas a Dios con propiedad ni darse formalmente en El, sino sólo de modo eminente; de esta clase son la religión, la observancia y otras semejantes. Y la razón es clara, porque Dios no puede reconocer a otro como a superior. Y acaso en este orden ha de ponerse también la justicia legal, en cuanto es una virtud especial, puesto que considera a la

ergo supposito, evidens est in Deo esse illam virtutem; est enim per se honestissima, et vitium ei contrarium, quod est mendacium, adeo est intrinsece malum, ut nunquam possit honestari; est ergo in Deo illa virtus; immo in solo illo habere potest summam illam perfectionem, quia solus ipse nec falli potest, eo quod summe sapiens sit, nec fallere, eo quod sit summe bonus; et ideo non solum verax est, sed etiam ipsa prima veritas.

65. Et cum hac virtute coniuncta est alia, quae dicitur fidelitas, de qua eadem est ratio quae de praecedenti. Est enim virtus inclinans ad promissa implenda: Deus autem, sicut loqui potest, ita et aliquid promittere; decet autem maxime eius maiestatem et auctoritatem ut quae promittit impleat. Sequiturque id necessario ex eius veritate et immutabilitate; nam, si verax est, non potest promittere sine voluntate et proposito faciendi quod promittit; quia vero immutabilis est, non potest non esse constans in ea voluntate, ac subinde fidelis in ea promissione. Hae igitur virtutes et omnes similes proprie tribuuntur Deo, quia nullam imperfectionem includunt. Ratio autem a priori esse videtur quod, cum non versentur circa passiones, sed circa actiones, ex hac parte imperfectionem non includunt, quia actio, ut actio, licet non addat perfectionem agenti, tamen nec imperfectionem dicit, sed potius est signum perfectionis. Aliunde vero omnes illae actiones tales sunt, ut possint a superiori circa inferiorem exerceri, ut sunt loqui, promittere, benefacere, donare, etc.; et ideo rectitudo in his actionibus vere ac proprie in Deum convenit.

66. Ex quo fit primo, si quae sunt virtutes quae versentur circa actiones includentes in suo formali conceptu respectum inferioris ad superiorem, illas non posse Deo cum proprietate attribui neque in eo esse formaliter, sed solum eminenter; huiusmodi est religio, observantia et similes. Et ratio est manifesta, quia Deus nullum potest ut superiorem recognoscere. Et fortasse in hoc ordine constituenda est iustitia legalis,

república como a algo que le es superior, o sea como a su bien, en cuanto es algo más excelente. Del mismo principio se sigue incluso que, si hay alguna virtud que mire al otro como a igual, ésta no puede existir formal y propiamente en Dios, puesto que Dios no tiene a nadie igual. Y de aquí se origina esa duda generalizada acerca de la justicia, a ver si se le atribuye a Dios con propiedad. Aristóteles lo niega en absoluto en el pasaje anterior: *Nos parecerán* —dice— *ridículos* (entiéndase los dioses) *si se sujetan a tratos y devuelven los préstamos y hacen otras cosas semejantes.* Este argumento tiene perfecto valor probativo respecto de la justicia commutativa, entendida en todo rigor, pues parece implicar cierta igualdad respecto de aquellos entre quienes se realiza, al menos en la modalidad de dominio; pero no prueba respecto de la justicia distributiva; y en este sentido, en I *cont. Gent.*, c. 64, Santo Tomás niega a Dios aquélla, mientras que afirma que le conviene ésta; y el propio Aristóteles, en otro pasaje, le atribuye a Dios una justa distribución, según hemos visto. Y, en realidad, ésta es función que le compete al superior; por consiguiente, no incluye imperfección por este capítulo ni por otro. Lo mismo vale para la justicia vindicativa considerada formalmente y en cuanto es como una parte de la distributiva. Esta materia la tratan más ampliamente los teólogos y me he referido a ella en el tomo I *De Incarnatione*, disp. IV, sec. 5.

67. En segundo lugar se comprende, por lo dicho, que todas las restantes virtudes, las cuales tienen por objeto las pasiones o incluyen imperfección por cualquier otro concepto, no se atribuyen a Dios propiamente, sino sólo metafóricamente, como sucede con la fortaleza, que es la que modera el temor, con la paciencia, que hace lo mismo respecto de la tristeza y con otras semejantes; pues es evidente que tales pasiones o imperfecciones no tienen cabida en Dios, sino que mediante esas virtudes se indica a veces metafóricamente, o la potencia y eficacia de Dios en el operar, o la bondad o buena voluntad por la que retrasa el castigo para tener ocasión de perdonar los pecados o algo semejante.

68. En tercer lugar puede comprenderse, por lo dicho, que estas virtudes que se dan propiamente en Dios no han de concebirse a modo de hábito, como sucede en nosotros, sino únicamente a modo de acto último; en efecto, el hábito

ut est specialis virtus; respicit enim rempublicam ut se superiorem, seu bonum eius ut quid excellentius. Immo ex eodem principio sequitur, si quae est virtus quae respiciat alterum ut aequalem, illam non posse esse in Deo formaliter ac proprie, quia etiam Deus nullum habet aequalem. Et hinc oritur commune dubium de iustitia, an proprie Deo tribuatur. Quod Aristoteles supra absolute negat: *Ridiculi enim* (ait) *videbuntur* (scilicet dii) *si commutent et deposita reddant, et huiusmodi caetera agant.* Quae ratio probat bene de iustitia commutativa propriissime sumpta; nam haec videtur includere aequalitatem quamdam eorum inter quos versatur, saltem in modo dominii, non probat autem de iustitia distributiva; et ita D. Thom., I cont. Gent., c. 64, illam negat, hanc vero affirmat convenire Deo; et ipse Aristoteles alibi Deo tribuit iustam distributionem, ut supra vidimus. Et revera est hoc munus superioris; unde ex hac parte imperfectionem non includit, nec vero ex alia. Quod idem est de iustitia vindicativa formaliter sumpta, et quatenus veluti pars quaedam est distributivae. Quae res latius a theologis tractatur, eamque attigi in I tomo de Incarnatione, disp. IV, sect. 5.

67. Secundo, intelligitur ex dictis reliquas virtutes omnes, quae circa passiones versantur, vel quacumque alia ratione imperfectionem includunt, non proprie, sed metaphorice tantum Deo attribui, ut sunt fortitudo, quae moderatur timorem, patientia, quae tristitiam, et similes; constat enim huiusmodi passiones vel imperfectiones in Deo non habere locum, sed per eas virtutes interdum metaphorice indicari vel Dei potentiam et efficaciam in operando, vel bonitatem seu bonam voluntatem qua differt supplicium, ut occasionem habeat remittendi peccata, vel aliquid simile.

68. Tertio, intelligi potest ex dictis eas virtutes quae sunt in Deo proprie, non esse cogitandas per modum habitus, sicut sunt in nobis, sed solum per modum actus ultimi; nam habitus est quid medium inter po-

es algo intermedio entre la potencia y el acto; por consiguiente, donde no hay potencia, sino acto puro, no debe ni puede verdaderamente concebirse a la virtud a modo de hábito, sino sólo a modo de acto puro. Hablo desde el punto de vista de la realidad concebida; puesto que, por parte del que la concibe, es posible que se conciba a estas virtudes en Dios según alguna razón de acto primero como si fuesen hábitos, de acuerdo con el modo que se explicó antes en la ciencia, puesto que la razón es la misma. Desde aquí se resuelve fácilmente una objeción que podía presentarse inmediatamente; en efecto, las perfecciones formales de estas virtudes existen formalmente en la voluntad de Dios, por pertenecer a su infinita perfección; ahora bien, los actos últimos de tales virtudes son libres, por incluir o presuponer acción sobre las criaturas; luego, en cuanto son perfecciones necesarias, no son actos segundos, sino actos primeros a modo de hábitos. Se responde, pues, que esto es el fundamento que nosotros tenemos para concebirlas a modo de acto primero, aunque en realidad no son más que el ser mismo necesario de Dios, el cual está por sí mismo dotado de toda rectitud y honestidad, y es una especie de afecto actual dirigido a toda la rectitud de todas las acciones que puede ejercer, por más que el ejercicio de tales acciones *ad extra* le sea libre, sin que mediante este ejercicio se añada acto alguno a la divina voluntad, según vimos anteriormente.

69. En cuarto lugar se comprende fácilmente, por lo dicho, de qué modo todas estas perfecciones que son concebidas y explicadas por nosotros como si fueran muchas, son, en realidad, una sola perfección simplicísima de la voluntad divina, sin distinción ninguna actual en la realidad, puesto que no son más que la rectitud esencial del querer divino, igual que, en nuestra voluntad, la rectitud o inclinación radical que tiene a la justicia o a la misericordia, o a otras virtudes, es una sola en sí misma, sin distinción en la realidad. Y si fuese tan perfecta que, por la sola entidad de la potencia, tuviese tanta facilidad e inclinación para los actos de las virtudes como ahora la tiene por los hábitos de todas las virtudes, entonces la voluntad sería por sí misma en acto primero suficientemente justa, misericordiosa, liberal, etc., cosas todas que no tendrían una distinción real en la voluntad, sino que sólo expresarían conceptos inadecuados de la adecuada in-

tentiam et actum; ubi ergo non est potentia, sed purus actus, non debet nec potest vere concipi virtus per modum habitus, sed tantum per modum puri actus. Loquor autem ex parte rei conceptae; nam ex parte concipientis, fieri potest ut hae virtutes concipiantur in Deo secundum aliquam rationem actus primi, ac si essent habitus, ad modum supra explicatum in scientia, est enim eadem ratio. Ex quo facile solvitur obiectio quae statim occurrere poterat; nam formales perfectiones harum virtutum necessario sunt in voluntate Dei, pertinent enim ad infinitam perfectionem eius: actus autem ultimi talium virtutum sunt liberi, cum includant vel supponant actionem in creaturas; ergo, ut sunt perfectiones necessariae, non sunt actus secundi, sed primi per modum habitus. Respondetur enim hoc esse nobis fundamentum ut per modum actus primi illas concipiamus, re tamen vera non esse nisi ipsum esse Dei necessarium, quod per sese est rectissimum et honestissimum, et actualis quidam affectus ad omnem rectitudinem actionum omnium quas exercere potest, quamvis exercitium talium actionum ad extra sit ei liberum, per quod exercitium nullus actus additur divinae voluntati, ut in superioribus vidimus.

69. Quarto, intelligitur facile ex dictis quo modo omnes hae perfectiones, quae a nobis ut plures concipiuntur et declarantur, in re sint una simplicissima perfectio divinae voluntatis, absque ulla distinctione actuali in re, quia nihil aliud sunt quam rectitudo essentialis divini velle, sicut in voluntate nostra radicalis illa rectitudo seu inclinatio quam habet ad iustitiam, vel ad misericordiam, aut alias virtutes, in se una est absque distinctione in re. Quod si esset tam perfecta, ut per solam entitatem potentiae esset ita facilis et propensa ad actus virtutum sicut nunc est per habitus omnium virtutum, tunc voluntas per seipsam esset in actu primo sufficienter iusta, misericors, liberalis, etc., quae omnia non essent ex natura rei distincta in ipsa voluntate, sed dicerent solum inadaequatos conceptus adae-

clinación y de la perfecta relación que tal voluntad tendría en orden al bien honesto. Remontándonos, pues, a la voluntad divina, ésta posee por sí misma la suprema rectitud en toda honestidad, y no sólo como acto primero, sino también en cuanto acto último, perfectísimo y simplicísimo.

70. Finalmente, por lo dicho es fácil explicar de qué manera se contiene formal y eminentemente en el acto único de la voluntad divina toda la perfección que hay en todos los actos de la voluntad creada. Porque entre éstos hay algunos que, considerados en su razón abstracta, expresan una perfección simple, encontrándose formalmente en Dios, bien de modo necesario, si hacen abstracción de la relación libre a las criaturas —como el amor, el gozo, la complacencia—; o bien si implican relaciones a las criaturas en cuanto existentes o futuras, ciertamente pueden atribuirse a Dios en sentido propio, mas no de manera absolutamente necesaria, sino libre, como la intención, la elección, el amor a las criaturas en sí mismas, el gozo por la salvación de los hombres y otros semejantes. A esto se refieren muchos puntos que los teólogos estudian acerca de la voluntad antecedente y la consiguiente, preveniente o permisiva, de beneplácito o de signo; mas el tratar de la significación de todas ellas, o de la manera como se atribuyen a Dios en sentido propio o metafórico, no corresponde a este lugar, ya que trasciende los límites de la metafísica. Téngase como cierto únicamente esto: siempre que el objeto o el modo de tales actos no implica imperfección, se atribuyen a Dios propia y formalmente, aun cuando en nuestra manera de concebir se mezcle una relación libre; en efecto, Dios se goza verdaderamente, por ejemplo, de nuestra salvación, aunque ese gozo (y esto es cosa sorprendente) no le produzca aumento alguno de gozo real, fuera del que posee por sí mismo, de igual manera que quiere y ama verdaderamente nuestra salvación, sin aumento de su acto. En cambio, cuando los actos de la voluntad no significan una perfección simple, sino con mezcla de imperfección, ya no se encuentran en Dios formalmente, sino sólo eminentemente, por lo cual, si se le atribuyen alguna vez, no deben tomarse con propiedad, sino en sentido metafórico. Y esto resulta claro en algunos, por ser conocida su imperfección, como ocurre con la tristeza, el dolor, el arrepentimiento y otros semejantes; pero en otros la imperfección no es tan manifiesta, como sucede en el acto de deseo y en el acto de la voluntad ineficaz —que llaman veleidad—, en el acto de odio y en otros similares, a propósito de los cuales discuten los teólogos si se atribuyen a Dios de modo propio o sólo metafórico; y el examinar la cuestión respecto a cada uno de ellos en particular no corresponde a nuestro propósito.

quatae propensionis et habitudinis perfectae, quam talis voluntas haberet ad bonum honestum. Ascendendo ergo ad divinam voluntatem, ipsa per seipsam habet summam rectitudinem in omni honestate, non ut actus primus tantum, sed ut actus ultimus, perfectissimus et simplicissimus.

70. Ultimo, facile est ex dictis declarare quo modo in illo unico actu divinae voluntatis formaliter et eminenter contineatur quidquid perfectionis est in omnibus actibus voluntatis creatae. In his enim quidam sunt, qui secundum suam abstractam rationem dicunt perfectionem simpliciter, et hi reperiuntur formaliter in Deo, vel necessario, si abstrahantur a relatione libera ad creaturas, ut amor, gaudium seu voluptas. Si vero involvatur respectus ad creaturas ut existentes seu futuras, proprie quidem tribui possunt Deo, non tamen ex absoluta necessitate, sed libere, ut intentio, electio, amor creaturarum in seipsis, gaudium de salute hominum, et similia. Et huc spectant multa quae theologi disputant de voluntate antecedente et consequente, praeveniente aut permittente, beneplaciti aut signi, de quibus omnibus quid significent et quomodo proprie vel metaphorice Deo attribuantur, non est praesentis loci exponere, excedit enim limites metaphysicae. Solum id sit certum, quandocumque in obiecto vel modo talium actuum non includitur imperfectio, etiamsi modo nostro concipiendi involvatur respectus liber, nihilominus proprie ac formaliter Deo attribui; vere enim gaudet Deus de nostra, verbi gratia, salute, quamquam (quod mirabile est) ex illo gaudio nullum reale gaudium illi accrescat, praeter illud quod de se ipso habet, sicut vere vult et amat nostram salutem sine augmento sui actus. At vero, quando actus voluntatis non dicunt perfectionem simpliciter, sed admixtam imperfectioni, tunc non sunt in Deo formaliter, sed eminenter tantum. Ideoque si aliquando ei tribuuntur, non proprie, sed per metaphoram intelligendum est. Quod quidem in quibusdam est manifestum, quia imperfectio eorum nota est, ut in tristitia, dolore, poenitentia et similibus; in aliis vero non est ita manifesta imperfectio, ut in actu desiderii et in actu voluntatis inefficacis, quam velleitatem vocant, et in actu odii et similibus, de quibus theologi disputant an proprie vel tantum metaphorice Deo tribuantur, quod de singulis in particulari examinare non est nostri instituti.

SECCION XVII

Qué puede conocer la razón natural acerca de la potencia y la acción divinas

1. *De qué potencia se trata.*— Doy por supuesto que se trata de la potencia operativa *ad extra,* pues la generativa o la espirativa *ad intra* no caen bajo el conocimiento natural, como sostiene la doctrina cierta de los teólogos y es por sí evidente. Porque los efectos que Dios produce fuera de sí, en especial los pertenecientes al orden natural, no lo manifiestan como trino, sino solamente como uno, ya que, de suyo, no guardan una conexión necesaria con las relaciones divinas, sino con la esencia y la virtud de Dios; en cambio, la potencia generativa o espirativa entraña en cierto modo estas relaciones, por lo cual la investigación metafísica no se extiende a ella, sino a la que se atribuye a Dios de manera absoluta y esencial.

En Dios existe verdadera potencia activa

2. Pues bien, acerca de esta potencia podemos tomar muchos puntos que ya se han tratado y demostrado anteriormente. Primero, que en Dios existe verdadera y propia potencia activa. Se patentiza, en primer lugar, *a posteriori,* pues ya se ha probado que fuera de Dios no puede haber ningún ente no producido por Dios; luego es preciso que el primer ente necesario por sí mismo produzca a los demás, porque en otro caso no podría existir nada fuera de El mismo; consiguientemente, siendo manifiesto que, además de El, existen otros muchos entes, éstos demuestran con evidencia que en Dios se da verdadera potencia activa.

SECTIO XVII

Quid possit de divina potentia et actione cognosci naturali ratione

1. *De qua potentia sermo fiat.*— Suppono sermonem esse de potentia operandi ad extra; nam ea quae est generandi vel spirandi ad intra, sub naturalem cognitionem non cadit, ut certa habet theologorum doctrina et est per se evidens. Nam effectus quos Deus extra se producit, praesertim illi qui ad ordinem naturae pertinent, non manifestant illum ut trinum, sed ut unum tantum, quia non habent ex se connexionem necessariam cum divinis relationibus, sed cum divina essentia ac virtute; potentia autem generandi vel spirandi includit aliquo modo has relationes, et ideo metaphysica consideratio ad illam non extenditur, sed ad illam quae absolute et essentialiter Deo tribuitur.

Esse in Deo veram potentiam activam

2. De hac ergo potentia multa in superioribus tractata et demonstrata sumere possumus. Primum est esse in Deo veram et propriam potentiam activam. Hoc patet primo a posteriori, quia ostensum est praeter Deum nullum ens esse posse non effectum a Deo; ergo necesse est ut primum ens ex se necessarium sit effectivum aliorum, quoniam alias nihil praeter ipsum esse posset; cum ergo constet praeter ipsum esse multa alia entia, haec evidenter ostendunt in Deo esse veram potentiam activam. Se-

En segundo lugar, *a priori*, porque esta potencia pertenece a la perfección y no implica imperfección alguna. Aquí es donde debe observarse la diferencia entre la verdadera potencia para producir *ad extra* y la potencia para entender y querer; porque aquélla se ordena de tal manera a obrar, que de ningún modo está ordenada a recibir, pues todo lo que se produce mediante dicha potencia es exterior a ella; en cambio, la potencia propia para entender y querer no puede ser verdaderamente activa sin ser asimismo pasiva; por eso, estas potencias no se hallan en Dios propiamente, mientras que aquélla se encuentra en El con toda propiedad y perfección. Por el contrario, el acto de entender y de querer se da en Dios necesariamente, en cuanto indica una perfección absoluta; pero la acción de esa potencia activa, en la medida en que es propiamente una acción *ad extra*, no conviene a Dios de manera necesaria, ya que desde ese punto de vista no expresa una pura perfección absoluta; es más: quizá no se encuentre en Dios mismo, sino en su efecto; o, si se da en Dios, connota una relación libre a las criaturas, y por razón de esa connotación no pertenece a la perfección necesaria de Dios.

En Dios se da potencia infinita

3. En segundo lugar, de lo dicho arriba puede desprenderse también que esta potencia es absolutamente infinita. Cabe demostrarlo asimismo de dos maneras. Primero, *a posteriori*, por la acción de Dios, no tanto por razón del término producido, ya que siempre es finito, cuanto por razón del modo, a saber, porque produjo de la nada toda esta máquina del universo; y que esto resulta evidente por razón natural se ha demostrado anteriormente, en la disp. XX, donde también he considerado más probable que, para este modo de producción, se requiera una virtud absolutamente infinita; porque, a este respecto, la demostración no parece tan evidente. Se prueba, en segundo lugar, *a priori*, no sólo porque la potencia de una cosa es tal cual es su esencia, y ya se ha probado en lo que precede que la esencia de Dios es absolutamente infinita en el orden del ente, luego su potencia será asimismo absolutamente infinita; sino también

cundo a priori, quia haec potentia pertinet ad perfectionem et nullam includit imperfectionem. In quo est notanda differentia inter veram potentiam ad efficiendum ad extra, vel ad intelligendum et volendum, quod illa ita est ad agendum, ut nullo modo sit ad recipiendum, quia quidquid per illam efficitur extra illam est; at vero potentia propria ad intelligendum et volendum non potest esse vere activa, quin sit etiam passiva; et ideo hae potentiae non sunt in Deo proprie, illa vero propriissime ac perfectissime. E contrario tamen, actus intelligendi et volendi necessario est in Deo, utpote dicens perfectionem simpliciter; attamen actio illius potentiae activae, ut proprie est actio ad extra, non convenit Deo necessario, quia ut sic non dicit nudam perfectionem simpliciter; immo, fortasse non est in Deo ipso, sed in effectu eius; vel si est in Deo, connotat respectum liberum ad creaturas, ratione cuius non pertinet ad necessariam perfectionem Dei.

Esse in Deo potentiam infinitam

3. Secundo, sumi etiam potest ex superius dictis hanc potentiam esse simpliciter infinitam. Quod etiam duobus modis probari potest. Primo a posteriori, ex actione Dei, non tam ratione termini producti, cum semper finitus sit, quam ratione modi, quia, scilicet, ex nihilo totam hanc universi machinam produxit, quod esse notum lumine naturali supra probatum est, disp. XX, ubi etiam probabilius iudicavi ad hunc modum productionis requiri virtutem simpliciter infinitam; nam, quoad hanc partem, non videtur esse tam evidens demonstratio. Secundo demonstratur a priori, tum quia talis est potentia rei qualis est essentia, probatum est autem in superioribus essentiam Dei esse simpliciter infinitam in genere entis, ergo etiam eius potentia erit infinita

porque la potencia finita, en virtud de aquella razón por la que es limitada, es imperfecta, y puede concebirse fácilmente y sin contradicción otra mayor que ella; pero en Dios ni puede darse imperfección alguna ni tampoco una perfección tal que sea posible concebir otra mayor en aquel género sin contradicción; luego la potencia divina no puede ser limitada y finita. Estas dos afirmaciones no presentan ningún punto que necesite explicación; porque la potencia activa pertenece a la actualidad y no a la potencialidad, por lo que, de suyo, implica perfección sin imperfección alguna, sobre todo si es suprema e ilimitada, lo cual resulta bastante evidente por sí mismo. En cuanto a la infinitud, se ha explicado suficientemente en el atributo de la infinitud de la esencia, y añadiremos unas breves consideraciones en la siguiente afirmación.

En Dios existe omnipotencia

4. Así, pues, de lo dicho concluyo, en tercer lugar, que es posible demostrar por razón natural que esta potencia de Dios es omnipotencia, o (lo que es igual) que Dios es omnipotente. Se prueba, primero, por la afirmación anterior, ya que la potencia absolutamente infinita tiene poder sobre todo efecto posible; pero ésta es la definición de omnipotencia; luego. La menor es manifiesta por sus términos. Se demuestra la mayor. En primer lugar, porque la potencia absolutamente infinita es infinita de todos los modos que puede serlo; luego es infinita no sólo en su perfección entitativa, ni únicamente en el modo de obrar, sino también en el objeto, en la medida en que, por parte de éste, puede darse o entenderse la infinitud; luego comprende dentro de su objeto todos los posibles, aun cuando se multipliquen o se conciban hasta el infinito. En segundo lugar, porque, si algo es posible y no se encuentra sometido a dicha potencia, entonces la potencia es finita y limitada con respecto a eso, y sería mayor y más perfecta si se extendiera también a ello. En tercer lugar, porque, si algo es posible, lo es por alguna potencia, ya que estas dos cosas son correlativas; luego, o tal potencia se da en Dios, y tenemos lo que pretendemos, o se da en algún otro ente, y de ahí se concluye también necesariamente que se dará mucho más y con mayor perfec-

simpliciter; tum etiam quia potentia finita, ex ea parte qua limitata est, imperfecta est et potest facile ac sine repugnantia concipi alia maior illa; sed in Deo neque ulla imperfectio esse potest, neque aliqua talis perfectio, qua possit maior in illo genere concipi sine repugnantia; ergo non potest divina potentia esse limitata et finita. Neque in his duabus assertionibus aliquid explicatione dignum occurrit; nam potentia activa ad actualitatem et non ad potentialitatem pertinet, et ideo ex se perfectionem importat et nullam imperfectionem, praesertim si summa et illimitata sit, quod per se est satis evidens. Quod vero ad infinitatem attinet, satis declaratum est in attributo infinitatis essentiae, et in sequenti assertione pauca addemus.

In Deo esse omnipotentiam

4. Tertio, igitur, ex dictis concludo ratione naturali probari posse hanc potentiam Dei esse omnipotentiam, seu (quod idem est) Deum esse omnipotentem. Probatur, primo, ex praecedenti assertione, nam potentia infinita simpliciter potest in omnem effectum possibilem; sed haec est definitio omnipotentiae; ergo. Minor constat ex terminis. Maior probatur. Primo, quia potentia infinita simpliciter est infinita omnibus modis quibus esse potest; est ergo infinita, non solum in sua perfectione entitativa, nec solum in modo agendi, sed etiam in obiecto, quantum ex parte illius esse aut intelligi potest infinitas; ergo includit sub obiecto suo omnia possibilia, etiamsi in infinitum multiplicentur seu concipiantur. Secundo, quia, si aliquid est possibile et non cadit sub dictam potentiam, ergo quantum ad id finita et limitata est talis potentia, maiorque ac perfectior esset si ad illud etiam extenderetur. Tertio, quia, si aliquid est possibile, per aliquam potentiam possibile est, haec enim duo correlativa sunt; ergo, vel illa potentia est in Deo, et habemus quod intendimus, vel est in aliquo alio ente, et inde etiam necessario concluditur multo magis et perfectius esse in primo ente, quia non pot-

ción en el primer ente, ya que ningún otro ente puede poseerla si no es participándola del primero; además, porque dicha potencia es una perfección; pero toda perfección se encuentra en Dios del modo más eminente; pues, así como en la esencia de Dios en cuanto tal se contiene toda perfección entitativa, igualmente la potencia divina abarca toda perfección o poder activo, por una parte de manera formal en cuanto es un puro poder activo que no implica ninguna otra imperfección, por otra parte de modo eminente, según toda otra razón inferior.

5. Y de este principio concluyeron muy bien los teólogos que todo lo que pueden hacer las causas segundas, puede hacerlo Dios por su sola virtud. Porque toda virtud activa que se encuentra en las otras causas se da de manera más perfecta en Dios, del que procede. Y porque el obrar en cuanto tal, si no se le añade nada, expresa perfección sin imperfección, por eso toda potencia activa está contenida en la potencia divina, ciertamente de modo más elevado, pero formal y propiamente; por tanto, todo lo que es posible cae bajo esa potencia; luego tal potencia es omnipotencia. No sólo la fe nos enseña esta verdad, sino que también los filósofos la han alcanzado o vislumbrado: la insinúa Séneca, lib. IV *De beneficiis*, c. 7 y 8; y Cicerón, lib. II y III *De natura deorum*, dice: *Nada hay que Dios no pueda hacer, y ciertamente sin trabajo alguno*. También los poetas dan con frecuencia a Júpiter el título de omnipotente. Por eso, como expone Vives —lib. IV *De civitate*, c. 17—, apoyándose en Porfirio, representaban a Júpiter llevando el cetro en la mano izquierda, y en la derecha unas veces el águila, otras la victoria, porque, además de estar sometidas a él todas las cosas, no hay nada que pueda vencerlo. Así, Séneca, en el lugar indicado, califica de invicta su virtud. En cuanto a saber si Aristóteles alcanzó esta verdad, no me consta; pues, aunque atribuyó al primer motor infinita virtud motriz, sin embargo nunca afirmó que tuviera virtud infinita para obrar en absoluto, sino, a lo sumo, para mover localmente; y, por otra parte, parece que limita o coarta la actividad divina al orden de las causas naturales, aunque a veces da la impresión de concederle algo más; por tanto, no explicó suficientemente su pensamiento en esta cuestión.

est aliquod aliud ens illam habere nisi participatam a primo; et praeterea, quia illa est perfectio quaedam; omnis autem perfectio est eminentiori modo in Deo; sicut enim in essentia Dei ut sic continetur omnis perfectio essendi, ita divina potentia complectitur omnem perfectionem seu vim agendi, formaliter quidem, quatenus est pura vis agendi non involvens aliquam aliam imperfectionem, eminenter vero secundum omnem aliam inferiorem rationem.

5. Ex quo principio optime intulerunt theologi quidquid possunt facere causae secundae, posse facere Deum sua sola virtute. Quia, nimirum, omnis vis agendi quae est in aliis causis, perfectius est in Deo, a quo manat. Et quia agere ut sic, si nihil aliud misceatur, dicit perfectionem sine imperfectione, ideo omnis vis agendi, altiori quidem modo, formaliter tamen ac proprie, in divina potentia continetur; quidquid ergo possibile est, sub illam potentiam cadit; est ergo illa potentia omnipotentia. Quam veritatem non solum fides docet, sed etiam philosophi assecuti vel suspicati sunt: Seneca, lib. IV de Beneficiis; c. 7 et 8, eam insinuat; et Cicero, lib. II et III de Natura Deorum: *Nihil est* (inquit) *quod Deus efficere non possit, et quidem sine labore ullo*. Et poetae Iovem frequenter omnipotentem vocant. Unde, ut ex Porphyrio refert Vives, in lib. IV de Civitate, c. 17, Iovem pingebant sceptrum tenentem laeva, dextera vero modo aquilam, modo victoriam, quia et omnia illi subiecta sunt, et nihil est a quo vinci possit. Et ita Seneca, citato loco, vim eius invictam vocat. De Aristotele vero an hoc assecutus fuerit, mihi non constat; nam, licet primo motori vim movendi infinitam attribuerit, nunquam tamen declaravit habere vim infinitam agendi simpliciter, sed ad summum movendi secundum locum et alioqui videtur saepe divinam activitatem definire seu coarctare ad ordinem naturalium causarum, quamquam aliquando aliquid amplius ei concedere videatur; non satis ergo declaravit quid in hac parte senserit.

Dificultades a propósito de la verdad anterior

6. Mas, a propósito de esta afirmación y de la que precede, quedan por explicar algunos puntos. Primero, cómo es verdad que Dios es omnipotente, puesto que negamos que le sean posibles muchas cosas; porque en este sentido se expresan con frecuencia los teólogos y los Santos Padres, cuando niegan que Dios pueda mentir o hacer que no hayan existido las cosas pasadas. De ahí lo que dice San Jerónimo, Epist. 22 *ad Eustoch.*: *Me atreveré a decir: aunque Dios lo puede todo, no puede levantar a una virgen después de la caída;* sostiene una opinión semejante San Agustín, lib. XXVI *cont. Faust.*, c. 5. Porque hablan de una cosa pasada, en el supuesto de que sea pasada. Pues, así como Dios no puede hacer que una cosa no sea mientras es, tampoco puede hacer que una cosa pasada no haya sido. Y no sólo los teólogos, sino también San Pablo se expresa de este modo: *Dios es fiel y no puede negarse a sí mismo*, en II *ad Tim.*, 2.

7. En segundo lugar existe dificultad en armonizar esta afirmación con la anterior; efectivamente, si Dios puede hacer todo lo posible, puede agotar su potencia produciendo todo lo que le es posible; porque, si fuera posible y no pudiera ser hecho en acto por El, ya no sería omnipotente. Ahora bien, si la potencia de Dios produjese todas las cosas que le son posibles, por este mismo hecho sería finita.

8. En tercer lugar, de lo dicho se desprende que, después de producir una criatura cualquiera, Dios puede hacer otra mejor, e incluso que puede hacer una criatura infinitamente perfecta; porque, si no puede hacer esto último, ya no es omnipotente, y mucho menos lo será si no puede hacer lo primero; más aún: ni siquiera tendrá potencia infinita, ya que tendrá por término algún efecto finito al que pueda producir, sin que pueda producir otro mayor. Pero el consiguiente parece falso en sus dos partes; porque, si Dios pudiera hacer una criatura infinitamente perfecta, podría hacer otro Dios; y si pudiera hacer siempre una criatura mejor, nunca podría producir algo que fuera lo mejor, lo cual, por otro concepto, repugna a su omnipotencia. Por tanto, estas conclusiones parecen entrañar tal contradicción que, cuando queremos defender, por una parte, la

Difficultates circa praecedentem veritatem

6. Sed supersunt circa hanc et praecedentem assertionem nonnulla explicanda. Primum est, quo modo verum sit Deum esse omnipotentem, cum multa negemus illi esse possibilia; ita enim saepe theologi et Sancti Patres loquuntur, cum negant, vel Deum posse mentiri, vel facere ut praeterita non fuerint. Unde est illud Hieronymi, epist. 22 ad Eustoch.: *Audenter loquar, cum omnia possit Deus, suscitare non potest virginem post ruinam;* et similem sententiam habet August., XXVI cont. Faust., c. 5. Loquuntur enim de re praeterita, ex suppositione quod praeterita sit. Sicut enim non potest Deus facere ut res, dum est, non sit, ita neque ut praeterita non fuerit. Nec solum theologi, sed etiam Paulus ita loquitur: *Deus fidelis est, seipsum negare non potest*, II ad Tim., 2.

7. Secundo, est difficultas in concordia huius et praecedentis assertionis; nam, si Deus potest facere omne possibile, ergo potest exhaurire potentiam suam efficiendo quidquid sibi possibile est; nam, si esset possibile et non posset actu fieri ab ipso, iam non esset omnipotens. At vero, si Dei potentia faceret omnia sibi possibilia, hoc ipso esset finita.

8. Tertio, sequitur ex dictis, quacumque creatura facta, posse Deum facere meliorem, immo et posse facere creaturam infinite perfectam; nam, si hoc posterius non potest, iam non est omnipotens; multoque minus erit omnipotens si non possit aliud prius; immo nec infinitam potentiam habebit, quia terminabitur ad aliquem effectum finitum quem producere possit, et non maiorem. Consequens autem videtur falsum quoad utramque partem; nam, si Deus posset facere creaturam infinite perfectam, posset facere alium Deum; si autem posset semper facere creaturam meliorem, nunquam posset facere aliquid optimum, quod aliunde repugnat omnipotentiae eius. Unde videtur in his conclusionibus talis repugnantia involvi ut, cum volumus ex una parte

infinitud de la potencia, por otra damos la impresión de disminuir la omnipotencia.

9. En cuarto lugar, si la omnipotencia de Dios puede conocerse por razón natural, se sigue que también se puede conocer por razón natural que son posibles los misterios sobrenaturales, por ejemplo, que un hombre sea concebido por una mujer sin concurso de varón, o que nazca de una virgen, o que resucite después de muerto, y otros semejantes. La consecuencia se prueba porque, si el hombre se persuadiera alguna vez de que Dios es omnipotente, fácilmente deduciría que puede hacer estas cosas y otras análogas. Pero el consiguiente parece menoscabar en alto grado la dignidad de nuestra fe, que es enteramente sobrenatural, por lo que sus misterios no pueden alcanzarse sin ayuda de la gracia.

Objeto de la omnipotencia, a propósito de las dificultades expuestas

10. La primera cuestión que se plantea en estas objeciones es la de explicar qué se entiende por "todo lo posible", cuando decimos que la potencia de Dios se extiende a todo lo posible y que, por tanto, es omnipotencia; pues parece que en estos mismos términos se comete un círculo vicioso, o se explica lo mismo por lo mismo. Porque lo posible se denomina por la potencia; pero aquí la denominación no se toma de la potencia pasiva, ya que no se supone ninguna con anterioridad a la potencia activa de Dios; por tanto, se toma de la potencia activa, y no de otra que la del mismo Dios, ya que no hay ninguna anterior. Así, pues, que la potencia de Dios se extiende a todo lo posible no significará otra cosa sino que puede todo aquello que se denomina posible en virtud de ella. Luego se explica lo mismo por lo mismo y sigue siendo igualmente oscuro qué es lo que es posible a Dios. Y, según la explicación consignada, aun cuando alguien negase que Dios pueda crear otra cosa además de este universo, no obstante podría afirmar que Dios es omnipotente, ya que puede todo lo posible, porque fuera de este universo no hay nada que se denomine posible en virtud de su potencia. Este es, pues, el motivo de que los teólogos, para explicar la omnipotencia de Dios y su objeto adecuado, digan con razón que todo lo que no implica contradicción es posible por la omnipotencia de Dios. Así lo enseña

infinitatem potentiae defendere, ex alia omnipotentiam diminuere videamur.

9. Quarto, si omnipotentia Dei potest lumine naturali cognosci, sequitur posse etiam cognosci lumine naturae mysteria supernaturalia esse possibilia, ut, verbi gratia, hominem concipi ex femina sine opera viri, aut nasci ex virgine, aut post mortem resurgere, et similia. Probatur sequela, quia, si semel homo sibi persuadeat Deum esse omnipotentem, facillime colliget haec et similia posse fieri ab ipso. Consequens autem multum derogare videtur dignitati nostrae fidei, quae omnino supernaturalis est, et ideo mysteria eius sine ope gratiae comparari non possunt.

De obiecto omnipotentiae circa difficultates positas

10. In his obiectionibus illud imprimis petitur explicandum, nimirum, quid intelligatur per omne possibile, cum dicimus potentiam Dei extendi ad omne possibile, et ideo esse omnipotentiam; nam in his ipsis vocibus videtur circulus committi, aut idem per idem explicari. Quia possibile a potentia denominatur; hic autem non sumitur denominatio a potentia passiva, quia nulla praesupponitur potentiae activae Dei; sumitur ergo a potentia activa, et non alia, nisi ipsiusmet Dei, quia nulla est prior. Sic igitur potentiam Dei extendi ad omne possibile nihil aliud erit quam posse id quod ab illa denominatur possibile. Idem ergo per idem explicatur, et id aeque obscurum manet, quid sit illud quod est Deo possibile. Et iuxta illam explicationem, etiam si quis negaret Deum posse creare aliquid aliud praeter hoc universum, posset nihilominus dicere Deum esse omnipotentem, quia potest omne possibile, eo quod nihil praeter hoc universum ab eius potentia possibile denominetur. Propter hanc ergo causam merito theologi, ad declarandam omnipotentiam Dei et adaequatum obiectum eius, dicunt, quidquid non involvit contradictionem, esse

Santo Tomás, I, q. 25, a. 3, y I *cont. Gent.*, c. 25; Alejandro de Hales, I p., q. 20; y los demás, *In I*, dist. 34; Alberto, a. 4 y 6; Capréolo, Gregorio y Durando, q. 1; Ricardo, q. 3 y 4; Escoto, dist. 44. Y la razón puede tomarse de lo dicho; porque "posible" puede decirse en doble sentido. Primero, positivamente, y de esta manera es denominado por la potencia, por lo cual no puede entenderse así ahora, como demuestra el argumento aducido. Segundo, en cuanto significa no contradicción; por tanto, será necesario tomarlo aquí en este sentido; luego es posible con respecto a la omnipotencia de Dios todo aquello que no implica contradicción. De este modo no se comete petición de principio, sino que se explica la infinita virtud o capacidad (por así decirlo) de esa potencia en el sentido de que es posible mediante ella todo lo que no repugna en sí mismo. Pero consta que repugna en grado sumo aquello que implica contradicción; pues no hay nada que repugne al ente más que el no-ente, y, por ello, lo que entraña contradicción está fuera del ámbito del ente.

11. *Objeción.*— Se dirá: de ahí se desprende rectamente que lo que implica contradicción no es posible, ni compete a la omnipotencia divina el poder hacerlo; pero no se infiere, por el contrario, que todo lo que no implica contradicción sea posible o no repugne en sí mismo; porque pueden darse otros modos de repugnancia aparte de la contradicción. Por eso dice Soto, lib. III *Phys.*, q. 4, que no sólo son de suyo imposibles las cosas que implican contradicción, sino también algunas que, propuestas a la luz natural del entendimiento, aparecen inmediatamente tan repugnantes, que el entendimiento disiente y se aparta, pues se dice con razón que repugna por su naturaleza aquello que repugna a la luz natural del entendimiento. Y lo prueba, en primer lugar, porque confesamos que son imposibles a Dios muchas cosas que no presentan una contradicción tan manifiesta; así, que el Hijo engendre en el orden divino, o que un hombre sea caballo. Son más claros los ejemplos de que Dios no pueda mentir o no cumplir lo prometido. Lo demuestra, en segundo lugar, por las palabras del Angel, Luc. 1: *Ninguna palabra es imposible para Dios;* porque *palabra* significa lo que puede concebir la mente como factible y no repugnante.

possibile per omnipotentiam Dei. Ita docet D. Thomas, I, q. 25, a. 3, et I cont. Gent., c. 25; Alex. Alens., I p., q. 20; et reliqui, In I, dist. 34; Albert., a. 4 et 6; Capr., Greg., et Dur., q. 1; Richar., q. 3 et 4; Scot., dist. 44. Et ratio sumi potest ex dictis; nam possibile dupliciter dici potest. Primo, positive, et sic denominatur a potentia, et ideo non potest in praesenti ita sumi, ut argumentum factum probat. Secundo, per non repugnantiam; erit ergo necessario in praesenti sumendum hoc modo; ergo omne illud quod repugnantiam non involvit, est possibile respectu omnipotentiae Dei. Et ita non petitur principium, sed explicatur infinita virtus seu capacitas (ut sic dicam) illius potentiae, ut quidquid ex se non repugnat, sit possibile per ipsam. Constat autem illud maxime repugnare quod contradictionem involvit; nam nihil magis repugnat enti quam non ens, et ideo quod involvit contradictionem est extra latitudinem entis.

11. *Obiectio.*— Dices hinc recte colligi id quod involvit contradictionem non esse possibile, nec pertinere ad omnipotentiam Dei, ut possit illud facere; non tamen, e contrario, sequi omne id quod non involvit contradictionem esse possibile, aut ex se non repugnans; nam possunt esse alii modi repugnantiae praeter contradictionem. Unde Soto, lib. III Phys., q. 4, dicit non solum ea quae contradictionem implicant esse ex se impossibilia, sed etiam aliqua quae lumini naturali intellectus proposita, statim ita apparent repugnantia, ut intellectus dissentiat ac resiliat, quia, quod lumini naturali intellectus repugnat, merito dicitur natura sua repugnare. Et confirmat, primo, nam multa fatemur esse impossibilia Deo quae non prae se ferunt ita apertam contradictionem, ut quod Filius in divinis generet, vel quod homo sit equus. Clariora exempla sunt quod Deus non possit mentiri, aut non implere promissum. Confirmat, secundo, ex illo verbo Angeli, Luc., 1: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum;* nam *verbum* significat id quod mente concipi potest ut factibile et non repugnans.

12. *Respuesta verdadera.*— Mas debe decirse, siguiendo a Santo Tomás y a todos los teólogos citados, que sólo repugna verdaderamente en sí mismo aquello que implica contradicción en la realidad, por lo cual sólo eso cae fuera del objeto de la omnipotencia divina. En primer lugar, esto se prueba por igual mediante la razón antes aducida: así como únicamente es posible lo que no entraña nada que repugne a la razón de ente creado, de igual modo sólo es imposible lo que implica algo que destruya la razón de ente, pues lo que no es de esa naturaleza no queda excluido del concepto de ente en virtud de su razón intrínseca y, por ello, no es imposible de suyo. Consiguientemente, si fuese imposible, lo sería sólo por defecto de la potencia extrínseca, lo cual es contrario a la infinitud y omnipotencia de Dios. Así, pues, todo aquello que en virtud de su razón no entraña nada que repugne al concepto de ente cae bajo la omnipotencia de Dios; pero todo lo que no implica contradicción no entraña nada que repugne al concepto de ente, ya que al ente en cuanto tal sólo le repugna el no-ente. Porque, aun cuando un ente pueda repugnar a otro, sin embargo, la repugnancia no se da en cuanto son entes, y ninguno de ellos incluye algo que repugne al concepto de ente, sino sólo al de aquel ente concreto que está en repugnancia con él. Es más: donde no hay contradicción no hay ninguna repugnancia verdadera, y por eso se dice que la contradicción es la primera oposición, ya que está incluida en todas las demás; porque la privación entraña evidentemente la negación de la forma opuesta; y las cosas relativas o contrarias tienen repugnancia entre sí en tanto en cuanto una implica la negación de la otra, y lo mismo sucede con toda forma de la que se dice que repugna a otra. Y si la potencia divina puede impedir que una excluya a la otra, en ese aspecto no tienen repugnancia, sino que más bien se armonizan. Por tanto, sólo es verdadera repugnancia real aquella que entraña contradicción; luego, inversamente, lo que no implica contradicción no es de suyo repugnante ni imposible; por consiguiente, tampoco puede ser imposible para Dios, ya que, en otro caso, se debería a un defecto de su potencia y no a la repugnancia de la cosa.

13. Además, la luz natural de nuestro entendimiento no puede ser regla de los objetos posibles o repugnantes a la omnipotencia divina; de lo contrario,

deberían considerarse como verdaderamente repugnantes muchos de los que, por fe cierta, creemos que no repugnan. En efecto, ¿qué puede ofrecer mayor apariencia de repugnancia —considerado a la sola luz de la razón— que el hecho de que tres realidades sean una sola e idéntica realidad simplicísima, y que Dios Padre engendre a Dios Hijo realmente distinto de El, siendo los dos, sin embargo, numéricamente un solo y simplicísimo Dios? Lo mismo sucede con el misterio de la Encarnación y con el de la Eucaristía, pues, si se proponen a un entendimiento desprovisto de la luz de la fe y del auxilio de la gracia, al punto se aparta y no puede concebirlos como no repugnantes. Y si alguno dice que estos misterios no son contrarios, sino superiores a la razón y a la naturaleza, respondo que incluso esto lo hemos aprendido con la ayuda de la fe, y lo mismo habría de aplicarse a cualquier obra que no implique contradicción; pues, aunque nuestro entendimiento se aparte y sea incapaz de concebir por sus propias fuerzas cómo puede realizarse esto, sin embargo no tiene suficiente fundamento para juzgar que es imposible para Dios o que es contrario a la razón o a la naturaleza, sino únicamente que es superior. Porque sabemos con evidencia que concebimos de manera imperfecta incluso las cosas naturales, por lo cual también nos resulta evidente que nuestra luz natural no puede ser regla de aquellas cosas que en la realidad implican o no implican verdadera contradicción. No hay duda de que, a veces, no descubrimos en alguna obra una definida, cierta y evidente implicación de contradicción, pero se dan tantos indicios de repugnancia, y nuestro entendimiento encuentra en dicha obra tantos inconvenientes, que cree que probablemente es imposible, mas no por considerar que tal imposibilidad se da sin una implicación de contradicción en la realidad, sino más bien por conjeturar que dicha implicación está latente y se manifiesta de algún modo con numerosos indicios.

14. Y si por ventura Soto quiso dar a entender esto mismo, no explicó suficientemente la cuestión misma o su pensamiento. Ni basta el argumento que aduce, ya que, según nuestra razón natural, parecen repugnar muchas cosas que real y verdaderamente no repugnan. En cuanto a los ejemplos que se citan en la primera demostración, más bien confirman la cuestión; pues ¿hay algo que

12. *Vera responsio.*— Dicendum vero est, cum D. Thoma et omnibus theologis citatis, solum id quod reipsa implicationem involvit esse vere repugnans ex seipso, et ideo solum illud esse extra obiectum divinae omnipotentiae. Quod imprimis aeque probat ratio superius facta, quia, sicut solum illud est possibile quod non involvit aliquid repugnans rationi entis creati, ita solum illud est impossibile quod involvit aliquid destruens rationem entis, quia, quod huiusmodi non est, non excluditur a ratione entis ex vi suae intrinsecae rationis, et ideo ex se non est impossibile. Si ergo esset impossibile, solum esset ex defectu extrinsecae potentiae, quod est contra infinitatem et omnipotentiam Dei. Igitur omne id quod ex sua ratione non involvit aliquid repugnans rationi entis, cadit sub omnipotentiam Dei; quidquid autem non involvit contradictionem, non includit aliquid repugnans rationi entis, quia enti ut sic nihil repugnat nisi non ens. Nam, licet unum ens possit repugnare alteri, non tamen repugnant in quantum sunt entia, neque aliquod eorum includit aliquid repugnans rationi entis, sed solum talis entis sibi repugnantis. Immo, ubi non intervenit contradictio, nulla est vera repugnantia, et ideo contradictio dicitur prima oppositio, quia in omnibus aliis includitur; nam privatio manifeste includit negationem oppositae formae; relativa vero vel contraria in tantum repugnantia sunt in quantum unum infert negationem alterius, et idem est de omni forma quae alteri repugnare dicitur. Quod si per divinam potentiam impediri possunt ne una alteram excludat, ut sic non sunt pugnantia, sed potius in concordiam rediguntur. Igitur sola illa est vera repugnantia in re quae contradictionem involvit; ergo, e converso, quod non involvit contradictionem, ex se non est repugnans nec impossibile; ergo nec Deo esse potest impossibile, alioquin id esset ex defectu potentiae ipsius, non ex repugnantia rei.

13. Deinde, non potest naturale lumen intellectus nostri esse regula obiecti possibilis vel repugnantis omnipotentiae Dei; alioqui, multa essent iudicanda vere repugnantia quae certa fide credimus non repugnare. Quid enim maiorem speciem repugnantiae prae se fert, solo lumine naturali spectatum, quam quod tres res sint una et eadem simplicissima res, et quod Pater Deus generet Filium Deum realiter a se distinctum, qui tamen sint unus numero, et simplicissimus Deus; idem est de mysterio Incarnationis et Eucharistiae, quae, si intellectui proponantur destituto lumine fidei et auxilio gratiae, statim resilit neque ea valet concipere ut non repugnantia. Quod si quis dicat haec myteria non esse contra rationem et naturam, sed supra, respondeo hoc ipsum addisci a nobis auxilio fidei, idemque applicandum esse ad quodcumque opus non involvens contradictionem, nam, etiamsi intellectus noster resiliat et suis viribus non valeat concipere quomodo id fieri possit, nihilominus non habet sufficiens fundamentum ut existimet illud esse impossibile Deo, aut esse contra, sed supra rationem vel naturam. Est enim nobis evidens res ipsas naturales imperfecte concipi a nobis, et ideo etiam est evidens non posse lumen nostrum naturale esse regulam eorum quae in re ipsa veram repugnantiam includunt aut non includunt. Verum quidem est interdum non inveniri a nobis in aliquo opere aliquam definitam, certam ac evidentem implicationem contradictionis, esse tamen tot signa repugnantiae, et intellectum nostrum tot invenire inconvenientia in tali opere, ut probabiliter credat illud esse impossibile, non tamen quia existimet hanc impossibilitatem esse sine implicatione contradictionis quae in re sit, sed potius quia coniectat eam ibi latere et multis indiciis aliquo modo manifestari.

14. Quod si fortasse hoc ipsum voluit significare Soto, non satis rem ipsam aut mentem suam declaravit. Nec ratio eius sufficiens est, nam multa videntur repugnare secundum rationem nostram naturalem, quae vere et reipsa non repugnant. Exempla vero quae in prima confirmatione afferun-

implique una contradicción más clara que el que un hombre sea caballo?; porque sería al mismo tiempo racional y no racional. Y el hecho de que en la Trinidad no pueda haber más que un solo Hijo, no es una de las cosas y objetos que pertenecen a la omnipotencia de Dios, sino al ser del mismo Dios, y en ello también hay implicación de contradicción, aunque quizá nosotros, por no comprender el misterio de la Trinidad, no entendamos exactamente la causa propia de esa repugnancia, si bien creemos que se da porque existe repugnancia en que el Verbo sea adecuado y se multiplique. Por ello, si el Verbo pudiera generar, se inferiría que no sería adecuado al entendimiento divino y, en consecuencia, que no sería Verbo divino. De manera semejante, si Dios pudiera mentir, sería la primera verdad, por ser Dios, y no sería la primera verdad, por ser mentiroso; de igual modo que, si pudiera pecar, sería el sumo bien y la regla primera de honestidad, en cuanto Dios, y no sería la regla primera, en cuanto defectible. Análogamente, si pudiera no cumplir lo prometido, sería mentiroso o mudable, y, por tanto, no sería Dios. Por eso indicó San Pablo esta implicación, al decir: *No puede negarse a sí mismo.* Y Dionisio, c. 8 *De Divin. nominibus*, exponiendo aquellas palabras, afirma: *Negarse es desviarse de la verdad;* pero, siendo Dios la misma verdad, desviarse de la verdad equivaldría a apartarse del ser de Dios, o (para expresarlo más claramente) negarse a sí mismo es afirmar con las obras que no es Dios; consiguientemente, esta imposibilidad se funda siempre en una verdadera repugnancia e implicación de contradicción. Por último, tampoco la frase citada del ángel San Gabriel es ajena a este sentido; pues, pasando por alto que en ellas *palabra* puede entenderse como afirmación o promesa de Dios, de suerte que signifique: No será imposible para Dios hacer todo lo que prometió o dijo que haría; y que, además, puede tomarse absolutamente como significando cualquier cosa, según una expresión frecuente de la Escritura; aunque se refiera al verbo o concepto mental, no debe limitarse al entendimiento humano que concibe y juzga naturalmente, sino que ha de considerarse de manera absoluta con respecto a cualquier entendimiento que conciba verdaderamente una cosa en cuanto posible o no repugnante por sí misma.

tur, potius rem confirmant; quid enim clariorem implicat contradictionem quam quod homo sit equus?; esset enim simul rationalis et non rationalis. Quod vero in Trinitate non possit esse nisi unus Filius, non est ex rebus et obiectis quae pertinent ad omnipotentiam Dei, sed ad esse ipsius Dei, et in eo etiam est implicatio contradictionis, quamquam fortasse, quia nos non comprehendimus Trinitatis mysterium, propriam causam illius repugnantiae non exacte intelligamus, eam vero esse credimus quia repugnat Verbum esse adaequatum et multiplicari. Unde, si Verbum generare posset, sequeretur non esse adaequatum intellectui divino, et consequenter non esse Verbum divinum. Similiter, si Deus mentiri posset, esset prima veritas, quia Deus, et non esset prima veritas, quia mendax, sicut, si peccare posset, esset summum bonum et prima regula honestatis, quia Deus, et non esset prima regula, quia defectibilis. Et similiter, si posset non implere promissum, aut mendax esset aut mutabilis, atque ita non Deus. Unde Paulus hanc implicationem indicavit, cum dixit: *Seipsum negare non potest.* Quod exponens Dionys., c. 8 de Divin. nominibus, inquit: *Se negare est a veritate cadere;* cum autem Deus sit ipsa veritas, a veritate cadere esset cadere ab esse Dei, vel (ut clarius dicamus) seipsum negare est opere profiteri se non esse Deum; semper ergo haec impossibilitas in vera repugnantia et implicatione contradictionis fundatur. Nec, denique, verba illa Gabrielis Angeli aliena sunt ab hoc sensu; nam, ut omittam *verbum* ibi sumi posse pro dicto vel promissione Dei, ut sensus sit: Non erit impossibile Deo facere quidquid promiserit aut dixerit se facturum; item sumi posse absolute pro quacumque re, quae est usitata phrasis Scripturae; etiamsi referatur ad verbum vel conceptum mentis, non est limitandum ad intellectum humanum naturaliter concipientem et iudicantem, sed absolute sumendum de quocumque intellectu vere concipiente rem, prout ex se est possibilis aut non repugnans.

Respuesta a la primera dificultad

15. Así, pues, con esta explicación se resolverán fácilmente las dificultades señaladas. Porque a la primera se responde que, hablando propiamente, no existe nada que Dios no pueda hacer; pues, si se dice que no puede alguna cosa, ésta es de suyo imposible, por lo cual no es algo que esté contenido en el ámbito del ente, no sólo actual, pero ni siquiera posible. Por eso dice San Ambrosio, lib. VI, epist. 37: *¿Qué es imposible a Dios? No lo que resulta difícil a su poder, sino lo que es contrario a su naturaleza. Esta imposibilidad no denota debilidad, sino poder y majestad.* Y San Anselmo, en el *Proslogium*, c. 7, afirma de manera semejante: *Poder las cosas que repugnan no es potencia, sino impotencia.* Y San Agustín, aclarándolo más, dice, lib. XXVI *cont. Faust.*, c. 5, que Dios, que es la suma verdad, no puede hacer que lo verdadero sea falso; y en XV *De Civit. Dei*, c. 15, afirma: *Gran potencia es no poder mentir.* Consiguientemente, decir que Dios no puede algunas cosas que son imposibles por sí mismas, no es contrario a su omnipotencia, como tampoco es contrario a su omnisciencia no saber las cosas que son falsas; es más: precisamente porque posee ciencia exacta de todo, no puede saber lo falso.

Si Dios puede hacer simultáneamente todo lo que cae bajo su potencia

16. Con respecto a lo segundo, quizá alguno admita que Dios puede hacer simultáneamente todas las cosas posibles, y niegue que eso vaya en contra de la infinitud de su potencia, porque esas cosas serían infinitas. Pero tal opinión es falsa. En primer lugar, porque es bastante probable que no pueda hacerse una cosa infinita en acto; además, porque a la infinitud de la potencia corresponde no sólo poder hacer simultáneamente cualquier cosa posible, sino también no poder agotarse (por así decirlo), sino ser siempre capaz de producir, por muchas y muy grandes cosas que haya hecho anteriormente. Más aún: hay manifiesta repugnancia en que la potencia permanezca íntegra y sea suficiente por sí misma sin depender de otro, ni siquiera de la materia a partir de la cual produzca, y que ya no pueda producir nada. Por tanto, al argumento se responde que el que

Satisfit primae difficultati

15. Ex hac igitur explicatione facile expedientur difficultates tactae. Ad primam enim respondetur, proprie loquendo, nihil esse quod Deus non possit facere; nam, si quid dicitur non posse, illud est ex se impossibile, et ita non est aliquid contentum in latitudine entis, non modo actualis, verum nec possibilis. Unde Ambrosius, lib. VI, epist. 37: *Quid* (inquit) *impossibile Deo? Non quod virtuti arduum, sed quod naturae eius contrarium. Impossibile istud non infirmitatis est, sed virtutis et maiestatis.* Et Anselm., in Proslog., c. 7, similiter ait: *Haec posse quae repugnant, non esse potentiam, sed impotentiam.* Et Augustinus, id magis declarans, XXVI cont. Faust., c. 5, ait Deum, qui est summa veritas, non posse facere ut quae vera sunt, sint falsa; et XV de Civit., c. 15: *Magna* (inquit) *potentia est non posse mentiri.* Itaque, quod Deus dicatur quaedam quae ex se impossibilia sunt non posse, non est contra omnipotentiam eius, sicut quod Deus non sciat ea quae falsa sunt, non est contra omniscientiam eius; immo, eo quod exactam scientiam omnium habet, non potest scire quae falsa sunt.

Possitne Deus simul facere omnia quae potest

16. Ad secundum, fortasse aliquis admitteret Deum posse simul facere omnia possibilia, et negaret id esse contra infinitatem potentiae, quia illa essent infinita. Sed haec sententia falsa est. Primum, quia probabilius est fieri non posse actu infinitum; deinde, quia ad infinitatem potentiae non solum spectat posse simul facere quamcumque rem possibilem, sed etiam non posse exhauriri (ut sic dicam), sed posse semper efficere, quamtumvis multa vel magna prius effecerit. Immo, est clara repugnantia quod potentia maneat integra et ex se sit sufficiens sine dependentia ab alio, vel a materia ex qua efficiat, et quod iam nihil possit efficere. Ad argumentum ergo respondetur Deum

Dios pueda todo lo posible puede entenderse de dos maneras: una, separadamente, es decir, señalando en particular todas las cosas o también una posible multitud finita, y en este sentido es absolutamente verdadero sin distinción alguna. De un segundo modo puede entenderse colectivamente, y así ni es necesario ni verdadero. No es necesario porque, para decir con verdad que Dios puede todas esas cosas, basta con que cada una de ellas, con relación a la potencia divina, pueda constituirse en la realidad en virtud de dicha potencia, de igual modo que se dice que es posible. Mas no es preciso que pueda hacer cualquiera de esas cosas al mismo tiempo que todas las demás, ya que esto puede implicar una repugnancia que no está implicada en la producción de cada una de ellas. Por tanto, esto no sólo no es necesario, sino ni siquiera verdadero.

17. Y si se insiste diciendo que toda la colección de cosas posibles se concibe verdaderamente como posible, por lo cual esa concepción o su objeto es una de las palabras de las que se ha dicho: *Ninguna palabra es imposible para Dios*, se responde, de igual modo, que dicha colección es posible según cada una de las cosas contenidas en ella, lo cual basta para que Dios tenga potencia absoluta sobre toda ella; pero la colección no es de tal manera posible que pueda hacerse toda simultáneamente, o cualquier cosa simultáneamente con cualesquiera otras, ya que esto puede entrañar una especial repugnancia. Un ejemplo corriente es el de la división del continuo; en efecto, todas sus divisiones son posibles para Dios, o también para un ángel, si se consideran separadamente; pero colectivamente no es posible poner en la realidad todas esas divisiones, ni de manera sucesiva, ya que nunca se acabarán, ni de modo simultáneo, pues es contradictorio que el continuo esté dividido actualmente en todas sus partes. Como también Dios tiene potencia, ya para conservar, ya para destruir una cosa por El creada, mas no puede realizar ambas operaciones simultáneamente. Por tanto, esa colección de todas las cosas posibles, precisamente por ser infinita en potencia y como el objeto adecuado de una potencia infinita, no puede ponerse toda en acto simultáneamente.

posse omne possibile dupliciter posse intelligi: uno modo, divisim seu sigillatim signando quamcumque rem, vel etiam finitam multitudinem possibilem, et sic est simpliciter verum absque ulla distinctione. Secundo, potest intelligi collective, et sic neque est necessarium neque verum. Non quidem necessarium, quia, ut vere dicatur Deus illa omnia posse, satis est ut quodlibet eorum comparatum ad divinam potentiam possit ex vi illius ita in re constitui sicut dicitur esse possibile. Non vero necesse est ut possit quodcumque illorum facere simul cum omnibus aliis, quia in hoc potest repugnantia involvi, quae non involvitur in singulorum productione. Et ideo non solum id necessarium non est, sed nec etiam verum.

17. Quod si instes quia tota collectio rerum possibilium vere concipitur ut possibilis; ergo illa conceptio seu obiectum eius est unum ex illis verbis, de quibus dictum est: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*, respondetur eodem modo, illam collectionem esse possibilem secundum quamcumque rem in ea contentam, quod satis est ut Deus habeat absolutam potentiam in totam illam; non tamen esse illam collectionem ita possibilem ut tota simul, seu quaelibet res simul cum quibuscumque aliis possit fieri, nam in hoc potest specialis repugnantia involvi. Exemplum vulgare est in divisione continui; omnes enim divisiones eius sunt possibiles Deo, vel etiam angelo, si divisim sumantur; collective autem possibile non est omnes illas divisiones in re poni, nec successive, quia nunquam finientur, nec simul, quia implicat continuum esse actu divisum in omnem suam partem. Sicut etiam Deus habet potentiam vel conservandi vel destruendi rem quam creavit, non tamen potest simul utrumque efficere. Illa ergo rerum omnium possibilium collectio, eo quod infinita sit in potentia et quasi adaequatum obiectum infinitae potentiae, non potest tota simul in actu poni.

La potencia de producir una cosa infinita, o hasta el infinito

18. En el tercer argumento deben evitarse dos extremos. Uno, el de quienes admiten que pertenece a la omnipotencia de Dios el poder hacer una cosa infinita. Si ello se entiende simple y absolutamente de una cosa infinita en esencia, es evidente su falsedad; porque, según demostramos arriba, corresponde a la esencia de una naturaleza infinita el ser independiente, y la dependencia es imperfección que repugna a la infinitud absoluta. Puede tomarse un argumento evidente de esta misma omnipotencia de que tratamos: porque la omnipotencia pertenece al concepto de infinitud absoluta; por consiguiente, si Dios hiciese una criatura absolutamente infinita, haría una criatura omnipotente; pero esto repugna por muchos motivos. En primer lugar, porque tal criatura tendría potencia para producirse a sí misma, ya que pertenece a la razón de omnipotencia el tener poder sobre todo lo factible, y ella sería factible, como se supone. En segundo lugar, porque podría ofrecer resistencia a Dios, ya que sería igual a El en poder; por eso, si ella quisiera permanecer en el ser, permanecería necesariamente, sin importar lo que quisiera Dios, pues pertenece al concepto de omnipotente el poder todo lo que quiere, según dice San Agustín en su *Enchir.*, c. 96; por tanto, si la criatura es omnipotente y quiere existir, consigue lo que quiere. De aquí resultaría, inversamente, que Dios no sería omnipotente, ya que, queriendo que tal criatura no exista, se le puede oponer resistencia para que no lo consiga. Mas, si no se trata de una cosa infinita en esencia, sino en intención, o en magnitud, o en multitud, en este sentido es más discutida la cuestión de si tal cosa infinita puede realizarse o no; mas nada importa para el caso presente, ya que es cierto que, formal y absolutamente, no pertenece a la potencia de Dios el poder hacer tal cosa infinita, sino sólo bajo la condición de que sea posible en sí misma o no implique contradicción. Aunque se cree bastante probable que dicha infinitud repugne a un ente en acto, como observó Santo Tomás, I, q. 7, a. 3 y 4, y *Quodl.* IX, a. 1, sobre todo *ad ult.* Dejamos, empero, esta controversia a los filósofos.

De potentia faciendi infinitum, vel in infinitum

18. In tertio argumento duo extrema vitanda sunt. Unum est eorum qui admittunt ad omnipotentiam Dei pertinere ut possit facere rem infinitam. Quod quidem, si intelligatur de infinito in essentia simpliciter et absolute, est evidenter falsum; quia, ut supra ostendimus, de essentia infinitae naturae est ut sit independens, et dependentia est imperfectio repugnans infinitati simpliciter. Et ex hac ipsa omnipotentia quam tractamus, potest sumi evidens argumentum: nam de ratione infinitatis simpliciter est omnipotentia; si ergo Deus faceret creaturam infinitam simpliciter, faceret creaturam omnipotentem; hoc autem multis modis repugnat. Primo, quia talis creatura potens esset producere seipsam, quia de ratione omnipotentis est ut possit in omne factibile; illa autem factibilis esset, ut supponitur. Secundo, quia illa posset resistere Deo, quia esset aequalis virtutis cum ipso; unde, si ipsa vellet permanere in esse, necessario permaneret, quidquid Deus vellet; nam de ratione omnipotentis est ut quidquid vult, possit, ut ait Agustinus, in Enchir., c. 96; si ergo creatura est omnipotens et vult esse, assequitur quod vult. Unde, e contrario, fieret ut Deus non esset omnipotens, quia volens ut talis creatura non sit, ei resisti potest ne id assequatur. Si autem non sit sermo de infinito in essentia, sed in intentione, aut magnitudine, vel multitudine, sic magis controversa res est, an tale infinitum possit fieri necne; sed ad praesens nil refert, nam certum est absolute et formaliter non pertinere ad omnipotentiam Dei ut possit facere tale infinitum, sed solum sub ea conditione: si illud ex se possibile est seu non involvit repugnantiam. At probabilius creditur illam infinitatem repugnare enti in actu, ut notavit D. Thomas, I, q. 7, a. 3 et 4, et Quodl. IX, a. 1, praesertim ad ultimum. Sed hanc controversiam philosophis relinquimus.

19. El otro extremo que debe evitarse es el de algunos teólogos, que dijeron que la potencia divina no puede producir siempre más numerosas o mejores especies de cosas, sino que el mismo Dios puede conocer una especie creable tan perfecta, que Dios no pueda producir otra más perfecta. Así opinó Durando, *In I,* dist. 44, q. 2 y 3; y Auréolo pensó de igual manera, como refiere en el mismo lugar Capréolo. Parece que no se opone Escoto, *In III,* dist. 13, q. 1. El único fundamento de esta opinión es que no puede darse un proceso hasta el infinito en las perfecciones específicas. Pero lo defienden con argumentos muy débiles, y por eso los omito, ya que se han indicado suficientemente en el tercer argumento, al que respondemos ahora. Por tanto, es mucho más verdadera la opinión contraria, mantenida por Santo Tomás en I, q. 25, a. 6. Porque la opinión anterior atenta en gran medida contra la omnipotencia divina, pues, señalada una sustancia creada, aunque sea muy perfecta, si Dios no pudiese producir otra mejor, esto no podría deberse a repugnancia de la cosa; porque, siendo ésta finita y participando imperfectamente del ser divino, en la realidad no hay repugnancia alguna en que haya otra sustancia creable más perfecta y que participe en mayor grado del ser divino; luego, si ésta no puede ser producida, sólo se deberá a un defecto de la potencia divina. Y lo confirmo porque, de ser esto verdad, cabría afirmar, razonando consecuentemente, que Dios no podría crear otras especies de cosas fuera de las que produjo, lo cual estima probable Durando; pero todos los que piensan rectamente condenan este error en Pedro Abelardo, Wiclef y otros herejes, que dijeron que Dios no puede hacer cosas distintas de las que hizo. Es verdad que ellos se referían tanto a las especies como a los individuos, y también a todas las operaciones en absoluto, lo cual es mucho más injurioso para Dios, y evidentemente falso, ya que el hombre puede hacer muchas cosas, incluso buenas, que no hace y de manera distinta a como las hace; ¿y por qué no Dios? Pues este poder no repugna a su inmutabilidad, como demostramos anteriormente. Léase a Santo Tomás, I, q. 2, a. 24; Hugo de San Víctor, lib. I *De Sacram.,* p. II, c. último; San Agustín, XXIII *De Trinit.,* c. 19. Pero, incluso hablando solamente de las especies, es intolerable, y no digamos

19. Alterum extremum vitandum est quorumdam theologorum, qui dixerunt divinam potentiam non posse semper facere plures aut meliores species rerum, sed posse ab ipso Deo cognosci aliquam speciem creabilem adeo perfectam, ut non possit Deus perfectiorem efficere. Quod sensit Durand., In I, dist. 44, q. 2 et 3; et Aureol. in eadem fuit sententia, ut ibidem refert Capreolus. Nec videtur repugnare Scotus, In III, dist. 13, q. 1. Quod solum fundatur in hoc quod non potest dari progressus in infinitum in perfectionibus specificis. Quod argumentis valde infirmis suadent; quae propterea omitto, nam tacta sufficienter sunt in tertio argumento, cui nunc respondemus. Contraria ergo sententia est longe verior, quam docuit D. Thomas, I, q. 25, a. 6. Nam praecedens opinio multum derogat omnipotentiae Dei, quia, signata aliqua substantia creata quantumvis perfecta, si Deus non possit facere meliorem, id non posset esse ex repugnantia rei; cum enim illa sit finita et imperfecte participans esse divinum, nulla repugnantia involvitur ex parte rei in hoc quod sit alia substantia creabilis perfectior et magis participans esse divinum; ergo, si illa fieri non potest, solum erit ex defectu divinae potentiae. Et confirmo, nam si id esset verum, consequenti ratione dici posset Deum non posse creare alias species rerum praeter eas quas produxit, quod Durandus censet probabile; at vero omnes qui recte sentiunt, id erroris damnant in Petro Abailardo, Wiclepho et aliis haereticis, quod dixerint Deum non posse alia facere quam fecit. Verum est eos esse locutos tam de speciebus quam de individuis, et de omnibus omnino operibus; quod est multo magis iniuriosum Deo, et evidenter falsum, nam homo potest facere multa quae non facit, etiam bona, et aliter quam facit; quidni Deus? Haec enim potestas non repugnat immutabilitati eius, ut supra ostendimus. Lege D. Thomam, I, q. 2, a. 24; Hug. Victor., lib. I de Sacram., p. II, c. ult.; August., XXIII de Trinit., c. 19. Sed, loquendo etiam de solis speciebus, est intolerabile, ne dicam erroneum, illud consequens. Quae enim ratio afferri potest cur Deus non possit efficere angelum melioris naturae quam sit Michael vel Lucifer?, cum in conceptu perfectioris angeli nulla involvatur repugnantia, quae aut destruat naturam supremi angeli iam producti, aut destruat rationem entis in illa superiori natura, quae excogitatur ut possibilis; nulla ergo ratio talis repugnantiae aut implicationis ex parte ipsius rei ostendi potest, unde necesse est ut talis impotentia Deo adscribatur. Confirmatur praeterea ac declaratur, quia omnis substantia intellectualis est ad imaginem Dei, et nulla est perfecta imago eius, sed infinite distat; ergo, quacumque facta, quantumvis in se perfecta videatur, potest fieri alia Deo similior, et purius ac simplicius intelligens. Et idem argumentum fieri posset in speciebus aliorum graduum, quatenus participant esse divinum et sunt vestigia eius.

20. Accedit quod fundamentum illorum auctorum est valde infirmum; nulla enim repugnantia in eo involvitur quod in speciebus possibilibus in infinitum procedatur. Constat enim in numerorum speciebus posse in infinitum procedi, sicut et in divisionibus continui. Item in magnitudine corporis possibilis; quis enim catholicus audeat dicere, esse posse corpus finitum tantae magnitudinis ut Deus non possit facere maius? Nullum autem inconveniens maius sequitur ex progressu in infinitum in speciebus possibilibus quam in his rebus. Quod enim inferunt, in ea, scilicet, multitudine specierum possibilium dandam esse unam speciem supremam omnium, quae caeterarum omnium perfectiones eminenter contineat, et consequenter infinita simpliciter sit, hoc (inquam) multis modis deficit. Primo, quia non est necesse ut species superior caeteris eminenter contineat inferiores; immo, raro id accidit, nisi in causis aequivocis respectu suorum effectuum. Secundo, quia necesse etiam non est ut species quae sub se continet infinitas, sit infinita simpliciter, sed satis est, quod sit alterius ordinis et rationis, ut supra declaratum est tractando de causa for-

erróneo, aquel consiguiente. Pues ¿qué razón puede aducirse de que Dios no pueda producir un ángel de mejor naturaleza que Miguel o Lucifer, siendo así que el concepto de ángel más perfecto no implica repugnancia alguna que destruya la naturaleza del supremo ángel ya producido, o que destruya el concepto de ente en aquella naturaleza superior, que se piensa como posible? En consecuencia, no puede manifestarse ninguna razón de semejante repugnancia ni de implicación de contradicción por parte de la cosa misma, y por ello es necesario que tal impotencia se atribuya a Dios. Además, se confirma y explica, porque toda sustancia intelectual está hecha a imagen de Dios, y no hay ninguna imagen perfecta de El, sino infinitamente distante; luego, hecha una cualquiera, por muy perfecta que parezca en sí misma, puede hacerse otra más semejante a Dios, y dotada de una inteligencia más pura y simple. Igual argumento podría emplearse en el caso de las especies de otros grados, en cuanto participan del ser divino y son vestigios del mismo.

20. A esto se añade que el fundamento de los autores indicados es muy débil, por no haber repugnancia alguna en que se proceda hasta el infinito en las especies posibles. Pues es manifiesto que cabe el proceso al infinito en las especies de los números, como también en las divisiones del continuo, e igualmente en la magnitud de un cuerpo posible; en efecto, ¿qué católico se atreverá a afirmar que puede darse un cuerpo finito de tan gran magnitud que Dios no pueda hacer otro más grande? Ni el inconveniente que se sigue del proceso al infinito en las especies posibles es mayor que el que se sigue en estas cosas. Pues lo que infieren, a saber, que en aquella multitud de especies posibles habría de darse una especie suprema que contuviera eminentemente las perfecciones de todas las demás y que, en consecuencia, fuera absolutamente infinita, esto —digo— es erróneo por muchos conceptos. En primer lugar, porque no es necesario que una especie superior a las demás contenga eminentemente a las inferiores, antes bien, raras veces ocurre eso, excepto en las causas equívocas con respecto a sus efectos. En segundo lugar, porque tampoco es preciso que una especie que contiene infinitas especies sea absolutamente infinita, bastando con que pertenezca a un orden y concepto distinto, como se ha explicado antes, al tratar de la causa formal. En

tercer lugar (y en mayor relación con la cuestión que nos ocupa), porque de un proceso al infinito no sólo no se sigue aquel consiguiente, sino que incluso se sigue necesariamente el opuesto. Efectivamente, siempre que se procede hasta el infinito es imposible llegar a algo supremo, pues en tal caso se llegaría al término, lo cual implica contradicción en lo que se da por supuesto. Por consiguiente, en toda la colección de especies posibles, que Dios tiene perfectamente presente, no conoce ninguna más perfecta que todas las demás; y esto no entraña inconveniente, puesto que no hay ninguna; como tampoco conoce la parte máxima del continuo, porque no hay ninguna. Por tanto, ese proceso de las especies posibles no tiene término intrínseco (por así decirlo), sino extrínseco, y es el mismo Dios, que conoce que El no puede crearse a sí mismo ni crear otro igual a El, aunque puede cualquier cosa menos perfecta; y esto no es algo que tenga una perfección determinada, sino que es una colección sincategoremáticamente infinita (como suele decirse), en la que no se da un término supremo. De ahí resulta también, como decíamos antes, que toda la colección no puede producirse simultáneamente, ni tampoco agotarse sucesivamente.

21. *Algunas observaciones de interés acerca de lo que precede.*— Sin embargo, conviene advertir, en primer lugar, que todo esto debe entenderse referido a las especies, no a los grados u órdenes de las cosas, ya que los grados vienen a ser como unos capítulos o clases a los que nosotros reducimos intelectualmente todas las especies de las cosas, atendiendo a las diferentes conveniencias u operaciones; por ello no hay inconveniente en que estos grados sean finitos. De esta manera distinguimos cuatro grados de entes: el de los seres que únicamente tienen existencia, o inaminados, el de los vegetales, el de los sensibles y el de los intelectuales; y en éstos también puede darse un supremo grado posible, ya que, según una razón genérica o confusa, no hay inconveniente en que se dé suma conveniencia o semejanza con Dios, la cual puede existir en algún orden de criaturas, como repetiremos después, al tratar de las inteligencias creadas. No ocurre lo mismo con las especies últimas, ya que éstas poseen esencias determinadas e indivisibles, por lo cual no es posible que exista una especie creada dotada de la suprema perfección que puede darse en una sustancia creada.

mali. Tertio (et magis ad rem de qua agimus), quia illud consequens non solum non sequitur, verum etiam oppositum necessario sequitur ex processu in infinitum. Nam, quoties proceditur in infinitum, non potest deveniri ad supremum, alias perveniretur ad terminum, quae est implicatio in adiecto. In tota ergo collectione specierum possibilium, quam Deus habet praesentissimam, nullam cognoscit perfectiorem caeteris omnibus; neque id est inconveniens, quia nulla est; sicut etiam non cognoscit maximam partem continui, quia nulla est. Ille itaque processus specierum possibilium non habet terminum intrinsecum (ut ita dicam), sed extrinsecum, ipsum, nimirum, Deum, qui cognoscit seipsum aut aliquid sibi aequale non posse se creare, posse tamen quodlibet minus perfectum; quod non est aliquid determinatae perfectionis, sed est collectio quaedam infinita syncategorematice (ut aiunt), in qua non datur supremus terminus. Ex quo etiam fit, quod supra dicebamus, totam collectionem simul produci non posse, neque etiam successive exhauriri.

21. *Quaedam notabilia circa praecedentia.* Oportet tamen advertere, primo, haec omnia intelligenda esse de speciebus, non de gradibus seu ordinibus rerum, nam gradus sunt velut capita aut classes quaedam ad quas nos per intellectum reducimus omnium rerum species, secundum varias convenientias vel operationes; et ideo non est inconveniens hos gradus esse finitos. Et sic distinguimus quatuor gradus entium: existentium tantum seu inanimatorum, vegetalium, sensibilium et intellectualium; in quibus dari etiam potest supremus gradus possibilis, quia, secundum genericam vel confusam rationem, non est inconveniens dari summam convenientiam vel similitudinem ad Deum quae in aliquo ordine creaturarum esse potest, ut iterum dicemus infra, tractando de intelligentiis creatis. Secus vero est in speciebus ultimis, quia illae habent determinatas et indivisibiles essentias, et ideo fieri non potest ut detur aliqua species creata habens summam perfectionem quae in substantia creata esse potest.

22. En segundo lugar debe observarse que la doctrina establecida se entiende, sobre todo, de las especies de sustancias; pero de ahí resulta que también es verdadera acerca de los accidentes connaturales a semejantes sustancias, ya que están adaptados a aquéllas. Por eso, permaneciendo únicamente en el plano de la razón natural, no sería necesario añadir nada, pues la razón natural no conoce otros accidentes fuera de los que son connaturales a las sustancias, bajo los cuales incluyo todos los que pueden ser producidos por causas naturales. En cambio, la teología reconoce, además de los indicados, el orden de la gracia santificante, que llega hasta la visión beatífica, orden que es, sin duda, el supremo de todos los posibles entre las perfecciones accidentales. Y quizá pueda darse en tal orden alguna especie sumamente perfecta entre todas las especies posibles de accidentes, por el hecho de ser como una participación suprema de la naturaleza divina, sin que pueda entenderse ninguna que sea esencialmente mayor que ésta, aun cuando aquélla sea susceptible de mayor o menor intensidad. También admiten los teólogos, además de este orden de la gracia accidental, otro superior, que denominan de la gracia de unión, en el que se da una operación mayor que la cual no puede Dios producir otra, ya que mediante ella Dios no sólo comunica algo creado, sino incluso se comunica El mismo de manera sustancial. Pero estas cuestiones se han de explicar con mayor extensión en teología.

23. Y de aquí puede desprenderse una respuesta al inconveniente que se infería en aquel tercer argumento, a saber, que Dios nunca puede hacer algo que sea lo mejor; en efecto, se niega la consecuencia, ya que puede hacer un Dios-Hombre, lo cual es lo mejor. Mas, como esta respuesta es teológica, se responde que Dios hace siempre lo mejor, según la esencia, con relación a la cosa que hace y a su ejemplar propio y perfecto, aunque, según la perfección accidental, no siempre hace lo mejor, sino según le place. En cambio, con relación a su propia potencia, nunca hace lo mejor en absoluto, e incluso no puede hacerlo, exceptuando la unión hipostática; y esto se encuentra tan lejos de atentar contra su omnipotencia, que más bien es consecuencia necesaria de ella, como se ha explicado. Y por eso es también preciso que la potencia divina sea óptima

22. Secundo est observandum doctrinam datam praecipue intelligi de speciebus substantiarum, inde vero fieri ut etiam verum habeat in accidentibus connaturalibus huiusmodi substantiis, quia sunt ipsis commensurata. Unde, stando in sola ratione naturali, nihil addere oporteret, quia ratio naturalis non cognoscit alia accidentia praeter ea quae substantiis sunt connaturalia, sub quibus omnia comprehendo quae per naturales causas fieri possunt. Theologia vero praeter haec agnoscit ordinem gratiae sanctificantis, qui pervenit usque ad visionem beatam; qui ordo est sine dubio supremus omnium possibilium inter perfectiones accidentales. Et in eo ordine fortasse dari potest aliqua species summe perfecta inter omnes species possibiles accidentium, eo quod sit suprema quaedam participatio divinae naturae, qua nulla potest intelligi essentialiter maior, licet secundum intensionem possit ipsa recipere magis et minus. Rursus, ultra hunc ordinem gratiae accidentariae agnoscunt theologi alium superiorem, quem vocant gratiae unionis, in quo datur quoddam opus quo maius Deus efficere non potest, quia per illud non solum communicat Deus aliquid creatum, sed etiam seipsum substantiali modo. Quae in theologia explicanda sunt latius.

23. Hinc vero sumi potest quaedam responsio ad inconveniens quod in illo tertio argumento inferebatur, scilicet, nunquam posse Deum facere aliquid optimum; negatur enim sequela; potest enim facere Deum hominem, quod est optimum. Sed quia haec responsio theologica est, ideo respondetur Deum semper facere optimum secundum essentiam, comparatione facta ad rem quam facit et ad proprium ac perfectum exemplar eius; secundum perfectionem vero accidentalem non semper facere optimum, sed prout illi placet. Comparatione autem ad potentiam suam, nunquam facit optimum simpliciter, immo nec facere potest, seclusa unione hypostatica; quod tantum abest ut deroget omnipotentiae suae, quod potius ex illa necessario sequitur, ut declaratum est. Et propter hoc etiam necessarium est ut

en el modo de obrar, a saber, mediante el entendimiento y la voluntad libre, para poder hacer lo que quiera, a su elección; de lo contrario, no podría obrar nada determinadamente, cosa que también se ha indicado antes.

Cómo se demuestra por razón la omnipotencia de Dios

24. En el cuarto argumento se plantea la cuestión de si la omnipotencia divina, tal como la hemos explicado, puede conocerse por razón natural; porque algunos teólogos lo niegan en absoluto, como Escoto, Gabriel y otros, *In I*, dist. 42. Y se apoyan en algunos fundamentos que ya hemos refutado en lo que precede, a saber, porque no es evidente por razón natural que Dios concurra inmediatamente a todos los efectos de las causas segundas. Pero esto no tiene que ver con la cuestión, pues ahora no tratamos de si produce, sino de si puede producir; y es falso, como se ha visto anteriormente, en la disp. XXII, sobre las causas. También argumentan, porque no es posible demostrar por razón natural que Dios pueda crear. Además, porque, según los principios naturales, Dios obra necesariamente, lo cual repugna a la omnipotencia. Pero ambos asertos son falsos. Mayor dificultad entraña lo que hemos apuntado en el cuarto argumento, porque no es posible conocer por razón natural que Dios pueda invertir el orden de las causas naturales o realizar sin ellas algo que deba producirse mediante ellas según el orden natural; y mucho menos se puede conocer que otros misterios que superan la naturaleza sean posibles por la potencia divina.

25. Sin embargo, respondo que podemos hablar de la omnipotencia de Dios en doble sentido: sólo formalmente, o formal y materialmente a la vez. Conocer formalmente la omnipotencia de Dios significa —a mi juicio— conocerla según su razón formal precisiva, a saber, en cuanto es una potencia que, de suyo, tiene eficacia sobre todo lo posible, es decir, sobre todo lo que no repugna en sí mismo. En cambio, conocerla materialmente será conocer distintamente aquella razón en cuanto aplicada a cada uno de los efectos que pueden producirse por la omnipotencia de Dios. En el primer sentido, considero más verdadera la posibilidad de conocer por razón natural que Dios es omnipotente. Porque parece que las

illa potentia divina sit optima in modo agendi, scilicet, per intellectum et liberam voluntatem, ut electione sua possit facere quod voluerit; alioqui nihil determinate posset operari, quod in superioribus etiam tactum est.

Omnipotentia Dei quo modo ratione ostendatur

24. In quarto argumento petitur an divina omipotentia, prout eam declaravimus, possit ratione naturali cognosci; nam aliqui theologi absolute negant, Scotus, Gabriel, et alii, In I, dist. 42. Nituntur autem quibusdam fundamentis in superioribus a nobis improbatis, scilicet, quia non est evidens ratione naturali Deum immediate concurrere ad omnes effectus causarum secundarum. Sed hoc et non est ad rem, quia nunc nón agimus an efficiat, sed an possit efficere; et est falsum, ut supra, in disp. XXII de causis, visum est. Item argumentantur, quia ratione naturali non potest probari Deum posse creare. Item, quia, iuxta principia naturalia, Deus agit necessario, quod repugnat omnipotentiae. Sed utrumque assumptum est falsum. Maiorem difficultatem habent quae in quarto argumento tetigimus, quia non potest ratione naturali cognosci posse Deum ordinem causarum naturalium invertere, aut sine illis quidquam agere quod per eas iuxta naturalem ordinem fieri debeat; et multo minus cognoscere potest alia mysteria naturam superantia esse possibilia per divinam potentiam.

25. Respondeo tamen dupliciter nos loqui posse de omnipotentia Dei, scilicet, formaliter solum, vel simul etiam materialiter. Cognoscere formaliter omnipotentiam Dei, appello cognoscere illam secundum praecisam rationem formalem eius, nimirum, quatenus est potentia ex se habens efficaciam ad omne possibile seu quod ex se non repugnat. Materialiter autem eam cognoscere erit distincte cognoscere eam rationem ut applicatam ad singulos effectus qui possunt per omnipotentiam Dei fieri. Priori modo verius existimo posse ratione naturali cognosci Deum

razones antes aducidas demuestran suficientemente esta verdad, a pesar de que todas ellas se desprenden de sólo los principios naturales. Pueden verse otras en Santo Tomás, II *cont. Gent.*, c. 22 y siguientes. Parece que Aristóteles, VI de la *Etica*, c. 2, alcanzó esta verdad, en el sentido indicado, al aprobar unos versos de Agatón:

> *Parece que incluso Dios está privado únicamente de esto:*
> *Convertir en no hecho lo que está hecho y concluido.*

Con esta sentencia parece confesar que Dios puede todo lo que no repugna; es más: da la impresión de exceptuar como imposible solamente una cosa: hacer que las cosas pasadas no se hayan hecho; no obstante, en ella podemos entender todas las que implican una contradicción semejante. Y en este sentido interpreta Santo Tomás, en el lugar citado, la afirmación de Aristóteles, apoyándola en la razón antes aducida de que la potencia de Dios es universalísima y tiene como objeto adecuado el ente en cuanto ente, por lo que únicamente cae fuera de ella lo que repugna a la razón de ente; pero sólo es de esa naturaleza aquello que implica contradicción. Mas del parecer de Aristóteles trataremos ampliamente después.

26. En cambio, en el segundo sentido, la omnipotencia divina no puede ser conocida por la razón natural, como rectamente prueba el argumento propuesto. Y ello no debe sorprender, ya que, incluso después de la revelación de la fe, acerca de muchas operaciones o efectos dudamos si son tales que haya repugnancia en que sean hechos por potencia absoluta de Dios; y (lo que es digno de mayor admiración), aun creyendo que algunos misterios sobrenaturales han sido realizados por Dios, todavía dudamos si pueden ser producidos otros no muy desemejantes, y a veces menores. Por ejemplo, a pesar de creer en el misterio de la Eucaristía, hay quienes niegan que Dios pueda establecer un mismo cuerpo en dos lugares de manera propiamente cuantitativa; y así en otros casos. Por tanto, con mucha mayor razón, la luz natural, desprovista del auxilio de la fe, aun cuando llegue a comprender que Dios es omnipotente, muy fácilmente caerá en error en casos particulares, creyendo imposibles muchas cosas que en realidad no lo son.

esse omnipotentem. Nam rationes superius factae sufficienter hanc veritatem demonstrare videntur, et tamen omnes ex solis principiis naturalibus procedunt. Et aliae videri possunt in D. Thoma, II cont. Gent., c. 22 et sequentibus. Quam veritatem in eo sensu videtur attigisse Aristoteles, VI Ethic., c. 2, approbans Agathonis carmina:

> Hoc etiam ipse Deus soloque carere vi-[detur,
> Infectum ut faciat quod factum est atque [peractum.

In qua sententia confiteri videtur Deum posse omne id quod non repugnat; immo, solum videtur excipere unum impossibile, scilicet, facere ut praeterita infecta sint; tamen, sub illo intelligere possumus omnia quae similem contradictionem involvunt. Et ita interpretatur D. Thomas ibi Aristotelis sententiam, eam confirmans ratione superius tacta, quod potentia Dei est universalissima, habens pro obiecto adaequato ens in quantum ens; et ideo solum illud ei substrahitur, quod repugnat rationi entis; quale est illud tantum quod implicat contradictionem. Sed de sententia Aristotelis plura inferius.

26. Posteriori autem modo non potest divina omnipotentia ratione naturali cognosci, ut recte probat ratio facta. Neque id mirum videri debet, quandoquidem etiam post fidei revelationem de multis operibus seu effectibus dubitamus an tales sint ut fieri repugnent per potentiam Dei absolutam; et (quod maiori admiratione dignum est) etiam credendo quaedam supernaturalia mysteria facta esse a Deo, adhuc dubitamus an alia non multum dissimilia, et interdum minora fieri possint. Ut, credendo Eucharistiae mysterium, sunt qui negent posse Deum constituere idem corpus in duobus locis proprio modo quantitativo; et sic de aliis. Multo igitur maiori ratione, naturale lumen, adiutorio fidei destitutum, etiamsi assequatur Deum esse omnipotentem, errabit facillime in particulari, multa credendo

Pero el error será material, es decir, no en virtud de una falsa concepción de limitación de la potencia divina, sino por estimar que hay repugnancia en el objeto, cuando no la hay.

27. Aquí radica una gran diferencia entre el ingenio natural considerado en sí mismo y considerado en cuanto iluminado por la fe, por dos motivos. Primero, porque, merced a la misma fe, creemos que han sido hechas por Dios muchas cosas que, si careciéramos de la fe, sin duda juzgaríamos que eran imposibles, principalmente el misterio de la Encarnación y el de la Eucaristía, y los que con ellos están ligados. Segundo, porque, estando iluminada por la fe acerca de algunos misterios, nuestra misma luz natural es ayudada y fortalecida como concomitantemente para que pueda concebir y penetrar mejor los mismos principios naturales y, en consecuencia, para que entienda que a Dios le son posibles muchas cosas que aquella luz no hubiera podido concebir por sí sola. La razón *a priori* es que la luz natural concibe imperfectamente las naturalezas y propiedades de las cosas, y qué es lo que pertenece propiamente a las esencias de las mismas siendo inseparable de ellas, y qué es, por el contrario, lo que únicamente está anejo y unido a las esencias. Por ejemplo, la razón natural no comprende por sí sola la esencia del accidente, y, por ello, quizá pensase que un accidente no puede conservarse sin su sujeto, por estimar que la actual unión y dependencia del sujeto le es esencial; pero, iluminados por la fe, admitimos que la unión actual no es la esencia del accidente, sino algo unido a la esencia, por lo cual puede separarse. Mas, como aún no creemos que se haya hecho una separación semejante entre la materia y la forma, todavía muchos dudan, o incluso creen que la dependencia de aquel ser con respecto a la forma es totalmente esencial, no pudiendo, por tanto, conservarse separada de ella; aunque, quienes filosofan mejor apoyándose en lo que creen, no dudan de que estas operaciones y otras mucho mayores son posibles a Dios.

28. Con esto, pues, resulta fácil responder a las inferencias de la cuarta objeción, negando que la sola luz natural pueda conocer que todos los misterios sobrenaturales allí enumerados sean posibles; porque fácilmente podría juzgarse que implican repugnancia y contradicción en sí mismos. Así, por ejemplo, se creeesse impossibilia quae revera non sunt. Erit autem error materialis, id est, non ex falsa existimatione limitationis potentiae divinae, sed ex eo quod in obiecto existimatur esse repugnantia, ubi non est.

27. In quo est magna differentia inter naturale ingenium per se sumptum aut fide illustratum, duplici ratione. Primo, quia per ipsam fidem credimus multa esse facta a Deo quae, fide destituti, sine dubio existimaremus esse impossibilia, praesertim mysterium Incarnationis et Eucharistiae, et quae illis annexa sunt. Secundo, quia, illustratum per fidem circa quaedam mysteria, ipsum naturale lumen nostrum quasi concomitanter iuvatur et roboratur ut melius concipiat et penetret ipsa naturalia principia, et ideo intelligat multa esse possibilia Deo quae per se solum non potuisset concipere. Et ratio a priori est quia lumen naturale imperfecte concipit naturas et proprietates rerum, et quid proprie pertineat ad essentias earum et inseparabile sit ab eis, quid vero tantum sit annexum et coniunctum essentiis. Ut, verbi gratia, ratio naturalis per se sola non comprehendit essentiam accidentis, et ideo fortasse existimaret non posse accidens sine subiecto conservari, quia putaret actualem unionem et dependentiam a subiecto esse illi essentialem; fide autem illustrati, agnoscimus actualem unionem non esse essentiam accidentis, sed aliquid annexum essentiae, ideoque posse separari. Quia vero nondum credimus factam similem separationem materiae a forma, adhuc multi dubitant, vel etiam credunt dependentiam eius esse a forma omnino essentialem, ideoque non posse separatam ab illa conservari; quamquam, qui melius ex creditis philosophantur, non dubitent haec et multo maiora opera esse Deo possibilia.

28. Ex his ergo facile est respondere ad ea quae inferuntur in quarta obiectione, negando posse solo lumine naturali cognosci omnia mysteria supernaturalia ibi numerata esse possibilia; nam possent facile existimari ex se involvere repugnantiam et contradictionem. Ut, verbi gratia, partus virginis, in-

ría que repugnaba el parto de una virgen permaneciendo íntegra la virginidad, porque se seguiría que los cuerpos cuantos no son cuantos precisamente por penetrarse en un mismo lugar, lo cual resulta tan difícil para el entendimiento humano, que, incluso después de la iluminación de la fe, Durando pensó que es imposible que dos cuerpos se compenetren en un mismo lugar, y que el parto de la Virgen se realizó de otra manera, a saber, saltando a un lugar distante sin pasar por el medio; pero en esto se equivocó; no obstante, su error indica la dificultad del misterio y la gran distancia a que se encuentra de la luz natural del ingenio humano. Esta explicación puede acomodarse a otros misterios y ejemplos aducidos, aunque quizá no a todos.

Si es posible demostrar racionalmente que Dios puede realizar algo sobrenatural

29. Porque todavía cabe preguntarse si, al menos en general, es posible conocer por la luz natural que Dios puede producir algo sobrenatural o que esté por encima de las naturalezas de las cosas. Esta cuestión es amplísima, y en gran parte teológica; por ello, para resolverla brevemente en términos propiamente metafísicos, vamos a dar por supuesta la distinción que establecen los teólogos, los cuales dicen que unas cosas son sobrenaturales en cuanto a su sustancia, es decir, tanto en su producción como en su ser, mientras que otras lo son en cuanto al modo, o sea, únicamente en su producción. A la primera clase pertenecen, en primer lugar, todas aquellas cualidades que no pueden ser connaturales a ninguna criatura, como la gracia, el *lumen gloriae*, etc. Además, todos los modos de ser que, una vez realizados, no pueden ser connaturales a las cosas a que se comunican, como la unión hipostática, el modo de existir del Cuerpo de Cristo en la Eucaristía. Y acerca de todos estos estimo como cosa cierta que no es posible conocer por la luz natural que la omnipotencia de Dios se extienda a ellos; lo prueba, *a fortiori*, todo lo que hemos dicho en esta respuesta a la cuarta objeción. Por ello, si el ingenio humano discurriese únicamente con la luz natural, nunca hubiera llegado a semejantes cuestiones acerca de la posibilidad de estos misterios, porque tampoco hubiera alcanzado un conocimiento aprehensivo de los mismos;

tegra manente virginitate, crederetur repugnans, quia sequeretur corpora quanta non esse quanta utpote se penetrantia in eodem loco; quod adeo apparet difficile humano intellectui, ut etiam post fidei illustrationem existimaverit Durandus fieri non posse ut duo corpora se penetrent in eodem loco, sed partum Virginis aliter esse factum, scilicet transiliendo ad locum distantem, sine transitu per medium, in quo quidem erravit; eius tamen error indicat difficultatem mysterii et quantum distet a naturali lumine ingenii humani. Et haec doctrina potest ad alia mysteria et exempla adducta accommodari, quamvis fortasse non ad omnia.

Probarine possit ratione Deum aliquid supra naturam operari posse

29. Adhuc enim inquiri potest an, saltem in communi, cognosci possit lumine naturae Deum posse aliquid supernaturale facere seu praeter naturas rerum. Quod dubium latissimum est, et magna ex parte theologicum; quare, ut breviter expediamus illud in propriis metaphysicae terminis, supponamus theologorum distinctionem, qui dicunt quaedam esse supernaturalia quoad substantiam, seu tam in fieri quam in esse, alia vero quoad modum, seu in fieri tantum. Prioris generis sunt imprimis qualitates omnes quae nulli creaturae possunt esse connaturales, ut gratia, lumen gloriae, etc. Deinde, omnes modi essendi qui in facto esse non possunt esse connaturales rebus quibus communicantur, ut unio hypostatica, modus existendi corporis Christi in Eucharistia. Et de his omnibus existimo certum non posse cognosci lumine naturae quod Dei omnipotentia ad illa se extendat; quod a fortiori probant omnia quae in hac responsione ad quartam obiectionem dicta sunt. Unde, si humanum ingenium solo lumine naturae discurreret, vel nunquam incideret in similes quaestiones de possibilitate horum mysteriorum, quia etiam in notitiam apprehensivam eorum

o, al menos, si, por haber oído algo, o por otra circunstancia, hubiera llegado a ellas, pensaría que entrañaban repugnancia y contradicción, o, a lo sumo, si se tratara de un hombre muy prudente y comedido, comprendería que él no podía emitir juicio sobre tales cosas. Porque en la naturaleza no hay ningún principio que demuestre directamente que en estas cosas no hay repugnancia, ni tampoco hay ninguno que pruebe suficientemente su repugnancia.

30. A la segunda clase pertenecen aquellos efectos que en su término o en su ser ya constituido son naturales, pero son producidos por Dios de manera preternatural, como dar la vista a un ciego; y en este grupo se encuentra la resurrección de un muerto, considerada precisivamente en cuanto a la vida natural, y la concepción de un hombre por una mujer sin concurso de varón. En estos casos, todavía conviene observar que en ese modo sobrenatural de producir tales efectos a veces no hay otra cosa más que el ser realizados por la sola virtud e imperio divino, pero en otras ocasiones se añade algún otro modo que por un motivo distinto supera las naturalezas de las cosas creadas; por ejemplo, que Dios, con voz de hombre, resucite a un hombre, o que mediante el agua, verbigracia, produzca algún efecto en el alma, o que mediante el fuego atormente a un espíritu. A propósito de este último modo, también tengo por cierto que tal modo sobrenatural no puede ser conocido como posible con la razón natural; pues, aunque con respecto al término sea sobrenatural únicamente en su producción, no obstante, con respecto a la acción misma es tan sobrenatural que esa acción no puede ser en manera alguna connatural a la criatura o al principio próximo del que procede. Y todo lo que es de esta naturaleza no puede ser conocido como posible por la sola luz natural, por la misma razón por la que no pueden conocerse tampoco otras cosas sobrenaturales en cuanto a su sustancia, ya que tal acción, atendiendo a su razón y especie, puede llamarse sobrenatural en cuanto a su sustancia.

31. *Duda acerca de las cosas que son sobrenaturales únicamente en cuanto a su modo de producción.— Opinión de algunos.— Parecer de otros.—* Así, pues, toda la cuestión queda reducida a aquellos efectos que, siendo naturales en sí mismos, son producidos de manera extraordinaria por Dios solo. Dichos efectos

non deveniret; vel certe, si, audiendo aliquid, vel alio casu in eas incideret, existimaret inesse repugnantiam et contradictionem, vel ad summum si aliquis esset nimium prudens et cordatus, intelligeret se non posse de illis rebus iudicium ferre. Quia in natura non sunt ulla principia quae directe ostendant in his rebus non esse repugnantiam; nec etiam sunt aliqua quae sufficienter repugnantiam ostendant.

30. In posteriori ordine sunt illi effectus qui in termino seu facto esse sunt naturales, fiunt autem a Deo modo praeternaturali, ut dare visum caeco; et in hoc ordine est resurrectio mortui praecise sumpta quoad naturalem vitam, et generatio hominis ex femina sine opera viri. Et in his adhuc observare oportet, in modo illo supernaturali faciendi tales effectus, interdum nihil aliud esse nisi quod sola divina virtute et imperio fiunt, aliquando vero adiungi aliquem alium modum aliunde superantem naturas rerum creatarum, ut quod Deus voce hominis hominem resuscitet, aut quod per aquam, verbi gratia, aliquid efficiat in anima, aut quod per ignem cruciet spiritum. Et, quoad hunc modum posteriorem, etiam existimo certum non posse talem modum supernaturalem cognosci ut possibilem lumine naturae; quia, licet respectu termini sit tantum supernaturalis in fieri, tamen, respectu ipsiusmet actionis est ita supernaturalis ut non possit esse ullo modo connaturalis illa actio creaturae, seu proximo principio a quo procedit. Quidquid autem huiusmodi est, non potest solo lumine naturae cognosci ut possibile, eadem ratione qua neque alia supernaturalia quoad substantiam cognosci possunt, quia illa actio secundum suam rationem et speciem dici potest quoad substantiam supernaturalis.

31. *Dubium de supernaturalibus solum quoad modum quo fiunt.— Aliquorum sententia.— Aliorum sententia.—* Tota ergo quaestio revocatur ad eos effectus qui in se naturales sunt et a Deo solo modo extraordinario fiunt. Qui effectus adhuc sunt duplices, quidam qui possent fieri cursu naturalium causarum, ut, verbi gratia, generatio hominis, effectio luminis, pluviae, venti, etc. Alii sunt qui iam non possunt fieri cursu naturalium causarum, ut illuminatio caeci, resurrectio mortui, etc. De prioribus praecipue disputant quaestionem Ocham, Scotus, et alii supra. Et in eo sensu definiunt non posse omnipotentiam Dei naturaliter cognosci, id est, posse Deum per seipsum solum efficere hos effectus sine interventu causarum secundarum. Qui a fortiori id dicent de posterioribus effectibus, et, ut dixi, praecipue fundantur in eo quod, iuxta philosophiam, Deus agit ex necessitate naturae. Quod fundamentum eversum a nobis est. At vero Soncin., lib. XII Metaph., q. 18, distinctione utitur; ait enim potentiam divinam posse considerari aut in sensu diviso aut in sensu composito. Sensus divisus, quantum ex eo colligi potest, est consideratio potentiae divinae secundum se, et ante omnem determinationem; sensus autem compositus est si consideretur illa potentia ut iam necessitate naturae determinata ad producendum hoc universum et hanc causarum connexionem. Priori modo ait Deum ex se posse efficere hos effectus sine causis secundis, hocque naturali ratione cognosci posse. Immo, addit Aristotelem id cognovisse, quod non probat aliquo eius testimonio. Rationes vero quas adducit potissime fundantur in infinitate potentiae divinae. Et quidem, supposita infinitate simpliciter talis potentiae, ut a nobis probata est, optima est illatio, quam supra variis modis deduximus ac declaravimus. An vero Aristoteles in eo sensu cognoverit infinitatem potentiae divinae, non mihi satis constat; illud tamen certo scio, non satis illam probasse, ut supra visum est.

32. Posteriori autem modo negat Soncinas, iuxta sententiam Philosophi, Deum posse immutare ordinem et connexionem causarum naturalium, aut quidquam agere nisi mediantibus illis; quia divina potentia naturaliter iam determinata fuit ad producen-

ofrecen todavía una doble modalidad: unos, que pueden producirse por el curso de las causas naturales; por ejemplo, la generación de un hombre, la producción de la luz, de la lluvia, del viento, etc. Hay otros que ya no pueden llevarse a cabo por el curso de las causas naturales, como dar la vista a un ciego, resucitar a un muerto, etc. Discuten el problema principalmente acerca de los primeros Ockam, Escoto y otros antes citados. Y en este sentido afirman que no puede conocerse naturalmente la omnipotencia de Dios, es decir, que Dios pueda producir por sí solo estos efectos sin intervención de las causas segundas. Estos autores harán, *a fortiori*, la misma afirmación con respecto a los efectos de la segunda clase; y, como dije, se apoyan sobre todo en que, según la filosofía, Dios obra por necesidad de naturaleza. Pero ya hemos refutado ese fundamento. En cambio, Soncinas, lib. XII *Metaph.*, q. 18, se vale de una distinción, pues dice que la potencia divina puede considerarse, bien en sentido dividido, bien en sentido compuesto. En cuanto puede inferirse de lo que dice, el sentido dividido consiste en considerar la potencia divina en sí misma y con anterioridad a toda determinación, mientras que el sentido compuesto consiste en considerar dicha potencia como ya determinada por necesidad de naturaleza a producir este universo y esta conexión de causas. Del primer modo, afirma que Dios puede por sí mismo producir estos efectos sin las causas segundas, y que es posible conocer esto por razón natural. Más aún: añade que Aristóteles lo conoció, aunque no lo demuestra con ningún testimonio de éste. En cuanto a las razones que aduce, se funda principalmente en la infinitud de la potencia divina. Y, en verdad, supuesta la infinitud absoluta de dicha potencia, según la hemos demostrado, la inferencia es magnífica, y ya la hemos deducido y explicado anteriormente de diversas maneras. Ahora bien, si Aristóteles tuvo conocimiento de la infinitud de la potencia divina en ese sentido, no me consta suficientemente, aunque tengo certeza de que no la demostró bastante, como se ha visto más arriba.

32. Del segundo modo, niega Soncinas, de acuerdo con la opinión del Filósofo, que Dios pueda cambiar el orden y conexión de las causas naturales, o producir algo sin que medien éstas; porque la potencia divina ya quedó determinada naturalmente a producir este orden de cosas y de causas, y no puede cambiarlo

sin sufrir mutación en sí misma. Por eso dice Aristóteles, lib. II de la *Metafísica*, text. 8, que este orden de causas es esencial o inmutable. Y puede aclararse esta doctrina mediante otra que enseñan los teólogos, dividiendo la potencia de Dios en ordinaria y absoluta, como aparece en Santo Tomás, I, q. 25, a. 5, ad 1. Llaman potencia absoluta a la potencia de Dios considerada en sí misma, sin ninguna otra suposición o determinación de la voluntad y sin relación alguna con las naturalezas de las cosas o con otras causas. En cambio, exponen de dos maneras la potencia ordinaria; según la primera, se denomina potencia ordinaria la misma potencia de Dios en cuanto tiene unidas la ciencia y la voluntad por la que Dios decretó producir estos efectos y no otros, cualquiera que sea el orden a que pertenezcan, es decir, ya sean de orden natural, ya de orden sobrenatural. De otro modo, que es más empleado, se llama potencia ordinaria a la misma potencia de Dios en cuanto obra en conformidad con las leyes comunes y con las causas que estableció en el universo. Según esta última explicación, Dios puede producir de potencia ordinaria muchas cosas que nunca produce; en cambio, atendiendo a la primera explicación, se dirá que puede hacer de potencia ordinaria únicamente aquellas cosas que ha de hacer alguna vez. Y, atendiendo a la oposición indicada, la potencia ordinaria implica el sentido compuesto que Soncinas decía, mientras que la absoluta entraña el sentido dividido. Viene a ser, pues, como si dijera que la razón natural tiene posibilidad de conocer que Dios puede producir inmediatamente y por sí solo aquellos efectos de potencia absoluta, mas no de potencia ordinaria, es decir, que deba pasar al acto alguna vez.

33. *Opinión del autor.*— Sin embargo, no apruebo esta distinción de Soncinas, porque toda ella se funda en que Dios obra por necesidad de naturaleza y no puede cambiar el orden de las causas naturales en un efecto, sin sufrir cambio El mismo; pero ambas cosas son falsas y contrarias a la razón natural, sea lo que fuere del pensamiento de Aristóteles, cuestión que se ha visto anteriormente. Además, esos dos miembros, tal como los explica el autor citado, entrañan tan manifiesta repugnancia, que en manera alguna pueden ser defendidos por razón natural, siendo casi increíble que Aristóteles sostuviera ambos extremos al mismo

dum hunc ordinem rerum et causarum, quem immutare non potest nisi ipsa mutetur. Unde Arist., II Metaph., text. 8, ait hunc ordinem causarum esse essentialem seu immutabilem. Potestque haec doctrina declarari ex alia quam theologi tradunt, distinguentes potentiam Dei in ordinariam et absolutam, ut est apud D. Thom., I, q. 25, a. 5, ad 1. Potentiam absolutam vocant potentiam Dei secundum se, sine ulla alia suppositione vel determinatione voluntatis, et sine ullo respectu ad naturas rerum vel alias causas. Potentia vero ordinaria duobus modis exponitur: primus est, ut potentia ordinaria dicatur ipsamet potentia Dei prout habet adiunctam scientiam et voluntatem qua Deus decrevit hos effectus et non alios facere, cuiuscumque ordinis sint, id est, sive naturalis sive supernaturalis. Alio modo et magis usitato potentia ordinaria dicitur ipsa potentia Dei prout operatur secundum communes leges et causas quas in universo statuit. Et, iuxta hanc posteriorem explicationem, multa facere potest Deus secundum potentiam ordinariam quae nunquam facit; iuxta priorem vero, ea tantum dicetur posse facere secundum ordinariam potentiam quae aliquando facturus est. Et, iuxta illam oppositionem, potentia ordinaria includit sensum compositum quem Soncinas dicebat, absoluta autem divisum. Unde perinde est ac si diceretur ratione naturali cognosci Deum posse immediate et per se solum facere illos effectus de potentia absoluta, non tamen de potentia ordinaria, id est, quae ad actum sit aliquando reducenda.

33. *Auctoris opinio.*— Verumtamen, haec distinctio Soncinatis mihi non probatur, quia tota fundatur in hoc quod Deus agit ex necessitate naturae et quod non potest mutare ordinem causarum naturalium in aliquo effectu, nisi ipse in se mutetur: utrumque autem est falsum et contra rationem naturalem, quidquid sit de mente Aristotelis, quod supra visum est. Deinde, in illis duobus membris, prout a dicto auctore explicantur, invenitur tam aperta repugnantia, ut nullo modo simul possint ratione naturali persuaderi, et fere incredibile sit Aristotelem utrumque simul sensisse. Nam si po-

tiempo. Porque, si la potencia de Dios considerada en sí misma tiene poder sobre estos efectos y sobre otros, así como para obrar juntamente con estas causas y sin ellas, ¿cómo puede estar determinada, por su naturaleza, a estos efectos y no a otros, y a obrar mediante estas causas y no de otra manera? En verdad, esto resulta contradictorio, ya que la potencia se encontraría, de suyo, inclinada e indiferente a todos estos efectos. Además, porque, si se determinase por sí misma a realizar estos efectos y no otros, tal potencia sería superflua e improcedente en orden a otros, estando intrínsecamente necesitada y determinada a no realizarlos nunca. Por ello, este sentido compuesto es muy diverso de aquel otro que Santo Tomás insinúa en el pasaje citado, al explicar la potencia ordinaria. Pues se dice que este sentido compuesto tiene lugar por una determinación que es intrínseca a la potencia misma y enteramente necesaria y connatural, por lo que este sentido compuesto destruye el dividido, ya que tal determinación no es, en realidad, otra cosa que una limitación de dicha potencia para producir únicamente estos efectos. En cambio, el otro sentido compuesto se da por determinación libre de la voluntad, la cual admite perfectamente potencia absoluta para otra cosa, ya que Dios podría en absoluto no determinar su potencia a estos efectos, sino a otros, aun cuando persevere inmutable en su determinación una vez que la adoptó y, por tanto, no pueda, en sentido compuesto, obrar de manera distinta.

34. En consecuencia, estimo que debe afirmarse la posibilidad de conocer por razón natural que Dios tiene poder absoluto para producir por su sola virtud todos los efectos que realiza mediante las causas segundas, en cuanto en ellos interviene o se considera solamente la eficiencia. Y digo esto porque, si, por otra parte, se añade otro género de causalidad formal o material, desde ese punto de vista es posible que la razón natural ignore si tal efecto podría producirse sin la causa segunda, debido a la imperfección que tales causas implican y a que son más intrínsecas, por lo cual resulta más oscuro y más preternatural el que sean suplidas por un género distinto de causas. Pueden apreciarse ejemplos de esto en los actos vitales, en algunas pasiones propias muy íntimas y en otros casos semejantes. Pero, pasándolos por alto y permaneciendo en el plano de la mera eficiencia, tengo por evidente que Dios puede no sólo cambiar el orden de las causas natu-

tentia Dei, secundum se spectata, potens est ad hos effectus et alios, et ad operandum cum his causis et sine illis, quo modo potest esse natura sua determinata ad hos effectus et non alios, et ad agendum mediantibus his causis, et non alio modo? Revera haec est contradictio, nam potentia de se propensa est et indifferens ad omnes hos effectus. Item, quia, si ex se determinatur ad agendum hos et non illos, superflua et impertinens est talis potentia ad alios effectus cum intrinseca necessitate et determinatione ad nunquam faciendos illos. Unde hic sensus compositus longe diversus est ab illo quem D. Thomas, citato loco, insinuat, declarando potentiam ordinariam. Nam hic sensus compositus dicitur esse per determinationem intrinsecam ipsi potentiae et omnino necessariam ac connaturalem, et ideo hic sensus compositus destruit divisum, quia talis determinatio revera non est aliud quam limitatio talis potentiae ad hos tantum effectus. Alter vero sensus compositus est per determinationem liberam voluntatis, quae optime admittit absolutam potentiam ad aliud, quia simpliciter posset Deus non determinare suam potentiam ad hos effectus, sed ad alios, quamvis in determinatione semel facta immutabilis perseveret, et ideo in sensu composito non possit aliter operari.

34. Dicendum ergo censeo posse ratione naturali cognosci Deum absolute esse potentem ad faciendum sua sola virtute omnes effectus quos per causas secundas operatur, quatenus in eis pura efficientia intervenit seu consideratur. Quod ideo dico quia, si aliud genus causalitatis formalis vel materialis aliunde adiungatur, ex eo capite ignotum esse poterit lumine naturali an talis effectus possit fieri sine causa secunda, propter imperfectionem quam tales causae includunt, et quia sunt magis intrinsecae, ideoque magis obscurum est magisque praeter naturam quod per aliud genus causae suppleantur. Huius rei exempla cerni possunt in actibus vitalibus et in aliquibus propriis passionibus valde intrinsecis et similibus. Quibus omissis, stando in pura efficientia, evidens esse censeo posse Deum et immutare ordinem causarum naturalium et effec-

rales, sino también producir los efectos propios de las mismas prescindiendo de ellas. Lo primero se patentiza por la libertad de Dios, en virtud de cuyo arbitrio ha sido hecho y se conserva todo, y ambas cosas son conocidas por razón natural. Por eso, así como determinó desde la eternidad producir las cosas en un tiempo concreto, y lo hizo, por tanto, sin sufrir mutación, igualmente pudo decretar conservarlas hasta tal tiempo, y según le agradó; por consiguiente, puede en absoluto cambiar este orden sin cambiar El. Esto es lo que dijo San Agustín, lib. XXVI *cont. Faust.*, c. 3, y, apoyándose en él, Santo Tomás, I, q. 105, a. 5: *La potencia divina no se somete al orden de las causas, sino que más bien tiene ese orden sometido a sí misma.* Esta afirmación no es únicamente objeto de creencia, sino que también resulta evidente por razón natural, ya que esto pertenece al perfecto dominio de Dios, que es consecuencia necesaria de la infinita perfección de Dios y de su omnipotencia unida a su libertad. Lo segundo se prueba asimismo perfectamente por la infinitud de la omnipotencia de Dios y por el argumento antes aducido de que toda la virtud activa con respecto a cualquier efecto expresa una perfección simple, ya que el producir en cuanto tal no entraña imperfección alguna y, por tanto, se encuentra en Dios formalmente, y no sólo eminente o remotamente. Cabe añadir que, en contra de esta verdad y de esta demostración, no hay ningún argumento natural, ni siquiera aparente, que pruebe su imposibilidad.

35. Apoyándome en esto, digo, además, que es posible conocer por razón natural que Dios tiene poder para producir efectos naturales en sí mismos y que, según su especie, podrían ser realizados por causas naturales, pero que, individualmente, se encuentran en un estado en el que ya no podrían ser producidos por tales causas, como la resurrección de un muerto, considerada precisivamente en cuanto a la naturaleza y prescindiendo de los dones de la gracia, acerca de los cuales traté por extenso en el tomo II de la III parte, disp. XLIV, sec. 8. La razón es, en pocas palabras, que en este efecto no aparece vestigio alguno de repugnancia o contradicción, como tampoco aparece en la acción misma; pues, aun cuando no sea debida a la naturaleza ni pueda ser resultado del orden de las causas naturales —por lo que, desde este punto de vista, se le llama sobrenatural—, sin embargo, considerada en relación con la omnipotencia divina, es tan propor-

tus earum sine illis producere. Primum patet ex libertate Dei, cuius arbitrio omnia facta sunt et conservantur; et utrumque est notum naturae lumine. Unde, sicut ab aeterno statuit res facere tali tempore, et ideo id facit sine sui mutatione, ita potuit statuere eas conservare solum usque ad tale tempus, et prout ipsi placuit; ergo sine sui mutatione potest absolute hunc ordinem immutare. Et hoc est quod dixit August., XXVI cont. Faust., c. 3, et ex illo D. Thomas, I, q. 105, a. 5: *Virtutem divinam non subdi ordini causarum, sed eum potius habere sibi subiectum.* Quod dictum non solum creditum est, sed etiam ratione naturali evidens, quia hoc pertinet ad perfectum dominium Dei; quod necessario consequitur ad infinitam perfectionem Dei et omnipotentiam cum libertate coniunctam. Secundum etiam optime probatur ex infinitate omnipotentiae Dei, et ex ratione supra tractata, quod virtus integra efficiendi respectu cuiuscumque effectus dicit perfectionem simpliciter, quia efficere ut sic nullam habet admixtam imperfectionem, et ideo formaliter reperitur in Deo, et non tantum eminenter seu remote. Adde contra hanc veritatem et hanc demonstrationem nullam esse vel apparentem rationem naturalem quae probet hoc esse impossibile.

35. Hinc ulterius dico ratione naturali cognosci posse Deum esse potentem ad efficiendos effectus in se naturales, qui secundum speciem suam possent per causas naturales fieri, quamvis in individuo sint in eo statu in quo iam non possent per huiusmodi causas fieri, quales sunt resurrectio mortui, praecise quoad naturam et seclusis donis gratiae, de quibus late dixi in II tomo III partis, disp. XLIV, sect. 8. Et ratio breviter est quia in hoc effectu nullum est vestigium repugnantiae aut contradictionis, neque etiam in ipsa actione; nam, licet non sit debita naturae nec sequi possit ex ordine causarum naturalium, et hoc respectu supernaturalis dicatur, tamen, respectu di-

cionada a ésta como la creación, y por parte del término no requiere otra potencia que la no repugnancia; pues, por el mero hecho de no repugnar, una cosa tiene aptitud para depender de Dios mediante cualquier acción congruente con la potencia divina. Este principio debe tenerse muy en cuenta, y se hace evidente por lo dicho acerca de la omnipotencia divina y su objeto; porque todo eso tiene fundamento suficiente en los principios naturales, de los cuales se sigue evidentemente que, si la cosa que se produce es natural —según se supone aquí—, y en la acción o en el modo en virtud del cual se dice que la realiza Dios solo no interviene una especial repugnancia y contradicción, Dios puede producirla de ese modo, tanto si la acción es una resurrección, como si es la iluminación de un ciego o cualquier otra semejante.

36. De donde afirmo, además, que la razón natural puede conocer que Dios tiene poder para producir otros efectos aparte de los que podrían ser producidos por las causas naturales de este universo, tanto específica como individualmente. Se prueba por los principios antes demostrados; en efecto, se ha puesto de manifiesto que Dios puede crear, que su potencia es absolutamente infinita, incluso en el ámbito del objeto, y que opera libremente. Y de tales principios se sigue con evidencia que puede hacer otras cosas, además de las que existen en el universo y de las que están contenidas en la virtualidad de sus causas. De aquí resulta que también tiene lugar dentro de los límites de la razón natural la distinción de la potencia divina en absoluta y ordinaria. Pues, aunque la razón natural no pueda conocer todo el alcance (por así decirlo) de la potencia absoluta, como se ha visto arriba, conoce, empero, que la potencia de Dios se extiende de suyo a más cosas de las que opera de hecho, o de las que determinó operar, o de las que puede obrar mediante las causas naturales del universo. Asimismo, conoce que esta limitación (por expresarme de esta manera) o determinación de la potencia divina absoluta al modo de obrar, según la potencia ordinaria, no conviene a Dios por necesidad natural, sino por arbitrio de su voluntad. Y de ahí puede razonar, además, que a veces Dios puede obrar de hecho al margen de la potencia ordinaria, refiriéndonos a ésta en el segundo sentido arriba ex-

vinae omnipotentiae, tam proportionata est illi sicut creatio, et ex parte termini non requirit aliam potentiam praeter non repugnantiam, nam, hoc ipso quod res non repugnat, est apta dependere a Deo per quamcumque actionem consentaneam divinae potentiae. Quod principium est valde notandum, et fit evidens ex dictis de omnipotentia Dei et obiecto eius; nam illa omnia fundata sufficienter sunt in principiis naturalibus. Et ex illis evidenter sequitur, si res quae fit naturalis est, ut hic esse supponitur, et in actione seu modo quo a Deo solo fieri dicitur non intervenit specialis repugnantia et contradictio, Deum posse illam efficere tali modo, sive talis actio sit resurrectio, sive illuminatio caeci, sive quaelibet alia similis.

36. Hinc rursus addo ratione naturali cognosci posse Deum esse potentem ad producendos effectus alios praeter eos qui produci possent a causis naturalibus huius universi, tam secundum speciem quam secundum individua. Probatur ex principiis supra demonstratis: ostensum est enim Deum posse creare; item, potentiam eius esse infinitam simpliciter, etiam in latitudine obiecti; item, operari libere. Ex his autem principiis evidenter sequitur posse facere alias res praeter eas quae sunt in universo et quae in virtute causarum eius continentur. Atque ita fit ut distinctio etiam illa potentiae Dei in absolutam et ordinariam intra limites rationis naturalis locum habeat. Quamvis enim naturalis ratio non possit cognoscere totam latitudinem (ut ita dicam) potentiae absolutae, ut supra visum est, cognoscit tamen potentiam Dei ex se ad plura extendi quam de facto operetur vel operari decreverit, vel quam mediis causis naturalibus universi operari possit. Cognoscit item hanc limitationem (ut sit dicam) vel determinationem potentiae divinae absolutae ad modum operandi secundum ordinariam potentiam non convenire Deo ex necessitate naturae, sed ex arbitrio suae voluntatis. Ex quo ulterius potest ratiocinari interdum posse Deum praeter ordinariam potentiam de facto operari, loquendo de ordinaria potentia in secundo sensu supra exposito, id est, non

puesto, es decir, no en cuanto implica el sentido compuesto de determinación divina, sino en cuanto expresa el modo de obrar mediante las causas naturales y de acuerdo con las leyes de las mismas. Porque Dios pudo haber decretado desde la eternidad obrar de manera distinta en alguna ocasión. Y esa potestad se colige necesariamente de los principios establecidos, aunque no puede demostrarse suficientemente por razón natural que a veces obre así. Mas cuando decimos (y quede esto advertido para toda la cuestión presente) que todas estas cosas pueden conocerse por razón natural, lo decimos en cuanto depende del objeto, de los principios naturales y de las verdades contenidas en éstos, refiriéndonos especialmente a cada una de ellas en particular; pues, en lo que depende del sujeto, o sea, del hombre, tanto por la dificultad y lentitud con que filosofa acerca de estas cosas como por los impedimentos con que tropieza en la investigación y adquisición de estas verdades, muchas veces falla en su comprensión y, aunque pueda llegar a cada una de ellas, no puede, empero, alcanzarlas todas sin una gracia especial de Dios. De donde se desprende también que, por estar ahora iluminados o fortalecidos por la luz de la fe, entendemos como contenidas en los principios naturales muchas de estas verdades, que quizá no hubiéramos alcanzado filosofando sólo con la razón natural. Y es manifiesto que así sucedió incluso a filósofos muy profundos que carecían de la luz de la fe.

Cómo se distingue en Dios la potencia de la ciencia y la voluntad

37. En cuarto lugar hay que decir, principalmente, que esta potencia divina no es algo que se distinga realmente de la misma esencia divina, de la ciencia y de la voluntad, aunque se distingue conceptualmente de ellas. La afirmación resulta evidente en cuanto a su primera parte por lo que se ha dicho antes; en efecto, se ha demostrado que en Dios no hay ningún accidente, ni composición real alguna; luego su potencia no puede ser un accidente suyo, ni distinguirse realmente de El; de lo contrario, entraría en composición con El, ya que se encuentra en El. De donde resulta que tampoco es algo realmente distinto de la ciencia y la voluntad, puesto que su ciencia y su voluntad no se distinguen de la esencia de

prout includit sensum compositum divinae determinationis, sed prout dicit modum operandi per naturales causas et secundum leges earum. Potest enim Deus ab aeterno decrevisse aliter interdum operari. Quae potestas necessario colligitur ex principiis positis, quamquam quod interdum ita operetur non satis possit ratione naturali demonstrari. Cum autem dicimus (quod semel pro tota hac materia animadversum volumus) haec omnia posse ratione naturali cognosci, loquimur quantum est ex parte obiecti ac naturalium principiorum et veritatum quae in eis continentur, praesertim sigillatim de qualibet earum; nam ex parte subiecti, id est, ipsius hominis, et ex difficultate ac morositate qua de his rebus philosophatur, et ex impedimentis quae in inquirendis et inveniendis his veritatibus patitur, saepe deficit in eis intelligendis, et, licet singulas possit assequi, non tamen omnes sine speciali gratia Dei. Unde etiam fit ut, illuminati nunc seu roborati lumine fidei, multas ex his veritatibus intelligamus ut contentas in principiis naturalibus, quas fortasse non assequeremur, si in pura ratione naturali philosopharemur. Ita enim acutissimis etiam philosophis lumine fidei carentibus accidisse perspectum est.

Potentia quomodo distinguatur a scientia et voluntate in Deo

37. Quarto, principaliter dicendum est hanc divinam potentiam non esse aliud in re quam ipsam divinam essentiam, scientiam et voluntatem, ratione tamen ab eis distingui. Haec assertio quoad priorem partem est evidens ex dictis in superioribus; ostensum est enim in Deo nullum esse accidens, neque ullam in re ipsa compositionem; ergo potentia eius non potest esse accidens eius, neque in re ab ipso distingui; alioqui, cum in ipso sit, faceret cum eo compositionem. Ex quo fit ut in re etiam non sit aliquid distinctum a scientia et voluntate, cum scientia eius et voluntas non

Dios. Por último, todas estas perfecciones pertenecen a la esencia de la sustancia divina, como queda visto en las páginas anteriores.

Se examina la opinión que sostiene que la ciencia es la potencia misma en cuanto opera por imperio

38. Mas, a propósito de la distinción de razón, los doctores plantean una cuestión que es necesaria para explicar formal y precisivamente en qué consiste la potencia de Dios. A este respecto, algunos opinan que Dios causa las cosas *ad extra* inmediatamente por su ciencia, y afirman consecuentemente que la potencia es, incluso según la razón, la misma ciencia, aunque expresada bajo diversa relación; porque se denomina ciencia sólo en cuanto es conocimiento, y potencia, en cambio, en cuanto es causa o principio de la acción *ad extra*. Esta opinión suele explicarse de dos maneras. La primera (y, por tanto, la primera opinión en sentido absoluto) es que el entendimiento divino realiza, además del acto de conocimiento de las cosas creadas —que es cuasi especulativo—, un acto práctico de imperio, que en la Escritura se suele expresar con las fórmulas *hágase la luz, hágase el firmamento*, etc. Con ese acto realiza inmediatamente la voluntad por la que decreta hacer algo, de igual manera que un hombre, dando órdenes a su criado, hace que cumpla su voluntad. Pero Dios, al producir las cosas, no manda a otros como a ministros, sino que manda a las cosas mismas que salgan a la luz, según aquello del Salmo 149: *Lo dijo El, y fueron hechas; lo mandó El, y fueron creadas*. Y de ahí resulta que el entendimiento, en cuanto le compete imperar —según atestigua Santo Tomás, en I-II, q. 17—, es la potencia misma por la que Dios produce las cosas *ad extra*, siendo el imperio mismo la producción actual por parte de Dios.

39. El único fundamento de esta opinión (permaneciendo en el plano de la razón) es que este modo de obrar parece perfectísimo y congruente en grado sumo con una naturaleza intelectual. Porque, como se ha dicho muchas veces, Dios obra por entendimiento y voluntad. Pero estas dos facultades se encuentran en nosotros subordinadas de tal manera, que, aun cuando en el orden de la intención o de la producción interna, es el entendimiento el que va delante y mueve a la volun-

sint aliud ab essentia Dei. Ac denique, omnes hae perfectiones sunt de essentia substantiae divinae, ut in superioribus visum est.

Tractatur opinio quod scientia sit ipsa potentia operans per imperium

38. Sed de distinctione rationis movetur quaestio a Doctoribus, quae necessaria est ad explicandum formaliter ac praecise quid sit potentia Dei. In qua re quidam sentiunt Deum immediate causare res ad extra per scientiam suam. Qui consequenter aiunt potentiam, etiam secundum rationem, esse ipsam scientiam, sub diverso tamen respectu significatam; nam scientia dicitur solum ut est cognitio; potentia vero ut est causa seu principium actionis ad extra. Quae sententia duobus modis declarari solet. Prior (atque adeo prima sententia absolute) est intellectum divinum, praeter actum cognitionis rerum creatarum, qui est quasi speculativus, habere actum practicum imperii, qui in Scriptura explicari solet illis verbis: *fiat lux, fiat firmamentum*, etc. Quo actu immediate exsequitur voluntatem qua decernit aliquid facere, sicut homo, imperando famulo, facit ut exsequatur voluntatem suam. Deus autem in rerum effectione non imperat aliis ut ministris, sed imperat rebus ipsis ut in lucem prodeant, iuxta illud Ps. 149: *Ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt*. Atque ita fit ut intellectus, quatenus ad ipsum imperare pertinet, teste D. Thoma, I-II, q. 17, sit ipsa potentia qua Deus producit res ad extra, ipsum autem imperium sit actualis effectio ex parte Dei.

39. Fundamentum opinionis (in ratione stando) solum est quia hic modus agendi videtur perfectissimus et maxime consentaneus naturae intellectuali. Operatur enim Deus, ut saepe dictum est, per intellectum et voluntatem. Hae autem duae facultates in nobis ita sunt subordinatae, ut, licet in ordine intentionis seu effectionis internae intellectus antecedat et moveat voluntatem,

tad, sin embargo, en la ejecución y en la acción externa, la voluntad antecede, eligiendo y determinando lo que ha de hacerse, mientras que el entendimiento la sigue imperando la ejecución; luego, según la razón, en Dios guardan el mismo orden. Hay, empero, una diferencia, consistente en que, en nosotros, el imperio es imperfecto e ineficaz para la realización física, por lo cual sólo mueve moralmente, necesitando de otros ministros o potencias que se encarguen de la ejecución inmediata. En cambio, el imperio de Dios es perfecto, siendo por sí mismo eficaz para que se ponga en práctica absoluta e inmediatamente lo que impera.

40. *Juicio acerca de la opinión anterior.*— Ahora bien, esta opinión no puede admitirse, ya que en el entendimiento no puede concebirse ningún acto, ni siquiera ordenado a la operación a la manera de quien impulsa o aplica a la operación, si tal acto no es o un juicio, en cuanto se refiere al mismo imperante, o una locución, si se refiere a los demás; porque, fuera de estas dos cosas, todo lo que se imagina en el entendimiento como impulso para obrar, además de ser imaginado sin causa o razón, no es posible comprender ni explicar cuáles son sus características. Efectivamente, no se puede concebir un acto del entendimiento, a no ser por modo de conocimiento aprehensivo o judicativo, ya que esencial y adecuadamente es una potencia cognoscitiva, por lo que el imperio no puede concebirse en él, a no ser por modo de un juicio absoluto, si se refiere a él mismo, o por modo de un juicio ordenado a otros, si el imperio está referido a otros, según se explica con mayor amplitud en I-II y en la ciencia del alma. Por tanto, el imperio divino, del que se dice que sigue y cumple el decreto libre de la divina voluntad acerca de las cosas que se han de producir, o bien se concibe como inmediatamente referido a Dios mismo, de suerte que se entienda que Dios se impera a sí mismo el crear, como el hombre se impera a sí mismo el andar, o bien se concibe como referido inmediatamente a las criaturas, a las que Dios manda que existan. Lo primero no puede afirmarse de modo consecuente, según aquella opinión, no sólo porque tal imperio no será la razón inmediata de obrar *ad extra*, sino una especie de aplicación eficaz por la que Dios mismo se aplica, o aplica su potencia, a la operación —de igual manera que, cuando un hombre se impera a sí mismo el moverse, el imperio es una aplicación eficaz al movimiento, pero

tamen, in exsecutione et actione externa, voluntas antecedat eligendo et decernendo quod faciendum est, intellectus vero subsequatur imperando exsecutionem; ergo secundum rationem eumdem ordinem servant in Deo. Est tamen differentia, quia in nobis imperium est imperfectum et inefficax ad physicam exsecutionem, et ideo solum moraliter movet, indigetque aliis ministris vel potentiis proxime exsequentibus. Dei autem imperium est perfectum, et ideo per seipsum est efficax ut per se ac immediate exsecutioni mandetur quod imperat.

40. *Iudicium de praecedenti sententia.*— Haec autem opinio probari non potest, nam in intellectu nullus potest intelligi actus, etiam ordinatus ad opus per modum impellentis seu applicantis ad ipsum opus, nisi talis actus sit vel iudicium aliquod, si sit respectu ipsiusmet imperantis, vel aliqua locutio, si sit respectu aliorum; nam, praeter haec duo, quidquid in intellectu fingitur tamquam impulsio ad opus, et sine causa vel ratione fingitur, et intelligi ac explicari non potest quale illud sit. Nam in intellectu concipi non potest actus, nisi per modum cognitionis apprehensivae aut iudicativae; est enim essentialiter et adaequate cognoscitiva potentia, et ideo non potest in eo intelligi imperium, nisi aut per modum absoluti iudicii, si sit ad seipsum, aut per modum iudicii ordinati ad alios, si imperium ad alios referatur, ut latius in I-II et in scientia de anima explicatur. Divinum ergo imperium, quod dicitur subsequi decretum liberum divinae voluntatis de rebus faciendis et exsequi illud, vel intelligitur referri immediate ad ipsum Deum, ita ut intelligatur Deus sibi imperans ut creet, sicut homo sibi imperat ut ambulet; vel referri immediate ad creaturas quibus Deus imperat ut sint. Primum non potest dici consequenter iuxta illam sententiam, tum quia tale imperium non erit immediata ratio agendi ad extra, sed erit quasi applicatio efficax, qua Deus se vel potentiam suam applicat ad opus, sicut, quando homo sibi imperat motum, imperium est applicatio ef-

no su principio próximo—, sino también porque, con posterioridad al decreto libre, en el entendimiento divino no puede seguirse ningún acto que verse inmediatamente sobre el mismo Dios o su realidad, si no es el conocimiento por el que conoce que El ya determinó esto, o el juicio por el que juzga que ha de hacer absolutamente lo que determinó, sin que pueda hacer ya otra cosa; y si alguien quiere llamar imperio a ese juicio, no voy a discutir acerca de la palabra, aunque sea bastante metafórica con respecto a Dios. Pero nadie puede pensar con probabilidad que ese conocimiento o juicio sea la razón próxima por la que Dios obra fuera de sí, ya que próximamente sólo versa sobre el decreto libre del mismo Dios y sobre su inmutabilidad y eficacia. Y fuera de este acto no es posible imaginar o concebir en el entendimiento divino ningún otro acto racionalmente posterior, a no ser el decreto libre de la voluntad acerca de las cosas que se han de producir *ad extra*, que tenga razón de imperio de Dios para consigo mismo, con el cual se aplique El o aplique su potencia a la operación, porque no puede explicarse de qué clase es ese acto, o qué se concibe o juzga por él, o cuál sea su necesidad, puesto que Dios se aplica suficientemente a la operación por su voluntad, que le es conocida y manifestada.

41. Y si se elige la segunda parte, a saber, que dicho imperio se ordena inmediatamente a las criaturas mismas que se han de producir, en primer lugar, eso no puede afirmarse del imperio en sentido propio, sino sólo en sentido metafórico. Porque las criaturas, en cuanto son educidas del no ser al ser, no son capaces de imperio propio, cosa que se echa de ver principalmente en las inanimadas. Y lo mismo ocurre en todas, incluso en las inteligentes, pues, en cuanto término de la creación, no ejercen el acto de entender, ni ello es esencialmente necesario para que sean creadas, como resulta evidente de suyo; es más: es preciso que el ser término de la creación anteceda al acto de entender, al menos en orden de naturaleza. Pero el imperio propiamente dicho se ordena al inteligente en cuanto tal, lo que resulta manifiesto por su correlativo; pues al imperio en sentido propio responde la obediencia, y la obediencia propiamente dicha sólo se da en las realidades inteligentes. Y estas dos cosas —el imperio y la obediencia— se acomodan, por una participación imperfecta y cuasi material, a algunos irracionales, en cuan-

ficax ad motum, non proximum principium illius; tum etiam quia post decretum liberum non potest in intellectu divino consequi aliquis actus eius qui versetur immediate circa ipsummet Deum vel res eius, nisi vel cognitio qua cognoscit se hoc iam decrevisse, vel iudicium quo iudicat sibi omnino esse agendum quod decrevit nec posse iam aliud fieri, quod iudicium, si quis imperium vocare voluerit, de voce non contendam, quamvis sit satis metaphorica respectu Dei. Nemo tamen probabiliter cogitare potest illam cognitionem vel iudicium esse proximam rationem per quam Deus extra se agit, cum proxime solum versetur circa decretum liberum ipsius Dei et circa immutabilitatem et efficaciam eius. Praeter hunc autem actum non potest fingi aut intelligi in divino intellectu aliquis alius actus posterior secundum rationem quam decretum liberum voluntatis de rebus ad extra producendis, qui habeat rationem imperii Dei ad seipsum quo practice applicet se vel suam potentiam ad opus, quia nec declarari potest qualis sit talis actus, aut quid per illum cognoscatur aut iudicetur, aut quae sit necessitas eius, cum Deus per voluntatem suam sibi cognitam et manifestatam sufficienter applicetur ad opus.

41. Quod si altera pars eligatur, nimirum, illud imperium immediate ordinari ad creaturas ipsas producendas, primum id dici non potest de imperio in sensu proprio, sed tantum in metaphorico. Nam creaturae, ut educuntur de non esse ad esse, non sunt capaces proprii imperii, quod maxime patet in inanimatis. Est autem idem in omnibus etiam intelligentibus, quia, ut terminant creationem, non exercent actum intelligendi, neque id est per se necessarium ut creentur, ut ex se est evidens; immo, necesse est ut terminare creationem antecedat actum intelligendi, saltem ordine naturae. Imperium autem proprie dictum ordinatur ad intelligentem ut sic, quod patet ex suo correlativo; imperio enim proprie dicto respondet obedientia; obedientia autem proprie dicta tantum est in rebus intelligentibus. Accommodantur autem haec, scilicet, imperium et obedientia, per quamdam imperfectam et quasi materialem participationem, quibus-

to, en virtud de cierta costumbre, pueden captar los signos con que se les intima el imperio. Y metafóricamente se dice que las criaturas obedecen a Dios cuando tienen comienzo en el ser o lo reciben de la eficacia de Dios y al arbitrio de su voluntad, porque se comportan como si entendieran y obedecieran a ese arbitrio. Por eso, inversamente, el imperar Dios a las criaturas que se hagan no es otra cosa que crearlas eficazmente al arbitrio de su voluntad. En consecuencia, con este modo de expresión no se explica ningún acto propio del entendimiento de Dios en cuanto habla a las criaturas, sino que se declara metafóricamente la eficacia de la potencia divina, en cuanto obra al arbitrio de su voluntad. Esta clase de metáforas es frecuente en la Escritura; por ejemplo, en Job, 13, se dice que Dios habla al mar: *Llegarás hasta aquí, y no avanzarás más*, a propósito de lo cual se dice en Prov., 8: *Imponía ley a las aguas para que no traspasaran sus límites*. También en este sentido se afirma en *ad Rom.*, 4: *Llama a las cosas que no son, de igual manera que a las que son;* y con estos modos de hablar se declara la eficacia de la voluntad y de la potencia divina. Por consiguiente, en el entendimiento divino no hay acto alguno que sea imperio propio con respecto al efecto que se ha de producir, por lo que Santo Tomás, en los pasajes que vamos a citar en seguida, pone en la voluntad el imperio divino en orden a los efectos que se han de producir.

Se examina la segunda opinión, según la cual la potencia operativa próxima es la ciencia por medio de las ideas

42. La segunda opinión puede ser que el entendimiento divino, mediante las ideas o ejemplares de las cosas que tiene en sí mismo, es la razón próxima de obrar y, consiguientemente, la potencia misma por la que Dios produce las cosas *ad extra*. Porque, según indicamos arriba, Dios posee en su ciencia infinita las razones o ejemplares de todas las cosas posibles, que no son sino el concepto intelectual que Dios tiene de las naturalezas de cada una de las cosas, concepto que, por representar intencional o inteligiblemente cada una de las naturalezas producibles por Dios, se llama razón, ejemplar, o idea suya. Mas estos ejemplares

dam brutis, quatenus ex consuetudine quadam percipere possunt signa quibus imperium seu motio intimatur. Per metaphoram vero dicuntur creaturae obedire Deo quando esse incipiunt, vel recipiunt ex efficacia Dei et ad nutum voluntatis eius, quia ita se gerunt ac si intelligerent et ad nutum obedirent. Unde, e converso, Deum imperare creaturis ut fiant, nihil aliud est quam ad nutum voluntatis suae efficaciter illas procreare. Quocirca, per illud locutionis genus non explicatur aliquis actus proprius intellectus Dei loquentis ad creaturas, sed metaphorice declaratur efficacia divinae potentiae operantis ad nutum voluntatis suae. Quod genus metaphorae est frequens in Scriptura, ut, Iob, 13, Deus dicitur loqui ad mare: *Usque huc venies, et non procedes amplius*, etc., de quo dicitur Prov., 8: *Et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos*. Sic etiam ad Rom., 4, dicitur: *Vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt;* quibus dicendi modis declaratur efficacitas divinae voluntatis et potentiae. Non est ergo in intellectu divino aliquis actus qui sit proprium imperium respectu effectus producendi. Et ideo D. Thomas, locis statim citandis, imperium divinum ad effectus producendos in voluntate constituit.

Tractatur secunda sententia, scientiam per ideas esse proximam potentiam agendi

42. Secunda sententia esse potest divinum intellectum, per ideas seu exemplaria rerum quae in se habet, esse proximam rationem agendi, atque adeo potentiam ipsam per quam Deus res ad extra producit. Deus enim, ut supra tetigimus, in sua infinita scientia habet rationes seu exemplaria omnium rerum possibilium, quae non sunt aliud quam ipsemet intellectualis conceptus quem de singulis rerum naturis habet Deus, qui, ut intentionaliter seu intelligibiliter repraesentat unamquamque naturam factibilem a Deo, dicitur ratio, exemplar aut idea eius. Haec autem exemplaria divina nihil

divinos no producen fuera de sí nada por necesidad natural, sino que deben ser determinados por la voluntad, por lo cual, considerados en sí mismos y en cuanto anteriores a la voluntad, según nuestro modo de entender, se llaman razones de las cosas; mas, una vez que a ellos se une la voluntad por la que Dios quiere producir esta o aquella naturaleza en conformidad con este o aquel ejemplar, se llaman ideas prácticas. Pues bien, la presente opinión sostiene que de estas ideas, en cuanto aplicadas y determinadas por la voluntad, dimanan las criaturas absoluta e inmediatamente, y no mediante otro acto inmanente del entendimiento divino, ya que no puede imaginarse ningún acto de esta clase, como se ha explicado contra la opinión anterior, sino por inmediata eficiencia o influjo sobre las cosas mismas, de igual manera que, por ejemplo, un artífice humano concibe primeramente en sí la idea de una casa y después quiere producir la casa en conformidad con el ejemplar concebido; por tanto, si el ejemplar fuese tan perfecto y eficaz que, sin necesidad de manos e instrumentos, produjese al instante un objeto artificial tal como la voluntad lo quiere, entonces el entendimiento, mediante el ejemplar concebido, sería la potencia que realizara y produjera inmediatamente las cosas artificiales. De esta manera, pues, concibe la presente opinión las ideas divinas y su eficiencia.

43. Y con esta misma exposición puede defenderse esta sentencia; porque tal modo de obrar corresponde a una gran perfección de la ciencia y del arte, como puede verse en el ejemplo propuesto; en efecto, si el entendimiento humano poseyese esa eficacia por medio de sus ejemplares, su arte sería más elevado y excelente de lo que es ahora; pero a la ciencia divina debe atribuírsele toda excelencia y perfección, sobre todo cuando no se mezcla ninguna imperfección ni interviene repugnancia alguna; mas en este caso no puede concebirse ninguna imperfección, ya que el tener poder de producir es una perfección; y tampoco se descubre aquí repugnancia, pues, aunque el acto inmanente no requiera por sí mismo el que la eficiencia se dé fuera del ser inteligente, sin embargo no repugna en modo alguno el que, en cuanto es una forma intelectual, produzca su objeto, es decir, la realidad representada por ella. Más aún: esto es sobremanera conforme con los ejemplares divinos, no sólo porque, de igual manera que son perfectísimos, asimis-

extra se agunt necessitate naturae, sed per voluntatem determinari debent, et ideo secundum se, et ut anteriores voluntate nostro modo intelligendi, vocantur rationes rerum; postquam vero eis adiungitur voluntas qua Deus vult iuxta hoc vel illud exemplar hanc vel illam naturam efficere, vocantur ideae practicae. Ab his ergo ideis, ut applicatis et determinatis per voluntatem, dicit haec opinio manare creaturas per se et immediate, non medio alio actu immanenti divini intellectus, hic enim nullus excogitari potest, ut contra priorem sententiam declaratum est, sed per immediatam efficientiam seu influxum in res ipsas. Ut, verbi gratia, artifex humanus prius in se concipit ideam domus, et deinde vult efficere domum conformem exemplari concepto; si ergo illud exemplar esset tam perfectum et efficax, ut sine manibus et instrumentis statim efficeret tale artificium quale voluntas vult, tunc intellectus per exemplar conceptum esset potentia immediate exsequens et efficiens res artificiales. Ad hunc ergo modum imaginatur haec opinio divinas ideas et efficientiam earum.

43. Et ex hac expositione persuaderi potest haec opinio; nam hic modus agendi pertinet ad magnam perfectionem scientiae et artis, ut in exemplo allato intueri licet; si enim intellectus hominis per sua exemplaria haberet illam efficaciam, altior et nobilior esset eius ars quam nunc est; omnis autem nobilitas et perfectio est divinae scientiae tribuenda, maxime ubi nulla miscetur imperfectio neque intercedit repugnantia; in hoc autem nulla imperfectio cogitari potest, quia habere vim efficiendi perfectio est. Neque etiam in hoc invenitur repugnantia, quia, licet actus immanens per se non requirat efficientiam extra intelligentem, tamen nihil repugnat quod, ut est forma quaedam intellectualis, sit activa sui obiecti seu rei per ipsam repraesentatae. Immo, hoc est maxime consentaneum divinis exemplaribus, tum quia, sicut sunt per-

mo deben ser eficacísimos, sino también porque en el artífice supremo y simplicísimo deben encontrarse unidas las cosas que se hallan divididas en los artífices creados. Durando, *In I*, dist. 45, q. 2, cita esta opinión y la impugna no muy eficazmente; porque, sin duda, explicada del modo indicado, no es improbable ni resultará fácil refutarla; en cuanto a mi juicio acerca de ella, voy a manifestarlo en seguida.

Tercera opinión: la voluntad es potencia

44. La tercera opinión sostiene que la misma voluntad divina es la potencia por la que Dios obra inmediatamente *ad extra*, en virtud de un querer absoluto y eficaz de que tal criatura exista en tal tiempo, modo, etc.; porque de ese querer dimanan inmediatamente y reciben el ser las criaturas que son producidas por Dios. Esta opinión suele atribuirse a Santo Tomás, en los lugares que se citarán abajo; pero allí mismo demostraré que pensó de otro modo. Se inclina a ella Cayetano, I p., q. 25, a. 1, al decir que quizá sea más verdadera. En cambio, el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 1 y 16, se limita a decir que el obrar de Dios *ad extra* consiste en querer o en entender; también la indica Escoto, *In I*, dist. 37. Y no faltan teólogos que consideren cierta esta opinión, por el modo de hablar de la Sagrada Escritura, que atribuye a la voluntad divina eficacia en el obrar, y dice: *Hizo todo lo que quiso;* y también: *Todo lo hace según el consejo de su voluntad.* Por lo que el Papa San León, *serm. 2 de Nativit.*, dice: *Dios, cuya naturaleza es bondad, cuya voluntad es potencia, cuya operación es misericordia.* Y San Agustín, en sus *Meditaciones*, c. 29: *Cuya voluntad es operación, cuyo querer es poder; que creaste de la nada todas las cosas que hiciste por tu sola voluntad.* Y la razón está en que la voluntad de Dios es eficacísima; luego a su perfección corresponde el obrar por sí misma las cosas que quiere que se hagan, de suerte que, aun cuando se la conciba precisivamente, dejando a un lado toda otra potencia, tenga por sí misma poder para realizar lo que quiere; por consiguiente, ella es el principio formal y próximo de toda producción y acción divina.

fectissima, ita etiam esse debent efficacissima, tum etiam quia quae in creatis artificibus sunt divisa, in supremo et simplicissimo debent esse unita. Hanc sententiam attingit Durand., In I, dist. 45, q. 2, et eam impugnat non admodum efficaciter; nam revera, praedicto modo explicata, nec improbabilis est nec facile impugnari poterit; quid autem de illa sentiam, statim aperiam.

Tertia sententia, quod voluntas sit potentia

44. Tertia sententia est ipsam voluntatem divinam esse potentiam per quam Deus ad extra immediate operatur, per absolutum velle et efficax quod talis creatura sit tali tempore, modo, etc.; ab hoc enim velle immediate fluunt et recipiunt esse creaturae quae a Deo fiunt. Solet haec opinio tribui D. Thomae, locis infra citandis; sed aliam fuisse eius sententiam ibidem ostendam. In eam tamen inclinat Caietan., I p., q. 25, a. 1, dicens forsan esse veriorem. Ferrar. vero, II cont. Gent., c. 1 et 16, solum ait agere Dei ad extra aut esse velle aut intelligere; significat etiam Scotus, In I, dist. 37. Nec desunt theologi qui hanc sententiam certam existiment propter modum loquendi Sacrae Scripturae, divinae voluntati tribuentis efficaciam in operando, et dicentis: *Omnia quaecumque voluit, fecit;* et: *Omnia operatur secundum consilium voluntatis suae.* Unde Leo Papa, serm. 2 de Nativit.: *Deus* (inquit) *cuius natura bonitas, cuius voluntas potentia, cuius opus misericordia est.* Et August., in Meditationib., c. 29: *Cuius voluntas opus, cuius velle posse est; qui omnia de nihilo creasti, quae sola tua voluntate fecisti.* Ratio vero est quia voluntas Dei est efficacissima; ergo ad eius perfectionem pertinet ut per seipsam sit operativa eorum quae vult fieri, ita ut, licet praecise intelligatur, seclusa omni alia potentia, per seipsam sit potens ad exsequendum quod vult; ipsa ergo est principium formale ac proximum omnis effectionis et actionis divinae.

Cuarta opinión, según la cual la potencia se distingue conceptualmente de la ciencia y de la voluntad

45. La cuarta opinión defiende que la potencia divina es conceptualmente distinta del entendimiento y de la voluntad concebidos según sus razones formales precisivas, y no consiste en otra cosa que en la misma naturaleza divina, la cual, en cuanto es el mismo ser por esencia, es por sí productiva de cualquier ser participado o participable, si se une la voluntad en cuanto aplicativa y la ciencia en cuanto directiva. Parece que ésta es la opinión de Santo Tomás, I, q. 19, a. 4, ad 4, donde dice: *En nosotros, la ciencia es causa en cuanto directiva, la voluntad en cuanto imperativa, y la potencia en cuanto ejecutiva y en cuanto principio inmediato de operación.* Y concluye: *Pero en Dios se identifican todas estas cosas,* dando a entender que realmente son una sola cosa, pero que se distinguen por la razón. Esto es lo que declaró más explícitamente después, q. 25, a. 1, ad 4, al decir: *No se afirma en Dios la potencia como algo que difiera de la ciencia y de la voluntad realmente, sino sólo conceptualmente, en cuanto la potencia implica la razón de principio ejecutivo de aquello que la voluntad impera y hacia lo cual la ciencia dirige.* Mas después añade que, incluso la ciencia y la voluntad divina, en cuanto principio de realización, tienen razón de potencia, sin que con esto destruya o niegue lo que había dicho antes, sino que añade que la ciencia y la voluntad, consideradas según su modo de causalidad, pueden participar del nombre de potencia; pero nunca les atribuye un modo de causar que se lleve a cabo ejecutando próximamente y como realizando la acción *ad extra*, sino únicamente imperando o dirigiendo. Por eso repite de nuevo más abajo, en la cuestión citada, a. 5, ad 1: *La potencia se concibe como ejecutiva, la voluntad como imperativa, y el entendimiento y la sabiduría como directivos.* Y al final de la misma solución, concluye: *Dios hace algo porque quiere, mas no puede porque quiere, sino porque es así en su naturaleza.* También mantiene esta opinión Durando, *In I*, dist. 38, q. 1.

46. Y puede defenderse como sigue: Dios no obra fuera de sí en cuanto es infinito únicamente en razón de esciente o volente, sino en cuanto es absoluta-

Quarta opinio, ratione distinguens potentiam a scientia et voluntate

45. Quarta sententia est potentiam divinam esse ratione distinctam ab intellectu et voluntate secundum suas praecisas rationes formales conceptis, nihilque aliud esse quam ipsammet divinam naturam, quae, quatenus est ipsum esse per essentiam, est per se effectrix cuiuslibet esse participati seu participabilis, si accedat voluntas ut applicans, et scientia ut dirigens. Et haec videtur esse sententia D. Thom., I, q. 19, a. 4, ad 4, ubi ait: *In nobis scientia est causa ut dirigens, voluntas ut imperans, potentia ut exsequens et immediatum principium operationis.* Et concludit: *Sed haec omnia in Deo idem sunt,* significans re quidem esse unum, secundum rationem autem distingui. Quod expressius declaravit inferius, q. 25, a 1, ad 4, dicens: *Potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum potentia importat rationem principii exsequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit.* Addit vero deinde etiam scientiam et voluntatem divinam, secundum quod est principium effectivum, habere rationem potentiae, in quo non destruit aut negat quod antea dixerat, sed addit scientiam et voluntatem, secundum suum causalitatis modum, posse nomen potentiae participare; nunquam tamen tribuit illis modum causandi exsequendo proxime et quasi eliciendo actionem ad extra, sed imperando tantum vel dirigendo. Unde inferius, eadem quaest., a. 5, ad 1, iterum repetit: *Potentia intelligitur ut exsequens, voluntas ut imperans, intellectus et sapientia ut dirigens.* Et in fine illius solutionis concludit: *Ideo Deus aliquid facit quia vult, non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sua natura.* Et hanc sententiam tenet etiam Durandus, In I, dist. 38, q. 1.

46. Et potest ita suaderi, nam Deus non agit extra se quatenus est infinitus solum in ratione scientis aut volentis, sed quatenus

mente infinito en el orden del ente, ya que, según dijimos antes, toda esta infinitud es necesaria para crear y para obrar sin depender de un ser superior, a la manera que obra siempre Dios; luego a Dios le conviene la potencia no formalmente por razón del entendimiento o de la voluntad, sino por razón del ser mismo por esencia, en cuanto es infinito e incluye eminentemente toda perfección participable de El. Se confirma, en primer lugar, porque Dios no es omnipotente por el hecho de saberlo todo, sino que más bien lo sabe todo por ser omnipotente y contener de manera eminente todas las cosas; pues en este sentido decíamos arriba, con Dionisio, Santo Tomás y otros, que Dios, comprendiéndose a sí mismo y su potencia, conoce todas las criaturas posibles; luego la ciencia que Dios tiene de las criaturas se distingue conceptualmente de la omnipotencia, y esa ciencia, según nuestro modo de concebir, supone en la naturaleza divina la continencia eminencial de todas las criaturas, siendo ésta la razón por la que puede ser primer principio de ellas. Puede razonarse de manera semejante a propósito de la voluntad; en efecto, Dios no puede crear una cosa porque quiere, como acertadamente dijo Santo Tomás, e incluso ni siquiera puede crear porque puede querer, sino más bien puede querer crear porque es omnipotente para cumplirlo; luego la voluntad, incluso conceptualmente, supone la omnipotencia. En segundo lugar se confirma, porque no hay ninguna razón suficiente para atribuir la virtud ejecutiva e inmediatamente productiva de la acción *ad extra* a la voluntad más bien que al entendimiento, o al contrario; luego no debe atribuirse a ninguno de los dos. El antecedente resulta claro por lo dicho; pues, por una parte, la ciencia supera a la voluntad, ya que, atendiendo a su razón formal, es una perfección más excelente, y constituye el ser de Dios o pertenece a él más formalmente, conteniendo en sí las formas o ideas de las cosas que se han de hacer, lo cual parece necesario en sumo grado para su producción. Mas, por otra parte, la voluntad supera al entendimiento, puesto que a ella le compete la ejecución de las operaciones, por tener más fuerza de impulso que el entendimiento. Se prueba la primera consecuencia no sólo porque, hablando en absoluto, no hay mayor razón para una potencia que para otra, sino también porque en ninguna de ellas hay razón

est infinitus simpliciter in genere entis; tota enim haec infinitas necessaria est ad creandum, ut supra diximus, et ad agendum sine dependentia a superiori, quomodo semper operatur Deus; ergo potentia convenit Deo non formaliter ratione intellectus vel voluntatis, sed ratione ipsius esse per essentiam, quatenus infinitum est et eminenter includit omnem perfectionem participabilem ab ipso. Et confirmatur, primo, quia Deus non est omnipotens eo quod sciat omnia, sed potius scit omnia quia est omnipotens et eminenter continet omnia; sic enim supra dicebamus, cum Dionys., D. Thom., et aliis, Deum, comprehendendo se et potentiam suam, cognoscere omnes creaturas possibiles; ergo scientia creaturarum ratione distinguitur ab omnipotentia, et illa scientia, ut determinata ad creaturas, supponit, modo nostro concipiendi, in divina natura continentiam eminentialem omnium creaturarum, ratione cuius esse potest primum principium earum. Et similis discursus fieri potest de voluntate; nam Deus non ideo potest rem creare quia vult, ut bene D. Thomas dixit, immo neque ideo potest creare quia potest velle, sed potius ideo potest velle creare quia est omnipotens ad exsequendum; ergo voluntas etiam secundum rationem supponit omnipotentiam. Et confirmatur, secundo, quia nulla est sufficiens ratio ob quam vis exsecutiva et elicitiva immediate actionis ad extra magis tribuatur voluntati quam intellectui, vel e converso; ergo neutri attribuenda est. Antecedens patet ex dictis; nam ex una parte scientia superat voluntatem, quia, iuxta formalem suam rationem, est excellentior perfectio, et formalius constituit seu pertinet ad esse Dei, et continet in se formas seu ideas rerum agendarum, quod maxime necessarium videtur ad earum productionem. Aliunde vero superat voluntas intellectum quia ad illam pertinet exsecutio operum, quia est magis impulsiva quam intellectus. Prima vero consequentia probatur, tum quia non est, absolute loquendo, maior ratio de una potentia quam de alia, tum etiam quia in neutra est sufficiens ratio ut ei exsecutio tribuatur, quia neutra sine altera est suf-

suficiente para que se le atribuya la operación, ya que ninguna basta para producir sin la otra, y cada una posee en su razón su modo propio de causalidad, sin trascenderlo, manteniéndose precisamente en su concepto y razón formal, pero gozando de infinitud en él. Porque a la ciencia, en cuanto ciencia, por más que sea práctica, sólo le compete dirigir la acción, ya que la ciencia es representativa y como iluminativa, realizando, por tanto, este cometido en el agente intelectual, ya que dirige su acción. Por ello, aun cuando sea infinita, si nos detenemos precisivamente en la razón de ciencia, sólo tendrá infinita perfección al dirigir con infinita claridad e infalibilidad. En cambio, el oficio de la voluntad es amar, tender, elegir y usar y, por esta razón, aplicar a la operación otras potencias del mismo apetente. Y, en caso de que la voluntad sea infinita, desde este punto de vista preciso tendrá infinitud al aplicar, de suerte que pueda aplicar eficazmente a la operación incluso a una potencia infinita, si es necesaria; y en esto consiste la eficacia de la voluntad divina, por razón de la cual las acciones *ad extra* se atribuyen a ella, *porque bajo su dominio está el poder cuando quiere,* como se dice en *Sap.*, 12; luego ni hay razón suficiente para desviar alguna de estas potencias a otro modo de causalidad, ni hay tampoco mayor razón para una que para otra. Y no puede decirse, como algunos insinúan, que el entendimiento y la voluntad simultáneamente son la misma potencia ejecutiva, no sólo porque nosotros concebimos la acción de esta potencia como dotada de una naturaleza única y simple, por lo que no es posible que la potencia entendida precisivamente incluya el acto del entendimiento y el de la voluntad, sino sobre todo porque el razonamiento expuesto y lo que vamos a decir en seguida valen por igual para ambas voluntades simultáneamente y para cada una de ellas.

Se aprueba la cuarta opinión

47. A mi juicio, debe aceptarse en absoluto esta opinión, que explico y demuestro, en último lugar, de la manera siguiente. O ahora investigamos una potencia que sea como principio próximo de acción, distinto del principio principal y radical, o sólo en cuanto expresa el mismo principio principal, siendo éste también inmediato. En el primer sentido, no es necesario imaginar o concebir en

ficiens ad efficiendum, et unaquaeque in sua ratione habet proprium causalitatis modum, quem non transcendit, praecise stando in suo conceptu et ratione formali, sed in illo habet infinitatem suam. Scientia enim ut scientia, quantumvis practica, solum habet dirigere actionem; est enim scientia repraesentans et quasi illuminans, unde hoc munus habet in agente per intellectum, dirigit enim actionem eius. Quapropter, etiamsi sit infinita, praecise stando in ratione scientiae solum habebit infinitam perfectionem in dirigendo cum infinita claritate et infallibilitate. Voluntatis vero munus est diligere, intendere, eligere et uti, et hac ratione applicare ad opus alias potentias eiusdem appetentis. Quod si infinita sit voluntas, sub hac praecisa ratione habebit infinitatem in applicando, ita ut etiam infinitam potentiam possit efficaciter applicare ad opus, si necessaria sit; et in hoc consistit efficacia divinae voluntatis, propter quam ei tribuuntur actiones ad extra, *quia illi subest, cum voluerit, posse*, ut dicitur Sap., 12; ergo neque est sufficiens ratio extrahendi aliquam ex his potentiis ad alium causalitatis modum, neque etiam est maior ratio de una quam de altera. Nec vero dici potest, quod quidam insinuant, intellectum et voluntatem simul esse ipsam potentiam exsecutivam, tum quia actio huius potentiae unius ac simplicis rationis a nobis concipitur, et ideo fieri non potest ut potentia praecise concepta includat intellectus et voluntatis actum, tum maxime quia discursus factus, et quae statim attingemus, aeque procedunt de utraque voluntate simul ac de singulis.

Approbatur quarta opinio

47. Atque haec sententia mihi simpliciter probanda videtur, quam ultimo ita declaro et confirmo. Aut enim hic inquirimus potentiam quae sit quasi principium proximum actionis distinctum a principali et radicali, vel ut solum dicit ipsum principium principale quod sit etiam immediatum. Priori

Dios una potencia conceptualmente distinta de la esencia; y en el segundo sentido no puede ser la ciencia en cuanto ciencia, ni la voluntad en cuanto voluntad, sino la esencia en cuanto entidad infinita, y el mismo ser por esencia; luego. Explico la menor de esta manera: en las criaturas, el calor, por ejemplo, en cuanto es una forma que confiere el ser cálido y en cuanto es principio de calentamiento, es realmente una forma única e idéntica, que es activa por razón de sí misma; por eso, aun cuando nosotros podamos concebirla con diversos conceptos inadecuados, según esas diversas relaciones o causalidades, sin embargo, no se distinguen de ese modo, ni siquiera conceptualmente, la potencia próxima y la potencia principal del calentamiento, sino que el calor mismo, por razón de su entidad, es la potencia próxima y principal para el calentamiento accidental, manteniéndonos precisamente en él. Lo mismo ocurriría, de modo proporcional, en una forma sustancial, por ejemplo, la del fuego, si por sí misma produjera otra forma semejante; ahora bien, si no puede ser principio próximo, sino únicamente principal de su comunicación, ello se debe a que es una forma limitada y finita, que necesita disposiciones accidentales. En cambio, este argumento no es aplicable a la sustancia divina, porque es ilimitada y contiene en su ser sustancial toda virtud activa. Así, pues, la naturaleza divina en cuanto tal es, sin duda, el principio principal y radical de toda acción *ad extra*. A esta conclusión llega también el argumento de que no es un principio de esa naturaleza sino en cuanto contiene eminentemente todas las cosas; pero esto no le corresponde precisamente por razón de su ciencia o de su voluntad, sino por razón de su infinitud total. Además, porque es fuente de todo el ser en tanto en cuanto es el mismo ser por esencia; y a ese ser, en cuanto nosotros lo concebimos formalmente en Dios mismo, se le llama naturaleza o esencia de Dios, y en cuanto por sí mismo es comunicativo de sí mismo, se le denomina principio o razón de obrar *ad extra*.

48. Fuera de este principio, no es preciso concebir en Dios otro principio próximo, ni siquiera conceptualmente distinto, que produzca la acción de manera más inmediata; pues, por ser aquél ilimitado e infinito, aun cuando sea sustancial, y por ser eficiente también en razón de potencia próxima, no necesita de una facultad intermedia. Porque, en las sustancias creadas, la distinción de estos prin-

modo, non oportet fingere aut concipere in Deo potentiam ratione distinctam ab essentia; posteriori autem modo non potest esse scientia ut scientia, vel voluntas ut voluntas, sed essentia ut infinita entitas, et ipsum esse per essentiam; ergo. Minorem ita declaro, nam in creaturis calor, verbi gratia, quatenus est forma dans esse calidum, et quatenus est principium calefaciendi, in re est una et eadem forma, quae ratione sui est activa; unde, licet, secundum has diversas habitudines vel causalitates, possit a nobis diversis conceptibus inadaequatis concipi, non tamen ita distinguuntur, etiam ratione, potentia proxima et principalis calefaciendi, sed ipsemet calor ratione suae entitatis est proxima et principalis potentia ad calefactionem accidentalem, in ea praecise sistendo. Idem proportionaliter esset in forma substantiali ignis, verbi gratia, si per seipsam esset productiva similis formae; nunc vero, si non potest esse principium proximum suae communicationis, sed tantum principale, ideo est quia est limitata et finita forma indigens dispositionibus accidentalibus. In divina autem substantia cessat haec ratio, quia illimitata est et omnem vim agendi in suo esse substantiali continens. Igitur divina natura ut sic est sine dubio principium principale et radicale omnis actionis ad extra. Quod etiam concludit illa ratio, quia non est tale principium nisi quatenus eminenter continet omnia; hoc autem non habet praecise ratione scientiae aut voluntatis, sed ratione totius infinitatis suae. Item, quia in tantum est fons totius esse in quantum est ipsum esse per essentiam; quod esse, quatenus a nobis concipitur formaliter in ipso Deo, vocatur natura seu essentia eius; ut vero per seipsum est communicativum sui, dicitur principium seu ratio agendi ad extra.

48. Praeter hoc autem principium, non oportet in Deo concipere aliud principium proximum etiam ratione distinctum, immediatius eliciens actionem, quia, cum illud sit illimitatum et infinitum, quamvis substantiale sit, et efficiens etiam in ratione proximae virtutis, non indiget media facultate. Nam, in substantiis creatis, distinctio

cipios es consecuencia de una imperfección, siendo más perfecto el principio si es suficiente desde ambos puntos de vista que si lo es únicamente desde uno; mas a Dios debe atribuírsele todo lo que es perfectísimo; luego el mismo ser divino es por sí mismo principio próximo cuasi productivo y ejecutivo de toda acción *ad extra*, y en esto consiste el ser la potencia misma. Y, como esto lo hace de modo perfectísimo, necesita del entendimiento y de la voluntad, de aquél en cuanto directivo, y de ésta en cuanto aplicativa. Mas, como la ciencia y la voluntad no son en Dios algo distinto de su ser, por eso en virtud de este ser tiene Dios todo lo que es necesario para obrar de modo perfectísimo. En este sentido, la ciencia y la voluntad divina son, en último término, causa de las cosas, a las que producen realmente por sí mismas y con toda propiedad, en cuanto realmente son el mismo ser y la misma omnipotencia de Dios, aunque cada una las produce según sus propias razones: una dirigiendo, y la otra aplicando la potencia ejecutiva, de la que se distinguen conceptualmente.

49. De aquí se sigue con claridad que la acción *ad extra* se compara con la potencia en cuanto tal de modo más inmediato que con la ciencia o con la voluntad en cuanto tal, ya que aquélla es la única con la que se compara como con su principio productor. De donde se desprende, además, que la acción debe ser transeúnte, cosa que está de acuerdo con lo que, al tratar de las causas, hemos dicho acerca de la creación y del concurso divino, y todo esto se entenderá mejor según este modo de explicar la potencia divina. Y no es verdad lo que algunos objetan: que es imperfecta una potencia que obra de ese modo, como produciendo inmediatamente una acción transeúnte. Porque esto sólo es verdad cuando tal potencia opera de modo meramente natural, sin entendimiento ni libertad; en cambio, si tiene íntimamente unidas estas cosas, puede ser perfectísima. Así, si entendiéramos que el sol tiene libertad para iluminar o para retener el influjo de la luz, iluminaría perfectamente, aun cuando la luz fuese el principio inmediato productivo de la iluminación, que es una acción transeúnte. Pero la perfección sería mucho mayor si no sólo el sol, sino incluso la misma luz del sol poseyese íntimamente aquella libertad e inteligencia necesaria para dicha

horum principiorum ex imperfectione provenit, et perfectius erit principium si sub utraque ratione sit sufficiens quam si sub altera tantum; Deo autem tribuendum est quod est perfectissimum; ipsum ergo esse divinum per seipsum est principium proximum quasi eliciens et exsequens omnem actionem ad extra, quod est esse ipsam potentiam. Quia vero hoc ipsum praestat perfectissimo modo, indiget intellectu et voluntate, illo ut dirigente, hac ut applicante. Quia vero ipsa scientia et voluntas non sunt in Deo aliud quam suum esse, ideo per illud habet Deus quidquid necessarium est ad agendum perfectissimo modo. Atque ita tandem divina scientia et voluntas sunt causa rerum, in re quidem per se ac propriissime efficiendo illas, quatenus in re sunt ipsum esse et ipsa omnipotentia Dei; secundum proprias vero rationes, altera dirigendo, altera vero applicando potentiam exsequentem, a qua secundum rationem distinguuntur.

49. Ex quo plane sequitur actionem ad extra immediatius comparari ad potentiam ut sic quam ad scientiam vel voluntatem ut sic, quia ad illam solam comparatur ut ad principium eliciens. Unde ulterius consequitur illam actionem debere esse transeuntem, quod est consentaneum his quae in superioribus, tractando de causis, diximus de creatione et de concursu divino, et illa etiam omnia melius intelliguntur iuxta hunc modum explicandi divinam potentiam. Neque est verum quod quidam obiiciunt, huiusmodi potentiam, quae ita operatur quasi eliciens immediate actionem transeuntem, esse imperfectam. Nam id solum est verum quando talis potentia mere naturaliter agit sine intelligentia et libertate; at vero si haec habeat intime adiuncta, esse potest perfectissima. Ut, si intelligeremus solem habere libertatem ad illuminandum vel continendum luminis influxum, perfecto modo illuminaret, etiamsi lux eius esset immediatum principium eliciens illuminationem, quae est actio transiens. Esset autem multo maior perfectio, si non tantum sol, sed ipsa etiam lux solis intime in se includeret illam libertatem et intelligentiam ad illam neces-

acción; pero esta potencia divina, de la que brota próximamente la acción exterior, se comporta de ese modo. Y, según nuestra manera de concebir, esa acción se compara a la ciencia y a la voluntad divina sólo remotamente, a saber, como a quien aplica o dirige la potencia ejecutiva.

50. Pero podrá preguntarse a cuál de ellas se compara de manera más remota. Durando, *In I*, dist. 45, q. 2, dice que se compara más remotamente con la ciencia, ya que la ciencia mueve a la voluntad y la voluntad a la potencia ejecutiva. Mas Durando sólo tiene en cuenta esa moción por la que el entendimiento mueve a la voluntad proponiéndole el objeto, según la cual no hay duda de que la ciencia concurre de modo más remoto, y omite la dirección actual, que es inmediatamente necesaria para la recta ejecución; así, al pintar, el arte no concurre moviendo a la voluntad, sino dirigiendo inmediatamente la mano, lo cual corresponde propiamente a la causa ejemplar, perteneciendo más bien la otra moción a la causa final. Por eso debe decirse que estas dos potencias concurren inmediatamente, cada una en su orden: la voluntad, en lo que respecta a la aplicación y al ejercicio, por ser éste su cometido; la ciencia, en lo que concierne a la dirección y, por así decirlo, a la especificación, ya que el ejemplar es la razón de que se produzca esta o aquella naturaleza; me refiero a la ciencia en cuanto es práctica o tiene razón de arte, pues, en cuanto induce a la voluntad a que quiera producir, más bien tiene razón de prudencia y concurre de modo más remoto, según dijimos.

La potencia de Dios es única

51. La última afirmación es que la potencia divina en sí misma es formalmente una sola y simplicísima, pero contiene toda la perfección de la potencia activa, por lo cual nosotros, mediante conceptos inadecuados, podemos, según la razón, distinguir en ella muchas, en orden a las diferentes acciones. Esta conclusión es facilísima en todas sus partes, y debe explicarse y demostrarse en conformidad con lo que hemos dicho acerca de la ciencia y la voluntad. En efecto, que en realidad es completamente simple, resulta evidente por la simplicidad de la naturaleza divina, a la que esta potencia no añade nada real. También por su

sariam; ita vero se habet haec divina potentia, a qua proxime fluit exterior actio. Quae secundum modum concipiendi nostrum ad divinam scientiam et voluntatem remote tantum comparatur, scilicet, ut ad applicantem vel dirigentem potentiam exsequentem.

50. Sed quaeres ad quam illarum remotius comparetur. Durandus, In I, dist. 45, q. 2, dicit ad scientiam remotius comparari, quia scientia movet voluntatem, et voluntas potentiam exsequentem. Sed Durandus tantum meminit illius motionis qua intellectus movet voluntatem proponendo illi obiectum, secundum quam non est dubium quin remotius concurrat scientia. Omittit tamen actualem directionem, quae immediate necessaria est ad rectam exsecutionem; ut ad pingendum non concurrit ars movendo voluntatem, sed immediate dirigendo manum, quod proprie spectat ad causam exemplarem; nam alia motio magis pertinet ad causam finalem. Quapropter dicendum est utramque ex his potentiis immediate concurrere, unamquamque in suo ordine, voluntatem quoad applicationem et exercitium, nam hoc est munus eius, scientiam quoad directionem et (ut sic dicam) quoad specificationem, quia exemplar est ratio efficiendi hanc vel illam naturam; loquor autem de scientia quatenus est practica et habet rationem artis, nam quatenus voluntatem inducit ut efficere velit, sic potius habet rationem prudentiae et remotius concurrit, ut diximus.

Potentiam Dei unam esse

51. Ultima assertio est potentiam divinam in se ac formaliter unam esse et simplicissimam, continere autem omnem perfectionem potentiae activae, et ideo in ordine ad varias actiones posse a nobis per inadaequatos conceptus in plures secundum rationem distingui. Haec conclusio quoad omnes partes est facillima, et iuxta ea quae de scientia et voluntate dicta sunt, explicanda et probanda est. Nam, quod in re sit omnino simplex, constat ex simplicitate naturae divinae, cui in re haec potentia nihil

universalidad y la de su objeto, que es el mismo ente participable en cuanto tal. Que puede distinguirse racionalmente por conceptos inadecuados, es facilísimo, ya que también dividimos de esa manera una potencia finita; por ejemplo, dividimos nuestro entendimiento en razón superior e inferior, según los diferentes oficios de un mismo intelecto, sin que en la misma facultad intelectiva se dé distinción real. Así, pues, según las diferentes acciones, podemos distinguir en Dios la potencia creadora y la generadora *ad extra*, es decir, la productiva por educción de la forma de la potencia del sujeto, la cual, a su vez, puede distinguirse en potencia activa por modo de causa próxima o por modo de causa solamente universal, ya que Dios puede obrar de ambas maneras. Algunos añaden la potencia conservadora; pero, en sentido propio, ésta no se distingue de la productiva conceptualmente, sino sólo nominalmente, según hemos dicho antes acerca de la producción y la conservación. Otros añaden la potencia de aniquilar; pero ésta es una potencia de no obrar más bien que de obrar, por lo que no añade, ni siquiera intelectualmente, una razón propia de potencia, sino que connota la libertad o subordinación a la voluntad. De acuerdo con esto, en el plano teológico la potencia divina puede dividirse en natural y sobrenatural, a la manera como se dice que Dios es primera causa natural y sobrenatural. Y en este sentido se denomina potencia sobrenatural no con respecto a Dios, puesto que a El le es connatural en grado sumo toda su potencia, por convenirle en virtud de su propia perfección natural, sino que se llama sobrenatural en orden a las acciones, que están por encima de toda naturaleza creada; pero el tratar de estas potencias es tarea que corresponde a los teólogos.

La providencia divina

52. Y esto es suficiente acerca de la potencia divina; en cuanto a sus acciones, no se ofrece aquí nada que añadir a lo dicho anteriormente sobre la causalidad de la causa primera. Por ese motivo, tampoco añadimos ahora de manera especial nada a propósito de la providencia divina, porque ésta, fuera de la ciencia, la voluntad y la operación, no añade nada, sino que expresa formalmente la razón

addit. Item, ex universalitate eius et sui obiecti, quod est ipsum ens participabile ut sic. Quod vero possit ratione distingui per inadaequatos conceptus, facillimum est; nam etiam finitam potentiam hoc modo nos partimur, verbi gratia, intellectum nostrum in rationem superiorem et inferiorem, per varia munera eiusdem intellectus, sine distinctione quae in re sit in ipsa facultate intelligendi. Sic ergo, iuxta varias actiones, distinguere possumus in Deo potentiam creativam et generativam ad extra, seu effectivam per eductionem formae de potentia subiecti, quae ulterius distingui potest in potentiam activam per modum causae proximae vel per modum causae universalis tantum, quia utroque modo potest Deus agere. Aliqui addunt potentiam conservativam; sed haec non est proprie distincta ab effectiva secundum conceptum, sed secundum nomen tantum, iuxta supra dicta de effectione et conservatione. Alii addunt potentiam annihilandi; haec vero non tam est potentia agendi quam non agendi; unde non addit etiam secundum intellectum propriam rationem potentiae, sed connotat libertatem seu subordinationem ad voluntatem. Iuxta haec vero distingui potest theologice divina potentia in naturalem et supernaturalem, sicut dicitur Deus prima causa naturalis et supernaturalis. Sic autem denominatur potentia supernaturalis, non respectu ipsius Dei, illi enim omnis eius potentia maxime connaturalis est, quia ex propria naturali perfectione illi convenit, sed denominatur supernaturalis in ordine ad actiones, quae sunt supra naturam rerum creatarum; de quibus disputare proprium est theologorum.

De divina providentia

52. Atque haec sint satis de divina potentia; de actionibus vero eius, nihil hic occurrit addendum iis quae de causalitate causae primae in superioribus dicta sunt. Et ideo etiam hic nihil specialiter addimus de divina providentia, quia haec praeter scientiam, voluntatem et operationem, nil addit, sed formaliter dicit rationem qua

por la que Dios determinó desde la eternidad gobernar las cosas de este mundo y dirigirlas a sus fines valiéndose de los medios convenientes. Por consiguiente, habiéndose demostrado no sólo que Dios ha creado este mundo, ordenando todas sus partes a un único fin, es decir, al bien común, sino también que en él no se hace nada sin influjo y voluntad de Dios, resulta evidente que Dios tiene en su mente la razón eterna por la que se rige este mundo, razón que se llama providencia. Y, aunque algunos filósofos tuvieron ignorancia total o parcial de ella, como Plinio, lib. I, c. 7, y Cicerón, y otros, que negaron a Dios la ciencia de las cosas particulares o contingentes, sin embargo, otros filósofos más ponderados la admitieron, especialmente Séneca, lib. *De Provid.,* donde dice que es superfluo demostrar que una obra tan grande no puede mantenerse sin alguien que la custodie. Lo mismo afirma el propio Aristóteles, lib. I *Natur. quaest.,* en los pasajes que citamos páginas atrás, y en II de la *Física,* donde dice que la naturaleza, en cuanto sometida al primer agente intelectual, obra por un fin; y en el lib. XII de la *Metafísica,* c. 10, concluye de ahí que el príncipe debe ser único, para que el gobierno del mundo sea el mejor; y en el lib. X de la *Etica,* c. 8, atribuye a Dios el cuidado de las cosas humanas. También Platón, en el *Epiménides,* piensa rectamente acerca de la providencia, cosa que refiere asimismo San Agustín del platónico Plotino, lib. XX *De Civit. Dei,* c. 14, donde también Vives reúne algunas consideraciones. Asimismo, Cicerón, exceptuando las cosas humanas y libres, respecto de las demás no piensa desacertadamente acerca de la providencia, como consta por el *Sueño de Escipión* y por el lib. I *De natura deorum.* Sin embargo, los filósofos conocieron principalmente la providencia en cuanto a la conservación de este universo y en cuanto al curso de las cosas y de los efectos corporales que en él se realizan, pero dicen poco sobre la providencia moral de las cosas humanas, y en especial sobre el premio de los buenos y el tormento de los malos, puntos sobre los que versan las más graves dificultades que pueden tratarse a propósito de la providencia divina; pero esos puntos están en conexión estrecha con los que pertenecen a la gracia divina y a la providencia sobrenatural, pues de los pertenecientes al concurso general con el libre albedrío ya se ha hablado arriba, por lo que dejamos los demás a los teólogos.

Deus ab aeterno decrevit res huius universi gubernare easque per media convenientia in suos fines dirigere. Cum ergo ostensum sit, et totum hunc mundum a Deo esse conditum, ordinando omnes partes eius ad unum finem, seu commune bonum, et nihil in eo fieri sine Dei influxu ac voluntate, constat habere Deum in mente sua rationem aeternam qua hic mundus regitur, quae providentia dicitur. Quam, licet nonnulli philosophi vel omnino vel ex parte ignoraverint, ut Plin., lib. I, c. 7, et Cicero, et alii, qui scientiam rerum particularium aut contingentium Deo denegarunt, graviores tamen philosophi eam agnoverunt, praesertim Seneca, lib. de Provid., ubi ait supervacuum esse ostendere tantum opus non sine aliquo custode stare. Idem, lib. I Natur. quaest., Aristot. idem significavit in his quae supra retulimus, et II Phys., ubi ait naturam, ut est sub primo agente intellectuali, operari propter finem, et XII Metaph., c. 10, inde concludit unum esse principem, ut optima sit universi gubernatio, et X Ethic., c. 8, Deo tribuit curam humanarum rerum. Plato etiam, in Epimenide, recte sentit de providentia; quod etiam ex Plotino platonico refert D. Augustin., lib. XX de Civit., c. 14, ubi etiam Vives nonnulla congerit. Cicero etiam citra res humanas et liberas in reliquis non male sentit de providentia, ut constat ex somnio Scipionis, et ex lib. I de Natura Deorum. Verum philosophi praecipue attigerunt providentiam quoad conservationem huius universi et quoad cursum rerum et corporalium effectuum qui in eo fiunt. De morali autem providentia rerum humanarum pauca dicunt, et praesertim de praemio bonorum et supplicio malorum, circa quas res versantur potissimae difficultates quae de divina providentia tractari possunt; sed illae omnino coniunctae sunt cum his quae ad divinam gratiam et supernaturalem providentiam spectant, nam de his quae pertinent ad generalem concursum cum libero arbitrio, iam supra dictum est, et ideo caetera theologis relinquimus.

INDICE

N.º de Registro: 2090-60. — Depósito Legal: M. 2016-1960

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5. — Madrid - 2. 1619-1963

DISPUTACION XXXI

LA DISTINCION ENTRE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA

RESUMEN

Una vez concluido el tratado sobre Dios —primer miembro de la división del ente—, corresponde ahora hablar del segundo miembro de dicha división, que es el ente finito o creado. El objeto de esta disputación es explicar su razón común o esencia. Podríamos dividirla de la siguiente manera:

I. — La distinción de esencia y existencia. Especial consideración de la esencia (Sec. 1-6).
II. — La existencia; sus causas y efectos (Sec. 7-10).
III. — Clases de existencia; separabilidad de esencia y existencia y clase de composición que constituyen (Sec. 12-13).
IV. — La relación de dependencia a Dios en el ente creado (Sec. 14).

SECCIÓN I

Justificado el problema (1) y aclaradas las nociones básicas (2), expone las sentencias. La primera defiende la distinción real (3) con abundancia de argumentos (4-10). La segunda defiende la distinción ex natura rei *o formal (11). La tercera sólo admite distinción de razón (12), posición que Suárez hace suya (13-14).*

SECCIÓN II

Está dedicada a la clarificación del concepto de esencia. En primer lugar, antes de ser producida, no posee ser real alguno (1), siendo errónea la opinión contraria (2-5). Propuestas las objeciones contra la tesis sentada (6), se les da respuesta detallada (7-11).

SECCIÓN III

Lleva el problema a la consideración potencial y actual del ente, buscando la distinción entre esos dos estados (1). Comienza por explicar el concepto de potencia objetiva (2), para fundar la negación de su realidad actual (3-4). El ente en acto añade a la esencia en potencia objetiva la existencia, pero sólo se trata de una adición de razón (5), ya que, en realidad, se trata del estado de pura posibilidad de la esencia y del estado de actualidad de la misma (6-7), o sea, de una distinción entre no-ente y ente (8).

SECCIÓN IV

¿Qué es lo que hace actual a la existencia? (1). Tiene que ser algo real y actual (2); pero no tiene que ser una existencia que forme composición real con

ella (3), sino que basta el ser de la actualidad de la esencia misma (4), según se prueba con diversos argumentos (5-6) y respondiendo a las objeciones (7).

SECCIÓN V

¿Exige la existencia de las cosas algo, además del ser actual de la esencia? Expuesto el problema (1), se reconoce la necesidad de la causa eficiente, por lo menos en los seres finitos (2). Pero puede necesitar también algún modo, que es el de inherencia en los accidentes (3-4) y el de subsistencia en la sustancia (5), del que se prueba que es distinto de la existencia sustancial (6-9). Fuera de esto, prueba que no se necesita nada más (10-13) y se refuta una objeción en contra (14).

SECCIÓN VI

Centrada ya la cuestión sobre la distinción entre esencia y existencia, se niega que sea real, cualquiera que sea la forma de proponer esta sentencia (1-8); se hace otro tanto con la distinción modal (9-12), para acabar demostrando la sola distinción de razón (13-15), rechazando algunos modos erróneos de explicar este modo de distinción (16-22) y puntualizando Suárez su propio pensamiento (23-24)

SECCIÓN VII

¿Qué es, pues, la existencia? No es un accidente (1-2), sino una especie de acto o término de la esencia (3-4); no una realidad, o modo añadido a la esencia (5), ni un ente incompleto (6). Cierra la sección con aplicaciones a la predicación contingente de la existencia (7) y al sentido de la doble cuestión aristotélica, an est *y* quid est *(8).*

SECCIÓN VIII

Justificado el tratar de las causas de la existencia (1), se centra sobre la causa eficiente próxima y sobre las causas intrínsecas (2). Sobre la causa material, hay que afirmar lo mismo que se dijo respecto de la esencia de la que se predica la existencia (3-5). En cuanto a la formal, confiere este papel a la forma (6-7), aunque con muchas limitaciones, rechazando modos inadecuados de explicar esta causalidad (8-11). Hasta cierto punto, incluso es causa formal de la existencia de la materia (12-13). Termina con una alusión a la función finalizadora de la forma (14).

SECCIÓN IX

Limitado el problema de la causa eficiente próxima a las cosas que se originan por generación o corrupción (1), se exponen las posiciones. La primera atribuye a Dios solo la eficiencia de la existencia (2-3). La segunda concede a las cosas una causalidad instrumental (4). La tercera les atribuye una eficiencia propia sobre la existencia (5), a la que se defiende como la única verdadera contra razones y objeciones en contra (6-17). Sigue luego una demostración directa (18-23) y se compara la producción de la existencia con la producción de la esencia (24-25).

SECCIÓN X

Justificada la oportunidad de tratar ahora de los efectos de la existencia (1), se plantea el problema respecto de esos efectos en las otras cosas, no en la esencia propia (2-3), y se deja fuera de consideración la causalidad final (4). Sobre la causalidad formal o material, niegan estas funciones a la existencia los que la distinguen realmente de la esencia (5-6). Suárez debe rechazar esa posición como incompatible con la tesis que defiende (7-12), siendo preciso responder a las objeciones que se derivan de la potencialidad de la causa material (13-15). En cuanto a la causalidad eficiente, hay que atribuírsela a la existencia, en contra de los que sólo le dan categoría de condición (16-19).

SECCIÓN XI

Se ocupa de las diversas clases de existencia (1). Las naturalezas comunes no tienen existencia distinta de la de las realidades singulares (2-4). La naturaleza tiene su existencia distinta de la del supuesto (5-6), por más que se pueda decir que la existencia completa sólo compete al supuesto (7). Las partes de la naturaleza compuesta tienen sus existencias parciales (8), resultando de esto que no toda existencia es simple (9). Dedica luego largos números al análisis y refutación de las objeciones contra la doctrina defendida (9-20), para explicar la relación entre la existencia de la materia y la de la forma (21) y en qué sentido se llama a la existencia acto último (22). Respecto de los accidentes se defiende también que tienen existencia propia (23-29), debiendo afirmarse proporcionalmente lo mismo de los modos (30-31), consecuentes con la identificación de esencia y existencia (32). Incluso la relación tendrá una existencia relativa proporcionada a su realidad (33-34). Cuando se dice, pues, que una realidad no tiene más que una existencia, hay que entenderlo de la existencia adecuada a la realidad total (35).

SECCIÓN XII

Explicados los diversos modos de separación que se pueden concebir entre la esencia y la existencia (1), se afirma que la existencia no puede conservarse sin su esencia (2-4), que es contradictorio que la esencia se conserve sin ninguna existencia (5-6), que la esencia y la existencia no pueden conservarse separadas (7-8) y que una cosa no puede existir con una existencia ajena sin la propia (9-12), debiendo responder a las objeciones contra esta última afirmación, tanto en el plano filosófico (13) como en el teológico, sobre todo las referentes a la humanidad de Cristo (14-33). La última afirmación mantiene la posibilidad de que la esencia actual se destruya totalmente con su existencia (34-37). Contra esto se presenta la objeción de que, en tal caso, no habría proposiciones de verdad eterna sobre las criaturas contingentes (38-40); propuesta la opinión común que defiende la verdad eterna de estas proposiciones (41), se la explica y restringe al único modo legítimo de entenderla (42-45), saliendo también al paso de las dificultades (46) y dudas (47).

SECCIÓN XIII

Necesidad de estudiar qué clase de composición forman la esencia y la existencia (1). Conveniencias y diferencias con la composición de materia y forma (2-3), y análisis de la posición de Cayetano: de la composición de esencia y existencia resulta un uno per se *(4); forman composición* ex his *y no sólo* cum his *(5-6). Es sólo analógicamente composición (7) y es composición de razón (8); pero con fundamento objetivo (9). Precisamente debido a este fundamento es propia de las criaturas (10). Responde luego a objeciones puestas partiendo de la no realidad de los extremos componentes (11-13), o de que el ser de la criatura no sería un ser recibido (14-15) y subsistente (16-18). Cuestiones consecuenciales: hay diversidad esencial entre las existencias (19-20); comparación de la esencia y la existencia desde el ángulo de la perfección (21-23). Ultimo problema: ¿qué composición pertenece al concepto del ente creado? (24). Le pertenece la composición de razón o su fundamento; y, además, alguna composición real, que no es la de esencia y existencia (25-27), o, por lo menos, aptitud para tal composición (28-29).*

SECCIÓN XIV

Explicación del ente creado por comparación con el increado (1). Esencial dependencia del primero respecto del segundo (2), de la que es consecuencia el supremo dominio de Dios y la sujeción de la criatura (3-5). Discusión de si esta subordinación pertenece a la esencia o es una propiedad (6-11).

DISPUTACION XXXI

LA ESENCIA DEL ENTE FINITO EN CUANTO TAL, SU EXISTENCIA Y DISTINCION ENTRE UNA Y OTRA

Después de haber hablado del ente primero y principal, el cual es también el objeto primario y el significado y analogado primero de toda la significación y ámbito del ente, debemos continuar nuestra exposición por el otro miembro propuesto en la primera división, es decir, por el ente finito y creado. Pero, al no tratarse de un ente absolutamente uno, sino únicamente con unidad de abstracción o de razón común y que comprende bajo sí pluralidad y diversidad de razones de entes, son necesarias dos cosas para la exposición de este miembro: en primer lugar hay que explicar en qué consiste la razón común de ente creado o finito, que es el fin propuesto en esta disputación; luego deben exponerse sus divisiones o subdivisiones hasta las últimas razones de entes que están comprendidas bajo el objeto de la metafísica anteriormente propuesto.

SECCION PRIMERA

¿SE DISTINGUEN REALMENTE LA EXISTENCIA Y LA ESENCIA DEL ENTE CREADO?

1. Puesto que, como hemos visto con anterioridad, el ente en cuanto ente ha recibido esta denominación del ser, y por el ser o por orden al ser tiene razón de ente, por ello mismo, para explicar la razón de ente creado, comenzamos por la comparación de la esencia y del ser. Se presentan sobre este problema muchos

DISPUTATIO XXXI

DE ESSENTIA ENTIS FINITI UT TALE EST ET DE ILLIUS ESSE EORUMQUE DISTINCTIONE

Postquam dictum est de primo ac praecipuo ente, quod et est totius metaphysicae primarium obiectum, et primum significatum et analogatum totius significationis et habitudinis entis, dicendum sequitur de altero membro in prima divisione proposito, id est, de ente finito et creato. Quia vero illud non est unum simpliciter, sed tantum secundum abstractionem seu communem rationem, pluresque ac varias rationes entium sub se comprehendit, ideo ad huius membri expositionem duo facienda sunt: prius declarandum est in quo posita sit communis ratio entis creati seu finiti, quod in hac disputatione propositum est; deinde divisiones vel subdivisiones eius tradendae sunt usque ad ultimas rationes entium quae sub obiecto metaphysicae superius posito comprehenduntur.

SECTIO PRIMA

AN ESSE ET ESSENTIA ENTIS CREATI DISTINGUANTUR IN RE

1. Quoniam, ut in superioribus visum est, ens, in quantum ens, ab esse dictum est et per esse vel per ordinem ad esse habet rationem entis, ideo, ad declarandum rationem entis creati, a comparatione essentiae et esse initium sumimus. De qua multa tractanda occurrunt quae ad intelligendam essentiam

puntos que tratar, que son absolutamente necesarios para comprender la esencia del ente creado en cuanto tal y sus propiedades; mas la raíz de todos ellos está en el que hemos planteado, concretamente en cómo se distinguen el ser y la esencia.

2. Doy por supuesto que por ser [1] entendemos la existencia actual de las cosas, a fin de que no haya equivocidad en las palabras y no sea preciso hacer luego distinciones sobre el ser de la esencia, de la existencia, o de la subsistencia, o de la verdad de la proposición. En efecto, el ser de la esencia, si se lo concibe como verdaderamente distinto de la existencia, no añade nada real a la esencia misma, sino que se diferencia de ella únicamente en el modo como es concebido o significado; por consiguiente, de la misma manera que la esencia de la criatura en cuanto tal, en virtud de su concepto, no expresa algo real que posea el ser actualmente fuera de sus causas, asimismo el ser de la esencia en cuanto tal, si nos reducimos precisivamente a él, no expresa el ser actual por el que la esencia quede constituida actualmente fuera de las causas; puesto que, si el ser actualmente de este modo no pertenece a la esencia de la criatura, tampoco podrá pertenecer al ser de su esencia; luego el ser de la esencia de la criatura en cuanto tal prescinde de suyo del ser actual fuera de las causas, en virtud del cual una cosa creada es puesta fuera de la nada, que es lo que significamos con el nombre de ser de existencia actual. Y, por lo que se refiere al ser de la subsistencia, no sólo es más limitado que el ser de la existencia, ya que éste es común a la sustancia y a los accidentes, mientras que aquél es peculiar de la sustancia; sino que, además, el ser de la sustancia —según doy por supuesto, por lo que luego se ha de probar— es algo distinto del ser de la existencia sustancial de la naturaleza creada y separable del mismo, por el hecho de no constituir a la naturaleza en la razón de entidad actual, que es lo que corresponde a la existencia. Y el ser de la verdad de la proposición de suyo no es un ser real e intrínseco, sino que es una especie de ser objetivo en el entendimiento que compone, razón por la cual conviene también a las privaciones. En efecto, en este sentido decimos que existe la ceguera o que un hombre es ciego, como expone con más extensión Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica,* c. 7. La explicación, por lo tanto, se refiere a la existencia creada. Respecto de ella damos, además, por supuesto que es algo real

entis creati ut sic et proprietates eius omnino necessaria sunt; radix vero omnium est id quod proposuimus, scilicet, quomodo esse et essentia distinguantur.

2. Suppono autem per esse nos intelligere existentiam actualem rerum, ne sit aequivocatio in verbis nec sit necessarium postea distinguere de esse essentiae, existentiae, aut subsistentiae, aut veritatis propositionis. Nam esse essentiae, si vere condistinguitur ab existentia, nihil rei addit ipsi essentiae, sed solum differt ab illa in modo quo concipitur vel significatur; unde, sicut essentia creaturae ut sic ex vi sui conceptus non dicit quod sit aliquid reale actu habens esse extra causas suas, ita esse essentiae ut sic, praecise in illo sistendo, non dicit esse actuale quo essentia extra causas constituatur in actu; nam, si esse in actu hoc modo non est de essentia creaturae, nec pertinere poterit ad esse essentiae eius; ergo esse essentiae creaturae ut sic ex se praescindit ab esse actuali extra causas, quo res creata fit extra nihil, quod nomine esse existentiae actualis significamus. Esse autem subsistentiae, et contractius est quam esse existentiae, hoc enim substantiae et accidentibus commune est, illud vero est substantiae proprium; et praeterea esse substantiae (ut suppono ex infra probandis) distinctum quid est ab esse existentiae substantialis naturae creatae et separabile ab ipso, quia non constituit naturam in ratione actualis entitatis, quod pertinet ad existentiam. Esse autem veritatis propositionis ex se non est esse reale et intrinsecum, sed est esse quoddam obiectivum in intellectu componente, unde convenit etiam privationibus. Sic enim dicimus caecitatem esse, vel hominem esse caecum, ut latius Arist., V Metaph., c. 7. Est ergo sermo de existentia creata. De qua praeterea supponimus esse aliquid reale et intrinsecum rei

[1] El doble significado —ser y existencia— que en esta disputación tiene *esse* nos impide traducir uniformemente. A veces no es fácil saber qué traducción es más acertada. (N. de los EE.)

e intrínseco para la realidad existente, cosa que parece de por sí evidente. En efecto, es en virtud de la existencia por lo que se entiende que una cosa es algo en la realidad; luego es preciso que también ella sea algo real, y que sea íntima, es decir, que se dé intrínsecamente en la realidad misma. Porque una cosa no puede ser existente en virtud de alguna denominación extrínseca o de algún ente de razón; de otra suerte, ¿cómo la existencia constituiría al ente real en acto y fuera de la nada?

La primera sentencia afirma que se distinguen realmente

3. Respecto de esta existencia de la criatura hay diversas opiniones. La primera es que la existencia es una realidad distinta de modo totalmente real de la entidad de la esencia de la criatura. Se cree que la opinión de Santo Tomás es ésta, y, así entendida, fue seguida por casi todos los antiguos tomistas. Los principales pasajes de Santo Tomás son I, q. 3, a. 4; II *cont. Gent.,* c. 52; *De ente et essentia,* c. 5; IV *Metaph.,* lec. 2. Interpretan dichos lugares en este sentido Capréolo, *In I,* dist. 8, a. 1, q. 1; Cayetano, en el lugar citado de I p.; *In De ente et essentia;* el Ferrariense, en el pasaje citado de la *cont. Gent;* Soncinas, en el IV *Metaph.,* q. 12; Iavello, en el tratado *De Transcendent.* Del mismo modo, Egidio, *In I,* dist. 2, q. 4, a. 1, y con toda amplitud en el *De ente et essentia,* q. 9 y sigts., y en el *Quodl. I,* q. 2. Se cita también a Alberto Magno, *Super lib. De causis,* propos. 8; a Avicena, lib. V de su *Metafísica,* c. 1.

4. Son muchos los argumentos con los que suele probarse esta sentencia. El primero es porque los predicados esenciales convienen a la criatura sin intervención de la causa eficiente; pues precisamente por esto fue verdadero desde la eternidad afirmar que el hombre es animal racional; ahora bien, la existencia no conviene a la criatura si no es en virtud de la causa eficiente, no pudiendo, por lo mismo, afirmarse que la criatura existe actualmente si no ha sido producida; luego la existencia de la criatura es una realidad distinta de su esencia, puesto que una e idéntica realidad no puede ser y no ser en virtud de la causa eficiente. Y si se objeta que al producirse la criatura no sólo se produce su existencia, sino

existenti, quod videtur per se notum. Nam per existentiam res intelligitur esse aliquid in rerum natura; oportet ergo ut et ipsa aliquid reale sit, et sit intima, id est, intra ipsam rem existens. Nec enim res esse potest existens per aliquam extrinsecam denominationem, vel aliquod ens rationis; alioqui quomodo existentia constitueret ens actu reale et extra nihil?

Prima sententia affirmans distingui realiter

3. De hac igitur existentia creaturae variae sunt opiniones. Prima est existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae. Haec existimatur esse opinio D. Thomae, quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui thomistae. Loca D. Thom. praecipua sunt, I, q. 3, a. 4, II cont. Gent., c. 52, De Ente et essent., c. 5, IV Metaph., lect. 2. Quae sic interpretatur Capreol., In I, dist. 8, a. 1, q. 1; Caiet., loc. cit. I p., De Ente et essent.; Ferrar., dicto loco cont. Gent.; Soncin., in IV Metaph., q. 12; Iavellus, tract. de Transcendent. Item Aegid., In I, dist. 2, q. 4, a. 1, et latissime de Ente et essent., q. 9, et sequent., et Quodl. I, q. 2. Citantur etiam Albert., sup. lib. de Causis, propos. 8; Avicen., lib. V suae Metaph., c. 1.

4. Argumenta quibus haec sententia suaderi solet multa sunt. Primum [1], quia praedicata essentialia conveniunt creaturae absque interventu causae efficientis; propter hoc enim ab aeterno fuit verum dicere hominem esse animal rationale; sed existentia non convenit creaturae nisi per causam efficientem, et ideo non potest creatura dici actu esse nisi facta sit; ergo esse creaturae est res distincta ab essentia eius, quia non potest una et eadem res esse et non esse per efficientem causam. Quod si dicas, cum fit creatura, non solum fieri esse, sed etiam essentiam creaturae, respondetur non fieri es-

[1] Haec prima ratio tractatur late infra, sect. 12, in fine.

también su esencia, se responde que no se produce la esencia, sino la esencia bajo la existencia, es decir, una esencia existente, y que, por tanto, no se sigue que la esencia producida se distinga de la esencia tomada de modo absoluto, si no es por razón de la existencia que le añade.

5. Argumento, en segundo lugar, porque el ser de la criatura es un ser recibido en algo; luego es recibido en la esencia, ya que no puede pensarse otra cosa en que sea recibido; luego es una realidad distinta de la esencia, pues una realidad idéntica no puede ser recibida en sí misma. El primer antecedente se prueba, porque el ser irrecepto es un ser subsistente por sí en virtud de su actualidad, puesto que está totalmente separado de un sujeto o potencia en que sea recibido: luego es el ser perfectísimo y supremo, y, en consecuencia, acto puro y algo infinito en la razón de ser; por consiguiente, resulta contradictorio que el ser de la criatura sea totalmente irrecepto. Y se confirma por el hecho de que un ser tal no tiene razón de limitación; pues ni se limita por la potencia en que es recibido, si no la tiene, ni tampoco por un acto o diferencia que se comporte a modo de acto respecto de la existencia, pues, siendo la existencia la actualidad última, no se constituye por un acto por el que esté limitada. Por tanto, para que el ser de la criatura sea finito y limitado, es preciso que sea acto de una esencia en la que se recibe y por la que es limitado.

6. El tercer argumento puede ser, porque toda criatura es compuesta con composición verdadera y real; ahora bien, la composición primera y general sólo puede ser la de existencia y esencia; luego toda criatura se compone de existencia y esencia como de acto y potencia realmente distintos. La mayor es evidente, porque, si hubiese alguna criatura en la que no se diese composición real ninguna, habría alguna criatura totalmente simple; por ejemplo, la sustancia de un ángel actualmente existente, si no estuviera compuesta de esencia y existencia, sería simple de modo sustancial y absoluto, y en este sentido se equipararía de alguna manera a la perfección divina. Y si se objeta que podría quedar la composición de género y diferencia, o la de naturaleza y supuesto, y la de sujeto y accidente, nada de esto resulta satisfactorio, porque la primera composición no es real, sino de razón, motivo por el que no excluye una perfecta simplicidad real. La segunda

sentiam, sed fieri essentiam sub esse seu fieri essentiam existentem, et ideo non sequi essentiam factam distingui ab essentia absolute, nisi ratione existentiae quam illi addit.

5. Secundo argumentor [1], quia esse creaturae est esse receptum in aliquo; ergo in essentia, non enim potest excogitari aliud in quo recipiatur; ergo est res distincta ab essentia, non enim potest eadem res in seipsa recipi. Primum antecedens probatur, quia esse irreceptum est esse per se subsistens ex vi suae actualitatis; nam est omnino abstractum a subiecto vel potentia in qua recipiatur; est ergo esse perfectissimum et summum, atque adeo purus actus et infinitum quid in ratione essendi; ergo repugnat esse creaturae esse omnino irreceptum. Et confirmatur, quia tale esse non habet unde limitetur; non enim limitatur a potentia in qua recipiatur, si illam non habet, neque etiam ab actu, seu a differentia quae se habeat per modum actus respectu existentiae; nam, cum existentia sit ultima actualitas, non constituitur per actum quo limiteur. Ut ergo esse creaturae sit finitum et limitatum, necesse est ut sit actus essentiae in qua recipitur et per quam limitatur.

6. Tertia ratio sit, quia omnis creatura est composita vera et reali compositione; sed prima et generalis compositio realis solum esse potest ex esse et essentia; ergo componitur omnis creatura ex esse et essentia, tamquam ex actu et potentia realiter distinctis. Maior constat, quia, si daretur aliqua creatura in qua nulla esset realis compositio, daretur aliqua creatura omnino simplex; ut substantia angeli actu existens, si non componeretur ex esse et essentia, esset substantialiter et omnino simplex, atque ita quodam modo adaequaret perfectionem divinam. Quod si dicas in ea posse remanere compositionem ex genere et differentia, aut ex natura et supposito, et ex subiecto et accidente, nihil horum satisfacit, quia prima compositio non est realis, sed rationis; unde non excludit perfectam simplicitatem realem.

[1] Haec secunda ratio tractatur late infra, sect. 13.

composición, en primer lugar, no es común a todas las cosas, puesto que no conviene a los accidentes; además provoca las mismas discusiones que la composición de existencia y esencia: si, pues, se admite aquélla en las sustancias creadas, ¿por qué no se admite también ésta? Por fin, la tercera composición no se ordena a la constitución de la sustancia, siendo así que ahora tratamos de la composición y simplicidad sustancial. De estas cosas se deduce, finalmente, un argumento universal, porque se infiere, al menos en el plano de la posibilidad, que no repugna a la criatura en cuanto tal carecer de toda composición real, y ser, por lo mismo, sumamente simple, lo cual constituye un inconveniente, puesto que esto parece ser propio de Dios. La consecuencia es manifiesta, no sólo porque no existe razón de que haya mayor repugnancia en excluir las otras composiciones que ésta de existencia y esencia; sino también porque resulta posible la conservación de una naturaleza sustancial simple sin accidente alguno.

7. En cuarto lugar, en una sustancia compuesta de materia y forma, la existencia es algo distinto de la materia y de la forma y de la naturaleza compuesta de ambas; luego es una realidad distinta de la esencia total de dicha sustancia. Luego lo mismo sucederá en los demás entes creados. Esta consecuencia es evidente respecto de las cosas menos perfectas; por lo que se refiere a las realidades más perfectas, como son las sustancias espirituales, puede parecer falta de consistencia, puesto que tales sustancias, del mismo modo que son más perfectas, igualmente pueden ser más simples. Sin embargo, de acuerdo con el problema que estamos tratando, la ilación es perfecta, ya porque, si se admite la distinción real de existencia y esencia en alguna cosa creada, no puede aducirse razón alguna por la que se niegue que se distinga en las demás, porque, si no resulta contradictoria la distinción en virtud de la esencia y de la existencia en cuanto tales, tampoco será contradictoria por razón de una esencia y de una existencia concreta creadas. Ya también, porque, si en alguna criatura se encuentran una existencia y una esencia distintas, no es por el hecho de poseer una talidad determinada, sino por tratarse de una criatura, y porque en ella la esencia se compara a la existencia como la potencia a un acto que está fuera de su quididad y sin el que no puede ser concebida, razones que son comunes a toda criatura. Nos queda

Secunda vero compositio primum non est universalis omnibus rebus, quia non convenit accidentibus; deinde eamdem habet controversiam quam compositio ex esse et essentia; si ergo illa admittitur in substantiis creatis, cur non etiam haec? Tertia tandem compositio non est ad constituendam substantiam; nunc autem agimus de compositione et simplicitate substantiali. Ac deinde sumitur ex his universale argumentum, quia sequitur, saltem de possibili, non repugnare creaturae ut sic carere omni compositione reali, atque adeo esse summe simplicem, quod est inconveniens, quia hoc videtur esse proprium Dei. Et sequela patet, tum quia non est cur magis repugnet caeteras compositiones excludi quam hanc ex esse et essentia, tum etiam quia potest conservari simplex natura substantialis sine ullo accidente.

7. Quarto [1], in substantia composita ex materia et forma, esse est quid distinctum a materia et a forma et a natura composita ex utraque; ergo est res distincta a tota essentia talis substantiae; ergo idem erit in reliquis entibus creatis. Haec consequentia est evidens quoad res minus perfectas; quoad res vero perfectiores, ut sunt substantiae spirituales, videri potest infirma, quia illae substantiae, sicut sunt perfectiores, ita possunt esse simpliciores. Nihilominus tamen iuxta subiectam materiam est optima illatio, tum quia si in aliqua re creata admittitur realis distinctio esse ab essentia, nulla potest ratio afferri ob quam negetur distingui in aliis, quia, si non repugnat distingui ex vi esse et essentiae ut sic, non repugnabit ex vi talis essentiae et talis esse creati. Tum etiam, quia, si in aliqua creatura reperiuntur distincta esse et essentia, non est ex eo quod talis est, sed ex eo quod creatura est, et quia in illa comparatur essentia ad esse sicut potentia ad actum, qui est extra quidditatem eius, et sine quo concipi potest, quae rationes communes sunt omni creaturae. Superest ut probemus primum antece-

[1] De hac quarta ratione late disseritur infra, section. 11.

por probar el primer antecedente, el cual se demuestra, en primer lugar, porque, o el ser de una naturaleza sustancial compuesta es una entidad simple, o es compuesta; no puede ser compuesta, como demostraré; mas, si es simple, no puede ser materia, como parece de por sí evidente, ni tampoco forma, ya porque se da prácticamente la misma razón, ya también porque entonces se llegaría a la conclusión de que la esencia de la materia existe en virtud de una existencia realmente distinta de ella, dado que la forma se distingue realmente de la materia, y en este caso cobrarán vigor todos los argumentos propuestos para que haya que sostener lo mismo respecto de cualquier esencia creada. Ni podría tampoco esa entidad identificarse con la esencia total compuesta de materia y forma, puesto que una entidad simple no puede ser una realidad idéntica a una realidad compuesta de realidades distintas, ya que hay en ello contradicción manifiesta; luego, si un ser tal es una entidad simple, es preciso que sea una realidad totalmente distinta de tal esencia.

8. Y el que tal ser no sea una entidad compuesta, sino simple, se ha de probar en primer lugar, porque, de lo contrario, habría que distinguir en tal ser las partes de que está compuesto. De donde se seguiría, primeramente, que una de dichas partes se identifica con la materia y la otra con la forma, y de esta suerte la materia no tendrá la existencia por la forma, sino por sí misma; no será, por tanto, pura potencia, sino que tendrá de suyo algún acto, en contra de la opinión común de los filósofos. Se sigue, en segundo lugar, que de la materia y de la forma no resulta una cosa absolutamente una, puesto que de dos entes en acto no resulta una cosa absolutamente una. Se deduce, en tercer lugar, que la materia, en cuanto de ella depende, puede existir sin la forma, y que cualquier forma puede hacerlo sin la materia, no sólo por potencia absoluta, sino por su propia naturaleza. Mas el consecuente, por lo que se refiere a la primera parte, está en contra de la filosofía, y, respecto de la segunda, está también en contra de la fe, ya que, en otro caso, las almas de los brutos serían inmortales. Se prueba la consecuencia en cuanto a la primera parte, porque, si la materia tiene una existencia parcial, o ésta es suficiente para constituir a la materia fuera de sus causas, y en este caso se tiene lo que se pretende, es decir, que, aunque falte la forma, la conservará; o es insuficiente, y en tal caso no es, en realidad, existencia, puesto

dens, quod probatur, primo, quia vel esse naturae substantialis compositae est una simplex entitas, vel composita; composita esse non potest, ut ostendam; si autem sit simplex, non potest esse materia, ut per se notum videtur, neque etiam forma, tum quia est fere eadem ratio, tum etiam quia iam concludetur essentiam materiae existere per existentiam a se realiter distinctam, cum forma a materia realiter distinguatur, et tunc procedent omnes rationes factae, ut idem dicendum sit de qualibet essentia creata. Neque etiam esse posset illa entitas idem cum tota essentia composita ex materia et forma, quia non potest simplex entitas esse eadem res cum re composita ex rebus distinctis, nam involvitur aperta repugnantia; si ergo tale esse est simplex entitas, oportet ut sit res omnino distincta a tali essentia.

8. Quod vero illud esse non sit composita entitas sed simplex, probandum est primo, quia alias oporteret in illo esse distinguere partes ex quibus componitur. Ex quo sequeretur primo unam ex illis partibus esse idem cum materia, et alteram cum forma, atque ita non habebit materia esse a forma, sed ex se; unde non erit pura potentia, sed ex se habebit aliquem actum, contra communem philosophorum sententiam. Sequitur secundo ex materia et forma non fieri unum simpliciter, quia ex duobus entibus in actu non fit unum simpliciter. Sequitur tertio materiam quantum est ex se posse esse sine forma, et quamcumque formam sine materia, non modo de absoluta potentia, sed ex sua natura. Consequens autem quoad priorem partem est contra philosophiam, quoad posteriorem vero etiam contra fidem; alioqui animae brutorum essent immortales. Sequela vero quoad primam partem probatur, quia, si materia habet existentiam partialem, vel illa est sufficiens ad constituendam materiam extra causas suas, et sic habetur intentum, scilicet, quod, licet desit forma, conservabit illam. Vel est insufficiens, et sic revera non est existentia, quia de ratione existen-

que a la razón de la existencia pertenece el ser suficiente para constituir una cosa fuera de sus causas: lo mismo que hay contradicción en que exista la blancura y que no sea suficiente por sí misma para constituir lo blanco. Además, porque, si la materia no puede existir si no es dependientemente de la forma y de todo el compuesto, cuya existencia es capaz de ser terminada y actualizada, hubiese resultado superfluo concederle una existencia parcial propia. Asimismo, porque, si la materia tiene existencia propia, ha de concebirse que existe por ella con prioridad de naturaleza a ser actuada por la forma; por consiguiente, aunque le sea arrebatada la actualidad de la forma, la materia permanecerá en virtud de su existencia propia, ya que lo anterior no depende de lo posterior. Y estas razones prueban también la segunda parte, es decir, que toda forma pueda continuar existiendo naturalmente, aunque sea separada de la materia, concretamente por el hecho de poseer una existencia propia suficiente para constituirla fuera de sus causas, en virtud de la cual existe con prioridad de naturaleza y, por lo mismo, de modo suficiente. Por esto, los teólogos, sobre todo Santo Tomás, es de aquí de donde infieren principalmente que el alma humana es inmortal, por el hecho de llevar consigo su propia existencia, que es la que le conviene primariamente y es la que, mediante ella, se comunica a todo el hombre.

9. Se sigue, finalmente, que, de estas dos existencias parciales, la una se compara a la otra como la potencia al acto; el consecuente es falso; luego. La consecuencia es manifiesta, puesto que, además de esas existencias parciales, es necesario establecer una existencia íntegra y total de toda la naturaleza, la cual no puede ser simple y absolutamente distinta de las existencias parciales, como resulta de por sí evidente de todo lo dicho; y como, por otra parte, serían superfluas las existencias parciales en el hombre, es evidente que no puede imaginarse tal existencia total y simple como absolutamente distinta de la existencia del alma, ya que ni sería espiritual ni corporal, puesto que se parte de suponerla como adecuadamente concomitante y actualizadora y en dependencia de una sustancia que consta de cuerpo y espíritu. Resulta, pues, necesario que tal existencia conste de las existencias parciales; luego también es forzoso que esas existencias parciales se unan esencialmente para constituir una existencia total. De otra suerte,

tiae est ut sit sufficiens ad constituendam rem extra causas suas, sicut repugnat esse albedinem et non esse ex se sufficientem ad constituendum album. Item quia, si materia non potest existere nisi dependenter a forma et a toto composito, cuius existentia terminari et actuari potest, superfluum fuisset dari illi propriam partialem existentiam. Item, quia, si materia habet propriam existentiam, per illam intelligetur prius natura existere quam actuari per formam; ergo, quamvis separetur actualitas formae, manebit materia ex vi propriae existentiae, quia prius non pendet a posteriori. Atque hae rationes probant etiam alteram partem, scilicet, quod omnis forma possit naturaliter manere existens, etiamsi separetur a materia, nempe quia habet propriam existentiam sufficientem ad constituendum illam extra causas suas, per quam prius natura, atque adeo sufficienter existit. Unde theologi, praesertim D. Thomas, inde praecipue colligunt animam rationalem esse immortalem, quia secum affert proprium esse, quod primo illi convenit et per illam toti homini communicatur.

9. Ultimo sequitur, ex his duabus partialibus existentiis unam comparari ad aliam ut potentiam ad actum; consequens est falsum; ergo. Sequela patet, nam, praeter illas partiales existentias, necesse est constituere integram existentiam et totalem totius naturae, quae non potest esse simplex et omnino condistincta a partialibus existentiis, ut per se est evidens ex omnibus dictis; et quia alias superfluae essent partiales existentiae in homine, non est evidens non posse fingi talem existentiam totalem et simplicem omnino condistinctam ab existentia animae, quia nec spiritualis esset, nec corporalis, cum ponatur ut adaequate comitans et actuans substantiam ex corpore et spiritu constantem et ab illa pendens. Oportet ergo ut talis existentia constet ex partialibus; ergo etiam necesse est ut illae partiales existentiae per se uniantur ad constituendam unam existentiam to-

esa existencia total no sería una existencia *per se* una, sino un agregado de muchas; luego es preciso que una de esas existencias parciales se compare a la otra como la potencia al acto, ya que, de lo contrario, no podrían unirse esencialmente. Empero, este último consecuente se demuestra que es falso, porque la existencia es la actualidad última de cualquier realidad; más aún, por su propio concepto, es pura actualidad que de suyo no tiene mezclada potencialidad alguna, sino que la tiene únicamente por razón de la esencia o naturaleza cuya existencia es. Por eso se dice que la existencia es más perfecta que cualquier forma sustancial, porque tiene más actualidad que la forma misma, según se toma de Santo Tomás, I, q. 4, a. 1, ad 3.

10. En quinto lugar, a los argumentos metafísicos podemos añadir una razón teológica, porque la esencia creada se separa en la realidad misma de su existencia; luego se distingue realmente de ella. La consecuencia se prueba por lo dicho anteriormente sobre las distinciones de las cosas. El antecedente suele demostrarse comúnmente por el hecho de que las cosas creadas, cuando se corrompen o aniquilan, pierden la existencia, pero no la esencia. Por tanto, por la corrupción de una cosa la existencia se separa de la esencia. Mas dicho antecedente se prueba mejor por un doble misterio de la fe. Uno es el de la Eucaristía, en el que, mediante la consagración, la cantidad pierde la existencia natural por la que existía en el pan, y adquiere otra por la que existe por sí y tiene poder de sustentar los demás accidentes. El otro es el misterio de la Encarnación, en el que la humanidad de Cristo carece de existencia propia y natural, y está asumida de suerte que existe en virtud de la existencia increada del Verbo divino.

La segunda sentencia afirma la distinción modal

11. La segunda sentencia es que la existencia creada se distingue, ciertamente, *ex natura rei,* o —según la expresión de otros— formalmente de la esencia cuya existencia es, y que no es una entidad en sentido propio con total distinción real de la entidad de la esencia, sino que es un modo de la misma. Esta opinión se

talem. Alioqui illa totalis non esset existentia per se una, sed aggregatum plurium; ergo necesse est alteram illarum existentiarum partialium comparari ad aliam ut potentiam ad actum, alioqui non possent per se uniri. Hoc autem ultimum consequens esse falsum probatur, quia esse est ultima actualitas cuiuscumque rei; immo ex propria ratione est pura actualitas nullam habens potentialitatem admixtam secundum se, sed solum ratione essentiae vel naturae cuius est esse. Propter quod dicitur existentia perfectior esse omni forma substantiali, quia plus habet actualitatis quam ipsamet forma, ut sumitur ex D. Thom., I, q. 4, a. 1, ad 3.

10. Quinto [1], praeter rationes metaphysicas adiungere possumus theologicam rationem, quia essentia creata separatur in re ipsa a sua existentia; ergo distinguitur realiter ab illa. Consequentia probatur ex dictis superius de distinctionibus rerum. Antecedens solet communiter probari, quia res creatae, cum corrumpuntur vel annihilantur, amittunt existentiam, non vero essentiam. Unde per rei corruptionem separatur existentia ab essentia. Melius vero probatur illud antecedens ex duplici mysterio fidei. Unum est Eucharistiae, in quo per consecrationem quantitas amittit naturalem existentiam, per quam existebat in pane, et acquirit aliam, qua per se existit et potens est reliqua accidentia sustentare. Aliud est Incarnationis mysterium, in quo humanitas Christi propria et naturali caret existentia, et assumpta est, ut per existentiam increatam divini Verbi existat.

Secunda sententia ponens distinctionem modalem

11. Secunda sententia est esse creatum distingui quidem ex natura rei, seu (ut alii loquuntur) formaliter, ab essentia cuius est esse, et non esse propriam entitatem omnino realiter distinctam ab entitate essentiae, sed modum eius. Haec opinio tribuitur

[1] De hac quinta ratione late infra, sect. 12.

atribuye a Escoto, *In III,* dist. 6, q. 1; y a Enrique, *Quodl. I,* q. 9 y 10; de la sentencia de éstos me ocuparé luego. Defendió la misma opinión Soto, I *Phys.,* q. 2, e *In IV,* dist. 10, q. 2, y algunos modernos la siguen también. El fundamento de éstos consiste en que alguna distinción *ex natura rei* parece del todo necesaria entre la existencia y la esencia de la criatura; ahora bien, no es necesaria una distinción mayor que esta modal o formal; luego no se ha de afirmar una distinción mayor, ya que no se deben multiplicar las distinciones sin necesidad. La mayor parece demostrarla, en primer lugar, todo lo que se adujo en favor de la primera sentencia. Parece, en segundo lugar, eficazmente demostrada, porque lo que está fuera de la esencia de una cosa es preciso que se distinga *ex natura rei,* al menos formalmente, de la esencia de la cosa; y la existencia está fuera de la esencia de la criatura, cosa que parece evidente por ser separable de la misma. Por eso, esta expresión, *la criatura existe,* no es de suyo necesaria y esencial, sino contingente; luego. En tercer lugar, porque, en otro caso, la criatura sería su propio ser y, en consecuencia, acto puro, lo cual es atribuir a la criatura lo que es propio de Dios. Por eso, Hilario, en el lib. IX *De Trinit.,* atribuye a Dios como propio *que no le adviene el ser,* sino que es el ser mismo subsistente. Y Boecio, en el lib. *De Hebdom.,* c. 1, dice *que en las cosas creadas aquello que es, es distinto del ser.* Se prueba la menor, porque esta distinción basta para que una cosa esté fuera de la esencia de la otra y para una composición verdadera y real, porque, siempre que en las cosas media distinción, resulta una verdadera composición de extremos distintos de esta suerte. Además, esa distinción basta para que un extremo sea separable del otro por potencia divina, aunque no baste para una separación mutua o convertible, según se dijo anteriormente. Puede con esto confirmarse dicha sentencia; porque, aunque la esencia creada sea separable de su existencia propia, sin embargo, en sentido contrario, la existencia misma no es separable de la esencia de la criatura; pues, ni ha sucedido hasta ahora, ni es verosímil que pueda hacerse que se conserve la existencia de la blancura sin que se conserve la blancura; y que el hombre tenga la existencia de lo blanco sin ser blanco, y así en otros casos; luego es señal de que la distinción entre la esencia y la existencia no es real, sino modal únicamente. Paso por alto otros argumentos

Scoto, In III, dist. 6, q. 1; et Henrico, Quodl. I, q. 9 et 10; de quorum sententia postea dicam. Eamdem opinionem tenuit Soto I Phys., q. 2, et In IV Sent., dist. 10, q. 2; et nonnulli moderni eam sequuntur. Fundamentum eorum est quia nonnulla distinctio ex natura rei inter esse et essentiam creaturae videtur omnino necessaria; non est autem necessaria maior quam haec modalis seu formalis; ergo non est maior asserenda, cum distinctiones non sint sine necessitate multiplicandae. Maiorem videntur primo convincere omnia quae in favorem primae sententiae adducta sunt. Secundo, videtur probari efficaciter, quia quod est extra essentiam rei, necesse est distingui ex natura rei, saltem formaliter, ab essentia rei; sed esse est extra essentiam creaturae, et videtur evidens, cum sit separabile ab ipsa. Unde haec enuntiatio, *creatura est,* non est per se necessaria et essentialis, sed contingens; ergo. Tertio, quia alias creatura esset suum esse, et consequenter purus actus, quod est creaturae tribuere id quod est proprium Dei. Unde Hilarius, lib. IX de Trinit., Deo tribuit tamquam proprium illi *quod esse non accidit illi,* sed est ipsum esse subsistens; et Boet., lib. de Hebdom., c. 1, *in rebus creatis* (ait) *diversum esse id quod est ab esse.* Minor probatur, quia haec distinctio sufficit ut unum sit extra essentiam alterius et ad veram et realem compositionem, quia ubicumque in rebus intercedit distinctio, fit ex extremis sic distinctis vera compositio. Item illa distinctio satis est ut unum extremum sit per divinam potentiam separabile ab alio, quamvis non sufficiat ad mutuam seu convertibilem separationem, ut in superioribus dictum est. Ex quo potest haec sententia confirmari; nam, licet essentia creata sit separabilis a proprio esse, e converso tamen ipsum esse non est separabile ab essentia creaturae; hactenus enim factum non est nec verisimile est fieri posse ut conservetur existentia albedinis non conservata albedine, et homo habeat existentiam albi et non sit albus, et sic de aliis; ergo signum est non esse realem distinctionem inter essentiam et existentiam, sed tantum modalem. Omitto rationes alias quae ad sua-

que suelen proponerse para demostrar estas sentencias, porque no tienen dificultad especial alguna que no esté contenida en las que han sido expuestas.

La tercera sentencia sólo admite distinción de razón

12. La tercera opinión afirma que la esencia y la existencia de la criatura, comparadas con la debida proporción, no se distinguen realmente o *ex natura rei* como dos extremos reales, sino que se distinguen sólo por razón. Así lo defendió expresamente y lo explicó muy bien Alejandro de Hales, VII *Metaph.*, a propósito del texto 22. La defendió también Auréolo, citado por Capréolo, *In I*, dist. 8, q. 1, pasaje en que Capréolo cita también a Enrique, Godofredo y Gerardo del Carmelo en favor de la misma sentencia. Y en el mismo lugar Durando, en la primera parte de la distinción, q. 2, defiende igual sentencia; y Gabriel, *In III*, dist. 6, y en ese pasaje los demás nominalistas. Y Herveo, en el *Quodl.* VII, q. 9; Gregorio, *In II*, dist. 6, q. 1, al argumento de Auréolo. Esta opinión la siguen los escotistas, como se desprende de Antonio Andrés, IV *Metaph.*, q. 3; Licheto, *In III*, dist. 6. Sostiene la misma sentencia Alejandro Aquilino, lib. I *De element.*, duda 3; Palacios, *In I*, dist. 8, disp. I; Juan de Hales, en el léxico teológico, palabra *esse*. Mantiene sustancialmente la misma opinión Nifo, lib. IV *Metaph.*, disp. V, aunque difiera en las palabras y pretenda, al fin de la disputación, que se trata sólo de una controversia en el modo de hablar. Distingue, además, en ese pasaje, tomándolo de la opinión de Aristóteles y de los peripatéticos, entre criaturas corruptibles e incorruptibles, de manera que en aquéllas se distinga la existencia de la esencia, pero no en éstas, que es también lo que sostiene Juan Gandens., lib. IV *Metaph.*, c. 3. Empero, este problema no debe analizarse aquí, porque está en función de la cuestión de si estas cosas, a juicio de Aristóteles, han sido producidas o no por Dios, materia de que nos hemos ocupado antes. Fonseca, en el lib. IV *Metaph.*, c. 3, q. 4, no parece, en realidad, disentir nada de esta sentencia tal como la hemos de explicar nosotros, por más que verbalmente de esta sentencia tal como la hemos de explicar nosotros, por más que verbalmente manifieste que sigue la segunda. Pueden también traerse en favor de esta sentencia todos los teólogos que piensan que la humanidad no ha podido ser asumida por el Verbo sin su existencia propia, ya que esto no puede tener legítimo fun-

dendas has sententias fieri solent, quia non habent peculiarem difficultatem quae in his quae propositae sunt non contineatur.

Tertia sententia ponens solam distinctionem rationis

12. Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturae, cum proportione comparata, non distingui realiter aut ex natura rei tamquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione. Ita tenuit expresse et optime declaravit Alexander Alensis, VII Metaph., ad text. 22. Tenuit etiam Aureolus, apud Capreolum, In I, dist. 8, q. 1, ubi Capreol. citat etiam Henricum, Godofredum, et Gerardum de Carmelo pro eadem sententia. Et ibi Durand., in prima parte dist., q. 2, eamdem tenet; et Gabriel, In III, dist. 6, et ibi caeteri nominales. Et Hervaeus, Quodl. VII, q. 9; Gregorius, In II, dist. 6, q. 1, ad arg. Aureoli. Et hanc opinionem scotistae sequuntur, ut patet ex Anton. Andrea, IV Metaph., q. 3; Lich., In III, dist. 6. Eamdem tenet Alexand. Achillinus, lib. I de Element., dub. 3; Palacios, In I, dist. 8, disp. I; Ioan. Alens., in Lexico Theologico, verbo *Esse*. Hanc etiam opinionem in re tenet Niphus, lib. IV Metaph., disp. V, licet in verbis differat, et in fine disputationis contendat controversiam esse de modo loquendi. Rursus ibi distinguit, ex sententia Aristotelis et peripateticorum, inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles, ut in illis distinguatur existentia ab essentia, non vero in his, quod etiam tenet Ioannes Gandens., IV Metaph., c. 3. Hoc vero non est hoc loco examinandum, quia pendet ex illa quaestione, an hae res, iudicio Aristotelis, sint a Deo productae, necne, de qua iam supra dictum est. Videtur etiam Fonseca, lib. IV Metaph., c. 3, q. 4, nihil in re dissentire ab hac sententia, ut a nobis declarabitur, licet secundam sequi verbis profiteatur. Possunt etiam in favorem huius sententiae adduci omnes theologi qui sentiunt humanitatem non potuisse a Verbo assumi sine propria existentia, nam id recte fundari non potest nisi in identitate essentiae et existentiae na-

damento si no es en la identidad de la esencia y de la existencia de la naturaleza creada, cuestión sobre la que puede leerse lo que hemos escrito en el I tomo de la III parte.

Exposición y aceptación de la tercera sentencia

13. Esta tercera opinión se ha de explicar de tal manera que la comparación se haga entre la existencia actual, a la que llaman ser en "acto ejercido", y la esencia actual existente. En este sentido afirma dicha opinión que la existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y precisivamente, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no ente del ente. Juzgo que esta sentencia así explicada es absolutamente verdadera. Su fundamento consiste brevemente en que una cosa no puede estar constituida intrínseca y formalmente en la razón de ente real y actual por otra cosa distinta de ella misma, porque, por el hecho mismo de distinguirse un elemento de otro como un ente de otro ente, cada uno posee la condición de ente, como distinto del otro, y, en consecuencia, no es constituido formal e intrínsecamente por él. Mas, dado que la fuerza de este razonamiento y la determinación completa de este problema, con las soluciones de los argumentos, dependen de muchos principios, por lo mismo, para proceder con más distinción y sin la equivocidad de palabras, que me temo sea demasiado frecuente en esta materia, hay que avanzar despacio y explicar cada uno de los puntos en secciones distintas.

SECCION II

QUÉ ES LA ESENCIA DE LAS CRIATURAS ANTES DE SER PRODUCIDA POR DIOS

Solución de la cuestión

1. Hay que comenzar por establecer que la esencia de la criatura, es decir, la criatura por sí misma y antes de ser producida por Dios, no posee por sí ningún verdadero ser real, y en tal sentido, prescindiendo del ser de la existencia, la esencia no es ninguna realidad, sino absolutamente nada. Este principio no sólo es verdadero, sino incluso cierto según la fe. Por eso Valdés, lib. I *De*

turae creatae, de qua re legi possunt quae in I tom. III partis scripsimus.

Tertia sententia exponitur et approbatur

13. Haec opinio tertia sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem. Et sic affirmat haec sententia existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia, abstracte et praecise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tamquam non ens ab ente. Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram. Eiusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio tamquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece. Sed quia vis huius rationis et plena decisio huius quaestionis, cum solutionibus argumentorum, pendent ex multis principiis, ideo, ut distinctius procedatur et absque terminorum aequivocatione, quam vereor esse frequentem in hac materia, paulatim procedendum est, et distinctis sectionibus singula sunt explicanda.

SECTIO II

QUID SIT ESSENTIA CREATURAE, PRIUSQUAM A DEO PRODUCATUR

Quaestionis resolutio

1. Principio statuendum est essentiam creaturae, seu creaturam de se et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil. Hoc principium non solum verum est, sed etiam certum secundum fidem. Unde Waldensis, lib. I Doctrin. fidei

doctrina fidei antiq., c. 8, enumera, con razón, entre los errores de Wicleff, el haber afirmado que las criaturas tienen desde la eternidad algún ser real distinto del ser de Dios; y los tomistas censuran gravemente a Escoto por haber mantenido que las criaturas poseen un cierto ser eterno, que es un ser diminuto propio de ellas, es decir, el ser objetivo o el de la esencia en el ser conocido, según puede verse en Cayetano y en otros autores más recientes, I, q. 14, a. 5, quienes piensan que ese ser conocido, según la opinión de Escoto, es un ser real distinto del ser de Dios, cosa que censuran, con razón, como manifiestamente falsa y contraria a los principios de la fe; pero carecen de razón al atribuir esto a Escoto, puesto que el mismo Escoto explica brillantemente que este ser conocido, que es en las criaturas como un resultado de la ciencia de Dios, no es ser real alguno intrínseco en ellas mismas, ni es suficiente para ser fundamento de una relación real, sino únicamente de razón, como puede verse en el mismo Escoto, *In I*, dist. 35, § *Ad ista*, y dist. 36, § *Ad secundum dico*, e *In II*, dist. 1, q. 1, a. 2, y en el *Quodl.*, q. 1, y q. 14, a. 2. Ni ha podido Escoto opinar otra cosa; afirma, en efecto, que este ser conocido conviene a las criaturas tan necesariamente como conviene a Dios mismo conocer las criaturas, lo cual no depende de la voluntad o libertad de Dios; y sería erróneo afirmar que Dios, por necesidad y sin libertad, comunica a las criaturas algún ser real participado de sí mismo, por diminuto que sea, puesto que es de fe que Dios hace todas las cosas según la disposición de su voluntad. Así, pues, en este punto Escoto está de acuerdo con nosotros en el principio sentado de que las esencias de las criaturas, aunque sean conocidas por Dios desde la eternidad, son nada y no poseen ningún ser real verdadero antes de recibirlo mediante la libre eficiencia de Dios.

2. Es más, el propio Escoto, en la referida dist. 36, ataca a Enrique por el hecho de haber afirmado en diversos pasajes que las esencias de las cosas tienen de por sí un ser propio de la esencia, al que llama ser real, eterno e improducido, y que es un ser que conviene a las criaturas con independencia de Dios y que presupone en ellas, no sólo con anterioridad a la eficiencia de Dios, sino incluso con anterioridad a la ciencia, a fin de que en virtud de ese ser puedan ser objetos de la ciencia divina que los teólogos llaman simple inteligencia. Así escribe Enri-

antiq., c. 8, merito ponit inter errores Wicleff., quod dixerit creaturas habere ab aeterno aliquod esse reale distinctum ab esse Dei; et thomistae graviter reprehendunt Scotum, quod asseruerit creaturas habere quoddam esse aeternum, quod est esse diminutum earum, scilicet esse obiectivum seu essentiae in esse cognito, ut videre licet in Caietano et aliis recentioribus, I, q. 14, a. 5, qui existimant illud esse cognitum, ex sententia Scoti, esse aliquod esse reale distinctum ab esse Dei, quod quidem merito impugnant tamquam omnino falsum et principiis fidei contrarium; immerito tamen id Scoto attribuunt, nam ipsemet Scotus diserte declarat hoc esse cognitum, quod veluti resultat in creaturis ex scientia Dei, non esse in illis aliquod esse reale intrinsecum ipsis, neque esse sufficiens ad fundandam relationem realem, sed rationis tantum, ut videre licet in ipso Scoto, In I, dist. 35, § *Ad ista*, et dist. 36, § *Ad secundum dico*, et In II, dist. 1, q. 1, a. 2, et in Quodl., q. 1, et 14, a. 2. Neque potuit Scotus aliud sentire; nam ponit hoc esse cognitum tam necessario convenire creaturis, quam convenit Deo ipsi scire creaturas, quod non pendet ex voluntate seu libertate Dei; esset autem erroneum dicere Deum ex necessitate et absque libertate communicare creaturis aliquod esse reale participatum ab ipso, quantumvis diminutum, cum de fide sit Deum operari omnia secundum consilium voluntatis suae. Igitur hac in parte Scotus nobiscum convenit in principio posito, quod essentiae creaturarum, etiamsi a Deo sint cognitae ab aeterno, nihil sunt nullumque verum esse reale habent antequam per liberam Dei efficientiam illud recipiant.

2. Quin potius idem Scotus, in allegata dist. 36, impugnat Henricum, eo quod variis locis asseruerit essentias rerum ex se habere quoddam esse essentiae, quod vocat esse reale, aeternum et improductum, conveniens creaturis independenter a Deo, quodque in eis supponitur, non solum ante efficientiam, sed etiam ante scientiam Dei, ut ratione illius possint esse obiecta illius scientiae divinae quam theologi simplicem intel-

que, en la *Summa*, a. 3, q. 23 y 25, y en el *Quodl.* VIII, q. 1 y 9, y en el *Quodl.* IX, q. 1 y 2, y en el *Quodl.* XI, q. 3. También los tomistas impugnan la opinión de éste, como se ve por Herveo, *Quodl.* XI, q. 1; y Soncinas, IX *Metaph.*, q. 4; y en los expositores más recientes de Santo Tomás, I, q. 10, a. 3, q. 46, a. 1. Por más que no está muy lejos de la posición y modo de hablar de Enrique, Capréolo, *In II*, dist. 1, q. 2, a. 3, al cuarto argumento de Auréolo contra la cuarta conclusión, donde, al responder a Auréolo, que pregunta a ver si, cuando una cosa es creada, se produce lo que era absolutamente nada, afirma que se produce ciertamente lo que era nada de el ser de existencia, añadiendo: *Empero, más allá de la nihilidad, que es la carencia de existencia actual, era esencia con el ser de esencia, la cual, en una consideración absoluta en cuanto naturaleza o quididad, puede sustraerse a la nihilidad de la existencia y a la quididad de la existencia, es decir, al ser mismo o al no ser de la existencia actual, y la esencia misma considerada en sí es siempre algo en el género de las esencias, y en el ser inteligible, y en la potencia activa del creador, aunque no lo sea en el ser real actual, como explican Enrique, Godofredo y Bernardo de Gannaco.* Pero Capréolo explica luego este ser de la esencia de tal manera, que, por parte de la criatura, antes de ser producida por Dios, no piensa que se dé ninguna verdadera realidad distinta de Dios, realidad que esté de modo absoluto fuera de la nada, sino que lo explica de tal manera que por parte de la criatura exprese una especie de aptitud, o mejor de no repugnancia para ser producida por Dios con tal ser; pues es en esto precisamente en lo que se distinguen las esencias de las criaturas de las cosas ficticias e imposibles, como la quimera, y éste es el sentido en el que se dice que las criaturas poseen esencias reales, aunque no existan; y se dice que las poseen no de modo actual, sino potencial, no en virtud de su potencia intrínseca, sino de la potencia extrínseca del Creador, y de este modo se dice que las poseen no en sí, sino en su causa, ya en la materia, tal como se dice que una cosa generable está en la potencia de la materia prima, ya en la eficiente, en el sentido en que se dice que la totalidad del ente creable está contenido en la potencia de Dios antes de ser producido, y de la esencia posible en general de este ser es de la que ahora nos ocupamos. Y de esta suerte se llama también real a dicha

ligentiam vocant. Ita scribit Henricus, in Summ., a. 3, q. 23 et 25, et Quodl. VIII, q. 1 et 9, et Quodl. IX, q. 1 et 2, et Quodl. XI, q. 3. Cuius sententiam impugnant etiam thomistae, ut patet ex Hervaeo, Quodl. XI, q. 1; et Soncinate, IX Metaph., q. 4; et recentioribus D. Thom. expositoribus, I, q. 10, a. 3, q. 46, a. 1. Quamquam a sententia et modo loquendi Henrici non multum discrepet Capreolus, In II, dist. 1, q. 2, a. 3, ad quartum argumentum Aureoli contra quartam conclusionem, ubi respondens Aureolo interroganti an, cum res creatur, fiat id quod omnino nihil erat, dicit fieri quidem id quod erat nihil esse existentiae, et addit: *Erat autem ultra nihilitatem, quae est carentia actualis existentiae, essentia in esse essentiae, quae, absolute considerata ut natura vel quidditas, est substrahibilis nihilitati existentiae et quidditati existentiae, hoc est, ipsi esse vel non esse actualis existentiae, et ipsa secundum se semper est aliquid in genere essentiarum, et in esse intelligibili, et in potentia activa creatoris, licet non in esse reali actuali, ut declarant Henricus, Godofredus et Bernardus de Gannaco.* Hoc vero esse essentiae ita postea Capreolus declarat, ut ex parte creaturae, antequam a Deo producatur, non existimet esse aliquam veram rem distinctam a Deo, quae sit simpliciter extra nihil, sed ut ex parte creaturae dicat quamdam aptitudinem, seu potius non repugnantiam, ut in tali esse a Deo producatur; in hoc enim distinguuntur essentiae creaturarum a rebus fictitiis et impossibilibus ut chymera, et hoc sensu dicuntur creaturae habere reales essentias, etiamsi non existant; dicuntur autem habere, non actu, sed potestate, non per potentiam intrinsecam, sed extrinsecam creatoris, atque ita dicuntur habere non in se, sed in causa sua, vel materiali, sicut res generabilis dicitur esse in potentia materiae primae, vel effectiva, quomodo totum ens creabile in potentia Dei continetur antequam fiat, de cuius essentia possibili in communi nunc agimus. Atque hoc etiam modo dicitur

esencia antes de ser producida, no por una verdadera y propia actualidad que posea en sí actualmente, sino porque puede ser convertida en real, recibiendo de su causa una verdadera entidad, y esta posibilidad, como luego diremos con más amplitud, por parte de la esencia sólo expresa la no repugnancia a ser producida; en cambio, por parte de la causa extrínseca significa virtud para producirla. Y del mismo modo y por la misma razón, el ser que llaman de esencia, con anterioridad a la producción o creación divina, no es más que un ser potencial objetivo —según se expresan muchos, punto de que en seguida nos ocuparemos— o un ser por denominación extrínseca de la potencia de Dios y por no repugnancia de parte de la esencia creable.

3. Ni a doctor católico alguno ha podido ocurrírsele que la esencia de la criatura, de por sí y sin la eficiencia libre de Dios, sea una verdadera realidad en posesión de un verdadero ser real distinto del ser de Dios, que es lo que, por fin, confiesa Capréolo de modo expreso en el lugar citado, aduciendo las palabras de Santo Tomás, *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 2, donde se expresa así: *Por el hecho mismo de atribuir ser a la esencia, se dice que se crea no sólo la existencia, sino también la esencia misma, porque antes de poseer la existencia no es nada, si no es por ventura en el entendimiento del creador, y allí no es criatura, sino esencia creadora*. Y se prueba racionalmente por los principios de la fe, porque sólo Dios es ser necesario de por sí, y sin El nada ha sido hecho, y sin su eficiencia nada existe o posee ser real alguno. Por eso afirman legítimamente los SS. Padres que todo lo que no ha sido hecho por Dios, o es Dios o es nada: Justino, en la *Exposit. fidei;* Cirilo, lib. I *In Ioan.*, c. 6; San Agustín, lib. I *De Trinit.*, c. 6. Y es cierto por fe que Dios no produjo las esencias creadas desde la eternidad, puesto que —según argumentábamos contra la opinión atribuida a Escoto— ni las produjo por necesidad, siendo de fe que Dios no obra nada de modo absolutamente necesario, ni las produjo tampoco por libre voluntad, ya que es de fe que de este modo ha comenzado a obrar en el tiempo. Por otra parte, es evidente que, si las esencias de las cosas hubiesen sido producidas por Dios desde la eternidad, también habrían existido desde entonces, puesto que toda producción tiene por término una existencia, según demostraré más abajo. Y se confirma, porque,

talis essentia, antequam fiat, realis, non propria ac vera realitate quam in se actu habeat, sed quia fieri potest realis, recipiendo veram entitatem a sua causa, quae possibilitas (ut statim latius dicam) ex parte illius solum dicit non repugnantiam ut fiat; ex parte vero extrinsecae causae dicit virtutem ad illam efficiendam. Atque eodem modo et ratione, esse quod appellant essentiae, ante effectionem seu creationem divinam, solum est esse potentiale obiectivum (ut multi loquuntur, de quo statim), seu per denominationem extrinsecam a potentia Dei et non repugnantiam ex parte essentiae creabilis.

3. Nec potuit in mentem alicuius doctoris catholici venire quod essentia creaturae, ex se et absque efficientia libera Dei, sit aliqua vera res, aliquod verum esse reale habens distinctum ab esse Dei, quod tandem fatetur expresse Capreolus, citato loco, allegans verba D. Thomae, q. 3 de Potentia, a. 5, ad 2, ubi sic ait: *Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.* Et ratione probatur ex principiis fidei, quia solus Deus est ens ex se necessarium, et sine illo factum est nihil, et sine effectione eius nihil est aut aliquod esse reale in se habet. Unde recte dicunt sancti Patres, quidquid a Deo factum non est, vel Deum esse, vel nihil esse; Iustinus, in Expositione fidei; Cyril., lib. I in Ioan., c. 6; Augustinus, lib. I de Trinit., c. 6. Est autem de fide certum Deum non fecisse essentias creatas ab aeterno, quia neque ex necessitate (ut argumentabamur contra opinionem Scoto attributam), cum de fide sit Deum nihil agere necessario simpliciter; neque ex libera voluntate, sic enim de fide est in tempore coepisse operari. Et praeterea est evidens, si essent factae a Deo essentiae rerum ab aeterno, etiam ex tunc fuisse existentes, quia omnis effectio ad existentiam terminatur[1], ut infra ostendam. Et confirmatur, quia alias

[1] La palabra *confirmatur*, que se lee en algunas ediciones, entre ellas la de Vivès, nos parece manifiestamente errónea. (N. de los EE.)

en otro caso, Dios no podría reducir cosa alguna a la nada, puesto que siempre permanecería algo de esa cosa, a saber, la esencia. Y de modo semejante Dios no hubiese creado todas las cosas de la nada, sino que las habría hecho pasar de un ser a otro ser.

4. Ni sirve para nada el que Capréolo, en el pasaje antes citado, tomándolo de la opinión de otros, responde que Dios ha creado todas las cosas de la nada de la existencia, pero no de la nada de la esencia. Pues, o lo que no tiene nada de existencia es absoluta y totalmente nada, o no. Si no es totalmente nada, entonces Dios no creó absoluta y simplemente todas las cosas de la nada, ni ha producido todos los entes, o todo lo que verdaderamente es algo real y, en consecuencia, no creó propiamente ente alguno, sino que produjo uno de otro como de una potencia real receptiva e improducida, es decir, de la esencia real, de la que se dice que es potencia receptiva del ser mismo y potencia improducida, produjo la existencia o la realidad existente. Resulta de aquí, además, que la criatura podría como gloriarse de poseer por sí misma algo que no tiene recibido de Dios ni participado de El. Mas todas estas cosas y otras semejantes están en contra de la fe y de la razón natural. Y si, finalmente, confiesa alguno que aquello que no tiene nada de existencia es absoluta y totalmente nada, queda como fútil y sin fundamento la distinción respecto de la nada de esencia y de existencia, porque lo que es simple y absolutamente nada no puede ser verdadera y realmente algo en ninguna razón de ente verdadero. Además, porque, si se prescinde de la existencia y de la eficiencia de la causa primera, no queda absolutamente nada en el efecto, como se demostró; por consiguiente, tampoco puede permanecer la esencia con verdadero ser real distinto del ser del Creador.

5. Se explica, por fin, esto de la siguiente manera: concedamos, en efecto, que la esencia creada y existente es una entidad realmente distinta de la existencia y separable de ella, y concibamos la entidad de la esencia que está bajo la existencia prescindiendo mentalmente la una de la otra, como, por ejemplo, la humanidad de Cristo, si es que ésta es únicamente la entidad de la esencia; sin duda que ningún católico puede pensar que la realidad de la esencia de dicha humanidad, según todo lo que en ella se concibe prescindiendo de la existencia, tiene en acto esa entidad desde la eternidad y que sólo le ha faltado la unión con el

non posset Deus rem aliquam in nihilum redigere, quia semper maneret aliquid rei, scilicet, essentia. Et similiter non creasset Deus omnia ex nihilo, sed ex uno esse transmutasset illa ad aliud esse.

4. Neque aliquid iuvat quod Capreolus supra, ex aliorum sententia, respondet Deum creasse omnia ex nihilo existentiae, non vero ex nihilo essentiae. Aut enim quod nil habet existentiae est simpliciter et omnino nihil, aut non. Si non, ergo absolute et simpliciter non creavit Deus omnia ex nihilo, nec produxit omnia entia, seu omne id quod vere est aliquid reale, et consequenter nullum ens proprie creavit, sed unum ex alio produxit, tamquam ex potentia reali receptiva et improducta, scilicet, existentiam seu rem existentem ex essentia reali, quae dicitur esse potentia receptiva ipsius esse, et improducta. Unde ulterius fit creaturam posse quasi gloriari, quod ex se habeat aliquid quod non habet a Deo, nec participatum ab illo. Haec autem omnia et similia sunt contra fidem et naturalem rationem. Si vero tandem quis fateatur illud quod nihil habet existentiae esse simpliciter et omnino nihil, relinquitur frivolam et vanam esse distinctionem de nihilo essentiae et existentiae, quia quod est simpliciter et omnino nihil, non potest vere et realiter esse aliquid in aliqua ratione veri entis. Item quia, remota existentia et efficientia primae causae, nihil omnino manet in effectu, ut ostensum est; ergo neque essentia manere potest sub aliquo vero esse reali distincto ab esse creatoris.

5. Quod tandem in hunc modum declaratur: demus enim essentiam creatam et existentem esse entitatem ex natura rei distinctam ab existentia et separabilem ab illa, et concipiamus illam entitatem essentiae, quae est sub existentia, mente praescindendo unam ab altera, ut, verbi gratia, humanitatem Christi, si illa est entitas tantum essentiae; nullus itaque catholicus existimare potest illam rem essentiae humanitatis, secundum id totum quod in ea concipitur praecisa existentia, ex aeternitate habere actu illam entitatem solumque illi defuisse unio-

Verbo o con cualquier otra existencia, porque, de lo contrario, se daría una entidad eterna e increada fuera de Dios; por consiguiente, es forzoso admitir que, prescindiendo de la entidad de la existencia que es comunicada a la criatura mediante alguna efección, la entidad misma de la esencia es totalmente nada.

Objeciones contra la solución propuesta

6. Contra esta verdad se hacen algunas objeciones, que son de poca importancia; pero las voy a indicar, a fin de responder satisfactoriamente a todas. En primer lugar, que la esencia de la criatura, antes de existir, es término del conocimiento de Dios; ahora bien, para ser término, exige algún ser. Segundo, que los predicados esenciales se predican o pueden predicarse verdaderamente de la esencia desde la eternidad, y toda verdad se funda en algún ser. Tercero, porque las cosas creadas según el ser de la esencia están colocadas bajo un determinado género y especie, razón por la cual una rosa, exista o no, es de la misma especie; más aún, la humanidad de Pedro creado y de Pedro creable es la misma esencia numéricamente. Por consiguiente, en ambos estados retiene cierta entidad de la esencia. Cuarto, porque, si la esencia de la criatura en sí misma y en cuanto se ofrece como objeto a la simple inteligencia de Dios, no es algo real, entonces será ente de razón; ¿cómo, pues, se le puede llamar con verdad algo creable, siendo así que el ente de razón ni es algo ni puede ser creado? ¿Cómo, además, la ciencia va a tratar del ente real, siendo así que propiamente trata de la esencia y no de la existencia? Por otra parte, ¿cómo puede la esencia tener en Dios su verdadero ejemplar o su causa ejemplar, ya que esto no tiene cabida en los entes de razón? Suele, por fin, distinguirse ordinariamente en las criaturas un triple ser, el de la esencia, el de la existencia y el de la verdad de la proposición, según puede verse en Santo Tomás, *In I*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1; por consiguiente, prescindiendo de la existencia, la esencia puede todavía conservar el ser de la esencia, puesto que éste no lo tiene por la existencia, sino por sí misma; por consiguiente, removida toda eficiencia extrínseca, tiene tal ser y, en consecuencia, lo tiene desde la eternidad.

nem ad Verbum et ad omnem aliam existentiam, alioqui daretur entitas aeterna et increata extra Deum; fatendum ergo necessario est, seclusa entitate existentiae quae per effectionem aliquam communicatur creaturae, ipsam entitatem essentiae omnino nihil esse.

Obiectiones contra positam resolutionem

6. Contra hanc tamen veritatem obiiciuntur nonnulla, quae parvi momenti sunt; sed, ut omnibus satisfaciam, indicabo illa. Primo, quod essentia creaturae, priusquam existat, terminat cognitionem Dei; ut autem terminet, requirit aliquod esse. Secundo, quia praedicata essentialia ab aeterno vere praedicantur aut praedicari possunt de essentia; omnis autem veritas fundatur in aliquo esse. Tertio, quia res creatae secundum esse essentiae collocantur sub certo genere et specie, unde eiusdem speciei est rosa sive existat sive non existat; immo eadem numero essentia est humanitas Petri creati et creabilis. Ergo in utroque statu retinet aliquam entitatem essentiae. Quarto, quia, si essentia creaturae secundum se et ut obiicitur simplici intelligentiae Dei nihil reale est, erit ergo ens rationis; quomodo ergo vere dicitur esse aliquid creabile, cum ens rationis nec sit aliquid nec creari possit? Quomodo item scientia est de ente reali, cum sit proprie de essentia et non de existentia? Deinde qualiter potest essentia habere in Deo verum exemplar seu causam exemplarem, nam in entibus rationis id locum non habet? Tandem communiter distinguitur in creaturis triplex esse, essentiae, existentiae, et veritatis propositionis, ut videre licet apud D. Thom., In I, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1; ergo, seclusa existentia, adhuc potest essentia retinere esse essentiae, nam hoc non habet ab existentia, sed ex se; ergo, seclusa omni efficientia extrinseca, habet tale esse, et consequenter ex aeternitate illud habet.

Respuesta a las objeciones

7. *Respuesta a la primera.*— A lo primero, dejando a un lado las opiniones de los teólogos, a las que se hizo referencia anteriormente y se tratan con más amplitud en I, q. 14, concedo que la esencia de la criatura, de la misma manera que es objeto secundario de la ciencia divina, igualmente es término de la misma; no es, en efecto, el objeto motivo, sino únicamente el terminativo. Ahora bien, para esto no le es necesario ser real alguno que posea actualmente, puesto que el *ser término* ni es algo en ella misma ni es algo que proceda de ella, sino que es una mera denominación extrínseca derivada de la ciencia de Dios, denominación que no pone nada en la realidad a la que denomina, ni presupone tampoco, hablando con rigor, ser real alguno, sino un ser tal cual es el que se conoce mediante la ciencia, pues es esto precisamente lo necesario para la verdad de la ciencia. Así, pues, al no conocer Dios por la ciencia de simple inteligencia a las criaturas en cuanto poseen en acto ser alguno real, sino sólo en cuanto lo poseen en potencia, no exige en ellas ser alguno real para que sean término de semejante ciencia, sino que le basta el ser potencial, que en cuanto tal está actualmente sólo en la causa, como dijo muy bien Santo Tomás, I, q. 14, a. 9, y en I *cont. Gent.*, c. 66. Y si se trata de la ciencia de visión por la que Dios contempla las cosas existentes, ésta ciertamente exige en el objeto la existencia, con medida —como dicen— de eternidad; sin embargo, no existe con su duración propia y temporal, a no ser en el tiempo respecto del cual se conoce que existe. De este modo, en virtud de la terminación de la ciencia, no se requiere en la cosa conocida ser alguno real, sino únicamente el ser proporcionado a la ciencia para la verdad de ésta. Esto es más evidente en la ciencia que el ángel tiene de una rosa posible o de un eclipse futuro.

8. *Respuesta a la segunda.— Cuál es la verdad eterna de las proposiciones.—* Respecto de la segunda me he de extender más ampliamente al resolver el primer argumento propuesto en favor de la primera opinión en la sección precedente. Ahora se responde brevemente con Santo Tomás, I, q. 10, a. 3, ad 3, que desde la eternidad no hubo verdad en dichas proposiciones a no ser en cuanto estaban

Respondetur obiectionibus

7. *Primae.*— Ad primum, omissis opinionibus theologorum, quae superius tactae sunt, et latius I, q. 14, tractantur, concedo essentiam creaturae, sicut est obiectum secundarium scientiae divinae, ita illam terminare; non est enim obiectum movens, sed terminans tantum. Ad hoc autem nullum reale esse quod actu habeat necessarium illi est, quia *terminare* neque est aliquid in ipsa, neque est aliquid ab ipsa, sed est sola denominatio extrinseca a scientia Dei, quae denominatio in re denominata nihil ponit, neque etiam supponit, per se loquendo, aliquod reale esse, sed tale, quale per scientiam cognoscitur; nam hoc ipsum necessarium est ad scientiae veritatem. Cum ergo Deus per scientiam simplicis intelligentiae non cognoscat creaturas ut actu habentes esse aliquod reale, sed potentia tantum, non requirit in illis aliquod esse reale ut terminent huiusmodi scientiam, sed sufficit esse potentiale, quod ut sic solum est actu in causa, ut recte dixit D. Thom., I, q. 14, a. 9, et I cont. Gent., c. 66. Quod si sit sermo de scientia visionis qua Deus intuetur res existentes, illa quidem requirit existentiam in obiecto, in mensura (ut aiunt) aeternitatis; tamen in propria et temporali duratione non est, nisi pro eo tempore pro quo existere cognoscitur. Atque ita ex vi terminationis scientiae non requiritur in re scita aliquod esse reale, sed solum illud quod adaequatum sit scientiae ad veritatem eius. Quod est evidentius in scientia quam angelus habet de rosa possibili, aut de futura eclypsi.

8. *Secundae.— Quae sit aeterna propositionum veritas.—* Ad secundum dicam latius solvendo primam rationem positam praecedenti sectione in favorem primae opinionis. Nunc breviter respondetur cum D. Thoma, I, q. 10, a. 3, ad 3, ab aeterno non fuisse veritatem in illis propositionibus, nisi quatenus erant obiective in mente divina, quia

objetivamente en la mente divina, puesto que subjetiva o realmente no existían en sí, ni existían objetivamente en otro entendimiento. Y para que la ciencia por la que Dios conoció desde la eternidad que el hombre es animal racional fuese verdadera, no fue preciso que la esencia del hombre poseyese en acto algún ser real desde la eternidad, puesto que el ser de la proposición no significa un ser actual y real, sino la sola conexión intrínseca de unos extremos determinados; y esta conexión no se funda en el ser actual, sino en el potencial. Se objetará que por dicha ciencia no se conoce que el hombre puede ser animal racional, sino que necesariamente es animal racional; por consiguiente, el solo ser potencial no es fundamento suficiente de la misma. La respuesta es negar en absoluto la consecuencia, porque esa necesidad no es una necesidad absoluta de ser en conformidad con algún ser real en acto, sino que, desde este punto de vista, sólo es posibilidad; incluye, empero, una necesidad condicional, concretamente porque, si el hombre ha de ser producido, ha de ser necesariamente animal racional; y esta necesidad no consiste en otra cosa que en una cierta identidad objetiva de hombre y animal, identidad que Dios conoce de modo simplicísimo, mientras que nosotros la conocemos mediante la composición que significa el verbo *es*, al decir que el hombre desde la eternidad es animal racional, perteneciendo este ser a aquel tercer modo por el que se dice que *ser* significa a veces la verdad de la composición.

9. *Respuesta a la tercera.*— A lo tercero hay que responder que las realidades posibles no producidas todavía se colocan bajo un determinado género y especie en el mismo sentido en que se dice que les convienen o que se les atribuyen con verdad los predicados esenciales, es decir, en cuanto están objetivamente en el entendimiento divino o en otro cualquiera, pues esta coordinación o colocación bajo determinados géneros y especies no está formalmente en las cosas, sino en el entendimiento, aunque tiene fundamento en las cosas, o en cuanto existen en acto, o en cuanto pueden existir y ser término objetivo de la ciencia por la que se conoce que, si son producidas, deben ser de una determinada naturaleza y esencia. Por consiguiente, cuando se dice que una cosa posible y una producida son la misma numérica o específicamente, si se trata de la identidad real o positiva, es falso, puesto que ésta no se da más que entre extremos positivos y reales; mas se dice negativamente que son una sola realidad o de una sola especie, porque la realidad producible y la producida no son dos realidades, sino una sola, ni tienen dos especies o dos esencias, sino una sola; y esta unidad o identidad negativa es concebida por nosotros como positiva, por comparar la realidad positiva que existe objetivamente en el entendimiento con la realidad que existe actualmente, como si fuesen dos extremos positivos, siendo así que en la realidad misma no son más que uno, como se verá mejor por el párrafo siguiente.

10. *Respuesta a la cuarta.*— A lo cuarto se responde que la esencia posible de la criatura, que es objeto de la ciencia divina, no es un ente fingido por el entendimiento, sino que es realmente un ente posible y capaz de existencia real, y que, por tanto, no es un ente de razón, sino que está de algún modo comprendido en el ente real. Ya dejamos, en efecto, explicado más arriba que la esencia de la criatura, incluso la no producida, es de alguna manera esencia real. Y con anterioridad, al tratar del concepto de ente, hemos demostrado que, bajo él, no solo está comprendido lo que existe actualmente, sino lo que es apto para existir. Por eso, dice con razón Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 4, q. 5, que ente real puede entenderse de dos maneras: una, en cuanto se distingue del ente fabricado por el entendimiento —éste es propiamente el ente de razón—; otra, en cuanto se distingue de lo que no existe en acto. La esencia, pues, de la criatura, considerada en sí misma, es ente real en el primer sentido, es decir, en potencia, pero no lo es en el segundo sentido y en acto, que es en lo que propiamente consiste el ente real, como allí mismo hizo notar Cayetano. Por eso, si a la esencia de la criatura considerada precisivamente y en sí misma y como no producida, se la piensa como ente en acto o se le atribuye el ser actual, entonces no se la debe considerar en sí misma, sino en su causa, ni tiene ser real alguno distinto del ser de su causa; o, si se la considera como poseyendo el ser en sí misma, en tal caso es verdad que, según esa consideración, no es un ente real, sino de razón, puesto que no existe en sí misma, sino sólo objetivamente en el entendimiento. Se dice, sin embargo, que se trata de una naturaleza creable o posible en cuanto es en sí misma real y apta para existir, pudiendo en el mismo sentido tener en Dios un ejemplar real, ya que éste no siempre representa al ente actual, sino también

subiective seu realiter non erant in se, neque obiective in alio intellectu. Ut autem vera esset scientia qua Deus ab aeterno cognovit hominem esse animal rationale, non oportuit essentiam hominis habere ex aeternitate aliquod esse reale in actu, quia illud esse non significat actuale esse et reale, sed solam connexionem intrinsecam talium extremorum; haec autem connexio non fundatur in actuali esse, sed in potentiali. Dices per illam scientiam non cognosci hominem posse esse animal rationale, sed necessario esse animal rationale; ergo solum esse potentiale non est sufficiens fundamentum eius. Respondetur negando absolute consequentiam, quia illa necessitas non est absoluta essendi secundum aliquod esse reale in actu, sed quoad hoc est possibilitas tantum; includit tamen necessitatem conditionalem, quia, nimirum, si homo producendus est, necessario futurus est animal rationale, quae necessitas nihil aliud est quam identitas quaedam obiectiva hominis et animalis, quam identitatem Deus simplicissime cognoscit, nos autem per compositionem quam significat verbum *est*, quando dicimus hominem ex aeternitate esse animal rationale, quod esse pertinet ad illum tertium modum quo dicitur *esse* significare interdum veritatem compositionis.

9. *Tertiae.*— Ad tertium dicendum est, eo modo collocari res possibiles nondum factas sub certo genere et specie, quo eis dicuntur convenire, aut vere attribui essentialia praedicata, scilicet, prout obiective sunt in intellectu divino aut alio quopiam; haec enim coordinatio seu collocatio sub certis generibus et speciebus formaliter non est in rebus, sed in intellectu; habet tamen in rebus fundamentum, vel prout actu existunt, vel prout existere possunt et obiective terminare scientiam qua cognoscuntur talis naturae atque essentiae esse debere, si fiant. Cum ergo dicitur res possibilis et facta esse eadem numero vel specie, si sit sermo de identitate reali seu positiva, falsum est, quia haec non est nisi inter extrema positiva et realia; negative autem dicuntur esse una res vel unius speciei, quia res producibilis et producta non sunt duae res, sed una, neque habent duas species aut duas essentias, sed unam; haec autem unitas seu identitas negativa apprehenditur a nobis ad modum positivae, quia comparamus rem positivam obiective existentem in intellectu ad rem actu existentem, ac si essent duo extrema positiva, cum tamen reipsa non sint nisi unum, ut magis constabit ex paragrapho sequenti.

10. *Quartae.*— Ad quartum respondetur essentiam possibilem creaturae obiectivam divinae scientiae non esse ens confictum ab intellectu, sed esse ens revera possibile et capax realis existentiae, ideoque non esse ens rationis, sed sub ente reali aliquo modo comprehendi. Iam enim supra declaravi essentiam creaturae, etiam non productam, esse aliquo modo essentiam realem. Et in superioribus tractando de conceptu entis, ostendimus non solum sub illo comprehendi id quod actu est, sed etiam quod aptum est esse. Unde recte Caietanus, de Ente et essentia, c. 4, q. 5, ait ens reale dupliciter accipi: uno modo, ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu (quod proprie est ens rationis); alio modo, ut distinguitur contra non existens actu. Essentia ergo creaturae secundum se est ens reale primo modo, scilicet, in potentia, non vero posteriori modo, et in actu, quod est proprie esse ens reale, ut ibidem Caietanus notavit. Quocirca, si essentia creaturae praecise ac secundum se sumpta et nondum facta consideretur ut actu ens, vel ei tribuatur actu esse, sic vel non est consideranda in se, sed in sua causa, nec habet aliud esse reale ab esse suae causae; vel, si consideretur ac in se habens esse, sic verum est, secundum eam considerationem, non esse ens reale, sed rationis, quia non est in se, sed obiective tantum in intellectu. Dicitur tamen illa natura creabilis vel possibilis, quatenus secundum se realis est et apta ad existendum, et eodem modo potest habere in Deo reale exemplar; hoc enim non semper repraesentat actuale

al posible. Del mismo modo, por fin, las ciencias que consideran las cosas prescindiendo de la existencia no se ocupan de los entes de razón, sino de los reales, puesto que consideran las esencias reales, no según el estado que tienen objetivamente en el entendimiento, sino en sí mismas, es decir, en cuanto son aptas para existir con esas naturalezas o propiedades determinadas.

11. *Respuesta a la quinta.— En qué consiste y de cuántas clases es el ser de la esencia.—* Respecto del quinto argumento se debe advertir que puede haber equivocidad en el primer miembro, es decir, en el ser de la esencia. Dos son, en efecto, las maneras de atribuirlo a las cosas creadas. Una, en sí mismas, incluso en cuanto no han sido producidas ni son existentes en acto. Y, en este caso, el ser de la esencia no es un verdadero ser real actual en la criatura, como queda demostrado, sino que es un ser posible y que se reduce a aquel tercer miembro del ser de la verdad de la proposición o conocimiento; en efecto, según hemos probado, las esencias de las criaturas en este sentido sólo tienen o ser en su causa, o ser objetivamente en el entendimiento. Entre esos dos miembros sólo puede establecerse como diferencia que el ser en la verdad de la proposición no sólo tiene cabida en las esencias reales, sino también en los entes de razón y en los ficticios, pues, en este sentido, es verdad que la ceguera es una privación, y que la quimera es un monstruo imaginario, siendo ésta precisamente la razón de atribuir de modo peculiar a las cosas creadas el ser de la esencia antes de que existan, para dar a entender que esa verdad está fundada en el ser potencial apto para existir. En otro sentido se toma el ser de la esencia en cuanto conviene actualmente a la criatura ya existente, y este ser no hay duda de que es real y actual, ya se distinga de la existencia realmente, ya sólo por razón, punto que luego veremos, porque es cierto que en la realidad existente la esencia misma es un ente en acto y, en consecuencia, el ser esencial de la misma es un ser actual. Empero, esta actualidad no la tiene más que por creación o por la producción de un agente y en cuanto la esencia está realmente unida con la existencia. Por ello, aunque concedamos que el ser de la esencia considerado de este modo es un ser actual y distinto del ser de la existencia, a pesar de todo, permanece verdadero y cierto el principio sentado de que la esencia de la criatura no posee en acto este ser de la esencia si no es por producción, y que, por lo mismo, en sí y de por sí y en cuanto improducida no tiene ser alguno en acto ni de esencia ni de existencia. Esta distinción hay que tenerla en cuenta para evitar la equivocidad y para comprender la eficacia de los argumentos que suelen proponerse en esta materia.

ens, sed etiam possibile. Ac denique eodem modo, scientiae, quae considerant res abstrahendo ab existentia, non sunt de entibus rationis, sed de realibus, quia considerant essentias reales, non secundum statum quem habent obiective in intellectu, sed secundum se, vel quatenus aptae sunt ad existendum cum talibus naturis vel proprietatibus.

11. *Quintae.— Quidnam et quotuplex sit esse essentiae.—* Circa quintum argumentum advertendum est aequivocationem esse posse in primo membro, scilicet, esse essentiae. Duobus enim modis attribuitur rebus creatis. Uno modo secundum se, etiam ut nondum sunt factae neque actu existentes. Et hoc modo esse essentiae non est verum esse reale actuale in creatura, ut demonstratum est, sed est esse possibile, et revocatur ad illud tertium membrum de esse veritatis propositionis seu cognitionis; nam, ut ostendimus, essentiae creaturarum hoc modo tantum habent vel esse in causa, vel obiective in intellectu. Solum potest constitui differentia inter illa duo membra, quod esse in veritate propositionis non solum habet locum in essentiis realibus, sed etiam in entibus rationis et fictitiis; sic enim est verum caecitatem esse privationem, et chymaeram esse confictum monstrum, et ideo peculiariter tribuitur rebus creatis esse essentiae antequam existant, ut denotetur illam veritatem fundari in esse potentiali apto ad existendum. Alio modo sumitur esse essentiae ut actu convenit creaturae iam existenti, et hoc esse est sine dubio reale et actuale, sive re, sive ratione tantum ab existentia distinguatur, quod postea videbimus, quia certum est in re existente ipsam essentiam esse actu ens, et consequenter esse essentiale illius esse actuale esse. Hanc tamen actualitatem non habet, nisi per creationem vel productionem agentis, et ut essentia reipsa coniuncta est existentiae. Quocirca, quamvis demus esse essentiae, hoc modo sumptum, esse actuale esse et distinctum ab esse existentiae, nihilominus verum et certum est principium positum, quod essentia creaturae non habet actu hoc esse essentiae nisi per effectionem, et consequenter quod, secundum se et ex se ut improducta, nullum esse in actu habet, neque essentiae, neque existentiae. Et haec distinctio est prae oculis habenda ad tollendam aequivocationem et intelligendam efficaciam rationum quae in hac materia fieri solent.

SECCION III

CÓMO Y EN QUÉ SE DIFERENCIAN EN LAS CRIATURAS EL ENTE EN POTENCIA Y EN ACTO, O LA ESENCIA EN POTENCIA Y EN ACTO

1. En esta sección tenemos que establecer otro principio y fundamento de lo que se va a exponer, concretamente que (en las cosas creadas el ente en potencia y el ente en acto se distinguen inmediata y formalmente como el ente y el no ente absoluto. Algunos llaman a esta distinción real negativa, por el hecho de que uno de los extremos es verdadera realidad y el otro no; otros, en cambio, la llaman distinción de razón, puesto que no son dos realidades, sino una sola, a la que el entendimiento concibe y compara como si fueran dos.) (Este es un principio comúnmente aceptado, incluso por la escuela de Santo Tomás,) como se desprende de Soncinas, IX *Metaph.*, q. 3, y de otros autores.

Qué es la potencia objetiva

2. Para que se comprenda este principio, que es muy necesario para lo que vamos a decir, hay que advertir que algunos han pensado que el ente en potencia expresa un modo positivo de ser propio de aquella realidad de la que se dice que está en potencia. Lo cual consiste en un ser diminuto e imperfecto en comparación con el estado en el que se dice que las cosas son en acto. De acuerdo con esta sentencia habría que decir que esos dos extremos son reales y positivos. Esta opinión suele atribuirse a Escoto, *In II,* dist. 16, q. 1, § *Rationes istae,* porque distingue la potencia por la que a un ente se le denomina en potencia de la potencia activa y pasiva, y suele, por ello, llamársela potencia objetiva, tomándolo del mismo Escoto, *In II,* dist. 12, q. 1, y, de acuerdo con él, se cree que se trata

SECTIO III

QUOMODO ET IN QUO DIFFERANT IN CREATURIS ENS IN POTENTIA ET IN ACTU, SEU ESSENTIA IN POTENTIA ET IN ACTU

1. In hac sectione aliud principium et fundamentum eorum quae dicenda sunt statuendum est, nimirum, in rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tamquam ens et non ens simpliciter. Quae distinctio ab aliquibus vocatur realis negativa, quia unum extremum est vera res, et non aliud; ab aliis vero vocatur distinctio rationis, quia non sunt duae res, sed una tantum, quae per intellectum concipitur et comparatur ac si essent duae. Et hoc principium receptum communiter est etiam in schola D. Thom., ut patet ex Soncinate, IX Metaph., q. 3, et aliis.

De potentia obiectiva, quid sit

2. Ut vero hoc principium, quod valde necessarium est ad ea quae dicemus, comprehendatur, advertendum est quosdam existimasse ens in potentia dicere modum aliquem positivum essendi eius rei quae in potentia esse dicitur, quod est esse diminutum et imperfectum, comparatum ad illum statum in quo res dicitur esse in actu. Iuxta quam sententiam dicendum esset illa duo esse extrema positiva et realia. Solet haec opinio tribui Scoto, In II, dist. 16, q. 1, § *Rationes istae,* quia distinguit potentiam a qua denominatur ens in potentia a potentia activa et passiva, et ideo vocari solet obiectiva, ex eodem Scoto, In II, dist. 12, q. 1, et secundum illum existimatur esse aliquid

de algo real positivo por parte del ente que se dice estar en potencia. Pero ni Escoto afirmó esto último, ni tiene en sí verosimilitud alguna. Pues Escoto jamás entendió que la potencia puramente objetiva es algo real positivo distinto de la causa productora y presupuesto para la acción de ésta por parte de la realidad posible. Es más, si se le lee atentamente, lo niega expresamente en la citada distinción 12; sólo, por tanto, llamó ente en potencia objetiva al ser posible mismo, porque se comporta como objeto de la potencia productora. Por consiguiente, no se diferencia más que en la palabra, llamando ente en potencia objetiva a lo que nosotros llamamos ente potencial, y piensa que Aristóteles habla de esa potencia objetiva en el lib. IX de la *Metafísica*, al decir que la potencia y el acto están en el mismo género; mas del sentido de este axioma nos hemos ocupado antes y no tiene nada que ver con la cuestión presente.

3. Así, pues, que el ser en potencia o la potencia objetiva no pueda ser una realidad verdadera y positiva en la cosa misma que se dice estar en potencia, es evidente, en primer lugar, por lo dicho en el párrafo precedente, porque, o esa potencia es producida, o es totalmente improducida; si es improducida, no es nada distinto del Creador; si es producida, o lo es desde la eternidad y por necesidad, cosa que no puede afirmarse sin error, o lo es libremente y en el tiempo, y en este caso, antes de ser producida, ella misma estaba en potencia objetiva y, consecuentemente, la realidad total, sin que tal potencia hubiese sido producida en la realidad, estaba en potencia objetiva; luego este estar en potencia objetiva no expresa potencia alguna real y positiva que exista actualmente. En segundo lugar, o esa potencia permanece en la cosa producida, o no permanece. Si no permanece, no puede ser nada real y positivo; ¿cómo, en efecto, ese ente, sea cual sea el modo de pensarlo, si fuese algo positivo y real, quedaría destruido porque se produjese un ente en acto? Si, por el contrario, permanece dicha potencia en la cosa producida, ya no se trata de una potencia meramente objetiva, sino también subjetiva, y las cosas no serían hechas de la nada, sino de una potencia presupuesta, como del sujeto o materia de la que se hace una cosa. En tercer lugar se demostró antes que en la esencia posible, antes de ser producida, no existe nada de realidad —hablando propiamente de realidad positiva y actual—; por consiguiente, no puede haber en ella potencia real positiva, puesto que toda

reale positivum ex parte entis quod in potentia esse dicitur. Sed neque Scotus dixit hoc ultimum, neque ullam in se verisimilitudinem habet. Scotus enim nunquam intellexit potentiam pure obiectivam esse aliquid reale positivum distinctum a causa producente et praesuppositum ad actionem eius ex parte rei possibilis. Immo, si attente legatur, aperte id negat dicta dist. 12; solum ergo vocavit ens in potentia obiectiva ipsum ens possibile quia se habet ut obiectum potentiae productivae. Unde solum in nomine differt vocando ens in potentia obiectiva quod nos vocamus ens potentiale, et de illa potentia obiectiva existimat loqui Arist., IX Metaph., cum dicit potentiam et actum esse in eodem genere; sed de sensu huius axiomatis dictum est supra et ad praesens nihil refert.

3. Igitur, quod illud esse in potentia seu illa potentia obiectiva non possit esse res aliqua vera et positiva in ipsa re quae in potentia esse dicitur, primo est evidens ex dictis paragrapho praecedenti, quia vel illa potentia est producta, vel omnino improducta; si est improducta, nihil est distinctum a creatore; si est producta, vel ab aeterno et ex necessitate, et hoc dici non potest sine errore, vel libere et in tempore, et sic antequam produceretur ipsa erat in potentia obiectiva, et consequenter res tota, sine tali potentia in re producta, erat in potentia obiectiva; ergo hoc esse in potentia obiectiva nullam dicit potentiam realem et positivam quae actu sit. Secundo, nam vel talis potentia manet in re producta, vel non manet. Si non manet, nihil reale et positivum esse potest; quomodo enim illud ens, qualecumque esse fingatur, si aliquid positivum et reale esset, destrueretur per productionem entis in actu? Si vero illa potentia manet in re producta, iam illa potentia non est obiectiva tantum, sed etiam subiectiva, nec res fierent ex nihilo, sed ex praesupposita potentia, tamquam ex subiecto vel materia ex qua fit res. Tertio, supra ostensum est in essentia possibili, priusquam fiat, nihil rei esse (proprie loquendo de re positiva et actuali); ergo non potest in ea esse potentia

potencia real positiva es una verdadera realidad o está fundada en alguna realidad y entidad. Por eso, como hizo notar muy bien Santo Tomás, I, q. 9, a. 2, a las criaturas no se las llama posibles si no es por denominación de alguna potencia activa o pasiva; y cuando esta denominación está tomada de la potencia pasiva o de la potencia activa de la causa segunda, presupone ya esa potencia producida por otro, puesto que es imposible que la causa segunda o cualquier potencia pasiva real sea totalmente improducida. Por esto mismo, dice Santo Tomás: *Todas las criaturas, antes de existir, no era posible que existiesen en virtud de potencia alguna creada, ya que nada creado es eterno, sino que sólo lo eran por potencia divina, en cuanto puede Dios sacarlas a la existencia.* Por consiguiente, por parte de las criaturas sólo se presupone la no repugnancia para ser producidas de este modo, ya que no puede exigirse o presuponerse en ellas nada real.

4. Ni tampoco la potencia por referencia a la cual se dice que están en potencia objetiva, puede ser algo en esos mismos entes, sino que lo es en la causa por la que pueden ser producidos, ya que estar en potencia objetiva no consiste más que en poder ofrecerse como objeto a alguna potencia, o mejor a la acción o causalidad de alguna potencia; y una cosa no puede ofrecerse como objeto a sí misma, del mismo modo que no puede ser producida por sí misma, sino que ha de serlo por otra; por consiguiente se dice que está en potencia objetiva en orden a la potencia de otro, y por denominación derivada de ésta se llama a una cosa posible. Se concluye, pues, que el ente en potencia en cuanto tal no expresa un estado o modo positivo del ente, sino que más bien, si se prescinde de la denominación tomada de la potencia del agente, implica negación, concretamente la de no haber brotado todavía de dicha potencia; pues precisamente se dice que está en potencia, porque todavía no ha pasado al acto, y, por eso mismo también, cuando se crea una cosa, deja de estar en potencia, no porque deje de estar sujeta a la potencia divina y de estar contenida en ella, sino porque ya no está en ella únicamente, sino que también ha salido de ella y está en sí misma. Este estado, pues, es el que excluía aquel "en potencia".

realis positiva; omnis enim potentia realis positiva est res aliqua vera seu in aliqua realitate et entitate fundata. Quocirca, ut recte notavit D. Thom., I, q. 9, a. 2, creaturae non dicuntur possibiles nisi per denominationem ab aliqua potentia activa vel passiva; quando autem haec denominatio sumitur a potentia passiva vel a potentia activa causae secundae, supponit iam talem potentiam ab alio productam; non potest enim vel causa secunda vel aliqua potentia passiva realis esse prorsus improducta. Quapropter (ait Div. Thomas) *omnes creaturae, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus potest eas in esse producere.* Ex parte igitur creaturarum solum supponitur non repugnantia ut ita fiant, quia nihil rei in eis requiri aut supponi potest.

4. Neque illa potentia respectu cuius dicuntur esse in potentia obiectiva, potest esse aliquid in ipsis, sed in causa a qua fieri possunt, quia esse in potentia obiectiva nihil aliud est quam posse obiici alicui potentiae, vel potius actioni aut causalitati alicuius potentiae; non potest autem res obiici sibi ipsi, sicut non potest fieri a se, sed ab alio; dicitur ergo esse in potentia obiectiva in ordine ad alterius potentiam, et per denominationem ab illa dicitur res possibilis. Relinquitur ergo ens in potentia ut sic non dicere statum aut modum positivum entis, sed potius praeter denominationem a potentia agentis includere negationem, scilicet, quod nondum actu prodierit a tali potentia; ideo enim in potentia esse dicitur, quia nondum exivit in actum, et propterea, etiam cum res creatur, desinit esse in potentia, non quia desinat esse subiecta divinae potentiae et contenta in illa, sed quia iam non est tantum in illa, sed etiam ab illa et in seipsa. Hunc ergo statum excludebat illud in potentia.

Qué añade la esencia en acto a la esencia en potencia

5. En segundo lugar hay que tener principalmente en cuenta que, respecto del otro extremo, es decir, ente o esencia en acto, afirman los autores frecuentemente que la esencia en acto añade la existencia a la esencia misma. Este modo de hablar, de acuerdo con la sentencia de aquellos que mantienen que la esencia existente no se distingue realmente de su existencia, ha de ser entendido necesariamente de una adición según razón o impropiamente dicha. Porque, si nos referimos a la esencia en acto respecto de la esencia en potencia, parece que se dice con poca propiedad que le añade la existencia, puesto que no se realiza propiamente una adición real si no es a un ente real, ya que aquello a que se hace la adición tiene algo de entidad; mas dijimos que la esencia en potencia no tiene nada de entidad; por tanto, hablando con propiedad, no se le añade nada, a no ser, acaso, según la razón, en cuanto la esencia en potencia objetiva es concebida a modo de ente, y sería más propio el decir que la esencia como ente en acto se distingue de sí misma en cuanto está en potencia gracias a la existencia actual. Por eso, si nos referimos a la esencia en acto, no puede decirse en modo alguno, según esta sentencia, que la esencia existente añada la existencia sobre la esencia en acto, puesto que la esencia que es ente en acto incluye formal e intrínsecamente la existencia; por ella, en efecto, queda constituido como ente en acto y se distingue del ente en potencia, de acuerdo con esta sentencia, según queda explicado. Por eso se valen con más frecuencia de este modo de hablar los autores que piensan que la existencia se distingue realmente de la esencia de la criatura, como se echa de ver por los que citamos más arriba, entre los cuales Egidio Romano dice, en el *Quodl.* I, q. 7, *que la existencia se imprime a la esencia cuando es creada y convertida en existente.* Esta afirmación, si se la entiende de la esencia en potencia tal como era, o mejor era pensada antes de la eficiencia divina, o es totalmente falsa, o completamente impropia y metafórica, pues ¿cómo puede imprimirse un acto a lo que no es nada? El acto, en efecto, no se imprime más que a una potencia receptiva, y la esencia bajo esa consideración no está en potencia receptiva, sino en potencia meramente objetiva. Por consiguiente, para que

Quid addat essentia in actu essentiae in potentia

5. Secundo principaliter observandum est circa aliud extremum, scilicet, ens aut essentiam in actu, frequenter ab auctoribus dici essentiam in actu addere existentiam ipsi essentiae. Qui modus loquendi, iuxta sententiam eorum qui affirmant essentiam existentem non distingui ex natura rei a suo esse, intelligendus necessario est de additione secundum rationem aut improprie dicta. Nam, si sit sermo de essentia in actu respectu essentiae in potentia, minus proprie dici videtur addere illi existentiam, quia additio realis non fit proprie nisi enti reali, nam aliquid entitatis habet cui additio fit; diximus autem essentiam in potentia nihil habere entitatis; non ergo ei fit additio proprie loquendo, nisi fortasse secundum rationem, quatenus essentia in potentia obiectiva apprehenditur per modum entis, propriusque diceretur essentiam ut actu ens distingui per existentiam actualem a seipsa ut est in potentia. Unde, si sit sermo de essentia in actu, nullo modo dici potest, iuxta hanc sententiam, quod essentia existens addat existentiam supra essentiam in actu, quia essentia quae est ens actu formaliter et intrinsece includit existentiam; per illam enim constituitur ens actu et distinguitur ab ente in potentia, iuxta hanc sententiam, ut dictum est. Quapropter frequentius utuntur illo modo loquendi auctores qui existimant esse distingui ex natura rei ab essentia creaturae, ut patet ex superius citatis, inter quos Aegid., Quodl. I, q. 7, ait *esse imprimi essentiae dum creatur et fit existens.* Quod dictum si intelligatur de essentia in potentia prout erat, vel potius cogitabatur ante effectionem Dei, vel est omnino falsum, vel impropriissimum ac metaphoricum; quo modo enim potest actus imprimi ei quod nihil est? actus enim non imprimitur nisi potentiae receptivae: essentia autem sub ea consideratione non est in potentia receptiva, sed mere obiectiva. Igitur, ut illa locutio et similes aliquem verum sensum habere pos-

esa expresión y otras semejantes tengan algún sentido verdadero, de acuerdo con la opinión anterior, hay que entenderlas de la esencia en acto, la cual, comparada con la existencia, es potencia receptiva de ella, pero no es esencia actual más que en cuanto recibe actualmente el acto de ser.

6. De esto, empero, se sigue por fuerza, aunque la esencia actual no se distinga de la potencial, a no ser cuando existe, o también porque está bajo el acto de ser, que formal y precisivamente no se distingue de modo inmediato por el acto de ser, sino por su entidad esencial, es decir, por el ser de la esencia actual. Es necesario —repito— decir esto, si se establece distinción real entre la esencia actual y la existencia como entre potencia real y acto. Porque el ente en potencia objetiva, según demostramos, es nada en absoluto o no ente en acto; por consiguiente, cualquier entidad actual se diferencia formal, inmediata y precisivamente del ente en potencia por aquello precisamente por lo que es entidad actual en su género y deja de ser potencial; mas la esencia actual se diferencia de la esencia en potencia por el ser de la esencia, como es de por sí evidente, sin que se diferencie formal y precisivamente por la existencia, sino por aquella actualidad que tiene en sí distinta de la existencia, puesto que no poseía dicha actualidad mientras estaba en potencia; luego. Además, porque, según esa entidad actual, está en potencia receptiva de la existencia, potencia en que no estaba en cuanto considerada en sola potencia objetiva. Queda, por otra parte, claramente explicado en la humanidad de Cristo, si se supone que existe por la existencia increada del Verbo, porque, a pesar de todo, ella misma, concebida precisivamente, es una entidad actual creada, y, por lo mismo, incluso concebida así precisivamente, se diferencia de sí misma en cuanto estaba desde la eternidad en la sola potencia objetiva, concibiéndosela, por ello, ahora como próximamente apta para el hecho de unirse con el Verbo, cosa que no poseía antes de la creación; por consiguiente, la humanidad, en cuanto entidad actual de la esencia, se diferencia de sí misma en potencia por su propia entidad creada de esencia y no sólo por la existencia increada de Dios.

7. Se explica y corrobora más esto: en efecto, si la esencia y la existencia son realidades diversas, igual que la esencia puede estar en potencia y en acto, de la misma manera la existencia creada está en potencia y en acto; y del mismo

sint, iuxta praedictam sententiam, necesse est intelligi de essentia in actu, quae, comparata ad esse, est potentia receptiva illius, non tamen est actualis essentia, nisi dum actu recipit actum essendi.

6. Ex hoc tamen necessario sequitur, quamvis essentia actualis non differat a potentiali nisi dum est, vel etiam quia est sub actu essendi, formaliter tamen ac praecise non differre immediate in actu essendi, sed in sua entitate essentiali, seu in esse essentiae actualis. Hoc (inquam) necesse est dicere, distinguendo ex natura rei essentiam actualem ab existentia, tamquam realem potentiam ab actu. Quia ens in potentia obiectiva, ut ostendimus, est simpliciter nihil seu non ens actu; ergo quaelibet actualis entitas per id formaliter immediate ac praecise differt ab ente in potentia, per quod est in suo genere entitas actualis et desinit esse potentialis; sed essentia actualis in esse essentiae differt ab essentia in potentia, ut per se notum est, et non differt formaliter ac praecise per existentiam, sed per actualitatem illam quam in se habet, ab existentia distinctam, quia illam actu non habebat dum erat in potentia; ergo. Item, quia secundum illam entitatem actualem est in potentia receptiva existentiae, in qua non erat prout considerata in sola potentia obiectiva. Praeterea declaratur aperte in humanitate Christi, si supponatur existere per existentiam increatam Verbi, quia nihilominus ipsa, praecise concepta, est entitas actualis creata, et ideo etiam sic praecise concepta differt a seipsa, ut erat ab aeterno in sola potentia obiectiva, et ideo concipitur nunc ut proxime apta ad hoc ut uniatur Verbo, quod ante creationem non habebat; illa ergo humanitas, ut actualis entitas essentiae, differt a seipsa in potentia per suammet entitatem essentiae creatam et non tantum per esse increatum Dei.

7. Quod declaratur amplius et confirmatur: nam, si essentia et existentia sunt res diversae, sicut essentia potest esse in potentia et in actu, ita existentia creata est in potentia et in actu; et sicut essentia non

modo que la esencia no puede ser actual si no está unida con la existencia, igualmente tampoco la existencia puede ser actual a no ser unida con la esencia; sin embargo, la existencia actual no se distingue formal e intrínsecamente de sí misma como potencial por la esencia, sino por la propia entidad actual que no poseía en acto mientras estaba en potencia; luego lo mismo sucede con la esencia, si se la compara consigo misma en potencia según la actualidad precisiva de la esencia. De modo semejante, no sólo podemos concebir a la esencia precisivamente y a la existencia precisivamente como en potencia y como en acto, sino que podemos concebir también, como es de por sí evidente, al compuesto total de esencia y existencia; ahora bien, este ente en acto no se distingue adecuadamente de sí mismo en potencia por añadir la existencia a la esencia, puesto que en ambos estados incluye la existencia de modo proporcionado, sino que se diferencia por toda su entidad adecuada, concretamente porque, mientras está en acto, tiene la actualidad de la esencia y la de existencia y, mientras está en potencia, no tiene ninguna de ellas.

8. Resulta, pues, universalmente verdadero el segundo principio propuesto anteriormente, es decir, que el ente en acto y el ente en potencia se distinguen formalmente de modo inmediato como ente y no ente, y no como si un ente se añadiera sobre otro ente. Y, en consecuencia, es también verdad que la esencia, en cuanto ente actual, se distingue inmediatamente de la esencia en potencia por su propia entidad actual, bien exija otra entidad u otro modo para poseerla, bien no, puesto que para la esencia en acto vale la misma razón que para cualquier ente en acto. Por eso, para expresarnos formalmente y al margen de cualquier opinión, no hay que decir que la esencia actual se distingue de la potencial porque posee la existencia; ya que, aunque también pudiera verificarse esto, sea formal y próximamente, sea radical y remotamente, según las diversas opiniones, sin embargo de modo formalísimo e inmediato en cualquier sentencia la esencia actual se separa de la potencial por su propia entidad actual que posee en concepto de esencia real.

potest esse actualis, nisi coniuncta existentiae, ita neque existentia potest esse actualis nisi coniuncta essentiae; formaliter tamen et intrinsece non differt existentia actualis a seipsa potentiali per essentiam, sed per suam actualem entitatem, quam actu non habebat dum erat in potentia; idem ergo est de essentia, si secundum praecisam actualitatem essentiae ad seipsam in potentia comparetur. Similiter, non solum essentia praecise et existentia praecise, sed etiam totum compositum ex esse et essentia potest a nobis concipi ut in potentia et in actu, ut per se notum est; hoc autem ens in actu non distinguitur adaequate a seipso in potentia, quia addit existentiam essentiae, nam in utroque statu includit existentiam proportionate; sed differt per totam entitatem suam adaequatam, quia, nimirum, dum est in actu, habet actualitatem essentiae et existentiae, dum vero est in potentia, neutram habet.

8. Est ergo in universum verum secundum principium supra positum, scilicet, ens in actu et ens in potentia distingui formaliter immediate tamquam ens et non ens, et non tamquam addens unum ens supra aliud ens. Et consequenter etiam est verum essentiam, prout actuale ens, distingui immediate ab essentia potentiali per suammet entitatem actualem, sive ad habendam illam requirat aliam entitatem, vel alium modum, sive non; est enim eadem ratio de essentia in actu quae de quolibet ente in actu. Unde, ut formaliter loquamur et abstrahamus ab omni opinione, non est dicendum essentiam actualem distingui a potentiali quia habet existentiam; nam, licet id etiam possit verificari, aut formaliter et proxime, aut radicaliter et remote, iuxta varias opiniones, tamen formalissime et immediate in omni sententia separatur essentia actualis a potentiali, per suammet entitatem actualem, quam habet in ratione essentiae realis.

SECCION IV

SI LA ESENCIA DE LA CRIATURA SE CONSTITUYE COMO ESENCIA ACTUAL EN VIRTUD DE UN SER REAL INDISTINTO DE ELLA MISMA, QUE POSEE EL NOMBRE Y LA NATURALEZA DE EXISTENCIA

1. Hemos hablado de la esencia de la criatura en cuanto posible y en cuanto actual y de la clase de distinción que hay entre ellas; nos queda por hablar del ser por el que la esencia queda constituida en acto de modo absolutamente formal.

2. Afirmo, pues, en primer lugar: la esencia real, que es actualmente algo en sí misma distinto de su causa, está intrínsecamente constituida de algún ser real y actual. Esto se deduce con claridad de lo dicho, puesto que toda entidad real está constituida por algún ser real, ya que ente se dice por el ser *(esse)*, y ente real por el ser *(esse)* real; luego, cuando una entidad real deja de ser potencial y se convierte en actual, es necesario que esté constituida por algún ser real actual. Además, la esencia actual real es, en su género, ente real verdadero y actual, que se diferencia ya del ente en potencia; luego es preciso que esté formalmente constituida en tal actualidad por algún ser real actual que le haya sido comunicado en virtud de alguna eficiencia.

3. Afirmo en segunda lugar: esta constitución no se realiza por la composición de una determinada existencia con una determinada entidad, sino por absoluta identidad real. Se prueba, en primer lugar, por lo dicho, ya que la esencia actual se diferencia de sí misma como potencial por su entidad inmediatamente; luego por ella misma posee el ser actual por el que está constituida, etc. En segundo lugar se explica de la siguiente forma: o la esencia actual se distingue realmente de la existencia, o no. Si no se distingue, es evidente que no tiene ser alguno distinto por el que esté constituida en tal actualidad. Y si, por el contrario, se distingue, entonces también se distingue el ser de la esencia actual del ser actual de la existencia; luego el ser de la esencia actual no se distingue realmente de la esencia actual, porque, de lo contrario, se procedería al infinito; luego, en cualquier sentencia, el ser por el que se constituye la esencia actual en cuanto tal no puede ser realmente distinto de ella misma.

SECTIO IV

AN ESSENTIA CREATURAE CONSTITUATUR IN ACTUALITATE ESSENTIAE PER ALIQUOD ESSE REALE, INDISTINCTUM AB IPSA, QUOD NOMEN HABEAT ET RATIONEM EXISTENTIAE

1. Diximus de essentia creaturae ut possibili et ut in actu, et de distinctione earum qualis sit; superest dicendum de esse, quo essentia in actu formalissime constituitur.

2. Dico ergo primo: essentia realis, quae in se est aliquid actu distinctum a sua causa, constituitur intrinsece aliquo esse reali et actuali. Hoc sequitur aperte ex dictis, nam omnis entitas realis constituitur aliquo esse reali, cum ens ab esse dicatur, et ens reale ab esse reali; ergo, dum entitas realis desinit esse potentialis et fit actualis, necesse est ut aliquo actuali esse reali constituatur. Rursus essentia actualis realis in suo genere est verum et actuale ens reale, differens iam ab ente in potentia; ergo necesse est illam formaliter constitui in tali actualitate aliquo esse reali actuali, ei communicato per efficientiam aliquam.

3. Dico secundo: haec constitutio non fit per compositionem talis esse cum tali entitate, sed per identitatem omnimodam secundum rem. Probatur primo ex dictis, quia essentia actualis differt a seipsa potentiali immediate per suam entitatem; ergo per illammet habet illud esse actuale per quod constituitur, etc. Secundo declaratur in hunc modum: nam vel essentia actualis distinguitur ex natura rei ab existentia, vel non. Si non, manifestum est nullum habere esse distinctum, quo in tali actualitate constituatur. Si vero distinguitur, ergo etiam distinguitur ex natura rei esse essentiae actualis ab esse existentiae actuali: ergo esse essentiae actualis non distinguitur ex natura rei ab actuali essentia, alioqui in infinitum procederetur; ergo in omni opinione illud esse quo constituitur essentia actualis ut sic, non potest esse distinctum ex natura rei ab ipsa.

Solución propia de la cuestión

4. Afirmo en tercer lugar: el ser por el que la esencia de la criatura se constituye formalmente en la actualidad de la esencia es un verdadero ser de existencia. Las dos proposiciones anteriores, tal como las hemos propuesto, son comunes en cualquier posición, ya se defienda que la existencia se distingue realmente de la esencia, ya no; y en cuanto a esta tercera, la admiten, e incluso tienen que defenderla los que no distinguen la existencia de la esencia actual; aunque los que opinan lo contrario la niegan con bastante frecuencia. Más aún, si se expresan consecuentemente, no veo por qué razón puedan admitirla. Hay varios modos de probar esta aserción. Primero, porque este ser considerado precisivamente basta para la verdad de esta proposición de segundo adyacente, *la esencia es;* luego ese ser es verdadera existencia. La consecuencia es clara; en efecto, según la significación ordinaria y la concepción de los hombres, el *es* de segundo adyacente no está desvinculado del tiempo, sino que significa existir actualmente en la realidad, cosa que entendemos todos por el nombre de existencia o por el ser de la existencia. Se objetará que respecto de la esencia actual se dice siempre con verdad que *es*, pero que no se dice formalmente a causa de la actualidad de la esencia, o a causa del ser por el que está constituido formalmente en tal actualidad, sino porque nunca posee este ser sin la existencia, aunque se trate de una existencia distinta de tal ser o de la actualidad de la esencia. Mas contra esta respuesta se prueba el antecedente del argumento propuesto, porque la esencia es ente en acto y se distingue del ente en potencia por este ser de la esencia actual considerado formal y precisivamente; luego tal existencia existe en virtud de dicho ser; es, pues, legítima la inferencia: es un ente en acto; por consiguiente es, puesto que ser un ente en acto no disminuye la razón de ente que incluye el verbo *es*. Por tanto, aunque concedamos que este ser de la esencia actual depende como de condición necesaria de un término o acto ulterior, o de algo semejante, sin embargo ese mismo ser constituirá formalmente el ente en acto y lo distinguirá del ente en potencia; luego es en virtud de él por lo que se dice que una cosa existe verdadera y absolutamente; del mismo modo que se dice

Propria quaestionis resolutio

4. Dico tertio: illud esse quo essentia creaturae formaliter constituitur in actualitate essentiae est verum esse existentiae. Duae propositiones praecedentes prout a nobis propositae sunt, communes sunt in omni opinione, sive teneamus existentiam distingui ex natura rei ab essentia, sive non; haec autem tertia admittitur quidem, immo necessario asseritur ab his qui non distinguunt existentiam ab actuali essentia; ab his vero qui oppositum sentiunt, frequentius negatur. Immo, si consequenter loquantur, non video qua ratione possint eam admittere. Probatur autem haec assertio variis modis. Primo, quia hoc esse praecise sumptum satis est ad veritatem huius locutionis de secundo adiacente, *essentia est;* ergo illud esse est vera existentia. Consequentia est clara: nam, iuxta communem significationem et conceptionem hominum, *est*, de secundo adiacente, non absolvitur a tempore, sed significat actu esse in rerum natura, quod omnes intelligimus nomine existentiae seu per esse existentiae. Dices de actuali essentia semper vere dici *est*, non tamen formaliter ob actualitatem essentiae, neque ob illud esse quo in tali actualitate formaliter constituitur, sed quia nunquam habet hoc esse absque existentia, tametsi distincta a tali esse seu actualitate essentiae. Contra hanc autem responsionem probatur antecedens rationis factae; nam per hoc esse essentiae actualis formaliter ac praecise sumptum talis essentia est ens in actu et distinguitur ab ente in potentia; ergo ex vi illius esse talis essentia est; recte enim infertur: est ens actu; ergo est, quia esse ens actu non diminuit rationem entis quam includit verbum *est*. Unde, etiam si demus hoc esse essentiae actualis pendere ab ulteriori termino seu actu tamquam a conditione necessaria, vel ab aliquo huiusmodi, nihilominus tamen illud esse ipsum formaliter constituet ens actu et distinguet illud ab ente in potentia; ergo ex vi illius vere et absolute dicitur res esse; sicut accidens ex vi sui

que el accidente es un ente en acto y existe absolutamente en virtud de su ser, aunque ese ser exija la inherencia en el sujeto de tal manera que no pueda existir naturalmente sin ella.

5. En segundo lugar argumento, tanto en absoluto como *ad hominem:* porque a este ser de la esencia actual le convienen todas las cosas que suelen atribuirse a la existencia, e incluso todas aquellas cosas por las que los autores de la primera y segunda sentencia creen que la existencia se distingue realmente de la esencia; luego se trata de un verdadero ser de existencia. Se prueba el antecedente, primero, porque este ser de la esencia actual no es eterno, sino temporal; puesto que, según se demostró antes, las criaturas no han tenido ser alguno real desde la eternidad, sino que se dice que es eterno el ser de la esencia en cuanto se distingue del ser de la existencia, afirmación que no puede ser verdadera más que de aquel ser potencial; luego el ser actual, del mismo modo que es temporal, igualmente es verdadera existencia. Además, este ser conviene a la criatura de modo contingente o no necesario, puesto que no sólo no lo poseyó antes de ser producida, sino también porque puede quedar privada de él después de poseerlo; ahora bien, éstas son características de la existencia, por las que principalmente se juzga que se distingue de la esencia, ya que de la esencia se dice que no conviene a la cosa contingentemente, sino de modo necesario e inseparable; luego este ser de la esencia actual tiene todas las características de la existencia. Se objetará: si este argumento es eficaz, no sólo concluye que este ser es la existencia, sino también que es distinto de la esencia. Se responde que en la opinión de otros así es la conclusión; pero que, según nuestra sentencia, se concluye más bien que con esos argumentos no se prueba legítimamente que la existencia se distingue realmente de la esencia, punto de que luego nos ocuparemos con más extensión. Por eso, a este ser de la esencia actual le conviene, además, el ser conferido a la criatura mediante la eficiencia del Creador; mas por la eficiencia se confiere próximamente el ser de la existencia; luego también en esto conviene este ser con la existencia. Finalmente, no puede idearse característica alguna necesaria para el ser de la existencia y que no convenga a este ser; excepto que alguno diga, incurriendo en petición de principio, que una de las condiciones exigidas para la existencia es que se distinga realmente de la existencia actual, afirmación

esse dicitur esse ens actu et absolute esse, quamvis illud esse requirat inhaerentiam in subiecto, ita ut sine illa naturaliter esse non possit.

5. Secundo argumentor, tam simpliciter quam ad hominem: nam huic esse actualis essentiae conveniunt omnia quae tribui solent existentiae, immo et illa omnia propter quae auctores primae et secundae sententiae existimant existentiam distingui ex natura rei ab essentia; ergo est verum esse existentiae. Antecedens probatur, nam primo hoc esse essentiae actualis non est aeternum, sed temporale; nam, ut supra ostensum est, creaturae nullum esse reale ab aeterno habuerunt, sed esse essentiae, prout distinguitur ab esse existentiae, dicitur esse aeternum, quod non potest esse verum nisi de illo esse potentiali; ergo esse actuale, sicut temporale est, ita etiam est vera existentia. Deinde, hoc esse convenit creaturae contingenter seu non necessario, quandoquidem et, priusquam fieret, illud non habuit, et potest, posteaquam illud habet, illo privari; sed istae sunt conditiones existentiae, propter quas maxime censetur distingui ab essentia; nam essentia dicitur non convenire rei contingenter, sed necessario et inseparabiliter; ergo hoc esse actualis essentiae habet conditiones omnes existentiae. Dices: si haec ratio est efficax, non solum concludit quod hoc esse sit existentia, sed etiam quod sit distinctum ab essentia. Respondetur in opinione aliorum ita concludi; tamen, iuxta nostram sententiam, potius concludi non recte probari illis rationibus existentiam distingui ex natura rei ab essentia, de quo plura inferius. Unde ulterius huic esse actualis essentiae convenit ut conferatur creaturae per efficientiam creatoris; sed per efficientiam proxime confertur esse existentiae; in hoc ergo etiam convenit hoc esse cum existentia. Denique nulla potest excogitari conditio necessaria ad esse existentiae quae non conveniat huic esse. Nisi forte aliquis, petendo principium, dicat unam ex conditionibus requisitis ad existentiam esse ut distinguatur ex natura rei ab actuali essentia, quod sane absurde dicere-

que, sin duda, sería absurda, puesto que ahora investigamos las características por las que podemos conocer qué es la existencia y por qué hay que distinguirla de la esencia. Sería, pues, una petición de principio arbitraria el poner esta distinción entre las características necesarias para el ser de la existencia. Sobre todo porque, al ser la distinción una negación o una especie de relación, no es característica esencialmente requerida para el ser de una cosa, sino que es algo que resulta del ser concreto de esa cosa. No se debe, pues, poner la distinción entre las características necesarias para el ser de una cosa, ya se trate de la esencia, ya de la existencia; por lo demás, no puede pensarse característica alguna que constituya al ser real en el ser de la existencia y que no se encuentre en el ser de la esencia actual. Luego éste es el verdadero ser de la existencia.

6. En tercer lugar se explica esto mismo partiendo de la razón propia de existencia; porque el ser de la existencia no es más que aquel ser por el que formal e inmediatamente queda una entidad constituida fuera de sus causas, dejando de ser nada y comenzando a ser algo; mas esto mismo es el ser por el que una cosa se constituye formal e inmediatamente en la actualidad de la esencia; luego es el verdadero ser de la existencia. La mayor parece de por sí evidente por la significación del término mismo y por la concepción general de todos. Además, por la oposición inmediata y formal que se explicó antes entre el ente en acto y el ente en potencia; porque ente en acto es lo mismo que existente, ya que, de lo contrario, podría darse medio entre el ente posible y el ente existente, cosa que resulta ininteligible; luego el ser por el que formalmente se constituye un ente actual en sí y fuera de sus causas es también el ser por el que se constituye en existente; luego ese ser es el verdadero ser de la existencia. Además, porque este ser, si por un posible o por un imposible se piensa que permanece sin ningún otro ser distinto, es suficiente para distinguir la entidad actual de la posible y, consecuentemente, para constituirla en un estado nuevo y temporal, estado que no tiene desde la eternidad, y para ser término de la acción del agente o para fundar la relación y dependencia real de la causa eficiente; luego este ser por el que una cosa queda formalmente constituida en acto fuera de sus causas es la existencia. La proposición menor, es decir, que el ser por el que se entiende

tur; nunc enim inquirimus conditiones quibus cognoscere possimus quid existentia sit, et cur sit ab essentia distinguenda. Esset ergo voluntaria petitio principii inter conditiones necessarias ad esse existentiae ponere huiusmodi distinctionem. Eo vel maxime quod distinctio, cum sit negatio vel relatio quaedam, non est conditio per se requisita ad esse rei, sed est quid resultans ex tali esse rei. Non est ergo distinctio ponenda inter conditiones necessarias ad esse rei, sive essentiae, sive existentiae; in reliquis autem nulla fingi potest conditio quae constituit esse reale in esse existentiae, quae non reperiatur in esse actualis essentiae. Est ergo hoc verum esse existentiae.

6. Tertio declaratur hoc ipsum ex propria ratione existentiae; nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas et desinit esse nihil ac incipit esse aliquid; sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae; ergo est verum esse existentiae. Maior videtur esse per se nota ex ipsius termini significatione et communi omnium conceptione. Item, ex immediata et formali oppositione supra declarata inter ens actu et ens in potentia; nam ens actu idem est quod existens, alioquin dari posset medium inter ens possibile et ens existens, quod tamen inintelligibile est; ergo illud esse quo formaliter constituitur ens actu in se et extra causas, est etiam esse quo constituitur existens; ergo illud esse est verum esse existentiae. Item quia huiusmodi esse, si, per possibile vel impossibile, intelligatur manere absque quolibet alio esse distincto, est sufficiens ad distinguendum entitatem actualem a possibili, et consequenter ad constituendam illam in novo ac temporali statu, quem ab aeterno non habet, et ad terminandam actionem agentis seu ad fundandam habitudinem et dependentiam realem a causa efficiente; ergo huiusmodi esse quo res formaliter constituitur actu extra causas est existentia. Minor autem propositio, scilicet, quod illud esse quo intrinsece et immediate essentia

intrínseca e inmediatamente que una esencia posible se convierte en esencia actual, constituya a la esencia fuera de las causas o de la nada, es casi una proposición evidente por sus términos, puesto que en virtud de ese ser es algo en acto. Queda también demostrada por los principios sentados, puesto que se demostró que es en virtud de este ser por lo que la esencia queda formalmente constituida fuera de la posibilidad que poseía desde la eternidad, según nuestro modo de concebir, puesto que ser educido de la posibilidad, por así decirlo, y ser constituido fuera de las causas es lo mismo.

7. *Se sale al paso a una objeción.*— Ni tiene que ver el que alguno diga que este ser de la esencia actual depende de otro ser distinto, al que otros llaman existencia actual, bien porque, aunque admitamos esta dependencia, no puede tratarse de una dependencia en el género de la causa o término formal, que constituya intrínsecamente a la esencia en la razón de esencia actual, y nosotros hemos hablado del ser que constituye formal e intrínsecamente de este modo la actualidad de la esencia, demostrando respecto de él que posee la verdadera razón de existencia. La afirmación la hemos demostrado al probar que el ser por el que la esencia se constituye en la actualidad de la esencia no puede distinguirse realmente de ella misma; si, pues, ese otro ser, al que otros llaman existencia, es realmente distinto de la actualidad de la esencia, no puede constituirla formalmente en tal actualidad; por consiguiente, si hay alguna dependencia de la esencia actual respecto de esa existencia, no será como de un constitutivo formal intrínseco, sino como de otra causa o condición necesaria. Además, porque, si se considera atentamente esta razón, demuestra que no se da existencia ninguna que se distinga de este modo del ser de la esencia actual; y si por ventura se da alguna condición o término o modo necesario para que esa esencia actual exista, esa condición no es ni puede llamarse existencia, sino subsistencia o inherencia, a no ser que queramos convertir toda esta discusión en una cuestión de palabras. Mas, puesto que la comprensión de todo este problema depende en gran parte de esto, hay que explicarlo directamente y *ex professo* y demostrarlo en la sección siguiente.

possibilis intelligitur fieri essentia actualis, constituat essentiam extra causas, seu extra nihil, fere est per se nota ex terminis, quia per illud esse est aliquid in actu. Est etiam demonstrata ex principiis positis, quia ostensum est per hoc esse formaliter constitui essentiam extra possibilitatem quam ab aeterno habebat nostro modo concipiendi; nam educi, ut sic dicam, a possibilitate et extra causas constitui idem sunt.

7. *Occurritur obiectioni.*— Nec refert si quis dicat hoc esse actualis essentiae pendere ab alio esse distincto, quod ab aliis appellatur actualis existentia, tum quia, licet admittamus hanc dependentiam, illa esse non potest in genere causae vel termini formalis intrinsece constituentis essentiam in ratione essentiae actualis; nos autem locuti sumus de esse sic formaliter et intrinsece constituente actualitatem essentiae, et de illo ostendimus habere veram rationem existentiae. Assumptum probatum est a nobis, quia ostendimus illud esse quo essentia in actualitate essentiae constituitur, non posse esse ex natura rei distinctum ab ipsa; si ergo illud aliud esse, quod ab aliis vocatur existentia, est distinctum ex natura rei ab actualitate essentiae, non potest illam formaliter constituere in tali actualitate; si ergo aliqua est dependentia actualis essentiae a tali existentia, non erit ut ab intrinseco constitutivo formali, sed ut ab alia causa vel conditione necessaria. Praeterea, quia, si haec ratio attente ponderetur, probat nullam dari existentiam ita distinctam ab esse actualis essentiae; et si fortasse datur aliqua conditio, vel terminus aut modus necessarius, ut talis essentia actualis existat, illam non esse nec vocari posse existentiam, sed subsistentiam, vel inhaerentiam, nisi tota haec controversia ad quaestionem de nomine revocetur. Quia vero magna ex parte hinc pendet intelligentia totius huius quaestionis, directe et ex professo declarandum hoc est et probandum in sequenti sectione.

SECCION V

SI, ADEMÁS DEL SER REAL DE LA ESENCIA ACTUAL, ES NECESARIO OTRO SER, EN VIRTUD DEL CUAL LAS COSAS EXISTAN FORMAL Y ACTUALMENTE

Se explica la función de la existencia

1. Todos admiten como cierto que la existencia es aquello por lo que una cosa es formal e intrínsecamente existente en acto; pues, aunque la existencia no sea propiamente y en rigor causa formal, igual que no lo es la subsistencia o la personalidad, sin embargo es constitutivo formal e intrínseco de lo constituido por ella, igual que la personalidad es constitutivo intrínseco y formal de la persona, ya se realice esto por composición, ya sin ella, porque el ámbito de constitución es más amplio que el de composición, según explican con más extensión los teólogos, I, q. 40, o en *In I,* dist. 26 y 33; ahora bien, esto constituido por la existencia, para expresarlo con una palabra que admitan todos, no es otra cosa que el existente en cuanto tal, por más que con esta palabra quede igualmente oscuro en qué consiste, si no se explica más el concepto o razón de existente en cuanto tal. Mas, sea lo que sea, no hay duda, empero, de que el existente en cuanto tal queda formalmente constituido por la sola existencia, y que en este género de causa cuasi formal depende de ella sola; esto, sin embargo, no excluye que en otros modos o en otros géneros de causas la cosa existente dependa en su existencia actual de otras realidades, punto que hay que considerar atentamente, porque algunos tomistas parece que han ignorado esto o han aparentado disimularlo, según se tocó en los argumentos de la primera opinión y según vamos a ver en la solución de los mismos. Y esto es evidente incluso en su sentencia, porque, si la existencia y la esencia son realmente distintas, y de ellas, como de acto y potencia, se compone el ente existente, es menester que ese compuesto en la razón de ente existente dependa intrínsecamente, tanto de la entidad de la esencia como de la entidad de la existencia, aunque de ésta dependa formalmente y de aquélla materialmente; más aún, es preciso que la entidad misma de la existencia dependa de la entidad de la esencia en el género de causa material, igual que, en sentido contrario, la esencia depende de la existencia en el género de la formal.

2. Por otra parte, en cualquier opinión es necesario que la existencia de la cosa creada dependa de la existencia de alguna realidad, al menos en el género de la causa eficiente. Porque, si la cosa creada existente es imperfecta o incompleta en el género de ente, es preciso que toda la entidad actual, y también la existencia misma de dicha cosa, dependa de otro, o como de sujeto, o como de aquello que la sustenta, o como de la unión con otro, o como del término último de la entidad completa. Se prueba con una inducción que puede hacerse con diversos ejemplos, según las diversas sentencias; en efecto, la humanidad de Cristo y su existencia creada en este sentido dependen del Verbo como de aquello que las sustenta, y de la Encarnación como de la unión por la que se junta al Verbo; del mismo modo también la humanidad de Pedro y su existencia dependen de la subsistencia como de último término que completa la sustancia; al igual que se puede decir también de una línea, por más que se la conciba como actualmente existente, que depende del punto como de su término. Pero hay un ejemplo que está casi fuera de toda discusión; efectivamente, la forma accidental tiene consigo su existencia, existencia que depende naturalmente del sujeto como de causa material, y depende de la unión o inherencia en el sujeto como del modo mediante el cual es sustentada por el sujeto; y —cosa que todavía es más cierta— la forma sustancial material lleva consigo su propia existencia, la cual depende naturalmente de la materia como de causa material. La razón general consiste en que todo ente que es imperfecto e incompleto en su orden puede depender de otro ente, ya como de causa intrínseca, ya como de extrínseca, según sea congruente con su naturaleza, porque esto no implica contradicción alguna y, por otra parte, está de acuerdo con la imperfección de un ente tal. Y si esto se admite fácilmente y sin discusión en la entidad de la esencia actual, no hay por qué negarlo en la entidad de la existencia, puesto que también ella puede ser imperfecta y débil para sustentarse a sí misma, como se ve con evidencia en cualquier existencia de un accidente.

SECTIO V

UTRUM PRAETER ESSE REALE ACTUALIS ESSENTIAE SIT ALIUD ESSE NECESSARIUM, QUO RES FORMALITER ET ACTUALITER EXISTAT

Declaratur munus existentiae

1. Certum est apud omnes existentiam esse id quo formaliter et intrinsece res est actu existens; quamquam enim existentia non sit proprie et in rigore causa formalis, sicut neque subsistentia aut personalitas, est tamen intrinsecum et formale constitutivum sui constituti, sicut personalitas est intrinsecum et formale constitutivum personae, sive hoc sit per compositionem, sive absque illa, nam constitutio latius patet quam compositio, ut theologi latius tradunt, I, q. 40, seu In I, dist. 26 et 33; hoc autem constitutum [1] per existentiam, ut uno verbo significetur quod omnes admittant, nihil aliud est quam existens ut sic, quamquam sub hac voce aeque obscurum maneat quid illud sit, nisi amplius conceptus seu ratio existentis ut sic declaretur. Quidquid vero illud sit, certum tamen est existens ut sic per solam existentiam formaliter constitui, et in hoc genere quasi formalis causae ab illa sola pendere; hoc tamen non excludit quin aliis modis vel in aliis generibus causarum pendeat res existens ab aliis rebus in sua actuali existentia, quod est attente considerandum, quia aliqui thomistae videntur hoc aut ignorasse aut dissimulasse, ut in argumentis primae opinionis tactum est et in eorum solutionibus videbimus. Est autem id evidens etiam in eorum sententia; nam, si existentia et essentia sunt ex natura rei distinctae et ex eis componitur ens existens tamquam ex actu et potentia, necesse est ut illud compositum in ratione entis existentis intrinsece pendeat, tam ab entitate essentiae quam ab entitate existentiae, licet ab hac formaliter, ab illa vero materialiter; immo necesse est ipsam entitatem existentiae pendere ab entitate essentiae in genere causae materialis, sicut e contrario essentia pendet ab existentia in genere formalis.

2. Rursus in omni opinione necesse est ut existentia rei creatae pendeat ab existentia alicuius rei, saltem in genere causae efficientis. Quod si res creata existens imperfecta sit vel incompleta in genere entis, necesse est ut tota entitas actualis, et ipsa etiam existentia talis rei, pendeat ab alio, vel tamquam a subiecto, vel tamquam a sustentante, vel tamquam ab unione cum alio, vel tamquam ab ultimo termino completae entitatis. Probatur inductione, quae fieri potest variis exemplis, iuxta varias sententias; sic enim humanitas Christi et existentia creata eius pendet a Verbo ut a sustentante, et ab Incarnatione tamquam ab unione qua coniungitur Verbo; sic etiam humanitas Petri et existentia eius pendet a subsistentia tamquam ab ultimo termino complente substantiam; sicut etiam linea, quantumvis concipiatur actu existens, dici potest pendere a puncto tamquam a termino suo. Unum vero exemplum est fere extra omnem controversiam; nam forma accidentalis secum affert suam existentiam, quae existentia naturaliter pendet a subiecto, ut a causa materiali, et ab unione seu inhaerentia in subiecto, ut a modo quo mediante sustentatur a subiecto; et (quod certius est) forma substantialis materialis secum affert suam existentiam, quae naturaliter pendet a materia ut a causa materiali. Ratio vero generalis est quia omne ens quod in suo ordine imperfectum et incompletum est potest pendere ab alio ente, vel ut a causa intrinseca, vel ut ab extrinseca, prout naturae eius fuerit accommodata; hoc enim nullam repugnantiam involvit, et alioqui consentaneum est imperfectioni talis entis. Quod si in entitate essentiae actualis hoc facile admittitur et sine controversia, non est cur in entitate existentiae negetur, cum illa etiam imperfecta et imbecillis ad se sustentandum esse possit, ut evidenter constat in omni existentia accidentis.

[1] En algunas ediciones, *constitutivum* en lugar de *constitutum.* (N. de los EE.)

Nudo del problema

3. De aquí, pues, se llega legítimamente a la conclusión de que la esencia actual en cuanto tal, aunque incluya —según se probó— el ser de la existencia en su ser intrínseco y formal, sin embargo puede necesitar naturalmente de algún término ulterior, o de algún modo o unión, para que exista en la naturaleza, bien en absoluto, bien de modo connatural, según explica y confirma con evidencia el razonamiento expuesto y los ejemplos y razones que en él se han aducido. Este es, por tanto, el origen de la cuestión propuesta, puesto que algunos dicen que, aunque la esencia sea un verdadero ser actual por su ser real de esencia, con todo, necesita de otra actualidad ulterior distinta para poder existir, y a ésta le dan el nombre de existencia.

4. Pero hay que mantener que la esencia real y actual puede, sin duda, exigir naturalmente para existir un modo de subsistir o de inherir; mas este modo o término ulterior no es la existencia de la esencia misma, y no puede excogitarse ningún otro fuera de estos términos o modos, el cual no sólo sea distinto realmente de la esencia actual, sino que sea la verdadera existencia de ella. La demostración es fácil haciendo un recorrido por cada una de las esencias y por los modos de ellas. Y, comenzando por los ejemplos más claros, la forma accidental, además de la entidad actual que le es esencial, incluye la unión actual o la inherencia al sujeto, habiendo demostrado suficientemente el misterio de la Eucaristía que esta unión es realmente distinta de la entidad de la forma accidental, ya que en él se ha separado y destruido la inherencia actual conservándose la entidad del accidente; igual que este mismo misterio demuestra que la misma inherencia actual está fuera de la esencia del accidente. Mas esta inherencia no es el ser de la existencia del accidente, pues ¿quién afirmó esto nunca? Porque en el sacramento del altar no se crea un nuevo ser de existencia por el que existan los accidentes consagrados, según enseñan casi todos los teólogos; luego los accidentes consagrados retienen la existencia que tenían en el pan sin conservar la inherencia; por consiguiente, la inherencia no es la existencia del accidente, sino un modo de la misma, mediante el cual esa existencia depende naturalmente del

Punctus controversiae

3. Ex his ergo recte concluditur essentiam actualem ut sic, etiamsi in suo intrinseco et formali esse includat esse existentiae, ut probatum est, nihilominus posse naturaliter indigere aliquo ulteriori termino, vel modo aut unione, ut in rerum natura existat, vel simpliciter, vel connaturali modo, ut evidenter declarat et confirmat discursus factus et exempla ac rationes in eo adductae. Hinc ergo nata est quaestio proposita; dicunt enim aliqui, etiamsi essentia per suum esse reale essentiae sit verum actuale ens, nihilominus indigere alia ulteriori actualitate distincta ut esse possit, et hanc vocant existentiam.

4. Dicendum tamen est essentiam realem et actualem posse quidem naturaliter postulare modum subsistendi vel inhaerendi, ut sit; hunc tamen modum seu terminum ulteriorem non esse existentiam ipsius essentiae, nec posse praeter hos modos aut terminos excogitari alium, qui et sit distinctus ex natura rei ab essentia actuali, et sit vera existentia eius. Probatur facile discurrendo per singulas essentias et modos earum. Et incipiendo a clarioribus, forma accidentalis praeter entitatem actualem sibi essentialem, includit actualem unionem seu inhaerentiam ad subiectum, quam esse ex natura rei distinctam ab entitate formae accidentalis satis declaravit mysterium Eucharistiae, in quo separata est et destructa actualis inhaerentia, conservata entitate accidentis; sicut etiam idem mysterium ostendit eamdem actualem inhaerentiam esse extra essentiam accidentis. Haec autem inhaerentia non est esse existentiae accidentis; quis enim hoc unquam dixit? Nam in sacramento altaris non creatur novum esse existentiae, quo accidentia consecrata existant, ut omnes fere theologi docent; retinent ergo accidentia consecrata existentiam quam habebant in pane et non retinent inhaerentiam; non est ergo inhaerentia existentia accidentis, sed modus quidam illius, quo mediante, illa existentia naturaliter pendet et conservatur a

sujeto y es conservada por él, y esta dependencia la suple Dios en el accidente separado. Sucede otro tanto, guardada la proporción, en la forma material respecto de la materia, y en la materia respecto de la forma, como luego vamos a explicar con más extensión.

5. *La existencia sustancial es algo distinto de la subsistencia.*— La naturaleza sustancial, que es la que existe por sí misma, además de la entidad actual de la esencia, incluye una especie de término último, en virtud del cual subsiste positivamente, según vamos a decir luego en su lugar contra Escoto y otros. Por ahora suponemos también que este término es realmente distinto de la entidad actual de la naturaleza total o de la esencia sustancial. Por otra parte, negamos que este término sea la existencia, sino que es la subsistencia de la naturaleza o supuesto. Y aunque acaso sea posible que los que se expresan de tal manera que llaman existencia sustancial a este término o subsistencia no se diferencien de nosotros más que en el modo de hablar, empero, puede haber también una diferencia real y, si es cuestión sólo de palabras, no se expresan debidamente. En efecto, si llaman existencia a la subsistencia misma, porque realmente piensan que la esencia sustancial queda formal y primariamente constituida en el ser de ente en acto y se distingue del ente posible por la subsistencia misma en cuanto tal, es del todo falso, como opinan también los tomistas con bastante frecuencia y lo vamos a ver más abajo tratando de la subsistencia, pudiendo llegarse a este convencimiento por lo dicho hasta aquí. En efecto, hemos demostrado que el ser por el que primaria y formalmente queda una esencia constituida dentro del ámbito del ente en acto y se distingue de la esencia posible, no puede ser algo realmente distinto de la entidad actual de la esencia; por consiguiente, en este caso no puede ser un efecto formal de la subsistencia, ya que damos por supuesto que ésta es realmente distinta. Además, de la misma manera que este modo es distinto de la entidad de la esencia, de igual suerte puede conservarse la entidad de la esencia una vez destruido dicho modo, reteniendo en ese caso todo el ser intrínseco merced al cual se constituye en tal actualidad o entidad actual; luego no se constituye formal e intrínsecamente en esa actualidad mediante la subsistencia. El antecedente se da por supuesto por el misterio de la Encarnación y por lo que vamos a decir más abajo sobre la naturaleza y la subsistencia. La conse-

subiecto, quam dependentiam Deus supplet in accidente separato. Idemque est, proportione servata, in forma materiali respectu materiae, et in materia respectu formae, ut latius dicemus inferius.

5. *Existentia substantialis distinctum quid a subsistentia.*— Substantialis autem natura, quae per se existit, praeter actualem entitatem essentiae, includit ultimum quemdam terminum, quo positive subsistit, ut infra suo loco dicemus contra Scotum et alios. Quem terminum nunc etiam supponimus ex natura rei esse distinctum ab entitate actuali totius naturae seu essentiae substantialis. Hunc item terminum negamus esse existentiam, sed subsistentiam naturae seu suppositi. Et quamvis fortasse qui ita loquuntur, ut illum terminum seu subsistentiam, existentiam substantialem vocent, possint tantum in modo loquendi a nobis discrepare, tamen etiam potest esse realis differentia, et si sit tantum in voce, non recte loquuntur. Etenim, si subsistentiam ipsam existentiam vocent, quia revera putant essentiam substantialem primo ac formaliter constitui in esse entis in actu et distingui ab ente possibili per subsistentiam ipsam ut sic, est plane falsum, ut etiam thomistae frequentius sentiunt, et infra tractando de subsistentia videbimus. Et ex hactenus dictis convinci potest. Ostendimus enim illud esse quo primo ac formaliter constituitur essentia intra latitudinem entis in actu et distinguitur ab essentia possibili, non posse esse aliquid ex natura rei distinctum ab entitate actuali essentiae; non potest ergo hic esse effectus formalis subsistentiae, cum supponamus hanc ex natura rei esse distinctam. Praeterea, sicut hic modus est distinctus ab entitate essentiae, ita potest entitas essentiae conservari destructo tali modo, et tunc retinet totum illud esse intrinsecum quo constituitur in tali actualitate seu entitate actuali; ergo non constituitur formaliter et intrinsece in ea actualitate per subsistentiam. Antecedens supponitur ex mysterio Incarnationis et ex his quae dicemus infra de natura et subsistentia. Consequentia vero probatur pri-

cuencia, a su vez, se prueba, en primer lugar, porque un ser constituido no puede conservarse con identidad numérica si se destruye su constitutivo intrínseco y formal, igual que no puede permanecer la misma persona, si se le arrebata la personalidad, aunque permanezca la misma naturaleza. En segundo lugar se prueba con un caso semejante: probamos, en efecto, debidamente que el constitutivo formal del accidente en la razón de ente en acto no es la inherencia, puesto que, suprimida la inherencia, se conserva el mismo accidente numérico en la razón de ente en acto; luego lo mismo sucede en el caso presente. Así, pues, en este sentido no puede decirse con verdad que el modo de subsistir sea el mismo ser de la existencia de la naturaleza sustancial.

6. En cambio, en otro sentido, podría alguno expresarse así, concretamente porque la entidad de la esencia sustancial actual no puede existir en la realidad sin dicho modo, y porque, debido a este motivo, el ser por el que la esencia se constituye intrínsecamente como ente en acto no se llama ser de existencia, sino sólo de esencia, puesto que no es de suyo suficiente para constituir la realidad como existente, aunque basta para constituir la esencia de la cosa; por el contrario, al término o modo de subsistencia se lo llama ser de la existencia porque completa la entidad de la cosa, y basta, una vez puesto, para que la cosa exista. Este modo de expresarse sólo se distingue de nuestra sentencia en el uso de las palabras; pues esto es lo que nosotros pretendemos principalmente y en esto pensamos que consiste todo el problema, en que en los entes creados, además de la entidad actual de la esencia y del modo de existir por sí o en otro, no se invente ningún otro ser de existencia distinto realmente de la entidad actual de la esencia y del modo de existir por sí o de inherir en otro, cosa que nos concede ya esa sentencia explicada de dicho modo. Sin embargo, nos desagrada mucho tal modo de expresarse. En primer lugar, a causa del abuso de los términos, porque nadie entiende por ser de existencia todo aquello sin lo que no puede conservarse la identidad actual de una cosa, sino aquello por lo que tal entidad se constituye en la razón de ente en acto y fuera de sus causas; luego, aunque la entidad actual de la esencia sustancial no pueda existir sin la subsistencia, si no le debe a ella formalmente el estar fuera de las causas, no puede decirse que existe en virtud de ella y, consecuentemente, tampoco se le puede llamar existencia.

mo, quia idem numero constitutum non potest conservari destructo intrinseco et formali constitutivo, sicut non potest manere eadem persona, ablata personalitate, etiamsi maneat eadem natura. Secundo a simili: nam recte probamus formale constitutivum accidentis in ratione entis in actu non esse inhaerentiam, quia, ablata inhaerentia, conservatur idem numero accidens in ratione entis in actu; idem ergo est in praesenti. Igitur in hoc sensu non potest vere dici modus subsistendi esse ipsum esse existentiae naturae substantialis.

6. Alio vero sensu posset quis ita loqui, nimirum, quia entitas actualis essentiae substantialis non potest in rerum natura existere sine tali modo, et quod propter hanc causam illud esse quo essentia intrinsece constituitur ens actu, non vocetur esse existentiae, sed essentiae tantum, quia per se non sufficit ad constituendam rem existentem, sufficit tamen ad constituendam essentiam rei; terminus autem seu modus subsistentiae vocatur esse existentiae, quia complet entitatem rei, et, illo posito, sufficit ut res existat. Et hic quidem dicendi modus solum est diversus a nostra sententia in usu terminorum; nos enim hoc praecipue contendimus, et in hoc totam rem sitam esse existimamus, quod in entibus creatis, praeter actualem entitatem essentiae et modum existendi per se vel in alio, non fingatur aliud esse existentiae distinctum ex natura rei ab entitate actuali essentiae et a modo per se existendi vel inhaerendi alteri, quod iam nobis concedit illa sententia illo modo explicata. Displicet tamen valde ille modus loquendi. Primo, propter abusum terminorum, quia per esse existentiae nemo intelligit omne id sine quo actualis rei identitas conservari non potest, sed quo formaliter huiusmodi entitas in ratione entis in actu et extra suas causas constituitur; ergo, licet actualis entitas essentiae substantialis non possit esse sine subsistentia, si per illam formaliter non habet quod sit extra causas, non potest dici quod per illam existat, et consequenter neque illa potest existentia appellari.

7. En segundo lugar, porque, de lo contrario, al sujeto de un accidente debería llamársele existencia del accidente, puesto que no puede existir naturalmente sin él. E incluso a la materia se le podría llamar existentia de la forma que depende de ella en el ser, y a la forma existencia de la materia. Y más aún, si se expresan consecuentemente, deben llamar a la esencia actual existencia de su subsistencia, ya que la subsistencia no puede existir sin la naturaleza a la que termina y de la que depende. Por consiguiente, si hay que negar todas estas cosas sólo porque esa dependencia en el existir no es como de un constitutivo formal de la entidad actual, por la misma razón hay que negar que la subsistencia es la existencia de la naturaleza a la que termina.

8. En tercer lugar, porque, al menos de modo sobrenatural, se conserva la naturaleza existente, suprimida la propia subsistencia, como es evidente en el misterio de la Encarnación. Cabe objetar que se conserva ciertamente sin la existencia propia, pero no sin ninguna otra que haga las veces de la propia, a la que podrá llamarse también existencia de la naturaleza. Pero en contra de esto está, no sólo el que todavía está en litigio si una naturaleza creada puede conservarse sin subsistencia alguna, tanto propia como ajena, y que Cayetano, juntamente con otros, defiende su posibilidad, y es probable, como luego veremos; sino también porque, aunque, suprimida la propia subsistencia, se ponga otra en su lugar, la naturaleza permanece siempre la misma numéricamente en la razón de tal entidad existente, cosa que no podría suceder si existiese formalmente en virtud de la subsistencia, puesto que, al variar el constitutivo formal, es necesario que varíe lo constituido.

9. En cuarto lugar, porque la subsistencia se comporta con la naturaleza sustancial como la inherencia con la naturaleza accidental, ya que "por sí" y "en otro", tomados con la debida proporción, se oponen entre sí y se refieren a su manera al mismo dividido; por eso, igual que la inherencia actual es un modo de la naturaleza existente, así también la perseidad actual, que es la subsistencia propia, es un modo de la naturaleza existente; no es posible, por consiguiente, llamarla con razón su existencia. Ni veo qué motivo impulsa a los que así hablan, si no es el defender, al menos con las palabras, que la existencia se distingue

7. Secundo, quia alias subiectum accidentis dicendum esset existentia accidentis, quia sine illo non potest naturaliter existere. Immo, materia posset appellari existentia formae pendentis ab ipsa in esse, et forma materiae. Et amplius, si consequenter ipsi loquantur, debent essentiam actualem appellare existentiam suae subsistentiae, quia subsistentia non potest existere sine natura, quam terminat et a qua pendet. Si ergo haec omnia neganda sunt, solum quia illa dependentia in existendo non est ut a formali constitutivo entitatis actualis, eadem ratione negandum est subsistentiam esse existentiam illius naturae quam terminat.

8. Tertio, quia saltem supernaturaliter conservatur natura existens, ablata propria subsistentia, ut patet in mysterio Incarnationis. Dices conservari quidem sine propria, non tamen aliqua alia existentia quae vicem propriae suppleat, quae poterit etiam appellari existentia naturae. Sed contra hoc est, tum quod adhuc est sub controversia an possit creata natura conservari sine ulla subsistentia, tam propria quam aliena, et Caietanus cum aliis tenet posse, et est probabile, ut postea videbimus; tum etiam quia, quamvis, ablata propria subsistentia, alia substituatur loco illius, semper natura manet eadem numero in ratione talis entitatis existentis, quod esse non posset si formaliter existeret per subsistentiam, quia variato formali constitutivo necesse est constitutum variari.

9. Quarto, quia subsistentia ita se habet ad naturam substantialem, sicut inhaerentia ad naturam accidentalem; nam per se et in alio, cum proportione sumpta, opponuntur inter se et versantur suo modo circa idem divisum; unde, sicut actualis inhaerentia est modus existentis naturae, ita actualis perseitas, quae est propria subsistentia, est modus naturae existentis; non potest ergo recte appellari existentia eius. Nec video qua ratione moveantur qui sic loquuntur, nisi ut verbis saltem defendant existentiam distingui ex

realmente de la esencia, siendo así que, en realidad, sólo opinan esto de la subsistencia.

Se demuestra la afirmación principalmente pretendida

10. Nos queda por probar la segunda parte, que es la que principalmente pretendemos, es decir, que, además de la entidad actual de la esencia y del ser que en ella la constituye y que no se distingue realmente de ella, y además del modo de subsistencia o inherencia, no se da ser alguno de existencia realmente distinto de éstos. Parece que la demostración suficiente de esta verdad es porque toda otra entidad o modo real es superfluo y una ficción sin pruebas; ¿qué razón hay, pues, de multiplicarlo? Se explica el antecedente, porque los argumentos que se aducen para la demostración de esta existencia distinta, o sólo tienen valor probativo para la subsistencia en la naturaleza sustancial y para la inherencia en la accidental, o son totalmente ineficaces, porque presuponen no sé qué ser eterno de la esencia de la criatura, un ser que es realmente nada. Por eso, los argumentos probarían igualmente que el ser actual y temporal de la esencia se distinguen realmente de la esencia de la criatura, cosa que no puede afirmar nadie que conciba medianamente las cosas que con estas palabras se significan.

11. Con ello queda también suficientemente claro que es superflua esta entidad o modo. En primer lugar, porque, si se diese alguna necesidad o utilidad de ella, podría explicarse y demostrarse con algún argumento probable. Además, ¿cuál es, pregunto, el efecto formal de tal entidad o modo, por razón del cual haya sido conferido por la naturaleza o por Dios? Pues no puede ser el que la esencia se convierta en ente actual y quede constituida fuera de sus causas, puesto que esto lo debe formalmente al ser actual de la esencia, según demostramos muchas veces; ni es tampoco el que la entidad de la esencia exista actualmente por sí o en otro, ya que estos modos de ser los posee por la subsistencia o por la inherencia: ¿qué confiere, pues, otra existencia? Se dirá: da el existir, es decir, constituye formalmente la esencia, no en la razón de esencia, sino en la razón de existente. Pero esto es una petición de principio, o explicar lo mismo por lo mismo; ya que lo que buscamos es precisamente esto: qué añade el existir

natura rei ab essentia, cum in re solum de subsistentia ita sentiant.

Assertio praecipue intenta persuadetur

10. Superest ut probemus alteram partem a nobis praecipue intentam, scilicet, praeter actualem entitatem essentiae et illud esse quo in ea constituitur quodque ab ipsa in re non distinguitur, et praeter modum subsistentiae vel inhaerentiae, non dari aliud esse existentiae ex natura rei distinctum ab his. Sufficiens autem probatio huiusmodi veritatis esse videtur, quia omnis alia entitas vel modus realis est superfluus et sine probatione confictus; cur ergo est multiplicandus? Antecedens declaratur, quia rationes quae afferuntur ad probandam huiusmodi existentiam distinctam, vel probant solum de subsistentia in natura substantiali, et inhaerentia in accidentali, vel sunt omnino inefficaces, quia supponunt nescio quod esse essentiae aeternum creaturae, quod revera nullum est. Quapropter illae rationes aeque probarent esse essentiae actuale et temporaneum distingui ex natura rei ab essentia creaturae, quod nullus asserere potest qui res quae his verbis significantur mediocriter concipiat.

11. Et hinc satis etiam constat huiusmodi entitatem vel modum esse superfluum. Primo quidem, quia, si esset aliqua eius necessitas vel utilitas, posset aliqua probabili ratione declarari ac suaderi. Deinde, quis, quaeso, est formalis effectus talis entitatis seu modi, propter quem a natura seu a Deo tribuatur? Non enim esse potest ut essentia fiat ens actuale et extra causas suas constituatur, hoc enim formaliter habet per esse essentiae actuale, ut saepe probavimus; neque etiam ut entitas essentiae actu sit per se vel in alio, nam hos modos essendi habet per subsistentiam vel inhaerentiam; quid ergo confert alia existentia? Dices: confert existere, seu constituit formaliter essentiam non in ratione essentiae, sed in ratione existentis. Sed haec est petitio principii, aut idem per idem declarare; hoc enim est quod inquirimus, quid addit existere ultra esse

sobre el ser actual fuera de las causas, comunicado por la eficiencia de la causa eficiente, por el cual queda la esencia verdaderamente constituida en la razón de ente actual, ya que damos por supuesto que no se trata de la subsistencia o inherencia; y, de modo semejante, preguntamos qué añade *existente* sobre *ente en acto* fuera de las causas, una vez supuesto que no añade el ser subsistente o inherente. Por consiguiente, dado que no se puede concebir una razón real distinta de las referidas, llegamos a la conclusión de que ente en acto y existente significan la misma realidad y razón formal, y que no puede, por lo mismo, imaginarse un ser de existencia distinto del ser por el que cada realidad se constituye en la actualidad de su esencia.

12. De aquí deducimos, además, que esa entidad de la existencia, distinta al modo dicho, no sólo es superflua, sino que es completamente imposible. En primer lugar, porque no se establece esta entidad como añadida extrínsecamente por Dios para una perfección mayor de las cosas, sino como connatural y debida, y totalmente necesaria para que una cosa esté fuera de sus causas. En consecuencia, si no es necesaria, tampoco es posible de este modo, ya que la naturaleza no quiere ni exige lo que es superfluo. En segundo lugar, y *a priori*, porque, donde no se da o no es posible ningún efecto formal, tampoco es posible una forma; y aquí no hay efecto formal alguno que pueda ser conferido por una entidad tal. Esto se evidencia fácilmente por lo dicho, porque ni el ser ente en acto ni el ser de un modo concreto, es decir, en sí o en otro, puede provenir formalmente de una entidad tal; y fuera de estos efectos formales no puede idearse otro que convenga al ente creado, en cuanto es ente creado y existente.

13. En esto se descubre una diferencia manifiesta entre la subsistencia y esa existencia a la que se piensa ficticiamente como distinta de la esencia actual; porque, respecto de la subsistencia, podemos explicar fácilmente el efecto formal por el que es necesaria; no se la pone, en efecto, para constituir la naturaleza sustancial en la razón de ente en acto, sino para que complete y termine su entidad y de tal manera la convierta en existente en sí y por sí y como en autosuficiente para sustentar intrínsecamente su propio ser, que quede convertida en incapaz de una subsistencia ajena o de la unión con ella para ser sustentada por ella en

actuale extra causas, communicatum per effectionem causae efficientis, quo vere constituitur essentia in ratione entis in actu, cum supponamus non esse sermonem de subsistentia vel inhaerentia; et similiter inquirimus quid addat *existens* supra *ens actu* extra causas, supposito quod non addit esse subsistens vel inhaerens. Quia ergo nulla ratio realis distincta a praedictis concipi potest, concludimus ens actu et existens eamdem rem et rationem formalem significare, ideoque fingi non posse esse existentiae distinctum ab illo esse quo unaquaeque res in actualitate suae essentiae constituitur.

12. Atque hinc ulterius inferimus huiusmodi entitatem existentiae dicto modo distinctam, non solum superfluam esse, sed plane impossibilem. Primo quidem, quia haec entitas non ponitur ut a Deo extrinsecus addita ad maiorem aliquam rerum perfectionem, sed ut connaturalis et debita ac omnino necessaria ut res sit extra causas suas. Si ergo necessaria non est, non est etiam hoc modo possibilis, quia natura non amat neque postulat quod superfluum est. Secundo et a priori, quia ubi effectus formalis nullus est vel non est possibilis, neque forma est possibilis; hic autem nullus est effectus formalis quem talis entitas dare possit. Quod patet facile ex dictis, quia neque esse [1] ens actu, neque esse tali modo, scilicet, in se vel in alio, provenire potest formaliter a tali entitate; praeter hos autem effectus formales non potest alius excogitari conveniens enti creato, ut ens creatum et existens est.

13. Et in hoc cernitur aperta differentia inter subsistentiam et existentiam illam quae fingitur distincta ab essentia actuali; nam de subsistentia facile declarari potest effectus formalis propter quem est necessaria; non enim ponitur ut constituat naturam substantialem in ratione entis in actu, sed ut entitatem eius ita compleat et terminet et reddat illam ita in se et per se existentem et quasi sibi sufficientem ad sustentandum intrinsece suum esse, ut reddatur incapax alienae subsistentiae vel unionis ad illam ut

[1] La palabra *esse* falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

su ser; lo mismo que, desde otro punto de vista, en la forma accidental se explica también fácilmente el efecto cuasi formal que tiene la inherencia en la esencia de la forma accidental, el cual no consiste en constituirla en la razón de ente en acto, sino en unirla a algo por lo que sea sustentada. En cambio, de la existencia no es posible explicar qué efecto formal tiene sobre la esencia si no es constituirla en la razón de ente en acto, y, sin embargo, este efecto no puede derivarse formal e intrínsecamente de una existencia que sea entidad distinta del ente mismo o de la esencia misma que se constituye en acto, según se demostró y se volverá a probar luego; y, por eso, aunque se comprenda fácilmente un modo realmente distinto de la esencia actual, que sea subsistencia o inherencia, no sucede, empero, lo mismo con uno que sea existencia y que se distinga tanto de la subsistencia o inherencia como de la esencia actual.

Respuesta a una objeción contra lo expuesto

14. Pero cabe que objete alguno, por el hecho de que parece que todo este razonamiento da por supuesto que la actualidad total de la esencia proviene formalmente de la existencia, lo cual, sin embargo, es falso, ya que dentro del ámbito de la esencia el grado inferior es actualidad respecto del superior; y la forma es actualidad respecto de la materia, no por la existencia, sino por la entidad de la esencia, por más que la existencia sea condición *sine qua non* para que la actualice. Y se aclara más, porque una cosa es que el hombre exista y otra que sea animal racional o que sea animal. Lo primero lo debe a la existencia, lo segundo a la entidad de la esencia, y en ambos casos se da su actualidad proporcionada.

15. A la objeción respondo que hay equivocidad en la palabra actualidad o acto, pues puede tomarse, o en cuanto se opone a la potencia objetiva, o en cuanto se refiere a la potencia receptiva; nosotros nos referimos a la actualidad en el primer sentido, en el que es de todo punto verdadero que toda la actualidad del ente proviene intrínseca y formalmente del ser de la existencia, ya que ente en acto es formalmente lo mismo que existente. La objeción, en cambio, procede en el segundo sentido; la forma, en efecto, es actualidad de la materia como acto recibido en ella; por su parte, la diferencia sólo racionalmente es acto del género,

per eam in suo esse sustentetur; sicut, e contrario, in forma accidentali facile etiam declaratur effectus quasi formalis quem inhaerentia habet in essentia formae accidentalis, qui non est illam constituere in ratione entis in actu, sed alicui unire a quo sustentetur. At vero de existencia declarari non potest quem effectum formalem habeat circa essentiam, nisi constituere illam in ratione entis in actu, qui tamen effectus non potest formaliter et intrinsece esse ab existentia, quae sit entitas distincta ab ipso ente, seu essentia quae in actu constituitur, ut ostensum est et iterum inferius probabitur; et ideo, licet facile intelligatur modus ex natura rei distinctus ab essentia actuali, qui sit subsistentia vel inhaerentia, non tamen qui sit existentia et tam a subsistentia vel inhaerentia quam ab actuali essentia distinguatur.

Satisfit obiectioni contra dicta

14. Sed obiicit quidam, nam videtur totus hic discursus supponere totam actualitatem essentiae provenire formaliter ab existentia, quod tamen falsum est, quia intra latitudinem essentiae inferior gradus est actualitas respectu superioris; et forma est actualitas respectu materiae, non per existentiam, sed per entitatem essentiae, quamvis existentia est conditio sine qua non ut actuet illam. Et declaratur amplius, nam aliud est hominem esse, aliud est hominem rationalem esse, vel animal esse. Primum habet ab existentia, secundum ab entitate essentiae; et in utroque est sua actualitas proportionata.

15. Ad obiectionem respondeo esse aequivocationem in voce actualitatis seu actus; potest enim sumi vel ut opponitur potentiae obiectivae, vel ut respicit potentiam receptivam; nos loquimur de actualitate in priori sensu, in quo verissimum est omnem actualitatem entis intrinsece ac formaliter provenire ab esse existentiae, quia ens actu formaliter idem est quod existens. Obiectio autem procedit in posteriori sensu; forma enim est actualitas materiae, ut actus in illa receptus; differentia autem solum secundum rationem

ya que se la concibe como si fuese recibida en él, puesto que entre los grados superior e inferior no puede haber una relación real de acto y potencia, dado que no se distinguen actualmente en la realidad. Y la actualidad primera o entitativa se compara de tal manera con el acto posterior o formal, que a veces se distinguen realmente, a veces por la sola razón; aquélla, en efecto, es una actualidad trascendente, y es participada no sólo por el acto formal, sino también por la potencia receptiva, cuya actualidad entitativa se distingue realmente de la actualidad de la forma; empero, en la forma misma el ser acto de la materia, al menos aptitudinalmente, y el ser un ente determinado en acto se distinguen sólo por razón, porque la relación propia a la potencia receptiva se explica por un concepto y no se explica por el otro. Y de esta suerte no sólo es verdad que el ente en acto, en cuanto se distingue del ente en potencia, se constituye formal e intrínsecamente por el ser de la existencia, sino que es también verdad que toda actualidad formal, mejor dicho, toda actuación, por así decirlo, de la misma manera que se origina de alguna esencia actual parcial, se deriva igualmente de alguna existencia, ya que la forma no actúa la materia, a no ser en cuanto ella misma es tal entidad actual, cosa que posee por su ser de existencia. A la confirmación se responde que realmente es lo mismo que el hombre exista y que el hombre sea hombre, si en ambas proposiciones el ser expresa el acto y no sólo la aptitud o la verdad de la proposición. Y de igual modo es realmente lo mismo que el hombre sea hombre, y que sea racional, o animal, etc., puesto que todas estas cosas son lo mismo en la realidad. Por eso, todos estos predicados se toman de la misma actualidad y de la misma realidad, ya se le dé a esa realidad el nombre de esencia actual, ya el de ser actual de la misma, puesto que todas estas cosas sólo se distinguen por las precisiones y las composiciones de razón. Por consiguiente, en una realidad única no hay más que un solo ser por el que se constituye el ente en acto, y ése mismo es el ser de existencia.

est actus generis, quia concipitur ac si in illo reciperetur; inter gradus enim superiorem et inferiorem non potest esse habitudo realis actus et potentiae, cum in re actualiter non distinguantur. Actualitas autem prior seu entitativa ita comparatur ad actum posteriorem seu formalem, ut interdum reipsa distinguantur, interdum sola ratione; est enim actualitas illa transcendens, et participatur non solum ab actu formali, sed etiam a potentia receptiva, cuius entitativa actualitas realiter distinguitur ab actualitate formae; in ipsa autem forma, esse actum materiae, saltem aptitudine, et esse tale ens actu sola ratione distinguuntur, quia uno conceptu explicatur propria habitudo ad potentiam receptivam, quae non explicatur per alium. Atque ita non solum verum est ens actu, condistinctum enti in potentia, constitui formaliter et intrinsece per esse existentiae, sed etiam est verum omnem formalem actualitatem, vel potius actuationem, ut sic dicam, sicut provenit ab aliqua essentia actuali partiali, ita provenire ab aliqua existentia, nam forma non actuat materiam, nisi ut ipsa est talis actualis entitas, quod habet per suum esse existentiae. Ad confirmationem respondetur quod secundum rem idem est hominem esse, et hominem esse hominem, si in utraque propositione esse dicat actum et non solam aptitudinem aut veritatem propositionis. Et similiter reipsa idem est hominem esse hominem, et esse rationalem, vel animal, etc., quia haec omnia in re idem sunt. Quapropter ab eadem actualitate et ab eadem re haec omnia praedicata sumuntur, sive illa res vocetur essentia actualis, sive esse actuale eius, solumque per rationis praecisiones et compositiones haec omnia distinguuntur. Non est ergo in una re nisi unum esse quo constituitur ens actu, et illud ipsum est esse existentiae.

SECCION VI

Distinción que puede darse o concebirse entre la esencia y la existencia creadas

Se excluye la distinción real entre la esencia actual y la existencia

1. Si hemos probado suficientemente lo que hemos dicho, no es difícil deducir de ello qué es lo que hay que opinar en la cuestión propuesta y respecto de las opiniones referidas en la sección primera. Pues hay que afirmar, en primer lugar, que la esencia creada constituida actualmente fuera de las causas no se distingue realmente de la existencia, de tal manera que sean dos realidades o entidades distintas. En esta conclusión doy por supuesta la significación de los términos y la distinción que ya se explicó sobre la esencia en potencia o en acto. Supongo también que no se trata de la subsistencia o inherencia, sino del ser propio de la existencia. Cabe, pues, que la demostración de la conclusión así propuesta se tome de Aristóteles, quien afirma siempre que el ente añadido a las cosas no les aporta nada, ya que es lo mismo ente hombre que hombre; y esto, con la misma proporción, es verdad de una cosa en potencia y en acto; por tanto, el ente en acto, que es el ente con propiedad y se identifica con existente, no añade nada a la realidad o esencia actual, según el parecer de Aristóteles, quien se expresa así en el lib. III de la *Metafísica,* c. 2; lib. V, c. 7; lib. X, c. 4. Averroes le imita en los mismos pasajes, censurando a Avicena.

2. Pero se demuestra principalmente por razón, ya que una entidad tal, añadida a la esencia actual, ni puede conferirle formalmente la actualidad primera —por así decirlo— o la razón primera de ente en acto, por la que se separa y distingue del ente en potencia, ni puede, tampoco, ser necesaria bajo alguna razón de causa, propia o reductivamente, para que la esencia posea su entidad actual de esencia; luego no hay razón ninguna de inventar una entidad distinta de este tipo. La consecuencia es evidente por la enumeración suficiente de las partes, porque hasta ahora no se ha ideado, ni puede, sin duda, idearse otra función propia de tal entidad. Por lo que se refiere al primer miembro de la

división propuesta, no sólo es admitido por todos los autores, incluso por aquellos que distinguen realmente la existencia de la esencia, sino que es de todo punto evidente casi por la misma explicación de los términos, suficientemente expuesta ya en los supuestos sentados; es contradictorio, en efecto, que una entidad se constituya en el ser de entidad por algo que se distinga de ella.

3. Demuestro esto con más amplitud del modo siguiente: toda forma realmente distinta de la potencia a la que actúa compone con ella un solo compuesto. Puede, en consecuencia, a un acto tal llamársele causa formal, bien respecto del compuesto, bien respecto de la potencia o de la otra cuasi parte componente, si es que no puede existir sin tal acto o forma. Así, pues, respecto del compuesto se dice muy bien y con toda verdad que un acto tal lo constituye formal e intrínsecamente, pero que no puede en absoluto distinguirse de él, sino que está necesariamente incluido en él, distinguiéndose como la parte se distingue del todo, ya que un acto así no puede ser la entidad total del compuesto, el cual incluye por necesidad a la otra coparte o al otro componente. En cambio, si se compara el acto con la otra realidad o potencia de la que es acto, no puede constituir intrínseca y formalmente la entidad propia de él, puesto que esta entidad no es compuesta, sino simple; de lo contrario, no sería la otra parte del componente, sino que sería todo el compuesto, lo cual es totalmente contradictorio en una composición real de cosas distintas. Además, en otro caso, la entidad o parte que recibe el acto constaría de dicho acto y de alguna otra realidad, de la que, a su vez, pregunto si está intrínseca y formalmente constituida por ese acto; porque, si se afirma esto, seguiremos avanzando hasta el infinito; y si se niega, llegamos a la conclusión que pretendíamos, es decir, que una potencia que entra en composición propia con un acto realmente distinto no puede estar intrínseca y formalmente constituida por el acto mismo con el que entra en composición. Y de esta suerte, al hacer la resolución última hasta los componentes primeros o simplicísimos, es preciso que la entidad que, como potencia, se compara con otra no se constituya intrínseca y formalmente en su entidad mediante la otra, que es el acto, aunque acaso la exija para existir, igual que la materia exige la forma. Por consiguiente,

SECTIO VI

Quae distinctio possit inter essentiam et existentiam creatam intervenire aut intelligi

Excluditur distinctio realis inter actualem essentiam et existentiam

1. Si ea quae diximus satis a nobis probata sunt, non est difficile ex eis colligere quid sit in proposita quaestione et de opinionibus sectione prima relatis sentiendum. Dicendum est enim primo essentiam creatam in actu extra causas constitutam non distingui realiter ab existentia, ita ut sint duae res seu entitates distinctae. In hac conclusione suppono significationem terminorum et distinctionem iam declaratam de essentia in potentia vel in actu. Suppono etiam non esse sermonem de subsistentia vel inhaerentia, sed de proprio esse existentiae. Probari igitur potest conclusio sic exposita ex Aristotele, qui ubique ait ens adiunctum rebus nihil eis addere; nam idem est ens homo, quod homo; hoc autem, cum eadem proportione, verum est de re in potentia et in actu; ens ergo actu, quod est proprie ens idemque quod existens, nihil addit rei seu essentiae actuali, ex sententia Aristotelis, qui ita loquitur, III Metaph., c. 2, lib. V, c. 7, lib. X, c. 4. Quem imitatur Averroes, eisdem locis, reprehendens Avicennam.

2. Sed praecipue demonstratur ratione, quia talis entitas, addita actuali essentiae, nec potest illi formaliter conferre primam (ut ita dicam) actualitatem seu primam rationem entis in actu, qua separatur et distinguitur ab ente in potentia, neque etiam potest esse necessaria sub aliqua ratione causae, proprie vel reductive, ut essentia habeat suam entitatem actualem essentiae; ergo nulla ratione fingi potest talis entitas distincta. Consequentia est evidens a sufficienti partium enumeratione, quia neque hactenus excogitatum est, nec excogitari certe potest aliud munus talis entitatis. Primum autem membrum partitionis positae, et admittitur ab omnibus auctoribus, etiam ab illis qui existentiam ab essentia realiter distinguunt; et est plane evidens ex ipsa fere terminorum declaratione, iam satis tradita in suppositionibus positis; repugnat enim entitatem constitui in esse entitatis per aliquid a se condistinctum.

3. Quod amplius in hunc modum demonstro: nam omnis forma realiter distincta a potentia quam actuat, componit cum illa unum compositum. Unde talis actus potest dici causa formalis, vel respectu compositi, vel respectu potentiae seu alterius quasi partis componentis, si absque tali actu vel forma esse non possit. Respectu igitur compositi optime et verissime dicitur talis actus formaliter et intrinsece constituere illud, non tamen potest omnino condistingui ab illo, sed necessario includitur in illo, et distinguitur ut pars a toto, quia talis actus non potest esse tota entitas compositi, quod necessario includit aliam compartem seu aliud componens. At vero si comparetur actus ad aliam rem vel potentiam cuius est actus, non potest intrinsece et formaliter constituere propriam entitatem eius, quia illa entitas non est composita, sed simplex; alioqui non esset altera pars componens, sed totum compositum, quod in reali compositione ex rebus distinctis prorsus repugnat. Item alioqui constaret illa entitas seu pars quae recipit [1] actum, ex illo actu et aliqua alia re, de qua rursus inquiram an constituatur intrinsece et formaliter per illum actum; nam, si hoc affirmetur, procedemus ulterius in infinitum; si vero negetur, concluditur intentum, nimirum, potentiam proprie componentem cum actu realiter distincto, non posse intrinsece et formaliter constitui per ipsummet actum cum quo componit. Atque ita, cum fit ultima resolutio ad prima seu simplicissima componentia, necesse est ut illa entitas quae ad alteram comparatur ut potentia, non constituatur intrinsece et formaliter in sua entitate per alteram, quae est actus, licet fortasse illam postulet ut sit, sicut materia postulat formam. Sic ergo phi-

[1] La sustitución de *recipit* por *incipit,* en algunas ediciones, nos parece menos acertada. (N. de los EE.)

así habría que filosofar sobre la entidad de la esencia y la entidad de la existencia, si fuesen distintas, pues formarían por composición una sola cosa, por ejemplo, este existente, respecto del cual la existencia se comportaría como acto intrínseco y formal; sin embargo, respecto de la entidad de la esencia, no podría en modo alguno constituirla intrínsecamente o formar composición con ella, puesto que una se distinguiría de la otra como una entidad simple de otra entidad simple. Ni cabe decir que la entidad de la esencia, en este modo de concebirla y distinguirla, no es actual, porque, de lo contrario, no formaría composición real, ya que una entidad en potencia objetiva no constituye composición real con un acto. Queda, pues, manifiesto que no puede exigirse una entidad de existencia distinta de la entidad de la esencia para constituir intrínsecamente la entidad misma de la esencia en su propia actualidad.

4. Y el segundo miembro, a saber, que tal entidad distinta no se exige en ningún otro género de causa para que la entidad misma de la esencia pueda existir en la realidad, queda, según creo, suficientemente probado antes, puesto que hemos demostrado que, además del ser de la esencia actual y del modo de subsistencia o del de inherencia, no existe necesidad alguna de otra existencia. O que se nos demuestre al menos, o se nos explique qué clase de causalidad es ésa y a qué género se reduce. Algunos dicen que esa entidad es una condición necesaria, sin la que la entidad de la esencia no puede permanecer en la realidad. Pero, en primer lugar, esta respuesta, que se suele dar fácilmente, no sólo en ésta, sino en otras muchas cuestiones, no se ha de admitir, a no ser que, por una parte, se haga constar la razón suficiente de la necesidad y, por otra, se explique el modo o causalidad de tal condición, ya que, de lo contrario, alguien podría exigir sin motivo para algún efecto muchas condiciones de este tipo, por el hecho de que no puede darse ninguna razón mayor a favor de una sola que a favor de muchas. Habiéndose, pues, demostrado anteriormente que no hay utilidad ninguna, y mucho menos necesidad, por razón de la cual se multiplique esta entidad, es gratuita la afirmación de que se trata de una condición necesaria, y debe rechazársela con la misma facilidad con que se la afirma. Además, por lo dicho anteriormente, añado que, aunque esa entidad fuese una condición necesaria, no podría, por ello, llamársela ser propio de existencia de la misma esencia actual, puesto que no la constituiría en la razón de ente en acto. De lo contrario, cualquier otra condición o realidad sin la que la misma esencia no pudiese permanecer en la realidad debería ser llamada existencia de ésta, ya que no se da ninguna razón mayor en favor de ésta que de las otras. Añádase a esto que, aun concediendo que dicha entidad sea una condición realmente necesaria, al no ser causa formal de la entidad actual de la esencia, ¿por qué no va a poder, al menos por potencia absoluta, permanecer y conservarse en la realidad la entidad de la esencia en su actualidad, de suerte que sea verdaderamente un ente en acto, sin aquella entidad o condición necesaria, a la que dan el nombre de existencia? Pues, si se deja a un lado la causalidad formal intrínseca, no puede aducirse implicación alguna. Y si Dios puede hacer esto, en ese caso, por tanto, la entidad actual de la esencia tiene su ser actual propio e intrínseco, en virtud del cual existe fuera de las causas y en la realidad. Pues, ¿qué otra cosa es existir más que ser de este modo? Por consiguiente, esa otra entidad no es necesaria en absoluto para existir; luego no se trata realmente de la existencia.

5. Puede, por fin, decirse que cabe una doble relación de causa formal: una al compuesto al que constituye; y que en este sentido es verdad que la entidad de la existencia no es la causa formal de la entidad actual de la esencia; y que a ésta se la puede llamar causa formal intrínseca, porque compone intrínsecamente su efecto. Pero que la causa formal tiene otra relación al sujeto al que informa, porque si, informándolo o actuándolo, contribuye al ser de éste, se la puede llamar con razón causa formal del mismo, y, de este modo, en las cosas naturales la forma no sólo es causa del compuesto, sino también de la materia. Y en este mismo sentido se puede decir que la entidad de la existencia es causa formal de la entidad de la esencia, porque, constituyendo con ella al ente existente, la actúa y la hace, formalmente en este sentido, permanecer en el ser. Y cabe dar una razón proporcional, porque, al igual que la materia es pura potencia en orden al acto formal, del mismo modo la esencia de la criatura es pura potencia en orden al existir, y, por lo mismo, igual que la materia exige la forma para existir, aunque no sea componente de ella, sino con ella, de igual modo

losophandum esset de entitate essentiae et entitate existentiae, si essent distinctae; componerent enim unum, verbi gratia, hoc existens, respectu cuius existentia se haberet ut actus intrinsecus et formalis; tamen respectu entitatis essentiae nullo modo posset intrinsece illam constituere aut componere, quia una ab alia condistingueretur, ut entitas simplex ab entitate simplici. Nec dici potest quod entitas essentiae sic concepta et distincta non sit actualis, quia alias non componeret realiter, quia entitas in potentia obiectiva non facit realem compositionem cum actu. Sic ergo aperte constat entitatem existentiae distinctam ab entitate essentiae non posse requiri ut intrinsece constituat ipsam entitatem essentiae in sua propria actualitate.

4. Alterum autem membrum, scilicet, talem entitatem distinctam non requiri in aliquo alio genere causae ut ipsa entitas essentiae possit esse in rerum natura, satis (ut existimo) probatum est in superioribus, cum ostendimus, praeter esse essentiae actualis et modum subsistentiae vel inhaerentiae, nullam esse necessitatem alterius existentiae. Vel certe ostendatur nobis aut declaretur quae sit ista causalitas et ad quod genus revocetur. Dicunt aliqui illam entitatem esse conditionem necessariam, sine qua entitas essentiae in rerum natura permanere non potest. Sed imprimis haec responsio, quae facile dicitur, non solum in hac, sed etiam in aliis multis quaestionibus, non est admittenda, nisi et sufficiens ratio necessitatis reddatur, et modus vel causalitas talis conditionis declaretur, alioqui posset aliquis plures conditiones huiusmodi ad effectum aliquem gratis postulare, eo quod non possit maior ratio de una quam de pluribus tribui. Cum ergo in superioribus ostensum sit nullam esse utilitatem, nedum necessitatem, ob quam haec entitas multiplicetur, gratis dicitur esse conditionem necessariam; et, qua facilitate dicitur, reiici debet. Addo ulterius ex superius dictis quod, licet illa entitas esset conditio necessaria, non posset propterea appellari proprium esse existentiae ipsius essentiae actualis, quia non constitueret illam in ratione entis in actu. Alioqui omnis alia conditio aut res sine qua non posset in rerum natura permanere ipsa essentia, dicenda esset existentia eius, quia non est maior ratio de hac quam de caeteris. Ad haec, esto illa entitas sit conditio necessaria ex natura rei, cum non sit causa formalis actualis entitatis essentiae, cur non poterit saltem de potentia absoluta permanere et conservari in rerum natura entitas essentiae in actualitate sua, ita ut sit vere ens actu, absque illa entitate vel conditione necessaria, quam vocant existentiam? seclusa enim causalitate formali intrinseca, nulla implicatio afferri potest. Quod si hoc potest facere Deus, ergo tunc actualis entitas essentiae habet proprium et intrinsecum esse actuale, quo est in rerum natura et extra causas suas. Quid autem aliud est existere quam ita esse? Illa ergo alia entitas non est simpliciter necessaria ad existendum; ergo revera non est existentia.

5. Dici vero tandem potest duplicem esse respectum causae formalis: unus est ad compositum quod constituit; et hoc modo esse verum entitatem existentiae non esse causam formalem entitatis actualis essentiae; et haec potest dici causa formalis intrinseca, quia intrinsece componit suum effectum. Habet autem alium respectum causa formalis ad subiectum quod informat, quia, si informando vel actuando illud confert ad esse eius, recte dici potest formalis causa illius, et ad hunc modum in rebus naturalibus forma non tantum est causa compositi, sed etiam materiae. Atque eodem modo dici potest entitas existentiae esse causa formalis entitatis essentiae, quia constituendo cum illa ens existens actuat illam, et ita formaliter facit illam permanere in esse. Et reddi potest ratio proportionalis, quia, sicut materia est pura potentia in ordine ad actum formalem, ita essentia creaturae est pura potentia in ordine ad existendum, et ideo, sicut materia requirit formam ut sit, quam-

la esencia, para existir, exige la entidad de la existencia, aunque no entre en la composición de ella, sino que forme composición con ella.

6. Y este modo de responder y exponer esta sentencia es menos improbable que los demás. Pero tiene realmente las mismas dificultades y no puede dar razón suficiente alguna de la necesidad de ese acto formal, si no es necesario para constituir intrínsecamente al ente en acto fuera de sus causas. Admitimos, por ello, con toda facilidad esa distinción de la causa formal en el buen sentido, de acuerdo con lo que sobre las causas se explicó antes. También es de todo punto verdadero que la existencia no puede ser la causa formal que constituye intrínsecamente la entidad actual de la esencia. De aquí, empero, llegamos a la conclusión de que no puede asignarse ningún ser constituido por razón del cual sea necesaria tal entidad; y, en consecuencia, inferimos que no puede ser necesaria como acto formal que sea como adventicio a la esencia y componga con ella alguna otra cosa. La primera ilación quedó probada anteriormente; en efecto, lo constituido intrínsecamente por la existencia no puede ser más que lo existente; ahora bien, existente y ente en acto, es decir, no en potencia, se identifican totalmente. Por consiguiente, si esa entidad no es necesaria para constituir intrínsecamente al ente en acto, tampoco es necesaria para constituir de modo intrínseco al ente existente; no es posible, pues, asignar ningún ser inmediato constituido por el que sea necesaria. De aquí brota también clara la segunda ilación, porque la forma es esencial y primariamente en orden al compuesto, y puede, por ello, ser consecuentemente necesaria por causa de la otra parte componente, si ésta es tal que no pueda existir fuera del compuesto. Si, pues, no se da compuesto alguno por razón del cual sea necesario un acto formal distinto, no es posible que sea necesario por causa de la otra parte componente.

7. Consta, además, con esto que se da por supuesta una falsedad en la proporción propuesta en la razón anterior; en efecto, aunque pueda decirse que la esencia de la criatura, antes de ser producida, está por su parte en pura potencia objetiva, con todo, esa esencia, en cuanto es ya entidad actual debido a la producción de su causa, no es en sí misma y por parte suya pura potencia en orden al ser, sino que tiene intrínseca y absolutamente identificado un ser real y actual, ser

vis non componat illam, sed cum illa, ita essentia requirit entitatem existentiae ut sit, quamvis non componat illam, sed cum illa.

6. Atque hic modus respondendi et declarandi hanc sententiam est minus improbabilis quam caeteri. Sed revera habet easdem difficultates, et nullam sufficientem rationem reddere potest cur sit necessarius ille actus formalis, si necessarius non est ut intrinsece constituat ens actu et extra causas. Itaque facillime admittimus illam distinctionem causae formalis in bono sensu, iuxta superius dicta de causis. Verissimum etiam est existentiam non posse esse causam formalem intrinsece constituentem actualem entitatem essentiae. Hinc tamen concludimus nullum posse assignari constitutum propter quod talis entitas necessaria sit; et consequenter inferimus non posse esse necessariam ut actum formalem, quasi advenientem essentiae et componentem cum illa quidpiam aliud. Prior illatio probata est in superioribus; nam constitutum intrinsece per existentiam non posset esse nisi existens; existens autem et ens actu, id est, non in potentia, idem omnino sunt. Si ergo illa entitas non est necessaria ad constituendum intrinsece ens actu, non est etiam necessaria ad constituendum intrinsece ens existens; nullum ergo proximum constitutum assignari potest, propter quod necessaria sit. Atque hinc etiam patet posterior illatio; nam forma per se primo est propter compositum, et hinc consequenter esse potest necessaria propter alteram partem componentem, si illa talis sit ut extra compositum esse non possit. Si ergo nullum est compositum propter quod formalis actus distinctus necessarius sit, non potest esse necessarius propter alteram partem componentem.

7. Praeterea hinc constat falsum assumi in proportione assumpta in superiori ratione; nam, licet essentia creaturae priusquam fiat, dici possit esse in pura potentia obiectiva ex parte sui, tamen essentia illa ut iam est actualis entitas per effectionem suae causae, non est in se et ex parte sua pura potentia in ordine ad esse, sed intrinsece et omnino identice habet aliquod esse reale et actuale,

que es verdadera existencia, ya que constituye formal e intrínsecamente a la entidad fuera de su causa, puntos todos que fueron probados con anterioridad; luego se afirma sin ningún fundamento que esa entidad depende, para existir, de otro acto formal y distinto. Sobre todo, porque los argumentos con que suele probarse la necesidad de una existencia distinta se fundan todos en que el ser en acto no pertenece a la esencia de la criatura, siendo así que tal esencia puede, por parte de ella, concebirse en sola potencia objetiva y, por parte del Creador, en la potencia efectiva; por consiguiente, si se da por supuesto algún ser actual y entitativo por el que dicha esencia está fuera de la potencia objetiva, no queda razón ninguna por la que se exija otro acto formal distinto del ser anterior, siendo así que tampoco ese ser actual puede pertenecer a la esencia de la criatura. Y porque la entidad misma de la existencia puede estar a veces en potencia, a veces en acto, y, en consecuencia, también es preciso afirmar de ella que no pertenece a su esencia existir actualmente, ni constituir en acto a la realidad existente, siendo ésta una razón en la que vamos a insistir con más amplitud al resolver los argumentos y retorcerlos en sentido contrario.

8. Además, aquí tiene cabida el argumento propuesto de que, al menos por potencia divina, podría conservarse la entidad actual de la esencia sin aquel otro acto formal ulterior, porque, aunque Dios no pueda suplir la causa formal que compone intrínsecamente, puede, sin embargo, suplir la dependencia de una parte componente respecto de la otra, aunque ésta sea acto formal. De igual modo que, aunque no pueda suplir la causa material en cuanto intrínsecamente componente, no obstante puede suplir la dependencia de la forma o del accidente respecto de la causa material, según se explicó anteriormente con más amplitud. Y, si Dios conserva la esencia actual sin el acto ulterior de la existencia distinta, esa entidad así conservada es verdaderamente existente y, por lo mismo, todo lo que se finja añadírsele no puede tener verdadera razón de existencia, y se afirma sin motivo que es naturalmente necesario para el efecto formal de existir. Y para la fuerza de este argumento nos basta la sola precisión mediante nuestros conceptos; porque, por el hecho mismo de pensar la entidad de la esencia actual producida por Dios, aunque no pensemos que le ha sido añadida otra entidad, la concebimos de modo

quod esse est vera existentia, cum constituat formaliter et intrinsece entitatem extra suam causam, quae omnia in superioribus probata sunt; ergo sine ullo fundamento dicitur illam entitatem pendere ab alio actu formali et distincto ut sit. Maxime quia rationes quibus probari solet necessitas existentiae distinctae, omnes fundantur in hoc quod esse actu non est de essentia creaturae, cum possit illa essentia intelligi in sola potentia obiectiva ex parte eius, et effectiva ex parte creatoris; ergo, si iam supponitur aliquod esse actuale et entitativum quo illa essentia est extra potentiam obiectivam, nulla superest ratio ob quam alius actus formalis requiratur distinctus a priori esse, cum etiam illud esse actuale non possit esse de essentia creaturae. Cumque ipsamet entitas existentiae possit esse interdum in potentia, interdum in actu, et consequenter etiam de illa necesse sit fateri non esse de essentia eius actu existere, neque actu constituere rem existentem, quam rationem latius urgebimus solvendo argumenta et illa in contrarium retorquendo.

8. Praeterea hic etiam habet locum ratio facta, quod saltem per divinam potentiam posset conservari actualis entitas essentiae, sine illo ulteriori alio actu formali, quia, licet Deus non possit supplere causam formalem intrinsece componentem, potest tamen supplere dependentiam unius partis componentis ab altera, etiamsi illa actus formalis sit. Sicut, licet non possit supplere causam materialem ut intrinsece componentem, potest tamen supplere dependentiam formae vel accidentis a causa materiali, ut latius in superioribus dictum est. Si autem Deus conservet essentiam actualem sine ulteriori actu existentiae distinctae, illa entitas sic conservata, est vere existens, et consequenter, quidquid illi addi fingitur, non potest veram rationem existentiae habere, et sine causa dicitur esse naturaliter necessarium ad formalem effectum existendi. Atque ad vim huius rationis, sola praecisio per nostros conceptus sufficit; nam, hoc ipso quod intelligimus entitatem essentiae actualis factam a Deo, etiamsi non intelligamus illi esse additam aliam entitatem, sufficien-

suficiente como existente, sin que incluyamos en este concepto objetivo algo falso o que esté en contradicción con él; y de aquí inferimos legítimamente que para el efecto formal de existir no es necesaria ninguna entidad distinta y sobreañadida, puesto que el efecto formal ni mentalmente puede ser prescindido de la causa formal. Y, si esa entidad no es necesaria para constituir este efecto formal, ni puede con verdad ser llamada existencia, ni puede darse un motivo probable de por qué es necesaria como condición, o como causa posterior o de algún modo extrínseca.

Se excluye la distinción modal entre la esencia actual y la existencia

9. En segundo lugar hay que afirmar que la existencia no se distingue de la entidad actual de la esencia como un modo realmente distinto de ella. Esta conclusión, a mi juicio, se sigue con evidencia de la anterior; y, por eso, pienso que no se expresan consecuentemente los que, negando la distinción anterior, admiten ésta en la cuestión presente. Porque, aunque, hablando en general, pueda esta distinción, que es menor, darse donde no se dé la anterior, que es mayor, sin embargo, en el caso presente, las razones que prueban que la existencia no es una entidad distinta de la esencia actual, prueban totalmente que tal existencia no es absolutamente nada, o —lo que es lo mismo— que, además de la entidad actual de la esencia, no puede exigirse nada más para el existir como tal, sino sólo para subsistir o inherir, o para algo semejante. Esto se echará de ver fácilmente haciendo aplicación de todos los argumentos propuestos; en efecto, hemos demostrado que ese ser real por el que la esencia actual se constituye inmediata e intrínsecamente como ente en acto no se puede distinguir realmente de la esencia misma en cuanto es entidad en acto. Y, además de los argumentos arriba propuestos en la sec. 3, es fácil explicarlo de la siguiente manera: porque no puede darse una distinción real positiva por parte de ambos miembros a no ser entre dos extremos de los que uno sea modo del otro, de tal suerte que la realidad en cuanto prescindida del modo sea un ente positivo y real en acto; de lo contrario, la distinción será, o de razón, o del tipo de la que puede haber entre el ente y el no ente; por consiguiente, si la esencia, en cuanto es ente en

ter concipimus illam existentem, neque in hoc conceptu obiectivo aliquid falsum aut sibi repugnans includimus; hinc autem recte inferimus nullam entitatem distinctam et supperadditam posse esse necessariam ad formalem effectum existendi, quia effectus formalis nec mente praescindi potest a causa formali. Quod si propter hunc formalem effectum constituendum illa entitas non est necessaria, nec vere appellari potest existentia, nec probabilis causa reddi propter quam necessaria sit ut conditio, vel causa posterior et aliquo modo extrinseca.

Excluditur distinctio modalis inter essentiam actualem et existentiam

9. Secundo dicendum est existentiam non distingui ab entitate actuali essentiae tamquam modum ex natura rei distinctum ab illa. Haec conclusio sequitur, meo iudicio, evidenter ex praecedenti; et ideo existimo non loqui consequenter qui, priorem distinctionem negando, hanc admittunt in praesenti materia. Nam, licet in communi loquendo, haec distinctio, quae minor est, possit intervenire ubi prior, quae maior est, non intercedit, tamen in praesenti rationes quae probant existentiam non esse entitatem distinctam ab essentia actuali, simpliciter probant talem existentiam nihil omnino esse, seu (quod idem est) praeter actualem entitatem essentiae nihil ultra posse formaliter requiri ad existendum ut sic, sed solum ad subsistendum vel inhaerendum, aut aliquid simile. Quod facile constabit applicando omnes rationes factas; ostendimus enim illud esse reale quo actualis essentia immediate ac intrinsece constituitur ens actu non posse distingui ex natura rei ab ipsa essentia prout est entitas in actu. Et praeter rationes supra factas, sect. 3, facile declaratur in hunc modum: nam distinctio ex natura rei positiva ex parte utriusque extremi non potest intercedere nisi inter duo extrema, quorum unum sit modus alterius, ita ut res ut praecisa a modo sit ens in actu positivum et reale, alioqui distinctio erit vel rationis, vel qualis esse potest inter ens et non ens; si

acto, se distinguiera realmente del ser por el que se constituye primaria e intrínsecamente en tal actualidad, igual que una cosa se distingue de su modo, la esencia concebida precisivamente y como distinta de dicho modo sería verdadero ente en acto; luego, en cuanto es una entidad tal, no podría estar intrínsecamente constituida en esa entidad actual por dicho modo, o sea, por un ser distinto, sino que más bien compondría con él una tercera realidad compuesta. Porque de las cosas que se distinguen realmente como un ente y el modo resulta una verdadera composición real; y esos mismos extremos de los que resulta el compuesto real y en los que se resuelve, de tal manera se comparan necesariamente entre sí que el uno no compone ni constituye intrínsecamente al otro, según se deja explicado al principio de la afirmación anterior; luego un modo de tal naturaleza, realmente distinto, no puede ser el ser real primero e intrínseco que constituya la entidad actual de la esencia misma; luego el ser por el que está así constituida, sea el que sea, no puede ser realmente distinto de la entidad misma de la esencia actual.

10. Y lo confirmo, porque la entidad de la esencia del ángel, por ejemplo, concebida precisivamente sin modo alguno real que sea realmente distinto de ella, es concebida todavía como entidad actual; en efecto, se la concibe como algo temporal y fuera de la nada, y como suficiente para formar composición real con otra realidad o modo que se le añada, cosa que no es inteligible más que en una entidad real; luego la esencia no se constituye intrínsecamente en su entidad por un modo realmente distinto de ella; de lo contrario, sería resoluble en otra entidad y en ese modo; y se entrará así en un proceso al infinito hasta que nos detengamos en una entidad simple actual que no se componga de una realidad y de un modo realmente distinto, y a ésta le damos el nombre de entidad de la esencia. Esta es en el ángel del que hablamos una entidad simple, y lo es igualmente en la materia y en la forma, por más que en éstas sea parcial en el orden de la esencia o de la naturaleza, resultando, por lo mismo, compuesta de ellas la esencia íntegra de la realidad material, la cual, con la misma proporción y razón, no incluye en su entidad [de esencia] algún ser distinto de sí misma como completa, es decir, de la materia, de la forma y de la unión de éstas tomadas conjuntamente.

ergo essentia, ut est ens actu, distingueretur ex natura rei ab illo esse quo primo et intrinsece in tali actualitate constituitur, tamquam res a modo suo, ipsa essentia praecise concepta et condistincta ab illo modo esset verum ens actu; ergo ut talis entitas est, non posset intrinsece constitui in tali entitate actuali per illum modum, seu per esse distinctum, sed potius cum illo componeret tertium quoddam compositum. Nam ex his quae ex natura rei distinguuntur tamquam ens et modus fit vera compositio realis; ipsa vero extrema ex quibus fit reale compositum et in quae resolvitur, ita necessario comparantur, ut unum non componat nec intrinsece constituat aliud, ut in principio superioris assertionis declaratum est; ergo non potest talis modus, ex natura rei distinctus, esse primum et intrinsecum esse reale constituens actualem entitatem ipsius essentiae; ergo illud esse quo sic constituitur, quodcumque illud sit, non potest esse ex natura rei distinctum ab ipsa entitate essentiae actualis.

10. Et confirmo, nam entitas essentiae in angelo, verbi gratia, praecise concepta absque ullo modo reali ex natura rei distincto ab illa, adhuc concipitur ut actualis entitas; nam concipitur ut aliquid temporale et extra nihil, et ut sufficiens ad componendum realiter cum alia re vel modo ei addito, quod non potest intelligi nisi in entitate reali; ergo essentia in sua entitate non constituitur intrinsece per modum a se distinctum ex natura rei; alioqui resolvi posset in aliam entitatem et illum modum; et ita procedetur in infinitum donec sistamus in simplici entitate actuali non composita ex re et modo distincto ex natura rei, et illam vocamus entitatem essentiae. Quae in angelo de quo loquimur est simplex entitas, et similiter in materia et forma, licet in his sit partialis in ordine essentiae vel naturae, et ideo ex eis componitur integra essentia rei materialis, quae eadem proportione et ratione non includit in sua entitate [essentiae] [1] aliquod esse distinctum a seipsa tota, seu a materia, forma et unione earum simul sumptis.

[1] Esta palabra falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

11. Hemos demostrado también que este mismo ser real, por el que la esencia se constituye primariamente como ente en acto, es verdadero ser de existencia; luego por este capítulo ya quedó suficientemente probado que tal ser de existencia no se distingue realmente de la esencia actual. Pero además añadimos que, fuera de este ser de existencia, no se necesita ningún otro ser para que la cosa exista, porque basta el ser mismo intrínseco y entitativo, siendo posible añadirle solamente un modo, o de subsistencia, o de inherencia, y cualquier otra entidad o modo real que se establezca sólo en el orden al existir, es totalmente ficticio. Y, de esta suerte, queda probado que no sólo no se da una existencia que sea una entidad distinta de la entidad de la esencia, sino que tampoco se da una que sea un modo realmente distinto. Y se confirma con el argumento que se insinuó también antes, porque, si hubiese algo que nos forzase a esta distinción modal, sería, sobre todo, el que la esencia de la criatura puede existir y no existir; pero también ese modo, del que se dice que es una existencia distinta, puede existir actualmente y en la sola potencia objetiva, que es poder existir y no existir; luego también en dicho modo habrá una distinción real entre él mismo y su ser actual, cosa que es imposible; de lo contrario se plantearía el mismo argumento respecto del ser de la existencia de ese modo, entrando así en un proceso al infinito. Si es, pues, inteligible en la existencia misma el que a veces exista y a veces no, sin distinción real, ¿por qué no podrá pensarse lo mismo en la esencia actual?

12. Sé que algunos tomistas niegan que el acto de ser por el que existe la esencia creada sea su ser. Pero no veo en qué sentido pueda ser verdad, refiriéndonos a su ser sólo en cuanto a la identidad o indistinción; porque, si no es su ser, entonces tiene un ser distinto de sí, y en este caso hay que preguntar respecto de éste si es su propio ser. Porque, si es así, ¿por qué no se afirma lo mismo respecto del primer acto de ser? Y, si no es así, se incurrirá también en un proceso al infinito. A no ser que digan que el acto de ser de la esencia [creada] ni es su ser ni tiene ser alguno, sino que es únicamente "por lo que" existe otra

11. Rursus ostendimus hoc ipsum esse reale quo essentia primo constituitur ens actu esse verum esse existentiae; ergo ex hac parte satis iam probatum est tale esse existentiae non distingui ex natura rei ab essentia actuali. Addimus vero ulterius, praeter hoc esse existentiae, nullum aliud esse necessarium ut res existat, quia ipsum esse intrinsecum et entitativum sufficit, eique solum addi potest modus vel subsistendi, vel inhaerendi, et omnis alia entitas vel modus realis institutus solum ad existendum est prorsus confictus. Atque ita relinquitur probatum non solum non dari existentiam quae sit entitas distincta ab entitate essentiae, sed neque etiam quae sit modus ex natura rei distinctus. Et confirmatur argumento supra etiam insinuato, quia, si quid cogeret ad hanc distinctionem modalem, maxime quod essentia creaturae potest existere et non existere; sed ille etiam modus, qui dicitur esse existentia distincta, potest actu esse et in sola potentia obiectiva, quod est posse existere et non existere; ergo etiam in illo modo erit distinctio ex natura rei inter ipsum et suum actuale esse, quod est impossibile; alias fiet idem argumentum de esse existentiae illius modi, et sic procedetur in infinitum. Si ergo in ipsa existentia intelligi potest quod interdum sit et interdum non sit, sine distinctione ex natura rei, cur non idem intelligi poterit in essentia actuali?

12. Scio quosdam thomistas [1] negare actum essendi, quo essentia creata existit, esse suum esse. Sed non video quo sensu possit esse verum, loquendo de suo esse, solum quoad identitatem seu indistinctionem; nam, si non est suum esse, ergo habet esse a se distinctum, et tunc de illo oportebit inquirere an sit suum esse. Nam, si ita est, cur non idem dicitur de primo actu essendi? Si vero non est, procedetur ulterius in infinitum. Nisi fortasse dicant actum essendi essentiae [creatae] [2] neque esse suum esse, neque habere ullum esse, sed solum esse quo

[1] Bannes, I p., q. 44, a. 1, ad 4 argum.
[2] Palabra omitida en algunas ediciones. (N. de los EE.)

cosa. Pero esto es jugar con las palabras más que resolver la dificultad; porque, aunque no se diga que la existencia es o existe como un supuesto, que es el que con toda propiedad existe, sin embargo no hay duda de que, hablando en sentido más general, existe verdaderamente de la misma manera que existen los accidentes, o las partes y otros entes incompletos. Porque, si esta existencia es un ente realmente distinto de la esencia, entonces en el mismo grado en que es ente tiene ser, ya que ente ha derivado su nombre de ser *(esse)*. Además, un ente así antes de la creación sólo existía en potencia, y después de la creación es ente en acto; luego existe fuera de las causas o en la realidad; luego es preciso que tenga un ser proporcionado o que sea su ser. Por otra parte, aunque nos expresemos así, es decir, que la existencia no existe, sino que es "por lo que" la esencia existe, cabe en esto mismo considerar la diferencia propuesta, concretamente el que a veces tal existencia constituye a la realidad como existente en acto, y a veces sólo en potencia objetiva; por eso es también legítimo argumentar que no pertenece a la esencia de la existencia constituir en acto la realidad existente, puesto que en la existencia en potencia se concibe todo lo que pertenece a la esencia de la existencia creada, por más que no se conciba que desempeña su ejercicio actualmente, o que es acto de existir, o que constituye a la realidad en existente; y, sin embargo, no se distingue la existencia según su razón esencial de sí misma en cuanto ejerce actualmente la función de la existencia, de tal manera que se conciba una distinción entre dos miembros que sean algo actualmente; luego otro tanto sucede con la esencia existente o no existente. Y, de esta suerte, con la dificultad o el ejemplo de la existencia creada se debilitan y quedan sin fuerza los argumentos todos con los que otros pretenden demostrar la distinción real entre la esencia y la existencia creada, como se desprende suficientemente de lo dicho y como vamos a recalcar muchas más veces en las soluciones de los argumentos. Queda, con esto, orillada la respuesta de otros que dicen que la existencia no necesita de otra existencia con la que exista; porque, al ser para otro la razón de existir, puede, en consecuencia, existir por sí misma. Del mismo modo que la acción se hace por sí misma por el hecho de que por ella se hace el término, y la duración del movimiento dura por sí misma y la cantidad se extiende por sí misma. Pero esta respuesta procede como si la fuerza de la razón

aliud est. Sed hoc potius est vocibus ludere quam difficultatem solvere; nam, licet existentia non dicatur esse vel existere tamquam suppositum, quod propriissime est, tamen non est dubium quin, generalius loquendo, ita vere existat sicut existunt accidentia, vel partes et alia entia incompleta. Nam, si haec existentia est ens ex natura rei distinctum ab essentia, ergo, eo modo quo est ens, habet esse; nam ens ab esse dictum est. Item tale ens ante creationem rerum erat tantum in potentia; et post creationem est ens actu; ergo est extra causas seu in rerum natura; ergo necesse est ut habeat esse proportionatum, vel ut sit suum esse. Deinde, etiamsi ita loquamur, existentiam, scilicet, non existere, sed esse quo essentia existit, in hoc ipso considerare licet differentiam positam, scilicet, quod interdum talis existentia actu constituit rem existentem, interdum solum in potentia obiectiva; unde etiam licet argumentari non esse de essentia existentiae actu constituere rem existentem, quia in existentia in potentia concipitur totum id quod est de essentia existentiae creatae, etiamsi non concipiatur actu exercere seu esse actum existendi aut constituere rem existentem; et nihilominus non distinguitur ex natura rei existentia secundum suam rationem essentialem a seipsa, ut exercet actu munus existentiae, ita ut concipiatur distinctio inter duo membra quae sint aliquid actu; ergo idem est de essentia existente vel non existente. Atque hoc modo omnes rationes quibus alii probare conantur distinctionem ex natura rei inter essentiam et existentiam creatam, plane enervantur et infirmae redduntur instantia seu exemplo existentiae creatae, ut ex dictis satis patet et in solutionibus argumentorum saepius inculcabimus. Atque hinc excluditur aliorum responsio, dicentium existentiam non indigere alia existentia qua existat; nam, cum sit ratio existendi alteri, consequenter potest per seipsam existere. Sicut actio per seipsam fit, hoc ipso quod per illam fit terminus, et duratio motus seipsa durat, et quantitas seipsa extenditur. Sed haec responsio pro-

propuesta se fundase en que el principio formal de un efecto no pudiese nunca participar por sí mismo de algún modo ese efecto, cosa que nosotros no decimos, ni en general es verdad, como demuestra perfectamente la inducción que se hizo. El argumento, pues, no se funda en esto, sino en que, por el hecho de que algo exista a veces y a veces no exista, no se puede inferir una distinción real entre lo que existe y aquello por lo que existe. Y si no se infiere de este principio, no hay ningún otro de donde pueda inferirse. Por lo que se refiere a los ejemplos aducidos, o no siempre se da distinción real entre "por lo que" y "lo que", como sucede acaso entre la duración y lo que dura, o, si la hay, ha de buscarse por otro capítulo; y nunca ha de admitirse sin un indicio suficiente, como se trató antes.

Cómo se distinguen la esencia y la existencia

13. En tercer lugar afirmo que en las criaturas la esencia y la existencia se distinguen, o como el ente en acto y el ente en potencia, o, si se las considera a ambas en acto, sólo se distinguen por razón con algún fundamento en la realidad, distinción que bastará para afirmar de modo absoluto que el existir actualmente no pertenece a la esencia de la criatura. Para comprender esta distinción y las expresiones que toman su fundamento de ella, es necesario dar por supuesto —cosa que es de todo punto cierta— que ningún ente fuera de Dios tiene por sí su entidad, en cuanto es verdadera entidad. Y añado esto para evitar equivocaciones respecto de la entidad en potencia, que no es, en realidad, entidad, sino nada, y por parte de la cosa creable expresa únicamente la no repugnancia o potencia lógica. Nos referimos, pues, a la verdadera entidad actual, ya se trate de la entidad de la esencia, ya de la de la existencia; pues ninguna entidad fuera de Dios existe si no es por la eficiencia de Dios. Por eso ninguna realidad fuera de Dios tiene su entidad de por sí; porque el "de por sí" implica la negación de recibirla de otro, es decir, expresa una naturaleza tal que posea la entidad actual, o mejor sea entidad actual sin la eficiencia de otro.

14. Se deduce de aquí en qué sentido se dice con toda verdad que el existir actualmente es de esencia de Dios y no de esencia de la criatura. Concretamente, porque sólo Dios tiene el existir [actualmente] en virtud de su naturaleza sin la eficiencia de otro; mientras que la criatura no posee el existir actualmente en virtud de su naturaleza sin la eficiencia de otro. Sin embargo, en este sentido no es de esencia de la criatura tener la entidad actual de la esencia, puesto que por la sola virtud de su naturaleza no posee tal entidad sin la eficiencia de otro; y en este sentido se dice que todo ser actual por el que la esencia en acto se distingue de la esencia en potencia no es de esencia de la criatura, porque no conviene a la criatura por sí sola, ni se basta ésta a sí misma para poseer un ser tal, sino que es necesario que provenga de la eficiencia de otro. Brota de aquí con evidencia que para la verdad de esta expresión no es necesaria la distinción real entre la existencia y la realidad de la que se dice existencia, sino que basta con que esa realidad no tenga su entidad, o mejor con que no exista ni pueda existir esa entidad si no es producida por otro, ya que mediante esa expresión no se significa la distinción de la una respecto de la otra, sino únicamente la condición, limitación e imperfección de tal entidad, la cual no tiene de por sí necesidad de ser lo que es, sino que esto lo debe solamente al influjo de otro.

15. Resulta también de aquí que nuestro entendimiento, el cual puede hacer precisiones entre cosas que, en realidad, no están separadas, también puede concebir las criaturas abstrayéndolas de la existencia actual, porque, al no existir necesariamente, no es contradictorio concebir sus naturalezas prescindiendo de la eficiencia y, por lo mismo, de la existencia actual. Pero, mientras se las abstrae de este modo, también se las prescinde de la entidad actual de la esencia, no sólo porque no la poseen sin eficiencia, o por sí mismas, o por necesidad, sino también porque una entidad actual no puede ser prescindida de la existencia, como quedó probado antes. De este nuestro modo de concebir resulta que en una cosa concebida de esta manera, prescindiendo de la entidad actual, hay algo que se considera como totalmente intrínseco y necesario y como el primer constitutivo de esa cosa que se ofrece como objeto a tal concepción; y a esto le llamamos esencia de esa cosa, porque sin ella no puede ser concebida; y los predicados que se toman de ella se dice que le convienen de un modo absolutamente necesario y esencial, porque ni puede existir ni ser concebida sin ellos, por más que en la

cedit ac si vis rationis factae fundaretur in hoc quod principium formale alicuius effectus nunquam posset per seipsum participare aliquo modo illum effectum, quod nos non dicimus, neque est in universum verum, ut recte probat inductio facta. Non ergo in eo fundatur ratio, sed in eo quod ex hoc quod aliquid interdum sit et interdum non sit non potest colligi distinctio ex natura rei inter id quod existit et quo existit. Quod si ex hoc principio non colligitur, nullum est aliud unde colligi possit. In exemplis vero adductis, vel non semper est distinctio ex natura rei inter quo et quod, ut fortasse inter durationem et quod durat, vel si est, aliunde est colligenda; et nunquam est admittenda sine sufficienti indicio, ut supra tractatum est.

Quo modo essentia et existentia distinguantur

13. Dico tertio, in creaturis existentiam et essentiam distingui, aut tamquam ens in actu et in potentia, aut, si utraque actu sumatur, solum distingui ratione cum aliquo fundamento in re, quae distinctio satis erit ut absolute dicamus non esse de essentia creaturae actu existere. Ad intelligendam hanc distinctionem et locutiones quae in illa fundantur, oportet supponere (id quod certissimum est) nullum ens praeter Deum habere ex se entitatem suam, prout vera entitas est. Quod addo ut tollatur aequivocatio de entitate in potentia, quae revera non est entitas, sed nihil, et ex parte rei creabilis solum dicit non repugnantiam vel potentiam logicam. Loquimur ergo de vera entitate actuali, sive sit entitas essentiae, sive existentiae; nulla enim entitas extra Deum est nisi per efficientiam Dei. Quapropter nulla res extra Deum habet ex se entitatem suam; nam illud *ex se* includit negationem habendi ab alio, id est, dicit talem naturam quae absque alterius efficientia habeat actualem entitatem, seu potius sit actualis entitas.

14. Atque hinc colligitur quo sensu verissime dicatur actu existere esse de essentia Dei et non de essentia creaturae. Quia, nimirum, solus Deus ex vi suae naturae habet [actu] [1] existere absque alterius efficientia; creatura vero ex vi suae naturae non habet actu existere absque efficientia alterius. In hoc tamen sensu etiam non est de essentia creaturae habere actualem entitatem essentiae, quia ex sola vi suae naturae non habet talem actualitatem sine efficientia alterius; atque ita omne esse actuale quo essentia in actu separatur ab essentia in potentia dicitur non esse de essentia creaturae, quia non convenit creaturae ex se sola, neque ipsa sibi sufficit ut habeat hoc esse, sed provenire debet ex efficientia alterius. Ex quo manifeste fit ut ad veritatem huius locutionis non sit necessaria distinctio ex natura rei inter esse et rem cuius dicitur esse, sed sufficere ut illa res non habeat entitatem suam, vel potius ut non sit neque esse possit illa entitas nisi ab alio fiat, quia per illam locutionem non significatur distinctio unius ab alio, sed solum conditio, limitatio et imperfectio talis entitatis, quae non habet ex se necessitatem ut sit id quod est, sed solum id habet ex influxu alterius.

15. Atque hinc ulterius fit ut intellectus noster, qui potest praescindere ea quae in re non sunt separata, possit etiam creaturas concipere abstrahendo illas ab actuali existentia, quia, cum non necessario existant, non repugnat concipere earum naturas praescindendo ab efficientia, et consequenter ab actuali existentia. Dum autem sic abstrahuntur, etiam praescinduntur ab actuali entitate essentiae, tum quia neque hanc habent sine efficientia, aut ex se, aut ex necessitate, tum etiam quia non potest actualis entitas ab existentia praescindi, ut supra probatum est. Ex hoc autem modo concipiendi nostro fit ut in re sic concepta, praescindendo ab actuali entitate, aliquid consideretur tamquam omnino intrinsecum et necessarium et quasi primum constitutivum illius rei quae tali conceptione obiicitur; et hoc vocamus essentiam rei, quia sine illa nec concipi potest; et praedicata quae inde sumuntur, dicuntur ei omnino necessario et essentialiter

[1] Esta palabra no aparece en algunas ediciones. (N. de los EE.)

realidad no le convengan siempre, sino cuando la cosa existe. Y, desde el ángulo opuesto, negamos que el existir actualmente o el ser entidad actual pertenezca a la esencia, porque puede ser prescindida de dicho concepto, y es posible que de hecho no convenga a la criatura en cuanto se ofrece como objeto a tal concepto. Todo esto acontece en Dios de modo distinto, porque, al ser el ente de por sí necesario, no es posible concebirlo a modo de un ente potencial, sino únicamente de ente actual, y por eso se dice con verdad que el existir en acto pertenece a su esencia, porque existir en acto le conviene necesariamente y en la realidad misma y en cualquier verdadero concepto objetivo de la divinidad.

16. *De qué modo explican algunos la distinción de razón entre la esencia y la existencia.*— Con esto, pues, queda brevemente explicado casi todo el problema, y a base de la misma doctrina pueden aclararse y demostrarse cada una de las partes de la afirmación propuesta. Y, en primer lugar, no hay ningún teólogo que no admita la distinción de razón entre la esencia y la existencia, aunque no todos la expliquen del mismo modo. Algunos dicen que la existencia expresa la naturaleza individual, mientras que la esencia sólo expresa la naturaleza específica prescindida de los individuos, y dicen, por ello, que entre ellas hay la misma distinción de razón que entre la especie y los individuos. Pero éstos no alcanzan ni se hacen cargo del sentido de la cuestión. Se trata, en efecto, de una cuestión distinta de la referente a la distinción de la naturaleza específica respecto del individuo; porque la esencia no sólo puede ser específica, sino también individual y singular, como lo fue la esencia de hombre en Cristo, y es de ésta de la que se pregunta de qué modo se distingue de su existencia; e igualmente la existencia puede concebirse en general y puede ser singular; en efecto, una es la existencia de Pedro y otra la de Pablo; por consiguiente, la existencia no expresa la realidad singular más que la esencia, ni la esencia y la existencia se distinguen como lo común y lo particular; luego no es la misma la distinción de existencia y esencia que la de individuo y naturaleza específica. Aunque, a modo de ejemplo o de semejanza, esta distinción puede servir para explicar cómo la distinción de razón entre la existencia y la esencia puede bastar para que se niegue que el existir actualmente pertenece a la esencia de la criatura, ya que una distinción similar de razón

convenire, quia sine illis neque esse neque concipi potest, quamvis in re non semper conveniant, sed quando res existit. Atque ex opposita ratione, ipsum actu existere seu esse actualem entitatem negamus esse de essentia, quia praescindi potest a praedicto conceptu, et de facto potest non convenire creaturae prout tali conceptui obiicitur. Quae omnia secus contingunt in Deo, quia, cum sit ens ex se necessarium, concipi non potest per modum entis potentialis, sed actualis tantum, et ideo actu esse vere dicitur de essentia eius, quia actu esse illi necessario convenit et in re ipsa et in omni vero conceptu obiectivo divinitatis.

16. *Qualiter distinctio rationis inter essentiam et existentiam explicetur ab aliquibus.*— Ex his ergo breviter res fere tota explicata est, et ex eadem doctrina possunt singulae partes assertionis positae declarari et probari. Et imprimis nullus est theologorum qui distinctionem rationis inter essentiam et existentiam non admittat, quamvis non omnes eodem modo illam explicent. Quidam dicunt existentiam dicere naturam individuam, essentiam vero solum dicere naturam specificam ab individuis praecisam, et ideo aiunt esse inter ea distinctionem rationis, qualis est inter speciem et individua. Sed hi non attingunt neque assequuntur sensum quaestionis. Est enim haec quaestio diversa ab illa de distinctione naturae specificae ab individuo: nam essentia non tantum specifica, sed etiam individua et singularis esse potest, sicut fuit in Christo essentia hominis, de qua inquiritur quo modo a sua existentia distinguatur; et similiter ipsa existentia potest in communi concipi et singularis esse; alia enim est existentia Petri et alia Pauli; non ergo magis dicit existentia rem singularem quam essentia, neque distinguuntur essentia et existentia tamquam commune et particulare; non est ergo eadem distinctio existentiae ab essentia, quae est individui a natura specifica. Quamquam per modum exempli aut similitudinis possit illa distinctio deservire ad declarandum quo modo distinctio rationis inter existentiam et essentiam possit sufficere ut actu existere negetur esse de essentia creaturae; nam similis dis-

entre el individuo y la especie basta para que se diga que la sola razón específica es la esencia total de la cosa y que no es la individuación.

17. *Explicación de otros.*— Otros dicen que la esencia y la existencia de la criatura se diferencian por la sola relación a Dios, puesto que la esencia en cuanto tal no se refiere a Dios como a causa eficiente, sino sólo como a ejemplar; mientras que la existencia añade a la esencia la relación a Dios como a causa eficiente de la que es participada. Pero esta exposición, o no explica el problema, o incluye muchas falsedades. Porque, en primer lugar, por lo que se refiere al ser de la esencia, o trata de la esencia actual, es decir, de la que incluye la verdadera realidad de la esencia, o trata de la esencia potencial. En el primer sentido sería más que falso el afirmar que la esencia de la criatura no se origina de Dios como de causa eficiente, según antes se probó. Y en el segundo sentido se afirma gratuitamente que las esencias de las criaturas sólo se refieren a Dios como a causa ejemplar, porque, en realidad, las esencias concebidas de este modo no tienen causa ninguna en acto, pues no son nada en acto; en cambio, en potencia, o en acto primero y virtual, no sólo tienen causa ejemplar, sino también eficiente. E incluso, prescindiendo de la causalidad o del orden o aplicación al causar, es mejor decir que Dios posee las razones de las cosas posibles más bien que los ejemplares; porque aquéllas sólo expresan la ciencia especulativa, mientras que éstos denuncian más bien la relación práctica de causa. Por otra parte, las esencias de las criaturas no son tales o tienen una determinada conexión de los predicados esenciales porque miran a dichas razones o ejemplares divinos, sino que más bien Dios conoce cada una de las cosas posibles con su esencia y naturaleza concreta, porque como tal es cognoscible o producible y no de otra manera; luego la esencia considerada de este modo, aunque tenga en Dios su razón o ejemplar, no es llamada esencia debido sólo a esta relación al ejemplar en cuanto tal. Se puede añadir también que la existencia creada o la posible tienen en Dios su ejemplar, aunque no sea distinto del ejemplar de la esencia misma. En efecto, nada que no tenga en El la causa ejemplar puede tener en Dios la causa eficiente, porque Dios no obra nada a no ser como agente intelectual.

tinctio rationis inter individuum et speciem sufficit ut sola ratio specifica dicatur esse tota essentia rei, et non individuatio.

17. *Aliorum expositio.*— Alii dicunt essentiam et existentiam creaturae differre sola habitudine ad Deum, quia essentia ut sic non respicit Deum ut causam efficientem, sed ut exemplarem tantum; existentia vero addit essentiae respectum ad Deum ut causam efficientem a qua participatur. Verumtamen haec expositio vel rem non declarat, vel multa includit falsa. Nam imprimis, quod attinet ad esse essentiae, vel loquitur de essentia actuali seu quae includat veram realitatem essentiae, vel de essentia potentiali. Priori modo plusquam falsum esset dicere essentiam creaturae non esse a Deo ut a causa efficiente, ut supra probatum est. Posteriori autem modo gratis dicitur essentias creaturarum solum respicere Deum ut causam exemplarem, quia revera essentiae sic conceptae nullam causam habent in actu, cum nihil actu sint; in potentia vero seu in actu primo et virtuali non solum habent causam exemplarem, sed etiam effectricem. Immo, seclusa causalitate, vel ordine, vel applicatione ad causandum, potius dicitur Deus habere rationes rerum possibilium, quam exemplaria; nam illae solum indicant speculativam scientiam; haec vero magis denotant practicam habitudinem causae. Rursus essentiae creaturarum non ideo tales sunt, aut talem habent connexionem praedicatorum essentialium, quia respiciunt tales rationes vel exemplaria divina, sed potius ideo Deus cognoscit unamquamque rem possibilem in tali essentia et natura, quia talis est cognoscibilis et factibilis, et non alias; ergo essentia hoc modo sumpta, licet in Deo habeat rationem vel exemplar, non dicitur essentia ab hac habitudine sola ad exemplar ut sic. Adde etiam existentiam creatam vel possibilem habere in Deo exemplar, quamvis non distinctum ab exemplari ipsius essentiae. Nihil enim potest habere in Deo causam efficientem quod non habeat exemplarem, quia Deus nihil operatur nisi ut intellectuale agens.

18. Además, en cuanto a la otra parte referente a la existencia, de la que dicen que sólo añade sobre la esencia la relación a Dios como a causa eficiente, o piensan que la existencia consiste en esta relación, o que trae consigo esta relación. Lo primero es manifiestamente falso, porque la existencia de una cosa absoluta no es una relación, sino que es algo absoluto. Además, porque, para que esa relación exista actualmente en la realidad, tiene que fundarse o estar adherida a una criatura existente. Y, ciertamente, si se concibe que es una relación real predicamental, supone la criatura ya producida y existente; y, si se trata de una relación trascendental de dependencia a Dios, esta relación no es la existencia de la criatura, sino su causalidad; por eso se distingue de la existencia de la criatura no sólo por razón, sino también realmente, como se demostró en la disp. XVIII, y se volverá a tocar luego en la disp. XLVIII. Empero, lo segundo es verdad, es decir, que la existencia actual de la criatura trae unida consigo esta relación a Dios, aunque la esencia actual tiene también unida consigo esta misma relación, ya que no puede ser tal si no es por la eficiencia de Dios. Por otra parte, si la existencia tiene unida esta relación, entonces es algo distinto de ella; queda, pues, por explicar respecto de la existencia, en cuanto distinta de tal relación, de qué modo se distingue racionalmente de la esencia; y todavía es más oscuro lo que dice Enrique, que no se distinguen realmente, ni sólo racionalmente, sino intencionalmente. ¿Qué es, pues, distinguirse intencionalmente, si no es en virtud de la concepción del entendimiento? Finalmente, en esa relación de la criatura a Dios es posible establecer distinción entre la esencia y la existencia, en cuanto racionalmente distintas, sin que lo sean debido a la relación, como es de por sí evidente.

19. *Exposición de otros.*— Otros distinguen racionalmente el ser de la existencia del ser de la esencia, porque el uno es concebido a modo de concreto y el otro a modo de abstracto; así es la opinión de Licheto, *In II,* dist. 1, q. 2, donde afirma, sobre todo, de acuerdo con el pensamiento de Escoto, que el ser de la existencia y el ser de la esencia se identifican y que son totalmente inseparables, por más que Escoto, en ese pasaje, § *Quantum ad istum articulum,* no afirma que

18. Praeterea, quod spectat ad alteram partem de existentia, quam dicunt supra essentiam solum addere respectum ad Deum ut ad causam efficientem, aut sentiunt existentiam consistere in hoc respectu, aut secum afferre hunc respectum. Primum est plane falsum, quia existentia rei absolutae [1] non est respectus, sed absolutum quid. Item, quia ille respectus ut actu sit in rerum natura, fundatur seu adhaeret creaturae existenti. Et ea quidem, si intelligatur esse relatio realis praedicamentalis, supponit creaturam iam factam et existentem; si autem sit sermo de habitudine transcendentali dependentiae ad Deum, haec non est existentia creaturae, sed causalitas eius; unde non tantum ratione, sed natura rei distinguitur ab existentia creaturae, ut ostensum est in disp. XVIII, et infra, disp. XLVIII, iterum attingetur. Secundum autem est verum, scilicet, quod actualis existentia creaturae secum habeat coniunctum hunc respectum ad Deum, sed tamen eumdem habet secum coniunctum essentia actualis, quae talis esse non potest nisi per efficientiam Dei; non ergo recte distinguitur essentia ab existentia per hunc respectum. Et praeterea, si existentia habet coniunctum hunc respectum, ergo est quid distinctum ab ipso; de ipsa ergo existentia, ut distincta a tali respectu, explicandum superest quo modo distinguatur ratione ab essentia; immo illud obscurius est quod Henricus ait, nec distingui re, nec sola ratione, sed intentione. Quid enim est distingui intentione nisi mentis conceptione? Denique in illomet respectu creaturae ad Deum potest distingui essentia ab existentia, ut ratione distincta, et non per respectum, ut per se constat.

19. *Aliorum explanatio.*— Alii distinguunt ratione esse existentiae ab esse essentiae, quia unum concipitur per modum concreti, aliud per modum abstracti; ita sentit Lychetus, In II, dist. 1, q. 2, ubi imprimis ait, de mente Scoti, esse existentiae et esse essentiae idem esse et omnino inseparabilia, quamquam Scotus, ibi, § *Quantum ad istum articulum,* non dicat esse idem sed esse es-

[1] Nos parece más aceptable la lectura de *absolutae* que la de *absolute,* como figura, entre otras, en la ed. Vivès. (N. de los EE.)

se identifican, sino que el ser de la esencia nunca se separa realmente del ser de la existencia. Sin embargo, esto se infiere con bastante probabilidad del pensamiento de Escoto; porque, al afirmar allí que la esencia no es separable de la existencia, y al enseñar *ex professo, In III,* dist. 6, que la humanidad de Cristo no pudo existir o ser asumida sin su existencia propia, opina manifiestamente que no se distinguen realmente. Por eso, Licheto, en el pasaje anterior, en una nota marginal, que es glosa suya, añade: *El ser de la esencia y el de la existencia expresan una misma e idéntica realidad y son lo mismo real y formalmente, distinguiéndose igual que lo concreto y lo abstracto, que sólo se distinguen por razón.* Pero en esta sentencia queda oscuro cómo tiene cabida en este caso la distinción de lo concreto y de lo abstracto. Porque, si nos referimos a la esencia y a la existencia en cuanto se las significa con estos nombres, ambas son concebidas a modo de un abstracto, igual que la materia y la forma o igual que la potencia y el acto; lo concreto será el ente creado que consta del existir y de la esencia. Pero, si nos valemos de las denominaciones *ser de esencia* y *ser de existencia,* ambas tienen el mismo modo de significar y se subordinan al mismo modo de concebir. Y a veces, de acuerdo con el uso de los filósofos, esta expresión, *ser,* suele tomarse con valor de nombre abstracto por el acto mismo de ser, al que llaman también existencia, término que no se encuentra entre los latinos; a veces, en cambio, se la toma con valor de infinitivo, que es el uso propio y latino de dicha palabra, y en este caso no es propiamente un concreto ni un abstracto, aunque se acerca más a la significación de lo concreto, por significar el efecto formal del acto mismo de ser, mientras que al acto sólo lo significa en cuanto ejerce dicho efecto, lo mismo que sucede con correr, saber y otros semejantes.

20. Alguno podría tomar de aquí ocasión de afirmar que la esencia y la existencia se distinguen racionalmente, de tal manera que aquélla sería lo abstracto a modo de forma, mientras que ésta sería como lo concreto a modo de efecto formal ejercido; y el ente sería lo propiamente concreto, como constituido por tal forma y por el efecto formal; es lo mismo que sucede con carrera, correr y "corriente"; sabiduría, saber y "sapiente". De acuerdo con este modo de distinción, la esencia es propiamente un abstracto; porque es como una forma cuyo efecto formal es

sentiae nunquam separari realiter ab esse existentiae. Tamen satis probabiliter hoc colligitur ex mente Scoti; nam, cum ibi dicat essentiam non esse separabilem ab existentia, et In III, dist. 6, ex professo doceat non potuisse humanitatem Christi esse vel assumi sine propria existentia, plane sentit non distingui in re ipsa. Unde Lychetus supra, in nota marginali, quae est glossa eius, addit: *Esse essentiae et existentiae dicunt unam et eamdem realitatem, suntque idem realiter et formaliter distinguunturque sicut concretum et abstractum, quae tantum distinguuntur ratione.* Verumtamen in hac sententia obscurum manet quomodo hic habeat locum distinctio concreti et abstracti. Nam, si loquamur de essentia et existentia, ut his nominibus significantur, utraque concipitur per modum abstracti, sicut materia et forma, vel sicut actus et potentia; concretum autem erit ens creatum constans ex esse et essentia. Si vero loquamur sub his nominibus *esse essentiae et esse existentiae,* utrumque habet eumdem significandi modum et subordinatur eidem modo concipiendi. Et interdum, iuxta philosophorum usum, haec vox *esse* sumi solet in vi nominis abstracti pro ipso actu essendi, quem existentiam etiam vocant, quae vox apud latinos non reperitur; interdum vero sumitur in vi infinitivi, qui est proprius et latinus usus illius vocis, et sic non est proprie concretum neque abstractum, magis tamen accedit ad significationem concreti, quia significat effectum formalem ipsius actus essendi, ipsum vero actum solum ut exercentem illum effectum, sicut currere, sapere, et similia.

20. Hinc vero sumere posset aliquis occasionem dicendi essentiam et esse distingui ratione, ut illa sit abstractum per modum formae, hoc vero quasi concretum per modum effectus formalis exerciti; ens vero sit proprie concretum, quasi constitutum ex tali forma et effectu formali; sicut se habent cursus, currere et currens; sapientia, sapere et sapiens. Iuxta quem modum distinctionis, essentia est proprie abstractum; nam est quasi forma cuius effectus formalis est esse;

la existencia; y lo constituido por ella es el ser y el ente mismo, constitución que no se realiza por composición real, sino por identidad. Este modo de expresarse puede tener fundamento en San Agustín, quien dice en el lib. XII *De civit. Dei*, c. 1: *Igual que del hecho de saber se toma el nombre de sabiduría, así también del hecho de ser se toma el nombre de esencia.* Y en el lib. II *De morib. Manich.*, c. 2, dice: *La naturaleza misma no es más que lo que se concibe que una cosa es en su género. Y, por eso, igual que nosotros con una palabra nueva, del hecho de ser tomamos el nombre de esencia, a la que con frecuencia llamamos también sustancia, del mismo modo los antiguos, que no tenían estas palabras, en vez de esencia se valían del nombre de naturaleza.* Por eso, Calepino, citando a San Agustín, dice que los filósofos usan el término esencia por el ser mismo de cada cosa. Y, de acuerdo con este uso propio de las palabras, aunque la esencia y el ser o existir se distingan racionalmente del modo dicho, sin embargo la esencia y la existencia no se distinguirán entre sí ni por razón, igual que tampoco se distinguen entre sí ser y existir. En efecto, ser, tomando la expresión absoluta y sustantivamente, es lo mismo que existir, según se dijo antes y se desprende del uso común de las palabras mismas, y porque no puede explicarse la diversidad en las realidades significadas mediante dichas palabras y en los conceptos últimos a que están subordinadas. Del mismo modo, pues, también la esencia y la existencia serán lo mismo y sólo se diferenciarán en los nombres, porque, del mismo modo que del verbo *sum* y *esse* derivaron los latinos esencia porque por ella es la cosa, o porque es aquello por lo que algo es, así también del verbo *existo* y *existere* han tomado los filósofos el nombre de *existencia,* por la que la cosa existe. Por la misma razón hay que afirmar, en consecuencia, que el ser de la esencia y el de la existencia, si a ambos se los toma con propiedad por el verdadero ser real, tampoco se diferencian por razón, sino que se diferencian únicamente en la palabra, puesto que el ser de la esencia y el de la existencia se comparan entre sí igual que se comparan la esencia y la existencia. Así parece que opinó sobre estas palabras y conceptos Gabriel, en el lugar citado, donde dice que *ser, ente* y *esencia* no se distinguen según la realidad significada, sino sólo según los modos gramaticales, igual que el verbo, el participio y el nombre; y que de modo semejante ser y existir significan lo mismo; también, por tanto, la *esencia* y la *existencia* son

constitutum autem per eam et esse est ipsum ens, quae constitutio non est per rei compositionem, sed per identitatem. Qui modus dicendi potest habere fundamentum in Augustino, lib. XII de Civitate, c. 1, dicente: *Sicut ab eo quod est sapere vocatur sapientia, sic ab eo quod est esse vocatur essentia.* Et lib. II de Morib. Manich., c. 2: *Ipsa natura* (inquit) *nihil est aliud quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque ut nos iam novo nomine ab eo quod est esse vocamus essentiam, quam plerumque etiam substantiam nominamus, ita veteres, qui haec nomina non habebant, pro essentia naturam nominabant.* Unde Calepinus, citans Augustinum, ait vocem essentiae a philosophis usurpari pro ipso esse cuiusvis rei. Iuxta hanc autem verborum proprietatem, licet essentia et esse seu existere distinguantur ratione praedicto modo, tamen essentia et existentia nec ratione distinguentur inter se, sicut neque esse et existere inter se. Esse enim simpliciter et substantive dictum idem est quod existere, ut in superioribus dictum est et ex communi usu ipsorum verborum constat, et quia exponi non potest diversitas in rebus per illa verba significatis et in conceptibus ultimis quibus subordinantur. Sic igitur etiam essentia et existentia idem erunt solumque nominibus different, quia, sicut a verbo *sum* et *esse* dicta est a latinis essentia, quia per illam res est, seu quia est id quo aliquid est, ita a verbo *existo* et *existere* sumptum est a philosophis nomen *existentiae,* qua res existit. Atque eadem ratione consequenter asserendum est esse essentiae et existentiae, si utrumque proprie sumatur pro vero esse reali, non differre etiam ratione, sed tantum in nomine, quia ita inter se comparantur esse essentiae et existentiae, sicut essentia et existentia inter se. Et in hunc modum sensisse videtur de his vocibus et conceptibus Gabriel, citato loco, ubi ait *esse, ens* et *essentiam* non differre secundum rem significatam, sed solum secundum modos grammaticales, sicut verbum, participium et nomen; et similiter *esse* et *existere* idem significare, ideoque etiam *essentiam* et

lo mismo. Y este mismo modo de expresión lo aceptan otros de los autores citados, y, sin duda, es probable. Sólo es preciso exponer alguna mayor diferencia o distinción de razón entre la esencia y la existencia, tal como se las significa con estos términos por muchos filósofos, por razón de la cual distinción se niega con verdad que la existencia pertenezca a la esencia de la criatura, cosa que no puede negarse de la esencia misma.

21. *Opinión de otros en este punto.*— Otros, pues, añaden que la esencia y la existencia se distinguen en que la esencia no expresa la realidad fuera de las causas, sino de modo absoluto, mientras que la existencia expresa la realidad que posee el ser en sí y está fuera de las causas. Fonseca censura este modo de expresarse, porque no explica en qué consiste que una cosa esté fuera de sus causas; pues, o consiste en estar referida a las causas, y en esto no consiste el existir, según se demostró frente a Enrique, o es haber recibido el ser de las causas y no haberlo perdido, y esto, ciertamente, es algo cuasi previo al existir, pero no es propia y formalmente el existir mismo. O consiste, finalmente, en que la cosa no exista sólo objetivamente en el entendimiento o en la potencia de las causas, y esto, sin duda, explica qué no es, pero no explica lo que es la existencia misma o de qué modo se distingue de la esencia. Cabe, empero, responder que el que una cosa exista fuera de las causas no es más que ser en sí un ente en acto; pero que se dice fuera de las causas para explicar que no tiene por sí misma esa entidad actual, sino que la tiene de otro. Bastante dificultad constituye, sin duda, en esa sentencia que el estar o no estar fuera de las causas es común a la esencia y a la existencia; porque no sólo la esencia existe fuera de las causas, una vez que la cosa ha sido producida, igual que la existencia, sino que también la existencia existía sólo en la potencia de la causa y objetivamente en el entendimiento antes de que la cosa fuese producida; luego no puede establecerse en esto la diferencia entre la esencia y la existencia. Mas a esto hay que decir, de acuerdo con la distinción propuesta, que una cosa es hablar de la esencia y la existencia según la propiedad y rigor de estos términos, y otra hacer uso extensivo de estas palabras para una significación idéntica o similar. En efecto, esta palabra *existencia* no significa, en rigor, la existencia en acto signado, como dicen, o sea, en cuanto concebida y únicamente en potencia, como lo indica también Capréolo en el

existentiam idem esse. Et eumdem dicendi modum amplectuntur alii ex citatis auctoribus, et est sane probabilis. Solum necesse est declarare nonnullam maiorem differentiam seu distinctionem rationis inter essentiam et existentiam, prout his vocibus a multis philosophis significantur, ratione cuius vere negatur existentia esse de essentia creaturae, quod de ipsa essentia negari non potest.

21. *Aliorum in hoc sententia.*— Addunt ergo alii essentiam et existentiam in hoc differre, quod essentia non dicit rem extra causas, sed absolute; existentia vero dicit rem in se habentem esse et extra causas suas. Quem modum dicendi Fonseca improbat, quia non declarat quid sit rem esse extra causas; nam vel hoc est referri ad causas, et hoc non est existere, ut contra Henricum probatum est, vel est accepisse esse a causis et non amisisse, et hoc quidem est quasi praevium ad esse, non est tamen proprie et formaliter ipsum esse. Vel denique est rem non esse solum obiective in intellectu, vel in potestate causarum, et hoc quidem declarat quid non sit, non tamen quid sit ipsa existentia aut quo modo ab essentia distinguatur. Sed responderi potest rem esse extra causas nihil esse aliud quam esse in se ens actu; dicitur autem extra causas, ut declaretur non habere a se illam entitatem actualem, sed ab alio. Difficilius quidem est in ea sententia quod esse et non esse extra causas commune est essentiae et existentiae; nam et essentia extra causas est cum facta res est, sicut existentia; et existentia erat solum in potentia causae et obiective in intellectu, priusquam res fieret; ergo in hoc non potest constitui differentia inter essentiam et existentiam. Ad hoc tamen dicendum est, iuxta distinctionem positam, aliud esse loqui de essentia et existentia iuxta proprietatem et rigorem harum vocum, aliud vero extendendo praedictas voces ad eamdem seu similem significationem. Haec enim vox *existentia* in rigore non significat existentiam (ut aiunt) in actu signato seu ut conceptam et in potentia tantum, ut etiam

lugar citado, sino que la significa sólo en acto ejercido o como actual; pues no hay contradicción ninguna en que se signifique este estado de la existencia con una palabra y parece que se ha inventado la palabra *existencia* con este destino. En consecuencia, por el hecho mismo de abstraer una cosa del existir en acto ejercido, ya no se concibe a la existencia tal como es significada por esta palabra. Y puesto que este estado o este ejercicio del existir no pertenece al concepto de la esencia de la criatura en cuanto se la significa con esta palabra, por eso es legítimo afirmar que la existencia añade a la esencia el acto de existir fuera de las causas; mas este estado no se distingue realmente de la misma entidad actual de la esencia. Si, por el contrario, el nombre de existencia se extiende a aquella que existe únicamente en potencia u objetivamente, hay que confesar que no cabe la diferencia establecida, sino que, guardada la debida proporción, la existencia en potencia se identifica totalmente con la esencia en potencia, y la existencia en acto con la esencia en acto.

22. De acuerdo con esta doctrina verdadera y con el método de distinguir la esencia y la existencia, es consecuencia manifiesta que la esencia sólo se distingue de la existencia, considerada con ese rigor, como el ente en potencia se distingue del ente en acto; y de esta suerte no sólo se distinguen por razón, sino real privativamente como el ente y el no ente, porque el ente en potencia, como dije antes, es en absoluto no ente. El consecuente, empero, parece falso, porque nosotros distinguimos, al menos por razón, entre la esencia y la existencia, como entre dos extremos positivos y reales. Se objetará que se concibe, sin duda, a dichos extremos como positivos y reales, pero no como actuales, sino abstrayendo con la amplitud con que el ente abstrae de ente en acto y ente en potencia. Pero en contra de esto está que concebimos a la esencia bajo la razón propia de esencia, no sólo como potencial, sino también como actual, y en este sentido la distinguimos, asimismo, por razón de la existencia. En efecto, cuando decimos que una cosa posee en acto su esencia y su existencia, no decimos lo mismo dos veces; luego no son palabras sinónimas; luego sus significados se distinguen al menos por razón; por eso, en Cristo damos por supuesto que hay dos esencias, y nos preguntamos si hay dos existencias; y en la humanidad hay dos esencias

Capreolus, loco citato, indicat, sed significat illam solum in actu exercito seu ut actualem; nihil enim repugnat hunc statum existentiae aliqua voce significari et ad hunc finem videtur inventa vox *existentia.* Unde, hoc ipso quod res abstrahatur ab existendo in actu exercito, iam non concipitur existentia prout hac voce significatur. Et quia hic status seu hoc exercitium existendi non est de conceptu essentiae creaturae ut hac voce significatur, ideo recte dicitur existentiam addere essentiae actum essendi extra causas suas; hic tamen status in re non differt ab ipsa entitate actuali essentiae. Si vero nomen existentiae extendatur ad eam quae est tantum in potentia seu obiective, fatendum est differentiam positam non habere locum, sed, proportione servata, idem omnino esse existentiam in potentia cum essentia in potentia, et existentiam in actu cum essentia in actu.

22. Iuxta hanc veram doctrinam et rationem distinguendi essentiam et existentiam, plane consequitur solum distingui essentiam ab existentia in eo rigore sumpta tamquam ens in potentia ab ente in actu; atque ita non solum distingui ratione, sed etiam realiter privative, tamquam ens et non ens, quia ens in potentia, ut supra dixi, simpliciter est non ens. Consequens autem videtur falsum, quia nos distinguimus saltem ratione inter essentiam et existentiam, tamquam inter duo extrema positiva et realia. Dices, concipi quidem illa extrema tamquam positiva et realia, non tamen ut actualia, sed abstrahendo in ea latitudine in qua ens abstrahit ab ente in actu et in potentia. Sed contra hoc est quia essentiam sub propria ratione essentiae, non tantum ut potentialem, sed etiam ut actualem concipimus, et sic etiam illam ratione distinguimus ab existentia. Cum enim dicimus rem habere in actu suam essentiam et suam existentiam, non idem bis dicimus; non ergo sunt illae voces synonymae; ergo significata earum saltem ratione distinguuntur; unde in Christo supponimus esse duas essentias, et quaerimus an sint duae existentiae; et in humani-

parciales, es decir, el alma y el cuerpo, y está en discusión si hay dos existencias; por consiguiente es necesario añadir algo para explicar esta distinción de razón.

23. *Explicación del autor.*— Hay, pues, que afirmar que la esencia y la existencia son la misma realidad, pero que se la concibe bajo la razón de esencia, en cuanto por razón de ella la realidad se constituye bajo un género y especie determinados. Pues la esencia, como explicamos antes, disp. II, sec. 4, es aquello por lo que algo se constituye primariamente dentro del ámbito de la entidad real, en cuanto se distingue del ente ficticio, y en cada ente particular se llama esencia a aquello por virtud de lo cual se constituye en un grado y orden determinado de entes. En este sentido dijo Agustín, lib. XII *De civit. Dei,* c. 2: *El autor de todas las esencias dio a unas más ser, a otras menos, ordenando así por grados las naturalezas de las esencias.* Por esa razón suele significarse la esencia con el nombre de quididad, por ser ella la que se explica mediante la definición, o mediante alguna descripción por la que explicamos qué es la cosa o de qué naturaleza es. Y, por el contrario, esta misma realidad es concebida bajo la razón de existencia, en cuanto es la razón de ser en la realidad y fuera de las causas. En efecto, puesto que la esencia de la criatura no posee necesariamente por su propia virtud el ser entidad actual, por eso, cuando recibe su entidad, concebimos que hay en ella algo que es la razón formal de ser fuera de las causas; y a esto lo denominamos existencia bajo dicha razón, y, aunque realmente no sea una cosa distinta de la entidad misma de la esencia, sin embargo la concebimos bajo una razón y descripción distinta, lo cual basta para una distinción de razón. Y el fundamento de esta distinción está en que las cosas creadas no tienen el ser de por sí y pueden a veces no existir. De esto resulta, en efecto, que nosotros concebimos la esencia de la criatura como indiferente para ser o no ser en acto, indiferencia que no es por modo de abstracción negativa, sino precisiva; y, por eso, aunque nosotros concibamos en absoluto la razón de esencia también en el ente en potencia, sin embargo comprendemos que existe en mayor grado en el ente en acto, por más que en él prescindamos de la actualidad misma del existir todo aquello que le conviene necesaria y esencialmente; y, de este modo, a la esencia bajo la razón de esencia la concebimos como potencia, y a la existencia

tate sunt duae essentiae partiales, scilicet, anima et corpus, et controversum est an sint duae existentiae; aliquid ergo addere oportet ad hanc distinctionem rationis declarandam.

23. *Auctoris explicatio.*—Dicendum ergo est eamdem rem esse essentiam et existentiam, concipi autem sub ratione essentiae, quatenus ratione eius constituitur res sub tali genere et specie. Est enim essentia, ut supra, disp. II, sect. 4, declaravimus, id quo primo aliquid constituitur intra latitudinem entis realis, ut distinguitur ab ente ficto, et in unoquoque particulari ente essentia eius dicitur id ratione cuius in tali gradu et ordine entium constituitur. Quomodo dixit Augustinus, XII de Civitate, c. 2: *Auctor essentiarum omnium aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit.* Atque hac ratione solet essentia quidditatis nomine significari, quia illa est quae per definitionem explicatur, vel aliqua descriptione, per quam declaramus quidnam res sit cuiusve naturae. At vero haec eadem res concipitur sub ratione existentiae, quatenus est ratio essendi in rerum natura et extra causas. Nam, quia essentia creaturae non hoc necessario habet ex vi sua ut sit actualis entitas, ideo, quando recipit entitatem suam, concipimus aliquid esse in ipsa quod sit illi formalis ratio essendi extra causas; et illud sub tali ratione appellamus existentiam quod, licet in re non sit aliud ab ipsamet entitate essentiae, sub diversa tamen ratione et descriptione a nobis concipitur, quod ad distinctionem rationis sufficit. Huius autem distinctionis fundamentum est quod res creatae de se non habent esse et possunt interdum non esse. Ex hoc enim fit ut essentiam creaturae nos concipiamus ut indifferentem ad esse vel non esse actu, quae indifferentia non est per modum abstractionis negativae, sed praecisivae; et ideo, quamvis ratio essentiae absolute concipiatur a nobis etiam in ente in potentia, tamen multo magis intelligimus reperiri in ente in actu, licet in eo praescindamus totum id quod necessario et essentialiter ei convenit, ab ipsa actualitate essendi; et hoc modo concipimus essentiam sub ratione es-

como su acto. Este es el motivo, pues, de afirmar que esta distinción de razón tiene algún fundamento en la realidad, el cual no es ninguna distinción actual que se dé en la realidad, sino la imperfección de la criatura, que, por el hecho mismo de no tener el ser por sí y de poder recibirlo de otro, da ocasión a esta concepción nuestra.

24. Con esto se hace evidente también la última parte de la conclusión; porque en esta expresión por el nombre de criatura no se ha de entender alguna entidad real actual o actualmente creada; ya que, si nos expresamos con esta reduplicación o complejidad, la criatura exige realmente de modo esencial el existir actualmente para ser criatura. Y en este sentido, igual que la blancura es de esencia de lo blanco en cuanto es blanco, también la existencia es de esencia de la criatura en cuanto es una cosa actualmente creada, ya que la constituye formalmente en el mismo o en mayor grado que la blancura a lo blanco. Por eso, del mismo modo que la blancura es inseparable de lo blanco sin destruir lo blanco, así también la existencia es inseparable de la criatura sin destruir la criatura y, por eso, no se concluye legítimamente, si la existencia pertenece a la esencia de la criatura considerada del modo antes dicho, que la criatura no pueda ser privada de la existencia, porque lo que únicamente se sigue es que no puede ser privada de ella sin que se destruya y deje de existir la criatura, cosa que es de todo punto verdad y consta por lo dicho y se confirmará más por lo que se va a decir. Sin embargo, hay que evitar un equívoco en la expresión "de esencia"; porque, según decía al principio de esta sección, a veces el tener el ser por esencia significa el tenerlo por sí y no de otro, en el sentido en que ninguna criatura, aunque exista actualmente, tiene el ser por su esencia; pero ahora no nos expresamos en este sentido, sino en cuanto se dice que es de esencia aquello que es el constitutivo primero y formal de una cosa, como la blancura es de esencia de lo blanco en cuanto tal, aunque no la tenga por sí, sino recibida de otro. En este sentido, pues, se puede decir con verdad que la existencia es de esencia de la criatura constituida en acto o creada, en cuanto es tal. En cambio, cuando se niega que sea de esencia de la criatura existir en acto, hay que tomar la criatura en cuanto abstrae o prescinde de la criatura creada y de la creable, cuya esencia objetivamente concebida abstrae del ser o entidad actual, y de este modo se niega

sentiae ut potentiam; existentiam vero ut actum eius. Hac ergo ratione dicimus hanc distinctionem rationis habere in re aliquod fundamentum, quod non est aliqua actualis distinctio quae in re intercedat, sed imperfectio creaturae, quae, hoc ipso quod ex se non habet esse et illud potest ab alio recipere, occasionem praebet huic nostrae conceptioni.

24. Et hinc etiam patet ultima conclusionis pars; nam in hac locutione nomine creaturae non est intelligenda realis entitas actualis seu actu creata; nam, si cum hac reduplicatione vel compositione fiat sermo, revera creatura essentialiter petit actu existere, ut sit creatura. Atque in hoc sensu, sicut albedo est de essentia albi ut album est, ita existentia est de essentia creaturae ut res actu creata est; nam aeque vel magis formaliter illam constituit quam albedo album. Unde, sicut est inseparabilis albedo ab albo quin destruatur album, ita est inseparabilis existentia a creatura quin destruatur creatura, et ideo non recte infertur, si existentia sit de essentia creaturae praedicto modo sumptae, non posse creaturam privari existentia, quia solum sequitur non posse illa privari quin destruatur et desinat esse creatura, quod verissimum esse constat ex dictis, et ex dicendis amplius confirmabitur. Cavenda tamen est aequivocatio in illa voce *de essentia;* nam, ut in principio huius sectionis dicebam, interdum habere esse de essentia sua significat habere illud ex se et non ab alio, quomodo nulla creatura, etiamsi actu sit, habet esse de essentia sua; tamen nunc non ita loquimur, sed prout dicitur esse de essentia id quod est primum et formale constitutivum rei; quomodo albedo est de essentia albi ut sic, quamvis non a se, sed ab alio illam habeat. Hoc ergo modo existentia vere dici potest de essentia creaturae in actu constitutae seu creatae, ut talis est. Cum autem negatur esse de essentia creaturae actu existere, sumenda est creatura ut abstrahit seu praescindit a creatura creata et creabili, cuius essentia obiective concepta abstrahit ab actuali esse aut enti-

que sea de su esencia el existir actualmente, por no estar incluido en su concepto esencial prescindido de esta suerte. Y para todas estas cosas basta la distinción de razón, o la real negativa que hay entre la esencia potencial y la actual.

SECCION VII

Noción de la existencia de la criatura

1. *Opinión de algunos.*— Una vez que se ha explicado la distinción y después de haber comprendido qué es la esencia, será fácil poner de manifiesto en qué consiste propiamente la existencia, al mismo tiempo que la exposición de este punto confirmará más la doctrina expuesta. Algunos, pues, se expresan de tal manera que afirman que la existencia de la criatura es un accidente de ésta; tal es la manera de hablar de Avicena, en el lib. V de su *Metafísica,* donde dice que el ente se predica accidentalmente de las criaturas, por significar formalmente el ser que adviene a las mismas; le imita Santo Tomás, *Quodl. II,* a. 3, citando al Comentador, lib. V *Metaph.* Y algunos de los que piensan que la existencia es una realidad o un modo realmente distinto de la esencia actual, piensan que esto es verdadero con toda propiedad, afirmando que la existencia es un accidente que pertenece a un determinado predicamento, concretamente al predicamento *cuando* o al de la *cantidad.* El fundamento de éstos está en que la duración y la existencia son lo mismo; en efecto, el durar no parece ser otra cosa más que el existir; y la duración es un accidente de la cosa que dura, y se coloca con propiedad en el predicamento de la cantidad bajo la especie del tiempo, si la duración es sucesiva, o en el predicamento *cuando,* si es de otra naturaleza.

2. *Refutación.*— Empero, esta sentencia es rechazada por casi todos los doctores; en efecto, existir tiene la misma extensión que el ente mismo, puesto que el nombre de ente se derivó de ser *(esse);* por consiguiente, de igual manera que el ente no pertenece a un género determinado, sino que trasciende todos los predicamentos, así también el existir. Además, porque es de suyo increíble que la existencia de la sustancia sea un accidente propio. En primer lugar, porque, de lo contrario, no sería ser de modo absoluto, sino relativo y, por lo mismo, la generación de la sustancia no sería generación de modo absoluto, sino sólo

tate, et hoc modo negatur esse de essentia eius actu existere, quia non clauditur in conceptu eius essentiali sic praeciso. Ad quae omnia sufficit distinctio rationis, vel realis negativa, quae est inter essentiam potentialem et actualem.

SECTIO VII

Quidnam existentia creaturae sit

1. *Aliquorum sententia.*— Exposita distinctione et intellecto quid sit essentia, declarabitur facile quid proprie existentia sit, et huius rei expositio doctrinam traditam amplius confirmabit. Quidam ergo ita loquuntur ut dicant existentiam creaturae esse accidens eius; ita loquitur Avicenna, lib. V suae Metaph., ubi ait ens accidentaliter dici de creaturis, quia de formali significat esse quod eis accidit; quem imitatur D. Thom., Quodl. II, a. 3, citans Comment., V Metaph. Quod aliqui ex his qui opinantur existentiam esse rem vel modum ex natura rei ab essentia actuali distinctum, putant in omni proprietate verum esse, asserentes existentiam esse quoddam accidens pertinens ad certum praedicamentum, nimirum ad praedicamentum *quando* vel *quantitatis.* Quorum fundamentum est quia duratio et existentia idem sunt; nam durare nihil aliud esse videtur quam existere; sed duratio est accidens rei quae durat, et proprie collocatur in praedicamento *quantitatis* sub specie temporis, si duratio successiva sit, vel in praedicamento *quando,* si sit alterius rationis.

2. *Reiicitur.*— Haec vero sententia ab omnibus fere doctoribus reiicitur; nam esse aeque patet ac ipsum ens, cum ens ab esse dictum sit; unde, sicut ens non pertinet ad certum genus, sed transcendit omnia praedicamenta, ita et esse. Item quia per se est incredibile existentiam substantiae esse proprium accidens. Primo, quia alias non esset esse simpliciter, sed secundum quid, unde et generatio substantiae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid, quia termi-

relativamente, puesto que tendría por término un accidente, ya que su término es el existir, como se dice en el lib. V de la *Física*, c. 1. En segundo, porque, si la existencia fuese un accidente, o lo sería común, o propio. Lo primero no, porque un accidente común puede faltar sin la corrupción del sujeto y se origina de un sujeto extrínseco preexistente. Ni puede ser tampoco un accidente propio, puesto que la propiedad es consecuencia y resultado de una cosa ya existente; y, por tanto, no se produce esencial y primariamente por generación o creación, sino que resulta de una cosa que ha sido producida por generación o creación. En tercer lugar, porque, en otro caso, la existencia debería estar inherente en un sujeto y en dependencia de él; por consiguiente, sería preciso suponerlo existente. En cuarto lugar, porque el acto debe ser proporcionado a la potencia; ahora bien, la esencia sustancial, sobre todo de acuerdo con esta sentencia, está en potencia sustancial para ser actuada por la existencia; por consiguiente, la existencia no puede ser un accidente, sino acto sustancial de la misma. Finalmente, porque, en otro caso, toda esencia sustancial existente sería un uno *per accidens* y no un uno *per se*, lo cual es sobremanera absurdo. Y estos argumentos prueban también que la existencia de cada uno de los accidentes no puede ser una realidad de otro predicamento, sino que la existencia de la cantidad participa de la misma naturaleza de la cantidad, al poseer esencialmente una extensión proporcionada a la cantidad y al tener por función esencial el completar el efecto formal de la cantidad, que es el ser cuanto, sucediendo lo mismo con la debida proporción en la cualidad y en los otros accidentes. Por lo que se refiere a la duración, o hay que negar que en la realidad se identifique totalmente con la existencia, o, si se identifican totalmente, hay que negar que la duración sea realmente un accidente, sino que lo es solamente según un determinado modo nuestro de predicación o de denominación, que es suficiente para la distinción de predicamentos; de esta cuestión nos ocuparemos luego, al tratar de los predicamentos.

3. *Sentencia que debe mantenerse.*— Por eso, los que tienen una opinión más recta, aun dando por supuesta la distinción de esencia y existencia, afirman que la existencia es una especie de acto o término de la esencia del mismo predicamento que ella, aunque no se ponga en tal predicamento directamente, sino reductivamente. Así se toma de Santo Tomás, q. 5 *De Potentia*, a. 4, ad 3; y lo

naretur ad quoddam accidens; nam terminatur ad esse, ut dicitur V Phys., c. 1. Secundo, quia si existentia esset accidens, ergo vel commune, vel proprium. Non primum, quia accidens commune potest abesse sine subiecti corruptione et provenit ab extrinseco subiecto praeexistenti. Neque etiam potest esse accidens proprium, quia proprium consequitur et resultat ex re iam existente; et ideo non per se primo fit per generationem vel creationem, sed resultat ex re producta per generationem vel creationem. Tertio, quia alias deberet existentia esse inhaerens subiecto et ab illo pendens; unde oporteret illud supponere existens. Quarto, quia actus esse debet proportionatus potentiae; essentia autem substantialis, praesertim iuxta hanc sententiam, est in potentia substantiali ut per existentiam actuetur; non potest ergo existentia esse accidens, sed actus substantialis eius. Tandem quia alias omnis essentia substantialis existens esset unum per accidens et non per se, quod est valde absurdum.

Et hae rationes probant etiam existentiam uniuscuiusque accidentis non posse esse rem alterius praedicamenti, sed existentiam quantitatis participare eamdem rationem quantitatis, cum habeat per se extensionem proportionatam quantitati, et per se pertineat ad complendum effectum formalem quantitatis, qui est esse quantum, et idem est, servata proportione, in qualitate et aliis. De duratione autem, vel negandum est esse in re idem omnino cum existentia, vel, si sunt omnino idem, negandum est durationem secundum rem esse accidens, sed solum secundum quemdam modum praedicationis aut denominationis nostrae, qui ad distinguenda praedicamenta sufficiat; de qua re dicemus infra, tractando de praedicamentis.

3. *Sententia tenenda.*— Quapropter qui melius sentiunt, etiam suppossita distinctione essentiae ab existentia, dicunt existentiam esse quemdam actum seu terminum essentiae eiusdem praedicamenti cum illa, quamvis in eo non directe, sed reductive collocetur. Ita

expone extensamente Capréolo, *In I*, dist. 8, q. 1, conclus. 3; y Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 4, poco antes de la q. 5, y en el c. 5, q. 10, ad 8. Esta sentencia, si se da por supuesta la distinción, se puede defender fácilmente. Porque la objeción de algunos, de que si la existencia tiene una entidad propia o un modo de ente, no hay razón de que no sea un ente completo, o de que no se la coloque directamente bajo un género, esto —digo— tiene facilísima solución, solución que tienen que afrontar todos en un problema similar, porque, de lo contrario, probaría por igual que la subsistencia es un modo accidental, constituido directamente en un determinado predicamento, y que también el modo de inherencia constituye su predicamento. Hay que afirmar, pues, que en dicha sentencia la existencia no es un ente completo, sino que está esencialmente destinada para ser acto de la esencia y constituir con ella un uno *per se;* y por esta misma razón pertenece juntamente con ella al mismo género, aunque no directamente, sino por reducción, puesto que es como una parte o acto del mismo género y compone con ella un uno *per se.* Esta es la razón de que, frente a la distinción antes expuesta de la esencia y la existencia no nos hayamos valido del argumento de que la existencia sea o no sea un accidente.

4. *Respuesta a una objeción.*— Sólo cabría objetar por el hecho de que, cuando algo se reduce a algún predicamento como acto constitutivo, es preciso, al menos, que lo constituido mismo se coloque directamente en ese predicamento; pero la realidad existente, en cuanto existente, no se coloca en predicamento alguno, puesto que las series de predicamentos abstraen de la existencia actual; en efecto, en los predicamentos sólo se colocan las cosas según los predicados que les convienen necesaria o esencialmente; luego la existencia no puede pertenecer a un predicamento ni siquiera reductivamente. Por eso cabe un argumento también desde el ángulo opuesto: las realidades completas se constituyen en un predicamento según la compleción total que poseen en su género, mas no se constituyen en cuanto son existentes; luego la existencia no se ordena a completarlas; luego será un accidente de las mismas y no formará con ellas un uno *per se,* sino *per accidens,* puesto que lo que forma un uno *per se* pertenece al complemento del

sumitur ex D. Thoma, q. 5 de Potent., a. 4, ad 3; et late Capreol., In I, dist. 8, q. 1, conclus. 3; et Caietan., de Ente et essent., c. 4, proxime ante q. 5, et c. 5, q. 10, ad 8. Quae sententia, supposita distinctione, facile defendi potest. Nam quod aliqui obiiciunt, quia si existentia habet propriam entitatem aut modum entis, non est cur non sit ens completum, vel cur sub aliquo genere non directe collocetur, hoc (inquam) facillime expeditur, et in simili quaestione ab omnibus necessario solvendum est, quoniam alias aeque probaret subsistentiam esse modum accidentalem, directe constitutum in aliquo praedicamento, et modum inhaerentiae suum etiam praedicamentum constituere. Dicendum ergo est in ea sententia existentiam non esse ens completum, quia per se instituta est ut sit actus essentiae unum per se cum illa constituens; et eadem ratione ad idem genus cum illa pertinere, non tamen directe, sed per reductionem, quia est per modum partis seu actus eiusdem generis, et componentis unum per se cum illa. Et ideo contra praedictam distinctionem existentiae et essentiae non sumus usi huiusmodi ratione, quod existentia sit vel non sit accidens.

4. *Obiectioni respondetur.*— Solum posset obiici quia quando aliquid reducitur ad praedicamentum aliquod tamquam actus constituens, saltem necesse est ut ipsum constitutum directe collocetur in tali praedicamento; sed res existens, ut existens, non collocatur in aliquo praedicamento, quia series praedicamentorum abstrahunt ab actuali existentia; nam in praedicamento solum collocantur res secundum ea praedicata quae necessario seu essentialiter eis conveniunt; ergo existentia nec reductive potest ad praedicamentum pertinere. Unde e contrario etiam argumentari possumus: nam res completae constituuntur in praedicamento secundum totum complementum quod in suo genere habent; non constituuntur autem prout existentes sunt; ergo existentia non pertinet ad complementum earum; ergo erit accidens earum et non faciet unum per se cum illis, sed per accidens; nam quod facit unum per se, pertinet ad complementum illius entis

ser que constituye. Algunos dicen —acaso para evitar estos argumentos y otros similares— que la existencia correspondiente a la esencia de cada predicamento no se reduce tanto a dicho predicamento, cuanto está sobre cualquier predicamento, siendo participada por cada uno como algo que es más excelente que toda realidad y toda esencia instalada en un predicamento. Yo, por el contrario, pienso que la existencia, en cuanto ejercida en acto, no se coloca propiamente en un predicamento, no debido a su excelencia, de la que luego nos ocuparemos, sino porque esa existencia propiamente no es distinta de la existencia en potencia o de la existencia concebida en acto signado, la cual se pone en un predicamento; pero en cuanto ésta está en acto expresa un determinado estado, que no es en modo alguno necesario para la serie de los predicamentos.

5. Así, pues, los argumentos propuestos explican perfectamente cómo la existencia actual no puede añadir una realidad o un modo real sobre la entidad completa de la esencia individual, en cuanto es una sustancia creada y absolutamente completa, y colocada directamente bajo la especie última en el predicamento de la sustancia. Porque solas las realidades singulares existen esencial y primariamente; luego una realidad existente en acto no añade realidad alguna sobre la sustancia completa individual puesta en un predicamento. La consecuencia es evidente, puesto que esa realidad ni es un accidente, como se ha demostrado, ni es una sustancia parcial o incompleta; de lo contrario, completaría ulteriormente la sustancia a la que se añadiese, cosa que es imposible, porque se tomaba una sustancia completa de todas las maneras en su género, y puesta en cuanto tal en el predicamento de la sustancia. Hay que afirmar, por tanto, que la sustancia existente se coloca en el predicamento de la sustancia; no obstante, dado que colocarse en un predicamento no es algo real, sino de razón, por esto mismo no necesita de la existencia actual en acto ejercido para ser puesta en un predicamento, aunque se la pone en cuanto es algo existente en acto signado, o en cuanto posiblemente existente. De aquí resulta necesariamente que, al existir en acto ella misma, no añade una nueva realidad, o un nuevo modo sobre sí misma totalmente considerada en cuanto existe posiblemente, de suerte que se trate de la adición de una realidad o modo actual sobre otra realidad actual, sino que más bien se añade a sí misma

quod constituit. Dicunt aliqui (fortasse ad vitanda haec et similia argumenta), existentiam correspondentem essentiae uniuscuiusque praedicamenti non tam reduci ad illud praedicamentum, quam esse supra omne praedicamentum et participari ab unoquoque, tamquam quid excellentius omni re et omni essentia collocata in praedicamento. Ego vero existimo existentiam ut actu exercitam non proprie collocari in praedicamento, non propter excellentiam eius, de qua infra dicemus, sed quia talis existentia non est proprie alia ab existentia potentiali seu in actu signato concepta, quae in praedicamento collocatur; sed ut est in actu, dicit quemdam statum minime necessarium ad seriem praedicamentorum.

5. Proposita ergo argumenta recte declarant quomodo existentia actualis non possit addere rem aut modum realem supra totam entitatem essentiae individuae, quatenus est substantia creata et omnino completa, et collocata directe in praedicamento substantiae sub specie ultima. Quia solae res singulares per se primo existunt; ergo res actu existens nullam rem addit supra totam substantiam individuam in praedicamento collocatam. Patet consequentia, quia illa res neque est accidens, ut probatum est, neque est partialis vel incompleta substantia; alias ulterius compleret substantiam cui adiungeretur, quod esse non potest, quia sumebatur substantia omni modo completa in suo genere, et ut sic collocata in praedicamento substantiae. Dicendum ergo est substantiam existentem collocari in praedicamento substantiae; tamen, quia collocari in praedicamento non est aliquid rei, sed rationis, ideo non indigere actuali existentia in actu exercito, ut in praedicamento collocetur; collocari tamen nihilominus prout quid existens est in actu signato, seu ut possibiliter existens. Ex quo necessario fit ut ipsa actu existens non addat rem novam, seu novum modum supra ipsam totam ut possibiliter existentem, ita ut additio fiat unius rei vel modi actualis supra aliam rem actualem, sed addit potius

toda, por así decirlo; puesto que, mientras que sólo estaba en potencia, no era nada; y, cuando existe en acto, es toda ella algo.

6. De aquí resulta también que la existencia no puede ser un ente incompleto en el sentido de ser realmente distinto de otro ente real y actual, del que sea modo o acto y con el que componga un ente completo. Porque todo ente creado completo o compuesto puede concebirse, con su total compleción y con todos sus modos, prescindiendo del ejercicio actual de la existencia, o incluyéndola en el ser posible o en acto signado. Así, pues, el que los citados doctores llamen a la existencia en este sentido sustancia incompleta y modo o acto de la sustancia, es el motivo de que yo no apruebe su sentencia. En cambio, si hablasen sólo según la abstracción metafísica de la razón, en ese caso muy bien podría concederse que la existencia, en cuanto la concebimos racionalmente como distinta de la esencia, es algo incompleto y se la concibe como modo o acto de la esencia. Este es el sentido en el que llamamos entes incompletos a las diferencias por las que se contrae el género, o a la hecceidad por la que la especie se determina al ser de un individuo, y a los modos por los que el ente se contrae a los inferiores, cosas todas que no se distinguen de las realidades a las que contraen o constituyen, de un modo real, sino por razón; y, en realidad, muchos de los autores citados en favor de la segunda opinión sólo en este sentido afirman que la existencia es un modo de la esencia. Principalmente explicó esto Fonseca, quien compara este modo con los modos que determinan al ente a los géneros supremos; y se diferencia de nosotros sólo en que él llama a esta distinción formal y *ex natura rei*, mientras que nosotros la calificamos solamente como distinción de razón fundada en la realidad. Fonseca cita en favor de su sentencia a Alejandro de Hales, lib. VII *Metaph.*, texto 22, en donde trata *ex professo* la cuestión presente en la última cuestiúncula, enseñando expresamente nuestra sentencia, y explicándola mejor y más claramente que lo hacen los demás autores.

7. *En qué sentido la existencia se predica contingentemente de la criatura.*— En consonancia con este mismo sentido hay que exponer lo que autores graves afirman algunas veces, que la existencia o el existir se predica contingente o acci-

(ut ita dicam) seipsam totam; quia, cum erat tantum in potentia, nihil erat; et cum est actu, tota est aliquid.

6. Atque hinc etiam fit ut non possit existentia ita esse aliquod incompletum ens, ut sit ex natura rei distinctum ab alio reali et actuali ente, cuius sit modus vel actus et cum quo unum completum ens componat. Quia omne compositum seu completum ens creatum potest concipi cum toto suo complemento et omni modo suo, ut praescindens ab actuali exercitio existentiae, vel ut includens illam in esse possibili seu in actu signato. Quia ergo doctores citati in hoc sensu vocant existentiam substantiam incompletam et modum vel actum substantiae, ideo eorum sententia [1] nobis non probatur. Si autem loquerentur tantum secundum metaphysicam abstractionem rationis, sic concedi optime posset existentiam, ut a nobis concipitur ratione distincta ab essentia, esse quid incompletum, et concipi ut modum vel actum essentiae. Sicut vocamus entia incompleta, differentias quibus contrahitur genus, aut haecceitatem qua determinatur species ad esse individui, et modos quibus determinatur ens ad inferiora, quae omnia non re, sed ratione distinguuntur a rebus quas contrahunt vel constituunt; et revera multi auctores citati pro secunda opinione in hoc tantum sensu aiunt existentiam esse modum essentiae. Quod praesertim explicuit Fonseca, qui comparat hunc modum cum modis determinantibus ens ad genera summa; solumque differt a nobis, quod huiusmodi distinctionem ipse vocat formalem et ex natura rei; nos autem solum distinctionem rationis fundatam in re. Citatque Fonseca in suam sententiam Alexandrum Alens., VII Metaph., text. 22, ubi in ultima quaestiuncula ex professo tractat praesentem quaestionem et expresse docet nostram sententiam, et melius et clarius quam caeteri auctores illam declarat.

7. *Existentia quonam sensu dicatur contingenter de creatura.*— Et iuxta hunc eumdem sensum exponendum est quod interdum a gravibus auctoribus dicitur, existentiam seu existere dici de creaturis contingenter seu

[1] Algunas ediciones, como la de Vivès, sustituyen inexplicablemente *sententia* por *substantia.* (N. de los EE.)

dentalmente de las criaturas; en efecto, se predica contingentemente de la criatura considerada absolutamente, puesto que de suyo prescinde de si ha sido ya creada o es únicamente creable; y, como dije, en esa expresión hay que tomar el nombre de criatura con esta amplitud. Porque, si la criatura se entiende solamente como la realidad actualmente creada, a ésta en cuanto tal el existir no le conviene contingentemente, sino de modo necesario; mas no es ésta una necesidad absoluta, sino condicionada, de acuerdo con la cual dijo Aristóteles que *una cosa, mientras existe, existe necesariamente.* Mas el existir se predica accidentalmente de la criatura, no según la realidad que se predica, sino según la figura de la predicación, puesto que a la criatura considerada en sí misma puede convenirle el existir y el no existir, por más que, cuando no existe, entonces, en realidad, no es criatura, a no ser sólo objetivamente o, mejor, creable. Ahora bien, esta predicación contingente o accidental no es indicio de distinción real o *ex natura rei* entre la esencia actual y la existencia, ya que las predicaciones se hacen de acuerdo con nuestro modo de concebir, y en este sentido, cuando se dice que el existir se predica contingentemente de la esencia de la criatura, la esencia no es concebida como actual. De igual manera, de la diferencia que divide el género se dice que se predica accidentalmente de él; y sucede algo semejante con la individuación respecto de la especie; y sería posible decir que le conviene contingentemente, aunque en la realidad misma el individuo no se distinga de la especie, o la diferencia del género, puesto que para estas expresiones basta nuestro modo de concebir y prescindir.

8. *Por qué Aristóteles quiso que la cuestión "si existe" fuera distinta de la cuestión "qué es".*— En este sentido resulta obvio comprender cómo distinguió Aristóteles una doble cuestión respecto de las cosas, concretamente si existen y qué son; de esto infieren algunos que distinguió la existencia, que es por lo que se pregunta en la cuestión si es, de la esencia, que es lo que se investiga mediante la cuestión qué es. Pero ésta es una deducción nula, porque Aristóteles no sólo distinguió estas cuestiones en el ente creado, sino en el ente absoluto; y nosotros respecto de Dios preguntamos distintamente si existe y lo que es; por consiguiente, para esto basta la distinción de razón. Pero, en cuanto a esto, entre Dios y las criaturas hay la diferencia de que estas cuestiones en Dios

accidentaliter; contingenter enim dicitur de creatura absolute sumpta, quia de se praescindit ab hoc ut creata vel creabilis tantum sit; et nomen creaturae, ut dixi, in ea locutione in hac latitudine est accipiendum. Nam, si creatura sumatur tantum pro re actu creata, illi, ut talis est, non contingenter, sed necessario convenit esse; illa vero necessitas non est absoluta, sed conditionata, secundum quam dixit Aristoteles *rem, quando est, necessario esse.* Accidentaliter vero dicitur existere de creatura, non secundum rem quae praedicatur, sed secundum figuram praedicationis, quia creaturae secundum se conceptae potest convenire existere et non existere, quamvis, quando non existit, iam revera non est creatura, nisi obiective tantum, seu creabilis potius. Haec autem contingens seu accidentalis praedicatio non est signum distinctionis realis, vel ex natura rei inter essentiam actualem et existentiam, quia praedicationes fiunt iuxta modum concipiendi nostrum, et ita cum praedicari dicitur contingenter existere de essentia creaturae, non concipitur essentia ut actualis. Sicut etiam differentia dividens genus dicitur accidentaliter praedicari de illo; et similiter individuatio de specie; et dici posset contingenter ei convenire, quamvis in re ipsa non distinguatur individuum ab specie, vel differentia a genere, quia ad has locutiones sufficit modus noster concipiendi et praescindendi.

8. *Aristoteles cur quaestionem an sit res distinctam esse voluit a quaestione quid est.* Atque hinc obiter intelligitur quomodo Aristoteles distinxerit duplicem quaestionem de rebus, scilicet, an sint et quid sint; ex quo aliqui colligunt ipsum distinxisse existentiam, quae inquiritur in quaestione an est, ab essentia, quae per quaestionem quid est investigatur. Sed haec nulla collectio est, quia Aristoteles non tantum in ente creato, sed in ente simpliciter illas quaestiones distinxit; et nos distincte inquirimus de Deo an sit et quid sit; ad hoc ergo sufficit distinctio rationis. Est autem discrimen quoad hoc inter Deum et creaturas, quod in Deo distin-

sólo se distinguen desde nuestro modo de concebir la relación o conexión del predicado con el sujeto, a saber, confusa o distintamente; pues nosotros, a veces, concebimos que algún predicado conviene a algún sujeto sin concebir distintamente cómo le conviene, si esencialmente de modo primario o secundario, o si accidentalmente; y, por eso, respecto de Dios podemos conocer primeramente que existe y tener dudas sobre cómo le conviene el existir y sobre si pertenece a su esencia. Y por este motivo distinguimos las cuestiones si existe y qué es Dios, aunque en la realidad el existir mismo pertenezca a la quididad de Dios. En las criaturas, en cambio, hay un fundamento mayor para distinguir estas cuestiones, si la cuestión si existe se plantea sobre la existencia actual. En efecto, el sentido de la cuestión si una cosa existe puede ser doble. Uno, a ver si existe actualmente; otro, a ver si es un verdadero ser real que pueda existir. En este último sentido, la cuestión si existe no se distingue, en realidad, de la cuestión qué es, a no ser como la cuestión común respecto de la particular, puesto que el ser considerado en potencia, o sea, el ente en cuanto expresa lo que es capaz de existir, es un predicado esencial o de la quididad de la criatura, según se demostró con anterioridad, por más que, por ser trascendental, no se ponga en la definición de las cosas, como dijo Aristóteles, lib. VIII de la *Metafísica,* texto 19, porque está incluido en todos, tanto en los géneros como en las diferencias. Y por eso, considerado de este modo el ente, la cuestión si existe, en la que se incluye una razón precisiva de ente, se distingue de la cuestión qué es una cosa, en la que se investiga la esencia y definición propia de una cosa. Pero, en otro sentido, la cuestión si existe una cosa puede entenderse respecto de la existencia actual; y entonces con una razón mucho mayor, fundada de algún modo en la realidad misma, la cuestión de si existe una realidad creada se distingue de la cuestión qué es, concretamente porque el existir actualmente, hablando en absoluto, no pertenece a la quididad de la criatura. Sin embargo, del mismo modo que esto es verdad sin distinción real entre la existencia y la esencia actual, así también hay motivo para distinguir esas cuestiones sin que haya distinción de realidades.

guuntur hae quaestiones solum ex nostro modo concipiendi habitudinem seu connexionem praedicati cum subiecto, scilicet, confuse vel distincte; nos enim interdum concipimus aliquod praedicatum convenire alicui subiecto, non distincte concipiendo quo modo conveniat, an per se primo vel secundo, an per accidens; et ideo de Deo ipso possumus prius cognoscere quod sit, et dubitare quomodo esse illi conveniat, et an sit de essentia eius. Atque hac ratione distinguimus quaestiones an sit et quid sit Deus, quamvis in re ipsum esse sit de quidditate Dei. At vero in creaturis maius est fundamentum ad distinguendas has quaestiones, si quaestio an est sit de actuali existentia. Duplex enim esse potest sensus quaestionis an res sit. Unus, an actualiter existat; alter, an sit verum reale ens, quod esse possit. In hoc posteriori sensu vere non differt quaestio an est a quaestione quid est, nisi ut communis a particulari, quia esse in potentia sumptum, seu ens prout dicit id quod potens est esse, praedicatum est essentiale, seu de quidditate creaturae, ut in superioribus demonstratum est, quamvis, quia transcendens est, non ponatur in definitionibus rerum, ut dixit Aristoteles, VIII Metaph., text. 19, quia in omnibus, tam generibus quam differentiis, includitur. Et ideo, hoc modo sumpto ente, distinguitur quaestio an sit, in qua praecisa ratio entis includitur, a quaestione quid sit res, in qua propria rei essentia et definitio investigatur. Alio vero sensu intelligi potest quaestio an sit res de existentia actuali; et sic multo maiori ratione, fundata aliquo modo in re ipsa, distinguitur quaestio an sit a quaestione quid sit res creata, scilicet, quia actu existere, absolute loquendo, non est de quidditate creaturae. Tamen, sicut hoc verum est absque distinctione a parte rei inter existentiam et essentiam actualem, ita etiam quaestiones illae merito distingui possunt absque rerum distinctione.

SECCION VIII

Causas, principalmente intrínsecas, de la existencia creada

1. Aunque parezca suficientemente explicada y demostrada la naturaleza de la existencia y su identidad con la esencia actual, sin embargo, para complemento de este tema y para mayor confirmación de la verdad y para dar solución al fundamento de otras opiniones que se han expuesto en la sección primera, es necesario tratar con exactitud otros muchos puntos que pueden cuestionarse o echarse de menos respecto de la existencia creada. Ocupa el primer lugar entre ellas el conocimiento de las causas, que es lo que investigamos aquí.

2. A este respecto, todos los filósofos, sobre todo los católicos, convienen en que todo ser o existir fuera de Dios necesita de una causa eficiente extrínseca y, en consecuencia, de otra final, puesto que el eficiente de suyo no opera si no es por un fin. Y no es preciso, también de acuerdo con Aristóteles, distinguir en esto entre el ser corruptible y el incorruptible, el material o el inmaterial, porque, sea como sea, si no se trata del ser divino, es necesario que haya sido producido, también según el pensamiento de Aristóteles, como demostramos antes al tratar sobre las causas y el ente primero. Y consta también por lo dicho allí que esta causa productora del mismo ser creado debe ser Dios, o El solo, o con otro. Pues siendo El el único que posee el ser por sí mismo, las otras cosas no pueden tenerlo si no es participado de El, y, consecuentemente, mediante su producción. Este argumento lo expone ampliamente Santo Tomás, q. 3 *De Potentia,* a. 5, tomándolo de Aristóteles, lib. II de la *Metafísica,* c. 1; y Avicena en el lib. VIII de su *Metafísica,* c. 7, y en el IX, c. 4. En esto, pues, están todos de acuerdo. La disconformidad está en las otras causas, es decir, en la material, formal y eficiente próxima, siendo esta disensión resultado de la diversidad de opiniones que se expuso respecto de la distinción de esencia y existencia.

Sobre la causa material de la existencia

3. Así, pues, por lo que se refiere a la causa material, quienes piensan que la existencia se distingue realmente de la esencia actual, le atribuyen alguna causa

material, no entendida ciertamente como materia corporal y cuanta, sino en general como sujeto recipiente y que concurre en ese género a la producción y a la existencia de algo; éste es, en efecto, el sentido en que afirman que la esencia es el receptáculo propio de la existencia, fuera del cual no puede ser producida ni existir. Y si se objeta que de aquí resulta que no es creada por Dios la existencia de ninguna cosa, puesto que el concurso de la causa material contradice a la creación, responden que en realidad no es creada, sino que es concreada juntamente con la creación del supuesto existente, no habiendo contradicción en que algo incompleto y parcial sea producido de este modo o, mejor, coproducido por creación con el concurso de la causa material, pues así es concreada la forma del cielo. Pero, si se deja a un lado la distinción real entre la esencia y la existencia, no es necesaria esta causalidad material para la producción de la existencia, porque, donde no hay distinción, no puede haber una verdadera y real potencia subjetiva recipiente y un acto recibido, y, por tanto, tampoco un verdadero concurso de causa material. Ni para esto es suficiente la composición metafísica de acto y potencia racionalmente distintos, porque la causalidad material es física y real; y por eso nadie dijo jamás que la diferencia se hacía del género como de causa material, o algo por el estilo.

4. Y, hablando en absoluto, tampoco es posible comprender debidamente ese género de causalidad, porque no puede ser atribuido a la esencia en cuanto considerada en la sola potencia objetiva, pues de esta suerte, como dije muchas veces, es en absoluto no ente y nada; y lo que es nada, según ese estado de precisión, no puede tener ningún influjo real, ni puede recibir algo, ni puede estarle adherida otra cosa. Pues ¿cómo va a adherir a lo que no es nada? Tampoco puede ser atribuida esa causalidad a la esencia en cuanto producida ya y constituida en la razón de ente en acto; porque, en cuanto tal, en sí misma, como receptiva, o sea, en cuanto se distingue de otro acto, incluye intrínsecamente algún ser actual fuera de las causas, el cual posee toda la razón esencial de la existencia, según hemos demostrado antes; luego la esencia no puede compararse como potencia recipiente respecto de ella, porque el acto que es recibido en una potencia

SECTIO VIII

Quas causas, praesertim intrinsecas, habeat creata existentia

1. Quamquam ratio existentiae eiusque identitas cum essentia actuali satis videatur ex dictis declarata et probata, tamen ad huius materiae complementum maioremque veritatis confirmationem et solutionem fundamentorum aliarum opinionum quae in prima sectione proposita sunt, oportet multa alia exacte tractare, quae de creata existentia inquiri ac desiderari possunt. Inter quae primum locum tenet causarum cognitio, quam hic inquirimus.

2. Circa quam omnes philosophi, praesertim catholici, in hoc conveniunt, omne esse seu existere extra Deum indigere causa efficienti extrinseca, et consequenter finali, quia efficiens per se non operatur nisi propter finem. Neque oportet, etiam secundum Aristotelem, in hoc distinguere inter esse corruptibile et incorruptibile, materiale vel immateriale, quia quodcumque illud sit, si non sit esse divinum, factum esse necesse est, etiam secundum Aristotelis mentem, ut supra ostendimus, tractando de causis et de primo ente. Et ex ibi dictis etiam constat hanc causam effectricem ipsius esse creati debere esse Deum, vel solum, vel cum alio. Nam, cum ipse solus ex se habeat esse, alia non possunt illud habere nisi participatum ab ipso, et consequenter per effectionem eius. Quam rationem late persequitur D. Thomas, q. 3 de Potent., a. 5, ex Aristot., II Metaph., c. 1; et Avicenna, lib. VIII suae Metaph., c. 7, et lib. IX, c. 4. In hoc ergo omnes conveniunt. Dissentiunt vero in aliis causis, scilicet, materiali, formali et efficienti proxima, et dissensio oritur ex tractata diversitate opinionum circa distinctionem existentiae ab essentia.

De causa materiali existentiae

3. Igitur, quod spectat ad materialem causam, qui putant existentiam in re distingui ab essentia actuali, tribuunt illi aliquam causam materialem, non quidem sumptam pro materia corporali et quanta, sed generatim pro subiecto recipiente et in eo genere concurrente ad fieri et esse alicuius; sic enim aiunt essentiam esse proprium receptivum existentiae, extra quod neque fieri, neque esse potest. Quod si obiicias inde fieri nullius rei existentiam creari a Deo, quia creationi repugnat concursus materialis causae, respondent non creari quidem, sed creatione suppositi existentis concreari, et hoc modo non repugnare aliquid incompletum et quasi partiale fieri, vel potius confieri per creationem cum concursu materialis causae; sic enim forma caeli concreatur. At vero, ablata distinctione ex natura rei inter existentiam et essentiam, non est necessaria haec causalitas materialis ad effectionem existentiae, quia ubi non est distinctio, esse non potest vera et realis potentia subiectiva recipiens et actus receptus, et consequenter nec verus concursus causae materialis. Neque ad hoc sufficit constitutio [1] metaphysica ex actu et potentia ratione distinctis, quia causalitas materialis physica est et realis; et ideo nullus unquam dixit differentiam fieri ex genere tamquam ex materiali causa, vel aliquid simile.

4. Neque, absolute loquendo, potest satis intelligi illud causalitatis genus, quia illud non potest tribui essentiae, ut consideratae in sola potentia obiectiva; sic enim, ut saepe dixi, est simpliciter non ens et nihil; quod autem nihil est, secundum eum praecisum statum non potest habere influxum realem, neque aliquid recipere, neque aliud potest adhaerere illi. Quomodo enim adhaerebit ei, quod nihil est? Neque etiam potest tribui illa causalitas essentiae, ut iam factae et constitutae in ratione entis in actu; nam ut sic, in seipsa, ut receptiva, seu ut condistinguitur alteri actui, includit intime aliquod esse actuale extra causas, quod habet totam essentialem rationem existentiae, ut supra probavimus; ergo respectu illius non potest essentia comparari ut potentia recipiens, quia actus qui recipitur in potentia non includitur

[1] En otras ediciones, *constitutio* está sustituido por *distinctio.* (N. de los EE.)

no está incluido intrínsecamente en la misma potencia, o en la entidad que exige para ser receptiva, según quedó suficientemente explicado antes; luego la existencia creada en cuanto tal no exige este género de causalidad de parte de la esencia. Por eso, al no tener una esencia más que una existencia, según hemos demostrado también más arriba, ninguna existencia creada exige esta causalidad por parte de la esencia.

5. Sólo es posible, pues, que alguna existencia exija causa material cuando la esencia actual la haya exigido; porque, por identificarse en la realidad, es necesario que se originen de las mismas causas físicas. Resulta de este modo que la existencia de las sustancias inmateriales no tiene ninguna causa material; en cambio, la existencia de las sustancias materiales la tiene en el sentido en que la tiene su esencia. Por eso, si nos referimos a la sustancia completa, su ser tiene una causa material que entra en su composición intrínseca; pero el ser de la forma material tiene igualmente causa material, que no entra, ciertamente, en su composición —puesto que se trata siempre de un ser simple y parcial—, pero que lo sustenta y recibe. En este sentido, todo ser de una forma accidental, ya sea espiritual, ya material, tiene también por su propia naturaleza una causa material por la que es sustentado. Por el contrario, el ser de la forma sustancial espiritual, como es el caso único del alma racional, no tiene causa material, no porque ese ser sea una existencia completa, como dicen algunos, ya que si la existencia no es una cosa distinta de la esencia, al no ser completa en el género de la sustancia la esencia del alma racional, tampoco su existencia puede ser completa, sino porque se trata de un ser espiritual y, por ello, independiente de la materia; y como, por otra parte, es sustancial, no sólo es también independiente de sujeto, sino que por su naturaleza es apto para subsistir al menos con subsistencia incompleta. Finalmente, el ser de la misma materia no tiene ninguna causa material propia, de igual manera que la materia misma, por ser el sujeto primero, tampoco puede tener causa material.

Sobre la causa formal de la existencia

6. Hay que hablar también de la causa formal de la existencia. En esta cuestión, casi todos los que distinguen realmente entre la esencia y la existencia

intrinsece in ipsa potentia, seu in entitate quam requirit, ut sit receptiva, ut in superioribus etiam satis declaratum est; ergo existentia creata, ut sic, non requirit hoc genus causalitatis ex parte essentiae. Unde, cum una essentia non habeat nisi unam existentiam, ut supra etiam probavimus, nulla existentia creata requirit hanc causalitatem ex parte essentiae.

5. Solum ergo potest aliqua existentia requirere causam materialem quando essentia actualis illam postulaverit; nam, cum in re sint idem, ex eisdem causis physicis oriantur necesse est. Ita fit ut existentia substantiarum immaterialium nullam habeat materialem causam; existentia autem substantiarum materialium habet illam, eo modo quo earum essentia. Unde, si sit sermo de substantia completa, esse eius habet causam materialem intrinsece componentem illud; esse vero formae materialis habet similiter causam materialem, non quidem componentem, est enim illud semper simplex et partiale, sed sustentantem et recipientem illud. Quo etiam modo omne esse formae accidentalis, sive spirituale sit, sive materiale, habet ex natura sua materialem causam a qua sustentetur. Esse vero formae substantialis spiritualis, qualis est sola anima rationalis, non habet causam materialem, non quia illud esse sit completa existentia, ut quidam dicunt, nam, si existentia non est alia res ab essentia, cum essentia animae rationalis non sit completa in genere substantiae, nec existentia eius potest esse completa, sed quia illud esse est spirituale, et ideo independens a materia; et cum alioqui sit substantiale, et est etiam independens a subiecto et ex natura sua aptum ad subsistendum incompleta saltem subsistentia. Denique esse ipsius materiae nullam habet propriam materialem causam, sicut neque ipsa materia, cum sit primum subiectum, causam materialem habere potest.

De causa formali existentiae

6. Rursus dicendum est de causa formali existentiae. In qua re fere omnes qui distin-

afirman que la forma es la causa formal de la existencia. Y creen que es la posición de Aristóteles, quien dice en el lib. V de la *Metafísica*, c. 8, texto 15: *Hay en las cosas otra sustancia, que es la causa de la existencia, como el alma en el animal;* y en el lib. II *De anima*, c. 4, texto 36, donde dice que el alma es la causa del ser mismo, o de por qué es animal; y en el II de la *Física*, c. 1, texto 12, dice que una cosa por la materia está en potencia y por la forma está en acto. Y Boecio, en el lib. *De unitate et uno*, afirma que todo ser fluye de la forma. También Santo Tomás se expresa así muchas veces, como en la I, q. 48, a. 1; II *cont. Gent.*, c. 54 y 55; el Comentador, II *Phys.*, texto 12, y II *De anima*, texto 8; y en el mismo lugar Temistio, c. 1 y 6 de su *Paraphras*. Y se trata, finalmente, de un axioma tan divulgado entre los filósofos, que parece no puede negarse en modo alguno; en efecto, por la forma se constituye una cosa en acto y todo acto se deriva de la forma; la existencia, a su vez, es el acto principalísimo. Además, la generación es un cambio del no ser al ser; mas la generación se ordena a la forma; luego el ser se deriva también de la forma, pues la generación se ordena al ser precisamente porque se ordena al efecto de la forma. Otros autores, por su parte, se valen de una distinción, ya que hay un doble ser. A uno le llaman entitativo, a otro formal; de este último dicen que se deriva de la forma, y en este sentido entienden los pasajes de Aristóteles que se han citado; en cambio, del primero niegan que se origine siempre de la forma, puesto que la materia tiene su existencia propia que no recibe de la forma.

7. Yo, por mi parte, aunque crea que es verdad la segunda sentencia en el sentido en que la explican sus autores, no obstante creo que, en un sentido verdadero y propio, hay que afirmar en absoluto y sin distinción que todo ser, o es el ser de la forma, o se deriva de la forma en su género de causa. Para explicar esto doy por supuesto que la cuestión se refiere al ser de la existencia sustancial; porque, respecto del ser accidental, no hay duda que se origina de una forma que es accidental respecto del sujeto o de todo el compuesto; en efecto, por lo que se refiere a la forma misma, propiamente no se origina de ella por una causalidad propia y real, siendo así que en la realidad es la forma misma, punto en que se da la misma razón y proporción respecto de la forma sustancial, según vamos a decir. Supongo, además, que se trata del ser en las sustancias materiales, puesto

guunt ex natura rei existentiam ab essentia, dicunt formam esse causam formalem existentiae. Putantque esse sententiam Arist., V Metaph., c. 8, text. 15, dicentis: *Alia est substantia in rebus, quae est causa existentiae, ut anima in animali;* et II de Anim., c. 4, text. 36, ubi ait animam esse causam ipsius esse, seu cur sit animal; et II Phys., c. 1, text. 12, ait res per materiam esse in potentia et per formam esse in actu. Et Boetius, lib. de Unitate et uno, ait omne esse fluere a forma. D. Thomas etiam saepe ita loquitur, ut I, q. 48, a. 1, II cont. Gent., c. 54 et 55; Commentator, II Phys., text. 12, et II de Anim., text. 8; et ibidem Themistius, c. 1 et 6 suae Paraphras. Et denique tam vulgatum est hoc axioma inter philosophos, ut minime negari posse videatur; nam per formam constituitur res in actu, et omnis actus est a forma; existentia autem est potissimus actus. Item generatio est mutatio de non esse ad esse; sed generatio est ad formam; ergo esse etiam est a forma; ideo enim generatio est ad esse, quia est ad effectum formae. Alii vero auctores distinctione utuntur, nam duplex est esse. Aliud entitativum vocant, aliud formale; hoc posterius dicunt esse a forma, et ita intelligunt citata loca Aristotelis; illud vero prius negant semper esse a forma, quia materia habet suam propriam existentiam, quam non habet a forma.

7. Ego vero, quamvis posteriorem sententiam in sensu quo ab auctoribus traditur veram esse existimem, nihilominus censeo in vero et proprio sensu, simpliciter et sine distinctione dicendum esse omne esse vel esse formae, vel a forma in suo genere causae. Quod ut declarem, suppono quaestionem esse de esse substantialis existentiae; nam esse accidentale certum est esse a forma accidentali respectu subiecti seu totius compositi; nam respectu ipsius formae, non proprie est ab ipsa per propriam et realem causalitatem, cum in re sit ipsamet forma, in quo eadem ratio est et proportio de forma substantiali, ut dicemus. Deinde suppono esse sermonem de esse in substantiis

que en las espirituales no hay propiamente una forma sustancial que pueda tener una causalidad formal, ya que, aunque a dichas sustancias se las suela llamar formas subsistentes, no se las llama así porque sean formas informantes, sino por ser esencias perfectas que poseen en virtud de sus diferencias formales un ser de esencia perfecto y completo; luego en estas sustancias la existencia no tiene una causa formal física; y por lo que se va a decir quedará claro si puede decirse que procede formalmente de la esencia misma. A su vez, el que la forma sea causa de la existencia total en las causas materiales puede entenderse de cuatro modos. El primero es porque la forma completa formalmente el receptáculo propio de la existencia. El segundo, porque la existencia resulta de la forma como de su principio formal intrínseco. El tercero, porque la forma entra de modo intrínseco en la composición de la existencia de la sustancia total por modo de acto. El cuarto, porque todo ser de sustancia depende en alguna manera de la forma.

8. Así, pues, quienes piensan que la existencia es una entidad simple y realmente distinta de la materia y de la forma y de la naturaleza compuesta de ambas, no dicen ni pueden decir nunca que la forma es causa formal de la existencia del tercer modo arriba indicado. Ni pueden decir tampoco que la existencia es el efecto formal primario de la forma, ya porque tal efecto es inseparable de la forma informante, mientras que la existencia es separable en su opinión, como en el caso de la humanidad de Cristo; ya también porque este efecto debe necesariamente estar compuesto de algún modo de la forma misma, debiendo incluirla intrínsecamente; por consiguiente, no puede distinguirse de ella como una entidad simple de otra entidad simple, sino como el todo de la parte. Y en este sentido dicen que el ser de la esencia o la constitución de la esencia es el efecto primario de la forma, mientras que la existencia es el secundario en uno de los dos primeros sentidos antes expuestos. De éstos, el primero tiene mayor aceptación entre los tomistas, como se ve por Capréolo, *In I*, dist. 8, q. 1, a. 3, ad 3 de Enrique y ad 3 de Gerardo contra la primera conclusión; por Soncinas, VII *Metaph.*, q. 22, sobre todo en las soluciones de los argumentos; y por Cayetano, en los lugares antes citados, *In De ente et essentia*, donde compara la forma y la existencia con la diafanidad o transparencia y con la luz; pues el aire, en virtud de

materialibus; nam in spiritualibus proprie non est forma substantialis quae causalitatem formalem habere possit; nam, licet illae substantiae dici soleant formae subsistentes, non ita vocantur quia sunt formae informantes, sed quia sunt essentiae perfectae, habentes per suas formales differentias perfectum et completum esse essentiae; in illis ergo substantiis existentia non habet causam formalem physicam; an vero ab ipsamet essentia dici possit esse formaliter oriri, constabit ex dicendis. Rursus formam esse causam totius existentiae in causis materialibus, quatuor modis potest intelligi. Primus est, quia forma complet formaliter proprium susceptivum existentiae. Secundus, quia a forma resultat existentia ut ab intrinseco principio formali. Tertius est, quia forma intrinsece componit existentiam totius substantiae per modum actus. Quartus est, quia a forma pendet aliquo modo omne esse substantiae.

8. Igitur qui putant existentiam esse quamdam entitatem simplicem re distinctam a materia et a forma et a natura ex utraque composita, nec dicunt nec dicere possunt formam esse causam formalem existentiae tertio modo supra posito. Neque etiam dicere possunt existentiam esse effectum formalem primarium formae, tum quia talis effectus est inseparabilis a forma informante, existentia autem in eorum sententia est separabilis, ut in humanitate Christi; tum etiam quia hic effectus necessario esse debet aliquo modo compositus ex ipsa forma, et intrinsece includens illam; unde non potest ab illa distingui ut simplex entitas a simplici entitate, sed ut totum a parte. Atque ita aiunt esse essentiae seu constitutionem essentiae esse primarium effectum formae; existentiam vero esse secundarium, altero ex duobus primis modis superius positis. Ex quibus prior est magis receptus inter thomistas, ut patet ex Capreolo, In I, dist. 8, q. 1, a. 3, ad 3 Henr., et ad 3 Gerard. contra primam conclusionem; Soncinate, VII Metaph., q. 22, praesertim in solutionibus argumentorum; et Caietano in locis supra citatis, de Ente et essentia, ubi comparat formam et existentiam diaphaneitati seu perspicuitati et lumini; per diaphaneitatem

la diafanidad, se constituye formalmente en la razón de receptáculo próximo de la luz, y de este modo es como la forma completa la esencia en la razón de receptáculo próximo de la existencia, la cual se recibe de modo inmediato en toda la esencia y no en la sola forma. Esto se entiende en el caso en que la forma es material y "existente-en"; porque, si es espiritual y subsistente, como el alma racional, recibe con prioridad de naturaleza en sí misma la existencia propia y luego la comunica a todo el compuesto. Por eso, una forma tal no sólo completa el receptáculo de la existencia, sino que ella misma es también el receptáculo primero de la existencia, de acuerdo con la mente de Santo Tomás, I, q. 76, a. 4, y en *De ente et essentia*, c. 5, al fin, donde defiende esto con amplitud Cayetano. De aquí resulta que las formas angélicas son en mucho mayor grado receptivas por sí mismas de la existencia.

9. Empero, este modo de expresarse no explica en realidad la causalidad formal, sino más bien la causalidad material de la forma respecto de la existencia. En efecto, el ser receptáculo de la existencia no es ser su causa formal, sino más bien la material; luego de lo que completa al receptáculo de la existencia, por más que lo complete de un modo formal, no se puede decir que sea la causa formal de la existencia. Además, el alma racional o la esencia angélica no se llaman causa formal de la existencia por el hecho de ser receptivas de ella por sí mismas; luego una forma inferior puede llamarse causa formal de la existencia con mucho menor razón, ya que es una parte de la esencia receptiva de la existencia y la completa formalmente. Por otra parte, ¿quién dijo nunca que la cantidad es causa formal de todas las cualidades materiales, por el hecho de que constituye formalmente el receptáculo próximo de las mismas; o que la transparencia o la luz es la causa formal de las especies sensibles, cuyo receptáculo próximo constituye? En estos y en otros infinitos ejemplos que podrían aducirse, la forma que constituye el receptáculo se reduce a la causa material, ya como potencia próxima recipiente, ya como disposición. Otro tanto, pues, se ha de decir en el caso presente. Y, aunque parezca que esto compete al modo de hablar, no obstante tiene mucha importancia para la explicación de la cuestión, porque, con ello, queda claro que este modo de causar la existencia no es distinto del anterior respecto de la causa material, y que, en consecuencia, no es más posible o verdadero

enim constituitur aer formaliter in ratione proximi receptivi luminis, atque hoc modo complet forma essentiam in ratione proximi receptivi existentiae, quae in tota essentia immediate recipitur et non in sola forma. Quod intelligunt, quando forma est materialis et inexistens; nam, si sit spiritualis et subsistens, ut anima rationalis, prius natura in se recipit existentiam propriam et deinde illam communicat toti composito. Unde talis forma non solum complet susceptivum existentiae, sed etiam ipsa est primum susceptivum existentiae, iuxta mentem D. Thomae, I, q. 76, a. 4, et de Ente et essentia, c. 5, in fine, ubi Caietanus late id defendit. Quo fit ut formae angelicae sint multo magis per seipsas susceptivae existentiae.

9. Verumtamen hic modus dicendi revera non declarat causalitatem formalem, sed potius materialem formae respectu existentiae. Nam esse susceptivum existentiae non est esse causam formalem eius, sed materialem potius; ergo quod complet susceptivum existentiae, etiamsi formaliter illud compleat, non potest dici causa formalis existentiae. Item anima rationalis vel essentia angelica, eo quod per seipsam sit susceptiva suae existentiae, non dicitur causa formalis eius; ergo multo minus inferior forma, eo quod sit pars essentiae susceptivae existentiae formaliter complens illam, dici potest causa formalis eius. Praeterea, quis unquam dixit quantitatem esse causam formalem omnium qualitatum materialium, eo quod formaliter constituat proximum susceptivum earum? aut perspicuitatem vel lumen esse causam formalem specierum sensibilium, quarum proximum susceptivum constituit? In quibus exemplis et infinitis aliis quae afferri possent, forma constituens susceptivum revocatur ad causam materialem, vel ut potentia proxima recipiens, vel ut dispositio. Sic ergo dicendum est in praesenti. Et licet hoc videri possit ad modum loquendi spectare, tamen ad rem declarandam multum refert, nam hinc constat hunc modum causandi existentiam non esse diversum a praecedenti de causa materiali, et consequenter non

que el precedente. Por eso, con el mismo argumento con que hemos demostrado que la esencia no puede ser causa material de la existencia, puede concluirse que la forma no puede ser en este sentido causa de ella. Añádese que en este modo de causalidad se da por supuesto que la forma se une en la realidad misma a la materia y tiene en ella su efecto formal primario con prioridad de naturaleza a poseer la existencia, lo cual es tan incomprensible como el que una cosa exista o se conciba que existe en la realidad prescindiendo de la existencia, punto del que me volveré a ocupar luego. Finalmente, aunque concediésemos que la forma se comporta de este modo respecto de la existencia íntegra de toda la esencia, sin embargo hasta ahora no se ha demostrado que no se pueda dar una existencia parcial, o que una parte cualquiera de la esencia no pueda ser por sí misma receptiva de su existencia proporcionada, del mismo modo que es capaz por sí misma de su propio ser de esencia y de su propia actualidad. Juzgo, pues, por este motivo que es falso que la forma sea causa formal de la existencia del primer modo dicho.

10. Así, pues, otros tomistas añaden también un segundo modo, cuya verdad no demuestran de otra manera sino porque, dado que el ser acompaña inseparablemente a la forma, resulta conforme a razón que dimane de ella. Mas contra él pueden aplicarse con más fuerza los argumentos expuestos contra el anterior. Primero, porque éste no es género de causa formal, sino de eficiente; del mismo modo que, aunque las pasiones dimanen de la forma, ésta no es causa formal de ellas, sino eficiente. Y de modo semejante, la naturaleza sustancial, por más que la subsistencia sea un resultado de ella, no es su causa formal, sino la eficiente, en virtud de una resultancia natural; y lo mismo pasa en todos los casos semejantes. Además, de aquí brota con evidencia que es imposible que se comprenda que una esencia creada, con anterioridad de naturaleza a que se la conciba afectada por la existencia, tenga entidad suficiente y se baste para este género de causalidad; porque, concebida en cuanto tal, o es un ente en potencia, y en este caso no puede ser principio eficiente ni reducirse a sí misma al acto; o se la concibe como ente en acto, y entonces ya se la concibe en cuanto incluye el ser actual

magis esse possibilem aut verum quam praecedentem. Unde, qua ratione ostendimus essentiam non posse esse causam materialem existentiae, concludi potest formam non posse esse hoc modo causam eius. Accedit quod in hoc modo causalitatis supponitur formam prius natura in re ipsa uniri materiae et habere in ipsa suum primarium effectum formalem, quam habeat existentiam, quod tam est inintelligibile, quam quod res sit vel concipiatur esse in rerum natura, praecisa existentia, de quo inferius iterum dicam. Denique, licet daremus formam se habere hoc [1] modo ad existentiam integram totius essentiae, tamen hactenus probatum non est non posse dari existentiam partialem, aut quamlibet partem essentiae non posse esse per seipsam susceptivam suae accommodatae existentiae, sicut per seipsam est capax sui proprii esse essentiae et suae propriae actualitatis. Propter hoc ergo censeo falsum esse formam esse causam formalem existentiae illo primo modo.

10. Alii ergo etiam thomistae addunt secundum modum, quem esse verum non aliter persuadent nisi quia, cum esse inseparabiliter comitetur formam, rationi consentaneum est ut dimanet ab illa. Sed contra illum urgentius applicari possunt rationes factae contra praecedentem. Primo, quia hoc genus causae non est formalis, sed efficientis; sicut quamvis passiones manent a forma, non est causa formalis earum, sed efficiens. Et similiter natura substantialis, licet ab ea resultet subsistentia, non est formalis causa eius, sed efficiens per naturalem resultantiam; et idem est in omnibus similibus. Deinde hinc evidentius constat impossibile esse quod essentia creata, prius natura quam intelligatur affecta existentia, intelligatur habere sufficientem entitatem et sufficiens esse ad hoc genus causalitatis; quia, ut sic concepta, vel est ens in potentia, et sic non potest esse principium efficiens nec seipsam reducere in actum, vel concipitur ut ens actu, et sic iam concipitur ut

[1] En otras ediciones, *alio*. (N. de los EE.)

fuera de las causas, que es el ser de la existencia. Finalmente, Santo Tomás, I *cont. Gent.*, c. 22, y en otros pasajes, y todos sus discípulos demuestran *ex professo* que la criatura no puede ser la causa eficiente de su existencia, y sus argumentos, si se los pondera atentamente, tienen la misma fuerza probativa respecto de cualquier causalidad eficiente, aunque sea por resultancia natural, puesto que también este modo de causar supone la existencia en su principio; por eso, no hay menor contradicción en que algo sea causa de sí mismo de este modo que en que lo sea en virtud de una acción propia y produciéndose esencialmente. Por fin, aunque admitiésemos este género de emanación de la existencia a partir de la esencia actual, hasta ahora no se ha demostrado con argumento alguno que de cualquier esencia parcial no puede dimanar una existencia parcial propia y proporcionada.

11. A causa, pues, de algunas de estas razones ya ciertos tomistas niegan en absoluto que la forma sea causa formal o eficiente de la existencia; porque ni merecen su aprobación aquellos dos modos, ni tienen cabida los otros dos que nosotros hemos propuesto, una vez supuesta la distinción real de esencia y existencia que ellos defienden. Mas si se supone la sentencia contraria, es muy buena y consecuente la afirmación de que la forma constituye formalmente y entra en la composición intrínseca de la existencia de la naturaleza o supuesto que consta de materia y forma, puesto que la completa formalmente y entra en la composición de su esencia actual y de toda su entidad. Pero, para que estas expresiones tenga valor formal, es preciso distinguir racionalmente en la forma misma la esencia de la existencia; porque, cuando se dice que la forma entra de este modo en la composición de la existencia, no se ha de entender de la esencia de la forma concebida precisivamente, puesto que, en cuanto tal, nada causa en acto, sino que se la concibe como capaz de causar; se ha de entender, pues, de la esencia de la forma actual y en cuanto es su propia existencia. Y de esta suerte se ve fácilmente cómo la forma, en su género, es causa de la existencia total de las cosas naturales; refiriéndolas a ella, no sería difícil exponer las afirmaciones de Aristóteles y de otros autores, puesto que sola esta existencia es el ser absoluto de que ellos hablan.

includens actuale esse extra causas, quod est esse existentiae. Denique, D. Thom., I cont. Gent., c. 22, et aliis locis, omnesque eius discipuli ex professo probant non posse creaturam esse causam efficientem suae existentiae, quorum rationes, si attente ponderentur, aeque probant de omni causalitate effectiva, etiam per naturalem resultantiam, quia etiam hic modus causandi supponit existentiam in suo principio; ideoque non minus repugnat idem esse causam suiipsius hoc modo, quam per propriam actionem et per se efficiendo. Denique, licet admitteremus hoc genus emanationis existentiae ab essentia actuali, nulla ratione est hactenus probatum non posse a qualibet essentia partiali manare propriam et accommodatam partialem existentiam.

11. Propter nonnullas ergo ex his rationibus, iam aliqui thomistae absolute negant formam esse causam formalem vel efficientem existentiae; quia nec duo illi modi eis probantur, neque alii duo a nobis positi locum habent, supposita distinctione reali existentiae ab essentia, quam ipsi defendunt. Contraria vero sententia supposita, optime et consequenter dicitur formam formaliter constituere et intrinsece componere existentiam naturae vel suppositi constantis ex materia et forma, quia formaliter complet et componit actualem essentiam eius totamque eius entitatem. Sed, ut formales sint locutiones, oportet in ipsa forma ratione distinguere essentiam ab existentia; nam, cum dicitur forma hoc modo componere existentiam, non est intelligendum de essentia formae praecise concepta, nam ut sic nihil actu causat, sed concipitur ut potens causare; intelligendum ergo est de essentia formae actualis et ut est suamet existentia. Atque in hunc modum facile constat quomodo forma sit causa, in suo genere, existentiae totalis rerum naturalium; de qua non incommode exponi possent dicta Aristotelis et aliorum auctorum, nam sola haec existentia est esse simpliciter, de quo ipsi loquuntur.

12. *Si la forma causa la existencia de la materia.*— Pero la forma no puede ser en este sentido la causa formal de la existencia propia e intrínseca de la materia, porque no es parte de la misma materia, ni entra en la composición intrínseca de ésta en su entidad y esencia actual, en la que es preciso que esté incluida la existencia, según se demostró antes. Sin embargo, la forma es de algún modo la causa formal de la existencia de la materia, puesto que, para que la materia exista, necesita de la información de la forma y está en dependencia de ella, según el modo antes explicado, disp. XV y XXVIII, y en este sentido no existe en el compuesto ser alguno de existencia, ni íntegro ni parcial, que no sea, o el ser de la forma misma, o no dependa de alguna manera de la forma. Porque el mismo ser parcial de la forma no depende de ella misma en el género de causa formal, puesto que no es causa formal de sí misma, hablando físicamente y según el sentido propio de la causa formal, y por eso no dije absolutamente que todo ser provenía de la forma como de causa formal, sino que, o era el ser de la forma misma, o dependía de ella como de causa formal. Metafísicamente, empero, o según la razón, puede afirmarse que la forma es la razón formal de su propia existencia, puesto que la posee formalmente por sí misma o por su entidad, aunque eficientemente la reciba de otro; del mismo modo que las formas angélicas existen también por su entidad formal. Y, de acuerdo con esto, nos es posible también en general interpretar los testimonios arriba aducidos.

13. *Respuesta a una objeción.*— Se objetará: por consiguiente, también toda existencia de una sustancia material, o es propia de la materia, o se deriva de la materia en su género de causa; luego no hay razón de atribuir esto de modo especial a la forma. Se responde concediendo la primera consecuencia, entendida formalmente de la existencia de la sustancia material en cuanto tal, o de la existencia material. Y añado esto porque, aunque únicamente la existencia del alma racional no dependa de la materia, sin embargo no se trata de una sustancia material, y en cuanto es forma de la materia, depende también de ella respecto de la unión actual. Y el ser del compuesto total consta intrínsecamente del ser de la materia, y el ser de todas las otras formas depende de la misma materia, siendo en este sentido la materia en su género causa de cualquier existencia de la sustan-

12. *Existentiam materiae an causet forma.*— Non potest autem forma esse hoc modo causa formalis propriae et intrinsecae existentiae materiae, quia non est pars ipsius materiae, neque illam intrinsece componit in sua entitate et essentia actuali, in qua necesse est existentiam includi, ut supra ostensum est. Nihilominus tamen est forma aliquo modo causa formalis existentiae materiae, quia, ut materia sit, indiget informatione formae et ab illa pendet modo superius declarato, disp. XV et XXVIII, et sic nullum est esse existentiae in composito, nec integrum nec partiale, quod vel non sit esse ipsius formae, vel a forma aliquo modo non pendeat. Nam ipsum esse partiale formae non pendet ab ipsa in genere causae formalis, quia non est causa formalis suiipsius, physice et secundum proprietatem causae formalis loquendo, et ideo non dixi absolute omne esse provenire a forma ut a causa formali, sed vel esse ipsius formae, vel dependere ab illa ut a causa formali. Metaphysice autem aut secundum rationem potest dici forma ratio formalis suae propriae existentiae, quia per seipsam seu per entitatem suam formaliter habet illam, quamvis effective habeat ab alio; quomodo etiam formae angelicae per suam formalem entitatem existunt. Et iuxta haec possumus etiam testimonia superius adducta generatim interpretari.

13. *Obiectioni satisfit.*— Dices: ergo etiam omnis existentia substantiae materialis, vel est materiae, vel est a materia in suo genere causae; ergo non est cur hoc peculiariter tribuatur formae. Respondetur concedendo priorem consequentiam, formaliter intellectam de existentia substantiae materialis ut sic, vel de existentia materiali. Quod ideo addo, quia, licet sola existentia animae rationalis non pendeat a materia, tamen illa non est substantia materialis, et quatenus est forma materiae, etiam pendet ab illa quantum ad actualem unionem. Esse vero totius compositi ex esse materiae intrinsece constat, et esse omnium aliarum formarum ab ipsa materia pendet, et hoc modo est materia causa in suo genere omnis existentiae substantiae materialis. Nihilominus tamen negatur posterior consequentia; peculiari enim ratione tribuitur esse formae, quia illa est actus complens ac perficiens esse simpliciter. Sicut etiam essentia vel esse essentiae tribuitur specialiter formae, quamvis materia sit etiam pars essentiae, quia forma est quae complet essentiam et quae determinat materiam ut sit pars huius essentiae, cum ipsa de se indifferens sit ut sit pars huius vel alterius naturae. Immo, si attente legatur Aristoteles, citato loco, II de Anim., clarius loquitur de esse essentiae quam de esse existentiae; cum enim dixisset animam esse causam esse[1] viventium, subdit: *Vivere autem viventibus est esse.* Constat autem quod vivere in actu primo et radicali (de quo ibi est sermo) est esse essentiae viventium, et quod etiam corpus est causa materialis vitae viventium; tribuitur ergo vivere ipsi animae, quia complet illud et distinguit ab alio esse, non quia consortium causae materialis excludat. Idem ergo dicendum est, etiamsi per esse existere intelligamus, quod non nego Aristotelem intellexisse. Immo ex hoc loco colligo, ex sententia Aristotelis, esse essentiae actualis et esse existentiae reipsa idem esse, nam Aristoteles solum loquitur de esse in actu, ut D. Thomas et omnes exponunt, quod plane idem est quod existere, et tamen ait vivere in viventibus esse huiusmodi esse quod est essentiale ipsi viventi.

14. *Essentia an sit finalis causa existentiae.*— Sed obiiciet tandem aliquis[2], nam ex dictis sequitur essentiam nullo modo esse causam existentiae propriae et sibi adaequatae, per quam immediate ac formaliter existit; quia exclusimus omnem rationem causae intrinsecae, et tamen constat etiam esse non posse causam extrinsecam. Ad hoc quidam thomistae concedunt essentiam non esse causam formalem, nec efficientem, nec finalem existentiae; excipiunt autem materialem. In quo consequenter loquuntur supposita distinctione quam ponunt, non tamen consequenter loquuntur in rationibus quibus

cia material. Sin embargo se niega la segunda consecuencia; pues el ser se atribuye a la forma con especial razón, porque ella es el acto que completa y perfecciona al ser en absoluto. Igual que se atribuye también de modo especial a la forma la esencia o el ser de la esencia, aunque la materia sea también una parte de la esencia, por ser la forma la que completa la esencia y la que determina la materia para que sea parte de esta esencia, siendo así que ella es de suyo indiferente para ser parte de esta materia o de otra. E incluso, si se lee atentamente a Aristóteles en el lugar citado, II *De anima,* se refiere más claramente al ser de la esencia que al ser de la existencia; pues, habiendo dicho que el alma es causa del ser de los vivientes, añade: *Y el vivir es el ser para los vivientes.* Y es evidente que el vivir en el acto primero y radical —que es del que allí se trata— es el ser de la esencia de los vivientes, y que también el cuerpo es causa material de la vida de los vivientes; se atribuye, pues, el vivir al alma misma, por completarlo y distinguirlo de otro ser, no por excluir el consorcio de otra causa material. En consecuencia, hay que afirmar lo mismo, aunque por ser entendamos el existir, sin que yo niegue que Aristóteles haya entendido esto. Más aún, de este pasaje deduzco, según la opinión de Aristóteles, que el ser de la esencia actual y el ser de la existencia son realmente lo mismo, puesto que Aristóteles sólo habla del ser en acto, como Santo Tomás y todos exponen, y dice, sin embargo, que en los vivientes el vivir es ese ser que es esencial al viviente mismo.

14. *Si la esencia es causa final de la existencia.*— Cabría, empero, que alguno objetase finalmente por el hecho de que de lo expuesto se sigue que la esencia no es de ningún modo la causa de la existencia propia y que le es proporcionada, debido a la que existe inmediata y formalmente; hemos, en efecto, excluido toda razón de causa intrínseca, y, no obstante, nos consta también que no puede ser causa extrínseca. A esto conceden algunos tomistas que la esencia no es causa formal, ni eficiente, ni final de la existencia; pero hacen una excepción con la material. En esto se expresan consecuentemente, supuesta la distinción que establecen, pero no se expresan consecuentemente en los argumentos de que se valen

[1] Las palabras *causam esse* faltan en algunas ediciones. (N. de los EE.)
[2] Bannes, I p., q. 3, a. 4, dub. 4.

para excluir el género de la causa eficiente, puesto que también la esencia, para ser causa verdaderamente receptora, exige el ser de la esencia actual. Además, no veo por qué excluyen la causa final, puesto que la existencia no tiene más objetivo que constituir a la esencia misma en la realidad. Por eso dicen ellos mismos que la existencia no es ente, porque no es "lo que" es, sino "por lo que" la esencia es; es, pues, por así decirlo, ente del ente, y, en consecuencia, es por causa de él, concretamente por causa de la esencia, al menos en cuanto existente. En cambio, según el principio que nosotros hemos sentado, hay que conceder ciertamente que la esencia no tiene una verdadera causalidad real sobre la existencia propia, puesto que donde no hay distinción real, tampoco puede haber causalidad real. Pero tampoco esto constituye inconveniente alguno, puesto que no hay ninguna necesidad de que la existencia de la criatura tenga el principio intrínseco en sí misma, si no es en la medida en que esa misma esencia puede poseer tal principio, la materia o la forma en concreto; sino que basta con que proceda de una causa eficiente extrínseca, que es de la única que nos queda por hablar, cosa que haremos en la sección siguiente, para proceder con mayor claridad.

SECCION IX

Cuál es la causa eficiente próxima de la existencia creada

1. Sobre la causa eficiente de la existencia de aquellas cosas que se producen mediante la creación sola, no existe problema alguno, ya que damos por supuesto que sólo Dios es la causa de esa existencia, por ser el único creador de todas las cosas. En cambio, respecto de las cosas que se generan y se corrompen, incluyendo en ellas todas las que se hacen por mutación a partir de un sujeto que se presupone, ya se trate de sustancias, ya de accidentes, la dificultad consiste en saber si esta existencia es producida también por Dios solo. Sobre esta cuestión encuentro tres sentencias.

Primera sentencia, que atribuye a Dios solo la eficiencia de la existencia

2. Algunos intérpretes recientes de Santo Tomás, I, q. 3, a. 4, afirman que Dios solo es la causa de todas las cosas, sin eficiencia propia de ninguna causa

utuntur ad excludendum genus causae efficientis, quia etiam essentia, ut sit causa vere recipiens, requirit esse essentiae actualis. Deinde non video cur excludant causam finalem, cum existentia non ob aliud sit, nisi ut ipsam essentiam in rerum natura constituat. Unde ipsimet aiunt existentiam non esse ens, quia non est id quod est, sed quo essentia est; est ergo (ut ita dicam) entis ens, et consequenter est propter illud, nempe propter essentiam, saltem ut existentem. In principio autem a nobis posito, concedendum quidem est essentiam non habere veram causalitatem realem circa existentiam propriam, quia ubi non est in re distinctio, nec causalitas realis esse potest. Neque hoc est ullum inconveniens, quia nulla est necessitas quod existentia creaturae habeat intrinsecum principium in ipsa, nisi in quantum ipsamet essentia potest habere tale principium, scilicet, materiam vel formam; sed satis est quod sit ab extrinseca causa efficienti, de qua sola dicendum superest, quod sectione sequenti praestabimus, ut distinctius procedamus.

SECTIO IX

Quae sit proxima efficiens causa existentiae creatae

1. De causa efficienti existentiae earum rerum quae per solam creationem fiunt, nulla est quaestio, quia supponimus solum Deum esse causam illius, quia solus est omnium creator. De existentia autem rerum quae generantur et corrumpuntur, sub his comprehendendo omnia quae fiunt per mutationem ex praesupposito subiecto, sive substantiae sint, sive accidentia, difficultas est an haec etiam existentia fiat a solo Deo. De qua re tres reperio sententias.

Prima sententia, soli Deo tribuens efficacitatem existentiae

2. Asserunt quidam novi S. Thomae interpretes, I, q. 3, a. 4, solum Deum absque

creada principal o instrumental, trayendo a colación a Santo Tomás, I, q. 8, a. 1, q. 45, a. 5, II *cont. Gent.*, c. 21, y lib. III, c. 66. Sus razones son: primera, porque Dios solo es ente por esencia, mientras que todas las criaturas tienen el ser participado; luego Dios solo es el que produce el ser. La consecuencia se prueba, porque la virtud causativa de la existencia supone el ser mismo en la causa agente; ahora bien, la criatura no tiene el ser por sí misma, sino recibido de una causa extrínseca; luego no es por sí misma causativa de la existencia, al igual que el agua, por no ser cálida por sí misma, tampoco por sí es productiva del calor. Segunda, porque toda criatura en su acción presupone algo que ha sido producido por Dios solo, puesto que no puede obrar a partir de la nada, sino a partir de un sujeto presupuesto; por consiguiente, la acción de la criatura presupone el ser; luego no es la causa del ser mismo. Tercera, porque Dios solo es el que da la existencia a la materia prima, ya que por El solo puede ser producida y conservada; luego las causas segundas no producen la existencia por la que es conservada y existe la materia prima, porque, de lo contrario, la producirían y corromperían; pero la materia no existe más que en virtud de la existencia del todo; luego las causas segundas no producen la existencia de la sustancia total. Cuarta, porque no podemos explicar que Dios es la causa de todo el ente por otra razón, si no es porque El solo causa el ser tanto de la forma como de la materia del todo. O, si es que las criaturas producen esto mismo, hay que llamarlas también causas de todo el ente.

3. Y si se pregunta qué es lo que hacen las causas segundas, si no dan el ser, o cómo generan, siendo así que la generación tiende al ser, responden que los agentes segundos completan el receptáculo de la existencia misma induciendo la forma en la materia, y, puesto que dicha forma es siempre determinada, por eso, de modo consecuencial, determinan y limitan la existencia o la acción de Dios, a fin de que —por así decirlo— confiera una existencia con cualidad y magnitud determinada, ya que todo acto recibido está limitado por el recipiente. De aquí se deduce, además, que también hacen que la existencia se una a la esencia, puesto que realizan la disposición y determinación última de la esencia a

propria efficientia ullius causae secundae principalis vel instrumentalis efficere existentias rerum omnium, et adducunt D. Thom., I, q. 8, a. 1, q. 45, a. 5, II cont. Gent., c. 21, et lib. III, c. 66. Rationes eorum sunt: prima, quia solus Deus est [ens][1] per essentiam et omnes creaturae habent esse participatum; ergo solus Deus est qui producit esse. Probatur consequentia, quia virtus causativa existentiae supponit ipsum esse in causa agente; sed creatura non habet per se esse, sed ab extrinseca causa; ergo non est per se causativa existentiae, sicut aqua, quia per se non est calida, non est etiam per se calefactiva. Secunda, quia omnis creatura in sua actione supponit aliquid a solo Deo productum, quia non potest agere ex nihilo, sed ex praesupposito subiecto; ergo actio creaturae supponit esse; ergo non est causa ipsius esse. Tertia, quia solus Deus dat existentiam materiae primae, quia a solo ipso fieri potest et conservari; ergo causae secundae non faciunt existentiam qua materia prima conservatur et existit, quia alias illam producerent et corrumperent; sed materia non existit nisi per existentiam totius; ergo causae secundae non efficiunt existentiam totius substantiae. Quarta, quia non possumus alia ratione explicare Deum esse causam totius entis, nisi quia ipse solus causat esse tam formae quam materiae totius. Vel si creaturae hoc ipsum efficiunt, dicentur etiam causae totius entis.

3. Quod si inquiras quidnam causae secundae efficiant, si non dant esse, vel quomodo generent, cum generatio tendat ad esse, respondent agentia secunda complere susceptivum ipsius esse inducendo formam in materiam, et quia talis forma semper est determinata, ideo consequenter determinant et limitant existentiam seu actionem Dei, ut talem et tantam (ut ita dicam) existentiam conferat, nam omnis actus receptus limitatur a susceptivo. Unde sequitur ulterius etiam efficere ut existentia essentiae uniatur, quia ultimo disponunt et determinant es-

[1] Palabra omitida en algunas ediciones. (N. de los EE.)

la recepción de tal existencia. Y de este modo, en definitiva, aunque no produzcan la existencia, producen la realidad existente, igual que el hombre genera al hombre, aun no produciendo el alma, porque la une.

Segunda sentencia, que, fuera de Dios, sólo admite causa instrumental de la existencia

4. La segunda sentencia es que la existencia es producida por Dios solo como por causa principal, y que la causa segunda concurre sólo como instrumento. Así, el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 21, siendo su sentencia susceptible de dos interpretaciones: la una, usando en sentido lato el nombre de instrumento, en cuanto toda causa inferior subordinada a otra y que necesita del influjo de ella para cualquier operación suya puede ser llamada instrumento de ella, y éste es el sentido en el que habla el Ferrariense en el pasaje anterior, sin que de esta suerte se diferencie en realidad de la sentencia verdadera que se va a explicar en seguida; por eso toma allí por su cuenta a Escoto, por haber achacado a Santo Tomás la afirmación de que las causas segundas no producen el ser. En otro sentido, esta opinión puede entenderse del instrumento propio, en cuanto se distingue de la causa principal, incluso de la segunda y próxima, y tal es el sentido en que suele referirse esta sentencia: que afirma que la causa segunda, en cuanto principal y operante por virtud propia, produce una esencia que le es semejante, mientras que sólo como instrumento y en virtud de Dios produce la existencia, aunque yo no recuerdo haber leído a nadie que defienda esta sentencia en tal sentido. Se la suele fundar en algunas expresiones de Santo Tomás, I, q. 45, a. 5, q. 5 del *De verit.*, a. 9, ad 7, q. 3 *De potent.*, a. 1, donde afirma que ninguna cosa da el ser si no es en cuanto se da en ella la participación de la virtud divina, aduciendo la propos. 3 del libro *De causis*, en la que se dice: *El alma noble posee una operación divina en cuanto da el ser.* En el mismo pasaje afirma también que sólo Dios da el ser en cuanto tal, mientras que las causas segundas lo determinan a este o aquel ser. Y aduce la propos. 18 del libro *De causis*, en que se dice *que Dios da el ser a todas las cosas por modo de creación; pero que los agentes segundos dan el vivir o el saber por modo de información.* Finalmente, III *cont.*

sentiam ad receptionem talis existentiae. Atque ita tandem, licet non efficiant existentiam, efficiunt rem existentem, sicut homo generat hominem, licet non efficiat animam, quia unit illam.

Secunda sententia, quae praeter Deum solum admittit instrumentalem causam existentiae

4. Secunda sententia est existentiam fieri a solo Deo ut causa principali, concurrente autem causa secunda, solum ut instrumento. Ita Ferrar., II cont. Gent., c. 21, cuius sententia duobus modis posset intelligi: uno modo, utendo late nomine instrumenti, prout omnis causa inferior subordinata alteri et indigens influxu illius ad omnem suam operationem potest instrumentum illius appellari, et in hoc sensu loquitur Ferrar. supra, et non ita in re differt a vera sententia statim explicanda; ideoque ibi carpit Scotum, eo quod D. Thomae imposuerit quod dixerit causas secundas non efficere esse. Alio modo potest intelligi illa opinio de instrumento proprio, prout distinguitur a causa principali, etiam secunda et proxima, et in hoc sensu referri solet haec sententia, quod asserat causam secundam, ut principalem et agentem propria virtute, efficere essentiam sibi similem, existentiam vero solum ut instrumentum et in virtute Dei, quamquam in hoc sensu nullum memini me legisse huius sententiae assertorem. Fundari autem solet in quibusdam locutionibus D. Thomae, I, q. 45, a. 5, q. 5 de Veritate, a. 9, ad 7, q. 3 de Potent., a. 1, ubi ait quod nulla res dat esse nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis, et adducit propos. 3 ex lib. de Causis, qua dicitur: *Anima nobilis habet operationem divinam in quantum dat esse.* Dicit etiam ibidem solum Deum dare esse ut sic, causas vero secundas determinare illud ad hoc vel illud esse. Et adducit propos. 18 lib. de Causis, ubi dicitur *Deum dare esse omnibus per modum creationis; agentia vero secunda dare vivere aut sapere per modum informationis.* Denique III cont. Gent., c. 66, ex professo

Gent., c. 66, demuestra *ex professo que la causa segunda no da el ser si no es en cuanto obra por virtud divina.* Las razones que suelen proponerse en favor de esta sentencia se reducen a las razones propuestas en favor de la primera.

Tercera sentencia, que atribuye a las causas segundas una eficiencia propia sobre la existencia

5. La tercera opinión es que la existencia, cuando se produce por generación, es producida por la causa próxima como por causa propia y principal en su orden, subordinada esencialmente a Dios como a causa primera. Esta es la sentencia que quiere defender Santo Tomás en los lugares citados, y en III *cont. Gent.*, c. 13, y en I, q. 104, a. 1, y en la q. 7 *De potent.*, a. 2; y así lo entienden y opinan todos los antiguos tomistas, sobre todo Cayetano y el Ferrariense a propósito de Santo Tomás, en los pasajes citados; y Escoto, *In IV*, dist. 1, q. 1, *ex professo*, aunque juzgue falsamente que Santo Tomás opinó lo contrario. Esta sentencia es absolutamente verdadera, y, a mi juicio, puede demostrarse con una razón casi evidente.

Solución de la cuestión y confirmación de la sentencia última

6. En primer lugar, pues, hay que afirmar que las causas segundas producen verdadera y propiamente la existencia de sus efectos, en cuanto son hechos por ellas mismas. Esta conclusión la pruebo demostrando primeramente la debilidad de las razones con que se prueba lo contrario; porque, si no hay razón ninguna por la que se niegue este efecto a las causas segundas, creo que nadie negará que debe atribuírseles, ya que Dios las creó con toda la virtud para comunicarse y para producir de modo perfecto los efectos de la que eran capaces por su naturaleza. Pues ¿qué motivo hay por el que la criatura sea incapaz de virtud para producir la existencia? ¿Acaso porque no tiene la existencia por sí misma, sino que la ha recibido de Dios como de agente extrínseco? Mas la esencia no la tiene por sí misma, sino recibida de Dios como de agente extrínseco; luego tampoco podrá producir la esencia; ¿qué es, pues, lo que hace? Luego el no tenerla de por sí, nada tiene que ver, puesto que la tiene en sí, de donde quiera que le haya venido.

probat *causam secundam non dare esse nisi in quantum agit virtute divina.* Rationes quae pro hac sententia fieri possunt, ad rationes factas pro prima sententia reducuntur.

Tertia sententia, tribuens causis secundis propriam efficaciam existentiae

5. Tertia sententia est existentiam, quando per generationem fit, a causa proxima fieri ut a propria et principali causa in suo ordine, subordinata per se Deo ut primae causae. Hanc sententiam intendit D. Thomas citatis locis, et III cont. Gent., c. 13, et I, q. 104, a. 1, et q. 7 de Potentia, a. 2; et ita intelligunt et opinantur omnes antiqui thomistae, praesertim Caiet. et Ferrar. super D. Thomam, locis citatis; et Scotus, In IV, dist. 1, q. 1, ex professo, licet falso putet D. Thomam sensisse contrarium. Estque haec sententia verissima, et evidenti fere ratione, ut opinor, demonstrari potest.

Resolutio quaestionis, et ultimae sententiae confirmatio

6. Dicendum est ergo primo causas secundas vere ac proprie efficere existentiam suorum effectuum, prout ab ipsis fiunt. Hanc conclusionem ostendo, primo demonstrando debilitatem rationum quibus oppositum probatur; nam si nulla est ratio ob quam hic effectus negetur causis secundis, nemo (credo) negabit esse illis attribuendum; nam Deus creavit illas cum omni virtute ad communicandum se et producendos perfecte suos effectus cuius erant natura sua capaces. Quid ergo est ob quod creatura sit incapax virtutis ad faciendam existentiam? An quia ex se existentiam non habet, sed ab extrinseco agente Deo? At vero essentiam ex se non habet, sed ab extrinseco agente Deo; ergo neque essentiam facere poterit; quid ergo facit? Igitur quod ex se non habeat, nihil refert, siquidem in se habet, undecumque

Se puede, pues, retorcer la razón primera de la primera sentencia de la siguiente manera: sólo Dios es por esencia su esencia real, mientras que todas las criaturas tienen la esencia participada de Dios, debido a lo cual, en el lib. *De causis*, propos. 18, se dice así: *Todas las cosas tienen esencia por el ente primero;* luego sólo Dios produce toda esencia. Por tanto, de igual modo que es nula esta inferencia, porque la criatura mediante la esencia participada, la cual recibe de Dios, es productora de una esencia semejante, así, aplicada a la existencia en forma similar, no tiene ninguna fuerza, sino que concluye únicamente que la criatura no puede producir la existencia más que mediante la existencia recibida de la causa primera, lo cual es absolutamente verdad.

7. Mas dicen que la criatura al menos no produce la existencia por sí misma, igual que el agua caliente no calienta por sí misma. Pero está en contra el que, aunque al agua no se atribuya la producción de calor por sí misma, sin embargo calienta verdadera y propiamente, y en cuanto está caliente, calienta por sí misma, aunque caliente mediante el calor recibido de un agente extrínseco; luego la criatura, en cuanto es existente, podrá producir la existencia verdaderamente y por sí, aunque ella reciba su existencia de otro. Por eso admitimos en esto la comparación, pero en otro sentido entre el agua respecto del calor y la criatura respecto de su existencia; porque el agua no sólo no posee el calor de por sí, sino que además no lo incluye ni lo exige de ningún modo para ser agua, ni lo tiene añadido de un modo esencial, sino accidentalmente en absoluto, siendo éste el motivo de que se diga que la acción del calor conviene accidentalmente al agua considerada de modo absoluto. En cambio, la criatura, aunque no tenga el ser de por sí, sin embargo, para ser criatura en acto, lo incluye y exige necesaria y esencialmente; ahora bien, la existencia no la produce la criatura en potencia, sino la criatura en acto; luego la produce como causa por sí y en virtud de la entidad propia y connatural que recibió Dios. Se confirma, puesto que aquí es también aplicable el argumento propuesto de que la criatura no causaría por sí en su efecto la esencia o el ser de la esencia, puesto que tampoco hace esto en virtud de una esencia que tenga de por sí, sino en virtud de la que recibió de Dios, cosa que no niegan que sea falsa incluso

habeat. Retorqueatur ergo prima ratio primae sententiae in hunc modum: solus Deus est sua realis essentia per essentiam; omnes vero creaturae habent essentiam participatam a Deo, unde in lib. De Caus., propos. 18, sic dicitur: *Res omnes habent essentiam propter ens primum;* ergo solus Deus efficit omnem essentiam. Sicut ergo haec consecutio nulla est, quia creatura per essentiam participatam, quam a Deo habet, est effectrix similis essentiae, ita in simili forma applicata ad existentiam, nullam habet vim, sed solum concludit creaturam non posse efficere esse nisi per esse receptum a prima causa, quod est verissimum.

7. At (inquiunt) saltem creatura non per se efficit esse, sicut aqua calida non per se calefacit. Sed contra, nam, licet aquae non per se attribuatur calefactio, tamen et vere ac proprie calefacit, et quatenus calida est, per se calefacit, etiamsi per calorem ab extrinseco agente receptum calefaciat; ergo creatura, quatenus existens est, vere ac per se poterit efficere existentiam, etiamsi suum esse ab alio habeat. Unde in hoc admittimus comparationem, in alio vero inter aquam respectu caloris et creaturam respectu sui esse; nam aqua non solum ex se non habet calorem, sed etiam illum nullo modo includit nec requirit ut sit aqua, nec per se habet illud adiunctum, sed omnino per accidens, et ideo actio caloris per accidens dicitur convenire aquae absolute dictae. At vero creatura, quamvis ex se non habeat esse, tamen, ut sit actu creatura, necessario ac per se illud includit ac requirit; non efficit autem existentiam creatura in potentia, sed creatura in actu; facit ergo ut causa per se et ex vi propriae et connaturalis entitatis quam a Deo recepit. Confirmatur, nam hic etiam applicari potest argumentum factum, quod creatura non causaret per se in suo effectu essentiam seu esse essentiae, quia neque hoc efficit per essentiam quam ex se habeat, sed quam a Deo recipit; quod tamen falsum esse etiam alii auctores non diffitentur. Constat igitur primam rationem

esos otros autores. Queda, pues, claro que la primera razón por la que se niega esta eficiencia a la criatura es absolutamente inválida.

8. *Se refuta la segunda razón.*— A su vez, la segunda razón es igualmente inválida. Primero, porque a lo sumo concluye que la criatura no produce aquel ser que se presupone para su acción; de esto se infiere también legítimamente que la criatura no puede producir todo ser, puesto que tiene que presuponerse alguno que haya sido hecho por Dios solo. Pero el que la criatura no produzca algún ser, concretamente aquel al que su acción tiene por término, o el que conviene al efecto producido por ella, esto no puede demostrarse con la razón dicha, ya que el ser que sirve de término a la acción es distinto del que se presupone para la acción; por consiguiente puede la criatura producir aquel ser, aunque presuponga éste. Y se explica más esta razón, puesto que puede entenderse que para la acción de la criatura se presupone un doble sujeto. Uno remoto, que no permanece en el término de la acción y tiene razón de término *a quo*, como es la madera de que se genera el fuego. Otro próximo, que permanece bajo ambos términos, como es el caso de la materia prima. En cuanto al primero, hablando naturalmente, es verdad que para la acción de la causa segunda se presupone su existencia; mas esa existencia se destruye por la acción de esta causa; luego esto en nada impide que la existencia de la cosa engendrada sea producida por la misma causa. Más aún, lo uno se sigue naturalmente de lo otro, puesto que el punto de partida de la corrupción de una cosa suele ser el de la generación de otra, hablando con rigor. Pero en cuanto al segundo sujeto, considerado precisivamente, en cuanto se presupone necesariamente para la acción del agente, los autores del argumento no pueden decir que en él se presupone para la acción del agente natural ser alguno de existencia, sino únicamente el ser de esencia; piensan, en efecto, que la materia prima, tal como se da en el instante de la generación, no tiene existencia alguna con prioridad de naturaleza a recibir la forma por la acción del agente. Y el que la haya tenido todo el tiempo anterior, en cuanto estaba bajo la forma de lo que se ha corrompido, no sólo no es inconveniente, tal como se explicó en el primer miembro, sino que además es accidental para la producción de la existencia sustancial, la cual se produce en el instante de la generación; luego tampoco en la opinión de ellos es verdad que cualquier eficien-

ob quam haec efficientia denegatur creaturae, omnino invalidam esse.

8. *Secunda ratio improbatur.*— Secunda vero ratio aeque est inefficax. Primo, quia ad summum concludit creaturam non efficere illud esse quod ad eius actionem supponitur; ex quo etiam recte concluditur non posse creaturam efficere omne esse, nam aliquod supponi debet a solo Deo factum. Quod vero creatura non efficiat aliquod esse, illud, scilicet, ad quod eius actio terminatur, seu quod convenit effectui per illam producto, nullo modo potest illa ratione concludi, quia illud esse quod terminat actionem diversum est ab eo quod praesupponitur actioni; potest ergo creatura illud efficere, quamvis hoc praesupponat. Et declaratur amplius haec ratio, nam duplex subiectum intelligi potest supponi ad actionem creaturae. Unum remotum, quod non manet in termino actionis, et habet rationem termini a quo, ut est lignum ex quo ignis generatur. Aliud proximum, manens sub utroque termino, ut est materia prima. De priori verum est, naturaliter loquendo, praesupponi existentiam eius ad actionem causae secundae; illa tamen existentia destruitur per actionem eiusdem causae; ergo hoc nihil obstat quominus existentia rei genitae fiat ab eadem causa. Immo, unum ex altero naturaliter consequitur, nam a quo est unius corruptio, solet esse alterius generatio, per se loquendo. De posteriori vero subiecto praecise considerato, ut per se supponitur actioni agentis, auctores illius rationis dicere non possunt in eo praesupponi aliquod esse existentiae ad actionem agentis naturalis, sed solum esse essentiae; putant enim materiam primam, ut est in instanti generationis, prius natura quam accipiat formam per actionem agentis, nullam habere existentiam. Quod autem illam habuerit toto tempore praecedenti, quatenus erat sub forma corrupti, et nihil obstat, ut in priori membro declaratum est, et est per accidens ad effectionem existentiae substantialis, quae fit in instanti generationis; ergo in eorum sententia etiam non est verum omnem efficientiam causae

cia de una causa segunda presuponga necesaria y directamente algún ser de existencia de parte del sujeto. Es lo mismo que si imaginamos que Dios crea la materia prima en un instante y en ese mismo instante la causa segunda le induce la forma, con el concurso de Dios —que es probablemente lo que sucede en la generación de los gusanos, o en la alimentación con las especies consagradas—, en ese caso la generación sustancial —según su opinión— no presupone en la materia la existencia, ni con prioridad de tiempo, ni con prioridad de naturaleza; luego el que una acción tal presuponga sujeto, en nada empece para que mediante ella se produzca la existencia.

9. *Se sale al paso a una objeción y se da respuesta a la razón tercera.*— Acaso digan que está en contra otro punto que se añade en la razón tercera, a saber, que entonces la materia prima recibiría de la causa segunda la existencia por la que existe. Pero esto en los principios de ellos no constituye inconveniente alguno, porque la materia, según dicen, no tiene inmediatamente la existencia en virtud de la acción por la que es creada, sino en virtud de la acción por la que todo el compuesto recibe la existencia, bien sea creado, bien sea generado, puesto que no existe con existencia propia, sino mediante la existencia del todo; por consiguiente, no hay obstáculo alguno en que reciba la existencia de aquella causa segunda por la que es generado todo el compuesto, dado que para la producción de dicha existencia se presupone ya a la materia como sujeto suficiente, a partir del cual puede hacer algo la causa segunda. Pero dicen que se sigue que la materia prima es generada y corrompida por las causas segundas, puesto que adquiere y pierde la existencia por la acción de éstas. Pero, pregunto, ¿por qué no llegan proporcionalmente a la misma conclusión respecto de Dios, si es que de Dios solo procede dicha existencia, es decir, que la materia es corrompida y generada por el mismo Dios, puesto que mediante la acción de Dios pierde y adquiere la existencia? Consta, empero, que ambas cosas son igualmente falsas, porque la materia es ingenerable e incorruptible. Responden que no hay paridad de razón, puesto que el término de la acción divina es sólo el ser, el cual nunca falta a la materia, mientras que las causas particulares determinan el ser concreto en el que se transforma otro ser. Pero esto es impertinente y falso; porque si, para que una cosa se corrompa y se genere, es suficiente cambiar el ser de la existencia, no importa

secundae supponere per se ac directe aliquod esse existentiae ex parte subiecti. Ut, si fingamus Deum in aliquo instanti creare materiam primam, et in eodem instanti causam secundam inducere formam in illam, concurrente Deo (ut fortasse fit in generatione vermium, vel nutritioni ex speciebus consecratis), tunc illa generatio substantialis (iuxta eorum opinionem) non supponit existentiam in materia, nec prius tempore, nec prius natura; ergo quod talis actio supponat subiectum, nihil obstat quominus per eam fiat existentia.

9. *Obiectioni obviam itur et tertiae rationi respondetur.*— Dicent fortasse obstare aliud quod in tertia ratione adiungitur, nimirum, quod tunc materia prima haberet a causa secunda existentiam per quam existit. At hoc in eorum principiis nullum inconveniens est, quia materia (ut aiunt) non habet existentiam immediate per actionem qua creatur, sed per actionem qua totum compositum recipit existentiam, sive illud creetur, sive generetur, quia non existit propria existentia, sed per existentiam totius; ergo nullum est inconveniens quod ab ea causa secunda habeat existentiam a qua totum compositum generatur, quandoquidem ad effectionem illius existentiae iam supponitur materia ut sufficiens subiectum, ex quo potest causa secunda aliquid agere. At sequi inquiunt materiam primam generari et corrumpi a causis secundis, quia per earum actionem acquirit et amittit existentiam. Sed cur non, quaeso, idem cum proportione inferunt respectu Dei, si a solo Deo sit illa existentia, nimirum ab ipso Deo materiam corrumpi et generari, quia per actionem Dei amittit et acquirit existentiam? Utrumque autem constat esse aeque falsum, cum materia sit ingenerabilis et incorruptibilis. Respondent non esse parem rationem, quia terminus actionis divinae solum est esse, quod nunquam deest materiae; causae vero particulares determinant hoc esse in quod aliud commutatur. Sed hoc est impertinens et falsum, nam si, ut res corrumpatur et generetur, satis est mutare esse existentiae,

que esto se realice de una o de otra manera, por esta o por aquella acción; pero si no es suficiente esto, con tal de que no haya solución de continuidad en el ser en común, sino que bajo ambas existencias permanezca de un modo cuasi continuo el mismo ser de esencia, por más que ese cambio de existencias se realice por la acción de un agente natural, no por eso tendrá lugar la generación y corrupción de la materia. Sobre todo porque es imposible negar en esa sentencia que, al menos dispositivamente, el cambio de existencia se realice por la acción de un agente natural, puesto que destruye el receptáculo próximo de una existencia y compone o dispone otro; luego, igual que por este motivo se dice que corrompe una cosa existente y que genera otra, se dirá también que genera y corrompe la materia prima. O si no puede decirse esto, porque se opone el hecho de permanecer siempre el mismo ser de la esencia de la materia, con igual motivo no se seguirá esto, aunque la causa segunda produzca la existencia. Es también falso que la acción de Dios tenga sólo por término el ser en cuanto tal y no un ser determinado; porque, aunque la virtud eficiente de Dios no esté de por sí limitada a este o aquel ser, sino que se extienda a todo ser, sin embargo, cuando obra en particular, produce verdaderamente un ser determinado, y cambia uno en otro, y puede por sí solo corromper uno y engendrar otro. Por eso, aunque según la referida sentencia la determinación a un ser concreto en el género de la causa material o de la dispositiva provenga de la causa segunda, no obstante en el género de la causa eficiente corresponde de suyo a Dios solo, puesto que sólo El produce la existencia y una existencia determinada; luego también El solo engendrará y corromperá la materia prima, si es eficaz dicho argumento; en consecuencia, estas razones no son sólidas ni se aducen consecuentemente en la opinión de ellos.

10. Mas, hablando de modo absoluto, es verdad que en el sujeto propio de la generación que permanece bajo ambos términos, que es la materia prima, se supone para cualquier acción de un agente natural algún ser de existencia producido por Dios solo, puesto que se supone una materia prima creada y que posee su propio ser de esencia en sí misma y fuera de su causa eficiente, cosa que es incomprensible sin el ser de existencia, según se demostró antes. Y por el

nihil refert quod hoc fiat uno vel alio modo, et per hanc vel illam actionem; si vero id non sufficit, dummodo esse in communi non interrumpatur, sed quasi continue idem esse essentiae maneat sub utraque existentia, etiamsi illa commutatio existentiarum fiat per actionem agentis naturalis, non propterea erit generatio et corruptio materiae. Eo vel maxime quod negari non potest in ea sententia quin saltem dispositive ea commutatio existentiae fiat per actionem agentis naturalis, quia dissolvit proximum susceptivum unius existentiae et componit seu disponit aliud; ergo, sicut hac ratione dicitur corrumpere unam rem existentem et generare aliam, dicetur etiam generare et corrumpere materiam primam. Vel, si hoc dici non potest, quia obstat idem esse essentiae materiae semper manens, pari ratione id non sequetur, etiamsi causa secunda efficiat existentiam. Est etiam falsum actionem Dei solum terminari ad esse ut sic, et non ad determinatum esse; nam, licet virtus effectiva Dei ex se non limitetur ad hoc vel illud esse, sed se extendat ad omne esse, tamen cum in particulari operatur, efficit vere determinatum esse, et commutat unum in aliud, et se solo potest corrumpere unum et generare aliud. Unde, licet iuxta praedictam sententiam determinatio ad tale esse in genere causae materialis vel dispositivae proveniat a causa secunda, tamen in genere causae efficientis per se est a solo Deo, quia ipse solus efficit existentiam et talem existentiam; ergo ipse solus etiam generabit et corrumpet materiam primam, si ratio illa efficax est; non sunt ergo hae rationes solidae neque consequenter adductae in eorum doctrina.

10. Simpliciter tamen loquendo, verum est in proprio subiecto generationis quod sub utroque termino manet, quod est materia prima, supponi aliquod esse existentiae a solo Deo factum ad omnem actionem agentis naturalis, quia supponitur materia prima creata et habens suum proprium esse essentiae in se et extra causam suam efficientem, quod sine esse existentiae intelligi non potest, ut supra probatum est. Et eadem

mismo motivo no es posible que la materia prima cambie su existencia propia e intrínseca sin cambiar la entidad propia y la actualidad de su esencia, y sin que, en consecuencia, no sólo se genere y corrompa, sino que incluso se aniquile o cree, o se transustancie. Mas de este principio sólo puede inferirse que la causa segunda no puede producir la existencia total del ente o del compuesto en cuanto a todas sus partes; pero podrá producir la existencia de la forma en la materia y engendrar el ser del todo, no ciertamente sin presuponer algunas de sus partes, puesto que esto no sería engendrar, sino crear, sino componiéndolo, uniendo las partes de que consta y añadiéndole el complemento último y formal.

11. *Refutación de la cuarta razón.*— De esta suerte queda claro también que la cuarta razón es ineficaz, porque, aunque las causas segundas produzcan la existencia generando el todo, no lo hacen creando ni produciendo directamente todo el ser en cuanto a cada una de sus partes, sin presuponer ninguna, que es lo propio de Dios, del mismo modo que se afirma que es propio de El producir todo el ente, según explicaremos con detención poco más abajo. No hay, pues, razón probable ninguna para negar a las causas segundas la virtud de producir la existencia de sus efectos.

12. En segundo lugar y de modo principal se prueba la conclusión demostrando que es falso el modo como explica dicha sentencia el concurso de las causas segundas al ser. Porque la afirmación de que la causa segunda produce la determinación a un ser concreto, pero no el ser mismo, o tiene el sentido de que la causa segunda produce en el ser mismo alguna diferencia o modo intrínseco por el que se determina a ese ser concreto, y esto es imposible, a no ser que produzca todo el ser mismo, ya que la acción física no se ejecuta sobre un modo o diferencia metafísica, sino sobre la realidad misma tal como es en sí, y tampoco es éste el sentido que pretenden dichos autores; o el sentido es que las causas segundas sólo determinan el ser por parte del sujeto, preparando el sujeto receptivo de ese ser concreto y no de otro, como parecen pretender manifiestamente los autores dichos, y se demuestra también que esto es falso. Porque esta doctrina da por supuesto que siempre que un efecto procede de una criatura, tienen lugar allí dos acciones: una, derivada de la causa segunda que induce la forma en la

ratione fieri non potest ut materia prima commutet propriam et intrinsecam existentiam, quin commutet propriam entitatem et actualitatem suae essentiae, et consequenter non solum generetur et corrumpatur, sed etiam annihiletur et creetur, vel transubstantietur. Ex hoc autem vero principio solum inferri potest causam secundam non posse efficere totam existentiam entis seu compositi quoad omnes partes eius; poterit tamen efficere existentiam formae in materia et generare esse totius, non quidem nullam eius partem supponendo, quia hoc non esset generare, sed creare, sed componendo illud, uniendo partes ex quibus constat, et ultimum ac formale complementum ei addendo.

11. *Quarta ratio refutatur.*— Atque ita etiam constat quartam rationem inefficacem esse, nam, licet causae secundae efficiant existentiam generando totum, non tamen creando neque directe efficiendo totum esse quoad singulas partes eius, nullam praesupponendo, quod est proprium Dei, quomodo dicitur esse proprium illius efficere totum ens, ut paulo inferius declarabimus late. Nulla ergo probabili ratione negatur causis secundis virtus ad efficiendam existentiam suorum effectuum.

12. Secundo principaliter probatur conclusio ostendendo falsum esse modum quo praedicta sententia declarat causas secundas concurrere ad esse. Nam quod ait, causam secundam efficere determinationem ad tale esse, non vero ipsum esse, vel est sensus quod causa secunda efficit in ipsomet esse aliquam differentiam vel modum intrinsecum quo determinatur ad tale esse, et hoc est impossibile nisi efficiendo totum ipsum esse, quia actio physica non attingit modum seu differentiam metaphysicam, sed rem ipsam prout in se est, neque dicti auctores hunc sensum intendunt. Vel est sensus quod solum ex parte subiecti secundae causae determinant esse, praeparando subiectum susceptivum talis esse et non alterius, ut plane dicti auctores intendere videntur, et hoc falsum etiam esse ostenditur. Quia illa doctrina supponit, quotiescumque aliquis effectus a creatura procedit, duas actiones ibi intervenire: unam, quae est a causa secunda inducente formam in materiam solum secun-

materia sólo según el ser de la esencia; otra, de Dios solo, que confiere la existencia. Mas la falsedad de esto la demuestro de muchas maneras. Primero, por aquel vulgar principio de que también las acciones, igual que las cosas, se multiplican en vano, cuando no obliga a ello la razón o la necesidad; y aquí no hay razón ninguna para multiplicar estas acciones, según se desprende suficientemente del razonamiento anterior. Segundo, porque si se hace consideración precisiva de la acción de la causa segunda que se dice anteceder en orden de naturaleza a la acción de Dios por la que es producida la existencia, es menester que se dé debido a ella algún ser de existencia, puesto que se da mediante ella algún ser real, por el que es constituida fuera de las causas la cosa que se produce inmediatamente por dicha acción, y este ser no puede ser más que el de existencia, como se evidencia por lo dicho antes, y es preciso que lo concedan los autores citados, con los que estamos discutiendo; dicen, en efecto, en los mismos pasajes que la existencia es aquello por lo que se entiende que una cosa está actualmente de modo formal fuera de las causas, y tienen por probable que haya sido llamada existencia de *extra sistere,* ya que por la existencia está la cosa fuera de la potencialidad de las causas.

13. Y se puede explicar y confirmar de la siguiente manera, porque, mediante la acción primera que se dice propia de la causa segunda, se educe la forma de la potencia de la materia, puesto que ésta es la función y ésta es la acción propia del agente natural, como consta suficientemente por el lib. I de la *Física,* y por lo dicho antes en las disp. XV y XVIII. Mas no resulta comprensible la educción a partir de la potencia, sin que sea como extraído de la potencialidad en que antes estaba y reducido al acto aquello que es educido; ahora bien, no hay reducción al acto si no es por la existencia, según se demostró antes, y por eso la generación en cuanto generación, como se dice en lib. V de la *Física,* c. 1, tiene por término la existencia; luego en virtud de esa acción de la causa segunda, al efecto de ella se le confiere algún ser de existencia; luego es superflua otra acción de Dios solo. La consecuencia es evidente, ya por ser preciso que la anterior acción de la causa segunda proceda también de Dios, puesto que toda acción de la causa segunda depende esencialmente de la causa primera. En consecuencia, resulta que también la existencia que se confiere mediante tal acción es producida por

dum esse essentiae; aliam, solius Dei conferentis existentiam. Hoc autem falsum esse multis modis demonstro. Primo, illo vulgari axiomate, quod sicut res, ita et actiones frustra multiplicantur, quando ratio aut necessitas non cogit; hic autem nulla est ratio ad multiplicandas has actiones, ut ex praecedenti discursu satis constat. Secundo, quia, si consideretur praecise illa actio causae secundae quae dicitur antecedere ordine naturae ad actionem Dei qua fit existentia, necesse est ut propter illam detur aliquod esse existentiae, quia per illam datur aliquod esse reale, quo res quae per illam actionem immediate fit, extra causas constituitur, quod non potest esse nisi esse existentiae, ut ex superius dictis patet, et a citatis auctoribus, cum quibus disputamus, concedi necesse est; aiunt enim ibidem existentiam esse id quo formaliter res extra suas causas actualiter esse intelligitur, et probabile putant existentiam dictam esse ab *extra sistere,* quia per existentiam res sistit extra potentialitatem causarum.

13. Potestque in hunc modum declarari et confirmari, nam per illam actionem primam, quae propria dicitur causae secundae, educitur forma de potentia materiae; hoc enim est munus et haec actio naturalis agentis, ut ex I Phys., et ex dictis supra, disp. XV et XVIII, satis constat. Non potest autem intelligi eductio de potentia quin id quod educitur quasi extrahatur a potentialitate in qua antea erat et in actum reducatur; non reducitur autem in actum nisi per esse, ut supra ostensum est, et ideo generatio, ut generatio, terminatur ad esse, ut dicitur V Phys., c. 1; ergo ex vi illius actionis causae secundae datur effectui eius aliquod esse existentiae; ergo superflua est alia actio solius Dei. Patet consequentia, tum quia necesse est priorem actionem causae secundae esse etiam a Deo, quia omnis actio causae secundae essentialiter pendet a prima. Unde fit etiam illud esse quod per

Dios. ¿Qué necesidad hay, pues, de que Dios confiera otra existencia? Ya también porque no hay contradicción en que Dios suspenda toda otra acción que iba a hacer por sí solo; pues, si son acciones distintas, ¿por qué no va a poder Dios suspender la segunda? O al menos, dejándonos de cuestiones de posibilidad, aunque concibamos que así sucede, sin embargo entendemos que en virtud de la primera acción la forma ha sido educida de la potencia de la materia y la informa actualmente, y que, en consecuencia, ha sido excluida la otra forma y corrompida toda la existencia de la otra realidad; luego, aunque pensemos que se suspende toda acción subsiguiente, no obstante comprenderemos que en virtud de esta primera acción ha sido generada la realidad en acto y puesta fuera de las causas; luego se comprende también que ha recibido la existencia en virtud de la misma acción; por consiguiente, cualquier otra acción es superflua.

14. Por fin, se explica del siguiente modo: o todo efecto recibe mediante esa acción algún ser real, o no. Si no recibe ninguno, ¿cómo puede ser una acción real, siendo así que toda acción tiende al ser? Porque donde no se da el ser producido, tampoco se da el producirse. Y donde no se da el producirse, tampoco se da el producir, y, consecuentemente, tampoco hay acción real. Ni basta con decir que en el mismo instante en el que se da dicha acción se le confiere el ser al efecto mediante otra acción, porque de aquí resulta únicamente que se da el ser al efecto concomitantemente con la primera acción, pero no que mediante ésta se le dé algún ser; y a la esencia de una acción real no corresponde que se dé algún ser con ella, sino mediante ella, porque, de lo contrario, nada se hará o se habrá hecho por ella. Mas, si mediante dicha acción se produce algún ser real, vuelvo a preguntar si es un ser de existencia o de esencia. Si lo primero, se tiene lo que se pretendía. Si lo segundo, sigo preguntando si ese ser está únicamente en potencia, cosa que no puede afirmarse, puesto que este ser no es nada en la realidad producida, ni es una denominación que se derive de la acción, sino de la potencia de obrar, según se demostró antes; luego es un ser actual y nuevo o temporal, puesto que el efecto lo posee de nuevo en sí mismo y fuera de las causas; por consiguiente, no le falta nada para que sea el ser de la existencia. Y se confirma y urge más esto mismo, puesto que respecto de esa misma acción que

talem actionem datur, fieri a Deo. Ad quid ergo necessarium est ut Deus aliud esse conferat? Tum etiam quia non repugnat Deum suspendere omnem aliam actionem quam se solo facturus erat; si enim illae actiones sunt distinctae, cur non poterit Deus posteriorem suspendere? Vel certe (quidquid sit de possibilitate), licet concipiamus ita fieri, nihilominus intelligimus ex vi prioris actionis formam esse eductam de potentia materiae et actu illam informare, et consequenter aliam formam esse exclusam et totam existentiam alterius rei corruptam; ergo, etiamsi intelligamus omnem subsequentem actionem suspendi, nihilominus intelligemus ex vi huius primae actionis rem actu esse genitam et extra causas; ergo etiam intelligitur ex vi eiusdem actionis recepisse existentiam; ergo supervacanea est omnis alia actio.

14. Tandem declaratur in hunc modum, nam aut effectus recipit per illam actionem aliquod esse reale, vel non. Si nullum recipit, quomodo esse potest actio realis, cum omnis actio tendat ad esse? nam, ubi non est esse factum, nec potest esse fieri. Ubi autem non est fieri, neque est facere, et consequenter neque est actio realis. Nec satis est si dicatur in eodem instanti quo est illa actio dari esse effectui per aliam actionem; nam hinc solum fit ut concomitanter cum priori actione detur esse effectui, non vero quod per illam detur aliquod esse; de ratione autem realis actionis non est ut cum illa, sed ut per illam detur aliquod esse, quia alias per illam nihil fiet aut factum erit. Si autem per illam actionem fit aliquod esse reale, interrogo rursus an illud sit esse existentiae vel essentiae. Si primum, habetur intentum. Si secundum, ulterius rogo an illud esse sit in potentia tantum, et hoc dici non potest, quia hoc esse nihil est in re facta, neque est denominatio ab actione, sed a potentia agendi, ut supra ostensum est; est ergo illud esse actuale ac novum seu temporale, quia illud denuo habet effectus in se, et extra causas suas; nihil ergo illi deest ut sit esse existentiae. Et confirmatur ampliusque urgetur hoc ipsum, nam de illamet actione quae est a

procede de la causa segunda puede preguntarse si existe en la realidad en cuanto procede de la causa segunda, o no, ya que la acción, igual que los otros accidentes, tiene su existencia proporcionada; y no puede ni siquiera concebirse mentalmente que la acción haya salido del agente y no exista a su modo, porque ni puede ser mayor la actualidad de la acción, ni puede concebirse de otra manera que esté fuera de las causas. Además, porque en otro caso es preciso imaginar otra acción de Dios solo, por la que se confiera la existencia a dicha acción, lo cual es ridículo por completo; en efecto, del mismo modo que no puede haber otra acción para la acción, así tampoco para la existencia de la acción, y porque la acción y la existencia de la acción dicen relación a un mismo principio, del mismo modo en general que el accidente y la existencia del accidente expresan relación a un mismo sujeto, ya que la forma y la existencia de la forma guardan proporción entre sí. Y si la acción, en cuanto procede de la causa segunda, es existente, de ahí deducimos, en primer lugar, que de la causa segunda dimana algún ser de existencia, la existencia de su acción en concreto. Concluimos luego que mediante dicha acción se produce la existencia en el término de ella, puesto que una acción existente en cuanto tal tiene por término una realidad existente en cuanto tal, pues todo el ser que hay en la acción, sea el que sea, tiende a su término, y en el término ya hecho responde un ser tal, cual es el que en la acción está haciéndose. Por consiguiente, si la causa segunda ejerce una verdadera acción real y existente, por ella comunica al efecto el ser de la existencia, y es en consecuencia superflua aquella otra acción que se dice proceder de Dios solo.

15. Hay que hacer notar incidentalmente estas razones, porque de ellas, según creo, se concluye manifiestamente de modo general que toda acción y eficiencia real tiende formalísimamente a dar a su término intrínseco algún ser de existencia, ya que, si se aplican debidamente, tienen igual valor para cualquier acción. Con esto se confirma aún más la identidad entre la existencia y la esencia actual, pues las cosas que se ponen y se destruyen con total simultaneidad en una acción formal idéntica son, en realidad, lo mismo, según se trató anteriormente; mas éste es el modo de comportarse la esencia y la existencia; luego no se distinguen en la realidad. Además, con estas mismas razones se prueba que es imposible que una causa disponga eficientemente al sujeto para recibir alguna exis-

causa secunda interrogari potest an sit existens in rerum natura, necne, ut a causa secunda progreditur; actio enim suam proportionatam existentiam habet, sicut alia accidentia; non potest autem vel mente concipi quod actio sit egressa ab agente et non sit suo modo existens, quia neque actualitas actionis esse potest maior, neque aliter intelligi potest esse extra causas suas. Item, quia alias oportet fingere aliam actionem solius Dei, per quam illi actioni detur existentia, quod omnino ridiculum est; sicut enim ad actionem non potest esse alia actio, ita neque ad esse actionis, et quia actio et esse actionis dicunt habitudinem ad idem principium, sicut in universum accidens et esse accidentis dicunt habitudinem ad idem subiectum, nam forma et esse formae proportionem servant inter se. Quod si illa actio, ut progreditur a causa secunda, est existens, iam inde imprimis colligimus aliquod esse existentiae manare a causa secunda, nimirum existentiam actionis eius. Deinde, concludimus per illam actionem fieri esse existentiae in termino eius, quia actio existens, ut sic, terminatur ad rem existentem ut sic; totum enim esse quod est in actione, qualecumque illud sit, tendit ad terminum, et tale esse respondet in termino in facto esse, quale est in actione in fieri. Si ergo causa secunda veram actionem realem et existentem exercet, per illam communicat effectui esse existentiae, et consequenter supervacanea est illa alia actio quae dicitur esse a solo Deo.

15. Atque hae rationes obiter notandae sunt, nam ex eis, ut existimo, manifeste concluditur in universum omnem realem actionem et efficientiam formalissime tendere ad dandum aliquod esse existentiae suo intrinseco termino, nam, si recte applicentur, aeque procedunt de omni actione. Et inde ulterius confirmatur identitas inter existentiam et actualem essentiam; nam quae eadem formali actione simul omnino ponuntur et destruuntur, idem in re sunt, ut in superioribus tractatum est; sed hoc modo se habent existentia et essentia; ergo in re non distinguuntur. Deinde, iisdem rationibus ostenditur impossibile esse quod

tencia sin darle alguna existencia, ya porque se demostró en general que no puede darse una acción real que no dé la existencia, ya también porque esa disposición que antes estaba en potencia se convierte en actual mediante dicha acción; luego tiene su esencia en acto, siendo en esto en lo que consiste el existir. Y este argumento no sólo es eficaz considerado absolutamente, sino que lo es también *ad hominem* contra los autores citados; en efecto, dicen ellos que la pasión entendida propiamente puede dimanar de la esencia, puesto que supone la esencia en acto; pero que la existencia no puede manar de la esencia, porque sería preciso suponer a la esencia en acto, cosa que está en contradicción con la existencia. Así, pues, de modo semejante decimos nosotros que está en contradicción con la esencia el ser dispuesta eficientemente para la existencia, puesto que sería preciso suponer a la esencia en acto, ya que todo ejercicio de la eficiencia no se realiza sobre la esencia en potencia, sino sobre la esencia en acto.

16. Finalmente demuestro que esta doctrina es falsa por parte de la otra acción que se atribuye a Dios solo, a fin de que El solo realice la existencia mediante ella. Pregunto si esa acción es una creación propia o es una educción del acto de existir desde la potencia del sujeto o esencia; ya que entre estas cosas no es pensable ningún medio. Ahora bien, no puede decirse que esa acción es una creación propia. Primero, porque de esto se sigue que toda existencia creada es subsistente e independiente de todo receptáculo en el ser y en el producirse. Y de esto los autores antes citados piensan en general que es imposible, y, al menos, consta que es falso en la existencia de los accidentes y de las formas materiales. Segundo, porque si la existencia no se distingue de la esencia, es claro que no puede ser creada, si no es creada la esencia; mas si se distingue, al menos es cierto que la existencia no puede ser producida ni existir naturalmente a no ser en la esencia y actualizándola; luego depende de ella en su producción y en su ser; luego, cuando es producida de un modo connatural, no es producida por creación. Tercero, porque, en otro caso, sería preciso añadir una tercera acción por la que la existencia se uniese a la esencia, del mismo modo que en la generación del hombre, por ser al alma propiamente creada, además de su creación y de la otra acción accidental por la que es dispuesto u organizado el

aliqua causa effective disponat subiectum ad aliquam existentiam recipiendam non dando illi aliquam existentiam, tum quia in universum ostensum est non posse esse actionem realem quae non det existentiam, tum etiam quia illa dispositio, quae antea erat in potentia, per illam actionem est actu; habet ergo suam essentiam in actu, et hoc est existere. Quod argumentum non solum simpliciter, sed etiam ad hominem est efficax contra dictos auctores; nam ipsi aiunt propriam passionem posse manare ab essentia, quia supponit essentiam in actu; existentiam vero non posse manare ab essentia, quia oporteret supponere essentiam in actu, quod repugnat existentiae. Simili ergo modo nos dicimus repugnare essentiam disponi effective ad existentiam, quia oporteret supponere essentiam in actu; nam effectio non versatur circa essentiam in potentia, sed circa essentiam in actu.

16. Ultimo ostendo falsam esse illam doctrinam ex parte alterius actionis quae soli Deo tribuitur, ut per illam solus efficiat existentiam. Et interrogo an illa actio sit propria creatio, vel eductio actus existendi de potentia subiecti seu essentiae; nam inter haec non potest medium excogitari. Non potest autem dici actionem illam esse propriam creationem. Primo, quia inde sequitur omnem existentiam creatam esse subsistentem et independentem in esse et fieri ab omni receptivo. Quod praedicti auctores in universum putant esse impossibile, et saltem constat esse falsum in existentia accidentium et formarum materialium. Secundo, quia, si existentia non distinguitur ab essentia, clarum est non posse ipsam creari si essentia non creatur; si autem distinguitur, saltem est certum existentiam non posse naturaliter fieri neque esse nisi in essentia sua et actuando illam; dependet ergo ab illa in fieri et in esse; ergo, quando fit connaturali modo, non fit per creationem. Tertio, quia alias oporteret adiungere tertiam actionem, qua existentia uniretur essentiae, sicut in generatione hominis, quia anima proprie creatur, praeter creationem eius et aliam actionem accidentalem qua disponitur seu

cuerpo, es necesaria una tercera acción sustancial, por la que el alma se una al cuerpo, la cual es propiamente la generación; pero que esta multiplicación de acciones en el presente caso es ficticia y superflua se demuestra *a fortiori* por lo dicho, y porque hasta ahora no se le ha ocurrido a ningún filósofo.

17. Y si se elige la otra parte, es decir, que esa acción no es una creación, sino una educción, no hay motivo para atribuirla a Dios solo y no también a la causa segunda. La consecuencia se prueba porque una acción tal no supera la potencia del agente creado ni por el modo como es hecha ni por el término a que tiende. Lo primero es claro, porque se trata de una acción desde un sujeto presupuesto, y éste modo de obrar no excede las fuerzas del agente creado. Lo segundo es evidente, porque todo lo que hay en el término o efecto de dicha acción no excede la perfección del agente creado. Y lo que dicen algunos, que el ser de la existencia es algo totalmente perfecto, y que, por lo mismo, no puede ser producido por un agente creado, no tiene importancia alguna, porque, aunque el ser de la existencia, en cuanto tal y por su propio género, acaso sea una perfección suma —cosa que luego veremos—, sin embargo este ser concreto de existencia que se produce, por ejemplo, en el fuego o en el agua, no es absolutamente perfecto, ni es más perfecto que lo es la existencia similar en el fuego o en el agua generante; luego la acción productiva de la existencia no excede por ningún capítulo la perfección del agente creado. Y se confirma, porque, de lo contrario, el agente creado ni produciría la existencia de su efecto, ni la unión de la existencia con la esencia, según afirmaba la primera opinión. Se prueba la consecuencia, porque, cuando la forma o el acto se produce por educción desde la potencia del sujeto o del receptáculo, es producida y unida con la misma acción, puesto que no es producida sin el concurso material del sujeto, y el sujeto no puede concurrir si no es mediante la unión, según se explicó con más extensión anteriormente y en el I tomo de la III parte; luego si la existencia no se produce por creación, sino por educción, es unida por la misma acción con que es producida; luego si la causa segunda no produce la existencia, tampoco la une.

18. *Demostración directa de nuestra afirmación.*— Finalmente, es fácil la demostración directa de nuestra afirmación con las cosas que se han dicho no sólo

organizatur corpus, necessaria est tertia actio substantialis, qua anima uniatur corpori, quae est propria generatio; hanc autem multiplicationem actionum in praesenti fictam esse et superfluam a fortiori probatur ex dictis, et quia nullus philosophus hactenus eas excogitavit.

17. Si autem altera pars eligatur, nimirum, illam actionem non esse creationem sed eductionem, sine causa tribuitur soli Deo et non etiam causae secundae. Probatur consequens, quia talis actio neque ex modo quo fit, neque ex termino ad quem tendit, superat vim agentis creati. Primum patet, quia est actio ex praesupposito subiecto; hic autem modus agendi non excedit vires agentis creati. Secundum patet, quia quidquid est in termino seu effectu illius actionis, non excedit perfectionem agentis creati. Quod enim quidam aiunt, esse existentiae esse quid perfectissimum, et ideo non posse fieri ab agente creato, nullius momenti est, nam, licet esse existentiae, ut sic et ex suo genere, sit fortasse summa perfectio (quod postea videbimus), tamen hoc esse existentiae quod fit in igne vel in aqua, verbi gratia, non est perfectissimum, nec perfectius quam sit simile esse in igne vel in aqua generante; ergo ex nullo capite excedit perfectionem agentis creati actio productiva existentiae. Et confirmatur, nam alias agens creatum neque efficeret existentiam sui effectus, neque unionem existentiae cum essentia, ut prior opinio dicebat. Probatur sequela, quia quando forma vel actus fit per eductionem de potentia subiecti seu receptivi, eadem actione fit et unitur, quia non fit sine materiali concursu subiecti, et subiectum non potest concurrere nisi media unione, ut in superioribus, et in I tomo, in III parte, latius declaratum est; ergo, si existentia non fit per creationem sed per eductionem, eadem actione unitur qua fit; ergo, si causa secunda non facit existentiam, neque etiam unit illam.

18. *Directe ostenditur assertio nostra.*— Atque ex his tandem quibus et fundamenta primae sententiae et modus explicandi illam

para refutar los fundamentos de la primera sentencia, sino también su modo de explicarla. En primer lugar, porque, según se demostró, la cosa existente y su existencia se producen con una sola e idéntica acción; mas las causas segundas producen sus efectos como reales y existentes; luego producen sus existencias. En segundo lugar, porque toda verdadera eficiencia tiene por término algún ser de existencia, como se probó también; mas las causas segundas verdaderamente producen algo de modo eficiente; luego verdaderamente producen en sus efectos de modo eficiente el ser de existencia. En tercer lugar, y especialísimamente *a priori*, porque la existencia no se distingue realmente de la esencia actual; mas las causas segundas extraen de la potencia al acto las formas o esencias que producen, dándoles de este modo algún ser actual o la entidad de la esencia actual; luego les dan la existencia.

19. Afirmo en segundo lugar: las existencias de las cosas que se generan y corrompen, no sólo son producidas por las causas segundas como por instrumentos, sino también como por causas principales próximas, y en general las existencias son producidas por estas causas del mismo modo que lo son las esencias. Esta afirmación la mantienen con nosotros, en parte, los autores de la primera sentencia en cuanto niegan que las causas segundas sean, propiamente hablando, instrumentos para producir la existencia. Esta parte ha de entenderse de todas las causas que son principales en la producción de sus efectos en cuanto al ser de la esencia. Porque, si también en esto son únicamente instrumentos, como es, por ejemplo, el caso del calor para la producción del fuego, o del semen para la producción del animal, nada tiene de extraño que sean también instrumentos para producir la existencia de tales efectos. Más aún, esto se sigue necesariamente según la última parte de la conclusión, y por eso propuse la conclusión con estas palabras, es decir, que las causas segundas en la producción de las existencias no son sólo instrumentos, sino también causas principales, a fin de que esto sea aplicable a las diversas causas, y haya, como dicen los dialécticos, una distribución proporcionada, pues no son las mismas causas las que tienen ambas razones, sino diversas causas. Por tanto, así explicada esta parte, no es probada por dichos autores de otro modo más que porque parece absurdo que la causa segunda sea principal e instru-

improbata sunt, est facilis directa probatio assertionis nostrae. Primo, quia unica et eadem actione fit res existens et existentia eius, ut ostensum est; sed causae secundae efficiunt suos effectus reales et existentes; ergo efficiunt existentias eorum. Secundo, quia omnis vera efficientia terminatur ad aliquod esse existentiae, ut etiam probatum est; sed causae secundae vere efficiunt aliquid; ergo vere efficiunt in suis effectibus esse existentiae. Tertio, et maxime a priori, quia existentia non distinguitur in re ab essentia actuali; sed causae secundae per suam efficientiam extrahunt formas seu essentias quas producunt de potentia in actum, et ita dant illis aliquod esse actuale seu entitatem essentiae actualis; ergo dant illis existentiam.

19. Dico secundo: existentiae rerum quae generantur et corrumpuntur non solum fiunt a causis secundis ut ab instrumentis, sed etiam ut a causis principalibus proximis, et in universum ita fiunt existentiae ab his causis sicut essentiae. Hanc assertionem nobiscum ex parte docent auctores primae sententiae, quatenus negant causas secundas esse instrumenta proprie dicta ad producendam existentiam. Quae pars intelligenda est respectu omnium causarum quae sint principales in producendis effectibus quoad esse essentiae. Nam, si in hoc etiam sint tantum instrumenta, ut est calor, verbi gratia, ad productionem ignis, vel semen ad productionem animalis, nihil mirum est quod sint etiam instrumenta ad producendas existentias talium effectuum. Immo, id est necessario consequens iuxta ultimam partem conclusionis, et ideo conclusionem proposui sub illis verbis, scilicet, causas secundas in efficiendis existentiis non tantum esse instrumenta, sed etiam principales causas, ut haec ad diversas causas referantur, et sit veluti accommoda (ut dialectici loquuntur) distributio; non enim eaedem causae utramque rationem habent, sed diversae. Sic ergo explicata haec pars non aliter probatur a dictis auctoribus, nisi quia absurdum videtur ut causa secunda eiusdem effectus sit principalis et instru-

mental respecto del mismo efecto. Además añaden que se afirma arbitrariamente que Dios confiere a las causas segundas una virtud fluyente e instrumental con la que produzcan la existencia. Pero no veo por qué ellos mismos pueden tener esto primero por absurdo, puesto que afirman que en todo efecto creado hay esencia y existencia, y que aquélla es producida por el agente segundo como por causa principal, mientras que ésta es producida por Dios solo. Si, pues, en un mismo efecto son realidades distintas aquellas de las que se dice que son producidas por Dios de distintas maneras, es decir, o por sí solo o mediante la causa segunda, ¿por qué no van a poder ser producidas de maneras distintas por la causa segunda, es decir, como por agente principal y como por instrumento? O, si son diversas las acciones por las que son producidas la esencia y la existencia, ¿qué hay de absurdo en que el mismo agente próximo, el cual produce a la una con virtud propia y principal, sea asumido como instrumento para producir la otra, si no tiene una virtud principal similar para ponerla en ejercicio? No es, efectivamente, algo inusitado que los agentes naturales operen instrumentalmente cuando no pueden hacerlo principalmente.

20. En consecuencia, supuesta dicha doctrina, no es posible impugnar con suficiente eficacia esta otra sobre la acción instrumental. Sin embargo, del principio sentado en la aserción precedente se infiere con evidencia esta segunda. Porque la acción por la que es producido el efecto de la causa segunda es la misma que tiene por término el ser de la existencia de dicho efecto; por consiguiente, siempre que la causa segunda es principal en su género respecto de su efecto, es preciso que produzca la existencia de éste del mismo modo, puesto que no puede ser causa principal e instrumento respecto de una única e idéntica acción y término. En segundo lugar, porque la causa segunda concurre eficientemente a la existencia de su efecto, como conceden quienes admiten que es un instrumento, ya que la causa instrumental produce verdaderamente de modo eficiente; ahora bien, un efecto de tales características no execede la virtud de una causa así, según se demostró, porque ni lo hace en la perfección de la cosa que es producida ni en el modo como es producida; luego produce como causa principal y no como instrumento, ya que se llama causa principal a aquella que obra con la virtud propia que se le acomoda y que es proporcionada al efecto. Tercero, porque el fuego, por

mentalis. Addunt deinde voluntarie dici Deum conferre causis secundis virtutem fluentem et instrumentalem qua producant existentiam. Sed non video cur ipsi possint illud primum reputare absurdum, cum dicant in eodem effectu creato esse essentiam et existentiam, et illam fieri ab agente secundo ut a causa principali, hanc vero fieri a solo Deo. Si ergo in eodem effectu sint res distinctae, quae diversis modis dicuntur fieri a Deo, scilicet, vel se solo, vel per causam secundam, cur non poterunt etiam fieri diversis modis a causa secunda, scilicet, ut principali agente et ut instrumento? Aut, si actiones per quas fiunt essentia et existentia sunt diversae, quid absurdi est quod idem agens proximum, quod propria et principali virtute alteram elicit, assumatur ut instrumentum ad efficiendam alteram, si similem virtutem principalem ad illam exercendam non habet? Non est enim inusitatum quod agentia naturalia instrumentaliter operentur, quando non possunt principaliter.

20. Quocirca, supposita illa doctrina, non potest satis efficaciter impugnari haec alia de actione instrumentali. Tamen, ex principio posito in praecedenti assertione, evidenter infertur haec secunda. Nam actio qua fit effectus causae secundae, eadem terminatur ad esse existentiae illius; ergo quandocumque causa secunda est in suo genere principalis respectu sui effectus, necesse est ut eodem modo efficiat existentiam eius, quia non potest respectu unius et eiusdem actionis et termini esse causa principalis et instrumentum. Secundo, quia causa secunda effective concurrit ad existentiam sui effectus, ut concedunt qui admittunt illam esse instrumentum; nam causa instrumentalis vere efficit; sed talis effectus non excedit virtutem talis causae, ut iam probatum est, quia neque in perfectione rei quae fit, neque in modo quo fit; ergo efficit ut causa principalis, et non ut instrumentum, nam causa principalis illa dicitur quae agit propria virtute accommodata et proportionata

ejemplo, no produce al fuego como causa principal según el ser de la esencia o según la forma de fuego por otro motivo más que porque el efecto no excede la virtud de la causa, ni en sí mismo, ni en el modo como es producido por el agente; mas sucede otro tanto respecto de la existencia de dicho efecto; luego. Por eso, aun supuesta la distinción real entre la existencia y la esencia, no veo con qué probabilidad se pueda negar esta aserción. Mas es mucho más evidente una vez supuesta la identidad entre la existencia y la esencia actual, en la que se funda la última parte de la conclusión, puesto que, si éstas son lo mismo en la realidad, no pueden ser producidas al mismo tiempo y en una única acción por una sola e idéntica causa de diversas maneras. Además, porque producir una realidad o esencia actual no es más que darle la existencia, según está suficientemente explicado; luego el agente próximo no puede ser causa principal de la una e instrumental de la otra.

Por qué razón especial se atribuye a Dios la producción eficiente de la existencia

21. Afirmo en tercer lugar: en la producción eficiente de la existencia, Dios tiene algo propio en lo que supera a las criaturas; mas esa misma superación la tiene en la producción eficiente de la esencia de la criatura. La primera parte se establece a fin de hacer inteligibles y conciliables los diversos pasajes de Santo Tomás arriba citados. Y se explica de la siguiente manera: en primer lugar, el objeto adecuado de la virtud divina es el ente creado en cuanto es tal, el cual no puede ser el objeto adecuado de virtud alguna creada, puesto que ésta no puede producirse a sí misma, ni a otra más excelente que ella misma; ahora bien, el acto propio y adecuado del ente es el ser, y por eso Dios confiere el ser en cuanto tal de un modo esencial y primario, mientras que la criatura sólo produce este o aquel ser. No quiere esto decir que, o Dios no produzca en cualquier ser toda razón determinada del mismo, o que, cuando la criatura produce algún ser, no produzca en ella cualquier razón común de ser que pueda ser abstraída por nosotros, pues estas cosas son imposibles, como es de por sí evidente; sino que la razón bajo la cual Dios alcanza dicho efecto, y que es adecuada a su virtud, es

effectui. Tertio, quia non ob aliam causam producit ignis, verbi gratia, ignem secundum esse essentiae seu formam ignis, ut principalis causa, nisi quia effectus non excedit virtutem causae, neque in se, neque in modo quo ab agente fit; sed idem est de existentia talis effectus; ergo. Quapropter, etiam posita distinctione reali inter existentiam et essentiam, non video qua probabilitate possit haec assertio negari. Est autem multo evidentior, supposita identitate existentiae et essentiae actualis, in qua ultima pars conclusionis fundatur, quia, si haec in re sunt idem, non possunt ab una et eadem causa diversis modis fieri simul et una actione. Item quia efficere rem seu essentiam actualem, nihil aliud est quam illi dare existentiam, ut satis declaratum est; ergo non potest agens proximum esse causa principalis unius, et instrumentalis alterius.

Qua peculiari ratione tribuatur Deo effectio existentiae

21. Dico tertio: in efficienda existentia aliquid proprium habet Deus, in quo superat creaturas; eumdem tamen excessum habet in efficienda essentia creaturae. Prior pars ponitur ut intelligantur et concilientur diversa loca D. Thomae supra citata. Et in hunc modum declaratur: nam imprimis obiectum adaequatum divinae virtutis est ens creatum in quantum tale est, quod non potest esse adaequatum obiectum alicuius virtutis creatae, cum non possit efficere seipsam, neque excellentiorem se; proprius autem et adaequatus actus entis est esse, et ideo Deus per se primo confert esse, ut sic, creatura vero solum facit hoc vel illud esse. Non quod vel Deus non efficiat in omni esse omnem determinatam rationem eius, vel quod, cum creatura efficit aliquod esse, non efficiat in illo omnem communem rationem essendi quae a nobis abstrahi potest; haec enim impossibilia sunt, ut per se constat; sed quod ratio sub qua Deus attingit illum effectum, et adaequata virtuti

el ser mismo en cuanto tal, mientras que, respecto de la criatura, es este o aquel ser concreto.

22. La segunda diferencia consiste en que Dios puede conferir a la criatura todo el ser y totalmente, por así decirlo; en cambio, la criatura no tanto puede dar todo el ser, cuanto completar o perfeccionar al ser incoado, añadiéndole un ser parcial o accidental. Cayetano insinuó esta diferencia en I, q. 8, a. 1; mas, por no admitir él en las sustancias el ser parcial o total, sino sólo el único ser simple de todo el supuesto, por eso la explica por las causas o condiciones requeridas para el existir, ya que Dios solo es el que produce en una cosa todo aquello que es necesario para existir; en efecto, si la cosa es inmaterial, Dios solo produce toda la sustancia de la cosa; y si es material, al menos Dios solo produce la materia. Esta explicación tiene su verdad; mas nosotros añadimos consecuentemente que en toda realidad creada hay algo de existencia, es decir, alguna existencia total o parcial, la cual es producida por Dios solo; pero que no hay ninguna que sin Dios haya sido producida por la criatura, y en este sentido afirmamos que Dios produce toda la existencia totalmente. Afirmamos también que Dios solo es el que pone en toda realidad el primer fundamento de la existencia, sin el que la criatura no puede producir eficientemente nada de existencia. La razón está en que toda eficiencia tiene por término la existencia, como demostré; ahora bien, en todo efecto de la criatura se supone alguna eficiencia de Dios solo; luego también se supone alguna existencia producida por El mismo. La menor se prueba con una inducción similar, puesto que para que la criatura produzca eficientemente la existencia del accidente, supone la existencia de la sustancia, la cual, si es espiritual, ha sido producida por Dios solo; y, si es material, al menos ha recibido la materia de Dios solo. Por tanto, si la criatura produce eficientemente el ser sustancial, supone también la materia producida por Dios solo y, consecuentemente, bajo algún ser de existencia, al que tiene por término esa acción eficiente de Dios solo.

23. La tercera diferencia se toma del hecho de que Dios produce la existencia sin partir de ninguna realidad creada preexistente, mientras que la criatura nunca da el ser si no es partiendo de la presuposición de otro ser. Resulta de esto que también por tal motivo se dice que Dios produce el ser en cuanto tal esencial y

eius, sit ipsum esse ut sic; respectu vero creaturae sit tale vel tale esse.

22. Secunda differentia est quia Deus potest conferre creaturae totum esse et totaliter, ut sic dicam; creatura autem non tam potest dare totum esse, quam complere vel perficere inchoatum, adiungendo esse partiale vel accidentale. Hanc differentiam attigit Caietanus, I, q. 8, a. 1; quia vero ipse non admittit in substantiis esse partiale aut totale, sed solum unum esse simplex totius suppositi, ideo eam declarat per causas vel conditiones ad existendum requisitas, nam solus Deus efficit in re totum id quod necessarium est ad existendum; nam, si res sit immaterialis, solus Deus facit totam rei substantiam; si autem sit materialis, saltem efficit Deus solus materiam. Quae expositio veritatem habet, nos vero consequenter addimus in omni re creata esse aliquid existentiae, seu aliquam existentiam totalem vel partialem, quae a solo Deo fit; nullam vero esse quae a creatura fiat sine Deo, et hoc modo dicimus Deum efficere totam existentiam totaliter. Dicimus etiam solum Deum in omni re ponere primum fundamentum existentiae, sine quo creatura non potest aliquid existentiae efficere. Et ratio est quia omnis efficientia terminatur ad existentiam, ut probavi; in omni autem effectu creaturae supponitur aliqua efficientia solius Dei; ergo et aliqua existentia ab ipso facta. Minor simili inductione probatur, nam, ut creatura efficiat existentiam accidentis, supponit existentiam substantiae, quae, si spiritualis sit, a solo Deo facta est; si vero sit materialis, saltem habet materiam a solo Deo. Unde, si creatura efficiat esse substantiale, etiam supponit materiam effectam a solo Deo, et consequenter sub aliquo esse existentiae, ad quod illa effectio solius Dei terminetur.

23. Tertia differentia hinc sumitur, quod Deus facit existentiam ex nulla re creata praeexistente, creatura vero nunquam dat esse nisi ex praesuppositione alterius esse. Unde fit ut etiam hac ratione dicatur Deus

primariamente, mientras que la criatura no lo produce más que en cuanto es tal, puesto que, como hemos dicho con Aristóteles al tratar de las causas, se dice que el efecto se produce esencial y primariamente según aquella razón de ente que no se presupone de parte del mismo efecto; por ejemplo, cuando del aire se genera fuego, esencial y primariamente se produce el fuego, pero no el elemento o el cuerpo, puesto que estas razones ya estaban presupuestas en el aire. Así, pues, según estas razones propias de Dios, dice a veces Santo Tomás que Dios es la causa propia y esencial del ser mismo, pero no excluye toda eficiencia propia de las causas segundas sobre las existencias particulares de sus efectos, como quedó antes suficientemente claro por otros pasajes de su doctrina.

24. *Las criaturas concurren a la producción de la esencia del mismo modo que a la producción de la existencia.*— De estas razones, si se las pondera debidamente, resulta manifiesto que estas diferencias no sólo tienen lugar en la producción eficiente de la existencia, sino también en la de la esencia, aunque nos imaginemos que son distintas. Se prueba, puesto que también Dios solo es el que produce eficientemente toda esencia creable, y, en consecuencia, sólo El mira a la esencia producible, en cuanto tal, como a objeto adecuado y esencial y primariamente producible por El mismo. De igual modo Dios solo es el que puede hacer como agente propio y principal toda la esencia de una cosa totalmente, es decir, según todo aquello que compone intrínsecamente a tal esencia o la constituye de algún modo en el ser de esencia actual, como se desprende de la misma inducción; porque, si la esencia es espiritual, la produce Dios solo; y si es material, al menos en cuanto a la materia es producida por Dios solo, y según ella se la presupone para la acción de la causa segunda, la cual, a lo más, añade la otra parte de la esencia, realizando de este modo su consumación. Se objetará que, aun concediendo que esto suceda en las sustancias, no sucede, empero, en los accidentes, por no ser el sujeto una parte de la esencia de la forma accidental, siendo de este modo la causa segunda la que produce completamente toda la esencia del accidente. Se responde que puede afirmarse lo mismo de la existencia del accidente, puesto que tampoco el sujeto o la existencia del sujeto es una parte de ella, siendo aplicables ambas cosas a la forma sustancial, porque tampoco la

per se primo facere esse ut sic, creatura vero non nisi ut est tale, nam, ut cum Aristotele diximus tractando de causis, effectus dicitur per se primo fieri secundum eam rationem entis quae ex parte ipsius effectus non praesupponitur; ut cum generatur ignis ex aere, per se primo fit ignis, non vero elementum aut corpus, quia hae rationes iam praesupponebantur in aere. Secundum has ergo rationes Dei proprias, dicit interdum D. Thomas Deum esse propriam et per se causam ipsius esse, non vero excludit propriam efficientiam causarum secundarum circa particulares existentias suorum effectuum, ut ex aliis suae doctrinae locis supra satis manifestatum est.

24. *Eo modo ad productionem essentiae concurrunt creaturae quo ad productionem existentiae.*— Ex his vero rationibus, si recte ponderentur, manifestum est has differentias non solum intercedere in effectione existentiae, sed etiam in effectione essentiae, etiam si fingamus eas esse distinctas. Probatur, nam etiam solus Deus est effector omnis essentiae creabilis, et consequenter solus ipse respicit essentiam factibilem, ut sic, tamquam obiectum adaequatum et per se primo factibile ab ipso. Similiter solus Deus facere potest, ut proprium et principale agens, totam rei essentiam totaliter seu secundum id totum quod talem essentiam intrinsece componit vel aliquo modo constituit in esse essentiae actualis, ut patet ex eadem inductione; nam, si essentia sit spiritualis, solus Deus illam facit; si vero sit materialis, saltem quoad materiam fit a solo Deo, et secundum illam supponitur ad actionem causae secundae, quae, ad summum, addit alteram partem essentiae, et ita consummat illam. Dices: esto ita sit in substantiis, non tamen in accidentibus, quia subiectum non est pars essentiae formae accidentalis, et ita causa secunda omnino efficit totam essentiam accidentis. Respondetur idem dici posse de existentia accidentis, quia etiam subiectum vel existentia subiecti non est pars eius, et utrumque applicari potest ad formam substantialem, quia etiam mate-

materia es una parte de ella. Por consiguiente, o bien hay que decir que se trata tanto de la esencia como de la existencia completa, puesto que la que es incompleta, o no puede ser producida por un agente natural, como es el caso de la materia prima, o, si puede ser producida por un agente natural, presupone otra parte de la esencia producida por otro, como sucede con la forma sustancial; o al menos, si es la de una entidad menor, como es el caso del accidente, presupone la esencia sustancial, de la que depende naturalmente, y aunque no pertenezca a la esencia de una forma tal considerada en abstracto, no obstante pertenece de algún modo a su esencia. Y en segundo lugar se dice que, igual que propiamente no se genera la forma sustancial, sino el compuesto, del mismo modo tampoco se hace propiamente la forma accidental en abstracto, sino el mismo concreto que se compone intrínsecamente de sujeto y forma. Y, de esta suerte, una producción eficiente de este tipo supone algo de lo que no consta intrínsecamente el efecto mismo, ya se lo considere en el ser de la esencia, ya en el de la existencia.

25. Con esto resultan también fácilmente aplicables las otras diferencias; en efecto, sólo Dios produce la esencia sin presuponer ninguna otra esencia, y, en consecuencia, sólo El mismo produce esencial y primariamente la esencia creada en cuanto es tal. Acaso objetarán que, aunque Dios produzca el ser de la existencia sin tener como punto de partida ninguna existencia, porque lo hace de la nada, no obstante no produce la esencia partiendo de ninguna esencia o de la nada de esencia, puesto que, si no se presupone la esencia, no es inteligible que una cosa sea producible por Dios. Mas los que así responden están manifiestamente enredados en un equívoco, porque, si por esencia entienden la realidad en la sola potencia objetiva, nosotros no nos referimos a ella, ya que en cuanto tal no es nada, ni es verdaderamente producida ni es el término de una efección, a no ser que se la llame acaso el término *a quo*, lo cual no tiene nada que ver, porque se afirmará en el mismo sentido que la existencia es producida por Dios de la no existencia en acto y de la existencia en su ser potencial y objetivo; porque, si la existencia no fuese posible y no fuese conocida como tal por Dios, no hubiera podido ser producida por El. Mas, si nos referimos a una esencia actual, que sea verdaderamente una entidad fuera de Dios, es absolutamente falso que Dios no produce la esencia creada simple y absolutamente sin partir de ninguna esencia,

ria non est pars eius. Unde vel dicendum est sermonem esse tam de essentia quam de existentia completa, nam illa quae incompleta est, vel fieri non potest ab agente naturali, ut materia prima, vel, si fieri potest ab agente naturali, supponit aliam partem essentiae factam ab alio, ut substantialis forma; aut certe, si sit minoris entitatis, ut est accidens, supponit substantialem essentiam, a qua naturaliter pendet, et quamvis non sit de essentia talis formae in abstracto sumptae, pertinet tamen aliquo modo ad essentiam eius. Secundo vero dicitur, sicut non generatur proprie forma substantialis, sed compositum, ita nec fieri proprie formam accidentalem in abstracto, sed ipsum concretum quod ex subiecto et forma intrinsece componitur. Atque in hunc modum talis effectio supponit aliquid ex quo intrinsece constat ipse effectus, sive in esse essentiae, sive in esse existentiae consideretur.

25. Atque hinc etiam facile applicantur aliae differentiae; nam solus Deus facit essentiam nulla praesupposita essentia, et consequenter solus ipse facit per se primo essentiam creatam ut talis est. Dicent fortasse, licet Deus faciat esse existentiae ex nulla existentia, quia facit ex nihilo, non vero facere essentiam ex nulla essentia, seu ex nihilo essentiae, quia, nisi essentia supponatur, non potest intelligi quod res sit factibilis a Deo. Qui vero sic respondent, plane in aequivoco laborant, nam, si per essentiam intelligant rem in sola potentia obiectiva, nos de illa non agimus, quia illa ut sic nihil est, neque vere fit aut est terminus effectionis, nisi fortasse dicatur terminus a quo, quod nihil refert, quia eodem modo dicetur existentia fieri a Deo ex non existentia in actu et ex existentia in esse potentiali et obiectivo; quia, nisi existentia esset possibilis et ut talis praecognosceretur a Deo, non potuisset ab eo fieri. Si vero loquamur de essentia actuali, quae vere sit aliqua entitas extra Deum, falsissimum est non facere Deum essentiam creatam simpliciter et ab-

puesto que ni hace de su misma esencia a la esencia creada, por ser esto imposible, ya que se trata de esencias primariamente diversas, ni la hace de otra esencia fuera de la suya, siendo así que es preciso que toda otra sea creada por El. Queda, pues, claro que Dios tiene en la producción de la esencia la misma eminencia y especial razón que tiene en la producción de la existencia. Esto es también una consecuencia necesaria de la identidad entre la esencia actual y la existencia, de acuerdo con la última parte de la aserción precedente. Porque, igual que de dicho principio inferíamos allí que la esencia y la existencia son producidas del mismo modo por la causa segunda, así hay que decir aquí que son hechas del mismo modo por la causa primera; se da, en efecto, una razón totalmente igual, y esta misma doctrina sobre la igualdad de la eficiencia de la existencia y de la esencia creada confirma la doctrina anteriormente propuesta sobre la identidad de ambas entre sí.

SECCION X

Qué efectos tiene la existencia, y en qué se diferencia en esto de la esencia

1. Una vez explicadas las causas de la existencia, resulta oportuno el tratar de sus efectos, puesto que de ellos algunos toman indicios de cierta distinción real o *ex natura rei* entre la esencia y la existencia; mas nosotros, por el contrario, pensamos que puede con esto confirmarse la doctrina sobre su identidad.

Explicación del título de la cuestión

2. La existencia en razón de causa puede compararse, o a la esencia de aquello de que es existencia, o a otras cosas; aquí no tratamos de la primera comparación, sino de la segunda; porque de la primera se habló suficientemente en las páginas anteriores, estando todos de acuerdo en esto, en que la existencia tiene razón de acto respecto de la esencia existente, e imita a la causa formal. Y todos

solute ex nulla essentia, quia nec facit creatam essentiam ex suamet essentia, cum id sit impossibile, sunt enim essentiae primo diversae; neque ex alia essentia extra suam, cum necesse sit omnem illam ab ipso creari. Constat igitur eamdem eminentiam et singularem rationem habere Deum in efficienda essentia, quam habet in efficienda existentia. Quod etiam necessario sequitur ex identitate essentiae actualis et existentiae, iuxta ultimam partem praecedentis assertionis. Nam, sicut ex illo principio ibi inferebamus essentiam et existentiam eodem modo fieri a causa secunda, ita hic dicendum est eodem modo fieri a causa prima; est enim eadem omnino ratio, atque haec eadem doctrina de eadem efficientia existentiae et essentiae creatae confirmat doctrinam superius datam de identitate earum inter se.

SECTIO X

Quos effectus habeat existentia, et in quo differat in hoc ab essentia

1. Explicatis causis existentiae, opportune sequitur tractatio de effectibus eius, quoniam ex eis sumi etiam solent ab aliquibus indicia alicuius distinctionis realis vel ex natura rei inter essentiam et existentiam; nos autem, e contrario, existimamus hinc posse confirmari doctrinam de identitate earum.

Exponitur quaestionis titulus

2. Potest autem comparari existentia in ratione causae vel ad essentiam cuius est existentia, vel ad res alias; hic non agimus de priori comparatione, sed de posteriori; nam de priori satis dictum est in superioribus, et omnes in hoc conveniunt, quod existentia respectu essentiae existentis habet rationem actus, et causam formalem imitatur. Omnesque similiter docent non esse

enseñan de modo semejante que propiamente y en rigor no es una causa ejemplar. Nosotros explicamos esto sin dificultad alguna, porque la causa formal propia se distingue realmente del sujeto en que tiene su efecto formal, constituyendo con él una composición real y verdadera; la existencia, en cambio, no se distingue realmente de la esencia, y no puede, por lo mismo, ser una verdadera forma, ni un acto físico, sino un acto metafísico y un modo hasta tal punto intrínseco, que no se distingue de la realidad a la que modifica, igual que la diferencia es un acto del género, sin ser propiamente forma de él. Quienes piensan que la existencia se distingue realmente de la esencia tienen más dificultad en explicar esto; mas los que dicen que no se distinguen realmente, sino sólo modalmente, pueden decir que el modo de una cosa tiene mayor extensión que la forma, por más que se comporte a modo de acto o de forma. Y tienen el ejemplo de la subsistencia con que explicar esto; en efecto, la subsistencia es un modo de la naturalza realmente distinto de ella, y, sin embargo, no es propiamente una forma, puesto que ni es accidente, ni puede ser forma sustancial, ya que supone íntegra y completa a la naturaleza sustancial a la que modifica, según luego diremos más ampliamente. Este es, pues, el modo como deben hablar dichos autores sobre la existencia. Pero los que piensan que el acto de la existencia es una realidad realmente distinta de la esencia, con mayor dificultad pueden dar razón de por qué no es propiamente una forma. Sin embargo, pueden valerse también del argumento propuesto, ya que no es una forma accidental, como se demostró, y sustancial no puede serlo, puesto que supone a la forma perfecta y completa. Además, porque, de lo contrario, constituiría formalmente a la misma esencia y naturaleza. También hay un argumento teológico, porque, de acuerdo con esa sentencia, el acto de existencia puede ser suplido sin información; éste es, en efecto, el sentido en el que dicen que el Verbo suple la existencia de la humanidad, siendo así que no la informa; luego la existencia de la naturaleza creada en virtud del modo de actuarla no exige ser una verdadera forma. Ni tiene esto por razón de su entidad, puesto que no es un accidente; luego no es propiamente una forma, sino que es una especie de término último y acto de la esencia. Se dice, empero, que imita a la forma, por

proprie et in rigore formalem causam. Quod nos facillimo negotio declaramus, quia propria causa formalis distinguitur ex natura rei a subiecto in quo suum effectum formalem habet, et cum eo facit veram et realem compositionem; existentia vero ex natura rei non distinguitur ab essentia, et ideo non potest esse vera forma, neque actus physicus, sed metaphysicus, et modus ita intrinsecus ut non distinguatur a re quam modificat, sicut differentia est actus generis, et non est propria forma eius. Qui autem sentiunt existentiam ex natura rei distingui ab essentia, difficilius id declarant; tamen qui dicunt non distingui realiter, sed modaliter tantum, dicere possunt modum rei latius patere quam formam, quamvis se habeat per modum actus aut formae. Habentque exemplum subsistentiae, quo id declarent; est enim subsistentia modus naturae ex natura rei distinctus ab illa, non tamen proprie forma, cum neque sit accidens, nec possit esse forma substantialis, cum supponat integram et completam substantialem naturam quam modificat, ut latius infra dicemus. Ad hunc ergo modum loqui debent hi auctores de existentia. Qui vero existimant actum existentiae esse [rem][1] realiter distinctam ab essentia, difficilius possunt rationem reddere cur non sit proprie forma. Tamen etiam uti possunt argumento facto, quia non est forma accidentalis, ut ostensum est, et substantialis esse non potest, cum supponat perfectam et completam formam. Item, quia alias formaliter constitueret ipsam essentiam et naturam. Item est argumentum theologicum, quia iuxta eam sententiam actus existentiae potest suppleri absque informatione; sic enim aiunt Verbum supplere existentiam humanitatis, cum tamen illam non informet; ergo existentia naturae creatae ex vi modi actuandi illam non petit ut sit vera forma. Nec vero id habet ratione suae entitatis, quia non est accidens; ergo non est proprie forma, sed est quidam ultimus terminus et actus essen-

[1] Palabra omitida en algunas ediciones. (N. de los EE.)

ser aquello por lo que la esencia se constituye bajo tal razón, y porque es el último término de ella y porque la reduce de la potencia al acto, igual que se puede decir que el punto se compara con la línea a modo de forma, en cuanto la constituye como terminada, razón bajo la cual la actúa; sin embargo, no es una forma propia.

3. Mas cabe objetar que la esencia es causa material de la existencia; luego la existencia es causa formal, puesto que estas dos cosas se comportan de modo cuasi relativo. En nuestra sentencia se responde negando el antecedente. Otros, consecuentemente, deben decir con la misma proporción que la esencia imita, sin duda, a la causa material y receptiva, pero que propiamente y en rigor no es causa material o sujeto. Sin embargo, les queda siempre por explicar cuál es este efecto formal, o cuál es la actualidad formal que la existencia da a la otra realidad distinta de sí, siendo así que no puede tratarse de la misma actualidad entitativa, y que cualquier otra sobreañadida y distinta de la subsistencia o inherencia ni puede ser necesaria ni inteligible, como se demostró antes con amplitud.

4. El sentido propio de esta duda se refiere, pues, a los efectos y a la causalidad que la existencia puede tener sobre las otras cosas o, mejor, a la que tiene la cosa existente por razón de la existencia. Y la cuestión puede plantearse en todos los géneros de causas. Dejemos, sin embargo, por ahora la causa final, puesto que su causalidad es sobremanera intencional, debido a lo cual es un dogma recibido por todos en filosofía que el fin, para causar, no exige existencia actual, ya que mueve sólo metafóricamente en cuanto aprehendido, bastándole, por lo mismo, el ser objetivo que tiene en el entendimiento. Por más que el fin, en realidad, no causa si no es en orden a su existencia, y por este motivo podría atribuirse la causalidad final a la existencia del bien aprehendido, a la existencia —entiendo—, no a la ya ejercida, sino a la aprehendida en el mismo bien que tiene la razón de fin, ya que el bien no mueve más que en cuanto se da en la realidad, o se aprehende que existe, que ha de existir o que puede existir, materia de la que se habló suficientemente antes en la disp. XXIII.

tiae. Dicitur tamen imitari formam, quia est id quo essentia sub tali ratione constituitur, et quia illam ultimate terminat et de potentia in actum reducit, sicut punctus dici potest comparari ad lineam per modum formae, quatenus constituit illam terminatam, sub qua ratione actuat illam; non tamen est propria forma.

3. Potest vero obiici quia essentia est causa materialis existentiae; ergo existentia est causa formalis, nam haec duo quasi correlative se habent. Respondetur in nostra sententia negando antecedens. Alii vero dicere consequenter debent, cum eadem proportione, essentiam imitari quidem causam materialem et receptivam, non tamen esse proprie et in rigore materiam vel subiectum. Semper tamen eis relinquitur explicandum quis sit hic effectus formalis, seu quae formalis actualitas quam det existentia alteri rei a se distinctae, cum non possit esse ipsa actualitas entitativa, et omnis alia superaddita et distincta a subsistentia vel inhaerentia nec possit esse necessaria, nec intelligibilis, ut in superioribus fuse ostensum est.

4. Proprius ergo sensus huius dubitationis est de effectibus et causalitate quam existentia circa res alias habere potest, vel potius res existens ratione existentiae. Et potest versari quaestio in omnibus generibus causarum. Omittamus tamen nunc causam finalem, eo quod eius causalitas valde intentionalis sit, propter quod est philosophicum dogma ab omnibus receptum, finem, ut causet, non requirere actualem existentiam, quia solum metaphorice movet ut apprehensum, ideoque sufficit illi esse obiectivum in intellectu. Quamquam finis revera non causet nisi in ordine ad suam existentiam, et ea ratione posset attribui existentiae boni apprehensi causalitas finalis; existentiae (inquam) non iam exercitae, sed apprehensae in ipso bono quod habet rationem finis, quia bonum non movet, nisi prout est in re, aut esse vel futurum esse vel posse esse apprehenditur, de qua re satis in superioribus dictum est disp. XXIII.

Si puede la existencia causar algo con causalidad de forma o de materia

5. *Primera sentencia.*— Así, pues, por lo que se refiere a la causalidad material y formal, casi todos los que defienden la distinción real o *ex natura rei* entre la existencia y la esencia afirman que la existencia no ejerce nunca formal y propiamente la función de causa formal o material sobre otra realidad; y que incluso no es una condición necesaria de suyo ni antecedente en orden de naturaleza a las causalidades de estas causas, por más que sea una condición necesaria según la duración del tiempo, y consiguiente según el orden de naturaleza a dichos géneros de causalidad. Se explica y demuestra esto al mismo tiempo, porque la materia prima, por ejemplo, no recibe la forma por su existencia, sino por la entidad de su esencia, puesto que es más bien ella la que, mediante la forma, recibe la existencia, y de modo semejante la sustancia no recibe los accidentes en su existencia, sino en la entidad de la esencia; al igual que en la humanidad de Cristo, si la pensamos como existente mediante la existencia increada del Verbo, pensamos que los accidentes de la humanidad han sido recibidos en ella según la entidad de la esencia, y no en la existencia increada del Verbo. Y esta parte puede demostrarse racionalmente, porque la existencia en cuanto tal dice razón de acto y no de potencia, debido a lo cual es llamada por muchos acto último; luego la existencia en cuanto tal no puede ser razón de recibir algo, puesto que esto es función de la potencia; luego tampoco puede ser razón de ninguna causalidad material. Con esto queda clara la parte segunda referente a la causalidad formal, ya que estas dos causas están mutuamente referidas y guardan proporción entre sí; por consiguiente, la materia no causa o recibe mediante la existencia, sino mediante la esencia, ni la forma informa por su existencia, sino por la esencia.

6. De aquí se sigue, además, por necesidad que estas causas no requieren formalmente ni según el orden de la naturaleza la existencia para causar, ya que la materia no tiene el ser si no es por la forma; luego recibe la forma con prioridad de naturaleza sobre el existir; luego la forma también informa con prioridad

Possitne existentia causalitate formae aut materiae quippiam causare

5. *Prima sententia.*— De causalitate igitur materiali et formali fere omnes qui distinguunt realiter vel ex natura rei existentiam ab essentia dicunt existentiam formaliter ac proprie nunquam exercere circa aliam rem munus causae formalis vel materialis; immo, neque esse conditionem per se necessariam et ordine naturae antecedentem ad causalitates harum causarum, quamvis secundum durationem temporis sit conditio necessaria, et secundum ordinem naturae consequens ad praedicta causarum genera. Declarantur haec et probantur simul. Nam materia prima, verbi gratia, non recipit formam per existentiam suam, sed per entitatem suae essentiae, nam potius ipsa, mediante forma, recipit existentiam, et similiter substantia non recipit accidentia in sua existentia, sed in entitate essentiae; ut in Christi humanitate, si intelligamus eam existentem per increatam existentiam Verbi, intelligimus accidentia humanitatis recepta [1] in ipsa secundum entitatem essentiae, et non in increata existentia Verbi. Et ratione potest probari haec pars, quia existentia ut sic dicit rationem actus et non potentiae, propter quod a multis vocatur actus ultimus; ergo existentia ut sic non potest esse ratio recipiendi aliquid, quia hoc est munus potentiae; ergo nec potest esse ratio alicuius causalitatis materialis. Atque hinc constat altera pars de causa formali, nam hae duae causae se mutuo respiciunt et proportionem inter se servant; si ergo materia non causat vel recipit per existentiam, sed per essentiam, nec forma informat per suam existentiam, sed per essentiam.

6. Ex quo ulterius necessario sequitur has causas non indigere formaliter, neque secundum naturae ordinem, existentia ad causandum, quia materia non habet esse nisi per formam; ergo prius natura recipit formam quam existat; ergo etiam forma prius

[1] La sustitución de *recepta* por *repleta*, en algunas ediciones, modifica notablemente el sentido. (N. de los EE.)

de naturaleza a que por razón de ella se confiera la existencia a la materia o a todo el compuesto; por consiguiente, también con prioridad de naturaleza a poseer ella misma la existencia, puesto que no la posee si no es en el compuesto total. Y esto es verdad al menos en las formas materiales, ya que el alma racional tiene la existencia con prioridad de naturaleza a informar, aunque esto no es debido a la necesidad de informar, sino a la excelencia de una realidad tal. Y se confirma respecto de las formas accidentales, las cuales son disposiciones para la forma sustancial, ya que disponen para ella con prioridad de naturaleza a existir, pues disponen la materia y existen en el compuesto, y, sin embargo, el disponer en parte corresponde a la causa material, en cuanto es una determinación de la materia, en parte a la formal, en cuanto la limitación de la materia a esta forma se hace mediante la información del calor o de otra última disposición similar.

7. *Refutación.*— Esta doctrina no puede ser compatible con el fundamento sentado sobre la identidad de la esencia y la existencia, y, por ello, para explicar la verdad, hay que tener en cuenta que una cosa es hablar de la realidad misma considerada en sí, y otra tal como es significada por la palabra existencia, y en cuanto se la concibe mediante el concepto abstracto y preciso que a ésta corresponde. También hay que tener en cuenta que una cosa es hablar de la existencia en cuanto tal, y otra de esta existencia o de aquélla; porque, hablando en el primer sentido, es evidente que la existencia en cuanto tal no exige de suyo causalidad material o formal sobre otra realidad; e incluso cuanto más perfecta es la existencia, tanto más abstrae y está separada de causalidades de este tipo, como es patente no sólo respecto de la existencia de Dios, sino también de la existencia angélica y de cualquier existencia sustancial completa. Por consiguiente, tratamos de la existencia en toda su amplitud, concretamente a ver si hay en su ámbito alguna existencia que pueda participar una causalidad de este tipo, y, en consecuencia, si la razón de existencia en cuanto tal, aunque no lo exija, al menos permite este género de causalidad.

8. Afirmo en primer lugar: la existencia actual es totalmente necesaria para ejercer la causalidad material y la formal, no sólo en la duración del tiempo, sino también por razón de la anterioridad u orden de naturaleza. Y, primeramente, en

natura informat, quam ratione illius detur existentia materiae vel toti composito; ergo etiam prius natura quam ipsa habeat existentiam, quia non habet illam nisi in toto composito. Quod saltem verum est in formis materialibus, nam anima rationalis prius quidem natura habet existentiam quam informet, id tamen non est propter necessitatem informandi, sed propter excellentiam talis rei. Et confirmatur de formis accidentalibus, quae sunt dispositiones ad formam substantialem, nam prius natura disponunt ad illam quam existant; disponunt enim materiam et existunt in composito, et tamen disponere partim pertinet ad causam materialem, quatenus est quaedam determinatio materiae, partim ad formalem, quatenus coarctatio materiae ad hanc formam fit per informationem caloris vel alterius similis dispositionis ultimae.

7. *Refutatur.*— Haec doctrina consistere non potest cum fundamento posito de identitate essentiae et existentiae, et ideo, ut veritatem declaremus, advertendum est aliud esse loqui de re ipsa secundum se, aliud prout voce existentiae significatur, et ut concipitur abstracto et praeciso conceptu illi correspondenti. Rursus est advertendum aliud esse loqui de existentia ut sic, aliud de hac vel illa existentia; nam, priori modo loquendo, manifestum est existentiam ut sic ex se non postulare causalitatem materialem vel formalem circa alteram rem; immo, quo perfectior est existentia, eo magis abstrahit et separata est ab huiusmodi causalitatibus, ut constat non solum de existentia Dei, sed etiam de existentia angelica et de quacumque completa substantiali existentia. Agimus ergo de existentia in tota sua latitudine, an, scilicet, intra illam sit aliqua existentia quae huiusmodi causalitatem participare possit; et consequenter an ratio existentiae ut sic, licet non requirat, permittat saltem hoc causalitatis genus.

8. Dico ergo primo: existentia actualis est omnino necessaria ad exercendam causalitatem materialem et formalem, non solum in duratione temporis, sed etiam in antecessione seu ordine naturae. Et primum quidem in duratione temporis, omnes con-

la duración del tiempo, todos están de acuerdo, puesto que la causalidad de la materia y de la forma, si se la refiere al compuesto, consiste en la composición actual e intrínseca de éste; y si se las refiere mutuamente, consiste en que la materia sustenta la forma, y la forma actualiza la materia, ayudándose de este modo y conservándose en el ser. Y no resulta inteligible que ejerzan mutuamente esta función, o que compongan el todo, si no existen actualmente; de lo contrario, ni el compuesto existirá actualmente, sino que será un posible o estará en su ser objetivo, y de modo semejante la causalidad no estará en acto, sino en potencia y en el ser objetivo.

9. Esta misma razón, si se la pondera debidamente, demuestra que la existencia de la cosa que es actualmente causa material o formal está exigida en virtud de la razón intrínseca de dicha causalidad actual, y que, por tanto, no sólo es necesaria en la misma duración, sino también en anterioridad de naturaleza. Y, en primer lugar, porque, si la causa realiza en acto su función causal, es preciso que exista la causalidad misma en la realidad; luego es preciso que dimane de una causa existente en cuanto tal; luego para que la causalidad actual dimane de la causa se preexige la existencia en ella no sólo según la duración del tiempo, sino también según el orden de naturaleza. El primer antecedente se prueba porque, si la causalidad ya existe en acto, precisamente por esto ya está fuera de su causa, en cuanto puede estarlo; luego por esto mismo es también existente. Las demás consecuencias son evidentes, porque nada existente puede ser realmente causado, si no es por una cosa existente.

10. En segundo lugar, porque la criatura no puede causar realmente nada, si antes, según el orden de naturaleza, no es ella misma causada y producida por alguna causa eficiente; ahora bien, se ha demostrado con anterioridad que toda eficiencia tiene por término algún ser de existencia, puesto que tiene por término algún ser actual fuera de las causas; luego, según el orden de naturaleza, se presupone también el ser de existencia de la causa material y de la formal para la causalidad de éstas. La mayor parece de por sí evidente, puesto que la criatura, mientras no es concebida como causada o producida, tampoco puede ser concebida como ente en acto, sino únicamente en potencia; y considerada así no puede ser concebida como causante en acto. Porque, si ella misma no está fuera de las

veniunt, quia causalitas materiae vel formae, si ad compositum referatur, consistit in actuali et intrinseca compositione eius; si vero referantur ad invicem, consistit in hoc quod materia sustentet formam, et forma actuet materiam, et ita sese mutuo foveant et conservent in esse. Non potest autem intelligi quod hoc munus invicem exerceant, vel totum componant, nisi actu existant; alioqui neque compositum actu existet, sed erit possibile vel in esse obiectivo, et similiter causalitas non erit in actu, sed in potentia et in esse obiectivo.

9. Atque haec eadem ratio, si recte ponderetur, probat existentiam rei quae actu est causa materialis vel formalis praerequiri ex intrinseca ratione talis causalitatis actualis; et consequenter non tantum in eadem duratione sed etiam in antecessione naturae esse necessariam. Primo quidem, quia, si causa actu causat, necesse est ut causalitas ipsa in rerum natura existat; ergo necesse est ut procedat a causa existenti ut sic; ergo non solum secundum temporis durationem, sed etiam secundum naturae ordinem praerequiritur existentia in causa ut ab ea procedat actualis causalitas. Primum antecedens probatur, quia si causalitas iam est in actu, ex hoc praecise est extra causam suam, quantum esse potest; ergo ex hoc etiam est existens. Caeterae autem consequentiae sunt evidentes, quia non potest aliquid existens, nisi a re existenti, realiter causari.

10. Secundo, quia creatura nihil potest realiter causare, nisi secundum ordinem naturae prius ipsa causetur et fiat ab aliqua causa efficienti; ostensum autem in superioribus est omnem efficientiam terminari ad aliquod esse existentiae, quia terminatur ad aliquod esse in actu extra causas; ergo etiam secundum ordinem naturae esse existentiae causae materialis et formalis supponitur causalitati earum. Maior videtur per se evidens, quia creatura, dum non intelligitur causata seu effecta, non potest intelligi ut ens in actu, sed tantum in potentia; ut sic autem non potest intelligi actu causans. Quia, si ipsa non est extra causas, sed

causas, sino en la potencia de éstas, ¿cómo puede constituir algo fuera de las causas? Y, para hablar en particular y para que la cuestión resulte más evidente, ¿cómo puede la materia unirse actualmente a la forma o sustentarla, si ella misma no existe en acto, sino sólo en potencia? Y ella no puede existir en acto, si no está producida en acto. Y de igual manera la forma no puede informar actualmente a la materia, si no ha sido creada o educida de la potencia de la materia. Sé que suele responderse que es creada o educida con prioridad de naturaleza en cuanto al ser de la esencia. Pero ya demostré antes que este ser de esencia, al no ser meramente potencial, sino actual y fuera de las causas, es también un verdadero ser de existencia, sin que el ente creado exija formalmnte otro ser para existir.

11. En tercer lugar, porque la existencia actual de la materia —y otro tanto sucede con la forma— le es necesaria a ésta para causar al menos en el mismo instante de tiempo, como confiesan todos, y no le es necesaria como consiguiente de su causalidad, porque, de lo contrario, se causaría a sí misma, ya que causaría su propio ser; luego le es necesaria como antecedente de su causalidad en el orden de naturaleza. La consecuencia es manifiesta, ya que esta necesidad no es accidental y por mera concomitancia, porque, si no, podría ser impedida al menos por la potencia divina, y podría así suceder que la materia estuviese actualmente unida a la forma y la forma a la materia fuera de la causa eficiente y que, sin embargo, no tuviese existencia alguna, y esto ni siquiera es pensable.

12. *La existencia de la materia y de la forma es en la realidad aquello por lo que causan.*—Afirmo en segundo lugar: la existencia de la materia —y lo mismo sucede proporcionalmente con la forma— es en la realidad misma aquello por lo que la materia causa en su género; mas, según el modo de significar y de concebir, es captada como una condición necesaria o como un modo que constituye a la cosa en estado de suficiencia para causar. La primera parte de esta conclusión está bastante demostrada por lo dicho sobre la identidad de la existencia y de la esencia actual; en efecto, la materia no causa si no es por la entidad actual de su esencia, ya que según ella está en potencia para la forma y en ella la recibe; mas la esencia actual de la materia no se distingue realmente

in earum potentia, quomodo potest aliquid extra causas constituere? Et, ut in particulari loquamur et res sit evidentior, quomodo potest materia actu uniri formae vel sustentare illam, si ipsa non est actu, sed in potentia tantum? Non potest autem ipsa esse actu, si non sit actu effecta. Et similiter forma non potest actu informare materiam, nisi creata sit vel de potentia materiae educta. Scio solere responderi creari vel educi prius natura quoad esse essentiae. Sed iam supra demonstravi hoc esse essentiae, cum non sit potentiale tantum, sed actuale et extra causas, etiam esse verum esse existentiae, neque ens creatum requirere formaliter aliud esse ad existendum.

11. Tertio, quia actualis existentia materiae (et idem est de forma) necessaria illi est ad causandum in eodem saltem temporis instanti, ut omnes fatentur, et non est necessaria ut consequens causalitatem eius, alioqui seipsam causaret, nam causaret suum esse, ergo est necessaria ut antecedens causalitatem eius ordine naturae. Patet consequentia, quia haec necessitas non est per accidens et ex mera concomitantia, alioqui impediri posset saltem per divinam potentiam, atque ita fieri posset ut materia esset actu unita formae et forma materiae extra causam efficientem, et tamen quod nullam haberent existentiam; hoc autem nec mente concipi potest.

12. *Existentia materiae et formae est in re id per quod causant.*— Dico secundo: existentia materiae (et idem proportionaliter est de forma) in re ipsa est id per quod materia causat in suo genere; secundum modum autem significandi et concipiendi apprehenditur ut conditio necessaria seu ut modus constituens rem in statu sufficienti ad causandum. Prior pars huius conclusionis sufficienter constat ex dictis de identitate existentiae et actualis essentiae; materia enim non causat nisi per entitatem actualem suae essentiae; nam secundum eam est in potentia ad formam et in ea recipit illam; sed in re essentia actualis materiae non differt ab existentia illius; ergo realiter re-

de su existencia; luego recibe realmente a la forma en su existencia, o en sí misma existente, en cuanto es existente. Se confirma y explica, porque ninguna de estas causas ejerce su función o causalidad a no ser en cuanto ente en acto, es decir, en cuanto el ente en acto se distingue del ente en potencia objetiva; ahora bien, semejante ente en acto está formal e intrínsecamente constituido por el ser de la existencia, según se demostró antes; luego cada una de estas causas realiza su causación en acto en cuanto está constituida por el ser de la existencia actual; mas dicha constitución acontece por una total identidad en la realidad, según demostramos; luego causa en cuanto es su propia existencia.

13. *Se da respuesta a una objeción.*— Se objetará que la materia no causa en cuanto ente en acto, sino en cuanto es un ente en potencia. Se responde que en estas palabras hay una gran equivocidad, tanto de la potencia receptiva a la objetiva como del ente en absoluto o completo al ente relativo o parcial. Así, pues, la materia causa en cuanto está en potencia receptiva de la forma, y, consecuentemente, causa en cuanto contiene de algún modo la forma material, es decir, en la potencia pasiva, pudiendo, por lo mismo, decirse que es un ente en absoluto y completo, no en acto, sino en potencia. Pero no causa en cuanto tiene en potencia el ser de la materia, que es un ser parcial y relativo, sino en cuanto lo tiene en acto, y de esta suerte no causa en cuanto es en su grado un ente en potencia objetiva, sino en cuanto está en acto. Y de este modo ser un ente en acto, es decir, fuera de las causas y de la nada, y estar en potencia receptiva de otro acto no son opuestos, sino que más bien están subordinados de por sí; en efecto, la potencia no puede estar en aptitud próxima, o sea, en el estado en el que es apta para recibir su acto, si ella misma no tiene algo actual de entidad, siendo así que la misma potencia real debe ser un ente real y fuera de las causas, puntos todos que han sido tratados ampliamente antes, disp. XIII. Se confirma, por fin, esta parte, puesto que la causa debe ser proporcionada a su efecto y causalidad; mas la causalidad de la materia o de la forma, en el mismo grado en que procede de ella, es algo existente fuera de las causas, y tiene por término la realidad en cuanto es algo fuera de las causas, según se demostró antes;

cipit formam in existentia sua, seu in seipsa existente, ut existens est. Confirmatur et declaratur, quia neutra ex his causis exercet suum munus seu causalitatem nisi in quantum est ens actu, prout, scilicet, ens actu distinguitur ab ente in potentia obiectiva; sed huiusmodi ens actu formaliter et intrinsece constituitur per esse existentiae, ut supra probatum est; ergo utraque ex his causis causat actu prout constituta per esse actualis existentiae; illa autem constitutio est per omnimodam identitatem in re, ut ostendimus; ergo causat in quantum est suamet existentia.

13. *Obiectioni satisfit.*— Dices materiam non causare in quantum ens actu, sed in quantum est ens in potentia. Respondetur in his vocibus esse magnam aequivocationem, tum a potentia receptiva ad obiectivam, tum ab ente simpliciter seu completo ad ens secundum quid seu partiale. Materia igitur causat quatenus est in potentia receptiva formae, et consequenter causat quatenus formam materialem continet aliquo modo, scilicet, in potentia passiva, et ideo etiam dici potest esse ens simpliciter et completum, non in actu, sed in potentia. At vero non causat quatenus habet esse materiae (quod est esse partiale et secundum quid) in potentia, sed in actu, et ita non causat prout in suo gradu est ens in potentia obiectiva, sed ut in actu. Et hoc modo esse ens in actu, id est, extra causas et extra nihil, et esse in potentia receptiva alterius actus, non sunt opposita, sed potius per se subordinata; non enim potest potentia esse in proxima aptitudine, seu in statu in quo apta sit ad recipiendum suum actum, nisi ipsamet aliquid habeat actuale entitatis, cum potentia ipsa realis ens reale et extra causas esse debeat, quae omnia supra, disp. XIII, late tractata sunt. Et confirmatur tandem haec pars, nam causa debet esse proportionata effectui et causalitati suae; sed causalitas materiae vel formae, eo modo quo ab ea progreditur, est aliquid existens extra causas, et terminatur ad rem prout est aliquid extra causas, ut supra ostensum est;

luego también causa ella misma en cuanto es existente; luego causa en cuanto en realidad es su propia existencia.

14. *La existencia no es concebida por nosotros más que como un modo exigido para causar.*— La segunda parte de la conclusión, que se refiere únicamente al modo de concebir y de significar, hay que explicarla por lo dicho antes sobre la distinción de razón entre la esencia y la existencia; en efecto, la existencia es significada con esta palabra en cuanto prescindida y como racionalmente distinta de la esencia; y en cuanto tal no se la concibe como razón suficiente de causar algo fuera de la esencia de la que es existencia, sino sólo como razón o modo de ser de la esencia misma; pues ni la forma ni la materia pueden causar más que comunicando su propia esencia, y por eso la existencia, en cuanto concebida precisivamente, no es razón próxima y física de recibir o de informar, sino que lo es la esencia existente. Por este motivo, pues, se dice con razón que la existencia en cuanto tal es concebida y significada más como una condición o modo que constituye a la cosa en el estado suficiente para causar que como causa o razón próxima de causar. Y se confirma, ya que la causalidad se ejerce mediante entidades físicas tal como existen en la realidad, y no mediante grados o modos metafísicamente concebidos o prescindidos; igual que la causa formal que constituye físicamente al hombre no es lo racional, sino el alma racional, por más que metafísicamente se diga que lo constituye. Ahora bien, a la existencia se la concibe metafísicamente como un modo que constituye la esencia en el acto entitativo; luego bajo este concepto precisivo no es aprehendida como la razón física de causar, sino como un modo o condición de la esencia causante. Mas, cuando se dice que la existencia es una condición necesaria para la materia o forma en orden a causar, hay que entenderlo del modo debido, para que no se piense que es de estas condiciones que, aunque son necesarias, sin embargo, de suyo no concurren al efecto, como pasa, por ejemplo, con la cercanía o proximidad, condición a la que, por este motivo, considerada en sí misma, se la suele llamar causa *per accidens;* mas la existencia no es necesaria sólo de este modo, sino en cuanto íntima e indivisiblemente constituye a la cosa, la cual por sí misma es causa material

ergo etiam ipsa causat ut existens est; ergo causat quatenus in re est suamet existentia.

14. *Existentia a nobis non concipitur nisi ut modus ad causandum requisitus.*— Altera conclusionis pars, quae solum spectat ad modum concipiendi et significandi, declaranda est ex dictis supra de distinctione rationis inter essentiam et existentiam; significatur enim existentia hac voce ut praecisa et ut ratione distincta ab essentia; ut sic autem non concipitur ut sufficiens ratio causandi aliquid extra essentiam cuius est existentia, sed solum ut ratio seu modus essendi ipsiusmet essentiae; neque enim potest forma vel materia causare nisi suammet essentiam communicando, et ideo existentia, ut praecise concepta, non est ratio proxima et physica recipiendi vel informandi, sed essentia existens. Propter hanc ergo causam merito dicitur existentia ut sic concipi et significari potius ut conditio vel modus constituens rem in sufficienti statu ad causandum, quam ut causa seu ut proxima ratio causandi. Et confirmatur, nam causalitas exercetur per physicas entitates prout in re sunt, et non per gradus aut modos metaphysice conceptos aut praecisos; ut formalis causa physice constituens hominem non est rationale, sed anima rationalis, quamquam metaphysice dicatur illum constituere. Sed existentia metaphysice concipitur ut modus constituens essentiam in actu entitativo; ergo sub hoc praeciso conceptu non apprehenditur ut physica ratio causandi, sed ut modus vel conditio essentiae causantis. Est autem sano modo intelligendum cum existentia dicitur conditio materiae aut formae necessaria ad causandum, ne existimetur esse ex his conditionibus quae, licet necessariae sint, non tamen per se concurrunt ad effectum, sicut est propinquitas seu approximatio, verbi gratia, quae propterea conditio ex se considerata solet dici causa per accidens; non est tamen existentia hoc tantum modo necessaria, sed ut intime et indivisibiliter (ut sic dicam) constituens rem quae per seip-

y formal, y de este modo pertenece no accidental, sino esencialmente a la razón de causar.

15. Al fundamento de la sentencia contraria se responde que es falso que la forma sustancial o accidental se reciba en la entidad de la esencia prescindida de la entidad de la existencia, igual que es falso también que se reciba en la existencia prescindida de la esencia; sino que se recibe en la esencia del sujeto existente en cuanto es existente. A la demostración respecto de la materia, se niega que la materia, hablando con propiedad, reciba la existencia mediante la forma, sino que del mismo modo que es creada inmediatamente, recibe inmediatamente la existencia, aunque en dependencia de la forma, y también del mismo modo que se la presupone para la forma en su género de causa, se presupone existente, puesto que se la supone creada y, en consecuencia, fuera de su causa eficiente, en lo que consiste el existir. Y a la otra parte respecto del accidente, respondo que es falso que el accidente no inhiera en la sustancia en cuanto existente y en la existencia de ella realmente; de lo contrario, la "existencia-en" del accidente no supondría esencial e intrínsecamente la existencia de la sustancia, sino que la supondría sólo accidentalmente; ni la existencia de la sustancia sustentaría o sería la razón de sustentar la existencia del accidente, cosas que son falsas. Ni vale para nada el ejemplo de la humanidad de Cristo, puesto que acepta una falsedad; y ese argumento podría ser retorcido, de tal manera que se convierta en un indicio de que la humanidad de Cristo no carece de la existencia propia de la naturaleza, sino solamente de la subsistencia, según tratamos con más amplitud en su lugar. Ni tampoco es un inconveniente que una existencia esté actuada en la realidad misma por otra, porque esto sólo significa que una cosa existente está en potencia para recibir un acto existente. Mas en qué sentido se llama a la existencia acto último, y en qué sentido no está en contradicción con ella cierta potencialidad receptiva, lo vamos a decir en la sección siguiente. Finalmente, a la última confirmación —pues todos los demás puntos han sido resueltos— se responde que también en ella se acepta una cosa falsa, puesto que las disposiciones, si son preparativas de la materia o del sujeto, de igual modo que disponen con prioridad de naturaleza, así también existen con prioridad de naturaleza; pero, si son sólo

sam est causa materialis et formalis, et ita non per accidens, sed per se pertinet ad rationem causandi.

15. Ad fundamentum contrariae sententiae respondetur falsum esse formam substantialem vel accidentalem recipi in entitate essentiae praecisa ab entitate existentiae, sicut etiam falsum est recipi in existentia praecisa ab essentia. Sed recipitur in essentia subiecti existentis ut existens est. Ad probationem de materia, negatur materiam, proprie loquendo, recipere existentiam mediante forma, sed sicut immediate creatur, ita immediate recipit existentiam, quamvis dependenter a forma, et ita eo modo quo in suo genere causae supponitur formae, supponitur existens, quia supponitur creata, et consequenter extra suam causam efficientem, quod est existere. Ad aliam vero partem de accidenti, respondeo falsum esse accidens non inhaerere substantiae ut existenti, et reipsa existentiae eius; alioqui inexistentia accidentis per se et intrinsece non supponeret existentiam substantiae, sed tantum per accidens; neque existentia substantiae sustentaret seu esset ratio sustentandi existentiam accidentis, quae falsa sunt. Neque exemplum de Christi humanitate quidquam iuvat, nam assumit falsum; possetque argumentum illud retorqueri, ut sit indicium, quod humanitas Christi non caret propria existentia naturae, sed subsistentia tantum, ut suo loco latius tractavimus. Neque etiam est inconveniens unam existentiam in re ipsa actuari per aliam; quia hoc nihil aliud significat quam quod una res existens sit potentia ad recipiendum actum existentem. Quo modo autem existentia dicatur actus ultimus, et quo modo ei non repugnet aliqua potentialitas receptiva, dicemus sectione sequenti. Ad ultimam denique confirmationem (reliqua omnia expedita sunt) respondetur falsum etiam in ea sumi, nam dispositiones, si sint praeparantes materiam seu subiectum, sicut prius natura disponunt, ita etiam prius natura existunt; si vero sint

consiguientes, conservadoras o exornadoras del compuesto, del mismo modo que no existen con prioridad de naturaleza, así tampoco disponen con prioridad de naturaleza, ni son propiamente causa de la forma o del compuesto, sino sus propiedades.

Sobre la causalidad eficiente de la existencia

16. De esto se desprende fácilmente qué es lo que hay que decir sobre la causalidad eficiente. En efecto, lo que hemos dicho sobre la causa material y formal puede y debe aplicarse a la eficiente, pues tiene cabida en ella con mayor razón; sin embargo, hay que añadir algunas cosas. Porque los autores que piensan que la esencia es una cosa distinta de la existencia de la criatura afirman que la existencia de suyo no tiene ningún influjo en la causalidad eficiente, pero que se requiere como una condición necesaria. Y algunos de ellos mantienen que es de las condiciones que, en orden de naturaleza, deben necesariamente anteceder a la eficiencia misma. Otros, en cambio, niegan que esto, en general, sea necesario. Y, ciertamente, los que dicen que la existencia no es producida por las causas segundas, sino por Dios solo, se expresan consecuentemente al negar que la existencia de la causa segunda influya de suyo en el efecto de la misma causa segunda; porque, si la causa segunda sólo produce la existencia en su efecto, será principio suficiente de ella por su esencia. Estos, empero, no pueden aducir razón suficiente alguna por la que afirmen que la existencia es una condición necesaria para obrar. Y mucho menos pueden demostrar que es necesaria antecedentemente según el orden de naturaleza, por más que incluso Báñez afirme esto, en el pasaje antes citado de la I p., concl. 5.

17. Al probar esto afirma sin duda debidamente que la causa eficiente opera en cuanto está en acto por la existencia; sin embargo, no puede demostrar esto mismo con un argumento consecuente. Por eso, las razones que añade son ciertamente válidas, pero destruyen por completo su posición. La primera es porque la causa que no ha sido actualizada por la existencia está sólo en potencia; luego no puede conferir el acto al efecto, a no ser que se la considere en cuanto está bajo un acto semejante. La inferencia es, sin duda, legítima; pero pregunto,

tantum consequentes, conservantes seu ornantes compositum, sicut non prius natura existunt, ita nec prius natura disponunt, neque sunt proprie causa formae aut compositi, sed proprietates eius.

De causalitate effectiva existentiae

16. Ex his facile constat quid dicendum sit de causalitate effectiva. Nam quae diximus de materiali et formali causa possunt et debent ad efficientem applicari, nam maiori ratione in ea locum habent; pauca tamen sunt addenda. Nam auctores qui essentiam putant esse rem distinctam ab existentia creaturae dicunt existentiam per se nullum habere influxum in causalitate effectiva, requiri tamen ut conditionem necessariam. Et quidam ex eis docent esse ex his conditionibus quae, ordine naturae, necessario antecedere debent ad ipsam efficientiam. Alii vero negant hoc esse in universum necessarium. Et quidem illi qui negant existentiam fieri a causis secundis, sed a solo Deo, consequenter loquuntur dum negant existentiam causae secundae per se influere in effectum ipsiusmet causae secundae; nam, si causa secunda solum efficit in suo effectu essentiam, sufficiens illius principium erit per suam essentiam. Hi vero nullam sufficientem rationem afferre possunt ob quam asserant existentiam esse conditionem necessariam ad agendum. Et multo minus probare possunt quod sit antecedenter secundum ordinem naturae necessaria, cum tamen id etiam Bannes affirmet super I, ubi supra, concl. 5.

17. In cuius probatione recte quidem ait causam efficientem operari secundum quod est in actu per existentiam; non potest tamen hoc ipsum consequenti ratione ostendere. Unde rationes quas subiungit sunt quidem validae, eius tamen sententiam plane destruunt. Prior est, nam causa non actuata per existentiam est solum in potentia; ergo non potest tribuere actum effectui, nisi illa consideretur ut est sub consimili actu. Recte quidem infert; sed interrogo,

cuando mantiene *que la causa no actualizada por la existencia está sólo en potencia,* si se trata de la causa no actualizada en la duración de tiempo, o en orden de naturaleza. No puede hablar en el primer sentido, porque, de lo contrario, no probaría debidamente lo que pretende, es decir, que la existencia no puede dimanar eficientemente de la esencia, ya que para esto sería suficiente la antecesión en la actualidad de la esencia según el orden de naturaleza. Por tanto es necesario que la proposición mantenida se entienda en el segundo sentido ya referido, en el cual es también absolutamente verdadera, y ha sido demostrada con evidencia —según creo— por nosotros antes. Pero entonces pregunto de nuevo si la causa no actualizada por la existencia está sólo en potencia, cómo puede realizar en acto la función de materia o de forma. Además, si la causa creada no confiere al efecto más que el acto de la esencia, ¿por qué no basta que se la considere a ella misma bajo un acto semejante, para producir su efecto? Si, pues, está bajo el acto de la esencia con prioridad de naturaleza a estar bajo el acto de existencia, como dicen ellos mismos, no tienen fundamento para exigir con anterioridad de orden de naturaleza el acto de la existencia en la causa segunda para que obre eficientemente. En cambio, suponiendo —cosa que nosotros demostramos— que ninguna realidad está en el acto de esencia con prioridad de naturaleza a estar en el acto de existencia, se concluye con toda razón que necesita del acto de existir para obrar eficientemente, no sólo en la duración del tiempo, sino también en la antecesión de naturaleza.

18. Mas los que conceden que la causa segunda influye y produce eficientemente en su efecto el ser de la existencia, no veo con qué fundamento pueden negar que la existencia de la causa influye de por sí y produce eficientemente la existencia en el efecto, puesto que ni repugna que sea eficiente por razón de la existencia en cuanto tal, ni tampoco le repugna a la existencia concreta por el hecho de ser tal. Por eso, de esta causalidad tenemos que decir lo mismo que hemos dicho de la material o de la formal. Porque, en realidad, la existencia misma de la forma activa es la razón misma o el principio esencial de obrar. Primero, porque realmente es la misma esencia actual de la forma, la cual es el principio de operar. Segundo, porque lo semejante es producido de la mejor manera y proporcionadamente por su semejante según aquello en lo que es semejante; por consiguiente, igual que el ser de la existencia del efecto es el término formal al

cum sumit *causam non actuatam per existentiam esse solum in potentia,* an sit sermo de causa non actuata in duratione temporis, vel in ordine naturae. Priori modo loqui non potest, alias non recte probaret quod intendit, scilicet, existentiam non posse dimanare effective ab essentia; nam de hoc satis esset antecessio secundum ordinem naturae in actualitate essentiae. Oportet ergo ut propositio assumpta sit in posteriori sensu iam allato, in quo etiam est verissima, et evidenter (ut existimo) in superioribus a nobis probata. Tunc autem ulterius interrogo, si causa non actuata per existentiam solum est in potentia, quo modo actu materializet aut informet. Rursus, si causa creata non tribuit effectui nisi actum essentiae, cur non satis est ut ipsa consideretur sub consimili actu, ut suum effectum efficiat? Si ergo prius natura est sub actu essentiae quam sub actu existentiae, ut ipsi dicunt, sine fundamento praerequirunt ordine naturae actum existentiae in causa secunda ut efficiat. Supponendo vero (quod nos ostendimus) nullam rem esse prius natura in actu essentiae quam in actu existentiae, optime infertur indigere actu existendi ad efficiendum, non solum in duratione temporis, sed etiam in antecessione naturae.

18. At vero qui concedunt causam secundam influere et efficere esse existentiae in suo effectu, non video quo fundamento negare possint existentiam causae per se influere et efficere existentiam in effectu, quia nec ratione existentiae ut sic repugnat esse effectivam, neque etiam tali existentiae eo quod talis sit. Quocirca idem nobis dicendum est de hac causalitate quod de materiali vel formali diximus. Nam in re, ipsamet existentia formae activae est ipsamet ratio seu principium per se agendi. Primo, quia in re est ipsamet actualis essentia formae, quae est principium agendi. Secundo, quia simile optime et accommodate fit a suo simili, secundum id in quo simile est; sicut ergo esse existentiae effectus est formalis

que se ordena terminativamente la producción eficiente, del mismo modo el ser semejante de la causa será el principio formal de tal eficiencia. Tercero, porque Dios es sumamente eficiente, porque es el ser mismo sumo y perfectísimo por esencia; luego la criatura será eficiente por alguna participación perfecta de tal ser; luego puede muy bien la existencia creada ser principio de obrar eficientemente; pues ¿qué razón hay para que esto esté en contradicción con ella? Ciertamente, no porque sea el ser de existencia, ya que el ser de la existencia de Dios es activo. Ni tampoco porque sea un ser finito de existencia, ya porque el ser de esencia de la criatura es asimismo finito, ya también porque para obrar desde un sujeto presupuesto no se requiere una perfección infinita. Ni porque se trate de un ser recibido en la esencia, ya porque la forma material está recibida en la materia y el accidente en el sujeto, y, sin embargo, son activos, ya también porque, en la realidad, la existencia no está propiamente recibida en la esencia, a no ser únicamente según la razón, punto de que nos ocuparemos luego. O, finalmente, porque la existencia es un acto hasta tal punto imperfecto que no puede ser principio de obrar; pero esto no lo pueden decir los que piensan que la existencia es una realidad distinta y un acto perfectísimo de la esencia; porque, si una cosa obra en cuanto está en acto y se constituye por la existencia en un acto perfectísimo, entonces se constituye en la razón de principio activo por la existencia. Pero, según nuestra sentencia, la existencia, tal como se da en la realidad misma, no es tanto un acto de la esencia cuanto la esencia misma en acto, y, por eso, a causa de la imperfección del acto, no puede repugnarle el ser en la realidad misma principio de obrar eficientemente.

19. Mas la existencia según la razón, abstracta y principalmente concebida en cuanto tal, no es significada como principio formal de obrar eficientemente, sino como constitutiva de la forma en el estado apto para producir eficientemente y operar; y el principio propio de obrar es la forma existente, o sea, la forma que es entidad actual, según se explicó en las otras causas y antes con más amplitud en la disp. XVIII.

20. Con esto se comprende que la existencia creada, por su razón común y abstracta, no reclama para sí ningún género determinado de causalidad, pero que

terminus ad quem effectio terminatur, ita simile esse causae erit formale principium talis efficientiae. Tertio, quia Deus est summe effectivus, eo quod est ipsum esse per essentiam summum ac perfectissimum; ergo creatura erit effectiva ex aliqua perfecta participatione talis esse; ergo optime potest existentia creata esse principium efficiendi; cur enim hoc illi repugnabit? Non enim quia est esse existentiae, cum esse existentiae Dei sit activum. Neque quia est esse existentiae finitum, tum quia etiam esse essentiae creaturae est finitum, tum etiam quia ad agendum ex praesupposito subiecto non requiritur perfectio infinita. Neque quia est esse receptum in essentia, tum quia etiam forma materialis est recepta in materia et accidens in subiecto, et nihilominus sunt activa, tum etiam quia, secundum rem, esse non est proprie receptum in essentia, sed solum secundum rationem, de quo infra dicetur. Vel denique quia esse est actus ita imperfectus ut non possit esse principium agendi; et hoc dicere non possunt qui existimant existentiam esse rem distinctam et actum perfectissimum essentiae; nam si res agit in quantum est in actu et per existentiam constituitur in perfectissimo actu, ergo per existentiam constituitur in ratione principii activi. At vero, iuxta nostram sententiam, existentia, ut in re ipsa invenitur, non est tam actus essentiae quam ipsa essentia in actu, et ideo ob imperfectionem actus non potest ei repugnare ut in re ipsa sit principium efficiendi.

19. Secundum rationem autem existentia, ut sic abstracte et praecipue concepta, non significatur ut formale efficiendi principium, sed ut constituens formam in statu apto ad efficiendum et operandum; proprium vero agendi principium est forma existens seu forma quae sit actualis entitas, ut in aliis causis explicatum est, et latius supra, disp. XVIII.

20. Ex quo intelligitur existentiam creatam, ex communi et abstracta ratione sua, non vendicare sibi determinatum aliquod genus causalitatis, sed nulli eorum repugna-

no está en contradicción con ninguno de ellos; y puede participar este o aquel género de causalidad según el grado de existencia, o según la perfección de la esencia de la que es existencia. Por eso, por ser la esencia de la materia imperfectísima, aunque esté constituída en acto por la existencia, no es eficiente, sino únicamente receptiva, y, por lo mismo, su existencia no participa el género de la causa eficiente, sino sólo de la material. Lo contrario sucede con la existencia de la forma, debiendo filosofarse de este modo en las demás.

SECCION XI

A QUÉ COSAS COMPETE LA EXISTENCIA Y SI ES SIMPLE O COMPUESTA

1. Una vez explicada la razón común de existencia y sus causas y efectos, queda por hablar de las muchas clases de existencia de las cosas creadas; y al mismo tiempo resolveremos de paso la cuarta objeción propuesta en la sec. 1 a favor de la primera sentencia.

Si la existencia corresponde sólo a las cosas singulares

2. *Los grados superiores de una cosa existen con la misma existencia en absoluto que los inferiores.*— En primer lugar podría alguno dudar si la existencia corresponde sólo a las cosas singulares, o también a las naturalezas comunes. Dicen, en efecto, algunos que, aunque las naturalezas comunes no existan fuera de los singulares, sin embargo tienen en ellos sus existencias peculiares y parciales por las que existen formalmente y en virtud de las cuales, juntamente con la existencia de la realidad singular o, mejor, de la singularidad, resulta una existencia singular, por la que el individuo mismo existe adecuadamente. Este modo de expresarse sería bastante probable, si en realidad la naturaleza común fuese realmente distinta del individuo. Mas, por ser esto imposible, como demostramos antes, por eso mismo también es imposible distinguir la existencia de la naturaleza común de la existencia de la cosa singular con ninguna distinción que se encuentre en la realidad. Esto es hasta tal punto evidente que no necesita demostración.

re; iuxta determinatum autem gradum existentiae, seu iuxta perfectionem essentiae cuius est existentia, participare posse hoc vel illud causalitatis genus. Unde, quia essentia materiae imperfectissima est, etiamsi sit in actu constituta per existentiam, non est effectiva, sed receptiva tantum, et ideo existentia eius non participat genus causae efficientis, sed materialis tantum. Secus vero est de existentia formae, et sic de caeteris philosophandum est.

SECTIO XI

QUARUM RERUM SIT EXISTENTIA, ET AN SIMPLEX VEL COMPOSITA SIT

1. Explicata communi ratione existentiae et causis et effectibus eius, dicendum sequitur de multiplici rerum creatarum existentia; simulque obiter solvemus quartam rationem propositam sect. 1 in favorem primae sententiae.

Sitne existentia rerum tantum singularium

2. *Eadem prorsus existentia existunt gradus rei superiores qua inferiores.*— Primum ergo dubitare quis potest an existentia sit rerum tantum singularium, an etiam naturarum communium. Quidam enim dicunt, quamvis naturae communes non existant extra singularia, in eis tamen habere suas peculiares et partiales existentias quibus formaliter existunt, ex quibus una cum existentia rei singularis vel potius singularitatis eius fit una existentia singularis, qua ipsum individuum adaequate existit. Qui dicendi modus esset satis probabilis, si natura communis esset ex natura rei distincta in re ipsa ab individuo. Quia vero hoc impossibile est, ut supra demonstravimus, ideo etiam est impossibile distinguere existentiam naturae communis ab existentia rei singularis distinctione aliqua in re ipsa inventa. Quod tam est per se notum ut non egeat probatione.

3. Y añado, además, que tampoco por razón se debe o puede distinguir la existencia actual y ejercida de los grados comunes existentes en la realidad singular de la existencia particular de dicho individuo. Se puede, sin duda, concebir a la naturaleza común como abstraída de los individuos; sin embargo, no se la puede concebir en cuanto tal como actualmente existente, a no ser que se la conciba erróneamente, o como algo imaginable, pero no como algo posible, y, aunque pueda concebírsela como apta para existir, sin embargo no se la puede concebir como poseedora de ese orden a la existencia inmediatamente y por sí misma, sino mediante el individuo en el que existe. Resulta de aquí que no se puede concebir a la existencia actual y ejercida en la realidad misma como inmediatamente actualizadora de la naturaleza común en cuanto tal, sino sólo de la naturaleza contraída y convertida en individual. Se prueba, porque la naturaleza común, prescindida de la individuación, no es próximamente capaz de la existencia; e incluso según ese estado le es contradictoria la existencia actual; luego si se concibe a la existencia como acto de la esencia, no se puede concebir según la razón que posea inmediatamente relación a la naturaleza común en cuanto común, sino sólo a la realidad singular, mientras que a la común sólo la tiene en cuanto ha sido convertida en singular en una cosa individual. Por consiguiente, en Pedro, por ejemplo, no se puede distinguir una doble existencia, ni siquiera según la razón, una de Pedro y otra de hombre, sino que hay una sólo, por la que existe inmediatamente Pedro y hombre existe mediatamente según la razón.

4. *Objeción.— Solución.—* Se objetará que la existencia del hombre en cuanto tal puede ser concebida abstractamente, igual que el hombre mismo, y que puede ser racionalmente distinguida de las existencias individuales de cada uno de los hombres; luego es posible distinguir racionalmente de este modo la existencia de la naturaleza común de la existencia del individuo. La respuesta es negar en absoluto la consecuencia, porque, cuando se concibe a la existencia abstracta y universalmente, no se la toma como actual y ejercida, sino sólo en acto signado. Explico esto de la siguiente manera: el hombre no puede ser concebido como actualmente existente mediante la existencia humana en común, sino mediante esta o aquella existencia, y por eso, cuando se lo concibe con relación a la existencia sólo de modo general, se lo concibe como algo separado del ejercicio actual del existir. Por consiguiente, la existencia actual, que es la que ejerce en la realidad misma esta función, debe ser intrínsecamente concebida como individual y singular, y, en consecuencia, como poseedora de relación inmediata a la esencia individual y singular, y de este modo no hay existencia alguna, incluso racionalmente distinta, que se refiera inmediatamente a la naturaleza común, sino que se refiere únicamente a la que existe en el individuo y en él se ha convertido en singular. Por eso hay que decir simplemente que la existencia propia e inmediatamente sólo corresponde a las cosas singulares, razón por la que Aristóteles dice, en el lib. I de la *Metafísica*, en el proemio, que sólo se da producción de las cosas singulares, puesto que la producción tiende a la existencia, la cual sólo compete a la realidad singular; y por eso dijo también, en el capítulo sobre la sustancia, que las sustancias segundas sólo existen en las primeras. Y la razón es manifiesta por lo dicho, puesto que no puede haber ningún ente en acto, si no es individual y singular; y la existencia no es, en realidad, más que la entidad actual misma de la realidad individual. Mas, si en una sola e idéntica realidad individual distinguimos racionalmente el individuo de la especie del individuo del género, en este caso también podremos distinguir racionalmente la existencia del uno de la existencia del otro; sin embargo, ambas han de ser concebidas como la existencia de una cosa singular e individual, a la que expresan relación inmediata según la razón; por consiguiente, toda existencia, tanto realmente como según la verdadera razón de concebirla, corresponde inmediatamente a alguna realidad singular.

3. Addo vero subinde, neque etiam ratione debere aut posse distingui existentiam actualem et exercitam graduum communium existentium in re singulari a particulari existentia talis individui. Potest quidem concipi natura communis abstracta ab individuis; tamen ut sic non potest concipi actu existens, nisi ex errore concipiatur, vel tamquam aliquid imaginabile, non vero ut aliquid possibile, et, quamvis possit concipi ut apta ad existendum, non tamen ut immediate et secundum se habens talem ordinem ad esse, sed mediante individuo in quo existit. Quo fit ut non possit concipi existentia actualis et in re ipsa exercita ut actuans immediate naturam communem ut sic, sed solum ut contractam et factam individuam. Probatur, quia natura communis, praecisa individuatione, non est proxime capax existentiae; immo, secundum illum statum repugnat ei actualis existentia; ergo, concipiendo existentiam ut actum essentiae, non potest secundum rationem concipi ut habens habitudinem immediatam ad naturam communem ut communem, sed solum ad rem individuam, ad communem vero solum ut facta est singularis in re individua. Ergo in Petro, verbi gratia, non potest distingui duplex existentia, etiam secundum rationem, una Petri et alia hominis, sed est una tantum, qua immediate existit Petrus et mediate secundum rationem homo.

4. *Obiectio.— Dissolvitur.—* Dices: existentia hominis ut sic potest abstracte concipi, sicut ipse homo, et ratione distingui ab individuis existentiis singulorum hominum; ergo hoc modo potest distingui ratione existentia naturae communis ab existentia individui. Respondetur negando absolute consequentiam, quia, cum existentia abstracte et universe concipitur, non sumitur ut actualis et exercita, sed solum in actu signato. Quod ita declaro: nam homo non potest concipi ut actu existens per existentiam humanam in communi, sed per hanc vel per illam existentiam, et ideo, quando concipitur cum habitudine ad existentiam in communi tantum, concipitur ut quid abstractum ab actuali exercitio existendi. Actualis ergo existentia, quae in re ipsa hoc munus exercet, intrinsece concipi debet ut individua et singularis, et consequenter ut habens immediatam habitudinem ad essentiam individuam et singularem, et hoc modo nulla est existentia, etiam ratione distincta, quae immediate respiciat naturam communem, sed solum ut existentem in individuo et in eo singularem effectam. Quapropter simpliciter dicendum est existentiam proprie et immediate solum esse rerum singularium, propter quod dicit Aristoteles, I Metaph., in prooemio, effectionem solum esse rerum singularium, quia effectio tendit ad esse, quod solum est rei singularis; et ideo etiam in cap. de Substant. dixit secundas substantias solum esse in primis. Et ratio constat ex dictis, quia nullum ens actu esse potest, nisi individuum et singulare; existentia autem in re nihil aliud est quam ipsamet actualis entitas rei individuae. At vero, si in una et eadem re individua ratione distinguamus individuum speciei ab individuo generis, sic etiam ratione poterimus distinguere existentiam unius ab existentia alterius; utraque tamen concipietur ut existentia rei singularis et individuae, ad quam dicit immediatam habitudinem secundum rationem; omnis ergo existentia, tam secundum rem quam secundum veram rationem concipiendi, est immediate alicuius rei singularis.

Si la existencia corresponde al supuesto solo, o también a la naturaleza individual

5. Mas cabe todavía preguntar entonces si en las sustancias creadas la existencia corresponde al supuesto solo, o también a la naturaleza. Porque todos los filósofos y teólogos que piensan que la existencia no se distingue de la entidad de la esencia, estiman, en consecuencia, que no sólo el supuesto, sino también la naturaleza sustancial individual tiene su propia existencia, y que de este modo en Cristo Nuestro Señor la humanidad conservó la existencia propia de la naturaleza,

Sitne existentia solius suppositi, vel etiam individuae naturae

5. Sed tunc ulterius quaeri potest an in substantiis creatis existentia sit solius suppositi, vel etiam naturae. Nam omnes philosophi et theologi qui putant existentiam non distingui ab entitate essentiae consequenter existimant non solum suppositum, sed etiam substantialem naturam individuam habere suam propriam existentiam, atque ita in Christo Domino humanitatem eius retinuisse propriam existentiam naturae, etiamsi

por más que en ella no haya habido un supuesto propio y creado. Empero, los discípulos de Santo Tomás opinan lo contrario, por más que están divididos, ya que Capréolo y otros enseñan ciertamente que la existencia sustancial corresponde primaria y esencialmente al supuesto solo, pero de tal suerte que la existencia no suponga en orden de naturaleza al supuesto constituido y lo actúe en la razón de existir, sino que ella misma constituya formalmente al supuesto. Resulta, con ello, de acuerdo con esta sentencia, si prescindimos aquello que es como el sujeto o receptáculo de la existencia, que no se trata, en realidad, del supuesto, sino de la naturaleza misma; porque el supuesto es más bien lo compuesto o constituido por la naturaleza y la existencia, y de esta suerte la existencia pertenecerá al supuesto en cuanto constituido, y a la naturaleza como potencia actuable. Esta sentencia es falsa en el punto en que confunde la existencia con la subsistencia, y no atribuye a la existencia el efecto formal que le es propio, que es constituir a la realidad en acto en la razón de ente actual, punto que hemos tocado más arriba y del que vamos a hablar con más amplitud luego, al ocuparnos de la naturaleza y del supuesto.

6. En cambio, Cayetano y otros enseñan que la existencia supone al supuesto constituido en la razón de supuesto, actuándolo y constituyéndolo primaria y esencialmente como ente existente en acto. El fundamento de éstos consiste en que sólo el supuesto es lo que existe, hablando con propiedad; del mismo modo que sólo el supuesto es el que opera, ya que el ser corresponde a quien corresponde el operar; luego la existencia es primaria y esencialmente un acto del supuesto, mientras que a la naturaleza y a sus partes se comunica consiguientemente. Y esta sentencia ciertamente sería probable, si la existencia fuera una realidad distinta de la naturaleza sustancial, por más que difícilmente podría explicarse qué función tiene la subsistencia sobre una naturaleza sustancial considerada precisivamente en cuanto es esencia y con prioridad de naturaleza a que sea existente, cuestión de que nos ocuparemos en la referida disputación sobre el supuesto. Mas, hablando en absoluto, esta sentencia no se refiere a la existencia accidental, como es de por sí evidente; y respecto de la sustancial cabe entenderla, o de toda existencia de cualquier entidad actual sustancial, o sólo de la existencia completa

proprium et creatum suppositum in ea non fuerit. At vero discipuli D. Thomae contrarium sentiunt; divisi tamen sunt, nam Capreolus et alii docent quidem existentiam substantialem esse primo ac per se solius suppositi, ita tamen ut existentia non supponat ordine naturae suppositum constitutum et illud actuet in ratione existendi, sed formaliter ipsa constituat suppositum. Quo fit ut, iuxta hanc sententiam, si praescindamus id quod est quasi subiectum vel receptivum existentiae, revera non sit suppositum, sed natura ipsa; nam suppositum potius est compositum seu constitutum ex natura et existentia, atque ita existentia erit suppositi ut constituti, naturae vero ut potentiae actuabilis. Quae sententia in eo falsa est quod confundit existentiam cum subsistentia et non tribuit existentiae proprium effectum formalem eius, qui est constituere rem in actu in ratione entis actualis, quam rem supra attigimus et de ea latius dicturi sumus infra, agentes de natura et supposito.

6. At vero Caietanus et alii docent existentiam supponere suppositum constitutum in ratione suppositi, illudque actuare et primo ac per se constituere ens actu existens. Quorum fundamentum est quia solum suppositum est id quod est, proprie loquendo; sicut solum suppositum est quod operatur, quia eius est esse cuius est operari; ergo existentia primo et per se est actus suppositi; consequenter vero communicatur naturae et partibus eius. Et esset quidem haec sententia probabilis, si existentia esset res distincta a substantiali natura, quamquam aegre possit explicari quid faciat subsistentia circa substantialem naturam praecise consideratam ut essentia est et prius natura quam existens, de quo agemus in disputatione citata de supposito. Simpliciter autem loquendo, haec sententia non loquitur de existentia accidentali, ut per se clarum est; de substantiali autem potest intelligi, vel de omni existentia cuiuscumque entitatis actualis substantialis, vel solum de existentia omni ex parte completa. De hac igitur admitti

por todos los conceptos. Así, pues, de ésta puede admitirse que corresponde al solo supuesto íntegro, como luego explicaremos; mas esto no puede ser verdad, respecto de cualquier existencia. Porque se ha demostrado que el ser actual de la naturaleza o esencia es verdadera existencia; ahora bien, la supositalidad no puede ser término o modo de la naturaleza si no supone en ella algún ser actual y fuera de las causas; luego supone en ella necesariamente algún ser de existencia; luego no toda existencia puede ser acto del supuesto, sino que hay alguna existencia que es acto de la naturaleza. Además, la subsistencia se distingue *ex natura rei* de la esencia actual, como luego demostraremos, mientras que la existencia propia de la naturaleza no se distingue de ella *ex natura rei*, en cuanto es una esencia actual; luego es preciso que alguna existencia sea propia de la naturaleza misma, concretamente la que en la realidad no se distingue de esa misma naturaleza.

7. Por eso ha estado bien dividida la existencia; pues hay una que es totalmente completa en el género de la sustancia, a la que suele llamarse existencia *per se*, y que implica no sólo la actualidad de la esencia o naturaleza, sino también el modo de esa naturaleza que se llama subsistencia, y su actualidad. Esta existencia, pues, corresponde al supuesto solo, no como un acto simple de éste, sino como compuesta de la existencia de la naturaleza y de la existencia de la misma supositalidad, de la que luego trataremos. Y por razón de esta existencia se dice que la realidad es en absoluto lo que existe, o un ente completo, y, por ello, es la propia del supuesto, y, propiamente hablando, ésta es la que se presupone para la operación, razón por la cual el operar se atribuye propiamente al supuesto o a la realidad subsistente. Mas hay otra existencia sustancial no totalmente completa y terminada en su género, porque todavía puede ser terminada por la subsistencia. Y ésta es la existencia de la naturaleza en cuanto es naturaleza, y es la que le conviene a ésta más inmediatamente que a la subsistencia; porque, igual que la naturaleza sustancial, por más que sea completa en el género de naturaleza, sin embargo en absoluto no es totalmente completa en la razón de sustancia hasta que sea subsistente. Y una naturaleza tal puede preexistir a la subsistencia en orden de naturaleza, igual que en el misterio de la Encarnación la naturaleza preexistió a la asunción, pues todo lo que es asumido es presupuesto para la asunción,

potest quod sit solius integri suppositi, ut mox explicabimus; tamen de omni existentia id verum esse non potest. Quia ostensum est esse actuale naturae seu essentiae esse veram existentiam; sed suppositalitas non potest terminare et modificare naturam nisi supponendo in illa aliquod esse actuale et extra causas; ergo necessario supponit in illa aliquod esse existentiae; ergo non potest omnis existentia esse actus suppositi, sed datur aliqua existentia quae sit actus naturae. Praeterea, suppositalitas distinguitur ex natura rei ab essentia actuali, ut infra ostendemus, propria autem existentia naturae non distinguitur ex natura rei ab ea ut est quaedam essentia actualis; ergo necesse est ut aliqua existentia sit propria ipsius naturae, illa, scilicet, quae in re non distinguitur ab eadem natura.

7. Quapropter recte divisa est existentia; quaedam enim est omnino completa in genere substantiae, quae solet dici per se existentia et includit non solum actualitatem essentiae seu naturae, sed etiam modum talis naturae qui subsistentia dicitur, et actualitatem eius. Talis ergo existentia est solius suppositi, non ut actus simplex eius, sed ut composita ex existentia naturae et existentia ipsius suppositalitatis, de qua infra dicetur. Et ratione huius existentiae dicitur res simpliciter esse id quod est, seu completum ens, et ideo est propria suppositi, et haec supponitur, per se loquendo, ad operationem, et ideo operari proprie tribuitur supposito seu rei subsistenti. Alia vero est existentia substantialis non omnino completa et terminata in suo genere, quia adhuc potest per subsistentiam terminari. Et haec est existentia naturae ut natura est, immediatius illi conveniens quam subsistentiae; nam, sicut natura substantialis, etiamsi completa sit in genere naturae, tamen simpliciter in ratione substantiae non est omnino completa, donec sit subsistens. Potestque talis natura praeexistere subsistentiae ordine naturae, sicut mysterio Incarnationis praeextitit natura assumptioni; omne enim quod assumitur praesupponitur assumptioni, ut

como dijo Santo Tomás, III, q. 4, a. 2 y 3; y por eso, en q. 6, a. 4, ad 3, dice que la humanidad de Cristo fue ente con prioridad de naturaleza a haber sido unida al Verbo; y se refiere al ente en acto, ya que ente en potencia lo fue desde la eternidad; y el ente en acto se constituye por la existencia. Por consiguiente, esta existencia que se concibe como previa a la subsistencia es preciso que afecte de manera próxima e inmediata a la naturaleza y no al supuesto.

Si la existencia actualiza inmediatamente a las partes o sólo a la naturaleza íntegra

8. En tercer lugar puede preguntarse cómo es esta existencia de la naturaleza, y si es inmediatamente acto de la sola naturaleza sustancial completa, o también de sus partes. En este problema, dejando a un lado la opinión de aquellos que ponen distinción real entre la existencia y la esencia, los cuales deben expresarse en consecuencia con lo dicho en la sección anterior, nosotros tenemos que afirmar que la existencia, hablando en general, no es un acto de la sola esencia completa; sino que, igual que se divide a la esencia en total y parcial, o en completa e incompleta, del mismo modo hay que dividir la existencia dentro del mismo orden. Por consiguiente, la existencia parcial conviene inmediatamente a una parte de la esencia, aunque la existencia íntegra de la naturaleza se refiera inmediatamente a la esencia completa. Esto se infiere manifiestamente del fundamento propuesto: que la existencia no se distingue realmente de la esencia actual; porque, del mismo modo que la esencia completa es un ente actual, así también sus partes son entes actuales, aunque parciales; luego incluyen sus propias existencias parciales, que no se distinguen realmente de esas mismas partes de la esencia. Además, porque la materia prima, en cuanto se la presupone para la forma como conservada o creada por Dios, es una entidad actual que incluye algún ser de existencia, según quedó demostrado antes; luego tiene su propia existencia parcial, puesto que, bajo dicha razón, y en cuanto se la supone con prioridad de naturaleza a la forma, no puede existir por la existencia del todo, como es de por sí evidente. Por otra parte, la forma, al ser más actual que la materia, con mucho mayor razón lleva consigo su propia existencia, la cual,

dixit D. Thomas, III, q. 4, a. 2 et 3; et ideo q. 6, a. 4, ad 3, dicit humanitatem Christi prius natura fuisse ens quam fuerit Verbo unita; loquitur autem de ente actu, nam ens in potentia ex aeternitate fuit; constituitur autem ens actu per existentiam. Hanc igitur existentiam, quae subsistentiae praeintelligitur, necesse est proxime et immediate afficere naturam et non suppositum.

Actuetne existentia immediate partes vel tantum integram naturam

8. Tertio, inquiri potest qualis sit haec existentia naturae, et an sit immediate actus solius naturae substantialis completae, vel etiam partium eius. In qua re, omissa opinione eorum qui realiter distinguunt existentiam ab essentia, qui consequenter loqui debent iuxta dicta in superiori sectione, dicendum nobis est existentiam, generaliter loquendo, non esse actum solius essentiae completae; sed, sicut distinguitur essentia in totalem et partialem, seu completam et incompletam, ita etiam distinguendam esse existentiam intra illum ordinem. Existentia ergo partialis immediate convenit parti essentiae, quamvis integra existentia naturae immediate respiciat completam essentiam. Hoc plane sequitur ex fundamento posito, quod existentia non distinguitur in re ab essentia actuali; nam, sicut tota essentia actuale ens est, ita et partes eius sunt actualia entia, licet partialia; ergo includunt proprias partiales existentias, quae ab ipsis partibus essentiae in re non distinguuntur. Item, quia materia prima, ut supponitur formae conservata vel creata a Deo, est actualis entitas includens aliquod esse existentiae, ut in superioribus ostensum est; ergo habet propriam existentiam partialem, quia sub ea ratione et ut prius natura supponitur formae non potest existere per existentiam totius, ut per se manifestum est. Rursus, forma, cum sit actualior quam materia, multo magis secum affert suam propriam existentiam, quae, adiuncta existentiae mate-

unida a la existencia de la materia, completará la existencia íntegra de la naturaleza total. Pues la existencia de la forma no puede ser por sí sola íntegra y total, ya porque la forma sola no es la esencia total de la cosa, según la sentencia más verdadera, ya también porque, como la existencia de la forma presupone la existencia de la materia y tiene que unírsele, es necesario que no sea total, sino parcial, a fin de que pueda componer con ella un uno *per se*.

9. De aquí se infiere que la existencia no es siempre una entidad simple, ni es siempre compuesta; sino que es tal cual lo exige la esencia. Por consiguiente, si se trata de una esencia simple y que sea al mismo tiempo completa e íntegra, la existencia será de modo semejante simple y total en su orden, o sea, de acuerdo con la razón de naturaleza, siendo éste el tipo a que pertenece la existencia sustancial de la naturaleza angélica. Pero, si se trata de una esencia simple y parcial, la existencia será también simple e incompleta y parcial en ese orden, siendo de esta clase la existencia de la materia y de la forma sustancial. Mas, si se trata de una esencia compuesta de materia y forma y que sea completa e íntegra, de modo similar la existencia será compuesta de las existencias de la materia y de la forma, y será íntegra y total en su orden. Finalmente, si es una esencia compuesta ciertamente de materia y forma, pero que no es una esencia total, sino que es parte integral de otra, tendrá una existencia semejante o proporcional: de este modo, en efecto, la cabeza, por ejemplo, o la mano tiene una esencia parcial compuesta de su materia y de su forma, esencia que, por lo mismo, es parcial, porque consta de una materia parcial y de una forma que o es parcial o al menos informa esa parte de la materia parcial e inadecuadamente, por así decirlo. Por tanto, de acuerdo con el modo de esencia, así es la existencia de cada realidad, consecuencia que se sigue manifiestamente del principio sentado de que la esencia actual y la existencia se identifican en la realidad.

10. En contra de esta solución suelen hacerse muchas objeciones, mas pueden reducirse a tres capítulos principales. El primero contiene las autoridades y razones con que suele probarse que la materia no tiene existencia alguna, sino que la toma toda de la forma, puesto que de por sí es pura potencia y casi nada; y si tuviera de suyo existencia, tendría de suyo actualidad y una actualidad

riae, complebit integram existentiam totius naturae. Neque enim potest existentia formae per se sola esse integra ac totalis, tum quia non est forma sola tota rei essentia, iuxta veriorem sententiam, tum etiam quia, cum existentia formae supponat existentiam materiae et illi unienda sit, oportet ut non sit totalis, sed partialis, ut possit cum illa unum per se componere.

9. Atque hinc colligitur existentiam non semper esse entitatem simplicem, nec semper compositam; sed talem esse, qualem exigit essentia. Itaque, si essentia sit simplex, simulque sit completa ac integra, existentia similiter erit simplex et totalis in suo ordine, seu iuxta rationem naturae, et huiusmodi est substantialis existentia naturae angelicae. Si vero essentia sit simplex et partialis, existentia similiter erit simplex et incompleta seu partialis in illo ordine, et huiusmodi sunt existentiae materiae et formae substantialis. Si vero essentia sit composita ex forma et materia, sitque completa et integra, simili modo existentia erit composita ex existentiis materiae et formae et integra ac totalis in suo ordine. Denique, si essentia sit composita quidem ex materia et forma, non tamen sit tota essentia, sed pars integralis alterius, similem seu proportionalem habebit existentiam: sic enim caput, verbi gratia, vel manus partialem habet essentiam ex sua materia et forma compositam, quae ideo partialis est quia ex materia partiali constat, et ex forma vel partiali, vel certe partialiter (ut sic dicam) et inadaequate informante illam partem materiae. Iuxta modum ergo essentiae talis est existentia uniuscuiusque, id quod plane sequitur ex posito fundamento, quod essentia actualis et existentia in re idem sunt.

10. Contra hanc vero resolutionem multa solent obiici, sed ad tria praecipua capita revocari possunt. Primum continet auctoritates et rationes quibus probari solet materiam nullam habere existentiam, sed totam capere a forma, quia ex se est pura potentia et prope nihil; si autem ex se haberet existentiam, ex se haberet actualitatem eamque

muy perfecta, ya que la existencia es el acto perfecto y la participación perfecta del ser divino, según el testimonio de Dionisio en c. 5 del *De divin. nomin.* Después, porque se deduce que la forma no tiene ningún efecto causal en la materia, porque ni le confiere la esencia ni la existencia. Finalmente, porque, en otro caso, la materia podría existir sin la forma, al menos por potencia absoluta, siendo lo contrario lo que Santo Tomás enseña tantas veces. Mas de todo esto hemos hablado ampliamente antes, disp. XIII y XV, y por eso decimos en pocas palabras que el que la materia no tenga de suyo existencia, sino que la tome toda de la forma, se puede entender de dos maneras. Primero, que no la tiene, a no ser dependiente de la forma por su naturaleza, y en este sentido concedemos que la materia recibe la existencia de la forma, según se explicó suficientemente en la sec. 9. Mas el otro sentido es que la materia en su entidad actual no incluye ninguna existencia propia, sino que la recibe totalmente prestada de la forma, de tal suerte que existe formal e intrínsecamente y queda constituida en el ser de entidad actual por la forma misma o por algo que se concede a la materia en concepto de forma, y este sentido es falso. Por eso, en sentido opuesto, concedemos que la materia tiene su existencia propia, que no debe formalmente a la forma, punto que quedó suficientemente probado antes. Y allí se ha explicado también en qué sentido la materia es pura potencia receptiva en orden al acto formal, pero no al acto entitativo o de existencia. Y se dice que es casi nada, porque entre los entes sustanciales tiene el lugar inferior en la perfección; sin embargo, por el hecho mismo de decirse que es casi nada, se dice consecuentemente que tiene algo de entidad, debido a lo cual se separa de la nada, teniendo en conformidad con esto algo de existencia. Porque, aunque del ser en cuanto tal se diga que es lo más noble, sin embargo no todo ser es perfectísimo, sino que en él se dan grados de acuerdo con la diversidad de las realidades y esencias. Y de esta suerte, aunque la materia tenga algún ser propio, empero, por ser imperfectísimo en el género de la sustancia, por lo mismo, no obstante dicho ser, la materia puede ser imperfecta y casi nada. Por otra parte, aun cuando la materia tenga su propia existencia, sin embargo la tiene dependiente de la forma, afirmándose en este sentido que la forma le confiere el ser, según quedó explicado

perfectissimam; nam existentia est perfectus actus et perfecta divini esse participatio, teste Dionys., c. 5 de Divin. nomin. Item, quia sequitur formam nihil causare in materia, quia neque essentiam neque existentiam illi confert. Tandem, quia alias posset materia esse sine forma, saltem de potentia absoluta, cuius oppositum docet saepe D. Thomas. Sed de his omnibus late dictum est supra, disp. XIII et XV, et ideo breviter dicitur dupliciter posse intelligi materiam nullam ex se habere existentiam, sed totam capere a forma. Primo, quod non habet illam nisi natura sua dependentem a forma, et hoc sensu concedimus materiam capere existentiam a forma, ut sect. 9 satis declaratum est. Alius vero sensus est quod materia in entitate sua actuali nullam includat existentiam propriam, sed illam a forma omnino mutuetur, ita ut per ipsammet formam, vel per aliquid quod ratione formae datur materiae, ipsa formaliter et intrinsece existat et constituatur in esse entitatis actualis, et hic sensus est falsus. Ideoque in sensu opposito concedimus materiam habere suam propriam existentiam, quam formaliter non habet a forma, quod satis in superioribus probatum est. Et ibidem etiam declaratum est quomodo materia sit pura potentia receptiva in ordine ad actum formalem, non vero ad actum entitativum seu existentiae. Prope nihil autem esse dicitur, quia inter entia substantialia infimum locum tenet in perfectione; tamen, hoc ipso quod dicitur esse prope nihil, consequenter dicitur habere aliquid entitatis, quo recedit a nihilo, et secundum id habet aliquid existentiae. Quamquam autem ipsum esse ut sic dicatur nobilissimum, tamen non omne esse est perfectissimum, sed in eo reperiuntur gradus iuxta rerum et essentiarum diversitatem. Atque ita, quamvis materia habeat aliquod esse proprium, tamen, quia in genere substantiae illud est imperfectissimum, ideo, non obstante tali esse, potest materia esse imperfecta et prope nihil. Rursus, licet materia habeat propriam existentiam, illam tamen habet dependentem a forma, et hoc modo dicitur forma conferre illi esse, ut in superioribus declaratum est. Quanta vero et qua-

antes. De qué grado y de qué clase sea esta dependencia respecto de la forma se explicó profusamente en dicho pasaje, y por eso aquí no es preciso decir más sobre dichas objeciones.

11. La segunda y principal objeción se toma de parte de la forma, y principalmente del alma racional, cuyo ser se identifica con el ser de todo el hombre o de la humanidad; y se trata de un ser simple y no compuesto, ya que permanece en el alma sola y es, en consecuencia, totalmente espiritual; luego, aunque la humanidad sea una esencia compuesta, sin embargo el ser de ella no es compuesto; luego con idéntico motivo se ha de afirmar proporcionalmente otro tanto de cualquier naturaleza sustancial compuesta. El antecedente tiene muchos partidarios en la escuela de Santo Tomás, tomándolo de su doctrina, I, q. 76, a. 1, ad 4, y *De ente et essentia*, c. 5. Cayetano lo defiende y explica ampliamente en estos pasajes, y el Ferrariense en el lib. II *cont. Gent.*, c. 63, cerca del principio. Y cabe probarlo racionalmente de este modo, porque el ser de todo el hombre no puede ser material, de lo contrario el alma no podría existir en virtud de ese ser; luego es preciso que sea espiritual, puesto que entre estas cosas no se da medio; luego es en sí mismo incorruptible y perpetuo y le conviene esencial y primariamente al alma, permaneciendo en ella después de la separación. En segundo lugar, porque el alma, mientras está en el cuerpo, existe en virtud del ser del todo; luego no tiene un ser distinto del ser del todo, ya que, de lo contrario, existiría simultáneamente en virtud de dos existencias, cosa que es superflua e imposible; luego el ser del alma se identifica con el de todo el compuesto.

12. A la objeción se responde que los que piensan que la existencia es una realidad distinta de la esencia, son bastante consecuentes al afirmar que este ser en el hombre es inmaterial y que, en consecuencia, conviene primariamente al alma y se comunica a la materia y al compuesto total mediante ella. Pero, si se supone el fundamento contrario, es decir, que la existencia no se distingue realmente de la esencial actual, hay que afirmar necesariamente que de tal manera se compara el ser del alma con el ser del hombre o de la humanidad como se compara el alma según su esencia a la esencia de hombre o a la humanidad. Y el alma no es la esencia total del hombre, ni tampoco se distingue de ella

lis sit haec dependentia a forma, dicto loco fuse est explicatum, et ideo plura hoc loco de illis obiectionibus dicere necesse non est.

11. Secunda obiectio principalis sumitur ex parte formae, et praecipue ab anima rationali, cuius esse est idem cum esse totius hominis seu humanitatis; illud autem est esse simplex et non compositum, quia manet in sola anima, et consequenter est omnino spirituale; ergo, quamvis humanitas sit essentia composita, nihilominus esse eius non est compositum; ergo ob eamdem causam idem erit proportionaliter dicendum de qualibet substantiali natura composita. Antecedens est valde receptum in schola D. Thomae, ex doctrina eius, I, q. 76, a. 1, ad 4, et de Ente et essent., c. 5. Quibus locis id Caietan. late defendit et declarat, et Ferrar., lib. II cont. Gent., c. 63, prope initium. Et potest in hunc modum ratione suaderi, quia esse totius hominis non potest esse materiale, alioqui non posset per illud esse anima existere; ergo oportet ut sit spirituale, quia inter haec duo non datur medium; ergo secundum se est incorruptibile et perpetuum et per se primo conveniens animae, et in ea post separationem manens. Secundo, quia anima, dum est in corpore, existit per esse totius; ergo non habet esse distinctum ab esse totius, alioqui simul existeret per duo esse, quod est superfluum et impossibile; ergo est idem esse animae et totius compositi.

12. Ad hanc obiectionem respondetur eos qui existimant existentiam esse rem distinctam ab essentia, satis quidem consequenter opinari hoc esse in homine immateriale esse, et consequenter primo convenire animae et per illam communicari materiae et toti composito. At vero, supposito contrario fundamento, nimirum, existentiam non esse in re distinctam ab essentia actuali, necessario dicendum est ita comparari esse animae rationalis ad esse hominis, seu humanitatis, sicut comparatur anima secundum suam essentiam ad essentiam hominis, seu ad humanitatem. Non est autem anima tota essentia hominis, neque etiam ita condistinguitur ab illa ut

de tal manera que no esté incluida en ella, sino que se distingue como la parte del todo; así, pues, el ser del alma no es el ser total del hombre o de la humanidad, ni se distingue del mismo hasta tal punto que no esté incluido en él; sino que entra en su composición intrínseca y constituye lo principal en el ser mismo del hombre, aunque no pueda constituir el ser íntegro, dado que el cuerpo mismo tiene también algún ser propio, que también comunica a la humanidad en su género de causa, en el de la material concretamente. Y ésta ha sido la opinión de Escoto, *In IV,* dist. 43, q. 1, y en el *Quodl.*, q. 9.

13. Ni Santo Tomás ha enseñado nunca expresamente que el ser del alma sola constituya el ser total e íntegro de la humanidad completa; sino que en el lugar citado, *De ente et essentia,* c. 5, dice más bien que del alma y del cuerpo resulta un solo ser en un solo compuesto, refiriéndose manifiestamente al ser de la existencia. Y, en cambio, si el ser del hombre no fuese más que el mismo ser espiritual del alma, comunicado y como extendido al cuerpo, no se afirmaría con propiedad que tal ser es resultado del alma y del cuerpo. Y lo que inmediatamente añade Santo Tomás, que dicho ser, en cuanto pertenece al alma, no es dependiente del cuerpo, no tiene el sentido de que el ser total del hombre permanezca en el alma separada y que sea independiente del cuerpo, porque ni las palabras mismas arrojan este sentido, ni hay nada que nos obligue a interpretarlo así. El sentido mejor es, pues, que dicho ser, *en cuanto pertenece al alma,* es decir, en cuanto a aquella parte suya que se refiere al alma, no depende del cuerpo. Y éste es el punto en el que Santo Tomás estableció la diferencia entre el ser del alma racional y el de las otras formas, en que las otras formas no tienen ser si no es en cuanto informan la materia y dependen de ella, mientras que el alma tiene un ser independiente que comunica a la materia cuando la informa. No porque la materia misma exista formalmente en virtud de ese ser, sino porque es actualizada, perfeccionada, protegida o conservada por él. Y cuando el alma se separa, puede conservar ese mismo ser en sí, por ser espiritual y subsistente, por más que no sea absolutamente completo en el género de la substancia. Este es el motivo por el que pudo afirmar algunas veces Santo Tomás que el ser que pertenecía al compuesto permanecía en el alma separada, como

in illa non includatur, sed distinguitur ut pars a toto; ita ergo esse animae non est totum esse hominis seu humanitatis, neque est ita condistinctum ab illo ut in eo non includatur; sed est intrinsece componens illud, et id quod est praecipuum in ipso esse hominis, quamquam non possit esse totum, quia ipsum corpus aliquod proprium esse habet, quod etiam humanitati communicat in suo genere causae, scilicet, materialis. Atque ita opinatus est Scot., In IV, dist. 43, q. 1, et in Quodl., q. 9.

13. Neque D. Thomas expresse aliquando docuit esse solius animae esse totale et integrum totius humanitatis; sed in citato loco, de Ente et essentia, c. 5, ait potius ex anima et corpore resultare unum esse in uno composito, et loquitur manifeste de esse existentiae. At vero, si esse hominis non esset aliud quam ipsummet spirituale esse animae, communicatum et quasi extensum ad corpus, non proprie diceretur illud esse resultare ex anima et corpore. Quod vero statim addit D. Thomas, illud esse, prout est animae, non esse dependens a corpore, non habet illum sensum quod totum esse hominis maneat in anima separata sitque a corpore independens, quia neque verba ipsa hunc sensum prae se ferunt, neque est aliquid quod nos cogat ad ita interpretandum. Optimus enim sensus est illud esse, *prout est animae,* id est, quantum ad partem illius quae ad animam spectat, non pendere a corpore. Et in hoc constituit D. Thomas differentiam inter esse animae rationalis et aliarum formarum, quod aliae formae non habent esse nisi ut informant materiam et pendent ab illa; anima vero habet esse independens, quod communicat materiae, quando illam informat. Non quia per illud esse ipsa materia formaliter existat, sed quia per illud actuatur, perficitur et fovetur seu conservatur. Quando vero separatur anima, potest illud idem esse in se retinere, quia est spirituale et subsistens, licet non omnino completum in genere substantiae. Atque hac ratione dicere potuit interdum D. Thomas esse quod erat compositi manere in anima

se desprende de los lugares citados, II *cont. Gent.*, c. 81, ad 3; *Quodl. X,* a. 3 y 6, lugares en los que jamás dice que el ser del alma sea el ser total del compuesto, sino sólo que deviene o es el ser del compuesto mientras está comunicada al cuerpo; y se le puede llamar ser del compuesto como su acto y perfección principal, por más que no sea su ser total e íntegro. Y si alguno, finalmente, pretende que Santo Tomás opinó que aquel mismo ser inmaterial que permanece en el alma separada es el ser íntegro y total por el que existe el hombre completo, cosa que insinúa en los pasajes citados y en otros, como puede verse en *In I,* dist. 8, q. 6, a. 2, ad 1 y 2, y dist. 15, a. 3, y con frecuencia en otros pasajes, consecuentemente debe afirmar que Santo Tomás se expresa en la opinión de que el ser es una cosa distinta de la esencia, sentencia que nosotros no defendemos ahora.

14. La respuesta a la primera razón es negar que el ser del hombre sea absolutamente inmaterial, siendo así que más bien ha de llamársele absolutamente material, al igual que es material la esencia del hombre. Y es una naturaleza material, no porque sean materiales todas las partes de que consta, sino porque una de ellas es material. Se llama, en efecto, inmaterial a la realidad que no consta de materia, ya que la negación incluida en la palabra excluye la composición de materia. Por eso toda realidad que consta de materia, aunque por otro concepto esté constituida por una forma espiritual y material, es y ha de ser llamada en absoluto material. De modo semejante, por tanto, el ser total del hombre es material, no porque todo ser parcial del que se compone sea material, sino porque resulta del cuerpo, que es material, y del ser del alma. Y cuando se objeta que el alma no puede existir en virtud de un ser material, hay que responder que mediante tal ser no puede existir adecuadamente y como por acto propio, pero que puede existir inadecuada o parcialmente mediante dicho ser, no en cuanto consta de una parte material, sino en cuanto incluye otra parte espiritual que le es propia y proporcionada al alma. Por consiguiente, este ser íntegro del hombre es adecuado al hombre total, pero respecto de cada una de sus partes es inadecuado, es decir, las rebasa, y, por lo mismo, no actúa según su totalidad a cada una de ellas, sino que las actúa según algo que le pertenece, en

separata, ut patet ex citatis locis II cont. Gent., c. 81, ad 3; Quodl. X, a. 3 et 6, quibus locis nunquam ait esse animae esse totum esse compositi, sed solum quod fit vel est esse compositi dum communicatur corpori; potest autem dici esse compositi, tamquam actus et praecipua perfectio eius, quamvis non sit integrum et totale esse eius. Quod si quis tandem contendat D. Thom. sensisse illud ipsum esse immateriale quod manet in anima separata esse integrum et totale esse quo totus homo existit, quod citatis locis et aliis insinuat, ut videre licet In I, dist. 8, q. 6, a. 2, ad 1 et 2, et dist. 15, a. 3, et saepe alibi, dicere consequenter debet D. Thom. procedere in ea sententia, quod esse sit res distincta ab essentia, quam nos nunc non defendimus.

14. Ad primam rationem respondetur negando esse hominis esse omnino immateriale, sed potius appellandum esse absolute materiale, sicut essentia hominis materialis est. Est autem materialis natura, non quia omnes partes ex quibus constat materiales sint, sed quia altera est materialis. Res enim immaterialis dicitur quae ex materia non constat; negatio enim ibi inclusa compositionem ex materia excludit. Unde omnis res quae materia constat, quamvis aliunde spirituali et immateriali forma constituatur, materialis simpliciter existit et appellanda est. Simili ergo modo esse totale hominis materiale est, non quia omne esse partiale, ex quo componitur, materiale sit, sed quia ex esse corporis, quod materiale est, et esse animae consurgit. Cum vero obiicitur quod anima non potest existere per esse materiale, respondendum est, adaequate et tamquam per proprium actum non posse existere per tale esse, tamen inadaequate seu partialiter posse existere per tale esse, non quatenus constat ex parte materiali, sed quatenus aliam partem spiritualem includit ipsi animae propriam et proportionatam. Est itaque hoc integrum esse hominis adaequatum toti homini, singulis autem partibus eius inadaequatum, id est, excedens, et ideo non actuat singulas secundum se totum, sed secundum

proporción con cada una de las partes. Por eso cabría retorcer el argumento: porque el cuerpo material tampoco puede existir formal e intrínsecamente mediante un ser inmaterial, ya que el mismo cuerpo es una entidad actual material y extensa, que está intrínsecamente constituida por algún ser actual, el cual es preciso que sea también material y extenso, y este ser es una verdadera existencia, según se demostró anteriormente; luego el cuerpo mismo no puede existir intrínsecamente mediante un ser inmaterial; luego es necesario que el ser del hombre completo sea material, como compuesto del ser material del hombre y del inmaterial del alma.

15. Y con esto resulta fácil la respuesta a la segunda razón que se puede presentar sobre la materia misma y sobre cualquier parte existente en el todo. Hay que decir, en consecuencia, que la parte existente en el todo existe por el ser del todo y por el ser propio, pero de diversa manera, no existiendo, por lo mismo, en virtud de dos seres distintos, sino en virtud de un único e idéntico ser considerado bajo diversos aspectos. Porque el ser del todo y el de la parte no son propiamente dos, sino que se comportan como incluyente e incluido; por consiguiente, del mismo modo que la parte está incluida en el todo, así también existe en virtud del ser del todo de un modo mediato e inadecuado o con exceso —por así decirlo—; pero de modo inmediato y adecuado existe en virtud del ser propio, que es un ser parcial y está incluido en el ser del todo. Por consiguiente, no existe en virtud del ser del todo más que por razón del ser parcial que incluye, y de este modo no existe en virtud de dos seres, sino de uno solo e idéntico.

16. La tercera y principal objeción ha sido propuesta antes en la sec. 1, en la razón cuarta de la primera sentencia, la cual tiene como objetivo demostrar que el ser de una naturaleza compuesta no puede ser compuesto, tocándose en su demostración algunos puntos que ya han sido resueltos. El primero es porque, en otro caso, la materia tendría su propio ser parcial, y entonces no sería pura potencia. A esto se respondió ya que ciertamente es pura potencia en orden al acto formal sustancial, puesto que no tiene ninguno de por sí, y que en este sentido es pura potencia receptiva, aunque no objetiva, ya que es necesario que

aliquid sui, servans proportionem cum singulis partibus. Unde retorqueri posset argumentum: nam etiam non potest materiale corpus per esse immateriale formaliter et intrinsece existere, quia corpus ipsum est actualis entitas materialis et extensa, quae per aliquod esse actuale intrinsece constituitur, quod necesse est etiam esse materiale et extensum, quod esse est vera existentia, ut in superioribus probatum est; non ergo potest ipsum corpus intrinsece existere per esse immateriale; oportet ergo ut esse totius hominis sit materiale, tamquam compositum ex materiali esse corporis et immateriali animae.

15. Atque hinc facilis est responsio ad secundam rationem quae de materia ipsa et de omni parte existente in toto fieri potest. Unde dicendum est partem existentem in toto existere per esse totius et per esse proprium, diverso autem modo, et ideo non existere per duo esse, sed per unum et idem diversis rationibus consideratum. Nam esse totius et partis non sunt proprie duo, sed comparantur ut includens et inclusum; sicut ergo pars includitur in toto, ita existit per esse totius mediate et inadaequate, seu excedenter (ut sic dicam); immediate autem et adaequate existit per esse proprium, quod est partiale et in esse totius includitur. Unde non existit per esse totius nisi ratione illius esse partialis quod includit, et ita non existit per duo esse, sed per unum et idem.

16. Tertia obiectio principalis est supra, in sect. 1, proposita, in ratione quarta primae sententiae, quae ad hoc tendit ut probet esse naturae compositae non posse esse compositum, in cuius probatione nonnulla attinguntur quae iam expedita sunt. Primum est quia alias materia haberet proprium partiale esse, et ita non esset pura potentia. Ad quod iam responsum est esse quidem puram potentiam in ordine ad formalem actum substantialem, quia ex se nullum habet, atque ita esse puram potentiam receptivam, non tamen obiectivam, quia necesse est ut ali-

tenga alguna entidad real, porque, de lo contrario, ni siquiera podría tener potencia receptiva real.

17. El segundo era porque, en otro caso, de la materia y de la forma no resultaría un uno *per se*, puesto que de dos entes en acto no resulta un uno *per se*. A esto se responde que, si se trata de entes en acto en cuanto se distinguen de los entes en potencia —ya que éste es el sentido en el que ahora hablamos de entes en acto, pues así es como por la existencia queda formal e intrínsecamente constituido el ente en tal actualidad—, refiriéndonos, pues, en este sentido al ente en acto, no sólo no hay contradicción en que de dos entes en acto se constituya un ente *per se*, sino que incluso es imposible que se constituya si no es de dos entes en acto, ya que el ente en potencia, por no ser nada, no puede constituir nada en acto, sino sólo en potencia, según se dijo anteriormente con harta frecuencia. Además, ese axioma entendido en tal sentido no puede tener fundamento en ninguna razón probable. ¿Por qué, en efecto, de dos entes que son parciales en su género no va a poder constituirse un uno *per se* en tal género, aunque ellos mismos tengan en acto, es decir, fuera de las causas, entidades parciales y se unan por ellas para formar composición? Por otra parte, incluso en la opinión de los adversarios no es posible negar que la materia y la forma tienen en el ser de la esencia alguna actualidad propia, mediante la que se unen para componer una esencia, la cual es una *per se* en el ser de esencia, por más que conste de dos entes en acto en el mismo ser de la esencia; luego otro tanto habrá que afirmar con la misma proporción respecto del ser de la existencia; más aún, en la realidad se trata absolutamente de lo mismo, puesto que el ser actual de la esencia es el verdadero ser de la existencia. Asimismo, en los entes materiales, en cuanto a la composición de partes integrantes, no se puede negar que, del mismo modo que la forma es extensa y divisible, igualmente lo es también la existencia. Pues ¿quién hay que crea que la existencia de la piedra o del árbol es hasta tal punto indivisible que está toda en el todo y toda en cualquiera de las partes? Por consiguiente, esa existencia de toda la piedra o del árbol está compuesta de partes integrantes; esas partes, por tanto, se unen como entes actuales parciales, y, sin embargo, de ellas se compone un uno *per se*. Luego en este sentido ha de negarse aquella inferencia,

quam entitatem realem habeat, nam alias nec potentiam receptivam realem habere posset.

17. Secundum erat quia alias ex materia et forma non fieret unum per se, quia ex duobus entibus in actu non fit per se unum. Ad quod respondetur, si sit sermo de entibus in actu, prout condistinguuntur ab entibus in potentia (nam hoc sensu nunc loquimur de ente in actu, sic enim per existentiam formaliter et intrinsece constituitur ens in tali actualitate), hoc igitur modo loquendo de ente in actu, non solum non repugnat ex duobus entibus in actu constitui unum per se, verum etiam impossibile est constitui nisi ex entibus in actu, quia ens in potentia, cum sit nihil, non potest actu constituere aliquid, sed potentia tantum, ut saepius in superioribus dictum est. Deinde illud axioma in eo sensu intellectum nulla probabili ratione fundari potest. Cur enim ex duobus entibus quae in suo genere partialia sint non poterit unum per se in tali genere constitui, etiamsi ipsa habeant in actu, id est, extra causas suas, partiales entitates et per illas uniantur ad componendum. Praeterea, etiam in adversariorum opinione negari non potest quin materia et forma in esse essentiae habeant aliquam actualitatem propriam, per quam uniuntur ad componendam essentiam, quae in esse essentiae est per se una, quamvis constet ex duobus entibus in actu in eodem esse essentiae; idem ergo erit cum eadem proportione in esse existentiae; immo in re idem omnino est, quia illud esse actuale essentiae est verum esse existentiae. Item, in entibus materialibus, quoad compositionem ex partibus integrantibus, negari non potest quin, sicut forma est extensa et divisibilis, ita etiam sit existentia. Quis enim credat existentiam lapidis aut arboris esse ita indivisibilem ut sit tota in toto et tota in qualibet parte? constat ergo ex partibus integrantibus talis existentia totius lapidis vel arboris; ergo partes illae uniuntur tamquam entia actualia partialia, et tamen ex eis componitur unum per se. In hoc ergo sensu illatio illa neganda est; nam princi-

ya que el principio por el que se prueba, en consonancia con el mismo sentido, no tiene ninguna apariencia o probabilidad.

18. Así, pues, cuando se dice *que de dos entes en acto no resulta un uno per se,* ha de entenderse de entes completos, de los que el uno no se compara al otro como la potencia al acto del mismo género, ni como la parte al todo o a su coparte, de acuerdo con lo que antes hemos dicho sobre el ente *per se* y el *per accidens.* Y lo mismo viene a ser si decimos que se entiende de entes absolutos que son entes por sí mismos y no están destinados a componer otros entes. En este sentido no es legítima la adaptación de aquella proposición al caso presente, ni es tampoco legítima la ilación, porque la materia y la forma no son entes absolutos ni completos, sino que por su naturaleza están destinados para completar un ente absoluto y, por tanto, aunque en ellas se conciba su propia actualidad entitativa, de ellas se compone con todo derecho un uno *per se,* que es ente absoluto y completo.

19. *Por qué algunas formas no pueden estar naturalmente separadas de la materia.*— En tercer lugar, de nuestra sentencia se deducía que toda forma puede existir naturalmente sin la materia y la materia sin la forma, porque, si estas partes tienen sus propias existencias parciales, cada una podrá existir por su existencia sin alguna parte o sin el todo. Se responde negando la consecuencia, y a la demostración se le niega la afirmación que acepta. Porque, por el hecho mismo de que no se trata de una existencia completa, sino parcial, puede depender de una causa extrínseca formal o material, si tal existencia es también material. Y cuando se insta que la razón de existencia consiste en que sea suficiente para constituir a una cosa fuera de sus causas, se responde fácilmente que su razón consiste en ser suficiente en su género, es decir, en el género de acto formal o de modo intrínseco; pero que no corresponde a su razón el ser independiente de cualquier otra causa eficiente o formal o material. Y la réplica es manifiesta en la existencia del accidente, la cual hace a éste existir formalmente, pero no lo hace con independencia del sujeto, según quedó insinuado también antes. Y lo que en el mismo pasaje se añade, que si la materia o la forma no puede existir a no ser en el compuesto cuya existencia es capaz de ser terminada, sería

pium quo probatur, iuxta eumdem sensum, nullam apparentiam vel probabilitatem habet.

18. Cum ergo dicitur *ex duobus entibus in actu non fieri per se unum,* intelligendum est de entibus completis, ex quibus unum non comparatur ad aliud ut potentia ad actum eiusdem generis, neque ut pars ad totum vel ad compartem, iuxta superius dicta de ente per se et per accidens. Et in idem redit si dicamus illud intelligi de entibus simpliciter quae per se sint entia et non instituta ad componenda alia entia. In hoc autem sensu non recte accommodatur in praesenti illa propositio, nec recte fit illatio, quia materia et forma non sunt entia simpliciter, neque completa, sed natura sua instituta ad complendum ens simpliciter, et ideo, licet in eis intelligatur propria actualitas entitativa, optime ex eis componitur unum per se, quod est simpliciter et completum ens.

19. *Cur aliquae formae nequeant naturaliter a materia separari.*— Tertio, inferebatur ex hac nostra sententia omnem formam posse naturaliter esse sine materia et materiam sine forma, quia, si hae partes habent proprias partiales existentias, unaquaeque per suam existentiam existere poterit sine aliqua parte vel sine toto. Respondetur negando sequelam, et ad probationem negatur etiam assumptum. Quia, hoc ipso quod existentia non est completa, sed partialis, potest pendere ab extrinseca causa formali aut materiali, si talis existentia materialis etiam sit. Cum vero instatur quia ratio existentiae est ut sit sufficiens ad constituendam rem extra suas causas, respondetur facile rationem eius esse ut sit sufficiens in suo genere, scilicet, in genere formalis actus seu modi intrinseci; non vero est de ratione eius ut sit independens ab omni alia causa efficienti vel formali aut materiali. Et est evidens instantia in existentia accidentis, quae formaliter facit illud existere, non tamen independenter a subiecto, ut in superioribus etiam tactum est. Quod vero ibidem additur, quia, si materia vel forma non potest naturaliter existere nisi in composito

superfluo concederle una existencia parcial, esto, digo, ya quedó resuelto con lo que se ha dicho. Porque, aunque estas partes no puedan existir más que en el todo, sin embargo no hay existencia alguna del todo si no se compone de las existencias de las partes, ni las partes pueden existir en virtud de la existencia del todo a no ser en cuanto ésta incluye las existencias parciales proporcionadas a cada una de las partes. Y por esto las existencias parciales no son superfluas, sino totalmente necesarias, a fin de que las partes tengan la actualidad suficiente para componer el todo y también para que de ellas se componga la existencia íntegra de todo el compuesto.

20. Por fin, a la dificultad de que si la materia o la forma tuvieran sus propias existencias parciales, la una existiría con prioridad de naturaleza respecto de la otra y, en consecuencia, sería posible que existiese naturalmente sin la otra, hay que responder que la materia prima, por el hecho de ser producida y conservada por creación, existe con prioridad de naturaleza sobre la forma; pero que de esto no puede inferirse que exista naturalmente sin la forma, ya que puede exigirla como una condición o disposición necesaria, o como un acto formal sin el cual no se le debe el existir. Del mismo modo que acontece frecuentemente que lo que es naturalmente anterior en algún género no puede existir sin lo que es posterior, cuestión de la que se habló ampliamente antes al tratar de las causas, sobre todo en la disp. XXVIII, y en el tomo I de la III parte toqué también muchos puntos sobre esto a propósito de las q. 2 y 17. En cambio, la forma material, que es educida de la potencia de la materia, no existe con prioridad de naturaleza a que se una a la materia, porque la acción por la que es producida depende esencialmente de la materia. Y en este punto está la diferencia entre el alma racional y las demás formas, porque aquélla existe con prioridad de naturaleza a que se una, ya que es producida por creación, que es una acción independiente del sujeto y, consecuentemente, recibe el ser mediante ella, por lo cual subsiste con prioridad de naturaleza a que se una al cuerpo y, por lo mismo, puede retener naturalmente el ser, aunque sea separada del cuerpo. Por el contrario, las otras formas, aunque reciban una existencia propia y parcial, sin embargo no la reciben apta por naturaleza para subsistir en sí, sino dependiente de la materia, de manera que es sustentada por ella, y, por tanto,

cuius existentia terminari potest, superflue daretur illi partialis existentia, hoc (inquam) iam est ex dictis solutum. Nam, licet hae partes non possint existere nisi in toto, tamen existentia totius nulla est nisi confletur ex existentiis partium, nec partes possunt per existentiam totius existere nisi in quantum illa includit partiales existentias singulis partibus accommodatas. Et ideo non sunt superfluae existentiae partiales, sed omnino necessariae, ut partes habeant actualitatem sufficientem ad componendum totum, tum etiam ut ex his componatur integra existentia totius compositi.

20. Denique ad illam instantiam, quod si materia vel forma haberent proprias partiales existentias, prius natura existeret una quam alia, et consequenter posset naturaliter existere sine alia, dicendum est materiam primam, eo quod per creationem fiat et conservetur, prius natura existere quam formam; non tamen inde inferri posse naturaliter existere sine forma, quia potest illam exigere ut conditionem et dispositionem necessariam, seu tamquam actum formalem sine quo non debetur ei ut sit. Quomodo saepe contingit id quod est in aliquo genere natura prius non posse esse sine posteriori, de qua re late in superioribus dictum est, tractando de causis, praesertim disp. XXVIII, et in tomo I, III partis, circa q. 2 et 17, multa de hac re attigi. At vero materialis forma, quae de potentia materiae educitur, non prius natura existit quam materiae uniatur, quia actio per quam fit essentialiter a materia pendet. Et in hoc est discrimen inter animam rationalem et alias formas, quod illa prius natura existit quam uniatur, quia fit per creationem, quae est actio independens a subiecto, ideoque per illam recipit esse, in quo ipsa prius natura subsistit quam uniatur corpori, ac propterea illud retinere naturaliter potest, quamvis a corpore separetur. Aliae vero formae, quamvis propriam et partialem existentiam recipiant, non tamen aptam ad subsistendum in se ex natura sua, sed pendentem a materia, ut ab ea sustentetur, et ideo nec prius

tampoco existen en sí mismas con prioridad de naturaleza a existir en la materia, no pudiendo conservarse separadas de la materia.

21. *Cómo se compara la existencia de la materia a la existencia de la forma.*— En cuarto lugar se concluía que una existencia parcial se comparaba a la otra como la potencia al acto, cosa que parecería estar en contradicción con la actualidad de la existencia. Pero a esto ya queda respondido y explicado antes cómo una existencia, aunque constituya a una realidad en acto, es decir, fuera de la nada y de la potencia objetiva, con todo puede compararse a otra existencia como la potencia receptiva se compara al acto, si nos referimos a la existencia en el plano físico y real, según antes se explicó.

Se explica en qué sentido se llama a la existencia actualidad última

22. De aquí se deduce de paso en qué sentido hay que entender lo que muchos dicen, que la existencia es el acto último y la última actualidad de una cosa; éste es, en efecto, el modo como se expresa Santo Tomás, *Q. unica de anima*, a. 6, ad 2; y Cayetano, I, q. 3, a. 4, acerca de la segunda razón de Santo Tomás. En cambio, otros, también tomistas, dicen que la existencia es más bien la actualidad primera de una cosa, ya que la existencia es el acto primero de cualquier realidad más bien que el último. Esta diversidad, una vez supuesta la doctrina que nosotros hemos explicado, no puede consistir más que en la significación de las palabras. En efecto, se dice que la existencia actual es el acto o la actualidad de la esencia, no físicamente y según la realidad, sino metafísicamente y según la razón, pudiendo, de este modo, ser llamada acto primero o último por diversos motivos. Pues respecto de los predicados esenciales, en cuanto el uno se compara al otro como el acto a la potencia metafísica, se llama a la existencia acto último, por constituir en acto a toda la esencia que incluye los predicados esenciales todos, siendo aquello que, según nuestro modo de entender, adviene en último lugar a la esencia en la constitución de la entidad intrínseca y actual de la cosa. En cambio, respecto de aquellos predicados que son consiguientes a la esencia, ya sean propiedades, ya operaciones, ya otros accidentes, la existencia de la criatura tiene razón de acto primero más bien que

natura in se sunt quam in materia, nec separatae a materia conservari possunt

21. *Existentia materiae, ut comparetur ad existentiam formae.*— Quarto inferebatur unam existentiam partialem comparari ad aliam ut potentiam ad actum, quod videbatur repugnare actualitati existentiae. Sed ad hoc iam in superioribus responsum est et declaratum quomodo aliqua existentia, quamvis constituat rem in actu, id est, extra nihil et extra potentiam obiectivam, nihilominus possit comparari ad aliam existentiam ut potentia receptiva ad actum, loquendo physice et secundum rem de existentia, ut supra declaratum est.

Exponitur quomodo existentia dicatur ultima actualitas

22. Atque hinc obiter infertur quomodo intelligendum sit quod a multis dicitur, existentiam esse ultimum actum seu ultimam rei actualitatem; sic enim loquitur D. Thomas, q. unica de Anim., a. 6, ad 2; et Caietan., I, q. 3, a. 4, circa secundam rationem D. Thomae. Alii vero etiam thomistae dicunt existentiam potius esse primam rei actualitatem, quoniam esse potius est primus actus cuiuslibet rei quam ultimus. Quae varietas, supposita doctrina a nobis tradita, in sola vocum significatione consistere potest. Nam existentia actualis dicitur esse actus vel actualitas essentiae, non physice et secundum rem, sed metaphysice et secundum rationem, et hoc modo diversis rationibus potest dici actus primus vel ultimus. Respectu enim praedicatorum essentialium, quatenus unum comparatur ad aliud ut actus ad potentiam metaphysicam, dicitur existentia ultimus actus, quia constituit in actu totam essentiam includentem omnia praedicata essentialia et est id quod, nostro modo intelligendi, ultimo advenit essentiae in constituenda intrinseca et actuali entitate rei. At vero respectu eorum quae consequuntur essentiam, sive sint proprietates, sive operationes, sive alia accidentia, existen-

de último. Porque, según la doctrina de Aristóteles, I *De anima*, textos 2 y 5, *la forma es el acto primero*, porque confiere el ser, al que es consiguiente la operación, que es el acto segundo; por la misma razón, pues, todo ser que se compara con la operación o con la propiedad que de él dimana tiene razón de acto primero más bien que de último. Por eso, según sea el ser, así será su actualidad y así será la razón de acto primero que pueda tener; porque, si se trata de un ser perfecto, será acto por modo de principio eficiente respecto de aquellas cosas que dimanan de él; y si se trata de un ser imperfecto, podrá ser acto primero por modo de potencia receptiva. Por consiguiente, a la razón de ser en cuanto tal no le corresponde que de tal manera sea actualidad pura o última, que no pueda ser perfeccionado por un acto ulterior, sino que esto pertenece al ser sumo y perfectísimo. Más abajo diremos si la existencia se puede comparar con la esencia en perfección.

La existencia de los accidentes

23. Puede, consecuentemente, preguntarse en cuarto lugar si las formas accidentales tienen y confieren al sujeto una existencia propia. Pues algunos tomistas más recientes consideran verosímil que los accidentes no tienen otra existencia distinta de la existencia del sujeto en el que existen. Parece que su único fundamento es que el ser del sujeto basta para que mediante él existan todos los accidentes que le están unidos realmente; por consiguiente, no hay razón de que se multipliquen muchos seres en el mismo sujeto. Añádase que el accidente no es tanto un ente cuanto un ente del ente, según el testimonio de Aristóteles, lib. VII de la *Metafísica*, al principio; y por eso se dice comúnmente que el ser del accidente consiste en ser-en, puesto que ni es ente, ni tiene ser más que en cuanto participa del ser de su sujeto. Finalmente, la existencia del accidente no es la inherencia misma, puesto que, cambiada la inherencia, el accidente puede conservar la misma existencia; ni la existencia del accidente es la sola esencia, ya que la esencia del accidente consiste en la inhesión

tia creaturae habet potius rationem primi actus quam ultimi. Quia, iuxta doctrinam Aristotelis, I de Anima. text. 2 et 5, *forma est actus primus*, quia confert esse, ad quod sequitur operatio, quae est actus secundus; eadem ergo ratione, omne esse comparatum ad operationem vel proprietatem quae ex illo manat habet potius rationem actus primi quam ultimi. Quapropter quale fuerit esse, talis erit actualitas eius et talem rationem primi actus habere poterit; nam si sit perfectum esse, erit actus per modum principii efficientis respectu eorum quae ab ipso manant; si vero sit esse imperfectum, esse poterit actus primus per modum potentiae receptivae. Non est ergo de ratione esse ut sic quod ita sit pura vel ultima actualitas, ut non possit per ulteriorem actum perfici, sed illud pertinet ad esse summum atque perfectissimum. An vero existentia possit cum essentia in perfectione comparari, infra dicetur.

De existentia accidentium

23. Quarto inquiri consequenter potest utrum formae accidentales habeant et conferant subiecto propriam existentiam. Quidam enim recentiores thomistae verisimile credunt accidentia non habere aliam existentiam ab existentia subiecti in quo sunt. Et fundari videntur solum in hoc quod esse subiecti sufficit ut per illud existant omnia accidentia quae illi realiter coniuncta sunt; non est ergo cur plura esse multiplicentur in eodem subiecto. Accedit quod accidens non tam est ens quam entis ens, teste Aristotele, VII Metaph., in principio; et ideo communiter dicitur quod accidentis esse est inesse, quia, nimirum, nec est ens nec habet esse nisi quatenus participat esse sui subiecti. Tandem existentia accidentis non est ipsa inhaerentia, cum, mutata inhaerentia, possit accidens eamdem existentiam retinere; neque existentia accidentis est sola es

aptitudinal, no en la existencia actual; será, por tanto, la misma existencia del sujeto, ya que fuera de estas cosas no se encuentra ninguna otra en el accidente.

24. *Refutación.*— Esta sentencia no se apoya en ningún firme argumento o autoridad. Pues todos los autores que mantienen que la existencia no es una realidad distinta de la esencia actual es preciso que confiesen que la forma accidental, del mismo modo que tiene su propia esencia, igualmente tiene su propia existencia. Así lo enseñó Escoto, *In IV*, dist. 12, q. 1, y otros autores comúnmente. Por otra parte, los que piensan que la existencia es una realidad distinta de la esencia, a pesar de ello enseñan que la esencia del accidente tiene una existencia propia que le es proporcionada, distinta tanto de su esencia como de la esencia y existencia de la sustancia. Así lo mantienen comúnmente los tomistas: Soncinas, VII *Metaph.*, q. 5; Flandria, q. 1, a. 5; Cayetano, c. 7 del *In De ente et essentia*, después de la q. 16, y en I, q. 28, a. 2; y está tomado de Santo Tomás, III, q. 17, a. 2, y en IV *cont. Gent.*, c. 14, y en *In I*, dist. 3, q. 2, a. 3, y dist. 20, q. 1, a. 5.

25. Por consiguiente, hay que decir que la forma accidental tiene su propio ser de existencia que comunica al sujeto cuando lo informa. Esta afirmación, según dije, es certísima, si la existencia no es realmente distinta de la esencia, por lo cual puede probarse con los mismos argumentos con los que nosotros hemos apoyado dicha sentencia, a saber, porque la forma accidental, en cuanto distinta del sujeto, es una entidad actual; luego incluye intrínsecamente en sí una existencia distinta del sujeto. Además, porque la forma accidental puede ser producida en la sustancia con una acción nueva propia; ahora bien, esa nueva acción necesariamente debe tener por término algún nuevo ser de existencia. Asimismo confirma esto en grado máximo el misterio de la Eucaristía, en que se conservan sin la sustancia accidentes numéricamente idénticos, aunque no se conservan sin la existencia. Esta razón es válida igualmente en la opinión que distingue la existencia de la esencia. Pues lo que se han atrevido a decir algunos, que, aunque después de la consagración no permanezca la esencia de pan, sin embargo permanece la existencia sustancial del pan, de suerte que existan mediante ella la cantidad y otros accidentes, esto, digo, es más que falso y es indemostrable en

sentia; nam essentia accidentis consistit in aptitudinali inhaerentia, non in actuali existentia; erit ergo ipsa existentia subiecti, nam praeter haec nihil aliud in accidente invenitur.

24. *Reiicitur.*— Haec sententia nec firma ratione neque ulla auctoritate fulcitur. Omnes enim auctores qui tenent existentiam non esse rem aliam ab essentia actuali, necesse est fateantur accidentalem formam, sicut propriam habet essentiam, ita propriam habere existentiam. Et ita docuit Scotus, In IV, dist. 12, q. 1, et alii communiter. Rursus, qui existimant existentiam esse rem distinctam ab essentia, nihilominus docent essentiam accidentis habere propriam existentiam sibi proportionatam, distinctam tum ab eius essentia, tum ab essentia et existentia substantiae. Ita tenent communiter thomistae, Soncin., VII Metaph., q. 5; Fland., q. 1, a. 5; Caiet., c. 7 de Ente et essent., post q. 16, et I, q. 28, a. 2, et sumitur ex D. Thoma, III, q. 17, a. 2, et IV cont. Gent., c. 14, et In I, dist. 3, q. 2, a. 3, et dist. 20, q. 1, a. 5.

25. Dicendum ergo est formam accidentalem habere suum proprium esse existentiae, quod subiecto communicat, cum illud informat. Haec assertio, ut dixi, est certissima, si existentia non est ab essentia distincta ex natura rei, unde eisdem rationibus probari potest quibus eam sententiam nos confirmavimus, scilicet, quia forma accidentalis, ut condistincta a subiecto, est actualis entitas; ergo in se intrinsece includit existentiam a subiecto distinctam. Item, quia forma accidentalis fieri potest in substantia nova propria actione; illa autem nova actio necessario terminari debet ad aliquod novum esse existentiae. Item hoc maxime confirmat mysterium Eucharistiae, in quo eadem numero accidentia conservantur sine substantia; non conservantur autem sine existentia. Quae ratio etiam procedit in opinione quae distinguit existentiam ab essentia. Nam quod quidam ausi sunt dicere, post consecrationem Eucharistiae, quamvis non maneat essentia panis, manere tamen existentiam substantialem panis, ut per illam quantitas et alia accidentia existant, hoc (in-

teología, ya que, de acuerdo con la sana doctrina y las definiciones de los concilios, en la Eucaristía, una vez hecha la consagración, permanecen solos los accidentes, según se trató más extensamente en el III tomo de la III parte de Santo Tomás. Permaneciendo, pues, la existencia del accidente sin que permanezca la existencia de la sustancia, es necesario afirmar que el accidente tiene su existencia propia distinta de la existencia de la sustancia.

26. Cabría, empero, responder, en el caso de que la existencia y la esencia fuesen realidades distintas, que sin duda no permanece la existencia del pan, pero que es creada otra por la que son conservados los accidentes; pero esta respuesta comienza por establecer un nuevo e inaudito milagro. Afirma, además, que se conserva la misma entidad actual numérica, habiendo variado la existencia, cosa que, como demostramos antes, es imposible, porque, si permanece la misma entidad actual numérica, entonces permanece el ser por el que intrínsecamente tiene la cosa tal actualidad, y éste es el ser de la existencia. Y, por fin, sobre esa existencia de la que se dice que es creada de nuevo, pregunto si es sustancial o accidental. Lo primero no puede decirse, porque, según la fe, tan cierto es que en dicho Sacramento no permanece realidad alguna de cualquier sustancia fuera del cuerpo de Cristo, como es cierto que no permanece nada de la sustancia de pan. Y si se dice lo segundo, ya se admite una existencia accidental de orden inferior a cualquier existencia sustancial; luego una existencia tal puede ser también naturalmente posible y connatural a la esencia del accidente. Podemos, por ello, seguir argumentando por el hecho de que la existencia de las cosas es tal cual es la esencia, pues, ya se distingan realmente, ya por razón, deben guardar proporción entre sí; ahora bien, la existencia del accidente es tal que por su naturaleza depende del sujeto; luego también su existencia es tal que depende naturalmente de la existencia del sujeto; por consiguiente, es preciso que sea distinta de la existencia de la sustancia, puesto que una existencia idéntica no puede ser dependiente e independiente de un sujeto.

27. Y estos argumentos son, sin duda, eficaces, una vez supuesto el verdadero concepto de existencia, es decir, que sea aquello por lo que formal e intrínsecamente se constituye el ente en acto en cuanto tal. Y si se piensa que la

quam) plus est quam falsum et improbabile in theologia, quia, iuxta sanam doctrinam et definitiones conciliorum, sola accidentia manent in Eucharistia, consecratione facta, ut latius in III tomo, in III p. D. Thom., tractatum est. Cum ergo existentia accidentis maneat non manente existentia substantiae, necesse est dicere accidens habere propriam existentiam distinctam ab existentia substantiae.

26. Posset tamen responderi (si existentia et essentia distinctae res sunt), non manere quidem existentiam panis, creari tamen aliam qua accidentia conserventur; sed haec responsio ponit imprimis novum et inauditum miraculum. Deinde ponit conservari eamdem numero entitatem actualem variata existentia, quod, ut supra ostendimus, est impossibile, quia, si manet eadem numero actualis entitas, ergo manet illud esse a quo intrinsece res habet talem actualitatem; hoc autem est esse existentiae. Ac denique de illamet existentia quae denuo creari dicitur, inquiram an sit substantialis vel accidentalis? Primum dici non potest, quia secundum fidem aeque certum est non manere in illo sacramento aliquam rem substantiae cuiuscumque praeter corpus Christi, ac est certum non manere aliquid substantiae panis. Si vero dicatur secundum, iam admittitur existentia accidentalis inferioris ordinis ab omni existentia substantiali; ergo talis existentia potest etiam esse naturaliter possibilis et essentiae accidentis connaturalis. Unde ulterius argumentari possumus, quia talis est existentia rerum qualis est essentia, nam, sive re sive ratione distinguantur, debent inter se servare proportionem; sed essentia accidentis talis est ut natura sua pendeat a subiecto; ergo et existentia eius talis est ut ab existentia subiecti naturaliter pendeat; ergo oportet ut sit distincta ab existentia substantiae, quia non potest eadem existentia esse pendens et independens a subiecto.

27. Et hae quidem rationes efficaces sunt, supposito vero conceptu existentiae, scilicet, quod sit quo formaliter et intrinsece constituitur ens actu ut sic. Si autem fingatur

existencia es algo distinto, por ejemplo, que es una condición necesaria para la actualidad de la esencia, aunque distinta de ella, no es posible probar con ningún argumento eficaz que para el ser de los accidentes se requiera ninguna condición tal fuera del ser mismo de la sustancia, a no ser que se diga que es una condición de este tipo la misma inherencia actual, a la que algunos confunden con la existencia del accidente, sin tener en cuenta que es necesario que se distingan en la realidad, dado que la existencia del accidente puede conservarse sin la inherencia, según insinué antes y voy a decir nuevamente en lo que sigue. Luego, además de la inherencia actual, es necesario concebir en el accidente una existencia distinta de la existencia de la sustancia y que dependa naturalmente de la sustancia mediante la inherencia actual, por más que pueda ser conservada por Dios sin la existencia de la sustancia y sin la inherencia actual. Y es de suyo increíble que la forma accidental, además de la propia entidad actual o esencial y de su inherencia, ponga en el sujeto otra entidad distinta, la cual sea la existencia del accidente, porque ni puede concebirse para qué es una entidad así, ni qué es lo que confiere al sujeto o al accidente mismo.

28. Así, pues, refiriéndonos a una existencia que no sea una realidad distinta de la esencia actual del accidente, para mí es cosa cierta y evidente que el accidente tiene su propia existencia distinta de la existencia sustancial, viniendo esto mismo a confirmar en alto grado la sentencia defendida sobre la identidad de la esencia y de la existencia. Y no entiendo el que la forma accidental confiera al sujeto una existencia realmente distinta de sí misma, ni veo el fundamento de por qué haya de admitirse. Porque la blancura, precisamente por el hecho de inherir en un sujeto, le constituye en blanco mediante su entidad, siendo esto en lo que consiste el conferirle que sea blanco; luego es superfluo y se finge sin fundamento cualquier otro ser de la blancura. Por eso los que distinguen realmente la existencia de la esencia, en el punto presente no pueden afirmar nada consecuentemente. De esto, en efecto, resulta que no proceden sin razón al atribuir al supuesto sustancial solamente una existencia única y simple, la cual sirve de término primariamente a la dependencia de la esencia sustancial, y secun-

existentia esse aliquid aliud, verbi gratia, conditionem quamdam necessariam ad actualitatem essentiae, distinctam tamen ab illa, nulla efficaci ratione probari potest talem conditionem requiri ad esse accidentium praeter ipsum esse substantiae, nisi talis conditio dicatur esse ipsa actualis inhaerentia, quam aliqui confundunt cum existentia accidentis, non considerantes necessarium esse ut in re ipsa distinguantur, quandoquidem potest existentia accidentis sine inhaerentia conservari, ut supra tetigi et iterum in sequentibus dicam. Praeter inhaerentiam ergo actualem intelligere oportet in accidente existentiam distinctam ab existentia substantiae et natura sua dependentem a substantia media actuali inhaerentia, quamvis a Deo possit conservari sine existentia substantiae et sine actuali inhaerentia. Est autem per se incredibile formam accidentalem ponere in subiecto, praeter suammet entitatem actualem sive essentialem et inhaerentiam eius, aliam entitatem distinctam, quae sit existentia accidentis, quia nec concipi potest ad quid sit talis entitas, neque quid conferat subiecto aut ipsi accidenti.

28. Sic ergo, de existentia quae non sit res distincta ab actuali essentia accidentis, apud me est res certa et perspicua accidens suam propriam habere existentiam a substantiali distinctam, et hoc ipsum valde confirmat sententiam positam de identitate essentiae et existentiae. Quod vero forma accidentalis conferat subiecto existentiam reipsa a se distinctam, neque intelligo, nec fundamentum video cur credendum sit. Nam albedo, hoc ipso praecise quod inhaeret subiecto, per suammet entitatem constituit illud album, et hoc est dare illi ut sit album; ergo omne aliud esse albedinis est supervacaneum et sine fundamento confictum. Quapropter, qui realiter distinguunt existentiam ab essentia nihil possunt in praesenti puncto constanter dicere. Hinc enim videbuntur non inepte procedere unicam tantum et simplicem existentiam substantiali supposito tribuendo, quae primario substantialis essentiae, secundario vero omnium acci-

dariamente a la de todos los accidentes, a fin de no verse obligados a multiplicar sin motivo tanto número de entidades. Y porque si alguien negase que, a causa de su imperfección, la materia tiene su propia existencia, no veo por qué razón no va a poder negar que la forma accidental, la cual es un ente menos perfecto que la materia, trae consigo una existencia propia y distinta. Por otra parte, consta suficientemente que este mismo modo de hablar no está en el debido acuerdo con dicha sentencia, ya que no es capaz de dar razón de por qué la forma sustancial trae una existencia distinta, y no la trae la accidental, guardada la debida proporción. Ni es más capaz de explicar qué es lo que confiere una existencia tal distinta a la forma sustancial que ya informaba a la materia con prioridad de naturaleza, que de explicar lo que conferiría una existencia accidental distinta a la forma accidental ya inherente en el sujeto. Ni puede, además, aclarar en qué consiste servir de término a la dependencia de la esencia accidental, dado que a dicha esencia con prioridad de naturaleza se la supone actual, esto es, ya producida en la naturaleza e inherente en un sujeto. Finalmente, el misterio de la Eucaristía dejó suficientemente claro que esa sentencia es absolutamente improbable. Así, pues, hemos dicho todas estas cosas sólo para demostrar cuán de acuerdo está con la verdad la sentencia que niega la distinción real de la existencia respecto de la esencia actual.

29. *De qué modo el inherir es el ser del accidente.*— Por consiguiente, al fundamento de la sentencia contraria se le niega que el ser sustancial sea suficiente para que los accidentes existan en virtud de él, ya porque no les es proporcionado, ya también porque, como dije muchas veces, ninguna realidad puede estar constituida formal e intrínsecamente como ente en acto —que es el existente— en virtud de un ser o entidad distinta de sí misma. A lo segundo se responde que el accidente se llama ente del ente, no porque esté intrínsecamente constituido en la razón de ente en virtud del ser de su sujeto, sino porque posee todo su ser con cierta relación trascendental a su sujeto, puesto que se ordena únicamente a perfeccionarlo, y porque su ser es de tal naturaleza y tan débil e imperfecto, que no puede sustentarse más que en otro. Y en este mismo sentido hay que interpretar el axioma de que *el ser del accidente consiste en el "ser-en";* porque, si se lo entiende de la inherencia actual, ésta no es formalmente

dentium dependentiam terminaret, ne cogerentur tot entitates sine causa multiplicare. Et quia, si quis negat materiam habere propriam existentiam propter imperfectionem suam, non video cur negare non possit formam accidentalem, quae minus perfectum ens est quam materia, propriam et distinctam existentiam afferre. Aliunde vero satis constat hunc ipsum dicendi modum et non esse satis constantem iuxta illam sententiam, quia non potest rationem reddere cur forma substantialis afferat existentiam distinctam, et non accidentalis, servata proportione. Nec magis potest explicare quid conferat talis existentia distincta formae substantiali iam prius natura informanti materiam, quam quid conferret existentia accidentalis distincta formae accidentali iam inhaerenti subiecto. Et praeterea declarare non potest quid sit terminare dependentiam essentiae accidentalis, si iam prius natura illa essentia supponitur actualis, id est, in rerum natura iam effecta et inhaerens subiecto. Ac denique mysterium Eucharistiae satis declaravit illam sententiam esse simpliciter improbabilem. Solum ergo haec diximus ut ostenderemus quam sit veritati consentanea sententia negans realem distinctionem existentiae ab essentia actuali.

29. *Accidentis esse qualiter inesse.*— Ad fundamentum ergo contrariae sententiae negatur sufficere esse substantiale ut per illud existant accidentia, quia non est illis proportionatum, tum etiam quia, ut saepe dixi, nulla res potest formaliter et intrinsece constitui ens actu (quod est existens) per esse seu entitatem a se distinctam. Ad secundum respondetur accidens dici entis ens, non quia in ratione entis intrinsece constituatur per esse sui subiecti, sed quia totum suum esse habet cum quadam habitudine transcendentali ad subiectum; nam solum est ad perficiendum illud, et quia tale est illius esse tamque debile et imperfectum ut non possit nisi in alio sustentari. Et in eodem sensu interpretandum est illud axioma *accidentis esse est inesse;* nam, si intelligatur de inhaerentia actuali, illa formaliter non

el ser del accidente; por más que causalmente puede llamársele así, puesto que, hablando naturalmente, el ser no se comunica al accidente más que mediante la inherencia. Y si, por el contrario, ese axioma se entiende de la inherencia aptitudinal, entonces se dice que el "ser-en" es el ser mismo del accidente, puesto que dicho ser es tal que la entidad actual constituida por él está en aptitud próxima para inherir, y exige naturalmente la inhesión actual para poder ser. Con esto resulta fácil responder a la razón tercera que la existencia del accidente no es la inherencia actual, ni es tampoco la esencia potencial o concebida de modo meramente objetivo, sino que es la esencia misma actual del accidente y producida en la realidad.

La existencia de los modos

30. *Verdadera sentencia.*— En quinto y último lugar puede preguntarse si el modo de una cosa, el cual no se distingue realmente, sino *ex natura rei* o modalmente de ella misma, tiene su existencia propia y peculiar distinta de la cosa de que es modo. Hay, en efecto, muchos que defienden la posición negativa, e incluso piensan que esta distinción modal distinta de la real consiste precisamente en esto, en que, aunque el modo tenga una razón formal y esencial distinta, sin embargo no tiene en manera alguna una existencia distinta. Mas, supuestos los principios sentados, hay que afirmar necesariamente que en el mismo grado que cada cosa es algo hecho o producido en la realidad, en el mismo incluye un ser propio por el que se constituye en tal actualidad, el cual es preciso que en la realidad se identifique totalmente con su constituido y se distinga de cualquier otro del que sea distinto su constituido, y que se distinga de la misma manera, ya que todas estas cosas están en necesaria consecuencia entre sí. Por consiguiente, si se trata de un modo sustancial, como es, por ejemplo, la subsistencia, la cual, como por ahora damos por supuesto, no se distingue realmente, sino sólo modalmente, dicha subsistencia tendrá su propio ser de existencia, también distinto modalmente de la existencia de la naturaleza sustancial. Puede demostrarse esto con los argumentos expuestos antes, a saber, porque aquel modo, que es la subsistencia, se distingue realmente de la naturaleza como algo actual

est esse accidentis; causaliter vero potest ita appellari, quia, naturaliter loquendo, non communicatur esse accidenti nisi media inhaerentia. Si vero axioma illud intelligatur de inhaerentia aptitudinali, sic inesse dicitur esse ipsum esse accidentis, quia illud esse tale est ut entitas actualis per illud constituta sit in proxima aptitudine ad inhaerendum, et naturaliter postulet actualem inhaesionem ut esse possit. Ex quo facile respondetur ad tertiam rationem existentiam accidentis non esse inhaerentiam actualem, neque esse essentiam potentialem seu obiective tantum conceptam, sed esse ipsammet essentiam accidentis actualem et in rerum natura productam.

De existentia modorum

30. *Vera sententia.*— Quinto et ultimo inquiri potest an modus rei, qui non realiter, sed ex natura rei seu modaliter ab ea distinguitur, habeat propriam et peculiarem existentiam, distinctam a re cuius est modus. Multi enim negantem partem defendunt, immo existimant in hoc consistere hanc distinctionem modalem diversam a reali, quod, licet modus habeat distinctam rationem formalem et essentialem, non tamen habet ullo modo distinctam existentiam. Verumtamen, suppositis principiis traditis, necessario dicendum est, eo modo quo unumquodque est aliquid factum vel productum in rerum natura, includere proprium esse quo in illa actualitate constituitur, quod necesse est in re esse omnino idem cum suo constituto et distinctum ab omni alio a quo suum constitutum distinguitur, et eodem modo; haec enim omnia necessario sese consequuntur. Itaque, si sit modus substantialis, ut verbi gratia, subsistentia, quae (ut nunc supponimus) non realiter, sed modaliter tantum distinguitur, illa suum proprium esse existentiae habet distinctum etiam modaliter ab existentia naturae substantialis. Quod rationibus supra factis ostendi potest, videlicet, quia ille modus, qui est subsistentia, distinguitur in re ipsa a natura, tamquam aliquid actuale et extra suas cau-

y puesto fuera de sus causas se distingue de otro ente también actual; luego es necesario que incluya un ser propio que se distinga de igual manera de otro ente. Además, porque, conservada la naturaleza con su existencia, ese modo puede ser destruido, perdiendo en ese caso algún ser; y de igual suerte puede ser producido en una naturaleza ya existente; ahora bien, toda producción tiene por término algún ser de existencia, según quedó probado antes; luego es necesario que un modo tal, de igual suerte que existe actualmente en la realidad, así también tenga su propio ser.

31. Y de idéntica manera hay que razonar sobre el modo accidental respecto de la realidad de la que es modo, como es, por ejemplo, el caso de la figura respecto de la cantidad, y el de la acción o del movimiento respecto de su término, etc.; pues en todos ellos se da la misma razón. Y dije *respecto de la realidad de la que es modo*, porque respecto de ella una existencia tal sólo es modalmente distinta, mientras que respecto de las otras cosas también podrá distinguirse realmente, igual que se distingue el modo mismo. Por ejemplo, la figura, que se distingue sólo modalmente de la cantidad, respecto de las cosas realmente distintas de la cantidad tiene la misma distinción real. De esto nos ocupamos ampliamente antes, en la disp. VII, donde demostramos también que la distinción modal no se distingue de la real en que no incluye una existencia distinta, sino en que la existencia de uno de los extremos no tiene una esencia tal que pueda ser fundamento por sí sola de una entidad, sino que es la existencia de un modo que esencialmente y por sí mismo se apoya inmediatamente en alguna otra entidad, según quedó allí explicado con más detención.

Corolarios de la doctrina anterior

32. De aquí resulta también inteligible, en primer lugar, en qué sentido hay que tomar lo que hemos dicho antes: que la existencia no es una cosa distinta de la esencia. La esencia, en efecto, puede ser considerada de dos maneras: la una, en su significación propia y más común, y de este modo significa la naturaleza de la cosa, siendo éste el sentido en el que decimos que la humanidad es la esencia del hombre, y en el que dicen los teólogos que en las tres divinas personas hay una sola esencia. De otro modo se entiende la esencia más amplia-

sas positum, ab alio ente etiam actuali; ergo necesse est ut includat proprium esse eodem modo distinctum ab alio ente. Item quia ille modus potest destrui, conservata natura cum sua existentia, et tunc amittit aliquod esse; et similiter potest fieri in natura iam existente; omne autem fieri terminatur ad aliquod esse existentiae, ut supra probatum est; ergo necesse est ut talis modus, sicut actu est in rerum natura, ita habeat proprium esse.

31. Atque eodem modo philosophandum est de modo accidentali respectu illius rei cuius est modus, ut, verbi gratia, de figura respectu quantitatis, et de actione vel motu respectu sui termini, et sic de aliis; est enim in his omnibus eadem ratio. Dixi autem *respectu illius rei cuius est modus*, quia respectu illius talis existentia est solum modaliter distincta; respectu vero aliarum rerum poterit etiam realiter distingui, sicut ipsemet modus distinguitur. Ut figura, quae a quantitate solum distinguitur modaliter, ab aliis rebus realiter a quantitate distinctis eamdem habet distinctionem realem; de qua re late diximus supra, disp. VII, ubi etiam ostendimus distinctionem modalem non in eo distingui a reali, quod non includit distinctam existentiam, sed in eo quod existentia alterius extremi non est talis essentiae quae se sola possit entitatem fundare, sed modi qui essentialiter et seipso immediate nititur in aliqua alia entitate, ut ibi latius declaratum est.

Corollaria ex superiori doctrina

32. Atque ex his intelligitur primo quo sensu accipiendum est quod supra diximus, existentiam non esse rem ab essentia distinctam. Duobus enim modis accipi potest essentia: uno modo, in propria et maxime usitata significatione, et hoc modo significat rei naturam, et sic dicimus humanitatem esse essentiam hominis, et theologi dicunt in tribus divinis personis esse unam essentiam. Alio vero modo sumitur latius essentia pro

mente por cualquier razón esencial, tal como decimos que todo lo que es, en el mismo grado en que es, tiene su esencia, ya que no puede ser sin su razón esencial propia e intrínseca, y en este sentido también la subsistencia tiene su esencia, y la figura, y los otros modos, ya sean sustanciales, ya accidentales. Por tanto, cuando comparamos la esencia con la existencia, hablamos en otra segunda significación y sentido general; así es, pues, como tratamos ahora del ente y de la esencia creadas en general, y así debe compararse también la esencia a una existencia proporcionada. Porque cada esencia se identifica con aquella existencia por la que es constituida en su actualidad propia y precisa. Y así la humanidad se identifica con su existencia, por la que precisivamente es constituida en el ser de tal esencia o naturaleza actual; mas si se la compara con la esencia de todo el hombre, no se identifica totalmente con ella, porque hombre no incluye solamente la naturaleza o esencia del hombre, sino también la subsistencia, incluyendo de esta suerte la existencia adecuada del hombre también a la existencia de toda la subsistencia, según la cual se distingue de la humanidad, como lo incluyente se distingue de lo incluido. Por tanto, para que la comparación se haga debidamente, debe hacerse precisivamente entre cada una de las esencias actuales con aquel ser por el que se constituye en esa razón actual. De esta manera resulta universalmente verdadera la regla de que cada ente en acto se identifica realmente con su ser adecuado, y que cada esencia actual se identifica con su existencia, la sustancial con la sustancial, la total con la total, la parcial con la parcial, la accidental con la accidental y la modal con la modal.

33. Ni hay razón de que excluyamos de esta regla general a las relaciones, como piensan algunos, quienes, aunque enseñen que la forma accidental trae su propio ser de existencia, y enseñen también al mismo tiempo que las relaciones creadas son realidades o modos distintos de sus fundamentos *ex natura rei*, sin embargo las excluyen y piensan que no tienen existencia propia, sino que existen en virtud de la existencia del fundamento, porque, en otro caso, la existencia misma de la relación estaría referida al término, siendo, en consecuencia, relativa la existencia misma, motivo por el cual la relación se diría dos veces en orden al término, si es que la existencia es una cosa distinta de la esencia, o, si se

quacumque ratione essentiali, quomodo dicimus quidquid est, eo modo quo est, habere suam essentiam, quia esse non potest absque sua propria et intrinseca ratione essentiali, quomodo etiam subsistentia habet suam essentiam, et figura, et alii modi, sive substantiales, sive accidentales. Cum ergo essentiam cum existentia comparamus, in hac posteriori significatione et generalitate loquimur; sic enim nunc agimus de ente et essentia creatis in communi, atque ita etiam comparari debet essentia ad proportionatam existentiam. Nam unaquaeque essentia cum illa existentia habet identitatem, per quam in sua propria ac praecisa actualitate constituitur. Atque ita humanitas est idem cum sua existentia, qua praecise constituitur in esse talis essentiae seu naturae actualis; si autem comparetur ad existentiam totius hominis, non est omnino idem cum illa, quia homo non solum includit naturam seu essentiam hominis, sed etiam subsistentiam, atque ita existentia adaequata hominis includit etiam existentiam totius subsistentiae, secundum quam distinguitur ab humanitate, tamquam includens ab incluso. Ut ergo recte fiat comparatio, debet praecise fieri inter unamquamque essentiam actualem cum illo esse quo in tali ratione actuali constituitur. Et hoc modo est in universum vera regula unumquodque ens actu esse idem in re cum suo esse adaequato, et unamquamque essentiam actualem cum sua existentia, substantialem cum substantiali, totalem cum totali, partialem cum partiali, accidentalem cum accidentali, et modalem cum modali.

33. Neque est quod ab hac generali regula excipiamus relationes, ut quidam existimant, qui, licet doceant formam accidentalem afferre proprium esse existentiae, et simul etiam doceant relationes creatas esse res vel modos ex natura rei distinctos a fundamentis, nihilominus illas excipiunt, neque censent eas afferre propriam existentiam, sed existere per existentiam fundamenti, quia alias ipsa existentia relationis diceret habitudinem ad terminum, et consequenter ipsa existentia esset relativa, unde relatio vel bis diceretur ad terminum, si existentia

identifican, la misma relación se diría dos veces, una vez al sujeto por razón de la existencia, y otra al término por razón de la esencia. Esta opinión suele atribuírsele a Cayetano, I, q. 28, a. 2; pero allí más bien enseña que la relación trae consigo su propia existencia distinta realmente de su esencia, por más que afirme que dicha existencia no tiene referencia al término, sino sólo al sujeto, tomándolo de Santo Tomás, *In I*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1. La excepción, pues, de que tratamos no es verdadera, sino que en el grado en que la relación tiene una esencia real, actual y propia y distinta de las otras esencias de las cosas, en el mismo es preciso que tenga una existencia propia, distinta de la existencia del fundamento del mismo modo que sea distinta la relación misma. Por eso, si la relación es una entidad accidental realmente distinta del fundamento, es necesario que tenga una existencia también realmente distinta, sobre todo en nuestra opinión de que la existencia es la misma esencia actual. Y de manera semejante, quienes piensan que la relación sólo se distingue como un modo del fundamento deben atribuir a su existencia la misma distinción por el mismo motivo, y porque las razones generales expuestas antes conservan, en virtud de la hipótesis dicha, idéntica fuerza. Si, por el contrario, la relación se distingue del fundamento sólo por razón razonada, se distinguirá y tendrá existencia propia en el mismo grado, debido a la misma razón proporcional.

34. En consecuencia, por lo mismo, en nuestra opinión hay que afirmar que la existencia de la relación es relativa del mismo modo que lo es la propia relación, si nos expresamos en el plano real, ya que en realidad se identifican total y adecuadamente. Además, porque la relación, en cuanto actual y puesta en la realidad, incluye esencialmente ambas referencias, es decir, la referencia al sujeto del que es forma considerada según su ser íntegro, y la referencia al término con el que pone en relación al sujeto al que informa: más aún, éstas no son dos relaciones según la realidad, sino sólo según la razón, puesto que realmente la relación completa o la diferencia de relación es una sola, y por ella de tal manera se refiere al sujeto, que lo relaciona con el término, y de tal manera se refiere al término, que lo pone en relación con el sujeto. Como pasa, por ejemplo, con el hábito, que simultáneamente y con la misma relación intrínseca y completa

est alia res ab essentia, vel, si sunt idem, eadem relatio bis diceretur, semel ad subiectum ratione existentiae, iterum ad terminum ratione essentiae. Soletque haec opinio tribui Caiet., I, q. 28, a. 2; sed ibi potius docet relationem afferre secum proprium esse distinctum realiter a sua essentia, quamvis asserat illud esse non respicere terminum, sed solum subiectum, ex D. Thom., In I, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1. Haec igitur exceptio vera non est, sed eo modo quo relatio habet essentiam realem, actualem et propriam ac distinctam ab aliis essentiis rerum, ita necesse est ut propriam habeat existentiam, ita distinctam ab existentia fundamenti sicut ipsa relatio distincta fuerit. Unde, si relatio est entitas accidentalis realiter a fundamento distincta, necesse est habere existentiam etiam realiter distinctam, praesertim in nostra sententia, quod existentia est ipsamet actualis essentia. Et similiter, qui putant relationem solum distingui ut modum fundamenti, eamdem distinctionem tribuere debent existentiae eius propter eamdem causam, et quia generales rationes, supra factae, in praesenti eamdem vim habent ex dicta suppositione. Si vero relatio ratione tantum ratiocinata distinguitur a fundamento, eodem modo habebit distinctam ac propriam existentiam, propter eamdem proportionalem rationem.

34. Quapropter consequenter fatendum est in nostra sententia existentiam relationis eodem modo esse respectivam quo est ipsa relatio, si secundum rem loquamur, quia in re sunt idem omnino et adaequate. Item quia relatio, ut actualis et in re posita, utramque habitudinem essentialiter includit, scilicet, ad subiectum cuius est forma secundum se totam, et ad terminum ad quem refert subiectum quod informat: immo hae non sunt duae habitudines secundum rem, sed secundum rationem tantum: nam in re una est completa habitudo seu differentia relationis, qua ita respicit subiectum, ut illud referat ad terminum, et ita respicit terminum, ut ad illud referat subiectum. Sicut habitus, verbi gratia, simul et eadem intrinseca et

se refiere a la potencia de la que es hábito y al objeto hacia el cual inclina a la potencia. Y esta referencia en su totalidad conviene a la relación, no sólo según su esencia, sino también según su existencia, ya que la actualidad de la relación es tal, que incluye ambas cosas en su entidad actual. Por consiguiente, la relación tiene una existencia propia que le es proporcionada, sin que se siga de aquí que la relación se predica o refiere dos veces al término, puesto que no se refiere actualmente más que en cuanto es una forma de esa naturaleza determinada que existe actualmente, y de esta manera con una sola relación se refiere, o más bien pone en referencia al sujeto por razón de su esencia o existencia actual. Y el que se refiera o diga relación doblemente según la razón al sujeto y al término, no constituye inconveniente alguno, sino que es hasta necesario; por más que la relación que se refiere al sujeto, considerada precisivamente, no es propia de la relación en cuanto es relación, sino que es común a los demás accidentes. Aquí había ocasión para una dificultad teológica, puesto que se deduce que también las relaciones divinas tienen sus existencias propias, mas de esto ya me ocupé ampliamente en el tomo I de la III parte, disp. XI, sec. 2.

35. *En qué sentido se dice que una realidad sólo tiene una existencia.*— Por último, a base de todo lo dicho se comprende en qué sentido es verdad que de una sola realidad no hay más que una sola existencia o un solo ser. Esto, en efecto, es verdad respecto del ser adecuado y proporcionado a la realidad cuyo ser es, y de esta suerte tanto del alma, como de la humanidad, como del hombre no hay más que un solo ser relativamente —por así decirlo— por más que absolutamente y en sí mismo no sea uno solo e idéntico el ser de todas esas cosas. Porque el alma es un ente, y de modo semejante la humanidad y también el hombre, pero no lo son del mismo modo, ni son el mismo ente en absoluto; porque el alma es un ente parcial como forma física, mientras que la humanidad es un ente como un cierto todo respecto del alma, y como una naturaleza completa, pero no como ente absolutamente completo o como sustancia completa, por no ser supuesto, sino naturaleza o forma metafísica; en cambio, el hombre, esto es, Pedro o Pablo, es un ente como un cierto todo completo respecto de la humanidad. Así, cada uno de éstos tiene un ser que le es proporcionado, sin que, no obstante, se identifiquen totalmente, ya que el ser de la humanidad incluye más que el ser del alma, a saber, el ser del cuerpo y la unión de ambos, y de modo semejante el ser del hombre incluye más que el ser de la humanidad, concretamente el ser de la subsistencia. En consecuencia, el ser del alma es uno en cuanto simple; mientras que el ser de la humanidad es uno en cuanto compuesto del ser de la forma y del de la materia; en cambio, el ser del hombre es uno en cuanto compuesto del ser de la naturaleza y del de la subsistencia. De este modo, pues, en toda realidad una hay un solo ser completo y adecuado, el cual en las cosas compuestas incluye muchos seres parciales, como bien hizo notar Escoto, *In IV*, dist. 11, q. 3, § *Ad rationes*, donde afirma también que él no entiende esta ficción de que el ser sea algo que sobreviene a la esencia, y de que no sea compuesto, si la esencia es compuesta, cosa que tampoco comprendo yo, a decir verdad, e incluso creo que quedó suficientemente probado que no puede ser verdadera.

completa habitudine respicit potentiam cuius est habitus et obiectum ad quod inclinat potentiam. Tota autem haec habitudo convenit relationi, non solum secundum essentiam, sed etiam secundum existentiam, quia talis est actualitas relationis ut in sua entitate actuali utrumque includat. Habet ergo relatio propriam existentiam sibi proportionatam, neque inde sequitur relationem bis dici seu referri ad terminum, quia non refertur actu nisi prout est talis forma actu existens, et ita una habitudine refertur vel potius refert subiectum ratione suae essentiae seu existentiae actualis. Quod autem ad subiectum et terminum bis secundum rationem referatur seu dicat habitudinem, nullum est inconveniens, immo est necessarium; quamvis illa habitudo quae est ad subiectum, praecise considerata, non sit propria relationis ut relatio est, sed communis caeteris accidentibus. Occurrebat autem hic difficultas theologica, quia sequitur etiam relationes divinas habere proprias existentias; sed de hac re disputavi late in tomo I III part., disp. XI, sect. 2.

35. *Una res qualiter unum tantum esse habere dicatur.*— Ultimo ex dictis omnibus intelligitur quomodo verum sit unius rei unam tantum esse existentiam seu unum esse. Est enim hoc verum de esse adaequato et proportionato illi rei cuius est esse, atque ita et animae, et humanitatis, et hominis unum est esse respective (ut sic dicam), quamvis absolute et in se non sit unum et idem esse illorum omnium. Est enim anima unum ens, et similiter humanitas, atque etiam homo, sed non eodem modo, neque idem omnino ens; nam anima est unum ens partiale tamquam physica forma, humanitas vero est unum ens tamquam quoddam totum respectu animae, et tamquam una natura completa, non vero tamquam omnino completum ens seu completa substantia, quia non est suppositum, sed natura seu forma metaphysica; homo vero, seu Petrus vel Paulus, est unum ens tamquam totum quoddam completum respectu humanitatis. Atque ita unumquodque ex his habet unum esse sibi proportionatum, non tamen in se omnino idem, quia plus includit esse humanitatis quam esse animae, scilicet, esse corporis et utriusque unionem, et similiter esse hominis plus includit quam esse humanitatis, scilicet, esse subsistentiae. Unde esse animae est unum ut simplex; esse vero humanitatis est unum ut compositum ex esse formae et materiae; esse vero hominis est unum ut compositum ex esse naturae et subsistentiae. Ad hunc ergo modum in omni re una est esse unum completum et adaequatum, quod in rebus compositis includit plura esse partialia, ut recte notavit Scot., In IV, dist. 11, q. 3, § *Ad rationes*, ubi etiam ait se non intelligere istam fictionem, quod esse sit quid superveniens essentiae, non compositum, si essentia est composita, quod ego etiam (ut verum fatear) non intelligo, immo sufficienter probatum esse existimo verum esse non posse.

SECCION XII

Si la esencia creada es separable de su existencia

1. *Diversos modos como se concibe que la esencia se separa de la existencia.*— Este problema se puede dar por prácticamente resuelto por los principios sentados hasta ahora; lo propongo, sin embargo, para resolver con más claridad y distinción algunas dificultades y razones expuestas en la sec. 1. Así, pues, hay varios modos de entender que la esencia creada se separa de la existencia. Primero, destruyendo la esencia y conservando la existencia, que es lo que pensaron algunos que sucedía en el Sacramento del altar, dando por destruida o transustanciada la sustancia de pan en cuanto a la entidad de la esencia, y por conservada en cuanto a la entidad de la existencia. De un segundo modo puede entenderse, si, una vez destruida la existencia, se conserva la esencia, lo cual es pensable todavía de tres modos. El uno es si, suprimida una existencia connatural, se adquiere otra, tal como piensan muchos que sucede naturalmente en la materia

SECTIO XII

Utrum essentia creata sit separabilis a sua existentia

1. *Varii modi quibus excogitatur essentia separari ab existentia.*— Haec quaestio expedita fere est ex principiis hactenus positis; eam tamen propono ut clarius ac distinctius solvam nonnullas difficultates et rationes factas in sect. 1. Variis ergo modis intelligi potest essentiam creatam separari ab existentia. Primo, destruendo essentiam et conservando existentiam, quod aliqui existimarunt fieri in sacramento altaris, destructa seu transubstantiata substantia panis quoad entitatem essentiae et conservata quoad entitatem existentiae. Secundo modo intelligi potest, si destructa existentia conservetur essentia, quod adhuc tribus modis excogitari potest. Unus est si, ablata una existentia connaturali, acquiratur alia, prout multi

prima, la cual, según la entidad de la esencia, permanece bajo la forma de lo engendrado y de lo corrompido, pero cambia de existencia. En cambio, en la forma o en el compuesto de materia y forma casi todos niegan que esto pueda suceder naturalmente, ya que el ser sigue próxima y esencialmente a la forma, no siendo, por lo mismo, separable de ella, a no ser en cuanto ella misma se separa del sujeto del que depende, según se toma de Santo Tomás, I, q. 50, a. 5, y en otros pasajes. Pero no han faltado quienes afirmasen que en la intensificación de la forma tiene lugar un cambio de existencia; mas esto es improbable, como veremos luego, en la disp. XLVI. Otro modo posible de pensar esta separación es que la esencia creada permanezca sin la existencia propia bajo otra existencia superior y sobrenatural, cosa que es evidente que no puede acaecer de modo natural; mas sobrenaturalmente hay muchos que piensan que puede acaecer, y que incluso acaeció en la humanidad de Cristo N. Señor, de la que se dice que tiene la entidad creada de la esencia sin la existencia propia, sino que existe en virtud de la existencia increada del Verbo. El tercer modo posible de entender que se separan la esencia y la existencia es por disolución de su unión, conservándose ambas en la naturaleza. Por último puede alguno imaginar que la esencia creada de tal manera se separa de la existencia propia, que se conserva en la realidad sin ella y sin otra que supla su función, y también de este modo —cosa sorprendente— algunos autores modernos, en I, q. 3, a. 4, afirman, aunque bajo la partícula *acaso,* que Dios puede conservar la esencia creada fuera de sus causas y fuera de la nada sin ninguna existencia. Puede, por fin, afirmarse que la esencia de la criatura se separa de la existencia actual de tal manera que no permanezca en la realidad, sino que de existente se convierta en no existente y en no ente en acto.

La existencia no puede conservarse sin la esencia propia

2. Así, pues, afirmo en primer lugar que es imposible que la existencia se separe de la esencia de tal manera que se conserve la existencia, una vez destruida la esencia. No encuentro nadie de los teólogos antiguos que haya enseñado lo contrario de esta afirmación, sino sólo alguno que otro de entre los modernos.

existimant accidere naturaliter in materia prima, quae secundum entitatem essentiae manet sub forma geniti et corrupti, mutat tamen existentiam. In forma vero vel in composito ex materia et forma fere omnes negant id posse naturaliter contingere, quia esse proxime ac per se consequitur formam, unde non est separabile ab ipsa, nisi quatenus ipsa separatur a subiecto a quo ipsa pendet, ut sumitur ex D. Thoma, I, q. 50, a. 5, et aliis locis. Non defuerunt vero qui dicerent in intensione formae fieri commutationem existentiae; sed id improbabile est, ut infra, disp. XLVI, videbimus. Alio modo potest haec separatio excogitari, ut essentia creata sine propria existentia maneat sub alia superiori et supernaturali existentia, quod constat naturaliter fieri non posse; supernaturaliter vero multi opinantur fieri posse, immo et factum esse in Christi Domini humanitate, quae habere dicitur creatam entitatem essentiae sine propria existentia, sed existere per existentiam Verbi increatam. Tertio modo potest intelligi essentiam et existentiam separari, dissoluta unione et utraque in rerum natura conservata. Ultimo potest quis excogitare essentiam creatam ita separari a propria existentia, ut sine illa et sine alia quae munus eius suppleat in rerum natura conservetur, et hoc etiam modo (quod mirabile est) dicunt quidam moderni expositiores, I, q. 3, a. 4, licet sub particula *forte,* posse Deum conservare essentiam creatam extra suas causas et extra nihil absque ulla existentia. Ultimo dici potest essentia creaturae separari ab existentia actuali ita ut non maneat in rerum natura, sed ex existente fiat non existens et non ens actu.

Non posse conservari existentiam absque propria essentia

2. Dico ergo primo, impossibile esse ita separari existentiam ab essentia, ut conservetur existentia, destructa essentia. Non invenio aliquem ex antiquis theologis qui oppositum huius assertionis docuerit, sed unum tantum vel alium ex modernis. Et imprimis,

Y, primeramente, supuesta como verdadera la sentencia de la identidad de la esencia actual y de la existencia, la afirmación es evidente, ya que una cosa no puede separarse de sí misma, y siempre que en la realidad se separa una cosa conservándose otra, hay indicio evidente de alguna distinción *ex natura rei,* según se demostró antes en la disp. VII. Además, también los doctores que admiten entre la esencia y la existencia alguna distinción *ex natura rei,* aunque no sea real, sino sólo modal, son consecuentes al enseñar esta afirmación. Porque, si la existencia y la esencia se distinguen modalmente, no es la esencia el modo de la existencia, sino al contrario, como es de por sí evidente, puesto que la existencia es o se concibe como acto de la esencia, y, por tanto, como su forma o modo; ahora bien, el modo no es separable de la realidad de que es modo, ya que está por sí mismo esencialmente unido a ella, según quedó tratado en la referida disp. VII; luego la existencia, si es sólo un modo de la esencia, no es separable de ella de la manera antes dicha.

3. En cambio, los que piensan que la existencia es una cosa realmente distinta en absoluto de la esencia creada, aunque defiendan comúnmente que no es separable del modo dicho, es decir, que no se puede conservar sin ella, sin embargo difícilmente pueden dar razón suficiente de esta afirmación en orden a la potencia absoluta de Dios. En efecto, naturalmente puede afirmarse con facilidad que la entidad de la existencia no se puede conservar sin la entidad de la esencia, puesto que depende de ella, ya como de sujeto recipiente, ya de otro modo. Sin embargo, no es demostrable con un argumento suficiente que Dios no pueda suplir dicha dependencia. Pues ni hay contradicción a causa de la identidad, ya que se da por supuesta la distinción real; ni la hay a causa de la dependencia, porque, aunque se diga de ella que pertenece al género de la causa material o de la formal, sin embargo en ese género es de algún modo extrínseca, es decir, no se realiza por la composición intrínseca de una entidad a partir de otra, de la manera que el todo depende de las partes, sino por el influjo de una entidad sobre otra; ahora bien, este género de dependencia puede suplirlo Dios, puesto que es lo que hace cuando conserva el accidente sin el sujeto; luego por este capítulo no sería contradictoria la separación dicha en el caso presente. Ni puede pensarse

supposita vera sententia de identitate essentiae actualis et existentiae, est evidens assertio, quia non potest idem a seipso separari, et quoties unum in re ipsa separatur, conservato alio, est evidens signum alicuius distinctionis ex natura rei, ut supra ostensum est disp. VII. Rursus etiam illi doctores qui admittunt distinctionem aliquam ex natura rei inter essentiam et existentiam, non tamen realem sed modalem tantum, consequenter docent hanc assertionem. Quia, si existentia et essentia distinguuntur modaliter, non est essentia modus existentiae, sed e contrario, ut est per se notum, quia existentia est vel concipitur ut actus essentiae, et consequenter ut forma vel modus eius; modus autem non est separabilis a re cuius est modus, quia per seipsum essentialiter illi coniungitur, ut dicta disp. VII tractatum est; ergo existentia, si tantum est modus essentiae, non est praedicto modo separabilis ab illa.

3. At vero qui putant existentiam esse rem omnino realiter distinctam ab essentia creata, licet communiter doceant non esse dicto modo separabilem, seu non posse conservari sine illa, vix tamen possunt sufficientem huius dicti reddere rationem, in ordine ad potentiam Dei absolutam. Naturaliter enim facile posset dici non posse entitatem existentiae conservari sine entitate essentiae, quia ab illa pendet, vel ut a subiecto recipiente, vel alio modo. Tamen, quod Deus non possit supplere illam dependentiam, certe non potest sufficienti ratione probari. Neque enim repugnat propter identitatem, quia supponitur distinctio realis; nec propter dependentiam, quia, quamvis illa dicatur pertinere ad genus causae materialis vel formalis, tamen in illo genere est aliquo modo extrinseca, id est, non per intrinsecam compositionem unius entitatis ex alia, quo modo pendet totum a partibus, sed per influxum unius entitatis in aliam; hoc autem genus dependentiae Deus supplere potest; id enim facit cum conservat accidens sine subiecto; ergo ex hac parte non repugnaret in praesenti dicta separatio.

ninguna otra implicación de contradicción, supuesto el principio propio de tal sentencia. Y esto lo digo para dar a entender qué difícil es expresarse consecuentemente en todas las consecuencias derivadas de dicho principio. En efecto, que la conclusión sentada es verdadera se demuestra de la siguiente manera: si en una realidad existente se destruye y suprime la esencia y se la separa de la existencia, entonces se destruye en ella algún ser actual y fuera de las causas que tenía antes: luego se destruye algún ser de existencia; luego no permanece el ser de existencia de tal realidad; luego es imposible que la existencia se separe de la esencia del modo antes dicho. La primera consecuencia es evidente, ya porque se demostró antes que toda producción tiene por término algún ser fuera de las causas; por tanto, con igual motivo la destrucción debe necesariamente tener por término algún no-ser actual y fuera de las causas, o —lo que es igual— por ella debe quedar destruido algún ser actual fuera de las causas; ya también porque, cuando se destruye la esencia, es decir, cuando no es conservada, no pierde el ser en la potencia objetiva, ya que permanece siempre en ella, al menos respecto de la potencia divina; luego pierde el ser actual que tenía fuera de las causas. Por su parte, la segunda consecuencia se apoya en el principio demostrado antes de que todo ser actual y fuera de las causas es ser de existencia. La tercera consecuencia es evidente en virtud de otro principio probado más arriba: que en una realidad sólo hay un ser de existencia, y que, por lo mismo, fuera de ese ser actual por el que la esencia se convierte primaria e intrínsecamente en ente actual fuera de las causas, no se encuentra en ella ninguna otra existencia. Y así, por fin, se llega a la conclusión de que hay una contradicción palmaria en que se destruya la esencia actual conservándose la existencia, porque, si no, se destruiría y permanecería una misma cosa.

4. Cabe objetar que, cuando se destruye la esencia, no se destruye necesariamente la existencia misma, sino que es separada de la esencia, la cual es destruida precisamente por esto, si no se le confiere un ser distinto, igual que podría ser aniquilada la materia sin que fuese aniquilada ni destruida la forma, por la sola separación de una forma a la que no sucediese otra forma. Se responde que es imposible que la esencia sea destruida sin que en la realidad algún ser en acto

Neque potest cogitari aliqua alia implicatio contradictionis, posito principio illius sententiae. Quod ideo significo ut ostendam quam sit difficile consequenter loqui in omnibus quae ad illud principium consequuntur. Nam, quod simpliciter conclusio posita vera sit, ostenditur in hunc modum. Quia, si in re existente destruitur et tollitur essentia et separatur ab existentia, ergo destruitur in illa aliquod esse actuale et extra causas, quod antea habebat; ergo destruitur aliquod esse existentiae; ergo non manet esse existentiae talis rei; ergo est impossibile existentiam separari ab essentia praedicto modo. Prima consequentia est evidens, tum quia supra ostensum est omne fieri terminari ad aliquod esse extra causas; ergo, eadem ratione destructio terminari necessario debet ad aliquod non esse actuale et extra causas, vel (quod idem est) per illam destrui debet aliquod esse actuale extra causas; tum etiam quia, cum essentia destruitur, seu non conservatur, non amittit esse in potentia obiectiva; semper enim illa manet, saltem respectu divinae potentiae; amittit ergo actuale esse quod extra causas habebat. Secunda vero consequentia nititur in illo principio supra demonstrato, quod omne esse actuale et extra causas est esse existentiae. Tertia vero consequentia est etiam evidens ex alio principio supra probato, quod in una re tantum est unum esse existentiae, atque adeo, praeter illud esse actuale quo primo ac intime essentia fit ens actu extra causas, nullam aliam existentiam in ea inveniri. Atque ita tandem concluditur esse apertam contradictionem quod essentia actualis destruatur, conservata existentia, alioqui idem esse destrueretur et maneret.

4. Dices, cum destruitur essentia, non necessario destrui ipsum esse, sed separari ab essentia, quae hoc ipso destruitur, si ei aliud esse non conferatur, sicut posset materia annihilari, non annihilata nec destructa forma, per solam formae separationem, cui alia forma non succederet. Respondetur impossibile esse essentiam destrui quin aliquod ens actu intrinsece, id est, secundum

deje de existir intrínsecamente, esto es, según su propia entidad actual; por tanto, no es suficiente con que se rompa la unión de dos entidades, ya que de esto sólo se sigue inmediatamente la destrucción del compuesto. Mas en el caso presente no sólo se dice que se disuelve el compuesto de esencia y existencia, sino que se dice también que se destruye totalmente la esencia misma actual, sin que permanezca fuera de las causas ni como ente actual, tal como lo era antes; luego no sólo pierde la unión con otra entidad, sino que pierde también la entidad y actualidad propia, y esto es perder su ser actual intrínseco: éste es el modo como procede el argumento propuesto. Y no es verdad que esta separación de la existencia respecto de la esencia se haya realizado en el misterio de la Eucaristía, porque, como dije antes, igual que en dicho misterio después de la consagración no permanece la esencia de pan, así tampoco permanece la existencia; y del mismo modo que se conserva la esencia de los accidentes, así también se conserva su existencia.

Es absolutamente contradictorio que la esencia se conserve sin ninguna existencia

5. En segundo lugar afirmo que no es posible, incluso por potencia absoluta, que una esencia creada se conserve en la realidad y fuera de las causas sin ninguna existencia. Esta afirmación es también común en cualquier sentencia, aunque, como diré en seguida, no se puede dar igualmente por todos un argumento eficaz de ella. Así, pues, la razón evidente es porque, si la esencia es conservada fuera de las causas en sí y en su entidad, entonces existe. Pues, ¿qué otra cosa es existir más que estar fuera de las causas? Ahora bien, si existe, sin duda tiene la existencia, igual que si es blanco, tiene la blancura, pues estas cosas se comparan como forma y efecto formal intrínseco. Resulta, por tanto, ridículo y de todo punto incomprensible lo que dicen algunos: que una esencia conservada en la realidad sin la existencia es, sin duda, un ente y está fuera de la nada, pero

propriam entitatem actualem desinat esse in rerum natura, ideoque non satis est quod dissolvatur unio duarum entitatum, quia ex hoc immediate solum sequitur destructio compositi. In praesenti vero casu non solum dicitur dissolvi compositum ex essentia et existentia, sed etiam ipsamet essentia actualis dicitur omnino destrui, et non manere extra causas neque ens actu sicut antea erat; ergo non solum amittit unionem ad aliam entitatem, sed etiam amittit propriam entitatem et actualitatem, et hoc est amittere suum intrinsecum esse actuale, atque ita procedit ratio facta. Neque est verum huiusmodi separationem esse ab essentia factam esse in mysterio Eucharistiae, quia, ut supra dixi, sicut in eo mysterio non manet post consecrationem essentia panis, ita neque existentia; et sicut conservatur essentia accidentium, ita etiam existentia.

Essentiam conservari sine ulla existentia prorsus repugnat

5. Dico secundo: fieri non potest, etiam de potentia absoluta, ut essentia creata conservetur in rerum natura et extra causas sine ulla existentia. Haec assertio etiam est communis in omni sententia, quamvis efficax eius ratio non possit aeque ab omnibus dari, ut statim declarabo. Ratio itaque evidens est, quia si essentia in se et in sua entitate conservatur extra causas, ergo existit. Quid enim aliud est existere quam extra causas esse? Si autem existit, certe existentiam habet, sicut si est album, habet albedinem; comparantur enim haec ut forma et intrinsecus effectus formalis. Ridiculum ergo est et plane inintelligibile quod quidam dicunt, essentiam conservatam in rerum natura sine existentia esse quidem

que formalmente no está en el género de los existentes. Por más que éstos, en parte, se expresan consecuentemente, porque, al dar por supuesto que tal esencia está privada de la existencia, de acuerdo con ello afirman que está fuera del número de las cosas formalmente existentes, y deben, por tanto, afirmar también que no existe, ya que es lo mismo existir que estar en el número de las cosas existentes. Y lo maravilloso es esto: que no vean que hay una contradicción palmaria en afirmar que una cosa está en la realidad, fuera de las causas y de la nada, y afirmar que no existe, puesto que estas expresiones son totalmente equivalentes. ¿Qué es, en efecto, lo que puede concebirse que se añade a una cosa cuando se dice que existe, si ya antes había sido producida en la realidad por sus causas? O también, si pensamos que la esencia real es conservada de este modo por la omnipotencia de Dios sin sobreañadirle una existencia, ¿qué es lo que le falta para que se diga que existe? Porque se puede decir de ella que es producida, que ha sido producida, que es un ente real en acto fuera de sus causas, y, por lo mismo, también se podrá decir que es causa en cualquier género que le sea proporcionado; por consiguiente, ninguna otra cosa se puede echar de menos para existir.

6. Acaso dirán que le falta el acto o término al que llaman existencia. Pero, a no ser que expliquen más la necesidad o el efecto formal de dicho término, la respuesta no tiene valor ninguno, sino que de aquí se concluye más bien que tal término no es nada, dado que no tiene ningún efecto o utilidad. Por eso me parece que también en este punto andan bastante perplejos los autores que piensan que la existencia es una realidad totalmente distinta de la esencia actual. Pues esto les hace avergonzarse con razón de admitir que se puede conservar en la realidad una esencia actual sin existencia alguna, porque es imposible que se conserve una esencia sin existencia y que exista, igual que no es menos imposible concebir una esencia en acto fuera de las causas sin que sea existente. Por otra parte, al afirmar que la esencia y la existencia son realidades distintas, no les es posible añadir razón alguna de por qué Dios no va a poder conservar esa entidad de esencia en su puridad y sin el efecto formal que recibe de la existencia. Porque, si se trata de entidades distintas, la dependencia de una

ens et extra nihil, non tamen esse formaliter in genere existentium. Quamquam hi ex parte consequenter loquuntur; nam cum supponant talem essentiam privari existentia, dicunt consequenter illam esse extra numerum rerum formaliter existentium, ac proinde dicere etiam debent non existere, quia existere et esse in numero rerum existentium idem sunt. Hoc autem mirum est, quod non videant in eo esse apertam contradictionem, ut dicatur res esse in rerum natura, extra causas et extra nihil, et non existere, cum haec verba plane sint aequipollentia. Quid enim concipi potest addi rei cum dicitur existere, si illa iam erat in rerum natura effecta a suis causis? Aut, si fingamus essentiam realem ita conservari per Dei omnipotentiam absque existentia superaddita, quid illi deest quominus dicatur existere? Illi enim convenit et fieri, et factam esse, et esse ens reale actu extra causas suas, et consequenter etiam conveniet illi causare in omni genere sibi accommodato; nihil ergo aliud desiderari potest ad existendum.

6. Dicent fortasse deesse illi rei actum seu terminum quem vocant existentiam. Sed nisi explicent amplius necessitatem vel effectum formalem talis termini, nullius momenti est responsio, sed hinc potius concluditur huiusmodi terminum nihil esse, cum nullum habeat effectum neque utilitatem. Quocirca etiam in hac parte videntur mihi satis esse perplexi auctores qui existentiam credunt esse rem omnino distinctam ab essentia actuali. Hinc enim merito erubescunt admittere posse in rerum natura conservari essentiam actualem sine ulla existentia, quia impossibile est conservari essentiam sine existentia et existentem, et non minus impossibile est intelligere essentiam actu extra causas et non existentem. Aliunde vero, cum dicant essentiam et existentiam esse res condistinctas, nullam rationem addere possunt cur non possit Deus conservare illam entitatem essentiae nudam et sine illo effectu formali quem ab existentia recipit. Quia, si illae sint entitates distinctae, non potest dependentia unius ab alia esse ita intrinseca,

respecto de la otra no puede ser hasta tal punto intrínseca, que la una sea constitutivo de la otra; luego no hay razón de que Dios no pueda conservar la entidad de la esencia sin la entidad de la existencia. Porque afirmar confusamente que tienen entre sí una relación y dependencia esencial que Dios no puede suplir, es incurrir en petición de principio o afirmar lo mismo con otras palabras, pero no es explicar en qué consiste esta dependencia, ya que no es a modo de una referencia relativa, como es de por sí evidente; debe, pues, reducirse a alguna causalidad; y puesto que no es totalmente intrínseca, según expliqué, entonces no hay razón ninguna de que Dios no pueda suplirla. El argumento, pues, ha de tomarse del hecho de que por tratarse precisamente de una entidad actual y fuera de las causas, es intrínseca y formalísimamente existente, sin que la existencia en cuanto tal le pueda añadir ningún nuevo efecto formal, dándose, por ello, manifiesta implicación de contradicción en que se conserve una esencia con actualidad y sin existencia. Pero esta razón, igual que demuestra que la esencia actual no puede permanecer sin la existencia, así también prueba que no se distingue de ella en la realidad.

La esencia y la existencia no pueden conservarse separadas

7. Afirmo en tercer lugar que la existencia y la esencia creada no pueden separarse de tal manera que se conserven ambas en la realidad, habiéndose roto sólo la unión de ellas entre sí. Hablamos en el plano de la potencia absoluta, puesto que, según las naturalezas de las cosas, la cuestión es absolutamente clara. Y el fundamento consiste en que entre la esencia actual y la existencia no hay unión, sino identidad, la cual es imposible que se divida o se rompa. Además, porque los argumentos que prueban que la existencia no se puede conservar una vez destruida la esencia, ni viceversa, consecuentemente prueban que no se pueden conservar separadas y sin unión entre sí. También porque, si una vez se las concibe como separadas, y que, sin embargo, se conservan en la realidad, dado que no están en la referencia mutua de relación y término, no puede darse razón de por qué, destruida la una, no puede permanecer la otra. Asimismo, porque, rota la unión, cesa toda causalidad formal o material

ut una sit constitutiva alterius; ergo nihil est ob quod non possit Deus entitatem essentiae sine entitate existentiae conservare. Nam dicere confuse habere inter se habitudinem et dependentiam essentialem, quam Deus supplere non potest, est principium petere seu idem aliis verbis asserere, non vero explicare in quo consistat haec dependentia, quia non est per modum habitudinis relativae, ut per se notum est; debet igitur ad aliquam causalitatem revocari, quia non est omnino intrinseca, ut declaravi; ergo nulla est ratio cur non possit Deus illam supplere. Ratio ergo reddenda est ex eo quod, hoc ipso quod entitas est actualis et extra causas, intrinsece et formalissime est existens, neque existentia ut sic potest illi novum aliquem effectum formalem addere, et ideo esse aperta implicatio contradictionis quod conservetur essentia cum actualitate et absque existentia. Haec vero ratio, sicut approbat non posse manere essentiam actualem sine existentia, ita probat in re non distingui ab illa.

Essentia et existentia non possunt disiunctae conservari

7. Dico tertio, existentiam et essentiam creatam non posse ita separari ut utraque a parte rei conservetur, dissoluta tantum unione earum inter se. Loquimur de potentia absoluta; nam secundum rerum naturas res est clarissima. Fundamentum autem est, quia inter actualem essentiam et existentiam non est unio, sed identitas, quae dividi aut dissolvi non potest. Item, quia rationes quae probant existentiam non posse conservari destructa essentia, neque e contrario, consequenter probant non posse conservari separatas et absque unione inter se. Tum quia, si semel intelligantur disiunctae, et nihilominus conservari in rerum natura, cum non se respiciant tamquam relatio et terminus, non potest ratio reddi cur altera destructa non possit altera manere. Tum etiam quia dissoluta unione cessat omnis causalitas formalis vel materialis unius in alteram; ergo

de la una sobre la otra; luego, si pueden conservarse sin unión, también puede conservarse la una sin conservarse la otra, ya que nada hay que lo impida. Queda con esto explicado un argumento *a priori* en el que ya se insistió muchas veces: que la esencia actual no puede conservarse sin el efecto intrínseco de la existencia formal; ahora bien, este efecto se destruiría necesariamente si, por un imposible, se rompiese la unión de la esencia y la existencia entre sí; luego no puede romperse tal unión conservándose ambos extremos.

8. Y este argumento parece, ciertamente, que tiene valor también en la opinión que afirma que la existencia y la esencia son realidades distintas, y es prueba absoluta y eficaz; sin embargo, si se pondera atentamente su fuerza, no puede ser eficaz sin destruir dicha opinión y sin demostrar que entre la esencia y la existencia no hay unión, sino identidad. Y al existir se le llama de tal manera efecto formal de la existencia, que no puede ser como un efecto físico que proviene de o es comunicado por una realidad distinta, sino que es un cuasi efecto metafísico que proviene de un modo intrínseco distinto no realmente o *ex natura rei*, sino racionalmente. Además de los argumentos expuestos, cabe explicar y confirmar esto de la siguiente manera: si la esencia y la existencia son realidades distintas, entonces se unen entre sí, mediando entre ellas algún modo de unión, ya que todas las realidades distintas se unen de esta manera; ¿por qué, pues, no podría Dios disolver ese modo de unión, conservando los extremos? Ciertamente que no puede darse una razón suficiente, como prueban fácilmente los razonamientos expuestos en las afirmaciones anteriores, los cuales tienen aquí igual aplicación. Se podría, además, preguntar sobre dicha unión a ver qué clase de existencia tiene, puesto que también en ella hay algo esencial que puede existir y no existir; luego, ya que no es formalmente la existencia misma, será preciso que tenga una existencia distinta de sí, lo cual es bastante absurdo, porque de esta suerte podría prácticamente procederse hasta el infinito.

si absque unione possent conservari, etiam posset una conservari non conservata altera, nihil enim est quod obstet. Atque hinc declaratur ratio a priori iam saepe inculcata, quia essentia actualis conservari non potest sine intrinseco effectu formalis existentiae; hic autem effectus necessario destrueretur, si per impossibile dissolveretur unio essentiae et existentiae inter se; ergo non potest talis unio dissolvi conservato utroque extremo.

8. Et haec ratio videtur quidem procedere etiam in opinione affirmante existentiam et essentiam esse res distinctas, et est quidem absoluta et efficax; tamen, si eius vis attente perpendatur, non potest esse efficax quin destruat illam sententiam et probet inter essentiam et existentiam non esse unionem, sed identitatem. Et existere ita appellari effectum formalem existentiae, ut non possit esse quasi effectus physicus proveniens seu communicatus a re distincta, sed quasi effectus metaphysicus proveniens a modo intrinseco non re neque ex natura rei, sed ratione distincto. Quod potest (praeter rationes factas) ita declarari et confirmari, quia si essentia et existentia sunt res distinctae, ergo uniuntur inter se, intercedente inter ipsas aliquo modo unionis; omnes enim res distinctae ita[1] uniuntur; cur ergo non posset Deus dissolvere talem modum unionis conservando extrema? Certe non potest sufficiens ratio reddi, ut facile probant discursus facti in superioribus assertionibus, qui aeque possunt hic applicari. Et praeterea interrogari posset de illa unione, quam existentiam habeat; nam in illa est etiam aliquid essentiale quod potest esse et non esse: unde cum non sit formaliter ipsa existentia, oportebit ut habeat existentiam a se distinctam, quod est satis absurdum; sic enim posset fere in infinitum procedere.

[1] Creemos que es necesario añadir la palabra *ita*, aunque falta, por ejemplo, en la Vivès. (N. de los EE.)

Una cosa no puede existir en virtud de la existencia ajena sin la propia

9. Afirmo en cuarto lugar: no puede por potencia absoluta de Dios conservarse una esencia creada como existente en virtud de una existencia ajena sin la propia. Así opinan todos los teólogos que afirman que en la humanidad de Cristo hay una existencia creada y propia y que dicha humanidad no existe formalmente en virtud de la existencia del Verbo. En efecto, estos autores no han podido tener otro fundamento más que pensar que era imposible que sucediese de otra manera. En otro caso, ¿por qué iban a negar esto, siendo así que a la humanidad de Cristo hay que atribuirle la máxima unión sustancial que sea posible, dejando a salvo la verdad de cada una de las naturalezas, la divina y la humana? El fundamento propio de esta conclusión debe ser el sentado por nosotros de la identidad de la existencia y de la esencia actual. Porque, si la existencia actual fuese una cosa o modo distinto *ex natura rei* de la esencia actual, no podría darse, como dije muchas veces, razón suficiente ninguna de por qué Dios no va a poder conservar la esencia actual sin la existencia propia, supliendo su dependencia por otro conducto; del mismo modo que conserva la naturaleza sustancial sin la subsistencia propia, y la forma accidental sin la inherencia propia, aunque tanto la subsistencia como la inherencia sean sólo un modo distinto *ex natura rei* de la naturaleza. Por consiguiente, si Dios puede impedir este modo y suplirlo por otro procedimiento, ¿por qué no podría hacer lo mismo en la existencia, si ésta fuese una realidad o un modo distinto *ex natura rei* de la esencia actual?

10. Comprendo que puede decirse que la existencia es un modo más intrínseco, porque constituye primaria y formalmente a la cosa fuera de las causas. Mas esta respuesta, o prueba lo que pretendemos, es decir, que la existencia no es separable a causa de la identidad, o no puede explicar en qué consiste ese ser más intrínseco, o de qué modo la existencia constituye formalmente a la cosa fuera de las causas, si en orden de naturaleza ya supone la entidad actual de la esencia producida por sus causas sin que haya sido constituida formalmente en

Non potest res existere per alienam existentiam absque propria

9. Dico quarto: non potest de potentia Dei absoluta conservari creata essentia existens per alienam existentiam absque propria. Ita sentiunt omnes theologi qui affirmant in humanitate Christi esse existentiam creatam et propriam, et non existere formaliter humanitatem illam per existentiam Verbi. Non enim potuerunt hi auctores in alio fundamento niti, nisi quia existimaverunt esse impossibile aliter fieri. Alioqui cur id negarent, cum maxima unio substantialis tribuenda sit humanitati Christi quae sit possibilis, salva veritate utriusque naturae divinae et humanae? Proprium autem huius conclusionis fundamentum esse debet quod a nobis positum est de identitate existentiae et essentiae actualis. Nam, si actualis existentia esset vel res vel modus ex natura rei distinctus ab essentia actuali, nulla posset (ut saepe dixi) sufficiens ratio reddi cur non possit Deus actualem essentiam sine propria existentia conservare et alia via dependentiam eius supplere; sicut conservat substantialem naturam sine propria subsistentia, et formam accidentalem sine propria inhaerentia, quamvis tam subsistentia quam inhaerentia solum sit modus quidam ex natura rei distinctus a natura. Si ergo Deus impedit hunc modum et alia ratione supplet illum, cur non posset idem facere in existentia, si illa esset res vel modus ex natura rei distinctus ab actuali essentia?

10. Video dici posse existentiam esse modum magis intrinsecum, quia primo et formaliter constituit rem extra causas suas. Verumtamen haec responsio aut probat quod intendimus, nimirum, existentiam separabilem non esse propter identitatem, vel declarare non potest in quo consistat illud esse magis intrinsecum, aut quomodo existentia formaliter constituat rem extra causas, si iam supponit ordine naturae entitatem actualem essentiae factam a causis et in ea actualitate non constitutam formaliter per

esa actualidad mediante la existencia. Porque, respecto de una entidad tal, la existencia será tan extrínseca como la subsistencia o la inherencia, o al menos no será más intrínseca. Más aún, de acuerdo con la opinión de muchos tomistas, la subsistencia afecta a la esencia actual con prioridad de naturaleza sobre la existencia. En consecuencia, parece que en esto es de algún modo más intrínseca. Otros, en cambio, piensan que la existencia de la sustancia es lo mismo que la subsistencia. Luego, si por una vez se establece la distinción real o *ex natura rei* entre la existencia y la esencia actual, de la afirmación propuesta no puede darse ningún argumento eficaz. Y por eso dije antes que los autores que niegan que la humanidad de Cristo haya podido ser asumida sin la existencia creada, deben afirmar consecuentemente que la existencia no es una realidad o modo distinto *ex natura rei* de la esencia actual.

11. Este es, pues, todo el fundamento de la presente afirmación, puesto el cual, la ilación es evidente. Y queda más aclarada y explicada por afirmaciones anteriores, porque la esencia actual no puede conservarse en la realidad sin la existencia propia e intrínseca; esto, en efecto, es lo que prueban las razones expuestas. Porque, en realidad, no se distingue de su existencia propia; por eso, igual que no puede conservarse sin ella misma, del mismo modo tampoco puede hacerlo sin la existencia propia. Además, porque la conservación misma de la esencia creada es una especie de producción de ésta; ahora bien, toda producción es comunicación de algún ser que el efecto recibe en sí, poseyéndolo fuera de su causa; por consiguiente es comunicación de algún ser de existencia intrínseco y propio de la esencia producida. Asimismo, porque la esencia actual debe necesariamente estar constituida en esa actualidad por algún ser real que no se distinga de ella misma, según se demostró antes; luego es imposible que se conserve en su actualidad, sin que ese ser se conserve en ella; mas se demostró también antes que ese ser es la verdadera existencia, puesto que se trata de un ser temporal; luego la esencia actual no puede conservarse sin una existencia tal absolutamente intrínseca y propia.

12. De aquí se concluye también que a ninguna esencia existente puede conservarla Dios mediante una existencia —por así decirlo— que le sea extraña y peregrina. Y en primer lugar, porque una esencia no puede existir en virtud

existentiam. Nam respectu talis entitatis, tam extrinseca erit existentia sicut subsistentia vel inhaerentia, aut certe non magis intrinseca. Immo iuxta multorum thomistarum opinionem, subsistentia prius natura afficit actualem essentiam quam existentia. Unde in hoc videtur esse quodammodo magis illi intrinseca. Alii vero existentiam substantiae idem esse putant quod subsistentiam. Si ergo semel supponatur distinctio realis vel ex natura rei inter existentiam et actualem essentiam, nulla potest efficax ratio reddi assertionis positae. Et ideo dixi in superioribus auctores qui negant potuisse humanitatem Christi assumi sine existentia creata, debere consequenter asserere existentiam non esse rem vel modum ex natura rei distinctum ab actuali essentia.

11. Hoc ergo est totum fundamentum praesentis assertionis, quo posito est evidens consecutio. Quae ex superioribus assertionibus illustratur et declaratur amplius; nam essentia actualis non potest in rerum natura conservari sine propria et intrinseca existentia; hoc enim probant rationes factae. Quia in re non distinguitur a sua existentia propria; unde sicut conservari non potest sine seipsa, ita etiam nec sine propria existentia. Item, quia ipsamet conservatio essentiae creatae est quaedam effectio eius; omnis autem effectio est communicatio alicuius esse quod effectus in se recipit et habet extra suam causam, et consequenter est communicatio alicuius esse existentiae, intrinseci et proprii essentiae factae. Item quia actualis essentia necessario debet constitui in ea actualitate per aliquod esse reale indistinctum ab ipsa, ut supra probatum est; impossibile ergo est conservari in sua actualitate quin in ea conservetur tale esse; sed ostensum etiam est supra tale esse veram esse existentiam, quia est esse temporale; ergo sine tali existentia omnino intrinseca et propria conservari non potest essentia actualis.

12. Hinc vero ulterius concluditur non posse Deum conservare ullam essentiam existentem per existentiam (ut ita dicam) extraneam et peregrinam illi. Primo quidem,

de una existencia ajena, a no ser que esté privada de la propia; mas no puede ser privada de la propia, según quedó demostrado; luego. Segundo, porque las razones propuestas prueban que el efecto formal que concebimos que puede ser conferido por la existencia no puede derivarse de una realidad o de un modo realmente distinto de la misma esencia existente; ahora bien, no puede concebirse que una cosa se convierta en existente por una realidad extraña sin que ésta sea realmente distinta de la esencia a la que se dice que se une para hacerla existente. Tercero, porque Dios no puede hacer que una esencia creada sea esencia actual y ente en acto fuera de la nada en virtud de una actualidad extraña y distinta de ella misma; sino que por el hecho mismo de que una esencia creada es ente en acto fuera de la nada, es existente; luego no puede convertirse en existente en virtud de una realidad extraña y peregrina. La consecuencia es evidente. La mayor y la menor han sido probadas muchas veces anteriormente.

13. *Objeción.— Solución.*— Contra esta afirmación no cabe oponer ninguna razón natural que sea de algún peso. Porque el argumento de que se valen algunos, que la existencia no es una perfección esencial de la naturaleza creada y que, por lo mismo, puede ser separada de ella y suplida por una existencia ajena, no es de ningún peso. Primero, porque no es formal la consecuencia, ya que los atributos del ente no son predicados esenciales, y, sin embargo, ni pueden ser separados ni suplidos extrínsecamente; luego basta la identidad sin distinción alguna *ex natura rei* para que no tenga cabida la separación, por más que se juzgue que la perfección no es esencial. Más todavía, hay quienes piensan que existen propiedades que ni son esenciales ni tienen identidad con la esencia, sino distinción *ex natura rei,* las cuales ni pueden ser separadas ni ser suplidas extrínsecamente. Mas hasta qué punto es esto probable, se examinará en otra parte. Pero el argumento mejor consiste en que, según la doctrina común, la cual no niegan los que arguyen de esta manera, el principio de individuación en cuanto tal o la hecceidad no es en absoluto una perfección esencial del individuo —de Pedro, por ejemplo— y, sin embargo, ni puede ser separada de Pedro ni suplida extrínsecamente de tal manera que Pedro permanezca. Y si acaso dicen que esa diferencia individual, aunque no pertenezca a la esencia en absoluto, no obstante

quia non potest essentia existere per alienam existentiam, nisi propria privetur; non potest autem privari propria, ut ostensum est; ergo. Secundo, quia rationes factae probant illum effectum formalem quem concipere possumus dari ab existentia, non posse esse a re vel modo distincto a parte rei ab ipsa essentia existente; non potest autem intelligi quod res fiat existens per rem extraneam, quin illa sit a parte rei distincta ab essentia cui dicitur uniri ut eam faciat existentem. Tertio, quia non potest Deus facere ut aliqua essentia creata sit actualis essentia seu actu ens extra nihil per actualitatem extraneam et distinctam ab ipsa; sed ex hoc praecise quod essentia creata est actu ens extra nihil, est existens; ergo non potest fieri existens per actualitatem extraneam ac peregrinam. Consequentia est evidens. Maior autem et minor probatae saepe sunt in superioribus.

13. *Obiectio.—Dissolvitur.*—Contra hanc assertionem nulla naturalis ratio obiici potest quae alicuius sit momenti. Nam, quod quidam argumentantur, existentiam non esse perfectionem essentialem naturae creatae, ideoque posse ab illa separari et per alienam existentiam suppleri, nullius momenti est. Primo, quia consequentia non est formalis, nam attributa entis non sunt praedicata essentialia, et tamen nec separari possunt, nec extrinsecus suppleri; sufficit ergo identitas sine ulla distinctione ex natura rei ut separatio locum non habeat, etiamsi perfectio non censeatur essentialis. Immo, sunt qui existiment aliquas esse proprietates neque essentiales, neque habentes identitatem, sed potius distinctionem ex natura rei ab essentia, quae nec separari possunt, nec extrinsecus suppleri. Sed quam hoc sit probabile, alibi examinabitur. Optima vero instantia est quia, iuxta communem doctrinam, quam sic arguentes non negant, principium individuans ut sic seu haecceitas simpliciter non est perfectio essentialis individui (Petri, verbi gratia), et nihilominus nec potest separari a Petro, nec extrinsecus suppleri ita ut Petrus maneat. Quod si fortasse dicant differentiam illam individualem, licet non sit absolute de essentia, esse tamen de essentia

corresponde a la esencia de Pedro en cuanto es Pedro, diremos también nosotros que la existencia actual y ejercida no pertenece a la esencia de modo absoluto, pero que corresponde a la esencia de la esencia actual, en cuanto es ente en acto fuera de la nada; por tanto, aunque de modo absoluto puede concebirse a la esencia en el ser potencial u objetivo sin la existencia actual, sin embargo no se puede concebir que la esencia se haya convertido en ente en acto y fuera de la nada sin la existencia intrínseca y propia.

14. *Algunas objeciones teológicas.*— De los principios sobrenaturales suele tomarse otro argumento, concretamente que la subsistencia propia puede ser separada y ser suplida por otra; y que de igual modo puede ser separada la inherencia, ya en absoluto, ya en virtud del modo opuesto de existir, que es la perseidad; luego otro tanto sucede con la existencia. Mas también esto está resuelto con lo que se ha dicho, ya que la subsistencia y la inherencia son modos *ex natura rei* distintos de la esencia actual, porque no la constituyen en la razón de ente en acto, ni la distinguen primaria y formalmente del ente en potencia, y, por eso, aunque sean separados de ella, puede concebirse que la esencia actual permanece la misma, aunque bajo otro modo de ser; sin embargo, con la existencia sucede lo contrario, por ser el constitutivo formal primero de la entidad actual y por no distinguirse realmente de ella.

15. *Si la humanidad de Cristo existe por la existencia del Verbo.*— Urgen algunos con un argumento teológico, porque de este principio metafísico establecido por nosotros se sigue que el Verbo divino asumió la humanidad con la existencia creada de ésta, cosa que no sólo parece estar en contra de la doctrina de Santo Tomás, sino también de todos los otros Padres antiguos, sobre todo de León, Sofronio, Fulgencio y Damasceno. Parece, asimismo, que no está muy de acuerdo con otras verdades que la fe católica nos enseña sobre dicho misterio, como el que la Virgen bienaventurada no sólo concibió a la humanidad, sino a un verdadero hombre, y el que Cristo no sólo tiene unidad, sino que es un ente con unidad absoluta, y que la humanidad de Cristo no existe en sí, sino en el Verbo, y, finalmente, que la humanidad de Cristo propiamente no opera, sino que es el Verbo el que opera por ella.

Petri ut Petrus est, dicemus et nos existentiam actualem et exercitam non esse de essentia absolute, esse tamen de essentia essentiae actualis, prout est actu ens extra nihil; ideoque, quamvis possit intelligi essentia absolute in esse potentiali seu obiectivo sine actuali existentia, non tamen posse intelligi essentiam factam ens actu et extra nihil sine intrinseca et propria existentia.

14. *Aliquae obiectiones theologicae.*— Ex principiis autem supernaturalibus solet aliud argumentum sumi, scilicet, quia subsistentia propria separari potest et per aliam suppleri; et similiter inhaerentia potest separari, vel absolute, vel per modum oppositum per se essendi; ergo et existentia. Sed hoc etiam expeditum est ex dictis, quia subsistentia et inhaerentia sunt modi ex natura rei distincti ab actuali essentia, quia non constituunt illam in ratione entis in actu, nec primo ac formaliter eam distinguunt ab ente in potentia, et ideo quamvis ab illa separentur, potest intelligi quod maneat essentia actualis eadem, licet sub alio modo essendi; secus vero est de existentia, quia est primum formale constitutivum actualis entitatis et in re non distinguitur ab illa.

15. *Christi humanitas an existat Verbi existentia.*— Instant vero aliqui argumento theologico, quia ex hoc principio metaphysico a nobis posito sequitur Verbum divinum assumpsisse humanitatem cum existentia creata eius, quod non solum videtur esse contra doctrinam D. Thomae, sed etiam aliorum Patrum antiquorum, praesertim Leonis, Sophronii, Fulgentii, Damasceni. Videtur etiam esse parum consentaneum aliis veritatibus quas de illo mysterio fides catholica docet, ut quod beata Virgo non solum humanitatem, sed verum hominem conceperit, et quod Christus non tantum est unus, sed etiam unum ens simpliciter, et quod humanitas Christi non in se, sed in Verbo existit, ac denique quod humanitas Christi operari proprie non possit, sed Verbum per ipsam.

16. Esta dificultad podría ser soslayada en este lugar, ya por ser teológica, ya también porque nosotros la hemos discutido según la medida de nuestras fuerzas en el I tomo de la III parte, disp. XXXVI, donde demostramos la verdad de lo que se aduce en la objeción propuesta; mas, dado que a algunos escritores modernos les sienta mal la doctrina que allí hemos expuesto y se han esforzado en refutarla, no tomaré como una carga el volverles a responder, por más que sus objeciones no presentan testimonios nuevos ni argumentos nuevos, sino exageraciones nuevas y desacostumbradas. Pues, ¿qué razón hay para que se admiren de una doctrina que no es nueva, sino aceptada por muchos teólogos y de autoridad, tanto antiguos como modernos: Altisidoro, Alberto, Escoto, Durando, Gabriel, Buenaventura, Almain, Herveo, el Paludano, y el mismo Santo Tomás, en la *Q. unica de Verbo incarnato*, a. 4? Y sobre esto no nos consta con suficiencia que haya cambiado de parecer, como expliqué detenidamente en el lugar citado. Allí demostré también que Sofronio, León y Fulgencio no han enseñado nada en contradicción con esta doctrina, punto que había tocado también ampliamente en el mismo tomo, disp. VIII, sec. 1. Y por lo que respecta al Damasceno, demostré que no sólo no es contrario, sino que incluso apoya en grado sumo esta doctrina nuestra. Por eso me admiro sobremanera cómo un grave autor, que sin duda había leído aquellos escritos nuestros, se ha atrevido después a escribir y poner en letras de imprenta que el Damasceno, lib. III *De fide*, c. 22, enseña expresamente la sentencia que niega que haya una existencia creada en la humanidad de Cristo, cuando la realidad es que en ese capítulo el Damasceno no escribe ni una sola palabra sobre esto, sino que únicamente refuta el error de los que afirman que Cristo ha progresado en gracias y ciencia, error que rechaza con estas palabras: *Y los que dicen que hizo progresos en sabiduría y gracia como si recibiese incremento de ellas, no afirman que se haya realizado la unión desde el nacimiento primero de la carne, ni defienden la unión personal.* Y más abajo: *Porque si la carne desde el origen último ha estado unida al Verbo, e incluso más bien ha existido en el Verbo, y ha tenido con él unión personal, ¿qué es lo que se puede añadir para que no haya en absoluto rebosado con todos los dones de sabiduría y gracia?* ¿Qué hay, pregunto yo, en

16. Haec difficultas posset hoc loco praetermitti, tum quod theologica sit, tum etiam quod a nobis sit pro viribus disputata, in I tomo III partis, disp. XXXVI, ubi verum esse ostendimus quod in proposita obiectione infertur; quia tamen nonnulli moderni scriptores acerbe ferunt doctrinam eo loco a nobis traditam eamque impugnare conati sunt, non gravabor eis iterum respondere, quamquam nec nova testimonia nec rationes novas obiiciant, sed novas tantum et inusitatas exaggerationes. Quid enim est cur doctrinam admirentur non novam, sed a multis et gravibus theologis, tam antiquis quam modernis receptam, Altisidoro, Alberto, Scoto, Durando, Gabriele, Bonav., Almain., Hervaeo, Paludano, et ab ipso D. Thoma, in Q. unica de Verbo incarnato, a. 4? De quo non satis constat unquam mutasse sententiam, ut citato loco fuse declaravi. Ubi etiam ostendi Sophronium, Leonem et Fulgentium nihil docuisse huic doctrinae repugnans, quod late etiam attigeram in eodem tomo, disp. VIII, sect. 1. De Damasceno vero ostendi non solum non repugnare, verum etiam huic nostrae doctrinae plurimum favere. Unde valde miror quomodo gravis quidam auctor [1], qui sine dubio illa nostra scripta perlegerat, ausus postea fuerit scribere, et typis mandare, Damascenum, lib. III de Fide, c. 22, expresse docere illam sententiam quae negat esse in Christi humanitate existentiam creatam; cum tamen in eo capite Damascenus nec verbum scribat de hac re, sed solum impugnet errorem asserentium Christum in gratia et scientia profecisse, quem his verbis confutat: *Qui autem eum progressus in sapientia et gratia perinde fecisse aiunt ac si earum incrementum acciperet, non a primo illo carnis ortu factam esse unionem asserunt, nec personalem unionem tuentur.* Et infra: *Nam si caro ab ultimo ortu Verbo unita est, immo potius in ipso extitit, ac personalem cum eo identitatem habuit, quid tandem afferri potest, quin omnibus prorsus sapientiae gratiaeque*

[1] Ioan. Vinc., lib. De Gratia Christi, q. 7, dub. de hac re, concl. 2.

estas palabras que venga en favor de tal sentencia? ¿O qué interesaba a los propósitos del Damasceno que en la humanidad de Cristo no haya una existencia creada, con tal que desde el principio hubiera estado unida al Verbo, cosa que no niega ningún católico? Y esto no está en contradicción con la existencia creada de la misma naturaleza, puesto que pudo existir siempre en el Verbo, como dice allí mismo el Damasceno. Y en esto nos apoya más bien a nosotros, porque no dice que haya existido para el Verbo o por el Verbo, sino en el Verbo.

17. Mas dicen que esta doctrina es poco congruente con los principios de la fe; mientras que, por el contrario, otros graves autores piensan que esta opinión se deduce casi con evidencia de los principios de la fe. En efecto, la fe enseña que Cristo asumió una naturaleza verdadera y real, que no sólo tenía ser objetivo o en potencia en sus causas, sino que tenía algún ser real y actual, creado fuera de las causas; mas éste es el ser de existencia; luego asumió la humanidad con algún ser creado. La consecuencia es evidente y formal; y la mayor es cierta según la fe, la cual enseña que la humanidad de Cristo es una realidad creada, y distinta del Verbo divino, y asumida en unidad de persona, y que a esa naturaleza debe Cristo el ser humano, el cual es un ser creado y, en consecuencia, actual y no sólo potencial. Por su parte, la menor quedó demostrada antes, y a nosotros nos parece casi evidente por los mismos términos, si se entienden debidamente, puesto que el ser actual y fuera de las causas no es otra cosa que el existir, según se explicó extensamente antes.

18. Por todo esto, de la sentencia contraria parece que se siguen estos absurdos. Primero, que la humanidad no es un ente creado, cosa que es manifiestamente falsa. Se prueba la consecuencia, porque ente se dice de ser *(esse)* y por el ser se constituye el ente en acto; luego si la humanidad se constituye ente en acto por el ser increado, no es un ente creado, sino increado, del mismo modo que, por no estar Cristo constituido en el ser de persona por una personalidad creada, sino por la increada, no es persona creada, sino increada. Además, o a la humanidad se la llama ente creado en cuanto existe en acto, o sólo en cuanto está en acto según el ser de la esencia; lo primero, de acuerdo con

opibus affluxerit? Quid, quaeso, in his verbis invenitur, quod illi sententiae patrocinetur? aut quid ad institutum Damasceni spectabat quod in humanitate Christi non sit existentia creata? dummodo a principio fuerit Verbo unita, quod nemo catholicus negat; neque habet repugnantiam cum existentia creata ipsius naturae, quia potuit semper existere in Verbo, ut Damascenus ibidem loquitur. In quo nobis potius favet, quia non ait extitisse Verbo aut per Verbum, sed in Verbo.

17. Sed aiunt illam doctrinam esse parum consentaneam principiis fidei; at vero alii graves auctores existimant hanc sententiam fere evidenter sequi ex principiis fidei. Docet enim fides assumpsisse Christum veram et realem humanitatem, non habentem solum esse obiectivum seu in potentia in causis suis, sed habentem aliquod esse reale et actuale, creatum extra causas suas; sed hoc est esse existentiae; ergo assumpsit humanitatem cum aliquo esse creato. Consequentia evidens est et formalis; maior autem est certa secundum fidem, quae docet humanitatem Christi esse rem creatam, et a divino Verbo distinctam, et assumptam in unitatem personae, et ab illa natura habere Christum esse humanum, quod est esse creatum et consequenter est actuale et non potentiale tantum. Minor vero in superioribus est demonstrata, et nobis videtur fere evidens ex ipsis terminis, si probe intelligantur, quia esse actuale et extra causas nihil aliud est quam existere, ut in superioribus late declaratum est.

18. Quapropter ex opposita sententia sequi videntur haec absurda. Primum, humanitatem non esse ens creatum, quod est aperte falsum. Probatur sequela, quia ens dicitur ab esse et constituitur ens actu per esse; ergo si humanitas constituitur ens actu per esse increatum, non est ens creatum, sed increatum, sicut, quia Christus non constituitur in esse personae per creatam personalitatem, sed per increatam, non est persona creata, sed increata. Item vel humanitas dicitur ens creatum prout est actu existens, vel tantum prout est actu secundum esse essentiae; primum dici non potest iuxta il-

dicha opinión, no puede afirmarse, ya que a la humanidad se la pone como existente en acto por la existencia increada, resultando de aquí necesario que este existente, en cuanto tal, o sea increado, si se habla formalmente y con propiedad, o al menos no sea meramente creado, sino compuesto de creado e increado. Y si se dice lo segundo, pregunto a ver si el ser de esencia está sólo en potencia, y entonces no es creado, sino creable, y en sí no es realmente nada, sino que es en su causa la esencia creadora misma; o es un ser actual en sí mismo y fuera de las causas, y en este caso tiene que tratarse necesariamente del ser de existencia, puesto que el existir no es más que ser actualmente fuera de las causas, y porque la creación tiene por término formal al existir, según se dejó probado antes; luego no es concebible un ente puramente creado en acto sin algún ser creado de existencia.

19. En segundo lugar se puede deducir que la Encarnación no ha sido una unión y asunción verdadera y real, puesto que no puede mediar una verdadera unión más que entre entes reales y actuales, de los cuales el uno no reciba su entidad intrínsecamente del otro, aunque el uno pudiera depender del otro, puntos todos que han sido explicados anteriormente con detención. En cambio, si la humanidad de Cristo sólo existiese en virtud de la existencia del Verbo, estaría intrínsecamente constituida por la existencia del Verbo en el ser de entidad actual.

20. En tercer lugar puede deducirse que el Verbo ha sido unido a la humanidad en cuanto concebida según el ser de la esencia que poseía desde la eternidad, puesto que fuera de ese ser la humanidad no tiene ningún otro más que el ser de la existencia; por consiguiente, si este ser de existencia en la humanidad de Cristo no fue otro más que el ser del Verbo, este ser entonces se unió inmediatamente a la humanidad, la cual, considerada en sí misma, era eterna; en consecuencia, la encarnación no fue más que aportar una esencia eterna al ser increado del Verbo. Pero esto no es una encarnación, sino una ficción, puesto que esa esencia eterna no fue nada, ni es asumible precisamente según lo que tiene de por sí y desde la eternidad; luego es necesario que se le atribuya algún otro ser con prioridad de naturaleza, o al menos de razón, cosa que basta para que ese ser sea distinto de la subsistencia divina que es comunicada por la unión.

lam sententiam, quia ponitur humanitas actu existens per existentiam increatam, unde necesse est ut hoc existens ut sic, vel sit increatum, si formaliter et proprie loquamur, vel certe non pure creatum, sed constans ex creato et increato. Si vero dicatur secundum, interrogo an illud esse essentiae sit tantum in potentia, et ita non est creatum, sed creabile, et in se revera est nihil, in sua vero causa est ipsa creatrix essentia; vel est esse actuale in se et extra causas, et hoc necessario esse debet esse existentiae, quia existere non est aliud quam actu esse extra causas et quia creatio formaliter ad existere terminatur, ut supra probatum est; non potest ergo intelligi ens actu pure creatum sine aliquo esse existentiae creato.

19. Secundo inferri potest incarnationem non fuisse veram et realem unionem et assumptionem, quia vera unio intercedere non potest nisi inter realia et actualia entia, quorum unum non habet intrinsece entitatem suam ab alio, quamvis posset unum ab alio pendere, quae omnia in superioribus late declarata sunt. At vero, si humanitas Christi solum existeret per existentiam Verbi, intrinsece constitueretur in esse actualis entitatis per Verbi existentiam.

20. Tertio inferri potest Verbum fuisse unitum humanitati ut intellectae in esse essentiae tantum quod ab aeterno habebat, quia praeter illud esse non habet humanitas aliud nisi esse existentiae; si ergo hoc esse existentiae in humanitate Christi non fuit aliud nisi esse Verbi, ergo illud esse fuit immediate unitum humanitati, quae secundum se aeterna erat; igitur incarnari nihil aliud fuit quam aeternam essentiam trahere ad increatum esse Verbi. Haec autem non est incarnatio, sed fictio, quia illa essentia aeterna nihil fuit, nec est assumptibilis secundum id praecise quod ex se et ex aeternitate habet; ergo necesse est ut aliquod aliud esse ei prius tribuatur prioritate naturae, vel saltem rationis, quod satis est ut illud esse sit distinctum a subsistentia divina quae per unionem communicatur.

21. En cuarto lugar, de tal sentencia puede inferirse que la humanidad no recibe de Dios en virtud de su eficiencia la capacidad próxima de unirse al Verbo, cosa que es también totalmente absurda en la doctrina de la fe. La consecuencia es evidente, ya porque esa capacidad no está en la humanidad según ser alguno de existencia, sino sólo según el ser eterno de la esencia, según el cual la esencia de la humanidad no procede eficientemente de Dios. Ya también porque, si esa capacidad se da en la humanidad debido a la eficiencia actual de Dios, en ese caso existe en virtud de esa eficiencia; por consiguiente, tiene alguna existencia producida y creada; luego ésta es la existencia de la humanidad misma. Y este argumento prueba también que esa humanidad poseyó la existencia con prioridad de naturaleza a que hubiese sido unida al Verbo, existencia que no ha podido ser más que creada, como es de por sí evidente. Y la consecuencia es clara, puesto que dicha humanidad fue capaz de unión con prioridad de naturaleza a estar actualmente unida, y la capacidad próxima no se da más que en una entidad ya producida y existente fuera de las causas.

22. *De qué modo ha influido en la existencia de Cristo la Virgen Santísima.*— Pero veamos cuáles son las otras verdades de la fe con las que dicha doctrina se piensa que no está muy de acuerdo. Era la primera que la Virgen bienaventurada no concibió sólo la humanidad, sino también al Dios-Hombre, y parece que se sigue lo contrario de esto, si la humanidad tuvo existencia creada. La consecuencia es evidente, porque en ese caso la humanidad hubiese recibido esa existencia de la madre, y, consecuentemente, toda la eficiencia o causalidad de la madre, sea la que sea, hubiese tenido por término esa existencia creada y se hubiese detenido ahí; ahora bien, como esa existencia pertenece a la humanidad sola y no a Cristo, la Virgen hubiese concebido sólo la humanidad y no a Cristo ni a Dios. Mas esta dificultad, sea cual sea su valor, apremia mucho más si en la humanidad de Cristo no hay un ser creado de existencia, sino sólo un ser de esencia. Porque de esto se sigue que toda la acción o causalidad de la madre ha tenido por término el ser de la esencia de la humanidad, sin haber pasado más allá; por consiguiente se deduce en mucho mayor grado que concibió la humanidad sola en el ser de la esencia, y no la humanidad existente, y mucho menos a Cristo mismo o a Dios. El antecedente es claro, porque —como damos por supuesto— la Virgen bienaventurada no concurre inmediatamente a la unión de dicha humanidad con el Verbo; luego no concurre a la acción por la que esa humanidad ha sido hecha existente, ya que, de acuerdo con esta sentencia, tal acción fue la del acto de unir; luego toda la causalidad de la Virgen se ha desarrollado sobre el ser de la esencia de la humanidad y en él se ha detenido. Con esto resulta clara la segunda consecuencia, ya sea *ad hominem*, por tener la misma forma que la que ellos lanzan contra nosotros; ya, *a fortiori*, porque de Cristo dista más la humanidad según el ser solo de la esencia que la humanidad existente ya; y nadie puede negar que en orden de naturaleza, al menos en algún género de causa, concretamente de la material, dicha humanidad, con prioridad de naturaleza a ser asumida por el Verbo, haya tenido al menos el ser de esencia.

23. De este argumento, pues, deducimos que hay un principio que ha de ser admitido necesariamente por los católicos, a saber, que la Virgen no se dice madre de Dios o que ha concebido a Dios por el hecho de que ella misma haya realizado inmediatamente la unión de la humanidad con Dios, puesto que es evidente que no la realizó ella, ni como causa principal, ni como instrumento. Por consiguiente se dice que concibió a Dios porque a la causalidad con la que concurrió a unir el cuerpo y el alma de Cristo y a formar la humanidad se unió simultáneamente la acción del Espíritu Santo, en virtud de la cual dicha humanidad, en el mismo instante en que fue formada, se unió a Dios, de lo que resultó que la acción completa, que incluye esas dos acciones, ha tenido por término no a la sola humanidad, sino a Dios hombre. Y éste es el modo como tienen que discurrir todos, ya digan que la acción de la Virgen ha tenido por objeto la humanidad sólo en cuanto al ser de la esencia, ya también en cuanto al ser de la existencia. Más aún, los que afirman sólo lo primero atribuyen a la Virgen un concurso mucho menor en dicha concepción, según queda demostrado; y les resulta muy difícil explicar de qué modo será una verdadera concepción y generación aquella por la que no se confiere ningún ser de existencia, resultando por este capítulo dicha doctrina menos acorde también con esta verdad de la fe.

21. Quarto inferri potest ex illa sententia humanitatem non habere a Deo per efficientiam eius proximam capacitatem ut uniatur Verbo, quod est etiam absurdissimum in doctrina fidei. Sequela patet, tum quia illa capacitas non est in humanitate secundum aliquod esse existentiae, sed tantum secundum esse essentiae aeternum, secundum quod essentia humanitatis non est effective a Deo. Tum etiam quia, si illa capacitas est in humanitate per actualem efficientiam Dei, ergo existit ex vi illius efficientiae; ergo habet aliquam existentiam factam et creatam; ergo haec est existentia ipsiusmet humanitatis. Et haec ratio etiam probat humanitatem illam prius natura habuisse existentiam quam fuerit unita Verbo, quae non potuit esse nisi existentia creata, ut per se constat. Et sequela patet, quia illa humanitas prius natura fuit capax unionis quam actu unita; proxima autem capacitas non est nisi in entitate iam effecta et existente extra causas suas.

22. *Virgo beatissima qualiter Christi existentiam attigerit.*— Sed videamus quae sint aliae veritates fidei quibus illa doctrina parum consona existimatur. Prima erat quia beata Virgo non solum humanitatem, sed Deum hominem concepit, cuius oppositum videtur sequi, si Christi humanitas habuit existentiam creatam. Sequela patet, quia tunc habuisset humanitas illam existentiam a matre, et consequenter tota efficientia vel causalitas matris, quaecumque illa sit, terminata fuisset ad illam existentiam creatam et ibi stetisset; cum ergo illa existentia sit solius humanitatis et non Christi, Virgo solam humanitatem concepisset, et non Christum, neque Deum. Sed haec difficultas (qualiscumque illa sit) multo magis urget, si in Christi humanitate non est esse existentiae creatum, sed tantum esse essentiae. Nam inde sequitur totam actionem seu causalitatem matris terminatam fuisse ad esse essentiae humanitatis, et ultra non fuisse progressam; ergo multo magis sequitur concepisse solam humanitatem in esse essentiae, et non humanitatem existentem, nedum ipsum Christum aut Deum. Antecedens patet, quia (ut supponimus) beata Virgo non concurrit immediate ad unionem illius humanitatis cum Verbo; ergo non concurrit ad actionem qua illa humanitas facta est existens, quia illa fuit unitio iuxta hanc sententiam; ergo tota causalitas Virginis versata est circa esse essentiae humanitatis et in eo stetit. Et hinc patet secunda consequentia, tum ad hominem, quia eiusdem formae est cum illa quam ipsi contra nos inferunt; tum, a fortiori, quia magis distat a Christo humanitas secundum solum esse essentiae quam humanitas iam existens; et nemo negare potest quin ordine naturae saltem in aliquo genere causae, scilicet, materialis, prius natura habuerit illa humanitas saltem esse essentiae, quam fuerit assumpta seu unita Verbo.

23. Ex hoc ergo argumento colligimus unum principium necessario admittendum ab omnibus catholicis, nimirum, Virginem non dici matrem Dei aut concepisse Deum eo quod ipsa immediate effecerit unionem humanitatis cum Deo, quia constat non fecisse illam neque ut principalem causam, neque ut instrumentum. Dicitur ergo concepisse Deum quia causalitati eius qua concurrit ad uniendum corpus et animam Christi et humanitatem formandam, simul coniuncta fuit Spiritus Sancti actio, qua illa humanitas, in eodem instanti quo formata est, unita est Deo, quo factum est ut tota conceptio, quae utramque illam actionem includit, terminata sit non ad solam humanitatem, sed ad Deum hominem. Atque hoc modo philosophari debent omnes, sive dicant actionem Virginis versatam esse circa humanitatem quoad esse essentiae tantum, sive etiam quoad esse existentiae. Immo, qui solum illud prius affirmant, multo minorem concursum tribuunt Virgini in illa conceptione, ut ostensum est; et vix explicare possunt quomodo sit vera conceptio et generatio per quam nullum esse existentiae communicatur, et ex hac parte illa doctrina minus est consentanea etiam huic veritati fidei.

24. No es, pues, valiéndonos de un recurso fácil por lo que respondemos negando la consecuencia, pues aquel acto de concebir en absoluto ha tenido por término a Dios en el mismo instante y con simultaneidad de duración real. Ni tiene importancia el que la acción de la Virgen y su término haya antecedido en orden de naturaleza, puesto que ello tuvo lugar sólo en el género de la causa material y con alguna conexión y dependencia de la otra acción por la que la humanidad fue unida al Verbo en ese instante. Añádase que es más probable que el alma y el cuerpo se hayan unido al Verbo con prioridad de naturaleza a unirse entre sí, y que, por lo mismo, según la comunicación de idiomas, se dice con toda propiedad que la Virgen bienaventurada concibió a Dios, porque concurrió a unir entre sí el alma y el cuerpo de Dios, los cuales subsistían ya con la subsistencia de Dios, engendrando de esta suerte necesariamente a Dios, porque la generación tiene por término al supuesto, no habiendo podido tal generación tener entonces por término otro supuesto, puntos todos que han sido explicados con más extensión en los lugares citados del tomo I de la III parte, y en el II tomo, disp. I, sec. 1.

25. El otro principio de la fe del que se dice que sufre menoscabo en virtud de este principio metafísico que nosotros hemos establecido es que Cristo es absolutamente uno y un solo ente, ya que parece deducirse lo contrario si en él se da el ser creado de existencia de la humanidad. Mas la respuesta a esto es negar la consecuencia; en efecto, se dice que Cristo es absolutamente uno debido a la unidad de persona; y es una sola persona aunque tenga dos naturalezas reales y actuales, que es tenerlas con sus existencias propias. Y se dice que Cristo es un solo ente a causa de que es un solo ser completo y con unidad *per se;* mas Cristo, en cuanto Cristo, no es un ente simple, sino compuesto —pues es una persona compuesta—, no siendo preciso, por lo mismo, que tenga un solo ser simple, sino compuesto, de acuerdo con la doctrina demostrada antes. Por consiguiente, Cristo tiene un solo ser compuesto del ser de la humanidad y del ser del Verbo o de la personalidad de éste. Por tanto, no es obstáculo para la unidad del ente el doble ser de la naturaleza o de los extremos, si entre ellos se da una verdadera y real unión, sobre todo si es sustancial y que sea suficiente para componer un ente uno *per se.* De este modo, la presente doctrina meta-

24. Nec igitur facili negotio respondemus negando sequelam, quia illa conceptio absolute fuit terminata ad Deum in eodem instanti ac simul secundum durationem realem. Nec refert quod actio Virginis et terminus eius ordine naturae antecesserit, quia id solum fuit in genere causae materialis et cum aliqua connexione et dependentia ab altera actione qua illa humanitas fuit in eo instanti unita Verbo. Adde probabilius esse animam et corpus prius natura unita fuisse Verbo quam inter se, et ideo, secundum communicationem idiomatum, propriissime dicitur B. Virgo concepisse Deum, quia concurrit ad uniendum inter se animam et corpus Dei, et quae iam subsistebant subsistentia Dei, et ita necessario genuit Deum, quia generatio terminatur ad suppositum, et talis generatio non potuit tunc ad aliud suppositum terminari, quae omnia in citatis locis, ex I tomo III partis, latius declarata sunt, et in II tomo, disput. I, sect. 1.

25. Aliud principium fidei quod labefactari dicitur ex hoc principio metaphysico a nobis posito est quia Christus est unus simpliciter et unum ens, cuius oppositum sequi videtur si in eo est esse existentiae creatum humanitatis. Ad hoc vero respondetur negando sequelam; dicitur enim Christus unus simpliciter propter unitatem personae; est autem una persona quamvis habeat duas naturas reales et actuales, quod est habere illas cum propriis existentiis. Unum autem ens dicitur Christus propter unum esse completum et per se unum; Christus autem ut Christus non est unum ens simplex, sed compositum (est enim persona composita), et ideo non oportet ut habeat unum esse simplex, sed compositum, iuxta doctrinam superius demonstratam. Habet ergo Christus unum esse compositum ex esse humanitatis et esse Verbi seu personalitatis eius. Unde non impedit unitatem entis duplex esse naturae vel extremorum, si inter ea sit vera et realis unio, praesertim substantialis, et quae sufficiat ad componendum ens per se unum. Atque ita praesens doctrina metaphysica nihil derogat, immo

física no contraviene en nada e incluso está acorde en sumo grado con dicha verdad de la fe y confirma otra que enseña que la unidad de Cristo no es simple, sino por composición, verdad con la que parece estar menos de acuerdo la otra doctrina que atribuye a Cristo un solo ser absolutamente simple.

26. *En qué sentido se dice que la humanidad de Cristo existe en el Verbo.*— El tercer principio de la fe es que la humanidad no existe en sí, sino en el Verbo. Así, efectivamente, se expresa Sofronio en el Sínodo VI, acto 11, y el Damasceno antes citado, y es una cosa absolutamente cierta; pero —pregunto yo— ¿qué clase de consecuencia es ésta: la humanidad existe con existencia propia; luego existe en sí misma y no en el Verbo? Es semejante a la forma siguiente: el accidente existe con existencia propia distinta de la existencia del sujeto; luego existe en sí y no en el sujeto; y, sin embargo, ésta no es válida, ya que el antecedente es verdadero y el consiguiente es falso. Y prueban aquella consecuencia, porque existir en alguien no es otra cosa que existir por la existencia de él y con dependencia de él mismo. Mas, de estas dos cosas, la primera es falsa, y la segunda está insuficientemente expresada y no suficientemente explicada. La primera parte se prueba con el ejemplo del accidente que hemos aducido; en efecto, existe en el sujeto y no existe por la existencia del sujeto; y la forma, sobre todo la material, existe en la materia —y así lo dicen todos—, y, sin embargo, nadie dijo nunca que la forma existe por la existencia de la materia, y la razón se patentizará por lo que vamos a decir. La segunda parte se explica porque, en primer lugar, para que de algo se diga que existe en otro no basta que exista en dependencia de él. Porque la materia existe dependientemente de la forma, y, sin embargo, no existe en la forma, y, en el sentido que ahora nos expresamos, cualquier criatura existe en Dios. Por consiguiente, en el caso presente, el que alguna cosa exista en otro significa relación a un término o supuesto por el que es sustentada en su existencia esa realidad de la que se dice que existe en otro; del mismo modo que la existencia del accidente en el sujeto significa relación y dependencia respecto de éste en su existencia en el género de sustentante, aunque de un modo más imperfecto y unido con causalidad material. Así, pues, existir en alguien no es existir por la existencia de éste, sino que es tener la

maxime consonat dictae veritati fidei et confirmat aliam quae docet unitatem Christi non esse simplicem, sed per compositionem, cui veritati minus consentanea est alia doctrina quae tribuit Christo unum esse omnino simplex.

26. *Christi humanitas ut dicatur in Verbo existere.*— Tertium fidei principium est quod humanitas non in se, sed in Verbo existit. Ita enim loquitur Sophronius, in sexta Synodo, actione undecima, et Damascenus supra citatus, et est res certissima; sed quaenam (rogo) est illa consequentia: Humanitas existit propria existentia; ergo existit in se et non in Verbo? Haec enim est similis formae: Accidens existit propria existentia distincta ab existentia subiecti; ergo existit in se, et non in subiecto; et tamen haec invalida est, nam antecedens est verum et consequens falsum. Probant autem illam consequentiam, quia existere in aliquo nihil aliud est quam existere per existentiam eius et dependenter ab ipso. Sed ex his duobus, primum est falsum, secundum vero est insufficienter dictum, et non satis declaratum. Prior pars probatur exemplo adducto de accidente; existit enim in subiecto, et non per existentiam subiecti; et forma, praesertim materialis, existit in materia, et ita omnes loquuntur, et tamen nemo unquam dixit existere formam per existentiam materiae, et ratio constabit ex dicendis. Posterior pars declaratur, quia, imprimis, ut aliquid dicatur existere in alio, non satis est existere dependenter ab illo. Nam materia existit dependenter a forma, et tamen non existit in forma, et quaelibet creatura existit in Deo eo modo quo nunc loquimur. Igitur rem aliquam existere in alio, in praesenti dicit habitudinem ad terminum vel suppositum a quo sustentatur in sua existentia illa res quae in alio existere dicitur; sicut accidens existere in subiecto significat habitudinem et dependentiam ab illo in sua existentia in genere sustentantis, quamvis imperfectiori modo et cum materiali causalitate. Sic igitur existere in aliquo non est existere per existentiam eius, sed est habere existentiam

existencia propia sustentada por otro y en dependencia de él en ese género. Por eso da más bien por supuesta o incluye la existencia propia de la realidad en cuestión, y le añade la unión o conjunción a otra realidad por la que es sustentada, ya como por un supuesto que sirve de término a la dependencia sin causalidad alguna propia, ya como por un sujeto, como sucede en el caso de las formas inherentes. El primer modo es el que conviene a la humanidad de Cristo por razón de la unión hipostática. Y por eso no se dice que su existencia propia sea de suyo una existencia actual, por no estar terminada por una subsistencia propia, sino que se la llama existencia-en, por estar apoyada en el Verbo de Dios; y esta denominación no la posee por sí misma, sino por el modo de unión, en virtud del cual posee el estar unida al Verbo.

27. Por consiguiente, si la existencia de la humanidad se considera precisivamente según lo que posee de suyo, no constituye a la realidad actualmente como existente en sí o en otro, sino sólo como existente sustancialmente en esa determinada naturaleza; pues los modos de existir que se indican por aquellas palabras *en sí* o *en otro* no son esenciales a tal existencia, sino que se le añaden para constituir o completar el supuesto, si bien no de la misma manera. Porque el primer modo de existir en sí es connatural y completa al supuesto sin necesidad de unión con otro, como el término propio o la subsistencia de una naturaleza determinada, según veremos luego. En cambio, el segundo modo de existir en otro es sobrenatural respecto de la naturaleza sustancial completa, y no constituye formalmente a la persona, sino que une la naturaleza a la persona, para que de ello resulte una persona compuesta. Por consiguiente, dado que la humanidad de Cristo, por más que haya tenido una existencia propia, no obstante no la tuvo con el modo propio de existir en sí y por sí, sino con el modo sobrenatural de unión al supuesto del Verbo de Dios, por eso no se puede decir que exista o que haya existido nunca en sí, sino siempre en el Verbo.

28. *Cómo la humanidad de Cristo no pudo operar en ningún "signo", sino que el Verbo operó mediante ella.*— Nos queda por hablar sobre la cuarta proposición, muy acorde con la doctrina de la fe, a saber, que la humanidad de Cristo nunca pudo operar ni en un instante de tiempo, ni en el signo de natu-

suam sustentatam ab alio et in eo genere dependentem ab illo. Unde potius supponit vel includit existentiam propriam illius rei, addit vero unionem vel coniunctionem ad aliam rem a qua sustentetur, vel ut a supposito terminante dependentiam sine ulla propria causalitate, vel ut a subiecto, ut est in formis inhaerentibus. Prior autem modus convenit humanitati Christi ratione hypostaticae unionis. Et ideo eius existentia propria non dicitur esse per se existentia actualis, quia non est terminata per propriam subsistentiam, sed vocatur inexistentia, quia innititur Verbo Dei; quam denominationem non habet ex seipsa, sed ex modo unionis, quo mediante habet ut sit in Verbo.

27. Si ergo existentia illa humanitatis praecise consideretur secundum id quod habet ex se, non constituit rem actu existentem in se vel in alio, sed tantum existentem substantialiter in tali natura; illi enim modi existendi qui indicantur per illa verba *in se* vel *in alio* non sunt essentiales tali existentiae, sed adiunguntur illi ad constituendum vel complendum suppositum, quamvis non eodem modo. Nam prior modus existendi in se est connaturalis et complet suppositum sine unione ad alterum, tamquam proprius terminus vel subsistentia talis naturae, ut infra videbimus. Posterior autem modus existendi in alio est supernaturalis respectu naturae substantialis completae et non constituit formaliter personam, sed unit naturam personae, ut inde resultet una persona composita. Quia ergo humanitas Christi, licet habuerit existentiam propriam, non tamen habuit illam cum proprio modo existendi in se et per se, sed cum supernaturali modo unionis ad suppositum Verbi Dei, ideo dici non potest existere aut extitisse unquam in se, sed semper in Verbo.

28. *Christi humanitas qualiter in nullo signo potuit operari, sed Verbum per ipsam.*— Superest dicendum de quarta propositione valde consentanea doctrinae fidei, scilicet, quod humanitas Christi nunquam potuit operari, neque in instanti temporis, neque in signo naturae, priusquam Verbum

raleza, antes de que el Verbo operase mediante ella, ya que parece que de nuestra opinión se sigue lo contrario de esto; porque, si tuvo una existencia propia, existió con prioridad de naturaleza a haber estado unida al Verbo; luego también pudo operar con prioridad de naturaleza, ya que la operación es consecuencia del ser. Mas se responde negando la consecuencia, aunque no hayan faltado teólogos y sabios que hayan mantenido ese consecuente, como expuse extensamente en el referido tomo I de la parte III, disp. X, sec. 1 y 2; pero, según demostré allí, en esto se equivocaron. Por tanto se niega la consecuencia propuesta. Y, en primer lugar, hay algunos que piensan que, aunque la humanidad tenga una existencia propia, de ello no se sigue que haya existido con prioridad de naturaleza a haber sido unida al Verbo, puesto que pudo recibir dicha existencia en virtud de una acción dependiente del Verbo como de término supositai; igual que el accidente tiene su existencia propia, y, sin embargo, no existe con prioridad de naturaleza a que se una al sujeto, porque recibe la existencia por una acción que depende del sujeto como de causa material. Y este modo de expresarse no carece en absoluto de probabilidad, aunque no nos parece verdadero, según discutimos extensamente en el citado tomo I, disp. VIII, sec. 1. Concedo, pues, que la humanidad existió con prioridad de naturaleza a ser asumida, pero niego que haya operado o que haya podido operar con prioridad de naturaleza a haber sido asumida, puesto que la naturaleza existente no es capaz de operación hasta que haya sido completada por alguna subsistencia, afirmación que demostré ampliamente en dicho tomo, disp. X, sec. 2 y 3, sin que sea necesario repetirla aquí.

29. Unicamente añado que el mismo argumento puede ser vuelto contra la otra sentencia, siendo preciso que los adversarios lo resuelvan de un modo proporcionalmente idéntico. Porque no pueden negar que la humanidad de Cristo ha recibido el ser esencial actual con prioridad de naturaleza a haber sido asumida por el Verbo, según quedó demostrado antes y enseñan ellos mismos a cada momento; luego, de modo semejante, concluiré que la humanidad pudo en esa prioridad operar mediante ese ser esencial actual, puesto que éste es el ser propio del que se sigue la operación como de su principio formal, siendo condición suficiente que esté en acto fuera de sus causas. Sobre todo porque —de acuerdo

operaretur per ipsam, cuius oppositum videtur sequi ex nostra sententia; nam si habuit existentiam propriam, prius natura extitit quam fuerit unita Verbo; ergo etiam prius natura operari potuit, nam operatio consequitur esse. Respondetur tamen negando sequelam, quamquam non defuerint theologi et docti qui consequens illud affirmaverint, ut tractavi late, dicto I tomo III partis, disp. X, sect. 1 et 2; sed in eo decepti sunt, ut ibi ostendi. Negatur ergo dicta consequentia. Et imprimis aliqui existimant, quamvis humanitas habeat existentiam propriam, non inde sequi prius natura extitisse quam fuerit unita Verbo, quia potuit existentiam illam accipere per actionem dependentem a Verbo ut a termino suppositali; sicut accidens habet propriam existentiam, et tamen non prius natura existit quam uniatur subiecto, quia recipit existentiam per actionem dependentem a subiecto, ut a causa materiali. Qui modus dicendi non est omnino improbabilis, nobis tamen non videtur verus, ut late disputavimus in dicto I tomo, disp. VIII, sect. 1. Concedo ergo humanitatem illam prius natura extitisse quam fuerit assumpta, nego tamen prius natura operatam esse aut operari potuisse, quam fuerit assumpta, quia natura existens non est capax operationis donec per subsistentiam aliquam terminata sit, quod late ostendi in dicto tomo, disp. X, sect. 2 et 3, quod hic repetere non est necesse.

29. Solum addo idem argumentum retorqueri posse in aliam sententiam, et eodem proportionali modo necessario esse ab adversariis solvendum. Nam negare non possunt quin humanitas Christi prius natura receperit esse essentiale actuale quam fuerit assumpta a Verbo, ut supra probatum est et passim ipsi docent; inferam ergo similiter potuisse in illo priori humanitatem operari per illud esse essentiae actuale, nam illud est proprium esse ex quo sequitur operatio tamquam ex principio formali, et sufficiens conditio erit quod sit actu extra suas causas.

con la opinión de ellos— la naturaleza es también capaz de subsistencia propia según ese ser con prioridad natural a la existencia. Luego han de responder negando la consecuencia, porque para operar no basta el ser actual de la esencia hasta que esté completado por la existencia; ¿por qué, pues, no van a admitir nuestra respuesta, cuando negamos una consecuencia similar, porque la existencia no se expande en la operación hasta estar completada por la subsistencia? Sobre todo porque ellos no pueden dar ninguna razón suficiente de por qué la esencia exige tal existencia para operar, dado que, prescindiendo de ella, ya tiene en acto en sí y fuera de sus causas toda su perfección esencial, y, principalmente, si la tiene también completada con la subsistencia propia, porque en ese caso no se comprende qué puede añadir la existencia de lo que se requiere para operar. Nosotros, empero, damos como razón que la subsistencia es el término sustancial e intrínseco de la naturaleza, el cual a su manera pertenece al complemento sustancial de la realidad, y, por lo mismo, le es intrínseca en sumo grado, siendo el resultado primario de la naturaleza, o, al menos, lo que primeramente se produce con ella; por el contrario, la operación es más extrínseca o accidental, presuponiendo, por ello, a la subsistencia en el orden de naturaleza, y presuponiendo en Cristo la asunción, puesto que ha sido impedida la subsistencia propia y creada.

30. En último lugar no quiero dejar de advertir que el autor antes citado favorece no poco a nuestra opinión, cuando, después de todos aquellos ataques y exageraciones de palabras, añadió que, aunque de hecho la humanidad de Cristo no hubiese tenido una existencia propia, sin embargo, por potencia absoluta, hubiese podido ser asumida en la unión hipostática con una existencia propia. No hay duda que en esto se expresó ingeniosamente, ya que de acuerdo con la doctrina que siguen él y otros difícilmente podría dar razón de por qué sería esto imposible, puesto que no implica en absoluto repugnancia o contradicción alguna, según queda demostrado antes por nosotros hasta la saciedad. Enseñan ellos, en efecto, que en la naturaleza creada la existencia y la subsistencia son realidades distintas y que el Verbo en la humanidad de Cristo impidió y suplió a ambas. ¿Por qué, pues, no pudo impedir a la subsistencia sola, sin impedir al

Maxime cum (iuxta eorum opinionem) etiam secundum illud esse sit natura capax propriae subsistentiae prius natura quam existat. Respondebunt ergo negando sequelam, quia ad operandum non satis est esse essentiae actuale donec terminetur per existentiam; cur ergo non admittent responsionem nostram, cum similem negamus consequentiam, quia existentia non prodit in operationem donec terminetur per subsistentiam? Praesertim quia ipsi nullam rationem sufficientem reddere possunt cur essentia talem existentiam requirat ad operandum, si, praecisa illa, iam habet in actu totam suam perfectionem essentialem in se et extra suas causas, et maxime si illam habet etiam propria subsistentia terminatam, quia iam non intelligitur quid addere possit existentia quod ad operandum requiratur. Nos vero rationem reddimus, quia subsistentia est substantialis et intrinsecus terminus naturae, pertinens suo modo ad substantiale rei complementum, et ideo est maxime intima, et primo resultans ex natura, vel saltem cum illa primum effecta; operatio vero est magis extrinseca vel accidentaria, et ideo secundum naturae ordinem supponit subsistentiam, et in Christo supponit assumptionem, quia propria et creata subsistentia impedita est.

30. Non omittam ultimo loco advertere praedictum tandem auctorem non parum nostrae favere sententiae, dum, post omnes illas impugnationes et verborum exaggerationes, adiunxit, quamquam de facto Christi humanitas non habuerit existentiam propriam, potuisse tamen de potentia absoluta assumi cum propria existentia ad hypostaticam unionem. In quo certe ingeniose locutus est, quia in doctrina quam ipse cum aliis sequitur, vix poterit rationem reddere cur id sit impossibile, cum nullam prorsus repugnantiam aut contradictionem involvat, ut in superioribus a nobis satis superque probatum est. Docent enim ipsi existentiam et subsistentiam in natura creata esse res distinctas, et Verbum in humanitate Christi Domini utramque impedivisse et supplevisse. Cur ergo non potuit impedire solam

mismo tiempo a la existencia? Sobre todo, porque, de acuerdo con su doctrina, la subsistencia tiene prioridad de naturaleza sobre la existencia, y, por tanto, hablando consecuentemente, la unión de la naturaleza para subsisitir tiene prioridad de naturaleza sobre la unión para existir; y, por lo mismo, como lo anterior puede ser separado de lo posterior —según se acepta comúnmente por los filósofos—, si no surge una repugnancia especial por otro concepto, la unión podrá quedarse en la sola subsistencia sin llegar más allá, permitiendo a la naturaleza tener una existencia propia.

31. Admitimos, pues, gustosos esta afirmación, pero nos sorprendemos de que no hayan caído en la cuenta de que con esto se echa por tierra —quieran o no— toda su sentencia y todos los fundamentos por razón de los que se niega que la humanidad de Cristo tenga de hecho existencia propia. Y en primer lugar porque, si la existencia propia no está en contradicción con la verdadera unión hipostática y con la unidad de persona en una doble naturaleza, ¿por qué o con qué fundamento puede decirse que en la humanidad de Cristo no se da una existencia tal, es decir, propia y creada? Porque la fe no enseña más que una unión hipostática tal que por ella subsista una sola persona en una doble naturaleza. E incluso enseña también que por tal unión el Verbo asumió todo lo que había puesto en la naturaleza humana, es decir, lo que no está en contradicción con esa unión determinada; por consiguiente, si la existencia de la naturaleza, como el autor antes citado no recela conceder, no está en contradicción con la unión, sino que pudo ser conservada en la naturaleza personalmente unida, ¿con qué fundamento se puede decir que fue suprimida? Se añade que, de acuerdo con esa sentencia, hay que admitir dos uniones de la humanidad con el Verbo, una a la subsistencia y otra a la existencia del Verbo. Porque, aunque de parte del Verbo no se dé distinción real entre la subsistencia y la existencia, sin embargo es necesario establecer distinción por parte de la humanidad, puesto que se dice que la una es separable de la otra en la realidad misma, lo cual es indicio evidente de alguna distinción, por lo menos *ex natura rei;* por consiguiente, hay dos uniones distintas, cosa que hasta ahora no se había oído, censurando gravemente los mismos tomistas en Durando una doctrina semejante, y con razón.

subsistentiam, et non simul etiam existentiam? praesertim cum, iuxta eorumdem doctrinam, subsistentia sit prior natura quam existentia, et ideo, consequenter loquendo, unio naturae ad subsistendum sit prior natura quam ad existendum; ac proinde, cum prius possit separari a posteriori (ut a philosophis communiter receptum est), si aliunde non oriatur specialis repugnantia, poterit unio sistere in sola subsistentia, et non ulterius progredi, permittendo naturae propriam existentiam.

31. Itaque libenter hoc dictum admittimus, miramur tamen non advertisse hinc everti (velint, nolint) totam sententiam omniaque fundamenta ob quae negatur humanitatem Christi de facto habere propriam existentiam. Primo quidem, quia, si existentia propria non repugnat cum vera unione hypostatica et cum unitate personae in duplici natura, unde aut quo fundamento dici potest non esse in humanitate Christi talem existentiam, propriam, scilicet, et creatam? Quia fides nihil aliud docet nisi talem unionem hypostaticam qua una persona in duplici natura reali subsistat. Immo praeterea docet per talem unionem assumpsisse Verbum quidquid in humana natura plantavit, quod, nimirum, tali unioni non repugnet; si ergo existentia naturae, ut supra dictus auctor concedere non veretur, non repugnat unioni, sed conservari potuit in natura personaliter unita, quo fundamento dici potest sublatam fuisse? Accedit quod, iuxta illam sententiam, duae sunt ponendae uniones humanitatis ad Verbum, una ad subsistentiam, altera ad existentiam Verbi. Nam, licet ex parte Verbi non sit distinctio in re inter subsistentiam et existentiam, tamen ex parte humanitatis necessario est ponenda distinctio, cum dicatur una esse separabilis ab alia in re ipsa, quod est evidens signum alicuius distinctionis, saltem ex natura rei; sunt ergo duae uniones distinctae, quod est hactenus inauditum, et ipsi thomistae similem doctrinam in Durando graviter reprehendunt, et merito.

32. Y todavía urjo más esto de la siguiente manera, ya que esas uniones son distintas en la realidad; luego, del mismo modo que se dice que Dios puede conservar la unión a la subsistencia sin la unión a la existencia, así también hay que decir que puede conservar la unión a la existencia sin la unión a la subsistencia; la razón, efectivamente, es igual, puesto que la distinción es idéntica, sin que dependa más esencialmente la una de la otra que lo contrario. Por consiguiente, en ese caso se daría una persona creada que poseería una naturaleza existente con la sola existencia creada; se daría también entonces unión sustancial entre la naturaleza creada y Dios sin unión hipostática, cosas que son inauditas y poco acordes con la doctrina de los SS. Padres y de los Concilios. Más aún, de aquí llegamos también a la conclusión de que la unión a la existencia ni es hipostática ni está intrínsecamente incluida en la hipostática, y que, en consecuencia, se la ha fingido arbitrariamente en la unión que se ha realizado, ya que, según la fe, sólo se ha realizado la unión hipostática sustancial entre la humanidad y el Verbo.

33. Establezcamos, finalmente, que, si eso es posible, se hizo; ¿por ventura Cristo entonces no sería verdaderamente uno y un ente *per se* y absolutamente? Realmente lo sería, porque sería una sola persona sustancialmente compuesta, por razón de la cual el hombre sería verdadera y propiamente Dios, y Dios sería hombre. Y por el mismo motivo, al ser tal hombre concebido de madre, también sería concebido Dios; y su humanidad, aunque existiese con existencia propia, no existiría en sí, sino en el Verbo, ni podría propiamente operar ella misma, sino que el Verbo operaría por ella; este caso, pues, deja patente que las razones antes propuestas contra nosotros no son eficaces. Y baste con ello para esta digresión que me pareció que era necesaria aquí para que se viese con evidencia que exponemos los principios metafísicos que son útiles a la verdadera teología, ya que esto es lo que principalmente pretendemos y deseamos. Volvamos ya a la disputación comenzada.

32. Quod ulterius sic urgeo, nam illae uniones in re sunt distinctae; ergo, sicut dicitur posse Deum conservare unionem ad subsistentiam sine unione ad existentiam, ita dicendum erit posse conservare unionem ad existentiam sine unione ad subsistentiam; est enim aequalis ratio, cum sit eadem distinctio et non magis essentialiter pendeat una ab altera quam e contrario. Esset ergo tunc persona creata habens naturam existentem sola existentia increata; esset etiam tunc unio substantialis inter naturam creatam et Deum absque unione hypostatica, quae sunt inaudita et parum consentanea doctrinae Sanctorum Patrum et Conciliorum. Immo hinc ulterius concludimus illam unionem ad existentiam neque hypostaticam esse neque in unione hypostatica intrinsece inclusam, ideoque gratis esse confictam in unione quae facta est, nam secundum fidem sola unio hypostatica substantialis facta est inter humanitatem et Verbum.

33. Tandem, si illud est possibile, constituamus factum esse; numquid tunc Christus non vere esset unus et unum ens per se et simpliciter? Revera esset, quia esset una persona substantialiter composita, ratione cuius vere et proprie et homo esset Deus et Deus homo. Et eadem ratione, dum ille homo conciperetur ex matre, conciperetur etiam Deus; et humanitas eius, licet existeret existentia propria, non existeret in se, sed in Verbo, neque ipsa posset proprie operari, sed Verbum per ipsam; hic ergo casus aperte declarat rationes superius contra nos factas non esse efficaces. Atque haec satis sint de hac digressione, quae hic necessaria visa est ut constet ea principia metaphysica a nobis tradi quae verae theologiae deserviant; hoc enim praecipue intendimus et optamus. Iam ad inchoatam disputationem revertamur.

Es posible que la esencia actual se destruya totalmente con su existencia

34. Por último afirmo que la existencia actual es separable de la esencia de la criatura, de tal manera que la esencia misma perezca o se destruya al mismo tiempo que la existencia. Esta afirmación es cierta y evidente. Primero, porque la criatura no tiene la existencia de suyo, sino recibida de otro, al menos de Dios, del que siempre depende en su ser; ahora bien, Dios, del mismo modo que concede libremente el ser a la criatura, así también la conserva libremente en el ser; luego puede no conservarla; luego la criatura puede ser privada del ser; mas, si es privada del ser de existencia, es necesario que al mismo tiempo se destruya y perezca su esencia, ya que, suprimido el ser de existencia, la esencia no es nada, tal como quedó explicado en la sección segunda. Se confirma con ello la afirmación propuesta, puesto que todo lo generable, según el testimonio de Aristóteles, es corruptible, y por el mismo motivo todo lo que comienza a ser puede dejar de ser, siendo la cesación en el ser proporcionada al comienzo, es decir, pudiendo perderse por cesación lo que se adquirió por el comienzo; ahora bien, cuando la criatura comienza a ser, su esencia, la cual antes no era nada o todavía no era, comienza a ser algo; luego, de modo semejante, puede dejar de ser de la misma manera o ser separada del ser, de suerte que pierda totalmente su entidad de esencia.

35. Mas preguntará alguno cómo puede de este modo la existencia separarse de la esencia, si en la realidad son totalmente lo mismo, puesto que repugna en absoluto que una cosa se separe de sí misma. En esto, efectivamente, hacen gran hincapié los que pretenden que la existencia debe distinguirse, al menos *ex natura rei*, de la esencia de la criatura, como sucede sobre todo con Egidio, en los lugares antes citados, y principalmente en su opúsculo *De ente et essentia*, esforzándose en demostrar que no se puede producir ni destruir la criatura, si su esencia no es algo distinto de su existencia, pudiendo serle infundida la existencia o ser separada de ella. Este mismo modo de expresarse con anterioridad a Egidio lo hizo constar el Halense en el VII *Metaph.*, texto 22, habiéndolo refutado con elegancia. Porque el ser de la criatura, antes de que sea producida, si nos referimos en absoluto a la criatura toda, es meramente objetivo; *Y por eso* —dice—

Essentiam actualem posse omnino everti cum sua existentia

34. Dico ultimo existentiam actualem esse separabilem ab essentia creaturae, ita ut cum existentia simul ipsa essentia pereat seu destruatur. Haec assertio est certa et evidens. Primo, quia creatura non habet existentiam ex se, sed ab alio, saltem a Deo, a quo semper in suo esse pendet; sed Deus, sicut libere dat esse creaturae, ita etiam libere conservat eam in esse; potest ergo non conservare; ergo creatura potest privari esse; si autem privetur esse existentiae necesse est ut eius essentia simul destruatur ac pereat, quia, ablato esse existentiae, essentia nihil est, ut in secunda sectione declaratum est. Ex quo confirmatur posita assertio, quia omne generabile (teste Aristotele) est corruptibile, et eadem ratione omne quod incipit esse potest desinere esse, et desitio est proportionata inceptioni, id est, illud ipsum per desitionem potest amitti quod per inceptionem acquisitum est; sed, quando creatura incipit esse, essentia eius incipit esse aliquid, quae antea erat nihil seu nondum erat; ergo, simili modo, potest ita desinere esse seu separari ab esse, ut omnino suammet entitatem essentiae amittat.

35. Sed quaeret aliquis qui possit separari hoc modo esse ab essentia, si in re sunt omnino idem, cum plane repugnet idem a seipso separari. In hoc enim magnam vim faciunt qui contendunt existentiam debere distingui saltem ex natura rei ab essentia creaturae, et praesertim Aegidius, locis supra citatis, et maxime in suo opusculo de Ente et essentia, contendens nec posse fieri creaturam, neque destrui, nisi essentia eius sit aliquid distinctum ab eius esse, cui possit et esse imprimi et ab ea separari. Hunc autem dicendi modum ante Aegidium retulit Alensis, VII Metaph., text. 22, et eleganter refutavit. Quia esse creaturae, priusquam fiat, est pure obiectivum, si absolute de tota creatura loquamur: *Et ideo* (inquit) *non*

no es necesario imaginar que aquél se produce de éste, o que sea él mismo infundido a algo, por ejemplo, a la misma esencia; pues si sucediese así, como aquello a lo que se infunde realidad precede y no es producido mediante aquella producción, la realidad total no sería producida. Cabría que nosotros planteásemos el mismo argumento respecto de la cesación, si se trata de una cesación absoluta por la que una cosa pasa a la nada, y, guardando la proporción, es aplicable a la corrupción, como explicaremos en seguida.

36. Así, pues, a la dificultad propuesta responde el propio Halense que no hay que entender la producción de una cosa como si la existencia misma fuese infundida o unida a la esencia como el acto a la potencia, sino sólo en el sentido de que toda la realidad de la esencia, la cual antes estaba bajo la naturaleza posible, después existe toda en acto: *Y algunos* —dice— *a esta razón, en cuanto precede, la llaman esencia; mas en cuanto es término de la acción divina, la llaman existencia.* De modo semejante, pues, no hay que imaginar que una cosa deja de ser porque el ser sea separado de la esencia, como un acto lo es de la potencia receptiva, o como una cosa es separada de otra, o como el modo de una realidad es separado de la realidad misma, sino que deja de ser sólo porque la realidad total, que era ente en acto, pierde su entidad por la acción de Dios y deja de ser ente en acto. Así, pues, cuando se dice que una cosa no puede ser separada de sí misma si no hay ninguna distinción *ex natura rei*, esto es verdad de la separación propia, en la que no permanece lo que se separa, y aquello de que se separa permanece, ya sea con la misma duración, ya en el mismo lugar, de acuerdo con el modo de separación; mas la existencia no se separa de la esencia de esta manera, según dijimos. Y si se dice que lo mismo se separa de sí mismo porque deja de ser el todo y pasa de un estado a otro, es decir, del estado de ser al estado de no ser, o del estado actual al potencial, entonces no hay mayor contradicción en que lo mismo se separe de sí mismo de la que hay en que una misma cosa ahora sea y después no sea, o en que una misma cosa sirva ahora de término actual a la acción de su causa, mientras que luego sólo permanece en potencia, o sea, objetivamente en su causa. De acuerdo, pues, con este modo y según esta última separación, se dice que la esencia de la criatura se puede separar de la existencia, porque una misma esencia, la cual es actual

oportet imaginari illud fieri ex hoc, aut quod ipsum imprimatur alicui, puta, *ipsi essentiae; si enim ita esset, cum illud cui imprimitur res praecedat et non fiat per illud fieri, tota res non fiet.* Atque eadem ratio fieri a nobis poterit de desitione, si sit desitio simpliciter, per quam res in nihilum transit, et, salva proportione, applicari potest ad corruptionem, ut statim declarabimus.

36. Ad difficultatem ergo positam respondet idem Alensis fieri rei non esse imaginandum ac si ipsum esse imprimatur seu coniungatur essentiae tamquam actus potentiae, sed solum quod tota realitas essentiae, quae prius erat sub natura possibili, tota postea sit in actu: *Et quidam* (ait) *istam rationem, ut praecedit, vocant essentiam; ut autem est terminus actionis divinae, vocant esse.* Simili ergo modo, non est imaginandum rem desinere esse eo quod esse separetur ab essentia, sicut actus a potentia receptiva, aut sicut una res separatur ab alia, aut modus rei ab ipsa re, sed per hoc solum quod tota res, quae erat ens actu, per actionem Dei suam entitatem amittit et desinit esse ens actu. Cum ergo dicitur non posse rem separari a seipsa si nulla est distinctio ex natura rei, illud verum est de propria separatione, qua id quod separatur non manet, et id a quo separatur manet, aut in eadem duratione, aut in eodem loco, iuxta modum separationis; at vero hoc modo non separatur esse ab essentia, ut diximus. Si autem idem dicatur separari a seipso quia totum desinit esse et ab uno statu transit in alium, id est, ab statu essendi ad statum non essendi, vel ab statu actuali ad potentialem, sic non magis repugnat idem separari a seipso quam repugnet idem nunc esse et postea non esse, vel idem nunc actu terminare actionem suae causae, postea vero solum manere in potentia seu obiective in causa. Ad hunc ergo modum et iuxta hanc postremam separationem, essentia creaturae dicitur posse separari ab esse, quia eadem essentia, quae est actualis dum est, potest amittere

mientras existe, puede perder toda esa actualidad y retornar al solo ser objetivo o potencial.

37. Mas hay que advertir en este lugar que, aunque respecto de toda esencia creada sea verdad que puede de este modo separarse de la existencia o, mejor, que puede ser privada del ser actual, sin embargo no a todas les conviene por igual o de la misma manera. Porque hay algunas que, una vez que reciban el ser, no tienen potencia intrínseca para carecer o ser separadas de él, sino que esto sólo puede suceder por la potencia extrínseca del agente, tal como acontece con los entes incorruptibles, según se apuntó antes, disp. XXVIII. Por el contrario, hay otros entes que pueden por potencia intrínseca ser privados de la existencia, como es el caso de los entes corruptibles que constan de una materia capaz de otro ser, del que se sigue la corrupción o cesación de la realidad existente. Además, hay que tener en cuenta la diferencia entre la cesación de una cosa por corrupción y la cesación por aniquilación; porque, aunque en ambas la esencia pierda la existencia o sea separada de ella, sin embargo acontece de diverso modo. Porque en la aniquilación se destruye completamente la esencia según su totalidad y según todas sus partes, porque es absolutamente privada del ser; pues al concepto de aniquilación corresponde que no deje ser ninguno, ni íntegro ni parcial, y, por eso, incluso de la esencia, no deja nada. Más aún, es también necesario que a tal cesación no le suceda ser ninguno en virtud de tal acción o mutación, según la doctrina más probable de los teólogos, que expusimos ampliamente en el tomo III de la III parte. En cambio, en la corrupción, aunque la esencia que se corrompe, del mismo modo que pierde la existencia, así también se destruye de tal manera que ya no permanece en su totalidad, sin embargo no se destruye hasta tal punto que no pueda permanecer alguna parte de la esencia; en efecto, siempre permanece el sujeto o la materia y a veces también la forma, como en la muerte del hombre. Y en ese caso, cuanto permanezca del ser de la esencia, otro tanto permanece del ser de la existencia, ya que no son separables de esta manera, según quedó antes suficientemente demostrado por nosotros. Resulta con esto que, en virtud de la sola corrupción, la esencia, según su totalidad y según cada una de sus partes, no es separable del ser, si a la corrupción no se añade la aniquilación. Mas esto hay que entenderlo de la corrupción

totam illam actualitatem et redire ad solum esse obiectivum seu potentiale

37. Est autem hoc loco advertendum quod, licet de omni creata essentia verum sit posse hoc modo separari ab esse, vel potius privari actuali esse, non tamen omnibus aeque vel eodem modo convenit. Nam quaedam sunt quae, postquam semel esse recipiunt, non habent potentiam intrinsecam ut illo careant seu ab eo separentur, sed solum per extrinsecam potentiam agentis, ut sunt entia incorruptibilia, ut supra tactum est, disp. XXVIII. Alia vero sunt entia quae per intrinsecam potentiam possunt privari esse, ut sunt entia corruptibilia quae constant ex materia capaci alterius esse, ex quo sequitur corruptio vel desitio rei existentis. Rursus est notanda differentia inter desitionem rei per corruptionem et per annihilationem; nam, licet, in utraque, essentia amittat esse seu separetur ab illo, tamen diverso modo. Quia in annihilatione omnino destruitur essentia secundum se totam et secundum omnes partes suas, quia omnino privatur esse; hoc enim est de ratione annihilationis, ut nullum esse relinquat, neque integrum neque partiale, et ideo nihil etiam essentiae relinquit. Immo etiam necesse est ut nullum esse tali desitioni succedat ex vi talis actionis seu mutationis, iuxta probabiliorem theologorum doctrinam, quam in III tomo III partis late declaravimus. At vero in corruptione, quamvis essentia quae corrumpitur, sicut amittit esse, ita etiam destruatur ut tota iam non maneat, non tamen ita destruitur quin aliqua pars talis essentiae manere possit; semper enim manet subiectum seu materia, et interdum etiam forma, ut in hominis morte. Tunc autem quantum manet de esse essentiae, tantum manet de esse existentiae, quia non sunt taliter separabilia, ut a nobis supra abunde ostensum est. Quo fit ut per solam corruptionem non sit separabilis essentia ab esse secundum se totam et secundum omnem suam partem, nisi corruptioni adiungatur annihilatio. Hoc

propia de todo el compuesto, porque, si nos referimos a la del accidente o a la de la forma sustancial material, su esencia se separa totalmente de la existencia, o se destruye, cuando se corrompe el todo, pero no es ella propiamente la que es separada del ser o se corrompe, sino que se con-corrompe con la cesación del todo. Con esto se evidencia fácilmente en qué sentido el existir actualmente es separable de cualquier esencia, ya sea íntegra, ya parcial, y en qué sentido, separada la existencia, también simultánea y relativamente perece la esencia, lo cual es un gran indicio de que esas dos cosas no son distintas en la realidad.

Se trata la objeción sobre las proposiciones de verdad eterna

38. Mas se presenta de inmediato una dificultad manida que se tocó anteriormente, sec. 1, en la primera razón de la opinión primera. Porque si, suprimida la existencia, perece la esencia, entonces las proposiciones en que de una cosa se predican los predicados esenciales no son necesarias ni de eterna verdad; pero el consecuente es falso y está en contra de la opinión de todos los filósofos. Porque, en otro caso, las verdades todas referentes a las criaturas serían contingentes, resultando de ello que no podría haber ciencia sobre las criaturas, ya que ésta sólo se ocupa de verdades necesarias. Se prueba la consecuencia, porque si, suprimida la existencia, la esencia no es nada, entonces ni es sustancia ni accidente, y, por lo mismo, ni cuerpo, ni alma, ni ninguna otra cosa semejante; luego no se puede predicar de ella legítimamente ningún atributo esencial.

39. *Opinión de algunos.*— Debido a esta dificultad, algunos teólogos modernos conceden que estas proposiciones sobre las criaturas no tienen verdad eterna, sino que comienzan a ser verdaderas en el momento en que las cosas son producidas, perdiendo su verdad cuando las cosas perecen, ya que, como dijo Aristóteles, *por el hecho de que una cosa es o no es, la proposición es verdadera o falsa.* Sin embargo, esta sentencia no sólo es contraria a los filósofos modernos, sino también a los antiguos, e incluso a los Padres de la Iglesia; efectivamente, San Agustín, en el lib. II *De libero arbitrio,* c. 8, dice *que el que tres y cuatro*

autem intelligendum est de propria corruptione totius compositi, nam, si loquamur de accidente aut de sola forma substantiali materiali, illius essentia omnino separatur ab esse seu destruitur quando totum corrumpitur, sed illa non proprie privatur esse aut corrumpitur, sed concorrumpitur ad desitionem totius. Atque ita facile constat quomodo actualiter existere sit separabile a quacumque essentia, sive integra, sive partiali, et quomodo, ablato esse, simul etiam ac respective essentia pereat, quod est etiam magnum indicium illa duo in re non esse distincta.

Tractatur obiectio de enuntiationibus perpetuae veritatis

38. Occurrit tamen statim trita difficultas superius tacta, sect. 1, prima ratione primae opinionis. Quia si, ablata existentia, perit essentia, ergo propositiones illae in quibus praedicata essentialia de re praedicantur non sunt necessariae neque perpetuae veritatis; consequens autem est falsum et contra omnium philosophorum sententiam. Quia alias omnes veritates circa creaturas essent contingentes, unde non posset de creaturis esse scientia, quia haec solum est de veritatibus necessariis. Sequela probatur, quia si, ablata existentia, essentia nihil est, ergo nec est substantia neque accidens, et consequenter neque corpus, neque anima, neque alia huiusmodi; ergo nullum essentiale attributum potest de illa iure praedicari.

39. *Aliquorum opinio.*— Propter hanc difficultatem, quidam moderni theologi concedunt has propositiones creaturarum non esse perpetuae veritatis, sed tunc incipere veras esse cum res fiunt, et veritatem amittere cum res pereunt, quia (ut Aristoteles dixit), *ab eo quod res est vel non est, propositio vera vel falsa est.* Verumtamen haec sententia non solum modernis philosophis, sed etiam antiquis contraria est, immo et patribus Ecclesiae; dicit enim Augustinus, II de Libero arbitrio, c. 8, *tria et quatuor esse septem perpetue verum esse,*

sean siete es eternamente verdadero, aunque no haya nada que sea numerado. Y en el mismo sentido afirma, en el lib. IV *Gen. ad litt.,* c. 7: *El número senario es perfecto, no porque Dios haya completado todas las cosas en seis días, sino que, al contrario, Dios completó todas las cosas en seis días precisamente porque es perfecto dicho número, el cual sería perfecto aunque no existiesen esas cosas.* Del mismo modo, San Anselmo, en el diálogo *De veritate,* c. 14, se esfuerza *ex professo* en demostrar que la verdad de estos enunciados es eterna, y que no se destruye aunque se destruyan las cosas mismas.

40. Ni basta con que alguno responda con Santo Tomás, I, q. 10, a. 3, ad 3; q. 16, a. 7, ad 1; y q. 1 *De veritate,* a. 5, ad 11, y a. 6, ad 2 y 3, que, destruida la existencia, estas enunciaciones son verdaderas, no en sí mismas, sino en el entendimiento divino. Porque en tal sentido, no sólo estos enunciados en los que se predican atributos esenciales, sino también todos los enunciados accidentales o contingentes que son verdaderos, tienen eterna verdad en el entendimiento divino. Y si se dice que hay una diferencia, porque, aunque todos estén eternamente en el entendimiento divino, sin embargo no están con la misma necesidad; ya que las verdades en las que se atribuye al sujeto un predicado esencial de tal manera están en el entendimiento divino, que no han podido dejar de estar en él, por lo cual son absolutamente necesarias al margen de cualquier hipótesis; mientras que las otras verdades contingentes, aunque hayan estado siempre en el entendimiento divino, sin embargo no han estado con necesidad absoluta, sino sólo bajo la condición de que habrían de ser creadas en algún tiempo; si se dice esto —repito—, con ello se confirma más y se acrecienta la dificultad contra la opinión precedente, puesto que las proposiciones en las que de los sujetos se afirman predicados esenciales no son verdaderas precisamente porque haya de suceder así en alguna diferencia del tiempo, ya porque, aunque Dios hubiese determinado que no se hiciese nada en el tiempo, no obstante conocería que son verdaderas, ya también porque no son verdaderas desde la eternidad sólo en cuanto pueden enunciarse de lo futuro en orden al tiempo, sino que lo son en absoluto y prescindiendo de cualquier diferencia del tiempo, y en ambas cosas se distinguen mucho de las verdades contingentes, las cuales sólo poseen verdad

etiam si nihil sit quod numeretur. Et in eodem sensu dicit lib. IV Geneseos ad litter., c. 7: *Senarius est numerus perfectus, non quia Deus sex diebus omnia perfecit, sed potius, e converso, ideo Deus sex diebus omnia perfecit, quia ille numerus perfectus est, qui perfectus esset etiamsi illa non essent.* Similiter Anselmus, in dialogo de Veritate, c. 14, ex professo contendit veritatem harum enuntiationum esse perpetuam, neque destrui, etiamsi res ipsae destruantur

40. Nec satis est si quis respondeat cum D. Thom., I, q. 10, a. 3, ad 3, q. 16, a. 7, ad 1, et q. 1 de Veritate, a. 5, ad 11, et a. 6, ad 2 et 3, destructa creaturarum existentia, has enuntiationes esse veras, non in se, sed in intellectu divino. Quia hoc modo non solum huiusmodi enuntiationes in quibus attributa essentialia praedicantur, sed omnes etiam accidentales seu contingentes quae verae sunt, habent veritatem perpetuam in intellectu divino. Quod si dicas esse differentiam, quia, licet omnes sint perpetuo in intellectu divino, non tamen cum eadem necessitate; nam illae veritates in quibus praedicatum essentiale tribuitur subiecto ita sunt in intellectu divino ut non potuerint non esse in illo, unde sunt simpliciter necessariae et absque ulla suppositione; at vero aliae veritates contingentes, licet semper fuerint in divino intellectu, non tamen cum absoluta necessitate, sed solum ex suppositione quod in aliquo tempore futurae essent; si hoc (inquam) dicatur, inde magis confirmatur et augetur difficultas contra praecedentem sententiam, quia propositiones illae in quibus essentialia praedicata dicuntur de subiectis, non ideo verae sunt quia ita futurum est in aliqua differentia temporis, tum quia etiam si Deus statuisset ut nihil in tempore fieret, nihilominus cognosceret illas esse veras, tum etiam quia non solum sunt verae ab aeterno, quatenus de futuro enuntiari possunt in ordine ad tempus, sed simpliciter et abstrahendo ab omni differentia temporis, et in utroque valde differunt a veritatibus contingentibus, quae solum in ordine ad existentiam pro aliqua differentia temporis verita-

en orden a la existencia en alguna diferencia del tiempo. Además, tampoco esos enunciados son verdaderos porque sean conocidos por Dios, sino que más bien son conocidos precisamente porque son verdaderos, de lo contrario sería imposible dar razón alguna de por qué Dios conocía necesariamente que eran verdaderos; en efecto, si su verdad proviniese de Dios mismo, esto acontecería mediante la voluntad de Dios; luego no se originaría por necesidad, sino voluntariamente. Además, porque, respecto de estos enunciados, el entendimiento divino está en la relación de meramente especulativo, no de operativo; ahora bien, el entendimiento especulativo supone la verdad de su objeto, no la produce; luego estos enunciados de los que se dice que están en el primer modo de predicación *per se*, e incluso los que están en el segundo, tienen verdad eterna, no sólo en cuanto están en el entendimiento divino, sino también considerados en sí mismos y prescindiendo de él.

41. *Opinión común.*— Es, pues, opinión muy común y aceptada que estas proposiciones son de verdad eterna; la enseña, juntamente con los antiguos árabes, Alberto Magno, en el comentario al libro *De causis*, prop. 8, y en *Postpraed.*, c. 9; y parece seguirla Santo Tomás en los lugares citados, por más que atribuya toda esta eternidad al entendimiento divino. Defendió la misma sentencia, tomándola de Santo Tomás y de Alberto, Capréolo, *In I*, dist. 8, q. 1, concl. 1; y Soncinas en el IX *Metaph.*, q. 5, donde cita también a Enrique, en el *Quodl.* X, q. 2 y 3, y a Herveo, *Quodl.* III, q. 1, y a Escoto y a otros autores, *In III*, dist. 21. La defiende también Cayetano, I *Poster.*, c. 9; el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 52, y parece ser la opinión de Aristóteles, lib. IX de la *Metafísica*, c. 6, 7 y 9. Y muchos de los autores citados explican esta sentencia de tal manera que dicen que ciertamente las esencias de las cosas creables no son eternas, hablando en absoluto, según nosotros hemos demostrado antes, en la sec. 2, pero que las conexiones de los predicados esenciales con las esencias mismas son eternas. Dicen, además, que, cuando se crean las cosas, se crean y producen las esencias de las cosas, pero que no se produce la conexión antes dicha, ya que una cosa es producirse la esencia y otra hacer que tal esencia pertenezca a una cosa determinada, por ejemplo, que sea la esencia del hombre, del caballo, etc. En efecto, lo primero es verdad, ya que la esencia

tem habent. Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur quia verae sunt, alioqui nulla reddi posset ratio cur Deus necessario cognosceret illas esse veras; nam, si ab ipso Deo proveniret earum veritas, id fieret media voluntate Dei; unde non ex necessitate proveniret, sed voluntarie. Item, quia respectu harum enuntiationum comparatur intellectus divinus ut mere speculativus, non ut operativus; intellectus autem speculativus supponit veritatem sui obiecti, non facit; igitur huiusmodi enuntiationes quae dicuntur esse in primo, immo etiam quae sunt in secundo modo dicendi per se, habent perpetuam veritatem, non solum ut sunt in divino intellectu, sed etiam secundum se ac praescindendo ab illo.

41. *Communis sententia.*— Est igitur valde communis ac recepta sententia has propositiones esse perpetuae veritatis, quam docet cum antiquis arabibus Albertus Magnus, comment. lib. de Causis, propos. 8, et in Postpraedicamentis, c. 9; et eam sequi videtur D. Thomas, citatis locis, quamvis totam hanc perpetuitatem referat ad intellectum divinum. Eamdem sententiam ex D. Thoma et Alberto defendit Capreolus, In I, dist. 8, q. 1, concl. 1; et Soncinas, IX Metaph., q. 5, ubi refert Henricum, Quodl. X, q. 2 et 3, et Hervaeum, Quodl. III, q. 1; Scotum et alios auctores, In III, dist. 21. Tenet etiam Caiet., I Poster., c. 9; et Ferrariensis, II cont. Gent., c. 52, et videtur esse sententia Aristotelis, lib. IX Metaph., c. 6, 7 et 9. Hanc autem sententiam ita declarant multi ex dictis autoribus, ut dicant essentias quidem rerum creabilium non esse aeternas, simpliciter loquendo, ut supra, sect. 2, a nobis probatum est, connexiones autem praedicatorum essentialium cum ipsis essentiis esse aeternas. Item aiunt, quando res creantur, essentias rerum creari et fieri, non tamen fieri praedictam connexionem, nam aliud est essentiam fieri, aliud vero est fieri ut talis essentia sit talis rei, verbi gratia hominis, equi, etc., essentia. Primum enim est verum, nam essentia crea-

creada, hablando en absoluto, tiene causa eficiente, puesto que no sólo se producen las existencias, sino también las esencias. Mas el que la esencia corresponda a una cosa determinada no tiene causa eficiente ni se produce, porque es de suyo necesario y eterno; que es lo mismo que decir que el hombre, ciertamente, o el animal tiene causa eficiente; pero que Pedro sea hombre, o que el hombre sea animal no tiene causa eficiente, puesto que esa conexión es de suyo absolutamente necesaria. Por eso afirman también consecuentemente que, aunque la esencia de la criatura tenga causa, sin embargo la verdad de la esencia no tiene causa, porque la verdad de una cosa consiste en esa necesaria conexión, que es de suyo eterna y no tiene causa, ocupándose de este modo la ciencia de verdades necesarias y eternas.

42. *Se da juicio de la sentencia propuesta.*— Pero tampoco parece que pueda defenderse esta sentencia, si no se la explica más. Primero, porque si esa conexión de un predicado concreto con el sujeto es eterna, pregunto qué es fuera de Dios, ya que, o es algo, o no es nada; si es algo, ¿cómo es eterna sin causa eficiente? Si no es nada, ciertamente no es extraño que no tenga causa eficiente, pero es extraño que pueda ser eterna o que sea una conexión real, si no es nada. Además, la conexión no es otra cosa más que la unión; ahora bien, la unión debe ser una realidad o un modo de la realidad; por consiguiente, si no es realidad alguna eterna, tampoco la unión de las realidades podrá ser eterna, porque el modo de la realidad no puede existir sin la realidad. Además, ¿cómo puede la esencia tener causa eficiente sin que reciba de ella el ser la esencia de una realidad determinada? Porque, si se produce la esencia, se produce con alguna realidad o entidad; luego por esa misma eficiencia tiene el ser la esencia de una determinada realidad. Y se confirma, porque, del mismo modo que la esencia de Pedro no existía antes de que fuese producida, de igual suerte tampoco Pedro poseía esencia antes de que fuese creado o engendrado; por consiguiente, tampoco era hombre, ni animal, etc.; luego todo esto lo recibió de su causa eficiente por la generación; luego no sólo se producen las esencias, sino también las conexiones esenciales. En segundo lugar se confirma, porque, cuando la forma, por ejemplo, el alma, se infunde a la materia, comienza formalmente a dar a todo el compuesto

ta simpliciter loquendo habet causam efficientem, quia non solum fiunt existentiae rerum, sed etiam essentiae. Quod vero essentia sit talis rei non habet causam efficientem, nec fit, quia de se est necessarium ac perpetuum; quod est dicere hominem quidem, aut animal, habere causam efficientem; quod vero Petrus sit homo, aut homo animal, non habere causam efficientem, quia illa connexio de se est omnino necessaria. Unde consequenter etiam aiunt, quamvis essentia creaturae habeat causam, veritatem tamen essentiae non habere causam, quia consistit rei veritas in illa necessaria connexione, quae de se perpetua est et causam non habet, et hoc modo est scientia de veritatibus necessariis ac perpetuis.

42. *Fertur de proposita sententia iudicium.*— Sed haec etiam sententia, nisi amplius declaretur, non videtur posse defendi. Primo, quia si connexio illa talis praedicati cum subiecto aeterna est, inquiro quid sit extra Deum, nam vel est aliquid, vel nihil; si aliquid, quomodo est aeterna sine causa efficienti? Si nihil, mirum quidem non est quod efficientem causam non habeat, mirum tamen est quod possit esse aeterna, aut quod sit realis connexio, si nihil est. Item connexio nihil aliud est quam unio; unio autem res aut modus rei esse debet; si ergo nulla res est aeterna, neque etiam unio rerum esse potest aeterna quia modus rei non potest esse sine re. Praeterea, quomodo potest essentia habere efficientem causam, et non habere ab illa ut sit talis rei essentia? Nam si essentia fit, in aliqua re seu entitate fit; ergo per eamdem efficientiam habet quod sit talis rei essentia. Et confirmatur, nam, sicut essentia Petri non erat antequam fieret, ita nec Petrus habebat essentiam antequam crearetur vel generaretur; unde neque erat homo, neque animal, etc.; ergo totum hoc accepit per generationem a sua causa efficienti; ergo non solum fiunt essentiae, sed etiam connexiones essentiales. Confirmatur secundo, nam cum forma (verbi gratia, anima) imprimitur materiae, formaliter incipit dare toti composito non solum ut sit,

no sólo el existir, sino también el vivir, sentir, etc.; luego la causa eficiente que unió tal forma a la materia no sólo produjo el todo, sino que también hizo que fuese viviente, animal, etc.; luego hizo que tal esencia conviniese a tal realidad. Finalmente, o *ser* se toma en estas expresiones en la misma significación, o en distinta; si se toma en distinta, hay manifiesta equivocidad y no hay una explicación coherente; si se toma en la misma, es necesario que tenga la misma causa eficiente. Explico esto de la siguiente manera: cuando se dice que la esencia en absoluto tiene causa eficiente, es necesario afirmar que la tiene en orden al ser, ya que nada se produce si no es para ser; luego, o esto se entiende del ser en acto, y entonces es verdad, o se entiende del ser en potencia, y en ese caso es falso, si nos referimos en rigor a la causa eficiente en acto, por más que sea verdad respecto de la causa que puede obrar eficientemente. Mas lo mismo absolutamente tiene lugar cuando se dice que la esencia es de una realidad determinada; porque, si se trata del ser actual, no puede ser la esencia creada de cosa alguna en acto más que por la causa eficiente, porque lo que no es actualmente, no puede ser de algo actualmente. Prueban esto también las razones propuestas, porque, del mismo modo que Pedro no es si no es producido, así tampoco es hombre en acto si no es hecho hombre, sino que es únicamente hombre en potencia. Por tanto, si se trata únicamente de esto, es verdad que no tiene causa eficiente en acto, pero al menos exige una causa que tenga poder de producir. ¿Qué razón hay, pues, para afirmarla en un caso y negarla en otro?

43. Resulta también de aquí que parece falso lo que se dice: que la esencia tiene causa eficiente, pero que la verdad de la esencia no la tiene. Porque la verdad de la esencia en realidad no es más que la esencia misma, o a lo más se la considera como una propiedad intrínsecamente unida a la esencia; luego es imposible que no tenga la misma causa, o de modo igualmente primario, o de modo concomitante. ¿Cómo, en efecto, puede concebirse que una causa produzca oro y no produzca oro verdadero? Porque si, produciendo oro, produce la esencia de oro, ¿cómo produciendo verdadero oro no produce la verdad de la esencia del oro? Podemos, por tanto, valernos del mismo dilema. Porque, o se trata de la verdad en potencia, o en acto; ahora bien, cualquiera de estas

sed etiam ut vivat, sentiat, etc.; ergo causa efficiens quae talem formam univit materiae, non solum fecit illud totum, sed etiam fecit illud esse vivens, animal, etc.; ergo fecit ut talis essentia tali rei conveniret. Tandem, aut *esse* in his locutionibus sumitur in eadem significatione, vel in diversa; si in diversa, est aperta aequivocatio et non constans doctrina; si in eadem, necesse est ut eamdem habeat causam efficientem. Quod ita declaro, nam cum dicitur essentia simpliciter habere causam efficientem, necesse est ut dicatur illam habere in ordine ad esse, quia nihil fit nisi ut sit. Vel ergo hoc intelligitur de esse in actu, et sic est verum; vel de esse in potentia, et sic est falsum, si in rigore sit sermo de causa efficienti actu, quamvis sit verum de causa potente efficere. At vero idem prorsus est cum dicitur essentia esse talis rei; nam, si sit sermo de esse actuali, non potest esse essentia creata alicuius rei in actu nisi per causam efficientem; quia quod actu non est, non potest esse actu alicuius. Et hoc etiam probant rationes factae, quia, sicut Petrus non est nisi fiat, ita neque in actu est homo, nisi fiat homo, sed est tantum homo in potentia. Unde si de hoc tantum esse sit sermo, verum est non habere causam efficientem in actu, requirit tamen illam saltem potentem efficere. Quid est ergo quod affirmatur de uno et negatur de altero?

43. Atque hinc falsum etiam esse videtur quod dicitur, essentiam habere causam efficientem, veritatem autem essentiae non habere. Nam veritas essentiae reipsa nihil aliud est quam ipsa essentia, vel ad summum consideratur ut proprietas intrinsece coniuncta cum essentia; ergo impossibile est quin habeat eamdem causam, vel aeque primo, vel concomitanter. Qui enim intelligi potest ut aliqua causa efficiat aurum et non efficiat verum aurum? Quod si efficiendo aurum efficit essentiam auri, quomodo efficiendo verum aurum non efficit veritatem essentiae auri? Unde eodem possumus uti dilemmate. Nam vel est sermo de veritate in potentia, vel in actu: quodcumque autem

cosas que sea la que se afirme, la razón de la esencia y de la verdad es la misma en potencia o en acto, como se echará de ver fácilmente aplicando el argumento propuesto. Finalmente, o se trata de la verdad compleja, que propiamente está en el entendimiento que compone y divide, y ésta tiene en ese sentido causa eficiente, igual que la tiene la misma composición y división de nuestro entendimiento, ya que, en el mismo grado en que es, en ella existe y con ella comienza, como dijo Santo Tomás, I, q. 16, a. 7, ad 4. Y otro tanto sucede, guardada la proporción, con la verdad que se da en la composición de la palabra como en un signo. O se trata de la verdad de la cosa que sirve de fundamento a la verdad del entendimiento, y ésa no se diferencia del ser mismo. De aquí proviene lo de Aristóteles: *del hecho de que la cosa es o no es, es verdadera o falsa la proposición;* por consiguiente, tiene la misma causa que el ser mismo y está sujeta a la misma mutación. Por eso el propio Santo Tomás, q. 1 *De verit.*, a. 6, ad 4, afirma que la verdad de los enunciados, incluso en cuanto a los elementos esenciales de las cosas mismas, no es absolutamente inmutable, si no permanecen las mismas cosas.

44. Toda esta polémica —al menos como a mí me parece— consiste en el diverso significado de la cópula *es*, mediante la que se unen los extremos en estos enunciados. Cabe, en efecto, entenderla de dos maneras. Primera, de suerte que signifique la unión actual y real de los extremos que existe en la realidad misma, de tal manera que, cuando se dice *el hombre es animal*, se signifique que así es realmente. Segunda, que signifique únicamente que el predicado pertenece a la razón del sujeto, bien existan los extremos, bien no. En el primer sentido no hay duda de que la verdad de las proposiciones depende de la existencia de los extremos, porque, de acuerdo con esa significación, el verbo *es* no está desvinculado del tiempo, o —lo que es igual— significa una duración real y actual, la cual no existe si se suprime la existencia de los extremos, siendo, por lo mismo, falsa tal proposición, ya que se trata de una proposición afirmativa sobre un sujeto que no tiene función de suposición. Y en este mismo sentido prueban magníficamente las razones que hace poco se expusieron que la verdad de estos enunciados depende de la causa eficiente de la que depende la existencia de los extremos. Se prueba, además, que no sólo tiene causa efi-

horum dicatur, eadem est ratio essentiae et veritatis in potentia vel in actu, ut patebit facile, applicando argumentum factum. Denique, aut est sermo de veritate complexa, quae proprie est in intellectu componente et dividente, et haec ita habet causam efficientem sicut ipsa compositio et divisio nostri intellectus, nam illi inest et cum ea incipit, eo modo quo est, ut dixit D. Thomas, I, q. 16, a. 7, ad 4. Et idem est, servata proportione, de veritate quae est in compositione vocis tamquam in signo. Aut est sermo de veritate rei, quae fundat intellectus veritatem, et haec non differt ab ipso esse. Unde est illud Aristotelis: *Ab eo quod res est vel non est, propositio vera vel falsa est;* ergo eamdem habet causam quam ipsum esse et eidem subest mutationi. Unde ipsemet D. Thomas, q. 1 de Verit., a. 6, ad 4, veritatem pronuntiatorum ait, etiam quantum ad essentialia rerum ipsarum, non esse omnino immutabilem, nisi rebus manentibus.

44. Haec vero controversia (ut mihi quidem videtur) tota consistit in varia significatione illius copulae *est*, per quam coniunguntur extrema in his enuntiationibus. Duobus enim modis accipi potest. Primo, ut significet actualem et realem coniunctionem extremorum in re ipsa existentem, ita ut, cum dicitur *homo est animal*, significetur reipsa ita esse. Secundo, ut solum significet praedicatum esse de ratione subiecti, sive extrema existant, sive non. In priori sensu veritas propositionum pendet sine dubio ab existentia extremorum, quia iuxta illam significationem verbum *est* non absolvitur a tempore, seu (quod idem est) significat realem et actualem durationem, quae nulla est, ablata existentia extremorum, et ideo talis propositio falsa est, nam est affirmativa de subiecto non supponente. Et in hoc eodem sensu optime probant rationes proxime factae veritatem harum enuntiationum pendere ex causa efficienti a qua pendet existentia extremorum. Item probatur non so-

ciente la esencia creada, considerada en absoluto, sino que también la tiene la aplicación —por llamarla así— de la esencia a esta realidad, esto es, que no sólo el hombre o el animal tiene causa eficiente, sino que también el que el hombre sea realmente animal tiene causa eficiente. Porque, aunque no haya una doble acción o eficiencia, una por la que es hecho el hombre, otra por la que el hombre es hecho animal, sin embargo, cuando el hombre se genera, se hacen en realidad ambas cosas; y sólo existe la diferencia de que con estas palabras *el hombre es animal* se la significa de modo complejo, tal como es concebida por nosotros, mientras que en la realidad misma se realiza con una acción simple, mediante la cual se produce en la realidad el hombre y el animal, en cuanto en esa realidad concreta son una misma cosa. Así lo enseñó ampliamente Herveo, *Quodl.* I, q. 10, al que defiende Iavello, V *Metaph.*, q. 12, contra Soncinas, en el mismo lib. V, q. 10, quien manifiestamente se encuentra en un equívoco, según queda dicho. Finalmente, en esta misma significación tiene valor nuestra afirmación de que la existencia no se separa de la esencia si no es por la destrucción o cesación de la misma esencia. Y contra ella carece de valor la objeción propuesta; en efecto, se niega que las proposiciones en las que de los sujetos se afirman predicados esenciales sean verdaderas en ese sentido, suprimida la existencia actual. Así es, pues, como es verdad lo de Aristóteles, en *Praedicam.*, capítulo sobre la sustancia: *suprimidas las sustancias primeras, es imposible que permanezca nada;* del mismo modo que dijo Averroes, I *Phys.*, com. 63: *cuando una cosa deja de ser, pierde el nombre y la definición.*

45. Pero en otro sentido son proposiciones verdaderas aunque no existan los extremos; y en ese mismo son necesarias y de eterna verdad, puesto que la cópula *es* en la acepción referida, al no significar la existencia, no atribuye a los extremos realidad actual en sí mismos, no exigiendo, por ello, para su verdad la existencia o realidad actual. Se da, además, una explicación de esto, tomándola de los autores citados antes, porque las proposiciones en este sentido se reducen al sentido hipotético o condicional; pues, cuando decimos que el hombre es animal, prescindiendo del tiempo, no decimos otra cosa sino que la naturaleza

lum essentiam creatam, absolute sumptam, habere causam efficientem, sed etiam applicationem essentiae (ut sic dicam) ad hanc rem habere causam efficientem, id est, non solum hominem vel animal habere causam efficientem, sed etiam hominem reipsa esse animal habere causam efficientem. Quamvis enim non sit duplex actio vel efficientia, una, qua fit homo, alia, qua homo fit animal, tamen revera utrumque fit, quando homo generatur; solumque differt, quia his verbis *homo est animal* significatur complexe prout a nobis concipitur, re autem ipsa fit simplici actione qua in re fit homo et animal, quatenus in tali re idem sunt. Ita docuit late Hervaeus, Quodl. I, q. 10, quem defendit Iavell., V Metaph., q. 12, contra Soncin., eodem lib. V, q. 10, qui plane in aequivoco laborat, ut dictum est. Denique in hac eadem significatione procedit assertio nostra quod existentia non separatur ab essentia nisi per destructionem et desitionem eiusdem essentiae. Neque contra eam procedit obiectio facta; negatur enim propositiones in quibus essentialia praedicata dicuntur de subiectis in eo sensu veras esse ablata actuali existentia. Sic enim verum est illud Aristotelis, in Praedicam., c. de Substantia: *Ablatis primis substantiis, impossibile est aliquid remanere;* et eodem modo dixit Averroes, I Phys., com. 63, *quando res desinit esse, nomen perdere et definitionem.*

45. At vero in alio sensu propositiones sunt verae etiamsi extrema non existant; et in eodem sunt necessariae ac perpetuae veritatis, quia cum copula *est* in dicto sensu non significet existentiam, non attribuit extremis actualem realitatem in seipsis, et ideo ad suam veritatem non requirit existentiam seu realitatem actualem. Item, hoc declaratur ex praedictis auctoribus [1], quia propositiones in hoc sensu reducuntur ad sensum hypotheticum seu conditionatum; cum enim dicimus hominem esse animal, abstrahendo a tempore, nihil aliud dicimus nisi hanc

[1] Fonseca, lib. V, c. 5, q. 1 et 2.

del hombre es ésta, de tal manera que no puede producirse un hombre sin que sea animal. En consecuencia, igual que tiene valor eterno esta condicional, *si es hombre, es animal,* o *si corre, se mueve,* así también ésta tiene valor eterno, *el hombre es animal,* o *el correr es movimiento.* Resulta también de aquí que estas conexiones no tienen en tal sentido causa eficiente, puesto que toda eficiencia tiene por término la existencia actual, de la que prescinden las proposiciones dichas en este sentido. Y esto solo es lo que prueban las razones que acumula Soncinas en los lugares citados. Más aún, en este mismo sentido, esas conexiones no sólo no exigen una causa eficiente en acto, sino que tampoco parecen postularla en potencia, si nos detenemos formal y precisivamente en su verdad. Esto se puede explicar con el argumento expuesto a propósito de la proposición condicional, cuya verdad no depende de la causa eficiente o que tiene poder de obrar, dándose, por lo mismo, de igual modo en las cosas imposibles que en las posibles; en efecto, esta condicional, *si la piedra es animal, es sensible,* es igualmente verdadera que ésta, *si el hombre es animal, es sensible;* luego también esta proposición *todo animal es sensible* de suyo no depende de la causa que pueda producir eficientemente al animal. Por tanto, si por un imposible no se diese ninguna causa de este tipo, con todo, aquel enunciado sería verdadero, igual que es verdadero éste, la quimera es la quimera, u otro semejante. Por más que entre las conexiones necesarias, concebidas y enunciadas entre realidades posibles o esencias reales, y las que se dan entre entes ficticios o entes de razón, podemos señalar en esto la diferencia de que en aquéllas de tal manera es necesaria la conexión según la relación intrínseca de los extremos que abstraen de la existencia actual, que, sin embargo, es posible en orden a la existencia actual, pudiendo todo esto significarse mediante la cópula *es,* incluso en cuanto abstrae del tiempo, de tal manera que, cuando se dice *el hombre es animal racional,* se significa que el hombre tiene una esencia real definible así, o —lo que es lo mismo— que es un ente de tal naturaleza, que no es fingido, sino real, al menos posible; y, en cuanto a esto, la verdad de tales enunciados depende de una causa que pueda producir la existencia de los extremos. En cambio, en los entes ficticios sólo se hacen conexiones necesarias sin relación, incluso en el plano de la posi-

esse hominis naturam, ut non possit fieri homo quin sit animal. Unde, sicut haec conditionalis est perpetua, *si est homo, est animal,* vel, *si currit, movetur,* ita haec est perpetua, *homo est animal,* vel, *cursus est motus.* Atque hinc etiam fit ut hae connexiones in hoc sensu non habeant causam efficientem, quia omnis efficientia terminatur ad actualem existentiam, a qua dictae propositiones in hoc sensu abstrahunt. Et hoc solum probant rationes illae quas congerit Soncinas locis citatis. Immo, in hoc eodem sensu non solum non requirunt hae connexiones causam efficientem in actu, verum etiam neque in potentia videntur illam postulare, si formaliter ac praecise sistamus in earum veritate. Quod potest declarari ratione facta de propositione conditionali, cuius veritas non pendet ex causa efficienti vel potente efficere, et ideo aeque reperitur in rebus impossibilibus ac in possibilibus; aeque enim vera est haec conditionalis, *si lapis est animal, est sensibilis,* ac ista, *si homo est animal, est sensibilis;* ergo etiam haec propositio, *omne animal est sensibile,* per se non pendet ex causa quae possit efficere animal. Unde, si per impossibile nulla esset talis causa, nihilominus illa enuntiatio vera esset, sicut haec est vera, chymaera est chymaera, vel similis. Quamquam in hoc possimus discrimen assignare inter connexiones necessarias, conceptas et enuntiatas inter res possibiles seu essentias reales, et inter res fictitias vel entia rationis, quod in illis ita est connexio necessaria secundum intrinsecam habitudinem extremorum abstrahentium ab actuali existentia, ut tamen sit possibilis in ordine ad actualem existentiam, et hoc totum potest significari per copulam *est,* etiam ut a tempore abstrahit, ita ut, cum dicitur *homo est animal rationale,* significetur hominem habere essentiam realem sic definibilem, seu (quod idem est) esse tale ens, quod non est fictum, sed reale, saltem possibile; et quoad hoc pendet veritas talium enuntiationum a causa potente efficere existentiam extremorum. At vero in entibus fictitiis, solum fiunt conne-

bilidad, al existir, a no ser únicamente por orden a la imaginación o ficción de la mente. Por fin, de acuerdo con este sentido desaparece también la objeción propuesta contra nuestra afirmación, porque, aunque estas conexiones sean necesarias independientemente de la existencia, sin embargo las esencias que se significan mediante ellas no son entes verdaderos y actuales, si están privados de la existencia.

46. Mas quedan aún dos dificultades. La primera es que todavía no se ha explicado en qué consiste esta conexión necesaria de extremos no existentes; porque, al no poner nada en la realidad, resulta difícil de comprender cómo puede servir de fundamento a una verdad necesaria. Y no sería satisfactorio si dijésemos que, una vez suprimida la existencia de las cosas, esta conexión sólo permanece en el ejemplar divino, originándose de El tal necesidad; esto —repito— no es satisfactorio, porque, aunque la verdad de estas conexiones, en cuanto verdad real y actual, no permanezca más que en el entendimiento divino —siendo éste el sentido en que se expresó Santo Tomás en los lugares citados, sobre todo I, q. 16, a. 7, siendo posible también tomarlo de San Anselmo, en el diálogo *De veritate*, c. 7 y 8—, sin embargo la necesidad de esta verdad y la primera raíz y origen de tal conexión no parece que pueda ser referida al ejemplar divino. Porque el ejemplar divino mismo tuvo esta necesidad de representar al hombre como animal racional, sin haberlo podido representar de otra esencia, lo cual no se deriva de ninguna razón más que de que el hombre no puede ser de otra esencia, ya que, por el hecho mismo de que sea una cosa de otra esencia, ya no es hombre; luego esta necesidad proviene del objeto mismo y no del ejemplar divino; por consiguiente, queda siempre en pie la dificultad aludida, a saber, cómo, si ese objeto no es nada en sí, puede tener de por sí tal conexión de los predicados, que de algún modo sea el fundamento de tal ciencia, y de tal verdad, y de tal ejemplar. A esto parece que hay que decir que esta conexión no es otra cosa más que la identidad de los extremos que hay en las proposiciones esenciales y afirmativas —debiendo decirse lo mismo proporcionalmente de la diversidad de los extremos en las negativas—. Pues así toda verdad de una proposición afirmativa se funda en alguna identidad o unidad de los extremos, la cual, aunque

xiones necessariae sine habitudine, etiam de possibili, ad existendum, sed solum per ordinem ad imaginationem seu fictionem mentis. Denique iuxta hunc sensum cessat etiam obiectio facta contra assertionem nostram, quia, licet hae connexiones sint necessariae independenter ab existentia, nihilominus essentiae quae per eas significantur non sunt vera et actualia entia, si existentia priventur.

46. Sed adhuc supersunt duae instantiae. Prior est quia nondum est explicatum quid sit ista necessaria connexio extremorum non existentium; nam, cum nihil in re ponat, difficile est intellectu quomodo possit fundare necessariam veritatem. Neque enim satisfacit si dicamus, ablata rerum existentia, solum manere hanc connexionem in divino exemplari et ab illo oriri talem necessitatem; hoc (inquam) non satisfacit, nam, licet veritas harum connexionum, ut realis et actualis veritas, non maneat nisi in divino intellectu (quo sensu locutus est D. Thomas citatis locis, praesertim I, q. 16, a. 7, et sumitur etiam ex Anselmo, dialog. de Veritat., c. 7 et 8), nihilominus necessitas huius veritatis et prima radix ac origo talis connexionis non videtur posse referri in divinum exemplar. Nam ipsummet divinum exemplar habuit hanc necessitatem repraesentandi hominem animal rationale, nec potuit illum alterius essentiae repraesentare, quod non aliunde provenit nisi quia non potest homo esse alterius essentiae, nam, hoc ipso quod sit res alterius essentiae, iam non est homo; ergo ex obiecto ipso et non ex exemplari divino provenit haec necessitas; semper ergo restat difficultas tacta, quomodo, scilicet, si obiectum illud in se nihil est, possit ex se habere talem connexionem praedicatorum ut fundet aliquo modo necessitatem talis scientiae, et talis veritatis, ac talis exemplaris. Ad hoc dicendum videtur hanc connexionem nihil aliud esse quam identitatem extremorum quae sunt in propositionibus essentialibus et affirmativis (et idem dicendum est proportionaliter de diversitate extremorum in negativis). Omnis enim veritas propositionis affirmativae fundatur in aliqua extremorum identitate vel unitate, quae licet

sea concebida por nosotros de modo complejo o por modo de unión del predicado con el sujeto, sin embargo en la realidad no es nada fuera de la misma entidad de la cosa. Ahora bien, la identidad, por ser una propiedad del ente —ya que lo idéntico y lo diverso se reducen a la unidad, como dijimos antes—, con la debida proporción se encuentra en todo ente o en todo estado del ente. Por eso, igual que hombre existente y animal son lo mismo en la realidad, así también el hombre posible, es decir, el que puede servir de objeto a la ciencia o al ejemplar del hombre, tiene identidad con el animal entendido proporcionalmente; luego esta identidad es suficiente para servir de fundamento a aquella necesidad, y puede darse en el ente en potencia, aunque no sea nada en acto, puesto que al ente en potencia no le añade nada más que una relación de razón en orden a nuestros conceptos.

47. *Solución de una pequeña duda.*— Pero entonces surge una segunda dificultad, porque se deduce que también es necesaria esta conexión, *el hombre es* o *existe*, o *es existente*, y que, en consecuencia, es verdadera, aunque no exista en acto, lo cual es totalmente falso y está en contra de cualquier sentido y valor de las palabras. La consecuencia es evidente, porque también hombre y existente tienen identidad, bien objetiva y posible, bien actual, si se los toma proporcionalmente. Además, porque, si se reduce esa proposición a una proposición condicional, se encontrará que es verdadera y necesaria, porque no se puede hacer un hombre sin que sea existente, igual que no se lo puede hacer sin que sea animal; ahora bien, toda la necesidad de esta proposición *el hombre es animal* se decía que estaba en que no podía haber un hombre sin animal, necesidad a la que algunos llaman compuesta o por hipótesis; ésa misma, por consiguiente, se da en aquella proposición, el hombre es existente, puesto que no puede haber un hombre sin existencia. La respuesta es que, en realidad, no hay casi diferencia ninguna, si a existente se lo toma con la misma proporción, o en acto o en potencia, según prueba el argumento y está suficientemente claro por lo que se trató antes. Sin embargo, en el modo de expresarse hay diferencia, debiéndose, por lo mismo, negar en absoluto la consecuencia, ya que la palabra existir expresada en absoluto no significa la potencia, sino el ejercicio de existir. Por eso, aquella

a nobis concipiatur complexo modo et per modum coniunctionis praedicati cum subiecto, tamen in re nihil est praeter ipsammet rei entitatem. Identitas autem, cum sit proprietas entis (nam idem et diversum ad unitatem reducuntur, ut supra diximus), in omni ente seu in omni statu entis cum proportione reperitur. Unde, sicut homo existens et animal in re idem sunt, ita homo possibilis, seu qui obiici potest scientiae aut exemplari hominis, identitatem habet cum animali proportionaliter sumpto; haec ergo identitas sufficiens est ad fundandam illam necessitatem, et reperiri potest in ente in potentia, quamvis nihil sit actu, quia nihil addit enti in potentia nisi habitudinem rationis in ordine ad conceptus nostros.

47. *Dubiolum resolvitur.*— Sed tunc oritur secunda difficultas, nam sequitur hanc etiam connexionem esse necessariam, *homo est* seu *existit*, aut *est existens*, et consequenter esse veram, etiamsi actu non existat, quod est plane falsum et contra omnem sensum et verborum vim. Sequela autem patet, quia etiam homo et existens habent identitatem, vel obiectivam et possibilem, vel actualem, si cum proportione sumantur. Item quia, si illa propositio reducatur ad conditionalem propositionem, reperietur vera et necessaria, quia non potest fieri homo quin sit existens, sicut non potest fieri quin sit animal; tota autem necessitas huius propositionis, *homo est animal*, dicebatur esse, quia non potest esse homo sine animali, quae necessitas dicitur ab aliquibus composita seu ex suppositione; eadem ergo est in illa, homo est existens, quia non potest esse homo sine existentia. Respondetur in re quidem nullam fere esse diversitatem, si existens cum eadem proportione sumatur, vel in actu, vel in potentia, ut argumentum probat et ex superius tractatis satis constat. Nihilominus tamen in modo loquendi est diversitas, et ideo absolute neganda est consequentia, quia verbum existendi simpliciter dictum non significat potentiam, sed exercitium existendi. Unde illa locutio, *homo*

locución *el hombre existe*, expresada absolutamente, no convierte el sentido en compuesto, es decir, si es hombre, es existente, sino que tiene sentido simple y absoluto, y, por eso, si fuese necesaria, significaría una necesidad absoluta de existir, que no puede convenir al hombre.

SECCION XIII

DE QUÉ CLASE ES LA COMPOSICIÓN DE ESENCIA Y EXISTENCIA, O QUÉ CLASE DE COMPOSICIÓN PERTENECE AL CONCEPTO DE ENTE CREADO

1. Esta cuestión es necesaria, tanto para explicar las dificultades que se tocaron en la segunda y tercera razón en favor de la primera sentencia, expuestas en la sec. 1, como para analizar y explicar muchas cosas que sobre esta composición han escrito los autores, sobre todo Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 5, poco después de la q. 9, donde explica la composición de existencia y esencia por comparación con la composición de materia y forma, diciendo que convienen en dos cosas y que se diferencian en diez.

Comparación de las composiciones de existencia y esencia, y de materia y forma

2. La primera conveniencia es que ambas composiciones son de acto y potencia. Respecto de la primera composición, esto es de por sí evidente; de la segunda lo prueba, porque cualquier quididad se pone en la realidad por el hecho de que adquiere la existencia. Esta demostración es muy débil, si se trata, como en realidad así es, de la potencia receptiva, porque de la esencia no se dice que adquiere la existencia porque primero haya estado en potencia para recibir y después haya recibido el acto, sino porque primero estaba toda en la potencia objetiva o activa de su causa, y después se convierte en ente en acto. La segunda conveniencia consiste en que en ambas composiciones el acto y la potencia se reducen al mismo género. Y ésta es verdad; se da, en efecto, también

existit, simpliciter dicta, non reddit sensum compositum, id est, [si est] homo, est existens[1], sed simplicem et absolutum, et ideo, si esset necessaria, significaret absolutam necessitatem existendi, quae homini convenire non potest.

SECTIO XIII

QUALIS SIT COMPOSITIO EX ESSE ET ESSENTIA, QUALISVE COMPOSITIO SIT DE RATIONE ENTIS CREATI

1. Haec quaestio necessaria est, tum ad explicandas difficultates tactas in secunda et tertia ratione pro prima sententia, propositis in sect. 1, tum ad examinanda vel declaranda multa quae de hac compositione scripta sunt ab auctoribus, praesertim a Caietano, de Ent. et essent., c. 5, paulo post q. 9, ubi, per comparationem ad compositionem ex materia et forma, declarat compositionem ex esse et essentia, quas in duobus convenire dicit, differre autem in decem.

Collatio compositionum ex esse et essentia, et ex materia et forma

2. Prima convenientia est quia utraque compositio est ex actu et potentia. De prima compositione hoc per se notum est, de secunda probat, quia quidditas quaelibet ex eo ponitur in rerum natura quod existentiam acquirit. Quae probatio valde debilis est, si sit sermo, ut revera est, de potentia receptiva, quia essentia non dicitur acquirere esse quia prius fuerit in potentia ad recipiendum et postea suscipiat actum, sed quia prius tota erat in potentia obiectiva seu activa suae causae, et postea fit ens actu. Secunda convenientia est quod in utraque compositione actus et potentia reducuntur ad idem genus. Quae vera est; intercedit enim etiam inter compositionem

[1] En este párrafo nos vemos obligados, en contra de la ed. Vivès, a seguir la lectura de otras ediciones, entre ellas la Balleoniana (Venecia, 1751) y la de M. S. (París, 1605), que incluyen las palabras encerradas entre corchetes. (N. de los EE.)

entre la composición real y la de razón, o entre la composición física y la metafísica, como se deja ver en la composición de género y diferencia. Por más que en esto pueda observarse cierta diversidad, ya que en la composición física ambas partes, es decir, la materia y la forma, sólo reductivamente se ponen en predicamento; mientras que en la composición metafísica, sólo la diferencia se pone reductivamente en predicamento; y el género, aunque en cuanto parte pueda también ser reducido o puesto al lado, no obstante, en cuanto es un cierto todo, se coloca directamente. Y otro tanto se cumple a su modo en la composición de existencia y de esencia, la cual también es metafísica, como luego diré; porque la esencia íntegra se coloca directamente en el predicamento, mientras que la existencia concebida como un cierto modo se coloca sólo por reducción, punto del que nos hemos ocupado suficientemente antes.

3. Las diferencias pueden leerse en el citado autor; pues la seis primeras suponen todas la distinción real entre la esencia y la existencia y que la existencia no es acto más que de la esencia completa y compuesta de materia y forma, y, por tanto, ni nos son necesarias, ni es preciso refutar de nuevo muchas cosas que en ellas se dicen. Como, por ejemplo, que en la composición de existencia y de esencia ninguno de los extremos es parte de la sustancia; pues esto es verdad en la composición del ente completo, pero no lo es en cualquier composición de existencia y de esencia, pues ésta tiene lugar también en la materia misma, y en la forma, y en el alma separada. Además, lo que se dice en la segunda diferencia, que en la composición de materia y forma uno de los extremos es pura potencia, mientras que no lo es en la composición de existencia y esencia, esto —digo—, en primer lugar, no es general, puesto que la materia misma consta de existencia y de esencia, y además, si la esencia se prescinde de la existencia, es un ente más potencial que la materia prescindida de la forma, o en cuanto se la presupone con su ser para la forma, aunque se trate de potencialidades de naturaleza diversa, porque en la esencia en cuanto tal es objetiva, mientras que en la materia es receptiva. Y otras cosas prácticamente semejantes podrían hacerse notar en las cuatro diferencias siguientes, que omito.

realem et rationis, seu inter compositionem physicam et metaphysicam, ut patet in compositione ex genere et differentia. Quamquam in hoc observari possit nonnulla diversitas, nam in physica compositione utraque pars, scilicet, materia et forma, ponitur tantum reductive in praedicamento; in metaphysica autem compositione, differentia tantum ponitur reductive in praedicamento; genus vero, quamvis ut pars possit etiam reduci, seu ad latus constitui, tamen ut est quoddam totum directe collocatur. Idemque suo modo reperitur in compositione ex esse et essentia, quae etiam metaphysica est, ut infra dicam; nam essentia integra directe collocatur in praedicamento, existentia vero concepta ut quidam modus, solum per reductionem, de quo in superioribus satis diximus.

3. Differentiae legi possunt in praedicto auctore; sex enim priores omnes supponunt distinctionem realem inter essentiam et existentiam et quod existentia non est actus nisi essentiae completae et compositae ex materia et forma, et ideo neque nobis necessariae sunt, neque oportet denuo impugnare multa quae in eis dicuntur. Ut quod in compositione ex esse et essentia neutrum extremorum est pars substantiae; est enim hoc verum in compositione completi entis, non vero in omni compositione ex esse et essentia; haec enim etiam in materia ipsa, et forma, et in anima separata reperitur. Item quod in secunda differentia dicitur, in compositione ex materia et forma alterum extremum esse puram potentiam, non vero in compositione ex esse et essentia, hoc (inquam) imprimis non est generale, cum ipsa materia constet ex esse et essentia, et praeterea, si essentia praescindatur ab esse, magis potentiale ens est quam materia praecisa a forma, seu ut supponitur formae cum suo esse, quamquam illae potentialitates sint diversae rationis, nam in essentia ut sic est obiectiva, in materia vero est receptiva. Et similia fere notari possunt in quatuor sequentibus differentiis, quas omitto.

Si de la existencia y de la esencia resulta un uno per se

4. Y lo que dice en la séptima, que de la materia y la forma resulta un uno *per se,* pero no de la existencia y de la esencia, pienso que es falso, incluso en la opinión de que la esencia y la existencia se distinguen realmente. Primero, porque se comparan como acto y potencia del mismo género, que esencialmente y en virtud de su naturaleza están destinados a componer un uno, y porque la esencia sin la existencia no tiene actualidad completa, e incluso ni siquiera es ente en acto; ¿qué razón hay, pues, de que no resulte de ellas un ente uno *per se?* Segundo, porque de ellas no resulta un ente *per accidens;* luego resulta un ente *per se.* El antecedente es admitido y demostrado por el mismo Cayetano, por el hecho de que el uno *per accidens* agrupa cosas de diversos géneros; y la consecuencia se prueba, porque de la esencia y de la existencia se hace verdaderamente un uno; en efecto, se unen realmente entre sí, y hasta —cosa sorprendente— el mismo Cayetano dice allí *que la esencia se une* per se *con la existencia;* y entre el uno *per se* y el *per accidens* no puede concebirse medio. Tercero, porque, de lo contrario, ningún ente creado, en cuanto es ente en acto, sería uno *per se.* Cuarto, porque la razón de Cayetano es muy débil, a saber, porque el ente uno *per se* se hace de partes de la sustancia, y la existencia no es una parte de la sustancia. Pues la afirmación es falsa, porque también se hace un uno *per se* de la sustancia y del acto o término sustancial, ya que, en otro caso, de la naturaleza y de la subsistencia no resultaría un uno *per se,* ni el supuesto sustancial en cuanto tal sería un uno *per se,* cosa que es completamente falsa. Por eso podemos refutar teológicamente tal doctrina, por deducirse de ella que Cristo no es uno *per se,* ya que consta de la humanidad y del Verbo, no como de partes sustanciales, sino como de naturaleza y subsistencia, o como de esencia y existencia.

La composición de esencia y de existencia es composición ex his

5. De aquí resulta evidente de igual manera que la octava diferencia que señala el mismo autor es falsa, es decir, que la composición de materia y forma

Consurgatne unum per se ex esse et essentia

4. Quod vero in septima dicit, ex materia et forma fieri unum per se, non vero ex esse et essentia, falsum esse censeo, etiam in opinione quod essentia et existentia realiter distinguantur. Primo, quia comparantur ut actus et potentia eiusdem generis, quae per se et ex natura sua instituta sunt ad componendum unum, et essentia sine existentia non habet completam actualitatem, immo neque est ens in actu; cur ergo non consurget ex eis ens per se unum? Secundo, quia non fit ex eis unum per accidens; ergo fit unum per se. Antecedens admittitur et probatur ab eodem Caietano, quia unum per accidens aggregat res diversorum generum; consequentia vero probatur, quia ex essentia et esse fit revera unum, nam realiter uniuntur inter se, immo (quod mirabile est) ipse Caietanus ibidem ait *quod essentia per se adunatur cum esse;* inter unum autem per se et per accidens non potest medium excogitari. Tertio, quia alias nullum ens creatum esset per se unum, quatenus ens actu est. Quarto, quia ratio Caietani est valde debilis, scilicet, quia ens per se unum fit ex partibus substantiae, esse autem non est pars substantiae. Est enim assumptio falsa, nam etiam fit per se unum ex substantia et actu seu termino substantiali, alioqui ex natura et subsistentia non fieret per se unum, neque suppositum substantiale, ut sic, esset per se unum, quod plane falsum est. Unde possumus theologice improbare illam doctrinam, quia ex ea sequitur Christum non esse unum per se, quia constat ex humanitate et Verbo, non ut ex partibus substantialibus, sed ut ex natura et subsistentia, vel tamquam ex essentia et esse.

Compositionem ex esse et essentia esse compositionem ex his

5. Atque hinc simili modo constat octavam differentiam quam idem auctor assignat falsam esse, nimirum, quod compo-

es una composición *ex his,* y que, por tanto, allí se constituye una tercera cosa; mientras que la composición de existencia y de esencia es una composición *cum his,* porque en ella, hablando con propiedad, no se da una realidad que conste de esencia y existencia, igual que se da una realidad que consta de materia y forma, sino que la esencia forma composición con la existencia, y viceversa, y por ello —dice— se afirmó que se unen *per se,* pero sin componer una tercera cosa. Mas esta distinción de una doble composición, la *ex his* y la *cum his,* como demostré contra Durando en un problema semejante, es ficticia; en efecto, toda verdadera composición, según relaciones diversas, es composición *ex his* y *cum his,* o de esto con esto, como dijo Durando con más propiedad. Porque, en orden al término que resulta de la composición, se la llama composición *ex his,* porque el compuesto no forma composición con los componentes, sino que está compuesto de ellos; mas, atendiendo a la relación de los componentes entre sí, se la llama composición *cum his,* o de esto con esto, porque el uno con el otro componen un tercero. Ahora bien, es imposible que se dé una verdadera composición sin que se dé algo compuesto por ella que tenga alguna unidad proporcionada a la composición; luego es imposible que se dé una verdadera composición sin que sea composición *ex his.* La consecuencia es evidente por lo dicho y por la misma significación de los términos; ¿pues qué otra cosa es que se dé una composición *ex his* sino que se dé la composición de una sola cosa que consta de muchas? Y el antecedente es claro, porque toda verdadera acción, sobre todo la transitiva, tiene algún término adecuado; luego también la composición tiene un término adecuado en orden al cual se termina, el cual no puede ser más que el compuesto. Además, porque toda composición se realiza por la unión de los componentes; y de la unión resulta un uno, no simple, sino compuesto. Así, pues, si la composición de existencia y de esencia es una composición real y verdadera, como dicen ellos mismos, no puede negarse que es una composición *ex his;* como tampoco puede negarse que de ella resulta una realidad compuesta, porque, si ésta no se da, ¿qué es, pregunto, lo que se compone de esencia y existencia? Asimismo, Cayetano no da razón ninguna, ni puede darla, de por qué de la existencia y

sitio ex materia et forma est compositio ex his, et, ideo fit ibi unum tertium; compositio autem ex esse et essentia est compositio cum his, quia in ea non datur res quae constet ex essentia et existentia, proprie loquendo, sicut datur res constans ex materia et forma, sed essentia componit cum existentia, et e converso, et ideo (inquit) dictum est quod adunantur per se, non tamen componendo tertium. Sed haec distinctio duplicis compositionis, ex his et cum his (ut alibi in simili causa contra Durandum ostendi), conficta est; omnis enim compositio vera secundum diversas habitudines est compositio ex his et cum his, vel huius ad hoc, ut proprius Durandus dixit. Nam in ordine ad terminum qui ex compositione resultat, dicitur compositio ex his, quia compositum non componit cum componentibus, sed componitur ex illis; secundum habitudinem autem componentium inter se, dicitur compositio cum his, vel huius ad hoc, quia unum cum alio componit tertium. Impossibile autem est dari aliquam veram compositionem quin detur aliquid per illam compositum quod unitatem aliquam habeat compositioni proportionatam; ergo impossibile est dari veram compositionem quin sit compositio ex his. Consequentia est evidens ex dictis et ex ipsa terminorum significatione; quid enim aliud est esse compositionem ex his nisi esse compositionem unius rei constantis ex multis? Antecedens vero patet, quia omnis vera actio, praesertim transiens, habet aliquem adaequatum terminum; ergo et compositio habet adaequatum terminum ad quem terminetur, qui esse non potest nisi compositum. Item, quia omnis compositio fit per unionem componentium; ex unione autem resultat unum, non simplex, sed compositum. Sic igitur, si compositio ex esse et essentia est vera compositio et realis, ut ipsi dicunt, negari non potest quin sit compositio ex his; negari etiam non potest quin ex ea resultet una res composita, nam si haec non [1] datur, quid, quaeso, est quod ex esse et essentia componitur? Item Caietanus nullam rationem affert, ne-

[1] Este adverbio falta inexplicablemente en la ed. Vivès. (N. de los EE.)

de la esencia no se compone una realidad una. Además, en otro caso, afirmaría con igual razón que de la subsistencia y de la naturaleza no se hace algo uno, lo cual es totalmente falso, porque el supuesto sustancial es uno. La consecuencia se manifiesta en el argumento antes indicado, porque tampoco esta composición es de partes sustanciales, sino de la esencia y del término o modo de la esencia. Por eso también aquí apremia una razón teológica, porque se sigue que la Encarnación no es una composición *ex his*, ya que es una composición de naturaleza y supuesto, o de existencia y esencia. Y de este modo acontece también que Cristo no consta de la naturaleza divina y de la humana, cosa que está en contra del modo de hablar de los Concilios, que afirman que Cristo subsiste de dos naturalezas y en dos naturalezas.

6. Dejando, pues, a un lado las diferencias, según la opinión que afirma que la existencia y la esencia son realidades distintas, habría que afirmar que la composición de existencia y de esencia conviene con las otras unívocamente en la razón común de composición verdadera y real de potencia real y de acto que pertenecen de algún modo al mismo género o predicamento, conviniendo, por lo mismo, en la razón de composición en la que de muchas cosas se hace un uno *per se*. Pero se diferencia en que el acto de esta composición no es propiamente forma, ni sustancial ni accidental, sino que es un simple término de la esencia, o un modo que le es intrínseco y proporcionado, y, consecuentemente, se diferencia también por parte del otro extremo, es decir, de la esencia, porque no es una materia propia, sino una potencia receptiva de otra naturaleza y proporcionada a tal acto.

A la composición de existencia y de esencia se la llama composición analógicamente

7. Mas, de acuerdo con nuestra sentencia, hay que decir que la composición de existencia y de esencia sólo analógicamente se llama composición, porque no es una composición real, sino de razón; en efecto, la composición real no se da más que entre extremos distintos en la realidad misma; ahora bien, los extremos aquí no son distintos en la realidad, según demostramos; luego la composición de ellos no puede ser real. Y del mismo modo que el ente de razón no es ente

que afferre potest, cur ex esse et essentia non componatur una res. Item alioqui pari ratione diceret ex subsistentia et natura non fieri unum quid, quod plane est falsum, quia suppositum substantiale est unum. Sequela patet argumento supra indicato, quia etiam haec compositio non est ex partibus substantialibus, sed ex essentia et termino seu modo essentiae. Unde hic etiam urget ratio theologica, quia sequitur incarnationem non esse compositionem ex his, quia est compositio ex natura et supposito, vel ex esse et essentia. Atque ita etiam fit Christum non constare ex natura divina et humana, quod est contra modum loquendi Conciliorum dicentium Christum ex duabus et in duabus naturis subsistere.

6. Omissis ergo differentiis, iuxta opinionem asserentem esse et essentiam esse res distinctas, dicendum esset compositionem ex esse et essentia convenire cum aliis univoce in communi ratione verae et realis compositionis ex reali potentia et actu ad idem genus seu praedicamentum aliquo modo pertinentibus, ideoque convenire etiam in ratione compositionis qua fit per se unum ex multis. Differre autem quia actus huius compositionis non est proprie forma, nec substantialis neque accidentalis, sed simplex quidam terminus essentiae, vel modus intrinsecus et proportionatus illi, et consequenter etiam differre ex parte alterius extremi, scilicet, essentiae, quia non est propria materia, sed potentia receptiva alterius rationis, et proportionata tali actui.

Compositio ex esse et essentia analogice dicitur compositio

7. At vero iuxta nostram sententiam dicendum est compositionem ex esse et essentia analogice tantum compositionem appellari, quia non est compositio realis, sed rationis; compositio enim realis non est nisi ex extremis in re ipsa distinctis; hic autem extrema non sunt in re distincta, ut ostendimus; ergo compositio ex illis non potest

más que analógicamente y casi sólo de nombre, así esta composición no tiene conveniencia unívoca con la composición real, por ejemplo, de materia y forma, sino que guarda sólo proporción análoga. Y ésta es la diferencia primera y cuasi genérica entre esta composición y la que es de materia y forma. Mas con ésta está unida otra diferencia, la cual tiene que ver con el caso presente: que la composición de materia y forma sólo se da en los cuerpos y en las cosas sensibles; en cambio, ésta de existencia y de esencia es común a todos los entes creados que son entes en acto; por eso aquella composición es física, porque no abstrae de la materia según el ser; ésta, por el contrario, es metafísica, porque abstrae y es común a los entes inmateriales. De aquí resulta también que aquella primera composición física es el fundamento de la transmutación física; ésta, en cambio, no, sino que de suyo abstrae de la corrupción o transmutación física, a no ser en cuanto es añadida a cosas en las que se da la primera composición. Y de las otras composiciones metafísicas, hablando en general, se diferencia porque se ordena a un término diverso que es como un efecto formal. Y se diferencia en concreto de la composición de naturaleza y subsistencia, porque ésta es real, aquélla, de razón; y de las otras composiciones de razón, como de la de género y diferencia, etc., porque aquéllas de suyo hacen abstracción de la existencia actual y son objeto de consideración también en el ente en potencia; en cambio, ésta sólo se considera en la realidad actualmente existente.

Cómo la composición de existencia y de esencia es sólo de razón

8. Mas, contra esta explicación, suelen presentarse algunas objeciones, con cuya solución quedará más claro este problema. La primera es porque, si ésta es sólo una composición de razón, no se puede decir que pertenezca al concepto de la criatura; porque, o no es común a todas las criaturas, o no es propia de ellas; efectivamente, la composición de razón es fingida por la razón; luego adviene extrínsecamente a las criaturas; luego no pertenece a su concepto ni se puede llamar común a todas. Y si se la llama común, no en cuanto es pensada en acto, sino en cuanto puede ser pensada respecto de todas las criaturas, en este

esse realis. Sicut autem ens rationis non est ens nisi analogice ac solo fere nomine, ita compositio haec non habet univocam convenientiam cum compositione reali materiae et formae, verbi gratia, sed analogam tantum proportionem. Atque haec est prima et quasi generica differentia inter hanc compositionem et illam quae est ex materia et forma. Cum hac vero coniuncta est alia differentia, quae ad rem praesentem spectat, quod compositio ex materia et forma reperitur tantum in corporibus et sensibilibus rebus; haec vero ex esse et essentia communis est omnibus entibus creatis quae sunt entia in actu; et ideo illa compositio physica est, quia non abstrahit a materia secundum esse; haec vero est metaphysica, quia abstrahit et communis est entibus immaterialibus. Ex quo etiam fit ut illa prior compositio physica fundamentum sit physicae transmutationis; haec vero minime, sed ex se abstrahat a corruptione vel transmutatione physica, nisi quatenus adiungitur rebus in quibus prior compositio reperitur. Ab aliis vero metaphysicis compositionibus differt, generatim loquendo, quia ad diversum terminum quasi formalem effectum ordinatur. In particulari vero differt a compositione ex natura et subsistentia, quia haec realis est, illa rationis; ab aliis vero compositionibus rationis, ut ex genere et differentia, etc., quia illae ex se abstrahunt ab existentia actuali et considerantur etiam in ente in potentia; haec vero consideratur tantum in re actu existente.

Quomodo ex esse et essentia compositio sit rationis tantum

8. Sed contra hanc explicationem occurrunt nonnullae obiectiones, quarum solutionibus res haec magis declarabitur. Prima est quia, si haec est tantum rationis compositio, non potest dici esse de ratione creaturae, quia vel non est communis omnibus creaturis, vel non propria earum; nam compositio rationis fingitur a ratione; ergo extrinsecus advenit creaturis; ergo non est de ratione earum nec potest dici omnibus communis. Quod si dicatur communis, non quatenus actu cogitatur, sed quatenus circa omnes

sentido no será propiamente del ente creado, sino que podrá también ser pensada o fingida en Dios; porque la composición de razón no está en contradicción con la simplicidad real perfecta, y, por tanto, no está en contradicción con Dios. Pues así es como dicen los teólogos que las personas divinas están constituidas por relaciones o subsistencias personales, constitución que es en absoluto una composición de razón, ya que las relaciones se distinguen conceptualmente de la esencia, y las personas están constituidas y se concibe que están como compuestas por las relaciones y por la misma esencia; y en este sentido, algunos teólogos atribuyen también a Dios la composición de género y diferencia. Y no han faltado tampoco quienes pensasen que la existencia se distinguía racionalmente de la esencia, incluso en Dios.

9. Se responde que esta composición de existencia y de esencia de tal modo es de razón, que no es fingida por el entendimiento con absoluta gratuidad, sino que tiene algún fundamento en la realidad. Por consiguiente, se dice que esta composición pertenece al concepto de ente creado, no en cuanto recibe su compleción del entendimiento o es pensada por él, sino según el fundamento que tiene en el ente creado mismo; y este fundamento no es otro sino que la criatura no tiene de por sí el existir actualmente, sino que únicamente es un ente potencial que puede participar de otro el ser; en efecto, de aquí resulta que la esencia de la criatura es concebida por nosotros como algo potencial, y la existencia como un modo o acto por el que tal esencia se constituye como ente en acto. Y en este sentido se comprende perfectamente cómo esta composición pertenece a la esencia del ente creado, puesto que a su esencia corresponde el no tener el ser de por sí, sino sólo el poder participarlo de otro. Y digo que corresponde a su esencia si al ente creado se lo toma como ente en acto, porque, si se lo considera en potencia, no podrá corresponder a su esencia el ser compuesto de este modo, porque en ello se encierra contradicción; sino que corresponderá a su esencia el ser apto para existir con tal composición y no de otra manera, quedando con esto completa la razón propia de ente creado en acto y en potencia, la cual, principalmente, pretendíamos explicar en toda esta disputación.

10. *En qué sentido es propia de las criaturas la composición de existencia y de esencia.*— A su vez, por lo dicho se comprende fácilmente en qué sentido está

creaturas excogitari potest, hoc modo non erit proprie entis creati, sed in Deo etiam cogitari aut fingi poterit; nam compositio rationis non repugnat perfectae simplicitati reali, et ideo non repugnat Deo. Sic enim dicunt theologi personas divinas constitui relationibus seu subsistentiis personalibus, quae constitutio plane est quaedam rationis compositio, nam relationes ratione distinguuntur ab essentia, et personae relationibus et ipsa essentia constituuntur et quasi componi intelliguntur; sic etiam theologi nonnulli attribuunt Deo compositionem ex genere et differentia. Nec defuerunt etiam qui putarent esse distingui ratione ab essentia, etiam in Deo.

9. Respondetur, hanc compositionem ex esse et essentia ita esse rationis, ut non ab intellectu mere gratis conficta sit, sed in re habeat aliquod fundamentum. Dicitur ergo haec compositio esse de ratione entis creati, non quatenus ab intellectu completur vel cogitatur, sed secundum fundamentum quod in ipso ente creato habet; hoc autem fundamentum non est aliud nisi quia creatura non habet ex se actu existere, sed tantum est ens potentiale quod ab alio potest esse participare; nam hinc fit ut essentia creaturae concipiatur a nobis ut potentiale quid, esse vero ut modus seu actus quo talis essentia ens in actu constituitur. Atque in hoc sensu optime intelligitur quomodo haec compositio sit de essentia entis creati, nam de essentia eius est non habere esse ex se, sed solum posse participare illud ab alio. Dico autem esse de essentia eius, si ens creatum ut ens actu sumatur, nam si sumatur in potentia, non poterit esse de essentia eius esse hoc modo actu compositum, nam in hoc involvitur repugnantia; sed erit de essentia eius esse aptum ad essendum cum tali compositione et non aliter, et in hoc completur propria ratio entis creati in actu vel in potentia, quam in tota hac disputatione praecipue declarare intendimus.

10. *Compositio ex esse et essentia qualiter creaturarum propria.*— Rursus ex dictis intelligitur facile quomodo haec compositio

composición es propia del ente creado, sin que pueda ser atribuida a Dios; en efecto, su fundamento incluye una imperfección que repugna a Dios, el cual es ente actual por esencia, y ni es ni puede concebírsele como ente potencial, porque la potencialidad misma de la esencia está en contradicción con Dios en cuanto es Dios. Por ello, prescindiendo de la composición de razón en general, concretamente de sí, en cuanto es tal, está en contradicción con la perfección divina —porque acaso haya alguna que no lo esté, a no ser que sea cuestión de palabras y para evitar la inquina contra una palabra se llame constitución y no composición, incluso de razón—, sin embargo la composición de razón que tiene en la realidad un fundamento que incluye imperfección repugna a Dios totalmente, y por este motivo los que opinan mejor de entre los teólogos niegan en Dios la composición de género y diferencia, por más que sea de razón, por exigir en la realidad algún fundamento que implica imperfección, concretamente la limitación de una perfección que pueda estar circunscrita por el género y la diferencia, según se tocó en la disputación anterior. Por consiguiente, con mucho mayor razón le repugna a Dios la composición de existencia y de esencia. Y los que le atribuyen tal composición o distinguen conceptualmente en El la existencia y la esencia, o no conciben qué es Dios, o no comprenden suficientemente en qué consiste la razón de esta composición, o no hablan de la distinción de razón de que ahora hablamos nosotros, sino de la que puede concebirse entre la existencia y la esencia en general en cuanto abstrae de Dios y de las criaturas.

11. *Objeción.*— La segunda objeción puede ser que, de acuerdo con nuestra sentencia, ni siquiera se puede pensar una composición de razón entre la existencia y la esencia. Porque de suyo la composición de alguna cosa debe ser de extremos reales, aunque ella misma sea de razón; pues no se la llama de razón porque los extremos mismos sean inventados por la razón, sino porque, aunque sean algo real, sin embargo en la realidad no son dos cosas, sino una sola; mas la esencia y la existencia ni son en la realidad ni pueden concebirse tampoco como dos extremos reales, puesto que, cuando son dos extremos, en el grado en que son dos, el uno no está incluido en el otro; y a la esencia no se la concibe como extremo real más que en cuanto incluye la existencia, según dejamos antes expli-

sit propria entis creati et Deo attribui non possit; nam fundamentum eius includit imperfectionem repugnantem Deo, qui est ens actu per essentiam, et neque est neque concipi potest ut ens potentiale, quia ipsa potentialitas essentiae Deo ut Deus est repugnat. Quocirca, quidquid sit de compositione rationis in communi, an, quatenus talis est, repugnet perfectioni divinae (nam fortasse aliqua non repugnat, nisi sit quaestio de nomine et ad vitandam vocis invidiam vocetur constitutio et non compositio, etiam rationis), tamen compositio illa rationis quae in re habet fundamentum includens imperfectionem, Deo plane repugnat, et hac ratione, qui melius ex theologis sentiunt, negant in Deo compositionem ex genere et differentia, tametsi rationis sit, quia requirit in re aliquod fundamentum imperfectionem includens, scilicet, limitationem perfectionis quae possit genere et differentia circumscribi, ut praecedenti disputatione tactum est. Sic ergo longe maiori ratione repugnat Deo compositio ex esse et essentia. Qui vero ei talem compositionem attribuunt aut in eo esse et essentiam ratione distinguunt, vel non concipiunt quid sit Deus, vel non satis intelligunt in quo ratio huius compositionis consistat, vel non loquuntur de distinctione rationis, de qua nunc agimus, sed quae excogitari potest inter esse et essentiam in communi prout abstrahit a Deo et creaturis.

11. *Obiectio.*— Secunda obiectio esse potest quia iuxta nostram sententiam nec compositio rationis excogitari potest ex esse et essentia. Nam compositio per se alicuius rei esse debet ex extremis realibus, quamvis ipsa rationis sit; non enim dicitur rationis quia ipsa extrema per rationem ficta sint, sed quia, licet quid reale sint, tamen in re non sunt duo, sed unum; at vero essentia et esse neque in re sunt, nec etiam concipi possunt ut duo extrema realia, quia, quando sunt duo extrema, eo modo quo sunt duo, unum non includitur in alio; essentia vero non concipitur ut extremum reale nisi ut includens esse, ut a nobis supra dictum

cado; luego no puede concebirse a modo de composición esta actualidad que se entiende que la esencia recibe de la existencia. Y tal dificultad urge más en la propia existencia creada; ésta es, en efecto, un ente creado, siendo, por lo mismo, preciso que también en ella tenga lugar esta composición, porque es potencial y puede a veces existir y a veces no existir, y, sin embargo, en ella no se puede pensar la composición de esencia y existencia, porque, en otro caso, se entraría en un proceso al infinito.

12. *Solución.*— En primer lugar se responde que para la composición de razón no es necesario que los extremos sean o se los conciba como entes reales actuales, sobre todo si se los concibe precisivamente y en cuanto el uno no está incluido en el concepto del otro, sino que basta con que los extremos sean unas razones reales aptas para existir de algún modo. Esto se descubre manifiestamente en la composición de razón de naturaleza específica y diferencia individuante; pues la naturaleza específica, en cuanto prescindida de todas las diferencias mediante el concepto, no es ente en acto, sino que es sólo una razón real apta para estar actualmente en los individuos —y nos referimos a dicha composición en cuanto es atribuida a las cosas reales, o en cuanto tiene un término real—. Así, pues, el que los extremos sean entes reales en acto, sin duda es necesario para la composición real; pero no lo es de ningún modo para la composición de razón. Cabe, por lo mismo, distinguir una triple composición de razón. Una que resulta de los extremos en cuanto son entes en acto en la realidad misma, por más que no sean distintos en acto. Otra que se da entre extremos reales ciertamente por la aptitud o formalidad real objetiva, pero que abstraen de la actualidad de la existencia. Finalmente, otra que es como intermedia, de tal manera que uno de sus extremos sea únicamente una razón o esencia real precisivamente concebida y el otro sea una existencia actual. Esta respuesta es magnífica y bastante coherente con el modo de concebir.

13. En segundo lugar podría decirse que no toda composición de razón es de extremos que se excluyan mutuamente, o de los que ninguno de ellos está incluido en el concepto del otro, sino que basta con que el uno pueda ser prescindido del otro, por más que, al contrario, el otro no lo pueda. Pues en este

est; ergo non potest concipi per modum compositionis haec actualitas quam essentia intelligitur habere ab esse. Et urgetur amplius haec difficultas in ipsamet existentia creata; illa enim est ens creatum, unde necesse est ut etiam in illa locum habeat haec compositio; nam illa est potentialis, et potest interdum esse, interdum non esse, et tamen in illa non potest intelligi compositio ex essentia et esse, alias procederetur in infinitum.

12. *Dissolvitur.*— Respondetur primo, non esse necessarium ad compositionem rationis ut extrema sint vel concipiantur tamquam entia realia actualia, praesertim praecise sumpta et quatenus unum non includitur in conceptu alterius, sed satis esse quod extrema sint rationes aliquae reales aptae ad existendum aliquo modo. Quod patet aperte in compositione rationis ex natura specifica et differentia individuante; natura enim specifica, ut praecisa per conceptum ab omnibus differentiis individuantibus, non est ens actu, sed solum ratio quaedam realis apta ut sit actu in individuis (loquimur autem de illa compositione ut rebus realibus attribuitur, seu ut habet terminum realem). Igitur quod extrema sint entia realia in actu, est quidem per se necessarium ad compositionem realem; ad compositionem autem rationis minime. Unde potest triplex compositio rationis distingui. Una quae sit ex extremis, ut in re ipsa sunt entia in actu, licet non sint actu distincta. Alia, quae sit inter extrema realia quidem aptitudine seu formalitate reali obiectiva, abstrahentia tamen ab actualitate existentiae. Alia denique quae sit quasi media, ita ut unum extremum eius sit solum ratio aut essentia realis praecise concepta, aliud vero sit existentia actualis. Et haec responsio est optima, et satis conformis modo concipiendi.

13. Secundo vero dici posset non omnem compositionem rationis esse ex extremis quae mutuo se excludunt, seu quorum neutrum includitur in conceptu alterius, sed satis esse ut unum possit ab alio praescindi, quamvis alterum e converso non possit.

sentido la sustancia es de algún modo compuesta según la razón, por ser resoluble en los dos conceptos de ente y de modo de perseidad, aunque en el concepto del modo esté necesariamente incluido el ente. Otro tanto, pues, se habrá de decir en el caso presente. Y la confirmación por lo que respecta a la existencia puede resolverse de esa doble manera; pues, en primer lugar, puede decirse con bastante probabilidad que la existencia actual, por el hecho mismo de estar abstraída del ejercicio de existir actualmente, se confunde con la esencia misma, y, por ello, a la existencia, en cuanto ejercida, no se la concibe como compuesta, sino como un modo simple que entra en la composición de un ente actual creado. En consecuencia, cuando se dice que esta composición pertenece al concepto de ente creado, o se piensa que pertenece a aquello que se concibe como lo que existe, y no a lo que se concibe como la razón precisiva de ser, o se la concibe proporcionalmente, es decir, que esta composición pertenece al concepto de ente creado, en cuanto mediante ella resulta compuesto o forma composición. O, en segundo lugar, se puede decir que en la existencia misma es posible concebir esta composición sin proceso al infinito, puesto que la existencia misma, mientras es razón de ser para la esencia, también lo es para sí misma, según se dejó tratado con más amplitud anteriormente.

Cómo el ser de la criatura es un ser recibido

14. La tercera objeción era la que se tocó en la referida razón segunda de la primera sentencia: que de lo dicho se sigue que el ser de la criatura no está recibido en potencia receptiva alguna, sino que es subsistente; de aquí se concluía, además, que es perfectísimo e infinito, porque no tiene por qué limitarse. La primera consecuencia se prueba porque, si en la realidad no se da la composición de esencia y existencia como de potencia y acto, entonces en la realidad el ser mismo no es un acto recibido en potencia; luego es irrecepto y subsistente en sí mismo. Esta dificultad, en primer lugar, carece de valor para el ser de los accidentes, ya que éste está recibido en un sujeto. Además, tampoco vale para el ser de la forma sustancial material, ya que también éste está recibido en la materia, por la que puede ser limitado. Y casi por el mismo motivo no vale para el ser del alma racional, porque, aunque no esté recibido en la materia como

Sic enim substantia est aliquo modo composita secundum rationem, quia resolvi potest in duos conceptus entis et modi per se, quamvis in conceptu modi necessario includatur ens. Sic ergo dicetur in praesenti. Et utroque modo potest confirmatio de ipsa existentia expediri; primo enim dici potest satis probabiliter existentiam actualem, hoc ipso quod ab exercitio actualiter existendi abstrahitur, confundi cum ipsa essentia, et ideo existentiam ut exercitam non concipi ut compositam, sed ut simplicem modum componentem ens in actu creatum. Quapropter, cum dicitur haec compositio esse de ratione entis creati, intelligitur vel de eo quod concipitur ut id quod est, et non ut praecisa ratio essendi, vel intelligitur cum proportione, scilicet, compositionem hanc esse de ratione entis creati, ut compositi per illam, vel ut componentis. Vel secundo dici potest in ipsamet existentia posse concipi hanc compositionem sine processu in infinitum, quia ipsa, dum est ratio essendi essentiae, etiam est ratio essendi sibi ipsi, ut in superioribus fusius tractatum est.

Quomodo esse creaturae sit esse receptum

14. Tertia obiectio erat quae tacta est in dicta secunda ratione primae sententiae, quia ex dictis sequitur esse creaturae non esse receptum in aliqua potentia receptiva, sed esse subsistens; ex quo ulterius inferebatur esse perfectissimum et infinitum, quia non habet unde limitetur. Prima sequela probatur, quia si in re ex esse et essentia non fit compositio tamquam ex actu et potentia, ergo in re ipsum esse non est actus receptus in potentia; ergo est irreceptus et in se subsistens. Haec difficultas imprimis non procedit de esse accidentium, nam hoc est receptum in subiecto. Deinde non procedit de esse formae substantialis materialis, nam hoc etiam receptum est in materia, a qua limitari potest. Atque eadem fere ratione non procedit de esse animae rationalis, quia, licet non recipiatur in materia ut pendens

dependiente de ella, sin embargo se le adapta y puede ser limitado por relación a ella. De aquí se deduce también que la razón tiene mucho menos valor en el caso del ser de la materia misma, el cual es mucho más imperfecto que el ser de la forma y puede ser limitado por relación a la forma mejor que el ser de la forma misma por relación a la materia. Por eso casi esto mismo es lo que dicen sobre la esencia y la existencia los que las distinguen realmente; dicen, en efecto, que la existencia es limitada por la esencia de la que es acto, y que la esencia lo es por la existencia, porque es su potencia receptiva. Con esto, además, cesará fácilmente la dificultad en lo que respecta al ser de la sustancia total compuesta, pues estará limitado por las partes que la componen, ya que no puede ser ilimitado lo que está compuesto de partes limitadas.

15. Por consiguiente, sólo queda el ser de los ángeles, respecto del cual hay que confesar que en rigor no está recibido en un sujeto propiamente tal, ni según una parte, por ser indivisible, ni según su ser total, porque es sustancial y completo; sin embargo, puede decirse que está recibido en un supuesto *ex natura rei* distinto del ser mismo de la esencia, siendo esto suficiente para que sea limitado y finito. Cabe explicar esto de la siguiente manera, porque, o hablamos del ser de la naturaleza angélica sola, o del ser de su subsistencia, o del ser adecuado del supuesto total. El ser de naturaleza está recibido en el supuesto que se distingue de ella misma *ex natura rei,* y por este concepto está limitado, ya que es incorporado a una composición, quedando limitado y determinado por ese modo concreto de subsistir. Por el contrario, el ser de la subsistencia misma está limitado claramente por el hecho de ser sólo un modo de tal naturaleza. Finalmente, el ser completo de todo el supuesto, por estar compuesto de extremos limitados, es preciso que sea también limitado. Por consiguiente, no es necesario que el ser de la criatura sea ilimitado, por más que no esté recibido en un sujeto.

16. Y la consecuencia que se infiere: que sería subsistente, es posible entenderla de diversas maneras. Primero, que sea esencial y adecuadamente subsistente por sí mismo. Segundo, que sea subsistente cuasi denominativamente en virtud de un modo o término que le es intrínseco. De este segundo modo no

ab illa, tamen coaptatur illi et per habitudinem ad illam limitari potest. Ex quo ulterius fit multo minus procedere rationem in esse ipsius materiae, quod multo est imperfectius quam esse formae magisque potest per habitudinem ad formam limitari quam esse ipsius formae per habitudinem ad materiam. Unde hoc ipsum fere dicunt de essentia et esse qui realiter illa distinguunt; aiunt enim esse limitari per essentiam cuius est actus, et essentiam per esse, quia est potentia receptiva illius. Praeterea hinc facile cessat illa difficultas in esse totius substantiae compositae; limitabitur enim ex partibus componentibus; non enim potest esse illimitatum quod ex limitatis partibus constat.

15. Solum ergo restat esse angelorum, de quo fatendum est non esse proprie receptum in subiecto proprie sumpto, nec secundum partem, quia est indivisibile, nec secundum se totum, quia est substantiale et completum; dici tamen potest illud esse receptum in supposito ex natura rei distincto ab ipso esse essentiae, idque satis esse ut sit limitatum et finitum. Quod in hunc modum potest declarari, nam aut loquimur de esse solius naturae angelicae, aut de esse subsistentiae eius, aut de adaequato esse totius suppositi. Esse naturae recipitur in supposito ex natura rei distincto ab ipsa, et ex hac parte limitatur, quia in compositionem trahitur et per talem subsistendi modum limitatur ac determinatur. Esse vero ipsius subsistentiae ex eo clare limitatur quia solum est modus quidam talis naturae. Denique completum esse totius suppositi, cum compositum sit ex limitatis extremis, limitatum etiam esse necesse est. Sic igitur non oportet ut esse creaturae illimitatum sit, quamvis sit irreceptum in subiecto.

16. Quod vero infertur, fore subsistens, variis modis potest intelligi. Primo, quod essentialiter et adaequate ac per seipsum sit esse subsistens. Secundo, quod sit subsistens quasi denominative per aliquem modum seu terminum sibi intrinsecum. Hoc posteriori modo in nulla sententia negari potest quin

puede negarse en ninguna sentencia que el ser creado, si es sustancial y completo, es por su naturaleza subsistente, porque ni es inherente ni está sustentado por otro alguno, sino que tiene como término su propia subsistencia. Y por distinguirse tal ser *ex natura rei* de esta subsistencia, y por deberle a ella el subsistir, por eso lo llamo subsistente denominativa y no esencialmente. Este modo de ser subsistente no descubre infinitud o ilimitación alguna en tal ser, puesto que se trata de un modo imperfecto de subsistir y que se une con cierta composición. En cambio, del primer modo confesamos que sólo el ser de Dios es así subsistente en acto de un modo esencial y primario por sí mismo, cosa que tiene en virtud de su infinitud. Ni del hecho de que la composición de existencia y esencia no sea real en la criatura se sigue que su ser sea subsistente de este modo; porque, si se trata del ser de la naturaleza sustancial, éste no subsiste más que en virtud de un modo sobreañadido; y si se trata del ser de la subsistencia misma, éste propiamente no es subsistente, sino que es la razón de subsistir; por fin, si se trata del supuesto total, éste, sin duda, es subsistente, pero no lo es esencialmente de modo primario y adecuado, sino que lo es mediante algún otro término o modo suyo. Y así se da respuesta totalmente satisfactoria a la dificultad propuesta, aunque demos por admitidos algunos principios que todavía no han sido suficientemente demostrados, como que el ser subsistente es propio del ser divino, o que exija una perfección infinita.

17. Mas, en otro sentido, cabría responder que el ser irrecepto puede ser entendido de dos maneras: una, que sea irrecepto tanto en un sujeto como de un sujeto, y en este sentido no se sigue de nuestra sentencia que el ser de la criatura sea irrecepto, como es de por sí evidente; y de un ser con esas características se afirma con todo derecho que es infinito, porque es independiente y no participado, sino que más bien es la fuente de todo ser participado, y a un ser tal puede, con razón, llamársele de modo singular el ser mismo subsistente, puesto que, al no ser participado, existe y subsiste por sí mismo con toda la perfección propia del acto de ser, siendo en este sentido legítima la afirmación de que es propio de Dios el ser el mismo ser subsistente. De otra manera se puede hablar de ser irrecepto en algo, aunque haya sido recibido de alguien, concediéndose que de esta suerte el ser creado puede ser irrecepto; pero niego que se siga de

esse creatum, si sit substantiale et completum, natura sua sit subsistens, quia non est inhaerens nec ab aliquo alio sustentatum, sed propria subsistentia terminatum. Et quia haec subsistentia ex natura rei distinguitur a tali esse, et ab illa habet quod subsistat, ideo voco illud denominative subsistens et non essentialiter. Et hic modus esse subsistentis nullam indicat infinitatem vel illimitationem in tali esse, cum sit imperfectus modus subsistendi, et cum compositione aliqua. Priori autem modo fatemur solum esse Dei esse sic subsistens actu, seipso essentialiter ac per se primo, quod habet ex vi suae infinitatis. Neque ex eo quod in creatura compositio ex esse et essentia non sit realis sequitur quod illius esse sit subsistens illo modo; nam si sit sermo de esse naturae substantialis, hoc non subsistit nisi per modum superadditum; si vero sermo sit de esse ipsius subsistentiae, illud non est proprie subsistens, sed ratio subsistendi; si denique sit sermo de toto supposito, illud quidem est subsistens, non tamen per se primo et adaequate, sed per quemdam alium terminum seu modum suum. Atque ita omnino satisfit difficultati propositae, etiam si admittamus nonnulla principia quae nondum satis demonstrata sunt, ut quod esse subsistens sit proprium divini esse, vel quod requirat infinitam perfectionem.

17. Aliter vero posset responderi, dupliciter intelligi esse irreceptum: uno modo, quod sit irreceptum tam in aliquo quam ab aliquo, et hoc modo non sequitur, ex nostra sententia, quod esse creaturae sit irreceptum, ut per se constat; et de tali esse recte dicitur esse infinitum, quia est esse independens et non participatum, sed potius fons totius esse participati, et tale esse merito singulari modo potest appellari ipsum esse subsistens, quia, cum non sit participatum, ex se est ac subsistit cum omni perfectione essendi, et hoc sensu recte dicitur esse proprium Dei quod sit ipsum esse subsistens. Alio vero modo dici potest esse irreceptum in aliquo, quamvis sit receptum ab aliquo, et hoc modo conceditur esse creatum posse esse

aquí que sea ilimitado e infinito. Bien porque, aun siendo irrecepto en un sujeto, sólo es subsistente mediante alguna composición con la subsistencia misma, de lo cual no se puede inferir la infinitud, según se explicó en la respuesta primera; bien asimismo porque no sería acto puro, sino por participación. Pero —dicen— si el ser es participado, entonces es participado por algo; luego es participado por la esencia de la que es el ser; luego es necesario que sea distinto de ella y que forme con ella una composición real. Se responde, tomándolo de Alejandro de Hales en el lugar antes citado, que, cuando se dice que el ser creado es por participación, *no hay que imaginar que una cosa sea la que participa, como la esencia, y otra la que es participada, como la existencia, sino que la realidad es una sola cosa e idéntica de modo participado y por virtud de otro como por la virtud de un agente, puesto que esta realidad de suyo no está más que bajo un modo de posibilidad; mas el existir y poder ser llamado acto, esto se lo debe a la virtud del agente.* Y se explica esto mismo en la propia esencia o sustancia creada, pues es esencia y sustancia por participación, no porque esté participada por otra realidad o sustancia subjetivamente —por así decirlo—, sino sólo porque procede eficientemente de la sustancia divina, de la que es una cierta participación.

18. Mas se instaba por el hecho de que un ser no recibido en algo no tiene por qué ser limitado; porque ni lo es por una potencia receptiva ni por diferencia alguna que lo contraiga. A esto podría responderse suficientemente con una sola afirmación: que es limitado y finito por sí mismo y en virtud de su propia entidad, y que no necesita de algo realmente distinto de sí mismo que lo limite o lo contraiga, sino que en virtud de su entidad formal es intrínsecamente por su naturaleza de esa magnitud determinada de perfección; y que extrínsecamente es limitado por Dios, ya sea eficientemente, por recibir de él esa determinada perfección de ser y no una mayor, ya sea como por causa ejemplar, por estar conmensurado a una determinada idea divina que representa esa perfección en magnitud y no una mayor. Pero, para explicar más esto, podemos distinguir una doble contracción o limitación, una metafísica y otra física. La contracción metafísica no exige distinción actual *ex natura rei* entre lo contraído y lo que contrae,

irreceptum; nego tamen inde sequi quod sit illimitatum ac infinitum. Tum quia, licet sit irreceptum in subiecto, solum est subsistens per compositionem aliquam cum ipsa subsistentia; ex quo non potest colligi infinitas, ut in priori responsione declaratum est; tum etiam quia non esset purus actus, sed per participationem. Sed, inquiunt, si esse est participatum, ergo ab aliquo participatur; ergo participatur ab essentia cuius est esse; ergo oportet esse distinctum ab illa et realem compositionem cum illa facere. Respondetur ex Alexand. Alensi supra, quando esse creatum dicitur esse per participationem, *non esse imaginandum quod una res sit quae participat, sicut essentia, et alia quae participatur, sicut esse, sed quia una et eadem res est realitas modo participato et per vim alterius, sicut per vim agentis; haec enim realitas de se non est nisi sub modo possibili; quod autem sit et possit vocari actus, hoc habet per vim agentis.* Et declaratur hoc ipsum in ipsamet essentia vel substantia creata; est enim essentia et substantia per participationem, non quia ab alia re vel substantia participetur subiective (ut sic dicam), sed solum quia effective est a divina substantia, cuius est quaedam participatio.

18. Sed instabatur quia esse non receptum in aliquo non habet unde limitetur; quia neque a receptiva potentia, neque ab aliqua differentia contrahente. Ad hoc uno verbo sufficienter responderi posset, seipso et ex vi entitatis suae esse limitatum et finitum, neque indigere aliquo limitante vel contrahente in re distincto a seipso, sed intrinsece natura sua esse tantae perfectionis per suam formalem entitatem, extrinsece vero limitari a Deo, vel effective, quia ab eo recipit tantam perfectionem essendi et non maiorem, vel ut a causa exemplari, quia commensuratur tali ideae divinae repraesentanti tantam perfectionem et non maiorem. Ut vero hoc magis declaretur, distinguere possumus duplicem contractionem seu limitationem, unam metaphysicam, et alteram physicam. Metaphysica contractio non requirit distinctionem actualem ex natura rei inter contractum et contrahens, sed

sino que para ella basta la distinción de conceptos con fundamento en la realidad, y de este modo —si queremos coincidir con muchos en la manera de expresarnos— podemos admitir que la esencia es hecha finita y limitada en orden al ser, y, viceversa, que el ser mismo se hace finito y limitado por ser un acto de tal esencia. Porque, bajo razones distintas o en un género diverso de causas, este círculo no es contradictorio; del mismo modo que en la propia esencia distinguimos el género y la diferencia por la que la especie se constituye y limita a una perfección concreta y de magnitud determinada; y de la diferencia misma, en cuanto es diferencia, se puede decir que está limitada en orden a ese género concreto, del que es acto, y viceversa. En cambio, hablando en el plano físico, si la esencia es simple, sustancial y completa, como es el caso de la sustancia angélica, no necesita en realidad de algo fuera de sí misma que la limite formal e intrínsecamente, sino que, igual que la sustancia compuesta está limitada por sus componentes o principios intrínsecos —de los que no se distingue realmente, si se los considera conjuntamente y unidos—, lo cual no es más que estar intrínsecamente limitada por su entidad, así también la sustancia simple creada está física y realmente limitada por sí misma. Y esta limitación la tiene, o en potencia, antes de ser producida, o en acto, cuando es producida. Por tanto, al no ser la existencia otra cosa que la esencia en cuanto constituida en acto, del mismo modo que la esencia actual está formalmente limitada por sí misma o por sus principios intrínsecos, así también la existencia creada tiene la limitación por la esencia misma, no en cuanto es la potencia en la que es recibida, sino porque en realidad no es otra cosa más que la misma esencia actual.

Entre las existencias hay diversidad esencial

19. Con esto se comprende que, igual que las esencias de las cosas creadas se diferencian en especie, así también se diferencian las existencias, cosa que no niegan incluso los que opinan que la esencia y la existencia son realidades distintas. Porque más bien lo que afirman es que las diferencias de las esencias, sobre todo en las sustancias inmateriales, están tomadas del orden a las diversas existencias, según se ve en Cayetano, *In De ente et essentia,* c. 6, lo cual no

ad illam sufficit distinctio conceptuum cum aliquo fundamento in re, et hoc modo (si velimus cum multis loqui) admittere possumus essentiam finiri et limitari in ordine ad esse, et, e converso, ipsum esse finiri ac limitari quia est actus talis essentiae. Nam sub distinctis rationibus seu in diverso genere causarum, non repugnat hic circulus; sicut in ipsamet essentia distinguimus genus et differentiam, per quam species constituitur ac limitatur ad talem ac tantam perfectionem, et ipsa differentia, ut differentia est, dici potest limitari in ordine ad tale genus, cuius est actus, et e converso. At vero, physice loquendo, si essentia sit simplex, substantialis et completa, ut est substantia angelica, revera non indiget aliquo formaliter ac intrinsece limitante, praeter seipsam; sed sicut substantia composita limitatur a suis intrinsecis componentibus seu principiis (a quibus simul sumptis et unitis in re non distinguitur), quod nihil aliud est quam per suammet entitatem intrinsece limitari, ita substantia simplex creata physice ac realiter seipsa limitata est. Quam limitationem habet, vel in potentia antequam fiat, vel in actu cum fit. Unde cum existentia nihil aliud sit quam essentia in actu constituta, sicut essentia actualis per seipsam vel per sua intrinseca principia est formaliter limitata, ita etiam existentia creata limitationem habet ex ipsa essentia, non ut est potentia in qua recipitur, sed quia in re nihil aliud est quam ipsamet actualis essentia.

Inter existentias dari essentialem diversitatem

19. Ex his intelligitur, sicut essentiae rerum creatarum differunt specie, ita etiam existentiae, quod non negant etiam illi qui opinantur essentiam et existentiam esse res distinctas. Nam potius asserunt differentias essentiarum, praesertim in substantiis immaterialibus, sumi per ordinem ad diversa esse, ut sumitur ex Caietano, de Ente et

podría ser verdad si no hubiese diversidad en las existencias mismas. Además, porque ellos dicen que la existencia se compara a la esencia, o como al principio intrínseco de que dimana, o como a su receptáculo propio y connatural; luego es necesario que bajo las dos razones la existencia sea proporcionada a la esencia, y que, consecuentemente, haya tanta distinción entre las existencias cuanta es la que hay entre las esencias. Y esto es mucho más necesario de acuerdo con nuestra sentencia, porque, si la existencia no es en la realidad otra cosa que la esencia actual, igual que las esencias actuales se distinguen en especie, así también es necesario que se distingan las existencias. Se objetará: luego, igual que en las esencias se distinguen géneros y especies, del mismo modo se podrán distinguir en las existencias; porque, así como todas las esencias creadas convienen en la razón común y trascendental de esencia, así también todas las existencias convienen en la razón común de existencia, y del mismo modo que algunas esencias tienen mayor conveniencia entre sí que con otras, y luego se diferencian entre sí, tomándose de esto los diversos géneros y diferencias de las esencias, así también convienen entre sí más las existencias, por ejemplo, de los ángeles, de lo que convienen con las existencias de los hombres, mientras que, a su vez, se diferencian esencialmente entre sí; luego será posible abstraer de ellas los conceptos de género y diferencia. La respuesta es que sin duda es verdad que hay mayor conveniencia o semejanza entre algunas existencias que entre otras, e incluso que en esto se guarda prácticamente la misma proporción entre las existencias que entre las esencias, debido a las razones antes dichas. Por eso también Cayetano, *In De ente et essentia,* c. 4, poco antes de la q. 6, afirma que la existencia actual está constituida por los principios propios del mismo ente, y que, por eso, no tiene una naturaleza extraña a la del ente mismo. De aquí se deduce necesariamente que guarda con las existencias de las otras cosas la misma proporción de semejanza y diferencia que se da entre las naturalezas o esencias. Y Escoto, *In II,* dist. 3, q. 3, afirma que el ser de la existencia, en el mismo grado en que se distingue del ser de la esencia, no es, de suyo, distinto ni determinado, sino que se determina en virtud de la determinación de la esencia. De aquí resulta también que la existencia es tal cual es la esencia, y que

essentia, c. 6, quod non posset esse verum, nisi in ipsis existentiis esset diversitas. Item, quia ipsi aiunt existentiam comparari ad essentiam, vel tamquam ad principium intrinsecum a quo manat, vel tamquam ad proprium et connaturale susceptivum; ergo sub utraque ratione necesse est ut existentia sit proportionata essentiae, et consequenter quod tanta sit distinctio inter existentias, quanta est inter essentias. Hoc autem multo magis necessarium est iuxta nostram sententiam, quia si existentia in re nihil aliud est quam essentia actualis, sicut essentiae actuales specie distinguuntur, ita necesse est existentias distingui. Dices: ergo sicut in essentiis distinguuntur genera et species, ita possunt in existentiis distingui; nam, sicut omnes essentiae creatae conveniunt in communi et transcendentali ratione essentiae, ita existentiae omnes in communi ratione existentiae, et sicut quaedam essentiae magis inter se conveniunt quam cum aliis, et deinde inter se differunt, et inde sumuntur varia genera et differentiae essentiarum, ita plus conveniunt inter se existentiae, verbi gratia, angelorum, quam cum existentiis hominum, et rursus inter se essentialiter differunt; poterunt ergo ab eis abstrahi conceptus generis et differentiae. Respondetur in re quidem verum esse maiorem convenientiam seu similitudinem reperiri inter quasdam existentias quam inter alias, immo in hoc eamdem fere servari proportionem inter existentias et inter essentias, propter rationes factas. Unde etiam Caietanus, de Ente et essentia, c. 4, paulo ante q. 6, ait actualem existentiam per propria principia ipsius entis constitui, et ideo non esse extraneae naturae ab ipso ente. Ex quo necessario fit habere eamdem proportionem similitudinis et differentiae ad existentias aliarum rerum quae est inter ipsas naturas seu essentias. Et Scotus, In II dist. 3, q. 3, ait esse existentiae, eo modo quo distinguitur ab esse essentiae, non esse ex se distinctum nec determinatum, sed determinari ex determinatione essentiae. Ex quo etiam fit ut tale sit [esse][1] qualis est essentia, talemque proportionem servare unum

[1] Esta palabra falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

una existencia guarda con las demás la misma proporción que tiene una esencia con las otras.

20. Sin embargo, como allí mismo dice Escoto, no es necesario distinguir las diferencias de las existencias de las diferencias de las esencias, ni distinguir coordinaciones predicamentales, puesto que éstas sólo se distinguen propiamente en aquello que es o que tiene razón de ente completo en cada predicamento, o en lo que se concibe como un ente completo; y a la existencia no la concebimos como lo que es, sino como un modo simple por el que la esencia se constituye en la razón de ente actual. Del mismo modo que también entre las propias diferencias se puede concebir alguna mayor conveniencia de algunas entre sí que con otras, y, sin embargo, no distinguimos en ellas el concepto de género y el de diferencia, sino sólo los modos simples por los que cada diferencia se determina a su razón propia y cuasi específica. Otro tanto, por consiguiente, se ha de pensar de las existencias, en cuanto metafísicamente son concebidas por nosotros como modos de las esencias; en efecto, se las puede concebir bajo una razón o concepto que sea más o menos común o propio; sin embargo, esos conceptos en particular no tienen razón de género y de especie en una consideración propia, sino que, o se reducen a éstos, o se comportan más bien como un concepto trascendental y su modo. Y de esta suerte puede también concebirse metafísicamente que cada esencia creada está limitada por el modo propio y particular por el que se determina a esa existencia concreta. Esta abstracción y determinación de conceptos no está en contradicción con la actualidad de la existencia, porque, aunque la existencia se compara en orden a la esencia como el acto a la potencia objetiva, sin embargo en la existencia actual misma se puede concebir la semejanza y diversidad con otra existencia, la cual juntamente con la distinción de razón sea suficiente para servir de fundamento a los conceptos antes dichos.

¿Cuál es más perfecta, la esencia o la existencia?

21. Con esto, por fin, se comprende lo que hay que opinar respecto de la comparación discutida por muchos entre la esencia y la existencia, a ver cuál

esse ad alia, qualem habet una essentia ad alias.

20. Nihilominus tamen (ut ibidem ait Scotus) non oportet distinguere differentias existentiarum a differentiis essentiarum, neque praedicamentales coordinationes, quia haec solum distinguuntur proprie in eo quod est seu quod habet rationem completi entis in unoquoque praedicamento, seu quod concipitur ut ens completum; existentia autem non concipitur a nobis ut id quod est, sed ut quidam simplex modus quo essentia constituitur in ratione actualis entis. Sicut etiam inter ipsas differentias potest intelligi maior aliqua convenientia aliquarum inter se quam cum aliis, et nihilominus non distinguimus in eis conceptum generis et differentiae, sed solum simplices modos quibus unaquaeque differentia determinatur ad propriam et quasi specificam rationem. Sic igitur intelligendum est de existentiis, quatenus metaphysice a nobis concipiuntur ut modi essentiarum; possunt enim concipi sub ratione seu conceptu magis vel minus communi et proprio; in particulari tamen illi conceptus non habent rationem generis et speciei proprie sumpti, sed vel ad haec reducuntur, vel se habent potius ut conceptus transcendentalis et modus eius. Atque ita potest etiam metaphysice intelligi unamquamque existentiam creatam limitari per proprium et particularem modum per quem ad talem existentiam determinatur. Neque haec abstractio et determinatio conceptuum repugnat actualitati existentiae, quia quamvis existentia in ordine ad essentiam comparetur ut actus ad potentiam obiectivam, nihilominus in ipsa existentia actuali potest concipi similitudo et diversitas cum alia existentia, quae sufficit ad fundandum praedictos conceptus cum sola distinctione rationis.

Utra sit perfectior, essentia vel existentia

21. Atque hinc tandem intelligitur quid sentiendum sit in illa comparatione quae a multis controvertitur inter essentiam et existentiam, utra illarum perfectior sit. Quae

de las dos es más perfecta. Esta comparación propiamente sólo tiene cabida en la opinión que admite la distinción real entre la esencia actual y la existencia, dándose variedad de posiciones incluso entre los que siguen dicha sentencia. Pues algunos piensan que en toda realidad la existencia es más perfecta que la esencia, por ser tal la actualidad de aquélla, que sin ella la esencia no tendría perfección alguna. Por eso dijo Santo Tomás, I, q. 4, a. 1, ad 3, *que el ser mismo es lo más perfecto de todas las cosas, puesto que a todas se compara como acto,* ya que nada tiene actualidad a no ser en cuanto es. Y en favor de la misma sentencia se aduce a Dionisio, c. 5 *De divin. nomin.,* quien dice que el ser mismo es la más grande de todas las perfecciones que recibimos de Dios. Y Aristóteles, VIII *Ethic.,* c. 11, llama al mismo ser el beneficio más grande de Dios.

22. Por el contrario, otros pretenden que la entidad de la esencia es más perfecta, puesto que en cada cosa es como su sustancia, dado que la existencia es sólo un término o modo de ella. Y realmente de suyo es increíble que se dé en el hombre alguna entidad connatural más perfecta que el alma racional según la esencia de ésta, en virtud de la cual es a imagen de Dios, poseyendo mediante ella la virtud formal y principal de producir sus operaciones más perfectas. Además, si queremos argumentar teológicamente, el Verbo —según la opinión de éstos— asumió la esencia de hombre y no la existencia; luego si la existencia es aquello que hay más perfecto en el hombre, se deduce que el Verbo asumió lo que en el hombre es menos perfecto, habiendo dejado sin asumir lo que es más perfecto, cosa que es sobremanera absurda. Finalmente, en consonancia con la opinión dicha, hay que afirmar necesariamente que la esencia actual tiene una entidad propia que está formal e intrínsecamente fuera de la nada, y no lo está en virtud de la existencia misma, según quedó demostrado antes, porque, de lo contrario, en la esencia no es concebible una entidad propia en la que se distinga de la existencia. Mas, una vez admitido esto, se trastrueca totalmente el fundamento por razón del cual se podría pensar que la esencia es de menor perfección que la existencia, concretamente el que de ella recibe toda la actualidad en la razón de ente; esto, en efecto, es falso y es una afirmación inconsecuente con dicha sentencia, por el hecho de que hay que admitir necesariamente alguna

collatio proprie solum habet locum in opinione quae admittit distinctionem in re inter essentiam actualem et existentiam; estque diversitas opinionum etiam inter auctores qui illam sententiam sequuntur. Quidam enim sentiunt in omni re existentiam esse perfectiorem essentia, quia est talis actualitas eius sine qua essentia nullam haberet perfectionem. Propter quod dixit D. Thomas, I, q. 4, a. 1, ad 3, *quod ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus, nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est.* Et in eamdem sententiam trahitur Dionys., c. 5 de Divin. nom., dicens quod ipsum esse est maxima omnium perfectionum quas a Deo recipimus. Et Aristoteles, VIII Ethic. c. 11, vocat ipsum esse maximum Dei beneficium.

22. Alii vero contendunt entitatem essentiae esse perfectiorem, quia est in unaquaque re veluti substantia eius, nam existentia solum est quidam modus seu terminus eius. Et revera per se est incredibile esse in homine entitatem aliquam ei connaturalem perfectiorem anima rationali secundum essentiam eius, secundum quam est ad imaginem Dei, per quam habet formalem ac principalem virtutem efficiendi operationes suas perfectissimas. Item si theologice argumentari velimus, Verbum (iuxta eorum opinionem) assumpsit essentiam hominis et non existentiam; ergo, si existentia est id quod est perfectissimum in homine, sequitur assumpsisse Verbum id quod in homine est minus perfectum; quod autem perfectissimum est inassumptum reliquisse, quod est valde absurdum. Tandem (iuxta illam sententiam) necessario dicendum est essentiam actualem habere propriam entitatem quae formaliter et intrinsece est extra nihil, et non per existentiam ipsam, ut in superioribus ostensum est, quia alias non potest in essentia concipi propria entitas in qua ab existentia distinguatur. Hoc autem posito, evertitur omnino fundamentum ob quod censeri posset essentia minoris perfectionis quam existentia, nimirum, quia ab illa habet omnem actualitatem in ratione entis; est enim hoc falsum et non consequenter dictum in illa sententia, quia necessario ponenda est aliqua actualitas in essentia secundum se; posset ergo in illa superare existentiam. Neque obstat quod existentia ponatur ut terminus vel modus essentiae, quia inde solum potest colligi excessus secundum quid; sicut etiam subsistentia est modus et terminus essentiae, et nihilominus est simpliciter minus perfecta, licet secundum quid eam superet, quatenus illam actuat, ut inferius videbimus.

actualidad en la esencia considerada en sí misma; luego sería posible que superase en ésta a la existencia. Ni constituye un inconveniente el que la existencia sea puesta como término o modo de la esencia, ya que de aquí sólo puede inferirse una superación relativa; igual que la subsistencia es también un modo o término de la esencia, y, sin embargo, es en absoluto menos perfecta, aunque relativamente la supere, en cuanto la actualiza, como veremos luego.

23. Pero, aunque esta razón resulte apremiante *ad hominem* o en virtud de unos principios concedidos, sin embargo, hablando en absoluto, la sentencia contraria implica otra contradicción, a saber, que la esencia actual en cuanto tal incluye formal e intrínsecamente la actualidad en el género del ente y está fuera de la nada sin incluir en el mismo grado la existencia, siendo así que el concepto propio de existencia actual no se puede concebir ni explicar a no ser por la actualidad primera por la que el ente en acto se distingue del ente en potencia, según dejamos probado antes extensamente. Por consiguiente, hay repugnancia manifiesta cuando se dice que la esencia, prescindida la existencia, incluye una perfección actual, en la que puede superar a la existencia. En consecuencia, por más que esta comparación se plantee propiamente en el nivel de la realidad misma, una vez supuesta la distinción real, no obstante no se puede decir nada consistente o congruente en ella, en consonancia con la sentencia expuesta. En cambio, suponiendo que la existencia no se distingue realmente de la esencia, es evidente que no hay lugar para la referida comparación, atendiendo a la realidad misma y a la esencia actual, porque, al identificarse, la una no puede ser más perfecta que la otra o menos perfecta. Y si se compara a las dos según la razón o la precisión de la mente, la existencia es preferida a la esencia, porque, hecha precisión de la existencia, no se concibe que permanezca la esencia en acto, sino sólo en potencia, y porque nada hay perfecto en acto a no ser lo que existe en acto, afirmándose, por ello, que el ser mismo es la perfección de todas las perfecciones y la mayor de todas. Este es el modo como interpreta a Dionisio Santo Tomás, q. 20 *De verit.,* a. 2, ad 3, donde dice que el ser es calificado como más excelente que el vivir o el entender, si la comparación se hace una vez que por el entendimiento hemos separado del vivir el ser. Por tanto, si la comparación se hace entre la existencia concebida

23. Sed quamquam haec ratio ad hominem seu ex concessis principiis urgens sit, tamen, absolute loquendo, involvit contraria sententia aliam pugnantiam, nimirum, quod essentia actualis ut sic formaliter et intrinsece includat actualitatem in genere entis sitque extra nihil, et quod non eodem modo includat existentiam, cum proprius conceptus actualis existentiae nec intelligi nec declarari possit nisi per primam actualitatem qua ens in actu distinguitur ab ente in potentia, ut in superioribus late probatum est. Involvitur ergo manifesta repugnantia, cum dicitur essentia, praecisa existentia, includere actualem perfectionem in qua potest existentiam superare. Quapropter, licet haec comparatio in re ipsa proprie fiat, supposita in re distinctione, nihil tamen firmum aut constans in ea dici potest, iuxta praedictam sententiam. At vero, supponendo existentiam in re non distingui ab essentia, constat non habere locum praedictam comparationem, secundum rem ipsam et de essentia actuali loquendo, quia cum sint idem, non potest una esse perfectior altera vel minus perfecta. Quod si secundum rationem aut praecisionem mentis illa duo comparentur, praefertur existentia essentiae, quia praecisa existentia non intelligitur manere essentia in actu, sed potentia tantum, et quia nihil est actu perfectum nisi quod actu est, ideo dicitur ipsum esse perfectio perfectionum omnium et maxima omnium perfectionum. Et hoc modo interpretatur Dionysium D. Thomas, q. 20 de Veritate, a. 2, ad 3, ubi ait esse dici nobilius quam vivere vel intelligere, si fiat comparatio separato per intellectum esse a vivere. Quapropter, si comparatio fiat inter exi-

precisivamente como un modo, y la esencia como existente en acto, entonces la esencia se concibe como algo más perfecto, puesto que se la concibe como aquello que es o como lo que incluye la perfección total de la esencia y de la existencia.

Qué composición pertenece al concepto del ente creado

24. La cuarta objeción era la que se propuso en la tercera razón, en la sec. 1, a favor de la segunda sentencia. Se pregunta en ella a ver si alguna composición pertenece al concepto de ente creado, y cuál sea esa composición. En este problema hay que advertir brevemente que se puede hablar, o de la composición según razón, o de la composición real, la cual resulta de cosas distintas realmente o *ex natura rei.* Además, nos podemos referir al ente creado, o en cuanto existe en la realidad misma, o en cuanto mentalmente es prescindido mediante alguna razón, precisión que a veces se puede fundar en alguna distinción que se dé en la realidad misma, como cuando del supuesto prescindimos la naturaleza, o del accidente prescindimos la sustancia; mientras que, a veces, puede fundarse en alguna conveniencia o propiedad o eminencia de la cosa sin distinción actual, como cuando de la diferencia prescindimos el género, y otros casos semejantes.

25. Hay que afirmar, por tanto, que al concepto de ente creado existente en la realidad misma pertenece la composición de razón, o más bien el fundamento de ésta; efectivamente, en este sentido la composición de existencia y de esencia pertenece al concepto de ente creado, según se explicó antes. Hay que decir, asimismo, que no hay ningún ente creado que, tal como existe en la realidad, no incluya alguna composición real, hablando en un plano natural; pero esta composición no es de existencia y de esencia, sino de otras realidades o modos reales. Se explica por inducción; en efecto, la sustancia creada, en cuanto existe naturalmente en la realidad, incluye la composición de naturaleza y supuesto, de la que se hablará luego; a su vez, el accidente, al existir naturalmente en un sujeto, incluye la composición con él, y en sí mismo incluye la composición con la misma inherencia actual como con un modo propio de su entidad —pues nos referimos al accidente propio realmente distinto de la sustancia—. Por eso, aunque consideremos la naturaleza sustancial como existente de un modo sobrenatural, como es el caso de la humanidad en el Verbo, también en ella encontraremos la composición real, no sólo entre sus partes, sino también con el Verbo y con el modo de unión que tiene con el Verbo. Y de manera similar en la forma accidental que existe de modo sobrenatural, como pasa con la cantidad de la Eucaristía, encontraremos —según la sentencia más probable— la composición por identidad del accidente con el modo de existir *per se,* identidad incompatible con el modo de inherencia actual.

26. Además, en todo ente creado es necesaria la dependencia actual respecto de la causa primera, dependencia que se distingue *ex natura rei* del ente que es producido o conservado por ella, y, por tanto, constituye con él una composición real, la cual es inseparable de todo ente creado actualmente existente, porque ni un ente tal puede existir sin alguna dependencia, ni la dependencia misma puede existir sin algún término. Por fin, es probable que no sea posible ente alguno creado que no tenga en la realidad misma alguna composición de sujeto y de accidente, porque, si el ente en cuestión es un verdadero accidente o un modo real accidental, exige necesariamente un sujeto con el que constituya composición, como es de por sí evidente; si, por el contrario, se trata de la sustancia, por ser necesariamente finita, debe necesariamente tener un lugar determinado o un *donde* o presencia local según la cual sea capaz de recibir mutación, siendo, por lo mismo, preciso que se distinga de ella y que forme composición con ella. Y por el mismo motivo puede constituir composición con los accidentes realmente distintos. Mas que esto sea necesario en cualquier sustancia creada o creable, no está suficientemente claro ni parece que pueda demostrarse por el solo concepto de ente creado en cuanto tal, aunque sea más probable la sentencia que afirma esto, sobre la cual hemos dicho algunas cosas antes, disp. XVIII, al tratar de las potencias, que son los principios próximos mediante los que obran las criaturas, y luego añadiremos algunas al ocuparnos de la cantidad y de la cualidad. Con esto, pues, queda suficientemente claro que en todo ente creado, tal como existe en la realidad misma, se da una composición real, la cual no se

stentiam, praecise conceptam ut modum, et essentiam ut actu existentem, sic essentia concipitur ut quid perfectius, quia concipitur ut id quod est seu ut includens totam perfectionem essentiae et existentiae.

Quae compositio sit de ratione entis creati

24. Quarta obiectio erat quae in tertia ratione proposita est, in sect. 1, in favorem secundae sententiae. In qua petitur an aliqua compositio sit de ratione entis creati. et quaenam illa sit. In qua re breviter notandum est sermonem esse posse aut de compositione secundum rationem, aut de compositione reali, quae ex rebus realiter aut ex natura rei distinctis consurgit. Rursus loqui possumus de ente creato, aut prout in re ipsa existit, aut prout mente praescinditur secundum aliquam rationem, quae praecisio interdum fundari potest in distinctione aliqua quae in re ipsa sit, ut cum praescindimus naturam a supposito, vel substantiam ab accidente; interdum vero fundari potest in aliqua convenientia vel proprietate aut eminentia rei absque actuali distinctione, ut quando praescindimus genus a differentia, et similia.

25. Dicendum ergo est de ratione entis creati in re ipsa existentis esse compositionem rationis, seu potius fundamentum eius; hoc enim modo compositio ex esse et essentia est de ratione entis creati, ut supra declaratum est. Rursus dicendum est nullum esse ens creatum quod, prout reipsa existit, non includat compositionem aliquam realem, ex natura rei loquendo; eam vero compositionem non esse ex esse et essentia, sed ex aliis rebus aut modis realibus. Declaratur inductione; nam substantia creata prout naturaliter existit a parte rei, includit compositionem ex natura et supposito, de qua infra dicendum; accidens vero, cum naturaliter existat in subiecto, includit compositionem cum illo, et in sese includit compositionem cum ipsa actuali inhaerentia tamquam cum modo entitatis suae (loquimur enim de proprio accidente realiter a substantia distincto). Quocirca, etiamsi consideremus substantialem naturam supernaturali modo existentem, ut est humanitas in Verbo, etiam in illa inveniemus realem compositionem, non tantum ex suis partibus, sed etiam cum Verbo et cum modo unionis quem habet ad Verbum. Et similiter in accidentali forma supernaturali modo existente, ut est quantitas Eucharistiae, inveniemus (iuxta probabilem sententiam) compositionem ex identitate accidentis cum modo per se existendi, incompossibili cum actuali inhaerentia

26. Rursus omni enti creato necessaria est actualis dependentia a prima causa, quae dependentia est ex natura rei distincta ab ente quod per eam fit vel conservatur, ideoque cum illo facit compositionem realem, quae inseparabilis est ab omni ente creato actu existente, quia neque tale ens esse potest sine aliqua dependentia, nec ipsa dependentia esse potest sine aliquo termino. Tandem probabile est nullum esse possibile ens creatum quod in re ipsa non habeat compositionem aliquam ex subiecto et accidente, nam si tale ens sit accidens verum aut modus realis accidentalis, necessario requirit subiectum cum quo faciat compositionem, ut per se notum est; si vero sit substantia, cum necessario sit finita, necessario habere debet definitum locum seu ubi vel praesentiam localem secundum quam potest recipere mutationem, et ideo necesse est esse distinctam ab illa et facere compositionem cum illa. Et eadem ratione potest habere compositionem cum accidentibus realiter distinctis. An vero hoc sit necessarium in omni substantia creata vel creabili, non satis constat nec videtur posse demonstrari ex sola ratione entis creati ut sic, quamvis probabilior sit sententia quae hoc affirmat, de qua nonnulla diximus supra, disp. XVIII, agentes de potentiis, quae sunt principia proxima per quae creaturae agunt, et aliqua addemus infra de quantitate et qualitate disputantes. Ex his ergo satis constat in omni ente creato, prout in re ipsa existit, inveniri compositionem realem, quae non fundatur in distin-

funda en la distinción de existencia y de esencia, sino que se funda en otras distinciones de la cosa existente, derivadas de algún modo suyo o de algún accidente, distinción que radica, sin duda, en la limitación del ente creado, pero que es conocida por nosotros por la separación o por la mutación que puede darse entre la realidad y un modo tal. Ahora bien, esta distinción no tiene cabida entre la existencia y la esencia actual, según se demostró, no valiendo, por tanto, para esta composición la misma razón que vale para las otras composiciones de naturaleza y supuesto, y similares.

27. De aquí, además, inferimos que, refiriéndonos al ente creado que existe en la realidad misma, pero no según todas las cosas que tiene en la realidad misma, sino según alguna precisión de la mente, entonces no es necesario que todo ente creado incluya alguna composición real. Esto se demuestra también por inducción. Porque, si consideramos una naturaleza sustancial inmaterial en cuanto prescindida de los accidentes y de la subsistencia actual propia y de la unión con una ajena, en este caso no se encuentra en ella ninguna composición real. Y en las naturalezas compuestas de materia y de forma, aunque a la naturaleza íntegra no se la pueda prescindir de tal composición, sin embargo en las partes mismas concebidas precisivamente no se da esa composición; y en este sentido la materia concebida precisivamente es una entidad sustancial simple, e igualmente la forma; digo simple respecto de la composición esencial, puesto que la composición de partes integrantes no puede ser excluida, debido a la imperfección de la materia. Y por este motivo la forma accidental concebida precisivamente es simple, a no ser que sea material y, por ende, posea la composición de partes integrantes, o a no ser que sea capaz de intensificación y de remisión, y tenga de esta suerte serie de grados y composición; pero éstas son imperfecciones o composiciones que dimanan de las razones peculiares de algunos entes, pero no de la razón misma de ente creado en cuanto tal. Por consiguiente, no está en contradicción con el ente creado en cuanto tal el que, concebido bajo alguna razón precisiva, sea siempre sin composición real.

28. Ni pueden negar esto los autores que distinguen realmente la esencia creada y la existencia, puesto que se ven necesariamente obligados a confesar que la misma existencia concebida precisivamente es una entidad simple, sobre todo

ctione esse ab essentia, sed fundatur in aliis distinctionibus rei existentis ab aliquo modo suo vel ab aliquo accidente, quae distinctio oritur quidem ex limitatione entis creati, a nobis autem cognoscitur ex separatione vel mutatione quae esse potest inter rem vel talem modum. Haec autem distinctio locum non habet inter esse et essentiam actualem, ut ostensum est, et ideo non est eadem ratio de hac et de aliis compositionibus ex natura et supposito et similibus.

27. Atque hinc ulterius colligimus, si loquamur de ente creato quod in re ipsa existit, non tamen secundum omnia quae in re ipsa habet, sed secundum aliquam mentis praecisionem, sic non esse necessarium omne ens creatum includere aliquam realem compositionem. Quod etiam inductione demonstratur. Nam si consideremus substantialem naturam immaterialem ut praecisam ab accidentibus et ab actuali subsistentia propria vel ab unione cum aliena, sic nulla realis compositio in ea reperitur. In naturis vero compositis ex materia et forma, licet integra natura non possit a tali compositione praescindi, tamen in partibus ipsis praecise conceptis non est talis compositio; atque hoc modo materia praecise concepta est simplex entitas substantialis, et similiter forma; simplex (inquam) respectu essentialis compositionis, nam compositio ex partibus integralibus excludi non potest, propter imperfectionem materiae. Atque hac ratione forma accidentalis praecise concepta simplex est, nisi materialis sit et inde habeat compositionem ex partibus integralibus, vel nisi intendi possit et remitti, atque ita habeat graduum latitudinem et compositionem; quae sunt imperfectiones seu compositiones provenientes ex peculiaribus rationibus aliquorum entium, non vero ex ipsa ratione entis creati ut sic. Non ergo repugnat enti creato ut sic quod, sub aliqua ratione praecise conceptum, sit simplex absque reali compositione.

28. Neque hoc infitiari possunt illi auctores qui essentiam creatam et existentiam realiter distinguunt, quia necessario fateri coguntur ipsam existentiam praecise conceptam

si se trata de la existencia espiritual o angélica, puesto que en ella no se pueden pensar partes o extremos distintos *ex natura rei*, de los que esté compuesta. Y de modo similar una esencia creada concebida precisivamente será simple sin composición real, puesto que en cuanto tal no incluye la composición de existencia y de esencia, ya que se la supone prescindida de su existencia, cosa que —según dicha opinión— es posible no sólo mentalmente, sino también realmente. Así, por ejemplo, si suponemos que una naturaleza angélica es asumida por el Verbo, esa naturaleza, en cuanto distinta del Verbo, no incluiría ninguna composición real y sustancial, porque en cuanto tal no constaría de existencia y esencia, ni de naturaleza y subsistencia. Luego al concepto de ente creado no pertenece el no poder ser prescindido de la composición real, cuando no se lo concibe íntegra y adecuadamente tal como es en la realidad, sino según alguna razón precisiva o esencial. Ni en aquella razón tercera se objeta contra esto algo que acarree una nueva dificultad, o que no necesite ser resuelto en cualquier sentencia, incluso por los que piensan que la composición de existencia y de esencia es real y de realidades distintas; en efecto, esa composición puede resolverse en los componentes, y sobre esos mismos componentes pregunto a ver si son simples o compuestos; esto segundo no puede afirmarse debido a los argumentos propuestos, y porque, de lo contrario, se entraría en un proceso al infinito. Y si se afirma lo primero, tenemos lo que pretendemos, porque la esencia misma de la que se dice que forma composición con la existencia es creada y es una entidad actual.

29. Por consiguiente, hay que afirmar en último lugar que todo ente creado, por más que se lo conciba precisivamente y de modo incompleto, incluye al menos aptitud para la composición, es decir, la posibilidad de componer un ente con otro ente o con otro modo del ente; y que incluso incluye la necesidad o indigencia de una composición de este tipo con otro ente o modo de ente, para poder existir en la realidad, en lo que necesariamente se aparta de la perfección propia del acto puro o de la simplicidad divina. Todo esto es evidente por lo dicho, porque ni la sustancia puede existir si no es con algún modo de subsistir, o con otra cosa que haga sus veces, con lo que necesariamente constituye alguna composición. E idéntica o mayor razón se da para el accidente respecto del sujeto

esse simplicem entitatem, praesertim si spiritualis seu angelica existentia sit, quia in ea non possunt excogitari partes aut extrema ex natura rei distincta, ex quibus componatur. Et simili modo aliqua essentia creata praecise concepta erit simplex absque reali compositione, nam ut sic non includit compositionem ex esse et essentia, cum supponatur praescindi a suo esse, quod (iuxta illam opinionem) fieri potest non solum mente, sed etiam in re ipsa. Ut, verbi gratia, si ponamus angelicam naturam assumi a Verbo, talis natura, ut condistincta a Verbo, nullam realem et substantialem compositionem includeret, quia, ut sic, nec ex esse et essentia, nec ex natura et subsistentia constaret. Non est ergo de ratione entis creati ut praescindi non possit a reali compositione, quando non integre et adaequate concipitur prout in re est, sed secundum aliquam praecisam vel essentialem rationem. Neque contra hoc aliquid obiicitur in illa tertia ratione quod difficultatem novam ingerat, aut quod non sit necessario solvendum in omni sententia, etiam ab his qui putant compositionem ex esse et essentia esse realem et ex rebus distinctis: nam illa compositio potest resolvi in componentia, et de ipsis componentibus inquiram an sint simplicia vel composita; hoc posterius dici non potest propter rationes factas, et quia alias procederetur in infinitum. Si vero dicatur primum, habemus quod intendimus, quia ipsa essentia quae cum existentia componere dicitur, creata est et actualis entitas.

29. Quapropter addendum ultimo est omne ens creatum, quamtumvis praecise et incomplete conceptum, includere saltem aptitudinem ad compositionem, id est, quod possit cum alio ente aut modo entis unum ens componere; immo includere etiam necessitatem seu indigentiam alicuius similis compositionis cum alio ente vel modo entis, ut in rerum natura possit existere, in quo necessario deficit a perfectione puri actus et divinae simplicitatis. Hoc totum patet ex dictis, quia nec substantia potest existere nisi cum modo aliquo subsistendi vel alio qui vicem eius suppleat, cum quo necessario facit compositionem aliquam. Et eadem vel

y respecto de la inherencia actual. Y —cosa aún más cierta— todo ente creado exige la dependencia actual y, en consecuencia, la composición con ella. Por consiguiente, esta imperfección es suficiente para explicar el concepto y la imperfección del ente creado en cuanto tal, sin que por ese motivo sea necesaria en las criaturas la composición real de existencia y de esencia.

SECCION XIV

SI PERTENECE AL CONCEPTO DE ENTE CREADO LA ACTUAL DEPENDENCIA Y SUBORDINACIÓN O SUJECIÓN RESPECTO DEL SER PRIMERO E INCREADO

1. Hasta aquí hemos explicado la razón de ente creado, considerando de modo absoluto la composición intrínseca del mismo y su entidad en orden al acto propio de ser, al que debe formalmente el ser ente. Ahora hay que explicar y clarificar más esta razón de ente creado por la relación y comparación con el ente primero e increado, pues, al ser ente analógicamente en comparación de él, su concepto recibirá la mejor clarificación mediante un examen comparado con él.

2. Hay que comenzar dando por supuesto que el ente creado —cosa que todos tienen por cierta—, en cuanto es tal, incluye esencialmente la dependencia respecto del ente primero e increado. En efecto, esta es la razón primera que distingue al ente creado del increado, según se demostró antes al exponer esta división. Además, porque, al menos en este sentido, pertenece al concepto de ente creado el tener el ser recibido de otro, lo cual es tener un ser dependiente; luego dependerá sobre todo del ente primero, el cual tiene el ser por sí mismo sin haberlo recibido de otro. Por fin, todo ente así es un ente por participación; luego depende esencialmente de aquel del que participa la razón de ente. Sobre este punto hemos hablado profusamente en las disp. XX y XXI, donde explicamos en qué consiste esta dependencia y en qué sentido se dice que es esencial a la criatura, por el hecho de estar necesitada de ella en virtud de su esencia, no porque la dependencia misma entre intrínsecamente en la composición de la esencia de la criatura. Cuál sea la relación o referencia al Creador que incluye el ente creado, si es por razón de su esencia, o es por razón de su dependencia

actual, quedará claro por lo que se dirá después, disp. XLVII, sobre la relación trascendental y la predicamental, y en la disp. XLVIII, sobre las relaciones de toda dependencia o acción.

3. De este principio, pues, se deduce, en primer lugar, que todo ente creado está bajo el dominio de Dios en cuanto a su ser, es decir, que de tal manera está sujeto a Dios que puede por El ser reducido a la nada o ser privado de su ser por la sola suspensión del influjo con que lo conserva. Se prueba por lo dicho, porque el ente creado depende esencialmente del increado en el sentido que se expuso; por consiguiente, de esta dependencia se infiere por necesidad la sujeción antes dicha; porque, por el hecho mismo de necesitar la criatura del influjo divino para existir, está de suyo sujeta a la aniquilación, si se ve privada de tal influjo. Mas se preguntará si esta sujeción en orden a la aniquilación es tan esencial a la criatura como lo es la dependencia positiva o radical. Se responde que, en cuanto a aquello que pone en la criatura, es esencial en el mismo grado; pero, en cuanto a lo que connota o exige de parte de Dios, no parece tan esencial, si hablamos precisiva y formalmente. Se explica, porque la dependencia esencial del ente creado respecto del increado formalmente sólo mira al ente increado como a principio infinito, y piélago del ser, y como dotado de toda eficacia a fin de que pueda comunicar la participación de sí, siendo suficiente esta perfección considerada precisivamente para comprender en la criatura la razón de ente creado. En cambio, la antedicha sujeción de ese mismo ente en orden a la aniquilación connota en Dios la libertad en la conservación de la criatura a la que produjo una vez, libertad que, aunque en Dios sea esencial, y de esta suerte sea necesario por parte de Dios el uso de tal libertad a fin de que la criatura reciba el ser y sea conservada en él, no obstante, ello resulta accidental por parte de la criatura misma y para la razón de ente creado en cuanto tal; porque, si por un imposible pensásemos que Dios no se comunica *ad extra* libremente, sino por necesidad, sin embargo en la criatura concebiríamos la verdadera razón de ente creado sin la sujeción a Dios en orden a la aniquilación. La razón es porque concebiríamos en Dios el poder de producir y de conservar al ente creado, lo cual bastaría para comprender la esencial dependencia de Dios por parte del mismo

maior ratio est de accidente respectu subiecti et respectu actualis inhaerentiae. Et (quod certius est) omne ens creatum requirit actualem dependentiam, atque adeo compositionem cum illa. Haec igitur imperfectio satis est ad declarandam rationem et imperfectionem entis creati ut sic, neque ob eam causam necessaria est in creaturis realis compositio ex esse et essentia.

SECTIO XIV

AN DE RATIONE ENTIS CREATI SIT ACTUALIS DEPENDENTIA ET SUBORDINATIO AC SUBIECTIO AD PRIMUM ET INCREATUM ENS

1. Hactenus explicuimus rationem entis creati, absolute considerando intrinsecam compositionem eius et entitatem eius per ordinem ad proprium actum essendi, a quo habet formaliter ut ens sit. Nunc explicanda et declaranda est amplius haec ratio entis creati per habitudinem et comparationem ad primum et increatum ens, nam cum comparatione illius analogice sit ens, optime per collationem ad illud ipsius ratio declarabitur.

2. Principio igitur supponendum est (id quod est certum apud omnes) ens creatum, quatenus tale est, essentialiter includere dependentiam a primo et increato ente. Quia haec est prima ratio distinguens ens creatum ab increato, ut supra tractando hanc divisionem ostensum est. Item, quia saltem hoc modo est de ratione entis creati ut habeat esse receptum ab alio, quod est habere esse dependens; ergo maxime a primo ente, quod habet esse ex se, non receptum ab alio. Denique omne ens huiusmodi est ens per participationem; ergo essentialiter pendet ab eo a quo rationem entis participat. De quare fuse diximus in disp. XX et XXI, ubi explicuimus quid sit haec dependentia et quomodo dicatur essentialis creaturae, quia ex vi suae essentiae illa indiget, non quia ipsamet dependentia componat intrinsece essentiam creaturae. Quam vero relationem seu habitudinem ad creatorem includat ens creatum, vel ratione suae essentiae, vel ratione suae actualis dependentiae, constabit ex dicendis infra, disp. XLVII, de habitudine transcendentali et praedicamentali, et in disp. XLVIII, de habitudinibus omnis dependentiae vel actionis.

3. Ex hoc ergo principio sequitur primo omne ens creatum esse sub dominio Dei quantum ad suum esse, id est, ita esse subiectum Deo ut ab illo possit in nihilum redigi et privari suo esse per solam suspensionem illius influxus quo ipsum conservat. Probatur ex dictis, quia ens creatum essentialiter pendet ab increato in sensu exposito; ergo ex hac dependentia necessario sequitur praedicta subiectio; nam, hoc ipso quod creatura indiget divino influxu ut sit, de se est subiecta annihilationi, si tali influxu privetur. Sed quaeres an haec ipsa subiectio in ordine ad annihilationem sit tam essentialis creaturae sicut est ipsa positiva seu radicalis dependentia. Respondetur, quantum ad id quod ponit in creatura, esse aeque essentialem; quantum vero ad id quod connotat seu requirit ex parte Dei, non videri ita essentialem, si praecise et formaliter loquamur. Declaratur, nam essentialis dependentia entis creati ab ente increato formaliter solum respicit increatum ens tamquam infinitum principium et pelagus essendi, et efficacissimum ut possit sui participationem communicare, et haec perfectio praecise sumpta sufficiens esset ad intelligendam in creatura rationem entis creati. At vero praedicta subiectio eiusdem entis in ordine ad annihilationem connotat in Deo libertatem in conservanda creatura quam semel produxit, quae libertas, quamvis ipsi Deo essentialis sit, atque ita ex parte Dei sit necessarius usus talis libertatis ut creatura recipiat esse et in eo conservetur, tamen ex parte ipsius creaturae et ad rationem entis creati ut sic, videtur hoc accidentarium; nam si per impossibile intelligeremus Deum non libere, sed necessario se communicare ad extra, nihilominus intelligeremus in creatura veram rationem entis creati, absque subiectione ad Deum in ordine ad annihilationem. Quia intelligeremus in Deo potestatem efficiendi et conservandi ens creatum, quod satis esset ad intelligendum ex parte ipsius entis creati essentialem de-

ente creado; sin embargo, de parte de Dios no concebiríamos el dominio pleno sobre el ser de la criatura, puesto que un dominio tal no se da sin libertad, y, por ello, en la criatura no se concebiría la sujeción en orden a la aniquilación, ya que esta sujeción y el dominio son correlativos y, suprimido uno de los dos, es necesario quitar el otro.

4. Y por este motivo dije que tal sujeción, en cuanto a lo que connota por parte de Dios, no está incluida en la razón del ente creado considerado precisiva y formalmente; pero, en cuanto a lo que esta sujeción importa en el ente creado mismo y en cuanto a lo que de parte de éste exige, tal sujeción le es esencial, e indica de modo absoluto la misma raíz o el mismo grado de ente que indica la dependencia esencial. En efecto, por esta sujeción no se significa otra cosa sino que el ente creado es de tal naturaleza y esencia que no le repugna ser reducido a la nada, si por parte de la causa no se carece de libertad para suspender el influjo con el que se le comunica el ser. En este sentido cabe decir que tal sujeción es esencial al ente creado en cuanto tal, sobre todo porque, aunque mediante nuestros conceptos prescindimos una perfección de otra, sin embargo a la esencia de Dios le pertenece en absoluto el poseer el pleno dominio de todos los entes creados, sea actual, sea potencialmente, de tal suerte que, si quiere producirlos, no pueda establecerlos fuera de su dominio; luego, correspondientemente o con la misma proporción, corresponde a la esencia del ente creado el estar siempre sujeta a Dios y bajo su dominio, de tal manera que pueda ser reducida por él a la nada. En consecuencia, a partir de este dominio, que nos resulta a nosotros más claro, corroboramos magníficamente la dependencia que el ente creado tiene respecto de Dios, no sólo en su producción, sino también en su conservación, puesto que, si no dependiese de esta manera, Dios no podría, al arbitrio de su voluntad, reducir a la nada al ente una vez creado, y así no tendría pleno dominio sobre él, cosa que está en contradicción con la perfección divina. Este argumento ha sido expuesto con más amplitud en la citada disp. XXI.

5. De aquí podemos inferir ulteriormente o añadir también otra sujeción o dependencia respecto de Dios que es intrínseca al ente creado en cuanto tal, es decir, la dependencia en el obrar o en el causar. Ahora bien, esta dependencia

pendentiam a Deo; non tamen intelligeremus ex parte Dei plenum dominium supra esse creaturae, quia tale dominium non est sine libertate, et ideo nec in creatura intelligeretur subiectio in ordine ad annihilationem, quia haec subiectio et dominium sunt correlativa, et uno ablato, alterum auferre necesse est.

4. Et hac ratione dixi hanc subiectionem quantum ad id quod connotat ex parte Dei, non includi in ratione entis creati praecise ac formaliter sumpti; quantum ad id vero quod per hanc subiectionem importatur in ipso ente creato et quantum ad id quod ex parte eius requirit, essentialis illi est haec subiectio, et eamdem omnino radicem seu eumdem gradum entis indicat quem essentialis dependentia. Per hanc enim subiectionem nihil aliud significatur nisi ens creatum talis esse naturae et essentiae cui non repugnat in nihilum redigi, si ex parte causae non desit libertas ad suspendendum influxum quo illi communicat esse. Atque hoc sensu dici potest hanc subiectionem esse essentialem enti creato ut sic, praesertim quia, licet per nostros conceptus unam perfectionem ab alia praescindamus, tamen absolute est de essentia Dei ut habeat plenum dominium omnium creatorum entium, vel actu vel potestate, ita ut, si velit illa producere, non possit extra suum dominium illa constituere; ergo, e converso seu eadem proportione est de essentia entis creati ut semper sit subiectum Deo et sub eius dominio, ita ut ab ipso possit in nihilum redigi. Unde ex hoc dominio, quod nobis notius esse videtur, optime confirmamus dependentiam quam ens creatum habet a Deo, non solum in fieri, sed etiam in conservari, quia, si non ita penderet, non posset Deus ad nutum suae voluntatis ens semel creatum in nihilum redigere, et ita non haberet plenum dominium eius, quod divinae perfectioni repugnat. Quae ratio in dicta disp. XXI latius tractata est.

5. Ex quo ulterius colligere seu addere possumus aliam etiam subiectionem seu dependentiam a Deo esse intrinsecam enti creato ut sic, scilicet, in agendo seu in causando. Potest autem haec dependentia vel subiectio

o sujeción cabe explicarla de dos maneras. La primera, de modo absoluto, pudiendo parecer que en este sentido no es universal, ya que no pertenece a la esencia o razón del ente creado el poder obrar algo. La otra manera de entender esta sujeción es sólo condicionalmente o en virtud de una hipótesis, es decir, que la condición del ente creado es ésta: que, si puede obrar algo, en la efección misma depende necesariamente del concurso actual y de la ayuda de la causa primera y ente increado. Y ciertamente que, si nos referimos a la eficiencia propia, hay que hacer uso de esta segunda explicación; pero, si nos referimos a la causalidad en general, esta condición debe exponerse del primer modo, puesto que no se da ningún ente creado que no tenga algún género de causalidad; porque, si es accidente, o es el principio próximo de producir algo, o al menos modifica formalmente al sujeto; si, por el contrario, se trata de la sustancia, o es materia, y ésta tiene causalidad material, o es forma, y ésta tiene causalidad formal, y acaso no se da forma alguna que no sea principio de la producción de algo, del mismo modo que toda sustancia espiritual y completa tiene también alguna operación de la que es principio eficiente. Así, pues, en todo ente creado se encontrará algún género de causalidad y algún modo de comunicar su perfección, en el cual depende esencialmente del influjo actual de Dios, por más que este influjo sea de diverso modo; porque la causalidad eficiente del ente creado depende de Dios también como de causa eficiente primera y principal; mientras que las otras causalidades, por ejemplo, la material y la formal, no dependen en el mismo género, sino en el género de la causa eficiente, porque es necesario que Dios cause eficientemente aquello mismo que la materia causa materialmente. Todas estas cosas se trataron y explicaron más ampliamente antes, en la disp. XXII.

6. Mas cabe preguntar aquí también si esta subordinación en el obrar o en el causar pertenece formalmente a la razón esencial del ente creado en cuanto tal, o si es más bien como una propiedad de él. Parece, en efecto, que debe decirse esto segundo, puesto que el causar o producir, o incluso la virtud de producir, no pertenecen a la esencia del ente creado, sino a sus propiedades; luego la dependencia en el causar no pertenece a la razón de ente creado, sino que, a lo más, será como una propiedad que deriva de él. Mas en contra está el que esta

duobus modis declarari. Primo, absolute, et hoc modo videri potest non esse universalis, quia non est de ratione vel essentia entis creati ut aliquid agere possit. Alio modo potest haec subiectio conditionate tantum seu ex hypothesi intelligi, scilicet hanc esse conditionem entis creati ut, si quidquam efficere possit, in ipsa effectione necessario pendeat ab actuali concursu et adiutorio primae causae et entis increati. Et quidem si loquamur de propria efficientia, erit haec posterior expositio adhibenda; si vero sermo sit de causalitate in genere, debet haec conditio priori modo exponi, quia nullum est ens creatum quod non habeat aliquod causalitatis genus; nam, si est accidens, vel est principium proximum efficiendi aliquid, vel saltem formaliter afficit subiectum; si vero est substantia, aut est materia, et illa habet causalitatem materialem, aut forma, et haec habet causalitatem formalem, et fortasse nulla forma est quae non sit principium efficiendi aliquid, sicut etiam omnis substantia spiritualis et completa habet aliquam operationem cuius est principium efficiens. Itaque in omni ente creato reperietur aliquod causalitatis genus et aliquis modus communicandi suam perfectionem in quo ab actuali Dei influxu essentialiter pendet, quamvis diverso modo; nam causalitas effectiva entis creati pendet a Deo, etiam ut ab efficienti causa prima ac praecipua; aliae vero causalitates, verbi gratia materialis et formalis, non pendent in eodem genere, sed in genere efficientis causae; nam quod materia materialiter causat, necesse est ut illud ipsum Deus causet efficienter. Quae omnia supra, disp. XXII, latius tractata et declarata sunt.

6. Potest autem hic etiam quaeri an haec subordinatio in agendo vel causando, formaliter pertineat ad essentialem rationem entis creati ut sic, vel potius sit tamquam proprietas eius. Videtur enim hoc posterius esse dicendum, quia causare vel efficere, vel virtus etiam efficiendi, non pertinent ad essentiam entis creati, sed ad proprietates eius; ergo dependentia in causando non pertinet ad rationem creati entis, sed ad summum erit tamquam proprietas consequens illud.

dependencia no se funda en alguna cualidad o propiedad del ente creado que esté fuera de la esencia de éste, sino en la intrínseca limitación del mismo; por consiguiente, en este sentido pertenece a la esencia en no menor grado que la dependencia en el ser. Y así hay que decir, sin duda, que una cosa es hablar de la causalidad formal misma o de la dependencia, y otra de la condición del ente creado por razón de la cual no puede hacer o causar nada por sí solo, si no es con la cooperación de Dios. En cuanto a lo primero está claro que no pertenece formalmente a la esencia del ente creado, como prueba el argumento expuesto, y porque se puede conservar la esencia íntegra del ente creado sin la causalidad actual o sin el actual auxilio de Dios para causar. En cambio, respecto de la segunda condición o de la raíz de esta dependencia, hay que decir que en la realidad no es otra cosa más que la esencia misma del ente creado en cuanto tal, puesto que, incluso suprimida por el entendimiento cualquier otra cosa que se sobreañada a tal esencia, se encontrará que por sí misma posee esta limitación e imperfección, de tal manera que no es suficiente por sí sola para hacer o causar algo. Por tanto, no es posible por potencia absoluta de Dios que se produzca un ente creado que no tenga esta subordinación al ente increado; luego es indicio de que está fundada en la misma razón esencial del ente creado. Por lo cual, aunque mediante la precisión de la razón y de nuestros conceptos inadecuados se pueda concebir a la dependencia en el ser como anterior por razón a la dependencia en el causar, y se pueda por lo mismo concebir a la primera como primariamente constitutiva y modificativa de la razón común de ente a la razón de ente creado, mientras que la segunda es susceptible de ser concebida como una propiedad o atributo del ente creado; sin embargo, éste no es en la realidad un atributo accidental, sino cuasi trascendental, puesto que en la realidad no añade nada a la esencia del ente creado, por más que se lo conciba a modo de relación a algo extrínseco y bajo tal razón se lo considere como una propiedad metafísica más bien que física, del mismo modo que los atributos trascendentales del ente son propiedades de éste.

7. Por último hay que afirmar que a la razón de ente creado pertenece el estar sujeto o subordinado al ente increado para obedecerle en recibir y obrar todo lo

In contrarium vero est quia haec dependentia non fundatur in aliqua qualitate vel proprietate entis creati quae sit extra essentiam eius, sed in intrinseca limitatione illius; ergo hoc modo pertinet ad essentiam non minus quam dependentia in esse. Atque ita sane dicendum est aliud esse loqui de ipsa formali causalitate seu dependentia, aliud de conditione entis creati, ratione cuius nihil potest se solo efficere vel causare, nisi cooperante Deo. De priori clarum est non pertinere formaliter ad essentiam entis creati, ut ratio facta probat, et quia conservari potest integra essentia entis creati absque actuali causalitate seu actuali adiutorio Dei ad causandum. At vero de posteriori conditione seu radice huius dependentiae, dicendum est in re nihil aliud esse praeter essentiam ipsam entis creati ut sic, quia remoto etiam per intellectum omni alio superaddito tali essentiae, invenietur ex vi sua hanc habere limitationem et imperfectionem, ut se sola non sit sufficiens ad aliquid agendum vel causandum. Et ideo de potentia Dei absoluta fieri non potest ens creatum quod huiusmodi subordinationem non habeat ad increatum ens; ergo signum est esse fundatam in ipsamet essentiali ratione entis creati. Quocirca, quamvis per praecisionem rationis et conceptus inadaequatos mentis apprehendi possit dependentia in essendo ut prior ratione quam dependentia in causando, et ideo possit etiam prior concipi ut primo constituens et modificans communem rationem entis ad rationem entis creati, posterior vero concipi valeat ut proprietas vel attributum creati entis; tamen in re ipsa hoc non est attributum accidentale, sed quasi transcendentale, cum in re nihil addat essentiae entis creati, licet concipiatur per habitudinem ad aliquid extrinsecum et sub ea ratione censeatur tamquam proprietas metaphysica potius quam physica, ad eum modum quo transcendentalia attributa entis sunt proprietates eius.

7. Ultimo dicendum est de ratione entis creati esse ut sit subiectum vel subordinatum enti increato ad obediendum illi in recipien-

que no implique contradicción. Esta característica del ente creado corresponde más a los teólogos que a los filósofos naturales; en efecto, esta propiedad se diferencia de la anterior en que aquélla consiste únicamente en la dependencia del ente creado en cuanto a la fuerza natural de producir o causar efectos proporcionados a su naturaleza, siendo, por eso mismo, tal dependencia fácilmente cognoscible por la luz natural; mas esta segunda característica añade que el ente creado en virtud de su entidad es apto para obedecer a Dios en el recibir u obrar cualquier efecto posible o no contradictorio, por más que exceda la virtud o capacidad natural de tal ente. Y esto no puede conocerse tan fácilmente por la luz natural, puesto que toca o se refiere de algún modo a los efectos sobrenaturales, a los que la criatura no puede alcanzar a no ser en cuanto elevada por la virtud divina, elevación que se nos manifiesta más por lo que ha sido revelado que por la luz natural. Por consiguiente, o bien por las cosas que han sido reveladas por la fe, o bien por aquellas que están más acordes con las reveladas, se infiere con bastante probabilidad esta propriedad del ente creado. Creemos, en efecto, que el hombre recibe de Dios perfecciones sobrenaturales que su naturaleza no pedía ni se debían a la misma. Además, la humanidad de Cristo fue elevada a la unión hipostática, de la que no era naturalmente capaz. Igualmente esa misma humanidad y los sacramentos y otras cosas similares son elevados por Dios para producir algo que está más allá de su virtud natural; ahora bien, todas estas cosas suponen que semejantes criaturas de suyo y antes de ser elevadas eran naturalmente aptas para obedecer a Dios, que quería obrar de tal modo en ellas o mediante ellas, valiendo respecto de este punto la misma razón para estas criaturas que para todas; luego hay que afirmar que el ente creado en cuanto tal tiene esta subordinación a Dios, de manera que es naturalmente apto para obedecerle en el obrar y recibir todo lo que no le sea contradictorio.

8. De aquí nació la doctrina de los teólogos sobre la potencia obediencial de las criaturas respecto de Dios, habiendo sido el primero que la indicó San Agustín, lib. IX *Gen. ad lit.*, c. 17, y tomándola de ahí Santo Tomás, I, q. 115, a. 2 y 4, e *In I*, dist. 42, q. 2, a. 2, ad 4, al cual han seguido todos los

do et agendo quidquid contradictionem non implicaverit. Haec conditio entis creati magis ad theologos spectat quam ad philosophos naturales; differt enim haec proprietas a praecedenti, quod illa solum consistit in dependentia entis creati quoad vim naturalem efficiendi vel causandi effectus suae naturae proportionatos, et ideo talis dependentia lumine naturali facile cognosci potest; haec vero posterior conditio addit ens creatum ex vi suae entitatis aptum esse obedire Deo in recipiendo vel agendo quemcumque effectum possibilem et non repugnantem, etiamsi naturalem virtutem vel capacitatem talis entis excedat. Quod non potest tam facile cognosci lumine naturae, quia attingit aliquo modo seu dicit habitudinem ad supernaturales effectus, quos creatura attingere non potest nisi ut elevata per divinam virtutem, quae elevatio magis est nobis manifestata per ea quae revelata sunt quam naturali lumine. Ex his ergo quae vel per fidem revelata sunt, vel revelatis sunt magis consentanea, colligitur satis probaliter haec proprietas entis creati. Nam credimus hominem recipere a Deo supernaturales perfectiones quas natura eius non postulabat nec ei debebantur. Item, humanitas Christi elevata est ad unionem hypostaticam, cuius naturaliter capax non erat. Item, eadem humanitas et sacramenta et alia huiusmodi elevantur a Deo ad agendum aliquid ultra suam naturalem virtutem; haec autem omnia supponunt huiusmodi creaturas ex se et antequam eleventur natas esse obedire Deo volenti tali modo in illis aut per illas operari, et quoad hoc est eadem ratio de his creaturis et de omnibus; ergo dicendum est ens creatum ut sic habere hanc subordinationem ad Deum, ut natum sit obedire illi in agendo et recipiendo quidquid non repugnaverit.

8. Atque hinc nata est doctrina theologorum de potentia obedientiali creaturarum respectu Dei, quam prius indicavit Augustinus, lib. IX Gen. ad lit., c. 17, et inde D. Thomas, I, q. 115, a. 2, et 4, et In I,

teólogos, sobre todo sus discípulos, quienes la explican más claramente en la potencia pasiva; pero hay la misma razón proporcional para la potencia obediencial activa, como traté ampliamente en el tomo I de la III parte, disp. XXXI, sec. 6. Finalmente, la razón *a priori* de esta subordinación hay que tomarla del pleno dominio que tiene Dios sobre su criatura, de suerte que puede valerse de ella para cualquier uso que no implique repugnancia o contradicción. Semejante dominio pleno pertenece, en efecto, a la infinita omnipotencia de Dios; en efecto, no se trata de un dominio perfecto por todos los capítulos si no incluye el poder para cualquier uso posible. Ahora bien, a este dominio pleno de Dios corresponde por parte de la criatura una plena sujeción, ya que las dos cosas son correlativas; y para esta sujeción es necesaria por parte de la criatura una condición tal, que por razón de ella sea apta para ejecutar todo lo que Dios quiera, ya sea recibiendo, ya obrando. En consecuencia, igual que Dios no puede producir un ente creado sobre el que no tenga un pleno y perfecto dominio, de la misma manera no puede ser producido un ente creado que no posea la condición antes dicha, y la subordinación o sujeción a Dios.

9. Se dirá: esta condición o sujeción ni pertenece formalmente a la razón esencial de ente creado concebida precisivamente, ni es tampoco una propiedad que dimane de ella natural y necesariamente; luego no le conviene al ente creado de modo alguno esencial o necesario. El antecedente es manifiesto en cuanto a la primera parte, ya que la razón esencial de ente creado consiste precisamente y queda salvada con ser un ente esencialmente dependiente de Dios. Y por lo que respecta a la segunda parte se prueba, porque esa sujeción se da en orden a acciones o efectos sobrenaturales, y, por lo mismo, no pertenece al orden natural, sino al sobrenatural; luego no puede derivarse de la razón de ente creado en cuanto tal, puesto que ente creado abstrae de lo natural y de lo sobrenatural. La respuesta es que esta condición del ente creado, la cual hemos explicado mediante esa última sujeción a Dios, no añade al ente mismo al que conviene realidad alguna o modo real que sea distinto *ex natura rei* del ente mismo, sino que solamente explica la misma condición intrínseca del ente creado bajo una

dist. 42, q. 2, a. 2, ad 4, quem caeteri theologi, praesertim eius discipuli, secuti sunt, et apertius eam declarant in potentia passiva; est autem eadem proportionalis ratio de potentia obedientiali activa, ut late tractavi in I tomo III partis, disp. XXXI, sect. 6. Denique ratio huius subordinationis a priori sumenda est ex pleno dominio quod Deus habet in suam creaturam, ut ea uti possit in omnem usum qui non involverit repugnantiam aut contradictionem. Huiusmodi enim plenum dominium ad infinitam Dei omnipotentiam pertinet; non enim est dominium omni ex parte perfectum nisi includat potestatem ad omnem usum possibilem. Huic autem pleno dominio Dei correspondet in creatura plena subiectio, nam duo haec correlativa sunt; ad hanc autem subiectionem necessaria est talis conditio ex parte creaturae, ratione cuius apta sit ad exsequendum quidquid Deus voluerit, vel recipiendo, vel agendo. Unde, sicut non potest Deus ens creatum efficere cuius plenum ac perfectum dominium non habeat, ita non potest ens creatum fieri quod non habeat praedictam conditionem et subordinationem seu subiectionem ad Deum.

9. Dices: haec conditio vel subiectio nec formaliter pertinet ad essentialem rationem entis creati praecise conceptam, nec etiam est proprietas naturaliter ac necessario consequens illam; ergo nullo modo per se aut necessario convenit enti creato. Antecedens patet quoad priorem partem; quia essentialis ratio entis creati in hoc praecise consistit ac sufficienter salvatur, quod sit ens essentialiter pendens a Deo. Quoad posteriorem vero partem probatur, quia illa subiectio est in ordine ad supernaturales actiones vel effectus, et ideo non pertinet ad naturalem ordinem, sed ad supernaturalem; ergo non potest consequi ex ratione entis creati ut sic, quia ens creatum abstrahit a naturali et supernaturali. Respondetur huiusmodi conditionem entis creati, quam per hanc ultimam subiectionem ad Deum declaravimus, non addere ipsi enti cui convenit aliquam rem vel realem modum ex natura rei distinctum ab ipso ente, sed explicare solum ipsam

relación distinta a Dios y a la omnipotencia de El y a sus acciones sobrenaturales. Por consiguiente, por esta condición no se explica en la realidad misma nada más que la esencia del ente creado; mas se la explica a modo de un atributo o propiedad metafísica, semejante a los atributos del ente, según decíamos en el punto inmediatamente anterior.

10. Así, pues, al argumento se responde que, si nos referimos a la realidad misma, la razón esencial de ente creado no queda plena y suficientemente explicada por el solo hecho de ser un ente dependiente, porque, aunque en esta relación esté implícitamente contenida cualquier otra sujeción a Dios, sin embargo no queda suficientemente explicada, cosa que nosotros hacemos al desentrañar las subordinaciones a Dios antes dichas. Y entre ellas, tal como las distinguimos conceptualmente mediante conceptos inadecuados, concebimos también cierta razón de orden, aprehendiendo a una como razón primaria y esencial, y a las demás a modo de propiedades. Por consiguiente, desde esta consideración, concedemos que ésta es una propiedad del ente creado, pero negamos que pertenezca esencial e intrínsecamente al orden sobrenatural, porque no constituye un modo u orden determinado de entes, sino que es tal cual es la entidad en la que se encuentra, según hemos explicado con más extensión en el lugar antes citado. Más aún —y esto debe tenerse en cuenta—, a los entes naturales y a los sobrenaturales no sólo les es común esta subordinación a la omnipotencia divina en cuanto opera sobre la ley de la naturaleza, sino que también lo es la anterior, la cual tiene lugar en orden a las acciones o causalidades connaturales a cada realidad. En efecto, de la teología damos por supuesto que algunos entes son naturales, otros sobrenaturales, sobre todo los que se dicen sobrenaturales en cuanto a la sustancia, los cuales son sólo ciertos accidentes que no pueden ser connaturales a sustancia alguna creada. Por tanto, estos entes sobrenaturales tienen acciones o causalidades proporcionadas a sus entidades, en las cuales están también subordinados a Dios y dependen de El, dependencia en la que convienen con los demás entes naturales, guardada la debida proporción. Y por este motivo la dependencia respecto de Dios del ente creado en cualquier causalidad suya que le

intrinsecam conditionem entis creati sub diversa habitudine ad Deum et ad omnipotentiam illius et supernaturales actiones eius. Quapropter per hanc conditionem in re ipsa nihil aliud explicatur quam essentia entis creati; declaratur autem per modum cuiusdam attributi seu proprietatis metaphysicae, similis attributis entis, ut in proximo superiori puncto dicebamus.

10. Ad argumentum ergo respondetur, si de re ipsa loquamur, essentialem rationem entis creati non declarari plene et adaequate per hoc solum quod est ens dependens; nam, licet in hac habitudine implicite contineatur omnis alia subiectio ad Deum, non tamen explicite declaratur, quod a nobis fit, cum explicamus omnes praedictas subiectiones ad Deum. Inter quas, prout a nobis ratione distinguuntur per inadaequatos conceptus, quamdam etiam rationem ordinis intelligimus, et unam apprehendimus ut primariam et essentialem rationem, alias vero ad modum proprietatum. Unde sub hac consideratione concedimus hanc esse proprietatem entis creati; negamus tamen per se et intrinsece pertinere ad supernaturalem ordinem, quia non constituit modum aut determinatum ordinem entium, sed talis est qualis est entitas in qua reperitur, ut latius in praedicto loco a nobis dictum est. Quin potius (quod advertendum est) non tantum haec ultima subordinatio in ordine ad divinam omnipotentiam, ut operantem super legem naturae, communis est naturalibus et supernaturalibus entibus, sed etiam prior, quae est in ordine ad actiones vel causalitates unicuique rei connaturales. Supponimus enim ex theologia quaedam esse naturalia entia, alia supernaturalia, praesertim illa quae dicuntur supernaturalia quoad substantiam, quae solum sunt accidentia quaedam quae nulli substantiae creatae possunt esse connaturalia. Haec ergo supernaturalia entia actiones habent vel causalitates suis entitatibus proportionatas, in quibus etiam subordinantur Deo et ab ipso pendent, in qua dependentia conveniunt cum caeteris entibus naturalibus, servata proportione. Atque hac ratione, dependentia entis creati a Deo in omni sua ac propria causalitate communis

sea propia es común no sólo a los entes naturales, sino también a los sobrenaturales; y estos entes sobrenaturales pueden ser elevados a obrar o causar algo más allá de la causalidad que les es connatural, puesto que en esto no tienen respecto de Dios una sujeción menor que los demás entes del orden natural, siendo éste el motivo de que toda esta sujeción y dependencia respecto de Dios abstraiga del ente natural y del sobrenatural, siendo común a todo ente creado en cuanto tal.

11. Con esto, pues, parece que queda suficientemente explicada la razón común de ente creado, y de paso dejamos también explicadas sus causas, efectos y propiedades. En efecto, el ente creado en cuanto tal, considerado con precisión y abstracción, no exige otra causa más que al ente increado mismo, en el que tiene suficiente causa eficiente, ejemplar y final; en cuanto a la formal y material, no las exige esencial y positivamente por la sola razón común de ente creado, sino que las admite en algunos entes, de los que luego nos ocuparemos. Y de modo semejante, aunque algunos entes creados exijan otras causas eficientes fuera de Dios, al menos para que sean producidos o existan de un modo connatural, no obstante la razón de ente creado en cuanto tal no las exige. El mismo modo de discurrir hay que observar respecto de los efectos; porque el ente creado en virtud de esta razón común, aunque sea capaz de causalidad, sin embargo no tiene determinado ningún género definido de causalidad, sino únicamente el que en cualquier causalidad suya, sea la que sea, esté subordinado a Dios y dependa de El, tal como se explicó ya. Con esto también quedan, por fin, suficientemente explicadas las propiedades del ente creado en cuanto tal, pues no tiene ninguna otra más que los atributos comunes del ente, de los que participa de un modo que le es acomodado, y otros que son consectarios de su limitación e imperfección, como son la composición, la dependencia y la sujeción, de las que se habló. En este lugar cabría explicar con más extensión aquella primera característica del ente creado, concretamente que tenga por necesidad que ser finito y limitado; sin embargo, creí que debía de pasarla por alto, ya que la limitación en cuanto a la perfección esencial del ente creado no tiene dificultad alguna, una vez que se explicó antes que la criatura no puede recibir de modo adecuado la perfección divina; y si es una perfección inferior, es necesario que diste infinitamente de ella, puesto que una realidad absolutamente infinita —como es el caso de Dios— no puede superar a otra con exceso finito, porque, de lo contrario, podrían llegar a igualarse mediante un aumento finito. Ahora bien, si el ente creado dista por necesidad infinitamente de la perfección divina, es preciso que él mismo tenga una perfección esencial finita. Y lo que se refiere a la infinitud del ente, ya en la cantidad de masa, ya en la intensidad de alguna cualidad, no tiene que ver con la presente disputación, puesto que no corresponde al ente creado en cuanto tal, sino a una determinada razón de ente, puntos de los que propiamente se ocupan los filósofos, III *Phys.*, y a los que se refieren los teólogos en I, q. 7, e *In I*, dist. 43.

est non solum naturalibus entibus, sed etiam supernaturalibus; possunt autem haec supernaturalia entia elevari ad agendum vel causandum aliquid ultra causalitatem sibi connaturalem, nam in hoc non minus subiiciuntur Deo quam reliqua entia ordinis naturalis, atque hac ratione omnis haec subiectio et dependentia respectu Dei abstrahit ab ente naturali et supernaturali, et communis est omni enti creato ut sic.

11. Per haec igitur sufficienter videtur declarata communis ratio entis creati, et obiter iam explicuimus causas, effectus et proprietates eius. Nam ens creatum ut sic praecise et abstracte sumptum non requirit aliam causam nisi ipsum increatum ens, in quo habet sufficientem causam efficientem, exemplarem et finalem; formalem autem et materialem per se ac positive non postulat ex sola communi ratione entis creati, sed admittit illas in aliquibus entibus, de quibus postea videbimus. Et simili modo, licet quaedam entia creata requirant alias causas efficientes praeter Deum, saltem ut connaturali modo fiant vel existant, tamen ratio entis creati ut sic illas non requirit. Simili modo philosophandum est de effectibus; nam ens creatum ex vi huius communis rationis, licet sit capax causalitatis, nullum tamen definitum causalitatis genus sibi determinat, sed hoc solum quod in omni causalitate sua, quaecumque illa sit, Deo subordinatur et ab illo pendet, prout iam declaratum est. Ex quo tandem proprietates entis creati ut sic sufficienter sunt etiam traditae; nullas enim alias habet, praeter communia attributa entis, quae modo sibi accommodato participat, et alia quae limitationem et imperfectionem eius concomitantur, ut sunt compositio, dependentia et subiectio, de quibus dictum est. Illa vero prima conditio entis creati, nimirum, quod finitum aut limitatum necessario esse debeat, explicari hoc loco fusius posset; tamen praetermittendam eam duxi, quia limitatio quoad perfectionem essentialem entis creati nullam habet difficultatem, cum supra demonstratum sit non posse creaturam divinam perfectionem adaequate recipere; quod si inferior sit, necesse est ut infinite ab illa distet, quia res simpliciter infinita (ut est Deus) non potest aliam superare excessu finito, alias per finitum augmentum possent ad aequalitatem pervenire. Si autem ens creatum necessario distat infinite a perfectione divina, necesse est ut ipsum sit finitae perfectionis essentialis. Quod vero spectat ad infinitatem entis, vel in quantitate molis, vel intensione alicuius qualitatis, non est praesentis disputationis, cum non pertineat ad ens creatum ut sic, sed ad determinatas rationes entis, de quibus proprie disputant philosophi, in III Phys., et attinguntur a theologis, I, q. 7, et In I, dist. 43.

DISPUTACION XXXII

DIVISION DEL ENTE CREADO EN SUSTANCIA Y ACCIDENTE

RESUMEN

La presente disputación aborda dos cuestiones principales, cada una de las cuales ocupa una sección:

I. Suficiencia e inmediatez de la división del ente en sustancia y accidente (Sec. 1).
II. Analogía de la división antedicha (Sec. 2).

SECCIÓN I

Después de consignar tres motivos de duda (1-3), Suárez resuelve la cuestión afirmando y demostrando que la división del ente en sustancia y accidente es óptima (4) y suficiente (5). Esa solución le permite responder pormenorizadamente a los motivos de duda (6-12); se detiene más en el tercero, que plantea algunas dificultades, a las que el Eximio aporta las explicaciones y soluciones pertinentes: los modos de los entes se reducen a los géneros de las cosas de que son modos y con las que tienen identidad real (13-14); en las sustancias, es sustancial el modo que pertenece a la constitución de la sustancia misma, y es accidental el modo que supone a la sustancia completamente constituida y la modifica bajo alguna otra razón (15-16); la especial dificultad que se presenta con respecto a la dependencia de la sustancia se resuelve afirmando que dicha dependencia no es sustancia, ni siquiera incompleta, pero pertenece indirecta o reductivamente al predicamento de su término (17); en cuanto a los modos accidentales, los hay que se reducen al género del accidente al que completan, mientras que otros constituyen un nuevo género (18-19). Por lo que concierne a la distinción que necesariamente se da entre la sustancia y el accidente, hay diversas opiniones: para unos, se da separación real propia y rigurosa (20); según otros, hay distinción en virtud de una razón formal obtenida por precisión intelectual con fundamento en la realidad (21); otros defienden que es necesaria alguna distinción real, por lo menos modal (22); y, finalmente, otros distinguen entre el accidente físico y el lógico o predicamental; el primero exige una distinción ex natura rei, *mientras que el segundo no siempre requiere una distinción actual en la realidad (23).*

SECCIÓN II

Comienza Suárez dando por supuesto que el ente no se dice equívocamente de la sustancia y del accidente (1), y pasa en seguida a señalar las diferentes opi-

niones en torno al problema enunciado en el título de la sección: si la división del ente en sustancia y accidente es análoga. La primera opinión, de Escoto y Gabriel, sostiene que el ente creado es unívoco con respecto a la sustancia y al accidente (2); la segunda, más común, sostiene que el ente es análogo; así lo enseñan Aristóteles, Santo Tomás, Averroes, Alejandro, Alberto, Ammonio y otros (3); expuestas y criticadas con detalle las razones en que se apoya esta opinión (3-10), Suárez da su solución: el ente es análogo (11), y lo es con analogía de atribución, no extrínseca, sino intrínseca (12-16). Esto da ocasión a plantear y resolver algunas dudas: la primera —si el accidente es ente en sentido absoluto— recibe solución afirmativa (17-19); la segunda —si los accidentes, comparados entre sí, son entes unívocamente— se resuelve, asimismo, en sentido afirmativo (20-25); a la tercera —si el ente es unívoco con respecto a todas las sustancias— se contesta negativamente (26-32). La sección se cierra con la afirmación de que otras divisiones del ente creado (absoluto y relativo, incompleto y completo, imperfecto y perfecto) son también análogas (33-35).

DISPUTACION XXXII

DIVISION DEL ENTE CREADO EN SUSTANCIA Y ACCIDENTE

Explicada la razón común de ente creado, corresponde declarar su división, a fin de que, mediante ella, pasemos a estudiar y distinguir las razones determinadas de entes, en la medida en que compete al metafísico. Ahora bien, tal ente suele dividirse próximamente en los diez predicamentos, aunque la división propuesta por nosotros nos ha parecido más apta para conservar el plan de la exposición y explicar todas las razones comunes y cuasi trascendentales que pueden considerarse bajo el ente. Así, pues, acerca de esta división, diremos brevemente cómo sus miembros se oponen y agotan de manera suficiente el todo dividido, y cómo convienen en la razón común de éste.

SECCION PRIMERA

SI EL ENTE SE DIVIDE, DE MANERA INMEDIATA Y COMPLETA, EN SUSTANCIA Y ACCIDENTE

1. El primer motivo de duda puede consistir en que la sustancia se encuentra, no sólo en los entes creados, sino sobre todo en el increado; por tanto, no es legítimo dividir el ente creado por la razón de sustancia, pues, de lo contrario, quedará contenido en el miembro dividente algo que no estará contenido en lo dividido; o, por lo menos, el modo que contrae o determina a lo dividido será más universal o común que el mismo dividido. Y si acaso se dice que, en esa división, la sustancia no se toma en cuanto abstrae de la creada y la increada,

DISPUTATIO XXXII

DE DIVISIONE ENTIS CREATI IN SUBSTANTIAM ET ACCIDENS

Explicata communi ratione entis creati, sequitur declaranda eius divisio, ut per eam ad pertractandas et dignoscendas determinatas rationes entium, quantum ad metaphysicum spectat, progrediamur. Solet autem huiusmodi ens proxime dividi in decem praedicamenta; tamen divisio a nobis proposita aptior visa est ad servandum doctrinae ordinem et explicandum rationes omnes communes et quasi transcendentales quae sub ente considerari possunt. De hac ergo divisione breviter dicemus quomodo membra eius opponantur et sufficienter divisum exhauriant, et quomodo in illius communi ratione conveniant.

SECTIO PRIMA

UTRUM ENS PROXIME ET SUFFICIENTER DIVIDATUR IN SUBSTANTIAM ET ACCIDENS

1. Prima ratio dubitandi esse potest quia substantia non solum in entibus creatis, sed maxime in increato reperitur; non ergo recte dividitur ens creatum per rationem substantiae, alioquin continebitur aliquid sub membro dividente quod non continetur sub diviso; vel saltem, modus contrahens seu determinans divisum universalior erit seu communior quam ipsum divisum. Quod si forte dicatur substantiam in ea divisione

sino concretamente como sustancia creada, de ahí surge otra dificultad: que primero habría de dividirse el ente en sustancia y accidente, y después la sustancia en creada e increada, toda vez que la sustancia creada conviene con la increada no sólo en la razón de ente, sino también en la razón de sustancia; luego de ninguna manera puede atribuirse al ente creado la presente división.

2. En segundo lugar, hay otras divisiones del ente que son igualmente universales y que distribuyen inmediatamente al mismo ente; luego no hay ninguna razón para que la presente división se prefiera a las demás. El antecedente es manifiesto, ya que el ente puede dividirse en absoluto y relativo, y esa división es adecuada al ente, puesto que es imposible pensar en un ente que no esté contenido en uno de esos dos miembros. De ahí resulta que ésta es una división próxima e inmediata del mismo ente, pues, de lo contrario, los miembros dividentes no podrían dividirlo adecuadamente. Además, el ente creado se divide en acto y potencia, y también esa división es adecuada e inmediata. Puede, asimismo, dividirse el ente en completo e incompleto, ya que se dan algunos entes íntegros y totales, como los supuestos sustanciales, que pueden llamarse con razón entes completos; existen otros, en cambio, que son partes o afecciones de un ente determinado, los cuales quedan incluidos bajo la razón de ente incompleto; y en ese miembro se encierran no sólo los accidentes, sino también las partes de la sustancia. Por ello se pone de manifiesto que esta división difiere mucho de la anterior; y que es adecuada, resulta evidente, ya que los miembros implican contradicción inmediata y dividen inmediatamente la razón misma de ente, puesto que esos modos son cuasi trascendentales y determinan y cuasi modifican próximamente la razón misma de ente. Y esta división parece más apta para explicar la comunidad o analogía del ente, porque parece que sólo el ente completo es el miembro principal, mientras que todos los demás participan de la razón de ente por relación a aquél.

3. En tercer lugar, de aquí surge la principal dificultad, pues da la impresión de que la división indicada es por completo insuficiente; en efecto, además de la sustancia y el accidente, existe algo que participa de la razón de ente sin

non sumi ut abstrahit a creata et increata, sed definite pro substantia creata, oritur hinc alia difficultas, nimirum ens prius fuisse dividendum in substantiam et accidens, deinde vero substantiam in creatam et increatam, quandoquidem substantia creata non convenit cum increata solum in ratione entis, sed etiam in ratione substantiae; ergo nullo modo potest praesens divisio enti creato attribui.

2. Secundo, sunt aliae divisiones entis aeque universales et immediate partientes ipsum ens; ergo nulla est ratio ob quam praesens divisio caeteris praeferatur. Antecedens patet, nam ens dividi potest in absolutum et respectivum, quae divisio adaequata est enti, cum nullum excogitari possit ens quod non sub altero membrorum contineatur. Unde fit hanc divisionem esse proximam ac immediatam ipsius entis, alioquin non possent membra dividentia illud adaequate dividere. Item dividitur ens creatum in actum et potentiam, quae etiam est adaequata et immediata divisio. Item dividi potest ens in completum et incompletum; dantur enim quaedam entia integra et totalia, ut sunt substantialia supposita, quae merito completa entia nominari possunt; alia vero sunt quae sunt partes aut affectiones talis entis, quae sub ratione entis incompleti comprehenduntur sub quo membro non tantum accidentia, sed etiam partes substantiae comprehenduntur. Unde constat hanc divisionem esse valde diversam a praecedenti; quod autem sit adaequata, per se notum est, quia membra immediatam contradictionem includunt dividuntque immediate ipsam rationem entis, quia illi modi quasi transcendentes sunt et proxime determinant et quasi afficiunt ipsam rationem entis. Videtur autem haec partitio aptior ad explicandam communitatem seu analogiam entis, quia solum ens completum esse videtur principale membrum, et per habitudinem ad illud reliqua omnia entis rationem participant.

3. Tertio, hinc oritur praecipua difficultas, nam videtur illa divisio plane insufficiens; nam praeter substantiam et accidentia, datur aliquid quod participat rationem

ser sustancia ni accidente; así, por ejemplo, el modo de una cosa no es la sustancia de la cosa, como resulta evidente, ni tampoco es accidente, ya que no inhiere, sino que modifica, por cierta identidad, a la cosa de la que es modo. Y esto se explica principalmente en la dependencia creativa por la que el ente creado es producido y conservado por Dios; porque esa dependencia es algo de la cosa, y en este sentido queda contenida bajo el ente; mas no es accidente, ya que no está en un sujeto ni procede de un sujeto, sino que tiene prioridad natural sobre cualquier sujeto, por proceder de la nada; tampoco es sustancia, toda vez que se distingue *ex natura rei* de la sustancia que se produce mediante ella. La dificultad se corrobora y aumenta por algunas propiedades de la sustancia o del ente, las cuales, atendiendo a sus razones formales, no son consideradas como sustancias, sino como propiedades de la sustancia; y, sin embargo, tampoco son accidentes, ya que no se distinguen de la sustancia, ni real ni modalmente, sino sólo formalmente, por precisión intelectual, distinción que es de razón. Se declara el aserto: es una propiedad de la sustancia el ser apta para estar bajo los accidentes; empero, dicha propiedad no añade ningún accidente a la sustancia ni explica la razón misma de sustancia. Algo parecido ocurre con la propiedad de ser virtud operativa principal, y otras semejantes. Puede emplearse el mismo argumento, con mayor razón, acerca de las propiedades mismas del ente en común, las cuales no pueden ser accidentes ni sustancias, por ser comunes a unos y otras, y, sin embargo, son entes, pues, de lo contrario, serían nada; así, pues, esos dos miembros no dividen suficientemente al ente.

Solución de la cuestión

4. A pesar de todo, debe decirse que esa división del ente es óptima y suficiente. Esta opinión es tan común, que todos la admiten como evidente; por ello requiere, más bien que una demostración, una explicación de sus términos. Pues bien, que entre las cosas creadas hay unas que son sustancias y otras que son accidentes, resulta manifiesto por la continua mutación y alteración de las cosas; efectivamente, el agua, por ejemplo, se cambia de caliente en fría, y al

entis et non est substantia nec accidens; ut, verbi gratia, modus rei non est substantia rei, ut per se notum est, nec etiam est accidens, quia non inhaeret, sed per quamdam identitatem afficit rem cuius est modus. Quod praesertim declaratur in dependentia creativa qua ens creatum producitur et conservatur a Deo; illa enim aliquid rei est, et hoc modo sub ente continetur; et non est accidens, quia non est in subiecto, nec ex subiecto, sed est prior natura omni subiecto, cum sit ex nihilo; nec etiam est substantia, quia ex natura rei distinguitur a substantia quae per ipsam producitur. Et confirmatur augeturque difficultas ex quibusdam proprietatibus substantiae vel entis, quae secundum suas rationes formales non censentur esse substantiae, sed proprietates substantiae, et tamen non sunt etiam accidentia, quia in re non distinguuntur a substantia, nec realiter nec modaliter, sed tantum formaliter, ex mentis praecisione, quae est rationis distinctio. Assumptum declaratur, nam est proprietas substantiae esse aptam ut substet accidentibus, quae tamen proprietas neque addit substantiae ullum accidens nec declarat ipsam rationem substantiae. Simile est de hac proprietate esse principalem virtutem operandi, et similibus. Idemque argumentum maiori ratione fieri potest de ipsis proprietatibus entis in communi, quae nec accidentia esse possunt, nec substantiae, cum utrisque communes sint, et tamen sunt entia, alioqui nihil essent; illa ergo duo membra non dividunt sufficienter ens.

Quaestionis resolutio

4. Nihilominus dicendum est illam esse optimam ac sufficientem divisionem entis. Quae sententia adeo est communis, ut tamquam res per se nota ab omnibus recepta sit; quapropter magis indiget terminorum explicatione quam probatione. Quod ergo in rebus creatis quaedam sint substantiae, quaedam vero accidentia, ex ipsa continua rerum mutatione et alteratione manifestum est; mutatur enim aqua, verbi gratia, ex calida

revés; el hombre, ahora está sentado y después anda; y es preciso que, en virtud de esas mutaciones, se pierda o se adquiera algo real, porque, en otro caso, no se produciría una mutación real; pero no se pierde ni se cambia la sustancia, ya que la sustancia del agua o del hombre permanece íntegra, tanto si se calienta como si se enfría, tanto si está sentado como si anda; luego es en el accidente donde se produce la mutación; por consiguiente, se dan algunos entes que son accidentes. De donde se concluye necesariamente, además, que se da algún ente que es sustancia, pues el accidente es accidente de algo, a saber, de la sustancia. Y si alguno dice que también puede darse un accidente del accidente, se responde que es preciso detenerse en alguna sustancia; pues, aunque un accidente sea accidente de otro, no obstante, como en este orden no es posible proceder al infinito, ni detenerse en algún accidente que no esté inherente en ningún sujeto (pues en otro caso ya no sería accidente, sino sustancia), habrá que detenerse necesariamente en un ente que sea sustancia y que sea sujeto primero y cuasi radical, y fundamento de los accidentes. Esto se evidencia también por las antedichas mutaciones accidentales, bajo cuyos términos es preciso que permanezca un sujeto idéntico, que no puede ser más que la sustancia, bien sea sola y desnuda, bien sea afectada por otros accidentes. Así, pues, consta de manera suficiente que la división del ente en sustancia y accidente es congruente.

5. Y que esa división es también suficiente, puede concluirse casi con el mismo razonamiento; pues, o el ente es tal que no adviene a ningún otro, o es tal que adviene a alguno, es decir, que adhiere a algún ente y lo afecta accidentalmente, o sea, fuera de su esencia. Todo lo que se comporta del primer modo, queda comprendido bajo la razón de sustancia; y lo que se comporta del segundo, bajo la razón de accidente. Y no es posible encontrar entre estos dos miembros, así explicados, un medio, ya que implican contradicción inmediata, como consta suficientemente por los mismos términos que hemos propuesto. Esta razón coincide con aquella otra conocida de que el ente por sí y el ente en otro se oponen inmediatamente entre sí, por lo cual es necesario que uno de estos dos modos convenga a todo ente; ahora bien, el ente por sí constituye la sustancia, y el ente en otro constituye el accidente; luego dividen adecuadamente al ente. En

in frigidam, et e converso, et homo nunc sedet, nunc vero ambulat, per quas mutationes aliquid rei amitti vel acquiri necesse est, alioqui non fieret mutatio realis; non amittitur autem nec mutatur substantia; integra enim manet substantia aquae vel hominis, sive calefiat, sive frigefiat, sedeat, aut ambulet; est ergo accidens illud in quo fit mutatio; dantur ergo in entibus quaedam quae sunt accidentia. Unde ulterius necessario concluditur aliquod esse ens quod sit substantia; nam accidens alicuius est accidens, nimirum substantiae. Quod si quis dicat etiam accidentis posse dari accidens, respondetur necessario sistendum esse in aliqua substantia, quia, licet unum accidens alteri accidat, tamen cum neque in hoc ordine possit in infinitum procedi, neque sisti in aliquo accidente quod nulli subiecto accidat (alioqui iam non esset accidens, sed substantia), necessario sistendum est in aliquo ente quod sit substantia quodque sit primum et quasi radicale subiectum et fundamentum accidentium. Quod etiam manifestant praedictae accidentales mutationes, sub quarum terminis necesse est ut idem subiectum maneat, quod non potest esse nisi substantia, sive sola ac nuda, sive aliis accidentibus affecta. Sic igitur satis constat convenienter dividi ens in substantiam et accidens.

5. Quod vero sufficienter etiam dividatur, eodem fere discursu concludi potest; nam vel ens tale est ut nulli alteri accidat, vel est tale ut alicui accidat, seu ut alicui enti adhaereat, illudque afficiat accidentaliter, seu extra essentiam eius. Quidquid priori modo se habet, sub ratione substantiae comprehenditur; quod autem posteriori, sub ratione accidentis. Non potest autem inter haec duo membra sic explicata medium inveniri, nam immediatam contradictionem includunt, ut ex ipsis verbis a nobis propositis satis constat. Coincidit autem haec ratio cum illa vulgari, quod ens per se, et in alio, habent inter se immediatam oppositionem, unde necesse est alterutrum ex his modis omni enti convenire; ens autem per se constituit substantiam, ens vero in alio constituit accidens; ergo adaequate dividunt ens. Quid

cuanto a la significación de estos dos modos —por sí y en otro—, no puede explicarse brevemente, sino que se tratará en las disputaciones siguientes; por ahora, supóngase únicamente que cada uno se toma en cuanto incluye la negación inmediata del otro, de suerte que, lo que no se halla en otro a manera de accidente, es decir, inhiriendo o afectando fuera de la esencia de las cosas, se dice que existe por sí y es sustancia; inversamente, todo lo que no es por sí, sino que adhiere a algo, existe en otro y se llama accidente. Sin embargo, de estos dos modos, nosotros concebimos mejor el modo "por sí", y lo explicamos por la negación del otro, ya que es más simple que el modo de existir en otro. Por ahora, lo dicho basta para explicar la suficiencia de esta división, puesto que la explicación exacta de estos modos se ha de exponer más adelante, como he dicho. Y tal división se aclarará más al responder a las dificultades propuestas.

Respuesta al primer motivo de duda

6. Así, pues, al primer motivo de duda hay que decir, primeramente, que en esta división, tal como la hemos expuesto, los miembros dividentes han de considerarse proporcionados a lo dividido. Por tanto, como lo dividido es el ente creado, cada uno de los dos miembros dividentes debe tomarse en cuanto está constituido por un modo acomodado al ente creado. La afirmación no necesita ser explicada con respecto al accidente, ya que, según la doctrina sana y católica, no hay ningún accidente increado, puesto que ni fuera de Dios existe ningún ente increado ni en Dios se da accidente alguno, como se demostró anteriormente. En cuanto al otro miembro —la sustancia—, admitimos que Dios es sustancia increada, y así la razón de sustancia en general puede ser abstraída de la creada y de la increada. Sin embargo, en la presente división no se considera en este sentido, sino en cuanto constituida por el modo propio de la sustancia creada. Y ese modo puede explicarse de dos maneras. En primer lugar, que se denomine sustancia no sólo la que existe por sí, sino también la que está o puede estar bajo los accidentes, como parece que Aristóteles entendió y describió la sustancia en los *Predicamentos*. Mas esta explicación supone, ante todo, que cualquier sus-

autem per hos duos modos *per se* et *in alio* significetur, non potest breviter explicari, sed in sequentibus disputationibus tractandum est; nunc tantum supponatur utrumque sumi ut includit immediatam negationem alterius, ita ut quidquid non est in alio ad modum accidentis, id est, inhaerendo vel afficiendo extra essentiam rerum, per se esse dicatur et sit substantia; et e converso, quidquid per se non est, sed alicui adhaeret, sit in alio, et accidens dicatur. Quamquam ex his duobus modis melius modus per se concipiatur et explicetur a nobis per negationem alterius, quia simplicior est quam modus existendi in alio. Atque hoc nunc sit satis ad explicandam sufficientiam huius divisionis; nam exacta declaratio horum modorum inferius tradenda est, ut dixi. Et respondendo ad difficultates propositas haec divisio amplius declarabitur.

Responsio ad primam dubitandi rationem

6. Ad primam ergo rationem dubitandi, primo dicendum est, in hac divisione, prout a nobis tradita est, membra dividentia sumenda esse proportionata diviso. Cum ergo divisum sit ens creatum, utrumque membrum dividens accipiendum est quatenus per modum enti creato accommodatum constituitur. Et quidem in accidente hoc nulla indiget declaratione, quia, iuxta sanam et catholicam doctrinam nullum est increatum accidens, quia neque extra Deum est aliquod ens increatum, neque in Deo est aliquod accidens, ut supra ostensum est. De alio vero membro, scilicet, substantia, fatemur quidem Deum esse substantiam increatam, atque ita posse abstrahi rationem substantiae in communi a creata et increata; tamen in hac divisione non hoc modo sumitur, sed quatenus constituitur per modum proprium substantiae creatae. Qui modus dupliciter explicari potest. Primo, ut substantia non tantum dicatur quae per se est, sed quae accidentibus substat vel substare potest, quomodo videtur Aristoteles sumpsisse et descripsisse substantiam in Praedicamentis. Haec vero explicatio supponit imprimis omnem substantiam creatam et crea-

tancia creada y creable tiene aptitud para estar bajo los accidentes, cosa que quizá no resulte completamente evidente para alguno, aunque para mí es indudable, como puede desprenderse con claridad de lo dicho en la disputación anterior acerca de las composiciones del ente creado. En cambio, aquella descripción declara la razón de sustancia creada por referencia a algo extrínseco, siendo así que su razón es absoluta y está contenida dentro del género propio.

7. Por tanto, puede explicarse de una segunda manera, por el hecho de que el modo de existir por sí, que constituye esencialmente a la sustancia creada, es imperfecto, o porque implica alguna composición en tal sustancia, o ciertamente porque, aun cuando incluya la negación de inhesión, en virtud de su razón precisiva y esencial no expresa el modo actual de subsistir, por el cual parece que alcanza su compleción y constitución última y perfecta la sustancia. Así, pues, la sustancia increada es por sí misma sustancial y esencialmente subsistente, y en este sentido posee la razón completa de sustancia en virtud de su esencia; en cambio, la sustancia creada, si es incompleta, por este solo hecho no realiza plenamente la razón perfecta de sustancia y, de suyo, o no subsiste en acto, a no ser en otro, es decir, en el todo, o no subsiste perfectamente ni de manera completamente absoluta, sino en orden a componer un todo, como la materia prima. Y, si es una sustancia completa, aunque subsista en acto, no lo hace, empero, formal y precisivamente en virtud de su esencia, sino por algún modo y acto de su esencia, y por eso la naturaleza sustancial creada —como diré después— no es acto subsistente esencialmente, sino aptitudinalmente. Con esto, pues, resulta manifiesto que, en la presente división, tal como se establece ahora, no queda comprendida la sustancia increada.

8. Y no era necesario dividir primero el ente en sustancia y accidente, y después la sustancia en creada e increada; porque, si bien no puede negarse que tal modo de dividir tiene fundamento en la realidad, por lo cual no debe rechazarse como si implicase alguna falsedad o fuese contradictorio en las cosas mismas, no obstante, de ahí no se desprende que tal modo debiera preferirse en orden de naturaleza. Antes al contrario, si se examina atentamente la cuestión, semejantes divisiones no pueden ser concebidas y enseñadas por nosotros en una especie de

bilem aptam esse substare accidentibus, quod alicui fortasse non omnino evidens apparebit; mihi autem indubitatum est, ut ex dictis in disputatione praecedenti de compositionibus entis creati constare potest. Illa vero descriptio declarat rationem substantiae creatae per habitudinem ad aliquid extrinsecum, cum tamen illius ratio absoluta sit et intra proprium genus contineatur.

7. Secundo ergo modo explicari potest, ex eo quod modus per se essendi, qui essentialiter constituit substantiam creatam, imperfectus est, vel quia aliquam compositionem includit in tali substantia, vel certe quia, licet includat negationem inhaerendi, tamen non dicit ex vi suae praecisae et essentialis rationis actualem modum subsistendi, quo ultimate ac perfecte videtur substantia compleri ac constitui. Substantia itaque increata est per se ipsa substantialiter atque essentialiter subsistens, atque ita ex vi suae essentiae habet completam rationem substantiae; substantia vero creata, si incompleta sit, hoc ipso deficit a perfecta ratione substantiae, et ex se vel non subsistit actu nisi in alio, seu in toto, vel non perfecte subsistit, neque omnino absolute, sed in ordine ad componendum aliquod totum, ut materia prima. Si vero sit completa substantia, quamvis subsistat actu, non tamen vi suae essentiae formaliter ac praecise, sed per aliquem modum et actum suae essentiae, et ideo substantialis natura creata, ut infra dicam, non est essentialiter actus subsistens, sed aptitudine. Sic igitur constat sub hac divisione, prout in praesenti assignatur, non comprehendi substantiam increatam.

8. Neque necesse fuit prius dividere ens in substantiam et accidens, et deinde substantiam in creatam et increatam; quamvis enim negari non possit quin talis modus dividendi fundamentum habeat in re, et ideo non sit reiiciendus tamquam includens aliquid falsum vel in rebus ipsis repugnans, nihilominus inde non fit illum dividendi modum fuisse ordine naturae praeferendum. Quin potius, si attente res consideretur, non possunt huiusmodi divisiones quadam serie

serie y jerarquía, de suerte que no sea posible concebirlas y coordinarlas también de otros modos, atendiendo a otras conveniencias y diferencias de las cosas. Así (retorciendo el argumento), aunque el ente se dividiese en sustancia y accidente, la sustancia podría no dividirse inmediatamente en creada e increada, sino en espiritual y material, y después habría que dividir la sustancia espiritual en creada e increada. O también, en sentido distinto, podría dividirse la sustancia en viviente e inanimada, luego la sustancia viviente en racional o intelectual e irracional, y después la intelectual en simple o puramente intelectual y compuesta o discursiva, y, por último, la simple y puramente intelectual en creada e increada. Según los modos indicados, y otros, pueden multiplicarse hasta el infinito estas divisiones, ya que las conveniencias y diferencias de las cosas pueden ser concebidas por nosotros casi de infinitas maneras por referencia a las diversas acciones o propiedades de las cosas.

9. Por ello, para establecer un modo de división acomodado en grado sumo al plan de la exposición, consideraremos —como se ha indicado arriba— la suprema y primera distancia y diversidad que encontramos entre el ente creado y el increado. Pues, aunque el ente increado pueda convenir por otras razones —exceptuando la razón común de ente— con algunos entes creados, por ejemplo, en la razón de sustancia y en otras ya expuestas, en la razón de ente absoluto o relativo, y en otras semejantes, sin embargo, bien ponderadas todas las cosas, hay mayor distinción y diversidad entre el ente increado y cualquier ente creado que entre todos los entes creados, comparados mutuamente; por eso, con razón hemos dividido el ente en creado e increado antes que en sustancia y accidente. Sobre todo, porque Dios está fuera de todo género o fuera de todo predicamento; por lo cual, aunque en cierto modo convenga en la razón de sustancia con algunos entes creados, no conviene de manera unívoca, sino análoga, como fácilmente puede desprenderse de lo dicho más atrás acerca del ente creado y el increado, y, por lo mismo, para constituir bajo el ente los diez géneros supremos o predicamentos de las cosas, fue preciso separar primeramente el ente increado de los demás, y después distribuir ordenadamente el ente creado en los restantes miembros.

et ordine a nobis concipi et tradi, ita ut non possint secundum alias rerum convenientias et differentias aliis etiam modis concipi et coordinari. Ut (retorquendo argumentum) licet divideretur ens in substantiam et accidens, posset substantia non dividi immediate in creatam et increatam, sed in spiritualem et materialem, et deinde substantia spiritualis dividenda esset in creatam et increatam. Vel aliter posset dividi substantia in viventem et inanimem, et rursus substantia vivens in rationalem sive intellectualem et irrationalem, ac deinde intellectualis in simplicem seu pure intellectualem et compositam seu discursivam, ac tandem simplex et pure intellectualis in creatam et increatam. Atque his et aliis modis possunt in infinitum hae divisiones multiplicari, quia convenientiae et differentiae rerum infinitis pene modis possunt a nobis concipi per habitudinem ad diversas actiones seu rerum proprietates.

9. Quapropter, ad constituendum aliquem divisionis modum ordini doctrinae maxime accommodatum, considerabimus, ut supra notatum est, summam ac primam entium distantiam ac diversitatem quam invenimus inter ens creatum et increatum. Quamvis enim ens increatum possit sub aliis rationibus, praeter communem rationem entis, convenire cum aliquibus entibus creatis, ut in ratione substantiae, et in aliis iam propositis, et in ratione entis absoluti vel respectivi, et similibus, nihilominus, omnibus pensatis, maior est distinctio ac diversitas inter ens increatum et quodlibet creatum, quam inter omnia creata inter se comparata, et ideo merito prius divisimus ens in creatum et increatum, quam in substantiam et accidens. Praesertim quia Deus extra omne genus seu extra omne praedicamentum existit; unde, licet aliquo modo conveniat in ratione substantiae cum aliquibus entibus creatis, non tamen univoce, sed analogice, ut ex superius dictis de ente creato et increato sumi facile potest, et ideo, ad constituendum sub ente decem genera summa seu praedicamenta rerum, oportuit prius increatum ens a caeteris secernere, et deinde ens creatum in caetera membra ordinate distinguere.

Respuesta al segundo motivo

10. Con esto resulta clara la respuesta al segundo motivo de duda; porque concedemos que pueden excogitarse otras divisiones del ente creado, mediante las cuales se distribuya inmediata y adecuadamente, además de la división en sustancia y accidente; pues los ejemplos allí aducidos demuestran suficientemente esto y, a este respecto, vale la misma razón para el ente creado que para el ente en común. Sin embargo, hemos preferido a las demás esta división del ente creado en sustancia y accidente, por las mismas razones indicadas arriba. La primera es que se da mayor diversidad entre la sustancia y el accidente que entre cualesquiera otros miembros que puedan imaginarse bajo el ente creado, porque entrañan mayor oposición y porque la analogía del ente es mayor con respecto a ellos, como se dirá en seguida, lo cual es indicio de menor conveniencia y mayor distancia. Y esto puede comprenderse también por los mismos ejemplos aducidos en el argumento. El primero trataba de la división en absoluto y relativo, en la cual, si el ente relativo se toma como relación trascendental, apenas puede distinguirse del absoluto realmente, sino sólo por razón, ya que no hay ningún ente creado tan absoluto que no incluya en su entidad alguna relación trascendental, como se ha apuntado antes. Y si se toma propiamente como relación predicamental, tal relación o no añade nada real a los entes absolutos o, si les añade algo, dista mucho menos de los restantes accidentes y tiene con ellos mayor conveniencia que los mismos accidentes entre sí.

11. El otro ejemplo era del acto y la potencia, los cuales, si se consideran como ente en acto y ente en potencia, no son propia y positivamente entes diversos, sino que indican diversos estados de un mismo ente, según queda explicado más atrás, por lo cual esa división, en el sentido expuesto, no sirve tanto para declarar las diversas naturalezas de los entes —que es lo que aquí pretendemos— cuanto para explicar la misma razón común de ente creado, que de suyo no tiene existencia actual, y por eso hemos explicado arriba dicha división juntamente con la razón de ente creado. Pero, si el acto y la potencia se toman propiamente como potencia activa o receptiva, y como acto de una y otra, en este sentido

Responsio ad rationem secundam

10. Atque ex his patet responsio ad secundam rationem dubitandi; concedimus enim posse alias divisiones entis creati excogitari, quibus et immediate et adaequate dividatur, praeterquam in substantiam et accidens; hoc enim satis probant exempla ibi adducta, et quoad hoc eadem est ratio de ente creato quae de ente in communi. Nihilominus tamen, haec divisio entis creati in substantiam et accidens caeteris a nobis praelata est, propter easdem causas supra indicatas. Prima est quia maior est diversitas inter substantiam et accidens quam inter quaelibet alia membra quae sub ente creato excogitentur, quia maiorem oppositionem includunt et quia maior est analogia entis respectu illorum, ut statim dicetur, quod est signum minoris convenientiae maiorisque distantiae. Quod etiam ex ipsis exemplis in argumento adductis intelligi potest. Primum erat de divisione in absolutum et respectivum, in qua, si ens respectivum sumatur pro respectu transcendentali, vix distingui potest in re ab absoluto, sed ratione tantum, quia nullum est ens creatum adeo absolutum ut non includat in sua entitate aliquem transcendentalem respectum, ut supra tactum est. Si vero sumatur proprie pro respectu praedicamentali, huiusmodi respectus vel nihil rei addit entibus absolutis vel, si quid addit, multo minus distat a caeteris accidentibus maioremque cum illis convenientiam habet quam ipsa accidentia inter se.

11. Aliud exemplum erat de actu et potentia, quae, si sumantur pro ente in actu et pro ente in potentia, non sunt proprie ac positive diversa entia, sed indicant diversos status eiusdem entis, ut supra declaratum est, et ideo illa divisio in eo sensu non tam deservit ad declarandas diversas naturas entium, quod hic intendimus, quam ad explicandum ipsam communem rationem entis creati, quod de se non habet esse actu, et ideo illa divisio supra est a nobis declarata simul cum ipsa ratione entis creati. Si vero actus et potentia proprie sumantur pro potentia agendi vel recipiendi et actu

los miembros ni están separados por una distancia máxima, ya que muchas veces la potencia y el acto pertenecen al mismo género, ni tampoco esos dos miembros, considerados en el sentido expuesto, dividen adecuadamente al ente, porque no todo ente es acto o potencia de manera tan propia; aunque, si por acto se entiende, con significación amplia, cualquier constitutivo formal, ya sea forma propia, ya modo o término, y por potencia cualquier principio activo o receptivo, entonces realmente puede reducirse cualquier ente a alguno de los miembros señalados. Sin embargo, no explican la razón propia e intrínseca de cada ente de igual manera que la razón de sustancia y accidente, ni establecen entre los mismos entes una diversidad tan grande, según queda dicho.

12. El otro ejemplo se refería al ente completo y al incompleto, y confesamos que esos dos miembros dividen adecuada e inmediatamente al ente; a pesar de eso, para la exposición de que ahora nos ocupamos, no es tan apta como la división del ente en sustancia y accidente; porque tanto en los accidentes como en las sustancias pueden darse entes completos e incompletos relativamente, y el ente incompleto sustancial tiene mayor conveniencia con la sustancia completa que con cualquier accidente; inversamente, se da mayor diversidad entre cualquier sustancia y los accidentes que entre la sustancia completa y la incompleta, comparadas mutuamente. A esto se añade la razón general de que estas divisiones del ente se ordenan a distinguir los predicamentos o géneros de las cosas y explicar sus esencias, y para tal fin es mucho más apta la división del ente en sustancia y accidente que la división en ente completo e incompleto. Es más, apenas puede declararse con exactitud la razón de ente completo e incompleto sin dar por supuesta la división anterior; pues, lo que en un género es incompleto, puede ser ente más perfecto que lo que es completo en otro género; y lo que en un género es completo según la razón propia de ese género, es absolutamente incompleto en la razón o en el ámbito del ente. Por consiguiente, no es necesaria esa división, sino que se explica más cómodamente en cada uno de los géneros de entes.

utriusque, sic illa membra nec maxime inter se distant, nam saepe potentia et actus ad idem genus pertinent, nec etiam illa duo membra in eo sensu sumpta adaequate dividunt ens; non enim omne ens est actus aut potentia in ea proprietate, quamvis si actus late sumatur pro quocumque formali constitutivo, sive sit propria forma, sive modus aut terminus, et potentia sumatur pro quovis principio agendi aut recipiendi, sic revera potest quodlibet ens ad aliquod ex dictis membris reduci. Tamen, non ita declarant propriam et intrinsecam rationem uniuscuiusque entis sicut ratio substantiae et accidentis, nec tantam diversitatem inter entia ipsa constituunt, ut dictum est.

12. Aliud exemplum erat de ente completo et incompleto, quae duo membra fatemur adaequate et immediate dividere ens; nihilominus tamen, non est ita apta ad praesentem doctrinam sicut divisio entis in substantiam et accidens; quia tam in accidentibus quam in substantiis dari possunt entia completa et incompleta respective, et maior est convenientia inter ens incompletum substantiale cum substantia completa quam cum quocumque accidente; et e converso, maior est diversitas inter quamcumque substantiam et accidentia quam inter substantiam completam et incompletam inter se. Accedit altera generalis ratio, quod hae divisiones entis ordinantur ad distinguenda praedicamenta seu genera rerum et declarandas eorum essentias, et ad hunc finem longe aptior est divisio entis in substantiam et accidens quam in ens completum et incompletum. Immo vix potest ratio entis completi et incompleti exacte declarari nisi supposita priori divisione; nam, quod in uno genere est incompletum, perfectius ens esse potest quam quod est completum in alio; et quod in uno genere est completum in propria ratione illius generis, est simpliciter incompletum in ratione seu latitudine entis. Non est ergo necessaria illa divisio, sed in singulis generibus entium commodius explicatur.

Primera duda sobre los modos de los entes, a propósito del tercer motivo de duda

13. En la tercera dificultad se insinúan algunas pequeñas dudas. La primera es si el modo del ente que se distingue *ex natura rei* de la cosa de que es modo, queda comprendido bajo esta división, y a cuál de sus miembros pertenece. En verdad, atendiendo al argumento aducido, podría alguien pensar que estos modos no están contenidos bajo lo dividido de esta división, y que, por tanto, no es necesario que convenga a dichos modos alguno de los miembros dividentes. Porque tales modos no tienen propia entidad y realidad y, consiguientemente, ni siquiera se les puede llamar entes, sino sólo modos de los entes; luego, como lo dividido en esta división es el ente, no abarcará tales modos, por lo cual no serán accidentes ni sustancias. Sin embargo, esta explicación es falsa, ya que es cierto, por Aristóteles y otros filósofos, que entre los accidentes hay muchos que sólo son modos de los entes, como la figura, el "donde" y otros semejantes, de los cuales nos ocuparemos en los lugares oportunos. La razón está en que el ente creado, en cuanto se distingue absolutamente del increado, abarca todo lo que no es la nada, sino que tiene alguna esencia real o formalidad en la naturaleza; porque todo esto comprende el ente creable, considerado trascendentalmente y en toda su amplitud; luego también el ente creado abarca todo lo que no es la nada absoluta y se encuentra fuera de Dios; ahora bien, estos modos reales no son la nada, sino que tienen sus esencias reales, proporcionadas a ellos; luego quedan contenidos bajo lo dividido en esta división.

14. Por consiguiente, cabe decir, en sentido distinto, que estos modos de los entes se reducen a los géneros de las cosas de que son modos y con las que tienen identidad real, de suerte que el modo de la sustancia se reduce a la sustancia y es sustancia, al menos incompleta, mientras que el modo del accidente es accidente y se reduce a aquel género de accidentes en que se encuentra el accidente mismo al que pertenece dicho modo. Pero tampoco esta opinión es universalmente verdadera; pues, aunque a veces suceda que el modo de la cosa participa de la razón de sustancia o accidente que se da en la cosa de la cual es modo,

Primum dubium de modis entium, circa tertiam dubitandi rationem

13. In tertia difficultate nonnulla brevia dubia insinuantur. Primum est an modus entis qui ex natura rei distinguitur ab illa re cuius est modus, sub hac divisione comprehendatur, et ad quod illius membrum pertineat. Et quidem, propter argumentum factum, existimare quis posset hos modos non contineri sub diviso huius divisionis, et ideo necessarium non esse ut aliquod ex membris dividentibus illis conveniat. Hi enim modi non habent propriam entitatem et realitatem, et ideo neque entia dici possunt, sed solum modi entium; cum ergo divisum huius divisionis sit ens, non complectetur hos modos, et ideo nec accidentia erunt nec substantiae. Verumtamen, hic modus dicendi falsus est, nam constat, ab Aristotele et aliis philosophis, multa inter accidentia numerari quae solum sunt modi entium, ut figura, *ubi,* et alia huiusmodi, de quibus suis locis videbimus. Et ratio est quia ens creatum, prout absolute distinguitur ab increato, complectitur quidquid non est nihil, sed aliquam realem essentiam seu formalitatem habet in rerum natura; hoc enim totum complectitur ens creabile transcendentaliter et in tota sua latitudine sumptum; ergo etiam ens creatum ambit omnia quae non sunt omnino nihil et extra Deum sunt; hi autem modi reales non sunt nihil, sed suas reales essentias habent sibi proportionatas; continentur ergo sub diviso huius divisionis.

14. Aliter ergo dici potest hos modos entium revocari ad genera rerum quarum sunt modi et cum quibus habent realem identitatem, ita ut modus substantiae revocetur ad substantiam et sit substantia saltem incompleta; modus vero accidentis sit accidens, et ad illud genus accidentis revocetur in quo fuerit ipsum accidens cuius est talis modus. Sed neque haec sententia in universum verum habet; nam, licet interdum ita contingat quod modus rei participet illam rationem substantiae vel accidentis quae est

esto no es siempre verdad; porque la figura es modo de la cantidad y, sin embargo, no participa de la razón de cantidad, sino de la de cualidad; de manera semejante, el "donde" es modo de la cantidad o de la sustancia y, no obstante, ni es sustancia ni cantidad, sino que constituye un género y predicamento especial. Lo mismo opinan muchos acerca de las relaciones predicamentales, si tienen como fundamento inmediato la sustancia misma, porque no tienen entidades propias realmente distintas de las otras, sino que, a lo sumo, son unos modos de los entes, a pesar de lo cual no constituyen un nuevo género de accidente.

15. Por ello, debemos exponer dos puntos: uno, cuándo es sustancia y cuándo es accidente el modo del ente; otro, cuándo el modo que es accidente se reduce al predicamento de otro accidente, o bien constituye un nuevo género de accidente. En cuanto al primero, hay que decir que, en las sustancias, es sustancial el modo que pertenece a la constitución y complemento de la sustancia misma, siendo accidental, por el contrario, aquel modo que supone a la sustancia constituida completamente y la modifica bajo alguna otra razón. Se explica con ejemplos: la unión de la materia con la forma sustancial, o la de la forma con la materia se ordena esencialmente a la constitución de la sustancia completa y queda incluida en la razón intrínseca de sustancia compuesta, por lo que tal modo es sustancial; de manera semejante, la subsistencia es el término intrínseco de la naturaleza sustancial, que completa y constituye al supuesto sustancial, y por ello es también modo sustancial; y lo mismo habría que decir de la existencia sustancial, si ésta fuese un modo distinto *ex natura rei* de la esencia actual de la naturaleza sustancial. Por último, los teólogos afirman, en el mismo sentido, que la unión de la humanidad con el Verbo, aun siendo sobrenatural, es, empero, un modo sustancial, ya que concurre intrínsecamente a la constitución de una sola persona compuesta. La segunda parte se explica también con ejemplos; porque en la sustancia angélica, verbigracia, ya completa en la razón de supuesto por su subsistencia, se da el modo de presencia local en este o aquel espacio o lugar, y a esa presencia corresponde el movimiento local proporcionado al ángel, movimiento que también es un modo del sujeto en que se encuentra; sin em-

in re cuius est modus, non est autem hoc semper verum; nam figura est modus quantitatis, et tamen non participat rationem quantitatis, sed qualitatis, et similiter *ubi* est modus quantitatis vel substantiae, et tamen nec est substantia nec quantitas, sed peculiare genus ac praedicamentum constituit. Et idem multi censent de relationibus praedicamentalibus, si in ipsa substantia immediate fundentur; non enim habent proprias entitates realiter distinctas ab aliis, sed ad summum sunt quidam modi entium, et tamen novum genus accidentis constituunt.

15. Quocirca, duo a nobis exponenda sunt: unum est, quando modus entis sit substantia, quando vero accidens; aliud est, quando ille modus qui est accidens revocetur ad praedicamentum alterius accidentis, vel novum genus accidentis constituat. Circa primum dicendum est in substantiis illum modum substantialem esse qui ad constitutionem et complementum ipsius substantiae pertinet; e contrario vero, illum esse accidentalem modum qui supponit substantiam complete constitutam et illam afficit sub alia alia ratione. Exemplis declaratur: nam unio materiae cum forma substantiali, vel formae cum materia, per se ordinatur ad constitutionem substantiae completae et in intrinseca ratione substantiae compositae includitur, et ideo talis modus substantialis est; similiter, subsistentia est intrinsecus terminus substantialis naturae, complens ac constituens substantiale suppositum, et ideo est etiam substantialis modus; idemque dicendum esset de existentia substantiali, si illa esset modus ex natura rei distinctus ab essentia actuali naturae substantialis. Ac denique, eodem modo dicunt theologi unionem humanitatis ad Verbum, quamvis supernaturalis sit, nihilominus esse substantialem modum, quia ad constitutionem unius personae compositae intrinsece concurrit. Altera pars declaratur etiam exemplis; nam in substantia, verbi gratia, angelica, iam completa in ratione suppositi per suam subsistentiam, datur modus praesentiae localis in hoc vel illo spatio seu loco, cui praesentiae respondet localis motus angelo proportionatus, qui etiam est modus subiecti in

bargo, ninguno es modo sustancial, ni se estima que, al cambiar ellos, cambie algo sustancial en el ángel, ya que ninguno pertenece a la constitución o complemento de la sustancia angélica. Lo mismo se da, guardando la debida proporción, en la sustancia corpórea, si la presencia local se entiende no sólo en la cantidad, sino también en la sustancia misma. Y en este sentido dicen asimismo los teólogos que la presencia sacramental del Cuerpo de Cristo en la Eucaristía, que se reduce al género de presencia local, es modo accidental de dicho Cuerpo, ya que no pertenece en manera alguna a la constitución sustancial o a su complemento. Lo mismo ocurre con la relación de identidad, que tiene como fundamento inmediato la sustancia (suponiendo que estas relaciones sean modos), porque tal relación no contribuye en nada al complemento de la sustancia, ya que la sustancia de Adán fue tan perfecta cuando no tuvo ningún hombre semejante, es decir, de la misma especie, como después, cuando fueron producidos otros.

16. Es fácil aducir la razón de una y otra parte; porque la sustancia completa, siendo ente uno *per se* y absoluto en su género, únicamente consta de sustancia o de sustancias; por consiguiente, todo lo que concurre de manera intrínseca a la constitución de la sustancia, necesariamente ha de ser sustancia, al menos incompleta. Además, la sustancia incompleta no es otra cosa que esta sustancia dotada de algún ser imperfecto, o algo que es parte o complemento de la sustancia; luego cualquier modo que concurre de esta suerte a la constitución de la sustancia es sustancia incompleta o modo sustancial, y no accidente. Finalmente, pertenece a la razón del accidente el suponer a su sujeto; luego el modo que no supone, sino que completa a la sustancia, no es accidente. Con esto se patentiza la razón de la segunda parte; pues, una vez que la sustancia se encuentra ya plenamente constituida en su género, todo lo que se le añade, ya sea realidad, ya sea modo, es accidente de ella; pero el modo que no pertenece en manera alguna al complemento de la sustancia, de suyo la supone plenamente constituida en su género; luego es accidente. La mayor es cierta, no sólo por la razón común de accidente, sino también porque, si el modo que adviene a la sustancia no es accidente, sino algo sustancial, entonces la completa en mayor grado y viene como a integrar más la sustancia misma de la que es modo; luego

quo est, et tamen neuter est modus substantialis, nec illis mutatis censetur aliquid substantiale in angelo mutari, quia neuter pertinet ad constitutionem seu complementum angelicae substantiae. Idemque, servata proportione, reperitur in substantia corporea, si praesentia localis non in sola quantitate, sed in ipsamet substantia intelligatur. Quo etiam modo dicunt theologi praesentiam sacramentalem Corporis Christi in Eucharistia, quae ad genus localis praesentiae revocatur, esse modum accidentalem illius Corporis, quia nullo modo spectat ad substantialem constitutionem vel complementum eius. Idem est de relatione identitatis, quae immediate in substantia fundatur (si supponamus has relationes esse modos), nam talis relatio nihil confert ad substantiae complementum; aeque enim perfecta substantia fuit Adam, quando nullum habuit hominem similem seu eiusdem speciei, ac postea, quando alii producti fuere.

16. Ratio vero utriusque partis facile reddi potest; nam substantia completa, cum sit ens per se unum et in suo genere absolutum, non nisi ex substantia vel substantiis constat; quidquid ergo intrinsece concurrit ad constitutionem substantiae, substantiam saltem incompletam esse necesse est. Item, substantia incompleta nihil aliud est nisi vel substantia ista in aliquo esse imperfecto, vel id quod est pars seu complementum substantiae; ergo omnis modus qui ita concurrit ad constitutionem substantiae, est substantia incompleta seu modus substantialis, et non est accidens. Denique, de ratione accidentis est ut supponat subiectum suum; ergo modus qui non supponit, sed complet substantiam, non est accidens. Atque hinc patet ratio alterius partis; nam postquam substantia iam est plene in suo genere constituta, quidquid ei additur, sive sit res, sive modus, est accidens eius; sed modus qui nullo modo spectat ad complementum substantiae, ex se supponit illam plene constitutam in suo genere; est ergo accidens eius. Maior constat, tum ex communi ratione accidentis, tum etiam quia, si modus adveniens substantiae non est accidens, sed aliquid substantiale, ergo complet amplius et quasi magis integrat ipsam substantiam cuius est modus; ergo talis modus non sup-

tal modo no supone a la sustancia plenamente constituida; luego, si tal modo la supone constituida de esa manera, no será sustancial, sino accidental. Por último, porque no puede darse ninguna otra razón de que algunos modos que advienen a la sustancia sean accidentales, a no ser porque no pertenecen, en calidad de modos, a la constitución o complemento de la misma.

17. Sólo presenta la dificultad peculiar que ya se indicaba en el citado argumento, acerca de la dependencia de la sustancia, sobre todo de aquella que existe por modo de creación; pues ésa no constituye intrínsecamente a la sustancia ni pertenece a su complemento; luego en manera alguna será sustancia, ni siquiera incompleta, a pesar de lo cual tampoco puede ser accidente, por la razón allí apuntada, a saber, porque no está en un sujeto. Pero esta dificultad puede aplicarse en sentido general a toda acción o dependencia, aunque ofrezca un motivo especial de dificultad en aquella que no procede de un sujeto; de esta cuestión se ha de hablar *ex professo* más adelante, al tratar de la acción y la pasión. Ahora se dice brevemente que ninguna dependencia o producción, en cuanto tal, tiene razón de accidente con respecto al término a que tienden, sino que es cierto modo que pertenece indirecta o reductivamente al predicamento de su término; y, desde este punto de vista, el movimiento local se reduce al predicamento "donde", la alteración a la cualidad; y es probable que Aristóteles haya tratado del movimiento en este sentido, en sus *Postpredicamentos*. La razón está en que pertenece al concepto de accidente el suponer a su sujeto, mientras que pertenece al concepto de dependencia o producción el no suponer su término, ya que es camino hacia él, y por eso la dependencia no puede tener razón de accidente con respecto al término. Si, cuando tal dependencia está en un sujeto y procede de un sujeto, tiene razón de accidente con respecto a él, es cuestión que trataremos en el lugar indicado. Mas de lo dicho se infiere legítimamente que la dependencia que tiende a la sustancia y no es recibida en un sujeto no tiene razón de accidente, sino de modo sustancial. Por lo que hay que decir, en consecuencia, que no pertenece a la razón de modo sustancial el constituir intrínsecamente y de hecho a la sustancia, sino que basta con que la constituya como camino hacia

ponit substantiam plene constitutam; ergo si eam sic constitutam supponit talis modus, non erit substantialis, sed accidentalis. Tandem, quia nulla alia ratio reddi potest cur aliqui modi advenientes substantiae sint accidentales, nisi quia non pertinent ut modi ad constitutionem vel complementum eius.

17. Solum habet peculiarem difficultatem, quae in praedicto argumento tangebatur, de dependentia substantiae, et maxime de illa quae est per modum creationis; nam illa non constituit intrinsece substantiam neque pertinet ad complementum eius; ergo nullo modo erit substantia etiam incompleta, cum tamen neque accidens esse possit, propter rationem ibi tactam, scilicet, quia non est in subiecto. Haec vero difficultas generalis esse potest de omni actione seu dependentia, quamvis specialem rationem difficultatis habeat in illa quae non est ex subiecto; de qua re ex professo dicendum erit inferius, disputando de actione et de passione. Nunc breviter dicitur nullam dependentiam seu fieri, ut sic, habere rationem accidentis respectu termini ad quem tendunt, sed esse modum quemdam indirecte seu reductive pertinentem ad praedicamentum sui termini; sub qua consideratione motus localis reducitur ad praedicamentum *ubi*, alteratio ad qualitatem; et fortassis sub hac ratione Aristoteles de motu disseruit in Postpraedicamentis. Ratio autem huius est quia de ratione accidentis est ut supponat subiectum suum, de ratione autem dependentiae seu fieri est ut non supponat terminum suum, nam est via ad illum, et ideo non potest dependentia respectu termini habere rationem accidentis. An vero quando talis dependentia est in subiecto et de subiecto, respectu illius habeat rationem accidentis, in dicto loco tractabimus. Recte tamen ex dictis colligitur illam dependentiam quae et ad substantiam tendit et in subiecto non recipitur, non habere rationem accidentis, sed modi substantialis. Unde consequenter dicendum est non esse de ratione substantialis modi ut intrinsece et in facto esse constituat substantiam, sed satis esse ut constituat illam tamquam via ad illam, seu ut in-

ella, o como producción intrínseca de la misma, y con que no la afecte de otra manera; pues en este sentido toda producción, en cuanto tal, no es otra cosa que su término dotado de un ser incompleto, como el calentamiento viene a ser cierto calor incompleto, y así en los demás casos.

18. Por lo dicho resulta fácil responder a la otra parte que hemos propuesto en segundo lugar, a saber, cuándo el modo que es accidente se reduce a otro género de accidentes o constituye un nuevo género. Porque en este punto debe aplicarse casi la misma regla que hemos establecido para los modos sustanciales. Efectivamente, en algunas ocasiones el modo accidental sólo se ordena a completar a otro accidente, o a ejercer el efecto formal del mismo, y entonces el modo accidental no constituye un nuevo género o predicamento de accidente, quedando reducido a aquel a cuyo complemento pertenece, ya que en dicho género es algo incompleto. En cambio, cuando el modo accidental no pertenece al complemento o a la constitución de otro accidente, sino que afecta de una manera especial por sí mismo a la sustancia, inmediatamente o mediante un accidente, entonces tiene por sí mismo una peculiar razón de accidente y constituye un nuevo predicamento o un género propio de algún predicamento. Se aclara la cuestión con ejemplos: la inherencia actual de la cantidad en la sustancia es un modo distinto *ex natura rei* de la cantidad, puesto que en el Sacramento de la Eucaristía está separada de ella, y, sin embargo, ese modo no constituye un género especial de algún predicamento, sino que se reduce al predicamento de cantidad, ya que se ordena intrínsecamente a la constitución de la cosa cuanta y a ejercer el efecto formal de la cantidad. Lo mismo ha de decirse, con la debida proporción, de la inherencia de la cualidad, que se reduce al predicamento de la cualidad. Además, el punto queda reducido, como cantidad incompleta, al género de la cantidad, ya que concierne a la constitución de la misma cantidad de la que es modo o término; es más, aunque quizá el punto tenga su entidad, no obstante, como sólo se ordena a terminar o unir la cantidad, queda reducido a ella; luego, con mayor razón, el modo que es complemento de un accidente se reduce a él y no constituirá por sí mismo su género de accidente.

trinsecum fieri eius, et quod non aliter illam afficiat; sic enim omne fieri, ut sic, nihil aliud est quam suus terminus in esse incompleto, ut calefactio est veluti quidam incompletus calor, et sic de reliquis.

18. Ex dictis facile est respondere ad aliam partem, quam secundo loco proposuimus, scilicet, quando modus qui est accidens reducatur ad aliud genus accidentis, vel novum genus constituat. Eadem enim fere regula quam de modis substantialibus tradidimus applicanda hic est. Nam interdum accidentalis modus solum est ad complementum alterius accidentis, seu ad exercendum effectum formalem eius, et tunc modus accidentalis non constituit novum genus seu praedicamentum accidentis, sed ad illud reducitur ad cuius complementum pertinet, nam in eo genere quid incompletum est. Quando vero modus accidentalis non spectat ad complementum vel constitutionem alterius accidentis, sed per sese peculiari modo afficit substantias, vel immediate vel medio aliquo accidente, tunc per se habet peculiarem rationem accidentis et novum praedicamentum vel proprium genus alicuius praedicamenti constituit. Exemplis res declaratur: nam actualis inhaerentia quantitatis in substantia modus est ex natura rei distinctus a quantitate, quandoquidem in Eucharistiae Sacramento ab ea separatur, qui tamen modus non constituit aliquod genus peculiare alicuius praedicamenti, sed ad praedicamentum quantitatis reducitur, quia intrinsece pertinet ad constitutionem rei quantae et ad exercendum formalem effectum quantitatis. Et idem proportionaliter est de inhaerentia qualitatis, quae ad praedicamentum qualitatis reducitur. Item, punctus tamquam incompleta quantitas ad genus quantitatis revocatur, quia intrinsece competit ad constitutionem ipsius quantitatis cuius est modus vel terminus; immo, licet forte punctus habeat suam entitatem, nihilominus, quia solum ordinatur ad terminandam vel uniendam quantitatem, ad illam revocatur; multo ergo magis modus qui est complementum alicuius accidentis ad illud revocatur, neque constituet per se suum genus accidentis.

19. Por el contrario, la figura, aun cuando sea modo de la cantidad, no se reduce al predicamento de cantidad, sino que constituye un género de cualidad, y, de manera semejante, el "dónde" es otro modo de la cantidad, que no se reduce a la cantidad, sino que constituye un nuevo predicamento. Y la causa de esto no puede ser otra sino que tales modos no contribuyen por sí mismos al efecto formal de la cantidad ni a su integridad o constitución, sino que tienen una nueva y especial manera de afectarla; lo mismo sucede, por consiguiente, en todos los casos semejantes. Además, la razón general casi ha sido indicada ya; pues, por lo que hace a la primera parte, para los accidentes vale la misma razón proporcional que para la sustancia; efectivamente, así como lo que compone o integra a la sustancia es una sustancia incompleta, ya sea parte o modo de la misma, igualmente lo que completa o integra a un accidente es algo incompleto en ese género de accidente, ya sea parte o modo del mismo. En cuanto a la segunda parte, la razón es que, si el modo es accidental sin ser parte o complemento del accidente en su ser, es preciso que tenga su propia manera de afectar accidentalmente, y esa manera constituirá el género propio del accidente, ya que en su orden es un accidente completo y no hay ningún género de accidente al que se reduzca como algo incompleto en ese orden. Esta doctrina debe tenerse presente para distinguir los predicamentos de los accidentes y establecer su razón o suficiencia; de ella nos ocuparemos después y, si se ofrece alguna dificultad acerca de la presente doctrina, se resolverá mejor allí.

Qué distinción se da necesariamente entre la sustancia y el accidente

20. En la confirmación de aquel tercer argumento se indica otra duda, a saber, qué grado de distinción se necesita entre el accidente y la sustancia. Porque algunos estiman que se requiere una separación real propia y rigurosa, como la que se da entre realidades mutuamente separables. Así lo dio a entender Soncinas, VII *Metaph.*, q. 36, y otros, como veremos al ocuparnos de los predicamentos de los accidentes, y sobre todo de la relación. Pero esto no es verdad en sentido general, como consta por lo dicho en el punto inmediatamente ante-

19. At vero figura, quamvis sit modus quantitatis, non revocatur ad praedicamentum quantitatis, sed genus quoddam qualitatis constituit, et *ubi* similiter est alius modus quantitatis, qui non reducitur ad quantitatem, sed novum praedicamentum constituit. Cuius rei causa non potest esse alia nisi quia tales modi non conferunt per se ad effectum formalem quantitatis, neque ad integritatem vel constitutionem eius, sed novum et specialem modum afficiendi habent; idem ergo est in omnibus similibus. Ratio item generalis fere tacta est; nam, quoad priorem partem, eadem est ratio proportionalis in accidentibus quae est in substantia; nam, sicut id quod componit aut integrat substantiam est incompleta substantia, sive sit pars sive modus eius, ita quod complet vel integrat aliquod accidens est quid incompletum in eo genere accidentis, sive sit pars sive modus eius. Quoad posteriorem autem partem, ratio est quia, si modus est accidentalis et non est pars vel complementum accidentis in suo esse, necesse est ut habeat proprium modum afficiendi accidentaliter, qui proprium genus accidentis constituet, quia in suo ordine est completum accidens, neque est aliquod genus accidentis ad quod revocetur tamquam quid incompletum in eo ordine. Atque haec doctrina notanda est ad distinguenda praedicamenta accidentium et eorum rationem seu sufficientiam tradendam; de qua posterius disputabimus et, si quid difficultatis circa hanc doctrinam occurrerit, ibi melius expedietur.

Quae distinctio necessario intercedat inter substantiam et accidens

20. In confirmatione illius tertii argumenti indicatur aliud dubium, nimirum, quanta distinctio necessaria sit inter accidens et substantiam. Quidam enim existimant requiri disiunctionem realem propriam et rigurosam, qualis est inter res mutuo separabiles. Ita significavit Soncinas, VII Metaph., q. 36, et alii, ut videbimus tractando praedicamenta accidentium, praesertim relationis. Sed hoc non est in universum verum, ut ex dictis in proximo puncto constat, evidentiusque

rior, y se evidenciará más aún por lo que ha de decirse después acerca de cada uno de los predicamentos o géneros de las cosas. Lo explicamos ahora brevemente porque para la razón de accidente basta el que sea un modo distinto *ex natura rei* de la sustancia, que afecte a ésta completamente fuera del género de sustancia, como es, por ejemplo, el "donde" y algún otro semejante, si lo hay.

21. Otros, por el contrario, opinan que no pertenece a la razón de accidente el distinguirse de la sustancia *ex natura rei,* es decir, real o modalmente, sino que basta con que se distinga por una razón formal obtenida por precisión intelectual con fundamento en la realidad, como la que se da en los ejemplos aducidos en la citada confirmación. Pues de esta manera distinguimos, en la materia prima, entre la potencia receptiva y la sustancia de la materia, ya que la razón de potencia denota una razón formal diversa, aunque suceda que, en la realidad, no se distinga de la entidad en que se halla. Asimismo, algunas veces la sustancia es facultad operativa próxima, ya por virtud natural (como sostiene una opinión probable), ya, al menos, por virtud obediencial, virtud que no se distingue realmente de la sustancia misma y, sin embargo, es formalmente un accidente perteneciente a la cualidad, mientras que la facultad operativa no es sino una potencia. Además, la relación de identidad sustancial específica es formalmente un accidente, a pesar de lo cual no es algo realmente distinto de la sustancia. Por último, un argumento apremiante es el siguiente: para que dos predicamentos de accidentes se distingan no se precisa una distinción real entre ellos, sino que basta una distinción de razón formal en virtud del entendimiento, como consta en el caso de la acción y la pasión, y según se expone con mayor amplitud después; luego semejante distinción basta para que el accidente se distinga de la sustancia; porque la razón es igual, ya que no se necesita una distinción mayor que la predicamental.

22. Otros piensan que es necesaria alguna distinción real, al menos modal. En primer lugar, porque la razón de accidente real no es establecida por nuestra mente, sino que debe darse en la realidad, pues, de lo contrario, no sería un ente real, sino de razón; pero, donde no hay distinción en la realidad, no puede mantenerse en la realidad la verdadera razón de accidente; luego, para la verdadera razón de accidente, es preciso que exista en la realidad alguna distinción real entre él y la sustancia. Se prueba la menor porque, en otro caso, no podría aducirse ninguna razón por la que los atributos de Dios, o el acto de su voluntad o de su entendimiento, no sean verdaderos y reales accidentes, ya que, si no es obstáculo la identidad, no hay nada que se oponga; porque también en ese caso se da distinción de razón formal fundada en la realidad y completada por el entendimiento. En segundo lugar porque, si en la realidad no hay ninguna distinción, no hay nada que advenga realmente a otro, ya que una cosa no puede advenir a ella misma, puesto que no puede pensarse nada que, con respecto a una cosa, sea más esencial que ella misma; luego sin distinción real no puede concebirse la verdadera razón de accidente real, por pertenecer a la razón de accidente el advenir a algo. También puede elaborarse el argumento de otra manera: a la razón de accidente pertenece alguna inhesión real, actual o aptitudinal; pero una cosa no puede tener, con respecto a ella misma, verdadera y real inhesión, sino omnímoda identidad real; luego no es posible entender la verdadera razón de accidente sin alguna distinción real. En tercer lugar se explica en otro sentido: cuando la mente concibe bajo diversos modos o conceptos una misma sustancia, no forma ningún concepto distinto y adecuado de la esencia de tal sustancia; luego cualquiera de esos conceptos es inadecuado a la sustancia según su razón sustancial y esencial; luego la razón formal concebida en la sustancia, en cuanto se distingue de ella únicamente de manera conceptual, nunca tiene verdadera razón de accidente. El primer antecedente es manifiesto, porque, si una sustancia cualquiera se concibe distinta y adecuadamente, tal como es en sí, se concebirá con un solo concepto y según una sola razón formal adecuada y esencial a él, ya que ninguna razón formal puede ser más esencial que aquella que es adecuada a la entidad de la cosa y no se distingue de ella en la realidad; luego ninguna forma o modo puede tener en la realidad verdadera razón de accidente si no se distingue real o modalmente *ex natura rei* de la sustancia. En este sentido parece entenderse lo que dice Santo Tomás, *In I,* dist. 33, q. 1, a. 4, ad 4, que las cosas que se encuentran en el género de la sustancia y el

constabit ex dicendis inferius de singulis praedicamentorum seu rerum generibus. Et ratio breviter nunc est quia ad rationem accidentis sufficit quod sit modus ex natura rei distinctus a substantia, afficiens illam omnino extra genus substantiae, ut est *ubi,* verbi gratia, et si quid est aliud simile.

21. Alii, e contrario, sentiunt de ratione accidentis non esse quod distinguatur a substantia ex natura rei, id est, vel realiter vel modaliter, sed satis esse quod distinguatur ratione formali praecisa per intellectum cum fundamento in re, qualis est in exemplis in praedicta confirmatione adductis. Sic enim in materia prima distinguimus potentiam recipiendi a substantia materiae, quia ratio potentiae diversam rationem formalem denotat, quamvis contingat a parte rei non distingui ab entitate in qua est. Item, interdum substantia est virtus proxima ad agendum, vel virtute naturali (ut est probabilis opinio), vel saltem virtute obedientiali, quae virtus non est a parte rei distincta ab ipsa substantia, et tamen est formaliter accidens ad qualitatem pertinens; nam potentia species est qualitatis, virtus autem agendi nihil est aliud quam potentia quaedam. Item, relatio identitatis substantialis specificae est formaliter accidens, et tamen non est aliquid a parte rei distinctum a substantia. Denique, est urgens argumentum quia, ut duo praedicamenta accidentium distinguantur, non est necessaria a parte rei distinctio inter ipsa, sed sufficit distinctio rationis formalis per intellectum, ut constat in actione et passione, et inferius latius dicitur; ergo, ad distinguendum accidens a substantia, similis distinctio sufficit; est enim aequalis ratio, cum non sit necessaria maior distinctio quam praedicamentalis.

22. Alii putant necessariam esse in re aliquam distinctionem, saltem modalem. Primo, quia ratio accidentis realis non constituitur mente nostra, sed in re esse debet, alioqui non esset ens reale, sed rationis; ubi vero non est distinctio in re ipsa, non potest vera ratio accidentis in re ipsa consistere; ergo, ad veram rationem accidentis, oportet quod a parte rei sit aliqua realis distinctio inter illud et substantiam. Minor probatur, quia alias nulla ratio afferri posset ob quam attributa Dei, aut actus voluntatis vel intellectus eius, non sint vera et realia accidentia, quia, si identitas non obstat, nihil est quod obstet; nam etiam ibi est distinctio rationis formalis fundata in re et completa per intellectum. Secundo, quia, si in re nulla est distinctio, nihil est quod in re accidat alicui; nam idem non potest accidere sibiipsi, cum nihil possit cogitari magis essentiale quam idem sibi; ergo sine distinctione in re non potest concipi vera ratio accidentis realis, nam de ratione accidentis est ut accidat alicui. Vel potest aliter formari ratio, quia de ratione accidentis est aliqua realis inhaerentia actualis vel aptitudinalis; sed eiusdem ad seipsum non potest esse vera et realis inhaerentia, sed omnimoda identitas secundum rem; ergo sine distinctione aliqua in re non potest vera ratio accidentis intelligi. Tertio declaratur aliter, quia, quando mens concipit diversis modis seu conceptibus eamdem substantiam, nullum format conceptum distinctum et adaequatum essentiae talis substantiae; ergo quilibet ex illis conceptibus est inadaequatus substantiae secundum rationem substantialem et essentialem eius; ergo ratio formalis concepta in substantia, ut sola ratione distincta ab illa, nunquam habet veram rationem accidentis. Primum antecedens patet, quia, si substantia quaelibet concipiatur distincte et adaequate, ut in se est, solum uno conceptu concipietur et secundum unam rationem formalem illi adaequatam et essentialem, quia nulla ratio formalis potest esse magis essentialis quam illa quae est adaequata entitati rei et ab illa in re ipsa non distinguitur; ergo nulla forma vel modus potest habere in re veram rationem accidentis, nisi vel realiter vel modaliter ex natura rei a substantia distinguatur. Atque hoc modo intelligi videtur quod Div. Thom. ait, In I, dist. 33, q. 1, a. 4,

accidente no son idénticas en la realidad, como enseña más por extenso en IV *cont. Gent.*, c. 14.

23. Por último, otros estiman que debe emplearse una distinción. Porque una cosa es hablar del accidente real y físico, y otra hablar del accidente lógico o predicamental. Se llama accidente en el primer sentido el que inhiere verdaderamente en la realidad y adviene de manera accidental; éste, sin duda, exige alguna distinción *ex natura rei,* como prueban los argumentos que acabamos de aducir. En el segundo sentido se denomina accidente aquello que, según nuestro modo de predicar y de concebir, se predica accidental y contingentemente, atendiendo a alguna razón especial que baste para establecer una ordenación predicamental; semejante accidente no siempre requiere una distinción actual en la realidad, según la presente opinión. Y pienso que es necesario probar dicha opinión, por el argumento aducido de que para la distinción de los predicamentos no se precisa siempre una distinción real. Que tal argumento es verdadero también en el caso de algunos géneros de accidentes con respecto a la sustancia, sobre todo la relación y el "donde", se patentizará por el tratado de los predicamentos. Además, no puede negarse que algunas denominaciones de los predicamentos de accidentes están tomadas de cosas que son sustancias, como "estar vestido", "ser dorado", y otras semejantes. Por otra parte, haciendo una abstracción y precisión metafísica, fuera de la esencia de la cosa se encuentran algunos predicados que en la realidad no son actualmente distintos; luego, por igual razón, podrán predicarse accidentalmente algunos, según una distinción predicamental, aun cuando no sean realmente distintos de la sustancia. De este modo pueden resolverse con facilidad los argumentos aducidos en favor de las otras opiniones, aunque no sean verdaderos todos los ejemplos que en ellos se toman. Y todas estas cosas se entenderán con mayor evidencia y claridad por la exposición de los predicamentos de accidentes. Ahora, para comparar la sustancia con el accidente, nos ocupamos sobre todo del verdadero accidente físico y real, pues, de lo contrario, no es posible hacer la comparación convenientemente.

ad 4, ea quae sunt in genere substantiae et accidentis non esse in re idem, ut latius docet, IV cont. Gent., c. 14.

23. Alii, denique, distinctione utendum putant. Aliud est enim loqui de accidente reali et physico, aliud vero de accidente logico seu praedicamentali. Accidens priori modo dicitur quod in re vere inest et accidentaliter advenit, et hoc sine dubio requirit distinctionem aliquam ex natura rei, ut argumenta proxime facta convincunt. Posteriori autem modo dicitur accidens id quod secundum modum praedicationis et conceptionis nostrae accidentaliter ac contingenter dicitur, secundum specialem aliquam rationem quae ad constituendam aliquam ordinationem praedicamentalem sufficiat, et huiusmodi accidens non semper requirit actualem distinctionem in re, iuxta hanc sententiam. Quam existimo necessario esse probandam, propter argumentum factum, quod ad distinctionem praedicamentorum non semper est necessaria distinctio in re. Quod etiam verum esse de aliquibus generibus accidentium ad substantiam comparatis, praesertim *relatione* et *quando,* ex discursu praedicamentorum constabit. Deinde, negari non potest quin aliquae denominationes praedicamentorum accidentium a rebus quae sunt substantiae desumantur, ut esse vestitum, deauratum, et aliae similes. Praeterea, metaphysice abstrahendo ac praescindendo, aliqua sunt extra essentiam rei quae a parte rei non sunt actu distincta; ergo, pari ratione, poterunt aliqua praedicari accidentaliter, secundum praedicamentalem distinctionem, etiamsi in re non sint distincta a substantia. Et ita facile possunt argumenta pro aliis sententiis adducta dissolvi, quamquam non omnia exempla quae in eis sumuntur vera sint. Quae omnia ex discursu praedicamentorum accidentium evidentius et clarius intelliguntur. Nunc vero, ut comparemus substantiam et accidens, praecipue agimus de accidente vero et physico ac reali, alias non poterit commode fieri comparatio.

SECCION II

¿ES ANÁLOGA LA DIVISIÓN DEL ENTE EN SUSTANCIA Y ACCIDENTE?

1. Damos por supuesto que el ente no se dice equívocamente de la sustancia y del accidente; pues en esto no encuentro diversidad de opiniones entre los autores, y es parecer expreso de Aristóteles, en el lib. IV de la *Metafísica,* c. 2, y en otros lugares que se han de citar después; y, además, se sigue necesariamente de lo dicho arriba acerca de la unidad del concepto formal y objetivo del ente; porque el nombre equívoco está subordinado a distintos conceptos. Se infiere, asimismo, de lo dicho acerca del objeto de esta ciencia, ya que el ente común no podría ser objeto de la metafísica si fuese meramente equívoco. También se sigue, como consecuencia necesaria, de lo dicho a propósito de la división del ente en increado y creado; porque, si no es equívoco con respecto a éstos, mucho menos lo será con respecto a la sustancia y el accidente, ya que es mucho mayor la distancia y menor la conveniencia entre el ente creado y el increado que entre el accidente y la sustancia creada. Por ello, las razones allí aducidas pueden emplearse aquí con la misma eficacia. Consiguientemente, acerca de lo que Porfirio —siguiendo la opinión de Aristóteles— afirmó en el capítulo sobre la especie, es decir, que el ente se predica equívocamente de los diez primeros géneros, en primer lugar, Escoto, *In I,* dist. 3, niega que se encuentre en Aristóteles, y no se preocupa de la autoridad de Porfirio. Además, debe decirse que los autores antiguos incluían los análogos en los equívocos, como consta por Aristóteles, en los *Antepredicamentos,* c. 4; y por San Agustín, en las *Categorías,* c. 2. Aristóteles lo dio a entender, en los lugares que después se citarán, acerca de la analogía del ente, y sobre todo en I *Elench.*, c. 6, donde tratando de los equívocos, pone ejemplos referentes al ente. Queda, pues, la cuestión de la analogía del ente creado con respecto a la sustancia y al accidente.

2. Ciertamente, todos los autores que defienden que el ente es unívoco con respecto a Dios y a las criaturas dicen consecuentemente que el ente creado es unívoco con respecto a la sustancia y al accidente; así, Escoto, *In I,* dist. 3, q. 1, e *In III,* dist. 8, q. 1; y Gabriel, *In I,* dist. 2, q. 4, y otros, tanto escotistas

SECTIO II

UTRUM ENS ANALOGICE DIVIDATUR IN SUBSTANTIAM ET ACCIDENS

1. Supponimus ens non dici aequivoce de substantia et accidente; neque enim in hoc invenio inter auctores opinionum diversitatem; estque expressa sententia Aristotelis, IV Metaph., c. 2, et aliis locis infra citandis, et necessario sequitur ex dictis supra de uno conceptu formali et obiectivo entis; nam nomen aequivocum subordinatur distinctis conceptibus. Item sequitur ex dictis de obiecto huius scientiae; non enim posset ens in communi esse obiectum metaphysicae, si esset mere aequivocum. Item hoc ipsum necessaria consecutione infertur ex dictis de divisione entis in increatum et creatum; nam si respectu horum non est aequivocum, multo minus erit respectu substantiae et accidentis; longe enim maior distantia est minorque convenientia entis creati ad increatum quam accidentis ad substantiam creatam. Unde rationes ibi factae hic possunt eadem efficacitate applicari. Quod ergo Porphyrius, ex sententia Aristotelis, dixit in c. de specie, ens aequivoce dici de primis decem generibus, primum Scotus, In I, dist. 3, negat apud Aristotelem inveniri; de Porphyrii autem auctoritate non curat. Deinde dicendum est ab antiquis auctoribus analoga sub aequivocis comprehendi, ut constat ex Aristotele, in Antepraedicam., c. 4; et ex August., in Categoriis, c. 2. Et hoc significavit Aristoteles, locis infra citandis, de analogia entis, et praesertim I Elench., c. 6, ubi, agens de aequivocis, exempla ponit in ente. Relinquitur ergo quaestio de analogia entis creati respectu substantiae et accidentis.

2. Et quidem auctores omnes qui ens faciunt univocum ad Deum et creaturas, consequenter dicunt ens creatum esse univocum ad substantiam et accidens, ut Scotus, In I, dist. 3, q. 1, et In III, dist. 8, q. 1; et Gabriel, In I, dist. 2, q. 4, et alii,

como nominalistas. Los argumentos de esta opinión vienen a ser, en la cuestión presente, los mismos que en la referente a Dios y las criaturas, y, en verdad, demuestran inmediatamente que el ente creado expresa un solo concepto formal y objetivo común a la sustancia y al accidente, pues sucede que nosotros tenemos certeza de que el ente creado es algo, y después nos preguntamos si es sustancia o accidente. Además, porque mediante los accidentes investigamos las sustancias, y eso no lo hacemos sino comenzando por aquellas cosas en las que la sustancia conviene formalmente con el accidente, y tratando de averiguar después la distinción o diferencia. Porque, si la sustancia y el accidente no conviniesen formalmente en ningún concepto, no podríamos formar ningún concepto de la sustancia en virtud del accidente, ya que ese concepto no sería propio, como resulta evidente, ni común, si no se admite tal concepto común; por tanto, debe admitirse necesariamente; pero, si hay algún concepto común, lo será, sobre todo, el concepto de ente. Asimismo, porque la sustancia y el accidente son, en cierto modo, semejantes en la razón de ente creado, pues tanto el accidente como la sustancia tienen su ser, por el cual son intrínsecamente entes. Además, porque el ente creado puede ser objeto de ciencia, y a partir de él puede elaborarse una proposición universal y una contradicción, cosas todas que son indicios evidentes de un solo concepto común formal y objetivo. Y de ahí concluyen también los autores citados que el ente creado es unívoco porque se dice de la sustancia y del accidente según el mismo nombre y la misma razón, en lo cual consiste la definición de los unívocos.

Segunda opinión opuesta

3. Pero la opinión más común defiende que el ente es análogo con respecto a la sustancia y al accidente. Se estima que éste es el parecer de Aristóteles, en el ya citado lib. IV de la *Metafísica,* c. 2, en el lib. VII, c. 2 y 4, y en el lib. I de la *Etica,* c. 6. Santo Tomás, Averroes, Alejandro y otros enseñan lo mismo en los lugares indicados. También lo sostiene Porfirio, en el capítulo sobre la especie, donde Alberto, Ammonio y otros mantienen igual doctrina. Santo Tomás, en muchísimas ocasiones, y todos sus discípulos enseñan esta sentencia,

tum scotistae, tum nominales. Fundamenta huius sententiae eadem fere sunt in hac quaestione quae in illa de Deo et creaturis, et immediate quidem probant ens creatum dicere unum conceptum formalem et obiectivum communem substantiae et accidenti, quia contingit esse nos certos aliquid esse ens creatum, et postea inquirere an sit substantia vel accidens. Item, quia per accidentia investigamus substantias, quod non facimus nisi incipiendo ab his in quibus substantia formaliter convenit cum accidente, et deinde distinctionem vel differentiam investigando. Si enim substantia et accidens in nullo conceptu formaliter convenirent, ex vi accidentis nullum conceptum substantiae formare possemus, quia neque proprium, ut per se constat, neque communem, si talis communis conceptus non admittatur; necessario ergo admittendus est; si autem aliquis conceptus est communis, maxime conceptus entis. Item, quia substantia et accidens in ratione entis creati sunt aliquo modo similia; tam enim accidens ac substantia habet suum esse, per quod est intrinsece ens. Item, quia ens creatum potest esse obiectum scientiae et medium vel extremum demonstrationis, et ex illo confici potest universalis propositio et contradictio, quae omnia sunt indicia manifesta unius conceptus communis formalis et obiectivi. Ex hoc vero ulterius concludunt dicti auctores ens creatum esse univocum quia dicitur de substantia et accidenti secundum idem nomen et eamdem rationem, quae est univocorum definitio.

Posterior sententia opposita

3. Communior vero sententia est ens esse analogum ad substantiam et accidens. Haec censetur esse sententia Aristotelis, dicto lib. IV Metaph., c. 2, et lib. VII, c. 2 et 4, et lib. I Ethic., c. 6. Quibus locis D. Thom., Aver., Alexand. et alii idem docent. Tenet etiam Porphyr., in c. de specie, ubi idem sequuntur Albert., Ammonius et alii. Et D. Thom. saepissime, et omnes eius discipuli hanc sententiam docent, ut supra retuli. Atque haec sententia, absolute lo-

como he referido anteriormente. La presente opinión, hablando en absoluto, debe aprobarse. Pero no podemos admitir las razones con que muchos tomistas la demuestran, porque pretenden excluir la unidad del concepto objetivo del ente. La primera es que el ente se dice inmediatamente de la sustancia y de todos los accidentes, lo cual es contradictorio con el nombre unívoco, ya que el término unívoco significa de manera inmediata una sola razón precisiva y abstracta, y común a las cosas de las que se predica unívocamente.

4. La segunda razón es que, si el accidente fuese ente en sentido unívoco, no se definiría mediante la sustancia, en contra de lo que Aristóteles enseña en VI de la *Metafísica,* c. 1. La consecuencia es patente, porque las cosas que convienen unívocamente en alguna razón, convienen en la misma definición, por lo cual una de ellas no puede ser definida mediante la otra.

5. La tercera razón es que, si el ente fuese unívoco con respecto a la sustancia y a los accidentes, podría incluirse en sus definiciones, ya que siempre es legítimo incluir en la definición todas las razones comunes en las que pueden resolverse los géneros más próximos; porque, en lugar del nombre puesto en la definición, es legítimo consignar su definición, según atestigua Aristóteles, II de los *Tópicos,* c. 2. Pero el consiguiente se opone al mismo Aristóteles, VIII de la *Metafísica,* texto 17, y es completamente falso y contrario al uso común. Y puede explicarse, ya porque el ente no es género ni diferencia, ya, al menos, porque el ente unido a los demás predicados no les añade nada, como afirma Aristóteles, IV de la *Metafísica,* c. 2, por lo cual constituiría una falacia superflua el unir el ente a los demás términos de las definiciones. Suele aducirse una cuarta razón: si el ente fuese unívoco, sería género, ya que sería universal, porque sería uno en muchos y de muchos; y no podría ser otro universal que el género, como fácilmente se pone de manifiesto recorriendo los demás, y porque se predicaría de muchos objetos específicamente diferentes. Pero el consigiente es falso, porque, en otro caso, los predicamentos no tendrían una diversidad primaria, ni se darían diez géneros supremos de las cosas, y podrían darse diferencias que contrajeran al ente, ya que esto pertenece a la razón de género; pero Aristóteles, III de la *Metafísica,* texto 10, prueba que esto es imposible, porque el género se encuentra

quendo, probanda est. Rationes autem quibus multi ex thomistis illam confirmant a nobis admitti non possunt, nam intendunt ut excludant unum conceptum obiectivum entis. Prima est illa, quod ens dicitur immediate de substantia et accidentibus omnibus, quod repugnat nomini univoco, quia terminus univocus significat immediate unam rationem praecisam et abstractam. et communem illis de quibus univoce dicitur.

4. Secunda ratio est quia, si accidens esset univoce ens, non definiretur per substantiam, contra Aristotelem, VI Metaph., c. 1. Sequela patet, quia quae univoce conveniunt in aliqua ratione, conveniunt in eadem definitione, et ideo non potest unum per aliud definiri.

5. Tertia ratio est quia, si ens esset univocum respectu substantiae et accidentium, posset in eorum definitionibus poni, quia semper licet in definitione ponere omnes rationes communes in quibus propinquiora genera possunt univoce resolvi; nam loco nominis positi in definitione, licet eius definitionem ponere, teste Aristotele, II Topic., c. 2. Consequens autem est contra eumdem Arist., VIII Metaph., textu 17, et plane falsum et contra usum omnium. Ratio autem esse potest, vel quia ens non est genus neque differentia, vel certe quia ens adiunctum caeteris praedicatis nihil eis addit, ut ait Aristoteles, IV Metaph., c. 2, unde esset supervacanea nugatio addere ens caeteris definitionum terminis. Quarta ratio afferri solet, quia si ens esset univocum, esset genus, nam esset universale; esset enim unum in multis et de multis, et non posset esse aliud universale quam genus, ut patet facile discurrendo per reliqua, et quia praedicaretur de pluribus differentibus specie. Consequens autem est falsum, alias praedicamenta non essent primo diversa, neque darentur decem suprema rerum genera, possentque dari differentiae contrahentes ens, nam hoc est de ratione generis; hoc autem esse impossibile probat Aristoteles, III Metaph., text. 10, quia genus est extra rationem dif-

fuera de la razón de diferencia, mientras que el ente no puede estar fuera de la razón de nada.

Se examinan las razones de la segunda opinión

6. Sin embargo, no me parecen eficaces estas razones; porque la primera, como dije, no sólo se opone a la univocidad del ente, sino también a la unidad de su concepto; pues, si el ente tiene un solo concepto, es necesario que lo signifique de manera inmediata, a no ser que por ventura se trate de un medio realmente prescindido de los inferiores o, por lo menos, que pueda ser prescindido conceptualmente de tal manera que posea diferencias contractivas en las que no esté incluido, de igual modo que el concepto de ente no está prescindido de los inferiores, según dije antes, aunque en absoluto sea un medio conceptualmente distinto de la sustancia y el accidente. Y si el medio se considera en el primer sentido, que es estricto, fácilmente se negará que pertenezca a la razón de término unívoco el significar de modo inmediato alguna naturaleza abstraída de esa manera y prescindida de los inferiores; pues es suficiente que signifique una razón común que se encuentre por igual en los inferiores, sea cualquiera el modo que tenga de ser común; porque de la razón de univocidad no puede inferirse ninguna otra cosa, y a lo largo de esta sección se patentizará con varios ejemplos que ese modo de precisión y abstracción no es necesario para la univocidad.

7. Quizá pudiera ser eficaz en cierto sentido la segunda razón, como veremos después; no obstante, tal como ha sido expuesta, puede resolverse distinguiendo el consiguiente que allí se infiere; porque, o se trata del accidente en cuanto ente, o en cuanto accidente. En el primer sentido, hay que conceder la consecuencia, ya que es plenamente verdadero que en la definición del accidente en cuanto ente no entra la sustancia, sino sólo aquello que pertenece a la razón del ente en cuanto ente. Aunque Cayetano, *In De ente et essentia*, q. 3, opina lo contrario, y cita a Antonio Trombeta, que afirma lo mismo. Y con ello elabora un buen argumento *ad hominem* contra él, aunque, en absoluto, aquella afirmación es falsa. Porque la razón de accidente en cuanto accidente incluye más que en cuanto ente; pero dice relación a la sustancia precisivamente en cuanto accidente; luego no en cuanto ente; luego, en cuanto tal, no se define mediante

ferentiae, ens autem esse non potest extra rationem alicuius.

Expenduntur rationes posterioris sententiae

6. Nihilominus hae rationes mihi non videntur efficaces; nam prima, ut dixi, non solum procedit contra univocationem entis, sed etiam contra unitatem conceptus eius; nam si ens habet unum conceptum, necesse est ut illum immediate significet, nisi fortasse sit sermo de medio in re ipsa praeciso ab inferioribus, vel saltem quod ita possit ratione praescindi ut habeat differentias contrahentes in quibus non includatur, quomodo conceptus entis non est praecisus ab inferioribus, ut supra dixi, quamvis absolute sit medium ratione distinctum a substantia et accidente. Quod si illo priori et stricto modo medium sumatur, negabitur facile de ratione termini univoci esse ut significet immediate aliquam naturam illo modo abstractam et praecisam ab inferioribus; nam satis est quod significet rationem communem aeque inventam in inferioribus, quomodocumque communis sit; nam ex ratione univocationis nihil aliud colligi potest, et ex discursu huius sectionis variis exemplis constabit illum modum praecisionis et abstractionis non esse necessarium ad univocationem.

7. Secunda ratio posset fortasse in aliquo sensu esse efficax, ut infra videbimus; ut tamen proposita est, dissolvi potest distinguendo consequens ibi illatum; nam, aut est sermo de accidente ut ens est, vel ut accidens est. Priori modo, concedenda est sequela; nam verissimum est in definitione accidentis ut est ens non cadere substantiam, sed solum id quod est de ratione entis in quantum ens. Quamvis Caietan., de Ente et essentia, q. 3, contrarium sentiat, et citat Antonium Trombetam, idem asserentem. Ex quo ad hominem quidem bene contra illum argumentatur, tamen absolute illud falsum est. Quia plus est de ratione accidentis in quantum accidens quam in quantum ens; sed habitudinem ad substantiam praecise dicit in quantum accidens; non ergo in quantum ens; ergo ut sic non definitur per substantiam. Item, ens in quantum ens habet suam rationem, in qua non ponitur substantia, ut supra declaratum est; sed accidens, praecise sumptum in quantum ens, solum constituitur illa ratione formali entis; ergo. Denique, hoc evidenter sequitur ex unitate conceptus obiectivi entis, contra quam aeque procedit ratio illa in hoc sensu proposita. Hinc vero non sequitur univocatio, ut mox videbimus et supra late declaratum est tractando de analogia entis ad creatum et increatum. Posteriori autem modo negatur sequela; nam accidens, licet non ex communi ratione entis, tamen ex propria ratione accidentis ut tale est, indiget per substantiam definiri, eo quod sit entis ens. Quod si dicas etiam hoc repugnare univocationi entis, respondeo fortasse id verum esse; hac enim ratione dixi posse illam rationem esse efficacem; id tamen non recte probatur ratione ibi facta, scilicet, quia quae univoce conveniunt habent eamdem definitionem; est enim hoc verum si definiantur praecise sub ratione in qua conveniunt, non sub propriis rationibus.

la sustancia. Además, el ente en cuanto ente tiene su razón, en la que no se incluye la sustancia, como hemos explicado antes; pero el accidente, considerado precisivamente en cuanto ente, sólo está constituido por la razón formal de ente; luego. Por último, esto se sigue evidentemente de la unidad del concepto objetivo del ente, a la cual se opone igualmente aquella razón, expuesta en el sentido indicado. Pero de aquí no se sigue la univocidad, como veremos después y se ha explicado por extenso más arriba, al tratar de la analogía del ente con respecto al creado y al increado. Mas, en el segundo sentido, se niega la consecuencia; porque el accidente, si no en virtud de la razón común de ente, en virtud de su propia razón de accidente en cuanto tal, necesita ser definido mediante la sustancia, ya que es ente del ente. Y, si se dice que también esto es contradictorio con la univocidad del ente, respondo que quizá sea verdad, pues por este motivo dije que esa razón podría ser eficaz; pero ello no se demuestra rectamente con la razón allí aducida, a saber, que las cosas que convienen unívocamente tienen la misma definición; porque esto es verdad si se definen precisivamente bajo la razón en que convienen, no bajo sus propias razones.

8. La tercera razón se opone no sólo a la univocidad del ente, sino también a la unidad de su concepto; o más bien (para expresarme de modo más verdadero), no va contra ninguna de ellas, sino que propone cierta dificultad que tiene lugar en cualquier sentencia y opinión. Porque, ya sea el ente unívoco o análogo, y ya exprese o no un solo concepto, no obstante, es verdad que la sustancia es ente por sí, y el accidente, ente en otro. Entonces, ¿por qué no será legítimo poner en la definición que se da mediante la sustancia o el accidente "ente por sí" en lugar de la sustancia, y "ente en otro" en lugar del accidente? Por ejemplo, si el ángel se define como sustancia creada intelectual, ¿por qué no puede decirse que es un ente por sí creado intelectual? También se ofrece la misma dificultad en el caso de los nueve primeros géneros de accidentes, ya que cada uno de ellos se define o, mejor, se describe como accidente que afecta de una manera determinada a la sustancia; entonces, ¿por qué no podrá definirse como ente en la sustancia, que la afecta de una manera determinada? Algo semejante puede preguntarse acerca de los accidentes inferiores: así como se definen por

8. Tertia ratio non solum procedit contra entis univocationem, sed etiam contra unitatem conceptus eius, vel potius (ut verius loquar) contra neutram earum procedit, sed difficultatem quamdam proponit, quae in omni sententia et opinione locum habet. Nam, sive ens sit univocum, sive analogum, et sive dicat unum conceptum, sive non, nihilominus verum est substantiam esse ens per se, et accidens ens in alio. Cur ergo in definitione quae datur per substantiam vel accidens non licebit ponere loco substantiae ens per se, et loco accidentis ens in alio? Ut, si definitur angelus, quod sit substantia creata intellectualis, cur non dici potest ens creatum per se, intellectuale? Rursus, eadem difficultas est de novem primis generibus accidentium; unumquodque enim definitur, vel potius describitur esse accidens taliter afficiens substantiam; cur ergo non poterit definiri esse ens in substantia, taliter afficiens illam? Et de inferioribus accidentibus

sus géneros supremos, ¿por qué no pueden definirse mediante las descripciones de aquéllos, en las cuales se pone el ente o el accidente? Porque no parece que tengan gran importancia los inconvenientes que se proponen, contra este modo de definir, en la tercera razón; pues, aunque la definición se dé suficientemente por el género próximo y la diferencia, también puede darse por el género remoto y todas las diferencias intermedias, y, por el mismo motivo, en lugar del género supremo podrá consignarse el predicado trascendental con el modo determinante. Y no por ello se incurriría en falacia, como tampoco se incurre en ella al decir que la sustancia es ente por sí, sino que se explica más distintamente lo que la sustancia expresa de manera más confusa; y, aun cuando el ente esté incluido en el mismo modo "por sí" y en todas las diferencias inferiores, no obstante, para que no haya falacia basta que se dé diversidad en la manera de significar y de concebir, por modo de determinable y determinante.

9. Esto se expone, no para concluir que el ente debe ponerse explícitamente en las definiciones de las cosas, sino para demostrar que se presenta la misma dificultad en cualquier opinión acerca de la analogía del ente. Porque, si el ente no ha de incluirse en las definiciones, no es por ser análogo, sino por ser trascendental. Por ello debe decirse que, cuando Aristóteles niega que el ente se ponga en las definiciones, se refiere a las definiciones propias, que constan de género y diferencia, y en ese sentido propio habría que decir también que los géneros supremos no pueden definirse y que, por tanto, los trascendentales no pertenecen a las definiciones de las cosas. A ello se añade que eso se considera superfluo, pues, cuando se define cualquier cosa, se da por supuesto que es ente, ya que la cuestión esencial supone la cuestión existencial. Y si alguno, para explicar toda esta materia con la mayor distinción posible, quisiera poner en lugar de la sustancia (y lo mismo ocurre, proporcionalmente, con el accidente) aquella descripción de la misma, cualquiera que fuese, sería prolijo y escrupuloso, y haría una mezcla de descripción y definición propia, pero no diría nada falso ni incurriría en absurdo, según demuestra —en mi opinión— el argumento, aun cuando el ente sea análogo, e incluso aunque no expresase un solo concepto.

similiter inquiri potest, cur, sicut definiuntur per sua suprema genera, non possint per descriptiones illorum, in quibus ens vel accidens ponitur, definiri. Neque enim ea incommoda quae in tertia ratione contra hunc definiendi modum proponuntur videntur esse alicuius momenti, quia, licet definitio sufficienter detur per genus proximum et differentiam, tamen etiam potest dari per genus remotum et omnes differentias intermedias, et eadem ratione poterit loco supremi generis poni praedicatum transcendens cum modo determinante. Neque propterea committeretur nugatio, sicut non committitur cum dicitur substantia esse ens per se, sed distinctius explicatur quod substantia dicit confusius; et, licet ens includatur in ipso modo per se et in omnibus differentiis inferioribus, tamen ut non sit nugatio sufficit diversus modus significandi et concipiendi, per modum determinabilis et determinantis.

9. Haec proposita sint, non ut concludamus ens ponendum esse explicite in definitionibus rerum, sed ut ostendamus eamdem esse difficultatem in quacumque sententia de analogia entis. Nam, si ens non est ponendum in definitionibus, non ideo est quia est analogum, sed quia est transcendens. Quocirca dicendum est, cum Aristoteles negat ens poni in definitionibus, loqui de propriis definitionibus, quae ex genere et differentia constant, in qua proprietate dicendum etiam est suprema genera definiri non posse, ideoque transcendentia ad definitiones rerum non pertinere. Accedit quod id censetur supervacaneum, quia, quando res quaelibet definitur, supponitur esse ens; nam quaestio quid est supponit quaestionem an est. Quod si quis vellet, ut rem totam distinctissime explicaret quoad posset, loco substantiae (et idem est proportionaliter de accidente) illam qualemcumque eius descriptionem ponere, esset quidem prolixus et morosus, et misceret descriptionem cum propria definitione, nihil tamen falsum diceret aut faceret absurdum, ut argumentum, mea sententia, convincit, etiamsi ens analogum sit, immo etiamsi unum conceptum non diceret.

10. Con respecto a la cuarta razón, hay que negar la consecuencia, pues, aun cuando el ente fuese unívoco, podría no ser género, ya que no expresa un solo concepto totalmente prescindido de las diferencias, sino incluido en ellas, por lo cual no realiza una verdadera composición metafísica, de la que el género viniera a ser como una parte potencial. Por ello opinan muchos probablemente que el accidente es unívoco sin ser género, y, de manera semejante, que el movimiento se predica unívocamente de la acción y de la pasión, y que el mismo ente es unívoco con respecto a algunas cosas, aunque no lo sea con respecto a todas; de estos ejemplos trataremos más adelante. También podría incluirse aquí la persona o relación increada, en cuanto es común a las tres personas o relaciones divinas; porque se dice unívocamente de ellas: pues, ¿qué razón de analogía puede pensarse en este caso?; también se predica *in quid*, si nos referimos formalmente a la quididad de la persona o relación en cuanto tal, y, sin embargo, no es género, ya que no puede tener diferencias que la contraigan, pues estas dos cosas son cuasi correlativas. Por consiguiente, el predicado unívoco tiene mayor extensión, incluso *in quid*, que el género. Por ello debe decirse, consecuentemente, que tal predicado unívoco no es universal, a saber, en el sentido en que Porfirio trató de los universales que se colocan en los predicamentos o sirven para coordinar y distinguir los predicamentos. Si tal predicado puede denominarse universal en sentido más amplio, es una cuestión que casi se reduce a la terminología, y que presenta poco o ningún interés para el problema presente.

Solución

11. Así, pues, la razón de analogía del ente creado con respecto al accidente y a la sustancia debe tomarse del mismo principio en virtud del cual hemos explicado la analogía del ente con respecto a Dios y a la criatura, a saber, que el ente exige por sí y esencialmente este orden: descender a la sustancia antes que al accidente, y descender a la sustancia por sí misma, mientras que al accidente, por razón de la sustancia y por relación a ella.

10. Ad quartam rationem neganda est sequela, quia, licet ens esset univocum, posset non esse genus, quia non dicit conceptum unum omnino praecisum a differentiis, sed in eis inclusum, et ideo non facit propriam compositionem metaphysicam, cuius veluti potentialis pars est genus. Unde multi probabiliter sentiunt accidens esse univocum et non esse genus, et motum similiter dici univoce de actione et passione, et ipsum ens esse univocum respectu aliquorum, licet non respectu omnium, de quibus exemplis postea dicemus. Posset etiam in hoc numero poni persona vel relatio increata, prout communis est tribus personis vel relationibus divinis; dicitur enim univoce de illis, quae enim ratio analogiae ibi excogitari potest?; dicitur etiam in quid, si formaliter de quidditate personae vel relationis ut sic loquamur, et tamen non est genus, cum non possit habere differentias contrahentes; haec enim duo quasi correlativa sunt. Latius ergo patet univocum praedicatum, etiam in quid, quam genus. Quare, consequenter dicendum est tale praedicatum univocum non esse universale, eo scilicet modo quo Porphyrius de universalibus tractavit, quae in praedicamentis collocantur vel ad praedicamenta coordinanda et distinguenda deserviunt. An vero tale praedicatum possit latiori modo dici universale, quaestio fere erit de modo loquendi, quae ad rem praesentem parum aut nihil refert.

Resolutio

11. Igitur ratio analogiae entis creati respectu accidentis et substantiae sumenda est ex eodem principio ex quo analogiam entis ad Deum et creaturam declaravimus, nimirum, quia ens per se essentialiter postulat hunc ordinem descendendi prius ad substantiam quam ad accidens, et ad substantiam per se, ad accidens vero propter substantiam et per habitudinem ad illam.

Qué clase de analogía interviene en este caso

12. Para explicarlo, puede plantearse, en primer lugar, la duda de si esta analogía es de proporcionalidad o de proporción. Porque muchos estiman que es sólo de proporcionalidad, como Cayetano y otros. Ciertamente, los que niegan la unidad del concepto del ente se ven obligados a opinar de esa manera, si no quieren afirmar que el accidente es ente sólo por denominación extrínseca, lo cual es completamente absurdo. Otros, en cambio, admiten en este caso ambos modos de analogía. Por mi parte, pienso que aquí debe decirse lo mismo que se ha dicho acerca del ente común con respecto a Dios y a las criaturas, a saber, que en este punto no se da propiamente analogía de proporcionalidad, sino sólo de atribución. No que nosotros no podamos considerar esa proporción, según la cual, así como se comporta la sustancia con respecto a su ser, así se comporta el accidente con respecto al suyo; pues, de igual modo que en la realidad se da ciertamente una proporción, así también puede ser considerada por nosotros; sino que el accidente no es ni se denomina ente en virtud de dicha proporción, a no ser en virtud de su ser intrínseco, por el cual se constituye en el orden de los entes.

13. Y esto puede probarse con los mismos argumentos que hemos empleado antes al explicar la analogía del ente con respecto a Dios y a las criaturas. Efectivamente, el término análogo, considerado en sentido de proporcionalidad, expresa sus significados según una doble imposición: una, propia; otra, traslaticia y metafórica, a causa de alguna semejanza o proporción. En cambio, el nombre *ente* no significa al accidente de esa manera, sino con una única imposición, por la cual ha sido destinado a significar todo lo que tiene ser de algún modo. Consiguientemente, esta analogía es de atribución, y así la explicó Aristóteles, I de la *Etica*, c. 6, donde afirma que el ente es análogo y se dice con orden de anterioridad y posterioridad, *pues lo que es por sí* —la sustancia—, *tiene prioridad de naturaleza sobre aquello que se dice en orden a algo* —a la misma sustancia—, como el accidente; y en el lib. IV de la *Metafísica*, c. 2, sostiene que *el ente se dice de muchas maneras, pero con relación a una sola cosa;* y lo compara con "sano", que tiene analogía de atribución. Lo mismo repite en el lib. VII, c. 4, y

Qualis analogia hic interveniat

12. Quod ut declaremus, dubitari potest primo an haec analogia sit proportionalitatis an proportionis. Multi enim existimant esse proportionalitatis tantum, ut Caietanus et alii. Et revera, qui negant unum conceptum entis coguntur ita sentire, nisi velint dicere accidens esse ens per solam extrinsecam denominationem, quod absurdissimum est. Alii vero utrumque analogiae modum hic admittunt. Ego vero idem censeo hic esse dicendum quod de ente communi ad Deum et creaturas dictum est, hic, scilicet, non intervenire proprie analogiam proportionalitatis, sed attributionis tantum. Non quod non possit a nobis considerari illa proportio quod, sicut substantia se habet ad suum esse, ita accidens se habeat ad suum; nam, sicut revera in re est proportio, ita etiam potest a nobis considerari; sed quod accidens neque sit neque denominetur ens propter hanc proportionem, sed propter intrinsecum esse per quod in ordine entium constituitur.

13. Quod eisdem argumentis confirmari potest quibus supra in explicanda analogia entis ad Deum et creaturas usi sumus. Nam vox analoga secundum proportionalitatem duplici impositione significat sua significata. Una propria, altera per translationem et metaphoram, propter nonnullam similitudinem vel proportionem. Nomen autem *ens* non significat hoc modo accidens, sed unica impositione, qua impositum est ad significandum quidquid aliquo modo habet esse. Est ergo haec analogia attributionis, atque ita illam explicuit Aristoteles, I Ethic., c. 6, ubi ait ens esse analogum et dici per prius et posterius, *quia quod est per se,* scilicet, substantia, *prius natura est eo quod ad aliquid,* id est, ad substantiam ipsam, *dicitur,* ut est accidens; et IV Metaph., c. 2, ait *ens multipliciter dici, verum ad unum;* et comparat cum sano, quod est analogum attributionis. Atque idem repetit lib. VII, c. 4,

en el lib. XI, c. 3, y en el lib. XII, c. 4, donde también explica que se encuentra cierta proporcionalidad entre los principios del accidente y los de la sustancia, pero no afirma que la analogía radique en esta proporcionalidad, sino en la atribución. De igual manera debe entenderse lo que Santo Tomás dice, *In III,* dist. 1, q. 1, a. 1, donde expone la misma proporcionalidad; sin embargo, en otros lugares explica brillantemente que esta analogía es sólo de proporción, sobre todo en I *cont. Gent.,* c. 34.

De qué clase es esta atribución

14. En segundo lugar, puede dudarse de qué clase es esta analogía de atribución del ente creado con respecto a la sustancia y al accidente. A este respecto hay que decir brevemente, en virtud de lo tratado antes, que, habiendo dos clases de analogía de atribución: una que se toma de la misma forma que se halla intrínsecamente en uno de los analogados, y en los demás por denominación extrínseca, y otra que expresa una forma o razón formal que se encuentra intrínsecamente en todos los analogados, guardando éstos cierto orden o relación entre sí, hay que decir —repito— que esta analogía es del segundo modo, no del primero. Porque el accidente no es ente por denominación extrínseca tomada de la sustancia, sino por su entidad intrínseca, según la cual tiene su propio ser; pues es abiertamente contradictorio que algo sea ente real por denominación extrínseca, ya que la mera denominación extrínseca no pone nada real en la cosa denominada. Además, porque antes hemos demostrado que el ente expresa inmediatamente un solo concepto objetivo, cuya razón formal se encuentra intrínsecamente en todos los entes, y en virtud de ella quedan comprendidos bajo la significación o analogía del ente. Por tanto, esta analogía entraña una intrínseca relación o inclusión de la razón formal de ente, tanto en el accidente como en la sustancia. De aquí resulta que esta analogía no puede consistir en otra cosa sino en que esa misma razón formal de ente no desciende de manera completamente igual e indiferente al accidente y a la sustancia, sino con un cierto orden y relación que exige por sí misma, a saber, que se dé primero de manera absoluta en la sustancia, y después en el accidente por relación a la sustancia.

et lib. XI, c. 3, et lib. XII, c. 4, ubi etiam declarat reperiri quamdam proportionalitatem inter principia accidentis et substantiae, non tamen dicit analogiam entis positam esse in hac proportionalitate, sed in attributione. Et eodem modo intelligendus est D. Thom., In III, dist. 1, q. 1, a. 1, ubi eamdem proportionalitatem proponit; aliis tamen locis diserte explicat hanc analogiam solum esse proportionis, praesertim I cont. Gent., c. 34.

Qualis attributio haec sit

14. Secundo, dubitari potest qualis sit haec analogia attributionis entis creati ad substantiam et accidens. Ad quod breviter ex superius tractatis dicendum est, cum duplex sit analogia attributionis: una, quae sumitur ab eadem forma quae intrinsece est in uno analogatorum, in aliis vero per extrinsecam denominationem; altera, quae dicit formam seu rationem formalem intrinsece inventam in omnibus analogatis cum aliquo ordine vel habitudine eorum inter se; dicendum (inquam) est hanc analogiam esse posterioris modi, non prioris. Nam accidens non est ens per denominationem extrinsecam a substantia, sed per intrinsecam entitatem suam, secundum quam habet suum proprium esse; est enim aperta repugnantia quod aliquid sit ens reale per extrinsecam denominationem, nam sola extrinseca denominatio nihil rei ponit in re denominata. Item, quia ostendimus supra ens immediate significare unum conceptum obiectivum, cuius formalis ratio intrinsece reperitur in omnibus entibus, et ex vi illius sub entis significatione seu analogia comprehenduntur. Est ergo haec analogia cum intrinseca habitudine seu inclusione rationis formalis entis, tam in accidente quam in substantia. Unde fit hanc analogiam non posse in alio consistere nisi in hoc quod illamet ratio formalis entis non omnino aequaliter et indifferenter descendit ad accidens et substantiam, sed cum quodam ordine et habitudine quam per se requirit, nimirum, ut prius sit absolute in substantia, et deinde in accidente cum habitudine ad substantiam.

15. Así se resuelve el fundamento de Escoto. Porque prueba rectamente que el ente expresa la sustancia y el accidente mediante un mismo concepto formal y objetivo; pero negamos que ello baste para que sea unívoco en sentido propio, a no ser que también sea perfectamente uno en la relación e indiferencia con respecto a los inferiores. Y en esto consiste la diferencia entre esta unidad del concepto de ente y la unidad del género; porque el género, aun cuando sea desigualmente perfecto en las especies, por razón de la desigualdad de diferencias, por lo cual suele decirse que físicamente o según la realidad es equívoco o análogo, no obstante, considerado en sí mismo, no sólo hace abstracción de esa desigualdad, sino también de todo orden de uno con respecto a otro, ya que no desciende a una especie mediante otra o por relación a otra, por lo cual metafísicamente tiene perfecta univocidad; pero no ocurre lo mismo con el ente, por la razón contraria. A ello se añade también que la desigualdad del género, tal como existe en las especies, únicamente proviene de las diferencias contractivas, que formal y precisivamente no incluyen al género mismo, y sólo consiste en los diversos grados de perfección; en cambio, los modos por los que el ente creado se determina al ser de la sustancia o del accidente incluyen intrínsecamente al mismo ente, y por eso se dice que el ente, en cierto modo, posee por sí mismo la desigualdad que tiene en la sustancia y en el accidente, desigualdad que tampoco consiste en una diversidad cualquiera en perfección, sino en una participación tan diversa, que en la sustancia se encuentra absoluta y simplemente, mientras que en el accidente sólo se halla de manera disminuida y por relación a la sustancia.

16. Con esto se entiende también que esta analogía es diversa de las otras, ya que existe en la realidad, y en virtud de ella se deriva al nombre, sin ninguna intervención de nuestro entendimiento, sino por el mero hecho de que tal nombre se ha impuesto para significar una razón formal tal, que de suyo no se refiere a muchos sino con orden y relación de éstos entre sí; por tanto, el nombre es análogo precisamente porque significa una razón análoga o no perfectamente una ni igualmente indiferente. En cambio, otras analogías, en las cuales los significados

15. Et ita solvitur fundamentum Scoti. Recte enim probat ens significare substantiam et accidens medio eodem conceptu formali et obiectivo; negamus tamen id satis esse ut sit univocum proprie, nisi sit etiam perfecte unum in habitudine et indifferentia ad inferiora. Et in hoc differt haec unitas conceptus entis ab unitate generis; nam genus, licet in speciebus sit inaequaliter perfectum ratione inaequalium differentiarum, ex quo dici solet physice aut secundum rem esse aequivocum seu analogum, tamen, secundum se sumptum, non solum abstrahit ab illa inaequalitate, sed etiam ab omni ordine unius ad alterum, quia non descendit ad unam speciem mediante altera aut per habitudinem ad alteram, et ideo metaphysice est perfecte univocum; secus vero est de ente, propter contrariam rationem. Accedit etiam quod inaequalitas generis, prout existit in speciebus, provenit solum ex differentiis contrahentibus, quae formaliter ac praecise genus ipsum non includunt, solumque consistit in diversis gradibus perfectionis; at vero illi modi quibus ens creatum determinatur ad esse substantiae vel accidentis, intrinsece includunt ipsum ens, et ideo dicitur ens quodammodo ex se habere illam inaequalitatem quam habet in substantia et accidente. Quae etiam non consistit in qualicumque diversitate perfectionis, sed in participatione adeo diversa, ut in substantia sit absolute et simpliciter, in accidente vero solo diminute et per habitudinem ad substantiam.

16. Ex quo etiam intelligimus hanc analogiam esse diversam ab aliis, quia in re ipsa existit, et ex vi eius derivatur ad nomen absque ulla negotiatione [1] intellectus nostri, sed sola impositione talis nominis ad significandam talem rationem formalem, quae ex se non respicit plura nisi cum ordine et habitudine eorum inter se; unde nomen ideo est analogum quia significat rationem analogam seu non perfecte unam neque aeque indifferentem. Aliae vero analogiae, in quibus secundaria significata solum per denominationem extrinsecam talia sunt, fundantur potissime in impositione et attributione intellectus nostri; nam forma significata per nomen ex se tantum est in uno analogato et non dicit intrinsecam habitudinem ad aliud, sed intellectus noster, considerans aliquam habitudinem extrinsecam, transfert nomen et analogiam complet.

[1] Preferimos *negotiatione* a *negatione*, según aparece en la mayoría de las ediciones, por parecernos más exacta la palabra. (N. de los EE.)

secundarios sólo son tales por denominación extrínseca, se fundan, sobre todo, en la imposición y atribución de nuestro intelecto; pues la forma significada por el nombre sólo se encuentra, de suyo, en un analogado y no dice relación intrínseca a otro, sino que nuestro entendimiento, considerando alguna relación extrínseca, hace una traslación del nombre y lleva a cabo la analogía.

Si el accidente es ente de manera absoluta

17. En tercer lugar, puede dudarse si esta analogía es tan grande que, por razón de ella, deba negarse en absoluto que el accidente sea ente, a no ser añadiéndole algo, a saber, ente relativamente, o ente del ente, según se expresa Aristóteles, VII de la *Metafísica*, texto 2 y 15. Porque algunos parecen opinar que la proposición "el accidente es ente", enunciada en sentido absoluto, es falsa; lo da a entender Soto, en *Antepraed.*, c. 4, q. 1, en las demostraciones de la tercera conclusión; y, después de la cuarta conclusión, al resolver un argumento, encuentra no sé qué diferencia, en este punto, entre la analogía del ente para con la criatura con respecto a Dios y para con el accidente con respecto a la sustancia; porque de la criatura se dice absolutamente, pero del accidente no, sino sólo relativamente.

18. No obstante, debe decirse que, a pesar de esta analogía, el ente en sentido absoluto y sin adición puede predicarse del accidente. Se patentiza, en primer lugar, por el común modo de concebir y de hablar de todos los filósofos, los cuales dicen absolutamente que sólo los entes reales se constituyen en los predicamentos, y que la cantidad o la cualidad son entes reales. Además, por esta razón puede el ente ser medio y extremo de una demostración, y a partir de él puede elaborarse una verdadera división y contradicción. Por ello, el mismo Soto, al final de la cuestión citada, niega la proposición "todo ente es sustancial"; y con razón, pues, si todo ente fuese sustancia, no sería legítimo dividir el ente en sustancia y accidente. Mas de aquí se sigue abiertamente que es verdadera esta otra: "el accidente es ente"; ya que, si no todo ente es sustancia, entonces algún ente es no-sustancia; luego algún ente es accidente; porque, ¿puede ser otra cosa que accidente el ente que no es sustancia? Luego, haciendo una con-

Sitne accidens absolute ens

17. Tertio, dubitari potest an haec analogia tanta sit ut ratione illius absolute negandum sit accidens esse ens, nisi cum aliquo addito, scilicet, ens secundum quid, vel entis ens, prout loquitur Aristot., VII Metaph., text. 2 et 15. Quidam enim videntur sentire hanc locutionem absolute prolatam: Accidens est ens, esse falsam; quod significat Soto, in Antepraed., c. 4, q. 1, in probationibus conclusionis 3; et post conclusionem 4, solvens quoddam argumentum, nescio quam differentiam in hoc invenit inter analogiam entis ad creaturam respectu Dei et ad accidens respectu substantiae; nam de creatura dicitur simpliciter, de accidente vero minime, sed tantum secundum quid.

18. Sed nihilominus dicendum est, non obstante hac anologia, ens absolute et sine addito praedicari posse de accidente. Quod patet primo ex communi modo concipiendi et loquendi omnium philosophorum, qui absolute dicunt sola entia realia constitui in praedicamentis, et quantitatem vel qualitatem esse realia entia. Item, hac ratione ens potest esse medium et extremum demonstrationis, et ex eo potest confici vera distributio et contradictio. Unde ipsemet Soto, in fine illius quaestionis, negat hanc propositionem: Omne ens est substantia; et merito, nam si omne ens esset substantia, non recte divideretur ens in substantiam et accidens. Hinc vero aperte sequitur hanc esse veram: Accidens est ens; nam si non omne ens est substantia, ergo aliquod ens est non substantia; ergo aliquod ens est accidens; quid enim esse potest illud ens quod non est substantia, nisi accidens? Ergo, per sim-

versión simple, el accidente también es ente. Además, ¿qué razón de diferencia cabe señalar, desde este punto de vista, entre la criatura con respecto a Dios y el accidente con respecto a la sustancia? Pues la criatura se dice absolutamente ente porque posee su ser intrínseco, en virtud del cual existe formalmente, así como Dios existe en virtud del suyo, aunque no sea igual ni independiente, como enseñan los autores de la opinión contraria; pero también el accidente posee su ser intrínseco, en virtud del cual existe formalmente, aunque no con igual perfección ni independencia que la sustancia; por tanto, en este punto se da la misma razón proporcional; luego, así como el hombre es ente, a pesar de la analogía con respecto a Dios, así también es ente la cualidad, no obstante la analogía con respecto a la sustancia.

19. Nunca negó esto Aristóteles, sino que se limita a decir que a los accidentes no les compete el ser entes sino en la sustancia, o como entes del ente, según explicó Santo Tomás en el lugar citado del lib. VII de la *Metafísica*. Pero, cuando se dice que el accidente es ente, no se excluye que sea ente del ente, sino que deja de expresarse. Se dirá: los análogos, considerados absolutamente, suponen por el significado primario; por tanto, cuando se dice de manera absoluta que el accidente es ente, en rigor se expresa que es sustancia. Se responde que el principio en cuestión es válido en los analogados que, en virtud de diversas imposiciones, significan varias cosas, una en sentido propio y otra en sentido metafórico, o una intrínsecamente y otra por mera denominación extrínseca, pero no en los que de modo inmediato significan una sola razón formal que se halla intrínsecamente en muchas cosas, como se ve con evidencia en la analogía del ente con respecto a Dios y a las criaturas. Y el motivo es claro; porque, como esa razón es el significado inmediato de tal nombre, y la razón se encuentra propia e intrínsecamente en todos los analogados, podrá predicarse absolutamente de todos. Y no puede constituir obstáculo el que no se encuentre en cada uno de ellos con igual orden o perfección, ya que esto no queda excluido mediante dicha predicación, sino que únicamente se afirma que tal razón —la del ente—, en cuanto tal, se da en el accidente, cosa que es verdad.

plicem conversionem, accidens etiam est ens. Praeterea, quaenam differentiae ratio potest in hoc assignari inter creaturam respectu Dei et accidens respectu substantiae? Ideo enim absolute dicitur creatura ens quia habet intrinsecum esse suum, quo formaliter existit, sicut Deus per suum, quamvis non sit aequale neque independens, ut auctores contrariae sententiae docent; sed etiam accidens habet suum esse intrinsecum, quo formaliter existit, quamvis non aeque perfecte nec independenter ac substantia; est ergo in hoc eadem proportionalis ratio; sicut ergo homo est ens, non obstante analogia ad Deum, ita et qualitas est ens, non obstante analogia ad substantiam.

19. Neque Aristoteles unquam hoc negavit, sed solum ait accidentia non habere quod sint entia nisi in substantia, seu ut entis entia, ut D. Thomas, in dicto loco, VII Metaph., declaravit. Cum autem dicitur accidens esse ens, non excluditur quod sit entis ens, sed tantum non exprimitur. Dices analoga per se sumpta stare pro primario significato; cum ergo accidens dicitur absolute ens, in rigore significatur quod sit substantia. Respondetur illud axioma habere locum in analogatis quae per diversas impositiones significant plura, unum proprie, aliud metaphorice, vel unum intrinsece, aliud per solam extrinsecam denominationem; non vero in his quae immediate significant unam rationem formalem intrinsece inventam in multis, ut patet in analogia entis ad Deum et creaturas. Et ratio est clara, quia, cum talis ratio sit immediatum significatum talis vocis, et illa ratio proprie et intrinsece reperiatur in omnibus analogatis, de omnibus poterit simpliciter praedicari. Neque obstare potest quod non eodem ordine vel perfectione reperiatur in singulis, quia hoc non excluditur per illam praedicationem, sed solum affirmatur talem rationem, scilicet, entis, ut sic, in accidente reperiri, quod verum est.

Si los accidentes, comparados entre sí, son entes unívocamente

20. En cuarto lugar, puede plantearse la duda de si el ente creado se dice unívocamente de los accidentes comparados entre sí, aun cuando sea análogo con respecto a ellos por relación a la sustancia; pues parece que no es posible que un mismo término, en virtud de una misma imposición y significación, sea análogo y unívoco, incluso con respecto a cosas diversas; luego, si el ente es análogo absolutamente, no puede ser unívoco con respecto a los accidentes, aunque se comparen entre sí. Esta es la opinión de muchos, y en especial se ven obligados a filosofar de este modo quienes niegan que el ente creado signifique inmediatamente una razón común, ya sea a la sustancia y al accidente, ya sea a los accidentes entre sí, antes bien significa inmediatamente los diez géneros supremos; pues de aquí se sigue abiertamente que no puede ser unívoco, ni siquiera con respecto a los predicamentos de accidentes, ya que pertenece al concepto de unívoco el significar de manera inmediata una razón común. Aunque Fonseca, que mantiene esta opinión, lib. IV *Metaph.*, c. 2, q. 1, sec. 5, afirma que, si bien el ente es análogo con respecto a aquellas cosas de las que se predica inmediatamente, no obstante, es unívoco con relación a algunas cosas que están contenidas en el mismo género o especie, como con respecto al hombre y al caballo, o con respecto a dos hombres; y la misma razón vale para dos colores, o para otros accidentes y cualidades. Y si se le objeta que, si el ente considerado absolutamente no expresa una sola razón, no puede tener la misma razón con respecto a cualesquiera cosas, y por ello tampoco puede ser unívoco, responderá negando el aserto, ya que, aun cuando el ente no diga una sola razón, sino varias, puede ser unívoco por alguna de ellas, por ejemplo, por la razón de sustancia o por la de cualidad. Pero, por el contrario, de ahí no resulta que sea unívoco el ente, sino la sustancia o la cualidad. Porque tampoco es verdad que el ente signifique la sustancia o la cualidad bajo las razones propias de aquéllas. Y en esto no hay paridad entre el ente y los demás análogos o equívocos, sino que la razón es muy diversa; pues los demás no significan varias cosas en virtud de una sola imposición, sino de varias, y por ello, en virtud de cada una de las impo-

Sintne accidentia inter se comparata univoce entia

20. Quarto, dubitari potest an ens creatum dicatur univoce de accidentibus inter se comparatis, esto sit analogum ad illa comparatione substantiae; videtur enim fieri non posse ut eadem vox, ex vi eiusdem impositionis et significationis, sit analoga et univoca, etiam respectu diversorum; ergo, si ens absolute est analogum, non potest esse univocum respectu accidentium, etiamsi inter se comparentur. Atque ita multi sentiunt, et praesertim coguntur ita philosophari qui negant ens creatum immediate significare rationem aliquam communem vel substantiae et accidenti, vel accidentibus inter se, sed immediate significare decem suprema genera; hinc enim aperte sequitur non posse esse univocum, etiam ad praedicamenta accidentium, quia de ratione univoci est ut significet immediate aliquam rationem communem. Quamquam Fonseca, qui in ea est sententia, lib. IV Metaph., c. 2, q. 1, sect. 5, affirmat, licet ens sit analogum respectu eorum de quibus immediate dicitur, esse tamen univocum respectu aliquorum quae sub eodem genere vel specie continentur, ut de homine et equo, vel de duobus hominibus; eadem autem ratio est de duobus coloribus, vel aliis accidentibus et qualitatibus. Quod si illi obiicias quia, si ens absolute sumptum non dicit unam rationem, non potest esse eiusdem rationis comparatione quarumlibet rerum, ac proinde neque univocum, respondet negando assumptum, quia, licet ens non dicat unam rationem, sed plures, per aliquam illarum potest esse univocum, verbi gratia, per rationem substantiae, aut qualitatis. Sed contra, quia inde non habetur ens esse univocum, sed substantiam, vel qualitatem. Neque enim verum est ens significare substantiam vel qualitatem sub propriis rationibus earum. In quo non aequiparatur ens ad caetera analoga vel aequivoca, sed est in eo longe diversa ratio; nam alia non significant plura ex unica impositione, sed ex pluribus, et ideo ex singulis im-

siciones, expresan cada uno de los significados según sus propias razones. En cambio, el ente significa la sustancia, la cualidad, etc., en virtud de una sola imposición, por lo cual es imposible que signifique a cada uno según sus propias razones, cosa que también se ha demostrado anteriormente con otros argumentos.

21. Por tanto, hay que proceder de manera distinta, de acuerdo con los principios que hemos establecido, y decir que la opinión es verdadera, pero no debe restringirse tanto. La razón de la primera parte está en que, aun cuando el ente se refiera a la sustancia y al accidente con una relación y orden que fundamente la analogía, no obstante, se refiere por igual a dos sustancias, sobre todo completas e íntegras, sin tal orden; luego, con respecto a ellas, no tiene razón alguna de analogía. Y este argumento es igualmente válido para dos accidentes que no guardan relación alguna entre sí, pues, según el modo como cada uno de ellos es ente, tiene su propio ser sin relación al otro; luego no puede pensarse ninguna razón de analogía en el ente con respecto a ellos; consiguientemente, si es común a ellos, y no análogo, será unívoco.

22. Con esto se explica la segunda parte, cuyo sentido es que esta univocidad no debe limitarse a las cosas contenidas en el mismo género o especie, sino que también puede tener lugar en cosas pertenecientes a diversos predicamentos, por ejemplo, en la cantidad y en la cualidad, que no están incluidas en ningún género común. Se demuestra con el mismo argumento, ya que el ente expresa una razón común a ellas, y no por relación de una a otra; luego se refiere igualmente a ambas; luego en ese caso no interviene ninguna razón de analogía. Es más: aun cuando alguno pretenda que el ente se dice de la cualidad y de la cantidad, no en virtud de una razón común, ni por atribución, sino por proporcionalidad, a saber, porque de igual manera que se comporta la cantidad con respecto a su ser, así se comporta la cualidad con respecto al suyo, aun cuando alguno —repito— opine de esa manera, no puede explicar la analogía del ente con respecto a la cualidad y a la cantidad; me refiero a la analogía verdadera y propia, en la cual el nombre se predica más primariamente de una cosa que de otra, pues ni a la cantidad ni a la cualidad le compete el ser ente por proporción

positionibus significant singula significata secundum proprias rationes. At vero ens significat substantiam, qualitatem, etc., ex vi unius impositionis, et ideo impossibile est ut significet singula secundum proprias rationes, quod etiam in superioribus aliis rationibus late confirmatum est.

21. Quapropter, aliter procedendum est iuxta principia a nobis posita, et dicendum eam quidem sententiam esse veram, non tamen esse adeo restringendam. Ratio prioris partis est quia, quamvis ens respiciat substantiam et accidens cum habitudine et ordine qui fundet analogiam, duas vero substantias praesertim completas et integras aeque respicit sine tali ordine; ergo respectu illarum nullam rationem analogiae habet. Haec autem ratio aeque procedit de duobus accidentibus quae inter se nullam habent habitudinem, quia, eo modo quo unumquodque illorum est ens, habet suum esse sine habitudine ad aliud; ergo nulla ratio analogiae excogitari potest in ente respectu illorum; cum ergo sit commune illis, et non analogum, erit univocum.

22. Atque hinc declaratur altera pars, cuius sensus est hanc univocationem non esse restringendam ad res contentas sub eodem genere vel specie, sed etiam posse habere locum in rebus diversorum praedicamentorum, ut, verbi gratia, in quantitate et qualitate, quae sub nullo communi genere continentur. Probatur eadem ratione, quia ens dicit rationem communem illis, et non per habitudinem unius ad aliud; ergo aeque respicit utrumque; ergo nulla ibi ratio analogiae intercedit. Immo, etiam si quis contendat ens dici de qualitate et quantitate, non propter rationem communem, nec propter attributionem, sed propter proportionalitatem, scilicet, quia sicut quantitas se habet ad suum esse, ita qualitas se habet ad suum, licet (inquam) sic aliquis opinetur, non potest explicare analogiam in ente respectu qualitatis et quantatis, inter analogiam (inquam) veram ac propriam, in qua nomen per prius de uno dicatur quam de alio, quia nec quantitas nec qualitas habet quod sit ens propter proportionem ad aliam, quia non est maior ratio de una quam de

a la otra, ya que no hay mayor razón para una que para otra, sino que ambas son absolutamente entes en virtud de su ser, en el cual se funda dicha proporción como una relación, si bien ésta no es suficiente para la analogía, a no ser que sea tan impropia que no baste para una conveniencia formal, o que, juntamente con la conveniencia formal (que no puede negarse en este caso, como demostré arriba), intervenga otra relación o dependencia. Porque la relación o proporción semejante se da también en los unívocos, e incluso es tanto más propia y exacta cuanto mayor es la univocidad; pues, así como se relaciona el hombre con su diferencia sensible, así se relaciona el león con la suya, y lo mismo sucede en otros casos.

23. Quizá pueda alguno imaginar o responder que, en esta comparación del ente con la cantidad y la cualidad, por ejemplo, no hay univocidad ni analogía, sino equivocidad; y podría tomar como argumento otros análogos, tanto de atribución como de proporcionalidad; porque *sano*, aunque se dice analógicamente de la orina y de la medicina con respecto al animal, no obstante, con respecto a aquéllas, comparadas entre sí, parece predicarse en sentido equívoco, ya que no se predica unívocamente, como es evidente de suyo, puesto que no significa nada común a ellas, ni tampoco analógicamente, porque no se dice de una por relación a la otra. También de esta manera parece que *león* se predica equívocamente de Cristo y del demonio, aunque se diga analógicamente de uno y otro por comparación con el verdadero león. Y parece que esa analogía es de proporcionalidad, ya que la traslación de ese término parece estar fundada en la comparación entre Cristo, por ejemplo, y el león con respecto a la fortaleza de uno y otro; pues, así como se comporta en sus actos el león con respecto a su fortaleza, igualmente se comporta Cristo con respecto a la suya. No obstante, como esta proporción se considera en Cristo y en el demonio de manera muy diversa, y en diversas cosas, parece que, con respecto a ellos, el término es equívoco; lo mismo puede considerarse fácilmente en otras traslaciones metafóricas.

24. Pero, sea lo que fuere de otros análogos impropios o metafóricos, en los cuales es verdad indubitable que no hay univocidad con respecto a los extremos que participan de un mismo nombre en virtud de diversas relaciones o proporciones, y sólo puede plantearse la cuestión terminológica de si aquélla debe

altera, sed utraque absolute est ens per suum esse, in quo fundatur quidem illa proportio tamquam relatio quaedam, tamen haec non sufficit ad analogiam, nisi vel sit tam impropria ut non sufficiat ad formalem convenientiam, vel nisi cum convenientia formali (quae hic negari non potest, ut supra ostendi) alia habitudo vel dependentia intercedat. Quia similis relatio vel proportio etiam in univocis reperitur, immo tanto proprior et exactior quanto maior est univocatio; nam, sicut homo comparatur ad suam sensibilem differentiam, ita leo ad suam, et sic de aliis.

23. Posset forte excogitare aut respondere aliquis, in hac comparatione entis ad quantitatem, verbi gratia, et qualitatem, nec univocationem esse neque analogiam, sed aequivocationem; sumereque posset argumentum ab aliis analogis, tam attributionis quam proportionalitatis; *sanum* enim, quamvis analogice dicatur de urina et medicina respectu animalis, tamen respectu earum inter se videtur aequivoce dici, quia nec dicitur univoce, ut per se constat, cum nihil commune illis significet, neque analogice, quia non dicitur de una per habitudinem ad aliam. Sic etiam *leo* videtur aequivoce dici de Christo et de daemone, quamvis de utroque dicatur analogice per comparationem ad verum leonem. Et videtur illa analogia esse proportionalitatis; quia illa vocis translatio fundata videtur in comparatione Christi, verbi gratia, et leonis ad utriusque fortitudinem; nam, sicut leo se habet in suis actibus ad fortitudinem suam, ita Christus ad suam. Tamen, quia haec proportio longe diverso modo et in diversis rebus consideratur in Christo et in daemone, ideo respectu illorum videtur vox aequivoca; et idem facile est considerare in aliis metaphoricis translationibus.

24. Sed, quidquid sit de aliis analogis impropriis aut metaphoricis, in quibus verum sine dubio est non esse univocationem respectu extremorum quae ex diversis habitudinibus aut proportionibus idem nomen participant, et quaestio tantum de nomine esse

llamarse equivocidad o analogía, al menos mediata, lo cual parece más empleado, no obstante, en el presente caso no puede decirse esto. Porque, como decía, si ahora consideramos la proporción o proporcionalidad, no es impropia y metafórica, sino con conveniencia formal, la cual basta para que el nombre signifique todas aquellas cosas bajo la misma razón común. En cambio, si nos referimos a la atribución, aunque la cantidad y la cualidad digan relaciones diversas a la sustancia, sin embargo no se denominan entes en virtud de esas relaciones en cuanto diversas, sino sólo en cuanto son semejantes en la razón de ser. Por ello, sería más adecuado el ejemplo de *sano*, verbigracia, en cuanto se predica de muchos medicamentos; pues, aun cuando sea análogo con respecto al animal, es, empero, unívoco con respecto a diversos medicamentos, ya que se predica de ellos en virtud de la misma razón y de manera igualmente primaria; y, aunque en ellos sean diversos los modos de producir la salud, no obstante, no reciben la denominación de sano de aquellos modos en cuanto son diversos, sino únicamente en cuanto convienen en la razón común de producir la salud. Por fin, se confirma esta última parte; porque también la blancura y la negrura, por ejemplo, tienen diversas relaciones a la sustancia, e incluso las mismas sustancias, como el hombre y el caballo, por ejemplo, poseen diversos modos específicos de ser y, sin embargo, el ente se dice unívocamente con respecto a ellos, ya que la razón de ente, en cuanto tal, ni explica ni exige esa diversidad, por lo que, a pesar de ella, tiene su unidad formal u objetiva, la cual basta para la univocidad, si, por otra parte, se elimina la relación o dependencia de uno con respecto a otro; pero todo esto puede darse en algunos géneros primeros de accidentes, si el ente se compara con ellos considerados precisivamente; luego.

25. A la razón aducida en contra se responde que no hay inconveniente en que un mismo nombre sea análogo y unívoco con respecto a cosas diversas, como se ha dicho a propósito de "sano" con respecto al animal y al medicamento, o con respecto a los medicamentos entre sí. Y se patentiza *a fortiori;* porque puede ser equívoco y unívoco, como "can" con respecto a un animal y una constelación, o con respecto a muchos ladradores. La razón es que, aquello que con respecto a

potest an illa sit dicenda aequivocatio aut analogia saltem mediata, quod magis videtur habere usus, tamen, in praesenti hoc dici non potest. Quia, ut dicebam, si proportionem seu proportionalitatem hic consideremus, non est impropria et metaphorica, sed cum convenientia formali, quae sufficit ut nomen significet illa omnia sub eadem communi ratione. Si vero sermo sit de attributione, quamvis quantitas et qualitas diversas habitudines dicant ad substantiam, tamen, non denominantur entia ab illis habitudinibus ut diversae sunt, sed solum ut in ratione essendi similes sunt. Quapropter, accommodatius esset exemplum in *sano*, verbi gratia, quatenus de multis medicamentis dicitur; nam, licet sit analogum respectu animalis, est tamen univocum respectu diversorum medicamentorum, quia eadem ratione et aeque primo de illis dicitur, et, licet in eis diversi sint modi efficiendi sanitatem, tamen, non sumunt sani denominationem ex illis modis ut diversi sunt, sed solum ut conveniunt in communi ratione efficiendi sanitatem. Et confirmatur tandem haec posterior pars; nam etiam albedo et nigredo, verbi gratia, habent diversas habitudines ad substantiam, immo et substantiae ipsae, ut homo, verbi gratia, et equus habent diversos modos essendi specificos, et nihilominus ens dicitur univoce respectu illorum, quia ratio entis, ut sic, neque explicat neque requirit illam diversitatem, et ideo, illa non obstante, habet suam unitatem formalem seu obiectivam, quae, si aliunde tollatur habitudo unius ad alterum, seu dependentia, sufficit ad univocationem; sed hoc totum reperiri potest in aliquibus primis generibus accidentium, si ens ad illa praecise sumpta comparetur; ergo.

25. Ad rationem in contrarium factam respondetur non esse inconveniens idem nomen esse analogum et univocum respectu diversorum, ut dictum est de sano respectu animalis et medicamenti, vel respectu medicamentorum inter se. Et patet a fortiori; nam potest esse aequivocum et univocum, ut canis respectu animalis et sideris, vel respectu plurium latrantium. Et ratio est quia, quod respectu quorumdam significat diver-

unas cosas significa razones diversas o una razón común con relación y orden, con respecto a otras cosas puede significar una misma razón, y sin orden o relación de los inferiores entre sí. Sin embargo, reconozco que se da una diferencia, ya que, en otros equívocos o análogos, el nombre tampoco tiene analogía y univocidad con respecto a cosas diversas en virtud de una misma imposición, sino que tiene univocidad en virtud de una, y analogía o equivocidad en virtud de varias, ya que esa significación múltiple sólo se funda en una imposición múltiple o en una traslación metafórica. En cambio, el ente posee, en virtud de una imposición única e idéntica, ambos respectos con relación a diversas cosas. La razón es que no significa muchas cosas en virtud de muchas imposiciones, sino en virtud de una sola razón objetiva que se encuentra en muchas cosas, y esa razón se encuentra en unas cosas con orden y relación de ellas entre sí, mientras que en otras se da sin tal orden o relación. Mas se preguntará si esta univocidad del ente con respecto a los accidentes entre sí es universal con relación a todos los géneros de accidentes, o sólo con respecto a algunos. Respondo que esto depende de una cuestión semejante acerca del accidente en común, a ver si es unívoco para todos, cuestión que trataremos después.

Si el ente es unívoco con respecto a todas las sustancias

26. En quinto lugar, puede dudarse si el ente, predicado de la sustancia y de todas las cosas contenidas bajo la sustancia, es unívoco con respecto a esas cosas, o admite alguna analogía. De la solución de este problema depende el conocimiento del primer analogado, es decir, del significado principal en esta analogía del ente creado con respecto a la sustancia y al accidente. Pues bien, puede parecer que es unívoco con respecto a todas las sustancias, ya que la sustancia es el primer analogado de esa división; por tanto, todo lo que participa de la razón de sustancia, participa de la razón de primer analogado; luego participa absoluta o principalmente de la razón de ente; luego unívocamente. Mas, por el contrario, la misma sustancia, que se distingue del accidente, no es unívoca con respecto a todas las cosas contenidas bajo ella; luego tampoco el ente puede ser unívoco con respecto a ellas; la consecuencia es manifiesta, tanto por paridad

sas rationes, vel rationem communem cum habitudine et ordine, potest respectu aliorum significare rationem eamdem, et sine ordine vel habitudine inferiorum inter se. Fateor tamen intercedere differentiam, quia, in aliis aequivocis vel analogis, nomen non habet analogiam et univocationem etiam respectu diversorum ex vi eiusdem impositionis, sed ex una habet univocationem, et ex pluribus analogiam vel aequivocationem, quia multiplex illa significatio solum in multiplici impositione vel metaphorica translatione fundatur. At vero ens ex vi unius et eiusdem impositionis habet utrumque respectum comparatione diversorum. Ratio est quia non significat plura ex vi plurium impositionum, sed ex vi unius rationis obiectivae in multis inventae, quae in quibusdam reperitur cum ordine et habitudine eorum inter se, in aliis vero sine tali ordine vel habitudine. Sed quaeres an haec univocatio entis respectu accidentium inter se sit universalis respectu omnium generum accidentium, vel aliquorum tantum. Respondeo hoc pendere ex simili quaestione de accidente in communi, an sit univocum ad omnia, quam infra tractabimus.

Sitne ens univocum ad omnes substantias

26. Quinto, potest dubitari an ens, dictum de substantia et de omnibus quae sub substancia continentur, sit univocum respectu illorum, vel aliquam admittat analogiam. Ex cuius dubii resolutione pendet cognitio primi analogati, seu principalis significati in hac analogia entis creati respectu substantiae et accidentis. Videri ergo potest esse univocum ad omnes substantias, quia substantia est primum analogatum in ea partitione; quidquid ergo participat rationem substantiae, participat rationem primi analogati; ergo participat simpliciter seu principaliter rationem entis; ergo univoce. In contrarium vero est quia ipsamet substantia, quae ab accidente condistinguitur, non est univoca respectu omnium quae sub illa continentur; ergo neque ens potest esse univocum respec-

de razón, como también porque la razón de ente creado sólo conviene primariamente a los entes que son sustancias de manera absoluta. El antecedente es manifiesto, pues la sustancia, en cuanto en esta división se distingue del accidente, hace abstracción de la completa y de la incompleta; pero, en cuanto tal, no es un predicado unívoco, sino análogo, ya que la sustancia incompleta sólo es sustancia relativamente, cuestión de la que nos ocuparemos en la disputación siguiente. Y esta última parte parece más concorde con la verdad. Para demostrarla puede adaptarse también el fundamento establecido acerca de la sustancia y el accidente, a saber, que la sustancia completa tiene primaria y absolutamente su ser, mientras que la sustancia incompleta tiene su ser en orden a la sustancia completa; luego el ente exige de su suyo este orden: encontrarse primariamente en la sustancia completa, y después en la incompleta, por relación a la completa; por tanto, se predica de ellas según una misma razón de analogía.

27. Y de aquí puede considerar cualquiera, consecuentemente, que el significado primario de este análogo no es la sustancia en común, en cuanto hace abstracción de la completa y la incompleta, sino la sustancia en absoluto, que es la única sustancia completa. Lo cual es verdad, si se trata de todo el ámbito del ente creado, considerado absolutamente. Mas, si se trata de toda aquella significación, en cuanto se reduce a estos dos miembros —la sustancia y el accidente—, tal como se hace en la presente división, es preciso decir que la sustancia en cuanto tal, en toda su abstracción, es el primer analogado, ya que, de lo contrario, no podría señalarse en esta división bimembre, en cuanto tal, un significado primario. Ahora bien, para esto no es necesario que el primer analogado sea en sí unívoco con respecto a todos los que están incluidos en él, ni que el ente se predique unívocamente de ellos, bastando con que el ente se diga primariamente de la sustancia absoluta y simplemente, por comparación con los accidentes, de suerte que, aunque, por comparación con las sustancias, se diga de una antes que de otra, no obstante, la misma significación secundaria en el ámbito de la sustancia sea primaria con respecto a los accidentes.

tu illorum; consequentia patet tum a paritate rationis, tum etiam quia ratio entis creati primario solum convenit illis entibus quae sunt substantiae simpliciter. Antecedens vero patet quia substantia, prout condistinguitur in hac divisione contra accidens, abstrahit a completa et incompleta; ut sic autem non est univocum praedicatum, sed analogum, quia substantia incompleta tantum est substantia secundum quid, de qua re disputatione sequenti tractabimus. Atque haec posterior pars videtur veritati conformior. Ad quam confirmandam potest etiam accommodari fundamentum positum de substantia et accidente, nimirum, quod substantia completa primario ac per se habet suum esse, substantia vero incompleta totum suum esse habet in ordine ad substantiam completam; ergo ens ex se postulat hunc ordinem, ut primario in substantia completa, deinde vero in incompleta in ordine ad completam reperiatur; dicitur ergo de illis secundum eamdem rationem analogiae.

27. Atque hinc consequenter existimare quis potest primarium significatum huius analogi non esse substantiam in communi, ut abstrahit a completa et incompleta, sed substantiam simpliciter, quae sola est substantia completa. Quod quidem verum est, si sit sermo de tota latitudine entis creati absolute sumpti. Si vero sermo sit de tota illa significatione, prout ad haec duo membra revocatur, scilicet, substantiam et accidens, ut in hac divisione fit, necesse est dicere substantiam ut sic, in tota sua abstractione, esse primum analogatum, quia alias non posset in hac bimembri divisione, ut talis est, primarium significatum designari. Ad hoc autem necesse non est ut primum analogatum in se sit univocum respectu omnium quae sub illo comprehenduntur, neque etiam quod ens de illis univoce dicatur, sed satis est quod ens primario dicatur de substantia absolute et simpliciter, comparatione accidentium, ita ut, licet comparatione substantiarum prius de una quam de alia dicatur, tamen ipsamet secundaria significatio in latitudine substantiae sit primaria respectu accidentium.

28. Se dirá que de aquí se sigue que, comparando el ente solamente con las sustancias incompletas y con los accidentes, se dice de ellos en sentido analógico, y primariamente de las sustancias incompletas. Pero el consiguiente parece falso; en primer lugar, porque la sustancia incompleta no es capaz de accidente, por lo que el accidente no dice relación ni de suyo depende más que de la sustancia completa; luego únicamente por relación a ella es un analogado bajo el ente. Además, porque, en otro caso, se sigue que cualquier accidente es ente analógicamente con respecto a cualquier sustancia incompleta, lo cual parece también falso, no sólo porque muchas veces el accidente no tiene ninguna subordinación y dependencia con respecto a este o aquel modo o diferencia de la sustancia, sino, sobre todo, porque parece que algún accidente es, en absoluto, ente más perfecto que alguna sustancia incompleta, como, por ejemplo, el entendimiento parece ente más perfecto que la materia prima y que la forma de piedra, y la gracia parece mucho más perfecta.

29. La primera respuesta puede consistir en conceder la primera consecuencia; porque nosotros no podemos entender de otra manera la analogía entre el accidente en común y la sustancia también en común, en cuanto hace abstracción de la completa y la incompleta, si no entendemos que la razón de ente conviene primariamente a la sustancia, no sólo en cuanto es ésta o aquélla, sino también por sí misma y en virtud de su razón precisiva y común. De ahí parece resultar que todo ente en el que se encuentra esa razón de sustancia en cuanto tal, es ente de modo más principal que el accidente.

30. Por lo que concierne a la primera impugnación, se niega que la sustancia incompleta no sea capaz de accidente; porque el alma racional es sustancia incompleta, y recibe accidentes; y la materia prima, según opinión probable, recibe la cantidad; y si alguna sustancia incompleta no es por sí sola capaz de accidentes, ello se deberá a su propio modo de ser, no a la razón común de sustancia incompleta. Por eso se dice, en segundo lugar, que, aun cuando la sustancia incompleta no reciba esencial y primariamente los accidentes, no obstante, la sustancia completa los recibe únicamente en cuanto consta de incompletas, física o metafísicamente, por razón de su composición; y esto basta para que

28. Dices hinc sequi, comparando ens ad solas substantias incompletas et accidentia, de illis analogice dici, et primario de substantiis incompletis. Consequens autem videtur falsum, primo, quia substantia incompleta non est capax accidentis, unde accidens non dicit habitudinem nec per se pendet nisi a substantia completa; ergo solum comparatione illius est analogatum sub ente. Deinde, quia alias sequitur quodlibet accidens esse analogice ens respectu cuiuslibet substantiae incompletae, quod etiam videtur falsum, tum quia saepe accidens nullam habet subordinationem et dependentiam cum hoc vel illo modo aut differentia substantiae; tum maxime quia aliquod accidens videtur esse simpliciter nobilius ens quam aliqua substantia incompleta, ut, verbi gratia, intellectus videtur esse perfectius ens quam materia prima et quam forma lapidis, et gratia videtur longe nobilior.

29. Responsio prima esse potest concedendo primam sequelam; non enim potest aliter intelligi analogia inter accidens in communi et substantiam etiam in communi, ut abstrahit a completa et incompleta, nisi ratio entis primario intelligatur convenire substantiae, non solum quatenus talis vel talis est, sed etiam ex se et ex sua praecisa ac communi ratione. Unde videtur fieri omne ens in quo talis ratio substantiae ut sic reperitur, esse principalius ens quam accidens.

30. Ad primam autem impugnationem, negatur substantiam incompletam non esse capacem accidentis; anima enim rationalis incompleta substantia est, et in se recipit accidentia; et materia prima, iuxta probabilem sententiam, recipit quantitatem; quod si aliqua substantia incompleta se sola non est capax accidentium, id habebit ex proprio modo essendi, non ex communi ratione substantiae incompletae. Unde dicitur, secundo, quamvis substantia incompleta per se primo non recipiat accidentia, tamen substantiam completam non recipere illa nisi quatenus ex incompletis constat, vel physice vel metaphysice, pro ratione compositionis suae;

la razón de ente se refiera esencial y primariamente a la sustancia en absoluto, ya sea completa, ya incompleta, por comparación con el accidente. A la segunda parte se concede la inferencia. En cuanto a la primera impugnación, se responde que, para que el ente sea análogo para con cualquier accidente, con respecto a cualquier sustancia, no es preciso que tal accidente, según una razón especial, diga relación a tal sustancia, sino que basta con que la razón de sustancia sea en sí misma anterior a la razón de accidente, y con que aquélla, y no ésta, constituya de suyo un ente en absoluto, aunque en particular este accidente diga relación a esta sustancia y no a otra. Así, *sano* se dice analógicamente de cualquier signo con relación al animal, aunque en particular este signo indique la salud en este animal, y no en otro. A esto se añade que puede emplearse el mismo argumento acerca del accidente con respecto a la sustancia completa, ya que no todo accidente dice relación a toda sustancia completa.

31. La segunda impugnación puede parecer más difícil, porque el orden total de los accidentes supera en perfección al orden total de la sustancia creada, incluso completa, no porque todos los accidentes aventajen a todas las sustancias, sino porque algunos accidentes parecen más perfectos que algunas sustancias, y también al contrario; más aún, porque, comparando lo máximo con lo máximo, el accidente más noble parece superar a la sustancia más perfecta. Pues, según enseñan los teólogos y nosotros hemos indicado repetidas veces en esta obra, la sustancia creada no puede ser sobrenatural ni de orden divino, mientras que el accidente puede ser sobrenatural y de orden divino; consiguientemente, tal accidente aventajará en perfección a la sustancia suprema, incluso completa. En verdad, quien opine que el entendimiento es más perfecto que la materia o que la forma de piedra, fácilmente se verá llevado a creer que es más perfecto que toda la sustancia de la piedra. Por este motivo, cabría otro modo más general de responder, a saber, que, aun cuando el accidente en común sea ente analógicamente con respecto a la sustancia, no obstante puede darse un accidente que, en absoluto, sea más perfecto que una sustancia creada, así como, en alguna ocasión, una especie contenida dentro de un género menos noble puede ser en absoluto más perfecta que otra contenida en un género más noble, como supongo por la

et hoc satis esse ut ratio entis per se primo respiciat substantiam absolute, sive completam sive incompletam, comparatione accidentis. Ad alteram vero partem conceditur sequela. Ad primam vero impugnationem respondetur, ut ens sit analogum ad quodvis accidens, respectu cuiusque substantiae, non oportere ut tale accidens secundum peculiarem rationem dicat habitudinem ad talem substantiam, sed satis esse ut ratio substantiae in se sit prior quam ratio accidentis, et quod illa constituat ex se ens simpliciter, non vero haec, licet in particulari hoc accidens dicat habitudinem ad hanc substantiam et non ad aliam. Sicut *sanum* dicitur analogice de quolibet signo comparatione animalis, licet in particulari hoc signum indicet sanitatem in hoc animali et non in alio. Adde idem argumentum fieri posse de accidenti respectu substantiae completae, quia non quodlibet accidens dicit habitudinem ad quamlibet substantiam completam.

31. Secunda impugnatio videri potest difficilior, quia totus ordo accidentium nobilitate superat totum ordinem substantiae creatae, etiam completae, non quod omnia accidentia omnes substantias superent, sed quod quaedam accidentia videantur nobiliora quibusdam substantiis, sicut e contrario; immo, quia, comparando maximum ad maximum, nobilissimum accidens perfectissimam substantiam superare videatur. Ut enim theologi docent, et in hoc opere nos saepe indicavimus, substantia creata non potest esse supernaturalis neque ordinis divini, accidens autem potest esse supernaturale et divini ordinis; tale ergo accidens superabit in perfectione supremam substantiam etiam completam. Et sane, qui iudicaverit intellectum esse perfectiorem materia aut forma lapidis, facile inducetur ut credat esse perfectiorem tota substantia lapidis. Quam ob rem posset esse alius respondendi modus generalior, nimirum, quamvis accidens in communi sit analogice ens respectu substantiae, posse nihilominus dari aliquod accidens simpliciter perfectius aliqua substantia creata; sicut potest interdum species contenta sub genere minus nobili esse simpliciter perfectior quam ea quae continetur sub genere nobiliori, ut

dialéctica, y se indicará en lo que sigue; según esta opinión, podrá haber analogía en virtud de la imperfección y subordinación bajo una razón común, aunque, atendiendo a las razones particulares, un analogado inferior sea superior en perfección; de suerte que, aun cuando la sustancia en cuanto tal sea más perfecta que el accidente, sin embargo no todo lo contenido en la sustancia sea en absoluto ente más noble que todo lo contenido en el accidente. En verdad, no parece que deba rechazarse por completo esta respuesta, sobre todo si en la denominación general de sustancia se incluyen también los modos sustanciales. Pues, ¿quién podrá dudar de que la gracia es un ente más perfecto que el modo de la sustancia, o que el modo de unión de la forma sustancial a la materia?

32. Ahora bien, hablando de las sustancias propias, completas y perfectas, parece que no cabe duda de que la sustancia creada es, por su ámbito total, más perfecta que el accidente, y que, en consecuencia, una sustancia creada nobilísima supera a un accidente nobilísimo; en otro caso, ¿de qué clase será la analogía? De aquí se desprende, consecuentemente, que una sustancia perfecta, incluso de orden natural, es en absoluto más perfecta que cualquiera de sus accidentes, incluso sobrenatural y perfectísimo en su orden; pues, aunque parezca que tal accidente constituye una gran perfección, no pasa de ser cierto adorno de tal sustancia, a cuya perfección está esencialmente ordenado, y porque toda la perfección de tal accidente no sobrepasa el orden de la cualidad, que es imperfecto en comparación con la sustancia. Por el mismo motivo estimo probable que, aun cuando tal accidente pueda superar relativamente a todas las sustancias o a muchas de ellas, bien en el modo de ser, bien en alguna virtud activa o en algún otro efecto, no obstante, en el grado de la entidad absoluta, cualquier sustancia es más perfecta que cualquier accidente; más aún, aquélla es ente absolutamente, mientras que éste lo es relativamente, porque el ser de la sustancia, precisamente por ser subsistente en virtud de su naturaleza, es más perfecto y participa de la perfección del ser divino en mayor grado que el ser del accidente. Por ello, aunque el accidente parezca poseer una gran perfección, sin embargo siempre la tiene conmensurada y limitada al imperfecto modo de ser del accidente.

ex dialectica suppono et in sequentibus attingetur; iuxta quam sententiam poterit esse analogia ex vi imperfectionis et subordinationis sub ratione communi, quamvis secundum particulares rationes sit excessus in perfectione in inferiori analogato. Ita ut, licet substantia ut sic sit nobilior accidente, non tamen omne contentum sub substantia sit absolute nobilius ens quam omne contentum sub accidente. Quae quidem responsio non videtur omnino improbanda, maxime si sub generali substantiae appellatione etiam modi substantiales veniant. Quis enim dubitet gratiam esse perfectius ens quam modum substantiae, vel unionis formae substantialis ad materiam?

32. At vero, loquendo de propriis, completis et perfectis substantiis, non videtur dubitandum quin a toto genere substantia creata sit perfectior accidente, et consequenter quod nobilissima substantia creata excedat nobilissimum accidens; alias, qualis erit analogia? Unde consequenter fit ut perfecta substantia, etiamsi sit ordinis naturalis, simpliciter perfectior sit quolibet suo accidente, etiam supernaturali et perfectissimo in eo ordine; nam, quantumvis tale accidens videatur magna perfectio, non est nisi quoddam ornamentum talis substantiae, ad cuius perfectionem essentialiter ordinatur, et quia tota perfectio talis accidentis non transcendit ordinem qualitatis, qui imperfectus est comparatione substantiae. Et ob eamdem rationem probabiliter existimo, quamvis tale accidens possit secundum quid superare substantias, vel omnes vel plures, aut in modo essendi, aut in aliqua virtute agendi, vel aliquo alio effectu, tamen, in gradu entitatis simpliciter esse perfectiorem quamlibet substantiam quolibet accidente, immo illam esse simpliciter ens, hoc vero secundum quid, quia esse substantiae, hoc ipso quod est natura sua subsistens, nobilius est magisque participat perfectionem divini esse quam esse accidentis. Unde, quatamcumque perfectionem accidens habere videatur, tamen semper habet illam commensuratam et limitatam ad imperfectum modum essendi accidentis.

Se explican otras divisiones del ente creado

33. Finalmente, por lo dicho acerca de esta división, fácilmente se podrá juzgar lo que debe decirse de otras divisiones del ente, que hemos señalado en la sección anterior; porque hemos dicho que el ente puede dividirse en absoluto y relativo, y en incompleto y completo, o en perfecto o imperfecto. A propósito de todas ellas puede plantearse la cuestión de si son divisiones unívocas o análogas; pues, por lo dicho, consta con facilidad que no son equívocas. Hay que decir, brevemente, que todas estas divisiones son análogas. Y algunos lo explican porque, en todas ellas, lo dividido no tiene unidad en el concepto formal u objetivo, sino sólo en el término. Pero hemos demostrado que esto es falso. Otros dan la razón de que en todas ellas lo dividido no puede contraerse o determinarse por diferencias que no lo incluyan. Mas esto no siempre impide la univocidad, como probé anteriormente y diré después, al tratar del accidente. Por tanto, la razón debe tomarse de lo dicho en la división anterior, porque todas las divisiones enumeradas incluyen en cierto modo o participan la citada división, o el fundamento de su analogía. Se explica brevemente con respecto a alguna de las divisiones indicadas. Porque la división del ente creado en absoluto y relativo incluye en uno de sus miembros a la sustancia con muchos géneros de accidentes, mientras que en el otro sólo abarca un género imperfecto de accidentes. Pues, en este sentido, la división debe entenderse referida a la relación predicamental y accidental, ya que, de lo contrario, no habrá ningún ente creado que esté completamente desligado de relación trascendental. Por eso, al menos en virtud de que el ente absoluto en cuanto tal se encuentra perfectísimamente en la sustancia, es necesario que la división sea análoga y que el ente, por su naturaleza, exija ser determinado al absoluto antes que al relativo. En cuanto a saber si entre los mismos accidentes absolutos y relativos se da igual analogía, lo expondremos mejor después, al tratar del accidente.

34. También en la división del ente en incompleto y completo uno de los miembros, considerado en sentido propio y riguroso como ente esencialmente completo, abarca sólo la sustancia, mientras que el otro comprende tanto los

Aliae divisiones entis creati declarantur

33. Ultimo, ex dictis de hac divisione facile iudicare quis poterit quid dicendum sit de aliis divisionibus entis, quas superiori sectione attigimus; diximus enim posse dividi ens in absolutum et respectivum, in incompletum et completum, seu perfectum vel imperfectum. De quibus omnibus dubitari potest an sint univocae divisiones vel analogae; nam quod non sint aequivocae, facile constat ex dictis. Et breviter dicendum est omnes has divisiones esse analogas. Cuius rationem quidam reddunt, quia in illis omnibus divisum non habet unitatem in conceptu formali vel obiectivo, sed in sola voce. Sed hoc falsum esse ostendimus. Alii reddunt rationem quia in illis omnibus non potest divisum contrahi seu terminari per differentias in quibus ipsum non includatur. Sed hoc non semper impedit univocationem, ut supra ostendi et infra dicam, tractando de accidente. Ratio ergo sumenda est ex dictis in praecedenti divisione, quia in omnibus divisionibus numeratis includitur aliquo modo seu participatur praedicta divisio, aut fundamentum analogiae eius. Quod breviter declaratur in una vel altera illarum divisionum. Divisio enim entis creati in absolutum et respectivum, in altero membro includit substantiam cum multis generibus accidentium, in alio vero tantum quoddam imperfectum accidentium genus. Sic enim intelligenda est illa divisio de praedicamentali et accidentaria relatione, alioqui nullum erit ens creatum omnino absolutum a relatione transcendentali. Unde, ex eo saltem quod ens absolutum ut sic perfectissime reperitur in substantia, necesse est ut illa divisio sit analoga, et quod ens natura sua postulet prius determinari ad absolutum quam ad respectivum. An vero inter accidentia ipsa absoluta et respectiva eadem analogia intercedat, dicemus melius infra, tractando de accidente.

34. Rursus, in divisione illa entis in incompletum et completum, alterum membrum proprie et in rigore sumptum pro ente essentialiter completo solam substantiam integram complectitur; aliud vero comprehen-

accidentes como las sustancias incompletas, en cuanto convienen entre sí en cierta negación o imperfección, por lo cual no hay duda de que el ente se predica del ente completo antes que del incompleto. Y si el ente completo no se toma tan rigurosamente, sino en sentido más general, como ente completo cuasi relativamente, es decir, que posee el complemento que requiere en su género o predicamento, en ese caso también el ente completo es ente con prioridad sobre el incompleto, no sólo de manera absoluta, ya que expresa la razón de ente, que se salva primariamente en la sustancia perfecta, sino también en sentido relativo, ya que todo el ser del ente incompleto se ordena al ente completo. Pero, en este sentido, la división es muy impropia, pues el ente completo, considerado de aquel modo, no sólo no es unívoco, por ser de suyo común a la sustancia y al accidente, sino que parece denotar una analogía de proporcionalidad más bien que de proporción, pues el accidente no se dice ente completo sino por cierta imitación imperfecta de la sustancia, no por conveniencia formal propia, sino por proporcionalidad. Y si en ese caso se da alguna conveniencia formal, parece ser de razón más bien que real, a saber, en la composición metafísica de género y diferencia; porque, en verdad, no convienen en el complemento físico ni en la perfección.

35. Se dirá: aunque esto sea verdad con respecto al accidente tomado en abstracto, no obstante, en concreto parece que es un ente físicamente completo y tiene composición real y física; es más: por este motivo parece tener conveniencia unívoca con la sustancia completa, ya que incluye toda la perfección de ésta, y añade algo. Se responde: si tal ente se considera formalmente como accidental, no expresa un ser completo en el género de ente, sino incompleto e imperfecto. Pero, si se toma en cuanto compuesto de sustancia y accidente, y en cuanto incluye una y otro, entonces se aparta de la razón de ente completo, ya que no tiene unidad *per se*, sino *per accidens*, y desde este punto de vista no tiene conveniencia unívoca con la sustancia completa. De esta división podrían hacerse

dit tam accidentia quam incompletas substantias, quatenus in quadam negatione vel imperfectione inter se conveniunt, et ideo non est dubium quin per prius dicatur ens de ente completo quam de incompleto. Quod si ens completum non sumatur in eo rigore, sed generalius pro ente completo quasi respective, id est, habente complementum quod in suo genere vel praedicamento requirit, sic etiam completum ens est per prius ens quam incompletum, tum absolute, quia dicit rationem entis, quae in perfecta substantia primario salvatur, tum etiam respective, quia totum esse entis incompleti est propter completum. In hoc tamen sensu est valde impropria divisio, nam ens completum illo modo sumptum non solum non est univocum, cum ex se sit commune ad substantiam et accidens, sed etiam videtur potius dicere analogiam proportionalitatis quam proportionis; nam accidens non dicitur ens completum nisi ex quadam imperfecta imitatione substantiae, non per convenientiam formalem propriam, sed per proportionalitatem. Quod si aliqua est ibi convenientia formalis, magis esse videtur rationis quam realis, nempe in metaphysica compositione ex genere et differentia; nam in physico complemento et perfectione revera non conveniunt.

35. Dices: quamvis hoc verum sit de accidente in abstracto sumpto, tamen in concreto videtur esse ens completum physice, et habere realem ac physicam compositionem; immo, hac ratione videtur habere univocam convenientiam cum substantia completa; nam includit totam perfectionem eius, et aliquid addit. Respondetur: si tale ens formaliter sumatur ut accidentale, non dicit esse completum in genere entis, sed incompletum et imperfectum. Si autem sumatur ut constans ex substantia et accidente et utrumque includens, sic deficit a ratione entis completi, quia non est unum per se, sed per accidens, et ex hac parte non habet univocam convenientiam cum substantia completa. Sed de hac divisione multa alia dici

otras muchas consideraciones, que se expondrán más cómodamente en particular, al tratar de la sustancia y el accidente. Y con esto resultará fácil emitir juicio acerca de otras divisiones semejantes.

poterant, quae commodius tradentur in particulari, disputando de substantia et accidente. Et per haec facile erit de aliis similibus divisionibus iudicium ferre.

DISPUTACION XXXIII

LA SUSTANCIA CREADA EN GENERAL

RESUMEN

Señalada en la introducción la conexión del tema, se indica el carácter proemial de esta disputación —en la que todavía no se puede dar el concepto esencial de sustancia— y se anuncian los temas a tratar:

I. Noción de sustancia y modalidad de su división en incompleta y completa (Sec. 1).
II. Legitimidad de la división de la sustancia en primera y segunda (Sec. 2).

SECCIÓN I

Se abre con unas consideraciones sobre la etimología del término sustancia, *etimología que es doble: de subsistir* (subsistiendo) *o de estar debajo* (substando), *aunque prácticamente vienen a coincidir (1-3).*

Seguidamente se ocupa Suárez de la división de la sustancia en completa e incompleta. Explicadas las nociones (4-5), trata de la sustancia físicamente completa o incompleta (6), afirmando, con respecto a la completa —considerada abstractísimamente—, que no es necesario que sea compuesta, aunque la creada sí lo es (7-8), y declarando la relación que existe entre la sustancia completa y la perfecta (9-14). En cuanto a la sustancia metafísicamente completa o incompleta, indica la razón de una y otra (15-16) y plantea y resuelve algunas dudas y objeciones que se presentan (17-23).

El último punto se refiere a la modalidad de esta división: considerados sus miembros metafísicamente, la división viene a ser como la de un sujeto en sus accidentes de razón (24); si se los considera físicamente, la división puede ser unívoca o análoga, según los casos (25-28).

SECCIÓN II

Después de indicar el pasaje en que Aristóteles trata de la división de la sustancia en primera y segunda (1), el Doctor Eximio propone varias dudas acerca de ella, aduciendo las razones en que se basan: 1.ª, si lo dividido es una palabra equívoca, o una análoga, o un concepto objetivo común a la sustancia primera y a la segunda (2); 2.ª, si la división es real o de razón (3); 3.ª, a cuál de los miembros conviene primariamente la razón de sustancia (4). Todavía vuelve sobre la primera duda, exponiendo algunas opiniones en torno a esta cuestión; las rechaza (5-9) y

otras muchas consideraciones, que se expondrán más cómodamente en particular, al tratar de la sustancia y el accidente. Y con esto resultará fácil emitir juicio acerca de otras divisiones semejantes.

poterant, quae commodius tradentur in particulari, disputando de substantia et accidente. Et per haec facile erit de aliis similibus divisionibus iudicium ferre.

DISPUTACION XXXIII

LA SUSTANCIA CREADA EN GENERAL

RESUMEN

Señalada en la introducción la conexión del tema, se indica el carácter proemial de esta disputación —en la que todavía no se puede dar el concepto esencial de sustancia— y se anuncian los temas a tratar:

I. Noción de sustancia y modalidad de su división en incompleta y completa (Sec. 1).
II. Legitimidad de la división de la sustancia en primera y segunda (Sec. 2).

SECCIÓN I

Se abre con unas consideraciones sobre la etimología del término sustancia, *etimología que es doble: de subsistir* (subsistiendo) *o de estar debajo* (substando), *aunque prácticamente vienen a coincidir (1-3).*

Seguidamente se ocupa Suárez de la división de la sustancia en completa e incompleta. Explicadas las nociones (4-5), trata de la sustancia físicamente completa o incompleta (6), afirmando, con respecto a la completa —considerada abstractísimamente—, que no es necesario que sea compuesta, aunque la creada sí lo es (7-8), y declarando la relación que existe entre la sustancia completa y la perfecta (9-14). En cuanto a la sustancia metafísicamente completa o incompleta, indica la razón de una y otra (15-16) y plantea y resuelve algunas dudas y objeciones que se presentan (17-23).

El último punto se refiere a la modalidad de esta división: considerados sus miembros metafísicamente, la división viene a ser como la de un sujeto en sus accidentes de razón (24); si se los considera físicamente, la división puede ser unívoca o análoga, según los casos (25-28).

SECCIÓN II

Después de indicar el pasaje en que Aristóteles trata de la división de la sustancia en primera y segunda (1), el Doctor Eximio propone varias dudas acerca de ella, aduciendo las razones en que se basan: 1.ª, si lo dividido es una palabra equívoca, o una análoga, o un concepto objetivo común a la sustancia primera y a la segunda (2); 2.ª, si la división es real o de razón (3); 3.ª, a cuál de los miembros conviene primariamente la razón de sustancia (4). Todavía vuelve sobre la primera duda, exponiendo algunas opiniones en torno a esta cuestión; las rechaza (5-9) y

emite la suya: en la presente división se divide la sustancia bajo la razón de subsistente por sí y subyacente a otros; ambas propiedades convienen a la sustancia primera y a la segunda, pero difieren en el modo en que son participadas: la sustancia primera participa de ellas esencial y primariamente, mientras que la segunda lo hace únicamente mediante la primera (10).

A continuación responde a las dudas sentadas al principio, dando también solución a las dificultades incidentales. Podría reducirse el pensamiento de Suárez a los siguientes puntos: 1.º Lo dividido es un concepto objetivo y real común a la sustancia primera y a la segunda (11-12), y también la sustancia bajo el aspecto esencial de sustancia (13). 2.º Esta división, en lo que concierne a la distinción de sus miembros, es sólo de razón, y no real, e incluso los miembros divisores implican alguna relación o intención de razón (14-16). 3.º La sustancia primera es sustancia de manera eminente y primaria, no sólo en cuanto subyacente, sino también en cuanto subsistente (17-20).

Por último se ocupa de una cuestión apuntada en la tercera duda: si la división es análoga. Aunque muchos defienden la opinión afirmativa, es probabilísima la negativa (21-22), debiendo entenderse en este sentido el pensamiento de Aristóteles (23). La división se da también en las sustancias simples (24). En cuanto a saber si la razón de sustancia primera conviene no sólo a la materia prima, sino también a la forma sustancial, puede constituir un problema en doble sentido: a) *real, en el que es erróneo excluir a la forma del predicamento de la sustancia (25-26);* b) *nominal: la división en primera y segunda sólo se dice propiamente de la sustancia completa; pero, en sentido amplio, la división se da también en la materia y en la forma (27).*

DISPUTACION XXXIII

LA SUSTANCIA CREADA EN GENERAL

Una vez explicada la división del ente en general, hay que tratar de las razones propias de sustancia creada y de accidente; y, puesto que la sustancia es más noble, por eso tiene prioridad su consideración; acerca de ella trató Aristóteles, parte en la *Dialéctica*, en el predicamento de la sustancia, parte en el lib. V de la *Metafísica*, c. 8. En dichos lugares establece el predicamento de la sustancia y, después de hacer algunas divisiones, explica su concepto y señala algunas de sus propiedades. En los lib. VII y VIII de la *Metafísica* estudia muchos puntos acerca de la sustancia. Ahora bien, en el lib. VII se ocupa principalmente de la sustancia en cuanto significa la esencia de la cosa, y bajo esa significación incluye también, de manera analógica, los accidentes; así, pues, en dicho libro estudia Aristóteles la sustancia sobre todo en orden a la definición, lo cual viene a ser común a los dialécticos, como él mismo reconoce en el lugar citado. En cambio, en el lib. VIII trata de la sustancia propia, y en especial de la material, así como de sus partes, que son la materia y la forma. Mas nosotros hablaremos primero de la sustancia en general (entiéndase que nos referimos a la creada, para que no sea preciso repetirlo siempre); después, de la sustancia espiritual, y luego de la material, en la medida en que lo permita el orden de la doctrina metafísica. Mas, como no nos es posible explicar la razón esencial de sustancia en general sino por orden a la subsistencia o al supuesto creado, ya que no sólo el nombre de sustancia se ha tomado de subsistir o estar debajo, sino que, además, la razón misma de sustancia sólo se ejerce en los supuestos, y nosotros

DISPUTATIO XXXIII

DE SUBSTANTIA CREATA IN COMMUNI

Explicata divisione entis in communi, dicendum est de propriis rationibus substantiae creatae et accidentis; et, quoniam substantia dignior est, prior etiam est illius consideratio, de qua disseruit Aristoteles, partim in Dialectica, in praedicamento substantiae, partim in lib. V Metaph., c. 8. In quibus locis praedicamentum substantiae constituit et, nonnullis adhibitis divisionibus, illius rationem declarat et aliquas eius proprietates assignat. In VII vero et VIII Metaph., multa disputat de substantia; tamen in libro VII praecipue agit de substantia ut significat essentiam rei, sub qua significatione etiam accidentia analogice comprehendit, ideoque praecipue agit Aristoteles in eo libro de substantia in ordine ad definitionem, quod fere dialecticis commune est, ut ipse ibidem fatetur. At vero in lib. VIII agit de propria substantia, et praesertim materiali, et partibus eius, materia, scilicet, et forma. Nos vero prius dicemus de substantia in communi (agimus autem de creata, ne id semper repetere necessarium sit), deinde de substantia spirituali, et postea de materiali, quantum ratio metaphysicae doctrinae permiserit. Quia vero essentialis ratio substantiae in communi declarari non potest a nobis nisi per ordinem ad subsistentiam, seu ad suppositum creatum, eo quod et nomen substantiae a subsistendo vel substando sumptum sit, et ratio ipsa substantiae non nisi in ipsis suppositis exerceatur, et per

la conocemos a través de ellos, por eso, en la presente disputación únicamente explicaremos la razón común de sustancia, después de dar algunas divisiones, exponiendo casi lo mismo que Aristóteles enseñó en el predicamento de la sustancia; en la siguiente nos ocuparemos del supuesto sustancial y de su constitutivo formal; porque, conocidos éstos, se patentizará más la misma razón esencial de sustancia creada.

SECCION PRIMERA

Noción de sustancia y modalidad de su división en incompleta y completa

Se explica la etimología del término

1. La etimología de la palabra *sustancia* es doble: o de subsistir *(subsistendo)* o de estar debajo *(substando)*; enseñó la primera San Agustín, lib. VII *De Trinitate*, c. 4, al final, donde dice: *Así como del hecho de ser surge el nombre de esencia, igualmente, del hecho de subsistir tomamos la denominación de sustancia.* También la indica San Isidoro, lib. I *Differentiarum*, c. 4, donde afirma: *La sustancia es aquello que no existe dependiendo de otro, sino siempre por sí, es decir, que subsiste en sí misma por su propia virtud.* Expresó la segunda etimología Aristóteles, en los *Predicamentos*, capítulo sobre la sustancia, y en el lib. V de la *Metafísica*, c. 8, donde dice: *Todas estas cosas se llaman sustancias por el hecho de que no se predican de un sujeto, sino que las demás cosas se predican de ellas.* Por eso San Isidoro, en el lib. II de las *Etimologías*, c. 26, que trata de las categorías de Aristóteles, afirma, siguiendo la opinión de éste: *Se dice que la sustancia es la que propia y principalmente está debajo.* Y San Agustín, lib. *Categor.*, c. 5, sostiene que la sustancia se llamó, en griego, ὑποκείμενον. Ahora bien, estos dos términos —estar debajo y subsistir— pueden tomarse con significación idéntica y con significaciones diversas. Porque estar debajo equivale a estar bajo otras cosas como soporte y fundamento o sujeto de ellas, ya suceda esto realmente, como la sustancia está bajo los accidentes, ya según la razón, como la sustancia primera

illa a nobis cognoscatur, ideo, in praesenti disputatione, solum communem rationem substantiae, traditis quibusdam divisionibus, declarabimus, ea fere exponendo quae Aristoteles in praedicamento substantiae tradidit; in sequenti vero disputatione dicemus de substantiali supposito eiusque formali constitutivo; nam, his cognitis, ipsa essentialis ratio substantiae creatae magis perspicua fiet.

SECTIO PRIMA

Quidnam substantia significet, et quo modo in incompletam et completam dividatur

Etymologia vocis explicatur

1. Duplex est etymologia huius vocis *substantia*, nimirum, vel a subsistendo vel a substando; priorem tradidit Augustinus, lib. VII de Trin., c. 4, in fine, ubi ait: *Sicut ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus.* Indicat etiam Isidorus, lib. I Differentiarum, c. 4, ubi ait: *Substantia est id quod non ab alio, sed semper ex se est, id est, quod propria in se virtute subsistit.* Posteriorem vero significavit Aristoteles, in Praedicamentis, c. de substantia, et V Metaph., c. 8, ubi ait: *Haec autem omnia ex eo dicuntur substantiae quod non de subiecto dicuntur, sed de eis caetera.* Unde Isidorus, lib. II Etymologiarum, c. 26, qui est de categoriis Aristotelis, ex illius sententia ait: *Substantia est quae proprie et principaliter substare dicitur;* et Augustinus, lib. Categor., c. 5, ait substantiam graece dictam esse ὑποκείμενον. Possunt autem illa duo verba substandi et subsistendi in eadem et in diversis significationibus accipi. Substare enim idem est quod aliis subesse tamquam eorum sustentaculum et fundamentum, vel subiectum, sive hoc sit secundum rem, prout substantia substat accidentibus, sive secundum rationem, prout prima substantia

está bajo la segunda, lo cual suele llamarse en otras ocasiones sujeto de inhesión o de predicación, y esto último no es suficiente, sin lo anterior, para la razón de sustancia; porque también el accidente singular puede estar bajo el universal en la predicación. Es más, incluso conviene entender lo primero en el sentido de estar bajo los accidentes de manera principal, es decir, *ut quod;* porque también puede un accidente estar bajo otro *ut quo,* y no *ut quod,* ya que él mismo necesita ser sustentado por otro. Aristóteles dio a entender todo esto con la negación "no estar en un sujeto", puesto que la sustancia está bajo los accidentes de tal manera que ella no necesita un soporte semejante. Ello viene incluido también en el mismo verbo estar debajo, pues significa que una cosa es en sí misma tan sólida y consistente, que puede sostener a otra. De acuerdo con esta interpretación, en el verbo estar debajo y en el nombre sustancia de él derivado se indican dos razones o propiedades: una es absoluta, a saber, el existir en sí y por sí, propiedad que, atendiendo a su simplicidad, nosotros expresamos mediante la negación de existir en un sujeto; la otra es cuasi relativa y consiste en ser soporte de los accidentes.

2. Parece que ésta es la primera etimología del nombre, si tenemos en cuenta su imposición, que procede de nuestro conocimiento; efectivamente, partiendo de los accidentes llegamos al conocimiento de la sustancia, y concebimos a ésta primeramente por la relación de estar debajo; en cambio, si consideramos la realidad en sí misma, la segunda condición o razón tiene prioridad absoluta, e incluso es de suyo suficiente para la razón de sustancia, prescindiendo de la posterior. Por eso se encuentra en Dios la razón perfectísima de sustancia, ya que existe de modo eminente en sí y por sí, aunque no esté bajo accidentes. Es más, si por un posible o por un imposible pudiera hacerse una realidad creada incapaz de accidente y que por su naturaleza no necesitara de sujeto alguno para existir, esa realidad sería sustancia perfecta sin la propiedad de estar debajo, mas no sin la condición de existir en sí o por sí. Consiguientemente, ésta es la razón primera y esencial, que explicaremos a lo largo de esta disputación y de la siguiente. La otra, en cambio, es captada metafísicamente por nosotros a manera de una propiedad que acompaña a toda sustancia finita por su limitación e imperfección,

substat secundae, quod alias dici solet subiectum inhaesionis, vel praedicationis, et ad rationem substantiae non sufficit hoc posterius sine priori; nam etiam accidens singulare potest substare universali in praedicatione. Immo, illud etiam prius oportet intelligi de substando accidentibus principaliter seu ut quod; nam etiam unum accidens potest substare alteri ut quo, non tamen ut quod; indiget enim ipsum sustentari ab alio. Et hoc totum significavit Aristoteles per illam negationem non essendi in subiecto; substantia enim ita substat accidentibus ut non indigeat ipsa simili sustentaculo. Id quod verbum etiam ipsum substandi comprehendit; nam significat rem ita esse in se firmam et constantem ut possit aliam sustinere. Iuxta quam interpretationem in verbo substandi et in nomine substantiae ab eo sumpto, duae rationes seu proprietates indicantur: una est absoluta, scilicet, essendi in se ac per se, quam nos, propter eius simplicitatem, per negationem essendi in subiecto declaramus; alia est quasi respectiva, sustentandi accidentia.

2. Et haec quidem videtur prima nominis etymologia, si eius impositionem, quae ex cognitione nostra procedit, spectemus; nos enim ex accidentibus pervenimus ad cognitionem substantiae et per habitudinem substandi eam primo concipimus; si vero rem ipsam secundum se consideremus, altera conditio seu ratio est simpliciter prior, immo ex se sufficiens ad rationem substantiae sine posteriori. Unde in Deo perfectissima ratio substantiae reperitur, quia maxime est in se ac per se, etiamsi accidentibus non substet. Immo, si per possibile vel impossibile fieri posset aliqua res creata incapax accidentium et natura sua nullo subiecto indigens ad existendum, illa esset perfecta substantia absque proprietate substandi, non tamen sine conditione in se seu per se essendi. Est ergo haec ratio prior et essentialis, quam in discursu huius et sequentis disputationis declarabimus. Altera vero metaphysice apprehenditur a nobis per modum proprietatis concomitantis omnem substantiam finitam ob suam limitationem et imperfectionem, ut in superiori disputatione

como se ha indicado en la disputación anterior. Ahora bien, qué sea en la realidad, tanto aptitudinalmente o en cuanto a la potencia de recibir los accidentes, como actualmente en cuanto a la unión o sustentación de los accidentes mismos, ya se ha dicho arriba, al tratar de la causa material de los accidentes, en la disp. XIV.

3. Prácticamente, puede acomodarse todo esto a la otra etimología derivada del verbo subsistir, aunque sea más equívoca la significación de esta palabra. Porque *subsistir,* en su sentido más propio, no es otra cosa que detenerse o fijar los pies en algún sitio, significación que en nada interesa al asunto presente; pero de ahí ha pasado este verbo a significar lo mismo que existir o permanecer en el ser, según lo que se dice en Job, 7: *Si me buscases por la mañana, no subsistiré;* y en el c. 8: *La tienda de los impíos no subsistirá,* es decir, se desvanecerá. Por eso, en Aristóteles, *subsistir* significa a veces lo mismo que ser verdaderamente, y se opone a aquello que es ser sólo en su figura o apariencia; en este sentido escribió, en el lib. *De mundo ad Alexandrum,* que las cosas que se ven en el aire, en parte son aparentes, y en parte tienen subsistencia. Aunque Alcionio traduce con el verbo estar debajo del siguiente modo: *Las cosas que observamos del aire, unas son aparentes, otras están debajo,* donde también empleó el verbo estar debajo en la significación antedicha. Según ella dijo asimismo Dionisio, *De divinis nominibus,* c. 4, que *el mal no subsiste* o *no tiene hipóstasis,* es decir un ser verdadero. Por eso, de acuerdo con esta significación, no se habría derivado de este verbo el nombre de sustancia, ya que en este sentido el subsistir es común a los accidentes, que poseen un verdadero ser real; pero responde más a esta significación el nombre de sustancia en la otra acepción, según la cual significa en general cualquier esencia real, como señaló Aristóteles en el citado lib. V, y más ampliamente en el lib. VII de la *Metafísica;* y en los *Antepredicamentos,* c. 4, al decir que los unívocos convienen no sólo en el nombre, sino también en la razón de sustancia, o sea, en la razón esencial indicada por el nombre; pero ahora no tratamos de la sustancia en esta significación, sino en

tactum est. Quid vero in re sit, tam in aptitudine, seu quoad potentiam recipiendi accidentia, quam in actu quoad unionem seu sustentationem ipsorum accidentium, dictum est supra, tractando de causa materiali accidentium, disp. XIV.

3. Atque haec omnia fere accommodari possunt ad alteram etymologiam a verbo subsistendi, quamvis huius vocis significatio magis aequivoca sit. *Subsistere* enim, in significatione propriissima, nihil aliud est quam immorari vel pedem figere alicubi, quae significatio ad rem praesentem nihil refert; inde vero derivatum est hoc verbum ad significandum idem quod existere seu permanere in esse, iuxta illud Iob, 7: *Si mane me quaesieris, non subsistam;* et c. 8: *Tabernaculum impiorum non subsistet,* id est, evanescet. Unde apud Aristotelem interdum *subsistere* significat idem quod vere esse, et opponitur ei quod est esse tantum in specie seu apparentia; sic enim scripsit, libro de Mundo ad Alexandrum, ea quae in aere cernuntur, partim specie tenus esse, partim subsistentiam [1] habere. Quamquam Alcionius per verbum substandi vertit hunc in modum: *Quae ex aere nobis observantur* [2], *alia apparent, alia substant,* ubi verbum substandi etiam posuit in praedicta significatione. Iuxta quam dixit etiam Dionysius, c. 4 de Divinis nominibus, *malum non subsistere,* seu *non habere hypostasim,* id est, aliquod verum esse. Unde, iuxta hanc significationem, non esset ab hoc verbo derivatum nomen substantiae; nam hoc modo subsistere commune est accidentibus, quae verum esse reale habent; magis tamen respondet huic significationi nomen substantiae in alia acceptione, qua significat generatim quamvis essentiam rei, ut tetigit Aristoteles, dicto lib. V, et latius lib. VII Metaph.; et in Antepraed., c. 4, cum dixit univoca convenire non solum in nomine, sed etiam in ratione substantiae, id est, in ratione essentiali indicata per nomen; nunc vero non agimus de substantia in hac significatione,

[1] *Substantiam* en algunas ediciones. (N. de los EE.)
[2] *Obversantur* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

cuanto se distingue del accidente. Así, pues, el verbo subsistir puede tener otro significado, claramente manifestado por su misma composición, de manera que *subsistir* equivale a estar bajo otras cosas como fundamento de las mismas, al modo como se dice que la base está bajo la columna, y en este sentido el verbo *subsistir* significa prácticamente lo mismo que *estar debajo* [*substo*]; así, es idéntica la etimología de sustancia, ya se derive de uno, ya de otro verbo, aunque la palabra misma parece derivarse con mayor propiedad del verbo *substo.* Porque de *subsistir* se ha derivado, más bien que el término *sustancia,* el término *subsistencia,* el cual, aun cuando no sea muy latino, ha sido empleado por los filósofos y los teólogos; acerca de su significación y de la realidad significada se tratará después con mayor extensión; por ahora, baste saber que mediante ese término se significa la razón propia de existir en sí y por sí, propiedad por la que hemos explicado la razón propia de sustancia. Estas consideraciones parecen suficientes a propósito de la etimología del término, y en ellas se ha declarado incidentalmente lo que entendemos por sustancia, al menos en cuanto a la definición nominal; porque la realidad misma ha de explicarse más ampliamente con mayor detención.

División de la sustancia en completa e incompleta

4. Así, pues, acerca de la sustancia considerada en este sentido amplio, en cuanto se distingue del accidente, puede preguntarse qué tiene de común, y también de qué modo o en virtud de qué se distribuye en diversos miembros. Y la razón de la dificultad está en que, fuera de la sustancia así considerada, no queda nada más que el accidente; pero la sustancia no puede, de suyo, contraerse o dividirse mediante los accidentes. Para esclarecer esta duda se inventó la división de la sustancia en incompleta y completa, división en la cual lo dividido es la sustancia, tomada en la significación amplísima que se indicó, según se desprende de lo dicho. Ahora bien, no se divide a modo de género, puesto que eso no puede hacerse, como prueba acertadamente el argumento aducido, ya que no puede tener diferencias que sean extrínsecas a su razón, es decir, que no

sed prout distinguitur ab accidente. Aliam igitur significationem habere potest verbum subsisto, quam ipsa eius compositio prae se fert, ut idem sit *subsistere* quod sub aliis esse tamquam eorum fundamentum, quo modo basis dicitur subsistere columnae, et hoc modo idem fere significat verbum *subsisto* quod *substo,* et ita eadem est etymologia substantiae, sive ab uno sive ab altero sumi dicatur, quamvis vox ipsa proprius videatur a verbo substandi derivari. Nam a verbo *subsisto* potius vox *subsistentia* [quam *substantia*] [1] derivata est, quae vox, licet non sit adeo latina, philosophis tamen et theologis usurpata est, de cuius significatione et de re significata infra dicendum est latius; nunc satis sit nosse, per illam significari propriam rationem essendi in se ac per se, per quam proprietatem propria ratio substantiae a nobis declarata est. Et haec videntur sufficere de etymologia vocis, in quibus obiter declaratum est quid per substantiam intelligamus, saltem quoad quid nominis; nam res ipsa latius est paulatim explicanda.

Divisio substantiae in completam et incompletam

4. De substantia ergo in hac amplitudine sumpta, prout distinguitur contra accidens, dubitari potest quam communitatem habeat, et quo modo aut per quid in diversa membra distrahatur. Et est ratio difficultatis, quia extra substantiam sic sumptam nihil manet nisi accidens; non potest autem substantia per accidentia per se contrahi aut dividi. Ad hoc ergo dubium explicandum inventa est illa divisio substantiae in incompletam et completam. In qua partitione divisum est substantia in dicta significatione latissime sumpta, ut ex dictis constat. Dividitur autem non ad modum generis; id enim fieri non posset, ut recte probat argumentum factum, quia non potest habere differentias quae sint extra rationem eius, id est, quae substantiae non sint saltem in-

[1] Palabras omitidas en algunas ediciones. (N. de los EE.)

sean sustancias, al menos incompletas, en las cuales se incluye la razón común de sustancia, en el sentido en que es lo dividido en la indicada distribución. En ésta, pues, la sustancia se divide a manera de un trascendental, por los modos intrínsecos en los que está incluida ella misma, y esos modos no indican una composición propia, ni siquiera metafísica, sino sólo una concepción más expresa de una u otra razón de sustancia, de manera exactamente igual a como anteriormente hemos explicado la determinación o división del ente por varios modos intrínsecos.

5. Pues bien, se llama sustancia completa aquella que es o se concibe por modo de un todo o de una sustancia íntegra, y sólo ella suele llamarse a veces, como por antonomasia, sustancia; porque Aristóteles, en el capítulo acerca de la sustancia, niega en este sentido que las diferencias sean sustancias, de suerte que de esta manera puede asignarse algún género supremo de sustancia que posea diferencias en las que no esté incluido formalmente. En cambio, se denomina sustancia incompleta toda aquella que es parte o se concibe a manera de parte de la sustancia, en el sentido en que la materia y la forma son sustancias, como se desprende de Aristóteles, lib. VIII de la *Metafísica,* c. 2, y lib. II *De Anima,* c. 1; en este sentido también son sustancias las diferencias sustanciales, según afirma el mismo Aristóteles en el lib. I de la *Física,* c. 6; porque, en absoluto, una sustancia no puede constituirse por elementos que no sean en manera alguna sustancias.

La sustancia físicamente completa o incompleta

6. Con esta explicación se entiende que una sustancia puede llamarse completa o incompleta en doble sentido: física o metafísicamente. Físicamente, se dirá sustancia incompleta la que es parte física o modo sustancial o término de la sustancia, y que concurre de alguna manera a su complemento. En este sentido puede llamarse sustancia incompleta, en primer lugar, la misma sustancia en su producción, o la misma producción sustancial, en cuanto es vía hacia el término, o la dependencia de ella con respecto a su causa; porque de esta manera todo movimiento, en cuanto es vía hacia su término, suele denominarse ente incompleto, como puede verse en Santo Tomás, *In IV,* dist. 1, q. 1, a. 4, quaestiunc. 2. Además, la forma y la materia, que son partes físicas de la sustancia, son sustancias físicamente incompletas. Asimismo, toda naturaleza, ya sea compuesta de materia y forma, ya sea simple, como la angélica, es una sustancia incompleta con respecto al supuesto, ya que se relaciona con él en calidad de parte o forma que se completa y termina más por la subsistencia. Por eso la misma subsistencia es una sustancia incompleta, es decir, algo físicamente incompleto en el género de sustancia. Es verdad que en este último ejemplo puede darse diverso empleo de los términos, ya que, como la composición de naturaleza y supuesto suele llamarse metafísica, y no física, por este motivo la naturaleza y la supositalidad pueden decirse sustancias incompletas metafísicamente más bien que físicamente, y en este sentido tal denominación se toma sólo del orden a la ciencia; pues, como es propio de la metafísica el considerar la composición de naturaleza y supuesto, por eso dicha composición se ha llamado metafísica, ya que, de suyo, abstrae de la materia, y es común a las sustancias inmateriales, y en el mismo sentido esos componentes pueden llamarse metafísicamente incompletos, para distinguirlos del modo propio según el cual la materia y la forma se dicen incompletas. Pero nosotros tomamos de otra parte esa denominación, porque llamamos físico a todo aquello que existe en la realidad sin la operación del entendimiento. En este sentido, denominamos sustancia físicamente incompleta a la que, por su entidad, no posee en la realidad todo lo que es necesario para la integridad de la sustancia dentro del género mismo de sustancia. Por tanto, en sentido inverso, se llamará sustancia físicamente completa aquella que incluye toda la perfección necesaria para la integridad o compleción de la sustancia, y esto lo declaramos más cómodamente con una negación, a saber, que es sustancia físicamente completa aquella que, de suyo, no se ordena a la composición o constitución real de otra sustancia; pues, por este mero hecho, es preciso que tal sustancia posea en sí misma todo lo necesario para constituir completamente la sustancia.

completae, in quibus communis ratio substantiae, prout est divisum illius partitionis, includitur. Dividitur ergo ibi substantia ad modum transcendentis per modos intrinsecos in quibus ipsa includitur, qui non indicant propriam compositionem etiam metaphysicam, sed solum expressiorem conceptionem huius vel illius rationis substantiae, ad eum omnino modum quo supra declaravimus determinationem seu divisionem entis per varios modos intrinsecos.

5. Completa ergo substantia dicitur quae est aut intelligitur per modum totius seu integrae substantiae, quae sola interdum quasi per antonomasiam substantia appellari solet; sic enim Aristoteles, in c. de Substant., negat differentias esse substantias, ut hoc modo assignari possit aliquod supremum genus substantiae, quod differentias habeat in quibus formaliter non includatur. Incompleta vero substantia dicitur omnis illa quae pars est substantiae vel ad modum partis concipitur, quo modo materia et forma substantiae sunt, ex Aristotele, VIII Metaph., c. 2, et II de Anim., c. 1; et differentiae etiam substantiales hoc modo substantiae sunt, ex eodem Aristotele, I Phys., c. 6; neque enim potest substantia ex his, quae omnino substantiae non sint, per se constitui.

De substantia physice completa vel incompleta

6. Ex hac vero declaratione intelligitur dupliciter posse dici substantiam completam vel incompletam, scilicet, physice aut metaphysice. Physice dicetur substantia incompleta quae est pars physica vel substantialis modus aut terminus substantiae, concurrens aliquo modo ad complementum eius. Sic imprimis dici potest substantia incompleta ipsa substantia in fieri, seu ipsum fieri substantiale, prout est via ad terminum, aut dependentia eius a sua causa; sic enim omnis motus, quatenus est via ad suum terminum, solet ens incompletum appellari, ut videre licet apud D. Thom., In IV, dist. 1, q. 1, a. 4, quaestiunc. 2. Deinde forma et materia, quae sunt partes physicae substantiae, sunt physice incompletae substantiae. Tota item natura, vel composita ex materia et forma, vel simplex ut angelica, comparata ad suppositum, est incompleta substantia, nam comparatur ad illud ut pars seu forma, quae per subsistentiam amplius completur et terminatur. Unde et subsistentia ipsa substantia est incompleta, seu aliquid incompletum physice in genere substantiae. Verum est posse in hoc ultimo exemplo esse diversum usum in vocibus, quia cum compositio ex natura et supposito metaphysica soleat appellari, et non physica, possunt hac ratione natura et suppositalitas dici substantiae incompletae metaphysice potius quam physice, quo sensu haec denominatio sumitur solum ex ordine ad scientiam; nam quia proprium est metaphysicae considerare compositionem ex natura et supposito, ideo compositio illa metaphysica appellata est, nam ex se abstrahit a materia, et communis est immaterialibus substantiis, et eodem sensu dici possunt illa componentia metaphysice incompleta, ut distinguantur a proprio modo quo materia et forma incompletae dicuntur. Nos autem aliunde sumimus denominationem illam; physicum enim appellamus quidquid in re ipsa existit absque intellectus operatione. Atque ita substantiam physice incompletam vocamus quae ex sua entitate in re ipsa non habet quidquid ad substantiae complementum intra ipsum substantiae genus necessarium est. Contraria ergo ratione, substantia physice completa vocabitur illa quae omnem perfectionem includit ad integritatem seu complementum substantiae necessariam, quod per negationes commodius a nobis explicatur, scilicet, illam esse substantiam completam physice quae per se ad alterius substantiae realem compositionem seu constitutionem non ordinatur; nam hoc ipso necesse est ut talis substantia in se habeat quidquid ad completam substantiae constitutionem necessarium est.

Si la sustancia completa es siempre compuesta

7. Por lo dicho se comprende incidentalmente, en primer lugar, que no pertenece a la razón de sustancia completa el ser compuesta; pues, si alguna sustancia posee, en virtud de su entidad simple, todo lo que es necesario para el ser sustancial perfecto, sin dependencia o relación a otro, tal sustancia será completa, aun cuando no sea compuesta; e incluso será completa de manera más perfecta que si fuese compuesta. Así, la naturaleza angélica, considerada como naturaleza o esencia, es completa de manera más perfecta que la humanidad, aunque no sea compuesta como ésta, sino simple; y lo mismo debe entenderse también a propósito de la sustancia en general. De aquí resulta que, aun cuando la sustancia físicamente incompleta diga de manera necesaria orden a la composición o a la sustancia que se completa por composición —pues es incompleta precisamente porque se ordena a completar algo—, la sustancia físicamente completa, en cambio, no dice necesariamente relación a la incompleta, en el sentido de que conste o se componga de ella, ya que puede ser completa por sí misma, en virtud de su entidad eminente y simple.

8. Pero todo esto es cierto acerca de la sustancia completa considerada abstractísimamente, mas no de la sustancia creada. Efectivamente, Dios es la única sustancia completa sin composición alguna, lo cual es verdad no sólo acerca de la persona divina, sino también de Dios, en cuanto es este Dios y puede abstraerse de las tres personas; porque este Dios es una sustancia completa físicamente o en la realidad, ya que es por sí mismo esencialmente subsistente, y, de suyo, no necesita nada para la perfección consumada y absoluta de sustancia; pues, aunque se comunique a las tres personas, sin embargo, ni se distingue de ellas realmente, ni subsiste en ellas por razón de alguna dependencia o para recibir de ellas un complemento, sino únicamente para comunicarles su infinita perfección de manera esencial y por identidad suma, como expuse con mayor amplitud en el tomo I de la III parte, disp. XI. En cambio, en las criaturas nunca se encuentra una sustancia completa sin composición real. Porque una cosa es hablar del complemento de la sustancia en cuanto naturaleza o esencia, y otra

Substantia completa an semper composita

7. Ex quo obiter intelliges, primo, non esse de ratione substantiae completae ut sit composita, nam si aliqua substantia per suam simplicem entitatem habeat quidquid necessarium est ad perfectum esse substantiale, absque dependentia vel habitudine ad alterum, talis substantia completa erit, quamvis non sit composita; immo perfectiori modo est completa quam si esset composita. Sicut natura angelica in ratione naturae vel essentiae completa est perfectius quam humanitas, quamvis non sit composita sicut illa, sed simplex; ita etiam de substantia in genere intelligendum est. Quo fit ut, licet substantia physice incompleta necessario dicat ordinem ad compositionem seu ad substantiam quae per compositionem completur, ideo enim incompleta est quia ad alicuius complementum ordinatur, e contrario substantia completa physice non dicat necessario habitudinem ad incompletam, ut ex ea constet seu componatur, quia per sese per suam eminentem ac simplicem entitatem potest esse completa.

8. Sed haec vera sunt de substantia completa abstractissime sumpta; non de substantia creata. Nam solus Deus est substantia completa sine ulla compositione, quod non solum de persona divina, sed etiam de Deo, ut hic Deus est et abstrahi potest a tribus personis, verum habet; est enim hic Deus substantia physice seu reipsa completa, quia per seipsam est essentialiter subsistens, et ex se non indiget aliquo ad consummatam et absolutam substantiae perfectionem, nam, licet tribus personis communicetur, tamen, neque ab eis in re distinguitur, neque propter dependentiam aliquam in eis subsistit, vel ut ab eis complementum accipiat, sed solum ut suam infinitam perfectionem eis essentialiter et per summam identitatem communicet, ut latius disserui in I tomo III partis, disp. XI. At vero in creaturis nunquam reperitur substantia completa sine reali compositione. Aliud est enim loqui de complemento substantiae in ratione naturae vel essentiae, aliud vero in ra-

en cuanto sustancia, atendiendo a todo aquello que requiere, dentro del género de sustancia, para su complemento. Pues del primer modo es propio de la sustancia material el no poseer una esencia completa sin composición física de la misma esencia, según veremos después. En cambio, no es contradictorio con la sustancia creada en cuanto tal el tener un complemento de su esencia sin composición real de dicha esencia. Es más, en todas las sustancias inmateriales que no son formas de cuerpos sucede así. No ocurre lo mismo con el complemento de la sustancia considerado absoluta y simplemente en aquel género; porque ninguna sustancia creada tiene ese complemento sin composición real, al menos de naturaleza y subsistencia. A qué se deba esto, no puede explicarlo fácilmente la razón natural; no obstante, intentaremos aducir algún argumento más adelante, en la disputación siguiente, al ocuparnos de la composición antedicha. Por ello, al describir la sustancia creada físicamente completa, puede muy bien decirse que es aquella que está compuesta de una naturaleza completa y del término último de la misma, es decir, aquella que consta y se compone de varias o de todas las sustancias incompletas que necesita para estar consumada en su ser. Cuáles sean estos requisitos para dicho complemento y, consiguientemente, qué sea en absoluto la misma sustancia completa, no puede entenderse con exactitud hasta que expliquemos la distinción entre naturaleza y supuesto y la razón propia de una y otro; por ello, omito los argumentos y las objeciones que podrían aducirse aquí en contra de lo dicho, ya que se propondrán mejor allí.

Cómo se relacionan la sustancia completa y la perfecta

9. Unicamente podría preguntar alguno si es lo mismo sustancia físicamente completa que sustancia perfecta y, en consecuencia, si una sustancia mutilada o disminuida en la integridad que requiere por su especie, debe llamarse o no sustancia completa. En primer lugar es necesario excluir la perfección accidental, por la que alguna sustancia puede denominarse perfecta; porque, siendo perfecto —como atestigua Aristóteles— aquello a lo que no falta nada, una sustancia creada se dirá perfecta sobre todo cuando no le falte nada sustancial ni acci-

tione substantiae secundum totum quod intra genus substantiae ad suum complementum requirit. Priori enim modo proprium est materialis substantiae non habere completam essentiam sine physica compositione ipsiusmet essentiae, ut postea videbimus. At vero substantiae creatae ut sic non repugnat habere complementum essentiae sine reali compositione eiusdem essentiae. Immo, in omnibus immaterialibus substantiis quae non sunt formae corporum ita reperitur. Secus vero est de complemento substantiae absolute et simpliciter in illo genere; hoc enim nulla substantia creata habet sine reali compositione, saltem ex natura et subsistentia. Cur autem hoc ita sit, non est facile ad explicandum per naturalem rationem; conabimur autem aliquam rationem afferre in sequenti disputatione inferius, tractando de praedicta compositione. Quocirca, describendo substantiam creatam physice completam, optime dici potest esse illa quae composita est ex completa natura et ultimo eius termino, seu quae constat et componitur pluribus vel omnibus substantiis incompletis quibus indiget ut in suo esse sit consummata. Quae autem sint haec requisita ad tale complementum, et consequenter quid absolute sit ipsa substantia completa, exacte intelligi non potest donec distinctionem naturae et suppositi et utriusque propriam rationem declaremus, et ideo omitto argumenta et obiectiones quae hic fieri possent contra dicta, quia ibi melius proponentur.

Substantia completa et perfecta quo modo comparentur

9. Solum interrogare potest aliquis an idem sit substantia physice completa quod substantia perfecta, et consequenter an substantia mutila, seu diminuta in integritate quam in sua specie requirit, dicenda sit substantia completa necne. Et imprimis oportet excludere perfectionem accidentalem, a qua potest aliqua substantia denominari perfecta; nam cum, teste Aristotele, perfectum sit cui nihil deest, tunc maxime substantia aliqua creata denominabitur perfecta, quan-

dental. En este sentido resulta claro que no es preciso que la sustancia sea perfecta para que sea completa, ya que este complemento se exige únicamente dentro del género de sustancia. Hay que detenerse, pues, en la perfección sustancial, la cual puede ser doble: una, propia de la esencia o naturaleza en cuanto tal; otra, propia del supuesto o de la subsistencia; y ambas son necesarias para la razón de sustancia completa, según se ha dicho; pero a estas perfecciones puede añadirse una tercera, la integral, la cual, aunque parezca accidental en la razón de cantidad, no obstante puede decirse sustancial en la razón de las partes de la sustancia que necesariamente subyacen a la cantidad. Esta perfección no es debida en virtud de la razón común de sustancia en cuanto tal, ya que la sustancia en cuanto sustancia, incluso la creada, de la que tratamos, abstrae de esta composición de partes integrantes; por eso, la sustancia completa en cuanto tal no requiere positiva y absolutamente ningún complemento de partes integrantes.

10. Hay más: ni siquiera toda sustancia que consta de estas partes postula una perfección determinada en esta integridad para ser sustancia completa, como es claro en las sustancias materiales homogéneas, que no exigen ninguna magnitud determinada para su perfección integral, por lo cual son sustancias completas, aun siendo mínimas. Sólo requieren, de modo cuasi negativo, el no ser en acto partes integrantes de una sustancia *per se* una; en efecto, una gota de agua, si está separada de otra agua, se considera una sustancia físicamente completa; en cambio, si actualmente está unida y en composición con alguna otra, se juzga incompleta porque sólo es una parte. Así, pues, para la razón de sustancia completa se requiere que sea un todo, y no una parte, y, en consecuencia, que esté como clausurada y terminada en sus propios términos.

11. Se dirá: entonces, tampoco una gota de agua separada será sustancia completa; pues, aunque no sea actualmente parte, no obstante es apta para ser parte, cosa que basta para la razón de sustancia incompleta; porque el alma racional, incluso separada, es una sustancia incompleta, pues, aun cuando actualmente no componga el todo, sin embargo, aptitudinalmente es, de suyo, parte.

do nihil vel substantiale vel accidentale defuerit. Et in hoc sensu clarum est non esse necessarium substantiam esse perfectam ut sit completa, quia complementum hoc solum requiritur intra genus substantiae. Sistendum est ergo in perfectione substantiali, et haec duplex esse potest, una propria essentiae vel naturae ut sic, alia suppositi vel subsistentiae; et utraque est necessaria ad rationem substantiae completae, ut dictum est; his vero addi potest tertia perfectio, scilicet, integralis, quae, licet ratione quantitatis videatur accidentalis, tamen, ratione partium substantiae, quae quantitati necessario subsunt, substantialis dici potest. Et haec perfectio non est debita ex communi ratione substantiae ut sic, nam substantia ut substantia, etiam creata, de qua agimus, abstrahit ab hac compositione ex partibus integrantibus; unde completa substantia ut sic nullum complementum partium integralium positive ac per se requirit.

10. Immo neque omnis substantia quae ex his partibus constat determinatam aliquam perfectionem in hac integritate postulat ut completa substantia sit, ut constat in substantiis materialibus homogeneis, quae nullam petunt magnitudinem determinatam ad suam integralem perfectionem, et ideo substantiae completae sunt, etiamsi sint minimae. Solum quasi negative requirunt ut non sint actu partes integrantes aliquam substantiam per se unam; gutta enim aquae, si disiuncta[1] sit ab alia aqua, substantia physice completa censetur; si vero actu sit coniuncta et componat aliquam aliam, censetur incompleta, quia est tantum pars. Requiritur ergo ad rationem substantiae completae quod sit totum quoddam, non pars; atque adeo quod sit veluti propriis terminis clausa et terminata.

11. Dices: ergo neque gutta aquae separata erit substantia completa, quia, licet non sit actu pars, tamen est apta ut sit pars, quod sufficit ad rationem substantiae incompletae; anima enim rationalis, etiam separata, substantia est incompleta, quia, licet actu non componat totum, tamen aptitudine de se est pars. Respondetur negando sequelam, quia gutta aquae separata non est positive, ut sic dicam, pars, etiam aptitudine, sed tantum negative, quia ex natura sua non postulat coniunctionem ad aliam aquam; in se enim habet integram aquae essentiam, et proprium suppositum, et intrinsecum terminum suum, ei vero non repugnat coniungi alteri aquae; et ideo, quamdiu alteri non coniungitur, retinet statum ac denominationem substantiae completae. In anima vero secus res se habet, nam, etiamsi sit separata, est pars secundum positivam aptitudinem et naturam, et non tantum per non repugnantiam. Est enim pars non integralis, sed essentialis, habetque incompletam essentiam, natura sua institutam ad complendam aliam, et ideo semper est substantia incompleta.

12. Dices: ergo Verbum divinum, licet ex se sit substantia completa, quia non postulat alteri uniri vel cum alio componere, tamen, dum est actu unitum humanitati, non erit substantia completa, quia vere componit cum humanitate unam substantiam completam. Respondetur negando sequelam. Primo quidem, quia ita est unitum humanitati, ut ab ea nullo modo pendeat, neque in suo esse neque in aliquo modo essendi. Deinde, quia, dum unitur humanitati, in se non mutatur; atque ita nihil amittit, ex quo esse desinat tam completa substantia sicut antea erat; at vero aqua, dum aquae unitur, in se mutatur et amittit proprium intrinsecum terminum quem antea habebat, et acquirit communem, quo partes aquae aliquo modo a se mutuo pendent, et ideo mutat etiam statum et amittit appellationem substantiae completae.

13. Tantum ergo supersunt materiales substantiae heterogeneae, quae et certum partium numerum et in singulis partibus determinatam magnitudinem requirunt ut perfectam et substantialem integritatem habeant. Et in his videtur quaestio de nomine esse, an substantia quae non est satis integra aut aucta dicenda sit completa substantia in propria et specifica denominatione. Hinc enim videtur dicenda substantia completa, quia directe in praedicamento collocatur, et quia est individuum seu supposi-

[1] En otras ediciones *distincta.* (N. de los EE.)

Se responde negando la consecuencia, ya que la gota de agua separada no es parte en sentido positivo, por así decirlo, ni siquiera aptitudinalmente, sino sólo en sentido negativo, pues por su naturaleza no exige la unión con otra agua; porque posee en sí la esencia íntegra de agua, su propio supuesto y su término intrínseco, aunque no le repugna el unirse a otra agua; por ello, mientras no se une a otra, conserva su estado y denominación de sustancia completa. Pero la situación es distinta en el caso del alma racional, pues, aunque esté separada, es parte por su positiva aptitud y naturaleza, y no sólo por no repugnancia. Porque es una parte no integral, sino esencial y posee una esencia incompleta, que por su naturaleza está destinada a completar otra, por lo cual siempre es una sustancia incompleta.

12. Se dirá: luego el Verbo divino, aunque de suyo sea una sustancia completa, porque no exige el unirse a otro o entrar en composición con otra cosa, no obstante, mientras está unido en acto a la humanidad, no será una sustancia completa, por componer verdaderamente con la humanidad una sustancia completa. Se responde negando la consecuencia. En primer lugar, porque está unido a la humanidad de tal suerte que no depende de ella en manera alguna, ni en su ser ni en ningún modo de ser. Además, porque, mientras se une a la humanidad, no sufre mutación en sí mismo, por lo que no pierde nada que le haga dejar de ser una sustancia tan completa como antes. En cambio, el agua, cuando se une a otra agua, sufre mutación en sí y pierde el propio término intrínseco que poseía antes, adquiriendo uno común por el que las partes del agua dependen, en cierto modo, mutuamente unas de otras y, por ello, cambia también de estado y pierde la denominación de sustancia completa.

13. Así, pues, sólo quedan las sustancias materiales heterogéneas, que requieren no sólo un número determinado de partes, sino, además, una determinada magnitud en cada una de sus partes, para tener integridad perfecta y sustancial. En éstas parece ser cuestión de nombre la de saber si una sustancia que no ha llegado a su suficiente integridad o crecimiento debe decirse sustancia completa con denominación propia y específica. Pues parece que debe denominarse sustancia completa, porque se coloca directamente en un predicamento, y

es un individuo o supuesto de una determinada especie. Así, según esta razón, parece que no es lo mismo sustancia completa que sustancia perfecta o íntegra. Mas, por otra parte, parece que tal sustancia es incompleta, porque todavía no llegó al estado sustancial consumado que exige por su naturaleza, y, consiguientemente, también se ordena, de suyo, a componer o completar una sustancia con las otras partes que le faltan. Quizá no nos expresemos incongruentemente si decimos que semejante sustancia es completa metafísicamente o, mejor, lógicamente, pero que físicamente es incompleta. La razón de la primera parte es que tiene toda la composición metafísica que puede darse en una sustancia completa, y que de ella se predican en absoluto todos los predicados sustanciales. En este sentido, las primeras razones prueban rectamente esta parte. Las últimas, en cambio, demuestran la segunda parte, porque, en realidad, a dicha sustancia le falta algún complemento sustancial físico, por lo cual puede llamarse físicamente incompleta.

14. De esto conviene inferir y anotar incidentalmente que este predicado "ser sustancia completa" no es esencial; pues, aunque incluya y exprese la esencia completa, no obstante, además de ella, requiere algo que no siempre es esencial, como ocurre con la subsistencia, o el modo de existir sin unirse a otro como parte integral, o al menos el tener el complemento de todas las partes integrales, según esta última denominación. Con esto queda también suficientemente explicada una división de la sustancia, que aparece con frecuencia en Aristóteles, en materia, forma y compuesto, como advertí a propósito del lib. VII de la *Metafísica*, c. 3. En efecto, ésta es una división de la sustancia en general, pero no atendiendo a toda la generalidad de la sustancia, sino únicamente de la sustancia material, si con el nombre de forma entendemos la propia forma informante; porque, si se amplía a las formas subsistentes, la división será más general. También podríamos entender con el nombre de compuesto la sola naturaleza compuesta de forma y materia, y en este sentido sería exclusivamente una división de la sustancia material, en cuanto significa una esencia o naturaleza sustancial, completa o incompleta; o puede, asimismo, incluirse en el nombre de compuesto

tum talis speciei. Atque ita, iuxta hanc rationem, videtur non esse idem completa substantia quod perfecta vel integra. Aliunde vero videtur talis substantia esse incompleta, quia nondum pervenit ad suum statum substantialem consummatum, quem ex natura sua postulat, unde per se etiam ordinatur ad componendam seu complendam unam substantiam cum aliis partibus quae sibi desunt. Fortasse non incommode loquemur, si dicamus huiusmodi substantiam metaphysice seu potius logice esse completam, physice autem incompletam. Ratio prioris partis est quia habet omnem compositionem metaphysicam quae in substantia completa reperiri potest; et quia omnia substantialia praedicata de illa simpliciter praedicantur. Et ita hanc partem recte probant priores rationes. Posteriores vero probant partem alteram, quia revera tali substantiae aliquod substantiale complementum physicum deest, et ideo physice incompleta vocari potest.

14. Ex quibus obiter colligere et annotare oportet hoc praedicatum, scilicet, esse substantiam completam, non esse essentiale; nam, licet includat et dicat essentiam completam, aliquid tamen ultra illam requirit quod non semper est essentiale, qualis est vel subsistentia vel modus existendi absque unione ad aliud per modum partis integralis, vel certe habere complementum omnium partium integralium, iuxta hanc ultimam denominationem. Manet etiam ex his satis explicata divisio substantiae, quae frequens est apud Aristotelem, in materiam, formam et compositum, ut notavi circa librum VII Metaph., c. 3. Est enim illa quaedam divisio substantiae in communi, non tamen secundum totam substantiae communitatem, sed solius substantiae materialis, si nomine formae propriam formam informantem intelligamus; nam, si extendatur ad formas subsistentes, generalior erit divisio. Nomine etiam compositi intelligere possemus solam naturam compositam ex forma et materia, et sic solum erit divisio substantiae materialis, prout significat substantialem essentiam seu naturam completam vel incompletam; vel potest etiam totum suppositum mate-

todo el supuesto material, y en este sentido lo dividido abstraerá de la sustancia completa y de la incompleta, pero de manera que no incluya los modos sustanciales, sino únicamente las entidades.

La sustancia metafísicamente completa e incompleta

15. Falta tratar del otro sentido de la división, es decir, de la sustancia metafísica o lógicamente completa o incompleta. Propiamente, esta distinción tiene lugar sólo en las sustancias creadas, de las que ahora nos ocupamos; pues únicamente en ellas se da una propia composición metafísica de género y diferencia, en la cual tiene su origen dicha división. Así pues, es metafísicamente incompleta la sustancia que se concibe a manera de parte metafísica, como, por ejemplo, la diferencia; se llama completa, en cambio, la que es una sustancia íntegra y total, como la especie última.

16. Para explicar mejor la razón de una y otra, puede plantearse, en primer lugar, la cuestión de si el mismo género generalísimo de sustancia debe considerarse como una sustancia completa o incompleta, metafísicamente hablando; porque no puede abstraer de éstas, pues ya hemos demostrado que la sustancia, considerada en este sentido abstracto, no puede ser género. Y parece que ese primer género de sustancia no puede denominarse sustancia metafísicamente completa; porque parece que la sustancia completa de esa manera se identifica con la sustancia metafísicamente compuesta de género y diferencia; pero aquel género no consta de género y diferencia. En segundo lugar, cualquier diferencia sustancial es sustancia incompleta precisamente porque no expresa un concepto metafísicamente compuesto, sino simple, apto para componer, a manera de forma, una sustancia metafísicamente completa; y, de modo semejante, la sustancia que es género generalísimo expresa un concepto simple que, de suyo, tiene aptitud para componer una sustancia metafísicamente completa por modo de potencia; luego también es sustancia incompleta. Ello se explica, en tercer lugar, como sigue: ninguna sustancia directamente contenida bajo aquel género supremo debe el

riale comprehendi nomine compositi; et sic divisum abstrahet a substantia completa et incompleta, ita tamen ut non comprehendat substantiales modos, sed solum entitates.

De substantia metaphysice completa et incompleta

15. Superest dicendum de alio sensu divisionis, id est, de substantia metaphysice seu logice completa aut incompleta. Quae distinctio proprie locum habet in solis substantiis creatis, de quibus nunc agimus; nam in illis solis reperitur propria compositio metaphysica ex genere et differentia, ex qua illa divisio orta est. Substantia ergo metaphysice incompleta est illa quae concipitur per modum partis metaphysicae, ut est, verbi gratia, differentia. Completa vero dicitur quae est integra et totalis substantia, ut species ultima, verbi gratia.

16. Ut autem utriusque ratio melius declaretur, dubitari potest, imprimis, an genus ipsum generalissimum substantiae censendum sit completa vel incompleta substantia, metaphysice loquendo; neque enim potest ab his abstrahere; iam enim ostendimus substantiam, sic abstracte sumptam, non posse esse genus. Videtur autem illud primum substantiae genus non posse vocari substantiam metaphysice completam; nam idem esse videtur substantia sic completa quod substantia metaphysice composita ex genere et differentia; [sed illud genus non constat genere et differentia] [1]. Secundo, quaelibet differentia substantialis ideo est substantia incompleta quia non dicit conceptum metaphysice compositum, sed simplicem, aptum ad componendam per modum formae substantiam completam metaphysice; sed simili modo substantia quae est generalissimum genus dicit conceptum simplicem aptum de se ad componendam substantiam metaphysice completam, per modum potentiae; ergo etiam est substantia incompleta. Quod declaratur tertio in hunc modum, quia nulla substantia contenta directe sub illo supremo genere habet quod sit substantia completa ex vi illius generis

[1] Las palabras entre corchetes faltan en bastantes ediciones. (N. de los EE.)

ser sustancia completa a la virtud exclusiva de dicho género, sino que es preciso que se le añada una diferencia que la complete; luego es señal de que ese género, considerado precisivamente, no es una sustancia completa, ya que, de lo contrario, cualquier sustancia tendría la razón de sustancia completa por la sola virtud de dicho género.

17. De aquí puede dudarse, además, si los géneros intermedios, o especies subalternas de la sustancia, deben considerarse sustancias completas. Porque parece que la razón aducida tiene, con respecto a ellas, la misma validez que con respecto al género supremo, ya que ninguna sustancia inferior se considera completa en virtud del género solo, ni siquiera del próximo, si no se le añade una diferencia. Y se explica más aún porque, aun cuando los géneros intermedios estén compuestos de género y diferencia —en lo cual se distinguen del género supremo—, sin embargo no son completamente compuestos, por así decirlo, sino que se constituyen en cierto grado, en el cual están esencialmente ordenados a una composición ulterior y a completar la sustancia; luego formalmente no son sustancias completas. La consecuencia es manifiesta, no sólo por lo dicho acerca de la sustancia físicamente incompleta; porque se ha de guardar la misma razón proporcional y, en consecuencia, así como toda sustancia que está esencialmente ordenada a ser complemento físico de otra es físicamente incompleta, así también la que está esencialmente ordenada a constituir una sustancia metafísicamente completa es metafísicamente incompleta; sino también porque, si la sustancia que consta de género y última diferencia es completa, entonces aquellas de las que está compuesta son incompletas; porque, de igual manera que el todo consta de partes, la sustancia completa consta de sustancias incompletas. Se declara, por último, con un ejemplo físico: si supusiéramos verdadera la opinión que afirma que la materia entra primeramente en composición con la forma de corporeidad, y después es actuada por otra forma, sin duda habría que afirmar que ese compuesto de materia y forma de corporeidad era una sustancia físicamente incompleta. Lo mismo habría que decir acerca del compuesto por el alma sensitiva, si se imagina que es realmente distinta de la racional; pero, en lo concerniente al complemento metafísico, el género intermedio se comporta de esta manera con

respecto a la diferencia o especie ulterior; luego es una sustancia metafísicamente incompleta.

18. Y si este argumento es eficaz, de él se sigue, además, que tampoco la especie última es una sustancia metafísicamente completa, sino sólo el individuo; en efecto, aunque la especie última, como el hombre, pueda acaso denominarse sustancia completa en cuanto al complemento de la naturaleza o esencia, no puede, empero, denominarse así de manera absoluta y completa en la razón de sustancia, ya que necesita de un complemento metafísico ulterior para ser absoluta y consumada en la razón de sustancia. Además, porque también el individuo está metafísica y esencialmente compuesto de especie última y diferencia individual sustancial, y ambas partes se ordenan esencialmente a ser complemento del individuo; luego ambas son también sustancias metafísicamente incompletas, hablando en absoluto.

19. Quizá opine alguien, apoyándose en estos argumentos, que sólo la sustancia primera es metafísicamente completa. Indica, en parte, esta opinión Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 7, q. 7, sec. 2, donde dice que sólo el individuo es un ente absolutamente completo, mientras que los géneros y las especies son, en verdad, completos, pues se predican *in quid* del individuo, pero sólo son completos relativamente, ya que, de suyo, se ordenan a la constitución del mismo individuo. Y cuando dice que éstos son relativamente completos, parece opinar que más bien son incompletos. Y así parece probarlo la razón de que se ordenan, de suyo, a la composición de algo. Pero el que se prediquen quiditativamente parece que no importa nada para que se denominen completos incluso relativamente, ya que el ente no se dice completo por respecto a otro del que se predica, ni por razón del modo de predicación, sino por lo que es en sí mismo. En consecuencia, si en sí mismo está completamente constituido en la razón de sustancia, será absolutamente una sustancia completa; de lo contrario, será incompleta. Por eso parece también que los dos términos *completo* y *relativamente* implican contradicción, ya que el término *relativamente* destruye la razón de completo. En efecto, o esa palabra elimina o disminuye algo perteneciente al verdadero complemento de la sustancia, o no elimina nada. Si no disminuye nada,

---

solius, sed necesse est ut adiungatur differentia qua compleatur; ergo signum est illud genus praecise sumptum non esse substantiam completam, alioqui ex vi eius tantum haberet quaelibet substantia rationem completae substantiae.

17. Atque hinc ulterius dubitari potest an genera intermedia, seu species subalternae substantiae, debeant substantiae completae censeri. Nam ratio facta aeque de illis videtur procedere ac de supremo genere, quia nulla substantia inferior censetur completa ex vi solius generis, etiam proximi, nisi adiungatur differentia. Et declaratur amplius, nam, licet genera intermedia sint composita ex genere et differentia, in quo differunt a supremo genere, tamen non sunt complete composita, ut sic dicam, sed constituuntur in quodam gradu, in quo per se ordinantur ad ulteriorem compositionem et ad substantiae complementum; ergo non sunt formaliter substantiae completae. Patet consequentia, tum ex dictis de substantia physice incompleta; servanda est enim eadem proportionalis ratio; sicut ergo omnis substantia quae per se ordinatur ad physicum complementum alterius physice incompleta est, ita quae per se ordinatur ad constituendam substantiam metaphysice completam metaphysice incompleta est; tum etiam quia, si substantia ex genere et ultima differentia constans est completa, ergo illae ex quibus componitur incompletae sunt; nam, sicut totum ex partibus, ita substantia completa ex incompletis constat. Et declaratur tandem exemplo physico, nam, si fingeremus veram esse sententiam asserentem materiam prius componere cum forma corporeitatis, et deinde actuari per aliam formam, sine dubio dicendum esset illud compositum ex materia et forma corporeitatis esse substantiam physice incompletam. Atque idem dicendum esset de composito per animam sensitivam, si fingatur in re distincta a rationali; sed ad hunc modum se habet quoad metaphysicum complementum genus intermedium respectu ulterioris

differentiae seu speciei; ergo est substantia metaphysice incompleta.

18. Quod si haec ratio vim habet, ex ea ulterius sequitur neque speciem ultimam, sed solum individuum esse substantiam metaphysice completam; nam, licet species ultima, ut homo, possit fortasse dici completa substantia quoad complementum naturae vel essentiae, non tamen simpliciter et omnino in ratione substantiae, quia indiget ulteriori complemento metaphysico ut sit absoluta et consummata in ratione substantiae. Item, quia etiam individuum metaphysice ac per se componitur ex specie ultima et differentia individuali substantiali, et utraque ex his partibus per se ordinatur ad complementum individui; ergo utraque etiam est substantia metaphysice incompleta, simpliciter loquendo.

19. Propter haec argumenta opinabitur fortasse aliquis solam primam substantiam esse completam metaphysice. Quam sententiam ex parte indicat Fonseca, lib. V Metaph., c. 7, q. 7, sect. 2, ubi ait solum individuum esse ens simpliciter completum, genera autem et species esse quidem completa, quia praedicantur in quid de individuo, tamen solum esse secundum quid completa, quia ad ipsius individui constitutionem per se pertinent. Cum autem dicit haec esse completa secundum quid, videtur sentire esse potius incompleta. Et hoc videtur probare illa ratio, scilicet, quia ad alicuius compositionem per se pertinent. Quod autem praedicentur in quid nihil referre videtur ut completa etiam secundum quid dicantur, quia ens non dicitur completum per respectum ad aliud, de quo praedicatur, nec propter modum praedicationis, sed propter id quod in se est. Unde, si in se sit plane constitutum in ratione substantiae, erit simpliciter substantia completa; sin minus, erit incompleta. Unde etiam in illis duobus terminis *completum* et *secundum quid* videtur involvi repugnantia, nam ipsum *secundum quid* destruit rationem completi. Aut enim particula illa aliquid tollit vel diminuit de vero complemento substantiae, vel nihil. Si

será una sustancia completa absolutamente, y no sólo relativamente. En cambio, si disminuye algo, será una sustancia absolutamente incompleta; porque la razón de incompleto se constituye inmediatamente por la carencia de cualquier elemento requerido para la compleción. Parece, pues, que ese modo de expresarse se inventó únicamente para dar alguna razón de que estos géneros se coloquen en la línea directa de un predicamento, siendo así que las diferencias no se ponen; y a esto parece referirse la distinción de que el género se predique quiditativamente y la diferencia cualitativamente; mas da la impresión de que esta distinción no tiene ningún interés en orden a explicar la razón de ente completo o incompleto.

20. Por ello, debe decirse que las especies y los géneros de las sustancias son sustancias completas absolutamente. Así parece suponerlo Aristóteles, en el capítulo acerca de la sustancia, donde primero divide la sustancia en primera y segunda, y después, en el texto 5, excluye las diferencias de la razón de sustancia, cosa que no pudo hacer por otro motivo sino porque son sustancias incompletas; consiguientemente, supone que las sustancias primeras y segundas son sustancias completas. Además, esto queda confirmado por la razón de que los géneros y las especies se ponen en la línea directa predicamental de la sustancia, pero no las diferencias; luego es indicio de que aquéllas son sustancias completas. En tercer lugar, porque, si fuese eficaz la argumentación hecha más arriba, demostraría que todo concepto de sustancia abstraído de los individuos es concepto de sustancia incompleta; luego habría contradicción en lo que se da por supuesto al dividir la sustancia en incompleta y completa, ya que lo dividido debería ser necesariamente una sustancia incompleta, por abstraer de los individuos; por consiguiente, estará en contradicción con él uno de los miembros divisores, o será preciso afirmar que únicamente se divide la significación del nombre. Más aún: incluso habría contradicción en el concepto mismo de sustancia completa, ya que también este concepto es común. Pero quizá pueda rebatirse esta razón, según veremos, a propósito de un caso semejante, en la sección siguiente, donde se explicará más su eficacia. En cuarto lugar, la sustancia que es género generalísimo es la sustancia completa; luego con mucho mayor razón lo serán todos los inferiores. Se prueba el antecedente porque, de no ser así, no puede ser género, ya que no podrá tener diferencias fuera de su razón, pues las diferencias que la contraen son también sustancias incompletas.

21. En quinto lugar se explica la cuestión misma, porque toda sustancia que se coloca en la línea directa predicamental se concibe por modo de sustancia total e íntegra e incluye, de manera distinta o confusa, todo lo que es necesario para el complemento de la sustancia; luego es una sustancia completa. Se dirá: contener confusamente es contener sólo en potencia; mas, para la razón de sustancia completa, no es suficiente el contener en potencia el complemento de la sustancia, sino en acto, ya que, de lo contrario, la materia prima sería sustancia completa. Se responde que incluir confusamente no es incluir en potencia física y real, y verdaderamente pasiva, cual es la materia prima; antes bien, se dice que está en potencia lógicamente, o según la razón, y esta potencia no excluye el que la cosa concebida en acto sea una sustancia completa e incluya en acto todo lo que es necesario para tal complemento, aunque todo eso no se conciba mediante dicho concepto de manera distinta, sino confusa, pero a modo de un todo y, por consiguiente, a modo de una sustancia completa. Porque la sustancia completa no es otra cosa que una sustancia total e íntegra. El antecedente se patentiza por el modo de concebir y de predicar, pues el hombre no es otra cosa que los individuos mismos, en cuanto son semejantes entre sí, concebidos confusamente por modo de unidad; por ello incluye, al menos confusamente, toda la sustancia individual; y lo mismo ocurre, en sentido proporcional, con los predicados superiores. De aquí que los superiores puedan predicarse de los inferiores, ya que expresan todo lo que se encuentra en ellos. Consiguientemente, cuando en otras ocasiones expresan ese mismo todo a manera de subsistente, es decir, existente como aquello que es, lo expresan, asimismo, a manera de sustancia completa y total.

22. Con esto resulta fácil entender la discrepancia que existe entre estos géneros sustanciales y las diferencias sustanciales; porque la diferencia se concibe por modo de forma y, en consecuencia, no se predica quiditativa, sino cualitativamente, y por modo de adyacente más bien que por modo de sustancia; por eso, aunque, en realidad, sea una sustancia completa, ya que no es otra cosa que la misma espe-

non minuit, erit substantia completa simpliciter, et non tantum secundum quid. Si vero minuit, erit substantia simpliciter incompleta, quia ratio incompleti immediate constituitur ex carentia cuiusvis requisiti ad complementum. Unde ille modus loquendi solum videtur inventus ad reddendam aliquam rationem ob quam haec genera ponantur in recta linea praedicamentali, cum tamen differentiae non ponantur; huc enim spectare videtur illa differentia quod genus praedicetur in quid, differentia vero in quale; quod discrimen ad explicandam rationem entis completi vel incompleti nihil referre videtur.

20. Quapropter, dicendum est species et genera substantiarum simpliciter esse substantias completas. Hoc videtur supponere Aristoteles, in c. de Substantia, ubi prius distinguit substantiam in primam et secundam; postea vero, text. 5, differentias excludit a ratione substantiae; quod non alia ratione facere potuit, nisi quia sunt substantiae incompletae; supponit ergo primas et secundas substantias esse substantias completas. Deinde, hoc confirmat illa ratio quia genera et species ponuntur in recta linea praedicamenti substantiae, non vero differentiae; ergo signum est illas esse substantias completas. Tertio, quia, si discursus superius factus esset efficax, probaret omnem conceptum substantiae abstractum ab individuis esse conceptum substantiae incompletae; ergo esset implicatio in adiecto dividere substantiam in incompletam et completam, quia divisum necessario esse deberet substantia incompleta, cum abstrahat ab individuis; repugnabit ergo illi alterum ex membris dividentibus, vel oportebit dicere solam nominis significationem dividi. Immo, in ipso etiam conceptu substantiae completae involvetur repugnantia, quia ille etiam conceptus communis est. Sed haec ratio fortasse dissolvi posset, ut in simili videbimus, sectione sequenti, ubi efficacia eius magis declarabitur. Quarto, substantia, quae est genus generalissimum, est substantia completa; ergo multo magis omnia inferiora. Antecedens probatur quia, nisi ita sit, non potest esse genus, quia non poterit habere differentias extra sui rationem, quia differentiae, per quas contrahitur, etiam sunt substantiae incompletae.

21. Quinto, declaratur res ipsa, nam omnis substantia quae ponitur in recta linea praedicamentali concipitur per modum substantiae totalis et integrae et includit, vel distincte vel confuse, quidquid ad complementum substantiae necessarium est; ergo est substantia completa. Dices: confuse continere est continere tantum in potentia; ad rationem autem substantiae completae non satis est continere in potentia complementum substantiae, sed in actu, alias materia prima esset substantia completa. Respondetur includere in confuso non esse includere in potentia physica et reali ac vere passiva, qualis est materia prima; sed dicitur esse in potentia logice, aut secundum rationem, quae potentia non excludit quin res concepta actu sit completa substantia, et actu includat quidquid ad tale complementum necessarium est, quamvis illud totum non concipiatur distincte tali conceptu, sed confuse, per modum tamen totius, atque adeo per modum substantiae completae. Quia substantia completa nihil aliud est quam substantia totalis et integra. Antecedens patet ex modo ipso concipiendi et praedicandi, nam homo nihil aliud est quam ipsa individua, ut inter se similia, confuse concepta per modum unius; et ideo saltem confuse includit totam substantiam individuam; et idem est de superioribus praedicatis proportionaliter. Et ideo possunt superiora de inferioribus praedicari, quia dicunt totum quod in illis est. Unde, cum alias dicant illud ipsum totum per modum subsistentis, seu existentis ut id quod est, dicunt etiam illud per modum substantiae completae et totalis.

22. Ex quo facile est intelligere discrimen inter haec genera substantialia et differentias substantiales, nam differentia concipitur per modum formae, et ideo non praedicatur in quid, sed in quale, et potius per modum adiacentis quam per modum substantiae; et ideo, licet in re sit substantia

cie, no obstante, metafísicamente y según nuestro modo de concebir, se excluye legítimamente de la razón de sustancia completa. En cambio, el género se concibe a manera de un todo subsistente y, por tanto, se predica propísimamente a manera de sustancia y, al menos confusamente, expresa toda la sustancia de la cosa, por lo cual no queda excluido de la razón de sustancia completa, ni físicamente, porque, en realidad, no es sino la sustancia íntegra de la cosa, ni metafísicamente, porque se concibe suficientemente a manera de un todo. Esta opinión, explicada en el sentido indicado, no difiere de la de Fonseca; pues, aunque la razón de ente completo no consiste en que se predique quiditativamente, sin embargo, del modo de predicación se infiere rectamente que lo que se predica de esa manera se concibe a modo de un todo y de un ente completo. Ahora bien, estos géneros o especies se dicen entes relativamente completos, no por ser absolutamente incompletos, sino porque en sus conceptos se incluye sólo de manera confusa, y no distinta y expresa, todo el complemento de la sustancia; en este sentido, la expresión *relativamente* no disminuye ni elimina la razón de ente completo, sino que se limita a indicar que no es todo lo perfecto que puede ser. Así, pues, no debe tomarse de manera que se niegue que las sustancias segundas sean, absolutamente y sin alguna adición, sustancias completas.

23. Con lo dicho puede responderse fácilmente a los argumentos en contrario. En cuanto al primero, se niega el supuesto, a saber, que la sustancia metafísicamente completa se identifica con la sustancia compuesta de género y diferencia; porque también puede ser una sustancia concebida absolutamente, con tal de que se la conciba a manera de una sustancia íntegra total. Al segundo, ya se ha señalado la distinción entre el concepto de diferencia y de género sustancial. Al tercero, concedo que ninguna sustancia particular es sustancia completa en virtud del género solo considerado precisivamente, ya se trate de un género supremo, ya de uno intermedio o próximo; es más, tampoco en virtud de la sola especie, ya que ningún predicado común puede constituir una sustancia completa sin los inferiores que la contraigan hasta la individuación; y ni siquiera puede existir una razón común, si no está contraída e individualizada. Pero niego que

completa, quia non est aliud ab ipsamet specie, tamen, metaphysice et secundum modum concipiendi nostrum, merito excluditur a ratione completae substantiae. At vero genus concipitur per modum totius subsistentis, et ideo per modum substantiae propriissime praedicatur, et confuse saltem dicit totam substantiam rei, et ideo non excluditur a ratione substantiae completae, nec physice, quia in re non est aliud ab integra substantia rei, nec metaphysice, quia sufficienter concipitur per modum totius. Atque hoc modo explicata haec sententia non differt ab opinione Fonsecae; quamquam enim ratio entis completi non consistat in eo quod praedicetur in quid, tamen, ex modo praedicationis recte colligitur illud quod sic praedicatur concipi per modum totius et completi entis. Dicuntur autem haec genera vel species completa secundum quid, non quia sint incompleta simpliciter, sed quia in eorum conceptibus confuse tantum et non distincte et expresse includitur totum substantiae complementum, et ita illa particula *secundum quid* non diminuit nec tollit rationem entis completi, sed solum indicat non esse perfectissimum, quod esse potest. Quapropter non est ita sumenda ut negetur secundas substantias simpliciter et sine addito esse substantias completas.

23. Ad argumenta in contrarium facile ex dictis responderi potest. Ad primum negatur assumptum, scilicet, idem esse substantiam metaphysice completam ac substantiam compositam ex genere et differentia; nam etiam potest esse substantia simpliciter concepta, dummodo concipiatur per modum totius integrae substantiae. Ad secundum iam assignatum est discrimen inter conceptum differentiae et generis substantialis. Ad tertium, concedo nullam substantiam particularem esse substantiam completam ex vi solius generis praecise sumpti, sive illud sit genus supremum, sive intermedium aut proximum; immo, neque ex vi solius speciei, quia nullum praedicatum commune potest constituere substantiam completam absque inferioribus contrahentibus usque ad individuationem; immo, neque existere potest ratio communis nisi contracta et indi-

de ahí se siga que estos predicados no son sustancias metafísicamente completas, pues no es preciso que semejante sustancia incluya actualmente en su concepto todo lo que, en la realidad, es necesario para el complemento de la sustancia, bastando con que lo incluya confusamente y en potencia, a manera de un todo subsistente. Por ello, así como dicen los dialécticos que el género concebido precisivamente a manera de parte no se predica de la especie, sino concebido a manera de un todo, igualmente podemos conceder nosotros que estos géneros concebidos precisivamente por modo de partes no son sustancias completas; mas, en cuanto se conciben a manera de un todo, son sustancias completas; pero de este modo se conciben y constituyen en la línea predicamental, hablando en general y en absoluto. Esto es lo único que demuestran los demás argumentos que se añaden a la razón antedicha; porque todos son válidos acerca del género considerado precisivamente, en cuanto es parte metafísica, mas no en cuanto de alguna manera, al menos confusa, expresa toda la sustancia de la cosa y por modo de un todo.

De qué clase es la división de la sustancia en completa e incompleta

24. Por lo dicho al explicar esta división se entiende fácilmente de qué clase es la división misma; porque de ella hay que hablar en un sentido si los miembros se toman desde un punto de vista metafísico, y en otro distinto si se consideran atendiendo a las realidades físicas. Efectivamente, en el primer sentido no puede tratarse de la división de un análogo en sus analogados, sino que parece ser como de un sujeto en sus accidentes de razón, es decir, por diferentes denominaciones tomadas de nuestro modo de concebir. Porque hombre y racional no son dos sustancias, sino una sola, que bajo el concepto de hombre se dice sustancia completa, y bajo el concepto de racional se denomina metafísicamente incompleta; por tanto, en este caso no puede darse analogía en la verdadera y real razón de sustancia; luego sólo se da una diversa relación de razón o una diversa denominación derivada de nuestro modo de concebir. Y si alguna vez la sustancia completa y la incompleta se distinguen realmente, como caballo y racional, esto

vidua effecta. Nego tamen inde sequi haec praedicata non esse substantias metaphysice completas, quia non est necesse ut huiusmodi substantia actu in conceptu suo includat quidquid in re ipsa ad complementum substantiae necessarium est, sed satis est quod confuse et in potentia illud includat per modum totius subsistentis. Quapropter, sicut dialectici dicunt genus conceptum per modum partis praecise non praedicari de specie, sed per modum totius, ita nos possumus concedere haec genera praecise concepta per modum partium non esse substantias completas; prout vero concipiuntur per modum totius, esse substantias completas; hoc autem modo, communiter et absolute loquendo, concipiuntur et constituuntur in linea praedicamentali. Atque hoc solum convincunt reliqui discursus qui praedictae rationi adiunguntur; omnes enim procedunt de genere praecise considerato ut est pars metaphysica, non vero ut aliquo modo, saltem confuse, dicit totam rei substantiam et per modum totius.

Qualis sit divisio substantiae in completam et incompletam

24. Ex dictis in declaratione huius divisionis, facile est intelligere qualis sit ipsa divisio; aliter enim est de illa loquendum si membra sumantur secundum metaphysicam considerationem, aliter vero si sumantur secundum physicas realitates. Priori enim modo non potest esse divisio analogi in analogata, sed videtur esse quasi subiecti in accidentia rationis, seu per varias denominationes sumptas ex modo concipiendi nostro. Homo enim et rationalis non sunt duae substantiae, sed una, quae sub conceptu hominis dicitur substantia completa, et sub conceptu rationalis dicitur incompleta metaphysice; non potest ergo ibi intercedere analogia in vera et reali ratione substantiae; intercedit ergo sola diversa relatio rationis, seu diversa denominatio ex modo nostro concipiendi. Quod si interdum substantia completa et incompleta reipsa differant, ut equus et rationale, hoc non est ex formali

no procede de una formal oposición de los miembros, sino de una diversidad material de las entidades. De aquí resulta que alguna sustancia incompleta en este sentido es en la realidad mucho más perfecta que otra completa, aunque el modo de concebir sea diverso y, según su género, menos perfecto. Resulta de ello también que la sustancia metafísicamente incompleta es físicamente completa, como, por ejemplo, racional, ya que no se distingue de toda la sustancia de la cosa realmente, sino sólo en el modo de concebir.

25. En cambio, si los miembros se consideran atendiendo a la razón física de sustancia completa e incompleta, la división puede parecer análoga, de acuerdo con lo que arriba se ha dicho, en una división semejante, a propósito del ente completo y el incompleto. Y, ciertamente, en un sentido esto se muestra verdadero, pero en otro sentido no parece necesario, ya que aquella división es virtualmente múltiple y ambigua, por lo cual no se puede responder absolutamente y sin distinguir. En efecto, puede entenderse que la sustancia es físicamente incompleta sólo por defecto de alguna parte integral, y en este sentido es claro que no hay analogía entre aquélla y la sustancia completa. Pero también, en otro sentido, bastante usado, una sustancia se llama incompleta sólo por falta de algún modo sustancial, como, por ejemplo, la humanidad que carece de subsistencia propia. Y es muy probable que la sustancia que es incompleta en este sentido no sea tampoco sustancia de manera analógica, sino unívoca, como la humanidad con respecto al hombre, ya que incluye toda la esencia y toda la entidad sustancial del hombre y es absolutamente un ente *per se*, en el sentido en que *per se* expresa la razón esencial de sustancia, cosa que explicaremos después, y únicamente le falta cierto complemento modal, que no parece suficiente para constituir analogía. Ahora bien, debe observarse que, así como la humanidad no es el hombre, así tampoco puede denominarse sustancia en el sentido en que la sustancia es el género generalísimo; porque de esa manera se considera con valor de concreto y en cuanto significa una realidad subsistente, al menos de modo confuso y común, lo cual hace que no pueda predicarse de una naturaleza concebida abstractamente; no obstante, la sustancia, en cuanto se divide en completa e incompleta, se

oppositione membrorum, sed ex materiali diversitate entitatum. Atque hinc fit ut aliqua substantia incompleta hoc modo sit multo perfectior in re quam alia completa, quamvis modus concipiendi sit diversus et ex suo genere minus perfectus. Fit etiam hinc ut substantia incompleta metaphysice, physice sit completa, ut rationale, verbi gratia, quia in re non distinguitur a tota rei substantia, sed solum in modo concipiendi.

25. At vero, si membra sumantur secundum physicam rationem completae et incompletae substantiae, sic videri potest divisio analoga, iuxta ea quae in simili divisione superius dicta sunt de ente completo et incompleto. Et in uno quidem sensu apparet hoc verum, tamen in alio non videtur necessarium; est enim illa divisio virtute multiplex et ambigua. Et ideo non potest simpliciter et sine distinctione responderi. Nam substantia potest intelligi incompleta physice solum ex defectu alicuius partis integralis; et hoc modo clarum est non intercedere analogiam inter illam et substantiam completam. Rursus, alio modo et satis usitato dicitur aliqua substantia incompleta solum ex defectu alicuius modi substantialis, ut humanitas, verbi gratia, carens propria subsistentia. Et substantiam sic incompletam, probabilissimum etiam est non esse analogice, sed univoce substantiam, ut humanitatem, verbi gratia, respectu hominis, quia includit totam essentiam et totam entitatem substantialem hominis, et est simpliciter ens per se, eo sensu quo illud *per se* dicit essentialem rationem substantiae, quod infra declarabimus; solumque illi deest complementum quoddam modale, quod non videtur satis ad constituendam analogiam. Observandum vero est quod, sicut humanitas non est homo, ita neque dici potest substantia eo modo quo substantia est genus generalissimum; sic enim sumitur in vi concreti, et prout significat rem subsistentem, saltem in confuso et in communi; et ideo non potest de natura abstracte concepta praedicari; tamen substantia, prout

toma con mayor amplitud. Y en este aspecto decimos que es probable que se predique unívocamente de la humanidad y del hombre.

26. Por último, una sustancia puede llamarse incompleta esencialmente; en este sentido, la división parece análoga, y lo que únicamente es modo sustancial, ocupa, por su género, el ínfimo lugar en ese orden; porque apenas puede denominarse sustancia, como ocurre con la dependencia o la producción sustancial, el modo de unión y el de subsistencia. Se incluyen también las partes esenciales de la sustancia, como la materia y la forma, que parecen tener mayor participación en la entidad sustancial; no obstante, con respecto a la sustancia completa parece que son sustancias analógicamente, por la razón antes indicada, a propósito del ente completo y el incompleto, y acerca de la sustancia y el accidente. Sólo se presenta como digno de observación que esta analogía es de tal clase que la sustancia completa es, por su género, más excelente que la incompleta, y que ésta posee todo su ser por causa de aquélla, si se las considera de manera relativa y proporcional. Puede, empero, acontecer que una sustancia incompleta sea en absoluto intensivamente más noble y excelente que otra completa; porque el alma racional es absolutamente más noble que la tierra o el fuego, aunque éstas sean sustancias completas y aquélla incompleta. Efectivamente, estas sustancias sólo aventajan al alma en la materia, que es algo imperfectísimo en el orden de la sustancia; en cambio, el alma aventaja a tales entes en la diferencia formal y en el grado y orden de sustancia, por ser espiritual e intelectual, y esta superioridad es mucho más elevada en perfección intensiva.

27. Más aún: es probable que algún modo sustancial sea, en su entidad, más perfecto que cualquier otra sustancia completa puramente creada; tal sucede con la unión hipostática, que, en la naturaleza humana, sólo es un modo sustancial, y le confiere mayor excelencia de la que hay, no solamente en el hombre, sino también en el ángel, y ello no sólo por razón del supuesto mismo del Verbo divino, al que une con la humanidad, sino también por parte de ese modo creado y sobrenatural que pone en la misma humanidad. Sin embargo, dicho modo no es una sustancia completa, sino un medio o vínculo, en virtud del cual

dividitur in completam et incompletam, latius sumitur. Et hoc modo dicimus probabile esse dici univoce de humanitate et de homine.

26. Denique, substantia aliqua potest dici incompleta essentialiter, et in hoc sensu videtur divisio analoga, et ex suo genere tenet infimum locum in eo ordine id quod tantum est substantialis modus; vix enim potest substantia appellari, ut dependentia seu fieri substantiale, modus unionis et subsistentiae. Deinde, comprehenduntur essentiales partes substantiae, ut materia et forma, quae magis participare videntur de entitate substantiali; tamen, respectu completae substantiae videntur analogice substantiae propter rationem supra tactam de ente completo et incompleto, et de substantia et accidenti. Solum occurrit observandum hanc analogiam talem esse ut ex genere suo substantia completa excellentior sit quam incompleta, et quod haec totum suum esse habeat propter illam, si respective et cum proportione sumantur. Nihilominus tamen, accidere posse ut aliqua substantia incompleta sit simpliciter nobilior et excellentior intensive quam aliqua completa; anima enim rationalis simpliciter nobilior est quam terra aut ignis, quamquam hae sint substantiae completae, illa incompleta. Hae namque substantiae solum superant animam in materia, quae imperfectissimum quid est in ordine substantiae; ipsa vero anima superat talia entia in differentia formali et in gradu et ordine substantiae, quoniam spiritualis est et intellectualis, qui excessus multo praestantior est in perfectione intensiva.

27. Quin etiam probabile est aliquem modum substantialem perfectiorem esse in sua entitate quam sit quaelibet alia substantia completa pure creata, nimirum, unionem hypostaticam, quae in natura humana solum est modus quidam substantialis, et maiorem excellentiam illi affert quam sit non solum in homine, sed etiam in angelo, non tantum ratione ipsiusmet suppositi Verbi divini, quod humanitati coniungit, sed etiam ex parte illius modi creati et supernaturalis quem ponit in ipsa humanitate. Qui tamen modus non est substantia completa, sed medium aut vinculum quo consurgit substantia quaedam completa, quae est Christus

surge cierta sustancia completa, que es Cristo, Dios-Hombre. De acuerdo con esta opinión hay que decir, consecuentemente, que, aunque tal modo se denomine sustancia analógicamente, atendiendo a la propia razón formal significada por aquella palabra, no obstante, si se considera la realidad misma, es algo más perfecto y noble que la más propia sustancia creada.

28. Y esto no representa inconveniente, pues basta con que sea menos perfecto que aquella sustancia completa que se constituye mediante tal modo, la cual no es puramente creada, sino maravillosamente compuesta de una realidad creada y otra increada. Por este motivo no puede extraerse de aquí un argumento para afirmar lo mismo acerca de la gracia o de otro accidente creado y sobrenatural comparado con la sustancia creada, ya que mediante el accidente no surge un ente que tenga unidad *per se*, ni sustancia alguna, y siempre permanece en el plano del ente relativo. Pero, aunque esto se diga con probabilidad, no tiene certeza, ya que toda unión, por el mero hecho de ser únicamente un modo de la cosa que se une, parece tener en sí misma una entidad disminuida y cuasi relativa; por ello, aun cuando la unión hipostática, por razón del término en el que acaba, posea cierta excelencia y dignidad infinita, no obstante, si se considera en sí misma y en su género físico, no parece una entidad tan perfecta como la sustancia completa, sobre todo la intelectual. Pero todo esto pertenece más bien a la consideración teológica.

SECCION II

¿Es legítima la división de la sustancia en primera y segunda?

1. Aristóteles supone esta división en los *Predicamentos*, capítulo sobre la sustancia, explicando la razón y la diferencia de uno y otro miembro, así como una descripción común de lo dividido, que expresó con estas palabras: *Es común a toda sustancia no estar en un sujeto*. Así, pues, ahora conviene declarar diligentemente esta división, de suerte que, discurriendo por cada uno de sus miembros, expliquemos con exactitud la razón total de la sustancia.

Deus homo. Iuxta quam sententiam consequenter dicendum est quod, licet ille modus dicatur analogice substantia, quantum ad propriam rationem formalem per illam vocem significatam, nihilominus quoad rem ipsam est quid perfectius et nobilius quam propriissima substantia creata.

28. Neque hoc est inconveniens, quia satis est quod sit minus perfectum quam illa substantia completa quae mediante tali modo constituitur, quae non est pure creata, sed ex re creata et increata mirabiliter composita. Et propter hanc causam non potest hinc argumentum sumi ut idem dicatur de gratia vel alio accidente creato et supernaturali ad naturalem substantiam creatam comparato, quia medio accidente non consurgit aliquod ens per se unum, neque aliqua substantia, et semper manet in ordine entis secundum quid. Sed, quamquam haec probabiliter sint dicta, non tamen sunt certa, nam omnis unio, hoc ipso quod tantum est quidam modus rei quae unitur, videtur esse in se diminutae entitatis et quasi respectivae; et ideo, licet unio hypostatica, ratione termini ad quem terminatur, habeat infinitam quamdam excellentiam et dignitatem, tamen, in sese considerata in genere physico, non videtur tam perfecta entitas sicut est substantia completa, praesertim intellectualis. Sed haec ad theologicam considerationem magis spectant.

SECTIO II

Utrum recte dividatur substantia in primam et secundam

1. Hanc divisionem supponit Aristoteles in Praedicamentis, c. de Substantia, tradens rationem et differentiam utriusque membri et communem ipsius divisi descriptionem, quam his verbis significavit: *Commune est omni substantiae in subiecto non esse.* Oportet igitur in praesenti partitionem hanc diligenter declarare ut, per singula membra discurrentes, totam substantiae rationem exacte explicemus.

Qué es lo que se divide en esta división

2. Así, pues, cabe dudar, en primer lugar, si lo que se divide en esta división es sólo una palabra equívoca, o una análoga, o algún concepto objetivo común a la sustancia primera y a la segunda. La razón de la dificultad está en que la sustancia primera no es otra cosa que la sustancia singular, mientras que la sustancia segunda es la sustancia universal o que abstrae de la individuación; pero a la sustancia común y a la individual no les puede ser común ningún concepto objetivo real, excepto el concepto mismo de sustancia común; luego en esta división no puede dividirse ningún concepto objetivo y real. La consecuencia es evidente, ya que lo dividido no puede coincidir con uno de los miembros divisores. La mayor se infiere con bastante claridad de lo que dice Aristóteles en el lugar citado, y se patentizará más aún por lo que se ha de decir. La menor se declara fácilmente por inducción y por razón; efectivamente, nada hay de común entre Pedro y hombre, fuera del concepto común de hombre, ni entre hombre y animal, a no ser el concepto de animal; y, en general, cualquier inferior se compara de esta manera con cualquier superior, y la sustancia primera y la segunda se subordinan entre sí del mismo modo. La razón consiste en que el concepto inferior incluye en sí todo el concepto superior, al que añade su propia determinación o diferencia; luego no puede tener con él ninguna conveniencia, fuera de la que tiene en el mismo concepto común, la cual es identidad más bien que conveniencia; porque la conveniencia, en el caso presente, indica semejanza; pero Pedro y hombre no son semejantes, sino una sola cosa. Se confirma porque, de lo contrario, habría un proceso al infinito en estos conceptos; pues, si hombre y animal conviniesen en un tercer concepto, de ese concepto y del concepto de animal podría abstraerse también un tercer concepto distinto, ya que también se relacionan como lo superior y lo inferior; lo mismo podría argumentarse a propósito de ese cuarto concepto con respecto al tercero, y así hasta el infinito.

3. En segundo lugar, de aquí puede dudarse si esta división es real o de razón; que es real, parece que puede desprenderse de la misma razón común de sustancia, que consiste, bien en no estar en un sujeto, es decir, existir por

Quod sit divisum huius divisionis

2. Dubitari ergo imprimis potest utrum divisum in hac divisione sit sola vox aequivoca, vel analoga, vel aliquis conceptus obiectivus communis substantiae primae et secundae. Et ratio difficultatis est quia substantia prima nihil aliud est quam substantia singularis; substantia vero secunda est substantia universalis, seu abstrahens ab individuatione; sed substantiae communi et individuae nullus realis conceptus obiectivus potest esse communis, praeter ipsummet conceptum substantiae communis; ergo in hac divisione nullus conceptus obiectivus et realis dividi potest. Consequentia est evidens, quia divisum non potest cum altero membro dividente coincidere. Maior vero satis aperte colligitur ex Aristotele, citato loco, et constabit amplius ex dicendis. Minor autem declaratur facile inductione et ratione: nam Petrus et homo nihil habet commune praeter conceptum hominis, neque homo et animal praeter conceptum animalis; et in universum omne inferius et superius ita comparantur, et eodem modo subordinantur inter se substantia prima et secunda. Ratio vero est quia conceptus inferior includit in se totum conceptum superiorem, additque illi determinationem seu differentiam suam; ergo nullam habere potest cum illo convenientiam, praeterquam in ipsomet conceptu communi, quae potius est identitas quam convenientia; convenientia enim in praesenti dicit similitudinem; Petrus autem et homo non sunt similes, sed unum. Et confirmatur, nam alias esset quidam processus in infinitum in his conceptibus, nam si homo et animal convenirent in tertio aliquo conceptu, etiam ab illo conceptu et conceptu animalis posset tertius distinctus abstrahi, nam comparantur etiam sicut superius et inferius, et idem argumentum fieri potest de quarto illo conceptu respectu tertii, et sic in infinitum.

3. Secundo, hinc dubitari potest an haec divisio sit rei vel rationis; nam quod sit rei videtur posse sumi ex ipsa communi ratione substantiae, quae est vel non esse in subiecto, id est, per se esse, vel sub-

sí, bien en estar bajo los accidentes, lo cual es una razón real; y también de la razón de sustancia primera, que consiste en estar bajo los accidentes de manera esencial, primaria e inmediata. Pero tenemos en contra que la sustancia primera y la segunda no difieren realmente; por tanto, no puede ser una división real. Además, la sustancia segunda no es miembro divisor en cuanto sustancia, sino en cuanto sustancia segunda; pero desde ese punto de vista no añade nada real a la sustancia misma; luego no puede ser una división real, sino únicamente de razón.

4. En tercer lugar, puede dudarse a cuál de estos miembros conviene primariamente la razón de sustancia; porque Aristóteles da a entender que conviene primariamente a la sustancia primera, pues dice que ella es *de modo propio, en primer lugar y en grado máximo sustancia,* ya que es la que primariamente subsiste y subyace, y todo lo que subsiste o subyace de alguna manera, lo hace por participación en la primera y mediante la primera sustancia. Por eso —dice Aristóteles—, *eliminadas las sustancias primeras, es imposible que permanezca algo.* Pero existe la razón contraria de que la sustancia segunda es esencialmente sustancia; y la razón esencial conviene a la especie o al género antes que a los individuos; pues, así como Pedro es animal precisamente porque el hombre es animal, y no a la inversa, de igual modo es sustancia porque el hombre es sustancia; consiguientemente, la razón de sustancia conviene primariamente a las sustancias segundas y no puede convenir de manera más inmediata a ninguna otra cosa que al género supremo. E incluso, aunque nos refiramos a la sustancia bajo la razón de subyacer, parece que conviene primariamente a la sustancia segunda; porque, aun cuando parezca que la sustancia primera subyace de modo primario en lo que concierne a los accidentes comunes, ya que estos accidentes no convienen a la especie sino por razón de algún individuo, no obstante parece que sucede lo contrario en lo que respecta a los accidentes propios; así, por ejemplo, risible conviene al hombre antes que a Pedro; pues Pedro es risible precisamente por ser risible el hombre, no al contrario; consiguientemente, como los accidentes propios son los primeros de todos, y la función de subyacer se ejerce primeramente sobre ellos, parece resultar, bien ponderado todo, que también esta razón de subyacer conviene primariamente a la sustancia segunda. Mas, por otra parte, da la impresión de que una y otra sustancia son sustancia de manera igualmente primaria, y no guardando un orden, no sólo porque en la realidad son lo mismo, sino también porque participan unívocamente de la razón de sustancia, ya que ambas sustancias, tanto la primera como la segunda, se colocan directamente en el predicamento de sustancia, cosa que no podría suceder si ambas no fuesen unívocamente sustancias.

5. Acerca de la primera duda, nadie opinará, según creo, que esta división sea sólo de una palabra meramente equívoca, pues, por lo dicho y por el mismo Aristóteles, consta que en ella es común, en cierto modo, a uno y otro miembro no sólo el nombre, sino también la razón de sustancia. Por eso, lo que dice Ammonio en los *Predicamentos,* que aquélla no es una división, sino sólo un orden de elementos enumerados, lo mismo que cuando uno dice, enumerando, que en la oración hay letras, sílabas y palabras, o que en el ejército hay jefes, soldados, etc., en este sentido —dice— Aristóteles no hizo una división, sino que se limitó a enumerar que en el predicamento de la sustancia se encuentran las sustancias primeras y las segundas; esto —repito— no resulta aceptable, porque, o no explica la cuestión, o equivale a decir que la división es solamente de un nombre equívoco. Se demuestra porque no puede negarse que el nombre de sustancia sea común a la primera y a la segunda. Es claro también que Aristóteles quiso comprender una y otra sustancia bajo aquella palabra; luego, si aquélla es solamente una enumeración de cosas contenidas bajo el mismo nombre sin otra división, será una distribución de un nombre equívoco, ya que semejante distribución no requiere ninguna otra cosa; pero esto es falso, como dije, e incluso lo confiesa el propio Ammonio por la razón antes aducida, a saber, que Aristóteles propuso la razón del nombre, que es común a ambos miembros.

6. Suponiendo esto, algunos dijeron que la sustancia primera y la segunda son nombres de segunda intención y significan formalmente un accidente de razón, es decir, la razón de sujeto y de predicado sustancial, como opina Soto en su *Logica,* capítulo sobre la sustancia, o la intención de sustancia universal y singular, como sostienen Cayetano y los Lovanienses, los cuales afirman, consecuentemente, que en aquel lugar se divide un accidente en accidentes, lo cual

stare accidentibus, quae est realis ratio; et ex ratione etiam primae substantiae, quae est primo per se ac immediate substare accidentibus. In contrarium vero est quia prima substantia et secunda in re non differunt; non ergo potest divisio esse realis. Item, secunda substantia non est membrum dividens ut substantia, sed ut secunda substantia; ut sic autem nihil rei addit praeter substantiam ipsam; non ergo esse potest divisio rei, sed rationis tantum.

4. Tertio, dubitari potest cui horum membrorum ratio substantiae primario conveniat, nam Aristoteles significat primario convenire primae substantiae; illam enim *proprie imprimis et maxime substantiam* esse dicit, quia illa est quae primo subsistit et substat, et quidquid aliquo modo subsistit vel substat, in prima et per primam substantiam id participat. Propter quod (ait Aristoteles), *primis substantiis ablatis, impossibile est aliquid remanere.* In contrarium vero est quia secunda substantia essentialiter est substantia; ratio autem essentialis prius convenit speciei aut generi quam individuo; sicut enim ideo Petrus est animal quia homo est animal, et non e converso, ita etiam est substantia quia homo est substantia; ratio ergo substantiae per prius convenit secundis substantiis, et nulli potest immediatius convenire quam ipsi supremo generi. Immo, etiamsi loquamur de substantia sub ratione substandi, videtur primo convenire secundae substantiae; nam, licet quoad communia accidentia prima substantia videatur primo substare, quia haec accidentia non conveniunt speciei nisi ratione alicuius individui, tamen, quoad accidentia propria videtur e contrario fieri, nam risibile, verbi gratia, prius convenit homini quam Petro; ideo enim Petrus est risibilis quia homo est risibilis, non e contrario; cum ergo accidentia propria sint omnium prima, et circa illa substandi munus primum excerceatur, fieri videtur, omnibus pensatis, ut haec etiam ratio substandi primo conveniat secundae substantiae. Aliunde vero apparet utramque substantiam esse aeque primo substantiam, et non cum aliquo ordine, non solum quia in re idem sunt, sed etiam quia univoce participant rationem substantiae, nam utraque substantia, tam prima quam secunda, directe collocatur in praedicamento substantiae, quod esse non posset nisi utraque esset univoce substantia.

5. Circa primam dubitationem, nemo, ut existimo, opinabitur hanc esse solius vocis mere aequivocam partitionem, nam ex dictis et ex ipsomet Aristotele constat in ea non solum nomen, sed etiam rationem substantiae aliquo modo esse communem utrique membro. Quare, quod Ammonius in Praedicamentis ait, illam non esse divisionem, sed ordinem solum enumeratorum, ut si quis enumerando dicat in oratione esse litteras, syllabas et dictiones, vel in exercitu esse duces et milites, etc., ita (inquit) Aristoteles non divisit, sed enumeravit solum in praedicamento substantiae reperiri primas et secundas substantias; hoc (inquam) non probatur, quia vel rem non declarat, vel perinde est ac si diceretur partitionem esse solius nominis aequivoci. Probatur, quia negari non potest quin nomen substantiae commune sit primae et secundae. Constat etiam Aristotelem sub ea voce voluisse utramque substantiam comprehendere; ergo, si illa tantum est enumeratio rerum sub eodem nomine contentarum absque alia divisione, erit partitio nominis aequivoci, quia huiusmodi partitio nihil aliud requirit; id autem falsum est, ut dixi, quod et ipse Ammonius confitetur propter rationem supra factam, scilicet, quod Aristoteles rationem nominis proposuit, quae utrique membro communis est.

6. Hoc ergo supposito, dixerunt aliqui primam et secundam substantiam esse nomina secundae intentionis, et de formali significare quoddam accidens rationis, nempe rationem subiecti et praedicati substantialis, ut sentit Soto, in Logica, c. de Substantia, vel intentionem universalis et singularis substantiae, ut volunt Caietan. et Lovanienses, qui consequenter aiunt dividi ibi accidens in accidentia, quod intelligendum est re-

debe entenderse con respecto a la sustancia a la que, en virtud de la razón, le acaece el ser universal o singular, o el colocarse en línea directa predicamental. Pero, comparando formalmente lo dividido con los miembros divisores en cuanto tales, será más bien una división del género en especies, cual es, por ejemplo, la división del universal en cinco universales. Efectivamente, si el accidente se divide en los accidentes que están contenidos en él de manera esencial, como lo coloreado en blanco y negro, la división será *per se* y esencial, no accidental o por accidentes con respecto a lo dividido. Soto, en cambio, indica que es una división del sujeto en accidentes de razón, porque no puede haber ninguna intención común a la intención de sujeto y de predicado. Mas, aunque concedamos que la división puede tener ese sentido, no obstante, el que sea imposible en sentido distinto ni es cierto ni se prueba legítimamente con el argumento indicado; porque, si la razón de sujeto y la de predicado se consideran propiamente en orden a la proposición, poseen la intención común de extremo de una proposición, al cual llamamos, en el orden de las palabras, término o nombre; en cambio, si el sujeto y el predicado se toman más ampliamente como "lo que puede ser sujeto" y "lo que puede ser predicado", que se comportan de modo proporcional con respecto a lo universal y a lo singular, entonces pueden tener la intención común de correlativos, que se funda en tal abstracción o comparación del entendimiento, aunque quizá no posea un término incomplejo común que la signifique; y en el caso presente puede llamarse *apto para ser colocado en la línea recta predicamental de la sustancia,* lo cual significa formalmente una intención de razón. De esta manera se resuelve fácilmente la dificultad señalada en la primera duda, pues el hecho de que los predicados inferiores y superiores que se subordinan entre sí convengan en algún ente de razón no representa dificultad alguna. En cambio, si se afirma que la división es de un sujeto real en accidentes de razón, o habrá que decir que lo dividido no es una unidad, a no ser por cierta agregación, a saber, que se trata de realidades que se ponen en la línea directa del predicamento de sustancia, o por lo menos todavía faltará explicar bajo qué razón real y objetiva tiene unidad lo dividido.

spectu substantiae cui per rationem accidit esse universalem vel singularem, aut in recta linea praedicamentali collocari. Formaliter autem comparando divisum ad membra dividentia ut sic, potius erit divisio generis in species, qualis est divisio universalis, verbi gratia, in quinque universalia. Nam, si accidens dividatur in accidentia per se sub illo contenta, ut coloratum in album et nigrum, divisio erit per se et essentialis, non accidentalis aut per accidentia respectu divisi. Soto vero indicat divisionem esse subiecti in accidentia rationis, quia nulla intentio communis esse potest ad intentionem subiecti et praedicati. Sed, quamvis demus divisionem posse habere illum sensum, tamen quod aliter sit impossibilis non est verum nec recte probatur illa ratione; nam, si ratio subiecti et praedicati proprie sumantur in ordine ad propositionem, habent intentionem communem extremi propositionis, quod in vocibus terminum appellamus, vel nomen; si vero subiectum et praedicatum latius sumantur pro subiicibili et praedicabili, quae proportionaliter se habent ad universale et singulare, sic possunt habere intentionem communem correlativorum, quae fundatur in tali abstractione vel comparatione intellectus, quamvis fortasse non habeat terminum communem incomplexum quo significetur; et in praesenti appellari potest *aptum poni in recta linea praedicamenti substantiae,* quod de formali significat intentionem rationis. Atque hoc modo facile expeditur difficultas tacta in primo dubio, quia quod praedicata inferiora et superiora inter se subordinata conveniant in aliquo ente rationis nulla est difficultas. At vero, si dicatur esse divisio subiecti realis in accidentia rationis, vel dicendum erit divisum non esse unum, nisi aggregatione quadam, nimirum, res quae ponuntur in linea recta praedicamenti substantiae, vel certe declarandum adhuc superest sub qua ratione reali et obiectiva illud divisum unum sit.

7. Además, aunque esta interpretación de la antedicha división por segundas intenciones es probable y acomodada a los dialécticos, no resulta suficiente para la cuestión metafísica que ahora tratamos. Tampoco parece enteramente adaptada al pensamiento de Aristóteles, ya que éste no declaró la razón de sustancia —la cual supuso que se encuentra en la primera y en la segunda— por una relación de razón ni, de manera semejante, por una denominación tomada de nuestros conceptos, sino por la propiedad real de subsistir en sí, propiedad que expresó con esta negación: *no estar en un sujeto.* Porque tampoco puede decirse que tomase igualmente dicha negación en orden a las segundas intenciones, de suerte que *no estar en un sujeto* equivalga a *no predicarse de un sujeto,* pues, en este sentido, sería falso afirmar que es común a toda sustancia el no estar en un sujeto; efectivamente, esto no convendría a las sustancias segundas, puesto que se predican de las sustancias primeras o de las inferiores. Por eso Aristóteles distingue expresamente entre *estar en un sujeto* y *decirse de un sujeto,* en el sentido de que esto consiste en predicarse, y aquello en estar-en. Y, a propósito de las sustancias segundas, afirma que no están en un sujeto, aunque se digan de un sujeto. Consiguientemente, emplea esa negación para describir tal propiedad de la sustancia, que consiste en existir por sí. Además, el subyacer a los accidentes es una propiedad real, y no de segunda intención, como parece evidente por los mismos términos, según el tetxo de Aristóteles; pues por este motivo dijo que, *corrompidas las primeras sustancias, es imposible que permanezca algo,* ya que en ellas existen realmente las sustancias segundas y están los accidentes; por tanto, el subyacer a los accidentes se toma en orden a la existencia real y como una propiedad real. Además, porque el subyacer, referido a las segundas intenciones o actos de la mente, parece no ser otra cosa que emplearse como sujeto en una proposición; pero en este sentido no sólo las sustancias, sino también algunos accidentes subyacen a otros accidentes; y las sustancias segundas no siempre subyacen de esta manera por causa de las primeras, especialmente en las proposiciones que no expresan la existencia actual, como explicaremos más adelante. Asimismo se ha demostrado que Aristóteles toma la expresión "estar en un sujeto" realmente y según el ser real; pero lo correlativo de esto es sub-

7. Praeterea, haec interpretatio praedictae divisionis per secundas intentiones est probabilis et accommodata dialecticis; tamen, ad rem metaphysicam quam nunc tractamus non est sufficiens. Neque etiam videtur omnino accommodata menti Aristotelis, nam ille non declaravit rationem substantiae, quam in prima et secunda reperiri supposuit, per aliquam relationem rationis, nec similiter per denominationem aliquam sumptam ex conceptibus nostris, sed per proprietatem realem subsistendi in se, quam per illam negationem declaravit, *non esse* (scilicet) *in subiecto.* Neque enim dici potest quod illam etiam negationem sumpserit in ordine ad secundas intentiones, ita ut *non esse in subiecto* idem sit quod *non praedicari de subiecto,* nam in hoc sensu falso diceretur commune esse omni substantiae in subiecto non esse; secundis enim substantiis hoc non conveniret, cum praedicentur de primis vel de inferioribus substantiis. Unde Aristoteles expresse distinguit *esse in subiecto* et *dici de subiecto,* ut hoc sit praedicari, illud inesse. Et de secundis substantiis ait non esse in subiecto, licet dicantur de subiecto. Sumit ergo illam negationem ad describendam talem proprietatem substantiae, quae est per se esse. Deinde, substare accidentibus proprietas est realis, et non secundae intentionis, ut ex ipsis terminis per se notum videtur ex textu Aristotelis; ideo enim dixit *corruptis primis substantiis, impossibile esse aliquid remanere,* quia in eis realiter existunt secundae substantiae et insunt accidentia; substare ergo accidentibus sumitur in ordine ad existentiam realem, et ut proprietas realis. Item, quia substare relatum ad secundas intentiones, seu ad opera mentis, nihil aliud esse videtur quam in propositione subiici; hoc autem modo non tantum substantiae, sed etiam accidentia quaedam substant aliis accidentibus; et secundae substantiae non semper substant hoc modo propter primas, praesertim in propositionibus quae non dicunt actualem existentiam, ut inferius declarabimus. Item, ostensum est esse in subiecto sumi ab Aristotele realiter et secundum reale esse; huius autem correlativum

yacer a los accidentes que "están-en"; luego ésta es una propiedad real y, atendiendo a ella, se dividen la sustancia primera y la segunda en cuanto participan más o menos, es decir, en cuanto participan diversamente de esa propiedad; así, pues, la sustancia primera y la segunda no se distinguen por segundas intenciones, sino por orden a propiedades reales.

8. Añádase que, en orden a las segundas intenciones, apenas puede entenderse —como dice Aristóteles— en qué sentido se afirma que la sustancia primera es más sustancia que la segunda; porque, si la sustancia primera expresa la intención de sujeto, y la segunda la intención de predicado —según dice Soto—, ¿en qué se establece la comparación? Efectivamente, ésta debe establecerse en alguna propiedad común; pero la razón de predicado y la de sujeto son diversas; y el mismo Soto afirma que no tienen ninguna intención común y, aunque la tengan, participan de ella en igual medida, pues tan extremo de la proposición es el predicado como el sujeto. Puede hacerse la misma argumentación si se dice que esas intenciones son de lo universal y de lo particular, o de lo que puede tomarse como predicado y lo que puede tomarse como sujeto, y que se dividen desde el punto de vista de la intención común de lo que puede ponerse en la línea directa del predicamento de sustancia; porque también esta intención conviene a las sustancias segundas de manera igualmente primaria que a las primeras. Por eso, a este respecto, sería más verosímil decir que se divide la intención de sujeto y que ésta conviene a la sustancia primera en mayor grado y antes que a la segunda. Pero tampoco esto es creíble, porque ser sujeto de predicación sólo expresa una intención de razón; mas ésta no basta para explicar la razón de sustancia, ya que es común a los accidentes; y este argumento puede aplicarse a todas las intenciones antes enumeradas. Además, la intención de sujeto no siempre conviene a las sustancias segundas en virtud de las primeras, sobre todo en las proposiciones esenciales, que abstraen de la existencia actual. Por consiguiente, hay que añadir algo a las intenciones de razón para explicar la división indicada y la distinción y comparación de los miembros divisores entre sí.

9. Por tanto, cabe decir, con orientación distinta, que en esta división se divide la sustancia en cuanto dotada de la propiedad real de subsistir por sí, pero

est substare accidentibus quae insunt; est ergo haec proprietas realis; secundum hanc autem dividuntur prima et secunda substantia, quatenus magis vel minus seu diverso modo illam proprietatem participant; ergo non per secundas intentiones, sed per ordinem ad reales proprietates substantia prima et secunda distinguuntur.

8. Adde quod, in ordine ad secundas intentiones, vix potest intelligi quomodo prima substantia dicatur magis substantia quam secunda, ut Aristoteles loquitur; nam si prima substantia dicit intentionem subiecti, et secunda intentionem praedicati, ut ait Soto, in quo fit comparatio? Nam haec debet fieri in aliqua proprietate communi; rationes autem praedicati et subiecti sunt diversae, et ipse Soto ait nullam habere intentionem communem, et, quamvis habeant, illam aeque participant, nam tam extremum propositionis est praedicatum sicut subiectum. Idemque argumentum fieri potest, si dicantur illae intentiones esse universalis et singularis, aut praedicabilis et subiicibilis, dividique sub intentione communi ponibilis in linea recta praedicamenti substantiae; nam haec etiam intentio aeque primo convenit secundis substantiis ac primis. Unde quoad hoc verisimilius diceretur dividi intentionem subiecti, et hanc magis et prius convenire primae substantiae quam secundae. Sed hoc etiam non est credibile, quia esse subiecti praedicationis solum dicit intentionem rationis; at vero illa non est sufficiens ad explicandam rationem substantiae, nam communis est accidentibus, quae ratio de omnibus intentionibus supra numeratis fieri potest. Et praeterea, illa intentio subiecti non semper convenit secundis substantiis per primas, praesertim in propositionibus per se, quae abstrahunt ab actuali existentia. Igitur praeter intentiones rationis aliquid addere oportet ad explicandam praedictam divisionem et distinctionem ac comparationem membrorum dividentium inter se.

9. Aliter ergo dici potest in hac divisione dividi substantiam ut habentem hanc proprietatem realem per se subsistendi, di-

que se divide por los diversos modos según los cuales dicha propiedad conviene a las sustancias primeras y a las segundas. Cayetano apuntó también esta opinión en el predicamento de la sustancia, si bien lo hizo en un sentido completamente diverso del que pretendemos nosotros. Porque dice que la sustancia primera está constituida por el modo positivo de subsistir particularmente, mientras que la sustancia segunda no está constituida por un modo positivo, sino por la carencia del modo de subsistir particularmente. No asigna, pues, un dividido común según una propiedad real, sino sólo según una propiedad de razón, a saber, en cuanto es una realidad que se coloca directamente en la línea recta del predicamento de la sustancia. Esta exposición no me resulta bastante aceptable, porque, ajustándose a ella, no puede explicarse la razón real en que convienen la sustancia primera y la segunda, atendiendo a la cual reciben ambas la denominación de sustancia, y la primera en mayor grado que la segunda; además, por otras razones que voy a exponer en seguida.

10. Así, pues, se afirma en otro sentido que la sustancia se divide bajo la razón de subsistente por sí y subyacente a otros; porque hemos dicho anteriormente que puede llamarse sustancia atendiendo a una y otra propiedad. Por ello, ambas propiedades deben convenir tanto a la sustancia primera como a la segunda, para que una y otra sean sustancias. Pero difieren en el modo de participar de esas propiedades, no porque una participe de ellas y otra no, cosa que repugnaría a la división, ya que eso equivaldría a excluir a un miembro de la participación en lo dividido, sino porque una, concretamente la sustancia primera, posee dichas propiedades de manera esencial y primaria, lo cual se debe a que es una sustancia singular e individual; porque, de igual modo que son los singulares los que existen esencial y primariamente, así también son los que esencial y primariamente subsisten y sustentan a los accidentes; en cambio, la otra, la sustancia segunda, sólo participa de aquellas propiedades mediante la primera. Que participa de ellas es evidente, ya por ser sustancia, ya también por contener bajo su ámbito a la sustancia primera y existir en ella íntima y esencialmente. Por tanto, es necesario que lo que conviene en la realidad a la sustancia primera convenga también a la segunda, al menos mediante la primera. Y que dichas propiedades no convienen a la sustancia segunda de otro modo que mediante la

vidi autem per diversos modos, quibus haec proprietas primis et secundis substantiis convenit. Quam opinionem etiam attigit Caietanus in praedicamento substantiae, tamen in sensu longe diverso ab eo quem nos intendimus. Dicit enim primam substantiam constitui per positivum modum particulariter subsistendi; secundam vero substantiam non constitui per positivum modum, sed per carentiam modi particulariter subsistendi. Unde non assignat divisum commune secundum aliquam proprietatem realem, sed solum secundum proprietatem rationis, scilicet, ut est res quae directe ponitur in linea recta praedicamenti substantiae. Quae expositio mihi non adeo probatur, quia iuxta eam declarari non potest in qua ratione reali conveniant prima et secunda substantia, secundum quam utraque substantia appellatur, et magis prima quam secunda, et propter alias rationes quas statim indicabo.

10. Aliter ergo dicitur substantiam dividi sub ratione per se subsistentis et substantis aliis; ab utraque enim proprietate diximus supra posse substantiam appellari. Utraque ergo proprietas convenire debet tam secundae substantiae quam primae, ut utraque substantia sit. Differunt vero in modo participandi illas proprietates, non quia una participet illas et alia non participet, nam hoc repugnaret divisioni, esset enim excludere unum membrum a participatione divisi; sed quia una, id est, prima substantia, primo ac per se habet illas proprietates, quod ex eo provenit quod substantia singularis ac individua est, nam, sicut singularia sunt quae per se primo existunt, ita etiam per se primo subsistunt et sustentant accidentia; altera vero, id est, secunda substantia, solum per primam illas proprietates participat. Quod enim illas participet patet, tum quia est substantia, tum etiam quia sub se continet primam substantiam, et in ea intime et essentialiter existit. Unde necesse est ut quod primae substantiae convenit in re, conveniat etiam secundae, saltem mediante prima. Quod vero non aliter conveniant illae proprietates secundae substantiae nisi per pri-

primera es manifiesto, ya que no existe sino en la primera, pues tampoco subsiste por sí como separada. Por eso dice acertadamente Santo Tomás, *De Potentia*, q. 9, a. 1, ad 5, que el subsistir se atribuye a los géneros y a las especies, no porque subsisten (a saber, fuera de los individuos), *sino porque los individuos subsisten en las naturalezas de aquéllos*. En este sentido, pues, se expone fácilmente la división indicada, la cual quedará más aclarada con las respuestas a las dudas y argumentos consignados al principio.

11. En consecuencia, a la primera duda cabe responder de dos maneras: primero, que lo dividido es un concepto objetivo y real común a la sustancia primera y a la segunda, no ciertamente por un grado esencial específico o genérico, ya que en este sentido nada puede ser común a los predicados esencialmente subordinados, como prueba con legitimidad el argumento allí aducido, sino que este concepto es común por una participación o denominación tomada de cierta propiedad de la sustancia singular, que redunda de alguna manera en la sustancia universal. Semejante propiedad consiste en subsistir o subyacer, cosas que no expresan formalmente la esencia de la sustancia, según se ha indicado arriba acerca de la razón de subyacer, y se dirá más adelante, a propósito de la subsistencia actual, sino que significan ciertas propiedades o condiciones de la sustancia, que convienen de manera esencial y primaria a la sustancia singular y la afectan a su modo; y, consecuentemente, también afectan a los géneros y las especies de sustancias, en cuanto están en los singulares. Y en este sentido no resulta contradictorio que algo sea común a la sustancia singular y a la universal. Sobre todo porque esta comunidad, aun cuando sea de razón por lo que respecta a la distinción de los miembros, sin embargo, en lo que concierne a la conveniencia misma, si se considera atentamente, no es tanto de razón cuanto real, es decir, no se da sólo por una semejanza, de la cual se abstraiga un concepto común según la razón, sino que se da por una participación real de la misma subsistencia. En efecto, hombre y Pedro se distinguen ciertamente por la razón; no obstante, se dice de ese modo que el hombre subsiste en Pedro, porque la misma subsistencia real de Pedro es también la subsistencia real de la naturaleza

mam patet, quia non existit nisi in prima, neque enim subsistit per se separata. Unde recte D. Thom., q. 9 de Potentia, a. 1, ad 5, ait subsistere attribui generibus et speciebus, non quia subsistunt (scilicet, extra individua), *sed quia individua in eorum naturis subsistunt*. Sic ergo facile exponitur dicta divisio, quae responsione ad dubia et argumenta in principio posita magis declarabitur.

11. Ad primam ergo dubitationem duobus modis responderi potest: primo, divisum esse conceptum aliquem obiectivum et realem communem primae et secundae substantiae, non quidem secundum aliquem gradum essentialem specificum aut genericum, hoc enim modo nihil potest esse commune praedicatis per se subordinatis, ut recte probat discursus ibi factus; sed est hic conceptus communis secundum participationem seu denominationem sumptam a quadam proprietate singularis substantiae, quae aliquo modo redundat in substantiam universalem. Huiusmodi proprietas est subsistere vel substare, quae formaliter non dicunt essentiam substantiae, ut de ratione substandi superius indicatum est, et de subsistentia actuali inferius dicetur, sed dicunt proprietates quasdam seu conditiones substantiae, quae per se primo conveniunt singulari substantiae, et suo modo illam afficiunt [1], consequenter vero etiam afficiunt [1] genera et species substantiarum, quatenus in singularibus sunt. Atque hoc modo non repugnat aliquid esse commune substantiae singulari et universali. Praesertim quia haec communitas, licet quoad distinctionem membrorum sit rationis, tamen quoad ipsam convenientiam, si attente consideretur, non tam est rationis quam realis, id est, non est per solam similitudinem, a qua abstrahatur conceptus communis secundum rationem, sed est per realem participationem eiusdem subsistentiae. Homo enim et Petrus ratione quidem distinguuntur; tamen eo modo dicitur homo subsistere in Petro, quia eadem realis subsistentia Petri est etiam realis subsisten-

[1] En la Vivès y otras ediciones figura erróneamente el término *efficiunt*. (N. de los EE.)

humana; y, de manera semejante, por la misma capacidad o virtud por la que Pedro subyace a la blancura, subyace también el hombre. Asimismo, puede decirse que existir es un predicado común a los singulares y a los universales, no con una comunidad de razón y abstracción, sino real, porque el universal existe con la misma existencia numérica que el singular. Consiguientemente, en este sentido no es difícil comprender que lo dividido es común a la sustancia primera y a la segunda.

12. Se dirá: este concepto de sustancia, por el mero hecho de ser común, es algo abstraído de los singulares y, por tanto, es una sustancia segunda; en consecuencia, le repugna el ser dividido en primera y segunda. Se responde: aun cuando sea común, no es una sustancia segunda, porque no es común a manera de un grado esencial específico o genérico, ni es abstraído conceptualmente en virtud de una conveniencia esencial entre las sustancias completas, lo cual pertenece a la razón de sustancia segunda, sino que es común por una denominación tomada de la misma propiedad, lo cual parece pertenecer a cierto modo de analogía, como explicaré en las dudas segunda y tercera. Y añado que incluso el mismo concepto de sustancia primera es común a todas las sustancias primeras, porque, aun cuando la sustancia primera sea realmente singular e individual, no obstante formalmente la razón misma de sustancia primera puede abstraerse como común, aunque esa razón común no sea una sustancia segunda, por el motivo indicado. Consiguientemente, de manera semejante, una razón de sustancia puede ser común a la primera y a la segunda, sin que esto resulte contradictorio con la razón de sustancia primera, ya que su razón formal es comunicable, aunque sea incomunicable su realidad. Tanto más cuanto que la singularidad de la primera sustancia no excluye la comunicación con la sustancia segunda en la misma entidad y esencia y, por ello, en la misma propiedad; y esa comunicación es suficiente para constituir lo que se divide en esta división, según se ha explicado.

13. Este modo de expresarse es fácil y verdadero; pero también podría decirse que lo dividido es la sustancia concebida bajo el aspecto esencial de sustancia, la cual, así como puede concebirse ya singularizada ya abstraída de la singularidad, igualmente puede dividirse en sustancia primera y segunda, a la

tia naturae humanae; et similiter eadem capacitate seu virtute qua Petrus substat albedini, substat etiam homo. Sicut existere potest dici commune praedicatis singularibus et universalibus, non communitate rationis et abstractionis, sed rei, quia eadem numero existentia qua singulare existit et universale. Iuxta hunc ergo modum non est difficile intelligere divisum commune primae et secundae substantiae.

12. Dices: istemet conceptus substantiae, hoc ipso quod communis est, est quid abstractum a singularibus, et consequenter est secunda substantia; repugnabit ergo illi dividi in primam et secundam. Respondetur: etiamsi communis sit, non est substantia secunda, quia non est communis tamquam gradus essentialis specificus vel genericus, neque est abstractus secundum rationem ex aliqua convenientia essentiali inter completas substantias, quod est de ratione secundae substantiae, sed est communis per denominationem ab eadem proprietate, quod videtur pertinere ad quemdam modum analogiae, ut in secundo et tertio dubio declarabo. Addo, etiam ipsum conceptum primae substantiae communem esse ad omnes primas substantias, quia, licet prima substantia realiter singularis sit et individua, tamen formaliter ipsa ratio primae substantiae potest abstrahi ut communis, quamquam illa ratio communis non sit secunda substantia, propter dictam causam. Simili ergo modo potest aliqua ratio substantiae esse communis primae et secundae, neque hoc contradicit rationi primae substantiae, quia eius ratio formalis communicabilis est, licet res sit incommunicabilis. Eo vel maxime quod singularitas primae substantiae non excludit communicationem cum secunda substantia in eadem entitate et essentia, et consequenter in eadem proprietate, quae communicatio sufficit ad constituendum divisum huius divisionis, ut declaratum est.

13. Atque hic modus dicendi est facilis et verus; posset tamen etiam dici divisum esse substantiam conceptam sub ratione essentiali substantiae, quae, sicut potest concipi aut singularis effecta, aut abstracta a singularitate, ita potest etiam dividi in primam

manera como se dice comúnmente que la naturaleza humana, en sí misma, no es ni singular ni universal, por lo que puede dividirse atendiendo a esos dos estados o modos de ser, de los cuales uno es de razón y otro real. Se dirá, en primer lugar: entonces, la sustancia que aquí se divide será el mismo género generalísimo de sustancia, lo cual es imposible, porque sólo es género generalísimo la sustancia segunda, y no la primera. La consecuencia es evidente, porque la sustancia que es género generalísimo no expresa otra cosa que la esencia de sustancia, o lo que tiene esencia de sustancia, así como la naturaleza humana, concebida en sí misma, no es otra cosa que la propia especie humana. Además, el hombre, si bien puede concebirse en sí mismo o singularmente, no puede, empero, dividirse en primero y segundo; por consiguiente, tampoco podrá dividirse de ese modo la sustancia, si se toma como la misma naturaleza sustancial en concreto. Añádase que, si el hombre hubiera de dividirse en primero y segundo, se denominaría hombre primero el hombre universal más bien que el singular, lo mismo que, si existiese la idea platónica, sería hombre antes que individuos. A lo primero se responde negando en absoluto la consecuencia; porque, aun cuando la sustancia que se divide en primera y segunda no signifique explícitamente sino aquello que tiene esencia o naturaleza sustancial, razón que el género generalísimo de sustancia incluye también en su concepto actual, no obstante, ello sucede de modo diverso; porque la sustancia, en cuanto es género generalísimo, no sólo prescinde del estado singular e individual, sino que expresa una unidad universal por razón de la cual la sustancia, como género generalísimo, no puede entenderse como singular; en cambio, la sustancia, en cuanto se divide en primera y segunda, dice precisamente la unidad formal de sustancia, indiferente a la singularidad y a la universalidad; de igual manera que la humanidad, que en sí misma se dice indiferente, y no universal ni particular, no expresa una esencia distinta de la especie humana, pero expresa un distinto modo de concebir. Asimismo, la sustancia, en cuanto género, dice un concepto prescindido de todas las diferencias de sustancia; en cambio, la sustancia, en cuanto es lo dividido, no dice un concepto prescindido de ese modo, sino más bien como resultado de

et secundam substantiam. Sicut communiter dicitur naturam humanam secundum se nec singularem esse nec universalem; unde dividi potest secundum illum duplicem statum vel modum essendi, quorum alter est rationis, alter realis. Dices primo: ergo substantia quae hic dividitur erit ipsum genus generalissimum substantiae, quod est impossibile, quia genus generalissimum tantum est secunda substantia, non prima. Sequela patet, quia substantia quae est generalissimum nihil aliud dicit quam essentiam substantiae, seu quod habet essentiam substantiae, sicut humana natura, secundum se concepta, nihil aliud est quam ipsamet species humana. Item homo, licet possit secundum se seu singulariter concipi, non tamen potest dividi in primum et secundum; ergo nec substantia poterit sic dividi, si sumatur pro ipsa natura substantiali in concreto. Adde quod, si dividendus esset homo in primum et secundum, potius homo universalis diceretur primus homo quam singularis, sicut idea Platonis, si esset, esset prius homo quam individua. Respondetur ad primum negando simpliciter sequelam, nam, licet substantia quae in primam et secundam dividitur non dicat explicite nisi id quod habet essentiam seu naturam substantialem, quam rationem includit etiam in suo actuali conceptu genus generalissimum substantiae, tamen diverso modo, nam substantia, ut est generalissimum, non solum praescindit ab statu singulari et individuo, sed dicit quamdam unitatem [1] universalem, ratione cuius substantia, ut est generalissimum, non potest intelligi singularis; substantia vero, ut dividitur in primam et secundam, dicit praecise unitatem formalem substantiae, indifferentem ad singularitatem et universalitatem. Sicut humanitas, quae secundum se dicitur indifferens, et non universalis nec particularis, non dicit aliam essentiam ab specie humana, dicit tamen alium modum concipiendi. Item substantia, ut est genus, dicit conceptum praecisum ab omnibus differentiis substantiae; substantia vero, ut est divisum, non dicit conceptum ita praecisum, sed po-

[1] *Veritatem* en otras ediciones. (N. de los EE.)

cualquier diferencia sustancial, en cuanto es común a todas, constituirá la sustancia completa. En este sentido, la esencia de la sustancia es cuasi trascendental desde el género supremo hasta los individuos de la sustancia. Y de esa manera dijo Santo Tomás, *In I*, dist. 23, q. 1, a. 1, ad 1: *Todo lo que está en el género de la sustancia puede llamarse "ousia", ya sea una sustancia universal, ya sea una particular.* A la segunda parte se responde negando la semejanza; efectivamente, hombre y Pedro no poseen una propiedad especial bajo la cual reciban esa relación o denominación de primero y segundo, a no ser en la razón de subsistir o subyacer, en orden a la cual se denominan sustancia primera o segunda, porque esa propiedad no pertenece esencial y primariamente al hombre en cuanto tal, sino en cuanto sustancia. Por eso dije más atrás que la razón de sustancia primera y segunda no queda suficientemente explicada por la relación de singular y universal, si no se añade una diversa relación a esta propiedad de subsistir o subyacer.

De qué clase son los miembros divisores

14. A la segunda duda hay que decir, en primer lugar, que esta división, por lo que respecta a la distinción de los miembros, es sólo de razón, y no real. Lo prueba suficientemente el argumento aducido allí, ya que los miembros no son distintos en la realidad, ni realmente ni *ex natura rei*, como resulta con bastante claridad de lo que hemos dicho acerca de la distinción entre la naturaleza universal y los individuos. En segundo lugar, añado que no sólo es de razón la distinción misma, sino que incluso los miembros divisores implican alguna relación o intención de razón. Pues muchas veces acontece que la distinción es de razón y los miembros son completamente reales, como consta acerca de la misericordia, la justicia y otros atributos de Dios. Pero en otras ocasiones sucede que unos miembros conceptualmente distintos, aun existiendo material o realmente en el plano de la realidad, no obstante, en cuanto se distinguen por la razón, incluyen alguna relación o denominación que deben únicamente a la razón. Decimos, pues, que, en la presente división, la sustancia primera y la segunda se comportan de

tius ut resultat ex quacumque differentia substantiali, quatenus omnibus commune est, constituet substantiam completam. Quo sensu essentia substantiae est quasi transcendens a supremo genere usque ad individua substantiae. Quomodo dixit D. Thom., In I, dist. 23, q. 1, a. 1, ad 1: *Omne quod est in genere substantiae potest dici ousia, sive sit substantia universalis, sive particularis.* Ad alteram partem respondetur negando similitudinem, nam homo et Petrus non habent aliquam specialem proprietatem sub qua percipiant illam relationem vel denominationem primi et secundi, nisi in ratione subsistendi vel substandi, in ordine ad quam dicuntur prima vel secunda substantia, quia illa proprietas non pertinet per se primo ad hominem ut sic, sed ut substantia est. Et ideo dixi superius rationem primae et secundae substantiae non satis explicari per relationem singularis et universalis, nisi adiungatur diversa habitudo ad hanc proprietatem subsistendi vel substandi.

Qualia sint membra dividentia

14. Ad secundam dubitationem dicendum est, primo, hanc divisionem quoad membrorum distinctionem esse rationis tantum et non rei. Quod satis convincit argumentum ibi factum, quia membra in re non sunt distincta, nec realiter nec ex natura rei, ut satis constat ex his quae a nobis dicta sunt de distinctione naturae universalis ab individuis. Deinde addo non solum distinctionem ipsam esse rationis, sed etiam membra dividentia aliquam includere relationem seu intentionem rationis. Saepe enim contingit distinctionem esse rationis et membra esse omnino realia, ut de misericordia, iustitia et aliis Dei attributis constat. Interdum vero accidit membra quae ratione distinguuntur, quamvis materialiter seu realiter a parte rei existant, tamen, ut ratione distinguuntur, includere aliquam relationem vel denominationem quam non habent nisi per rationem. Ad hunc ergo modum dicimus sese habere

este modo. Y lo explico, en primer lugar, por las palabras mismas; porque la sustancia primera, en cuanto primera, dice relación a la segunda, e inversamente, la segunda a la primera; pero esta relación no puede ser real, sino sólo de razón, porque es una relación de cierto orden; ahora bien, entre aquellas cosas que no se distinguen realmente, sino sólo por la razón, no puede darse un orden real, sino únicamente de razón. En segundo lugar, por la realidad misma y por las definiciones de sustancia primera y segunda; porque se llama sustancia primera la que subsiste o subyace esencial y primariamente; en cambio, se denominará sustancia segunda la que subsiste o subyace secundariamente o mediante la primera; y, aunque el subsistir o el subyacer convengan realmente a la sustancia primera o a la segunda, no obstante, el hecho de que convengan a una de manera primaria y a otra de modo secundario, es decir, que convengan a aquélla por sí misma y a ésta mediante la otra, no se da en la realidad, sino en orden a nuestros conceptos. Porque en la realidad no se da uno y otro, sino sólo uno, ni se cumple el subsistir o subyacer mediata e inmediatamente, ya que, donde no hay distinción real, no puede haber medio; luego la razón de sustancia primera o segunda, atendiendo a todo lo que incluye, no existe en la realidad misma, sino que tiene su cumplimiento mediante la razón.

15. Se dirá: luego esta exposición coincide con la primera opinión, rebatida anteriormente. Se responde que, en verdad, coincide en parte con ella, por lo cual no la hemos rechazado enteramente, sino que dijimos que no explica la cuestión de manera suficiente. Además, discrepamos de ella, porque no explicamos la división por la intención de singular y universal, ni por la intención de sujeto y predicado, sino únicamente por la relación de orden, es decir, por la relación de primero y segundo en la razón de subyacer o subsistir. Por eso no entendemos la razón de subsistir o subyacer exclusivamente en orden a las intenciones o predicaciones de razón, sino con referencia a la propiedad real de subyacer, y únicamente establecemos la intención o relación de razón en la disposición de subyacente primero o segundo.

16. De donde cabe observar, además, que la sustancia puede llamarse primera en dos sentidos: uno, positivo, por relación a la segunda, en el cual tiene validez

primam et secundam substantiam in hac divisione. Quod declaro primo ex ipsis vocibus, nam prima substantia, ut prima, dicit relationem ad secundam, et e converso secunda ad primam; haec autem relatio non potest esse realis, sed rationis tantum; est enim relatio ordinis cuiusdam; inter illa autem quae in re non distinguuntur, sed tantum ratione, non potest esse ordo realis, sed solum rationis. Secundo, ex re ipsa, et ex definitionibus primae et secundae substantiae; dicitur enim prima substantia quae per se primo subsistit vel substat, secunda vero substantia dicitur quae secundario vel per primam subsistit vel substat; quamvis autem subsistere vel substare realiter conveniant primae vel secundae substantiae, tamen, quod uni primario, alteri secundario conveniant, seu quod uni per se, alteri per aliam, hoc non est in re, sed in ordine ad conceptus nostros. Quia in re non est unum et aliud, sed unum tantum, neque est mediate et immediate subsistere vel substare, quia ubi in re non est distinctio, non potest esse medium; ergo ratio primae aut secundae substantiae, secundum totum quod includit, non est in re ipsa, sed completur per rationem.

15. Dices: ergo coincidit haec expositio cum priori sententia supra improbata. Respondetur ex parte quidem cum illa convenire, et ideo non omnino illam improbavimus, sed diximus non sufficienter rem explicare. Deinde, ab illa differimus, quia nec per intentionem singularis et universalis, nec per intentionem subiecti et praedicati divisionem explicamus, sed solum per relationem ordinis, seu per relationem primi et secundi in ratione substandi vel subsistendi. Unde rationem subsistendi vel substandi non intelligimus in ordine ad solas intentiones seu praedicationes rationis, sed de reali proprietate substandi; intentionem autem seu relationem rationis solum ponimus in habitudine primi vel secundi substantis.

16. Unde ulterius observare licet substantiam dupliciter dici posse primam. Uno modo positive, per relationem ad secundam, quo

lo que hemos dicho hasta ahora; otro, negativo, por negación del primero; en este sentido, la razón de sustancia primera es real y no incluye ninguna relación o intención de razón; y, metafísicamente hablando, parece que esta acepción de sustancia primera es bastante propia y usada. Efectivamente, es la que subsiste o subyace por sí de tal manera que ninguna tiene prioridad sobre ella en el subsistir o subyacer; pero todo esto lo tiene en la realidad, y mediante la negación de lo primero se declara eso positivo que la sustancia primera posee en virtud de su modo de ser positivo propio e intrínseco. En cambio, en la sustancia segunda no tiene lugar esa doble acepción, ya que nada se denomina segundo sólo por una negación, sino que necesariamente implica un orden con respecto a lo que es primero; por eso, aunque la sustancia primera, bajo algún aspecto, pueda expresar de manera no impropia un concepto real que no implique alguna relación de razón, sin embargo, la sustancia segunda, bajo el aspecto de sustancia segunda, necesariamente es realizada por la razón, pues, aunque la cosa que es sustancia segunda sea real, no obstante, el ser segunda no lo tiene en la realidad, sino en orden a nuestro modo de concebir. Por tanto, la razón de sustancia primera puede atribuirse verdadera y propiamente a Dios en cierto sentido, como diré en la sección siguiente, mientras que la razón de sustancia segunda no tiene lugar en Dios en manera alguna, ya que en El no se da la abstracción de una naturaleza común a partir de un individuo sustancial propio. Por consiguiente, la consideración de la sustancia segunda en cuanto tal pertenece al lógico más bien que al metafísico, por lo cual no diremos nada más acerca de ella, sobre todo teniendo en cuenta que, aparte de lo dicho arriba sobre los universales, apenas queda algo que exponer a propósito de tal sustancia. No obstante, en la última sección de la disputación siguiente hablaremos de la razón esencial de sustancia, que se da tanto en la segunda como en la primera; aunque antes estudiaremos la sustancia primera en cuanto primera, por lo que respecta a la negación de una anterior, es decir, al modo positivo que fundamenta dicha negación, ya que esto pertenece en grado sumo a la presente materia. No tenemos por qué tratar de la relación de razón que la sustancia primera tiene con respecto a la segunda, sino que este punto debe remitirse a los dialécticos, porque sirve para coordinar la línea pre-

sensu procedunt quae hactenus diximus; alio modo negative, per negationem prioris; et in hoc sensu ratio primae substantiae realis est, nullamque includit relationem seu intentionem rationis, et, metaphysice loquendo, haec videtur satis propria et usitata acceptio primae substantiae. Est enim illa quae ita per se subsistit vel substat ut nulla sit illa prior in subsistendo vel substando; hoc autem totum in re ipsa habet, et per illam negationem prioris declaratur illud positivum quod prima substantia habet ex vi proprii et intrinseci modi essendi positivi. In secunda vero substantia non habet locum illa duplex acceptio, quia nihil denominatur secundum per solam negationem, sed necessario includit ordinem ad id quod est primum; et ideo, licet prima substantia sub aliqua ratione non improprie possit dicere conceptum realem non includentem aliquam relationem rationis, tamen secunda substantia sub ratione secundae substantiae necessario completur per rationem, quia, licet res illa quae est secunda substantia sit realis, tamen quod sit secunda non habet in re, sed in ordine ad modum concipiendi nostrum. Unde ratio primae substantiae vere ac proprie potest Deo attribui in aliquo sensu, ut sequenti sectione dicam, ratio autem secundae substantiae nullo modo in Deo locum habet, quia in eo non habet locum abstractio naturae communis a proprio substantiae individuo. Quapropter, consideratio secundae substantiae ut sic ad logicum magis spectat quam ad metaphysicum, et ideo nihil amplius de illa dicemus, praesertim quia praeter dicta supra de universalibus, vix aliquid de illa dicendum superest. Dicemus tamen in ultima sectione disputationis sequentis de essentiali ratione substantiae, quae tam in secunda quam in prima reperitur. Prius tamen considerabimus primam substantiam ut prima est, quoad negationem prioris, seu quoad positivum modum qui negationem illam fundat; hoc enim ad praesentem doctrinam maxime spectat. De relatione autem rationis primae ad secundam nihil est quod dicamus, sed dialecticis remittendum id est; deservit enim ad coordinandam lineam praedicamentalem et varios prae-

dicamental y los diferentes modos de predicación; por ese motivo, Aristóteles —como observó Cayetano— nada dijo acerca de aquella división en la *Metafísica;* nosotros, empero, la hemos estimado necesaria para explicar la razón de sustancia primera, en cuanto real y metafísica.

Si la sustancia primera es sustancia en mayor grado que la segunda

17. En cuanto a la tercera duda, es opinión manifiesta de Aristóteles que la razón de sustancia, tal como se divide aquí, conviene primaria y esencialmente a las sustancias primeras. Pero no todos explican en igual sentido de qué manera y bajo qué aspecto debe entenderse esto. Porque unos establecen distinción a propósito de la sustancia, según que se denomine por la propiedad de subsistir o por la propiedad de subyacer; y dicen que, del primer modo, la razón de sustancia conviene a la segunda antes que a la primera, mientras que, del segundo modo, por el contrario, conviene a la primera antes que a la segunda. La razón está en que aquella primera propiedad es la esencia misma de la sustancia, que conviene a la primera mediante la segunda; en cambio, la otra propiedad es accidental, por lo que conviene por sí y primariamente a la sustancia primera y, mediante ella, a la segunda; y dicen que Aristóteles habló de la sustancia bajo el aspecto de estar debajo, según la etimología más propia del término, porque ese aspecto es más conocido para nosotros, y, por ello, la sustancia primera se denomina sustancia de manera eminente. Esta opinión puede tomarse de Boecio, lib. *De duabus naturis,* un poco después del principio, donde dice: *Los géneros y las especies subsisten únicamente, mientras que los individuos no sólo subsisten, sino que también subyacen,* lo cual parece que debe entenderse necesariamente atendiendo a las primeras razones de subsistir o subyacer, ya que, de manera secundaria, también las sustancias segundas subyacen en las primeras. Por eso Santo Tomás, I, q. 29, a. 2, ad 4, interpretando este pasaje de Boecio, dice: *Boecio afirma que los géneros y las especies subsisten, en cuanto a algunos individuos les compete subsistir, por el hecho de estar comprendidos bajo los géneros y las especies en el predicamento de la sustancia.* Consiguientemente, si a los individuos les compete subsistir porque están bajo las sustancias segundas,

dicationum modos; et ideo Aristoteles, ut Caietanus notavit, nihil de illa divisione in metaphysica dixit; nobis autem necessaria visa est ad declarandam rationem primae substantiae, prout realis et metaphysica est.

Sitne prima substantia magis substantia quam secunda

17. Ad tertium dubium aperta est sententia Aristotelis, rationem substantiae, prout hic dividitur, primo ac per se convenire primis substantiis. Quomodo autem et sub qua ratione hoc intelligendum sit, non ab omnibus eodem modo declaratur. Quidam enim distinguunt de substantia, ut dicta a proprietate subsistendi, vel a proprietate substandi; et priori modo aiunt rationem substantiae prius convenire secundae quam primae, posteriori autem modo, e converso, prius primae quam secundae. Ratio est quia prior proprietas est ipsa essentia substantiae, quae convenit primae per secundam, posterior vero proprietas est accidentaria, et ideo per se primo convenit primae substantiae, et per illam secundae; Aristotelem autem aiunt locutum esse de substantia sub ratione substandi, iuxta propriissimam nominis etymologiam, quia illa ratio notior nobis est, et propterea primam substantiam maxime substantiam vocari. Potestque haec sententia sumi ex Boetio, lib. de Duabus naturis, aliquantulum a principio, ubi ait: *Genera et species subsistunt tantum, individua vero non tantum subsistunt, sed etiam substant,* quod videtur necessario intelligendum secundum primas rationes subsistendi vel substandi, nam secundario etiam secundae substantiae substant in primis. Unde D. Thom., I, q. 29, a. 2, ad 4, interpretans hunc locum Boetii, ait: *Boetius dicit genera et species subsistere, in quantum individuis aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in praedicamento substantiae comprehensis.* Si ergo individuis competit subsistere quia sub secundis substantiis, per prius competet ipsis

ello competerá con prioridad a las propias sustancias segundas. En consecuencia, el mismo Santo Tomás, *In I,* dist. 23, q. 1, a. 2, ad 21, dice más claramente: *Aunque los géneros y las especies no subyacen sino en los individuos, no obstante les corresponde propiamente el subsistir; y se llaman subsistencias, aunque también se denomina así lo particular, pero de modo posterior, igual que las especies se dicen sustancias, pero segundas.* Y en la dist. 26, q. 1, a. 1, ad 4, afirma que *la subsistencia y la esencia se dan en los géneros y en las especies antes que en los individuos, según Boecio.*

18. No obstante, debe decirse que la sustancia primera es sustancia de manera eminente y primaria, no sólo bajo el aspecto de subyacer, sino también desde el punto de vista del subsistir, hablando formalmente de la subsistencia actual, como expresa propiamente el término mismo "subsistir". Así opinan todos los intérpretes de Aristóteles, y es evidente, porque el subsistir conviene primariamente a aquello a lo que conviene también el existir y el obrar; pero estas cosas convienen primariamente a los singulares, como enseñó el mismo Aristóteles al principio de su *Metafísica;* luego. Además, después demostraremos que la subsistencia, tomada en sentido propio, es un modo o término de la naturaleza singular e individual, de suerte que, así como el accidente no puede modificar la naturaleza común sino en cuanto existe en la naturaleza singular, así tampoco puede la subsistencia ser término de la naturaleza común sino en cuanto singularizada; luego, de igual modo que el subyacer, también el subsistir conviene esencial y primariamente a la sustancia primera, y a la segunda por razón de aquélla. Por eso Santo Tomás, *De Potentia,* q. 9, a. 1, ad 4, dice en absoluto que *nada subsiste, a no ser los individuos de la sustancia;* y en la respuesta *ad 5* dice que Boecio, en el lugar antes citado, habló de acuerdo con la opinión de Platón, el cual sostuvo que los géneros y las especies son ciertas formas separadas que subsisten desprovistas de accidentes. Y, de manera semejante, en el pasaje indicado de I, dice que las especies y los géneros no subsisten sino según la opinión de Platón, que afirmó que las especies de las cosas subsisten separadas de los singulares. Pero incluso esas proposiciones negativas han de entenderse en sentido recto, a saber, que los géneros y las especies no subsisten fuera de los

secundis substantiis. Unde clarius idem D. Thomas, In I, dist. 23, q. 1, a. 2, ad 21, ait: *Quamvis genera et species non substent nisi in individuis, tamen, eorum proprie subsistere est; et subsistentiae dicuntur, quamvis et particulare dicatur, sed posterius, sicut species substantiae dicuntur, sed secundae.* Et dist. 26, q. 1, a. 1, ad 4, ait *subsistentiam et essentiam per prius esse in generibus et speciebus quam in individuis, secundum Boetium.*

18. Dicendum nihilominus est primam substantiam esse maxime et per prius substantiam, non tantum in ratione substandi, sed etiam in ratione subsistendi, loquendo formaliter de actuali subsistentia, ut verbum ipsum subsistendi proprie sonat. Ita sentiunt omnes interpretes Aristotelis, et est manifestum, quia illi primo convenit subsistere, cui existere et operari; sed haec primo conveniunt singularibus, ut docuit idem Aristoteles in principio Metaphysicae; ergo. Item, ostendemus inferius subsistentiam proprie sumptam esse modum seu terminum naturae singularis et individuae, ita ut, sicut accidens non potest afficere naturam communem nisi prout existit in natura singulari, ita nec subsistentia possit terminare naturam communem nisi ut singularem effectam; ergo, sicut substare, ita etiam subsistere convenit per se primo primae substantiae, et secundae ratione illius. Unde D. Thomas, q. 9 de Potent., a. 1, ad 4, simpliciter ait *nihil subsistere nisi individua substantiae;* et ad 5 ait Boetium, in loco supra citato, locutum esse secundum opinionem Platonis, qui posuit genera et species esse quasdam formas separatas subsistentes ab accidentibus denudatas. Et similiter, in citato loco I, ait species et genera non subsistere, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Sed illae etiam propositiones negativae sano modo intelligendae sunt, nimirum, quod genera et

singulares, es decir, esencial y primariamente, pero no se excluye el que subsistan en los singulares mismos.

19. Por esto, apenas encuentro una verdadera razón que explique la diferencia que Boecio estableció entre subsistir y subyacer, para que se diga que las sustancias segundas subsisten, pero no subyacen; porque, fuera de los individuos, ni subsisten ni subyacen; en cambio, en los individuos y por los individuos, subsisten y subyacen; consiguientemente, no hay ninguna diferencia en la realidad. Ahora bien, según el modo de entender, cabe decir que los géneros y las especies, en cuanto se conciben abstractamente respecto de los individuos, están abstraídos de la razón de subyacer a los accidentes, pero no de la razón de subsistir. Porque, así como Platón —según la interpretación que de él da Aristóteles— estableció las ideas subsistentes, pero no subyacentes, así también la mente, cuando abstrae las sustancias segundas, las concibe a modo de subsistentes, mas no a manera de subyacentes; porque las abstrae de los accidentes y considera las esencias desnudas; mas no concibe que, separadas de ese modo, subsistan fuera de los individuos; porque entonces la mente no compone, ya que, en otro caso, concebiría una cosa falsa, sino que simplemente concibe al hombre, por ejemplo, a manera de subsistente, abstrayéndolo del individuo y de la subsistencia particular. Pero el pensamiento de Santo Tomás es suficientemente claro por los otros pasajes citados, aunque a veces da la impresión de emplear equívocamente el término "subsistencia"; porque propiamente significa el modo actual de existir por sí, o el término de la naturaleza sustancial, en el sentido en que hemos hablado de ella; pero en otras ocasiones significa la naturaleza y esencia, que es raíz de tal modo de subsistencia, en el cual consiste —diremos después— la razón esencial de sustancia. En este sentido dice a veces Santo Tomás que la razón de subsistencia conviene esencial y primariamente a las sustancias segundas y, mediante ellas, a las primeras. Esto queda probado también por la razón aducida en contrario, de que el concepto esencial de sustancia conviene esencial y primariamente a las sustancias segundas; pero la prueba no vale a propósito del acto mismo de subsistir, ya que éste no es esencial, como diremos posteriormente.

20. Esto es lo que hay que decir del acto real de subyacer, incluso con respecto a las pasiones propias (punto que se tocaba en la tercera duda); porque,

species non subsistant extra singularia, seu per se primo, non vero excluditur quin in ipsis singularibus subsistant.

19. Quocirca, vix invenio veram rationem explicandi differentiam quam Boetius posuit inter subsistere et substare, ut secundae substantiae subsistere dicantur et non substare; nam extra individua nec subsistunt nec substant, in individuis autem et per individua, et subsistunt et substant; in re ergo nulla est differentia. Secundum modum autem intelligendi dici potest quod genera et species, quatenus abstracte ab individuis concipiuntur, abstrahuntur a ratione substandi accidentibus, non vero a ratione subsistendi. Sicut enim Plato, ut Aristoteles eum interpretatur, posuit ideas subsistentes, non vero substantes, ita mens, cum secundas substantias abstrahit, concipit illas per modum subsistentium, non vero per modum substantium; nam abstrahit illas ab accidentibus, et nudas essentias considerat; non tamen concipit illas sic separatas subsistere extra individua; non enim tunc mens componit, alioqui falsum conciperet, sed simplici modo concipit hominem, verbi gratia, ad modum subsistentis, abstrahendo eum ab individuo, et a particulari subsistentia. Mens autem D. Thomae satis clara est ex aliis locis citatis; videtur tamen interdum aequivoce uti nomine subsistentiae; proprie enim significat actualem modum per se existendi, seu terminum naturae substantialis, quo modo de illa locuti sumus; aliquando vero significat naturam et essentiam, quae est radix talis modi subsistendi, in quo infra dicemus rationem essentialem substantiae consistere. Et hoc modo dicit interdum D. Thomas rationem subsistentiae per se primo convenire secundis substantiis, et per illas primis. Et hoc etiam probat ratio in contrarium facta, quod essentialis ratio substantiae per se primo conveniat secundis substantiis; non autem probat de ipso actu subsistendi, nam hic non est essentialis, ut infra dicemus.

20. Atque hoc quidem dicendum est de reali actu substandi, etiam respectu propriarum passionum (quod in tertia dubitatione

considerando únicamente la necesaria conexión que hay entre la esencia y la propiedad, se dice que la propiedad conviene esencial y primariamente a la especie o sustancia segunda, y no a la primera; y el sentido de esta afirmación es que la razón adecuada de dicha propiedad es la propia esencia en sí misma, y no por razón de la individuación o del modo particular de subsistir. En el mismo sentido decimos que Pedro es risible por ser hombre, mas no al contrario; pues con esta expresión sólo significamos que esta propiedad es común a Pedro y a los demás hombres, y que tiene conexión necesaria con la esencia del hombre en cuanto tal. En cambio, hablando de la misma inherencia o sustentación actual del accidente, incluso del propio, ésta siempre conviene por sí y primariamente a la sustancia individual y primera; y así, la risibilidad realmente inhiere en Pedro con prioridad de razón a inherir en el hombre, porque, de igual manera que el ser y el obrar, así también el recibir conviene esencial y primariamente a los singulares y subsistentes.

Si la división es análoga

21. Pero se preguntará (cosa que también se apuntaba al final de la tercera duda) si este orden, según el cual decimos que el subsistir o el subyacer conviene a las sustancias primeras, es suficiente para constituir analogía, de suerte que la sustancia segunda se denomine sustancia sólo en sentido análogo. Porque comúnmente se juzga así, y de este modo opinó Alberto, en *Praedicament.*, trat. I, c. 3, habiéndole seguido Cayetano y otros. La razón es que la propiedad de subsistir o subyacer conviene a la sustancia primera antes que a la segunda. Pero, como hemos demostrado que ese orden no es real, sino sólo de razón, es probabilísimo que no baste para constituir analogía. Sobre todo porque no es necesario que lo que conviene a uno por razón de otro le convenga analógicamente, si le conviene de modo verdadero, propio y absoluto; así, por ejemplo, a la blancura le conviene el ser extensa por razón de la cantidad, pero no le conviene analógicamente; por consiguiente, y con mayor motivo, aunque se diga que la sustancia

tangebatur); considerando enim tantum necessariam connexionem quae est inter essentiam et proprietatem, dicitur proprietas per se primo convenire speciei, seu secundae substantiae, et non primae, cuius sensus est adaequatam rationem talis proprietatis esse ipsam essentiam secundum se, et non ratione individuationis vel particularis modi subsistendi. Atque eodem sensu dicimus Petrum esse risibilem quia est homo, et non e converso; solum enim per hanc locutionem significamus hanc proprietatem esse communem Petro cum aliis hominibus, habereque necessariam connexionem cum essentia hominis ut sic. At vero, loquendo de ipsa actuali inhaerentia seu sustentatione accidentis, etiam proprii, haec semper convenit per se primo substantiae individuae ac primae. Atque ita risibilitas in re ipsa prius secundum rationem inhaeret Petro quam homini, quia sicut esse et agere, ita et recipere primo ac per se convenit singularibus et subsistentibus.

Sitne divisio analoga

21. Sed quaeres (quod etiam in fine tertiae dubitationis tangebatur) an hic ordo, quo dicimus subsistere vel substare primo convenire primis substantiis, sufficiens sit ad constituendam analogiam, ita ut substantia secunda solum analogice dicatur substantia. Communiter enim ita censetur, itaque opinatus est Albertus, in Praedicament., tract. I, c. 3, quem secuti sunt Caietanus et alii. Et ratio est quia haec proprietas quae est subsistere vel substare per prius convenit primae substantiae quam secundae. Sed, cum ostensum a nobis sit hunc ordinem non esse realem, sed rationis tantum, probabilissimum est non sufficere ad constituendam analogiam. Praesertim quia non est necesse ut id quod convenit uni ratione alterius, analogice conveniat, si vere ac proprie atque absolute illi conveniat; ut albedini, verbi gratia, convenit esse extensum ratione quantitatis, tamen non convenit analogice; sic ergo, maiori ra-

segunda subsiste por razón de la primera, no obstante se dirá que subsiste o subyace en sentido unívoco; principalmente porque esa razón o medio sólo se distingue de modo conceptual, ya que, en la realidad, así como hombre y Pedro son lo mismo, así también subsisten o subyacen por igual.

22. A no ser que alguien diga que, si bien la naturaleza que es sustancia segunda es sustancia propia y unívocamente por razón del substrato, no obstante, formalmente y en cuanto sustancia segunda, es sustancia de modo análogo, ya que, en cuanto tal, ni subsiste ni subyace. Pero esta afirmación no es legítima; porque, si se habla de la intención o relación de sustancia segunda, y ésta se considera reduplicativamente cuando se dice *sustancia en cuanto segunda,* así no sólo no es sustancia, sino que ni siquiera es algo real; por tanto, el ser sustancia no se dice de aquella naturaleza por razón de la intención, sino de aquella que nosotros concebimos bajo tal intención o relación, y afirmamos que ésta es sustancia en sentido verdadero, propio y unívoco, y que no debe establecerse analogía sólo por causa de una distinción o relación de razón, aunque la cuestión sea de poca importancia. De igual manera, también nosotros concebimos por la razón que el concepto esencial de sustancia conviene esencial y primariamente a la naturaleza en sí misma, y mediante ella a los individuos; y percibimos el mismo orden en las pasiones propias, por lo que respecta a la necesaria conexión; y, sin embargo, no por ello concebimos en tal caso una razón de analogía; por tanto, lo mismo sucederá en el presente caso. Además, el existir en acto conviene también a las sustancias segundas mediante las primeras o en las primeras; no obstante, nadie ha dicho que les convenga analógicamente. Por último, aquí no se encuentra razón alguna de verdadera analogía, ya que la sustancia segunda no se denomina sustancia por proporción o relación a la primera, sino porque existe por sí, o sea, porque no está en un sujeto, como afirmó Aristóteles.

23. Así, pues, lo que Aristóteles dijo, que la sustancia primera es sustancia de manera eminente y propísima, no hay que entenderlo necesariamente de la analogía, sino sólo porque le conviene esencial y primariamente, incluso según la concepción o distinción de nuestra razón. Como también dice que, entre las sustancias segundas, las especies aventajan a los géneros, sin que por este motivo

tione, quamvis substantia secunda dicatur subsistere ratione primae, nihilominus univoce dicetur subsistere vel substare. Praesertim cum illa ratio seu medium solum sit ratione distinctum; nam in re, sicut homo et Petrus idem sunt, ita aeque subsistunt vel substant.

22. Nisi forte quis dicat quod, licet illa natura quae est secunda substantia ratione substrati sit proprie et univoce substantia, tamen, formaliter et ut secunda substantia est, est analogice substantia, quia ut sic neque subsistit neque substat. Sed hoc non recte dicitur, nam, si sermo sit de intentione seu relatione secundae substantiae, et haec reduplicetur cum dicitur *substantia ut secunda,* illa non solum non est substantia, sed neque est aliquid rei; esse ergo substantiam non dicitur de illa natura ratione intentionis, sed de illa quam nos concipimus sub tali intentione seu relatione, et hanc dicimus esse vere ac proprie et univoce substantiam, neque esse constituendam analogiam ob solam distinctionem seu habitudinem rationis, quamvis res sit parvi momenti. Sicut etiam secundum rationem nos concipimus essentialem rationem substantiae per se primo convenire naturae secundum se, et per illam individuis; eumdemque ordinem apprehendimus in propriis passionibus, quantum ad necessariam connexionem, et tamen, non propterea concipimus ibi aliquam rationem analogiae; idem ergo erit in praesenti. Item, existere actu etiam convenit secundis substantiis per primas seu in primis; tamen, nullus dixit eis analogice convenire. Denique, nulla ratio verae analogiae hic reperitur, quia secunda substantia non dicitur substantia per proportionem seu habitudinem ad primam, sed quia per se est, seu non est in subiecto, ut Aristoteles dixit.

23. Quod ergo Aristoteles ait, primam substantiam esse maxime et propriissime substantiam, non est necesse intelligi de analogia, sed solum quia primo et per se illi convenit, etiam secundum conceptionem seu distinctionem rationis nostrae. Sicut etiam ait inter secundas substantias species excedere genera; tamen, non propterea intercedit

haya analogía entre ellos. Finalmente, si alguien sostiene que, a pesar de todo, con estos argumentos se demuestra que en tal caso no se da una analogía que tenga fundamento más o menos perfecto en el ser mismo de la cosa, pero que, no obstante, hay analogía según la razón y la primera imposición del nombre, no se debe disputar con él, ya que en esto apenas puede haber problema acerca de la realidad, sino únicamente a propósito de la imposición del nombre de sustancia.

24. Por último, puede investigarse aquí si esta división tiene lugar solamente en las sustancias compuestas, o también en las simples o inmateriales; porque casi todos los griegos piensan que sólo se da en las sustancias compuestas. Pero que esto es falso se pondrá de manifiesto por la disputación XXXV, donde demostraremos que las sustancias espirituales individuales están contenidas bajo el género de sustancia.

25. Por otra parte, cabe dudar si la sustancia primera y la segunda pueden distinguirse exclusivamente en la sustancia íntegra, o también en las partes, a saber, la materia y la forma. En esta cuestión, Simplicio, en *Praedicam.,* capítulo sobre la sustancia, refiere la opinión de un tal Boecio, el cual decía que la razón de sustancia primera compete a la materia prima y al compuesto, mas no a la forma. El argumento en que se apoyaba era que a aquélla y no a ésta conviene la definición dada por Aristóteles: *Sustancia primera es la que ni está en un sujeto ni se predica de un sujeto.* Puede confirmarse esta opinión porque la materia prima es subsistente y subyacente, tanto a las formas sustanciales como también a las accidentales. En cambio, la forma se encuentra en un sujeto, concretamente en la materia prima. Esta razón tiene lugar, a lo sumo, en las formas materiales; porque la forma racional, como no depende de la materia, no puede decirse que esté en ella como en su sujeto. Pero Simplicio añade que incluso las formas materiales no están en un sujeto, porque sólo se dice que está en un sujeto aquello que está en él de tal modo que no es parte; por eso, él indica que también la forma sustancial puede tener razón de sustancia primera; porque Aristóteles, en el predicamento de la sustancia, dice que las partes de la sustancia son sustancias. En cambio, los escritores metafísicos niegan en absoluto que la intención de universal o singular convenga a la materia y a la forma y, en consecuencia, habrán

analogia inter illa. Denique, si quis nihilominus contendat his rationibus probari quidem ibi non intervenire analogiam quae in ipso esse rerum magis vel minus perfecto fundetur, nihilominus tamen intercedere analogiam secundum rationem et primam nominis impositionem, non est cum illo contentiose agendum; nam vix potest in hoc esse quaestio de re, sed solum de impositione nominis substantiae.

24. Ultimo, inquiri hic potest an haec divisio locum habeat in solis substantiis compositis, vel etiam in simplicibus seu immaterialibus; nam fere omnes graeci putant in solis compositis substantiis habere locum. Sed hoc esse falsum constabit ex disp. XXXV, ubi ostendemus substantias spirituales individuas contineri sub genere substantiae.

25. Rursus dubitari potest an in sola integra substantia, vel etiam in partibus, materia, scilicet, et forma, prima et secunda substantia distingui possint. In qua re Simplicius, in Praedicam., c. de Substant., refert cuiusdam Boetii opinionem dicentis rationem primae substantiae competere materiae primae et composito, non tamen formae. Ratio eius erat quia illi et non huic convenit definitio ab Aristotele data, scilicet: *Substantia prima est quae neque est in subiecto neque dicitur de subiecto.* Et potest confirmari haec opinio, quia materia prima et est subsistens et substans, tum formis substantialibus, tum etiam accidentibus. Forma autem est in subiecto, scilicet, in materia prima. Quae ratio locum habet ad summum in formis materialibus; nam forma rationalis, cum non pendeat a materia, non potest dici esse in illa ut in subiecto. Simplicius vero addit etiam formas materiales non esse in subiecto, quia illius solum dicitur esse in subiecto quod ita inest ut non sit pars; unde ipse indicat etiam formam substantialem posse habere rationem primae substantiae; nam Aristoteles, in Praedicamento substantiae, dicit partes substantiae esse substantias. At vero scriptores metaphysici absolute negant materiae et formae convenire intentionem universalis aut singularis, et consequenter negabunt in eis reperiri rationem

de negar que en ellas se dé la razón de sustancia primera o segunda; así Soncinas, VII *Metaph.*, q. 39, cuyos argumentos omito porque sólo se refieren al modo de expresarse.

26. Así, pues, la cuestión presente puede ser acerca del nombre o acerca de la realidad. La cuestión acerca de la realidad será si la materia y la forma están contenidas de alguna manera en el predicamento de la sustancia. En esto erró Boecio, si es cierto lo que refiere Simplicio; porque excluyó completamente la forma de la razón y predicamento de sustancia, diciendo que es una cualidad o algo semejante, lo cual es abiertamente contrario a Aristóteles, en el lib. VII de la *Metafísica*, c. 3, y en el II *De Anima*, c. 1, donde divide la sustancia en materia, forma y compuesto; además, en la disp. XV hemos mostrado que es necesaria una forma sustancial que no sea accidente, y hemos explicado en qué difiere su información de la inherencia del accidente.

27. En cambio, será una cuestión prácticamente nominal la de si la división de la sustancia en primera y segunda sólo tiene lugar en el compuesto, o también en las partes. Acerca de ella debe decirse que, hablando absolutamente de la sustancia primera y proporcionalmente de la segunda, sólo se dice de la sustancia completa y que se coloca en la línea directa predicamental; porque esta división se ha dado para constituir esa línea, habiendo asignado lo que viene a ser su fundamento, que es la sustancia primera. Además, porque la sustancia completa es la que propiamente subsiste, obra y subyace, y de la cual se predican en sentido propio los accidentes. En cambio, refiriéndonos a la sustancia más ampliamente, no hay duda de que los dos miembros se encuentran en la materia y en la forma según cierta participación proporcional; pues, por ejemplo, el alma racional es sustancia, y predicada absolutamente no es una sustancia individual y singular. Por ello, aunque no esté en un sujeto, se predica de un sujeto, concretamente de esta o aquella alma racional. Pero esta alma es de tal modo singular, que ni se encuentra en un sujeto ni se predica de un sujeto; luego, guardando la debida proporción, en ella tiene lugar la misma división. E igual ocurre, proporcionalmente, con la materia, la cual puede concebirse también desde el punto de vista

primae aut secundae substantiae, ut Soncinas, VII Metaph., q. 39. Cuius rationes omitto, quia solum pertinent ad modum loquendi.

26. Quaestio itaque praesens potest esse de nomine et de re. De re erit quaestio an materia et forma contineantur aliquo modo in praedicamento substantiae. Et in hoc erravit Boetius, si verum est quod Simplicius refert; nam omnino exclusit formam a ratione et praedicamento substantiae, dicens esse qualitatem, vel aliquid huiusmodi, quod plane est contra Aristot., lib. VII Metaph., c. 3, et II de Anima, c. 1, ubi distinguit substantiam in materiam, formam et compositum; et disp. XV ostendimus necessariam esse formam substantialem quae non sit accidens, et declaravimus in quo differat eius informatio ab inhaerentia accidentis.

27. Quaestio autem fere de nomine erit an divisio substantiae in primam et secundam locum habeat tantum in composito, vel etiam in partibus. In qua dicendum est, loquendo simpliciter de substantia prima et proportionaliter de secunda, solum dici de substantia completa et quae ponitur in recta linea praedicamentali; nam haec divisio data est ad illam lineam constituendam, assignato veluti fundamento eius, quod est prima substantia. Item, quia substantia completa est quae proprie subsistit, operatur et substat, et de qua proprie accidentia praedicantur. At vero, latius loquendo de substantia, non est dubium quin illa duo membra secundum quamdam proportionalem participationem in materia et forma inveniantur; nam anima rationalis, verbi gratia, substantia est, et simpliciter dicta non est individua substantia et singularis. Unde, licet in subiecto non sit, de subiecto dicitur, puta de hac vel illa anima rationali. Haec autem anima ita est singularis, ut nec sit in subiecto nec dicatur de subiecto; ergo, servata proportione, habet in ea locum eadem divisio. Atque idem est proportionaliter de

universal, ya genérico, ya específico, y en cuanto es esta materia individual o este cuerpo. Esto lo indicó suficientemente Aristóteles en el predicamento de la sustancia, donde, habiendo dicho que es común a toda sustancia el no estar en un sujeto, declara que eso conviene también a las partes de la sustancia, puesto que son sustancias; por tanto, sobreentiende que, según el modo como son sustancias, pueden también denominarse primeras y segundas. Por último, lo mismo sucede con la intención de universal y singular; pues, aunque, tal como se toman en la línea directa predicamental, sólo se encuentran en las cosas completas, no obstante, hablando en sentido más amplio y proporcional, se dan, asimismo, en las partes, como resulta evidente de suyo por el común modo de concebir, predicar y dividir, y se ha indicado también en lo que precede. Y así, según esta manera de expresarse, la sustancia primera y la segunda pueden predicarse, no sólo de la completa, sino también de la incompleta; en verdad, es cierto que el nombre de sustancia primera se atribuye menos impropiamente a la materia prima que a las formas materiales, ya que la materia subsiste de alguna manera, mientras que las formas materiales no subsisten, como después veremos. Pero, pasando por alto estas expresiones impropias, tenemos que explicar la razón de sustancia primera en las sustancias completas, y siempre emplearemos tal término en este sentido. Sin embargo, explicaremos incidentalmente de qué modo participan de su razón las partes de la sustancia.

materia, quae sub ratione etiam universali concipi potest, vel generica vel specifica, et ut est haec individua materia seu hoc corpus. Atque hoc certe satis indicavit Aristoteles in praedicamento substantiae, ubi, cum dixisset commune esse omni substantiae in subiecto non esse, declarat hoc etiam partibus substantiae convenire, quoniam substantiae sunt; subintelligit ergo, eo modo quo sunt substantiae, posse etiam primas et secundas appellari. Denique, idem est de intentione universalis et singularis, nam, licet, ut sumuntur in linea recta praedicamentali, tantum sint in rebus completis, latius tamen et proportionaliter loquendo, etiam in partibus reperiuntur, ut ex communi modo concipiendi, praedicandi, et dividendi est per se evidens, et in superioribus etiam tactum est. Atque, iuxta hunc modum loquendi, prima et secunda substantia non solum de completa, sed etiam de incompleta dici potest; verum quidem est, minus improprie tribui nomen primae substantiae materiae primae quam formis materialibus, quia materia subsistit aliquo modo, formae autem materiales non subsistunt, ut infra videbimus. Omissis autem his impropriis locutionibus, ratio primae substantiae declaranda nobis est in substantiis completis, et in hoc sensu semper hac voce utemur. Obiter tamen explicabimus qualiter in partibus substantiae eius ratio participetur.

DISPUTACION XXXIV

LA SUSTANCIA PRIMERA O SUPUESTO Y SU DISTINCION DE LA NATURALEZA

RESUMEN

La presente disputación, que ocupa un lugar destacado dentro de la metafísica y es altamente necesaria para explicar muchos misterios teológicos —como indica Suárez en la introducción—, puede distribuirse en las partes siguientes:

I. Identidad entre la sustancia primera y el supuesto (Sec. 1).
II. Distinción entre el supuesto y la naturaleza (Sec. 2-3).
III. La subsistencia creada; sus propiedades, sus causas y su causalidad (Sec. 4-7).
IV. Distinción entre los concretos y los abstractos de las sustancias segundas y coordinación del predicamento de sustancia (Sec. 8).

SECCIÓN I

Aunque en toda esta disputación va a tratar de la sustancia creada (1), Suárez la abre con unas útiles consideraciones sobre el empleo de los términos sustancia primera, supuesto, persona *e* hipóstasis *en el orden divino (2-6). Luego, "descendiendo del plano divino a las criaturas", concreta su doctrina en unas afirmaciones, que demuestra y defiende contra las objeciones: 1.ª La sustancia primera sólo se predica de la sustancia singular, individual y subsistente por sí (7-8). 2.ª En las criaturas, la sustancia primera y el supuesto se identifican enteramente en la realidad (9-12). 3.ª La persona se identifica con el supuesto intelectual o racional (13). 4.ª Según su empleo más frecuente,* hipóstasis *viene a significar lo mismo que supuesto o persona (14-15).*

SECCIÓN II

Abordando el problema mismo (1) y aclarado el sentido de la cuestión (2-3), se exponen diferentes opiniones: la primera, de Durando y Enrique, que sólo admiten una distinción de razón entre la naturaleza y el supuesto (4), es rechazada (5-7); lo mismo se hace, muy por extenso, con la segunda, de Escoto: el supuesto creado no añade a la naturaleza singular ninguna realidad positiva (8-19). Con esto se llega a la solución de la cuestión: el supuesto creado añade a la naturaleza creada algo real positivo y realmente distinto de ella (20).

SECCIÓN III

Es continuación de la anterior. Se abre con una opinión de Santo Tomás —únicamente en las cosas compuestas de materia y forma se distinguen la natu-

raleza y el supuesto— (1). Suárez propone y resuelve algunos puntos difíciles: el supuesto no añade a la naturaleza los caracteres individuantes (2-4) ni accidente alguno (5-6); en los ángeles, el supuesto se distingue realmente de la naturaleza singular e individual (7-8), por añadirle algo realmente distinto (9-11); es imposible que se cree una sustancia en la que no haya distinción real entre el supuesto y la naturaleza (12-15). Finalmente se estudian sendos pasajes difíciles de Santo Tomás (16-17) y de Aristóteles (18-22).

SECCIÓN IV

Tras una brevísima introducción (1), se exponen y refutan por extenso las opiniones en esta materia (2-22), llegando así a la solución del problema, expresada en tres afirmaciones: 1.ª La personalidad es un término o modo de la naturaleza según el ser de la existencia, no de la esencia (23-25); se resuelven las objeciones (26-27) y se explica la razón formal de subsistencia (28), saliendo al paso de nuevas dificultades (29-31). 2.ª Entre el supuesto y la naturaleza media una distinción real modal (32-37). 3.ª La personalidad creada forma verdadera composición con la naturaleza creada, como un modo con la cosa modificada, o como un término con la cosa terminable (38-39).

SECCIÓN V

Declarada la definición o descripción de subsistencia creada (1), se plantea el problema de la indivisibilidad de la subsistencia en las realidades materiales (2-3). Contra los que opinan que toda subsistencia es indivisible a causa de su incomunicabilidad (4), el Eximio establece y demuestra su doctrina: 1) La subsistencia de las realidades espirituales es indivisible por carecer de partes (5-6). 2) Ninguna subsistencia material es indivisible del mismo modo que las espirituales (7-8). 3) Toda subsistencia material tiene una doble composición: integral y esencial o cuasi esencial (9-13); pero las realidades puramente materiales subsisten por razón de la materia sola (14-21), de lo cual se infieren interesantes corolarios (22-24). 4) En lo que de ella depende, la subsistencia material por razón de la composición de partes integrantes es divisible en partes (25-26). 5) En el hombre, la subsistencia íntegra de toda la humanidad consta de las subsistencias parciales del alma y del cuerpo, que permanecen después de la disolución del compuesto (27-34). 6) En cambio, en las otras sustancias materiales y corruptibles, una vez disuelto el compuesto sólo permanece la subsistencia parcial de la materia (35-42). De lo dicho se infiere que las formas materiales no tienen subsistencia parcial ni subsisten (42-52).

Por último, Suárez cierra la sección respondiendo a los argumentos contrarios y explicando la incomunicabilidad de la subsistencia (53-62).

SECCIÓN VI

Se va a ocupar de las causas eficiente y material de la subsistencia (1). Suárez comienza afirmando que toda subsistencia creada exige a Dios como causa eficiente (2), y, tras refutar la opinión contraria (3-5), declara y demuestra que la acción por la que se produce la subsistencia con la existencia no es enteramente simple e indivisble (6-7). Aunque es probable que el principio próximo del que procede eficientemente la subsistencia sea sólo el agente extrínseco (8), parece más probable que lo sea la propia naturaleza (9). Después de responder a los argumentos opuestos (10-19) se ocupa de la causa material de la subsistencia (20-24) y da solución negativa al problema de la posibilidad de que la naturaleza sustancial se conserve sin ninguna subsistencia (25-29); de ahí se colige que la subsistencia y la existencia de la cosa se producen por eficiencias distintas, aunque conexas (30-33).

SECCIÓN VII

Precisado el sentido de la cuestión en unas observaciones preliminares (1-3) y consignadas dos opiniones diametralmente opuestas (4-5), Suárez, para resolver el problema, establece y demuestra dos afirmaciones: 1.ª La subsistencia creada no ejerce un influjo propio e inmediato sobre las acciones del supuesto (6-9). 2.ª Con respecto a la acción del agente, la subsistencia se comporta de manera antecedente y esencial (10-13). Responde a los fundamentos de las otras opiniones (14) y aclara más aún su propio pensamiento (15-17), para terminar afirmando que la subsistencia no es necesaria para la causalidad de la materia (18-22).

SECCIÓN VIII

En contra de algunos, sostiene el Eximio que, en las sustancias segundas, los concretos se distinguen de los abstractos de igual modo que en las primeras (1-8). De ahí se infiere: 1.º La distinción indicada se da en todas las sustancias segundas (9). 2.º La sustancia segunda incluye, además de su razón esencial, el modo de poseer tal esencia (10). 3.º El género generalísimo en el predicamento de la sustancia es la sustancia considerada como el ser que puede ser subsistente por sí mismo (11). 4.º Las realidades que se colocan en el predicamento de la sustancia son: como base y fundamento, la sustancia primera y, por encima de ella, sus especies y géneros, hasta el supremo, en línea recta; reductivamente, pero no en línea recta, todas las demás cosas que componen física o metafísicamente la sustancia primera o la segunda (12-14).

DISPUTACION XXXIV

LA SUSTANCIA PRIMERA O SUPUESTO Y SU DISTINCION DE LA NATURALEZA

Por lo dicho en la disputación anterior, queda explicado casi todo lo que Aristóteles expone en todas partes acerca del predicamento de sustancia, excepto algunos puntos puramente dialécticos que enseña en el predicamento de sustancia, referentes a las predicaciones de las sustancias segundas respecto de las primeras, los cuales, aparte de no encerrar dificultad importante, son, como hemos dicho, propios de los dialécticos; y lo que trata en el mismo lugar acerca de tres propiedades de la sustancia, que en cierto modo son reales, a saber, no tener contrario, no ser susceptible de grados y ser receptiva de contrarios, todo esto —repito— lo explicamos en otros lugares. Porque de las dos propiedades primeras y negativas nos ocupamos más adelante, disp. XLV y XLVI, al explicar las propiedades opuestas en la cualidad; y allí también tratamos incidentalmente cómo una misma cosa es susceptible de contrarios; pero de esta cuestión se ha hablado sobre todo anteriormente, disp. XIV, al estudiar la causa material de los accidentes. Así, pues, pasando por alto todas estas cuestiones, emprendemos en este lugar una disputación de más envergadura, eminentemente propia de esta disciplina y necesaria en alto grado para muchos misterios teológicos. En ella, primero explicaremos los términos, y después declararemos la razón propia de supuesto y su distinción de la naturaleza; por último, aplicaremos la doctrina a las sustancias segundas y concluiremos con la razón común y la coordinación del predicamento de sustancia.

DISPUTATIO XXXIV

De prima substantia seu supposito eiusque a natura distinctione

Ex his quae in praecedenti disputatione diximus, fere omnia quae de substantiae predicamento Aristoteles ubique tradit, praeter quaedam pure dialectica quae de praedicationibus substantiarum secundarum de primis in praedicamento substantiae docet, quae et difficultatem alicuius momenti non habent, et, ut dixi, dialecticorum sunt propria; quae vero ibidem disserit de tribus proprietatibus substantiae, quae aliquo modo reales sunt, videlicet, non habere contrarium, non suscipere magis aut minus, esseque contrariorum susceptivam, haec (inquam) omnia aliis locis a nobis explicantur. Nam de duobus primis ac negativis proprietatibus disserimus infra, disp. XLV et XLVI, oppositas proprietates in qualitate declarando; et ibi etiam obiter attingimus quomodo idem sit susceptivum contrariorum; sed praecipue de hac re dictum est supra, disp. XIV, tractando de causa materiali accidentium. Omissis ergo his omnibus, gravior nobis hoc loco suscipitur disputatio, et maxime propria huius doctrinae, et ad plura theologiae mysteria imprimis necessaria. In qua primo explicabimus terminos, deinde propriam suppositi rationem, et distinctionem eius a natura declarabimus; ac tandem ad secundas substantias doctrinam applicabimus, communemque rationem ac coordinationem praedicamenti substantiae concludemus.

SECCION PRIMERA

Si la sustancia primera se identifica con el supuesto, persona o hipóstasis

1. Doy por sabido que nos referimos a la sustancia creada, de la cual trata toda esta disputación. Porque, acerca del supuesto y de la subsistencia en la naturaleza divina e increada, apenas puede decirse nada partiendo de principios meramente naturales, ya que depende en sumo grado del conocimiento del misterio de la Trinidad. No obstante, de ello hemos hablado con bastante amplitud en el tomo I de la III parte, disp. XI, donde demostramos que, en la naturaleza divina, no es absolutamente lo mismo según la razón el ser subsistente por sí y el ser supuesto; porque en Dios se da una naturaleza subsistente por sí y comunicable a varios supuestos; y pertenece a la razón de supuesto el ser incomunicable a otro supuesto. No ocurre lo mismo en el caso de la naturaleza creada, como se patentizará por lo que hemos de decir. Ahora bien, teniendo en cuenta que las expresiones teológicas, en la presente materia, pueden aportar gran luz en orden a entender estos términos cuando se aplican a las criaturas, debemos anticipar brevemente algunos presupuestos acerca de Dios.

Se explica el empleo de estos términos en el orden divino

2. Así, pues, en primer lugar ha de establecerse que en Dios se da una sustancia singular que es realmente común a las tres personas, y por razón de la cual las tres personas se llaman consustanciales; en este sentido se definió, en el Concilio de Nicea, que el Padre y el Hijo son ὁμοούσιον, es decir, de la misma sustancia; y en el Símbolo Atanasiano se dice: *No dividiendo las personas ni separando la sustancia;* y así se expresan en diversos lugares los Concilios y los Santos Padres. Pero no puede admitirse que en Dios haya un supuesto común a las tres personas, ya que esto sería confundir las tres personas en una persona o hipóstasis, lo cual es también contrario a la fe definida. Por eso, entre los

SECTIO PRIMA

Utrum prima substantia sit idem quod suppositum aut persona vel hypostasis

1. Suppono sermonem esse de substantia creata, de qua est tota haec disputatio. Nam de supposito et subsistentia in divina et increata natura, ex principiis mere naturalibus fere nihil dici potest, cum ex cognitione mysterii Trinitatis maxime pendeat. Diximus autem latius hac de re in I tomo III partis, disp. XI, ubi ostendimus in divina natura non esse omnino idem secundum rationem esse per se subsistens et esse suppositum; nam datur in Deo natura per se subsistens et communicabilis multis suppositis; de ratione autem suppositi est ut sit incommunicabile alteri supposito. Secus autem est in natura creata, ut ex dicendis constabit. Quia vero theologicae locutiones in hac materia lucem magnam afferre possunt ad intelligendos hos terminos in creaturis, ideo nonnulla breviter circa Deum supponenda sunt.

Explicatur usus harum vocum in rebus divinis

2. Primo igitur statuendum est dari in Deo unam singularem substantiam communem secundum rem tribus personis, ratione cuius tres personae consubstantiales dicuntur, et in hoc sensu in Concilio Nicaeno definitum est Patrem et Filium esse ὁμοούσιον, id est, eiusdem substantiae; et in Symbolo Athanasii dicitur: *Non dividentes personas neque substantiam separantes,* et ita loquuntur passim Concilia et sancti Patres [1]. Non potest autem admitti quod sit in Deo unum suppositum commune tribus personis, quia hoc esset confundere tres personas in unam personam vel hypostasim, quod est etiam contra fidei definitionem. Unde merito inter

[1] VI Synodus, act. 4 et 11; Concil. Tolet. XI; Brac. I, et Wormatiense, in confessionibus fidei, et alii Patres infra referendi.

teólogos se reprende con razón a Cayetano por haber admitido, en cierto modo, un solo supuesto común a las tres personas, aunque no lo expresó en absoluto, sino con una adición, a saber: supuesto incompleto o persona incompleta. Porque esta fórmula, además de resultar ofensiva a los oídos de los teólogos, por ser no sólo inusitada entre los Santos Padres, sino también ajena a su modo de hablar, es, en rigor, falsa, ya que la razón de supuesto es contradictoria con la comunicabilidad de la sustancia divina, como traté más ampliamente, en contra de Cayetano, en la disputación antes citada.

3. Sin embargo, aunque no sea tan cierto, juzgamos más probable y verdadero que esa sustancia singular, que es común a las tres personas, es, en cuanto tal, subsistente por sí misma y esencialmente, y tiene una subsistencia absoluta y esencial común a las tres personas; porque esta opinión es admitida comúnmente por los teólogos de ambas escuelas, la de Santo Tomás y la de Escoto, y también por otros. Y hasta el propio modo de expresarse se fundamenta en gran manera en los Padres antiguos, que dicen que las personas divinas tienen unidad en una naturaleza subsistente por sí misma, e incluso en la subsistencia de la naturaleza, como a veces dice Hilario, y lo indica el Papa Agatón, según una lectura más antigua, cuestiones todas que, con otras muchas, traté más por extenso en la citada disp. XI.

4. De aquí parece resultar que se puede y se debe conceder que Dios, o este Dios, que es común a las tres personas, es sustancia primera, no en cuanto se deriva de subyacer, sino en cuanto significa una realidad singular subsistente por sí; ni tampoco en cuanto expresa una relación a la segunda, pues en este sentido únicamente es sustancia primera la sustancia predicamental y finita, sino en cuanto dice negación de otra anterior e indica o describe una sustancia tal que posee esencial y primariamente el ser por sí misma, y no en otro del que dependa en el ser; porque esto es lo único que significa propísimamente la sustancia primera, y todo esto conviene a la esencia divina concebida precisivamente sólo en sus aspectos absolutos y esenciales, como se ha demostrado en el lugar referido.

theologos reprehenditur Caietanus, quod aliquo modo admiserit unum suppositum commune tribus personis, quamquam non simpliciter, sed cum addito id dixerit, scilicet, suppositum incompletum vel personam incompletam. Haec enim locutio et theologorum aures offendit, quia non solum inusitata est apud Patres, verum etiam ab eorum modo loquendi aliena, et in rigore est falsa, quia ratio suppositi repugnat cum communicabilitate divinae substantiae, ut latius in praedicta disputatione contra Caietanum disserui.

3. Nihilominus, etsi non ita certum sit, probabilius tamen ac verius existimamus illam substantiam singularem, quae communis est tribus personis, ut sic subsistentem esse ex se et essentialiter, habereque unam subsistentiam absolutam et essentialem tribus personis communem; haec enim sententia communiter recepta est a theologis utriusque scholae D. Thom. et Scoti, et ab aliis etiam. Et modus ipse loquendi magnum fundamentum habet etiam in antiquis Patribus, dicentibus divinas personas habere unitatem in natura ex se subsistente, immo et in subsistentia naturae, ut loquitur aliquando Hilarius [1], et indicat Agatho Papa [2], iuxta lectionem antiquiorem, quae omnia cum multis aliis latius retuli in dicta disputatione XI.

4. Atque hinc fieri videtur concedi posse et debere Deum, seu hunc Deum, qui communis est tribus personis, esse primam substantiam, non ut dicitur a substando, sed ut rem singularem per se subsistentem significat; neque ut dicit relationem ad secundam, quomodo sola substantia praedicamentalis et finita est prima substantia, sed ut dicit negationem prioris et talem indicat seu describit substantiam quae per se primo habeat per se esse, et non in aliquo a quo in suo esse pendeat; hoc enim tantum propriissime significat prima substantia, atque hoc totum convenit divinae essentiae in solis absolutis et essentialibus praecise conceptae,

[1] VII de Trinit.

[2] In VI Synod., act. 4.

De aquí se desprende, por último, que en Dios no se identifican totalmente, según la razón, la sustancia primera y el supuesto o persona; porque la sustancia primera, en cuanto tal, no incluye necesariamente la incomunicabilidad, sino sólo el ser subsistente por sí misma, es decir, singular o indivisa; en cambio, el supuesto añade la incomunicabilidad y la distinción respecto de otros supuestos de la misma naturaleza, como observó Santo Tomás, *De Potentia*, q. 9, a. 5, ad 13; por ello, aunque las tres personas no sean un supuesto, pueden, empero, denominarse una sustancia primera, porque son una sustancia completa y perfecta, singular, indivisa y subsistente por sí misma. Se dirá: cada una de las personas es sustancia primera y, propiamente, se subordina a este Dios en la predicación, como cuando se dice que el Padre es este Dios y que el Hijo es este Dios; luego este Dios no es sustancia primera, ya que se predica de un sujeto, lo cual está en contradicción con la definición de sustancia primera. Se responde que este Dios no se predica de la persona divina como de un sujeto, es decir, como de un inferior en quididad, sino como de uno que posee la misma naturaleza numérica, por lo que tanto este Dios como la persona divina es sustancia primera. Es verdad que esta expresión con el nombre de sustancia primera no es muy usada por los Padres antiguos; no obstante, habida cuenta de que, cuando dicen que las tres personas son una sustancia subsistente, no hablan en abstracto y confusamente, sino de la sustancia singular de la naturaleza divina, en la cual todo lo que hay es esencialmente singular e indiviso, la fórmula es equivalente. Aunque, como el término "sustancia primera" puede ser equívoco y tomarse en significación de supuesto, conviene, o bien evitarlo en semejante expresión, o bien añadirle algo que elimine la equivocidad; por ejemplo, diciendo que las tres personas son sustancia primera realmente comunicable, o algo parecido.

5. Y, a mi juicio, debería tenerse en cuenta lo mismo a propósito de la siguiente expresión: *En Dios hay una subsistencia*, o *Las tres Personas son una subsistencia;* porque el nombre *subsistencia* es equívoco, y unas veces se toma en sentido abstracto como la razón de subsistir, incluso en los Concilios, pero

ut in citato loco probatum est. Quo tandem fit ut in Deo non sint omnino idem secundum rationem prima substantia et suppositum seu persona; nam prima substantia ut sic non includit necessario incommunicabilitatem, sed solum quod sit per se subsistens seu singularis vel indivisa; suppositum vero addit incommunicabilitatem et distinctionem ab aliis suppositis eiusdem naturae, ut notavit D. Thom., q. 9 de Pot., a. 5, ad 13; et ideo, quamvis tres personae non sint unum suppositum, possunt tamen dici una prima substantia, quia sunt una substantia completa et perfecta singularis, indivisa ac per se subsistens. Dices: unaquaeque persona est prima substantia et proprie subiicitur huic Deo praedicatione, ut cum dicitur: Pater est hic Deus et Filius est hic Deus; ergo hic Deus non est prima substantia, quia dicitur de subiecto, quod repugnat definitioni primae substantiae. Respondetur hunc Deum non praedicari de divina persona ut de subiecto, id est, ut de inferiori quidditate, sed ut de habente eamdem numero naturam, et ideo tam hic Deus quam persona divina est prima substantia. Verum est hanc locutionem sub nomine primae substantiae non esse adeo usitatam in antiquis Patribus; tamen, quia, dum dicunt tres personas esse unam substantiam subsistentem, non loquuntur abstracte et confuse, sed de singulari substantia divinae naturae, in qua, quidquid est, essentialiter singulare est et indivisum, ideo aequivalens est illa locutio. Quamquam expediens sit illam vocem primae substantiae, quoniam aequivoca esse potest et pro supposito sumi, vel vitari in simili locutione, vel aliquid ei addere quo aequivocatio auferatur, ut si dicamus tres personas esse primam substantiam realiter communicabilem vel aliquid huiusmodi.

5. Atque idem consulendum censerem de hac locutione: *In Deo est una subsistentia*, seu, *tres personae sunt una subsistentia*, quia hoc nomen *subsistentia* aequivocum est, et interdum accipitur in vi abstracti pro ratione subsistendi, etiam in Conciliis [1], in-

[1] VI Synod., act. 11; VII Synod., act. 3.

otras veces, y son muchísimas, se toma en sentido concreto como la realidad subsistente; y de este modo se entiende muy frecuentemente como el supuesto que subsiste de manera incomunicable, el cual se denomina en griego *hipóstasis;* y así el intérprete latino de los Concilios, en muchísimas ocasiones, traduce por subsistencia la palabra *hipóstasis*. Por este motivo, entre los escolásticos, Capréolo, *In I*, dist. 26, a. 3, al argumento de Durando contra la 1.ª conclusión, y al argumento de Auréolo contra la 3.ª conclusión, admite en Dios un subsistir absoluto, pero no una subsistencia absoluta, ya que la subsistencia implica incomunicabilidad, y el subsistir no. Sin embargo, me parece que esa afirmación no es muy consecuente, ya que subsistencia se deriva de subsistir; por ello, toda realidad que subsiste por sí misma puede llamarse subsistencia, como dice Santo Tomás, *De Potentia*, q. 9, a. 1, ad 4; luego la misma ambigüedad que existe en la palabra *subsistencia* puede darse también en la palabra *subsistir;* así, pues, aunque en Dios no se dé una subsistencia considerada absolutamente como supuesto, se da, no obstante, una subsistencia considerada absolutamente como realidad subsistente por sí misma, si bien subsiste de manera comunicable. Y conviene explicar siempre esta significación, ya sea expresa, ya tácitamente, para no ofrecer ocasión o sospecha de error.

6. Por último, hay que juzgar lo mismo a propósito del término "sustancia" empleado en plural, por ejemplo: en Dios hay tres sustancias o tres sustancias primeras; porque este nombre "sustancia" es equívoco, y muchas veces significa la esencia, como hicimos notar en la sección primera [de la disputación anterior]; pero también puede significar el supuesto, sobre todo si se añade sustancia primera, ya que el supuesto subsiste por sí mismo de manera eminente. Por lo cual, con esta significación pueden admitirse en Dios tres sustancias, pero no con la significación anterior. Y, con objeto de evitar esta equivocidad, muchos de los Padres antiguos negaron esta fórmula, para no dar la impresión de concordar con Arrio, el cual multiplicaba las esencias en la Trinidad; en este sentido dijo San Jerónimo a Dámaso: *¿Quién se atreverá, con lengua sacrílega, a admitir tres sus-*

terdum vero ac saepissime in vi concreti pro re subsistenti, et hoc modo frequentissime sumitur pro supposito incommunicabiliter subsistenti, quod graece *hypostasis* appellatur, atque ita latinus interpres Conciliorum loco huius vocis *hypostasis* subsistentiam saepissime vertit [1]. Quapropter ex scholasticis Capreol., In I, dist. 26, a. 3, ad arg. Durand. contra primam conclusionem, et ad arg. Aureol. contra tertiam conclusionem, admittit in Deo unum subsistere absolutum, non tamen unam subsistentiam absolutam, quia subsistentia includit incommunicabilitatem, non vero subsistere. Quod non videtur mihi adeo consequenter dictum, nam subsistentia a subsistendo dicta est. Unde omnis res quae per se subsistit potest dici subsistentia, ut ait D. Thomas, q. 9 de Potent., a. 1, ad 4. Unde eadem ambiguitas quae est in voce *subsistentia* potest etiam esse in verbo *subsistere;* igitur, licet in Deo non sit una subsistentia absolute sumpta pro supposito, est tamen una subsistentia absolute sumpta pro re per se subsistenti, etiamsi communicabiliter subsistat. Quam significationem vel expresse vel tacite explicare semper oportet, ne detur occasio vel suspicio erroris.

6. Denique idem censendum est de nomine substantiae in plurali dicto, scilicet, in Deo sunt tres substantiae vel tres primae substantiae; est enim aequivocum hoc substantiae nomen, et saepe significat essentiam, ut in prima sectione notavimus, et potest etiam significare suppositum, et maxime si addatur prima substantia, quia suppositum maxime per se subsistit. Unde in hac significatione admitti possunt tres substantiae in Deo, non vero in priori. Et propter hanc aequivocationem vitandam multi ex antiquis Patribus negarunt hanc locutionem [2], ne viderentur Ario consentire, qui essentias in Trinitate multiplicabat, quo sensu dixit Hieronymus ad Damasum: *Quis audeat ore sa-*

[1] V Synod., collat. 3; VI Synod., act. 11; Conc. Ephes., can. 4.

[2] Lege Hil., l. de Syn. cont. Ari.; et Aug., V de Trinit, c. 8; Tert., lib. contra Prax., c. 12.

tancias en Dios? Así también Santo Tomás, I, q. 30, a. 1, ad 1, afirma que, según la costumbre de la Iglesia, no hay que decir tres sustancias de manera absoluta, a causa de la equivocidad del nombre; aunque, añadiendo algo que determine la significación, puede decirse, como si decimos: *tres sustancias incomunicables o relativas.* Y esto por lo que se refiere al orden divino.

Se explican los mismos términos en las criaturas

7. Descendiendo del plano divino a las criaturas, hay que decir, en primer lugar, que la sustancia primera sólo se predica de la sustancia singular, individual y subsistente por sí. Se prueba por lo dicho en la sección anterior; efectivamente, que la sustancia primera expresa una realidad singular e individual, consta no sólo por la división en la que se opone a la sustancia segunda, que abarca las especies y los géneros, sino también por aquella expresión de la definición de sustancia primera: *y que no se predica de un sujeto;* porque, mediante esta expresión, Aristóteles describió lógicamente la sustancia singular, que no se predica propia y esencialmente de ningún sujeto o supuesto por razón de su singularidad e incomunicabilidad; pues la proposición idéntica no es predicación propia. Por último, el término *primera,* en cuanto implica la negación de otra anterior en la subsistencia, incluso según la razón, declara suficientemente que la sustancia primera debe ser singular e individual. Y que la sustancia primera requiere, asimismo, una realidad subsistente por sí, resulta claro, ante todo, por lo dicho al final de la sección anterior, donde mostramos que la sustancia primera en sentido propio significa la sustancia completa; pero ninguna sustancia singular es completa si no es subsistente. Además, según atestigua Aristóteles, la sustancia primera se denomina sustancia de modo primario y principal y en grado sumo; pero sólo se llama sustancia en grado sumo y de manera propísima aquello que subsiste; luego. Finalmente, la sustancia primera es la que subyace en grado sumo, no sólo física y realmente, sino también lógicamente; pero esto conviene, asimismo, de modo propio a la realidad singular subsistente por sí; luego sólo la sustancia primera subsistente por sí puede denominarse propiamente sustancia primera.

crilego tres substantias in Deo concedere? Et ita D. Thom., I, q. 30, a. 1, ad 1, dicit, iuxta consuetudinem Ecclesiae, non esse absolute dicendas tres substantias, propter nominis aequivocationem; addendo vero aliquid quod determinet significationem, dici posse, ut si dicamus *tres substantiae incommunicabiles seu relativae.* Et haec de divinis.

Explicantur dicti termini in rebus creatis

7. Ex his ad creaturas descendendo, dicendum est primo primam substantiam solum dici de substantia singulari, individua ac per se subsistenti. Probatur ex dictis sectione praecedenti; nam quod prima substantia dicat rem singularem et individuam, constat tum ex divisione in qua opponitur secundae substantiae, quae species et genera complectitur, tum ex illa particula definitionis primae substantiae, scilicet, *quae nec de subiecto dicitur;* nam per hanc particulam logice descripsit Aristoteles substantiam singularem, quae de nullo subiecto vel supposito proprie ac per se praedicatur, propter singularitatem et incommunicabilitatem suam; propositio enim identica non est propria praedicatio. Denique illa particula *prima,* prout includit negationem prioris in subsistendo, etiam secundum rationem, satis declarat primam substantiam debere esse singularem et individuam. Quod vero prima substantia requirat etiam rem per se subsistentem, constat imprimis ex dictis in fine sectionis praecedentis, ubi ostendimus primam substantiam proprie dictam significare substantiam completam; nulla autem substantia singularis est completa nisi subsistens sit. Item, teste Aristotele, prima substantia primo, praecipue ac maxime substantia dicitur; sed solum id quod subsistit, maxime ac propriissime substantia dicitur; ergo. Denique prima substantia est quae maxime substat, tum physice ac realiter, tum etiam logice; sed hoc etiam proprie convenit rei singulari per se subsistenti; ergo sola prima substantia per se subsistens potest proprie dici prima substantia.

8. De donde se infiere que la naturaleza sustancial, tal como viene significada en abstracto, aun cuando sea singular —por ejemplo, esta humanidad o petreidad—, no es sustancia primera, ya que no es significada como subsistente ni en realidad es formalmente subsistente, en virtud de la misma naturaleza singular tomada precisivamente, como demostraremos después. Es más, se infiere de manera general que la sustancia, en cuanto en el orden creado significa precisivamente la esencia, incluso sustancial y singular, no es sustancia primera, ya que, en virtud de la sola esencia o naturaleza, incluso en cuanto singular e individual, no es sustancia completa ni subsistente. Quizá esto resultaría casi imposible de entender o de creer permaneciendo dentro de los límites de la razón natural; sin embargo, por el sagrado misterio de la Encarnación se nos ha manifestado suficientemente, como explicaremos con mayor amplitud en la sección siguiente.

En las criaturas, la sustancia primera y el supuesto son convertibles

9. En segundo lugar hay que afirmar que la sustancia primera y el supuesto, en las criaturas, se dicen recíprocamente, e incluso se identifican por completo en la realidad. Se demuestra porque, en las cosas creadas, no puede haber una naturaleza sustancial singular e individual que sea comunicable a muchas personas; porque esto es propio de una naturaleza infinita. En consecuencia, mucho menos puede haber una naturaleza creada singular y subsistente y realmente comunicable a muchos, ya que, siendo la subsistencia de la criatura proporcional a su naturaleza, si la naturaleza individual es incomunicable, también lo será su subsistencia. Más aún: la propia subsistencia es, en cierto modo, más incomunicable, como se patentizará por lo que se ha de decir. Así, pues, toda sustancia primera creada es incomunicable; consiguientemente, toda sustancia primera creada es supuesto. E, inversamente, también todo supuesto creado es sustancia primera, porque es una sustancia completa singular y subsistente por sí; luego estas cosas se dicen recíprocamente en el orden creado. Y que se identifican en la realidad consta porque la subsistencia creada es intrínsecamente incomunicable a persona alguna, fuera de aquella a la que constituye, por la razón indicada de

8. Ex quo colligitur substantialem naturam, prout in abstracto significatur, etiamsi singularis sit, ut haec humanitas seu petreitas, non esse primam substantiam, quia nec significatur ut subsistens, nec revera est formaliter subsistens ex vi ipsius naturae singularis praecise sumptae, ut infra ostendemus. Quin potius universaliter sequitur substantiam, prout in creaturis significat praecise essentiam, etiam substantialem et singularem, non esse primam substantiam, quia ex vi solius essentiae seu naturae, etiam ut singularis et individuae, non est completa substantia neque subsistens. Quod fortasse vix posset intelligi aut credi intra limites naturalis luminis sistendo; ex sacro tamen Incarnationis mysterio satis nobis manifestatum est, ut sequenti sectione latius declarabimus.

Prima substantia et suppositum in creaturis convertuntur

9. Secundo dicendum est primam substantiam et suppositum in creaturis reciproce dici, immo in re idem omnino esse. Probatur, quia in rebus creatis non potest esse natura substantialis singularis et individua communicabilis multis personis; est enim hoc proprium naturae infinitae. Multo ergo minus potest esse natura creata singularis et subsistens et realiter communicabilis multis, quia, cum subsistentia creaturae sit naturae eius proportionata, si natura individua incommunicabilis est, etiam eius subsistentia. Immo, ipsa subsistentia quodammodo est magis incommunicabilis, ut ex dicendis constabit. Sic igitur omnis prima substantia creata incommunicabilis est; omnis ergo prima substantia creata est suppositum. Et e contrario, etiam omne suppositum creatum est prima substantia; nam est substantia completa singularis ac per se subsistens; dicuntur ergo haec reciproce in creaturis. Quod autem sint idem re constat quia subsistentia creata ab intrinseco est incommunicabilis alicui personae praeter eam quam constituit, propter rationem dictam, quia est finita. Atque ita, dum con-

que es finita. Y así, cuando constituye una realidad singular subsistente, la constituye incomunicable; luego, cuando constituye una sustancia primera, constituye también un supuesto; por tanto, la sustancia primera y el supuesto son realmente idénticos en las criaturas.

10. Se dirá: aunque la naturaleza creada singular sea naturalmente incomunicable a muchas personas, no obstante, sobrenaturalmente puede comunicarse y subsistir en muchas personas, según una opinión bastante probable de los teólogos, que afirman la posibilidad de que varias personas divinas asuman una misma naturaleza creada; pero el supuesto creado es totalmente incomunicable, incluso de potencia absoluta; luego, al menos por este motivo, no se identificarán por completo en las criaturas la sustancia primera y el supuesto. Se responde negando la consecuencia; porque, aun cuando una naturaleza creada fuese asumida por varias personas, aquélla no sería sustancia primera, puesto que no sería subsistente, sino que, mediante la asunción, sería conducida a subsistir; por ello, el argumento prueba exclusivamente que, en las cosas creadas, la naturaleza y la sustancia primera se distinguen de igual modo que la naturaleza y el supuesto; y el mismo argumento podría tomarse de la sola encarnación de una única persona, a la que se comunica, en cierto modo, la naturaleza humana cuando se une a ella, pero a la que no puede unirse una sustancia primera o un supuesto creado.

11. Se objetará de nuevo: así como fue asumida la naturaleza sin personalidad ni subsistencia creada, igualmente hubiera podido ser asumida la naturaleza con subsistencia y sin esa incomunicabilidad que pertenece a la razón del supuesto; de esta manera, pues, la naturaleza asumida sería subsistente y, en consecuencia, sustancia primera, y no sería supuesto, porque no sería incomunicable a algún supuesto; luego, en la criatura, la sustancia primera y el supuesto se distinguen con una distinción mayor que la de razón, aun cuando estén naturalmente unidas. Se responde que la afirmación es totalmente imposible por dos razones. La primera, porque la subsistencia finita es incomunicable precisamente por el hecho de ser finita y en virtud de su razón cuasi esencial o específica; pero no es posible que tal subsistencia se dé en la realidad sin ser finita y creada. Más aún, es imposible que en la humanidad se conserve la propia subsistencia si no es

stituit rem singularem subsistentem, constituit incommunicabilem; ergo dum constituit primam substantiam, constituit etiam suppositum; sunt ergo idem in rebus creatis prima substantia et suppositum.

10. Dices; quamvis natura creata singularis sit naturaliter incommunicabilis multis personis, supernaturaliter tamen communicari potest et in multis personis subsistere, iuxta probabiliorem opinionem theologorum, dicentium posse plures personas divinas eamdem naturam creatam assumere; suppositum autem creatum omnino incommunicabile est, etiam de potentia absoluta; ergo saltem ob hanc causam non erunt omnino idem in creaturis prima substantia et suppositum. Respondetur negando consequentiam, quia, etiamsi una natura creata assumeretur a pluribus personis, illa non esset prima substantia, quia non esset subsistens, sed per assumptionem traheretur ad subsistendum; unde argumentum solum probat in rebus creatis ita distingui naturam et primam substantiam sicut naturam et suppositum, idemque argumentum sumi posset ex sola incarnatione unius personae, cui natura humana quodammodo communicatur, cum illi unitur, cui tamen non possit uniri prima substantia vel suppositum creatum.

11. Dices rursus: sicut assumpta est natura sine personalitate et subsistentia creata, ita posset etiam assumi natura cum subsistentia et sine illa incommunicabilitate quae est de ratione suppositi; sic ergo natura assumpta esset subsistens et consequenter prima substantia, et non esset suppositum, quia non esset incommunicabilis alicui supposito; ergo distinguuntur in creatura prima substantia et suppositum plus quam ratione, esto sint naturaliter coniuncta. Respondetur assumptum esse prorsus impossibile propter duo. Primum est, quia subsistentia finita est incommunicabilis, ex hoc praecise quod finita est et ex sua quasi essentiali vel specifica ratione; fieri autem non potest ut talis subsistentia maneat in rerum natura, quin sit finita et creata. Immo, fieri non potest ut conservetur in humanitate propria

conservada con identidad específica, e incluso con identidad numérica; mas la incomunicabilidad de tal sustancia no es algo que se le añade, sino que es su limitación intrínseca y esencial, por lo cual es abiertamente contradictorio que tal subsistencia permanezca sin incomunicabilidad. La segunda razón, que explica más la anterior, es que hay dos modos posibles de entender que la subsistencia es realmente comunicable al supuesto: uno, por íntima identidad y cuasi inclusión en la realidad o realidades a las que se comunica; este modo de comunicación repugna por completo a la subsistencia creada, por ser contrario a su limitación; y dicho modo es propio de la subsistencia divina absoluta, ya que no puede convenir a una correlativa por respecto de la otra, a causa de la oposición. En otro sentido puede entenderse la comunicación por medio de algún modo de unión, y de esta manera toda subsistencia, por el mero hecho de ser subsistencia, es incomunicable a otra persona, ya que el comunicarse de este modo entraña una contradicción manifiesta que repugna a la razón misma de subsistencia, la cual incluye esencialmente la independencia de otro sustentante o subsistente, según expondremos más por extenso en lo que sigue. Por tanto, ya que la naturaleza creada no puede ser comunicada o asumida por una persona increada según el modo de identidad íntima, como es evidente de suyo, sólo resta que únicamente puede ser asumida mediante algún modo de unión, y, en consecuencia, que no puede ser asumida en cuanto subsistente. Luego de ninguna manera es posible, ni siquiera por potencia absoluta de Dios, que en la realidad se conserve una sustancia creada singular en cuanto sustancia primera creada, es decir, en cuanto subsistente creado, sin ser también un supuesto creado; luego estas dos cosas son totalmente idénticas en la realidad. Pero siempre digo *en cuanto sustancia creada*, porque, según una opinión probable, este Dios podría elevar la naturaleza humana a la subsistencia esencial precisivamente, y entonces aquel hombre sería sustancia primera, porque sería un hombre singular subsistente, y en cuanto tal no sería persona, ya que sería comunicable a tres personas; no obstante, de manera absoluta, ese hombre no sería sustancia primera creada, por la misma razón

subsistentia quin conservetur in eadem specie, immo eadem numero; incommunicabilitas autem talis subsistentiae non est aliquid ei additum, sed est intrinseca et essentialis limitatio eius, et ideo apertam contradictionem involvit quod maneat talis subsistentia sine incommunicabilitate. Secunda ratio, quae praecedentem magis declarat, est quia duobus modis potest intelligi subsistentia realiter communicabilis supposito: uno modo, per intimam identitatem et quasi inclusionem in re vel rebus quibus communicatur, et hic modus communicationis repugnat omnino subsistentiae creatae, quia est contra limitationem eius; estque hic modus proprius subsistentiae divinae absolutae; nam uni correlativae convenire non potest respectu alterius, propter oppositionem. Alio modo potest intelligi communicatio per aliquem modum unionis, et hoc modo omnis subsistentia, hoc ipso quod subsistentia est, incommunicabilis est alteri personae, quia sic communicari involvit apertam contradictionem repugnantem ipsi rationi subsistentiae, quae essentialiter includit independentiam ab alio sustentante seu subsistente, ut in sequentibus exponemus latius. Quia ergo natura creata non potest communicari vel assumi a persona increata per intimam identitatem, ut per se notum est, relinquitur ut solum assumi possit mediante aliquo modo unionis, et consequenter ut non possit assumi quatenus subsistens est. Nullo ergo modo fieri potest, etiam per potentiam Dei absolutam, ut conservetur in re singularis substantia creata in ratione primae substantiae creatae, id est, subsistentis creati, quin sit etiam suppositum creatum; sunt ergo haec duo in re omnino idem. Dico autem semper *in ratione substantiae creatae*, quia, iuxta probabilem opinionem, posset hic Deus assumere humanam naturam ad subsistentiam essentialem praecise, et tunc ille homo esset prima substantia, quia esset singularis homo subsistens, et ut sic non esset persona, quia esset communicabilis tribus personis; tamen ille homo simpliciter non esset prima substantia creata, eadem ratione qua

que Cristo N. S. no es persona creada, y ni siquiera criatura, hablando en sentido absoluto.

12. Pero se preguntará si el supuesto y la sustancia primera se distinguen, al menos por la razón, en las cosas creadas. Respondo que, atendiendo a la realidad concebida, propiamente no se distinguen, ni aun por la razón; no obstante, atendiendo al modo de concebir o de explicar una propiedad de manera más o menos distinta o confusa, pueden distinguirse según la razón por parte del que concibe. Se explica porque tampoco según la razón concebimos que una realidad creada quede constituida en cuanto sustancia primera por una forma, modo o término, y por otra en cuanto supuesto, sino por una absolutamente idéntica, como se ha explicado. Y esa realidad, bajo el concepto de sustancia primera, se concibe ciertamente en cuanto subsistente de modo singular, pero en cuanto incomunicable no se concibe tan expresamente; por eso, aquel concepto de sustancia primera, si no se le añade algo, de suyo abstrae de la incomunicabilidad; en cambio, si se le añade que es creada, se significa de manera implícita y casi material su incomunicabilidad, pero no de modo tan formal y expreso como se explica con el nombre y razón de supuesto. Y en esto consiste la diferencia propia entre Dios y las criaturas; porque en Dios se da tal distinción de razón entre la sustancia primera y los supuestos divinos, que en Él se comprende una sustancia singular y completa en toda su razón esencial, sin incluir en su concepto esencial la incomunicabilidad, lo cual es propio de Dios por causa de su infinitud.

Cómo se relaciona la persona con el supuesto y con la sustancia primera

13. En tercer lugar, afirmo: la persona es lo mismo que la sustancia primera o el supuesto, y únicamente determina esa razón a la naturaleza intelectual o racional. La opinión es común entre los teólogos, por la definición de Boecio, en su lib. *De duabus naturis: Persona es la sustancia individual de naturaleza racional,* es decir, la sustancia primera que tiene tal naturaleza, como acertadamente explica Santo Tomás, I, q. 29, a. 1 y 2. Por ello suele decirse con frecuen-

Christus Dominus non[1] est persona creata, immo nec creatura, simpliciter loquendo.

12. Sed quaeres an suppositum et prima substantia in rebus creatis distinguantur, saltem ratione. Respondeo, secundum rem conceptam proprie nec ratione distingui, quamvis secundum modum concipiendi aut explicandi aliquam proprietatem magis vel minus distincte aut confuse, possint distingui ratione ex parte concipientis. Declaratur quia etiam secundum rationem non concipimus per unam formam aut modum vel terminum constitui rem creatam in ratione primae substantiae, et per aliam in ratione suppositi, sed per eamdem omnino, ut declaratum est. Illa vero res sub conceptu primae substantiae concipitur quidem sub ratione singulariter subsistentis, non tamen ita expresse sub ratione incommunicabilis; unde ille conceptus primae substantiae, si nihil aliud addatur, de se abstrahit ab incommunicabilitate; si vero addatur quod creata sit, implicite quidem et quasi materialiter dicitur eius incommunicabilitas, non vero tam formaliter et expresse sicut in nomine et ratione suppositi declaratur. Et in hoc consistit propria differentia inter Deum et creaturas, quia in Deo ita distinguitur ratione aliqua prima substantia a divinis suppositis, ut in Deo intelligatur aliqua substantia singularis et completa in tota sua ratione essentiali absque eo quod in suo conceptu essentiali incommunicabilitatem includat, quod est proprium Dei propter infinitatem eius.

Quomodo comparetur persona ad suppositum et primam substantiam

13. Dico tertio: persona idem est quod prima substantia vel suppositum, solumque determinat illam rationem ad naturam intellectualem seu rationalem. Sententia est communis theologorum ex illa definitione Boetii, in lib. de Duabus naturis: *Persona est rationalis naturae individua substantia,* id est, substantia prima talis naturae, ut recte declarat D. Thom., I, q. 29, a. 1 et 2. Unde

[1] Este *non* falta injustificablemente en algunas ediciones. (N. de los EE.)

cia que la persona y el supuesto difieren cuasi materialmente por parte de la naturaleza, pero no formalmente en la razón y modo de subsistir incomunicablemente. Y esto es verdad con respecto a la razón general de sustancia primera o supuesto; no obstante, porque la naturaleza intelectual posee una subsistencia proporcionada a ella y de orden más elevado que la de las naturalezas inferiores, puede decirse que la persona difiere del supuesto, incluso en la razón de subsistir, como lo particular de lo común, o como una especie nobilísima del género común. No porque la razón de género y especie se encuentre en éstos en sentido propio, sino proporcional; porque la naturaleza intelectual, si es pura y perfectamente intelectual, tiene una subsistencia por completo inmaterial; y, si es racional, y al mismo tiempo sensible y corpórea, o posee también una subsistencia espiritual, o al menos compuesta de alguna realidad material y espiritual, como explicaremos más abajo; consiguientemente, la persona y el supuesto en general difieren de este modo.

La hipóstasis

14. En cuarto lugar, afirmo: hipóstasis, según el empleo más frecuente del término, es lo mismo que supuesto o persona. La presente afirmación depende únicamente del conocimiento y significación de la palabra *hipóstasis,* que es griega y tiene varios significados. Porque dicha palabra se deriva del verbo griego ἵστημι, o ἵσταμαι, con la preposición ὑπό, que puede significar estar debajo o subyacer, por lo que hipóstasis significaba en otro tiempo todo aquello que está debajo de otras cosas, como los posos, o la materia espesa que se halla en el fondo de los líquidos, en el sentido en que puede entenderse aquella frase del Ps. 68: *Estoy sumergido en el fango de lo profundo, y no hay sustancia,* en griego *hipóstasis;* es decir, no hay fondo en el que pueda hacer pie. Además, significa el fundamento de una cosa, como dice San Pablo, *Hebr.,* 11, acerca de la fe: *Es la sustancia de las cosas que se han de esperar,* en griego *hipóstasis,* o sea, el fundamento. Ahora bien, porque el subsistir conviene propiamente a la sustancia, y ésta es como el fundamento de toda realidad existente, el término experimentó una derivación, viniendo

frequenter dici solet personam et suppositum differre quasi materialiter ex parte naturae, non vero formaliter in ratione et modo incommunicabiliter subsistendi. Quod quidem est verum quoad generalem rationem primae substantiae vel suppositi; tamen, quia intellectualis natura subsistentiam habet sibi proportionatam et altioris rationis ab inferioribus naturis, ideo dici potest personam differre a supposito, etiam in ratione subsistendi, tamquam particulare a communi, seu tamquam dignissima species a communi genere. Non quod propria ratio generis et speciei in his reperiatur, sed proportionalis; nam intellectualis natura, si sit pure ac perfecte intellectualis, habet subsistentiam omnino immaterialem; si vero sit rationalis, simulque sensibilis ac corporea, vel etiam habet subsistentiam spiritualem, vel saltem compositam ex aliqua re materiali et spirituali, ut inferius declarabimus; hoc ergo modo differt persona a supposito in communi.

De hypostasi

14. Dico quarto: hypostasis, iuxta frequentiorem huius vocis usum, idem est quod suppositum vel persona. Haec assertio solum pendet ex notitia et significatione huius vocis *hypostasis,* quae graeca est et varias habet significationes. Derivata enim est vox illa a verbo graeco ἵστημι, vel ἵσταμαι cum propositione ὑπό, quod subesse vel substare significare potest, unde hypostasis olim significabat id omne quod aliis subsidet, ut feces, vel materiam crassam quae in liquorum fundo subsidet, quomodo intelligi potest illud Ps. 68: *Infixus sum in limo profundi, et non est substantia,* graece *hypostasis,* id est, et non est fundum in quo consistam. Significat deinde rei fundamentum, ut de fide ait Paul., ad Hebr., 11: *Est substantia rerum sperandarum,* graece *hypostasis,* id est, fundamentum. Verum, quia subsistere proprie convenit substantiae, et illa est quasi fundamentum omnis rei exi-

a significar la sustancia, ya absolutamente, ya, de manera especial, la sustancia singular e incomunicable, como observó el Damasceno, en su *Dialect.*, c. *29.* Por ello, puesto que la palabra latina *substantia* es equívoca y a veces significa la esencia, en algunas ocasiones se adoptó aquel término para significar la esencia, como hace notar Elías Cretense, en la *Orat. 23 Nazianz.*, § *Illud item praescribe,* y consta por Teodoreto, lib. II *Histor.*, c. 8. Por este motivo, San Jerónimo, en la citada *Epistola ad Damasum,* se negaba a admitir tres hipóstasis en la Trinidad, cosa que Acacio, en la *Epist. ad Cyrill. Alexand.*, refiere también de Paulino. Ahora bien, para eliminar esta equivocidad se han delimitado y distinguido las significaciones de estas palabras en el empleo que de ellas hacen tanto los griegos como los latinos. Así, la naturaleza sustancial, en cuanto se distingue real o conceptualmente del supuesto, se llama en griego οὐσία, y en latín *essentia.* En cambio, la sustancia que subsiste singularmente y es incomunicable a otras sustancias semejantes, de igual modo que se denomina en latín *suppositum* y *persona,* así se llama en griego *hipóstasis,* por lo que, así como nosotros admitimos tres personas, igualmente los griegos admiten en la Trinidad tres hipóstasis, y de esta manera cesó la ligera discordia que, a causa de la escasez de palabras, había comenzado a surgir entre los católicos latinos y los griegos, como dijo elegantemente Gregorio Nacianceno, *Orat. 21,* en alabanza de Atanasio, hacia el final. Así, pues, en el uso común, incluso de los latinos, el término hipóstasis se emplea ya casi siempre en esta última significación. Y a veces se toma en sentido general, en cuanto significa una realidad que subsiste incomunicablemente en cualquier naturaleza, y de este modo significa lo mismo que supuesto; en tal sentido dice Santo Tomás —*De Potentia,* q. 9, a. 1, al final del cuerpo del artículo— que la persona añade a la hipóstasis una naturaleza determinada, concretamente la racional; pero en otras ocasiones, como agrega en el mismo lugar, en la solución "ad 2", si bien el nombre hipóstasis significa en griego, en el sentido propio de la palabra, la sustancia individual de cualquier naturaleza, por el uso de quienes lo emplean expresa únicamente el individuo de naturaleza racional. Por consiguiente, resulta manifiesto cómo, según las diferentes significaciones, hipóstasis es lo mismo que persona.

stentis, ideo haec vox derivata est ad substantiam significandam, vel absolute, vel specialiter substantiam singularem et incommunicabilem, ut notavit Damasc., in sua Dialect., c. 29. Unde, quia vox latina *substantia* aequivoca est et essentiam interdum significat, ideo interdum usurpata est illa vox ad essentiam significandam, ut notat Elias Cretensis, in orat. 23 Nazianz., § *Illud item praescribe,* et constat ex Theodoreto, lib. II Histor., c. 8. Et hac ratione, D. Hieronymus, citata epistola ad Damasum, recusabat tres hypostases in Trinitate concedere, quod etiam de Paulino refert Acacius, in epistol. ad Cyrill. Alexand. Iam vero, ad tollendam hanc aequivocationem, tam usu graecorum quam latinorum harum vocum significationes definitae et distinctae sunt. Substantialis enim natura, quatenus a supposito vel re vel ratione distinguitur, graece vocatur οὐσία, latine essentia. Substantia vero singulariter subsistens et incommunicabilis aliis similibus substantiis, sicut latine dicitur suppositum et persona, ita graece vocatur hypostasis, unde sicut nos tres personas, ita graeci tres hypostases in Trinitate admittunt, et hoc modo levis discordia quae ob vocabulorum inopiam inter catholicos latinos et graecos oriri coepta est, cessavit, ut eleganter dixit Gregorius Nazianz., orat. 21, quae est in laudem Athanasii, circa finem. Iam ergo communi usu, etiam latinorum, vox hypostasis in hac ultima significatione fere semper usurpatur. Et interdum generaliter accipitur ut significat rem subsistentem incommunicabiliter in quacumque natura, et ita idem significat quod suppositum, et hoc modo ait D. Thomas personam addere supra hypostasim determinatam naturam, scilicet, rationalem, q. 9 de Potentia, a. 1, in fine corporis; aliquando vero, ut ibidem in solutione ad 2 addit, licet nomen hypostasis in graeco ex proprietate sermonis significet individuam substantiam cuiuscumque naturae, ex usu loquentium significat individuum rationalis naturae tantum. Sic igitur constat quomodo idem sit hypostasis quod persona, iuxta varias significationes.

15. Pero Santo Tomás añade, en el mismo pasaje, que la hipóstasis y la subsistencia son realmente idénticas, aunque se distinguen por la razón; porque una misma sustancia primera, en cuanto subsiste, se llama subsistencia; y en cuanto subyace, se denomina hipóstasis. Mas, por lo que respecta al término "hipóstasis", aun cuando haya sido impuesto a partir de aquella relación, no la significa, y ni siquiera la exige siempre en la cosa significada; porque las personas divinas son hipóstasis en sentido propísimo, aunque no subyacen. Es más, incluso en cuanto a la etimología, aunque se diga hipóstasis en el sentido de *subyacente,* no obstante pudo decirse como derivado de subsistir; porque, como dijo el mismo Santo Tomás en otro lugar, se dice que algo subsiste en cuanto está bajo su ser, no porque tenga el ser en alguno como en su sujeto, sino porque, al existir por sí y estar como sustentado en sí, él mismo es como el primer sujeto o fundamento de su ser. Por lo que concierne al término "subsistencia", ya se ha dicho antes que, si se toma en sentido abstracto, no significa la misma realidad subsistente, sino la razón de subsistir, la cual, si incluye incomunicabilidad, es también la razón constitutiva de la hipóstasis, mientras que, si se toma en sentido concreto y es una subsistencia incomunicable, es lo mismo que hipóstasis y supuesto. En otro caso, en virtud de la significación y de la razón significada, tiene mayor alcance la subsistencia que la hipóstasis, al menos en Dios, en el cual puede darse subsistencia comunicable; pero en las criaturas son convertibles, y se relacionan entre sí de igual modo que la sustancia primera y el supuesto, por las mismas razones que se han aducido anteriormente.

SECCION II

Si, en las criaturas, el supuesto añade a la naturaleza algo real positivo y realmente distinto de ella

1. Explicados los términos, conviene tratar del problema mismo; y lo que investigamos acerca del supuesto con relación a la naturaleza o esencia sustancial, debe entenderse acerca de la persona con respecto a la naturaleza racional,

15. Addit vero ibidem D. Thomas hypostasim et subsistentiam esse idem secundum rem, differre tamen ratione; eadem enim prima substantia, quatenus subsistit, dicitur subsistentia, quatenus vero substat, dicitur hypostasis. Sed, quod ad nomen hypostasis attinet, licet fortasse ab illa habitudine impositum sit, non tamen illam significat, immo nec semper in re significata illam requirit; divinae enim personae sunt propriissime hypostases, quamvis non substent. Immo, etiam quoad etymologiam, quamvis hypostasis dicatur quasi *substans,* nihilominus dici potuit a subsistendo; nam, ut alibi dixit idem D. Thomas, subsistere dicitur aliquid in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in aliquo sicut in subiecto, sed quod, cum per se sit et quasi in se sustentetur, ipsummet sit quasi primum subiectum seu fundamentum sui esse. Quod vero attinet ad nomen subsistentiae, iam dictum est supra, si sumatur in vi abstracti, non significare ipsam rem subsistentem, sed rationem subsistendi, quae, si incommunicabilitatem includat, est etiam ratio constituens hypostasim; si vero sumatur in vi concreti et incommunicabilis subsistentia sit, idem est quod hypostasis et suppositum. Alioqui, ex vi significationis et rationis significatae, latius patet subsistentia quam hypostasis, saltem in Deo, in quo potest esse subsistentia communicabilis; in creaturis vero convertuntur, et eodem modo inter se comparantur quo prima substantia et suppositum, propter easdem rationes superius factas.

SECTIO II

An in creaturis suppositum addat naturae aliquid positivum reale et ex natura rei distinctum ab illa

1. Explicatis terminis, de re ipsa dicere oportet, et quod de supposito quaerimus respectu naturae seu essentiae substantialis, intelligendum est de persona respectu na-

y de las demás cosas en igual proporción, cualesquiera que sean los nombres con que se expresen.

Se explica el título de la cuestión y se proponen diferentes problemas

2. Y, para que se comprenda de manera más distinta el título de la cuestión, debe advertirse que la esencia de la sustancia creada puede concebirse y significarse de diferentes maneras, a saber: en concreto y en abstracto, como cuando decimos que la humanidad o el hombre es la esencia de Pedro. Además, en general —como en los ejemplos citados— o en singular, como cuando se dice que esta humanidad pertenece a la esencia de este hombre, por ejemplo, de Cristo. Asimismo, o con un concepto simple y cuasi confuso, como cuando se dice que la especie es la esencia del individuo, verbigracia, que hombre es la esencia de Pedro, o con un concepto complejo y distinto, que se explica mediante la definición, como cuando decimos que la esencia del hombre es animal racional. De estos modos de concebir surgen diferentes comparaciones y cuestiones. La primera es de lo abstracto con lo concreto en particular y en singular; por ejemplo, cómo se distingue este hombre Pedro de esta humanidad. La segunda es de lo abstracto también con lo concreto en general; por ejemplo, cómo se distinguen el hombre y la humanidad. Y de manera semejante en los demás predicados comunes, con la misma proporción. La tercera, comparando la esencia en general con el individuo y el particular; por ejemplo, cómo se distingue hombre de Pedro o de este hombre. Esta comparación podría variarse también utilizando concretos y abstractos, a saber, comparando lo concreto común con lo singular abstracto, como el hombre con esta humanidad, o inversamente, lo abstracto común con lo singular concreto, como la humanidad con este hombre, o lo abstracto con lo abstracto, etc. La cuarta comparación puede hacerse entre la esencia concebida distintamente y aquello de lo cual se concibe, es decir, entre lo definido y la definición. Muchos estiman que Aristóteles, en el lib. VII de esta obra, trató en dicho sentido la cuestión de *si lo que una cosa es se identifica con aquello a que pertenece.*

turae rationalis, et de caeteris eadem proportione, quibuscumque nominibus significentur.

Explicatur quaestionis titulus et variae quaestiones proponuntur

2. Ut autem quaestionis titulus distinctius intelligatur, advertendum est essentiam substantiae creatae variis modis concipi ac significari posse, scilicet, in concreto et in abstracto, ut cum dicimus humanitatem esse essentiam Petri, aut hominem. Item in communi, ut in dictis exemplis, vel in singulari, ut cum dicitur haec humanitas esse de essentia huius hominis Christi, verbi gratia. Item vel conceptu simplici et quasi confuso, ut cum species dicitur esse essentia individui, ut homo Petri, vel conceptu complexo et distincto, qui per definitionem declaratur, ut cum dicimus essentiam hominis esse animal rationale. Ex quibus concipiendi modis variae insurgunt comparationes et quaestiones. Prima est abstracti ad concretum in particulari et singulari, ut quomodo distinguatur hic homo Petrus ab hac humanitate. Secunda est abstracti etiam ad concretum in communi, ut quomodo homo et humanitas distinguantur. Et similiter in caeteris praedicatis communibus cum eadem proportione. Tertia, comparando essentiam in communi ad individuum et particulare, ut quomodo distinguatur homo a Petro seu hoc homine. Et posset etiam haec comparatio per concreta et abstracta variari, comparando nimirum concretum commune ad singulare abstractum, ut hominem ad hanc humanitatem, vel e converso abstractum commune ad singulare concretum, ut humanitatem ad hunc hominem, vel abstractum ad abstractum, etc. Quarta comparatio fieri potest essentiae distincte conceptae ad id de quo concipitur, id est, definiti ad definitionem. Quo sensu existimant multi tractasse Aristotelem, in lib. VII huius operis, quaestionem illam *an quod quid est sit idem cum eo cuius est.*

3. Así, pues, esta última comparación es extraña al propósito actual y contiene una cuestión dialéctica más bien que metafísica, y que es común tanto a los accidentes como a las sustancias; no obstante, la abordaremos y decidiremos incidentalmente, explicando la opinión de Aristóteles. Por otra parte, la tercera comparación entraña la cuestión propia de la distinción entre la naturaleza universal y los individuos, que ya hemos tratado en lo que precede y tiene la misma solución, ya se compare lo concreto con lo concreto, ya lo abstracto con lo abstracto, es decir, hombre con Pedro, o la humanidad con esta humanidad. En cambio, los otros dos miembros de esta comparación no añaden una cuestión nueva, sino que mezclan las dos primeras con esta tercera, por lo cual la solución de aquellas cuestiones abarcará la respuesta a todos estos puntos. Por tanto, las comparaciones primera y segunda pertenecen a la presente disputación; pero es en la primera donde se descubre de manera especial y se trata en sentido general su dificultad, por lo cual hablaremos primeramente de ella, y a base de la misma resolveremos con facilidad la otra al final de toda la disputación. Así, pues, por el nombre de naturaleza entendemos la sustancia singular que contiene la esencia íntegra y completa de un individuo o supuesto considerada en abstracto, a la que los metafísicos suelen llamar forma de un todo, como es esta humanidad que consta de esta alma y de este cuerpo o de estas carnes y estos huesos. Qué se entienda por el nombre de supuesto, ya queda explicado suficientemente.

Se trata la primera opinión sobre la distinción de razón entre el supuesto y la naturaleza

4. Pues bien, la primera opinión es que la naturaleza y el supuesto se distinguen sólo por la razón, en virtud de nuestro modo de concebir en abstracto o en concreto. Se cree que ésta es la opinión de Aristóteles, lib. VII de esta obra, c. 6 y 11, donde define que *lo que una cosa es se identifica con aquello a que pertenece.* Y en el lib. I, c. 1, dice que las acciones son de los singulares, entendiendo por singular el supuesto, por lo que de ese lugar se ha tomado el principio: *las acciones son de los supuestos.* Y parece que piensan lo mismo todos los filósofos que desconocieron los misterios de nuestra fe. Pero —cosa sorpren-

3. Haec ergo postrema comparatio aliena est a praesenti instituto, et quaestionem continet potius dialecticam quam metaphysicam et communem tam accidentibus quam substantiis; eam tamen obiter attingemus et definiemus, sententiam Aristotelis explicantes. Rursus, tertia comparatio propriam quaestionem continet de distinctione naturae universalis ab individuis, quae a nobis in superioribus tractata est et eamdem habet decisionem, sive concretum ad concretum, sive abstractum ad abstractum comparetur, id est, homo ad Petrum, vel humanitas ad hanc humanitatem. Alia vero duo membra huius comparationis non addunt quaestionem novam, sed miscent duas primas cum hac tertia, et ideo illarum quaestionum definitio responsionem ad haec omnia continebit. Prima ergo et secunda comparatio ad praesentem disputationem spectant; in prima vero maxime cernitur et communiter tractatur eius difficultas, ideoque de illa prius dicemus et ex illa facile in fine totius disputationis alteram definiemus. Igitur naturae nomine intelligimus singularem substantiam continentem integram et completam essentiam individui seu suppositi in abstracto sumptam, quae a metaphysicis dici solet forma totius, ut est haec humanitas constans ex hac anima, hoc corpore seu his carnibus et his ossibus. Quid autem nomine suppositi intelligatur, iam satis declaratum est.

Tractatur prima sententia de distinctione rationis suppositi a natura

4. Prima igitur sententia est naturam et suppositum sola ratione distingui ex modo concipiendi nostro in abstracto vel in concreto. Haec existimatur esse sententia Aristotelis, VII huius operis lib., c. 6 et 11, ubi definit *quod quid est esse idem cum eo cuius est.* Et in I lib., c. 1, ait actiones esse singularium, per singulare intelligens suppositum; unde ex illo loco axioma illud sumptum est: *Actiones sunt suppositorum.* Atque idem sensisse videntur omnes philo-

dente— también enseñaron esta opinión, entre los teólogos católicos, Durando, *In I,* dist. 34, q. 1, y Enrique, *Quodl.* IV, q. 4. De esta opinión se sigue abiertamente que son verdaderas las siguientes expresiones: "El hombre es la humanidad", y "Pedro es su humanidad", expresiones que también admite Durando. El fundamento de estos autores es únicamente que el supuesto, por ejemplo, Pedro, no es otra cosa que este compuesto de este cuerpo y esta alma, y esto mismo es la humanidad; y todo lo que se piense en la sustancia de Pedro fuera de esto no puede entenderse suficientemente, y menos aún puede demostrarse o persuadirse.

5. Pero tal opinión, aunque quizá no pueda demostrarse como falsa por la sola razón natural, no obstante, supuesto el misterio de la Encarnación, no puede defenderse en modo alguno, ya que, según la fe, fue realmente asumida y unida hipostáticamente al Verbo divino una humanidad singular; pero no fue asumido un supuesto creado y humano; luego es necesario que en la realidad se dé alguna distinción entre esta humanidad y su supuesto propio, toda vez que aquélla permanece en Cristo, y éste no; la misma razón vale para aquella humanidad y todas las naturalezas creadas, especialmente las materiales. Además, la humanidad que hay en Cristo es una naturaleza singular creada, y no es un supuesto creado; luego le falta algo que el supuesto añade a la naturaleza singular. Se dirá que no le falta algo, sino que más bien tiene algo en virtud de lo cual no es un supuesto creado, concretamente el estar en el Verbo, del cual se dice en sentido propio que tiene la humanidad; en cambio, se dice que la humanidad está en el Verbo como la forma en el supuesto, y, por ello, esa humanidad no puede denominarse supuesto ni hombre, ya que tiene un modo de ser distinto, por razón del cual está en otro más bien que en sí misma. Mas esta respuesta se inclina a la opinión de Escoto, que se va a tratar en seguida, según la cual el supuesto difiere de la naturaleza por algo negativo, y no por añadirle algo positivo; porque esta respuesta supone que para la razón de supuesto se requiere, además de la entidad total de la naturaleza, la negación de unión con otro o carencia del modo de existir en otro; pero esta diferencia ya no se da sólo por la razón, sino en la

sophi qui nostrae fidei mysteria ignorarunt. Sed, quod mirum est, etiam ex catholicis theologis, docuerunt hanc sententiam Durandus, In I, dist. 34, q. 1, et Henricus, Quodl. IV, q. 4. Ex qua sententia plane sequitur has locutiones esse veras: Homo est humanitas, et: Petrus est sua humanitas, quas locutiones etiam Durandus admittit. Fundamentum eorum solum est quia suppositum, verbi gratia Petrus, nihil aliud est quam hoc compositum ex hoc corpore et ex hac anima, et hoc ipsum est eius humanitas, et quidquid praeter hoc cogitetur in substantia Petri intelligi satis non potest, nedum probari aut persuaderi.

5. Sed haec sententia, quamvis fortasse sola ratione naturali non possit convinci falsitatis, tamen, supposito Incarnationis mysterio, defendi nullo modo potest, quia, secundum fidem, in re ipsa humanitas singularis fuit assumpta et unita hypostatice Verbo divino; non fuit autem assumptum suppositum creatum et humanum; ergo necesse est ut in re aliqua intercedat distinctio inter hanc humanitatem et proprium suppositum eius, quandoquidem illa manet in Christo, hoc autem minime; eadem autem est ratio de illa humanitate et de omnibus creatis naturis, praesertim materialibus. Item humanitas quae est in Christo est singularis natura creata, et non est suppositum creatum; ergo aliquid illi deest quod suppositum addit ultra naturam singularem. Dices non deesse illi aliquid, sed potius aliquid habere ratione cuius non est suppositum creatum, nimirum, quia est in Verbo, quod proprie dicitur habere humanitatem; ipsa vero humanitas dicitur esse in Verbo tamquam forma in supposito, et ideo humanitas illa non potest dici suppositum neque homo, quia habet alium modum essendi, ratione cuius est potius in alio quam in se. Sed haec responsio declinat in opinionem Scoti statim tractandam, quod suppositum differat a natura per aliquid negativum, et non quia addat illi aliquid positivum; nam haec responsio supponit ad rationem suppositi, praeter totam entitatem naturae, requiri negationem unionis ad aliud seu carentiam modi existendi in alio; hoc autem discrimen iam non

realidad misma, e inmediatamente demostraremos que dicha diferencia no consiste sólo en una negación, sino que incluye también algo positivo.

6. Añádase que los Padres antiguos enseñaron muchas veces que los herejes erraron en los principales misterios de la fe, a saber, el de la Trinidad y el de la Encarnación, precisamente por no haber distinguido entre la naturaleza y la persona. Así lo da a entender el Papa Vigilio, lib. II *cont. Eutychen,* hacia la mitad; más claramente, el Damasceno, lib. I *De fide,* c. 3; y de manera excelente Epifanio, en el Sínodo VII, act. 6, tomo III, hacia el final, dice: *Los herejes cometen error porque no buscan otra cosa que demostrar que la naturaleza y la hipóstasis se identifican, pero los verdaderos discípulos de la Iglesia Católica saben que aquéllas difieren ciertamente entre sí.* Además, los Santos Padres enseñan con frecuencia que es propio de Dios el ser esencialmente subsistente, y que por ese motivo Dios y la Deidad se distinguen sólo por la razón y por nuestro modo de significar o de concebir; así lo tratan el Maestro y los teólogos, en I, dist. 8; y Santo Tomás y sus expositores, en I, q. 3, a. 3 y 4; y lo da a entender el Papa León, *Epístola 93,* c. 5; San Agustín, lib. XI *De Civitate Dei,* c. 10, y lib. XV *De Trinitate,* c. 17; San Anselmo, en el *Monologio,* c. 15 y 16; y muy bien San Bernardo, en el sermón 80 *In Cantica;* el Maestro cita a otros Padres, y pueden verse otros en lo que hemos tratado en el I tomo de la III parte, disp. XI.

7. Y no urge en contrario el fundamento establecido; porque, si la materia y la forma se consideran precisivamente en cuanto partes esenciales, se niega que el supuesto no sea algo distinto del compuesto de esta materia y esta forma; pues la humanidad de Cristo está compuesta de esta materia y esta forma, y no es supuesto; en cambio, si la materia y la forma se toman no sólo como partes de la esencia, sino también en cuanto incluyen o llevan aneja la subsistencia, entonces es verdad que de la unión de la materia y la forma resulta el supuesto; pero éste incluye, además de la naturaleza, la subsistencia; qué sea ésta, y cómo pueda no sólo entenderse, sino también demostrarse, lo diremos en lo que ha de seguir.

est per rationem tantum, sed in re ipsa, et statim probabimus hanc differentiam non tantum esse positam in negatione, sed aliquid etiam positivum includere.

6. Adde antiquos Patres saepe docuisse haereticos ideo in potissimis mysteriis fidei, Trinitatis, scilicet, et Incarnationis, errasse, quod inter naturam et personam non distinxerint. Ita significat Vigilius Papa, lib. II cont. Eutychen, prope medium; clarius Damascen., lib. I de Fid., c. 3; et optime Epiphan., in VII Synod., act. 6, tom. III, circa finem: *Ideo* (inquit) *haeretici errant, quia nihil aliud agunt quam ut ostendant naturam et hypostasim idem esse, quae sane inter se differre veri Ecclesiae Catholicae alumni cognoscunt.* Rursus docent saepe Sancti Patres proprium Dei esse ut sit essentialiter subsistens, et quod ea de causa Deus et Deitas sola ratione et modo significandi seu concipiendi nostro distinguantur, ut Magist. et theologi tractant in I, dist. 8; et D. Thomas ac expositores eius, I, q. 3, a. 3 et 4; et significat Leo Papa, epist. 93, c. 5; August., lib. XI de Civit., c. 10, et lib. XV de Trinit., c. 17; Ansel., in Monolog., c. 15 et 16; et optime Bernard., serm. 80 in Cantic.; et Magister refert Patres alios, aliique sumi possunt ex his quae disputavimus in I tomo III partis, disp. XI.

7. Nec fundamentum positum in contrarium urget; nam, si materia et forma sumantur praecise ut sunt partes essentiales, negatur suppositum nihil aliud esse quam compositum ex hac materia et hac forma; nam Christi humanitas est composita ex hac materia et hac forma, et non est suppositum; si vero materia et forma sumantur non solum ut partes essentiae, sed etiam ut includunt vel secum afferunt subsistentiam, sic verum est ex materia et forma unitis consurgere suppositum; illud autem praeter naturam includit subsistentiam, de qua quid sit et quomodo possit et intelligi et probari, dicemus in sequentibus.

Se trata la segunda opinión, de Escoto

8. La segunda opinión es de Escoto, *In III*, dist. 1, q. 1; dist. 6, q. 1; *In I*, dist. 13, y *Quodl.*, q. 19, a. 3, el cual dice que el supuesto creado no añade a la naturaleza singular ninguna realidad positiva, sino sólo la negación de dependencia actual y aptitudinal con respecto a algún supuesto; pues la humanidad de Cristo no es supuesto únicamente porque está unida de manera sustancial al Verbo y depende de El; luego la negación de esta dependencia pertenece a la razón de supuesto. Escoto añade que también es necesaria la negación de dependencia aptitudinal por causa del alma racional, la cual no sólo no es supuesto mientras permanece unida al cuerpo —ya que se encuentra en acto en un supuesto—, sino que tampoco es supuesto cuando está separada, porque es apta para depender de un supuesto, o más bien para entrar en composición con él. Y si se objeta que tampoco la humanidad de Pedro puede llamarse supuesto por ser apta para unirse, por ejemplo, al Verbo divino, Escoto responde negando que sea apta, sino que únicamente no le repugna, lo cual equivale a decir que no es apta con una potencia y aptitud natural, sino sólo con una capacidad obediencial. Y cuando es asumida o unida en acto, aunque ciertamente conserve la misma negación de aptitud natural, pierde, empero, la negación de dependencia actual en virtud de la unión actual, y, por ello, deja de ser supuesto o persona. Siguen esta opinión, expuesta del modo indicado, los escotistas, *In III*, dist. 1; Bassols, q. 1, a. 1; Mayronis, q. 11; Licheto, en el mismo lugar, q. 1, aunque la considera probable, piensa, no obstante, que Escoto no se adhirió por entero a ella y que pueden rebatirse fácilmente los argumentos en que se apoya, y, por último, que la opinión opuesta es, en realidad, más probable; pero en esto se aparta claramente del pensamiento de Escoto, si bien se niega a reconocerlo. También Auréolo, según Capréolo, *In III*, dist. 5, q. 3, defiende con muchos argumentos que el supuesto creado no puede añadir algo positivo a la naturaleza. Lo mismo opina Gabriel, *In III*, dist. 1, q. 1, donde añade otras negaciones que pertenecen a la razón de supuesto, a saber: el no ser en acto parte integral, por causa de las partes del agua y otras semejantes; asimismo, el no constituir formalmente

Tractatur secunda opinio Scoti

8. Secunda opinio est Scoti, In III, dist. 1, q. 1, et dist. 6, q. 1, et In I, dist. 13, et Quodl., q. 19, a. 3, qui ait suppositum creatum nihil rei positivae addere naturae singulari, sed solum negationem dependentiae actualis et aptitudinalis ad aliquod suppositum; humanitas enim Christi suppositum non est solum quia substantialiter est unita Verbo et ab illo pendet; ergo negatio huius dependentiae est de ratione suppositi. Addit vero Scotus etiam esse necessariam negationem aptitudinalis dependentiae, propter animam rationalem, quae non solum dum corpori unita est non est suppositum, quia actu est in supposito, verum etiam dum est separata suppositum non est, quia apta est pendere a supposito, seu potius illud componere. Quod si obiicias etiam humanitatem Petri non posse dici suppositum quia apta est uniri, verbi gratia, Verbo divino, respondet Scotus negando esse aptam, sed solum non repugnantem, quod est dicere non esse aptam potentia et aptitudine naturali, sed capacitate tantum obedientiali. Quando autem actu assumitur vel unitur, quamvis revera retineat eamdem negationem aptitudinis naturalis, amittit tamen negationem actualis dependentiae per actualem unionem, et ideo desinit esse suppositum vel persona. Et hanc opinionem sic expositam sequuntur scotistae, In III, dist. 1; Bassolis, q. 1, a. 1; Maironis, q. 11. Lychetus autem ibi, q. 1, quamvis eam probabilem censeat, existimat tamen Scotum non omnino illi adhaesisse, et facile solvi posse argumenta quibus nititur, ac denique oppositam reipsa esse probabiliorem; in quo discedit aperte a mente Scoti, quamvis id fateri recuset. Aureolus etiam, apud Capreol., In III, dist. 5, q. 3, multis argumentis contendit non posse creatum suppositum addere supra naturam aliquid positivum. Atque idem sentit Gabriel, In III, dist. 1, q. 1, ubi addit alias negationes quae sunt de ratione suppositi, scilicet, ut non sit actu pars integralis, propter partes aquae et similes; item, ut nec constituat formali-

algo que sea uno *per se*, por causa de la esencia divina; y otras semejantes, que tomó de Ockam, en el mismo *In III*, q. 1; igual opina Marsilio, *In III*, q. 1, a. 1.

9. El fundamento principal de estos autores parece haber sido que tales negaciones bastan para constituir el supuesto creado y para explicar el misterio de la Encarnación; luego es superfluo imaginar alguna realidad positiva que sea añadida por el supuesto creado. Porque tal entidad no puede ser ni sustancia —puesto que no es materia, ni forma, ni compuesto— ni accidente, ya que, en otro caso, el supuesto creado no sería uno *per se*. Añade también Escoto que, admitida aquella realidad positiva, no puede entenderse rectamente el misterio de la Encarnación ni lo que acerca de él enseñan los Padres; porque de ahí resultaría que eso positivo no sería ni asumido ni asumible por el Verbo, y de esa manera el Verbo no habría asumido toda la realidad que puso en la naturaleza humana, en contra de lo que afirma el Damasceno, lib. III, c. 6. Se sigue, además, que la humanidad de Cristo carecería de una perfección máxima, connatural al hombre, lo cual parece, asimismo, inconveniente. Finalmente se sigue que el Verbo divino no puede abandonar absolutamente la naturaleza humana sin añadirle una realidad nueva. Y, por último, se infiere que ahora la naturaleza humana está en el Verbo de manera violenta, ya que carece de una positiva perfección connatural.

10. Si se examina atentamente, esta opinión sólo difiere de la anterior en las palabras; porque también Durando reconoce que, en la naturaleza sustancial completa, es necesaria la carencia de unión hipostática con una persona ajena, para poder denominarse supuesto. Por tanto, estimo que la presente opinión no es menos falsa por causa de las razones teológicas, ya que de las metafísicas hablaremos después. Porque, en primer lugar, el misterio de la Trinidad es ininteligible si la razón formal de supuesto consiste en una negación; de lo contrario, las tres personas divinas estarían constituidas por tres negaciones, cosa que Escoto está tan lejos de conceder, que juzga probable que sean necesarias no sólo tres relaciones, sino también tres razones personales absolutas por las que sean constituidas dichas personas; pero la sana doctrina enseña que esas personas están constituidas por razones reales y positivas, aunque relativas; consiguientemente,

ter aliquid per se unum, propter divinam essentiam, et similes, quae sumpsit ex Ochamo, eod. In III, q. 1; et idem sentit Marsil., In III, q. 1, a. 1.

9. Fundamentum horum auctorum potissimum fuisse videtur quia huiusmodi negationes sufficiunt ad constitutionem suppositi creati et ad declarandum Incarnationis mysterium; ergo supervacaneum est aliquam realitatem positivam fingere quam suppositum creatum addat. Quia nec talis entitas esse potest substantia, neque enim est materia, neque forma, nec compositum; neque accidens, quia alias suppositum creatum non esset per se unum. Addit etiam Scotus non recte posse intelligi Incarnationis mysterium et ea quae de illo Patres docent, posito illo positivo; inde enim fieret illud positivum neque esse assumptum neque assumptibile a Verbo, atque ita non assumpsisset Verbum omnem rem quam in natura humana plantavit, contra Damasc., lib. III, c. 6. Sequitur deinde humanitatem Christi carere aliqua perfectione maxima, connaturali homini, quod etiam videtur inconveniens. Sequitur denique non posse Verbum divinum simpliciter dimittere humanam naturam quin novam aliquam rem illi addat. Ac tandem sequitur humanitatem nunc violenter esse in Verbo, quia caret positiva perfectione connaturali.

10. Haec sententia, si attente inspiciatur, solis verbis differt a praecedenti; nam etiam Durandus fatetur in natura substantiali completa necessariam esse carentiam unionis hypostaticae ad alienam personam, ut possit suppositum appellari. Quapropter, non minus falsam sententiam hanc esse iudico propter rationes theologicas; nam de metaphysicis postea dicemus. Primo enim mysterium Trinitatis intelligi non potest, si ratio formalis suppositi in negatione consistit; alioqui tres personae divinae tribus negationibus constituerentur, quod tantum abest ut Scotus concedat, ut probabile censeat non solum esse necessarias tres relationes, sed etiam tres rationes personales absolutas, quibus personae illae constituantur; sana autem doctrina docet illas personas realibus ac positivis rationibus constitui, quamvis rela-

si en el orden divino la persona añade a la naturaleza algo positivo, aun cuando sólo se distinga por la razón, resulta que también en la criatura añade algo positivo, si bien realmente distinto, a causa de la imperfección de la criatura. La consecuencia es manifiesta, no sólo porque la persona creada es una participación de la persona increada, sino también, *a fortiori*, porque la naturaleza divina es por sí y esencialmente subsistente y, a pesar de ello, se le puede añadir, según la razón, algo positivo incomunicable, que ha de ser necesariamente relativo, atendida la perfección de Dios, en el cual nada absoluto puede ser por completo incomunicable. En cambio, en la criatura, la naturaleza no es por sí y esencialmente subsistente, ya que en Cristo pudo ser asumida sin la propia subsistencia; luego con mucho mayor motivo podrá añadírsele algo positivo, en virtud de lo cual subsista realmente, y que, aun siendo absoluto, sea incomunicable debido a su imperfección y constituya de esa manera el supuesto, es decir, la realidad que subsiste incomunicablemente.

11. En segundo lugar se demuestra la falsedad de dicha opinión por el misterio de la Encarnación, y primeramente por parte del Verbo; porque, si el Verbo no estuviese constituido por una personalidad o subsistencia positiva, resultaría ininteligible que asumiese para tal subsistencia una naturaleza extrínseca, ya que ninguna naturaleza puede ser asumida para una negación; porque la negación como tal no puede ser el término formal de una unión real, como es evidente de suyo; por tanto, hablando abstracta y precisivamente de la personalidad, es necesario que su razón sea positiva para comprender el misterio de la Encarnación. De aquí tomamos un argumento bastante probable, semejante al anterior, de que también la personalidad creada consiste en una razón positiva. Y podemos argumentar con mayor eficacia *ad hominem* contra Escoto y los nominalistas; porque ellos defienden que la virtud divina puede hacer que el supuesto creado sea término de una naturaleza ajena; entonces pregunto si, dado ese caso, es término de una negación o de algo positivo. No cabe decir lo primero, como se ha demostrado. Y, si se afirma lo segundo, es necesario reconocer también que dicha unión tiene como término la subsistencia y la personalidad, pues,

tivis; si ergo in divinis persona addit naturae aliquid positivum, quamvis ratione tantum distinctum, ergo etiam in creatura addit aliquid positivum, in re tamen distinctum, propter imperfectionem creaturae. Patet consequentia, tum quia persona creata est quaedam participatio increatae personae, tum etiam a fortiori, quia divina natura est per se et essentialiter subsistens, et nihilominus secundum rationem ei addi potest aliquid positivum incommunicabile, quod relativum esse oportet propter perfectionem Dei, in quo nihil absolutum potest esse omnino incommunicabile. In creatura vero natura non est per se et essentialiter subsistens, cum in Christo assumi potuerit sine propria subsistentia; ergo multo magis poterit ei addi aliquid positivum quo realiter subsistat, quod, licet absolutum sit, sit incommunicabile propter suam imperfectionem, et ita constituat suppositum, id est, rem incommunicabiliter subsistentem.

11. Secundo ostenditur falsa illa sententia ex mysterio Incarnationis, et primo ex parte Verbi, quia nisi Verbum constitueretur positiva personalitate seu subsistentia, non posset intelligi quod extrinsecam naturam ad illam assumeret, quia non potest assumi natura ad negationem aliquam; negatio enim ut sic non potest esse formalis terminus unionis realis, ut per se notum est; abstracte ergo ac praecise loquendo de personalitate, necessarium est ut eius ratio sit positiva ad intelligendum Incarnationis mysterium. Ex quo valde probabile sumimus argumentum simile praecedenti, etiam personalitatem creatam in ratione positiva positam esse. Et efficacius argumentari possumus ad hominem contra Scotum et nominales; ipsi enim tenent posse fieri divina virtute ut suppositum creatum alienam naturam terminet; inquiro ergo an, eo casu posito, terminetur ad negationem vel ad positivum aliquod. Primum dici non potest, ut probatum est. Si autem dicatur secundum, necesse est etiam fateri illam unionem terminari ad sub-

de lo contrario, no sería una unión hipostática o personal; luego la subsistencia y la personalidad creada son algo positivo. Y confirmo y explico la fuerza de esta prueba preguntando si en la humanidad de Cristo se da ahora eso positivo, en cuya virtud la persona creada puede ser —según dichos autores— término de una naturaleza extraña; porque, si no se da, entonces ya le falta a la humanidad de Cristo alguna razón real positiva que la persona creada añade a la naturaleza, y mediante ella queda formalmente constituida en el ser de persona. En cambio, si eso positivo —sea lo que fuere— se da en la humanidad de Cristo, se desprende, en primer lugar, o bien que en la humanidad de Cristo existe subsistencia creada, o bien que la unión hipostática no se realiza en orden a la subsistencia; y ambas cosas son absurdísimas. Además, se sigue que la humanidad de Cristo puede ser por sí misma término de la unión hipostática de otra naturaleza, suponiendo que la persona creada pueda ser término de ella. La consecuencia es patente, porque esa humanidad conserva toda la realidad positiva que puede ser término de tal unión. Y el consiguiente es plenamente ininteligible, supuestos los principios de la fe; en efecto, lo que no es persona creada ni tiene personalidad creada, ¿cómo puede constituir una persona creada? Por eso, tal unión no se da inmediatamente entre la naturaleza y la persona, sino entre naturalezas sustanciales y completas, lo cual repugna a la unión sustancial, según la doctrina de los Padres y de los Concilios.

12. Acaso respondan que la humanidad de Cristo, por la unión con el Verbo, quedó incapacitada para ser término de otra naturaleza. Pero esto no puede afirmarse consecuentemente, si no fue privada de ninguna realidad positiva por aquella unión; pues, ¿qué es lo que la unión impide, si no impide o elimina una realidad que podría constituir la razón de ser término? Porque, si sólo elimina la negación de dependencia actual, ésta es improcedente para ser término de otra naturaleza, ya que la terminación no se realiza por una negación, sino por algo positivo, como hemos dicho. Es verdad que pueden decir obstinadamente que esa negación es una condición "sine qua non"; pero este recurso constituye una manifiesta petición de principio y una afirmación gratuita, cuando no se da razón de tal necesidad. Por nuestra parte, decimos que esta razón está en que la unión

sistentiam et personalitatem, alioqui non esset unio hypostatica vel personalis; ergo subsistentia et personalitas creata est aliquid positivum. Et confirmo ac declaro vim huius rationis, et interrogo an in Christi humanitate sit nunc illud positivum quo persona creata (secundum hos auctores) potest terminare alienam naturam; nam si non est, ergo iam deest humanitati Christi aliqua ratio realis positiva quam addit persona creata supra naturam, et per illam formaliter constituitur in esse personae. Si vero illud ipsum, quidquid sit, est in Christi humanitate, sequitur, imprimis, quod vel in Christi humanitate est subsistentia creata, vel quod unio hypostatica non fit ad subsistentiam; utrumque autem absurdissimum est. Sequitur deinde humanitatem Christi posse per seipsam terminare unionem hypostaticam alterius naturae, supposito quod persona creata possit illam terminare. Patet sequela, quia illa humanitas retinet omnem rem positivam, ad quam potest talis unio terminari. Consequens autem est plane inintelligibile, suppositis principiis fidei; nam quod non est persona creata, nec personalitatem creatam habet, quomodo potest personam creatam constituere? Unde talis unio non esset immediate inter naturam et personam, sed inter naturas substantiales et completas, quod repugnat substantiali unioni, iuxta doctrinam Patrum et Conciliorum.

12. Respondebunt fortasse humanitatem Christi factam esse ineptam ad terminandam aliam naturam per unionem ad Verbum. Sed hoc dici non potest consequenter, si per illam unionem nulla re positiva privata est; quid enim impedit unio, si non impedit vel aufert rem quae posset esse ratio terminandi? Nam, si solum aufert negationem actualis dependentiae, haec impertinens est ad terminandam alteram naturam, quia terminatio non fit per negationem, sed per positivum, ut diximus. Possunt quidem mordicus dicere illam negationem esse conditionem sine qua non; tamen hoc refugium est aperta petitio principii, et est gratis dictum, quando non redditur ratio talis necessitatis. Hanc autem rationem nos esse dicimus quia unio impedit propriam personalitatem posi-

impide la propia personalidad positiva, que es la razón constitutiva de la persona creada, ya sea propia, ya también ajena, si es posible que una naturaleza sea terminada por una persona creada distinta.

13. En tercer lugar, argumento al mismo respecto por parte de la humanidad asumida; porque los Concilios y los Padres enseñan que el Verbo asumió la humanidad y no al hombre, es decir, no la persona creada del hombre; y en el mismo sentido afirman que el Verbo, al asumir la humanidad, extinguió la persona, mas no la naturaleza. Ahora bien, tales locuciones no pueden exponerse legítimamente a no ser porque en el hombre, además de la naturaleza humana, hay algo real que completa la razón de persona, lo cual en la humanidad de Cristo quedó impedido por la unión del Verbo, supliendo el Verbo en esa naturaleza la personalidad humana, como dicen los teólogos. En otro caso, los Concilios se limitarían a afirmar que el Verbo, al asumir la humanidad, impidió o eliminó la negación de unión; o, cuando dicen que no asumió la persona, dirían únicamente que no asumió la naturaleza, la cual habría permanecido sin unión; pero estas interpretaciones convierten en vanas y ridículas las gravísimas expresiones de los Concilios. Confirmo la fuerza de este argumento, pues de la opinión de Escoto se sigue que incluso el mismo Verbo en cuanto tal, después de la unión, no es persona, sino sólo un compuesto de naturaleza humana y Verbo, lo cual es, a todas luces, herético. Pruebo la consecuencia, porque en la naturaleza humana permanece toda la realidad y todo modo real que existe en la persona creada, y, sin embargo, deja de ser persona exclusivamente porque se une; luego, inversamente, el Verbo, por unirse, no será persona, aun cuando no sea privado de ninguna realidad o modo real.

14. Dirán que la humanidad deja de ser persona, no por unirse de cualquier manera, sino por unirse de tal modo que depende del Verbo, mientras que el Verbo no depende de la humanidad. Pero, según esta opinión, no puede afirmarse que la humanidad dependa en manera alguna del Verbo en su ser, ya que esa humanidad, para existir, no necesitaba nada aparte de su entidad; en consecuencia, si careciese de la unión y no se le añadiese ninguna causalidad o realidad, conservaría su ser, puesto que, en virtud de la sola negación de unión, tiene todo lo que es necesario para subsistir en su ser, como también reconocen ellos mismos; luego no es la humanidad, sino el compuesto de la humanidad y el Verbo lo que depende del Verbo; y, a lo sumo, la humanidad en cuanto unida, o más bien su unión, es lo que depende del Verbo; pero, a su manera, también puede decirse que el Verbo, en cuanto unido, depende de la humanidad en lo que concierne a aquella denominación formal. Reconozco que existe la diferencia de que la unión es algo en la humanidad, pero no en el Verbo; mas, ¿qué importa esto para que elimine la denominación de persona, sobre todo cuando esa unión sólo es —según Escoto— una relación real? Y, para destruir la evasiva, imaginemos semejante unión entre realidades creadas, ya sea imposible, ya posible, como creen ellos; supongamos, pues, que Pedro es término de la naturaleza de Pablo; entonces, como son creados ambos extremos, por esta parte no hay razón alguna en virtud de la cual la unión sea algo positivo o una relación real en un extremo más bien que en el otro. Además, toda la entidad positiva que antes se encontraba en los extremos, después de la unión permanece en un extremo de igual modo que en el otro. También, en virtud de la unión, ninguno de ellos depende del otro en su ser, y ambos dependen mutuamente en la unión. Por tanto, ¿qué razón puede aducirse para que, después de esa unión, se estime que permanece la persona de Pedro más bien que la de Pablo? O bien, ¿por qué las personas no han de absorberse mutuamente, siendo así que ambas eliminan la negación de dependencia en lo concerniente a la unión? Por eso, no hay mayor motivo para afirmar que Pedro asume la naturaleza de Pablo que para afirmar lo contrario. Por último, resulta inexplicable de qué clase sería aquella unión sustancial; porque a esto tiende toda la fuerza de la presente razón, que voy a explicar con un procedimiento distinto, del siguiente modo.

15. Así, pues, argumento en cuarto lugar: de la opinión indicada se infiere que la humanidad de Cristo es, por todos conceptos, una sustancia tan completa como la persona de Pablo o la de Juan. Esto es evidente, porque la sustancia, en el género de sustancia, no queda completada por una negación; pero aquella humanidad no tiene nada que no tenga la persona de Pedro, a no ser una nega-

tivam, quae est ratio constituendi personam creatam, vel propriam, vel etiam alienam, si possibile sit ut natura aliqua a creata persona aliena terminetur.

13. Tertio argumentor ad idem ex parte humanitatis assumptae; docent enim Concilia et Patres [1] Verbum assumpsisse humanitatem et non hominem, seu non personam creatam hominis; et eodem sensu aiunt Verbum, assumendo humanitatem, consumpsisse personam, non naturam. Huiusmodi autem locutiones non possunt legitime exponi nisi quia in homine praeter naturam humanam est aliquid reale quod complet rationem personae, quod impeditum est in Christi humanitate per unionem Verbi, supplente Verbo in illa natura personalitatem humanam, ut loquuntur theologi. Alioqui solum dicerent Concilia Verbum, assumendo humanitatem, impedivisse seu abstulisse negationem unionis, vel, cum dicunt non assumpsisse personam, solum dicerent non assumpsisse naturam, quae manserit sine unione, qui sensus reddunt vanas et ridiculas gravissimas Conciliorum locutiones. Confirmo vim huius rationis, nam sequitur ex opinione Scoti etiam Verbum ipsum ut sic, post unionem, non esse personam, sed solum compositum ex natura humana et Verbo, quod est aperte haereticum. Sequelam probo, quia in humana natura manet omnis res et omnis modus realis qui est in creata persona, et tamen desinit esse persona solum quia unitur; ergo, e contrario, Verbum, quia unitur, non erit persona, etiamsi nulla re vel modo reali privetur.

14. Dicent humanitatem desinere esse personam, non quia unitur utcumque, sed quia unitur ita ut pendeat a Verbo, cum tamen Verbum non pendeat ab humanitate. Sed, iuxta hanc sententiam, dici non potest quod humanitas pendeat a Verbo ullo modo in esse suo, quia illa humanitas ad existendum nihil ultra requirebat praeter entitatem suam; unde, si unione careret, nulla addita causalitate aut realitate, conservaret suum esse, quia per solam negationem unionis habet quidquid necessarium est ad subsistendum in suo esse, ut ipsi etiam fatentur; ergo non humanitas, sed compositum ex humanitate et Verbo pendet a Verbo, et ad summum humanitas ut unita, vel potius unio eius pendet a Verbo; sed hoc etiam suo modo dici potest de Verbo ut unito, scilicet, quod quantum ad illam formalem denominationem pendeat ab humanitate. Fateor quidem hanc intercedere differentiam, quod unio est aliquid in humanitate, non autem in Verbo. Sed hoc quid refert ut auferat denominationem personae cum maxime illa unio, secundum Scotum, solum sit quaedam relatio realis? Ut autem illa evasio tollatur, fingamus huiusmodi unionem inter res creatas, sive illa sit impossibilis, sive possibilis, ut ipsi credunt; ponamus ergo Petrum terminare naturam Pauli; tunc ergo, cum utrumque extremum sit creatum, ex hac parte nulla est ratio ob quam unio potius sit aliquid positivum vel relatio realis in uno extremo quam in alio. Rursus, tota entitas positiva quae antea erat in extremis, ita manet post unionem in uno sicut in alio. Deinde, ex vi unionis neutrum pendet ab alio in esse suo, et utrumque ab invicem pendet in unione. Quae ergo ratio afferri potest ob quam post talem unionem potius censeatur manere persona Petri quam Pauli? Aut cur non mutuo persona consumet personam, cum ab utraque tollatur negatio dependentiae quoad unionem? Unde non magis potest dici Petrus assumere naturam Pauli quam e converso. Nec denique explicabile est qualis esset illa substantialis unio; huc enim tendit tota vis huius rationis, quam alia via sic declaro.

15. Quarto igitur argumentor: nam ex praedicta opinione sequitur humanitatem Christi esse tam completam substantiam omni ex parte, sicut est persona Pauli vel Ioannis. Hoc patet, quia substantia in genere substantiae non completur per negationem; humanitas autem illa nihil minus habet quam persona Petri, nisi negationem

[1] Lege D. Thom., III, q. 4, a. 2 et 4; et quae ibi notavimus in commentariis, et disp. VII, sect. 3, et disp. VIII, sect. 4, disp. XXXV, in initio.

ción; y el hecho de que se le haya añadido algo no suprime su complemento, ya que una cosa no se hace incompleta por adición, sino por sustracción, puesto que por adición se hace completa más bien que incompleta, si cabe expresarse así. Pero de esto se sigue, además, que no puede darse unión sustancial entre tal sustancia y otra enteramente completa; porque, en este caso, es sumamente verdadero el principio de que de dos entes en acto, a saber, íntegramente completos y perfectos, no resulta un uno *per se;* pues, si ambos componentes son completos e íntegros en el género de sustancia, y por la unión no pierden nada que sea necesario para tal complemento, no es posible entender de manera suficiente cómo se realiza la unión sustancial entre ellos y cómo se ordena a constituir una sustancia dotada de unidad *per se*. De lo contrario, no puede aducirse razón alguna de que no pueda darse inmediatamente la unión sustancial entre personas y, de manera semejante, entre naturalezas sustanciales y completas, en cuanto naturalezas; porque toda la razón está en que, siendo completas en su orden, ni pueden unirse las naturalezas para completar una sola naturaleza, ni las personas para componer una sola persona; luego, en general, dos sustancias enteramente completas no pueden unirse de modo sustancial para completar una sola sustancia.

16. Y si, por ventura, Escoto niega que la humanidad sea sustancia completa, por el mero hecho de que carece de la negación de dependencia, resulta abiertamente que, en su opinión, esta negación pertenece a la razón de sustancia completa; pero consta que esto es absurdísimo, ya que la negación, en cuanto negación, no es nada y, en consecuencia, no puede pertenecer al complemento de la sustancia. Por último, de aquí puede desprenderse una demostración ostensiva contra Escoto: lo que el supuesto creado añade a la naturaleza creada individual pertenece a la perfección y complemento de la sustancia creada; luego no es una simple negación, sino algo positivo, ya que la negación no dice perfección, sino que la supone. Se prueba el antecedente, en primer lugar, por lo dicho, pues eso pertenece a la razón de sustancia completa; en segundo término, por Aristóteles, el cual dice que la sustancia primera es sustancia de modo eminente y perfectísimo; y la sustancia primera no significa sólo la naturaleza, sino el

quamdam; ergo non est minus substantia completa quam persona Petri; quod vero illi sit aliquid additum non tollit complementum eius, nam res non fit incompleta per additionem, sed per ablationem; nam per additionem potius fit plus quam completa, si ita licet loqui. Ex hoc autem sequitur ulterius non posse intercedere substantialem unionem inter talem substantiam et aliam omnino completam; in hoc enim maxime verum habet illud axioma, ex duobus entibus in actu, omnino scilicet completis et perfectis, non fieri unum per se; nam si utrumque componentium in genere substantiae completum et integrum est, et per unionem nihil amittit quod necessarium sit ad illud complementum, intelligi satis non potest quo modo substantialis unio inter ea fiat et ad constituendam substantiam per se unam ordinetur. Alioqui nulla ratio reddi potest ob quam inter personas non possit immediate intercedere substantialis unio, et similiter inter naturas substantiales et completas ut naturae sunt; tota enim ratio est quia, cum sint completae in sua ratione, nec naturae possunt uniri ad complendam unam naturam, nec personae ad componendam unam personam; ergo in universum duae substantiae omnino completae non possunt substantialiter uniri ad unam substantiam complendam.

16. Quod si forte Scotus neget humanitatem esse substantiam completam, solum ex eo quod careat negatione dependentiae, efficitur plane, iuxta sententiam eius, hanc negationem esse de ratione substantiae completae, quod absurdissimum esse constat, quia negatio ut negatio nihil est, et ideo esse non potest de complemento substantiae. Ex quo tandem potest ostensiva ratio contra Scotum desumi; nam id quod addit suppositum creatum individuae naturae creatae est de perfectione et complemento substantiae creatae; ergo non est mera negatio, sed positivum aliquid, quia negatio non dicit perfectionem, sed supponit. Antecedens vero probatur primo ex dictis, quia id pertinet ad rationem substantiae completae. Tum ex Aristotele dicente primam substantiam esse maxime et perfectissime substantiam; prima autem substantia non dicit solam naturam, sed suppositum naturae. Tum denique

supuesto de una naturaleza; también finalmente, porque el supuesto añade a la naturaleza la subsistencia, como consta por los principios de la fe; pues la humanidad de Cristo no es persona precisamente por no tener subsistencia creada; mas la subsistencia dice una gran perfección. Porque, si consistiese sólo en una negación, ¿cómo podría la naturaleza ser asumida para subsistir, o la subsistencia propia ser suplida por una extraña?

17. La última razón es que la negación cuasi intrínseca e inseparable de una realidad se funda siempre en alguna razón positiva, y éste es el motivo de que Escoto enseñe que el individuo añade a la especie alguna diferencia positiva, porque esa indivisión o incomunicabilidad que pertenece a la razón de realidad singular se funda en algo positivo; luego la negación o incomunicabilidad que pertenece a la razón de supuesto se funda en algo positivo, por lo cual queda formalmente constituido el supuesto. Cabe responder, apoyándose en Escoto, que esta negación expresada por el supuesto es, en verdad, inseparable del supuesto en cuanto supuesto, ya que el supuesto, en el sentido de esta palabra y del concepto que le corresponde, implica formalmente negación; pero no es inseparable de aquella realidad que tiene naturalmente unida esa negación, permaneciendo ella íntegra, porque la sustancia de la humanidad, aun cuando tenga naturalmente unida la negación de dependencia con respecto a otro supuesto, no obstante, tampoco tiene nada que le repugne y, por ello, puede carecer sobrenaturalmente de aquella negación, no siendo necesario, en consecuencia, que tal negación se funde en algo positivo. Porque la negación que no es enteramente inseparable de la realidad no siempre se funda en algo positivo, como la carencia de la visión beatífica, que el entendimiento creado tiene por su naturaleza, no se funda en algo positivo, ya que se puede suprimir sin eliminar nada positivo; aunque, si con una sola palabra se significa el entendimiento en cuanto existente bajo tal negación, la negación es inseparable de aquella significación adecuada; porque, si se separa, ya no permanece esa significación; a la manera como, del aire tenebroso, puede separarse en absoluto la negación de la luz, y, por ello, esa negación no se funda en una forma positiva contradictoria con la luz; en cambio, del aire tenebroso en cuanto tenebroso no puede separarse dicha negación

quia suppositum addit naturae subsistentiam, ut ex principiis fidei constat; ideo enim humanitas Christi persona non est, quia subsistentiam creatam non habet; subsistentia autem magnam dicit perfectionem. Nam si in sola negatione consisteret, quomodo posset natura ad subsistendum assumi, aut subsistentia propria per alienam suppleri?

17. Ultima ratio sit quia negatio quasi intrinseca et inseparabilis ab aliqua re semper fundatur in aliqua ratione positiva, et hac ratione ipsemet Scotus docet individuum addere aliquam positivam differentiam speciei, quia illa indivisio seu incommunicabilitas quae est de ratione rei singularis in aliquo positivo fundatur; ergo illa negatio seu incommunicabilitas quae est de ratione suppositi fundatur in aliquo positivo, quo formaliter suppositum constituitur. Responderi potest ex Scoto hanc negationem quam dicit suppositum esse quidem inseparabilem a supposito ut suppositum est, quia suppositum, sub hac voce et conceptu illi correspondente, formaliter negationem includit; non tamen esse inseparabilem ab illa re quae naturaliter habet coniunctam illam negationem, ipsa integra manente, quia substantia humanitatis, licet naturaliter habeat coniunctam negationem dependentiae ab alio supposito, tamen nihil etiam habet illi repugnans, ideoque supernaturaliter potest illa negatione carere, et ideo necesse non est ut talis negatio in aliquo positivo fundetur. Quia negatio quae non est omnino inseparabilis a re non semper fundatur in aliquo positivo, ut carentia visionis beatae, quam habet intellectus creatus ex natura sua, non fundatur in positivo, cum auferri possit nullo ablato positivo; quamquam, si una voce significetur intellectus ut existens sub tali negatione, inseparabilis sit negatio ab illo adaequato significato; quia, si separetur, iam non manet illud significatum. Sicut ab aere tenebroso absolute est separabilis negatio lucis, et ideo illa negatio non fundatur in aliqua positiva forma repugnante lumini; ab aere autem tenebroso, ut

sin que pierda el ser tenebroso; de esta manera, pues, filosofa Escoto acerca del supuesto en cuanto supuesto y acerca de la realidad a la que está unida la negación que el supuesto significa formalmente. En verdad, al responder así se expresa de modo consecuente, pero contra esa respuesta tienen validez todos los argumentos anteriores. Además, se sigue que el supuesto es cierto ente accidental, como lo tenebroso. De ahí se infiere asimismo, en rigor, que el nombre *supuesto* es cuasi connotativo, y formalmente expresa una negación, mientras que materialmente expresa la realidad a que conviene tal negación, igual que lo tenebroso. Por ello, así como concedemos en absoluto que el aire tenebroso puede iluminarse, y que el alma separada puede unirse a un cuerpo, porque el estar separada expresa sólo una negación, así también habría que conceder absolutamente que el supuesto puede ser asumido o unido a otro; pero este último consiguiente es contrario a todos los teólogos, e incluso a la doctrina de los Concilios.

18. Y si se dice que las primeras locuciones se interpretan en sentido dividido, mientras que esta última se entiende en sentido compuesto, esto mismo es un indicio clarísimo de que *supuesto* no significa formalmente una negación, como *separado* o *tenebroso,* sino que significa una forma positiva que constituye al supuesto y fundamenta esa negación, en virtud de la cual el supuesto se denomina inasumible o incomunicable. Pues, por este motivo, cuando se dice que el supuesto no puede ser asumido, no se expresa que no pueda ser asumido con negación de asunción, es decir, permaneciendo separado, pues ¿quién podría pensar esto?; antes bien, se significa que no puede ser asumido con eso positivo por lo que queda constituido como supuesto; y, de no interpretarlas así, resultan ridículas semejantes expresiones, como decía arriba; porque vendría a ser como si alguien dijera que el alma separada no puede unirse al cuerpo, entendiendo que no puede unirse mientras permanece separada. Consiguientemente, esa negación de incomunicabilidad, a la que repugna el separarse del supuesto en cuanto supuesto, no es inseparable sólo por razón del sentido compuesto, por así decirlo, sino porque está fundada en algo positivo que constituye formalmente al supuesto y lo hace inasumible.

tenebrosus est, non est separabilis illa negatio quin amittat esse tenebrosum; sic ergo philosophatur Scotus de supposito ut suppositum est, et de re illa cui adiuncta est negatio quam suppositum formaliter dicit. In qua responsione loquitur quidem consequenter, tamen contra eam procedunt omnia superiora argumenta. Et praeterea sequitur suppositum esse quoddam ens per accidens, sicut tenebrosum. Ex quo etiam in rigore sequitur hoc nomen *suppositum* esse quasi connotativum, et de formali dicere negationem, de materiali autem rem cui convenit talis negatio, sicut tenebrosum. Unde, sicut absolute concedimus tenebrosum aerem posse illuminari, et animam separatam posse uniri corpori, quia esse separatam dicit solam negationem, ita concedendum esset simpliciter suppositum posse assumi vel uniri alteri; hoc tamen ultimum consequens est contra omnes theologos, immo contra Conciliorum doctrinam.

18. Quod si dicatur in prioribus locutionibus fieri sensum divisum, in hac vero ultima fieri sensum compositum, hoc ipsum est manifestum indicium *suppositum* non significare de formali negationem, sicut *separatum* aut *tenebrosum,* sed significare positivam formam constituentem suppositum et fundantem illam negationem ob quam suppositum dicitur inassumptibile seu incommunicabile. Ob hanc enim causam, cum dicitur suppositum non posse assumi, non significatur assumi non posse cum negatione assumptionis, seu manens separatum; quis enim hoc posset cogitare?; sed significatur non posse assumi cum illo positivo quo constituitur in ratione suppositi; et nisi ita interpretemur, ridiculae fiunt huiusmodi locutiones, ut supra dicebam; perinde enim esset ac si quis diceret animam separatam non posse uniri corpori, intelligens non posse uniri manentem separatam. Illa ergo negatio incommunicabilitatis, cui repugnat separari a supposito, ut suppositum est, non est inseparabilis propter solum sensum compositum, ut sic dicam, sed quia fundatur in aliquo positivo quod formaliter constituit suppositum et inassumptibile reddit.

19. *Se rebate el fundamento de la opinión de Escoto.*— Así, pues, por lo que respecta al fundamento de la opinión contraria, se niega que el supuesto creado quede constituido suficientemente por una negación; qué sea eso positivo que el supuesto añade a la naturaleza, lo diremos en lo que sigue. Por ahora, declaramos que no es materia, ni forma, ni un compuesto de ellas como tales, sino un modo o entidad que se le sobreañade, y que, o Aristóteles no incluyó en en aquella división, por desconocerla, o se reduce a esos miembros como un modo de los mismos o de todo el compuesto, según explicaremos después. En cuanto al misterio de la Encarnación, se responde que no sólo no representa inconveniente, sino más bien resulta necesario para explicar la verdad de dicho misterio el que el Verbo no asumiese en la naturaleza humana una razón positiva constitutiva de la persona, ya fuese una realidad enteramente distinta, ya sólo un modo. De lo cual no se sigue que esa naturaleza fuese imperfecta en el ser de naturaleza, sino únicamente que no era persona. Y en este sentido debe entenderse la afirmación del Damasceno, a saber, que el Verbo asumió todo lo que corresponde a la verdad de la naturaleza humana y a la constitución formal del hombre, mas no lo que pertenece a la persona creada en cuanto tal. A propósito de esto reconocemos también que, si la humanidad de Cristo se hubiese separado del Verbo, habría sido preciso añadirle algo de nuevo para que pudiese subsistir de manera connatural. Y de ahí no se desprende que ahora se encuentre en estado violento, ya que está convertida en supuesto de modo más noble. Todo esto lo hemos tratado con mayor amplitud en su lugar propio.

Solución de la cuestión

20. Así, pues, de esto se colige la solución de la presente sección, que consiste en que el supuesto creado añade a la naturaleza creada algo real positivo y realmente distinto de ella. Por lo cual, si comparamos el supuesto con la naturaleza, se distinguen como lo incluyente y lo incluido, porque el supuesto incluye la naturaleza y añade algo que puede llamarse *personalidad, supositalidad* o *subsistencia creada;* en cambio, la naturaleza, de suyo, prescinde de este adita-

19. *Fundamentum scoticae sententiae dissolvitur.*— Ad fundamentum ergo contrariae sententiae, negatur suppositum creatum sufficienter constitui negatione; quid vero sit hoc positivum quod suppositum addit naturae, dicemus in sequentibus. Nunc vero fatemur non esse materiam, neque formam, neque compositum ex illis ut sic, sed aliquem modum vel entitatem ei superadditam, quam vel Aristoteles non comprehendit sub illa divisione, quia illam non cognovit, vel ad illa membra reducitur tamquam modus illorum vel totius compositi, ut postea declarabimus. Quod vero attinet ad mysterium Incarnationis, respondetur non solum non esse inconveniens, verum potius esse necessarium ad explicandam veritatem illius mysterii, quod Verbum non assumpserit in humana natura aliquam rationem positivam constitutivam personae, sive illa sit res omnino distincta, sive modus tantum. Ex quo non sequitur illam naturam esse imperfectam in esse naturae, sed tantum sequitur non esse personam. Et ita intelligendum est quod Damascenus ait, nempe, assumpsisse Verbum quidquid ad veritatem humanae naturae pertinet et ad formalem hominis constitutionem, non vero quod spectat ad personam creatam ut sic. De quo etiam fatemur aliquid fuisse addendum de novo humanitati Christi, si a Verbo separaretur, ut posset subsistere modo connaturali. Neque inde fit eam nunc esse violenter, cum nobiliori modo sit suppositata. Quae omnia latius in proprio loco prosecuti sumus [1].

Quaestionis resolutio

20. Ex his ergo praesentis sectionis resolutio colligitur, nimirum, suppositum creatum addere naturae creatae aliquod reale positivum, et in re ipsa distinctum ab illa. Quocirca, si comparemus suppositum ad naturam, distinguuntur tamquam includens et inclusum; nam suppositum includit naturam, et aliquid addit, quod *personalitas, suppositalitas* aut *subsistentia creata* appel-

[1] Citata disp. VIII, sect. 4, I tom. III partis.

mento, es decir, de la subsistencia. Resulta de ahí que, de potencia absoluta, la naturaleza puede conservarse sin la subsistencia, mientras que el supuesto no puede conservarse totalmente sin la naturaleza, ya que la incluye de manera formal y por ella queda constituido esencialmente en el ser de tal sustancia. Por el contrario, comparando la subsistencia misma con la naturaleza, se distinguen entre sí como dos extremos que componen el supuesto creado. Falta explicar de qué grado es esta distinción y en qué consiste dicha subsistencia.

SECCION III

SI LA DISTINCIÓN ENTRE SUPUESTO Y NATURALEZA SE REALIZA POR LOS ACCIDENTES O PRINCIPIOS INDIVIDUANTES Y, POR TANTO, NO SE DA EN LAS SUSTANCIAS ESPIRITUALES

1. En esta sección se ofrece a nuestro estudio la tercera opinión en esta materia; parece que la enseñó Santo Tomás en el difícil pasaje de I, q. 3, a. 3, donde pregunta si Dios se identifica con su esencia o naturaleza. Y, en resumen, contesta que, en las cosas compuestas de materia y forma, se distinguen la naturaleza y el supuesto, porque la naturaleza sólo comprende aquellas cosas que entran en la definición de la especie, mas no la materia individual con los accidentes que la caracterizan, mientras que el supuesto material incluye todas esas cosas, distinguiéndose así de la naturaleza. En cambio, en las sustancias no compuestas de materia y forma, como no tienen materia individuante, el supuesto no difiere de la naturaleza, sino que las mismas formas son supuestos subsistentes. Y de esta sola razón general concluye que Dios es su deidad, conclusión que podría obtenerse de igual modo acerca de cualquier ángel creado. Así, pues, en esta opinión hay que tratar brevemente dos puntos insinuados en el título. Primero, si lo que el supuesto añade a la naturaleza es un accidente o la misma diferencia individual. Segundo, si esta distinción entre naturaleza y supuesto es común a todos los supuestos creados, incluso a los inmateriales.

lari potest; natura vero ex se praescindit ab hoc addito seu a subsistentia. Quo fit ut natura possit de potentia absoluta sine subsistentia conservari, suppositum autem totum non possit conservari sine natura, quia illam formaliter includit et per illam in esse talis substantiae essentialiter constituitur. At vero, comparando subsistentiam ipsam ad naturam, condistinguuntur inter se tamquam duo extrema componentia suppositum creatum. Quanta vero sit haec distinctio, et quid haec subsistentia sit, declarandum superest.

SECTIO III

AN DISTINCTIO SUPPOSITI A NATURA[1] FIAT PER ACCIDENTIA VEL PRINCIPIA INDIVIDUANTIA, ET IDEO LOCUM NON HABEAT IN SUBSTANTIIS SPIRITUALIBUS

1. In hac sectione occurrit tractanda tertia opinio in hac materia, quam docuisse videtur D. Thomas in illo difficili a. 3, q. 3, I, ubi inquirit an sit idem Deus quod sua essentia vel natura. Et in summa respondet in rebus compositis ex materia et forma distingui naturam et suppositum, quia natura solum in se comprehendit ea quae cadunt in definitione speciei, non vero materiam individualem cum accidentibus designantibus illam; suppositum vero materiale includit haec omnia, et ita distinguitur a natura. In substantiis vero quae ex materia et forma non componuntur, quia materiam individuantem non habent, suppositum non differt a natura, sed ipsae formae sunt supposita subsistentia. Et ex hac sola communi ratione concludit Deum esse suam deitatem, quod eodem modo posset de quovis angelo creato concludere. In hac ergo sententia, duo puncta in titulo insinuata breviter tractanda occurrunt. Primum est an id quod suppositum addit naturae sit accidens aliquod, vel ipsa differentia individualis. Secundum est an haec distinctio naturae et suppositi communis sit omnibus suppositis creatis, etiam immaterialibus.

[1] En la edición Vivès se lee *creatura*. (N. de los EE.)

Si el supuesto añade a la naturaleza los caracteres individuantes

2. Acerca de la primera parte, los Santos Padres parecen afirmar a veces que el supuesto añade a la naturaleza la singularidad o individuación, por lo cual dicen que el supuesto incluye las propiedades singulares, que no incluye la naturaleza. Así se expresa Basilio, en la *Epistola ad Gregorium, de differentia naturae et hypostasis;* y el Damasceno, lib. III *De fide*, c. 4 y 6. Sin embargo, si se considera lo que hemos dicho al principio de la sección anterior, al explicar el título, en manera alguna queda lugar para esta cuestión. Porque no comparamos aquí la naturaleza específica o concebida abstractamente con el individuo o con el supuesto, sino la naturaleza singular e individual con el supuesto; luego es imposible que el supuesto añada a la naturaleza la individuación. En efecto, o esto se entiende de la individuación de la misma naturaleza, o de la individuación del supuesto en cuanto supuesto; este último sentido es verdadero, hablando de cada uno de los supuestos; porque es claro que cada uno queda constituido como tal supuesto por su subsistencia propia y singular, que añade a su naturaleza singular e individual. Pero este sentido nada importa para la cuestión presente, ya que ahora no tratamos de la individuación o singularidad del supuesto o de la naturaleza, sino de lo que cada supuesto añade a su naturaleza singular. Agréguese que, aun cuando cada uno de los supuestos añada su respectiva subsistencia singular, no obstante, según la manera como consideramos y definimos al supuesto en general, no añade propiamente a la naturaleza ninguna subsistencia singular, sino aquello que pertenece a la razón común de subsistencia personal, como en un caso semejante dijo Santo Tomás, I, q. 29, a. 1, ad 1; por consiguiente, hablando en general, el supuesto no añade a la naturaleza la individuación de la subsistencia, sino que añade la subsistencia, la cual es individual en cada una de las personas, y se compara con sus individuos, tomados formalmente, del mismo modo que las demás razones comunes se comparan con los suyos.

3. En cambio, el primer sentido es abiertamente falso, como demuestra de manera suficiente el misterio de la Encarnación, en el cual no fue asumida la

Addatne suppositum naturae individuantes conditiones

2. Circa priorem partem sancti Patres interdum asserere videntur suppositum addere naturae singularitatem seu individuationem, unde aiunt suppositum includere singulares proprietates, quas non includit natura. Ita loquitur Basilius, in epistola ad Gregorium, de Differentia naturae et hypostasis; et Damascen., lib. III de Fide, c. 4 et 6. Verumtamen, si considerentur ea quae in principio sectionis praecedentis explicando titulum diximus, nullus relinquitur huic quaestioni locus. Nam hic non comparamus naturam specificam seu abstracte conceptam ad individuum seu ad suppositum, sed naturam singularem et individuam ad suppositum; impossibile ergo est ut suppositum addat naturae individuationem. Nam vel hoc intelligitur de individuatione ipsius naturae, vel de individuatione suppositi ut suppositum est; hic posterior sensus est verus, loquendo de singulis suppositis; nam clarum est unumquodque constitui in ratione talis suppositi per singularem et propriam subsistentiam suam, quam addit suae singulari et individuae naturae. Hic tamen sensus nihil ad praesentem quaestionem refert, quia nunc non disputamus de individuatione aut singularitate suppositi vel naturae, sed de eo quod addit unumquodque suppositum supra suam singularem naturam. Adde quod, licet singula supposita addant singulares subsistentias, tamen, eo modo quo suppositum in communi consideramus ac definimus, non addit proprie supra naturam aliquam singularem subsistentiam, sed id quod pertinet ad communem rationem subsistentiae personalis, ut in simili dixit D. Thomas, I, q. 29, a. 1, ad 1; loquendo ergo in communi, non addit suppositum supra naturam individuationem subsistentiae, sed addit subsistentiam, quae in singulis personis individua est, et eodem modo comparatur ad sua individua formaliter sumpta quo aliae communes rationes ad sua individua.

3. Prior autem sensus est manifeste falsus, ut satis probat mysterium Incarnationis, in quo non est assumpta humanitas in com-

humanidad en general, sino como un todo indivisible, como dicen los teólogos con el Damasceno; luego la humanidad de Cristo tiene todo lo que es necesario para la individuación de la naturaleza humana, a pesar de lo cual aún le falta el constitutivo formal de la persona creada; por consiguiente, lo que la persona añade no es la individuación de la naturaleza específica, sino algo distinto. Además, anteriormente se ha demostrado que la individuación de la naturaleza no es en la realidad algo distinto de la naturaleza; en cambio, la personalidad es de tal manera distinta realmente, que también es separable. Asimismo, pertenece a la razón intrínseca de supuesto en cuanto tal la subsistencia incomunicable; pero ninguna subsistencia pertenece a la razón de naturaleza creada individual; luego la individuación de tal naturaleza no es su subsistencia; por tanto, la individuación no es lo que el supuesto añade a la naturaleza. Por último, incluso en Dios, cuya naturaleza es por sí y esencialmente singular e individual en grado sumo, se distingue, al menos por la razón, lo que el supuesto añade a la naturaleza singular e individual; luego con mucho mayor motivo se distinguen estas cosas en las criaturas.

4. Así, pues, Basilio y el Damasceno, en los lugares citados, no pudieron hablar en el sentido que ahora tratamos, sino que, o hablan de la naturaleza considerada como esencia específica, o al menos se expresan indistintamente acerca de la naturaleza en cuanto puede ser común a muchas personas, ya sea sólo conceptualmente, como en las criaturas, ya también realmente, como en Dios. Porque sostienen esa doctrina para explicar que la naturaleza divina puede ser común a muchas personas, aun cuando las mismas personas sean incomunicables, ya que la naturaleza en cuanto naturaleza no incluye las propiedades incomunicables; y se valen del ejemplo de las criaturas, en las cuales la naturaleza es común, pero las personas son singulares; mas ese ejemplo no debe tomarse como enteramente semejante, ya que la comunidad de naturaleza en las criaturas es sólo de razón, mientras que en Dios es real, sino que ha de tomarse únicamente en la medida en que puede servir para explicar la distinción de los nombres comunes o propios en el orden divino. Del sentido en que se expresó Santo Tomás hablaremos posteriormente.

muni, sed in atomo, ut cum Damasceno dicunt theologi; habet ergo Christi humanitas totum id quod ad individuationem humanae naturae necessarium est, et tamen adhuc illi deest formale constitutivum personae creatae; ergo id quod addit persona non est individuatio specificae naturae, sed aliquid aliud. Item, ostensum est in superioribus individuationem naturae non esse in re aliquid distinctum a natura; personalitas vero ita est in re distincta ut sit etiam separabilis. Item, de intrinseca ratione suppositi ut sic est subsistentia incommunicabilis; sed de ratione individuae naturae creatae non est aliqua subsistentia; ergo individuatio talis naturae non est subsistentia eius; ergo non est individuatio id quod suppositum addit naturae. Denique, etiam in Deo, cuius natura per se et essentialiter maxime est singularis et individua, distinguitur saltem ratione id quod suppositum addit supra naturam singularem et individuam; ergo multo magis in creaturis sunt haec distincta.

4. Basilius ergo et Damascenus in eis locis non potuerunt loqui in sensu quem nos tractamus; sed vel loquuntur de natura sumpta pro specifica essentia, vel saltem loquuntur indifferenter de natura prout communis esse potest multis personis, sive secundum rationem tantum, ut in creaturis, sive etiam secundum rem, ut in Deo. Illam enim doctrinam asserunt ut declarent posse divinam naturam esse communem multis personis, quamvis ipsae personae incommunicabiles sint, quia natura ut natura non includit proprietates incommunicabiles; utuntur autem exemplo creaturarum, in quibus natura est communis, personae autem singulares. Quod exemplum non est accipiendum ut omnino simile; nam communitas naturae in creaturis est rationis tantum, in Deo autem realis; sed accipiendum tantum est quantum deservire potest ad explicandam distinctionem nominum communium vel propriorum in divinis. De D. Thomae autem sensu dicemus inferius.

El supuesto no añade a la naturaleza ningún accidente

5. Pero hay que señalar además, en este punto, que el supuesto no añade a la naturaleza singular ningún accidente, hablando del accidente en sentido propio y riguroso. Esto debe ser también certísimo, en primer lugar, por el misterio de la Encarnación, ya que en la humanidad de Cristo se dan todos los accidentes connaturales a la naturaleza humana, o que pueden ordenarse a la perfección de la misma; porque en este sentido definen los Concilios que el Verbo asumió la naturaleza humana con sus propiedades connaturales; y, a pesar de ello, en esa naturaleza no se encuentra la personalidad propia del hombre; luego esta personalidad no es ningún accidente connatural a la naturaleza humana; luego no es accidente en absoluto, pues, si lo fuese, ciertamente no sería extrínseco y adventicio, sino connatural e interno. Se confirma, porque el Verbo divino, al asumir la humanidad, no suplió en ella ningún accidente; de lo contrario, dicha unión no sería sustancial, sino accidental; y ni siquiera hubiese podido el Verbo suplir por sí mismo y formalmente el efecto de un accidente, por no ser el Verbo mismo un accidente; en cambio, pudo suplir la razón de subsistir, ya que es una subsistencia formal y perfectísima. En segundo lugar, se prueba por la realidad misma; efectivamente, el supuesto, en cuanto supuesto, es una sustancia completa y dotada de unidad *per se;* por consiguiente, lo que el supuesto añade a la naturaleza pertenece al complemento de la sustancia; luego pertenece al género de la sustancia, no al del accidente. También podría demostrarse esto con facilidad discurriendo por cada uno de los predicamentos de accidentes; mas no es preciso detenerse en una cuestión clara. Y he dicho "hablando del accidente en sentido propio" porque, si en sentido amplio se llama accidente a todo lo que no pertenece a la esencia de la cosa, entonces la subsistencia puede denominarse accidente, ya que, como diremos, hablando en absoluto, no pertenece a la esencia sustancial del individuo; pero ese modo de hablar es impropio y debe evitarse, para que no dé ocasión a algún error en teología.

6. Y con ello queda refutada la opinión referida por Cayetano y otros, según la cual el supuesto añade a la naturaleza la modificación por la que subyace a los

Suppositum non addit naturae aliquod accidens

5. Addendum vero ulterius est in hoc puncto suppositum non addere naturae singulari accidens aliquod, proprie et in rigore loquendo de accidente. Hoc etiam debet esse certissimum, primo, ex mysterio Incarnationis, quia in Christi humanitate sunt accidentia omnia connaturalia humanae naturae, vel quae ad eius perfectionem spectare possunt; hoc enim sensu Concilia definiunt assumpsisse Verbum humanam naturam cum suis proprietatibus connaturalibus; et nihilominus non est in illa natura personalitas propria hominis; ergo haec personalitas non est aliquod accidens connaturale humanae naturae; ergo simpliciter non est accidens; nam si esset, non esset quidem extrinsecum et adventitium, sed connaturale et internum. Et confirmatur, nam Verbum divinum, assumendo humanitatem, non supplevit in ea aliquod accidens; alioqui illa non esset unio substantialis, sed accidentalis; immo nec potuisset Verbum per seipsum ac formaliter supplere formalem effectum accidentis, quia ipsum Verbum non est accidens; potuit autem supplere rationem subsistendi, quia est formalis ac perfectissima subsistentia. Secundo probatur ex re ipsa, quia suppositum, ut suppositum, est substantia completa ac per se una; illud ergo quod addit suppositum naturae pertinet ad substantiae complementum; est ergo de genere substantiae, et non accidentis. Quod etiam posset facile ostendi discurrendo per singula praedicamenta accidentium; sed in re clara immorari necesse non est. Dixi autem proprie loquendo de accidente; nam, si late vocetur accidens quidquid non est de essentia rei, sic potest subsistentia accidens vocari, quia, ut dicemus, simpliciter loquendo, non est de essentia substantiali individui; ille tamen modus loquendi improprius est et vitandus, ne sit occasio alicuius erroris in theologia.

6. Atque hinc improbata manet opinio quam Caietanus et alii referunt, scilicet, suppositum addere naturae affectionem qua

accidentes, de modo que el supuesto expresa la naturaleza en cuanto modificada por los accidentes. Porque los argumentos aducidos son igualmente válidos en contra de esta opinión; pues esta modificación se da también en la humanidad de Cristo, ya que está modificada por sus accidentes, y dicha modificación pertenece asimismo al género de los accidentes; porque, o es sólo la unión con los accidentes mismos, o es una denominación o efecto formal de los accidentes. Pues, ¿en qué consiste el estar modificado por un accidente, sino en estar informado por él? Ahora bien, dijeron algunos, como Herveo, *Quodl.* III, q. 6, que, aun cuando el supuesto no incluya intrínsecamente los accidentes, no obstante, los añade extrínsecamente; pero, por la sección siguiente, se pondrá de manifiesto cuán falso es esto.

La distinción entre el supuesto y la naturaleza en las sustancias angélicas

7. En torno al segundo punto, algunos estiman que, en las sustancias separadas creadas, el supuesto no se distingue de la naturaleza realmente, sino sólo por la razón, así como se distinguen Dios y la deidad. Parece que Santo Tomás, en el lugar citado, mantiene esta opinión de manera tan clara, que apenas puede admitir ninguna interpretación. Pues, si queremos exponer que habla únicamente de la naturaleza específica y el individuo, en contra está que de ahí concluye inmediatamente que Dios es su deidad; y de igual modo podría concluir que Gabriel es su gabrielidad (por expresarnos así), lo cual no se sigue rectamente de la sola identidad entre la naturaleza específica y el individuo; pues, siendo la individuación de la naturaleza distinta de la supositalidad, la supositalidad puede distinguirse de la naturaleza, aunque no se distinga la individuación. Añádase que, en otro caso, Santo Tomás no hubiera hecho una exclusión suficiente de todas las composiciones que pueden pensarse en Dios, ni hubiera planteado la cuestión de si en Dios hay composición de naturaleza y supuesto. También agrego que, de no ser así, no habría distinción alguna entre las sustancias materiales y las inmateriales; porque tampoco en las sustancias materiales se distingue el individuo de la naturaleza específica, si nos referimos exclusivamente a la individuación y no a la subsistencia personal, cosa que se ha demostrado arriba, al tratar

subest accidentibus, ita ut suppositum dicat naturam ut affectam accidentibus. Nam contra hanc opinionem eodem modo procedunt rationes factae; nam haec affectio etiam est in Christi humanitate; est enim suis accidentibus affecta, atque etiam haec affectio est de genere accidentium; nam vel solum est unio ad ipsa accidentia, vel est denominatio aut effectus formalis ipsorum accidentium. Quid enim est esse affectum accidente, nisi esse informatum illo? Dixerunt vero nonnulli, ut Hervae., Quodl. III, q. 6, licet suppositum non includat intrinsece accidentia, tamen extrinsece addere illa; sed quam falsum hoc sit, patebit ex sectione sequenti.

De distinctione suppositi a natura in substantiis angelicis

7. Circa secundum punctum, nonnulli existimant in substantiis separatis creatis non distingui suppositum a natura re, sed ratione tantum, sicut distinguuntur Deus et deitas. Quam opinionem ita clare videtur D. Thom. docere citato loco, ut vix possit aliquam interpretationem admittere. Nam, si velimus exponere eum loqui solum de specifica natura et individuo, in contrarium est quia inde immediate concludit Deum esse suam deitatem; et eodem modo potuisset concludere Gabrielem esse suam gabrielitatem (ut ita loquamur), quod non recte sequitur ex sola identitate specificae naturae cum individuo; nam, cum individuatio naturae et suppositalitas distincta sint, potest suppositalitas distingui a natura, quamvis individuatio non distinguatur. Adde quod alias non sufficienter divus Thomas exclusisset omnem compositionem quae in Deo cogitari posset, nec movisset quaestionem an in Deo sit compositio ex natura et supposito. Addo praeterea quod alioqui nulla esset distinctio inter materiales et immateriales substantias, nam, etiam in substantiis materialibus, individuum non distinguitur a natura specifica, si de sola individuatione sit sermo et non de personali subsistentia, quod in superiori-

del principio de individuación y de la distinción de razón entre la naturaleza específica y la singular. Por último, añado que en otros lugares parece profesar claramente idéntica opinión el mismo Santo Tomás; así, IV *cont. Gent.*, c. 55, ad 4, e *In III*, dist. 5, q. 1, a. 3, donde trata propiamente de la naturaleza y la persona, ya que se ocupa del misterio de la Encarnación; también en el opúsculo *De ente et essentia*, c. 5, donde cita a Avicena, que opinó esto, en el lib. V de su *Metafísica*, c. 5. Y parece haber sostenido la misma sentencia San Alberto, *In III*, dist. 2, a. 2, lugar en que niega que la naturaleza angélica sea asumible por el Verbo. También se cita en favor de esta opinión a Aristóteles, VII de la *Metafísica*, c. 11, texto 41, y III *De Anima*, c. 4, texto 9, donde dice que en las realidades materiales se distingue "lo que cada cosa es" de aquello a que pertenece, pero no en las inmateriales.

8. El fundamento ha sido explicado al comienzo de la sección, y consiste en que el supuesto material incluye la materia signada, materia que el supuesto espiritual no tiene. Puede explicarse del siguiente modo: la naturaleza material tiene la forma en la materia, por lo cual tiene asimismo la naturaleza en el supuesto, y no subsistente por sí en acto por su razón intrínseca; en cambio, el ángel es íntegramente una forma sin materia, y, por ello, es por sí y esencialmente subsistente en virtud de su naturaleza, no habiendo, en consecuencia, razón alguna para que en él se distinga el supuesto de la naturaleza. Se confirma, porque no es posible aducir ninguna razón de que Dios no pueda, con su potencia absoluta, hacer una sustancia en la que no se distingan la naturaleza y el supuesto; pues ¿qué contradicción entraña esto? Porque tal sustancia podría ser finita e inferior a Dios en otras muchas cosas. Y si tal criatura puede hacerse, ¿cómo puede demostrarse o creerse que no ha sido hecha? Efectivamente, esto no ha sido revelado, y tampoco es posible demostrarlo por la razón humana, ya que depende sólo de la voluntad de Dios; más aún: supuesta la posibilidad de esa realidad, parece que puede demostrarse, con una razón bastante congruente, que tal criatura ha sido hecha, ya que fue conveniente que Dios hiciese sustancias muy semejantes a El en el grado y modo de ser, en cuanto fuera posi-

bus probatum est, tractando de principio individuationis et de distinctione rationis inter naturam specificam et singularem. Addo denique quod aliis locis videtur clare eamdem sententiam docere idem D. Thomas, ut IV cont. Gent., c. 55, ad 4, et In III, dist. 5, q. 1, a. 3, ubi proprie agit de natura et persona, tractat enim de Incarnationis mysterio; item, opusc. de Ente et essent., c. 5, ubi adducit Avicennam, qui hoc sensit, lib. V suae Metaph., c. 5. Et eamdem sententiam videtur docuisse Albertus, In III, dist. 2, a. 2, ubi negat angelicam naturam esse assumptibilem a Verbo. Citatur etiam pro hac sententia Aristoteles, VII Metaph., c. 11, text. 41, et III de Anima, c. 4, text. 9, ubi ait in rebus materialibus distingui quod quid est ab eo cuius est, in immaterialibus autem minime.

8. Fundamentum in principio sectionis explicatum est, scilicet, quia materiale suppositum includit materiam signatam, quam non habet spirituale suppositum. Et potest declarari in hunc modum, quia natura materialis habet formam in materia, et ideo habet etiam naturam in supposito, et non per se actu subsistentem ex intrinseca ratione sua; angelus vero totus est forma sine materia, et ideo est per se et essentialiter subsistens ex vi naturae suae, ac proinde non est quod in illo distinguatur suppositum a natura. Confirmatur, quia nulla ratio afferri potest cur Deus de potentia sua absoluta non possit facere substantiam in qua natura et suppositum non distinguantur; quae est enim in hoc implicatio contradictionis? Talis enim substantia finita esse posset et in multis aliis Deo inferior. Quod si talis creatura fieri potest, unde ostendi aut credi potest non esse factam? Id enim revelatum non est, neque etiam ratione ostendi potest, cum ex sola Dei voluntate pendeat; immo, supposita rei possibilitate, videtur satis congrua ratione ostendi posse factam esse talem creaturam, quia decuit facere Deum substantias sibi simillimas in gradu et modo essendi, quoad fieri posset. Quod si talis substantia[1] facta est, non potest esse nisi angelica; nul-

[1] *Subsistentia* erróneamente en algunas ediciones. (N. de los EE.)

ble. Y si tal sustancia ha sido hecha, no puede ser otra que la angélica, ya que, entre las criaturas, no hay ninguna más elevada ni más simple. Y, aunque alguien pueda pensar que los ángeles poseen esta perfección, pero no todos, puesto que no todos tienen la misma perfección esencial, no obstante, semejante discriminación se haría también sin fundamento, porque, si esta perfección se da en el orden angélico, no proviene de ninguna diferencia especial, sino de la simplicidad e inmaterialidad de ese grado.

También en los ángeles el supuesto añade algo realmente distinto de la naturaleza

9. No obstante, debe decirse que también en los ángeles la personalidad se distingue realmente de la naturaleza singular e individual. Esta es una opinión bastante común de los teólogos, tanto *In II*, dist. 3, donde atribuyen a los ángeles composición de naturaleza y supuesto, como también *In III*, dist. 2, donde enseñan que el Verbo pudo asumir la naturaleza angélica, con lo cual suponen la distinción entre la naturaleza y el supuesto en los ángeles, de acuerdo con lo que arriba se ha dicho contra Durando, y que vamos a confirmar en seguida. Por ello es necesario que Santo Tomás opine lo mismo; pues, en III, q. 4, a. 1, ad 3, concede que la naturaleza angélica es asumible por el Verbo, y que así puede ser suplida con ventaja por la unión hipostática, para carecer de su propia personalidad. Y lo que afirma el Ferrariense, IV *cont. Gent.*, c. 55 —que esto puede ser verdad incluso sin distinción entre la naturaleza y la persona—, es ininteligible y cae abiertamente en la opinión de Durando antes rebatida. Pues, si la naturaleza angélica pudo ser suplida con ventaja y privada de su propia personalidad sin que hubiera distinción, entonces también la naturaleza humana hubiera podido ser suplida con ventaja, aun cuando no se distinguiese de su personalidad; luego por la unión no se demuestra la distinción real, que es lo que Durando pretende. Y, así como los argumentos aducidos contra él demuestran lo contrario en la naturaleza humana, igualmente lo demuestran en la angélica. Porque, ¿cómo es posible entender que permanezca la naturaleza angélica, y no la personalidad, y

la enim est altior vel simplicior inter creaturas. Et, quamvis excogitare quis possit habere angelos hanc perfectionem, non tamen omnes, quia non omnes sunt aequalis perfectionis essentialis; tamen, haec etiam discretio sine fundamento fieret, quia si haec perfectio reperitur in angelico ordine, non provenit ex speciali aliqua differentia, sed ex simplicitate et immaterialitate illius gradus.

Etiam in angelis addit suppositum aliquid in re distinctum a natura

9. Nihilominus, dicendum est etiam in angelis distingui ex natura rei personalitatem a natura singulari et individua. Haec est communior sententia theologorum, tum In II, dist. 3, ubi tribuunt angelis compositionem ex natura et supposito, tum etiam In III, dist. 2, ubi docent potuisse Verbum assumere naturam angelicam, in quo supponunt distinctionem naturae a supposito in angelis, iuxta superius dicta contra Durandum, quae statim confirmabimus. Unde necesse est ut D. Thomas in eadem sit sententia; nam III, q. 4, a. 1, ad 3, concedit naturam angelicam esse assumptibilem a Verbo, posseque ita per unionem hypostaticam praeveniri ut propria careat personalitate. Quod autem dicit Ferrariens., IV cont. Gent., c. 55, posse hoc esse verum etiam sine distinctione naturae a persona, est inintelligibile et aperte incidit in opinionem Durandi supra impugnatam. Nam, si natura angelica potuit praeveniri et privari propria personalitate sine distinctione, ergo et humana natura potuisset praeveniri, etiamsi a sua personalitate non distingueretur; ergo ex unione non probatur distinctio ex natura rei, quod Durandus contendit. Rationes autem contra ipsum factae, sicut contrarium demonstrant in humana natura, ita etiam in angelica. Qui enim intelligi potest ut angelica natura maneat, et non personalitas, et

que en la realidad no se distingan, si éste es el principal indicio de distinción real, como también hemos demostrado arriba? Santo Tomás enseñó de modo más expreso la citada opinión en el *Quodl. II*, a. 4, donde, aunque diga asimismo que en los ángeles no hay una individuación que caiga fuera de la esencia específica, no obstante, por el hecho de que en el ángel se dan algunos accidentes que están fuera de la razón de la especie, concluye que en él se da el supuesto fuera de la razón de la esencia, y de esa manera realmente distinto de la naturaleza misma. Indica el mismo razonamiento en III, q. 2, a. 3, donde dice: *En todas aquellas realidades en las que se encuentra algo que no pertenece a la razón de la especie,* a saber, los accidentes y los principios individuantes, *la naturaleza y el supuesto difieren realmente, como se manifiesta sobre todo* —afirma— *en las cosas que están compuestas de materia y forma;* luego piensa que esto es común a las demás, si bien se manifiesta sobre todo en las compuestas. Por ello dice expresamente más abajo: *Y lo que se ha dicho del supuesto debe entenderse de la persona en la criatura racional o intelectual.* Y en la q. 17, a. 1, afirma claramente que la naturaleza no se predica de la persona a no ser en Dios, *en el cual no se distingue lo que es de aquello por lo que es.* Y así defienden comúnmente esta parte los seguidores de Santo Tomás, con Capréolo, *In I*, dist. 4, q. 2, a. 1, concl. 4; Cayetano, en los lugares citados de III, e *In De ente et essentia.* Está de acuerdo con los Padres antiguos, que piensan que es propio de Dios el ser su deidad, como vimos más atrás.

10. A mi juicio, esta parte no puede demostrarse por la razón, hablando en absoluto, pues pienso que ni siquiera hubiera podido probarse esto únicamente por la razón acerca de las otras sustancias, si el misterio de la Encarnación no nos hubiese declarado esta distinción. Por eso, de él debe tomarse *a posteriori* el principal argumento apuntado arriba: lo que Dios hizo en la naturaleza humana al asumirla, hubiera podido hacerlo en la angélica; luego se da la misma distinción. Si bien el antecedente no ha sido revelado de manera expresa, ha sido, no obstante, insinuado por San Pablo, el cual, en *Hebr.*, 2, dice: *Nunca tomó a los ángeles,* expresión que, si bien a veces es expuesta, sobre todo por los griegos, en el sentido de intención o voluntad de redimir a los ángeles, que Dios no adoptó

quod in re non distinguantur, cum hoc sit potissimum signum distinctionis ex natura rei, ut supra etiam est a nobis probatum? Expressius vero docuit illam sententiam D. Thomas, Quodl. II, a. 4, ubi, licet etiam dicat in angelis non esse individuationem quae sit extra essentiam speciei, ex eo tamen quod in angelo sunt aliqua accidentia, quae sunt praeter rationem speciei, concludit esse in eo suppositum extra rationem essentiae, atque ita distinctum in re ab ipsa natura. Et eumdem discursum indicat, III, q. 2, a. 3, ubi ait: *In omnibus rebus in quibus invenitur aliquid quod non pertinet ad rationem speciei,* scilicet, accidentia et principia individuantia, *secundum rem differunt natura et suppositum, sicut maxime apparet* (inquit) *in his quae sunt ex materia et forma composita;* sentit ergo hoc esse commune aliis, maxime tamen in compositis apparere. Unde inferius expresse ait: *Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali.* Et q. 17, a. 1, expresse ait naturam non praedicari de persona nisi in Deo, *in quo non differt quod est et quo est.* Atque ita hanc partem defendunt communiter sectatores D. Thomae cum Capreolo, In I, dist. 4, q. 2, a. 1, concl. 4; et Caiet., citatis locis III, et de Ente et essent. Et est consentanea antiquis Patribus, qui sentiunt proprium esse Dei esse suam deitatem, ut supra vidimus.

10. Ratione non potest, ut opinor, convinci haec pars, absolute loquendo, quia nec de aliis substantiis creatis existimo potuisse hoc sola ratione probari, nisi mysterium Incarnationis distinctionem hanc nobis declarasset. Unde ex illo sumendum est a posteriori argumentum potissimum supra insinuatum; nam quod fecit Deus in humana natura assumendo illam, potuisset facere in angelica; ergo est eadem distinctio. Antecedens, quamvis expresse revelatum non sit, insinuatum tamen est a Paulo, ad Heb., 2, dicente: *Nusquam angelos apprehendit,* quod, licet interdum, praesertim a graecis, exponatur de cura seu voluntate redimendi angelos, quam Deus neque suscepit neque ha-

ni tuvo, sin embargo, muchos Padres la interpretan en el sentido de asunción por la unión hipostática; y una exposición no excluye la otra; porque la redención perfecta y congruente incluye la voluntad de tomar hipostáticamente una naturaleza de orden idéntico a la de los que han de ser redimidos. Por tanto, San Pablo supone que este modo de redención y de asunción era posible incluso en la naturaleza angélica, aunque por libre voluntad y gracia de Dios se cumplió en la naturaleza humana, y no en la angélica. Además, de la realización del misterio se desprende un argumento bastante probable de que Dios pudo hacer lo mismo en una naturaleza más perfecta. Pues, ¿por qué se ha de negar esto a la potencia divina, si no puede demostrarse que implique contradicción alguna? Porque, quien dijese que tal misterio es contradictorio en los ángeles, ya que en ellos no se da distinción entre el supuesto y la naturaleza, tendría que demostrar esa afirmación con alguna razón suficiente, cosa que hasta ahora no se ha hecho. Además, del alma racional separada se toma un indicio no despreciable; efectivamente, en ella se distingue la subsistencia parcial de su naturaleza parcial; pues por este motivo pudo estar asumida durante tres días, como en verdad lo estuvo; luego por la misma razón debe creerse que, en los espíritus superiores, la subsistencia completa se distingue de la naturaleza íntegra y completa.

11. Finalmente, la razón *a priori* parece estar en que esta distinción que descubrimos en la naturaleza humana no tiene su origen en la peculiar condición o imperfección de la misma, ni en la composición de materia y forma; luego surge de la condición general de sustancia creada; luego también es común a los ángeles. La primera parte del antecedente es clara, ya que no puede asignarse, por parte del hombre, ninguna propiedad específica y peculiar que dé origen a esa distinción. La segunda parte se explica, en primer lugar, porque la composición de naturaleza y supuesto es, de suyo, anterior y más abstracta que la composición de materia y forma. En segundo término, porque en la misma materia considerada en sí, y en alguna forma considerada en sí, con prioridad natural a que de ellas se componga el todo, se da dicha composición proporcionalmente, es decir, de una subsistencia y una naturaleza parciales, como se ha demostrado acerca del alma racional; y puede hacerse el mismo argumento a propósito de la materia;

buit, tamen de apprehensione per hypostaticam unionem interpretantur multi ex Patribus, neque una expositio alteram excludit; nam perfecta et congrua redemptio includit voluntatem suscipiendi hypostatice naturam eiusdem ordinis cum redimendis. Supponit ergo Paulus hunc modum redemptionis et assumptionis, etiam in angelica natura fuisse possibilem; ex libera tamen voluntate Dei et gratia fuisse factum in humana natura, et non in angelica. Praeterea, ex mysterio facto sumitur valde probabile argumentum potuisse Deum idem facere in natura perfectiori. Cur enim est hoc negandum divinae potentiae, cum nulla implicatio contradictionis ostendi possit? Qui enim dixerit illud mysterium implicare in angelis, quia in eis non reperitur distinctio suppositi a natura, oportet ut sufficienti aliqua ratione hoc assumptum ostendat, quod hactenus factum non est. Praeterea, ex anima rationali separata sumitur non leve indicium; in illa enim distinguitur subsistentia partialis a sua partiali natura; hac enim de causa potuit esse in triduo assumpta, sicut revera fuit; ergo eadem ratione credendum est in superioribus spiritibus distingui completam subsistentiam a natura integra et completa.

11. Ratio denique a priori esse videtur nam haec distinctio quam cernimus in humana natura non oritur ex peculiari conditione aut imperfectione eius, neque ex compositione materiae aut formae; oritur ergo ex generali conditione substantiae creatae; est ergo angelis communis. Prima pars antecedentis est clara, quia nulla proprietas specifica et peculiaris assignari potest in homine unde illa distinctio oriatur. Secunda pars declaratur primo, quia compositio ex natura et supposito ex se prior est et abstractior quam compositio ex materia et forma. Secundo, quia in ipsa materia secundum se, et in aliqua forma secundum se, prius natura quam ex ipsis componatur totum, reperitur illa compositio cum proportione, id est, ex subsistentia et natura partialibus, ut de anima rationali ostensum est; et idem argumentum fieri potest de materia; signum er-

luego es señal de que la composición de naturaleza y supuesto es anterior e independiente de la composición de materia y forma, y común a las realidades simples, por lo cual no es consecuencia de otra composición de materia y forma. En tercer lugar, porque no hay razón alguna para que esta composición metafísica sea consecuencia de aquella otra física, como explicaremos más al responder a las dificultades consignadas al principio.

Si puede existir un supuesto creado que no se distinga realmente de su naturaleza

12. Ahora bien, para comenzar por la dificultad más importante, y al propio tiempo examinar con mayor amplitud esta misma razón, de acuerdo con ella hay que admitir consecuentemente la imposibilidad de que se cree una sustancia en la que no haya distinción real entre el supuesto y la naturaleza; ya que esto es, a mi juicio, lo que prueba rectamente la última razón aducida en contra. Porque esta distinción no puede afirmarse con una razón probable acerca de algunos ángeles y negarse acerca de otros; y, si se admite en todos los creados, por igual motivo no podrá establecerse diferencia entre éstos y otros creables. En cuanto a la razón de que esta distinción sea necesaria en toda sustancia creada, Santo Tomás insinúa la siguiente, sobre todo en el citado *Quodl.*, y además en III, q. 2: no es posible ninguna sustancia creada en la que no haya algo extrínseco a la esencia de la especie; pues, aunque en algunas sustancias se den fuera de la esencia más cosas que en otras, no obstante, en todas se encuentran algunas, concretamente algunos accidentes y el mismo ser de la existencia; por eso —dice— es necesario que en ellas se distinga el supuesto de la naturaleza.

13. Mas es difícil comprender la fuerza de esta inferencia y dar razón de ella. Porque, si Santo Tomás entiende que tales accidentes o la existencia son aquello por lo que formalmente se distingue el supuesto de la naturaleza, ya sea específica o individualizada, es falso lo que afirma, como hemos demostrado poco antes acerca de los accidentes, y a propósito de la existencia puede colegirse fácilmente de lo que hemos tratado arriba acerca de ella, y lo expondremos con mayor claridad en la sección siguiente. En cambio, si entiende que no son los accidentes

go est compositionem ex natura et supposito esse priorem et independentem a compositione ex materia et forma, et communem rebus simplicibus, atque ita non consequi ad aliam compositionem ex materia et forma. Tertio, quia nulla est ratio cur haec metaphysica compositio ad illam physicam consequatur, ut magis, respondendo ad difficultates in principio positas, declarabimus.

Possitne esse suppositum creatum in re non distinctum a sua natura

12. Ut autem a potissima difficultate incipiamus, simulque hanc ipsam rationem expendamus amplius, iuxta illam consequenter fatendum est non posse creari substantiam in qua suppositum a natura non distinguatur in re ipsa; hoc enim, iudicio meo, recte probat ratio ultima in contrarium facta. Neque enim potest probabili ratione distinctio haec affirmari in quibusdam angelis et negari in aliis; quod si in omnibus creatis admittitur, eadem ratione non poterit rationabile discrimen constitui inter hos et alios creabiles. Ratio autem cur haec distinctio sit necessaria in omni substantia creata, haec insinuatur a D. Thoma, praesertim in dicto Quodl., et III, q. 2, quia nulla est possibilis substantia creata in qua non sit aliquid extra essentiam speciei; nam, licet in quibusdam substantiis plura sint extra essentiam quam in aliis, tamen, in omnibus reperiuntur aliqua, scilicet, nonnulla accidentia et ipsum esse existentiae; et ideo (inquit) necesse est in eis distingui suppositum a natura.

13. Difficile autem est vim huius illationis intelligere et rationem eius reddere. Nam, si D. Thomas intelligat huiusmodi accidentia vel existentiam esse id quo formaliter distinguitur suppositum a natura, vel specifica vel individuata, falsum est quod assumit, ut de accidentibus paulo antea ostendimus et de existentia facile colligi potest ex his quae de illa supra tractavimus, et dicemus apertius sectione sequenti. Si vero intelligat non

mismos aquello por lo que el supuesto se distingue de la naturaleza, pero que de ellos se toma un indicio de que esa realidad subsistente, a la que convienen de manera inmediata, añade algo a la naturaleza específica fuera de cuya razón se encuentran, si es éste —repito— el sentido, quizá ese indicio sea probable por sí mismo; pues parece que Santo Tomás lo toma como tal sin más demostración o explicación; sin embargo, aquella conexión no deja de entrañar dificultades. Pues ¿qué contradicción hay en que una sustancia, aun siendo por sí y esencialmente subsistente, sea, no obstante, capaz de accidentes? En efecto, siendo la subsistencia y la potencia intelectiva, por ejemplo, perfecciones muy diversas, ¿por qué, si la potencia es accidente, debe también la subsistencia encontrarse fuera de la naturaleza o la esencia de la cosa? O bien, ¿por qué no puede una cosa llegar a tal grado de perfección que en él tenga poder para subsistir por su sola esencia y, en cambio, no tenga poder para obrar sino mediante accidentes? De esa manera piensa el propio Santo Tomás que las naturalezas sustanciales materiales tienen tanto la individuación como la subsistencia juntamente con la existencia y los accidentes, en virtud de algo o de algunas cosas que se añaden a su naturaleza específica; y acerca de las naturalezas inmateriales dice que tienen individuación sin que se haga adición a la especie, y las demás por adición; luego, de modo semejante, podría pensarse en una naturaleza más noble, que por sí misma y en virtud de su esencia tenga subsistencia y, a pesar de ello, necesite accidentes para otras muchas cosas. Consiguientemente, este indicio o argumento a partir de los accidentes es, en verdad, muy oscuro. Y mucho más oscuro es el que se toma de la existencia, ya que ésta no es algo que se añada y sobrevenga a la esencia actual, como se ha tratado arriba; en consecuencia, hay que decir que es algo más próximo a la esencia y mucho menos distinto de ella que la subsistencia.

14. Estos argumentos demuestran que el razonamiento expuesto no es evidente, sino, a lo sumo, una conjetura probable, que yo únicamente puedo explicar por la siguiente razón: si la esencia de la sustancia creada es tan imperfecta que siempre necesita de un aditamento de otro género para encontrarse en su estado conveniente, con mayor motivo necesitará de algún aditamento o complemento de su propio género para encontrarse en él de manera completa. Además, con esto

esse quidem accidentia ipsa, quibus suppositum distinguitur a natura, ex illis tamen sumi indicium quod illa res subsistens, cui immediate conveniunt, aliquid addit supra naturam specificam extra cuius rationem sunt, si hic (inquam) sit sensus, est fortasse per se probabile illud indicium; nam ut tale videtur assumi a D. Thoma sine alia probatione vel declaratione; non caret tamen difficultate illa connexio. Quae est enim repugnantia in hoc quod substantia aliqua, quamvis per se sit essentialiter subsistens, nihilominus sit capax accidentium? Cum enim subsistentia et potentia, verbi gratia, intelligendi, sint perfectiones valde diversae, cur, si potentia est accidens, etiam subsistentia esse debet extra naturam vel essentiam rei? Aut cur non potest res aliqua pervenire ad eum gradum perfectionis, in quo per suam essentiam solam habeat vim subsistendi, vim autem operandi non nisi per accidentia? Sicut ipse D. Thomas sentit materiales naturas substantiales tam individuationem quam subsistentiam cum existentia et accidentibus habere per aliquid vel aliqua quae adduntur ultra naturam specificam; de immaterialibus autem naturis ait habere individuationem sine additione ad speciem, caetera vero per additionem; ergo simili modo posset excogitari alia nobilior natura quae per se ex vi essentiae habeat subsistentiam, et nihilominus indigeat accidentibus ad alia multa. Hoc ergo indicium vel argumentum ab accidentibus sumptum est certe valde obscurum. Multo vero obscurius argumentum est quod ab existentia sumitur, cum haec non sit aliquid additum ac supra essentiam actualem, ut supra tractatum est, et consequenter dicendum sit esse aliquid propinquius essentiae, multoque minus distinctum ab illa quam sit subsistentia.

14. Haec argumenta ostendunt discursum illum non esse evidentem, sed ad summum probabilem coniecturam, quam ego hac tantum ratione declarare valeo, quod si essentia substantiae creatae tam est imperfecta ut semper indigeat additamento alterius generis ad suum convenientem statum, maiori ratione indigebit aliquo addito vel complemento proprii generis ut in eo complete sit. Item,

puede adquirir fuerza aquel argumento; pues, si en toda sustancia se da una composición inferior, que se realiza con accidentes, mucho más se dará alguna composición real que sea también sustancial. Esto, acerca de los accidentes.

Por lo que respecta a la existencia, quizá la razón aducida sea válida según la opinión de que la existencia es una realidad añadida a la esencia. En cambio, según nuestra opinión, esta razón puede sufrir una inflexión distinta; en efecto, es probable que toda sustancia creada incluya realmente alguna composición sustancial y real, ya que dista infinitamente de la simplicidad sustancial de Dios; pero la composición de la existencia con la esencia no es real, ni tampoco lo es la de género y diferencia; y no queda ninguna otra que pueda tener lugar en las cosas inmateriales, por muy perfectas que sean; luego es verosímil que ésta sea común a todas. Con orientación distinta, podemos argumentar también basándonos en la propiedad de la existencia creada; pues, aunque la existencia no sea una realidad distinta, no obstante, en absoluto no pertenece a la esencia de la criatura, ya que no la tiene por sí, sino por otro y con esencial dependencia de él; luego, si la existencia de la naturaleza creada es tal que está en dependencia esencial de Dios como eficiente, también es probable que dependa de algo como sustentante, concretamente del supuesto. Además, de aquí podemos deducir asimismo que toda naturaleza sustancial creada es tal que no le repugna el ser sustentada por Dios como supuesto, ya que, siendo imperfecta, podrá ser sustentada por El de todos los modos que no expresan imperfección, puesto que el concepto esencial de naturaleza, o de existencia de la naturaleza en cuanto tal, no incluye nada contradictorio con esta sustentación o "supositación". Y añado esto, no sea que alguien aplique una razón semejante a la misma subsistencia creada, en la cual no tiene validez, pues por su peculiar razón intrínseca le repugna tal "supositación", ya que es el término último.

15. Así llegamos, finalmente, al argumento teológico tomado *a posteriori* del misterio de la Encarnación: no hay ninguna naturaleza sustancial creable que no pueda unirse a una Persona divina en unidad de supuesto; efectivamente, las razones que se han aducido antes acerca de los ángeles creados son probativas acerca de todas las cosas que pueden crearse; luego no es posible ninguna sustancia

hinc potest sumere robur argumentum illud, quia si in omni substantia reperitur inferior compositio, quae est cum accidentibus, multo magis reperietur aliqua realis quae substantialis etiam sit. Atque haec de accidentibus. De existentia vero fortasse ratio facta procedit iuxta illam sententiam quod existentia sit res addita essentiae. Iuxta nostram vero opinionem potest aliter converti ratio; nam probabile est omnem substantiam creatam aliquam compositionem substantialem et realem in re ipsa includere, cum infinite distet a substantiali simplicitate Dei; sed compositio existentiae cum essentia non est realis; neque etiam ex genere et differentia; nec superest alia quae in rebus immaterialibus, quantumvis perfectis, locum habere possit; ergo verisimile est hanc esse communem omnibus. Aliter etiam possumus ex proprietate existentiae creatae argumentari; nam, licet existentia non sit res distincta, tamen, simpliciter non est de essentia creaturae, quia non habet illam ex se, sed ab alio et cum essentiali dependentia ab illo; si ergo existentia naturae creatae talis est ut sit essentialiter dependens a Deo ut ab efficiente, probabile etiam est illam ab aliquo pendere tamquam a sustentante, scilicet, a supposito. Rursus etiam hinc colligere possumus talem esse omnem creatam naturam substantialem, ut ei non repugnet sustentari a Deo ut a supposito, quia, cum sit imperfecta, omnibus modis qui imperfectionem non dicunt in Deo poterit sustentari ab ipso, cum in essentiali conceptu naturae aut existentiae naturae ut sic nihil includatur repugnans huic sustentationi seu suppositationi. Quod addo ne quis applicet similem rationem ipsi subsistentiae creatae, in qua non procedit, quia ex peculiari intrinseca ratione illi repugnat talis suppositatio, eo quod sit ultimus terminus.

15. Atque ita tandem devenimus ad argumentum theologicum sumptum a posteriori ex mysterio Incarnationis, quia nulla est natura substantialis creabilis quae divinae personae in unitatem suppositi uniri non possit; nam rationes supra factae de angelis creatis probant de omnibus qui creari possunt; ergo nulla est possibilis substantia

creada que no sea realmente separable de su subsistencia y, por consiguiente, no hay ninguna que no sea realmente distinta de ella. La razón *a priori* parece ser que la esencia de la sustancia creada en cuanto tal no consiste en el modo actual de ser por sí misma, sino en la aptitud, es decir, en ser una naturaleza tal que se le deba ese modo de ser, y por ello ese modo siempre es algo añadido y realmente distinto de la esencia sustancial. Así, en el accidente que posee una entidad accidental propia y distinta, como su esencia no consiste en la inhesión actual, sino en la aptitudinal, la inhesión actual es un modo realmente distinto de la esencia de tal accidente, y no puede hacerse ningún accidente de esa clase en el que el modo de inherir actualmente no sea algo diverso de su esencia. Por tanto, de esta manera hay que razonar filosóficamente acerca de la propia naturaleza sustancial con respecto al modo de subsistir. Y que la razón esencial de sustancia creada no consiste en el acto, sino en la aptitud con respecto a la subsistencia, lo inferimos de todos los indicios aducidos y del misterio de la Encarnación; porque sólo podemos investigar de esta manera las quididades de las cosas. Y de aquí se desprende también con verosimilitud que no puede ser hecha ninguna sustancia creada que no tenga una naturaleza semejante, ya que no puede ser hecha ninguna que no sea sustancia en sentido unívoco con las que han sido hechas.

Se estudia un pasaje difícil de Santo Tomás

16. Con esto se ha respondido prácticamente a los motivos de duda sentados al principio. En cuanto al sentido que Santo Tomás pretendía en el citado lugar de I, q. 3, a. 3, es probable que hablase de la distinción entre la naturaleza común y el individuo, y no plantease una cuestión especial acerca de la identidad de la naturaleza divina singular con la persona, ya porque esto pertenecía a la materia de la Trinidad, ya porque pensó que quedaba suficientemente resuelto demostrando en seguida que Dios es por esencia su ser y que no puede advenirle nada. Mas, como en dicho artículo concluye que Dios es su deidad, no puede negarse que en ese lugar trata también de la identidad entre el supuesto o subsistente en la deidad y la deidad misma. Ahora bien, resulta difícil explicar cómo infiere esta iden-

creata quae in re non sit separabilis a sua subsistentia, et consequenter nulla est quae non sit in re distincta ab illa. A priori vero ratio esse videtur quia essentia substantiae creatae ut sic non consistit in actuali modo per se essendi, sed in aptitudine, id est, in hoc quod sit talis natura cui talis modus essendi debeatur, et ideo talis modus semper est aliquid additum et in re distinctum a substantiali essentia. Sicut in accidente quod propriam et distinctam entitatem accidentalem habet, quia essentia eius non consistit in actuali inhaerentia, sed in aptitudinali, ideo actualis inhaesio modus est ex natura rei distinctus ab essentia talis accidentis, nec potest fieri aliquod huiusmodi accidens in quo modus actualiter inhaerendi non sit aliquid diversum ab essentia eius. Ita ergo philosophandum est de propria natura substantiali respectu modi subsistendi. Quod autem essentialis ratio substantiae creatae non consistat in actu, sed aptitudine respectu subsistentiae, colligitur a nobis ex omnibus indiciis adductis et ex mysterio Incarnationis; nam rerum quidditates non possumus nos nisi hoc modo investigare. Et hinc fit etiam verisimile nullam posse fieri substantiam creatam quae non habeat similem naturam, quia nulla fieri potest quae non sit univoce substantia cum his quae facta sunt.

Difficilis D. Thomae locus tractatur

16. Ex his responsum fere est ad rationes dubitandi in principio positas. De sensu autem D. Thomae in illo a. 3, q. 3, I, probabile est ipsum fuisse locutum de distinctione naturae communis ab individuo, et non movisse peculiarem quaestionem de identitate divinae naturae singularis cum persona, vel quia hoc spectabat ad materiam de Trinitate, vel quia existimavit id satis definiri ostendendo statim Deum esse essentialiter suum esse nihilque posse ei accidere. Quia vero in illo articulo concludit Deum esse suam deitatem, negari non potest quin ibi etiam tractet de identitate suppositi vel subsistentis in deitate et deitatis ipsius. Quo-

tidad de la sola razón común de sustancia inmaterial y, consiguientemente, cómo equipara en ella a todas las sustancias no compuestas de materia y forma. Pues lo que dice Cayetano en el lugar citado —que las equipara no absolutamente, sino bajo el aspecto de que en las sustancias espirituales el supuesto y la naturaleza no difieren intrínsecamente, sino de modo extrínseco, mientras que en las materiales se distinguen de ambas maneras— esto —repito—, en primer lugar, no lo dijo Santo Tomás, sino que lo añadió él sin fundamento. Además, no era suficiente que Santo Tomás concluyera en absoluto que Dios es su deidad; pues antes debía haber demostrado que no difieren intrínseca ni extrínsecamente. Por otra parte, es también falso que en los ángeles no se distingan intrínsecamente el supuesto y la naturaleza, ya que el supuesto, en cuanto tal, incluye el subsistir, no de manera extrínseca, como dice Cayetano, sino intrínsecamente como forma que lo constituye, según diré más abajo. Por último, en esto no puede haber diferencia alguna entre los supuestos creados materiales y los inmateriales; porque, si el subsistir es intrínseco al supuesto material, también lo es al inmaterial; y, si es extrínseco a éste, también lo es a aquél. Pero si Cayetano entiende que el supuesto material incluye intrínsecamente los principios individuantes, y que en esto se distingue del inmaterial, como declara por extenso en *In De ente et essentia*, c. 5, y el Ferrariense en I *cont. Gent.*, c. 21, esta diferencia es asimismo falsa; porque también en los ángeles el supuesto incluye la naturaleza individual y los principios propios que la individúan, de los cuales se ha tratado anteriormente. Por último, el mismo Cayetano, en III, q. 4, a. 2, dice que también en los ángeles se distingue intrínsecamente el supuesto de la naturaleza, y a propósito de este lugar de Santo Tomás se limita a responder que aún no había tratado del misterio de la Trinidad y el de la Encarnación, por lo cual no estudió plenamente la distinción entre el supuesto y la naturaleza individual en las cosas materiales.

17. Así, pues, me parece que Santo Tomás, en el lugar referido, dejó incoado el razonamiento, y lo completó en la III parte, y lo explicó más claramente en el *Quodlibeto* citado. Porque supone que debemos colegir la distinción entre el supuesto y la naturaleza del hecho de que la sustancia singular añade a la naturaleza específica algo que le es extrínseco, ya sea un principio individuante, ya

modo autem hanc identitatem colligat ex sola communi ratione substantiae immaterialis, et consequenter in illa aequiparet omnes substantias non compositas ex materia et forma, difficilem explicationem habet. Nam quod Caietanus ibi ait, aequiparare illas non simpliciter, sed in hoc quod in substantiis spiritualibus suppositum et natura non differunt intrinsece, sed extrinsece, cum tamen in materialibus utroque modo differant, hoc (inquam) imprimis non est dictum a D. Thoma, sed additum ab ipso sine fundamento. Deinde, non satis fuisse ut D. Tom. absolute concluderet Deum esse suam deitatem; prius enim probandum illi fuisset, neque intrinsece neque extrinsece differre. Praeterea, falsum etiam est in angelis non differre intrinsece suppositum et naturam, quia suppositum, ut sic, includit subsistere, non extrinsece, ut Caietanus ait, sed intrinsece ut formam constituentem ipsum, ut infra ostendam. Denique, in hoc nulla potest esse differentia inter materialia et immaterialia supposita creata; nam, si subsistere est intrinsecum supposito materiali, etiam immateriali; et si huic est extrinsecum, etiam illi. Quod si Caietanus intelligat materiale suppositum includere intrinsece principia individuantia, et in hoc differre ab immateriali, ut latius declarat In de Ente et essent., c. 5, et Ferr., I cont. Gent., c. 21, etiam haec differentia falsa est; nam etiam in angelis suppositum includit naturam individuam et propria principia individuantia illam, de quibus in superioribus visum est. Denique, idem Caietanus, III, q. 4, a. 2, etiam in angelis dicit suppositum intrinsece distingui a natura, et ad hunc locum D. Thom. nihil respondet, nisi quod nondum tractaverat mysterium Trinitatis et Incarnationis, et ideo non plene pertractavit distinctionem suppositi ab individua natura in rebus materialibus.

17. Videtur ergo mihi D. Thomas reliquisse illo loco inchoatum discursum quem tertia parte complevit, et clarius in illo Quodlibeto declaravit. Supponit enim distinctionem suppositi a natura colligendam a nobis esse ex eo quod singularis substantia aliquid addat ultra naturam specificam, extrinsecum

un accidente. Y después excluye de Dios los principios individuantes que sean extrínsecos a la esencia de Dios, y a este respecto parece equiparar con El a todas las sustancias inmateriales; de manera semejante, a este respecto o por esta parte, niega la distinción entre naturaleza y persona en los ángeles. Ahora bien, como es evidente —y también tenía que demostrarlo en seguida— que en Dios no hay accidentes, por eso concluye inmediatamente que Dios es su deidad, cosa que no afirmó allí de las otras sustancias inmateriales; en cambio, en otros lugares añadió que, por ser los accidentes extrínsecos a la naturaleza específica, al menos en los ángeles, por eso en ellos se distingue el supuesto de la naturaleza. Y éste es, en verdad, su pensamiento, en el cual el único punto difícil es lo que se afirma acerca de la individuación de las sustancias creadas inmateriales; pero ya hemos dicho en la disp. V lo que consideramos más cierto en esa cuestión.

Se expone un pasaje de Aristóteles en el lib. VII de la Metafísica

18. En cuanto a Aristóteles, debe decirse que nunca trató el problema que discutimos ahora; porque, si lo hizo en algún lugar, fue sobre todo en el citado pasaje de la *Metafísica,* lib. VII, c. 6 ó c. 11; pero allí no estudia esta cuestión, como voy a explicar seguidamente. Ahora bien, según opino, Aristóteles no dispuso de ningún principio para distinguir el supuesto de la naturaleza singular; y nosotros tampoco dispondríamos de él si no hubiéramos tenido ocasión de investigarlo, instruidos por los misterios de la fe; por eso Aristóteles habla en todas partes acerca de la sustancia individual, la quididad y la naturaleza, de igual modo que acerca del supuesto. Pues las afirmaciones que suelen aducirse tomadas de él, que *las acciones son de los supuestos, no de las naturalezas;* que *no hila ni anda la humanidad, sino el hombre;* o que *una sustancia es la quididad, y otra la hipóstasis;* estas afirmaciones —repito— y otras semejantes no se encuentran en Aristóteles con estos matices, sino que en el lib. I de la *Metafísica,* c. 1, dijo que *las acciones versan sobre los singulares,* y lo expone diciendo que el médico no cura al hombre sino accidentalmente, y directamente a Calias o Sócrates. Y en el lib. I *De Anima,* texto 64, refiriéndose, no a la humanidad, sino al alma, dice que no hila ni anda. Por último, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 8, divide la

illi, sive hoc sit principium individuans, sive accidens aliquod. Et deinde excludit a Deo principia individuantia quae sint extra essentiam Dei, et quoad hoc videtur aequiparare illi omnes substantias immateriales, et similiter, quoad hoc seu ex hac parte, negat distinctionem naturae et personae in angelis. Quia vero manifestum est, et statim etiam erat ab ipso probandum, in Deo non esse accidentia, ideo immediate concludit Deum esse suam deitatem, quod de aliis substantiis immaterialibus ibi non dixit; in aliis vero locis addidit, quia in angelis saltem sunt accidentia extra specificam naturam, ideo in eis distingui suppositum a natura. Et haec sane est mens eius, in qua illud solum difficile est quod de individuatione substantiarum creatarum immaterialium dicitur; sed de illa re quid verius videatur, in disp. V diximus.

Locus Aristotelis in lib. VII Metaph. exponitur

18. Ad Aristotelem, dicendum est illum nunquam tractasse hanc quaestionem quam nos modo disputamus; nam, si alicubi, maxime in dicto loco VII Metaph., c. 6, vel 11; ibi autem non tractat hanc quaestionem, ut statim explicabo. Non habuit autem Aristoteles, ut ergo opinor, principium aliquod ad distinguendum suppositum a natura singulari; nec nos haberemus illud, nisi, mysteriis fidei edocti, occasionem habuissemus investigandi illud, et ideo Aristoteles ubique eodem modo loquitur de individua substantia, quidditate ac natura, et de supposito. Nam quae ex illo adduci solent, *actiones esse suppositorum, non naturarum,* et quod *humanitas non net aut ambulat, sed homo;* aut quod *alia substantia est quidditas, alia hypostasis;* haec (inquam) et similia non reperiuntur apud Aristotelem his modis, sed I Metaph., c. 1, dixit *actiones versari circa singularia,* quod exponit quia medicus non curat hominem nisi per accidens, per se autem Calliam aut Socratem. Et I de Anima, text. 64, non de humanitate, sed de anima dicit quod non net aut ambulat. Denique, V Metaph., c. 8, dividit substantiam prout significat quidditatem, cuius ratio est defini-

sustancia en cuanto significa la quididad, cuya razón es la definición, o en cuanto significa los supuestos sustanciales o individuos; pero nunca hizo distinción entre la significación de la naturaleza individual o la del supuesto. Mas, cualquiera que fuese su opinión a este respecto, no importa, ya que ignoró los misterios de la fe, de los cuales depende sobre todo esta investigación. Entiéndase que lo dicho se aplica con mayor motivo a Avicena y a cualquier otro físico.

19. Así, pues, en el lib. VII de la *Metafísica,* c. 6, Aristóteles trata la cuestión de si *"lo que cada cosa es" se identifica con aquello a que pertenece;* y por la expresión *"lo que cada cosa es"* entiende la definición de la cosa, como consta evidentemente por el c. 5, y por los c. 10, 11 y 12, donde estudia por extenso la definición y sus partes, advirtiendo de antemano que quiere tratar lógicamente de *"lo que cada cosa es"*, ya que la definición pertenece, a su manera, al lógico. Por tanto, en el citado c. 6 compara la definición con lo definido, o con la cosa acerca de la cual se da lo definido o la definición. Y en este sentido responde a la cuestión: en las cosas que se predican esencialmente, se identifica "lo que cada cosa es" con aquello a que pertenece; en cambio, respecto de aquello a lo que conviene accidentalmente, no hay identidad. Aristóteles dijo esto último por razón de los concretos de accidentes, que materialmente suelen considerarse como los mismos sujetos o supuestos, con respecto a los cuales la quididad del accidente no se identifica con el sujeto; porque "blanco" se toma por hombre blanco, verbigracia, y de él se predica la quididad de lo blanco, y, sin embargo, la quididad de lo blanco no se identifica con el hombre; o, inversamente, la quididad del hombre blanco es la misma quididad del hombre, a pesar de lo cual no se identifica totalmente con hombre blanco, ya que "hombre blanco" incluye algo más. Esto, en verdad, es evidente de suyo, aun cuando, hablando en sentido propio, no puede decirse que la quididad de lo blanco sea la quididad del hombre, aunque se predique denominativamente de él. Y el hombre blanco, en cuanto es un ente *per accidens,* no tiene propiamente quididad, a no ser también *per accidens,* ya que la quididad del hombre se relaciona con el hombre blanco en cuanto tal de modo muy accidental. Por eso, comparando propia y esencialmente la quididad con su sujeto, en general es verdad que se identifican, ya sea lo definido la sus-

tio, vel prout significat substantialia supposita seu individua; inter significationem autem individuae naturae vel suppositi nunquam distinxit. Quidquid vero ipse in hoc senserit, non refert, quia mysteria fidei, ex quibus haec disputatio maxime pendet, ignoravit. Quod maiori ratione de Avicenna et quocumque alio physico dictum esse intelligatur.

19. In VII ergo Metaph., c. 6, tractat Aristoteles quaestionem *an quod quid est sit idem cum eo cuius est;* per *quod quid est* autem intelligit definitionem rei, ut evidenter constat ex c. 5, et ex c. 10, 11 et 12, ubi de definitione et partibus eius late disputat, et praemittit se velle logice de *quod quid est* tractare, quia definitio ad logicum suo modo pertinet. Comparat ergo, in illo c. 6, definitionem ad definitum, seu ad rem de qua definitum vel definitio datur. Et in hoc sensu respondet ad quaestionem, in his quae per se dicuntur idem esse quod quid est cum eo cuius est; at vero, respectu eius cui per accidens convenit, non esse idem cum illo. Hoc posterius dixit Aristoteles propter concreta accidentium, quae materialiter sumi solent pro ipsis subiectis seu suppositis, respectu quorum non est idem quod quid est accidentis cum eo cuius est, album enim accipitur pro homine albo, verbi gratia, et de illo dicitur quod quid est albi, et tamen quod quid est albi non est idem cum homine; vel, e converso, quod quid est hominis albi est ipsum quod quid est hominis, et tamen non est omnino idem quod homo albus; nam homo albus aliquid amplius includit. Et hoc quidem est per se manifestum, quamquam, proprie loquendo, quod quid est albi non potest dici esse quod quid est hominis, licet de illo denominative dicatur. Neque homo albus, quatenus est ens per accidens, habet proprie quod quid est, nisi etiam per accidens, nam quidditas hominis valde per accidens comparatur ad hominem album ut sic. Unde, comparando proprie et per se quod quid est ad id cuius est, in universum verum est esse idem, sive definitum sit substantia, sive accidens, ut

tancia, ya sea el accidente, como trata por extenso el Filósofo en el lugar citado, y es bastante evidente de suyo. Ahora bien, como la definición se da de la especie, y no de los individuos, por eso añadió Aristóteles que la quididad no sólo se identifica con su sujeto, sino que además no está separada de las cosas singulares, a cuya esencia pertenece, cuestión que sigue estudiando ampliamente, en los capítulos siguientes, contra Platón.

20. Al final del capítulo 11, de nuevo aborda y resume esta comparación entre "lo que cada cosa es" y "aquello a que pertenece", por lo que no hay duda de que habla de "*lo que cada cosa es*" en el mismo sentido. Pero en dicho lugar añade una cosa que había pasado por alto en el anterior, a saber, que *en las sustancias primeras la quididad se identifica con el sujeto; en cambio, en las que tienen materia no se identifica;* y en el pasaje citado Santo Tomás entiende por primeras sustancias, las sustancias espirituales. Y en favor de esta exposición está el hecho de que parece distinguirlas de las sustancias compuestas de materia. Según esta interpretación, Aristóteles no limita su doctrina anterior, sino que la amplía; porque había dicho que la quididad se identifica con su sujeto de tal manera que no está separada de las realidades individuales, a cuya esencia pertenece, sino que está en ellas; mas aquí añade que eso sucede de una manera en las sustancias inmateriales y de otra distinta en las que poseen materia; porque en las primeras se encuentra en ellas mismas de tal modo que se identifica por completo con los mismos individuos, de suerte que los individuos no añaden nada a la quididad misma; en cambio, en los individuos materiales se encuentra de tal modo que, no obstante, los mismos individuos añaden algo, concretamente la materia signada. Pero de esta interpretación no se sigue que Aristóteles tratase nada acerca de la distinción entre la naturaleza y el supuesto, en el sentido en que nosotros hablamos, sino a lo sumo de la distinción entre la naturaleza específica y la individual.

21. Ahora bien, de acuerdo con la doctrina expuesta arriba, en la disp. V, sec. 2, n. 21 y 36, esta diferencia entre las cosas materiales y las inmateriales, por lo que respecta a la distinción del individuo, es nula. Y no es necesaria esta interpretación de Aristóteles, ya que por *primeras sustancias* no entiende las sustancias inmateriales, sino, o bien las ideas de Platón, o bien las meras esencias de las cosas, en cuanto se conciben específicamente. Esto lo explicó el mismo Aristóteles,

late ibi prosequitur Philosophus, et est satis per se notum. Quia vero definitio datur de specie et non de individuis, ideo addidit Aristoteles quod quid est non solum esse idem cum eo cuius est, sed etiam non esse separatum a rebus singularibus, de quarum essentia existit, quod late prosequitur contra Platonem per sequentia capita.

20. In fine vero c. 11, iterum attingit et in summam redigit hanc comparationem de quod quid est cum eo cuius est, unde non est dubium quin eodem sensu de *quod quid est* loquatur. Addit vero ibi unum quod superiori loco praetermiserat, scilicet, *in primis substantiis quod quid est esse idem cum eo cuius est, in iis vero quae habent materiam non esse idem;* per primas autem substantias intelligit ibi D. Thomas substantias spirituales. Et favet huic expositioni quod videtur illas distinguere a substantiis constantibus materia. Et iuxta hanc interpretationem non limitat Aristoteles superiorem doctrinam, sed amplificat illam; dixerat enim quod quid est ita esse idem cum eo cuius est ut non sit separatum a rebus individuis, de quarum essentia est, sed in ipsis sit; hic vero addit aliter esse in immaterialibus et aliter in habentibus materiam, nam in illis ita est in ipsis ut sit omnino idem cum ipsis individuis, ita ut individua nihil addant supra ipsum quod quid est; in materialibus autem individuis ita est ut tamen ipsa individua aliquid addant, scilicet, materiam signatam. Ex qua interpretatione non sequitur Aristotelem aliquid egisse de distinctione naturae et suppositi, prout nos loquimur, sed ad summum de distinctione naturae specificae et individuae.

21. At vero, iuxta doctrinam superius traditam, disp. V, sect. 2, n. 21 et 36, nulla est haec differentia inter materialia et immaterialia quoad distinctionem individui. Neque haec interpretatio Aristotelis est necessaria, quia per *primas substantias* non intelligit substantias immateriales, sed vel ideas Platonis vel nudas essentias rerum prout specifice concipiuntur. Et hoc explicuit ipse Aristoteles, cum dixit: *Dico au-*

cuando dijo: *Y llamo primera a aquella de la que no se dice que, en virtud de algo distinto, está en otro como en su sujeto o materia,* es decir que no se denomina tal por el hecho de que la razón común se encuentre en ella como en un sujeto o individuo, a la manera como Pedro se denomina hombre, sino por sí misma y precisivamente, igual que el hombre es hombre. Consiguientemente, con respecto a esta primera sustancia, o primer definido, la quididad se identifica por completo con el sujeto, de suerte que no le añade nada, ni siquiera según la razón. En cambio, si la quididad se compara con el sujeto en cuanto está en la materia signada y particular (pues en aquel capítulo usa muchísimas veces el nombre de materia en este sentido, como expone el mismo Santo Tomás), de esta manera —repito—, aun cuando la quididad no esté separada del sujeto, según había dicho antes, sin embargo no se identifica de tal modo que el individuo no añada algo a la especie. Y se refiere principalmente a las realidades materiales, ya que en todo aquel libro había hablado exclusivamente de ellas. A no ser que por materia queramos entender cualquier entidad individual, la cual no pertenece al concepto formal de la especie, y se relaciona a ella cuasi materialmente, como expusieron Alejandro de Hales y Escoto.

22. Otro testimonio de Aristóteles, tomado del lib. III *De Anima,* se ha tratado en lo que precede; pues allí tampoco estudia Aristóteles la naturaleza y el supuesto en nuestro sentido, sino la quididad en general —en cuanto abstrae de los individuos— y los individuos mismos. También se han resuelto suficientemente todas las demás cosas que se aducían en el segundo punto.

SECCION IV

NOCIÓN DE SUBSISTENCIA CREADA Y SU COMPARACIÓN CON LA NATURALEZA Y EL SUPUESTO

1. Hasta ahora sólo hemos dicho que la subsistencia que el supuesto creado añade a la naturaleza es algo positivo realmente distinto de la naturaleza; falta explicar qué es eso, de qué grado es esta distinción y cómo se relaciona con la naturaleza y el supuesto.

tem primam, quae non dicitur per aliud in alio esse, ut in subiecto vel materia, id est, quae non dicitur talis per hoc quod ratio communis in ipso sit ut in subiecto vel individuo, sicut Petrus dicitur homo, sed per sese ac praecise, sicut homo est homo. Respectu ergo huius primae substantiae, seu primi definiti, quod quid est est omnino idem cum eo cuius est, ita ut nihil ei addat etiam secundum rationem. At vero, si comparetur quod quid est ad id cuius est, prout est in materia signata et particulari (ita enim in eo capite saepissime utitur nomine materiae, ut ipse D. Thomas exponit), hoc (inquam) modo, licet quod quid est non sit separatum ab eo cuius est, ut supra dixerat, non est tamen ita idem quin individuum aliquid addat supra speciem. Loquitur autem specialiter de rebus materialibus, quia de his solis sermonem facit in toto illo libro. Nisi velimus per materiam intelligere quamcumque individuam entitatem, quae non est de formali conceptu speciei, et quasi materialiter ad illam comparatur, ut Alex. Alens. et Scotus exposuerunt.

22. Aliud testimonium Aristotelis, ex III de Anima, in superioribus tractatum est; nam ibi etiam non agit Aristoteles de natura et supposito in nostro sensu, sed de quidditate in communi, prout abstrahit ab individuis, et de individuis ipsis. Caetera etiam omnia quae in secundo puncto afferebantur satis expedita sunt.

SECTIO IV

QUID SIT SUBSISTENTIA CREATA, ET QUOMODO AD NATURAM ET SUPPOSITUM COMPARETUR

1. Hactenus solum diximus subsistentiam quam suppositum creatum addit naturae esse aliquid positivum in re ipsa a natura distinctum; superest ut distinctius declaremus quid illud sit, et quanta sit haec distinctio, et qualiter ad naturam et suppositum se habeat.

Se estudia la opinión que afirma que la subsistencia es la existencia misma

2. En este punto, primeramente nos sale al paso para ser tratada la célebre opinión, cuarta en esta materia, según la cual la subsistencia no es otra cosa que la existencia sustancial de la naturaleza creada y completa. El fundamento de dicha opinión es, en general, que la existencia sustancial es esencialmente subsistencia; luego es lo único que el supuesto puede añadir a la naturaleza. Se prueba el antecedente, porque la existencia sustancial es esencialmente existencia por sí; pero la razón de subsistencia consiste sólo en esto, como consta por su definición y concepto común; luego. La mayor es evidente, en primer lugar por la razón común de sustancia; pues, así como la sustancia es esencialmente ente por sí, de igual modo la existencia sustancial es esencialmente existencia por sí; en segundo lugar, porque ésta es la única diferencia esencial entre la existencia sustancial y la existencia accidental; en tercero y último lugar, porque tal existencia basta para constituir la sustancia completa como existente fuera de sus causas y con independencia de cualquier sujeto o sustentante; luego ella basta también para constituir el supuesto, y es superfluo multiplicar otras entidades.

Se subdivide la opinión expuesta en otras dos

3. Pero hay dos modos de opinar dentro de esta misma sentencia, pues algunos dicen que el supuesto añade ciertamente a la naturaleza la sola existencia, pero no la incluye intrínsecamente, sino sólo de manera extrínseca, es decir, una relación a ella. Así piensa Capréolo, *In III*, dist. 6, q. 3, a. 3, ad 1 contra la 2.ª conclusión, donde no dice muy claramente que este ser que el supuesto añade a la naturaleza no es intrínseco al supuesto, sino que no es intrínseco a la naturaleza, ni es parte del supuesto, ni entra en su esencia. Pero estas cosas son muy diversas; pues, aun cuando la subsistencia sea una forma o cuasi forma intrínseca constitutiva del supuesto, no es intrínseca a la naturaleza, como es evidente de suyo; y en sentido verdadero puede decirse que no es parte del supuesto, ni pertenece a su esencia absolutamente o en cuanto individuo de la sustancia, como se explicará más adelante; a pesar de todo, Cayetano y otros tomistas atribuyen comúnmente a Capréolo esta opinión en el sentido expuesto, a saber, que la existencia no constituye al supuesto intrínsecamente, sino de modo extrínseco, a la manera como el objeto constituye a la potencia, en cuanto término de la relación de la potencia a él. Capréolo indica ese sentido en las palabras siguientes, al decir: *La existencia se comporta con el supuesto por modo de lo connotado e implicado, como si se dijera que el supuesto es lo mismo que el individuo sustancial que tiene el ser "por sí"*; en este sentido, sigue la presente opinión Iavello, lib. VII *Metaph.*, q. 17. El fundamento, en cuanto a esta parte, puede ser que, así como la existencia está fuera de la razón de la sustancia o naturaleza, igualmente está fuera de la razón del supuesto; porque, del mismo modo que la naturaleza, también el supuesto es indiferente a existir y a no existir.

Tractatur opinio dicens subsistentiam esse ipsam existentiam

2. Ubi primum occurrit tractanda quarta opinio celebris in hac materia, quae dixit subsistentiam nihil aliud esse quam existentiam substantialem naturae creatae et completae. Fundamentum huius opinionis in communi est quia existentia substantialis essentialiter est subsistentia; ergo illam solam potest addere suppositum naturae. Antecedens probatur, quia existentia substantialis essentialiter est per se existentia; sed in hoc solo consistit ratio subsistentiae, ut constat ex communi definitione et conceptu eius; ergo. Maior patet, tum ex communi ratione substantiae; nam, sicut substantia essentialiter est ens per se, ita existentia substantialis essentialiter est per se existentia; tum etiam quia in hoc solo differt essentialiter existentia substantialis ab existentia accidentali; tum denique quia talis existentia sufficit ad constituendam substantiam completam existentem extra causas, et independenter ab omni subiecto vel sustentante; ergo illa etiam sufficit ad constituendum suppositum, et supervacaneum est alias entitates multiplicare.

Dicta opinio in duas subdistinguitur

3. Sunt autem duo modi opinandi in hac eadem sententia, nam quidam dicunt suppositum addere quidem solam existentiam supra naturam, non tamen includere illam intrinsece, sed tantum extrinsece, id est, habitudinem ad illam. Ita opinatur Capreolus, In III, dist. 6, q. 3, a. 3, ad 1 contra secundam conclusionem, ubi non dicit satis aperte hoc esse quod addit suppositum naturae non esse intrinsecum supposito, ut suppositum est, sed non esse intrinsecum naturae, neque esse partem suppositi, neque intrare eius essentiam. Haec autem valde sunt diversa; nam, etiamsi subsistentia sit intrinseca forma vel quasi forma constituens suppositum, non est intrinseca naturae, ut per se constat; et potest in vero sensu dici quod non sit pars suppositi, nec de essentia eius absolute vel ut individuum substantiae est, ut inferius explicabitur; nihilominus tamen, Caietanus et alii thomistae communiter tribuunt Capreolo hanc sententiam in sensu dicto, scilicet, quod existentia non constituit suppositum intrinsece, sed extrinsece, ad eum modum quo obiectum constituit potentiam, ut terminus habitudinis potentiae ad ipsum. Quem sensum indicat Capreolus in sequentibus verbis, cum ait: *Existentia se habet ad suppositum per modum connotati et importati, quasi dicatur suppositum esse idem quod individuum substantiae habens per se esse;* et ita sequitur hanc sententiam Iavell., VII Metaph., q. 17. Fundamentum esse potest quoad hanc partem, quia, sicut existentia est extra rationem substantiae seu naturae, ita et extra rationem suppositi; nam, sicut natura, ita et suppositum est indifferens ad existendum et non existendum.

Se rechaza la opinión de Capréolo y de Herveo sobre la constitución del supuesto por algo extrínseco

4. No obstante, Cayetano, el Ferrariense y otros tomistas rechazan con razón la presente opinión en lo que concierne a esta parte, ya que es una contradicción palmaria afirmar que el supuesto y la naturaleza se distinguen en la realidad y que, sin embargo, el supuesto no añade a la naturaleza nada que sea intrínseco al mismo supuesto, sino sólo algo connotado extrínsecamente. Pues, si en la misma constitución o composición intrínseca del supuesto no está incluido el ser de la existencia (ya que de él se habla ahora), pregunto si en las cosas que el supuesto incluye intrínsecamente, o por las que está intrínsecamente constituido, se incluye algo que no entre en la constitución intrínseca de la naturaleza. Porque, si se afirma esto, acerca de ello preguntamos qué es, pues lo que hace que el supuesto se distinga intrínseca y formalmente de la naturaleza es eso, y no el ser de la existencia, que es extrínseco a ambos, con arreglo a esta opinión, y que, con respecto a ambos, puede ser considerado como el término de la relación, según

Capreoli et Hervaei opinio de constitutione suppositi per aliquid extrinsecum reiicitur

4. Merito tamen Caietanus, Ferrar. et alii thomistae reiiciunt sententiam hanc quoad hanc partem, nam est aperta repugnantia dicere suppositum et naturam distingui a parte rei, et tamen suppositum nihil addere naturae quod sit intrinsecum ipsi supposito, sed tantum aliquid extrinsece connotatum. Nam, si in ipsa intrinseca constitutione seu compositione suppositi non includitur esse existentiae (de hoc enim est sermo in praesenti), inquiro an in his quae intrinsece includit suppositum, seu ex quibus intrinsece constituitur, includatur aliquid quod in intrinsecam constitutionem naturae non ingrediatur. Nam, si hoc affirmetur, de hoc inquirimus quid illud sit, nam illud est per quod intrinsece et formaliter distinguitur suppositum a natura, et non esse existentiae, quod utrique est extrinsecum, iuxta hanc sententiam, et respectu utriusque potest con-

voy a decir en seguida. En cambio, si se niega que el supuesto incluya intrínsecamente algo que no esté incluido intrínsecamente en la naturaleza, o al contrario, se sigue con claridad que estas dos cosas no se distinguen en la realidad misma; porque, si se distinguen, es sobre todo como incluyente e incluido; pero uno no incluye nada que no incluya el otro; luego tampoco se distinguen de esa manera. Se dirá: mediante este razonamiento se demuestra con legitimidad que la naturaleza y el supuesto no se distinguen intrínsecamente, pero, a pesar de eso, se distinguen extrínsecamente. Mas, ¿cómo es posible entender una distinción por sola la realidad extrínseca, sin que por razón de ella se dé también una distinción en algo intrínseco? Porque la distinción consiste inmediatamente en que una cosa no sea otra, por lo cual exige de manera necesaria que los extremos reales, que se distinguen en la realidad, se comporten de tal modo que cada uno posea intrínsecamente en sí mismo algo real que el otro no posee; por eso, la distinción en virtud de cosas extrínsecas siempre se debe inmediatamente a algo intrínseco. Así, por ejemplo, si la vista y el oído se distinguen extrínsecamente por el color y el sonido, es preciso que intrínsecamente se distingan de manera real en las entidades que se refieren a los colores o a los sonidos.

5. Se dirá que así ocurre en el caso presente, ya que el supuesto se distingue de la naturaleza por su relación a la existencia sustancial; porque es al supuesto al que se le debe el ser, pero no a la naturaleza. Ahora bien, o esta distinción es sólo de razón, o se repite el mismo argumento. Y, en primer lugar, lo que se dice de la referencia al ser —que conviene al supuesto y no a la naturaleza— no es absolutamente verdadero, o hay que limitarlo y explicarlo; pues, como demostré arriba, a toda esencia real le compete el ser tal en virtud de la existencia, ya sea actual o aptitudinal, según el estado en que se encuentre, a saber, en acto o en potencia; consiguientemente, la naturaleza o la esencia real también dice relación al ser real; por tanto, el supuesto y la naturaleza sólo difieren, a este respecto, en que la naturaleza viene a ser como el principio *quod* de la existencia, mientras que el supuesto es lo que propiamente existe. Y acerca de esta diferencia falta investigar si el supuesto incluye, aparte de la existencia, algo realmente distinto de la naturaleza, en virtud de lo cual se dice que es propiamente capaz de

siderari ut terminus habitudinis, ut iam dicam. Si vero negetur aliquid includi intrinsece in supposito quod non includatur intrinsece in natura, vel e converso, aperte sequitur non distingui haec duo in re ipsa; quia si distinguuntur, maxime ut includens et inclusum; at nihil amplius includit unum quam aliud; ergo neque illo modo distinguuntur. Dices hoc discursu recte probari non distingui intrinsece naturam et suppositum, nihilominus tamen distingui extrinsece. Sed qui potest intelligi distinctio in sola re extrinseca, nisi ratione illius sit etiam distinctio in aliquo intrinseco? Nam distinctio in hoc immediate consistit quod unum non sit aliud; et ideo necessario requirit ut extrema realia, quae in re distinguuntur, ita se habeant ut unumquodque aliquid rei intrinsece in seipso habeat quod non habet aliud; unde distinctio per extrinseca semper immediate est per aliquid intrinsecum. Ut, verbi gratia, si visus et auditus distinguuntur per colorem et sonum extrinsece, necesse est ut intrinsece distinguantur realiter in entitatibus quae respiciunt colores vel sonos.

5. Dices ita esse in praesenti, nam suppositum distinguitur a natura per habitudinem ad existentiam substantialem; nam suppositum est cui debetur esse, natura vero non ita. Sed vel haec tantum est distinctio rationis, vel redit idem argumentum. Et imprimis, id quod dicitur de habitudine ad esse, quod conveniat supposito et non naturae, non est absolute verum, aut limitandum est et declarandum; nam, ut supra ostendi, omnis essentia realis habet quod sit huiusmodi per existentiam, vel actu vel aptitudine, iuxta statum in quo fuerit, actu scilicet, vel potentia; igitur natura vel essentia realis etiam dicit habitudinem ad esse reale; solum ergo differunt quoad hoc suppositum et natura, quod natura est quasi principium quod existentiae, suppositum autem est id quod proprie existit. De qua differentia inquirendum restat an suppositum praeter existentiam includat aliquid in re distinctum a natura, ratione cuius dicitur esse proprie capax existentiae ut quod, cum natura tantum

existencia *ut quod,* siéndolo la naturaleza sólo *ut quo,* o no incluye nada semejante. Porque, si se dice lo primero, queda por explicar qué es eso que el supuesto añade, ya que eso es anterior a la existencia misma, y es el constitutivo propio e intrínseco del supuesto, que lo distingue de la naturaleza. En cambio, si se afirma lo segundo, se sigue absolutamente que la naturaleza y el supuesto se distinguen *ut quo* y *ut quod* en orden al ser, sólo en virtud del modo de significar y de concebir; porque en la realidad uno no incluye nada fuera de lo que incluye el otro, para que se conciban o se denominen así; luego esa distinción no es real, sino elaborada por la razón, de igual manera que Dios y la deidad se conciben y expresan *ut quod* y *ut quo,* y a pesar de eso se distinguen solamente por la razón; porque en la realidad no hay nada perteneciente a la razón o al concepto de Dios que no esté formalmente incluido en la deidad misma.

6. Finalmente, se explica por el misterio de la Encarnación; porque, según la fe, en la humanidad de Cristo no existe supuesto creado, y ello se debe —según la opinión de Capréolo que estamos tratando— a que no tiene existencia creada; pregunto, pues, si, además de la existencia, le falta a la humanidad alguna otra entidad o modo real que la hiciera próximamente capaz de la existencia creada, toda vez que ahora no lo es; porque, si aparte de la existencia falta esta otra entidad, es ella la que intrínsecamente constituye al supuesto y lo distingue de la naturaleza; en cambio, si no falta nada fuera de la existencia, y es precisamente por carecer de ella por lo que deja de ser un supuesto creado, se sigue de manera palmaria que la existencia es la que constituye formalmente el supuesto creado y, en consecuencia, lo constituye de modo intrínseco y no sólo extrínseco, y además lo distingue de la naturaleza. Pues, si lo constituyese exclusivamente de manera extrínseca, como término de alguna relación, al separar la existencia permanecería en la humanidad toda aquella relación y, por tanto, permanecería la razón de supuesto, que estaba constituida intrínsecamente por ella. Quizá se objete que el supuesto no expresa una relación potencial (por así decirlo), sino actual al mismo ser, ya que expresa la naturaleza connotando que se mantiene en acto bajo su ser. Pero es al contrario; pues ese mismo mantenerse bajo su ser no añade a la naturaleza nada además del ser mismo, ni aquel orden o relación actual que se

sit ut quo, vel nihil huiusmodi includat. Nam, si dicatur primum, declarandum restat quid sit illud quod suppositum addit, nam illud est prius ipsa existentia, et proprium ac intrinsecum constitutivum suppositi, distinguens illud a natura. Si vero dicatur secundum, plane sequitur naturam et suppositum solum ex modo significandi et concipiendi distingui ut quo et ut quod in ordine ad esse; quia nihil amplius in re unum quam alterum includit, ut ita concipiantur vel nominentur; ergo illa distinctio non est in re, sed per rationem conficitur. Sicut etiam Deus et deitas concipiuntur et significantur ut quod et ut quo, et tamen sola ratione distinguuntur; quia in re nihil est de ratione aut conceptu Dei quod in ipsa deitate formaliter non includatur.

6. Et declaratur tandem ex mysterio Incarnationis, nam secundum fidem, in Christi humanitate non est suppositum creatum, et iuxta opinionem Capreoli, quam tractamus, hoc ideo est quia non habet existentiam creatam; inquiro ergo an praeter existentiam desit humanitati aliqua alia entitas, vel realis modus, ratione cuius esset proxime capax existentiae creatae, cum tamen modo non sit; nam, si praeter existentiam deest haec alia entitas, illa est intrinsece constituens suppositum et distinguens a natura; si vero nihil deest praeter existentiam, et ex vi ac praecisa carentia illius desinit esse suppositum creatum, sequitur aperte existentiam esse quae formaliter constituit creatum suppositum, et consequenter intrinsece et non tantum extrinsece, et distinguere illud a natura. Nam, si extrinsece tantum constitueret ut terminus alicuius habitudinis, separata existentia, maneret in humanitate tota illa habitudo; et consequenter maneret ratio suppositi, quae per illam intrinsece constituebatur. Dicetur fortasse suppositum non dicere habitudinem potentialem (ut ita dicam), sed actualem ad ipsum esse; dicit enim naturam connotando quod actu stet sub suo esse. Sed contra, nam hoc ipsum, scilicet, stare sub suo esse, nihil addit naturae praeter ipsum esse, neque ille ordo

piensa que existe en la naturaleza con respecto a su ser, bajo el cual se dice que está, es algo real en la naturaleza fuera del ser mismo que la termina o actualiza (pasando por alto las relaciones predicamentales, que nada tienen que ver con la cuestión presente); luego en realidad, según esta opinión, no puede afirmarse que la existencia sea extrínseca al supuesto, sino constitutivo intrínseco del mismo; de igual manera que lo blanco, por ejemplo, también expresa, por parte del cuerpo, que se encuentra en acto bajo la blancura y, sin embargo, como el cuerpo no tiene esta relación sino en cuanto está informado por la blancura, por eso lo blanco en cuanto blanco está constituido intrínsecamente por la blancura. De modo semejante, la línea terminada dice unión actual de la línea al punto que la termina; mas, como esto no añade nada fuera del punto unido en acto, por eso, aunque el punto terminante no pertenezca absolutamente a la razón de la línea, no obstante, es intrínseco a la línea terminada en cuanto tal. Así, pues, si el supuesto expresa la naturaleza en cuanto terminada en acto por la existencia, aun cuando la existencia no sea intrínseca a la naturaleza, será, empero, intrínseca al supuesto en cuanto supuesto.

7. Y este razonamiento concluye en sentido general contra todos los que opinan que el supuesto añade algo extrínseco al mismo supuesto, ya sea lo añadido el mismo ser, ya sea algún accidente, como opina Herveo, *Quodl. III*, q. 6, donde dice que el supuesto no añade realmente nada fuera de la naturaleza, pero connota el que tenga todo lo necesario para estar en la realidad, bien sea la existencia, bien los accidentes. Porque los argumentos aducidos prueban universalmente que lo que constituye al supuesto en cuanto supuesto es intrínseco a él, ya que lo constituye de manera formal o cuasi formal. Por ello, si lo que el supuesto añade a la naturaleza es el tener todo lo necesario para existir, el tener eso mismo, sea lo que fuere, es el constitutivo formal del supuesto e intrínseco a él; pero el tener el ser no es otra cosa que estar actualizado por él, y el tener accidentes no es más que estar modificado o informado por ellos; y en estos efectos formales están incluidas intrínsecamente las mismas formas. Por tanto, esta opinión y todas las que son semejantes a ella se rebaten con las mismas razones; además, se añade improbablemente "el tener accidentes", porque éstos están por completo fuera de

seu habitudo actualis quae fingitur in natura ad suum esse, sub quo esse dicitur, est aliquid reale in natura praeter ipsummet esse terminans vel actuans illam (omissis relationibus praedicamentalibus, quae nihil ad rem praesentem spectant); ergo revera existentia, iuxta hanc sententiam, non potest dici extrinseca supposito, sed intrinsece constituens illud. Sicut album, verbi gratia, etiam dicit ex parte corporis quod sit actu sub albedine; et nihilominus, quia corpus non habet hanc habitudinem nisi quatenus informatur albedine, ideo album ut album intrinsece constituitur albedine. Similiter, linea terminata dicit coniunctionem actualem lineae ad punctum terminantem; quia tamen hoc nihil addit ipsi praeter punctum actu coniunctum, ideo, licet punctus terminans non sit absolute de ratione lineae, est tamen intrinsecus lineae terminatae ut sic. Igitur, si suppositum dicit naturam ut terminatam actu per existentiam, quamvis existentia non sit intrinseca naturae, erit tamen intrinseca supposito ut suppositum est.

7. Atque hic discursus generaliter concludit contra omnes qui opinantur suppositum addere aliquid extrinsecum ipsimet supposito, sive illud sit ipsum esse, sive aliquod accidens, ut opinatur Hervaeus, Quodl. III, q. 6, ubi ait suppositum in re nihil dicere praeter naturam, connotare tamen quod habeat omnia necessaria ut sit in rerum natura, sive sit existentia, sive accidentia. Rationes enim factae in universum probant id quod constituit suppositum ut suppositum est esse intrinsecum illi, nam formaliter seu quasi formaliter constituit illud. Unde, si suppositum addit supra naturam hoc quod est habere omnia necessaria ad existendum, hoc ipsum habere, quidquid illud sit, est formale constitutivum suppositi et intrinsecum illi; habere autem esse nihil aliud est quam actuari per illud, et habere accidentia non est aliud quam illis affici seu informari; in quibus effectibus formalibus ipsae formae intrinsece includuntur. Haec ergo opinio et omnes similes eisdem rationibus improbantur; et praeterea improbabiliter adiungitur hoc quod est habere accidentia, quia

la razón de sustancia; es más, tampoco la relación a ellos, o la denominación proveniente de los mismos, puede pertenecer de suyo a la constitución de la sustancia completa, cual es el supuesto. Por ello, si imaginamos (ya sea posible o imposible) que Dios conserva la sustancia completa con su existencia sustancial, y con cualquier otro modo sustancial (si por ventura se necesita alguno para el complemento de la sustancia primera), aquélla sería supuesto, aun cuando no tuviese los accidentes que le son naturalmente necesarios para existir. De manera inversa, la humanidad de Cristo posee todos los accidentes necesarios para existir, y sin embargo no es persona, únicamente porque le falta alguna otra cosa sustancial. Por consiguiente, el tener accidentes no pertenece en modo alguno a la razón de supuesto, sino a lo sumo es una consecuencia natural. Mas, si el tener existencia es precisamente lo que completa la razón de supuesto, y lo único que el supuesto añade a la naturaleza, también la misma existencia estará incluida intrínsecamente en la razón y en la constitución del supuesto.

Se estudia otra opinión que afirma que el supuesto está constituido intrínsecamente por la existencia

8. Así, pues, hay otro modo de expresarse, y puede ser la quinta opinión principal en esta materia, según la cual la existencia sustancial constituye intrínseca y formalmente al supuesto y, por consiguiente, el supuesto no añade a la naturaleza nada fuera de esa existencia. Esta opinión es ahora frecuente entre los teólogos modernos; y, en verdad, supuesta la primera afirmación, habla de manera consecuente; en efecto, si la existencia es lo único que el supuesto añade a la naturaleza, no puede estar constituido por ella sino intrínsecamente. Además, porque, según esta opinión, la existencia es la subsistencia misma; pero la subsistencia creada constituye intrínsecamente al supuesto creado, ya que el supuesto no es otra cosa que lo que subsiste de manera incomunicable, y por la subsistencia creada queda constituida intrínsecamente una cosa como subsistente de manera incomunicable; luego. Por ello, si esta subsistencia se pone en la naturaleza, es imposible que no se ponga el supuesto; y, si aquélla se elimina, permaneciendo cualquier

haec omnino sunt extra rationem substantiae; immo neque habitudo ad illa, vel denominatio ab illis proveniens, potest per se pertinere ad constitutionem completae substantiae, quale est suppositum. Unde, si cogitatione fingamus (sive id possibile sit, sive impossibile) Deum conservare substantiam completam cum sua existentia substantiali, et cum quocumque alio substantiali modo (si fortasse aliquis necessarius est ad complementum primae substantiae), illa esset suppositum, etiamsi non haberet accidentia naturaliter illi necessaria ad existendum. Et e converso, humanitas Christi habet omnia accidentia necessaria ad existendum, et tamen non est persona, solum quia deest illi aliquid aliud substantiale. Igitur habere accidentia nullo modo pertinet ad rationem suppositi, sed ad summum est quid consequens naturaliter. Si autem habere existentiam est id quod praecise complet rationem suppositi, quodque solum addit suppositum supra naturam, etiam ipsa existentia intrinsece includetur in ratione et constitutione suppositi.

Tractatur alia opinio ponens suppositum intrinsece constitui existentia

8. Est igitur alius dicendi modus, et potest esse quinta principalis opinio in hac materia, existentiam substantialem intrinsece ac formaliter constituere suppositum, et consequenter suppositum nihil aliud addere naturae praeter huiusmodi existentiam. Haec opinio est frequens nunc inter modernos theologos, et quidem, supposito priori dicto, loquitur consequenter; nam, si existentia sola est quam suppositum addit naturae, non potest per illam nisi intrinsece constitui. Item, quia, iuxta hanc sententiam, existentia est subsistentia ipsa; sed subsistentia creata intrinsece constituit suppositum creatum, quia suppositum nihil aliud est quam incommunicabiliter subsistens, per subsistentiam autem creatam intrinsece constituitur aliquid incommunicabiliter subsistens; ergo. Unde, posita hac subsistentia in natura, impossibile est non poni suppositum, et ablata illa, et manente quocumque alio in natura,

otra cosa en la naturaleza, es imposible que permanezca el supuesto; luego éste es el constitutivo intrínseco del supuesto. Así, pues, en esto se expresa de manera excelente la presente opinión.

9. No obstante, en aquello que supone, y en lo que concuerda con la anterior —que la existencia sustancial es intrínseca, formal y esencialmente la subsistencia misma—, esta opinión es impugnada por Cayetano, en III, q. 4, a. 2, y por otros que le siguen; en seguida vamos a ver con mayor amplitud sus argumentos, al tratar su opinión. El resumen de todos es que, según la opinión indicada, la naturaleza se concibe como el sujeto receptivo inmediato de la existencia, y la existencia se pone como el acto inmediato de la naturaleza, mientras que el supuesto se pone como algo que resulta inmediatamente de la existencia y la esencia sustancial. Además, de acuerdo con dicha opinión, en las sustancias completas la composición de naturaleza y supuesto se confunde con la composición de existencia y esencia. Pero estas cosas parecen falsas, porque el sujeto receptivo próximo de la existencia no es la naturaleza, sino el supuesto, conforme a la opinión de Santo Tomás, III, q. 17, a. 2, in corp., y ad 1. Por ello (según la doctrina de éste), únicamente el supuesto es principio de operación, término de la generación o del nacimiento, sujeto de la filiación y otras cosas semejantes; luego la existencia no es el acto inmediato de la naturaleza, ni la naturaleza es el sujeto receptivo próximo de la existencia, sino que entre ellas media la subsistencia, que, juntamente con la naturaleza, constituye el sujeto receptivo próximo de la existencia.

10. No obstante, si fuese verdadera la sentencia en que coinciden todos estos autores —que la existencia es una cosa realmente distinta de la esencia—, esta quinta opinión habría de preferirse en absoluto a la de Cayetano y otros, que multiplican tanto las entidades sin motivo, distinguiendo la personalidad o subsistencia de la esencia y de la existencia, y luego la existencia y la esencia entre sí. Porque no puede aducirse ninguna razón o necesidad de que haya tantas entidades. Pues lo que se indica en el razonamiento expuesto, acerca del sujeto receptivo próximo de la existencia, tiene poca importancia, ya que, aun cuando se admita tal distinción, la esencia es por sí misma capaz de la existencia, como consta suficientemente por lo tratado arriba a propósito de la esencia y la existencia, y en este sentido se dice, en el modo común de hablar, que la realidad creada se compone de existencia y esencia próxima e inmediatamente, ya sea según la realidad, ya sea según la razón, de acuerdo con las diversas opiniones; y no hay motivo alguno para que, si la esencia creada no se identifica con su existencia, al menos por sí misma no sea capaz de la existencia. Y ese modo de expresarse, diciendo que la naturaleza no es lo que existe, sino el supuesto, no representa obstáculo para la sentencia antedicha, ya que la naturaleza significada en abstracto prescinde de la existencia, de la cual se distingue realmente, y por ello no viene significada como lo que tiene existencia, sino como principio y raíz de esa existencia; en cambio, el supuesto, según esta opinión, significa todo el compuesto de existencia y esencia, por lo cual se le atribuye propiamente el tener existencia y naturaleza, de igual manera que se atribuye al compuesto el tener partes o componentes.

impossibile est manere[1] suppositum; ergo hoc est intrinsecum constitutivum suppositi. Itaque, in hoc optime loquitur haec sententia.

9. Tamen, in eo quod supponit, et in quo cum praecedenti convenit, scilicet, quod existentia substantialis intrinsece, formaliter et essentialiter sit ipsamet subsistentia, impugnatur haec opinio a Caietano, III, q. 4, a. 2, et aliis qui eum sequuntur, cuius rationes statim latius videbimus tractando eius sententiam. Summa omnium est quia, iuxta praedictam sententiam, cogitatur natura tamquam immediatum subiectum susceptivum existentiae, et existentia ponitur ut actus immediatus naturae, suppositum autem ponitur ut quid immediate resultans ex esse et essentia substantiali. Item, iuxta illam opinionem, confunditur in substantiis completis compositio ex natura et supposito cum compositione ex esse et essentia. Haec autem falsa videntur, quia natura non est proximum susceptivum existentiae, sed suppositum, iuxta sententiam D. Thomae, III, q. 17, a. 2, in corpore, et ad 1. Et ideo (iuxta eiusdem doctrinam) solum suppositum est principium operationis, terminus generationis vel nativitatis, subiectum filiationis, et similia; ergo existentia non est actus immediatus naturae, nec natura est proximum susceptivum existentiae, sed inter eas mediat subsistentia, quae cum natura constituit proximum susceptivum existentiae.

10. Nihilominus, si vera esset sententia in qua omnes isti auctores conveniunt, quod existentia est res realiter ab essentia distincta, praeferenda omnino esset haec quinta opinio opinioni Caietani et aliorum, qui tot entitates sine causa multiplicant, distinguentes personalitatem seu subsistentiam ab essentia et ab existentia, et rursus existentiam et essentiam inter se. Nulla enim sufficiens ratio reddi potest aut necessitas tot entitatum. Nam quod in praedicta ratione tangitur de proximo susceptivo existentiae parvi momenti est, quia, licet admittatur illa distinctio, essentia per seipsam est capax existentiae, ut ex superius tractatis de essentia et existentia satis constat, et ita in communi modo loquendi dicitur res creata componi ex esse et essentia proxime et immediate, vel secundum rem vel secundum rationem, iuxta diversas sententias; neque est ulla ratio cur, si essentia creata non est idem cum sua existentia, saltem per seipsam non sit capax existentiae. Modus autem ille loquendi, quod natura non est id quod est, sed suppositum, nihil obstat praedictae sententiae, quia natura significata in abstracto praescindit ab existentia, a qua realiter distinguitur, et ideo non significatur ut habens esse, sed ut principium et radix illius esse; at vero suppositum, iuxta hanc sententiam, significat totum ipsum compositum ex esse et essentia, et ideo ei proprie tribuitur habere esse et naturam, sicut composito tribuitur habere partes seu componentia.

[1] En algunas ediciones *poni*. (N. de los EE.)

11. Y en esto se ha de considerar también que la existencia no es un acto accidental, sino sustancial; por tanto, si es perfecta y de tal clase que no necesita ningún sustentante, ella misma constituye el todo existente por sí; y, como esto viene significado con el nombre de supuesto, por ello el existir, *ut quod*, se atribuye propiamente a este compuesto de tal existencia y esencia; en cambio, a la naturaleza no se le atribuye en sentido propio esta denominación, aunque en realidad esté actualizada inmediatamente por la misma existencia, ya que la existencia no es una forma accidental denominativa del sujeto al que actualiza próximamente, a no ser de manera impropia y cuasi concomitante, sino que es un acto sustancial que constituye a la cosa como consistente por sí, y a esa cosa, en cuanto constituida así, la denomina esencial y primariamente supuesto subsistente o existente *ut quod*. Así, pues, si la existencia sustancial es realmente distinta de la naturaleza sustancial, parece mucho más probable que ella misma sea la subsistencia o la razón próxima que constituye intrínsecamente al supuesto o a la persona.

12. Y no se opone a esto el que la existencia, según esta opinión, no sea intrínseca a la naturaleza, o el que no pertenezca a la esencia del individuo sustancial, ya que, como decía antes, una cosa es hablar formalmente del supuesto en cuanto supuesto, y otra hablar de la naturaleza misma, o del supuesto en cuanto

11. In quo est rursus considerandum existentiam non esse actum accidentalem, sed substantialem, et ideo, si perfecta sit et talis ut nullo sustentante indigeat, ipsa constituit totum per se existens, et quia hoc significatur nomine suppositi, ideo existere, ut quod, proprie tribuitur huic composito ex tali esse et essentia; naturae autem proprie non tribuitur haec denominatio, quamvis revera immediate actuetur per ipsum esse, quia esse non est forma accidentalis denominans subiectum quod proxime actuat, nisi improprie et quasi concomitanter, sed est substantialis actus constituens rem per se stantem, quam ut sic constitutam per se primo denominat suppositum subsistens vel existens ut quod. Igitur, si substantialis existentia distincta est realiter a substantiali natura, longe probabilius videtur ipsammet esse subsistentiam seu proximam rationem intrinsece constituentem suppositum aut personam.

12. Neque contra hoc obstat quod existentia, iuxta hanc opinionem, non sit intrinseca naturae, aut quod non sit de essentia individui substantialis, quia, ut dicebam, aliud est loqui formaliter de supposito ut suppositum est, aliud vero est loqui de na-

es tal individuo sustancial, constituido bajo tal especie sustancial. Del primer modo decimos, de acuerdo con esta opinión, que la existencia sustancial es intrínseca al supuesto y constitutivo formal del mismo, pero no es intrínseca a la naturaleza, ya que se distingue de ella como acto suyo. De manera semejante, no es intrínseca ni constitutivo formal del supuesto en calidad de individuo sustancial suyo, ni contractiva o determinativa de la especie a este individuo, sino que éste es el oficio propio de los principios individuantes y de la naturaleza singular, a la cual, y no a la personalidad, debe el supuesto el ser un individuo de tal esencia o especie. Por eso, las tres personas divinas son un solo Dios y este Dios, porque tienen idéntica naturaleza singular de la divinidad. Y Cristo N. S., si bien es este supuesto en cuanto está constituido por la filiación divina, no obstante, es este hombre en cuanto está constituido por esta humanidad. Y si el Padre o el Espíritu Santo hubieran asumido dicha humanidad, serían siempre el mismo hombre, aunque no fuesen la misma persona. Por este motivo, Cristo es hombre de manera unívoca con nosotros, aun cuando no sea persona unívocamente con nosotros; pues, siendo persona increada, y maravillosamente compuesta de una doble naturaleza, no puede tener coincidencia unívoca con nosotros en la razón de persona, sin que ahora importe lo que hayan dicho otros; sin embargo, como la personalidad no pertenece a la constitución formal e intrínseca del hombre en cuanto es hombre, o en cuanto es este hombre, por eso la univocidad en la razón de hombre es compatible con la diversidad en la razón de persona. Finalmente, éste es el motivo por el que Santo Tomás, *Quodl. II*, a. 4, ad 1 y 2, dijo justamente que la subsistencia no determina a la esencia a la razón de individuo, ni se pone en la definición o razón de este hombre, aunque se definiese en cuanto tal. Y ello no obsta para que, hablando formalmente del supuesto en cuanto supuesto, deba decirse que la subsistencia pertenece a su razón intrínseca como forma constitutiva del mismo, así como la relación divina constituye a la persona divina, aunque en ese caso tal constitución se da sin composición, y en las criatu-

tura ipsa, vel de supposito ut est tale substantiale individuum, sub tali specie substantiae constitutum. Priori modo dicimus, iuxta hanc sententiam, existentiam substantialem esse intrinsecam supposito et formale constitutivum illius, non tamen esse intrinsecam naturae, quia condistinguitur ab illa ut actus eius. Similiter, non est intrinseca aut formaliter constituens suppositum in ratione eius substantialis individui, aut contrahens vel determinans speciem ad hoc individuum, sed hoc est proprium munus principiorum individuantium et naturae singularis, a qua habet suppositum ut sit individuum talis essentiae vel speciei, et non a personalitate. Unde tres personae divinae sunt unus Deus, et hic Deus, propter eamdem singularem naturam deitatis. Et Christus Dominus, licet sit hoc suppositum ut constituitur filiatione divina, tamen est hic homo ut constituitur hac humanitate. Et si Pater vel Spiritus Sanctus illam humanitatem assumeret, esset semper idem homo, quamvis non esset eadem persona. Et hac ratione Christus est univoce homo nobiscum, licet non sit univoce persona nobiscum; nam, cum sit persona increata, et admirabili modo ex duplici natura composita, non potest habere nobiscum univocam convenientiam in ratione personae, quidquid alii dixerint [1]; tamen, quia personalitas non pertinet ad formalem et intrinsecam constitutionem hominis ut homo est, vel ut hic homo est, ideo cum illa diversitate in ratione personae stat univocatio in ratione hominis. Denique, ob hanc causam merito dixit D. Thom., Quodl. II, a. 4, ad 1 et 2, subsistentiam non esse determinativam essentiae ad rationem individui, neque poni in definitione vel ratione huius hominis, etiamsi ut talis est definiretur. Quod non obstat quominus, formaliter loquendo de supposito ut suppositum est, subsistentia dicenda sit de intrinseca ratione eius ut forma constituens illud; sicut relatio divina constituit divinam personam, quamquam ibi sine compositione [in creaturis autem cum

[1] Zumel., I p., q. 3, a. 3, concl. 3.

ras con composición. Todos estos puntos son verdaderos, no sólo en la presente opinión, sino también en cualquier otra, hablando formalmente de la personalidad, sea ésta lo que fuere.

13. Pero el mayor obstáculo con que parece tropezar esta opinión es —y ya se ha indicado arriba— que el supuesto no abstrae de la existencia actual en menor medida que la naturaleza; luego no puede estar constituido por la existencia en mayor medida que la naturaleza. En efecto, o se habla de un supuesto que sea ente en acto, o de uno que sea ente en potencia. Del primer modo, es verdad que está constituido por la existencia actual proporcionada a tal realidad; pero esto también es verdadero acerca de la naturaleza en cuanto existe en acto. En cambio, del segundo modo el supuesto no está constituido por la existencia actual o ejercida, como es manifiesto; porque resulta contradictorio tener existencia actual y ser sólo un ente en potencia. Por eso, el Anticristo es ahora un supuesto con ser posible sin existencia actual; consiguientemente, es necesario entender que está constituido por la ordenación a ella, es decir, por la existencia posible; pero ocurre lo mismo con la naturaleza considerada desde el punto de vista del ser posible, según vimos antes. Y no puede responderse que, así como lo existente, en cuanto existente en acto, con este sentido reduplicativo, no puede concebirse únicamente desde el punto de vista del ser posible, ya que este mismo ser posible excluye el ejercicio actual de la existencia, que está implicado en aquel sentido reduplicativo del existente en cuanto existente, así tampoco puede aprehenderse el supuesto solamente desde el punto de vista del ser posible, ya que el supuesto incluye esa actualidad de la existencia; no puede —repito— responderse esto, porque va en contra del parecer y de la concepción común de los hombres; pues ¿quién dirá que el Anticristo no es una persona futura y todavía no existente, o que los supuestos que ahora están creados no fueron posibles antes de ser hechos, y que son posibles otros muchos que no se harán? Por tanto, no hay duda de que el supuesto abstrae de lo posible y de lo existente.

14. Mas, en sentido distinto, cabe responder con mayor probabilidad que la misma existencia puede ser concebida como actual y como posible, y según uno

compositione] [1] sit talis constitutio. Quae omnia non solum in hac opinione, sed in quacumque vera sunt, formaliter loquendo de personalitate, quidquid illa sit.

13. Illud autem maxime videtur huic sententiae obstare, quod supra tactum est, quia suppositum non minus abstrahit ab actuali existentia quam natura; ergo non magis potest per existentiam constitui quam natura. Aut enim est sermo de supposito quod sit ens actu, aut quod sit ens in potentia. Priori modo verum est constitui per existentiam actualem tali rei proportionatam; sed hoc ipsum verum est de natura ut est in actu. Posteriori autem modo non constituitur suppositum per existentiam actualem seu exercitam, ut constat; nam repugnat habere actualem existentiam et esse tantum ens in potentia. Unde Antichristus nunc est quoddam suppositum in esse possibili sine actuali existentia; oportet ergo ut intelligatur constitui per ordinem ad illam seu per existentiam possibilem; idem autem est de natura sub esse possibili considerata, ut supra visum est. Nec potest responderi, sicut existens ut actu existens cum hac reduplicatione non potest concipi tantum sub esse possibili, quia hoc ipsum esse possibile excludit actuale exercitium existentiae, quod involvitur in illa reduplicatione existentis ut existens est, ita nec suppositum apprehendi potest tantum sub esse possibili, quia suppositum includit illam actualitatem existentiae; hoc (inquam) responderi non potest, quia est contra communem sensum et conceptionem hominum; quis enim dicat Antichristum non esse quamdam personam futuram et nondum existentem?, aut supposita, quae nunc creata sunt, non fuisse possibilia antequam fierent, et multa alia esse possibilia quae non fient? Non est ergo dubium quin suppositum abstrahat a possibili et existenti.

14. Aliter vero responderi apparentius potest ipsammet existentiam posse concipi ut actualem et ut possibilem, et iuxta utrum-

[1] Palabras omitidas en algunas ediciones. (N. de los EE.)

y otro estado puede ser también la razón constitutiva del supuesto, ya en cuanto existente en acto, ya en cuanto posible. Ahora bien, de acuerdo con esta respuesta, no puede decirse que el supuesto añada a la naturaleza actual esta existencia, porque la naturaleza actual, esto es, que ya sea una entidad actual fuera de sus causas, incluye la existencia; pero aquí no investigamos qué añade el supuesto existente en acto a la naturaleza posible, sino a la naturaleza actual y fuera de sus causas. Y si afirman que el supuesto actual está constituido por la existencia actual, mientras que la naturaleza también actual no está constituida sino por la esencia, esto es en absoluto falso; porque anteriormente hemos demostrado que la esencia actual lleva intrínsecamente entrañado el ser de la existencia. Además, la afirmación no es consecuente, ya que nosotros distinguimos entre el estado de posibilidad y el de actualidad tanto en el supuesto como en la naturaleza. Por ello, aunque, suponiendo el principio de la distinción entre la existencia y la esencia, esta opinión obre con acierto al no multiplicar otras entidades, no obstante, además de que dicho principio es absolutamente falso, incluso sentado tal principio, no puede aducirse ninguna razón en virtud de la cual no se dé una distinción semejante entre la existencia y el supuesto.

15. Así, pues, concluimos de manera absoluta contra esa opinión: la existencia no se distingue realmente de la esencia actual; pero la subsistencia se distingue realmente de la esencia actual; luego no puede identificarse por completo con la existencia. O, en sentido inverso, la esencia actual y su existencia no se distinguen en la realidad; luego, en la medida en que la subsistencia se distingue de la esencia actual, en esa misma medida es necesario que se distinga de su existencia; efectivamente, así como las cosas que son iguales a una tercera son iguales entre sí en el orden finito, así también las cosas que son iguales entre sí se distinguen por igual de cualquier otra tercera. Además, la existencia de la naturaleza no es separable de la naturaleza, si ésta permanece en la realidad o en la razón de entidad actual, como se ha demostrado en lo que precede; pero la subsistencia es separable de la naturaleza, permaneciendo ésta en su entidad actual, como se realizó en la humanidad de Cristo; luego. Finalmente, partiendo de las razones propias de existencia y subsistencia puede demostrarse que no se identifican

que statum posse etiam esse rationem constituendi suppositum, vel ut actu existens, vel ut possibile. At vero, iuxta hanc responsionem, dici non potest suppositum addere, supra naturam actualem, istam existentiam, quia natura actualis, id est, quae iam sit actualis entitas extra causas suas, includit existentiam; hic autem non inquirimus quid addat suppositum actu existens supra naturam possibilem, sed supra naturam actualem et extra causas. Quod si dicant suppositum actuale constitui per existentiam actualem, naturam vero etiam actualem non nisi per essentiam, simpliciter id falsum est; nam supra ostendimus actualem essentiam intrinsece imbibere esse existentiae. Et deinde non dicitur consequenter, cum tam in supposito quam in natura distinguatur a nobis status possibilis et actualis. Quocirca, licet supposito illo principio de distinctione existentiae ab essentia merito haec sententia non multiplicet alias entitates, tamen, et illud principium simpliciter falsum est, et illo posito nulla potest ratio reddi cur similis distinctio non intercedat inter existentiam et suppositum.

15. Sic igitur contra illam sententiam absolute concludimus. Existentia non distinguitur ex natura rei ab essentia actuali; subsistentia autem distinguitur ex natura rei ab essentia actuali; ergo non potest esse omnino idem cum existentia. Vel e converso, essentia actualis et eius existentia in re non distinguuntur; ergo, quantum distinguitur subsistentia ab actuali essentia, tantum necesse est ab eius existentia distingui; nam, sicut quae sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se in rebus finitis, ita quae sunt eadem inter se aeque distinguuntur a quolibet tertio. Praeterea, existentia naturae non est separabilis a natura, manente illa in rerum natura seu in ratione entitatis actualis, ut in superioribus demonstratum est; subsistentia autem est separabilis a natura permanente in sua actuali entitate, ut in Christi humanitate factum est; ergo. Tandem, ex propriis rationibus existentiae et subsistentiae ostendi potest eas non esse idem, neque

ni tienen el mismo cuasi efecto formal; porque la razón de existencia consiste en constituir a aquello de que es existencia como ente en acto; en cambio, a la subsistencia le compete el constituir al ente por sí independiente de todo sustentante; por ello, la existencia expresa un modo que se distingue sólo conceptualmente de la entidad actual y no puede entrar en composición real con ella, ya que sería preciso suponer en el otro extremo la entidad actual, lo cual repugna a la existencia; en cambio, la subsistencia supone la entidad actual de la naturaleza, a la que modifica, y así puede muy bien distinguirse de ella realmente y entrar en composición con ella; luego la razón de subsistencia es realmente distinta de la razón de existencia.

16. Pero me refiero a la existencia de la naturaleza; porque en la subsistencia misma puede considerarse la propia existencia, como también la propia entidad o modo real, que no se distingue realmente de la misma subsistencia. Y con respecto a esta existencia será verdad que el supuesto añade a la naturaleza alguna existencia, pero no aquella por la que existe la naturaleza misma, sino aquella por la que existe el supuesto en cuanto supuesto, o más bien aquella por la que se completa la existencia íntegra de todo el supuesto, a la manera como toda forma o modo real añade alguna existencia a aquella realidad de la que es forma o modo. Y con esto puede elaborarse otro argumento; porque la razón de existencia, tomada en general, tiene una extensión amplísima y es común tanto a la naturaleza como a la persona, e incluso a la misma personalidad; por consiguiente, el supuesto no puede distinguirse de la naturaleza por la existencia considerada absoluta y simplemente, ya que tanto la naturaleza como el supuesto incluyen la existencia que les es proporcionada, ya sea en acto o en potencia; porque tanto la naturaleza como el supuesto pueden considerarse en uno y otro estado; luego es preciso que el supuesto añada alguna otra realidad o modo, además de la existencia de la naturaleza.

habere eumdem quasi effectum formalem; nam ratio existentiae est constituere id cuius est existentia in ratione entis in actu; subsistentia vero habet constituere ens per se independens ab omni sustentante; et ideo existentia dicit modum sola ratione distinctum ab entitate actuali, et non potest facere compositionem realem cum illa, quia oporteret supponere in alio extremo actualem entitatem, quod repugnat existentiae; subsistentia vero supponit entitatem actualem naturae quam modificat, et ita potest optime ab illa ex natura rei distingui et cum illa compositionem facere; ergo ratio subsistentiae ex natura rei distincta est a ratione existenciae.

16. Loquor autem de existentia naturae; nam in ipsamet subsistentia potest propria existentia considerari, sicut et propria entitas vel modus realis, quae ab ipsa subsistentia in re non distinguitur. Et de hac existentia verum erit suppositum addere supra naturam aliquam existentiam, non tamen illam qua existit ipsa natura, sed qua existit suppositum ut suppositum est, vel potius qua completur integra existentia totius suppositi; quomodo omnis forma vel modus realis addit aliquam existentiam illi rei cuius est forma vel modus. Atque hinc confici potest aliud argumentum; nam ratio existentiae generatim sumpta latissime patet, et communis est tam naturae quam personae, et ipsi etiam personalitati; non potest ergo suppositum distingui a natura per existentiam absolute et simpliciter sumptam, cum tam natura quam suppositum existentiam includat sibi proportionatam, vel in actu vel in potentia; nam in utroque statu potest tam natura quam suppositum considerari; ergo, ultra existentiam naturae, oportet ut suppositum aliquam aliam rem vel modum addat.

Opinión de Cayetano, que distingue realmente la esencia, la existencia y la subsistencia

17. Así, pues, refutadas las opiniones expuestas, Cayetano, en el pasaje citado de la III, descubre otro modo de expresarse, que agradó también al Ferrariense, en IV *cont. Gent.*, c. 43, y puede ser la sexta opinión principal en esta materia, opinión que consiste en los siguientes puntos. Primero: la subsistencia creada es una entidad que se distingue de manera enteramente real de la esencia y de la existencia de la naturaleza sustancial. Los autores indicados casi no prueban esto con una razón que tenga validez especial acerca de la distinción real considerada en sentido propísimo, sino sólo de la distinción *ex natura rei* en sentido amplio. Y no tiene mayor fuerza probativa el argumento tomado de la Encarnación; pues, para que la humanidad de Cristo pueda carecer de su propia subsistencia, basta con que se distingan en la realidad con distinción modal, aunque no sea real; porque muy bien puede una cosa conservarse sin su modo, especialmente de potencia absoluta. Y si se objeta que, en Cristo N. S., la subsistencia por la que de hecho está terminada la humanidad se distingue naturalmente de la humanidad, se responde que de esa maravillosa composición no es posible tomar un argumento eficaz para explicar la composición o distinción natural del supuesto creado, ya que esa subsistencia de la humanidad de Cristo es, con respecto a tal humanidad, sobrenatural e increada, e incluso es un supuesto perfecto al que adviene como extrínsecamente la humanidad, aunque esté unida a él de manera íntima y sustancial, siendo necesario, en consecuencia, que dicha subsistencia sea en la realidad distinta de aquella humanidad. En cambio, la subsistencia propia es del mismo orden que la naturaleza, y no pasa de ser un modo de ella; por tanto, no es preciso que se distinga de la naturaleza en la misma medida en que aquella subsistencia increada se distingue de la naturaleza asumida. Por lo que respecta al modo como, a pesar de esto, la subsistencia propia pudo ser suplida por la subsistencia del Verbo, lo hemos dicho en el tomo I de la III parte, disp. VIII, sec. 3, duda última.

18. En segundo lugar, esta opinión dice que el oficio propio y cuasi efecto formal de la subsistencia consiste en constituir al sujeto propio de la existencia

Opinio Caietani distinguentis realiter essentiam, existentiam et subsistentiam

17. Refutatis igitur dictis opinionibus, Caietanus, in dicto loco III, alium adinvenit dicendi modum, qui placuit etiam Ferrariensi, IV cont. Gent., c. 43, et potest esse sexta principalis opinio in hac materia, quae in his punctis consistit. Primo, subsistentiam creatam esse quamdam entitatem omnino realiter distinctam ab essentia et ab existentia naturae substantialis. Hoc fere non probatur a dictis auctoribus aliqua ratione quae specialiter urgeat de distinctione reali propriissime sumpta, sed solum late de distinctione ex natura rei. Neque amplius probat argumentum sumptum ab Incarnatione; nam, ut humanitas Christi possit carere propria subsistentia, satis est quod in re distinguantur distinctione modali, etiamsi non sit realis; nam optime potest res sine modo suo conservari, praesertim de potentia absoluta. Quod si urgeas quia in Christo Domino subsistentia, qua de facto terminatur humanitas, naturaliter distinguitur ab humanitate, respondetur ab illa mirabili compositione non posse sumi argumentum efficax ad declarandam naturalem compositionem vel distinctionem suppositi creati; illa enim subsistentia humanitatis Christi est supernaturalis illi et increata, immo est perfectum suppositum, cui quasi extrinsecus advenit humanitas, licet intimo et substantiali modo ei unita sit, et ideo necesse est illam subsistentiam esse in re distinctam ab illa humanitate. At vero subsistentia propria est eiusdem ordinis cum natura, et solum quidam modus illius; ideoque non oportet ut tantum distinguatur a natura quantum illa subsistentia increata a natura assumpta. Quomodo autem, hoc non obstante, potuerit subsistentia propria per subsistentiam Verbi suppleri, diximus in I tomo III partis, disp. VIII, sect. 3, dub. ult.

18. Secundo, ait haec sententia proprium munus et quasi formalem effectum subsistentiae esse constituere subiectum proprium existentiae substantialis et aliarum proprietatum personalium, ut sunt filiatio, operatio et similes. Quod non aliter probat Caietanus nisi quibusdam testimoniis D. Thomae, et quia ex communi omnium consensu non est natura quae proprie est vel operatur, sed suppositum. Ex quo additur tertio, iuxta hanc sententiam, personalitatem esse aliquid prius ordine naturae quam sit existentia, et, a fortiori, quam caeteri actus qui manant a supposito vel in eo recipiuntur. Ac denique (quod mirabile est), addit Caietanus hanc entitatem non facere compositionem cum natura, quia non est forma neque accidens eius, sed purus terminus, et hoc ultimum approbat etiam Fonseca, lib. V, c. 8, q. 6, sect. ult., ad ultimum, et necessarium existimat ut suppositum creatum sit unum ens per se.

19. Haec tamen omnia falsa esse, facile ex dictis probari potest. Et imprimis, ut ab hoc ultimo incipiamus, manifesta est contradictio, quod haec entitas sit res distincta a natura, et quod ex illa et natura consurgat suppositum, quod est ens per se unum, et quod non sit per veram ac propriam compositionem. Quia necesse est ut inter ea realis unio intercedat, alias non consurgeret ex eis unum per se; quo modo enim erit unum ex multis sine unione eorum? Ergo eodem modo necesse est ut intercedat compositio, quia compositio nihil aliud est quam realis unio rerum distinctarum. Secundo, suppositum creatum non est ens simplex ex vi suae constitutionis; in hoc enim secundum omnes distinguitur ab increato supposito; est ergo ens compositum, quia inter haec non est medium; ergo est compositum ratione compositionis quae fit ex natura et suppositalitate. Tertio, existentia, si est res distincta (ut ipsi volunt), non est proprie forma neque accidens, sed terminus essentiae vel suppositi, et nihilominus facit veram compositionem cum essentia vel supposito, consequenter loquendo in eadem doctrina. Immo, ipsi ideo ponunt talem distinctionem, ut ponant omnem creaturam

sustancial y de las otras propiedades personales, como son la filiación, la operación y otras semejantes. Cayetano no demuestra esto de otra manera que con algunos testimonios de Santo Tomás, y porque, según el consentimiento común de todos, no es la naturaleza la que propiamente existe u opera, sino el supuesto. De donde se añade en tercer lugar, según esta opinión, que la personalidad es algo que tiene anterioridad de naturaleza con respecto a la existencia, y, *a fortiori*, con respecto a los demás actos que proceden del supuesto o son recibidos en él. Por último (y es cosa admirable), añade Cayetano que esta entidad no entra en composición con la naturaleza, ya que no es una forma ni un accidente suyo, sino un puro término; esto último lo aprueba también Fonseca, lib. V, c. 8, q. 6, sec. última, ad ult., y estima necesario que el supuesto creado sea un ente con unidad *per se*.

19. Pero fácilmente puede demostrarse, por lo ya dicho, que todas estas cosas son falsas. En primer lugar, comenzando por este último punto, es manifiesta la contradicción que existe en que esta entidad sea una cosa distinta de la naturaleza, y que de ella y la naturaleza surja el supuesto, que es un ente con unidad *per se*, y que no exista por verdadera y propia composición. Porque es necesario que entre ellos se dé una unión real, ya que, de lo contrario, no resultaría de ellos algo con unidad *per se*; pues ¿cómo será algo uno integrado por muchos sin unión entre ellos? Luego, del mismo modo, es preciso que se dé composición, ya que la composición no es otra cosa que la unión real de cosas distintas. En segundo lugar, el supuesto creado no es ente simple en virtud de su constitución; pues, a juicio de todos, en esto se distingue del supuesto increado; por tanto, es un ente compuesto, ya que no se da medio entre estos extremos; luego es compuesto por razón de la composición que se lleva a cabo por la naturaleza y la supositalidad. En tercer lugar, la existencia, si es una realidad distinta (como pretenden ellos), no es propiamente forma ni accidente, sino término de la esencia o del supuesto, y, a pesar de ello, entra en verdadera composición con la esencia o el supuesto, hablando de manera consecuente dentro de la misma doctrina. Más aún, ellos establecen tal distinción precisamente para sostener que toda criatura es verdadera y realmente compuesta de existencia y esencia,

como resulta claro por el mismo Cayetano, *In De ente et essentia*, q. 11, aunque en la misma obra, c. 5, da a esa composición la denominación de *cum his*, pero no la de *ex his*, cosa que ya rechazamos antes, en la disp. XXXI, sec. 13; por consiguiente, aunque la personalidad no sea forma ni accidente, ni una parte considerada en sentido propio, con ella puede hacerse una composición real. Cabe confirmar esto, en cuarto lugar, por el misterio de la Encarnación; efectivamente, el Verbo y la humanidad forman una composición propia, aunque inefable, según se ha demostrado por extenso en el tomo I de la III parte, disp. VI, sec. 4; y, sin embargo, el Verbo no es forma ni accidente, sino término de la naturaleza asumida. En consecuencia, la razón de composición o de extremo componente tiene más amplitud que todas estas cosas, ya que la razón de unión real, que se da inmediatamente entre realidades diversas, es asimismo más común; y esto es lo único que se requiere para la composición real. Por ello, también en la verdadera línea los puntos y las partes de la línea realizan una verdadera composición, cosa a la que parece no haber atendido suficientemente Cayetano; pues, aunque la línea no se componga de puntos, a saber, solos o unidos entre sí de manera inmediata (pues así hay que entender aquel principio), no obstante, se compone de partes y puntos, ya que las partes se unen por los puntos, y las partes y los puntos se unen inmediatamente entre sí, componiendo de este modo la línea. Por tanto, supuesta la distinción, ya sea real, ya sea *ex natura rei*, entre la personalidad y la naturaleza, hay que reconocer necesariamente que con ellas se realiza una composición, como con el término y lo terminable, ya que estas dos cosas se relacionan, en cierto modo, como el acto y la potencia; consiguientemente, si se distinguen y se unen, no falta nada para la composición; y así no hay cosa más frecuente que encontrar en los autores, con referencia a las sustancias creadas, entre otras composiciones, ésta que realizan la naturaleza y el supuesto.

20. *La sustancia no se supone en la naturaleza con anterioridad a la existencia.*— Y de este principio infiero que es falsa la tercera afirmación de esta opinión, a saber, que la personalidad se relaciona con la naturaleza como algo anterior a la existencia propia de la naturaleza misma. Se demuestra porque, si fuese así, no podría formar una composición real con ella. Efectivamente, con este argumento hemos probado arriba que la existencia no puede formar composición real con la esencia, ya que no es posible comprender en la misma esencia una entidad que baste para la composición, con anterioridad a la existencia, ni en orden de naturaleza, ni tampoco según el modo de concebir. Porque la composición que se hace en la realidad requiere en los extremos componentes una entidad actual que uno no reciba formalmente del otro; pero, con anterioridad a la existencia, no puede concebirse ninguna entidad de esa clase; luego mucho menos puede entenderse una composición real de naturaleza y personalidad que anteceda, incluso en el orden natural, a toda existencia de la cosa. Añádase que, si admitiésemos una verdadera composición real de la naturaleza —concebida previamente de cualquier manera en el ser de la esencia— con la existencia, entonces ya resultaría superflua esta otra composición de la naturaleza, en el ser de esencia, con la personalidad, que sea naturalmente anterior a la composición con la existencia, ya que la naturaleza tiene la actualidad de la esencia por sí misma o por principios intrínsecos; y, además, se le añade la personalidad que la termina, de suerte que no se apoya en otro, sino que existe por sí misma; ¿qué necesidad hay, pues, de agregar nuevamente otra entidad, siendo así que la cosa se concibe ya fuera de sus causas y terminada esencial e intrínsecamente?

21. *Se rechaza la opinión de Cayetano por lo que atañe a los oficios que atribuye a la subsistencia.*— Con esto se rebate fácilmente la segunda afirmación de esta opinión. Porque no explica rectamente el oficio de la supositalidad, o cuasi efecto formal de la misma, a saber, que consiste en constituir al sujeto próximo de la existencia. Pues, en primer lugar, propiamente no hay ninguna potencia relativa o receptiva con respecto a la propia existencia, sino únicamente la objetiva; luego es ficticia una entidad tal que constituya al sujeto próximo de la existencia. Además, porque, según el modo como la cosa puede decirse capaz de la existencia, cada esencia creada o creable es por sí misma capaz de la existencia propia y proporcionada. Por último, el argumento tomado de la expresión "el supuesto es lo que existe" no tiene valor alguno, como dije antes, ya que no conviene entender que es lo que existe en cuanto sujeto de la existencia, sino en cuanto constituido por la existencia completa y terminada por todos conceptos, es decir, en cuanto

vere et realiter compositam ex esse et essentia, ut patet ex eodem Caiet., de Ente et essentia, q. 11, quamvis ibidem, in c. 5, vocet illam compositionem *cum his*, non vero *ex his*, quod iam supra reiicimus, disp. XXXI, sect. 13; ergo, licet personalitas non sit forma neque accidens, nec pars proprie sumpta, potest ex illa fieri realis compositio. Quod potest quarto confirmari ex mysterio Incarnationis, nam ex Verbo et humanitate fit propria, quamvis ineffabilis, compositio, ut late probatum est in I tomo III partis, disp. VI, sect. 4; et tamen Verbum neque est forma neque accidens, sed terminus naturae assumptae. Ratio ergo compositionis seu extremi componentis latius patet quam haec omnia, quia ratio unionis realis, quae immediate intercedit inter res diversas, communior etiam est; et hoc solum requiritur ad compositionem realem. Unde, etiam in linea vera compositio fit ex punctis et partibus lineae, quod non satis videtur Caietanus attendisse; nam, licet linea non componatur ex punctis, solis, scilicet, aut immediate inter se unitis (ita enim illud principium intelligendum est), componitur tamen ex partibus et punctis, nam partes per puncta, partes autem et puncta inter se immediate uniuntur, et ita lineam componunt. Supposita ergo distinctione, sive reali sive ex natura rei, inter personalitatem et naturam, necessario fatendum est ex eis fieri compositionem, tamquam ex termino et terminabili, nam haec duo aliquo modo ut actus et potentia comparantur; si ergo distinguuntur et uniuntur, nihil est quod ad compositionem desideretur; et ita nihil est etiam frequentius in auctoribus quam, in substantiis creatis, inter alias compositiones reperiri hanc quae est ex natura et supposito.

20. *Substantia non supponitur in natura ante existentiam.*— Ex hoc autem principio colligo falsum esse tertium dictum huius sententiae, nimirum, personalitatem comparari ad naturam ut aliquid prius existentia propria ipsius naturae. Probatur quia, si ita esset, non posset facere realem compositionem cum illa. Hoc enim argumento supra probavimus existentiam non posse facere realem compositionem cum essentia, quia ante existentiam, neque ordine naturae, neque etiam secundum modum concipiendi, intelligi potest in ipsa essentia entitas sufficiens ad compositionem. Quia compositio quae in re fit requirit in extremis componentibus entitatem actualem quam unum non habeat ab alio formaliter; ante existentiam vero nulla talis entitas concipi potest; ergo multo minus potest intelligi realis compositio ex natura et personalitate quae omnem rei existentiam antecedat etiam ordine naturae. Accedit quod, si admitteremus veram compositionem realem ex natura utcumque praeconcepta in esse essentiae, et ex existentia, iam tunc superflua esset haec alia compositio ex natura in esse essentiae, et ex personalitate, quae ordine naturae sit prior quam compositio cum existentia, quia natura per seipsam seu per principia intrinseca habet actualitatem essentiae; et rursus adiungitur illi personalitas quae terminat illam, ita ut non innitatur alteri, sed per sese sit; quid ergo necesse est aliam rursus entitatem adiungi, quandoquidem iam intelligitur res extra causas, et per se ac intrinsece terminata?

21. *Reiicitur Caietani opinio quoad munera quae tribuit subsistentiae.*— Atque hinc facile improbatur secundum dictum huius opinionis. Non enim recte declarat munus suppositalitatis seu quasi effectum formalem eius, scilicet, consistere in hoc quod est constituere proximum subiectum existentiae. Nam imprimis nulla est proprie potentia respectiva, aut susceptiva respectu propriae existentiae, sed tantum obiectiva; ergo ficta est talis entitas quae constituat proximum subiectum existentiae. Deinde quia, eo modo quo res potest dici capax existentiae, unaquaeque essentia creata vel creabilis est per seipsam capax propriae et proportionatae existentiae. Denique, argumentum illud sumptum ex illa locutione, quod suppositum est id quod est, nullius est momenti, ut supra dixi, quia non oportet intelligi esse id quod est ut subiectum existentiae, sed ut constitutum per existentiam completam et undi-

poseedor de la existencia terminada por la subsistencia. Y en lo que se refiere a las otras propiedades personales accidentales, puede decirse con verdad que la personalidad constituye el sujeto o principio próximo de las mismas, aun cuando no constituya al sujeto de la existencia, como quedará claro por lo que se ha de decir.

22. Por último, del misterio de la Encarnación pueden tomarse varios argumentos contra toda esta opinión. De aquélla se sigue, en primer lugar, que a la humanidad de Cristo le faltan dos entidades de las que suelen darse en las otras personas humanas, concretamente la personalidad y la existencia, cosa que concederán fácilmente Cayetano y sus seguidores. De ahí se infiere, además, que por parte de la naturaleza humana se realizó una doble unión con Dios: una, para constituir la persona, y otra para existir. Se desprende, en tercer lugar, que la primera de esas uniones se llevó a cabo con la propiedad personal del Verbo, mientras que la segunda se realizó con una propiedad esencial, que es el existir; porque, según esta opinión, el existir sólo se dice esencialmente de Dios. De ahí resulta, en cuarto lugar, que, aunque la primera unión sea propia del Verbo solo, la segunda es común, ya que se lleva a cabo en una realidad común a toda la Trinidad, cosa cuya entera falsedad mantienen ellos mismos con razón en contra de Durando, el cual sostuvo, de manera semejante, dos uniones por parte de la naturaleza humana, pero cambiando el orden; porque dijo que primero se unía la humanidad a la existencia o a la subsistencia esencial, y después a la propiedad del Verbo; en cambio, de acuerdo con la opinión de Cayetano se sigue, inversamente, que primero se unió la humanidad a la personalidad del Verbo, para hacerse, en ella y por ella, capaz de la existencia, y después se unió a la existencia, por la cual existen la esencia divina y todas las relaciones. En último lugar, cabe inferir con probabilidad que una de estas uniones puede separarse de la otra por potencia absoluta, y de ese modo la humanidad hecha persona por la propia personalidad puede unirse a la existencia divina para existir por ella, aun cuando no se una a la persona divina para hacerse supuesto. Pero todas estas cosas son, en parte, falsas y, en parte, también nuevas, superfluas y afirmadas sin fundamento o necesidad; y ahora no las trato con mayor extensión porque arriba, en la disputación de la existencia, se han abordado casi las mismas.

que terminatam, seu ut habens existentiam terminatam per subsistentiam. Quod vero attinet ad alias proprietates personales accidentarias, vere dici potest personalitatem constituere proximum subiectum vel principium earum, quamvis non constituat subiectum existentiae, ut ex dicendis patebit.

22. Ultimo, contra totam hanc sententiam possunt varia argumenta desumi ex mysterio Incarnationis. Ex illa primum sequitur humanitati Christi duas entitates deesse, ex his quae in aliis personis humanis esse solent, videlicet, personalitatem et existentiam, quod Caietanus et qui eum sequuntur facile concedent. Ex quo ulterius sequitur ex parte humanae naturae duplicem unionem factam esse ad Deum, unam ad constituendam personam, alteram ad existendum. Tertio sequitur primam ex his unionibus factam esse ad proprietatem personalem Verbi, secundam vero factam esse ad proprietatem essentialem, quae est existere; nam, iuxta hanc opinionem, existere solum dicitur de Deo essentialiter. Unde fit quarto, licet prior unio sit propria solius Verbi, posteriorem vero esse communem, quia fit in re communi toti Trinitati, quod esse omnino falsum ipsi merito docent contra Durandum, qui similiter posuit duas uniones ex parte naturae humanae, ordine tamen commutato; dixit enim prius uniri humanitatem existentiae, vel subsistentiae essentiali, deinde vero proprietati Verbi; iuxta opinionem vero Caietani e contrario sequitur prius esse unitam humanitatem personalitati Verbi, ut in illa et per illam fiat capax existentiae, deinde vero esse unitam existentiae, qua essentia divina et omnes relationes existunt. Ultimo, potest probabiliter inferri posse unam ex his unionibus separari ab alia de potentia absoluta, atque ita humanitatem personatam propria personalitate posse uniri existentiae divinae ut per illam existat, etiamsi non uniatur divinae personae ut supposítetur. Quae omnia partim sunt falsa, partim etiam nova, et superflua, et sine fundamento aut necessitate asserta, quae hoc loco non latius prosequor, quia eadem fere tacta sunt supra in disputatione de existentia.

Opinión verdadera y solución de la cuestión

23. Rechazadas las opiniones de otros, falta exponer nuestra sentencia; y, puesto que concebimos la personalidad por modo de acto y forma, partiendo de su cometido y oficio se entiende muy bien lo que es y cómo se relaciona con la naturaleza. Así, pues, afirmo en primer lugar: la personalidad se le da a la naturaleza para que confiera a ésta el último complemento en la razón de existir, o (por así decirlo) para que complete su existencia en la razón de subsistencia, de suerte que la personalidad no es propiamente un término o modo de la naturaleza según el ser de la esencia, sino según el ser de la existencia de la misma naturaleza. Esta afirmación casi queda probada con lo dicho contra Cayetano y otros, por lo cual sólo necesita una explicación, que puede tomarse, en primer lugar, de los mismos términos "existir" y "subsistir"; porque "existir" sólo expresa, de suyo, tener entidad fuera de las causas o en la realidad; consiguientemente, de suyo es indiferente al modo de existir apoyándose en otro como sustentante y al modo de existir por sí sin dependencia de ningún sustentante; en cambio, "subsistir" expresa un determinado modo de existir por sí y sin dependencia de un sustentante; por eso tiene como opuesto el "existir-en" o "estar-en", y expresa un determinado modo de existir en otro. Así, pues, mientras la existencia no está terminada por el modo de existir en sí y por sí, todavía está incompleta y en un estado cuasi potencial, no pudiendo, por tanto, como tal, tener razón de subsistencia. Además, si está afectada por el modo de existir en alguno por el que sea sustentada y del cual dependa, también tiene un estado incompleto, ya que se encuentra en otro del cual depende, y se ordena a la composición de algún ente completo. Por consiguiente, la existencia de la naturaleza sustancial estará completamente terminada cuando se encuentre afectada por el modo de existir por sí; luego este modo completa la razón de sustancia creada; él es, pues, el que tiene razón propia de personalidad o supositalidad. Por eso se dice justamente que es término o modo de la naturaleza según el ser de la existencia, pues, según el ser

Vera sententia et quaestionis resolutio

23. Reiectis aliorum opinionibus, superest ut nostram sententiam aperiamus; et, quoniam personalitas per modum actus et formae a nobis concipitur, ex munere et officio eius optime intelligitur quid illa sit et quomodo ad naturam comparetur. Dico ergo, primo, personalitatem ad hoc dari naturae ut illi det ultimum complementum in ratione existendi, vel (ut ita dicam) ut existentiam eius compleat in ratione subsistentiae, ita ut personalitas non sit proprie terminus aut modus naturae secundum esse essentiae, sed secundum esse existentiae[1] ipsius naturae. Haec assertio fere probata est ex dictis contra Caietanum et alios. Unde solum indiget declaratione, quae primo accipi potest ex ipsis terminis existendi et subsistendi; nam existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura; unde de se indifferens est ad modum existendi innitendo alteri ut sustentanti, et ad modum existendi per se sine dependentia ab aliquo sustentante; at vero subsistere dicit determinatum modum existendi per se et sine dependentia a sustentante; unde illi opponitur inexistere vel inesse, dicitque determinatum modum existendi in alio. Igitur, quamdiu existentia non est terminata per modum existendi in se et per se, adhuc est incompleta et in statu quasi potentiali, et ideo ut sic non potest habere rationem subsistentiae. Rursus, si afficiatur modo existendi in aliquo a quo sustentetur et pendeat, etiam habet statum incompletum, quia est in alio a quo pendet, et ad compositionem alicuius completi entis ordinatur. Tunc igitur existentia naturae substantialis erit complete terminata, quando fuerit affecta modo existendi per se; hic ergo modus complet rationem substantiae creatae; ille ergo habet propriam rationem personalitatis seu suppositalitatis. Ideoque merito dicitur esse terminus aut modus naturae secundum esse existentiae, quia se-

[1] En algunas ediciones se lee: *secundum esse existentiae, et non secundum esse essentiae*, alteración que no modifica la posición defendida en este punto por el Eximio. (N. de los EE.)

de la esencia, la naturaleza ya está enteramente completa y no necesita otra determinación, sobre todo cuando se supone que ya está contraída hasta la individuación y la singularidad; por tanto, concebida de esta manera según el ser de la esencia, necesita próxima e inmediatamente (para hablar de acuerdo con nuestro modo de concebir) la existencia, que la haga ente en acto; mas, una vez que es esencia en acto, sólo necesita el modo de existir en sí y por sí; por consiguiente, éste es el último término de la naturaleza según su existencia, y éste es el oficio propio de la supositalidad.

24. En segundo lugar, se explica por el modo opuesto, que consiste en existir en otro. Efectivamente, en la forma accidental, el existir actualmente en otro es como el último término o modo de tal forma según su existencia. Porque el accidente, aunque en virtud de su existencia tiene aptitud e inclinación para inherir, sin embargo, no es inherente en acto en virtud de su sola existencia, sino que necesita de un especial modo de inhesión, que viene a ser como el último término de la existencia misma. Así, pues, de una manera opuesta, pero ciertamente proporcional, debe entenderse que la naturaleza sustancial, aun cuando sea entidad actual por su existencia, en virtud de esa existencia considerada precisivamente no es subsistente, sino que necesita del modo de existir por sí, en virtud del cual adquiere su término último la existencia de la naturaleza, para existir en sí sin dependencia de ningún sustentante; por tanto, ese modo completa al supuesto y tiene razón de supositalidad.

25. Se explica, en tercer lugar, por el misterio de la Encarnación; porque entendemos que a la humanidad de Cristo no le falta, para no subsistir con su subsistencia propia, otra cosa que un modo de existir tal que en virtud de él exista por sí, y no en otro. Pues en dicha humanidad se encuentra íntegramente toda la esencia actual y creada y, en consecuencia, se da también la existencia sustancial de la naturaleza humana; sin embargo, porque esa existencia está modificada de tal manera que se apoya en el Verbo, por el cual es sustentada y del cual depende, por eso la humanidad carece del modo de existir por sí; luego no es subsistente ni persona creada únicamente porque le falta semejante modo; luego tal modo es el que tiene razón de personalidad creada.

cundum esse essentiae iam natura est omnino completa neque indiget alia determinatione, praesertim cum iam supponatur contracta usque ad individuationem et singularitatem; sic igitur concepta secundum esse essentiae proxime ac immediate indiget (ut modo concipiendi nostro loquamur) existentia, qua fiat ens actu; postquam vero est essentia in actu, solum indiget modo existendi in se ac per se; hic ergo ultimus est terminus naturae secundum existentiam eius, et hoc est proprium munus suppositalitatis.

24. Secundo declaratur ex modo opposito, qui est esse in alio. Nam, in forma accidentali, actu inesse alteri est quasi ultimus terminus seu modus talis formae secundum existentiam eius. Accidens enim, quamvis ex vi suae existentiae sit aptum et propensum ad inhaerendum, non tamen est actu inhaerens ex vi solius existentiae, sed indiget speciali modo inhaerendi, qui est veluti ultimus terminus existentiae ipsius. Igitur opposito quidem modo, tamen proportionabili, intelligendum est in substantiali natura quod, licet sit actualis entitas per existentiam suam, ex vi talis existentiae praecise sumptae non est subsistens, sed indiget modo per se essendi, quo ultimo terminatur existentia naturae, ut in se sit sine dependentia ab aliquo sustentante; ille ergo modus complet suppositum et habet rationem suppositalitatis.

25. Tertio declaratur ex mysterio Incarnationis; nihil enim aliud intelligimus deesse humanitati Christi, ut non subsistat subsistentia propria, nisi talis existendi modus quo sit per se, non in alio. Nam in ea est integra omnis essentia actualis et creata, et consequenter est etiam substantialis existentia humanae naturae; tamen, quia illa existentia ita est affecta ut innitatur Verbo, a quo sustentatur et pendet, ideo caret illa humanitas modo existendi per se; ergo solum ex defectu huiusmodi non est subsistens, nec persona creata; ergo talis modus est qui habet rationem personalitatis creatae.

Se da respuesta a una objeción contra la afirmación sentada

26. Dos son los principales argumentos que pueden aducirse contra esta afirmación, y prácticamente quedan estudiados y resueltos en lo que precede. Uno es que este modo de existir por sí no parece ser tal que se añada a la existencia sustancial en la realidad, sino que sólo conceptualmente contrae la existencia en general a la razón de existencia sustancial. Por eso, aunque la existencia en cuanto tal sea indiferente al modo de existir por sí o en otro, sin embargo, esa indiferencia no se da a manera de una potencia pasiva real en orden a actos realmente distintos y que modifican físicamente, sino que es indiferente según la razón, es decir, es una potencia lógica, como la que se concibe que se da en el género o en cualquier concepto confuso, que puede ser contraído por modos inferiores que se distinguen sólo conceptualmente, y que lógica o metafísicamente determinan al concepto común. Por ello, si no hablamos de la existencia en toda la abstracción y generalidad indicadas, sino de la existencia sustancial, ésta no parece indiferente a la "perseidad" en el existir, ya que en virtud de ella se distingue de la existencia del accidente; luego es innecesario e ininteligible tal modo añadido a la existencia sustancial.

27. No obstante, por lo dicho se responde que este modo o término, a saber, *existir por sí,* es equívoco. Porque en un sentido se toma en cuanto establece distinción con respecto al accidente, y se opone al modo de existir en otro, tal como pertenece a la esencia del accidente; en este sentido es verdad que la existencia sustancial no es indiferente a este modo de "perseidad", sino que queda esencialmente constituida por él, y así es también verdad que la existencia en general no es indiferente a este modo como potencia real, ni es modificada físicamente por él como por un acto realmente distinto, sino que únicamente es abstraída y contraída por la razón; sin embargo, *"por sí"*, tomado de esta manera, no expresa un modo actual de existir tal que excluya en acto la unión y dependencia de cualquier sustentante, sino que sólo expresa la aptitud o la existencia a la que por su naturaleza se le debe tal modo y tal independencia, así como, inversamente, *existir en otro,* en cuanto es un modo esencial que constituye al accidente, no

Satisfit obiectioni contra positam assertionem

26. Argumenta quae contra hanc assertionem fieri possunt praecipua sunt duo, quae in superioribus fere sunt tacta et soluta. Unum est, quia hic modus per se existendi non videtur esse talis ut in re ipsa addatur existentiae substantiali, sed solum ut secundum rationem contrahat existentiam in communi ad rationem existentiae substantialis. Unde, licet existentia ut sic sit indifferens ad modum per se vel in alio, non est tamen illa indifferentia per modum realis potentiae passivae ad actus in re ipsa distinctos et physice afficientes, sed est indifferens secundum rationem, seu est potentia logica, qualis intelligitur esse in genere vel in quocumque conceptu confuso, qui contrahi potest per inferiores modos ratione tantum distinctos, et logice vel metaphysice determinantes conceptum communem. Quocirca, si non loquamur de existentia in tota illa abstractione et communitate, sed de existentia substantiali, illa non videtur indifferens ad perseitatem essendi; nam per hanc distinguitur ab existentia accidentis; ergo nec necessarius est nec potest intelligi talis modus superadditus existentiae substantiali.

27. Respondetur tamen ex dictis hunc modum seu terminum, scilicet, *esse per se,* esse aequivocum. Uno enim modo sumitur, ut distinguit contra accidens et opponitur modo essendi in alio, prout est de essentia accidentis, et in hoc sensu verum est substantialem existentiam non esse indifferentem ad hunc modum per se, sed per illum essentialiter constitui, et sic etiam est verum existentiam in communi non esse indifferentem ad hunc modum tamquam potentiam realem, neque physice per illum affici tamquam per actum reipsa distinctum, sed solum abstrahi et contrahi per rationem; tamen *per se,* hoc modo sumptum, non dicit talem modum essendi actualem qui actu excludat unionem et dependentiam ab omni sustentante, sed solum dicit aptitudinem seu existentiam cui ex natura sua talis modus talisque independentia debetur; sicut, e contrario, *esse in alio,* prout est essentialis mo-

expresa la actual dependencia o inhesión con el sujeto, sino la naturaleza que exige esa dependencia. Pero, en otro sentido, *por sí* se toma en cuanto expresa un modo actual de ser tal que excluye absolutamente la dependencia y unión actual con cualquier sustentante, y con referencia a este modo negamos que sea esencial a la existencia de la propia naturaleza sustancial, puesto que, suprimido dicho modo, puede conservarse la existencia de la naturaleza, como sucedió en la humanidad de Cristo. Por eso, ni sólo la existencia en general, en cuanto abstrae de la accidental y la sustancial, ni tampoco la existencia sustancial, incluye este modo actualmente, sino sólo aptitudinalmente (nos referimos siempre a la existencia creada, que tiene esta limitación por causa de su imperfección, ya que en la increada no sucede lo mismo); y esa capacidad no es únicamente potencia lógica, sino física y real, como la que se da en una cosa terminable con respecto a un término distinto *ex natura rei*. En este sentido se dice que la existencia sustancial es indiferente a este modo, no con indiferencia cuasi neutra (por así decirlo), ya que tal existencia exige por su naturaleza este modo definida y determinadamente, y tiene natural conexión con él, sino con indiferencia ante todo precisiva, pues no lo incluye en su esencia, y además obediencial, ya que, de potencia absoluta, puede carecer de él y ser modificada por uno opuesto.

28. *En qué consiste la razón formal de subsistencia.*— De aquí se infiere incidentalmente por qué la existencia sustancial de la naturaleza creada, aunque sea completa, no es subsistencia por sí misma y en virtud de su razón formal, y ello se debe a que no incluye el referido modo de *perseidad;* antes bien, es indiferente, en el sentido indicado, para poder apoyarse en otro sustentante y depender de él. Mas puede discutirse qué es la subsistencia creada, concretamente si la misma existencia implica ambas cosas —tanto la existencia como el modo— o, por el contrario, si sólo el modo es subsistencia, de suerte que se diga que la subsistencia se añade a la existencia y la termina. En esta cuestión, la duda parece afectar más a la significación del vocablo que a la realidad misma; porque, en cuanto a la realidad, ya es evidente que para subsistir son necesarias aquellas dos cosas —la existencia y el modo—, y también lo que cada una de ellas confiere; por tanto, sólo cabe investigar la significación del nombre "subsistencia". Pues parece que *sub-*

dus constituens accidens, non dicit actualem dependentiam vel inhaesionem ad subiectum, sed naturam quae illam postulat. Alio autem modo sumitur *per se* ut dicit talem actualem essendi modum qui omnino excludat dependentiam et unionem actualem cum aliquo sustentante, et de hoc modo negamus esse essentialem existentiae propriae substantialis naturae, quandoquidem ablato hoc modo potest existentia naturae conservari, ut in Christi humanitate factum est. Et ideo non solum existentia in communi, ut abstrahit ab accidentali et substantiali, sed etiam existentia substantialis, non includit actu hunc modum, sed aptitudine tantum (loquimur semper de existentia creata, quae ob suam imperfectionem hanc habet limitationem; nam in increata secus est); atque illa capacitas non est solum logica potentia, sed physica et realis, qualis est in re terminabili respectu termini ex natura rei distincti. Atque in hoc sensu dicitur existentia substantialis indifferens ad hunc modum, non indifferentia quasi neutra (ut sic dicam), quia talis existentia ex natura sua postulat definite ac determinate hunc modum, et cum illo habet naturalem connexionem, sed indifferentia imprimis praecisiva, quia in sua essentia illum non includit, et deinde obedientiali, quia potest de potentia absoluta illo carere et alio opposito affici.

28. *Ratio formalis subsistentiae in quo consistat.*— Atque hinc obiter colligitur cur existentia substantialis naturae creatae, quamvis completae, per seipsam et ex vi suae rationis formalis non sit subsistentia, quia nimirum non includit dictum *per se,* sed potius est indifferens, in sensu dicto, ut possit inniti alteri sustentanti et ab illo pendere. Potest autem controverti quid sit subsistentia creata, an, scilicet, ipsa existentia utrumque includat, et existentiam et modum, an vero solus ipse modus sit subsistentia, ita ut subsistentia dicatur addi existentiae et terminare illam. In qua re magis videtur esse dubitatio de significatione vocis quam de re ipsa; nam in re iam constat ad subsistendum necessaria esse illa duo, scilicet, existentiam et modum, et quid utrumque conferat; solum ergo potest inquiri quid no-

sistir significa todo esto: existir por sí, y, consiguientemente, parece que la subsistencia se identifica con la existencia por sí, y de esta manera la subsistencia incluye directamente ambas cosas, la existencia y la perseidad. Pero a esto se opone el que la humanidad de Cristo careció en absoluto de la subsistencia creada, no sólo por falta de otra parte constitutiva de la subsistencia, por así decirlo, sino simplemente porque no tuvo toda la entidad de la subsistencia. Prueba de ello es que el Verbo divino suplió en la humanidad toda aquella razón de subsistir, de tal suerte que no puede decirse en modo alguno que la subsistencia de Cristo en cuanto hombre incluye intrínsecamente la existencia creada con la terminación del Verbo, sino en absoluto que es increada. Puede tomarse un argumento semejante del misterio de la Trinidad; porque las relaciones son verdaderamente subsistencias personales, aun cuando, hablando con propiedad, no sean razones de existir con respecto a la misma naturaleza divina. Y en tal sentido parece que debe aprobarse enteramente esta segunda parte. Y no constituye obstáculo el argumento tomado de la significación del vocablo, porque el existir es común tanto a la naturaleza como a la persona, e incluso a la misma personalidad; consiguientemente, si se trata de la existencia de la naturaleza, de la cual hemos hablado, no queda formalmente incluida en el concepto de subsistencia, sino presupuesta, y se incluye como un aditamento, de suerte que no se diga que la subsistencia es existencia por sí, sino que más bien se denomine perseidad de la existencia, o modo *per se* de la naturaleza existente; en cambio, si queremos referirnos a la existencia de la personalidad misma, aquélla está intrínsecamente incluida en el concepto de subsistencia actual, de igual manera que está incluida en el concepto de cualquier entidad, y de este modo también en la Trinidad las subsistencias relativas incluyen existencias relativas, y en el misterio de la Encarnación la subsistencia de la humanidad incluye intrínsecamente la existencia relativa increada del Verbo divino.

Se resuelve otra objeción

29. Otro argumento era que, supuesta la existencia en la naturaleza sustancial, el modo de existir *por sí* se comprende suficientemente por la sola negación de

mine subsistentiae significetur. Videtur enim *subsistere* significare totum hoc, scilicet, per se existere, et consequenter videtur subsistentia idem esse quod per se existentia; atque ita subsistentiam utrumque directe includere, existentiam et perseitatem. In contrarium vero est quia humanitas Christi simpliciter caruit subsistentia creata, non tantum ob defectum alterius partis constituentis subsistentiam, ut sic dicam, sed simpliciter quia totam entitatem subsistentiae non habuit. Cuius argumentum est quod Verbum divinum ita supplevit in humanitate illam totam subsistendi rationem, ut nullo modo dici possit subsistentiam Christi ut hominis intrinsece includere existentiam creatam cum terminatione Verbi, sed simpliciter esse increatam. Et simile argumentum sumi potest ex mysterio Trinitatis; nam relationes sunt vere subsistentiae personales, etiamsi, proprie loquendo, non sint rationes existendi ipsi naturae divinae. Atque ita haec posterior pars omnino probanda videtur. Neque obstat argumentum sumptum a significatione vocis, nam existere commune est et naturae et personae, immo et ipsi personalitati; si ergo sit sermo de existentia naturae, de qua locuti sumus, illa non includitur formaliter in conceptu subsistentiae, sed praesupponitur, et includitur tamquam additum, ita ut non dicatur subsistentia esse existentia per se, sed dicatur potius perseitas existentiae, seu modus per se naturae existentis; si vero loqui velimus de existentia ipsiusmet personalitatis, illa intrinsece includitur in conceptu subsistentiae actualis, sicut includitur in conceptu cuiuscumque entitatis, et sic etiam in Trinitate subsistentiae relativae existentias relativas includunt et in mysterio Incarnationis subsistentia humanitatis includit intrinsece increatam existentiam relativam Verbi divini.

Altera obiectio solvitur

29. Aliud argumentum erat quia, supposita existentia in substantiali natura, ille modus per se essendi sufficienter intelligitur per solam negationem essendi in alio, si

existir en otro, si la naturaleza que tiene tal negación es completa, para excluir el alma racional separada, y también las partes integrantes, que son tales por su naturaleza, aun cuando estén separadas en acto, como sería la mano o el pie, si se conservasen separadas con la misma materia y forma, e igual piensan algunos acerca de la sangre; mas no ocurre lo mismo con las partes homogéneas, a las cuales les es accidental el ser partes, y, por ello, en seguida que se separan son supuestos íntegros. De ahí se toma una nueva confirmación; porque esta parte se convierte en supuesto sólo por la negación de unión con el todo; entonces, ¿qué necesidad hay de excogitar nuevos modos positivos? Finalmente, se confirma porque, si imaginamos que la naturaleza sustancial completa es conservada por Dios sin tal modo positivo con la sola negación de unión a otro supuesto, dicha naturaleza sería existente por sí, ya que sería existente y no en otro, ni como parte de otro, ni como dependiente de ningún sustentante; luego sería existente en sí y por sí; luego todo esto se concibe suficientemente por la sola negación.

30. A este argumento casi se ha respondido ya por lo dicho antes contra Escoto; porque hemos demostrado que, supuesto el misterio de la Encarnación, no es posible entender que la subsistencia creada consista sólo en una negación, o que añada sólo una negación a la existencia de la naturaleza; pues, aunque la naturaleza sustancial sea completa en la razón de naturaleza, no lo es, empero, en el género de ente y de sustancia, necesitando, por tanto, un complemento positivo. En cuanto a la confirmación acerca de las partes homogéneas, se ha de tratar más ampliamente en la sección siguiente; ahora se responde con brevedad que, cuando una parte de agua, por ejemplo, se separa del agua, o adquiere una nueva subsistencia o, por lo menos, un nuevo término positivo, por razón del cual comienza a ser subsistencia íntegra la que era parcial.

31. Respecto a la última confirmación, una cosa es preguntar si aquel caso es posible, y otra preguntar qué debería decirse de la naturaleza que existiese de ese modo si, por un posible o imposible, se diese tal hipótesis. Del primer punto trataremos más adelante. Del segundo, que se toca en la confirmación aludida, debe decirse que, en tal caso, la humanidad que existiera de aquel modo no sería persona, ni propiamente subsistente, ya que, aun cuando no estuviese actual-

natura illa quae talem negationem habet completa sit, ut excludamus animam rationalem separatam, et partes etiam integrantes, quae natura sua tales sunt, etiamsi actu separentur, ut esset manus aut pes, si cum eadem materia et forma conservarentur separata, idemque multi censent de sanguine; secus vero est de partibus homogeneis, quibus accidentarium est quod sint partes, et ideo statim ac separantur sunt integra supposita. Unde sumitur nova confirmatio; nam haec pars per solam negationem unionis cum toto fit suppositum; quid ergo necesse est novos modos excogitare positivos? Confirmatur tandem, nam fingamus naturam substantialem completam conservari a Deo sine tali modo positivo cum sola negatione unionis ad aliud suppositum; talis natura esset per se existens, quia esset existens et non in alio, neque ut pars alterius, neque ut dependens ab aliquo sustentante; esset ergo existens in se ac per se; ergo totum hoc sufficienter concipitur per solam negationem.

30. Ad argumentum hoc responsum fere ex dictis superius contra Scotum; ostendimus enim, supposito Incarnationis mysterio, non posse intelligi quod subsistentia creata in sola negatione consistat, aut quod addat solam negationem supra existentiam naturae; nam, licet natura substantialis sit completa ratione naturae, non tamen in genere entis et substantiae, et ideo indiget positivo complemento. Ad confirmationem vero de partibus homogeneis, sequenti sectione dicendum est latius; nunc breviter respondetur, quando pars aquae, verbi gratia, separatur ab aqua, vel novam acquirere subsistentiam, vel certe novum positivum terminum, ratione cuius, quae erat partialis, incipit esse subsistentia integra.

31. Ad ultimam confirmationem, aliud est quaerere an ille casus sit possibilis, aliud quid esset dicendum de natura sic existenti, data illa hypothesi per possibile vel impossibile. De priori puncto dicemus inferius. De posteriori, qui in dicta confirmatione tangitur, dicendum est in eo casu humanitatem sic existentem non fore personam, neque subsistentem proprie, quia, licet actu non esset in alio, tamen, ex modo existendi non

mente en otro, sin embargo, por el modo de existir no le repugnaría el existir en otro supuesto y unirse a él en su totalidad, lo cual repugna a la persona en cuanto persona. Por eso, a la razón de persona pertenece, no sólo el que negativamente no exista en otro, sino también el que contrariamente (por así decirlo), o por incompatibilidad positiva, exista de tal manera que le repugne por completo el existir en otro. Y de este modo explican algunos el efecto cuasi formal de la subsistencia o personalidad, a saber, que tal efecto consiste en hacer a la naturaleza de la que es término, o más bien a la persona misma que constituye, totalmente incomunicable a otra persona; y esto es verdad, ciertamente, mas no explica el efecto de la personalidad de manera directa y en sí mismo, sino *a posteriori*. Porque una forma o modo positivo no puede ordenarse esencial y primariamente a dar sólo la incomunicabilidad, que es un efecto negativo; por tanto, es necesario que dé algún ser de tal condición y naturaleza que sea por completo incomunicable a otra persona, en la cual se apoye o por la cual esté sustentado; mas nosotros no podemos entender ni exponer ese ser positivo sino mediante el modo de existir actualmente por sí, que ya hemos explicado. Pero de esta incomunicabilidad de la persona y la subsistencia creada trataremos extensamente en lo que sigue.

Se expone la distinción entre el supuesto y la naturaleza

32. En segundo lugar, afirmo: lo que el supuesto creado añade a la naturaleza se distingue ciertamente en la realidad de la naturaleza misma, mas no de manera absolutamente real, como una cosa de otra, sino modalmente, como un modo real se distingue de una cosa. Demuestran con suficiencia la primera parte todos los argumentos aducidos antes contra Durando y a propósito de la primera afirmación de la opinión de Cayetano. Y, de acuerdo con dicha parte, podría exponerse a Santo Tomás, siempre que dice que, en las criaturas, el supuesto se distingue realmente de la naturaleza; porque toda distinción que se da en acto en las cosas mismas suele llamarse real en sentido amplio. Siguen la segunda parte muchos de los modernos discípulos de Santo Tomás, sobre todo los que piensan que la existencia sustancial es un modo distinto *ex natura rei* de la esencia y

repugnaret illi esse in alio supposito eique uniri secundum se totam, quod repugnat personae ut persona est. Unde de ratione personae est non solum ut negative non existat in alio, sed etiam ut contrarie (ut sic dicam) seu repugnanter positive ita existat ut omnino ei repugnet esse in alio. Atque in hunc modum explicant aliqui effectum quasi formalem subsistentiae seu personalitatis, scilicet, quod talis effectus sit reddere naturam quam terminat, vel potius personam ipsam quam constituit, prorsus incommunicabilem alteri personae; quod quidem verum est, non tamen declarat directe et in se effectum personalitatis, sed a posteriori. Non enim potest forma seu modus positivus per se primo esse ad dandam solam incommunicabilitatem, quae est effectus negativus; oportet ergo ut det aliquod esse talis conditionis et naturae ut sit prorsus incommunicabile alteri personae, cui innitatur vel a qua sustentetur; hoc autem esse positivum non potest a nobis aliter intelligi aut exponi quam per illum modum actualiter per se essendi, quem declaravimus. Sed de hac incommunicabilitate personae et subsistentiae creatae dicemus plura in sequentibus.

Distinctio inter suppositum et naturam exponitur

32. Dico secundo: id quod suppositum creatum addit supra naturam distinguitur quidem in re ab ipsa natura, non tamen omnino realiter, tamquam res a re, sed modaliter, ut modus rei a re. Priorem partem probant sufficienter omnia supra adducta contra Durandum, et circa primum dictum opinionis Caietani. Et iuxta illam posset D. Thomas exponi, ubicumque ait suppositum in creaturis distingui realiter a natura[1]; omnis enim distinctio quae in rebus ipsis actu reperitur solet late realis vocari. Posteriorem partem sequuntur multi ex recentioribus discipulis Divi Thomae, illi praesertim qui existimant existentiam substantialem esse

[1] D. Thom., III, q. 4, a. 1, ad 3, a. 2, ad 3, et Quodl. II, a. 4.

separable de ella; parece que, en este sentido, mantiene la presente opinión Soto, en su *Dialectica*, q. 3 univers., y c. *de Substantia*, q. 1, y en II *Phys.*, q. 2. Esta opinión puede afirmarse de tres maneras. Primero, estableciendo esta distinción modal, tanto entre la esencia y la existencia como entre la existencia y la personalidad referidas mutuamente, y, en consecuencia, también entre la esencia y la personalidad. Así opina Soto; sin embargo, además de suponer una cosa falsa en la distinción entre la existencia y la esencia, aun suponiendo tal distinción, introduce sin necesidad otra entre la existencia y la personalidad, como puede demostrarse por los argumentos aducidos contra Cayetano, si se aplican en la debida proporción a este caso. De otra manera cabe poner esta distinción modal entre la esencia y la subsistencia, pero no entre la existencia y la subsistencia. Este sentido da asimismo por supuesta la opinión de Capréolo, que hemos rechazado, y la distinción modal entre la existencia y la esencia actual, que ha sido negada por nosotros. Así, pues, de una tercera manera afirmamos que la personalidad se distingue modalmente, tanto de la esencia como de la existencia de la naturaleza sustancial, aun cuando éstas no se distingan entre sí. Y en tal sentido se prueba, en primer lugar, porque esta distinción basta para salvar todos los argumentos que demuestran que estas cosas se distinguen *ex natura rei*, y en especial las enseñanzas de la fe acerca del misterio de la Encarnación, que han constituido el principal motivo de que se introdujese esta distinción; luego no hay razón para inventar una distinción mayor. La afirmación es manifiesta, ya que esto basta para que la humanidad se conserve sin aquel modo de la subsistencia propia y quede afectada por el modo opuesto a aquél, que es la unión con otra persona; porque una cosa puede separarse fácilmente de un modo distinto *ex natura rei*, cuestión que ya se ha tratado con amplitud al exponer la materia de la Encarnación en los lugares antes citados. La consecuencia es patente, no sólo por el principio general de que las distinciones no deben multiplicarse ni aumentarse sin un gran fundamento y una necesidad manifiesta, sino también porque, explicada de esta manera, la razón de subsistencia no es difícil de entender; pero, de aquella entidad completamente distinta, apenas puede concebirse qué es, o de qué clase, o cómo se une a la naturaleza; porque será preciso que se una

modum ex natura rei distinctum ab essentia, separabilem ab illa, quo sensu videtur hanc sententiam tenere Soto, in Dialectica, q. 3 univers., et c. de Substant., q. 1, et II Phys., q. 2. Potest autem haec sententia tribus modis affirmari. Primo, constituendo hanc distinctionem modalem, tam inter essentiam et existentiam quam inter existentiam et personalitatem inter se, et consequenter etiam inter essentiam et personalitatem. Et hoc modo opinatur Soto; tamen, et supponit falsum in ea distinctione existentiae ab essentia, et illa supposita distinctione, superflue introducit aliam inter existentiam et personalitatem, ut argumentis contra Caietanum factis, hic cum proportione applicatis, ostendi potest. Alio modo potest haec distinctio modalis poni inter essentiam et subsistentiam, non vero inter existentiam et subsistentiam. Et hic sensus supponit etiam sententiam Capreoli, quam impugnavimus, et modalem distinctionem inter existentiam et essentiam actualem, quam nos negavimus. Tertio ergo modo nos asserimus distingui modaliter personalitatem, tam ab essentia quam ab existentia naturae substantialis, quamvis hae inter se non distinguantur. Et hoc sensu probatur primo, quia haec distinctio sufficit ad salvandum omnia quae probant haec esse distincta ex natura rei, et maxime ad ea quae fides docet de mysterio Incarnationis, propter quae praecipue introducta est haec distinctio; ergo non est cur maiorem distinctionem fingamus. Assumptum patet, quia hoc satis est ut humanitas sine tali modo subsistentiae propriae conservetur, et modo illi opposito afficiatur, scilicet, unione ad aliam personam; facile enim potest res separari a modo ex natura rei distincto; quae res in materia de Incarnatione locis supra citatis late tractata est. Consequentia vero patet, tum ex illo generali principio, quod distinctiones nec multiplicandae sunt neque augendae sine magno fundamento et aperta necessitate, tum etiam quia, explicata hoc modo, ratio subsistentiae non est difficilis intellectu; illa vero entitas omnino distincta vix potest concipi quid aut qualis sit, aut quomodo naturae uniatur; oportebit enim uniri per alium

mediante otro modo distinto de los extremos *ex natura rei*, tal como sucede en la unión de cosas realmente distintas.

33. En segundo lugar, puede explicarse esto con el ejemplo proporcional que arriba se ha aducido acerca del accidente, en el cual la inhesión actual se distingue *ex natura rei* de la existencia del accidente, no como una cosa distinta, sino como un modo de una cosa; así, pues, en sentido inverso, el existir en acto por sí mismo y con independencia de otro sustentante será algo distinto de la naturaleza sustancial y de su existencia, mas no como una cosa, sino como un modo de la misma, de igual manera que el estar sentado y el estar de pie se distinguen de la cantidad.

34. En tercer lugar, porque, según esta opinión, se resuelven fácilmente todos los puntos que suelen preguntarse acerca de esta subsistencia y las dificultades que surgen en torno a ella. Por ejemplo, si es sustancia o accidente; porque decimos que es sustancia tomada en sentido cuasi trascendental, en cuanto se distingue del accidente, ya que una sustancia no puede recibir formalmente su complemento de un accidente; sin embargo, no es una entidad, sino un modo sustancial, y así no se coloca en el predicamento de la sustancia de manera directa, sino reductiva. Con ello se responde también fácilmente a la pregunta de cómo la subsistencia está comprendida en la división de la sustancia en materia, forma y compuesto; porque decimos que allí se divide la sustancia en cuanto expresa la propia entidad sustancial, por lo que no incluye los modos de la sustancia, a no ser, quizá, implícitamente; en efecto, la unión de la materia con la forma es algo sustancial, y no es materia, ni forma, ni compuesto, pero implícitamente está incluida en el compuesto. Por tanto, de igual manera podrá hablarse de la subsistencia, prescindiendo de que Aristóteles la conociera o no. Además, suele preguntarse en qué género de causa modifica la subsistencia a la naturaleza. Y respondemos con facilidad que la afección del modo no siempre implica causalidad propia, aunque pueda reducirse a alguna. Esto se ve claramente en la unión, la inhesión, la dependencia y otros modos semejantes; en este sentido, pues, decimos que la subsistencia puede reducirse a la razón de forma, ya que es como el acto último de la naturaleza, pero propiamente no es causa formal. Prueba

modum ex natura rei distinctum ab extremis, prout contingit in unione rerum realiter distinctarum.

33. Secundo declarari hoc potest proportionali exemplo supra adducto de accidente, in quo actualis inhaerentia ex natura rei est distincta ab existentia accidentis, non ut res distincta, sed ut modus rei; sic igitur, e converso, actu per se esse et independenter ab alio sustentante erit aliquid distinctum a substantiali natura eiusque existentia, non tamen ut res, sed ut modus eius; sicut sedere et stare distinguuntur a quantitate.

34. Tertio, quia iuxta hanc sententiam expediuntur facile omnia quae de hac subsistentia interrogari solent et difficultates quae circa illam occurrunt. Ut, verbi gratia, an sit substantia vel accidens; dicimus enim esse substantiam quasi transcendenter sumptam, ut distinguitur contra accidens, quia non potest substantia ab accidente formaliter accipere suum complementum; non esse tamen entitatem, sed modum substantialem, atque ita non directe, sed reductive poni in praedicamento substantiae. Unde etiam facile respondetur illi interrogationi, quomodo subsistentia non comprehendatur in illa divisione substantiae in materiam, formam et compositum; dicimus enim ibi dividi substantiam prout dicit propriam entitatem substantialem, et ideo non includere modos substantiae, nisi fortasse implicite; nam unio materiae cum forma aliquid substantiale est, et non est materia, nec forma, nec compositum, implicite vero in composito involvitur. Ad eumdem ergo modum dici poterit de subsistentia, sive Aristoteles illam cognoverit, sive non. Rursus, quaeri solet in quo genere causae subsistentia afficiat naturam. Et respondemus facile affectionem modi non semper includere propriam causalitatem, quamvis ad aliquam reduci possit. Id patet de unione, de inhaerentia, de dependentia, et similibus; sic ergo dicimus subsistentiam reduci quidem posse ad rationem formae, nam est veluti ultimus actus naturae, proprie tamen non esse causam formalem.

de ello es que puede ser suplida por el Verbo divino, el cual no puede ejercer la razón propia de causa formal. Por tanto, esta subsistencia se denomina acertadamente término último y simple de la naturaleza, ya que, con anterioridad a este modo de existir, la naturaleza se encuentra —según he dicho arriba— como en potencia y en una especie de indiferencia para poder existir en sí misma o unirse a otro, y por este modo queda circunscrita y terminada de tal suerte que ya no es indiferente, y ello sin causalidad o información, sino por modificación intrínseca. Y, aunque algunos de estos puntos puedan explicarse de alguna manera, aun imaginando que la subsistencia sea una realidad completamente distinta, sin embargo no pueden explicarse todos, ni con la misma facilidad o claridad.

35. En cuarto lugar, según esta opinión, se explican también cómodamente algunas cuestiones que los teólogos suelen discutir a propósito del misterio de la Encarnación. La primera es si la humanidad, terminada por su personalidad propia, puede ser terminada también por una ajena. Comúnmente se responde que no puede, pero apenas es posible dar razón de ello, si la personalidad propia es una realidad enteramente distinta. Porque, si la misma humanidad puede unirse simultáneamente al Padre y al Hijo, como enseñan los teólogos más autorizados, ¿por qué no podrá unirse también a esa entidad que es la propia subsistencia, y a la filiación divina? Porque las dos uniones no son formalmente contradictorias entre sí. En cambio, si la subsistencia sólo es el modo intrínseco de existir actualmente por sí mismo, presenta una clarísima oposición próxima e inmediata con el modo de existir en otro como en su supuesto; por ello se da una razón conveniente a causa de la cual la humanidad, modificada por su personalidad propia, no puede ser terminada simultáneamente por una ajena.

36. Suele preguntarse, además, si la persona creada puede terminar una naturaleza ajena, y comúnmente se cree que no puede. Pero apenas es posible dar razón de ello, si la personalidad es una entidad distinta. En efecto, ¿por qué no puede Dios ponerla en dos naturalezas, de igual manera que puede colocar un cuerpo en dos lugares, o una misma blancura en dos sujetos? Por el contrario, si la personalidad creada es únicamente un modo de la naturaleza, se explica con facilidad, ya que el modo se define de manera tan esencial en orden a aquella cosa

Cuius argumentum est quia potest suppleri a Verbo divino, quod propriam rationem causae formalis exercere non potest. Recte ergo appellatur haec subsistentia ultimus ac purus terminus naturae, quia ante hunc modum existendi est natura, ut supra dicebam, quasi in potentia et indifferentia quadam ut possit in se inesse vel alteri uniri; per hunc autem modum ita finitur et terminatur ut amplius indifferens non sit, idque absque causalitate vel informatione, sed per intrinsecam modificationem. Quamvis autem nonnulla ex his possint aliquo modo declarari, etiamsi subsistentia fingatur res omnino distincta, tamen non omnia, neque cum eadem facilitate vel claritate.

35. Quarto, iuxta hanc etiam sententiam commode explicantur nonnulla quae circa mysterium Incarnationis solent a theologis disputari. Primum est an possit humanitas, terminata propria personalitate, etiam aliena terminari. Et communiter dicitur non posse, cuius ratio vix potest reddi, si personalitas propria est res omnino distincta. Si enim eadem humanitas simul uniri potest Patri et Filio, ut probatiores theologi docent, cur non poterit etiam uniri illi entitati quae est propria subsistentia, et filiationi divinae? Nam duae uniones inter se non repugnant formaliter. At vero, si subsistentia solum est intrinsecus modus per se essendi actualiter, manifestam habet oppositionem proximam et immediatam cum modo essendi in alio ut in supposito; unde conveniens redditur ratio ob quam non possit humanitas, propria personalitate affecta, simul aliena terminari.

36. Rursus quaeri solet an persona creata possit alienam naturam terminare, et communiter creditur non posse. Huius autem ratio vix reddi potest, si personalitas est entitas distincta. Cur enim non potest Deus illam in duobus naturis ponere, sicut potest corpus in duobus locis collocare, vel eamdem albedinem in duobus subiectis? At vero, si personalitas creata tantum est modus naturae, facile redditur ratio, quia modus

de la que es modo, que no puede modificar a ninguna otra, ni simultánea ni sucesivamente, ni de niguna otra manera; porque en su modo esencial de modificar incluye no tanto la inhesión o unión cuanto la identidad con la cosa a la que modifica, y, por ello, no puede ejercer su efecto o cuasi efecto formal sobre una cosa distinta.

37. Además, suele preguntarse por qué la personalidad creada no puede conservarse sin su naturaleza propia, así como, inversamente, la naturaleza puede existir sin su personalidad propia. Porque, si la personalidad es una cosa enteramente distinta, no puede aducirse ninguna razón suficiente de que Dios no pueda conservarla sin su naturaleza propia, ya porque no hay casi ningún indicio suficiente de esta distinción real fuera de la separación mutua, ya también porque no hay implicación de contradicción, ni ninguna dependencia esencial de la personalidad con respecto a la unión actual con la naturaleza, en virtud de la cual no pueda separarse de ella y conservarse una vez separada. Pues ¿cuál es esta dependencia esencial, si la personalidad es una realidad distinta? Mas, si sólo es un modo, la explicación resulta fácil, ya que pertenece a la intrínseca razón y esencia del modo el que por sí mismo, y sin que intervenga en acto otro modo de unión, esté unido y modifique a la cosa de la que es modo, no pudiendo, en consecuencia, conservarse separado de tal cosa; pues, por el mero hecho de separarse, queda destruida su razón formal o esencial. Y que la personalidad no puede conservarse sin su naturaleza propia, lo suponen todos; porque, así como es ininteligible que se conserve la acción de sentarse sin alguien que se siente, o la de estar de pie sin alguien que lo esté, ni la inhesión actual sin una forma inherente, así tampoco es inteligible el existir por sí sin una naturaleza existente. Por último, todas las cuestiones semejantes se resuelven muy bien de acuerdo con este modo de expresarse, como he tratado con mayor extensión en el tomo I de la III parte de Santo Tomás, q. 2, 3 y 4, y en lo que sigue también tocaré algunos puntos; por tanto, esta manera de expresarse es más probable, y debe preferirse a las demás. No queda pendiente de solución ninguna razón que pueda oponerse en contra de la presente conclusión, ya que se ha dado cumplida respuesta a todas

ita essentialiter definitur ad illam rem cuius est modus, ut nullam aliam possit afficere, nec simul, nec successive, neque ullo alio modo; nam in suo essentiali modo afficiendi includit non tam inhaerentiam vel unionem quam identitatem cum re quam afficit; et ideo non potest exercere effectum vel quasi effectum formalem suum circa rem distinctam.

37. Praeterea, inquiri solet cur non possit personalitas creata sine propria natura conservari, sicut e contrario potest natura existere sine propria personalitate. Nam, si personalitas est res prorsus distincta, nulla ratio sufficiens reddi posset cur non posset Deus illam servare sine propria natura, tum quia nullum fere est sufficiens indicium huius distinctionis realis praeter separationem mutuam, tum etiam quia nulla implicatio contradictionis intercedit, neque essentialis aliqua dependentia personalitatis ab actuali unione cum natura, ob quam non possit ab illa separari, et separata conservari. Quae est enim haec essentialis dependentia, si personalitas est res distincta? At si solum est modus, facilis est ratio, quia de intrinseca ratione et essentia modi est ut per seipsum, sine alio modo unionis interveniente actu, sit coniunctum et modificet rem cuius est modus, et ideo conservari non potest separatus a tali re; nam, hoc ipso quod separatur, destruitur eius ratio formalis seu essentialis. Quod autem personalitas non possit sine propria natura conservari, omnes supponunt; nam, sicut intelligi non potest quod conservetur sessio sine sedente, aut statio sine stante, neque actualis inhaesio sine forma inhaerente, ita nec per se esse sine natura existente. Omnes denique similes quaestiones optime definiuntur iuxta hunc dicendi modum, ut latius, in I tomo III partis D. Thom., q. 2, 3 et 4, prosecutus sum, et in sequentibus nonnulla etiam attingam; est ergo hic dicendi modus probabilior ac caeteris praeferendus. Neque superest solvenda ulla ratio quae contra hanc conclusionem obiici possit, nam tractando opiniones Durandi, Scoti et Caietani, quae

al tratar las opiniones de Durando, Escoto y Cayetano, que son como extremadamente opuestas entre sí, ocupando esta opinión nuestra un lugar intermedio entre ellas.

De qué clase es la composición de naturaleza y subsistencia

38. Afirmo en tercer lugar: la personalidad creada forma una verdadera composición con la naturaleza creada, como un modo con la cosa modificada o como un término con la cosa terminable. Esta afirmación queda suficientemente demostrada por lo dicho contra Cayetano; y, supuesto lo que hemos explicado, resulta bastante clara, ya que la composición real no es sino la unión de aquellas cosas que se distinguen en la realidad, en orden a componer una tercera; pero la naturaleza y la personalidad se relacionan de esa manera en el presente caso. Y así queda suficientemente explicado cómo se relaciona la personalidad con la naturaleza, tanto en el modo de afectarla como en la distinción o composición con ella.

39. Solamente cabría preguntar, a propósito de la comparación en perfección, cuál es más perfecta en absoluto o en el género del ente, si la naturaleza o su subsistencia. Porque, si la subsistencia es de suyo una realidad distinta, la cuestión puede parecer dudosa, ya que la subsistencia es acto de la naturaleza sustancial y acto último; y, si es una entidad propia, parece que debe concebirse como sostén y apoyo de la misma naturaleza; por tanto, puede considerarse acertadamente más perfecta que aquélla. Además, algunos de los que piensan que la existencia es una realidad distinta de la esencia, juzgan que es más perfecta porque es acto de ella; consiguientemente, quizá juzguen lo mismo acerca de la supositalidad, ya que también es acto y término sustancial, sobre todo por ser bastante probable —hablando de manera consecuente con la opinión indicada— que la subsistencia se identifique por completo con la existencia sustancial.

40. En cambio, según nuestra opinión, es absolutamente más verdadero que la naturaleza sustancial es más perfecta que su subsistencia, ya que la subsistencia no pasa de ser un modo, mientras que la naturaleza es verdadera y propiamente entidad sustancial. Además, porque en la sustancia completa la esencia de la sus-

sunt veluti inter se extreme oppositae, et inter eas haec nostra sententia est media, omnibus est satisfactum.

Compositio ex natura et subsistentia, qualis

38. Dico tertio: personalitas creata veram facit compositionem cum creata natura, tamquam modus cum re modificata, seu tamquam terminus cum re terminabili. Haec assertio satis probata est ex dictis contra Caietanum; et, suppositis quae diximus, est satis clara, nam compositio realis nihil aliud est quam coniunctio eorum quae in re distinguuntur ad componendum unum tertium; ita vero comparantur in praesenti natura et personalitas. Atque ita satis declaratum esse relinquitur quo modo personalitas ad naturam comparetur, tam in modo afficiendi illam quam in distinctione vel compositione cum illa.

39. Solum posset inquiri de comparatione in perfectione, utra, scilicet, perfectior sit simpliciter vel in genere entis, naturane an subsistentia eius. Nam, si subsistentia est per se res distincta, videri potest res dubia, nam subsistentia est actus naturae substantialis, et ultimus, et si est propria entitas, intelligenda videtur tamquam sustentans et fulciens ipsam naturam; merito ergo existimari potest perfectior illa. Item, aliqui ex his qui existimant existentiam esse rem distinctam ab essentia, iudicant esse perfectiorem quia est actus eius; idem ergo fortasse iudicabunt de suppositalitate, quia etiam est actus et terminus substantialis, praesertim cum, loquendo consequenter in illa sententia, probabilius sit subsistentiam esse omnino idem cum existentia substantiali.

40. At vero, iuxta nostram sententiam, absolute verius est substantialem naturam esse perfectiorem sua subsistentia, quia subsistentia tantum est quidam modus; natura vero est vere ac proprie substantialis entitas. Item, quia in substantia completa perfectior

tancia es más perfecta que su modo. Finalmente se confirma esto porque, de lo contrario, el Verbo no habría asumido la principal entidad que hay en el hombre, lo cual resulta inconveniente. Más aún, como hemos visto en la sección anterior, Escoto considera inconveniente que el Verbo no asumiese alguna entidad positiva y sustancial de las que se encuentran en nosotros. Por nuestra parte, concederemos también fácilmente que eso es inconveniente si se refiere a la propia entidad, pero negamos que lo sea con respecto al modo de existir de la misma naturaleza; antes bien, es necesario y aptísimo para explicar el misterio. Pues, por el mero hecho de que la humanidad no fue abandonada a sí misma para que subsistiese en sí, sino que fue unida al Verbo, es necesario que cambiase el modo de ser, pero no que perdiese la entidad. De igual manera, la cantidad, cuando se separa del pan en virtud de la consagración, cambia su modo interno de ser sin que se le quite ninguna entidad propia e intrínseca. Por ello, así como en el accidente, si la unión actual con la cantidad se compara con la cantidad misma, aquélla es algo menos perfecto que la cantidad, así también, inversamente, en la sustancia el modo de subsistir es algo menos perfecto que la naturaleza misma.

41. En último lugar, cabe preguntar si la personalidad se relaciona con la naturaleza como acto intrínseco o como acto extrínseco de la misma. Por lo dicho resulta fácil contestar a esto: pues si el acto intrínseco se llama acto esencial, entonces la personalidad no es intrínseca a la naturaleza, ya que no pertenece a la esencia de la cosa, como se ha demostrado; de no ser así, no podría distinguirse de ella, pues no hay nada que se identifique con una cosa en mayor grado que su esencia. Pero la personalidad puede denominarse intrínseca a la naturaleza, bien porque está íntimamente unida a ella, bien porque se le debe por su propia naturaleza. En cambio, con respecto a la persona puede llamarse intrínseca como perteneciente a la razón y constitución intrínseca de la misma, porque la compone intrínsecamente, según queda probado de manera suficiente arriba, contra la opinión atribuida a Capréolo.

est essentia substantiae quam modus eius. Denique, hoc confirmatur quia alias Verbum non assumpsisset praecipuam entitatem quae est in homine, quod est inconveniens. Immo, Scotus, ut sectione praecedenti vidimus, reputat inconveniens quod Verbum non assumpserit aliquam entitatem positivam et substantialem quae in nobis sit. Quod nos etiam facile concedemus esse inconveniens de propria entitate; negamus autem esse inconveniens de modo existendi ipsius naturae; quin potius, est necessarium et aptissimum ad explicandum mysterium. Nam, hoc ipso quod humanitas non fuit sibi relicta ut in se subsisteret, sed insita Verbo, necesse est ut modum essendi mutaverit, non tamen quod entitatem amiserit. Sicut quantitas, cum separatur a pane per consecrationem, mutat internum modum essendi sine ablatione alicuius entitatis propriae et intrinsecae. Unde, sicut in accidente, si comparetur actualis unio quantitatis ad ipsam quantitatem, est quid minus perfectum quam ipsa quantitas, ita, e converso, in substantia modus subsistendi est quid minus perfectum quam ipsa natura.

41. Ultimo, potest inquiri an personalitas comparetur ad naturam ut actus intrinsecus vel extrinsecus eius. Ad quod facilis est responsio ex dictis: si enim actus intrinsecus dicatur actus essentialis, sic personalitas non est intrinseca naturae, quia non est de essentia rei, ut ostensum est; alias non posset ab illa distingui, quia nihil magis est idem cum re quam essentia eius. Potest autem personalitas dici intrinseca naturae, vel quia illi est intime coniuncta, vel quia ex natura rei illi debetur. At vero, respectu personae dici potest intrinseca tamquam de intrinseca ratione et constitutione eius, quia illam intrinsece componit, ut superius, contra opinionem Capreolo attributam, satis probatum est.

SECCION V

Si toda subsistencia creada es indivisible y totalmente incomunicable

1. De lo dicho en la sección que precede puede colegirse la definición o descripción de subsistencia creada, que es la única de que ahora tratamos, a saber: es un modo sustancial que termina últimamente a la naturaleza sustancial y constituye a la cosa como subsistente por sí e incomunicable. Ya hemos explicado todas las partes de esta descripción, exceptuando la última acerca de la incomunicabilidad; pues, aunque ésta no pertenezca a la razón de subsistencia en cuanto tal, ya que en Dios se da una subsistencia comunicable, no obstante, pertenece a la razón de subsistencia creada por causa de su limitación, como se ha indicado anteriormente. Por ello, toda subsistencia creada es supositalidad o personalidad, a cuya razón pertenece la incomunicabilidad, sin ninguna discusión. Mas, para explicar exactamente esta incomunicabilidad, añadimos otra propiedad referente a la indivisibilidad de la subsistencia, y debe comenzarse por ella, puesto que su conocimiento ayuda a entender dicha incomunicabilidad. En cuanto a esta parte, no hay dificultad acerca de las realidades espirituales, ya que es certísimo que su subsistencia es indivisible, como también su naturaleza; porque es necesario que guarden una proporción mutua y, consiguientemente, así como ambas son espirituales, así también son indivisibles.

Si es divisible la subsistencia de las realidades materiales

2. Pero de aquí surge la dificultad en cuanto a las sustancias materiales; pues, como la naturaleza de éstas es divisible, parece necesario que su subsistencia sea asimismo divisible, por la razón apuntada de que es preciso que guarden una proporción mutua. Se explica de este modo: la naturaleza material es divisible de dos maneras: de una, esencialmente, es decir, en partes esenciales, como la humanidad se divide en cuerpo y alma, y cualquier otra naturaleza en su materia y forma; o también cuantitativamente, o en partes integrales, como un agua en

SECTIO V

UTRUM OMNIS SUBSISTENTIA CREATA INDIVISIBILIS SIT ET OMNINO INCOMMUNICABILIS

1. Ex dictis in sectione praecenti colligi potest definitio seu descriptio subsistentiae creatae, de qua sola nunc agimus, videlicet, esse modum substantialem ultimo terminantem substantialem naturam, constituentemque rem per se subsistentem et incommunicabilem. Cuius descriptionis omnes partes declaratae a nobis sunt, praeter ultimam de incommunicabilitate; quamquam enim haec non sit de ratione subsistentiae ut sic, nam in Deo reperitur subsistentia communicabilis, est tamen de ratione subsistentiae creatae propter limitationem eius, ut in superioribus tactum est. Ac propterea omnis subsistentia creata est suppositalitas vel personalitas, de cuius ratione est incommunicabilitas, sine ulla controversia. Ad explicandum autem exacte hanc incommunicabilitatem, coniungimus aliam proprietatem de indivisibilitate subsistentiae, et ab ea incipiendum est, quoniam eius cognitio confert ad dictam incommunicabilitatem intelligendam. Non est autem quoad hanc partem difficultas de rebus spiritualibus, quia certissimum est earum subsistentiam esse indivisibilem, sicut et naturam; oportet enim ut inter se proportionem servent, unde, sicut utraque spiritualis est, ita etiam indivisibilis.

Sitne subsistentia rerum materialium divisibilis

2. Hinc vero nascitur difficultas quoad substantias materiales; nam, cum earum natura divisibilis sit, videtur necessarium earum subsistentiam esse etiam divisibilis, propter rationem tactam, quia oportet ut inter se proportionem servent; et declaratur in hunc modum, quia natura materialis dupliciter est divisibilis: uno modo essentialiter, seu in partes essentiales, ut humanitas in corpus et animam, et quaelibet alia in suam materiam et formam; vel quantitative, seu in partes integrales, ut una aqua in multas, etc.

muchas, etc. Y, por razón de una y otra composición o divisibilidad, parece necesario que la subsistencia de la materia sea divisible; por razón de la primera composición, ya que la subsistencia no es una entidad simple realmente distinta de la materia y de la forma, puesto que no es una entidad distinta de toda la naturaleza compuesta, según resulta evidente por la sección anterior; luego es un modo de toda la naturaleza íntegra, que modifica próxima e inmediatamente a toda ella en cuanto tal, es decir, en cuanto completa e íntegra; por tanto, así como la naturaleza no es simple, sino compuesta, igualmente su subsistencia no es un modo simple, sino compuesto; luego es divisible en los elementos de que se compone. Se confirma porque, aun cuando la subsistencia sea un modo *ex natura rei* distinto de la naturaleza, no obstante, como no es una realidad enteramente distinta, sino sólo un modo, tiene también alguna identidad con la misma naturaleza; pero no se identifica con alguna parte esencial de la naturaleza, sino adecuadamente con toda ella; por consiguiente, no siendo simple la naturaleza, sino compuesta y divisible, es necesario que la subsistencia tenga una composición y divisibilidad semejante o proporcional, ya que no es posible entender que una realidad o modo simple se identifique próxima y adecuadamente con una realidad compuesta. Este argumento, aplicado en la debida proporción, demuestra también que la subsistencia de las realidades materiales es divisible por el otro título, es decir, por estar compuesta de partes integrantes. Además, aquí interviene una razón especial, ya que la subsistencia material no puede estar toda en el todo y toda en cada una de las partes, porque esto repugna a la realidad material; luego es preciso que esté toda en el todo y cada parte en una parte, en lo cual consiste el ser divisible.

3. Pero en contra de esto tenemos que repugna a la razón de subsistencia el ser divisible, ya que ello es contrario a su incomunicabilidad. Efectivamente, si es divisible, entonces una parte de la subsistencia se une a otra parte de la subsistencia; luego una subsistencia se comunica a otra por unión, pues parece que el comunicarse no es otra cosa que unirse. Se explica con referencia a los dos miembros antes establecidos; porque, si la subsistencia es divisible a causa de las

Et, ratione utriusque compositionis seu divisibilitatis[1], videtur necessarium ut subsistentia materiae divisibilis sit; ratione quidem prioris compositionis, quia subsistentia non est entitas simplex distincta realiter a materia et forma, cum non sit entitas distincta a tota natura composita, ut ex sectione praecedenti patet; est ergo modus totius naturae integrae, proxime et immediate totam illam ut sic, id est, ut completam et integram, afficiens; ergo, sicut ipsa natura non est simplex sed composita, ita et eius subsistentia non est modus simplex, sed compositus; ergo est divisibilis in ea ex quibus componitur. Et confirmatur, nam, licet subsistentia sit modus ex natura rei distinctus a natura, tamen, cum non sit res omnino distincta, sed modus tantum, aliquam etiam identitatem habet cum ipsa natura; non identificatur autem cum aliqua parte essentiali naturae, sed cum tota adaequate; cum ergo natura non sit simplex, sed composita et divisibilis, necesse est ut subsistentia habeat similem seu proportionalem compositionem ac divisibilitatem, quia intelligi non potest quod res aut modus simplex identificetur proxime et adaequate cum re composita. Atque haec ratio cum proportione applicata etiam probat subsistentiam rerum materialium esse divisibilem ex altero capite, id est, ob compositionem ex partibus integrantibus. Et praeterea, est hic specialis ratio, quia materialis subsistentia non potest esse tota in toto et tota in qualibet parte, quia hoc repugnat rei materiali; ergo oportet ut sit tota in toto et pars in parte, et hoc est esse divisibilem.

3. In contrarium autem est quia repugnat rationi subsistentiae quod divisibilis sit, eo quod sit contra incommunicabilitatem eius. Nam, si est divisibilis, ergo pars subsistentiae unitur parti subsistentiae; ergo communicatur una subsistentia alteri per unionem, quia nihil aliud videtur esse communicari quam uniri. Et declaratur in utroque membro supra posito; nam, si subsistentia est

[1] Aunque en algunas ediciones aparece *indivisibilitatis*, el contexto de todo este número exige que se lea *divisibilitatis*. (N. de los EE.)

partes esenciales de la naturaleza, entonces, en el supuesto de caballo, por ejemplo, una parte de la subsistencia está en la materia y otra parte en la forma; luego el alma del caballo subsiste por una subsistencia parcial, de suerte que, así como puede Dios conservar el alma del caballo separada de la materia, así también podría conservar su subsistencia parcial, puesto que en ese caso la conservaría subsistente; mas el consiguiente está en contradicción con la materialidad de tal forma, ya que, en otro caso, también estando separada de la materia podría permanecer naturalmente en esa subsistencia. Pues ¿por qué el alma racional puede conservarse de esa manera, sino porque es subsistente? Además, si la subsistencia fuese divisible por razón de las partes integrantes, se seguiría que dos partes de agua que guardan continuidad entre sí son dos supuestos parciales, ya que tienen subsistencias y supositalidades parciales; pero el consiguiente es contrario al pensamiento de todos y al común modo de hablar. Por otra parte, se sigue que el agua, cuando está separada en acto de toda otra agua, es comunicable en su totalidad y en su subsistencia a otra agua, es decir, al todo compuesto por ambas; pero esto atenta contra la razón de subsistencia, según he dicho.

Se propone la primera opinión

4. En esta cuestión, los filósofos modernos (pues los antiguos no trataron casi nada a propósito de ella) parecen opinar que toda subsistencia es indivisible, y que esto pertenece a su razón por causa de su incomunicabilidad. Quienes así opinan, niegan en consecuencia que subsista verdaderamente la materia o la forma, sobre todo la material; acerca del alma humana hay discusión, como diremos. También niegan que las partes integrales subsistan en el todo, aun cuando, separadas, puedan conservarse por sí y subsistir. Por eso dicen, consecuentemente, que cuando el agua se divide en dos partes, se destruye toda la subsistencia del agua dividida y se producen de nuevo otras dos, porque se destruye un supuesto y comienzan dos. Pero este modo de expresarse se comprende con mayor facilidad de acuerdo con la opinión de Cayetano, el cual afirma que la subsistencia es una entidad que se distingue de manera enteramente real de toda la naturaleza compuesta y, consiguientemente, también de la materia y de la forma; porque, supues-

divisibilis propter partes essentiales naturae, ergo in supposito equi, verbi gratia, pars subsistentiae est in materia, et pars in forma; ergo subsistit anima equi per subsistentiam partialem, ita ut, sicut potest Deus conservare animam equi separatam a materia, ita etiam posset conservare subsistentiam partialem eius, quandoquidem in eo casu illam conservaret subsistentem; consequens autem repugnat materialitati talis formae, alioqui etiam naturaliter posset in ea subsistentia permanere separata a materia. Cur enim potest rationalis anima sic conservari, nisi quia subsistens est? Rursus, si subsistentia esset divisibilis ratione partium integrantium, sequeretur duas partes aquae inter se continuas esse duo supposita partialia, nam habent partiales subsistentias et suppositalitates; consequens autem est contra sensum omnium et communem loquendi modum. Item, sequitur aquam, quando actu separata est ab omni alia aqua, esse communicabilem secundum se totam et secundum subsistentiam suam alteri aquae, seu toti ex utraque composito; hoc autem est contra rationem subsistentiae, ut dixi.

Prior sententia proponitur

4. In hac re moderni philosophi (antiqui enim nihil fere de hoc disputarunt) sentire videntur subsistentiam omnem esse indivisibilem, atque hoc esse de ratione illius ob incommunicabilitatem eius. Et qui ita sentiunt, consequenter negant aut materiam aut formam, materialem praesertim, vere subsistere; de rationali autem anima dissensio est, ut dicemus. Negant etiam partes integrales subsistere in toto, etiam si separatae possint per se conservari et subsistere. Unde consequenter aiunt, quando aqua in duas partes dividitur, totam subsistentiam aquae divisae destrui et duas alias de novo produci, quia destruitur unum suppositum et incipiunt duo. Hic autem dicendi modus facilius intelligitur iuxta sententiam Caietani asserentis subsistentiam esse entitatem omnino realiter distinctam a tota natura composita, et consequenter a materia etiam et a forma; nam,

ta aquella opinión, desaparecen muchas de las dificultades planteadas, ya que, en conformidad con ella, se dirá fácilmente que, por ejemplo, en el hombre, la subsistencia es una entidad simple, y será preciso admitir que es espiritual, pues, si es simple, no podrá estar compuesta de espiritual y material; y como sigue a la forma y pertenece a la perfección, será espiritual más bien que material; de aquí resulta que es indivisible y que, de suyo, modifica primeramente al alma y, mediante ella, al cuerpo, de suerte que así termine finalmente a toda la naturaleza. En cambio, en las otras realidades, tal entidad será material y terminará inmediatamente a toda la naturaleza, y a las partes sólo en cuanto componen la naturaleza íntegra; por ello, si dicha naturaleza se disuelve o divide, la entidad de la subsistencia no permanecerá en las partes, sino que se destruirá, y en este sentido es también indivisible. Ahora bien, según nuestra opinión, resulta más difícil defender esta doctrina, y por ese motivo la juzgamos absolutamente falsa y, dentro de cualquier opinión, insuficiente para explicar este punto.

Solución de la cuestión

5. Así, pues, para explicar la cuestión, suponemos que una cosa puede llamarse indivisible de dos maneras: de una, porque absolutamente no consta de ninguna parte, como el ángel o el punto; de otra, porque, aun cuando sea compuesta, o es indisoluble, como la sustancia del cielo, o, si se disuelve, los extremos de que se compone no pueden conservarse fuera del todo, cosa que unas veces se realiza en ambos extremos —como en el mínimo natural y en el todo heterogéneo por lo que respecta a algunas partes principales—, y otras veces se cumple sólo en uno, como en el brazo, si se separa del todo, ya que no sigue siendo lo mismo que era antes; por tanto, de todas estas maneras puede entenderse que la subsistencia es indivisible; ahora falta declarar cuál de ellas es la verdadera.

6. Primera afirmación: la subsistencia de las realidades espirituales es indivisible de la primera manera. Esta afirmación es evidente por sí misma, y se ha demostrado suficientemente al principio de la sección.

supposita illa sententia, cessant multae ex difficultatibus positis, quia iuxta illam facile dicetur in homine, verbi gratia, subsistentiam esse quamdam simplicem entitatem, eamque fateri oportebit esse spiritualem, quia, si simplex est, non poterit esse composita ex spirituali et materiali; et quia formam consequitur et ad perfectionem pertinet, potius spiritualis erit quam materialis; atque ita fit ut sit indivisibilis et quod ex se primo afficiat animam et per illam corpus, ut ita tandem terminet totam naturam. In aliis vero rebus talis entitas materialis erit et immediate terminabit totam naturam, partes vero nonnisi ut componunt naturam integram, et ideo, si illa natura dissolvatur aut dividatur, entitas subsistentiae non manebit in partibus, sed destruetur, atque ita est etiam indivisibilis. At vero, iuxta nostram sententiam, difficilius haec doctrina defendi potest, et ideo absolute falsam illam censemus, et in omni opinione insufficientem ad hac rem explicandam.

Quaestionis resolutio

5. Ut ergo rem declaremus, supponimus duobus modis posse aliquam rem dici indivisibilem: uno modo, quia omnino ex nullis partibus constat, ut angelus vel punctus; alio modo, quia, licet composita sit, vel est indissolubilis, ut substantia caeli, vel, si dissolvatur, extrema ex quibus componitur conservari non possunt extra totum, quod interdum in utroque extremo contingit, ut in minimo naturali, et in toto heterogeneo quoad aliquas partes principales; interdum vero in altero tantum, ut in brachio, si a toto dividatur, quia non manet idem quod antea erat; omnibus ergo his modis intelligi potest subsistentiam esse indivisibilem; quis autem illorum verus sit, superest declarandum.

6. Dico primo: subsistentia rerum spiritualium est indivisibilis priori modo. Haec assertio per se nota est, et satis probata in principio sectionis.

7. Segunda afirmación: ninguna subsistencia de una naturaleza o supuesto material es indivisible de esta manera. También ésta se demuestra (según pienso) con los motivos de duda aducidos en primer lugar; además se explica porque, si la subsistencia de alguna naturaleza material fuese indivisible de esta manera, lo sería sobre todo la subsistencia propia de la humanidad; pero ésta no; luego ninguna. La mayor es evidente, ya porque en los demás casos tienen validez con mayor evidencia los argumentos aducidos anteriormente, ya también porque, en la humanidad, al menos el alma es espiritual. Por tanto, se demuestra la menor: la subsistencia del hombre no es completamente espiritual; luego no puede ser indivisible de la primera manera; tampoco es indivisible de igual modo que el punto, como es evidente de suyo y se patentizará *a fortiori* por lo que se ha de decir; luego. El antecedente se prueba, en primer lugar, porque se ha demostrado que la subsistencia no es una realidad distinta, sino sólo un modo de la naturaleza de la que es término; luego la subsistencia de toda la humanidad no puede ser espiritual. La consecuencia se prueba porque es necesario que una realidad espiritual se distinga realmente de la humanidad, ya sea como enteramente distinta de ella, lo cual se ha rechazado, ya, al menos, como identificada con el alma sola, lo cual repugna también al principio establecido, no sólo porque se ha demostrado que la subsistencia es un modo de toda la naturaleza, por lo que se distingue de ella sólo con distinción modal, y no como la parte se distingue del todo, ya también porque, mediante la subsistencia de la humanidad, también la materia misma es terminada o conterminada; y no puede ser terminada de esa manera por una realidad completamente distinta, cual sería una realidad espiritual.

8. En segundo lugar, porque, según demostramos, la existencia de la humanidad no es enteramente espiritual, sino compuesta de existencias parciales, una material y otra espiritual; luego tampoco la subsistencia es por completo espiritual. Se demuestra la consecuencia porque, como también hemos probado, la subsistencia no es otra cosa que un modo de la existencia, intrínseco a ella; luego, cuando la subsistencia es connatural, también es proporcionada a la misma existencia y, consiguientemente, compuesta de algo espiritual y material, como ella. En tercer lugar, se prueba por el modo común de hablar y de opinar; pues el hombre no es una persona espiritual, sino más bien material; pero, si su persona-

7. Dico secundo: nulla subsistentia materialis naturae seu suppositi est hoc modo indivisibilis. Hanc etiam convincunt (ut opinor) rationes dubitandi priori loco factae; praeterea declaratur, nam, si subsistentia alicuius naturae materialis esset hoc modo indivisibilis, maxime propria subsistentia humanitatis; sed illa non; ergo nulla. Maior est evidens, tum quia in caeteris evidentius procedunt rationes prius factae, tum etiam quia in humanitate saltem anima est spiritualis. Probatur ergo minor, quia subsistentia hominis non est omnino spiritualis; ergo non potest esse priori modo indivisibilis; neque etiam est indivisibilis ut punctus, ut per se notum est, et a fortiori patebit ex dicendis; ergo. Antecedens probatur primo, quia ostensum est subsistentiam non esse rem distinctam, sed tantum modum naturae cuius est terminus; ergo subsistentia totius humanitatis non potest esse spiritualis. Probatur consequentia, quia necesse est rem spiritualem esse realiter distinctam ab humanitate, vel ut prorsus condistinctam ab illa, quod improbatum est, vel certe ut identificatam soli animae, quod etiam repugnat principio posito, tum quia ostensum est subsistentiam esse modum totius naturae, atque ita a tota illa distingui tantum modaliter, et non ut partem a toto; tum etiam quia per subsistentiam humanitatis etiam materia ipsa terminatur seu conterminatur; non potest autem sic terminari per rem omnino distinctam, qualis esset res spiritualis.

8. Secundo, quia, ut ostendimus, existentia humanitatis non est omnino spiritualis, sed composita ex partialibus existentiis, materiali et spirituali; ergo nec subsistentia est omnino spiritualis. Probatur consequentia, quia, ut etiam ostendimus, subsistentia nihil aliud est quam modus existentiae, intrinsecus illi; ergo, quando subsistentia est connaturalis, est etiam proportionata ipsi existentiae, et consequenter composita ex aliquo spirituali et materiali sicut ipsa. Tertio, probatur ex communi loquendi et sentiendi modo, quia homo non est spiritualis persona, sed materialis potius; at si personalitas eius

lidad fuese espiritual, debería denominarse en absoluto persona espiritual, así como la persona de Cristo Hombre se dice simplemente increada, ya que toda su subsistencia es increada, aunque sea creada la naturaleza humana en la cual subsiste; por tanto, la persona en cuanto persona recibe tal denominación de la personalidad más bien que de la naturaleza; pero esto pertenece al modo de hablar; en cambio, son las primeras razones las que explican la cuestión, que se aclarará todavía más por lo que se ha de decir.

9. Tercera afirmación: toda subsistencia de una realidad material es compuesta en doble sentido, a saber, con una composición integral y otra esencial o cuasi esencial. La primera parte se prueba fácilmente por la conclusión anterior; porque toda subsistencia de una realidad material es material; pero todo lo que es material tiene alguna extensión y, en consecuencia, composición de partes integrantes, ya que el tener extensión no es otra cosa que tener partes coextensas con la extensión de la cantidad, y esas partes se llaman integrantes. Prueban también esto algunas de las razones aducidas al principio, especialmente la de que la subsistencia de toda el agua, por ejemplo, no puede estar toda en el todo y toda en cada parte, por no ser una realidad espiritual. Tampoco puede imaginarse que esté en alguna parte o punto indivisible de toda el agua; pues ¿quién podría ni siquiera pensar esa ficción, o dar razón de por qué está en una parte o punto más bien que en las otras, o finalmente explicar cómo, estando en un solo punto, hace subsistente a toda la sustancia?

10. Por eso, en contra de esto hay también un excelente argumento teológico: el Verbo divino, para recibir en sí y sustentar de modo admirable todo el cuerpo humano, es decir, para hacerlo subsistente, se unió a todo él y a cada una de sus partes, y a la sangre y a las partes de ésta; y, de manera semejante, durante los tres días permaneció unido al cuerpo inanimado; luego la subsistencia propia del cuerpo, que fue suplida por el Verbo, se halla también íntimamente en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, pero no en una determinada parte o punto del mismo. Una magnífica prueba de esto se toma también de la existencia; porque ésta es íntima al todo y a todas y cada una de sus partes; pero la subsistencia es un

esset spiritualis, omnino dicenda esset persona spiritualis, sicut persona Christi hominis simpliciter dicitur increata, quia tota subsistentia eius increata est, licet natura humana in qua subsistit sit creata; sumit ergo persona ut persona huiusmodi denominationes potius a personalitate quam a natura; sed hoc ad modum loquendi spectat; priores vero rationes sunt quae rem declarant, quae magis ex dicendis constabit.

9. Dico tertio: omnis subsistentia rei materialis est dupliciter composita, scilicet, integrali et essentiali vel quasi essentiali compositione. Prior pars probatur facile ex conclusione praecedenti; nam omnis subsistentia rei materialis est materialis; sed quidquid materiale est habet extensionem aliquam et consequenter compositionem ex partibus integralibus, quia nihil aliud est habere extensionem quam habere partes coextensas ad extensionem quantitatis, et hae partes vocantur integrales. Hoc etiam probant aliquae ex rationibus in principio factis, praesertim illa quod subsistentia totius aquae, verbi gratia, non potest esse tota in toto et tota in qualibet parte, cum non sit res spiritualis. Neque etiam fingi potest esse in aliqua parte aut puncto indivisibili totius aquae; quis enim vel cogitare posset hoc figmentum, aut rationem reddere cur in una parte vel puncto potius sit quam in aliis, aut denique explicare quomodo in uno puncto existens totam substantiam reddat subsistentem?

10. Unde contra hoc est etiam optimum theologicum argumentum, quia Verbum divinum, ut totum corpus humanum in se susciperet et mirabili modo sustentaret, seu subsistens redderet, toti unitum est et omnibus ac singulis eius partibus, et sanguini ac partibus eius, et simili modo unitum mansit in triduo inanimato corpori; ergo propria corporis subsistentia, quam Verbum supplevit, intime etiam est in toto corpore et singulis partibus eius, et non in aliqua determinata parte aut puncto illius. Cuius rei optimum etiam argumentum sumitur ab existentia; haec enim intima est toti et omnibus ac singulis partibus eius; sed subsi-

modo o término intrínseco de la existencia; luego está como difundida por toda ella y unida íntimamente a cada una de sus partes. Así también, la inhesión actual de la forma accidental extensa y cuanta no puede estar en una de sus partes, sino en toda ella y en cada una de las partes en que se halla su existencia, porque es un modo intrínseco y cuasi término de la misma. Por ello, así como la inhesión del accidente material está necesariamente compuesta de partes integrantes, ya que tal forma consta de semejantes partes, así también la subsistencia de la realidad material se compone necesariamente de las mismas partes.

11. Por consiguiente, este miembro de la presente afirmación no sólo tiene validez en nuestra opinión, según la cual defendemos que la subsistencia es un modo y no una entidad distinta, sino también en la sentencia opuesta, al menos con respecto a las realidades enteramente materiales (para exceptuar al hombre); así lo prueba la razón, que es general en cualquier opinión, de que tal entidad no puede estar toda en el todo y toda en cada parte, ya que no es espiritual. Pues ¿quién creerá que a la naturaleza puramente material le es debida una subsistencia espiritual, o que resulta de ella? Y si alguien insiste diciendo que una entidad material puede estar toda en el todo y toda en cada parte, como piensan muchos acerca de las almas de los brutos perfectos, respondemos, en primer lugar, que no aprobamos tal opinión, ya que la forma que depende de la materia en su producción y en su ser no puede depender toda simultáneamente, de manera natural, de las diversas partes de la materia. Además, aun cuando se conceda esto en esas formas especiales, no debe extenderse a la entidad material común a las sustancias materiales ínfimas, entidad que sigue no sólo a la forma, sino también, según su modo, a la materia, puesto que sólo es debida (y sobre todo según aquella opinión) a la naturaleza completa, que en estas realidades consta de forma y materia.

12. En cambio, en el hombre no es válida esta parte, según la opinión antedicha, ya que debe afirmar consecuentemente que la subsistencia del hombre es espiritual; pero esto ya lo hemos rechazado. Sólo podemos establecer la siguiente diferencia: en el hombre, la subsistencia tiene esta clase de extensión o composición únicamente por aquella parte por la que incluye la materia y el modo de

stentia est intrinsecus modus seu terminus existentiae; ergo est quasi diffusa per totam illam et intime coniuncta singulis partibus eius. Sicut etiam actualis inhaerentia formae accidentalis extensae et quantae non potest esse in una parte eius, sed in tota et in singulis partibus, in quibus est existentia eius, quia est intrinsecus modus et quasi terminus eius. Unde, sicut inhaerentia accidentis materialis necessario est composita ex partibus integrantibus, eo quod talis forma ex similibus partibus constet, ita etiam subsistentia rei materialis ex eisdem partibus necessario componitur.

11. Quocirca, haec pars huius assertionis non solum procedit in nostra sententia, qua asseruimus subsistentiam esse modum et non entitatem distinctam, sed etiam in opposita sententia, saltem quoad res omnino materiales (ut hominem excipiam); quod convincit illa ratio, quae generalis est in omni opinione, scilicet, quod talis entitas non potest esse tota in toto et tota in qualibet parte, cum spiritualis non sit. Quis enim credat naturae purae materiali deberi spiritualem subsistentiam aut ex illa resultare? Quod si quis instet entitatem materialem posse esse totam in toto et totam in qualibet parte, ut multi sentiunt de animabus brutorum perfectorum, respondemus imprimis illam sententiam nobis non probari, nam forma quae pendet a materia in fieri et esse non potest naturaliter simul tota dependere a diversis partibus materiae. Deinde, esto id concedatur in illis peculiaribus formis, non est extendendum ad entitatem materialem communem infimis materialibus substantiis, et quae non solum formam, sed etiam materiam suo modo consequitur, quia solum debetur (maxime secundum illam sententiam) naturae completae, quae in his rebus ex forma et materia constat.

12. At vero, in homine non procedit haec pars iuxta praedictam sententiam, nam consequenter dicere debet subsistentiam hominis esse spiritualem; sed hoc iam est a nobis improbatum. Solum hoc discrimen nos constituere possumus, quod in homine subsistentia habet hoc genus extensionis seu compositionis solum ex ea parte qua includit

existir por sí o la subsistencia parcial de la materia, mas no por parte de la forma, como ocurre en las otras realidades materiales. Esta diferencia es bastante evidente de suyo, pero no es obstáculo para que se diga que la subsistencia propia de la humanidad es extensa o compuesta de partes integrantes; como también es compuesta de esa manera su existencia o la misma humanidad, aun cuando incluya esencialmente una forma espiritual. Esto, para omitir que en el hombre hay algunas partes en cierto modo integrantes que no están informadas por el alma racional, como la sangre y otras semejantes, cuya subsistencia (que no puede menos de ser material) pertenece de alguna manera a la subsistencia completa de toda la humanidad, como he tratado más ampliamente en la q. 5 de la III parte.

13. La segunda parte de la conclusión, que se refiere a la composición de partes cuasi esenciales, propiamente tiene lugar en la hipótesis de que la subsistencia sea sólo un modo de la naturaleza; porque, si es una entidad completamente distinta, aunque pueda imaginarse que también es compuesta, de suerte que la materia tenga su entidad parcial de subsistencia, y la forma la suya, y de una y otra se componga la subsistencia íntegra, como de acto y potencia; aunque esto —repito— pueda imaginarse, no obstante, además de que sería demasiado superfluo inventar tantas entidades, no sería bastante consecuente con los principios en que se fundamenta la otra opinión. Y, en este sentido, ni Cayetano ni los autores que piensan que la subsistencia tiene su propia entidad, defienden que esté compuesta de esa manera, sino que es simple en lo que respecta a esta composición cuasi esencial, es decir, de acto y potencia. En esto, ciertamente, se expresan de modo consecuente, pero tropiezan con una dificultad al explicar la subsistencia de la humanidad, pues necesariamente han de confesar que aquélla es espiritual, cosa que no parece congruente con la verdad, como he demostrado en la segunda conclusión; por eso, las razones allí aducidas pueden valer para demostrar esta parte. Además, de nuestra opinión de que la subsistencia es sólo un modo parece inferirse necesariamente esta parte, como se ha indicado de manera suficiente al principio de la sección, en los primeros argumentos. Porque, en general, un modo de una realidad compuesta, que se distingue de ella sólo modalmente, y que de manera adecuada, y esencial y primariamente, afecta a toda ella en cuanto tal,

materiam et modum per se existendi aut partialem subsistentiam materiae, non vero ex parte formae, sicut in aliis rebus materialibus. Quae differentia est per se satis nota, illa tamen non obstat quominus subsistentia propria humanitatis extensa seu composita ex partibus integrantibus dicatur; sicut etiam eius existentia vel ipsamet humanitas sic est composita, licet spiritualem formam essentialiter includat. Ut omittam esse in homine aliquas partes aliquo modo integrantes quae non informantur anima rationali, ut sanguis et similes, quarum subsistentia (quae non potest non esse materialis) ad completam subsistentiam totius humanitatis aliquo modo pertinet, ut latius in q. 5 III part. tractavi.

13. Altera conclusionis pars, quae est de compositione ex partibus quasi essentialibus, proprie habet locum supponendo subsistentiam tantum esse modum naturae; nam, si est entitas omnino distincta, licet fingi posset etiam composita, ita ut materia habeat suam entitatem partialem subsistentiae, et forma suam, et ex utraque componatur integra subsistentia, tamquam ex actu et potentia; licet hoc (inquam) fingi possit, tamen et nimis superfluum esset tot fingere entitates, et non esset id satis consequens ad ea principia in quibus alia sententia fundatur. Atque ita nec Caietanus, nec illi auctores qui putant subsistentiam habere suam propriam entitatem, ponunt illam sic compositam, sed simplicem quoad hanc compositionem quasi essentialem, seu ex actu et potentia. In quo quidem loquuntur consequenter, patiuntur tamen difficultatem in explicanda subsistentia humanitatis, quam necesse est ut spiritualem esse fateantur, quod veritati consonum non videtur, ut in secunda conclusione probavi; unde rationes ibi factae ad hanc partem suadendam valere possunt. Praeterea, ex nostra sententia quod subsistentia sit tantum modus, videtur necessario inferri haec pars, ut in principio sectionis in prioribus argumentis sufficienter tactum est. Quia in universum modus rei compositae, qui ab illa tantum modaliter distinguitur et adaequate ac per se primo afficit totam illam ut sic, id est, secundum

es decir, en su totalidad y no por razón de otra parte, ese modo —repito— participa necesariamente de la composición que es proporcional a la realidad de la que es modo. Pues de otra manera resulta ininteligible que un modo afecte íntimamente a toda una cosa y a todas sus partes con alguna identidad real, y con distinción sólo modal; mas, en el presente caso, la subsistencia modifica a la existencia de toda la naturaleza de tal manera que termina y modifica tanto la existencia de la materia como la existencia de la forma; luego se identifica con ellas tomadas simultáneamente; es, pues, necesario que incluya una composición proporcional a la composición de materia y forma, a la cual llamados esencial.

Si las realidades materiales subsisten solamente por razón de la materia

14. No obstante, alguno podría excogitar un modo según el cual fuera posible entender que, en las realidades enteramente materiales (excluimos al hombre), la subsistencia carece de semejante composición, a saber, porque, aun cuando se diga que esta subsistencia pertenece a la naturaleza total, ya que toda la naturaleza subsiste en virtud de ella, sin embargo, no afecta esencial y primariamente a toda la naturaleza en cuanto tal, sino a una parte de la misma, que es la materia prima, y en virtud de ella subsiste el todo, es decir, de ella redunda la denominación al todo. Esto puede explicarse como sigue: nosotros concebimos o explicamos la razón de subsistencia positiva mediante las negaciones de que se valió Aristóteles para definir la sustancia primera, que son: *no estar en un sujeto, no predicarse de un sujeto;* pero, en las cosas materiales, estas negaciones tienen su primer origen en la materia prima; porque, como ésta es el primer sujeto del que se educe la forma, exige esencial y primariamente el no estar en un sujeto y, en consecuencia, el no predicarse tampoco de un sujeto, si se considera individualizada; en cambio, la forma, que se educe de la potencia de la materia, así como se hace de un sujeto, así también está en un sujeto; en consecuencia, toda la razón de subsistir de estas realidades parece estar en la materia. Por eso, aquel Boecio al que hemos aludido en la sección 2, afirmaba que la materia prima es en grado sumo sustancia primera, el cual se equivocó porque, o pensó que la materia prima

se totam, et non ratione alterius partis, talis (inquam) modus necessario participat compositionem proportionatam rei cuius est modus. Quia non potest aliter intelligi quod modus intime afficiat totam rem et omnes partes eius cum aliqua identitate reali, et sola distinctione modali; at, in praesenti, subsistentia ita modificat existentiam totius naturae ut tam existentiam materiae quam existentiam formae terminet ac modificet; ergo cum illis simul sumptis identificatur, et ideo necesse est ut compositionem includat proportionatam compositioni ex materia et forma, quam essentialem vocamus.

Subsistantne res materiales ratione solius materiae

14. Posset tamen aliquis excogitare modum quo intelligi possit in rebus omnino materialibus (hominem excludimus), subsistentiam carere huiusmodi compositione, nimirum, quia, licet haec subsistentia dicatur esse totius naturae, quia ex vi eius tota natura subsistit, non tamen per se primo afficit totam naturam ut sic, sed partem eius, scilicet, materiam primam, et ex vi illius subsistit totum, seu ab illa redundat denominatio in totum. Quod in hunc modum potest declarari, nam ratio positivae subsistentiae a nobis concipitur seu declaratur per illas negationes per quas Aristoteles primam substantiam definivit, quae sunt: *non esse in subiecto, non dici de subiecto;* hae autem negationes in rebus materialibus primam originem trahunt a materia prima; illa enim, cum sit primum subiectum ex quo forma educitur, per se primo postulat non esse in subiecto, et consequenter nec dici de subiecto, si in individuo sumatur; forma vero, quae educitur de potentia materiae, sicut ex subiecto fit, ita etiam est in subiecto; et ideo tota ratio subsistendi in huiusmodi rebus videtur existere in materia. Unde Boetius ille, quem in secunda sectione allegavimus, asserebat materiam primam esse maxime primam substantiam, qui erravit quidem

es una sustancia completa, o no advirtió que sin naturaleza completa no hay ninguna sustancia primera, en sentido perfecto y propio; mas no parece que cometiera error por atribuir a la materia prima una propia y perfecta razón de subsistir que, de suyo, sea suficiente para que, en virtud de ella, subsista toda la naturaleza. Esto se confirma, finalmente, porque la materia existe propísimamente por sí misma, ya que no se apoya en ningún sujeto o soporte ni puede apoyarse de manera natural, y la forma material se apoya en la materia misma como soporte; luego, en toda la naturaleza material, la razón y el modo de subsistir está en la misma materia y no afecta a la forma en sí misma, sino que de la materia redunda la denominación al todo.

15. Y, si se objeta que, por ser la materia más imperfecta que la forma, incluso que la material, parece inconveniente atribuir toda la razón de subsistir de estas realidades materiales a la materia y no a la forma, se responde que la subsistencia pertenece al modo de existir más bien que al grado de entidad, por lo cual no es inconveniente que la forma, aun siendo absolutamente más perfecta que la materia en el grado de entidad, sea menos perfecta en un modo de existir, ya que depende del sujeto, dependencia que la materia no tiene. Por eso es posible que la materia, aunque menos perfecta, tenga una subsistencia que la forma no tiene.

16. En segundo lugar, cabe objetar que, en la naturaleza humana, la subsistencia propia no es la subsistencia de la materia sola; luego tampoco en otras realidades. La consecuencia es válida por paridad de razón, y el antecedente parece cierto. Primeramente, por el misterio de la Encarnación; en efecto, el Verbo divino sólo se unió inmediatamente a aquella realidad a la que se une la subsistencia natural; pero se unió inmediatamente no sólo a la materia, sino también al alma, como consta por fe cierta, y fue explicado al hablar de los tres días; porque el alma permaneció unida al Verbo en virtud de la unión anterior. Y no se unió inmediatamente al Verbo el alma sola y la carne en sí misma, sino también la humanidad; luego la subsistencia propia de la humanidad no es solamente la subsistencia de la materia, sino que incluye asimismo la subsistencia del alma y expresa de manera absoluta una subsistencia completa de toda la humanidad.

in eo quod aut existimavit materiam primam esse substantiam completam, aut non advertit sine completa natura nullam esse perfecte ac proprie primam substantiam; non tamen videtur errasse in eo quod materiae primae attribuit propriam ac perfectam rationem subsistendi ex se sufficientem, ut ratione illius tota natura subsistat. Quod tandem confirmatur, nam materia propriissime est per se, quia nulli subiecto aut sustentanti innititur nec naturaliter inniti potest; forma autem materialis innititur ipsi materiae ut sustentanti; ergo in tota natura materiali ratio et modus subsistendi est in ipsa materia, et non afficit formam in seipsa, sed a materia redundat denominatio in totum.

15. Quod si obiicias, cum materia sit imperfectior quam forma etiam materialis, videri inconveniens totam subsistendi rationem harum materialium rerum materiae attribuere et non formae, respondetur subsistentiam pertinere potius ad modum existendi quam ad gradum entitatis, et ideo non esse inconveniens quod forma, licet sit perfectior simpliciter in gradu entitatis quam materia, in quodam existendi modo sit minus perfecta, quia dependet a subiecto, quod non habet materia. Et ideo fieri potest ut materia, licet minus perfecta, habeat subsistentiam quam non habet forma.

16. Secundo, obiici potest quia in humana natura subsistentia propria non est subsistentia solius materiae; ergo neque in aliis rebus. Consequentia tenet a paritate rationis; antecedens vero certum videtur. Primo, ex mysterio Incarnationis, nam Verbum divinum solum illi rei fuit unitum immediate cui naturalis subsistentia unitur; sed fuit unitum immediate non solum materiae, sed etiam animae, ut certa fide constat, et in triduo declaratum est; mansit enim anima unita Verbo ex vi prioris unionis. Neque sola anima et caro secundum se, sed tota etiam humanitas fuit Verbo unita immediate; ergo propria subsistentia humanitatis non est tantum subsistentia materiae, sed includit etiam subsistentiam animae, et simpliciter dicit quamdam completam subsisten-

Se confirma, pues por esta razón dicen los teólogos que el Verbo divino no corrompió la subsistencia preexistente, sino impidió que se realizara en la humanidad, como se ve claramente por Santo Tomás, III, q. 4, a. 2, ad 3; mas, si esa subsistencia fuese de la materia sola, hubiera sido corrompida más bien que suplida con ventaja, ya que preexistía en aquella materia, y sólo se habría hecho que la materia no la tuviese bajo forma humana. En segundo lugar, puede demostrarse lo mismo por la razón, ya que en el hombre la forma no sólo es más perfecta que la materia en el grado de entidad, sino también en el modo de existir, puesto que es tan independiente del sujeto como la materia, por lo cual no puede ser hecha sino por creación, lo mismo que ella; luego es por sí misma y consiguientemente tan subsistente como la materia; por tanto, tiene su subsistencia parcial, tanto más perfecta cuanto más inmaterial; en consecuencia, como el hombre consta de alma y cuerpo, y de alma más principalmente que de cuerpo, consta de la subsistencia del alma más bien que de la del cuerpo o, propiamente, no consta de ninguna de las dos, sino de la subsistencia íntegra que se compone de ambas; luego lo mismo ocurrirá, a su manera, en las demás cosas.

17. No obstante, puede responderse a esta objeción negando la consecuencia; porque parece que no es posible dudar acerca del antecedente; antes bien, si, como he dicho arriba, la subsistencia del hombre fuese simple, debería ponerse en el alma más bien que en la materia. Pero no parece que suceda lo mismo con las demás realidades materiales, como puede inferirse de la misma razón aducida, ya que, en el hombre, la forma es independiente del sujeto, mientras que en las demás la forma es dependiente, y, por ello, aunque el alma del hombre esté terminada por una subsistencia parcial, las otras formas no pueden ser terminadas sino por inhesión o cuasi inhesión. Y no es inconveniente, sino que, por el contrario, parece muy conforme con las naturalezas de las cosas el que la naturaleza del hombre sea, en cierto modo, más subsistente que todas las naturalezas inferiores; porque aquélla es, en su totalidad, subsistente esencial y primariamente y de manera intrínseca, ya que consta de una doble parte que por sí misma es apta para subsistir e independiente del sujeto; las naturalezas inferiores, en cambio, sólo

tiam totius humanitatis. Et confirmatur, nam hac ratione dicunt theologi Verbum divinum non corrupisse subsistentiam praeexistentem, sed impedivisse ne in humanitate fieret, ut patet ex D. Thoma, III, q. 4, a. 2, ad 3; si autem illa subsistentia esset solius materiae, non tam fuisset praeventa quam corrupta; praeexistebat enim in illa materia; solumque factum esset ne materia illam haberet sub forma humana. Secundo, probari idem potest ratione, quia in homine forma non solum est perfectior materia in gradu entitatis, sed etiam in modo essendi, nam est tam independens a subiecto sicut materia, et ideo fieri non potest nisi per creationem sicut et illa; ergo est per se et consequenter tam subsistens sicut materia; ergo habet suam subsistentiam partialem, eo perfectiorem quo immaterialiorem; cum ergo homo constet anima et corpore, et principalius anima quam corpore, magis subsistentia animae quam corporis, vel neutra proprie, sed subsistentia integra ex utraque composita; idem ergo erit suo modo in caeteris rebus.

17. Responderi nihilominus potest ad hanc obiectionem negando consequentiam; de antecedente enim non videtur posse dubitari; immo, ut supra dicebam, si hominis subsistentia simplex esset, potius in anima quam in materia ponenda esset. Non videtur autem esse eadem ratio de caeteris materialibus rebus, ut ex eadem ratione adducta colligi potest, nam in homine forma est independens a subiecto; in aliis vero forma est dependens, et ideo, licet anima hominis terminetur per partialem subsistentiam, aliae vero formae non possunt terminari nisi per inhaerentiam vel quasi inhaerentiam. Neque est inconveniens, sed videtur potius valde consentaneum naturis rerum, ut natura hominis sit aliquo modo magis subsistens quam omnes inferiores naturae; illa enim est secundum se totam per se primo et intrinsece subsistens, quia constat ex duplici parte per se apta ad subsistendum et independenti a subiecto; inferiores autem naturae solum sunt subsistentes ratione unius partis, et quasi per

son subsistentes por razón de una parte y como por denominación tomada de ella, pues tienen otra parte enteramente dependiente del sujeto.

18. Así expuesta, esta opinión parece (como digo en otro lugar) en cierto modo probable, mas no debe admitirse como verdadera; porque, ante todo, es ajena a la manera de hablar y de pensar de todos los filósofos y teólogos; efectivamente, todos piensan que cualquier sustancia completa tiene también su subsistencia completa, y que a ella concurre la forma en medida no menor, antes al contrario, mayor, en cierto sentido, que la materia, como puede verse en los autores arriba citados, y en Santo Tomás, II *cont. Gent.*, c. 68, donde dice que la sustancia compuesta de materia y forma es una, según el ser único que consta de materia y forma, en el cual subsiste toda la sustancia. En segundo lugar, argumento urgiendo la segunda objeción antes presentada, pues de ella se concluye que la subsistencia de la humanidad se compone, de alguna manera, de los modos parciales del alma y de la materia, a los que ahora, en atención a la brevedad, llamamos subsistencias parciales (porque más adelante se ha de tratar de esta denominación y de su verdadero sentido); de aquí, pues, inferimos que la subsistencia de la materia sola no es completa en la razón de subsistencia, sino, a lo sumo, parcial, ya que en otro caso no podría componer, con la subsistencia parcial del alma, una subsistencia íntegra dotada de unidad *per se;* luego esa subsistencia de la materia no puede ser suficiente para que, en virtud de ella, subsista cualquier naturaleza sustancial íntegra. La consecuencia es patente, ya porque la subsistencia debe ser proporcionada a la naturaleza a la que termina, por lo cual, si la naturaleza sustancial es completa, requiere una subsistencia completa, y no una parcial; ya también porque, de lo contrario, sólo la existencia de la materia estaría terminada por la subsistencia, y no la existencia de la forma, ni la de toda la naturaleza compuesta.

19. De aquí podemos argumentar, además: de aquella opinión se sigue que, propia y rigurosamente, en estas realidades materiales sólo es sustancia la materia, y no la forma, ni, consiguientemente, el compuesto de materia y forma. La consecuencia es manifiesta, en primer lugar, porque la sustancia es la que tiene el ser sustancial; mas el ser sustancial es aquel que, por su naturaleza, tiene aptitud para ser terminado por la subsistencia; pero solamente la existencia de la materia es apta

denominationem ab illa, quia habent alteram partem omnino dependentem a subiecto.

18. Haec sententia sic exposita (ut alias dixi) videtur aliquo modo probabilis, non tamen probanda ut vera; nam imprimis est aliena a modo loquendi et sentiendi philosophorum et theologorum; omnes enim sentiunt quamlibet substantiam completam habere etiam suam completam subsistentiam, et ad eam non minus, immo magis quodammodo concurrere formam quam materiam, ut videre licet in auctoribus supra citatis, et in D. Thoma, II cont. Gent., c. 68, ubi ait substantiam compositam ex materia et forma esse unam secundum unum esse ex materia et forma constans, in quo tota substantia subsistit. Deinde argumentor urgendo secundam obiectionem supra factam, nam ex ea concluditur subsistentiam humanitatis componi aliquo modo ex modis partialibus animae et materiae, quos nunc, brevitatis gratia, subsistentias partiales vocamus (nam de hac appellatione et vero sensu eius infra est dicendum); hinc ergo colligimus subsistentiam solius materiae non esse completam in ratione subsistentiae, sed ad summum partialem, quia alias non posset componere cum subsistentia partiali animae integram subsistentiam per se unam; ergo illa subsistentia materiae non potest esse sufficiens ut per illam subsistat quaelibet natura integra substantialis. Patet consequentia, tum quia subsistentia debet esse proportionata naturae quam terminat; si ergo natura substantialis completa est, requirit subsistentiam completam, et non partialem; tum etiam quia alias sola existentia materiae terminaretur per subsistentiam, et non existentia formae, nec totius naturae compositae.

19. Ex quo praeterea argumentari possumus; nam sequitur ex illa sententia proprie et in rigore solam materiam esse substantiam in huiusmodi materialibus rebus, et non formam, et consequenter nec compositum ex materia et forma. Patet sequela, primo quidem, quia substantia est quae habet esse substantiale; esse autem substantiale est illud quod natura sua aptum est terminari

para ser terminada por la subsistencia, y la existencia de la forma no, sino únicamente por inhesión; luego sólo la existencia de la materia es sustancial, y no la existencia de la forma. Ni basta con decir que la existencia de la forma queda terminada de manera cuasi mediata por la subsistencia de la materia, ya que esto puede entenderse en doble sentido. Primero, que la subsistencia de la materia termine verdaderamente y cuasi modifique a la existencia de la forma próximamente y en sí misma, y se diga que hace esto mediatamente sólo porque modifica a la materia con prioridad natural; este sentido no tiene lugar en nuestra opinión, ya porque suponemos que la subsistencia no es una realidad distinta, sino sólo un modo de aquella existencia a la que termina próximamente, ya también porque, si la existencia de la forma es terminable de esa manera, se dice sin razón que solicita su término de la materia, y no que lo tiene por sí misma.

20. Así, pues, el otro sentido, que es el que en verdad pretende dicha respuesta, es que se dice que la existencia de la forma está terminada mediatamente por la subsistencia de la materia, porque tal forma está en una materia subsistente, y ya no necesita de otra sustentante. Pero esto no resuelve el argumento aducido, ya que, de esta manera, también la existencia de la cantidad está terminada por la subsistencia de la materia, porque está en una materia subsistente, y ya no necesita de otro sustentante. Y no importa que se diga que precisa la unión con la forma para poder existir y ser sustentada en la materia, pues también la forma material tiene necesidad de la unión con la cantidad, sin la cual no podría, de manera natural, ni existir ni ser recibida en la materia; luego en esto son iguales. Más aún, de aquí surge una nueva razón: apenas es posible asignar la diferencia entre la forma sustancial meramente material y la accidental, ya que ninguna contribuye formalmente por sí misma, o por un modo que le sea intrínseco, a la subsistencia del compuesto, y ambas confieren a la materia algún ser actual o formal, en el cual una y otra dependen de la materia en su producción y conservación; entonces, ¿qué razón o diferencia puede señalarse para que una deba denominarse sustancial más bien que la otra? Porque no es suficiente decir que una tiene entidad sustancial y la otra accidental, y que ahí ha de buscarse la diferencia; pues el género de la entidad no puede tomarse o explicarse sino partiendo del mismo ser y del modo de ser; consiguientemente, si coinciden en el modo de ser, ya que ambas dependen por igual de la materia como de su sujeto, y una entidad no está terminada por la subsistencia o no contribuye a ella en mayor medida que la otra, una no es más entidad sustancial que la otra.

per subsistentiam; sed sola existentia materiae apta est terminari per subsistentiam, non autem existentia formae, sed per inhaerentiam tantum; ergo sola existentia materiae est substantialis, non autem existentia formae. Nec satis est si dicatur existentiam formae terminari quasi mediate per subsistentiam materiae; nam hoc duobus modis intelligi potest. Primo, quod subsistentia materiae vere terminet et quasi afficiat existentiam formae proxime et in seipsa, et solum dicatur mediate hoc facere quia prius natura afficit materiam; et hic sensus non habet locum in nostra sententia, tum quia supponimus subsistentiam non esse rem distinctam, sed modum tantum eius existentiae quam proxime terminat; tum etiam quia, si existentia formae est sic terminabilis, immerito dicitur mendicare terminum a materia et non habere illum ex se.

20. Alter ergo sensus, et revera in ea responsione intentus, est existentiam formae dici mediate terminari per subsistentiam materiae, quia talis forma inest materiae subsistenti, et iam non indiget alia sustentante. Sed hoc non solvit argumentum factum, quia hoc modo etiam existentia quantitatis terminatur per subsistentiam materiae, quia inest materiae subsistenti, et iam non indiget alio sustentante. Nec refert si dicatur indigere consortio formae ut esse possit et in materia sustentari, nam etiam forma materialis indiget consortio quantitatis, sine qua naturaliter neque esse neque recipi posset in materia; ergo in hoc pares sunt. Immo, hinc insurgit nova ratio, nam vix potest assignari differentia inter formam substantialem mere materialem et accidentalem, quia neutra confert formaliter per seipsam, seu modum sibi intrinsecum, ad subsistentiam compositi, et utraque confert materiae aliquod esse actuale seu formale, in quo a materia pendet utraque in fieri et in conservari; quae ergo ratio vel differentia assignari potest cur una potius substantialis dicenda sit quam altera? Neque enim satis est dicere unam habere entitatem substantialem et aliam accidentalem, et inde esse petendam differentiam; nam genus entitatis non potest aliunde sumi aut declarari nisi ex ipso esse et modo essendi; si ergo in modo essendi conveniunt, quia utraque aeque pendet a materia ut subiecto, et non magis terminatur a subsistentia, vel ad illam confert una entitas quam alia, non magis est substantialis entitas una quam altera.

21. Por eso, de aquella opinión se infiere, además, que las realidades materiales no son supuestos íntegros y completos, lo cual es enteramente absurdo; la consecuencia es manifiesta, ya porque se ha demostrado con probabilidad que de dicha opinión se desprende que en estas realidades no hay más sustancia que en la materia sola, ya también, *ad hominem*, porque el supuesto está constituido formalmente por la subsistencia; luego, si la subsistencia es incompleta, el supuesto no puede menos de ser incompleto. Por lo que se confirma también, ya que, si la subsistencia de la materia es incompleta, por su naturaleza exige el ser completada; luego sería absurdo, y ajeno al orden natural, que en todas las realidades naturales, a excepción del hombre, permaneciese sin complemento; luego, así como la esencia de la materia apetece el complemento de la esencia, y la existencia de la materia el complemento de la existencia, así también la subsistencia de la materia apetece el complemento de la subsistencia, ya que también se ordena a él por su naturaleza; por tanto, bajo cualquier forma bajo la cual se mantenga naturalmente, tiene el complemento de la subsistencia, de igual manera que tiene el de la esencia y el de la existencia. Por último, del misterio de la Encarnación se toma un argumento: de la citada opinión se sigue que la forma de la sangre no fue unida a la subsistencia del Verbo de manera inmediata, sino sólo mediata, por razón de la materia o del sujeto, así como los accidentes, cosa que es falsa por completo, según consta por Santo Tomás, III, q. 5, y por lo que se ha tratado en dicho lugar. Y la consecuencia es manifiesta, pues la naturaleza o la parte de la naturaleza se unió al Verbo del mismo modo que se uniría a la subsistencia creada, mediata o inmediatamente, si estuviese en su propio supuesto.

Corolarios de la doctrina anterior

22. Así, pues, de todo esto se concluye que toda subsistencia de una naturaleza completa y material es, de alguna manera, compuesta de partes o extremos

21. Unde ulterius infertur ex illa sententia res materiales non esse integra et completa supposita, quod plane est absurdum; sequela vero patet, tum quia probabiliter ostensum est sequi ex dicta sententia in his rebus non esse plus substantiae quam sit in sola materia, tum etiam ad hominem, quia suppositum formaliter constituitur per subsistentiam; ergo si subsistentia est incompleta, non potest suppositum esse nisi incompletum. Unde etiam confirmatur, nam, si subsistentia materiae incompleta est, natura sua postulat compleri; ergo absurdum esset et praeter naturae ordinem quod in omnibus rebus naturalibus praeter hominem maneret sine complemento; sicut ergo essentia materiae appetit complementum essentiae, et existentia materiae complementum existentiae, ita etiam subsistentia materiae complementum subsistentiae, nam ad hoc etiam natura sua ordinatur; ergo sub omni forma sub qua naturaliter manet habet subsistentiae complementum, sicut essentiae et existentiae. Tandem, ex mysterio Incarnationis argumentum sumitur; nam ex praedicta sententia sequitur formam sanguinis non fuisse immediate unitam subsistentiae Verbi, sed solum mediate, ratione materiae seu subiecti, sicut accidentia, quod est omnino falsum, ut constat ex D. Thoma, III, q. 5, et ex ibi tractatis. Sequela vero est manifesta, nam eo modo unita est natura vel pars naturae Verbo quo uniretur subsistentiae creatae, mediate vel immediate, si esset in proprio supposito.

Corollaria ex praecedenti doctrina

22. Ex his ergo omnibus concluditur omnem subsistentiam naturae completae et ma-

que se relacionan entre sí a modo de acto y potencia y que pertenecen a la composición esencial. Esto se sigue abiertamente de lo dicho, pues se ha demostrado que esta subsistencia no es un modo de una parte sola, sino que es un modo adecuado de toda la naturaleza, que la termina esencial y primariamente, pero que, mediatamente, modifica de alguna manera a cada una de sus partes esenciales, que son la materia y la forma. De ahí resulta necesariamente que ese modo no es simple, sino esencialmente compuesto en proporción con la naturaleza y con las partes esenciales de ésta a las que modifica; ahora bien, toda composición esencial requiere extremos que se comporten como acto y potencia.

23. En segundo lugar, de lo dicho se colige que tal subsistencia incluye, no sólo los modos parciales de las mismas partes, sino también la unión de aquéllos entre sí. La primera parte se prueba, ya porque el compuesto incluye los extremos de que se compone, ya también porque la subsistencia no es una realidad totalmente distinta, sino un modo adecuado de la naturaleza compuesta; también la segunda parte resulta fácil por lo dicho, pues la subsistencia adecuada de una naturaleza tiene unidad *per se,* como la misma naturaleza; porque es necesario que muchas veces guarden proporción entre sí; luego la subsistencia íntegra de toda la naturaleza no es sólo un cierto agregado de subsistencias parciales, o de los modos de la materia y de la forma, ya que, de no ser así, no tendría unidad *per se* en cuanto subsistencia; consiguientemente, incluye en su género alguna unión de esos modos parciales entre sí, por la cual se unen para constituir una subsistencia adecuada de todo el compuesto. Se confirma con un caso semejante, pues la esencia, para tener unidad, además de las esencias de las partes —la materia y la forma—, requiere la unión de aquéllas entre sí, e igual ocurre con la existencia; luego lo mismo acontece con la subsistencia. Por último, se confirma, ya que si, por ejemplo, la forma del hombre se separa de la materia, aunque en cada una de las partes se conserven las subsistencias parciales, sin embargo, no permanece la subsistencia de la humanidad, como tampoco permanece la humanidad misma; luego, así como la humanidad no es un agregado de materia y forma (puesto que tal agregado permanece una vez rota la unión, siendo así que la humanidad no permanece, de lo cual se concluye necesariamente que la humanidad

terialis esse aliquo modo compositam ex partibus seu extremis, quae inter se comparantur ad modum actus et potentiae et ad essentialem compositionem pertinent. Hoc sequitur manifeste ex dictis, quia ostensum est hanc subsistentiam non esse modum unius tantum partis, sed esse adaequatum modum totius naturae, per se primo terminantem illam, mediate tamen afficientem aliquo modo singulas partes essentiales eius, scilicet, materiam et formam. Unde necessario fit talem modum non esse simplicem, sed essentialiter compositum cum proportione ad naturam et partes eius quas afficit; omnis autem compositio essentialis requirit extrema quae se habeant tamquam actus et potentia.

23. Secundo, colligitur ex dictis huiusmodi subsistentiam includere et partiales modos ipsarum partium et unionem eorum inter se. Prior pars probatur, tum quia compositum includit extrema ex quibus componitur, tum etiam quia subsistentia non est res omnino distincta, sed modus adaequatus naturae compositae; posterior item pars est facilis ex dictis, quia subsistentia adaequata unius naturae est per se una, sicut et ipsa natura; oportet enim ut saepe inter se servent proportionem; ergo integra subsistentia totius naturae non est tantum aggregatum quoddam partialium subsistentiarum, seu modorum materiae et formae, alias in ratione subsistentiae non esset per se una; includit ergo in suo genere unionem aliquam illorum partialium modorum inter se, qua coniunguntur ad constituendam unam adaequatam subsistentiam totius compositi. Et confirmatur a simili, nam essentia, ut sit una, praeter essentias partium, materiae, scilicet, et formae, requirit unionem earum inter se, et idem est de existentia; ergo idem est de subsistentia. Tandem confirmatur, nam separata, verbi gratia, forma hominis a materia, licet in singulis partibus maneant subsistentiae partiales, non tamen manet subsistentia humanitatis, sicut nec humanitas ipsa; ergo, sicut humanitas non est aggregatum materiae et formae (nam huiusmodi aggregatum manet dissoluta unione, cum tamen humanitas non maneat, ex quo neces-

incluye por sí y esencialmente la unión), también hay que filosofar de manera enteramente igual acerca de la subsistencia, guardando la debida proporción.

24. En tercer lugar, de lo dicho se sigue que la subsistencia de la naturaleza material completa no es indivisible según el primer modo arriba expuesto —como se ha dicho también en la segunda conclusión—, es decir, no es simple y carente de composición. Ahora falta ver si también es divisible del segundo modo, o sea, si es resoluble en los elementos de que se compone, conservándose los componentes, bien sean los dos, bien sea uno de ellos.

La subsistencia compuesta puede dividirse en partes integrantes

25. Cuarta afirmación: la subsistencia material por razón de la composición de partes integrantes es, en cuanto de ella depende, divisible en partes que después de la división se conserven en su ser y comiencen a ser supuestos íntegros o subsistencias íntegras. Digo *en cuanto de ella depende,* ya que, por parte de la naturaleza o del sujeto, cabe la posibilidad de que, en alguna ocasión, esta división no pueda reducirse al acto, por lo menos naturalmente, ya porque la sustancia es incorruptible, como en el cielo, ya porque es físicamente indivisible, como en la unidad natural mínima, ya porque la sustancia no puede conservarse sin tal integridad de partes, como ocurre cuando se le corta la cabeza a un animal; porque entonces, corrompida la sustancia, es necesario que se destruya también la subsistencia. En cambio, siempre que la sustancia se divide en partes integrantes y que conservan idéntica naturaleza sustancial, entonces también la subsistencia del todo se divide en las partes integrantes de que constaba, las cuales dejan de ser partes, no por perder el ser que poseían antes, sino únicamente por perder la unión; y en este sentido afirmamos que la subsistencia material, en cuanto de ella depende, es divisible. Se prueba porque, cuando el agua que antes tenía continuidad se divide en dos partes, que después de la división son dos supuestos de agua, la subsistencia, que anteriormente era una y compuesta, se divide en dos; luego a la subsistencia material, en cuanto de ella depende, no le repugna esta división, si por otro concepto no le repugna por parte de la forma o de la naturaleza.

sario concluditur humanitatem per se et essentialiter includere unionem), ita omnino de subsistentia philosophandum est, servata proportione.

24. Tertio, sequitur ex dictis subsistentiam naturae completae materialis non esse indivisibilem priori modo supra posito, ut in secunda etiam conclusione dictum est, id est, simplicem et incompositam. Nunc videndum superest an sit etiam divisibilis posteriori modo, id est, resolubilis in ea ex quibus componitur, conservatis componentibus, vel utroque vel altero eorum.

Compositam subsistentiam in partes integrantes dividi posse

25. Dico quarto: subsistentia materialis ratione compositionis ex partibus integrantibus, quantum est ex se, divisibilis est in partes quae post divisionem conserventur in suo esse et incipiant esse integra supposita seu integrae subsistentiae. Dico *quantum est ex se,* quia ex parte naturae seu subiecti potest interdum contingere ut haec divisio non possit in actum reduci, saltem naturaliter, vel quia substantia est incorruptibilis, ut in caelo, vel quia est physice indivisibilis, ut in minimo naturali, vel quia substantia conservari non potest sine tali partium integritate, ut quando animali caput abscinditur; tunc enim, corrupta substantia, necesse est etiam destrui subsistentiam. At vero quoties substantia dividitur in partes integrantes et retinentes eamdem substantialem naturam, tunc etiam subsistentia totius dividitur in partes integrantes ex quibus constabat, quae desinunt esse partes, non amittendo esse quod antea habebant, sed amittendo tantum unionem; et hoc sensu dicimus subsistentiam materialem, quantum est ex se, esse divisibilem. Quod probatur, nam quando aqua, quae erat continua, dividitur in duas partes, quae post divisionem sunt duo supposita aquae, subsistentia, quae antea erat una et composita, dividitur in duas; ergo subsistentiae materiali, quantum est ex se, non repugnat haec divisio, si aliunde non repugnet ex parte formae seu natu-

Algunos responderán que entonces no se divide la subsistencia, sino que se corrompe y destruye por completo la que había antes y se generan otras dos. Pero esto se afirma sin fundamento, y, por tanto, resulta increíble por sí mismo, pues aquella subsistencia imita a la sustancia de la que es subsistencia; pero la sustancia es divisible, de suerte que, después de la división, en las dos partes divididas se conserva la misma entidad de la sustancia con la misma singularidad, individuación y existencia, habiendo cambiado solamente el modo de unión o de terminación; luego igual sucederá con la subsistencia. Responderán que no hay paridad de razón, porque la subsistencia es el complemento del supuesto, y a este complemento le repugna el ser parte de un complemento total. Ahora bien, esta respuesta es incompatible con lo dicho anteriormente; porque hemos demostrado que esta subsistencia de las realidades materiales no es indivisible de tal manera que esté toda en el todo y toda en cada parte, con lo cual se ha probado que es extensa y tiene partes; por tanto, a este complemento total no le repugna el tener partes unidas entre sí y continuas a su manera.

26. Y los autores indicados no presentan ninguna razón demostrativa de tal repugnancia, ni puede presentarse en realidad, pues la subsistencia es el complemento de una cosa considerada como consistente por sí misma e independiente de algún sustentante; mas a este complemento no le repugna el tener partes proporcionales a la cosa de que es complemento. En efecto, la cosa que subsiste por sí misma, por ejemplo, toda el agua, consta de partes también subsistentes parcialmente, o consubsistentes con el todo y en el todo, pues, aunque las partes estén en el todo componiéndolo, sin embargo, propiamente no están en él como en un sustentante, y, por ello, pueden tener en él parte de la subsistencia, o un modo parcial de subsistencia; consiguientemente, a este complemento no le repugna el constar de las partes del mismo complemento unidas entre sí. Luego, por igual razón, no le repugnará el que, una vez disuelta la unión, se conserve en ambas partes de la sustancia dividida la entidad modal de una y otra subsistencia, que antes era parcial por causa de la unión, y comienza a ser total por la divi-

rae. Respondent aliqui tunc non dividi subsistentiam, sed omnino corrumpi ac destrui quae antea erat, et duas alias generari. At hoc sine fundamento dictum est, et ideo per se est incredibile, nam illa subsistentia imitatur substantiam cuius est subsistentia; sed substantia est divisibilis, ita ut post divisionem maneat in utraque parte divisa eadem entitas substantiae cum eadem singularitate, individuatione et existentia, mutato tantum modo unionis seu terminationis; ergo idem erit de subsistentia. Respondent non esse parem rationem, quia subsistentia est complementum suppositi, et huic complemento repugnat quod sit pars unius totius complementi [1]. Sed haec responsio non potest cum superius dictis consistere; ostendimus enim hanc subsistentiam rerum materialium non esse ita indivisibilem ut sit tota in toto et tota in qualibet parte, et consequenter probatum est esse extensam et habere partes; non ergo repugnat huic complemento totali habere partes inter se unitas et suo modo continuas.

26. Neque dicti auctores afferunt rationem aliquam quae huiusmodi repugnantiam ostendat, neque revera afferri potest, quia subsistentia est complementum rei in ratione per se stantis et independentis ab aliquo sustentante; huic autem complemento non repugnat habere partes proportionatas rei cuius est complementum. Nam res ipsa quae per se subsistit, verbi gratia, tota aqua, constat ex partibus partialiter etiam subsistentibus, seu consubsistentibus cum toto et in toto, quia, licet partes sint in toto componentes illud, tamen non sunt proprie in illo tamquam in sustentante, et ideo habere possunt in illo partem subsistentiae, seu partialem subsistentiae modum; non ergo repugnat huic complemento quod constet ex partibus ipsius complementi inter se unitis. Ergo, pari ratione, non repugnabit quod, dissoluta unione, conservetur in utraque parte substantiae divisae entitas modalis utriusque subsistentiae, quae antea erat partialis propter unionem et incipit esse totalis per

[1] Fonseca, lib. V Metaph., c. 8, q. 6, sect. 5, ad 3.

sión; pues ninguna unión o continuidad de las partes de la subsistencia es más necesaria para la conservación de la subsistencia que para la conservación de la misma sustancia. Por ello, así como en semejante subsistencia material se entiende que hay extensión de partes, igualmente debe entenderse que se da continuidad de las mismas en algún término común proporcional a ellas. Por tanto, cuando se realiza la división de tales partes, solamente se destruye ese término común y resultan nuevos términos extremos y terminativos, y por esta única causa las subsistencias parciales pierden la denominación de parciales y empiezan a ser totales, lo mismo que sucede en las partes de la cantidad y de la materia o sustancia. Y no se aduce razón alguna por la cual deba filosofarse acerca de la extensión, la continuidad y la división de esta subsistencia, de manera distinta que a propósito de la de otras realidades materiales. Ni se han de multiplicar sin motivo las generaciones y corrupciones de las cosas o de los modos reales. Pero en virtud de la división sola, tomada precisivamente, no se destruye sino la continuidad sola, ni surge ninguna otra cosa excepto los términos terminativos en lugar del término común o continuativo; consiguientemente, no se destruye toda la entidad de la subsistencia que existía antes, sino que se divide en dos por la sola discontinuidad de ellas.

Cómo se divide la subsistencia íntegra del hombre en partes cuasi esenciales

27. Quinta afirmación: en el hombre, la subsistencia íntegra de toda la humanidad consta de las subsistencias parciales del alma y el cuerpo, de suerte que, disuelta la unión de éstos, en cada una de las partes del compuesto se conserva una parte de la subsistencia, con lo cual resulta que la subsistencia íntegra del hombre es divisible de manera cuasi esencial, lo mismo que la naturaleza. Indicó esta conclusión Genebrardo, lib. II *De Trinitate*, págs. 63 y 64, diciendo que la subsistencia unas veces procede de un solo principio, como en los ángeles, y otras veces de dos, como en los hombres, compuestos de alma y cuerpo. Y, en cuanto a la parte perteneciente a la materia o al cuerpo, es común al hombre y a

divisionem; neque enim ulla unio seu continuatio partium subsistentiae magis est necessaria ad conservationem subsistentiae quam ipsius substantiae. Quocirca, sicut in huiusmodi subsistentia materiali intelligitur extensio partium, ita intelligi debet earum continuatio in aliquo termino communi sibi proportionato. Unde, cum fit talium partium divisio, solus ille terminus communis destruitur, et resultant novi termini extremi ac terminantes, et hac solum de causa amittunt partiales subsistentiae denominationem partialium, et incipiunt esse totales, sicut contingit in partibus quantitatis et materiae seu substantiae. Neque affertur ulla ratio ob quam aliter sit philosophandum de extensione, continuatione et divisione huius subsistentiae, quam aliarum rerum materialium. Neque sunt multiplicandae sine causa generationes et corruptiones rerum aut modorum realium. Ex vi autem solius divisionis praecise sumptae non destruitur nisi sola continuatio, neque insurgit quidquam aliud praeter terminos terminantes loco termini communis seu continuantis; non ergo destruitur tota entitas subsistentiae quae prius erat, sed dividitur in duas per solam earum discontinuationem.

Quomodo integra subsistentia hominis in partes quasi essentiales dividatur

27. Dico quinto: in homine integra subsistentia totius humanitatis constat ex partialibus subsistentiis animae et corporis, ita ut, horum dissoluta unione, maneat in utraque parte compositi pars subsistentiae, atque ita fit ut subsistentia integra hominis sit divisibilis quasi essentialiter sicut et natura. Hanc conclusionem indicavit Genebrar., lib. II de Trinit., pag. 63 et 64, dicens subsistentiam interdum manare ab uno principio, ut in angelis, interdum a duobus, ut in hominibus, animo et corpore constantibus. Et, quoad eam partem quae ad materiam seu corpus spectat, communis est homini

las demás realidades materiales, por lo cual se tratará y demostrará en la conclusión siguiente. En cambio, la otra parte, que pertenece al alma, es propia del hombre, y en ella se supone, ante todo, que el alma del hombre, separada del cuerpo, subsiste verdaderamente, lo cual es certísimo. Porque es de fe que permanece como verdaderamente existente; y de aquí se sigue, casi con evidencia, que permanece también como subsistente, ya que existe por sí con independencia de cualquier sustentante. Esto quedó también declarado de modo manifiesto por el misterio de la Encarnación; pues el alma de Cristo separada permaneció unida al Verbo y, en consecuencia, subsistiendo por la subsistencia del Verbo; luego es señal de que el alma es por sí misma capaz de su subsistencia propia, que el Verbo impidió y suplió de manera más eminente por la unión.

28. Con respecto al alma racional unida al cuerpo, suele discutirse si en ese estado subsiste; porque algunos lo afirman en absoluto, puesto que, incluso mientras está unida al cuerpo, no es sustentada ni depende de él. Así, Cayetano, I, q. 76, a. 1, ad 5, y q. 90, a. 2; el Ferrariense, lib. I *cont Gent.*, c. 68; favorece esta opinión Santo Tomás, *In I*, dist. 8, q. 5, a. 2. Otros, por el contrario, lo niegan absolutamente, ya que el subsistir incluye la negación de existir en otro, incluso por modo de forma. Así, Cayetano, III, q. 6, a. 3. Y otros (como Fonseca, lib. V, c. 8, q. 5, sec. 4) responden con una distinción, pues piensan que el subsistir puede tomarse en ambos sentidos, a saber, en cuanto incluye solamente la negación de dependencia con respecto a un sujeto o sustentante, o en cuanto incluye la negación absoluta de existir en otro, incluso por modo de parte o de forma. En el primer sentido, conceden que el alma racional unida al cuerpo subsiste, pero en el segundo lo niegan. Y casi lo mismo dicen acerca del alma separada, pues con una significación admiten que subsiste, mientras que con la otra lo niegan, en cuanto subsistir expresa la negación no sólo de la unión actual, sino también de la aptitud para existir en otro por modo de forma o de parte. Mas esta respuesta, multiplicando las significaciones del término, se detiene en ellas y no explica suficientemente la cuestión. Por nuestra parte, atendiendo principalmente al problema en sí mismo, suponemos (cosa que se ha demostrado arriba) que una realidad no queda constituida formalmente como subsistente por ninguna negación,

cum aliis rebus materialibus, et ideo in sequenti conclusione tractabitur et probabitur. Altera vero pars, quae ad animam pertinet, est propria hominis, et in ea supponitur imprimis animam hominis separatam a corpore vere subsistere, quod est certissimum. Quod enim maneat vere existens, de fide est; hinc autem fere evidenter sequitur manere etiam subsistentem, quia per se existit independenter ab omni sustentante. Quod etiam manifeste declaravit Incarnationis mysterium; nam anima Christi separata mansit Verbo unita, et consequenter subsistens per subsistentiam Verbi; ergo signum est ipsam ex se esse capacem propriae subsistentiae, quam Verbum per unionem impedivit et altiori modo supplevit.

28. De anima vero rationali corpori coniuncta solet esse quaestio, an pro eo statu subsistat; quidam enim simpliciter affirmant, quia etiam dum est unita corpori non sustentatur nec pendet ab illo. Caiet., I, q. 76, a. 1, ad 5, et q. 90, a. 2; Ferrar., lib. I cont. Gent., c. 68; favet D. Thom., In I, dist. 8, q. 5, a. 2. Alii vero absolute negant, quia subsistere includit negationem existendi in alio, etiam per modum formae. Caietanus, III, q. 6, a. 3. Alii vero (ut Fonseca, lib. V, c. 8, q. 5, sect. 4), sub distinctione respondent, quia existimant subsistere utroque modo accipi posse, scilicet, ut includit tantum negationem dependentiae a subiecto vel sustentante, vel ut includit absolutam negationem existendi in alio etiam per modum partis aut formae. Et priori modo concedunt animam rationalem unitam corpori subsistere, posteriori autem modo negant. Et idem fere dicunt de anima separata, nam sub una significatione fatentur eam subsistere, sub alia vero negant, scilicet, quatenus subsistere dicit negationem non solum actualis unionis, sed etiam aptitudinis existendi in alio per modum formae vel partis. Sed haec responsio multiplicando vocis significationes in eis sistit, et rem non satis declarat. Nos vero, ad rem ipsam potissimum spectantes, supponimus (quod supra probatum est) rem non constitui subsistentem formaliter per

sino por un modo positivo de existir, al que acompaña la negación de todo otro modo contradictorio con aquél, como, por ejemplo, la negación de unión hipostática con otro supuesto. Porque, así como de la unión hipostática se tomó ocasión para investigar y conocer el modo de subsistencia de la naturaleza creada, igualmente nosotros explicamos muy bien la razón de esta subsistencia por la negación de unión hipostática o por la contradicción inmediata entre el modo de subsistir por sí y el modo de unión hipostática. Así, pues, acerca del alma separada no hay motivo alguno para dudar de que posee este modo positivo y, consiguientemente, subsiste, como se ha demostrado. Luego la dificultad sólo puede consistir en si ese modo positivo y real, en virtud del cual compete al alma separada el subsistir, es adquirido nuevamente por el alma mediante la separación, o tiene el mismo desde el principio de su creación en el cuerpo. Porque, si lo tiene, por él se denominará subsistente, ya que esta denominación no es negativa, sino positiva; en cambio, si no lo tiene, no será subsistente mientras está en el cuerpo, con lo cual, si se atiende a la cuestión, queda por completo sin efecto la distinción dada.

29. Sin embargo, pienso que no puede demostrarse suficientemente ninguna de las dos primeras opiniones. Porque la verdadera solución depende de si el modo de subsistencia del alma tiene contradicción formal con el modo de unión o de información del cuerpo, ya que ambos modos son positivos, como consta en parte por lo dicho, y en parte por la disputación de las causas; en consecuencia, si tienen contradicción formal entre sí, el alma que informa al cuerpo no podrá tener al mismo tiempo el modo de subsistir, resultando de ello que el alma en el cuerpo no subsiste; en cambio, si esos modos no son formalmente contradictorios entre sí, el alma será, sin duda, subsistente, incluso cuando informa al cuerpo, ya que tal alma es, por su naturaleza, capaz de dicho modo de subsistir, y hasta lo exige por su naturaleza o, más bien, fluye de ella inmediatamente que deja de estar impedido, como se ve con claridad en el alma separada; pero, si el modo de unión o información no es formalmente contradictorio con aquel modo de subsistir, el alma humana, incluso cuando está unida al cuerpo, no tiene nada que

negationem aliquam, sed per positivum modum existendi, quem comitatur negatio omnis alterius modi illi repugnantis, ut, verbi gratia, negatio unionis hypostaticae ad aliud suppositum. Nam, sicut ex unione hypostatica occasio sumpta est inquirendi et cognoscendi modum subsistentiae naturae creatae, ita ratio huius subsistentiae per negationem unionis hypostaticae, seu per immediatam repugnantiam inter modum per se subsistendi et modum unionis hypostaticae optime a nobis declaratur. Sic igitur, de anima separata nulla est dubitandi ratio quin hunc modum positivum habeat et consequenter subsistat, ut ostensum est. Difficultas ergo solum esse potest an ille modus positivus et realis, a quo anima separata habet ut subsistat, illi de novo acquiratur per separationem, an vero eumdem habeat a principio creationis suae in corpore. Nam, si illum habet, ab illo denominabitur subsistens, nam haec non est denominatio negativa, sed positiva; si vero non habet, non erit subsistens dum est in corpore, atque ita, si rem spectemus, omnino cessat distinctio data.

29. Existimo autem non posse satis demonstrari alterutram ex primis duabus sententiis. Quia vera resolutio ex hoc pendet, scilicet, an modus subsistendi animae habeat formalem repugnantiam cum modo unionis seu informationis corporis, nam uterque modus est positivus, ut partim ex dictis, partim ex disputatione de causis constat; si ergo formalem repugnantiam inter se habent, non poterit anima informans corpus habere simul modum subsistendi, atque ita fiet ut anima in corpore non subsistat; si vero illi modi inter se formaliter non repugnant, erit sine dubio subsistens anima, etiam dum corpus informat, quia talis anima natura sua capax est illius modi subsistendi, immo illum natura sua postulat, vel potius ab illa fluit statim ac non impeditur, ut patet in anima separata; si autem modus unionis vel informationis non repugnat formaliter cum illo modo subsistendi, nihil habet anima humana, etiam dum est corpori unita, quod pro-

impida su subsistencia propia; luego tendrá esa subsistencia. En cuanto a saber si esos dos modos de subsistir y de informar son formalmente contradictorios entre sí, no encuentro una demostración o indicación suficiente en favor de ninguna de las partes.

El alma racional subsiste incluso en el cuerpo

30. No obstante, considero bastante probable la opinión de quienes afirman que entre aquellos dos modos no hay contradicción formal y, por tanto, que el alma humana, incluso unida al cuerpo, subsiste verdaderamente. La razón es que, aun cuando el alma informe al cuerpo, no está sustentada por el cuerpo ni depende de él; luego, aunque lo informe, existe en sí y por sí, debido a su independencia. Se confirma, en primer lugar, porque aquella unión informativa es completamente distinta de la unión hipostática, como es evidente de suyo; luego no es preciso que incluya una contradicción formal con la subsistencia, contradicción que está incluida en la unión hipostática. Se dirá: aun cuando el alma no se usa hipostáticamente al cuerpo, sin embargo se une hipostáticamente a todo el hombre o a la persona del hombre, y, por ello, no puede tener subsistencia propia. Pero esto confirma más bien lo contrario, pues el alma racional no se une a la persona del hombre solamente como solicitando de ella la subsistencia, sino más bien como constituyéndola o confiriéndola, ya sea en su totalidad, según parece insinuar a veces Santo Tomás, ya sea, al menos, en parte o parcialmente, según opinamos nosotros; pero esta unión en la persona no excluye, antes al contrario requiere la subsistencia parcial, como también las partes del agua se unen en un solo supuesto, componiendo la subsistencia íntegra de éste con sus subsistencias parciales.

31. En segundo lugar, se confirma y explica esto mismo por el misterio de la Encarnación; efectivamente, el alma de Cristo, desde el principio de su creación y durante todo el tiempo en que estuvo unida al cuerpo, estuvo también unida hipostáticamente al Verbo divino con una unión propia y de suyo independiente de la unión con el cuerpo, y esa unión hipostática permaneció en ella incluso des-

priam eius subsistentiam impediat; habebit ergo illam. An vero illi duo modi subsistendi et informandi habeant inter se formalem repugnantiam, in neutram partem invenio sufficientem demonstrationem aut ostensionem.

Animam rationalem etiam in corpore subsistere

30. Existimo autem probabilius opinari qui dicunt non esse inter illos duos modos formalem repugnantiam, ideoque animam hominis, etiam corpori unitam, vere subsistere. Ratio est quia, licet anima informet corpus, non sustentatur a corpore neque ab illo pendet; ergo, quamvis informet, existit in se ac per se ratione suae independentiae. Confirmatur primo, quia unio illa informativa longe distincta est ab unione hypostatica, ut per se constat; ergo non est necesse ut includat formalem repugnantiam cum subsistentia, quam includit unio hypostatica. Dices, quamvis anima non uniatur hypostatice corpori, uniri tamen hypostatice toti homini seu personae hominis, et ideo non posse habere propriam subsistentiam. Sed hoc potius confirmat oppositum, nam anima rationalis non unitur personae hominis tantum ut mendicans ab illa subsistentiam, sed potius ut constituens seu conferens illam, vel totam, ut interdum videtur D. Thom. innuere [1], vel saltem ex parte seu partialiter, ut nos opinamur: haec autem unio in persona non excludit, sed potius requirit partialem subsistentiam, sicut etiam partes aquae uniuntur in uno supposito, componendo integram subsistentiam eius suis partialibus subsistentiis.

31. Secundo, confirmatur ac declaratur hoc ipsum ex mysterio Incarnationis; anima enim Christi, a principio creationis suae et toto suo tempore quo fuit unita corpori, fuit etiam unita hypostatice Verbo divino propria unione ex se independente ab unione ad corpus, quae in illa mansit etiam post separationem a corpore; ergo unio hypostatica

[1] I, q. 76, a. 1, ad 5; lib. I cont. Gent., c. 68.

pués de separarse del cuerpo; luego la unión hipostática del alma con la subsistencia del Verbo y la unión informativa de la misma alma con el cuerpo no tienen formal contradicción entre sí; luego tampoco la subsistencia propia del alma tiene contradicción formal con la información actual, ya que la unión hipostática suple a la subsistencia propia y la impide. En otro lugar hemos tomado un argumento semejante, *ad hominem*, contra Cayetano; porque él concede que el alma racional, informando al cuerpo glorioso después de la resurrección, habrá de ser subsistente en el mismo cuerpo; de ello resulta abiertamente que la información y la subsistencia no tienen contradicción formal entre sí; luego lo mismo habrá que decir a propósito de la información en el cuerpo corruptible; porque ésta tiene física y esencialmente la misma razón que la información del cuerpo glorioso, así como también el cuerpo es esencialmente el mismo, aunque esté afectado por cualidades diversas.

32. En último lugar, puede confirmarse, porque el alma racional es producida por creación con prioridad natural a ser unida al cuerpo; luego es hecha subsistente en el instante en que es creada; luego sigue siendo subsistente mientras informa al cuerpo. El antecedente es cierto, y la segunda consecuencia evidente, ya que el alma racional informa al cuerpo en el mismo instante de tiempo en que es creada; por consiguiente, si en aquel instante es creada subsistente, tiene simultáneamente la subsistencia y la información, puesto que en un mismo instante de tiempo no puede recibir con prioridad natural el modo positivo de subsistencia y ser privada de él por causa de la unión con el cuerpo, porque esto implica una contradicción palmaria. Y si el alma tiene en aquel primer instante ambos modos de subsistencia y de información, también durante todo el tiempo en que está en el cuerpo tendrá los dos, pues tales modos no tienen entre sí, en un tiempo cualquiera, mayor incompatibilidad que en un instante. La primera consecuencia se prueba por Santo Tomás, I, q. 45, a. 4, donde demuestra que el ser creadas es propio de las realidades subsistentes; por tanto, si el alma humana es creada en el cuerpo, también subsiste en él. Cabe responder

animae ad subsistentiam Verbi et unio informativa eiusdem animae ad corpus non habent inter se formalem repugnantiam; ergo nec propria subsistentia animae habet formalem repugnantiam cum actuali informatione; nam unio hypostatica supplet vicem propriae subsistentiae et illam impedit. Simile argumentum sumpsimus alibi [1], ad hominem, contra Caietanum, nam ille concedit animam rationalem post resurrectionem informantem corpus gloriosum, fore subsistentem in ipso corpore; ex quo plane conficitur informationem et subsistentiam non habere inter se formalem repugnantiam; ergo idem dicendum est de informatione in corpore corruptibili; haec enim eiusdem rationis est physice et essentialiter cum informatione corporis gloriosi, sicut et corpus ipsum essentialiter idem est, licet diversis qualitatibus affectum.

32. Ultimo, confirmari potest quia anima rationalis fit per creationem prius natura quam uniatur corpori; ergo fit subsistens in eo instanti in quo creatur; ergo manet subsistens dum informat corpus. Antecedens est certum, et posterior consequentia evidens, quia anima rationalis in eodem instanti temporis quo creatur informat corpus; si ergo in illo instanti creatur subsistens, simul habet subsistentiam cum informatione, quia non potest in eodem instanti temporis prius natura recipere positivum modum subsistentiae et illo privari propter unionem ad corpus, quia hoc involvit apertam contradictionem. Quod si in illo primo instanti habet anima utrumque modum subsistentiae et informationis, etiam toto tempore quo est in corpore habebit utrumque, quia tales modi non magis inter se pugnant in quovis tempore quam in uno instanti. Prior vero consequentia probatur ex D. Thoma, I, q. 45, a. 4, ubi probat creari esse proprium rerum subsistentium; si ergo anima hominis in corpore creatur, etiam in eo subsistit. Re-

[1] I tomo III partis, disp. XVII, sect. 1.

que la creación puede terminar en la existencia sin subsistencia. Pero, aunque sobrenatural y milagrosamente sea esto verdad, como sucede en la creación del alma de Cristo, no parece que sea posible de manera natural, ya que no es congruente con las naturalezas de las cosas, puesto que la creación tiende, por su naturaleza, a la realidad subsistente; por ello, su eficacia no puede quedar impedida por la condición natural de la realidad que se crea. De aquí es posible elaborar una nueva razón, como sigue: igual que el alma racional exige por su naturaleza ser creada, así también exige subsistir, a lo cual tiende en último término la creación; consiguientemente, como exige informar al cuerpo, es señal de que estas dos condiciones no son contradictorias entre sí; porque el alma humana no puede postular, por su naturaleza, dos condiciones que sean simultáneamente incompatibles. Y si esas condiciones fuesen contradictorias, sería la subsistencia la que impidiese la información, más bien que al contrario, porque aquélla es más íntima a la creación, ya que la subsistencia es concreada o sigue intrínsecamente al término de la creación, mientras que la información o unión con el cuerpo se realiza en virtud de una razón distinta del agente extrínseco.

33. Así, pues, se concluye con bastante probabilidad que el alma racional, incluso cuando está unida al cuerpo, tiene el modo positivo de subsistir; y, cuando se separa, no adquiere ningún modo positivo nuevo de existir, sino que únicamente queda privada del modo positivo de unión con el cuerpo. Y no es necesario que, en el alma separada, suceda a la unión positiva ningún modo positivo formalmente incompatible con la unión con el cuerpo, sino que basta la sola carencia de unión; y esto es más congruente con la condición natural del alma misma, que de suyo tiene aptitud para la unión y la requiere naturalmente, por lo cual nunca postula ningún modo de existir contradictorio con la unión; luego no hay ninguna razón o motivo para atribuírselo, aun cuando esté privada de la unión. Por ello, aunque esté separada, permanece en un estado cuasi violento, tendiendo al cuerpo, cosa que no ocurriría, ciertamente, si a la unión sucediese otro modo de existir positivo y connatural, y contradictorio con la unión, de igual manera que la materia

sponderi potest creationem posse terminari ad existentiam absque subsistentia. Sed, quamquam supernaturaliter et miraculose hoc verum sit, ut in creatione animae Christi contingit, naturaliter tamen non videtur id fieri posse, cum non sit rerum naturis consentaneum, nam creatio natura sua tendit ad rem subsistentem; unde eius efficacia non potest impediri ex naturali conditione rei quae creatur. Ex quo potest nova ratio in hunc modum formari; nam, sicut anima rationalis ex natura sua petit fieri per creationem, ita etiam petit subsistere, ad quod ultimate tendit creatio; cum ergo petat etiam informare corpus, signum est has duas conditiones non esse inter se repugnantes; non enim potest anima ex natura sua simul repugnantes conditiones postulare. Quod si illae conditiones repugnantes essent, potius subsistentia impediret informationem quam e converso, quia illa est intimior creationi; concreatur enim subsistentia seu intrinsece consequitur ad terminum creationis; informatio vero seu unio ad corpus fit per distinctam rationem extrinseci agentis.

33. Sic igitur, satis probabiliter concluditur animam rationalem, etiam dum est corpori coniuncta, habere positivum modum subsistendi, et cum separatur, non acquirere novum aliquem existendi modum positivum, sed privari solum positivo modo unionis ad corpus. Neque oportet ut loco illius positivae unioni succedat in anima separata aliquis modus positivus, formaliter repugnans unioni ad corpus, sed sufficit sola carentia unionis; estque id magis consentaneum naturali conditioni ipsius animae, quae ex se apta est ad unionem illamque naturaliter petit, et ideo nunquam postulat modum aliquem existendi repugnantem unioni; non ergo est ulla ratio vel causa cur illi tribuatur, etiamsi unione privetur. Et propterea, etiamsi separata sit, quasi violenta manet, appetens corpus, quod certe non ita esset, si unioni succederet alius modus existendi positivus et connaturalis et repugnans unio-

no permanece en un estado violento cuando queda privada de una forma porque a ésta sucede otra, aunque se encontraría violentamente si quedase privada de toda forma.

34. Con esto, pues, queda probada la afirmación establecida; porque, si el alma racional tiene en el cuerpo su subsistencia parcial, que conserva aunque se separe del cuerpo, es preciso que la subsistencia íntegra del hombre se componga de las subsistencias parciales del alma y del cuerpo unidas entre sí, y pueda resolverse o dividirse en las mismas por separación entre el alma y el cuerpo, permaneciendo la subsistencia parcial en la parte separada. Y esto puede confirmarse por el misterio de la Encarnación; en efecto, de esta manera la unión de toda la humanidad se compone de las uniones parciales del alma y el cuerpo, y pudo resolverse en ellas; porque, en virtud de la separación entre el alma y el cuerpo, así como fue destruida la humanidad, igualmente lo fue su unión íntegra con el Verbo, pero se conservaron las uniones parciales en el cuerpo y el alma separados; lo mismo hay que decir, por tanto, de las subsistencias parciales, porque la unión suple a la subsistencia propia, en la debida proporción. Y contra esta afirmación no se presenta ninguna nueva dificultad por parte del alma (pues de la materia vamos a tratar en seguida), ya que, siendo incompleta y parcial la subsistencia del alma, no le repugna la composición de la subsistencia íntegra, ni tampoco el que una misma realidad simultáneamente subsista de este modo y sea parte, como decíamos antes acerca de las partes del agua, ejemplo que utiliza para esta cuestión Santo Tomás, I, q. 75, a. 2, ad 1 y 2; de este pasaje se desprende abiertamente que él sostuvo esta opinión; también la mantiene en *Q. disp. de anima*, a. 1, ad 6.

La composición y disolución de la subsistencia en otras realidades puramente materiales

35. Sexta afirmación: en otras sustancias materiales y corruptibles, con excepción del hombre, aunque la subsistencia íntegra del todo se componga de los modos parciales de la materia y la forma, y se disuelva por separación de éstos, sin embargo, después de la separación no pueden continuar ambos modos parciales,

ni; sicut materia non manet in statu violento quando privatur una forma, quia illi alia succedit; esset tamen violenter, si omni forma privaretur.

34. Ex his ergo probata manet assertio posita; nam, si anima rationalis in corpore suam habet subsistentiam partialem, quam retinet etiamsi a corpore separetur, necesse est ut integra subsistentia hominis ex partialibus subsistentiis animae et corporis inter se unitis componatur, et in easdem sit resolubilis seu divisibilis per separationem animae a corpore, manente subsistentia partiali in parte separata. Et confirmari hoc potest ex mysterio Incarnationis; nam ad hunc modum unio totius humanitatis componitur ex partialibus unionibus animae et corporis, et in eas fuit resolubilis; nam, per separationem animae a corpore, sicut humanitas destructa est, ita et eius integra unio ad Verbum, manserunt autem partiales uniones in anima et corpore separatis; ita ergo dicendum est de partialibus subsistentiis; nam unio illa supplet subsistentiam propriam cum proportione. Neque contra hanc assertionem occurrit nova difficultas ex parte animae (nam de materia statim dicemus), quia, cum illa subsistentia animae incompleta sit et partialis, non repugnat ei compositio integrae subsistentiae, neque etiam repugnat ut eadem res simul hoc modo subsistat et sit pars, sicut de partibus aquae supra dicebamus, quo exemplo utitur ad rem praesentem D. Thomas, I, q. 75, a. 2, ad 1 et 2, ex quo loco plane constat illum fuisse huius sententiae, quam etiam habet Q. disp. de Anima, a. 1, ad 6.

De compositione et dissolutione subsistentiae in aliis rebus pure materialibus

35. Dico sexto: in aliis substantiis materialibus et corruptibilibus praeter hominem, licet integra subsistentia totius componatur ex partialibus modis materiae et formae, et per eorum separationem dissolvatur, non tamen potest post separationem uterque par-

sino únicamente el modo parcial de la materia, por lo que en estas realidades sólo la materia tiene subsistencia parcial, mas no la forma. En esta afirmación explicamos el modo de composición de la subsistencia completa enteramente material, punto que, en verdad, no es fácil de explicar. Así, pues, que tal subsistencia está compuesta de modos parciales que se relacionan entre sí a manera de acto y potencia, se ha demostrado en lo que precede; y atribuimos estos modos parciales a la materia y a la forma porque, como el modo íntegro de la subsistencia se identifica real y adecuadamente con toda la naturaleza, es necesario que se identifique parcialmente con la forma y con la materia, y, en consecuencia, que a la materia y a la forma correspondan modos parciales, de los que se componga la subsistencia íntegra. Y de aquí resulta también necesariamente que, disuelta la unión de estas partes, se disuelva y perezca la subsistencia íntegra; porque eso es común a todo compuesto cuyas partes son susceptibles de separación; ahora bien, consta que, en las realidades de que tratamos, la unión de las partes puede disolverse. Además, en estas realidades es también manifiesto que, disuelta la unión, no pueden permanecer ambos modos parciales, pues por lo menos no persiste aquel que pertenece a la forma; porque, no permaneciendo la forma misma, tampoco podrá conservarse su modo.

36. En cambio, parece que no todos admiten que, por parte de la materia, permanezca el mismo modo parcial de subsistencia; pues, como la materia es más imperfecta que la forma, parece que recibe de ella el modo y la razón de subsistir y, en consecuencia, que, cuando cambia la forma, necesariamente debe cambiarse en la materia el modo parcial de subsistencia. Además, porque la materia que existe en el todo no subsiste propiamente; luego no tiene modo propio de subsistencia, que pueda conservar bajo diversas formas. A pesar de ello, la parte de esta conclusión que se ha establecido parece más verdadera, puesto que, cambiada la forma, en la materia no hay ninguna entidad real o modo sustancial que sufra mutación, excepto el modo de unión, que es muy diverso del modo de la subsistencia, aun cuando admitamos que se da en la materia ese modo de unión distinto de la unión de la forma, del cual se ha hablado antes. Pues, que estos modos —el de unión y el de subsistencia— son distintos, se prueba, en primer lugar, por

tialis modus consequens esse, sed tantum partialis modus materiae, et ideo in his rebus sola materia habet partialem subsistentiam, non tamen forma. In hac assertione explicamus modum compositionis subsistentiae completae omnino materialis, quae res non est quidem facilis ad explicandum. Quod igitur huiusmodi subsistentia composita sit ex partialibus modis qui per modum actus et potentiae inter se comparentur, in superioribus probatum est, atque hos partiales modos materiae et formae attribuimus, quia, cum integer modus subsistentiae realiter identificetur et adaequate cum tota natura, necesse est ut partialiter cum forma et materia idem sit, et consequenter, quod materiae et formae partiales modi respondeant, ex quibus integra subsistentia componatur. Atque hinc etiam necessario fit ut, dissoluta unione harum partium, integra subsistentia dissolvatur et pereat; id enim commune est omni composito cuius partes separari possunt; constat autem, in his rebus, de quibus agimus, unionem partium dissolvi posse. Rursus, in his rebus etiam est manifestum, dissoluta unione non posse manere utrumque partialem modum, quia saltem ille non manet qui ad formam pertinet; cum enim forma ipsa non maneat, nec modus eius conservari poterit.

36. Quod vero ex parte materiae idem maneat partialis subsistentiae modus, non omnibus probari videtur; nam, cum materia sit imperfectior quam forma, videtur ab illa recipere modum et rationem subsistendi, et consequenter, mutata forma, necessario debere mutari in materia partialem subsistentiae modum. Deinde, quia materia existens in toto proprie non subsistit; ergo non habet proprium subsistentiae modum, quem retinere possit sub diversis formis. Nihilominus tamen, pars conclusionis posita verior videtur, quia, mutata forma, nulla realis entitas vel modus substantialis mutatur in materia praeter modum unionis, qui longe diversus est a modo subsistentiae, etiamsi admittamus esse in materia talem modum unionis distinctum ab unione formae, de quo supra dictum est. Quod enim hi modi, scilicet, unionis et subsistentiae, sint distincti,

semejanza con lo dicho acerca de la unión y la subsistencia del alma racional. En segundo lugar, porque, si Dios conservase la materia sin forma, como puede hacer, tal materia carecería de todo modo de unión con la forma y, no obstante, sería subsistente; luego el modo de subsistencia puede conservarse sin el modo de unión; consiguientemente, se distinguen *ex natura rei.* En tercer lugar, puede colegirse lo mismo de las razones propias de tales modos; en efecto, el modo de unión es cuasi relativo y esencialmente dependiente del otro extremo de la unión y composición; en cambio, el modo de subsistencia es en sí enteramente absoluto, y por ello apenas podemos explicarlo, si no es mediante una negación. En cuarto lugar, por el misterio de la Encarnación; pues el modo de unión de la materia con la forma no es incompatible con la unión hipostática, ya que la materia unida en acto al alma racional, y a la forma de sangre o de cadáver, estuvo al mismo tiempo unida hipostáticamente al Verbo divino; pero el modo de subsistencia propia es directamente contradictorio con la unión hipostática, según consta por lo dicho; luego esos modos son diversos.

37. Que no hay contradicción en que estos dos modos estén simultáneamente en la materia, puede probarse con los mismos argumentos con que hemos demostrado esto mismo, o algo semejante, acerca del alma racional, a saber, porque la materia no se une a la forma como a un sujeto, o como a algo que la sustenta en su ser, ya que más bien la materia es el primer sujeto de la forma o de la generación, y, por tanto, exige en sumo grado por su naturaleza este modo de existir en sí y por sí, simultáneamente con la unión con la forma; luego exige ambos modos, y uno no es incompatible con el otro, ni es posible aducir ninguna razón probable de tal incompatibilidad. Además, porque, en el misterio de la Encarnación, el cuerpo de Cristo N. S. tuvo simultáneamente la unión con el alma y la unión hipostática con el Verbo, en lugar de la subsistencia propia; luego tal cuerpo tendría, por su naturaleza, el modo propio de subsistencia juntamente con la unión con el alma, a no ser que estuviese suplido con ventaja por la unión hipostática.

38. Por último (para llegar a lo que pretendemos), se prueba que el modo parcial de subsistencia de la materia no depende de la forma, o de la unión con

probatur primo a simili ex dictis de unione et subsistentia animae rationalis. Secundo, quia, si Deus conservet materiam sine forma, ut facere potest, talis materia careret omni modo unionis ad formam, et nihilominus esset subsistens; potest ergo conservari modus subsistentiae sine modo unionis; distinguuntur ergo ex natura rei. Tertio, idem colligi potest ex propriis rationibus talium modorum; nam modus unionis est quasi respectivus, essentialiter pendens ab altero extremo unionis et compositionis; modus autem subsistentiae est in se omnino absolutus, et ideo vix potest a nobis nisi per negationem declarari. Quarto, ex mysterio Incarnationis, nam modus unionis materiae cum forma non pugnat cum unione hypostatica; nam materia actu unita animae rationali et formae sanguinis vel cadaveris, fuit simul unita hypostatice Verbo divino; at vero modus subsistentiae propriae directe repugnat unioni hypostaticae, ut ex dictis constat; sunt ergo illi modi diversi.

37. Quod vero non repugnent hi duo modi simul esse in materia, probari potest eisdem argumentis quibus hoc ipsum vel simile de anima rationali probavimus, scilicet, quia materia non unitur formae ut subiecto vel ut sustentanti illam in suo esse; nam potius materia est primum subiectum formae seu generationis, et ideo natura sua maxime postulat hunc modum existendi in se ac per se simul cum unione ad formam; ergo utrumque modum postulat, et unus alteri non repugnat, neque ulla probabilis ratio talis repugnantiae afferri potest. Item, quia in mysterio Incarnationis corpus Christi Domini simul habuit unionem ad animam et unionem hypostaticam ad Verbum loco propriae subsistentiae; ergo tale corpus natura sua haberet cum unione ad animam proprium subsistentiae modum, nisi per unionem hypostaticam esset praeventum.

38. Denique (ut ad id quod intendimus deveniamus), quod partialis modus subsistentiae materiae non ita pendeat a forma vel ab unione ad illam, ut necesse sit, mutata

ella, de tal manera que sea necesario que, cambiada la forma, se cambie ese modo de subsistencia; porque no hay ninguna razón para tal dependencia, ya que la misma esencia o existencia de la materia depende de la forma, en cuanto la exige naturalmente para existir, y, a pesar de ello, cambiada la forma, no sufre mutación la actual entidad o existencia de la materia, sino que permanece la misma numéricamente; luego igual ocurrirá con la subsistencia parcial de la misma materia. Se demuestra la consecuencia, ya porque la subsistencia es proporcional a la existencia, ya también porque es tan absoluta como la existencia misma; luego no hay motivo para que dependa de esta forma individual y determinada, o de la unión con ella, en mayor medida que la misma existencia. Con esto se resuelve fácilmente la primera parte de la razón contraria; porque hay gran diversidad entre la forma material y la materia; pues, aunque la forma sea absolutamente más perfecta que la materia, no obstante, relativamente es menos perfecta en el aspecto de que la dependencia que esta determinada forma tiene con respecto a esta determinada materia es mayor que la dependencia inversa; pues una misma forma no puede pasar de una materia a otra, sino que, por el mero hecho de separarse de esta materia, perece; en cambio, la materia pasa (por así decirlo) de una forma a otra o, mejor, permanece la misma bajo las diversas formas que se suceden en ella. Esto procede, o del diverso modo de dependencia, puesto que la forma depende de la materia como de su causa propia, mientras que la materia depende de la forma únicamente como de una condición requerida, por razón de la cual se le debe la existencia y su conservación, pero no sin la forma; o, por lo menos, procede del oficio propio del primer sujeto, pues la acción del agente versa sobre ella, y por eso es necesario que sea apta para permanecer bajo uno y otro término; en cambio, la forma, que es término de la acción, no posee esa indiferencia; consiguientemente, si es material, depende en su ser de la unión actual con el sujeto, unión que no puede cambiarse permaneciendo y conservándose la misma forma. Y de esta misma raíz se deriva una segunda diferencia, la cual consiste en que, cambiada la forma, la materia puede conservarse con la existencia y con el modo de existir; en cambio, la forma, así como no puede conservar la existencia cambiando el sujeto, tampoco puede retener el modo de existir.

forma, mutari illum subsistentiae modum, probatur, quia nulla est ratio talis dependentiae, nam ipsamet essentia seu existentia materiae pendet a forma, quatenus illam naturaliter requirit ut sit, et nihilominus, mutata forma, non mutatur actualis entitas seu existentia materiae, sed eadem numero perseverat; ergo idem erit de partiali subsistentia ipsius materiae. Probatur consequentia, tum quia subsistentia est proportionata existentiae, tum etiam quia est tam absoluta sicut ipsa existentia; ergo non est cur magis pendeat ab hac individua et determinata forma, vel ab unione ad illam, quam ipsa existentia. Ex quo facile solvitur prior pars rationis in contrarium; est enim magna diversitas inter formam materialem et materiam; quamquam enim forma sit absolute perfectior quam materia, in hoc tamen est secundum aliquid minus perfecta, quod plus pendet haec determinata forma ab hac determinata materia, quam e converso; non enim potest eadem forma migrare a materia in materiam, sed, eo ipso quod ab hac materia separatur, perit; materia autem migrat (ut ita dicam) a forma in formam, vel potius eadem manet sub diversis formis in ea succedentibus. Quod provenit vel ex diverso modo dependentiae, nam forma pendet a materia ut a propria causa, materia vero solum pendet a forma ut a conditione requisita, ratione cuius ei debetur existentia et eius conservatio, et non sine forma; vel certe provenit ex proprio munere primi subiecti, nam circa illam versatur actio agentis, et ideo necesse est ut sit apta permanere sub utroque termino; forma vero, quae est terminus actionis, non habet eam indifferentiam, et ideo, si materialis sit, pendet in suo esse ab actuali unione ad subiectum, quae mutari non potest, manente et conservata ipsa forma. Ex hac autem eademque radice provenit altera differentia, scilicet, quod materia, mutata forma, possit conservari cum existentia et cum existendi modo; forma autem, sicut non potest conservare existentiam mutando subiectum, ita etiam non possit existendi modum retinere.

39. Con esto queda también probada la penúltima parte de la conclusión: que la materia tiene su subsistencia parcial, por la que, en su género, concurre a componer la subsistencia íntegra de cada sustancia material completa. Porque tiene su propio modo parcial de existir, con el que compone la subsistencia total, según se ha demostrado; y ese modo es tal que, en virtud de él, a la materia le compete existir en sí y por sí, y con independencia de todo sujeto o sustentante; y por razón del mismo modo de existir puede la misma materia como permanecer en sí bajo diversas formas, conservando el mismo modo de existir, como se ha probado; luego ese modo de existir de la materia es verdadera y propiamente subsistencia, al menos parcial. Algunos responderán que, por el mero hecho de que la materia depende, en su ser y modo de ser, de la forma considerada de manera absoluta o general, no puede tener un modo propio de existir tal que sea subsistencia. Y por igual motivo afirman que de la materia unida en acto a la forma puede decirse que subsiste mucho menos que del alma racional unida al cuerpo; efectivamente, el alma racional está en el cuerpo de tal manera que, en su ser, no depende en absoluto de este cuerpo ni en general de un cuerpo; en cambio, la materia depende de la forma, aun cuando pueda existir sin esta o sin aquella forma. Otros, en cambio, echan mano de la distinción arriba expuesta, a saber: si subsistir sólo expresa la negación de inhesión en un sujeto, entonces la materia prima subsiste; pero si expresa existir por sí, es decir, no en algo de lo que dependa en su ser, entonces la materia prima no subsiste, ya que está en el compuesto y depende de él o de su forma.

40. Pero, pasando por alto la ambigüedad del término, y por lo que atañe a la cuestión, debe decirse que la dependencia de la materia con respecto a la forma no significa obstáculo alguno para que en la materia se dé el modo parcial propio de subsistir; porque toda subsistencia creada depende ante todo del agente, y en especial de Dios; también todo supuesto material depende, a su manera, de sus disposiciones, sin las cuales no puede existir, y, consiguientemente, de ellas depende

39. Atque hinc probata etiam relinquitur penultima conclusionis pars, scilicet, habere materiam [1] suam partialem subsistentiam, qua in suo genere concurrit ad componendam integram subsistentiam cuiuscumque materialis substantiae completae. Nam habet proprium partialem modum existendi, quo componit subsistentiam totalem, ut ostensum est; et ille modus talis est ut per illum habeat materia esse in se ac per se, et independens ab omni subiecto vel sustentante; et ratione eiusdem modi existendi potest eadem materia quasi in se manere sub diversis formis, conservato eodem existendi modo, ut ostensum est; ergo ille modus existendi materiae vere ac proprie est subsistentia saltem partialis. Respondent aliqui, hoc ipso quod materia pendet in suo esse et modo essendi a forma absolute seu in communi sumpta, non posse habere talem existendi modum proprium, qui sit subsistentia. Et eadem ratione aiunt materiam actu unitam formae multo minus dici posse subsistere, quam animam rationalem unitam corpori; nam anima rationalis ita est in corpore, ut in suo esse simpliciter non pendeat, neque ab hoc corpore, neque absolute a corpore; materia autem pendet a forma, etiamsi absque hac vel illa forma esse possit. Alii vero utuntur distinctione superius data, scilicet, si subsistere solum dicat negationem inhaesionis in subiecto, sic materiam primam subsistere; si vero dicat esse per se, id est, non in aliquo, a quo in suo esse pendeat, sic materiam primam non subsistere, quia est in composito et ab eo pendet, seu a forma eius.

40. Sed, omissa vocis ambiguitate, quod ad rem spectat, dicendum est dependentiam materiae a forma nihil obstare quominus in materia sit proprius modus subsistendi partialis; non enim omnis dependentia repugnat rationi subsistendi; omnis enim subsistentia creata pendet imprimis ab agente, et praesertim a Deo; omne etiam suppositum materiale pendet suo modo a dispositionibus suis, sine quibus existere non potest, et consequenter ab eisdem pendet subsi-

[1] Nos parece necesario corregir el adjetivo *materialem*, que se lee en algunas ediciones, entre ellas la de Vivès, por el sustantivo *materiam*, más conforme con el contexto. (N. de los EE.)

la subsistencia de ese supuesto; en este sentido, la materia depende de la forma como de una disposición sustancial tan intrínseca y connatural, que sin ella no puede existir. Por tanto, a la subsistencia no le repugna esta dependencia, sino únicamente aquella que se da con respecto a un sujeto o supuesto sustentante. Y de aquí resulta (cosa que pertenece al empleo del término "subsistir") que se dice con verdad que la materia puede subsistir, ya que esta denominación es positiva por el modo de subsistir, y no sólo negativa, ni incluye —como he dicho— la negación de toda dependencia, o de toda unión con otro, o de existir en algo como en una totalidad, cuya subsistencia componga parcialmente, igual que hemos afirmado acerca del alma racional; porque, en cuanto a esto, se da la misma proporción. Sin embargo, para eliminar toda equivocidad, debe añadirse algo para explicar que la materia no subsiste en calidad de supuesto íntegro; porque no niego que *subsistir*, expresado absolutamente, se tome a veces en este sentido riguroso, como se colige de Santo Tomás, I, q. 75, a. 2, ad 1 y 2. Dígase, pues, que la materia subsiste de manera incompleta o parcial.

41. Falta hablar de la última parte de la conclusión, que pertenece a las formas sustanciales materiales, y, si se considera atentamente lo dicho hasta ahora, puede dar la impresión de que es oscura y no guarda suficiente coherencia con ello. Porque hemos afirmado que la subsistencia del supuesto puramente material es un modo compuesto de los modos parciales de la materia y de la forma; también hemos dicho que el modo que se da por parte de la materia es subsistencia parcial; entonces, ¿cómo puede entenderse otro modo parcial por parte de la forma, sin que sea asimismo subsistencia parcial, siendo así que de uno y otro resulta y se compone la subsistencia completa? O, si ese modo de la forma no es subsistencia, pregunto: ¿qué será?, o ¿cómo podrá entenderse la razón del mismo? Por eso, pues, algunos niegan aquella parte de la conclusión establecida, y conceden que también las formas materiales tienen modos parciales de subsistencia y, consiguientemente, admiten asimismo que dichas formas subsisten, aunque de manera incompleta y en el todo. Otros, en cambio, en lo que respecta a esta denominación, emplean la distinción arriba expuesta, a saber: en cuanto "subsistir" expresa solamente una negación de inhesión, puede decirse que estas formas subsisten, pero no en cuanto significa una negación de dependencia y de existencia en otro del que depende. No obstante, en las obras de los doctores antiguos nunca se da a estas formas la denominación de subsistentes, ni se dice que subsistan, incluso de manera incompleta. Más aún, Santo Tomás, en el pasaje que acabamos de citar, distinguiendo el subsistente o individuo concreto en incompleto y completo, dice expresamente que en el primer sentido excluye la inhesión del accidente y de la forma material, mientras que en el segundo excluye la imperfección de la parte. Con ello da a entender suficientemente que no puede decirse que las formas materiales subsistan, ni aun de manera incompleta, esto es, al modo como se dice que subsiste la materia o el alma racional.

stentia talis suppositi; et ad hunc modum pendet materia a forma veluti a substantiali dispositione ita intrinseca et connaturali, ut sine illa esse non possit. Non ergo repugnat subsistentiae huiusmodi dependentia, sed tantum illa quae est a subiecto vel supposito sustentante. Atque hinc fit (quod spectat ad usum verbi subsistendi), vere dici posse materiam subsistere, quia haec denominatio positiva est a modo subsistendi, et non tantum negativa, neque includens (ut dixi) negationem omnis dependentiae aut omnis unionis cum alio, aut essendi in aliquo tamquam in toto, cuius subsistentiam partialiter componat, sicut de anima rationali diximus; est enim quoad hoc eadem proportio. Verumtamen, ut omnis tollatur aequivocatio, addatur aliquid quo declaretur materiam non subsistere ut integrum suppositum; non enim nego quin *subsistere*, simpliciter dictum, interdum in hoc rigore sumatur, ut colligitur ex D. Thom., I, q. 75, a. 2, ad 1 et 2. Dicatur ergo materia subsistere incomplete seu partialiter.

41. Superest ut dicatur de ultima conclusionis parte, quae ad materiales formas substantiales pertinet, et, si attente considerentur quae hactenus diximus, videri potest obscura et non satis cum illis cohaerens. Diximus enim subsistentiam suppositi pure materialis esse modum quemdam compositum ex modis partialibus materiae et formae; diximus etiam modum illum qui se tenet ex parte materiae esse partialem subsistentiam; quomodo ergo intelligi potest alius modus partialis ex parte formae, quin ille etiam sit partialis subsistentia, cum ex utroque resultet et componatur subsistentia completa? Aut, si modus ille formae subsistentia non est, quid, quaeso, erit? aut qualiter poterit ratio eius intelligi? Propter hoc ergo aliqui negant illam partem conclusionis positae, et concedunt etiam formas materiales habere partiales subsistentiae modos, et consequenter etiam fatentur illas subsistere, quamvis incomplete et in toto. Alii vero quoad hanc denominationem utuntur distinctione superius adducta, scilicet, prout subsistere dicit solam negationem inhaesionis, sic dici posse has formas subsistere, non vero prout dicit negationem dependentiae et existentiae in alio a quo pendet. Verumtamen, apud antiquos doctores nunquam appellantur hae formae subsistentes, neque dicuntur subsistere etiam incomplete. Immo, expresse D. Thomas, in loco proxime citato, distinguens subsistens seu hoc aliquid in incompletum et completum, dicit priori modo excludere inhaerentiam accidentis et formae materialis, posteriori autem modo excludere imperfectionem partis. In quo satis significat non posse formas materiales dici subsistere, etiam incomplete, seu eo modo quo materia vel anima rationalis subsistere dicitur.

La formas sustanciales materiales no tienen subsistencia parcial ni subsisten

42. De aquí resulta claramente que la forma material no tiene un modo propio de existir que sea subsistencia parcial; de lo contrario, en virtud de ese modo se denominaría subsistente, al menos de manera incompleta. Por eso, Santo Tomás, en el lugar citado, y los restantes teólogos, atribuyen como cosa propia y peculiar al alma racional, entre todas las formas que informan un cuerpo, el ser algo subsistente, ya que opera con independencia del cuerpo como órgano o instrumento; y, en el a. 3, Santo Tomás niega expresamente que las almas de los brutos sean subsistentes. En este sentido se dice con palabra de San Agustín, en el lib. *De Eccles. dogmat.*, c. 16 y 17, que el alma del hombre es la única sustantiva, mientras que las de los brutos no son sustantivas. La razón está en que la sustancia incluye intrínseca y formalmente la independencia de un sustentante, y sobre todo de un sujeto material o causa de la que dependa la cosa en su ser; pero en estas formas materiales no hay nada (ni esencia, ni existencia, ni modo de existir) que no se apoye en la materia como sustentante y que no dependa de ella en su ser y en su conservación, en el género de causa material; luego el modo de existir de tal forma, que le es connatural, no puede tener verdadera razón

Substantiales formae materiales nec partialem subsistentiam habent nec subsistunt

42. Ex quo plane fit non habere materialem formam proprium modum existendi, qui sit partialis subsistentia; alioqui ab illo modo denominaretur subsistens, saltem incomplete. Unde D. Thomas, citato loco, et caeteri theologi, tamquam proprium et peculiare attribuunt animae rationali, inter omnes formas informantes corpus, quod sit aliquid subsistens, eo quod sit operans independenter a corpore, ut organo seu instrumento; et, in a. 3, expresse negat D. Thomas animas brutorum animalium esse subsistentes. Et hoc sensu dicitur nomine Augustini, in lib. de Eccles. dogmat., c. 16 et 17, solam hominis animam esse substantivam, animas vero brutorum non esse substantivas. Ratio vero est quia substantia intrinsece ac formaliter includit independentiam a sustentante, et maxime a materiali subiecto, seu causa a qua in suo esse res pendeat; sed in his formis materialibus nihil est (id est, neque essentia, neque existentia, neque modus existendi) quod non innitatur materiae ut sustentanti, quodque ab illa non pendeat in esse et conservari in genere materialis causae; ergo modus existendi talis

de subsistencia parcial. La consecuencia es evidente por sí misma. La menor también es clara, y se ha explicado y demostrado suficientemente en lo que precede, pues todo lo que hay en estas formas está enclavado en la materia, ya que está conmensurado a la entidad y naturaleza de la forma, con respecto a la cual es connatural esta dependencia. Por último, en estas formas no hay nada que no esté producido o coproducido por educción de la potencia de la materia; luego en ellas no hay nada que no dependa de la materia como sustentante. En cuanto a la proposición mayor, también parece bastante evidente por el consentimiento común de todos; en efecto, todos se valen principalmente de esta negación para explicar la razón de subsistencia, y la exigen, por lo menos, para subsistir, aunque muchos requieran algo más, según vimos. Asimismo, la inhesión se opone directamente a la subsistencia; pero toda dependencia de un sujeto sustentante puede llamarse inhesión, y en este sentido Santo Tomás, en el lugar antes citado, llama inhesión al modo de existencia de la forma material en la materia; luego es incompatible con la subsistencia propia.

43. Y no importa que, en estos compuestos materiales, por parte de la forma concurra algo o algún modo parcial para componer la subsistencia íntegra del todo. Porque no es necesario que cualquier elemento componente de algo participe de la razón o denominación del todo, así como no todo lo que compone la línea es línea, ni todo lo que compone al hombre es hombre, si hablamos con propiedad; así, pues, no todo lo que completa la subsistencia de un todo es subsistencia, ni siquiera incompleta, sino que es un término o modo completivo de la subsistencia. Por tanto, declaramos que la subsistencia íntegra de la naturaleza enteramente material se compone de los modos parciales de la materia y la forma; decimos, empero, que el modo de la materia es subsistencia parcial, mas no lo es el modo de la forma, porque el modo de la materia es como el primer fundamento o base de toda la subsistencia de tales realidades, y no se apoya en un fundamento o sujeto anterior. De ahí resulta que puede permanecer, naturalmente, sin esta o aquella forma, o sin ninguna forma determinada, y sobrenaturalmente sin ninguna forma y sin ningún complemento que pueda proceder de ella. En cambio, el modo

formae illi connaturalis non potest habere veram rationem subsistentiae partialis. Consequentia est per se evidens. Minor item est clara, satisque in superioribus declarata et probata, quia quidquid est in his formis est affixum materiae; est enim commensuratum entitati et naturae talis formae, cui connaturalis est haec dependentia. Denique, nihil est in his formis quod non producatur vel comproducatur per eductionem de potentia materiae; nihil ergo in eis est quod non pendeat a materia ut a sustentante. Maior autem propositio etiam videtur satis constans ex communi omnium consensu; omnes enim per hanc negationem maxime declarant rationem subsistentiae, et eam ut minimum ad subsistendum requirunt, licet multi aliquid ultra postulent, ut vidimus. Item, inhaerentia directe opponitur subsistentiae; omnis autem dependentia a subiecto sustentante potest inhaerentia appellari, atque ita D. Thomas, supra, modum existentiae formae materialis in materia inhaerentiam appellat; repugnat ergo cum propria subsistentia.

43. Neque refert quod in his compositis materialibus aliquid seu aliquis partialis modus ex parte formae concurrat ad componendam integram subsistentiam totius. Non enim necesse est ut omne id ex quo aliquid componitur participet rationem vel denominationem totius; ut non quidquid componit lineam est linea, neque omne id quod componit hominem est homo, si proprie loquamur; sic igitur, non quidquid complet subsistentiam totius est subsistentia etiam incompleta, sed est terminus quidam vel modus complens subsistentiam. Itaque, fatemur subsistentiam integram naturae omnino materialis componi ex partialibus modis materiae et formae; dicimus tamen modum materiae esse partialem subsistentiam, non tamen modum formae, quia modus materiae est quasi primum fundamentum seu basis totius subsistentiae talium rerum, et non nititur priori fundamento aut subiecto. Unde fit ut manere possit, naturaliter quidem sine hac vel illa forma, vel quacumque determinata, supernaturaliter vero absque omni forma et absque omni complemento quod

de la forma, aun siendo un complemento de la subsistencia total, no es propiamente una subsistencia parcial e incompleta, ya que es un modo tal que se apoya en un sujeto y fundamento anterior, del cual depende —como de su sustentante— de tal manera que, sin él, no puede sostenerse o existir, no ya sólo naturalmente, cosa que es certísima, pero ni siquiera sobrenaturalmente. Pues, aunque la forma material pueda ser conservada por Dios sin materia, no obstante, el modo de existir que tiene mientras está en la materia no puede ser conservado en esa forma separada de la materia, ya porque mediante la separación queda intrínsecamente cambiado el modo de existir, ya también porque ese modo es cuasi relativo y expresa una referencia actual, y compete a la forma, no de cualquier manera, sino en cuanto informa y compone el todo. Con esto se explica también magníficamente hasta qué punto se aparta ese modo de la razón de subsistencia parcial. Por donde consta asimismo la diferencia entre el modo de existir del alma racional y el de las otras formas; porque aquélla, además de la unión, tiene un modo propio de existir independiente de la materia. Y así resulta que el hombre subsiste de manera más noble que todas las otras realidades materiales, pues subsiste no sólo como un todo *per se*, sino también según la materia y según la forma, y posee una subsistencia íntegra compuesta de subsistencias parciales, perfección a la que no llegan las otras realidades materiales, como se ha explicado.

44. Pero se preguntará si este modo que por parte de la forma material concurre a completar la subsistencia del todo es la misma unión de dicha forma con la materia, o algún otro modo distinto *ex natura rei* de la unión. Porque de lo explicado parece seguirse lo primero; efectivamente, hemos dicho que este modo es tal que no puede conservarse sin la materia; pero semejante dependencia o tan gran conexión parece ser propia de la unión de la forma con la materia. Además, porque, fuera de la unión, que incluye la inhesión sustancial y la dependencia de la existencia de tal forma con respecto a la materia, no se comprende para qué sea necesario otro modo de la misma forma y de su existencia, o qué efecto formal pueda realizar sobre la existencia de dicha forma; por consiguiente, en esa forma no hay otro modo de existencia que la unión o adhesión en la materia;

ab illa provenire potest. Modus autem formae, licet sit complementum quoddam subsistentiae totalis, non est tamen proprie partialis et incompleta subsistentia, quia est talis modus qui innititur priori subiecto et fundamento, a quo ut a sustentante ita pendet ut sine illo sustineri aut esse non possit, non modo naturaliter, quod certissimum est, verum nec supernaturaliter. Quamquam enim materialis forma possit a Deo conservari sine materia, modus tamen existendi quem habet dum est in materia non potest conservari in illa forma separata a materia, tum quia per separationem intrinsece mutatur modus existendi, tum etiam quia ille modus est quasi respectivus et dicens actualem habitudinem, et competit formae non utcumque, sed ut informanti et componenti totum. Quod etiam optime declarat quantum ille modus deficiat a ratione subsistentiae partialis. Unde etiam constat differentia inter modum existendi animae rationalis et aliarum formarum; nam illa praeter unionem habet proprium existendi modum independentem a materia. Atque ita fit ut homo nobiliori modo subsistat quam omnes aliae res materiales; subsistit enim et per se totus, et secundum materiam, et secundum formam, habetque subsistentiam integram compositam ex partialibus subsistentiis, quam perfectionem non attingunt aliae res materiales, ut declaratum est.

44. Sed quaeres an hic modus qui ex parte formae materialis concurrit ad complendam subsistentiam totius sit ipsamet unio talis formae cum materia, vel aliquis alius modus ex natura rei ab unione distinctus. Videtur enim ex dictis sequi illud prius; diximus enim hunc modum talem esse ut sine materia conservari non possit; huiusmodi autem dependentia seu tanta connexio videtur esse propria unionis formae cum materia. Item, quia praeter unionem quae includit substantialem inhaesionem et dependentiam existentiae talis formae a materia, non videtur ad quid sit necessarius alius modus eiusdem formae et existentiae illius, aut quem effectum formalem habere possit circa existentiam talis formae; non est ergo in tali forma alius existentiae modus nisi unio seu

de la misma manera, en la forma accidental, la inhesión actual en el sujeto es el modo de existencia de tal forma y como su término último, y sería enteramente superfluo imaginar otro fuera de él; por tanto, lo mismo sucede con la forma sustancial, en cuanto coincide con la accidental en la información inhesiva o dependiente del sujeto al que informa, aunque difiera en el grado o perfección de esa inhesión. Esa diferencia se explica también de manera excelente según la misma doctrina; porque la inhesión de la forma material difiere de la inhesión del accidente, ya que la primera es tal que, si se une a la subsistencia incompleta de la materia, completa con ella una subsistencia perfecta e íntegra en el género de la sustancia, con lo cual se pone de manifiesto que es un modo sustancial; en cambio, la inhesión del accidente no completa en manera alguna ni pertenece a la subsistencia de la sustancia íntegra, sino que cae enteramente fuera del género y ámbito de la sustancia.

45. Aunque esta parte parezca probable a primera vista, sobre todo porque debe evitarse esta pluralidad de realidades o de modos, en cuanto sea posible, no obstante, pienso que debe decirse que este modo es distinto *ex natura rei* de la información, es decir, de la unión o inhesión de la forma material en la materia. Lo explico, en primer lugar, por el misterio de la Encarnación; en efecto, el Verbo unió hipostáticamente a sí mismo la sangre (de la cual supongo que tiene una forma distinta del alma racional), y durante los tres días asumió el cadáver, y —según una opinión verdadera y admitida— hubiera podido asumir la naturaleza del león, y otra semejante; pero, en virtud de tal unión, la naturaleza asumida quedaría privada de la subsistencia creada íntegra y total, y de hecho así ocurrió con la sangre y con el cadáver de Cristo, según la sana doctrina; luego queda privado tanto de la subsistencia incompleta de la materia como de cualquier complemento de la subsistencia que se añade por parte de la forma, es decir, de aquel modo parcial que la forma material lleva anejo para completar, con la subsistencia de la materia, la subsistencia íntegra del compuesto; pero la forma no queda privada de su información y unión con la materia por causa de la

adhaesio in materia. Sicut in forma accidentali, actualis inhaesio in subiecto est modus existentiae talis formae et quasi ultimus terminus eius, praeter quem supervacaneum omnino esset alium fingere; idem ergo est in forma substantiali, quatenus cum accidentali convenit in informatione inhaesiva seu dependenti a subiecto quod informat, quamvis differat in gradu seu perfectione talis inhaesionis. Quae differentia optime etiam declaratur iuxta eamdem doctrinam; inhaesio enim formae materialis differt ab inhaesione accidentis, quia illa prior talis est ut, adiuncta incompletae subsistentiae materiae, cum illa compleat perfectam et integram subsistentiam in genere substantiae, ex quo constat illam esse substantialem modum; inhaesio autem accidentis nullo modo complet aut pertinet ad subsistentiam integrae substantiae, sed est omnino extra genus et latitudinem substantiae.

45. Quamquam haec pars videatur specie probabilis, praesertim cum haec pluralitas rerum aut modorum vitanda sit, quoad fieri possit, nihilominus tamen dicendum existimo hunc modum esse distinctum ex natura rei ab informatione, seu unione, aut inhaesione formae materialis in materia. Quod imprimis declaro ex mysterio Incarnationis; Verbum enim hypostatice sibi univit sanguinem (quem suppono habere formam distinctam ab anima rationali), et in triduo assumpsit cadaver, et iuxta veram et receptam sententiam potuisset assumere naturam leonis et aliam similem; ex vi autem talis unionis privaretur natura assumpta integra atque totali subsistentia creata, et de facto ita contingit in sanguine et in cadavere Christi, iuxta sanam doctrinam; ergo privatur tam incompleta subsistentia materiae, quam omni complemento subsistentiae quod ex parte formae adiungitur, id est, illo partiali modo quem forma materialis secum affert ad complendam cum subsistentia materiae integram subsistentiam compositi; non privatur autem forma sua [1] informatione et unione ad materiam propter assumptionem, ut per se notum est; ergo

[1] En otras ediciones se lee *sub*, con lo que el texto queda más oscuro. (N. de los EE.)

asunción, como es evidente de suyo; luego ese modo completivo de la subsistencia es distinto *ex natura rei* de la información actual, ya que, como se ha expuesto en lo que precede, no hay ninguna señal más cierta de tal distinción que la separación real entre uno y otro, aunque no sea mutua. Y no entiendo cómo pueda responderse cumplidamente a este argumento, a no ser que por la asunción de una naturaleza irracional o inanimada no se une la subsistencia divina a toda la naturaleza creada de manera esencial y primaria o en su totalidad, sino únicamente según la materia. Sin embargo, esta evasiva es improbable en teología, y más que falsa, como hemos demostrado en los lugares oportunos de los libros *De Incarnatione*. Pero, además, no resuelve la dificultad; porque, si la unión se realiza con la materia, entonces la materia queda privada de su subsistencia parcial; luego en la forma material no puede permanecer ningún modo que pertenezca a la razón o complemento de la subsistencia, ya que tal modo se refiere directa y precisamente al modo de subsistencia de la materia, y viene como a actualizarlo, y depende por completo de él, como se ha demostrado; luego volvemos con la misma eficacia a la razón aducida: que ese modo es separable de la información actual y, consiguientemente, se distingue de ella *ex natura rei*.

46. De aquí puede tomarse una razón metafísica y propia de esta cuestión: así como en la naturaleza compuesta íntegra distinguimos la entidad de la naturaleza del modo completo de subsistencia, igualmente en la misma materia distinguimos la entidad esencial, por razón de la cual es parte de la esencia o de la naturaleza compuesta, y el modo parcial de subsistencia, por razón del cual compone la subsistencia íntegra del todo. Así, pues, en la forma sustancial se entiende la entidad esencial de la forma, que es parte de la esencia y de la naturaleza compuesta; y ésta es la que informa a la materia en cuanto es también parte de la naturaleza, y tal información actual no pertenece en manera alguna a la razón de subsistencia, sino precisamente a la composición de la naturaleza, como se ve asimismo claramente en la humanidad de Cristo, la cual incluye la información del alma racional sin vestigio alguno de subsistencia creada; luego esta información, en cuanto tal, no pertenece de ningún modo al complemento de la subsistencia; luego es preciso añadir alguna otra cosa por parte de la forma.

ille modus complens subsistentiam ex natura rei distinctus est ab actuali informatione, quia, ut in superioribus traditum est, nullum est certius signum talis distinctionis quam realis separatio unius ab alio, etiamsi mutua non sit. Nec video quo modo possit huic rationi satisfieri, nisi per assumptionem irrationalis seu inanimatae naturae non uniri subsistentiam divinam toti naturae creatae per se primo seu secundum se totam, sed tantum secundum materiam. Verumtamen, haec evasio est in theologia improbabilis, et plus quam falsa, ut in libris de Incarnatione suis locis ostendimus. Et praeterea non solvit difficultatem; nam, si unio fit ad materiam, ergo privatur materia sua subsistentia partiali; ergo non potest in forma materiali manere aliquis modus qui ad rationem vel complementum subsistentiae pertineat, quia talis modus directe ac praecise respicit modum subsistentiae materiae et illum quasi actuat et ab illo omnino pendet, ut ostensum est; ergo revolvimur cum eadem efficacia in rationem factam, scilicet, quod talis modus est separabilis ab actuali informatione, et consequenter ex natura rei distinctus ab illa.

46. Atque hinc sumi potest metaphysica ratio et propria huius rei; nam, sicut in integra natura composita distinguimus entitatem naturae a completo modo subsistentiae, ita in ipsa materia distinguimus essentialem entitatem, ratione cuius est pars essentiae seu naturae compositae, et partialem modum subsistentiae, ratione cuius componit integram subsistentiam totius. Sic ergo in substantiali forma intelligitur essentialis entitas formae, quae est pars essentiae et naturae compositae; et haec est quae informat materiam ut est etiam pars naturae, et haec actualis informatio nullo modo pertinet ad rationem subsistentiae, sed praecise ad compositionem naturae, ut patet etiam in Christi humanitate, quae includit informationem animae rationalis absque ullo vestigio subsistentiae creatae; ergo haec informatio ut sic nullo modo pertinet ad complementum subsistentiae; ergo oportet aliquid aliud ad-

De lo contrario, se seguiría que en la naturaleza material completa no hay nada que pertenezca a la razón de subistencia, excepto la subsistencia incompleta de la materia, cosa que se ha rechazado anteriormente.

47. Quizá se diga que, con estos argumentos, se prueba rectamente que debe añadirse algo por parte de la forma, además de la unión con la materia, en cuanto una y otra son partes de la esencia o de la naturaleza, pero que esto no es ninguna cosa distinta de la unión de la existencia de la forma con la subsistencia de la materia. En efecto, así como en la materia se distinguen *ex natura rei* la esencia y la subsistencia parcial, así también, en la misma forma, la unión con la esencia de la materia se distingue de la unión con la subsistencia, y por la asunción hipostática se separa una de otra; porque la forma de la sangre de Cristo permaneció unida a la esencia de la materia, pero no a su subsistencia propia, ya que no la tuvo; luego esto es suficiente para la eficacia de la razón aducida, y para que se comprenda que la subsistencia de la naturaleza material queda completada sólo con esta unión de la existencia de la forma a la subsistencia de la materia. Ahora bien, esta respuesta no puede tener consistencia en manera alguna; porque, si se considera rectamente, introduce en la composición natural del supuesto, de forma y materia, un modo de unión hipostática, lo cual se manifiesta por sí mismo como increíble e improbable en alto grado. Se explica el antecedente: la unión hipostática no es otra cosa que la unión de una sustancia o de una existencia sustancial con la subsistencia de otra, para ser terminada por ella; pero esto es lo que se atribuye a la forma material cuando se dice que, por su existencia, se une a la subsistencia de la materia para ser terminada por ella. Y no importa que esa forma no sea una sustancia íntegra, sino parcial; porque también el alma racional es una sustancia parcial y, a pesar de ello, su unión con la subsistencia de otra es una verdadera unión hipostática. Y tampoco es obstáculo que la subsistencia de la materia sea incompleta, antes bien la unión será tanto más maravillosa.

48. Con esto se elabora un argumento excelente: la subsistencia completa sólo puede terminar de manera natural a la naturaleza completa de la que es subsistencia, y a la cual modifica íntimamente; luego la subsistencia incompleta sólo puede terminar de manera natural a aquella naturaleza incompleta a la que

iungere ex parte formae. Alioqui sequeretur in materiali natura completa nihil esse quod ad rationem subsistentiae pertineat, praeter incompletam subsistentiam materiae, quod in superioribus improbatum est.

47. Dicetur fortasse his rationibus recte probari aliquid aliud adiungendum esse ex parte formae, praeter unionem cum materia, quatenus utraque est pars essentiae vel naturae, hoc tamen nihil aliud esse praeter unionem existentiae formae ad subsistentiam materiae. Nam, sicut in materia distinguuntur ex natura rei essentia et subsistentia partialis, ita in ipsa forma distinguitur unio ad essentiam materiae ab unione ad subsistentiam, et per assumptionem hypostaticam una separatur ab alia; nam forma sanguinis Christi unita mansit essentiae materiae, non tamen subsistentiae propriae eius, cum illam non habuerit; ergo hoc satis est ad efficaciam rationis factae et ut intelligatur subsistentia materialis naturae compleri per solam hanc unionem existentiae formae ad subsistentiam materiae. Sed haec responsio nullo modo potest consistere; nam, si recte consideretur, introducit in naturali compositione suppositi ex forma et materia quemdam modum hypostaticae unionis, quod quam sit incredibile et improbabile, per se satis patet. Declaratur autem assumptum, quia unio hypostatica nihil aliud est quam unio unius substantiae seu existentiae substantialis ad subsistentiam alterius, ut per eam terminetur; hoc autem attribuitur formae materiali, cum dicitur per suam existentiam uniri subsistentiae materiae, ut per eam terminetur. Nec refert quod forma illa non sit integra substantia, sed partialis; nam etiam anima rationalis est partialis substantia, et nihilominus unio eius ad subsistentiam alterius est vera unio hypostatica. Neque etiam obstat quod subsistentia materiae sit incompleta, immo tanto erit mirabilior unio.

48. Unde optimum conficitur argumentum. Nam subsistentia completa tantum potest naturaliter terminare completam naturam cuius est subsistentia, quam intime afficit; ergo subsistentia incompleta tantum potest naturaliter terminare illam incomple-

modifica íntimamente, como un modo intrínseco de la misma, que se distingue de ella con distinción no real, sino sólo modal; luego la subsistencia de la materia termina tan adecuadamente, de manera intensiva y extensiva (como habla Cayetano en otro lugar), a la naturaleza parcial de la materia, que no puede terminar, al menos naturalmente, a la existencia de la forma, ni, por el contrario, la existencia de la forma puede unirse cuasi hipostáticamente a la subsistencia de la materia. Antes bien, si queremos retorcer el argumento, de esa posición se sigue que la subsistencia de la materia no es incompleta; porque, si es tal que por ella queda terminada la existencia de la materia y la de la forma, y, consiguientemente, la existencia de toda la naturaleza íntegra, ¿qué le falta para ser subsistencia completa? Por lo cual, de esa opinión se sigue también que en el todo material compuesto no hay ninguna subsistencia o complemento de subsistencia fuera de la subsistencia de la materia; porque la unión de la existencia con la subsistencia no es complemento de la subsistencia, sino únicamente una vía o cuasi condición necesaria para que la existencia de una quede terminada por la subsistencia ajena, como se ve claramente en la humanidad de Cristo y en su unión con el Verbo.

49. Por eso, tampoco constituye obstáculo alguno el que alguien responda que la subsistencia de la materia no es ajena a la forma que está unida sustancialmente a la materia misma, por lo que esa unión no es semejante a la unión hipostática, que se hace con una subsistencia ajena; así como inversamente, muchos piensan que la subsistencia es de la forma sola, sobre todo en el hombre, y que a ella se une la esencia y la existencia de la materia. Esto —repito— no es obstáculo; porque, siendo la materia realmente distinta de la forma, y teniendo una subsistencia imperfecta y únicamente proporcional a ella, es lo suficientemente ajena y extrínseca a la forma misma para que no pueda terminar su subsistencia si no interviene alguna unión preternatural. Sobre todo, cuando hemos demostrado anteriormente que la subsistencia connatural a cada cosa no es una realidad distinta de ella, sino un modo intrínseco de la misma. Ahora bien, la opinión que atribuye a la forma toda la subsistencia supone que la subsistencia es una realidad simple y realmente distinta, tanto de la materia como de la forma, y que no es

tam naturam quam intime afficit, ut modus eius intrinsecus, non realiter, sed modaliter tantum ab illa distinctus; ergo subsistentia materiae ita adaequate terminat intensive et extensive (ut alias Caietanus loquitur) partialem naturam materiae, ut non possit saltem naturaliter terminare existentiam formae, neque e converso existentia formae possit quasi hypostatice uniri subsistentiae materiae. Quin potius, si velimus argumentum retorquere, ex illa positione sequitur subsistentiam materiae non esse incompletam; nam, si talis est ut per eam terminetur existentia materiae et formae, et consequenter existentia totius naturae integrae, quid illi deest quominus completa subsistentia sit? Unde ex illa sententia etiam sequitur, in toto materiali composito non esse aliam subsistentiam vel complementum subsistentiae praeter subsistentiam materiae; nam unio existentiae ad subsistentiam non est complementum subsistentiae, sed solum via vel quasi conditio necessaria ut existentia unius per alienam subsistentiam terminetur, ut patet in Christi humanitate et unione eius ad Verbum.

49. Quapropter, nihil etiam obstat si quis respondeat subsistentiam materiae non esse alienam formae substantialiter unitae ipsi materiae, et ideo unionem illam non esse similem hypostaticae unioni, quae est ad alienam subsistentiam; sicut e contrario multi censent subsistentiam esse solius formae, praesertim in homine, et ad illam uniri essentiam et existentiam materiae. Hoc (inquam) non obstat; nam, cum materia sit realiter distincta a forma, et imperfectam habeat subsistentiam tantumque sibi commensuratam, satis est aliena et extrinseca ipsi formae ut non possit terminare subsistentiam eius, nisi interveniente aliqua praeternaturali unione. Praesertim, cum in superioribus ostensum sit subsistentiam unicuique rei connaturalem non esse rem distinctam ab illa, sed modum intrinsecum illius. Illa vero opinio quae tribuit formae totam subsistentiam, supponit subsistentiam esse rem simplicem et realiter distinctam,

término de la existencia, sino, o bien la existencia misma, o bien una condición previamente requerida para ella, principios que no admitimos nosotros. Y, según esos principios, es más consecuente atribuir la subsistencia a la forma, ya como raíz —con respecto a las formas materiales—, ya también como primer cuasi sujeto, con respecto al alma racional; pero en ninguna opinión puede decirse con probabilidad que la subsistencia de la materia termine hipostáticamente la existencia de la forma, o que la subsistencia íntegra de todo el compuesto material se complete por la sola unión de la existencia de la forma con la subsistencia de la materia.

50. Por tanto, concluimos: así como en la materia, además de la entidad de su esencia, que es una naturaleza parcial, se da un modo también parcial e incompleto, que es el término último de su existencia, igualmente en la forma material, además de su entidad esencial, que es la otra naturaleza parcial, se da otro modo parcial distinto de ella *ex natura rei,* que es término de su existencia; y, así como de las esencias parciales de la materia y de la forma, unidas entre sí, surge la naturaleza íntegra y completa, así también de aquellos dos modos de la materia y de la forma, unidos también entre sí, surge la subsistencia íntegra de toda la naturaleza material. Además, esos dos modos parciales coinciden en que ambos exigen, por su naturaleza, la unión con el otro, hasta el punto de que ninguno puede conservarse naturalmente sin el otro. Difieren, sin embargo, en que el modo de la materia no se apoya en otro como en su sustentante, sino que sólo lo requiere como acto último o complemento suyo. De ahí se desprende, además, que ese modo de la materia no requiere determinadamente este o aquel modo de la forma, sino que se contenta con cualquier forma o modo de forma, y sucesivamente puede permanecer el mismo bajo las diversas formas y modos de ellas. También se infiere de ahí que tal modo no termina o modifica a la materia precisamente en cuanto unida a esta o aquella forma, sino en sí misma, puesto que, después de variar una unión cualquiera con la forma, ese modo de existir persevera en la materia considerada en sí misma. Pero todas estas cosas suceden de manera completamente distinta en la forma material. Porque, en primer lugar, así como esta forma tiene una entidad que se apoya en la materia, igualmente su modo

tam a materia quam a forma, et non esse terminum existentiae, sed vel existentiam ipsam vel conditionem ad illam praerequisitam, quae principia nos non admittimus. Et iuxta illa magis consequenter attribuitur subsistentia formae vel ut radici respectu materialium formarum, vel etiam ut primo quasi subiecto respectu animae rationalis; in nulla vero sententia dici probabiliter potest quod subsistentia materiae terminet hypostatice existentiam formae, aut quod integra subsistentia totius compositi materialis compleatur per solam unionem existentiae formae ad materiae subsistentiam.

50. Concludimus ergo, sicut in materia, praeter entitatem essentiae eius, quae est quaedam partialis natura, datur modus quidam partialis etiam et incompletus, qui est ultimus terminus existentiae eius, ita in forma materiali, praeter entitatem essentialem eius, quae est altera partialis natura, dari modum alium partialem ex natura rei distinctum ab illa, qui est terminus existentiae eius; et sicut ex essentiis partialibus materiae et formae inter se unitis consurgit integra et completa natura, ita ex illis duobus modis materiae et formae inter se etiam unitis consurgere integram subsistentiam totius materialis naturae. Rursus, conveniunt in hoc illi duo partiales modi, quod uterque petit ex natura sua unionem cum altero, adeo ut naturaliter neuter possit sine altero conservari. Differunt tamen, quod modus materiae non innititur alteri ut sustentanti, sed solum requirit illum quasi ultimum actum seu complementum suum. Unde ulterius fit ut talis materiae modus non requirat determinate hunc vel illum modum formae, sed quacumque forma vel modo formae contentus sit, et successive possit idem permanere sub diversis formis et modis earum. Ex quo etiam colligitur talem modum non terminare seu afficere materiam, praecise ut unitam huic vel illi formae, sed secundum se, quandoquidem, variata quacumque unione ad formam, ille modus existendi perseverat in materia secundum se. Haec vero omnia longe aliter contingunt in materiali forma. Nam, imprimis, sicut haec forma habet entitatem innixam materiae, ita modus existendi eius

de existir se apoya en el modo de existir de la materia, y viene a ser como mantenido y sustentado por él. De ahí resulta que es separable de él, de suerte que este modo de la forma depende determinadamente de esta subsistencia de la materia, y no puede ni variar este soporte y como emigrar a otro sujeto, ni permanecer de ninguna manera sin él. Además, de ahí conjeturamos que este modo de la forma no afecta a ésta en sí misma, sino sólo en cuanto unida a la materia. No porque no se adhiera (por así decirlo) íntimamente a la misma forma y a su existencia, de la que es término, pues esto no puede decirse, ya que, de lo contrario, tal modo sería superfluo y no tendría una entidad proporcionada a la que afectar inmediatamente; sino porque no sigue a la forma ni la modifica a no ser en cuanto unida a la materia; porque, así como esa forma, considerada en sí misma, no es, de suyo, naturalmente capaz de la existencia, sino sólo en cuanto unida, así tampoco tiene el término o modo de la existencia sino en cuanto unida. Por consiguiente, de igual manera que la materia prima se presupone a la forma en orden de naturaleza, igualmente, y en el mismo orden de naturaleza, se presupone en ella su modo de subsistencia; en cambio, con respecto a la forma material se entiende que primero se une a la materia y en ella lleva anejo el modo por el cual, juntamente con la materia, compone la realidad subsistente por completo; pero ese modo no puede tenerlo sino en cuanto está unida a tal materia, por lo cual se dice que no la modifica en sí misma, sino en cuanto unida.

51. Atendiendo a estas diferencias, llamamos subsistencia parcial a ese modo parcial de la materia, y decimos que constituye a la materia como subsistente en sí misma; en cambio, al modo de la forma no lo llamamos subsistencia, ni siquiera incompleta y parcial, sino un complemento de la subsistencia íntegra, que no constituye a tal forma como subsistente en sí misma, sino que con la subsistencia de la materia completa el término íntegro de todo el supuesto que subsiste completamente. Y si alguien pretende que ese modo de la forma debe llamarse también subsistencia parcial, ya que es como una parte de la subsistencia total, en primer lugar se apoyará en una razón débil, como ya se ha demostrado. Además, sólo diferirá de nosotros y del uso común de los filósofos en la manera de hablar; porque no puede negarse (y es lo que atañe a la cuestión) que ese modo se apoya

innititur modo existendi materiae, et ab eo quasi fulcitur vel sustentatur. Ex quo fit ut sit ab eo inseparabilis, ita ut determinate pendeat hic modus formae ab hac subsistentia materiae, nec possit aut variare hoc sustentaculum, et quasi migrare in aliud subiectum, aut omnino sine illo permanere. Rursus, hinc coniectamus hunc modum formae non afficere ipsam secundum se, sed tantum ut unitam materiae. Non quod non adhaereat (ut sic dicam) intime ipsi formae et existentiae eius, quam terminat, id enim dici non potest, alioqui superfluus esset talis modus, neque haberet proportionatam entitatem, quam immediate afficeret; sed quod non consequatur formam neque illam afficiat nisi ut unitam materiae; nam, sicut illa forma secundum se non est naturaliter capax existentiae, sed tantum ut unita, ita etiam nec terminum seu modum existentiae habet nisi ut unita. Itaque, sicut materia prima ordine naturae supponitur formae, ita etiam eodem naturae ordine in ea praesupponitur modus subsistentiae eius; forma vero materialis primo intelligitur uniri materiae, et in illa secum afferre modum, quo cum materia componat rem complete subsistentem, quem modum habere non potest nisi prout unita est tali materiae; et ideo dicitur non afficere illam secundum se, sed prout unitam.

51. Et propter has differentias vocamus modum illum materiae partialem subsistentiam, et materiam secundum se subsistentem constituere dicimus; modum autem formae non vocamus subsistentiam, etiam incompletam et partialem, sed complementum quoddam integrae subsistentiae, quod non constituit huiusmodi formam secundum se subsistentem, sed cum subsistentia materiae complet integrum terminum totius suppositi complete subsistentis. Quod si quis contendat illum etiam modum formae appellandum esse partialem subsistentiam, eo quod sit quasi pars subsistentiae totalis, primum infirma ratione nitetur, ut iam ostensum est. Deinde solum in modo loquendi a nobis, et a communi usu philosophorum discrepabit; nam (quod ad rem pertinet) negari non

en la materia y depende de ella. Por último, nadie puede decir absoluta y simplemente que la forma material subsiste por razón de aquel modo, sino sólo que está en el todo que subsiste en ella. Esto se explica finalmente por el modo de existir que tendría la forma material si por la potencia divina se conservase separada, y también por la diferencia entre el modo que tendría entonces y el que tiene estando unida a la materia. En efecto, si Dios conservase el alma del caballo separada de la materia y le confiriese el modo positivo de existir por sí, como lo confiere a la cantidad consagrada en la Eucaristía, ese modo diferiría en dos cosas del modo de existir que dicha alma tiene estando unida a la materia. Primero, porque tal modo no posee, de suyo, una ordenación a la materia por razón de la cual dependa de ella; segundo, porque repugna directamente a la unión de tal alma con la materia, ya que tal alma no puede unirse a la materia sino con dependencia de ella, y esta dependencia es incompatible con el modo de existir, así como el modo que tiene la cantidad separada es incompatible con la inhesión actual. En cambio, el modo de existir que el alma material tiene naturalmente no es incompatible con la unión y dependencia o inhesión en la materia; antes bien, lo requiere por su naturaleza, y, por ello, ese modo no es subsistencia; pero el que tendría dicha alma en el caso antes indicado de separación sería ciertamente subsistencia. Porque sería un modo sustancial, como lo es la existencia a la que termina; y sería un modo de existir por sí, incompatible con la inhesión; entonces, ¿qué le faltaría para la razón de subsistencia?

52. Se dirá: esa subsistencia, ¿sería total o parcial? Porque no parece lo primero, ya que sólo está en una naturaleza parcial; tampoco lo segundo, porque no tiene aptitud para componer una subsistencia total. Acerca de esto podrían hacerse muchas consideraciones, que voy a insinuar brevemente. Primera: no es contradictorio que una naturaleza parcial subsista por una subsistencia íntegra y completa, ya que el alma de Cristo subsiste por la subsistencia del Verbo, lo cual es certísimo al menos durante los tres días; consiguientemente, en este sentido cabe decir que la subsistencia de tal alma es cuasi total, porque no tiene aptitud para componer otra subsistencia, pero en sí es indivisible. Segunda: tal subsis-

potest quin ille modus innitatur materiae et ab illa pendeat. Ac denique, absolute ac simpliciter nemo potest dicere materialem formam subsistere ratione illius modi, sed solum esse in toto quod in ea subsistit. De claratur hoc denique ex modo existendi quem haberet forma materialis, si per divinam potentiam separata conservaretur, et ex differentia inter modum quem tunc haberet et quem habet unita materiae. Si enim Deus conservet animam equi separatam a materia, et illi conferat positivum modum per se essendi, sicut confert quantitati consecratae in Eucharistia, ille modus differet a modo existendi quem habet illa anima unita materiae in duobus. Primo, quia ille modus non habet ex se ordinem ad materiam, ratione cuius ab illa pendeat; secundo, quia directe repugnat cum unione talis animae ad materiam, quia talis anima non potest uniri materiae nisi cum dependentia ab illa, quae dependentia repugnat cum illo modo existendi, sicut modus quem habet quantitas separata repugnat cum actuali inhaerentia. At vero modus existendi quem materialis anima habet naturaliter non repugnat unioni et dependentiae seu inhaerentiae in materia; immo, natura sua illam postulat, et ideo talis modus non est subsistentia; ille autem quem haberet illa anima in praedicto casu separationis, revera esset subsistentia. Quia esset modus substantialis, sicut et existentia, quam terminat; et esset modus per se essendi incompossibilis inhaerentiae; quid ergo illi deesset ad rationem subsistentiae?

52. Dices: illa subsistentia essetne totalis, an partialis? Non enim videtur primum, cum sit tantum in natura partiali; nec secundum, quia non est apta componere unam subsistentiam totalem. Circa hoc multa dici possent, quae breviter insinuabo. Primum est non repugnare partialem naturam subsistere per subsistentiam integram et completam, cum Christi anima subsistat per subsistentiam Verbi, quod saltem in triduo certissimum est; sic ergo dici potest illa subsistentia talis animae esse quasi totalis, quia non est apta ad componendam aliam subsistentiam, sed in se est indivisibilis. Secundum est talem subsistentiam simpliciter

tencia es absolutamente imperfecta en su entidad, y en este sentido puede llamarse incompleta, no porque se ordene a completar otra subsistencia, sino porque sólo tiene aptitud para terminar una naturaleza incompleta; a la manera como el modo de perseidad de la cantidad separada no es propiamente parcial, puesto que no se ordena a componer otro; sin embargo, es algo imperfecto e incompleto en sí mismo, así como el movimiento también es en sí mismo algo incompleto, aunque no se ordene a componer otro movimiento. Estos dos puntos son verdaderos. Pero alguien podría añadir un tercero, como sigue: Dios puede hacer que tal alma, conservando esa subsistencia, se una a la materia, y entonces esa subsistencia, juntamente con la subsistencia parcial de la materia, compondría una sola; y si esto es verdad, dicha subsistencia se llama parcial con toda propiedad. Sin embargo, no admito esto, porque estimo que la forma material no puede unirse a la materia, a no ser por una unión que incluya la dependencia con respecto a la materia y la inhesión, que —como antes dije— es incompatible con la subsistencia; porque la forma no puede informar de otra manera que según su aptitud natural, ya que la causalidad formal no puede suplirse ni variarse en una misma forma; ahora bien, la forma material no tiene aptitud para informar si no es inhiriendo a su manera, por lo que es imposible que informe subsistiendo. A no ser que, por ventura, se añada un nuevo milagro, consistente en que tal forma sea afectada simultáneamente por modos opuestos e incompatibles *ex natura rei*, cosa que no considero posible en estos modos que tienen una oposición tan inmediata, como son existir por sí e inherir, si no es estableciendo dos veces una misma realidad en la naturaleza o en diversos lugares. Véase lo que acerca de esta cuestión hemos tratado en el tomo I de la III parte, disp. XIV, sec. 1 y 3.

Se da respuesta a los argumentos sentados al principio y se explica la incomunicabilidad de la subsistencia

53. No tenemos nosotros que resolver los argumentos o motivos de duda que se han expuesto en primer lugar al principio de la sección, ya que demuestran y confirman la sentencia que hemos propuesto. Pero, en los que se han aducido en segundo lugar, se aborda una dificultad distinta, a la que apunta principalmente

in sua entitate esse imperfectam, et hoc sensu dici posse incompletam, non quia ordinetur ad complendam aliam subsistentiam, sed quia tantum est apta ad terminandam incompletam naturam. Sicut modus per se quantitatis separatae non est partialis proprie, quia non ordinatur ad componendum alium; tamen, est quid imperfectum et incompletum in se, sicut etiam motus est in se quid incompletum, licet non ordinetur ad componendum alium motum; et haec duo vera sunt. Tertium vero posset aliquis addere, scilicet, posse a Deo fieri ut talis anima, conservata illa subsistentia, uniatur materiae, et tunc illa subsistentia cum subsistentia partiali materiae componeret unam; quod si hoc verum est, propriissime dicitur illa subsistentia partialis. Hoc tamen mihi non probatur, quia existimo materialem formam non posse uniri materiae nisi per unionem includentem dependentiam a materia et inhaerentiam, quae subsistentiae repugnat, ut supra dixi; forma enim non potest aliter informare quam natura sua apta sit, quia causalitas formalis non potest suppleri aut variari in eadem forma; at vero materialis forma non est apta informare nisi inhaerendo suo modo; quare impossibile est ut informet subsistendo. Nisi fortasse adiuncto novo miraculo, quod talis forma simul afficiatur modis oppositis et ex natura rei repugnantibus, quod in his modis ita proxime oppositis, ut sunt per se esse et inhaerere, non existimo esse possibile, nisi constituendo eamdem rem bis in rerum natura seu in diversis locis. Videantur quae de hac re tetigimus in tomo I, III partis, disp. XIV, sect. 1 et 3.

Satisfit argumentis in principio positis, et incommunicabilitas subsistentiae declaratur

53. Argumenta seu rationes dubitandi in principio sectionis positae priori loco, non sunt a nobis solvendae; probant enim et confirmant sententiam a nobis propositam. In his vero quae posteriori loco positae sunt, attingitur difficultas alia, praecipue intenta in hac sectione, scilicet, quo modo subsi-

esta sección, a saber: en qué sentido se denomina incomunicable la subsistencia creada; en efecto, que esto pertenece a la razón de supuesto es certísimo según la opinión de todos los teólogos, al comienzo del lib. III de las *Sentencias*, y según Santo Tomás, en III. En este sentido dijo también Boecio que la persona es una sustancia individual de naturaleza racional, es decir, una sustancia incomunicable, como exponen todos. Luego la subsistencia creada, que siempre constituye al supuesto, debe ser también incomunicable; porque, si ella fuese comunicable, ¿cómo podría hacer incomunicable a una cosa? Mas parece que esta incomunicabilidad está en contradicción con lo que hemos dicho sobre la composición de la subsistencia y sobre la unión de una subsistencia con otra, puesto que toda composición se realiza por cierta comunicación; es, pues, necesario descubrir el verdadero sentido de esta incomunicabilidad.

54. Debe considerarse, en primer lugar, que hay varios modos de comunicación, y que no todos quedan excluidos en virtud de la subsistencia o del supuesto. Porque, primeramente, hay una comunicación extrínseca intencional, o en el género de la causa final, a la manera como se dice que el fin se comunica a sí mismo, estimulando a ser amado; y en este sentido es claro que la subsistencia y el supuesto son comunicables, ya que expresan cierta perfección amable por sí misma. Hay también otra comunicación extrínseca, pero real y efectiva, como se dice que la causa eficiente se comunica a sus efectos, y de esta manera también es manifiesto que no pertenece a la razón de supuesto el ser incomunicable en este sentido; antes bien, al supuesto le compete en grado sumo el comunicarse de esta manera, pues, como dicen, las acciones son de los supuestos, y la subsistencia, aunque no sea la razón propia y formal de esta comunicación, sin embargo, no la excluye, e incluso es una condición necesaria para dicha comunicación. Además, hay otra comunicación intrínseca y formal; y llamo formal no solamente a la que se da en el género de la causa formal, sino a toda aquella en la que una realidad comunica o presta a algo su misma entidad o formalidad, en el sentido en que se dirá también que la materia se comunica intrínseca y formalmente al

stentia creata dicatur incommunicabilis; hoc enim esse de ratione suppositi certissimum est ex omnium theologorum sententia, in principio III lib. Sentent., et III D. Thom. Quo sensu dixit etiam Boetius personam esse rationalis naturae individuam substantiam, id est, incommunicabilem, ut omnes exponunt. Subsistentia ergo creata, quae suppositum semper constituit, incommunicabilis etiam esse debet; nam, si ipsa communicabilis esset, quomodo posset rem incommunicabilem reddere? Haec autem incommunicabilitas videtur repugnare cum his quae diximus de compositione subsistentiae, et de unione unius subsistentiae cum alia [1], quia omnis compositio fit per quamdam communicationem; oportet ergo verum sensum huius incommunicabilitatis aperire.

54. Est ergo primo considerandum varios esse modos communicationis, et non omnes excludi ex vi subsistentiae seu suppositi. Est enim imprimis quaedam communicatio extrinseca intentionalis, seu in genere causae finalis, quo modo finis seu bonum dicitur communicare seipsum, alliciendo ad sui dilectionem; et hoc modo constat subsistentiam et suppositum esse communicabilia; nam dicunt perfectionem aliquam per se amabilem. Alia est communicatio etiam extrinseca, sed realis et effectiva, quomodo causa efficiens dicitur se communicare suis effectibus, et hoc etiam modo clarum est non esse de ratione suppositi ut sit hoc modo incommunicabile. Immo vero, ad suppositum maxime pertinet hoc modo se communicare; nam (ut aiunt) actiones sunt suppositorum, et subsistentia, quamvis non sit propria ac formalis ratio huius communicationis, non tamen excludit illam, immo est conditio necessaria ad hanc communicationem. Rursus est alia communicatio intrinseca et formalis; voco autem formalem, non tantum illam quae est in genere causae formalis, sed omnem illam in qua res communicat vel praebet alicui suammet entitatem seu formalitatem, quomodo etiam materia dicetur

1 *Illa* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

compuesto. Ahora bien, esta comunicación puede ser asimismo múltiple: una es sólo según la razón, o comunidad de razón, a la manera como se dicen que las especies, los géneros y otros predicados superiores se comunican a los inferiores. Esta comunicación queda excluida, ante todo, de la incomunicabilidad del supuesto y de la subsistencia, pero no es propia de ella, sino común a cualquier realidad singular; porque cualquier realidad singular, ya sea naturaleza o supuesto, no puede comunicarse a muchos inferiores. Más aún, el mismo supuesto o subsistencia es incomunicable de esta manera en tanto en cuanto es singular en la realidad, pues la misma razón de subsistencia o de supuesto, tal como puede concebirse abstractamente, es comunicable según la razón, como indicó Santo Tomás, I, q. 29, a. 1, ad 1.

55. Otra es la comunicación real de una misma realidad singular a muchos supuestos o a muchos entes realmente distintos. Esta puede entenderse en dos sentidos: por identidad o sólo por unión. En el primer sentido, tal comunicación no se da fuera de la naturaleza divina. Por eso, la incomunicabilidad opuesta a esta comunicación conviene ciertamente a toda subsistencia finita, pero no precisamente por el hecho de ser subsistencia singular, sino sólo por ser finita. Porque la naturaleza divina, aun siendo singular y esencialmente subsistente, es realmente común a las tres personas realmente distintas, según toda su perfección y según la misma subsistencia absoluta; y, a la inversa, toda realidad finita, aunque no sea subsistente, es incapaz de esta comunicabilidad, con respecto a realidades múltiples y distintas, por identidad; luego esta incomunicabilidad procede de la limitación. Ahora bien, aun cuando esta razón sea suficiente y adecuada con respecto a las criaturas, no lo es, empero, con relación a todas las realidades, ya que las personas divinas, según las propias relaciones o propiedades personales, son incomunicables de esta manera por identidad, no a causa de limitación, sino a causa de la oposición relativa o de origen; porque de ella proviene la distinción entre las divinas personas y, consiguientemente, la incomunicabilidad de una con respecto a las otras; pues, con respecto a las realidades inferiores, proviene más bien

intrinsece ac formaliter se communicare composito. Haec vero communicatio potest etiam esse multiplex; quaedam est secundum rationem tantum seu communitas rationis, quomodo species, genera et alia superiora praedicata dicuntur communicari inferioribus. Et hanc communicationem excludit imprimis incommunicabilitas suppositi et subsistentiae, sed non est propria eius, sed communis cuilibet rei singulari; nam quaelibet res singularis, sive sit natura, sive suppositum, non potest pluribus inferioribus communicari. Immo ipsummet suppositum vel subsistentia in tantum est hoc modo incommunicabilis in quantum in re ipsa singularis est; nam ipsa ratio subsistentiae, vel suppositi, prout abstracte concipi potest, communicabilis est secundum rationem, ut indicavit D. Thomas, I, q. 29, a. 1, ad 1.

55. Alia est communicatio realis eiusdem rei singularis ad plura supposita vel plura entia realiter distincta. Quae potest dupliciter intelligi, scilicet, vel per identitatem vel per unionem tantum. Priori modo non reperitur talis communicatio extra divinam naturam. Unde incommunicabilitas huic communicationi opposita convenit quidem omni subsistentiae finitae, non tamen ex eo praecise quod subsistentia singularis est, sed ex eo tantum quod finita est. Nam divina natura, licet sit singularis et essentialiter subsistens, realiter communis est tribus personis realiter distinctis, secundum totam suam perfectionem et ipsammet subsistentiam absolutam; et, e converso, omnis res finita, etiamsi non sit subsistens, est incapax huius communicabilitatis respectu plurium et distinctarum rerum per identitatem; provenit ergo haec incommunicabilitas ex limitatione. Quamquam autem haec sit sufficiens ratio et adaequata respectu creaturarum, non tamen respectu omnium rerum, quia divinae personae secundum proprias relationes seu proprietates personales sunt hoc modo incommunicabiles per identitatem, non propter limitationem, sed propter relativam oppositionem, vel originis; ab hac enim provenit distinctio divinarum personarum, et consequenter incommunicabilitas unius respectu aliarum; nam respectu inferiorum rerum

de la eminencia e infinitud, por razón de la cual no pueden identificarse con las realidades finitas e inferiores, como es evidente de suyo.

56. En cambio, la otra comunicación real de una realidad singular única e idéntica con respecto a otras múltiples y distintas, no por identidad, sino sólo por unión, es incompatible —al menos, hablando en el plano natural— con el supuesto y con la subsistencia creada; por ello, en este sentido, también la incomunicabilidad opuesta a dicha comunicación pertenece a la razón de aquél. Más todavía: según una opinión probable de los teólogos, incluso de manera sobrenatural o por potencia divina, toda subsistencia creada es incomunicable no sólo a muchos supuestos, cosa que no ofrece duda, sino también a muchas naturalezas; porque la subsistencia creada está ligada (por así decirlo) a la naturaleza propia, a la que termina, de tal manera que no puede comunicarse a ninguna otra, lo cual suele expresarse con otras palabras diciendo que el supuesto creado es tan imperfecto que no puede asumir o terminar una naturaleza ajena. Pero la persona o la subsistencia divina no tiene esta incomunicabilidad, ya que puede comunicarse por unión hipostática a muchas naturalezas, al menos sobrenaturalmente, porque naturalmente ello no es factible; en efecto, aunque el ser comunicable de esta manera sea connatural a la persona o subsistencia divina, sin embargo, la comunicación misma no puede ser connatural a ninguna naturaleza creada, y, como debe realizarse por mutación de la criatura, y no de Dios, se sigue necesariamente que sólo puede llevarse a cabo por una mutación o acción sobrenatural. De ahí resulta que esta incomunicabilidad, considerada en absoluto, no pertenece a la razón de supuesto en cuanto tal, sino a la de supuesto creado. Es más: incluso en el mismo supuesto creado no se origina de ninguna condición perteneciente a la razón de supuesto, ya que conviene también a otras realidades que no son supuestos. Porque, de manera natural, una forma no puede estar adecuadamente en diversas materias, ni una materia bajo diversas formas incompatibles entre sí, ni un accidente en distintos sujetos, ni una naturaleza en distintos supuestos, y así en otros casos. Por tanto, el que la subsistencia creada no pueda comunicarse naturalmente a múltiples realidades o naturalezas proviene del hecho de que es limitada y finita;

potius provenit ex eminentia et infinitate, ratione cuius non possunt identificari cum rebus finitis et inferioribus, ut per se notum est.

56. Alia vero communicatio realis unius et eiusdem rei singularis respectu plurium et distinctarum, non per identitatem, sed per unionem tantum, naturaliter saltem loquendo, repugnat supposito et subsistentiae creatae; unde hoc sensu etiam incommunicabilitas tali communicationi opposita est de ratione illius. Immo, iuxta probabilem opinionem theologorum, etiam supernaturaliter seu per divinam potentiam, omnis subsistentia creata est incommunicabilis non solum pluribus suppositis, quod indubitatum est, sed etiam pluribus naturis; subsistentia enim creata ita est alligata (ut sic dicam) propriae naturae, quam terminat, ut nulli alteri communicari possit, quod aliis verbis dici solet suppositum creatum ita esse imperfectum ut non possit alienam naturam assumere aut terminare. Quam incommunicabilitatem non habet divina persona aut subsistentia; potest enim pluribus naturis communicari per hypostaticam unionem, saltem supernaturaliter; naturaliter enim id fieri non potest; nam, licet esse hoc modo communicabilem connaturale sit divinae personae vel subsistentiae, ipsa tamen communicatio nulli naturae creatae potest esse connaturalis, cumque fieri debeat per mutationem creaturae et non Dei, necessario sequitur ut per solam mutationem vel actionem supernaturalem fieri possit. Unde fit hanc incommunicabilitatem absolute sumptam non esse de ratione suppositi ut sic, sed de ratione suppositi creati. Immo, in ipsomet supposito creato non oritur ex aliqua conditione ad rationem suppositi pertinenti; nam aliis etiam rebus convenit, quae non sunt supposita. Una enim forma non potest naturaliter esse in diversis materiis adaequate, nec una materia sub diversis formis inter se repugnantibus, neque unum accidens in distinctis subiectis, neque una natura in distinctis suppositis, et sic de aliis. Quod ergo subsistentia creata non possit naturaliter communicari pluribus rebus seu naturis ex eo provenit quod limitata est et finita; ex eadem enim radice si-

pues por idéntica raíz se da una incomunicabilidad parecida en todos los ejemplos aducidos, y en otras realidades o modos semejantes. Y el que, incluso sobrenaturalmente, una misma subsistencia creada sea incomunicable a muchas naturalezas, se estima que proviene también de su limitación; pero, como esta razón común no es suficiente, según creo, debe añadirse que tiene su origen en la propia imperfección de la subsistencia creada, concretamente en que sólo es un modo de la naturaleza a la que termina, y no una realidad por completo distinta de ella. Porque a este modo le compete intrínsecamente el poder afectar únicamente a aquella realidad a la que modifica, ya que en su modo de afectar expresa cierta identidad con la realidad a la que afecta. Por eso, ello no es propio de la subsistencia, sino común a todos los modos, tanto sustanciales como accidentales; he tratado con más amplitud esta cuestión en el tomo I de la III parte, disp. XIII, sec. 4.

57. *Qué es la comunicación formal, y a qué realidades puede convenir.*— Pero, además de la comunicación de una realidad con respecto a muchas, puede concebirse la comunicación de una realidad con respecto a otra por cierta unión o conjunción formal, como la forma se comunica a la materia y la materia a la forma, etc. Y parece que no hay ninguna realidad creada (por omitir las divinas) que sea enteramente incomunicable de esta manera; pues, aunque no toda realidad pueda comunicarse de cualquier manera, sin embargo, parece que no hay ninguna realidad que no sea comunicable de algún modo. Porque, como acabo de decir, la materia se comunica a la forma, y la forma a la materia, y el accidente se comunica al sujeto, y el sujeto al accidente, y (en lo que importa a la cuestión presente) la subsistencia se comunica a la naturaleza, a la que se une íntimamente, terminándola, y la naturaleza se comunica al supuesto del que es forma y esencia, e incluso se comunica a la misma subsistencia, puesto que se une a ella. De donde parece concluirse que la incomunicabilidad tomada en absoluto no puede pertenecer a la razón de subsistencia, ni siquiera creada, a no ser con alguna determinación o limitación.

58. Para aclarar esto, debe advertirse que una cosa es hablar del supuesto y otra hablar de cualquier realidad creada subsistente y, por último, otra cosa es

milis incommunicabilitas reperitur in omnibus exemplis adductis, et in aliis rebus aut modis similibus. Quod vero etiam supernaturaliter eadem subsistentia creata incommunicabilis sit multis naturis, etiam existimatur provenire ex limitatione eius; sed quia haec communis ratio non sufficit, ut opinor, addendum est id oriri ex propria imperfectione subsistentiae creatae, scilicet, quia solum est modus naturae, quam terminat, et non res omnino ab illa distincta. Est enim intrinsecum huic modo ut solam illam rem afficere possit quam modificat, quia in suo modo afficiendi dicit quamdam identitatem cum re quam afficit. Unde hoc non est proprium subsistentiae, sed commune omnibus modis, tam substantialibus quam accidentalibus; quam rem latius tractavi in I tomo III partis, disp. XIII, sect. 4.

57. *Quid sit communicatio formalis, et quibus rebus possit convenire.*— Porro, praeter communicationem unius rei respectu plurium, potest intelligi communicatio unius rei respectu alterius per formalem unionem vel coniunctionem aliquam, ut forma communicatur materiae, et materia formae, et sic de aliis. Atque hoc modo nulla esse videtur res creata (ut divina omittamus) omnino incommunicabilis; quamquam enim non omnis res omni modo communicari possit, nulla tamen videtur esse res quae non sit aliquo modo communicabilis. Nam, ut dicebam, materia communicatur formae, et forma materiae, et accidens communicatur subiecto, et subiectum accidenti, et (quod ad rem praesentem spectat) subsistentia communicatur naturae, cui intime coniungitur, eam terminando, et natura communicatur supposito, cuius est forma et essentia, et ipsi etiam subsistentiae communicatur, siquidem illi unitur. Unde concludi videtur incommunicabilitatem absolute sumptam non posse esse de ratione subsistentiae, etiam creatae, sed sub aliqua determinata ratione vel limitatione.

58. Quod ut declaremus, advertendum est aliud esse loqui de supposito, aliud de quacumque re creata subsistente, aliud de-

hablar de la subsistencia misma completa o incompleta. Porque el supuesto, expresado de manera absoluta, significa la sustancia completa y total, y enteramente determinada en el género de sustancia, por lo cual el supuesto creado, en cuanto tal, es por completo incomunicable, ya que no puede quedar más determinado, o cuasi contraído o modificado en el género de la sustancia, y, aunque reciba accidentes, a los que parece comunicarse, sin embargo, no los recibe según su subsistencia, sino según su naturaleza; un indicio de ello es que, separada la subsistencia, permanecen los mismos accidentes, aparte de que esta comunicación de los accidentes pertenece a otro género y es muy extrínseca. Pero un supuesto creado no puede comunicarse según su subsistencia a otra naturaleza sustancial, no sólo naturalmente, sino ni siquiera sobrenaturalmente, como hemos dicho, y en este sentido es por completo incomunicable. En cambio, en sentido formal y propísimo, y considerado en cuanto supuesto, no puede comunicarse a otro supuesto, no ya a uno creado, pero ni siquiera a uno divino, para ser sustentado o terminado por él; porque en su razón incluye el ser lo últimamente terminado; luego esta incomunicabilidad es propia del supuesto en cuanto supuesto. Por tanto, conviene también a los supuestos divinos e increados, ya que, aunque el supuesto divino sea comunicable a las naturalezas creadas, no lo es, sin embargo, para ser terminado por ellas, sino para terminarlas y como sustentarlas en él.

59. Y no es obstáculo para esta incomunicabilidad el que, cuando un agua, por ejemplo, se une a otra, de dos supuestos íntegros resulte uno solo, por lo cual parece que un supuesto se une sustancialmente y se comunica a otro para componer un tercero. Esto —repito— no es obstáculo, ya que, cuando el supuesto se denomina incomunicable, se entiende formalmente o con composición, es decir, perseverando como supuesto; porque, si pierde la razón o complemento de supuesto, podrá comunicarse lo que queda, al menos como una parte se comunica al todo o a otra co-parte. Así sucede en el ejemplo antes citado; efectivamente, cuando el agua se une a otra agua, ambas pierden algún término último que termina y completa la razón de todo o de sustancia total expresada por el supuesto, y ambas adquieren un término común en el que se unen por modo de partes; por

nique de subsistentia ipsa completa vel incompleta. Suppositum enim absolute dictum significat substantiam completam et totalem, atque omnino determinatam in genere substantiae. Unde suppositum creatum, ut tale est, omnino est incommunicabile, quia neque ulterius determinari potest, aut quasi contrahi vel modificari in genere substantiae, et quamvis accidentia recipiat, quibus communicari videtur, non tamen recipit illa secundum subsistentiam suam, sed secundum naturam; cuius signum est quia, ablata subsistentia, eadem accidentia manent, praeterquam quod haec communicatio accidentium est in alio genere et valde extrinseca. Non potest autem suppositum creatum communicari secundum subsistentiam suam alteri naturae substantiali, non solum naturaliter, verum nec supernaturaliter, ut diximus, atque ita est omnino incommunicabile. Formaliter autem ac propriissime, et quatenus suppositum est, est incommunicabile alteri supposito, non solum creato, sed etiam divino, ut ab eo sustentetur seu terminetur; nam in ratione sua includit quod sit ultimo terminatum; haec ergo incommunicabilitas est propria suppositi ut suppositum est. Unde etiam divinis et increatis suppositis convenit; nam, licet suppositum divinum communicabile sit creatis naturis, non tamen ut ab eis terminetur, sed ut eas terminet, et quasi in eo sustineat.

59. Neque huic incommunicabilitati obstat quod cum una aqua, verbi gratia, unitur alteri, ex duobus suppositis integris fit unum, atque ita videtur unum suppositum substantialiter uniri et communicari alteri ad componendum unum tertium. Hoc (inquam) non obstat, quia, cum dicitur suppositum incommunicabile, intelligitur formaliter seu cum compositione, id est, manens suppositum; nam, si amittat rationem seu complementum suppositi, id quod reliquum est communicari poterit, saltem ut pars toti vel comparti. Atque ita contingit in praedicto exemplo; nam, cum aqua unitur aquae, utraque amittit aliquem ultimum terminum terminantem et complentem rationem totius, seu totalis substantiae quam suppositum significat, et ambae acquirunt communem terminum in quo

ello, las que se unen no son supuestos, sino más bien dejan de ser supuestos para unirse; en este sentido siempre es verdad que el supuesto como supuesto es incomunicable, o (por así decirlo) incapaz de unirse sustancialmente a otro supuesto. Pero hemos dicho arriba que las sustancias que se unen de esta manera no pierden toda la subsistencia que antes poseían, sino sólo el término indivisible de la misma; de ahí resulta que las partes del agua, después de la unión mutua, pueden denominarse subsistentes, pero no supuestos; porque la denominación de subsistente es indiferente al todo y a las partes que participan del modo de subsistir, o sea, a la realidad completa y a la incompleta; en cambio, la denominación de supuesto, lo mismo que la de persona, pertenece con exclusividad a la sustancia completa y plenamente constituida en su género. Esto se manifiesta claramente por el uso común de dichos nombres. Porque en este sentido, como observó Santo Tomás, I, q. 29, a. 1, ad 5, el alma racional, incluso separada, aunque subsista no es persona, por ser una sustancia incompleta, *como tampoco lo es* —dice— *la mano ni ninguna otra parte del hombre.* Y si alguien dice que, al menos, puede llamarse supuesto incompleto, como algunos llaman al alma semipersona, debe responderse que ello depende solamente del empleo del término, por lo que tal locución es muy impropia, y en rigor falsa; pues, cuando se dice supuesto incompleto, los términos mismos, atendiendo a su significación propia, implican contradicción, ya que el supuesto no significa sino la sustancia completa. Es verdad que, en alguna ocasión, Santo Tomás indica esa distinción, pero no lo hace con el nombre de *supuesto,* sino con el de *subsistente,* e *individuo concreto,* como se ve claramente en I, q. 75, a. 2, ad 1, donde dice: *Individuo concreto puede tomarse en doble sentido: en uno, por cualquier subsistente; en otro, por el subsistente completo en la naturaleza de una especie; del primer modo, excluye la inhesión del accidente y de la forma material; del segundo modo, excluye la imperfección de la parte; por eso, la mano podría denominarse individuo concreto en el primer sentido, pero no en el segundo, y lo mismo sucede con el alma.*

60. *La subsistencia en sentido absoluto no hace totalmente incomunicable a la naturaleza.*— Por eso, hablando del subsistente en cuanto tal, éste no incluye

uniuntur per modum partium; et ideo, quae uniuntur non sunt supposita, sed potius ut uniantur desinunt esse supposita, atque ita semper verum est suppositum ut suppositum esse incommunicabile, vel (ut ita dicam) inunibile substantialiter alteri supposito. Diximus autem superius substantias quae sic uniuntur non amittere totam subsistentiam quam antea habebant, sed solum indivisibilem terminum eius; ex quo fit ut partes aquae post unionem inter se possint dici subsistentes, non tamen supposita; nam denominatio subsistentis indifferens est ad totum et ad partes quae participant subsistendi modum, seu ad rem completam et incompletam; denominatio autem suppositi, sicut et personae, est solius substantiae completae et plene constitutae in suo genere. Quod ex communi usu horum nominum constat. Sic enim, ut notavit D. Thom., I, q. 29, a. 1, ad 5, anima rationalis etiam separata, licet subsistat, non est persona, quia est substantia incompleta, *sicut nec manus* (inquit) *nec quaecumque alia partium hominis.* Quod si quis dicat saltem posse vocari suppositum incompletum, sicut nonnulli appellant animam semipersonam, respondendum est id solum pendere ex usu vocis, ideoque esse illam locutionem impropriissimam et in rigore falsam; nam, cum dicitur suppositum incompletum, involvitur repugnantia in ipsis terminis secundum propriam significationem eorum; nam suppositum non significat nisi substantiam completam. Verum est D. Thomam interdum indicare illam distinctionem, non tamen sub nomine *suppositi,* sed *subsistentis,* et *hoc aliquid,* ut patet I, q. 75, a. 2, ad 1, ubi ait: *Hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo pro quocumque subsistente, alio modo pro subsistente completo in natura alicuius speciei; primo modo excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis, secundo modo excludit imperfectionem partis; unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo, et idem est de anima.*

60. *Subsistentia absolute non reddit omnino incommunicabilem naturam.*— Quocirca, loquendo de subsistente ut sic, non includit eam omnimodam incommunicabilita-

esa incomunicabilidad omnímoda que incluye el supuesto. Porque, en el plano divino, la naturaleza subsistente, aun siendo un ente perfecto y completo, es comunicable a tres supuestos, no para depender de ellos, ni porque los necesite para subsistir, sino a causa de su infinitud, por razón de la cual se comunica a varios supuestos de un modo inefable, por suma identidad y simplicidad. Pero en las criaturas no tiene lugar ese modo de comunicación, y, por tanto, si la realidad subsistente es también completa, es enteramente incomunicable, y es supuesto. En cambio, una realidad incompleta subsistente puede ser comunicable por modo de parte, con tal de que esa comunicación no se realice por inhesión, ya que ésta es contradictoria con el modo de subsistir, según hemos dicho; pero la unión por modo de parte no es incompatible con una realidad subsistente incompleta o parcial, porque puede darse una subsistencia extensa y que conste de partes, como se ha demostrado.

61. *Cuál es la incomunicabilidad que pertenece a la razón de subsistencia.*— Así se pone fácilmente de manifiesto lo que debe decirse acerca de la subsistencia misma considerada en abstracto; porque, hablando en general, sólo pertenece a su razón la incomunicabilidad que se opone a la inhesión o existencia en otro sustentante; pero, hablando en particular de la subsistencia completa, que en las cosas creadas siempre es supositalidad o personalidad, puede decirse que, de alguna manera, es comunicable *ut quod*, pero incomunicable *ut quo*, si hablamos en términos metafísicos; porque aquella subsistencia, en cuanto es un acto de la naturaleza a la que se une, se comunica a ella, y en este sentido se denomina comunicable *ut quod;* pero constituye una realidad enteramente incomunicable, ya por modo de forma inherente, en cuanto es subsistencia, ya también por modo de parte, en cuanto es completa, y en este sentido se llama incomunicable *ut quo*. De donde resulta, consecuentemente, que también es incomunicable *ut quod* a las demás realidades, con excepción de su propia naturaleza, y que, incluso con respecto a ésta, no es comunicable por inhesión, sino por cierta modificación e identidad íntima. Además, hay dos maneras posibles de entender que la subsistencia creada y completa es incomunicable *ut quo*, o (lo que viene a ser igual) que es la razón constitutiva de una realidad incomunicable. En primer lugar, con relación

tem, quam includit suppositum. Nam in divinis natura subsistens, etiamsi sit perfectum et completum ens, communicabilis est tribus suppositis, non ut ab eis pendeat, nec quia illis indigeat ut subsistat, sed propter suam infinitatem, ratione cuius communicatur multis suppositis ineffabili quodam modo, per summam identitatem et simplicitatem. In creaturis autem non habet locum ille modus communicationis, et ideo, si res subsistens sit etiam completa, est omnino incommunicabilis, ac suppositum. Res autem incompleta subsistens potest esse communicabilis per modum partis, dummodo talis communicatio non sit per inhaerentiam, nam haec repugnat cum modo subsistendi, ut dictum est; unio autem per modum partis non repugnat rei subsistenti incompletae seu partiali, cum possit dari subsistentia extensa et constans ex partibus, ut ostensum est.

61. *Quae incommunicabilitas de ratione subsistentiae.*— Atque ita facile constat quid dicendum sit de subsistentia ipsa in abstracto sumpta; nam, generatim loquendo, de ratione illius tantum est illa incommunicabilitas quae opponitur inhaerentiae, seu inexistentiae in alio sustentante; loquendo vero in particulari de subsistentia completa, quae in rebus creatis semper est suppositalitas, vel personalitas, illa potest dici aliquo modo communicabilis ut quod, incommunicabilis vero ut quo, si metaphysicorum more loquamur; illa enim, quatenus est actus quidam naturae cui adiungitur, communicatur illi, et hoc sensu dicitur communicabilis ut quod; constituit tamen rem omnino incommunicabilem, tum per modum formae inhaerentis, quatenus subsistentia est, tum etiam per modum partis, quatenus completa est, et hoc modo dicitur incommunicabilis ut quo. Unde consequenter habet ut etiam ut quod sit incommunicabilis caeteris rebus praeterquam suae propriae naturae, et ut illi etiam non sit communicabilis per inhaerentiam, sed per intimam quamdam modificationem et identitatem. Duobus praeterea modis intelligi potest subsistentiam creatam et completam esse incommunicabilem ut quo, seu (quod idem est) esse rationem constituentem rem incommunicabilem. Primo, respectu ipsius

a la misma cosa constituida por ella, en cuanto tal; y esto es certísimo, porque esa cosa constituida es supuesto, y el supuesto en cuanto tal es enteramente incomunicable, como ya explicamos. En segundo lugar, con respecto a la naturaleza a la que termina, es decir, que hace que no sólo el supuesto mismo, sino también la naturaleza ya terminada sea incomunicable a otro supuesto o incapaz de otra subsistencia. Y esto, si se entiende sólo según las leyes de la naturaleza y la capacidad natural, es certísimo y evidente por sí mismo. En cambio, si se entiende también en orden a la potencia divina, la cuestión es dudosa, aunque sea probable que, incluso de esta manera, quede constituida como totalmente incomunicable la naturaleza creada, terminada por la propia subsistencia; si bien no es verdad con respecto a la naturaleza divina, ni con respecto a la creada terminada por la personalidad divina, cuestión de la que traté en el tomo I de la III parte, disp. XV, sec. 2. Por último, de la subsistencia incompleta debe decirse que constituye una realidad incomunicable por modo de inherente, mas no por modo de parte; pues, por el mero hecho de ser incompleta, puede ser parte y, en consecuencia, no le repugna la comunicación por modo de parte, según consta suficientemente por lo anterior.

62. *Doble modalidad de la subsistencia incompleta.*— Sólo se nos ocurre advertir, en último lugar, que la subsistencia puede ser incompleta en doble sentido: por sí e intrínsecamente, o accidentalmente y (valga la expresión) por razón de su estado. Del primer modo es incompleta la subsistencia del alma racional o la de la materia prima; por eso, ya esté el alma unida o separada, su subsistencia siempre es incompleta y siempre comunicable, sin que después de la separación tenga ningún modo positivo incompatible con la comunicación, motivo por el cual tampoco es supuesto. Del segundo modo es incompleta la subsistencia de una parte de agua cuando está unida a otra parte, pues sólo a causa de su estado no se halla terminada por un término propio e incomunicable. Por tanto, si se separa, adquiere ese término y es un verdadero supuesto dotado de subsistencia completa. Con esto resulta suficientemente claro el sentido en que la subsistencia es incomunicable, y la razón por la que esta propiedad no es incompatible con

constituti per ipsam, ut sic; et hoc est certissimum, quia illud constitutum est suppositum, quod, ut tale est, omnino est incommunicabile, ut declaravimus. Secundo, respectu naturae quam terminat, id est, quod non solum suppositum ipsum, sed etiam naturam semel terminatam reddat incommunicabilem alteri supposito, seu incapacem alterius subsistentiae. Et hoc quidem, si solum secundum naturae leges et capacitatem naturalem intelligatur, est certissimum, et per se notum. Si autem in ordine etiam ad divinam potentiam, res est incerta, quamvis probabile sit hoc etiam modo reddi prorsus incommunicabilem naturam creatam, propria subsistentia terminatam; quamvis nec de natura divina, nec de creata terminata personalitate divina, id verum habeat, de qua re dixi I tomo III partis, disp. XV, sect. 2. De subsistentia denique incompleta dicendum est constituere rem incommunicabilem per modum inhaerentis, non tamen per modum partis; nam, hoc ipso quod incompleta est, potest esse pars; et ideo illi non repugnat communicatio per modum partis, ut satis ex superioribus constat.

62. *Duplex modus incompletae subsistentiae.*— Solum occurrit ultimo advertendum, dupliciter esse posse subsistentiam incompletam, scilicet, vel ex se et intrinsece, vel ex accidente et (ut ita dicam) ratione status. Priori modo est incompleta subsistentia animae rationalis, vel materiae primae; et ideo, sive anima sit coniuncta, sive sit separata, semper subsistentia eius est incompleta, semperque est communicabilis, neque post separationem habet aliquem modum positivum, communicationi repugnantem; et propter hanc etiam causam non est suppositum. Posteriori autem modo est incompleta subsistentia partis aquae, quando unita est alteri parti, quia solum propter statum non est terminata proprio et incommunicabili termino. Ac propterea, si separetur, acquirit talem terminum estque verum suppositum habens subsistentiam completam. Atque ita satis constat quo modo subsistentia incommunicabilis sit, et qua ratione haec proprie-

su divisibilidad o composición de partes; y con esto se da asimismo respuesta satisfactoria a los argumentos expuestos al principio de la sección.

SECCION VI

Cuál es la causa eficiente y material de la subsistencia

1. Por lo dicho hasta ahora acerca de la razón formal de subsistencia, quedan explicadas casi todas sus propiedades y varias de sus divisiones (incompleta y completa, espiritual y material, simple y compuesta, o divisible e indivisible). Sólo falta, pues, tratar de sus causas en esta sección y de sus efectos en la siguiente. Ahora bien, entre las causas de la subsistencia, ya se ha declarado la final, al explicar su oficio y su necesidad; causa formal no tiene ninguna, porque la misma subsistencia es como la forma o el acto último en su género; por tanto, solamente queda por estudiar la eficiente, y de paso se hablará algo de la material.

2. *Toda subsistencia creada requiere a Dios como eficiente.*— Pues bien, hay dos puntos ciertos acerca de la causa eficiente de la subsistencia. El primero es que resulta necesaria alguna causa por la que sea producida toda subsistencia de las cosas creadas. Es evidente, porque esta subsistencia es algo real, y no una cosa increada o eterna; luego es preciso que reciba su ser de algún agente, sea éste como fuere. El segundo punto es que la subsistencia de cada cosa es producida por aquella causa eficiente que hace a la cosa misma que subsiste, es decir, a aquella naturaleza de la que es término la subsistencia; por tanto, en los ángeles y en todas las cosas que son producidas por creación, Dios mismo es la causa eficiente de la subsistencia; y, en las cosas que son producidas por generación, el generante mismo que produce la cosa engendrada le confiere también la subsistencia. Esto se verá más claro por lo que hemos de decir; ahora se demuestra brevemente, porque tanto la creación como la generación tienden de manera esencial, primaria e inmediata a la cosa subsistente en cuanto tal; luego es necesario que el eficiente de la creación o de la generación sea también, de algún modo, eficiente de la subsistencia de su efecto. Pero también se presenta una doble dificultad: primera,

tas non repugnet divisibilitati eius seu compositioni ex partibus; et ita etiam sufficienter satisfactum est argumentis in principio sectionis positis.

SECTIO VI

Quam causam efficientem et materialem habeat subsistentia

1. Ex his quae hactenus diximus de formali ratione subsistentiae, explicatae sunt fere omnes proprietates et variae divisiones eius, nimirum in incompletam et completam, in spiritualem et materialem, in simplicem et compositam, seu divisibilem et indivisibilem. Solum ergo superest dicendum in praesenti sectione de causis eius, et in sequenti de eius effectibus. Inter causas autem subsistentiae, finalis declarata est, explicando munus et necessitatem eius; formalis autem nulla est, quia ipsa subsistentia est quasi forma vel actus ultimus in suo genere; solum ergo dicendum superest de efficiente, et obiter aliquid attingemus de materiali.

2. *Subsistentia omnis creata Deum requirit efficientem.*— Duo ergo sunt certa circa efficientem causam subsistentiae. Primum est, necessariam esse aliquam causam a qua omnis subsistentia rerum creatarum fiat. Patet, quia haec subsistentia est aliquid reale, et non est quid increatum aut aeternum; ergo necesse est ut ab aliquo agente habeat suum esse, qualecumque illud sit. Secundum est, subsistentiam uniuscuiusque rei ab ea causa efficiente fieri a qua fit res ipsa quae subsistit, seu natura illa quam terminat subsistentia; itaque, in angelis et rebus omnibus quae per creationem fiunt, Deus ipse est causa efficiens subsistentiae; in his autem quae fiunt per generationem, generans ipsum a quo res genita fit etiam confert illi subsistentiam. Hoc constabit magis ex dicendis; nunc breviter probatur, quia tam creatio quam generatio, per se primo et immediate tendit ad rem subsistentem, ut sic; ergo necesse est ut efficiens creationem vel generationem, efficiat aliquo modo subsistentiam sui effectus. Difficultas vero est etiam duplex: prima, an causa creans vel generans

si la causa creadora o generante de una realidad subsistente confiere también la subsistencia por sí sola y enteramente con la misma acción con que le confiere la existencia; segunda, si, aun cuando la acción sea de alguna manera diversa, procede inmediatamente sólo de quien produce por eficiencia la existencia de la cosa, o la produce eficientemente mediante la naturaleza misma de la que es subsistencia.

Con qué acción se produce la subsistencia

3. *Opinión de algunos.*— En torno a la primera parte, piensan muchos que con una acción enteramente idéntica es producida por el mismo agente toda la realidad subsistente con la subsistencia misma y con la existencia. Parece que esta opinión se ha tomado de Santo Tomás, I, q. 45, a. 4, donde dice que el ser creada y el ser hecha es propio de la realidad subsistente, porque la producción pertenece a aquello a lo que pertenece el ser; pero el ser pertenece propiamente a aquello que es subsistente; en efecto, eso es lo que tiene ser; luego Santo Tomás piensa que la acción por la que la cosa se hace subsistente en cuanto tal es única, y con esa acción es coproducida o concreada la subsistencia misma. Este testimonio parece entrañar no sólo la autoridad de Santo Tomás, sino también una razón eficaz. Se confirma, porque, cuando el accidente es producido en el sujeto, la entidad del accidente y la inhesión actual es producida con la misma acción, según suponemos ahora en virtud de lo dicho anteriormente; luego, por igual motivo, la naturaleza sustancial y su subsistencia es producida con una acción única. Se demuestra la consecuencia, ya porque hemos dicho muchas veces que el modo de subsistencia guarda, con respecto a la naturaleza sustancial, la misma proporción que el modo de inhesión con respecto a la naturaleza accidental, ya también porque, así como es producida la forma accidental inherente, de esa misma manera es producida la naturaleza sustancial subsistente. Por último, se confirma porque el supuesto creado es un solo ente absoluto y *per se;* luego es producido con una sola acción; luego con esa misma acción y por el mismo agente es producida o concreada la subsistencia.

4. Mas en sentido contrario puede tomarse un argumento del misterio de la Encarnación, en el cual vemos que el alma racional fue creada con la misma acción

rem subsistentem, se sola, et eadem omnino actione qua confert illi existentiam, conferat etiam subsistentiam; secunda, esto actio sit aliquo modo diversa, an sit immediate a solo efficiente existentiam rei, vel an illam efficiat mediante ipsamet natura cuius est subsistentia.

Qua actione fiat subsistentia

3. *Aliquorum sententia.*— Circa priorem partem multi sentiunt eadem omnino actione fieri ab eodem agente totam rem subsistentem cum subsistentia ipsa et existentia. Quae sententia videtur sumi ex D. Thoma, I, q. 45, a. 4, ubi ait creari et fieri esse proprium rei subsistentis, quia eius est fieri cuius est esse; illius autem proprie est esse quod est subsistens; nam illud est quod habet esse; ergo sentit D. Thomas unicam esse actionem qua fit res subsistens ut sic, per quam subsistentia ipsa comproducitur seu concreatur. Quod testimonium non solum D. Thomae auctoritatem, sed etiam efficacem rationem continere videtur. Et confirmatur, nam quando accidens fit in subiecto, eadem actione fit entitas accidentis et actualis inhaesio, ut nunc supponimus ex dictis in superioribus; ergo eadem ratione substantialis natura et eius subsistentia unica actione fit. Probatur consequentia, tum quia saepe diximus eamdem proportionem servare modum subsistentiae ad naturam substantialem quam habet modus inhaerentiae ad naturam accidentalem; tum etiam quia, sicut fit forma accidentalis inhaerens, ita fit natura substantialis subsistens. Denique confirmatur, quia suppositum creatum est unum ens simpliciter ac per se; ergo una actione fit; ergo illa eadem actione et ab eodem agente fit seu concreatur subsistentia.

4. In contrarium autem sumi potest argumentum ex mysterio Incarnationis, in quo videmus animam rationalem esse crea-

con que hubiera sido creada si no hubiera tenido que unirse al Verbo, y con una acción de la misma especie que las acciones con que son creadas las otras almas racionales, como supongo por lo que he tratado ampliamente en el tomo I de la III parte, disp. VIII, sec. 1; luego la creación del alma, en cuanto tal, no termina en la subsistencia del alma, sino sólo en la existencia; luego es preciso que la subsistencia se haga con otra acción o de otra manera. Acerca de la producción de toda la humanidad puede elaborarse un argumento semejante, y aplicable a todas las realidades. Porque un ángel, por ejemplo, podría ahora unirse hipostáticamente a Dios en cuanto a la naturaleza angélica, como suponemos, y entonces dejaría de existir o de conservarse la subsistencia del ángel; pero se conservaría su naturaleza del mismo modo y en la misma existencia en que se conserva ahora; luego la acción por la que se conserva la existencia es diversa de aquella por la que se conserva la subsistencia, toda vez que, cesando una, persevera la otra; por tanto, la acción por la que una cosa recibe la existencia es diversa de aquella por la que recibe la subsistencia; pues la acción productiva y la conservativa son idénticas, hablando en absoluto, si el agente no cambia. Se confirma con un argumento físico: las acciones varían de acuerdo con la distinción y la necesidad de los términos, ya que la acción no es otra cosa que la dependencia del término con respecto al agente, dependencia que formalmente es un modo del propio término, pero realmente es el término mismo, en cuanto procedente del agente; mas la subsistencia es algo *ex natura rei* distinto de la realidad subsistente y de la existencia de ésta; luego tiene una diversa dependencia y emanación del agente; luego se realiza con una acción distinta.

5. Dos son las maneras posibles de entender que esta acción es única o múltiple: primera, que sea única de tal modo que sea indivisiblemente idéntica, de suerte que la producción de la subsistencia no añada nada real a la efectuación de su naturaleza y existencia, que es terminada por la subsistencia. De otra manera, puede entenderse que la producción de la existencia añade algo a la acción creativa o productiva de la existencia de la cosa. Y en esto último debe establecerse una subdistinción, ya que puede suceder de dos modos: primero, que lo que añade la producción de la subsistencia sea una acción completamente dis-

tam eadem actione qua crearetur, si non esset Verbo unienda, et eiusdem speciei cum actionibus quibus aliae animae rationales creantur, ut suppono ex his quae late tractavi in I tomo III partis, disp. VIII, sect. 1; ergo creatio animae, ut talis est, non terminatur ad subsistentiam animae, sed ad solam existentiam; ergo oportet ut subsistentia alia actione seu alio modo fiat. Simile argumentum fieri potest de effectione totius humanitatis; et ad res omnes potest applicari. Nam angelus, verbi gratia, posset nunc uniri hypostatice Deo quoad ipsius naturam, ut supponimus, et tunc desineret esse seu conservari subsistentia angeli; conservaretur autem natura eius eodem modo et in eadem existentia in qua nunc conservatur; ergo est actio diversa illa qua conservatur existentia ab ea qua subsistentia conservatur, quandoquidem una cessante permanet alia; ergo etiam est diversa actio illa qua res accipit existentiam ab ea per quam subsistentiam recipit; nam actio productiva et conservativa eadem est, per se loquendo, si agens non varietur. Et confirmatur ratione physica; nam actiones variantur iuxta distinctionem et necessitatem terminorum, eo quod actio nihil aliud sit quam dependentia termini ab agente, quae formaliter est modus quidam ipsius termini, realiter vero est ipsemet terminus, ut progrediens ab agente; sed subsistentia est aliquid ex natura rei distinctum a re subsistente et ab existentia eius; ergo habet diversam dependentiam et emanationem ab agente; fit ergo per distinctam actionem.

5. Duobus modis intelligi potest actionem hanc esse unam vel plures: primo, quod ita sit una ut sit indivisibiliter eadem, ita ut effectio subsistentiae nihil in re addat effectioni naturae et existentiae eius, quae per subsistentiam terminatur. Alio modo intelligi potest effectionem subsistentiae aliquid addere actioni creativae seu productivae existentiae rei. Hoc autem subdistinguendum est, nam duobus modis potest accidere: primo, ut id quod addit effectio subsistentiae sit actio omnino distincta ab effectione exi-

tinta de la producción de la existencia, aunque esté naturalmente unida con ella; segundo, que no sea una acción distinta, sino como una parte de dicha acción, de suerte que haya una acción única que termine en la realidad existente y subsistente, pero sin que tal acción sea simple, sino compuesta de un modo parcial, es decir, de una dependencia terminada en la existencia, y otro modo parcial terminado en la subsistencia. Así, la acción por la que se hace de manera continua un calor como de dos grados, o un calor de dos pies, ciertamente es única, pero no simple, sino compuesta de acciones parciales que terminan en los diversos grados y en las diversas partes del calor; más aún, esta composición de la acción puede también realizarse de dos maneras: una, que la composición sea tal, y con tanta dependencia de las partes entre sí, que una parte no pueda permanecer ni producirse sin la otra; y en este sentido juzgamos que es una sola la acción por la que se produce y se une al sujeto el accidente y toda forma que se educe de la potencia de la materia o del sujeto. El otro modo consiste en que esta composición se dé sin dependencia mutua de las partes, de suerte que una parte de la acción pueda permanecer sin la otra, cosa que, a veces, sucede de manera alternativa e indiferente en una y otra parte, como es el caso cuando entre ellas y sus términos parciales no hay ningún orden esencial, según ocurre en el ejemplo propuesto de la producción de un calor de dos pies, porque podría producirse sólo en una mitad, y ello indiferentemente en una u otra; pero otras veces esta independencia no es mutua, sino que una parte de la acción supone esencialmente a la otra y no puede existir sin ella o, al menos, sin que ella haya precedido; aunque, en sentido inverso, la que se presupone o es anterior pueda existir sin la siguiente, como acontece en el ejemplo de la acción que produce un calor como de dos grados, en que la acción por la que se produce el primer grado podría permanecer sin la siguiente, pero no al contrario.

Juicio del autor

6. Así, pues, los argumentos establecidos en segundo lugar prueban suficientemente que la acción por la que se produce la subsistencia con la existencia de la cosa no es una de tal manera que sea enteramente simple e indivisible, pues, de lo

stentiae, quamvis ex natura rei sit coniuncta cum illa. Secundo, ut non sit actio distincta, sed veluti pars quaedam eiusdem actionis, ita ut una tantum sit actio quae ad rem existentem et subsistentem terminatur, illa tamen non sit simplex, sed composita ex partiali modo, seu dependentia terminata ad existentiam, et alio partiali modo terminato ad subsistentiam. Sicut actio qua continue fit calor ut duo, vel calor bipedalis, est quidem una, non tamen simplex, sed composita ex partialibus actionibus terminatis ad diversos gradus et ad diversas partes caloris. Immo, haec actionis compositio potest adhuc duobus modis contingere; unus est ut compositio sit talis, et cum tanta dependentia partium inter se, ut non possit una pars sine alia manere aut fieri; et hoc modo censemus esse unam actionem qua fit et unitur subiecto accidens, et omnis forma quae educitur de potentia materiae seu subiecto. Alter modus est ut compositio haec sit sine mutua partium dependentia, ita ut possit manere una pars actionis sine alia, quod interdum vicissim et indifferenter contingit in utraque parte, ut quando inter eas et terminos partiales earum nullus est ordo per se, sicut in exemplo posito de calefactione bipedali; posset enim fieri in dimidia parte tantum, idque indifferenter in una vel alia. Interdum vero non est mutua haec independentia, sed una pars actionis per se supponit aliam, et non potest esse sine illa, vel saltem quin illa praecesserit, quamvis, e converso, ea quae supponitur seu est prior, possit esse sine subsequenti: sicut in exemplo de actione productiva caloris ut duo, actio qua producitur primus gradus posset manere sine subsequente, non tamen e contra.

Auctoris iudicium

6. Argumenta igitur posteriori loco posita sufficienter probant actionem qua fit subsistentia cum existentia rei non esse ita unam ut sit omnino simplex et indivisibilis, alioqui

contrario, la acción no podría terminar de modo alguno en la existencia de la cosa y quedar impedida de tener por término a la subsistencia. Porque si la acción se ejerce en la realidad, es preciso que tenga su término; luego, si alcanza un término, y no otro, o una parte del término, y no otra, se debe a que queda impedida una acción o una parte de la acción, y no otra; por tanto, la acción que es disminuida o impedida de esa manera, por así decirlo, no puede ser completamente simple e indivisible; pero de este tipo es la acción por la que se produce la realidad subsistente total, ya que esa acción puede permanecer en cuanto termina en la realidad o en la existencia de la naturaleza, sin la acción de la subsistencia; luego. Además, dichos argumentos prueban que la producción de la existencia y de la subsistencia de la cosa no tienen entre sí una dependencia mutua y necesaria, toda vez que una puede permanecer sin la otra. Sin embargo, pienso que esto no es verdad indiferentemente, es decir, de manera alternativa y mutua; porque la acción por la que se produce la naturaleza existente puede darse sin efectuación de la subsistencia propia, como consta por el misterio de la Encarnación; pero, en sentido inverso, no es posible que la producción eficiente de la subsistencia permanezca sin la acción productiva o conservativa de la naturaleza existente. La razón está en que, siendo la subsistencia sólo un modo de la naturaleza, no puede existir ni producirse sino en la misma naturaleza y siendo en acto término de ésta; luego presupone esencialmente, en orden de naturaleza, a la existencia y, por consiguiente, también a la producción o conservación de la misma naturaleza; luego, de acuerdo con los principios que hemos establecido, debe filosofarse de este modo, aun cuando otros se vean obligados a opinar de manera distinta, en conformidad con otros principios.

7. Y contra esto no tienen eficacia alguna los primeros argumentos; pues, a lo sumo, tienden a probar que esta acción es una sola, mas no que sea simple e indivisible. Como también, inversamente, aunque los últimos argumentos demuestren —según dije— que tal acción no es una sola y simple, no prueban, sin embargo, que sean dos de manera definida, sino que, o son dos, o una sola com-

nullatenus posset illa actio terminari ad rei existentiam et impediri ne ad subsistentiam terminetur. Quia si actio reipsa exercetur, necesse est ut habeat suum terminum; si ergo attingit unum terminum, et non alium, vel unam partem termini, et non aliam, ideo est quia impeditur vel una actio, vel una pars actionis, et non alia; ergo actio quae sic minuitur vel impeditur, ut sic dicam, non potest esse omnino simplex et indivisibilis; huiusmodi autem est actio qua fit res tota subsistens, quandoquidem potest manere illa actio, ut terminatur ad rem seu existentiam naturae, sine actione subsistentiae; ergo. Probant praeterea rationes illae effectionem existentiae et subsistentiae rei non habere inter se mutuam ac necessariam dependentiam, quandoquidem potest una sine altera permanere. Existimo autem hoc non esse verum indifferenter, seu vicissim ac mutuo; nam actio qua fit natura existens potest esse sine effectione propriae subsistentiae, ut ex mysterio Incarnationis constat; non potest autem e converso fieri ut effectio subsistentiae[1] maneat sine actione productiva vel conservativa naturae existentis. Et ratio est quia, cum subsistentia tantum sit modus naturae, non potest esse aut fieri nisi in ipsa natura, et actu terminans illam; ergo ordine naturae essentialiter supponit existentiam, et consequenter effectionem etiam vel conservationem ipsius naturae; iuxta principia ergo a nobis posita ita philosophandum est, etiamsi alii iuxta alia principia aliter opinari cogantur.

7. Neque priores rationes quidquam contra haec efficiunt; nam ad summum eo tendunt ut probent hanc actionem esse unam, non vero quod sit simplex et indivisibilis. Sicut e converso, licet posteriores rationes probent, ut dixi, illam actionem non esse unam simplicem, non tamen probant definite esse duas, sed vel esse duas, vel unam com-

[1] *Existentiae* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

puesta, la cual puede disminuir y permanecer como mutilada o reducida a la mitad. Pero falta investigar cuál de estas dos cosas sea más verdadera, aunque ello depende del último punto propuesto anteriormente. En efecto, si es sólo el agente que produjo la existencia el que hace también inmediatamente la subsistencia, parece, sin duda, que hace ambas cosas con una sola acción total; en cambio, si ese agente se limita a conferir la existencia, y no confiere la subsistencia por sí solo, sino mediante algún principio de la misma realidad subsistente, serán dos acciones, ya que, en rigor, proceden de principios diversos; por este motivo, pues, han de tratarse simultáneamente estas cuestiones.

Cuál es el principio próximo del que dimana la subsistencia

8. Así, pues, la principal dificultad de esta sección es si la subsistencia se sigue eficientemente de los principios intrínsecos de la naturaleza existente, o es conferida sólo por el agente extrínseco, comportándose la naturaleza, con respecto a ella, de manera meramente pasiva o cuasi pasiva. Sin duda, parece que esto último es cierto. En primer lugar, por la razón antes insinuada, que la acción del agente tiende esencial y primariamente a la realidad subsistente en cuanto tal; luego él solo es el que da al efecto toda la entidad, incluida la subsistencia. En segundo lugar, por el hecho similar del accidente; pues, cuando el accidente se produce unido al sujeto, el modo de inhesión no procede activamente del mismo accidente que se une, sino que sólo el agente extrínseco que produce el accidente le confiere la inherencia actual; luego, si se ha de guardar la debida proporción, lo mismo debe decirse de la subsistencia con respecto a la naturaleza sustancial. En tercer lugar, porque, de no ser así, se sigue que la materia prima es el principio intrínseco activo de su subsistencia, lo cual es contrario a la naturaleza de la materia; pues, siendo pura potencia, no es activa. La consecuencia es manifiesta, porque la subsistencia parcial se compara con la materia de modo tan intrínseco y tiene con ella una conexión tan grande como la subsistencia del alma con el alma, o la subsistencia completa de la naturaleza total con la misma naturaleza. En cuarto lugar, porque, en otro caso, se sigue que la naturaleza queda privada violentamente de su subsistencia, lo cual no es congruente con el misterio de la

positam, quae diminui potest, et quasi mutila vel dimidiata manere. Quid autem horum verius sit, inquirendum superest; pendet autem hoc ex posteriori puncto supra proposito. Nam, si solum agens quod existentiam efficit facit etiam immediate subsistentiam, videtur sane utrumque facere una actione totali; si autem ipsum solum confert existentiam, subsistentiam autem non per se solum, sed medio aliquo principio ipsius rei subsistentis confert, erunt actiones duae, quia in rigore sunt a diversis principiis; ob hanc igitur causam simul haec tractanda sunt.

Quod sit principium proximum a quo manat subsistentia

8. Est igitur praecipua huius sectionis difficultas, an subsistentia effective sequatur ex intrinsecis principiis naturae existentis, an vero a solo extrinseco agente detur, natura solum passiva seu quasi passive se habente respectu illius. Et videtur quidem hoc posterius verum esse. Primum, ob rationem supra insinuatam, quod actio agentis per se primo tendit ad rem subsistentem ut sic; ergo ipsum solum est quod dat effectui totam entitatem, usque ad subsistentiam. Secundo, ex illo simili de accidente; nam, quando accidens fit unitum subiecto, modus inhaesionis non est active ab ipsomet accidente quod unitur, sed solum extrinsecum agens, quod efficit accidens, confert illi actualem inhaerentiam; ergo, si servanda est proportio, idem dicendum est de subsistentia respectu naturae substantialis. Tertio, quia alias sequitur materiam primam esse principium intrinsecum activum suae subsistentiae, quod est contra naturam materiae; nam, cum pura sit potentia, non est activa. Sequela patet, quia tam intrinsece comparatur et tantam connexionem habet illa partialis subsistentia cum materia, sicut subsistentia animae cum anima, aut completa subsistentia totius naturae cum ipsa natura. Quarto, quia alias sequitur naturam violenter privari sua subsistentia, quod non est

Encarnación, pues si no habría que decir que la humanidad de Cristo se encuentra en estado violento. La consecuencia es evidente, porque es violento aquello que va contra el impulso activo interno de la naturaleza, según el lib. III de la *Etica*, c. 1; en consecuencia, si la naturaleza fuese el principio activo intrínseco de subsistencia, el quedar privada de ella sería contrario al impulso activo interno y, por tanto, sería violento. En quinto lugar, porque la subsistencia no se educe de la potencia de la naturaleza o de sujeto alguno, sino que sólo es concreada; luego sólo puede ser producida inmediatamente por Dios. El antecedente se prueba porque la subsistencia no es algo inherente al sujeto; pues, como decíamos antes, la subsistencia es un modo que se opone directamente a la inherencia. La consecuencia es patente, ya que la causa segunda no puede obrar nada sino por educción de la potencia del sujeto. Se confirma, pues lo que es concreado con otro no tiene con él una conexión activa, sino formal y material, o alguna otra semejante que se reduzca a aquéllas; consiguientemente, es producida con la misma acción que la realidad que se crea esencial y primariamente, así como la materia y la forma del cielo son concreadas con el cielo, pero no a causa de una conexión activa, como es sabido, sino a causa de una conexión formal y material; luego lo mismo debe decirse de la realidad subsistente y de la conexión entre su naturaleza y su subsistencia propia. En sexto lugar, porque, de lo contrario, se sigue que la naturaleza existente puede conservarse sin su subsistencia propia y sin ninguna otra, lo cual parece imposible de entenderse, pues, si la naturaleza existe por parte de la realidad existente, y no está en otro supuesto, no puede ser concebida sin que exista en sí y por sí y, consiguientemente, sin que subsista. Se prueba la consecuencia porque, si Dios solo produce la existencia, y después la subsistencia resulta de la naturaleza existente, entonces son acciones diversas; luego Dios puede separar una de otra y conservar la primera sin la segunda. Y no se precisará para ello una nueva acción por la que se confiera a esa naturaleza un modo positivo en lugar de la subsistencia propia, sino que bastará con que se suspenda el influjo divino, ya que esa dimanación de la propia subsistencia a partir de la naturaleza existente depende del concurso de Dios; porque todo modo real y toda dependencia, de cualquier clase que sea, depende de la causa primera en mayor medida

consentaneum mysterio Incarnationis, quia alias dicendum esset humanitatem Christi esse in statu violento. Sequela vero patet, quia illud est violentum quod est contra internum impetum activum naturae, ex III Ethic., c. 1; si ergo natura esset intrinsecum principium activum suae subsistentiae, privari illa esset contra internum impetum activum, et consequenter esset violentum. Quinto, quia subsistentia non educitur de potentia naturae, seu alicuius subiecti, sed concreatur tantum; ergo a solo Deo immediate fieri potest. Antecedens probatur, quia subsistentia non est aliquid inhaerens subiecto; nam, ut supra dicebamus, subsistentia est modus directe oppositus inhaerentiae. Consequentia autem patet, quia causa secunda nihil agere potest, nisi per eductionem ex potentia subiecti. Et confirmatur, nam quod cum alio concreatur, non habet cum illo connexionem activam, sed formalem ac materialem, vel aliquam similem, quae ad has reducatur; et ideo eadem actione fit cum re quae per se primo creatur, sicut materia et forma caeli concreantur cum caelo, non propter activam connexionem, ut notum est, sed ob formalem et materialem; ergo idem dicendum erit de re subsistente, et de connexione naturae et propriae subsistentiae eius. Sexto, quia alias sequitur posse naturam existentem conservari sine propria subsistentia et absque ulla alia, quod videtur intelligi non posse, quia, si natura est a parte rei existens, et non est in alio supposito, intelligi non potest quin in se ac per se sit, et consequenter quod subsistat. Sequela probatur, quia, si solus Deus efficit existentiam, et deinde subsistentia resultat a natura existente, ergo sunt diversae actiones; ergo potest Deus unam separare ab altera, et priorem sine posteriori conservare. Neque ad hoc erit necessaria nova actio qua detur tali naturae aliquis positivus modus loco propriae subsistentiae, sed sufficiet suspensio divini influxus; nam illa dimanatio propriae subsistentiae ab existente natura pendet a concursu Dei; omnis enim modus realis omnisque dependentia, qualis-

y de manera más inmediata que de la segunda; luego Dios puede suspender ese concurso, sin prestar ningún otro, y conservando la acción mediante la cual produce por sí solo la naturaleza existente.

Opinión del autor

9. Esta opinión es probable, sin que pueda demostrarse suficientemente la opuesta. Sin embargo, en el tomo I de la III parte, disp. VIII, sec. 3, hemos considerado más probable lo contrario, por la autoridad de Santo Tomás, en el pasaje citado, q. 2, a. 5, ad 1, y q. 16, a. 12, in corp., y ad 1, a quien sus discípulos entienden comúnmente de esa manera, por lo que se inclinan a esta opinión, que es indicada también por Genebrardo, lib. II *De Trinitate,* págs. 93 y 94. La razón está en que, por parte de la naturaleza, se dan todos los principios suficientes para que de ella resulte activamente su subsistencia; luego no debe negarse que entre ellas media esa conexión activa. Se explica el antecedente porque, según hemos demostrado arriba, la esencia sustancial, juntamente con su existencia, precede en orden de naturaleza a la subsistencia; luego tiene todo lo necesario para que de ella pueda resultar el modo de subsistencia. La consecuencia es manifiesta, porque la misma esencia es más noble que la subsistencia, y en virtud de la existencia queda constituida en el estado en que pueda ser principio intrínseco de la subsistencia por resultancia, al menos natural. Además, parece que es proporcionada en grado sumo para poder ser un principio de esa clase, ya porque tal modo de existir procede de su nobleza y perfección, por lo que puede contenerlo virtualmente, ya también porque pertenece a la perfección de la cosa el poder ser principio intrínseco de su modo de ser, sobre todo cuando ese modo es por completo intrínseco y connatural, y naturalmente inseparable de la cosa misma. Con esto queda probada la primera consecuencia del argumento total; pues, cuando el efecto o algún modo de la cosa puede reducirse convenientemente a la causa segunda, no debe atribuirse sólo a la primera; y, de manera semejante, cuando puede reducirse a un principio intrínseco, no debe reducirse de manera exclusiva a una causa extrínseca, principalmente cuando dicho modo tiene una

cumque illa sit, pendet magis et immediatius a causa prima quam a secunda; ergo potest Deus suspendere illum concursum, nullum alium tribuendo, et conservando actionem qua se solo producit naturam existentem.

Sententia auctoris

9. Haec sententia est probabilis, nec potest opposita sufficienter demonstrari. Nihilominus, in I tomo III partis, disp. VIII, sect. 3, contrarium nobis visum est probabilius, propter auctoritatem D. Thomae, ibi, q. 2, a. 5, ad 1, et q. 16, a. 12, in corp., et ad 1, quem eius discipuli communiter ita intelligunt, et ideo in hanc sententiam inclinant, quam etiam indicat Genebrardus, lib. II de Trinitate, paginae 93 et 94. Ratio vero est quia ex parte naturae sunt omnia principia sufficientia ut ab ea active resultet subsistentia eius; ergo non est negandum quin inter illa talis activa connexio intercedat. Antecedens declaratur quia, ut supra a nobis ostensum est, essentia substantialis cum sua existentia ordine naturae antecedit subsistentiam; ergo habet omnia necessaria ut ab illa possit resultare modus subsistentiae. Patet consequentia, quia ipsa essentia est nobilior quam subsistentia, et per existentiam constituitur in statu in quo possit esse principium intrinsecum subsistentiae per resultantiam, saltem naturalem. Rursus, videtur esse maxime proportionata ut possit esse huiusmodi principium, tum quia ex nobilitate ac perfectione eius provenit talis existendi modus, unde in virtute potest illum continere; tum etiam quia ad perfectionem rei spectat ut possit esse intrinsecum principium sui modi essendi, praesertim quando ille modus est omnino intrinsecus et connaturalis et naturaliter inseparabilis ab ipsa re. Atque hinc probata manet prima consequentia totius rationis; nam, quando effectus vel aliquis modus rei potest convenienter reduci in causam secundam, non est soli primae attribuendus; et similiter, quando revocari potest in internum principium, non est ad solam extrinsecam cau-

conexión natural intrínseca e inseparable con la realidad de la que es modo. La fuerza de esta razón se acrecienta con el ejemplo similar de la dimanación activa de la pasión propia a partir de la esencia, dimanación que admiten no sólo muchos autores, sino también los que opinan con más acierto; parece que queda probada suficientemente con el experimento físico de la reducción del agua a su frialdad primitiva, y la exponen con mayor extensión los filósofos en el lib. II *De Anima*. Pero no hay ningunas razones que demuestren esa dimanación efectiva de las pasiones a partir de la esencia con más probabilidad que la razón aducida por nosotros; más aún, todas se reducen a ésa, como claramente comprenderá quien consulte a los autores o reflexione con diligencia sobre tales razones y sobre su fuerza. Y añado que, en el caso presente, dicha razón tiene más eficacia, por ser mayor la proporción, y mayor y más íntima la conexión que se da entre la naturaleza existente y su subsistencia, que la que se da entre la esencia sustancial y la propiedad accidental. Y no se opone a esta razón el hecho de que la subsistencia es sólo un modo de la naturaleza, mientras que la propiedad accidental es una entidad distinta, antes bien, esto ayuda y confirma la razón aducida, pues es más fácil que se produzca o dimane de un principio interno un modo intrínseco que una entidad distinta. Esto quedará más confirmado con la respuesta a los motivos de duda expuestos en contra.

Soluciones a los argumentos

10. A la primera se responde que la acción del agente tiende en último término a constituir una realidad subsistente por sí (pues tratamos de la acción sustancial), aunque de manera próxima e inmediata produce una realidad o naturaleza existente, a la cual, si no está impedida, sigue naturalmente la subsistencia, y se dice que ésta es conferida por el mismo agente, en el sentido en que se afirma que quien da la forma da todo lo que sigue a la forma. Por ello se dice que, por ejemplo, la creación es propia de las cosas subsistentes, no porque termine formalmente en la subsistencia, pues en realidad termina en el mismo ser en cuanto tal —según se toma de Santo Tomás, I, q. 45, en toda ella, y de manera especial en el a. 4, ad 1—, sino porque tiende esencial y primariamente a un ser tal que

sam referendus, et praecipue quando talis modus habet intrinsecam et inseparabilem connexionem naturalem cum re cuius est modus. Et augetur vis huius rationis ex simili exemplo de dimanatione activa propriae passionis ab essentia, quam admittunt et plures auctores, et qui melius sentiunt; videturque satis probari experimento physico de reductione aquae in pristinam frigiditatem, et latius traditur a philosophis in II de Anima. Nullae autem sunt rationes quae probabilius suadeant dimanationem illam effectivam passionum ab essentia, quam sit ratio a nobis facta; immo, omnes ad illam reducuntur, ut facile patebit consulenti auctores, vel diligenter excogitanti huiusmodi rationes et vim earum. Addo, maiorem vim habere dictam rationem in praesenti, quia maior est proportio inter naturam existentem cum sua subsistentia, et maior et intimior connexio, quam sit inter substantialem essentiam et accidentalem proprietatem. Neque huic rationi obstat quod subsistentia est tantum modus naturae, proprietas autem accidentalis est entitas distincta, immo hoc potius iuvat et confirmat rationem factam, quia facilius est intrinsecum modum fieri seu dimanare ab interno principio, quam entitatem distinctam. Atque hoc magis confirmabit responsio ad rationes dubitandi in contrarium positas.

Solutiones argumentorum

10. Ad primam respondetur actionem agentis ultimate quidem tendere ad constituendam rem per se subsistentem (agimus enim de substantiali actione), proxime tamen et immediate efficere rem seu naturam existentem, ad quam non impeditam naturaliter consequitur subsistentia, quam dicitur conferre ipsummet agens, eo modo quo is qui dat formam dicitur dare omnia consequentia ad formam. Unde creatio, verbi gratia, dicitur esse rerum subsistentium, non quia formaliter terminetur ad subsistentiam, nam revera terminatur ad ipsum esse ut sic, ut sumitur ex D. Thoma, I, q. 45, per totam, et signatim a. 4, ad 1; sed quia per se

de él se sigue naturalmente la subsistencia, si la creación se ha hecho de manera cuasi connatural con el mismo término. Advierto esto porque Dios puede crear una forma accidental que de suyo no tenga un ser al que siga la subsistencia; no obstante, ese modo de producción es extraordinario y preternatural; y entonces es preciso que Dios sustente ese accidente sin sujeto de manera sobrenatural, y es posible que mediante una nueva acción le confiera un modo positivo de existir por sí, como se ha dicho a propósito de un caso semejante en la materia de la Eucaristía.

11. Al segundo argumento se niega la consecuencia y la semejanza tomada de la inhesión del accidente, por ser desemejante la razón; en efecto, cuando la forma del accidente se produce en el sujeto y del sujeto, no existe con prioridad natural a inherir, pues, de lo contrario, sería necesario que fuese creada con prioridad natural a ser unida, y por idéntico motivo no puede unirse activamente a sí misma al sujeto, porque tampoco puede educirse a sí misma de la potencia del sujeto, ni antes de la unión tiene —ni siquiera en orden de naturaleza— el ser de la existencia para poder ser principio eficiente de su inhesión. Y de la misma raíz procede el que tal forma reciba la inhesión con la misma acción y del mismo agente del que recibe el ser. De igual manera que quienes piensan que la subsistencia de la naturaleza sustancial no es otra cosa que la misma existencia de la sustancia, tendrán que decir legítima y consecuentemente que la subsistencia no resulta de la propia esencia, sino que sólo es conferida por un agente extrínseco, ya que la existencia no puede provenir *ab intrinseco*, ni la cosa tiene, con anterioridad a la existencia, razón para poder ser principio eficiente. Pero no se expresan consecuentemente estos autores al admitir que la esencia sustancial posee la entidad actual de la esencia con prioridad natural a poseer la de la subsistencia, porque en ese caso es preciso que admitan alguna acción anterior por la que la esencia tenga esa actualidad que antes no tenía, y que de potencia absoluta sea separable de la acción por la que se produce la subsistencia; y entonces niegan sin motivo que la esencia constituida en dicha actualidad por la acción del agente pueda ser principio activo intrínseco del que emane la subsistencia; este error se deriva de otro indicado arriba, consistente en que niegan falsamente que el ser actual

primo tendit ad tale esse, ad quod ex natura rei consequitur subsistentia, si sit creatio facta modo quasi connaturali ipsi termino. Quod ideo adverto quia potest Deus creare formam accidentalem quae ex se non habet esse, ad quod subsistentia consequatur; tamen, ille modus productionis est extraordinarius et praeternaturalis; et tunc necesse est ut Deus supernaturali modo sustineat accidens illud sine subiecto, et est probabile conferre illi per novam actionem positivum modum per se existendi, ut in materia de Eucharistia in simili dictum est.

11. Ad secundam rationem negatur consequentia, et similitudo sumpta ab inhaesione accidentis; est enim dissimilis ratio; nam, cum forma accidentis fit in subiecto et ex subiecto, non prius natura existit quam inhaereat, alias oporteret prius natura creari quam uniri, et ob eamdem causam non potest seipsam active unire subiecto, quia nec potest seipsam de potentia subiecti educere, neque ante unionem etiam secundum naturae ordinem habet esse existentiae ut possit esse principium efficiens suae inhaesionis. Et ex eadem radice est quod talis forma eadem actione et ab eodem agente recipit inhaesionem, a quo recipit esse. Sicut etiam qui existimant subsistentiam naturae substantialis nil aliud esse quam ipsam existentiam substantiae, recte et consequenter dicent subsistentiam non resultare a propria essentia, sed conferri tantum ab extrinseco agente, quia existentia non potest provenire ab intrinseco, neque ante existentiam habet res unde possit esse principium efficiens. In eo tamen non loquuntur isti auctores consequenter, quod admittunt essentiam substantialem prius natura habere entitatem actualem essentiae quam subsistentiae, quia tunc necesse est ut admittant aliquam priorem actionem per quam essentia habeat illam actualitatem quam antea non habebat, et separabilem de potentia absoluta ab actione qua fit subsistentia; et tunc sine causa negant essentiam constitutam per actionem agentis in illa actualitate esse posse intrinsecum principium activum a quo manet subsistentia; hic autem error sequitur ex alio supra notato, nimirum, quia falso negant

de la esencia sea la existencia, por lo cual dicen también una falsedad, y abusan de los términos, cuando llaman a la subsistencia —que no constituye formalmente la actualidad de la cosa, sino que la afecta o modifica— existencia de la misma esencia; pero estas cuestiones se han tratado suficientemente en lo que precede.

12. *Si la forma accidental puede de alguna manera unirse eficientemente al sujeto.*— Pero, acerca de la respuesta que se ha dado, puede preguntarse aquí si, en algún caso, o suponiendo algún milagro, la forma accidental puede unirse eficientemente al sujeto, al menos por resultancia natural, por ejemplo, suponiendo que la cantidad es conservada por Dios separada del sujeto, como sucede en la Eucaristía, y que después es creada una materia o sustancia que está íntimamente presente en dicha cantidad, y que por parte de Dios queda eliminado todo impedimento, es decir, queda suspendida toda acción por la que Dios impedía la inherencia y constituía a la cantidad como existente por sí. Porque en ese caso no es válida la respuesta dada, puesto que esa cantidad existía ya antes de ser unida; luego tiene un ser del que puede emanar eficientemente la unión; y, por otra parte, la conexión entre la cantidad y la inherencia actual es tan íntima como entre la naturaleza sustancial y la subsistencia. Puede confirmarse por una opinión probable de Enrique, el cual afirma que el alma racional, por existir íntimamente presente en la materia dispuesta con prioridad natural a que se una sustancialmente a ella, se une activamente a sí misma al cuerpo por cierta resultancia o actividad natural. Y si se objeta que la forma no produce la información activamente, sino formalmente, puede responderse que tiene uno y otro concurso.

13. En el lugar citado del tomo I de la III parte dejó expuesto como probable este modo de expresarse acerca de la cantidad en el caso indicado; pero después, habiendo examinado mejor la cuestión, en el tomo III, disp. LVII, sec. 3, consideré más probable, y con razón, que incluso la inhesión de un accidente preexistente no dimana activamente del accidente mismo, sino que debe ser producida por algún agente extrínseco. Y la razón está en que, aun cuando el accidente exista sin inherencia durante todo el tiempo anterior y, por tanto, se conserve en el ser por una acción no eductiva de la potencia de la materia, sino de natu-

illud esse actuale essentiae esse existentiam; et ideo falsum etiam dicunt, et vocibus abutuntur, quando subsistentiam, quae non constituit formaliter actualitem rei, sed afficit, vel modificat illam, vocant existentiam ipsius essentiae; sed haec satis sunt in superioribus tractata.

12. *Formane accidentalis possit aliquo modo se unire efficienter subiecto.*— Hic vero inquiri potest circa responsionem datam, an in aliquo casu, vel supposito aliquo miraculo, possit forma accidentalis effective se unire subiecto, saltem per resultantiam naturalem, ut verbi gratia, supponendo quantitatem conservari a Deo separatam a subiecto, ut in Eucharistia fit, et postea creari materiam vel substantiam intime praesentem illi quantitati, et auferri ex parte Dei omne impedimentum, id est, suspendi omnem actionem qua Deus impediebat inhaerentiam et per se constituebat quantitatem. In eo igitur casu cessat responsio data; nam illa quantitas iam prius existebat quam esset unita; ergo habet esse a quo possit effective manare unio; et aliunde est tam intima connexio inter quantitatem et actualem inhaerentiam, sicut inter naturam substantialem et subsistentiam. Et confirmari potest ex quadam probabili opinione Henrici, asserentis animam rationalem, quia prius natura existit intime praesens materiae dispositae quam illi substantialiter uniatur, seipsam active unire corpori per naturalem quamdam resultantiam seu activitatem. Quod si obiicias quia forma non efficit active informationem, sed formaliter, responderi potest utrumque concursum habere.

13. Hunc dicendi modum de quantitate in illo casu ut probabilem reliqui in I tomo III partis, loco citato; postea vero, re magis considerata, in III tomo, disp. LVII, sect. 3, probabilius censui, et merito, inhaesionem etiam praeexistentis accidentis non manare active ab ipso accidente, sed ab aliquo extrinseco agente debere fieri. Et ratio est quia, licet accidens toto priori tempore existat absque inhaerentia, et consequenter conservetur in esse per actionem non eductivam

raleza distinta y superior, sin embargo, en el instante en que se une de nuevo al sujeto, ya no tiene el ser con anterioridad a su unión, porque entonces ya no recibe el ser en virtud de esa acción superior y cuasi creativa, sino en virtud de una acción eductiva, o (lo que viene a ser igual) conservativa de la forma en el sujeto y a partir del sujeto, pero no de otra manera; mediante esa acción, la forma recibe simultáneamente el ser y el "ser-en", y por eso tal forma no puede ser principio activo de tal acción o inherencia, a la que recibe mediante aquélla en dicho instante. De esta manera, la diferencia señalada en la respuesta anterior tiene lugar incluso en el accidente que se supone existe separado con prioridad temporal. Porque esa preexistencia (por así llamarla) que precede en el tiempo es accidental con respecto a la acción, la cual se da en el instante en que tal accidente es unido al sujeto. Por eso, tampoco tiene semejanza el ejemplo tomado del alma racional, ya que ésta, incluso considerada en cuanto existe en el instante en que es unida al cuerpo, existe con prioridad de naturaleza, y no por una acción eductiva, sino por una creativa; además de que esa opinión de Enrique es bastante dudosa e incierta, como observé en el tomo II de la III parte, disp. XLIV, sec. 5.

14. *Si la forma sustancial corpórea puede unirse activamente.*— Mas de aquí se infiere incidentalmente que lo mismo que se ha dicho de la forma accidental debe decirse también de la forma material sustancial, en lo que concierne a su actual unión y cuasi inhesión en la materia. Porque también esa forma es producida por educción, y, por ello, existe y se une al mismo tiempo y con la misma acción, por lo cual, así como no puede producirse a sí misma, tampoco puede unirse a sí misma. Ahora bien, si no se trata de la inhesión de la forma sustancial, sino del modo parcial por el que tal forma completa la subsistencia del todo, rectamente se entiende que resulta activamente de la misma forma; porque ese modo presupone ya la forma como existente y unida a la materia en cuanto a su entidad esencial, y en lo demás se compara con ella de igual modo que la subsistencia con la esencia.

15. En segundo lugar, se comprende también de paso la razón de que la acción por la que el accidente o la forma material se produce y se une al sujeto no puede como partirse y seguir dando el ser a tal forma sin darle la inherencia

de potentia materiae, sed alterius et superioris rationis, tamen, in eo instanti in quo iterum unitur subiecto, non prius habet esse quam uniatur, quia iam tunc non recipit esse per illam actionem superiorem et quasi creativam, sed per actionem eductivam, seu (quod perinde est) conservativam formae in subiecto et ex subiecto, et non alias; per quam actionem forma simul recipit esse et inesse, et ideo non potest talis forma esse principium activum talis actionis vel inhaerentiae, quam per illam in eo instanti recipit. Atque hoc modo differentia assignata in superiori responsione locum habet, etiam in accidente, quod prius tempore supponitur existere separatum. Nam illa praeexistentia (ut sic dicam) tempore antecedens est per accidens respectu actionis, quae est in illo instanti in quo tale accidens unitur subiecto. Quapropter, non est etiam simile exemplum ab anima rationali sumptum; nam illa, etiam prout existit in eo instanti in quo unitur corpori, prius natura existit et per actionem non eductivam, sed creativam. Praeterquam quod illa opinio Henrici satis dubia est et incerta, ut notavi in II tomo III partis, disp. XLIV, sect. 5.

14. *Forma substantialis corporea, an possit se active unire.*— Hinc vero obiter infertur idem quod dictum est de forma accidentali dicendum etiam esse de materiali forma substantiali, quoad suam actualem unionem et quasi inhaesionem in materia. Quia etiam illa fit per eductionem, et ideo simul et eadem actione existit et unitur, et ideo, sicut non potest seipsam efficere, ita nec potest seipsam unire. At vero, si sermo non sit de inhaesione formae substantialis, sed de illo modo partiali quo talis forma complet subsistentiam totius, recte intelligitur resultare active ab ipsa forma; nam ille iam supponit formam quoad suam entitatem essentialem existentem et unitam materiae; et in reliquis eodem modo ad illam comparatur, sicut subsistentia ad essentiam.

15. Secundo, obiter etiam intelligitur ratio ob quam actio, per quam accidens vel materialis forma fit et unitur subiecto, non potest quasi partiri et manere dando esse tali formae et non dando illi inhaerentiam

o unión con el sujeto. Pero, siempre que el accidente se separa del sujeto y se conserva así, cesa por completo la primera acción y comienza una nueva, que da o conserva ese ser sin la unión; pero no ocurre así con la acción o con las acciones por las que la naturaleza sustancial recibe el ser y el subsistir; porque la primera acción puede dividirse y separarse de la segunda, como he dicho. Y la razón de la diferencia está en que esa acción por la que la forma accidental o material recibe el ser de manera connatural, depende esencialmente del sujeto, pues, de lo contrario, no sería una acción eductiva; pero, quitada la unión, cesa el concurso del sujeto, siendo necesario, en consecuencia, que tal acción cese y comience otra que sea como creativa y productiva. En cambio, la acción por la que se produce la naturaleza sustancial no depende esencialmente de la subsistencia, porque ésta es posterior al ser mismo en el que termina dicha acción. De esto he hecho abundantes consideraciones en el tomo I de la III parte, disp. VIII, sec. 1.

16. *Si la subsistencia resulta de la materia prima.*— Al tercero, que se refería a la materia prima, algunos consideran inconveniente atribuirle esta actividad, incluso por resultancia natural; por eso dicen que semejante actividad de la subsistencia procede siempre de la forma sola, no únicamente en las naturalezas simples o formas subsistentes (lo cual es evidente de suyo), sino también en las naturalezas completas que constan de materia y forma. Este modo de expresarse sería bastante probable, si la subsistencia fuese una entidad simple que se distinguiese de manera enteramente real de la materia y de la forma. Pero, suponiendo —cosa que hemos expuesto arriba— que la subsistencia es un modo de la naturaleza dotado de una composición o simplicidad proporcionada a la misma naturaleza, y que es parcial o íntegra según las características de la naturaleza a la que termina, debe decirse necesariamente que la subsistencia sigue a esa naturaleza de la que es término próximo. Así, pues, concedo que la subsistencia incompleta de la materia resulta de la misma. Porque tampoco puede resultar de la forma, ya porque la subsistencia sigue a la naturaleza como un modo sigue a la realidad de la que es modo, y la subsistencia de la materia no es modo de la forma, sino de la materia misma; ya también porque dicha subsistencia de la materia se presupone, en orden de naturaleza, a la misma forma, pues, para que la materia sea el primer sujeto

seu unionem cum subiecto. Sed, quandocumque accidens separatur a subiecto et sic conservatur, omnino cessat prior actio et incipit nova, dans seu conservans illud esse sine unione; secus vero in actione vel actionibus per quas natura substantialis accipit esse et subsistere; nam potest illa prior actio dividi et separari a posteriori, ut dixi. Ratio autem differentiae est quia illa actio qua forma accidentalis vel materialis recipit esse connaturali modo, est essentialiter pendens a subiecto, alioqui non esset actio eductiva; ablata autem unione cessat concursus subiecti, et ideo necesse est ut talis actio cesset et incipiat alia quae sit quasi creativa et productiva. Actio vero per quam fit natura substantialis non pendet essentialiter a subsistentia, cum haec posterior sit quam ipsum esse ad quod terminatur talis actio. De qua re dixi plura in I tomo III partis, disp. VIII, sect. 1.

16. *An a materia prima resultet subsistentia.*— Ad tertium, quod erat de materia prima, aliqui putant inconveniens hanc activitatem, etiam per resultantiam naturalem, illi tribuere; et ideo aiunt huiusmodi activitatem subsistentiae semper esse a sola forma, non solum in naturis simplicibus seu formis subsistentibus (quod per se clarum est), sed etiam in naturis completis constantibus ex materia et forma. Qui modus dicendi esset satis probabilis, si subsistentia esset simplex entitas omnino realiter distincta a materia et forma. Supponendo autem, quod supra docuimus, subsistentiam esse modum naturae habentem compositionem vel simplicitatem proportionatam ipsi naturae, esseque vel partialem vel integram, iuxta conditionem naturae quam terminat, necessario dicendum est subsistentiam consequi ad eam naturam quam proxime terminat. Concedo ergo subsistentiam incompletam materiae resultare ex ipsa. Neque enim potest resultare a forma, tum quia subsistentia consequitur naturam tamquam modus ad rem cuius est modus, subsistentia autem materiae non est modus formae, sed ipsiusmet materiae; tum etiam quia illa subsistentia materiae ordine naturae supponitur ipsi formae, quia, ut materia sit primum subiectum generationis, suppo-

de la generación, se la supone subsistente, y conserva una subsistencia numéricamente idéntica bajo las diversas formas. Y no hay inconveniente en atribuir a la materia esta clase de actividad sobre su subsistencia propia; porque, aun cuando no sea activa con una acción propia que se ordene a comunicar su ser, ya que no puede producir una cosa semejante a ella misma, ni disponer para tal cosa, no obstante, nada impide que sea activa por una especie de resultancia sobre alguna propiedad o modo suyo. Porque de esta manera la cantidad, que es una propiedad de la materia y acompaña siempre a ésta, procede naturalmente de ella, según una opinión probable, y lo mismo piensan muchos acerca de las relaciones que se dan en la materia y resultan en ella una vez puesto el término. No es obstáculo contra esto el que la materia sea pura potencia en orden al acto formal, ya que esto no excluye el que tenga alguna esencia actual, que basta para que de ella resulten algunas propiedades o modos de ser proporcionados a ella.

17. *Si se encuentra en estado violento la sustancia privada de su subsistencia.*— Al cuarto se responde que la dificultad señalada en él tiene también validez acerca de la esencia, ya se compare activamente con la subsistencia, ya se compare sólo pasivamente, porque violento es no sólo aquello que va contra un principio activo interno, sino también lo que va contra un principio pasivo. Efectivamente, Aristóteles, en el pasaje citado allí mismo, dice únicamente que es violento aquello que procede de un principio extrínseco, sin que contribuya absolutamente en nada el paciente al que se infiere la fuerza; pero quien padece algo extrínseco contrario a su apetito natural pasivo, no contribuye en nada, sino que más bien se opone. Así, pues, ya sea la naturaleza principio activo de la propia subsistencia, ya la exija sólo por aptitud natural y apetito pasivo, queda la misma dificultad de cómo no se encuentra en estado violento si está privado de ella. Los teólogos discuten esta cuestión, parte en I-II, q. 6, y parte en III, q. 2; algunos dicen, en sentido general, que todo lo que la criatura padece de parte de Dios positiva o privativamente no es violento, ya que, según la potencia obediencial, está sometida a su creador, y tiene mayor inclinación a esto que a su perfección particular, a la manera como el agua, cuando sube para llenar el vacío, no sube violentamente

nitur subsistens, et sub diversis formis eamdem numero subsistentiam retinet. Neque inconveniens est attribuere materiae hoc genus activitatis circa propriam subsistentiam; nam, licet non sit activa propria actione quae ordinetur ad communicationem sui esse, quia non potest sibi simile producere neque ad illud disponere, tamen, per quamdam resultantiam circa aliquam proprietatem vel modum suum, nihil impedit quod sit activa. Sic enim quantitas, quae est proprietas materiae et illam semper concomitans, naturaliter manat ab illa, iuxta probabilem sententiam, et idem multi censent de relationibus quae insunt in materia et in illa resultant posito termino. Neque contra hoc obstat quod materia sit pura potentia in ordine ad actum formalem; nam hoc non excludit quin habeat aliquam essentiam actualem, quae satis est ut ex illa resultent aliquae proprietates vel modi essendi illi proportionati.

17. *Substantia privata sua subsistentia an sit in statu violento.*— Ad quartum respondetur difficultatem in eo tactam aeque procedere de essentia, sive comparetur active ad subsistentiam, sive passive tantum, quia violentum non solum est illud quod est contra principium activum internum, sed etiam quod est contra principium passivum. Aristoteles enim, loco ibidem citato, solum ait violentum esse quod est a principio extrinseco, nihil prorsus conferente passo, cui vis est illata; is autem qui aliquid ab extrinseco patitur contra naturalem appetitum passivum, nihil confert, sed potius repugnat. Restat ergo eadem difficultas, sive natura sit principium activum propriae subsistentiae, sive solum naturali aptitudine et appetitu passivo illam postulet, quo modo non sit in statu violento si illa privetur. De qua re disputant theologi, partim in I-II, q. 6, partim in III, q. 2, et quidam generaliter aiunt, quidquid creatura a Deo patitur positive vel privative, non esse violentum, quia secundum potentiam obedientialem subiecta est suo creatori, et ad hoc est magis propensa quam ad suam particularem perfectionem, sicut aqua, quando ascendit ad replendum vacuum, non violenter ascendit

porque, aun cuando ese movimiento sea contrario al apetito particular de su propia naturaleza, está en conformidad con el apetito general por el bien del universo. Otros, en cambio, responden en particular que la humanidad de Cristo no se halla en estado violento porque, aunque esté privada de su subsistencia propia, ha sido elevada a un estado más alto y a la unión con una subsistencia más noble, la cual contiene virtual y eminentemente cuanta perfección hay en la propia. Esta es la opinión verdadera, que estudié por extenso en el tomo I de la III parte, disp. VIII, sec. 3.

18. El quinto argumento podría retorcerse en sentido contrario, al menos para probar que el modo por el que se hace la subsistencia es diverso de aquel otro por el que se hace la naturaleza existente; en consecuencia, por esta parte cabe concluir más bien que la acción o efectuación es diversa, y no es contradictorio que la subsistencia resulte activamente de la misma naturaleza, aun cuando la naturaleza sea creada, en cuanto a su existencia, por un agente extrínseco. Porque la naturaleza es creada absolutamente de la nada, o es generada de una materia preexistente, la cual ha sido creada de la nada; pero la subsistencia se hace, en cierto modo, de la naturaleza misma de la que es subsistencia; en efecto, así como se encuentra en ella como un modo suyo y depende esencialmente de ella en el género de causa material, al menos por reducción, igualmente se hace de ella y no puede hacerse de otro modo sino unida a la misma naturaleza, apoyándose en ella y dependiendo de ella; y esto basta para que pueda resultar activamente de la misma naturaleza. No es obstáculo el que se diga que la subsistencia es concreada cuando se crea la cosa, porque la concreación, si bien no exige siempre la dimanación de una cosa a partir de otra, como rectamente explica la confirmación añadida al quinto argumento, no siempre la excluye. Porque a veces se dice que se concreta algo como parte de aquello que se crea esencial y primariamente, y entonces no es preciso que se dé dimanación de una cosa a partir de otra, sino sólo la composición de un término íntegro, que es producido esencial y primariamente por una acción compuesta y proporcionada al término; de esta manera, con una sola acción se crea el cielo y se concrean sus partes. En otro sentido se dice que se concrea algo porque está unido por necesidad natural al

quia, licet motus ille sit contra appetitum particularem propriae naturae, est secundum generalem appetitum ad bonum universi. Alii vero in particulari respondent Christi humanitatem non esse in statu violento quia, licet sit privata propria subsistentia, evecta est ad altiorem statum et ad unionem cum nobiliori subsistentia, quae virtute et eminenter continet quidquid perfectionis est in propria. Et haec est vera sententia, quam late tractavi in I tomo III partis, disp. VIII, sect. 3.

18. Quintum argumentum posset in contrarium retorqueri, saltem ad probandum diversum esse modum quo fit subsistentia ab eo quo fit natura existens; et ideo ex hac parte potius posse concludi actionem seu effectionem esse diversam, et non repugnare quod subsistentia resultet active ab ipsa natura, etiamsi natura secundum existentiam suam ab extrinseco agente creetur. Quia natura creatur simpliciter ex nihilo, vel generatur ex praeexistenti materia, quae ex nihilo creata est; subsistentia autem fit aliquo modo ex ipsa natura cuius est subsistentia; nam, sicut in illa est tamquam modus eius et ab illa essentialiter pendet in genere causae materialis, saltem per reductionem, ita ex illa fit, nec potest aliter fieri nisi coniuncta ipsi naturae, et in ea nitens atque ab ea pendens; et hoc satis est ut ab ipsa natura possit active resultare. Neque obstat quod subsistentia concreari dicatur quando res creatur, quia concreatio, licet non semper requirat dimanationem unius rei ab alia, ut bene declarat confirmatio illi quinto argumento adiuncta, non tamen semper illam excludit. Interdum enim dicitur concreari aliquid tamquam pars eius quod per se primo creatur, et tunc non oportet ut intercedat dimanatio unius ab alio, sed sola compositio unius integri termini, qui per se primo fit per unam actionem compositam et proportionatam termino; et hoc modo creatur caelum una actione, et partes eius concreantur. Alio modo dicitur aliquid concreari quia naturali necessitate coniunctum est cum proximo termino creationis, ut intellectus con-

término próximo de la creación, como el entendimiento se concrea con el alma, y semejante concreación no excluye, antes bien casi siempre lleva aneja la dimanación de la cosa que es concreada, a partir de la existencia o de la esencia de la cosa que es creada, y de esta manera se dice que es concreada la subsistencia. Por último, en otro sentido la concreación expresa únicamente concomitancia con la creación en un mismo momento, sin conexión intrínseca o necesaria. De este modo se dice comúnmente que la gracia fue concreada con los ángeles, o con Adán, y tal concreación no es una acción idéntica con la creación, ni una dimanación necesariamente unida a ella, sino que es una acción por completo distinta y que está unida a la creación, bien por voluntad del creador, bien por concomitancia de otro agente; así, por ejemplo, la luz del aire pudo ser concreada con el aire en virtud de la presencia del sol, que lo iluminó en el mismo instante en que fue creado. Por tanto, partiendo de la concreación de la subsistencia no puede excluirse que ésta dimane de la esencia.

19. Pero se insistirá que la concreación de la subsistencia no debe colocarse en segundo lugar, sino en el primero, por lo que excluye la indicada dimanación. Se prueba la afirmación, pues lo que se concrea del segundo modo dicho supone constituido el término íntegro de la creación, y sólo accidentalmente, y a lo sumo de manera esencial y secundaria está unido con el término que se crea esencial y primariamente; de este modo, el entendimiento es concreado con el alma o con el ángel, y la luz es concreada con el sol, y la cantidad, con el cuerpo o con la materia, y así en otros casos. En cambio, la subsistencia no se comporta de esa manera; porque no supone al término de la creación y se añade a él esencial y secundariamente, sino que está formalmente incluida en el término adecuado, esencial y primario de la creación; en efecto, lo que se crea no es la naturaleza, sino el supuesto, o la realidad subsistente en cuanto tal; luego la subsistencia se crea como parte formal de la realidad que es creada, lo cual pertenece al primer modo de concreación; por consiguiente, no puede ser concreada como procedente del término de la creación. Se responde que esta objeción sólo se funda en esa manera común de expresarse, según la cual lo que se genera

creatur animae, et huiusmodi concreatio non excludit, sed potius fere semper adiunctam habet dimanationem eius rei quae concreatur ab existentia vel essentia rei quae creatur, et hoc modo dicitur concreari subsistentia. Denique, alio modo concreatio solum dicit concomitantiam cum creatione in eodem momento, absque intrinseca vel necessaria connexione. Quo modo dicitur communiter gratia concreata angelis, vel Adae, et huiusmodi concreatio neque est eadem actio cum creatione, nec dimanatio necessario coniuncta cum illa, sed est actio omnino distincta et coniuncta cum creatione, vel ex voluntate creatoris, vel ex concomitantia alterius agentis; ut, verbi gratia, lumen aeris potuit esse aeri concreatum ex praesentia solis, qui illum illuminavit in eodem instanti in quo creatus est. Igitur ex concreatione subsistentiae non potest excludi dimanatio eius ab essentia [1].

19. Sed urgebis concreationem subsistentiae non esse collocandam in secundo ordine, sed in primo, ideoque excludere praedictam dimanationem. Assumptum probatur, quia quod concreatur illo secundo modo supponit constitutum integrum terminum creationis, et solum per accidens, et ad summum per se secundo coniunctum est cum termino qui per se primo creatur, et hoc modo intellectus concreatur animae vel angelo, et lux soli, et quantitas corpori vel materiae, et sic de aliis. At vero subsistentia non sic se habet; non enim supponit terminum creationis, et per se secundo illi adiungitur, sed formaliter includitur in adaequato ac per se primo termino creationis; nam quod creatur non est natura, sed suppositum, vel res subsistens ut sic; ergo subsistentia creatur ut pars formalis rei quae creatur, quod spectat ad primum modum concreationis; non ergo potest concreari tamquam dimanans a termino creationis. Respondetur obiectionem hanc solum fundari in illo communi modo loquendi, suppositum esse quod generatur vel creatur, et non na-

[1] *Existentiae* en otras ediciones. (N. de los EE.)

o se crea es el supuesto, y no la naturaleza. Tal expresión debe entenderse de la misma manera que otra semejante, a saber, que es el supuesto el que obra, cuyo sentido no es que la subsistencia sea la razón de obrar, sino que es cierto complemento que se presupone *ex natura rei* en el agente, en virtud del cual se dice que es el mismo supuesto el que obra, aunque la razón de obrar sea la misma naturaleza o forma, como diremos más por extenso en la sección siguiente. Así, pues, se dice que el supuesto es el que se hace o se crea, no porque la subsistencia misma sea la razón formal (por así decirlo) de ser término de la creación, sino porque es el complemento sustancial de la cosa que se crea, complemento que resulta natural y necesariamente del término formal de la creación, que es el mismo ser sustancial. En consecuencia, la creación hace, por su virtud, una cosa independiente del sujeto, y por su naturaleza tiende a producir una cosa enteramente completa en su ser sustancial; pero, según dije, queda completada por la subsistencia, y, por ello, se dice que es creada una cosa subsistente, aunque la creación en cuanto tal no alcance inmediatamente la subsistencia misma, sino aquel ser al que sigue la subsistencia. Con esto queda suficientemente explicado en qué sentido se dice que es concreada la subsistencia, no como parte del término alcanzado inmediatamente por la creación, sino como un modo que sigue naturalmente a tal término.

La causa material de la subsistencia

20. Ahora bien, en el argumento citado se insinúa una dificultad perteneciente a la tercera parte de esta sección, dificultad que se refiere a la causa material de la subsistencia, a ver si la subsistencia tiene propiamente causa material, y cuál es ésta. En dicha cuestión, cabe comparar primeramente la subsistencia con aquella naturaleza de la que es término adecuado, es decir, la subsistencia simple y completa con la naturaleza proporcionada a ella, en concreto con la angélica; la simple e incompleta, con la materia o con el alma racional, y la completa y compuesta con la naturaleza íntegra y compuesta. Atendiendo a esta comparación, es cierto que la subsistencia se encuentra unida e íntimamente adherida a la naturaleza de la que es término, y depende de ella en tal suerte, en su

turam. Quae locutio eodem modo intelligenda est quo altera similis, suppositum, scilicet, esse quod operatur, cuius sensus non est subsistentiam esse rationem agendi, sed esse quoddam complementum quod ex natura rei praesupponitur in agente, ratione cuius dicitur ipsum suppositum esse quod operatur, quamvis ratio agendi sit ipsa natura vel forma, ut sectione sequenti fusius dicemus. Sic igitur, suppositum dicitur esse quod fit vel creatur, non quia subsistentia ipsa sit ratio formalis (ut sic dicam) terminandi creationem, sed quia est substantiale complementum rei quae creatur, naturaliter ac necessario resultans ex formali termino creationis, quod est ipsum esse substantiale. Creatio ergo vi sua facit rem independentem a subiecto, et natura sua tendit ad producendam rem omnino completam in suo esse substantiali; completur autem per subsistentiam, ut dixi, et ideo creari dicitur res subsistens quamvis creatio ut sic non attingat immediate subsistentiam ipsam, sed illud esse ad quod sequitur subsistentia. Atque ita satis declaratum manet quo modo subsistentia dicatur concreari, non ut pars termini quem immediate attingit creatio, sed ut modus naturaliter consequens talem terminum.

De materiali causa subsistentiae

20. Insinuatur vero in illo argumento quaedam difficultas pertinens ad alteram partem huius sectionis, quae est de causa materiali subsistentiae, an, scilicet, subsistentia proprie habeat materialem causam, et quaenam illa sit. In qua re primo comparari potest subsistentia ad illam naturam quam adaequate terminat, id est, simplex et completa subsistentia ad proportionatam, nimirum angelicam, simplex autem et incompleta ad materiam, vel animam rationalem, completa vero et composita ad integram et compositam naturam. Et secundum hanc comparationem certum est subsistentiam esse affixam et intime adhaerentem naturae

producción y en su ser, que no puede producirse ni existir de ningún otro modo, cosas todas que se han demostrado en lo que precede.

21. *Opinión de algunos.*— Por eso algunos se expresan también de tal manera que dicen que la subsistencia inhiere en la naturaleza de la que es término, y es producida o educida de ella como de materia, ya que todo modo que presupone en orden de naturaleza la realidad a la que modifica, inhiere así en ella y se hace de ella. Mas digo *que presupone la realidad modificable* para excluir la dependencia creativa o la creación pasiva, que también es modo de la realidad que se crea, pero no está en ella ni se hace de ella como de un sujeto, ya que no la presupone en orden de naturaleza, sino que más bien tiende a ella. Mas esto es peculiar en este modo por causa de su especial razón, que consiste en ser vía para el término, mientras que la subsistencia no es de esa clase, sino que presupone en orden de naturaleza la realidad a la que modifica y termina, y, por tanto, se compara con ella como con un sujeto y materia, igual que todos los demás modos semejantes. Se confirma, porque de esta manera se entiende muy bien cómo puede producirse la subsistencia con el concurso de la misma esencia, a saber, porque se educe de la potencia del sujeto, así como, por el motivo contrario, la creación pasiva, aun cuando esté unida al término, no puede ser producida por un agente creado, ni con concurso del mismo término, ya que no se encuentra en él como en un sujeto. Y si se objeta que la inherencia repugna a la subsistencia, puede responderse que no le repugna la inherencia *ut quod*, sino *ut quo*, es decir, no le repugna el estar inherente, sino el constituir una realidad inherente; o, de otra manera (y viene a ser lo mismo), le repugna la inherencia no por parte de ella (la subsistencia), sino por parte de la realidad en la que inhiere o a la que constituye; porque la misma subsistencia constituye al subsistente, y a éste en cuanto tal le repugna el inherir; también es término de la naturaleza, a la que incapacita para inherir o existir en otro; pero esto mismo es lo que hace la subsistencia inhiriendo en una naturaleza concreta.

22. *Parecer de otros.*— En cambio, este modo de expresarse no agrada a otros, y, por ello, niegan que la subsistencia inhiera en la naturaleza. Algunos aducen como razón de esto el que, de lo contrario, sería accidente; pero la razón

quam terminat, et ita pendere ab illa in fieri et in esse, ut nullo alio modo fieri aut esse possit, quae omnia in superioribus probata sunt.

21. *Aliquorum sententia.*— Ex quo aliqui etiam ita loquuntur ut dicant subsistentiam inhaerere naturae quam terminat, et ex illa fieri seu educi tamquam ex materia, quia omnis modus qui ordine naturae praesupponit rem quam modificat, ita inhaeret illi et ex illa fit. Dico autem *qui praesupponit rem modificabilem*, ut excludam dependentiam creativam seu creationem passivam, quae etiam est modus rei quae creatur, non tamen est in illa aut fit ex illa ut ex subiecto, quia non praesupponit illam ordine naturae, sed potius ad illam tendit; hoc autem est singulare in hoc modo propter specialem eius rationem, quae est esse viam ad terminum; subsistentia autem non est huiusmodi, sed ordine naturae praesupponit rem quam afficit ac terminat, et ideo comparatur ad illam ut ad subiectum et materiam, sicut omnes alii similes modi. Et confirmatur, nam hoc modo optime intelligitur quo modo possit subsistentia fieri cum concursu ipsiusmet essentiae, quia, nimirum, educitur de potentia subiecti, sicut ob contrariam rationem creatio passiva, quamvis sit affixa termino, non potest fieri ab agente creato, neque cum concursu ipsius termini, quia non est in illo ut in subiecto. Quod si obiicias subsistentiae repugnare inhaerentiam, responderi potest non repugnare illi inhaerentiam ut quod, sed ut quo, id est, non repugnare illi esse inhaerentem, sed constituere rem inhaerentem; vel aliter (et eodem devolvitur), repugnare illi inhaerentiam non ex parte sui, sed ex parte rei cui ipsa inhaeret vel quam constituit; ipsa enim subsistentia constituit subsistens, cui ut sic repugnat quod inhaereat; terminat etiam naturam, quam reddit ineptam ad inhaerendum vel inexistendum alteri; sed hoc ipsum facit subsistentia inhaerendo tali naturae.

22. *Aliorum opinio.*— Aliis vero non placet hic loquendi modus, negantque subinde subsistentiam inhaerere naturae. Cuius rei rationem aliqui reddunt, quia alioqui esset accidens; quae ratio non concludit, quia

no es concluyente, pues no se trata de la inherencia en ese sentido riguroso, sino tal como puede extenderse a la unión sustancial con dependencia en el existir, y como muchas veces se atribuye a las formas materiales. Otros dan la razón de que la subsistencia no es, propia y rigurosamente, forma; luego tampoco la naturaleza de la que es término se compara con ella como materia o sujeto; por consiguiente, entre ellas tampoco se da inhesión, sino otro tipo de unión completamente diverso. Ambas consecuencias son claras, porque aquellas dos cosas —naturaleza y subsistencia— son cuasi correlativas, es decir, se siguen mutuamente. En cuanto al antecedente, los teólogos lo prueban porque, de no ser así, el Verbo divino no podría suplir el papel de la subsistencia, ya que no puede ser forma. Cabe probarlo asimismo porque ni es forma accidental —como se demostró antes— ni sustancial, puesto que en otro caso no podría informar, ya a otra forma, ya a una naturaleza sustancial completa.

23. *Juicio del autor.*— Parece que esta discrepancia radica, en gran parte, en el modo de expresarse, pues en la realidad consta que es inseparable la unión entre la subsistencia y la esencia o naturaleza con término, y que la misma subsistencia creada, en cuanto es un modo distinto *ex natura rei* de la naturaleza, tiene cierto ser imperfecto y disminuido, el cual no puede ser producido ni conservarse sino unido a una naturaleza concreta; ahora bien, si esa unión y dependencia debe denominarse inhesión, o no, parece pertenecer al modo de hablar. Sin embargo, a mí me agrada más la segunda manera de expresarse, ya porque todo modo que no se distingue realmente, sino sólo modalmente, de la realidad de la que es modo, parece tener con ella una unión de orden distinto a la inhesión propiamente considerada, como puede tomarse de lo dicho arriba acerca de la distinción modal y la causa formal, y repetiremos más adelante, al tratar de los accidentes; y, si en todos los modos se realiza esto, mucho más en los sustanciales, que concurren a completar la sustancia; y ello tiene validez sobre todo en este modo que es la subsistencia, ya que de suyo le compete el completar al supuesto creado en la razón positiva de existir por sí; ya también por la razón aducida, de que la subsistencia no se compara con la naturaleza como forma, sino como

non est sermo de inhaerentia in eo rigore, sed ut ad substantialem unionem cum dependentia existendi potest, et saepe tribuitur formis materialibus. Alii reddunt rationem, quia subsistentia non est forma proprie et in rigore; ergo nec natura quam terminat comparatur ad illam ut materia vel subiectum; ergo neque inter illa intercedit inhaesio, sed aliud genus unionis longe diversum. Utraque consequentia est clara, quia illa sunt quasi correlativa, seu se mutuo consequuntur. Antecedens autem probatur a theologis, quia alias Verbum divinum non posset supplere vicem subsistentiae, cum non possit esse forma. Item probari potest, quia neque est forma accidentalis, ut supra probatum est, nec substantialis, quia alias non posset informare, vel aliam formam, vel completam naturam substantialem.

23. *Iudicium auctoris.*— Haec dissensio videtur magna ex parte esse in modo loquendi, nam in re constat esse inseparabilem unionem inter subsistentiam et essentiam seu naturam cum termino; ac subsistentiam ipsam creatam, quatenus est modus quidam ex natura rei distinctus a natura, habere quoddam esse imperfectum et diminutum, quod nec fieri nec conservari potest nisi affixum tali naturae; an vero illa coniunctio et dependentia dicenda sit inhaesio, necne, videtur pertinere ad modum loquendi. Mihi tamen posterior loquendi modus magis placet, tum quia omnis modus qui non distinguitur realiter, sed modaliter tantum a re cuius est modus, videtur habere cum illa unionem alterius rationis quam sit inhaesio proprie sumpta, ut sumi potest ex his quae supra dicta sunt de distinctione modali et de causa formali, et dicemus iterum infra, tractando de accidentibus. Quod si in modis omnibus hoc habet locum, multo magis in substantialibus, qui ad complementum substantiae concurrunt. Et maxime hoc procedit in hoc modo qui est subsistentia, cum ex se habeat complere suppositum creatum in positiva ratione essendi per se. Tum etiam propter rationem factam, quod subsistentia non comparatur ad naturam ut for-

puro término; luego tampoco la naturaleza se compara con la subsistencia como materia o sujeto propio; por tanto, se compara como lo terminable con su término, con el cual tiene una necesaria conexión natural, y hablando en sentido amplio o reductivo se comporta como acto y potencia. Y esta relación y conexión basta para que la subsistencia pueda dimanar de la naturaleza por resultancia natural.

24. Con esto resulta claro que, si la subsistencia se compara, no con la naturaleza de la que es término, sino con otro sujeto, no puede estar inherente en ninguna, porque esto repugna mucho más a su razón, y es cosa evidente por sí misma en toda subsistencia completa. También en la subsistencia parcial de la materia prima. En cuanto a la subsistencia parcial del alma racional, es verdad que de alguna manera está en el cuerpo, o en la subsistencia del cuerpo, con la cual completa la subsistencia íntegra del todo como acto último suyo, pero no con inhesión, ya que no depende de ella en su ser, sino con simple unión, la cual no repugna a la subsistencia parcial, no pudiendo decirse, por tanto, que la subsistencia del cuerpo sea causa material de la subsistencia del alma. En cambio, negamos que en las formas materiales se dé subsistencia parcial, precisamente porque el modo de ellas está verdaderamente en la materia con causalidad material y con dependencia y cierta inhesión.

Si la naturaleza sustancial puede conservarse sin ninguna subsistencia

25. *Opinión de Escoto.— Sentencia de Cayetano.*— En la sexta razón se toca otra dificultad: si es posible que Dios impida que la subsistencia emane de la naturaleza, por la sola suspensión de su influjo, siendo así posible que la naturaleza se conserve sin ninguna subsistencia propia o ajena. Si se considera atentamente, esta dificultad tiene cabida mucho más en la opinión contraria, que afirma que Dios sólo produce la subsistencia con la existencia; porque, si puede suspender su influjo sobre la realidad o modo posterior, conservando el anterior, cuando ese influjo se da juntamente con la causa segunda, por igual o mayor razón podrá hacerlo si procede de El solo. Por ello, dicha dificultad no depende de la cuestión presente, que ahora tratamos, sino que es común en cualquier sen-

ma, sed ut purus terminus; ergo nec natura comparatur ad subsistentiam ut materia vel proprium subiectum; comparatur ergo ut terminabile ad suum terminum, cum quo habet naturalem connexionem necessariam, et late loquendo seu reductive se habent ut actus et potentia. Atque haec habitudo et connexio satis est ut subsistentia possit a natura dimanare per resultantiam naturalem.

24. Atque ex his constat, si subsistentia comparetur, non ad naturam quam terminat, sed ad aliud subiectum, non posse esse inhaerentem alicui, quia hoc multo magis repugnat rationi illius, idque in omni subsistentia completa est per se manifestum. Item in subsistentia partiali materiae primae. De subsistentia autem partiali animae rationalis, verum est aliquo modo esse in corpore, seu in subsistentia corporis, cum qua complet integram subsistentiam totius, tamquam ultimus actus eius, non tamen cum inhaesione, quia non pendet ab illa in suo esse, sed cum simplici unione, quae non repugnat subsistentiae partiali, unde non potest dici subsistentia corporis esse causa materialis subsistentiae animae. In formis autem materialibus propterea negamus esse subsistentiam partialem, quia modus illarum vere est in materia cum causalitate materiali et cum dependentia et aliquali inhaesione.

Possitne substantialis natura sine ulla subsistentia conservari

25. *Scoti opinio.— Sententia Caietani.*— In sexta ratione attingitur alia difficultas, an, scilicet, fieri possit ut Deus impediat emanantionem subsistentiae a natura per solam suspensionem influxus, atque ita fieri possit ut natura conservetur sine ulla subsistentia propria, vel aliena. Quae difficultas, si attente consideretur, multo magis locum habet in contraria sententia, asserente Deum solum efficere subsistentiam cum existentia; nam, si potest suspendere suum influxum circa rem seu modum posteriorem, conservando priorem, quando ille influxus est cum causa secunda, eadem vel maiori ratione id poterit, si sit ab ipso solo. Quapropter, illa difficultas non pendet ex praesenti quaestione quam modo tractamus, sed communis

tencia que afirme que la subsistencia es una realidad positiva que se distingue *ex natura rei* de la naturaleza. La trató Escoto, *In III*, dist. 1, q. 1, donde, si bien juzga inconveniente que la naturaleza existente pueda conservarse sin la subsistencia propia y sin unión con una ajena, no obstante, piensa que ello se sigue de la opinión que defiende que la subsistencia es una realidad positiva distinta *ex natura rei;* Cayetano, en III, q. 4, a. 2, respondiendo a Escoto, concede que se sigue eso y no considera inconveniente que, por potencia absoluta de Dios, se conserve la naturaleza sin ninguna personalidad propia o ajena.

26. *Qué dificultad entraña la opinión de Cayetano.*— Pero esta sentencia es muy difícil en la opinión del mismo Cayetano; porque él dice que la subsistencia es anterior a la existencia y constituye el receptáculo propio de la existencia; pero la naturaleza no puede conservarse sin la existencia; luego tampoco sin la subsistencia, que es anterior. Y si se dice que Dios puede invertir este orden y poner la existencia en la naturaleza con anterioridad a la subsistencia, contra esto podemos argumentar *ad hominem.* Porque Cayetano afirma que Dios no conserva la materia sin la forma, ya que no es capaz de la existencia sino mediante la forma, toda vez que la forma constituye el receptáculo de la existencia, y la existencia no puede quedar constituida fuera de su receptáculo propio; así, pues, la naturaleza no podrá conservarse sin la subsistencia, ya que no es capaz de la existencia sino mediante la subsistencia; ni podrá invertirse este orden, porque la existencia no puede quedar constituida fuera de su receptáculo propio. Pero es bastante sorprendente que algunos enseñan que la subsistencia no es otra cosa que la misma existencia sustancial y, sin embargo, admiten que la naturaleza puede conservarse sin la subsistencia propia o ajena. Porque aquí se ven obligados a conceder que la esencia puede conservarse en la realidad sin la existencia; y cuán absurdo sea esto, resulta patente por los mismos términos, y se ha tratado con mayor amplitud anteriormente. En cambio, en nuestra opinión desaparece esta dificultad; porque estimamos que la esencia existente es anterior, en orden de naturaleza, a su subsistencia, por lo cual, aunque la subsistencia fuese impedida, la

est in omni sententia asserente subsistentiam esse rem positivam ex natura rei distinctam a natura. Quam attigit Scotus, In III, dist. 1, q. 1, ubi, licet reputet inconveniens quod possit natura existens conservari sine propria subsistentia et sine unione ad alienam, existimat tamen id sequi ex illa sententia asserente subsistentiam esse rem positivam ex natura rei distinctam; et Caietanus, III, q. 4, a. 2, respondens Scoto, concedit id sequi, et non reputat esse inconveniens ut per potentiam Dei absolutam natura conservetur sine ulla personalitate propria vel aliena.

26. *Quae difficultas in Caietani opinione.*— Haec vero sententia est difficilis valde in opinione ipsius Caietani; nam ipse ait subsistentiam esse anteriorem existentia et constituere proprium susceptivum existentiae; sed non potest natura conservari sine existentia; ergo nec sine subsistentia, quae est prior. Quod si dicatur posse Deum invertere hunc ordinem et ponere existentiam in natura ante subsistentiam, contra hoc possumus ad hominem argumentari. Caietanus enim ait Deum non conservare materiam sine forma, quia non est capax existentiae nisi per formam, eo quod forma constituit susceptivum existentiae, nec potest existentia constitui extra proprium susceptivum[1]; sic igitur non poterit natura conservari sine subsistentia, quia non est capax existentiae nisi per subsistentiam, nec poterit inverti hic ordo, quia non potest existentia constitui extra proprium susceptivum. Illud vero est mirabilius, quod quidam docent subsistentiam nihil aliud esse quam existentiam ipsam substantialem, et nihilominus admittunt posse conservari naturam sine subsistentia propria vel aliena. Nam hic coguntur concedere posse conservari essentiam in rerum natura sine existentia. Quod quam sit absurdum, ex ipsis terminis constat, et in superioribus latius tractatum est. In nostra vero sententia cessat haec difficultas; existimamus enim essentiam existentem esse priorem ordine naturae sua subsistentia, et ideo, licet impediretur subsistentia, non

[1] Algunas ediciones ponen *circa positivum susceptivum,* resultando difícilmente inteligible la idea. (N. de los EE.)

naturaleza no se vería privada de su existencia, y en este sentido parece que puede decirse con probabilidad que no implica contradicción. Porque en ese caso se diría que tal naturaleza existía por sí de manera meramente negativa, ya que no existiría en otro, pero no de manera positiva, puesto que no estaría terminada de tal suerte que fuese positivamente incapaz de unión con otro supuesto.

27. *Solución de la duda.*— A pesar de todo, parece más probable la opinión contraria, que mantuvo también Fonseca, lib. V, c. 8, q. 6, sec. 5. *ad 4 Scoti;* y cita en favor de esa sentencia a Santo Tomás, *In III,* dist. 5, q. 3, a. 3, ad 3, donde sólo dice que, si la humanidad se separase del Verbo, inmediatamente subsistiría. Mas son dignas de atención las palabras de Santo Tomás, de las cuales se extrae una razón no débil en apoyo de esta parte: *La separación* —dice— *da a ambas partes la totalidad; y, en los continuos, da también a ambas el ser en acto; en consecuencia, por el mero hecho de abandonar al hombre, ese hombre subsistiría por sí en la naturaleza racional, y por ese mismo hecho adquiriría la razón de persona.* Por consiguiente, cuando lo que se añade o resulta es solamente un término intrínseco, no puede quedar impedido de tal suerte que la realidad permanezca enteramente incompleta, como demuestra el ejemplo de la línea; porque no es posible entender que permanezca por completo sin término, o que, cuando la línea se divide y se elimina el punto que da continuidad a las partes, no resulten términos propios en las partes divididas, siendo así que entre el punto y las partes de la línea se da igual o mayor distinción que entre la subsistencia y la naturaleza. También es excelente el ejemplo de la cantidad y la figura; efectivamente, ¿quién podrá entender una magnitud existente en la realidad, y capaz de ser terminada por la figura, y no que esté terminada por ninguna figura? En verdad, no puede entenderse esto; o que la línea no sea recta u oblicua, y la superficie redonda o angular; pero la figura es un modo de la cantidad distinto de ella *ex natura rei.*

28. Así, pues, entre la realidad y el modo se da una conexión tan intrínseca, que la realidad no puede carecer de todo modo terminativo; por tanto, si esta conexión se encuentra en alguna parte, es sobre todo entre la subsistencia y la

privaretur natura existentia sua, et ita videtur probabiliter dici posse non implicare contradictionem. Nam in eo casu talis natura diceretur esse per se mere negative, quia non esset in alio, non tamen positive, quia non esset ita terminata ut esset positive incapax unionis ad aliud suppositum.

27. *Resolutio dubii.*— Nihilominus tamen contraria sententia videtur probabilior, quam tenuit etiam Fonseca, lib. V, c. 8, q. 6, sect. 5, ad 4 Scoti; citatque in eam sententiam D. Thom., In III, dist. 5, q. 3, a. 3, ad 3, ubi solum ait quod, si humanitas separaretur a Verbo, statim subsisteret. Sunt autem notanda verba D. Thomae, ex quibus ratio non infirma pro hac parte colligitur: *Separatio* (inquit) *dat utrique partium totalitatem, et in continuis dat etiam utrique esse in actu, unde hoc ipso quod hominem deponeret, subsisteret homo ille per se in natura rationali, et ex hoc ipso acciperet rationem personae.* Quando ergo id quod additur vel resultat est tantum intrinsecus terminus, non potest ita impediri ut res prorsus interminata maneat, ut probat exemplum de linea; intelligi enim non potest ut prorsus maneat sine termino, aut quod cum linea dividitur et punctus continuans partes aufertur, non resultent proprii termini in partibus divisis, cum tamen eadem vel maior distinctio sit inter punctum et partes lineae, quae inter subsistentiam et naturam. Et etiam optimum exemplum de quantitate et figura. Quis enim intelligat magnitudinem existentem in rerum natura, et figura terminabilem, et nulla terminatam figura? Id revera intelligi non potest. Aut quod linea non sit recta aut obliqua, et superficies aut rotunda aut singularis[1]; est autem figura modus quantitatis ex natura rei distinctus ab illa.

28. Contingit ergo inter rem et modum esse tam intrinsecam connexionem, ut res non possit carere omni modo terminante; ergo, si alicubi haec connexio reperitur, ma-

[1] La palabra *singularis* parece que debería ser sustituida por *angularis.* (N. de los EE.)

naturaleza, las cuales no solamente se comparan como el término y lo terminable, sino que también la subsistencia es un término tal que es inmutable *ex natura rei,* y juntamente con la naturaleza compone una unidad mayor que la que compone la figura con la cantidad. Puede tomarse el mismo argumento de la presencia local; efectivamente, no es posible que, por ejemplo, exista la cantidad en la realidad y no tenga ninguna presencia local, aunque pudiese cambiar una u otra presencia, siendo así que la presencia es también un modo distinto *ex natura rei,* y de orden inferior o accidental. Con esto comprendemos asimismo que hay algunos modos que se oponen de manera tan inmediata, que una realidad no puede quedar privada de uno sino por razón del modo opuesto, mas no por mera carencia de ambos; de este tipo son, por ejemplo, en la línea, el ser recta u oblicua; en la naturaleza, el existir por sí o existir en otro. Consiguientemente, también por esta causa, la naturaleza no puede quedar privada de su subsistencia propia, si no se constituye en alguna otra persona, lo cual se realiza en virtud de cierto modo de unión opuesto a la subsistencia.

29. Así, pues, al argumento aducido en la sexta razón debe decirse que, aun cuando absolutamente pueda Dios suspender su influjo, no obstante, a veces confiere un modo necesariamente, supuesta la voluntad de suprimir el otro, a causa de la conexión intrínseca de las cosas, como puede verse en los ejemplos citados. Y añado que, aunque no implicase contradicción que la naturaleza quedase privada de toda subsistencia, tanto propia como ajena, no puede negarse que es más congruente con las naturalezas de las cosas el que, siempre que una cosa es privada de algún modo de existir que le es connatural, quede afectada por un modo opuesto, cuando entre ellos media una oposición inmediata, de suerte que la naturaleza no quede privada de la subsistencia sino por la unión hipostática; e, inversamente, que el accidente, cuando es privado de la inherencia, reciba algún modo positivo de existir por sí, opuesto a la inherencia, según indicamos con bastante probabilidad en la materia de la Eucaristía, porque es muy ajeno a la naturaleza el permanecer sin algún término intrínseco. Por eso, además del milagro de la separación, constituiría un nuevo milagro el que una realidad se conservase sin ningún otro modo o término.

xime inter subsistentiam et naturam, quae non solum comparantur ut terminus et terminabile, sed etiam subsistentia est talis terminus, ut sit immutabilis ex natura rei, et magis unum facit cum natura quam figura cum quantitate. Idemque argumentum sumi potest ex praesentia locali; fieri enim non potest ut sit quantitas, verbi gratia, in rerum natura et nullam habeat localem praesentiam, esto posset hanc vel illam variare, cum tamen praesentia sit etiam modus ex natura rei distinctus, et inferioris rationis seu accidentalis. Atque hinc etiam intelligimus esse aliquos modos ita immediate oppositos, ut non possit res uno privari nisi ratione modi oppositi, non vero per puram utriusque carentiam; huiusmodi sunt in linea, verbi gratia, esse rectam vel obliquam; in natura, per se existere, vel inexistere alteri. Igitur propter hanc etiam causam non potest natura privari propria subsistentia, nisi in aliqua alia persona constituatur, quod fit per modum quemdam unionis subsistentiae oppositum.

29. Ad argumentum ergo factum in sexta ratione dicendum est, quamvis absolute possit Deus suspendere suum influxum, interdum tamen ex necessitate conferre unum modum, supposita voluntate auferendi alium, propter intrinsecam rerum connexionem, ut in dictis exemplis videre licet. Addo vero, licet non implicaret contradictionem naturam privari omni subsistentia, tam propria quam aliena, negari tamen non posse quin sit magis consentaneum naturis rerum ut, quotiescumque vel res privatur aliquo existendi modo sibi connaturali, afficiatur modo opposito, quando inter illos est immediata oppositio, ita ut natura non privetur subsistentia nisi per unionem hypostaticam; et e converso, ut accidens, quando privatur inhaerentia, accipiat aliquem modum positivum per se essendi, inhaerentiae oppositum, ut probabilius indicavimus in materia de Eucharistia, quia valde alienum est a natura manere sine aliquo intrinseco termino. Unde praeter miraculum separationis esset novum miraculum, sine ullo alio modo aut termino rem conservari.

Si la existencia y la subsistencia se producen con una sola acción

30. De la solución de este punto se sigue la decisión del otro que se ha indicado antes, acerca de la unidad o pluralidad de esta acción. Pues debe decirse que la acción por la que se produce la subsistencia con la existencia de la cosa no sólo no es simple o indivisible, sino que ni siquiera es una compuesta, antes al contrario son eficiencias distintas, aunque conexas. Es evidente por lo dicho, ya que una es, por ejemplo, la creación en el ángel, y otra es (por así decirlo) la mera modificación de una realidad ya creada, que es como una educción de la potencia del sujeto. Además, procede de principios diversos, porque una proviene sólo de Dios, o del agente extrínseco, mientras que la otra se deriva próximamente de la naturaleza intrínseca; y entre las acciones o eficiencias no hay ninguna diferencia mayor que entre los principios. Por último, una es acción propia y la otra es resultancia intrínseca. Mas suele decirse una sola acción, por la que se produce la esencia con la subsistencia, no en el sentido que hemos tratado hasta ahora, es decir, que alcance inmediatamente a la misma subsistencia con la existencia, sino que esa resultancia de la subsistencia a partir de la naturaleza existente no es una nueva acción porque en virtud de la propia acción resulte la subsistencia. De esta manera se expresan muchos acerca de la dimanación de las pasiones a partir de la esencia. No obstante, si ha de explicarse rectamente esta opinión, sólo puede diferir en las palabras; porque, en lo que concierne a la realidad, no puede negarse que sea necesaria alguna eficiencia para que la subsistencia, que antes no existía, comience a existir en la realidad, según decíamos al principio de la sección, y es suficientemente conocido en virtud de los principios filosóficos, pues lo que antes no existía, no puede comenzar a existir sino por algún agente y mediante alguna eficiencia; de lo contrario, se elimina todo procedimiento para demostrar la necesidad de la causa eficiente. Además, que esta eficiencia es en la realidad distinta de alguna manera, se prueba fácilmente, ya por la distinción de las mismas cosas que se hacen, ya por la separación, porque puede producirse la existencia o entidad de una cosa sin la propia subsistencia, como se realizó en la humanidad de Cristo. Consiguientemente, si el Verbo divino abandonase la humanidad, y su

Fiatne una actione existentia et subsistentia

30. Ex resolutione huius puncti sequitur decisio alterius supra tacti, de unitate vel pluralitate huius actionis. Dicendum est enim actionem qua fit subsistentia cum existentia rei non solum non esse simplicem vel indivisibilem, verum etiam neque unam compositam, sed esse efficientias distinctas, quamvis connexas. Patet ex dictis, quia una est creatio, verbi gratia, in angelo, alia vero est (ut ita dicam) modificatio tantum rei iam creatae, quae est quasi quaedam eductio de potentia subiecti. Item sunt a diversis principiis, nam una est a solo Deo, vel extrinseco agente, alia vero proxime est ab intrinseca natura; nulla est autem maior differentia inter actiones vel efficientias quam inter principia. Denique una est propria actio, alia est intrinseca resultantia. Dici vero solet una tantum actio, per quam fit essentia cum subsistentia, non quidem in eo sensu quem hactenus tractavimus, id est, quod immediate attingat ipsam subsistentiam cum existentia, sed quod resultantia illa subsistentiae ex natura existente non sit nova actio, eo quod ex vi propriae actionis resultet subsistentia. Atque hoc modo loquuntur multi de dimanatione passionum ab essentia. Verumtamen, si haec sententia recte explicanda est, tantum in verbis potest esse diversa; nam, quod ad rem spectat, negari non potest quin aliqua efficientia sit necessaria ut subsistentia, quae antea non erat, incipiat esse in rerum natura, ut in principio sectionis dicebamus, et est satis notum ex principiis philosophicis, quia quod prius non erat, non potest incipere esse nisi ab aliquo agente et per aliquam efficientiam, alioqui tollitur omnis via probandi necessitatem causae efficientis. Rursus, quod haec efficientia sit in re aliquo modo distincta, probatur facile, tum ex distinctione ipsarum rerum quae fiunt, tum ex separatione, quia potest fieri existentia seu entitas rei sine propria subsistentia, ut in Christi humanitate factum est. Unde, si Verbum divinum humanitatem

humanidad recibiese su subsistencia propia, ello no podría hacerse sin una eficiencia nueva, distinta de aquella por la que en otro tiempo fue creada, ya que es un efecto nuevo distinto del anterior. Ahora bien, si esta eficiencia debe llamarse acción propia y *per se*, puede constituir un problema, que se ha tratado en sentido general antes, en la disp. XVIII, sec. 3, pudiendo aplicarse aquí lo que allí se dijo.

31. *Qué acción determina para sí la subsistencia, a fin de ser producida.*— Finalmente, acerca de esta dinamanación o dependencia de la subsistencia con respecto a la naturaleza, cabe preguntar si es por completo esencial a la misma subsistencia, o es algo distinto de ella, a la manera como dijimos anteriormente que la acción o dependencia con respecto a la causa eficiente se distingue de su término. Esto equivale a preguntar si la subsistencia exige de tal manera el ser producida por dimanación a partir de la propia esencia, que no pueda ser hecha de otro modo, ni siquiera por potencia absoluta de Dios, o si Dios puede cambiar el modo de producir a tal subsistencia, de suerte que no sea producida por la misma esencia, sino por Dios solo. Porque, si admitimos que es posible esto último, resulta abiertamente que la dependencia o dimanación de la subsistencia propia a partir de la esencia es algo *ex natura rei* distinto de la misma subsistencia, ya que es separable de ella, toda vez que se supone la posibilidad de que se produzca o permanezca la misma subsistencia, sin dependencia de la propia esencia, por eficiencia de Dios solo. Pero si esto se juzga imposible, consecuentemente hay que tener por más probable que la subsistencia por sí misma dependa esencialmente de la propia esencia; porque esta inseparabilidad, tanto por parte de la realidad como en orden a la potencia divina, indica de manera suficiente la no distinción o identidad *ex natura rei*, sobre todo cuando no puede encontrarse ningún otro indicio de distinción real o modal, como consta por lo dicho anteriormente, al tratar de las distinciones de las cosas; de igual manera que, por relacionarse la subsistencia con la naturaleza, de suerte que la subsistencia no puede conservarse separada de la naturaleza, inferimos rectamente que la unión formal que la propia subsistencia tiene con su naturaleza no es un modo distinto *ex natura rei* de la misma subsistencia, sino que ésta se encuentra por sí misma unida esencialmente a su naturaleza, no pudiendo, por tanto, conservarse de otra manera. Así, pues, si, análogamente, la subsistencia no puede conservarse sin dependencia efectiva de la propia esencia, es señal de que esa dependencia no es un modo distinto, sino que está incluido en la razón esencial de la misma subsistencia.

dimitteret, eiusque humanitas propriam subsistentiam reciperet, id fieri non posset sine nova efficientia, distincta ab illa qua iamdudum creata est, quia est novus effectus a priori distinctus. An vero haec efficientia dicenda sit propria et per se actio, quaestio esse potest, quae generatim tractata est supra, disp. XVIII, sect. 3, et ibi dicta hic applicari possunt.

31. *Quam actionem, ut fiat, sibi determinet subsistentia.*— Tandem, de hac dimanatione vel dependentia subsistentiae a natura, quaeri potest an sit omnino essentialis ipsi subsistentiae, vel sit aliquid ab ea distinctum, ad eum modum quo in superioribus diximus actionem seu dependentiam a causa efficienti distingui a suo termino. Quod idem est ac si quaeratur utrum subsistentia ita postulet fieri per dimanationem a propria essentia ut aliter fieri non possit, etiam per potentiam Dei absolutam; an vero possit Deus mutare modum efficiendi talem subsistentiam, ita ut non fiat ab ipsamet essentia, sed a solo Deo. Nam, si hoc ultimum admittimus esse possibile, plane fit dependentiam seu dimanationem[1] subsistentiae propriae ab essentia esse aliquid ex natura rei distinctum ab ipsa subsistentia, quia est separabile ab ipsa quandoquidem supponitur posse fieri seu manere eadem subsistentia, sine dependentia a propria essentia, per efficientiam solius Dei. Si vero hoc creditur impossibile, consequenter est probabilius iudicandum ipsam subsistentiam per seipsam essentialiter dependere a propria essentia; nam haec inseparabilitas, tam ex natura rei quam in ordine ad divinam potentiam, indicat sufficienter indistinctionem seu identitatem ex natura rei, praesertim ubi nullum aliud indicium distinctionis realis vel modalis inveniri potest, ut constat ex dictis supra, tractando de distinctionibus rerum. Sicut, quia subsistentia ita comparatur ad naturam ut non possit conservari subsistentia separata a natura, recte colligimus unionem formalem, quam habet propria subsistentia cum sua natura, non esse modum ex natura rei distinctum ab ipsa subsistentia, sed ipsam per seipsam esse essentialiter coniunctam suae naturae, et ideo non posse aliter conservari. Si ergo similiter conservari non potest subsistentia sine effectiva dependentia a propria essentia, signum est illam dependentiam non esse modum distinctum, sed includi in essentiali rationi ipsius subsistentiae.

[1] En otras ediciones, p. ej., en la de Vivès, consta incomprensiblemente *denominationem*. (N. de los EE.)

32. Pero alguno podría tomar de nuevo un argumento de la unión formal a la dependencia efectiva; porque, si la subsistencia no puede existir en manera alguna sino en su naturaleza, entonces por igual razón debe decirse que en manera alguna puede existir sino procediendo de su naturaleza; por tanto, así como la dependencia de la subsistencia con respecto a su propia naturaleza, como causa material a su modo, es esencial a aquélla, igualmente será esencial la dependencia con respecto a la misma esencia como principio activo. Sin embargo, esta inferencia no es eficaz, ya porque la dependencia material es, por su género, más intrínseca, ya también porque a la subsistencia, precisamente por ser sólo un modo, le compete esencialmente el estar por sí misma, y sin que se interponga otro modo de unión, unida a la realidad de la que es modo; pues esto es común a todos los modos, según se dijo arriba, y es patente en el movimiento, la figura, la acción de sentarse y otros semejantes. Pero la dependencia esencial del modo con respecto a la realidad de la que es modo, como con respecto a un principio efectivo, no pertenece a la razón de modo en cuanto tal; más aún, muchas veces la dependencia se distingue *ex natura rei* del término, incluso en estos modos; así, la presencia local, que sólo es un modo, puede ser producida mediante diversas acciones y por diversos agentes, lo cual es indicio manifiesto de que la dependencia está fuera de su esencia y es distinta *ex natura rei* y separable, puesto que ésta es variable sobre una misma presencia. Por consiguiente, de la razón común de modo no puede concluirse que la subsistencia dependa de su naturaleza en el género de causa eficiente de manera igualmente esencial que en el género de causa material. Y tampoco es fácil encontrar un principio con el que se demuestre que ello conviene a la subsistencia en virtud de su razón propia y especial.

33. Asimismo es difícil señalar una implicación de contradicción en que Dios impida la dimanación natural de la subsistencia a partir de su propia esencia y la

32. Posset autem aliquis rursum argumentum sumere a formali unione ad dependentiam effectivam; nam, si subsistentia nullo modo esse potest nisi in sua natura, ergo pari ratione dicendum est nullo modo esse posse nisi a sua natura; sicut ergo dependentia subsistentiae a propria natura, tamquam causa suo modo materiali, est essentialis illi, ita etiam dependentia ab eadem essentia tamquam a principio activo erit essentialis. Verumtamen haec collectio non est efficax, tum quia materialis dependentia ex suo genere magis intrinseca est, tum etiam quia subsistentia, ex hoc praecise quod tantum est modus, habet essentialiter ut per seipsam, absque interiecto alio modo unionis, sit unita rei cuius est modus; hoc enim commune est omnibus modis, ut supra dictum est, et patet in motu, figura, sessione, et similibus. Dependentia autem essentialis modi a re cuius est modus, tamquam a principio effectivo, non est de ratione modi ut sic; immo saepe distinguitur ex natura rei, etiam in his modis, dependentia a termino; ut praesentia localis, quae solum est quidam modus, fieri potest per diversas actiones et a diversis agentibus, quod est manifestum signum dependentiam esse extra essentiam eius, et ex natura rei distinctam ac separabilem, cum haec sic variabilis circa eamdem praesentiam. Igitur ex communi ratione modi non potest concludi subsistentiam aeque essentialiter pendere a sua natura in genere causae efficientis ac in genere causae materialis. Neque etiam est facile invenire aliquod principium, quo probetur id convenire subsistentiae ex propria et speciali ratione sua.

33. Item difficile est assignare implicationem contradictionis in eo quo Deus impediat naturalem dimanationem subsistentiae

produzca por su sola eficacia y virtud. Pues ¿por qué no puede no dar el concurso acomodado y necesario para esa dimanación, sino suplirlo con ventaja mediante una acción más potente y producir la subsistencia por sí solo? Y si alguno responde que esto no es posible por estar en contradicción con la esencia de la misma subsistencia, cometerá una petición de principio o un círculo vicioso en la presente duda; porque lo que investigamos es precisamente cómo nos consta que esto se encuentra incluido en la razón de subsistencia. Así, pues, estimo que la cuestión es incierta y no hay ningún principio especial con el que pueda resolverse. Ahora bien, echando mano de principios generales, como que la dependencia efectiva se distingue regularmente del término, y que Dios puede producir por sí sólo todo lo que puede la causa segunda, donde no aparece una contradicción especial, utilizando —repito— estos principios y otros semejantes, se dice con bastante verosimilitud que esta dependencia no pertenece a la esencia de la subsistencia, sino que es extrínseca a su razón.

SECCION VII

Si la subsistencia tiene alguna causalidad, y en qué sentido se dice que las acciones son de los supuestos

1. Aunque a la subsistencia se le puede atribuir de alguna manera todo género de causalidad, la principal dificultad de esta cuestión versa sobre la causalidad eficiente, y también habrá que tratar algo, de paso, acerca de la material. Porque de la causalidad formal ya consta, por lo dicho, que la subsistencia no es forma, en sentido propio y físico, aunque se relaciona con el supuesto o realidad subsistente, en cuanto tal, por modo de acto formal que constituye al supuesto y termina a la naturaleza, y fuera de esta especie de causalidad metafísica no tiene ninguna otra causalidad formal, ya que no es recibida en ningún otro al que pueda informar. Esto es verdad sobre todo acerca de cualquier subsistencia completa y de la sub-

a propria essentia, et sola sua efficacia et virtute illam producat. Cur enim non potest non dare concursum accommodatum et necessarium ad illam dimanationem, sed potentiori actione praevenire, et se solo subsistentiam efficere? Quod si quis respondeat hoc fieri non posse, quia repugnat cum essentia ipsius subsistentiae, petet principium, aut circulum committet in praesenti dubitatione; hoc enim est quod inquirimus, unde constet hoc includi in ratione subsistentiae. Itaque existimo rem esse incertam nullumque esse speciale principium unde definiri possit. Utendo autem generalibus principiis, qualia sunt dependentiam effectivam regulariter distingui a termino, et Deum posse se solo efficere quidquid causa secunda potest, ubi specialis repugnantia non apparet, his (inquam) et similibus principiis utendo, verisimilius dicitur hanc dependentiam non esse de essentia subsistentiae, sed extra rationem eius.

SECTIO VII

Utrum subsistentia habeat aliquam causalitatem, et quomodo actiones dicantur esse suppositorum

1. Quamquam omne causalitatis genus possit aliquo modo subsistentiae attribui, praecipua huius rei difficultas versatur in causalitate effectiva, et aliquid etiam obiter attingendum erit de materiali. Nam de causalitate formali iam ex dictis constat subsistentiam non esse formam, proprie ac physice loquendo, comparari tamen ad suppositum seu rem subsistentem, ut sic per modum actus formalis constituentis suppositum et terminantis naturam, et praeter hanc qualemcumque causalitatem metaphysicam nullam aliam habere causalitatem formalem, quia in nullo alio recipitur quod informare possit. Quod praesertim verum habet de quacumque completa subsistentia et de subsistentia partiali ma-

sistencia parcial de la materia, pues la subsistencia parcial del alma racional puede relacionarse con la subsistencia del cuerpo a manera de forma, como se ha dicho en lo que precede. Además de esto, suele reducirse a la causalidad o a la razón de forma el término especificativo de la acción, o al que tiende la acción, y este género de causalidad suele atribuirse a la subsistencia con respecto a todas las acciones o a muchas de ellas; pero ésta es una causalidad muy impropia, y apenas puede atribuirse a la subsistencia, si no es con respecto a aquella acción mediante la cual es producida ella misma; porque, con referencia a otras acciones, se relaciona más bien de manera cuasi material, según constará con mayor claridad por el fin de toda la sección.

2. Además, a propósito de la causalidad final no se ofrece nada que decir, excepto que la subsistencia es apetecible por sí misma. Aunque, porque la subsistencia está siempre y necesariamente unida a la existencia de la naturaleza, y no existe de manera esencial y primaria mediante alguna acción, sino que permanece por necesidad una vez puesta la creación o generación de la cosa, según el sentido explicado en la sección anterior, por eso, en orden al uso o consecución no ejerce una causalidad propia de fin, fuera de la que se encuentra en el mismo ser o en la vida; porque no nos preocupamos de obtener, o más bien de conservar, la subsistencia por otros medios que aquellos mediante los cuales mantenemos la existencia o la vida.

3. Por otra parte, cabe entender una doble causalidad eficiente: una puede llamarse interna, o cuasi inmanente, sobre el mismo supuesto constituido por la subsistencia, ya sea aquélla propia, como la eficiencia del alma sobre sus actos vitales, ya sea impropia o por resultancia natural, cual es la del alma sobre sus potencias, o la de cualquier forma sobre sus propias pasiones. Otra es la eficiencia cuasi extrínseca, o que pasa enteramente a otros. Y de todas ellas hay que hablar, aunque comenzaremos por el último modo de eficiencia, como más común y más claro.

teriae, nam subsistentia partialis animae rationalis comparari potest ad subsistentiam corporis per modum formae, ut in superioribus dictum est. Praeter haec solet reduci ad causalitatem vel rationem formae terminus specificans actionem, seu ad quem tendit actio, et hoc genus causalitatis tribui solet subsistentiae respectu omnium vel plurium actionum; sed haec est valde impropria causalitas, et vix potest attribui subsistentiae, nisi respectu illius actionis per quam ipsa fit; nam respectu aliarum actionum potius quasi materialiter comparatur, ut ex fine totius sectionis magis constabit.

2. Rursus de causalitate finali nihil aliud occurrit dicendum, praeterquam quod subsistentia propter se expetibilis sit. Quamquam, quia subsistentia semper ac necessario est coniuncta cum existentia naturae, nec sit per se primo per aliquam actionem, sed necessario maneat posita creatione seu generatione rei, iuxta sensum declaratum sectione praecedenti, ideo in ordine ad usum seu consecutionem non exercet propriam causalitatem finis, praeter eam quae in ipso esse aut vivere reperitur; neque enim aliis mediis subsistentiam obtinere, aut potius conservare curamus, quam illis quibus existentiam seu vitam tuemur.

3. Rursus causalitas effectiva duplex potest intelligi; una vocari potest interna, seu quasi immanens, circa ipsummet suppositum constitutum per subsistentiam, sive illa sit propria, qualis est efficientia animae circa actus suos vitales, sive impropria seu per resultantiam naturalem, qualis est animae circa suas potentias, vel cuiuslibet formae circa suas proprias passiones. Alia est efficientia quasi extrinseca, seu transiens omnino ad alios. Et de his omnibus dicendum est; incipiemus autem ab ultimo modo efficientiae tamquam communiori et clariori.

Diferentes opiniones acerca del modo como la subsistencia es principio de las acciones

4. *Primera opinión.*— Así, pues, investigamos si la subsistencia es principio de las acciones que proceden del supuesto. Y en esta cuestión caben dos modos extremos de expresarse. El primero es que la subsistencia es principio esencial y formal de todas las acciones del supuesto, si no íntegro, al menos parcial, de suerte que influye simultáneamente con la misma naturaleza, y la acción no depende de la subsistencia de manera menos inmediata y esencial que de la naturaleza. Así parecen opinar algunos teólogos nuevos, al explicar el misterio de la Encarnación. Pues, para defender que las acciones de Cristo, procedentes de la humanidad, son de alguna manera divinas, es decir, operaciones de Dios, consideran necesario que provengan esencial y próximamente de la misma subsistencia del Verbo, y por eso afirman que esta causalidad conviene a la propia subsistencia, por lo cual ella es suplida por el Verbo divino. En este sentido entienden el axioma "las acciones son de los supuestos", porque en otro caso —afirman—, si la suposítalidad misma no influye esencialmente en las acciones, y así se comporta accidentalmente con respecto a ellas, entonces no serán acciones de los supuestos sino de modo concomitante y por una denominación muy accidental, cosa que es contraria al sentir de los doctores que emplean dicho axioma, y también contraria a Aristóteles, del cual parece que se ha tomado en los lugares que se citarán después. Y si esta opinión es verdadera, no sólo tiene lugar en las acciones transeúntes, sino también en las inmanentes, en los supuestos que las poseen; y no únicamente en alguna que otra acción, sino en todas las que son acciones propias, por omitir las resultancias naturales. Porque la subsistencia nunca tiene ninguna acción peculiar de la que ella sea principio propio; pues todos concuerdan en esto, ya que tampoco sería fácil idear o señalar tal acción; consiguientemente, si la subsistencia se pone como principio activo en el sentido indicado, debe ser en virtud de alguna razón universal y común a todas las acciones, o a todas las naturalezas, las cuales no son por sí mismas principios suficientes de acciones, si no están ayudadas por la subsistencia.

Variae sententiae circa modum quo subsistentia est principium actionum

4. *Prima sententia.*— Inquirimus ergo an subsistentia sit principium actionum egredientium a supposito. In qua re duo possunt esse extremi modi dicendi. Prior est, subsistentiam esse principium per se ac formale omnium actionum suppositi, si non integrum, saltem partiale, ita ut simul influat cum ipsa natura, et actio non minus immediate ac per se pendeat a subsistentia quam a natura. Ita videntur opinari novi quidam theologi, explicantes Incarnationis mysterium. Ut enim defendant actiones Christi, ab humanitate proficiscentes, esse aliquo modo divinas seu Dei operationes, existimant necessarium ut ab ipsa subsistentia Verbi per se ac proxime profluant, et ideo aiunt hanc causalitatem convenire propriae subsistentiae, et idcirco eamdem suppleri a Verbo divino. Atque hoc modo intelligunt illud axioma: Actiones sunt suppositorum, quoniam alias (inquiunt), si suppositalitas ipsa non per se influit in actiones, et per accidens se ita habet ad illas, non ergo erunt actiones suppositorum nisi concomitanter, et denominatione quadam valde accidentaria, quod est contra sensum doctorum qui illo axiomate utuntur, et contra Aristotelem, a quo videtur desumptum in locis infra citandis. Quod si haec sententia vera est, non solum in actionibus transeuntibus locum habet, sed etiam in immanentibus, in suppositis quae illas habent; nec solum in una vel alia actione, sed in omnibus quae propriae actiones sunt, ut naturales resultantias omittamus. Subsistentia enim numquam habet peculiarem aliquam actionem, cuius ipsa sit proprium principium; in hoc enim omnes conveniunt, neque enim facile esset talem actionem fingere aut assignare; si ergo subsistentia praedicto modo ponitur principium agendi, esse debet ex aliqua ratione universali et communi omnibus actionibus, vel omnibus naturis, quae ex se non sunt principia sufficientia actionum, nisi a subsistentia iuventur.

5. *Segunda opinión.*— El otro modo de expresarse, diametralmente opuesto, puede ser que la subsistencia no es en manera alguna principio activo, y no se requiere esencialmente ni concurre a las acciones, sino de modo concomitante. Parecen adherirse a esta doctrina muchos teólogos, sobre todo nominalistas, que admiten indiferentemente que la naturaleza misma o la humanidad obra de igual manera que el supuesto. Y puede fundarse en Aristóteles, lib. I de la *Metafísica*, c. 1, pasaje del que muchos toman el axioma "las acciones son de los supuestos"; sin embargo, Aristóteles no dijo que las acciones son de los supuestos, sino que versan sobre los singulares. Con esto puede elaborarse un argumento: separada la subsistencia, la naturaleza misma es una realidad singular y existente; luego ella es principio suficiente de acción, mientras que la subsistencia es una condición que acompaña de modo enteramente accidental en orden a la acción. Se confirma, porque la subsistencia no puede por sí misma influir inmediatamente en la acción, como se demostrará en seguida; luego concurre sólo de manera accidental. Puede aclararse magníficamente con el ejemplo de la Trinidad; porque, aun cuando las acciones *ad extra* —como la creación, etc.— se atribuyan denominativamente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, no obstante, como esas relaciones y subsistencias personales no eran esencialmente necesarias para tal acción de crear y otras semejantes, sino que la misma naturaleza divina era por sí suficiente, por eso la creación se atribuye a la divinidad de manera tan propia como a las personas, y las mismas relaciones en cuanto tales no son principios que influyan esencial e inmediatamente en dichas acciones; por consiguiente, de este modo se relaciona toda subsistencia creada con las acciones de su naturaleza.

Primera afirmación en orden a resolver el problema

6. No obstante, debe seguirse el camino intermedio, y hay que decir, en primer lugar, que la subsistencia creada no ejerce un influjo propio e inmediato sobre las acciones del supuesto. Esta es la opinión común (según creo); porque, ante todo, es necesario que piensen así Escoto y todos los que hacen consistir la razón de subsistencia en negaciones; pues no pudieron estimar que una negación influya activamente por sí misma en las acciones positivas. Además, los tomistas

5. *Secunda sententia.*— Alter modus dicendi extreme oppositus esse potest, subsistentiam nullo modo esse principium agendi, nec per se requiri et concurrere ad actiones, sed mere concomitanter. Quam doctrinam videntur amplecti multi theologi, praesertim nominales, qui indifferenter admittunt, naturam ipsam seu humanitatem operari aeque ac suppositum. Potestque fundari in Aristotele, I Metaph., c. 1, ex quo loco multi sumunt illud axioma: Actiones sunt suppositorum; et tamen Aristoteles non dixit actiones esse suppositorum, sed versari circa singularia. Ex quo potest confici argumentum; nam, seclusa subsistentia, natura ipsa est res singularis et existens; ergo ipsa est sufficiens principium actionis, subsistentia vero est conditio concomitans omnino per accidens in ordine ad actionem. Et confirmatur, nam subsistentia non potest per se immediate influere in actionem, ut statim probabitur; concurrit ergo per accidens tantum. Potestque egregie declarari exemplo Trinitatis; nam, licet actiones ad extra, ut sunt creatio, etc., denominative tribuantur Patri et Filio et Spiritui Sancto, tamen, quia illae relationes et subsistentiae personales non erant per se necessariae ad talem actionem creandi et similes, sed ipsa natura divina erat per se sufficiens, ideo tam proprie tribuitur creatio divinitati sicut ipsis personis, et ipsae relationes ut sic non sunt principia per se et immediate influentia in tales actiones; ita ergo comparatur omnis subsistentia creata ad actiones suae naturae.

Ad quaestionis resolutionem assertio prima

6. Nihilominus media via tenenda est, dicendumque est primo, subsistentiam creatam non habere proprium et immediatum influxum in actiones suppositi. Haec est communis sententia (ut opinor); imprimis enim necesse est ut ita censeant Scotus et omnes qui rationem subsistendi ponunt in negationibus. Neque enim cogitare potuerunt negationem per se influere active in positivas actiones. Deinde, thomistae qui aiunt etiam

que afirman que también la misma existencia no es principio esencial y formal de actividad, sino sólo condición necesaria, con mucho mayor razón se verán obligados a mantener esto acerca de la subsistencia; más aún, algunos de ellos lo afirman, aunque por otra parte defiendan que la subsistencia no es otra cosa que la existencia sustancial; pero nosotros no podemos admitir esto, ya que arriba hemos demostrado que la existencia está formal y esencialmente incluida en el principio actual de obrar; en cuanto a la subsistencia, ahora pensamos de manera distinta, pues estimamos que sólo es un modo de la misma existencia, distinto de ella *ex natura rei.* La conclusión puede probarse, primeramente, con argumentos o ejemplos teológicos, ya que en Dios toda la razón de obrar es la naturaleza o voluntad divina; mas las personalidades, en cuanto tales, no ejercen un influjo propio en las acciones *ad extra,* y por este motivo se dice que las acciones *ad extra* en la Trinidad son indivisas, como también son indivisas la naturaleza, la voluntad y la potencia. Alguno dirá que esto es exclusivo de Dios, porque la naturaleza divina es por sí misma y esencialmente subsistente. Se responde, en primer lugar, que es mucho más cierto que toda la razón de obrar *ad extra* sea la naturaleza o voluntad divina, que el que en Dios haya subsistencia esencial conceptualmente distinta de las personales. Además, si la subsistencia personal creada es activa por sí misma, no hay razón para que las subsistencias personales divinas no sean también activas, aunque la subsistencia esencial, en cuanto pertenece a la razón de la misma naturaleza, sea también activa, sobre todo porque acerca de estas acciones divinas es igualmente cierto que las acciones son de los supuestos; por tanto, si en las personas divinas no es necesario, para que sean ellas las que obran, que las mismas personalidades ejerzan un influjo propio o sean principios formales de operación, tampoco será ello preciso en las personas creadas. Y (lo que tiene más fuerza probativa) también en las producciones *ad intra,* como la generación y la espiración, afirman teólogos de peso que el principio formal de ellas es la naturaleza, o el entendimiento, o la voluntad, mientras que la relación de la persona producente es sólo una condición necesaria, bastando eso para que se pueda decir que únicamente genera o espira tal persona, y no la naturaleza divina.

existentiam ipsam non esse principium per se et formaliter agendi, sed tantum conditionem necessariam, multo maiori ratione cogentur id dicere de subsistentia; immo, quidam eorum id affirmant, etiamsi alias teneant subsistentiam nihil aliud esse quam substantialem existentiam; quod nos probare non possumus, quia supra ostendimus existentiam formaliter ac per se includi in actuali principio agendi; de subsistentia vero nunc aliter sentimus, quia existimamus tantum esse modum ipsius existentiae ex natura rei distinctum ab ipsa. Potestque imprimis probari conclusio argumentis seu exemplis theologicis, nam in Deo tota ratio agendi est natura seu voluntas divina; personalitates autem, ut tales sunt, non habent proprium influxum in actiones ad extra, et ob hanc causam actiones ad extra dicuntur indivisae in Trinitate, sicut est etiam indivisa natura, voluntas et potentia. Dicet aliquis hoc esse peculiare in Deo, quia divina natura per se est, et essentialiter subsistens. Respondetur imprimis, multo certius esse totam rationem agendi ad extra esse naturam seu voluntatem divinam, quam quod sit in Deo subsistentia essentialis ratione distincta a personalibus. Deinde, si subsistentia personalis creata est per se activa, non est cur subsistentiae personales divinae non sint etiam activae, quamquam subsistentia essentialis, ut est de ratione ipsius naturae, sit etiam activa, praesertim quia etiam de his actionibus divinis verum est actiones esse suppositorum; ergo, si in divinis personis, ut ipsae sint quae operantur, non est necessarium ut personalitates ipsae proprium influxum habeant, vel sint formalia principia agendi, neque in creatis personis id erit necessarium. Et (quod maxime urget) etiam in productionibus ad intra, ut sunt generatio et spiratio, aiunt graviores theologi formale principium earum esse naturam, vel intellectum, vel voluntatem; relationem vero personae producentis esse tantum necessariam conditionem; idque satis esse ut solum talis persona dici possit generare aut spirare, et non divina natura.

7. Se toma otro ejemplo o argumento del misterio de la Encarnación; efectivamente, Cristo subsistente en la naturaleza humana poseyó el principio íntegro y total de las operaciones humanas, y, sin embargo, no tuvo subsistencia creada; luego esta subsistencia no es parte de aquel principio, ni ejerce por sí misma un influjo propio sobre las operaciones. Y no puede decirse que en Cristo no sea la humanidad sola el principio íntegro y formal de los actos humanos, sino que está completada por la subsistencia del Verbo, que suple la función de la subsistencia creada; porque la subsistencia del Verbo no suple el papel de la subsistencia creada en lo concerniente a alguna actividad, sino únicamente en lo que se refiere a la terminación de la naturaleza asumida; de lo contrario, al Verbo divino le convendría, en virtud de su propia relación, alguna actividad *ad extra* que no sería común a las otras personas, lo cual es enteramente falso y contrario al axioma de que las acciones *ad extra* de la Trinidad son indivisas. Tampoco puede decirse que esta actividad de la subsistencia propia es suplida en Cristo por el Verbo divino, no mediante la relación, sino mediante la voluntad divina; pues de aquí resultaría que el principio propio e íntegro de las acciones humanas no es la humanidad de Cristo, sino la divinidad juntamente con la humanidad. Se infiere también que las acciones humanas no son propias de Cristo como causa próxima, sino que en parte fueron comunes al Padre y al Espíritu Santo; pero ambas cosas son falsas y muy absurdas en teología. De esta cuestión se ha tratado en su lugar oportuno, tomo I de la III parte, disp. IV, sec. 4. Consiguientemente, la humanidad de Cristo fue principio formal íntegro de sus acciones humanas; luego de igual modo sucede en los otros hombres. Esto queda confirmado también por la doctrina común de los Santos Padres, los cuales afirman que a muchas naturalezas siguen muchas operaciones, aun cuando la persona sea una sola, sin duda porque el principio formal de obrar es la naturaleza, y no la personalidad.

8. *Argumento físico.*— En tercer lugar, puede probarse lo mismo por inducción física; porque, si examinamos las acciones meramente accidentales y naturales, todas ellas emanan próximamente de formas proporcionadas, como el calentamiento, del calor; el enfriamiento, del frío; la moción local, del ímpetu, o de la gravedad, etc.; y, de manera semejante, las acciones vitales proceden próxima-

7. Aliud exemplum seu argumentum sumitur ex mysterio Incarnationis; Christus enim in humana natura subsistens habuit integrum ac totale principium humanarum operationum, et tamen non habuit subsistentiam creatam; ergo haec subsistentia non est pars illius principii, nec per se habet proprium influxum in operationes. Nec vero dici potest in Christo non esse solam humanitatem integrum principium formale actuum humanorum; sed compleri per subsistentiam Verbi, supplentem vicem subsistentiae creatae; nam subsistentia Verbi non supplet vicem subsistentiae creatae quoad aliquam activitatem, sed solum quoad terminationem assumptae naturae; alioqui aliqua activitas ad extra conveniret Verbo divino per propriam relationem, quae non esset communis aliis personis, quod est omnino falsum, et contra illud axioma: Actiones Trinitatis ad extra sunt indivisae. Neque etiam dici potest hanc activitatem propriae subsistentiae suppleri in Christo a divino Verbo, non per relationem, sed per voluntatem divinam; nam hinc fieret humanitatem Christi non esse principium proprium et integrum humanarum actionum, sed illud esse divinitatem simul cum humanitate. Sequitur etiam actiones humanas non esse proprias Christi ut causae proximae, sed ex parte fuisse communes Patri et Spiritui Sancto; utrumque autem est falsum et valde absurdum in theologia. De qua re in proprio loco dictum est, tomo I, III partis, disp. IV, sect. 4. Fuit ergo humanitas Christi integrum formale principium humanarum actionum eius; eodem ergo modo est in aliis hominibus. Et hoc etiam confirmat communis doctrina Sanctorum Patrum, asserentium ad plures naturas sequi plures operationes, etiamsi persona una sit, quia, nimirum, formale principium agendi est natura, non personalitas.

8. *Physicum argumentum.*— Tertio, probari idem potest inductione physica, nam, si discurramus per actiones mere accidentales et naturales, omnes illae proxime manant a formis proportionatis, ut calefactio a calore, frigefactio a frigore, motio localis ab impetu, vel gravitate, etc.; et similiter actiones vita-

mente de las propias facultades, concurriendo el alma en calidad de principio principal. Por eso, falta tanto para que estas acciones se atribuyan a los supuestos por causa de un influjo propio de la misma subsistencia, que muchas veces ni la naturaleza o forma sustancial ejerce tal influjo próximo, sino que la acción se atribuye al supuesto únicamente porque sustenta en sí la forma accidental que es principio activo, como el agua caliente sustenta al calor. Y si la misma forma o alma concurre de alguna manera inmediatamente a las acciones vitales (como es verosímil), ello le conviene al alma según su entidad esencial, atendida la cual es principio vital, pero no según su subsistencia, cuyo influjo propio y especial no es necesario, por ningún motivo, para tales actos. De ahí resulta que debe emitirse el mismo juicio acerca de las acciones vitales de los supuestos espirituales que a propósito de las acciones accidentales de cualesquiera supuestos. Con respecto a la generación de las sustancias, el juicio debe tomarse de la accidental, ya porque nosotros no conocemos la sustancia sino a través de los accidentes, ya porque los agentes naturales no llegan a la generación sustancial sino mediante la disposición accidental, ya al menos porque tal acción generativa versa en su totalidad sobre la composición de la naturaleza de la cosa que se ha de generar, mientras que la subsistencia en parte se supone, y en parte es una consecuencia natural, como explicaré en la razón siguiente.

9. Así, pues, argumento en cuarto lugar por una razón que puede tomarse, en parte del concepto propio de la misma subsistencia y en parte del término de cada una de las acciones. Porque, según dijimos, la subsistencia creada sólo es un modo de la naturaleza creada y supone en la naturaleza toda la esencia actual de la cosa juntamente con su existencia; ahora bien, el principio de operaciones es la esencia de la cosa, bien por sí misma, bien mediante las facultades que siguen a la misma, mientras que el modo de existir no es principio de actividad, sino que a lo sumo puede ser una condición requerida para obrar; más aún, en general todos estos modos de las cosas, que no llevan aneja una propia entidad y realidad, aunque muchas veces sean condiciones útiles o necesarias para las operaciones, nunca son principios propios y esenciales de obrar, como fácilmente puede demostrarse por inducción. Y por parte del término se prueba del siguiente modo: en

les manant proxime a propriis facultatibus, concurrente anima ut principio principali. Unde tantum abest quod hae actiones tribuantur suppositis propter proprium influxum ipsius subsistentiae, ut saepe neque ipsa natura seu forma substantialis habeat talem influxum proximum, sed actio tribuatur supposito solum quia in se sustentat formam accidentariam quae est principium agendi, ut aqua calida calorem. Quod si ad actiones vitales aliquo modo immediate concurrit ipsa forma seu anima (ut est verisimile), id quidem convenit animae secundum suam entitatem essentialem, secundum quam est principium vitae, non vero secundum subsistentiam, cuius proprius et specialis influxus nulla ratione necessarius est ad tales actus. Unde fit, idem iudicium esse ferendum de actionibus vitalibus suppositorum spiritualium et de actionibus accidentalibus quorumcumque suppositorum. De generatione autem substantiarum iudicium sumendum est ex accidentali, vel quia nos non cognoscimus substantiam nisi per accidentia, vel quia agentia naturalia non attingunt generationem substantialem nisi media dispositione accidentali; vel certe quia talis actio generativa tota versatur circa compositionem naturae rei generandae; subsistentia vero ex parte supponitur, ex parte vero naturaliter consequitur, ut in sequenti ratione declarabo.

9. Quarto igitur argumentor ratione, quae partim sumi potest ex propria ratione ipsius subsistentiae, partim ex termino uniuscuiusque actionis. Subsistentia enim creata tantum est, ut diximus, quidam modus creatae naturae supponitque in natura totam rei essentiam actualem cum sua existentia; principium autem operationum est essentia rei, vel per seipsam, vel per facultates quae ad ipsam consequuntur; modus vero existendi non est principium agendi, sed ad summum esse potest conditio ad agendum requisita; immo, in universum omnes isti modi rerum, qui propriam entitatem et realitatem secum non afferunt, licet saepe sint conditiones, vel utiles vel necessariae ad operationes, nunquam tamen sunt propria ac per se principia agendi, ut inductione potest facile ostendi. Ex parte vero termini probatur in

toda acción puramente accidental el término formal es algún accidente que no es subsistente; luego, por parte de él no es preciso que la subsistencia del agente sea el principio próximo de tal acción. Y, aunque se diga que mediante esa acción no se produce la forma, por ejemplo, el calor, sino el compuesto —a saber, lo cálido—, que por parte del sujeto incluye al supuesto subsistente, sin embargo, todo eso que se incluye por parte del sujeto no es producido mediante dicha acción, sino que se presupone a ella, y únicamente por causa de la unión de la forma con la naturaleza que existe en tal supuesto se dice que es producido ese compuesto de manera esencial y primaria; luego, por parte del principio, tampoco es necesario que la subsistencia sea el principio propio, esencial y formal de tal acción, bastando con que se presuponga en el supuesto operante como una condición necesaria. En cuanto a la generación sustancial, primeramente se presupone la materia subsistente como primer sujeto, y por este capítulo es claro que la subsistencia de la cosa engendrada no es producida completamente por el generante, sino que en parte se presupone. Además, toda la acción generativa se aplica a la educción o unión de la forma con la materia, de la cual resulta la subsistencia, de acuerdo con lo dicho en la sección anterior; luego la forma del generante es suficiente principio formal de esa acción, y no hay motivo para exigir el influjo propio de la subsistencia, puesto que la acción del agente no llega esencial e inmediatamente a la subsistencia de la cosa producida. Antes bien, como dije en la sección que precede, toda la acción generativa puede permanecer, aun cuando quede impedida la producción o dimanación de la propia subsistencia y la acción termine próximamente en la sola composición de la naturaleza, como sucedió en la concepción humana de Cristo; por consiguiente, el principio formal de tal acción es la naturaleza del generante, por razón de la forma, y no la subsistencia misma.

Segunda afirmación

10. Afirmo en segundo lugar: la subsistencia no se comporta, con respecto a la acción del agente, de manera puramente concomitante, sino antecedente; ni de modo meramente accidental, sino esencial por parte del agente. En este sentido la acción se atribuye propia y esencialmente al supuesto como a aquel que opera.

hunc modum, nam in omni actione pure accidentali formalis terminus est aliquod accidens quod non est subsistens; ergo ex parte illius non est necessarium ut subsistentia agentis sit proximum principium talis actionis. Et, quamvis per talem actionem non dicatur fieri forma, verbi gratia, calor, sed compositum, scilicet calidum, quod ex parte subiecti includit suppositum subsistens, tamen, hoc totum quod ex parte subiecti includitur non fit per illam actionem, sed illi supponitur, et solum propter unionem formae cum natura existente in tali supposito fieri dicitur per se primo illud compositum; ergo etiam ex parte principii non est necessarium ut subsistentia sit proprium, per se, ac formale principium talis actionis, sed satis est ut supponatur in supposito operante tamquam necessaria conditio. In generatione autem substantiali imprimis supponitur materia subsistens tamquam primum subiectum, et ex hac parte constat subsistentiam rei genitae non omnino fieri a generante, sed ex parte supponi. Rursus tota actio generativa versatur in eductione seu unione formae cum materia, ex qua resultat subsistentia, iuxta dicta sectione praecedenti; ergo principium formale illius actionis sufficiens est forma generantis, neque est cur requiratur proprius influxus subsistentiae, cum actio agentis per se et immediate non attingat subsistentiam rei productae. Quin potius, ut sectione praecedenti dicebam, tota actio generativa potest manere, etiamsi impediatur effectio vel dimanatio propriae subsistentiae, et proxime terminetur actio ad solam compositionem naturae, ut in humana Christi conceptione factum est; ergo formale principium talis actionis est natura generantis, ratione formae, et non ipsa subsistentia.

Secunda assertio

10. Dico secundo: subsistentia non mere concomitanter se habet ad actionem agentis, sed antecedenter; nec mere per accidens, sed per se ex parte agentis. Atque hoc modo actio proprie ac per se tribuitur supposito ut ei quod operatur. In hac propositione de-

En esta proposición explicamos el axioma *las acciones son de los supuestos,* que ha sido admitido comúnmente por los teólogos, como puede verse en Santo Tomás, I, q. 39, a. 5, ad 1, y q. 49, a. 1, ad 3; III, q. 19, a. 1, ad 3 y 4, e *In I,* dist. 5, a. 1, donde lo tratan los demás teólogos, e *In III,* dist. 2, y con frecuencia en otros pasajes, al estudiar los misterios de la Encarnación y la Trinidad. Efectivamente, les ha parecido que este principio es necesario para explicar esos dos misterios y expresarse convenientemente a propósito de ellos. Por eso, en el Concilio Florentino, ses. XVIII, no lejos del final, el Obispo Juan, para explicar que engendra el Padre, y no la esencia, añade como razón que la esencia no significa el supuesto, y agrega: *Y en verdad las acciones, según toda la escuela de los filósofos, parecen ser de los supuestos, como vemos que acontece en el género humano; pues aunque genere este hombre, es decir, la persona o el supuesto, no obstante, su sustancia es principio de tal generación, puesto que —según hemos dicho— las acciones son de los supuestos; y, como en el hombre esa sustancia o esencia es la humanidad, es principio de la generación humana, en virtud del cual engendra al hombre.* Con estas palabras queda confirmada tanto esta conclusión como la precedente.

11. La presente conclusión puede corroborarse por la autoridad de Aristóteles, I *De Anima,* texto 64, donde afirma que *es mejor decir que no se compadece, o aprende, o razona el alma, sino el hombre por el alma;* mas de este pasaje sólo se toma un argumento por semejanza de razón; pues al alma no se le atribuye legítimamente la operación porque está significada como parte; pero la misma razón vale para la humanidad; ahora bien, habla del alma en cuanto parte o forma del cuerpo; porque, si el alma racional se considera como subsistente, puede atribuírsele una acción propia, ya que, si bien no es supuesto, debido a la naturaleza incompleta, sin embargo es subsistente de manera singular y por sí misma. Suele probarse también por el mismo filósofo, lib. I de la *Metafísica,* c. 1, cuyas palabras son: *Todas las acciones y generaciones se ejercen en los singulares,* es decir, *versan sobre los singulares.* En este punto debe considerarse, en primer lugar, que, aunque Aristóteles no emplea el nombre de supuesto, sino de singular, en realidad lo tomó en el mismo sentido, como resulta manifiesto por la razón

claramus illud axioma: *actiones sunt suppositorum,* quod est communiter receptum a theologis, ut videre liced apud D. Thomam, I, q. 39, a. 5, ad 1, et q. 49, a. 1, ad 3, et III, q. 19, a. 1, ad 3 et 4, et In I, dist. 5, a. 1, ubi caeteri theologi, et In III, dist. 2, et saepe alias, tractantes de mysteriis Incarnationis et Trinitatis. Visum est enim illis hoc principium necessarium ad illa duo mysteria declaranda, et convenienter in eis loquendum. Unde in Concilio Florentino, sess. XVIII, non longe a fine, Ioannes Episcopus, ad declarandum quod Pater generat, et non essentia, subdit rationem, quia essentia non significat suppositum, et addit: *Porro autem actiones, iuxta omnem philosophorum scholam, suppositorum esse videntur, ut in hominum genere fieri videmus; quamvis enim hic homo, hoc est persona vel suppositum generet, eius tamen substantia generationis eiusmodi principium est, quandoquidem actiones suppositorum, ut diximus, sunt; quae quidem substantia vel essentia in homine, cum sit humanitas, humanae generationis principium existit, quo generat hominem.* Quibus verbis tam haec quam praecedens conclusio confirmatur.

11. Potestque haec conclusio roborari ex Aristotele, I de Anima, text. 64, ubi ait *melius dici animam non misereri, aut discere, aut ratiocinari, sed hominem anima.* Ex quo loco solum sumitur argumentum a similitudine rationis; ideo enim animae non tribuitur recte operatio, quia significatur ut pars; eadem autem ratio est de humanitate; loquitur vero de anima ut est pars seu forma corporis; nam, si sumatur anima rationalis ut subsistens, illi potest propria actio tribui, quia, licet non sit suppositum, propter incompletam naturam, est tamen subsistens singulariter ac per se. Probari etiam solet ex eodem philosopho, lib. I Metaph., c. 1, cuius verba sunt: *Actiones et generationes omnes circa singularia sunt,* seu *in singularibus versantur.* Ubi primum considerandum est quod, licet Aristoteles non utatur nomine suppositi sed singularis, re tamen vera pro eodem sumpsit, ut patet ex

que añade inmediatamente: *Porque quien cura no sana al hombre, a no ser accidentalmente, sino a Calias, o a Sócrates, o a otro cualquiera de los que se llaman así;* por tanto, entendió semejante supuesto con el nombre de realidad singular, ya porque el singular expresado absolutamente significa el ente completo y singular, tal como existe en la realidad, ya al menos porque (como es verosímil) Aristóteles no conoció la distinción entre la naturaleza sustancial singular completa y el supuesto. Además, debe observarse que la acción puede expresar una triple relación a tal realidad singular. La primera, como a principio, tal como decimos ahora que las acciones son de los supuestos. La segunda, como a término, en el sentido en que afirmamos, por ejemplo, que engendra Pedro, no la humanidad. La tercera, como a sujeto. Paso por alto una cuarta, en la que cabe pensar, con respecto al objeto tomado en sentido propio, ya que ésta sólo conviene a los actos inmanentes, en cuanto son actos y unas cualidades determinadas, mas no en cuanto son acciones productivas, de las que habla Aristóteles. Por ello, en conformidad con esta cuarta relación, puede suceder que la acción verse sobre el universal, ya que no versa inhiriendo en él, o produciéndolo realmente, sino denominándolo o afectándolo de manera extrínseca, lo cual es ajeno a lo que ahora pretendemos. Así, pues, Aristóteles habla de los otros modos, y parece referirse más expresamente, en el lugar citado, a la tercera relación, en cuanto puede inferirse del ejemplo que aduce; porque las primeras palabras: *las acciones se ejercen en los singulares,* parecen indiferentes a la segunda y a la tercera relación, pero no pueden adaptarse con propiedad a la primera. Por eso no hay duda de que Aristóteles, en el lugar citado, no estableció esa proposición formal; pero se toma por semejanza de razón, que consiste en que la producción pertenece a aquello a lo que pertenece el ser, o que la acción versa sobre aquello a lo que se confiere el ser, ya que la acción tiende a algún ser; pero el ser conviene esencial y primariamente a la realidad singular, porque los universales no existen sino en los singulares; y, de manera semejante, el ser corresponde propiamente al singular completo, es decir, al supuesto o subsistente, pues el ser conviene propiamente a lo que existe, y sólo el supuesto es propiamente aquello que existe, y por eso se

ratione quam statim subiungit: *Non enim hominem, nisi per accidens, sanat qui medetur, sed Calliam, aut Socratem, aut alium quempiam eorum qui sic dicuntur;* huiusmodi ergo suppositum intellexit nomine rei singularis, vel quia singulare absolute dictum significat ens completum et singulare, prout in rerum natura existit, vel certe quia (ut verisimile est) Aristoteles non agnovit distinctionem inter singularem naturam substantialem completam et suppositum. Deinde, observandum est actionem triplicem habitudinem dicere posse ad huiusmodi rem singularem. Prima est ut ad principium, prout nunc dicimus actiones esse suppositorum. Secunda, ut ad terminum, prout dicimus Petrum, verbi gratia, generari, non humanitatem. Tertia est ut ad subiectum; omitto autem quartam, quae excogitari potest, ad obiectum proprie sumptum, nam haec solum actibus immanentibus convenit, quatenus actus et tales qualitates sunt, non vero ut sunt actiones productivae, de quibus Aristoteles loquitur. Et ideo secundum hanc quartam habitudinem fieri potest ut actio versetur circa universale, quia non versatur inhaerendo illi, vel realiter efficiendo illud, sed extrinsece denominando seu attingendo, quod extra propositum est. Loquitur ergo Aristoteles de aliis modis, et expressius loqui videtur, loco citato, de tertia habitudine, quantum colligi potest ex exemplo quo utitur; nam illa priora verba: *Actiones circa singularia versantur,* indifferentia videntur ad secundam et tertiam habitudinem; proprie vero non possunt ad primam accommodari. Unde non est dubium quin Aristoteles illo loco non posuerit illam formalem propositionem; sumitur tamen ex similitudine rationis, quae est eius esse fieri cuius est esse, vel actionem circa illud versari cui confertur esse, quia actio tendit ad aliquod esse; esse autem per se primo convenit rei singulari, nam universalia non sunt nisi in singularibus; et similiter esse proprie est singularis completi, seu suppositi aut subsistentis, nam esse proprie convenit ei quod est; solum autem suppositum proprie est id quod est,

dice propiamente que él es producido, o que la acción versa sobre él. Pero esta razón tiene la misma validez en la primera relación; porque también el obrar pertenece a aquello a lo que pertenece el ser, pues, así como la acción se ordena al ser, así también procede del ser; pero el supuesto es aquello que propiamente existe, o que tiene ser; luego también la acción, de acuerdo con la primera relación, se atribuye esencial y primariamente a la realidad singular en el sentido indicado, es decir, al supuesto.

12. *Se demuestra la segunda afirmación en cada una de sus partes.*— De esta manera queda confirmado no sólo por autoridad, sino también por razón, el citado principio metafísico, que todavía puede explicarse y confirmarse más recorriendo cada una de las partes de la segunda afirmación. La primera era que la subsistencia se comporta, con respecto a la acción del agente, de manera no sólo concomitante, sino antecedente; se prueba porque, por exigencia natural, el que una cosa esté completa y plenamente constituida en su ser, es anterior a que opere; pero la subsistencia pertenece al complemento de la realidad y de su sustancia; luego, en orden natural, la naturaleza debe estar terminada por la propia subsistencia con anterioridad a que pueda pasar a la operación; por consiguiente, la subsistencia y su cuasi efecto formal se comporta, con respecto a la operación de la naturaleza, de manera no sólo concomitante, sino antecedente. Puede confirmarse con el símil del accidente; en efecto, a la forma accidental le compete antes (hablamos según la naturaleza de las cosas) el inherir que el que de ella emane alguna acción, ya que ese modo de existir es como un término intrínseco y complemento de tal forma. Además, hay una razón magnífica y suficiente: ese modo guarda con dicha forma una conexión natural más íntima que cualquier acción que puede proceder de ella; pero la subsistencia se relaciona de igual manera con la naturaleza sustancial; luego.

13. La segunda parte de la afirmación se infiere de la precedente, a saber, que la subsistencia no se relaciona con la acción del agente de modo puramente accidental; porque, así como el ser del agente no se relaciona accidentalmente con su acción, así tampoco el complemento del ser, totalmente intrínseco, connatural y sustancial, se relaciona con la acción de manera enteramente accidental, sino que el orden esencialmente exigido es que la realidad sea subsistente en sí

et ideo illud proprie dicitur fieri, seu circa illud versari actio. Haec autem ratio aeque procedit in prima habitudine; nam eius etiam est operari cuius est esse, quia, sicut actio est ad esse, ita est ab esse; sed suppositum est id quod proprie est, seu quod habet esse; ergo etiam actio secundum primam habitudinem per se primo tribuitur rei singulari in praedicto sensu, id est, supposito.

12. *Secunda assertio per singulas illius partes ostenditur.*— Atque ita non solum auctoritate, sed etiam ratione confirmatum est praedictum metaphysicum dogma, quod amplius declarari ac confirmari potest discurrendo per singulas partes secundae assertionis. Prima erat quod subsistentia non tantum concomitanter, sed antecedenter se habeat ad actionem agentis; quae probatur, quia ex natura rei prius est quod res sit in suo esse completa ac plene constituta, quam quod operetur; sed subsistentia pertinet ad complementum rei et substantiae eius; ergo ordine naturae prius esse debet natura terminata propria subsistentia, quam possit in operationem prodire; ergo subsistentia eiusque quasi effectus formalis non tantum concomitanter, sed antecedenter se habet ad operationem naturae. Et confirmari potest a simili de accidente, nam forma accidentalis (ex natura rei loquimur) prius habet quod insit quam quod ab illa manet aliqua actio, quia ille modus essendi est quasi intrinsecus terminus et complementum talis formae. Item est optima et sufficiens ratio, quia talis modus habet magis intimam connexionem naturalem cum tali forma quam omnis actio quae ab illa potest dimanare; sed eodem modo comparatur subsistentia ad substantialem naturam; ergo.

13. Secunda pars assertionis colligitur ex praecedenti, nimirum, subsistentiam non comparari mere per accidens ad actionem agentis; quia, sicut esse agentis non comparatur per accidens ad actionem eius, ita complementum essendi omnino intrinsecum, connaturale ac substantiale non comparatur omnino per accidens ad actionem, sed est ordo per se requisitus ut res prius in se sit

misma con prioridad a obrar. Y por esta razón afirmo que la subsistencia es requerida esencialmente por parte del agente; porque precisivamente por parte de la acción, o de su término próximo o formal, no era tan necesaria la subsistencia de la forma o de la naturaleza, que es principio de la acción, ya que en la misma naturaleza se da toda la perfección esencialmente necesaria para producir tal acción. No obstante, por parte del agente, esa naturaleza requiere un modo propio y completo de ser, para estar constituida en el estado apropiado para obrar, y en este sentido afirmamos que la subsistencia es requerida esencialmente por parte del agente, como condición necesaria para obrar. Y de esta manera suelen decir los teólogos que la trinidad de personas en Dios no es esencialmente requerida para la creación por parte de la acción misma; sin embargo, por parte de Dios se presupone esencial y necesariamente, por pertenecer a la constitución personal de Dios, y el que Dios esté constituido en sí mismo de manera plena y perfectamente sustancial, se preexige esencialmente y con anterioridad a que opere *ad extra.* Por eso, aunque imaginásemos que Dios crea algo desde la eternidad, no obstante, entenderíamos que los orígenes y las constituciones internas de las personas divinas anteceden a la creación en orden de naturaleza. Y si esto es verdad en Dios, en el que la naturaleza divina es esencialmente subsistente, mucho más lo será en la criatura, en la cual la subsistencia es por completo extrínseca a la esencia de la realidad. Con esto resulta claro, por último, en qué sentido se atribuye esencial y primariamente la operación al supuesto, cosa que hemos dicho en la tercera parte de la afirmación, puesto que la naturaleza, en cuanto naturaleza con anterioridad a la subsistencia, no está constituida en un estado completo y próximamente acomodado para obrar, por lo cual con razón se atribuye la acción al supuesto, y no a la naturaleza.

14. *Se responde a los fundamentos de las otras opiniones.* — Con ello se ha dado cumplida respuesta a las razones y fundamentos de las otras opiniones. Pues respondemos simultáneamente a unas y otras que, para la verdad y propiedad del principio "las acciones son de los supuestos", no es necesario que la subsistencia misma influya por sí en las acciones, ni tampoco que se comporte de manera enteramente accidental y concomitante, ya que se da un medio, consistente en que

subsistens quam quod operetur. Et hac ratione dico subsistentiam requiri per se ex parte agentis; nam praecise ex parte actionis, vel termini proximi seu formalis eius, non erat adeo necessaria subsistentia formae seu naturae, quae est principium actionis, quia in ipsa natura est tota perfectio per se necessaria ad eliciendam talem actionem. Tamen, ex parte agentis requirit talis natura proprium et completum essendi modum, ut sit constituta in statu accommodato ad operandum, et hoc modo dicimus subsistentiam per se requiri ex parte agentis, ut necessariam conditionem ad operandum. Sicque dicere solent theologi trinitatem personarum in Deo per se non requiri ad creationem ex parte ipsius actionis, tamen, ex parte Dei per se ac necessario supponi, quia pertinet ad personalem Dei constitutionem, et prius est ac per se praerequisitum, ut Deus sit in se plene ac perfecte substantialiter constitutus, quam ut ad extra operetur. Unde, etiam si fingeremus Deum ab aeterno aliquid creare, nihilominus intelligeremus internas origines et constitutiones divinarum personarum ordine naturae antecedere creationem. Quod si hoc verum est in Deo, in quo natura divina est essentialiter subsistens, multo magis in creatura, in qua subsistentia omnino est extra essentiam rei. Atque hinc tandem constat quo sensu operatio per se primo tribuatur supposito, quod in tertia parte assertionis dicebamus, quia natura, ut natura ante subsistentiam, non est constituta in statu completo et proxime accommodato ad operandum, et ideo merito tribuitur actio supposito, et non naturae.

14. *Fundamentis aliarum opinionum satisfit.*— Ex quo satisfactum est rationibus et fundamentis aliarum opinionum. Utrisque enim simul respondemus, ad veritatem et proprietatem illius axiomatis: Actiones sunt suppositorum, non esse necessarium ut subsistentia ipsa per se influat in actiones, neque etiam ut sit omnino per accidens et concomitanter se habens; datur enim me-

sea una condición preexigida por parte del agente. En cuanto al ejemplo que la segunda opinión aducía de las personas divinas, más bien demuestra lo contrario, según hemos explicado. Y que, en Dios, la creación y las otras acciones *ad extra* puedan atribuirse no sólo a las personas divinas, o a este Dios en concreto, sino también a la divinidad, se debe, bien a que la divinidad es esencialmente subsistente, bien a la perfecta identidad entre la naturaleza divina y las personas, debido a la cual identidad se admite la expresión, cuando por otra parte no implica error alguno, como sucede en las acciones *ad extra*, aunque, por el modo de significar de los términos, no sea formal y propia, por lo que, en las criaturas, en las que no se da tal identidad entre la naturaleza y el supuesto, no se admite dicha expresión, ni, en Dios, puede extenderse a los actos nocionales; porque la proposición "la esencia engendra" es errónea, ya que indica distinción entre la misma esencia y la realidad engendrada, como se enseña con mayor amplitud en I, q. 39.

Si la naturaleza puede sobrenaturalmente obrar sin supuesto

15. Lo dicho hasta ahora debe entenderse según las naturalezas de las cosas y sin que intervenga milagro alguno. Mas cabe preguntar si, de potencia absoluta, es decir, con intervención de algún milagro, puede suceder de manera distinta. Y, en verdad, si nos referimos a la naturaleza sustancial completa, en conformidad con lo dicho anteriormente, hay que afirmar, en consecuencia, que la naturaleza no puede obrar de manera esencial y primaria, sino un supuesto mediante ella. Efectivamente, si la naturaleza no está privada de su subsistencia, sino que permanece en su propio supuesto, no puede menos de ocurrir que la subsistencia propia anteceda en orden de naturaleza a la acción, ya que la subsistencia propia conserva necesariamente la misma relación para con su naturaleza. En cambio, si suponemos que Dios priva a la naturaleza de su subsistencia propia, constituyéndola en otro supuesto, ese supuesto operará mediante dicha naturaleza, y a él habrá que atribuirle la acción, como expliqué más por extenso en el tomo I de

dium, scilicet, ut sit conditio praerrequisita ex parte agentis. Exemplum autem quod secunda opinio afferebat ex divinis personis potius suadet contrarium, ut a nobis declaratum est. Quod vero in Deo creatio et aliae actiones ad extra non solum possint tribui divinis personis, aut huic Deo in concreto, sed etiam deitati, provenit, tum ex eo quod deitas est essentialiter subsistens, tum ex perfecta identitate inter divinam naturam et personas, propter quam identitatem admittitur illa locutio, quando alioqui non involvit errorem aliquem, ut contingit in actionibus ad extra, quamvis ex modo significandi terminorum non sit formalis et propria, et ideo in creaturis, ubi non est illa identitas inter naturam et suppositum, non admittitur illa locutio, neque in Deo extendi potest ad actus notionales; haec enim propositio: Essentia generat, erronea est; indicat enim distinctionem ipsius essentiae a re genita, ut latius traditur in I, q. 39.

An supernaturaliter possit natura operari absque supposito

15. Quae hactenus diximus, intelligenda sunt iuxta naturas rerum, et nullo interveniente miraculo. Quaeri autem potest an de potentia absoluta, seu interveniente aliquo miraculo, possit aliter fieri. Et quidem, si loquamur de completa natura substantiali, iuxta superius tradita consequenter dicendum est non posse naturam per se primo operari, sed aliquod suppositum per illam. Nam, si natura non privetur sua subsistentia, sed in proprio supposito relinquatur, fieri non potest quin subsistentia propria ordine naturae antecedat actionem, quia subsistentia propria necessario retinet eamdem habitudinem ad suam naturam. Si vero supponamus Deum privare naturam propria subsistentia, illam constituendo in alio supposito, illud suppositum per illam naturam operabitur, et illi erit actio tribuenda, ut

la III parte, disp. X, secs. 2 y 3. Ahora bien, si supusiéramos que Dios conserva a la naturaleza existente sin la subsistencia propia y sin ninguna ajena, entonces podría acontecer ciertamente que la naturaleza obrase sin supuesto, ya que en ella habría virtud activa suficiente, y la condición de la subsistencia no es tan intrínsecamente necesaria que, si queda impedida y Dios conserva la naturaleza por otra razón superior, no pueda proceder de ella la acción, puesto que en eso no aparece contradicción alguna. Es más: supuesto ese milagro, no sería necesario otro milagro para que tal naturaleza obrase, sino que podría operar con el concurso común, ya que no habría nada sobrenatural en dicha acción, porque ésta no tiene una propia y especial relación para con la subsistencia, o una peculiar dependencia de ella. Pero el mismo concurso natural para obrar no es debido *ex natura rei* con anterioridad a la subsistencia; no obstante, puesta la hipótesis de que la naturaleza se conservaría sin ninguna subsistencia, no habría de quedar privada de todo concurso y de toda acción, por lo cual también entonces le sería debido *ex natura rei* tal concurso, pues siempre permanece un principio esencialmente necesario y suficiente por parte de la acción, aunque, por otro concepto, cambie el orden y la perfección natural por parte del agente.

16. En este sentido hay que hablar acerca de la forma sustancial separada de la materia, porque conserva necesariamente alguna subsistencia, ya sea la propia, como sucede por la naturaleza de la realidad en las solas almas racionales, ya sea una ajena y concedida por Dios, como sucedió sobrenaturalmente en el alma de Cristo, y podría ocurrir en otras formas, por lo que tal forma, separada y constituida de ese modo, puede operar a manera de supuesto. En cambio, si esa forma se conservase sin ninguna subsistencia, de ella habría que decir lo mismo que de la naturaleza completa, ya que la razón es idéntica; y lo mismo sucede, proporcionalmente, con el accidente separado del sujeto; pensamos, en efecto, que nunca se conserva de esa manera sin un modo positivo de existir por sí, opuesto a la inhesión actual, por lo que el accidente que así se conserva, aun cuando no sea supuesto, puede obrar a manera de supuesto. No obstante, si imaginamos que el accidente se conserva en su ser de la existencia sin otro modo positivo de existir,

latius declaravi in I tomo III partis, disp. X, sect. 2 et 3. Si autem supponeremus Deum conservare naturam existentem sine propria subsistentia et sine ulla aliena, tunc certe fieri posset ut natura operaretur absque supposito, quia in illa esset sufficiens virtus activa, et conditio subsistentiae non est adeo intrinsece necessaria quin, si impediretur et Deus alia superiori ratione naturam conservaret, posset ab illa prodire actio, quia nulla in ea re apparet contradictio. Immo, supposito illo miraculo, non esset aliud miraculum necessarium ut talis natura operaretur, sed cum concursu communi posset operari, quia in tali actione nihil esset supernaturale, cum illa non habeat propriam et specialem habitudinem ad subsistentiam vel peculiarem dependentiam ab illa. Ipse autem naturalis concursus ad operandum ex natura rei non est debitus ante subsistentiam; tamen, data illa hypothesi quod natura conservaretur sine ulla subsistentia, non esset privanda omni concursu et omni actione, et ideo etiam tunc esset illi debitus ex natura rei talis concursus, quia semper manet principium per se necessarium ac sufficiens ex parte actionis, quamvis aliunde ex parte agentis naturalis ordo ac perfectio immutetur.

16. Atque ad hunc modum loquendum est de forma substantiali separata a materia, necessario enim retinet aliquam subsistentiam, vel propriam, ut ex natura rei contingit in solis animabus rationalibus, vel alienam et divinitus datam, ut factum est in Christi anima supernaturaliter, et fieri posset in aliis formis, et ideo talis forma sic separata et constituta operari potest ad modum suppositi. Si vero conservaretur talis forma sine ulla subsistentia, idem de illa dicendum esset quod de natura completa, est enim eadem ratio; idemque proportionaliter est de accidente separato a subiecto; existimamus enim nunquam sic conservari absque positivo modo existendi per se, opposito actuali inhaesioni, et ideo accidens sic conservatum, quamvis non sit suppositum, operari potest ad modum suppositi. Si tamen fingamus conservari accidens separatum in suo esse existentiae sine alio positivo modo

análogamente hay que juzgar, a propósito de él, que en tal caso puede ejercer toda su acción, por la razón apuntada, que se toma también de Santo Tomás, III, q. 77, a. 3.

Si la dimanación natural puede proceder de la naturaleza con anterioridad al supuesto

17. Además, por lo dicho resulta claro lo que debe afirmarse acerca de la producción tomada en sentido lato como dimanación natural (pues lo que hemos dicho es común a todas las acciones propias, tanto inmanentes como transeúntes, sin que sea preciso establecer distinción alguna entre ellas por lo que concierne a la doctrina sentada); en cambio, con respecto a la producción por resultancia natural conviene distinguir, porque una se ordena a la subsistencia misma, mientras que otras pueden ordenarse a otras propiedades o pasiones. Estimo que, entre ellas, la indicada en primer lugar es también primera en orden de naturaleza, y antecede como por su origen a la resultancia de todas las demás propiedades. La razón es que la subsistencia es más íntima y tiene con la naturaleza una unión más esencial que cualquier otra propiedad. Además, porque todas las demás propiedades son accidentes; pero la constitución íntegra de la sustancia propia es anterior a que le advengan los accidentes, incluso los propios. De aquí resulta, por tanto, que la emanación de todas las propiedades o pasiones propias procede también del supuesto como principio *quod*, por medio de la naturaleza como principio *quo*, de suerte que, en esto, se da la misma razón para estas emanaciones que para las otras acciones propias, ya que es uno mismo el orden esencial por parte del supuesto entre la subsistencia y las propiedades subsiguientes. Así, pues, sólo la dimanación natural de la misma subsistencia procede de la naturaleza en cuanto naturaleza; la razón consiste en que esa dimanación tiende a la constitución del supuesto, no pudiendo, por tanto, suponer constituido al supuesto para emanar de él. Y no hay inconveniente en que alguna resultancia natural proceda de la naturaleza en cuanto naturaleza, cuando es tal que no expresa un orden a la realidad que ya posee un estado enteramente completo en el género de sustancia; porque entonces no se supone la subsistencia ni por parte del principio ni por

essendi, similiter de illo iudicandum est posse tunc habere omnem actionem suam, propter rationem tactam, quae sumitur etiam ex D. Thoma, III, q. 77, a. 3.

An naturalis dimanatio possit esse a natura ante suppositum

17. Rursus ex dictis constat quid dicendum sit de effectione latius sumpta pro naturali dimanatione (nam quae diximus communia sunt omnibus propriis actionibus, tam immanentibus quam transeuntibus, neque aliquid inter eas distinguere oportet quoad doctrinam datam); de effectione autem per naturalem resultantiam distinguere oportet, nam quaedam est ad ipsammet subsistentiam, aliae vero esse possunt ad alias proprietates seu passiones. Inter quas existimo, illam priorem esse etiam ordine naturae primam et quasi origine antecedere resultantiam omnium aliarum proprietatum. Ratio est quia subsistentia est intimior magisque per se coniuncta cum natura, quam omnis alia proprietas. Item, quia omnes aliae proprietates sunt accidentia; prior autem est integra constitutio propriae substantiae, quam quod ei adveniant accidentia, etiam propria. Hinc ergo fit ut emanatio omnium proprietatum seu propriarum passionum etiam sit a supposito ut principio quod, mediante natura ut principio quo, ita ut in hoc eadem sit ratio harum emanationum quae aliarum propriarum actionum, quia idem est ordo per se ex parte suppositi inter subsistentiam et subsequentes proprietates. Sola igitur naturalis dimanatio ipsius subsistentiae est a natura, ut natura est; et ratio est quia illa tendit ad constitutionem suppositi, et ideo non potest supponere constitutum suppositum ut ab eo manet. Neque est inconveniens quod aliqua naturalis resultantia sit a natura, ut natura est, quando illa est talis ut non dicat ordinem ad rem habentem iam statum omnino completum in genere substantiae; tunc enim neque ex parte principii neque ex parte termini supponitur sub-

parte del término, sino únicamente la existencia, como consta de manera suficiente por lo dicho antes.

Si la subsistencia es necesaria para la causalidad de la materia

18. Finalmente, por lo expuesto consta qué deba decirse a propósito de la causalidad material, a saber, de qué modo puede convenir o atribuirse a la subsistencia; porque acerca de ella hay que filosofar casi de igual manera que acerca de la eficiencia; pues la subsistencia no es la razón propia o la potencia receptiva de algo, según consta de suyo por lo que hemos dicho de ella, ya que es el último modo que completa a la sustancia perfecta, por lo cual no se ordena a recibir nada sustancial. Sólo hago una excepción con la subsistencia parcial de la materia, que, por el hecho de ser incompleta y material, se ordena a recibir el complemento formal de la subsistencia de todo el supuesto material, como se ha explicado en lo que precede. En cambio, las propiedades o los accidentes, si bien son recibidos en el supuesto, no lo son, sin embargo, por razón de la subsistencia, sino por razón de la naturaleza, puesto que son recibidos en la entidad de la sustancia, y no en un modo de la sustancia. Un argumento excelente de esto se toma del misterio de la Encarnación; efectivamente, en Cristo pudieron recibirse todas las propiedades y perfecciones accidentales del hombre, no por razón de la subsistencia, ni alcanzando a la que es increada, sino modificando a la naturaleza sola. Por eso, a este respecto, existe la misma razón para la naturaleza y el supuesto, en cuanto son principios activos o receptivos de los accidentes; porque ambas cosas se atribuyen al supuesto *ut quod*, mientras que la naturaleza es principio *quo*, tanto activo como receptivo: activo, mediante la forma; receptivo, ya en su totalidad, ya por la materia en algunos accidentes materiales, ya por la forma en los espirituales, punto que no es preciso exponer o tratar ahora con mayor amplitud. De aquí resulta que, aun cuando la subsistencia no sea la razón de recibir, es, empero, una condición esencialmente requerida por parte del recipiente; pues por este motivo se dice que las pasiones son propiamente de los supuestos, lo mismo que las acciones; y de este modo nos expresamos también en el misterio de la Encarnación; porque padeció y murió Cristo, y no propiamente

sistentia, sed sola existentia, ut ex superius dictis satis patet.

An subsistentia ad causalitatem materiae sit necessaria

18. Ultimo, constat ex dictis quid dicendum sit de causalitate materiali, quomodo, scilicet, subsistentiae convenire aut attribui possit; nam fere eodem modo de illa philosophandum est quo de efficientia; subsistentia enim non est propria ratio seu potentia recipiendi aliquid, ut per se constat ex his quae de illa diximus; est enim ultimus modus complens perfectam substantiam; unde non ordinatur ad recipiendum aliquid substantiale. Excipio solam subsistentiam partialem materiae, quae, eo quod incompleta et materialis est, ordinatur ad recipiendum formale complementum subsistentiae totius suppositi materialis, ut in superioribus declaratum est. Proprietates vero, vel accidentia, licet recipiantur in supposito, non tamen ratione subsistentiae, sed ratione naturae; nam recipiuntur in entitate substantiae, non in modo substantiae. Cuius rei argumentum optimum sumitur ex mysterio Incarnationis, nam in Christo recipi potuerunt omnes proprietates et perfectiones accidentales hominis, non ratione subsistentiae, neque attingendo illam quae increata est, sed solam afficiendo naturam. Unde quoad hoc eadem est ratio de natura et supposito, quatenus sunt principia agendi vel recipiendi accidentia; utrumque enim attribuitur supposito ut quod, ipsa tamen natura est principium quo, tam agendi quam recipiendi; agendi quidem per formam, recipiendi autem, vel secundum se totam, vel secundum materiam in quibusdam accidentibus materialibus, vel secundum formam in spiritualibus, quod latius hic exponere aut tractare non est necesse. Hinc tamen fit ut, licet subsistentia non sit ratio recipiendi, sit tamen conditio per se requisita ex parte recipientis; hac enim ratione dicuntur passiones proprie esse suppositorum, sicut et actiones; et ita etiam loquimur in mysterio Incarnationis; est enim Christus passus et mortuus,

la humanidad, por lo cual, así como las acciones, así también las pasiones de Cristo tuvieron un valor infinito; por tanto, de igual manera que la subsistencia es una condición del agente, así también lo es del recipiente; y en este sentido puede atribuírsele la causalidad material, como también la eficiencia. Esto queda confirmado asimismo con un testimonio de Aristóteles, en el lib. I de la *Metafísica,* c. 1, en conformidad con la exposición antes indicada, a saber, que las acciones versan sobre los singulares, es decir, sobre los supuestos, concretamente Calias y Sócrates, como sobre la materia presupuesta.

19. Mas a esta doctrina debe aplicársele una doble limitación: la primera, que se entienda referida al sujeto de la acción o pasión accidental, no sustancial; o, si se extiende a la sustancial, que se haga proporcionalmente. Llamo pasión sustancial a la generación sustancial; porque omito la creación, que no tiene causa material ni es recibida en un sujeto; por consiguiente, toda acción o pasión, fuera de la generación sustancial, se atribuye legítimamente al supuesto y versa sobre él como sobre la materia presupuesta; y Aristóteles puso un ejemplo de ésta, al decir: *El médico no cura al hombre, sino a Calias o a Sócrates.* Porque la generación sustancial no versa sobre el supuesto como sobre materia presupuesta, sino sobre la materia prima en la cual sola es recibido, una vez destruido ya el supuesto a partir del cual se hace la generación, y antes de que se constituya el otro. En este sentido, dicha pasión no puede atribuirse propiamente al supuesto como sujeto o causa material, aunque ello puede hacerse con cierta proporción, a saber, que la acción o pasión verse también sobre una realidad singular y subsistente, aunque parcial, en lo cual se aparta de la razón de supuesto, a la manera como decíamos anteriormente que, aun cuando las acciones sean de los supuestos, sin embargo, la forma subsistente opera por sí misma. De ahí resulta que incluso para la misma generación sustancial se presupone esencialmente alguna subsistencia, al menos parcial, y es condición requerida necesariamente por parte de la causa material; porque también en ese caso tiene aplicación la razón general de que una realidad debe concebirse como subsistente en sí con anterioridad a ser apta para sustentar o recibir a otro.

et non proprie humanitas, et ideo, sicut actiones, ita et passiones Christi fuerunt infiniti valoris; sicut ergo subsistentia est conditio agentis, ita et recipientis; atque hoc modo potest illi materialis causalitas attribui, sicut efficientia. Et hoc etiam confirmat testimonium Aristotelis, I Metaph., c. 1, iuxta expositionem superius datam, nimirum, actiones versari circa singularia, id est, supposita, Calliam, scilicet, et Socratem, ut circa materiam subiectam.

19. Huic vero doctrinae adhibenda est duplex limitatio: prior est ut intelligatur de subiecto actionis seu passionis accidentalis, non substantialis, vel si ad substantialem extendatur, id fiat cum proportione. Substantialem passionem voco generationem substantialem; omitto enim creationem, quae non habet materialem causam, neque in subiecto recipitur; omnis ergo actio vel passio, praeter substantialem generationem, recte attribuitur supposito, et circa illud versatur ut circa materiam subiectam; et de hac posuit Aristoteles exemplum, cum dixit: *Medicus non curat hominem, sed Calliam aut Socratem.* Generatio autem substantialis non versatur circa suppositum ut circa materiam subiectam, sed circa materiam primam in qua sola recipitur, destructo iam supposito ex quo fit generatio, et priusquam aliud sit constitutum. Atque hac ratione non potest haec passio proprie tribui supposito ut subiecto, vel causae materiali. Potest autem cum quadam proportione id fieri, nimirum, quod actio seu passio etiam versetur circa rem singularem et subsistentem, partialem tamen, in quo deficit a ratione suppositi; sicut superius dicebamus, quamvis actiones sint suppositorum, formam tamen subsistentem per se operari. Quo fit ut etiam ad ipsam substantialem generationem aliqua subsistentia saltem partialis per se supponatur et sit conditio necessario requisita ex parte causae materialis; nam ibi etiam habet locum ratio generalis, quod res prius debet intelligi in se subsistens quam sit apta ad sustentandum vel recipiendum aliud.

20. Pero, ¿qué sucede con esa acción o cuasi acción por la que subsistencia resulta de la misma naturaleza? Porque es recibida en la naturaleza, a la que no supone subsistente en modo alguno. Se responde que la acción es proporcionada al término; por ello, así como la subsistencia misma no es propiamente inherente, sino que modifica a la naturaleza de una manera más elevada, y adhiere a ella, igualmente esa dimanación, si es distinta *ex natura rei* de la misma subsistencia, no inhiere, ni está en la naturaleza como en su sujeto o materia, sino como en una realidad terminable por la subsistencia, a la que se une íntimamente y por una especie de identidad, no siendo preciso, en consecuencia, que tal emanación suponga a la realidad subsistente.

21. Con esto se entiende incidentalmente que, cuando se dice que la generación sustancial (y lo mismo sucede, a este respecto, con la creación) versa sobre la persona o el supuesto, debe entenderse referido al término, y no al sujeto o materia de la generación, y en ese sentido dijimos que puede entenderse también la afirmación de Aristóteles, a saber, que las acciones versan sobre los singulares, y en el mismo sentido se aplica con toda propiedad a las acciones que llamamos sustanciales; en efecto, las acciones accidentales terminan propiamente en los compuestos de formas accidentales —según el lib. VII de la *Metafísica,* c. 8—, compuestos en los que están incluidos los mismos supuestos; más aún, suponen por ellos, y por eso puede decirse también de esta manera que todas estas acciones versan sobre los supuestos.

22. La segunda limitación consistía en que estas cosas se entiendan según la naturaleza de las cosas y prescindiendo de los milagros; porque, si interviene alguna operación sobrenatural, puede ocurrir que una realidad padezca o reciba algo aún sin ser supuesto, como enseñan los teólogos acerca de la cantidad de la Eucaristía. Mas puede añadirse que, incluso en esta excepción, se guarda cierta proporción, puesto que dicha cantidad, para convertirse en sujeto de accidentes o de mutaciones, recibe primero un modo de subsistir por sí, y de esta manera queda constituida en un estado semejante o proporcional al supuesto. Y agrego que si, por un posible o un imposible, Dios conservase una naturaleza o cantidad separada sin subsistencia o por un modo positivo de existir por sí, esa naturaleza

20. Sed, quid de illa actione vel quasi actione qua resultat subsistentia ab ipsa natura? illa enim in natura recipitur, quam nullo modo supponit subsistentem. Respondetur actionem esse proportionatam termino; unde, sicut subsistentia ipsa non est proprie inhaerens, sed altiori modo afficiens naturam, eique adhaerens, ita dimanationem illam, si sit ex natura rei distincta ab ipsa subsistentia, non inhaerere, neque esse in natura ut in subiecto vel materia, sed ut in re terminabili per subsistentiam, cui intime et per quamdam identitatem coniungitur, et ideo non est necesse ut talis emanatio supponat rem subsistentem.

21. Unde obiter intelligitur, quando generatio substantialis (et quoad hoc idem est de creatione) dicitur versari circa personam vel suppositum, id esse intelligendum de termino, non de subiecto aut materia generationis, in quo sensu diximus posse etiam intelligi dictum Aristotelis, actiones, scilicet, versari circa singularia, et in hoc sensu propriissime applicatur ad has actiones quas substantiales vocamus; nam actiones accidentales proprie terminantur ad composita ex accidentalibus formis, ex VII Metaph., c. 8, in quibus compositis supposita ipsa includuntur; immo, pro illis supponunt, et ideo etiam hoc modo dici possunt omnes hae actiones versari circa supposita.

22. Posterior limitatio erat ut haec intelligantur ex natura rei, et seclusis miraculis, nam, interveniente operatione aliqua supernaturali, fieri potest ut aliqua res patiatur aliquid vel recipiat, quamvis non sit suppositum, ut de quantitate Eucharistiae docent theologi. Dici vero potest ulterius, in hac etiam exceptione servari quamdam proportionem, nam illa quantitas, ut fiat subiectum accidentium aut mutationum, prius recipit modum per se subsistendi, et ita constituitur in statu simili vel proportionali supposito. Addo tamen quod si, per possibile vel impossibile, Deus conservaret naturam aliquam vel quantitatem separatam sine subsistentia vel positivo modo per se essendi, illa posset per entitatem suam esse sub-

o cantidad podría, en virtud de su entidad, ser sujeto de la mutación que fuera proporcionada a ella, por la misma razón por la que arriba hemos hecho una afirmación idéntica a propósito de las acciones; así, en esta causalidad —material y eficiente— se guarda casi la misma proporción en todos los casos, según hemos dicho.

SECCION VIII

SI EN LAS SUSTANCIAS SEGUNDAS SE DISTINGUEN LOS CONCRETOS DE LOS ABSTRACTOS, Y CÓMO DEBE ESTABLECERSE EN ELLAS LA RAZÓN SUPREMA DE SUSTANCIA Y LA COORDINACIÓN PREDICAMENTAL

1. Hasta ahora hemos expuesto la razón de sustancia primera; falta tratar brevemente de la segunda; y, así como hemos comparado la sustancia primera o supuesto con la naturaleza singular, igualmente comparamos ahora las especies o géneros de sustancia con las naturalezas comunes que le son proporcionadas, como, por ejemplo, el hombre con la humanidad, el animal con la naturaleza del animal, y así en los demás casos, de manera proporcional; porque arriba, en la sec. 4, hemos dicho que semejante comparación pertenece también a esta disputación. Una vez que la hayamos expuesto, explicaremos por último la razón general constitutiva del género supremo del predicamento de sustancia, e insinuaremos y trataremos brevísimamente su coordinación, ya que tal cuestión compete más al dialéctico que al metafísico.

2. Pues bien, dicen algunos que estos abstractos y concretos, considerados en los universales o sustancias segundas, no se comparan entre sí de igual manera que en las sustancias primeras, es decir, que el hombre y la humanidad no se distinguen del mismo modo que Pedro y esta humanidad; porque, según hemos visto, Pedro se distingue realmente de su humanidad individual, mientras que el hombre difiere de la humanidad sólo por la razón y por el modo de significar. Así lo defiende Fonseca, en el lib. V *Metaph.*, c. 8, q. 5, sec. 10, y q. 6, sec. 1. Su fundamento parece ser que los nombres concretos de las sustancias segundas

iectum mutationis sibi proportionatae, propter eamdem rationem qua idem supra diximus de actionibus; atque ita in huiusmodi causalitatibus, materiali et efficienti, eadem fere in omnibus servatur proportio, ut diximus.

SECTIO VIII

UTRUM IN SECUNDIS SUBSTANTIIS CONCRETA AB ABSTRACTIS DISTINGUANTUR, ET QUO MODO IN EIS SUPREMA RATIO SUBSTANTIAE ET COORDINATIO PRAEDICAMENTALIS CONSTITUENDA SIT

1. Exposuimus hactenus rationem primae substantiae; superest ut de secunda breviter dicamus, et, sicut primam substantiam seu suppositum cum singulari natura comparavimus, ita etiam nunc species seu genera substantiae cum communibus naturis illis proportionatis conferamus, ut, verbi gratia, hominem cum humanitate, animal cum natura animalis, et de caeteris, proportionali modo; huiusmodi enim comparationem diximus supra, sect. 4, ad hanc disputationem etiam pertinere. Qua exposita, declarabimus tandem generalem rationem constituentem supremum genus praedicamenti substantiae, eiusque coordinationem insinuabimus ac brevissime attingemus, quoniam ea res magis ad dialecticum spectat quam ad metaphysicum.

2. Dicunt ergo quidam, abstracta haec et concreta, in universalibus seu in secundis substantiis sumpta, non eodem modo distingui et comparari inter se ac in primis substantiis, id est, non ita distingui hominem et humanitatem sicut Petrum et hanc humanitatem; nam Petrus distinguitur ex natura rei, ut visum est, a sua individua humanitate; homo autem solum ratione et modo significandi differt ab humanitate. Ita tenet Fonseca, lib. V Metaph., c. 8, q. 5, sect. 10, et q. 6, sect. 1. Fundamentum eius esse videtur quia nomina concreta secundarum substantiarum de formali idem significant quod abstracta; solumque innuunt et quasi connotant singularia supposita in quibus subsistunt, pro quibus etiam supponunt seu accipiuntur, sicut concreta accidentium de formali tantum significant formam accidentalem, connotant autem subiectum cui inhaerent, et pro illo supponunt. Quod secus accidit in nominibus concretis primarum substantiarum; haec enim non significant de formali aliquam naturam et innuunt subiectum, sed per se primo significant ipsum suppositum, quod tamquam primum subiectum ad omnia superiora et accidentia comparatur, ut constat ex definitione primae substantiae; et ideo non potest per haec nomina aliud subiectum innui, alioqui procederetur in infinitum. Ex hac ergo nominum diversitate videtur colligi hominem, verbi gratia, et humanitatem secundum se non differre formaliter ex natura rei, sed solum in modo concipiendi et significandi, ex quo provenit ut homo accipiatur et supponat pro suppositis, pro quibus non supponit humanitas. Et confirmatur, nam homo, ut sic, non includit subsistentiam quam includit Petrus, quia subsistentia est res incommunicabilis; homo autem dicit tantum rationem communem; ergo non habet homo in quo ex natura rei distinguatur ab humanitate, quandoquidem in primis substantiis concretum solum distinguitur ab abstracto per additionem subsistentiae.

3. *Abstracta secundarum substantiarum a concretis quomodo differant.*— Nihilominus dicendum censeo aeque distingui in secundis substantiis concreta ab abstractis ac in primis. Ita sentiunt frequentius discipuli D. Thomae, locis superius citatis, et sumitur ex D. Thoma, in opusc. de Ente et essent., c. 3, ad finem, ubi ait humanitatem et hominem differre quia humanitas praescindit ab omnibus quae sunt extra formalem essentiam hominis, homo vero implicite et in confuso includit rationes constituentes individua, seu supposita humana. Et III, q. 4, a. 3, dicit, quamquam haec locutio sit vera: *Verbum assumpsit humanitatem,* hanc tamen esse impropriam et in rigore falsam: *Verbum assumpsit hominem. Nam hoc nomen homo* (inquit) *significat humanam naturam*

significan formalmente lo mismo que los abstractos, y únicamente insinúan y como connotan los supuestos singulares en los que subsisten, por los cuales también suponen o se toman, así como los concretos de accidentes formalmente significan sólo la forma accidental, si bien connotan al sujeto en el que inhieren y suponen por él. No sucede lo mismo con los nombres concretos de las sustancias primeras; porque éstos no significan formalmente una naturaleza insinuando el sujeto, sino que esencial y primariamente significan el mismo supuesto, que se relaciona como sujeto primero con todos los superiores y accidentes, según consta por la definición de sustancia primera; por eso, mediante estos nombres no puede insinuarse otro sujeto, ya que, de lo contrario, se procedería al infinito. Por tanto, de esta diversidad de nombres parece inferirse que, por ejemplo, el hombre y la humanidad en sí mismos no difieren formalmente *ex natura rei,* sino sólo en el modo de concebir y significar, y de ahí proviene que el hombre se tome y suponga por los supuestos, por los cuales no supone la humanidad. Se confirma porque el hombre, en cuanto tal, no incluye la subsistencia que incluye Pedro, ya que la subsistencia es una realidad incomunicable, y el hombre expresa únicamente una razón común; luego el hombre no tiene nada por lo que se distinga *ex natura rei* de la humanidad, puesto que en las sustancias primeras lo concreto sólo se distingue de lo abstracto por adición de la subsistencia.

3 *Cómo se distinguen de los concretos los abstractos de las sustancias segundas.*— No obstante, estimo que debe decirse que, en las sustancias segundas, los concretos se distinguen de los abstractos de igual manera que en las primeras. Así piensan bastante frecuentemente los discípulos de Santo Tomás, en los lugares antes citados, y se toma de Santo Tomás, en el opúsculo *De ente et essentia,* c. 3, hacia el final, donde afirma que la humanidad y el hombre difieren porque la humanidad prescinde de todo lo que está fuera de la esencia formal del hombre, mientras que el hombre incluye implícita y confusamente las razones constitutivas de los individuos o supuestos humanos. Y en III, q. 4, a. 3, dice que, aun cuando sea verdadera la expresión *el Verbo asumió a la humanidad,* no obstante, es impropia y en rigor falsa esta otra: *el Verbo asumió al hombre. Porque este nombre de hombre* —dice— *significa la naturaleza humana en cuanto tiene*

aptitud natural para existir en un supuesto, ya que, como dice el Damasceno, lib. III De fide, c. 4 y 11, así como el nombre de Dios significa a aquel que tiene la naturaleza divina, igualmente el nombre hombre significa a aquel que tiene la naturaleza humana. Con estas palabras puede elaborarse el siguiente argumento: Pedro y esta humanidad se distinguen realmente no por otra razón sino porque esta humanidad sólo significa la naturaleza individual, mientras que Pedro expresa al que posee tal naturaleza; pero el hombre y la humanidad se relacionan del mismo modo proporcional; luego se distinguen por igual. Se confirma y explica; porque, así como este supuesto, es decir, este poseedor de esta naturaleza añade algo determinado a esta naturaleza individual, por razón de lo cual se distingue realmente de ella, así también el poseedor de la humanidad añade absolutamente algo en común o en universal a la misma humanidad, por razón de lo cual el hombre, y no la humanidad, es poseedor de la naturaleza; luego se da la misma distinción.

4. Además, se explica de este modo: la humanidad se distingue realmente de Pedro y de Pablo; porque, si esta humanidad se distingue realmente de Pedro, con mucho mayor razón se distinguirá la humanidad, ya que la humanidad incluye menos que esta humanidad, siquiera sea de manera actual y explícita; en cambio, el hombre no se distingue realmente de Pedro y de Pablo, ni la humanidad de esta y aquella humanidad, sino únicamente por la razón, según consta por lo dicho arriba acerca de los universales; luego el hombre y la humanidad no se identifican por completo realmente, sino que se distinguen de igual manera que el supuesto y la naturaleza individual. Se prueba la consecuencia, porque, en otro caso, Pedro no podría distinguirse de la humanidad más que del hombre, pues las cosas que son idénticas entre sí se identifican o distinguen de igual modo con respecto a un mismo tercero. De aquí puede tomarse un argumento *a priori* de esta opinión, a saber, que es sólo por nuestro modo de concebir por lo que estos predicados universales se distinguen de los singulares considerados proporcionalmente, es decir, los concretos de los concretos y los abstractos de los abstractos; luego de igual manera se distinguen, ya se conciban en singular, ya en universal, puesto que el solo modo de concebir no elimina la distinción que se da realmente en las cosas mismas. Por eso resultan igualmente falsas las expresiones "el hombre es la humanidad" y otras semejantes, como ésta: "Pedro es su humanidad." Por último, se explica del siguiente modo: si el hombre y la humanidad fuesen idénticos en la realidad, por el mero hecho de entender que a la humanidad se le añade una diferencia individuante, entenderíamos que quedaba constituido este hombre así como esta humanidad y, consecuentemente, este hombre no se distinguiría de esta humanidad; por tanto, así como esto es falso, igualmente lo es aquello.

5. *Se rebate el fundamento de la opinión contraria.*— Tampoco ofrece dificultad la respuesta al fundamento de la opinión contraria. Porque, en primer lugar, no es necesaria la diferencia indicada entre los nombres de las sustancias primeras y las segundas, pues también puede decirse que este hombre significa formalmente esta humanidad, y sugiere o cosignifica el supuesto en el que subsiste tal humanidad; en efecto, ¿por qué se afirma esto del hombre más bien que de este hombre? Porque esto no está en contradicción con la razón de sustancia primera, ya que en ella no sólo están los accidentes y subsisten las sustancias segundas, sino que también los individuos y la naturaleza singular está o subsiste a su modo en el supuesto; luego no es contradictorio con el nombre de sustancia primera el significar formalmente la naturaleza singular y cosignificar el supuesto. Ni se sigue de aquí un proceso al infinito, pues no afirmamos que el nombre de sustancia primera connota el sujeto o supuesto en el que esté toda la sustancia primera, sino en el que esté la naturaleza individual de la misma sustancia primera. Ello se explica magníficamente por el misterio de la Encarnación y por el de la Trinidad; pues este hombre Cristo significa formalmente esta humanidad, sugiriendo el supuesto en el que subsiste. Por eso dicen con bastante frecuencia los teólogos que, aun cuando esa humanidad cambiase de supuesto, siempre sería el mismo hombre, o que, aun cuando fuese asumida por las tres personas, no obstante sería este hombre; de igual manera que este Dios expresa también formalmente esta divinidad, pero connota la persona en la que subsiste esta divinidad; por eso, aunque las personas sean tres, sin embargo es el mismo Dios o este Dios. Es verdad, no obstante, que hay algunos nombres de sustancias primeras

prout nata est in supposito esse, quia, ut dicit Damascenus, lib. III de Fide, c. 4 et 11, *sicut hoc nomen Deus significat eum qui habet divinam naturam, ita hoc nomen homo significat eum qui habet naturam humanam.* Ex quibus verbis haec potest formari ratio, nam Petrus et haec humanitas non alia ratione distinguuntur ex natura rei nisi quia haec humanitas solum significat individuam naturam, Petrus vero dicit habentem talem naturam; sed eodem proportionali modo comparantur homo et humanitas; ergo pariter distinguuntur. Et confirmatur ac declaratur; nam, sicut hoc suppositum seu hoc habens hanc naturam addit aliquid determinatum huic naturae individuae, ratione cuius ex natura rei distinguitur ab illa, ita habens humanitatem absolute addit aliquid in communi seu in universali ipsi humanitati, ratione cuius homo est habens naturam, et non humanitas; ergo est eadem distinctio.

4. Praeterea declaratur in hunc modum, nam humanitas ex natura rei distinguitur a Petro et Paulo; nam, si haec humanitas ex natura rei distinguitur a Petro, multo maiori ratione humanitas, quia minus includit humanitas quam haec humanitas, saltem actualiter et explicite; at vero homo non distinguitur ex natura rei a Petro et Paulo, nec humanitas ab hac et illa humanitate, sed tantum ratione, ut constat ex supra dictis de universalibus; ergo homo et humanitas non sunt omnino idem ex natura rei, sed aeque distinguuntur ac suppositum et natura individua. Probatur consequentia, quia alias non posset Petrus magis distingui ab humanitate quam ab homine; nam quae sunt eadem inter se, eodem modo identificantur vel distinguuntur ab eodem tertio. Atque hinc potest sumi ratio a priori huius sententiae, nimirum, quod haec praedicata universalia solum ex modo concipiendi nostro distinguuntur a singularibus proportionatim sumptis, id est, concreta a concretis et abstracta ab abstractis; ergo eodem modo distinguuntur, sive singulariter sive universe concipiantur, quia solus modus concipiendi non tollit distinctionem quae ex natura rei in rebus ipsis reperitur. Et ideo aeque falsae sunt hae locutiones: Homo est humanitas, et similes, sicut illa: Petrus est sua humanitas. Ac tandem declaratur in hunc modum; nam, si homo et humanitas in re essent idem, hoc ipso quod intelligeremus addi humanitati differentiam individuantem, intelligeremus constitui hunc hominem sicut hanc humanitatem, et consequenter non distingueretur hic homo ab hac humanitate; ergo, sicut hoc falsum est, ita etiam illud.

5. *Contrariae opinionis fundamentum evertitur.*— Neque fundamentum contrariae sententiae difficilem habet responsionem. Nam imprimis differentia illa inter nomina primarum et secundarum substantiarum non est necessaria, quia etiam hic homo dici potest formaliter significare hanc humanitatem, innuere vero seu consignificare suppositum in quo talis humanitas subsistit; cur enim id potius de homine quam de hoc homine affirmatur? Hoc enim non repugnat cum ratione primae substantiae, nam in ea non solum insunt accidentia et subsistunt secundae substantiae, sed etiam individua et singularis natura suo modo est seu subsistit in supposito; ergo non repugnat nomini primae substantiae ut formaliter significet singularem naturam, innuat autem suppositum. Neque ex hoc sequitur processus in infinitum, quia non dicimus nomen primae substantiae innuere subiectum vel suppositum in quo sit tota ipsa prima substantia, sed in quo sit individua natura ipsius primae substantiae. Quod ex mysterio Incarnationis et Trinitatis optime declaratur; nam hic homo Christus de formali significat hanc humanitatem, innuendo suppositum in quo subsistit. Unde dicunt theologi frequentius quod, licet illa humanitas mutaret suppositum, semper esset idem homo, vel, licet assumeretur a tribus personis, esset tamen hic homo. Sicut etiam hic Deus formaliter dicit hanc deitatem, innuit vero personam in qua haec deitas subsistit; et ideo, licet personae sint tres, idem tamen est Deus seu hic Deus. Verum est tamen esse quaedam nomina primarum substantiarum quae formalius signi-

que significan la razón de supuesto más formalmente que la naturaleza individual, como *este supuesto* o *esta persona;* mas puede haber otros nombres singulares, de los cuales no nos consta suficientemente qué es lo que significan de manera más formal, como son los nombres propios de individuos, *Pedro* y *Pablo,* etc. Sin embargo, esto interesa poco para la distinción de realidades que estamos investigando.

6. Por eso se afirma, en segundo lugar, que, aunque nosotros, con vistas a explicarlos, distingamos en los nombres concretos ese doble significado cuasi parcial, a saber, formal y material, o también cuasi material o connotado, no obstante, en la realidad hay un solo significado adecuado, cosa que se echa de ver en grado sumo en todos los concretos de las sustancias segundas, porque son nombres absolutos, cuyo significado adecuado es esencialmente uno solo. Por eso, para distinguir el hombre de la humanidad, importa poco que en la significación de la palabra "hombre" podamos no distinguir el significado formal y el connotado, sino que debe atenderse al significado adecuado, puesto que la comparación se establece entre él y la humanidad; por tanto, si en él está incluido realmente algo que no está incluido en la humanidad, ello basta para afirmar que esas dos cosas se distinguen realmente. Y estimo que debe decirse lo mismo de los concretos de accidentes, aun cuando en ellos sea menor la unidad y más expresa la connotación, o más clara la distinción entre el significado formal y el material. Porque no considero verdad lo que dicen algunos: que en los accidentes lo concreto y lo abstracto se distinguen únicamente por el modo de concebir, puesto que en la realidad significan enteramente lo mismo; así opina Durando, *In I,* dist. 34, q. 1, que cita a Aristóteles en los *Predicamentos,* c. 2 sobre la sustancia, texto 7, quien afirma que "blanco" significa sólo la cualidad, como la blancura. No puede, empero, negarse que "blanco" (y lo mismo sucede con otros semejantes), aunque formalmente signifique la blancura sola, no obstante, de manera adecuada significa algo más que la blancura, a saber, el compuesto de sujeto y accidente; de no ser así, ¿cómo podría tomarse o suponer por el sujeto, si no lo significara o cosignificara? Pero esto es tan evidente por el modo común de concebir, que apenas cabe dudar de ello. Ni dijo Aristóteles que "blanco"

ficant rationem suppositi quam individuam naturam, ut *hoc suppositum,* vel *haec persona.* Alia vero esse possunt nomina singularia, de quibus non satis constat quid formalius significent, ut sunt propria nomina individuorum, *Petrus* et *Paulus,* etc. Verumtamen hoc parum refert ad rerum distinctionem quam inquirimus.

6. Unde secundo dicitur, quamquam in nominibus concretis nos, explicandi gratia, distinguamus duplex illud quasi partiale significatum, formale, scilicet, et materiale, vel quasi materiale aut connotatum, tamen in re ipsa unum esse adaequatum significatum, quod maxime cernitur in omnibus concretis secundarum substantiarum; sunt enim nomina absoluta, quorum adaequatum significatum est per se unum. Quapropter, ad distinguendum hominem ab humanitate, parum refert quod in significatione huius vocis homo possimus non distinguere formale significatum et connotatum, sed attendendum est adaequatum significatum, nam inter illud et humanitatem fit comparatio; unde, si in illo aliquid realiter includitur quod in humanitate non includatur, hoc satis est ut dicantur illa duo ex natura rei distingui. Atque idem dicendum censeo de concretis accidentium, etiamsi in eis minor sit unitas et expressior sit connotatio, seu clarior distinctio formalis et materialis significati. Non enim verum censeo quod quidam aiunt, in accidentibus concretum et abstractum solo concipiendi modo distingui, nam in re idem penitus significant; quod sentit Durand., In I, dist. 34, q. 1, citans Aristotelem, in Praedicam., c. 2 de Substant., text. 7, dicentem album solam qualitatem significare, sicut albedinem. Verumtamen, negari non potest quin album (et idem est de similibus), licet de formali significet solam albedinem, tamen adaequate significet plus quam albedinem, scilicet, compositum ex subiecto et accidente; alioqui quomodo posset pro subiecto accipi vel supponere, nisi illud significaret vel consignificaret?, quod tam manifestum est ex communi modo concipiendi, ut vix possit in hoc dubitari. Nec Aristo-

significaba la cualidad sola, sino únicamente el *quale,* y mediante esa partícula exclusiva no excluye el que signifique adecuadamente el compuesto, sino que excluye el *quale* esencial. Porque había dicho que las sustancias segundas no significan el individuo concreto, sino el *quale quid,* y, por ello, añade que no significan el *quale* de igual manera que lo "blanco", el cual significa el mero *quale,* es decir, el *quale* accidental, que no es la quididad de la cosa, mientras que la sustancia segunda expresa el *quale* esencial y quiditativo. Por consiguiente, como estos concretos de accidentes significan adecuadamente los compuestos mismos, hay que afirmar que no se distinguen de los abstractos sólo por la concepción, sino en la realidad, igual que se distingue el compuesto de la forma componente.

7. Añádase por último (para responder a la confirmación de dicha sentencia) que ese significado cuasi material, del que se dice que viene insinuado o cosignificado por la palabra "hombre", no es Pedro o Pablo en cuanto son tales individuos o supuestos, sino solamente según la razón común o confusa de subsistente en la humanidad. En efecto, así como hombre no expresa formalmente, de manera inmediata, esta o aquella humanidad en cuanto tal, sino la humanidad en confuso, igualmente no sugiere de manera inmediata este o aquel supuesto humano, sino simplemente el subsistente en la humanidad, bajo el cual quedan comprendidos mediata y confusamente los singulares subsistentes en la humanidad; porque todo el significado inmediato y adecuado del vocablo *hombre* abstrae conceptualmente de los individuos, tanto por razón de lo formal como por razón de lo material. Por eso se entiende que, así como Pedro incluye, además de esta humanidad, su subsistencia, así también el hombre, además de la humanidad, incluye la subsistencia de la humanidad, no ésta o aquélla, sino la razón común de subsistencia de tal naturaleza. Porque la razón común de subsistencia es abstraíble de los singulares de igual manera que la razón común de humanidad o de hombre. Pero es cierto que la subsistencia del hombre se distingue realmente de la humanidad, consideradas en común, de igual manera que esta subsistencia se distingue de esta humanidad, tomadas individualmente; por tanto, al incluir el hombre la subsistencia humana en común, además de la humanidad, es preciso que se distinga de ella como lo incluyente de lo incluido.

teles dixit album solam qualitatem significare, sed solum quale, et per illam particulam exclusivam non excludit quin adaequate significet compositum, sed excludit quale essentiale. Dixerat enim secundas substantias non significare hoc aliquid, sed quale quid, et ideo subdit non significare quale perinde ac album, quod solum quale significat, id est, quale accidentale, quod non est quidditas rei; secunda vero substantia dicit quale essentiale et quidditativum. Cum ergo haec concreta accidentium adaequate significent ipsa composita, dicendum est non sola conceptione distingui ab abstractis, sed reipsa, sicut compositum a forma componente.

7. Adde ultimo (ut ad confirmationem illius sententiae respondeam), illud quasi materiale significatum, quod innuere vel consignificare dicitur haec vox homo, non esse Petrum vel Paulum secundum quod sunt talia individua vel supposita, sed solum secundum communem seu confusam rationem subsistentis in humanitate. Nam, sicut homo de formali non dicit immediate hanc vel illam humanitatem, ut sic, sed humanitatem confuse, ita non innuit immediate hoc vel illud suppositum humanum, sed simpliciter subsistens in humanitate, sub quo mediate et confuse complectitur singularia subsistentia in humanitate; totum enim immediatum significatum et adaequatum huius vocis *homo* abstrahit secundum rationem ab individuis, tam ratione formalis quam ratione materialis. Unde intelligitur quod, sicut Petrus, praeter hanc humanitatem, includit subsistentiam eius, ita homo praeter humanitatem includit subsistentiam humanitatis, non hanc vel illam, sed communem rationem subsistentiae talis naturae. Ita enim abstrahibilis est communis ratio subsistentiae a singularibus, sicut communis ratio humanitatis vel hominis. Certum autem est perinde distingui ex natura rei subsistentiam hominis ab humanitate, si in communi sumantur, sicut in individuo haec subsistentia ab hac humanitate; cum ergo homo praeter humanitatem includat subsistentiam humanam in communi, necesse est ab illa distingui tamquam includens ab incluso.

8. Se dirá: entonces, *hombre* y *algún hombre* significan lo mismo, puesto que *algún hombre* sólo expresa, además de la humanidad, el subsistente en la humanidad, el cual no viene designado en singular, sino únicamente en común; mas parece que el consiguiente no es verdadero, porque *hombre* expresa sólo la especie humana, mientras que *algún hombre* se denomina individuo en sentido vago. Se responde que está sometido a discusión si *algún hombre* es propiamente un término unívoco; pero, suponiendo por ahora que lo sea, concedo que *algún hombre* y *hombre* significan realmente lo mismo, pero de diversas maneras, atendiendo al modo formal de significar; porque *hombre* significa formalmente la humanidad e incluye en su significado inmediato la subsistencia humana en común, mientras que abarca confusamente a los individuos, pero no los expresa ni en particular ni según alguna razón común de individuo humano; en cambio, *algún hombre,* aunque diga también en común el subsistente en la humanidad, no obstante, formalmente lo significa bajo la razón de individuo humano, no designándolo materialmente, sino bajo la razón común de individuo, a la manera como el supuesto humano significa asimismo el subsistente en la humanidad, pero expresando formalmente la misma subsistencia.

Corolarios de la doctrina anterior

9. *Primero.*— De lo dicho se infiere, en primer lugar, que en todas las sustancias segundas tiene cabida la indicada distinción entre lo concreto y lo abstracto, distinción que es proporcional a la que, en las sustancias primeras, se da entre el supuesto y la naturaleza, porque para todas vale la misma razón. En efecto, así como en la especie última se distingue el hombre de la humanidad, e igual sucede en los demás casos, igualmente en el género próximo se distingue, por ejemplo, el animal de la animalidad (por así decirlo), o de la naturaleza que es principio de la sensación; y en los géneros intermedios se distingue, verbigracia, el viviente de la naturaleza vegetativa o de la vida; y, por último, en el mismo género supremo de sustancia, se distingue la sustancia finita (pues siempre nos referimos a ella) de la sustancialidad o de la naturaleza sustancial. Porque en todos estos casos tiene aplicación la razón de que los concretos incluyen la razón de subsistir

8. Dices: ergo *homo* et *aliquis homo* idem significant, nam *aliquis homo,* praeter humanitatem, non dicit nisi subsistens in humanitate, quod non designat in singulari, sed in communi tantum; consequens autem non videtur verum, quia *homo* dicit tantum speciem humanam; at vero *aliquis homo* dicitur individuum vagum. Respondetur, sub controversia esse an *aliquis homo* sit proprie terminus univocus; supponendo autem pro nunc ita esse, concedo quod *quidam homo* et *homo* in re idem significant, diverso tamen modo quoad formalem modum significandi, nam *homo* formaliter significat humanitatem et includit in suo immediato significato subsistentiam humanam in communi, individua autem confuse complectitur, non tamen ea exprimit, vel in particulari, vel secundum aliquam rationem communem individui humani; tamen *aliquis homo,* licet in communi etiam dicat subsistens in humanitate, tamen formaliter significat illud sub ratione individui humani, non materialiter assignando illud, sed sub communi ratione individui, sicut suppositum humanum significat etiam subsistens in humanitate, significando tamen de formali ipsam subsistentiam.

Corollaria ex superiori doctrina

9. *Primum.*— Ex dictis colligitur, primo, in omnibus secundis substantiis habere locum praedictam distinctionem concreti ab abstracto, proportionalem illi quae in primis substantiis est inter suppositum et naturam; est enim omnium eadem ratio. Sicut enim in specie ultima distinguitur homo ab humanitate, et sic de caeteris, ita in proximo genere distinguitur animal, verbi gratia, ab animalitate (ut sic dicam), seu a natura quae est principium sentiendi, et in generibus intermediis distinguitur, verbi gratia, vivens a natura vegetandi seu a vita. Ac denique, in ipsomet supremo genere substantiae distinguitur substantia finita (de hac enim semper est sermo) a substantialitate seu substantiali natura. In his enim omnibus habet locum illa ratio, quod concreta includunt

en la comunidad o universalidad que les es proporcionada, y a la cual no incluyen los abstractos; también pueden adaptarse de igual modo otras razones aducidas. Finalmente, cabe explicarlo como sigue en el caso de la humanidad de Cristo; porque ésta, así como es esencialmente humanidad e incluye la razón específica de tal naturaleza, así también incluye esencialmente la razón genérica de naturaleza animal, viviente y corpórea, y de naturaleza sustancial; de manera semejante, así como no es el hombre, tampoco es el animal, ni el viviente, ni la sustancia —a saber, la completa—, la que expresa el género generalísimo de sustancia. La razón consiste en que, del mismo modo que a esa humanidad en cuanto tal le falta algo para el complemento necesario del hombre, igualmente le falta también para el complemento del animal y de los otros géneros superiores; por consiguiente, en todos estos casos se da la misma distinción proporcional.

10. *Segundo corolario.*— En segundo lugar, se sigue que, así como el supuesto o la sustancia primera incluye, además de la esencia de la cosa, el modo propio de subsistir, el cual, aun perteneciendo al complemento de la sustancia, no pertenece, sin embargo, a su esencia, así también, de manera proporcional, cualquier sustancia segunda incluye, además de su razón esencial, el modo de poseer tal esencia o naturaleza específica o genérica, modo que no pertenece a la esencia, sino al complemento de tal sustancia segunda. La razón es manifiesta por la proporción expuesta, porque, así como no pertenece a la esencia de Pedro su supositalidad, tampoco pertenece a la esencia del hombre la subsistencia humana, ni a la esencia del animal la subsistencia animal, y lo mismo ocurre con los demás géneros superiores, ya que para todos vale la misma razón. Además, porque todo lo que pertenece a la esencia del hombre pertenece a la esencia de Pedro; luego, en sentido inverso, todo lo que no pertenece a la esencia de Pedro no pertenece a la esencia del hombre; ahora bien, a la esencia de Pedro no le pertenece, no sólo la subsistencia propia e individual, sino ni siquiera la subsistencia humana según su razón específica; porque en Cristo se da toda la esencia de este hombre, y no se da la subsistencia humana propiamente dicha o según su razón específica y creada; luego tal razón de subsistencia no pertenece a la esencia del hombre en cuanto tal; y el mismo argumento tiene validez para todos

rationem subsistendi in communitate seu universalitate sibi proportionata, quam non includunt abstracta; et aliae rationes factae possunt eodem modo accommodari. Ac denique potest ita declarari in humanitate Christi; illa enim, sicut essentialiter est humanitas, et includit specificam rationem talis naturae, ita etiam includit essentialiter genericam rationem naturae animalis, viventis et corporeae, ac substantialis naturae; et similiter, sicut non est homo, ita neque animal, neque vivens, nec substantia, scilicet, completa, quam dicit genus generalissimum substantiae. Et ratio est quia, sicut illi humanitati ut sic deest aliquid ad complementum hominis necessarium, ita et ad complementum animalis et aliorum superiorum; est ergo in his omnibus eadem proportionalis distinctio.

10. *Secundum corollarium.*— Secundo sequitur quod, sicut suppositum vel prima substantia, praeter essentiam rei, includit modum subsistendi proprium, qui, licet pertineat ad complementum substantiae, non tamen est de essentia eius, ita proportionali modo quaelibet secunda substantia, praeter rationem essentialem suam, includit modum habendi talem essentiam vel naturam specificam vel genericam, qui modus non pertinet ad essentiam, sed ad complementum talis secundae substantiae. Ratio est clara ex praedicta proportione, nam, sicut de essentia Petri non est suppositalitas eius, ita nec de essentia hominis subsistentia humana, nec de essentia animalis subsistentia animalis, et sic de caeteris superioribus; est enim eadem omnium ratio. Item, quia quidquid est de essentia hominis est de essentia Petri; ergo, e converso, quidquid non est de essentia Petri non est de essentia hominis; sed de essentia Petri non solum non est propria et individualis subsistentia, verum etiam nec subsistentia humana secundum specificam rationem eius; nam in Christo est tota essentia huius hominis, et non est subsistentia humana proprie dicta seu secundum specificam et creatam rationem eius; ergo talis ratio subsistentiae non est de essentia hominis ut sic; et eadem ratio procedit in omnibus superioribus. Denique,

los superiores. Finalmente, aunque estos abstractos y concretos se distingan realmente, como hemos dicho, no obstante, de manera propia no se distinguen esencialmente o en la esencia, sino en un modo que termina y completa la esencia, modo al que incluyen los concretos y no los abstractos; luego todos estos concretos incluyen, además de la esencia, algo que no corresponde propiamente a la esencia, sino al complemento de tal sustancia en su grado.

11. *Qué es lo más general en el predicamento de la sustancia.*— En tercer lugar, de lo dicho se infiere cuál es la razón esencial de sustancia absolutamente expresada, es decir, la que es lo más general en el predicamento de la sustancia. Porque comúnmente suele describirse diciendo que es el ente por sí, descripción que, como el nombre mismo de sustancia, puede ser ambigua. En efecto, si el nombre de ente se toma en sentido generalísimo y trascendental, y la expresión *por sí* denota únicamente la negación de inherir en otro por modo de accidente, entonces no sólo es ente por sí mismo el género supremo de la sustancia y todo lo que está contenido directamente en él, sino en general todo lo que no es accidente, es decir, cualquier sustancia, ya sea completa o incompleta, y ya lo sea física o metafísicamente, según lo dicho antes, en la sec. 1 de esta disputación. De manera distinta, puede tomarse el ente por sí como el ente completo que puede ser subsistente por sí mismo; y, en este sentido, mediante las palabras citadas se describe la razón esencial de sustancia en cuanto es género supremo, si bien necesitan una doble aclaración. La primera es que de la sustancia que es género supremo (y lo mismo sucede con cualquier sustancia segunda) no se dice que exista por sí misma o subsista porque pueda subsistir en la realidad de manera esencial y primaria, es decir, precisivamente y en cuanto sustancia segunda; porque esto pertenece a la opinión atribuida a Platón acerca de los universales que existen separadamente en la realidad; y para excluir este sentido afirmó Aristóteles en los *Predicamentos,* c. sobre la sustancia, que la sustancia segunda parece ser algo concreto porque viene significada por modo de subsistente, aunque en realidad no es algo concreto, ya que no subsiste a no ser en los singulares. Por tanto, se dice que la sustancia en general existe por sí misma, porque en virtud

haec abstracta et concreta, licet distinguantur ex natura rei, ut diximus, tamen, proprie non distinguuntur essentialiter seu in essentia, sed in modo quodam terminante et complente essentiam, quem includunt concreta et non abstracta; ergo haec omnia concreta praeter essentiam includunt aliquid quod proprie non spectat ad essentiam, sed ad complementum talis substantiae in suo gradu.

11. *Quod sit in substantiae praedicamento generalissimum.*— Tertio, infertur ex dictis qualis sit ratio essentialis substantiae simpliciter dictae, id est, quae est generalissimum in praedicamento substantiae. Communiter enim describi solet quod sit ens per se; quae descriptio, sicut et ipsum substantiae nomen, ambigua esse potest. Nam, si nomen entis generalissime et transcendenter sumatur, et illud *per se* solum denotet negationem inhaerendi alteri per modum accidentis, sic non solum supremum genus substantiae et quidquid sub eo directe continetur est ens per se, sed in universum quidquid non est accidens, id est, omnis substantia, sive completa, sive incompleta vel physice, vel metaphysice, iuxta superius dicta in sect. 1 huius disputationis. Alio modo sumi potest ens per se pro ente completo quod per se subsistens esse potest. Et hoc modo describitur per illa verba essentialis ratio substantiae, prout est supremum genus; indigent tamen duplici annotatione. Prima est, substantiam quae est supremum genus (et idem est de qualibet secunda substantia) non dici per se esse seu subsistere, quia per se primo seu praecise, et prout secunda substantia est, possit in rerum natura subsistere; hoc enim pertinet ad opinionem Platoni attributam de universalibus in re ipsa separatim existentibus; et ad hunc sensum excludendum dixit Aristoteles, in Praedicamentis, c. de Substantia, secundam substantiam videri esse hoc aliquid, quia significatur per modum subsistentis, re tamen vera non esse hoc aliquid, quia non subsistit nisi in singularibus. Dicitur ergo substantia in communi per se esse, quia ex vi

de su razón formal exige ese modo de existir, y porque lo incluye en su concepto, según su razón comunísima y abstracta en grado sumo, si bien en la realidad no se ejerce sino en los singulares. La segunda observación es que, por no pertenecer la subsistencia actual a la esencia de la sustancia —según dijimos—, la razón esencial de sustancia en cuanto tal no consiste en el existir por sí misma, en cuanto mediante estas palabras se describe el mismo subsistir en acto, sino que consiste en poseer una esencia y naturaleza a la que se deba la subsistencia, es decir, que de suyo sea principio suficiente de ella.

12. *Qué cosas, y en qué orden, se sitúan en el predicamento de la sustancia.*— Por último, de lo expuesto cabe inferir qué realidades se constituyen en el predicamento de la sustancia y de qué manera. Porque, en primer lugar, como fundamento y base de ese predicamento, se encuentra el supuesto o la sustancia primera creada (ya que la increada no se coloca en el predicamento, según puede resultar manifiesto por lo que hemos dicho a propósito del ente por esencia); por eso Aristóteles dijo que la sustancia primera es *sustancia de modo principal y eminente.* Por encima de ella, y en línea recta, se colocan sus especies y géneros, hasta el supremo, ya que son también sustancias completas, como vimos arriba, puesto que expresan la naturaleza íntegra de sustancia con el modo de subsistir y a manera de un todo, y sólo difieren en la mayor o menor abstracción, es decir, en el modo más confuso o distinto de concebir la misma sustancia íntegra. Todas las demás cosas que componen física o metafísicamente la sustancia primera o la segunda se reducen al predicamento de la sustancia, pero no quedan constituidas en línea recta. La razón de esta última parte es que no son sustancias completas. Y la razón de la primera parte consiste en que la sustancia completa no puede estar integrada sino por completas, según atestigua Aristóteles, en el lib. I de la *Física,* c. 3 y 6. Porque la sustancia no puede estar compuesta esencialmente por accidentes ni, en general, la realidad de un predicamento puede estarlo por una realidad de otro predicamento, como sostiene Aristóteles, lib. I de los *Tópicos,* c. 3.

13. De este tipo son, en primer lugar, las mismas naturalezas sustanciales, tal como se significan y conciben en abstracto, porque, aun cuando éstas puedan

suae rationis formalis postulat illum essendi modum, et quia in suo conceptu includit illum, secundum communissimam rationem suam et maxime abstractam, quamvis in re ipsa non exerceatur nisi in singularibus. Altera animadversio est, cum actualis subsistentia non sit de essentia substantiae, ut diximus, essentialem rationem substantiae, ut sic, non consistere in esse per se, quatenus per haec verba describitur ipsum subsistere in actu; sed in hoc quod habeat talem essentiam et naturam cui debeatur subsistentia, seu quae ex se sit sufficiens principium illius.

12. *Quae et quo ordine in praedicamento substantiae sitae.*— Ultimo, licet ex dictis colligere quae res constituantur in praedicamento substantiae, et quomodo. Primum enim veluti fundamentum et basis illius praedicamenti est suppositum, seu prima substantia creata (nam increata non collocatur in praedicamento, ut ex his quae de ente per essentiam diximus constare potest); et ideo ab Aristotele prima substantia dicta est *praecipue et maxime substantia.* Supra illam vero in recta linea collocantur species eius et genera, usque ad supremum, eo quod sint etiam completae substantiae, ut supra vidimus, quia dicunt integram naturam substantiae cum modo subsistendi et per modum totius, solumque differunt in maiori vel minori abstractione seu in modo magis confuso vel distincto concipiendi ipsam integram substantiam. Caetera vero omnia quae primam aut secundam substantiam componunt physice aut metaphysice, revocantur ad praedicamentum substantiae, non tamen constituuntur in recta linea. Ratio huius posterioris partis est quia non sunt completae substantiae. Prioris autem partis ratio est quia non potest substantia completa nisi ex completis conflari, teste Aristotele, I Phys., c. 3 et 6. Non enim potest substantia per se ex accidentibus componi; neque in universum res unius praedicamenti ex re alterius praedicamenti, ut testatur Aristoteles, I Topic., c. 3.

13. Huiusmodi autem sunt imprimis ipsae naturae substantiales, prout in abstracto significantur et concipiuntur, nam, licet hae

concebirse con subordinación entre sí, y como constituyendo su propia línea, proporcional a aquella que está constituida por las sustancias primeras y por las segundas (pues así se concibe esta humanidad, y por encima de ella la humanidad, y sobre esta última la naturaleza animal hasta la naturaleza sustancial), a pesar de eso, toda esta línea y serie es sustancia relativamente, por lo cual sólo pertenece a ese predicamento de manera relativa o reductiva; y cada uno de esos abstractos se reduce a su concreto proporcional, es decir, esta humanidad a este hombre, la humanidad al hombre, y así en los demás casos. De ahí resulta consecuentemente que uno de los extremos de esta composición, a saber, la subsistencia, concebida en singular o en universal, tampoco puede colocarse directamente en este predicamento, ya que es sustancia completa mucho menos que la naturaleza misma; sin embargo, se reduce a los mismos compuestos en la indicada proporción; porque los componentes deben reducirse a su compuesto. Lo mismo hay que juzgar de las partes esenciales de la sustancia compuesta, como son la materia y la forma en las cuales el entendimiento puede asimismo establecer sus líneas, y sobre todo en las formas, a las que podemos concebir, ya en individuo, ya en especie, y de las formas específicamente diversas también podemos abstraer un concepto genérico, cuales el concepto de forma elemental, o de alma sensitiva; y fácilmente puede pensarse algo semejante en el caso de la materia, sobre todo si es verdad que se dan materias específicamente diversas, las cuales es preciso que convengan en la razón genérica de materia. Sin embargo, toda esta coordinación es relativa y por reducción con respecto al predicamento de la sustancia, porque ni la materia ni la forma son sustancias completas, ni los individuos de las mismas son sustancias primeras ni individuos concretos, como se toma también de Aristóteles, lib. II *De Anima*, c. 1, y lib. VII de la *Metafísica*, c. 3.

14. También hay que decir prácticamente lo mismo acerca de las partes integrantes, las cuales —según testimonio de Aristóteles, lib. VII de la *Metafísica*, c. 5—, mientras están componiendo en acto, no son entes en acto, sino en potencia, no porque no posean la actualidad del ente, sino porque no la poseen separadas y por razón de sí mismas, sino en el todo y por razón del todo; en igual sentido,

possint inter se concipi cum subordinatione, et quasi constituendo suam lineam, proportionatam illi quae ex primis et secundis substantiis constituitur (sic enim concipitur haec humanitas, et supra illam humanitas, et supra hanc natura animalis usque ad substantialem naturam), tamen tota haec linea et series est secundum quid substantia, et ideo tantum secundum quid seu per reductionem pertinet ad illud praedicamentum; et unumquodque ex illis abstractis ad suum proportionale concretum revocatur, id est, haec humanitas ad hunc hominem, humanitas ad hominem, et sic de reliquis. Unde consequenter fit, ut alterum etiam extremum huius compositionis, scilicet, subsistentia, vel singulariter vel universe concepta, non possit directe in hoc praedicamento collocari, quia multo minus est completa substantia quam ipsa natura; reducitur tamen ad eadem composita cum praedicta proportione; nam componentia ipsa ad suum compositum revocanda sunt. Atque idem iudicium est de partibus essentialibus substantiae compositae, quales sunt materia et forma, in quibus etiam potest intellectus suas lineas constituere, et maxime in formis, quas possumus vel in individuo concipere, vel in specie, et a formis specie diversis possumus etiam conceptum genericum abstrahere, qualis est conceptus formae elementaris, vel animae sensitivae; et in materia potest facile aliquid simile excogitari, praecipue si verum est dari materias specie diversas, quas in generica ratione materiae convenire necesse est. Verumtamen, tota haec coordinatio est secundum quid et per reductionem, respectu praedicamenti substantiae, quia nec materia nec forma est completa substantia, neque individua earum sunt primae substantiae, aut hoc aliquid, ut sumitur etiam ex Aristotele, II de Anima, c. 1, et VII Metaph., c. 3.

14. Rursus, idem fere dicendum est de partibus integrantibus, quae, teste Aristotele, VII Metaph., c. 5, quamdiu actu componunt, non sunt actu entia, sed potentia, non quod non habeant actualitatem entis, sed quod non habeant illam separatam et ratione sui, sed in toto et ratione totius; et eodem

no son sustancias en acto, sino en potencia, y, por tanto, no se colocan directa y esencialmente bajo el género supremo de sustancia, sino que quedan comprendidas en el todo y a él deben reducirse, aun cuando mentalmente se conciban separadas. Y casi del mismo modo debe filosofarse a propósito de las diferencias sustanciales que no son sustancias, a saber, no lo son de manera directa y completa, como defiende Aristóteles en el capítulo sobre la sustancia; porque ninguna diferencia se coloca directamente bajo su género, ya que esto repugna a la composición propia de género y diferencia, como consta por Aristóteles, lib. III de la *Metafísica*, c. 2. De lo contrario, no sólo se procedería al infinito en tal composición, sino que también la misma diferencia sería especie y se predicaría *in quid*, cosas todas que son contradictorias, como indicó asimismo Aristóteles, lib. I de los *Tópicos*, c. 13. Por consiguiente, estas diferencias se ponen en el predicamento de la sustancia de manera reductiva, ya que ni son accidentes, como se ha demostrado, ni pueden estar fuera del ámbito total de la sustancia, entre la cual y el accidente no se da medio. Finalmente, por las mismas razones, todos los modos sustanciales, o las incoaciones o caminos para la sustancia en cuanto tal, como la creación pasiva y otras semejantes, se colocan en este predicamento por reducción. Toda esta doctrina es común entre los intérpretes de Aristóteles, parte en el lib. V de la *Metafísica*, c. 8, parte en los *Predicamentos*, capítulo sobre la sustancia, donde trata ampliamente de esta coordinación predicamental, porque éste es cometido propio del dialéctico; y a la consideración metafísica parece bastar lo que hemos dicho en sentido general; sólo nos falta tratar de los diversos grados u órdenes de sustancias, en la medida en que lo permite la abstracción metafísica.

sensu non sunt substantiae actu, sed potentia, ac propterea non collocantur directe ac per se sub supremo genere substantiae, sed in toto ipso comprehenduntur et ad illud revocandae sunt, etiamsi mente separatim concipiantur. Atque eodem fere modo philosophandum est de differentiis substantialibus quae non sunt substantiae, scilicet, directe et complete, teste Aristotele in c. de Substantia; nulla enim differentia sub suo genere directe collocatur; repugnat enim hoc propriae compositioni ex genere et differentia, ut constat ex Aristotele, III Metaph., c. 2. Alioqui, et in tali compositione procederetur in infinitum, et ipsa differentia esset species, et praedicaretur in quid; quae omnia repugnant, ut indicavit etiam Aristoteles, I Topic., c. 13. Ponuntur ergo hae differentiae in praedicamento substantiae reductive, quia nec sunt accidentia, ut ostensum est, nec possunt esse extra totam substantiae latitudinem, inter quam et accidens non datur medium. Denique, ob easdem rationes, omnes modi substantiales, vel inchoationes ac viae ad substantiam ut sic, ut passiva creatio et similes, in hoc praedicamento collocantur per reductionem. Quae tota doctrina communis est interpretum Aristotelis, partim V Metaph., c. 8, partim in Praedic., c. de Substant., ubi de hac coordinatione praedicamentali fusius disseritur; illud enim proprium est dialectici munus; ad metaphysicam autem considerationem ea quae generatim dicta sunt sufficere videntur, solumque superest ut de diversis gradibus seu ordinibus substantiarum, quantum abstractio metaphysica permittit, disseramus.

DISPUTACION XXXV

LA SUSTANCIA INMATERIAL CREADA

RESUMEN

Supone, en primer término, esta disputación la división de la sustancia en material e inmaterial, "porque nadie duda que existan sustancias materiales". La investigación de las sustancias inmateriales toca a los teólogos en sus tratados de los ángeles. En la presente disputación se tocarán solamente los siguientes puntos acerca de las inteligencias:

I: Si existen (Sec. 1).
II: Cuál es su esencia (Sec. 2).
III: Sus propiedades (Sec. 3, 4, 5 y 6).

SECCIÓN I

Comienza la sección por dar la definición de sustancia inmaterial (1), para pasar a enunciar tres razones que demuestran que no puede probarse la existencia de las inteligencias (2); entre ellas se cita un texto de la Metafísica de Aristóteles que luego comentará largamente. Siguen dos razones, una a priori y otra a posteriori, que demuestran que las inteligencias son posibles (3-4); y por fin se muestra que tales inteligencias se dan de hecho, basándose en las exigencias de la perfección del universo (5). Para completar la argumentación propone Suárez cuatro objeciones (6), que pasa a refutar extensamente (7-12). Atención particular le merece el pasaje de Aristóteles en que éste prueba la existencia de las inteligencias por el movimiento del cielo; y, sobre él, expone primeramente las dudas que se ofrecían acerca de si el cielo estaba verdaderamente animado y si Aristóteles llegaba con el movimiento a una demostración estricta de las inteligencias (13-15); en segundo lugar, la dificultad de que el movimiento local no siempre necesita un motor extrínseco, que refuta probando que ciertamente se requiere éste en los cielos (16-17), y en tercer lugar, que, aun cuando se requiera un motor extrínseco, no se deduce de ello que no sea el mismo Dios y haya de ser precisamente una inteligencia (18); por congruencia con el modo ordinario de proceder de Dios, parece que se requiere una criatura que realice ese movimiento (19). Se confirma lo expuesto porque el motor del primer móvil no es Dios, sino una inteligencia (20). Después de una breve exposición sobre el número de las inteligencias (21-25) cierra la Sección con la respuesta al segundo argumento negativo que se propuso, acerca del origen de las inteligencias (26).

SECCIÓN II

Versa sobre lo que podemos conocer con la razón natural acerca de la quididad de las inteligencias. Plantea la duda un texto de Aristóteles, en el que afirma que podemos conocer quiditativamente las inteligencias (1). Al resolverla, afirma que, con conocimiento propiamente quiditativo, no podemos conocer las inteligencias; podemos, empero, conocer algo de ellas con conocimiento negativo o connotativo (2-3). La razón de ello es que ni tenemos especies propias de las inteligencias, ni podemos llegar a ellas por los efectos, ni partiendo del conocimiento de las causas (4-5). Y no se puede objetar que el alma racional las puede conocer quiditativamente en su estado de separación, y, por tanto, también en el de unión (6), puesto que el modo del conocimiento es distinto (7) y porque la felicidad natural del hombre estriba en la contemplación de la sustancia primera increada, no de las sustancias separadas (8-9)

SECCIÓN III

Con esta sección comienza la tercera parte de la disputación, que versa sobre los atributos de las inteligencias. En ella va a tratar de los atributos que convienen a las inteligencias y, en primer lugar, de si conocemos quiditativamente algunos predicados en cuanto se dicen de las inteligencias (1-2); aduce a Escoto y otros, que piensan diversamente, y da su solución, afirmando que no se conoce quiditativamente ninguno (3-5). El primer atributo es que son intelectuales y carecen de materia (6); perfila la noción recorriendo el sentido del término espiritual, para terminar exponiendo que son solamente espíritu (7-9) y que no se dan inteligencias corpóreas (10-16); la inmaterialidad e intelectualidad de las inteligencias se prueba, por lo demás, con la consideración de sus funciones (17-22). Los ángeles tienen perfección finita, y modo cómo la tienen (23); no ofrecería esta cuestión mayor dificultad, si no se hubiese introducido en ella el punto de la infinitud virtual, de la que trata ampliamente (24-32). Acerca de la simplicidad y actualidad de las sustancias angélicas, afirma primeramente (33) que las inteligencias tienen simplicidad física, no metafísica, ya que tienen composición de género y diferencia (34-35), aunque dicha composición no presuponga la de materia y forma (36); y como se había negado la composición de género y diferencia apoyándose en un texto de Aristóteles, dedica preferente atención a su examen e interpretación adecuada (37-41). Acerca de si las inteligencias difieren esencialmente es más probable la opinión afirmativa, que prueba el autor con tres argumentos (42-43), e igualmente que tienen que convenir en un género subalterno (44). Que las inteligencias no son puros actos es cosa manifiesta, según atestigua el recto juicio de la filosofía (45). Los siguientes números de la sección van dedicados a tratar en breves apartados de los restantes atributos: las inteligencias creadas no son inmensas (46-50), no son eternas (51), son incorruptibles (52), no son entes necesarios en cuanto pueden perder el ser por potencia extrínseca, aunque no por potencia intrínseca (53-55); y, finalmente, que las inteligencias son comprehensibles, puesto que no son infinitas (56-57).

SECCIÓN IV

Se trata en esta sección de aquello que podemos conocer acerca del entendimiento y ciencia de las inteligencias, ya que los atributos operativos son entender, querer y operar (1); tras de bosquejar brevemente pretendidas opiniones de Aristóteles y el Comentador sobre este punto (2-3), distingue en la operación del entendimiento su objeto, su acto y el principio de ese acto (4); el objeto declara que es el mismo ángel, los otros ángeles y las demás cosas naturales del universo, que va pormenorizando al exponer que un ángel no puede conocer los actos libres de otro (5), pero puede conocer todas las cosas inferiores, que subdistingue en tres cuestiones (6-8), de las que sólo abordará la primera, a saber, si el ángel puede conocer los efectos contingentes, cuestión a la que responderá negativamente por no facultar el conocimiento de la causa para vaticinar la existencia del efecto (9). Sobre el acto de conocer de las inteligencias, afirma que no es su sustancia sino un accidente (10-11), y un accidente real y no meramente modal (12); cierra este punto con la solución de las objeciones (13-15). El último punto es el del principio de la intelección angélica; distingue principio principial intrínseco, que es la sustancia del ángel, y el principio próximo, que, contra Durando, mantiene que es una potencia realmente distinta de la sustancia angélica (16); y un tercer principio, que son las especies inteligibles (17); en cuanto a las modalidades que impone al conocimiento la mutación de su objeto, a saber, si es Dios, el ángel mismo o las demás cosas y la necesidad de especies infusas o la intervención de la propia esencia del ángel en cada una de ellas, trata ampliamente en los números siguientes (18-22), para terminar la sección respondiendo con una distinción a la cuestión de la necesidad de los hábitos en las inteligencias (23-24).

SECCIÓN V

Trata de la segunda facultad operativa de las inteligencias, que es la voluntad, sobre la cual desarrolla el mismo plan que expuso en la sección anterior acerca del entendimiento: existencia de la voluntad (1), su objeto (2), el acto de apetecer (3) y el principio apetitivo remoto (4), que identifica con la propia sustancia de las inteligencias; discute si se dan en ellas hábitos, y cuáles son éstos (5). Trata, finalmente, en esta sección de la libertad de las inteligencias, deteniéndose en considerar su existencia (6), su amplitud (7), para referir, por fin, todo esto a su amor para con Dios (8).

SECCIÓN VI

Se ocupa Suárez en esta sección del último punto que anunció: la virtud activa y eficacia de las inteligencias. Empieza por reducir toda acción transeúnte a dos grupos: sustancial y accidental, y ésta a otros dos: movimiento local y alteración (1). En la parte primera del tratado que sigue, mantiene que las inteligencias no pueden producir la sustancia ni la cualidad (2-14); y en la segunda afirma que tienen virtud y eficacia para mover los cuerpos con movimiento local (15-17), dejando para el resto de la sección puntos de menor importancia. La parte primera va dirigida contra Platón y Avicena, y prueba en ella que ninguno de los modos de producción cae dentro del ámbito de los ángeles (2-4); impugna seguidamente a Durando (5-6), corrobora la afirmación de Santo Tomás (7) y se detiene en considerar el argumento de Aristóteles, que basa en la inmutabilidad la impotencia de las inteligencias para transmutar la materia; lo estima insuficiente (8), porque valdría igualmente contra las ideas de la mente divina (9) y para la generación sustancial (10-11); termina este punto con la exposición y refutación de las objeciones (12-14). La parte segunda prueba que tienen eficacia las inteligencias para mover localmente (15); expone varios argumentos filosóficos y alguno teológico (16), aparte de que dicho poder es indispensable para que las inteligencias entren en relación con el mundo corpóreo (17). Corolario de la doctrina precedente es la función de custodios de las inteligencias, que era conocida tanto por los Padres como por

los Filósofos (18), y no se lleva a cabo de otro modo que por el movimiento local (19-20). Sobre la facultad o virtud motiva de los ángeles, niega que sea la voluntad, como afirma Durando (21), y cree más bien que es una virtud activa especial para ese movimiento, afirmación que prueba largamente (22-23). Niega la opinión de algunos, según la cual los ángeles imprimen un ímpetu distinto del mismo movimiento (24), cosa que no juzga necesaria siempre, ya que el ímpetu es un instrumento del motor cuando se halla separado del móvil (25). Por último, se refiere a la magnitud de la fuerza motriz de las inteligencias; por ser finitas, lo es también su virtud (26); a la dificultad de que dicho poder llegaría hasta subvertir el orden entero del universo, responde Santo Tomás diciendo que tienen un poder y un modo definido impuesto por la Providencia (27); acerca de la moción sobre los otros ángeles, hay moción de un ángel para con otro, no sólo moral, sino eficiente (28-29); no hay, en cambio, capacidad de modificar a otro ángel cuando se trata de formas intencionales (30).

DISPUTACION XXXV

LA SUSTANCIA INMATERIAL CREADA

Este título supone la división de la sustancia en inmaterial y material, división que paso por alto deliberadamente, ya que es cosa evidentemente conocida para nosotros por el testimonio de los sentidos que se da una sustancia material, y a nadie se le ha ocurrido dudar de que directa y propiamente se halle colocada en el predicamento de la sustancia. Por lo cual, para establecer y explicar la referida división, basta solamente con que establezcamos el otro miembro; una vez puesto, y explicada su razón, quedará también declarada esa división y no será difícil comprender su razón y suficiencia. Acerca de las sustancias incorpóreas disputan ampliamente los teólogos refiriéndose a los ángeles; nosotros no vamos a seguir en este lugar todas las cosas que ellos exponen, ni vamos a emprender una disputación prolija, sino breve y concisa, tocando solamente aquellos puntos que puede investigar el ingenio humano acerca de ellas, apoyado en los principios y efectos naturales y valiéndose de la sola luz de la razón, a saber, si existen, qué son y qué propiedades y causas o efectos tienen.

SECCION PRIMERA

¿PUEDE DEMOSTRARSE POR LA RAZÓN NATURAL QUE EN EL MUNDO EXISTEN ALGUNAS SUSTANCIAS ESPIRITUALES, ADEMÁS DE DIOS?

1. Primero hay que dar por supuesta la significación del nombre de sustancia espiritual o inmaterial; pues, de estas palabras, puede darse una significación

DISPUTATIO XXXV

DE IMMATERIALI SUBSTANTIA CREATA

Supponit hic titulus divisionem substantiae in immaterialem et materialem, quam consulto praetermitto, quia per se notum ad sensum nobis est esse aliquam substantiam materialem et nemo unquam dubitavit quin illa directe ac proprie in substantiae praedicamento collocetur. Quapropter ad constituendam et declarandam dictam divisionem, solum necesse est ut alterum membrum constituamus; quo posito et eius ratione explicata, etiam illa divisio declarata relinquetur et facile erit eius rationem et sufficientiam intelligere. Disputant autem de substantiis incorporeis latissime theologi sub nomine angelorum; nos vero hoc loco non persequemur omnia quae ab eis dicuntur, nec prolixam disputationem instituemus, sed brevem ac concisam, ea solum attingendo quae ex principiis et effectibus naturalibus potest ingenium humanum solo lumine naturae utens de his substantiis investigare, scilicet, an sint, quid sint, et quas proprietates et causas vel effectus habeant.

SECTIO PRIMA

UTRUM POSSIT RATIONE NATURALI PROBARI ESSE IN UNIVERSO ALIQUAS SUBSTANTIAS SPIRITUALES EXTRA DEUM

1. Primum oportet quid nominis substantiae spiritualis seu immaterialis supponere; potest enim horum verborum esse multiplex

múltiple, como veremos después, al explicar más la esencia de dicha sustancia. Ahora entendemos como sustancia inmaterial aquella que no tiene esa masa corpórea que se experimenta en las sustancias materiales, y que creemos que próximamente proviene de la cantidad, en cuanto por ella sucede que una parte de la sustancia está fuera de la otra, de tal modo que no pueden compenetrarse localmente; aunque radicalmente nazca esto de la misma sustancia que exige la cantidad. Preguntamos, por tanto, si existen en el universo algunas sustancias creadas, que ni tengan esta mole corpórea o extensión cuantitativa, ni la exijan por su naturaleza.

Razones de duda en favor de la opinión negativa

2. Y parece que esto no puede demostrarse con la razón natural, primero porque no somos capaces de conocer las sustancias más que por los efectos que experimentamos; ahora bien, no hay ningún efecto natural del que podamos deducir tal sustancia; por consiguiente. Se prueba la menor, porque, si hubiese algún efecto tal, lo sería, sobre todo, el movimiento del cielo; pues de éste solo se valió Aristóteles en el lib. VIII de la *Física* y en el lib. XII de la *Metafísica*, para demostrar estas sustancias; ahora bien, con él no pueden quedar probadas de modo suficiente, ya que permanece dudoso si el cielo es movido por un motor extrínseco, o más bien por el ímpetu intrínseco y natural; además, porque, aun cuando sea movido desde fuera, puede ser movido suficientemente por el primer motor solo; y, finalmente, porque, aunque admitamos que cada uno de los cielos tiene un motor propio e inmediato, no puede colegirse de ahí que éstos sean incorpóreos; pues, ¿por qué no iban a poder mover los cielos, aun cuando fuesen corpóreos? En segundo lugar lo pruebo porque, si se dan tales sustancias, o bien son enteramente improducidas, y esto no, ya que se mostró que sólo puede darse un ente que tenga el ser por sí y esencialmente sin producción de parte de otro; o, por el contrario, si son producidas, lo son por generación, y, por consiguiente, es preciso que tengan una materia de la cual sean engendradas; y, por tanto, no serán inmateriales; y si se dice que han sido hechas por creación, esto supera el

significatio, ut postea attingemus, declarando amplius essentiam huiusmodi substantiae. Nunc per substantiam immaterialem intelligimus eam quae non habet hanc corpoream molem quam in his materialibus substantiis experimur et a quantitate proxime credimus provenire quatenus per eam fit ut una pars substantiae sit extra aliam, ita ut non possint sese loco penetrare, quamvis radicaliter hoc proveniat ab ipsa substantia quae postulat quantitatem. Inquirimus ergo an sint in universo aliquae substantiae creatae quae neque huiusmodi habeant corpoream molem seu quantitatis extensionem, neque illam natura sua postulent.

Rationes dubitandi in negativam partem

2. Et videtur id non posse ratione naturali ostendi, primo, quia nos non possumus substantias cognoscere nisi ex effectibus quos experimur; sed nullus est effectus naturalis ex quo possimus colligere huiusmodi substantiam; ergo. Probatur minor, quia si esset aliquis effectus, maxime motus caeli; hoc enim solo usus est Aristoteles, in VIII Phys., et XII Metaph., ad has substantias demonstrandas; sed illo non possunt sufficienter probari, tum quia incertum est an caelum moveatur ab extrinseco motore, vel ab intrinseco potius et naturali impetu, tum etiam quia, licet extrinsecus moveatur, potest a solo primo motore sufficienter moveri; tum denique quia, licet admittamus habere singulos caelos proprios et immediatos motores, non inde colligi potest illos esse incorporeos; cur enim movere non possent caelos etiamsi corporei essent? Secundo argumentor quia, si tales substantiae dantur, vel sunt omnino improductae; et hoc non, quia ostensum est solum posse dari unum ens quod ex se et essentialiter habeat esse absque effectione ab alio; si vero sunt factae, aut per generationem, et consequenter necesse est ut habeant materiam ex qua generentur; non ergo erunt immateriales; si vero dicantur factae per creationem, id su-

conocimiento natural, pues es un principio filosófico que de la nada nada se hace, y, por consiguiente, que la creación, según la razón meramente natural, es imposible. En tercer lugar, porque, si hubiese alguna sustancia inmaterial, ésta o sería enteramente indivisible a la manera del punto, de tal modo que sólo pueda darse en un lugar o espacio indivisible; y esto es muy imperfecto y, por lo mismo, parece que repugna a una realidad sustancial completa y perfecta. O esa sustancia sería apta para existir en un lugar o espacio extenso y divisible; de lo cual parece que necesariamente se sigue que dicha sustancia es divisible en sí misma, y, por consiguiente, material e integrada de partes, de manera que con cada parte ocupe una parte diferente del espacio. Pues, si es indivisible en sí y está en un lugar indivisible, es necesario que esté toda ella en todo el lugar y toda en cualquiera de sus partes; y tal modo de existir apenas puede concebirlo la mente humana, y, por ello, aun cuando lo admita en el Creador, a causa de su infinita perfección, sin embargo a duras penas puede probarse que le convenga a la criatura finita; ni se ve razón alguna natural con la que ello pueda ser demostrado; por consiguiente, no puede mostrarse de ningún modo con la razón natural que se den algunas sustancias creadas inmateriales e indivisibles de este modo. Una cosa es investigar o probar que estas sustancias son posibles y otra que existan de hecho; lo primero depende de la sola divina potencia junto con la no repugnancia de parte de la realidad; en cambio, lo segundo, además de la potencia, requiere la divina voluntad, y ésta es más difícil de probar, puesto que su decreto es libre, a pesar de que la facultad o potencia sea necesaria.

Primera razón a priori *que demuestra que las sustancias inmateriales pueden crearse*

3. Por tanto, afirmo, en primer lugar, que puede demostrarse con la razón natural que son posibles las sustancias creadas inmateriales o espirituales. Primeramente se prueba *a priori*, porque no repugna por parte de la realidad; ni tampoco por parte de la causa eficiente puede faltar la virtud; por consiguiente, es evidente que tal efecto es posible. La menor quedó probada en lo que precede al

perat naturalem cognitionem; est enim philosophicum principium ex nihilo nihil fieri, et consequenter creationem, iuxta meram rationem naturalem, esse impossibilem. Tertio, quia, si esset aliqua substantia immaterialis, vel illa esset omnino indivisibilis ad modum puncti, ita ut in indivisibili tantum loco aut spatio esse posset, et hoc est valde imperfectum; unde videtur repugnare rei substantiali completae et perfectae. Vel talis substantia apta esset ad existendum in loco seu spatio extenso et divisibili; et ex hoc necessario videtur consequi ut talis substantia in se divisibilis sit, et consequenter materialis et partibus constans, ut secundum unam possit in una parte spatii esse et secundum aliam in alia. Nam si in se sit indivisibilis et adsit indivisibili loco, necesse est ut tota sit in toto et tota in qualibet parte illius; quem modum existendi vix capit humana mens; et ideo, licet illum in creatore admittat propter infinitam perfectionem eius, tamen vix potest suaderi ut creaturae finitae id convenire possit; neque apparet naturalis ratio qua id possit demonstrari; nullo ergo modo potest ratione naturali ostendi dari aliquas substantias creatas hoc modo immateriales et indivisibiles. Aliud est quaerere aut probare has substantias esse possibiles, aliud esse de facto; illud enim prius pendet ex sola divina potentia cum non repugnantia ex parte rei; hoc autem posterius praeter potentiam requirit divinam voluntatem, quae difficilius ostendi potest, quia eius decretum liberum est, cum tamen facultas aut potentia sit necessaria.

Prima ratio a priori, immateriales substantias creari posse ostendens

3. Dico ergo primo posse ratione naturali demonstrari esse possibiles substantias creatas immateriales seu spirituales. Probatur primo a priori, quia non repugnat ex parte rei; neque etiam ex parte causae efficientis potest deesse virtus; ergo evidens est huiusmodi effectum esse possibilem. Minor probata est in superioribus tractando

tratar de la infinita virtud intensiva de Dios, la cual es verdadera omnipotencia, ya que tiene poder para producir todo aquello que en sí no encierra contradicción, o (cosa que es igual) lo que no rebasa o supera los límites de la criatura. La mayor, por su parte, se prueba porque el hecho de que la sustancia sea al mismo tiempo creada e inmaterial no encierra ninguna repugnancia; ni el predicado aquél —a saber, inmaterial— rebasa los límites de la criatura; ¿por qué, entonces?, pues no exige una infinita perfección esencial, puesto que, aun cuando la realidad sea inmaterial, puede ser dependiente y, por lo mismo, simplemente finita en su ser, en su operación y en cualquier otra perfección. Más todavía (si se puede hablar así) parece más posible que se dé una sustancia inmaterial que una material. Y lo explico de este modo: la causa eficiente pretende asimilar a sí su efecto; por lo cual, cuanto más semejante es el efecto a la causa, tanto es más capaz de ser hecho por ella; por tanto, como Dios es la primera causa de todas, y es sustancia espiritual, es, en cierto modo, más posible y más conforme con dicha causa que de ella surjan sustancias inmateriales que materiales. Por lo cual han opinado algunos filósofos que la materia prima, por causa de su imperfección y de la desemejanza que tiene con Dios, como la tiene una pura potencia con un acto puro, no procede de Dios; en esto, ciertamente, se engañaron, pero vislumbraron una cierta verdad, a saber, que la sustancia creada, cuanto más actual e inmaterial es, tanto es más semejante a Dios y, por lo mismo, más conforme con la divina virtud, y en ese aspecto es, en cierto modo, más pos'ble, si es que en estas cosas caben el más y el menos, porque, al ser infinita la divina potencia, de suyo puede igualmente todas las cosas. Se dirá que, con este raciocinio, se probaría que la sustancia infinitamente perfecta es la que es en sumo grado posible, porque es la más semejante a Dios. Se responde negando la consecuencia, pues tal sustancia no puede ser un efecto semejante a Dios, porque no puede ser efecto; evidentemente, por el hecho de ser efecto es desemejante a Dios en su esencia, a cuya razón esencial pertenece no ser efecto. Igualmente, si es efecto, es dependiente; si es dependiente, no es infinita por esencia, porque esta infinitud requiere ser por esencia sin dependencia. Por consiguiente, es con-

de infinita Dei virtute intensiva, quae vera est omnipotentia, quia vim habet efficiendi quidquid in sese non involvit repugnantiam, seu (quod idem est) quidquid non excedit aut superat limites creaturae. Maior vero probatur, quia quod substantia simul sit creata et immaterialis, nullam involvit repugnantiam, neque illud praedicatum, scilicet immateriale, excedit limites creaturae; cur enim? nam non requirit infinitam perfectionem essentialem, quia, licet res immaterialis sit, potest esse dependens, atque adeo finita simpliciter in essendo, in operando et in qualibet alia perfectione. Quin potius (si ita loqui licet) possibilius videtur dari immaterialem substantiam, quam materialem. Quod in hunc modum declaro; nam causa efficiens intendit sibi assimilare effectum suum; unde quo effectus est similior causae, eo aptior est ut ab illa fiat; cum ergo Deus sit prima causa omnium, et ipse sit substantia spiritualis, possibilius quodam modo et tali causae magis consentaneum est ut a tali causa prodeant immateriales substantiae, quam materiales. Unde quidam philosophi opinati sunt materiam primam, propter imperfectionem suam et dissimilitudinem quam cum Deo habet, utpote pura potentia cum puro actu, non esse a Deo; in quo quidem decepti sunt, in eo tamen quamdam veritatem adumbrarunt, quod substantia creata, quo actualior et immaterialior, eo est Deo similior et ideo conformior divinae virtuti, et ex hac parte quodam modo possibilior, si tamen in hoc potest esse magis et minus, nam divina potentia cum sit infinita, ex se aeque potest omnia. Dices: hoc discursu probaretur substantiam infinite perfectam esse maxime possibilem, quia esset simillima Deo. Respondetur negando sequelam; talis enim substantia non potest esse effectus Deo similis, quia non potest esse effectus; nam, hoc ipso quod sit effectus, est in essentia dissimilis Deo, de cuius essentiali ratione est ut non sit effectus. Item, si est effectus, est dependens; si est dependens, non est infinita per essentiam; quia haec infinitas requirit esse per essentiam absque dependentia. Repugnat ergo tan-

tradictoria tanta semejanza con Dios, o mejor igualdad, en la razón de efecto; pero la semejanza en la sola razón de sustancia inmaterial no es contradictoria con la razón de efecto; y, por ello, supuesta la divina omnipotencia, se concluye acertadamente que tal efecto es el más posible de todos. Y este razonamiento es propiamente metafísico o teológico.

Otra razón, partiendo de los efectos

4. En segundo lugar podemos argumentar partiendo de las otras cosas que han sido producidas, y en esto es menester que la metafísica suponga algo de lo que se estudia en la filosofía natural y se valga de la ayuda de ésta. Y el medio principal parece que se toma de la sustancia del alma racional; pues se da una cierta sustancia inmaterial, incompleta, y que es parte de otra; por consiguiente, también es posible la sustancia completa totalmente inmaterial. El antecedente se da por supuesto por la filosofía natural; pues el alma racional es una sustancia parcial y forma del hombre y, a pesar de todo, es inmaterial, por ser inmortal e independiente de la materia. La consecuencia se prueba por su parte, primero porque es más imperfecta la sustancia incompleta que la completa e íntegra; por consiguiente, si la que es menos perfecta puede ser inmaterial, mucho más lo podrá ser la que es más perfecta. Se dirá que esto no se deduce rectamente, porque la sustancia incompleta es, a veces, más simple que la completa, y por esa parte puede ser más inmaterial; pues también el alma del caballo, aun cuando se diga material en cuanto depende de la materia, sin embargo, en realidad, es menos material que el caballo, porque no consta intrínsecamente de materia, como el caballo. Se responde que eso es válido cuando la sustancia incompleta se compara con aquella completa de la que es parte; pero nosotros no argumentamos así, sino que, de una sustancia incompleta de un determinado orden y perfección, colegimos que puede darse otra completa en su orden y que no sea parte de otra, en la cual se halle la perfección semejante de un modo más noble. Y, en este sentido, la consecuencia aparece como evidente por sí misma, porque, si esa perfección no repugna a una realidad menos perfecta, ¿por qué ha de repugnar al orden de las realidades más perfectas? Igualmente, porque en el alma racional

ta similitudo ad Deum seu potius aequalitas, rationi effectus; similitudo autem in sola ratione immaterialis substantiae non repugnat cum ratione effectus; et ideo, supposita divina omnipotentia, recte concluditur talem effectum esse maxime possibilem. Et hic discursus est proprie metaphysicus seu theologicus.

Alia ratio ex effectibus

4. Secundo argumentari possumus ex aliis rebus factis, in quo necesse est ut metaphysica aliquid ex philosophia supponat eiusque ministerio utatur. Praecipuum autem medium sumi videtur ex substantia animae rationalis; datur enim quaedam substantia immaterialis, incompleta, et pars alterius; ergo etiam est possibilis substantia completa omnino immaterialis. Antecedens supponitur ex philosophia; anima enim rationalis est substantia partialis et forma hominis et tamen illa est immaterialis, cum sit immortalis et independens a materia. Consequentia vero probatur, primo quidem, quia imperfectior est substantia incompleta quam integra et completa; si ergo illa quae minus perfecta est potest esse immaterialis, multo magis poterit illa quae est perfectior. Dices id non inferri recte, quia substantia incompleta interdum simplicior est quam completa et ex hac parte potest esse immaterialior; nam etiam anima equi, licet materialis dicatur quatenus pendet a materia, tamen revera est minus materialis quam equus, quia non constat intrinsece ex materia sicut equus. Respondetur hoc recte procedere quando substantia incompleta comparatur ad completam cuius est pars; nos autem non ita argumentamur, sed ex una substantia incompleta talis ordinis et perfectionis colligimus posse dari aliam in suo ordine completam et quae non sit pars alterius, in qua similis perfectio nobiliori modo inveniatur. Atque hoc modo videtur consequentia per se nota, quia si illa perfectio non repugnat rei minus perfectae, cur repugnabit ordini rerum perfectiorum? Item, quia in anima

está incoado el orden de las sustancias inmateriales; por consiguiente, es posible que tal orden se complete produciendo algunas sustancias íntegras e inmateriales. Y, del mismo modo, aparece esto claro por la operación de entender o de raciocinar; efectivamente, ésta se sigue de la inmaterialidad de la sustancia; y, del mismo modo que en el alma racional la sustancia inmaterial es solamente incompleta, también la operación de entender está en ella como incoada e imperfecta y mezclada con otras operaciones inferiores y dependiente u originada de algún modo en ellas; por consiguiente, no será contradictorio que se dé una sustancia creada en la que esa operación de entender sea más perfecta y esté más desligada del consorcio del cuerpo y sea casi completa en su orden y adecuada a tal sustancia; ahora bien, la sustancia que tuviera una operación tal, debe ser necesariamente completa e inmaterial. Este argumento se explicará más con lo que sigue.

Se muestra casi con las mismas razones que se dan tales sustancias

5. Digo, en segundo lugar, que, con la razón natural, puede mostrarse suficientemente que existen en el universo algunas sustancias creadas enteramente inmateriales. Esta conclusión está de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, I, q. 50, y II *cont. Gent.*, desde el c. 46. Omito otros autores, porque sobre este punto apenas dicen nada expresamente; después expondré lo que dicen los filósofos acerca de los ángeles. Ahora se prueba la afirmación, aplicando casi las razones aducidas en la conclusión precedente. Por tanto, la primera razón, y la principal para Santo Tomás, es que perteneció a la perfección del universo el que hubiese en él este grado de sustancias inmateriales; ahora bien, Dios estableció un universo perfecto; por consiguiente, existen en él tales sustancias. La mayor se prueba, en primer lugar, porque a la perfección del efecto pertenece ser perfectamente semejante a la causa; por tanto, corresponde a la perfección del universo ser semejante a Dios, en cuanto es posible; por tanto, como Dios es una sustancia inmaterial e intelectual, pertenece a la perfección del universo que haya en él sustancias inmateriales e intelectuales, por razón de las cuales sea semejante a Dios en este grado. La menor, por su parte, parece verdadera o muy verosímil por sí o

rationali est inchoatus ordo substantiarum immaterialium; ergo possibile est talem ordinem compleri producendo substantias aliquas integras et immateriales. Item hoc clarius apparet ex operatione intelligendi seu ratiocinandi; haec enim consequitur ad immaterialitatem substantiae; sicut autem in anima rationali substantia immaterialis incompleta tantum est, ita operatio intelligendi est in illa quasi inchoata et imperfecta, et admixta aliis inferioribus operationibus et ab eis aliquo modo pendens vel originem ducens; ergo non repugnabit dari substantiam creatam in qua illa operatio intelligendi sit perfectior et abstractior a consortio corporis et veluti completa in suo ordine et adaequata tali substantiae; illa autem substantia, quae talem habuerit operationem, necessario esse debet completa et immaterialis. Quae ratio magis ex dicendis declarabitur.

Dari huiusmodi substantias eisdem fere rationibus ostenditur

5. Dico secundo ratione naturali posse sufficienter ostendi esse in universo substantias aliquas creatas omnino immateriales. Haec conclusio est conformis doctrinae D. Thomae, I, q. 50, et II cont. Gent., a c. 46. Alios auctores omitto, quia de hoc nihil fere expresse dicunt; quid vero philosophi de angelis senserint, referam inferius. Nunc probatur assertio applicando fere rationes factas in praecedenti conclusione. Prima ergo ratio et apud D. Thomam praecipua, est quia ad perfectionem universi pertinuit ut in eo esset hic gradus substantiarum immaterialium; sed Deus condidit universum perfectum; ergo sunt in eo huiusmodi substantiae. Maior probatur primo, quia ad perfectionem effectus pertinet ut sit perfecte similis causae; ergo ad perfectionem universi spectat ut sit similis Deo, quoad fieri possit; cum ergo Deus sit substantia immaterialis et intellectualis, ad perfectionem universi spectat ut in eo sint substantiae immateriales et intellectuales, ratione quarum sit simile Deo secundum hunc gradum. Minor vero per se et ex terminis videtur aut

por sus términos, ya sea porque de una causa perfecta y sumamente buena, que no mira mal a nadie, y potentísima, que no puede ser impedida por nadie, no debió surgir más que un efecto perfecto; ya también porque, al establecer el universo, pretendió Dios la comunicación de su bondad y la manifestación de su perfección; por ello, produjo un universo compuesto de varios grados y órdenes de realidades, porque ninguno bastaba por sí para cumplir el fin que pretendía Dios con la producción de las cosas y la perfección del universo; por consiguiente, el universo ha tenido que componerse de aquel orden de realidades que más podía contribuir a su perfección y al fin prefijado. Este razonamiento, según la capacidad de la materia, es, sin duda, eficacísimo y *a priori* en grado sumo; pues, al no operar Dios por necesidad de naturaleza, sino por su voluntad libre, el que existan tales sustancias depende de la divina voluntad; y, por ello, supuesta la posibilidad del efecto, únicamente por una razón que mueva a la divina voluntad y sea conforme con el fin y con su intención podemos colegir que esas sustancias no sólo son posibles, sino que se dan en acto.

En qué sentido es verdad que Dios ha producido un universo perfectamente semejante a sí

6. *Algunas razones que presentan dificultad.*— Para explicar más el sentido y la fuerza de esta razón, hay que objetar unas cuantas cosas. Primero, que fue imposible que Dios produjese un universo semejante a sí en sumo grado, ya que no existe este sumo grado; por tanto, de la perfecta semejanza del universo con Dios no puede inferirse la semejanza en las sustancias espirituales. En segundo lugar, se explica esto mismo, porque, así como pudo Dios producir más allá de las sustancias materiales las inmateriales, así también pudo crear por encima de cualesquiera inmateriales otras más excelentes, y cualesquiera que se hagan, todavía son posibles otras más perfectas; por consiguiente, de la perfección, o del exceso de perfección, o de la mayor semejanza con Dios de las sustancias espirituales sobre las materiales, no puede concluirse que Dios haya producido tales sustancias inmateriales, pues, de lo contrario, se concluiría siempre lo mismo

vera aut valde verisimilis, tum quia a perfecta causa et summe bona, quae nulli invidet, et potentissima, quae a nemine impediri potest, non debuit effectus prodire nisi perfectus; tum etiam quia Deus in condendo universo intendit et communicationem suae bonitatis et suae perfectionis manifestationem; ideoque condidit universum ex variis rerum gradibus et ordinibus constans, quia nullus per se sufficiebat ad finem quem in rerum conditione et universi perfectione Deus intendebat; ergo debuit universum constare ex hoc ordine rerum qui maxime ad perfectionem eius et ad finem praedictum conferre poterat. Hic discursus pro materiae capacitate est sine dubio efficacissimus et maxime a priori; nam, cum Deus non operetur ex necessitate naturae sed libera voluntate, quod tales substantiae existant ex divina voluntate pendet; et ideo, supposita effectus possibilitate, solum ex ratione movente divinam voluntatem et consentanea fini et intentioni eius colligere possumus has substantias non solum esse possibiles, sed actu reperiri.

Quomodo verum sit produxisse Deum universum sibi perfecte simile

6. *Aliquot difficultatem ingerentes rationes.*— Ut autem sensus et vis huius rationis amplius declaretur, nonnulla obiicienda sunt. Primum, quia impossibile fuit Deum producere universum sibi simillimum in summo gradu, quia nullus est huiusmodi gradus summus; ergo ex perfecta similitudine universi ad Deum non potest colligi similitudo in substantiis spiritualibus. Secundo, hoc ipsum declaratur, quia sicut Deus potuit ultra materiales substantias immateriales condere, ita ultra quascumque immateriales potuit alias excellentiores creare, et quibuscumque factis adhuc sunt possibiles aliae perfectiores; ergo ex perfectione, aut excessu perfectionis, aut maiori similitudine ad Deum spiritualium substantiarum ultra materiales, non potest concludi condidisse Deum huiusmodi immateriales substantias; alioqui idem semper concluderetur de quacumque

de cualquier sustancia más perfecta. Y, si tal vez se dice que la razón aducida no se funda en cualquier perfección mayor del universo, ni solamente en la mayor semejanza, de acuerdo con cualquier especie creable, sino de acuerdo con el supremo grado u orden de la realidad, contra esto se argumenta, en tercer lugar, que ese grado supremo parece que consiste en el entendimiento y voluntad libre; ahora bien, este grado intelectual está ya en el universo por razón de la especie humana, a la cual se dice, por eso, que produjo Dios, con un designio especial, a su imagen y semejanza; por consiguiente, por esta razón no es preciso que hubieran sido creadas algunas sustancias superiores. Se dirá que en el hombre ese grado se halla solamente cuasi incoado y que, por eso, son necesarias las sustancias inmateriales, en las cuales se halle completo y perfecto. Pero, en contra de esto, se objeta, en cuarto lugar, que de ahí se sigue que también puede probarse con la razón natural que se da en el universo el orden de la gracia y de la gloria, ya porque es un nuevo orden de realidades, que constituye no sólo una especie más perfecta, sino además un grado nuevo, ya también porque, sin dicho orden, el grado intelectual inferior permanece cuasi incoado e imperfecto e impotente para alcanzar su perfecta felicidad y la visión clara de su creador. Es más, un teólogo objetará todavía que de aquel discurso se sigue que pertenece a la perfección del universo el grado u orden de la unión hipostática. Por tanto, con un razonamiento natural semejante podría concluirse que se da en el universo ese grado de realidades, porque pertenece de manera eminente a la perfección del universo. De modo parecido, si es verdadera la opinión de algunos teólogos, de que puede darse concretamente una sustancia sobrenatural para la que sea connatural la visión de Dios con sus solas fuerzas naturales, se sigue que del mismo discurso se concluye que se da una sustancia tal en el universo, ya que sin duda constituiría un nuevo grado de realidades muy superior a toda sustancia natural y semejante a Dios de un modo nuevo y singular. Finalmente puede plantearse el mismo argumento acerca de cualquier sustancia que no sólo se conciba que es posible, sino que tiene un cierto modo singular de perfección, de razón y orden diferente de las restantes sustancias, como sería, por ejemplo, entender por su propia sustancia, o ser absolutamente

substantia perfectiori. Quod si forte dicatur rationem factam non fundari in quacumque maiori perfectione universi, neque tantum in maiori similitudine secundum quamcumque speciem creabilem, sed secundum supremum gradum seu ordinem rerum, contra hoc argumentor tertio quia hic gradus supremus consistere videtur in intellectu et voluntate libera: sed hic gradus intellectualis iam est in universo ratione speciei humanae, quam propterea dicitur Deus speciali consilio condidisse ad imaginem et similitudinem suam; ergo ob hanc causam non oportet superiores aliquas substantias fuisse conditas. Dices in homine esse illum gradum quasi inchoatum tantum, et ideo necessarias esse immateriales substantias in quibus sit completus et perfectus. Sed contra hoc obiicitur quarto, nam hinc sequitur etiam posse probari ratione naturali dari in universo ordinem gratiae et gloriae, tum quia ille est novus ordo rerum, constituens non tantum perfectiorem speciem, sed etiam novum gradum, tum etiam quia sine illo ordine inferior intellectualis gradus quasi inchoatus et imperfectus manet et impotens ad obtinendam perfectam beatitudinem suam et claram sui conditoris visionem. Immo ulterius obiiciet theologus ex illo discursu sequi pertinuisse ad universi perfectionem gradum seu ordinem unionis hypostaticae. Posset ergo simili discursu naturali concludi esse in universo huiusmodi gradum rerum, quia maxime pertinet ad universi perfectionem. Similiter, si vera est quorumdam theologorum sententia, posse, scilicet, dari supernaturalem substantiam cui connaturale sit suis solis naturalibus viribus videre Deum, sequitur ex eodem discursu concludi dari aliquam substantiam huiusmodi in universo, quia sine dubio constituet novum gradum rerum valde superiorem omni substantiae naturali et novo modo ac singulari similem Deo. Tandem idem argumentum fieri poterit de quacumque substantia quae et intelligatur esse possibilis, et habere singularem aliquem perfectionis modum alterius rationis et ordinis a caeteris substantiis, ut esset, verbi gratia, intelligere per suam substantiam, aut esse substantia-

simple de modo sustancial, o alguna parecida; pues, por lo mismo que tal sustancia fuese posible, se concluiría también que existe, porque pertenecería en grado máximo a la perfección del universo.

7. *Se satisface a las dificultades propuestas.*— A la primera y segunda objeción se ha respondido acertadamente allí que, en el caso presente, no hay que considerar la perfección del universo que surge de cada una de las especies de la realidad; pues ésta, como concluye el argumento, no tiene un término definido y puede progresar hasta el infinito, por lo cual no puede concluirse de ella que haya sido hecha alguna especie de realidades porque sea más perfecta. Por consiguiente, se considera, como acertadamente notó Cayetano, la perfección del universo que surge de los grados de la realidad, en los cuales no hay progreso hasta el infinito, sino que se llega a un grado sumo, que en los seres naturales es el grado intelectual, sea lo que fuere de momento acerca de las perfecciones sobrenaturales que Dios puede añadirle, lo cual no se refiere a la consideración metafísica. En cuanto a que el grado intelectual esté en el orden supremo de las realidades naturales, no sólo es la opinión común de todos, sino que parece claro por sí mismo, ya que el mismo Dios es intelectual, ni puede concebirse en él un acto u operación más perfecta; y, por ello, la criatura intelectual se dice singularmente que es a imagen de Dios, porque representa a Dios en el grado supremo de la vida que hay en El. Por consiguiente, a la primera objeción, si en el antecedente se habla de la semejanza máxima según la naturaleza específica más perfecta, es cierto que ella no se requiere para la perfección del universo, puesto que es imposible, como con razón objeta la dificultad segunda al hablar de la más perfecta posible por potencia absoluta; pues así hay que hablar para que la razón y el discurso propuesto tenga alguna fuerza; porque, si se estuviese tratando de la potencia ordinaria, es claro que cualquiera que sea la razón por la que el universo esté constituido, necesariamente existe en él alguna especie según la cual, de hecho, y en lo posible según la ley ordinaria, imita en grado máximo la perfección divina. Por tanto, no hablamos de la perfección suma que puede darse en las especies de la realidad, sino de la perfección en los grados de la realidad, y en tal sentido se

liter omnino simplicem, vel aliqua huiusmodi; nam, hoc ipso quod talis substantia esset possibilis, concluderetur etiam esse, quia maxime pertineret ad universi perfectionem.

7. *Positis difficultatibus satisfit.*— Ad primam et secundam obiectionem recte ibi responsum est hic non esse considerandam perfectionem universi quae ex singulis rerum speciebus consurgit; nam haec, ut argumentum concludit, non habet certum terminum et in infinitum progredi potest, et ideo non potest ex ea concludi aliquam speciem rerum esse factam eo quod perfectior sit. Consideratur ergo, ut recte Caietanus notavit, perfectio universi quae consurgit ex gradibus rerum, in quibus non sit progressus in infinitum, sed pervenitur ad summum, qui in naturalibus est intellectualis gradus, quidquid nunc sit de supernaturalibus perfectionibus quas Deus illi adiungere potest, quod ad metaphysicam considerationem non refert. Quod autem intellectualis gradus sit in supremo ordine naturalium rerum et est communis omnium consensus et videtur per se manifestum, quia Deus ipse intellectualis est, nec perfectior actus seu operatio in eo intelligi potest et propterea creatura intellectualis singulariter esse dicitur ad imaginem Dei, quia repraesentat Deum secundum supremum vitae gradum, qui est in ipso. Ad primam ergo obiectionem, si in antecedente sermo sit de maxima similitudine secundum perfectissimam specificam naturam, verum est hanc non requiri ad perfectionem universi, cum illa sit impossibilis, ut recte assumit obiectio secunda loquendo de perfectissima possibili de potentia absoluta; sic enim loqui oportet ut ratio et discursus factus vim aliquam habeat; nam, si esset sermo secundum ordinariam potentiam, clarum est, quacumque ratione constituatur universum, necessario esse in eo aliquam speciem secundum quam de facto et de possibili secundum legem ordinariam maxime imitatur divinam perfectionem. Non ergo loquimur de summa perfectione quae in speciebus rerum inveniri potest, sed de perfectione in gradibus rerum, et in hoc sensu negatur illud ante-

niega aquel antecedente, a saber, que no pueda darse en las cosas creadas un grado supremo en el que se asemejen a Dios. Y así queda también resuelta la segunda objeción, como bien se respondió allí, porque claramente es válida para la semejanza máxima en las perfecciones específicas.

8. Pero podrá insistirse en que, por consiguiente, para la perfección del universo bastaría el grado intelectual, ya que en sólo él se salva la semejanza más perfecta con Dios. Se responde, en primer lugar, que en el mismo consiguiente va implicada una contradicción, ya que, si existiese sólo el grado intelectual, no habría universo; pues, como el mismo nombre significa, el universo exige ser el resultado de la variedad, distinción y admirable conexión de las cosas. Por lo cual, para estar completo y perfecto debe constar por lo menos de todos los grados de cosas, entre los cuales se necesita, sobre todo, el que es más perfecto y más representa a su autor. Además, no haciendo hincapié en el nombre del universo y refiriéndonos al efecto de Dios, se responde que, si sólo hubiese sido producido por Dios el grado intelectual, éste tendría en sí la máxima semejanza intensiva que hay ahora en el universo; pero, sin embargo, en todo el universo habría mayor semejanza cuasi extensiva, y por ella es necesaria para la perfección del universo tanta variedad de cosas. Pues, como ninguna criatura se basta por sí para respresentar a Dios, fue preciso establecer un universo perfecto como efecto adecuadamente pretendido por Dios, para que, al menos con la multitud y variedad de cosas, quedase completada esta representación, en cuanto fuese posible o preciso, según el orden de la sabiduría divina. Pues, aunque una cosa más perfecta represente de suyo a Dios con más perfección, sucede, sin embargo, con frecuencia, que una cosa menos perfecta representa a Dios de otro modo, o según una perfección distinta.

9. *Del grado de intelectualidad supremo y del ínfimo, se infiere el medio, que es propio de los ángeles.*— A lo tercero se ha respondido allí con razón que el grado intelectual está en el hombre incoado e imperfecto, y que por eso no solamente no puede probarse partiendo de él que no son necesarias las sustancias inmateriales, completas y perfectamente intelectuales, sino que, con ello, también pude concluirse lo contrario. Primero, ciertamente porque un orden de realidades

dens, scilicet, non posse dari in rebus creatis supremum gradum in quo Deo assimilentur. Atque ita etiam soluta est secunda obiectio, ut ibi bene responsum est, quia aperte procedit de maxima similitudine in perfectionibus specificis.

8. Sed urgebis: ergo ad perfectionem universi sufficeret gradus intellectualis, quia in illo solo salvatur perfectissima similitudo ad Deum. Respondetur imprimis in ipso consequente involvi repugnantiam, quia, si esset solus gradus intellectualis, non esset universum; nam, ut ipsum nomen prae se fert, universum requirit ut ex rerum varietate, distinctione ac mira connexione resultet. Unde, ut sit consummatum et perfectum, constare debet saltem ex omnibus rerum gradibus, inter quos maxime postulatur is qui perfectissimus est magisque suum auctorem repraesentans. Deinde, non faciendo vim in nomine universi, et loquendo de effectu Dei, respondetur, si solus intellectualis gradus a Deo esset productus, illum in se habiturum maximam similitudinem intensivam quae nunc est in universo; nihilominus tamen in toto universo esse maiorem similitudinem quasi extensivam, propter quam tanta rerum varietas ad perfectionem universi necessaria est. Nam, quia nulla creatura per se sufficit repraesentare Deum, oportuit universum perfectum condi tamquam effectum adaequate intentum a Deo, ut saltem ex rerum multitudine et varietate haec repraesentatio perficeretur, quantum fieri posset aut oporteret iuxta divinae sapientiae ordinem. Quamvis enim res perfectior ex se perfectius repraesentet Deum, saepe tamen contingit ut res minus perfecta, vel alio modo, vel secundum distinctam perfectionem, Deum repraesentet.

9. *Ex suprema et infima intellectualitate, media, quae angelorum est, infertur.*— Ad tertium recte ibi responsum est intellectualem gradum esse in homine inchoatum et imperfectum, ac propterea non solum non inde probari non esse necessarias immateriales substantias, completas ac perfecte intellectuales, verum etiam oppositum posse inde concludi. Primo quidem, quia non de-

tan perfecto no se ha debido dejar en estado y perfección tan bajos; más aún, por el mismo hecho de hallarse en el hombre en su mínima expresión y cuasi entremezclado con naturalezas inferiores e incluso extrañas, es preciso que se encuentre puro y sin mezcla en algunas sustancias y según su razón completa y perfecta. Además, porque, como se dan en el universo criaturas enteramente materiales y criaturas compuestas de parte material e inmaterial, convenía que hubiese también criaturas enteramente inmateriales, para que quedase completa la perfección del universo. Igualmente, porque, al ser Dios sustancia completa, inmaterial e intelectual, no se tiene suficientemente la perfecta semejanza con Dios, que requiere el universo, con el modo en que participa el hombre del grado de racionalidad; por consiguiente, además de la especie humana, son necesarias sustancias completas, inmateriales y puramente intelectuales. Finalmente, porque Dios y el hombre son como los dos extremos, el supremo y el ínfimo, de todo el orden o grado de intelección; han debido hallarse, por tanto, también en el universo otras sustancias inteligentes intermedias entre Dios y los hombres, para que aquel grado tuviese en el universo el estado completo y la variedad conveniente. Esto puede confirmarse con los grados inferiores de la realidad, pues en cada uno de ellos hay una sorprendente variedad de seres sensitivos, vegetativos y de los demás cuerpos; toda la que era conveniente para que cada uno de los órdenes de la realidad tuviera en el universo su completa perfección; por consiguiente, con mayor razón hay que pensar lo mismo acerca del grado intelectual. Es más, si tales conjeturas se examinan rectamente, no sólo prueban que hay en el universo inteligencias inmateriales, sino también que están en mayor número y con mayor diversidad de especies que cualquiera de los grados inferiores, e incluso que todos ellos tomados conjuntamente; así opinó Santo Tomás, I, q. 50, a. 4, y en lo que sigue se nos volverá a ofrecer esto.

10. En la objeción cuarta se tocan muchos puntos, a los que, por ser teológicos, responderemos brevemente; sin embargo, pueden traer alguna claridad para juzgar en algunas cuestiones acerca de la posibilidad, partiendo de las cosas que ya han sido hechas. Respecto a la primera parte, que se refiere al orden de la gracia y de la gloria, concedo que el valor de la inferencia es el mismo, y, por

buit tam perfectus ordo rerum in tam infimo statu ac perfectione relinqui; immo, hoc ipso quod in homine est secundum infimam rationem suam et quasi admixtus inferioribus et velut extraneis naturis, oportuit ut in aliquibus substantiis esset purus et immixtus et secundum completam ac perfectam rationem suam. Deinde quia, cum dentur in universo creaturae omnino materiales et creatura composita ex materiali et immateriali, decuit ut etiam essent creaturae omnino immateriales, ut perfectio universi compleretur. Praeterea, quia, cum Deus sit substantia completa, immaterialis et intellectualis, perfecta similitudo ad Deum, quam universum requirit, non habetur sufficienter ex modo quo rationalis gradus ab homine participatur; praeter humanam ergo speciem necessariae sunt substantiae completae immateriales ac pure intellectuales. Tandem, quia Deus et homo sunt quasi duo extrema, supremum et infimum, totius ordinis seu gradus intelligendi; debuerunt ergo esse in universo aliae substantiae intelligentes mediae inter Deum et homines, ut ille gradus haberet in universo completum statum et convenientem varietatem. Quod ex inferioribus gradibus rerum confirmari potest, nam in singulis est mira varietas sentientium, vegetantium et aliorum corporum, quanta fuit expediens ut singuli rerum ordines completam perfectionem in universo habeant; ergo maiori ratione idem censendum est de intellectuali gradu. Immo, si huiusmodi coniecturae recte ponderentur, non solum probant esse in universo immateriales intelligentias, sed etiam esse in maiori numero, et in maiori specierum diversitate, quam sit aliquis ex inferioribus gradibus, vel etiam quam sint omnes simul sumpti, quod sensit D. Thomas, I, q. 50, a. 4, et infra iterum nobis occurret.

10. In quarta obiectione multa attinguntur, quae, quoniam theologica sunt, breviter a nobis expedientur; nonnullam tamen lucem afferre possunt ad iudicium ferendum in aliquibus quaestionibus de possibili, ex his quae iam sunt facta. Ad priorem ergo partem de ordine gratiae et gloriae, concedo vim illationis esse eamdem; atque adeo, si

ello, si suponemos por una vez que el orden de la gracia y de la gloria es posible, se deduce correctamente que se da en el universo ese orden de realidades y que pertenece al complemento de las obras de Dios. Sin embargo, se da ahí una doble diferencia que hay que notar. La primera es que el orden de la gracia y de la gloria está por encima de todo el orden natural; ahora bien, las sustancias inmateriales son naturales; de lo que resulta que, en cierto modo, se requieren más estas sustancias para la perfección del universo que el orden de la gracia y de la gloria; aquéllas, en efecto, se requieren para la perfección natural del universo, que se ha de presuponer para la sobrenatural; en cambio, la gracia y la gloria sólo son necesarias para la perfección sobrenatural; sin embargo, porque ésta es la perfección absoluta y consumada, y la más conforme con el fin de las obras divinas, y la que, en cierto modo, completa la semejanza con Dios en su imagen, como declaran muchos Padres al exponer el texto: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza,* entendiendo como imagen la perfección natural de la naturaleza intelectual, y por semejanza el ornato de la gracia; por ello, considerando la perfección absoluta y completa del universo, también es eficaz la ilación propuesta para el orden de la gracia y de la gloria. Hay, sin embargo, otra diferencia, y es que no puede probarse con la razón natural de modo tan eficaz que es posible el orden de la gracia y de la gloria como que es posible el grado de las sustancias intelectuales, ya que todo lo que es sobrenatural entra con más dificultad en el campo de la razón natural; y porque si el entendimiento natural no es capaz de alcanzar con su sola fuerza una visión clara de Dios, en lo cual se funda todo el orden de la gracia, no puede entenderse fácilmente de qué modo puede quedar elevado a una felicidad tan excelsa; por lo cual mucho menos puede probarse con la razón natural que ello es posible, y, por lo mismo, hablando absolutamente, no puede probarse con la sola razón natural que exista en el universo este orden de gracia y de gloria, como puede probarse que existen algunas sustancias inmateriales.

11. *Si se infiere también lo mismo acerca de la unión hipostática.*— Y lo mismo creo que puede decirse del grado de la unión hipostática; pues, suponiendo que es posible, juzgo que puede probarse eficazmente con ese razonamiento que

semel supponamus ordinem gratiae et gloriae esse possibilem, recte infertur dari in universo hunc ordinem rerum, pertinereque ad complementum operum Dei. Intercedit tamen duplex notanda differentia. Prior est, quod ordo gratiae et gloriae est supra totum ordinem naturae; substantiae autem immateriales naturales sunt; unde fit magis quodammodo requiri has substantias ad perfectionem universi quam ordinem gratiae et gloriae; illae enim requiruntur ad naturalem perfectionem universi, quae ad supernaturalem supponi debet; gratia vero et gloria solum necessaria est ad supernaturalem perfectionem; tamen, quia haec est perfectio simpliciter et consummata, et maxime consentanea fini divinorum operum, et complens quodammodo similitudinem ad Deum in eius imagine, ut multi ex Patribus loquuntur, exponentes: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* per imaginem, naturalem intellectualis naturae perfectionem, per similitudinem, ornamentum gratiae intelligentes, ideo, considerando absolutam et consummatam perfectionem universi, efficax est illatio facta etiam quoad ordinem gratiae et gloriae. Est tamen aliud discrimen, quia non potest tam efficaciter probari naturali ratione esse possibilem ordinem gratiae et gloriae, sicut esse possibilem gradum substantiarum intellectualium, quia quidquid supernaturale est difficilius cadit sub naturalem rationem, et quia si naturalis intellectus non potest vi sua claram Dei visionem attingere, in quo totus ordo gratiae fundatur, non potest facile intelligi quo modo possit ad tam excelsam beatitudinem elevari; unde multo minus potest ratione naturali probari hoc esse possibile, et ideo, simpliciter loquendo, probari non potest per solam naturalem rationem esse in universo hunc ordinem gratiae et gloriae, sicut potest probari esse aliquas substantias immateriales.

11. *An etiam de unione hypostatica.*— Atque idem dicendum censeo de gradu unionis hypostaticae; supponendo enim esse possibilem, existimo efficaciter probari illo discursu pertinere ad maximam perfectionem

corresponde a la perfección máxima del universo y a su complemento, y que, por ello, pertenece a la divina sabiduría y bondad no privar al universo de tanta perfección, punto sobre el que se discute ampliamente en III, q. 1, a. 3. Igualmente, acerca de la sustancia sobrenatural, opino que vale eficazmente la misma razón; y que, por ello, en la misma medida en que es cierto que Dios no produjo tal sustancia, es más probable —y para mí casi cierto— que no era posible. Efectivamente, si tal sustancia fuese posible, ninguna otra criatura sería por su ser natural semejante a Dios en las cosas que son propias de Dios en grado máximo, a no ser aquélla, ya que por su ser natural sería capaz de ver a Dios, tal como es en sí; y, consiguientemente, le vería con necesidad, con una necesidad al menos natural, del mismo modo que ahora el entendimiento ilustrado con la luz de la gloria ve necesariamente a Dios, y, por consiguiente, esa sustancia sería siempre por su naturaleza bienaventurada e impecable; y, de este modo, sería sumamente semejante a Dios en sus atributos más propios; por consiguiente, tal sustancia pertenecería en grado sumo a la perfecta semejanza con Dios que exige la perfección del universo; por tanto, si es posible, se concluye rectamente que ha sido hecha; y si no ha sido hecha, como en realidad no lo ha sido, es una gran prueba de que no es posible. Esto puede corroborarse también con otras razones, pero no es oportuno en el lugar presente.

12. Finalmente, pienso lo mismo de cualquier sustancia que imaginemos que tiene algún género de perfección de orden diferente a todas aquellas que han sido comunicadas a las sustancias creadas de hecho, a saber, que de tal perfección y sustancia se ha de decir, o que no es posible, o que ha sido hecha en su grado, o al menos que no puede mostrarse con ninguna razón suficiente que entre las sustancias creadas no exista ninguna que posea tal perfección connatural. Pues, si ésta es posible, y si dicha perfección se supone que es de tal clase que por razón de ella surja un nuevo orden de realidades, ¿por qué no ha de pertenecer a la variedad perfecta del universo poseer en sí tal orden sustancial, o con qué razón podrá mostrarse que no ha sido producido? Y si no se supone por la razón que no ha sido hecho, sino por la revelación y la autoridad, juzgo que de ahí se sigue con gran probabilidad que no es posible. Por lo cual, del mismo modo que

universi eiusque complementum, ideoque divinae sapientiae et bonitatis fuisse non privare universum tanta perfectione, de qua re disputatur latissime in III, q. 1, a. 3. De substantia item supernaturali opinor efficaciter procedere eamdem rationem; ideoque, quam est certum Deum non fecisse talem substantiam, tam esse probabilius, et mihi fere certum, non esse possibilem. Etenim si talis substantia possibilis esset, nulla alia creatura esset per sua naturalia similis Deo in his quae sunt maxime propria Dei, nisi illa, quia per sua naturalia esset potens ad videndum Deum, prout in se est; et consequenter necessario videret illum, necessitate saltem naturali, sicut nunc intellectus illustratus lumine gloriae necessario videt Deum, et consequenter talis substantia ex natura sua semper esset beata et impeccabilis; atque ita esset simillima Deo in propriissimis eius attributis; talis ergo substantia maxime pertineret ad eam perfectam similitudinem cum Deo quam perfectio universi postulat; si ergo illa est possibilis, recte concluditur factam esse; quod si facta non est, ut revera non est, magnum est argumentum non esse possibilem. Quod aliis etiam rationibus confirmari potest; sed non attinet ad hunc locum.

12. Tandem idem sentio de quacumque substantia, quae fingatur habere aliquod genus perfectionis alterius ordinis ab his omnibus quae communicatae sunt substantiis de facto creatis, nimirum, de tali perfectione ac substantia dicendum esse, aut non esse possibilem, aut in suo gradu factam esse, vel saltem nulla sufficienti ratione ostendi posse inter substantias creatas nullam esse quae talem habeat connaturalem perfectionem. Nam, si haec est possibilis et illa perfectio talis esse ponitur ut ratione illius novus ordo rerum insurgat, cur non pertinebit ad perfectam universi varietatem habere in se talem substantialem ordinem, vel qua ratione ostendi poterit non esse factum? Quod si non ratione, sed revelatione et auctoritate supponitur id factum non esse, censeo inde magna probabilitate colligi non esse possibile. Quocirca, sicut de facto nulla est sub-

de hecho no existe ninguna sustancia creada enteramente simple, así tampoco puede crearse; e igual que no hay ninguna que no sea capaz de accidentes, así tampoco puede existir, y del mismo modo en todo lo demás. Efectivamente, que tales propiedades semejantes radican en las sustancias creadas, lo creemos no por la revelación, sino por el raciocinio, deduciéndolas de la razón de sustancia creada y limitada en cuanto tal; por lo cual se concluye correctamente que las propiedades o perfecciones opuestas rebasan la razón de sustancia creada o limitada; y, por ello, del mismo modo que de hecho inferimos que no existen tales sustancias, se concluye también que no pueden existir; o al contrario, si alguien admite que son posibles, no puede negar con fundamento —excepto por revelación— que no existan, sobre todo cuando es tal la perfección que parece que a la sustancia que la posee la sitúa en un nuevo modo u orden de realidades.

Se examina el raciocinio de Aristóteles, y se satisface a las razones de duda propuestas al principio

13. A la primera razón que se dio al principio, ante todo hay que decir que nosotros, no tanto *a posteriori*, por el efecto, cuanto *a priori*, por la causa eficiente, ejemplar y final, con la no repugnancia de tales realidades espirituales, hemos mostrado que son posibles y que, de hecho, existen; y en cuanto a su primera parte, la demostración es absolutamente necesaria; en cuanto a la segunda, en cambio, no lo es tanto, pero es eficaz, en la medida de la capacidad de la materia. Y cuando decimos que esta demostración no procede *a posteriori*, partiendo del efecto, nos referimos a los efectos de las mismas sustancias creadas e inmateriales, no a los efectos de Dios mismo. Por lo cual, dicha demostración mediatamente es *a posteriori*, porque supone el conocimiento de la existencia, potencia y causalidad del mismo Dios, todas las cuales cosas sólo se conocen naturalmente por los efectos y *a posteriori;* ahora bien, conocidos aquellos principios, procedemos *a priori* con un raciocinio inmediato que parte de ellos, para probar que entre los efectos de Dios se dan algunos separados de la materia. Pero en aquella razón se pregunta si *a posteriori*, partiendo de algunos efectos de

stantia creata omnino simplex, ita nec creari potest; et, sicut nulla est quae non sit capax accidentis, ita nec esse potest, et sic de aliis. Huiusmodi enim proprietates similes inesse credimus substantiis creatis, non ex revelatione, sed ratiocinatione, colligendo eas ex ratione substantiae creatae ac limitatae ut sic; unde recte concludimus oppositas proprietates aut perfectiones excedere rationem substantiae creatae aut limitatae; et ideo, sicut de facto colligimus nullas esse tales substantias, concluditur etiam esse non posse; vel e converso, si quis admittat eas esse possibiles, non potest, seclusa revelatione, cum fundamento negare eas esse, maxime quando talis est perfectio ut substantia quae illam habeat novum quemdam rerum modum aut ordinem inducere videatur.

Discursus Aristotelis expenditur et rationibus dubitandi initio positis satisfit

13. Ad primam rationem in principio positam, imprimis dicendum est nos non tam a posteriori ex effectu, quam a priori ex causa efficienti, exemplari et finali, cum non repugnantia ex parte talium rerum spiritualium ostendere illas esse possibiles et de facto existere, et quoad priorem partem, demonstrationem esse simpliciter necessariam, quoad posteriorem autem non esse tam absolute necessariam, esse tamen, iuxta materiae capacitatem, efficacem. Cum autem dicimus hanc demonstrationem non procedere a posteriori ex effectu, loquimur de effectibus ipsarummet substantiarum creatarum ac immaterialium, non de effectibus ipsiusmet Dei. Unde illa demonstratio mediate est a posteriori, quia supponit cognitionem existentiae, potentiae et causalitatis ipsius Dei, quae omnia solum ex effectibus et a posteriori naturaliter cognoscuntur; illis tamen principiis cognitis, ex illis immediato discursu a priori procedimus ad probandum inter effectus Dei esse aliquos a materia separatos. Quaeritur vero in illo argumento an a posteriori ex aliquibus effectibus angelorum pos-

los ángeles, podemos alcanzar naturalmente su conocimiento, y en particular se trata esto acerca del movimiento del cielo, puesto que de los restantes efectos que pueden los hombres someter a experiencia es evidente que no se puede deducir la existencia de las inteligencias. Pero, partiendo del movimiento del cielo, los filósofos, sobre todo Aristóteles, llegaron al conocimiento de las inteligencias. Si lo alcanzaron de modo demostrativo o solamente probable, no consta.

14. Por mi parte, pienso que no se trata de una verdadera demostración; pero que puede hacerse, sin embargo, una conjetura probable si se toman de otra parte algunos otros principios. En efecto, en ese raciocinio que parte del movimiento del cielo se infieren dos cosas: primero, que el cielo es movido por un motor distinto del cielo mismo, y que es movido por Dios, primero y universal motor. Esa inferencia es por muchos motivos incierta. Primero, por la opinión de los que pensaron que el cielo está intrínseca, propia y formalmente animado, y esa opinión la mantuvieron muchos y acreditados filósofos, como refiere de Platón San Agustín, I *Retract.*, c. 11; y Aristóteles no parece totalmente ajeno a ese parecer, como consta por el lib. II *De Caelo*, c. 2, y XII *Metafísica*, c. 7, en los cuales lugares Alejandro de Afrodisia y Simplicio le interpretan y le siguen en tal sentido; la mantuvo también Avicena, lib. IX de su *Metafísica*, c. 2, 3 y 4, y lib. *De Anima*, I p., c. 1. Y, aunque esta opinión es falsa, no es posible demostrar con un argumento evidente la verdad que le es contraria, lo cual basta para que el otro raciocinio no sea demostrativo, pues supone necesariamente que el cielo no es animado, ya que, si lo fuese, podría ser movido por un alma intrínseca; por lo cual, de dicho movimiento no podría inferirse un motor extrínseco. Y lo que Avicena dice, que cada cielo, además del alma inteligente intrínseca, que le mueve eficientemente a él, tiene un motor extrínseco, que es una inteligencia separada, la cual no mueve al cielo eficientemente sino como causa final, esto —digo— con la misma facilidad con que se afirma, se ha de negar ya que del movimiento del cielo no puede inferirse semejante cosa, ni hay razón alguna para poner ese motor o fin intermedio entre el cielo animado y Dios. Por consiguiente, admitida la verdadera y propia animación del cielo, sin duda que pierde totalmente su fuerza ese raciocinio.

simus in eorum cognitionem naturaliter devenire, et in particulari communiter id tractatur de motu caeli, quoniam de reliquis effectibus quos homines experiri possumus, manifestum videtur non posse ex eis inferri existentiam intelligentiarum. Ex motu autem caeli, philosophi, praesertim Aristoteles, devenerunt in intelligentiarum cognitionem. An vero demonstrative vel solum probabiliter, non constat.

14. Ego vero existimo illam non esse demonstrationem, fieri tamen posse probabilem coniecturam, si aliqua alia principia aliunde sumantur. Duo enim in illa ratiocinatione ex motu caeli colliguntur: primum est, caelum moveri ab aliquo motore distincto ab ipso caelo, et a Deo, primo et universali motore. Quae collectio multis capitibus est incerta. Primo, ex opinione eorum qui putarunt caelum esse intrinsece, proprie et formaliter animatum, quam multi et graves philosophi tenuerunt, ut de Platone refert August., I Retract., c. 11; et Aristoteles non omnino videtur alienus ab illa sententia, ut constat ex secundo de Caelo, c. 2, et XII Metaph., c. 7, quibus locis Aphrodisaeus et Simplicius ita eum interpretantur et sequuntur; tenuit etiam Avicenna, lib. IX suae Metaph., c. 2, 3 et 4, et lib. de Anima, I p., c. 1. Quae opinio, licet falsa sit, non tamen potest opposita veritas evidenti demonstratione convinci; quod satis est ut alter discursus non sit demonstrativus; necessario enim supponit caelum non esse animatum, nam, si esset animatum, posset ab intrinseca anima moveri; unde non posset ex motu illo colligi extrinsecus motor. Quod enim Avicenna dicit, unumquodque caelum praeter intrinsecam animam intelligentem et effective moventem ipsum, habere extrinsecum motorem, qui est intelligentia separata, quae non effective sed finaliter movet caelum, hoc (inquam) qua facilitate dicitur, reiiciendum est, quia id ex motu caeli colligi non potest, neque est ulla ratio ponendi illum motorem seu finem medium inter caelum animatum et Deum. Posita ergo vera et propria animatione caeli, sine dubio enervatur omnino ille discursus.

15. Pero, a pesar de todo, aquella suposición, concretamente que el cielo no está verdadera y propiamente animado, se deduce racionalmente al menos como probabilísima. Porque en el cielo no existe alma vegetativa ni sensitiva, ya porque las acciones de esas almas piden cuerpos corruptibles y compuestos de cualidades primarias, ya también porque la misma figura, disposición y magnitud del cielo es desproporcionada con esas almas. Y la sustancia puramente intelectiva no es apta para informar el cuerpo, porque no puede valerse de él en modo alguno para su propia operación. Y como la materia es por causa de la forma y el cuerpo por causa del alma, si el cuerpo no puede servir al alma de ninguna utilidad para sus propias operaciones, en realidad no puede ser el cuerpo natural de tal alma; por consiguiente, contrariamente, si la sustancia puramente intelectual no puede usar del cuerpo para su propia operación, no puede ser, en realidad, forma de tal cuerpo. Por ello, el alma humana puede ser forma del cuerpo precisamente porque puede usar de él mediante los sentidos para su propia operación. Por tanto, la forma del cielo no puede ser un alma puramente intelectual. Ahora bien, fuera de esas tres almas no conocemos ninguna otra, como consta por la ciencia del alma. Pues, si alguien imagina un alma que sólo mueva localmente, sin conocimiento ni apetición vital, errará manifiestamente, porque la moción local por sí sola, si no procede del conocimiento y el apetito, no es acción vital, ya que puede ser hecha por un motor extrínseco, por natural dimanación y como por ímpetu intrínseco. Casi con ese razonamiento prueba Santo Tomás esta verdad en I, q. 70, a. 3; y aduce a Platón y Aristóteles en favor de ese parecer. También los Padres de la Iglesia lo prefieren al primero, como San Agustín, lib. I *Retract.*, c. 5 y 11, y lib. *De Duabus animis*, c. 4, donde lo insinúa, aunque no lo afirma de modo suficientemente claro. Con más claridad se expresan Basilio, homilía III *Hexam.*; Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 6; Jerónimo, *Isaías*, 1. Y lo apoya la definición de la Iglesia en el c. *Firmiter*, que no reconoce otra criatura racional más que la humana y la angélica. Así, pues, por lo que se refiere a este capítulo, tal razonamiento es bastante probable, ya que en los cielos no hay ningún indicio de vida fuera del movimiento local; y el movimiento local no es por sí indicio de vida, excluido el conocimiento y el amor, como se ha dicho.

15. Nihilominus tamen illa suppositio, nimirum, caelum non esse vere ac proprie animatum, probabilissima saltem ratione colligitur. Quia in caelo non est anima vegetativa nec sensitiva, tum quia actiones harum animarum postulant corpora corruptibilia et mixta ex primis qualitatibus, tum etiam quia ipsa figura, dispositio et magnitudo caeli est improportionata his animabus. Substantia autem pure intellectiva non est apta ad informandum corpus, quia non potest illo uti ullo modo ad suam propriam operationem. Cum autem materia sit propter formam et corpus propter animam, si corpus nulli usui animae deservire potest quoad proprias operationes eius, revera non potest esse naturale corpus talis animae; ergo, et e contrario, si substantia pure intellectualis non potest uti corpore ad suam propriam operationem, non potest esse revera forma talis corporis. Unde anima hominis ideo potest esse forma corporis, quia per sensus potest illo uti ad suam propriam operationem. Igitur forma caeli non potest esse anima pure intellectualis. At vero praeter has tres animas nullam aliam agnoscimus, ut constat ex scientia de Anima. Nam, si quis fingat animam pure localiter motivam sine cognitione et appetitione vitali, errabit manifeste, quia motio localis per se sola, si non procedat ex cognitione et appetitu, non est actio vitae, cum possit et ab extrinseco motore et per naturalem dimanationem et quasi per intrinsecum impetum fieri. Quo fere discursu hanc veritatem probat D. Thomas, I, q. 70, a. 3; et Platonem ac Aristotelem in eamdem sententiam inducit, quam Patres etiam Ecclesiae priori praeferunt, ut August. lib. I Retract., c. 5 et 11, et lib. de Duabus animis, c. 4, ubi id insinuat, non tamen satis expresse loquitur. Clarius loquuntur Basilius, homilia III Hexam.; Damascenus, lib. II de Fide, c. 6; Hieronym., Isai., 1. Et favet definitio Ecclesiae in c. *Firmiter*, quae non agnoscit aliam rationalem creaturam praeter humanam et angelicam. Itaque, quod ad hoc caput attinet, satis probabilis est ille discursus, quia in caelis nullum est vitae indicium praeter motum localem; motus autem localis per se non est indicium vitae, seclusa cognitione et amore, ut dictum est.

16. *Segunda razón de la dificultad en el raciocinio de Aristóteles.*— Pero la dificultad surge de otro punto, porque también los seres inanimados suelen moverse localmente de modo intrínseco por un ímpetu innato, como la tierra por la gravedad, y entonces no necesitan motores extrínsecos; por consiguiente, si opinamos que los cielos se mueven así, partiendo de sus movimientos no podrán deducirse inteligencias separadas. Y no aparece ninguna razón suficiente por la que no pueda decirse que los cielos se mueven de ese modo por un ímpetu intrínseco y natural sin motores extrínsecos. Dirá alguien que, cuando los seres inanimados son movidos así por una inclinación intrínseca, o por otra cualidad, no se mueven a sí mismos, sino que son movidos por otro, a saber, por el que los engendra. Pero esto no es obstáculo, aun cuando admitamos ese modo de hablar; pues, por el mismo motivo, diremos que los cielos son movidos eficiente y próximamente por una cualidad intrínseca y connatural, pero que ese movimiento, en cuanto procede de tal cualidad, se le atribuye sólo de modo instrumental, pero principalmente se atribuye al autor y creador de los cielos, que le infundió tal virtud. Ni tampoco responderá satisfactoriamente quien diga que a los demás seres inanimados no se les ha impreso un ímpetu natural para algún movimiento, a no ser solamente en orden a aquel estado en que están fuera de su lugar natural, a fin de que puedan volver a él, lo cual es claro en los elementos y mixtos inanimados; pero que los cielos nunca se hallan en tal estado, sino que están siempre en sus lugares naturales, y en ellos se mueven; esto —repito— no satisface la cuestión, ya que no se ha de exigir una semejanza omnímoda, sino que se ha de atender a su proporción y razón, a saber, que la perfección natural congruente con la naturaleza intrínseca, y el camino hacia ella, proceden también de la naturaleza intrínseca; por lo cual, ya que los elementos existen naturalmente y descansan en sus lugares, tienen recibida de su intrínseca naturaleza la virtud, sea para permanecer en ellos, si en ellos están establecidos, sea para tender hacia ellos —si no hay nada que lo impida— cuando se hallan fuera de éstos. Ahora bien, para el cielo es natural el permanecer perpetuamente en su lugar natural y moverse

16. *Secunda difficultatis ratio in aristotelico discursu.*— Ex alio vero capite oritur difficultas, quia etiam inanimata solent localiter moveri ab intrinseco per impetum innatum, ut terra per gravitatem, et tunc non indigent extrinsecis motoribus; si ergo opinemur ita moveri caelos, non poterunt ex eorum motibus abstractae intelligentiae colligi. Non apparet autem ulla ratio sufficiens, cur dici non possit caelos illo modo moveri per intrinsecum et naturalem impetum absque extrinsecis motoribus. Dicet aliquis, quando inanimata sic moventur ab intrinseco pondere aut alia qualitate, non movere seipsa, sed moveri ab alio, scilicet, a generante. Hoc vero nihil obstat, tametsi illum modum loquendi admittamus; eadem enim ratione dicemus caelos effective quidem et proxime moveri ab intrinseca et connaturali qualitate, illum vero motum, ut est ab illa qualitate, esse solum instrumentaliter, principaliter vero attribui auctori et creatori caelorum, qui eam virtutem indidit. Neque etiam satisfaciet qui dixerit aliis rebus inanimatis non esse impressum naturalem impetum ad aliquem motum, nisi pro eo tantum statu in quo sunt extra loca naturalia, ut ad ea reverti possint, quod in elementis et mixtis inanimatis notum est; caelos autem nunquam esse in eo statu, sed semper esse in suis locis naturalibus, et in illis moveri; hoc (inquam) non satisfacit, quia non est petenda omnimoda similitudo, sed proportio et ratio eius est attendenda, nimirum, quod naturalis perfectio consentanea intrinsecae naturae et via ad illam ab intrinseca etiam natura manant; unde, quia elementa naturaliter existunt et quiescunt in suis locis, ab intrinseca natura habent vim vel permanendi in illis, si in eis constituantur, vel tendendi ad illa, cum extra ea existunt, nisi impediantur. Caelo autem naturale est et in suo naturali loco perpetuo manere, et

perpetuamente dentro de él, a fin de alcanzar su operación como su perfección última, y, por ello, se dirá también que ha recibido un principio interno o un cuasi ímpetu natural para ambas cosas.

17. *Se resuelve la segunda dificultad.*— Pero, a pesar de todo, esta evasiva no es tampoco obstáculo para que aquel razonamiento sea muy probable; porque, realmente, el movimiento del cielo no es para el cielo tan natural que, considerada la naturaleza particular y propia de tal cuerpo, mane de ella intrínsecamente o le sea debido o necesario para su perfección propia y particular. Pues el movimiento, como sólo es una cierta vía, únicamente por causa del término suele ser necesario o útil o connatural, como muy bien mostró Santo Tomás, III *cont. Gent.*, c. 23, y lib. IV, c. último, y q. 5 *de Potentia*, a. 4. Ahora bien, el término propio o intrínseco del movimiento local es el *donde* o presencia local, la cual no se inmuta ni se renueva en el movimiento circular, a no ser parcialmente; por consiguiente, con el movimiento circular sólo adquiere el cielo el tener unas veces presente esta parte o este astro a este hemisferio, y otras al otro, etc.; pero eso ¿qué importa para la perfección privada del cielo mismo, siendo así que todo el cielo permanece en el mismo lugar? Por tanto, el que se mueva así no sucede por causa de él mismo, sino por causa de su acción, concretamente para que se aplique a la operación en diversos lugares o cuerpos; y de esa acción, al ser meramente transeúnte, no se le añade a él ningún provecho o perfección, sino a las cosas en que influye, y a todo el universo, que se conserva con esa influencia. Por lo cual dicho movimiento es ciertamente natural para el universo mismo y para el cielo en cuanto es la parte principal de aquél; pero no lo es como debido al cielo por su particular y propia perfección y naturaleza; por lo cual, aunque alguna vez esté en reposo, no lo hará de modo violento, ni carecerá de perfección alguna que se le deba. Pero los cuerpos inanimados no reciben un ímpetu interno innato para un movimiento más que cuando ese movimiento o término suyo es tan natural, según su naturaleza propia y privativa, que le sea también debido y necesario para su propia perfección y para el estado conveniente a su naturaleza, como consta por la inducción en todos los otros cuerpos naturales. Y de ahí se concluye lógicamente

intra illum perpetuo moveri ut operationem suam tamquam ultimam perfectionem assequatur, et ideo ad utrumque etiam dicetur recepisse internum principium seu quasi naturalem impetum.

17. *Secunda difficultas dissolvitur.*— Nihilominus tamen haec etiam evasio non obstat, quin discursus ille valde probabilis sit; quia revera motus caeli non est ita naturalis caelo, ut, spectata illius corporis privata et propria natura, vel ab illa intrinsece manet, vel ei sit debitus aut necessarius ad propriam et privatam perfectionem. Motus enim, cum solum sit via quaedam, tantum propter terminum solet esse vel necessarius, vel utilis, aut connaturalis, ut optime ostendit D. Thom., III cont. Gent., c. 23 et lib. IV, c. ultimo, et q. 5 de Potent., a. 4. Terminus autem proprius seu intrinsecus motus localis est *ubi*, seu praesentia localis, quae in motu circulari non immutatur vel innovatur, nisi secundum partes; per motum ergo circularem solum acquirit caelum quod habeat interdum hanc partem vel hoc astrum praesens huic hemisphaerio, interdum alteri, etc.; hoc autem quid refert ad perfectionem privatam ipsius caeli, cum totum ipsum caelum in eodem loco permaneat? Quod ergo sic moveatur, non est propter ipsum, sed propter actionem eius, scilicet, ut applicetur ad agendum in diversa loca seu corpora; ex qua actione, cum sit mere transiens, nihil commodi aut perfectionis illi accrescit, sed rebus in quas influit, et toti universo, quod illa influentia conservatur. Quocirca motus ille est quidem naturalis ipsi universo, et caelo, quatenus est praecipua pars eius; non vero tamquam debitus caelo secundum privatam propriamque perfectionem et naturam; unde, quamvis aliquando quiescat, non violenter quiescet, neque carebit aliqua perfectione debita. Corpora autem inanimata non recipiunt internum impetum innatum ad aliquem motum, nisi quando ille motus vel terminus eius est ita naturalis secundum propriam et privatam naturam ut sit etiam debitus et necessarius ad propriam perfectionem et statum naturae convenientem, ut inductione constat in omnibus aliis corporibus naturalibus. Atque ita recte concluditur

que los cielos, como no son movidos desde dentro, necesitan un motor extrínseco. Lo cual prueba también bastante la armonía misma de los movimientos celestes y la uniforme alternancia de los mismos; en efecto, toda ella está establecida del modo que conviene para el buen régimen de todo el universo y para su conservación a lo largo de las continuas variaciones del tiempo. Por consiguiente, es señal de que aquellos movimientos no se dan por causa de los mismos cielos, ni son obra de una naturaleza particular, sino de la mente que gobierna la totalidad de la naturaleza.

18. *Tercera dificultad sobre el mismo razonamiento.*— Pero inmediatamente surge una tercera evasiva, pues, aun cuando concedamos que es necesario un motor extrínseco del cielo, sin embargo de ahí no se concluye que aquél sea una inteligencia creada, ya que el cielo puede ser movido inmediatamente por el primer motor, y ello de dos maneras. Primero, concreando, e imprimiendo desde el principio al mismo cielo, una cualidad a manera de ímpetu que posea esa fuerza motiva. Segundo, moviendo por sí mismo y por su voluntad todos los cielos; pues, con la misma facilidad con que los creó y conserva, puede moverlos también perpetuamente. A esto se agrega que, según la opinión de Aristóteles (si es verdadera la exposición del Comentador), el primer motor mueve inmediatamente al primer móvil, como se ve por el lib. XII de la *Metafísica*, text. 38 y 43, donde afirma que la primera sustancia inmóvil produce la primera traslación, y así parece que lo interpreta también allí Santo Tomás; por consiguiente, con el mismo motivo puede decirse que mueve inmediatamente todos los cielos, ya que no existe mayor razón para uno que para los otros, ni es más difícil para él moverlos a todos que a uno. Y además, aun cuando concedamos que Dios haya querido mover los cielos no por sí, sino por mediación de alguna inteligencia, ¿con qué fin es necesario multiplicar las inteligencias según el número de los cielos? En efecto, una sola inteligencia puede tener virtud para realizar todos aquellos movimientos. Y, además, es más conforme con el orden y proporción de aquellos movimientos que estén todos subordinados a la misma voluntad del mismo motor. Finalmente, porque el número de las inteligencias, es decir, que sean tantas y no más, no puede inferirse del movimiento de estos cielos; por tanto, tampoco

caelos, cum ab intrinseco non moveantur, indigere extrinseco motore. Quod etiam satis persuadet concentus ipse motuum caelestium et uniformis difformitas eorum; tota enim ita constituta est sicut expedit ad bonum regimen totius universi et ad eius conservationem per continuas temporum vicissitudines. Signum ergo est illos motus non esse propter ipsos caelos, neque esse opus privatae naturae, sed mentis quae providet universae naturae.

18. *Tertia difficultas circa eumdem discursum.*— Statim vero oritur tertia evasio; nam, licet concedamus necessarium esse extrinsecum motorem caeli, non tamen ideo concluditur illum esse intelligentiam creatam, nam potest caelum a primo motore immediate moveri, idque dupliciter. Primo, concreando et imprimendo a principio ipsi caelo qualitatem aliquam per modum impetus habentis eam vim movendi. Secundo, per seipsum et sua voluntate movendo caelos omnes; eadem enim facilitate qua eos sua sola virtute creavit et conservat, potest etiam perpetuo movere. Accedit quod, iuxta sententiam Aristotelis (si vera est Commentatoris expositio), primus motor immediate movet primum mobile, ut patet ex XII Metaph., text. 38 et 43, ubi ait primam substantiam immobilem efficere primam lationem, ubi etiam D. Thom. ita videtur exponere; ergo pari ratione dici potest movere immediate caelos omnes; neque enim est maior ratio de uno quam de aliis, neque difficilius illi est omnes movere quam unum. Ac deinde, licet demus voluisse Deum non per se, sed ministerio alicuius intelligentiae caelos movere, quid necesse est iuxta caelorum numerum intelligentias multiplicare? Una enim intelligentia sola habere potest virtutem ad omnes illos motus efficiendos. Estque magis consentaneum ordini et proportioni illorum motuum quod omnes subordinati sint eidem voluntati eiusdem motoris. Denique quia numerus intelligentiarum, id est, quod sint tot et non plures, non potest colligi ex motu horum caelorum; ergo nec quod sint tot et non pauciores;

que sean tantas y no menos; consiguientemente y en absoluto, de esos movimientos no puede inferirse que sean inteligencias creadas.

19. *De qué manera puede solucionarse la dificultad propuesta.*— Esta objeción o evasiva demuestra suficientemente que el razonamiento citado no es una demostración; pero, a pesar de todo, se le puede dar satisfacción de tal modo que la razón, en cuanto de este punto depende, siga siendo muy probable. Pues, en primer lugar, aun cuando Dios pudiese hacer aquel efecto inmediatamente por sí solo, sin embargo no está eso conforme con el modo suave de su providencia, de la cual es propio administrar por medio de las criaturas que le están sujetas aquellas cosas que creó por sí mismo; y de este modo tenemos también por la doctrina revelada que Dios gobierna los seres inferiores por medio de los superiores, y los corporales por los espirituales. Por consiguiente, no es digno que Dios sea el motor inmediato del cielo o de algún cielo corpóreo, y esto ya se crea que lo mueve inmediatamente con su voluntad, ya por otra cualidad impresa; pues de ambos modos sería El el motor inmediato principal y el que imprime dicha cualidad. Y esto, tanto más cuanto que esa cualidad sería superflua en presencia del motor próximo principal que tiene virtud suficiente para mover por sí mismo, por lo cual, si Dios fuese el motor inmediato, no concurriría por medio de una cualidad impresa, sino produciendo inmediatamente e imprimiendo el movimiento mismo; y de este modo es más conforme con la razón que realice ese efecto por medio de la criatura que le está sometida; por tanto, ese movimiento no se ha de referir a Dios inmediatamente, sino a una criatura intermedia, superior a los cielos e inferior a Dios, la cual no puede ser otra que una inteligencia. Sobre este razonamiento puede leerse a Santo Tomás, I, q. 110, a. 1, y diremos más cosas acerca de él cuando tratemos de la virtud activa de las inteligencias.

Sobre el motor inmediato del primer móvil

20. Por lo cual, a la confirmación acerca del motor del primer móvil hay que negar primeramente en consecuencia (por lo que se refiere a este punto), que el primer móvil sea movido inmediatamente por Dios, sino que lo es por una inteligencia superior a los demás motores de los restantes orbes. En lo que atañe

ergo et absolute, quod sint intelligentiae creatae non potest colligi ex illis motibus.

19. *Quanam ratione expediri possit posita difficultas.*— Haec obiectio seu evasio sufficienter declarat non esse demonstrationem discursum praedictum; nihilominus tamen ita potest illi satisfieri, ut ratio, quantum est ex hoc capite, maneat valde probabilis. Nam imprimis, licet Deus se solo posset illum effectum efficere immediate, tamen non est consentaneum suavi providentiae eius, ad quam spectat ea quae per seipsum condidit, per creaturas sibi subiectas administrare; et hoc modo etiam ex doctrina revelata habemus Deum gubernare inferiora per superiora et corporalia per spiritualia. Non ergo decet Deum esse immediatum motorem caelorum vel alicuius caeli corporei, sive credatur illud movere immediate per voluntatem suam, sive per qualitatem aliquam impressam; nam utroque modo ipse esset principale movens immediate et imprimens qualitatem illam. Eo vel maxime quod illa qualitas supervacanea esset in praesentia proximi motoris principalis habentis sufficientem virtutem ad movendum per seipsum, unde, si Deus esset immediatus motor, non concurreret per qualitatem impressam, sed immediate efficiendo et imprimendo ipsum motum; hoc autem modo magis consentaneum est rationi ut effectum illum faciat per subiectam sibi creaturam; ergo non est ille motus in Deum immediate referendus, sed in aliquam mediam creaturam superiorem caelis et inferiorem Deo, quae non potest esse nisi intelligentia. De quo discursu legi potest D. Thom., I, q. 110, a. 1, et dicemus plura infra, tractando de vi agendi intelligentiarum.

De immediato motore primi mobilis

20. Unde ad confirmationem de motore primi mobilis negandum consequenter est (quod ad rem attinet) primum mobile moveri immediate a Deo, sed ab aliqua intelligentia superiori aliis motricibus aliorum orbium. Quod vero attinet ad mentem Aristo-

a la mente de Aristóteles y del Comentador, es dudoso cuál fuese su pensamiento. Pues, a veces, Aristóteles señala que el primer motor, es decir, Dios, mueve inmediatamente al primer móvil, como en el lib. XII de la *Metafísica*, text. 38, donde atribuye al primer motor la traslación primera, y en el texto 43 dice que *el primer principio mueve con movimiento primero, sempiterno y único.* Y declara inmediatamente que este primer movimiento que produce el primer motor es el movimiento del primer móvil, y para producir los demás movimientos de los cielos destina otras inteligencias; por lo cual parece que con la misma proporción habla de los motores próximos; pues, si hablase de la moción mediata o universal por el concurso general, debería atribuir igualmente al primer motor el movimiento de todos los cielos. En este punto, Santo Tomás no solamente interpreta así a Aristóteles, sino que parece inclinarse a la misma opinión, al censurar a Avicena; y el Comentador en el mismo pasaje, y más claramente en el com. 94, enseña lo mismo, aun cuando lo interprete diversamente Janduno, XII *Metaph.*, q. 17, contra el cual disputa Iavello, q. 15; pero nos interesa poco lo que pensase el Comentador. En cambio, en otros pasajes indica Aristóteles que Dios solamente era el motor universal, que existía por encima de todo el orden del universo y lo gobernaba, como se ve por el lib. XII de la *Metafísica*, text. 38, y más claramente en todo el c. último; y así se lo atribuye Santo Tomás en I *cont. Gent.*, c. 13, y en la q. *De Spirit creat.*, a. 6, ad 10. Y, en realidad, es ésta la opinión más conforme con el razonamiento y propósito que pretende Aristóteles, aun cuando, si se atiene uno a sus palabras, parece que favorece más a la opinión contraria. Si alguien quisiese defender ésta, podría responder a la confirmación aducida negando la consecuencia, porque el movimiento del primer móvil es una causa más universal de los seres sublunares, y bien pudo atribuírselo a sí el primer motor por una razón particular, aun cuando concediese motores particulares a los demás cielos; esta respuesta la indica Santo Tomás en el referido lugar del lib. XII de la *Metafísica.*

Sobre el número de las inteligencias

21. A la otra confirmación, en la que se pregunta qué número de inteligencias puede inferirse del movimiento de los cielos, confieso claramente que la cosa es

telis et Commentatoris, res est dubia quid ipsi senserint. Nam interdum Aristoteles significat primum movens, id est, Deum movere primum mobile immediate, ut XII Metaph., text. 38, ubi primo motori tribuit lationem primam, et text. 43 ait *primum principium movere primo, sempiterno et uno motu.* Et declarat statim hunc motum primum, quem primus motor efficit, esse motum primi mobilis, et ad efficiendos alios motus caelorum constituit alias intelligentias; unde videtur eadem proportione loqui de proximis motoribus; nam, si loqueretur de motione mediata vel universali per generalem concursum, deberet aeque tribuere primo motori motus omnium caelorum. Ubi D. Thomas et interpretatur ita Aristotelem, et in eamdem sententiam inclinare videtur, reprehendens Avicennam; et Commentator ibidem, qui clarius, com. 94, idem docet, quamvis aliter illum interpretetur Iandunus, XII Metaph., q. 17, contra quem disputat Iavellus, q. 15; sed parum nostra interest quid senserit Commentator. Aliis vero locis significat Aristoteles Deum tantum esse motorem universalem, existentem supra totum ordinem universi et praesidentem illi, ut patet ex XII Metaph., text. 38, et clarius toto c. ult.; et ita illi attribuit D. Thomas, I cont. Gent., c. 13, et q. de Spirit. creat., a. 6, ad 10. Et revera est haec sententia magis consentanea discursui et rationi quam Aristoteles intendit, quamquam si verba eius spectentur, magis oppositae sententiae favere videatur. Quam si quis vellet defendere, posset ad confirmationem factam respondere negando consequentiam, quia motus primi mobilis est universalior causa rerum sublunarium, et potuit primus motor peculiari ratione illum sibi vendicare, etiamsi aliis caelis peculiares motores attribuerit; quam responsionem indicat D. Thomas citato loco XII Metaphysicae.

De numero intelligentiarum

21. Ad aliam confirmationem, in qua petitur quis numerus intelligentiarum ex motibus caelorum colligi possit, fateor quidem

bastante incierta; sin embargo, es una conjetura probable que a cada cielo se ha de asignar una inteligencia motriz, y, por ello, partiendo de este efecto sensible, al menos puede investigarse ese número de inteligencias. En cambio, que cada cielo tenga su propio motor lo infieren algunos de que la inteligencia que mueve al cielo, aunque no sea el alma propia que lo informa, tiene con él, sin embargo, una especial unión, por razón de la cual el cielo participa de la inteligencia no sólo el movimiento, sino también la influencia, más aún incluso las pasiones propias e internas y la perpetuidad; por causa de esa unión se dice animado el cielo, y que se mueve a sí mismo y se distingue en él la parte que mueve por sí de la parte que es movida por sí. De este modo discurren Averroes, XII *Metaph.*, com. 36 y 37, y II *De Caelo,* c. 61. Por consiguiente, como una inteligencia no puede tener esta unión más que con un cielo, es necesario, por ello, que se multiplique el número de las inteligencias de acuerdo con el número de los cielos. Pero este razonamiento no me agrada, porque tal unión, o se finge que es mayor que la existente entre el motor local y el móvil, o que no lo es. Lo primero no puede entenderse; pues ¿de qué clase puede ser esa mayor unión? En efecto, no puede ser sustancial, ya que se da entre dos supuestos íntegros y perfectos; ni tampoco puede intervenir ninguna que sea accidental, si no es mediante la acción o contacto virtual; y la inteligencia no puede ejercitar sobre el cielo otra acción que la moción local, y el cielo no recibe de la inteligencia la influencia o virtud para influir de otro modo sino en cuanto la influencia actual del cielo depende del movimiento local, acerca de la cual dependencia no es propio de este lugar discutir de qué clase sea, pero puede tomarse de lo dicho sobre la causa eficiente. En cambio, que el cielo reciba de la inteligencia pasiones propias e internas, como la cantidad, figura, luz y otras virtudes innatas, es algo imaginario, ya que todas estas cosas, o nacen de principios internos de la cosa, o son concreadas con ella y hechas por la misma causa por la que es creada la misma cosa. Por lo cual, en el primer instante de la creación tiene el cielo todas estas propiedades, aun cuando no se mueva todavía ni esté unido a la inteligencia, en cuanto productora de algo en él mismo. De ello se deduce asimismo que el cielo

rem esse satis incertam; coniectura tamen probabilis est unicuique caelo propriam intelligentiam motricem esse assignandam, ideoque ex hoc sensibili effectu saltem hunc numerum intelligentiarum investigari posse. Quod vero singuli caeli singulos habeant motores, multi ex eo colligunt quod intelligentia movens caelum, quamvis non sit propria anima informans illud, habet tamen cum illo quamdam specialem unionem, ratione cuius participat caelum ab intelligentia non solum motum, sed etiam influentiam, immo et proprias et internas passiones et perpetuitatem; propter quam unionem dicitur caelum animatum, et seipsum movere, et distingui in eo partem per se moventem a parte per se mota. Ita philosophatur Averr., XII Metaph., com. 36 et 37, et II de Caelo, c. 61. Quia ergo una intelligentia non potest nisi cum uno caelo habere hanc unionem, ideo necesse est iuxta numerum caelorum multiplicari numerum intelligentiarum. Hic vero discursus non placet, quia illa unio aut fingitur maior quam sit inter motorem localem et mobile, aut non. Primum intelligi non potest; quae enim esse potest illa maior unio? Nam substantialis esse non potest, cum sit inter duo supposita integra et perfecta; accidentalis autem nulla intervenire potest, nisi media actione vel contactu virtuali; intelligentia autem non potest exercere circa caelum aliam actionem, nisi motionem localem, neque aliter caelum recipit ab intelligentia influentiam seu virtutem influendi, nisi in quantum actualis influentia caeli a motu locali pendet, de qua dependentia qualis sit non est hoc loco disputandum; sumi autem potest ex dictis de causa efficienti. Quod vero caelum habeat ab intelligentia proprias et internas passiones, ut quantitatem, figuram, lucem, et alias innatas virtutes, fictitium est, quia haec omnia vel oriuntur ex internis principiis rei, vel concreantur cum re et ab eadem causa fiunt a qua res ipsa creatur. Unde in primo instanti creationis habet caelum has omnes proprietates, cum tamen in illa nondum moveatur, neque unitum sit intelligentiae, ut efficienti aliquid in ipso. Ex quo etiam constat nec perpetuitatem habere caelum ab

no tiene tampoco la perpetuidad recibida de la inteligencia, ya que es por su naturaleza incorruptible y tiene desde el primer instante de su creación una duración de suyo perpetua. Más todavía, es incluso más probable que la inteligencia no produzca ninguna cualidad en el cielo, por medio de la cual actúe sobre los seres inferiores, ya porque para este fin le bastan al cielo sus cualidades innatas, cuya participación pueden tal vez comunicarse entre sí los mismos cielos para que varíe la influencia; ya tambien porque, como diremos después, las sustancias separadas no pueden imprimir cualidades en los cuerpos.

22. Por consiguiente, entre el cielo y la inteligencia sólo interviene la unión, o, mejor, la proximidad necesaria para el movimiento local. Y de esta moción puede inferirse probablemente de varios modos el referido número. Primero, porque, al ser tan grande la magnitud de cada cielo y tan grande la diversidad en esos movimientos, tanto por su velocidad y lentitud como por los términos entre los que se lleva a cabo, no parece verosímil que todos sean hechos por un único e idéntico motor de virtud finita. Sobre todo por tener que estar el motor próximo al móvil y no poder una misma inteligencia finita estar presente en todos esos cuerpos. Asimismo, porque la inteligencia mueve al cielo por medio del entendimiento y la voluntad; por lo cual es menester que perpetuamente atienda, considere y quiera dicho movimiento, y, por lo mismo, no es verosímil que atienda al mismo tiempo a tanta variedad y multitud de movimientos. Esas razones, según mi parecer, no convencen de que no pueda ser creada por Dios una inteligencia que con una especie única y una intuición simple pueda atender a toda la variedad de los cielos y de sus movimientos, y que también con un acto único quiera producir todos esos movimientos y todas sus diferencias, y que tenga también potestad para ejecutar tal voluntad y, finalmente, que pueda tener presencia o proximidad suficiente para todo aquel efecto. Pues ninguna de estas cosas excede la capacidad de la sustancia finita en toda su amplitud, ni en todas esas cosas aparece envuelta contradicción alguna. Sin embargo, es de hecho más verosímil lo que dije y lo que expone Aristóteles y, con él, otros filósofos y teólogos, sobre todo porque no piensan que los ángeles que mueven los cielos pertenezcan a los órdenes supremos de los ángeles, sino a los inferiores.

intelligentia, cum ex natura sua sit incorruptibile et a primo instanti suae creationis durationem habeat ex se perpetuam. Quin potius probabilius etiam est intelligentiam nullam qualitatem efficere in caelo per quam agat in haec inferiora, tum quia ad hoc sufficiunt caelo qualitates innatae, quarum participationem possunt fortasse inter se ipsi caeli communicare, ut influentia varietur; tum etiam quia, ut infra dicemus, substantiae separatae non possunt imprimere qualitates in corpora.

22. Solum ergo intervenit inter caelum et intelligentiam unio, vel potius propinquitas necessaria ad motum localem. Ex hac autem motione probabiliter colligi potest dictus numerus variis modis. Primo, quia, cum tanta sit magnitudo uniuscuiusque caeli et tanta diversitas in illis motibus, tam in velocitate et tarditate quam in terminis inter quos fiunt, non videtur verisimile omnes fieri ab uno et eodem motore finitae virtutis. Maxime cum motor debeat esse propinquus mobili et non possit eadem intelligentia finita esse praesens omnibus illis corporibus. Item, quia intelligentia movet caelum per intellectum et voluntatem; unde necesse est ut perpetuo attendat, consideret et velit illum motum, et ideo non est verisimile quod simul attendat ad tantam motuum varietatem et multitudinem. Quae rationes, mea sententia, non convincunt creari non posse a Deo aliquam intelligentiam quae unica specie et simplici intuitu attendere possit ad totam caelorum et eorum motuum varietatem, et unico etiam actu velle efficere omnes illos motus et omnes differentias eorum, et quae potestatem etiam habeat ad huiusmodi voluntatem exsequendam, ac denique quae possit habere praesentiam seu propinquitatem ad omnem illum effectum sufficientem. Nam haec omnia non excedunt capacitatem substantiae finitae in tota sua latitudine, neque in illis omnibus apparet ulla implicatio contradictionis. Nihilominus verisimilius de facto est quod dixi quodque Aristoteles docet, et cum eo alii philosophi et theologi, praesertim cum angeli motores caelorum non credantur esse ex supremis, sed ex inferioribus ordinibus angelorum.

23. Por consiguiente, de los movimientos de los cielos se infiere un número semejante de inteligencias; en cambio, si es mayor el número de inteligencias que el de los cielos móviles, no parece deducirse de los efectos. Por lo cual, Santo Tomás, I, q. 110, a. 1, ad 2, dice que Aristóteles estableció el número de sustancias espirituales de acuerdo con el número de movimientos que aparecen en los cuerpos celestes, ya que investigó esas sustancias valiéndose de aquellos movimientos solos y no pensó que tuvieran en el universo otra acción o función rectora que los movimientos de los cielos. Pero Avicena, en el lib. IX de su *Metafísica,* c. 4, agrega a ese número una cierta inteligencia que está al frente del mundo sublunar e induce las formas sustanciales en la materia dispuesta. Pero esta función rectora u operación, en el sentido que pretende Avicena, no conviene a los ángeles, como se demostró antes en las disputaciones de la causa formal y eficiente. Por tanto, por este motivo no es verdad que aumente el número de inteligencias: *Pero hay otro gobierno inmediato de los ángeles* (dice más arriba Santo Tomás) *sobre estos cuerpos inferiores, que ignoraron los filósofos, porque se ordena no a las acciones meramente naturales, sino a las sobrenaturales o libres o a las que de algún modo se producen fuera del cauce común de la naturaleza;* y de esto se deduce lógicamente que es mucho mayor el número de los ángeles que el de los cuerpos celestes. Pero hay que añadir que, aunque no pueda inferirse de los efectos de un modo riguroso más que un determinado número de inteligencias, sin embargo lógicamente no se deduce de ahí que no existan más inteligencias de las que sean necesarias para tales efectos. Así que sin razón dice el Comentador, en el XII *Metaph.,* com. 44, que, *si hubiese algunas sustancias inmateriales que no movieran, serían superfluas;* esto es, ciertamente, falso, porque el fin primario de las inteligencias no es mover los cuerpos, ni tener alguna otra acción o gobierno sobre los seres corpóreos, sean celestes o sublunares. Lo cual puede hacerse también evidente con la razón natural, porque las sustancias espirituales son más nobles que las corporales, y tienen su perfección absoluta no solamente sin éstas, sino también sin relación intrínseca a ellas, porque no son sustancias incompletas y parciales, como el alma racional, la cual, por ese motivo, dice relación intrínseca

23. Ex motibus ergo caelorum similis numerus intelligentiarum colligitur; an vero maior sit numerus intelligentiarum quam caelorum mobilium, non videtur posse ex effectibus colligi. Unde D. Thom., I, q. 110, a. 1, ad 2, dicit Aristotelem posuisse numerum substantiarum spiritualium iuxta numerum motuum qui in caelestibus corporibus apparent, quia ex solis illis motibus illas substantias investigavit, quas non putavit habere in universo aliam actionem vel praesidentiam praeter caelorum motiones. Avicenna vero, lib. IX suae Metaph., c. 4, addit illi numero quamdam intelligentiam quae sublunari mundo praeest et formas substantiales inducit in materiam dispositam. Sed haec praelatio vel operatio, in sensu quem Avicenna intendit, non convenit angelis, ut supra, in disputationibus de causa formali et efficienti, demonstratum est. Unde ex hoc capite non est verum augeri intelligentiarum numerum: *Est autem* (ait D. Thom. supra) *alia immediata praesidentia angelorum supra haec corpora inferiora, quam philosophi ignorarunt, quia ordinatur, non ad actiones mere naturales, sed ad supernaturales vel liberas, vel quae aliquo modo fiunt praeter communem cursum naturae;* et ex hoc recte colligitur multo maiorem esse angelorum numerum, quam sit caelestium corporum. Addendum vero est, quamvis ex effectibus non possit terminate colligi nisi tantus numerus intelligentiarum, non recte tamen inde colligi non esse plures intelligentias quam ad tales effectus sint necessariae. Ita ut immerito dicat Comment., XII Metaph., Comment. 44, *quod si aliquae essent substantiae immateriales non moventes, essent otiosae;* id enim est falsum, quia primarius finis intelligentiarum non est movere corpora, neque habere aliquam aliam actionem vel praesidentiam in res corporeas, sive caelestes, sive sublunares. Quod ratione etiam naturali potest esse evidens, quia substantiae spirituales sunt nobiliores corporalibus et habent suam absolutam perfectionem, non solum sine illis, sed etiam sine intrinseca habitudine ad illas, quia non sunt substantiae incompletae et partiales, ut anima rationalis, quae ob eam causam dicit intrinsecam habi-

al cuerpo, sino que son sustancias íntegras y enteramente desligadas de los cuerpos y superiores a ellos; por consiguiente, el fin primario de las mismas no son los cuerpos o las acciones sobre los cuerpos, sino que existen para Dios como último fin, y fuera de El no tienen otro fin, sino que son por causa de sí y de su perfección. Por consiguiente, de la negación de los varios efectos o movimientos sobre los cuerpos no se infiere positivamente, por decirlo así, que no hay mayor número de ángeles, sino a lo sumo de modo negativo puede deducirse que sobre esa base no se infiere un número mayor.

24. Ahora bien, que sea mucho mayor, además de que consta por la Escritura Divina y los Padres, puede probarse también con la razón natural, al menos con probabilidad, porque un agente perfecto produce las cosas más perfectas y más semejantes a sí en el mayor número, si fácilmente puede. Y muchas otras congruencias aporta Santo Tomás, II *cont. Gent.,* c. 92, y I, q. 50, a. 3; y otros Doctores, *In II,* dist. 2 y 3. Ni parecen haber ignorado enteramente los filósofos este número de los ángeles, pues Aristóteles, en *I De Caelo,* c. 9, dice que sobre el cielo hay unos entes sempiternos, ajenos a toda alteración o pasión, que gozan por toda la eternidad de una vida óptima y plenamente suficiente; y en el lib. I, c. 3, dice que tanto los griegos como los bárbaros y todos en general piensan que existen dioses, y a ellos atribuyen el lugar más elevado, porque lo inmortal es propio de lo inmortal. Lo mismo repite en el lib. II, c. 1. En cambio, en el lib. I *De Anima,* c. 5 y al final, refiere, citando a Tales, que todo está lleno de dioses, y en el lib. I *De Part. animal.,* c. 5, refiere lo mismo citando a Heráclito, y parece que aprueba esa opinión, y en el lib. XII de la *Metafísica,* c. 8, explica que con el nombre de dioses hay que entender las primeras sustancias, es decir, las inteligencias separadas, y añade que acerca de los dioses han dicho muchas cosas en sentido mítico los antiguos, tanto para persuadir al pueblo, como también para las conveniencias de las leyes y negocios humanos: *De los cuales —dice—, si uno separase y tomase solamente esto, a saber, que los dioses son las primeras sustancias, pensará que es una afirmación divina.* Sobre estos dioses dice

tudinem ad corpora, sed sunt substantiae integrae et absolutae omnino a corporibus, et superiores illis; ergo primarius finis earum non sunt corpora, vel actiones in corpora, sed sunt propter Deum ut ultimum finem, et extra illum non habent alium finem, sed sunt propter se, et propter suam perfectionem. Ex negatione ergo plurium effectuum vel motuum in corpora non infertur positive (ut sic dicam) non esse maiorem numerum angelorum, sed ad summum potest negative inferri ex eo capite non colligi maiorem.

24. Quod vero longe maior sit, praeterquam quod ex divina Scriptura et Patribus constat [1], ostendi etiam potest ratione naturali, saltem probabiliter, quia perfectum agens res perfectiores sibique similiores, si commode potest, in maiori facit multitudine. Et plures alias congruentias adducit D. Thomas, II cont. Gent., c. 92, et I, q. 50, a. 3; et alii Doctores, In II, dist. 2 et 3. Nec philosophi videntur omnino ignorasse hunc angelorum numerum, nam Aristoteles, I de Caelo, c. 9, dicit supra caelum esse entia quaedam sempiterna, nullis alterationibus vel passionibus subiecta, quae optimam in universa sempiternitate vitam et sufficientissimam habent; et lib. I, c. 3, ait tam graecos quam barbaros, universosque omnes, deos esse putare eisque supremum locum tribuere, eo quod immortale ad immortale sit accommodatum. Idem repetit lib. II, c. 1. At vero, lib. I de Anima, c. 5, et in fine, ex Thalete refert omnia esse deorum plena, et lib. I de Partibus animal., c. 5, idem ex Heraclito refert, eamque sententiam approbare videtur, et XII Metaph., c. 8, declarat deorum nomine primas substantias intelligendas esse, id est, intelligentias separatas, dicitque a maioribus suis multa esse de diis tradita fabulose et ad populi persuasionem et ad legum et rerum humanarum opportunitatem: *E quibus* (ait) *si quis hoc solum separet et accipiat, scilicet, Deos esse primas substantias, divine dictum putabit.* De qui-

[1] Daniel, 7; Apocal., 5; Iob, 25; Luc., 2; Math., 23; Hyeron., his locis; Dion., de Caelest. hierarch., c. 15; Greg., 17; Moral., c. 7.

igualmente, en el lib. X de la *Etica,* c. 8, que se ha de pensar que son bienaventurados y felices en sumo grado y que su felicidad tan eximia no consiste en alguna acción, sino en la contemplación. Pero, en el I *Polit.,* c. 1, añade que *todas las gentes pensaron que los dioses tienen un rey,* indicando que, aun cuando las inteligencias se llamen dioses, hay, a pesar de todo, entre ellas un numen supremo que tiene por esencia la verdadera divinidad; y en el lib. VII *Polit.,* c. 14, declara que los dioses difieren clarísimamente de los hombres y los superan en mucho; y allí nombra también a los héroes, a los cuales separa de los hombres. Y, finalmente, en el lib. III *Rhetoric.,* c. 18, refiere, tomándolo de Sócrates y Melito, que hay unas sustancias que se llaman demonios, a las cuales llamaba Sócrates dioses, y Melito hijos de los dioses. De todo esto se infiere, por consiguiente, que Aristóteles conoció una multitud de inteligencias que no están destinadas a mover los cielos. Y que fue ésta la opinión de Platón consta por el diálogo X *De Legibus* y por el diálogo *Critias,* y por Masilio Ficino, en su argumento. Sobre esto pueden verse más cosas en Plotino, *Enéada III,* lib. V, c. 6; y en Alcinoo, lib. *De Doctrina Platonis,* c. 15; y en Proclo, lib. *De Anima et daemon.;* y en Eugubino, lib. III *de Peren. Philosoph.,* desde el c. 12 casi hasta el lib. V, y en lib. VIII, c. 1 y sigs.; allí nota que el nombre de dioses fue frecuentemente atribuido por los gentiles a los muertos y a veces a los cuerpos o astros celestes o a sus motores, y en ocasiones a las sustancias separadas, que no están ligadas a ningún cuerpo.

25. De lo cual, por fin, puede conjeturarse que los filósofos no han llegado al conocimiento de las sustancias separadas partiendo de solos los movimientos celestes, sino también por otro camino; de lo contrario, no hubiesen creído que existían otras sustancias de esta clase además de las que movían los cielos. Ahora bien, por qué camino han llegado a este conocimiento no está suficientemente claro. Y Aristóteles a veces insinúa que fue admitido por sola la tradición y por una fe humana, pero de esa tradición no juzga que hubo ningún comienzo. Por ello, en el lib. XII de la *Metafísica,* c. 8, tiene por verosímil que *muchas veces, habiendo sido hallada un arte, y, en cuanto era posible, también la filosofía, y habiéndose perdido nuevamente, las opiniones de aquéllos han sido conservadas hasta hoy como unas reliquias.* Otros tienen como verosímil que este conocimiento, o más bien esta sospe-

bus item diis, X Ethic., c. 8, dicit eos putandos esse maxime beatos atque felices, eorumque eximiam beatitudinem non in actione aliqua, sed in contemplatione positam esse. Addit vero, I Politic., c. 1, *omnes gentes existimasse deos habere regem,* indicans, quamvis intelligentiae dii appellentur, esse tamen inter eas unum supremum numen, quod veram divinitatem per essentiam habet; in VII autem Polit., c. 14, declarat deos manifestissime differre ab hominibus longeque antecellere; et ibidem etiam nominat heroas, quos ab hominibus separat. Ac denique, lib. III Rhetor., c. 18, ex Socrate et Melito refert esse quasdam substantias quae daemonia appellantur, quae Socrates appellabat deos, Melitus autem filios deorum. Ex his ergo omnibus colligitur Aristotelem agnovisse multitudinem intelligentiarum quae ad caelos movendos non sunt destinatae. Eamque fuisse sententiam Platonis constat ex Dialogo X Legibus, et ex Dialog. Critias, et ex Marsilio Ficino, in argumento eius. De qua re plura videri possunt in Plotino, Aenead. III, lib. V, c. 6; et Alcinoo, libro de doctrina Platonis, c. 15; et Proclo, lib. de Anima et daemon.; et Eugub., lib. III de Peren. philosoph., a c. 12 fere usque ad lib. V, et lib. VIII, c. 1 et sequentibus; ubi notat nomen deorum a gentilibus saepe fuisse tributum hominibus mortuis, nonnunquam corporibus vel syderibus caelestibus aut eorum motoribus, interdum vero substantiis separatis, quae nulli corpori alligatae sunt.

25. Ex quo tandem coniectare licet philosophos non ex solis motibus caelestibus pervenisse in cognitionem substantiarum separatarum, sed alia etiam via; alioqui non credidissent esse alias substantias huiusmodi praeter motrices caelorum. Qua autem via in hanc cognitionem pervenerint, non satis constat. Et Aristoteles interdum insinuat sola traditione et quadam humana fide id receptum fuisse, cuius traditionis nullum existimat fuisse initium. Unde XII Metaph., c. 8, verisimile putat *saepius quaque arte et philosophia, quoad possibile fuit, inventa, rursusque corrupta, has illorum opiniones quasi quasdam reliquias huc usque servatas esse.* Alii verisimile putant potuisse hanc

cha, haya podido elaborarse partiendo de algunos efectos que han experimentado los hombres, bien sobre sí mismos, bien sobre sus cosas, como eran las respuestas de los ídolos, los vaticinios u otras mociones extraordinarias, producidas por motores invisibles, pues de allí pudieron inferir que existían algunas sustancias invisibles e intelectuales, que se hallaban entre los hombres. Y a éstas las llamaron con nombres diversos, a saber, dioses, demonios, lares, genios, héroes, sobre los cuales y sus varias significaciones puede leerse a Eugubino, citado antes, y a Marsilio Ficino, orat. 6 *In Convivium Plat.;* y a Luis Vives, en los *Escolios a Agustín,* lib. VII *De Civitate,* c. 13. Es claramente verdadero que pudieron los gentiles atribuir dichos efectos a las almas de los hombres muertos; pero muchos de ellos ignoraban la inmortalidad del alma, otros en cambio no pensaron que todos aquellos efectos pudieran ser hechos por los espíritus humanos separados; y —lo que es más creíble— unida la tradición que tenían de esos dioses, ángeles y demonios, se llegaron a persuadir fácilmente de que tales efectos provenían de los dioses.

Sobre el origen de las inteligencias

26. En el segundo argumento se pregunta de dónde les viene el ser a tales sustancias, no con el testimonio de la fe, ya que eso no nos pertenece de momento y es cierto además por la fe que todas las cosas han sido creadas por Dios; sino con el testimonio de la filosofía y de los filósofos, sobre lo cual podrían decirse muchas cosas, si no se hubiesen tocado ya de modo suficiente en lo que precede. Pues, al disputar acerca de la causa eficiente, hemos mostrado que se conoce con la razón natural la creación de todas las cosas por un único Dios, y que esto no fue totalmente ignorado por Aristóteles. Y al tratar del primer ente, hemos demostrado que no hay más que un ente necesario por sí; y que los otros no lo son, más que en cuanto de El dimanan y son producidos por él. Por consiguiente, hay que decir así que todas las sustancias espirituales excepto la primera no son entes absolutamente necesarios, sino que reciben el ser por la producción y creación de Dios, y que esto no es ajeno a la filosofía; pues la razón principal por la que hemos mostrado antes que existen esas sustancias, fue tomada de su causa eficiente; y el modo de producción por creación no solamente no repugna

cognitionem vel potius suspicionem comparari ex aliquibus effectibus quos homines experti sunt, vel circa seipsos, vel circa res suas, ut erant responsa idolorum, vaticinia, vel aliquae extraordinariae motiones factae ab invisibilibus motoribus, nam inde colligere potuerunt esse aliquas substantias invisibiles et intellectuales, quae inter homines versabantur. Et has appellarunt diversis nominibus, scilicet, deos, daemonia, lares, genios, heroas, de quibus et de earum significationibus variis legi potest Eugubinus supra, et Marsil. Ficin., orat. VI in Convivium Plat.; et Ludov. Vives, in Scholiis ad Aug., lib. VII de Civit., c. 13. Verum quidem est potuisse gentiles praedictos effectus tribuere animabus hominum mortuorum; sed multi illorum ignorabant immortalitatem animarum; alii vero non existimarunt omnes illos effectus potuisse fieri ab spiritibus humanis separatis; et (quod credibilius est), adiuncta traditione quam de his diis, angelis aut daemoniis habebant, facile sibi persuaserunt illos effectus a diis provenire.

De origine intelligentiarum

26. In secundo argumento petitur unde habeant esse huiusmodi substantiae, non secundum fidem, tum quia id ad nos nunc non spectat, tum quia certum est secundum fidem omnia esse creata a Deo, sed secundum philosophiam et philosophos, de qua re multa dici possent, nisi in superioribus essent sufficienter tacta. Nam, disputantes de causa efficienti, ostendimus creationem omnium rerum ab uno Deo ratione naturali cognosci, et ab Aristotele non omnino fuisse ignoratam. Disputantes autem de primo ente, demonstravimus unum tantum esse ens ex se necessarium, alia vero non esse nisi in quantum ab eo manant et efficiuntur. Sic ergo dicendum est substantias omnes spirituales praeter primam non esse entia necessaria simpliciter, sed per effectionem et creationem Dei recipere esse, neque hoc esse alienum a philosophia; ratio enim praecipua qua supra ostendimus has substantias esse, ex causa efficienti earum desumpta est; modus autem effectionis per creationem non

sino que con otros hechos puede mostrarse que es necesario, como se mostró ya antes. Sobre el tercer argumento trataremos en las dos secciones siguientes; pues exige que expliquemos el modo de ser de estas sustancias.

SECCION II

Qué puede conocer la razón natural sobre la quididad y esencia de las inteligencias creadas

1. Los escritores y filósofos suelen discutir extensamente sobre si en esta vida podemos conocer quiditativamente las sustancias separadas; la duda parece que la suscitó Aristóteles, III *De Anima,* c. 7, al decir: *Consideraremos después si es posible que él mismo,* es decir el entendimiento humano, *mientras no está separado de la cantidad, tenga o no alguna inteligencia de las realidades separadas:* sobre lo cual advierte el Comentador que la cuestión que quedó allí propuesta no fue resuelta por Aristóteles en ningún otro pasaje. En cambio él, juntamente con Temistio, Alejandro y Avempace, a quienes cita, la resuelve afirmando que nos es posible en esta vida alcanzar un estado tal de contemplación perfecta en el que podamos conocer quiditativamente y por sí mismas a dichas sustancias; y esta opinión la explica extensísimamente.

Resolución de la cuestión

2. Creo que es inútil perder el tiempo en exponer o refutar esta opinión; en efecto, si se entienden los términos, es evidente por sí mismo que en esta vida no podemos conocer quiditativamente esas sustancias, mayormente porque el Comentador no sólo habla de las inteligencias creadas, sino también de Dios; es más, se refiere principalmente a El, ya que en su contemplación reside sobre todo nuestra felicidad y perfección, como atestigua Aristóteles, XII de la *Metafísica,* c. 7, y X de la *Etica,* c. 7. Y es evidente que en esta vida no podemos conocer a Dios quiditativamente; más aún, es también cierto que ninguna criatura puede con sus

solum non repugnat, verum etiam ex aliis rebus ostendi potest necessarius, ut supra ostensum est. De tertio argumento dicemus in duabus sectionibus sequentibus; postulat enim ut explicemus modum essendi harum substantiarum.

SECTIO II

Quid possit ratione naturali cognosci de quidditate et essentia intelligentiarum creatarum

1. Solet a scriptoribus et philosophis fuse disputari an possimus in hac vita substantias separatas quidditative cognoscere; quam dubitationem videtur movisse Aristoteles, III de Anima, c. 7, dum dixit: *Si fieri possit ut aliquam ipse,* scilicet humanus intellectus, *non separatus a magnitudine, separatarum rerum intelligat, necne, considerandum est postea:* ubi Commentator advertit quaestionem ibi propositam nullo alio loco fuisse ab Aristotele definitam. Ipse autem cum Themistio, Alexand., et Avempace, quos ipse refert, eam definit affirmans posse nos in hac vita ad eum statum perfectae contemplationis pervenire in quo possimus illas substantias quidditative et per seipsas cognoscere; quam sententiam fusissime declarat.

Resolutio quaestionis

2. Supervacaneum autem existimo in ea vel exponenda vel confutanda operam perdere; nam si termini intelligantur, est per se evidens non posse nos in hac vita cognoscere quidditative illas substantias, maxime quia Commentator non solum de creatis intelligentiis, sed etiam de Deo, immo de illo maxime loquitur; quia in illius contemplatione nostra beatitudo et perfectio potissimum consistit, teste etiam Aristotele, XII Metaph., c. 7, et X Ethic., c. 7. Est autem evidens non posse nos Deum in hac vita quidditative cognoscere; immo etiam est certum non posse ullam creaturam suis

fuerzas naturales alcanzar tal conocimiento, como se trató ampliamente en lo que antecede. Y nos referimos aquí al conocimiento quiditativo tal como allí lo explicamos, a saber, un conocimiento tal de la esencia y de la quididad de la cosa que nos manifieste no sólo los predicados comunes, sino también los propios hasta la última diferencia, con un conocimiento de ella propio y positivo; de éste, pues, habla Averroes, y ésta es la significación propia de las palabras "conocimiento quiditativo"; porque la quididad de una cosa no consiste sólo en los predicados comunes, sino sobre todo en los propios.

3. Por tanto, al tratar de este conocimiento suponemos —como es bien sabido por la misma experiencia— que no podemos conocer quiditativamente las inteligencias por camino o modo natural, aun cuando mediante conceptos negativos o connotativos, o sea, confusos, podamos explicar de algún modo su quididad. La primera parte está comúnmente admitida, como es claro por Santo Tomás, II *Metaph.,* lect. 1, partic. 6, y I, q. 12, a. 12, q. 88, a. 2, en los cuales lugares hay que consultar a Cayetano, *In De Ente et Essentia,* c. 6, q. 14; el Ferrariense, III *cont. Gent.,* c. 45; Iavello, II *Metaph.,* q. 3; Escoto, *In I,* dist. 3, q. 1; Antonio Andrés, II *Metaph.,* q. 3. Todos éstos parecen diferir ciertamente en el modo de hablar, cuando dicen que podemos alcanzar un conocimiento quiditativo de las sustancias separadas; pero, cuando explican ese conocimiento, declaran suficientemente que en la realidad no difieren, puesto que llaman conocimiento quiditativo a cualquier conocimiento de la quididad, aun cuando se logre por conceptos imperfectos, en parte comunes y en parte negativos, como también advirtieron los tomistas, y ampliamente Fonseca, II *Metaph.,* c. 1, q. 2. Y la razón de esta afirmación es que no tenemos ningún principio con el que podamos llegar naturalmente a ese conocimiento perfecto de las sustancias separadas. En efecto, nuestro conocimiento se lleva a cabo o bien inmediatamente por la especie de la cosa, o se logra mediatamente y por razonamiento, apoyándose en los efectos o propiedades; pero raramente procedemos *a priori* para conocer los efectos desde sus causas. Ahora bien, nosotros no tenemos especies propias con las que conozcamos quiditativamente las inteligencias, ni tampoco podemos adquirir el conocimiento por los efectos o las causas; por consiguiente, de ningún modo. La menor se

naturalibus viribus talem cognitionem assequi, ut in superioribus late tractatum est. Loquimur autem hic de cognitione quidditativa eo modo quem ibi explicuimus, scilicet, pro tali cognitione essentiae et quidditatis rei, quae non tantum praedicata communia, sed etiam propria usque ad differentiam ultimam secundum propriam ac positivam eius cognitionem manifestat; de hac enim loquitur Averr., et haec est propria significatio vocis quidditativae cognitionis; nam quidditas rei non consistit tantum in communibus praedicatis, sed maxime in propriis.

3. De hac igitur cognitione loquendo, supponimus, ut vel ipsa experientia satis notum, non posse nos via aut modo naturali quidditative cognoscere intelligentias, licet possimus quidditatem earum per conceptus negativos, aut connotativos, vel confusos aliquo modo declarare. Prior pars est receptissima, ut patet ex D. Th., II Metaph., lect. 1, partic. 6, et I, q. 12, a. 12, q. 88, a. 2, quibus locis videndus est Caietan., de Ente et essentia, c. 6, q. 14; Ferrar., III cont. Gent., c. 45; Iavell., II Metaph., q. 3; Scot., In I, dist. 3, q. 1; Ant. Andreas, II Metaph., q. 3. Qui in modo quidem loquendi videntur differre, dicentes posse nos comparare quidditativam cognitionem substantiarum separatarum; sed dum explicant illam cognitionem, satis declarant in re non differre, quia cognitionem quidditativam vocant quamcumque quidditatis cognitionem, etiamsi sit per imperfectos conceptus, partim communes, partim negativos, ut thomistae etiam notarunt, et late Fonseca, II Metaph., c. 1, q. 2. Ratio autem assertionis est quia nos nullum habemus principium quo possimus in huiusmodi cognitionem perfectam substantiarum separatarum pervenire naturaliter. Cognitio enim nostra aut fit immediate per speciem rei, aut mediate et per discursum comparatur ab effectis aut proprietatibus; raro vero a priori procedimus ad effectus ex causis cognoscendos. Sed nos non habemus species proprias per quas intelligentias quidditative cognoscamus, neque ex effectibus vel causis possumus illam acquirere; ergo nullo modo. Minor quoad prio-

prueba en cuanto a su primera parte, porque no tenemos esas especies naturalmente congénitas, puesto que el entendimiento humano está al comienzo como una tabla rasa en que nada se ha pintado. Ni tampoco podemos recibirlas de las cosas sensibles, ya que no están contenidas en ellas de modo alguno, ni los fantasmas sensibles pueden servir para producir las especies de las realidades espirituales tales como son en sí. Finalmente, tampoco podemos alcanzar dichas especies en el estado de la vida presente por un influjo de Dios o de las inteligencias, puesto que en el presente estado no puede concebir nada nuestra alma sino por conversión al fantasma, por lo cual el influjo de tales especies es algo enteramente preternatural o sobrenatural. Y lo que inventa Averroes acerca de un estado en el que el entendimiento pasivo (tal como él habla) se une al entendimiento agente, y por esa especial unión se eleva al conocimiento de las sustancias separadas, y se convierte, como dice, en entendimiento adquirido, todo esto —digo— se parece a una pura imaginación y supone el error de que el entendimiento —tanto pasivo como agente— sean sustancias separadas y de que nosotros entendemos en virtud de la unión de ambos sin la información propia del alma intelectiva, lo cual consta por los tratados del alma que es imposible. Y, además, finge falsamente y en contra de toda experiencia que llegamos a veces a una unión tan perfecta con ese entendimiento agente, o más bien con la inteligencia separada, que conocemos perfectamente las otras sustancias separadas; pues ese estado ni lo ha experimentado él, como manifiestan elocuentemente sus errores, ni lo experimentamos nosotros, ni puede pensarse o entenderse naturalmente, para omitir otras razones que, contra esa y otras ficciones parecidas, adujo Santo Tomás, III *cont. Gent.*, desde el c. 41 al 45.

4. Por otra parte, no hay ningún efecto en la naturaleza por el que podamos lograr un conocimiento quiditativo de las inteligencias, cosa que, *a fortiori*, se explica por lo que dijimos en la sección precedente. Pues, partiendo de los efectos, apenas podemos conocer con probabilidad que tales sustancias existen, incluso de modo confuso y en general; por consiguiente, ¿cómo íbamos a conocer por los efectos sus quididades, hasta las diferencias propias? Más aún, a pesar de que la esencia de Dios es para nosotros más incomprensible que la de las inteligencias,

rem partem probatur, quia non habemus illas species a natura congenitas, cum intellectus humanus a principio sit tamquam tabula rasa, in qua nihil est depictum. Neque etiam possumus ex sensibilibus illas recipere, quia in eis nullo modo continentur, nec phantasmata sensibilia possunt deservire ad efficiendas species rerum spiritualium prout in se sunt. Nec denique possunt huiusmodi species pro eo statu huius vitae naturaliter comparari per influxum Dei aut intelligentiarum; quia pro statu isto nihil potest anima nostra concipere, nisi per conversionem ad phantasmata, unde influxus talium specierum omnino est praeter vel supernaturalis. Quod autem Averroes comminiscitur de quodam statu in quo intellectus passivus (ut ipse loquitur) unitur intellectui agenti, et ex ea speciali unione elevatur ad cognoscendas substantias separatas, et fit (ut ait) intellectus adeptus, hoc (inquam) totum figmento simile est, et supponit errorem, quod intellectus tam passibilis, quam agens, sint substantiae separatae, ac per eorum unionem nos intelligimus absque propria informatione animae intellectivae, quod impossibile esse constat ex scientia de Anima. Et deinde falso et contra omnem experientiam fingit nos pervenire interdum ad tam perfectam unionem cum illo intellectu agente, vel potius intelligentia separata, ut perfecte cognoscamus alias substantias separatas; hunc enim statum neque ipse expertus est, ut eius errores satis manifestant, neque nos experimur, neque naturaliter cogitari aut intelligi potest, ut omittam rationes alias quas contra illam fictionem et similes produxit D. Thomas, III cont. Gent., a c. 41 ad 45.

4. Rursus non est aliquis effectus in natura per quem possimus quidditativam cognitionem intelligentiarum comparare, quod a fortiori patet ex dictis sectione praecedenti. Nam ex effectibus vix possumus probabiliter cognoscere has substantias esse, etiam in confuso et in communi; quomodo ergo cognoscemus per effectus earum quidditates, usque ad proprias differentias? Quin potius, licet essentia Dei incomprehensibilior nobis sit quam intelligentiarum, tamen per effectus

sin embargo, por sus efectos nos es más conocida que las otras inteligencias, ya que, partiendo de los efectos, conocemos con más evidencia la existencia de Dios que la de los ángeles, puesto que los efectos que entran en nuestra experiencia dependen esencialmente de Dios, y no de los ángeles. E igualmente conocemos más atributos esenciales de Dios que de los ángeles, ya que las perfecciones y fuerzas de aquél están más representadas en los efectos sensibles que las naturalezas de los ángeles. Por lo cual sucede también que, de ese modo imperfecto con que podemos concebir las realidades espirituales partiendo de las criaturas, llegamos a un concepto más propio de Dios que de cualquier inteligencia creada. En efecto, acerca de Dios conocemos por sus efectos muchas cosas que sólo en El pueden encontrarse, como es ser un acto puro por sí mismo y otras semejantes que fueron estudiadas antes. En cambio, nada podemos alcanzar acerca de las inteligencias, sobre todo apoyándonos en los efectos, a no ser las cosas que son comunes a todos los entes o sustancias creadas, o a lo más las cosas comunes a todas las sustancias incorpóreas. No hay, efectivamente, en la naturaleza ningún efecto dependiente de una sustancia inmaterial que no pudiera ser hecho por otra más perfecta, o incluso por una más imperfecta; por consiguiente, no depende de la diferencia específica, por decirlo así, o de una capacidad estrictamente propia de una inteligencia como tal; por tanto, partiendo de los efectos no es posible llegar a los conceptos específicos y propios de las inteligencias, incluso a los negativos e imperfectos, y mucho menos a un conocimiento quiditativo de las mismas.

5. Y con esto, por fin, podemos fácilmente persuadirnos de que, partiendo del conocimiento de las causas, no podemos conseguir esa noción, ya que las inteligencias no tienen una causa intrínseca, excepto su naturaleza simple, la cual no podemos conocer de modo inmediato en sí misma, como se probó. Y causa extrínseca no tienen otra que Dios, al cual no conocemos naturalmente sino en el grado que puede manifestarse por los efectos sensibles o, a lo más, por nuestra alma, como indicó San Agustín, IX *De Trinitate*, c. 3; por consiguiente, es imposible que, basándonos en este conocimiento de Dios, lleguemos a un conocimiento quiditativo de las inteligencias. La consecuencia es clara, ya que, con tal conocimiento, ni

notior nobis est quam aliae intelligentiae, nam ex effectibus evidentius cognoscimus Deum esse quam angelos, quia effectus quos experimur essentialiter pendent a Deo et non ab angelis. Et similiter plura essentialia attributa Dei cognoscimus quam angelorum, quia eius perfectiones et vires magis repraesentantur in effectibus sensibilibus quam angelorum naturae. Unde etiam fit ut, illo imperfecto modo quo possumus spirituales res concipere ex creaturis, perveniamus in conceptum magis proprium Dei quam alicuius intelligentiae creatae. De Deo enim multa cognoscimus ex effectibus quae in ipsum solum convenire possunt, ut est a se esse purum actum, et similia quae supra tacta sunt. De intelligentiis vero nihil assequi possumus, praesertim ex effectibus, nisi vel quod commune est omnibus entibus aut substantiis creatis, vel ad summum, quod commune est omnibus substantiis incorporeis. Nullus enim est effectus in natura pendens ab aliqua substantia immateriali qui non posset ab alia perfectiori, vel etiam ab imperfectiori fieri; non ergo pendet a differentia specifica, ut ita dicam, vel a facultate omnino propria alicuius intelligentiae, ut talis est; ergo ex effectibus deveniri non potest in conceptus specificos et proprios intelligentiarum, etiam negativos et imperfectos, nedum in quidditativam earum cognitionem.

5. Atque hinc tandem facile convinci potest non posse nos ex causarum cognitione comparare huiusmodi notitiam, quia intelligentiae non habent causam intrinsecam praeter simplicem naturam, quae in se immediate cognosci a nobis non potest, ut probatum est. Causam autem extrinsecam nullam habent nisi Deum, quem nos naturaliter non cognoscimus nisi quantum ex sensibilibus effectibus, vel ad summum quantum ex anima nostra manifestari potest, ut attigit August., IX de Trin., c. 3; ergo impossibile est ex hac cognitione Dei pervenire ad quidditativam cognitionem intelligentiarum. Patet consequentia, quia illa cognitione nec pos-

podemos conocer a Dios como es en sí, ni en cuanto contiene eminentemente esos efectos, ni tampoco la originación que cada uno de los efectos tiene respecto de El. Por lo cual, a lo sumo, partiendo de esa causa y de su potencia, deducimos que puede producir un grado de sustancias incorpóreas o intelectuales, y tal vez que en él pueden darse varios géneros y especies de sustancias; pero cuáles sean esas especies y cuál sea la quididad propia de cada una no lo podemos saber por virtud del conocimiento mismo que tenemos naturalmente de Dios. Por consiguiente, con ninguna razón o vía natural podemos alcanzar el conocimiento quiditativo de estas sustancias.

Se resuelve la objeción acerca del alma racional

6. Queda una dificultad, y es que nuestra alma separada del cuerpo puede conocer quiditativamente las inteligencias separadas, aun cuando no pueda hacerlo de modo comprehensivo (pues estas dos nociones son diferentes, como se ha demostrado extensamente en lo que precede y en otros lugares); por tanto, unida al cuerpo podrá asimismo alcanzar ese conocimiento. La consecuencia es clara, porque, de lo contrario, nuestra alma, como consecuencia de su unión al cuerpo, quedaría privada de una operación perfectísima, a la cual está sumamente inclinada, y así se hallaría en el cuerpo violentamente, y naturalmente desearía separarse de él a fin de poder alcanzar su última perfección; pero esto es contradictorio, por ser ella la forma natural del cuerpo. Ahora bien, esta dificultad depende de muchos principios que se refieren a la psicología. En efecto, el antecedente que se toma es incierto, principalmente en la doctrina de Santo Tomás, como se ve en I, q. 89, a. 2. Y si se concede dicho antecedente, se discute también si el alma informa al cuerpo o no según el grado superior o intelectivo. Por lo cual, los que sostienen la opinión negativa, responderán tal vez que el alma, por su unión con el cuerpo, no queda impedida de las operaciones que puede tener como forma del cuerpo, pero que, en cambio, puede quedar impedida de otras que podía tener de acuerdo con el grado en que no informa al cuerpo. Sin embargo, ni puede sostenerse esta respuesta, ni nos satisface, ya porque supone una opinión falsa,

sumus Deum cognoscere prout in se est, neque prout eminenter continet hos effectus, neque etiam ipsas emanationes singulorum effectuum ab ipso. Unde ad summum ex illa causa et potentia eius discurrimus posse efficere gradum quemdam substantiarum incorporearum vel intellectualium, et fortasse in eo posse fieri plura genera et species substantiarum; quales vero sint illae species, et quae sit uniuscuiusque propria quidditas, non possumus cognoscere ex vi eius cognitionis quam de Deo naturaliter habemus. Nulla ergo ratione aut via naturali possumus quidditativam cognitionem harum substantiarum comparare.

Solvitur obiectio de anima rationali

6. Una superest difficultas, quia anima nostra separata a corpore potest quidditative cognoscere intelligentias separatas, esto non possit comprehensive (haec enim duo distincta sunt, ut in superioribus et alibi latius declaratum est); ergo etiam coniuncta corpori poterit in huiusmodi cognitionem pervenire. Patet consequentia, nam alias anima nostra ex unione ad corpus privaretur perfectissima operatione ad quam habet summam inclinationem et ita esset in corpore violenter, et naturaliter appeteret ab illo separari ut ultimam posset perfectionem assequi; hoc autem repugnat, cum illa sit naturalis forma corporis. Haec vero difficultas ex multis principiis pendet, spectantibus ad scientiam de Anima. Nam et antecedens, quod sumitur, incertum est, praesertim in doctrina D. Thomae, ut patet I, q. 89, a. 2. Quod si illud antecedens concedatur, est etiam controversum an anima secundum superiorem gradum et intellectivum informet corpus, necne. Unde qui partem sustinet negativam, fortasse respondebit animam ex unione ad corpus non impediri, quoad eas operationes quas potest habere ut forma corporis, posse vero impediri quoad alias quas habere potest secundum eum gradum quo non informat corpus. Verumtamen neque haec responsio sustineri potest neque satisfacit, tum quia falsam sententiam supponit,

puesto que el alma racional es forma del cuerpo según toda su sustancia hasta el grado último y más perfecto que hay en ella, pues, de lo contrario, no constituiría al hombre formalmente en la especie humana y racional; ya también porque no resuelve la dificultad propuesta de cómo, a pesar de ser el alma forma natural del cuerpo, se ve impedida por él en su operación más perfecta.

7. Por lo cual hay que afirmar que nuestra alma es de una condición tal, que puede tener dos estados, uno en el cuerpo y otro fuera del cuerpo, y, por consiguiente, que puede adquirir conocimiento intelectual por un doble camino, a saber, por el cuerpo, o por el influjo de otra causa superior. Por consiguiente, mientras está el alma en el cuerpo, sólo puede adquirir conocimiento por medio del cuerpo, hablando en términos naturales; por tanto, ni siquiera puede conocerse por sí misma, sino por algunos efectos que experimenta en sí, ni tampoco a las sustancias superiores, a no ser por los efectos sensibles, o a lo más por analogía y proporción consigo misma y con los efectos que experimenta en sí. En cambio, el que no pueda ascender todavía más proviene de su imperfección natural, a la cual debe el ser forma del cuerpo y el valerse de él, en ese estado, como de un instrumento para adquirir el conocimiento; y, propiamente, el cuerpo no le impide, sino que más bien le ayuda cuanto puede en orden al conocimiento; y no es ayudada en más alto grado porque un conocimiento más elevado es enteramente desproporcionado con el cuerpo. Pero, en cambio, cuando el alma se ha separado, posee otro modo más inmaterial de adquirir las especies, mediante el influjo de una causa superior; tiene también un uso más libre de las mismas sin dependencia de los fantasmas, y, por ello, puede obtener en ese estado un conocimiento más perfecto de algunas realidades. Esto se ha de afirmar necesariamente en cualquier opinión, porque al menos está fuera de discusión que el alma separada puede verse intuitivamente a sí misma por medio de sí misma, lo cual es imposible mientras está unida al cuerpo, como es conocido evidentemente por la experiencia. Por eso, dicha dificultad no es especial, sino común en cualquier opinión, y, por ello, todos la tienen que resolver diciendo que el alma tiene una perfección finita y fuerzas limitadas, y que por eso no puede reunir en sí las perfecciones de ambos

quia anima rationalis secundum totam suam substantiam usque ad ultimum gradum et perfectissimum qui est in illa, est forma corporis, alias non constitueret formaliter hominem in specie humana et rationali; tum etiam quia non solvitur difficultas tacta, quo modo anima sit naturalis forma corporis et tamen ex eo impediatur a perfectissima operatione.

7. Quare dicendum est hanc esse animae nostrae conditionem ut duplicem statum habere possit, unum in corpore et alium extra corpus, et, consequenter, ut duplici via possit acquirere cognitionem intellectivam, scilicet, vel per corpus, vel per influxum alterius causae superioris. Quamdiu ergo anima est in corpore, solum potest per corpus acquirere cognitionem, naturaliter loquendo; ideoque nec seipsam potest per se cognoscere, sed per aliquos effectus quos in se experitur, nec etiam superiores substantias, nisi per effectus sensibiles, vel ad summum per proportionem et analogiam ad seipsam et ad effectus quos in se experitur. Quod vero ulterius ascendere non possit est ex naturali imperfectione sua, ex qua habet ut sit forma corporis, et quod pro illo statu eo utatur ut organo ad acquirendam cognitionem; neque proprie impedit illam corpus, sed iuvat potius ad cognitionem quantum ipsum potest; altius vero non iuvatur, quia altior cognitio est omnino improportionata corpori. At vero postquam anima est separata, habet alium modum acquirendi species magis immaterialem, per influxum superioris causae; habet etiam liberiorem usum earum sine dependentia a phantasmatibus, et ideo potest aliquarum rerum perfectiorem cognitionem habere in eo statu. Quod in omni opinione necessario asserendum est; nam saltem est extra controversiam quod separata anima potest seipsam intuitive videre per seipsam, quod non potest dum est corpori coniuncta, ut experientia evidenter notum est. Quare difficultas illa non est specialis, sed communis in omni sententia, et ideo ab omnibus solvenda est dicendo animam esse finitae perfectionis et habere limitatas vires, ideoque non posse sibi coniungere perfectiones utriusque status; ac

estados; y, por consiguiente, no es de maravillar que, mientras está unida, no pueda ejercer —en algún aspecto— tan libre y perfectamente esas acciones por las que conviene con las sustancias separadas; igual que, contrariamente, también cuando está separada se ve privada de muchas perfecciones u operaciones y causalidades que posee unida al cuerpo, por lo cual ese estado es más natural para ella, aun cuando el otro no sea positivamente violento, por decirlo así, sino preternatural.

8. Y, con lo que se dijo en la primera parte de la aserción, ha quedado probada de paso la segunda parte de la conclusión, concretamente, que nosotros en esta vida podemos entender de algún modo la quididad de las inteligencias, ya que al menos en común entendemos que son posibles, más todavía, que de hecho existen. Y además entendemos que son semejantes a Dios en el grado intelectual y espiritual completo; ahora bien, esto equivale a conocer de algún modo la quididad de las mismas. Y eso es lo que prueban a lo más los testimonios y razones que suelen aducirse para confirmar la opinión de Averroes. Una de ellas es ésta: que tales sustancias están contenidas en el objeto adecuado del entendimiento. De este principio puede sacarse a lo sumo que podemos conocer las inteligencias confusamente bajo la razón de ente o de sustancia; pues nuestro entendimiento no puede conocer con la misma perfección todas las cosas que están contenidas bajo la extensión del ente, según sus propias razones. En efecto, aparte de aquella razón objetiva general, se requiere una proporción tanto entre las fuerzas naturales del entendimiento y la perfección del objeto, cuanto entre la especie por la que se une la potencia al objeto y el modo connatural de obtener tal especie, y todas estas cosas en nosotros son desproporcionadas con respecto a las inteligencias, para que podamos conocerlas quiditativamente; sin embargo, nos conducen a un conocimiento aproximado, por la semejanza o conexión que tienen esas sustancias con las que nos son más conocidas.

9. Lo mismo prueba aquella otra razón de que la felicidad natural del hombre reside en la contemplación de las sustancias separadas. Porque, en primer lugar, nuestra felicidad esencial no consiste en el conocimiento de las inteligencias creadas, sino sólo de la sustancia primera increada; en efecto, sólo ella es nuestro

proinde mirum non est quod, dum est coniuncta, quoad aliquid non possit exercere tam libere et perfecte illas actiones, in quibus convenit cum substantiis separatis; sicut, e contrario, etiam dum est separata, privatur multis perfectionibus seu operationibus et causalitatibus, quas habet corpori coniuncta, propter quod hic status est illi magis naturalis, quamvis alter non sit positive (ut ita dicam) violentus, sed praeternaturalis.

8. Atque ex his quae in priori parte assertionis dicta sunt, obiter fere probata est altera pars conclusionis, nimirum, posse nos in hac vita quidditatem intelligentiarum aliquo modo intelligere, quia saltem in communi intelligimus eas esse possibiles, immo et esse de facto. Rursusque intelligimus esse similes Deo in gradu intellectuali et spirituali completo; sed hoc est cognoscere aliqualiter quidditatem earum. Atque hoc ad summum probant testimonia et rationes quae ad confirmandam Averrois sententiam adduci solent. Qualis est illa, quod huiusmodi substantiae continentur sub adaequato obiecto intellectus. Ex hoc enim principio ad summum colligi potest intelligentias posse a nobis confuse cognosci sub ratione entis vel substantiae; nam intellectus noster non potest aeque perfecte cognoscere omnia quae sub latitudine entis continentur, secundum proprias rationes eorum. Nam, ultra illam generalem rationem obiectivam, requiritur proportio tam inter naturales vires intellectus et perfectionem obiecti, quam inter speciem per quam potentia unitur obiecto et modum connaturalem obtinendi talem speciem, quae omnia sunt in nobis improportionata respectu intelligentiarum, ut possint a nobis quidditative cognosci; conducunt tamen ad aliqualem cognitionem, propter similitudinem aliquam vel connexionem quam habent illae substantiae cum iis quae nobis notiores sunt.

9. Idem probat illa ratio, quod naturalis beatitudo hominis in contemplatione substantiarum separatarum consistit. Nam imprimis essentialis nostra beatitudo non consistit in cognitione intelligentiarum creatarum, sed solius primae increatae substantiae; sola enim illa est ultimus finis noster: creatarum

último fin: en cambio, la contemplación de las inteligencias creadas se refiere, a lo más, a una perfección accidental de nuestra felicidad. Ahora bien, para la felicidad esencial connatural al hombre no se exige un conocimiento quiditativo de la inteligencia suma e increada, ya que éste no le es posible al hombre por la vía natural, como antes se mostró. Ni pertenece tampoco a la razón de la felicidad humana una perfección cualquiera del conocimiento, sino precisamente aquella que está proporcionada a la capacidad natural; pues, como dijo muy bien en esos mismos pasajes Aristóteles, el hombre sólo puede ser bienaventurado como hombre. Por tanto, para la bienaventuranza accidental, que consiste en la contemplación de las otras inteligencias, no se requerirá el conocimiento quiditativo de las mismas, aunque sea necesaria alguna concepción aproximada de su quididad. Y tal vez en este sentido dijo Aristóteles, lib. IX de la *Metafísica*, c. 12, text. 22, que en nosotros la ignorancia de las sustancias inmateriales no es al modo de la ceguera, que consiste en la privación de la misma potencia visiva, sino que en nosotros se dice sólo privación del acto, porque, concretamente, tenemos potencia para conocerlas, aunque muchos las ignoren. Esto puede entenderse bien del conocimiento imperfecto, para el cual tenemos facultad en el estado de la vida presente, o bien del conocimiento quiditativo, para el cual tiene nuestra alma potestad, y podrá usar de ella cuando esté separada del cuerpo, aun cuando Aristóteles nunca haya declarado esto expresamente. Queda sólo ya que expliquemos en particular cuál sea el grado de conocimiento que podemos tener en el estado de la vida presente acerca de las sustancias separadas, cosa que llevaremos a cabo en la sección siguiente.

SECCION III

Qué atributos pueden conocerse como pertenecientes a las esencias de las inteligencias creadas

1. *Puede conocerse naturalmente que las inteligencias son entes reales y son sustancias.*— En principio es cierto que acerca de estas sustancias se conoce que son entes reales existentes por sí y, consecuentemente, que son sustancias. Esto queda por sí mismo claro con lo que ya se dijo; pues, cuando demostramos que

vero intelligentiarum contemplatio ad summum spectat ad accidentalem perfectionem nostrae beatitudinis. At vero ad beatitudinem essentialem connaturalem homini non requiritur cognitio quidditativa summae ac increatae intelligentiae, quia illa non est possibilis homini per naturam, ut supra ostensum est. Neque est de ratione humanae beatitudinis quaelibet perfectio cognitionis, sed illa quae naturali capacitati est proportionata; nam, ut optime dixit eisdem locis Aristoteles, homo solum potest esse beatus ut homo. Igitur ad accidentalem beatitudinem, quae in aliarum intelligentiarum contemplatione sita est, non erit necessaria quidditativa earum cognitio, aliqualis tamen quidditatis earum conceptio necessaria erit. Atque hoc fortasse sensu dixit Aristoteles, lib. IX Metaph., c. 12, text. 22, ignorationem substantiarum immaterialium non esse in nobis ut caecitatem, quae consistit in privatione ipsius potentiae visivae, sed dicere tantum privationem actus, quia, nimirum, in nobis est potentia ad cognoscendas illas, licet multi illas ignorent. Quod potest intelligi vel de cognitione imperfecta, ad quam est in nobis potentia pro statu huius vitae, vel de cognitione quidditativa, ad quam est potestas in anima nostra, eaque uti poterit a corpore separata, etsi Aristoteles nunquam hoc expresse declaraverit. Sed iam superest ut in particulari explicemus quanta possit esse haec cognitio substantiarum separatarum in nobis pro statu huius vitae, quod in sequenti sectione praestabimus.

SECTIO III

Quae attributa cognosci possint de essentiis intelligentiarum creatarum

1. *Intelligentias esse entia realia et substantias, naturaliter cognosci potest.*— Principio certum est cognosci de his substantiis quod sint entia realia per se existentia, et consequenter quod sint substantiae. Hoc per se clarum est ex dictis; nam cum demon-

estas sustancias existen, demostramos que son entes; pero no son entes que inhieran en algún ente, porque no pueden inherir en la sustancia material por ser de un orden superior y más perfecto. Ni tampoco pueden inherir en una sustancia inmaterial, ya que, si ésta es increada, no es capaz de que inhiera en sí entidad alguna, y si es sustancia creada e inmaterial, a ésta la llamamos nosotros inteligencia separada, ya sea una o varias, como se ha dicho. Por lo cual, si en esos entes no hay ningunos accidentes, se concluye lógicamente que ellos son sustancias; y si tienen accidentes, de ahí se prueba también que hay en ellos una sustancia que sustenta a tales accidentes; por tanto, la misma inteligencia es esencialmente sustancia; por consiguiente, conocemos suficientemente la quididad de estas sustancias en cuanto a esos predicados comunes.

2. Pero alguno preguntará tal vez si conocemos quiditativamente estos mismos predicados, a saber, el ente y la sustancia, en cuanto se dicen de las inteligencias; pues Escoto, *In I*, dist. 3, q. 1, lo afirma del ente y lo niega de la sustancia. En primer lugar, porque el concepto de ente es absolutamente simple y uno; por ello, no puede ser parcialmente conocido y parcialmente ignorado, y, por tanto, si se lo conoce de algún modo, se lo conoce quiditativamente. En segundo lugar, porque no conocemos la sustancia por especie propia, ni, por tanto, quiditativamente. Pero otros, por el contrario, afirman que no conocemos quiditativamente el concepto de ente, y que, en cambio, sí conocemos así el concepto de sustancia. La razón de la parte primera está en que el concepto de ente no es uno, ni prescinde de los inferiores; por lo cual, no se conoce quiditativamente, al menos de modo adecuado, si no se conocen todos sus inferiores, cosa que es imposible para nosotros. La razón de la segunda parte es que, si no conocemos la sustancia en cuanto tal de modo quiditativo, no conocemos nada de este modo, porque, ignorando la sustancia, no puede ser conocido quiditativamente el accidente, e ignorado el género supremo, no pueden conocerse quiditativamente los inferiores que están contenidos en él. Tal vez piense alguien que se conocen quiditativamente ambos predicados, a causa del fundamento de una y otra sentencia.

stramus has substantias esse, demonstramus esse entia; non autem sunt entia quae alicui enti inhaereant, quia substantiae materiali inhaerere non possunt, cum sint superioris et perfectioris ordinis. Neque inhaerere possunt alicui substantiae immateriali, quia illa quae increata est non est capax alicuius entitatis sibi inhaerentis; si autem sit substantia creata et immaterialis, hanc nos vocamus intelligentiam separatam, sive una sit, sive plures, sicut iam dictum est. Unde, si in his entibus nulla sint accidentia, recte concluditur ea esse substantias; si vero accidentia habent, inde etiam convincitur in eis esse substantiam quae talibus accidentibus substet; ipsa ergo intelligentia essentialiter est substantia; quoad haec ergo praedicata communia, satis cognoscimus quidditatem harum substantiarum.

2. Quaeret vero aliquis an haec ipsa praedicata, scilicet, ens et substantia, prout de intelligentiis dicuntur, cognoscantur a nobis quidditative; nam Scotus, In I, dist. 3, q. 1, affirmat de ente et negat de substantia. Primo, quia conceptus entis est omnino simplex et unus; unde non potest partim cognosci, partim ignorari, et ideo si aliquo modo cognoscitur, quidditative cognoscitur. Secundo, quia nos non cognoscimus substantiam per propriam speciem, ergo nec quidditative. Alii vero e contra dicunt conceptum entis non cognosci quidditative a nobis; conceptum vero substantiae ita cognosci. Ratio prioris partis est quia conceptus entis non est unus nec praecisus ab inferioribus; unde non cognoscitur quidditative, saltem adaequate, nisi omnia inferiora cognoscantur, quod nobis possibile non est. Posterioris vero partis ratio est quia, si substantiam ut sic quidditative non cognoscimus, nihil prorsus quidditative cognoscimus, quia, ignorata substantia, non potest accidens quidditative cognosci, et, ignorato genere summo, non possunt quidditative cognosci quae sub illo continentur. Aliquis vero fortasse opinabitur, utrumque praedicatum quidditative cognosci, propter utriusque sententiae fundamentum.

3. Yo, por mi parte, opino que quiditativamente no se conoce ninguno, si se habla del conocimiento quiditativo con propiedad. En efecto, para el conocimiento quiditativo no basta que sea conocimiento propio de alguna realidad o predicado, es decir, que no sea común a otros; pues de este modo conocemos la esencia de Dios con un concepto de alguna manera propio, y, sin embargo, no la conocemos quiditativamente, porque no conocemos aquello precisamente que es propio de Dios del modo que lo es, sino que lo conocemos por medio de negaciones o en relación con las cosas creadas. De manera semejante, en esta vida conocemos nuestra alma de algún modo hasta su diferencia específica, y, sin embargo, no la conocemos quiditativamente, según la opinión más verdadera, ya que no la concebimos por su sustancia y especie propia, ni nos es suficientemente claro su modo de entender o de obrar, ni, finalmente, aprehendemos el modo de su sustancia positivamente (por decirlo así), sino mediante una negación. Por consiguiente, no conocemos de modo quiditativo ni la razón de sustancia ni la de ente, ya que sólo podemos explicar las razones propias de estos conceptos de modo confuso por medio de negaciones o de algunas relaciones.

4. Y esto se explica más en particular: en efecto, acerca del ente conocemos, a lo más, que es lo que es, pero no conocemos de modo quiditativo qué es el ser mismo, por lo cual unos opinan que es un acto realmente distinto de la esencia, y otros, en cambio, que no se distingue. Igualmente es dudoso si el mismo concepto que expresamos con esas palabras, a saber, *aquello que es*, es objetivamente uno y tiene una quididad; por consiguiente, no es señal de que lo conozcamos quiditativamente. Ni basta para esto que esa razón sea absolutamente simple y de algún modo una, según nuestra opinión, ya que una razón, aun cuando sea simple, puede ser conocida de modo confuso y a través de conceptos impropios, sean negativos o connotativos. Esto se ve con más evidencia en el concepto de sustancia, cuya razón no concebimos más que por la negación de existir en otro, o por la relación de servir de substrato a otros, cosas ambas que no pertenecen a la razón quiditativa de sustancia. Además no conocemos quiditativamente la razón de subsistencia; más todavía, si no hubiésemos conocido con la luz de la fe

3. Ego vero opinor neutrum cognosci quidditative, si de quidditativa cognitione proprie loquamur. Nam ad cognitionem quidditativam non satis est quod sit cognitio propria alicuius rei vel praedicati, id est, non communis aliis; hoc enim modo essentiam Dei cognoscimus conceptu aliquo modo proprio, et tamen non cognoscimus eam quidditative, quia non cognoscimus illud ipsum quod est proprium Dei eo modo quo est, sed per negationes vel habitudinem ad res creatas. Similiter in hac vita cognoscimus animam nostram usque ad eius differentiam specificam aliquo modo, et tamen non cognoscimus quidditative, iuxta veriorem sententiam, quia non concipimus illam per propriam substantiam ac speciem, nec modum intelligendi aut operandi eius satis perspicimus, nec denique modum substantiae eius positive (ut ita dicam), sed per negationem apprehendimus. Sic ergo nec rationem substantiae aut entis quidditative cognoscimus, quia proprias rationes horum conceptuum confuse tantum per negationes, vel habitudines quasdam explicare possumus.

4. Quod in particulari declaratur amplius: nam de ente ad summum cognoscimus esse id quod est, non cognoscimus autem quidditative quid sit ipsum esse; unde alii opinantur esse actum re distinctum ab essentia, alii vero non distingui. Item incertum est an illemet conceptus quem hac voce explicamus, scilicet, *id quod est*, sit obiective unus et habens unam quidditatem; ergo signum non est cognosci a nobis quidditative. Neque ad hoc satis est quod illa ratio sit simpliciter simplex et aliquo modo una, iuxta nostram sententiam, quia ratio, quamvis simplex, potest confuse et per improprios conceptus, vel negativos, vel connotativos, cognosci. Hoc ipsum evidentius constat in conceptu substantiae, cuius rationem non concipimus nisi aut per negationem non existendi in alio, aut per habitudinem substandi aliis, quae non pertinent ad quidditativam rationem substantiae. Rursus non cognoscimus quidditative rationem subsistentiae; immo, si lumine fidei non cogno-

el misterio de la Encarnación, no hubiéramos distinguido nunca con el solo conocimiento natural la subsistencia de la esencia de la sustancia; y, sin conocer quiditativamente la subsistencia, es imposible conocer quiditativamente la sustancia. Además, no podemos conocer quiditativamente ni siquiera la sustancia material, que es la que parece que está más proporcionada a nosotros, porque tampoco conocemos la materia de modo quiditativo, sino por analogía, como dijo Aristóteles, y, por consiguiente, ocurre lo mismo con la forma, cosa que manifiesta bastante también la diversidad de opiniones al explicar las razones propias y los efectos de tales principios. ¿Qué tiene, por tanto, de extraño que no podamos conocer quiditativamente la razón de sustancia, en cuanto tal, y del modo que se halla en las inteligencias? Principalmente, no siendo muy cierto que la razón común de aquéllas sea una y unívoca, e incluso existiendo acerca de ese punto varias opiniones de filósofos. Finalmente, el argumento de Escoto es muy bueno, porque no conocemos la sustancia como tal mediante una especie propia, como se ve claro en psicología y tocaremos poco después comparando el accidente con la sustancia.

5. Y no me parece que sea un inconveniente conceder que no conocemos quiditativamente ninguna sustancia en esta vida; más todavía, pienso que ello está suficientemente comprobado por la experiencia. En efecto, una cosa que no ha sido averiguada por tantos filósofos, empleando en ello tanta diligencia, es muy verosímil que exceda la facultad natural del ingenio humano; ahora bien, no conozco que se haya hallado aún ese conocimiento quiditativo de ninguna sustancia; pues la que más nos parece que conocemos es la especie humana o el alma, y ese mismo conocimiento es tan imperfecto que no puede llamarse quiditativo. Lo mismo puede afirmarse fácilmente acerca de los accidentes que no son sensibles *per se;* en cambio, puede tenerse un conocimiento mayor de los sensibles *per se,* ya que son concebidos mediante una especie propia. Pero ni siquiera éstos parecen ser conocidos de modo quiditativo (tanta es la debilidad del ingenio humano); pues, ¿quién ha explicado de modo satisfactorio hasta ahora qué es el sonido, el olor y cosas semejantes? Pero de todo esto trataremos con más amplitud en otra parte; con todo, con este razonamiento queda confirmada con más evidencia la resolución de la sección precedente.

vissemus Incarnationis mysterium, per solam naturalem cognitionem non distinxissemus subsistentiam ab essentia substantiae; non cognita autem quidditative subsistentia, impossibile est quidditative cognoscere substantiam. Praeterea nec substantiam materialem, quae magis proportionata nobis esse videtur, quidditative cognoscere possumus, quia nec materiam quidditative cognoscimus, sed per analogiam, ut Aristoteles dixit, et consequenter nec formam, quod satis etiam manifestat diversitas opinionum in explicandis propriis rationibus et effectibus talium principiorum. Quid ergo mirum quod rationem substantiae ut sic, et prout in intelligentiis reperitur, quidditative cognoscere non possimus? Maxime cum non sit ita certum illarum rationem communem esse unam et univocam, immo de ea re sint variae philosophorum opiniones. Denique ratio Scoti est optima, quia non cognoscimus substantiam ut sic per propriam speciem, ut constat ex scientia de anima et attingemus paulo inferius comparando accidens ad substantiam.

5. Nec censeo inconveniens concedere nullam substantiam cognosci a nobis quidditative in hac vita; quin potius existimo sufficienti experimento id notum esse. Quod enim a tantis philosophis et tanta adhibita diligentia compertum non est, satis verisimile est excedere naturalem facultatem ingenii humani; non video autem adhuc inventam esse hanc quidditativam cognitionem alicuius substantiae; quam enim maxime videmur cognoscere est humana species vel anima, et illamet cognitio tam est imperfecta, ut quidditativa dici non possit. De accidentibus vero quae non per se sentiuntur, idem dici facile potest; de iis vero quae per se sentiuntur, maior haberi potest cognitio, quia per propriam speciem concipiuntur. Sed adhuc illa non videntur quidditative cognosci (tanta est humani ingenii imbecillitas); quis enim adhuc satis explicuit quid sit sonus, odor et similia? Sed de his alibi latius; ex hoc tamen discursu confirmatur evidentius resolutio praecedentis sectionis.

Se muestra que los ángeles son intelectuales y que carecen de materia

6. Digo, en segundo lugar: con la razón natural conocemos que las inteligencias son sustancias incorpóreas, inmateriales e intelectuales. Esta conclusión está tomada de Aristóteles, XII de la *Metafísica,* en donde habla únicamente de los motores de las esferas celestes, pero el argumento es el mismo para los demás, y así lo cree el Comentador y otros filósofos posteriores y los intérpretes de Aristóteles; también los teólogos y Padres antiguos enseñaron esto expresamente, y a ellos me referiré después. Omito los pasajes de la Escritura en que se llama a los ángeles espíritus, no con la designación común con la que también el aire suele llamarse espíritu, sino con la designación propia con que se dice de una realidad incorpórea, como se advierte por el c. *Firmiter* de *Sum. Trinit. et fide Cathol.* Por tanto, nos tenemos que valer únicamente de la razón, y para explicar esa conclusión supongo que una sustancia puede ser corpórea de dos modos: uno, totalmente corpórea y en cuanto a las dos partes, a saber, la materia y la forma; porque supongo, basándome en lo que antes se dijo de la causa material, que toda sustancia corpórea está compuesta de materia y de forma, aunque, si pudiese haber una sustancia simple y corpórea, sería absolutamente necesario que fuese en su totalidad extensa y divisible en partes, porque es la condición e imperfección de la sustancia material. De un segundo modo puede ser corpórea una sustancia sólo por parte de la materia, es decir, estando compuesta de cuerpo y espíritu, como el hombre. Y la misma distinción puede hacerse acerca de los otros dos atributos, a saber, ser inmaterial y ser intelectual; estos tres atributos, efectivamente, como diré en lo que sigue, se convierten en el caso de la materia presente.

7. *Las inteligencias no son corpóreas en toda su integridad.*— Por consiguiente, acerca del primer atributo, a saber: *incorpóreo,* si se toma en cuanto opuesto a corpóreo, según el primero de los modos dichos, es de todo punto evidente que las inteligencias no son corpóreas en ese sentido, porque una realidad que es totalmente y en cuanto a sus dos partes corpórea, es muy imperfecta; ya que ni en su ser ni en su obrar se aparta en manera alguna de la materia ni la

Ostenditur angelos intellectuales esse et carere materia

6. Dico secundo: ratione naturali cognoscitur intelligentias esse substantias incorporeas, immateriales et intellectuales. Haec conclusio sumitur ex Aristotele, XII Metaph., ubi solum loquitur de motoribus orbium caelestium, sed est eadem ratio de reliquis, atque idem sentiunt Commentator et alii posteriores philosophi et Aristotelis interpretes; theologi etiam et antiqui Patres hoc expresse docuerunt, quos infra commemorabo. Omitto Scripturae loca in quibus angeli spiritus vocantur, non communi appellatione, qua etiam aer vocari solet spiritus, sed propria, qua dicitur de re incorporea, ut sumitur ex c. *Firmiter,* de Sum. Trinit. et fide Cathol. Ratione igitur tantum agendum est, ad quam explicandam suppono duobus modis posse substantiam esse corpoream: uno modo omnino et quoad utramque partem, materiam, sicilicet, et formam; suppono enim ex supra dictis de causa materiali omnem substantiam corpoream esse compositam ex materia et forma, quamvis si posset esse substantia simplex et corporea, omnino necessarium esset illam secundum se totam esse extensam et divisibilem in partes, quae est conditio et imperfectio substantiae materialis. Alio modo esse potest aliqua substantia corporea solum ex parte materiae, id est, composita ex corpore et spiritu, sicut est homo. Atque eadem distinctio adhiberi potest de aliis duobus attributis, scilicet, esse immaterialem et intellectualem; nam haec tria attributa, ut in progressu dicam, in praesenti materia convertuntur.

7. *Intelligentiae non sunt corporeae secundum se totas.*— De primo ergo attributo, scilicet *incorporeum,* si sumatur prout opponitur corporeo, primo modo dicto, evidentissimum est intelligentias non esse corporeas illo modo, quia res totaliter et quoad utramque partem corporea est valde imperfecta; nam in suo esse et operari nullo modo seiungitur a materia, nec dominatur illi. At

domina. Y, en cambio, las inteligencias están situadas dentro del universo en el supremo grado y orden de realidades; en este sentido dice Aristóteles, I *De Caelo,* c. 8, que por encima de los cielos están los entes sempiternos, que gozan de la mejor vida. Por lo cual, las inteligencias son, sin duda alguna, más perfectas que la especie humana. Que esto lo conocieron también los gentiles lo prueba extensamente Franc. Georg. en *Harm. mundi,* t. VI, cant. 1, c. 32, al cual cita Juan Arbóreo, lib. I *Theosoph.,* c. 2, diciendo que aquél pensaba lo contrario. Sin embargo, esto no sólo es ajeno a los Santos Padres y al modo de hablar de la Escritura, como expone extensamente allí Arbóreo, sino también a la tradición de todos los pueblos que han tratado de esas sustancias y ajeno a toda razón. Pues, si hay algunos efectos por los que llegamos al conocimiento de las inteligencias, ellos nos muestran o indican que en las inteligencias existe una fuerza y potencia mayor —o, al menos, no menor— que en la naturaleza humana, como es claro en el caso de los movimientos celestes y en otros efectos que operan en los hombres, como son las predicciones o revelaciones de cosas ocultas, etc. Igualmente, la principal razón con que probamos antes la existencia de las inteligencias basándonos en la semejanza más perfecta con Dios, prueba que éstas son más perfectas que todas las otras cosas visibles, incluido el hombre, y que participan con más perfección del grado intelectual; de lo contrario, no serían necesarias en el universo por esa razón. Por tanto, como el hombre no es sustancia corpórea del modo dicho, tampoco serán corpóreas de ese modo las inteligencias. Además, porque de allí deducimos que el hombre no es corpóreo de ese modo, sino que tiene por lo menos la forma espiritual, porque participa de la operación intelectual; ahora bien, las inteligencias son intelectuales de un modo más noble; por consiguiente.

8. Y, partiendo de la razón aducida, podemos avanzar más allá para mostrar que las inteligencias son incorpóreas también en el segundo sentido, es decir, no teniendo en sí ninguna mole cuantitativa ni extensión. En efecto, Dios es incorpóreo de este modo; por consiguiente, pertenece a la perfección del universo que exista algún grado de criaturas semejante a Dios en este modo de ser; porque la participación del ser divino en cuanto a un modo semejante de sustancia

vero intelligentiae ponuntur in universo in supremo gradu et ordine rerum, et ita Aristoteles, I de Caelo, c. 8, ait esse supra caelos entia sempiterna optimam vitam ducentia. Unde sine ulla dubitatione perfectiores sunt intelligentiae quam species humana. Quod etiam agnovisse gentiles probat late Franc. Georg., in Harm. mund., tom. VI, cant. 1, c. 32, quem refert Ioan. Arbor., lib. I Theosoph., c. 2, dicens illum sensisse oppositum. Quod tamen non solum est alienum a SS. Patribus et modo loquendi Scripturae, ut ibi Arboreus late tractat, sed etiam a traditione omnium gentium quae de his substantiis locuti sunt, et ab omni ratione. Nam si qui sunt effectus per quos in intelligentiarum cognitionem deveniamus, illi ostendunt seu indicant in intelligentiis maiorem, vel saltem non minorem vim potentiamque inesse, quam sit in humana natura, ut patet de motibus caelorum et de aliis effectibus quos in hominibus operantur, ut sunt praedictiones aut revelationes occultissimarum rerum, etc. Ratio item praecipua, qua supra probavimus intelligentias esse, ex perfectiori similitudine ad Deum, probat eas esse perfectiores omnibus rebus visibilibus, etiam homine, perfectiusque participare intellectualem gradum; alioqui non fuissent propter eam causam in universo necessariae. Cum ergo homo non sit substantia corporea illo modo, neque illo modo erunt corporeae intelligentiae. Item quia inde colligimus hominem non esse corporeum illo modo, sed habere saltem formam spiritualem, quia participat intellectualem operationem; sed intelligentiae sunt nobiliori modo intellectuales; ergo.

8. Ex ratione autem facta possumus ulterius progredi ad ostendendum intelligentias esse altero etiam modo incorporeas, id est, nullam in se habentes quantitatis molem aut extensionem. Nam Deus est hoc modo incorporeus; ergo ad perfectionem universi pertinet ut sit aliquis creaturarum gradus Deo similis in hoc modo essendi; nam participatio divini esse quoad similem substantiae modum non videtur involvere repugnantiam,

no parece encerrar contradicción, ni supera los límites de la criatura, y, por ello, una sustancia creada tal es propia de la perfección del universo; ahora bien, a las sustancias de ese grado y orden las llamamos inteligencias. Esta razón es la misma y tiene la misma eficacia que aquella que se trató ampliamente en la sección 1.ª, y prueba ciertamente que se dan algunas sustancias creadas que son incorpóreas de ese modo, pero no prueba que todas aquellas sustancias que llamamos inteligencias, y que admitimos que son superiores al hombre, sean incorpóreas de ese modo, ya que se salva suficientemente la semejanza con Dios y la perfección del universo si se dan algunas inteligencias supremas totalmente incorpóreas, aun cuando haya otras de orden inferior que tengan cuerpo. Más todavía, si esa variedad de inteligencias es posible, pertenecerá a la hermosura del universo que se dé en él uno y otro modo y orden de inteligencias.

9. Por lo cual, no solamente muchos de los antiguos filósofos, sino también algunos modernos filósofos y teólogos parecen afirmar en este sentido que algunos ángeles, especialmente los demonios, son corpóreos. Y esto lo afirma Cayetano de los motores del cielo en el c. 4 *Genes.,* y sobre los demonios en el c. 2 *ad Ephes.,* en cuyo texto aduce la razón que hemos tocado de la perfección y complemento del universo, a saber, que es menester que se den en él todos los grados de realidades, uno de los cuales es el de la sustancia corpórea intelectual no sensitiva, sino dotada únicamente de movimiento local. Esto lo mantuvo también Nifo, lib. III *De Daemon.,* c. 3 y ss.; lo mismo ampliamente Eugubino, lib. VIII *Peren. philos.,* c. 27 y 41, en donde no sólo cita a Platón, sino también a Aristóteles como partidarios de esa opinión, y a ella parece inclinarse en el lib. V de la *Metafísica,* c. 8. Más todavía, Santo Tomás, en la q. 16 *De Malo,* a. 1, ad 2, dice que es probable que Dionisio creyese que los demonios son corpóreos. Y San Agustín, a quien cita en el mismo sitio, lib. XI *Genes. ad litter.,* c. 13, y en otros lugares, parece que fue también de esa opinión.

Se prueba que no se dan ningunas inteligencias corpóreas

10. Por consiguiente, para que la razón aducida concluya de modo universal, hay que excluir por otro camino aquella distinción de las inteligencias incorpóreas y corpóreas. Y, en primer lugar, podemos mostrar que tal distinción no se apoya

nec excedit limites creaturae, et ideo ad perfectionem universi spectat huiusmodi substantia creata; substantias autem huius gradus et ordinis intelligentias vocamus. Quae ratio eadem est et eiusdem efficaciae cum illa quae sect. 1 tractata est late, et probat quidem dari aliquas substantias creatas hoc modo incorporeas, non tamen probat omnes illas quas intelligentias vocamus et superiores homine esse fatemur, esse illo modo incorporeas, quia similitudo ad Deum et perfectio universi satis salvatur si dentur aliquae supremae intelligentiae omnino incorporeae, quamvis dentur aliae inferioris ordinis habentes corpora. Immo, si huiusmodi varietas intelligentiarum possibilis est, pertinebit ad decorem universi ut insit uterque modus et ordo intelligentiarum.

9. Unde non solum multi ex antiquis philosophis, sed etiam moderni aliqui philosophi et theologi videntur hoc modo asseruisse aliquos angelos, praesertim daemones, esse corporeos. Quod de motoribus caelorum affirmat Caiet., in c. 4 Genes., et de daemonibus, in c. 2 ad Ephes., ubi adducit rationem tactam de perfectione et complemento universi, quod, scilicet, oportet in eo esse omnes gradus rerum, quorum unus est substantiae corporeae intellectualis non sentientis, sed tantum se loco moventis. Quod etiam tenuit Niph., lib. III de Daemon., c. 3 et sequent.; idem late Eugub., lib. VIII Peren. philos., c. 27 et 41, ubi non solum Plat., sed etiam Aristot. in eam sententiam adducit, qui videtur favere V Metaph., c. 8. Immo D. Thomas, q. 16 de Malo, a. 1, ad 2, dicit probabile esse Dionys. credidisse daemones esse corporeos. Et Augustin., quem ibidem refert, lib. XI Genes. ad litter., c. 13, et aliis locis, in eadem videtur fuisse sententia.

Nullas dari intelligentias corporeas

10. Ut ergo ratio facta concludat universaliter, alia via excludenda est illa distinctio intelligentiarum in incorporeas et corporeas. Et imprimis ostendere possumus hanc distinctionem nulla ratione fulciri, neque ullum

en ninguna razón, y que no podemos indicar ninguna señal por la que juzguemos que unos ángeles son corpóreos más bien que otros. Pues que haya ángeles buenos y malos no es argumento para que los malos sean corpóreos y los buenos incorpóreos, porque, siendo todos ellos criaturas, todos —de cualquier grado y orden que sean— pudieron inclinarse al mal, y, según la opinión más probable de los teólogos, cayó el ángel más perfecto por naturaleza y se hizo demonio, y juntamente con él cayeron otros pertenecientes a todos los órdenes y jerarquías; por consiguiente, basándose en la distinción de la bondad y malicia no puede deducirse en las inteligencias la distinción de incorpóreas y corpóreas. Por ello, afirma Dionisio, en el c. 4 *De Divinis Nominibus,* que la prueba de que el cuerpo no es la causa propia de los vicios es que los demonios, careciendo de cuerpo, han caído, y Damasceno, lib. II, c. 3, dice que los ángeles buenos se distinguen de los malos por su comportamiento, no por su naturaleza. Y a este propósito, aquella distinción trimembre de los antiguos filósofos que dividían los animales racionales en dioses, demonios y hombres, atribuyendo a los dioses cuerpos celestes, a los demonios cuerpos aéreos y a los hombres cuerpos terrestres, como refiere San Agustín, lib. VIII *De Civitate,* c. 4, esa distinción —repito— no sólo fue hecha sin ningún fundamento, sino que se introdujo partiendo falsamente de un error, concretamente, de pensar que las almas racionales se unían a diversos cuerpos según la diversidad de sus méritos, como refiere el mismo San Agustín tomándolo de Plotino, lib. IX *De Civitate,* c. 10, 11 y 12. Además, tampoco fundándose en la operación pueden dividirse los ángeles en incorpóreos y corpóreos, pues todos son inteligencias perfectas, que para la función intelectiva no necesitan la ayuda del cuerpo, y no puede probarse lo contrario en caso alguno con ningún indicio. Además, todas las acciones que tienen exteriormente son en todos ellos de la misma clase, porque no superan la moción local, que puede hacer un agente incorpóreo. Más todavía, apoyándose en el movimiento local perpetuo pretende Aristóteles deducir que los motores de los cielos son incorpóreos, y aun cuando esto no lo consiga con suficiente evidencia, como se vio en lo que precede, es, sin embargo, cierto que dicha moción no necesita esencialmente el cuerpo y que se realiza de modo más expedito, uniforme e invariable si se hace sin el cuerpo.

indicium a nobis assignari posse ob quod quosdam angelos iudicemus esse corporeos potius quam alios. Nam quod quidam sint boni et alii mali nullum argumentum est malos esse corporeos, bonos vero incorporeos, tum quia cum omnes sint creaturae, omnes cuiuscumque gradus et ordinis potuerunt ad malum declinare, et iuxta probabiliorem theologorum opinionem angelus praestantissimus in natura cecidit et daemon effectus est, cum quo ex singulis ordinibus et hierarchiis aliqui ceciderunt; ergo ex distinctione in bonitate vel malitia non potest sumi distinctio incorporei vel corporei in intelligentiis. Unde Dionys., c. 4 de Divinis nomin., dicit inde constare corpus non esse vitiorum propriam causam, quod daemones sine corpore lapsi sunt, et Damascen., lib. II, c. 3, moribus, non natura, dicit separari angelos bonos a malis. Quocirca trimembris illa distinctio veterum philosophorum, qui animalia rationalia dividebant in deos, daemones et homines, diis corpora caelestia, daemonibus aerea, hominibus terrestria tribuentes, prout meminit August., lib. VIII de Civit., c. 4, haec (inquam) divisio et sine fundamento data est, et ex aliquo falso errore introducta, quod putabant animas rationales pro diversitate meritorum diversis corporibus uniri, ut ex Plotino refert idem Augustinus, lib. IX de Civit., c. 10, 11 et 12. Rursus neque ex operatione discerni possunt angeli in incorporeos et corporeos, nam omnes sunt perfectae intelligentiae, quae ad usum intelligendi non indigent ministerio corporis, neque oppositum aliquo indicio de aliquibus probari potest. Omnis item actio quam extra se habent est eiusdem rationis in omnibus, quia non transcendit localem motionem, quae ab agente incorporeo fieri potest. Quin potius de motoribus caelorum, ex locali motu perpetuo conatur Aristoteles elicere esse incorporeos, quod licet non satis evidenter colligat, ut in superioribus visum est, certum est tamen illam motionem per se non requirere corpus, et magis expedite, uniformiter, et invariabiliter fieri, si fiat sine corpore.

11. Y en lo que se refiere a aquellas inteligencias que muchos gentiles pensaron que había entre nosotros, no hay acción alguna de ellas que no pueda ser hecha por las superiores, aun cuando frecuentemente las hagan las inferiores; por tanto, tampoco esas acciones requieren cuerpos unidos sustancialmente, sino que bastan para ellas los cuerpos asumidos, o movidos localmente, como tratan más ampliamente los teólogos, I, q. 51. Finalmente, tampoco basándose en las pasiones sensibles y corpóreas puede manifestarse que algunos ángeles sean corpóreos más bien que otros, ya que ninguna razón natural puede hacer ver que en alguna inteligencia tengan lugar tales pasiones; pues la principal pasión por la que creemos nosotros que padecen los demonios por parte del fuego corpóreo, no puede conocerse con la razón natural, y es cierto que no se realiza por virtud natural. Por lo cual, aun cuando proceda de un agente o instrumento corpóreo, sin embargo, en sí misma, y por parte del que la recibe, no es corpórea; por ello tiene también cabida en las almas separadas. Pero, a veces, suelen atribuirse a los demonios otras pasiones animales, como deleitarse con los olores sensibles, según refiere San Agustín de los gentiles, lib. VIII *De Civitate,* c. 15, tomándolo de Apuleyo, lib. *De Deo Socratis,* y lib. IX, c. 16, y en el lib. XI, c. 1, citando a Porfirio, epist. *ad Anebundem;* y lo mismo refiere Cirilo, lib. IV *cont. Iulian.*, tomándolo de Porfirio, lib. II *de Abstinentia animator.*, y de Homero y otros; también lo refieren Orígenes, lib. VII *cont. Celsum;* y Teodoro, lib. III y VII *de Affect. Graecan.* Más aún, muchos Padres, que no es preciso citar ahora, pensaron que los demonios se deleitaban con placeres venéreos; puede consultarse sobre esto a Pamel., en las anotaciones a Tertuliano, *Parad.* 1. Sin embargo, los que atribuyeron a los demonios tales pasiones, si concibieron esto de modo propio y formal, se equivocaron pensando que eran animales corpóreos, dotados de sentidos, cosa que no pudieron conocer con ninguna señal o efecto suficiente, sino que, por el contrario, los que así pensaron fueron engañados por un rumor falso y por la tradición humana. En cambio, si esto se entiende sólo de modo objetivo, para ese efecto no sería necesario el cuerpo, porque los demonios son capaces de percibir intelectualmente los olores sensibles o los aromas de los sacrificios de los paganos y com-

11. Quod vero spectat ad illas intelligentias quas inter nos versari multi etiam ex gentilibus intellexerunt, nullae sunt actiones earum quae, etsi frequenter fiant ab inferioribus, non possint etiam a superioribus fieri; ergo neque illae actiones requirunt corpora substantialiter unita, sed ad illas sufficiunt assumpta, vel localiter mota, ut theologi latius tractant, I, q. 51. Denique neque ex sensibilibus et corporeis passionibus constare potest quosdam angelos esse corporeos potius quam alios, quia nulla naturali ratione constare potest in aliqua intelligentiarum habere locum huiusmodi passiones; illa enim praecipua passio qua nos credimus daemones pati ab igne corporeo, non potest ratione naturali cognosci et certum est non fieri virtute naturali. Unde, licet procedat ab agente seu instrumento corporeo, non tamen est corporea in se et ex parte recipientis; ideoque etiam in animabus separatis locum habet. Aliae vero passiones animales interdum solent tribui daemonibus, ut quod delectentur odoribus sensibilibus, ut ex gentilibus refert August., lib. VIII de Civit., c. 15, ex Apuleio, lib. de Deo Socratis, et lib. IX, c. 16, et lib. XI, c. 1, ex Porphyrio, epist. ad Anebundem; et similia refert Cyrill., lib. IV cont. Iulian., ex Porph., lib. II de Abstinentia animator., et ex Homero et aliis; referunt etiam Origen., lib. VII cont. Celsum; et Theodor., lib. III et VII de Affect. Graecan. Immo multi ex Patribus censuerunt daemones rebus venereis delectari, quos referre nunc non est necesse; potest autem videri Pamel., in annotat. ad Tertullian., Parad. 1. Verumtamen, qui huiusmodi passiones daemonibus tribuerunt, si id proprie et formaliter intellexerunt, erraverunt existimantes eos esse animalia corporea habentia sensus, quod nullo sufficienti signo aut effectu cognoscere potuerunt, sed alioqui falso rumore et humana traditione decepti sunt qui ita senserunt. Si vero obiective tantum id intelligatur, ad illum effectum non erit necessarium corpus; possunt enim daemones intellectualiter percipere sensibiles odores aut nidores sacrificio-

placerse en ellos con afecto espiritual. Por consiguiente, basándose en los efectos, no hay razón alguna para distinguir las inteligencias corpóreas de las incorpóreas.

12. Dirá alguno que, aun cuando nosotros no percibamos esto apoyándonos en la operación y, por lo mismo, no podamos determinar en particular qué ángeles son corpóreos y cuáles son incorpóreos, es decir, si lo son los buenos o los malos, o si son los motores de los cielos o los custodios de los hombres, etc., sin embargo, por una razón *a priori*, podemos entender que se dan esos dos órdenes de inteligencias, no sólo porque son posibles, sino porque dicha variedad pertenece a la perfección del universo, y sólo podemos decir en general que las inteligencias incorpóreas son más perfectas por su naturaleza. Pero, a pesar de todo, hay que decir que con razones filosóficas (aun cuando no sean demostraciones matemáticas) puede mostrarse suficientemente que las inteligencias corpóreas no son posibles ni pertenecen a la perfección del universo. Esto lo pruebo así: o esas inteligencias tienen unos cuerpos tales que no pueden usar de ellos para sentir o para cualquier otro acto de la vida, o bien tienen órganos y operaciones sensitivas en los cuerpos. No puede decirse ninguna de las dos cosas; por consiguiente. Se prueba lo primero con el razonamiento de Santo Tomás, I, q. 51, a. 1, y q. 70, a. 3, porque la forma que es un principio puro de intelección y que no puede ejercer por medio del cuerpo ningún acto vital, no puede ser forma verdadera y sustancia incompleta, ordenada por su naturaleza a actualizar sustancialmente al cuerpo, y que constituya con él una sustancia completa *una per se*. Pues, como la forma es más perfecta que la materia, no se une a ella por causa de la materia principalmente, sino por causa del compuesto y por causa de sí y de su operación; por tanto, si no puede ejercerse por medio del cuerpo ninguna operación propia de tal forma, el ser de esa forma no está naturalmente ordenado al cuerpo, porque la operación indica el mismo ser y su modo, ya que el ser es por causa de la operación y la operación emana del ser. Agréguese que un cuerpo tal no serviría para nada a la operación intelectiva, dado que el cuerpo no sirve para esa acción sino mediante los sentidos. Ni tampoco se ha de unir al cuerpo un principio intelectivo tal por causa del movimiento local solamente; en efecto, este movi-

rum gentilium, et in eis spirituali affectu complacere. Igitur ex effectibus nulla est ratio discernendi intelligentias corporeas ab incorporeis.

12. Dicet aliquis: etiamsi a nobis ex operatione id non percipiatur et ideo in particulari non possimus discernere quinam angeli corporei sint, qui vero incorporei, id est, an boni vel mali, an motores caelorum vel custodes hominum, etc., ex ratione tamen a priori intelligere possumus dari illos duos ordines intelligentiarum, quia et possibiles sunt et pertinet illa varietas ad perfectionem universi, solumque possumus in generali dicere intelligentias incorporeas esse natura sua perfectiores. Sed nihilominus dicendum est, philosophica ratione (etsi mathematica demonstratio non sit) sufficienter posse ostendi intelligentias corporeas non esse possibiles nec pertinere ad perfectionem universi. Quod ita ostendo: nam vel illae intelligentiae talia habent corpora quibus uti non possint ad sentiendum vel ad aliquem alium actum vitae, vel habent organa et operationes sensuum in corporibus. Neutrum dici potest; ergo. Primum probatur discursu D. Thomae, I, q. 51, a. 1, et q. 70, a. 3, quia forma quae est purum intelligendi principium et per corpus exercere non potest aliquem actum vitae, non potest esse vera forma et substantia incompleta, natura sua ordinata ad actuandum substantialiter corpus et cum illo substantiam completam per se unam constituens. Nam, cum forma sit perfectior materia, non unitur illi propter materiam principaliter, sed propter compositum et propter se et suam operationem; si ergo nulla operatio propria talis formae potest per corpus exerceri, esse talis formae non est natura sua ordinatum ad corpus; nam operatio indicat ipsum esse et modum eius, quia esse est propter operationem et operatio manat ab esse. Adde quod tale corpus nihil prorsus deserviret ad operationem intelligendi, quia corpus non deservit ad hanc actionem nisi mediis sensibus. Nec vero tale intellectivum principium uniendum est corpori propter solum localem motum; nam hic motus per se

miento no es por sí una acción vital, sino sólo en cuanto procede del conocimiento y del apetito, y guardada la proporción, no es una acción del cuerpo viviente más que en tanto que procede de un conocimiento y apetito que poseen órganos corpóreos, como son la fantasía y el apetito sensitivo. Y, si procede de un conocimiento y afecto puramente intelectual y espiritual, lo realiza de modo suficiente en el cuerpo un motor extrínseco; por consiguiente, el principio intelectivo no puede unirse de modo sustancial y vital al cuerpo a causa de este solo movimiento; luego las inteligencias no pueden estar compuestas por cuerpos carentes de acciones vitales.

13. Tampoco pueden las inteligencias tener cuerpos que sean por sí mismos sensitivos, ya que tales cuerpos han de poseer necesariamente órganos acomodados a los sentidos, entre los cuales tiene la primacía el sentido del tacto; ahora bien, dichos órganos exigen un cuerpo compuesto y en el que se mezclan proporcionalmente las primeras cualidades, como consta por los libros *De Anima*. Por consiguiente, las inteligencias no pueden tener tales cuerpos, ya que éstas son sustancias enteramente incorruptibles e incapaces de las alteraciones naturales que disponen para la corrupción; ahora bien, tales cuerpos son, por su naturaleza, corruptibles y alterables, por constar de una materia sujeta a esas cualidades elementales. Se podrá decir que los ángeles no son incorruptibles por su naturaleza, sino por la gracia. Pero esto mostraremos después que es falso, y se ve claramente que es ajeno a toda razón natural. Por lo cual, incluso aquellos mismos que afirman que los cielos son corruptibles por parte de su materia, pero que nunca se corrompen, ni hay en los agentes naturales ninguna fuerza activa contraria a ellos, establecen en los cielos mismos algunas disposiciones que no tienen contrario, por razón de las cuales no pueden corromperse; de lo contrario, si se diese en ellos una mezcla armónica de calor y humedad, no podría encontrarse razón alguna por la cual no se corrompiesen. Por consiguiente, si los ángeles tuviesen unos cuerpos dispuestos y combinados de ese modo, podrían alterarse y corromperse naturalmente. Sobre todo, porque aquellas sustancias no están siempre existiendo en un lugar natural separado de esos agentes naturales, sino que recorren diversos parajes y atraviesan cualesquiera lugares dotados de

non est actio vitae, nisi quatenus procedit a cognitione et appetitu, et, servata proportione, non est actio viventis corporis, nisi quatenus procedit a cognitione et appetitu habentibus organa corporea, ut sunt phantasia et appetitus sensitivus. Si autem procedat a cognitione et affectu pure intellectuali et spirituali, sufficienter fit in corpore ab extrinseco movente; ergo propter hunc solum motum non potest principium intellectivum substantialiter et vitaliter uniri corpori; ergo non possunt intelligentiae esse compositae ex corporibus actionum vitae expertibus.

13. Neque etiam possunt intelligentiae habere corpora quae per se sentiant; nam talia corpora oportet habere organa sensibus accommodata, inter quos primum locum habet sensus tactus; haec autem organa requirunt corpus mixtum et ex primis qualitatibus temperatum, ut constat ex libris de Anima. Ergo non possunt habere intelligentiae talia corpora. Nam intelligentiae sunt substantiae omnino incorruptibiles et incapaces alterationum naturalium quae ad corruptionem disponunt; huiusmodi autem corpora sunt natura sua corruptibilia et alterabilia, cum constent ex materia his elementaribus qualitatibus subiecta. Dices angelos non natura, sed gratia esse incorruptibiles. Sed hoc esse falsum infra ostendemus et per se constat esse alienum ab omni ratione naturali. Unde, etiam illi qui dicunt caelos esse corruptibiles ex parte materiae, nunquam vero corrumpi, neque in agentibus naturalibus esse vim activam in illos, ponunt in ipsis caelis dispositiones aliquas non habentes contrarium, ratione quarum corrumpi non possunt; alioqui si in illis esset temperamentum calidi et humidi, nulla posset reddi ratio cur non possent corrumpi. Si ergo in angelis essent corpora sic disposita et temperata, naturaliter possent corrumpi et alterari. Maxime cum illae non sint substantiae semper existentes in aliquo naturali loco ab his agentibus naturalibus remoto, sed quae varia loca circumeunt et per quaelibet loca quibusvis qualitatibus affecta pertranseunt, a

las cualidades más diversas y nada padecen de parte de ellos; por tanto, esto es señal de que no tienen cuerpos corruptibles naturalmente.

14. Al argumento puede responderse de otra manera: que sólo concluye que los cuerpos de las inteligencias no tienen unos órganos y sentidos como los tienen los nuestros; pero que pueden tener otro género de sentidos que no exija cuerpos corruptibles ni órganos conformados con las primeras cualidades. ¿Por qué, pues, no podría Dios hacer unos sentidos y unos cuerpos tales? Ahora bien, aun cuando no podamos demostrar abiertamente que esto implica contradicción, sin embargo nos basta que no haya en la naturaleza un principio para fingir tales cuerpos y que no pueda entenderse con los principios naturales cómo son posibles, o de qué clase son o qué actos tienen esos sentidos. De aquí que, quienes atribuyen cuerpo a los demonios o a los ángeles, no les atribuyen cuerpo orgánico o con aptitud para sentir, sino cuerpos sutiles o parecidos, y, por ello, les llaman aéreos, los cuales, ciertamente, no podrían menos de ser muy imperfectos. Y, por eso, es mucho más verdadero que las inteligencias no tienen cuerpo y que no se da ninguna otra naturaleza que conste de cuerpo y de espíritu, fuera de la humana. Esto lo indicó el Concilio Lateranense en el c. *Firmiter, de Summ. Trinit.*, afirmando que *Dios al comienzo del tiempo produjo la criatura espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, que es cuasi común, y está constituida por cuerpo y espíritu.* Sin embargo, la naturaleza angélica entera, y en cuanto abarca todas las inteligencias, no consta de cuerpo y espíritu, sino que es solamente espiritual. Y de ese modo piensan acerca de los ángeles los Padres de la Iglesia y en tal sentido les llaman espirituales, como Dionisio, en el c. 1 y 2 *De Caelest. hierar.*, y en el lib. IV *De Divin. nom.*; Ignacio, Epist. 2 *ad Trallian.*; Damasceno, lib. I *De Fide*, c. 17, y lib. II, c. 3; y Basilio, homilía *Quod Deus non est auctor malorum;* Crisóstomo, hom. XXII *in Genes.*, y XLIV *in Matth.*; Cirilo, lib. IV *in Ioannem*, c. 10; Atanasio, orat. *de Commun. essent. Patris et Filii et Spiritus Sancti*, e *In Psalm.* 79, acerca de las palabras: *El que se sienta más alto que los Querubines*, como se refiere en el VII *Syn., epist. Germani ad Thomam;* Ireneo, lib. II *cont. Haeres.*, c. 54 y 55; Gregorio, II *Moral.*, c. 5; Hilario, VIII

quibus nihil patiuntur; ergo signum non est habere corpora naturaliter corruptibilia.

14. Aliter responderi potest ad argumentum, solum concludere corpora intelligentiarum non habere talia organa et tales sensus, quales nostra habent; habere tamen posse aliud genus sensuum quod non requirat corpora corruptibilia neque organa ex primis qualitatibus temperata. Cur enim non posset Deus huiusmodi sensus et corpora facere? Sed quamvis demonstrare aperte non possimus hoc implicare contradictionem, nobis tamen satis est non esse in natura principium ad fingenda huiusmodi corpora, neque ex naturalibus principiis intelligi posse quomodo sint possibilia, aut quales essent illi sensus, vel quos actus haberent. Unde qui tribuunt corpora daemonibus aut angelis, non tribuunt illis corpora organica aut apta ad sentiendum, sed subtilia aut similaria, et ideo aerea illa vocant, quae sane non possent non esse imperfectissima. Ideoque longe verius est nulla esse intelligentiis corpora, neque esse aliam naturam ex corpore et spiritu constantem praeter humanam. Quod indicavit Concil. Lateran., in c. *Firmiter*, de Summ. Trinit., dicens *Deum ab initio temporis condidisse creaturam spiritualem et corporalem, id est, angelicam et mundanam, et deinde humanam quasi communem, ex spiritu et corpore constitutam.* Natura vero angelica tota, et ut omnes intelligentias complectitur, non constat corpore et spiritu, sed spiritualis tantum est. Atque hoc modo sentiunt de angelis eosque in eo sensu spirituales vocant Patres Ecclesiae, ut Dionysius, c. 1 et 2 de Caelest. hierar., et IV de Divin. nom.; Ignat., epist. 2 ad Trallian.; Damascen., lib. I de Fid., c. 17, et lib. II, c. 3; et Basil., homilia Quod Deus non est auctor malorum; Chrysostom., hom. XXII in Genes., et XLIV in Matth.; Cyrill., lib. IV in Ioan., c. 10; Athan., orat. de Commun. essent. Patris et Filii et Spiritus Sancti, et in Ps. 79, circa id: *Qui sedet super Cherubim*, prout refertur in VII Syn., epist. Germani ad Thomam; Iren., lib. II cont. Haeres., c. 54 et 55; Gregor., II Moral., c. 5; Hilar., VIII de Trinit.; Hieron.,

De Trinitate; Jerónimo, *Isaiae*, 63; León Papa, *epist.* 96. Y San Agustín, aun cuando parece dudoso en muchos sentidos, sin embargo en el lib. I *Retract.*, c. 11 y 12, y en el lib. II, c. 14, se retracta de lo dicho anteriormente acerca de que los ángeles tienen almas o son almas, y dice que se han de llamar criaturas espirituales y espíritus.

15. *Cómo hay que entender a los Padres cuando dicen que los ángeles son corpóreos.*— Reconozco que pueden objetarse también muchas cosas tomadas de los Padres de la Iglesia y de los antiguos filósofos. Sin embargo, no es de maravillar que hayan errado los filósofos en una materia oculta y muy distante de los sentidos. En cambio, los Padres de la Iglesia, en estas cosas que no pertenecen a la doctrina de la fe, a veces han seguido a los filósofos antiguos, sobre todo a Platón; y otras, llaman a una cosa material o corporal, no con propiedad absoluta, sino con frase comparativa; así dice el Damasceno antes, que los ángeles son al mismo tiempo incorpóreos e inmateriales en sí, pero materiales respecto de Dios. Y del mismo modo puede exponerse lo que se dice, *de Ecclesiast. dogmat.*, c. 12 y 13, de que no hay nada incorpóreo excepto Dios; y se da la explicación de que toda criatura está circunscrita localmente, cosa que también puede entenderse en sentido general, como diré después. Más todavía, San Agustín, *haeres.* 86, citando a Tertuliano, que afirma que Dios es cuerpo, dice que puede interpretarse piadosamente que llamó corpóreo a Dios en el sentido de que no es algo vacío o ficticio, sino un ente verdadero y perfecto. En ese sentido exponemos nosotros el dicho de San Pablo: *En quien habita la plenitud de la divinidad corporalmente*, es decir, de modo verdadero y natural y no sólo figurado. Por consiguiente, con mucho mayor motivo pueden llamarse los ángeles corpóreos, no por causa de una masa y extensión corpórea, sino por causa de alguna composición e imperfección que tienen en comparación con Dios.

16. *Los ángeles son inmateriales.*— De esta parte de la conclusión se infiere otra, es decir, otro atributo de las inteligencias, concretamente que los ángeles son inmateriales, o sea, que no están compuestos de materia o de partes esenciales realmente distintas, de las que una sea potencia y la otra acto sustancial. Esta inferencia es clara por otro principio que se probó en la Disputación XIII, a saber,

Isaiae, 63; Leo Papa, epist. 96. Et Augustinus, licet multis modis videatur dubius, tamen, I lib. Retract., c. 11 et 12, et lib. II, c. 14, retractat quod alibi dixerat, angelos habere animas aut esse animas, sed appellandos dicit creaturas spirituales et spiritus.

15. *Patres dicentes angelos corporeos qualiter intelligendi.*— Scio posse etiam in contrarium multa obiici ex Patribus Ecclesiae et ex antiquis philosophis. Sed quod philosophi in re occulta et a sensibus valde distanti erraverint mirandum non est. Patres vero Ecclesiae interdum secuti sunt in his rebus, quae ad doctrinam fidei non pertinent, antiquos philosophos, praesertim Platonem; aliquando vero rem aliquam materialem vel corpoream vocant non absoluta proprietate, sed comparativa locutione; sic Damascenus supra simul dicit angelos esse incorporeos et immateriales in se, materiales autem respectu Dei. Et eodem modo exponi potest quod dicitur de Ecclesiast. dogmat., c. 12 et 13, nihil esse incorporeum praeter Deum; et ratio redditur, quia omnis creatura localiter circumscribitur, quod etiam lato modo intelligi potest, ut inferius dicam. Quin etiam Augustinus, haeres. 86, referens Tertullianum asserentem Deum esse corpus, pie dicit posse exponi vocasse Deum corporeum, id est, qui non est inane quid aut confictum, sed verum et perfectum ens. Quo sensu a nobis exponitur illud Pauli: *In quo habitat plenitudo divinitatis corporaliter*, id est, vere et naturaliter et non tantum figurate. Multo ergo magis possunt angeli dici corporei, non propter corpoream molem et extensionem, sed propter compositionem aliquam et imperfectionem quam habent in comparatione Dei.

16. *Angeli sunt immateriales.*— Ex hac parte conclusionis colligitur alia seu aliud attributum intelligentiarum, scilicet, angelos esse immateriales, id est, non compositos ex materia, seu ex partibus essentialibus realiter distinctis, quarum altera sit potentia, altera actus substantialis. Haec illatio constat ex alio principio, quod disp. XIII probatum

que no se da esta composición sino en las realidades cuantas y corpóreas; por consiguiente, como se ha mostrado que los ángeles no tienen cantidad de masa ni extensión de partes, se concluye lógicamente que son inmateriales. Y, como allí adujimos todas las cosas que para esto pueden desearse, no es menester que se añada o repita nada en este lugar.

Se muestra que los ángeles son intelectuales

17. Por último, de esos atributos se infiere otro que se ha establecido en la tercera parte de la conclusión, a saber, que los ángeles son de naturaleza intelectual, lo cual es también evidente por su naturaleza y certísimo por nuestra fe, como notó Bernardo, lib. V *de Consider. ad Eugenium.* Pues lo ángeles malos pudieron pecar y los ángeles buenos *ven siempre el rostro del Padre,* y unos y otros hablan a los hombres, y les enseñan, los instruyen, los tientan, etc.; y todo eso no puede hacerse sin entendimiento. Finalmente, el nombre mismo de inteligencias, que impusieron a los ángeles los filósofos, indica suficientemente que pensaron que los ángeles eran intelectuales. Además, la razón aducida anteriormente, por la que mostramos que son inteligencias, convence de que deben tener naturaleza intelectual: Dios, en efecto, está constituido en este grado supremo, y por la semejanza con El y la perfecta participación de ese grado, cuanto puede hacerse en una naturaleza creada, hemos concluido que son necesarias en el universo tales criaturas; por consiguiente, tales criaturas son sustancias vivientes e intelectuales.

18. Finalmente, podemos probar esto mismo valiéndonos de los atributos anteriores; pues así prueba Santo Tomás, I, q. 14, a. 1, que Dios tiene naturaleza intelectual, porque es incorpóreo e inmaterial. *Pues la inmaterialidad de una realidad* —dice— *es la razón de que sea cognoscitiva, y según el grado de inmaterialidad se tiene el grado de conocimiento;* y, por lo mismo, Dios, como es inmaterial en grado sumo, es también cognoscitivo en grado sumo; y, contrariamente, las realidades corpóreas, hasta el grado de las plantas, no participan de ningún conocimiento a causa de su excesiva materialidad; los animales, en cambio, participan de algún conocimiento, porque, en cierto modo, comienzan a dominar la materia

est, scilicet, hanc compositionem non inveniri nisi in rebus quantis et corporeis; cum ergo ostensum sit angelos non habere quantitatem molis nec extensionem partium, recte concluditur eos esse immateriales. Et quia eo loco adduximus omnia quae hic desiderari poterant, nihil hoc loco addere aut repetere necesse erit.

Angelos esse intellectuales

17. Ultimo ex dictis attributis infertur aliud in tertia parte conclusionis positum, scilicet, angelos esse intellectualis naturae, quod etiam est naturaliter evidens, et in fide nostra certissimum, ut Bernardus notavit, lib. V de Consider. ad Eugenium. Nam angeli mali peccare potuerunt, et angeli boni *semper vident faciem Patris,* et utrique ad homines loquuntur, et eos docent, instruunt, tentant, etc.; quae omnia sine intellectu fieri non possunt. Denique, ipsum nomen intelligentiarum, quod philosophi angelis imposuerunt, satis indicat eos sensisse angelos esse intellectuales. Praeterea, ratio supra facta, qua ostendimus intelligentias esse, convincit eas debere esse naturae intellectualis: quia Deus in hoc supremo gradu constitutus est, et ex similitudine ad ipsum et ex perfecta participatione illius gradus, quantum in natura creata esse potest, conclusimus necessarias esse in universo huiusmodi creaturas; ergo tales creaturae sunt substantiae viventes et intellectuales.

18. Tandem hoc ipsum probare possumus ex prioribus attributis; sic enim D. Thomas, I, q. 14, a. 1, probat Deum esse naturae intellectualis, quia est incorporeus et immaterialis. *Nam immaterialitas* (inquit) *alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva, et iuxta gradum immaterialitatis est gradus cognitionis;* et ideo Deus, sicut est summe immaterialis, ita est summe cognoscitivus; e contrario vero res corporeae usque ad gradum plantarum propter nimiam materialitatem nullam participant cognitionem, animalia vero aliquam participant cognitionem, eo quod aliquo modo incipiunt dominari materiae, et

y a ser capaces de formas o especies inmateriales; pero el alma racional alcanza ya el grado intelectual, pues, aunque informe la materia, puede, no obstante, subsistir sin ella; por consiguiente, las inteligencias, que se acercan más a la inmaterialidad de Dios —pues no solamente subsisten sin materia, sino que no pueden informar a ésta, y no dicen relación esencial a ella, ni la necesitan de ningún modo para sus operaciones propias y vitales—, viven una vida puramente intelectual, como enseñó también Aristóteles, XII de la *Metafísica,* c. 8, y I *De Caelo,* c. 8. Y que la inmaterialidad sea para una cosa la razón de ser cognoscitiva lo explica Santo Tomás basándose en el hecho de que la materia es la que limita y coarta a la forma; ahora bien, la naturaleza de la realidad cognoscente exige una cierta facultad y capacidad por razón de la cual pueda de un modo superior convertirse en las cosas que conoce, como se ve en el lib. III *De Anima,* text. 34. Y puede explicarse de este modo: la vida intelectual es perfectísima; ahora bien, toda vida actual consiste en un determinado modo de operar perfecto e interno, que proviene necesariamente de la forma y no de la materia, pues la materia no es activa, sino puramente receptiva. Por consiguiente, cuanto más supera la forma la imperfección de la materia, tanto más perfectamente es operativa; y, por esto, las formas de los seres inanimados, a pesar de que pueden operar algo fuera de sí, no lo hacen de un modo perfecto y vital, porque son muy materiales. Y las restantes formas, o bien alcanzan el grado de la vida, o dentro de él participan de una perfección tanto mayor cuanto más distan en su ser y perfección de la imperfección de la materia; por consiguiente, las formas que están enteramente separadas y alejadas de la potencialidad de la materia participarán del mejor grado de vida, que consiste en la intelección.

19. Pero podrá alguien objetar que todo este razonamiento supone que cualquier sustancia inmaterial es intelectual: y tal principio ni es manifiesto por sí mismo, ni está demostrado con evidencia. Pues, ¿qué contradicción hay en que Dios cree alguna sustancia inmaterial no inteligente? Y si este hecho no la implica, ¿de qué modo nos consta que ninguna de las creadas es de esta clase?

esse capacia formarum seu specierum sine materia; anima vero rationalis iam attingit intellectualem gradum, quia, licet informet materiam, subsistere tamen potest sine illa; ergo intelligentiae, quae magis accedunt ad immaterialitatem Dei, quia non solum subsistunt sine materia, sed etiam illam non possunt informare, neque ad eam habent essentialem habitudinem, neque illa indigent ullo modo ad suas proprias et vitales operationes, vivunt vita pure intellectuali, ut etiam Aristot. docuit, XII Metaph., c. 8, et I de Caelo, c. 8. Quod autem immaterialitas sit ratio alicui rei quod sit cognoscitiva, declarat D. Thomas ex eo quod materia est quae limitat et coarctat formam; natura autem rei cognoscentis postulat quamdam habitudinem et capacitatem, ratione cuius possit superiori modo fieri ea quae agnoscit, ex III de Anima, text. 34. Potest autem in hunc modum declarari, quia intellectualis vita est perfectissima; omnis autem vita actualis consistit in perfecto et interno quodam modo operandi, qui necessario provenit a forma et non a materia, quia materia non est activa, sed pure receptiva. Ergo, quo forma magis superat imperfectionem materiae, eo perfectius est operativa; et ideo formae inanimatorum, quia valde materiales sunt, licet aliquid extra se agere possint, non tamen perfecto et vitali modo operari. Reliquae vero formae vel attingunt gradum vitae, vel in eo tanto maiorem perfectionem participant, quanto in suo esse et perfectione magis distant ab imperfectione materiae; ergo formae omnino abstractae et elongatae a potentialitate materiae participabunt optimum vitae modum, qui in intelligendo consistit.

19. Sed obiiciet aliquis totum hunc discursum supponere omnem substantiam immaterialem esse intellectualem: hoc autem principium neque est per se notum, neque evidenter demonstratum. Quam enim contradictionem implicat creare Deum aliquam substantiam immaterialem non intelligentem? Si autem hoc non implicat, unde constat nullam ex creatis esse huiusmodi? Dein-

Además, ¿cómo puede la inmaterialidad ser razón de la intelectualidad, siendo aquélla una negación y ésta una perfección positiva? Y si, mediante esa negación se delimita una diferencia positiva, ésta, o bien es más común que la intelectualidad, y así no puede ser la razón adecuada de la intelectualidad, por lo que se dan accidentes inmateriales que de ningún modo son intelectuales; o, si se toma en cuanto es una perfección de las sustancias intelectuales, no expresa una cosa distinta de la intelectualidad.

20. Esta objeción y otras proponen Gabriel, *In I*, dist. 35, q. 1; y Auréolo, citado por Capréolo, en el mismo pasaje, q. 1. Se responde, sin embargo, que parece más verdadera la imposibilidad de una sustancia creada espiritual e incorpórea que no sea intelectual. Esto parecen suponerlo Santo Tomás y todos los teólogos; y Dionisio, en todo el libro *De Caelesti Hierar.* Pues deduce de allí que los ángeles son inteligentes, porque son semejantes a Dios en el ser espiritual e inmaterial, y cuanta más pureza tienen en esto, mayor perfección tienen en la intelección. Y San Agustín, lib. XII *De Genes. ad litter.*, c. 10, afirma que toda sustancia actualmente inteligible es intelectual; y, aunque hable de hecho, sin embargo piensa que ésta es una conexión esencial y necesaria. Más aún, si no fuese tal, nadie podría afirmar con fundamento que toda sustancia actualmente inteligible o espiritual fuese intelectual; pues, ¿por qué no había de hacer Dios en ese orden la sustancia cognoscente y la no cognoscente, si fuese posible una y otra diferencia, como lo es en el orden corporal? Y la razón de por qué no es esto posible fue señalada antes y se explica más porque no puede concebirse una sustancia, sobre todo la sustancia actual y que posea el ser absolutamente, que no tenga una operación que le sea proporcionada de modo connatural; por consiguiente, toda sustancia espiritual tendrá necesariamente tal operación. Ahora bien, esa operación no puede consistir en una mera acción transeúnte, ya sea porque esa acción, tal como puede darse entre las cosas creadas, supone alguna comunicación en la materia o en el modo de composición, como diré después; ya también porque tal acción, si no procede de una operación vital, es muy imperfecta; y la sustancia espiritual, al pertenecer al orden más perfecto de la realidad, debe participar por su naturaleza de un modo de operar perfecto; por consiguiente, la operación de la sustancia espiritual, intrínseca y connatural, es inmanente. Y, consecuentemente, será también una operación vital, porque una acción esencialmente inmanente, en cuanto tal, es siempre vital, y porque el grado de viviente es más perfecto que el de no viviente. Por consiguiente, la sustancia espiritual, por ser de un orden perfectísimo, debe estar constituida en ese grado. Finalmente, esa operación será necesariamente espiritual, por estar en una sustancia espiritual; ahora bien, sólo es operación espiritual, vital e inmanente la que pertenece al grado intelectual.

de, quomodo potest immaterialitas esse ratio intellectualitatis, cum illa sit negatio, haec perfectio positiva? Quod si per illam negationem aliqua positiva differentia circumscribatur, illa vel est communior quam intellectualitas et ita non potest esse ratio adaequata intellectualitatis, unde dantur accidentia immaterialia quae nullo modo sunt intellectualia; vel, si sumatur ut est perfectio substantiarum intellectualium, non dicit aliquid distinctum ab intellectualitate.

20. Haec et alia obiiciunt Gabr., In I, dist. 35, q. 1; et Aureol., apud Capr., ibid., q. 1. Respondetur tamen verius videri esse impossibilem substantiam creatam spiritualem et incorpoream quae intellectualis non sit. Quod videntur divus Thom. et omnes theologi supponere; et Dionys., toto libro de Caelesti hierar. Nam inde colligit angelos esse intelligentes, quia sunt similes Deo in esse spirituali et immateriali, et quo in hoc puriores sunt, eo esse in intelligendo perfectiores. Et August., lib. XII Genes. ad litter., c. 10, omnem substantiam actu intelligibilem ait esse intellectualem; et licet de facto loquatur, tamen sentit illam esse connexionem per se ac necessariam. Immo, si huiusmodi non esset, nemo certe affirmare cum fundamento posset omnem substantiam actu intelligibilem seu spiritualem esse intellectualem; nam cur Deus in illo ordine non fecisset substantiam cognoscentem et non cognoscentem, si esset possibilis utraque differentia, sicut est in corporali? Ratio autem cur hoc non sit possibile, tacta est supra et declaratur amplius, quia non potest intelligi substantia, praesertim actualis et habens esse simpliciter, quae non habeat operationem connaturaliter sibi proportionatam; ergo omnis substantia spiritualis necessario habebit huiusmodi operationem. Illa autem operatio non potest consistere in sola actione transeunte, tum quia huiusmodi actio prout esse potest inter res creatas, supponit communicationem aliquam in materia seu in modo compositionis, ut infra dicam, tum etiam quia talis actio, si non procedat ex operatione vitae, valde imperfecta est; substantia autem spiritualis, cum sit in perfectissimo ordine rerum, participare debet ex natura

21. A la segunda parte de la objeción responde Capréolo que, cuando el ser inmaterial se dice que es la razón del ser intelectual, el término intelectual no se toma como diferencia esencial, esto es, radicalmente, según se dice; así, pues, la razón propuesta prueba que es lo mismo ser sustancia espiritual que intelectual, y que, por ello, una de estas cosas no puede ser razón de la otra; pero que se emplea el término intelectual como la facultad próxima de la intelección y en dicho sentido es claro que el entendimiento sigue a esa sustancia por el hecho de ser espiritual. Añado, sin embargo, que, aunque se tome lo intelectual del primer modo, puede comprobarse que la inmaterialidad es su razón, no ciertamente a manera de principio propio y de causa, sino, o bien únicamente en el sentido de que una condición infiere a otra, o a lo sumo en cuanto un concepto es la razón del otro, a la manera como decimos que en Dios un atributo es razón de otro. Y, ciertamente, si la inmaterialidad se toma como la negación de composición de materia y forma en la sustancia completa o actual, en este sentido la razón de intelectualidad puede decirse sólo a manera de condición *sine qua non*, una vez afirmada la cual, se sigue necesariamente que tal sustancia sea intelectual. En cambio, si se toma como una perfección positiva que delimitamos mediante aquella negación, en este sentido, aun cuando en la sustancia espiritual no se distingan la espiritualidad (por llamarla así) y la intelectualidad, sin embargo podemos nosotros distinguirlas mediante conceptos precisos e inadecuados. En efecto, de igual modo que una misma forma, según una entidad y razón esencial enteramente idéntica, no sólo informa, sino que es principio de operaciones, aun cuando dis-

sua perfectum operandi modum; ergo operatio substantiae spiritualis, intrinseca et connaturalis, est immanens. Et consequenter etiam erit operatio vitalis, quia actio per se immanens, ut talis est, semper est vitalis, et quia gradus viventis perfectior est quam non viventis. Ergo substantia spiritualis, cum sit perfectissimi ordinis, in eo gradu constitui debet. Denique talis operatio necessario erit spiritualis, cum sit in substantia spirituali; operatio autem spiritualis, vitalis et immanens, tantum est illa quae ad gradum intellectualem pertinet.

21. Ad alteram partem obiectionis respondet Capreolus, cum esse immateriale dicitur ratio esse intellectualis, non sumi intellectuale pro differentia essentiali, seu (ut aiunt) radicaliter; sic enim ratio facta probat idem esse substantiam esse spiritualem et intellectualem, et ideo non posse unum esse rationem alterius; sed sumi intellectuale pro facultate proxima intelligendi, et hoc modo clarum est intellectum consequi ad talem substantiam, eo quod spiritualis sit. Addo vero, etiamsi sumatur intellectuale priori modo, posse verificari quod immaterialitas sit ratio eius, non quidem per modum proprii principii et causae, sed vel solum quatenus una conditio infert aliam, vel ad summum quatenus unus conceptus est ratio alterius, quomodo in Deo dicimus unum attributum esse rationem alterius. Et quidem, si immaterialitas sumatur pro negatione compositionis ex materia et forma in substantia completa seu actuali, sic dici potest ratio intellectualitatis solum per modum conditionis sine qua non, qua posita, necessario consequitur talem substantiam esse intellectualem. Si vero sumatur pro perfectione positiva quam per illam negationem circumscribimus, sic, licet in substantia spirituali non distinguatur spiritualitas (ut sic dicam) et intellectualitas, nihilominus nos possumus ea distinguere secundum praecisos et inadaequatos conceptus. Nam, sicut eadem forma secundum eamdem omnino entitatem et rationem essentialem, et informat, et est principium operandi, quamvis haec duo per con-

tingamos estas dos cosas conceptualmente, así la misma forma separada, en virtud de su propia diferencia esencial, no sólo tiene en sí tal determinada perfección y orden, sino que es principio radical de tal operación, que es entender; pero nosotros distinguimos conceptualmente aquellas dos cosas por medio de conceptos inadecuados. Del primero de ellos (comparándolos objetivamente) decimos con toda verdad que es la razón del segundo; porque, como la forma es tal en sí que alcanza el grado y orden de las sustancias espirituales, por ello necesariamente es intelectual, es decir, principio radical de intelección. Y, tomada de ese modo, la inmaterialidad no es algo que tenga más extensión que la intelectualidad, ni al revés, sino que se convierten entre sí, y, sin embargo, se dice que una es la razón de la otra por causa de esa precisión del entendimiento.

22. Por ello, no importa que los accidentes espirituales no sean intelectuales, porque no son inmateriales en el sentido en que hablamos ahora de cosa inmaterial, a saber, en cuanto conviene al ente por sí. Y la razón está en que la sustancia sola es el primer principio de la operación; los accidentes, en cambio, son facultades u operaciones o disposiciones de la sustancia, y, por ello, aun cuando la sustancia inmaterial sea necesariamente el principio principal de la intelección, los accidentes, aunque sean también espirituales, no participan de dicha perfección. Más todavía, aunque algunos sean principios próximos, no lo son todos, porque, o bien son las operaciones mismas y actos últimos, o son los principios próximos de otras acciones que pueden convenir también a los ángeles, como son apetecer, mover, etc., o sólo son unos modos de la misma sustancia, como la presencia local.

Se muestra que los ángeles tienen perfección finita y de qué modo la tienen

23. Digo, en tercer lugar, que con la razón natural conocemos que todas las inteligencias creadas son limitadas y finitas en la perfección esencial y, consecuentemente, también en todas las virtudes que se siguen de la misma esencia. Esta afirmación es totalmente cierta en sí; se demuestra, en efecto, fácilmente con los principios anteriormente establecidos y demostrados. Porque se ha probado

ceptus a nobis distinguantur, ita eadem forma separata ex vi eiusdem differentiae essentialis, et est in se talis perfectionis et ordinis, et est radicale principium talis operationis, quae est intelligere; nos vero ea duo ratione distinguimus per inadaequatos conceptus. De quorum priori (obiective eos comparando) verissime dicimus esse rationem posterioris; nam, quia forma in se talis est ut gradum et ordinem substantiarum spiritualium attingat, ideo necessario est intellectualis, id est, radicale principium intelligendi. Atque hoc modo sumpta immaterialitas non est quid communius quam intellectualitas, nec e converso, sed convertuntur inter se, et nihilominus una dicitur esse ratio alterius propter dictam praecisionem intellectus.

22. Unde non refert quod accidentia spiritualia intellectualia non sint, quia non sunt immaterialia eo modo quo nunc loquimur de re immateriali, scilicet, prout convenit enti per se. Et ratio est quia sola substantia est primum operandi principium; accidentia vero sunt facultates aut operationes vel dispositiones substantiae, et ideo, licet substantia immaterialis necessario sit principale principium intelligendi, accidentia, licet spiritualia etiam sint, non participant hanc perfectionem. Immo, licet quaedam sint principia proxima, non tamen omnia, quia vel sunt operationes ipsae et actus ultimi, vel sunt principia proxima aliarum actionum, quae possunt etiam angelo convenire, ut sunt appetere, movere, etc., vel sunt tantum quidam modi ipsius substantiae, ut localis praesentia.

Angelos esse finitae perfectionis, et quo modo

23. Dico tertio, naturali ratione cognosci omnes intelligentias creatas esse limitatas et finitas in perfectione essentiali et consequenter in omni etiam virtute quae ad eamdem essentiam consequitur. Haec assertio in se quidem omnino certa est; demonstratur enim facile ex principiis in superioribus positis et demonstratis. Probatum est enim om-

que todas estas sustancias distintas de la primera habían de ser necesariamente creadas, ya que el ente necesario por sí sólo puede ser uno en la naturaleza. Además se ha mostrado que pertenece al concepto intrínseco y esencial del ente creado ser esencialmente finito, porque es propio de su esencia ser dependiente; ahora bien, encierra contradicción que un ente infinito tenga dependencia, como antes dijimos, y de ello hemos concluido también que es imposible que Dios cree otro Dios, o sea, otro ente absolutamente infinito; por consiguiente, un atributo común a todas las inteligencias distintas de Dios es ser finitas y de perfección esencial limitada, y en ello convienen todos los filósofos católicos.

Pensamiento de Aristóteles sobre este punto

24. Sin embargo, preguntan algunos si éste fue el pensamiento de Aristóteles acerca de las inteligencias, o si pensó más bien que eran absolutamente infinitas. Y la razón de dudar está en que en el libro XII de la *Metafísica* infiere la virtud infinita del motor partiendo del movimiento perpetuo del cielo; ahora bien, él pensó que mueven perpetuamente todas, o muchas de las inteligencias; por tanto, juzgó que todas ellas eran infinitas. Además no prueba de otro modo la inmaterialidad de estas sustancias, más que valiéndose de su infinitud, como se ve por el lib. XII de la *Metafísica*, text. 41, donde razona de ese modo acerca del primer motor; y en el text. 42 concluye que son varias esas sustancias que se mueven perpetuamente; y en el text. 43 infiere que todas ellas son eternas, inmóviles y carentes de magnitud. En lo cual advierte Santo Tomás que la inferencia del Filósofo se funda en que mueven durante un tiempo infinito y, por consiguiente, con virtud infinita. Sin embargo, parece increíble que Aristóteles pensase que todas las inteligencias motoras de los orbes eran infinitas absolutamente y por esencia, tal como ahora hablamos. En efecto, él mismo, como se ha probado en lo que precede, no ignoró que todas habían sido creadas por el primer motor, acerca del cual admite, al fin de la *Metafísica*, que es el señor único del universo; por tanto, no pudo pensar que esas inteligencias tuviesen una perfección absolutamente infinita, ya que ello está totalmente en contradicción con la dependencia respecto de otro, e incluso con la desigualdad. Pues, ¿cómo las

nes has substantias distinctas a prima necessario fore creatas, quia ens necessarium ex se solum unum esse potest in rerum natura. Deinde ostensum est de intrinseco et essentiali conceptu entis creati esse ut sit finitum essentialiter, quia de essentia eius est ut sit dependens; involvit autem repugnantiam quod ens infinitum dependeat, ut supra diximus, et inde etiam conclusimus fieri non posse ut Deus creet alium Deum seu aliud ens simpliciter infinitum; ergo commune attributum omnium intelligentiarum a Deo distinctarum est quod sint finitae et limitatae perfectionis essentialis, et in hoc omnes philosophi catholici conveniunt.

Quid Aristoteles in hoc senserit

24. Quaerunt tamen an Aristoteles ita de his intelligentiis senserit, vel putaverit potius eas esse simpliciter infinitas. Et ratio dubitandi est quia, XII Metaph., ex perpetua motione caeli colligit infinitam virtutem motoris; sed ipse sensit vel omnes, vel multas intelligentias perpetuo movere; ergo sensit omnes illas esse infinitas. Deinde non aliter probat immaterialitatem harum substantiarum, nisi ex infinitate earum, ut patet ex XII Metaph., text. 41, ubi ita ratiocinatur de primo motore; et text. 42 concludit plures esse tales substantias perpetuo moventes, et text. 43 colligit omnes illas esse sempiternas, immobiles et sine magnitudine. Ubi D. Thom. advertit collectionem Philosophi in eo fundari, quod moveant tempore infinito, et consequenter virtute infinita. Nihilominus incredibile videtur Aristotelem existimasse omnes intelligentias motrices orbium esse infinitas simpliciter et in essentia, prout nunc loquimur. Nam ipse, ut in superioribus probatum est, non ignoravit omnes esse creatas a primo motore, quem solum fatetur, in fine Metaphysicae, esse unicum principem universi; ergo existimare non potuit illas intelligentias esse infinitae perfectionis simpliciter, cum haec plane repugnet cum dependentia ab alio, immo et cum inae-

inteligencias inferiores pueden ser desiguales a la primera, si son infinitas de modo absoluto y en el género de ente, lo mismo que la primera? Más todavía, Aristóteles supone que son desiguales entre sí; pues afirma en el lib. XII de la *Metafísica*, c. 8, que están jerarquizadas en perfección del mismo modo que los cielos a los que mueven. Ahora bien, de qué modo pueda armonizarse con esta verdad el otro razonamiento de Aristóteles, es difícil de explicar; lo que nosotros podemos decir, lo añadiré en seguida.

Sobre si las inteligencias son infinitas en esencia, al menos de modo relativo

25. Puede, pues, preguntarse, además, si, aun cuando las inteligencias creadas no sean absolutamente infinitas en su esencia o en el género de ente, pueden considerarse infinitas de modo relativo, es decir, en algún género o especie, o en cuanto a alguna propiedad o virtud. Algunos, en efecto, piensan que no hay inconveniente en atribuir esa infinitud a las inteligencias, ya que del hecho de que alguna criatura sea infinita de ese modo no se sigue ningún inconveniente, puesto que ni se sigue que tal criatura no dependa, ni que no puedan darse varios entes infinitos en dicho sentido y, además de ellos, otro ente absolutamente infinito que sea su causa. Ahora bien, que los ángeles sean infinitos así se hace verosímil por el hecho de que cualquiera de ellos es tan perfecto que puede contener por debajo de sí especies infinitas de cosas, o diversas hasta el infinito. Igualmente, porque tienen un poder intelectivo infinito en cierto modo, ya que pueden alcanzar una multitud infinita de cosas y hasta un objeto infinito.

26. Sin embargo, esa infinitud relativa puede entenderse bien y mal y, entendida rectamente, apenas es algo, sino un nombre. En efecto, puede entenderse de dos maneras que una realidad creada sea infinita de modo relativo, a saber, formalmente y sólo virtualmente. En el primer sentido sería infinito el calor, si formalmente y en realidad tuviese infinitos grados de intensidad; y, de modo semejante, sería infinita la línea, si en el sentido de su longitud tuviese infinitas partes iguales; una y otra infinitud, en efecto, sería relativa, porque se darían sólo en el ámbito

qualitate. Quomodo enim possunt inferiores intelligentiae esse inaequales primae, si sunt simpliciter et in genere entis infinitae sicut prima? Immo, Aristoteles eas etiam inter se facit inaequales; ait enim, lib. XII Metaph., c. 8, ita esse perfectione ordinatas, sicut sunt caeli quos movent. Quomodo autem cum hac veritate consistere possit alter discursus Aristotelis, difficile est ad explicandum; quid vero a nobis dici possit, paulo post subiiciam.

Sintne intelligentiae in essentia infinitae, saltem secundum quid

25. Quaeri etenim ulterius potest, esto intelligentiae creatae non sint infinitae simpliciter in essentia seu in genere entis, possintne existimari infinitae secundum quid, id est, in aliquo genere vel specie, vel quoad aliquam proprietatem seu virtutem. Nonnulli enim putant non esse inconveniens attribuere huiusmodi infinitatem intelligentiis, quia ex hoc quod aliqua creatura sit infinita hoc modo, nullum sequitur inconveniens, quia nec sequitur talem creaturam non dependere, neque dari non posse plura entia tali modo infinita, et ultra illa aliud ens infinitum simpliciter, quod sit causa illorum. Angelos autem sic esse infinitos inde fit verisimile, quod quilibet eorum tam perfectus est, ut infra se continere possit rerum species infinitas, seu plures in infinitum. Item, quia vim intelligendi habent quodammodo infinitam, cum ad infinitam rerum multitudinem et ad infinitum etiam obiectum extendi possint.

26. Verumtamen haec infinitas secundum quid et bene et male intelligi potest, et recte declarata, fere nulla est, nisi nomine tantum. Duobus enim modis intelligi potest rem creatam esse infinitam secundum quid, formaliter, scilicet, vel virtualiter tantum. Priori modo esset infinitus calor, si formaliter et reipsa haberet infinitos gradus intensionis; et similiter esset infinita linea, si secundum longitudinem haberet infinitas partes aequales; utraque enim infinitas esset secundum quid, quia tantum esset in latitudine caloris

del calor o de la línea. Ahora bien, esta infinitud formal repugna (así lo pienso yo) a la entidad creada, porque, aun cuando en el género del ente se diga de modo relativo, sin embargo, es absolutamente infinita en alguna razón, y constituye un infinito en acto de modo absoluto, sea en la intensidad o en la extensión, y ambas cosas es contradictorio que se den en la realidad natural, tal como supongo ahora. Por consiguiente, esta infinitud relativa no puede atribuirse a los ángeles, ni en el orden cualitativo, porque no tienen ninguna cualidad de intensidad infinita, ni en el orden cuantitativo, ya que no poseen una multitud infinita de perfecciones o de principios operativos; ni, finalmente, en la esencia, porque esa infinitud formal no puede entenderse en una realidad indivisible, que no tiene ninguna amplitud, y que, por lo demás, es absolutamente finita en su perfección, como es la sustancia angélica; porque, excluida la infinitud en la perfección esencial, no puede entenderse una infinitud actual y formal sino en una realidad que tenga cantidad, o que tenga una amplitud proporcionada a la cantidad, como es la amplitud intensiva.

27. Podrá decirse que, del mismo modo que en una esencia indivisible y perfectísima se entiende una infinitud formal absoluta en perfección, como se ve en la esencia divina, así en la sustancia simple angélica puede entenderse la infinitud formal de perfección, aunque sea relativamente y en un cierto género. Se responde negando la semejanza, porque, por el mismo hecho de ser esta esencia finita de modo absoluto, y de estar constituida por una diferencia finita y limitada, queda de tal modo limitada en cualquier género por ésta misma, que no posee en ninguno toda la perfección esencial que puede darse en él. Por lo cual, razonando a través de todas las perfecciones formales y esenciales, en todas se hallará que es finita, a saber, en la razón de sustancia, de espíritu, en la bondad, en la intelectualidad, etc. Y, en cambio, ocurre lo contrario con la esencia absolutamente infinita, que no queda limitada por ninguna diferencia y, por ello, en cualquier perfección absoluta y en todas ellas tomadas conjuntamente de manera formal, tiene la perfección suma de modo absoluto.

28. Por su parte, la infinitud virtual puede concebirse y explicarse de dos maneras: primera, por una cierta eminencia y equivalencia con las realidades infi-

vel lineae. Haec autem infinitas formalis repugnat (ut existimo) entitati creatae, quia, licet in genere entis dicatur secundum quid, tamen in aliqua ratione est infinita simpliciter, et constituit absolute infinitum in actu, vel in intensione, vel in extensione, et utrumque repugnat esse in rerum natura, ut nunc suppono. Haec ergo infinitas secundum quid non potest angelis attribui, nec secundum qualitatem, quia nullam habent infinite intensam, nec secundum multitudinem, quia non habent infinitam aliquam multitudinem perfectionum aut principiorum operantium; nec denique in essentia, quia haec infinitas formalis intelligi non potest in re indivisibili, quae nullam habet latitudinem et quae alioqui est simpliciter finita in perfectione sua, ut est substantia angelica; quia, seclusa infinitate perfectionis essentialis, non potest intelligi infinitas actualis et formalis, nisi in re vel habente quantitatem, vel latitudinem proportionatam quantitati, ut est latitudo intensiva.

27. Dices: sicut in essentia indivisibili et perfectissima intelligitur formalis infinitas simpliciter in perfectione, ut patet in essentia divina, ita in simplici substantia angelica posset intelligi formalis infinitas perfectionis, quamvis secundum quid et in certo genere. Respondetur negando similitudinem, quia hoc ipso quod huiusmodi essentia est finita simpliciter et constituitur per finitam et limitatam differentiam, per eamdem ita limitatur in omni genere, ut in nullo habeat totam perfectionem essentialem quae in eo esse potest. Unde, discurrendo per omnes perfectiones formales et essentiales, in omnibus invenietur finita, scilicet, in ratione substantiae, spiritus, in bonitate, intellectualitate, etc. Secus vero est de essentia infinita simpliciter, quae per nullam differentiam limitata est, et ideo in qualibet perfectione simpliciter et in omnibus simul formaliter habet summam perfectionem simpliciter.

28. Virtualis autem infinitas duobus modis concipi et declarari potest: primo, per

nitas de orden inferior; de este modo puede admitirse con facilidad la infinitud relativa en la naturaleza angélica, y no solamente en ella, sino también en la naturaleza humana y en cualquier realidad perfecta de orden superior, comparada con las realidades de orden inferior; pues, de este modo, la naturaleza humana es más perfecta que cualquier especie de bruto, aun cuando se multipliquen hasta el infinito; más todavía, aquélla sola se ha de estimar como más valiosa —en cuanto a la perfección de su naturaleza— que todas las otras tomadas conjuntamente. Con todo, esta infinitud no lo es, en realidad, más que de nombre sólo, porque no es otra cosa que una cierta perfección finita, bajo la cual pueden multiplicarse perfecciones infinitas o hasta el infinito, ya que nunca alcanzan el grado y orden en que está constituida la realidad más perfecta. Y, de este modo, puede decirse infinita cualquier especie angélica, sobre todo si se compara con las realidades materiales, y no es posible concebir otro modo de infinitud en la sustancia angélica, tomada en sí misma. Sin embargo, no faltan quienes atribuyan a la inteligencia otro modo de infinitud, concretamente que cada una posee toda la perfección de su especie, la cual es, en cierto modo, infinita, en cuanto puede comunicarse a los individuos hasta el infinito en las otras especies. Así lo mantienen quienes piensan que en cada especie angélica no puede existir más que un individuo; sobre ello trata ampliamente Cayetano, *In de Ente et Essentia*, c. 6. Pero esta infinitud, en mi opinión, es nula y supone un fundamento falso, como se ve claro por lo que dejamos dicho anteriormente acerca del principio de individuación, en la Disputación V.

29. Finalmente, esta infinitud virtual puede explicarse de otro modo en orden a la operación o al efecto, y así parece ser virtud infinita la que puede de algún modo obrar lo infinito, y se dirá esencia relativamente infinita aquella a la cual acompaña tal virtud. Ahora bien, una virtud tal no puede atribuirse a los ángeles más que en orden a los actos inmanentes del entendimiento y de la voluntad o en orden a la acción transeúnte, la cual (así lo supongo) no puede darse en las inteligencias creadas más que como moción local. Por tanto, respecto de los primeros actos, la virtud intelectiva o apetitiva del ángel se diría con suma impropiedad infinita,

eminentiam quamdam et aequivalentiam ad res infinitas inferioris ordinis; quo modo facile admitti potest infinitas secundum quid in angelica natura, nec solum in illa, sed etiam in natura humana et in qualibet re perfecta superioris ordinis comparata ad res ordinis inferioris; sic enim humana natura perfectior est qualibet specie bruti, etiamsi in infinitum multiplicentur; immo, illa sola pluris aestimanda est quantum ad perfectionem naturae, quam omnes aliae simul sumptae. Haec tamen infinitas revera non est infinitas nisi nomine tantum, quia nihil aliud est quam finita quaedam perfectio, sub qua possunt infinitae, vel in infinitum multiplicari, eo quod nunquam attingant illum gradum et ordinem in quo res perfectior constituta est. Atque hoc modo quaelibet species angelica potest dici infinita, praecipue si ad res materiales comparetur, nec in substantia angelica secundum se sumpta potest alius modus infinitatis intelligi. Non desunt tamen qui alium etiam modum infinitatis intelligentiae tribuant, nimirum, quia unaquaeque continet totam perfectionem suae speciei, quae quodammodo est infinita, quatenus in aliis speciebus potest ad individua communicari in infinitum. Ita tenent qui existimant in unaquaque specie angelica unum solum individuum esse posse; de qua re late Caietanus, de Ente et essentia, c. 6. Sed haec infinitas (ut opinor) nulla est, falsumque fundamentum supponit, ut patet ex his quae de principio individuationis supra, disp. V, diximus.

29. Alio tandem modo potest illa infinitas virtualis declarari in ordine ad operationem vel effectum, et sic videtur virtus infinita quae potest aliquo modo infinitum operari, et essentia secundum quid infinita dicetur illa ad quam talis virtus consequitur. Non potest autem huiusmodi virtus attribui angelis, nisi vel in ordine ad actus immanentes intellectus et voluntatis, vel in ordine ad transeuntem actionem, quae (ut suppono) in intelligentiis creatis esse non potest nisi motio localis. Quoad primos igitur actus impropriissime dicetur infinita virtus intellectiva vel appetitiva angeli, quia simpliciter habet finitum operandi modum et finitam

porque tiene un modo de operar finito absolutamente, y puede emplear en la operación un poder o atención finito, por lo cual sólo es capaz de hacer un acto adecuado —o, a lo sumo, varios a manera de uno— que no exceda de la capacidad finita. Y, en cuanto a que sea capaz de varias especies inteligibles, incluso hasta el infinito, sólo pertenece a la potencia pasiva, la cual no por ello aumenta en perfección. Además, que pueda hacer diversos actos sucesivamente hasta el infinito, se refiere sólo a la permanencia de la misma virtud, y no a un aumento en la virtud activa. Por último, que pueda aprehender objetos diversos hasta el infinito y, entre ellos, algún objeto infinito de modo absoluto, indica ciertamente una capacidad infinita de alguna manera, es decir, eminente y universal, pero de modo absoluto dicha virtud no puede llamarse con propiedad infinita, porque siempre tiene el término en el acto supremo que puede realizar.

30. *Si la potencia motriz de los ángeles es infinita.*— En lo referente a la virtud motriz de los ángeles, puede haber en el efecto una doble infinitud. La primera, de continuidad y sucesión perpetua, y en este sentido piensan algunos que opinó Aristóteles que todas las inteligencias eran infinitas, porque pueden mover durante un tiempo infinito. Ahora bien, tal infinitud en el efecto no indica una virtud infinita en la causa, sino sólo una virtud infatigable y duradera perpetuamente, como hemos mostrado antes, al tratar de la infinitud de Dios. Por consiguiente, de la infinitud del efecto no puede inferirse una virtud intensiva infinita, ni una esencia infinita, ni siquiera de modo relativo. Ni tampoco puede inferirse de ahí que esa virtud esté totalmente separada de la cantidad, como hemos mostrado en el referido lugar. El otro modo de infinitud en el efecto puede ser, respecto de la velocidad del movimiento, como cuando decimos que cualquier inteligencia tiene virtud para mover a cualquier cuerpo con una velocidad cada vez mayor hasta el infinito; tal virtud, en efecto, sería sin duda infinita relativamente, a saber, en el género de la virtud motriz. Y esta interpretación se la atribuyen algunos a Aristóteles. Pero ni de su razonamiento puede inferirse suficientemente, ni basta para su propósito. Lo primero es claro porque él sólo infiere la infinitud

vim seu attentionem in operando adhibere potest, unde unum tantum adaequatum actum valet exercere, vel ad summum plures per modum unius, qui vim finitam non excedat. Quod vero sit capax plurium specierum intelligibilium, etiam in infinitum, solum ad potentiam passivam pertinet, quae inde non augetur in perfectione. Rursus quod successive possit plures actus in infinitum efficere, ad permanentiam tantum eiusdem virtutis pertinet, non ad augmentum in virtute agendi. Denique quod possit attingere varia obiecta in infinitum et inter ea aliquod obiectum simpliciter infinitum, indicat quidem capacitatem aliquo modo infinitam, id est, eminentem et universalem, absolute tamen non potest illa virtus proprie dici infinita, quia semper habet terminum in summo actu quem potest efficere.

30. *An potentia motiva angelorum infinita sit.*— Quod vero spectat ad virtutem motivam, duplicem infinitatem potest habere in effectu. Prior est continuationis et successionis perpetuae, et hoc modo existimant aliqui sensisse Aristotelem omnes intelligentias esse infinitas, quia movere possunt tempore infinito. Sed haec infinitas in effectu non indicat infinitam virtutem in causa, sed solum virtutem infatigabilem ac perpetuo durantem, ut supra ostendimus, cum de infinitate Dei ageremus. Ex hac ergo infinitate effectus non potest colligi infinita virtus intensiva, nec infinita essentia, etiam secundum quid. Nec etiam inde colligi potest, quod talis virtus omnino sit separata a quantitate, ut dicto loco ostendimus. Alius modus infinitatis in hoc [effectu][1] esse potest quoad velocitatem motus, ut si dicamus intelligentiam quamlibet habere virtutem ad movendum quodlibet corpus quacumque velocitate maiori et maiori in infinitum; talis enim virtus sine dubio esset infinita secundum quid, scilicet, in genere virtutis motivae. Et hunc sensum aliqui Aristoteli attribuunt. Sed nec potest satis colligi ex discursu eius, nec sufficit intentioni eius. Primum patet, quia

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

de las inteligencias basándose en la perpetuidad del movimiento; ahora bien, de este efecto no puede inferirse que el motor tenga virtud para producir un movimiento más veloz, hasta el infinito, ya que puede haber una virtud limitada a producir una velocidad de tal magnitud sin fatiga alguna y ella podría continuar un movimiento con esa velocidad durante un tiempo infinito, sin aumentar ni intensificar su velocidad. Lo segundo, en cambio, es claro porque, aun cuando supusiéramos que las inteligencias motrices de las esferas son infinitas en ese sentido, no se colige de ello por necesidad intrínseca que sean virtudes fuera de toda magnitud, como se ve claramente por lo dicho antes acerca de los atributos de Dios.

31. Pero, aun cuando no haya sido ésta la mente de Aristóteles, podría alguien defender con probabilidad que las inteligencias tienen esta infinitud relativa. Porque para ella no se necesita una esencia infinita, ni cualidad alguna formalmente infinita, sino sólo una virtud de orden superior, que, por lo mismo, no tiene en el efecto de orden inferior el término supremo o máximo. Esto puede confirmarse, pues, de acuerdo con una opinión probable, un ángel con movimiento discreto puede trasladarse en un instante de un lugar a otro, e incluso hasta un lugar distante (como muchos defienden); por consiguiente, con movimiento continuo podrá también moverse a sí mismo a cualquier velocidad, hasta el infinito; por tanto, de modo semejante podrá mover de la misma manera a cualquier cuerpo. Por consiguiente, si esta opinión es verdadera, las inteligencias podrán llamarse infinitas relativamente, o sea, en el mover, infinitud que puede decirse que está radicalmente en la esencia, en cuanto dicha virtud radica en la misma esencia. Pero, aunque este modo de infinitud no esté de suyo en contradicción con la naturaleza creada, es, sin embargo, dudoso que convenga a los ángeles, ya que no se da ningún efecto del cual pueda inferirse suficientemente, y por lo demás, siendo toda la virtud de éstos absolutamente finita, es verosímil que tenga por término un punto máximo en cualquier ámbito del efecto que es capaz de hacer. Así, pues, esta cuestión es dudosa, y sobre ella insistiremos nuevamente después, sec. VI, cuando tratemos de la virtud activa de las inteligencias. Ahora, por lo que se refiere a la sustancia y esencia de éstas, consta que son enteramente finitas, y

ipse solum colligit infinitatem intelligentiarum ex perpetuitate motus; ex hoc autem effectu non potest colligi quod motor habeat virtutem ad velociorem motum in infinitum efficiendum, quia potest esse virtus limitata ad tantam velocitatem efficiendam sine ulla defatigatione, et illa posset motum tantae velocitatis infinito tempore continuare, et non augere seu intendere velocitatem eius. Secundum vero patet, quia etiamsi daremus intelligentias motrices orbium esse illo modo infinitas, inde per locum intrinsecum non sequitur esse virtutes extra omnem magnitudinem, ut facile patet ex supra dictis de attributis Dei.

31. Sed quamquam haec non fuerit mens Aristotelis, posset aliquis probabiliter defendere intelligentias habere hanc infinitatem secundum quid. Quia ad eam non requiritur infinita essentia, nec qualitas aliqua formaliter infinita, sed solum virtus superioris ordinis, quae propterea in effectu inferioris ordinis non habet supremum aut maximum terminum. Et confirmari hoc potest; nam, iuxta probabilem sententiam, angelus motu discreto potest in momento seipsum transferre ab alio in alium, immo etiam in distantem locum (ut aliqui volunt); ergo et motu continuo poterit seipsum quacumque velocitate movere in infinitum; ergo similiter poterit movere eodem modo quodlibet corpus. Si ergo haec sententia vera est, poterunt intelligentiae dici infinitae secundum quid seu in movendo, quae infinitas potest dici radicaliter esse in essentia, quatenus illa virtus in essentia ipsa radicatur. Quamquam vero hic modus infinitatis ex se non repugnet naturae creatae, incertum tamen est an conveniat angelis, quia nullus est effectus ex quo sufficienter colligi possit, et alioqui cum omnis virtus eorum sit absolute finita, verisimile est terminari ad maximum in quavis latitudine effectus quem potest efficere. Itaque haec res dubia est, de qua iterum redibit sermo infra, sect. 6, cum de virtute activa intelligentiarum agemus. Nunc, quod ad essentiam et substantiam earum attinet, constat eas esse omnino finitas, meliusque ac

hablaríamos mejor y con más propiedad si no las llamásemos infinitas ni siquiera de modo relativo.

32. ¿Y qué hay que decir de Aristóteles? Respondo que apenas puede entenderse suficientemente qué ha pensado acerca de estas inteligencias; pues, en cuanto a esta parte, se expresa y razona acerca de ellas del mismo modo que acerca del primer motor, como confiesan abiertamente Santo Tomás y otros expositores. Pero puede decirse que Aristóteles probó con su razonamiento que en los motores celestes existe ciertamente una virtud infinita, pero que ésta no se halla formalmente en todos, sino en un motor primero y principal, sobre el cual se apoyan de algún modo todos los demás para poder moverse perpetuamente, y por eso no es necesario que afirme Aristóteles que todas las inteligencias motrices que mueven el cielo inmediatamente sean infinitas en sí mismas, sino que de algún modo lo mueven con virtud infinita, es decir, que se apoyan, para moverlo, en una virtud infinita. Pero esto, aun cuando sea verdad, no puede atribuirse a Aristóteles sino difícilmente o de ningún modo. En primer lugar, porque dicha infinitud no puede colegirse de la duración infinita del movimiento, en la cual basa su argumento Aristóteles, sino de la subordinación del motor próximo al primero, o de la causa segunda a la primera, que interviene también en la acción o moción incluso momentánea. En segundo lugar, porque de ahí no se podría haber concluido que todas las inteligencias motoras de las esferas sean incorpóreas, porque, aun cuando fuesen corpóreas, para producir el movimiento, podrían apoyarse en la virtud infinita del primer motor, o depender de ella. Por lo cual, no encuentro nada que me satisfaga en esta parte para la explicación de Aristóteles.

Sobre la simplicidad y actualidad de la sustancia angélica

33. Digo, en cuarto lugar, que las inteligencias creadas, aunque sustancial y físicamente sean sustancias simples, no son enteramente simples metafísica o accidentalmente, y, por lo mismo, no son puros actos, sino de algún modo potenciales. Esta conclusión es cierta también y puede demostrarse con la razón natural. En efecto, la parte primera, que se refiere a la simplicidad sustancial física, se ve clara

proprius loquemur, si neque secundum quid infinitas eas appellaverimus.

32. Sed quid ad Aristotelem? Respondeo vix satis intelligi posse quid de his intelligentiis senserit; nam quoad hanc partem eodem modo loquitur et ratiocinatur de illis ac de primo motore, ut aperte D. Thomas fatetur et alii expositores. Potest autem dici Aristotelem suo discursu probasse quidem in motoribus caelorum esse virtutem infinitam, hanc autem non esse formaliter in omnibus, sed in aliquo primo et principali motore, in quo caeteri omnes aliquo modo nituntur, ut possint perpetuo movere, et ideo necessarium non esse ut affirmet Aristoteles omnes intelligentias motrices quae immediate movent caelum esse in se infinitas, sed movere aliquo modo virtute infinita, id est, niti ad movendum in aliqua infinita virtute. Sed, licet hoc verum sit, aegre tamen aut nullo modo potest ad Aristotelem applicari. Primo quidem, quia illa infinitas non potest colligi ex infinita duratione motus, ex qua Aristoteles argumentatur, sed ex subordinatione proximi motoris ad primum, seu causae secundae ad primam, quae in actione seu motione etiam momentanea intervenit. Secundo, quia inde non potuisset concludi omnes intelligentias motrices orbium esse incorporeas, quia, licet essent corporeae, possent niti in movendo virtuti infinitae primi motoris, seu ab illa pendere. Quare nihil invenio quod in hac parte ad explicandum Aristotelem mihi satisfaciat.

De simplicitate et actualitate substantiae angelicae

33. Dico quarto: intelligentiae creatae, licet sint substantiae simplices substantialiter ac physice, non tamen sunt omnino simplices metaphysice vel accidentaliter, ideoque non sunt puri actus, sed potentiales aliquo modo. Haec conclusio etiam est certa, et demonstrari potest ratione naturali. Nam prior pars de substantiali simplicitate physica ex dictis satis constat, quia in hoc tan-

suficientemente por lo dicho, ya que consiste solamente en que ni están compuestas de materia y forma, ni de partes integrantes, puesto que éstas no se dan sin cantidad, y ambas cosas se han mostrado ya anteriormente acerca de esta clase de sustancias. Ahora bien, la composición metafísica sustancial es múltiple: hay una de naturaleza y supuesto, otra de ser y esencia, y estas dos, sean de la clase que fueren, es decir, modales, reales o de razón, se encuentran en todas las inteligencias creadas, como se ve por lo dicho antes sobre la existencia y la subsistencia en los seres creados.

Si las inteligencias entran dentro de un género y están compuestas por él y por diferencias

34. Se da otra composición, que es la de género y diferencia. Niegan algunos que ésta convenga a las inteligencias, cosa que indicó el Comentador en XII *Metaph.*, text. 26, y II *De Caelo*, text. 49, a quien siguen Durando, *In III*, dist. 3, q. 1; y Marsilio, *In II*, q. 2. El fundamento puede ser, en primer lugar, que el género se toma de la materia y la diferencia de la forma; por tanto, donde no hay materia y forma, no habrá género ni diferencia. En segundo lugar, porque aquello que se compone de género y diferencia está colocado en un predicamento; ahora bien, las inteligencias no están colocadas en ningún predicamento. Pues estarían a lo sumo en el predicamento de la sustancia; pero no pueden estar en él, porque no convienen genéricamente con las sustancias corruptibles. Además, porque dice Aristóteles, X de la *Metafísica*, c. último, que lo corruptible y lo incorruptible difieren en género. También porque un género dice una naturaleza común; y no puede concebirse una naturaleza común que no sea corpórea ni incorpórea; por consiguiente, tampoco un género común a las inteligencias y a las demás sustancias.

35. Sin embargo, la opinión más verdadera es que en los ángeles se da la composición de género y diferencia, que defienden con más frecuencia los teólogos, Santo Tomás, I, q. 50, a. 2, y en el opúsculo *De Ente et Essentia*, c. 6; y en *In II*, dist. 3, q. 1, donde también la ponen Capréolo, Escoto, Herveo y otros; Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 95; Enrique, *Quodl.* VII, q. 8; Alejandro de Hales, V *Metaph.*, text. 33; Soncinas, XII *Metaph.*, q. 47; y lo mismo mantiene Avicena,

tum consistit, quod nec sunt compositae ex materia et forma, nec ex partibus integrantibus, quae nullae sunt sine quantitate, utrumque autem in superioribus ostensum est de huiusmodi substantiis. Metaphysica autem compositio substantialis multiplex est: una ex natura et supposito, alia ex esse et essentia, et hae duae, qualescumque illae sint, id est, sive modales, sive reales, sive rationis, in omnibus intelligentiis creatis reperiuntur, ut constat ex supra dictis de existentia et subsistentia in rebus creatis.

Sintne intelligentiae sub genere ex quo et differentiis constent

34. Alia compositio est ex genere et differentia. Et hanc aliqui negant convenire intelligentiis, quod significat Commentator, XII Metaph., text. 26, et II de Caelo, text. 49, quem sequuntur Durand., In II, dist. 3, q. 1, et Marsil., In II, q. 2. Fundamentum esse potest, primo, quia genus sumitur a materia, et differentia a forma; ergo ubi non est materia ac forma, non erit genus et differentia. Secundo, quia quod componitur ex genere et differentia, collocatur in praedicamento; sed intelligentiae non collocantur in praedicamento. Maxime enim in praedicamento substantiae; in illo autem esse non possunt, quia cum substantiis corruptibilibus genere non conveniunt. Tum quia dicit Aristoteles X Metaph., c. ult., corruptibile et incorruptibile differre genere. Tum etiam quia unum genus dicit unam naturam communem; non potest autem concipi una natura communis quae nec corporea sit nec incorporea; ergo neque unum genus commune intelligentiis et caeteris substantiis.

35. Verior tamen sententia est in angelis reperiri compositionem ex genere et differentia, quam tenent frequentius theologi, D. Thomas, I, q. 50, a. 2, et in opusc. de Ent. et essent., c. 6, et In III, dist. 3, q. 1, ubi Capreol, Scot., Herv. et alii; Ferrar., II cont. Gent., c. 95; Henric., Quodl. VII, q. 8; Alex. Alens., V Metaph., text. 33; Soncin., XII Metaph., q. 47; et idem tenet Avicenna, lib. IX suae Metaph., c. 4. Ratio

lib. IX de su *Metafísica*, c. 4. Y la razón es que las inteligencias pueden colocarse en un predicamento, pues Dios queda excluido de ellos, porque es infinito y contiene en sí de modo eminente las razones de todos los predicamentos y no tiene una conveniencia unívoca con los entes creados; pero todas estas razones fallan en las inteligencias creadas; pues son finitas en su esencia y en su virtud, y de ningún modo contienen en su sola sustancia todas las perfecciones de todos los predicamentos, ni de modo formal, ni de modo eminente en sentido propio; por consiguiente, pueden ser afectadas por accidentes verdaderos y propios, como diremos después. Además tienen conveniencia unívoca con las demás sustancias creadas, no sólo porque el concepto de sustancia es común a ellas y no se ha de inventar ninguna razón de analogía; sino también porque tienen una conveniencia propia o una semejanza en el modo de subsistir o de subyacer a los accidentes, sin dependencia ni relación de uno con otro. Por consiguiente, las inteligencias creadas están colocadas en el mismo predicamento de la sustancia en que están las demás sustancias creadas; de la misma manera que también los accidentes de esas sustancias se colocan en sus propios predicamentos, como veremos después. Pero, cuanto está en un predicamento, está compuesto de género y diferencia, porque es menester que quede contenido bajo un género supremo; por consiguiente, ese género, en esa realidad, estará contraído por alguna diferencia. De la misma manera, el accidente, aunque sea una forma simple, puede estar compuesto de género y diferencia a causa de alguna conveniencia inadecuada, por llamarla así, y de la desemejanza que puede tener con las otras formas accidentales; pero todo esto se da en las inteligencias, aun cuando sean formas físicas simples; por consiguiente, pueden perfectamente componerse de género y diferencia.

36. Finalmente, esta composición no presupone forzosamente la composición de materia y forma, pues, como dijimos antes, el género no se toma de la materia física, sino que se suele decir que se toma por una cierta proporción con ella, o bien atendiendo a aquello que en la realidad es como potencia y se concibe como actuable. Y, ciertamente, siendo real esa composición de materia y forma, y la mayor que puede darse en la composición esencial, no hay motivo para que se presuponga necesariamente para la composición de género y diferencia, que es

est, quia intelligentiae constitui possunt in praedicamento; nam Deus ideo excluditur quia est infinitus, et rationes omnium praedicamentorum in se eminenter continet, neque habet convenientiam univocam cum entibus creatis; sed hae omnes rationes deficiunt creatis intelligentiis; sunt enim finitae in essentia et virtute et nullo modo continent in sola sua substantia omnes perfectiones praedicamentorum omnium, neque formaliter, neque proprie eminenter; ideoque veris ac propriis accidentibus affici possunt, ut infra dicemus. Habent deinde univocam convenientiam cum caeteris substantiis creatis, tum quia conceptus substantiae communis est illis et nulla est ratio analogiae confingendae; tum etiam quia in modo subsistendi seu substandi accidentibus propriam convenientiam seu similitudinem habent, absque dependentia et habitudine unius ad aliud. Collocantur ergo intelligentiae creatae in eodem praedicamento substantiae in quo sunt caeterae substantiae creatae; sicut etiam accidentia illarum substantiarum in propriis praedicamentis accidentium collocantur, ut infra videbimus. At vero quidquid est in praedicamento compositum est ex genere et differentia, quia necesse est ut sub supremo genere contineatur; ergo erit tale genus in illa re contractum per aliquam differentiam. Item accidens, licet sit forma simplex, potest esse compositum ex genere et differentia propter convenientiam aliquam inadaequatam, ut ita dicam, et dissimilitudinem quam habere potest cum aliis accidentalibus formis; sed hoc totum reperitur in intelligentiis, quamvis sint formae physicae simplices; ergo optime possunt ex genere et differentia componi.

36. Denique haec compositio non praesupponit necessario compositionem ex materia et forma, quia, ut supra diximus, genus non sumitur a materia physica, sed dicitur sumi per quamdam proportionem ad illam, vel secundum id quod in re tamquam potentiale quid et actuabile concipitur. Et sane, cum illa compositio ex materia et forma sit realis et maxima quae esse potest in essentiali compositione, non est cur necessario praesupponatur ad compositionem ex genere

la más pequeña y sólo conceptual. Ahora bien, Santo Tomás suele de algún modo fundar la composición de género y diferencia en la composición de existencia y esencia, porque la esencia se refiere a la existencia como la potencia al acto. Pero, si esto se entiende de la esencia y la existencia realmente distintas, no es necesario ciertamente, porque para esta composición de razón no se presupone necesariamente ni siquiera aquella composición real. En efecto, de cualquier modo que se entienda la esencia finita, se concibe capaz de alguna diferencia propia constitutiva y de alguna conveniencia unívoca y limitada y determinada con las demás realidades, y ello basta para la composición de género y diferencia. Y, de este modo, se funda tal composición en la limitación de la esencia finita; por ello, porque dicha esencia es siempre potencial, y no tiene necesariamente o de suyo existencia actual, puede también decirse en buen sentido que la composición de género y diferencia supone la composición de existencia y esencia, de cualquier clase que sea ésta.

Exposición de la frase de Aristóteles: Lo corruptible y lo incorruptible difieren en género

37. Así, pues, el primer fundamento de la segunda opinión está ya resuelto. Al segundo se ha respondido también, negando el supuesto; porque hemos mostrado ya que las inteligencias se colocan verdaderamente en el predicamento de la sustancia. Y, por lo que se refiere a la primera prueba de lo contrario, la interpretación común de la frase de Aristóteles: *Lo corruptible y lo incorruptible difieren en género,* es que ha de entenderse referida no a un género lógico, sino físico. Así se expresa Santo Tomás, X *Metaph.*, y *Opúsculo* 42, c. 6 y 7; y el Halense, X *Metaph.*, text. 26, que distingue el género lógico y el género natural; y Escoto, en el mismo pasaje. Otros responden que Aristóteles no ha hablado de género predicable, sino de género sujeto; y que en algunas ocasiones se toma así el nombre de género en los textos de Aristóteles, aparece en el IV *Metafísica,* text. 2, y lib. V, text. 33, y en el I *Analitic. Segundos,* text. 19.

et differentia, quae minima est et rationis tantum. Solet autem D. Thomas fundare aliquo modo compositionem ex genere et differentia in compositione ex esse et essentia, quia essentia comparatur ad esse sicut potentia ad actum. Verumtamen, si id intelligatur de essentia et esse realiter distinctis, necessarium sane non est, quia ad hanc compositionem rationis neque illa realis compositio ex necessitate praesupponitur. Quacumque enim ratione intelligatur essentia finita, intelligitur capax alicuius propriae differentiae constitutivae, et alicuius convenientiae univocae et limitatae ac determinatae cum caeteris rebus, et hoc satis est ad compositionem ex genere et differentia. Atque hoc modo fundatur haec compositio in limitatione essentiae finitae, unde quia talis essentia semper est potentialis et non necessario aut ex se habet actualem existentiam, ideo in bono sensu dici etiam potest haec compositio ex genere et differentia supponere compositionem ex esse et essentia, qualiscumque illa sit.

Exponitur dictum Aristotelis: corruptibile et incorruptibile differunt genere

37. Primum itaque fundamentum alterius sententiae solutum iam est. Ad secundum etiam responsum est negando assumptum; ostendimus enim intelligentias vere collocari in praedicamento substantiae. Ad primam autem probationem in contrarium, communis interpretatio illius dicti aristotelici: *corruptibile et incorruptibile differunt genere,* est debere intelligi non de genere logico, sed physico. Ita Thomas, X Metaph., et opusc. 42, c. 6 et 7; et Alens., X Metaph., text 26, qui distinguit genus logicum et genus naturae; et Scot., ibidem. Alii respondent Aristotelem non esse locutum de genere praedicabili, sed de genere subiecto [1]; sic enim aliquando accipi apud Aristotelem nomen generis, constat ex IV Metaph., text. 2, et

[1] Fons., V Metaph., c. 8, q. 5.

Esta respuesta no es distinta de la anterior sino en las palabras; pues lo que la respuesta primera llama género físico, llama la segunda género sujeto, como declaró palmariamente el Halense, V *Metaph.,* text. 33. En efecto, el género sujeto no es otra cosa que la potencia física para recibir diversas mutaciones; y esto mismo es el género físico. Por lo cual, resumiendo, el sentido de una y otra respuesta es que lo corruptible y lo incorruptible difieren, según Aristóteles, no sólo por su forma, sino también por su materia o su propiedad material.

38. Y, ciertamente, es una respuesta conforme con la mente de Aristóteles; lo voy a explicar. Podría, efectivamente, pensar alguien que Aristóteles toma en ese texto como idénticos diferir en género y diferir en especie; pues allí hace esta deducción: los contrarios son diversos en especie; lo corruptible y lo incorruptible son contrarios; por consiguiente, es menester que sean diversos en género. Esta conclusión parece muy correcta, y se dan en ella cuatro términos, si diferir en género y en especie no se toma como una misma cosa. Por consiguiente, parece que Aristóteles no pretende sino probar que lo corruptible y lo incorruptible difieren esencialmente, cosa que es muy cierta, sobre todo en las sustancias. Y ello parece bastar a la intención de Aristóteles, que deduce de ahí que Platón no estableció con la separación debida las ideas de los seres corruptibles y los incorruptibles, porque no puede el individuo ser corruptible y la especie incorruptible, siendo así que especie e individuo no difieren en especie. Pero a esta interpretación se oponen las últimas palabras de Aristóteles en ese capítulo, que concluye así: *Pero las cosas que son diversas en género distan más que las que lo son en especie.* Aquí manifiesta claramente que esas dos cosas son diversas. Por ello advierten todos los intérpretes que Aristóteles, en esa razón que hemos aducido nosotros, no infiere que lo corruptible y lo incorruptible difieran en género por la sola razón de que los contrarios difieren en especie, sino porque lo corruptible y lo incorruptible difieren atendiendo a la potencia y a la impotencia, es decir, atendiendo a la potencia que está sujeta a privación o a la que no está sujeta.

39. Por lo cual, el sentido de esa razón es que, a pesar de que los contrarios suelen diferir en especie, sin embargo lo corruptible y lo incorruptible, aun siendo contrarios, no difieren únicamente en especie, sino también en género, porque no

lib. V, text. 33, et ex I Poster., text. 19. Quae responsio non est diversa a praecedenti, nisi in verbis; nam quod prior responsio appellat genus physicum, appellat posterior genus subiectum, ut aperte declaravit Alensis, V Metaph., text. 33. Nam genus subiectum non est aliud quam potentia physica ad varias mutationes suscipiendas; hoc autem ipsum est genus physicum. Unde in summa, utriusque responsionis sensus est corruptibile et incorruptibile secundum Aristotelem differre non tantum forma, sed etiam materia vel materiali proprietate.

38. Et est quidem responsio consentanea menti Aristotelis, quod ita declaro. Posset enim aliquis existimare Aristotelem pro eodem ibi capere differre genere et differre specie; ita enim ibi colligit: contraria sunt specie diversa; corruptibile et incorruptibile sunt contraria; ergo necesse est esse diversa genere. Quae collectio ineptissima videtur, et in quatuor terminis, nisi pro eodem sumantur differre genere et specie. Videtur ergo nihil aliud Aristoteles intendere quam quod corruptibile et incorruptibile differant essentialiter, quod verissimum est, praesertim in substantiis. Videturque id sufficere intentioni Aristotelis, qui inde deducit Platonem non recte posuisse ideas rerum corruptibilium separatas et incorruptibiles, quia non potest individuum esse corruptibile et species incorruptibilis, cum species et individuum non differant specie. Huic vero interpretationi obstant ultima verba Aristotelis in illo capite, ubi sic concludit: *quae vero genere diversa sunt, plus distant quam quae specie.* Ubi aperte declarat illa duo esse diversa. Quocirca omnes interpretes advertunt Aristotelem in illa ratione a nobis inducta non inferre corruptibile et incorruptibile differre genere ex eo solum quod contraria differant specie, sed ex eo quod corruptibile et incorruptibile differunt secundum potentiam et impotentiam, seu secundum potentiam subiectam vel non subiectam privationi.

39. Unde sensus illius rationis est, cum contraria soleant differre specie, nihilominus corruptibile et incorruptibile, etiamsi sint contraria, non tantum specie, sed etiam genere differre, quia non solum differunt ex

difieren únicamente por parte del acto, sino también por parte de la potencia, y esto es diferir en el género sujeto. Todo esto lo explica después Aristóteles; porque los contrarios que difieren en la sola especie o forma ocurre que se dan en el mismo sujeto, ya sea simultáneamente respecto de la especie, al modo como es blanco y negro el hombre, ya sea sucesivamente, respecto del individuo; ahora bien, lo corruptible y lo incorruptible son de tal manera contrarios, que no pueden convenir ni simultáneamente a la misma especie, ni sucesivamente al mismo individuo o sujeto; porque éstos no son predicados que convengan de modo accidental o contingente, sino de modo sustancial o necesario. Y así sucede que lo corruptible y lo incorruptible difieren no sólo en la forma, sino de modo absoluto en toda la sustancia y que, por tanto, difieren por su materia, lo cual es ser diversos por el género físico. Habla, por tanto, Aristóteles del género físico, no del predicable o lógico.

40. A la segunda prueba de esa opinión responden algunos que no hay inconveniente en que se dé un género lógico común a las sustancias materiales e inmateriales, aunque no se dé una naturaleza común. Y de este modo se interpreta la opinión que afirma que se da un género lógico, no físico. Así se encuentra con el nombre de Santo Tomás, en el *Opúsculo* 42, c. 6 y 7; pero no pienso que sea de él. Ni entiendo suficientemente en qué sentido pueda ser verdad que se dé un género común lógico sin conveniencia real en una naturaleza, tal como se afirma en esos capítulos. Pues toda la intención de género y toda la abstracción unívoca de nuestros conceptos se funda en la conveniencia real de las especies contenidas bajo el género, y, por ello, la unidad universal que se concibe en el género supone la unidad formal de la misma naturaleza genérica. Igualmente, si la sustancia es género, es, por consiguiente, unívoco el concepto de sustancia; por tanto, mediante él no se representa de modo inmediato la sustancia corpórea como tal, ni la espiritual en cuanto tal; de lo contrario, ni sería unívoco, ni común a ellas; por consiguiente, se representa la razón de sustancia como tal, y como participable igualmente por los inferiores. Ahora bien, esa razón común de sustancia no es otra cosa que una cierta naturaleza real que tiene de suyo unidad formal, y tiene por el entendimiento precisión y universalidad; por consiguiente, en ese

parte actus, sed etiam ex parte potentiae, quod est differre in genere subiecto. Quod deinde declarat Aristoteles; nam contraria quae sola specie seu forma differunt, contingit esse in eodem, vel simul respectu speciei, ut homo est albus et niger, vel successive respectu individui; at vero corruptibile et incorruptibile ita sunt contraria, ut neque simul eidem speciei, neque successive eidem individuo seu subiecto convenire possint; nam haec praedicata non sunt ex eis quae accidentaliter seu contingenter, sed ex eis quae substantialiter et necessario conveniunt. Atque ita fit ut corruptibile et incorruptibile non tantum forma, sed absolute in tota substantia, atque adeo in materia differant, quod est esse physico genere diversa. Loquitur ergo Aristoteles de genere physico, non de praedicabili seu logico.

40. Ad alteram probationem illius sententiae respondent aliqui non esse inconveniens dari unum genus logicum commune substantiis materialibus et immaterialibus, quamvis non detur una natura communis. Et hoc modo interpretantur sententiam asserentem dari unum genus logicum, non physicum. Ita habetur nomine D. Thom., in opusc. 42, c. 6 et 7, quod non existimo esse illius. Nec satis intelligo quo sensu possit esse verum dari commune genus logicum absque convenientia reali in una natura, prout in illis capitulis dicitur. Nam omnis intentio generis et abstractio univoca nostri conceptus fundatur in reali convenientia specierum sub genere contentarum, et ideo unitas universalis quae concipitur in genere supponit unitatem formalem ipsius naturae genericae. Item, si substantia est genus, ergo conceptus substantiae univocus est; ergo per illum non repraesentatur immediate substantia corporea ut sic, nec spiritualis ut talis est; alias neque esset univocus, neque communis illis; ergo repraesentatur ratio substantiae ut sic et ut aeque participabilis ab inferioribus. Sed nihil est illa ratio communis substantiae, nisi natura quaedam realis habens ex se formalem unitatem et ex intellectu praecisionem et universalitatem; ergo aeque datur

género se da una naturaleza común igualmente que en los otros; sólo hay una diferencia de mayor o menor universalidad. Y podría exponerse esta opinión en un sentido aceptable referida a la naturaleza real, no íntegra, sino parcial y potencial, y físicamente una; pues de este modo se dice que todas las cosas generables convienen no sólo en el género lógico, sino también en la misma naturaleza física, al menos por razón de la materia, que se llama género físico o género sujeto. Y en tal sentido es verdad que no es preciso que convengan en una misma naturaleza las cosas que convienen en un género lógico o metafísico, ya que pueden ser físicamente diversas en género. Me temo, sin embargo, que no fuese éste el sentido del autor de dicho opúsculo; mas es, sin duda, el de otros autores, como se ve por Santo Tomás y el Halense en otros lugares citados; y Soncinas, XII *Metaph.*, q. 47; Herveo, *In II*, dist. 3, q. 3, y los demás escolásticos en el mismo pasaje; y Enrique, *Quodl.* VII, q. 8.

41. Pero no hay inconveniente en que por medio de la abstracción mental obtengamos la naturaleza de una sustancia que no sea corpórea ni incorpórea, ni corruptible ni incorruptible, porque, aunque en la realidad no pueda separarse nunca la naturaleza existente por sí de una y otra diferencia, sin embargo, puede separarse de cada una de ellas, y unirse con ellas, y, por lo mismo, puede la mente prescindir de ambas, o concebirlas confusamente como incluyendo a ambas en potencia y a ninguna en acto. Y lo mismo sucede con estas dos diferencias, a saber, ser sustancia simple o compuesta de materia y forma; pues ninguna de esas diferencias pertenece a la razón de sustancia como tal y puede la mente separarla de ambas, ya que, aun cuando parezcan incluir una contradicción inmediata, sin embargo, en cuanto dicen o insinúan perfección positiva, pueden convenir en alguna perfección que prescinde de esos modos opuestos, y que es ser por sí. Por esto, la sustancia corpórea, en cuanto es sustancia de modo precisivo, aunque realmente no se componga más que de materia y forma, sin embargo, ni tiene esto por razón de la sustancia como tal, ni bajo esa razón está compuesta propiamente de materia y forma en cuanto son tales, sino en cuanto son acto y potencia sus-

in hoc genere una natura communis sicut in aliis; solumque intervenit differentia maioris [vel minoris] [1] universalitatis. Posset autem illa sententia in bono sensu exponi de natura reali non integra, sed partiali et potentiali et physice una; sic enim omnia generabilia dicuntur convenire in genere non tantum logico, sed etiam in eadem physica natura, saltem ratione materiae, quae genus physicum seu genus subiectum appellatur. Atque hoc modo verum est non oportere ut quae in uno genere logico seu metaphysico conveniunt, conveniant in una natura, cum possint esse physice diversa genere. Vereor tamen non fuisse hunc sensum auctoris illius opusculi; est tamen sine dubio aliorum auctorum, ut patet ex D. Thoma et Alensi, aliis locis citatis; et Soncin., XII Metaph., q. 47; Herv., In II, dist. 3, q. 3, et aliis scholasticis ibi; et Henric., Quodl. VII, q. 8.

41. Neque est inconveniens per abstractionem mentis dari naturam substantiae, quae nec corporea sit nec incorporea, nec corruptibilis nec incorruptibilis, quia, licet in re nunquam possit separari natura per se existens ab utraque differentia, potest tamen separari a singulis et cum singulis coniungi, et ideo potest mente ab utraque praescindi aut confuse concipi ut potentia utramque includens et actu neutram. Atque idem est de his duabus differentiis, scilicet, esse substantiam simplicem, vel compositam ex materia et forma; neutra enim ex his differentiis est de ratione substantiae ut sic, et ab utraque potest mente abstrahi, quia, licet videantur involvere immediatam contradictionem, tamen ut dicunt vel innuunt perfectionem positivam, possunt convenire in aliqua perfectione quae ab illis oppositis modis abstrahit, quae est esse per se. Unde substantia corporea, quatenus praecise substantia est, licet in re non componatur nisi ex materia et forma, tamen neque hoc habet ex ratione substantiae ut sic, neque sub ea ratione proprie componitur ex materia et forma ut tales sunt, sed ut sunt actus et

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

tancial, como explicaremos con mayor propiedad en la disputación siguiente, tratando de la misma sustancia material.

Sobre si las inteligencias difieren esencialmente, y en qué género convienen

42. *Opinión negativa.*— Con lo dicho, por consiguiente, queda probada de modo suficiente la segunda parte de la conclusión sobre la composición metafísica de las inteligencias. Pero, acerca de esto mismo puede preguntarse, además, de qué grado es esa composición, concretamente si consta de un sólo género y diferencia o de varios. Esta duda depende, en primer lugar, de otra, a saber, si las inteligencias creadas difieren entre sí por una diferencia esencial o numérica solamente. Al tocar esta duda última S. Agustín, en *Enchir.*, c. 58, y en el lib. *cont. Priscillian. ad Oros.*, c. 11, manifiesta claramente que desconoce su resolución; y del mismo modo se expresa Bernardo, lib. II de *Consider. ad Eugen.;* y Damasceno igualmente, lib. II *De Fide,* c. 3. Sin embargo, éste, en el lib. *De Placit. primae instit.*, c. 1 y 7, se inclina a la sentencia que afirma que entre los ángeles hay diferencia personal, no esencial. Esto lo enseñó también Atanasio, q. 3 y 4 *ad Antioch.*, y del testimonio de estos Padres se infiere que no es cierto por principios revelados que se dé una diferencia específica en los ángeles. Y si esto no se muestra por la revelación, ciertamente no puede demostrarse por la razón natural, a no ser, tal vez, que alguien piense que es imposible que se dé en las inteligencias la multiplicación de individuos bajo una misma especie; lo cual no es verdadero, ni tal vez probable, como antes se refirió al tratar sobre el principio de individuación. Por eso no faltaron escolásticos a quienes agradase esta opinión de la unidad específica de todas las inteligencias, como Alberto, *Summa,* II p., tract. II, q. 8; Buenaventura, *In II,* dist. 3, p. 1, a. 2, q. 1. De ella se sigue claramente que en cada uno de los ángeles sólo hay composición de un género y una diferencia esencial, a la que se añade en cada uno la individual.

43. *La opinión afirmativa es más probable.*— Sin embargo, la opinión contraria es en absoluto más probable, a saber, que entre los ángeles se da diferencia específica y esencial, y ésta la enseñan comúnmente los teólogos, *In II,* dist. 8; y Santo Tomás, I, q. 50, a. 4, y se toma de Dionisio, en todo el lib. *De Caelest. Hierar.*, principalmente en el c. 6, y S. Isidoro, lib. I *de Summa bon.*, c. 21, y en el lib. VII *Etymol.*, c. 5. Los filósofos se inclinan también más a este parecer, pues Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica,* establece como mínimo para las inteligencias la misma coordinación que se da entre los cielos, y ésta es más probable que sea específica y esencial. Y puede aducirse una razón natural, y es que no repugna que se dé en las inteligencias esta diferencia esencial. Pues, aunque todas convengan en el grado intelectual, como no poseen éste en la perfección suma, pueden participar de él según varios y diversos modos esenciales, lo mismo que todos los brutos participan del grado sensitivo, y dentro de él tienen diversidad esencial. Ni puede imaginarse razón alguna por la cual repugne esta multiplicación de especies dentro del grado intelectual; sobre todo, porque en las inteligencias pueden concebirse fácilmente varios modos de obrar o de entender, que requieren diversidad esencial, como tratan más ampliamente los teólogos. Finalmente, dijimos antes que pertenece a la omnipotencia de Dios poder producir por encima de cualquier especie de sustancia otra más perfecta; ahora bien, es cierto que la sustancia intelectual es más perfecta que cualquier sustancia material; por consiguiente, si en ese grado solamente pudiera darse una especie última, ésta sería la más elevada de todas las que Dios podría producir, cosa que repugna a la omnipotencia de Dios. Por consiguiente, pudo Dios crear en ese grado intelectual varias especies esencialmente diversas. Por tanto, es mucho más verosímil y más conforme con la perfección del universo que existan en ese grado varias especies de inteligencias esencialmente diversas; pues esta variedad es muy conveniente para la perfección y hermosura del universo. La multiplicación de individuos, pues, suele darse cuasi accidentalmente; en cambio, la variedad de especies es mucho más esencial, por causa de la perfección de éstas. Y, por este motivo, en los seres corporales, cuanto más perfecto es el grado, tanta mayor multiplicación de especies de cosas se da en él; pues son más las especies de los vegetales que las de los cuerpos inanimados, y más las diferencias y especies de

potentia substantialis, ut in sequenti disputatione, tractando de ipsa substantia materiali proprius explicabimus.

An intelligentiae differant essentialiter, et in quo genere conveniant

42. *Opinio negans.*— Ex his ergo satis probata relinquitur secunda pars conclusionis de compositione metaphysica intelligentiarum. Quaeri vero in hoc ulterius potest quanta sit haec compositio, an, scilicet, sit ex uno tantum genere et differentia, an ex pluribus. Quod dubium imprimis pendet ex alio, nempe an intelligentiae creatae differant inter se essentiali differentia, an tantum numerica. Hoc autem ultimum dubium attingens Augustinus, in Enchir., c. 58, et lib. contr. Priscillian. ad Oros., c. 11, clare fatetur se illius resolutionem nescire; et eodem modo loquitur Bern., lib. II de Consid. ad Eugen.; et Damascenus etiam, lib. II de Fide, c. 3. Qui tamen in lib. de Placit. primae instit., c. 1 et 7, inclinat in sententiam affirmantem inter angelos esse personalem, non essentialem differentiam. Quod etiam docuit Athan., q. 3 et 4 ad Antioch., ex quorum Patrum testimoniis constat ex principiis revelatis certum non esse intervenire in angelis specificam differentiam. Quod si ex revelatis non ostenditur, certe naturali ratione demonstrari non potest, nisi quis fortasse existimet esse impossibile dari in intelligentiis individuorum multiplicationem sub eadem specie; quod verum non est, nec fortasse probabile, ut supra tactum est inter disputandum de principio individuationis. Unde non defuerunt scholastici, quibus haec sententia de unitate specifica omnium intelligentiarum placuerit, ut Albert., in Sum., II p., tract. II, q. 8; Bonavent., In II, dist. 3, p. 1, a. 2, q. 1. Ex qua plane sequitur in singulis angelis solum esse compositionem ex uno genere et una differentia essentiali, adiuncta in singulis individuali.

43. *Affirmans opinio probabilior.*— At vero opposita sententia est simpliciter probabilior, nimirum, esse inter angelos differentiam specificam et essentialem, quam communiter docent theologi, In II, dist. 8; et D. Thom., I, q. 50, a. 4; et sumitur ex Dionys., toto lib. de Caelest. Hierar.; praesertim c. 6; et Isidor., lib. I de Summ. bon., c. 21, et lib. VII Etymol., c. 5. Philosophi etiam magis inclinant in hanc sententiam; Aristoteles enim in XII Metaph., ut minimum ponit eam coordinationem intelligentiis quae est inter caelos, quam probabilius est esse specificam et essentialem. Ratio autem naturalis afferri potest, quia non repugnat dari in intelligentiis huiusmodi essentialem diversitatem. Nam, licet omnes conveniant in gradu intellectuali, cum tamen illum non habeant in summa perfectione, possunt illum participare secundum varios et diversos modos essentiales, sicut omnia bruta participant gradum sentiendi, et intra illum habent diversitatem essentialem. Nec potest fingi ulla ratio ob quam ista multiplicatio specierum intra gradum intellectualem repugnet; praesertim cum in intelligentiis possint facile intelligi varii operandi seu intelligendi modi, qui essentialem diversitatem requirant, ut latius theologi tractant. Denique supra diximus ad omnipotentiam Dei pertinere, ultra quamlibet speciem substantiae, posse producere aliam perfectiorem; certum est autem substantiam intellectualem esse perfectiorem quacumque materiali; si ergo in illo gradu tantum posset dari una species ultima, illa esset suprema omnium quas Deus posset producere, quod repugnat omnipotentiae Dei. Potuit ergo Deus in illo intellectuali gradu plures species essentialiter diversas creare. Ergo longe verisimilius et perfectioni universi magis consentaneum est, esse in eo gradu plures intelligentiarum species essentialiter diversas; nam haec varietas maxime spectat ad perfectionem et decorem universi. Multiplicatio enim individuorum solet esse quasi per accidens; specierum autem varietas multo magis est per se, propter earum perfectionem. Et hac ratione in rebus corporalibus, quo est gradus perfectior, eo plures rerum species in illo multiplicantur; plures enim sunt species vegetabilium quam inanimatorum corporum, et plures differentiae ac species animalium

animales que de plantas, ya que hay animales terrestres, acuáticos y volátiles, y en cada uno de estos órdenes hay innumerables especies. Y el grado racional, por ser hasta tal punto superior a los restantes que alcanza el nivel ínfimo del plano supremo, no ha sido multiplicado, ni tal vez pudo multiplicarse dentro del ámbito de las especies materiales, y, por ello, el grado intelectual existiendo en toda su pureza ha debido multiplicarse o dividirse a través de innumerables especies. Este razonamiento lo tocó y explicó admirablemente Santo Tomás, q. *De Spiritual. creatur.*, a. 8 y 10.

44. Dando, pues, esto por supuesto como más verdadero, se concluye necesariamente que entre los ángeles ha de haber como mínimo un género subalterno entre el género supremo y las especies ínfimas, y que, por lo mismo, cada una de las especies de inteligencias consta, al menos, de doble género y doble diferencia, o (lo que es lo mismo) constan de género supremo y una diferencia subalterna y otra ínfima. Se explica esto porque la sustancia es el género supremo común a todas las inteligencias. Además, todas convienen en la razón de espíritu, que es el género próximo contradistinto de cuerpo; es decir, convienen todas (que es casi lo mismo) en la razón de sustancia intelectual; pues no puede imaginarse razón alguna por la que esta diferencia, que es unívoca y esencial a todas, no pueda ser abstraída de todas las inteligencias. Pero esa diferencia es subalterna y ulteriormente determinable por los varios modos y diferencias en la participación del grado intelectual. Ahora bien, es dudoso si aquél es el género próximo para todas las inteligencias o pueden darse otros géneros intermedios. Y, ciertamente, Santo Tomás, *Opúsculo* 42 (si es que es suyo), c. 5, piensa que es género próximo, y que todas las inteligencias difieren en especie de tal modo que sólo convengan en un único género próximo; lo mismo piensa Alberto, en *Sum. de Quatuor coaequaevis*, I p., q. 5, a. 22; y se inclina a ella Durando, *In II*, dist. 3, q. 1. Mantiene lo contrario Walrico, en el lib. IV de su *Summa*, y lo señala Enrique, *Quodl.* VII, q. 8. Puede tomarse del Halense, II p., q. 20, miemb. 6, a. 2. Pero una y otra cosa es incierta y no pienso que con la razón natural pueda probarse suficientemente cualquiera de ellas. A los teólogos toca discutir qué está más de acuerdo con los principios teológicos, supuesta la distinción de jerarquías

quam plantarum; sunt enim animalia terrestria, aquatilia et volatilia, et in unoquoque horum ordinum sunt innumerae species. Gradus autem rationalis, quia ita est superior caeteris ut attingat infimum supremi, non fuit multiplicatus, nec fortasse multiplicari potuit intra latitudinem specierum materialium, et ideo intellectualis gradus in sua puritate existens debuit per innumeras species multiplicari seu dividi. Quem discursum attigit et optime declaravit D. Thomas, q. de Spiritual. creatur., a. 8 et 10.

44. Hoc vero tamquam veriori supposito, necessario concluditur ut minimum esse in angelis unum genus subalternum inter supremum et species infimas, atque adeo singulas species intelligentiarum constare saltem duplici genere et duplici differentia, seu (quod idem est) constare genere supremo et una differentia subalterna et alia infima. Patet, quia substantia est supremum genus commune omnibus intelligentiis. Deinde omnes conveniunt in ratione spiritus, quod est proximum genus corpori condistinctum. Vel (quod idem fere est) conveniunt omnes in ratione substantiae intellectualis; neque enim fingi potest ratio ob quam haec differentia abstrahibilis non sit ab omnibus intelligentiis, quae univoca sit et essentialis omnibus illis. Est autem illa differentia subalterna et ulterius determinabilis per varios modos et differentias participandi intellectualem gradum. An vero illud genus proximum sit omnibus intelligentiis, vel dari possint alia intermedia genera, incertum est. Et D. Thomas quidem, opusc. 42 (si tamen est eius), c. 5, sentit esse genus proximum, et omnes intelligentias ita differre specie ut solum in unico genere proximo omnes conveniant; idemque sentit Albert., in Summ. de Quatuor coaequaevis, I p., q. 5, a. 22; et inclinat Durandus, In II, dist. 3, q. 1. Contrarium vero tenet Walricus, lib. IV suae Summae; et significat Henricus, Quodl. VII, q. 8. Et sumi potest ex Alens, II p., q. 20, membr. 6, a. 2. Sed utrumque incertum est, nec existimo ratione naturali posse alterutrum sufficienter probari. Quid vero sit consentaneum principiis theologicis, supposita distinctione hierarchiarum et ordinum quam sancti Pa-

y órdenes que dan los Santos Padres. Además, ha quedado suficientemente expuesto antes, cuando tratábamos del principio de individuación, si en cada una de las especies de inteligencias se dan o pueden darse varios individuos, y consecuentemente si hay también en las inteligencias composición metafísica de grado específico y diferencia individual; y consta por los principios allí establecidos que esta composición metafísica se halla también en las inteligencias.

45. *Las inteligencias creadas no son puros actos.— De qué naturaleza han creído los filósofos que eran las inteligencias.—* Con esto, por consiguiente, queda suficientemente probada la aserción en cuanto a la composición sustancial. Por lo que se refiere a la accidental, se verá más ampliamente con lo que digamos acerca del entendimiento, la voluntad y la limitación de las inteligencias en cuanto a la falta de inmensidad; pues estas tres clases de accidentes pueden encontrarse, sobre todo, en esas sustancias. Y así sucede (que es lo que concluimos en la última parte de la aserción) que en esas inteligencias hay una gran dosis de potencialidad, y que, por lo mismo, no son puros actos. En efecto, hay en ellas, en primer lugar, potencialidad objetiva o extrínseca, en cuanto de suyo no tienen el ser en acto, sino sólo la no repugnancia a ser, y por esto sólo son capaces de existir debido a una potencia extrínseca, y por la misma pueden no ser. Y ésta es la mayor potencialidad, de la cual se sigue que estén conceptualmente compuestas de esencia y existencia, como se explicó en lo que precede. Y también se sigue de ahí que estén compuestas de género y diferencia, en lo que va incluida una cierta potencialidad metafísica (por llamarla así), en cuanto el género se compara con la diferencia como la potencia con el acto. Además, hay en las inteligencias una potencialidad real pasiva o receptiva de los accidentes, pues dondequiera que hay un verdadero accidente es preciso que exista potencia para él; por tanto, las inteligencias creadas no son puros actos. Lo que piensan los filósofos sobre este punto no puede tratarse en una sola cuestión, porque incluye varias. En efecto, primeramente depende esto de aquella cuestión: si admiten que las inteligencias son creadas o más bien que carecen de principio eficiente; pues, si pensaron esto

tres tradunt, a theologis disputandum est. Rursus, an in singulis speciebus intelligentiarum dentur vel dari possint plura individua, et consequenter sit etiam in intelligentiis compositio metaphysica ex gradu specifico et differentia individuali, satis disputatum est supra [1], dum de principio individuationis ageremus; et ex principiis ibi positis constat hanc etiam metaphysicam compositionem in intelligentiis reperiri.

45. *Intelligentiae creatae non sunt puri actus.— Quales putarint philosophi intelligentias.—* Ex his ergo satis probata est assertio quantum ad substantialem compositionem. Quod vero spectat ad accidentalem, constabit latius ex iis quae dicemus de intellectu, voluntate et limitatione intelligentiarum quoad defectum immensitatis; haec enim tria accidentium genera maxime possunt in illis substantiis reperiri. Atque ita fit (quod in ultima parte assertionis concludebamus), in his intelligentiis plurimum esse potentialitatis, ideoque non esse puros actus. Est enim imprimis in eis potentialitas obiectiva seu extrinseca, quatenus ex se non habent actu esse, sed solum non repugnantiam ut sint, et ideo solum sunt possibiles esse per potentiam extrinsecam et per eamdem possunt non esse. Et haec est maxima potentialitas, ad quam consequitur ut sint compositae secundum rationem ex essentia et esse, ut in superioribus declaratum est. Et hinc etiam sequitur quod sint compositae ex genere et differentia, in quo includitur quaedam (ut ita dicam) potentialitas metaphysica, quatenus genus ad differentiam ut potentia ad actum comparatur. Rursus est in intelligentiis potentialitas realis passiva seu receptiva accidentium, nam ubicumque est verum accidens, oportet esse potentiam ad illud; non sunt ergo intelligentiae [creatae] [2] puri actus. Quid vero in hac re senserint philosophi, non potest una quaestione tractari, quia plures includit. Nam imprimis hoc pendet ex illa, an putarint has intelligentias esse creatas vel carere potius principio effi-

[1] Disp. V.

[2] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

último, es preciso que creyesen que eran puros actos, al menos en cuanto a la necesidad de existir, que excluye toda potencialidad objetiva, o toda potencia de ser y de no ser, incluso por potencia extrínseca. Y, por haber opinado así, no trataban, en realidad, de las inteligencias creadas, sino de las increadas, desviándose al pensar que eran varias; contra ellos se disputó antes, y así se impugnó allí mismo esta opinión en cuanto a esta parte, y se mostró que ni Aristóteles ni los filósofos más ponderados han mantenido dicho parecer; esta cuestión depende también de la mutabilidad o inmutabilidad de las inteligencias y de su modo de entender o de amar, sobre lo cual trataremos en lo que sigue.

Se prueba que las inteligencias creadas no son inmensas

46. *Se critica a Durando.— Se explica a Damasceno.—* Digo en quinto lugar: todas las inteligencias creadas carecen de inmensidad, por lo cual están delimitadas por un lugar y consiguientemente son también localmente mutables. La parte primera no solamente es cierta de fe, sino que también es evidente por la razón natural. En este punto es digno de censura Durando, *In I*, dist. 37, 2.ª p. dist., q. 2, porque indicó que cualquier inteligencia creada está en todas partes, aunque atribuya esa cualidad de modo diverso a Dios y a los ángeles. En esa sentencia se mantuvo también Herveo, ibid., q. 2, a. 2. Sin embargo, la conclusión, como dije, es cierta, pues, hablando de modo propio y absoluto, el ser inmenso es propio sólo de Dios lo mismo que ser infinito; pues estas dos cosas se siguen una de la otra, si se toman con proporción. Ahora bien, se ha mostrado que toda inteligencia creada es finita de modo absoluto; luego no puede ser de modo absoluto inmensa. Por consiguiente, de esto se sigue necesariamente que cualquier inteligencia creada tiene un término limitado en el espacio en que puede estar presente, y esto es ser definible por el lugar o el espacio. Todas estas cosas constan por lo que se dijo ya antes acerca de la inmensidad de Dios. Y, de acuerdo con ello, se ha de entender lo que afirma Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 3, cuando llama a los ángeles circunscritos, pues viene a ser lo mismo que decir que están limitados por el lugar; y, explicando esto, añade: *Pues ni se encuentran en la tierra*

cienti; nam, si hoc posterius existimarunt, necesse est ut crediderint eas esse puros actus, saltem quoad necessitatem essendi, quae excludit omnem potentialitatem obiectivam, seu omnem potentiam essendi et non essendi, etiam per potentiam extrinsecam. Et quia ita senserunt, revera non sunt locuti de intelligentiis creatis, sed de increatis, qui in eo errarunt, quod plures esse existimarunt, contra quos supra disputatum est et ita ibidem est impugnata haec sententia quoad hanc partem et ostensum Aristotelem et graviores philosophos in ea opinione non fuisse; pendet etiam illa quaestio ex mutabilitate vel immutabilitate intelligentiarum, et ex modo intelligendi vel amandi illarum, de quibus in sequenti dicemus.

Intelligentias creatas non esse immensas

46. *Carpitur Durandus.— Explicatur Damascenus.—* Dico quinto: omnes intelligentiae creatae carent immensitate, quapropter loco definitae sunt et consequenter etiam secundum locum mutabiles. Prior pars est non solum secundum fidem certa, sed etiam ratione naturali evidens. In quo male audit Durandus, In I, dist. 37, 2 p. dist., q. 2, eo quod significaverit quamlibet intelligentiam creatam esse ubique, licet diverso modo id tribuat Deo et angelis. In qua sententia fuit etiam Hervaeus, ibidem, q. 2, a. 2. Nihilominus conclusio, ut dixi, est certa, nam, proprie et simpliciter loquendo, esse immensum proprium est Dei, sicut esse infinitum; nam haec duo se consequuntur, si cum proportione sumantur. Ostensum est autem omnem intelligentiam creatam esse finitam simpliciter; ergo non potest esse immensa simpliciter. Hinc ergo necessario sequitur ut quaelibet intelligentia creata limitatum terminum habeat in eo spatio cui potest esse praesens, et hoc est esse definibilem loco seu spatio. Quae omnia constant ex dictis supra de immensitate Dei. Et iuxta hoc intelligendum est quod Damascenus ait, lib. II de Fide, c. 3, cum angelos circumscriptos vocat, nam perinde fuit ac dicere esse loco definitos, quod declarans subdit:

cuando están en el cielo, ni permanecen en el cielo cuando son enviados por Dios a la tierra.

47. *Qué determinación local reclaman para sí las inteligencias.—* Pero hay que advertir que se puede entender en dos sentidos que los ángeles estén limitados a un cierto lugar o espacio. Primeramente, de modo formal o en común; en segundo término, también de modo material o en particular. En efecto, una inteligencia puede estar de tal modo limitada por su naturaleza, que pueda hallarse presente en el espacio de esta aula, por ejemplo, y no en uno mayor; sin embargo, no queda determinada por su naturaleza a estar presente en un espacio de magnitud determinada en el aire o en el cielo, o en otro cuerpo, sino donde o cuando quiera, y a esta limitación la llamo formal y en común. Y sería también material, en particular, si estuviese determinada por su naturaleza a tener siempre aquella presencia en tal cuerpo o espacio, de modo igual que si alguien creyese que la inteligencia que mueve la esfera de la luna estuviese determinada por su naturaleza a quedar cuasi fija e íntimamente presente en esa esfera, o en alguna parte suya. Por consiguiente, cuando se dice que las inteligencias, por su naturaleza, están circunscritas a un lugar limitado, se ha de entender del primer modo y no del segundo. Porque las inteligencias, al ser formas abstractas, no están ligadas de ningún modo a los cuerpos por su naturaleza; por consiguiente, por su naturaleza no determinan ningún cuerpo concreto en el que estén presentes necesariamente; por tanto, tampoco determinan espacio alguno en particular, ante el cual deban exhibir necesariamente su presencia. Y se confirma porque el cuerpo, aun cuando no pueda estar presente simultáneamente más que en un lugar finito e igual a él, sin embargo, absolutamente no está determinado a estar siempre en el mismo lugar numérico; por consiguiente, con mayor motivo el ángel, que es libre y más perfecto, no ha de quedar restringido a un lugar numéricamente definido. Más todavía, aunque los cuerpos exijan de suyo ciertos lugares naturales, las realidades espirituales, por su sola inclinación natural, no determinan para sí ningún lugar definido, aun cuando cierta congruencia y decoro exija que estén en un lugar más elevado y noble, si se atiende a la dignidad de su naturaleza y no se opone ningún otro motivo. Y la razón está en que ni las realidades espirituales necesitan un lugar

Nec enim in terra versantur, cum in caelo sunt; neque cum a Deo ad terram mittuntur, in caelo remanent.

47. *Quam loci determinationem sibi vendicent intelligentiae.—* Est autem advertendum dupliciter intelligi posse angelum esse limitatum ad certum locum seu spatium. Primo, formaliter seu in communi; secundo, etiam materialiter seu in particulari. Intelligentia enim aliqua potest natura sua ita esse limitata, ut adesse possit spatio huius aulae, verbi gratia, et non maiori; non tamen determinatur natura sua ut sit praesens tanto spatio in aere vel in caelo, aut alio corpore, sed ubi vel quando voluerit, et hanc limitationem voco formalem et in communi. Esset autem materialis in particulari, si natura sua determinaretur ut illam praesentiam semper haberet in tali corpore vel spatio, ut si quis crederet intelligentiam moventem orbem lunae natura sua determinari ut sit quasi affixa et intime praesens illi orbi, vel alicui parti eius. Cum ergo dicuntur intelligentiae esse definitae natura sua ad limitatum locum, priori et non posteriori modo intelligendum est. Quia intelligentiae, cum sint formae abstractae, nullo modo sunt alligatae corporibus natura sua; ergo natura sua non determinant sibi ullum certum corpus cui necessario sint praesentes; ergo nec etiam determinant in particulari aliquod spatium cui necessario exhibere debeant praesentiam suam. Et confirmatur, nam corpus, licet non possit esse simul praesens nisi loco finito et sibi aequali, tamen absolute non determinatur ut semper sit in eodem numero loco; ergo maiori ratione angelus, qui liber est et perfectior, non est coarctandus ad unum numero definitum locum. Immo, quamvis corpora postulent sibi certa loca naturalia, res spirituales ex sola naturali propensione nullum certum locum sibi determinant, licet ex quadam congruitate et decentia expediat eas esse in superiori et nobiliori loco, si naturae dignitas spectetur et nihil aliud obstet. Ratio autem est, quia res

natural para conservarse en él, ni tienen tampoco sitio o coordinación en el lugar, de manera que, por ese motivo, apetezcan un cierto orden; esto, efectivamente, es propio de los cuerpos. Por consiguiente, las inteligencias pueden definirse por el lugar, pero de tal manera que ninguna necesidad natural las obligue a estar siempre presentes en el mismo cuerpo o espacio.

48. *Los ángeles se pueden mover localmente.— Se expone a San Agustín.—* Y, por ello, sucede que son también mutables localmente; porque una cosa puede ser localmente inmutable por una doble razón. En primer lugar, por razón de la inmensidad, pues como una realidad inmensa lo ocupa todo y está presente en todas partes, no tiene a donde moverse, y esta raíz de la inmutabilidad le conviene a solo Dios, como se ha mostrado. En segundo lugar, si está vinculada a un lugar de tal modo que ni pueda abandonar a éste ni estar presente en otro; y esto tampoco conviene a las inteligencias creadas, como se mostró. Por consiguiente, de ningún modo son inmutables localmente. Y se confirma, ya que, supuesta la limitación y carencia de inmensidad, es propio de la perfección de la sustancia poder moverse, como consta por los vivientes más perfectos; ahora bien, todas las inteligencias creadas tienen la primera imperfección; por consiguiente, supuesta ésta, es propio de su perfección poder moverse y aplicarse a diversos lugares. Finalmente, con esta verdad concuerda la Sagrada Escritura, que atribuye movimiento a los ángeles, como tratan más extensamente los teólogos, I p., q. 52 y 53, e *In I*, dist. 37. En cuanto a lo que dice San Agustín, VIII *Genes. ad litteram*, c. 20, que Dios mueve a la criatura corporal a través del tiempo y del lugar, y a la criatura espiritual sólo en el tiempo, pero no en el lugar, ha de entenderse acerca del movimiento físico, que tiene extensión y división por parte del móvil. Pero acerca del lugar del ángel y, consiguientemente, de su movimiento, tal vez diremos más cosas después, al tratar del predicamento *donde*, en la disputación LI.

49. Que la aserción contraria a ésta la han enseñado Aristóteles y otros filósofos, al menos en lo que se refiere a la inmutabilidad de las inteligencias, lo mantiene Soncinas, XII *Metaph.*, q. 6; Iavell., q. 4, y otros. Y ciertamente Aristóteles parece indicarlo en el XII de la *Metafísica*, text. 43, donde concluye que existen tantas sustancias sempiternas e inmóviles por su naturaleza, cuantas son

spirituales neque indigent loco naturali ut in eo conserventur, neque etiam habent situm aut coordinationem in loco ut ea ratione certum ordinem appetant; id enim est proprium corporum. Sunt ergo intelligentiae loco definibiles, ita tamen ut nulla naturali necessitate cogantur adesse semper eidem corpori seu spatio.

48. *Angeli sunt loco mobiles.— Augustinus exponitur.—* Atque hinc fit ut sint etiam loco mutabiles; duplici enim de causa potest aliqua res esse immutabilis loco. Primo, propter immensitatem, quia, cum res immensa omnia occupet et ubique adsit, non habet quo moveatur, et haec radix immutabilitatis soli Deo convenit, ut ostensum est. Secundo, si ita sit affixa alicui loco ut nec illum deserere, neque alteri adesse possit, et hoc etiam non convenit intelligentiis creatis, ut ostensum est. Ergo nullo modo sunt immutabiles loco. Et confirmatur, nam, supposita limitatione et carentia immensitatis, ad perfectionem substantiae spectat posse se movere, ut in viventibus perfectioribus constat; sed omnes intelligentiae creatae habent priorem imperfectionem; ergo (illa supposita) ad earum perfectionem spectat ut possint se movere et diversis locis applicare. Denique huic veritati concordat Scriptura sacra, quae tribuit angelis motum, ut latius tractant theologi, I p., q. 52 et 53, et In I, dist. 37. Quod vero Augustinus, VIII Genes. ad litteram, c. 20, ait Deum movere creaturam corporalem per tempus et locum, creaturam autem spiritualem tantum per tempus et non per locum, intelligendum est de motu physico, qui habet extensionem et divisionem ex parte mobilis. Sed de loco angeli et consequenter de motu eius fortasse dicemus plura inferius, pertractando praedicamentum *ubi*, in disputatione LI.

49. Contrarium huius assertionis docuisse Aristotelem et alios philosophos, saltem quoad immutabilitatem intelligentiarum, tenent Soncinas, XII Metaph., q. 6; Iavell., q. 4, et alii. Et sane Aristoteles id significare videtur, XII Metaph., text. 43, ubi concludit tot esse substantias natura sua sempi-

las esferas celestes móviles. Y esto puede confirmarse al menos acerca de las inteligencias que mueven las esferas celestes; en efecto, si fuesen móviles en sentido local, podrían también salirse de sus órbitas; pero esto es contradictorio; pues, entonces, podrían también cesar en el movimiento de los cielos, ya que no podrían moverlos si distaran de ellos localmente; por consiguiente, es probable que al menos de aquellas inteligencias pensase el Filósofo que estaban naturalmente cuasi fijas en los cielos y que eran inseparables de los mismos, no por una unión o información sustancial, sino por la unión accidental del motor natural al móvil. Y, por ello, parece que Aristóteles juzgó que eran localmente inmóviles, tanto esencialmente, para que no se separasen de sus móviles ni cesasen de mover o produjesen un movimiento diforme y variado, como también accidentalmente de modo propio y en sí mismas, ya que no son formas de dichos cuerpos, como se ve por el VIII *Phys.*, text. 52. En cambio, por lo que se refiere a las otras sustancias separadas que no mueven a los cielos, dondequiera que hace Aristóteles alguna mención, indica suficientemente que son mutables y que se hallan entre nosotros, como puede aparecer claramente por lo que se dijo en los pasajes aducidos en las secciones precedentes.

50. Nosotros, en cambio, decimos que también las inteligencias motrices de las esferas, a pesar de que podrían llamarse inmóviles con movimiento físico y corporal, ya que no son capaces de un movimiento tal que tiene extensión de parte del móvil por la comparación de una parte de éste con otra del espacio, sin embargo, atendiendo a su propio y espiritual modo de presencia, no son totalmente inmóviles; ni están fijas por naturaleza a sus órbitas, sino que por especial ordenación de la causa primera deben estar siempre presentes en ellas, en cuanto es preciso para continuar el movimiento uniforme. Y, por consiguiente, en el sentido que llaman compuesto, nunca pueden abandonar el lugar que les es necesario para dicha acción, ya que no pueden resistir a la voluntad de Dios, principalmente por formar parte esas inteligencias del número de los ángeles bienaventurados, que no pueden desobedecer los mandatos de Dios. Ahora bien, no se refiere en nada a la cuestión presente cuán grande sea esa presencia y si se da siempre dentro del mismo espacio o puede variar, al menos dentro de los diversos

ternas et immobiles, quot sunt orbes caelestes mobiles. Et potest hoc confirmari saltem de intelligentiis moventibus orbes caelestes; nam, si illae essent loco mobiles, etiam possent a suis orbibus discedere; id autem repugnat; alioqui etiam possent a motione caelorum cessare, cum non possint illos movere, si ab eis loco distent; ergo probabile est saltem de illis intelligentiis sensisse Philosophum esse natura sua quasi affixas caelis et inseparabiles ab illis, non propter unionem seu informationem substantialem, sed propter accidentalem naturalis motoris ad mobile. Et ideo Aristoteles videtur posuisse illas immobiles localiter, tam per se, ne a suis mobilibus separarentur et a movendo cessarent, aut motum difformem et varium efficerent, quam etiam per accidens proprie et secundum se, quia non sunt formae illorum corporum, ut sumitur VIII Phys., text. 52. De aliis vero substantiis separatis, quae non movent caelos, ubicumque Aristoteles aliquam mentionem facit, satis significat eas esse mutabiles, et inter nos versari, ut ex locis superioribus sectionibus adductis constare potest.

50. Nos autem dicimus etiam intelligentias motrices orbium, quamvis physico et corporali motu dici possint immobiles, quia non sunt capaces illius motus qui extensionem habet ex parte mobilis per comparationem partis mobilis ad partem spatii, nihilominus tamen secundum suum proprium et spiritualem praesentiae modum non esse penitus immobiles, neque esse ex natura sua affixas suis orbibus, sed speciali ordinatione primae causae illis semper assistere, quantum necessarium est ad continuandum uniformem motum. Et ideo in sensu (ut aiunt) composito nunquam possunt deserere locum sibi necessarium ad illam actionem, quia Dei voluntati resistere non possunt, praesertim quia illae intelligentiae sunt ex numero angelorum beatorum, qui iussa Dei praeterire non possunt. Quanta vero sit illa assistentia et an sit semper intra idem spatium, vel possit variari saltem secundum diversos situs partiales eiusdem orbis, nihil

sitios parciales de la misma órbita; de ello se tratará en la materia del cielo, y algo dijimos ya al tratar de la proximidad necesaria entre la causa eficiente y su efecto, en la disputación VIII.

Se prueba que las inteligencias no son eternas

51. Digo en sexto lugar: las inteligencias creadas ni son ni pueden ser verdadera y propiamente eternas, aunque sean incorruptibles y por ese motivo puedan llamarse entes necesarios e intrínsecamente inmutables en cuanto al ser de la existencia. No disputamos ahora sobre si las inteligencias han sido creadas desde la eternidad, o han podido serlo; ciertamente creemos por la fe que no han sido creadas desde la eternidad, y, de acuerdo con la razón natural, juzgamos que esto es más conforme también con sus naturalezas, a pesar de que absolutamente no sea contradictoria su creación desde la eternidad; pero de esto se trata en otro lugar, pues no se refiere en nada a la explicación de la naturaleza de las inteligencias, ni implica en las inteligencias algo especial que no se dé en las demás realidades permanentes, sobre las cuales se trata propiamente en VIII *Phys.*, y dijimos algo ya en la disputación XX. El sentido de la aserción, por tanto, es que las inteligencias propiamente no son eternas, es decir, que su duración no es la eternidad; esto sería verdad, aun cuando hubiesen sido creadas desde toda la eternidad. En efecto, la eternidad es una duración intrínsecamente necesaria y por completo inmutable, tanto intrínseca como extrínsecamente; ahora bien, por su parte, las inteligencias creadas no son capaces de esa duración, porque, aunque sean sustancialmente inmutables de algún modo, no lo son, sin embargo, enteramente. La mayor es clara por lo dicho antes acerca de la eternidad de Dios, y por el concepto común de eternidad y por la significación propia de ese término; pues, a pesar de que en ocasiones se suele atribuir en sentido vulgar a cualquier cosa que o bien no ha de tener fin, o se supone que no ha tenido comienzo en su duración, sin embargo, propiamente significa la duración perfectísima que posee las referidas condiciones; en esta significación la tomamos nosotros, y con más extensión trataremos de ella después, en la disputación L.

ad praesentem quaestionem refert, sed in materia de Caelo disputandum est, et nonnihil supra tetigimus tractando de propinquitate necessaria inter causam efficientem et suum effectum, disp. VIII.

Intelligentias non esse aeternas

51. Dico sexto: intelligentiae creatae non sunt nec esse possunt vere ac proprie aeternae, tametsi incorruptibiles sint, et ea ratione entia necessaria et ab intrinseco immutabilia quoad esse existentiae dici possint. Non disputamus modo an intelligentiae fuerint ab aeterno creatae vel creari potuerint; certa enim fide credimus non fuisse creatas ab aeterno, et iuxta rationem naturalem hoc etiam existimamus esse magis consentaneum naturis earum, quamvis absolute non implicet contradictionem eas creari ex aeternitate; sed de hoc alias, nihil enim spectat ad naturam intelligentiarum declarandam, neque aliquid speciale habet in intelligentiis magis quam in aliis rebus permanentibus, de quibus proprie disputatur in VIII Phys., et supra nonnihil tetigimus, disp. XX. Sensus ergo assertionis est intelligentias non esse proprie aeternas, hoc est, durationem earum non esse aeternitatem; quod verum esset etiamsi ex aeternitate creatae essent. Est enim aeternitas duratio ab intrinseco necessaria et prorsus immutabilis, tam intrinsecus quam extrinsecus; at vero intelligentiae creatae non sunt capaces huiusmodi durationis, quia, licet sint aliquo modo substantialiter immutabiles, non tamen omnino. Maior constat ex dictis supra de aeternitate Dei et ex communi conceptu aeternitatis et propria significatione illius vocis; nam, licet interdum vulgari modo attribui soleat cuicumque rei quae vel non est habitura finem, vel supponitur non habuisse durationis initium, tamen proprie significat perfectissimam durationem habentem praedictas conditiones; in qua significatione a nobis sumitur, et latius tractabitur infra, disp. L.

Se prueba que las inteligencias son incorruptibles

52. Para demostrar la proposición menor, hay que explicar primeramente la última parte de la afirmación. En efecto, el hecho de que las inteligencias sean por su naturaleza incorruptibles es cierto por la razón natural y es más conforme con los principios de la fe, como acertadamente enseñó Santo Tomás, I, q. 50, a. 5, y con él los restantes teólogos. Y, basándose en los principios de Aristóteles, se prueba, en primer lugar, porque, si los cielos son incorruptibles, mucho más lo han de ser las inteligencias que los mueven; pues el motor debe guardar proporción con el móvil. En segundo lugar, porque no es corruptible sino lo que tiene materia o depende de la materia; ahora bien, las inteligencias están totalmente separadas e independientes de la materia. En tercer lugar, porque el alma racional es incorruptible por su naturaleza; luego mucho más las inteligencias. El antecedente lo tengo por cierto, no sólo por la fe, sino también por la razón natural y —según se cree con más probabilidad— por la doctrina de Aristóteles. La consecuencia, en cambio, se prueba porque toda la razón de incorruptibilidad que puede hallarse en el alma racional se encuentra de modo más perfecto en los ángeles, concretamente el ser realidades simples, subsistentes y separadas de la materia, respecto de la cual tienen más independencia las inteligencias que el alma humana, pues no sólo no dependen de ella, sino que ni siquiera dicen orden esencial o trascendental a ella. Finalmente, por lo dicho acerca de la simplicidad de los ángeles, se sigue su incorruptibilidad natural. Porque la corrupción no sobreviene sino por la separación del acto y la potencia o de la materia y la forma; ahora bien, en un ser simple no puede darse esta división y separación, y, por ello, ninguna realidad simple es propiamente corruptible, en el sentido de aquello que se corrompe. A veces, sin embargo, sucede que una realidad simple sea —valga la expresión— concorruptible con la corrupción y disolución del compuesto que componía, porque evidentemente no puede conservarse naturalmente fuera de él. Pero las inteligencias, por su parte, no sólo no son compuestas, sino que ni siquiera componen sustancia alguna, por cuya disolución pudieran cesar en el ser; por consiguiente, son incorruptibles por su naturaleza. Y así opinaron acerca de las

Intelligentias esse incorruptibiles

52. Ut minor propositio demonstretur, declaranda prius est postrema pars assertionis. Nam quod intelligentiae incorruptibiles sint natura sua, certum est naturali ratione magisque consentaneum est principiis fidei, ut recte docuit D. Thomas, I, q. 50, a. 5, et cum eo caeteri theologi. Et ex principiis Aristotelis probatur primo, quia si caeli sunt incorruptibiles, multo magis intelligentiae quae illos movent; nam motor esse debet proportionatus mobili. Secundo, quia nihil est corruptibile nisi quod habet materiam, vel quod a materia pendet; intelligentiae autem omnino sunt abstractae et independentes a materia. Tertio, quia anima rationalis est natura sua incorruptibilis; ergo multo magis intelligentiae. Antecedens suppono ut certum, non solum ex fide, sed etiam ex ratione naturali, et (ut probabilius creditur) ex doctrina Aristotelis. Consequentia vero probatur quia omnis ratio incorruptibilitatis quae in anima rationali reperiri potest, perfectiori modo reperitur in angelis, nimirum esse res simplices, subsistentes et a materia abstractas, a qua magis absolutae sunt intelligentiae quam anima humana, quia non solum non pendent ab illa, sed etiam non dicunt essentialem aut transcendentalem ordinem ad illam. Tandem, ex dictis de simplicitate angelorum sequitur eorum naturalis incorruptibilitas. Quia corruptio non accidit nisi per separationem actus a potentia, seu formae a materia; in re autem simplici non potest esse haec divisio et separatio, et ideo nulla res simplex est proprie corruptibilis, tamquam id quod corrumpitur. Interdum vero contingit rem simplicem esse (ut ita dicam) concorruptibilem ad corruptionem et dissolutionem eius compositi quod componebat, quia nimirum extra illud naturaliter conservari non potest. At vero intelligentiae non solum compositae non sunt, verum etiam neque aliquam substantiam componunt, per cuius dissolutionem possint desinere esse; sunt ergo natura sua incorruptibiles. Atque ita de intelligentiis senserunt non so-

inteligencias no sólo Aristóteles, XII de la *Metafísica*, text. 44, y IV *De Caelo*, text. 36, y otros filósofos que refiere Eugub., lib. VIII *Peren. philosoph.*; sino también los antiguos Padres de la Iglesia, como consta por Dionisio, c. 4 y 6 *De Divin. Nomin.*; y Sophron. en la epístola que figura en el VI *Syn.*, act. 11; y Nazianz., orat. II *De Theolog.*; Agustín, *De Eccles. dogm.*, c. 12; Gregorio, V *Moral.*, c. 25; Damasceno, lib. *De Decret. et placit.*, c. 7; Teodor., in lib. *Div. decret.*, c. *De angelis*; Eusebio, lib. III de *Praep.*, c. 3.

¿Son entes necesarios las inteligencias?

53. Ahora bien, partiendo de que las inteligencias son incorruptibles, se expresa Santo Tomás acerca de ellas de tal modo que las llama entes necesarios e inmutables *ab intrinseco* en cuanto al ser sustancial, como puede verse en I, q. 9, y II *cont. Gent.*, c. 30 y 55, y q. 5 *De Potent.*, a. 3, anteponiendo en esto la opinión del Comentador, I *De Caelo*, com. 136, y XI *Metaph.*, text. 41, y lib. *De Substant. orbis*, a la opinión de Avicena, que había enseñado lo contrario en el lib. IV de su *Metafísica*, c. 4 y 6. Y la razón es que se llama necesario e inmutable aquello que no tiene potencia intrínseca para no ser o para sufrir una transmutación a partir de aquel ser que tiene; ahora bien, por ser las inteligencias incorruptibles por su naturaleza, no tienen potencia intrínseca para no ser; luego. La menor se explica, porque no hay potencia intrínseca alguna para el no ser, a no ser la potencia para otro ser, ya que ninguna realidad se inclina por sí misma al no ser, sino solamente de modo accidental y secundario, en cuanto está inclinada a otro ser incompatible con el primero; por consiguiente, no hay ninguna potencia intrínseca para el no ser sustancial, sino la materia prima, y, por la misma razón, sólo la materia prima es principio intrínseco de mutabilidad sustancial; por tanto, como las inteligencias carecen de materia, no pueden tener potencia intrínseca para no ser; luego, intrínsecamente, son entes necesarios e inmutables sustancialmente.

54. Y a lo mismo apunta también la razón que alega Santo Tomás, I, q. 50, a. 1, a saber, que los ángeles son únicamente formas, a las cuales esencial y primariamente conviene el ser, y, por ello, no tienen principio intrínseco por razón del cual se separe de ellas el ser; por tanto, intrínsecamente son entes inmutables en el ser y, por lo mismo, necesarios. El antecedente se explica porque el ser completo y consumado no le conviene a ninguna realidad sino por la forma; ahora bien, a la forma no le conviene por otro principio intrínseco sino por sí misma, ya sea *ut quo*, si se trata de una forma que existe en otro, ya *ut quod*, si es una forma subsistente, y en este sentido se dice que el ser le conviene por sí a la forma. Efectivamente, aquel *por sí* vale tanto como *no por otro;* y excluye otro principio intrínseco, pero no extrínseco. De aquí resulta, por tanto, que una realidad constituida por la forma no se incline a otro ser por razón de la misma forma, ni sea capaz de él, sino sólo de aquel que proviene de la misma forma, y, por lo mismo, esa realidad no puede tener por razón de la forma una potencia intrínseca para no ser, sino solamente por razón del sujeto que recibe la forma. Por consiguiente, aquella sustancia en la que no hay un sujeto tal, sino que es solamente una forma subsistente, no puede tener potencia intrínseca para otro ser y, consecuentemente, tampoco para el no ser; por consiguiente, será un ente necesario e intrínsecamente inmutable en el ser.

55. No faltan, sin embargo, algunos a quienes no agrada esta forma de expresarse, ya que los ángeles absolutamente pueden cesar en el ser por la voluntad de Dios; por consiguiente, no pueden llamarse entes necesarios; porque lo que puede no ser, no es necesario. En ese sentido suelen a veces decir los santos que los ángeles no son inmortales por naturaleza, sino por gracia, es decir, por la voluntad de Dios, como se ve por Sofronio, citado antes; Justino, q. 13 y 14; Damascen., lib. II *De Fide Orthodox.*, c. 3; Isid., lib. I *de Summ. bon.*, c. 12; Cirilo, VIII *Thesaur.*, c. 2. Se responde que este argumento prueba la primera parte de la conclusión y no es contradictorio con la segunda. Prueba, en efecto, que las inteligencias no son entes necesarios con necesidad absoluta (con la necesidad que llaman lógica), pero no que no lo sean con necesidad física y natural. Y es lo mismo lo que dice Santo Tomás, que las inteligencias son mutables en cuanto al ser por potencia extrínseca, pero no por potencia intrínseca. En ese sentido dijo muy bien Metodio, citado por Epifanio, *Haeres.* 64, que *sólo al Creador*

lum Aristoteles, XII Metaph., text. 44, et IV de Caelo, textu 36; et alii philosophi, quos refert Eugub., lib. VIII Peren. philosoph.; verum etiam antiqui Patres Ecclesiae, ut constat ex Dionys., c. 4 et 6 de Divin. nomin.; et Sophron., in epistol. quae habetur in VI Syn., act. 11; et Nazianz., orat. II de Theolog.; Augustin., de Eccles. dogm., c. 12; Gregor., V Moral., c. 25; Damascen., lib. de Decret. et placit., c. 7; Theodor., in lib. Div. decret., c. de Angelis; Eusebio, lib. III de Praep., c. 3.

Sintne intelligentiae entia necessaria

53. Ex hoc autem quod intelligentiae sint incorruptibiles, ita D. Thomas de eis loquitur, ut ipsas etiam vocet entia necessaria et ab intrinseco immutabilia quoad substantiale esse, ut videre licet I, q. 9, et II cont. Gent., c. 30 et 55, et q. 5 de Potent., a. 3, praeferens in hoc sententiam Commentatoris, I de Caelo, com. 136, et XI Metaph., text. 41, et lib. de Substant. orbis, sententiae Avicennae, qui oppositum docuerat, lib. IV suae Metaph., c. 4 et 6. Et ratio est quia illud dicitur necessarium et immutabile quod non habet intrinsecam potentiam ad non esse seu ut transmutetur ab illo esse quod habet; sed intelligentiae, cum sint incorruptibiles natura sua, non habent potentiam intrinsecam ad non esse; ergo. Declaratur minor quia nulla est potentia intrinseca ad non esse nisi sit potentia ad aliud esse, quia nulla res inclinatur per se ad non esse, sed tantum per accidens et secundario, in quantum inclinatur ad aliud esse incompossibile alteri esse; et ideo nulla est potentia intrinseca ad non esse substantiale nisi materia prima, et propter eamdem causam sola materia prima est principium intrinsecum substantialis mutabilitatis; cum ergo intelligentiae careant materia, non possunt habere intrinsecam potentiam ad non esse; sunt ergo ab intrinseco entia necessaria et substantialiter immutabilia.

54. Et in idem etiam tendit ratio quam D. Thomas habet, I, q. 50, a. 1, scilicet, quod angeli sunt tantum formae quibus per se primo convenit esse, et ideo non habent principium intrinsecum ratione cuius esse ab eis separetur; ergo sunt ab intrinseco entia immutabilia in esse, atque adeo necessaria. Antecedens declaratur, quia esse completum et consummatum nulli rei convenit nisi per formam; formae autem non convenit per aliud intrisecum principium, sed per seipsam, vel ut quo, si sit forma inexistens, vel ut quod, si sit subsistens, et hoc modo dicitur esse per se convenire formae. Illud enim *per se* tantumdem valet quod *non per aliud;* excludit autem aliud principium intrinsecum, non vero extrinsecum. Hinc ergo fit ut res constituta per formam, ratione ipsius formae non inclinetur ad aliud esse, nec sit capax eius, sed tantum illius quod provenit ab ipsa forma, et ideo res ratione formae non potest habere potentiam intrinsecam ad non esse, sed solum ratione illius subiecti quod recipit formam. Ergo substantia illa in qua non est tale subiectum, sed est tantum forma subsistens, non potest habere potentiam intrinsecam ad aliud esse, et consequenter neque ad non esse; erit ergo ens necessarium et ab intrinseco immutabile in esse.

55. Non desunt autem quibus hic modus loquendi non placet, quia angeli absolute possunt desinere esse per Dei voluntatem; ergo non possunt dici entia necessaria; nam quod potest non esse, necessarium non est. Quo sensu interdum dicere solent sancti angelos non esse immortales per naturam, sed per gratiam, id est per Dei voluntatem, ut patet ex Sophron. supra; Iustino, q. 13 et 14; Damascen. Orthodox., lib. II, c. 3; Isid., lib. I de Summ. bon., c. 12; Cyril., VIII Thesaur., c. 2. Respondetur hoc argumentum probare priorem partem conclusionis et non repugnare posteriori. Probat enim intelligentias non esse entia necessaria necessitate absoluta (quam logicam necessitatem appellant), non vero non esse necessaria necessitate physica et naturali. Et idem est quod D. Thomas ait, intelligentias esse mutabiles quoad esse per potentiam extrinsecam, non vero per intrinsecam. Quo sensu dixit optime Method., apud Epiph., haeres. 64, *soli creatori solvere etiam immortalia*

le es posible destruir incluso los seres inmortales. Igualmente Damasceno, lib. II, c. 3, juntó esas dos cosas diciendo que *las sustancias angélicas han conseguido la inmortalidad de modo natural y divino.* Podemos decir también que son entes necesarios de modo negativo, no positivo, porque, concretamente, no tienen por sí razón para perder el ser, aun cuando de suyo no posean el ser de tal modo que no necesiten la acción de otro que lo infunda y conserve, y por la suspensión de esta acción puedan perderlo, lo cual sólo sucede por una potencia extrínseca.

56. *Por qué la duración de los ángeles no es eternidad.*— Por tanto, se ve con esto por qué la duración de los ángeles no pueda ser verdaderamente eternidad; en efecto, ésta requiere la necesidad omnímoda de ser, no sólo negativa, sino también positiva, y la inmutabilidad, debida no sólo a una potencia intrínseca, sino también extrínseca, la cual sólo puede convenir a Dios. En este sentido puede entenderse acertadamente aquello de I *Timoth.*, 6: *Sólo El es el que posee la inmortalidad,* en el sentido que lo exponen los Padres. Se dirá que este razonamiento sólo tiene valor para la eternidad por esencia, la cual es suficientemente claro que no puede convenir a las inteligencias creadas, porque incluye una duración enteramente independiente. Pero que, además de la eternidad por esencia, puede darse la eternidad participada, que no tiene en su concepto tanta independencia ni necesidad intrínseca. De este modo dicen los teólogos que la visión beatífica creada se mide por la eternidad participada. Se responde que es cierto que la razón aducida sólo tiene valor para la eternidad por esencia, y acerca de ésta sola se entiende la conclusión establecida, ya que sólo ella es de modo verdadero y absoluto eternidad. Sin embargo, la cuestión de si la duración propia de las inteligencias, por ser creada y de suyo necesaria, aunque sea dependiente de otro, se ha de llamar eternidad participada, o meramente evo, se reduce tal vez sólo a una mera cuestión de palabras; de este punto nos ocuparemos después, al tratar de la duración de las cosas, en la disputación L. Ahora, de acuerdo con el uso común del término y con la descripción que se admite de la eternidad, por la cual se dice que es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable, afirmamos que las inteligencias propiamente no gozan por su naturaleza de la eternidad, sino del evo, pues la eternidad requiere una inmutabilidad omnímoda,

possibile esse. Sic etiam Damasc., lib. II, c. 3, illa duo coniunxit, *angelicas substantias consecutas esse immortalitatem et natura et divinitus.* Possumus etiam dicere esse entia necessaria negative, non positive, quia, nimirum, ex se non habent unde amittant esse, quamvis nec ita ex se habeant esse ut non indigeant actione alterius qui illud influat et conservet, per cuius actionis suspensionem possent illud amittere, quod tantum est per extrinsecam potentiam.

56. *Angelorum duratio cur non aeternitas.*— Hinc ergo constat cur angelorum duratio non possit esse vere aeternitas; nam haec requirit omnimodam necessitatem essendi, non solum negativam, sed etiam positivam, et immutabilitatem, non tantum per intrinsecam potentiam, sed etiam per extrinsecam, quae soli Deo convenire potest. In quo sensu recte intelligi potest illud I Timoth., 6: *Qui solus habet immortalitatem,* ut Patres exponunt. Dices discursum hunc solum procedere de aeternitate per essentiam, de qua satis clarum est non posse intelligentiis creatis convenire, quia includit durationem omnino independentem. At vero praeter aeternitatem per essentiam dari posse aeternitatem participatam, de cuius ratione non sit tanta independentia, neque intrinseca necessitas. Quomodo aiunt theologi visionem beatificam creatam mensurari aeternitate participata. Respondetur verum esse rationem factam directe procedere solum de aeternitate per essentiam, de qua sola intelligitur conclusio posita, quia illa sola est vere ac simpliciter aeternitas. An vero propria duratio intelligentiarum, cum sit creata et ex se necessaria, licet dependens ab alio, dicenda sit aeternitas participata, vel tantum aevum, fortasse solum est quaestio de modo loquendi, de qua re dicemus inferius, tractando de rerum durationibus, disp. L. Nunc iuxta communem usum vocis et iuxta receptam descriptionem aeternitatis, qua dicitur esse interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, dicimus intelligentias proprie non frui aeternitate ex natura sua sed aevo, nam aeternitas requirit omnimodam

tanto sustancial como accidental, cosa que, como se ha mostrado, no poseen las inteligencias creadas.

Se prueba que las inteligencias son comprehensibles

57. Por último se ha de decir que las inteligencias creadas no son, por su naturaleza, invisibles o incomprehensibles, sino que naturalmente pueden ser vistas y comprehendidas no sólo por el Creador, sino también por otras criaturas. Esta afirmación es consecuencia de las anteriores, pues del hecho de no ser el ángel infinito en perfección, se sigue que no es incomprehensible o invisible, ya que, como vimos anteriormente, estas dos cosas le convienen a Dios por el hecho de ser infinito y simplicísimo y puro acto, de tal manera que ésta es la razón adecuada de dichos atributos, y, por lo mismo, de la negación de uno se infiere rectamente la negación del otro. Y de modo parecido puede inferirse de cualquier otro atributo que convenga a Dios por razón de su infinitud. Y cuando decimos que el ángel no es invisible por su naturaleza, tratamos de la visión intelectual, no corpórea; pues respecto de ésta es invisible, ya que está establecido fuera y por encima del objeto de la visión corporal. Y también, cuando decimos que la inteligencia creada puede ser comprehendida no sólo por el Creador, sino también por la criatura, se ha de entender de modo indefinido y guardando la proporción, no de modo absoluto y en general. En efecto, cualquier inteligencia puede ser comprehendida ya por sí misma, ya por cualquiera que sea superior, puesto que el poder intelectivo es igual o mayor que lo pueda ser su inteligibilidad. Pero, en cambio, no puede ser comprehendida por las inteligencias inferiores, porque el poder de éstas no iguala la perfección de tal objeto. Todas estas cosas, guardada la proporción, se ven fácilmente por lo que se dijo anteriormente acerca de la incomprehensibilidad de Dios.

58. *Se expone al Damasceno.*— Y si alguien opone las palabras de Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 3, donde se expresa de este modo acerca de la naturaleza angélica: *y la sustancia y definición de su forma sólo Dios la tiene conocida y averiguada,* habrá que responder que, o bien esas palabras están dichas con exageración, o hay que sobreentender que sólo el Creador tiene aquel conocimiento

immutabilitatem, tam substantialem quam accidentalem, quam intelligentiae creatae non habent, ut ostensum est.

Intelligentias comprehensibiles esse

57. Ultimo dicendum est non esse intelligentias creatas natura sua invisibiles aut incomprehensibiles, sed naturaliter videri ac comprehendi posse, non solum a creatore, sed etiam ab aliis creaturis. Haec assertio sequitur ex superioribus, nam ex eo quod angelus infinitus in perfectione non est, sequitur non esse incomprehensibilem aut invisibilem, quia, ut supra vidimus, haec duo conveniunt Deo ex eo quod infinitus est et simplicissimus ac purus actus, ita ut illa sit adaequata ratio illorum attributorum, et ideo ex negatione unius recte infertur negatio alterius. Atque ad eumdem modum inferri potest de quocumque alio attributo quod Deo conveniat ratione suae infinitatis. Cum autem dicimus angelum non esse natura sua invisibilem, loquimur de visione intellectuali, non corporea; nam respectu huius invisibilis est, eo quod extra et supra obiectum corporalis oculi constituatur. Cum etiam dicimus intelligentiam creatam comprehendi posse non solum a creatore, sed etiam a creatura, indefinite ac proportione servata, non absolute et in universum intelligendum est. Potest enim intelligentia quaevis vel a seipsa vel a qualibet superiori comprehendi, quia vis intelligendi vel aequalis, vel maior est quam sit eius intelligibilitas. At vero ab inferioribus intelligentiis comprehendi non potest, quia vires earum non adaequant perfectionem talis obiecti. Quae omnia, servata proportione, facile constant ex superius dictis de incomprehensibilitate Dei.

58. *Exponitur Damascenus.*— Quod si quis obiiciat verba Damasc., lib. II de Fide, c. 3, ubi de natura angelica sic ait: *Cuius formae substantiam ac definitionem solus Deus perspectam ac exploratam habet,* respondendum est illa verba vel esse per exaggerationem dicta, vel subintelligendum esse

de suyo y por su naturaleza, no comunicado por otro. O ciertamente puede decirse que esa partícula *sólo* no excluye a los ángeles mismos, sino a otras naturalezas extrañas, sobre todo a la naturaleza humana. O se pretende decir que sólo Dios comprehende perfectamente esa naturaleza, tanto en sus perfecciones naturales como en las libres, así como en las sobrenaturales; nosotros, en cambio, hemos hablado solamente de la comprehensión de la naturaleza angélica en cuanto a sus perfecciones naturales.

SECCION IV

QUÉ PUEDE CONOCER LA RAZÓN NATURAL SOBRE EL ENTENDIMIENTO Y LA CIENCIA DE LAS INTELIGENCIAS

1. Después de haber tratado de la sustancia de las inteligencias, falta que tratemos de sus virtudes o facultades, o de sus propiedades y operaciones, las cuales pueden distinguirse según tres capítulos, a saber, entendimiento, voluntad y acción externa u operante. En lo que se refiere al primero se demostró ya anteriormente que las inteligencias tienen naturaleza intelectual; de lo cual resulta que en ellas se da el acto y la virtud de entender. Ahora bien, cuál sea en ellas esta virtud, qué sea esta intelección y de qué modo se haga o la tengan, es para nosotros algo tan oscuro valiéndonos de la sola luz natural, que apenas podemos afirmar algo, sino sólo esto: que las inteligencias entienden lo que entendemos nosotros, de un modo más perfecto que nosotros, y, por consiguiente, que entienden también más cosas que nosotros. Todo esto, en efecto, se prueba fácilmente porque tienen una perfección más elevada en el grado intelectual y realmente separada de los cuerpos, los cuales suelen impedir la eficacia de la intelección. Sin embargo, permanece desconocido para nosotros cuán grande sea esa superioridad y a qué grado de perfección alcance, puesto que ni conocemos a las inteligencias en sí mismas, ni hay efecto alguno por el que podamos medir ese grado de perfección.

solum creatorem habere ex se et natura sua illam cognitionem non communicatam ab alio. Vel certe dici potest illam particulam *solum* non excludere ipsos angelos, sed alias naturas extraneas, praesertim humanam. Aut certe solus Deus dicitur comprehendere illam naturam perfecte, tam quoad naturalia quam quoad libera, vel etiam quoad supernaturalia; nos autem de sola angelicae naturae comprehensione quoad naturalia locuti sumus.

SECTIO IV

QUID POSSIT RATIONE NATURALI DE INTELLECTU ET SCIENTIA INTELLIGENTIARUM COGNOSCI

1. Postquam dictum est de substantia intelligentiarum, superest ut de earum virtutibus, seu facultatibus, aut proprietatibus et operationibus dicamus, quae in tria capita distingui possunt, scilicet, intellectum, voluntatem et externam actionem seu operationem. Quod ergo ad primum attinet, supra demonstratum est esse intelligentias naturae intellectualis; unde fit esse in eis et actum et virtutem intelligendi. Quae autem sit haec virtus in eis et quid sit intellectio et qualiter fiat aut habeatur, adeo incertum nobis est sistendo in solo naturali lumine, ut vix aliquid affirmare possimus, nisi hoc solum, quod [intelligentiae] [1] intelligunt quidquid nos intelligimus, perfectiori modo quam nos, et consequenter plura etiam quam nos. Haec enim facile probantur ex eo quod sunt perfectionis excellentioris in gradu intellectuali, et reipsa separatae a corporibus, quae efficacitatem in intelligendo impedire solent. Quantum autem sit ille excessus et quem gradum perfectionis attingat, ignotum nobis est, quia neque illas intelligentias in seipsis intuemur, neque est aliquis effectus ex quo gradum illum perfectionis metiri possimus.

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

Qué han pensado los filósofos acerca de la cuestión presente

2. De aquí que los filósofos que han pretendido definir algo acerca de este punto se hayan equivocado fácilmente. Pues Aristóteles y el Comentador parecen haber pensado que todas las inteligencias son de algún modo actos puros en la intelección, y piensan esto sobre todo de cualquier inteligencia que se entienda a sí misma; pues indican que cada una se entiende a sí misma por su sustancia, no solamente como por medio de un objeto, especie y principio, sino también como a través del acto e intelección misma. Esto puede encontrarse en Aristóteles, XII de la *Metafísica*, text. 51, en donde, aunque particularmente parezca hablar de la inteligencia primera e increada, sin embargo, si se examinan sus razones, o bien carecen de valor, o concluyen igualmente acerca de todas las inteligencias; tal es aquélla de que, si la intelección no fuese su sustancia, la perseverancia en la intelección sería para ella trabajosa. Y esto lo enseña más expresamente allí el Comentador, al decir que, en las cosas separadas de la materia, es lo mismo lo entendido, es decir, la realidad entendida, y el entendimiento, es decir, el poder intelectivo, y la intelección, es decir, la acción de entender. Lo mismo opina en los coment. 30 y 39. Ahora bien, acerca de la intelección con que una inteligencia entiende a las demás distintas de sí, no dice Aristóteles nada que se refiera en particular a las inteligencias creadas; por ello parece indicar que, del mismo modo que la inteligencia primera entendiéndose a sí entiende lo demás, lo mismo sucede con cualquier inteligencia. Y si esto es verdad, se sigue claramente que, del mismo modo que la intelección con que se entiende cualquier inteligencia es su sustancia, así también lo es la intelección con que entiende las cosas distintas de sí, sobre todo las demás inteligencias. Además, Aristóteles, XII de la *Metafísica*, text. 20 y 30, indica que todas las sustancias inmateriales son actos puros en cuanto a la carencia de potencia receptiva, y en cuanto a la composición de ésta y del acto; por consiguiente se sigue en general que la intelección no es un acto accidental de la inteligencia, sino su misma sustancia simple.

3. En cambio, refiriéndonos al Comentador, le achacan algunos que ha opinado que una inteligencia entiende a otra por medio de la sustancia de la inteli-

Quid de praesenti quaestione philosophi senserint

2. Hinc facile erratum est a philosophis qui aliquid de hac quaestione definire voluerunt. Nam Aristoteles et Commentator sensisse videntur omnes intelligentias esse quodammodo actus puros in intelligendo, et praesertim hoc sentiunt de qualibet intelligentia intelligente seipsam; nam indicant unamquamque intelligere seipsam per suam substantiam, non solum tamquam per obiectum, speciem et principium, sed etiam tamquam per actum et intellectionem ipsam. Quod potest sumi ex Aristotele, XII Metaph., text. 51, ubi, licet in particulari videatur loqui de prima et increata intelligentia, tamen, si rationes eius expendantur, aut erunt invalidae, aut aeque concludent de omnibus intelligentiis; ut est illa, quod si intellectio non esset substantia eius, laboriosa esset ei continuatio intelligendi. Id autem expressius ibi docet Commentator, dicens in abstractis a materia idem esse intellectum, id est, rem intellectam et intellectum, id est, vim intelligendi et intellectionem, id est, actionem intelligendi. Idem sentit in comment. 30 et 39. De intellectione autem qua una intelligentia intelligit alias a se, Aristoteles nihil in particulari dicit de intelligentiis creatis; unde significare videtur quod, sicut intelligentia prima intelligendo se intelligit aliud, ita etiam quaelibet intelligentia. Quod si hoc verum est, plane sequitur quod, sicut intellectio qua intelligentia quaelibet intelligit se est substantia eius, ita etiam intellectio qua intelligit alia a se, praesertim alias intelligentias. Praeterea Aristoteles, XII Metaph., text. 20 et 30 significat omnes substantias immateriales esse puros actus quoad carentiam potentiae receptivae et quoad compositionem ex illa et actu; ergo in universum sequitur intellectionem non esse actum accidentalem intelligentiae, sed ipsammet substantiam simplicem eius.

3. De Commentatore autem quidam ei imponunt quod senserit unam intelligentiam intelligere aliam per substantiam intelligen-

gencia entendida, de tal manera que, en general, la sustancia entendida, aunque sea distinta, es la intelección de la otra sustancia que la entiende a ella. Ahora bien, esto no solamente es enteramente falso en sí, sino que se atribuye también falsamente al Comentador, como prueba muy bien Soncinas, XII *Metaph.*, q. 33. Y es claro lo primero, porque es imposible que una sustancia completa, subsistente y separada, sea una perfección formal de otra y, sobre todo, una perfección vital, la cual, si es distinta del viviente, debe surgir intrínsecamente de él; por esto, pertenece a la razón del acto vital ser inmanente, y pertenece a la razón del acto inmanente permanecer en el agente; ahora bien, la intelección es una perfección formal del que entiende, y perfección vital e inmanente; por consiguiente. Añádase a esto que es absurdo decir que tantas sustancias inmateriales informan a otra por el hecho de ser entendidas por ella, o que se unen intrínseca o realmente con ella por sí mismas. Ni semejante disparate se le ocurrió nunca a Averroes, como se ve claramente por el XII *Metaph.*, desde el com. 30 al 39. Por tanto parece más bien que el Comentador entendió en general que la intelección con que una inteligencia entiende a las otras es la sustancia misma de la que entiende, como es claro por los pasajes citados y por el texto 51. Por lo cual, si alguna vez indica que la inteligencia es por su sustancia la cosa entendida, o bien habla respecto de la intelección de sí misma, o habla en el plano del ser inteligible. Pues, así como dice en el III *De Anima,* que el entendimiento, cuando entiende, se hace la cosa entendida, no recibiéndola realmente en sí, sino recibiéndola intencionalmente por medio de la especie o el acto, así, en el caso propuesto, dice que una inteligencia es en acto las otras inteligencias que entiende, no realmente por medio de la unión de aquellas mismas consigo, sino en el ser inteligible, por razón de su sustancia, que es su intelección. Y de aquí parece, además, que han pensado los filósofos que todas las sustancias separadas son enteramente inmutables en el acto de intelección, como puede verse por el XII de la *Metafísica,* text. 7; y lo prueba más extensamente Soncinas, XII *Metaph.*, q. 6; Iavello, q. 4; Herveo, *In II,* dist. 14, q. 1, a. 13. Sin embargo, en realidad nunca enseñó esto Aristóteles expresamente (en lo que yo tengo visto), sino que lo insinúa solamente en cuanto trata de todas las inteligencias casi del mismo modo en el lib. XII de la

tiae intellectae, ita ut in universum substantia intellecta, etiamsi sit aliena, sit intellectio alterius substantiae intelligentis ipsam. Sed hoc non solum in se est plane falsum, sed etiam falso imponitur Commentatori, ut bene probat Sonc., XII Metaph., q. 33. Et primum patet, quia impossibile est unam substantiam completam subsistentem ac separatam esse formalem perfectionem alterius et maxime perfectionem vitalem, quae si sit distincta a vivente, debet intrinsece ab illo oriri; propter quod de ratione actus vitalis est quod sit immanens et de ratione actionis immanentis est quod maneat in agente; sed intellectio est formalis perfectio intelligentis et perfectio vitalis ac immanens; ergo. Adde absurdum esse dicere tot substantias immateriales informare aliam ex eo quod intelliguntur ab illa, aut intrinsece aut realiter uniri illi per seipsas. Neque Averroes unquam hoc monstrum confinxit, ut aperte constat ex XII Metaph., a comm. 30 usque ad 39. Potius ergo videtur Commentator intellexisse in universum intellectionem qua una intelligentia alias intelligit esse ipsam substantiam intelligentis, ut patet ex citatis locis et textu 51. Unde, si interdum significat intelligentiam per suam substantiam esse rem intellectam, vel loquitur respectu intellectionis sui, vel loquitur in esse intelligibili. Nam, sicut in III de Anima dicit, intellectum dum intelligit fieri rem intellectam, non realiter illam in se recipiendo, sed intentionaliter media specie vel actu, ita in proposito dicit unam intelligentiam esse actu alias quas intelligit, non realiter per ipsas sibi realiter unitas, sed in esse intelligibili ratione suae substantiae, quae est sua intellectio. Atque hinc ulterius videntur sensisse philosophi omnes substantias separatas esse prorsus immutabiles in actu intelligendi, ut potest sumi ex XII Metaph., textu 7; et latius probat Soncin., XII Metaph., q. 6; Iavell., q. 4; Herv., In II, dist. 14, q. 1, a. 13. Tamen revera Aristoteles id nunquam expresse docuit (quod ego viderim), sed solum hoc insinuat, quatenus de omnibus eodem fere modo loquitur in XII Metaph.,

Metafísica, no estableciendo casi ninguna distinción entre la primera y las restantes.

Acerca del objeto del entendimiento angélico

4. Pero, omitiendo las opiniones de los filósofos, para tratar este punto con la brevedad que admite el presente lugar, hay que distinguir estas tres cosas: el objeto que se entiende, el acto de entender y los principios de tal acto; y de cada una de ellas hay que tratar brevemente. Y, en primer lugar, es claro que cualquier inteligencia puede entenderse a sí misma y a su principio o causa, y a todas las demás inteligencias y, con mayor motivo, todas las demás cosas naturales del universo. Todo esto, según creo, puede probarse de modo suficiente con la razón natural. Pues, en primer lugar, como cualquier inteligencia es espiritual, es de suyo actualmente inteligible, y proporcionada al entendimiento, que es potencia espiritual; por consiguiente, está proporcionada y conmensurada sobre todo con su propio entendimiento; por tanto, podrá principalmente entenderse a sí misma, e incluso contemplarse y comprenderse. En segundo lugar, comprendido el efecto, necesariamente se conoce también de algún modo su causa; por consiguiente, si la inteligencia se conoce perfectamente por sí misma, podrá conocer a su autor. Pues, si nosotros llegamos por los efectos al conocimiento de Dios, es evidente que de un modo más perfecto podrá de suyo conocer a Dios cualquier inteligencia creada. Pero hablamos del conocimiento o intelección de modo absoluto, no de la comprehensión o intuición, más aún, ni siquiera del conocimiento quiditativo; pues hemos probado ya antes que Dios no puede ser conocido de este modo naturalmente por la criatura. En cambio, una inteligencia no puede conocer por sí misma de ese modo a las otras inteligencias creadas, porque no es efecto de ellas; sin embargo, podrá conocerlas de modo intuitivo y quiditativo, ya que cualquier inteligencia es finita y tiene el mismo orden y composición que las restantes. Y, por ello, una inteligencia tiene virtud intelectual suficiente para poder contemplar tal como es en sí a cualquier otra. Y, si tiene para esto virtud natural suficiente, no pueden faltarle los demás principios, ya que se le deben naturalmente por ir coordinados para la acción connatural. Ahora bien, hablamos del conoci-

nihil fere distinguens inter primam et caeteras.

De obiecto intellectus angelici

4. Omissis autem philosophorum sententiis, ut de re pauca dicamus, quatenus hic locus patitur, distinguenda sunt haec tria, obiectum quod intelligitur, actus intelligendi et principia talis actus, et de singulis breviter dicendum est. Et primo constat quamlibet intelligentiam posse intelligere seipsam et suum principium seu causam et reliquas omnes intelligentias, et a fortiori omnes alias res naturales universi. Hoc totum, ut existimo, potest sufficienter probari ratione naturali. Primo enim, cum quaelibet intelligentia spiritualis sit, de se est actu intelligibilis et proportionata intellectui, qui est potentia spiritualis; ergo est maxime proportionata et commensurata suo proprio intellectui; ergo maxime poterit seipsam intelligere, immo et intueri ac comprehendere. Deinde, comprehenso effectu, necessario cognoscitur aliquo modo causa eius; ergo, si intelligentia cognoscit se perfecte per seipsam, poterit cognoscere suum auctorem. Etenim, si nos ex effectibus devenimus in cognitionem Dei, evidens nobis est perfectiori modo posse quamlibet intelligentiam creatam ex se Deum cognoscere. Loquimur autem de cognitione aut intellectione absolute, non de comprehensione aut intuitione, immo nec de quidditativa cognitione; iam enim supra probavimus Deum non posse hoc modo naturaliter cognosci a creatura. Alias vero intelligentias creatas non potest dicto modo cognoscere aliqua intelligentia per seipsam, quia non est effectus aliarum; poterit tamen cognoscere intuitive ac quidditative, quia quaelibet intelligentia est finita et eiusdem ordinis ac compositionis cum reliquis. Et ideo quaelibet habet sufficientem virtutem intellectualem ut quamlibet aliam prout in se est intueri possit. Quod si ad hoc habet naturalem virtutem sufficientem, reliqua principia illi deesse non possunt, quia sunt illi naturaliter debita, eo quod ad actionem connaturalem coordinentur. Loquimur autem de cognitione

miento quiditativo, que, como he dicho, no siempre es comprehensivo, pues éste requiere una cierta adecuación, que no puede tener un ángel respecto de todos los otros, sino sólo respecto de los que le son iguales, si es que hay alguno, o respecto de los inferiores, como antes insinuamos.

5. *Un ángel no conoce los actos libres de otro.*— Pero se está tratando del conocimiento de la naturaleza o de las propiedades naturales, no de los actos libres; sobre los cuales sabemos por la doctrina revelada que un ángel no puede conocer a su arbitrio los pensamientos de otro, sino con dependencia de su consentimiento o locución. Qué es lo que puede juzgarse acerca de esto con la razón natural, no se ve bastante claro. Ahora bien, a mí me parece bastante probable que esto se demuestra con una razón natural, y sobre todo con una razón moral. En efecto, no es conducente para la sociedad y gobierno conveniente de los seres racionales e intelectuales que uno de ellos libremente pueda contemplar los pensamientos libres de otro. Por lo cual, con razón podemos conjeturar que las inteligencias creadas tienen una naturaleza tal, que no les son debidos absolutamente todos los principios necesarios para conocer los pensamientos de las otras, si no es con alguna dependencia de la voluntad de las mismas. Ahora bien, cuál es esta dependencia, y qué es lo que a cada inteligencia le falta para conocer estas cosas a su arbitrio, o cuál es la locución con la que un ángel manifiesta a otro estos pensamientos, aun cuando pueda investigarse dentro de los límites de la metafísica, sin embargo, como tal investigación no puede separarse convenientemente de los datos revelados, la toman con razón para sí los teólogos, y no hay para qué trasladarla a este lugar. Esto mismo hay que recordarlo en varios puntos de esta materia, pues no se han de tratar en la medida de su dignidad, sino según la oportunidad de este lugar.

6. *El ángel puede conocer naturalmente todas las cosas inferiores.*— Finalmente, por lo dicho se ve con mayor motivo que la inteligencia creada puede conocer todas las cosas inferiores contenidas dentro del orden de la naturaleza, ya que para entender y comprender esas cosas se requiere una virtud menor que para entender las otras sustancias separadas. Igualmente, porque todas estas cosas quedan comprendidas bajo el objeto del entendimiento, que es el ente, y se hallan

quidditativa, ut dixi, quae non semper est comprehensiva; haec enim requirit quamdam adaequationem, quam non potest habere unus angelus respectu omnium aliorum, sed solum respectu aequalium, si illos habet, vel respectu inferiorum, ut supra tetigimus.

5. *Liberos actus alterius unus angelus non cognoscit.*— Et sermo est de cognitione naturae aut proprietatum naturalium, non de actibus liberis; de quibus ex doctrina revelata habemus unum angelum non posse cognoscere suo arbitrio cogitationes alterius, sed dependenter ab illius consensu seu locutione. Quid autem ratione naturali de hoc iudicari posset, non satis constat. Mihi autem satis probabile videtur ratione naturali et praesertim morali hoc ostendi. Quia ad convenientem rationalium et intellectualium rerum societatem et gubernationem non expedit ut unus libere possit alterius cogitationes liberas intueri. Unde etiam merito coniectamus talem esse uniuscuiusque intelligentiae creatae naturam, ut illi non debeantur absolute principia omnia necessaria ad aliarum cogitationes cognoscendas, sed cum aliqua dependentia ab aliarum voluntate. Quae autem sit haec dependentia et quid desit cuilibet intelligentiae quominus haec possit cognoscere suo arbitrio, qualisve sit locutio qua unus angelus alteri has cogitationes manifestat, quamvis inter limites metaphysicae possit inquiri, tamen, quia haec inquisitio separari convenienter non potest ab his quae revelata sunt, ideo merito a theologis usurpatur, nec est in hunc locum transferenda. Quod in pluribus punctis huius materiae observare oportet; non enim pro sua dignitate tractanda sunt, sed pro loci capacitate.

6. *Res inferiores omnes angelus scire potest naturaliter.*— Denique ex dictis a fortiori constat posse intelligentiam creatam cognoscere omnia inferiora intra ordinem naturae contenta, quia ad illa intelligenda et comprehendenda minor virtus necessaria est quam ad intelligendas alias substantias separatas. Item, quia haec omnia comprehenduntur sub obiecto intellectus, quod est ens,

en un estado en el cual tienen por sí aptitud para ser conocidas; por consiguiente pueden ser entendidas y conocidas por el hombre; luego mucho más por las inteligencias. Además, con la razón natural se ha llegado al conocimiento de que las inteligencias mueven las esferas celestes mediante el entendimiento y la voluntad; por consiguiente, se supone averiguado que conocen las esferas celestes y todos los lugares hacia los que se mueven o por los que se mueven, y consecuentemente también los efectos por razón de los cuales se mueven, y por paridad de razón, todas las demás cosas.

7. Pero aquí se ofrecían inmediatamente varias cuestiones, y principalmente tres. La primera es, si conocen también los efectos contingentes; la segunda, si conocen las esencias de las realidades posibles, que Dios puede producir de modo absoluto, pero que nunca producirá; la tercera trata de los efectos sobrenaturales, o de los misterios de la gracia. Sin embargo, esta última cuestión es puramente teológica, y, por ello, no hay que decir nada de ella, sino que se ha de suponer la opinión negativa, puesto que lo sobrenatural como tal supera toda capacidad natural. Y digo como tal, es decir, en cuanto es sobrenatural, no sólo porque se está hablando de seres sobrenaturales en cuanto a su sustancia, que son sobrenaturales con toda propiedad y no entran por sí en el conocimiento natural; sino también porque aquellas cosas que son sobrenaturales por su modo, aun cuando el ángel pueda llegar hasta ellas naturalmente bajo alguna razón común o bajo la razón de posible, sin embargo, no las alcanza en el aspecto propio sobrenatural que tienen, como se refirió antes tratando de la omnipotencia de la causa primera. Ahora bien, si pueden ser conocidas estas cosas sobrenaturalmente, y cómo es ello posible, no pertenece en modo alguno al metafísico, ni puede conocerse con la razón natural.

8. *Si pueden conocer las esencias de las realidades posibles.*— La segunda cuestión está igualmente fuera de los límites de la metafísica; más todavía, ni siquiera los teólogos pueden definir algo con certeza en ella, puesto que no está contenida ni en los principios revelados ni en los que conocemos con evidencia. En efecto, no habría contradicción alguna en que Dios concediese a los ángeles las especies de varias realidades posibles, o tal vez incluso de todas ellas. Sin embargo, tienen como más verosímil los teólogos que no se las dio, y que no les son debidas

et sunt in statu in quo per se aptae sunt ut cognoscantur; unde ab homine intelligi et cognosci possunt; ergo multo magis ab intelligentiis. Praeterea ratione naturali inventum est intelligentias movere caelestes orbes per intellectum et voluntatem; ergo supponitur ut manifestum cognoscere caelestes orbes et loca omnia ad quae seu per quae moventur, et consequenter etiam effectus propter quos moventur, et a paritate rationis reliqua omnia.

7. Hic vero occurrebant statim variae quaestiones, et tres praecipue. Prima est an effectus contingentes etiam cognoscant; secunda, an cognoscant essentias rerum possibilium, quas Deus absolute potest producere, nunquam tamen producet; tertia est de effectibus supernaturalibus, seu mysteriis gratiae. Sed haec ultima quaestio pure est theologica, et ideo nihil de ea dicendum est, sed supponenda pars negativa; quia supernaturalia ut sic excedunt quamlibet capacitatem naturalem. Dico autem ut sic, id est, quatenus supernaturalia sunt, tum quia est sermo de supernaturalibus quoad substantiam, quae propriissime sunt supernaturalia et per se non cadunt sub cognitione naturali; tum etiam quia ea quae sunt supernaturalia quoad modum, licet sub aliqua communi ratione vel sub ratione possibilis attingi possint naturaliter ab angelo, non tamen secundum proprium modum supernaturalem quem habent, ut supra tactum est tractando de omnipotentia primae causae. An vero et quomodo possint haec supernaturaliter cognosci, nullo modo pertinet ad metaphysicum, nec potest ratione naturali cognosci.

8. *An essentias rerum possibilium.*— Secunda etiam quaestio extra limites est metaphysicae; immo nec theologi aliquid certum in ea definire possunt, quia neque in revelatis, neque in evidentibus principiis continetur. Nihil enim repugnasset Deum dare angelis species plurium rerum possibilium, vel fortasse etiam omnium. Verisimilius tamen existimant theologi non dedisse, neque hoc esse debitum angelis, nam

a los ángeles, pues para la criatura es ya suficiente con que conozca directamente las cosas creadas y cuanto se contiene en ellas, y consecuentemente todos los seres posibles que están contenidos en tales causas creadas, pero no los que están contenidos en la potencia de Dios sola.

9. *Si pueden conocer los efectos contingentes.*— Finalmente, sobre la primera cuestión hay que decir que con la razón natural puede demostrarse que no es posible que un ángel conozca naturalmente de modo cierto e infalible cuáles han de existir de entre los efectos contingentes. Y el motivo es que la virtud creada no puede conocer con evidencia que una cosa ha de suceder, a no ser por sus causas; y de las causas no puede inferirse con necesidad que un efecto haya de suceder, puesto que tales causas, por el mismo hecho de ser contingentes, pueden no producir el efecto. Y otro modo más elevado de conocer los futuros, ni puede averiguarse con la razón natural, ni es posible para la virtud finita, sobre todo para la natural, como tratan más ampliamente los teólogos. Ahora bien, tratamos de los seres contingentes en cuanto son contingentes, o que son contingentes respecto de todas sus causas tomadas conjuntamente; pero éstos son solamente los que dependen de algún modo de una causa libre, como se refirió en lo que precede. Por lo cual, los efectos que no dependen de una causa libre en cuanto es libre, y se dicen contingentes solamente porque pueden ser impedidos por otra causa, aun cuando como contingentes, es decir, precisamente por la relación a su causa próxima, no sean conocidos como infaliblemente futuros, sin embargo pueden ser conocidos por la contemplación de todas las causas, ya que, respecto de todo el conjunto de causas, no tienen contingencia, sino necesidad, y todo ello parece ser evidente por la razón natural. Además, aun cuando los contingentes de algún modo libres, que son contingentes de modo absoluto, no puedan de ningún modo ser conocidos naturalmente por el ángel con un juicio cierto, sin embargo pueden serlo por una conjetura verosímil valiéndose de algunos indicios; y, de este modo, en ocasiones los demonios predicen algunas cosas adivinándolas, aunque muchas veces se engañen y engañen a los hombres y se burlen de ellos, como explica atinadamente Damasceno, lib. II *De Fide,* c. 4; Atanasio, q. 27 *ad Antioch.*

satis est creaturae ut cognoscat directe ea quae creata sunt et quae in illis continentur, et consequenter omnia possibilia contenta in his causis creatis, non vero quae in sola Dei potentia continentur.

9. *An effectus contingentes.*—Denique de prima quaestione dicendum est demonstrari posse ratione naturali non posse angelum naturaliter cognoscere certo et infallibiliter quinam futuri sint ex effectibus contingentibus. Et ratio est quia non potest virtus creata evidenter cognoscere aliquid esse futurum nisi ex causis eius; ex causis autem non potest necessario inferri effectum esse futurum, cum tales causae eo ipso quod contingentes sunt, possint non efficere effectum. Alius autem modus altior cognoscendi futura, nec cognosci potest ratione naturali, nec possibilis est virtuti finitae, praesertim naturali, ut theologi latius tractant. Loquimur autem de contingentibus quatenus contingentia sunt, vel quae respectu omnium causarum simul sumptarum sunt contingentia; huiusmodi autem sunt sola illa quae a causa libera aliquo modo pendent, ut in superioribus tactum est. Unde illi effectus qui non dependent a causa [libera] [1] quatenus libera est et dicuntur contingentes solum quia ab alia causa impediri possunt, licet ut contingentes seu ex praecisa habitudine ad suam causam proximam non cognoscantur ut infallibiliter futuri, tamen ex contemplatione omnium causarum cognosci possunt, quia respectu totius collectionis causarum non habent contingentiam sed necessitatem, et hoc totum videtur esse evidens ratione naturali. Rursus, licet contingentia aliquo modo libera, quae simpliciter contingentia sunt, nullo modo possint certo iudicio ab angelo naturaliter cognosci, possunt tamen verisimili coniectura ex aliquibus signis; et hoc modo interdum daemones aliqua per divinationem praedicunt, quamvis saepe decipiantur et homines decipiant ac illudant, ut recte declarat Damasc., lib. II de Fide, c. 4; Athanas., q. 27 ad

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

Y baste con lo dicho para lo que requiere de este primer punto la oportunidad y brevedad de este lugar; sobre él se hallarán más cosas en Santo Tomás y los teólogos, I, q. 56 y 57, e *In II,* dist. 3 y 6.

Sobre el acto de conocer de las inteligencias

10. Sobre el segundo punto, es decir, el conocimiento de las inteligencias, hay que afirmar que no es la sustancia de las mismas, sino un accidente sobreañadido a ellas. Esto ha sido admitido como casi cierto por todos los teólogos; y, sin duda, está más conforme con los principios de la fe, y casi puede demostrarse con la razón natural. En efecto, la inteligencia creada es intrínsecamente mutable en sus actos intelectivos, y no es mutable en su sustancia intrínsecamente; por consiguiente, los actos de entender no constituyen su sustancia; por tanto, son un accidente sobreañadido a ella. La consecuencia parece clara, y la mayor se prueba —puesto que la menor ha sido probada ya antes— porque, al tener el ángel una virtud finita, no es posible que conozca simultáneamente todas las cosas que entran en su objeto, ya enumeradas en el punto primero, sobre todo las superiores y las inferiores, por no poder comprender exactamente una cosa superior. Y si tal vez se da algún ángel que de hecho pueda contemplar simultáneamente todas las cosas naturales actualmente creadas, sin embargo, no puede considerar todas las cosas que pueden multiplicarse hasta el infinito en un orden superior a él, y, por ello, es menester que posea una intelección mutable; por consiguiente, no persiste siempre e intrínsecamente de modo necesario en la contemplación de una realidad; por tanto, se traslada de la consideración de una a la de otra; luego es mutable en su acto de entender. En este sentido afirma Agustín, VIII *Genes. ad litt.,* c. 20, que las criaturas espirituales se mueven en el tiempo, aun cuando no se muevan en el lugar, es decir, al considerar las cosas presentes, luego las pretéritas y luego las futuras.

11. *Objeción.— Su solución.—* Podrá decirse que esta razón vale a lo sumo para aquella intelección en la que el ángel puede sufrir mutación; pero si en él hay alguna intrínsecamente inmutable, sobre ella nada prueba la razón aducida.

Antioc. Et haec pro huius loci opportunitate et brevitate de primo puncto sufficiant; de quo plura apud D. Thomam et alios theologos, I, q. 56 et 57, et In II, dist. 3 et 6.

De actu cognoscendi intelligentiarum

10. De secundo, id est, de cognitione intelligentiarum, dicendum est non esse substantiam earum, sed aliquod accidens eis superadditum. Quod fere ut certum receptum est ab omnibus theologis [1]; estque sine dubio magis consentaneum principiis fidei et fere demonstrari potest ratione naturali. Quia intelligentia creata est mutabilis ab intrinseco in actibus intelligendi et non est mutabilis in substantia sua ab intrinseco; ergo actus intelligendi non est substantia eius; est ergo accidens ei superadditum. Consequentia videtur clara, et maior probatur (nam minor iam supra probata est), quia, cum angelus sit finitae virtutis, non est possibile ut simul cognoscat omnia quae sub obiecto eius cadunt, quae in puncto primo annumeravimus, praesertim superiora et inferiora, cum non possit unam rem superiorem exacte comprehendere. Quod si fortasse aliquis est angelus qui de facto possit contemplari simul omnia naturalia actu creata, non tamen omnia quae supra illum in infinitum multiplicari possunt, et ideo necesse est ut habeat mutabilem intellectionem; non ergo semper et ab intrinseco necessario persistit in unius rei contemplatione; ergo transfertur ab unius ad alterius rei considerationem; est ergo mutabilis secundum actum intelligendi. Quo sensu dicit Augustinus, VIII Genes. ad litter., c. 20, creaturam spiritualem moveri per tempora, etiamsi non moveatur per loca, id est, considerando praesentia, deinde praeterita, et postea futura.

11. *Obiectio.— Solutio.—* Dices rationem hanc ad summum concludere de illa intellectione secundum quam potest angelus mutari; si quae vero in eo est immutabilis

[1] Vide Scotum, In IV, dist. 1, q. 1, § Secunda propositio.

Por lo cual Durando, *In II*, dist. 3, q. 5, ad 1, indica que la intelección con que el ángel se entiende no difiere de su sustancia. Se responde primeramente que es dudoso que haya alguna intelección en el ángel, incluso aquella con la que se conoce a sí mismo, que sea totalmente inmutable de modo intrínseco en el orden natural. Además, aunque concedamos que es naturalmente inmutable, nadie que sea prudente negará, a pesar de todo, que sobrenaturalmente pueda ocurrir que, aun siendo ángel, no se entienda a sí mismo en acto; por consiguiente, de este modo por lo menos dicha intelección es mudable o separable de la sustancia del ángel, y consecuentemente es algo realmente distinto de ella; pues lo que no es distinto en la realidad, no puede ser separado por potencia alguna. Se añade a esto que, aunque esa razón inmediatamente no concluya acerca de tal intelección, sin embargo de modo mediato concluye en ese sentido; en efecto, si las otras intelecciones son accidentes del ángel, por consiguiente el modo natural suyo de entender es por composición e información accidental y su vida actual consiste en la intrínseca eficiencia y en la recepción del propio acto; luego siempre y respecto de cualquier objeto vive y entiende de ese modo, ya que no puede tener simultáneamente como connaturales dos modos de entender tan diversos. Y esta razón quedará corroborada con la objeción siguiente.

12. *¿Es la intelección angélica una verdadera realidad, o sólo un modo de la sustancia?*— Dirá, pues, alguien que la razón aducida prueba a lo más que la intelección es un modo distinto *ex natura rei* de la sustancia del ángel, pero no que sea una forma propia y una entidad realmente distinta. Se responde, en primer lugar, concediendo que esto último no es tan evidente como lo primero. Además decimos que, admitida y probada la distinción *ex natura rei*, es mucho más verosímil y puede probarse fácilmente que sea distinción real y no modal solamente. La intelección, en efecto, es una forma perfecta; por tanto, no es sólo un modo, sino una verdadera forma. Igualmente, porque no se origina del sujeto inteligente solo, sino también del objeto, o de la especie que tiene su lugar —la cual participa del objeto la representación intencional del mismo—; ahora bien, ésta, como no conviene por sí misma a la sustancia angélica, le conviene a través de una nueva forma accidental que emana de ella y del objeto, la cual difícilmente puede

ab intrinseco, de ea nihil probat ratio facta. Unde Durand., In II, dist. 3, q. 5, ad 1, significat eam intellectionem qua angelus se intelligit non differre a substantia eius. Respondetur primo incertum esse an aliqua intellectio angeli, etiam illa qua se cognoscit, sit omnino immutabilis naturaliter ab intrinseco. Deinde, etiamsi demus naturaliter esse immutabilem, nemo tamen prudens negabit supernaturaliter fieri posse ut, licet angelus sit, non tamen actu se intelligat; ergo saltem hoc modo est mutabilis seu separabilis talis intellectio a substantia angeli, et consequenter aliquid est in re distinctum ab ipsa; nam quod non est in re distinctum non potest per ullam potentiam separari. Praeterea, etsi illa ratio immediate non concludat de tali intellectione, mediate tamen concludit hoc modo; nam si aliae intellectiones sunt accidentia angeli, ergo naturalis modus intelligendi eius est per compositionem et informationem accidentalem, et actualis vita eius consistit in intrinseca efficientia et receptione proprii actus; ergo semper et respectu cuiuscumque obiecti vivit et intelligit hoc modo, quia non potest simul habere duos modos intelligendi adeo diversos sibi connaturales. Et haec ratio maiorem vim accipiet ex sequenti obiectione.

12. *Intellectio angelica an vera res, an tantum modus substantiae.*— Dicet enim aliquis rationem factam ad summum probare intellectionem esse modum ex natura rei distinctum a substantia angeli; non vero esse propriam formam et entitatem realiter distinctam. Respondetur primo concedendo hoc posterius non esse adeo evidens sicut illud prius. Deinde dicimus, admissa et probata distinctione ex natura rei, longe verisimilius esse facileque persuaderi posse esse distinctionem realem et non modalem tantum. Nam intellectio est forma perfecta; unde non est tantum modus, sed vera forma. Item, quia non nascitur ex solo intelligente, sed etiam ex obiecto, vel specie vicem eius tenente, a quo participat intentionalem repraesentationem eiusdem obiecti; haec autem, cum substantiae angelicae per seipsam non conveniant, conveniunt per novam formam accidentalem ab ea et ab obiecto ma-

concebirse como un mero modo distinto, y, por ello, queda establecida mejor como una verdadera entidad, realmente distinta. Y esto puede confirmase con un principio de fe, por el que creemos que en los ángeles, lo mismo que en los hombres, se dán algunas intelecciones sobrenaturales y unos hábitos o principios infundidos por sí para producir aquéllas, como son la visión de Dios o el acto de fe. Estos actos y semejantes son, sin duda, entidades propias realmente distintas de la sustancia o del entendimiento del ángel, y no pueden entenderse convenientemente de otra forma. Por consiguiente, hay que entender igualmente que cualquier intelección elícita es realmente distinta del ángel; pues la razón de la intelección como tal es suficiente para constituir una entidad propia, y no es solamente una razón modal; de lo contrario, nunca podría darse una intelección creada que fuese una verdadera realidad distinta, sino solamente un modo, y, por ello, siempre que la intelección es distinta *ex natura rei* respecto de la sustancia inteligente, se distingue como una verdadera realidad y como una forma perfecta en su género y no sólo como un modo imperfecto.

13. *Se responde a algunas objeciones filosóficas.*— Y contra esta verdad no han objetado los filósofos nada que tenga dificultad. Pues lo que puede objetarse de Aristóteles, a saber, que estas sustancias están viviendo perpetuamente y, por lo mismo, están entendiendo perpetuamente y de modo inmutable, no ofrece dificultad alguna, puesto que supone una cosa falsa; en efecto, no mueven perpetuamente, sino temporalmente; y, además, no hay una ilación perfecta, ya que, aun cuando la intelección sea accidental, puede la inteligencia perseverar en ella perpetuamente, puesto que no es para ella onerosa, ni se fatiga al producirla, dado que esa acción ni es contra la naturaleza ni le repugna en modo alguno. Pero insistirá alguien en que al menos podría cesar la inteligencia en toda intelección y permanecer como dormida, lo cual estima Aristóteles un gran inconveniente, porque entonces podría cesar en su movimiento. La consecuencia, por su parte, es clara, porque, si la intelección es un accidente suyo, es, por tanto, un acto suyo; por consiguiente, ella está en potencia para dicho acto; por tanto, puede carecer de él, según aquel otro principio establecido en el lib. IX, de que toda

nantem, quae vix potest intelligi ut modus tantum distinctus, et ideo melius constituitur ut vera entitas realiter distincta. Et hoc confirmari potest ex principio fidei, quo credimus esse in angelis sicut in hominibus aliquos intellectus supernaturales et habitus seu principia per se infusa ad illos eliciendos, ut est visio Dei, vel actus fidei. Qui actus et similes sine dubio sunt propriae entitates realiter distinctae a substantia vel intellectu angeli, neque aliter possunt convenienter intelligi. Ergo similiter intelligendum est quamcumque intellectionem elicitam esse realiter distinctam ab angelo; nam ratio intellectionis ut sic sufficiens est ad constituendam propriam entitatem et non est tantum ratio modalis; alias nunquam posset dari intellectio creata quae esset vera res distincta, sed tantum modus, et ideo quandocumque intellectio est distincta ex natura rei a substantia intelligente, distinguitur ut vera res et forma perfecta in suo genere, et non tantum ut modus imperfectus.

13. *Aliquot philosophicis obiectionibus satisfit.*— Neque contra hanc veritatem aliquid obiectum est a philosophis quod difficultatem habeat. Nam quod ex Aristotele obiici potest, scilicet, quod hae substantiae sunt perpetuo viventes et ideo perpetuo et immutabiliter intelligentes, difficultatem non habet, nam et supponit falsum; non enim perpetuo movent, sed ex tempore; et non recte infert, nam, licet intellectio sit accidentalis, potest intelligentia in ea perpetuo durare, quia non est illi laboriosa, aut in ea efficienda defatigatur, cum illa actio neque sit contra naturam, neque aliquo modo ei repugnet. Sed instabit aliquis, nam saltem poterit intelligentia cessare ab omni intellectione et manere ut dormiens, quod Aristoteles reputat magnum inconveniens, quia tunc posset cessare a movendo. Sequela vero patet, quia, si intellectio est accidens eius, ergo est actus eius; ergo ipsa est in potentia ad illum actum; ergo potest carere illo, ex alio principio in lib. IX po-

potencia pasiva es potencia de contradicción. Se responde, en primer lugar, que, en cuanto a la intelección necesaria para mover el cielo, si consideramos la intrínseca libertad de la inteligencia, puede ciertamente cesar en dicha intelección, pero que de hecho no cesará nunca, debido al imperio de una causa superior.

14. Se responde, en segundo lugar, más en general acerca de todas las intelecciones, que el ángel puede suspender o cambiar la intelección no por razón de la potencia pasiva, sino por razón de la libertad. En efecto, no le repugna a la potencia receptiva tener un acto perpetuo e inseparable, como se dijo antes acerca de la materia del cielo, cuando declaramos aquel principio *(la potencia receptiva es potencia de contradicción)* acerca de la potencia puramente receptiva, que no tiene acto congénito y que, por lo mismo, de suyo está sujeta a privación. Por consiguiente, por el hecho de que el ángel tenga potencia receptiva de su intelección, no repugna que dure perpetuamente en la intelección; pero, por el hecho de ser libre, tiene facultad de cambiarla. Ahora bien, es probable que tenga alguna intelección natural de tal modo necesaria que no esté sujeta a la libertad, sino que cuasi resulte de la naturaleza, puesto que, si fuesen libres todas, podría el ángel por su libertad cesar colectivamente en todas ellas, lo cual es un inconveniente, pues entonces no podría ya de nuevo volver intrínsecamente al acto, ya que ni la voluntad podría aplicar el entendimiento, puesto que toda acción de la voluntad supone una acción del entendimiento, ni tampoco el entendimiento se podría aplicar a sí mismo, por no ser libre. Por consiguiente, en este sentido no se puede admitir convenientemente que la inteligencia pueda permanecer alguna vez solamente en acto primero, como si durmiera; sin embargo, esto no se sigue, porque no repugna que la intelección sea accidental y que, sin embargo, haya alguna que sea como propiedad connatural e inseparable. Esto parece, sobre todo, probable en la intelección de sí misma, no sólo por tratarse aquí de un objeto en sumo grado proporcionado e intrínseco, sino también porque esa acción es como el principio y fundamento para el libre uso de las demás, ya que el ángel, al contemplarse a sí, contempla en cierto modo todas las especies inteligibles que tiene en sí, y de este modo puede usar libremetne de ellas a su voluntad.

sito, quod omnis potentia passiva est potentia contradictionis. Respondetur primo, quod attinet ad intellectionem necessariam ad movendum caelum, posse quidem intelligentiam, si libertatem eius intrinsecam spectemus, cessare ab illa, de facto tamen nunquam esse cessaturam ex imperio superioris causae.

14. Deinde generalius de omnibus intellectionibus respondetur angelum non ratione potentiae passivae, sed ratione libertatis posse suspendere vel mutare intellectionem. Nam potentiae receptivae non repugnat habere actum perpetuum et inseparabilem, sicut supra dictum est de materia caeli, ubi declaravimus illud principium (*potentia receptiva est potentia contradictionis*) de potentia pure receptiva, quae non habet actum congenitum, et ideo de se est subiecta privationi. Ex eo ergo quod angelus habet potentiam receptivam suae intellectionis, non repugnat eum perpetuo durare in intellectione; ex eo tamen quod est liber, habet facultatem mutandi illam. Probabile autem est habere aliquam intellectionem naturalem ita necessariam ut non sit subiecta libertati, sed quasi resultans a natura, quia si omnes essent liberae, posset pro sua libertate angelus ab omnibus etiam collective cessare, quod est inconveniens; nam tunc non posset ab intrinseco iterum reduci in actum, quia nec voluntas posset applicare intellectum, cum omnis actio voluntatis supponat aliquam actionem intellectus, neque etiam intellectus posset applicare seipsum, quia non est liber. Hoc ergo modo inconveniens est admittere intelligentiam posse manere aliquando tantum in actu primo ad modum dormientis; tamen hoc non sequitur, quia non repugnat intellectionem esse accidentalem et tamen aliquam esse ut proprietatem connaturalem et inseparabilem. Quod maxime videtur probabile de intellectione sui, tum quia est de obiecto maxime proportionato et intrinseco, tum etiam quia haec actio est veluti principium et fundamentum ad liberum usum aliarum, quia angelus intuendo se, intuetur aliquo modo omnes species intelligibiles quas in se habet, et ita potest libere uti illis sua voluntate.

15. Añado también que es probable que, aunque la inteligencia pueda con su libertad interrumpir otras intelecciones, y consecuentemente sea capaz de suspender con su absoluta libertad todos los otros actos, sin embargo, con una mayor perfección y un uso razonable de la libertad no las suspende todas al mismo tiempo, sino que se muda de una a otra. De ello se trata más ampliamente en I, q. 58, donde se explican muchas otras cosas acerca de la cualidad y modo de esta intelección, las cuales ni se pueden tratar aquí brevemente, ni tratarlas ampliamente es propio del cometido presente; en efecto, apenas puede nadie con los solos principios de la naturaleza definir suficientemente algo acerca de todo ello, y lo que se ha de conjeturar depende en gran parte de cuanto conocemos por revelación acerca de los ángeles, y, por lo mismo, retimitimos todas estas cosas a los teólogos.

Sobre el principio de la intelección angélica

16. *Cuál es el principio principal.— Cuál es el principio próximo.—* Vamos al punto tercero, que trata del principio de la intelección angélica, el cual puede ser triple o cuádruple, a saber, principal, próximo de parte del que entiende, que es la potencia, y próximo de parte del objeto, que es el objeto mismo o su especie, a los cuales puede agregarse el hábito que a veces se añade a la potencia. En cuanto a lo primero, es cierto que el principio principal intrínseco de la intelección angélica es la sustancia del ángel, lo mismo que en nosotros es el alma, y en los demás animales son sus respectivas almas, en orden al conocimiento que les es proporcionado. Y la razón es que la sustancia del ángel no tiene forma, sino que ella misma entera es forma, y, por lo mismo, toda ella es el principio principal de su operación. Acerca de lo segundo, aun cuando no haya nada evidente por razón natural, juzgamos como más probable en contra de Durando, *In II*, dist. 3, q. 5, que el principio próximo de la intelección angélica es una potencia realmente distinta de la sustancia del ángel: es la opinión de Santo Tomás, I, q. 54, a. 3; y la más común entre los teólogos, *In I*, dist. 3, sobre la cual trata Alberto en el a. últ.; y Buenaventura, q. 3; Halense, II p., q. 65, miemb. 1; Altisiodoro, lib. III *Summ.*, trac. X, q. 6. Y es una opinión acorde

15. Addo etiam probabile esse, licet alias intellectiones possit intelligentia pro sua libertate interrumpere et consequenter possit pro absoluta libertate omnes alios actus suspendere, tamen ex maiori perfectione et rationabili usu libertatis nunquam suspendere omnes illas simul, sed ab una in aliam transmutari. De quo latius disputatur in I, q. 58, ubi de qualitate et modo huius intellectionis alia multa disseruntur, quae neque hic breviter attingi possunt, neque ea fuse tractare praesentis est negotii; vix enim ex solis principiis naturae satis potest aliquid de illis omnibus definiri, et quidquid coniectandum est, magna ex parte pendet ex his quae per revelationem de angelis cognoscimus, et ideo illa omnia theologis relinquimus.

De principio intellectionis angelicae

16. *Quod sit principale.— Quod proximum.—* Venio ad tertium punctum, de principio intellectionis angelicae, quod triplex aut quadruplex esse potest, scilicet, principale, proximum ex parte intelligentis, quod est potentia, et proximum ex parte obiecti, quod est vel obiectum ipsum, vel species eius, quibus addi potest habitus, qui interdum adiungitur potentiae. Quoad primum, certum est principium principale intrinsecum intellectionis angelicae esse substantiam angeli, sicut in nobis est anima, et in aliis animalibus eorum animae quoad cognitionem eis proportionatam. Et ratio est quia substantia angeli non habet formam, sed est ipsa tota forma, et ideo ipsa tota est principium principale suae propriae operationis. De secundo, licet nihil sit evidens ratione naturali, probabilius existimamus contra Durandum, In II, dist. 3, q. 5, principium proximum intellectionis angelicae esse potentiam realiter distinctam a substantia angeli: quae est sententia D. Thomae, I, q. 54, a. 3; et communior theolog., In I, dist. 3, ubi Albertus, a. ult., et Bonavent., q. 3; Alens., II p., q. 65, memb. 1, Altisiodor., lib. III Summ., tract. X, q. 6. Estque con-

con Dionisio, *De Caelest. Hierarc.*, c. 11, que distingue en los ángeles la esencia, la operación y la virtud. Y puede tomarse de San Agustín, XV *De Trinitate*, c. 7, y lib. VII, c. 6; y Anselmo, lib. *De Casu diaboli*, y lib. *De Concord. praesc. et praedest.*, c. último. La razón se ha de tomar de lo que dijimos antes, disp. XVIII, sec. 3, donde hemos mostrado esto mismo en general con una razón universal, que abarca las inteligencias creadas.

17. Sobre el tercer principio, es decir, sobre las especies inteligibles de las inteligencias, apenas podemos definir nada por una razón peculiar propia, sino que únicamente por una analogía y proporción con lo que opinamos sobre las especies de los sentidos o de nuestro entendimiento tenemos que filosofar acerca de las especies angélicas, añadiendo en éstas la mayor perfección que parezca conforme con la mayor perfección de las sustancias separadas, y que, sin embargo, no exceda la limitación de las mismas, y separando de ellas las imperfecciones que se encuentran en nuestra alma por su unión natural con el cuerpo.

18. *Para el conocimiento de sí no necesita el ángel una especie accidental.*— De tales principios infieren los teólogos como más probables las afirmaciones siguientes: primera, que ninguna inteligencia necesita una especie accidental para verse a sí misma, sino que cada una se conoce a sí misma por su sustancia, como por el objeto inteligible en acto que le es proporcionado en sumo grado y que está íntimamente unido con el propio entendimiento. Y en esas palabras se encuentra la razón de la presente aserción; porque la especie inteligible suele ponerse, o bien para que el objeto inteligible en potencia se haga inteligible en acto, o para que el objeto que estaba separado o distante o era desproporcionado se una o se haga proporcionado a la potencia; ahora bien, en las inteligencias cesa toda esta necesidad respecto de la propia sustancia; por consiguiente, no necesitan una especie accidental para entenderse a sí mismas. Y, en cuanto a este punto, pensaron bien los filósofos que dijeron que cualquier inteligencia se entiende a sí por sí misma, como notó Soncinas, XII *Metaph.*, q. 59. Y ésta es la opinión más admitida entre los teólogos, como se ve por Santo Tomás, I, q. 56, a. 1, donde lo tratan Cayetano y Capréolo, *In II*, dist. 3, q. 3; Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 98; y coinciden

sentanea Dionysio, de Caelest. Hierarch., c. 11, distinguenti in angelis essentiam, operationem et virtutem. Et potest sumi ex Augustino, XV de Trinit., c. 7, et lib. VII, c. 6; et Anselmo, libro de Casu diaboli, et libro de Concord. praesc. et praedest., c. ultimo. Ratio autem sumenda est ex his quae supra tractavimus, disp. XVIII, sect. 3, ubi generatim hoc ostendimus ratione universali, quae intelligentias creatas comprehendit.

17. De tertio principio seu de speciebus intelligibilibus intelligentiarum, nihil fere ex propria peculiari ratione definire possumus, sed solum per analogiam et proportionem ad ea quae de speciebus sensuum aut nostri intellectus opinamur, philosophandum nobis est de speciebus angelicis, addendo in his illam maiorem perfectionem quae consentanea videbitur maiori perfectioni substantiarum separatarum, quae tamen non excedat limitationem earum, et separando ab illis eas imperfectiones quae in anima nostra ob naturalem coniunctionem ad corpus reperiuntur.

18. *Ad sui cognitionem non indiget angelus specie accidentali.*— Ex quibus principiis haec inferunt theologi tamquam probabiliora. Primum, nullam intelligentiam indigere specie accidentali ad videndam seipsam, sed unamquamque cognoscere seipsam per suam substantiam, tamquam per obiectum actu intelligibile sibi maxime proportionatum et proprio intellectui intime unitum. Et in his verbis continetur ratio huius assertionis; nam species intelligibilis poni solet, vel ut obiectum intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu, vel ut obiectum quod erat separatum aut distans et improportionatum coniungatur vel proportionetur potentiae; sed in intelligentiis cessat omnis haec necessitas respectu propriae substantiae; ergo non indigent specie accidentali ad intelligendum se. Et quoad hanc partem bene senserunt philosophi qui dixerunt quamlibet intelligentiam intelligere se per seipsam, ut notavit Soncin., XII Metaph., q. 59. Et haec est magis recepta sententia inter theologos, ut patet ex D. Thoma, I, q. 56, a. 1, ubi Caietan. et Capreol., In II,

con ellos Escoto, *In II*, dist. 3, q. 8; Ricardo, a. 6, q. 1. No faltan, ciertamente, quienes la contradigan, pero no aducen razones eficaces. Consúltese a Marsilio, II, q. 7, a. 1; Halense, II p., q. 24; Enrique, *Quodl.* V, q. 14, y *Quodl.* XV, q. 9.

19. *El ángel conoce a Dios por su sustancia, aunque imperfectamente.*— La segunda es que el ángel no puede conocer las demás cosas exteriores a él con un conocimiento propio a través de su propia sustancia, exceptuando a solo Dios, al cual no lo conoce de modo natural con conocimiento propio, es decir, como es en sí, sino por sus efectos. La razón de la primera parte es que la esencia de cualquier inteligencia es finita y no es causa de las otras, ni las contiene eminentemente, y, por ello, no tiene por qué ser principio suficiente por parte del objeto, para conocer las demás cosas con conocimiento propio. Y la segunda consta por lo que dijimos antes; hemos mostrado, en efecto, que Dios no puede ser visto naturalmente como es en sí por ninguna criatura, ni a través de su esencia, ni a través de una especie propia; por consiguiente, no puede ser conocido de ningún modo naturalmente por la inteligencia creada; y mucho menos puede ser conocido así a través de la esencia propia del inteligente, ya que representa de modo muy imperfecto y analógico la naturaleza divina. Pero como la inteligencia es efecto de dicha naturaleza y depende esencialmente de ella, la inteligencia, al conocerse a sí, asciende naturalmente al conocimiento de Dios a través de su sustancia y potencia, como a través de un medio conocido y de un efecto nobilísimo hecho a la imagen de Dios. No decimos que conozca a Dios solamente a través de este efecto, sino que éste es el primer medio y el más acomodado a ese conocimiento, y que alcanza ese conocimiento a través de su sustancia sin ninguna especie sobreañadida.

20. *El ángel conoce las demás cosas por medio de especies infusas.*— La tercera es que, para conocer las demás cosas, necesitan las inteligencias especies inteligibles, pero que las tienen congénitas en su naturaleza, al menos respecto de las cosas naturales. La razón de la parte primera se ha de tomar de aquel principio general, que la intelección creada no se produce sin concurso del objeto, por sí o por su especie, ya que se hace por una representación intencional; en cambio, los objetos extrínsecos no pueden concurrir por sí mismos juntamente con cualquier

dist. 3, q. 3; Ferrar., I cont. Gent., c. 98; et consentit Scotus, In II, dist. 3, q. 8; Richardus, a. 6, q. 1. Quamvis non desint qui contradicant, sed nullam afferunt rationem efficacem. Vide Marsilium, II, q. 7, a. 1; Alens., II p., q. 24; Henric., Quodl. V, q. 14, et Quodl. XV, q. 9.

19. *Deum cognoscit angelus per suam substantiam, licet imperfecte.*— Secundum est angelum non posse alia extra se cognoscere propria cognitione per suam propriam substantiam, sed solum Deum, quem non cognoscit naturaliter propria cognitione, seu prout in se est, sed per effectus. Ratio prioris partis est, quia essentia cuiusvis intelligentiae est finita et non est causa aliarum, neque eas eminenter continet, et ideo non habet unde sit principium sufficiens ex parte obiecti ad res alias cognoscendas propria cognitione. Posterior autem constat ex superius dictis; ostendimus enim Deum a nulla creatura posse naturaliter videri prout in se est, neque per suam essentiam, neque per propriam speciem; neutro ergo modo potest cognosci naturaliter ab intelligentia creata; multo autem minus potest sic cognosci per propriam intelligentis essentiam, quia valde imperfecte et analogice divinam naturam repraesentat. Quia vero est effectus eius ab ea essentialiter pendens, ideo intelligentia se cognoscens, per suam substantiam et potentiam tamquam per medium cognitum et nobilissimum effectum ad imaginem Dei factum, in Dei cognitionem naturaliter ascendit. Non quod per hunc solum effectum Deum cognoscat, sed quod hoc sit primum medium et maxime accommodatum ad eam cognitionem, et quod per suam substantiam sine ulla specie superaddita illam cognitionem assequatur.

20. *Reliqua cognoscit angelus per species inditas.*— Tertium est, ad cognoscendas res alias indigere intelligentias speciebus intelligibilibus, eas tamen habere cum natura congenitas, saltem respectu naturalium rerum. Ratio prioris partis est sumenda ex illo principio generali, quod intellectio creata non fit sine concursu obiecti per se vel per suam speciem, eo quod fiat per repraesentationem intentionalem; extrinseca autem

inteligencia para su propia intelección; por consiguiente, las inteligencias necesitan especies inteligibles. La menor es clarísima en cuanto a las cosas inferiores y materiales; en cambio, si se refiere a las mismas inteligencias entre sí puede dudar alguien de ella, por tratarse de seres actualmente inteligibles. Pero, a pesar de todo, también referida a ellas es más conforme con la razón, no sólo para evitar la imperfección, que sería máxima si cada inteligencia, para poder conocer a las otras, dependiera de ellas; sino también por una imposibilidad natural, ya que una sustancia creada y finita no puede deslizarse en una mente ajena y unirse con ella tan íntimamente que se convierta como en su forma inteligible, sino que esto pertenece a la naturaleza divina y simplicísima. En cambio, la razón de la última parte es que a la mayor perfección de las inteligencias corresponde estar siempre en acto primero respecto de las cosas que pueden conocer naturalmente. Y esta perfección no supera el grado y orden de ellas, sino que más bien les está proporcionada en sumo grado. Por esto, Aristóteles parece principalmente que excluye de aquel orden total de las inteligencias esa potencia remota para el acto primero y el estado pueril (por llamarlo así) de los que están aprendiendo.

21. Se añade a esto que no existe ningún camino natural para las inteligencias por el que puedan sacar las especies a partir de los objetos, sobre todo de los materiales, puesto que no tienen sentidos mediante los cuales sean inmutadas por ellos; y no pueden ser inmutadas inmediatamente, ya que las inteligencias son enteramente inmateriales y estos objetos son materiales. Por lo cual tampoco pueden tener entendimiento agente con el que abstraigan de esos objetos las especies, porque el entendimiento agente, si no se une con los fantasmas, no puede servir para producir y abstraer esas especies. Y, por ello, es menester que las inteligencias posean, de otro modo superior, las especies de estas realidades que les son connaturales. Pero acerca de los objetos inmateriales no puede probarse con una razón igualmente firme que no sean suficientes por su naturaleza para comunicar o producir en los otros su especie; a pesar de todo, sea de esto lo que fuere, si las inteligencias tienen especies innatas de las otras cosas, será mucho más natural para ellas no carecer de las especies de las cosas de su propio orden, cuyo cono-

obiecta non possunt concurrere per seipsa una cum qualibet intelligentia ad intellectionem suam; ergo indigent intelligentiae speciebus intelligibilibus. Minor quoad res inferiores et materiales notissima est; quoad ipsas vero intelligentias inter se potest aliquis de illa dubitare, eo quod sint res actu intelligibiles. Sed nihilominus etiam de illis est magis consentanea rationi, tum propter vitandam imperfectionem, quae maxima esset si unaquaeque intelligentia penderet ab aliis, ut posset eas cognoscere; tum etiam ob naturalem impossibilitatem; non enim potest substantia creata et finita illabi alienae menti et cum illa ita intime coniungi ut fiat veluti forma intelligibilis illius, sed hoc proprium est divinae et simplicissimae naturae. Ratio vero posterioris partis est quia ad maiorem perfectionem intelligentiarum pertinet ut sint semper in actu primo respectu earum rerum quas naturaliter cognoscere possunt. Quae perfectio non excedit gradum et ordinem earum, sed potius est ipsis maxime consentanea. Unde Aristoteles a toto illo ordine intelligentiarum videtur maxime excludere illam potentiam remotam ad actum primum, et puerilem (ut ita dicam) addiscentium statum.

21. Accedit quod nulla est intelligentiis naturalis via ad sumendas species ab obiectis, praesertim materialibus, quia non habent sensus, quibus mediantibus ab eis immutentur; immediate autem immutari non possunt, cum intelligentiae sint omnino immateriales, haec vero obiecta materialia sint. Quare nec intellectum agentem habere possunt, quo ab his obiectis species abstrahant, quia intellectus agens, nisi coniungatur phantasmatibus, non potest ad efficiendas et abstrahendas has species deservire. Et ideo necesse est ut intelligentiae alio superiori modo habeant harum rerum species sibi connaturales. De immaterialibus autem obiectis non potest tam firma ratione probari ex natura sua non sufficere ad communicandam vel efficiendam speciem sui in aliis; verumtamen, quidquid de hoc sit, si aliarum rerum habent intelligentiae innatas species, multo magis naturale ipsis erit non carere speciebus rerum sui ordinis, quarum cognitio et socie-

cimiento y asociación les estará más proporcionado y les será, a su modo, más debido. Y dije que tienen especies de los seres naturales, ya porque no se hace aquí mención alguna de las especies e iluminaciones sobrenaturales, ya también porque acerca de los actos libres y de los pensamientos del corazón es también probable que no tengan especies congénitas, de lo cual se trata en otro lugar.

22. El cuarto corolario es que esas especies son más perfectas y más eminentes en las inteligencias que en los hombres, no sólo porque tienen causas más nobles, sino también porque están proporcionadas a un *lumen* intelectual más noble y a actos más perfectos. Y esta razón prueba asimismo que entre las mismas inteligencias hay variedad y desigualdad en esas especies inteligibles, según la variedad y desigualdad de las naturalezas y de las especies sustanciales de las mismas inteligencias, ya que a las naturalezas más nobles se les deben principios de operación más nobles. Ahora bien, en qué consiste esta mayor nobleza de las especies inteligibles, es decir, concretamente si consiste solamente en el modo y (por llamarla así) en la sutileza o simplicidad o inmaterialidad de la entidad, o también en una mayor universalidad en la representación o en la eficacia para representar juntamente varias realidades o varias naturalezas de las cosas, es algo que disputan largamente los teólogos con muchas otras cuestiones dependientes de dicho principio y que no pueden tratarse en este lugar con la dignidad que merecen. Véase a Santo Tomás, I, q. 55, entera, y q. 58, a. 1, 2, 3, 4; y a los comentaristas, allí, y a otros teólogos, *In II*, dist. 3.

23. *¿Hay algunos hábitos intelectuales en los ángeles?*—El último principio del conocimiento intelectual suele ser el hábito, que, además de la especie, se une a la potencia para añadirle virtud o inclinación al acto. Acerca de este principio referido a las inteligencias no sólo son los filósofos los que dicen muy pocas cosas, sino también los teólogos; y una sola cuestión está clara para los teólogos, y es que los ángeles son capaces de hábitos infusos con los que se ven elevados a las intelecciones sobrenaturales; esto, aun cuando sea cierto, no se refiere a la disputación presente. Y, acerca de los hábitos naturales o adquiridos, piensan muchos absolutamente que no se dan en las inteligencias, y esto lo refiere también Santo Tomás, I-II, q. 10, a. 6, tomándolo de los filósofos y de los Padres, pasaje en el que

tas magis eis consentanea est, et suo modo magis debita. Dixi autem habere species naturalium rerum, tum quia de supernaturalibus speciebus ac illuminationibus hic nulla fit mentio, tum etiam quia de actibus liberis et cordium cogitationibus probabile etiam est non habere congenitas species; de quo alias.

22. Quartum corollarium est has species perfectiores et eminentiores esse in intelligentiis quam in hominibus, tum quia habent nobiliores causas, tum etiam quia sunt proportionatae nobiliori lumini intellectuali et perfectioribus actibus. Quae ratio etiam probat inter ipsas intelligentias esse varietatem et inaequalitatem in his speciebus intelligibilibus, pro varietate et inaequalitate naturarum et specierum substantialium earumdem intelligentiarum, quia nobiliori naturae nobiliora principia operandi debentur. In quo autem consistat haec maior nobilitas specierum intelligibilium, an, scilicet, tantum in modo et (ut ita dicam) subtilitate vel simplicitate, aut immaterialitate entitatis, an vero etiam in maiori universalitate in repraesentatione seu efficacitate ad simul repraesentandas plures res seu naturas rerum, disputatur a theologis late cum multis aliis quaestionibus quae ex illo principio pendent et non possunt hoc loco pro dignitate tractari. Videatur D. Thomas, I, q. 55, per totam, et q. 58, a. 1, 2, 3, 4; et Commentatores ibi, et alii theologi, In II, dist. 3.

23. *Sintne in angelis aliqui intellectuales habitus.*— Ultimum principium intellectualis cognitionis esse solet habitus, qui praeter species adiungitur potentiae ut ei virtutem addat vel inclinationem ad actum. De quo principio respectu intelligentiarum non solum philosophi, verum etiam theologi perpauca dicunt; illudque solum compertum est apud theologos, quod sint angeli capaces infusorum habituum quibus ad supernaturales intellectiones eleventur; quod, licet sit certum, ad praesentem disputationem non spectat. De habitibus autem naturalibus seu acquisitis multi absolute sentiunt eos non esse in intelligentiis; quod ex philosophis etiam et Patribus refert D. Thomas, I-II, q. 10, a. 6, ubi ipse non videtur ab eadem

no parece él muy ajeno a esa opinión, pues, aunque diga que se dan hábitos en los ángeles, no son otros, sin embargo, que las especies inteligibles; nosotros, en cambio, nos referimos a unos hábitos distintos de las especies, sobre los cuales trataremos más ampliamente después, en la disp. XLVI. Por tanto, que no existan tales hábitos en los ángeles parecen también suponerlo los antiguos teólogos, al no decir apenas nada de esos hábitos de las inteligencias. Otros piensan que en las inteligencias se originan los mismos hábitos intelectuales que en los hombres.

24. Yo, en cambio, pienso que hay que establecer una distinción, pues no juzgo que las virtudes intelectuales que versan sobre una verdad conocida con evidencia, sean adquiridas mediante actos por las inteligencias, ni se distingan en éstas de la luz natural y de la facultad intelectiva. Porque estos hábitos sólo son necesarios, bien porque la potencia no está suficientemente dispuesta para el acto a causa de alguna inclinación contraria, bien porque, debido a alguna imperfección, no es suficiente para ejercer con prontitud y facilidad el acto, como se ve en nosotros mismos; pues, si no interviene ninguna de esas cosas, no hay razón alguna para añadir el hábito; de lo contrario, habría que poner hábitos incluso en las potencias que operan naturalmente. Ahora bien, ninguna de esas causas se da en las inteligencias para los mencionados actos de las virtudes intelectuales, ya que la luz intelectual está absolutamente pronta; más todavía, por necesidad es llevada a semejante acto (en cuanto a su especificación) y, por lo demás, está totalmente expedita para la operación; de tal manera que en esas cosas no necesita discurso o composición para conocer la conclusión en los principios, el efecto en la causa, la propiedad en la esencia, y, por lo mismo, no necesita tampoco tales hábitos ni es causa de ellos. En cambio, en las cosas que conoce el ángel solamente por conjetura, es probable que adquiera por medio de tal conocimiento ese hábito, el cual no es una virtud intelectual, sino semejante a nuestra opinión o fe humana. Esto puede suceder sobre todo cuando el ángel, abandonado a su naturaleza, establece alguna conjetura acerca de los pensamientos internos o de los futuros contingentes. Y por el mismo motivo es probable que adquiera algo a modo de hábito con el que recuerde las cosas pretéritas que antes había conocido; pero de esto se trata con más extensión en la teología.

sententia alienus, nam, licet dicat dari habitus in angelis, non tamen alios praeter species intelligibiles; nos autem loquimur de habitibus distinctis ab speciebus, de quibus latius dicturi sumus infra, disp. XLVI. Quod ergo tales habitus in angelis non sint, etiam videntur supponere antiqui theologi, cum de his habitibus intelligentiarum nihil fere dicant. Alii putant eosdem intellectuales habitus generari in intelligentiis qui in hominibus.

24. Ego vero distinctione utendum censeo. Nam intellectuales virtutes quae versantur circa veritatem evidenter cognitam, non puto acquiri per actus ab intelligentiis, nec distingui in eis a naturali lumine et facultate intelligendi. Nam hi habitus solum sunt necessarii quia potentia vel propter aliquam inclinationem oppositam non est satis propensa in actum, vel propter aliquam imperfectionem non est sufficiens ut facile et prompte exerceat actum, ut in nobis constat; nam, si neutrum horum intercedat, nulla est ratio adiungendi habitum; alias ponendi essent habitus etiam in potentiis naturaliter operantibus. Nulla autem ex dictis causis reperitur in intelligentiis quoad praedictos actus virtutum intellectualium, quia earum intellectuale lumen omnino est propensum, immo ex necessitate (quoad specificationem) fertur in huiusmodi actum, et alioqui est omnino expeditum ad operandum; adeo ut in his rebus non indigeat discursu aut compositione ad cognoscendam conclusionem in principiis, effectum in causa, proprietatem in essentia, et ideo neque indiget his habitibus, neque illorum est causa. At vero in his quae angelus coniectura tantum cognoscit, probabile est acquirere habitum per talem cognitionem, qui non est virtus intellectualis, sed similis nostrae opinioni aut fidei humanae. Hoc autem maxime accidere potest quando angelus, suae naturae relictus, coniectat aliquid de internis cogitationibus, aut de futuris contingentibus. Eademque ratione probabile est acquirere aliquid per modum habitus quo recordatur praeteritarum rerum quas antea cognoverat; sed de his plura in theologia.

SECCION V

QUÉ PUEDE CONOCER LA RAZÓN NATURAL ACERCA DE LA VOLUNTAD DE LAS INTELIGENCIAS

1. *Resolución de la cuestión.*— Como el apetito propio y vital no constituye (tal como se ha demostrado en los tratados sobre el alma) un grado peculiar de vida, sino que se sigue siempre proporcionalmente del principio cognoscitivo, por el mismo motivo que demostramos que las sustancias separadas son de naturaleza intelectual, consta que se da en ellas un apetito vital que sigue al conocimiento intelectual, al cual llamamos voluntad. Sobre ella pueden considerarse en primer lugar las mismas tres cosas que distinguimos en el entendimiento, a saber, el movimiento mismo o acto de apetecer, su objeto y el principio, a los cuales podemos añadir un cuarto elemento que es propio de esta facultad, a saber, el modo de apetecer.

2. *Cuál es el objeto de la voluntad angélica.*— Acerca de aquellas tres cosas no es preciso tratar por extenso, sino que se han de explicar en la misma proporción con que lo hicimos al tratar del entendimiento. Así, pues, el objeto de la voluntad angélica se extiende tan ampliamente como el objeto de su entendimiento, en cuanto puede ser conocido naturalmente por el mismo ángel bajo la razón de bueno o de apetecible. La razón es que el apetito que sigue a la potencia cognoscitiva es proporcionado a ella, y, por lo mismo, si la potencia cognoscitiva es universal en su género, también el apetito es universal en el suyo, y así sucede que el ángel puede amarse a sí mismo, y puede amar a Dios y a las otras inteligencias y a las demás criaturas, a cada uno según su propia razón de apetecible y en la debida proporción. Ahora bien, cuál sea esta proporción o cuánta sea la apetibilidad de cada cosa no pertenece a la disputación presente, sino que requiere una especulación más extensa, ya que, acerca de ello, se da casi la misma razón para toda voluntad creada tomada en sí misma, sea angélica o humana, y, por ello, lo tratan los teólogos principalmente en la materia de la gracia.

3. *Cuál es el acto de la voluntad angélica.*— Acerca del acto de este apetito en el ángel, de acuerdo con lo que antes dijimos, es más probable por la razón

SECTIO V

QUID POSSIT DE VOLUNTATE INTELLIGENTIARUM RATIONE NATURALI COGNOSCI

1. *Quaestionis resolutio.*— Cum appetitus proprius et vitalis (ut demonstratur in scientia de Anima) non constituat peculiarem vitae gradum, sed ad principium cognoscendi cum proportione semper consequatur, eadem ratione qua ostendimus substantias separatas esse naturae intellectualis, constat in eis esse appetitum vitalem intellectivam cognitionem consequentem, quem voluntatem appellamus. De qua imprimis possunt tria illa considerari quae in intellectu distinximus, scilicet, motum ipsum seu actum appetendi, obiectum eius, et principium, quibus possumus quartum addere quod huius facultatis proprium est, scilicet, modum appetendi.

2. *Quod sit obiectum voluntatis angelicae.*— De illis ergo tribus pauca dicere oportet, sed eadem proportione declaranda sunt qua in intellectu processimus. Itaque obiectum voluntatis angelicae tam late patet quam obiectum sui intellectus, quatenus sub ratione boni vel appetibilis ab ipsomet angelo naturaliter cognosci potest. Quia appetitus sequens potentiam cognoscentem est illi proportionatus, et ideo, si potentia cognoscens est universalis in suo genere, etiam appetitus est universalis in suo; atque ita fit ut angelus possit et seipsum amare et Deum et alias intelligentias et reliquas creaturas, unumquodque secundum propriam rationem appetibilis et secundum debitam proportionem. Qualis autem sit haec proportio, quantave appetibilitas in unaquaque re, ad praesentem disputationem non spectat, sed longiorem speculationem requirit, in qua eadem fere ratio est de omni voluntate creata secundum se sumpta, sive sit angelica, sive humana, et ideo a theologis in materia de gratia potissimum disputatur.

3. *Quis actus angelicae voluntatis.*— De actu huius appetitus in angelo, ratione naturali probabilius est iuxta superius tacta esse

natural que sea un movimiento accidental realmente diverso de la sustancia de la inteligencia y de la potencia de amar. Esto puede probarse con los mismos argumentos con los que lo probamos tratando de la intelección, ya que el apetito sigue al conocimiento y es proporcionado a él; por consiguiente, si el conocimiento o intelección del ángel es accidental, también lo será la apetición. Esto parecen haberlo conocido también los filósofos, como nota Soncinas, XII *Metaph.*, q. 9, § *Quantum ad secundum.* Y lo infiere de lo que afirman el Filósofo y el Comentador, a saber, que el primer motor causa eficientemente la voluntad de mover en las inteligencias que mueven las esferas. Y, sin embargo, el mismo Soncinas dice, en la q. 35, que, según el Comentador, la volición de la inteligencia no es algo distinto de su sustancia, ni procede eficientemente del primer principio si no es en cuanto su sustancia procede también eficientemente de él. Y esto es más consecuente si es verdad que él pensó que las inteligencias creadas entienden por su misma sustancia; sin embargo, del mismo modo que ese principio es falso, también lo es el consiguiente. Por tanto, la apetición de la inteligencia es un accidente suyo. Por lo cual sucede que puede multiplicarse y variarse según la distinción específica de los actos de amor, de deseo, gozo, odio, fuga o temor y tristeza, acerca de los cuales no podemos filosofar en el caso de las inteligencias más que partiendo de nosotros. Pero no puede demostrarse con una razón cierta que entre estos actos se dé en las inteligencias una distinción tan grande como en nosotros.

4. *Cuál es el prinicipio apetitivo remoto y cuál es el próximo en los ángeles.*— Acerca del principio de este acto es claro que el principio principal es la misma sustancia; en cambio, el principio próximo creemos como más probable que es una potencia especial realmente distinta de la sustancia y del intelecto de la inteligencia. Y lo primero, es decir, la distinción de esta potencia respecto de la sustancia, se ha de probar ciertamente con la misma razón con que se hizo al tratar del entendimiento; lo segundo, en cambio, es decir, la distinción de la voluntad y el entendimiento, lo inferimos —en cuanto lo permite la materia de este punto— basándonos en la gran diversidad de actos y en el modo diverso de operar. En esta cuestión, pues, no podemos demostrar nada con una razón cierta, sino que filosofamos acerca de las inteligencias por una cierta analogía con nuestras

motum accidentalem reipsa distinctum a substantia intelligentiae et a potentia amandi. Quod eisdem argumentis probari potest quibus de intellectione id probavimus, quia appetitus sequitur cognitionem et est proportionatus illi; si ergo cognitio seu intellectio angeli est accidentalis, etiam erit appetitio. Quod etiam philosophi cognovisse videntur, ut notat Soncin., XII Metaph., q. 9, § *Quantum ad secundum.* Idque colligit ex eo quod Philosophus et Commentator aiunt primum motorem effective causare voluntatem movendi in intelligentiis moventibus orbes. Idem tamen Sonc., q. 35, ait, secundum Commentatorem, volitionem intelligentiae non esse aliud a substantia eius, neque aliter esse effective a primo principio, nisi quatenus etiam substantia eius ab illo est effective. Et hoc est magis consequens, si verum est eum existimasse intelligentias creatas per suam substantiam intelligere; tamen, sicut principium illud falsum est, ita et consequens. Est ergo appetitio intelligentiae accidens eius. Unde fit multiplicari et variari posse secundum specificam distinctionem actuum amoris, desiderii, gaudii, odii, fugae seu timoris, et tristitiae, de quibus non possumus in intelligentiis philosophari, nisi ex nobis. An vero tanta sit distinctio inter hos actus in intelligentiis sicut in nobis, non potest certa ratione demonstrari.

4. *Quod principium appetitivum remotum et proximum in angelis.*— De principio huius actus constat principale esse ipsam substantiam; de proximo vero probabilius credimus esse specialem potentiam re distinctam a substantia et ab intellectu intelligentiae. Et primum quidem, id est, distinctio huius potentiae a substantia, eadem ratione qua de intellectu probandum est; secundum autem, id est, distinctionem voluntatis ab intellectu, ex magna actuum diversitate et ex diverso modo operandi colligimus, quantum rei materia patitur. In hoc enim nihil certa ratione demonstrare possumus, sed per quamdam analogiam ad res nostras de intelligentiis philosophamur, in his rebus in quibus cum eis convenimus, et nulla suffi-

realidades, cuando se trata de cosas en que convenimos con ellas y no aparece ninguna razón suficiente de diversidad. Santo Tomás, I, q. 59, a. 22, aduce otra razón que puede reducirse a la precedente, pues se toma del modo diverso de operar del entendimiento y de la voluntad, ya que la voluntad opera por modo de inclinación y de tendencia hacia otro; en cambio, el entendimiento, por modo de asimilación y como atrayendo las cosas hacia sí. Casi con el mismo razonamiento se concluye que tal potencia es solamente una en cada inteligencia, cosa que muestra Santo Tomás en el mismo sitio, a. 4, ya que, si esta potencia es una en nosotros, mucho más lo será en los ángeles. Igualmente, porque, si la potencia intelectiva es única, también lo ha de ser la apetitiva que le corresponde; pues es potencia universal lo mismo que el entendimiento. Por lo cual, aun cuando en las inteligencias puedan darse la concupiscencia y la ira, en cuanto esas palabras pueden indicar movimientos espirituales que prescinden de las pasiones corporales, como se ve en la doctrina de Dionisio, c. 4 *De Divin. nomin.*, sin embargo, emanan de la misma potencia, porque la potencia es principio universal que comprende bajo su objeto formal los objetos de esos actos.

5. Pero esa potencia no necesita especies para operar, ya que no opera por asimilación, sino por inclinación; en cambio, supone un objeto conocido al que ha de tender. Acerca del modo como concurre él mismo o su conocimiento a las operaciones de la voluntad, se ha de establecer para las inteligencias el mismo juicio que en nuestra alma. Y sobre los otros hábitos que puede haber en la voluntad como principios que colaboran con ella para que opere con más prontitud y facilidad, se tiene como dudoso, apoyándose en la sola razón natural, si se dan en las inteligencias, ya que en el plano sobrenatural de los hábitos infusos, sobre todo de la caridad y la esperanza, no hay duda de que los ángeles son capaces de ellos. En cambio, resulta dudoso en el caso de los hábitos adquiridos, a causa de la perfecta virtud e inclinación natural que tienen las inteligencias en su voluntad para sus actos, y porque no tienen apetitos que se opongan, como los hombres. Sin embargo, para mí es más probable que los ángeles sean capaces de esos hábitos, pues en los demonios no hay duda de que tienen varios hábitos viciosos

ciens ratio diversitatis apparet. Aliam rationem adducit D. Thomas, I, q. 59, a. 22, quae potest ad praecedentem revocari, nam sumitur ex diverso modo operandi intellectus et voluntatis, quia voluntas operatur per modum inclinationis et tendentiae in aliud; intellectus vero per modum assimilationis, et quasi trahendo res ad se. Eodem fere discursu concluditur huiusmodi potentiam unicam tantum esse in unaquaque intelligentia, quod D. Thomas ibidem docet, a. 4, quia, si in nobis haec potentia est una, multo magis in angelis. Item, quia, si intellectiva potentia unica est, etiam appetitiva quae illi correspondet; nam est universalis potentia sicut intellectus. Quocirca, quamvis in intelligentiis possit esse concupiscentia et ira, prout hae voces significare possunt spirituales motus abstrahentes a passionibus corporalibus, ut sumitur ex doctrina Dionysii, c. 4 de Divin. nomin., nihilominus ab eadem potentia emanant, quia potentia est principium universale comprehendens sub suo obiecto formali illorum actuum obiecta.

5. Haec vero potentia non indiget speciebus ad operandum, quia non operatur per assimilationem, sed per inclinationem; at vero supponit obiectum cognitum in quod tendat, de quo quomodo concurrat vel ipsum, vel cognitio eius ad operationes voluntatis, idem iudicium est intelligentiis quod in anima nostra. De aliis vero habitibus qui in voluntate esse possunt tamquam principia eam coadiuvantia, ut facilius et promptius operetur, incertum existimatur an in intelligentiis locum habeant sistendo in sola ratione naturali, nam supernaturaliter loquendo de infusis habitibus, praesertim charitatis et spei, non est dubium quin angeli sint capaces eorum. De acquisitis vero res videtur dubia propter perfectam virtutem et naturalem inclinationem quam intelligentiae habent in sua voluntate ad actus eius, et quia non habent appetitus repugnantes sicut homines. Nihilominus mihi probabilius est esse angelos capaces horum habituum, nam de daemonibus non videtur dubium quin habeant plures habitus vitiorum suis actibus

adquiridos por sus actos, y en el estado de naturaleza pura parecen capaces de las virtudes que se ordenan de algún modo a otro, porque esas virtudes se refieren por sí a la voluntad; y la capacidad o necesidad de ellos no nace principalmente de la repugnancia del apetito sensitivo, sino del hecho de que un ser no se inclina hacia otro del que no depende esencialmente, del mismo modo que se inclina hacia sí, y de la repugnancia que puede darse entre el bien propio y el de otro; pero de esto trataremos más extensamente en otra parte.

Sobre la libertad de las inteligencias

6. En cuarto lugar, había que tratar del modo como obra la voluntad angélica. Sobre ello hay que decir brevemente que es evidente con la razón natural que las inteligencias tienen libertad en su operación. Esto es manifiesto, en primer lugar, *a posteriori,* pues la voluntad humana es libre; por tanto, mucho más la voluntad angélica, que es más perfecta. Igualmente *a priori,* porque la raíz de la libertad de la voluntad es el juicio del entendimiento, del modo que explicamos antes; por consiguiente, estando en las inteligencias la raíz de la libertad, también la voluntad será formalmente libre. Ni hay en esto dificultad alguna, fuera de las que son comunes a la libertad humana, sobre todo en cuanto depende de la gracia o auxilio de Dios, que son cosas que tratan los teólogos; y, en cuanto se refieren de algún modo a la necesidad del concurso divino natural, han sido tratadas en lo que precede.

7. *A qué actos se extiende la libertad de los ángeles.*— Aquí, en cambio, podían tratarse cuestiones especiales que se refieren a la libertad de los ángeles, en cuanto puede ser conocida con la razón natural. La primera es si esta libertad se extiende a todos los actos de la voluntad angélica, o si tiene algunos actos necesarios, y cuáles son, y si son necesarios en cuanto al ejercicio o solamente en cuanto a la especificación. La segunda y principal es si esta libertad natural se da sólo entre actos honestos o si se extiende también a los actos perversos, cosa que, de otro modo, proponen los teólogos: si las inteligencias, en el orden natural, pueden pecar. Hay algunos que lo niegan, como Durando, *In II,* dist. 23, q. 1; Capréolo, dist. 22, a. 3, ad 1; Cayetano, I, q. 59, a. 3, y q. 93, a. 1, a los cuales se inclina Santo Tomás,

acquisitos, et in puris naturalibus videntur capaces earum virtutum quae ad alterum aliquo modo ordinantur, quia hae virtutes per se spectant ad voluntatem; et capacitas seu necessitas eorum non oritur praecipue ex repugnantia appetitus sensitivi, sed ex eo quod res non ita inclinatur ad alterum a quo non essentialiter pendet, sicut ad se, et ex repugnantia quae esse potest inter bonum proprium et alterius; sed de hoc latius alibi.

De libertate intelligentiarum

6. Quarto loco dicendum occurrebat de modo quo voluntas angelica operatur. Circa quod breviter dicendum est ratione naturali esse evidens intelligentias esse liberas in operando. Hoc patet primo a posteriori, nam voluntas hominis est libera; multo ergo magis voluntas angelica, quae perfectior est. Item a priori, quia radix libertatis voluntatis est iudicium intellectus eo modo quem supra declaravimus; ergo, cum in intelligentiis sit radix libertatis, erit etiam voluntas libera formaliter. Neque in hoc ulla est difficultas, praeter eas quae communes sunt libertati humanae, maxime quatenus pendet ex gratia vel auxilio Dei, quae a theologis tractantur; et quatenus concernunt aliquo modo necessitatem divini concursus naturalis, in superioribus tacta sunt.

7. *Ad quos actus se extendat angelorum libertas.*— Hic vero attingi poterant speciales quaestiones pertinentes ad libertatem angelorum, quatenus ratione naturali cognosci potest. Prima, an haec libertas se extendat ad omnes actus voluntatis angelicae, an vero habeat aliquos actus necessarios et quinam illi sint, et an sint necessarii quoad exercitium, vel quoad specificationem tantum. Secunda et praecipua, an haec libertas naturalis sit tantum inter actus honestos, an vero se extendat etiam ad actus pravos, quod alias theologi quaerunt, an intelligentiae in naturalibus possint peccare. Et quidam negant, ut Durand., In II, dist. 23, q. 1; Capreol., dist. 22, a. 3, ad 1; Caietan., I, q. 59, a. 3,

q. 16 *De Malo,* a. 3. Mantiene el parecer opuesto Escoto, *In II,* dist. 23, q. única, y se inclina más a ese parecer Santo Tomás, I, q. 63, a. 1. Y ciertamente, aun cuando ninguna de las dos partes pueda fundamentarse suficientemente con la sola razón natural, sin embargo los filósofos que no entendieron nada de lo sobrenatural no ignoraron enteramente que la malicia moral puede tener lugar en las inteligencias; pues conocieron la distinción de los ángeles buenos y malos, como, tomándolo de Platón, X *De Legibus,* refiere Eusebio, lib. XI *De Praepar. Evangel.,* c. 13, y lib. XIII, c. 7 y 9; también Cipriano, lib. *De Idol. vanit.,* dice que los poetas paganos conocieron a los ángeles malos y les llamaron demonios; y refiere lo mismo de Sócrates y de Platón. Ahora bien, éstos parece que, por los efectos y engaños de los ángeles malos, fueron movidos a pensar que había algunas sustancias separadas moralmente malas. Por consiguiente, suponían que esto no era contradictorio incluso en el orden natural. Ni tal vez sin razón, pues como las inteligencias tienen libre arbitrio creado, no hay motivo para que, incluso entre los objetos naturales, no puedan tender a algún objeto que sea bueno bajo una razón, aun cuando lleve aneja alguna malicia. Ni se apartan de esta opinión los Santos Padres, que en todas partes piensan que esta razón es suficiente para que los ángeles puedan pecar. Esto lo afirman de modo absoluto y sin ninguna restricción, sobre todo Damasceno, lib. II *De Fide,* c. 3 y 28; Gregorio, V *Moral.,* c. 27; y Agustín, lib. III *cont. Maximin.,* c. 12; Anselmo, *De Casu Diab.,* c. 4 y 5.

8. *Si el ángel ama a Dios necesariamente y con qué amor lo ama.*— Por lo cual sucede que el ángel no ama a Dios necesariamente con amor natural perfecto y obediencial, prescindiendo ahora del amor imperfecto y de concupiscencia. Pues, aunque ese amor sea muy conforme con la inclinación natural, sin embargo, como no supone la visión clara del sumo bien, no hay motivo para que sea necesario en cuanto al ejercicio; más todavía, no será tampoco necesario en cuanto a su especificación si supone un afecto libre desviado, en contradicción consigo. Pero todo esto se ha de tratar y explicar con más amplitud en la teología.

et q. 93, a. 1, quibus favet D. Thomas, q. 16 de Malo, a. 3. Oppositum autem tenet Scotus, In II, dist. 23, q. unica, et magis in eam partem inclinat D. Thomas, I, q. 63, a. 1. Et quidem, licet neutra pars possit ratione sola naturali satis convinci, tamen philosophi qui nihil de supernaturalibus intellexerunt non omnino ignorarunt posse malitiam moralem habere locum in intelligentiis; distinctionem enim bonorum et malorum angelorum cognoverunt, ut ex Platone, X de Legib., refert Eusebius, lib. XI de Praepar. Evangel., c. 13, et lib. XIII, c. 7 et 9; et Cyprianus, lib. de Idol. vanitat., poetas gentium ait malos angelos cognovisse et daemones appellasse; quod idem de Socrate refert atque Platone. Ducti autem videntur ex effectibus ac deceptionibus pravorum angelorum ad existimandum esse aliquas substantias separatas pravas in moralibus. Supponebant ergo hoc non esse repugnans etiam in naturalibus. Nec fortasse immerito, nam cum intelligentiae habeant liberum arbitrium creatum, nihil est cur etiam intra obiecta naturalia non possint tendere in aliquod obiectum sub una ratione bonum, quamvis aliquam malitiam habeat adiunctam. Neque ab hac sententia dissident SS. Patres, qui ubique censent hanc esse sufficientem rationem ut angeli peccare possint. Quod absolute et sine ulla restrictione affirmant, praesertim Damascenus, lib. II de Fide, c. 3 et 28; Gregor., V Moral., c. 27; et August., lib. III contra Maximin., c. 12; Anselm., de Casu diab., c. 4 et 5.

8. *Angelus an et quo amore amet Deum necessario.*— Ex quo fit angelum non diligere Deum necessario super omnia dilectione naturali perfecta et obedientiali, quidquid sit de dilectione imperfecta et concupiscentiae. Quamvis enim illa dilectio sit valde consentanea inclinationi naturali, tamen, cum non supponat visionem claram summi boni, non est cur sit necessaria quoad exercitium; immo nec erit necessaria quoad specificationem, si supponat pravum affectum liberum sibi repugnantem. Sed haec latius in theologia tractanda et explicanda sunt.

SECCION VI

Qué puede conocer la razón natural acerca de la virtud activa y de la eficacia de las inteligencias

1. *Explicación del título.*— Por las dos secciones inmediatamente precedentes consta que en ésta se trata de la acción transeúnte; pues de las inmanentes se ha tratado ya suficientemente en lo que precede. Ahora bien, esta acción puede ser, o sustancial, es decir, terminada en la sustancia, o accidental, la cual puede ser múltiple; sin embargo, todas se reducen a dos grupos, a saber, a la alteración o producción de la cualidad, o al movimiento local. Efectivamente, puede esta acción realizarse sobre cuerpos o sobre espíritus, a saber, las almas o las inteligencias mismas: en los cuerpos se realizan los movimientos propios físicos, local y de alteración; omito, en cambio, el de aumento, porque siempre se realiza por medio de una alteración, y por eso se da la misma razón para él que para la alteración; en los espíritus, por su parte, puede ser, o un movimiento local proporcionado a ellos, o alguna cualidad que sea principio de conocimiento, y que puede designarse con el nombre general de intencional.

Las inteligencias no pueden producir la sustancia ni la cualidad

2. Digo, en primer lugar, que las inteligencias creadas no pueden producir ninguna sustancia, ni alteración material de los cuerpos. Esta aserción va dirigida contra Platón, que afirmó que estas sustancias inferiores son hechas por las ideas, caso de que lo haya afirmado en el sentido en que se lo atribuye Aristóteles, a saber, que las ideas son unas ciertas sustancias distintas de Dios, y en la realidad misma separadas de la materia, y que inducen formas en la materia y llevan a cabo así la generación sustancial. Va también contra Avicena, que mantuvo que la segunda inteligencia, creada por la primera, crea la tercera, y ésta a la cuarta, y así hasta la última, la cual termina todas las generaciones sustanciales induciendo la forma. En lo que precede se aludió ya a estos errores y se los rechazó. Por lo cual,

SECTIO VI

Quid possit ratione naturali cognosci de vi agendi et efficacitate intelligentiarum

1. *Explicatur titulus.*— Constat ex duabus sectionibus proxime praecedentibus in hac sermonem esse de actione transeunte; nam de immanentibus satis dictum est in praecedentibus. Haec autem actio esse potest vel substantialis, id est, ad substantiam terminata, vel accidentalis, quae multiplex esse potest; tamen ad duo capita revocantur omnes, scilicet, ad alterationem seu productionem qualitatis, vel motum localem. Potest enim haec actio versari aut circa corpora, aut circa spiritus, nimirum, animas vel intelligentias ipsas: circa corpora versantur proprii motus physici localis et alterationis; omitto autem augmentationem, quia semper fit media alteratione, et ideo eadem est ratio de illa quae de alteratione; in spiritibus vero esse potest vel motus localis illis proportionatus, vel qualitas aliqua, quae sit principium cognoscendi et generali nomine intentionalis appellari potest.

Intelligentias non posse aut substantiam aut qualitatem efficere

2. Dico primo: intelligentiae creatae nullam substantiam efficere possunt, nec materialem corporum alterationem. Haec assertio est contra Platonem, qui posuit substantias has inferiores fieri ab ideis, si tamen id asseruit in eo sensu quem Aristoteles illi imponit, nimirum, ideas esse quasdam substantias distinctas a Deo, et in re ipsa separatas a materia, et inducentes in materiam formas, et ita perficientes generationem substantialem. Est etiam contra Avicennam, qui secundam intelligentiam creatam a prima dixit creare tertiam, et hanc, quartam, et sic usque ad ultimam, quae omnes generationes substantiales perficit inducendo formam. Qui errores iam in superioribus tacti sunt et reprobati. Unde facile probatur conclusio, quia

la conclusión se prueba fácilmente, puesto que toda sustancia es producida o por creación o por educción de la forma sustancial de la potencia de la materia, o en el hombre, por la sola unión sustancial de la forma con la materia; ahora bien, las inteligencias creadas no pueden producir la sustancia de ninguno de esos modos; por consiguiente, de modo absoluto no pueden hacerlo. La menor, en su primera parte, que trata de la creación, es cierta por la fe. Por lo cual Damasceno, II *De Fide,* c. 3, al fin, dice así: *Y todos cuantos fueren los que pretenden que alguna esencia, sea de la clase que sea, ha sido creada por los ángeles, por la boca de todos éstos habla su padre, que es el diablo.* Y lo mismo dice Agustín, lib. XII *De Civitate,* c. 24, y lib. XVIII, c. 18, y lib. IX *Genes. ad lit.,* c. 18, y lib. III *De Trinit.,* c. 8; y todos los teólogos lo dan por cierto, como se ve por la I, q. 45 y q. 61, y por el II *cont. Gent.,* c. 21, e *In II,* dist. 1, donde lo tratan extensamente Capréolo, Alberto, Ricardo, Gabriel y otros que hemos citado antes al hablar de la creación.

3. En ese lugar hay que buscar la razón natural de esta verdad, a saber, que para crear se necesita una virtud infinita, sobre lo cual se ha tratado allí extensamente. Y con el mismo principio se ha de solucionar esta objeción, concretamente, por qué una inteligencia no puede producir otra semejante a sí e igual, ya que, al no superar tal efecto la perfección de esa causa, no hay motivo para que supere su virtud. Y, por lo demás, parece muy conforme con la razón que pudiendo las criaturas inferiores producir otras semejantes a sí en especie, las inteligencias, que son más perfectas, puedan producir también otras semejantes a sí. Se responde, pues, que no es posible, precisamente porque la virtud creativa no se puede comunicar a las criaturas debido a la potencia infinita que se requiere para crear, la cual, aun cuando no esté requerida de parte de la perfección del término producido, es necesaria, sin embargo, por el modo de producción de la nada, como se dijo allí mismo. Y de aquí nace que no pueda el ángel crear otro semejante a sí, lo cual no tiene su origen en una imperfección, sino más bien en que posee tan grande perfección, que no puede ser hecho más que por creación; pues de este modo el cielo, aun cuando sea más perfecto que un elemento, no puede

omnis substantia fit, aut per creationem, aut per eductionem formae substantialis de potentia materiae, aut in homine per solam substantialem unionem formae cum materia; sed intelligentiae creatae nullo ex his modis possunt substantiam producere; ergo simpliciter non possunt. Minor quoad priorem partem de creatione secundum fidem est certa. Unde Damascenus, II de Fide, c. 3, in fine, sic ait: *Quotquot autem sunt qui essentiam ullam, quaecumque tandem illa sit, ab angelis procreatam esse contendunt, horum ore pater ipsorum diabolus loquitur.* Idem loquitur Augustin., lib. XII de Civit., c. 24, et lib. XVIII, c. 18, et lib. IX Genes. ad lit., c. 18, et lib. III de Trinit., c. 8; et theologi omnes pro comperto id habent, ut constat ex I, q. 45, et q. 61, et II cont. Gent., c. 21, et In II, dist. 1, ubi late Capreolus, Albert., Richard., Gabriel, et alii quos supra citavimus tractando de creatione.

3. Ex quo loco petenda est ratio naturalis huius veritatis, scilicet, quia ad creandum requiritur infinita virtus, de quo ibi late dictum est. Et ex eodem principio solvenda est obiectio, scilicet, cur una intelligentia non possit aliam sibi similem et aequalem producere, quia, cum ille effectus non excedat perfectionem talis causae, non est cur excedat virtutem eius. Et alioqui videtur valde consentaneum rationi, cum inferiores creaturae possint producere sibi similes in specie, intelligentias, quae perfectiores sunt, posse etiam sibi similes producere. Respondetur enim ideo non posse, quia virtus creandi non est communicabilis creaturae ob infinitam vim requisitam ad creandum, quae, licet non requiratur ob perfectionem termini producti, necessaria tamen est propter modum productionis ex nihilo, ut ibidem dictum est. Et hinc provenit ut non possit angelus sibi similem creare, quod non enascitur ex imperfectione, sed potius quia est tantae perfectionis, ut non possit nisi per creationem fieri; sic enim caelum, quamvis sit perfectius quam elementum, non potest producere aliud caelum sibi simile, cum

producir otro cielo semejante a sí, a pesar de que un elemento puede hacerlo, y de modo parecido un alma racional no puede producir otra.

4. La segunda parte de la menor, que trata de la producción de la sustancia por educción de la forma de la potencia de la materia, se ha de probar juntamente con la otra parte que se refiere a la alteración material de los cuerpos, pues estas dos acciones están de tal modo en conexión natural que la forma sustancial no puede ser educida de la materia si no es con una previa alteración; por tanto, quien no pudiere alterar la materia y disponerla para la forma, mucho menos podrá educir o unir la forma sustancial. Por consiguiente, que las inteligencias creadas no son capaces de ninguna de estas cosas lo enseña Santo Tomás, I, q. 110, a. 2. Y así interpreta a San Agustín, III *De Trinitate,* c. 8, que dice que la materia corporal no obedece a los ángeles a su gusto. Y esa opinión la aceptan comúnmente los teólogos, y a ella se inclina mucho el Concilio I de Braga, c. 8, y la definición que refiere Graciano tomándola del Concilio de Ancira, en el c. *Episcopi,* 26, q. 5, y León Papa, ep. 91. Sin embargo, su razón no es fácil, ni me parece a mí que podamos darle valor demostrativo. Por tanto, Santo Tomás sólo da esta razón: el ángel no está compuesto de materia y forma; luego tampoco puede producir un compuesto de materia y forma; luego tampoco puede educir la forma de la potencia de la materia. Se prueba esta segunda consecuencia, porque, cuando se educe la forma, lo que se produce esencial e inmediatamente no es la forma, sino el compuesto. Y la primera consecuencia se prueba porque el agente debe ser semejante a su efecto, ya sea de modo formal, ya sea de modo eminente; por tanto, si el efecto está compuesto de materia y forma, la causa debe estar formalmente compuesta o debe contener eminentemente todo el compuesto; ahora bien, el ángel no está formalmente compuesto de materia y forma, ni contiene eminentemente todo el compuesto, ya que es cierto que no puede crear la materia; por consiguiente, no puede engendrar el compuesto de modo alguno.

5. Ataca esta razón Durando, *In II,* dist. 7, q. 4, basándose en que, aun cuando la forma no sea producida *ut quod,* sin embargo ella sola es el término formal de la generación; por consiguiente, para que la inteligencia pueda hacer un compuesto de materia y forma, no es preciso que contenga virtualmente la

tamen elementum possit, et similiter una anima rationalis non potest efficere aliam.

4. Secunda pars minoris, quae est de productione substantiae per eductionem formae de potentia materiae, simul probanda est cum altera parte de alteratione materiali corporum; nam hae duae actiones ita sunt connexae naturaliter, ut forma substantialis educi non possit de materia, nisi praevia alteratione; qui ergo non potuerit materiam alterare et ad formam disponere, multo minus poterit formam substantialem educere aut unire. Quod ergo intelligentiae creatae neutrum horum possint, docet Thomas, I, q. 110, a. 2. Sicque interpretatur Augustinum, III de Trinitate, c. 8, dicentem materiam corporalem non obedire angelis ad nutum. Et eam sententiam communiter amplectuntur theologi, cui valde favet Concilium Braccar. I, c. 8, et definitio quam ex Concil. Ancyrano refert Gratian., in c. Episcopi, 26, q. 5, et Leo Pap., epist. 91. Ratio vero eius non est facilis, neque, ut existimo, potest a nobis reddi demonstrativa. D. Thomas ergo solum hanc reddit rationem: angelus non est compositum ex materia et forma; ergo nec potest producere compositum ex materia et forma; ergo nec potest educere formam de potentia materiae. Haec secunda consequentia probatur, quia, cum forma educitur, non fit per se primo forma, sed compositum. Prima vero probatur, quia agens debet esse simile suo effectui, vel formaliter, vel eminenter; si ergo effectus est ex materia et forma compositus, causa debet esse, vel formaliter composita, vel eminenter continens totum compositum; angelus autem non est formaliter compositus ex materia et forma, neque eminenter continet totum compositum, cum certum sit non posse creare materiam; ergo nullo modo potest tale compositum generare.

5. Hanc rationem impugnat Durand., In II, dist. 7, q. 4, ex eo quod, licet forma non producatur ut quod, tamen illa sola est terminus formalis generationis; ergo ut intelligentia possit efficere compositum ex materia et forma, non oportet ut virtute contineat materiam, sed satis est quod contineat

materia, sino que basta con que contenga la forma. Y se confirma, porque, de lo contrario, tampoco el cielo podría engendrar un ser compuesto a partir de esta materia de las cosas generables y de la forma. La consecuencia es clara, porque el cielo ni está compuesto formalmente de tal materia, ni la contiene eminentemente. Añado, además, que, al menos con esa razón, no se prueba que las inteligencias no puedan inmutar los cuerpos en cuanto a su cualidad; porque en las mismas inteligencias se da la composición de sustancia y cualidad. Ni puede obstar el que esa sustancia sea de distinta clase, como tampoco obsta el que la sustancia o materia del cielo sea de otra clase. Aduce, por tanto, Durando otra razón, y es que en las causas materiales hay virtud suficiente para educir las formas de la potencia de la materia; por consiguiente, sería superfluo comunicar dicha virtud a las inteligencias, y Dios no hace nada en vano; por eso no infundió esa virtud a las inteligencias. De una razón parecida se vale el Comentador en el VII *Metaph.,* com. 21, para probar, en contra de Platón, que las formas sustanciales no son infundidas por una idea separada.

6. Y esta razón, supuesto el antecedente, es eficaz para probar que la idea no es una causa necesariamente requerida para tal efecto, como Platón afirmaba; sin embargo, de modo absoluto no es eficaz para probar que en las inteligencias no se da ese poder. En primer lugar, ciertamente, porque no consta que en esas causas inferiores haya suficientes principios principales para educir todas las formas sustanciales de la potencia de la materia, como puede constar por las muchas dificultades propuestas antes en su propio lugar. En segundo lugar, porque no es superfluo, sino muy frecuente en la naturaleza, y propio de su riqueza (por llamarla así) y fecundidad, que haya varias causas con suficiente virtud para un mismo efecto; de lo contrario, ¿por qué iba a calentar el sol, teniendo virtud el fuego para hacer lo mismo? Y si se responde que el autor de la naturaleza lo ha dispuesto así, porque no siempre se tiene el fuego, o no siempre puede calentar cómodamente según la exigencia de las realidades o efectos naturales, se dirá con razón; porque, en general, si atendemos a la intención y providencia divina, se han establecido precisamente varias cosas con virtud suficiente para los mismos efectos con el fin de que pueda aplicarse una, caso de que falte la otra; y en

formam. Et confirmatur, nam alias nec caelum posset generare compositum ex hac materia rerum generabilium et forma. Patet sequela, quia caelum nec formaliter est compositum ex tali materia, neque eminenter illam continet. Addo deinde saltem illa ratione non probari intelligentias non posse immutare corpora ad qualitatem; nam in ipsis intelligentiis datur compositio ex substantia et qualitate. Neque obstare potest quod substantia illa sit alterius rationis, sicut non obstat quod substantia vel materia caeli sit alterius rationis. Affert ergo Durandus rationem aliam, quia in materialibus causis est sufficiens virtus ad educendas formas de potentia materiae; ergo supervacaneum fuisset communicare illam virtutem intelligentiis; Deus autem nihil frustra facit, et ideo talem virtutem intelligentiis non indidit. Simili ratione usus est Comment., VII Metaph., comm. 21, ad probandum contra Platonem formas substantiales non infundi ab idea separata.

6. Quae quidem ratio, supposito antecedente, est efficax ad probandum ideam non esse causam necessario requisitam ad talem effectum, quod Plato asserebat; absolute tamen non est efficax ad probandum in intelligentiis non esse hanc potestatem. Primo quidem, quia non constat esse in his causis inferioribus sufficientia principia principalia ad educendas omnes formas substantiales de potentia materiae, ut ex multis difficultatibus superius proprio loco positis constare potest. Secundo, quia non est superfluum, sed valde frequens in natura, et ad eius divitias (ut ita dicam) et foecunditatem pertinet, quod ad eumdem effectum plures causae habeant sufficientem virtutem; alioqui cur sol calefaceret, cum ignis sufficienter id agere possit? Quod si dicas ideo hoc providisse auctorem naturae quia non semper adest ignis, vel non semper potest accommodate calefacere iuxta exigentiam rerum vel effectuum naturalium, recte quidem id dicetur; nam in universum, si divinam providentiam et intentionem spectemus, ideo res variae conditae sunt cum sufficienti virtute ad eosdem effectus, ut, si una desit, altera applicari possit; hoc autem modo etiam intelligentiis

este sentido pudo también comunicar a las inteligencias una virtud para transmutar los cuerpos en cuanto a sus formas o cualidades, aun cuando semejante virtud se halle en otras causas naturales; pues no siempre están a mano las causas inferiores y, por ello, es menester que su ausencia sea suplida por las superiores. Se agrega que Dios, como autor de la naturaleza, no concede a las cosas virtudes activas como ajenas a sus propias naturalezas y cuasi sobreañadidas de modo extrínseco, sino como intrínsecamente concomitantes de sus naturalezas. Por lo cual sucede que con frecuencia puedan crearse varias cosas que tengan virtud para el mismo efecto, no con la intención directa y primaria de crear varias causas, cada una de las cuales baste por sí para tal efecto, sino porque, creando esas cosas por su propio fin, sucede como consecuencia que posean tal virtud; como, por ejemplo, además de las inteligencias que mueven las esferas celestes, hay muchísimas otras que tienen virtud suficiente para el mismo efecto, las cuales no son superfluas, porque no han sido creadas por causa de ese fin, sino por su propia perfección y para que gocen de Dios; sin embargo, de ahí se ha seguido por necesidad natural que todas disfruten de la misma virtud. Así, por tanto, en el caso presente no será superfluo que Dios haya concedido a las inteligencias virtud para transmutar los cuerpos en cuanto a sus formas o cualidades, si esa virtud puede ser connatural a las mismas inteligencias, ya que no han sido creadas principalmente por causa de esa acción, sino que tendrían virtud para ella como una consecuencia natural. Y si Durando supone que tal virtud no puede ser connatural a los ángeles, infiere ciertamente con razón que es superfluo decir que Dios les confirió esa virtud fuera de lo que es debido a sus naturalezas. Pero da por supuesto lo que había de probarse, cuya razón buscamos, a saber, por qué esta virtud no puede ser connatural a las inteligencias.

7. Así pues, Santo Tomás ha intentado con su argumento aportar alguna causa y raíz de esta cuestión; y, ciertamente, siéndonos desconocida la naturaleza de las inteligencias, apenas puede pensarse otra razón más probable o más congruente. En efecto, las inteligencias no tienen proporción para operar la transmutación de la materia a la forma ni por virtud infinita ni por su modo de ser, ya que ni poseen una virtud infinita ni son formas corpóreas, sino total-

communicare potuit virtutem transmutandi corpora ad formas seu qualitates, etiamsi in aliis causis naturalibus similis virtus reperiatur; non enim semper inferiores causae adsunt, et ideo necesse est ut per superiores earum absentia suppleatur. Accedit quod Deus, ut auctor naturae, non concedit rebus virtutes agendi ut alienas a propriis naturis, et quasi extrinsecus superadditas, sed ut intrinsece comitantes naturas rerum. Unde fit ut saepe creari possint plures res habentes virtutem ad eumdem effectum, non ex directa vel primaria intentione creandi plures causas quarum singulae per se sufficiant ad talem effectum, sed quia creando res illas propter proprium finem, consequenter fit ut habeant illam virtutem; ut, verbi gratia, praeter intelligentias moventes orbes caelestes, sunt innumerae aliae quae virtutem habent sufficientem ad eumdem effectum, quae non sunt superfluae, quia non sunt creatae propter illum finem, sed propter suam perfectionem, et ut Deo fruantur; inde tamen naturali necessitate consecutum est ut omnes illa virtute polleant. Sic igitur in praesenti, non erit superfluum quod Deus dederit intelligentis virtutem ad transmutanda corpora ad formas vel qualitates, si talis virtus potest esse connaturalis ipsis intelligentiis, quia non propter illam actionem praecipue creatae sunt, sed naturali quadam consecutione haberent virtutem ad illam. Quod si Durandus supponat talem virtutem non posse esse connaturalem angelis, bene quidem infert supervacaneum esse dicere Deum virtutem illam praeter naturae debitum illis contulisse. Assumit vero quod probandum erat, cuiusque rationem inquirimus, scilicet, cur haec virtus non possit esse connaturalis intelligentiis.

7. D. Thomas ergo sua ratione conatus est aliquam huius rei causam et radicem afferre; et sane cum nobis sit ignota natura intelligentiarum, vix potest alia ratio probabilior aut congruentior excogitari. Quia intelligentiae neque ob infinitatem virtutis, nec propter modum essendi habent proportionem ad transmutandam materiam ad formam, quia neque infinitam virtutem habent, neque sunt formae corporum, sed omnino

mente separadas y dotadas de un modo de ser muy diverso al de los seres corporales. Y se confirma y declara esto porque no hay motivo para que las inteligencias contengan eminentemente las formas de los seres corporales, ya que son solamente especies ciertamente más perfectas en su esencia, pero, sin embargo, limitadas y finitas; ahora bien, para que una especie contenga eminentemente a otra, no es suficiente con que sea más perfecta que ella, como consta claramente en las especies de los seres corporales cuando se comparan entre sí, ni hay razón alguna particular para que se atribuya esta eminencia a las inteligencias. Y no es el mismo caso lo que se aducía acerca de los cuerpos celestes; pues, aun cuando los cielos consten de diversa materia, sin embargo, en cuanto son corpóreos y están compuestos de partes esenciales, pertenecen de algún modo al mismo orden que los demás cuerpos; por lo cual tienen una conveniencia específica en algunos accidentes, como en la cantidad, sitio, movimiento, y tal vez también en la luz, y, por ello, tienen mayor proporción los cielos para poder contener de modo eminente, por medio de sus propias formas, algunas formas de los cuerpos inferiores.

8. Aristóteles emplea otras razones en contra de Platón, en el VII de la *Metafísica,* desde el texto 22 al 32, y si son eficaces tienen la misma fuerza en contra de Avicena y para confirmar la conclusión establecida. Las razones se resumen en que una idea separada no puede transmutar la materia inmediatamente, ni puede hacerlo tampoco una inteligencia más que por medio de un cuerpo celeste. Prueba la tesis porque una idea separada es totalmente inmóvil; porque es inmaterial e indivisible; ahora bien, lo que es indivisible es esencialmente inmutable, como consta por VI *Phys.;* por consiguiente, si la idea separada hiciera algo inmediatamente por sí, haría siempre lo mismo, porque lo que permanece de un mismo modo hace siempre lo mismo. Pero lo que es principio de la generación y de la corrupción de las cosas es preciso que inmute la materia de varios modos, y consiguientemente que pueda inmutarse en sí mismo de algún modo y comportarse de modos diferentes. De lo cual concluye que las inteligencias separadas no pueden hacer nada sobre los seres inferiores, si no es mediante el movimiento del cielo. Y de ese modo expone esta razón Soncinas, VII *Metaph.,* q. 25,

abstractae et habentes modum essendi longe diversum a corporalibus rebus. Et confirmatur hoc ac declaratur, quia non est cur intelligentiae contineant eminenter formas corporalium rerum, quia solum sunt species quaedam, perfectiores quidem in essentia, tamen limitatae et finitae; ut autem una species contineat eminenter aliam, non est satis quod sit perfectior illa, ut manifeste constat in speciebus rerum corporalium inter se comparatis, neque est ulla peculiaris ratio ob quam haec eminentia intelligentiis tribuatur. Non est autem simile quod de corporibus caelestibus afferebatur; nam, etiamsi caeli diversa materia constent, tamen, quatenus corporei sunt et compositi ex partibus essentialibus, sunt aliquo modo eiusdem ordinis cum caeteris corporibus; unde in aliquibus accidentibus specificam convenientiam habent, ut in quantitate, situ, motu, et fortasse etiam in luce, ideoque maiorem proportionem habent caeli ut per suas formas eminenter continere possint aliquas formas inferiorum corporum.

8. Aliis rationibus utitur Aristoteles contra Platonem, in VII Metaph., a textu 22 usque ad 32, quae, si efficaces sunt, eamdem vim habent contra Avicennam, et ad confirmandam conclusionem positam. Summa rationum est quia idea separata non potest immediate transmutare materiam, nec aliqua intelligentia, sed solum mediante corpore caelesti. Assumptum probat quia idea separata est prorsus immobilis, quia est immaterialis et indivisibilis; quod autem indivisibile est, est per se immutabile, ex VI Phys.; ergo, si idea separata immediate per se aliquid ageret, semper ageret idem, quia eodem modo manens, semper agit idem. Quod autem est principium generationis et corruptionis rerum, oportet ut variis modis materiam immutet, et consequenter ut in se aliquo modo mutari atque aliter et aliter se habere possit. Unde concludit intelligentias separatas nihil posse agere in haec inferiora, nisi mediante motu caeli. Atque ita exponit eam rationem Soncin., VII Metaph., q. 25, ex Comment., VII Metaph.,

tomándolo del Comentador, VII *Metaph.*, y de Santo Tomás, q. 6 *De Potentia*, a. 3. A mí, sin embargo, no me parece eficaz, en primer lugar porque, aunque argumente *ad hominem* basándose en lo que ha concedido Platón, que suponía inmóviles las ideas, como refiere Aristóteles, lib. I, c. 6, text. 10, sin embargo, absolutamente supone algo falso, concretamente que las inteligencias son enteramente inmóviles, pues, aunque no se muevan con movimiento físico, sin embargo sí que se mueven con un movimiento proporcionado a ellas, y esto basta para que actúen unas veces en un sitio y otras en otro. En segundo lugar, porque ese principio: una misma cosa que se comporta del mismo modo, siempre produce lo mismo, es verdadero en el agente natural en cuanto está de su parte, pero no en el agente voluntario, que puede obrar o no obrar siguiendo solamente su voluntad; para ello, en el agente creado es necesaria a lo sumo la mutación en la voluntad; y así es más evidente que las inteligencias no son inmutables en cuanto a la voluntad. En tercer lugar, aun cuando concediéramos que son inmutables, y que operan naturalmente, la razón no concluye en contra de las ideas de Platón, porque podría originarse la variedad de la acción de parte del paciente, ya que un mismo agente natural puede inmutar diversamente al paciente si se aplica a él dispuesto de modo diverso. Por consiguiente, en este sentido enseñan Platón y Avicena que el movimiento del cielo y los agentes inferiores sirven para que se originen de ellos las diversas disposiciones de la materia, y, puestas éstas, cada idea o inteligencia infunde la forma según la exigencia de la disposición, sea por su voluntad, sea por necesidad natural sin mutación de su parte.

9. Por eso, no veo con qué consecuencia infiere Aristóteles en contra de Platón que, al suponer las ideas inmutables, les quitaba la eficiencia; pues así argumenta en el referido c. 6, lib. I, text. 10. Ilación no hay ninguna, como se ve por lo dicho. Ni tiene mayor fuerza en contra de las ideas separadas de lo que podría tener en contra de ellas tal como están en la mente divina; pues de ese modo son también inmutables. Por consiguiente, en contra de las ideas separadas es eficaz esa razón, porque no pueden ser de la misma especie que las formas de los individuos materiales y estar separadas de la materia por su naturaleza; pues la forma que es por naturaleza forma de la materia y la que por su naturaleza está separada de la materia, de tal manera que por sí no puede informar la materia,

et D. Thomas, q. 6 de Potentia, a. 3. Mihi tamen non videtur efficax, primo quidem, quia, licet ad hominem procedat ex concessis a Platone, qui ponebat ideas immobiles, ut refert Aristoteles, lib. I, c. 6, textu 10, tamen absolute supponit falsum, nimirum, intelligentias esse omnino immobiles; quamvis enim physico motu non moventur, tamen motu sibi proportionato, et hoc satis est ut nunc agant in uno loco et postea in alio. Secundo, quia illud principium: idem eodem modo se habens semper facit idem, est verum de agente naturali quantum est ex parte eius, non vero de agente voluntario, quod per solam voluntatem suam potest agere, vel non agere; ad quod ad summum necessarium est in agente creato ut mutet voluntatem; sic autem evidentius est intelligentias non esse immutabiles quoad voluntatem. Tertio, etiamsi daremus esse immutabiles et naturaliter agere, non concludit ratio contra ideas Platonis, quia ex parte passi posset oriri varietas actionis; nam idem agens naturale potest diversimode immutare passum, si vario modo dispositum ei applicetur. Sic ergo docent Plato et Avicenna motum caeli et inferiora agentia deservire ut ab eis proveniant variae dispositiones materiae, quibus positis, unaquaeque idea vel intelligentia influit formam iuxta exigentiam dispositionis, vel sua voluntate, vel naturali necessitate absque sui mutatione.

9. Unde non video qua consecutione inferat Aristoteles contra Platonem quod ponens ideas immutabiles abstulit illis efficientiam; ita enim argumentatur dicto c. 6, lib. I, textu 10. Illatio autem nulla est, ut ex dictis patet. Nec maiorem vim habet contra ideas separatas quam haberet contra illas prout sunt in mente divina; sic enim etiam sunt immutabiles. Igitur contra ideas separatas efficax est illa ratio, quod non possunt esse eiusdem speciei cum formis individuorum materialium et esse natura sua separatae a materia; nam forma, quae natura sua est forma materiae et quae natura sua est separata a materia, ita ut per se materiam informare non possit, sunt essentialiter

son esencialmente diversas. Y si no son de la misma especie, por consiguiente la idea no es la misma naturaleza específica de los individuos, ni puede infundir en la materia una forma de esa especie, con generación unívoca, como decía Platón. Omito otras razones con que se prueba que los universales no pueden estar en la realidad separados de los singulares. Con ello resulta también evidente que no pueden ser causas eficientes de ellos.

10. Y, acerca de las inteligencias, parece suficiente la razón de Santo Tomás tal como ha sido explicada y confirmada. Igualmente, porque, en caso contrario, podría afirmarse que cualquier inteligencia, partiendo de la materia, puede producir, según su voluntad, cualquier realidad y forma incluso posible, al menos excluyendo la especie humana, a causa de la creación necesaria del alma racional. Ahora bien, el consiguiente es absurdo; por tanto. La consecuencia es clara, ya que no existe mayor razón para una forma que para otra, puesto que cualquier inteligencia pertenece a un orden superior con respecto a cualquier realidad generable, y respecto de todos los grados que pueden tomarse de ella por participación; por consiguiente, si basta esto para que pueda educir por su virtud las formas de la materia, bastará también para cualquier forma que pueda educirse de la potencia de la materia. Ahora bien, la falsedad del consiguiente es clara, ya que no sólo por la razón natural, sino también por nuestra fe sería sobremanera absurdo conceder que los ángeles son capaces de producir e inmutar cualquier cosa al antojo de su volutad. De este modo entienden muchos el texto *Hebr.*, 2: *Pues Dios no sometió el orbe de la tierra a los ángeles*. En efecto, bastante sujeto les estaría si pudiesen corromper o engendrar a su voluntad en esta esfera inferior cualesquiera realidades, como argumenta con razón Victoria, en la Relección *De Arte Magica*, n. 35. Por ello, Santo Tomás, q. 17 *De Malo*, a. 9, dice que pertenece al orden conveniente del universo que las cosas ínfimas no se muden en las supremas sino a través de las medias, cosa que realizan los ángeles, como diremos inmediatamente, aplicando los principios activos a los pasivos, orden que ellos no pueden inmutar.

11. Con esto, pues, queda suficientemente probada la aserción en cuanto a cualquier educción de la forma de la potencia de la materia, y, por consiguiente, queda probada también para la generación sustancial, que se realiza por la sola

diversae. Si autem non sunt eiusdem speciei, ergo idea non est ipsa natura specifica individuorum nec potest influere in materia formam talis speciei, generatione univoca, ut Plato aiebat. Omitto rationes alias, quibus probatur universalia non posse esse in re separata a singularibus. Ex quo etiam evidenter fit non posse esse causas efficientes illorum.

10. De intelligentiis autem ratio D. Thomae, prout explicata est et confirmata, videtur sufficiens. Item, quia alias dici posset quamcumque intelligentiam ad nutum suae voluntatis posse producere ex materia quamcumque rem et formam etiam possibilem, saltem extra speciem humanam, propter necessariam creationem animae rationalis. Consequens autem est absurdum; ergo. Sequela patet, quia non est maior ratio de una forma quam de alia, cum quaelibet intelligentia sit superioris ordinis respectu cuiuscumque rei generabilis et respectu omnium graduum qui ab illa participari possunt; si ergo hoc satis est ut possit sua virtute educere formas ex materia, satis etiam erit ad quamcumque formam educibilem de potentia materiae. Falsitas autem consequentis constat, quia tum in naturali ratione, tum in fide nostra esset absurdissimum concedere posse angelos quascumque res producere et immutare ad nutum suae voluntatis. Quomodo multi intelligunt id Hebr., 2: *Non enim angelis subiecit Deus orbem terrae.* Satis enim esset illis subiectus, si possent in hoc inferiori orbe quascumque res sua voluntate generare aut corrumpere, ut recte argumentatur Victoria, relectio. de Arte magica, num. 35. Unde D. Thomas, q. 17 de Malo, a. 9, ad convenientem ordinem universi pertinere dicit ut infima a supremis non transmutentur nisi per media, quod fit ab angelis, ut statim dicemus, applicando activa passivis, quem ordinem ipsi immutare non possunt.

11. Ex his ergo satis probata est assertio quoad omnem eductionem formae de potentia materiae, et consequenter etiam est probata quoad substantialem generationem, quae fit per solam unionem substantialem formae

unión sustancial de la forma con la materia, clase a la que solamente pertenece la generación humana, ya que esa unión puede ser llevada a cabo solamente por un agente que dispone la materia o que crea el alma, si dicha unión resulta naturalmente del alma creada en tal cuerpo; en cambio, las inteligencias no pueden realizar naturalmente ninguna de esas cosas en los cuerpos; por consiguiente, tampoco pueden unir el alma racional a su cuerpo. E igualmente porque en ese caso podrían también resucitar al hombre, uniendo al cuerpo el alma separada. Finalmente, porque existe para esta unión la misma razón que para la producción de las otras formas, porque no está contenida en la virtud de la inteligencia de ningún modo, ni formal ni eminentemente.

12. *Objeción.*— Pero objetará alguien que no repugna a la inteligencia creada producir formas en la materia por el hecho de que aquélla sea espiritual, ya que Dios es más inmaterial todavía y puede hacerlo; ni tampoco repugna porque sea finita, pues también la forma del cielo es finita y mucho menos perfecta, y, sin embargo, puede hacerlo; por tanto, no repugna en ningún sentido. Y se confirma, porque la inteligencia, valiéndose del cielo como instrumento, produce algunas formas de vivientes; por tanto, también puede hacerlo por sí inmediatamente.

13. *Solución.*— Se responde que la dificultad no se origina de ninguno de esos motivos tomado por separado, sino de los dos tomados conjuntamente. Pues Dios, aunque sea sumamente inmaterial, del mismo modo que, a causa de su eminencia, puede con su poder hacer la materia, así puede también actuarla con las formas; en cambio, la inteligencia finita no tiene esa eminencia, y quitada ésta no hay proporción para producir la forma en la materia. Y, por ello, no basta con que sea una forma más perfecta que la forma del cielo, ya que no está tan proporcionada. Por lo cual, del hecho de ser una forma más perfecta, sólo puede sacarse que tiene un modo de obrar más noble, concretamente por la intelección y el amor, pero no que pueda realizar por sí cualquier operación que puede hacer la forma inferior.

14. A la confirmación responde Soncinas, VII *Metaph.*, q. 25, negando la consecuencia. En efecto, aunque la inteligencia no pueda producir en la materia la forma en su ser quieto y perfecto, puede, sin embargo, infundir una forma que

cum materia, qualis est sola humana, quia illa unio solum fieri potest, aut ab agente disponente materiam, aut a creante animam, si unio illa naturaliter resultat ex anima in tali corpore creata; intelligentiae vero neutrum horum possunt in corpore naturaliter efficere; ergo nec possunt rationalem animam corpori suo unire. Item quia alias possent etiam hominem suscitare, separatam animam uniendo corpori. Denique, quia eadem est ratio huius unionis quae productionis aliarum formarum, quia nullo modo continetur in virtute intelligentiae, nec formaliter, neque eminenter.

12. *Obiectio.*— Sed obiiciet aliquis: nam intelligentiae creatae non repugnat producere formas in materia, eo quod spiritualis sit, nam Deus est immaterialior, et tamen id potest; neque etiam repugnat quia finita sit, nam etiam forma caeli est finita, et multo minus perfecta, et tamen id potest; ex nullo ergo capite repugnat. Et confirmatur, nam intelligentia mediante caelo, ut instrumento, producit aliquas formas viventium; ergo etiam per se immediate potest.

13. *Solvitur.*— Ad argumentum respondetur ex neutro illorum capitum sigillatim sumpto id provenire, sed ex utroque simul sumpto. Deus enim, licet sit summe immaterialis, propter summam eminentiam suam, sicut potest sua virtute materiam condere, ita potest illam formis actuare; intelligentia vero finita non habet illam eminentiam, et illa ablata non habet proportionem ad efficiendam formam in materia. Et ideo non satis est quod sit forma perfectior quam forma caeli, quia non est ita proportionata. Unde, ex eo quod sit forma perfectior, solum inferri potest habere modum operandi nobiliorem, intelligendo, videlicet, et amando, non vero quod per se possit efficere omnem operationem quam potest inferior forma.

14. Ad confirmationem respondet Soncin., VII Metaph., q. 25, negando consequentiam. Quia licet intelligentia, inquit, non possit efficere in materia formam in esse quieto et perfecto, potest tamen influere formam se habentem per modum passionis

se comporte a manera de pasión intencional, como el agente principal con el instrumento, y esa forma —que más bien se halla en proceso que en su ser constituido— dice que la produce la inteligencia en el cielo, y que por eso, mediante éste como instrumento, puede producir las formas en la materia, pero no de modo inmediato. Esta doctrina tiene su fundamento en varios pasajes de Santo Tomás, sobre todo *In II*, dist. 15, q. 1, a. 2, donde cita también al Comentador, XI *Metaph.*, y a Boecio, I *De Trinit.*, c. 3, al fin. Sin embargo, a mí me resulta difícil de creer por muchas razones. En primer lugar, porque no habla consecuentemente; pues, una vez que admite que la inteligencia introduce las formas en la materia mediante el cielo, como instrumento, es preciso que confiese que la causa principal de dicho efecto es la inteligencia; de lo cual se deduce como consecuencia que la inteligencia contiene de modo eminente tal efecto o forma suya. Ahora bien, una vez admitido esto, no queda ninguna razón probable para que la inteligencia no pueda producir inmediatamente por sí misma esa forma. Pues, ¿por qué ha de necesitar ese rodeo, o esa virtud infundida al cielo, si tiene ella en sí virtud suficiente? En efecto, podrá producir de modo inmediato la forma, con aquella misma virtud con que, al tenerla unida, produce aquella virtud separada en el cielo y, mediante ella, la forma. Pues, ¿qué dificultad puede aducirse para que no pueda hacer la forma en su ser quieto (como dice), y pueda, en cambio, hacerla en el ser fluyente, a pesar de que es capaz de actuar la forma permanente o quieta? Se agrega que esa cualidad fluyente, impresa en el cielo por las inteligencias, se finge gratuitamente, y no se explica de modo suficiente por qué se llamará intencional y fluyente si no es tal vez porque se supone que depende de la inteligencia durante su producción y en su conservación; pero esto no quita la verdadera razón de cualidad real y permanente. Por lo cual, si la inteligencia puede producir tal cualidad en el cielo, podrá producir también cualquier otra. Pues, ¿por qué no iba a poder? Y podrá, sobre todo, producir por sí inmediatamente la luz en el aire, o las influencias del cielo en la tierra; pues esas cualidades son también cuasi instrumentales y fluyentes en el sentido dicho. Finalmente, de acuerdo con la doctrina propuesta en lo que precede, esa virtud instrumental accidental no basta para infundir en la materia la forma sustancial, por sí sola,

intentionalis, sicut principale agens in instrumentum, et huiusmodi formam, quae potius est in fieri quam in facto esse, ait fieri in caelo ab intelligentia, et ideo mediante illo, ut instrumento, posse efficere formas in materia, non autem immediate. Quae doctrina fundamentum habet in D. Thoma variis in locis, praesertim In II, dist. 15, q. 1, a. 2, ubi citat etiam Commentatorem, XI Metaph.; et Boetium, I de Trin., c. 3, in fine. Mihi tamen difficilis creditu est multis de causis. Primo, quia non loquitur consequenter; nam, si semel admittit intelligentiam introducere formas in materiam mediante caelo, ut instrumento, necesse est fateatur principalem causam illius effectus esse intelligentiam; ex quo fit consequens ut intelligentia eminenter contineat talem effectum seu formam eius. Hoc autem semel posito, nulla superest probabilis ratio, cur intelligentia non possit per seipsam immediate talem formam efficere. Cur enim indigebit illo circuitu seu illa virtute indita caelo, si ipsa in se habet sufficientem virtutem? Nam qua virtute sibi coniuncta efficit illam virtutem separatam in caelo et per illam agit formam, poterit ipsa immediate agere formam. Quae enim repugnantia afferri poterit, ob quam non possit agere formam in esse quieto (ut ait), possit autem efficere formam in illo esse fluente, cum tamen haec sit activa permanentis seu quietae formae? Accedit quod illa qualitas fluens impressa caelo ab intelligentia, gratis est conficta, nec satis explicari potest cur vocetur intentionalis et fluens, nisi quia fortasse ponitur pendens in fieri et conservari ab intelligentia; sed hoc non tollit veram rationem qualitatis realis et permanentis. Quare, si potest intelligentia hanc qualitatem in caelo producere, poterit etiam quamcumque aliam. Nam cur non? Et maxime poterit per se immediate efficere lumen in aere, vel influentias caelestes in terra; nam hae qualitates etiam sunt quasi instrumentariae et fluentes in illo sensu. Denique iuxta doctrinam in superioribus datam, illa instrumentaria virtus accidentalis non sufficit ut per se sola sine actuali influxu agentis principalis, vel alicuius qui suppleat vicem eius, inducat in materiam substantialem for-

sin influjo actual del agente principal o de alguno que haga sus veces; por consiguiente, si la inteligencia no puede influir por sí misma, se finge sin causa esa cualidad instrumental sobreañadida al cielo de modo enteramente extrínseco. Respondo, por tanto, negando el antecedente, pues la inteligencia no produce en el cielo más que el movimiento, ni para obrar se vale de él de otro modo que aplicándolo a fin de que opere con sus virtudes naturales. Esto se refirió también antes en la disp. XVIII, sec. 3.

Sobre el poder de las inteligencias para mover los cuerpos

15. Digo en segundo lugar: las inteligencias creadas tienen virtud y eficacia para mover los cuerpos con movimiento local y no con otra clase de movimiento. Esta última parte se sigue de la aserción primera por enumeración suficiente de partes, ya que, fuera del movimiento local, de la generación y de la alteración, no hay ninguna acción o mutación propia además del aumento, para el cual vale la misma razón que para la alteración y generación, no sólo porque también tiene como término una forma, sino además porque el aumento se lleva a cabo por la alteración y acrecimiento. Por lo cual es de extrañar que, siendo tan cierta en la doctrina de Santo Tomás la primera conclusión, hayan de dudar algunos de sus discípulos de esta parte exclusivamente, cuando tratan del modo como están los ángeles en un lugar. Sobre todo el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 68, donde aduce el testimonio de Santo Tomás, *In I*, dist. 37, q. 3, a. 1, en el que dice que el ángel produce en los cuerpos la luz, o el movimiento o algo parecido. Y no se puede dudar de que las restantes partes de esta disyunción hayan sido rectificadas por Santo Tomás, en todas partes donde enseñó nuestra primera conclusión.

36. Ahora bien, la parte primera es cierta en filosofía y mucho más en teología. Pues los filósofos enseñan que las inteligencias mueven localmente los cuerpos celestes. Y los teólogos mantienen que las inteligencias se revisten de cuerpos y los mueven, como consta en varios pasajes de la Sagrada Escritura. Y no es preciso decir que los ángeles hacen eso siempre por alguna virtud sobrenatural, como instrumentos de Dios, no solamente porque no lo exige el efecto ni lo refiere siempre la Escritura como cosa milagrosa y sobrenatural, sino también

mam; ergo si intelligentia per seipsam non potest influere, sine causa fingitur illa instrumentaria qualitas superaddita caelo omnino ab extrinseco. Respondeo igitur negando antecedens; intelligentia enim nihil agit in caelo nisi motum, neque aliter illo utitur ad agendum quam applicando illud ut suis naturalibus virtutibus operetur. Quod supra etiam tactum est, disp. XVIII, sect. 3.

De virtute intelligentiarum ad movenda corpora

15. Dico secundo: intelligentiae creatae vim habent et efficaciam ut moveant corpora locali motu et non alio motionis genere. Haec posterior pars sequitur ex priori assertione a sufficienti partium enumeratione, quia praeter motum localem, generationem et alterationem, nulla est actio aut mutatio propria praeter augmentationem, de qua eadem est ratio quae de alteratione et generatione, tum quia etiam terminatur ad quamdam formam, tum etiam quia augmentatio media alteratione et aggeneratione perficitur. Unde mirum est, cum prior conclusio in doctrina D. Thomae tam certa sit, cur de hac exclusiva parte dubitent aliqui eius discipuli, dum agunt de modo quo angeli sunt in loco. Praesertim Ferrar., III cont. Gent., c. 68, ubi affert testimonium D. Thom., In I, dist. 37, q. 3, a. 1, dicentis angelum efficere in corporibus vel lumen, vel motum, vel aliquid eiusmodi. Sed dubium non est quin aliae partes huius disiunctionis retractatae sint a D. Thoma, ubicumque nostram primam conclusionem docuit.

16. Prior autem pars certa est in philosophia, et multo magis in theologia. Philosophi enim docent intelligentias movere localiter corpora caelestia. Theologi autem docent intelligentias assumere corpora et movere illa, et ex divina Scriptura passim id constat. Neque oportet dicere angelos semper id facere virtute aliqua supernaturali, ut instrumenta Dei, tum quia neque effectus id postulat, neque Scriptura semper id narrat ut

porque lo hacen tanto los ángeles buenos como los malos, y a éstos no se les comunica virtud sobrenatural para ello, puesto que frecuentemente se valen de ese poder para engañar y tentar a los hombres, como consta por los libros del Exodo, de Job y otros en diversos pasajes. Pero la razón está en que el movimiento local de los cuerpos no sobrepasa la virtud activa de las inteligencias. Se dirá que, si la alteración material supera la virtud activa de la inteligencia, por qué no la supera también el movimiento local, sobre todo teniendo en cuenta que el movimiento local, según los filósofos, es más perfecto. Se responde, en primer lugar, que el movimiento local se dice más perfecto porque opera una transmutación menor en el móvil; de lo cual resulta que puede hallarse en las cosas creadas más perfectas, incluso en las incorruptibles; pero no se llama más perfecto porque siempre aporte al móvil mayor perfección, puesto que, mediante la alteración, puede producirse alguna cualidad que agregue a la sustancia o a la cantidad una mayor perfección que la presencia local que se realiza mediante el movimiento. Por lo cual, en este aspecto más bien puede encontrarse alguna razón de diferencia. En primer lugar, porque el movimiento local puede producirse con más facilidad que la alteración, ya que opera una transmutación menor en la materia; por ello vemos que de algún modo puede ser hecho también por el hombre. En segundo lugar, porque el movimiento local puede hallarse de algún modo incluso en las mismas inteligencias; por lo cual no es de extrañar que del mismo modo que tienen virtud para moverse a sí mismas, sean capaces también por medio de ella de trasladar el cuerpo de un lugar a otro.

17. Además, esta virtud les era necesaria a las inteligencias para poder tener alguna conexión y relación con este mundo corpóreo, cosa que era conveniente para la perfecta unidad y gobierno oportuno de éste. Se explica la mayor porque, suprimido el movimiento local, las inteligencias no podrían hacer absolutamente nada sobre las cosas corporales, ni podrían tampoco recibir naturalmente nada de ellas. Además, no contendrían a éstas ni serían contenidas por ellas. Finalmente, no podrían administrarlas de modo alguno. Y así desaparece cualquier conexión y relación que pertenezca de algún modo a la unidad o gobierno. Pero, en cambio, por medio del movimiento local pueden las inteligencias tener alguna causalidad sobre las cosas corpóreas. En primer lugar, ciertamente, moviendo los cielos, cuyos

aliquid miraculosum et supernaturale, tum etiam quia non solum boni angeli, sed etiam mali id faciunt, quibus non datur ad hoc supernaturalis virtus, cum et potestate frequentius utentur ad decipiendos et tentandos homines, ut ex libris Exodi, Iob et aliis passim constat. Ratio autem est quia motus localis corporum non excedit virtutem activam intelligentiarum. Dices: si alteratio materialis excedit vim activam intelligentiae, cur non etiam motus localis, praesertim cum, secundum philosophos, motus localis perfectior sit? Respondetur primo motum localem dici perfectiorem quia minus transmutat mobile; unde fit ut in perfectissimis rebus creatis etiam incorruptibilibus reperiri possit; non vero dicitur perfectior quia semper maiorem afferat perfectionem mobili, nam per alterationem fieri potest qualitas aliqua quae maiorem perfectionem addat substantiae vel quantitati quam praesentia localis, quae fit per motum. Unde ex hoc capite potius sumi potest nonnulla ratio differentiae. Primo, quia motus localis, eo quod minus transmutat materiam, facilius fieri potest quam alteratio; unde videmus etiam ab homine posse aliquo modo fieri. Secundo, quia motus localis potest aliquo modo in ipsis etiam intelligentiis reperiri; unde mirum non est quod, sicut habent virtutem ad se movendum, ita etiam per eamdem possint corpus de uno loco in alium transferre.

17. Praeterea fuit necessaria haec virtus intelligentiis, ut possent aliquam connexionem et societatem habere cum hoc mundo corporeo, quod ad perfectam unitatem et convenientem gubernationem eius fuit expediens. Maior declaratur, quia, secluso motu locali, nihil omnino agere possent intelligentiae in res corporales, neque etiam ab eis pati naturaliter. Rursus nec continerent illas, neque continerentur ab illis. Denique nullo modo possent eas administrare. Atque ita tollitur omnis connexio et habitudo quae ad aliquam unitatem vel gubernationem pertineat. At vero mediante motu locali habere possunt intelligentiae aliquam causalitatem in res corporeas. Primo quidem movendo

diversos movimientos e influencias son causa de la duración perpetua de las generaciones y corrupciones en las realidades inferiores. En segundo lugar, aplicando los principios activos a los pasivos; pues, prescindiendo de la virtud para alterar o engendrar por sí los cuerpos, solamente de este modo pueden procurar o impedir las generaciones y corrupciones de las cosas. Y este modo, aunque en el género físico pertenezca a la causa *per accidens*, sin embargo en el género artificial y moral se juzga de alguna manera *per se*, y, por ello, era muy necesario en el universo para que tanto las cosas naturales como las humanas pudiesen ser administradas de algún modo por las inteligencias; sobre esto puede leerse a Santo Tomás, I, q. 110, y q. 113.

Corolarios de la aserción precedente sobre la misión de custodiar que compete a los ángeles

18. Y con esto se ve, en primer lugar, por qué razón puede ser verdad aquello que no sólo conocieron los Santos Padres, sino también los filósofos, de que a las inteligencias les había sido confiado de algún modo el cuidado de las cosas de este universo. En efecto, omitiendo los movimientos de los cielos, cuidan varias clases de cosas y defienden diversas partes o regiones del orbe. Así, Platón, en el Timeo, afirma que Dios puso a los demonios, es decir, a los ángeles, al frente de todo el mundo para que, como pastores de una grey, gobiernen todo el género humano según las demarcaciones que les asignó Dios, como observó Eugubino, lib. V, c. 12; y muchas cosas parecidas refiere Clemente Alejandrino, lib. IV *Stromat.*, tomándolas de Orfeo, Menandro y otros, los cuales dice que conocieron que incluso a cada hombre le había sido dado como protector un ángel; y en el lib. VI, al fin, dice que entre las gentes y ciudades estaba distribuido el gobierno de los ángeles. Y algo parecido refiere de Sócrates y Platón, Eusebio, lib. III *De Praeparatione*, c. 7, que trata muchas cosas también sobre el mismo punto en el lib. IV *De Demonstratione*, c. 6, 7 y 9, y en el lib. VII, c. 2; y Epifanio, *cont. haeres.*, en la 51; y Crisóstomo, homil. IV *ad Coloss.*; Damascen., lib. II, c. 3, dice: *Tal como han sido distribuidos y colocados por aquel sumo artífice, custodia cada uno determinadas partes de la tierra, defienden nuestras*

caelos, quorum varii motus et influentiae sunt causa perpetuae durationis generationum et corruptionum in his inferioribus. Secundo, applicando activa passivis; seclusa enim virtute ad per se alterandum vel generandum corpora, hoc tantum modo possunt rerum generationes et corruptiones procurare aut etiam impedire. Qui quidem modus, licet in genere physico pertineat ad causam per accidens, tamen in genere artificioso et morali reputatur aliquo modo per se, et ideo fuit valde necessarius in universo, ut tam res naturales quam humanae possent aliquo modo per intelligentias administrari; de qua re legi potest D. Thom., I, q. 110 et q. 113.

Corollaria ex praecedenti assertione de custodia angelorum

18. Atque hinc constat primo qua ratione verum esse possit, quod non solum Sancti Patres, sed etiam philosophi cognoverunt, intelligentiis mandatam esse aliquo modo curam rerum huius universi. Nam, ut omittamus motus caelorum, diversas rerum species custodiunt, et varias partes aut orbis regiones tuentur. Sic Plato in Timaeo affirmat Deum universo mundo praefecisse daemones, id est, angelos qui regant tamquam ductores gregum totum genus humanum iuxta distributiones suas, quas assignavit eis Deus, quod observavit Eugub., lib. V, c. 12; et multa similia refert Clemens Alex., lib. IV Stromat., ex Orpheo, Menandro et aliis, quos dicit agnovisse etiam singulis hominibus singulos angelos datos in custodiam; et libro VI in fine, dicit per gentes et civitates esse distributas angelorum praefecturas. Similia de Socrate et Platone refert Eusebius, lib. III de Praeparatione, c. 7, qui multa etiam de eadem re tractat, lib. IV de Demonstratione, c. 6, 7 et 9, lib. VII, c. 2; et Epiphanius, contra haeres., in 51; et Chrysostomus, homil. IV ad Coloss.; Damascen., lib. II, c. 3: *Prout a summo* (inquit) *illo opifice destinati et collocati sunt, certas quisque terrae partes custodiunt, gen-*

gentes y regiones, gobiernan nuestros asuntos y nos auxilian a nosotros. Y Agustín, VIII *Genes. ad litt.*, c. 24, y III *De Trinit.*, c. 4, y lib. *LXXXIII Quaestionum*, q. 79, lo confirma de tal manera que dice que sobre cualquier realidad visible ha sido colocada una potestad angélica. Esto lo confirma también Gregorio, IV *Dialog.*, c. 5; y Orígenes, homil. *XIII In Numer.* Todos estos Padres fueron inducidos a enseñar esta verdad por algunos testimonios de la Escritura, como Mateo, 18; Apoc., 6 y 14, y otros. Los filósofos tal vez lo reciciebon por alguna tradición o comunicación con los fieles de su tiempo, ya que no se puede demostrar con la sola razón natural, aun cuando sea muy conforme con la razón que Dios gobierne y rija estas cosas inferiores por medio de las superiores, en cuanto cómodamente sea posible.

19. Ahora bien, este ministerio, sea cual fuere, no pueden llevarlo a cabo los ángeles más que por el movimiento local, ya que no tienen otras acciones sobre los cuerpos, tal como se mostró; y este movimiento es suficiente para promover o impedir el curso de la realidad, aplicando unas cosas e impidiendo otras. Asimismo, por medio de este movimiento son, a veces, ministros de la justicia divina, destruyendo y quemando ciudades o matando incluso a los hombres. Léase a San Agustín, lib. II *cont. Advers. Leg. et Proph.*, c. 11. Además, por medio de ese movimiento llevan a cabo algunas acciones que parecen maravillosas, no porque sean verdaderos milagros u obras sobrenaturales, pues esto supera la facultad natural tanto de las inteligencias mismas como de todas las causas que pueden aplicarse por medio de ellas; sino porque las inteligencias tienen conocido por la luz natural el poder de cada una de las realidades naturales, la disposición de la materia y el aspecto e influjo de todos los astros; por lo cual, si consideran todas las cosas, como pueden hacer facilísimamente, y las aplican todas con suma rapidez, pueden lograr que se produzcan efectos inusitados fuera del curso común de las causas naturales, ya por el hecho mismo, ya por el modo, y que, por lo mismo, aparezcan como milagrosos para los hombres. Y, de esta manera, por la intervención de los demonios operan los magos unos efectos que parecen exceder la facultad humana, como advierte Agustín, III *De Trinit.*, c. 7 y 8, y lib. *LXXXIII Quaestionum*, q. 69, y XX *De Civitate*, c. 29, y lib. XI, c. 11; Orígenes, *hom. XIII*

tesque et regiones tuentur, ac res nostras gubernant, nobisque opem ferunt. Et Augustinus, VIII Genes. ad litter., c. 24, et III de Trinit., c. 4, et lib. LXXXIII Quaestionum, in 79, ita hoc confirmat, ut dicat unicuique rei visibili angelicam potestatem esse praepositam. Quod etiam confirmat Gregor., IV Dialog., c. 5; et Origenes, homil. XIII in Numer. Qui Patres aliquibus testimoniis Scripturae moti sunt ad hoc dogma tradendum, ut Matth., 18; Apoc., 6 et 14, et aliis. Philosophi vero aliqua fortasse traditione vel communicatione cum fidelibus sui temporis id receperunt; nam sola ratione naturali id sufficienter demonstrari non potest, quamvis satis consentaneum rationi sit ut Deus haec inferiora per superiora gubernet ac regat, quoad commode fieri possit.

19. Haec autem administratio, quaecumque illa sit, non potest ab angelis nisi medio locali motu exerceri, quia, ut ostensum est, aliam actionem in corpora non habent; hic autem motus sufficit ut applicando quasdam res et removendo alias, rerum cursum promoveant aut impediant. Item mediante hoc motu, interdum sunt ministri divinae iustitiae, destruendo et comburendo civitates, aut homines etiam occidendo. Legatur August., lib. II cont. Advers. leg. et Proph., c. 11. Praeterea, mediante hoc motu, efficiunt quaedam quae apparent mirabilia, non quia sint vera miracula aut supernaturalia opera; haec enim excedunt naturalem facultatem, tam ipsarum intelligentiarum, quam omnium causarum quae per illas applicari possunt; sed quod intelligentiae naturali cognitione perspectam habeant uniuscuiusque rei naturalis virtutem, materiae dispositionem et omnium astrorum influxum et aspectum; unde, si omnia observent, ut facillime possunt, et citissime omnia applicent, facere possunt ut inusitati effectus, vel in re vel in modo, praeter frequentem cursum naturalium causarum fiant, et ideo hominibus miraculosi videantur. Atque hoc modo magi ope daemonum operantur effectus qui humanam facultatem excedere videntur, ut notat Augustinus, III de Trinit., c. 7 et 8, lib. LXXXIII Quaestionum, q. 69, et XX de Civit., c. 29, et lib. XI, c. 11; Origines,

in Marc.; Santo Tomás, q. 6 *De Potentia,* a. 5. Ni es de extrañar que los ángeles sean capaces de esas cosas, pues también los hombres sabios, aplicando diversas causas y materias con verdadero arte, consiguen a veces unas cosas que parecen a los demás prodigiosas, a pesar de que tienen verdadera explicación natural; por consiguiente, cuanto mayor es la ciencia y poder de los ángeles para aplicar velozmente y casi de modo invisible las cosas naturales, tanto mayor es en esta parte su habilidad. Aunque también advierte con razón San Agustín, lib. XIX *De Civitate,* c. 16, 17 y 18, que esas obras que se llevan a cabo por arte de los demonios, con frecuencia no son verdaderas, sino sólo aparentes, debidas ya a la imaginación, ya a la ilusión de los sentidos humanos. Porque, a veces, los efectos son de tal índole que no pueden ser hechos por los ángeles mediante la aplicación de las causas naturales, como que los cuerpos humanos se conviertan en cuerpos de animales, cosa que observó, junto con San Agustín, Santo Tomás en la referida q. 6 *De Potentia,* a. 5, ad 6, y q. 16 *De Malo,* a. 9, ad 2, y puede verse también en II-II, q. 95, y la trata Victoria en la relección *de Magia.*

20. Finalmente, sólo por medio de este movimiento local pueden las inteligencias mantener trato con los hombres mortales, dirigiéndoles la palabra e incitándoles al bien y al mal, lo cual es cosa comúnmente admitida por todos, incluso paganos, que está al alcance natural de las inteligencias, como por lo dicho hasta el presente consta sobradamente. Ahora bien, que no puedan hacer eso más que por el movimiento local, es claro, porque, al no poder imprimir inmediatamente a los cuerpos las formas o cualidades, mucho menos podrán imprimir a los sentidos internos o externos los propios actos o especies, o imágenes, y por la misma o mayor razón no pueden imprimir inmediatamente actos u otras cualidades espirituales en el entendimiento o la voluntad; por consiguiente, sólo pueden hablar a los hombres por medio del movimiento local, sea proponiendo objetos sensibles a los sentidos externos, sea excitando interiormente imágenes, atrayendo los espíritus sensitivos o alterando el órgano del sentido interior, aplicando los principios activos a los pasivos o inmutando de otro modo los humores del cuerpo,

homil. XIII in Marc.; D. Thomas, q. 6 de Potentia, a. 5. Nec mirum est quod angeli haec possint, nam homines etiam sapientes, per veram artem applicando diversas causas et materias, interdum aliqua faciunt quae aliis videntur prodigiosa, cum tamen veram habeant rationem naturalem; quanto ergo maior est angelorum scientia et potestas velociter et quasi invisibiliter applicandi res naturales, tanto maior est in hac parte eorum industria. Quamquam etiam merito advertat D. Augustinus, lib. XIX de Civitate, c. 16, 17 et 18, haec opera quae arte daemonum fiunt, saepe non esse vera, sed apparentia tantum, aut per imaginationem, aut per illusionem sensuum humanorum. Nam interdum effectus tales sunt, ut etiam per applicationem naturalium causarum ab angelis fieri non possint, ut quod corpora humana in corpora brutorum convertantur, quod cum Augustino notavit D. Thom., dicta q. 6 de Potent., a. 5, ad 6, et q. 16 de Malo, a. 9, ad 2, qui etiam videri potest, II-II, q. 95, et quae Victoria tractat, relect. de Magia.

20. Denique per hunc solum localem motum possunt intelligentiae commercium habere cum hominibus mortalibus, eos alloquendo, vel ad bonum et malum incitando, quod quidem esse in potestate naturali intelligentiarum apud omnes etiam gentiles receptissimum est, ut ex hactenus dictis satis constat. Quod vero id facere non possint nisi per localem motum, patet, quia cum non possint immediate imprimere corporibus formas aut qualitates, multo minus poterunt imprimere sensibus internis aut externis proprios actus aut species vel phantasmata, atque eadem vel maiori ratione non possunt in intellectu aut voluntate immediate imprimere actus, vel alias qualitates spirituales; ergo solum possunt ad homines loqui mediante motu locali, vel proponendo obiecta sensibilia externis sensibus, vel interius excitando phantasmata, attrahendo sensitivos spiritus, vel alterando organum interioris sensus, applicando activa passivis, vel aliter immutando humores corporis, quibus median-

mediante los cuales suelen excitarse los espíritus vitales o las imágenes. Sobre ello puede leerse a Santo Tomás, I, q. 3, y a otros Doctores, *In I,* dist. 8.

Qué facultad es la virtud motora de las inteligencias

21. *Opinión de algunos.*— Con esto, pues, consta suficientemente cuán necesaria es a las inteligencias la virtud para mover localmente los cuerpos. Ahora bien, acerca de esta virtud motiva suele preguntarse qué es en las inteligencias mismas; pues muchos piensan que no es otra cosa que la voluntad de la inteligencia, la cual es eficaz por sí misma para producir el movimiento mediante la volición. Así lo indica Durando, *In I,* dist. 45, q. 2; lo mantiene Soncinas, XII *Metaph.,* q. 35, y lo prueba porque en una realidad intelectual no hay más facultad que el entendimiento y la voluntad, ya que en ella no hay más que potencias racionales; ahora bien, el entendimiento no puede tener razón de potencia motiva, no sólo porque concurre únicamente de modo remoto dirigiendo la voluntad, sino también porque no opera como empujando y tendiendo a la cosa tal como está en sí, sino atrayendo la cosa hacia sí; por consiguiente, no puede haber otra potencia motiva que la voluntad. Y se confirma, pues de lo contrario en el alma separada se daría tal potencia motiva.

22. *Juicio del autor.*— Esta opinión es probable; sin embargo, supuesto lo que se ha dicho antes acerca de la omnipotencia de la causa primera, a saber, que es conceptualmente distinta de su voluntad, parece más probable que esa potencia no sea la voluntad del ángel, sino una virtud especial que realiza tal movimiento, por medio de una acción propiamente transeúnte. Porque, si el querer divino, como tal, concebido precisivamente, no tiene operaciones *ad extra* si no es —según nuestro modo de entender— aplicando la potencia que tiene para operar *ad extra,* mucho menos podrá la voluntad de la criatura inmutar las otras cosas mediante su solo querer. Asimismo, porque la voluntad del ángel no produce el movimiento del cielo, por ejemplo, con su querer como con una acción, ya que dicha acción está en el paciente, como admite también allí Soncinas, y se ha de probar en otra parte; ni tampoco como con un principio de acción, ya que el acto inmanente, como enseñó Aristóteles, IX de la *Metafísica,* no es operativo fuera del que opera

tibus solent spiritus vitales aut phantasmata excitari. De qua re legi potest D. Thomas, I, q. 3, et alii doctores, In I, dist. 8.

Qualis facultas sit virtus motiva intelligentiarum

21. *Aliquorum opinio.*— Ex his ergo satis constat quam sit intelligentiis necessaria virtus ad movendum localiter corpora. Solet autem de hac virtute motiva quaeri quid sit in ipsis intelligentiis; multi enim censent nihil aliud esse quam voluntatem intelligentiae, quae per seipsam efficax est ut volendo efficiat motum. Ita indicat Durandus, In I, dist. 45, q. 2; tenet Soncin., XII Metaph., q. 35, et probat, quia in re intellectuali non est alia facultas nisi intellectus et voluntas, quia in ea tantum sunt potentiae rationales; sed intellectus non potest habere rationem potentiae motivae, tum quia solum remote concurrit dirigendo voluntatem; tum etiam quia non operatur quasi impellendo et tendendo ad rem prout in se est, sed trahendo rem ad se; ergo potentia motiva non potest esse alia nisi voluntas. Et confirmatur, quia alias in anima separata esset talis potentia motiva.

22. *Iudicium auctoris.*— Haec sententia est probabilis; tamen, suppositis quae supra dicta sunt de omnipotentia primae causae, quod, scilicet, sit ratione distincta a voluntate eius, probabilius videtur hanc potentiam non esse voluntatem angeli, sed specialem virtutem activam talis motus per actionem proprie transeuntem. Nam, si divinum velle ut sic praecise conceptum non operatur ad extra nisi, modo nostro intelligendi, applicando potentiam quam ad operandum extra se habet, multo minus poterit voluntas creaturae per solum suum velle immutare res alias. Item, quia voluntas angeli non efficit motum caeli, verbi gratia, per suum velle tamquam per actionem, quia illa actio est in passo, ut etiam ibi Soncinas admittit, et alibi probandum est; nec tamquam per principium agendi, quia actus immanens, ut Aristoteles docuit, IX Metaph., non est operativus extra operantem per se,

per se y como propia virtud activa, ni hay razón para que la atribuyamos a una volición más que a otras. Además, el alma racional no puede mover de este modo por medio de su querer al cuerpo propio que le está unido, sino sólo imperando o aplicando la potencia motriz; por consiguiente, tampoco podrán los ángeles mover de ese modo los cuerpos externos; pues, aunque absolutamente sea mayor la virtud de las inteligencias que la del alma, sin embargo en proporción parece que es mayor el dominio del alma sobre su propio cuerpo; o, ciertamente, no puede señalarse ninguna razón suficiente por la que la voluntad del alma no posea esta eficacia inmediata sobre su cuerpo, si no es la que se toma de la diversidad de acciones; pues, como la moción local es una acción enteramente diversa de la apetición, requiere una facultad distinta. Y esta razón tiene cabida igualmente en las inteligencias; por consiguiente, también en ellas es esta facultad diversa del entendimiento y de la voluntad. Ni puede ser obstáculo que la inteligencia quiera mover eficazmente por medio de la voluntad; pues también quiere eficazmente entender por medio de la voluntad, y de ello no se sigue que entienda por la voluntad, sino que aplica por la voluntad la potencia intelectiva. Finalmente, la voluntad creada no tiene por sí misma virtud activa para algún efecto *ad extra,* sino sólo en cuanto tiene una potencia y facultad proporcionada que le esté sujeta. Por lo cual, incluso para moverse a sí mismo me parece a mí más probable que el ángel posee una virtud motiva propia distinta de la voluntad, por las mismas razones.

23. Por esto, aunque en un ser puramente intelectual no haya ninguna potencia activa con acción inmanente excepto el entendimiento y la voluntad, sin embargo la potencia ejecutiva y activa con acción transeúnte puede ser distinta. Esa potencia, aunque de suyo no sea racional, puede, no obstante, subyacer en la operación racional de la potencia, y ello es suficiente para que pueda tener lugar en la naturaleza intelectual. Y esta opinión parece insinuarla Santo Tomás, *Quodl.* IX, a. 10, ad 2, cuando dice que el ángel mueve el cuerpo por imperio, pero no sin virtud activa, y en la q. 6 *De Potentia,* a. 7, ad 12, cuando dice que el imperio del ángel necesita la ejecución de la virtud. Y con esto se ha respondido al fundamento de Soncinas. A la confirmación sobre el alma en estado de separación se

et tamquam propria virtus agendi, nec est cur hoc tribuamus huic volitioni magis quam aliis. Praeterea anima rationalis non potest hoc modo movere per suum velle proprium corpus sibi coniunctum, sed solum imperando seu applicando potentiam motricem; ergo neque angeli poterunt hoc modo movere externa corpora: nam, licet simpliciter maior sit vis intelligentiarum quam animae, tamen proportionate maius videtur esse dominium animae in proprium corpus; vel certe nulla potest assignari sufficiens ratio ob quam voluntas animae non habeat hanc immediatam efficaciam in suum corpus, nisi illa, quae sumitur ex diversitate actionum; nam, cum motio localis sit actio omnino diversa ab appetitione, requirit facultatem distinctam. Haec autem ratio eumdem locum habet in intelligentiis; est ergo in eis etiam haec facultas diversa ab intellectu et voluntate. Neque obstare potest quod intelligentia per voluntatem efficaciter velit movere; nam etiam per voluntatem efficaciter vult intelligere; ex quo non sequitur quod per voluntatem intelligat, sed quod per voluntatem applicet potentiam intelligendi. Denique voluntas creata non est per se activa alicuius effectus ad extra, sed solum in quantum habet potentiam et facultatem proportionatam sibi subiectam. Unde etiam ad se movendum est mihi probabilius angelum habere propriam virtutem motivam distinctam a voluntate, propter easdem rationes.

23. Quocirca, licet in re pure intellectuali nulla sit potentia activa actione immanenti praeter intellectum et voluntatem, tamen potentia exsecutiva et activa actione transeunte esse potest distincta. Quae potentia, licet ex se non sit rationalis, tamen subesse potest in operando potentiae rationali, et hoc satis est ut in natura intellectuali locum habere possit. Atque hanc sententiam insinuare videtur D. Thom., Quodl. IX, a. 10, ad 2, cum ait angelum movere corpus per imperium, non tamen sine virtute activa, et q. 6 de Potentia, a. 7, ad 12, dum ait imperium angeli requirere exsecutionem virtutis. Et per haec responsum est ad fundamentum Soncinatis. Ad confirmationem autem de anima separata respondetur argumentum illud com-

responde que el mencionado argumento es común, ya se trate de la voluntad como potencia motiva, ya de una potencia especial. Por tanto, se niega la consecuencia, porque el alma es por su naturaleza forma del cuerpo; y, por consiguiente, tiene una virtud limitada a él, y un modo propio, es decir, supuesta la información; y por eso, después que se ha separado, no puede mover ningún cuerpo sino sólo a sí misma, para lo cual tiene también una potencia distinta de su voluntad, por la misma razón.

¿Imprimen los ángeles un ímpetu cuando mueven?

24. Pero puede preguntarse además sobre esta facultad si la inteligencia para mover el cuerpo imprime en él un ímpetu distinto del mismo movimiento. Pues algunos piensan que lo mismo que el hombre imprime un impulso cuando mueve un cuerpo, así también el ángel, ya que el movimiento local no parece que se pueda hacer de otro modo. Y si se objeta que aquel ímpetu es una cualidad, responden que eso es, sin duda, verdadero, pero que, con todo, esa cualidad entera está ordenada a la producción del movimiento local, como una participación de la virtud motiva existente en el motor principal, y que, por ello, pertenece a la misma virtud poder producir esa cualidad y el movimiento local, y en este punto es diversa la razón para ésta y las demás cualidades. Y puede defenderse con facilidad este modo de expresarse.

25. Sin embargo, tal vez no es necesario que el ángel, cuando mueve el cuerpo de modo inmediato, le imprima un impulso, sino que de modo inmediato le imprime el mismo movimiento y nada más. La razón es que el impulso sólo se pone para que sea un instrumento del motor cuando se separa del móvil; por consiguiente, cuando el motor está presente de modo inmediato y tiene en sí virtud motriz suficiente, no necesita un impulso como instrumento separado con el que mueva. Y tampoco ese impulso es por necesidad un movimiento local; de lo contrario, ni Dios mismo podría mover un cuerpo sin imprimirle un impulso, cosa que parece ridícula y gratuita; pues, ¿por qué no iba Dios a poder producir en el cuerpo solamente el movimiento local sin otro nuevo efecto? Por consiguiente, si ese impulso no es necesario de parte del mismo movimiento, tampoco

mune esse, sive potentia motiva sit voluntas, sive specialis potentia. Negatur ergo consequentia, quia anima est natura sua forma corporis; et ideo ad illud habet limitatam virtutem et proprium modum, scilicet, supposita informatione; et ideo, postquam est separata, nullum corpus movere potest, sed seipsam tantum, ad quod etiam habet potentiam a sua voluntate distinctam, propter eamdem rationem.

Imprimantne angeli impetum dum movent

24. Rursus vero inquiri potest circa hanc facultatem an intelligentia ad movendum corpus imprimat in illo impetum distinctum ab ipso motu. Aliqui enim sentiunt, sicut homo imprimit impulsum dum movet aliquod corpus, ita etiam angelum, quia motus localis non videtur aliter posse fieri. Quod si obiicias, quia ille impetus est quaedam qualitas, respondent verum quidem esse, tamen esse totam ordinatam ad efficiendum motum localem, tamquam participationem quamdam virtutis motivae existentis in principali motore, et ideo eiusdem virtutis esse posse producere hanc qualitatem et motum localem, et quoad hoc esse diversam rationem de hac et de caeteris qualitatibus. Et potest facile defendi hic dicendi modus.

25. Fortasse tamen non est necessarium ut angelus, quando immediate movet corpus, imprimat ei impulsum, sed immediate ipsum motum et nihil aliud. Ratio est quia impulsus solum ponitur ut sit instrumentum moventis quando separatur a mobili; ergo quando movens immediate adest et in se habet sufficientem vim motivam, non indiget impulsu tamquam instrumento separato, quo moveat. Nec vero talis impulsus est de necessitate motus localis; alias nec Deus ipse posset movere corpus nisi imprimendo illi impulsum, quod videtur ridiculum et gratis dictum; cur enim non poterit Deus efficere in corpore solum localem motum absque alio novo effectu? Si ergo hic impulsus ex parte ipsius motus non est necessarius, neque etiam erit ex parte moventis, quia et in se

lo será de parte del que mueve, ya que tiene en sí virtud suficiente y está además de modo inmediato presente al móvil. Por consiguiente, no hay ninguna razón o necesidad de imprimir tal impulso. Del mismo modo que el ángel al moverse a sí no imprime un impulso a su sustancia, sino sólo un movimiento; ¿para qué es preciso multiplicar sin causa los entes o los instrumentos? Lo mismo, pues, sucederá, por ejemplo, al mover al cielo, puesto que tiene de modo semejante una virtud y presencia proporcionada. Finalmente se explica porque, cuando mueve el ángel, no es preciso que pretenda imprimir un ímpetu, sino sólo que quiera mover, pues tiene para esto virtud suficiente, y ese efecto de la moción local es de suyo factible sin otro; por consiguiente, el ángel hará entonces solamente un movimiento, sin otra previa cualidad o impulso; por tanto, es verosímil que mueva siempre así, ya que sería vano que hiciera por medio de muchos seres lo que puede hacer con menos. Más aún, es también verosímil que no pueda mover de otro modo, cuando mueve inmediatamente por sí; pues, si mediante un cuerpo mueve o impulsa a otro, con ése podría imprimir el ímpetu, ya que tal acción es proporcionada a los cuerpos. Pero, en cambio, cuando el ángel mueve inmediatamente por sí, esa acción parece superflua y desproporcionada, como hacen ver las conjeturas precedentes. También de este modo se defiende con más generalidad que los ángeles no pueden imprimir por sí ninguna cualidad a los cuerpos.

Magnitud de la fuerza motiva de las inteligencias

26. Finalmente puede interrogarse cuán grande sea la fuerza motiva de las inteligencias. Pero esta cuestión quedó suficientemente declarada antes, al tratar de la perfección finita de los ángeles. Hay que advertir únicamente que puede mezclarse aquí alguna dificultad, si tal vez aparece tan grande esa virtud de la inteligencia que con ella pueda destruir cualesquiera realidades corruptibles, sea aplicando los principios activos a los pasivos, sea ciertamente dividiéndolas o triturándolas mediante un movimiento muy veloz. De lo cual parece resultar que, teniendo en cuenta sólo la naturaleza de cualquier inteligencia, cae dentro de su poder destruir todo este mundo inferior, mudar el orden del mismo y elevar, por ejemplo, la tierra entera hasta el cielo, y al mismo cielo someterlo a un movimiento más veloz o más lento, cosas todas que parecen muy absurdas.

habet sufficientem virtutem et est immediatus mobili. Nulla est ergo ratio vel necessitas imprimendi talem impulsum. Sicut angelus movendo se non imprimit suae substantiae impulsum, sed motum; quid enim necesse est multiplicare entia aut instrumenta sine causa? Idem ergo erit movendo caelum, verbi gratia, quia similiter habet proportionatam virtutem et praesentiam. Denique declaratur, quia, cum angelus movet, non est necesse ut velit imprimere impetum, sed tantum ut velit movere; nam ad hoc habet sufficientem virtutem et ille effectus motionis localis est de se factibilis absque alio; ergo tunc efficiet angelus solum motum absque alia priori qualitate vel impulsu; ergo verisimile est semper sic movere, quia frustra faciet per plura quod potest facere per pauciora. Immo verisimile etiam est non posse aliter movere, quando immediate per se movet; nam, si per unum corpus moveat vel impellat aliud, per illud poterit imprimere impetum, quia haec actio proportionata est corporibus. At vero quando angelus per se immediate movet, videtur superflua et improportionata illa actio, ut coniecturae factae suadent. Atque hoc etiam modo generalius defenditur angelos nullam qualitatem per se posse corporibus imprimere.

Quanta sit vis motiva intelligentiae

26. Tandem inquiri potest quanta sit vis motiva intelligentiarum. Sed hoc dubium satis tactum est superius, tractando de finita perfectione angelorum. Solum illud advertendum est, hic posse nonnullam ingerere difficultatem, si fortasse appareat tantam esse hanc virtutem intelligentiae, ut per illam possit quascumque res corruptibiles destruere, vel applicando activa passivis, vel certe eas dividendo aut conterendo per velocissimum motum. Ex quo fieri videtur, spectata sola natura cuiusvis intelligentiae, esse in potestate eius destruere totum hunc mundum inferiorem, eiusdem ordinem immutare et elevare, verbi gratia, totam terram usque ad caelum, et caelum ipsum velocius vel tardius agitare, quae videntur valde absurda.

27. Y a estas cosas responde Santo Tomás, q. 18 *De Malo,* a. 6, ad 7, que, aun cuando el ángel mueva por su voluntad, tiene por su naturaleza un modo definido y una potestad para mover, que no puede rebasar aunque lo pretenda, y en el a. 10, ad 8, agrega que no se sigue de ahí que pueda el ángel mover toda la tierra, porque no está en proporción con su naturaleza cambiar el orden de los elementos del mundo. Pero, a pesar de todo, no puede negarse que, considerada escuetamente la virtud de las inteligencias, sería suficiente para destruir todo el universo en cuanto a su orden y composición, valiéndose del movimiento local. Sin embargo, considerado ese poder en cuanto está bajo las leyes de la providencia divina, no puede inmutar dicho orden; igual que, por ejemplo, no puede conseguir que se dé el vacío, puesto que, aun cuando sea capaz de apartar de su lugar un cuerpo, no puede, sin embargo, impedir que a éste suceda otro, no por defecto de virtud intrínseca considerada absolutamente, sino porque no puede dejar de estar sometido a las leyes del creador. E igualmente, con el mismo poder con que mueve el ángel al primer móvil desde oriente hasta occidente, podría moverlo desde occidente a oriente, si no se opusiera el orden establecido por el Creador. Y de este modo se ha de entender la referida opinión, que explica con estas palabras San Agustín, XVIII *De Civit.*, c. 18: *Hay que creer con toda firmeza que Dios omnipotente puede hacer todas las cosas que quiere, y que un demonio o un ángel no obra según la potencia de su naturaleza más que aquello que El le permite.*

28. Por último consta fácilmente de lo dicho que un ángel puede mover eficientemente a otro ángel en sentido local con su virtud natural. Y añado esto porque es cierto que con la virtud sobrenatural un ángel bienaventurado puede mover o detener a un demonio, incluso de superior naturaleza; lo mismo que, por el contrario, al mismo orden sobrenatural se debe que un ángel malo no pueda tener ninguna acción semejante sobre el bueno, aun cuando éste sea de naturaleza inferior. Pero todo esto pertenece a los teólogos. Por tanto, considerando las inteligencias en su pura naturaleza, la aserción establecida parece verdadera, ya que con la misma virtud con que se mueve un ángel a sí mismo puede mover

27. Ad haec autem respondet D. Thomas, q. 18 de Malo, a. 6, ad 7, licet angelus moveat per voluntatem, habere ex natura sua definitum modum ac potestatem movendi, quam non potest excedere etiamsi velit, et a. 10, ad 8, addit non sequi posse angelum movere totam terram, quia non est proportionatum naturae eius ut mutet ordinem elementorum mundi. Sed nihilominus negari non potest quin, nude considerata virtute intelligentiarum, sufficiens esset per motum localem ad evertendum totum universum, quantum ad ordinem et compositionem eius. Considerata tamen illa potentia ut est sub legibus providentiae divinae, non potest eum ordinem immutare; ut, verbi gratia, non potest facere ut detur vacuum, quia, licet possit removere unum corpus a suo loco, non potest tamen simul impedire ne aliud illi succedat, non ex defectu intrinsecae virtutis absolute consideratae, sed quia non potest non subesse legibus creatoris. Et similiter, qua potestate angelus movet primum mobile ab oriente in occidens, posset illud movere ab occidente in oriens, nisi obstaret ordo a creatore positus. Atque hoc modo intelligenda est praedicta sententia, quam his verbis declaravit August., XVIII de Civit., c. 18: *Firmissime credendum est omnipotentem Deum omnia posse facere quae voluerit, nec daemonem seu angelum aliquid operari secundum suae naturae potentiam, nisi quod ille permiserit.*

28. Ultimo ex dictis facile constat posse etiam unum angelum efficienter movere localiter alium angelum virtute naturali. Quod addo, quia certum est virtute supernaturali posse angelum beatum movere vel detinere daemonem, etiam natura superiorem; sicut, e converso, ex eodem ordine supernaturali oritur ut pravus angelus nullam similem actionem possit habere in bonum, etiamsi in natura illo sit inferior. Sed haec ad theologos spectant. Considerando igitur intelligentias in pura natura, videtur certa assertio posita, quia qua virtute angelus movet se-

a otro, porque puede también mover un cuerpo; en efecto, parece que se da entre las inteligencias mismas en sí una proporción mayor que aquella que guardan con los cuerpos. Igualmente pueden mover a las almas separadas; por consiguiente, también a las otras inteligencias.

29. Pero hablamos de una moción no solamente moral, que se da mediante el imperio, sino de la que se da por la propia eficiencia e impresión del mismo movimiento. Por lo cual, si la inteligencia superior se compara con las de naturaleza inferior, la conclusión es verdadera absolutamente y sin restricción, ya que un ser inferior no puede resistir a uno superior; en cambio, hablando, por el contrario, de un inferior sobre un superior, necesita una limitación, concretamente, que el superior no resista, sino que se deje mover; pues si resiste, al ser de virtud superior, no podrá ser vencido por otra. Y con lo dicho baste acerca de este movimiento, sobre el cual exponen los teólogos extensamente qué es, y tal vez añadiremos nosotros algo más después, al tratar del *donde* y el *cuando*.

30. En cambio, tratando de otra acción intencional, es cierto que una verdadera inteligencia no puede a su arbitrio y con potestad absoluta modificar a otra en cuanto a formas intencionales, cosa que puede probarse *a fortiori* por lo dicho de la inmutación corporal de la materia en cuanto a la forma. En cambio, si a manera de objeto inteligible en acto puede imprimir la especie de uno o varios actos suyos, ya sea una inteligencia sobre otra o sobre el alma separada, es un asunto que requiere una disputación larga, propia de los teólogos, y de ello hemos dicho algo antes en la disp. XVIII, s. 5. Y, por esto, baste ya con lo dicho acerca de las inteligencias creadas.

ipsum, potest movere alium, cum possit etiam movere corpus; videtur enim esse maior proportio inter ipsas intelligentias inter se, quam cum corporibus. Item movere possunt animas separatas; ergo et alias intelligentias.

29. Loquimur autem de motione non solum morali, quae est per imperium, sed etiam de illa quae est per propriam efficientiam et impressionem ipsius motus. Quapropter si intelligentia superior ad inferiores in natura comparetur, conclusio absolute et sine restrictione vera est, quia non potest inferior superiori resistere; at vero e contrario de inferiori circa superiorem loquendo, limitatione indiget, nimirum si superior non resistat, sed moveri se sinat; nam si resistat, cum sit superioris virtutis, non poterit ab alia vinci. Et haec sint satis de hoc motu, de quo quid sit late tractant theologi, et fortasse aliquid attingemus infra, disputando de *ubi*, et *quando*.

30. De alia vero actione intentionali, certum est non posse veram intelligentiam immutare aliam ad formas intentionales pro suo arbitratu et absoluta potestate, quod a fortiori probari potest ex dictis de immutatione corporalis materiae ad formam. An vero per modum obiecti intelligibilis actu possit saltem sui vel suorum actuum speciem imprimere, vel una intelligentia in aliam, vel in animam separatam, res est quae longa indiget disputatione, theologorum propria, et a nobis aliquid supra tactum est, disp. XVIII, sect. 5. Et ideo de intelligentiis creatis haec dixisse sufficiat.

DISPUTACION XXXVI

LA SUSTANCIA MATERIAL EN GENERAL

RESUMEN

Comienza la disputación con un breve prólogo en el que primeramente justifica Suárez que se trate de la sustancia material en la metafísica (1), y pasa después a señalar que, por haber sido abordados ya anteriormente la mayoría de los puntos acerca de la materia —afirmación que corrobora con citas de las Disputaciones (2)— queda únicamente por exponer aquí cuanto ayude a conocer mejor la razón esencial de esa sustancia (3). Divide, por tanto, la disputación en dos partes:

I: En qué consiste la razón esencial de la sustancia material (Sec. 1 y 2).
II: Qué le confieren la materia y la forma, por separado o unidas (Sec. 3).

SECCIÓN I

La primera parte se puede considerar subdividida en otras dos, de las cuales la primera corresponde a esta sección. En ella trata preferentemente de distinguir el concepto esencial de sustancia material del concepto de sustancia corpórea. Define primeramente la sustancia material (1) en función de la cantidad, referida ya solamente a la materia, ya a la materia y a la forma; y seguidamente la compara con la sustancia corpórea (2): afirma que realmente son una misma cosa; conceptualmente, en cambio, hay opiniones diferentes, fundadas ya en la mayor o menor precisión del concepto, ya en su mayor o menor universalidad (3). Suárez no puede defender esa distinción, fundada en la universalidad, debido a que mantiene la conexión necesaria de sustancia y cantidad y su reciprocidad; sin embargo, admite que el concepto de sustancia material difiere del concepto de cuerpo en que el primero dice solamente la razón de sustancia que hay en el cuerpo (4), la cual es algo intermedio entre la sustancia en común y el cuerpo, aun cuando en el caso presente la sustancia material no signifique la razón de sustancia en común, debido a dos razones que aduce. Propone la objeción que podía oponerse en favor de esa razón de sustancia en común (5), que refuta seguidamente (6-8) y resuelve de raíz la dificultad (9), distinguiendo dos modos de decirse un concepto más preciso (10-11). Resuelve la cuestión probando que la razón de sustancia material y la de corpórea son lo mismo, y consisten en que la sustancia está compuesta de materia y forma (12); difieren únicamente en que corpóreo se define en relación con la cantidad; por eso la razón de material parece anterior y más esencial que la otra (13).

a otro, porque puede también mover un cuerpo; en efecto, parece que se da entre las inteligencias mismas en sí una proporción mayor que aquella que guardan con los cuerpos. Igualmente pueden mover a las almas separadas; por consiguiente, también a las otras inteligencias.

29. Pero hablamos de una moción no solamente moral, que se da mediante el imperio, sino de la que se da por la propia eficiencia e impresión del mismo movimiento. Por lo cual, si la inteligencia superior se compara con las de naturaleza inferior, la conclusión es verdadera absolutamente y sin restricción, ya que un ser inferior no puede resistir a uno superior; en cambio, hablando, por el contrario, de un inferior sobre un superior, necesita una limitación, concretamente, que el superior no resista, sino que se deje mover; pues si resiste, al ser de virtud superior, no podrá ser vencido por otra. Y con lo dicho baste acerca de este movimiento, sobre el cual exponen los teólogos extensamente qué es, y tal vez añadiremos nosotros algo más después, al tratar del *donde* y el *cuando*.

30. En cambio, tratando de otra acción intencional, es cierto que una verdadera inteligencia no puede a su arbitrio y con potestad absoluta modificar a otra en cuanto a formas intencionales, cosa que puede probarse *a fortiori* por lo dicho de la inmutación corporal de la materia en cuanto a la forma. En cambio, si a manera de objeto inteligible en acto puede imprimir la especie de uno o varios actos suyos, ya sea una inteligencia sobre otra o sobre el alma separada, es un asunto que requiere una disputación larga, propia de los teólogos, y de ello hemos dicho algo antes en la disp. XVIII, s. 5. Y, por esto, baste ya con lo dicho acerca de las inteligencias creadas.

ipsum, potest movere alium, cum possit etiam movere corpus; videtur enim esse maior proportio inter ipsas intelligentias inter se, quam cum corporibus. Item movere possunt animas separatas; ergo et alias intelligentias.

29. Loquimur autem de motione non solum morali, quae est per imperium, sed etiam de illa quae est per propriam efficientiam et impressionem ipsius motus. Quapropter si intelligentia superior ad inferiores in natura comparetur, conclusio absolute et sine restrictione vera est, quia non potest inferior superiori resistere; at vero e contrario de inferiori circa superiorem loquendo, limitatione indiget, nimirum si superior non resistat, sed moveri se sinat; nam si resistat, cum sit superioris virtutis, non poterit ab alia vinci. Et haec sint satis de hoc motu, de quo quid sit late tractant theologi, et fortasse aliquid attingemus infra, disputando de *ubi*, et *quando*.

30. De alia vero actione intentionali, certum est non posse veram intelligentiam immutare aliam ad formas intentionales pro suo arbitratu et absoluta potestate, quod a fortiori probari potest ex dictis de immutatione corporalis materiae ad formam. An vero per modum obiecti intelligibilis actu possit saltem sui vel suorum actuum speciem imprimere, vel una intelligentia in aliam, vel in animam separatam, res est quae longa indiget disputatione, theologorum propria, et a nobis aliquid supra tactum est, disp. XVIII, sect. 5. Et ideo de intelligentiis creatis haec dixisse sufficiat.

DISPUTACION XXXVI

LA SUSTANCIA MATERIAL EN GENERAL

RESUMEN

Comienza la disputación con un breve prólogo en el que primeramente justifica Suárez que se trate de la sustancia material en la metafísica (1), y pasa después a señalar que, por haber sido abordados ya anteriormente la mayoría de los puntos acerca de la materia —afirmación que corrobora con citas de las Disputaciones (2)— queda únicamente por exponer aquí cuanto ayude a conocer mejor la razón esencial de esa sustancia (3). Divide, por tanto, la disputación en dos partes:

I: En qué consiste la razón esencial de la sustancia material (Sec. 1 y 2).
II: Qué le confieren la materia y la forma, por separado o unidas (Sec. 3).

SECCIÓN I

La primera parte se puede considerar subdividida en otras dos, de las cuales la primera corresponde a esta sección. En ella trata preferentemente de distinguir el concepto esencial de sustancia material del concepto de sustancia corpórea. Define primeramente la sustancia material (1) en función de la cantidad, referida ya solamente a la materia, ya a la materia y a la forma; y seguidamente la compara con la sustancia corpórea (2): afirma que realmente son una misma cosa; conceptualmente, en cambio, hay opiniones diferentes, fundadas ya en la mayor o menor precisión del concepto, ya en su mayor o menor universalidad (3). Suárez no puede defender esa distinción, fundada en la universalidad, debido a que mantiene la conexión necesaria de sustancia y cantidad y su reciprocidad; sin embargo, admite que el concepto de sustancia material difiere del concepto de cuerpo en que el primero dice solamente la razón de sustancia que hay en el cuerpo (4), la cual es algo intermedio entre la sustancia en común y el cuerpo, aun cuando en el caso presente la sustancia material no signifique la razón de sustancia en común, debido a dos razones que aduce. Propone la objeción que podía oponerse en favor de esa razón de sustancia en común (5), que refuta seguidamente (6-8) y resuelve de raíz la dificultad (9), distinguiendo dos modos de decirse un concepto más preciso (10-11). Resuelve la cuestión probando que la razón de sustancia material y la de corpórea son lo mismo, y consisten en que la sustancia está compuesta de materia y forma (12); difieren únicamente en que corpóreo se define en relación con la cantidad; por eso la razón de material parece anterior y más esencial que la otra (13).

SECCIÓN II

Versa esta sección sobre el segundo problema de la primera parte, es decir, si la esencia de la sustancia material consiste en la sola forma sustancial o también en la materia. Tras de exponer los motivos de duda (1) y la opinión de Averroes (2), pasa a explicar y defender la sentencia verdadera (3), esto es, que la materia pertenece a la esencia de la sustancia material. Esto se probará con cuatro fórmulas: 1.ª, la sustancia material completa tiene una quididad y esencia, en el mismo grado en que es verdaderamente una per se *(4); 2.ª, la sustancia material, en cuanto es un ente uno* per se, *no es la forma sola ni la materia, sino el compuesto (5); 3.ª, la esencia íntegra de esta sustancia no es la materia sola ni la forma sola, sino una naturaleza compuesta de ambas, que es una* per se *en la razón de naturaleza o esencia (6); va probando estas afirmaciones, solucionando conjuntamente las dificultades (7-11), y afirma como 4.ª fórmula que la materia pertenece a la esencia de la sustancia material como incoación y fundamento de la esencia, que se constituye y completa totalmente por la forma (12). Termina la sección con la explicación de los textos de Aristóteles que se adujeron (13) y la solución de los motivos de duda propuestos (14-16).*

SECCIÓN III

Pasamos a la segunda parte de la disputación, que trata de si la sustancia material es algo distinto de la materia y la forma consideradas simultáneamente, y de la unión de ambas. Empieza por justificar el tema en esta disputación, ya que de suyo es una cuestión general a todas las sustancias compuestas (1); y enumera a continuación las opiniones que se dan acerca de ello: 1.ª opinión: se da distinción real entre el compuesto y cada componente, ya se tomen por separado o conjuntamente (2); su fundamento se resume en tres proposiciones (3-4). 2.ª opinión: se da una distinción modal (5). 3.ª opinión: no se da ninguna distinción real, aunque sea modal, sino solamente de razón (6). Seguidamente pasa a probar esta tercera opinión, que juzga la verdadera, y se basa en tres razones: la sustancia compuesta se distingue realmente de cada una de las partes, no en su totalidad, sino por inclusión de una parte en otra (7); la sustancia compuesta se distingue realmente de la materia y la forma, como incluyéndolas y agregándoles la real unión sustancial de éstas, y eso es algo distinto realmente de ellas y de su agregado, pero no a la manera de una cosa, sino como un modo (8); finalmente, la sustancia entera no se distingue más que conceptualmente de las partes juntas y unidas (9). Prueba largamente cada una de estas afirmaciones (10-14) y cierra la sección con la respuesta a las objeciones y las refutaciones de las otras opiniones enumeradas (15-18).

DISPUTACION XXXVI

LA SUSTANCIA MATERIAL EN GENERAL

1. La consideración de la sustancia, en cuanto puede pertenecer al metafísico, se termina con el estudio de este miembro o razón común; pues todos los seres inferiores que están contenidos en la sustancia material quedan por debajo de la abstracción metafísica y, por ello, no pertenecen al metafísico, sino al filósofo natural. Más todavía, hablando de modo esencial y directo, incluso la sustancia material como tal entra en el objeto de toda la filosofía natural y hasta tal vez es el objeto propio y adecuado de esa ciencia o parte de la filosofía que se contiene en los libros de la *Física.* Con todo, como advertí en la disputación proemial, es también misión del metafísico considerar algo acerca de la sustancia material según esta razón precisiva, no sólo para completar y explicar exactamente la división de la sustancia en material e inmaterial, la cual sólo el metafísico puede dar y explicar, sino también, especialmente, para explicar en esta sustancia la misma razón de la quididad, y para determinar los fines propios de la consideración filosófica, y atribuirle su objeto y los principios que debe emplear para hallar la esencia propia y específica de cada sustancia material.

2. Ahora bien, hemos dicho en lo que precede tantas cosas acerca de la sustancia material, que apenas queda nada por decir. Pues, en primer lugar, se trató en las disputaciones XIII y XV de los principios intrínsecos de esta sustancia, que son la materia y la forma, ya que éstas se cuentan entre los géneros de causas y no se podía separar fácilmente la consideración de una razón de la otra. Se

DISPUTATIO XXXVI

DE SUBSTANTIA MATERIALI IN COMMUNI

1. Substantiae consideratio, quatenus ad metaphysicum spectare potest, in huius membri seu communis rationis contemplatione terminatur; nam inferiora omnia quae sub materiali substantia continentur sunt infra metaphysicam abstractionem, et ideo non ad metaphysicum, sed ad philosophum naturalem pertinent. Immo, per se ac directe loquendo, etiam substantia materialis ut sic, cadit sub obiectum totius philosophiae naturalis, immo fortasse est proprium et adaequatum obiectum illius scientiae vel partis philosophiae quae in libris Physicorum continetur. Tamen, ut in disputatione prooemiali dixi, etiam est metaphysici muneris aliquid de substantia materiali secundum hanc praecisam rationem eius contemplari, tum ut perficiat et exacte declaret divisionem substantiae in immaterialem et materialem, quam solus metaphysicus tradere et explicare potest, tum maxime ut ipsam rationem quidditatis in hac substantia explicet, et fines proprios philosophicae considerationis praescribat suumque obiectum illi tribuat et principia quibus uti debet ad propriam et specificam essentiam uniuscuiusque materialis substantiae inveniendam.

2. Sunt autem tam multa a nobis dicta in superioribus de materiali substantia, ut vix aliquid dicendum supersit. Dictum est enim imprimis disp. XIII et XV de principiis intrinsecis huius substantiae, quae sunt materia et forma, quoniam haec inter causarum genera computantur; nec potuit commode unius rationis consideratio ab alia se-

trató a continuación en la disputación XVIII de la virtud activa de esta sustancia, ya que era ello necesario para considerar totalmente la virtud y razón de la causa eficiente, y en consecuencia se tocó allí (en cuanto lo tolera la metafísica) el modo de generación y producción de tal sustancia, pues estas cosas son cuasi correlativas y conexionadas necesariamente con la consideración de las causas. Además, desde la disputación XXX se trató de la existencia de esta sustancia y de qué modo se distingue de su esencia. Y, por fin, se habló de su supuesto y de la distinción entre éste y la naturaleza en las sustancias materiales en la disputación XXXIV. De las propiedades reales de esta sustancia hemos de tratar después —en lo que se refiere a nosotros—, cuando nos ocupemos de los accidentes, como se hizo también al comienzo de la disputación precedente. Por lo cual, aquí sólo añadiremos unas pocas cosas que parecen referirse a una mejor explicación de la razón esencial de esta sustancia, concretamente, en qué consiste esta razón esencial y qué le confieren a ella la materia y la forma, ya sea individualmente, ya tomadas conjuntamente.

SECCION PRIMERA

CUÁL ES EL CONCEPTO ESENCIAL DE SUSTANCIA MATERIAL Y SI SE IDENTIFICA TOTALMENTE CON EL CONCEPTO DE SUSTANCIA CORPÓREA

1. *Qué se entiende por sustancia material.*— En lo referente al valor del nombre, se sabe que la sustancia material es aquella que consta de materia y forma, ya se trate de una forma material o espiritual, con tal de que sea una verdadera forma de la materia. Y se llama sustancia corpórea aquella que tiene por su naturaleza esa mole corpórea que nosotros no podemos ni concebir ni explicar de otro modo que por la extensión de las partes que experimentamos en las sustancias sensibles, por razón de la cual ocupan un lugar extenso y una parte excluye a otra de su lugar y una sustancia a otra. Y como esa extensión nace de la cantidad, como después veremos, definimos, por ello, la sustancia corpórea como tal en orden a la cantidad, diciendo que es aquella sustancia que es capaz de tres dimen-

iungi. Dictum deinde est disp. XVIII de vi agendi huius substantiae, quia necessarium fuit ad plene considerandam vim et rationem causae efficientis, et ibi consequenter tactum est (quantum metaphysica patitur) de modo generationis et effectionis talis substantiae, quia haec sunt quasi correlativa et necessario connexa cum causarum consideratione. Dictum est praeterea a disp. XXX de existentia huius substantiae, et quo modo ab eius essentia distinguatur. Ac denique dictum est de supposito eius et de distinctione inter ipsum et naturam in materialibus substantiis in disp. XXXIV. De proprietatibus autem realibus huius substantiae, quantum ad nos etiam spectat, dicturi sumus inferius cum de accidentibus disputabimus, ut in initio praecedentis disputationis tactum etiam est. Quocirca hic solum pauca addemus quae ad essentialem rationem huius substantiae magis declarandam pertinere videntur, nimirum, in quo haec ratio essentialis consistat et quid ad illam conferant materia et forma, vel sigillatim vel simul sumptae.

SECTIO PRIMA

QUAE SIT ESSENTIALIS RATIO SUBSTANTIAE MATERIALIS, ET AN EADEM OMNINO SIT CUM RATIONE SUBSTANTIAE CORPOREAE

1. *Quid nominis substantiae materialis.*— Quod attinet ad quid nominis, constat substantiam materialem illam esse quae materia et forma constat, sive forma illa materialis sit, sive spiritualis, dummodo sit vera forma materiae. Substantia vero corporea dicitur illa quae natura sua habet hanc corpoream molem quae a nobis nec concipi nec explicari potest nisi per hanc extensionem partium quam experimur in substantiis sensibilibus, ratione cuius extensum locum occupant et una pars a suo loco alteram excludit et una substantia alteram. Et quia haec extensio a quantitate provenit, ut infra videbimus, ideo substantiam corpoream ut sic per ordinem ad quantitatem definimus, dicentes esse illam substantiam quae est ca-

siones, ya sea en su totalidad, es decir, que puede extenderse de ese modo según su materia y su forma, ya sea solamente en su materia.

2. *En qué relación están la razón de sustancia material y la razón de sustancia corpórea.*— En segundo lugar, por lo que se refiere a la cosa misma, se ha probado en lo que precede que la sustancia material y la corpórea son, en realidad, lo mismo y se dicen recíprocamente; pues no hay ninguna sustancia corpórea que no conste de materia y forma, ni hay sustancia alguna que conste de materia y forma que no sea corpórea y cuanta, al menos por razón de la materia. Pero no podemos negar que en el concepto precisivo de la mente es una la razón de sustancia material como tal y otra la de sustancia corpórea como tal, ya que, manteniendo ese concepto y esa definición de sustancia material, a saber, que conste de materia y forma, o de acto y potencia sustanciales realmente distintos, todavía se halla en duda el entendimiento de si toda sustancia de esta clase es corpórea, de tal modo que esto pertenezca a su razón intrínseca: y en esto no se trata sólo de una precisión del entendimiento, sino que ha habido muchos que lo han negado. Y, por el contrario, de modo semejante, manteniéndose ese concepto de sustancia corpórea que hemos descrito anteriormente, todavía duda la mente de si toda sustancia tal consta de materia y forma; y no han faltado tampoco quienes lo negasen. Por consiguiente, esas razones son, al menos en el concepto precisivo de la mente, distintas. Y de aquí surge la duda de cuál de ellas sea esencial para la sustancia material; esencial, digo, no sólo atendiendo a la realidad, sino también a nuestra manera de entender. Puede dudarse también de si una de esas razones es de suyo más abstracta y universal que otra, al menos conceptualmente.

3. En este punto pueden idearse varias fórmulas: una es que la razón de sustancia corpórea es de suyo más universal, porque no hay contradicción en que se entienda la sustancia corpórea sin composición física de partes esenciales, aun cuando tal vez en la realidad misma haya contradicción en que se dé. O, por el contrario, que la sustancia que consta de materia es algo más universal que la sustancia cuanta o corpórea; porque, en virtud del concepto de sustancia material como tal, se expresa algo común e indiferente. Una y otra parte de esta afirma-

pax trinae dimensionis, sive secundum se totam, id est, secundum materiam et formam ita extendi possit, sive tantum secundum materiam.

2. *Quomodo se habeant ratio substantiae materialis et ratio substantiae corporeae.*— Deinde, quod ad rem spectat, probatum est in superioribus substantiam materialem et corpoream in re idem esse et reciproce dici; nulla est enim substantia corporea quae ex materia et forma non constet, neque ulla est substantia, materia et forma constans, quae corporea et quanta non sit, saltem ratione materiae. Non possumus autem negare quin secundum mentis praecisionem alia sit ratio substantiae materialis ut sic, et substantiae corporeae ut sic, quia, stante illo conceptu et illa definitione substantiae materialis, nimirum, quod constet materia et forma, seu actu et potentia substantialibus realiter distinctis, adhuc dubitat intellectus an omnis huiusmodi substantia corporalis sit, ita ut hoc sit de intrinseca ratione eius: nec solum in hoc reperitur praecisio intellectus, sed etiam inventi multi sunt qui id negaverint. Et similiter, e contrario, stante illo conceptu substantiae corporeae supra a nobis descripto, adhuc etiam dubitat mens an omnis substantia talis constet materia et forma; nec defuerunt qui id negaverint. Sunt ergo illae rationes saltem secundum mentis praecisionem distinctae. Et hinc oritur dubitatio, quae illarum sit essentialis substantiae materiali; essentialis (inquam) non tantum secundum rem, sed etiam secundum nostram rationem intelligendi. Dubitari etiam potest an una illarum rationum sit de se abstractior et universalior quam alia, saltem secundum rationem.

3. In qua re varii possunt excogitari dicendi modi: unus est rationem substantiae corporeae ex se universaliorem esse, quia non repugnat intelligi substantiam corpoream absque physica compositione partium essentialium, etiamsi fortasse repugnet in re ipsa dari. Vel e converso substantiam ex materia constantem esse quid universalius quam substantiam quantam seu corpoream; quia ex vi conceptus substantiae materialis ut sic significatur aliquid commune et indif-

ción tiene la misma probabilidad que tienen las opiniones que afirman que puede darse una sustancia material e incorpórea, o al contrario, corpórea y que no conste de materia; sin embargo, nosotros no la podemos defender con ninguna probabilidad, supuesto lo que se dijo antes de la conexión necesaria y de la reciprocidad de la materia y la cantidad, y lo que dijimos también al tratar de los universales. En efecto, es contradictorio que una razón concebida sea universal solamente por el modo de significar y concebir, si a esa razón concebida le repugna comunicarse a varios, ya que en la no repugnancia para los opuestos consiste o se funda la razón de universalidad. Por ello, pues, la verdadera razón de la deidad o de Dios no puede ser universal, aun cuando parezca expresarse con un nombre común, ya que le repugna estar en varios individuos o especies. Por tanto, en la misma proporción repugna que una razón concebida sea más universal que otra, si repugna que a una cosa se comunique una razón a la cual otra no se comunica, y al contrario, pues esto va directamente en contra de la razón de mayor universalidad. Por consiguiente, si esas dos razones no solamente se hallan siempre juntas de hecho, sino que también consideradas como posibles tienen esa intrínseca conexión y reciprocidad enteramente inseparable, no puede concebirse una como más universal que la otra, aunque una pueda separarse de la otra, porque el concepto más universal no sólo dice precisión de uno respecto del otro, sino también aptitud y no repugnancia de existir sin el otro.

4. Por tanto, a causa de esto puede decirse de otro modo que, aunque el concepto de sustancia compuesta de materia y forma considerado de modo absoluto no sea más universal que el concepto de cuerpo, y cuasi intermedio entre la sustancia en general y el cuerpo, ya que solamente esto concluye de modo suficiente el razonamiento propuesto, sin embargo el concepto de sustancia material se diferencia del concepto de cuerpo en que la sustancia material como tal dice sólo la razón misma de sustancia que hay en el cuerpo, la cual es, en cierto modo, algo intermedio entre la sustancia en común y el cuerpo. En efecto, la sustancia en común dice una sustancia absolutamente abstracta e indiferente para ser material o inmaterial; en cambio, el cuerpo dice de modo determinado una cierta

ferens. Utraque pars huius sententiae eam habet probabilitatem quam habent sententiae asserentes posse dari substantiam materialem et incorpoream, vel e converso corpoream et non constantem ex materia; tamen a nobis nulla probabilitate defendi potest, suppositis quae supra dicta sunt de necessaria connexione et reciprocatione materiae et quantitatis, et quae etiam diximus tractando de universalibus. Repugnat enim rationem aliquam conceptam ex solo modo significandi et concipiendi esse universalem, si tali rationi conceptae repugnet communicari pluribus, cum in oppositis non repugnantia ratio universalitatis consistat, vel fundetur. Ideo enim vera ratio deitatis seu Dei non potest esse universalis, quantumvis communi nomine significari videatur, quia ei repugnat in multis speciebus aut individuis reperiri. Sic igitur pari proportione repugnat unam rationem conceptam esse universaliorem alia, si repugnat alicui rei communicari unam cui non communicetur alia, et e contrario, quia hoc est directe contra rationem maioris universalitatis. Si ergo non solum de facto illae duae rationes semper reperiuntur coniunctae, sed etiam de possibili habent illam intrinsecam connexionem et reciprocationem omnino inseparabilem, non potest una concipi ut universalior alia, quamvis possit una praescindi ab alia, quia universalior conceptus non solum dicit praecisionem unius ab alio, sed etiam aptitudinem et non repugnantiam essendi absque alio.

4. Propter hoc igitur dici aliter potest, licet conceptus substantiae compositae ex materia et forma absolute non sit universalior conceptu corporis, et quasi medius inter substantiam in communi et corpus, hoc enim tantum sufficienter concludit discursus factus, nihilominus tamen in hoc differre conceptum substantiae materialis a conceptu corporis, quod substantia materialis ut sic solum dicit ipsam rationem substantiae, quae est in corpore, quae quodammodo medium quoddam est inter substantiam in communi et corpus. Nam substantia in communi dicit substantiam simpliciter abstractam et indifferentem ad materialem et immaterialem;

sustancia en cuanto constituida por la diferencia subalterna de cuerpo; en cambio, la sustancia, en cuanto unida a la diferencia "cuerpo", ni expresa una sustancia con total indiferencia, ni dice aquel elemento formal constituido por la diferencia "cuerpo", sino que expresa la misma razón genérica en cuanto existente en tal especie. Efectivamente, es distinto considerar al animal en el hombre, de considerar al hombre como tal, o al animal de modo absoluto. Pero, aun cuando en general sea verdad que la razón genérica y la específica puedan concebirse de todos esos modos, sin embargo, en el caso presente, parece falso que la sustancia material como tal signifique la sola razón común de sustancia, concebida con aquella razón intermedia. En primer lugar, ciertamente, porque el género, cuando se concibe de ese modo, no se concibe como un todo universal o actual, sino sólo como una parte material metafísica subyacente a esa diferencia y unida actualmente con ella. En cambio, la sustancia material no expresa la sola razón común de sustancia concebida de ese modo, sino que dice un cierto todo o algo actual constituido bajo la sustancia en común, mediante aquella diferencia, concretamente, *material,* o dice también un todo universal que abarca en sí todas las sustancias materiales y que dice confusamente toda la esencia de ellas; por consiguiente. En segundo lugar, porque la razón genérica, considerada en una especie, no incluye intrínsecamente alguna diferencia esencial que no incluya también la misma razón genérica tomada absolutamente, sino que connota solamente la unión con tal diferencia; y, en cambio, la sustancia material añade intrínsecamente la diferencia esencial sobre la noción de sustancia en común; por consiguiente, no dice solamente la razón común de sustancia, en cuanto está en un cuerpo. La menor se prueba porque la sustancia material está constituida intrínseca y esencialmente por la diferencia *material,* y por ella difiere también de la sustancia inmaterial.

5. *Objeción.*— Objetará alguien que el cuerpo se compone metafísicamente de sustancia y corporeidad; por consiguiente, es menester que la sustancia, en cuanto está en un cuerpo y lo compone metafísicamente, diga algún compuesto de materia y forma; por consiguiente, la sustancia material no puede significar otra cosa que la sustancia en común según el ser que tiene en el cuerpo. Se prueba

corpus vero dicit determinate quamdam substantiam, ut constitutam per differentiam subalternam corporis; substantia vero, ut coniuncta differentiae corporis, nec dicit substantiam cum totali indifferentia, nec formale illud constitutum per differentiam corporis, sed ipsam rationem genericam, ut in tali specie existentem. Aliud est enim considerare animal in homine, et aliud considerare hominem ut sic, vel animal absolute. Sed, licet in communi verum sit posse rationem genericam et specificam illis omnibus modis concipi, tamen in praesenti falsum videtur substantiam materialem ut sic significare solam communem rationem substantiae illa media ratione conceptam. Primo quidem, quia genus, quando illo modo concipitur, non concipitur ut totum aliquod universale aut actuale, sed solum ut pars materialis metaphysica substans tali differentiae et illi actu coniuncta. Substantia autem materialis non dicit solam communem rationem substantiae hoc modo conceptam, sed dicit quoddam totum seu actuale constitutum sub substantia in communi, per differentiam illam, scilicet *materialis,* vel etiam dicit totum universale complectens sub se omnes substantias materiales et confuse dicens totam essentiam earum; ergo. Secundo, quia ratio generica in specie aliqua considerata non includit intrinsece aliquam differentiam essentialem, quam non includat eadem ratio generica absolute sumpta, sed connotat tantum coniunctionem ad talem differentiam; at vero substantia materialis addit intrinsece differentiam essentialem supra substantiam in communi; ergo non tantum dicit communem rationem substantiae, quatenus est in corpore. Minor probatur, quia substantia materialis intrinsece et essentialiter constituitur per differentiam *materialis* et per illam etiam differt a substantia immateriali.

5. *Obiectio.*— Obiiciet aliquis, quia corpus methaphysice componitur ex substantia et corporeo; ergo necesse est ut substantia, quatenus est in corpore et metaphysice componit illud, dicat aliquod compositum ex materia et forma; ergo substantia materialis nihil aliud significare potest nisi substantiam in communi secundum esse quod habet in corpore. Prima consequentia probatur, quia

la primera consecuencia, porque la sustancia en común, en cuanto está en el cuerpo, es una sustancia completa, ya que esto pertenece a la razón de sustancia en común; por tanto, es sustancia compuesta, pues en el cuerpo no hay ninguna sustancia o razón de sustancia completa que sea simple, es decir, no compuesta de acto y potencia realmente distintos, ya que toda entidad que es simple de ese modo y que se halla en un cuerpo, es sustancia incompleta; por consiguiente, también el cuerpo mismo, en cuanto es sustancia, o, al contrario, la misma sustancia, en cuanto tiene esta razón común en el cuerpo, la tiene compuesta de materia y forma; luego, con razón se afirmaba que la sustancia material como tal difiere de la sustancia corpórea como tal en que no dice un grado intrínseco de corporeidad, sino el grado de la sustancia en cuanto está en un cuerpo. Y se confirma, pues el cuerpo que pertenece al predicamento de la sustancia dice físicamente algo compuesto de materia y forma sustanciales en común, y esa misma esencia metafísicamente se compone de *sustancia* y *corpórea,* y esa razón de sustancia ni conviene a sola la materia ni a sola la forma, por ser sustancias incompletas, mientras dicha razón expresa una sustancia completa; por consiguiente, esa razón de sustancia completa, en cuanto está en el cuerpo, está compuesta de materia y forma; por tanto, ésta es la razón de sustancia que va expresada con el nombre y concepto de sustancia material.

6. Se responde que se incurre en una cierta equivocidad en los argumentos, al pasar de la cosa misma, tal como existe en la realidad, a la cosa en cuanto concebida o prescindida por el entendimiento. Pues, en la realidad, el argumento concluye que en la sustancia compuesta no se encuentra la razón de sustancia completa como tal, si no es por composición de materia y forma. En este sentido es verdad que la misma razón común de sustancia completa, en cuanto está en el cuerpo, surge de las sustancias incompletas de la materia y de la forma. A pesar de todo, es verdad que la razón de sustancia completa como tal prescinde de esa composición, de tal manera que, si consideramos de modo precisivo esta razón de sustancia, incluso cuando está en el cuerpo, no debe a esta razón común el resultar por composición. Por ello, hay que negar en este sentido que la razón de sustancia en común incluya en su concepto metafísico la composición de materia

substantia in communi, quatenus est in corpore, est substantia completa, quia hoc est de ratione substantiae in communi; ergo est substantia composita, quia in corpore nulla est substantia vel ratio substantiae completae quae sit simplex, id est, non composita ex actu et potentia realiter distinctis, quia omnis entitas hoc modo simplex, quae est in corpore, est substantia incompleta; ergo corpus ipsum, etiam quatenus est substantia, vel e converso substantia ipsa, prout hanc communem rationem habet in corpore, habet illam compositam ex materia et forma; ergo recte dicebatur substantiam materialem ut sic in hoc differre a substantia corporea ut sic, quod non dicit intrinsecum gradum corporeitatis, sed gradum substantiae, prout est in corpore. Et confirmatur, nam corpus de praedicamento substantiae physice dicit compositum ex materia et forma substantialibus in communi, et illamet essentia metaphysice componitur ex *substantia* et *corporea,* quae ratio substantiae nec soli materiae convenit nec soli formae, quia sunt substantiae incompletae, illa vero ratio dicit substantiam completam; ergo illa ratio substantiae completae, prout est in corpore, est composita ex materia et forma; ergo haec ratio substantiae est quae importatur nomine et conceptu substantiae materialis.

6. Respondetur committi quamdam aequivocationem in argumentis transeundo ab ipsa re, prout in re existit, ad rem prout conceptam seu praecisam per intellectum. Nam in re concludit argumentum in substantia composita non reperiri rationem substantiae completae ut sic, nisi per compositionem materiae et formae. Quo sensu verum est ipsam communem rationem substantiae completae, prout est in corpore, consurgere ex substantiis incompletis materiae et formae. Nihilominus tamen verum est rationem substantiae completae ut sic abstrahere ab huiusmodi compositione, ita ut, si praecise hanc rationem substantiae consideremus, etiam in corpore non habeat ex hac communi ratione quod per compositionem consurgat. Unde hoc sensu negandum est rationem substantiae in communi includere in conceptu suo metaphysico com-

y forma. Esto es claro, porque, en virtud de este concepto, no incluye intrínsecamente nada más que lo que el ángel incluye en cuanto sustancia; de lo contrario, el cuerpo y el ángel no convendrían unívocamente en la razón de sustancia.

7. Por esto, se responde en forma al argumento distinguiendo el consiguiente de la primera consecuencia, a saber, considerado en la realidad, o considerado en su concepto precisivo; en la realidad, es verdad que la misma razón de sustancia completa que se da en el cuerpo está compuesta de materia y de forma, cosa que muestran perfectamente las pruebas allí aducidas. En cambio, según nuestro concepto precisivo, no es verdad que la razón de sustancia completa incluya, ni siquiera en el cuerpo, la composición de materia y forma en su concepto precisivo; de lo contrario, no habría una semejanza unívoca entre el cuerpo y el espíritu atendiendo a esa razón. Ni en contra de esta parte tienen valor las pruebas aducidas; pues se refieren claramente a la cosa misma considerada en su realidad, y no concebida precisivamente como tal. Por esto, tratando de ella como tal, concedemos también que esa razón de sustancia, como se da en el cuerpo, no es simple, pero negamos que como tal sea compuesta; pues, por razón de la precisión de nuestro entendimiento, hace abstracción de ambos términos y dice sólo la razón de ente completo por sí, que ni tiene de suyo composición, ni simplicidad, aun cuando en la realidad tenga siempre una de estas dos cosas, según la diferencia a la que se une.

8. Pero como no podemos negar que aquel grado metafísico común de sustancia unido a esa diferencia, a saber, *corpórea,* no sólo surja en la realidad por una composición física, sino que pueda concebirse también según aquello que tiene en sí, aunque no lo tenga de suyo, sino como resultado de la unión con tal diferencia, por ello parece que se ha de añadir que en ese grado concebido como tal en el cuerpo se incluye ciertamente la materia y la forma, pero no en cuanto son materia y forma, sino en cuanto sustancias incompletas. Pues esos dos grados pueden ser abstraídos en la materia y forma misma, ya que convienen entre sí en la razón de sustancia incompleta y se distinguen, en cambio, en sus propias razones. Por consiguiente, como la sustancia, tal como se halla en el

positionem materiae et formae. Quod patet, quia ex vi huius conceptus nihil amplius intrinsece includit, quam includat angelus quatenus substantia est; alias corpus et angelus non convenirent univoce in ratione substantiae.

7. Unde ad argumentum in forma respondetur distinguendo consequens primae consequentiae, scilicet, aut secundum rem, aut secundum praecisum conceptum; secundum rem verum est ipsam rationem substantiae completae quae est in corpore esse compositam ex materia et forma, quod bene ostendunt probationes ibi factae. At vero secundum praecisionem nostri conceptus, non est verum rationem substantiae completae, etiam in corpore, includere in suo praeciso conceptu compositionem materiae et formae; alias non esset similitudo univoca inter corpus et spiritum secundum talem rationem. Neque contra hanc partem urgent probationes adductae; nam aperte procedunt de re ipsa secundum se, non vero ut sic praecise concepta. Unde de illa sic loquendo, etiam concedimus talem rationem substantiae, prout est in corpore, non esse simplicem, negamus tamen ut sic esse compositam; ratione enim praecisionis nostri intellectus abstrahit ab utroque et solum dicit rationem entis per se completi, quod ex se nec compositionem habet, nec simplicitatem, licet in re semper habeat alterum horum, iuxta differentiam cui adiungitur.

8. Quia vero negare non possumus quin communis ille gradus metaphysicus substantiae adiunctus tali differentiae, scilicet *corporea,* non solum ex physica compositione in re consurgat, sed etiam concipi possit secundum id quod in se habet, licet non ex se, sed quasi ex consortio talis differentiae, idcirco addendum videtur in gradu illo ut sic concepto in corpore includi quidem materiam et formam, non tamen ut materia et forma sunt, sed ut substantiae incompletae. Possunt enim hi duo gradus in materia et forma ipsa praescindi; conveniunt enim inter se in ratione substantiae incompletae, distinguuntur tamen in propriis rationibus. Cum ergo substantia, prout est in corpore, solum dicat rationem substantiae completae

cuerpo, dice sólo la razón de sustancia completa unida a la diferencia del cuerpo, aun cuando entendamos que no se da allí sin la composición de materia y forma, sin embargo en esa razón precisiva no concebimos todavía la composición de materia y forma como tales, sino, a lo más, que esa sustancia está compuesta de unas sustancias incompletas que hay en ella. Y así resulta también que la sustancia material no puede decir aquella sola razón de sustancia en cuanto está en el cuerpo, ya que la sustancia material dice de modo expreso e intrínseco sustancia compuesta de materia y forma en cuanto tales, las cuales no dice la razón de sustancia concebida bajo ese concepto, como se ha declarado.

9. Pero podrá insistir alguien diciendo que al menos se sigue de esta última respuesta que entre la sustancia en común y la sustancia material o corpórea se da un concepto intermedio, inferior a la sustancia en común y distinto de la sustancia espiritual y diverso también del concepto de cuerpo o de sustancia material, lo cual es falso, ya que no puede imaginarse un concepto tal que no sea convertible con el de cuerpo. La consecuencia es clara, porque la sustancia completa que surge de las sustancias incompletas distintas realmente se dice que es un concepto más preciso y abstracto que el concepto de la sustancia material, y, sin embargo, la razón de sustancia completa en común queda en ese concepto verdaderamente contraída y determinada hasta el modo peculiar de la sustancia completa, el cual no se da en los ángeles; por consiguiente, ése será un concepto intermedio.

10. Se responde que un concepto más preciso puede decirse de dos maneras. El primer modo es porque absolutamente tomado sea más universal, y en tal sentido hay que negar la consecuencia, porque, en realidad, el concepto de sustancia completa que consta de sustancias incompletas realmente distintas no es más universal que el concepto de cuerpo o de sustancia material. De otro modo puede decirse un concepto más preciso, en cuanto está concebido o constituido por razones más abstractas o más comunes de suyo, aun cuando el concepto mismo constituido por todas ellas no sea más universal, y de ese modo el concepto aquel de sustancia completa que surge de las incompletas puede llamarse más preciso que el concepto de la sustancia material, ya que la razón de sustancia incompleta es más

coniunctam differentiae corporis, etiamsi intelligamus ibi non esse sine compositione materiae et formae, tamen in illa praecisa ratione nondum concipimus compositionem materiae et formae ut sic, sed ad summum quod illa substantia coalescit ex substantiis incompletis quae in illa sunt. Atque ita etiam fit ut substantia materialis non possit dicere solam illam rationem substantiae, secundum quod est in corpore, quia substantia materialis expresse et intrinsece dicit substantiam compositam ex materia et forma ut tales sunt, quas non dicit ratio substantiae sub illa ratione concepta, ut declaratum est.

9. Sed urgebit aliquis: nam saltem sequitur ex hac ultima responsione, inter substantiam in communi et substantiam materialem seu corpoream dari conceptum medium, inferiorem substantia in communi et condistinctum a substantia spirituali, et diversum etiam a conceptu corporis vel substantiae materialis, quod est falsum, quia nullus talis conceptus fingi potest, qui non convertatur cum corpore. Sequela patet, quia substantia completa consurgens ex substantiis incompletis realiter distinctis dicitur esse conceptus magis praecisus et abstractus, quam conceptus substantiae materialis, et tamen in illo conceptu vere contrahitur et determinatur ratio substantiae completae in communi ad peculiarem modum substantiae completae, qui in angelis non reperitur; ergo ille erit conceptus medius.

10. Respondetur, dupliciter dici posse aliquem conceptum magis praecisum. Uno modo, quia absolute sumptus sit universalior, et hoc modo neganda est sequela, quia revera conceptus substantiae completae constantis ex incompletis realiter distinctis non est universalior quam conceptus corporis aut substantiae materialis. Alio modo dici potest conceptus magis praecisus, quia per rationes magis abstractas, vel de se magis communes, concipitur et constituitur, quamvis conceptus ipse ex omnibus illis constitutus universalior non sit, et hoc modo conceptus ille substantiae completae consurgentis ex incompletis potest dici magis praecisus quam conceptus substantiae materialis, quia ratio

universal que la razón de materia, y la razón de composición, en cuanto tal, es de suyo más universal que lo es la composición de materia y forma como tales, y, por ello, ese concepto puede decirse más preciso, aunque no más universal; para emplear los términos propios puede llamarse más preciso en el modo, pero no en la realidad. Ahora bien, hay que considerar que puede concebirse de dos maneras la sustancia en cuanto compuesta realmente de acto y potencia sustanciales. Una es que ésta sea la diferencia constitutiva de tal sustancia, y así cualquiera que sea el modo de entender tal sustancia, en cuanto verdadera y realmente compuesta en su esencia por virtud de la propia diferencia constitutiva, sea que se conciba tal composición por relación a las sustancias incompletas en general, sea a las partes sustanciales en común, o a la materia y a la forma sustancial, no se concibe ya la sustancia en común, ni siquiera en cuanto está en el cuerpo, sino que se concibe una sustancia esencialmente inferior a la sustancia en común y distinta esencialmente de la sustancia espiritual; pues la diferencia que se indica, por lo mismo que se dice sustancia realmente compuesta de realidades distintas, basta para contraer la razón de sustancia y para distinguir a ésta de la sustancia espiritual, que es simple, es decir, que excluye esencialmente esa composición, puesto que no tratamos de la composición de la sustancia en cuanto al supuesto, sino en cuanto a la naturaleza, ni de una composición de razón, sino real, y de realidades distintas. Y puede entenderse de otro modo la composición en la razón de sustancia, no en virtud de la diferencia constitutiva, sino sólo por la unión con la diferencia contractiva; de ese modo no se concibe como directamente inferior un grado de sustancia, sino que se concibe la razón misma de sustancia connotando la unión con la diferencia inferior.

11. Es preciso, pues, advertir que la razón genérica no sólo queda de tal modo contraída por la diferencia específica que componga con ella una especie subalterna o última, sino que también participa de algún modo en sí misma de esa perfección, y queda elevada o rebajada hasta el orden a que pertenece esa diferencia. En este sentido, el género de animal, contraído por la diferencia racional, participa en su mismo grado sensitivo y en sus facultades de un cierto modo par-

substantiae incompletae universalior est quam ratio materiae, et ratio compositionis ut sic ex se universalior est quam sit compositio materiae et formae ut sic, et ideo potest dici ille conceptus magis praecisus, licet non universalior; et, ut propriis terminis utamur, potest dici magis praecisus in modo, non in re. Est autem considerandum dupliciter posse concipi substantiam, ut realiter compositam ex actu et potentia substantialibus. Uno modo, ut haec sit differentia constitutiva talis substantiae, et sic quacumque ratione intelligatur talis substantia, ut vere et realiter composita in essentia ex vi propriae differentiae constituentis, sive illa compositio intelligatur per habitudinem ad substantias incompletas in communi, sive ad partes substantiales in communi, sive ad materiam et formam substantialem, iam non concipitur substantia in communi, etiam prout est in corpore, sed concipitur substantia essentialiter inferior quam substantia in communi, et essentialiter condistincta a substantia spirituali; nam differentia quae indicatur, hoc ipso quod dicitur substantia realiter composita ex rebus distinctis, sufficit ad contrahendam rationem substantiae et distinguendam illam a substantia spirituali, quae simplex est, id est, essentialiter excludens illam compositionem, quia non agimus de compositione substantiae quoad suppositum, sed quoad naturam, nec de compositione rationis, sed rei et ex rebus distinctis. Alio vero modo intelligi potest compositio in ratione substantiae, non ex vi differentiae constituentis, sed solum ex coniunctione ad differentiam contrahentem; quomodo non concipitur inferior directe aliquis gradus substantiae, sed concipitur ipsamet ratio substantiae connotando coniunctionem ad inferiorem differentiam.

11. Oportet enim advertere rationem genericam non solum ita contrahi per specificam differentiam ut cum illa componat speciem subalternam, vel ultimam, sed etiam in sese participare quodammodo illam perfectionem et elevari vel deprimi ad ordinem ad quem talis differentia spectat. Sic genus animalis, contractum per differentiam rationalis, in ipso gradu sentiendi et in faculta-

ticular de perfección; y el género de cualidad contraído por la diferencia "gracia" queda elevado al orden sobrenatural, de tal modo que la razón misma de cualidad ha sido producida en esa misma cualidad sobrenatural; y de modo semejante, contraída por las diferencias espirituales, es espiritual e indivisible; y contraída por las diferencias materiales tiene una cierta divisibilidad y extensión de partes. Y así, en general, la razón genérica, por su unión con la específica, participa en sí de un modo más noble de ser, o menos noble, lo cual nace de la identidad omnímoda que tiene en la realidad la diferencia contractiva con el género contraído por ella, y porque se fundan en los mismos principios reales, al menos según la identidad real. Y, por este motivo también, ese modo de ser que participa el género, por su unión con la diferencia, no constituye otra diferencia peculiar, sino que nace de la misma diferencia y se convierte con ella, y a su manera pertenece a su efecto formal a causa de la referida identidad, como se ha probado. Por consiguiente, de este último modo puede entenderse que la razón de sustancia, en cuanto está en el cuerpo, es compuesta e incluye la materia y la forma, no ciertamente según las razones especiales de materia y forma como tales, sino según los grados de sustancia que incluyen; pues, en virtud de ellos, completan la razón íntegra de sustancia que se da en la sustancia corpórea. Y se dice que esa razón de sustancia, tal como está en el cuerpo, incluye del modo dicho la materia y la forma, porque física y realmente se funda en esos principios, aun cuando metafísicamente la razón de sustancia concebida también ahí no diga expresamente composición y unión de varias sustancias incompletas, sino la sustancia completa de modo absoluto. Sin embargo, en todas esas cosas se da la misma razón para la sustancia corpórea como tal y para la sustancia material como tal, porque en ambas puede considerarse la razón de sustancia o solamente como la razón común de sustancia existente allí, o como la razón propia de sustancia material y corpórea, en cuanto constituida en una especie subalterna; y no se significa más en una razón con el nombre de sustancia material que con el de corpórea, o al revés.

tibus eius quemdam singularem modum perfectionis participat; et genus qualitatis contractum per differentiam gratiae elevatur ad ordinem supernaturalem, ita ut ipsamet ratio qualitatis in tali qualitate supernaturalis effecta sit; et similiter contracta per differentias spirituales est spiritualis et indivisibilis, contracta vero per differentias materiales habet divisibilitatem quamdam et partium extensionem. Et ita in universum ratio generica, ex coniunctione ad specificam, in se participat nobiliorem modum essendi vel minus nobiliorem, quod provenit ex omnimoda identitate quam in re habet differentia contrahens cum genere per illam contracto, et quia in eisdem principiis realibus fundantur, saltem secundum realem identitatem. Et propterea etiam ille modus essendi, quem genus participat ex coniunctione ad differentiam, non constituit aliam peculiarem differentiam, sed ex eadem differentia provenit et cum ea convertitur, et suo modo pertinet ad effectum formalem eius, propter dictam identitatem, ut probatum est. Hoc ergo posteriori modo intelligi potest rationem substantiae, prout est in corpore, esse compositam et includere materiam et formam, non quidem secundum speciales rationes materiae et formae ut sic, sed secundum gradus substantiae quos includunt; nam ratione illorum complent integram rationem substantiae quae est in substantia corporea. Dicitur autem illa ratio substantiae, prout est in corpore, includere praedicto modo materiam et formam, quia physice et secundum rem in his principiis fundatur, quamvis metaphysice ratio substantiae etiam ibi concepta non dicat expresse compositionem et unionem ex pluribus substantiis incompletis, sed absolute substantiam completam. In his tamen omnibus eadem ratio est de substantia corporea ut sic et de substantia materiali ut sic, quia in utraque ratio substantiae potest accipi vel tantum ut communis ratio substantiae ibi existens, vel ut propria ratio substantiae materialis et corporeae, ut in specie subalterna constituta; nec magis sub una ratione significatur nomine substantiae materialis quam corporeae, vel e converso.

Solución de la cuestión

12. Hay que decir, pues, que la razón de sustancia material y la de corpórea son esencialmente lo mismo, y consiste en que la sustancia esté compuesta de materia y forma. En esa descripción, la sustancia tiene razón de género y lo restante razón de diferencia, la cual, con esas palabras, viene dada de modo físico más bien que metafísico. Pero toda esa diferencia física esencial queda comprendida metafísicamente con esta diferencia, *material,* cuando se dice que el cuerpo es sustancia material. Por lo cual, esa diferencia se funda radicalmente en aquellos principios físicos, a saber, la materia y la forma, en cuanto surge de ellas una sustancia completa de diferente razón y modo que la sustancia simple, y ese modo de la sustancia o de la composición se indica por esa diferencia *material.* Y la misma queda indicada por la otra diferencia, *corpórea,* la cual de modo semejante se funda radicalmente parte en la materia, parte en la forma sustancial en cuanto tal; pues pertenece también a la razón de cuerpo ser una sustancia completa compuesta de materia y forma. Sólo parece que hay una discrepancia en que esa diferencia, tal como se concibe y significa por *corpóreo,* incluye una relación a la cantidad, por lo cual la sustancia corpórea debe definirse como sustancia que es capaz de cantidad; y por esto sucede que, en nuestro modo de concebir, esa diferencia, a saber, material, parezca anterior y más esencial que la otra, a saber, *corpóreo;* en efecto, esa aptitud para recibir la cantidad, por el mismo hecho de concebirse como una cierta capacidad o potencia receptiva de la cantidad, se concibe como una propiedad o atributo que supone la esencia, que es la razón de dicha aptitud, la cual no es otra que la composición de la misma forma y materia sustanciales, como tales.

13. Y con esto, por último, se entiende en qué sentido es enteramente absoluta la razón esencial de sustancia material y que no incluye esencialmente relación alguna al accidente, ni siquiera a la cantidad, lo cual pertenece a la perfección absoluta de la sustancia, como después diremos. Por esto, aun cuando la materia y la forma sustancial incluyan entre sí esencialmente relaciones trascenden-

Quaestionis resolutio

12. Dicendum ergo est rationem substantiae materialis et corporeae essentialiter eamdem esse, et in hoc consistere quod sit substantia composita ex materia et forma. In qua descriptione substantia habet rationem generis, et reliquum rationem differentiae, quae illis verbis modo physico potius quam metaphysico traditur. Tota vero illa essentialis differentia physica metaphysice comprehenditur per illam differentiam *materialis,* cum dicitur corpus esse substantiam materialem. Unde differentia illa radicaliter fundatur in illis principiis physicis, materia, scilicet, et forma, quatenus ex eis consurgit una substantia completa alterius rationis et modi a substantia simplici, qui modus substantiae vel compositionis significatur per differentiam illam *materialis.* Eademque significatur per alteram differentiam *corporea,* quae similiter partim in materia, partim in forma substantiali ut sic radicaliter fundatur; nam etiam de ratione corporis est ut sit substantia completa ex materia et forma composita. Solum videtur esse discrimen, quia differentia haec, ut concipitur et significatur per *corporeum,* includit habitudinem ad quantitatem, unde substantia corporea definiri deberet substantia quae est capax quantitatis; atque hinc fit ut, secundum modum concipiendi nostrum, illa differentia, scilicet, *materialis,* videatur prior magisque essentialis quam altera, scilicet, *corporea;* nam aptitudo illa ad recipiendam quantitatem, hoc ipso quod concipitur per modum cuiusdam capacitatis seu potentiae receptivae quantitatis, concipitur ut proprietas quaedam seu attributum supponens essentiam, quae est ratio illius aptitudinis, quae non est alia, nisi compositio ex ipsa forma et materia substantialibus, ut sic.

13. Atque ex his ultimo intelligitur quo modo essentialis ratio materialis substantiae sit omnino absoluta, non includens essentialiter habitudinem aliquam ad accidens, etiam ad quantitatem, quod pertinet ad absolutam perfectionem substantiae, ut infra dicemus. Unde, licet materia et forma substantialis inter se includant essentialiter transcenden-

tales por las que ambas están mutuamente ordenadas, sin embargo esas relaciones y sus términos están contenidos en la misma sustancia completa; pero la misma sustancia en su totalidad no dice esencialmente relación a la forma accidental, ya que no se ordena a ella de modo esencial y primario y, aun cuando sea capaz de ella, es de una manera cuasi concomitante y debida a la perfección absoluta de su naturaleza, no porque haya sido constituida con esta finalidad primariamente, como hemos expuesto ya antes al tratar de la causa material de los accidentes.

SECCION II

¿Consiste la esencia de la sustancia material en la sola forma sustancial o también en la materia?

1. *Razón de la duda.*— La razón de la duda está en que Aristóteles, en muchos pasajes, señala que la única esencia de la realidad material es la forma; pues, en el lib. I de la *Metafísica,* c. 7, text. 52, dice que la *razón,* es decir, la forma, es la quididad y la sustancia de la cosa. *Es necesario* —dice— *que la carne y cada una de las demás cosas sea una razón o nada; pues a esto debe el ser la carne, y el hueso, y lo demás, y no a la materia.* Y de modo semejante, en el lib. VII, c. 11, llama a la forma esencia de la cosa; y por esta razón indica que se pone ella sola en la definición de la cosa y no se pone la parte material, y tal vez por ese motivo en otros lugares reduce una y otra parte de la definición al género de causa formal, como se ve por el V de la *Metafísica,* c. 2, y II de la *Física,* c. 3, y II *De Anima,* c. 2.

Opinión de Averroes

2. A causa de estos testimonios de Aristóteles y de otros parecidos, afirma Averroes, en el lib. VII *Metaph.,* com. 21 y 34, que la materia no pertenece a la quididad de la sustancia material, aunque sí pertenezca a su constitución intrínseca, pero que es solamente el vehículo y cuasi sustentáculo de la forma, la cual es la quididad entera de la sustancia material. Y antes de Averroes había insinuado esta opinión Alejandro, II *Metaph.,* text. 12; y Temistio, III *De Anima,* text. 9 y 38;

tales habitudines, quibus una ad alteram mutuo ordinantur, tamen hae habitudines et termini earum in ipsa substantia completa concluduntur; ipsa vero substantia tota non dicit essentialiter habitudinem ad formam accidentalem, quia non ad illam ordinatur per se primo, et, quamvis sit capax illius, id tamen est quasi concomitanter ex absoluta perfectione suae naturae, non quia ad hunc finem primario instituta sit, sicut declaravimus supra tractando de materiali causa accidentium.

SECTIO II

Utrum essentia substantiae materialis consistat in sola forma substantiali, vel etiam in materia

1. *Ratio dubii.*— Ratio dubitandi est, quia Aristoteles multis in locis significat solam formam esse essentiam rei materialis; nam, lib. I Metaph., c. 7, text. 52, *rationem,* id est, formam, dicit esse quidditatem et substantiam rei. *Necesse est* (inquit) *carnem, et caeterorum unumquodque rationem esse, aut nihil; nam propter hoc et caro est, et os, et caetera, non propter materiam.* Et similiter, lib. VII, c. 11, formam vocat quod quid erat esse rei; et ideo significat illam solam poni in definitione, non vero materialem partem, et fortasse ob eam causam in aliis locis utramque definitionis partem revocat ad genus causae formalis, ut patet ex V Metaph., c. 2, et II Phys., c. 3, et II de Anim., c. 2.

Opinio Averrois

2. Propter haec et similia Aristotelis testimonia, Averroes, VII Metaph., comm. 21 et 34, ait materiam non esse de quidditate substantiae materialis, etiamsi ad intrinsecam eius constitutionem pertineat, sed esse solum quasi vehiculum vel sustentaculum formae, quae est tota quidditas materialis substantiae. Et ante Averroem insinuavit hanc sententiam Alexander, II Metaph., textu 12; et Themist., III de Anim., text. 9 et 38; postea ve-

posteriormente la han seguido Janduno, VII *Metaph.,* q. 12; Nifo, disp. XIII; y como probable la defiende también Soncinas, al resolver las objeciones contrarias, en el mismo lib. VII, q. 26. Y puede probarse, en primer lugar, porque cada cosa es tal por su entidad, y por ella misma se distingue de las otras; ahora bien, las sustancias materiales no se distinguen entre sí por la materia; pues, al diferir entre sí por la especie, no difieren en la materia; por consiguiente, la materia no pertenece a sus quididades. Y se confirma porque la esencia del hombre y la del caballo difieren específicamente en cuanto a su naturaleza y esencia física; ahora bien, no difieren más que en sus formas; por consiguiente, su esencia consiste en solas las formas; pues la materia es la misma en uno y otro. En segundo lugar, porque, si la materia pertenece a la esencia, consiguientemente una parte de la materia será parte de la esencia; por tanto, una parte integrante, por ejemplo la mano o la cabeza, será una parte esencial, ya que es una cierta parte de la esencia. Ahora bien, el consiguiente es falso, porque, de lo contrario, un hombre mutilado no poseería toda la esencia humana y, por tanto, no sería hombre. En tercer lugar, porque, si la materia en común perteneciese a la esencia de la sustancia material, consiguientemente en la especie tal materia estaría en la esencia de tal sustancia, y en el individuo pertenecería a la esencia de tal individuo esta materia individual; ahora bien, esto es falso, porque, variando toda la materia por la nutrición continua, permanece siempre el mismo hombre numéricamente. Y en la resurrección, aunque al alma no se le conceda el mismo cuerpo en número que tuvo antes, sino uno hecho de otra materia, será numéricamente el mismo hombre que fue antes.

Sentencia verdadera

3. Sin embargo, la opinión contraria, a saber, que la materia pertenece a la esencia de la sustancia material, es verdadera y está comúnmente admitida. La profesó Avicena, V de su *Metafísica,* c. 4, donde afirma que la quididad del ser natural resulta de la composición de materia y forma, y esto es lo que enseña Santo Tomás en todas partes, sobre todo en I, q. 75, a. 4, y I *cont Gent.,* c. 21, y lib. II, c. 81, y en el *De Ente et essentia,* c. 2, donde lo trata Cayetano, q. 4;

ro illam secuti sunt Iandunus, VII Metaph., q. 12; Niphus, disp. XIII; et sub probabilitate eam defendit Soncinas, solvens argumenta in oppositum, eodem lib. VII, q. 26. Et potest probari primo, quia unaquaeque res per suam entitatem est talis, et per eamdem distinguitur ab aliis; sed substantiae materiales non distinguuntur inter se per materiam; nam, cum inter se specie differant, in materia non differunt; ergo materia non pertinet ad earum quidditatem. Et confirmatur, nam essentia hominis et equi specie differunt quoad physicam naturam et essentiam; sed non differunt nisi in formis; ergo in solis formis consistit eorum essentia; nam materia eadem est in utroque. Secundo, quia si materia est de essentia, ergo pars materiae erit pars essentiae; ergo pars integralis, verbi gratia, manus vel caput, erit pars essentialis, quia est pars quaedam essentiae. Consequens autem est falsum, quia alias homo mutilus non haberet totam hominis essentiam, et consequenter non esset homo. Tertio, quia, si materia in communi esset de essentia substantiae materialis, ergo in specie de essentia talis substantiae esset talis materia, et in individuo de essentia talis individui esset haec individua materia; hoc autem est falsum, quia, variata tota materia per continuam nutritionem, semper manet idem numero homo. Et in resurrectione, quamvis animae non detur idem numero corpus quod antea habuit, sed ex alia materia confectum, erit idem numero homo qui antea fuerat.

Vera sententia

3. Contraria nihilominus sententia, nimirum, materiam esse de essentia materialis substantiae, vera est et communiter recepta. Docuit eam Avicen., V Metaph., c. 4, ubi dicit quidditatem rei naturalis esse ex compositione materiae et formae, et eam ubique docet D. Thomas, praesertim I, q. 75, a. 4, et I cont. Gent., c. 21, et lib. II, c. 81, et de Ente et essentia, c. 2, ubi Caietanus, q. 4;

Capréolo, *In IV,* dist. 44, q. 1, a. 1; Escoto, *In II,* dist. 22, q. única, y VII *Metaph.,* q. 16; Egidio, VII *Metaph.,* q. 2, y otros, en el mismo sitio. Y se toma de Aristóteles, lib. V de la *Física,* c. 1, donde afirma que tanto la materia como la forma son la naturaleza de las cosas naturales; ahora bien, en la realidad es lo mismo naturaleza que esencia, como se dijo antes, aun cuando la etimología del nombre sea diversa. Por consiguiente, no es suficientemente consecuente consigo mismo Averroes cuando en el VII *Metaph.,* text. 27, admite que la naturaleza que tienen las especies en los seres generables es algo compuesto de materia y forma, cosa que es verdadera acerca de la naturaleza íntegra o total. Hay también otros testimonios de Aristóteles y de otros autores de peso, que aduciremos en seguida.

Pero, para probar racionalmente esta sentencia, hay que avanzar poco a poco a través de varias proposiciones.

Resolución de la cuestión

4. Por consiguiente, afirmo, en primer lugar, que la sustancia material completa, del mismo modo que es verdaderamente y *per se* una, tiene también una quididad y esencia. Esta proposición parece evidente en sí misma por sus términos, pues lo uno sigue al ente, por lo cual cada cosa es una del mismo modo que es ente; ahora bien, ente se dice por el ser o la esencia; por consiguiente, lo que absolutamente es un ente es menester que posea un ser, y consecuentemente una esencia, sobre todo hablando en el plano natural y de la unidad natural; por tanto, si la sustancia material es propiamente y *per se* un ente, tiene también una esencia. Ahora bien, es cosa cierta e indudable que la sustancia material es propiamente y *per se* un ente; por consiguiente, tiene de modo propio y esencial una esencia.

5. *Segunda conclusión.*— En segundo lugar afirmo que la sustancia material, en cuanto es un ente uno *per se,* no es sola forma ni sola materia, sino el compuesto de materia y forma. Esto es cierto también casi por sus mismos términos, ya que en ninguna especie de sustancia material se dice que la forma sola sea toda la especie; pues tampoco el alma es el hombre, ni la forma del agua es el agua. Y acerca de la materia es más claro, a no ser que alguien se equivoque

Capreolus, In IV, dist. 44, q. 1, a. 1; Scotus, In II, dist. 22, q. unic., et VII Metaph., q. 16; Aegid., VII Metaph., q. 2, et alii ibidem. Sumiturque ex Aristotele, lib. V Phys., c. 1, ubi tam materiam quam formam dicit esse naturam rerum naturalium: in re autem idem est natura quod essentia, ut supra dictum est, quamvis etymologia nominis sit diversa. Unde non satis sibi constat Averroes, cum VII Metaph., text. 27, fatetur naturam quam habent species in rebus generabilibus esse quid compositum ex materia et forma, quod est verum de natura integra seu totali. Sunt etiam alia testimonia Aristotelis et aliorum gravium auctorum, quae statim afferemus. Ut vero ratione hanc sententiam probemus, paulatim procedere oportet per nonnullas propositiones.

Quaestionis resolutio

4. Dico ergo primo: materialis substantia completa, sicut est vere ac per se una, ita unam habet quidditatem et essentiam. Quae propositio videtur per se nota ex terminis; nam unum consequitur ens, unde unumquodque sicut est ens, ita est unum ens; ens autem ab esse vel essentia dicitur; quod ergo est simpliciter unum ens, unum esse habere necesse est, et consequenter unam essentiam, praesertim naturaliter loquendo et de naturali unitate; si ergo substantia materialis est proprie ac per se unum ens, unam etiam essentiam habet. Certum est autem et indubitatum substantiam materialem esse proprie ac per se unum ens; ergo proprie ac per se habet unam essentiam.

5. *Secunda conclusio.*— Dico secundo: substantia materialis, ut est ens per se unum, non est sola forma, nec sola materia, sed compositum ex materia et forma. Hoc etiam est certum fere ex terminis; nam in nulla specie substantiae materialis sola forma dicitur esse tota species; neque enim anima est homo, aut forma aquae est aqua. De materia autem id clarius est, nisi quis erret

como los antiguos filósofos diciendo que toda la sustancia de las cosas generables es la materia y que se diferencia en solos los accidentes. De aquí que Aristóteles, VII de la *Metaf.,* c. 7, niegue que sea la forma sustancial la que se engendra, sino que es el compuesto, a pesar de que es cierto que se engendra la sustancia material una *per se.* De aquí también que San Agustín, XIX *De Civitate,* c. 9, alabe a Varrón, que afirma que el hombre no es ni sola el alma, ni solo el cuerpo, sino algo que consta de ambos; y esto lo afirmó también Damasceno, lib. III *De Fide,* c. 3. Y se da la misma razón para todas las sustancias materiales y también para la sustancia material en común. Finalmente, es claro esto por lo que se afirmó en la sección precedente; pues la sustancia material como tal es una sustancia completa; ahora bien, ni la forma ni la materia es por sí sustancia completa; por consiguiente, la sustancia material no dice sola la forma ni sola la materia, sino el compuesto de ambas; y que este compuesto sea uno *per se* se explicó suficientemente antes, cuando tratamos de la causa material y formal, y se verá mejor por lo que diremos a continuación.

6. *Tercera conclusión.*— Digo, en tercer lugar, que la esencia íntegra de esa sustancia no es la materia sola, ni la forma sola, sino cierta naturaleza compuesta de ambas, que es una *per se* en la razón de esencia o naturaleza. Esto se toma de Aristóteles, VIII de la *Metafísica,* text. 15, que dice que la quididad de las sustancias materiales es una *per se,* porque consta de acto y potencia que se unen *per se.* Y se prueba con la razón, primero porque esta sustancia es una *per se* por composición; por consiguiente, tiene una esencia; por tanto, ésta no puede ser la forma sola, ni sola la materia; luego es la naturaleza compuesta de ambas. La consecuencia primera se prueba basándose en la primera conclusión, porque la sustancia *per se* una es el ente *per se* uno; ahora bien, el ente *per se* uno tiene una esencia. Pero puede urgirse que Cristo, en cuanto subsistente en las dos naturalezas, es de modo absoluto un ente *per se,* y, sin embargo, no tiene una esencia solamente, sino dos. Se responde que ese argumento no viene al caso. Primero, porque ese modo de unidad y de composición de varias naturalezas en una persona no es natural; y aquí hablamos del ente *per se* uno de modo natural;

cum antiquis philosophis, dicens totam substantiam rerum generabilium esse materiam solisque accidentibus differre. Hinc Aristoteles, VII Metaph., c. 7, negat formam substantialem generari, sed compositum, cum tamen certum sit generari substantiam materialem per se unam. Hinc etiam D. August., XIX de Civit., c. 9, laudat Varronem dicentem hominem nec animam esse solam, nec solum corpus, sed quid ex utroque constans; quod etiam asseruit Damasc., lib. III de Fid., c. 3. Eadem autem ratio est de omnibus substantiis materialibus, et de substantia etiam materiali in communi. Denique id patet ex dictis sectione praecedenti; nam substantia materialis ut sic est substantia completa; sed neque forma neque materia per se est substantia completa; ergo substantia materialis non dicit solam formam nec solam materiam, sed compositum ex utraque; nam quod hoc compositum sit per se unum, supra satis declaratum est, cum de materiali ac formali causa ageremus, et ex statim dicendis amplius constabit.

6. *Tertia conclusio.*— Dico tertio: integra essentia huius substantiae non est sola materia, neque sola forma, sed quaedam natura ex utraque composita, quae per se una est in ratione naturae seu essentiae. Haec sumitur ex Arist., VIII Metaph., text. 15, dicente quidditatem substantiarum materialium esse per se unam, quia constat ex actu et potentia, quae per se uniuntur. Et ratione probatur, primo, quia haec substantia est per se una compositione, ergo habet unam essentiam; ergo illa non potest esse sola forma, neque sola materia; ergo est natura ex utraque composita. Prima consequentia probatur ex prima conclusione, quia substantia per se una est ens per se unum; ens autem per se unum unam habet essentiam. Sed instari potest: nam Christus, ut est in duabus naturis subsistens, est simpliciter unum ens per se, et tamen non habet unam tantum essentiam, sed duas. Respondetur instantiam non esse ad rem. Primo quidem, quia ille modus unitatis et compositionis plurium naturarum in una persona non est naturalis; hic autem

tal ente, efectivamente, tiene la unidad primariamente por la unidad de la esencia. Además, hay una diferencia, porque Cristo no tiene la unidad por la unión inmediata de las naturalezas entre sí, sino sólo por la unión de éstas en la misma persona; la sustancia natural, en cambio, tiene la unidad esencial y primariamente por la unión de la materia y la forma entre sí, y por eso, si dicha unión es tal que constituya un ente *per se* uno, será asimismo tal que constituya una esencia *per se* una.

7. Con lo cual se confirma esa primera consecuencia: pues, si la sustancia material es *per se* una, por incluirse en ella la materia y la forma, o bien se debe ello a la sola unidad del supuesto, o también a la unidad de la esencia. Lo primero no puede ser; por consiguiente, es lo segundo. La mayor es clara por enumeración suficiente de partes. Y no responderá satisfactoriamente quien diga que la sustancia material es una *per se* a causa de la unidad del compuesto, haciendo abstracción de la unidad de supuesto o esencia; porque, aunque esa abstracción pueda hacerse con la mente, sin embargo en la realidad no puede haber un compuesto que sea uno *per se* sin que sea un supuesto o una naturaleza o esencia, que es lo mismo. La menor se prueba, en cambio, porque la unidad del supuesto en las sustancias materiales surge de la unidad de naturaleza, o por medio de ella, cuando el supuesto es propio y connatural, tal como hablamos ahora. Esto lo explico como sigue: en efecto, podemos opinar que en todo el supuesto material hay solamente una subsistencia simple que termina toda la naturaleza y la materia y la forma; así dicha subsistencia supone la unidad íntegra de la naturaleza, a fin de que pueda terminarla de modo adecuado y comprenda en ella la materia y la forma; por consiguiente, esa unidad que surge de la unión de la materia y la forma, prescindiendo de la subsistencia, es la unidad de la esencia, y así la unidad del propio supuesto supone la unidad de la esencia. Si se opina, en cambio, que la materia y la forma tienen subsistencias parciales, se concluye lo mismo con idéntica o mayor eficacia, porque de la materia y la forma no surgirá un solo supuesto, a no ser que las subsistencias de éstas se unan para componer una subsistencia adecuada; pero no pueden unirse de este modo si no se unen entre sí la misma materia y forma según sus entidades de esencia, la cual unión debe preceder en orden

loquimur de ente per se uno naturali modo; huiusmodi enim ens primario habet unitatem ex unitate essentiae. Deinde est differentia, quia Christus non habet unitatem ex immediata unione naturarum inter se, sed solum ex unione earum in eadem persona; substantia autem naturalis primo et per se habet unitatem ex unione materiae et formae inter se, et ideo, si talis est illa unio ut constituat ens per se unum, talis etiam erit ut constituat essentiam per se unam.

7. Unde confirmatur illa prima consequentia: nam, si substantia materialis est per se una, cum in ea includantur materia et forma, vel id est propter solam unitatem suppositi, vel etiam propter unitatem essentiae. Non primum; ergo secundum. Maior constat a sufficienti partium enumeratione. Neque enim satisfaciet qui dixerit substantiam materialem esse per se unam propter unitatem compositi, abstrahendo ab uno supposito vel essentia; nam, licet haec abstractio mente fieri possit, tamen in re non potest esse compositum per se unum, nisi sit vel unum suppositum vel una natura seu essentia, quod idem est. Minor autem probatur, quia unitas suppositi in substantiis materialibus consurgit ex unitate naturae, vel mediante illa, quando suppositum est proprium et connaturale, ut nunc loquimur. Quod sic declaro: nam vel opinamur in toto supposito materiali tantum esse unam subsistentiam simplicem quae terminat totam naturam et materiam ac formam, et sic talis subsistentia supponit integram naturae unitatem, ut eam adaequate terminare possit et in ea complectatur materiam ac formam; illa ergo unitas, quae consurgit ex unione materiae et formae praecisa subsistentia, est unitas essentiae, atque ita unitas proprii suppositi supponit unitatem essentiae. Si vero opinemur materiam et formam habere partiales subsistentias, eadem vel maiori efficacitate idem concluditur, quia ex materia et forma non consurget unum suppositum, nisi earum subsistentiae coniungantur ad componendam unam adaequatam subsistentiam; non possunt autem ita uniri, nisi eadem materia et forma secundum suas entitates essentiae inter se uniantur, quae unio naturae

de naturaleza; pues, como la esencia es anterior a la subsistencia, de igual modo la unión en las entidades de la esencia debe ser anterior a la unión en las subsistencias parciales. Por tanto, si de estos elementos surge una subsistencia total, con mucho mayor motivo surgirá de ellas una esencia. Por consiguiente, la sustancia material es una *per se* no sólo por razón de un supuesto, sino también por razón de una esencia.

8. Y con esto se prueba fácilmente la segunda y tercera consecuencia de la razón principal. Porque se ha mostrado ya que con la materia y la forma —en cuanto en cualquiera de ellas hay alguna esencia no completa, sino parcial, apta para unirse a otra— se compone una cierta esencia completa y una *per se;* ésta es, por tanto, la propia y adecuada esencia de la sustancia compuesta. Se prueba la consecuencia, en primer lugar, porque esa esencia es esencia de una cosa, y no es de otra sino de la sustancia material. En segundo lugar, porque la sustancia material es un ente completo; por tanto, debe tener una esencia completa; ahora bien, ni la esencia de la materia por sí sola, ni la esencia de la forma por sí sola es completa, porque ninguna de ellas es un ente completo o una naturaleza completa, ya que está destinada por su naturaleza a completar la sustancia; por consiguiente, ninguna de ellas es esencia completa; por tanto, ninguna es la esencia entera de la sustancia material. En tercer lugar, porque la esencia debe estar proporcionada a la cosa; por tanto, un ente compuesto debe tener una esencia compuesta; ahora bien, la sustancia material es un ente compuesto; luego la esencia íntegra de la misma debe ser una por composición; por tanto, no es la sola forma, que es simple, ni la materia, sino el compuesto de ambas. Se prueba la primera consecuencia, no sólo por la proporción debida, sino también porque pertenece a la esencia de una cosa aquello que la constituye de modo intrínseco y esencial y primariamente; ahora bien, el ente compuesto está constituido intrínseca, esencial y primariamente por la naturaleza compuesta.

9. *Se satisface a una objeción.*— Se dirá que el ente artificial está compuesto por la materia y una forma artificial, y, a pesar de todo, su esencia consiste en la sola forma artificial, como piensan muchos; por consiguiente, no pertenece a la razón del ente compuesto tener la esencia compuesta, y el mismo argumento puede

ordine antecedere debet; nam, sicut essentia prior est subsistentia, ita unio in entitatibus essentiae prior esse debet quam unio in partialibus subsistentiis. Igitur, si ex his consurgit una subsistentia totalis, multo magis ex illis consurget una essentia. Est ergo substantia materialis per se una non tantum ratione unius suppositi, sed etiam ratione unius essentiae.

8. Atque hinc facile probatur secunda et tertia consequentia principalis rationis. Quia iam ostensum est, ex materia et forma, prout in qualibet earum est aliqua essentia non completa, sed partialis, apta uniri alteri, componi essentiam quamdam completam ac per se unam; haec ergo est propria et adaequata essentia substantiae compositae. Probatur consequentia, primo quia illa essentia alicuius rei est essentia et non alterius nisi substantiae materialis. Secundo quia substantia materialis est ens completum; ergo debet habere essentiam completam; sed essentia materiae per se sola, aut essentia formae per se sola non est completa, quia neutra earum est completum ens aut completa natura, cum sit natura sua instituta ad substantiam complendam; neutra ergo earum est completa essentia; ergo neutra est tota essentia substantiae materialis. Tertio, quia essentia debet esse rei proportionata; ergo ens compositum habere debet essentiam compositam; sed substantia materialis est unum ens compositum; ergo integra essentia illius debet esse una compositione; non est ergo sola forma, quae simplex est, nec materia, sed compositum ex utraque. Prima consequentia probatur, tum ex debita proportione, tum etiam quia illud est de essentia rei quod intrinsece ac per se primo rem constituit; ens autem compositum intrinsece ac per se primo constituitur per naturam compositam.

9. *Obiectioni satisfit.*— Dices: ens artificiale est compositum ex materia et forma artis et nihilominus eius essentia consistit in sola forma artis, ut multi sentiunt; ergo non est de ratione entis compositi ut habeat essentiam compositam, et idem argumentum

establecerse para los otros compuestos accidentales. Se responde, en primer lugar, que la razón no es la misma, porque el ente compuesto de sustancia y accidente no es propiamente un ente, ya que no es uno *per se*, y, por ello, si hablamos adecuadamente de él, propiamente no tiene una esencia, sino que incluye varias, unidas no sustancial, sino accidentalmente. Ahora bien, hablando formalmente de esos compuestos, se dice que su esencia consiste en una forma accidental, porque a ella se refieren formalmente, connotando los sujetos. Y esto no sucede así en la sustancia compuesta; en efecto, es una *per se*, y, por ello, debe poseer una esencia con unidad *per se;* pues el hombre no dice formalmente sólo el alma, sino la humanidad, que no es el alma sola, ya que entonces la humanidad sería espiritual e inmortal, lo mismo que el alma, cosa que es enteramente falsa; por consiguiente, la humanidad es la esencia íntegra compuesta de alma y cuerpo, y lo mismo ocurre con las restantes cosas materiales. Sin embargo, no faltan quienes equiparen en este punto los seres artificiales con las sustancias y establezcan en esto la diferencia entre los artificiales y otros compuestos accidentales. Pero no hemos de detenernos en ello, porque no se refiere para nada al punto presente, sobre todo porque, si existe alguna diferencia, sólo está en el uso y significación de los nombres, no en las cosas mismas.

10. Por lo cual, basándome en esta misma diferencia entre la sustancia y los accidentes, argumento en cuarto lugar. En efecto, en la definición de la sustancia material entra la materia; luego pertenece a su esencia. La consecuencia es clara, porque la sustancia se diferencia del accidente en que no se define por algo sobreañadido, sino por sus principios intrínsecos y esenciales. Ni es suficiente lo que afirman algunos, que el accidente se define por algo que se añade de otro predicamento y la sustancia por algo que se añade del mismo; porque, aun cuando esto sea verdadero para la sustancia incompleta, como es la materia misma o la forma, no es así para la sustancia completa; pues, como decía en la sección precedente, la materia dice una relación trascendental a la forma, y la forma a la materia; en cambio, la sustancia compuesta de ambas es algo enteramente absoluto, que no

fieri potest de aliis compositis accidentalibus. Respondetur imprimis non esse parem rationem, nam ens compositum ex substantia et accidente non est proprie unum ens, quia non est per se unum, et ideo, si adaequate de illo loquamur, proprie non habet unam essentiam, sed includit plures, non per se, sed per accidens unitas. Formaliter autem loquendo de his compositis, dicitur eorum essentia consistere in forma accidentali, quia illam dicunt de formali, et connotant subiecta. Quod non ita est de substantia composita; est enim per se una, et ideo essentiam per se unam habere debet; homo enim non tantum dicit formaliter animam, sed humanitatem, quae non est sola anima, alias esset spiritualis et immortalis humanitas, sicut anima, quod est plane falsum; est ergo humanitas integra essentia ex anima et corpore composita, et idem est de caeteris rebus materialibus. Non tamen desunt [1] qui in hoc aequiparent artificialia substantiis, et differentiam in hoc constituant inter artificialia et alia accidentalia composita. Sed in hoc non est nobis immorandum, nihil enim ad rem praesentem refert, praesertim quia, si quae est differentia, solum est in nominus usu et significatione, non in rebus.

10. Unde ex hac ipsa differentia inter substantiam et accidentia argumentor quarto. Nam in definitione substantiae materialis ponitur materia; ergo est de essentia eius. Patet consequentia, quia in hoc differt substantia ab accidente, quod non definitur per aliquod additum, sed per intrinseca et essentialia principia. Nec satis est quod quidam asserunt, accidens definiri per additum alterius praedicamenti, substantiam vero, eiusdem; nam, licet hoc sit verum de substantia incompleta, qualis est materia ipsa vel forma, non tamen de substantia completa; nam, ut dicebam sectione praecedenti, materia dicit transcendentalem habitudinem ad formam, et forma ad materiam; substantia vero ex utraque composita est quid omnino absolutum, non dicens habitudinem ad

[1] Vide Fonsec., V Metaph., c. 7, q. 5, sect. 4.

dice relación a algo extrínseco, si no es tal vez como a fin o a principio eficiente. Añádase que, si la materia no es una parte esencial de la sustancia, apenas se entiende cómo entra en el predicamento de sustancia, ya que ni se coloca directamente por no ser sustancia íntegra, ni tampoco de modo reductivo como parte esencial de la sustancia. Se dirá que se reduce como vehículo de la forma. Pero, ciertamente, por una razón casi igual podría reducirse a la cantidad, especialmente según el Comentador, ya que es también vehículo de la cantidad. Y, además, la sustancia que se pone directamente en un predicamento no necesita vehículo, ya que es un ente *per se* absoluto e íntegro. Y la forma material, que necesita a su modo algún sustentáculo o vehículo, no se pone directamente en el predicamento de la sustancia, como tampoco la materia; más aún, ni siquiera el alma racional, aun siendo subsistente, se pone directamente en el predicamento de la sustancia; por consiguiente, la materia no sólo debe reducirse a ese predicamento, como vehículo de la forma, sino sobre todo como parte material de la sustancia; ahora bien, no es una parte sino esencial; por tanto.

11. En último lugar podemos argumentar que las propiedades de la sustancia material no sólo se toman de la forma, sino también de la materia; ahora bien, las propiedades siguen a la esencia; por consiguiente, a la esencia de esta sustancia no pertenece sólo la forma, sino también la materia. La mayor es clara, porque la corruptibilidad les viene a las sustancias inferiores no solamente de la forma, sino sobre todo de la materia, y las sustancias celestes deben también el ser incorruptibles a la especial condición de su materia; asimismo, esas sustancias no sólo deben a la forma el ser corpóreas, sino también a la materia, ya se entienda por corpóreo la diferencia esencial, ya alguna propiedad. Por lo cual, el hombre es absolutamente corpóreo y mortal por razón de su esencia y naturaleza, aun cuando su alma sea incorpórea e inmortal. Además, esas sustancias no sólo tienen el ser entes naturales y móviles por la forma, sino también por la materia; de donde algunos movimientos son naturales no sólo por razón de la forma, sino también por razón de la materia. Finalmente, no sólo la forma contribuye a las operaciones de las sustancias, sino que también lo hace de algún modo la materia,

extrinsecum, nisi forte tamquam ad finem vel ad principium efficiens. Adde quod, si materia non est pars essentialis substantiae, vix intelligitur quo modo in praedicamento substantiae collocetur, quia nec collocatur directe, cum non sit substantia integra, neque etiam reductive tamquam pars essentialis substantiae. Dices reduci ut vehiculum formae. Sed certe pari fere ratione posset reduci ad quantitatem, maxime iuxta Comment., quia est etiam vehiculum quantitatis. Et praeterea substantia, quae directe ponitur in praedicamento, non indiget vehiculo, cum sit ens per se absolutum et integrum. Forma autem materialis, quae suo modo indiget sustentante aut vehiculo, non ponitur directe in praedicamento substantiae, sicuti nec materia, immo neque anima rationalis, quamvis sit subsistens, ponitur directe in praedicamento substantiae; ergo materia non solum reduci debet ad illud praedicamentum ut vehiculum formae, sed maxime ut pars materialis substantiae; non est autem pars, nisi essentialis; ergo.

11. Ultimo argumentari possumus, quia proprietates materialis substantiae non solum a forma sumuntur, sed etiam a materia; sed proprietates consequuntur essentiam; ergo ad essentiam huius substantiae non solum pertinet forma, sed etiam materia. Maior patet, quia non solum ex forma, sed maxime ex materia habent substantiae inferiores quod corruptibiles sint, et substantiae caelestes ex tali conditione materiae habent etiam quod sint incorruptibiles; item hae substantiae non solum ex forma, sed etiam ex materia habent quod corporeae sint, sive per corporeum differentia essentialis, sive proprietas aliqua circumscribatur. Unde homo simpliciter corporeus est et mortalis, ratione suae essentiae et naturae, etiamsi anima eius incorporea sit et immortalis. Rursus hae substantiae non solum ex forma, sed etiam ex materia habent quod sint entia naturalia et mobilia; unde aliqui motus non solum ratione formae, sed etiam ratione materiae naturales sunt. Denique non solum forma, sed etiam materia aliquo modo con-

de tal manera que con razón Santo Tomás, I, q. 75, a. 4, ha dicho que, si el cuerpo no colaborase en nada con el alma para sus operaciones intelectuales, no se le uniría esencialmente, ni el cuerpo pertenecería a la quididad del hombre, sino que el alma sería el hombre; por consiguiente, el alma es una parte de la esencia en los seres materiales.

12. *Cuarta conclusión.*— Afirmo, en cuarto lugar, que la materia pertenece a la esencia de la sustancia material como una incoación y fundamento de la esencia, que se completa y constituye plenamente por la forma. Esta conclusión consta casi por lo dicho antes acerca de la causalidad de la materia y la forma, y en cuanto a ello se dice con razón que la materia en esos seres se comporta como receptáculo de la forma, o también como vehículo y sustentáculo respecto de las formas que necesitan que las sustenten. De aquí, sin embargo, no puede colegirse que se halle totalmente fuera de la esencia; en cambio, se concluye rectamente que es sólo como el fundamento e incoación de la misma esencia. Igualmente se incluye esto en la razón de sujeto primero, que se supone para la forma y que es actuado por ella y recibe el complemento de perfección.

Solución de las dificultades

13. *Explicación de los testimonios de Aristóteles.*— Finalmente, con esta aserción se resuelven fácilmente los fundamentos de la opinión contraria. Pues Aristóteles, en los lugares citados al principio, no se propone otra cosa que lo que hemos afirmado en esta última conclusión, a saber, que la forma es razón y término constitutivo de la esencia de la cosa, pero no que ella sola sea toda la esencia. Y en las palabras citadas allí, tomadas del I de la *Metafísica*, según la lectura corriente, no dice Aristóteles que la carne sea la forma o razón, sino que de la carne o de cualquier cosa semejante hay o se da una forma o razón por la que ella se constituye. Y si —tal como leen algunos modernos— dice que la carne es la razón, se ha de entender como sinécdoque, designando el todo por la parte principal. Y cuando dice que la forma es la razón o quididad de la cosa, puede entenderse también por antonomasia, porque es la parte principal de la quididad; o bien se entiende de modo causal, porque la forma es la que constituye principalmente

fert ad operationes substantiarum, adeo ut merito D. Thom., I, q. 75, a. 4, dixerit quod si corpus nihil conferret animae rationali ad operationes intellectuales eius, non uniretur illi per se, nec corpus esset de quidditate hominis, sed anima esset homo; est ergo materia pars essentiae in materialibus rebus.

12. *Quarta conclusio.*— Dico quarto: materia est de essentia substantiae materialis tamquam inchoatio quaedam et fundamentum essentiae, quae per formam completur ac plene constituitur. Haec conclusio constat fere ex supra dictis de causalitate materiae et formae, et quoad hoc recte dicitur materia esse in his rebus tamquam receptaculum formae, vel etiam tamquam vehiculum et sustentaculum respectu earum formarum quae sustentante indigent. Hinc tamen colligi non potest omnino esse extra essentiam; recte vero concluditur esse solum quasi fundamentum et inchoationem ipsius essentiae. Item hoc includitur in ratione primi subiecti, quod formae supponitur et per illam actuatur et complementum perfectionis recipit.

Argumentorum solutio

13. *Aristotelis testimonia explicantur.*— Denique ex hac assertione solvuntur facile fundamenta contrariae sententiae. Aristoteles enim, locis in principio citatis, nihil aliud intendit quam quod in hac ultima conclusione asseruimus, formam, scilicet, esse rationem et terminum constituentem essentiam rei, non vero solam illam esse totam essentiam. Et in verbis ibi citatis ex I Metaph., iuxta communem lectionem, non dicit Aristoteles carnem esse formam seu rationem, sed carnis et cuiuscumque similis rei esse vel dari formam seu rationem, qua nimirum constituitur. Quod si, ut aliqui moderni legunt, dicat carnem rationem, intelligendum est per synecdochen, ut totum a parte principaliori nominetur. Potest etiam, cum dicit formam esse rationem vel quidditatem rei, per antonomasiam intelligi, quia praecipua est pars quidditatis; vel intelligitur etiam

la quididad de la cosa y la distingue de las otras. Puede leerse a Santo Tomás, I, q. 75, a. 4.

14. A la primera razón hay que responder, basándose en la misma conclusión última, que con ella se prueba muy bien que la materia es como una cierta incoación de la esencia, pero no que esté totalmente fuera de la esencia. Porque, para que difieran específicamente las sustancias, basta con que difieran en su forma, ni hay inconveniente en que varias esencias distintas en especie sean semejantes en su fundamento y principio material. Y, por ello, las realidades materiales que difieren no sólo en la forma, sino también en la materia, se dice que difieren no solamente en la especie, sino también en el género físico. A la segunda razón se responde con el mismo fundamento, que no todas las partes materiales son esenciales, porque no todas son necesarias para que la forma pueda completar con la materia ese compuesto en que consiste la esencia de la cosa, y por eso es absolutamente esencial la materia que es necesaria para ello; la restante, en cambio, se dice que pertenece a la integridad o complemento de la cosa.

15. A la tercera razón, en lo referente a la esencia en la especie, es verdad que pertenece a la esencia de la cosa estar constituida por una especie de materia tal como por su naturaleza la pide la forma; pues, si imaginásemos que el alma racional se une a la materia celeste, no se originaría una esencia de la misma clase que la esencia del hombre. Por ello, concluyen lógicamente los teólogos que el Verbo divino tomó un cuerpo de la materia de las cosas generables, por el hecho de haber adquirido la esencia verdadera de hombre. Pero no hay que pensar que, por ser la materia en general algo perteneciente a la esencia de la sustancia en general, resulta como consecuencia que, para cada sustancia distinta específicamente, haya también una materia distinta en especie, en cuanto a su propia especie esencial de materia, porque puede suceder que varias formas diversas en especie exijan una materia de la misma razón sustancial, aun cuando requieran disposiciones diferentes en ella.

16. Pero, en lo referente a la unidad individual, hay que confesar absolutamente que la sustancia material, para ser la misma numéricamente, requiere no sólo la misma forma numérica, sino también la misma materia numérica; y que

causaliter, quia forma est quae praecipue constituit quidditatem rei, eamque ab aliis distinguit. Legatur D. Thom., I, q. 75, a. 4.

14. Ad primam rationem ex eadem conclusione ultima respondendum est illa optime probari materiam esse veluti quamdam inchoationem essentiae, non vero quod sit omnino extra essentiam. Quia, ut substantiae differant specie, satis est quod in forma differant neque est inconveniens ut variae essentiae specie distinctae, in fundamento et materiali principio similes sint. Et propterea res materiales, quae non solum in forma, sed etiam in materia differunt, non tantum specie, sed etiam in genere physico differre dicuntur. Ad secundam rationem ex eadem radice respondetur non omnes partes materiales esse essentiales, quia non omnes sunt necessariae ut forma complere possit cum materia illud compositum in quo essentia rei consistit, et ideo illa materia est simpliciter essentialis quae ad hoc necessaria est; reliqua vero dicitur esse de integritate aut complemento rei.

15. Ad tertiam, quod attinet ad essentiam in specie, verum est esse de essentia rei ut per talem speciem materiae constituatur, qualem natura sua forma postulat; nam, si fingeremus animam rationalem uniri materiae caelesti, non consurgeret una essentia eiusdem rationis cum essentia hominis. Unde theologi recte concludunt Verbum divinum assumpsisse corpus ex materia hac generabilium rerum, ex eo quod assumpsit veram hominis essentiam. Non est autem intelligendum, ex eo quod materia in communi sit de essentia substantiae in communi, fieri consequens ut uniuscuiusque substantiae specie distinctae sit etiam materia specie distincta quoad propriam speciem essentialem materiae, quia fieri potest ut plures formae specie diversae postulent materiam eiusdem rationis substantialis, quamvis in ea varias dispositiones requirant.

16. Quod vero attinet ad unitatem individui, fatendum est absolute substantiam materialem ut sit eadem numero, requirere non solum eamdem numero formam, sed

esa unidad será en toda la sustancia tanto más perfecta, cuanto mayor fuere en ambos principios, no sólo en el formal, sino también en el material. Pues la unidad del todo surge de la unidad de las partes, porque existe la misma proporción para la cosa singular con sus principios singulares que para la realidad específica con sus principios comunes. Por consiguiente, lo mismo que la especie en común tiene principios determinados en especie, así también la cosa singular determinada debe tener principios propios individual y particularmente. Finalmente, por este motivo concluyen los teólogos que pertenece a la unidad de la resurrección de unos mismos hombres que sus almas se unan a los mismos cuerpos numéricos, punto sobre el que traté extensamente en contra de Durando, en el II tomo de la p. III, disp. XLIV, s. 2. Pero esa unidad de la materia no es siempre igual, porque al menos puede variar a veces lentamente, como enseñó Santo Tomás, I, q. 119, a. 1, y entonces se piensa que persevera la misma como por una cierta continuidad, por razón de la cual, y sobre todo por razón de la forma, permanece el individuo físicamente siempre el mismo; de ello se trató también en lo que precede, disp. VI, sobre el principio de individuación, sec. 3.

SECCION III

SI LA SUSTANCIA MATERIAL ES ALGO DISTINTO DE LA MATERIA Y LA FORMA, CONSIDERADAS SIMULTÁNEAMENTE, Y DE LA UNIÓN DE AMBAS

1. Esta cuestión puede plantearse acerca de cualquier todo respecto de sus partes o de un compuesto acerca de sus componentes; sin embargo, viene oportunamente a este lugar, no sólo porque la primera y principal composición natural es la constituida por las partes esenciales de la sustancia, sino también porque es necesaria para explicar exactamente la razón de sustancia compuesta o material.

Primera opinión, que establece una distinción real

2. En este punto existen varias opiniones. La primera afirma que la sustancia compuesta es realmente distinta de sus partes, y no sólo de cada una de ellas

(que es cosa cierta e indudable para todos), sino también de todas tomadas conjuntamente, y no sólo por un modo real que añada a sus partes, sino también porque es una verdadera entidad realmente distinta de ellas. Así piensan muchos expositores de Aristóteles, en el lib. I de la *Física,* text. 16, donde Aristóteles insinúa en general esta opinión. Y la mantiene Herveo, *Quodl.* II, q. 15; Capréolo, *In III,* dist. 2, a. 1; Cayetano, III, q. 6, a. 5, ad 1 de Durando; el Ferrariense, IV *cont. Gent.,* c. 81; Iavello, VII *Metaph.,* q. últ. Se inclina a ella Santo Tomás, *In III,* dist. 2, q. 1, a. 3, quaestiunc. 3, ad. 3, e *In IV,* dist. 16, q. 1, a. 1, quaestiunc. 3, ad 2. Sostiene lo mismo Escoto, VIII *Metaph.,* q. 4, e *In III,* dist. 2, q. 2; y allí mismo Licheto; Maironis, dist. 1, q. 10; Antonio Andrés, VII *Metaph.,* q. 18; Zimara, *Theorem.* 75; y mantiene lo mismo Avicena, lib. III de su *Metafísica,* c. 4. Se inclina a este parecer Aristóteles en varios pasajes; pues, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 14, text. 19, dice: *Seis no son dos veces tres, sino una vez seis.* Y de modo parecido dice, en el lib. VII, c. 17, que la sílaba *ba* no es *b* y *a.* Y en el lib. VIII, c. 6, text. 15, dice que el todo es algo además de las partes. Y en el II *De Anima,* al principio, y frecuentemente en otros lugares, distingue la sustancia en forma, materia y compuesto, juzgando que el compuesto es una realidad esencialmente distinta.

3. *Fundamento de la primera opinión.*— El fundamento de esta opinión es que en la realidad se atribuyen muchas cosas a la totalidad de la sustancia compuesta, que no convienen a las partes ni siquiera tomadas conjuntamente, y al revés. En efecto, el todo es lo que se engendra esencial y primariamente, y no las partes tomadas en conjunto, ni tampoco su unión; pues, como la unión es una relación, no puede ser el término de la generación. De modo parecido, el todo se corrompe, aun cuando las partes permanezcan, como es claro en la muerte del hombre. Además, el todo se compone de partes tomadas conjuntamente y unidas, pues, estando separadas, no componen; y, sin embargo, el todo no se compone a sí mismo, como es claro por sí. Finalmente, el todo es lo que obra, se mueve, camina, etc., y todo eso no puede atribuirse a un agregado por unión, ni a las partes. Por consiguiente, el todo es una realidad superior a ese agregado.

etiam eamdem numero materiam; tantoque fore hanc unitatem perfectiorem in tota substantia quanto maior fuerit in utroque principio, non tantum formali, sed etiam materiali. Nam unitas totius ex unitate partium consurgit. Et quia eadem est proportio rei singularis ad sua principia singularia, quae est rei specificae ad principia communia. Sicut ergo species in communi principia habet determinata in specie, ita res singularis determinata habere debet propria principia in individuo et in particulari. Denique hac ratione concludunt theologi ad unitatem resurrectionis eorumdem hominum pertinere ut eorum animae eisdem numero corporibus uniantur, de qua re disputavi late contra Durandum, in II tomo III part., disp. XLIV, sect. 2. Haec autem unitas materiae non semper aequalis est, quia saltem paulatim potest interdum variari, ut docuit D. Thom., I, q. 119, a. 1, et tunc censetur eadem perseverare, quasi continuatione quadam, ratione cuius et praecipue ratione formae, individuum physice manet semper idem, de qua re dictum est etiam in superioribus, disp. VI de Principio individuationis, sect. 3.

SECTIO III

UTRUM SUBSTANTIA MATERIALIS SIT ALIQUID DISTINCTUM A MATERIA ET FORMA SIMUL SUMPTIS, ET UNIONE EARUM

1. Quaestio haec de quolibet toto respectu suarum partium et composito respectu suorum componentium tractari potest; tamen commode in hunc locum cadit, tum quia prima et praecipua compositio naturalis est ex partibus essentialibus substantiae; tum etiam quia necessaria est ad rationem compositae seu materialis substantiae exacte declarandam.

Prima sententia ponens realem distinctionem

2. Sunt ergo in hac re variae sententiae. Prima affirmat substantiam compositam esse re ipsa distinctam a suis partibus, non tantum singulis (quod certum est et indubitatum apud omnes), sed etiam simul sumptis, non solum secundum aliquem realem modum quem addat ipsis partibus, sed etiam quia sit vera entitas realiter distincta ab ipsis. Ita sentiunt multi expositores Arist., in I Phys., text. 16, ubi Aristoteles hanc partem generatim insinuat. Eamque tenet Hervaeus, Quodl. II, q. 15; Capreol., In III, dist. 2, a. 1; Caiet., III, q. 6, a. 5, ad 1 Durand.; Ferrar., IV cont. Gent., c. 81; Iavell., VII Metaph., q. ult. Favet D. Thomas, In III, dist. 2, q. 1, a. 3, quaestiunc. 3, ad 3, et In IV, dist. 16, q. 1, a. 1, quaestiunc. 3, ad 2. Idem tenet Scotus, VIII Metaph., q. 4, et In III, dist. 2, q. 2; et ibi Lichetus; Mairon., dist. 1, q. 10; Antonius Andr., VII Metaph., q. 18; Zimara, Theorem. 75; et idem tenet Avicenna, lib. III suae Metaph., c. 4. Favetque huic sententiae Aristoteles variis in locis; nam V Metaph., c. 14, text. 19, ait: *Sex non sunt bis tria, sed semel sex.* Similiter, lib. VII, c. 17, dicit syllabam *ba,* non esse *b* et *a.* Et lib. VIII, c. 6, text. 15, ait totum esse aliquid praeter partes. Et II de Anim., in princip., et saepe alibi, distinguit substantiam in formam, materiam et compositum, sentiens compositum esse rem per se distinctam.

3. *Primae sententiae fundamentum.*— Fundamentum huius sententiae est quia multa in re ipsa attribuuntur toti substantiae compositae quae partibus etiam simul sumptis non conveniunt, et e converso. Totum enim est quod per se primo generatur, non autem partes simul sumptae, neque etiam unio earum; nam, cum unio sit relatio, non potest esse generationis terminus. Similiter totum corrumpitur, etiamsi partes maneant, ut patet in morte hominis. Rursus totum componitur ex partibus simul sumptis et unitis; neque enim disiunctae componunt; et tamen totum non componit seipsum, ut per se constat. Denique totum est quod agit, movetur, ambulat et similia, quae aggregato ex unione et partibus tribui non possunt. Est ergo totum res aliqua praeter illud aggregatum.

4. Y de aquí puede sacarse la segunda razón, ya que, si la sustancia compuesta no fuese algo distinto de las partes tomadas conjuntamente, no sería un ente en grado mayor que lo es un montón de piedras, o una casa, o ciertamente que un cuerpo blanco como tal, puesto que todas estas cosas son meramente la multitud de sus partes componentes, tomadas conjuntamente y unidas de ese modo. La tercera razón es que, si la sustancia entera no fuese otra cosa que las partes esenciales tomadas conjuntamente, resultaría, por consiguiente, que por igual razón aquella misma sustancia, en cuanto consta de partes integrantes, no sería otra cosa que las mismas partes integrantes tomadas conjuntamente; por tanto, las partes integrantes y esenciales serían entre sí una misma cosa, porque las cosas que son iguales a una tercera son iguales entre sí; ahora bien, el consiguiente es enteramente falso; luego.

Segunda opinión, que admite la distinción modal

5. A causa de estos argumentos, algunos son llevados a admitir una distinción *ex natura rei* entre las partes y el todo, en lo cual convienen con la opinión precedente; pero niegan, sin embargo, que esa distinción sea propiamente real, sino que afirman que es sólo modal. La razón es que piensan que ésta es necesaria y suficiente para la verdad y propiedad de todas las fórmulas propuestas en los argumentos anteriores, y porque el todo como tal dice un modo real que no dicen las partes, por más que se tomen de modo conjunto o reunido. Pero no es menester que expresen una cosa enteramente distinta, ya que tampoco puede entenderse qué cosa es ésa o por qué se ha de constituir como algo superior a las partes tomadas conjuntamente y unidas.

Tercera opinión, que niega toda distinción real

6. La tercera opinión, y la más admitida, es que la sustancia compuesta no es en la realidad algo distinto, ni real, ni modalmente, de las partes esenciales tomadas conjuntamente y unidas, sino que, a lo sumo, se debe la diferencia a nuestra razón y modo de concebir y de hablar. Esta opinión la mantienen más frecuente-

4. Et hinc sumi posset secunda ratio, quia, si substantia composita non esset aliquid a partibus simul sumptis distinctum, non magis esset unum ens quam sit acervus lapidum, aut domus, vel certe quam corpus album ut sic, quia omnia haec sunt multitudo suarum partium simul sumptarum et tali modo unitarum. Tertia ratio sit, quia, si tota substantia nihil aliud esset quam partes essentiales simul sumptae, ergo eadem ratione eadem substantia, ut constat ex integralibus partibus, non erit aliud quam partes ipsae integrales simul sumptae; ergo partes integrales et essentiales erunt idem inter se; quia quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; consequens autem est plane falsum; ergo.

Secunda opinio admittens distinctionem modalem

5. Propter haec argumenta alii convincuntur ut admittant distinctionem ex natura rei inter partes et totum, in quo cum praecedenti sententia conveniunt; negant tamen distinctionem illam esse realem proprie, sed modalem tantum. Quia putant hanc et esse necessariam et sufficere ad veritatem et proprietatem omnium locutionum quae in argumentis factis proponuntur, et quia totum ut totum aliquem realem modum dicit, quem non dicunt partes, quantumvis simul vel coniunctim sumptae. Non est autem necesse ut dicant aliquam rem omnino distinctam; neque enim intelligi potest qualis sit illa res, aut cur ultra partes simul sumptas et unitas constituenda sit.

Tertia opinio negans omnem distinctionem in re

6. Tertia opinio, et magis recepta est substantiam compositam in re ipsa non esse quidpiam distinctum, neque realiter neque modaliter, a partibus essentialibus simul sumptis et unitis, sed ad summum ratione et modo concipiendi et loquendi nostro. Hanc tenent frequentius expositores Arist.,

mente los expositores de Aristóteles, I de la *Física*, en el pasaje citado, sobre todo los expositores griegos, Alejandro, Temistio, Filopón, Simplicio; y se inclina a ella Averroes, com. 17. La mantienen también Durando, *In III*, dist. 2, q. 2; Gregorio, *In I*, dist. 24, q. 1, a. 1; Paludano, *In III*, dist. 1, q. 1; Nifo, VII *Metaph.*, disp. XIX, donde Soncinas, en la q. últ., juzga probable una y otra parte. Y a este parecer se inclina más Santo Tomás, en el lib. IV *cont Gent.*, c. 18, ad 5, donde se expresa así: *No hay que pensar que la humanidad sea cierta forma que surge de la unión de la forma con la materia, como si realmente fuese algo distinto de ambas, porque como la materia se convierte por medio del alma en esta realidad actual, como se afirma en el II De Anima, aquella tercera forma resultante no sería una sustancia, sino un accidente.* Y en I, q. 11, a. 2, ad 2, dice que *un todo heterogéneo es una multitud*, concretamente, una multitud de partes unidas. Y prueba también en esos pasajes lo que aduce la primera opinión; en efecto, en el primero dice sólo que, cuando se afirma que la humanidad es el cuerpo y el alma, materialmente es verdadero: *Lo mismo que con el nombre del todo* —dice— *se conciben las partes, y no que el todo, hablando con propiedad, sea sus partes y no algo constituido por las partes.* En esto dice sólo que en la expresión hay una impropiedad, para la cual basta con una distinción de razón; sin embargo, no pone solamente una distinción, sino la identidad de la cosa, que declara mediante aquella palabra *materialmente.* Y de la misma manera en el segundo lugar afirma que el todo se predica de las partes tomadas conjuntamente, aunque de modo impropio. Y de este modo dice también Agustín, VII *De Trinit.*, c. 4: *El hombre no es otra cosa que el alma y el cuerpo;* y en el lib. IX *De Civitate*, c. 3, encomia a Varrón, porque piensa que el hombre no es sólo el alma ni sólo el cuerpo, sino el alma juntamente con el cuerpo. Estas palabras las refiere Santo Tomás, I, q. 75, a. 4, en el argum. *Sed contra.* Más aún, en el *Symbol. Athanas.* dice: *El alma racional y la carne constituyen un solo hombre.* Y Aristóteles, en el II *De Anima*, c. 1, dice que el alma y el cuerpo es el animal, lo mismo que la pupila y la visión es el ojo. Casi lo mismo dice en el lib. IV de la *Física*, text. 33, y en el V de la *Metafísica*, text. 31; Avicena, III de su *Metafísica*, c. 2. Y ésta es la opinión verdadera.

I Phys., loc. cit., praesertim graeci, Alexand., Themist., Philop., Simplic.; et favet Averr., comm. 17. Tenent etiam Durand., In III, dist. 2, q. 2; Gregor., In I, dist. 24, q. 1, a. 1; Palud., In III, dist. 1, q. 1; Niphus, VII Metaph., disp. XIX, ubi Soncin., q. ult., utramque partem censet probabilem. Et huic sententiae magis favet D. Thom., lib. IV cont. Gent., c. 18, ad 5, sic scribit: *De humanitate non est intelligendum quod sit quaedam forma consurgens ex coniunctione formae ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque, quia cum per animam fiat materia hoc aliquid actu, ut dicitur II de Anima, illa tertia forma consequens non esset substantia, sed accidens.* Et I, q. 11, a. 2, ad 2, dicit *totum heterogeneum esse multitudinem*, scilicet, partium unitarum. Favet etiam in illis locis, quae affert prima sententia; nam in priori solum ait, cum dicitur humanitatem esse corpus et animam, materialiter esse verum: *Sicut nomine totius* (inquit) *intelliguntur partes, et non quod totum proprie loquendo sit suae partes et non aliquid ex partibus constitutum.* Ubi solum dicit in locutione esse improprietatem, ad quam sufficit distinctio rationis; non tamen ponit distinctionem, sed identitatem rei, quam declarat per illam particulam *materialiter.* Et eodem modo dicit in altero loco totum praedicari de partibus simul acceptis, licet improprie. Atque hoc modo dicit etiam August., VII de Trinit., c. 4: *Homo nihil aliud est quam anima et corpus;* et IX de Civit., c. 3, commendat Varronem quod hominem neque animam solam, neque solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitratur. Quae verba refert D. Thomas, I, q. 75, a. 4, in argum. *Sed contra.* Immo, in Symbolo Athanas. dicitur: *Anima rationalis et caro unus est homo.* Et Arist., in II de Anim., c. 1, dicit animam et corpus esse animal, sicut pupilla et visus est oculus. Idem fere IV Phys., text. 33, et V Metaph., text. 31; Avicenna, III Metaph., c. 2. Atque haec sententia vera est.

Resolución de la cuestión y prueba de la opinión tercera

7. *Primera aserción.*— Sin embargo, para explicarla, hay que decir, en primer lugar, que la sustancia compuesta se distingue realmente de cada una de las partes, no de modo adecuado y —por decirlo así— en su totalidad, sino por la inclusión de la otra parte. Esta aserción está comúnmente admitida. Y su primera parte es clara, ya que la sustancia compuesta incluye algo distinto realmente de cada una de las partes tomadas singularmente. Pues el hombre comparado con el alma incluye el cuerpo, que es algo distinto del alma, y comparado con el cuerpo incluye el alma, que es algo distinto del cuerpo. Por consiguiente, se da ahí una cierta distinción real, al menos la que se origina por la inclusión de una realidad distinta. Y que no se dé una distinción mayor se prueba porque es imposible concebir toda la sustancia compuesta sin que se incluya en ella alguna de las partes que la componen; por consiguiente, es imposible establecer distinción entre cada una de las partes y la sustancia compuesta de otro modo que por la inclusión de una parte y por la adición de otra. Y se confirma, porque, si se diese una distinción mayor, sería preciso distinguir la sustancia compuesta y la parte como dos entidades enteramente distintas, cosa que es imposible. Esto es claro, porque, o bien se distinguiría el todo de la parte como dos entidades simples, o bien como una entidad compuesta y otra simple. El primer modo no puede afirmarse, ya que entonces no sería una sustancia compuesta la que se distingue de una parte. Y si se afirma el segundo, pregunto de qué partes se compone tal compuesto. Ciertamente no se compone de otras, sino de aquellas de las cuales se distingue singularmente; por consiguiente, no puede distinguirse de ellas sino como lo incluyente de lo incluido.

8. *Segunda aserción.*— Afirmo, en segundo lugar, que la sustancia compuesta se distingue realmente de la materia y la forma tomadas simultáneamente o por agregación, como incluyendo a ambas cosas y añadiendo la real unión sustancial de éstas entre sí, lo cual es algo distinto realmente de ellas y del agregado de ellas, no al modo de una cosa realmente distinta, sino como un modo real. Toda esta aserción puede probarse fácilmente. Que toda la sustancia compuesta no

Resolutio quaestionis, et approbatio tertiae sententiae

7. *Prima assertio.*— Ut tamen explicetur, dicendum est, primo, compositam substantiam distingui realiter a singulis partibus, non adaequate (ut sic dicam) et se tota, sed per inclusionem alterius partis. Haec assertio est recepta ab omnibus. Et prima eius pars patet, quia substantia composita aliquam rem includit realiter distinctam a singulis partibus sigillatim sumptis. Homo enim comparatus ad animam includit corpus, quod est res distincta ab anima, et comparatus ad corpus includit animam, quae est res distincta a corpore. Intercedit ergo ibi aliqua distinctio realis, saltem illa quae est per inclusionem alicuius rei distinctae. Quod vero non intercedat maior distinctio probatur, quia impossibile est concipere totam substantiam compositam, quin in ea includatur quaelibet pars componens illam; ergo impossibile est distinguere partes singulas a substantia composita, nisi per inclusionem unius partis et additionem alterius. Et confirmatur, nam, si maior esset distinctio, oporteret distinguere substantiam compositam a parte tamquam duas entitates omnino condistinctas; hoc autem est impossibile. Quod patet, quia vel distingueretur totum a parte, ut entitas simplex a simplici, vel ut composita a simplici. Prior modus dici non potest, alias non esset substantia composita, quae a parte distinguitur. Si autem dicatur secundus, inquiro ex quibus partibus componatur tale compositum. Non certe aliis, nisi illis a quibus sigillatim distinguitur; ergo non potest ab eis distingui, nisi ut includens ab incluso.

8. *Secunda assertio.*— Dico secundo: substantia composita distinguitur in re ipsa a materia et forma simul seu aggregatim sumptis, tamquam includens utramque earum et addens realem unionem substantialem earum inter se, quae est aliquid in re ipsa distinctum ab eis et ab aggregato earum, non ut res realiter distincta, sed ut realis modus. Tota haec assertio facile probari potest. Quod enim tota substantia composita non possit distingui ab aggregato

pueda distinguirse del agregado de las dos partes sino como incluyéndolas, ha quedado suficientemente probado con lo dicho en la primera aserción. Y que añada en la realidad algo sobre aquel agregado, se prueba porque puede existir en la realidad el agregado de dichas partes sin que exista el todo; como en el triduo existía el agregado o reunión del cuerpo y alma de Cristo y no existía su humanidad. Y no sólo en lugares distantes, sino también en los próximos; más aún, podían estar al mismo tiempo en el mismo espacio, sin existir aún toda la sustancia compuesta, si esa presencia fuese solamente local; por consiguiente, la sustancia compuesta como tal añade en la realidad misma al agregado de las dos partes algo separable de ellas y, por consiguiente, distinto de las mismas, de acuerdo con los principios establecidos antes para la distinción de las cosas. Ahora bien, que eso que añade el compuesto a ambas partes no sea otra cosa que la unión sustancial se prueba porque sin esta unión es imposible que surja toda la sustancia, cualquiera que sea lo que se finge que se añade a esas partes; en cambio, con esa unión resulta el todo inmediatamente de ambas partes, aun cuando desaparezcan todas las demás cosas; por consiguiente, toda la sustancia añade esta unión al agregado de sus partes. Finalmente, que esta unión no sea una realidad distinta, sino sólo un modo real, se ha probado suficientemente en lo anterior, al tratar de la causalidad de la materia y la forma.

9. *Tercera aserción.*— Digo, en tercer lugar, que toda la sustancia no se distingue realmente o *ex natura rei*, o en la realidad misma, de las partes tomadas conjuntamente y unidas, sino sólo conceptualmente. Esta conclusión la defienden los autores de la última opinión. Y se prueba la primera parte, que trata de la distinción real; en efecto, o el todo se distingue de las partes tomadas conjuntamente y unidas, como lo incluyente y lo incluido, o como algo enteramente distinto de ellas; ninguna de estas cosas puede decirse; por consiguiente, en la realidad no se distingue de ningún modo. La consecuencia se basa en una enumeración suficiente. En efecto, no puede pensarse una tercera solución intermedia, es decir, que los dos extremos se distingan en la realidad y que, sin embargo, uno incluya al otro y no incluya más que al otro, y al contrario; pues ésta es la identidad real máxima. La menor, por su parte, en su segundo miembro es dema-

duarum partium nisi ut includens eas, satis probatum relinquitur ex dictis in priori assertione. Quod vero aliquid in re ipsa addat praeter illud aggregatum, probatur quia existere potest in rerum natura aggregatum illarum partium non existente toto; ut in triduo existebat aggregatum seu collectio corporis et animae Christi, et non existebat humanitas eius. Nec solum in locis distantibus, sed etiam in propinquis, immo in eodem spatio simul esse poterant, nondum existente tota composita substantia, si illa praesentia tantum esset localis; ergo substantia composita ut sic aliquid in re ipsa addit aggregato duarum partium, separabile ab ipsis et consequenter distinctum ab ipsis, iuxta principia superius posita de distinctionibus rerum. Quod autem id quod compositum addit utrique parti nihil aliud sit quam unio substantialis, probatur quia sine hac unione impossibile est consurgere totam substantiam, quidquid aliud partibus eius addi fingatur; cum hac vero unione statim ex utraque parte resultat totum, etiamsi omnia alia e medio tollantur; ergo tota substantia hanc unionem addit aggregato suarum partium. Denique quod haec unio non sit res distincta, sed tantum realis modus, satis probatum est in superioribus disputando de causalitate materiae et formae.

9. *Tertia assertio.*— Dico tertio: tota substantia non distinguitur a partibus simul sumptis et unitis realiter aut ex natura rei seu in re ipsa, sed solum ratione. Hanc conclusionem contendunt auctores ultimae sententiae. Et probatur prior pars de distinctione in re: nam vel totum distinguitur a partibus simul sumptis et unitis, tamquam includens ab incluso, aut tamquam omnino condistinctum ab illis; neutrum horum dici potest; ergo nullo modo distinguitur in re. Consequentia tenet a sufficienti enumeratione. Neque enim fingi potest tertium medium, nimirum, quod duo extrema in re distinguantur, et tamen quod unum includat aliud et nihil praeter aliud, et e converso; haec enim est maxima identitas in re. Minor autem, quoad posteriorem partem, evidentior

siado evidente para que necesite nuevas pruebas; pues en la primera aserción hemos probado que el todo no puede distinguirse de una parte o de otra sin incluirla, y, por consiguiente, hemos dejado claro en la segunda aserción que no puede distinguirse del agregado de ellas más que incluyéndolo; por consiguiente, por la misma razón no puede distinguirse de las partes tomadas conjuntamente y unidas, sino incluyendo ambas partes y a su unión. Más aún, ni siquiera mentalmente puede concebirse un todo que esté esencialmente compuesto, que no incluya esas tres cosas, a saber, las dos partes y la unión; por consiguiente, el compuesto no puede distinguirse de las partes tomadas conjuntamente y unidas como algo absolutamente distinto; porque se dice que se distingue de esa manera aquello que no incluye otra cosa.

10. La segunda parte de la menor, en cambio —en la cual parece que radica el punto de la dificultad—, se prueba porque nada puede concebirse o pensarse en la realidad misma que añada algo a las partes tomadas conjuntamente y unidas. Porque, en primer lugar, cualquier cosa que se piense que es ello, no es necesario; pues, si lo separamos con la mente, y pensamos las partes existentes y unidas, pensaremos aquel todo existiendo sin esa añadidura; por consiguiente, no hay que suponerlo gratuitamente. Además, eso que se añade, o es una cosa que posee su entidad realmente distinta, o es solamente un modo real; ninguna de esas cosas puede afirmarse; por consiguiente. La primera parte de la menor parece evidente por sí, de una parte, porque esa entidad no puede ser un accidente, ya que se dice que compone esencialmente la sustancia. Ni puede ser tampoco sustancia, porque no es materia, ni forma, ni compuesto, que son los miembros que dividen adecuadamente la sustancia material, según atestigua Aristóteles. Ni tampoco puede decirse que esa entidad sea todo el compuesto, ya que se afirma que el compuesto añade dicha entidad a la materia y la forma y a la unión de éstas; además, también porque, de lo contrario, en la muerte del hombre, por ejemplo, no dejaría de existir solamente la humanidad por la separación del alma y el cuerpo, sino que perecería también esa entidad, cosa que es declaradamente falsa. De otra parte, porque las sustancias materiales no se compondrían ya esencialmente de materia y forma sólo, sino también de esa tercera entidad, cosa que es entera-

est quam ut nova probatione indigeat; in prima enim assertione probavimus non posse totum distingui ab una vel altera parte sine inclusione eius, et consequenter in secunda assertione manifestum reliquimus non posse distingui ab aggregato earum, nisi includendo illud; ergo pari ratione non potest distingui a partibus simul sumptis et unitis, nisi includendo utramque partem et unionem. Immo neque mente concipi potest totum et per se compositum non includens illa tria, scilicet, utramque partem et unionem; ergo non potest hoc compositum distingui a partibus simul sumptis et unitis, tamquam aliquid omnino condistinctum; sic enim distingui dicitur quod aliud non includit.

10. Altera vero pars minoris, in qua videtur esse punctus difficultatis, probatur, quia nihil potest intelligi aut excogitari quod in re ipsa addat partibus simul sumptis et unitis. Nam imprimis, quidquid illud esse fingatur, non est necessarium; nam si mente illud separes et intelligas partes existentes et unitas, intelliges totum existere absque alio addito; non est ergo gratis fingendum. Deinde vel illud est res aliqua habens propriam entitatem realiter distinctam, vel est tantum modus realis; neutrum dici potest; ergo. Minoris prior pars ex se videtur evidens, tum quia illa entitas non potest esse accidens, cum dicatur essentialiter componere substantiam. Nec potest esse substantia, quia nec est materia, nec forma, nec compositum, quae membra adaequate dividunt substantiam materialem, teste Aristotele. Neque vero dici potest illa entitas esse totum compositum, cum dicatur compositum addere illam entitatem supra materiam et formam et unionem earum; tum etiam quia alias in morte hominis, verbi gratia, non tantum humanitas desineret per disiunctionem animae et corporis, sed etiam periret illa entitas, quod est aperte falsum. Tum praeterea quia iam substantiae materiales essentialiter componerentur non tantum ex materia et forma, sed etiam ex tertia illa entitate, quod est absurdissimum, cum ex-

mente absurda, puesto que no puede explicarse qué es, ni para qué fin se establece. Ni puede afirmarse en el hombre si es espiritual o material. Y, finalmente, porque se seguiría hasta el infinito; pues pregunto si el compuesto de materia y forma y esa entidad se distinguirá, por la adición de otra entidad, de esas tres cosas tomadas juntamente y unidas; pues afirmar esto no sólo sería una ligereza, sino que obligaría a continuar avanzando sin término. Y si se niega esto, ya acerca de ese compuesto se concede lo que pretendemos, y de ahí resulta como consecuencia que ello es más bien verdadero para el compuesto de materia y forma unidas entre sí.

11. Finalmente se prueba la segunda parte, concretamente, que eso que se añade no puede ser un nuevo modo real, ya que en todo el compuesto no puede pensarse ningún modo tal que contribuya esencialmente y sea necesario para la composición del todo, excepto la unión de las partes. Y puede aplicarse aquí el argumento propuesto antes; en efecto, concebida la materia y la forma y la unión de éstas, entendemos que resulta el compuesto, aun cuando no intervenga ningún otro modo. Se dirá que, para que resulte el todo sustancial compuesto, es necesario el modo de la subsistencia, que es distinto de la unión. Hay que responder que nosotros tratamos ahora del compuesto que resulta inmediatamente de la materia y la forma unidas, como, por ejemplo, la humanidad, o la naturaleza íntegra, y a esa naturaleza es verdad que se le añade el modo de la subsistencia, a la manera que se explicó en lo que precede; sin embargo, de ello resulta, hablando formalmente, otro compuesto, que es el supuesto material, el cual no se distingue tampoco realmente de sus componentes tomados conjuntamente y unidos. De ahí se saca una doctrina general y una confirmación; pues, en cualquier otro compuesto, el todo no se distingue realmente de las partes y de la unión de éstas, tomadas conjuntamente; por consiguiente, lo mismo sucederá con la sustancia compuesta, comparada con sus partes y con la unión de éstas, tomadas conjuntamente. El antecedente debe entenderse, sobre todo, para los todos actuales y reales, pues un todo potencial, como es el género respecto de sus especies, en su realidad se identifica no sólo con todas las especies, sino también con cada una de ellas; en cambio, el todo que sólo tiene composición conceptual, como es la

plicari non possit quid illa sit, neque ad quem finem constituatur. Neque in homine dici poterit an spiritualis sit, an materialis. Ac denique quia procederetur in infinitum; quaero enim an compositum ex materia et forma et illa entitate distinguatur ab omnibus illis simul sumptis et unitis, per additionem alterius entitatis; nam hoc affirmare et valde frivolum est et tunc procedendum erit ulterius absque termino. Si vero id negetur, iam de illo composito conceditur quod intendimus, et inde fit consequens illud potius esse verum de composito ex sola materia et forma inter unitis.

11. Denique probatur altera pars, quod, scilicet, illud additum non possit esse novus modus realis, quia in toto composito nullus talis modus excogitari potest praeter unionem partium, qui per se conferat ac necessarius sit ad compositionem totius. Potestque hic argumentum supra factum applicari; nam, intellecta materia, et forma, et unione earum, intelligimus resultare compositum, etiamsi nullus alius modus intercedat. Dices, ut resultet totum compositum substantiale, necessarium esse modum subsistentiae, qui est distinctus ab unione. Respondetur nunc nos loqui de composito quod immediate resultat ex materia et forma unitis, quod est humanitas, verbi gratia, seu natura integra, cui naturae verum est addi modum subsistentiae, eo modo quo in superioribus declaratum est; tamen inde resultat, formaliter loquendo, aliud compositum, quod est suppositum materiale, quod a suis etiam componentibus simul sumptis et unitis in re non distinguitur. Unde sumitur generalis doctrina et confirmatio; nam in quolibet alio composito totum non distinguitur in re a partibus et unione earum simul sumptis; ergo idem erit de substantia composita comparata ad suas partes et unionem earum simul sumptas. Antecedens praecipue intelligendum est de totis actualibus et realibus, nam totum potentiale, ut est genus respectu specierum, secundum suam realitatem idem est non solum cum omnibus speciebus, sed etiam cum singulis; totum autem quod so-

especie respecto del género y de la diferencia, no se distingue de cada uno de sus componentes realmente, sino sólo conceptualmente.

12. Por consiguiente, omitiendo los todos que se realizan por operación de la mente, se prueba el antecedente por inducción en los todos reales. En efecto, lo blanco, por ejemplo, en cuanto es un todo accidental, no se distingue en la realidad del cuerpo, la blancura y la unión tomados conjuntamente; luego sucederá lo mismo, guardando la proporción, con las sustancias. Responden algunos negando la consecuencia, porque del accidente y el sujeto no resulta una esencia ni un uno *per se*, como sucede con la materia y la forma. Pero de esta diferencia puede colegirse, a lo sumo, que se da otro género de unidad más perfecta entre la materia y la forma sustancial que entre el cuerpo y la blancura, y que aquellas dos cosas se comparan de un modo distinto y más esencial que éstas en la razón de potencia y acto de un mismo género; basta esto, efectivamente, para que, en virtud de ello, resulte en aquéllos un uno *per se* y una esencia, y no resulte en el caso del sujeto y el accidente. Y no veo qué tiene que ver esto para que la distinción en el caso del compuesto sustancial respecto de sus partes tomadas conjuntamente y unidas sea mayor que en el caso del compuesto accidental respecto de sus componentes y de la unión de éstos. Pues en uno y otro compuesto entendemos que basta una unión proporcionada de los componentes sin ninguna otra añadidura para que exista el compuesto. Ni lo que es un uno *per se* tiene esta perseidad (por llamarla así) en virtud de alguna otra añadidura; pues más bien ello podría ser obstáculo para la unidad *per se*, ya que produciría una agregación de ningún modo necesaria para el ser sustancial del todo; ahora bien, esa unidad *per se* surge de la unión y aptitud concreta de los elementos unibles; del mismo modo que, según la verdadera teología, también de la humanidad de Cristo y del Verbo divino surge una persona compuesta, que es verdadera y esencialmente una; y no puede pensarse que en dicho compuesto haya nada distinto del Verbo, de la humanidad y de la unión tomadas conjuntamente, como apunté en el tomo I de la p. III, disputación XXXV, sec. 3, al fin.

lum habet compositionem secundum rationem, ut est species respectu generis et differentiae, in re non distinguitur a singulis componentibus, sed tantum ratione.

12. Omissis ergo iis quae per rationem fiunt, de totis realibus probatur antecedens inductione. Nam album, verbi gratia, ut est quoddam totum accidentale, in re non distinguitur a corpore, albedine et unione simul sumptis; ergo idem erit, servata proportione, in substantiis. Respondent aliqui[1] negando consequentiam, quia ex accidente et subiecto non resultat una essentia, nec unum per se, sicut ex materia et forma. Sed ex hac differentia ad summum colligi potest aliud genus unius perfectioris esse inter materiam et formam substantialem, quam inter corpus et albedinem, et alio modo magisque per sese comparari in ratione potentiae et actus eiusdem generis illa duo quam haec; nam hoc satis est ut ex vi illius consurgant per se unum et una essentia, et non ex his. Non video autem quid illud referat ad maiorem distinctionem compositi substantialis a suis partibus simul sumptis et unitis, quam compositi accidentalis a suis componentibus eorumque unione. In utroque enim composito intelligimus satis esse proportionatam unionem componentium absque ullo alio addito, ut compositum existat. Neque illud quod est per se unum habet hanc (ut sic dicam) perseitatem ex aliquo alio addito; nam potius illud posset obstare unitati per se, quia faceret aggregationem minime necessariam ad substantiale esse totius; sed consurgit illa unitas per se ex tali unione, talique aptitudine unibilium; sicut etiam, iuxta veram theologiam, ex Christi humanitate et Verbo divino consurgit una persona composita, quae vere ac per se est una; non potest autem fingi quod in illo composito sit aliquid distinctum a Verbo, humanitate et unione simul sumptis, ut tetigi in I tomo III part., disp. XXXV, sect. 3, in fine.

1 Fonsec., lib. IX Metaph., c. 2, sect. 2; Comimbr., I Phys., c. 2, q. 1, a. 5.

13. La misma distinción puede establecerse en un todo integral, ya sea homogéneo o heterogéneo. Efectivamente, Juan de Nápoles, *Quodl.* II, q. 7, estableció sin ningún motivo una diferencia entre éstos, diciendo que el todo heterogéneo se distingue de las partes, y no se distingue el todo homogéneo; esto se ha afirmado sin ningún fundamento, ya que las razones tienen el mismo valor para uno y otro caso; en efecto, puestas las partes proporcionadas, y su unión, cualquier otra cosa que se afirme para alguno de esos todos es enteramente ficticia. Por lo cual —para terminar brevemente todo esto—, cualquier todo, de la clase que sea, requiere una unión proporcionada de partes, y no es otra cosa que las partes tomadas conjuntamente y unidas de ese modo. Por lo cual, también un montón de piedras —que es lo que más suele pensarse que se identifica con sus partes—, además de cada una de las piedras y de su multitud, requiere su proximidad; pues, si estuviesen en lugares distantes, no compondrían un montón; y de este modo el montón no es otra cosa que todas las piedras tomadas conjuntamente y establecidas en un determinado lugar y con cierta proximidad. En cambio, una casa, como requiere una mayor unión y composición de partes, porque además de la proximidad requiere un orden y un sitio, y alguna unión artificial, tiene, por ello, mayor unidad, pero no mayor identidad o distinción respecto de todas las partes tomadas conjuntamente y de la unión de ellas. Y, por su parte, una cosa blanca tiene físicamente mayor unidad, porque la unión física de la blancura con el sujeto es mayor; y la identidad y distinción tienen la misma proporción. Por consiguiente, la sustancia compuesta guarda la misma razón con sus partes y con la unión de ellas tomadas conjuntamente; luego, entre éstas, no hay distinción en la realidad.

14. En cambio, que haya alguna distinción de razón es lo que prueban a lo sumo los fundamentos de las otras opiniones, y se hace bastante probable por el mismo modo de hablar; pues, a causa de esta distinción de razón, se tienen por impropias las locuciones en que las partes se predican del todo. Y, finalmente, puede explicarse, porque el agregado de las partes y de su unión se concibe en cierto sentido a manera de pluralidad; y el mismo todo se concibe al modo de una

13. Eadem distinctio fieri potest in toto integrali, sive homogeneo, sive heterogeneo. Sine causa enim Ioannes de Neapoli, Quodl. II, q. 7, inter haec differentiam constituit, dicens totum heterogeneum distingui a partibus, non vero homogeneum, quod sine ullo fundamento dictum est, quia rationes aeque procedunt in utroque; positis enim partibus proportionatis et unione, quidquid aliud in quolibet toto asseritur fictitium est. Quapropter (ut uno verbo omnia concludamus) quodcumque totum, qualecumque illud sit, requirit unionem partium proportionatam, et nihil est praeter partes simul sumptas et sic coniunctas. Unde etiam acervus lapidum, qui maxime censeri solet idem cum partibus, praeter singulos lapides et multitudinem eorum, requirit illorum propinquitatem; nam, si in locis distantibus essent, acervum non componerent; atque ita acervus nihil aliud est quam omnes lapides simul sumpti et in tali loco ac propinquitate constituti. Domus vero, quia requirit maiorem unionem et compositionem partium, nam ultra propinquitatem requirit ordinem et situm et aliquam artificialem coniunctionem, ideoque maiorem unitatem habet, non tamen maiorem identitatem aut distinctionem ab omnibus partibus simul sumptis et unione earum. Rursusque album physice est magis unum, quia unio physica albedinis ad subiectum maior est; identitas autem et distinctio eiusdem est proportionis. Substantia ergo composita eamdem rationem servat ad suas partes et earum unionem simul sumptas; non est ergo inter haec in re ipsa distinctio.

14. Quod vero sit nonnulla distinctio rationis, id ad summum probant fundamenta aliarum opinionum et ex ipso modo loquendi fit satis probabile; nam propter hanc distinctionem rationis, impropriae censentur illae locutiones in quibus partes de toto praedicantur. Ac tandem declarari potest; nam aggregatum ex partibus et unione concipitur aliqua ratione per modum plurium; ipsum autem totum magis concipitur per modum

sola cosa en mayor grado que si fuese una realidad simple; y ello basta para que se dé alguna distinción de razón.

Respuesta a las objeciones

15. *Por qué se dice que se corrompe y se genera el todo y no las partes.*— A los fundamentos de la opinión contraria se responde, en primer lugar, que todo lo que se atribuye al todo puede atribuirse a las partes tomadas conjuntamente y unidas, según la realidad, o sea, según la identidad; pero, según el modo de concebir, no se atribuye propiamente, y para esto es suficiente la distinción de razón. Y a cada una de las expresiones se responde que el todo se engendra como el término adecuado que se produce; en cambio, la forma o su unión es el término formal con el que se hace el todo; y, por ello, el todo es una realidad distinta, tanto de la forma como de su unión, pero no de toda la realidad de la materia, y de la forma, y de la unión, tomada colectivamente. De modo semejante, para que se afirme que el todo se corrompe, basta con que se deshaga la unión de las partes, como sucede en la muerte del hombre, porque entonces no permanece ya toda aquella entidad con todo el modo real, que es propio de la razón del todo. Y así resulta sólo que el todo se distingue realmente no sólo de cada una de las partes, sino también de la pluralidad de ellas desunidas, pero no de ellas y de su unión tomadas conjuntamente. Además se dice que las partes componen el todo de modo dividido o singular, y así el todo se distingue de ellas. Ni importa que no compongan más que cuando están unidas, porque incluso entonces compone cada una de ellas y no el agregado o colección de ellas y de su unión. Finalmente, hay que decir lo mismo de las restantes locuciones, como que el todo obra, o se mueve, etc.

16. A la razón segunda se ha respondido ya negando la consecuencia; pues, para que la sustancia compuesta sea una *per se* en mayor grado que los demás entes *per accidens*, no se requiere una mayor distinción, sino una mayor unión y mayor proporción de sus partes. Pues en esto hizo consistir Aristóteles —en el lib. VIII de la *Metafísica*, c. últ., y en el lib. II *De Anima*, c. 1— la unidad esencial del compuesto sustancial de materia y forma, y no en esa mayor distinción.

unius, ac si esset res quaedam simplex; hoc ergo satis est ad nonnullam rationis distinctionem.

Responsio ad argumenta

15. *Totum, non partes, cur corrumpi dicatur ac generari.*— Ad fundamenta contrariae sententiae respondetur imprimis, quidquid tribuitur toti, posse tribui partibus simul sumptis et unitis secundum rem seu secundum identitatem; secundum modum autem concipiendi non proprie tribui, et ad hoc satis esse distinctionem rationis. Et ad singulas locutiones respondetur totum generari tamquam adaequatum terminum qui fit; formam vero vel unionem eius esse formalem terminum quo fit totum; ideoque totum esse rem distinctam, tam a forma quam ab unione eius, non tamen a tota realitate materiae et formae et unionis, collective sumpta. Similiter, ut totum corrumpi dicatur satis est quod unio partium dissolvatur, ut fit in morte hominis, quia iam non manet tota illa entitas cum omni modo reali, qui est de ratione totius. Atque ita solum fit totum in re distingui et a singulis partibus et a multitudine earum absque unione, non vero ab ipsis et unione simul sumptis. Praeterea partes dicuntur componere totum divisim seu sigillatim, et ita ab eis distinguitur totum. Nec refert quod non componant nisi quando sunt unitae, quia etiam tunc singulae componunt et non aggregatum seu collectio earum et unionis. Denique idem est de aliis locutionibus, quod totum agit, vel movetur, etc.

16. Ad secundam rationem iam responsum est negando sequelam; nam, ut substantia composita sit magis per se una quam alia entia per accidens, non requiritur maior distinctio, sed maior unio et maior proportio suarum partium. In hoc enim posuit Aristot., VIII Metaph., c. ult., et lib. II de Anima, c. 1, unitatem per se compositi substantialis ex materia et forma, non in illa maiori distinctione.

17. A la tercera se responde que prueba únicamente que toda la sustancia es enteramente la misma cosa, considerada en cuanto surge de todas las partes sustanciales e integrales, y en cuanto surge de las partes esenciales, tomadas todas ellas conjuntamente y unidas; pero que no se infiere rectamente de ello que las partes integrales sean esenciales, o al contrario, porque en esto se establece ya una comparación de las partes singulares entre sí. En cambio, los testimonios de Aristóteles se explican fácilmente por otros que se adujeron ya; en efecto, sólo pretende mostrar que el todo no es cada una de las partes, o la multitud de ellas tomada en cuanto agregado y sin unión adecuada.

18. Al fundamento de la segunda sentencia se responde que para la mencionada propiedad de expresión es suficiente una distinción de razón. Y no es verdad que el todo añada a las partes otro modo real distinto de la unión; ni puede tampoco entenderse más ese modo que el hecho de que añada una realidad nueva y distinta, como se ha probado suficientemente.

17. Ad tertiam respondetur solum probare totam substantiam, ut consurgit ex omnibus partibus substantialibus et integralibus, et ut consurgit ex essentialibus, utrisque simul sumptis et unitis, esse eamdem omnino rem; non vero recte inferre partes integrales esse essentiales, vel e converso, quia in hoc iam fit comparatio singularium partium inter se. Testimonia vero Aristotelis ex aliis iam adductis facile explicantur; solum enim docere intendit totum non esse partes singulas aut multitudinem earum aggregatim sumptam absque propria unione.

18. Ad fundamentum alterius sententiae respondetur ad praedictam proprietatem loquendi sufficere distinctionem rationis. Nec est verum totum addere partibus alium realem modum praeter unionem; neque enim magis intelligi potest talis modus quam quod addat novam et distinctam rem, ut satis probatum est.

DISPUTACION XXXVII

LA RAZON ESENCIAL DEL ACCIDENTE EN COMUN

RESUMEN

Comienza la disputación con un prólogo, en el que se hace la distribución de toda la materia referente a los accidentes. Se pueden señalar dos partes. Parte I: El concepto del accidente, en común: correspondería a la disputación presente; comparación del accidente con la sustancia creada: se trata en la disputación XXXVIII. Parte II: División del accidente en los nueve géneros: se expone en la disputación XXXIX. En la presente disputación se advierten dos partes relacionadas con el concepto común de accidente:

I: Si expresa un sólo concepto o razón objetiva (Sec. 1).
II: Si consiste en la inhesión (Sec. 2).

SECCIÓN I

Se plantea el problema de si el accidente en común expresa un único concepto o razón objetiva, y refiere las opiniones existentes; primero las negativas (1), defendidas por aquellos que mantienen una postura semejante en el caso del concepto del ente; y luego las positivas (2), que prueba con tres argumentos. Infiere que el concepto objetivo del accidente es uno por precisión mental respecto de los inferiores (3-4). Resuelve la cuestión provisionalmente, ya que de modo definitivo se ha de esperar al tratado de la analogía o univocidad del accidente; para ello distingue el accidente en predicamental y físico, y niega el concepto único objetivo del primero y lo afirma del segundo (5).

SECCIÓN II

Expone primeramente las razones que persuaden de que la razón común de accidente no consiste en la inhesión (1), y enumera seguidamente las opiniones (2), de las cuales la primera afirma que la razón esencial del accidente consiste en la inhesión actual; la rechaza Suárez por el testimonio de la fe en el caso de la cantidad (3-4). La segunda niega que la inhesión pertenezca en modo alguno a la esencia del accidente (5); y finalmente, la tercera mantiene que pertenece a dicha esencia la inhesión, al menos aptitudinal (6). Al ir a exponer su opinión comienza advirtiendo que, por no haber un concepto objetivo único, hay que emplear también aquí una distinción entre accidentes por dimanación extrínseca e intrínseca; y en éstos, entre los dotados de entidad y los meramente modos (7). En consecuencia, afirma que la inhesión propia no pertenece a la esencia de los accidentes

que dimanan extrínsecamente (8), y lo prueba; los accidentes que tienen entidad propia poseen inhesión aptitudinal en la sustancia (9); y los accidentes que son meros modos incluyen esencialmente el modificar o unirse con la sustancia (10); agrega, como remate de esta enumeración, que aquello que el accidente tomado en común dice esencialmente, es ser de algún modo una modificación de la sustancia (11); soluciona brevemente las dificultades propuestas al comienzo (12-14) y pasa a enunciar los siguientes corolarios: 1.°, el accidente no queda definido sino por la sustancia; 2.°, no puede tener una definición perfecta (15-16); 3.°, pertenece a la razón de accidente tener un sujeto proporcionado a su naturaleza (17). Aborda brevemente una dificultad propuesta por Soncinas: la inhesión no pertenece a la esencia de la pasión propia, ya que se puede demostrar acerca de ésta, siendo así que la esencia de una cosa no se puede demostrar acerca de ella (18). Termina la sección enumerando a modo de resumen los puntos referentes al accidente que tendrían cabida en esta disputación, pero han sido expuestos con anterioridad (19).

DISPUTACION XXXVII

LA RAZON ESENCIAL DEL ACCIDENTE EN COMUN

Al estudio de la sustancia creada sigue consecuentemente la consideración del accidente, ya que dijimos que estos dos miembros dividen adecuadamente el ente creado. Y, antes de descender a cada uno de los géneros de accidentes, se presentan tres puntos que tratar sobre el accidente en común. El primero, acerca del concepto común del accidente como tal, si su razón es de algún modo una, y cuál es ésta: esto es lo que llevaremos a cabo en la presente disputación. En segundo lugar, en la disputación siguiente compararemos el accidente como tal con la sustancia creada, a fin de que, comparados entre sí esos miembros, se adquiera un conocimiento más exacto de dicha división. Finalmente, en tercer lugar, expondremos las divisiones del accidente, y sobre todo la que lo clasifica en nueve géneros.

SECCION PRIMERA

SI EL ACCIDENTE EN GENERAL EXPRESA UN CONCEPTO O RAZÓN OBJETIVA

Opinión primera, negativa

1. Los autores que piensan que no puede haber un concepto objetivo común que no sea unívoco y genérico, si es común a cosas esencialmente diversas, negarán consecuentemente que el accidente tenga un concepto común. Y casi de este modo opinan todos los que, partiendo de ese principio, niegan el concepto objetivo del ente, porque tienen por cosa tan averiguada que no se da un género común

DISPUTATIO XXXVII

DE RATIONE ESSENTIALI ACCIDENTIS IN COMMUNI

Post considerationem substantiae creatae consequenter succedit accidentis contemplatio; haec enim duo membra diximus adaequate dividere ens creatum. Prius autem quam ad singula accidentium genera descendamus, tria de accidente in communi tractanda occurrunt. Primum, de ipso communi conceptu accidentis ut sic, an habeat rationem aliquo modo unam et quaenam illa sit, et hoc in praesenti disputatione praestabimus. Deinde in sequenti, accidens ut sic cum substantia creata comparabimus, ut membris illis inter se collatis illius divisionis exactior habeatur cognitio. Tandem tertio divisiones accidentis, et eam praesertim quae est in novem genera, trademus.

SECTIO PRIMA

UTRUM ACCIDENS IN COMMUNI DICAT UNUM CONCEPTUM SEU RATIONEM OBIECTIVAM

Prior opinio negans

1. Auctores qui existimant non posse esse obiectivum conceptum communem quin sit univocus et genericus, si ad res essentialiter diversas communis sit, consequenter negabunt habere accidens unum conceptum communem. Atque ita fere opinantur omnes qui ex illo principio negant obiectivum conceptum entis, quia tam pro comperto ha-

para los nueve predicamentos del accidente como que el ente no es género para los diez; pues sólo difieren en predicamento las cosas que no convienen en un género. Se añade a esto que Aristóteles a veces parece negar, no ya un género común solamente, sino absolutamente todo predicado común a esos géneros, cosa que hay que entender referida sobre todo a la comunidad de razón objetiva, ya que no puede ser verdadero acerca de la comunidad de solo nombre. Se prueba el antecedente basándose en el V de la *Metafísica,* text. 12, y en el lib. X, text. 14, donde afirma que son diversas propiamente las cosas que no convienen en nada; y en el I *Poster.,* c. 11, dice que la proposición en que se niega acerca de otro el género de un predicamento es inmediata, porque no tienen ningún predicado común; otras razones hemos aducido antes al tratar del ente.

Opinión segunda, afirmativa

2. Sin embargo, sostienen la opinión contraria, en primer lugar, todos los que piensan lo mismo acerca del concepto de ente. Además, Soncinas y otros, que afirman que el concepto objetivo del ente es esta disyunción, *sustancia o accidente,* suponen necesariamente que una y otra parte de esa disyunción tiene un concepto común objetivo. Y esta opinión se ha de explicar y probar con la misma proporción que la opinión semejante acerca del ente. Pues, en primer lugar, de acuerdo con ella, hay que decir que a la palabra *accidente* corresponde en la mente un concepto formal, no sólo de la palabra, sino de la realidad significada primariamente por la palabra. Se prueba, en primer lugar, por la experiencia, pues el que oye esa palabra y conoce su significación no se detiene en la palabra misma, sino que entiende algo significado mediante ella, ni se distrae la mente en la consideración de varias cosas en cuanto son varias o diversas ni permanece tampoco como vacilante y dudosa entre varios significados; por consiguiente, es señal de que forma un solo concepto del significado adecuado de esa palabra. En segundo lugar, porque esa palabra, tal como aquí se toma, es decir, en cuanto el accidente se distingue de la sustancia en el ámbito del ente, no tiene

bent non dari unum commune genus ad novem praedicamenta accidentis, quam ens non esse genus ad decem; nam solum illae res praedicamento differunt quae in genere non conveniunt. Accedit quod Aristoteles interdum non solum commune genus, sed absolute omne praedicatum commune his generibus negare videtur, quod maxime intelligendum est de communitate rationis obiectivae, cum de communitate solius nominis verum esse non possit. Antecedens probatur ex V Metaph., text. 12, et lib. X, text. 14, ubi ait illa esse proprie diversa quae in nullo conveniunt; et I Poster., c. 11, ait propositionem in qua genus unius praedicamenti negatur de alio [1], esse immediatam, quia nullum habent commune praedicatum; et alia adduximus supra tractando de ente.

Posterior opinio affirmans

2. Nihilominus contrariam sententiam imprimis tenent omnes qui idem sentiunt de conceptu entis. Deinde Soncinas et alii, qui dicunt conceptum obiectivum entis esse hoc disiunctum, *substantia vel accidens,* necessario supponunt utramque partem illius disiuncti habere unum communem conceptum obiectivum. Est autem haec sententia eadem proportione declaranda et probanda qua similis de ente. Primum enim iuxta illam dicendum est huic voci *accidens* correspondere in mente unum conceptum formalem non solius vocis, sed rei primario significatae per vocem. Probatur primo experientia, nam qui audit hanc vocem et novit significationem eius, non sistit in voce ipsa, sed aliquid per illam significatum concipit, nec distrahitur mens eius ad concipienda plura quatenus plura seu diversa sunt, neque etiam manet quasi anceps et dubitans inter plura significata; ergo signum est solum unum conceptum formare adaequati significati illius vocis. Secundo, quia illa vox, ut hic sumitur, id est, quatenus accidens sub ente condistinguitur a substantia, non significat ex multiplici impositione, sed ex

[1] *Illo* en otras ediciones. Tiene difícil explicación. (N. de los EE.)

el significado por una imposición múltiple, sino por una sola, ya que ni es palabra equívoca ni significa una cosa propiamente y otra por traslación metafórica. Y, finalmente, porque no puede imaginarse en orden a qué significaciones se ha establecido con esas diferentes imposiciones; de lo contrario, cuantas son las cosas que contiene bajo su significación adecuada, otras tantas imposiciones o significaciones metafóricas podrían imaginarse, cosa que es por sí improbable. Por consiguiente, significa en virtud de una única imposición; luego, como los conceptos se expresan por medio de palabras, el que primero asignó un significado a una palabra tuvo un concepto formal, que quiso expresar con esa palabra, poniéndola en su lugar para que significara arbitrariamente lo que el concepto representaba naturalmente; por consiguiente, por el mismo motivo, un concepto formal adecuado responde en nosotros a la significación primitiva de esa palabra. En tercer lugar, porque, si el concepto formal del accidente no es uno, ¿cuántos serán, entonces? ¿Son tal vez nueve los conceptos de los nueve primeros géneros de accidentes? Esto, no sólo es increíble por la multitud de conceptos, sino también porque apenas podemos definir después de un detenido estudio si son nueve los géneros supremos de los accidentes, o más de éstos, o menos. Y hay algunos que apenas son concebidos alguna vez por los hombres sin cultura, a pesar de que todos forman el concepto de accidente. Finalmente, nada firme y fundado puede juzgarse acerca del concepto formal del accidente, si se cree que es múltiple y no uno.

3. De aquí infiere consecuentemente la referida opinión que el concepto objetivo del accidente es uno por precisión mental respecto de todos los inferiores. Se prueba porque a un concepto formal responde un concepto objetivo, ya que el concepto formal toma su unidad del objeto adecuado; ahora bien, el objeto adecuado de ese concepto no tiene la unidad por agregación solamente; por consiguiente, es uno por alguna precisión, al menos conceptual. La menor puede probarse con todas las razones aducidas acerca del concepto objetivo de ente, las cuales tienen aquí mayor eficacia o al menos una eficacia más clara, porque el concepto formal del accidente no puede representar al mismo tiempo la cualidad, la cantidad y demás géneros según sus razones propias, ya que un concepto formal finito y confuso no puede representar todas estas cosas de modo distinto y según

una, quia neque est vox aequivoca, neque significans unum proprie et aliud per translationem metaphoricam. Ac denique quia non potest fingi ad quas res significandas sit variis impositionibus instituta; alias, quot res sub adaequata sua significatione continet, tot fingi possent impositiones seu translationes illius vocis, quod per se improbabile est. Significat ergo ex vi unius impositionis; ergo, cum per voces exprimantur conceptus, qui primo illam vocem ad significandum imposuit, unum conceptum formalem habuit, quem illa voce exprimere voluit, substituens illam, ut ad placitum significaret quod conceptus repraesentabat naturaliter; ergo eadem ratione in nobis respondet unus conceptus formalis adaequatus primaevae significationi huius vocis. Tertio, quia, si conceptus formalis accidentis non est unus, quot ergo erunt? An forte sunt novem conceptus novem primorum generum accidentium? At hoc incredibile est, tum propter multitudinem conceptuum, tum etiam quia vix post longam inquisitionem definire possumus an sint novem summa genera accidentium, vel plura, vel pauciora. Et nonnulla sunt quae vix unquam concepta sunt ab imperitis hominibus, cum tamen omnes conceptum accidentis forment. Denique nihil solidum et fundatum iudicari potest de conceptu formali accidentis, si multiplex et non unus esse credatur.

3. Hinc consequenter infert praedicta opinio conceptum obiectivum accidentis esse unum ratione praecisum ab omnibus inferioribus. Probatur, quia uni conceptui formali unus obiectivus respondet; nam conceptus formalis unitatem sumit ex obiecto adaequato; obiectum autem adaequatum illius conceptus non est unum per aggregationem tantum; est ergo unum per aliquam praecisionem saltem secundum rationem. Minor probari potest omnibus rationibus factis de conceptu obiectivo entis, quae hic maiorem habent efficaciam, vel saltem clariorem, quia conceptus formalis accidentis non potest repraesentare simul qualitatem, quantitatem et alia genera secundum proprias ra-

sus razones propias; ni podría tampoco ese concepto objetivo predicarse de modo definido y propio de la cualidad y de cada uno de los géneros de accidentes, sino que, o bien sería falsa la predicación al predicarse tantas cosas simultáneamente de una, o sería ambigua, o a lo más sería una predicación disyuntiva, de tal manera que sería lo mismo decir *la blancura es accidente* que decir la blancura es cantidad, o cualidad, o relación, etc.; por consiguiente, todas estas cosas no se conciben como tales por virtud de esta palabra o del concepto de accidente; por tanto, se conciben bajo alguna única razón, en la que convienen. Pero esto quiere decir que se da un concepto objetivo de accidente. Y de aquí se saca también una razón *a priori*, a saber, que todos los géneros de accidentes, aun cuando sean desemejantes en sus razones propias, relativamente, sin embargo, son semejantes por la conveniencia real que tienen al modificar la sustancia, o por otra razón parecida, como expondremos en la sección siguiente. Ahora bien, todo el fundamento para abstraer un concepto objetivo que en algún sentido sea uno conceptualmente, es la semejanza o conveniencia real entre varias cosas; por consiguiente, por razón de esta conveniencia puede darse también en el accidente un concepto objetivo común.

4. Y por esto sucede también que este concepto objetivo sea conceptualmente precisivo, ya que, en cuanto representado por el concepto formal, no incluye de modo actual y expreso una razón específica y genérica de accidente, sino sólo la razón precisiva de inhesión. Y en esto sólo consiste esa precisión conceptual. Ahora bien, que esta precisión no sea más que conceptual, es claro *a fortiori* por lo expuesto anteriormente acerca del ente y de los predicados universales, ya que el concepto de accidente se compara también con aquellas cosas de que se abstrae, como se compara lo común con lo particular; por consiguiente, no puede distinguirse de ellos más que conceptualmente, aunque con algún fundamento real, de la misma manera que los demás predicados comunes, ya que existe la misma razón.

tiones eorum, quia neque unus conceptus formalis finitus et confusus potest haec omnia distincte repraesentare et secundum propria, neque etiam posset ille conceptus obiectivus definite ac vere praedicari de qualitate et singulis generibus accidentium, sed vel esset falsa praedicatio dum tam multa simul de uno praedicantur, vel esset ambigua, aut ad summum disiuncta praedicatio, ita ut perinde esset dicere: *albedo est accidens* ac dicere: albedo est quantitas, vel qualitas, vel relatio, etc.; non ergo concipiuntur haec omnia ut talia sunt, ex vi huius vocis, vel conceptus accidentis; concipiuntur ergo sub aliqua una ratione, in qua conveniunt. At hoc est dari unum conceptum obiectivum accidentis. Et hinc etiam sumitur ratio a priori, nimirum, genera omnia accidentium, tametsi in propriis rationibus dissimilia sint, secundum aliquid esse similia per realem convenientiam quam habent vel in afficiendo substantiam, vel in alia ratione simili, ut tractabimus sectione sequenti. Sed totum fundamentum abstrahendi conceptum obiectivum aliquo modo unum secundum rationem est similitudo seu convenientia realis inter plura; ergo ratione huius convenientiae potest etiam in accidente dari conceptus obiectivus communis.

4. Et hinc etiam fit hunc conceptum obiectivum esse ratione praecisum, quia, ut repraesentatur per conceptum formalem, non includit actu et expresse aliquam specificam et genericam rationem accidentis, sed solum praecisam rationem inhaerendi. Et in hoc solum consistit haec praecisio secundum rationem. Quod autem haec praecisio non sit maior quam rationis, a fortiori patet ex superius dictis de ente et de universalibus praedicatis; nam conceptus accidentis etiam comparatur ad ea ex quibus praescinditur ut quid commune ad particularia; ergo non potest ab eis plus quam ratione distingui, quamquam cum aliquo fundamento in re, eodem modo quo caetera praedicata communia, est enim eadem ratio.

Resolución de la cuestión

5. Esta cuestión no puede quedar definida exactamente hasta que tratemos *ex professo* de la analogía o univocidad del accidente, cosa que haremos en la disputación XXXIX, s. 3. Mientras tanto, creo que hay que emplear una distinción. En efecto, un accidente puede tomarse, o bien como la entidad accidental en sí misma y en su realidad solamente, o bien como cualquier razón formal de accidente que queda incluida en los predicamentos. Esto suele expresarse también con otros términos, diciendo que el accidente puede considerarse, o en cuanto se dice que es algo, o en cuanto se dice que sobreviene a algo; pues, aun cuando todo lo que es accidente en sí sobreviene a otro, no es verdad, sin embargo, lo contrario, a saber, que todo lo que se dice que sobreviene a otro es un verdadero y propio accidente. De ese modo también suele distinguirse el accidente en accidente predicable, y accidente predicamental, y accidente físico, es decir, el que expresa una verdadera entidad o modo accidental. Así, pues, afirmo que el accidente predicamental, o sea, el que se divide en nueve géneros, no puede tener un concepto objetivo, porque encierra muchas cosas que no son verdaderos y propios accidentes. En cambio, el accidente físico tiene un solo concepto objetivo, y esto lo prueban las razones de la segunda opinión. Una y otra parte se entenderá y confirmará mejor en el lugar citado, y mucho más cuando se hayan tratado todos los predicamentos.

SECCION II

Si la razón común del accidente consiste en la inhesión

1. La parte negativa de esta cuestión puede mostrarse con varias razones, si suponemos, antes que nada, que aquí se está tratando de la razón quiditativa, que constituye esencial y primariamente la naturaleza del accidente. Pues, aun cuando el accidente sobrevenga a algo, y como tal esté fuera de su concepto, sin embargo, en sí mismo, de igual modo que es ente, tiene también necesariamente alguna esencia o razón esencial; por consiguiente, la razón del accidente no puede ser la

Quaestionis resolutio

5. Haec quaestio non potest exacte definiri donec de analogia vel univocatione accidentis ex professo tractemus, quod disp. XXXIX, sect. 3, praestabimus. Interim distinctione censeo utendum. Potest enim accidens sumi, vel pro entitate accidentali secundum se et secundum suam tantum realitatem, vel pro quacumque ratione formali accidentis, quae in praedicamentis collocatur. Quod aliis etiam terminis dici solet accidens posse considerari, vel prout aliquid, vel prout alicui accidere dicitur; nam, licet omne quod in se est accidens alicui accidat, non tamen, e converso, omne quod alicui accidere dicitur est verum ac proprium accidens. Quomodo etiam distingui solet accidens in accidens praedicabile et accidens praedicamentale, et accidens physicum, seu dicens veram entitatem aut modum accidentalem. Dico ergo accidens praedicamentale, seu quod in novem genera dividitur, non posse habere unum conceptum obiectivum, quia multa complectitur quae vera ac propria accidentia non sunt. Accidens autem physicum habere unum conceptum obiectivum, idque probare rationes posterioris sententiae. Utraque vero pars intelligetur et confirmabitur amplius citato loco et multo magis ex omnium praedicamentorum tractatione.

SECTIO II

Utrum communis ratio accidentis in inhaerentia consistat

1. Pars negativa huius quaestionis variis rationibus ostendi potest, si ante omnia supponamus sermonem hic esse de ratione essentiali per se primo constituente naturam accidentis. Nam, licet accidens alicui accidat, et ut sic extra rationem eius, tamen ipsum in se, sicut ens est, ita et aliquam essentiam seu essentialem rationem necessario habet; ergo accidentis ratio non potest esse inhaerentia ipsa. Probatur consequentia, quia, vel

inhesión misma. La consecuencia se prueba porque, o bien se trata de la inhesión actual, y no es el caso, ya que ésta no es esencial para muchos accidentes, sobre todo de acuerdo con nuestra fe, que enseña que en ocasiones se conservan los accidentes sin la inhesión actual, siendo así que es evidente que una cosa no puede conservarse sin su razón esencial; o bien se trata de la inhesión aptitudinal, y esto tampoco puede afirmarse; primero, porque hay algunos accidentes a cuya razón pertenece la inhesión actual, de tal manera que no pueden existir sin ella por potencia alguna, como la figura y el donde; por consiguiente, para éstos es esencial; por tanto, la razón común de accidente no se explica suficientemente por la inhesión aptitudinal. En segundo lugar, porque, contrariamente, en los accidentes que pueden separarse del sujeto, la misma inhesión aptitudinal es, o una cierta relación, o un cierto género de potencia; pues lo mismo que se dan la potencia activa y la pasiva, se da también la potencia informativa; ahora bien, la razón común de accidente prescinde de las razones determinadas de los accidentes; por tanto, no puede consistir en una relación, o en una potencia, que son razones determinadas de accidentes, pues, en tal caso, o todo accidente sería relativo, o todo accidente sería una cualidad. En tercer lugar, parece haber algunos accidentes que no tienen ninguna inhesión, ni actual ni aptitudinal, como la relación según el *ser para*, y la acción como acción transeúnte, y sobre todo el modo de existir *per se* del accidente separado, o la acción creadora, si es un accidente, y lo será, sin duda, si se termina en sólo un accidente. Y con esto, finalmente, queda fácilmente excluido otro miembro, si es que se dice tal vez que la inhesión se toma de modo confuso haciendo abstracción de la inhesión actual y de la aptitudinal; porque esta razón, en primer lugar, no parece que sea una por abstracción, lo mismo que decíamos más arriba que el ente, en cuanto se divide en ente en potencia y en acto, no dice una sola razón abstracta. En segundo lugar, porque ninguna de esas razones conviene a algunos accidentes, y en otros ninguna de ellas es esencial, como hemos objetado. Finalmente se opone, por otra parte, que esa razón parece que tiene más extensión que el accidente; pues las formas sustanciales materiales inhieren de modo verdadero y propio en la materia, no sólo actual, sino aptitudinalmente; por consiguiente.

est sermo de inhaerentia actuali, et hoc non, quia haec non est essentialis multis accidentibus, maxime secundum fidem nostram, quae docet servari interdum accidentia sine inhaerentia actuali, cum tamen evidens sit non posse conservari rem sine essentiali ratione sua; vel est sermo de inhaerentia aptitudinali, et hoc dici non potest, primo, quia sunt quaedam accidentia de quorum ratione est actualis inhaerentia, ita ut per nullam potentiam sine illa esse possint, ut figura, ubi; ergo est illis essentialis; ergo communis ratio accidentis non satis explicatur per inhaerentiam aptitudinalem. Secundo, quia, e contrario, in iis accidentibus quae separari possunt a subiecto, ipsa aptitudinalis inhaerentia est aut relatio quaedam, aut genus quoddam potentiae; nam, sicut dantur potentia activa et passiva, ita et potentia informativa; sed communis ratio accidentis abstrahit a determinatis rationibus accidentium; ergo non potest consistere in relatione vel potentia, quae sunt determinatae rationes accidentis, alias, vel omne accidens esset respectivum, vel omne accidens esset quaedam qualitas. Tertio, videntur esse quaedam accidentia quae neutram inhaerentiam habent, nec actualem nec aptitudinalem, ut relatio secundum esse ad, et actio ut actio transiens, et maxime modus per se existendi accidentis separati, aut actio creativa, si illa sit accidens, quod sine dubio erit, si ad solum accidens terminetur. Atque hinc tandem excluditur facile aliud membrum, si fortasse dicatur inhaerentiam sumi confuse abstrahendo ab actuali et aptitudinali; nam imprimis haec ratio non videtur esse una per abstractionem, sicut in superioribus dicebamus ens, ut dividitur in ens in potentia et in actu, non dicere unam rationem abstractam. Deinde quia neutra illarum rationum convenit aliquibus accidentibus, et in aliis neutra est essentialis, ut obiecimus. Tandem obstat aliunde quod illa ratio videtur latius patere quam accidens; nam formae substantiales materiales vere ac proprie inhaerent materiae et actu et aptitudine; ergo.

Exposición de opiniones

2. *Primera opinión.*— Sobre este punto hay varias opiniones. La primera es que la razón esencial de todo accidente consiste en la inhesión actual en un sujeto. Así parecen haber opinado los filósofos paganos que pensaron que bajo ningún concepto puede suceder que un accidente se conserve fuera de su sujeto. En esa opinión parecen estar Aristóteles y el Comentador, como trata ampliamente Nifo, VII *Metaph.*, disp. I, y puede leerse en el propio Aristóteles, en el mismo sitio, c. 2, y en I *Física*, c. 4, text. 29; pero hay que entender que en esta opinión se dice que la inhesión actual pertenece a la esencia del accidente, en el mismo sentido en que afirmábamos antes que la existencia pertenece a la esencia de cualquier entidad actual; pues del mismo modo que una realidad creada puede ser privada de su existencia si se destruye, pero no si permanece en su entidad, así también puede el accidente ser privado de la inhesión actual, en cuanto puede ser destruido; pero, permaneciendo en su entidad actual —de acuerdo con el sentir de los filósofos—, no puede ser privado de la inhesión actual; y, de este modo, pensaron que no era algo distinto de la misma entidad accidental. Esto es verdadero, sobre todo, si —tal como parecen opinar los antiguos filósofos— los accidentes no son realidades propias, sino solamente modos de un único sujeto primero.

3. *Su refutación.*— Pero esta opinión, como he dicho, está condenada por la fe católica, al menos para no poder ser verdadera universalmente. Y he puesto esta limitación, porque, si alguien dijese que la cantidad sola es separable de la sustancia y que puede permanecer sin inherencia actual, y que, por tanto, sólo en ella no pertenece a su esencia la inhesión actual, pero que pertenece a la esencia de todos los restantes accidentes, el que defendiese esto —digo— no erraría en materia de fe, porque, para mantener lo que enseña la fe acerca del misterio de la Eucaristía, basta con que la cantidad sola permanezca separada del sujeto, ya que los demás accidentes están inherentes en él. Y el que opinase de este modo, podría aducir alguna razón de la diferencia entre la cantidad y los demás accidentes, a saber, que está más próxima a la sustancia y es más semejante a ella. Por lo cual, parece que

Referuntur opiniones

2. *Prima opinio.*— In hac re variae sunt sententiae. Prima est essentialem rationem omnis accidentis consistere in actuali inhaerentia ad subiectum. Ita videntur sensisse philosophi gentiles, qui putarunt nulla ratione fieri posse ut accidens extra subiectum conservetur. In qua sententia videtur esse Aristot., et Comment., ut late tractat Niphus, VII Metaph., disp. I, et sumi potest ex eodem Arist. ibi, c. 2, et I Phys., c. 4, text. 29; intelligendum est autem eo modo actualem inhaerentiam dici de essentia accidentis iuxta hanc sententiam, quo supra dicebamus existentiam esse de essentia cuiuslibet entitatis actualis; nam, sicut potest res creata privari existentia si destruatur, non tamen si in sua entitate maneat, ita potest accidens privari inhaerentia actuali, quatenus potest destrui; manens tamen in sua entitate actuali non potest, iuxta philosophorum sensum, privari actuali inhaerentia; atque ita putarunt non esse aliud ab ipsamet entitate accidentali. Quod maxime verum esset, si, ut antiqui philosophi opinari videntur, accidentia non sunt propriae res, sed tantum modi unius primi subiecti.

3. *Reiicitur.*— Hanc vero sententiam, ut dixi, damnat catholica fides, saltem ut non possit universaliter vera esse. Quam limitationem adhibui, nam, si quis diceret solam quantitatem esse separabilem a substantia posseque manere sine actuali inhaerentia, et ideo in sola illa non esse de essentia eius actualiter inhaerere, esse vero de essentia caeterorum accidentium omnium, qui (inquam) sic contenderet, non erraret in fide, quia ad ea quae fides docet de mysterio Eucharistiae, satis est quod sola quantitas maneat separata a subiecto; nam caetera accidentia illi inhaerent. Possetque qui sic opinaretur, nonnullam rationem differentiae reddere inter quantitatem et alia accidentia, quod propinquior est et similior substantiae. Unde peculiare illi esse videtur quod circa seipsam quodammodo exerceat munus suum; nam quantitas ipsa quanta est; immo hinc

es peculiar de ella ejercer sobre sí misma su propia función; pues la cantidad misma es cuanta; más aún, de ahí parece resultar que no tenga su razón esencial en orden a la sustancia, sino en orden a sí. Por esto, en las ciencias matemáticas es estudiada de un modo tan abstracto como si existiese por sí, sin ningún orden a la sustancia.

4. Sin embargo, supuesto el misterio de la fe, es mucho más probable que también las cualidades realmente distintas de la sustancia y de la cantidad puedan conservarse sin la inhesión actual, como dije en el tomo III de la p. III, disputación LVI, sec. 3, al fin. Por tanto, tratándose de todos los accidentes distintos realmente de la sustancia y entre sí, suponemos como cierto que la inhesión actual no pertenece a su esencia, sino que es un modo distinto de ellos *ex natura rei*, concretamente, el modo de unión de la forma con la materia o el sujeto, como expliqué en lo que precede, disp. XV y XVI, al tratar de la causa formal, y en la referida disp. LVI, III p., sec. 2. El punto de si con la razón natural puede probarse de modo suficiente contra los filósofos que no repugna que el accidente se conserve separado del sujeto, lo abordé en los *Comentarios*, III p., q. 77, a. 1, y declaradamente pienso que no puede ser demostrado por el hombre. Sobre todo, siendo así que tampoco la distinción real de la cantidad respecto de la sustancia puede demostrarse suficientemente con la sola razón, como diremos después; además, parece imposible a algunos incluso católicos la separación de las cualidades respecto de todo sujeto. Por tanto —como dije en el referido lugar—, pueden solucionarse satisfactoriamente los argumentos que pueden mostrar aparentemente que eso es imposible, y solucionados éstos, inmediatamente por sí mismo se hace verosímil que puede ser hecho por Dios lo que no aparece contradictorio. A esto pueden añadirse las razones probables con que se muestra la distinción real del accidente respecto del sujeto, y que no hay entre ellos una dependencia intrínseca y esencial, por tratarse de realidades de géneros diversos.

5. La opinión segunda, diametralmente opuesta a la anterior, es que la inhesión no pertenece en modo alguno a la esencia del accidente, ni actual, ni aptitudinalmente. Así lo mantiene Escoto, *In IV*, dist. 2, q. 1, y en el VII *Metaph.*, q. 1, y allí mismo Antonio Andrés, q. 1, donde también sigue esta opinión Soncinas en q. 1; y Flandria, q. 2. Mantiene lo mismo Zimara, *Theorem.* 3, que cita

etiam fieri videtur ut non habeat essentialem rationem suam in ordine ad substantiam, sed in ordine ad se. Unde in scientiis mathematicis ita abstracte consideratur ac si per se esset sine ullo ordine ad substantiam.

4. Nihilominus, supposito mysterio fidei, longe probabilius est posse etiam qualitates realiter a substantia et quantitate distinctas conservari sine inhaerentia actuali, ut dixi in III tomo, III p., disp. LVI, sect. 3, in fine. Unde, de omnibus accidentibus realiter a substantia et inter se distinctis, pro certo supponimus actualem inhaerentiam non esse essentiam eorum, sed modum ex natura rei ab eis distinctum, nimirum, modum unionis formae ad materiam seu subiectum, ut in superioribus declaravi, disp. XV et XVI, de causa formali, et dicta disp. LVI, III p., sect. 2. An vero possit ratione naturali sufficienter probari contra philosophos non repugnare ut accidens conservetur separatum a subiecto, attigi in Commentariis III part., q. 77, a. 1, et sane opinor simpliciter non posse demonstrari ab homine. Maxime cum nec distinctio realis quantitatis a substantia ex sola ratione sufficienter demonstretur, ut infra dicemus, et separatio qualitatum ab omni subiecto nonnullis etiam catholicis impossibilis videatur. Possunt igitur, ut dicto loco dixi, sufficienter solvi argumenta quae apparenter ostendere possunt hoc esse impossibile, quibus solutis per se statim fit verisimile posse fieri a Deo quod non ostenditur repugnare. Ad quod accedere possunt probabiles rationes quibus ostenditur realis distinctio accidentis a subiecto et quod non sit inter ea intrinseca et essentialis dependentia, cum sint res diversorum generum.

5. Secunda sententia, praecedenti extreme opposita, est inhaerentiam nullo modo esse de essentia accidentis, neque actu neque aptitudine. Ita tenet Scotus, In IV, dist. 2, q. 1, et VII Metaph., q. 1, et ibi Anton. Andreas, q. 1, ubi etiam Soncin., q. 1, hoc secutus est; et Fland., q. 2. Idem tenet Zi-

en favor de esa opinión al Comentador, IV *Metaph.*, com. 2; pero, como diremos, injustificadamente. Los fundamentos de esta opinión fueron referidos al comienzo de la sección.

6. La tercera opinión es que la inhesión, al menos la aptitudinal, pertenece a la esencia del accidente. Esta opinión está muy frecuentemente admitida en la escuela de Santo Tomás, como extensamente trata Cayetano, opusc. *In de Ente et Essentia*, c. 7, q. 15; y Iavello, VI *Metaph.*, q. 1; Egidio, en el mismo pasaje, q. 2; Janduno, q. 9; Herveo, *Quodl.* IV, q. 9; Capréolo, *In I*, dist. 24, q. 1, a. 3, ad 1 contra 5 y 6 concl. Y se toma de Santo Tomás, III, q. 77, a. 1, ad 2, e *In IV*, dist. 12, q. 1, a. 1, quaestiunc. 1, ad 2. Y esta opinión es verdadera referida a los accidentes que tienen entidades propias y en cuanto se distinguen de los accidentes que son únicamente modos, o que lo son por denominación extrínseca solamente.

Juicio de la cuestión

7. Sin embargo, para dar la doctrina con más generalidad, ya que aquí se trata del accidente predicamental en toda su amplitud, en la cual no puede darse un único concepto objetivo, como mantuve en la sección precedente, y, por consiguiente, tampoco una razón esencial única, podemos emplear aquí también las distinciones que han sido insinuadas frecuentemente. En efecto, entre los accidentes predicamentales, unos imponen solamente una denominación extrínseca, y otros, en cambio, afectan intrínsecamente; y entre éstos hay unos, además, que tienen entidades propias distintas realmente de los sujetos, y otros que son únicamente modos, distintos modalmente *ex natura rei*, según lo que dijimos antes, en la disp. VII.

8. Por consiguiente, afirmo, en primer lugar, que la inhesión propia no pertenece a la razón de los accidentes que sólo denominan de manera extrínseca. Se

mara, theorem. 3, qui in eam sententiam citat Comment., IV Metaph., comment. 2; immerito tamen, ut dicemus. Fundamenta huius sententiae tacta sunt in initio sectionis.

6. Tertia opinio est inhaerentiam saltem aptitudinalem esse de essentia accidentis. Haec est frequentius recepta in schola D. Thomae, ut tractat late Caietan., opusc. de Ent. et essent., c. 7, q. 15; et Iavel., VI Metaph., q. 1; Aegid. ibi, q. 2; Iandun., q. 9; Herv., Quodl. IV, q. 9; Capreol., In I, dist. 24, q. 1, a. 3, ad 1 contra 5 et 6 concl. Et sumitur ex D. Thom., III, q. 77, a. 1, ad 2, et In IV, dist. 12, q. 1, a. 1, quaestiunc. 1, ad 2. Et haec sententia intellecta de accidentibus proprias entitates habentibus et prout distinguuntur ab accidentibus quae tantum sunt modi, vel quae tantum extrinsece denominant, est vera.

Deciditur quaestio

7. Ut tamen generalius doctrinam tradamus, quoniam hic est sermo de accidenti praedicamentali in tota sua latitudine, in qua non potest habere unum conceptum obiectivum, ut dixi in praecedenti sectione, et consequenter nec unam propriam rationem essentialem, uti etiam hic possumus distinctionibus saepe insinuatis. Nam inter accidentia praedicamentalia quaedam sunt extrinsecus tantum denominantia, alia intrinsecus afficientia; et inter haec rursus quaedam sunt quae proprias habent entitates re distinctas a subiectis, alia quae sunt modi tantum ex natura rei modaliter distincti, iuxta supra dicta, disp. VII.

8. Dico ergo primo: propria inhaerentia non est de ratione eorum accidentium quae tantum extrinsecus denominant. Probatur

prueba por inducción, porque el vestido no inhiere en el que va vestido, ni el lugar circunstante inhiere en el ser localizado, ni tampoco la acción transeúnte, en el agente. Y no importa que éstos inhieran en otros, no sólo porque eso tal vez no sea verdad siempre, como es claro en el vestido; sino también porque sucede de un modo cuasi material y no según la razón propia de tales accidentes, la cual se ha de tomar de la relación a aquello que denominan. Por esto, la razón *a priori* es que no todos los accidentes dicen una relación de *ser en,* sino que unos dicen relación de *ser por,* otros de *ser acerca de,* o algo parecido. Por lo cual resulta que, o bien no se puede dar una descripción común para todos los accidentes predicamentales, o hay que emplear términos más generales, como decir, por ejemplo, que el accidente es una forma que afecta de algún modo o que denomina al sujeto, o a aquello de lo cual se dice que es accidente. No podemos, pues, describir con más brevedad la razón de accidente, porque es amplísima y encierra en sí muchas cosas. Por consiguiente, cuando se dice forma, se supone que se habla del accidente en abstracto y justificadamente; pues bajo este aspecto es como se distingue en grado máximo el accidente de la sustancia dentro del ente, y como tal tiene la unidad *per se* con mayor propiedad. Además, cuando se dice forma, hay que entenderlo, ya se trate de una forma propiamente informativa, o modificativa, o que afecte de cualquier otra manera, para que así queden comprendidas tanto las entidades como los modos accidentales; ya también denominante, como son los accidentes que sólo denominan extrínsecamente, los cuales, propia y rigurosamente, no informan a las realidades que denominan y, sin embargo, ese modo de denominar basta en ocasiones para constituir un género de accidente, como veremos después. Y por esta razón no he empleado la palabra inhesión, porque tal palabra en rigor significa una información y unión intrínseca; sin embargo, si se toma más ampliamente en sentido de cualquier relación de forma que denomine al sujeto, intrínseca o extrínsecamente, de modo actual o aptitudinal, en ese caso puede afirmarse que la inhesión pertenece de algún modo a la razón de accidente. Dije, sin embargo, que *afecta de algún modo,* para distinguir el accidente no sólo de la forma sustancial, sino también de cualquier modo sustancial. Pues, en primer lugar, esa palabra atenúa e indica que el accidente no constituye la cosa en su ser absolutamente, en lo cual se distingue de la forma

inductione, quia vestis non inhaeret vestito, nec locus circumstans inhaeret locato, neque actio transiens agenti. Nec refert quod haec inhaereant aliis, tum quia forte id non semper verum est, ut patet in veste, tum etiam quia est quasi materialiter, non secundum propriam rationem talium, quae sumenda est ex habitudine ad illud quod denominant. Unde ratio a priori est, quia non omnia accidentia dicunt respectum essendi in, sed alia essendi ab, alia essendi circa, vel aliquid simile. Quocirca vel in hoc non potest dari una descriptio communis omnibus accidentibus praedicamentalibus, vel generalioribus verbis utendum est, ut si dicamus accidens esse formam aliquo modo afficientem vel denominantem subiectum, seu id cuius accidens esse dicitur. Non possumus enim brevius describere rationem accidentis, quoniam amplissima est et multa sub se complectitur. Cum ergo dicitur forma, supponitur sermonem esse de accidente in abstracto idque merito; nam sub hac ratione maxime condistinguitur accidens a substantia sub ente, et ut sic magis proprie habet unitatem per se. Rursus cum dicitur forma, intelligendum est sive sit forma proprie informans, sive modificans, aut quavis alia ratione afficiens, ut ita comprehendantur tam entitates quam modi accidentales, sive denominans, ut sunt accidentia solum extrinsecus denominantia, quae proprie et in rigore non informant eas res quas denominant, et tamen ille modus denominandi sufficit interdum ad constituendum aliquod genus accidentis, ut postea videbimus. Et ideo non sum usus voce inhaerentiae, quia ea vox in rigore significat intrinsecam informationem et coniunctionem; si tamen latius sumatur pro quacumque habitudine formae, sive intrinsece, sive extrinsece denominantis subiectum actu vel aptitudine, sic dici potest aliquo modo inhaerere esse de ratione accidentis. Dixi autem *aliquo modo afficientem,* ut distinguam accidens non solum a substantiali forma, sed etiam ab omni modo substantiali. Nam imprimis illa vox diminuit et indicat accidens non constituere rem in suo esse simpliciter, in quo distinguitur a

sustancial, y que no pertenece al complemento de su entidad, sino que es una modificación sobreañadida a la entidad completa ya en su orden, en lo cual se distingue del modo sustancial, según lo que hemos explicado antes, en la disputación XXXV, s. 1. Por esto, por razón de mayor claridad, podría decirse que el accidente es una forma tal que afecta o modifica al sujeto que existe fuera de su propia razón. Y, explicada así la definición, se toma de Aristóteles, IV de la *Metafísica,* al principio, y en el lib. VII y IX de la *Metafísica,* al principio, y en cualquier parte que trate de la razón común de accidente, o de su división en nueve géneros; pues siempre dice que la razón de accidente consiste en ser un ente del ente, y distingue los accidentes por los varios modos de referirse a la sustancia. Y en los mismos pasajes afirma lo mismo el Comentador, y en el lib. XII *Metaph.,* com. 3, y en tal sentido puede exponerse también la descripción común por la que se dice que el accidente está en otro. Y así también se distingue adecuadamente en el ámbito del ente, el ente en otro, del ente por sí, aunque dicha división pueda exponerse también de otro modo, como se verá más claramente por lo que sigue.

9. Digo, en segundo lugar, que el accidente que tiene por sí entidad propia distinta realmente de la sustancia posee, por su entidad intrínseca, inhesión aptitudinal en la sustancia. Se prueba porque, en primer lugar, es cierto que tal entidad es por sí misma apta para informar a la sustancia de un modo tal que inhiera en ella y sea por ella sustentada; esto, en efecto, no podría convenir actualmente a dicha entidad, a no ser que se suponga en ella una aptitud o capacidad para ese modo; pero esa aptitud no puede ser algo realmente distinto de tal entidad, como se ve claro por las razones con que hemos probado antes que la capacidad de la materia no se distingue de la materia, ni la aptitud de informar se distingue de la forma sustancial. Y en esto todos están de acuerdo, porque sería superfluo fingir tal distinción sin ningún fundamento o indicio y porque en otro caso se seguiría del mismo modo hasta el infinito. Además, esa aptitud para modificar la sustancia le conviene de modo esencial y primario y en virtud del fin primario de esa entidad, y es una misma cosa con ella; por consiguiente, pertenece a su esencia. Se prueba la afirmación porque la entidad accidental no ha sido

substantiali forma, neque pertinere ad complementum entitatis eius, sed esse affectionem superadditam entitati iam completae in suo ordine, in quo distinguitur a modo substantiali, iuxta ea quae superius declaravimus, disp. XXXV, sect. 1. Unde, maioris claritatis gratia, dici posset accidens esse talem formam quae afficit vel modificat subiectum, extra rationem eius existens. Atque ita explicata definitio sumitur ex Aristot., IV Metaph., in princip., et lib. VII et IX Metaph., in princip., et ubicumque agit de communi ratione accidentis aut divisione eius in novem genera; nam semper dicit rationem accidentis consistere in hoc quod sit entis ens, et per varios modos respiciendi substantiam accidentia distinguit. Et eisdem locis idem asserit Comment., et XII Metaph., comm. 3, et hoc sensu potest etiam exponi communis descriptio qua dicitur accidens esse in alio. Sic etiam adaequate dividitur sub ente ens in alio ab ente per se, quamvis etiam possit illa divisio aliter exponi, ut magis ex sequentibus constabit.

9. Dico secundo: accidens quod ex se propriam habet entitatem realiter a substantia distinctam, de intrinseca sua essentia habet aptitudinalem inhaerentiam in substantia. Probatur, nam imprimis certum est huiusmodi entitatem per seipsam esse aptam ad informandam substantiam tali modo ut illi inhaereat et ab ea sustentetur; non enim posset actu hoc convenire illi entitati, nisi in illa supponeretur aptitudo seu capacitas ad illum modum; illa vero aptitudo non potest esse aliquid in re distinctum a tali entitate, ut facile patet rationibus quibus supra probavimus capacitatem materiae non distingui a materia, neque aptitudinem informandi a substantiali forma. Et in hoc omnes conveniunt, quia esset superfluum fingere illam distinctionem absque ullo fundamento vel indicio, et quia alias eodem modo procederetur in infinitum. Rursus illa aptitudo ad afficiendum substantiam per se primo et ex primario fine talis entitatis illi convenit et est idem cum illa; ergo est de essentia eius. Probatur assumptum, quia en-

instituida por naturaleza para otra cosa sino para modificar a la sustancia. Y se confirma, ya que por una causa semejante dijimos antes que las aptitudes de la materia y de la forma para su mutua unión son esenciales para ellas. Y de modo semejante diremos después que las potencias y los actos se especifican naturalmente por sus objetos. Estos ejemplos deshacen los fundamentos de la opinión contraria, como veremos en seguida.

10. Afirmo, en tercer lugar, que el accidente que es sólo un modo del ente incluye esencialmente no sólo la aptitud, sino también la actual modificación o unión con la cosa de la cual es modo. Esto prueban las razones expuestas antes, y se sigue necesariamente de lo dicho antes sobre la naturaleza del modo. Y por esta misma razón dije en el mencionado tomo III, de la III parte, disp. LVI, s. 1, al fin, que, si hay algunos accidentes en la sustancia del pan que no se distinguen de esa sustancia como realidades, sino como modos de una realidad, no permanecen en la Eucaristía después de la consagración. Por consiguiente, la esencia de estos accidentes no consiste en la aptitud para modificar, sino en ser actuales modificaciones, y en la realidad existen esas mismas entidades que se comportan de ese modo, y, por tanto, si permanecen en la realidad, son inseparables de sus sujetos y no pueden verse privadas de la unión actual con los mismos. Finalmente, en ellos no se distinguen realmente la aptitud para modificar y la modificación en acto; por consiguiente, son esencialmente modificaciones actuales.

11. *Qué es lo que esencialmente dice el accidente tomado en general.*— Digo, por último, que, aunque pertenezca a la razón de accidente como tal ser de algún modo una modificación de la sustancia, sin embargo no pertenece a su razón ser una modificación inmediata de la sustancia, sino que también en esto prescinde de la relación inmediata o mediata a la sustancia. Se prueba porque hay algunos accidentes que afectan inmediatamente a la sustancia, como el entendimiento, la cantidad, etc., acerca de los cuales no hay ninguna dificultad; pero hay otros que dicen relación a la sustancia mediante otros accidentes, a la manera como los actos inmanentes y los hábitos no afectan a la sustancia más que por medio de las potencias, y las cualidades corporeas, a través de la cantidad; sobre este punto hemos dicho muchas cosas antes, en la disp. XIV, sec. 4. Pero no hay

titas accidentalis non ad aliud ex natura sua instituta est, nisi ut afficiat substantiam. Et confirmatur, nam ob similem causam diximus supra aptitudines materiae et formae ad unionem mutuam esse illis essentiales. Et similiter dicemus inferius potentias et actus natura sua specificari ex obiectis. Quae exempla dissolvunt fundamenta contrariae sententiae, ut statim videbimus.

10. Dico tertio: accidens quod tantum est modus entis essentialiter includit non tantum aptitudinem, sed etiam actualem affectionem seu coniunctionem cum re cuius est modus. Hoc probant rationes superius factae et sequitur necessario ex dictis supra de natura modi. Et propter hanc etiam causam dixi, dicto III tom. III p., disp. LVI, sect. 1, in fine, si quae sunt accidentia in substantia panis quae non distinguuntur ab illa ut res a re, sed ut modus rei, illa non mansisse in Eucharistia post consecrationem. Horum ergo accidentium essentia non consistit in aptitudine afficiendi, sed in hoc quod sint actuales affectiones et in re sunt ipsaemet entitates taliter se habentes, et ideo, si in re manent, inseparabiles sunt a suis subiectis et carere non possunt actuali unione cum ipsis. Denique in eis non distinguitur in re aptitudo afficiendi et actu afficere; ergo essentialiter sunt actuales affectiones.

11. *Accidens communiter sumptum quid dicat essentialiter.*— Dico ultimo: quamvis de ratione accidentis ut sic sit esse aliquo modo affectionem substantiae, tamen non est de ratione eius esse immediatam affectionem substantiae, sed in hoc etiam abstrahit ab immediata vel mediata habitudine ad substantiam. Probatur, quia sunt quaedam accidentia quae immediate afficiunt substantiam, ut intellectus, quantitas, etc., de quibus nulla est difficultas; alia vero sunt quae mediis aliis accidentibus substantiam respiciunt, ut actus immanentes et habitus non afficiunt substantiam nisi mediis potentiis, et qualitates corporeae media quantitate; de qua re multa diximus supra, disp. XIV, sect. 4. Nul-

ningún accidente posible, al menos según las naturalezas reales, o que sea accidente de modo propio y completo, que no diga relación en último término a la sustancia como a sujeto primero y fin principal suyo, ya que, aun cuando uno de ellos radique allí por medio del otro, todos, sin embargo tienden a completar y adornar la sustancia o a servirle de alguna manera.

Solución de las dificultades

12. Las razones de duda propuestas al principio han quedado casi resueltas con lo dicho; en efecto, al primer miembro de toda la división hecha allí le concedemos que la inhesión actual no pertenece a la esencia del accidente como tal. Igualmente, al segundo miembro le concedemos que la inhesión aptitudinal, en cuanto distinta de la actual, no es la razón adecuada del accidente como tal. Sin embargo, decimos que es la razón propia y adecuada de aquellos accidentes que poseen entidades propias y son verdadera y propiamente formas que informan a sus sujetos. Y cuando se objeta que esa aptitud es una relación o potencia, se responde que no es una relación predicamental, sino que incluye una relación trascendental que está incluida en casi todos los entes absolutos, sobre todo en las entidades incompletas y en los accidentes, como constará más ampliamente por el estudio de todos los predicamentos. En cuanto al otro punto, sobre la potencia, se responde que dicha aptitud no es la potencia, que es una determinada especie de cualidad, sino que es la esencia misma de la forma accidental, la cual es apta por sí misma para informar la sustancia a su manera.

13. Al tercer miembro concedemos que la inhesión tomada amplísimamente en cuanto prescinde de que sea una modificación actual o aptitudinal, y de que sea intrínseca o extrínseca, pertenece a la esencia del accidente predicamental en común. Igualmente, si tratamos del accidente físico o modificativo de manera real e intrínseca, ya sea un modo o una cosa distinta, decimos también en este sentido que la inhesión tomada con mayor propiedad, pero abstrayendo de que sea actual o aptitudinal, pertenece a la esencia del accidente y que en ese aspecto puede dividirse el ente de manera totalmente propia y adecuada en ente por sí y ente en otro, o sea, en entidad sustancial y accidental, tomada en sentido propio y en

lum vero est accidens possibile, saltem secundum naturas rerum, vel quod proprie et complete accidens sit, quod non respiciat ultimate substantiam tamquam primum subiectum ac principalem finem suum, quia, licet unum insit mediante alio, tamen omnia ad hoc tendunt ut substantiam perficiant et ornent, vel aliquo alio modo ei deserviant.

Solvuntur argumenta

12. Rationes dubitandi in principio positae fere solutae sunt ex dictis; ad primum enim membrum totius partitionis ibi factae, concedimus actualem inhaesionem non esse de essentia accidentis ut sic. Ad secundum item membrum, concedimus aptitudinalem inhaerentiam, ut distinguitur ab actuali, non esse adaequatam rationem accidentis ut sic. Dicimus tamen esse propriam et adaequatam rationem illorum accidentium quae proprias habent entitates et vere ac proprie sunt formae informantes sua subiecta. Cum autem obiicitur hanc aptitudinem esse relationem aut potentiam, respondetur non esse relationem praedicamentalem, sed includere habitudinem transcendentalem quae in omnibus fere entibus absolutis includitur, et maxime in entitatibus incompletis et accidentibus, ut latius constabit ex discursu omnium praedicamentorum. Ad aliud autem de potentia respondetur illam aptitudinem non esse potentiam, quae est certa species qualitatis, sed est ipsa essentia formae accidentalis, quae per seipsam apta est ad informandam suo modo substantiam.

13. Ad tertium membrum, concedimus inhaerentiam latissime sumptam prout abstrahit ab actuali vel aptitudinali et ab intrinseca vel extrinseca affectione, esse de essentia accidentis praedicamentalis in communi. Item, si loquamur de accidenti physico, seu intrinsece et realiter afficiente, sive sit modus, sive res distincta, sic etiam dicimus inhaerentiam proprius sumptam, abstrahentem tamen ab actuali vel aptitudinali, esse de essentia accidentis, sicque propriissime et adaequate posse dividi ens in ens per se et in alio, seu in entitatem substantialem et

sí misma, abarcando en dichos modos tanto los sustanciales como los accidentales. Y al argumento se responde que es falso que dicha razón no pueda abstraerse; pues del acto primero y del segundo puede abstraerse la razón común de acto; ahora bien, la forma como informativa y como informante se comporta a manera de acto primero y segundo; por consiguiente, puede abstraerse una razón común de forma accidental que prescinda de la información o inhesión actual o aptitudinal. Y no es parecido a éste el ejemplo de la abstracción del ente a partir del ente en acto y ente en potencia; pues ahí se toma el ente en potencia objetiva, lo cual no es algo positivamente distinto de sí mismo constituido en acto, ni esa potencia es real intrínseca, sino que es, o bien una no repugnancia, o una denominación derivada de la potencia extrínseca. Sería, en cambio, un caso parecido si el ente en potencia y en acto se tomasen como potencia real activa o pasiva, y su acto; en este sentido sí que prescinde verdaderamente la razón de ente del hecho de que sea potencia o acto. Y de ese modo, en el caso presente, prescinde el accidente del hecho de que esté informando aptitudinal o actualmente. Aunque puede decirse también que es posible tomar en dos sentidos la aptitud para informar. Uno es en cuanto dice aptitud física a manera de acto primero, de suyo distinto y separable de la información actual. Y a este sentido se refiere cuanto hemos dicho. Pero la aptitud de modificar puede tomarse en otro sentido, en cuanto se concibe que se da en cualquier cosa o modo, aun cuando modifique con la máxima actualidad; pues lo que actualmente modifica tiene aptitud para modificar, la cual puede llamarse aptitud en sentido lógico; pero, como esta aptitud se da a veces en la realidad a manera de potencia separable del acto, y a veces solamente a manera de acto, decimos, por esto, que el accidente como tal prescinde de la inhesión aptitudinal, es decir, potencial, y de la actual. Ni importa que la inhesión actual sea un accidente, o algo ajeno a la esencia de una forma accidental, porque puede suceder, y sucede con frecuencia, que aquello que es esencial para uno es accidental para otro, como es claro por sí mismo.

14. Hay que responder por separado a los argumentos que insisten en las objeciones. El primero trataba de las relaciones según el *ser para;* a esto se

accidentalem proprie et secundum se sumptam, sub illis modis etiam tam substantiales quam accidentales comprehendendo. Ad argumentum autem respondetur, falsum esse illam rationem non esse abstrahibilem; nam ab actu primo et secundo est abstrahibilis communis ratio actus; sed forma ut informativa et ut informans comparantur per modum actus primi et secundi; ergo abstrahi potest communis ratio formae accidentalis, quae praescindat ab actuali vel aptitudinali informatione sive inhaerentia. Neque est simile exemplum de abstractione entis ab ente in actu et in potentia; nam ibi sumitur ens in potentia obiectiva, quod non est aliud positive a seipso constituto in actu, neque illa potentia est realis intrinseca, sed vel non repugnantia vel denominatio a potentia extrinseca. Esset autem simile, si ens in potentia et in actu sumerentur pro reali potentia activa vel passiva, et actu eius; sic enim vere abstrahit ratio entis ab eo quod sit potentia vel actus. Et ad hunc modum in praesenti abstrahit accidens ab eo quod sit aptitudine vel actu informans. Quamquam dici etiam potest duobus modis accipi posse aptitudinem informandi. Unus est, ut dicit aptitudinem physicam per modum actus primi ex se condistincti et separabilis ab actuali informatione. Et hoc modo procedunt omnia quae diximus. Aliter vero potest sumi aptitudo afficiendi, prout intelligitur esse in quacumque re vel modo, etiamsi maxime actualiter afficiat; nam quod actu afficit, aptum est afficere, quae potest dici aptitudo logice; quia vero haec aptitudo in re interdum est per modum potentiae separabilis ab actu, interdum vero tantum per modum actus, ideo dicimus accidens ut sic praescindere ab inhaerentia aptitudinali, id est, potentiali, et ab actuali. Nec refert quod actualis inhaerentia sit accidens, aut aliquid extra essentiam alicuius formae accidentalis, quia fieri potest et saepe ita accidit, ut quod est uni essentiale, alteri sit accidentale, ut per se constat.

14. Ad instantias vero respondendum est sigillatim. Prima erat de relationibus secundum esse ad; cui respondetur relationem realem, quidquid illa sit, secundum se totam

responde que una relación real, sea la que fuere, inhiere en toda su integridad, y que, por tanto, incluso en el *ser para* se incluye el *ser en;* porque la relación en toda su integridad es la forma de aquel a quien refiere a otro, como trataré más ampliamente después, en su lugar. El segundo argumento trataba de la acción, sobre la cual se afirma que la acción, en cuanto es acción, es una forma extrínsecamente denominativa, y que, por ello, no requiere como tal una inhesión propia, sino una relación tal que baste para ese modo de denominación y cuasi de información extrínseca. El tercer argumento versaba sobre el modo de existir por sí del accidente separado, sobre lo cual traté frecuentemente en otra parte. Pues, en primer lugar, se duda si es un modo positivo. Además, si es un modo positivo, no es de orden natural, sino sobrenatural, ni es un accidente propio y, por llamarlo así, íntegro, sino que es el término de la existencia de un cierto accidente, a saber, de la cantidad, a cuyo género se reduce, y para esto basta con que de alguna manera la modifique y cuasi se adhiera a ella cuando queda establecido sobrenaturalmente a manera de sustancia. Y lo mismo casi hay que decir de la creación del accidente separado. Sobre este punto dijimos también muchas cosas al tratar de la creación. El último argumento trataba de las formas sustanciales. Sobre ellas hay que afirmar que, aun cuando verdaderamente posean un modo de unión con la materia, con dependencia de ella como sustentante, y posean la aptitud que les es esencial para dicha unión, en la cual hay una cierta conveniencia entre los accidentes y las formas sustanciales, sin embargo es una conveniencia solamente análoga; pues la aptitud de la forma sustancial se da por modo de un acto de la misma clase que su sujeto receptivo y, por ello, compone una unidad *per se* con él, y la unión de ambos es sustancial. En cambio, en el accidente, el modo de inhesión o de modificación es de clase muy inferior. Por esto, cuando se atribuye al accidente la inhesión como propia de él, se toma en cuanto dice especialmente ese modo imperfecto de modificar a la sustancia, que está absolutamente fuera de su ámbito; y, por ello, no pertenece a las formas sustanciales.

inhaerere, atque ita, etiam in ipso esse ad, includi esse in; quia relatio secundum se totam est forma eius quem ad alium refert, ut latius infra suo loco. Secunda instantia erat de actione, de qua dicitur actionem, ut actio est, esse formam extrinsecus denominantem, et ideo ut sic non requirere propriam inhaerentiam, sed talem[1] habitudinem, quae ad illum modum denominationis et quasi extrinsecae informationis sufficiat. Tertia instantia erat de modo per se existendi accidentis separati, de quo saepe alibi dixi. Imprimis enim dubium est an sit modus positivus. Deinde, si est modus positivus, non est naturalis ordinis, sed supernaturalis, neque est proprium et (ut ita dicam) integrum accidens, sed terminus existentiae cuiusdam accidentis, scilicet, quantitatis, ad cuius genus reducitur, et ad hoc satis est quod illam aliquo modo afficiat et quasi illi adhaereat, quando ad modum substantiae divinitus constituitur. Et idem dicendum est de creatione accidentis separati. De qua re multa etiam diximus supra, agentes de creatione. Ultima instantia erat de formis substantialibus. De quibus dicendum est quod, licet vere habeant modum unionis ad materiam cum dependentia ab illa ut a sustentante et aptitudinem sibi essentialem ad illam unionem, in qua est quaedam convenientia inter accidentia et formas substantiales, tamen est convenientia tantum analoga; nam aptitudo formae substantialis est per modum actus eiusdem generis cum suo susceptivo, et ideo per se unum cum illo componit, et unio eorum substantialis est. In accidenti vero modus inhaerendi vel afficiendi est longe inferioris rationis. Unde cum inhaerentia tribuitur accidenti, ut illi propria, sumitur ut specialiter dicit hunc imperfectum modum afficiendi substantiam, qui omnino sit extra latitudinem eius; atque ita non competit substantialibus formis.

[1] En algunas ediciones *saltem*, con lo que varía bastante el sentido. (N. de los EE.)

Corolarios de la doctrina precedente

15. Al decidir esta cuestión quedan definidas otras que suelen proponerse acerca del accidente en común. Por consiguiente, de lo dicho se sigue, en primer lugar, que el accidente no queda definido sino por la sustancia, o sea, por aquello de lo cual es modificación, cosa que enseñó Aristóteles, VII de la *Metafísica,* c. 1, y 4, text. 12, y c. 5, text. 19, donde afirma por este motivo que la sustancia tiene prioridad sobre el accidente. Afirma, además, que el accidente no puede tener una definición perfecta, porque la definición perfecta es la que explica de tal modo la esencia de una cosa, que no se incluya en ella nada añadido fuera de la esencia; en cambio, en la definición del accidente se ha de poner necesariamente el sujeto, porque, sin él, no puede explicarse la inhesión, que dijimos pertenece a la esencia del accidente. Igualmente la esencia del accidente es imperfecta, y, por ello, solamente puede definirse de modo imperfecto, ya que la definición ha de estar acomodada a lo definido. Y su imperfección consiste en que es solamente un ente del ente, o sea, una modificación del ente; por consiguiente, el modo propio de definirlo ha de ser por relación al sujeto. Y esto lo confirma también suficientemente la experiencia misma y el modo de explicar el concepto de accidente.

16. Solamente puede urgirse en contra de esto una dificultad insinuada antes acerca de la cantidad y de la abstracción matemática, por la cual parece que la cantidad se concibe y define sin ningún orden al sujeto. Sin embargo, se responde, en primer lugar, que el matemático prescinde del sujeto sensible, es decir, del sujeto modificado por cualidades sensibles, pero no prescinde absolutamente del sujeto, porque considera la cantidad como una realidad material y corpórea, y, por consiguiente, existente en la materia o en la sustancia, y por eso se dice que prescinde de la materia sensible, pero no de la inteligible. La respuesta está tomada de la doctrina de Santo Tomás, I, q. 85, a. 1, ad 2, y *Opusc.* 70, q. 5, a. 3; y piensa lo mismo Alberto, V *Metaph.,* tract. III, c. 2; Iavello, VII *Metaph.,* q. 1; Antonio Andrés, VI *Metaph.,* q. 3. Añado, además, que el matemático no considera expresamente la relación al sujeto, sino de modo muy implícito, porque no considera la esencia de la cantidad, sino sólo las propiedades y proporciones y

Corollaria praecedentis doctrinae

15. Ex decisione huius quaestionis definiuntur aliae quae de accidenti in communi quaeri solent. Sequitur enim primo ex dictis accidentes non definiri nisi per substantiam, seu per illud cuius est affectio, quod docuit Aristoteles, VII Metaph., c. 1 et 4, text. 12, et c. 5, text. 19, ubi hac ratione ait substantiam esse priorem accidente. Ait praeterea accidentia non posse habere perfectam definitionem, quia definitio perfecta est quae ita explicat essentiam rei, ut nullum additum extra essentiam in ea ponatur; in definitione autem accidentis necessario ponendum est subiectum, quia sine illo non potest explicari inhaerentia, quam diximus esse de essentia accidentis. Item, essentia accidentis est imperfecta, et ideo tantum imperfecto modo definiri potest, cum definitio sit accommodata definito. Consistit autem eius imperfectio in hoc quod solum sit entis ens seu affectio entis; ergo proprius modus definiendi illud est per habitudinem ad subiectum. Et hoc satis etiam confirmat experientia ipsa et modus declarandi conceptum accidentis.

16. Solum potest contra hoc urgeri difficultas quaedam supra tacta de quantitate et de abstractione mathematica, qua videtur concipi et definiri quantitas sine ullo ordine ad subiectum. Respondetur tamen primo, mathematicum abstrahere a subiecto sensibili, id est, sensibilibus qualitatibus affecto, non tamen abstrahere simpliciter a subiecto, quia considerat quantitatem ut rem materialem et corpoream, et consequenter in materia vel substantia existentem, et ideo dicitur abstrahere a materia sensibili, non vero ab intelligibili. Responsio est sumpta ex doctrina D. Thomae, I, q. 85, a. 1, ad 2, et opusc. 70, q. 5, a. 3; et Albert. idem sentit, V Metaph., tract. III, c. 2; Iavel., VII Metaph., q. 1; Anton. Andr., VI Metaph., q. 3. Addo deinde mathematicum non considerare expresse habitudinem ad subiectum, sed valde implicite, quia non considerat essentiam quantitatis, sed solum proprietates et propor-

figuras que surgen de la extensión de la cantidad, y para éstas no importa que se considere la cantidad como una forma inherente en un sujeto o que se considere al mismo cuanto extenso en el que están las superficies y las líneas. La misma cantidad es cuanta y extensa en sí; por tanto puede abstraerse y considerarse según las modificaciones que le convienen bajo ese aspecto. Y, de acuerdo con esta respuesta, la materia inteligible —de la cual no prescinde el matemático, según atestigua Aristóteles, VIII de la *Metafísica,* text. 15— no es algo distinto de la continuidad misma, o de la extensión de la cantidad, como explicó también Santo Tomás, I *Poster.,* text. 42, y VII *Metaph.,* text. 35; en el mismo sitio, Alejandro y otros griegos. Y Temistio, III *Phys.,* text. 71, y I *De Anima,* text. 17; Simplicio, III *De Anima,* text. 25; y se inclina a ella Aristóteles en los mismos lugares, lib. XI de la *Metafísica,* sum. 2, c. 1, y lib. XII, text. 44.

17. En segundo lugar se sigue de lo dicho que pertenece a la razón de accidente tener algún sujeto proporcionado a su naturaleza, ya que toda relación tiene un término cierto al que tiende. Ahora bien, esta inhesión se da a manera de una cierta relación trascendental, cuyo término es el sujeto mismo. Por consiguiente, el accidente en común dice relación a aquello que puede ser modificado accidentalmente, incluso de modo absoluto y general; en cambio, los accidentes determinados dicen referencia a sujetos determinados y según la capacidad que les es proporcionada, ya que es menester que se guarde la proporción entre el acto y la potencia. Pero no hay que entender que sea preciso que a cada accidente corresponda un sujeto, al cual dicho accidente le sea connatural o debido; pues esto no pertenece a la esencia del accidente, sino a la condición peculiar del sujeto, que no es necesaria universalmente, como se ve claro en los accidentes meramente contingentes, y de los que se hallan de modo violento, o que son meramente indiferentes, como suele decirse, sobre todo, de las formas artificiales. Y lo mismo dicen los teólogos de las cualidades sobrenaturales. Por consiguiente, de parte del accidente sólo es necesario que por su naturaleza determine un sujeto al cual diga referencia adecuadamente, ya que esto pertenece a su esencia; pues, como esencialmente es una modificación, debe ser modificación de algo que tenga capacidad.

tiones ac figuras quae ex quantitatis extensione oriuntur, ad quas impertinens est quod concipiatur quantitas ut forma inhaerens subiecto, vel ipsum quantum extensum, in quo sunt et superficies ac lineae. Et quantitas ipsa in se est quanta et extensa; ideo abstrahi potest et considerari secundum illas affectiones quae illi sub ea ratione conveniunt. Et iuxta hanc responsionem materia intelligibilis, a qua non abstrahit mathematicus, teste Aristotele, VIII Metaph., text. 15, non est aliud a continuitate ipsa seu extensione quantitatis, ut etiam D. Thomas declaravit, I Poster., text. 42, et VII Metaph., text. 35; ibid. Alexand. et alii graeci. Et Themist., III Phys., text. 71, et I de Anim., text. 17; Simplic., III de Anim., text. 25; et favet Aristot., eisdem locis, lib. XI Metaph., summ. 2, c. 1, et lib. XII, text. 44.

17. Secundo sequitur ex dictis de ratione accidentis esse ut habeat aliquod subiectum sibi natura sua proportionatum, cum omnis habitudo habeat aliquem certum terminum in quem tendat; sed haec inhaerentia est per modum cuiusdam habitudinis transcendentalis, cuius terminus est subiectum ipsum. Accidens ergo in communi respicit id quod affici potest accidentaliter, absolute etiam et in communi; determinata vero accidentia respiciunt determinata subiecta, et secundum capacitatem sibi proportionatam, quia necesse est servari proportionem inter actum et potentiam. Non est autem intelligendum oportere unicuique accidenti respondere subiectum, cui tale accidens sit connaturale aut debitum; hoc enim non spectat ad essentiam accidentis, sed ad peculiarem conditionem subiecti, quae non est universaliter necessaria, ut patet de accidentibus mere contingentibus, et de his quae violenter insunt, vel quae mere indifferentia sunt, ut maxime dici solet de artificialibus formis. Et idem dicunt theologi de supernaturalibus qualitatibus. Solum ergo ex parte accidentis necessarium est quod natura sua determinet sibi subiectum quod adaequate respiciat, quia hoc spectat ad essentiam eius; nam, cum essentialiter sit affectio quaedam, alicuius capacitatem habentis debet esse affectio.

18. *Se responde a una objeción.*— Con lo cual se deshace de paso la dificultad que suele proponerse aquí sobre la pasión propia, de la cual se demuestra, mediante una definición propia, que pertenece a su sujeto, y de esto colige Soncinas que de la pasión se puede demostrar que inhiere en un sujeto y, consecuentemente, que la inhesión no pertenece a la esencia de la pasión, porque la esencia de una cosa no se demuestra acerca de ella. Pero no lo infiere rectamente, ya que la definición propia de la pasión debe darse por medio del sujeto; pues precisamente Aristóteles dijo que la pasión propia se predica esencial y secundariamente porque el sujeto entra en la definición del predicado; por consiguiente, esa definición supone o contiene la inhesión de la pasión en dicho sujeto; por tanto, no hay medio para demostrarla. Por consiguiente, mediante tal demostración puede mostrarse a lo más otra conexión que puede darse de parte del sujeto con esa pasión, ya sea a manera de eficiencia o de resultado natural, ya a manera de algo naturalmente debido, y esa conexión dijimos antes que no pertenece a la esencia del accidente como tal. Añádase que a veces puede demostrarse de un accidente que es accidente, y consecuentemente que es apto para la inhesión, pero, en ese caso, o no se hace una demostración por medio de la definición de accidente, ni se hace *a priori,* sino por los efectos, o no se demostrará de modo absoluto que sea apto para la inhesión, sino sólo respecto de uno u otro sujeto, y entonces será preciso reducir finalmente la demostración a la propiedad o definición de ese sujeto.

19. Otras cosas que pueden tratarse en general y de modo absoluto sobre el accidente han sido tocadas en lo que precede, como si tiene existencia propia, disp. XXXIV, s. 11; si compone una unidad *per se* con su sujeto, disp. XIV, y si se compone en sí mismo de acto propio y potencia, disp. XIII. Y, por eso, nada más se ofrece que tratar aquí.

18. *Obiectioni satisfit.*— Ex quo obiter solvitur argumentum quod hic fieri solet de propria passione, quae de suo subiecto demonstratur per propriam definitionem, ex quo colligit Soncinas demonstrari de passione quod inhaereat subiecto, et consequenter inhaerentiam non esse de essentia passionis, quia essentia non demonstratur de aliquo. Sed non recte colligit, nam propria definitio passionis dari debet per subiectum; Aristoteles enim ideo dixit propriam passionem praedicari per se secundo, quia subiectum ponitur in definitione praedicati; ergo talis definitio supponit vel continet inhaerentiam passionis in tali subiecto; ergo non est medium ad demonstrandam illam. Per talem ergo demonstrationem ad summum ostendi potest alia connexio quae ex parte subiecti esse potest cum tali passione, sive illa sit per modum efficientiae seu resultantiae naturalis, sive per modum debiti connaturalis, quam connexionem iam diximus non pertinere ad essentiam accidentis ut sic. Adde interdum posse demonstrari de aliquo accidente quod sit accidens, et consequenter quod sit aptum inhaerere; sed tunc, vel non fiet demonstratio per definitionem accidentis neque a priori, sed per effectus, vel non demonstrabitur absolute quod sit aptum inhaerere, sed respectu huius vel illius subiecti, et tunc oportebit tandem resolvere demonstrationem in proprietatem vel definitionem talis subiecti.

19. Alia quae de accidenti in communi et absolute tractari possunt, in superioribus tractata sunt, ut an habeat existentiam propriam, disp. XXXIV, sect. 11, an componat unum per se cum subiecto, disp. XIV, et an in se componatur ex proprio actu et potentia, disp. XIII. Et ideo nihil aliud hic dicendum occurrit.

DISPUTACION XXXVIII

COMPARACION ENTRE EL ACCIDENTE Y LA SUSTANCIA

RESUMEN

Empieza anunciando Suárez que, por haber sido tratado este mismo tema cuando se dividió el ente en sustancia y accidente, y también cuando se explicaron las causas, en la presente disputación se establecerá únicamente la comparación en la duración temporal y en el orden de conocimiento. Tal es el orden de las partes y secciones de la disputación.

I: Prioridad temporal de la sustancia sobre el accidente (Sec. 1).
II: Prioridad noética de la sustancia sobre el accidente (Sec. 2).

SECCIÓN I

Comienza la sección exponiendo las razones que inducen a dudar (1), y que son, por una parte, un texto de Aristóteles que da primacía a la sustancia en todos los órdenes y, por otra, que la comparación de sustancia y accidente puede verificarse en relación con un mismo sujeto, y entonces no es cierto que siempre la sustancia tenga prioridad sobre el accidente. Resuelve la cuestión (2), afirmando que puede tratarse de la sustancia como tal y de la sustancia creada; y que la primera tiene prioridad de duración sobre el accidente; en cambio, la segunda, no. A continuación indaga el sentido del texto de Aristóteles (3-7), para lo cual examina cuatro interpretaciones, y se inclina finalmente por la tercera, que afirma que la sustancia se dice anterior al accidente, no con la misma propiedad con que se dice anterior temporalmente lo que es anterior en duración (8).

SECCIÓN II

Señala primeramente Suárez que Aristóteles habla de prioridad en el conocimiento, y prioridad por la razón o definición (1), y que además se puede hablar del conocimiento propio y distinto y del confuso e imperfecto (2). Establece la comparación en dos planos: por parte de las cosas mismas y en cuanto a nosotros (3-7), advirtiendo que la que nos interesa aquí es la primera. Desde el punto de vista de las cosas, cabe una triple prioridad noética: por naturaleza, por independencia y por generación; no se trata de la tercera, y además la prioridad de independencia coincide con la de definición (4-5); respecto a la de perfección, afirma que la sustancia es anterior al accidente en el conocimiento en cuanto engendra un conocimiento más noble (6) y responde brevemente a una objeción incidental (7). Establecida la comparación respecto a nosotros, hay quienes dicen que se conoce

18. *Se responde a una objeción.*— Con lo cual se deshace de paso la dificultad que suele proponerse aquí sobre la pasión propia, de la cual se demuestra, mediante una definición propia, que pertenece a su sujeto, y de esto colige Soncinas que de la pasión se puede demostrar que inhiere en un sujeto y, consecuentemente, que la inhesión no pertenece a la esencia de la pasión, porque la esencia de una cosa no se demuestra acerca de ella. Pero no lo infiere rectamente, ya que la definición propia de la pasión debe darse por medio del sujeto; pues precisamente Aristóteles dijo que la pasión propia se predica esencial y secundariamente porque el sujeto entra en la definición del predicado; por consiguiente, esa definición supone o contiene la inhesión de la pasión en dicho sujeto; por tanto, no hay medio para demostrarla. Por consiguiente, mediante tal demostración puede mostrarse a lo más otra conexión que puede darse de parte del sujeto con esa pasión, ya sea a manera de eficiencia o de resultado natural, ya a manera de algo naturalmente debido, y esa conexión dijimos antes que no pertenece a la esencia del accidente como tal. Añádase que a veces puede demostrarse de un accidente que es accidente, y consecuentemente que es apto para la inhesión, pero, en ese caso, o no se hace una demostración por medio de la definición de accidente, ni se hace *a priori*, sino por los efectos, o no se demostrará de modo absoluto que sea apto para la inhesión, sino sólo respecto de uno u otro sujeto, y entonces será preciso reducir finalmente la demostración a la propiedad o definición de ese sujeto.

19. Otras cosas que pueden tratarse en general y de modo absoluto sobre el accidente han sido tocadas en lo que precede, como si tiene existencia propia, disp. XXXIV, s. 11; si compone una unidad *per se* con su sujeto, disp. XIV, y si se compone en sí mismo de acto propio y potencia, disp. XIII. Y, por eso, nada más se ofrece que tratar aquí.

18. *Obiectioni satisfit.*— Ex quo obiter solvitur argumentum quod hic fieri solet de propria passione, quae de suo subiecto demonstratur per propriam definitionem, ex quo colligit Soncinas demonstrari de passione quod inhaereat subiecto, et consequenter inhaerentiam non esse de essentia passionis, quia essentia non demonstratur de aliquo. Sed non recte colligit, nam propria definitio passionis dari debet per subiectum; Aristoteles enim ideo dixit propriam passionem praedicari per se secundo, quia subiectum ponitur in definitione praedicati; ergo talis definitio supponit vel continet inhaerentiam passionis in tali subiecto; ergo non est medium ad demonstrandam illam. Per talem ergo demonstrationem ad summum ostendi potest alia connexio quae ex parte subiecti esse potest cum tali passione, sive illa sit per modum efficientiae seu resultantiae naturalis, sive per modum debiti connaturalis, quam connexionem iam diximus non pertinere ad essentiam accidentis ut sic. Adde interdum posse demonstrari de aliquo accidente quod sit accidens, et consequenter quod sit aptum inhaerere; sed tunc, vel non fiet demonstratio per definitionem accidentis neque a priori, sed per effectus, vel non demonstrabitur absolute quod sit aptum inhaerere, sed respectu huius vel illius subiecti, et tunc oportebit tandem resolvere demonstrationem in proprietatem vel definitionem talis subiecti.

19. Alia quae de accidenti in communi et absolute tractari possunt, in superioribus tractata sunt, ut an habeat existentiam propriam, disp. XXXIV, sect. 11, an componat unum per se cum subiecto, disp. XIV, et an in se componatur ex proprio actu et potentia, disp. XIII. Et ideo nihil aliud hic dicendum occurrit.

DISPUTACION XXXVIII

COMPARACION ENTRE EL ACCIDENTE Y LA SUSTANCIA

RESUMEN

Empieza anunciando Suárez que, por haber sido tratado este mismo tema cuando se dividió el ente en sustancia y accidente, y también cuando se explicaron las causas, en la presente disputación se establecerá únicamente la comparación en la duración temporal y en el orden de conocimiento. Tal es el orden de las partes y secciones de la disputación.

I: Prioridad temporal de la sustancia sobre el accidente (Sec. 1).
II: Prioridad noética de la sustancia sobre el accidente (Sec. 2).

SECCIÓN I

Comienza la sección exponiendo las razones que inducen a dudar (1), y que son, por una parte, un texto de Aristóteles que da primacía a la sustancia en todos los órdenes y, por otra, que la comparación de sustancia y accidente puede verificarse en relación con un mismo sujeto, y entonces no es cierto que siempre la sustancia tenga prioridad sobre el accidente. Resuelve la cuestión (2), afirmando que puede tratarse de la sustancia como tal y de la sustancia creada; y que la primera tiene prioridad de duración sobre el accidente; en cambio, la segunda, no. A continuación indaga el sentido del texto de Aristóteles (3-7), para lo cual examina cuatro interpretaciones, y se inclina finalmente por la tercera, que afirma que la sustancia se dice anterior al accidente, no con la misma propiedad con que se dice anterior temporalmente lo que es anterior en duración (8).

SECCIÓN II

Señala primeramente Suárez que Aristóteles habla de prioridad en el conocimiento, y prioridad por la razón o definición (1), y que además se puede hablar del conocimiento propio y distinto y del confuso e imperfecto (2). Establece la comparación en dos planos: por parte de las cosas mismas y en cuanto a nosotros (3-7), advirtiendo que la que nos interesa aquí es la primera. Desde el punto de vista de las cosas, cabe una triple prioridad noética: por naturaleza, por independencia y por generación; no se trata de la tercera, y además la prioridad de independencia coincide con la de definición (4-5); respecto a la de perfección, afirma que la sustancia es anterior al accidente en el conocimiento en cuanto engendra un conocimiento más noble (6) y responde brevemente a una objeción incidental (7). Establecida la comparación respecto a nosotros, hay quienes dicen que se conoce

la sustancia antes que el accidente; otros, en cambio, lo niegan (8). Soluciona el problema armonizando las opiniones anteriores: la sustancia no ha de quedar excluida enteramente del primer concepto del entendimiento, y cuando se dice que se conoce con prioridad el accidente, se refiere al accidente en concreto (9); por tanto, no puede ser concebida la sustancia de ese modo sino envuelta en los accidentes (10-11), y el accidente que se conoce primeramente no se concibe bajo la razón de inherente. Se resume la solución en el último número (12): aunque lo que conozca primero el entendimiento sea un accidente, sin embargo el entendimiento no lo conoce bajo la razón de accidente, es decir, de inherente.

DISPUTACION XXXVIII

COMPARACION ENTRE EL ACCIDENTE Y LA SUSTANCIA

Muchas cosas que se refieren a esta comparación han sido observadas en lo que precede, al explicar la misma división del ente creado en sustancia y accidente. Entonces fue preciso explicar, sobre todo, dos cosas, a saber, qué grado de distinción media entre la sustancia y el accidente, y de qué modo supera la sustancia en perfección a cualquier accidente. Además, cuando hemos tratado de las causas, hemos comparado los accidentes con la sustancia ya en el aspecto de materia y forma, ya en el de eficiente y efecto. Por ello, pocas cosas más quedan por decir en este lugar, principalmente teniendo en cuenta a Aristóteles, lib. VI de la *Metafísica,* al principio, que compara la sustancia con el accidente en cuanto a su duración temporal y en cuanto a su conocimiento, que son los dos puntos que brevemente nos proponemos explicar.

SECCION PRIMERA

¿Tiene la sustancia prioridad temporal con respecto al accidente?

1. La razón de dudar está en que Aristóteles, en el VII libro de la *Metafísica,* al principio, c. 1, afirma que *la sustancia es anterior al accidente por su razón, por el conocimiento, por tiempo y por naturaleza.* Sin embargo, está en contra de eso que la sustancia y el accidente pueden compararse absolutamente tal como se dan en la naturaleza, o como están en este o aquel compuesto determinado. En el pri-

DISPUTATIO XXXVIII

De comparatione accidentis ad substantiam

Multa ad hanc comparationem pertinentia in superioribus notata sunt, explicando ipsam divisionem entis creati in substantiam et accidens. Ubi duo praecipue declarare necesse fuit, scilicet, quanta distinctio inter substantiam et accidens intercedat, et quomodo substantia superet omne accidens in perfectione. Praeterea, cum ageremus de causis, contulimus accidentia ad substantiam, vel in ratione formae et materiae, vel in ratione efficientis et effectus. Quapropter pauca hoc loco dicenda supersunt, praecipue propter Aristotelem, lib. VI Metaph., in principio, ubi comparat substantiam cum accidente et quoad temporis durationem, et quoad cognitionem, quae duo puncta breviter sunt a nobis explicanda.

SECTIO PRIMA

An substantia sit prior tempore accidente

1. Ratio dubitandi est quia Aristoteles, VII Metaph., in principio, c. 1, ait *substantiam esse priorem accidente, et ratione, et cognitione, et tempore, et natura.* In contrarium autem est quia vel substantia et accidens comparantur absolute, prout sunt in rerum natura, vel prout sunt in tali vel tali composito. Priori modo est quidem ve-

mer modo es ciertamente verdadero que una sustancia cualquiera tiene prioridad sobre cualquier accidente; sin embargo, esto se verifica en la sustancia increada, pero no en la sustancia creada de que ahora tratamos. Y, según Aristóteles, no puede verificarse de modo alguno, ya que, como él supone eterno al mundo, es preciso que admita que la sustancia increada no tiene prioridad temporal sobre la creada; por consiguiente, no puede tener prioridad temporal sobre el accidente, ya que, como la sustancia creada no existe sin accidentes, no tiene prioridad temporal sobre el accidente. En cambio, si la comparación se establece respecto de una misma cosa, es preciso hablar de una sustancia capaz de accidentes, ya que la sustancia ni será anterior ni posterior al accidente, respecto de aquel supuesto en el que no se da ningún accidente. En cambio, en la sustancia capaz de accidentes, no tiene prioridad temporal la sustancia sobre el accidente, ya que ninguna sustancia tal carece alguna vez de todo accidente; por tanto, no puede verificarse de ningún modo que la sustancia sea anterior temporalmente al accidente.

Resolución de la cuestión

2. En esta cuestión no se ofrece apenas dificultad alguna sobre la cosa misma, y, en cambio, se dan diversas opiniones para explicar el sentido del Filósofo, supuesto su principio de la eternidad del mundo. Por consiguiente, en lo tocante al problema mismo, es cierto que la sustancia como tal, prescindiendo de si es creada o increada, tiene prioridad en duración sobre el accidente, ya que hay alguna sustancia que es eterna, y, en cambio, todo accidente es temporal; sin embargo, comparando absolutamente la sustancia creada con el accidente, en realidad no tiene prioridad temporal sobre él absoluta y simplemente, como prueba la razón aducida al principio, ya que no hay ningún momento en el que se pueda decir con verdad que existe alguna sustancia creada y no se pueda decir también que en ella existe algún accidente, porque, si la sustancia es espiritual, están al menos en ella el entendimiento y la voluntad; en cambio, si es una sustancia material, estará al menos en ella la cantidad, y no faltará alguna cualidad. Por esto,

rum substantiam aliquam esse priorem omni accidenti; tamen id verificatur in substantia increata, non vero in substantia creata, de qua nunc agimus. Et secundum Aristotelem nullo modo verificari potest, quia, cum ipse supponat mundum aeternum, necesse est fateatur substantiam increatam non esse tempore priorem quam creatam; ergo non potest esse prior tempore quam accidens, quia, cum substantia creata non sit sine accidentibus, non est prior tempore quam accidens. Si vero comparatio fiat respectu eiusdem rei, oportet loqui de substantia capaci accidentium, quia substantia nec erit prior nec posterior accidenti, respectu eius suppositi in quo nullum est accidens. In substantia autem capaci accidentium, non est prior tempore substantia quam accidens, quia nulla talis substantia caret aliquando omni accidenti; nullo ergo modo verificari potest quod substantia sit prior tempore accidente.

Quaestionis resolutio

2. In hac quaestione de re ipsa fere nulla est difficultas, in explicando autem sensu Philosophi, supposito eius principio de aeternitate mundi, diversae sunt auctorum sententiae. Igitur, quod ad rem attinet, certum est substantiam ut sic, abstrahendo a creata et increata, esse priorem duratione accidenti; quia aliqua substantia est aeterna, omne autem accidens est temporale; at vero comparando substantiam creatam absolute ad accidens, revera non est prior tempore illo absolute et simpliciter, ut ratio in principio facta probat, quia nullum momentum est in quo fuerit verum dicere aliquam substantiam creatam existere, pro quo vere etiam dici non potuerit esse in ea aliquod accidens, quia, si substantia sit spiritualis, saltem sunt in ea intellectus et voluntas; si vero substantia est materialis, saltem erit in ea quantitas, et non deerit aliqua qualitas. Unde

ni de modo absoluto ni relativo, es decir, en comparación con el mismo supuesto, parece que pueda verificarse absolutamente que la sustancia tenga prioridad temporal sobre todo accidente. Por consiguiente, sólo de modo permisivo o indefinido puede verificarse que la sustancia tenga o pueda tener prioridad temporal sobre algún o algunos accidentes, pero no respecto de diversos, pues de este modo también una sustancia puede tener prioridad temporal sobre otra, sino respecto del mismo, pues, en este sentido, una sustancia cualquiera puede tener de suyo prioridad temporal sobre muchos accidentes, es decir, sobre aquellos que no emanan intrínsecamente, o sea, que no están unidos con conexión necesaria a tal sustancia.

Primera explicación de Aristóteles

3. Y, en lo referente a la afirmación de Aristóteles, Averroes, en VII *Metaph.*, com. 4, opina que la sustancia se dice anterior al accidente en sentido temporal, porque ella es separable de los accidentes, y no al contrario, *puesto que* —dice— *no se encuentra ningún accidente sin sustancia, pero sí que se halla alguna sustancia sin accidente;* en esas palabras indica que Aristóteles habla de la sustancia de modo absoluto, abarcando también la sustancia primera; pues ésta es la única que es separable de todos los accidentes. Sin embargo, no parece suficiente para resolver la prioridad temporal, ya que, respecto de solo Dios, la comparación se haría vanamente, como dije; y respecto de los otros seres no hay precedencia en la duración, admitida la eternidad del mundo, al menos respecto de todos los accidentes. Y si la comparación se establece únicamente respecto de algunos, no es menester recurrir a la sustancia separable de todos los accidentes, pues también otras tienen prioridad temporal sobre muchos accidentes.

Segunda explicación

4. Por esta razón, el mismo Averroes, al final de ese Comentario, indica que cualquier sustancia se dice anterior a sus accidentes en sentido temporal, porque si los accidentes son contingentes y separables, o son posteriores en tiempo, o en cuanto depende de ellos, pueden serlo. Y si son accidentes inseparables, en cualquier sustancia individual al menos precede temporalmente la misma materia prima

neque absolute neque respective, scilicet, comparatione eiusdem suppositi, videtur posse simpliciter verificari substantiam esse priorem tempore omni accidente. Solum ergo permissive seu indefinite verificari potest quod substantia sit vel esse possit prior tempore aliquo vel aliquibus accidentibus, non quidem respectu diversorum, nam hoc modo etiam una substantia potest esse prior tempore alia, sed respectu eiusdem; sic enim substantia quaelibet ex se potest esse prior tempore multis accidentibus, iis, nimirum, quae non intrinsece manant seu necessaria connexione coniuncta sunt tali substantiae.

Prima expositio Aristotelis

3. Quod vero attinet ad dictum Aristotelis, Averroes, VII Metaph., comm. 4, ait substantiam dici priorem tempore accidenti, quia ipsa est separabilis ab accidentibus, et non e contrario, *quoniam* (inquit) *nullum accidens invenitur absque substantia, sed aliqua substantia invenitur absque accidenti;* in quibus verbis significat Aristotelem loqui de substantia absolute, ut comprehendit etiam primam; illa enim sola est separabilis ab omnibus accidentibus. Tamen non videtur satis ad solvendam temporis prioritatem, quia respectu solius Dei inepte fieret comparatio, ut dixi, et respectu aliorum non est antecessio durationis, posita mundi aeternitate, saltem respectu omnium accidentium. Quod si solum fiat comparatio respectu aliquorum, non oportet recurrere ad substantiam separabilem ab omnibus accidentibus, nam etiam aliae sunt priores tempore multis accidentibus.

Secunda expositio

4. Propterea idem Averroes, in fine illius Commenti, indicat quamlibet substantiam dici priorem tempore suis accidentibus, quia, si accidentia sint contingentia et separabilia, vel sunt, vel, quantum est ex se, possunt esse posteriora tempore. Si vero sint accidentia inseparabilia, in qualibet individua substantia saltem praecedit tempore ipsa materia prima quaelibet accidentia propria tali

a cualesquiera accidentes propios de tal sustancia. Sin embargo, esta explicación es menos conforme que la anterior. Primeramente, porque no es universal; pues en las sustancias incorruptibles de ningún modo precede temporalmente la sustancia a sus accidentes propios e inseparables. Por lo cual indica el Comentador que Aristóteles sólo trata de la sustancia generable, y la compara con los accidentes propios, cosa que es falsa, ya que habla manifiestamente de la sustancia de modo absoluto, como se ve por el contexto; en efecto, inmediatamente añade que hay que investigar de cuántas clases es la sustancia, y si alguna es separable. Y además, incluso en las sustancias materiales y generables, es falso que la materia en el mismo sujeto sea anterior temporalmente a todo accidente; en efecto, la materia, en cuanto informada por una forma, no es anterior temporalmente a los accidentes que siguen a esa forma; sin embargo, en cuanto la materia precede a una determinada forma, precede también en ella la cantidad, que es el accidente propio de la misma materia, sobre todo según la opinión del Comentador. Y lo que responde Soncinas, que las dimensiones de la materia no son un accidente en acto, sino en potencia, me parece a mí ridículo; porque la cantidad, según el modo como está en la materia, es un acto accidental suyo, que verdaderamente la informa y modifica en su género. Se añade, lo cual no es verosímil, que Aristóteles antepuso la sustancia a los accidentes sólo por razón de la materia, que es lo más imperfecto en el orden de la sustancia. Y si no puede afirmarse esto tratándose de las demás comparaciones en el conocimiento y en naturaleza, tampoco puede decirse razonablemente de ésta.

Tercera explicación

5. De modo diferente responden otros que se dice la sustancia anterior temporalmente al accidente no con la misma propiedad con que se dice anterior temporalmente aquello que precede en duración, o sea, que existe antes de que el otro tenga existencia; pues los argumentos aducidos prueban evidentemente que ni la sustancia en común es anterior temporalmente al accidente en común, según la opinión del Filósofo, ni tampoco la sustancia creada en común tiene prioridad temporal sobre el accidente también en común, de acuerdo con la

substantiae. Sed haec expositio minus quadrat quam praecedens. Primo, quia non est universalis; in substantiis enim incorruptibilibus nullo modo praecedit tempore substantia sua accidentia propria et inseparabilia. Unde significat Commentator Aristotelem solum loqui de substantia generabili eamque comparare ad propria accidentia, quod falsum est, nam manifeste loquitur de substantia absolute, ut constat ex contextu; nam statim addit esse investigandum quotuplex sit substantia et an aliqua sit separabilis. Et praeterea, etiam in substantiis materialibus et generabilibus, falsum est materiam in eodem esse priorem tempore omni accidenti; nam materia, ut informata aliqua forma, non est prior tempore quam accidentia quae consequuntur formam; in materia vero, ut antecedit tempore talem formam, antecedit etiam quantitas, quae est proprium accidens ipsius materiae, maxime secundum opinionem Commentatoris. Quod vero respondet Soncinas, dimensiones materiae non esse accidens in actu, sed in potentia, ridiculum mihi est; quia quantitas, eo modo quo est in materia, est actus accidentalis eius, vere illam afficiens et informans in suo genere. Accedit, quod non est verisimile, Aristotelem solum ratione materiae, quae est imperfectissimum quid in ordine substantiae, praetulisse substantiam accidentibus. Quod si hoc dici non potest de aliis comparationibus in cognitione ac natura, nec de hac etiam dici rationabiliter potest.

Tertia expositio

5. Aliter ergo respondent aliqui substantiam dici priorem tempore quam accidens, non in ea proprietate qua prius tempore dicitur id quod est prius duratione, seu quod existit antequam aliud existentiam habeat; nam argumenta facta probant evidenter nec substantiam in communi esse priorem tempore accidente in communi, iuxta opinionem Philosophi, nec substantiam creatam in communi esse priorem tempore accidente in

verdad, ni, finalmente, que sea anterior temporalmente a sus accidentes cada una de las sustancias en particular. Por consiguiente, dicen que se llama anterior en tiempo, según Aristóteles, aquello que es anterior en separabilidad, ya que lo que es separable de otro puede existir sin él, en cuanto de él depende. Y esto parece conforme con la mente del Filósofo, pues, habiendo dicho que la sustancia tiene prioridad temporal, añade la prueba, *porque ninguna de las otras categorías es separable, sino desde ésta.* Y si se insiste en que la sustancia no es, en realidad, separable de los accidentes porque necesariamente va unida con ellos, responden algunos que la sustancia ciertamente, de suyo, en cuanto es sustancia, es separable; en cambio, por otros conceptos, en cuanto tiene razón de causa, puede suceder que no exista nunca realmente sin la coexistencia de los accidentes, pero esto es algo accidental para la razón de sustancia como tal. Y a esto mismo se reduce lo que afirma Antonio Andrés en VII *Metaph.*, q. 2, aunque rechace esta misma forma de expresión. Pues afirma que la sustancia se dice anterior temporalmente a los accidentes, porque no depende de ellos, aunque necesariamente los cause. Y en realidad, mantiene lo mismo Nifo, allí, en la disp. II.

6. *Objeción contra la exposición precedente.*— Pero, en contra de esto, objetan con razón Iavello y otros que ésa no es una prioridad de tiempo, sino de naturaleza; y Aristóteles distinguió estas prioridades; por lo cual, con las palabras y con la razón aducidas antes sobre la separabilidad no parece que se pruebe la prioridad temporal, sino la de naturaleza, y la prioridad temporal parece que ha quedado sin probar, como advierte Nifo. Pero puede responderse que prioridad de naturaleza significa ahí prioridad de perfección o de causalidad; en cambio, prioridad temporal significa prioridad de separabilidad. Esta, aun cuando, explicada del modo referido, no sea sino una prioridad en el orden de subsistencia, que suele llamarse también prioridad de naturaleza, sin embargo aquí se ha llamado prioridad temporal no sólo para distinguirla de la otra prioridad de naturaleza, sino también porque de suyo y cuasi aptitudinalmente es una cierta prioridad temporal, aunque accidentalmente o por otro concepto no se reduzca a acto. Y, de acuerdo con esta explicación, puede afirmarse que Aristóteles probó ambos

communi etiam, secundum veritatem, nec denique unamquamque substantiam in particulari esse priorem tempore suis accidentibus. Aiunt ergo prius tempore ab Aristotele appellari id quod est prius separabilitate, quia quod est separabile ab alio, quantum est ex se, potest esse sine illo. Et videtur hoc consentaneum menti Philosophi, nam, cum dixisset substantiam esse priorem tempore, adiungit probationem, *quia aliorum categorematum nullum est separabile, sed ex hoc.* Quod si instes substantiam re vera non esse separabilem ab accidentibus, quandoquidem habet necessariam coniunctionem cum illis, quidam respondent substantiam quidem ex se, quatenus substantia est, esse separabilem; aliunde vero, quatenus habet rationem causae, fieri posse ut nunquam reipsa existat sine coexistentia accidentium, sed hoc est per accidens ad rationem substantiae ut sic. Et in idem redit quod ait Ant. Andr., VII Metaph., q. 2, quamvis hunc ipsum dicendi modum impugnet. Dicit enim substantiam dici priorem tempore accidentibus, quia non pendet ab illis, etiamsi necessario causet illa. Et in re idem tenet Niphus ibi, disp. II.

6. *Obiectio contra praecedentem expositionem.*— Sed contra hoc merito obiiciunt Iavell. et alii, quia haec non est prioritas temporis, sed naturae; Aristoteles autem has prioritates distinxit; unde in verbis et ratione superius adductis de separabilitate non videtur probare prioritatem temporis, sed naturae, et prioritatem temporis sine probatione reliquisse videtur, ut Niphus advertit. Sed responderi potest prioritatem naturae ibi significare prioritatem perfectionis seu causalitatis, prioritatem autem temporis significare prioritatem separabilitatis. Quae, licet dicto modo explicata non sit nisi quaedam prioritas in subsistendi consequentia, quae dici etiam solet prioritas naturae, tamen hic dicta est prioritas temporis, tum ut distingueretur ab alia prioritate naturae, tum etiam quia per se et quasi aptitudine est quaedam prioritas temporis, licet per accidens seu ex alio capite non reducatur in actum. Et iuxta hanc expositionem potest dici Aristotelem illa unica ratione utrumque

miembros con esa razón única, para que no parezca que se dejó alguno sin probar. En efecto, por el hecho de que es inseparable el accidente y la sustancia es separable, se infiere muy bien que es no sólo anterior en naturaleza o perfección, sino también temporalmente, en el sentido referido. Esta explicación me desagrada solamente en que *ser anterior temporalmente* nunca tiene esa significación en Aristóteles, sino que significa sólo la prioridad real en la existencia, como se ve por *Postpraed.*, y por el V de la *Metafísica*, c. *de Priori;* podría, por tanto, añadirse que a esa prioridad aptitudinal (por llamarla así) va unido el que en una misma cosa la sustancia preceda siempre temporalmente a muchos accidentes, aun cuando no preceda a todos; y, por el contrario, que ningún accidente preceda temporalmente a la sustancia, de la cual es accidente; pues esto basta, como dije antes, para que la sustancia se diga, permisiva o indefinidamente, anterior temporalmente al accidente. Pues tampoco Aristóteles añadió la división.

Cuarta explicación

7. Por último, se explica que la sustancia se dice anterior temporalmente al accidente sólo porque alguna sustancia queda separada de todo accidente y existe en la realidad sin él, y ésta es la primera explicación del Comentador, la cual sigue Santo Tomás, como dije, y así la defienden los tomistas. Podrá preguntarse qué importa esto para la prioridad temporal, ya que para que una cosa sea temporalmente anterior a otra no basta con que sea separable de ella según la unión o inhesión real, sino que es menester que lo sea también según la coexistencia; y, aunque Dios pueda ser separado de todos los accidentes en el primer sentido, sin embargo no puede serlo en el segundo, supuesto que algunos accidentes sean eternos, e incluso lo sea el tiempo mismo; porque, aun cuando no estén en Dios, se dan, sin embargo, juntamente con el mismo Dios. Alejandro de Hales responde sobre ese pasaje que a la sustancia como tal no le repugna existir sin el accidente, incluso en cuanto a la coexistencia. Pero esto se reduce nuevamente a la prioridad en el sólo orden de subsistencia. Iavello, en cambio, en q. 3, afirma que, para que se diga Dios anterior temporalmente al accidente, basta con que Dios exista ahora, y el accidente no esté ahora en El. Pero esta razón es inconsistente, ya que existir

membrum probasse, ne alterum sine probatione omisisse videatur. Nam, ex eo quod accidens est inseparabile, substantia vero separabilis est, optime infertur et esse priorem natura seu perfectione, et tempore, in praedicto sensu. Quae expositio in eo tantum displicet, quod apud Aristotelem *esse prius tempore* nunquam habet illam significationem, sed solum significat realem prioritatem in existendo, ut patet ex Postpraedic., et ex V Metaph., c. de Priori; posset ergo addi cum illa prioritate aptitudinali (ut ita dicam) coniungi, ut in eadem re semper substantia tempore praecedat multa accidentia, etsi non praecedat omnia; e converso autem nullum accidens praecedat tempore substantiam cuius est accidens; hoc enim satis est, ut supra dixi, ad hoc ut substantia dicatur permissive seu indefinite prior tempore accidenti. Neque enim Aristoteles addidit distributionem.

Quarta expositio

7. Ultimo exponitur quod substantia dicatur prior tempore accidente solum quia aliqua substantia separatur ab omni accidente et in re existit sine illo, quae est prima expositio Comment., quam sequitur D. Thomas, ut dixi, et ita eam defendunt thomistae. Quod si inquiras quid hoc referat ad prioritatem temporis, nam ut unum sit prius tempore alio non satis est quod sit separabile ab illo secundum realem unionem seu inhaesionem, sed necesse est ut etiam secundum coexistentiam; quamvis autem Deus sit separabilis ab omnibus accidentibus priori modo, non tamen modo posteriori, supposito quod aliqua accidentia sint aeterna, immo et tempus ipsum; nam, licet non sint in Deo, tamen simul sunt cum ipso Deo. Respondet Alex. Alens. in eum locum, substantiae ut sic non repugnare esse sine accidenti, etiam secundum coexistentiam. Sed hoc revolvitur iam in prioritatem tantum quoad subsistendi consequentiam. Iavel. autem, q. 3, ait ut Deus dicatur prior tempore accidente satis esse quod Deus nunc sit, et nunc accidens non sit in eo. Sed hoc frivolum est, quia esse prius tempore accidente non dicit negationem in-

con prioridad temporal sobre el accidente no dice negación de inhesión, sino de simultaneidad de coexistencia; pues, en otro caso, el ángel se diría anterior temporalmente a la luz del sol, porque ahora existe el ángel, y la luz del sol no está en él. Otra respuesta indica el Halense, y la admite Soncinas, concretamente, que Dios se dice anterior en el orden temporal porque existe y se mide con una duración anterior a la existencia del tiempo, a saber, con la duración de la eternidad. Pero ésa es una explicación violenta, ya que Aristóteles nunca mencionó la eternidad, tomada de modo propio y riguroso, ni establece una comparación entre ella y el tiempo. Y además, si las cosas creadas fuesen coeternas con Dios, aun cuando Dios pudiera decirse anterior en duración por la prioridad de perfección en la misma duración, no puede decirse por la prioridad de anterioridad; y cuando algo se dice anterior temporalmente, según el uso común, y sobre todo según Aristóteles, no se compara en la perfección de la duración, sino en la anterioridad de la existencia, ya se mida ésta con el tiempo propio, ya se mida con la eternidad o el evo, pues esto poco importa.

Solución y aprobación de la tercera explicación

8. Por consiguiente, a mí me satisface únicamente la tercera explicación, que indicó también Alejandro de Afrodisia, a saber, que Aristóteles no enseñó otra cosa sino lo que hemos dicho que es verdad en realidad, concretamente, que la sustancia puede preceder de suyo temporalmente a sus accidentes, y así ser realmente anterior a muchos; en cuanto a que sea coeva con algunos, es cosa accidental para la razón de sustancia y accidente como tal y que nace de alguna otra causalidad. Esto lo diría también seguramente Aristóteles, supuesta la eternidad del mundo, sobre las razones de sustancia y accidente comparadas en general.

SECCION II

¿Tiene la sustancia prioridad noética con respecto al accidente?

1. Aristóteles, en el lugar citado, dijo que la sustancia no sólo tiene prioridad en el conocimiento, sino también por su razón o definición. Esta prioridad consiste

haesionis, sed simultatis coexistentiae; alias angelus diceretur prior tempore luce solis, quia nunc est angelus et lux solis non est in illo. Aliam responsionem indicat Alensis, quam amplectitur Soncinas, nimirum, Deum dici priorem tempore quia existit et mensuratur priori duratione quam sit tempus, scilicet, duratione aeternitatis. Sed haec violenta expositio est: Aristoteles enim nunquam meminit aeternitatis proprie et rigorose sumptae, nec facit comparationem eius ad tempus. Et praeterea, si res creatae essent coaeternae Deo, licet possit Deus dici prior duratione prioritate perfectionis in ipsamet duratione, non tamen prioritate antecessionis; cum autem aliquid dicitur prius tempore, iuxta communem usum, et praesertim apud Aristotelem, non comparatur in perfectione durationis, sed in antecessione existentiae, sive illa mensuretur proprio tempore, sive aeternitate aut aevo; hoc enim nihil refert.

Resolutio et approbatio tertiae expositionis

8. Mihi ergo sola tertia expositio satisfacit, quam etiam Alexand. Aphrodis. indicavit, nimirum, nil aliud Aristotelem docuisse quam quod in re ipsa verum esse diximus, substantiam, videlicet, ex se tempore posse praecedere sua accidentia et reipsa ita esse priorem multis; quod vero aliquibus sit coaeva, ad rationem substantiae et accidentis ut sic esse per accidens et ex aliqua alia causalitate oriri. Quod fortasse etiam diceret Aristoteles supposita mundi aeternitate de rationibus substantiae et accidentis in communi comparatis.

SECTIO II

Utrum substantia sit prior cognitione accidente

1. Aristoteles, citato loco, non solum dixit substantiam esse priorem cognitione, sed etiam esse priorem ratione seu definitione

en que el accidente no puede definirse sino por la sustancia, con definición esencial y propia; en cambio, la sustancia, como por su esencia no incluye ni los accidentes ni la relación a los accidentes, no necesita de ellos para ser definida exactamente. Y así queda esta parte expuesta con lo que se dijo en la disputación precedente.

Razón de la duda

2. Pero de aquí surge una dificultad sobre la presente comparación, porque, o se está hablando del conocimiento distinto y propio, como lo tienen Dios y las inteligencias, y así esta comparación no será diversa de la anterior; pues, en este sentido, es lo mismo tener prioridad noética que ser anterior por definición, ya que esa prioridad no consiste en que el conocimiento de la sustancia preceda temporalmente al conocimiento del accidente; esto no es necesario, como se ve en Dios y en las inteligencias. Por consiguiente, sólo consiste en que el conocimiento del accidente exige esencialmente el conocimiento de la sustancia, y no al contrario; y esto mismo es tener prioridad por definición. O bien se trata de un conocimiento confuso e imperfecto, tal como pueden lograrlo los hombres, que parece que es el sentido de Aristóteles, pues establece esa comparación respecto de nuestro conocimiento; y en este sentido es falso que la sustancia tenga prioridad noética sobre el accidente, ya que los hombres conocemos antes los accidentes que la sustancia; porque, como iniciamos nuestro conocimiento por los sentidos, percibimos intelectualmente antes aquello que puede abstraerse antes de las especies sensibles: y puede abstraerse antes lo que está más próximo a nuestros sentidos; ahora bien, los accidentes están más próximos a los sentidos por ser sólo ellos sensibles *per se*.

Se establece el sentido de la cuestión

3. Acerca de esta comparación hay que advertir brevemente que puede hacerse de parte de las cosas cognoscibles, o de parte de la realidad cognoscente, sobre todo del hombre. En el primer sentido, la cuestión versa sobre qué es de suyo cognoscible antes; en cambio, en el segundo, qué es lo que conoce antes el hombre. Por lo cual se entiende que esta última cuestión no interesa nada al caso

accidente. Quae prioritas in hoc consistit, quod accidens non potest definiri nisi per substantiam, definitione essentiali et propria; substantia vero, quia ex sua essentia neque accidentia neque habitudinem ad accidentia includit, non indiget illis ut exacte definiatur. Atque ita haec pars exposita relinquitur ex dictis disputatione praecedenti.

Ratio dubitandi

2. Hinc vero oritur difficultas circa praesentem comparationem, quia vel est sermo de cognitione distincta et propria, qualem habent Deus et intelligentiae; et haec comparatio non erit diversa a priori; sic enim idem est esse priorem cognitione quod esse priorem definitione. Nec enim illa prioritas consistit in hoc quod cognitio substantiae praecedat tempore cognitionem accidentis, id enim necessarium non est, ut patet in Deo et intelligentiis. Solum ergo in hoc consistit quod cognitio accidentis per se requirit cognitionem substantiae, non vero e contra; hoc autem ipsum est esse prius definitione. Aut est sermo de cognitione confusa et imperfecta, qualem homines assequi possunt, quae videtur esse mens Aristotelis; nam respectu nostrae cognitionis hanc facit comparationem; hoc autem sensu falsum est substantiam esse priorem cognitione accidenti, quia homines prius cognoscimus accidentia quam substantiam; nam, cum a sensibus cognitionem accipiamus, id prius intellectu percipimus quod ex speciebus sensatis prius elici potest; id autem prius elici potest quod nostris sensibus propinquius est; sunt autem accidentia propinquiora sensibus, cum illa sola sint per se sensibilia.

Sensus quaestionis aperitur

3. Circa hanc comparationem est breviter advertendum posse fieri vel ex parte rerum cognoscibilium, vel ex parte rei cognoscentis, praesertim hominis. Priori sensu est quaestio, quid sit ex se prius cognoscibile; posteriori vero, quid homo prius cognoscat. Unde intelligitur hanc posteriorem quaestionem ad praesens nihil referre, ubi intendi-

presente, en que pretendemos comparar en sí mismas las razones de sustancia y de accidente; y que el conocimiento humano se ejercite primero sobre uno que sobre otro, no importa nada para la explicación de la perfección de las cosas mismas, ya que dicho orden puede surgir de la peculiar condición del hombre. Por consiguiente, la primera comparación es la que aquí se hace y creo que ésta es la única que planteó Aristóteles; los expositores, por su parte, añadieron la otra, pero la tocaremos brevemente, porque de modo propio y *ex professo* pertenece a la ciencia del alma.

4. *Que una cosa tiene prioridad noética sobre otra puede decirse de muchos modos.*— Para exponer, de acuerdo con el primer sentido, la mente de Aristóteles y la misma realidad, hay que advertir, en segundo término, que una cosa puede decirse anterior noéticamente a otra de tres modos, a saber, por naturaleza o perfección, por su independencia, que es otro modo de prioridad de naturaleza, y por generación o tiempo. Ahora bien, este último miembro no tiene lugar en la comparación que se lleva a cabo únicamente de parte de las cosas mismas, ya que de suyo no exige que se conozca una con anterioridad temporal a la otra, y, por ello, cuando dice Aristóteles que la sustancia es anterior noéticamente al accidente, no habla del origen o del orden temporal del conocimiento, porque no es oportuno y porque, o no existe en realidad, o no surge por razón de la misma sustancia, sino por parte del hombre, y no importa nada para explicar la perfección de la sustancia; pues más bien las cosas menos perfectas suelen ser anteriores en generación y tiempo.

Resolución de la cuestión

5. Quedan, por consiguiente, otras dos prioridades de naturaleza; y la prioridad de independencia coincide ciertamente con la de definición, como prueba acertadamente la razón de duda propuesta al principio; puede decirse también que ésta es una especie de prioridad de conocimiento, pues como el accidente por su naturaleza depende de la sustancia en cuanto a su conocimiento perfecto y, por el contrario, la sustancia no depende del accidente, con razón puede afirmarse por este motivo que la sustancia es anterior al accidente en el orden del conocimiento.

mus rationes ipsas substantiae et accidentis secundum se comparare; quod autem humana cognitio prius in una quam in altera versetur, nihil refert ad rerum ipsarum perfectionem declarandam, cum possit ille ordo ex peculiari hominis conditione oriri. Prior ergo comparatio est quae in praesenti fit, et illam solam existimo Aristotelem fecisse; expositores vero addiderunt aliam, quam breviter attingemus, quia proprie et ex professo pertinet ad scientiam de Anima.

4. *Unum multipliciter dici potest prius cognitione quam aliud.*— Ut ergo et Aristotelis mentem et rem ipsam in priori sensu declaremus, est advertendum, secundo, tribus modis posse rem unam dici priorem cognitione alia, scilicet, natura seu perfectione, independentia, quae est alius modus prioritatis naturae, et generatione seu tempore. Hoc autem ultimum membrum non habet locum in comparatione quae tantum fit ex parte ipsarum rerum, quia non ex se postulat ut prius tempore una quam alia cognoscatur, et ideo, cum Aristoteles ait substantiam esse priorem cognitione accidente, non loquitur de origine vel temporali ordine cognitionis, quia est impertinens, et aut revera non est, aut non oritur ex ratione ipsius substantiae, sed ex parte hominis, et nihil refert ad perfectionem substantiae declarandam; nam potius ea quae minus perfecta sunt solent esse generatione et tempore priora.

Quaestionis resolutio

5. Supersunt ergo aliae duae prioritates naturae; et illa quidem quae est independentiae coincidit cum prioritate definitionis, ut recte probat ratio dubitandi in principio posita; quae dici etiam potest quaedam prioritas cognitionis, nam, cum accidens natura sua pendeat a substantia quoad perfectam sui cognitionem, e contra vero substantia non pendeat ab accidente, merito potest hac ratione dici substantia prior cognitione accidente.

6. Además de este modo de prioridad hay otro que consiste simplemente en la mayor perfección, y en este sentido se dirá que la sustancia tiene prioridad sobre el accidente en el orden noético, porque por su naturaleza engendra un conocimiento más noble. Y éste es el sentido que parece haber pretendido el Filósofo. Resulta ello patente no sólo porque de parte de las cosas mismas no puede concebirse otro modo de prioridad, sino también por la prueba que añade, al decir: *Y sobre todo, pensamos que conocemos más una cosa, cuando sabemos qué es el hombre o el fuego, que cuando conocemos sus accidentes.* Por consiguiente, no dice que la sustancia sea anterior en el orden del conocimiento porque se tenga antes su conocimiento; más aún, parece suponer que muchas veces se tiene primero el conocimiento imperfecto a través de los accidentes. Por consiguiente, la llama anterior por el hecho de que su conocimiento es el que satisface en grado máximo al entendimiento. Y por esto no pensó Aristóteles que hubiera que establecer distinción alguna sobre el conocimiento distinto o confuso, perfecto o imperfecto, pues las cosas de suyo no se comparan más que con el conocimiento propio y quiditativo que piden de suyo. Por lo cual, para explicar esto agregó Aristóteles que, incluso en los accidentes mismos, la esencia de cada uno de ellos es anterior noéticamente a los accidentes o propiedades de ellos. Y así queda explicada la postura de Aristóteles y la propia realidad, porque de parte de las cosas mismas no puede verdaderamente establecerse aquí otra comparación.

7. Sólo puede objetar alguien que para el perfecto conocimiento de la realidad no basta con conocer la esencia, si no se conocen también las propiedades; por consiguiente, el conocimiento perfecto de la sustancia depende de los accidentes; por consiguiente, la sustancia, en cuanto a su conocimiento perfecto, no puede tener prioridad absoluta sobre el accidente. Se responde, en primer lugar, que la comparación, para hacerse rectamente, debe establecerse considerando la sustancia en sentido precisivo de los accidentes; pues, si el conocimiento mismo de los accidentes se toma en cuanto por medio de él se completa el conocimiento de la sustancia, ya que los accidentes son propiedades o modificaciones de la sustancia, en este sentido será más perfecto el conocimiento de la sustancia que incluya el conocimiento de los accidentes, que el conocimiento de la sustancia sola tomado precisivamente, pues de este modo el conocimiento comprehensivo es más perfecto

6. Praeter hunc autem modum prioritatis est alius, qui simpliciter consistit in maiori perfectione, et sic substantia dicetur prior cognitione accidente, ex eo quod nata est parere nobiliorem cognitionem. Atque hunc sensum videtur intendisse Philosophus. Quod patet, tum quia ex parte rerum ipsarum non potest cogitari alius modus prioritatis, tum etiam ex probatione quam adiungit, dicens: *Et tunc maxime unumquodque scire putamus, cum quid est homo aut ignis scimus, quam cum scimus eorum accidentia.* Non ergo dicit substantiam esse priorem cognitione quia eius cognitio prius habeatur; immo, videtur supponere prius saepe haberi cognitionem imperfectam per accidentia. Vocat ergo priorem quia illius cognitio est quae maxime satisfacit intellectui. Et ideo etiam nihil distinguendum putavit Aristoteles de cognitione distincta aut confusa, perfecta vel imperfecta; nam res ex se non comparantur, nisi ad cognitionem propriam et quidditativam quam ex se postulant. Quare ad hoc declarandum addidit Aristoteles, etiam in ipsis accidentibus, essentiam uniuscuiusque esse cognitione priorem quam accidentia seu propietates eius. Et ita explicata manet et mens Aristotelis et res ipsa, quia revera ex parte ipsarum rerum non potest hic fieri alia comparatio.

7. Solum potest quis obiicere, quia ad perfectam rei cognitionem non satis est cognoscere essentiam, nisi cognoscantur etiam proprietates; ergo perfecta cognitio substantiae pendet ex accidentibus; ergo non potest substantia quoad perfectam cognitionem esse simpliciter prior accidente. Respondetur primo, comparationem, ut recte fiat, debere fieri cum praecisione substantiae ab accidentibus; nam, si cognitio ipsa accidentium sumatur quatenus per eam suo modo perficitur cognitio substantiae, eo quod accidentia sint proprietates vel affectiones substantiae, sic perfectior erit cognitio substantiae quae includat cognitionem accidentium, quam praecise sumpta solius substantiae cognitio, sic

que el quiditativo. Por lo cual se afirma, en segundo lugar, que existe un doble conocimiento de la realidad: uno se llama definitivo, que, hablando propiamente, se detiene en el conocimiento de la esencia y quididad de una cosa; el otro es demostrativo, y por él se muestran las propiedades del sujeto. Así, pues, en la sustancia, su conocimiento propio es el definitivo o quiditativo; y éste, para ser perfecto en su orden, no requiere el conocimiento de las propiedades, ya que ello pertenece sólo al otro conocimiento, que es demostrativo; y, de modo formal y directo, éste no es un conocimiento de la sustancia, sino de las cosas que están en la sustancia. Por lo cual, más bien parece que Aristóteles compara entre sí esos dos conocimientos, y en cada cosa prefiere aquel que termina en la esencia. Y como la razón de esencia se halla de modo absoluto y perfecto en sola la sustancia, por eso concluye que la sustancia tiene prioridad en el orden cognoscitivo sobre los accidentes. Y con esto basta para entender a Aristóteles y para explicar la referida comparación, en cuanto podía hacerse desde el lado de las cosas mismas.

En cuanto a nosotros, se establece la misma comparación

8. Pero, con el fin de satisfacer brevemente a la otra parte, advierto que no faltan quienes digan que, respecto a nosotros, y atendiendo al origen, entra antes en nuestro conocimiento la sustancia que el accidente, al menos en cuanto al conocimiento confuso e imperfecto, aun cuando, tratándose del conocimiento distinto y propio, sea conocida la sustancia a través de los accidentes. Así lo mantiene Soncinas, VII *Metaph.*, q. 13; y Iavello, q. 3. Y la última parte de esta opinión es manifiesta incluso por la experiencia misma, ni hay controversia alguna entre los autores acerca de ella. En efecto, nosotros no llegamos al conocimiento de las sustancias, en cuanto a sus géneros propios o a sus diferencias propias, más que a través de los accidentes o propiedades, mediante algunos efectos o signos sensibles. En cuanto a la primera parte, la prueban los mencionados autores, porque el entendimiento no puede concebir el accidente más que concibiendo la sustancia, ya que todo el ser del accidente es para la sustancia; por esto dijo Aristóteles que el accidente no puede definirse más que por la sustancia; luego, para concebir el accidente, se requiere necesariamente la concepción de la sustancia. Y aducen

enim cognitio comprehensiva perfectior est quam quidditativa. Unde dicitur, secundo, duplicem esse rei cognitionem: una dicitur definitiva, quae, per se loquendo, sistit in cognitione essentiae et quidditatis rei; altera est demonstrativa, per quam proprietates ostenduntur de subiecto. In substantia ergo cognitio propria illius est cognitio definitiva seu quidditativa; et haec, ut sit in suo ordine perfecta, non requirit cognitionem proprietatum, quia haec solum pertinet ad alteram cognitionem, quae demonstrativa est; quae iam formaliter ac directe non est cognitio substantiae, sed eorum quae substantiae insunt. Unde potius videtur Aristoteles has duas cognitiones inter se conferre, et eam praeferre in unaquaque re quae ad essentiam terminatur. Et quia ratio essentiae simpliciter ac perfecte reperitur in sola substantia, ideo concludit substantiam esse priorem cognitione accidentibus. Et haec satis esse possunt ad Aristotelis intelligentiam et ad comparationem praedictam explicandam, quatenus ex parte ipsarum rerum fieri poterat.

Quoad nos fit eadem comparatio

8. Ut autem alteri etiam parti breviter satisfaciamus, adverto non deesse qui dicant, respectu nostri et via originis, prius cadere in cognitionem nostram substantiam quam accidens, saltem quoad confusam et imperfectam cognitionem, licet quoad distinctam et propriam cognoscatur substantia per accidentia. Ita tenet Soncin., VII Metaph., q. 13; et Iavel., q. 3. Et posterior quidem pars huius sententiae manifesta est vel ipsa experientia, nec de illa est controversia inter auctores. Nos enim non devenimus in cognitionem substantiarum quoad propria genera vel proprias differentias earum, nisi per accidentia vel proprietates, mediis aliquibus effectibus vel signis sensibilibus. Quoad priorem vero partem probatur a dictis auctoribus, quia non potest intellectus concipere accidens nisi concipiendo substantiam, cum totum esse accidentis sit ad substantiam; propter quod dixit Aristoteles non posse accidens definiri nisi per substantiam; ergo ad conceptionem accidentis necessario sup-

otras muchas razones, que omito porque tienen poca dificultad y se entenderán fácilmente con lo que después se diga. Otros, en cambio, piensan que nosotros concebimos antes el accidente que la sustancia. Así lo mantienen Herveo, *Quodl.* III, q. 12; y Ricardo, *In II*, dist. 24, a. 3, q. 3. Y se toma de Escoto, *In I*, dist. 3, q. 1, 2 y 3; y lo defiende Antonio Andrés, VII *Metaph.*, q. 4; y Janduno, q. 3; Nifo, disp. IV. Y se prueba porque, aun cuando la sustancia sea en sí misma más perfecta e inteligible, sin embargo, respecto de nosotros el accidente tiene mayor poder para inmutar el entendimiento, ya que nuestro entendimiento no se inmuta más que a través de las especies impresas en los sentidos; ahora bien, en los sentidos no se imprimen las especies de la sustancia, sino sólo de los accidentes; por consiguiente, los accidentes son los que inmutan primeramente al entendimiento; luego son concebidos por el entendimiento con prioridad sobre la sustancia.

Solución de este punto por una cierta armonía de las opiniones

9. Entre estas opiniones, me parece a mí verdadera en absoluto la última; sin embargo, se ha de entender de tal forma que la sustancia no quede excluida enteramente del primer concepto del entendimiento. Por tanto, hay que advertir que, cuando se dice que el accidente se conoce con prioridad, no hay que entenderlo referido al accidente en abstracto, sino en concreto, como declara expresamente Herveo, y notó también Soncinas, y consta por la experiencia y por la razón aducida, aplicándola proporcionalmente. Pues los objetos sensibles que mueven los sentidos no son accidentes en abstracto, sino en concreto, en cuanto están en la realidad; en efecto, lo que inmuta la vista no es la blancura, sino lo blanco, como nota Aristóteles, opúsc. *De Sensu et sensib.*, ya que las acciones pertenecen a los subsistentes singulares. Por consiguiente, el sentido externo ve ciertamente el accidente, pero no de modo abstracto, sino concreto, y, por ello, se dice que ve *per se* la blancura y *per accidens* la sustancia, *De Anima*, c. 6, porque ve lo blanco o lo coloreado, en lo cual se incluye de algún modo la sustancia; por tanto, de modo semejante, aun cuando el entendimiento se inmute primeramente para conocer algún accidente sensible *per se*, sin embargo no es para conocerlo en abstracto, sino en concreto. De ello resulta que la sustancia no queda enteramente

ponitur conceptio substantiae. Et alias plures rationes afferunt, quas omitto, quia parum difficiles sunt et ex dicendis facile intelligentur. Alii vero censent nos prius concipere accidentia quam substantiam. Ita tenet Herv., Quodl. III, q. 12; et Richard., In II, dist. 24, a. 3, q. 3. Et sumitur ex Scoto, In I, dist. 3, q. 1, 2 et 3; et tenet Anton. Andr., VII Metaph., q. 4; et Iandun., q. 3; et Niphus, disp. IV. Et probatur, quia, licet substantia secundum se sit perfectior et intelligibilior, tamen respectu nostri accidens habet maiorem vim ad immutandum intellectum, quia intellectus noster non immutatur, nisi mediis speciebus sensibus impressis; sensibus autem non imprimuntur species substantiae, sed accidentium tantum; ergo accidentia sunt quae primo immutant intellectum; ergo prius concipiuntur ab intellectu quam substantia.

Huius puncti resolutio cum aliquali opinionum concordia

9. Inter has opiniones haec posterior mihi videtur absolute vera; est tamen ita intelligenda ut non omnino excludatur substantia a primo conceptu intellectus. Est igitur advertendum, cum dicitur accidens prius cognosci, non esse intelligendum de accidente in abstracto, sed in concreto, ut expresse declarat Hervaeus, et Soncinas etiam notavit, et experientia constat, et ex ratione facta cum proportione applicata. Nam obiecta sensibilia quae movent sensum non sunt accidentia in abstracto, sed in concreto, prout in re sunt; non enim immutat visum albedo, sed album, ut Aristoteles notat, opusc. de Sensu et sensibilibus, quia actiones sunt singularium subsistentium. Sensus ergo exterior videt quidem accidens, non tamen abstracte, sed concrete, et ideo dicitur videre per se albedinem, per accidens autem substantiam, de Anim., c. 6, quia videt album seu coloratum, in quo includitur aliquo modo substantia; ergo similiter intellectus, licet primum mutetur ad cognitionem alicuius accidentis per se sensibilis, non tamen ut illud in abstracto concipiat, sed in concreto. Ex

excluida de aquel primer concepto, ya que en ese concepto objetivo de accidente concreto queda envuelta necesariamente la sustancia cuasi cubierta y oculta por los accidentes. Por esto, podemos afirmar que la realidad conocida por sí y formalmente en primer lugar es el accidente; pero que la cosa conocida adecuadamente y cuasi materialmente es la sustancia o el compuesto de sustancia y accidente, que queda concebido en esa forma accidental a la manera de un único subsistente.

10. Y si los autores de la primera opinión quisiesen decir únicamente esto, fácilmente podrían quedar armonizadas las opiniones. Sin embargo, algunos niegan expresamente que se conciba primero el accidente, incluso en concreto; por lo cual, pretenden que se concibe la misma sustancia escueta, en cuanto es sustancia. Y, por consiguiente, afirman que la primera especie impresa en el entendimiento por la virtud del entendimiento agente representa sólo la sustancia como tal, y no el accidente. Es más, como los tomistas mantienen en otras partes que el entendimiento no conoce directamente el singular, afirmarán consecuentemente que la cogitativa concibe la sustancia singular con prioridad a sus accidentes; y que el entendimiento, en cambio, concibe la sustancia en general, al menos bajo el concepto común de sustancia. Sin embargo, esta opinión expuesta de este modo me parece a mí improbable; porque, si hablamos de la cogitativa, como ella conoce también primeramente a través de la especie impresa por el sentido o la fantasía, no puede recibir, en primer lugar, la especie que representa a la sustancia. En efecto, con la sensación o la imagen se representa *per se* solamente el accidente y la sustancia únicamente *per accidens;* por consiguiente, ¿cómo puede suceder que imprima en primer lugar la especie de la sustancia escueta? Por consiguiente, aunque concedamos que la cogitativa forma alguna vez el concepto de la sustancia singular como tal (que es cosa bastante discutida), sin embargo no es creíble que aquél sea el primer concepto formado en virtud de la impresión de los sentidos o de la fantasía, sino que, a lo sumo, se logra posteriormente tras una averiguación y como raciocinio, en la medida en que puede darse en dicha potencia.

11. Por tanto, remontándonos hasta el entendimiento hay que filosofar del mismo modo, pues el entendimiento agente, una vez que el sentido, la imaginación o la cogitativa aprehenden el objeto sensible, imprime en el entendimiento

quo fit ut a primo illo conceptu non omnino excludatur substantia, quia in illo obiectivo conceptu accidentis concreti necessario involvitur substantia, quasi tecta et involuta accidentibus. Unde dicere possumus rem per se ac formaliter primo cognitam esse accidens; rem autem adaequate et quasi materialiter cognitam esse substantiam seu compositum ex substantia et accidente, quod per modum unius subsistentis in tali forma accidentali concipitur.

10. Quod si hoc tantum auctores prioris sententiae dicere voluissent, facile opiniones in concordiam redigerentur. Tamen aliqui expresse negant primo concipi accidens etiam in concreto; unde volunt concipi ipsam substantiam nudam, ut substantia est. Et consequenter aiunt primam speciem impressam intellectui virtute intellectus agentis repraesentare tantum substantiam ut sic, et non accidens. Immo, cum thomistae alias teneant intellectum non cognoscere directe singulare, consequenter dicent cogitativam prius concipere substantiam singularem quam accidentia eius; intellectum vero concipere substantiam in universali, saltem sub communi conceptu substantiae. Haec tamen sententia hoc modo exposita mihi videtur improbabilis; quia, si de cogitativa loquamur, cum etiam illa primo cognoscat per speciem impressam a sensu vel phantasia, non potest primo recipere speciem repraesentantem substantiam. Nam per sensationem vel phantasma per se tantum repraesentatur accidens, substantia vero solum per accidens; qui ergo fieri potest ut primo imprimat speciem nudae substantiae? Quamvis ergo concedamus (quod satis controversum est) cogitativam formare aliquando conceptum substantiae singularis ut sic, non est tamen credibile illum esse primum conceptum formatum ex vi impressionis sensuum vel phantasiae, sed ad summum comparari postea aliqua inquisitione et quasi discursu, qualis in illa potentia esse potest.

11. Ascendendo igitur ad intellectum, eodem modo philosophandum est, nam intellectus agens, statim ac sensus, imaginatio,

posible una especie proporcionada; por consiguiente, no puede imprimir una especie que represente sólo la sustancia. Y la experiencia parece que muestra esto de modo suficiente; pues, si mientras el sentido aprehende el accidente, contemplase el entendimiento la sustancia escueta, distinguiríamos inmediatamente la aprehensión intelectiva de la sensitiva, cosa que no podemos hacer sino a través de un largo raciocinio y reflexión. Además, porque, o bien mediante esa especie o concepto se representa la sustancia absolutamente, sin ninguna relación al accidente, y esto es imposible, no sólo en el primer concepto, que se produce sin razonamiento y en virtud de la impresión del objeto, sino también después de un largo razonamiento y discurso, como enseñó acertadamente Toledo, lib. I *De Anima*, c. 1, q. 6; y esto me lo muestra suficientemente la experiencia, porque, después de una larga investigación sobre la sustancia, no podemos expresar su concepto más que a través de negaciones, o por la relación al sujeto de los accidentes. En cambio, si ese primer concepto es relativo, no puede menos de suponer el concepto de accidente. Luego la sustancia no puede concebirse primeramente de ese modo, sino sólo en cuanto involucrada y contenida en el sujeto concreto del accidente. Tampoco prueban las razones de Soncinas y Iavello otra cosa sino que el primer concepto debe corresponder a la cosa o al concreto a modo de subsistente.

12. *El accidente conocido primeramente en concreto no se concibe bajo la razón de inherente.*— Y de aquí infiero que, aunque la cosa que se conoce primariamente y por sí sea verdaderamente un accidente, sin embargo el entendimiento en virtud de ese concepto no la conoce formalmente bajo la razón de accidente, es decir, bajo la razón de inherente en algo, sino sólo bajo la razón de este ente sensible y material. Es más, tampoco en virtud de ese concepto se distingue si ese objeto está compuesto de forma y sujeto o es algo simple, sino que se concibe sólo de modo precisivo y abstracto a manera de una unidad. Esto nos lo muestra suficientemente el misterio de la Eucaristía, pues no concebimos más la sustancia cuando está bajo los accidentes que cuando no lo está. Por consiguiente, el concepto formal del accidente como inherente, y el de la sustancia como sustentante, o como estando por sí, se adquiere posteriormente mediante el raciocinio,

seu cogitativa apprehendunt sensibile obiectum, imprimit intellectui possibili speciem proportionatam; non potest ergo imprimere speciem repraesentantem solam substantiam. Et experientia id satis videtur docere; si enim dum sensus apprehendit accidens, intellectus nudam substantiam contemplaretur, statim discerneremus intellectivam apprehensionem a sensitiva, quod tamen non nisi post longum discursum et reflexionem facere possumus. Praeterea, quia vel per illam speciem aut conceptum repraesentatur substantia absolute sine ullo respectu ad accidens, et hoc est impossibile, non solum in primo conceptu, qui fit sine discursu ex vi impressionis obiecti, sed etiam post longam ratiocinationem et discursum, ut recte docuit Toletus, lib. I de Anim., c. 1, q. 6; et satis id mihi probat experientia, nam, post longam de substantia inquisitionem, non possumus eius rationem exprimere, nisi vel per negationes vel per habitudinem subiecti accidentium. Si autem ille primus conceptus respectivus est, non potest non supponere conceptum accidentis. Non igitur potest primo concipi substantia illo modo, sed tantum ut involuta et contenta in concreto accidentis. Neque rationes Soncinatis aut Iavelli aliquid amplius probant, nisi quod primus conceptus esse debet rei vel concreti per modum subsistentis.

12. *Accidens in concreto primo cognitum non concipitur sub ratione inhaerentis.*— Atque hinc infero quod, licet res primo ac per se cognita revera sit accidens, tamen ab intellectu ex vi illius conceptus non cognoscitur formaliter sub ratione accidentis, id est, sub ratione inhaerentis alicui, sed solum sub ratione huius sensibilis et materialis entis. Immo neque ex vi illius conceptus discernitur an illud obiectum sit compositum ex forma et subiecto, vel quid simplex, sed tantum praecise et abstracte id concipitur per modum unius. Quod satis nobis ostendit mysterium Eucharistiae; non enim magis concipimus substantiam ubi est sub accidentibus quam ubi non est. Formalis ergo conceptio accidentis ut inhaerentis, et substantiae ut sustentantis vel per se stantis, discursu postea acquiritur, et maxime

y sobre todo partiendo de las mutaciones de las cosas; pues, cuando vemos que cambian los accidentes en torno de un sujeto, entendemos que cambia ese mismo sujeto. Por lo cual, si se establece la comparación entre estos conceptos formales y expresos del accidente en cuanto es accidente, y de la sustancia en cuanto es sustancia, parece ciertamente que entre ellos, tal como están en nosotros, no se da un orden necesario; porque al principio parece que conocemos la sustancia y el accidente a modo de correlativos, dado que comenzamos a discernirlos por medio de esa relación mutua; después, en cambio, indiferentemente podemos ser estimulados para conocer directamente a uno y otro, e indirectamente o en oblicuo el conocimiento de uno termina siempre de alguna manera en el otro; porque, como he dicho, el concepto es siempre connotativo o respectivo, aun cuando esto en el accidente nazca de su imperfección, y en la sustancia, en cambio, de la nuestra. De esto se tratará más ampliamente en los libros *De Anima.*

ex rerum mutationibus; nam, dum videmus accidentia mutari circa aliquod subiectum, ipsum subiectum mutari intelligimus. Unde, si comparatio fiat inter hos conceptus expressos et formales accidentis ut accidens est, et substantiae ut est substantia, videtur sane non esse inter eos necessarius ordo, prout in nobis sunt; quia in principio per modum correlativorum substantiam et accidens videmur concipere, cum solum per illam mutuam habitudinem illa discernere incipiamus; postea vero indifferenter possumus excitari ad utrumque directe cognoscendum, et indirecte seu in obliquo semper cognitio unius terminatur aliquo modo ad alterum; quia, ut dixi, semper conceptio est connotativa seu respectiva; quamvis hoc in accidente proveniat ex imperfectione eius, in substantia vero ex nostra. Sed de his latius in scientia de Anima.

DISPUTACION XXXIX

DIVISION DEL ACCIDENTE EN NUEVE GENEROS SUPREMOS

RESUMEN

Se refiere la presente disputación a la parte II de las que anunció Suárez en el prólogo de la disputación XXXVII, y versa sobre la división del accidente en nueve géneros. Después de deshacer la duda que podría plantear el hecho de que se trate esta misma materia en Dialéctica, y de hacer ver el punto de vista propio del metafísico sobre ella, anuncia la división de la disputación en tres partes, que se corresponden con sus tres secciones (1-2).

I: La inmediatez de esta división (Sec. 1).
II: Su suficiencia (Sec. 2).
III: Su cualidad o analogía (Sec. 3).

SECCIÓN I

Comienza la sección exponiendo cuatro dificultades que parece que persuaden de que esta división no es inmediata, puesto que son posibles otras en menor número de miembros (1-4); sin embargo, el hecho de que no fuese inmediata haría que tampoco fuese científica ni suficiente (5). Como preámbulos para la resolución afirma que la mayor inmediatez puede consistir en dos cosas: tener menor número de miembros, o que las diferencias contractivas sean algo intermedio entre lo dividido y los otros miembros de la división (6-7). Resuelve finalmente la cuestión concediendo que son posibles otras divisiones en menor número de miembros, pero que, a pesar de todo, esta división es inmediata y la más apta de todas (8). A propósito de la primera dificultad, expone la división del accidente en completo e incompleto, haciendo observar (9-12) que muchos ponen la razón de éste en un elemento insuficiente; y define el accidente completo físicamente como aquel que ni consiste en componer a otro, ni se ordena a ello (13), y metafísicamente, el que posee la esencia íntegra de un accidente (14-15). Al resolver la dificultad segunda hace notar que la división del accidente en universal y singular no es propia del accidente, sino común a todos los entes (16). Finalmente, a propósito de la tercera dificultad, expone otras divisiones comunes del accidente, tales como entidad y modo (17), absoluto y relativo (18), espiritual y material (19).

SECCIÓN II

Se pregunta Suárez en esta sección si la división en nueve géneros es suficiente; y empieza por responder que para la suficiencia se requieren dos elementos:

1.º, que todos los miembros sean distintos; 2.º, que fuera de éstos no haya otros que se distingan de ellos genéricamente. Pues bien, en ambos miembros se encuentran graves dificultades para la suficiencia de la división del accidente (1). Acerca del primer miembro se hace notar, entre otras cosas, que la relación se halla en todos los accidentes, y que la dificultad es más grave, puesto que se pretende hacer pasar a esos nueve géneros como primariamente diversos (2-3). Sobre el segundo elemento de suficiencia propone siete objeciones principales (4-10), además de otra tomada de los Postpredicamentos de Aristóteles (11), y la confirmación por el hecho de que los antiguos no observaron una norma constante en esto (12). Examina a continuación las razones de suficiencia que se han propuesto, y comienza por la de Santo Tomás (13); la censura por no considerar acertado su juicio sobre los accidentes intrínsecos y extrínsecos (14); pasa revista a las razones que han propuesto San Agustín (15), los escotistas (16) y Ockam (17), y termina por manifestar que él se adhiere a la opinión que se refiere como de Avicena: que no se puede demostrar con una razón propia y a priori *que existe ese número de accidentes y no menos o más (18). A continuación recoge las dificultades del primer grupo de los enumerados antes (2-3) e indaga qué grado de distinción es suficiente para la multiplicación de los géneros de los accidentes; rechaza la opinión de los que exigen distinción real (19), así como la distinción modal, antecedente en la realidad a la operación de la mente (20-21) y termina defendiendo que basta una distinción de razón con fundamento en la realidad (23). Pasa a resolver los fundamentos de las otras objeciones de este mismo apartado (24-27), y como incidentalmente había surgido la cuestión de si puede darse un género común a muchos predicamentos accidentales (28), la resuelve afirmando que todos los miembros que se incluyen se distinguen dentro del ente como primariamente diversos (29-30), y que los géneros de predicamentos diversos no convienen en ninguna diferencia esencial (31); se detiene en la consideración de un pasaje de Aristóteles que podría ofrecer dudas (32) y termina con la afirmación de que sólo hay nueve géneros de accidentes (33). Responde a continuación detenidamente a las ocho dificultades que surgieron acerca del segundo elemento de suficiencia, y a la primera dice que los actos inmanentes no constituyen un género peculiar de predicamento por carecer de las condiciones que se requieren en una forma para ello (34-35); razona asimismo su negativa a la dificultad segunda (36), que trataba de la acción y la pasión y, en el caso de las dificultades tercera y cuarta, sobre las denominaciones artificiales y morales (37). Se detiene algo más en resolver las dificultades sobre el movimiento y la causalidad (38-39) tratando con pormenor de la causalidad final, formal y material y resolviendo sus objeciones (40). La sexta versaba sobre algunos accidentes de los ángeles; el hecho de que estén de modo distinto no los sitúa fuera de su predicamento (41). La séptima preguntaba si las propiedades de los accidentes no pertenecían a géneros distintos, y se responde en sentido afirmativo si la propiedad es algo positivo; no, si es meramente relativo o negativo (42). Cierra la sección con las dificultades, tomadas de los Postpredicamentos, sobre las cuales niega Suárez que se dé razón alguna de accidente, salvo si hay relación (43).*

SECCIÓN III

Con ella se desarrolla la tercera parte de la disputación, que trata sobre si la división es unívoca o análoga. La razón de la duda es que si el accidente fuese unívoco sería un solo género y no nueve, pero si es análogo se ha de decir de todos los accidentes por atribución respecto de uno (1). Expone dos opiniones; de ellas, la primera afirma que la división es análoga (2); y la segunda que es unívoca (3). La dificultad de ambas opiniones se discute ampliamente (4-11) y se resuelve la cuestión con tres afirmaciones: 1.ª El accidente, en cuanto comprende nueve géneros, es análogo (12). 2.ª Es probable que el accidente en cuanto se afirma de la entidad y del modo no sea unívoco, pero parece más probable que esa diversidad no baste para establecer analogía (13-14). 3.ª Aunque el accidente no sea unívoco en toda su amplitud, sin embargo, respecto de algunos, no puede negarse que se diga unívocamente (15). Termina la sección saliendo al paso de una objeción que insiste en que se da un concepto de accidente que es propiamente genérico (16); no puede admitirse, ya que no es unívoco, sino que incluye alguna analogía; por tanto, no puede ser un género (17). Una respuesta parecida cabría, si el accidente se toma como compuesto de entidades simples (18).

DISPUTACION XXXIX

DIVISION DEL ACCIDENTE EN NUEVE GENEROS SUPREMOS

1. *Cómo pertenece al dialéctico la consideración de los diez géneros supremos.*— Esta división no solamente la propone el metafísico, sino también el dialéctico en el tratado en que estudia los predicamentos; sin embargo, pertenece a la filosofía primera por una razón más elevada y exacta, como puede deducirse de lo que dijimos acerca del objeto de esta doctrina. Pues el dialéctico no considera los diez géneros supremos de entes para explicar exactamente sus naturalezas y esencias; ello, efectivamente, quedaría fuera de su propósito, ya que la dialéctica es sólo un arte directiva de las operaciones del entendimiento, a fin de que se ejerzan de modo estudiado y racional. Por lo cual, directamente y por sí trata de los conceptos de la mente, en cuanto pueden ser dirigidos por el arte, o sea, de la forma y ordenación de los conceptos, en cuanto pueden lograrse por el arte. Pero, como los conceptos de la mente versan sobre la realidad, y se fundan en las cosas, por esto trata él de las cosas, no para explicar sus esencias y naturalezas, sino sólo para coordinar los conceptos de la mente; y en este sentido trata de los diez géneros con vistas a establecer los diez predicamentos. Pues el predicamento, en sentido lógico, no es otra cosa que la disposición conveniente bajo un género supremo de los géneros y especies hasta llegar al individuo, y esa disposición nos la da el dialéctico con vistas a establecer definiciones, predicaciones y demostraciones. Y solamente bajo esa razón aborda las cosas que ha de establecer en los predicamentos y la división del ente en los géneros supremos. Por este motivo

DISPUTATIO XXXIX

De divisione accidentis in novem summa genera

1. *Consideratio decem summorum generum ad dialecticum ut pertineat.*— Divisio haec non solum a metaphysico traditur, sed etiam a dialectico in ea parte in qua de praedicamentis disputat; altiori tamen magisque exacta ratione ad primum philosophum pertinet, ut ex his quae de obiecto huius doctrinae diximus constare potest. Dialecticus enim non considerat decem suprema entium genera ut eorum naturas et essentias exacte declaret; id enim extra institutum eius esset, cum dialectica solum sit quaedam ars dirigens operationes intellectus, ut artificiose et cum ratione exerceantur. Unde directe ac per se agit de conceptibus mentis ut dirigibiles sunt per artem, seu de forma et ordinatione conceptuum, quatenus per artem tribui potest. Quia vero conceptus mentis circa res versantur et in rebus fundantur, ideo de rebus tractat non ut earum essentias et naturas declaret, sed solum in ordine ad conceptus mentis coordinandos; et hoc modo agit de decem generibus in ordine ad decem praedicamenta constituenda. Nam praedicamentum logice sumptum nihil aliud est quam generum et specierum usque ad individua conveniens dispositio sub aliquo supremo genere, quam dispositionem, in ordine ad definitiones, praedicationes et demonstrationes conficiendas dialecticus tradit. Et sub ea tantum ratione attingit res in praedicamentis constituendas, et divisionem entis in genera summa. Propter quod dixerunt multi praedica-

dijeron muchos intérpretes de los predicamentos que el dialéctico en los predicamentos trata más bien de nombres que de cosas. Esto pienso que se ha de entender no porque se pongan los nombres en los predicamentos, sino porque el dialéctico considera las cosas que ha de colocar en los predicamentos más en cuanto a la esencia del nombre que en cuanto a la esencia de la cosa, en la medida en que le sea suficiente para establecer los primeros capítulos o géneros, bajo los cuales se coordinan los demás géneros y especies.

2. *De qué modo trata el metafísico de los géneros supremos de los entes.*— En cambio, el metafísico, directamente y por su propia función, expone esta división para investigar las razones y esencias propias de las cosas. Y, por este motivo, incluso bajo estos géneros continúa dividiendo a través de todos los géneros de entes, al menos hasta aquellas razones específicas que prescinden de la materia sensible e inteligible; pues otras que son más materiales, únicamente las toca en el grado en que son necesarias para completar sus divisiones, como expusimos en la disputación introductoria. Por tanto, como hemos tratado ya acerca de la sustancia, nos queda por tratar sobre la división del accidente en nueve géneros; y así quedará completa y explicada la división del ente en los diez géneros o predicamentos. Después, en cambio, tal como hicimos con la sustancia, recorreremos igualmente en cada uno de los géneros de accidentes todos sus grados subalternos y específicos en cuanto parece exigir o permitir la amplitud del objeto de la metafísica. Ahora bien, sobre esta división se presentan, en general, tres cosas que estudiar, a saber, su inmediación, su suficiencia y, finalmente, su cualidad o analogía.

SECCION PRIMERA

SI EL ACCIDENTE EN GENERAL SE DIVIDE INMEDIATAMENTE EN CANTIDAD, CUALIDAD Y LOS DEMÁS GÉNEROS SUPREMOS DE ACCIDENTES

1. *Dificultad primera.*— La razón de dudar está en que el accidente parece que puede dividirse de muchas maneras en menor número de miembros, que comprendan en sí aquellos nueve; por consiguiente, no es una división inmediata, sino

mentorum interpretes dialecticum in praedicamentis potius agere de nominibus quam de rebus. Quod intelligendum puto, non quia nomina in praedicamentis ponantur, sed quia dialecticus magis consideret res in praedicamentis collocandas quoad quid nominis, quam quoad quid rei, quantum illi satis sit ad rerum prima capita seu genera tradenda, sub quibus alia genera et species coordinantur.

2. *Metaphysicus qualiter agat de summis entium generibus.*— At vero metaphysicus directe et ex proprio instituto hanc tradit divisionem, ut proprias rationes et essentias rerum inquirat. Atque hac ratione sub his etiam generibus dividendo procedit per omnia entium genera, saltem usque ad illas specificas rationes quae a materia sensibili et intelligibili abstrahunt; alias enim, quae materialiores sunt, eatenus tantum attingit quatenus ad suas divisiones perficiendas necesariae sunt, ut in disputatione prooemiali declaravimus. Quoniam igitur de substantia iam disseruimus, superest nobis dicendum de divisione accidentis in novem genera; atque ita manebit completa et explicata divisio entis in decem genera seu praedicamenta. Postea vero, sicut in substantia fecimus, ita in singulis accidentium generibus per omnes eorum gradus subalternos vel specificos discurremus, quantum latitudo obiecti metaphysicae postulare aut permittere videbitur. De hac autem divisione tria in communi consideranda occurrunt, nimirum de immediatione eius, de sufficientia, ac demum de qualitate seu analogia eius.

SECTIO PRIMA

UTRUM ACCIDENS IN COMMUNI IMMEDIATE DIVIDATUR IN QUANTITATEM, QUALITATEM ET ALIA SUMMA GENERA ACCIDENTIUM

1. *Prima difficultas.*— Ratio dubitandi est quia multis modis videtur posse accidens dividi in pauciora membra, quae illa novem sub se complectantur; ergo non est immediata divisio, sed implicite continens

que contiene implícitamente y supera (por decirlo así) otras más inmediatas. El antecedente es claro, primero porque el accidente parece que debe dividirse antes en completo e incompleto. En efecto, que estos dos miembros se hallen entre los accidentes, no puede negarse, no sólo porque unos accidentes se ponen en el predicamento directamente y otros de modo reductivo; sino también porque existen accidentes parciales e íntegros; por consiguiente, lo mismo que por esas causas se divide la sustancia en completa e incompleta, así se divide también el accidente. Por tanto, igual que esa división es adecuada a la sustancia, lo será también para el accidente. Y del mismo modo que fue necesaria en la sustancia para constituir el género supremo, así parece más necesaria en el caso presente para constituir y distinguir los géneros supremos. Porque, en caso contrario, o no sería adecuada la división del accidente, en cuanto distinto de la sustancia dentro del ente, o no comprendería todas las cosas que se contienen en lo dividido. Porque los nueve géneros supremos únicamente contienen en sí los accidentes completos.

2. *Segunda dificultad.*— Y de aquí surge la segunda dificultad, es decir, por qué no se da aquí previamente la división del accidente en primero y segundo, o sea, en singular y universal, lo mismo que se ha dividido la sustancia en primera y segunda; porque no hay duda de que esos dos miembros se encuentran igualmente en los accidentes y agotan lo dividido y, por consiguiente, son más inmediatos, ya que se hallan en cada uno de los predicamentos del accidente.

3. *Tercera dificultad.*— La tercera dificultad, y la principal, es que el accidente puede dividirse muy bien en el que es una forma propia real inherente a la sustancia, y el que solamente es un modo real que modifica a la sustancia fuera de su razón y complemento. Pues que se den estos dos modos de accidentes es cierto para nosotros, y se ha probado antes. Y que sean muy diversos entre sí es manifiesto por la misma manera de modificar a la sustancia —que la tienen muy diversa— y por el diverso modo como se distinguen de la sustancia; y, finalmente, por la razón misma de entidad, y de modo real, que pertenecen a las diferencias primarias del ente, como hemos explicado antes en la disputación VII. Finalmente, que esos dos miembros dividan adecuadamente al accidente es claro, porque inclu-

et transiliens (ut ita dicam) plures immediatiores. Antecedens patet primo, nam accidens dividendum prius videtur in completum et incompletum. Quod enim inter accidentia illa duo membra inveniantur, negari non potest, tum quia quaedam accidentia ponuntur directe in praedicamento, alia reductive; tum etiam quia dantur accidentia partialia et integra; ergo, sicut ob has causas dividitur substantia in completam et incompletam, ita etiam accidens. Unde, sicut illa divisio adaequata est substantiae, ita haec erit accidenti. Et, sicut in substantia necessaria fuit ad constituendum supremum genus, ita in praesenti magis necessaria videtur ad constituenda et distinguenda suprema genera. Quia alias vel non erit adaequata divisio accidentis, prout condistinguitur a substantia sub ente, vel non complectetur omnia quae in diviso continentur. Quia novem genera summa tantum sub se continent accidentia completa.

2. *Secunda difficultas.*— Atque hinc oritur secunda difficultas, cur, videlicet, hic non praemittatur divisio accidentis in primum et secundum, seu in singulare et universale, sicut divisa est substantia in primam et secundam; quia non est dubium quin illa duo membra etiam in accidentibus inveniantur et exhauriant divisum, et consequenter sint immediatiora, cum in unoquoque praedicamento accidentis inveniantur.

3. *Tertia difficultas.*— Tertia ac praecipua difficultas est quia accidens optime dividi potest in illud quod est propria forma realis inhaerens substantiae et illud quod tantum est modus realis afficiens substantiam extra rationem et complementum eius. Nam quod dentur hi duo modi accidentium, certum nobis est et superius probatum. Quod vero inter se valde diversi sint, patet ex ipsa ratione afficiendi substantiam, quam habent valde diversam, et ex diverso modo quo a substantia distinguuntur; ac denique ex ipsa ratione entitatis, et modi realis, quae pertinent ad primarias entis differentias, ut supra, disp. VII declaravimus. Quod denique illa duo membra adaequate dividant accidens,

yen una inmediata oposición y contradicción; por tanto, no puede concebirse un medio o accidente que no sea una entidad o un modo que afecte a la sustancia. De lo cual resulta, finalmente, que el bloque de los nueve géneros de accidentes queda contenido en dichos miembros, los cuales, por lo mismo, podrán subdividirse en éstos. Luego, igualmente, por esta razón dicha división no es inmediata, sino mediata.

4. *Cuarta dificultad.*— La cuarta dificultad general trata de otras muchas conveniencias y diferencias que se dan entre dichos miembros, por razón de las cuales pueden hacerse otras divisiones más inmediatas. Como, por ejemplo, podría dividirse el accidente en absoluto y relativo, y el absoluto, a su vez, en cantidad y cualidad, y el relativo, en relativo según el ser [*secundum esse*] o predicamental, que propiamente se llama relación, y relativo según la expresión [*secundum dici*] o trascendental, que puede nuevamente dividirse en otros seis géneros. Además, podría dividirse el accidente en espiritual y material. Y, por su parte, esos dos miembros podrían subdividirse en otros, hasta las últimas especies de accidentes. Asimismo puede dividirse el accidente en general en permanente y sucesivo, y así nuevamente hasta las últimas especies. Y, finalmente, puede dividirse, y esto con la mayor propiedad, en accidente que modifica intrínsecamente a la sustancia, y accidente que la denomina sólo de modo extrínseco, para subdividir el primer miembro en los tres primeros predicamentos, y que el segundo, en cambio, contenga en sí los seis últimos, como muchos pretenden.

5. Pero en contra de esto hay una razón: si esa división no fuese inmediata, tampoco sería científica, ni sería en rigor suficiente. Lo primero es claro, porque la división, para ser correcta, debe avanzar a lo largo de todas las diferencias o modos próximos hasta los miembros más remotos, pues, de lo contrario, explicaría muy imperfectamente la naturaleza de lo dividido. Lo segundo es claro, ya que, por la misma razón que se enumeran tantos miembros mediatos o remotos, podrían enumerarse muchos más que declarasen de modo más distinto la amplitud del accidente; por consiguiente, no puede darse una razón cierta de esa división, si no es inmediata.

patet, quia includunt immediatam oppositionem et contradictionem; unde non potest excogitare medium seu accidens quod non sit entitas aut modus afficiens substantiam. Quo tandem fit ut omnia novem genera accidentium sub illis membris contineantur, quae proinde in ea subdividi poterunt. Igitur hac etiam ratione illa divisio non est immediata, sed mediata.

4. *Quarta difficultas.*— Quarta difficultas generalis est de multis aliis convenientiis et differentiis quae inter illa membra reperiuntur, ratione quarum confici possunt plures divisiones immediatiores. Ut, verbi gratia, dividi posset accidens in absolutum et respectivum, et absolutum rursus in quantitatem et qualitatem, et respectivum in respectivum secundum esse seu praedicamentale, quod proprie dicitur ad aliud, et respectivum secundum dici seu transcendentale, quod potest ulterius dividi in alia sex genera. Rursus posset dividi accidens in spirituale et materiale. Et rursus haec duo membra possent in alia subdividi usque ad ultimas accidentium species. Item potest dividi accidens in communi in permanens et successivum, et sic ulterius usque ad ultimas species. Ac tandem dividi potest et maxime proprie in accidens intrinsece afficiens substantiam, et extrinsece tantum denominans, ut prius membrum subdividatur in tria prima praedicamenta, posterius autem sex ultima sub se contineat, ut multi volunt.

5. In contrarium autem est quia, si illa divisio non esset immediata, neque esset doctrinalis neque in rigore sufficiens. Primum patet, quia divisio, ut recte tradita sit, debet per omnes differentias vel modos proximos usque ad remotiora membra procedere, alias valde imperfecte explicabit naturam divisi. Secundum patet, quia qua ratione numerantur tot membra mediata seu remota possent multo plura numerari quae distinctius declararent amplitudinem accidentis; non potest ergo certa aliqua ratio illius divisionis tradi, nisi immediata sit.

Observaciones para la resolución de la cuestión

6. Sobre este punto apenas encuentro que hayan dicho algo los autores, pues casi no explican esta división en particular, sino que la confunden con la división del ente en diez predicamentos; no obstante, puesto que a aquélla la presentan como de algún modo inmediata, dirán con mayor motivo lo mismo acerca de la presente división. Sin embargo, todos parecen hacer consistir la inmediatez únicamente en esto: que los géneros supremos, al ser primariamente diversos, no convienen en ningún punto, según la doctrina de Aristóteles, V de la *Metafísica*, c. 9, y lib. X, c. 5, donde establece esta diferencia entre las cosas que difieren propiamente y las que son diversas, y es que aquéllas difieren en algo, porque también en algo son una misma cosa; en cambio, las últimas no difieren por algo, sino por sí mismas, ya que no convienen en nada; y de esta clase son los géneros supremos de los predicamentos. Sin embargo, esa sola respuesta no parece suficiente para explicar este punto; pues, cuando se dice que los géneros supremos de los accidentes no convienen en nada, o el sentido es que no convienen en nigún predicado trascendental, sea unívoco o análogo, o que no tienen en común ningún género propio. El primer sentido es manifiestamente falso; y, por ello, no puede negarse en sentido opuesto que, del mismo modo que los predicamentos de los accidentes tienen alguna conveniencia en la razón de ente, no sólo entre sí, sino también con la sustancia, así también en la razón de accidente tienen alguna conveniencia entre sí que no tienen con la sustancia, la cual conveniencia es preciso que consista en alguna razón más propia de ellos y, por consiguiente, también más inmediata a ellos de lo que es la razón de ente; por consiguiente, de igual modo tampoco puede negarse que entre algunos predicamentos de los accidentes se den algunas conveniencias propias y particulares que no son comunes a los otros géneros de accidentes, como prueban manifiestamente las razones de duda propuestas; por consiguiente, los géneros de los accidentes no pueden decirse primariamente diversos, porque no tengan ninguna conveniencia de esta clase. En cambio, el segundo sentido es verdadero, como veremos en la sección 3 con más extensión; sin embargo, no es suficiente para satisfacer a las dificultades propuestas, o sea, para dar razón

Notationes ad quaestionis resolutionem

6. De hac quaestione nihil fere invenio ab auctoribus dictum, quia vix hanc divisionem in particulari explicant, sed eam cum divisione entis in decem praedicamenta confundunt; tamen, cum illam tradant tamquam aliquo modo immediatam, a fortiori idem dicent de praesenti divisione. Omnes tamen in hoc tantum videntur immediationem ponere, quod genera summa, cum sint primo diversa, in nullo conveniunt, iuxta doctrinam Aristot., V Metaph., c. 9, et lib. X, c. 5, ubi hoc discrimen ponit inter ea quae proprie differunt et quae diversa sunt, quia illa aliquo differunt, nam etiam in aliquo sunt unum; haec vero non aliquo differunt, sed seipsis, quia in nullo conveniunt; cuiusmodi sunt summa praedicamentorum genera. Verumtamen haec sola responsio non videtur sufficiens ad hanc rem explicandam; nam, cum dicuntur summa genera accidentium in nullo convenire, vel est sensus quod in nullo praedicato transcendentali, sive univoco, sive analogo, conveniant, vel quod nullum proprium genus habeant commune. Prior sensus est manifeste falsus; et ideo in opposito sensu negari non potest quin, sicut praedicamenta accidentium et inter se et cum substantia habent aliquam convenientiam in ratione entis, ita in ratione accidentis habeant inter se aliquam convenientiam, quam non habent cum substantia, quam necesse est esse in aliqua ratione sibi magis propria, et consequenter sibi etiam magis immediata quam sit ratio entis; ergo, pari modo, negari non potest quin inter quaedam praedicamenta accidentium sint aliquae convenientiae propriae et peculiares, quae non sunt communes aliis generibus accidentium, ut manifeste probant rationes dubitandi propositae; non possunt ergo genera accidentium dici primo diversa quia nullam huiusmodi convenientiam habeant. Posterior autem sensus verus est, ut sect. 3 latius videbimus; ille tamen non sufficit ad satisfaciendum difficultatibus positis, seu rationem reddendam cur, sicut ens secundum gene-

de por qué, del mismo modo que el ente —según cierto modo general de ser— queda determinado primero al accidente como tal y después a los accidentes más determinados o particulares, por qué —repito— no se entiende así que el accidente en común queda determinado por ciertos modos comunes a muchos predicamentos de accidentes antes de quedar contraído a los propios predicamentos o géneros de accidentes.

7. Por consiguiente, hay que advertir que en dos sentidos puede decirse una división más inmediata que otra. Primero, porque se da por medio de menor número de miembros, los cuales pueden subdividirse a lo largo de todos los miembros de la otra división. El segundo, porque las diferencias o modos que contraen lo dividido en una división, por sí y según un modo propio de concebir fundado en las cosas, son un medio entre lo dividido y los otros miembros de la división segunda, como es sensible entre viviente y racional; y aduciremos más ejemplos de ambos miembros en lo que sigue.

Resolución de la cuestión

8. Por consiguiente, hay que afirmar que la referida división no es tan inmediata que no puedan pensarse otras más inmediatas, si se habla de modo absoluto acerca de cualquier división de menos miembros y más generales; pero, a pesar de todo, en cuanto el accidente puede dividirse de modo próximo y adecuado en miembros que son géneros primariamente diversos, esa división es inmediata y la más apta de todas para exponer la doctrina. La primera parte la prueban suficientemente todos los ejemplos y argumentos expuestos al principio; pues muestran, como dije, que algunos predicamentos de los accidentes tienen entre sí conveniencias o semejanzas que no son comunes a todos los accidentes, de acuerdo con las cuales pueden establecerse otras divisiones de menor número de miembros, ulteriormente divisibles en cosas pertenecientes a diversos predicamentos; por consiguiente, según ese modo de pensar pueden fácilmente idearse otras divisiones de miembros más inmediatos al accidente en común; pues todo lo que siendo inferior al accidente es común a muchos géneros, se concibe como más inmediato a ellos. La segunda parte, en cambio, se explica porque no puede darse ningún género

ralem quemdam modum essendi determinatur prius ad accidens ut sic, deinde ad accidentia magis determinata seu particularia, non ita accidens in communi intelligatur determinari per modos quosdam communes multis praedicamentis accidentium, prius quam ad propria praedicamenta seu genera accidentium contrahatur.

7. Advertendum est igitur duobus modis dici posse unam divisionem immediatiorem alia. Primo, quia per pauciora membra datur, quae subdividi possunt per omnia membra alterius divisionis. Secundo, quia differentiae vel modi contrahentes divisum in una divisione, per se et secundum proprium concipiendi modum fundatum in rebus, sunt medium inter divisum et alia membra alterius divisionis, ut est sensibile inter vivens et rationale; et plura exempla utriusque membri in sequentibus afferemus.

Quaestionis resolutio

8. Dicendum itaque est divisionem dictam non esse ita immediatam, quin possint aliae immediatiores excogitari, si absolute de quacumque divisione per pauciora et generaliora membra loquamur; nihilominus tamen, quatenus accidens proxime et adaequate dividi potest in membra quae sint genera primo diversa, illam divisionem esse immediatam et omnium aptissimam ad doctrinam tradendam. Priorem partem probant sufficienter exempla omnia et argumenta in principio posita; ostendunt enim, ut dixi, aliqua praedicamenta accidentium habere inter se aliquas convenientias vel similitudines non communes omnibus accidentibus, secundum quas confici possunt aliae divisiones per pauciora membra ulterius divisibilia in res diversorum praedicamentorum; ergo secundum illum concipiendi modum excogitari facile possunt divisiones aliae per membra immediatiora accidenti in communi; quidquid enim sub accidente commune est multis generibus, concipitur ut immediatius illis. Posterior vero pars declaratur quia nullum potest dari genus commune diversis praedi-

común a diversos predicamentos de accidentes, como hemos de exponer más ampliamente en la sección 3; por consiguiente, de cualquier modo que se divida el accidente en menos miembros y más comunes, divisibles a su vez en cosas pertenecientes a predicamentos diversos, no queda dividido en cosas que sean verdaderos géneros; por consiguiente, si debió dividirse de modo adecuado en miembros que sean géneros primariamente diversos, es decir, que no convengan en otro género, no pudo dividirse de otro modo. Y era necesario que se diese una división del accidente en todos los géneros primariamente diversos, al modo dicho, a fin de que las quididades y géneros y especies de todas las cosas pudiesen ser investigados y conocidos de acuerdo con un método científico.

9. *Se satisface a una objeción.*— Se dirá que, por el mismo motivo, no debimos dar previamente la división del ente en sustancia y accidente, sino que el ente debía dividirse inmediatamente en los diez géneros. Se responde que ello hubiera podido hacerse, pero que no hubiera sido tan oportuno y que no se da la misma razón, no sólo porque era preciso explicar la razón común de accidente, que es esencial a todos los accidentes, y compararla con la sustancia; sino también porque la razón de accidente como tal es esencial y positiva, y todos los modos con que los géneros de los accidentes se constituyen y distinguen, determinan próximamente de modo esencial la misma razón de accidente como tal, y no la razón de ente; y por esto se distinguen por debajo del accidente, de modo perfecto e inmediato, los nueve géneros. En cambio, en las demás divisiones del accidente que parecen darse con menos miembros, o no se encuentra una coordinación esencial según la razón, entre los modos que constituyen tales miembros y los que determinan los géneros de accidentes, o esos modos no son positivos, sino negativos; o no son esenciales, sino extrínsecos y accidentales; o, finalmente, no pueden subdividirse convenientemente por debajo de ellos los géneros primariamente diversos. Porque, a veces, realidades pertenecientes a un mismo predicamento, distintas entre sí únicamente por la especie, se hallan contenidas bajo aquellos miembros diversos; y, por el contrario, realidades de diversos predicamentos pertenecen a un mismo miembro. Todo esto se expondrá más cómodamente al razonar sobre cada uno de los ejemplos propuestos anteriormente.

camentis accidentium, ut in sect. 3 latius dicturi sumus; ergo quacumque ratione dividatur accidens in pauciora et communiora membra ulterius divisibilia in res diversorum praedicamentorum, non dividitur per membra quae sint vera genera; ergo, si adaequate dividi debuit per membra quae sint genera primo diversa, id est, quae in alio genere non conveniant, non potuit aliter dividi. Fuit autem necessarium tradere divisionem accidentis in omnia genera primo diversa dicto modo, ut omnium rerum quidditates et genera ac species possent iuxta doctrinae methodum investigari ac cognosci.

9. *Obiectioni satisfit.*— Dices eadem ratione non fuisse nobis praemittendam divisionem entis in substantiam et accidens, sed immediate dividendum ens in decem genera. Respondetur potuisse quidem id fieri, non tamen fuisse ita conveniens, neque esse parem rationem, tum quia oportuit communem rationem accidentis, quae essentialis est omnibus accidentibus, explicare eamque cum substantia conferre, tum etiam quia ratio accidentis ut sic essentialis est et positiva, et omnes modi quibus genera accidentium constituuntur et distinguuntur, proxime determinant essentialiter ipsam rationem accidentis ut sic, et non rationem entis; et ideo sub accidente optime et immediate dividuntur novem genera. In aliis autem divisionibus accidentis, quae per pauciora membra tradi videntur, aut non reperitur coordinatio essentialis secundum rationem inter modos constituentes talia membra et eos qui determinant genera accidentium, aut illi modi non sunt positivi, sed negativi; aut non sunt essentiales, sed extrinseci et accidentales; aut denique non possunt sub illis convenienter subdividi genera primo diversa. Quia interdum res eiusdem praedicamenti, tantum specie distinctae inter se, continentur sub illis membris diversis; et e contrario, res diversorum praedicamentorum ad idem membrum pertinent; quae omnia declarabuntur commodius discurrendo per singula exempla superius proposita.

A propósito de la primera objeción, se expone la división del accidente en completo e incompleto

10. *En qué hacen consistir algunos la razón del accidente completo e incompleto.*— La primera objeción se refería a la división del accidente en incompleto y completo; en ella se ha de explicar primeramente qué se entiende con el nombre de accidente completo e incompleto. Algunos, pues, piensan que son accidentes completos únicamente los sujetos concretos de accidentes; e incompletos, los accidentes en abstracto. Porque el accidente concreto significa todo el compuesto, que es lo propiamente completo; en cambio, el accidente abstracto es sola la forma, que es algo incompleto, ordenado por su naturaleza a constituir ese compuesto. Por lo cual, mediante una acción accidental no se produce por sí el accidente abstracto, sino el concreto, porque evidentemente la acción tiende esencial y primariamente al ente completo, y, por ello, dijo Aristóteles que mediante el calentamiento no se produce el calor, sino lo cálido. Finalmente, la forma sustancial es una realidad incompleta; por consiguiente, mucho más lo será la forma accidental tomada en abstracto.

11. *Se refuta la opinión de éstos.*— Pero esta opinión no puede admitirse: porque, o bien el concreto de accidente se toma en razón del elemento formal únicamente, o en razón de todo el compuesto de elemento material y formal; en el primer sentido puede decirse verdaderamente accidente; en cambio, en el último no puede llamarse tanto accidente cuanto ente accidental, como lo llama Aristóteles en el lib. VII de la *Metafísica,* c. 6, y así fue llamado por nosotros en la disp. IV, s. 3. Por lo cual hay que precaverse contra la equivocidad del nombre de accidente, que podemos explicar del mismo modo que distinguió Aristóteles el nombre de accidente, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 30, donde dice que a veces se le llama accidente a algo porque ocurre de modo fortuito, y se llama accidente únicamente porque sucede accidentalmente; pero accidente se llama propiamente lo que está en una cosa sin pertenecer a su esencia; por consiguiente, en este sentido el concreto de accidente puede llamarse accidente por razón de todo el compuesto, ya que accidentalmente se reúnen en él realidades de diversos géneros; aunque aquel *accidentalmente* no significa una reunión fortuita, sino

Circa primam obiectionem tractatur divisio accidentis in completum et incompletum

10. *Rationem completi et incompleti accidentis in quo collocent aliqui.*— Prima ergo obiectio erat de divisione accidentis in incompletum et completum; in qua primum explicandum est quid nomine accidentis completi et incompleti intelligatur. Quidam enim sola concreta accidentium intelligunt esse completa accidentia; incompleta autem esse accidentia in abstracto. Quia accidens concretum significat totum compositum, quod proprie completum est; abstractum vero accidens est sola forma, quae incompletum quid est, natura sua ordinatum ad tale compositum constituendum. Unde per actionem accidentalem non fit per se accidens abstractum, sed concretum, quia, nimirum, actio per se primo tendit ad completum ens, et ideo dixit Aristoteles per calefactionem non fieri calorem, sed calidum. Tandem forma substantialis est res incompleta; ergo multo magis forma accidentalis in abstracto sumpta.

11. *Horum sententia refutatur.*— Sed haec sententia probari non potest; aut enim concretum accidentis sumitur ratione solius formalis, vel ratione totius compositi ex materiali et formali; sub priori ratione vere dici potest accidens, sub posteriori autem non tam dici potest accidens quam ens per accidens, ut illud appellat Aristoteles, VII Metaph., c. 6, et dictum a nobis est disp. IV, sect. 3. Quapropter cavenda est aequivocatio de nomine accidentis, quam declarare possumus ad eum modum quo Aristoteles distinxit nomen accidentis, lib. V Metaph., c. 30, ubi ait accidens interdum vocari aliquid quia fortuito evenit, quod solum dicitur accidens quia per accidens contingit; proprie vero accidens dicitur quod inest alicui extra rei essentiam; sic ergo concretum accidentis ratione totius compositi vocari potest accidens, quia per accidens in eo congregantur res diversorum generum; quamquam illud *per accidens* non significet fortuitam congregationem, sed solum accidentariam coniunctionem plurium rerum; non tamen potest illud compositum proprie accidens appellari, ut a substantia distinguitur, cum in illo substantia includatur. Propter quod recte sentiunt qui negant haec concreta sic considerata in praedicamento collocari, quia neque in praedicamento substantiae neque in praedicamento accidentis collocari possunt. Et quia in praedicamentis non entia per accidens, sed per se collocari possunt. A fortiori ergo tale concretum sic spectatum non potest appellari accidens completum; quia quod accidens non est, nec completum accidens esse potest. Immo, nec ens completum potest proprie vocari, quia revera solum ens per se unum est proprie completum ens. Unde, si subiectum illius compositi sit substantia completa, compositum ipsum ex substantia et accidente erit plus quam completum, et ideo erit proprie ens per accidens.

12. At vero, si loquamur de illo concreto ratione solius formalis, sic dici quidem potest accidens completum; tamen non est cur idem accidens abstractum incompletum censeatur, quia concretum pro formali tantum dicit ipsam formam accidentalem, iuxta veriorem et communiter receptam sententiam D. Thomae, et Commentatoris, V Metaph., text. 14. Qui consequenter aiunt contra Avicennam, in sua Logica, concretum et abstractum accidentis formaliter ac praecipue idem significare solumque differre quia concretum dicit ipsam formam ut actu informantem subiectum et constituentem concretum ipsum, abstractum vero praecise dicit ipsam formam ac si per se esset. Haec autem differentia non est satis ut albedo dicatur accidens incompletum, potius quam album; quia actualis inhaesio, quam magis exprimit album, solum est quidam modus formae accidentalis, qui non complet illam in ratione accidentis. Unde non potest dubitari quin quantitas separata tam completum accidens sit sicut coniuncta. Nec refert quod forma ipsa accidentalis sit instituta ad afficiendum subiectum, quia non dicimus huiusmodi accidens in abstracto esse ens com-

sólo la unión accidental de muchas cosas; a pesar de todo, aquel compuesto no puede llamarse propiamente accidente, en cuanto se distingue de la sustancia, ya que en él está incluida la sustancia. Por esto, piensan acertadamente los que niegan que esos concretos, considerados de ese modo, queden colocados en un predicamento, ya que no pueden colocarse ni en el predicamento de la sustancia ni en los del accidente. Y, además, porque en los predicamentos no pueden colocarse los entes *per accidens,* sino los entes *per se.* Por consiguiente, ese concreto, considerado de este modo, *a fortiori* no puede llamarse accidente completo; porque lo que no es accidente no puede ser accidente completo. Más todavía, ni siquiera puede llamarse propiamente ente completo, porque en realidad sólo el ente uno *per se* es propiamente ente completo. Por lo cual, si el sujeto de dicho compuesto es una sustancia completa, el compuesto mismo de sustancia y accidente será más que completo, y, por lo mismo, será propiamente un ente *per accidens.*

12. Pero, en cambio, si tratamos de ese concreto por razon de solo el elemento formal, en este sentido puede llamarse ciertamente accidente completo; sin embargo, no hay razón para que el accidente abstracto se llame incompleto, porque el concreto en sentido formal dice únicamente la misma forma accidental, según la opinión más verdadera, que es comúnmente aceptada, de Santo Tomás, y del Comentador, V *Metaph.,* text. 14. Estos dicen, en consecuencia, contra Avicena, en su *Logica,* que el accidente concreto y el abstracto formal y principalmente significan una misma cosa, y difieren únicamente en que el concreto dice la forma misma en cuanto informando actualmente al sujeto y constituyendo el concreto mismo; en cambio, el abstracto dice precisivamente la forma misma, como si existiese por sí. Pero esta diferencia no es suficiente para que la blancura se llame accidente incompleto más bien que lo blanco; ya que la inhesión actual, que expresa preferentemente lo blanco, es ciertamente sólo un modo de la forma accidental, que no la completa en la razón de accidente. Por lo cual no puede dudarse de que la cantidad separada es un accidente tan completo como la cantidad unida. Ni importa que la forma misma accidental haya sido establecida para modificar al sujeto, ya que no decimos que ese accidente en abstracto sea un ente

completo, sino que es un accidente completo, lo cual es muy distinto; pues un accidente, aun cuando sea en sí perfecto, es incompleto en el ámbito del ente. Y, por eso, dicha razón sólo prueba que los accidentes abstractos son entes incompletos, pero no que sean accidentes incompletos. Más todavía, hay que decir lo mismo de los concretos, en razón de sus significados formales. Por lo cual, en esto no se da semejanza con las formas sustanciales; pues aquéllas no sólo son entes incompletos, sino también sustancias incompletas, lo cual es para ellas algo más perfecto que ser accidentes completos. Finalmente, lo que se decía del término de la acción, no importa para nada en el caso presente, porque la acción natural tiende al compuesto, ya sea éste una unidad propiamente, ya lo sea accidentalmente; tiende también a la forma, no en sí, sino en el sujeto, y, por ello, se dice que tiende más a lo concreto que a lo abstracto, aun cuando ambas cosas sean completas en el orden accidental.

13. *En qué consiste verdaderamente la razón de accidente completo e incompleto.*— Por tanto, el accidente incompleto se ha de distinguir del completo tanto en concreto como en abstracto, pues ambas razones pueden hallarse en uno y otro miembro; sin embargo, como en los abstractos se concibe (por decirlo así) la razón de accidente más pura y precisiva, hay que explicar ambos miembros en éstos, porque después podrá fácilmente aplicarse ello a los concretos. Por consiguiente, se llama accidente completo aquello que en la razón de forma accidental es una forma íntegra y total; en cambio, se llama accidente incompleto el que tiene razón de parte respecto del completo. Esta explicación resulta clara tanto por la propiedad de los términos como por la proporción que se establece con la sustancia completa e incompleta, que hemos explicado antes de este modo; porque, lo mismo que la sustancia se compara en su orden con el todo y la parte, así se compara el accidente en el suyo. De ello resulta que, del mismo modo que la sustancia puede ser completa e incompleta, física o metafísicamente, de igual modo puede serlo también el accidente. Y se llama accidente completo, en sentido físico, el que ni consiste en componer esencialmente a otro accidente ni se ordena de suyo a ello, ya que entonces tiene verdaderamente razón de todo o de accidente íntegro. Y digo que no debe ordenarse a la composición de otro accidente, porque,

pletum, sed esse accidens completum, quod est valde diversum; nam accidens, quantumvis in se perfectum, est incompletum in latitudine entis. Et ideo ratio illa solum probat abstracta accidentium esse incompleta entia, non tamen esse incompleta accidentia. Immo vero, idem dicendum est de concretis ratione formalium significatorum. Quapropter in hoc non est simile de formis substantialibus; illae enim et sunt entia incompleta et substantiae etiam incompletae, quod illis perfectius est quam esse accidentia completa. Denique, quod afferebatur de termino actionis nihil ad rem praesentem facit, quia naturalis actio tendit ad compositum, sive illud sit proprie unum, sive per accidens; tendit etiam ad formam non in se, sed in subiecto, et ideo magis dicitur tendere ad concretum quam ad abstractum, etiamsi utrumque completum sit in ordine accidentis.

13. *In quo vere consistat ratio accidentis completi et incompleti.*— Incompletum ergo accidens distinguendum est a completo, tam in concreto quam in abstracto; utraque enim ratio potest in utroque membro reperiri; tamen, quia in abstractis concipitur (ut ita dicam) magis pura ac praecisa ratio accidentis, in eis explicandum est utrumque membrum; facile enim deinde poterit ad concreta applicari. Completum ergo accidens dicitur quod in ratione formae accidentalis est integra ac totalis forma; incompletum vero accidens dicitur quod habet rationem partis respectu completi. Quae explicatio patet, tum ex proprietate terminorum, tum ex proportione sumpta ad substantiam completam et incompletam, quas supra hoc modo declaravimus; nam, sicut substantia in suo ordine comparatur ad totum et partem, ita et accidens in ordine suo. Ex quo fit, sicut substantia potest esse completa vel incompleta physice aut metaphysice, ita etiam accidens. Dicitur autem accidens physice completum quod neque est neque ex se ordinatur ut componat per se aliud accidens, quia tunc vere habet rationem totius seu integri accidentis. Dico autem non debere

aun cuando se ordene a componer un compuesto con la sustancia, esto no elimina la razón de accidente completo, ya que dicho compuesto no es un verdadero accidente. Añado, además, que, aun cuando a veces un accidente se ordene a la actuación o recepción de otro, como, por ejemplo, la potencia al acto, o el acto a la potencia, sin embargo ello no impide que uno y otro pueda ser accidente completo; porque uno y otro posee en su razón la especie íntegra y no compone con el otro una unidad *per se*, sino solamente *per accidens*. Por consiguiente, será un accidente físicamente incompleto el que compone o integra físicamente un accidente uno *per se;* como, por ejemplo, las partes de la cantidad continua, mientras están en el continuo, son sólo accidentes incompletos; también los grados de intensidad de un mismo calor pueden llamarse accidentes físicamente incompletos. Y el punto puede llamarse por su naturaleza accidente incompleto. De ello resulta que un mismo accidente pueda llamarse completo o incompleto según razones diversas, como se piensa, en general, acerca de la línea o de la superficie; pues, en cuanto tiene una extensión propia, es cantidad completa; en cambio, en cuanto es término o vínculo de otra cantidad, se tiene por incompleta. Y la misma cualidad incoada, o en grado remiso, es esencialmente completa; en cambio, entitativamente o intensivamente, es incompleta. También el movimiento, en cuanto es la producción del término mismo, se juzga algo incompleto; en cambio, en cuanto es una pasión del sujeto o del móvil, tiene una cierta razón completa de accidente, y constituye su predicamento, como veremos.

14. En cambio, metafísicamente se llama accidente completo aquel que posee la esencia íntegra de un accidente. Aquí se ofrecía inmediatamente la cuestión de si los géneros de los accidentes pueden llamarse accidentes completos, o sólo las especies últimas, o los individuos. O bien, si éstos son accidentes completos, se ofrece la cuestión de las diferencias, es decir, por qué no son también accidentes completos; pues, lo mismo que la diferencia es parte, también lo es el género; y lo mismo que el género, para poder predicarse de la especie se concibe en algún sentido a manera de todo, así también la diferencia. Pero todo esto se ha de resolver del mismo modo que tratamos el caso semejante de la sustancia. Hay que

ordinari ad componendum aliud accidens, quia, licet ordinetur ad componendum cum substantia unum compositum, hoc non tollit rationem accidentis completi, eo quod illud compositum non sit verum accidens. Addo quod, licet interdum unum accidens ordinetur ad actuandum vel recipiendum aliud, ut, verbi gratia, potentia ad actum, vel actus ad potentiam, nihilominus hoc non impedit quin utrumque esse possit accidens completum; quia utrumque in ratione sua habet integram speciem et non componit cum alio unum per se, sed tantum per accidens. Erit ergo accidens physice incompletum illud quod physice componit seu integrat aliquod accidens per se unum; ut partes, verbi gratia, quantitatis continuae, quamdiu sunt in continuo, tantum sunt incompleta accidentia; gradus etiam intensionis eiusdem caloris potest dici accidens incompletum physice. Et punctum potest dici natura sua incompletum accidens. Quo fit ut idem accidens secundum diversas rationes possit dici completum et incompletum, ut communiter censetur de linea vel superficie; nam, quatenus habet propriam extensionem, est quantitas completa; quatenus vero est terminus aut vinculum alterius quantitatis, censetur incompleta. Et eadem qualitas inchoata seu in gradu remisso est essentialiter completa, entitative autem seu intensive est incompleta. Motus etiam, quatenus est ipsemet terminus in fieri, censetur quid incompletum; tamen prout est passio subiecti seu mobilis habet completam quamdam rationem accidentis et suum constituit praedicamentum, ut videbimus.

14. Metaphysice autem dicitur accidens completum illud quod habet integram essentiam alicuius accidentis. Ubi statim occurrebat quaestio an genera accidentium possint dici accidentia completa, vel solum species ultimae aut individua. Aut si illa sunt accidentia completa, oritur quaestio de differentiis, cur, scilicet, non sint etiam accidentia completa; nam, sicut differentia est pars, ita et genus, et sicut genus, ut possit dici de specie concipitur aliquo modo per modum totius, ita etiam differentia. Sed haec eodem modo expedienda sunt quo similia de substantia tractavimus. Dicendum est enim ge-

afirmar, por tanto, que todos los géneros que se sitúan en la línea recta de algún predicamento accidental son accidentes completos; esto es claro por el modo mismo como se concibe y se expresa; en efecto, la cantidad, el calor, el hábito y demás se conciben y se expresan como accidentales en su integridad, ya se conciban en su razón genérica, ya en la específica, porque expresa o implícitamente dicen toda la forma, o toda la esencia de ésta, y a manera de un todo. En esto hay gran disparidad entre la diferencia y el género; porque la diferencia se expresa siempre a manera de parte, al menos en cuanto a su significado formal. Por tanto, propiamente los accidentes metafísicamente incompletos son diferencias de accidentes, y los géneros lo son, tomados precisivamente como partes, no tomados en absoluto.

15. Con todo lo cual, al primer argumento que insiste sobre la dificultad se responde que esa división del accidente en completo e incompleto, o bien se supone como contenida virtual o proporcionalmente en la división semejante de la sustancia, o ciertamente puede aplicarse con más comodidad a cada uno de los predicamentos del accidente, a saber, que la cantidad sea completa e incompleta, y lo mismo la cualidad, y todos los otros. En efecto, dentro de la razón general del accidente, apenas puede pensarse algo que sea absolutamente incompleto, o que tenga razón de parte, si no se desciende hasta los géneros particulares; porque la razón de accidente es imperfecta y comunísima, y, por ello, en cuanto de sí depende, queda incluida totalmente en cualquier modo, aunque sea imperfecto; pero esta razón la examinaremos en la sec. 3. Añádase que dicha diversidad, tomada con esa generalidad, no es absoluta, sino relativa, pues, como dije, el accidente que es completo bajo una razón, es incompleto bajo otra. Igualmente, no siempre se da una diferencia esencial, pues a veces el accidente remiso se dice incompleto, aun cuando esencialmente sea completo. Finalmente, no siempre hay una diversidad real, sino intencional, o sea, según nuestro modo de concebir, como se ve claro en las diferencias y en las especies de accidentes. Por consiguiente, por estas razones se ha dividido el accidente no en completo o incompleto, sino absolutamente en los nueve géneros. De manera que, con esto, ha de constar de paso que, cuando se dice que el accidente se divide en nueve géneros, no se toma el género

nera omnia quae ponuntur in linea recta alicuius praedicamenti accidentis esse accidentia completa; quod ex ipso modo concipiendi et significandi patet; quantitas enim, calor, habitus et similia concipiuntur et significantur ut integrae accidentales, sive sub generali ratione, sive sub specifica concipiantur; quia vel expresse, vel implicite dicunt totam formam seu totam essentiam eius, et per modum totius. In quo est magnum discrimen inter differentiam et genus; nam differentia semper significatur per modum partis, saltem quoad formale significatum eius. Proprie igitur accidentia incompleta metaphysice sunt differentiae accidentium, et genera, si praecise sumantur ut partes, non vero absolute sumpta.

15. Ex quibus tandem ad primam instantiam respondetur divisionem illam accidentis in completum et incompletum, vel praesupponi tamquam virtute seu proportione contentam in simili divisione substantiae, vel certe commodius posse applicari ad singula praedicamenta accidentium, scilicet, ut sit quantitas completa et incompleta, et qualitas similiter, et sic de aliis. Nam sub generali ratione accidentis vix aliquid potest censeri incompletum simpliciter, aut habere rationem partis, nisi ad particularia genera descendatur; quia ratio accidentis imperfecta est et communissima, et ideo quantum est ex se, in quocumque modo, quantumvis imperfecto, omnino includitur; quae ratio in sect. 3 examinabitur. Adde quod illa diversitas, in ea generalitate sumpta, non est absoluta sed respectiva, nam, ut dixi, accidens quod est completum sub una ratione, est incompletum sub alia. Item non est semper differentia essentialis, nam interdum accidens remissum dicitur incompletum, licet essentialiter completum sit. Denique non semper est diversitas rerum, sed intentionum seu ex modo coincipiendi nostro, ut patet in differentiis et speciebus accidentium. Propter haec ergo non accidens in completum vel incompletum, sed absolute in novem genera divisum est. Ut hinc obiter constet quando dicitur accidens dividi in novem genera non

de modo propio y riguroso, sino en cuanto incluye todas las cosas que se establecen en cada predicamento, ya sea de modo directo o reductivo. Por tanto, cuando un accidente se llama cantidad, y otro cualidad, etc., no se toma la cantidad o la cualidad en cuanto rigurosamente es un género, al modo como es sólo la cantidad o la cualidad completa; pues, en ese caso, la división no sería adecuada a lo dividido; por consiguiente, se toma la cantidad (y lo mismo sucede con los demás) en toda su amplitud, aun cuando posteriormente, para constituir el género propio de ese predicamento, se haya de tomar la razón propia completa de cantidad; esto quede aquí advertido para todos los predicamentos, a fin de que no sea menester repetirlo.

Se resuelve la segunda objeción

16. *Cómo se divide el accidente en universal y singular.*— En el segundo ejemplo de la división del accidente en singular y universal, o en primero y segundo, no hay necesidad de que nos detengamos, pues dicha división, en cuanto es metafísica, es más bien división de la unidad que del ente o del accidente, y así la hemos tratado anteriormente en la disp. IV, V y VI. En cambio, en cuanto pertenece a los conceptos de lo que puede ser sujeto y lo que puede ser predicado, es más dialéctica que metafísica; y de ambos modos es general para todos los entes, y no tiene nada particular en el caso de los accidentes. Y en este punto se da una diversidad entre la sustancia y el accidente, pues en la sustancia, a causa de su razón peculiar de subyacer, fue necesario que la razón de sustancia primera se distinguiese de la razón de sustancia segunda, pero en los accidentes no hubo ninguna necesidad. Por lo cual, tampoco el accidente individual suele llamarse accidente primero respecto de los predicados universales; porque, aun cuando en el orden de la existencia lo singular sea a su manera antes que lo universal, sin embargo, en esto, como dije, no tiene nada particular el accidente, sino que se origina de la razón común de singular y de universal.

sumi genus proprie et rigorose, sed ut includit omnia quae in unoquoque praedicamento constituuntur, sive directe sive reductive. Itaque cum accidens dicitur aliud quantitas, aliud qualitas, etc., non sumitur quantitas vel qualitas prout est rigorose genus, quo modo est sola quantitas vel qualitas completa; alias divisio non esset adaequata diviso; sumitur ergo quantitas (et idem est de aliis) in tota sua amplitudine, licet postea ad constituendum proprium genus talis praedicamenti propria ratio quantitatis completa accipienda sit; quod hic pro praedicamentis omnibus sit animadversum, ne id repetere necesse sit.

Expeditur secunda obiectio

16. *Accidens in universale et singulare qualiter dividatur.*— In secundo exemplo de divisione accidentis in singulare et universale, seu in primum et secundum, nihil est quod immoremur, nam divisio illa, quatenus metaphysica est, magis est divisio unius quam entis vel accidentis, et ita supra tractata est, disp. IV, V et VI. Quatenus vero pertinet ad intentiones subiicibilis et praedicabilis, magis est dialectica quam metaphysica; et utroque modo est generalis ad omnia entia, nec in accidentibus habet aliquid peculiare. Et quoad hoc est diversitas inter substantiam et accidens, nam in substantia, propter peculiarem substandi rationem, necessarium fuit rationem primae substantiae distinguere a ratione secundae, in accidentibus vero nulla fuit necessitas. Unde nec individuum accidens consuevit appellari primum accidens respectu praedicatorum universalium; nam, licet in existendo singulare sit suo modo prius quam universale, tamen in hoc, ut dixi, nihil peculiare habet accidens, sed provenit ex communi ratione singularis et universalis.

Se explican otras divisiones, a propósito de la tercera objeción

17. *Cómo se divide el accidente en entidad y modo.*— En la tercera dificultad admitimos todo lo que allí se dice acerca de la división del accidente en realidad absoluta y modo; pero de ahí sólo resulta que dicha división es más inmediata, en el primer sentido explicado antes. A pesar de todo, no es necesaria en este lugar: en primer lugar, ciertamente porque dicha división tomada en sentido formal es más general, y conviene a la sustancia de modo proporcional, y puede establecerse acerca del ente en común; y por este motivo la hemos abordado en la disp. VII, sec. 1 y 2. En segundo lugar, porque esa división no es conducente para dividir los géneros de accidentes primariamente diversos, pues bajo un mismo género predicamental pueden incluirse a veces los accidentes que tienen entidades propias, y que son solamente modos de los entes, como son en el género de la cualidad el calor y la figura. Con esto se entiende que esos dos miembros, por los que se da tal división, no son algo intermedio —de modo formal y esencial— entre el accidente en general y los modos con que se determina a los géneros supremos de accidentes; pues el accidente se entiende que queda determinado al género de la cualidad, prescindiendo del hecho de que sea una entidad propia, o únicamente un modo del ente.

18. *El accidente absoluto y el relativo.*— Y casi lo mismo hay que decir de la división en accidente absoluto y relativo. Pues, igualmente, esta división pertenece más bien a la razón común de ente que a la propia de accidente. Y además, si el accidente relativo, como se insinúa allí, comprende los accidentes relativos trascendentales, o, según la expresión [*secundum dici*], no hay accidente que no sea relativo; por lo cual no puede dividir al accidente. En cambio, si relativo se toma en sentido propio por el predicamento de la relación, así no hay utilidad ninguna en esa división, no ya únicamente porque, por el hecho mismo de ser un género sólo el que se dice relativo, todos los demás se llaman absolutos; sino también porque, con esta denominación de absoluto, apenas se explica algo que sea común a los ocho géneros de accidentes, excepto la negación de la relación misma.

Circa tertiam obiectionem aliae divisiones explicantur

17. *Accidens in entitatem et modum ut dividatur.*— In tertia difficultate admittimus omnia quae de illa divisione accidentis in rem et modum ibi dicuntur; inde vero solum fit divisionem illam esse immediatiorem priori modo supra declarato. Nihilominus tamen hoc loco necessaria non est: primo quidem, quia divisio illa formaliter sumpta generalior est, et substantiae proportionaliter convenit, et de ente in communi dari potest; eamque propterea attigimus disp. VII, sect. 1 et 2. Secundo, quia illa divisio non confert ad dividenda genera accidentium primo diversa, nam sub eodem genere praedicamentali possunt interdum includi accidentia quae proprias habeant entitates et quae tantum sint modi entium, ut sunt in genere qualitatis calor et figura. Ex quo intelligitur illa duo membra, per quae illa divisio traditur, per se ac formaliter non mediare inter accidens in communi et modos quibus determinatur ad suprema genera accidentium; nam accidens intelligitur determinari ad genus qualitatis abstrahendo ab hoc quod sit propria entitas, vel tantum modus entis.

18. *Accidens absolutum et respectivum.*— Idem fere dicendum est de divisione in absolutum et respectivum. Nam etiam haec divisio magis pertinet ad communem rationem entis quam ad propriam accidentis. Et praeterea, si respectivum, ut ibi insinuatur, complectitur respectiva transcendentalia seu secundum dici, nullum est accidens quod respectivum non sit; unde non potest accidens dividere. Si vero respectivum sumatur proprie pro praedicamento ad aliquid, sic nihil est utilitatis in ea divisione, tum quia, hoc ipso quod unum tantum genus dicitur esse ad aliquid, reliqua omnia dicuntur esse absoluta; tum etiam quia per hanc absoluti appellationem vix aliquid commune octo generibus accidentium explicatur, praeter negationem ipsius ad aliquid.

19. *El accidente espiritual y el material.—El permanente y el sucesivo.*— Del mismo modo hay que razonar sobre la división del accidente en espiritual y material, pues también estos dos miembros trascienden casi todos los entes, y se hallan de modo primario en las sustancias; por tanto, en muchos géneros de accidentes. Por esta razón no son apropiados para que a través de ellos descendamos para dividir los géneros de entes primariamente diversos. Ni tampoco son propiamente algo intermedio entre el accidente como tal y los modos con que se determina hasta los géneros supremos; porque el accidente queda determinado en la cualidad, abstrayendo de lo material e inmaterial. Y lo mismo hay que decir del accidente natural o sobrenatural, y de los demás parecidos, sobre todo del permanente y del sucesivo, que se aluden en el ejemplo último. Aunque esos miembros, de acuerdo con la opinión de muchos, no son siempre esencialmente diferentes, sobre lo cual trataremos después.

20. *El accidente común y el propio.*— Y, por la misma razón, no se refiere para nada al caso presente la división del accidente en propio y común, que en la división de los predicables suele darse con más extensión; porque esta división, esencial y formalmente, no modifica la razón de accidente, sino su dimanación de un sujeto. Y lo mismo ocurre con mayor motivo para el accidente separable e inseparable. Y si entre éstos se da una diversidad esencial, formalmente se origina de los modos o las diferencias de los predicamentos de los accidentes. Por lo cual, dicha variedad de accidentes se halla unas veces en diversos predicamentos y otras en el mismo. Y así, de paso, hemos explicado no sólo la división pretendida en este lugar, sino también otras que suelen darse sobre el accidente; pues por esta causa principalmente propusimos aquellos motivos de duda.

SECCION II

¿ES SUFICIENTE LA DIVISIÓN DEL ACCIDENTE EN NUEVE GÉNEROS?

1. De los dos capítulos que se requieren para la suficiencia, surge una gran dificultad en esta cuestión. Uno es que todos los miembros sean distintos, a fin

19. *Spirituale et materiale.— Permanens et successivum.*— Ad eumdem modum philosophandum est de divisione accidentis in spirituale et materiale, nam etiam haec duo membra transcendunt fere omnia entia; et in substantiis primario inveniuntur, et consequenter in multis generibus accidentium; unde non sunt apta, ut per ea descendamus ad dividenda genera entium primo diversa. Neque etiam sunt proprie medium inter accidens ut sic et modos quibus ad suprema genera determinatur; nam accidens determinatur ad qualitatem abstrahendo a materiali vel immateriali. Et idem est dicendum de accidente naturali vel supernaturali et similibus, praesertim de permanenti et successivo, quod in ultimo exemplo tangitur. Quamquam illa membra, iuxta opinionem multorum, non semper sunt essentialiter differentia, de quo infra videbimus.

20. *Commune et proprium.*— Atque eadem ratione nihil ad praesens refert divisio accidentis in proprium et commune, quae in divisione praedicabilium latius tradi solet; nam haec divisio per se ac formaliter non variat rationem accidentis, sed dimanationem eius ex subiecto. Et idem a fortiori est de accidente separabili vel inseparabili. Quod si inter haec est diversitas essentialis, formaliter provenit ex modis vel differentiis praedicamentorum accidentium. Unde interdum in diversis praedicamentis, interdum in eodem illa varietas accidentium reperitur. Atque ita obiter explicuimus non solum divisionem hoc loco intentam, sed etiam alias quae de accidente tradi solent; ob hanc enim praecipuam causam illas dubitandi rationes proposuimus.

SECTIO II

UTRUM DIVISIO ACCIDENTIS IN NOVEM GENERA SIT SUFFICIENS

1. Ex duobus capitibus quae ad sufficientiam requiruntur, oritur magna difficultas in hac quaestione. Unum est, ut omnia membra sint distincta, ne aliqua in unum coin-

de que no se reúnan varios en uno y así sean menos de los que se enumeran. El otro es que, fuera de éstos, no haya otros que se distingan de ellos genéricamente.

Dificultades acerca de la distinción de los miembros de dicha división

2. Acerca de lo primero, suponiendo ahora que la cantidad y la cualidad son distintas, casi en todas las demás se da una dificultad; pues la relación no parece ser nada realmente distinto de todas las cosas absolutas. La acción, aun cuando se distinga de los tres primeros predicamentos, sin embargo, no solamente incluye esencialmente la relación, sino que (lo que es más difícil) no se distingue realmente de la pasión. Acerca del *donde* y el *cuando,* hay una gran dificultad primeramente en cómo se distinguen del tiempo y el lugar, que se colocan bajo la cantidad, y una dificultad más grave se da sobre la duración de cada cosa (pues parece que se ha de colocar bajo el predicamento *cuando),* y es cómo se distingue de la existencia de cada cosa; pues parece que no se distingue en nada, y, por ello, que no hay razón alguna para que quede colocado en un predicamento propio del accidente. Además, tenemos la dificultad del hábito, porque el hábito no es otra cosa que el vestido, si se toma en abstracto, o que el estar vestido, si se toma concretamente; ahora bien, el vestido no es otra cosa que una sustancia afectada por tal figura o cualidad. Y si en ella se considera solamente la denominación extrínseca que atribuye al hombre vestido, en primer lugar ésta no es nada real para que merezca nombrarse entre los accidentes reales, y además, aun cuando se conciba como algo accidental, no es algo distinto del lugar, pues el vestido no se compara con lo vestido sino como el lugar próximo que circunda a aquél. Finalmente, el sitio no parece ser nada distinto del *donde* o de la existencia en el lugar, o si le añade algo, puede ser a lo más una relación de las partes de lo colocado con las partes del lugar, o ciertamente como una cierta figura que resulta en lo colocado como consecuencia de esa posición, como aparece en el que está de pie, o sentado, etc. Por consiguiente, nada se da en este género que no esté contenido en los otros.

3. Y se aumenta la dificultad en cuanto a este mismo punto, pues esos nueve géneros, como dijimos, no sólo se enumeran como distintos, sino también como

cidant, et ita pauciora sint quam numerantur. Aliud est, ut praeter haec non sint alia, quae ab his genere distinguantur.

Difficultates circa distinctionem membrorum dictae divisionis

2. Circa primum, ut supponamus nunc quantitatem et qualitatem esse distinctas, in caeteris fere omnibus est difficultas; nam relatio in re nihil videtur esse distinctum ab omnibus absolutis. Actio, esto distinguatur a primis tribus praedicamentis, tamen et relationem essentialiter includit, et (quod difficilius est) in re non distinguitur a passione. De *ubi* et *quando,* magna imprimis difficultas est quomodo distinguantur a tempore et loco, quae sub quantitate collocantur, graviorque difficultas est de duratione uniuscuiusque rei (quae sub praedicamento *quando* collocanda videtur), quo modo ab existentia uniuscuiusque rei distinguatur; videtur enim nihil distingui, et ideo nihil esse cur in praedicamento proprio accidentis collocetur. Praeterea est difficultas de habitu, quia habitus nihil aliud est quam vestis, si in abstracto sumatur, aut esse vestitum, si sumatur in concreto; sed vestis nihil aliud est quam substantia quaedam tali figura vel qualitate affecta. Quod si in ea consideretur sola denominatio extrinseca, quam tribuit homini vestito, illa imprimis nihil reale est, ut inter accidentia realia mereatur nominari, et deinde, etiamsi concipiatur ut aliquid accidentale, non est quid distinctum a loco, nam vestis non comparatur ad vestitum nisi ut proximus locus illum circumdans. Denique, situs nihil videtur esse distinctum ab *ubi* seu existentia in loco, vel si quidpiam addit, ad summum esse potest aut relatio quaedam partium locati ad partes loci, aut certe quasi figura quaedam resultans in locato ex tali positione, qualis apparet in sedente vel stante, etc. Nihil ergo est in hoc genere quod in aliis contentum non sit.

3. Et augetur difficultas quoad hoc ipsum caput, nam illa novem genera, ut diximus, non solum numerantur ut distincta, sed etiam ut primo diversa; sic autem impossi-

primariamente diversos; ahora bien, de este modo parece imposible que se den tantos géneros primarios. Y, en primer término, a causa de la dificultad común del accidente, en la cual convienen todos; sobre ella trataremos expresamente en la sección siguiente. En segundo término, porque muchos de esos predicamentos convienen en algunas diferencias esenciales; por consiguiente, es necesario que convengan en algún género, pues, como se dice en *Antepraed.: No puede haber diferencias comunes para los géneros que no están puestos subalternadamente;* por consiguiente, los géneros que tienen diferencias comunes están puestos subalternadamente. Y se llaman géneros puestos subalternadamente los que están de tal modo que uno queda colocado bajo el otro, o dos bajo un tercero, como se ve por Aristóteles, IV *Topic.,* c. 2, y V *Topic.,* c. 3, pasaje 41. Se prueba el primer antecedente, porque ser espiritual o material son diferencias del accidente, y, sin embargo, son comunes a muchos de los géneros referidos; de modo semejante, ser una forma absoluta o relativa; igualmente, ser una forma propia o un modo; y, por fin, estar propiamente inherente, que es común, sobre todo, a la cantidad y cualidad, o estar solamente denominando extrínsecamente, cosa que conviene sobre todo a la acción, al hábito y al lugar circunscriptivo.

Dificultades sobre la suficiencia de la división

4. *Primera dificultad.*— Sobre el otro capítulo no se ofrecen menores dificultades. La primera y principal es que, o distinguimos por debajo del accidente todas las denominaciones reales que se dan fuera de la sustancia de la cosa, o solamente aquellas que se toman de la forma intrínsecamente inherente; de este último modo no existirían, sin duda, tantos géneros de accidentes como prueban los argumentos anteriores; en cambio, según el primer modo, se dan muchos que no están contenidos en aquéllos. Esto es patente, en primer lugar, acerca de las denominaciones *ser visto, ser amado,* etc. En efecto, tampoco puede afirmarse que dichas denominaciones sean únicamente de razón, ya que están tomadas de la forma real y de la relación real, en grado no menor que la denominación de agente. Por lo cual, esa misma dificultad puede explicarse de otro modo, pues

bile videtur tot esse prima genera. Primo quidem propter communem difficultatem de accidente, in quo omnia conveniunt, de qua ex professo dicturi sumus sectione sequenti. Secundo, quia multa ex his praedicamentis conveniunt in aliquibus essentialibus differentiis; ergo necesse est ut in aliquo genere conveniant, nam, ut dicitur in Antepraed.: *Generum non subalternatim positorum non possunt esse communes differentiae;* ergo genera quae habent communes differentias sunt subalternatim posita. Dicuntur autem genera subalternatim posita quae ita se habent, ut vel unum sub altero, vel utrumque sub uno tertio genere collocetur, ut sumitur ex Aristotele, IV Topic., c. 2, et V Topic., c. 3, loco 41. Antecedens primum probatur: nam esse spirituale vel materiale, differentiae sunt accidentis, et tamen communes sunt multis ex dictis generibus; similiter, esse absolutam formam vel respectivam; item, esse formam propriam vel modum; ac denique, esse proprie inhaerentem, quod maxime commune est quantitati et qualitati, vel esse tantum extrinsecus denominantem, quod maxime convenit actioni, habitui et loco continenti.

Difficultates circa sufficientiam divisionis

4. *Prima difficultas.*— Circa aliud caput non minores difficultates occurrunt. Prima ac praecipua est, quia vel sub accidente distinguimus omnes denominationes reales quae sunt extra substantiam rei, vel tantum illas quae sumuntur a forma intrinsece inhaerente; hoc posteriori modo sine dubio non essent tot accidentium genera, ut argumenta priora convincunt; priori autem modo multa sunt quae sub his non continentur. Quod patet primo de his denominationibus *esse visum, amatum,* etc. Neque enim dici potest huiusmodi denominationes esse rationis tantum, nam ex forma reali et habitudine reali sumuntur, non minus quam denominatio agentis. Unde aliter potest eadem difficultas declarari; nam eadem dependentia prout denominat agens vel patiens,

una misma dependencia, en cuanto denomina al agente o al paciente, se dice que constituye dos géneros de accidentes, a saber, el de acción y el de pasión; por tanto, el mismo acto inmanente en cuanto de modo activo denomina al agente, por ejemplo, vidente, y de modo pasivo al objeto visto, constituirá dos razones o dos géneros de accidentes.

5. *Segunda dificultad.*— Y esta dificultad puede extenderse, en segundo lugar, a muchas otras formas que denominan, pues la superficie del cuerpo que contiene, en cuanto denomina extrínsecamente a otro como contenido o colocado, se dice que constituye un género especial de accidente; por consiguiente, en cuanto de modo activo denomina a la cosa localizante, constituirá otro género de accidente. Y el mismo argumento se da para el hábito, en cuanto denomina al vestido o al que viste; ¿por qué, pues, el agente y el paciente como tales están colocados en diversos géneros de accidentes, y no lo están el que coloca y el colocado, como tales, ni el que viste y el vestido?

6. *Tercera.*— En tercer lugar, de los seres artificiales surgen muchas denominaciones reales que no pueden reducirse a los referidos géneros de accidentes; por ejemplo, que el vaso sea dorado es una denominación real, que, sin embargo, no pertenece a ninguno de los géneros dichos. Igualmente, el ejército dice una forma peculiar en ese conjunto de hombres, la cual no puede quedar excluida de la razón de accidente, porque es un ser *per accidens;* de lo contrario, tampoco la casa en cuanto tal, y mucho menos el número, podrían quedar colocados entre los accidentes. Y si dice alguien que el ejército se reduce a la figura por razón de una composición tal, o que se reduce a la relación por razón del orden, por el mismo motivo podríamos excluir el sitio o el hábito de su género peculiar de accidente.

7. *Cuarta.*— La cuarta dificultad es semejante a ésta, porque en las realidades humanas o morales hay varias denominaciones, ciertamente extrínsecas, pero reales, que no pueden reducirse a dichos géneros, tales como ser rey, ser doctor y otras parecidas. Y no quedan éstas excluidas suficientemente por el hecho de ser entes de razón: pues, aunque aprehendidas como inherentes o intrínsecas dichas denominaciones sean entes de razón, sin embargo, en cuanto son en sí, son en realidad denominaciones tomadas de formas reales, aunque extrínsecas; por consiguiente, o todas las denominaciones extrínsecas han de ser separadas de los géneros reales de los accidentes, o no hay razón para rechazar éstas. Pues también otras denominaciones, si se aprehenden como inherentes, serán entes de razón, como es claro en la denominación de creador; la cual, si se aprehende como tomada de alguna circunstancia temporal que adviene a Dios, es sólo relación de razón. Y esta dificultad se extiende a los actos humanos, en cuanto se denominan libres o morales; pues esa misma denominación es extrínseca; igualmente, en cuanto se denominan diligentes, o moralmente malos, o prohibidos, o preceptuados. Igualmente tiene aplicación esta dificultad a la sociedad humana, en cuanto se denomina ciudad, o república, y esa denominación no se origina del sitio o figura que surge de ese orden, sino que es moral y de diversa clase que las otras.

8. *Quinta.*— En quinto lugar, también en los seres físicos hallamos el movimiento, que es un verdadero accidente, y no está contenido en dichos géneros. Y si se dice que está excluido porque es algo incompleto y en proceso, habría que excluir por el mismo motivo la acción y la pasión; pues dicen también realidades incompletas y en proceso. Y ciertamente, si se dice que el movimiento se reduce a la acción y la pasión, o bien se reducirá como un género común a ellas, y en tal caso aquellos dos géneros no serán supremos; o como algo idéntico realmente con ellas; y en tal sentido, tampoco habría que distinguir la acción y la pasión, ya que realmente son tan idénticas entre sí como con el movimiento, y del mismo modo que se distinguen por su relación con el agente y el paciente, así también tiene el movimiento una relación propia con su término. Además, se dan en las realidades físicas causalidades de causa formal, material y final, de las cuales reciben esas causas la denominación de causas en acto; ¿por qué, pues, no han de constituir aquéllas géneros propios, lo mismo que la acción? Pues, como hemos visto en lo que precede, la acción no es otra cosa que la causalidad del agente; ahora bien, las otras causalidades son también reales y no sobrevienen de modo accidental a sus causas en menor grado que la acción al agente; por tanto, deben constituir igualmente géneros propios de accidentes.

9. *Sexta.*— La sexta dificultad puede tomarse de las realidades metafísicas, ya que esta división, por ser metafísica y adecuada al accidente en cuanto se dis-

dicitur constituere duo genera accidentium, scilicet, actionis vel passionis; ergo idem actus immanens, prout denominat active ipsum agens, verbi gratia, videns, et passive obiectum visum, constituet duas rationes vel duo genera accidentium.

5. *Secunda difficultas.*— Atque haec difficultas potest secundo extendi ad plures alias formas denominantes, nam superficies corporis continentis, ut extrinsece denominans aliud contentum vel locatum, dicitur constituere speciale genus accidentis; ergo, ut active denominat rem locantem, constituet aliud accidentis genus. Et idem argumentum est de habitu, ut denominat vestitum, vel vestientem; cur enim agens et patiens, ut sic, in diversis generibus accidentis collocantur, et non locans et locatum, ut sic, et vestiens ac vestitum?

6. *Tertia.*— Tertio, ex rebus artificialibus multae denominationes reales consurgunt, quae non possunt ad dicta genera accidentium revocari; verbi gratia, vas esse deauratum denominatio realis est, quae tamen ad nullum ex dictis generibus pertinet. Item exercitus aliquam peculiarem formam dicit in tali hominum collectione, quae excludi nequit a ratione accidentis, eo quod sit ens per accidens, alias nec domus ut sic, et multo minus numerus essent collocanda inter accidentia. Quod si quis dicat exercitum revocari ad figuram ratione talis compositionis, vel ad relationem ratione ordinis, eadem ratione possemus excludere situm vel habitum a peculiari genere accidentis.

7. *Quarta.*— Estque quarta difficultas huic similis, quia in humanis rebus seu moralibus sunt plures denominationes, extrinsecae quidem, tamen reales, quae ad dicta genera revocari non possunt, ut esse regem, doctorem, et similes. Neque enim hae satis excluduntur eo quod sint entia rationis: nam, licet apprehensae hae denominationes ut inhaerentes seu intrinsecae, sint entia rationis, tamen, ut in se sunt, revera sunt denominationes sumptae a formis realibus, licet extrinsecis; ergo vel omnes extrinsecae denominationes reiiciendae sunt a generibus realium accidentium, vel non est cur hae reiiciantur. Nam etiam aliae denominationes, si apprehendantur ut inhaerentes, erunt entia rationis, ut patet in denominatione creatoris; quae, si apprehendatur ut sumpta ab aliquo temporali Deo adveniente, solum est relatio rationis. Atque haec difficultas extenditur ad actus humanos, quatenus liberi denominantur seu morales; nam haec ipsa denominatio extrinseca est; item, quatenus denominantur studiosi, aut pravi moraliter, vel prohibiti, aut praecepti. Item habet locum haec difficultas in hominum congregatione, quatenus denominatur civitas aut respublica, quae denominatio non oritur ex situ vel figura consurgente ex tali ordine, sed est moralis et diversae rationis ab aliis.

8. *Quinta.*— Quinto, in rebus etiam physicis reperimus motum, qui est verum accidens, et sub illis generibus non continetur. Quod si dicas excludi, quia est incompletum quid et in fieri, eadem ratione excludendae erunt actio et passio; nam etiam dicunt res incompletas et in fieri. Vel certe, si dicas motum revocari ad actionem et passionem, aut revocabitur tamquam genus commune illis, et sic non erunt illa duo genera suprema; vel tamquam in re idem cum illis; et sic etiam actio et passio non essent distinguenda, quia in re tam sunt idem inter se sicut cum motu, et sicut distinguuntur habitudine ad agens et patiens, ita motus habet propriam habitudinem ad terminum. Praeterea sunt in rebus physicis causalitates causae formalis, materialis et finalis, a quibus hae causae denominantur causae in actu; cur ergo illae non constituunt propria genera, sicut actio? Nam, ut in superioribus vidimus, actio nihil aliud est quam causalitas agentis; sed aliae causalitates sunt etiam reales, et non minus accidunt suis causis quam actio agenti; ergo aeque constituere debent propria accidentium genera.

9. *Sexta.*— Sexta difficultas sumi potest ex rebus metaphysicis, nam haec divisio, cum metaphysica sit et adaequata accidenti,

tingue de la sustancia en toda su amplitud, debe abarcar todos los accidentes de las sustancias creadas, incluso de las inmateriales; ahora bien, en esas sustancias se encuentran algunos accidentes que no están comprendidos en los géneros mencionados; por consiguiente, la división es insuficiente. La menor se prueba principalmente acerca de dos accidentes. Uno es el *donde,* ya que esas sustancias, al no ser inmensas, están definidas en algún sitio; y al no ser inmutables, cambian el mismo *donde,* lo cual es señal de que éste es en ellos un accidente; ahora bien, ese *donde* no se da por la circunscripción del lugar externo que contiene, como en las realidades corporales; por consiguiente, es un accidente de género diverso. Y si alguien afirma que incluso en las realidades corporales hay un *donde* intrínseco, distinto del lugar que circunscribe, con esto se aumenta la dificultad de dos maneras; tanto dista de quedar resuelta. En primer lugar, porque de esto se sigue que en las realidades corporales hay que distinguir dos géneros de accidentes locales (por decirlo así): uno del lugar extrínseco continente, y otro del *donde* intrínseco. En segundo lugar, porque también el *donde* corpóreo es distinto genéricamente del *donde* de las sustancias inmateriales; pues aquél es cuanto, y éste, en cambio, indivisible. El otro accidente de las sustancias inmateriales es la duración propia de éstas, pues, si en las sustancias inferiores se enumera la duración entre los accidentes y se llama tiempo, o *cuando,* ¿por qué no se hace también en las sustancias inmateriales? Y si se distingue, ciertamente es un accidente de género diverso, pues es de razón muy diferente, ya que no tiene sucesión ni extensión.

10. *Séptima.*— En séptimo lugar se enumeran entre los accidentes no sólo los que sobrevienen inmediatamente a la sustancia, sino también los que sobrevienen a los accidentes, pues, de lo contrario, ni la figura, ni el hábito u otros parecidos habrían de ser enumerados entre los accidentes. Ahora bien, los accidentes de accidentes son muchos más que los que se contienen en otros géneros; por consiguiente. Se prueba la menor, porque a cada género de accidentes le atribuye Aristóteles ciertas propiedades accidentales que no pertenecen a otros predicamentos, como a la cantidad le atribuye ser medida, y esa razón no pertenece a la esencia de la cantidad, ni es una cualidad o algo parecido, y lo mismo sucede

ut condistinguitur a substantia in tota sua latitudine, comprehendere debet omnia accidentia substantiarum creatarum, etiam immaterialium; in illis autem substantiis aliqua accidentia inveniuntur quae in his generibus non comprehenduntur; ergo est insufficiens divisio. Minor de duobus accidentibus potissimum probatur. Unum est *ubi,* nam illae substantiae, cum immensae non sint, alicubi sunt definitae; et cum immutabiles non sint, mutant ipsum *ubi,* quod est signum hoc esse quoddam accidens in illis; illud autem *ubi* non est per circumscriptionem extrinseci loci continentis, ut est in rebus corporalibus; ergo est accidens genere diversum. Quod si quis dicat etiam in rebus corporalibus esse *ubi* intrinsecum distinctum a loco circumscribente, hinc duobus modis augetur difficultas, tantum abest ut solvatur. Primo, quia hinc sequitur in rebus corporalibus distinguenda esse duo genera localium accidentium (ut sic dicam): unum, loci extrinseci continentis, aliud, *ubi* intrinseci. Secundo, quia etiam *ubi* corporeum genere diversum est ab *ubi* immaterialium substantiarum; nam illud est quantum, hoc vero indivisibile. Aliud accidens substantiarum immaterialium est propria duratio earum, nam, si in substantiis inferioribus inter accidentia numeratur duratio, et vocatur tempus vel *quando,* cur non etiam in immaterialibus substantiis? Quod si distinguitur, certe est accidens genere diversum, nam est longe alterius rationis, cum successionem non habeat neque extensionem.

10. *Septima.*— Septimo, inter accidentia non solum numerantur ea quae immediate accidunt substantiae, sed etiam ea quae accidunt accidentibus, alias, nec figura, nec habitus, vel similia numeranda essent in accidentibus. At vero accidentia accidentium multo plura sunt quam quae in aliis generibus continentur; ergo. Probatur minor, quia unicuique generi accidentium tribuit Aristoteles proprietates quasdam accidentales quae ad alia praedicamenta non pertinent; ut quantitati tribuit esse mensuram; quae ratio non est de essentia quantitatis,

con otras propiedades semejantes. Ni basta con decir que esas propiedades se reducen a los géneros a que se atribuyen, pues, de lo contrario, tampoco los restantes predicamentos se habrían de distinguir de la sustancia, ya que pueden reducirse a ella, al ser propiedades suyas.

11. Por último, podemos sacar un argumento de Aristóteles, que en los *Postpredicamentos* enumeró varias denominaciones accidentales, además de las que están contenidas en los referidos géneros de accidentes, como la simultaneidad, la anterioridad y el tener, en una significación algo diferente, etc. ¿Por qué, pues, aquéllos no constituyen varios géneros de accidentes, ya que se enumeran todos los géneros extremos?

Opiniones de los antiguos

12. Antiguamente no faltaron quienes aumentaran o disminuyeran el número de los predicamentos. Los pitagóricos ponían veinte predicamentos, como se demuestra con Aristóteles, I *Metafísica,* c. 5. Platón, en cambio, a veces los reduce todos a un solo género de ente, como en el *Sofista;* otras veces a cuatro, como en el *Filebo.* Otros, por su parte, establecieron mayor o menor número, como puede verse en Simplicio y Véneto, al principio de *Postpraedicam.;* y Filopón, I *Prior.,* c. 2.

Se examina la solución verdadera y la primera razón de suficiencia

13. Sin embargo, es una verdad tan admitida para los filósofos el número de diez predicamentos, y consiguientemente el número de nueve géneros de accidentes, además de la sustancia, que se juzga casi temerario en filosofía poner en duda esto. Por consiguiente, supongámoslo como cierto por el común sentir y hablar de todos, e investiguemos la razón de la suficiencia de esa división. Pues lo que algunos pretenden de que se ha de admitir como recibida por la autoridad de muchos que lo afirman, no es filosófico. En cambio, lo que dicen otros, que es una verdad evidente por sí, no es verdadero; pues, ¿qué conexión evidente e inmediata se da entre esos extremos? Por consiguiente, en general la razón de

neque est qualitas vel aliquid simile, et idem est de aliis similibus proprietatibus. Nec satis est dicere has proprietates reduci ad ea genera quibus tribuuntur, alias nec caetera praedicamenta distinguenda essent a substantia, quia ad illam revocari possunt, cum sint proprietates eius.

11. Ultimo, sumere possumus argumenta ex Aristotele, qui in Postpraedicam. numeravit plures denominationes accidentales, praeter eas quae in dictis generibus accidentium continentur, ut esse simul, prius, et habere, in quadam alia significatione, etc. Cur ergo illae non constituunt plura genera accidentium, cum extrema omnia genera numerentur?

Antiquorum opiniones

12. Olim non defuerunt qui praedicamentorum numerum vel augerent vel minuerent. Pythagorici ponebant viginti praedicamenta, ut sumitur ex Aristotele, I Metaph., c. 5. Plato vero interdum ad unum genus entis omnia revocat, ut in Sophista; interdum vero ad quatuor, ut in Philebo. Alii vero plura, alii autem pauciora posuerunt, ut videre licet apud Simpl. et Venet., in principio Praedicamentorum; et Philopon., I Prior., c. 2.

Vera resolutio et prima ratio sufficientiae examinatur

13. Iam vero, tam est receptum philosophicum dogma de numero decem praedicamentorum, et consequenter de numero novem generum accidentium praeter substantiam, ut quasi temerarium in philosophia existimetur hoc in dubium revocare. Illud ergo ut certum supponamus ex communi sensu et ore omnium. Et rationem sufficientiae illius divisionis investigemus. Quod enim quidam volunt, sumendam esse ut creditam ex auctoritate multorum dicentium, philosophicum non est. Quod vero aiunt alii, esse veritatem hanc per se notam, verum non est; quae est enim evidens ac immediata connexio inter illa extrema? Communiter, ergo, ratio huius sufficientiae sic sumi solet,

dicha suficiencia suele tomarse así, pues, omitida la sustancia que existe por sí y constituye el primer género, los géneros de los accidentes deben distinguirse por su relación a la sustancia. Por tanto, el accidente, o bien modifica intrínsecamente la sustancia, o sólo extrínsecamente. Si la modifica intrínsecamente, lo hace o bien de modo absoluto o relativo. Y si absolutamente, o bien por razón de la materia, como la cantidad, o por razón de la forma, como la cualidad. Y relativamente, o sea, como relación. En cambio, si lo hace de modo extrínseco, o bien es en orden a la potencia activa, o a la pasiva, o a ninguna de ellas. En el primer sentido se establece la acción; en el segundo, la pasión. Y si se da el tercer modo, hay que distinguir todavía, porque, o bien dicha modificación conviene a manera de medida, o no. Y nuevamente, si conviene como medida, o es medida de la cantidad absolutamente, y se constituye el *donde,* o es con un cierto orden de partes, y se constituye el *sitio,* o es medida de la duración, y se constituye el tiempo. En cambio, si no tiene razón de medida, se constituye el hábito. Esta razón o suficiencia se ha tomado de Santo Tomás, V *Metaph.,* lec. 9, y la admiten los escritores modernos.

14. *Dificultades que tiene la precedente razón de suficiencia.*— Sin embargo, es difícil por muchas razones. En primer lugar, porque se enumeran erróneamente los seis últimos predicamentos entre las formas que denominan extrínsecamente. Pues la pasión no denomina extrínsecamente, sino de modo intrínseco, como es claro por sí. Y si se afirma que denomina extrínsecamente porque dice relación a un agente extrínseco, por la misma razón cualquier relación, es más, incluso todo hábito y los actos inmanentes se diría que denominan extrínsecamente, ya que dicen referencia a términos u objetos extrínsecos. Responden algunos que, aunque la pasión inhiera a veces de modo intrínseco, sin embargo no lo hace siempre; pues, cuando uno se mueve localmente, o se pone un vestido, o es atado con cadenas, padece algo aun cuando la forma por la que lo padece no inhiera en él, ya que ni inhiere en él el lugar en que entra, ni el vestido que se pone, ni las cadenas con que es atado. Sin embargo, esto no se dice con razón: en efecto, toda pasión física y verdadera inhiere en el paciente; pues nadie se dice que padece verdadera-

nam, praetermissa substantia, quae per se est et primum genus constituit, accidentium genera per habitudinem ad substantiam distingui debent. Aut ergo accidens intrinsece afficit substantiam, vel tantum extrinsece. Si intrinsece, aut absolute aut relative. Et absolute, aut ratione materiae, ut quantitas, vel ratione formae, ut qualitas. Relative autem, aut ad aliquid. Si vero extrinsece, aut in ordine ad potentiam activam, vel ad passivam, vel ad neutram earum. Primo modo constituitur actio; secundo, passio. Si vero tertio modo, ulterius distinguendum est, nam vel talis affectio convenit per modum mensurae, aut non. Et rursus, si per modum mensurae, aut est mensura quantitatis absolute, et constituitur *ubi,* aut cum certo ordine partium, et constituitur *situs,* aut est mensura durationis, et constituitur tempus. Si vero non habet rationem mensurae, constituitur *habitus.* Haec ratio vel sufficientia desumpta est ex D. Thoma, V Metaph., lect. 9. Eamque amplectuntur moderni Scriptores.

14. *Quot difficultates patiatur praecedens sufficientiae ratio.*— Est tamen difficilis ex multis capitibus. Primo, quia falso numerantur omnia sex ultima praedicamenta inter formas extrinsecus denominantes. Nam passio non denominat extrinsece, sed intrinsece, ut per se notum est. Quod si dicatur extrinsece denominans, quia respicit extrinsecum agens, eadem ratione omnis relatio, immo et omnis habitus et actus immanentes dicentur extrinsece denominare, quia respicunt terminos vel obiecta extrinseca. Respondent aliqui [1], licet passio interdum intrinsece inhaereat, tamen non semper; nam, cum aliquis movetur localiter, aut veste induitur, aut vinculis ligatur, aliquid patitur, quamvis ei non inhaereat forma a qua patitur, quia nec locus quem ingreditur ei inhaeret, nec vestis qua induitur, nec vincula quibus ligatur. Sed hoc non recte dicitur; omnis enim physica et vera passio patienti inhaeret; nullus enim

[1] Vide Hervaeum, Quodl. I, q. 9; Fonsecam, V Metaph., c. 7, q. 2, sec. 3.

mente a causa de una denominación extrínseca, como enseña manifiestamente Aristóteles, III de la *Física,* c. 3, y III *De Anima,* c. 2; y allí mismo el Comentador, Santo Tomás y todos. Por lo demás, como la acción se ha dividido en inmanente y transeúnte, así tendría que dividirse la pasión. Y los ejemplos ésos no prueban nada, pues la mutación que se da en el movimiento local inhiere intrínsecamente en el móvil, de acuerdo con la sana filosofía; pues el término propio de dicho movimiento no es el lugar extrínseco, sino algo intrínseco al mismo móvil, como explicaremos después en el predicamento *donde.* En cambio, cuando alguien se pone un vestido, si imaginamos que esto sucede sin mutación local suya, no se da ahí pasión alguna, lo mismo que no padece nada una columna cuando es rodeada por una corriente de aire o de agua. Por consiguiente, en el caso de ponerse un vestido se da pasión únicamente en cuanto se mezcla ahí una mutación local. De modo parecido, las cadenas, si se consideran precisivamente en cuanto se ponen localmente junto a los miembros, no constituyen una pasión física; y, en cuanto los afectan con un dolor o una alteración, no son la forma misma de la pasión, sino los instrumentos; en cambio, la pasión que producen inhiere intrínsecamente. Por consiguiente, ninguna pasión es una forma que denomine extrínsecamente. Además, el sitio no inhiere de modo extrínseco, sino intrínseco; pues estar sentado y estar de pie son modos intrínsecos.

15. *De qué modo prueba San Agustín esta suficiencia.*— Por ello, San Agustín, de modo más aparentemente aceptable, en el lib. *Praedicament.,* c. 8 —y le imita Isidoro—, lib. II *Origin.,* c. sobre las Categorías, divide en tres clases estos nueve géneros de accidentes, porque tres se dan dentro de la sustancia: la cantidad, cualidad y sitio; y tres fuera de ella: *donde, cuando* y hábito; tres, en parte fuera y en parte dentro: relación, acción y pasión. Pero, acerca de este mismo *donde,* el problema grave es si se da dentro o fuera; y también acerca del *cuando,* como veremos después. En contra de Agustín está también que de muchas cualidades puede decirse que, en parte, están dentro y, en parte, fuera, si basta para esto tener relación a cosas extrínsecas. Y a veces la pasión no está fuera de ningún modo, si es meramente inmanente. Además, en la suficiencia anterior no se da ninguna razón de por qué la medida de la cualidad y de la duración constituyen predicamen-

vere pati dicitur propter extrinsecam denominationem, ut Aristoteles aperte docet, III Phys., c. 3, et III de Anima, c. 2; et ibi Commentator, D. Thomas et omnes. Alioqui, sicut actio divisa est in transeuntem et immanentem, ita fuisset passio dividenda. Neque exempla illa quidquam probant, nam mutatio quae est in motu locali intrinsece inhaeret mobili iuxta veram philosophiam; nam terminus proprius illius motus non est locus extrinsecus, sed aliquid intrinsecum ipsi mobili, ut infra, in praedicamento *ubi,* declarabimus. Dum vero aliquis veste induitur, si fingamus id fieri sine mutatione eius locali, nulla est ibi passio, sicut quando columna affluente aqua vel aere circumdatur, nihil patitur. Solum ergo intercedit passio inter induendam vestem, quatenus miscetur ibi mutatio localis. Similiter vincula, si praecise considerentur quatenus localiter coniunguntur membris, non efficiunt passionem physicam; quatenus vero dolore vel alteratione afficiunt, non sunt ipsa forma passionis, sed instrumenta; passio autem quam efficiunt inhaeret intrinsece. Nulla ergo passio est forma extrinsece denominans. Praeterea situs non extrinsece, sed intrinsece inhaeret; nam sedere et stare modi sunt intrinseci.

15. *Qualiter D. Aug. sufficientiam hanc probet.*— Quapropter apparentius D. Augustinus, in libro Praedicamentorum, c. 8, quem imitatur Isidorus, lib. II Origin., c. de Categoriis, in tres classes distinguit haec novem genera accidentium, quia tria sunt intra substantiam, quantitas, qualitas et situs; tria extra, *ubi, quando* et *habitus;* tria partim intra, partim extra, ad aliquid, agere, et pati. Sed de ipso etiam *ubi* quaestio magna est an sit extra vel intra; et de *quando,* ut postea videbimus. Contra Augustinum etiam est, quia multae qualitates dici possunt esse partim intra, partim extra, si ad hoc sufficit habere habitudinem ad extrinseca. Et interdum passio nullo modo est extra, si sit mere immanens. Praeterea, in priori sufficientia nulla ratio redditur cur mensurae quantitatis et durationis praedicamenta constituant, et non mensura intensionis vel perfectionis.

tos, y no la medida de la intensidad o de la perfección. Ni se ve la razón de por qué no pueda tener el vestido razón de medida, como la tiene el lugar; pues también se requiere igualdad entre el vestido y lo vestido; más todavía, como argumentábamos antes, el vestido tiene razón de cierto lugar. Finalmente, no se da ninguna razón de por qué un predicado extrínseco que no incluye razón de medida es solamente uno, a pesar de que al argüir parece que han enumerado como probables muchos otros.

Se examina otra razón de suficiencia

16. Algunos escotistas deducen de otro modo esta suficiencia, a saber: unos accidentes son absolutos y otros relativos; los absolutos son la cantidad o la cualidad; los relativos, uno se origina intrínsecamente, y es algo, y otro sobreviene extrínsecamente. Y éste, por su parte, o bien pertenece a la causalidad, o a la medida, o al orden. Si pertenece a la causalidad, es de modo activo o de modo pasivo, y así se establecen la acción y la pasión. Si a la medida, o es una cantidad de lo permanente, y tenemos así el *donde,* o una cantidad de lo sucesivo, y tenemos el *cuando.* Si al orden, o es de las partes, y es el *sitio;* o es de un todo, y es el *hábito.* Pero en esta suficiencia se encierran algunas de las dificultades aludidas en lo que precede; y además anda mezclada en esto la distinción aquella de las relaciones que sobrevienen intrínseca o extrínsecamente, la cual no sólo parece falsa a muchos, sino que cuando menos es incertísima, y, por lo mismo, inadecuada para explicar una cosa cierta. Y, finalmente, en todas aquellas subdivisiones no se da ninguna razón de ellas, sino que se toman arbitrariamente, y en ellas no se explican rectamente las razones de algunos predicamentos, como, por ejemplo, que el hábito sea un orden del todo; pues también el lugar puede decirse orden del todo, y otros problemas que tocaremos en sus lugares.

17. *Qué razón de suficiencia asigna Ockam.*— Procediendo de otro modo, Ockam, en su *Logica,* I p., c. 41, y en *Quodl.* V, q. 22, infiere esta suficiencia de la suficiencia de las preguntas que pueden hacerse acerca de la sustancia primera, a saber, su magnitud, cualidad, etc., y enumera así nueve interrogaciones. Sin embargo, no da ninguna razón de este número en las mismas interrogaciones y, por tanto, mantiene la misma dificultad.

De dónde se saca la suficiencia de la división

18. Por lo cual, tengo por cierto lo que afirman que dijo Avicena, que no puede demostrarse *a priori* y con una razón propia que exista ese número de géneros supremos y no otro mayor o menor. Por lo cual, tampoco Aristóteles pretendió demostrarlo en parte alguna, sino que lo supone siempre como cierto. Y puede explicarse de este modo, porque, igual que no puede demostrarse la existencia del objeto propio de una ciencia, sino que se ha de suponer, así tampoco demuestra la metafísica el ente, sino que lo supone, y por la misma razón no demuestra *a priori* que existan algunos géneros primeros contenidos bajo el ente; pues la razón es la misma en ambos casos. Más aún, los que piensan que el ente no tiene un concepto objetivo, dirán que no se supone de otro modo que el ente existe, sino suponiendo que existen estos géneros supremos. Añado que, en general, es probable que siempre que se dividen los grados, géneros o especies de las cosas, no puede demostrarse *a priori* que se trata de ese número y no de otro mayor, excepto cuando la división se reduce a dos miembros que se oponen por contradicción; pues entonces es menester que todo lo que queda comprendido dentro de la división esté contenido en uno de esos dos miembros. En cambio, cuando se hace la división por medio de varias diferencias o modos positivos, no veo de qué manera pueda demostrarse *a priori* que se ha de dividir ese número de miembros y no más. Como decíamos en lo que precede, aunque sólo dividamos cuatro grados de sustancias, no se demuestra que no existan más, al menos posibles, sino que se muestra únicamente que no hay más grados que sean conocidos por nosotros, y de ahí puede conjeturarse a lo sumo que no son posibles más. Por consiguiente, acerca de los diez géneros supremos pienso así, a saber, que su suficiencia no nos consta por otro camino, sino porque en todos los efectos que experimentamos no se nos aparecen más géneros de entes; y todos éstos aparecen como primariamente diversos en sus razones, de tal manera que no convienen en ningún otro género; y que esto sea así no puede mostrarse mejor que respondiendo a las dificultades propuestas. Sin embargo,

Neque etiam apparet cur, sicut locus dicitur habere rationem mensurae, non possit vestis illam habere; nam etiam requiritur aequalitas inter vestem et vestitum; immo, ut supra argumentabar, vestis habet rationem cuiusdam loci. Denique nulla redditur ratio cur praedicatum extrinsecum non includens rationem mensurae sit unicum tantum, cum multa alia videantur inter arguendum probabiliter numerasse.

Alia ratio sufficientiae expenditur

16. Aliter deducunt hanc sufficientiam quidam scotistae, nimirum, accidens aliud esse absolutum, aliud respectivum; absolutum esse quantitatem vel qualitatem; respectivum, aliud esse intrinsecus adveniens, et esse aliquid, aliud extrinsecus adveniens. Et hoc rursus aut pertinet ad causalitatem, aut ad mensuram, aut ad ordinem. Si ad causalitatem, vel active vel passive, et sic constituitur actio et passio. Si ad mensuram, vel quantitas permanentis, et sic est ubi, vel successivae, et est *quando.* Si ad ordinem, aut partium, et est *situs;* aut totius, et est *habitus.* Sed in hac sufficientia sunt aliquae difficultates tactae in praecedenti; et praeterea miscetur in ea distinctio illa relationum intrinsecus et extrinsecus advenientium, quae et a multis censetur falso conficta, et ut minimum est incertissima, et ideo inepta ad rem certam explicandam. Ac denique in omnibus illis subdivisionibus, nulla ratio earum redditur, sed voluntarie assumuntur, et in eis rationes aliquorum praedicamentorum non recte explicantur, ut, verbi gratia, quod habitus sit ordo totius; nam etiam locus potest dici ordo totius, et alia quae in suis locis tractabimus.

17. *Ocham qualem sufficientiae rationem assignet.*— Aliter Ocham, in sua Logica, I p., c. 41, et Quodl. V, q. 22, colligit hanc sufficientiam ex sufficientia interrogationum quae de prima substantia fieri possunt, scilicet, quanta sit, qualis, etc., atque ita numerat novem interrogationes. Verum tamen huius numeri nullam rationem reddit in interrogationibus ipsis, atque ita eamdem relinquit difficultatem.

Unde divisionis sufficientia habeatur

18. Quorcirca verum esse existimo quod Avicen. dixisse referunt, non posse ratione propria et a priori demonstrari tot esse genera summa, et non plura nec pauciora. Unde neque Aristoteles alicubi hoc demonstrare conatus est, sed tamquam certum id semper supponit. Potestque in hunc modum declarari, quia, sicut de subiecto scientiae non potest demonstrari an sit, sed id supponendum est, ita etiam metaphysica non demonstrat, sed supponit ens, et pari ratione non demonstrat a priori esse aliqua prima genera sub ente contenta; nam eadem est utriusque ratio. Immo, qui putant ens non habere conceptum obiectivum, dicent non aliter supponi ens esse quam supponendo haec summa genera esse. Addo in universum esse probabile quoties dividuntur gradus, genera aut species rerum, non posse a priori demonstrari tot esse et non plura, nisi tunc solum quando ad duo membra contradictorie opposita revocatur divisio; nam tunc necesse est omnia sub diviso comprehensa in alterutro illorum membrorum contineri. At vero quando divisio fit per plures differentias aut modos positivos, non video quomodo possit a priori demonstrari tot esse membra dividenda et non plura. Sicut in superioribus dicebamus, quamvis solum dividantur a nobis quatuor substantiarum gradus, non tamen demonstrari non esse plures, saltem possibiles, sed solum ostendi non esse plures nobis notos, et inde ad summum posse coniici non esse plures possibiles. Ita ergo censeo de decem generibus summis, nimirum, eorum sufficientiam non aliter nobis constare quam quia ex omnibus effectibus quos experimur non innotescunt nobis plura genera entium; haec autem omnia inveniuntur primo diversa in rationibus suis, ita ut in nullo alio genere conveniant; quod autem hoc ita sit, non potest melius ostendi quam respondendo difficultatibus propositis. Hoc autem in prae-

esto no puede llevarse a cabo con exactitud en la cuestión presente, ya que aquéllas se refieren a las materias de todos los predicamentos y dependen del perfecto conocimiento de éstos; y, por ello, indicaremos aquí brevemente algunas cosas, y en las demás habrá que aguardar a la exposición de cada uno de los predicamentos.

De dónde se saca la diversidad primaria entre los géneros de los accidentes

19. *Impugnación.*— Por tanto, para tratar acerca de la dificultad del primer punto, hay que ver, en primer lugar, qué grado de distinción es necesario para multiplicar los géneros supremos de los accidentes, y de dónde se ha de tomar. En efecto, cuánto deben distinguirse los géneros de los accidentes del género de la sustancia, se ha tratado ya antes. Por consiguiente, afirman algunos que para distinguir los géneros de los accidentes es necesaria una distinción real mutua de las cosas contenidas bajo esos géneros, porque no sólo se distinguen como entes reales, sino que tienen diversidad máxima, ya que no convienen en nada, ni se mezclan entre sí, como afirma Aristóteles, VIII de la *Metafísica*, c. últ., y I *Poster.*, c. 11. Y, por ello, parecen exigir una distinción real. Pero, sin embargo, de acuerdo con este parecer, serían pocos los predicamentos accidentales. En efecto, como se verá por lo que sigue, lo mismo que son solamente dos los predicamentos distintos realmente de la sustancia por sí mismos, a saber, la cantidad y la cualidad, así también son solamente ésos los que en los predicamentos de los accidentes son realmente y por sí mismos distintos entre sí. Y digo *por sí mismos* porque, por razón de estos predicamentos que se distinguen entre sí realmente, pueden distinguirse los otros realmente, ya sea de alguno de éstos, ya entre sí, como, por ejemplo, la acción de alteración, por tender a la cualidad e identificarse realmente con ella, se distingue realmente de la sustancia y de la cantidad, y de todas aquellas cosas de las que se distingue realmente esa cualidad, y lo mismo sucede con todos los otros accidentes. Pues que en todos los restantes no se da esa distinción real por sí misma es manifiesto, ya que ni las relaciones se distinguen de sus fundamentos, ni los seis últimos predicamentos son con propiedad entes, sino, a lo sumo, modos de los entes, como se verá por su exposición. Más todavía, tampoco la cualidad

senti quaestione non potest exacte fieri, quia illae attingunt omnium praedicamentorum materias et ex eorum perfecta cognitione pendent; et ideo breviter hic aliqua indicabimus et in caeteris expectanda est singulorum praedicamentorum tractatio.

Unde sumatur prima diversitas inter genera accidentium

19. *Impugnatur.*— Ut ergo de primi capitis difficultate dicamus, videndum imprimis est quanta distinctio necessaria sit ad genera summa accidentium multiplicanda, et unde sumenda sit. Quantum enim distingui debeant accidentium genera a genere substantiae, iam supra tractatum est. Dicunt ergo aliqui [1], ad distinguenda genera accidentium necessariam esse mutuam realem distinctionem rerum sub illis generibus contentarum, quia et distinguuntur ut entia realia, et summam habent diversitatem, cum in nullo conveniant, nec inter se misceantur, ut Aristoteles ait, VIII Metaph., c. ult., et I Poster., c. 11. Et ideo videntur requirere distinctionem realem. Sed tamen iuxta hanc sententiam pauca quidem essent praedicamenta accidentium. Nam, ut ex sequenti constabit, sicut duo tantum sunt praedicamenta a substantia realiter distincta per sese, scilicet, quantitas et qualitas, ita etiam eadem tantum sunt in praedicamentis accidentium realiter ac per sese inter se distincta. Dico autem *per sese*, quia ratione horum praedicamentorum, quae inter se realiter distinguuntur, possunt alia distingui realiter vel ab aliquo istorum, vel inter se, ut actio, verbi gratia, alterationis, quia ad qualitatem tendit et cum ea realiter identificatur, distinguitur realiter a substantia et quantitate et ab omnibus a quibus qualitas illa realiter distinguitur, et idem est in omnibus aliis accidentibus. Nam quod in caeteris omnibus non interveniat per se illa realis distinctio, patet, quia nec relationes distinguuntur a suis fundamentis, neque sex ultima praedicamenta sunt propria entia, sed ad summum modi entium, ut ex discursu constabit. Quin potius nec qualitas secundum totam latitu-

[1] Paul. Ven., in sua Metaph., c. 21.

—en toda su amplitud— se distingue realmente de la cantidad, pues la figura no es una realidad distinta de la cantidad, sino un modo suyo, por lo cual tampoco se distingue por sí realmente de la sustancia, sino por medio de la cantidad. Finalmente, hemos mostrado antes que para distinguir en general el género del accidente de la sustancia no se requiere necesariamente una distinción real; por consiguiente, mucho menos será necesaria entre los accidentes.

Segunda opinión

20. La segunda opinión, muy extendida, parece que afirma que, al menos entre los diversos géneros de accidentes, es necesaria una distinción modal que sea verdadera distinción actual y *ex natura rei,* antecedente en la realidad a la operación de la mente; de tal manera que, o un género del accidente sea modo del otro, o ambos sean modos distintos de un tercero. Y al menos el fundamento de la opinión precedente parece demostrar esto, que tales géneros se distinguen en el ámbito del ente y son primariamente diversos. En segundo lugar se confirma mejor, porque las realidades que se distinguen en género subalterno o en especie dentro del mismo predicamento del accidente, es menester que se distingan al menos modalmente; por consiguiente, mucho más las que se distinguen con un género predicamental. Y la consecuencia es clara, porque es mucho mayor la diversidad y distinción que se da entre los géneros predicamentales, ya que ni siquiera pueden tener algunas de las diferencias comunes que pueden tener las realidades de un mismo predicamento. El antecedente es manifiesto porque la distinción específica es una distinción verdadera y esencial; por consiguiente, si se da entre extremos reales, es una distinción de esencias reales, pues la mera distinción de razón entre cosas que son reales no es suficiente para que se digan esencialmente diversas, a la manera como no pueden llamarse esencialmente distintas la sabiduría y la justicia divina. En tercer lugar, urge en el caso presente la dificultad aludida al principio, ya que, si por lo menos no interviene esta distinción entre los géneros supremos, no puede haber explicación de por qué se distinguen diez predicamentos más bien que un número mayor o menor, pues, en el orden conceptual, o bien pueden distinguirse más modos, o pueden éstos reducirse a un número menor

dinem suam realiter a quantitate distinguitur, nam figura non est res distincta a quantitate, sed modus eius, unde nec per sese a substantia distinguitur realiter, sed per quantitatem. Denique supra ostendimus, ad distinguendum in universum genus accidentis a substantia, non esse necessariam realem distinctionem; multo ergo minus necessaria erit inter accidentia.

Secunda opinio

20. Secunda sententia, et valde communis, esse videtur saltem esse necessariam distinctionem modalem inter diversa genera accidentium, quae sit vera distinctio actualis et ex natura rei, antecedens in re operationem mentis; ita ut vel unum genus accidentis sit modus alterius, vel ambo sint distincti modi alicuius tertii. Et hoc saltem videtur convincere fundamentum praecedentis sententiae, quod haec genera distinguuntur sub ente et sunt primo diversa. Secundo confirmatur amplius, quia quae distinguuntur genere subalterno vel specie in eodem praedicamento accidentis, necesse est distingui saltem modaliter; ergo multo magis quae praedicamentali genere distinguuntur. Patet consequentia, quia multo maior est diversitas et distinctio inter genera praedicamentalia, cum nec differentias aliquas possint habere communes, quas habere possunt res eiusdem praedicamenti. Et antecedens patet, quia distinctio specifica est vera et essentialis distinctio; ergo, si sit inter extrema realia, est distinctio essentiarum realium, nam sola distinctio rationis inter ea quae sunt realia non satis est ut ea dicantur essentialiter diversa, ut sapientia et iustitia divina non possunt dici essentialiter distincta. Tertio, ad hoc urget difficultas in principio tacta, quia si haec saltem distinctio non intercedit inter genera summa, non potest reddi ratio cur decem potius quam plura vel pauciora distinguantur, quia secundum rationem, vel possunt plures modi distingui, vel hi possunt ad pauciora capita revocari. Quarto, quia, ut genus

de grupos. En cuarto lugar, porque, para que un género cualquiera de accidente se distinga del género de la sustancia, es menester, por lo menos, una distinción modal entre ellos; por consiguiente, también para distinguir entre sí los géneros supremos de los accidentes. La consecuencia es clara, porque son tan primariamente diversos los géneros de los accidentes entre sí, como respecto de la sustancia.

21. *Refutación.*— Sin embargo, esta opinión no puede defenderse en general; pues, en primer lugar, acerca de todas las relaciones predicamentales es para mí muy probable que actualmente no se distingan en la realidad, respecto de sus fundamentos, ni como una cosa, ni como un modo distinto *ex natura rei,* sino sólo conceptualmente, o sea, por la connotación del otro extremo. En segundo lugar, sobre la acción y la pasión entre sí es casi general la opinión de que no se distinguen actualmente *ex natura rei,* y que, sin embargo, constituyen predicamentos diversos. Por causa de este argumento sobre todo, se apartan de la opinión referida Soncinas, V *Metaph.,* q. 13, y Iavello, q. 16, que afirma lo mismo sobre la relación y el fundamento; y se verá más ampliamente por lo que digamos después sobre la acción y la pasión. Además, el *sitio* y el *donde,* si se toman proporcionalmente como *sitio* y *donde* intrínsecos, o como extrínsecos, no pueden distinguirse entre sí *ex natura rei.* Más todavía, tampoco el lugar tomado como lugar extrínseco se distingue *ex natura rei* de la superficie, sino sólo por la connotación. Y lo mismo ocurre con el vestido, en cuanto tiene razón de hábito y denomina al que está vestido; pues por esto no se añade, mediante el vestido, ningún modo real sobre la cantidad, figura y sitio de aquél. Y lo mismo, finalmente, ocurre con el *cuando,* ya sea su forma la duración en general, ya sea el tiempo, puesto que ni se distingue *ex natura rei* la duración de la cosa que dura, ni el tiempo del movimiento. Todo esto lo tomamos ahora como más probable para nosotros; con todo, se ha de probar en lo que sigue. Por lo cual, opino que, si el número de los predicamentos, además de aquellos tres que se distinguen entre sí realmente, hubiese de ser completado solamente con los otros modos accidentales actualmente distintos en la realidad y primariamente diversos, tanto entre sí como respecto de los tres citados predicamentos, solamente podrían añadirse a aquellos tres otros dos, a saber,

aliquod accidentis a genere substantiae distinguatur, necessaria est saltem modalis distinctio inter illa; ergo et ad distinguendum summa genera accidentium inter se. Patet consequentia, quia tam sunt primo diversa genera accidentium inter se quam a substantia.

21. *Improbatur.*— Haec vero sententia non potest in universum defendi; nam imprimis de relationibus omnibus praedicamentalibus est mihi probabilissimum non distingui actu a parte rei a suis fundamentis, nec tamquam rem, nec tamquam modum ex natura rei distinctum, sed solum ratione seu connotatione alterius extremi. Deinde, de actione et passione inter se est fere[1] communis sententia non distingui actualiter ex natura rei, et tamen constituunt diversa praedicamenta. Propter quod praecipue argumentum recedunt a dicta sententia Sonc., V Metaph., q. 13, et Iavell., q. 16, qui idem ait de relatione et fundamento; constabitque latius ex dicendis infra de actione et passione. Praeterea *situs* et *ubi,* si proportionaliter sumantur pro *situ* et *ubi* intrinsecis, vel pro extrinsecis, non possunt inter se ex natura rei distingui. Immo et locus sumptus pro loco extrinseco non distinguitur ex natura rei a superficie, sed tantum connotatione. Idem etiam est de veste, ut habet rationem habitus, et denominat vestitum; nullus enim modus realis per hoc additur veste supra quantitatem, et figuram ac situm eius. Idem denique est de *quando,* sive forma eius sit duratio in communi, sive tempus, quia nec duratio a re quae durat, nec tempus a motu ex natura rei distinguitur. Quae omnia nunc sumimus ut probabiliora nobis, in sequentibus autem probanda sunt. Quocirca opinor, si numerus praedicamentorum ultra illa tria quae realiter inter se distinguuntur, solum esset complendus ex aliis modis accidentalibus in re ipsa actualiter distinctis ac primo diversis, tam inter se quam ab illis tribus praedicamentis, solum posse illis tribus addi alia duo, scilicet, dependentiam seu actio-

[1] En algunas ediciones, p. ej., en la Vivès, está sustituida por *vere.* (N. de los EE.)

la dependencia o la acción y el *donde,* o a lo más tres, si es que tal vez algunas relaciones expresan modos propios distintos *ex natura rei,* de lo cual trataremos después.

Opinión tercera y su aceptación

22. La tercera opinión es la que juzga que, para la distinción de los predicamentos, basta con la distinción según nuestro modo de concebir, fundada en la realidad, la cual llaman algunos distinción de razón raciocinada, y otros distinción formal. Así piensan Soncinas y Iavello, y más ampliamente Capréolo, *In I,* dist. 8, q. 2, ad 18 y 19; Ockam, *In I,* dist. 24, q. 2, ad 1 en favor de la op. 1.ª, y dist. 3, q. 3, donde trata de las relaciones, e *In II,* q. 2, y *Quodl.* V, q. 22; Enrique, en la *Summa,* a. 32, q. 5. Y esto mismo piensan los que dicen que los predicamentos se distinguen según los diversos modos de predicar acerca de la sustancia primera, que es el fundamento de todos los predicamentos. De este modo se expresa Santo Tomás, V *Metaph.,* lec. 9, y XI *Metaph.,* lec. 9, al final; y Alejandro de Hales, V *Metaph.,* text. 14, donde también indica esto el Comentador. Pero como el modo de predicarse sigue al modo de ser, como afirma Santo Tomás en el primer lugar citado antes, por ello viene a ser lo mismo decir que los predicamentos se distinguen según sus diversos modos de ser, como se expresa Santo Tomás en la q. 1 *De Veritate,* a. 1, y otros varios de los mencionados autores; con tal de que entendamos que esos diversos modos de ser no es preciso que sean actualmente distintos en la realidad, sino que tienen fundamento suficiente, por razón del cual pueden distinguirse conceptualmente de tal manera que de ellos surjan unos modos de predicación primariamente diversos según la razón de concebir y de abstraer los diversos géneros.

23. Ahora bien, esta opinión expuesta así se prueba suficientemente con lo que se dijo en contra de las otras, pues, si los predicamentos de los accidentes no se distinguen entre sí ni realmente ni *ex natura rei* o modalmente, no pueden distinguirse de otra manera que conceptualmente, porque no queda otro modo de distinción y, sin embargo, es preciso que medie alguna distinción entre los predicamentos. Además, como en la distinción de razón se da cierta amplitud, es

nem, et *ubi,* vel ad summum tria, si fortasse aliquae relationes dicunt proprios modos ex natura rei distinctos, de quo postea.

Tertia sententia eiusque approbatio

22. Est ergo tertia opinio, quae ad praedicamentorum distinctionem sufficere censet distinctionem ex modo concipiendi nostro fundato in re, quae a quibusdam vocatur distinctio rationis ratiocinatae, ab aliis appellatur distinctio formalis. Ita sentiunt Sonc. et Iavell., et latius Capreol., In I, dist. 8, q. 2, ad 18 et 19; Ocham, In I, dist. 24, q. 2, ad 1 pro prima opinione, et dist. 3, q. 3, ubi agit de relationibus, et In II, q. 2, et Quodl. V, q. 22; Henric., in Summa, a. 32, q. 5. Et hoc ipsum sentiunt qui dicunt praedicamenta distingui penes diversos modos praedicandi de prima substantia, quae est fundamentum praedicamentorum omnium. Quomodo loquitur D. Thomas, V Metaph., lect. 9, et XI Metaph., lect. 9, in fine; et Alex. Alens., V Metpah., text. 14, ubi etiam Commentator id significat. Quia vero modus praedicandi consequitur modum essendi, ut D. Thomas priori loco supra citato dicit, ideo in idem redit dicere praedicamenta distingui penes diversos modos essendi, ut loquitur D. Thomas, q. 1, de Veritate, a. 1, et nonnulli alii ex praedictis auctoribus, dummodo intelligamus illos diversos modos essendi non oportere esse actu distinctos a parte rei, sed habere sufficiens fundamentum, ratione cuius possint ita ratione distingui ut ex eis consurgant modi praedicandi primo diversi secundum rationem concipiendi et abstrahendi diversa genera.

23. Haec autem sententia sic exposita sufficienter probatur ex dictis contra alias, nam, si praedicamenta accidentium non distinguuntur inter se realiter, nec ex natura rei, aut modaliter, non possunt nisi ratione distingui, quia non superest alius distinctionis modus, cum tamen necesse sit distinctionem aliquam inter praedicamenta intervenire. Rursus, cum in distinctione rationis sit latitudo,

preciso que esta distinción de los predicamentos sea máxima; porque, en primer lugar, no puede ser solamente de razón raciocinante, ya que ésta no tiene fundamento en la realidad, sino que se finge o surge solamente por la comparación que establece el entendimiento; por esto puede multiplicarse hasta el infinito; por consiguiente, la distinción de razón debe ser tal que tenga un fundamento en la realidad. Y como los géneros de los predicamentos, tal como nosotros los concebimos y abstraemos, son primariamente diversos, es preciso que el fundamento de esta distinción sea tal que surjan de él relaciones o modos de denominación de la primera sustancia, que no puedan reducirse a un concepto genérico. Por lo cual, aun cuando entre las mismas formas o cuasi formas de los diversos predicamentos no haya siempre una distinción actual en la realidad, sin embargo la distinción conceptual de ellas se toma siempre de la comparación o relación con realidades realmente distintas, como la de la acción y la pasión se toma por la comparación con el principio de acción o de pasión, y así en lo demás. Todo esto se verá mejor con la explicación de todos los predicamentos.

Se resuelven los fundamentos de las otras opiniones

24. *Primero.*— Ni se oponen a esto los motivos de las demás opiniones expuestas hace poco. Pues al primero hay que responder que para distinguir los diversos géneros dentro del ente es necesario que todos ellos sean reales, pero no que sean distintos actualmente en la realidad; porque la distinción de algunos géneros puede darse en el orden conceptual. Y se ha de tomar en la misma proporción cuando se les llama primariamente diversos, es decir, en ese género de diversidad o de distinción que participan; pues, según él, no se reducen a un género común.

25. *Segundo.*— Respecto al segundo, en primer lugar se niega el antecedente; pues, según la opinión de muchos, en el predicamento de la cualidad la misma forma del calor en cuanto término de movimiento está en la especie de cualidad pasible, y en cuanto es principio activo pertenece a la especie de la potencia. Y la misma superficie, en cuanto modifica intrínsecamente al cuerpo que la con-

videtur necessarium ut haec distinctio inter praedicamenta sit maxima; nam imprimis non potest esse solius rationis ratiocinantis, quia haec non habet fundamentum in re, sed fingitur aut consurgit solum ex comparatione intellectus; unde potest in infinitum multiplicari; debet ergo esse talis distinctio rationis quae in re habeat fundamentum. Et quia praedicamentorum genera, ut a nobis concipiuntur et abstrahuntur, sunt primo diversa, ideo necesse est tale esse fundamentum huius distinctionis ut ex eo consurgant habitudines vel modi denominandi primam substantiam, qui non possint ad unum genericum conceptum reduci. Quapropter, licet inter ipsas formas seu quasi formas diversorum praedicamentorum non semper sit distinctio actualis in re, semper tamen earum distinctio secundum rationem sumitur ex comparatione vel habitudine ad res in re ipsa distinctas, ut inter actionem et passionem, ex comparatione ad principium agendi vel patiendi, et sic de aliis. Quae omnia ex discursu praedicamentorum omnium latius constabunt.

Solvuntur fundamenta aliarum opinionum

24. *Primum.*— Neque obstant motiva aliarum opinionum proxime posita. Ad primum enim respondetur, ad distinguenda varia genera sub ente necessarium esse ut omnia illa realia sint, non tamen ut actualiter sint in re distincta, quia distinctio aliquorum generum esse potest secundum rationem. Et cum eadem proportione sumendum est, cum dicuntur primo diversa, nimirum in eo genere diversitatis aut distinctionis, quod participant; nam secundum illud non reducuntur ad unum commune genus.

25. *Secundum.*— Ad secundum negatur imprimis antecedens; nam iuxta multorum opinionem, in praedicamento qualitatis eadem forma caloris, ut est terminus motus, est in specie passibilis qualitatis, et, ut est principium agendi, est in specie potentiae. Et eadem superficies, ut afficit intrinsece corpus continens, est in specie superficiei; ut

tiene, está en la especie de superficie; en cambio, en cuanto ella contiene otra cosa, está en la especie de lugar bajo el mismo género de la cantidad. Y (lo que es más seguro) la relación de semejanza y desemejanza son diversas específicamente, aun cuando realmente no se distingan en el mismo fundamento. Ni importa que la distinción específica se llame esencial, ya que esto mismo se ha de entender proporcionalmente, a saber, ya se trate de la distinción real, ya de la predicamental, o sea, de la conceptual. Y no es el mismo caso el de los atributos divinos; pues éstos, aun cuando se distingan conceptualmente, a causa de la infinitud que tienen en el género de ente, se incluyen mutuamente de modo esencial; por esto, en el ámbito de la distinción de razón se distinguen menos que los géneros o las especies diversas.

26. *Tercero.*— A lo tercero se responde que, con esto, más bien se resuelve con mayor facilidad la primera dificultad expuesta al principio de la sección; pues a toda ella se responde con una palabra: que con la inducción hecha allí se prueba lógicamente que no se necesita una distinción *ex natura rei* entre todos los predicamentos. Ahora bien, cómo hay que distinguir en particular cada uno de los géneros de accidentes entre sí, no podemos decirlo en este lugar, si previamente no declaramos exactamente la razón de cada uno de ellos; y, por lo mismo, acerca de esa dificultad no podemos decir más cosas de momento.

27. *Cuarto.*— Al cuarto se respondió ya antes, cuando tratamos de la distinción de la sustancia y el accidente, que, o bien se requiere una mayor distinción entre la sustancia y el accidente que entre los géneros de los accidentes entre sí, o ciertamente que, aunque el accidente físico se distinga de la sustancia *ex natura rei*, el accidente metafísico, en cambio, o sea, el predicamental, no se distingue siempre de este modo en la realidad, sino que a veces se distingue por nuestro concepto y por la connotación de alguna realidad extrínseca.

¿Puede darse algún género común a muchos predicamentos de accidentes?

28. *Opinión de algunos.*— En la confirmación de la primera dificultad propuesta al principio se acometía otra dificultad, a saber, si éstos géneros de los accidentes se distinguen de tal manera que ni todos ni alguno de ellos puedan

vero aliud continet, est in specie loci sub eodem genere quantitatis. Et (quod certius est) relatio similitudinis et dissimilitudinis sunt specie diversae, quamvis in re non distinguantur in eodem fundamento. Nec refert quod distinctio specifica dicatur essentialis; nam hoc ipsum est cum proportione intelligendum, scilicet, de distinctione reali, aut de praedicamentali, seu conceptibili. Neque est simile de attributis divinis; nam illa, etiam si distinguantur ratione, propter infinitatem quam habent in genere entis, se mutuo essentialiter includunt; unde in latitudine distinctionis rationis minus distinguuntur quam genera vel species diversae.

26. *Tertium.*— Ad tertium respondetur hinc potius facilius expediri primam difficultatem in principio sectionis tactam; nam ad totam illam uno verbo respondetur recte inductione ibi facta probari non esse necessariam distinctionem ex natura rei inter omnia praedicamenta. Quomodo autem sint in particulari singula genera accidentium inter se distinguenda, non possumus hoc loco dicere, nisi prius uniuscuiusque rationem exacte declaremus; et ideo de illa difficultate plura nunc dicere non possumus.

27. *Quartum.*— Ad quartum iam supra responsum est, cum de distinctione substantiae et accidentis ageremus, vel maiorem distinctionem requiri inter substantiam et accidens quam inter genera accidentium inter se, vel certe, quamvis accidens physicum distinguatur ex natura rei a substantia, accidens vero metaphysicum seu praedicamentale non semper ita distingui in re, sed interdum conceptione nostra et connotatione alicuius extrinseci.

Possitne dari aliquod genus commune multis praedicamentis accidentium

28. *Aliquorum sententia.*— In confirmatione primae difficultatis in principio positae petebatur alia difficultas, nimirum, an haec genera accidentium ita distinguantur ut neque omnia neque aliqua eorum possint ha-

tener algún género común. En efecto, algunos modernos no juzgan inconveniente que se dé algún género común o a todos esos miembros, o a algunos de ellos; esto parecen persuadir, en efecto, los argumentos propuestos antes. Y no es obstáculo que convengan en algún género, para que esa división en nueve géneros y otros tantos predicamentos de accidentes haya sido propuesta acertadamente y sea necesaria; porque esa división se ha dado a fin de que todas las cosas quedasen incluidas artificialmente en clases determinadas, de las cuales pudiésemos valernos con más facilidad para conocer las naturalezas de las cosas, y para que se pudiese distinguir fácilmente de sus accidentes la esencia de una cosa. Ahora bien, para este fin no sería suficiente la distinción en dos o tres miembros, aun cuando fuese posible, y, por ello, fue menester en los accidentes distinguir esos géneros que dicen diversas relaciones a la sustancia, sin atender para nada a una conveniencia confusa en algún género superior. Se añade a esto que nunca hemos leído en Aristóteles expresamente que diversos predicamentos no puedan convenir en un género. Pues, en el lugar citado antes, del VIII de la *Metafísica,* text. últ., no dice eso abiertamente, sino que afirma solamente que el ente no se pone en las definiciones de los géneros primeros y que, consiguientemente, no es género, pero no dice que no pueda haber ningún otro género común. En cambio, en el lib. X, c. 5, dice ciertamente que las cosas que difieren en la figura de predicación difieren en género; sin embargo, dice lo mismo de lo corruptible y lo incorruptible, y, a pesar de todo, no por eso se excluye un género lógico común. Más todavía, de ese pasaje puede deducirse que los géneros de los predicamentos no son primariamente diversos por necesidad, ya que allí establece una separación entre lo diferente y lo diverso, pues las cosas diversas no difieren por algo distinto, sino por sí mismas, ya que no convienen en nada; *en cambio, lo diferente* —afirma— *es diferente por algo; por lo cual es menester que haya algo igual en lo que difieran; y esto igual o es género o es especie, pues todo lo que es diferente, difiere por el género o por la especie.* En este pasaje no coloca a las cosas que difieren en género entre las que son diversas, sino entre las que propiamente son diferentes. Y añade ejemplos de las cosas que difieren de este modo al decir: *Por el género difieren ciertamente las cosas que no tienen una materia común, ni generación*

bere aliquod unum commune genus. Aliqui enim moderni non existimant inconveniens dari aliquod genus commune, vel omnibus illis membris, vel aliquibus eorum; id enim argumenta superius facta videntur convincere. Et non obstat convenientia in aliquo genere quominus divisio illa novem generum, et totidem praedicamentorum accidentium convenienter sit tradita et fuerit necessaria; quia illa divisio data est ut res omnes ad certas classes artificiose redigerentur, quibus facilius uti possemus ad rerum naturas cognoscendas et ut facile posset rei essentia ab accidentibus distingui. Ad hoc autem non satis fuisset distinctio per duo vel tria membra, etiamsi illa esset possibilis, et ideo oportuit in accidentibus ea genera distinguere quae dicunt diversas habitudines ad substantiam, nihil curando de convenientia confusa in superiori aliquo genere. Accedit, quod apud Aristotelem nunquam expresse legimus diversa praedicamenta non posse in uno genere convenire. Nam in loco superius citato, ex VIII Metaph., text. ult., non id dicit aperte, sed solum ait ens non poni in definitionibus primorum generum, et consequenter non esse genus, non tamen dicit nullum aliud posse esse commune genus. In lib. autem X, c. 5, dicit quidem ea quae differunt praedicationis figura, genere differre; tamen idem dicit de corruptibili et incorruptibili, et tamen non propterea excluditur commune genus logicum. Quin potius, ex eo loco sumi potest genera praedicamentorum non necessario esse primo diversa, nam ibi discrimen constituit inter differentia et diversa, nam diversa non aliquo, sed seipsis differunt, quia in nullo conveniunt; *differens vero* (ait) *aliquo differens est; quare necesse est aliquid idem esse quo differunt; hoc vero idem aut genus, aut species est, omne namque differens aut genere aut specie differt.* Ubi ea quae differunt genere non collocat inter ea quae sunt diversa, sed inter ea quae sunt proprie differentia. Et subdit exempla eorum quae hoc modo genere differunt, dicens: *Genere quidem, quorum non est communis materia, neque mu-*

mutua, como, por ejemplo, las que tienen una figura diferente de predicación; por consiguiente, las que difieren por el predicamento, difieren genéricamente, no como primariamente diversas.

29. *Opinión verdadera y común.—* A pesar de todo, hay que afirmar con la opinión común que todos estos miembros se distinguen dentro del ente o del accidente como géneros primariamente diversos, es decir, no contenidos —ni todos, ni algunos de ellos— bajo ningún otro superior. Esta es la opinión de Aristóteles en los referidos lugares, y sobre todo en I *Poster.*, c. 11, y, por ello, cuasi por antonomasia suele llamar a los predicamentos *géneros;* por esto, en el c. 9 *Praedicam.* concluye así: *Por consiguiente, sobre los géneros propuestos, basten las cosas dichas.* Y Porfirio, en el c. *De Specie,* afirma que en cada uno de los predicamentos hay no sólo especies que se colocan bajo el género y no contienen por debajo de sí más que individuos, sino también géneros que contienen por debajo de sí especies y están contenidos en un género, y algún género que es solamente género y no especie. Y Damasceno, en su *Dialectica,* c. 36, cuando distingue diez predicamentos, dice: *Hay que saber, sin embargo, que cada uno de esos géneros es un género supremo.* Y además: *Luego de estos diez predicamentos, es decir, géneros supremos, solamente uno es sustancia, y los nueve restantes, accidentes.* Y ésta es la opinión común de todos los filósofos, los cuales enseñan consecuentemente que los géneros supremos de los predicamentos no constan de género y diferencia, ni son propiamente definibles, sino que son conceptos simples.

30. Por lo dicho también en la sección anterior se ve que no puede darse ninguna razón suficiente de dicha división, a no ser que todos sus miembros sean géneros supremos. Y la misma razón existe para el número de los diez predicamentos; pues el predicamento no es otra cosa que la debida disposición y coordinación de los predicados esenciales, de los cuales aquellos que se predican *in quid* del individuo, están colocados encima de aquél en línea recta, ascendiendo desde los inferiores a los superiores; y esta línea, lo mismo que no comienza sino desde lo ínfimo, es decir, del individuo, así no termina sino en un género supremo; de lo contrario, no puede darse ninguna razón suficiente de por qué termina en un género más bien que en otro. Ni tampoco podría darse explicación de por

tua generatio, ut puta quorum alia praedicationis figura est; ergo quae praedicamento differunt, genere differunt, non ut primo diversa.

29. *Vera et communis sententia.—* Nihilominus dicendum est cum communi sententia haec omnia membra sub ente vel accidente distingui ut genera primo diversa, id est, sub nullo superiori genere contenta, neque omnia, neque illorum aliqua. Haec est sententia Aristotelis citatis locis, et praesertim I Poster., c. 11, et ideo quasi per antonomasiam vocare solet praedicamenta *genera;* unde in c. 9 Praedicam., ita concludit: *De generibus ergo propositis, ea quae sunt dicta sufficiant.* Et Porphyr., in c. de Specie, ait in singulis praedicamentis esse et species, quae collocantur sub genere et sub se non continent nisi individua, et genera, quae sub se continent species et sub genere continentur, et genus aliquod, quod tantum est genus et non species. Et Damasc., in sua Dialectica, c. 36, cum decem praedicamenta distinxisset, ait: *Sciendum est autem unumquodque horum generum summum genus esse.* Et rursus: *Horum porro decem praedicamentorum, hoc est summorum generum, unum dumtaxat substantia est, reliqua novem accidentia.* Et haec est sententia communis omnium philosophorum, qui propterea docent suprema genera singulorum praedicamentorum non constare genere et differentia, nec esse proprie definibilia, sed esse conceptus simplices.

30. Ex dictis etiam superiori sectione constat nullam posse reddi sufficientem rationem illius divisionis, nisi omnia membra eius sint summa genera. Atque eadem ratio est de numero decem praedicamentorum; nam praedicamentum nihil aliud est quam debita dispositio et coordinatio essentialium praedicatorum, ex quibus ea quae in quid praedicantur de individuo, supra illud in recta linea collocantur, ab inferioribus ad superiora ascendendo; haec autem linea, sicut ab infimo, id est, ab individuo incipit, ita non terminatur nisi ad aliquod genus summum, alias nulla sufficiens ratio reddi potest cur in uno genere potius quam in alio terminetur. Nec etiam poterit reddi ratio

qué la sustancia no constituya dos o tres predicamentos, a saber, del cuerpo y el espíritu, o del cuerpo corruptible e incorruptible y el espíritu, o al menos de la sustancia corruptible e incorruptible, a las cuales llama Aristóteles diversas genéricamente. Y, al contrario, no habrá razón alguna por la que la acción y la pasión no pertenezcan al mismo predicamento, y así en lo demás. Finalmente, la razón *a priori* debe ser que el modo de contracción o de determinación del ente o del accidente a estos grupos supremos de los predicamentos no se da por una verdadera composición mediante una diferencia que pueda hallarse fuera de la razón del género; esta prueba la apuntó antes Aristóteles en el II de la *Metafísica,* y la hemos explicado en lo que precede refiriéndonos a la división del ente en sustancia y accidente. En cambio, la división presente del accidente en nueve géneros se explicará en la sección siguiente, y, por lo mismo, sobre esta primera parte de dicha confirmación no diremos aquí nada más.

31. *Los géneros de diversos predicamentos no convienen en ninguna diferencia esencial.*— En cambio, en lo referente a la otra parte de la misma confirmación hay que negar que los géneros de diversos predicamentos convengan en alguna diferencia esencial y propiamente contractiva del género. Pues, aun cuando se den algunos conceptos comunes a muchos predicamentos, que se predican de ellos a manera de diferencias, como son los que se enumeran en ese argumento, sin embargo, o son solamente conceptos negativos, o no son unívocos, sino análogos, o ciertamente no son diferencias que contraigan algún género común y que estén fuera de la razón de éste, sino modos simples que determinan alguna razón trascendental a la que incluyen intrínsecamente; como, por ejemplo, aquellos dos miembros, *corpóreo* e *incorpóreo,* son muy equívocos y análogos, pues pueden dividir el ente en sustancia y accidente, y sólo del segundo modo pueden tener razón de diferencias respecto de la sustancia completa, a la cual no incluyen en su concepto precisivo; pero no respecto del ente o del accidente, a los cuales incluyen necesariamente en sus conceptos, aunque sean precisivos. En cambio, sobre la diferencia de absoluto y relativo, hay que decir que la razón de absoluto consiste en una negación y que, por ello, no constituye la diferencia esencial común a

cur substantia non constituat duo vel tria praedicamenta, nempe corporis et spiritus, vel corporis corruptibilis et incorruptibilis, et spiritus, vel saltem substantiae corruptibilis et incorruptibilis, quas Aristoteles vocat genere diversas. Et e converso, nulla erit ratio cur actio et passio ad idem praedicamentum non pertineant, et sic de aliis. Ratio denique a priori esse debet, quia modus contractionis vel determinationis entis aut accidentis ad haec suprema capita praedicamentorum non est per veram compositionem per differentiam quae possit esse extra rationem generis, quam rationem tetigit Aristoteles in II Metaph., et eam in superioribus declaravimus, quoad divisionem entis in substantiam et accidens. Quoad praesentem vero divisionem accidentis in novem genera, declarabitur sectione sequenti, et ideo de hac prima parte illius confirmationis nihil hic amplius dicemus.

31. *Genera diversorum praedicamentorum in nulla differentia essentiali conveniunt.*— Ad aliam vero partem eiusdem confirmationis, negandum est genera diversorum praedicamentorum convenire in aliqua differentia essentiali et proprie contractiva generis. Nam, licet dentur aliqui conceptus communes multis praedicamentis, qui per modum differentiarum de eis praedicantur, ut sunt illi qui in eo argumento numerantur, tamen vel sunt tantum conceptus negativi, vel non sunt univoci, sed analogi, vel certe non sunt differentiae contrahentes aliquod genus commune extra cuius rationem sint, sed modi simplices determinantes rationem aliquam transcendentalem quam intrinsece includunt; ut, verbi gratia, illa duo membra *corporeum* et *incorporeum* valde aequivoca et analoga sunt; nam et possunt dividere ens ad substantiam et accidens, et solum secundo modo possunt habere rationem differentiarum, respectu substantiae completae, quam non includunt in suo praeciso conceptu; non vero respectu entis vel accidentis, quae necessario includunt in suis conceptibus quantumvis praecisis. De differentia vero absoluti et respectivi dicendum rationem absoluti in negatione consistere, et ideo non constituere differentiam essentialem commu-

muchos predicamentos. Y si se insiste en que esa negación tiene algún fundamento positivo que queda circunscrito por ella, se responde que ciertamente tiene algún fundamento, pero que no es uno e idéntico que sea común a todos los accidentes absolutos; pues con frecuencia es común la negación, aunque su fundamento sea diverso. Efectivamente, la prodigalidad y la avaricia carecen de la bondad de la liberalidad, pero por un fundamento diferente. Por tanto, de este modo todos los accidentes absolutos convienen en carecer de referencia; pero esa negación le conviene a cada uno según su propia manera de modificar, diversa esencial y primariamente de cualquier otra. Por lo cual, dicha negación conviene a su modo también a las sustancias. En cambio, el accidente relativo, si se toma según su concepto propio, constituye un género; y si se toma en sentido lato, no puede constituir un género, ya que es algo trascendental que se halla en todos los géneros, como se trató en lo que antecede y se expondrá más ampliamente en lo que sigue. Y con esto se aclara también la respuesta a los otros ejemplos.

Se expone un pasaje de Aristóteles del libro X de la Metafísica

32. Pero, antes de responder al segundo punto de la dificultad propuesto al principio, hay que explicar un pasaje de Aristóteles, del lib. X de la *Metafísica,* c. 5, con el cual parecía que podía probarse que se da un género común para cosas pertenecientes a diversos predicamentos. Este es ciertamente difícil, aunque ninguno de los intérpretes haya explicado la consecuencia interna de dicho contexto, excepto únicamente Alejandro de Hales, que admite cierta equivocidad en las palabras del texto. Pues, cuando afirma Aristóteles que las cosas que difieren son iguales en algo, toma *diferir* en sentido propio; y cuando añade: *Pero esto mismo es un género o una especie,* dice el Halense que se ha de sobreentender que esto mismo *en que convienen las cosas diferentes, y difieren las diversas, es un género o especie.* Por lo cual, cuando Añade Aristóteles: *Pues todo lo que es diferente, difiere en género o en especie,* dice el Halense que diferente se ha de tomar como diverso, en cuanto es común a lo que es propiamente diferente, y primaria-

nem multis praedicamentis. Quod si instes, quia illa negatio habet aliquod fundamentum positivum quod per illam circumscribitur, respondetur habere quidem aliquod fundamentum, non tamen unum et idem quod commune sit omnibus accidentibus absolutis; saepe enim negatio est communis, quamvis fundamentum eius diversum sit. Carent etenim prodigalitas et avaritia honestate liberalitatis, ex diverso tamen fundamento. Sic igitur omnia accidentia absoluta conveniunt in carentia respectus; illa vero negatio unicuique convenit ex proprio modo afficiendi, per se primo diverso a quolibet alio. Unde illa negatio etiam substantiis suo modo convenit. Respectivum autem, si secundum propriam rationem sumatur, unum genus constituit; si autem sumatur late, non potest constituere genus, quia est transcendentale quid inventum in omnibus generibus, ut in superioribus tactum est et in sequentibus latius declarabitur. Et per haec etiam patet responsio ad alia exempla.

Locus Aristotelis ex lib. X Metaph. exponitur

32. Antea vero quam respondeamus ad secundum caput difficultatis in principio positum, explicandus est locus Aristotelis ex X Metaph., c. 5, quo videbatur probari posse dari genus commune rebus diversorum praedicamentorum. Qui sane est difficilis, quamvis nullus interpretum consecutionem illius contextus declaraverit, praeter unum Alex. Alens., qui quamdam[1] aequivocationem in verbis illius textus admittit. Nam cum Aristoteles ait in aliquo esse idem ea quae differunt, sumit *differre* proprie; cum autem addit: *Hoc vero idem aut genus, aut species est,* ait Alens. subintelligendum esse hoc idem *in quo conveniunt differentia, et differunt diversa, genus aut speciem esse.* Unde cum subdit Aristoteles: *Omne namque differens differt aut genere aut specie,* ait Alens. differens accipiendum esse pro diverso, quatenus commune est ad differens

[1] En la Vivès y otras ediciones, *eamdem.* Esta sustitución resulta difícilmente explicable. (N. de los EE.)

mente diverso. Esta exposición, si consideramos únicamente la intención de Aristóteles en dicho texto, parece ciertamente increíble; pues, como allí trata casi únicamente de la diferencia de las palabras, y señala la significación propia por la que se distinguen diferente y diverso, podría parecer muy inoportuno que emplease tal equivocidad de términos. No obstante, la exposición parece necesaria considerada la ilación del texto; pues, si Aristóteles llamase diferentes en género a las cosas que tienen conveniencia genérica, no diría que difieren en género las cosas que no tienen materia común, pues esa diferencia genérica consiste más bien en la carencia de un género físico común; por lo cual, añade inmediatamente que más bien difieren en especie las cosas que convienen en género; luego piensa que se diferencian en género las cosas que no convienen en género. E insinúa dos modos de diferir, a saber, por el género físico, como se da en las cosas que no convienen en la materia, y por el género lógico, como en las cosas que distan por el predicamento. Por consiguiente, cuando toma Aristóteles *diferente* para distinguirlo en diferente en género y diferente en especie, toma el término diferente en cuanto es común con diverso y propiamente diferente, pues diferir en género no es diferir propiamente, sino ser diverso, ya que aquello en que son lo mismo las cosas que difieren, es solamente el género, o la especie (como dice allí mismo Aristóteles); y aquellas cosas que difieren en género, no son lo mismo ni en especie ni en género. Pues, como manifiestan por sí las mismas palabras, *diferir en género* no significa diferir dentro del género, sino diferir, es decir, no convenir, en el género, lo mismo que diferir en especie no es diferir dentro de la especie, pues en ese caso los individuos diferirían específicamente, ya que difieren individualmente dentro de la especie. Por tanto, según esta interpretación, ese pasaje de Aristóteles confirma más bien el parecer común.

No hay más que nueve géneros de accidentes

33. Falta que respondamos a los argumentos propuestos en segundo lugar, con los que parecía probarse que había que aumentar el número de los predicamentos de los accidentes. Y en el primer argumento se pregunta acerca de las denominaciones *visto, amado,* y parecidas, a qué predicamento pertenecen, y en general se pregunta en esos argumentos que, si una denominación extrínseca, o la forma de que se toma, constituye a veces directamente un predicamento, por qué no lo constituye siempre que la denominación se toma de algún elemento real, y de qué modo quedan contenidas todas las denominaciones de esta clase bajo esos nueve predicamentos; o bien, si esas denominaciones no pueden constituir propiamente un predicamento ni un género de accidente, qué razón de diferencia hay que emplear, o qué regla hay que observar para constituir tales predicamentos extrínsecos de los accidentes. Y, ciertamente, muchos de los argumentos propuestos allí parecen probar que no todas esas denominaciones se toman de algunos accidentes o formas que estén directamente colocados en algún predicamento del accidente, en cuanto denominan de ese modo. En cambio, la razón o la regla general tal vez no puede ser una sola para todos los casos, sino que puede nacer de diversos capítulos.

Sobre la primera dificultad acerca de los actos que denominan extrínsecamente

34. *Qué condiciones requiere una forma que denomina extrínsecamente, para quedar colocada en un predicamento.*— Pero, para explicar de algún modo este pasaje, hay que advertir que ese predicamento que queda constituido por una denominación extrínseca requiere, sobre todo, tres condiciones de parte de la cosa que denomina. La primera, que, aunque no sea una forma inherente, tenga, sin embargo, algún modo de forma, es decir, que perfeccione o actúe aquello que denomina; pues la razón común del accidente incluye ser de algún modo forma de aquello a lo que sobreviene. La segunda, que dicha denominación sea por sí distinta de los restantes géneros de predicamentos, de tal manera que no quede incluida intrínsecamente en ninguno de ellos, ya que los predicamentos no han de estar entremezclados y han de ser primariamente diversos. La tercera, que esa denominación no esté cuasi compuesta o integrada por las formas de varios predicamentos, porque sólo los entes quedan constituidos como predicamentos, en cuanto son de algún modo unos *per se* e incomplejos. Por consiguiente, una forma

proprie et primo diversum. Quae expositio, si solum consideremus intentionem Aristotelis in eo textu, videtur sane incredibilis; nam, cum ibi de sola fere vocabulorum differentia tractet, et propriam significationem, in qua differens e diverso distinguitur, assignet, ineptissimum videri posset ut ea vocis aequivocatione uteretur. Nihilominus tamen videtur expositio necessaria, considerata consecutione textus; nam, si genere differentia vocasset Aristoteles ea quae sub genere convenientiam habent, non dixisset ea differre genere quae non habent communem materiam, nam haec differentia generica potius consistit in carentia communis generis physici; unde statim potius subdit ea differre specie quae genere conveniunt; ergo intelligit genere differre quae genere non conveniunt. Et duos modos insinuat, scilicet, differendi genere physico, ut in iis quae in materia non conveniunt, et genere logico, ut in iis quae praedicamento distant. Ergo, cum Aristoteles sumit *differens*, ut illud distinguat in differens genere et differens specie, sumit differens prout commune est ad diversum et proprie differens, nam differre genere non est proprie differre, sed esse diversum, quia illud in quo sunt idem quae proprie differunt, tantum est aut genus aut species (ut ibidem ait Aristoteles); illa autem quae genere differunt non sunt idem nec specie neque genere. Ut enim ipsa verba prae se ferunt *differre genere* non significat differre sub genere, sed differre, id est, non convenire in genere, sicut differre specie non est differre sub specie, alias individua differrent specie, quia sub specie individualiter differunt. Iuxta hanc ergo interpretationem, ille locus Aristotelis potius confirmat communem sententiam.

Non esse plura genera accidentium quam novem

33. Superest respondeamus ad argumenta secundo loco posita, quibus probari videbatur augendum esse numerum praedicamentorum accidentium. Et in primo quidem argumento petitur de his denominationibus *visum, amatum* et similibus, ad quod praedicamentum pertineant, et in universum petitur in illis argumentis, si extrinseca denominatio, vel forma a qua sumitur, interdum constituit directe aliquod praedicamentum, cur non semper constituat quoties denominatio ab aliquo reali sumitur, et quo modo omnes huiusmodi denominationes sub his novem praedicamentis contineantur; vel, si non possunt hae denominationes praedicamentum et genus accidentis proprie constituere, quaenam ratio differentiae adhibenda sit, vel quae regula observanda ad huiusmodi extrinseca praedicamenta accidentium constituenda. Et quidem multa ex argumentis ibi propositis convincere videntur non omnes has denominationes sumi ab aliquibus accidentibus seu formis quae directe in aliquo praedicamento accidentis collocentur, quatenus sic denominant. Ratio autem vel generalis regula fortasse non potest una in omnibus tradi, sed ex diversis capitibus id provenire potest.

Ad primam difficultatem de actibus extrincese denominantibus

34. *Quas conditiones requirat forma extrinsecus denominans ut in praedicamento collocetur.*— Ut autem hoc aliquo modo declaremus, advertendum est praedicamentum illud quod per extrinsecam denominationem constituitur, tres potissimum requirere conditiones ex parte rei denominantis. Prima, ut, licet non sit forma inhaerens, habeat tamen aliqualem modum formae, id est, perficientis vel actuantis id quod denominat; nam communis ratio accidentis includit quod sit aliqualis forma eius cui accidit. Secunda, ut illa denominatio per se sit distincta a caeteris generibus praedicamentorum, ita ut in nullo eorum intrinsece includatur, quia praedicamenta debent esse impermixta et primo diversa. Tertia, quod talis denominatio non sit quasi composita vel aggregata ex formis plurium praedicamentorum, quia in praedicamentis solum constituuntur entia quatenus

que denomine extrínsecamente, si tiene todas estas condiciones, quedará constituida *per se* y de modo directo en uno de los nueve géneros dichos; y siempre que una denominación extrínseca, aun cuando sea real de algún modo, no pertenece directamente a alguno de los nueve géneros, será siempre por defecto de alguna de las referidas condiciones.

35. Por tanto, refiriéndonos a los actos inmanentes en cuanto denominan a los objetos conocidos o amados, no constituyen un género peculiar predicamental; más aún, ni siquiera una peculiar razón o especie de algún predicamento, porque, como explicaremos después en la misma entidad del acto inmanente, pueden considerarse tres razones, a saber, la de la acción, en cuanto fluyen activamente de las potencias, y de ese modo se refieren al predicamento de la acción; y la de la pasión, en cuanto intrínsecamente modifican de algún modo a las mismas potencias; y la de la cualidad, en cuanto son ciertas formas que informan a las mismas potencias. Y, bajo este aspecto, la denominación de esos actos pasa de algún modo a los objetos, y, por ello, no constituyen en ese aspecto un peculiar género o especie de accidente. En primer lugar, ciertamente porque esa razón de denominar nace de esta determinada cualidad en virtud del efecto formal que confiere a su potencia, pues mediante aquélla es referida la potencia al objeto, y de ahí se toma la denominación de objeto. Y así queda incluido intrínsecamente en la razón misma de tal cualidad. De ello resulta que no denomina al objeto como una forma o perfección del mismo, sino sólo como el término a que tiende. Y, aun cuando en el modo de denominar se signifique a la manera de pasión, sin embargo no participa de la verdadera razón de pasión. Y, por ello, no tiene semejanza en esto la acción con la pasión real, pues la pasión es una verdadera modificación del sujeto. La acción, en cambio, aunque no sea una modificación de la potencia agente como tal, es, sin embargo, como su ejercicio, y, por lo mismo, se compara con ella a manera de acto, y así dice también una relación enteramente distinta de la relación de pasión, concebida según la razón.

aliquo modo sunt per se una et incomplexa. Forma ergo extrinsece denominans, si has omnes conditiones habuerit, constituetur per se et directe in aliquo ex dictis novem generibus; quandocumque autem denominatio extrinseca, quamvis sit aliquo modo realis, non pertinet directe ad aliquod ex novem generibus, semper est ex defectu alicuius ex dictis conditionibus.

35. Ad actus ergo immanentes, quatenus obiecta denominant cognita aut amata, non constituunt peculiare genus praedicamentale, immo nec peculiarem rationem aut speciem alicuius praedicamenti, quia, ut postea declarabimus, in ipsa entitate actus immanentis tres rationes possunt considerari, scilicet, actionis, quatenus active fluunt a potentiis, quomodo spectant ad praedicamentum actionis; et passionis, quatenus intrinsece aliquo modo mutant ipsas potentias; et qualitatis [1], quatenus sunt formae quaedam informantes ipsas potentias. Et sub hac ratione transit denominatio horum actuum aliquo modo ad obiecta; ideoque non constituunt sub ea ratione peculiare genus vel speciem accidentis. Primo quidem, quia illa ratio denominandi provenit a tali qualitate ex vi effectus formalis quem tribuit suae potentiae, nam per eam fertur potentia in obiectum, et inde sumitur denominatio obiecti. Et ita intrinsece includitur in ipsamet ratione talis qualitatis. Unde fit etiam ut non denominet obiectum tamquam forma vel perfectio eius, sed solum ut terminum ad quem tendit. Et, licet in modo denominandi significetur per modum passionis, tamen veram rationem passionis non participat. Et ideo in hoc non est simile de actione et passione reali, nam passio est vera affectio subiecti. Actio vero, quamvis non sit affectio potentiae agentis ut sic, est tamen veluti exercitium eius, et ideo comparatur ad illam per modum actus, et ita etiam dicit habitudinem omnino condistinctam, secundum rationem conceptam, ab habitudine passionis.

[1] La palabra *quantitates*, que aparece, por ejemplo, en la Ed. Vivès, es una errata manifiesta. (N. de los EE.)

Sobre la segunda dificultad del lugar, el vestido y otras

36. Con esto se responde fácilmente a lo segundo, en que se compara con la acción y la pasión el lugar en cuanto denomina al que coloca y a lo colocado, y el vestido en cuanto denomina formalmente al que viste y a lo vestido. Se niega, en efecto, la semejanza de la razón, porque la forma como informante, y como denominativa de lo informado, no dice dos razones diversas, sino una e idéntica, expresada diversamente; ahora bien, el lugar y el vestido se comportan como formas, y así el que una superficie constituya [algo] en un lugar no es producir, sino informar, y, por ello, ésta misma en cuanto coloca, y en cuanto denominativa de lo colocado, no constituye dos razones predicamentales. Y de modo parecido el hábito, que formalmente viste y denomina al que está vestido, es una e idéntica forma extrínseca, cuya información incluye esas dos cosas intrínsecamente; del mismo modo que la blancura puede decirse que blanquea, y el sujeto se llama blanqueado.

Sobre la tercera y cuarta dificultad de las denominaciones artificiales y morales

37. A lo tercero, se responde que las denominaciones artificiales, si son simples y de alguna manera *per se*, pertenecen a dichos géneros, y de esa clase es la denominación de dorado, que pertenece al predicamento del hábito, y lo mismo ocurre con otras parecidas; pero, si son denominaciones tomadas de una agregación de cosas pertenecientes a varios géneros, en ese caso no es preciso que estén contenidas bajo un único predicamento, sino que basta con que se refieran a ellos según sus partes. Y de esta clase creo que es la denominación de ejército, pueblo, república y semejantes. Con esto queda clara también la solución a lo cuarto: pues las demás denominaciones morales que se tocan allí están tomadas de algunos actos inmanentes, en cuanto terminados en los objetos, de los cuales se habló ya. Y esas denominaciones se dicen algunas veces, de modo peculiar, denominaciones "de razón", porque no requieren la existencia real de la cosa que denomina, sino que se toman de la que precedió.

Ad secundam difficultatem de loco, veste et similibus

36. Hinc facile respondetur ad secundum, in quo comparatur locus ut denominans locantem et locatum, et vestis ut denominans vestientem formaliter et vestitum, cum actione et passione. Negatur enim similitudo rationis, quia forma ut informans et ut denominans informatum, non dicit duas rationes diversas, sed unam et eamdem diversimode significatam; locus autem et vestis se habent ut formae, et ita superficiem locare non est efficere, sed informare, ideoque ipsa ut locans et ut denominans aliud locatum non constituit duas rationes praedicamentales. Et similiter habitus, qui est formaliter vestiens et denominat vestitum, una et eadem forma extrinseca est, cuius informatio illa duo intrinsece includit; sicut etiam albedo potest dici dealbans, et subiectum dicitur dealbatum.

Ad tertiam et quartam difficultatem de denominationibus artificialibus et moralibus

37. Ad tertium respondetur denominationes artificiales, si sint simplices et aliquo modo per se, ad dicta genera pertinere, et huiusmodi est illa denominatio deaurati, quae pertinet ad praedicamentum habitus, et idem est de similibus; si vero sint denominationes sumptae ex aggregatione rerum plurium generum, sic non oportere ut sub uno praedicamento contineantur, sed satis esse quod secundum partes ad illa revocentur. Et huiusmodi esse existimo denominationem exercitus, populi, reipublicae et similes. Per quod patet etiam solutio ad quartum: nam aliae denominationes morales, quae in eo tanguntur, sumptae sunt ex actibus immanentibus, prout terminantur ad obiecta, de quibus iam dictum est. Et peculiari ratione dicuntur aliquando illae denominationes rationis, quia non requirunt existentiam realem rei denominantis, sed ab ea quae praecessit desumuntur.

Sobre la quinta dificultad, del movimiento y otras causalidades

38. Sobre lo quinto, que trata del movimiento en cuanto se compara con la acción y la pasión, hay varias maneras de responder, de las cuales se tratará después en el predicamento de la pasión. Ahora, brevemente, pienso que el movimiento tomado en general, en cuanto se aplica a toda mutación, es lo mismo que la pasión, pues el movimiento es un acto del móvil, y la pasión lo es del paciente, y del mismo modo que el movimiento modifica al móvil en orden al término, así también lo hace la pasión. Y si el movimiento se considera precisivamente en cuanto es camino para un término y denomina como proceso, no constituye una razón predicamental especial, sea porque solamente dice el mismo término en el ser imperfecto, y así queda reducido a su predicamento, sea ciertamente a causa de las dos razones aludidas antes en los actos inmanentes, a saber, porque dicha denominación está íntimamente incluida en la formalidad de la pasión y la acción, y porque no se compara con el término a manera de forma que modifica al sujeto, sino solamente a manera de vía o relación que tiende a un término; pues, en este sentido (como es probable), la generación, en cuanto se produce en la materia prima, tiene razón de pasión que sobreviene a ésta; sin embargo, en cuanto denomina al término engendrado, no constituye una razón predicamental especial, ni se comporta como accidente de él.

39. *En qué predicamento están colocadas las causalidades de las otras causas, distintas de la eficiente.*— En cambio, lo que se dice en el mismo argumento sobre las causalidades de las otras causas, se ha de solucionar así. La causalidad final no dice en la realidad ningún modo distinto de la causalidad del agente; sólo dice la relación intencional de la causalidad del mismo agente hacia el fin; por esta razón, dicha causalidad suele llamarse intencional y moción metafórica más bien que real, y por esta razón no ha sido preciso establecer un predicamento particular por razón de esta causalidad. Y la causalidad de la forma no es otra cosa que su información, la cual pertenece intrínsecamente al ser de esa realidad que queda constituida por la forma; por ello, la información no constituye un predicamento

Ad quintam difficultatem de motu et aliis causalitatibus

38. Ad quintum de motu, prout comparatur ad actionem et passionem, varii sunt respondendi modi, de quibus infra latius in praedicamento passionis. Nunc breviter censeo motum generatim sumptum, ut dicitur de omni mutatione, idem esse cum passione, nam motus est actus mobilis et passio patientis, et, sicut motus afficit mobile in ordine ad terminum, ita etiam passio. Quod si praecise consideretur motus ut est via ad terminum et illum fieri denominat, non constituit specialem rationem praedicamentalem, vel quia solum dicit ipsummet terminum in esse imperfecto, et ita reducitur ad praedicamentum eius, vel certe propter duas rationes supra tactas in actibus immanentibus, scilicet, quia illa denominatio et est intime inclusa in formalitate passionis et actionis, et quia non comparatur ad terminum per modum formae afficientis subiectum, sed solum per modum viae aut habitudinis tendentis ad terminum; sic enim (ut est probabile) generatio, ut fit in materia prima, habet rationem passionis accidentis illi; tamen, ut denominat terminum genitum, non constituit specialem rationem praedicamentalem, nec se habet ut accidens eius.

39. *Causalitates aliarum causarum ab efficienti, in quo praedicamento sitae.*— Quod vero in eodem argumento tangitur de causalitatibus aliarum causarum, sic expediendum est. Causalitas finalis in re nullum dicit modum distinctum a causalitate agentis; solum dicit intentionalem habitudinem causalitatis ipsius agentis ad finem; propter quod illa causalitas, intentionalis potius quam realis dici solet et motio metaphorica, et ideo necesse non fuit peculiare praedicamentum propter hanc causalitatem constituere. Causalitas autem formae non est aliud quam eius informatio, quae intrinsece pertinet ad esse illius rei quae per formam constituitur; ideoque non magis informatio quam forma constituit speciale praedicamentum. Unaquaeque ergo informatio ad praedicamentum, genus et speciem suae formae reducitur. Sicut enim informatio formae substantialis,

especial en mayor grado que la forma. Por consiguiente, cada información se reduce al predicamento, género y especie de su forma. En efecto, del mismo modo que la información de la forma sustancial, por pertenecer intrínsecamente a la constitución de la sustancia, no es un accidente, sino algo perteneciente al predicamento de la sustancia, así hay que decir, guardando la proporción, sobre la información de la cantidad, cualidad, etc. Y, por esto, sucede también que los concretos y los abstractos de accidentes pertenecen proporcionalmente a los mismos predicamentos, porque, como decíamos antes, un accidente concreto, en cuanto pertenece formalmente al género o predicamento del accidente, sólo añade la inhesión actual o la información del sujeto. Y la causalidad de la materia, en cuanto consta de ella el compuesto, por la misma razón que la causalidad de la forma no constituye un género especial, ya que es también una causalidad intrínseca que pertenece a la constitución de un ente, sobre todo la causalidad de la materia prima respecto del compuesto, que es un uno *per se*. Por lo cual es probable que esa causalidad de la materia no sea en la realidad un modo distinto de la causalidad de la forma, como se dijo antes. En cambio, en cuanto la materia es causa de la generación de la cosa, hay que afirmar que la pasión, en cuanto es pasión, pertenece a la causalidad material, porque es la producción del sujeto, en cuanto es paciente, y esa relación pertenece a la causalidad material, al menos en orden al efecto en proceso, como expliqué en lo que precede. Y este último efecto no tiene lugar en la forma, porque la forma, como forma, no es causa de la generación, sino más bien efecto.

40. *Se satisface a una objeción.*— Se dirá que, si toda razón de causa o alguna de ellas constituye un predicamento especial de accidente, ¿por qué no lo constituye la razón de efecto como tal? Pues ésta debe corresponder proporcionalmente a la razón de causa en cuanto es causa. Respondo que la respuesta está a mano con lo que dijimos. Pues, si en el efecto se considera la realidad producida, entonces se pone en un predicamento, o más bien en todos los predicamentos, ya que en ellos no quedan colocadas sino las cosas creadas, todas las cuales son ciertos efectos; aunque para la constitución de un predicamento o para su división, punto de que ahora tratamos, no importe que las cosas estén producidas o causadas actualmente, o que puedan ser causadas; pues, en uno y otro caso, tienen la

quia intrinsece pertinet ad constitutionem substantiae, non est accidens, sed aliquid ad praedicamentum substantiae pertinens, ita proportionaliter dicendum est de informatione quantitatis, qualitatis, etc. Atque hinc etiam fit ut abstracta et concreta accidentium ad eadem praedicamenta proportionaliter pertineant, quia, ut supra dicebamus, concretum accidentis, prout formaliter pertinet ad genus vel praedicamentum accidentis, solum addit actualem inhaesionem seu informationem subiecti. Causalitas autem materiae, quatenus ex ea constat compositum, eadem ratione non constituit speciale genus entis qua causalitas formae, quia etiam est causalitas intrinseca pertinens ad constitutionem alicuius entis, praesertim causalitas materiae primae respectu compositi, quod est per se unum. Unde probabile est talem causalitatem materiae in re non esse modum distinctum a causalitate formae, ut supra dictum est. Quatenus vero materia est causa generationis rei, sic dicendum est passionem ut passio est pertinere ad causalitatem materialem; quia est effectio subiecti, ut passum est; qui respectus ad causalitatem materialem pertinet, saltem in ordine ad effectum in fieri, ut in superioribus declaravi. Hic autem posterior effectus non habet locum in forma, quia forma ut forma non est causa generationis, sed potius effectus.

40. *Obiectioni satisfit.*— Dices: si ratio causae, vel omnis vel aliqua, constituit speciale praedicamentum accidentis, cur non etiam ratio effectus ut sic? Haec enim proportionaliter respondere debet rationi causae ut causa est. Respondeo rationem esse in promptu ex dictis. Si enim in effectu consideretur res facta, sic in praedicamento ponitur, vel potius in omnibus praedicamentis, nam in illis non constituuntur nisi res creatae, quae omnes sunt effectus quidam; quamquam ad constitutionem praedicamenti, vel ad divisionem de qua nunc agimus, non referat quod res sint actu effectae seu causatae, vel quod causari possint; nam utroque modo res

misma naturaleza y esencia que estudiamos en el caso presente. En este sentido es verdad que una cosa en acto y en potencia pertenecen al mismo género y predicamento. En cambio, si en el efecto se considera la relación predicamental, entonces queda colocado en un predicamento juntamente con la relación de causa. Finalmente, si hablamos del efecto en cuanto a la denominación pura y formal de efecto, entonces no constituye un predicamento especial distinto de los otros, por la misma razón por la que antes decíamos que el movimiento, en cuanto es camino hacia un término, no constituye un predicamento especial; porque ser efecto es lo mismo que ser término de un movimiento o producción. Por lo cual, en todos los efectos está incluida intrínsecamente esa relación o denominación, ya sea en la acción, si se toma activamente, puesto que toda acción hace algo; o en el predicamento de la pasión, si se toma pasivamente, ya que por medio de cualquier pasión se hace algo. Exceptúo solamente la creación pasiva, que en cuanto es el producirse de su término, no es una verdadera pasión. Pero ésta, en ese aspecto, no tiene razón de accidente, porque, como no supone un término, sino que tiende más bien a constituirlo, no puede referirse a él como a sujeto, ni modificarlo accidentalmente, y esta razón es común también a cualquier pasión o mutación en cuanto tiende a un término y lo denomina "proceso" o "ser constituido". Y por eso, en este aspecto, o bien queda reducido al predicamento de su término, o ciertamente queda incluido en la razón de acción o de pasión.

Sobre la sexta dificultad, de algunos accidentes de los ángeles

41. En la dificultad sexta se desea que expliquemos si los accidentes pertenecientes a cosas inmateriales quedan colocados en esos géneros. Y por ser más claro en lo demás, se estudia especialmente esto respecto del *donde* y de las duraciones de los ángeles. Este punto se ha de explicar *ex professo* cuando se trate de los géneros *donde* y *cuando*. Y por eso se responde brevemente que, en cuanto éstos son accidentes de los ángeles, quedan comprendidos en dichos géneros, aun cuando estén en ellos de modo diverso que en las cosas corporales. Pues, lo mismo que las sustancias angélicas tienen un modo de ser diferente que las corpóreas, y, sin

sunt eiusdem naturae et essentiae quae in praesenti consideratur. Quo sensu verum est rem in actu et in potentia eiusdem esse generis et praedicamenti. Si vero in effectu consideretur relatio praedicamentalis, sic in aliquo praedicamento collocatur simul cum relatione causae. Si denique loquamur de effectu quoad puram et formalem denominationem effectus, sic eadem ratione non constituit speciale praedicamentum distinctum a reliquis, qua supra dicebamus motum, quatenus est via ad terminum, non constituere speciale praedicamentum; quia esse effectum idem est quod esse terminum motus vel productionis. Unde in omnibus effectibus talis respectus vel denominatio includitur intrinsece, vel in actione, si active sumatur, quia omnis actio aliquid agit; vel in praedicamento passionis, si passive sumatur, nam per omnem passionem aliquid fit. Unam excipio creationem passivam, quae, prout est fieri sui termini, non est vera passio. Illa vero sub ea consideratione non habet rationem accidentis, quia, cum terminum non supponat, sed potius ad illum constituendum tendat, non potest illum respicere ut subiectum, neque accidentaliter illum afficere, quae ratio communis est etiam cuilibet passioni seu mutationi quatenus ad terminum tendit, et illum fieri seu factum esse denominat. Et ideo sub ea ratione vel reducitur ad praedicamentum sui termini, vel certe in ratione actionis aut passionis includitur.

Ad sextam difficultatem, de quibusdam accidentibus angelorum

41. In sexta difficultate petitur ut explicemus an rerum immaterialium accidentia sub his generibus collocentur. Et, quia in caeteris res est clarior, specialiter id inquiritur de *ubi* et de durationibus angelorum. Quae res explicanda est ex professo inter disputandum de generibus *ubi* et *quando*. Et ideo breviter dicitur, prout haec sunt accidentia angelorum, sub his generibus comprehendi, etiamsi diverso modo in eis sint quam in rebus corporalibus. Nam, sicut substantiae angelicae diversum habent essendi modum quam corporeae, et nihilominus ad

embargo, pertenecen al mismo predicamento, de igual modo los accidentes de esas sustancias, guardando la proporción, pueden tener conveniencia unívoca en sus propios géneros, por razón de la cual pertenezcan a los mismos predicamentos, como veremos en cada uno.

Sobre la séptima, acerca de las propiedades de los predicamentos

42. En la séptima dificultad se pregunta, acerca de las propiedades que atribuye Aristóteles a cada uno de los predicamentos de los accidentes, si ellas constituyen también géneros propios de accidentes. Sobre lo cual hay que decir brevemente que de esas propiedades unas consisten en una relación actual o aptitudinal, las cuales, o bien pertenecen directamente al predicamento de la relación, o se reducen a él por razón de la aptitud o connotación, como ser igual, o ser desigual, etc.; otras añaden solamente negación, como no tener contrario; otras connotan solamente algo extrínseco, como tener contrario; otras explican un modo intrínseco a la propia entidad, como tener intensidad. Y todas estas propiedades no añaden algún género nuevo, como se ve suficientemente por la misma explicación. En cambio, cuando la propiedad de un accidente es positiva y dice un modo propio y especial de modificar al sujeto del cual es propiedad, entonces esa propiedad pertenecerá a un género propio de accidente, pero siempre se referirá a alguno de los nueve géneros enumerados antes; pues así puede decirse la figura propiedad de la cantidad, y el hábito de la potencia, y, sin embargo, pertenecen al género de la cualidad. Y sobre la razón de la medida, que se toca allí de modo especial, pienso que no pertenece a la esencia de ningún accidente, más aún, que ni es una propiedad real intrínseca de ningún predicamento, sino sólo que es una cierta denominación en orden a los actos de la razón; sobre ella trataremos ampliamente al exponer la cantidad.

Sobre la última dificultad, acerca de los postpredicamentos

43. En la última dificultad se pregunta por qué Aristóteles ha colocado algunas cosas o denominaciones en los postpredicamentos, si es suficiente la división

idem praedicamentum pertinent, ita et accidentia harum substantiarum cum proportione sumpta possunt habere univocam convenientiam in propriis generibus, ratione cuius ad eadem praedicamenta pertineant, ut in singulis videbimus.

Ad septimam difficultatem, de proprietatibus praedicamentorum

42. In septima difficultate quaeritur de proprietatibus quas Aristoteles tribuit singulis praedicamentis accidentium, an illae etiam propria genera accidentium constituant. Ad quod dicendum est breviter ex illis proprietatibus quasdam esse quae consistunt in relatione actuali vel aptitudinali, quae ad praedicamentum ad aliquid vel directe pertinent, vel reducuntur ratione aptitudinis seu connotationis, ut esse aequale, vel inaequale, etc.; aliae addunt solam negationem, ut non habere contrarium, aliae connotant solum aliquid extrinsecum, ut habere contrarium, aliae explicant intrinsecum modum propriae entitatis, ut habere intensionem. Et hae omnes proprietates non addunt novum aliquod genus, ut ex ipsa declaratione satis constat. Quando vero proprietas alicuius accidentis est positiva, et dicit proprium ac specialem modum afficiendi subiectum cuius est proprietas, tunc illa proprietas pertinebit ad proprium genus accidentis, semper tamen spectabit ad aliquod ex novem generibus supra numeratis; sic enim figura potest dici proprietas quantitatis, et habitus, potentiae, et tamen ad genus qualitatis pertinent. De ratione autem mensurae, quae ibi specialiter tangitur, existimo non pertinere ad essentiam alicuius accidentis, immo neque esse realem proprietatem intrinsecam alicuius praedicamenti, sed solum esse denominationem quamdam in ordine ad actus rationis, de qua re dicemus late tractando de quantitate.

Ad ultimam difficultatem, de postpraedicamentis

43. In ultima difficultate petitur cur Aristoteles quasdam res vel denominationes

del accidente en nueve géneros. Y la respuesta es fácil con lo que se ha dicho; pues sobre el movimiento se ha tratado ya, y las otras denominaciones no se toman de las formas que modifican, sino de la coexistencia, o de la connotación de algo extrínseco, como ser simultáneo, o anterior, o tener opuesto; y, en general, *tener*, como tal, no dice razón de forma; pues también el sujeto tiene accidentes, y el todo partes, y una cosa enteramente extrínseca se dice también que se tiene. Por tanto, en esas denominaciones no interviene ninguna razón propia de accidente, si no es tal vez en cuanto puede intervenir en ellas alguna relación. Y, por eso, Aristóteles, con el fin de explicar todas las fórmulas de expresión o de denominación que pueden contribuir a la exposición de la doctrina, trató de ellas en los postpredicamentos.

SECCION III

¿Es unívoca o análoga dicha división?

1. *Razón de dudar en ambos sentidos.*— La razón de la dificultad está en que parece que aquí no puede intervenir ningún modo de analogía; pues el accidente no se dice de los otros accidentes por atribución respecto de algo único que se contenga en el accidente, como es evidente por sí. Y que todas las cosas sean entes o accidentes en relación con la sustancia, no basta para la analogía entre ellas, ya que eso a lo que todos se refieren no está contenido en el concepto de accidente. Del mismo modo que las sustancias creadas son también sustancias por cierta atribución a la sustancia increada, y, sin embargo, son unívocamente sustancias. Y en esto no puede intervenir tampoco la analogía de proporcionalidad, porque los accidentes no son accidentes extrínsecamente o de modo metafórico, sino propio e intrínseco, y la proporcionalidad no constituye analogía más que cuando interviene una metáfora o impropiedad en alguno de los extremos, como se ha dicho antes. Pues también el género se dice de las especies según una proporcionalidad, que no excluye la verdad y propiedad de la cosa. Pero en contra de esto va el que, si el accidente fuese unívoco, sería un género y, por tanto, no habría nueve géneros supremos de accidentes.

in postpraedicamentis posuerit, si divisio accidentis per novem genera est sufficiens. Patet autem facile responsio ex dictis; nam de motu iam dictum est, aliae vero denominationes non sumuntur ex formis afficientibus, sed ex coexistentia, vel ex connotatione alterius extrinseci, ut esse simul, aut prius, aut habere oppositum; et in universum, *habere* ut sic non dicit rationem formae; nam etiam subiectum habet accidentia, et totum partes, et res etiam omnino extrinseca haberi dicitur. In his ergo denominationibus nulla intervenit propria ratio accidentis, nisi fortasse quatenus aliqua relatio in eis intervenire potest. Et ideo Aristoteles, ut omnes loquendi aut denominandi formulas quae ad doctrinam tradendam conferre possunt, explicaret, illas in postpraedicamentis declaravit.

SECTIO III

Utrum praedicta divisio sit univoca vel analoga

1. *Utrinque ratio dubitandi.*— Ratio difficultatis est quia nullus modus analogiae hic intervenire posse videtur; nam accidens non dicitur de caeteris accidentibus per attributionem ad aliquod unum sub accidente contentum, ut per se notum est. Quod autem omnia sint entia vel accidentia per habitudinem ad substantiam, non sufficit ad analogiam inter ipsa, quia illud ad quod omnia respiciunt non continetur sub conceptu accidentis. Sicut substantiae creatae etiam sunt substantiae per attributionem aliquam ad increatam, et nihilominus sunt univoce substantiae. Neque etiam hic intervenire potest analogia proportionalitatis, quia accidentia non sunt extrinsece aut metaphorice accidentia, sed proprie et intrinsece, proportionalitas autem non constituit analogiam, nisi ubi intervenit metaphora vel improprietas in aliquo extremorum, ut supra dictum est. Nam genus etiam dicitur de speciebus secundum proportionalitatem, quae veritatem ac proprietatem rei non excludit. In contrarium vero est quia, si accidens esset univocum, esset genus, et consequenter non essent novem genera accidentium summa.

Primera opinión: el accidente es análogo

2. En este punto, casi todos los que piensan que el ente es análogo respecto de la sustancia y el accidente opinan que también es análogo el accidente respecto de los nueve géneros. Así lo mantiene Cayetano, *In de Ente et Essentia*, c. 7, q. 15, ad 4, en donde se infería que el accidente sería un género si el *estar en* fuese esencial y común a todos los accidentes. Lo mismo mantiene Soncinas, IV *Metaph.*, q. 1, donde afirma, ad 1, que los géneros de los predicamentos son primariamente diversos, ya que no convienen en ninguna razón unívoca, y en el lib. XII, q. 47, ad 1, afirma también que las cosas que son primariamente diversas no tienen nada común unívoco. Y esto lo insinúa también Alejandro de Hales, V *Metaph.*, text. 33, al fin, donde también lo propugna el Filósofo; pues niega que las cosas que difieren por la figura predicamental puedan reducirse a una unidad. Sin embargo, puede esto entenderse acerca de un único género. Pero se opone a esta respuesta, y, por consiguiente, apoya esta opinión Santo Tomás, I *cont. Gent.*, c. 32, razón 3, donde prueba que no se predica nada de Dios y de las criaturas en sentido unívoco, ya que no se predica de ellos nada como género, especie, etc.; esta razón puede aplicarse al accidente; por consiguiente, o hay que admitir que es un género, o hay que negar que sea unívoco. Y del mismo modo lo apoya Porfirio, no sólo enumerando cinco predicables, fuera de los cuales no reconoce ningún otro predicado común y unívoco, pues, de lo contrario, sería un universal, distinto de los demás; sino también porque, en el c. *De Specie*, piensa que el ente no es género, no por otra razón sino porque no es unívoco. Además, Aristóteles, I *Poster.*, c. 11, enseña que aquella proposición en la que se niega un género supremo de otro es inmediata, porque no hay ningún predicado superior a ninguno de ellos con el que se pueda demostrar. Pero no explican los referidos autores cuál es esta analogía, ni en qué se funda, o de qué género de accidentes se dice primariamente el accidente.

Prima sententia, accidens esse analogum

2. In hac re fere omnes qui sentiunt ens esse analogum ad substantiam et accidens, sentiunt etiam accidens esse analogum ad novem genera. Ita tenet Caietanus, de Ente et essent., c. 7, q. 15, ad 4, in quo inferebatur accidens fore genus, si esse in esset essentiale et commune omnibus accidentibus. Idem tenet Soncin., IV Metaph., q. 1, ubi ad 1 ait genera praedicamentorum esse primo diversa, quia in nulla ratione univoca conveniunt, et lib. XII, q. 47, a. 1, etiam ait primo diversis nihil esse commune univocum. Quod item insinuat Alex. Alens., V Metaph., text. 33, in fine, ubi etiam favet Philosophus; negat enim ea quae differunt praedicamenti figura posse resolvi in unum. Sed potest intelligi de uno genere. At obstat huic responsioni, et consequenter favet huic sententiae D. Thomas, I cont Gent., c. 32, ratione 3, ubi probat nihil praedicari de Deo et creaturis univoce, quia nihil praedicatur de eis ut genus vel species, etc.; quae ratio applicari potest ad accidens; vel ergo fatendum est esse genus, vel negandum esse univocum. Atque eodem modo favet Porphyrius, tum enumerando quinque praedicabilia, praeter quae non agnoscit aliquod aliud praedicatum commune et univocum, alioqui illud esset quoddam universale, distinctum a reliquis; tum etiam quia in c. de Specie non alia ratione censet ens non esse genus, nisi quia non est univocum. Praeterea Aristoteles, I Poster., c. 11, docet propositionem illam in qua unum summum genus de alio negatur esse immediatam, quia nullum est praedicatum superius alicui eorum per quod demonstretur. Non explicant autem dicti auctores qualis sit haec analogia, neque in quo fundetur, aut de quo genere accidentium primo dicatur accidens.

Segunda opinión: el accidente es unívoco

3. Por esta razón, otros, discípulos también de Santo Tomás, piensan que el accidente es un predicado unívoco para los nueve géneros. Así lo mantiene Soto, c. 4 *Antepraedicam.*, q. 2, ad 1; y lo mismo supone Iavello, VII *Metaph.*, q. 1, al 3 argumento de Antonio Andrés, que objeta que, si la inhesión es común y esencial a la cantidad y a la cualidad, resultaría que el accidente es un género; responde, en efecto, que, para que una cosa sea género, no basta con que sea común a aquellas cosas de las que se afirma, y que se predique *in quid* unívocamente, si no dice también una naturaleza determinada, y que, por esta razón, no es un género. Por consiguiente, supone que tiene las otras condiciones, a saber, predicarse *in quid* y unívocamente. Y de aquí se infiere la razón propia de esta opinión, a saber, que el accidente como tal es común, no sólo en cuanto al nombre, sino también en cuanto al concepto, y ese concepto es participado inmediatamente por todos aquellos géneros a los que es común, sin ningún orden de éstos entre sí; por consiguiente, posee todas las cosas requeridas para la univocidad. La consecuencia es clara por todo lo dicho antes sobre la analogía del ente; el antecedente, pues, es manifiesto en todas sus partes, porque el accidente en general se define como el ente que es en otro, en el sentido explicado en la sec. 1, y esta razón es común a todos los mencionados géneros, y no conviene a ninguno por relación con otro. Pues, cuando Aristóteles dijo que el accidente es un ente del ente, con el nombre de ente significó el ente simplemente, que es la sustancia, tal como lo entienden todos y consta también por el lib. VII de la *Metafísica*, en donde se dice por esta razón que la sustancia tiene prioridad por definición sobre el accidente, y nunca dijo que un accidente tenga prioridad sobre otro por definición; por consiguiente, todos los accidentes participan de esa razón sin ningún orden entre sí; luego no le falta nada para una verdadera univocidad. Y se confirma, porque los analogados secundarios suelen definirse en orden al primer analogado; pero los géneros de los accidentes no se definen por su relación con

Secunda sententia, accidens esse univocum

3. Propter quod alii etiam ex D. Thomae discipulis sentiunt accidens esse praedicatum univocum ad novem genera. Ita tenet Soto, in c. 4 Antepraedicam., q. 2, ad 1; idemque supponit Iavellus, VII Metaph., q. 1, ad 3 Antonii And. obiicientis, si inhaerentia est communis et essentialis quantitati et qualitati, fore ut accidens sit genus; respondet enim, ut aliquid sit genus non sufficere esse commune iis de quibus dicitur et praedicari in quid et univoce, nisi etiam dicat determinatam naturam, et ideo non esse genus. Supponit ergo habere alias conditiones, scilicet, praedicari in quid et univoce. Atque hinc colligitur propria ratio huius sententiae, scilicet, quia accidens ut sic est commune, non tantum secundum nomen, sed etiam secundum rationem, et illa ratio immediate participatur ab omnibus iis generibus quibus est communis, sine ullo ordine eorum inter se; ergo habet omnia ad univocationem requisita. Consequentia patet ex omnibus dictis supra de analogia entis; antecedens vero patet quoad singulas [1] partes, quia accidens in communi definitur esse ens in alio, in sensu declarato sect. 1, quae ratio communis est omnibus dictis generibus; neque ulli convenit per respectum ad aliud. Nam, cum Aristoteles dixit accidens esse entis ens, nomine entis intellexit ens simpliciter, quod est substantia, ut omnes intelligunt et constat etiam ex VII Metaph., ubi hac ratione dicitur substantia prior definitione accidente; nunquam autem dixit unum accidens esse prius definitione quam aliud; participant ergo omnia accidentia illam rationem sine ullo ordine inter se; nihil ergo illi deest ad veram univocationem. Et confirmatur, quia analogata secundaria definiri solent per ordinem ad primum analogatum; sed genera accidentium nec sub ratione commu-

[1] *Singulares*, en algunas ediciones. (N. de los EE.)

ninguno de los mencionados géneros de accidentes, ni bajo la razón común de accidente, ni en cuanto son tales accidentes; por consiguiente.

Se expone la dificultad de ambas opiniones

4. Pero, aunque esos autores admitan que el accidente es unívoco, no admiten, sin embargo, que sea género. Y da la razón Soto, porque el accidente no se predica *in quid*, ya que formalmente —dice— no significa las quididades de los accidentes, sino el ser de los mismos en la sustancia. Sin embargo, admite en esa razón una cosa falsa, porque el accidente no dice *estar en* actualmente, sino aptitudinalmente, y eso pertenece a la quididad del accidente, como antes vimos. Igualmente, porque todos los accidentes convienen en alguna razón, no solamente accidental y extrínseca, sino también esencial, la cual puede abstraerse con un concepto y significarse con una palabra; ahora bien, esta razón se significa con el nombre de accidente, y no a modo de forma, de manera que se predique *in quale;* por consiguiente, en el mismo grado es predicación *in quid* la de esta proposición: *la cualidad es accidente*, que la de esta otra: *el cuerpo es sustancia.*

5. Sin embargo, insinúa otra razón Iavello, y la explica más Soto, a saber, que el accidente no es género porque no tiene diferencias fuera de su concepto; pues cualquier modo con el que puede el accidente ser determinado para la cantidad, la cualidad y cosas parecidas, es también un accidente; ahora bien, pertenece a la razón del género estar fuera de la razón de las diferencias, es decir, no estar incluido en ellas según sus conceptos precisivos, ni decirse de ellos *per se*, como consta por la doctrina de Aristóteles, III de la *Metafísica*, text. 10. Esta razón concuerda con la doctrina de Escoto, *In I*, dist. 3, q. 3, a. 2, y dist. 2, q. 2, en donde afirma, en conformidad con la doctrina de Aristóteles, que el ente no es género, no porque no sea unívoco, sino porque se predica *in quid* de alguna diferencia.

6. Pero esta razón la impugna el Ferrariense en un caso semejante, en I *cont. Gent.*, c. 32, diciendo que, si el predicado es común hasta tal extremo que no

ni accidentis, nec ut talia accidentia sunt, definiuntur per respectum ad aliquod ex dictis generibus accidentium; ergo.

Utriusque sententiae difficultas aperitur

4. Quamquam autem hi auctores admittant accidens esse univocum, non tamen admittunt esse genus. Reddit autem rationem Soto, quia accidens non praedicatur in quid; quia non significat (inquit) formaliter quidditates accidentium, sed esse eorum in substantia. Falsum tamen assumit in hac ratione, quia accidens non dicit actu inesse, sed aptitudine, quod est de quidditate accidentis, ut supra vidimus. Item, quia omnia accidentia conveniunt in aliqua ratione non tantum accidentali et extrinseca [1], sed etiam essentiali, quae uno conceptu abstrahi et una voce significari potest; haec autem ratio significatur nomine accidentis, et non per modum formae, ut praedicetur in quale; ergo tam est praedicatio in quid haec: *qualitas est accidens*, sicut haec: *corpus est substantia.*

5. Aliam ergo rationem insinuat Iavellus, et magis declarat Soto, scilicet, accidens non esse genus quia non habet differentias extra sui rationem; nam omnis modus quo potest accidens determinari ad quantitatem, qualitatem, et similia, est etiam accidens; est autem de ratione generis ut sit extra rationem differentiarum, id est, ut secundum praecisos conceptus in eis non includatur, nec per se de illis dicatur, ut constat ex doctrina Aristotelis, III Metaph., text. 10. Quae ratio est consentanea doctrinae Scoti, In I, dist. 3, q. 3, a. 2, et dist. 2, q. 2, ubi iuxta doctrinam Aristotelis ait ens non esse genus, non quia non sit univocum, sed quia praedicatur in quid de aliqua differentia.

6. Hanc vero rationem in simili impugnat Ferrariensis, I cont. Gent., c. 32, dicens recte quidem consequi, si praedicatum sit ita com-

[1] Bastantes ediciones sustituyen esta palabra por *intrinseca*. (N. de los EE.)

tenga diferencias fuera de su concepto, se sigue lógicamente que no es género, como enseña claramente Aristóteles; sin embargo, la causa próxima de ello es que tal predicado no puede ser unívoco; pues, si fuese unívoco, tendría diferencias a cuyo concepto no pertenecería. Porque estar fuera del concepto de las diferencias no pertenece a la razón primera y esencial del género, puesto que aquélla es solamente una negación y la razón de género es positiva; por consiguiente, aquella negación es concomitante o necesariamente consiguiente a la razón de género. Y, por ello, se infiere *a posteriori* lógicamente que aquello que no reúne esa condición no es género; y mucho mejor se sigue *a priori* que cuanto tiene la razón positiva de género posee la referida condición. Y, por esto, es contradictorio afirmar que algo sea unívoco y que se predique *in quid* de muchas cosas esencialmente diversas, y que no tenga diferencias fuera de su razón; porque esto equivale a decir que algo tiene la razón completa positiva de género y que no tiene la propiedad negativa que sigue esencialmente a esa razón. Y lo confirma, ya que todo lo que es unívoco dice una forma única, capaz de ser abstraída de los inferiores, y que se divide esencialmente en varios; por consiguiente, o se divide por medio de diferencias tomadas con propiedad, a cuyo concepto no pertenece, y se tiene lo que se pretendía; o por medio de diversos modos de ser, y eso es contradictorio. En primer lugar, porque dos especies de cualidad, por ejemplo, son quiditativamente accidentes, y, sin embargo, convienen en un mismo modo de ser. En segundo lugar, porque los modos de ser no pertenecen a la esencia de la cosa creada, ya que en las criaturas el ser se distingue de la esencia, y la diversidad de los accidentes es esencial. En tercer lugar, porque en la blancura, por ejemplo, habría dos quididades, una del accidente y otra de la diferencia, y, por ello, ninguna se predicaría de la blancura *in recto,* ya que la parte no se predica del todo, ni la blancura sería una unidad simplemente. Todas estas razones las expone el Ferrariense acerca del ente, pero se aplican con la misma proporción al accidente.

7. Sin embargo, esta objeción no tiene gran importancia. Pues que el género deba ser una naturaleza tan limitada que pueda ser abstraído de las diferencias con las que se contrae, pertenece esencial y primariamente a la razón de género, como se toma de Aristóteles, en el lugar citado, y en el IV *Topic.*, c. 6, pasaje

mune ut non habeat differentias extra sui rationem, non esse genus, ut Aristoteles plane docet; tamen proximam huius rei causam esse quia tale praedicatum non potest esse univocum; nam, si esset univocum, haberet differentias, de quarum intellectu non esset. Quia esse extra conceptum differentiarum non est de prima et essentiali ratione generis; nam illa solum est negatio quaedam; ratio autem generis positiva est; est ergo illa negatio concomitans, aut necessario consequens rationem generis. Et ideo a posteriori recte infertur id quod non habet illam conditionem non esse genus; multo vero melius sequitur a priori quidquid habet positivam rationem generis habere etiam conditionem illam. Et ideo repugnat dicere aliquid esse univocum et praedicari in quid de multis essentialiter diversis, et non habere differentias extra sui rationem; quia hoc est dicere aliquid habere completam ationem generis positivam, et non proprietatem negativam per se consequentem talem rationem. Et confirmat, nam omne univocum dicit formam unam ab inferioribus abstrahibilem, quae in plura essentialiter dividitur; ergo vel per differentias proprie sumptas, de quarum intellectu non sit, et habetur intentum; vel per diversos modos essendi, et hoc repugnat. Primo, quia duae species qualitatis, verbi gratia, sunt quidditative accidentia, et tamen conveniunt in eodem modo essendi. Secundo, quia modi essendi non sunt de essentia rei creatae, cum in creaturis esse distinguatur ab essentia; diversitas autem accidentium est essentialis. Tertio, quia in albedine, verbi gratia, essent duae quidditates, una accidentis et altera differentiae, et ita neutra diceretur in recto de albedine, quia pars non praedicatur de toto, neque albedo esset unum simpliciter. Has enim rationes format Ferrar. de ente, quae eadem proportione ad accidens applicantur.

7. Verumtamen haec obiectio non est magni momenti. Nam quod genus debeat esse natura ita limitata ut possit praescindi a differentiis quibus contrahitur, per se primo pertinet ad rationem generis, ut ex Aristo-

64 y 71. Y no importa que esa propiedad se explique por una negación; pues, mediante esa negación, se circunscribe una propiedad positiva y una condición de la naturaleza genérica, a saber, que tenga una naturaleza tan limitada y precisiva que sea apta para componer metafísicamente con la diferencia una naturaleza específica; y ello no sólo conviene al género como tal de modo concomitante o consecutivo, sino esencial. Esto es manifiesto, porque es esencial para la especie componerse de género y diferencia; pero el género dice esencialmente referencia a la especie; por consiguiente, pertenece a la esencia del género la aptitud para componer la especie; y en esta aptitud se incluye esencialmente que la naturaleza esté conceptualmente separada de la diferencia. Lo mismo que, por el contrario, pertenece a la razón de la diferencia estar separada conceptualmente del género; pues estos dos conceptos se comportan como acto y potencia metafísica. De ahí puede sacarse también un argumento proporcional; pues pertenece a la razón de la materia prima ser una entidad distinta de la forma, y esa distinción, aun siendo una negación, indica, sin embargo, una limitación y potencialidad en la materia, que le es necesaria para poder ser una parte física esencial, apta para componer un todo a manera de potencia; por consiguiente, por una razón proporcional pertenece a la razón del género estar metafísicamente fuera de la razón de la diferencia.

8. *Qué se requiere para la razón quiditativa del género.*— Por lo cual, hay que negar que la razón íntegra quiditativa del género esté contenida en que sea un predicado unívoco e *in quid* y común a varias cosas esencialmente diversas, si no es una naturaleza determinada capaz de tener diferencias fuera de su razón. Esa condición queda suficientemente insinuada en la razón de género cuando se afirma que es aquello que se predica *in quid* de varios seres específicamente diferentes; porque la especie, a la cual dice relación el género, queda constituida por una diferencia propia añadida al género. Por lo cual, aun cuando se admita que el accidente es unívoco y se predica *in quid,* hay que negar que se predique propiamente de varios seres que sean diferentes en especie, sino de varios primariamente diversos, o sea, diferentes en género, ya que los géneros supremos no son especies, aun cuando tengan un predicado común unívoco que sea cuasi trascen-

tele, citato loco, sumitur, et IV Topic., c. 6, loco 64 et 71. Nec refert quod illa proprietas per negationem declaretur; nam per illam negationem circumscribitur positiva proprietas et conditio naturae genericae, quod, nimirum, sit natura ita limitata et praecisa, ut sit apta ad componendum metaphysice cum differentia specificam naturam; hoc autem non tantum concomitanter et consecutive, sed essentialiter convenit generi ut genus est. Quod patet, quia speciei essentiale est componi ex genere et differentia; sed genus essentialiter respicit speciem; ergo de essentia generis est aptitudo ad componendam speciem; in hac autem aptitudine essentialiter includitur quod sit natura secundum rationem praecisa a differentia. Sicut e contrario de ratione differentiae est ut secundum rationem sit praecisa a genere, nam comparantur haec duo ut actus et potentia metaphysica. Unde etiam potest sumi proportionale argumentum, nam de ratione materiae primae est quod sit entitas condistincta a forma, quae distinctio, licet sit negatio, per eam tamen indicatur limitatio et potentialitas materiae, quae necessaria illi est ut possit esse essentialis pars physica apta ad componendum totum per modum potentiae; ergo proportionali ratione est de ratione generis ut metaphysice sit extra rationem differentiae.

8. *Ad rationem quidditativam generis quid requiratur.*— Quapropter negandum est integram rationem quidditativam generis in hoc contineri, quod sit praedicatum univocum et in quid et commune ad plura essentialiter diversa, nisi sit determinatae naturae, quae possit habere differentias extra sui rationem. Quae particula satis insinuatur in ratione generis, cum dicitur esse id quod praedicatur in quid de pluribus differentibus specie; quia species ad quam genus dicit relationem, per propriam differentiam additam generi constituitur. Unde, licet admittatur accidens esse univocum et praedicari in quid, negandum est praedicari proprie de pluribus differentibus specie, sed de pluribus primo diversis seu differentibus genere, quia summa genera non sunt species, etiamsi habeant commune praedicatum univocum

dental respecto de ellos. Y no importa que el accidente se predique de la blancura y de la negrura, por ejemplo, que difieren específicamente, porque no se predica de ellas según una inmediata referencia y relación (a la manera como se ha de entender la razón del género), sino por medio de géneros primariamente diversos.

9. Y para la confirmación del Ferrariense hay que elegir la última parte del dilema, a saber, que este predicado común puede ser determinado por medio de modos intrínsecos que no sean diferencias propias. Hemos declarado ya antes, en efecto, al tratar del concepto del ente, de qué clase es ese modo de determinación por el que el predicado trascendental común puede quedar limitado a determinadas naturalezas, sin una composición propia con las diferencias en que no está incluido, sino por la mera concepción del entendimiento, confusa o distinta. Y, ciertamente, si las objeciones del Ferrariense fuesen eficaces, no probarían menos en el concepto análogo que en el unívoco; sin embargo, no prueban en ninguno de los dos. Por consiguiente, a la primera se responde que dos especies de cualidad convienen en el modo de ser genérico o predicamental, pero que, sin embargo, no convienen en aquel modo de ser en que convienen las cosas pertenecientes a otro predicamento; ahora bien, el accidente se divide en géneros supremos por los diversos modos de éstos, no por los modos del mismo predicamento. Por lo cual, aunque el accidente se divide en varios géneros por los modos de ser, sin embargo no se dice únicamente de las cosas que son primariamente diversas por esos modos, sino también de cosas distintas por debajo de esos modos. Añádase que, aunque las diferencias de la blancura y la negrura sean diferencias propias respecto del color o de la cualidad, no lo son respecto del accidente, sino que respecto de éste son solamente modos de ser primariamente diversos, ya que no tienen ningún género común, sino el mismo accidente que incluyen quiditativamente. En el segundo argumento se incurre en una equivocidad, porque, cuando tratamos de los modos de ser, no entendemos el ser de la existencia actual, sino de la esencia, o de la aptitud para ser, o más bien para inherir de este modo o de otro. La tercera razón, en cambio, tiene menos importancia, pues se sigue únicamente que en la

quod sit quasi transcendens respectu illorum. Nec refert quod accidens praedicetur de albedine et nigredine, verbi gratia, quae specie differunt, quia non praedicatur de illis secundum immediatam habitudinem et relationem (quomodo intelligenda est ratio generis), sed mediis generibus primo diversis.

9. Ad confirmationem autem Ferrariensis eligenda est posterior pars dilemmatis, nempe huiusmodi praedicatum commune posse determinari per intrinsecos modos qui non sint propriae differentiae. Iam enim supra, tractando de conceptu entis, declaravimus qualis sit ille modus determinationis, quo commune praedicatum transcendens potest limitari ad determinatas naturas absque propria compositione cum differentiis in quibus non includatur, sed per solam confusam aut distinctam conceptionem intellectus. Et quidem, si obiectiones Ferrariensis essent efficaces, non minus probarent de conceptu analogo quam de univoco; neutrum tamen probant. Ad primam enim respondetur duas species qualitatis convenire in modo essendi generico aut praedicamentali, non tamen convenire in illo modo essendi in quo res alterius praedicamenti conveniunt; accidens autem distinguitur in suprema genera per varios modos eorum, non per modos eiusdem praedicamenti. Quocirca, quamvis accidens dividatur per modos essendi in varia genera, non tamen dicitur de solis rebus primo diversis per illos modos, sed etiam de rebus distinctis sub illis modis. Adde quod, licet differentiae albedinis et nigredinis sint propriae differentiae respectu coloris vel qualitatis, non tamen respectu accidentis, sed respectu illius sunt tantum modi essendi primo diversi, quia nullum habent commune genus, sed solum ipsum accidens quod quidditative includunt. In secundo argumento committitur aequivocatio, quia, cum agimus de modis essendi, non intelligimus de esse existentiae actualis, sed de essentia [1] vel de aptitudine essendi, vel potius inhaerendi hoc vel illo modo. Tertia vero ratio minoris momenti est, nam solum sequitur in qualitate esse duos conceptus quidditativos, unum

[1] Esta frase se lee así en otras ediciones: *sed de esse essentiae,* con lo que se matiza un poco más el sentido. (N. de los EE.)

cualidad hay dos conceptos quiditativos, uno confuso y común de accidente, otro propio de la cualidad, lo cual no es obstáculo para que el concepto de cualidad sea absolutamente y *per se* uno, ya que la razón de accidente se determina *per se* a la cualidad, y no impide tampoco que el accidente se predique de la cualidad no a manera de parte, sino de todo potencial. Y lo mismo hay que decir del modo con que se determina el accidente al ser de la cualidad, si se concibe en abstracto, sobre todo porque su concepto por parte de la cosa misma y de la razón formal concebida no es distinto del concepto de la cualidad misma, sino que lo es solamente por el modo de concebir, como dijimos en lo que precede. Así, pues, esas razones no son eficaces en contra de aquella opinión.

10. Mayor dificultad encuentro para aplicar dicha razón o respuesta a la materia de que tratamos. Pues, o se está hablando del accidente en cuanto prescinde de si es completo o incompleto, o se habla del accidente completo. En el primer sentido, aun cuando sea verdad que no puede haber diferencias fuera de su razón, porque un accidente no puede contraerse sino por un accidente al menos incompleto, como dijimos proporcionalmente acerca de la sustancia, no es verdad, sin embargo, que el accidente entendido de ese modo sea unívoco; porque, del mismo modo que la sustancia no se dice unívocamente de la sustancia completa y de la incompleta, o sea, de las especies y diferencias de la sustancia, así tampoco el accidente se dice unívocamente del completo y del incompleto. Pues existe la misma proporción; en efecto, la razón de accidente de modo absoluto, y esencial y primariamente, queda salvada en la forma accidental que propiamente y *per se* dice referencia a la sustancia; en cambio, en las diferencias accidentales se da sólo de modo relativo; pues tampoco las diferencias pueden llamarse propiamente formas accidentales, sino algo perteneciente a la forma accidental. Pero, en cambio, si se habla del accidente completo, como se ve, la respuesta dada no puede tener valor; pues, si el accidente tomado de ese modo es unívoco, no puede negarse que tiene diferencias fuera de su razón; por consiguiente, nada le faltará para la razón verdadera de género. El antecedente es claro, en primer lugar, por un

confusum et communem accidentis, alium proprium qualitatis, quod non obstat quominus conceptus qualitatis sit simpliciter et per se unus, quia ratio accidentis ad illam per se determinatur, neque etiam impedit quominus accidens praedicetur de qualitate non per modum partis, sed per modum totius potentialis. Et idem dicendum est de modo illo quo accidens determinatur ad esse qualitatis, si abstracte concipiatur, maxime cum eius conceptus ex parte rei et rationis formalis conceptae non sit alius a conceptu ipsius qualitatis, sed solum ex modo concipiendi, ut in superioribus diximus. Itaque rationes illae non sunt efficaces contra dictam sententiam.

10. Maior mihi difficultas est in applicanda praedicta ratione vel responsione ad materiam in qua versamur. Aut enim est sermo de accidente ut abstrahit a completo et incompleto, aut de accidente completo. Priori modo, licet sit verum non posse habere differentias extra sui rationem, quia non potest accidens contrahi nisi per accidens saltem incompletum, sicut de substantia proportionaliter diximus, non tamen est verum accidens sic conceptum [1] esse univocum; quia, sicut substantia non dicitur univoce de substantia completa et incompleta, seu de speciebus et differentiis substantiae, ita et accidens non dicitur univoce de completo et incompleto. Est enim eadem proportio; nam ratio accidentis simpliciter ac per se primo salvatur in forma accidentali, quae proprie ac per se respicit substantiam; in differentiis autem accidentalibus tantum est secundum quid; neque enim differentiae proprie dici possunt formae accidentales, sed aliquid formae accidentalis. At vero, si sermo sit de accidente completo, non potest, ut videtur, procedere responsio data; nam, si accidens sic sumptum univocum est, non potest negari quin habeat differentias extra sui rationem; nihil ergo illi deerit ad veram rationem

[1] Aceptamos *conceptum* en vez de *compositum* que parace en otras ediciones, por parecernos más acorde con el texto. (N. de los EE.)

argumento que se hace de modo semejante de la sustancia, pues, para que ésta sea género, basta con que la sustancia completa quede contraída por la incompleta. En segundo lugar, porque, en realidad, un accidente completo no queda incluido intrínsecamente en el concepto del accidente incompleto; y toda diferencia de accidente es un accidente incompleto. En tercer lugar, porque, en otro caso, no podrían señalarse géneros supremos en cada uno de los predicamentos de los accidentes, ya que la cantidad no podría quedar contraída sino por una diferencia que sea cantidad incompleta, y así en los demás.

11. Puede responderse que en la razón de accidente no hay nada incompleto, ya que la razón de accidente es muy imperfecta y es de tal clase que se conserva de modo íntegro y completo en cualquier accidente mínimo, aun cuando dentro de las razones inferiores de los accidentes se le tenga por incompleto; como, por ejemplo, el punto es algo incompleto en la razón de cantidad; pero, en cambio, en la razón de accidente es un accidente completo, porque inhiere de modo tan verdadero como cualquier accidente perfecto. Pero esta respuesta no carece de dificultad, como se ve claro por lo que se dijo antes acerca de la división del accidente en completo e incompleto; pues apenas puede darse una razón suficiente de por qué esos dos miembros tienen cabida en cualquier predicamento de accidente, y no en el accidente como tal. Ni tampoco parece que pueda negarse que, por ejemplo, las formas íntegras de la cantidad y la cualidad tengan entre sí una conveniencia real que no tienen con sus diferencias constitutivas o contractivas, ya que las diferencias tomadas de modo precisivo y formal no son formas propias; del mismo modo, en las formas sustanciales se da una conveniencia en la razón común de forma sustancial, que no conviene a las diferencias con que el concepto común de forma sustancial se contrae a una u otra especie de forma sustancial. Y con ese concepto, que es directamente común a las formas sustanciales, puede decirse que se concibe la forma sustancial completa en común, el cual concepto no hay duda de que tiene diferencias fuera de su razón; por consiguiente, de modo semejante podemos razonar a propósito de las formas accidentales. Luego, una vez admitida la univocidad del accidente, es difícil dar razón de por qué no es posible abstraer algún concepto de accidente que sea genérico para los predicamentos de accidentes. Y, por este motivo, otros, a fin de escapar de esta dificultad, niegan la univocidad; sin embargo, se dejan llevar del solo argumento de los inconvenientes, y no explican cómo puede haber analogía sin un orden de los accidentes entre sí. Esta es, por tanto, la dificultad de la presente controversia.

generis. Antecedens patet primo, argumento facto a simili de substantia, quia, ut illa sit genus, satis est quod substantia completa contrahatur per incompletam. Secundo, quia revera accidens completum non includitur intrinsece in conceptu accidentis incompleti; omnis autem differentia accidentis est accidens incompletum. Tertio, quia alias non possent assignari genera summa in singulis praedicamentis accidentium, quia non potest quantitas contrahi nisi per differentiam quae sit quantitas incompleta, et sic de aliis.

11. Responderi potest in ratione accidentis nihil esse incompletum, quia ratio accidentis imperfecta valde est et talis ut integre ac complete servetur in quolibet minimo accidente, etiamsi sub inferioribus rationibus accidentium incompletum censeatur, ut, verbi gratia, punctus incompletum quid est in ratione quantitatis; at vero in ratione accidentis est completum accidens, quia tam vere inest quam quodlibet accidens perfectum. Sed haec responsio difficultate non caret, ut patet ex supra dictis de divisione accidentis in completum et incompletum; vix enim potest reddi sufficiens ratio cur illa duo membra locum habeant in quolibet praedicamento accidentis, et non in accidente ut sic. Nec etiam videtur posse negari quin formae integrae, verbi gratia, quantitatis et qualitatis, habeant inter se aliquam convenientiam realem quam non habent cum suis differentiis constituentibus vel contrahentibus, quia differentiae praecise ac formaliter sumptae non sunt propriae formae; sicut in formis substantialibus datur convenientia in ratione communi formae substantialis, quae non convenit differentiis quibus communis conceptus substantialis formae contrahitur ad hanc vel illam speciem substantialis formae. Et illo conceptu, qui directe communis est ad formas substantiales, dici potest concipi forma substantialis completa in communi, qui conceptus non est dubium quin habeat differentias extra sui rationem; ergo pari ratione ratiocinari possumus in formis accidentalibus. Difficile ergo est, admissa univocatione accidentis, rationem reddere cur non possit abstrahi aliquis conceptus accidentis genericus ad praedicamenta accidentium. Ac propterea alii, ut hanc difficultatem fugiant, univocationem negant; ducuntur tamen solo argumento ab inconvenienti, et non declarant quomodo sine ordine accidentium inter se sit analogia. Haec ergo est difficultas huius controversiae.

Resolución de la cuestión

12. *El accidente, en cuanto abarca nueve géneros, es análogo.*— Por tanto, en este punto pienso, en primer lugar, que el accidente en toda su amplitud, en cuanto abarca los nueve géneros, no es unívoco, sino análogo. Esta conclusión me resulta convincente, sobre todo, a causa de los accidentes que únicamente de modo extrínseco son una circunstancia o denominación; en efecto, éstos no están inherentes con la misma propiedad con que lo están los demás accidentes que son verdaderas formas informativas. Se puede ver ello fácilmente por la misma realidad y por los ejemplos. Pues, ¿quién puede pensar que el vestido modifica o informa al hombre vestido con la misma propiedad y verdad con que lo hace la blancura con el hombre blanco, o la ciencia con el sabio? Igualmente, ¿cómo puede pensarse que la acción como acción modifica o informa con la misma propiedad al agente, en el cual no se recibe la pasión, que al paciente en el cual está? Por tanto, pienso que el accidente conviene primariamente a los accidentes que propiamente radican en sus sujetos y modifican a éstos; y que después, por traslación o semejanza muy imperfecta, se ha derivado ese nombre para designar otras cosas que de algún modo imitan dicha razón. Por lo cual es probable para mí que intervenga aquí una analogía de proporcionalidad; pues se dicen accidentes con toda propiedad los que *están en;* y, a partir de ellos, se han designado los accidentes que están en torno a la sustancia, como el hábito y el lugar continente. Igualmente, se han derivado los que dimanan de la sustancia; pues, ciertamente, *estar en* y *dimanar de* parecen relaciones hasta tal punto diversas, que el nombre de accidente no se ha tomado de ellas sino según una cierta proporcionalidad, y, por ello, la acción, en cuanto acción, del mismo modo que no dice *estar en* tomado propiamente, sino dimanar del agente, se dice accidente del agente con mucha impropiedad y analogía, o más bien se dice que sobreviene al agente en cuanto lo

Quaestionis resolutio

22. *Accidens, ut comprehendit novem genera, analogum est.*— In hac ergo re censeo imprimis accidens in tota sua latitudine, ut comprehendit novem genera, non esse univocum, sed analogum. Hanc conclusionem maxime mihi persuadeo propter ea genera accidentium quae solum extrinsece circumstant aut denominant; illa enim non sunt cum ea proprietate inhaerentia, cum qua insunt caetera accidentia quae sunt verae formae informantes. Quod reipsa et exemplis facile constare potest. Quis enim existimet, cum ea proprietate et veritate vestem afficere aut informare hominem vestitum, qua albedo hominem album, aut scientia scientem? Item quo modo actio, ut actio, existimari potest cum eadem proprietate afficere vel informare agens, in quo non recipitur passio, ac passum in quo inest? Existimo ergo accidens primario convenire his accidentibus quae proprie insunt et afficiunt subiecta sua; deinde vero per translationem, aut similitudinem valde imperfectam derivatum esse illud nomen ad alia quae quodammodo imitantur illam rationem. Unde probabile mihi est hic intervenire analogiam proportionalitatis; nam illa maxime propria dicuntur accidentia, quae insunt; hinc vero dicta sunt accidentia quae sunt circa substantiam, ut habitus, locus continens. Item quae sunt a substantia; nam certe esse in et esse ab videntur habitudines adeo diversae ut non nisi secundum quamdam proportionalitatem ab eis sumptum sit nomen accidentis, et ideo actio, ut actio, sicut non dicit esse in proprie sumptum, sed esse ab agente, valde analogice et improprie dicitur

denomina con una cierta denominación que se dice contingentemente de él y puede convenirle o no convenirle. Por tanto, como el accidente en cuanto es común a los nueve predicamentos comprende en sí tanto aquellos que se hallan de modo propio e interno, cuanto los que acompañan o rodean la cosa y las acciones que emanan de la cosa y no están en ella, bajo esta razón común no puede ser unívoco respecto de todas aquellas cosas que comprende en sí. Y de esto se saca la regla general, a saber, que todas aquellas cosas que se dice que sobrevienen a algo por sólo una denominación extrínseca se llaman accidentes sólo de modo analógico, ya que imitan contingentemente en el modo de denominar, puesto que verdaderamente no están en una cosa, sino que se comportan a la manera de las cosas que inhieren. Ahora bien, qué predicamentos tienen únicamente este modo de sobrevenir de modo extrínseco, se verá al tratar de cada uno de ellos.

13. *Afirmación segunda.*— En segundo lugar hay que decir que es probable que el accidente, en cuanto se afirma de la entidad y del modo accidental, no sea unívoco; pero que, sin embargo, parece más probable que esa sola diversidad no baste siempre para establecer una analogía. En esta afirmación se ha de suponer lo que entendemos por entidad o por modo accidental, de acuerdo con lo que dijimos antes, en la disp. VII, sobre las distinciones, y en la disp. XVI, sobre la forma accidental. Y con ello puede probarse la primera parte de la aserción; pues la entidad accidental tiene un modo propio de informar y de inherir; en cambio, el modo accidental no lo tiene; por tanto, parece que convienen analógicamente en la razón de forma accidental y en la razón de accidente, pues accidente significa lo mismo que forma accidental. Igualmente, la razón de ente parece que se halla de modo muy diverso y mucho más disminuida en los accidentes que son solamente modos que en los que tienen una entidad propia; por consiguiente, como la razón de accidente incluye la razón de ente, también ésta se hallará reducida y sólo relativamente en los modos accidentales, en comparación con las entidades accidentales; por consiguiente, el accidente se dirá de ellos con analogía. Una señal de esto puede ser también que una entidad accidental puede conservarse por sí y sin sujeto, al menos con la potencia de Dios; en cambio, un

accidens agentis, vel potius accidere ipsi, quatenus illud denominat quadam denominatione, quae contingenter de eo dicitur, potestque ei convenire et non convenire. Igitur, cum accidens, ut commune est novem praedicamentis, sub se comprehendat tum ea quae proprie et interne insunt, tum etiam quae adiacent vel circumstant rem et actiones quae a re manant eique non insunt, non potest sub hac communi ratione esse univocum ad ea omnia quae sub se complectitur. Atque hinc sumitur regula generalis, nimirum, omnia illa quae per solam extrinsecam denominationem alicui accidere dicuntur, analogice tantum vocari accidentia, quia illa in modo denominandi contingenter imitantur, cum tamen vere non insint, sed ad modum inhaerentium se habeant. Quae autem praedicamenta hunc modum extrinsece tantum accidendi habeant, ex singulorum tractatione constabit.

13. *Secunda assertio.*— Secundo dicendum est probabile esse accidens, ut dicitur de entitate et de modo accidentali, univocum non esse; probabilius tamen videri solam illam diversitatem non semper sufficere ad analogiam constituendam. In hac assertione, quid per entitatem vel modum accidentalem intelligamus, supponendum est ex dictis supra, disp. VII, de distinctionibus, et in disp. XVI, de forma accidentali. Et inde potest suaderi prior pars assertionis; nam accidentalis entitas habet proprium modum informandi et inhaerendi; modus autem accidentalis non ita; ergo videntur analogice convenire in ratione formae accidentalis et in ratione accidentis, nam accidens idem significat quod accidentalis forma. Item, ratio entis longe diversa ratione magisque diminuta inveniri videtur in his quae tantum sunt modi quam in his quae habent propriam entitatem; ergo, cum ratio accidentis rationem entis includat, etiam illa diminute et tantum secundum quid invenietur in modis accidentalibus, comparatione accidentalium entitatum; ergo dicetur accidens analogice de his. Cuius etiam signum esse potest, quod entitas accidentalis saltem per Dei potentiam potest per se et sine subiecto conservari, modus autem accidentalis nulla

modo accidental no puede existir de manera alguna sino unido actualmente y modificando a la cosa de la cual es modo.

14. Pero, sin embargo, la última parte de la conclusión parece que se prueba suficientemente con esta razón: que en el mismo predicamento del accidente están contenidas no sólo las especies que tienen entidades propias accidentales, sino también las que son únicamente modos de otras cosas; como en el género de la cualidad está contenido el calor, que tiene una entidad propia, y la figura, que es solamente un modo, y la densidad, que es también modo; más aún, hay quienes opinan lo mismo de la potencia, y otros piensan igualmente del acto inmanente, aunque sea una cualidad. Por consiguiente, la cualidad se dice unívocamente de las formas o entidades propias y de los modos que las cualifican; luego también el accidente se dice unívocamente de ellos; pues, al pertenecer el accidente a la esencia de la cualidad, no puede convenir unívocamente la cualidad a aquellas cosas a las que no conviene absoluta y unívocamente la razón de accidente. De esto inferimos además que, aun cuando la entidad y el modo accidental pertenecen a diversos predicamentos, esa diversidad en la razón de modo y de entidad no basta para establecer la analogía; pues en cuanto a esto se da la misma razón, ya pertenezcan esos accidentes a diversos predicamentos o al mismo. Y la razón *a priori* es que esa diversidad de entidad y de modo no constituye de suyo ni una relación ni una subordinación entre todas aquellas cosas que son de esa clase. Por lo cual, aun cuando uno sea más imperfecto que otro, a pesar de todo no se dice accidente por su relación con otro, y, por ello, no basta esto para la analogía. Y tanto más cuanto que, aun dado que el modo sea por su género menos perfecto que la entidad, sin embargo en particular puede un modo ser más perfecto que alguna entidad, a la manera como el modo sustancial es más perfecto que la entidad accidental; así, pues, esa diversidad de perfección no basta siempre para establecer la analogía.

15. *Tercera afirmación.*— Por todo esto afirmo, en tercer lugar, que, aunque el accidente no sea unívoco en toda su amplitud, sin embargo, respecto de algunos, no puede negarse que se diga de ellos unívocamente. Se prueba primeramente por lo dicho, porque, al menos, se dice unívocamente de todas las especies del mismo

ratione esse potest nisi actu coniunctus et modificans rem cuius est modus.

14. Nihilominus tamen posterior pars conclusionis ex eo satis probari videtur quod in eodem praedicamento accidentis continentur non tantum species quae habent proprias entitates accidentales, sed etiam quae tantum sunt modi aliarum rerum; ut in genere qualitatis continetur calor, qui propriam entitatem habet, et figura, quae tantum est modus, et densitas, quae est etiam modus, immo de potentia idem aliqui existimant, alii idem opinantur de actu immanente, etiamsi sit qualitas. Ergo qualitas univoce dicitur de propriis formis seu entitatibus et de modis qualificantibus; ergo etiam accidens dicitur univoce de illis; nam, cum accidens sit de essentia qualitatis, non potest qualitas univoce convenire his quibus non convenit simpliciter et univoce ratio accidentis. Ex quo ulterius colligimus, etiamsi entitas et modus accidentalis ad diversa praedicamenta pertineant, eam diversitatem in ratione modi et entitatis non sufficere ad analogiam constituendam; nam quoad hoc eadem est ratio, sive talia accidentia sint diversorum praedicamentorum, sive eiusdem. Et a priori ratio est quia illa diversitas entitatis et modi ex se non constituit aut habitudinem, aut subordinationem inter omnia illa quae talia sunt. Unde, licet unum sit imperfectius alio, non tamen dicitur accidens per habitudinem ad aliud, et ideo hoc non satis est ad analogiam. Eo vel maxime quod, licet modus sit ex suo genere minus perfectus quam entitas, tamen in particulari aliquis modus potest esse perfectior aliqua entitate, ut modus substantialis est perfectior entitate accidentali; igitur illa diversitas perfectionis non semper sufficit ad analogiam constituendam.

15. *Tertia assertio.*— Ex his ergo dico tertio: quamvis accidens in tota sua amplitudine non sit univocum, nihilominus respectu aliquorum negari non potest quin de eis univoce dicatur. Probatur primo ex dictis, quia saltem dicitur univoce de omnibus speciebus eiusdem praedicamenti, ut de calore et frigore. Secundo, quia etiam dicitur uni-

predicamento, como, por ejemplo, del calor y del frío. En segundo lugar, porque se dice también unívocamente de la entidad y del modo accidental, al menos cuando no tienen entre sí relación o dependencia. En tercer lugar, porque incluso unívocamente dice relación a la cantidad y cualidad, en cuanto son formas propias accidentales realmente distintas del sujeto e informativas del mismo. Pues, respecto de éstas, no puede encontrarse ninguna razón de analogía; porque, o bien se dará analogía de proporcionalidad, y no hay tal, ya que allí interviene una verdadera conveniencia y semejanza real; o será una analogía de atribución, y esto tampoco puede afirmarse, ya que de ninguna de ellas se dice por relación con la otra, como parece evidente por sí. Y lo que afirman algunos, que se dice primero de la cantidad, ya que la cualidad inhiere en la sustancia por medio de la cantidad, es abiertamente falso; pues más bien, por su propio género, es la cualidad más perfecta que la cantidad, ya que se encuentra en los seres espirituales. En cambio, el hecho de que en los seres corporales las cualidades supongan la cantidad no solamente no es indicio de analogía, sino que tampoco es argumento de que la cantidad sea más perfecta que toda cualidad corpórea, ya que se supone únicamente como una condición necesaria, o a manera de potencia pasiva; la cualidad, en cambio, se da a manera de acto; por tanto, no hay ninguna razón de analogía entre la cantidad y la cualidad respecto del accidente. Por consiguiente, de esos modos hay una cierta univocidad en el accidente, aun cuando él mismo no sea unívoco en toda su amplitud; pues no repugna que un mismo nombre sea unívoco respecto de algunos de sus significados, aun cuando no lo sea respecto de todos, como dijimos antes al tratar sobre el ente.

16. *Objeción.*— Pero surge inmediatamente la dificultad apuntada antes, a saber, que se da un concepto de accidente común a muchos predicamentos, el cual propiamente es genérico. Pues, aun cuando con lo dicho se vea suficientemente que el accidente no puede ser género respecto de todos los nueve predicamentos, ya que, como tal, no es unívoco, sino análogo, sin embargo algún concepto más contraído de accidente podrá ciertamente ser género para algunos predicamentos, como, por ejemplo, si se toma el accidente propiamente sólo como aquello que verdaderamente inhiere, o que modifica intrínsecamente al sujeto, o más estricta-

voce de entitate et modo accidentali, saltem cum inter se non habent habitudinem aut dependentiam. Tertio, quia etiam univoce respicit quantitatem et qualitatem, quatenus sunt propriae formae accidentales realiter distinctae a subiecto illudque informantes. Nam respectu illarum nulla ratio analogiae inveniri potest; aut enim erit analogia proportionalitatis, et hoc non, nam intercedit ibi vera convenientia et similitudo realis; aut erit analogia proportionis, et hoc etiam dici non potest, quia de neutra dicitur per habitudinem ad aliam, ut per se notum videtur. Quod enim quidam aiunt, dici prius de quantitate, quia qualitas inhaeret substantiae media quantitate, aperte falsum est; nam potius qualitas ex suo genere est perfectior quantitate, cum in rebus spiritualibus inveniatur. Quod vero in rebus corporalibus qualitates supponant quantitatem, non solum non est indicium analogiae, verum etiam non est argumentum quod quantitas sit perfectior omni corporea qualitate, quia solum supponitur ut conditio quaedam necessaria, vel per modum potentiae passivae; qualitas vero est per modum actus; nulla est ergo ratio analogiae inter quantitatem et qualitatem respectu accidentis. His ergo modis est aliqua univocatio in accidente, licet ipsum non sit univocum in tota sua latitudine; non enim repugnat idem nomen esse univocum respectu aliquorum, licet non sit respectu suorum omnium significatorum, ut supra inter disputandum de ente diximus.

16. *Obiectio.*— Sed insurgit statim difficultas superius tacta, nimirum, dari aliquem conceptum accidentis communem multis praedicamentis, qui proprie sit genericus. Nam, licet ex dictis sufficienter habeatur accidens non posse esse genus ad omnia novem praedicamenta, quia ut sic non est univocum, sed analogum, tamen aliquis conceptus accidentis magis contractus esse poterit genus ad aliqua praedicamenta, ut si sumatur accidens solum proprie pro eo quod vere inhaeret aut intrinsece afficit subiectum, aut stri-

mente por la entidad y forma propia accidental, para que se distinga del modo y sea común a la sola cualidad y cantidad. Pues, en este sentido, es algo unívoco y quiditativo y puede tener diferencias fuera de su razón, como se declaró antes.

17. *Solución.*— Se responde negando la consecuencia, porque ningún concepto puede ser abstraído de cosas pertenecientes a predicamentos diversos que sea de tal modo unívoco para unos, que no incluya en algún sentido la analogía respecto de otros, o una trascendencia contradictoria con la razón de género. Como, por ejemplo, si el accidente que modifica intrínsecamente se toma como algo común a la entidad y al modo accidental, aun cuando en ese sentido pueda tener univocidad, sin embargo comprende en sí muchas cosas que no quedan colocadas directamente en ningún predicamento, verbigracia, el modo de inhesión, que por sí modifica intrínsecamente no sólo a la forma inherente, sino también al sujeto en que inhiere; y, aunque bajo tal aspecto sea un accidente incompleto, sin embargo, absolutamente y en el ámbito del ente, tal vez no es un ente más reducido que el modo de ubicación, o de pasión, que constituyen predicamentos propios. Por ello, sucede que de este concepto de accidente se dice con verdad que no puede abstraerse de tal modo que sea común a solos los accidentes completos, es decir, a los que se colocan directamente en los predicamentos de los accidentes, y que, por ello, no puede ser género, ni tener diferencias fuera de su razón, ni carecer de toda analogía.

18. Además, si se toma el accidente en cuanto entidad propia y forma accidental, en ese sentido sólo parece un concepto compuesto de dos conceptos análogos más simples; pues el concepto de forma como tal es análogo para la forma sustancial y para la accidental. Pero aquel modo que se añade cuando se dice accidental no puede ser tan determinado y propio de algunos accidentes, que de suyo no sea común a todos, pues todos tienen un modo accidental de afectar; por consiguiente, esa conveniencia es cuasi trascendental, y, por lo mismo, no puede constituir un concepto genérico, aunque, por lo demás, sea unívoco respecto de algunos, o aunque, por la unión de varios conceptos análogos, se tome como propio, o quede determinado a esos significados. En cambio, la razón *a priori*

ctius pro entitate et propria forma accidentali, ut distinguatur a modo et sit communis soli qualitati et quantitati. Sic enim est quid univocum et quidditativum et potest habere differentias extra sui rationem, ut supra declaratum est.

17. *Solutio.*— Respondetur negando sequelam, quia nullus conceptus potest abstrahi a rebus diversorum praedicamentorum ita univocus respectu aliquorum, quin aliqua ex parte includat analogiam respectu aliorum, vel transcendentiam repugnantem rationi generis. Ut, si accidens intrinsece afficiens sumatur ut quid commune ad entitatem et modum accidentalem, licet secundum eam rationem possit habere univocationem, tamen ut sic multa sub se comprehendit quae in nullo praedicamento directe collocantur, verbi gratia, modum inhaerentiae, qui per se intrinsece afficit tum formam inhaerentem, tum etiam subiectum cui inhaeret; et quamvis sub tali ratione sit incompletum accidens, tamen absolute et in latitudine entis fortasse non est magis diminutum ens quam modus ubicationis aut passionis, quae propria praedicamenta constituunt. Quo fit ut de huiusmodi conceptu accidentis vere dicatur non posse ita abstrahi ut sit communis ad sola accidentia completa, id est, quae directe in praedicamentis accidentium collocantur, ideoque non posse esse genus, neque habere differentias extra sui rationem, neque omni carere analogia.

18. Rursus, si accidens sumatur pro entitate propria et forma accidentali, sic solum videtur quidam conceptus compositus ex duobus simplicioribus conceptibus analogis; nam conceptus formae ut sic analogus est ad formam substantialem et accidentalem. Ille vero modus qui additur cum dicitur accidentalis, non potest esse ita determinatus et proprius aliquorum accidentium, quin ex se communis sit omnibus; nam omnia habent accidentalem modum afficiendi; illa ergo convenientia quasi transcendentalis est, ideoque non potest constituere conceptum genericum, etiamsi alias sit univocus respectu aliquorum, vel etiamsi ex coniunctione plurium conceptuum analogorum sumatur ut proprius seu determinetur ad talia signifi-

parece ser que esos géneros supremos tienen una cierta diversidad primaria en el modo de afectar, lo cual aparece claro, sobre todo, en la cantidad y la cualidad, y, por ello, no hay ninguna conveniencia entre ellas según sus propias razones, sino sólo en la razón de sobrevenir (por llamarla así), que es de suyo común a los otros. Por consiguiente, se requiere más para la razón de género que para la razón de predicado unívoco, incluso *in quid;* pues para la univocidad basta la relación propia y uniforme, o inmediata a varias cosas según una misma razón; y para el género se necesita, además de esto, que ni tenga trascendencia en su razón formal, ni analogía respecto de algunos seres, cosa que se requiere también para la razón de universal en sentido propio. Y hasta aquí hemos tratado de esa división.

cata. Ratio vero a priori esse videtur, quia haec genera summa habent primariam quamdam diversitatem in modo afficiendi, quod maxime notum apparet in quantitate et qualitate, et ideo nulla est convenientia inter eas secundum proprias rationes earum, sed solum in ratione accidendi (ut sic dicam), quod ex se commune est aliis. Plus ergo requiritur ad rationem generis quam ad rationem univoci praedicati, etiam in quid; nam ad univocationem sufficit propria et uniformis seu immediata habitudo ad plura secundum eamdem rationem; ad genus autem ultra hoc necessarium est ut nec transcendentiam habeat in formali ratione sua, neque analogiam respectu aliquorum, quod etiam ad rationem proprii universalis necessarium est. Et hactenus de hac divisione.

INDICE DE LAS DISPUTACIONES CONTENIDAS EN ESTE TOMO V

N.º de Registro: 2090-60. — Depósito Legal: M. 2016-1960

Gráficas Cóndor, S. A. — Aviador Lindbergh, 5. — Madrid-2. 1887-64

DISPUTACION XL

LA CANTIDAD CONTINUA

RESUMEN

En esta disputación emprende Suárez el estudio de la cantidad. En el prólogo justifica haber empezado por la cantidad y no por la cualidad, por ser aquél un concepto más cercano para nosotros, y como la razón verdadera de cantidad se da en la cantidad continua, tratará de ella en el presente lugar, dejando para la disputación siguiente el estudio de la cantidad discreta y la comparación de ambas.

Podemos advertir en esta disputación cuatro partes:

I: Noción de cantidad (Sec. I).
II: Estudio de la esencia de la cantidad (Sec. II, III y IV).
III: Los puntos, líneas y superficies (Sec. V y VI).
IV: El lugar, el movimiento y el tiempo como especies de la cantidad (Sec. VII, VIII y IX).

SECCIÓN I

No se propone tratar en esta sección de la noción esencial de cantidad, sino de la significación del nombre (1), siguiendo el texto del libro V de la Metafísica. Pero como esos textos podría parecer que ofrecen dificultad por no proponer una definición completa (2-4), explica seguidamente la definición, tanto en general (5-6) como por sus términos (7-8), para resolver a continuación las dificultades que sobre la misma había planteado antes (9-15).

SECCIÓN II

En esta sección empieza la parte II que señalamos, en la que se ocupa de la esencia de la cantidad. Pero antes de tratar de la esencia, hay que suponer que la cantidad es algo real, y esto lo prueba mostrando su distinción de la sustancia y sus cualidades (1). Se dan en este punto varias opiniones: 1.ª, los nominalistas, que niegan que la cantidad sea algo distinto de la sustancia (2); señala ampliamente su fundamento (3-6), y pasa a exponer la segunda opinión, que es la más común: la cantidad se distingue realmente de la sustancia (7), que se basa en el misterio de la Eucaristía (8), el cual habían interpretado erróneamente los nominalistas (9-10). En favor de esta opinión aduce Suárez fundamentalmente dos argumentos: 1.º, la existencia de realidades extensas y compenetradas (11-13); 2.º, la no identi-

ficación de la extensión de las partes con la cantidad misma (14-19), argumento que confirma ampliamente, recogiendo algunas objeciones. Termina la sección respondiendo a los tres fundamentos de la opinión contraria (20-23).

SECCIÓN III

Entra de lleno con esta sección en el estudio de la esencia de la cantidad, y se pregunta si consiste en la razón de medida (1). Sobre este punto, refiere dos opiniones: una afirmativa, basada en Aristóteles y Santo Tomás (2), y otra negativa (3), cuya comprensión exige previamente la explicación de la razón de medida y sus clases (4-8). De esta exposición deduce que ser actualmente medida no puede constituir la esencia de ninguna cosa (9-10), e incluso que la razón de medida no es esencial para la cantidad (11-12). Termina la sección precisando en qué sentido la razón de medida es un atributo o propiedad de la cantidad (13-14) y resolviendo las objeciones que propone (15-16).

SECCIÓN IV

Siguiendo en el tema de la esencia de la cantidad, se pregunta aquí Suárez si la razón y efecto formal de ella es la divisibilidad o la extensión de las partes. Se presentan dos opiniones (1): la primera que pone la razón de la cantidad en constituir un cuanto divisible (2); la segunda que afirma que el efecto formal propio de la cantidad es la extensión de las partes (3). Juzga que esta última opinión es la verdadera, pero que cabe una armonía con la primera (4); investiga para ello de qué extensión se trata, rechazando la opinión de Capréolo (5-14) que pone la extensión en la distinción de las partes, y proponiendo como verdadera la aptitud para tener extensión de partes en orden al lugar (15-17). Cierra la sección con la respuesta detallada a las tres objeciones que había propuesto (18-30).

SECCIÓN V

Se ocupa Suárez en esta sección de los puntos, líneas y superficies, e inquiere primeramente si son realidades verdaderas, distintas entre sí y del cuerpo cuanto. El punto parece ofrecer mayor dificultad (1), y así enumera hasta siete argumentos, tanto en contra de los puntos terminativos como de los continuativos (2-6). Las opiniones sobre esta cuestión se reducen a cinco, dos extremas, afirmando una y negando otra que el punto, la línea y la superficie sean realidades positivas (7-12); una tercera, intermedia, que admite indivisibles terminativos y no continuativos (13-14); la cuarta, que admite una superficie última y niega los otros elementos indivisibles (15-17), y es rechazada por Suárez (18-20), y por fin la quinta opinión, que admite los indivisibles en la superficie externa y no en mitad de los cuerpos (21-27). Elige la segunda opinión (28-33), aclarando en qué sentido están en potencia los indivisibles en el continuo (34-39). Responde finalmente a los argumentos propuestos al principio de la sección (40-54) y a las objeciones que él mismo formula con el fin de declarar más la doctrina expuesta (55-68).

SECCIÓN VI

Continuando el mismo tema de la sección precedente, se pregunta en ésta Suárez si las líneas y superficies son especies propias de la cantidad continua, distintas entre sí y con relación al cuerpo; acerca del punto no se ofrece dificultad, ya que no participa de la cantidad (1). Se centra, por tanto, la cuestión en la línea y la superficie, sobre las cuales pueden darse algunos motivos de duda (2-4).

No obstante, hay que afirmar que son especies verdaderas de cantidad, como se prueba por la resolución de los motivos de duda expuestos anteriormente (5-8), aunque se tenga que conceder que la extensión de la línea y de la superficie es distinta de la que tiene el cuerpo (9-11).

SECCIÓN VII

Entramos en la última parte que versa sobre el lugar, el movimiento y el tiempo. Y primeramente, acerca del lugar, enumera en él Suárez tres cosas: el espacio o intervalo, la presencia y la superficie última continente (1). Después de excluir el espacio (2-3) y la presencia (4) de la noción de cantidad, centra la cuestión en la superficie continente (5-6) y refiere las opiniones que pretenden conciliar los testimonios discordes de Aristóteles que ha citado (7-9). Sobre la superficie continente, pues, establece dos afirmaciones: primera, que el lugar continente, entendido como localizando sólo aptitudinalmente, no añade nada a la superficie (10); segunda, que entendido como circundando en acto, todavía puede menos constituirse como especie de la cantidad (11). Termina la sección respondiendo a los fundamentos de la opinión contraria (12).

SECCIÓN VIII

¿Es el movimiento una especie auténtica de cantidad? La razón de dudar se apoya en su continuidad, que implica cantidad (1). Sin embargo, a pesar de la opinión afirmativa (2), hay que mantener que el movimiento no es cuanto per se *hasta el extremo de que haya que añadir una cuarta especie de cantidad continua (3-4). Recorre después Suárez las diversas clases de movimiento (6-13) haciendo ver que en ninguno de ellos se da la noción propia de cantidad, y cierra la sección como siempre, respondiendo a los argumentos contrarios (14-16).*

SECCIÓN IX

Se aplica la doctrina general a la noción de tiempo. De dos textos discordantes de Aristóteles (1) surgen dos opiniones distintas: una afirmativa (2-3), que admite al tiempo entre la cantidad, cosa que Suárez rechaza (4); la otra, distingue en la noción de cantidad dos aspectos, con objeto de conciliar los textos de Aristóteles (5). Suárez la encuentra igualmente inadmisible (6-7), y pasa a exponer su opinión: el tiempo no es una especie peculiar de cantidad, afirmación que prueba seguidamente (8-9), pasando luego a responder a los fundamentos de la opinión contraria, para lo cual distingue un doble tiempo: el tiempo absoluto y la sucesión (10-11), declarando definitivamente que toda cantidad continua per se *es permanente y nunca es sucesiva; luego, con el movimiento se excluye la acción, la pasión y el tiempo (12).*

DISPUTACION XL

LA CANTIDAD CONTINUA

Por qué, entre los accidentes, se coloca la cantidad en primer lugar.— Aristóteles, tanto en el libro de los *Predicamentos* como en el lib. V de la *Metafísica* y en otros lugares, siempre que enumera los géneros supremos o predicamentos concede el primer lugar entre los accidentes a la cantidad; pues, aunque la cualidad por su género sea más perfecta, sin embargo en relación con nuestro conocimiento, que se ocupa principalmente de las cosas corporales, la cantidad es, en cierto modo, anterior y como el fundamento de los demás accidentes, y por esta razón hemos pensado que había que seguir este mismo orden. Y, aunque el concepto de cantidad suele abstraerse de la cantidad continua y discreta, sin embargo en gracia de una mayor claridad y brevedad, no acometemos la disputación de la cantidad tomada en común, ya que apenas es posible explicar su razón esencial en ese plano de generalidad. Por eso Aristóteles en los *Predicamentos,* sin dar previamente ninguna definición de la cantidad en general, la divide inmediatamente en continua y discreta. Por tanto, como la razón esencial de la cantidad, en cuanto es un verdadero accidente distinto de la sustancia, se encuentra en la cantidad continua (pues la discreta, como diremos después, es sólo una multitud de varias cantidades o realidades cuantas), explicaremos en esta disputación todo lo que se refiere a la cantidad continua; y, a su vez, en la disputación siguiente, trataremos de la cantidad discreta completándolo con todo lo pertinente a la comparación y consideración de ambas. Sin embargo, previamente hay que anti-

DISPUTATIO XL

DE QUANTITATE CONTINUA

Quantitas inter accidentia cur primo collocata.— Aristoteles, tam in libro Praedicamentorum quam in V Metaph., et aliis locis, ubicumque summa genera seu praedicamenta numerat, inter accidentia primum locum tribuit quantitati; quia, licet qualitas ex suo genere perfectior sit, tamen, quoad nostram cognitionem, quae circa corporalia praecipue versatur, quantitas est quodammodo prior et quasi fundamentum aliorum accidentium, ac propterea hunc eumdem ordinem servandum esse censuimus. Quamvis autem ratio quantitatis abstrahi soleat a quantitate continua et discreta, ob maiorem tamen claritatem et brevitatem non instituimus disputationem de quantitate in communi sumpta, quia vix potest eius essentialis ratio in ea communitate declarari. Unde Aristoteles, in Praedicamentis, nulla quantitatis in communi definitione praemissa, statim illam divisit in continuam et discretam. Quia ergo essentialis ratio quantitatis, prout est verum accidens a substantia distinctum, in quantitate continua reperitur (nam discreta, ut infra dicemus, solum est plurium quantitatum vel rerum quantarum multitudo), ideo in hac disputatione omnia, quae ad quantitatem continuam pertinent, explicabimus; in sequenti vero disputatione de quantitate discreta dicemus, et alia quae ad utriusque comparationem et considerationem pertinent, complebimus. Prius tamen

cipar algunas generalidades, al menos para que se entienda el significado de los términos.

SECCION PRIMERA

Noción de cantidad, especialmente de la continua

1. En esta sección pretendemos explicar no tanto lo que es la realidad cuanto el significado de los nombres, y al mismo tiempo resumir lo que trae Aristóteles acerca de la cantidad en el lib. V de la *Metafísica*, c. 13, donde primero expone una descripción general de la cantidad, y luego, sus divisiones.

Se expone la descripción que da Aristóteles de lo cuanto, proponiendo algunas dificultades

2. Hay que afirmar, por tanto, de acuerdo con el parecer de Aristóteles, *que cuanto es aquello que es divisible en los elementos que hay en él, de los cuales uno y otro o cada uno de ellos tienen aptitud para ser algo uno y un individuo determinado;* en esto puede alguien preguntar en primer lugar por qué Aristóteles define no la cantidad, sino lo cuanto, siendo así que para explicar la razón de la cantidad no se presta tanto el concreto mismo como el abstracto. Porque se dicen cuantas no sólo las cosas que lo son esencialmente, sino también aquellas que lo son accidentalmente: por lo cual, como después diremos, esa definición puede convenir entera a todas ellas. Por tanto, con ella no queda suficientemente explicada la razón de cantidad, sino que a lo más se indica qué cosas suelen llamarse cuantas.

3. Y además —cosa que parece más difícil— toda esa descripción conviene a muchas cosas que no son cuantas, y no conviene a otras que suelen llamarse cuantas. La primera parte se prueba, en primer lugar, porque, de entre las sustancias, la que consta de materia y forma es realmente divisible en éstas, que están en ella, es decir, que están formalmente dentro de ella, puesto que se compone de ellas. En segundo lugar, esta sustancia es divisible en sus partes sustanciales integrantes. Y no basta con responder que esto lo tiene la sustancia por

aliqua in communi, ut significationes saltem terminorum intelligantur, praemittemus.

SECTIO PRIMA

Quid sit quantitas, praesertim continua

1. In hac sectione, non tam quid res sit, quam quid nomina significent declarare intendimus, et simul etiam in summam redigere quae de quantitate Aristoteles tradit, lib. V Metaph., c. 13, ubi generalem prius descriptionem, deinde divisiones quantitatis assignat.

Descriptio quanti ab Aristotele tradita exponitur, propositis nonnullis difficultatibus

2. Ex sententia igitur Aristotelis dicendum est *quantum esse quod est divisibile in ea quae insunt, quorum utrumque vel unumquodque, unum quid et hoc aliquid aptum est esse;* ubi primum interrogare potest aliquis cur Aristoteles non quantitatem, sed quantum definiat, cum ad explicandam quantitatis rationem non tam aptum sit ipsum concretum quam abstractum. Quanta enim dicuntur non solum ea quae per se, sed etiam quae per accidens quanta sunt: unde illis omnibus, ut statim dicemus, convenire potest tota illa definitio. Per eam ergo non explicatur convenienter ratio quantitatis, sed ad summum indicatur quaenam res quantae appellari soleant.

3. Ac praeterea, quod difficilius videtur, tota illa descriptio multis rebus convenit quae quantae non sunt, et aliquibus rebus non convenit quae solent quantae appellari. Prior pars probatur primo, quia inter substantias, ea quae constat materia et forma, realiter divisibilis est in illas quae illi insunt, id est, intra illam formaliter sunt, cum ex illis componitur. Secundo, est haec substantia divisibilis in suas partes substantiales integrantes. Neque satis est respondere hoc habere substantiam ratione quantitatis; nam

razón de la cantidad, pues, aun cuando se conciba una sustancia conservada sin cantidad, será divisible en sus partes sustanciales, ya que éstas siguen siendo siempre realmente distintas. Y el mismo argumento puede hacerse acerca de las formas materiales accidentales, como la blancura y otras parecidas, que son divisibles en partes entitativas, y además doblemente, es decir, según la extensión o según la intensidad, y esta última divisibilidad la tienen por sí y de ningún modo por razón de la cantidad. Se añade que existen algunos modos sustanciales o accidentales que son divisibles y en manera alguna son cuantos. El antecedente es claro, ya que la unión del alma con el cuerpo es divisible, pues quitando una parte del cuerpo se quita la parte de unión del alma con ella, permaneciendo la otra unión parcial con las demás partes del cuerpo. De manera parecida, el modo de presencia que tiene el ángel en un lugar adecuado es divisible, ya que puede desaparecer una parte de él, permaneciendo la otra, y, sin embargo, esos modos no son cuantos, por ser espirituales.

4. En cambio, la segunda parte, concretamente que algunos seres cuantos no sean divisibles de este modo, es clara. Pues, en primer lugar, el cielo es cuanto y no es divisible de ese modo. Asimismo, la mínima partícula natural no es divisible, aunque sea cuanta. Y lo mismo tal vez ocurre con el cuerpo heterogéneo de los animales perfectos, pues no puede dividirse sin que la otra parte deje de ser *este individuo determinado* que era antes. Y además sucede manifiestamente lo mismo con el tiempo, el movimiento y demás realidades sucesivas; pues todas estas cosas son cuantas según el parecer de todos, y, sin embargo, no son divisibles en los elementos que están en ellas, pues las partes de que constan no están en ellas, sino que unas habrán de venir y las otras pasaron ya; y además, del mismo modo que éstas son divisibles en sus partes, esas partes no son de tal clase que después de la división tenga aptitud cada una para ser *per se*, o para constituir *algo uno*, pues, como esas partes consisten en una sucesión, no pueden dividirse de tal modo que cada una permanezca al mismo tiempo en la razón del todo. Finalmente, el número es un cierto cuanto, y, sin embargo, no es divisible como tal; esto es claro, ya que está dividido actualmente y es contradictorio que esté al mismo tiempo en acto y en potencia. O ciertamente, si el número

etiamsi substantia absque quantitate conservata intelligatur, erit divisibilis in suas partes substantiales, cum illae semper maneant realiter distinctae. Atque idem argumentum fieri potest de materialibus formis accidentalibus, ut de albedine et similibus, quae divisibiles sunt in partes entitativas, idque dupliciter, scilicet, vel secundum extensionem vel secundum intensionem, et hanc posteriorem divisibilitatem per se habent et nullo modo per quantitatem. Praeterea, quidam sunt modi substantiales vel accidentales, qui divisibiles sunt, et nullo modo sunt quanti. Antecedens patet, nam unio animae ad corpus divisibilis est, nam ablata una parte corporis, aufertur pars unionis animae ad illam, manente alia partiali unione ad caeteras partes corporis. Similiter modus praesentiae quem angelus habet in loco adaequato, divisibilis est, cum possit una pars eius tolli manente alia, et tamen hi modi, cum spirituales sint, non sunt quanti.

4. Altera vero pars, nimirum, quod aliqua quanta non sint hoc modo divisibilia, patet. Nam imprimis caelum est quantum, et non est illo modo divisibile. Item minimum naturale non est divisibile, licet quantum sit. Itemque forte est de corpore heterogeneo animalium perfectorum; non enim potest dividi, quin altera saltem pars desinat esse *hoc aliquid* quod antea erat. Praeterea idem patet de tempore, motu, et aliis successivis; haec enim quanta sunt ex omnium sententia, et tamen non sunt divisibilia in ea quae insunt, nam partes quibus constant, eis non insunt, sed quaedam futurae sunt, alia iam praeterierunt; et deinde eodem modo quo haec sunt divisibilia in suas partes, illae partes non sunt tales ut post divisionem unaquaeque earum apta sit per se esse, aut *unum quid* esse, nam cum illae partes in successione consistant, non possunt ita dividi ut simul utraque maneat in ratione totius. Denique, numerus est quoddam quantum, et tamen ut sic non est divisibilis; quod patet, quia est actu divisus; repugnat autem simul esse in actu et in potentia. Vel certe, si numerus est aliquo modo divisibilis, etiam

es divisible de algún modo, también será divisible el número de los ángeles, y, sin embargo, no se piensa que sea algo cuanto.

Se explica la definición y se soluciona la primera dificultad

5. Sin embargo, la descripción de Aristóteles es suficiente y muy acertada, especialmente si tenemos en cuenta su intención y propósito en ese pasaje. En efecto, en todo el libro V de la *Metafísica* no explica tanto las esencias de las cosas como las diversas significaciones de varias palabras, y así mediante esa descripción más bien explica qué es lo que ese nombre *cuanto* significa, que lo que propiamente y en su misma esencia sea la cantidad; aun cuando, al exponer esto al mismo tiempo nos indica, a través de un cierto efecto o signo más conocido para nosotros, qué es la misma cantidad. Así, pues, por dos razones se vale del nombre concreto de cuanto, con preferencia sobre el abstracto. La primera es que las cosas concretas son más conocidas para nosotros, y, partiendo de ellas como de efectos, pueden conocerse más fácilmente las abstractas. Y de este modo, cuando se dice que cuanto es *aquello que es divisible,* etc., por medio de esto se indica que la cantidad es aquello de donde le viene a la realidad cuanta ser divisible de ese modo, en lo cual se insinúa ya la razón propia y la esencia de la cantidad, como expondremos después más extensamente.

6. La segunda razón es para indicar una condición peculiar de la cantidad, la cual no solamente es la forma por la que otra cosa es cuanta, sino que ella misma se denomina también cuanta, ya que no sólo ella misma es la razón por la que otras cosas se convierten en extensas y divisibles, sino que también ella misma es en sí extensa y divisible; en efecto, no es posible que ella extienda a otra cosa, si al mismo tiempo no se coextiende con ella y tiene sus propias partes en correspondencia con las partes de su objeto. Por consiguiente, una misma forma se denomina cantidad en cuanto extiende las partes de la sustancia, como diremos después; en cambio, en cuanto ella misma tiene partes que por su naturaleza se extienden o (por decirlo así) se excluyen de un lugar, se denomina entonces ella misma también cuanta y como tal es igualmente divisible. Por esta razón, en

numerus angelorum divisibilis erit, et tamen non censetur esse aliquid quantum.

Declaratur definitio, et prima solvitur difficultas

5. Nihilominus Aristotelis descriptio sufficiens et optima est, praesertim si eius mentem ac institutum in eo loco consideramus. In toto enim illo libro V Metaph., non tam rerum essentias quam plurium vocum varias significationes declarat, atque ita per illam descriptionem magis explicat quid hoc nomen *quantum* significet quam quid proprie et secundum suam essentiam quantitas sit; quamquam dum hoc manifestat, per quemdam effectum aut signum nobis notius simul innuit quid ipsa quantitas sit. Itaque duabus de causis potius nomine concreto quanti utitur quam abstracto. Prior est quia concreta nobis notiora sunt, et ex eis tamquam ex effectibus facilius cognosci possunt abstracta. Atque ita cum quantum dicitur esse *quod est divisibile,* etc., per hoc significatur quantitatem esse id a quo res quanta habet ut illo modo divisibilis sit, in quo iam innuitur propria ratio et essentia quantitatis, ut inferius latius declarabimus.

6. Secunda ratio est ut indicet peculiarem conditionem quantitatis, quae non solum est forma qua aliud est quantum, sed etiam ipsa quanta denominatur, quia non solum ipsa est ratio ob quam alia fiunt extensa et divisibilia, sed etiam ipsa in se extensa est et divisibilis; neque enim potest ipsa extendere rem aliam, nisi simul coextendatur illi, et suas proprias partes habeat correspondentes partibus sui obiecti [1]. Eadem ergo forma quatenus partes substantiae extendit, quantitas dicitur, ut infra dicemus; quatenus vero ipsamet habet partes sese natura sua extendentes, vel (ut sic dicam) loco excludentes, sic etiam ipsa quanta denominatur, et ut sic etiam divisibilis est. Ob hanc ergo causam non solum per

[1] *Subiecti* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

consecuencia, pudo ser explicada no sólo considerándola como abstracta, sino también como concreta.

Se explica cada uno de los términos de la definición

7. Una vez explicado lo definido, hay que explanar brevemente la definición con el fin de resolver algunas dificultades que se oponen a esa definición. En ella se dice, en primer lugar: *lo cuanto es divisible en los elementos que hay en él,* es decir, en aquellas cosas que se encuentran en el mismo cuanto de modo formal y real. Esa partícula se ha puesto para excluir las cosas que se hallan en una realidad sólo de modo virtual, como los elementos en el compuesto. En efecto, aun cuando el compuesto pueda descomponerse en sus elementos, sin embargo esa realidad no es cuanta como consecuencia de eso, ni lo es formalmente bajo ese aspecto, ya que los elementos no se hallan en el compuesto formalmente, sino sólo de modo virtual. Con lo cual, de paso se entiende que las partes del cuanto, en las que actualmente es divisible, están en el mismo cuanto según sus propias entidades parciales, pues, aun cuando con anterioridad a la división ninguna de ellas fuese *algo uno y un individuo determinado,* sino que esto lo tienen por la división, como afirma aquí Aristóteles, sin embargo, según esa entidad por la que pueden convertirse en *un individuo determinado* mediante la división, están real y formalmente en el mismo cuanto con anterioridad a la división.

8. Pero se agrega en la definición que estas partes deben ser tales, que incluso después de la división puedan ambas o cada una de ellas, es decir, todas las que hay, sean dos o varias, convertirse en *algo uno y un individuo determinado,* quiero decir, permanecer por sí mismas como un cierto todo separado de los otros. Mediante esas palabras se excluyen de la razón de cantidad todos los compuestos que, aunque puedan dividirse o descomponerse en sus componentes, sin embargo no pueden hacerlo de manera que cada uno de éstos sea capaz de permanecer como *algo uno y un individuo determinado,* cosa que se verá por la solución de las dificultades. Tácitamente queda insinuado también en esa partícula que todo cuanto, aunque sea mínimo, es siempre *divisible en los elementos que hay en él,* de tal manera que, después de la división, cualquiera de aquellas cosas en que

modum abstracti, sed etiam per modum concreti describi potuit.

Singulae definitionis particulae declarantur

7. Explicato definito, ut alias difficultates quae contra definitionem procedunt solvamus, declaranda breviter est definitio. In qua primum dicitur: *quantum esse divisibile in ea quae insunt,* id est, in ea quae in ipso quanto formaliter ac realiter sunt. Quae particula posita est ad excludenda quae tantum virtute in aliquo continentur, ut elementa in mixto. Quamvis enim mixtum in elementa resolvi possit, tamen illa res non ex eo, nec formaliter sub ea ratione est quanta, quia elementa in mixto non insunt formaliter, sed virtute tantum. Ex quo obiter intelligitur partes quanti, in quas ipsum divisibile est actu, esse in ipso quanto secundum suasmet entitates partiales, nam licet ante divisionem nulla sit *unum quid et hoc aliquid,* sed hoc habeant per divisionem, ut hic Aristoteles dicit, tamen secundum eam entitatem in qua per divisionem possunt fieri *hoc aliquid,* realiter ac formaliter sunt in ipso quanto ante divisionem.

8. Additur vero in definitione tales debere esse has partes, ut etiam post divisionem possit utraque vel unaquaeque, id est, singulae earum, sive duae sint, sive plures, esse *unum quid et hoc aliquid,* id est, per sese, ut unum quoddam totum ab aliis separatum, manere. Per quam particulam excluduntur a ratione quantitatis omnia composita quae licet in sua componentia dividi aut resolvi possint, non tamen ita ut utrumque per sese manere possit *ut unum quid et hoc aliquid,* quod ex solutione argumentorum constabit. Insinuatur etiam tacite in illa particula omne quantum, etiamsi minimum sit, semper esse *divisibile in ea quae insunt,* ita ut post divisionem quodlibet eorum in quae dividitur, sit *unum quid,* et consequenter

ha quedado dividido es *algo uno,* y que, consiguientemente, esa divisibilidad —en cuanto depende de la virtud de la cantidad— no puede terminarse, a no ser que la división llegue a seres no cuantos, lo cual se da únicamente en la cantidad discreta según su propia razón, pero no en la continua, ya que aquélla se compone de unidades que no son números, y ésta, en cambio, consta de partes cuantas y no puede existir sin ellas.

Se resuelve la primera parte de la segunda dificultad

9. Por tanto, mediante esa partícula se excluye la descomposición de la sustancia compuesta en materia y forma, pues, aunque éstas se hallen verdaderamente en el compuesto, sin embargo no tienen aptitud para ser cada una de ellas *algo uno* después de la separación, porque al menos la forma perece inmediatamente. Y no tiene que ver el hecho de que en la muerte del hombre permanezcan ambas partes separadas, porque al menos por parte de la materia no permanece por sí como *algo uno,* sino que permanece siempre como una parte de otro compuesto, cosa que en la división propia del cuanto no es esencialmente necesaria. Ni importa tampoco que Dios pueda conservar por sí la materia y la forma tras la separación, ya que ello ocurre al margen de las naturalezas de las cosas; aquí, en cambio, se trata de la divisibilidad que tiene una cosa por su propia naturaleza. Y con esto ha quedado satisfecha la primera dificultad acerca de la división de la sustancia compuesta en sus partes esenciales.

10. En cuanto a la otra parte, que trata de la división de la sustancia material en partes integrantes, se respondió bien allí que la sustancia material no es divisible de ese modo sino por razón de la cantidad. Por eso, cuando se afirma que *cuanto es aquello que es divisible,* o bien se ha de sobreentender aquello que es divisible por sí y por su propia razón, si la descripción se ha de acomodar únicamente a la cantidad sola; o, si se atribuye en general a todo lo que es cuanto, se ha de aplicar con la debida proporción; en efecto, lo que es cuanto *per se* es divisible *per se;* en cambio, lo que es cuanto *per accidens,* o por otro, será divisible del mismo modo. Por tanto, la sustancia material, así como es cuanta por otro, también es divisible por otro. Lo mismo hay que afirmar proporcionalmente de las

illam divisibilitatem, quantum est ex vi quantitatis, non posse terminari, nisi divisio perveniat ad non quanta, quod invenitur in sola quantitate discreta secundum propriam rationem suam, non vero in continua, quia illa componitur ex unitatibus quae non sunt numeri, haec vero constat ex partibus quantis et sine illis esse non potest.

Solvitur prior pars secundae difficultatis

9. Per illam ergo particulam excluditur resolutio substantiae compositae in materiam et formam, quia, licet hae vere insint in composito, tamen non sunt aptae ut post separationem unaquaeque earum sit *unum quid,* quia saltem forma statim perit. Nec refert quod in morte hominis utraque pars separata maneat, quia saltem ex parte materiae non manet per se ut *unum quid,* sed semper manet ut pars alterius compositi, quod in propria divisione quanti non est per se necessarium. Neque item refert quod Deus possit formam et materiam per se post separationem conservare, quia illud est praeter naturas rerum; hic autem est sermo de divisibilitate quam res habet ex natura sua. Atque ita satisfactum est priori difficultati de divisione substantiae compositae in partes essentiales.

10. Quod vero attinet ad aliam partem de divisione materialis substantiae in partes integrales, bene ibi responsum est substantiam materialem non esse hoc modo divisibilem, nisi ratione quantitatis. Unde cum dicitur *quantum esse quod est divisibile,* vel subintelligendum est quod per se et ratione sui est divisibile, si descriptio soli quantitati accommodanda est; vel, si generatim attribuatur omni quanto, cum proportione tribuenda est; nam quod est per se quantum, est per se divisibile; quod vero est per accidens quantum, vel per aliud, eodem modo divisibile erit. Substantia ergo materialis sicut est quanta per aliud, ita etiam divisibilis est. Idemque proportionaliter est dicendum de qualitatibus et aliis accidenti-

cualidades y los otros accidentes materiales en cuanto son divisibles, punto sobre el que hemos de tratar más extensamente después. Ahora bien, la objeción del caso sobrenatural en que Dios conservaría la sustancia material sin cantidad supone muchas cosas que se han de tratar después. Primero, que la sustancia pueda ser conservada así; segundo, que, conservada así, tenga las partes integrantes y la unión de éstas; tercero, que pudiese entonces dividirse en las partes que seguirían siendo *per se* después de la división. Sin embargo, supuestos los dos primeros puntos, sobre el tercero hay que decir que la sustancia que existe de ese modo no es naturalmente divisible con una acción física y natural, que es la divisibilidad de que habla Aristóteles, y que puede llamarse propiamente división cuantitativa. Y la razón es que el cuerpo no es naturalmente divisible por una acción natural, sino en cuanto un cuerpo rechaza a otro, o a las partes de éste, del lugar que ocupaba antes; por lo cual, nunca se hace esta división a no ser que intervenga algún impulso y moción local. Ahora bien, la sustancia carente de cantidad ni sería capaz de empujar a otro cuerpo, ni de ser empujada por él, ni podría tampoco ser excluida de su lugar por otro cuerpo, ya que no estaría en el lugar de modo cuantitativo, ni sería localmente impenetrable con cualquier cuerpo, y, por lo mismo, no sería naturalmente divisible. En cuanto a que semejante sustancia pudiese en ese caso ser dividida por Dios en sus partes no interesa en nada para el punto presente, ya que ésa ni es una división natural ni sería cuantitativa, sino que podría llamarse entitativa.

11. Y con esto se ve claramente la respuesta a las demás instancias sobre la dificultad acerca de los modos divisibles. En efecto, en primer lugar, en ellos no tiene aplicación la divisibilidad material y cuantitativa. Además esto se explica con aquellas partículas *de los cuales ambos o cada uno de ellos tiene aptitud para ser algo uno,* con las que se excluyen todas esas cosas, puesto que aquéllos pueden aumentar o disminuir, pero no dividirse en sentido propio. Porque en sentido propio se divide una cosa cuando, desaparecida la unión, las partes que estaban antes unidas, se conservan separadas; y disminuye sin división cuando algo de ellas se destruye y no permanece. Por tanto, ocurre de este modo, en primer lugar, en el ámbito intensivo de la cualidad, pues a una cualidad intensa puede quitársele

bus materialibus quatenus divisibilia sunt, de qua re infra latius est dicendum. Obiectio autem ex casu illo supernaturali, in quo Deus conservaret substantiam materialem sine quantitate, multa supponit inferius tractanda. Primum, quod possit substantia sic conservari; secundum, quod sic conservata habeat partes integrantes, et unionem earum; tertium, quod posset tunc dividi in eas partes quae post divisionem per se manerent. Suppositis tamen duobus primis, de tertio dicendum est substantiam sic existentem non esse naturaliter divisibilem actione physica et naturali, de qua divisibilitate Aristoteles loquitur, dicique potest proprie divisio quantitativa. Et ratio est quia corpus non est naturaliter divisibile per naturalem actionem, nisi quatenus unum corpus expellit aliud aut partes eius a loco quem antea occupabat; unde haec divisio nunquam fit, nisi intercedente aliquo impulsu et motione locali. Substantia autem quantitate carens nec posset impellere aliud corpus, nec ab eo impelli, nec etiam posset a suo loco excludi ab alio corpore, quia non esset in loco quantitativo modo nec esset impenetrabilis loco cum quolibet corpore, et ideo non esset naturaliter divisibilis. Quod vero talis substantia in eo casu posset a Deo in partes suas dividi, nihil ad praesens refert, quia illa neque est naturalis divisio, neque esset quantitativa, sed dici posset entitativa.

11. Atque hinc facile patet responsio ad alias instantias, de modis divisibilibus. Nam imprimis in eis non habet locum divisibilitas materialis et quantitativa. Deinde hoc explicatur ex illa particula, *quorum utrumque vel unumquodque unum quid aptum est esse,* per quam illa omnia excluduntur; nam illa possunt augeri vel minui, non tamen proprie dividi. Dividitur enim proprie res, quando, ablata unione, partes quae erant unitae, separatae conservantur; minuitur autem absque divisione, quando aliquid eius destruitur et non manet. Sic ergo imprimis accidit in latitudine intensiva qualitatis; potest enim a qualitate intensa aliquis gra-

algún grado, y en tal sentido puede decirse de modo amplio que es divisible; pero, sin embargo, no pueden separarse (al menos naturalmente) dos grados de una misma cualidad intensa, de tal modo que ambos permanezcan en la realidad y sean una cualidad; por tanto, es muy distinto el modo de divisibilidad que conviene a la cualidad por razón de la intensidad, del que conviene a la cantidad por razón de la extensión. Casi lo mismo ocurre con el modo de unión del alma y el modo de presencia local del ángel, pues, aun cuando posean algún género de extensión o divisibilidad, como prueba el argumento, ya que pueden disminuir y permanecer según una parte habiendo perdido otra; con todo, no pueden dividirse en un sentido tan propio que después de la división permanezca una y otra parte de las divididas como constituyendo un todo, ya que ni el alma es capaz de retener al mismo tiempo dos uniones inadecuadas totalmente divididas, ni el ángel dos presencias que no estén unidas ni sean continuas entre sí de modo alguno. Añádase que esa divisibilidad —cualquiera que sea su clase— de estos modos, se toma en cierta manera de la relación a una cosa que es en algún sentido cuanta; así, en la unión del alma, se toma de la relación al cuerpo, y, en la presencia del ángel, de la relación al espacio verdadero o imaginario, que se comporta al modo de una realidad cuanta.

Se responde satisfactoriamente a la segunda parte de la segunda dificultad

12. Por tanto, se ve así que no hay nada que sea divisible del modo referido, que no sea cuanto. Por lo que se refiere a que tampoco haya nada cuanto que no sea divisible de ese modo se explicará y mostrará fácilmente respondiendo a las dificultades propuestas en el segundo miembro. La primera trataba del cielo, que es cuanto y no es divisible. A ésta suele responderse que una cosa puede ser divisible en dos sentidos: primero, realmente y en la práctica, y en este sentido no pertenece a la razón de cuanto; un segundo sentido es por la designación de la mente, y de este modo pertenece a la razón de cuanto ser divisible, por lo mismo que en cualquier cuanto puede señalarse una parte fuera de otra. Pero, como ésta, respecto de la cantidad continua es más la extensión misma que la divisibilidad, podemos añadir que una cosa es hablar de lo cuanto precisivamente

dus auferri, et in eo sensu potest dici late divisibilis; non tamen possunt duo gradus eiusdem qualitatis intensae (saltem naturaliter) ita separari, ut uterque in rerum natura maneat et sit una qualitas; est ergo valde diversus ille modus divisibilitatis qui convenit qualitati ratione intensionis, ab eo qui convenit quantitati ratione extensionis. Idem fere est in modo unionis animae et modo praesentiae localis angeli, nam licet habeant aliqualem extensionem vel divisibilitatem, ut argumentum probat, nam possunt diminui et amissa una parte secundum aliam manere, non tamen possunt ita proprie dividi ut post divisionem utraque pars divisa maneat tamquam unum totum, quia neque anima potest retinere simul duas uniones inadaequatas omnino divisas, neque angelus duas praesentias nullo modo inter se unitas et continuas. Adde illam qualemcumque divisibilitatem horum modorum aliquo modo sumi ex habitudine ad rem aliquo modo quantam, ut in unione animae ex habitudine ad corpus, et in praesentia angeli ex habitudine ad spatium verum vel imaginarium, quod se habet ad modum rei quantae.

Satisfit secundae parti secundae difficultatis

12. Sic igitur constat nihil esse praedicto modo divisibile quod quantum non sit. Quod vero nullum etiam sit quantum quod non sit hoc modo divisibile, explicabitur et ostendetur facile respondendo ad instantias in altero membro positas. Prima erat de caelo, quod quantum est, et non divisibile. Ad quam solet responderi dupliciter posse aliquid esse divisibile: primo re ipsa et executione, et hoc modo non esse de ratione quanti; alio modo mentis designatione, et hoc modo esse de ratione quanti esse divisibile, quatenus in quolibet quanto potest designari una pars extra aliam. Sed, quia haec respectu quantitatis continuae magis est extensio ipsa quam divisibilitas, addere possumus aliud esse loqui de quanto praecise

por virtud de la cantidad, y otra, por razón del sujeto o de la materia en que está la cantidad. En el primer sentido, todo cuanto es divisible, en cuanto depende de sí, incluso realmente; en cambio, en el segundo sentido, puede suceder que por razón del sujeto esa misma divisibilidad no pueda reducirse a acto, y es lo que sucede en el cielo. Hay que añadir que, aunque no pueda ser dividido por un agente natural, sin embargo puede serlo por la potencia divina. Y lo mismo hay que decir de la mínima partícula natural. En cambio, acerca del todo heterogéneo no hay ninguna dificultad, porque puede ser dividido incluso naturalmente, y las partes divididas, aun cuando en la razón de sustancia no sigan siendo de la misma clase, sin embargo lo siguen siendo en la razón de cuanto, y esto es lo que se refiere al punto presente.

13. Y de las realidades sucesivas no habría que preocuparse mucho aun cuando no quedasen comprendidas en esta definición, ya que no son cuantas *per se*, sino *per accidens*, ni tienen una extensión enteramente positiva, sino que incluye una negación, como veremos después. Sin embargo, para responder satisfactoriamente en cualquier opinión, hay que afirmar que en cada cuanto deben hallarse las partes en proporción y según el modo de existir de tal ente. Por consiguiente, en los entes sucesivos, las partes se hallan de modo sucesivo, y el todo es divisible en ellas, al menos por designación de la mente; pues en este sentido hay varios días en un mismo tiempo, y mentalmente se distinguen en él por división; y realmente un movimiento continuo podría dividirse en dos, no que existan simultáneamente (ya que esto va en contra de la naturaleza del ser sucesivo), sino que se produzcan en una sucesión discontinua.

División de la cantidad en continua y discreta

14. En la objeción última se aborda la división de la cantidad en continua y discreta, que propone Aristóteles inmediatamente después de aquella definición, indicando que la definición conviene a ambos miembros. Pero añade Aristóteles que magnitud es *aquello que es divisible en realidades continuas*, afirmación que no hay que entender en sentido compuesto (por decirlo así), sino en sentido dividido, es decir, que la magnitud es divisible en aquellas realidades que son continuas

ex vi quantitatis, aliud ratione subiecti vel materiae in qua est quantitas. Priori modo omne quantum divisibile est, quod est ex se, etiam re ipsa; posteriori autem modo fieri potest ut ratione subiecti non possit eadem divisibilitas in actum redigi, et ita contingit in caelo. Adde, licet ab agente naturali dividi non possit, per divinam tamen potentiam posse. Idemque dicendum est de minimo naturali. De toto vero heterogeneo nulla est difficultas, quia naturaliter etiam dividi potest, et partes divisae, licet in ratione substantiae non maneant eiusdem rationis, in ratione quanti manent, et hoc est quod ad rem praesentem spectat.

13. De rebus vero successivis non multum curandum esset, etiamsi sub hac definitione non comprehenderentur, quia non sunt quantae per se, sed per accidens, neque habent extensionem omnino positivam, sed includentem negationem, ut infra videbimus. Tamen, ut in omni opinione satisfaciamus, dicendum est in unoquoque quanto debere partes inesse cum proportione et iuxta modum essendi talis entis. In rebus ergo successivis insunt partes successivo modo, et in eas divisibile est totum, saltem mentis designatione; sic enim et plures dies in eodem tempore insunt, et mente in eo dividuntur, et reipsa unus motus continuus posset dividi in duos, non qui simul sint (hoc enim est contra rationem successivi), sed qui successione discreta fiant.

Divisio quantitatis in continuam et discretam

14. In ultima obiectione tangitur divisio quantitatis in continuam et discretam, quam statim Aristoteles tradit post definitionem illam, significans utrique membro definitionem convenire. Addit vero Aristoteles magnitudinem esse *id quod in continua divisibile est*. Quod non est intelligendum in sensu composito (ut sic dicam), sed in diviso, id est, magnitudinem esse divisibilem in ea quae sunt continua ante divisionem,

antes de la división, no que permanezcan continuas después de la división; ello, efectivamente, envuelve una contradicción a no ser que se entienda que la continuidad debe convenir a cada una de las partes divididas, en sí y respecto de las demás partes de que ellas consten, o que se haga la división solamente por designación mental. Y no explica allí Aristóteles qué cosas son continuas, ya que lo supone por lo que había dicho antes acerca de lo uno, y por los predicamentos, en donde afirma, en el c. de la Cantidad, que *son continuas aquellas cosas que quedan unidas por un límite común,* definición que explicaremos más en las secciones siguientes, juntamente con la subdivisión de la cantidad continua en línea, superficie y cuerpo, que agrega allí Aristóteles.

15. Y describe Aristóteles la multitud o cantidad discreta diciendo que *es aquello que es potencialmente divisible en realidades no continuas,* lo cual se ha de exponer del mismo modo, a saber, en aquellas realidades que no eran continuas. Pero de ahí se origina la dificultad aludida, concretamente, cómo es divisible en potencia aquello que está dividido en acto. Y hay que decir que aquí, sobre todo, tiene oportunidad la respuesta aquella de la división por designación de la mente. Pues, como diré después, el número no tiene unidad propia si no es en orden a la mente, y, por lo mismo, tampoco tiene divisibilidad si no es en orden a la mente, la cual puede separar una unidad de las otras y el número parcial del total. Por esto la divisibilidad de la cantidad continua es de distinta clase que la de la cantidad discreta, y, por ello, no hay inconveniente en que el mismo número esté dividido actualmente con la división del continuo, y potencialmente con la división de la cantidad discreta; de igual manera que contrariamente, una misma cantidad es indivisible con la división de la cantidad discreta, y divisible, en cambio, con la división de la continua.

16. En la disputación siguiente trataremos con más extensión de por qué el número de los ángeles, aun pareciendo divisible mentalmente de este modo, sin embargo no es un cuanto discreto; ahora decimos brevemente que la multitud espiritual no es divisible de un modo físico y sensible, a la manera como se ha de entender cuando se dice que *es cuanto lo que es divisible.* Puede también excluirse esta multitud con aquellas partículas *de los cuales ambos o cada uno de*

non vero quod post divisionem continua maneant; id enim involvit repugnantiam, nisi vel continuitas intelligatur debere convenire singulis partibus divisis in se et respectu aliarum partium quibus ipsae constent, vel divisio fiat sola mentis designatione. Non declarat autem ibi Aristoteles quae sint continua, nam id supponit ex his quae superius dixerat de uno, et ex praedicamentis, ubi, in c. de Quantit., dicit *ea esse continua quae uno communi termino copulantur,* quam definitionem in sequentibus sectionibus amplius declarabimus, simul cum subdivisione quantitatis continuae in lineam, superficiem et corpus, quam ibi Aristoteles subiungit.

15. Multitudinem autem seu quantitatem discretam describit Aristoteles dicens *esse id quod potestate in non continua divisibile est,* quod eodem est modo exponendum, scilicet, in ea quae continua non erant. Inde vero oritur difficultas tacta, quo modo, scilicet, potentia divisibile sit quod est actu divisum. Dicendum vero est, hic maxime habere locum responsionem illam de divisione per mentis designationem. Nam, ut infra dicam, numerus non habet propriam unitatem, nisi in ordine ad mentem, et ita nec divisibilitatem habet, nisi in ordine ad mentem, quae separare potest unam unitatem ab aliis et partialem numerum a totali. Unde diversae rationis est divisibilitas quantitatis continuae et discretae, et ideo non est inconveniens quod idem numerus sit actu divisus divisione continui, in potentia vero divisione discreti; sicut e contrario eadem magnitudo est indivisibilis divisione discreti, divisibilis vero divisione continui.

16. Cur autem numerus angelorum, etiamsi hoc modo mente divisibilis videatur, nihilominus quantum discretum non sit, tractabimus latius disputatione sequenti; nunc breviter dicimus multitudinem spiritualem non esse divisibilem physico et sensibili modo, quo modo accipiendum est, cum dicitur *quantum esse quod est divisibile.* Excludi etiam potest haec multitudo per illam particulam *quorum utrumque vel unumquod-*

ellos tiene aptitud para ser algo uno, ya que ese *uno* se ha de entender de la unidad cuantitativa. Pero agrega Aristóteles una limitación a esta división y a cada uno de sus miembros al decir que *la multitud es una clase de cuanto si puede numerarse, y una magnitud si puede someterse a medida,* es decir, si es finita, indicando que la multitud o magnitud infinita no es cantidad continua ni discreta; la manera como haya que entender esto la explicaremos en la disputación siguiente, sección última.

SECCION II

Si la cantidad de una masa es una realidad distinta de la sustancia material y de sus cualidades

1. Antes de investigar la razón esencial de la cantidad continua y la división de sus especies es menester suponer que se trata de una entidad verdadera y real, cosa que no podemos exponer mejor que explicando su distinción respecto de las otras cosas, punto que abordamos en la presente sección. En ella tratamos principalmente de esa cantidad de masa que experimentamos en los cuerpos y que llamamos cuerpo cuantitativo, que, a pesar de que es solamente una especie de la cantidad continua, como veremos después, sin embargo en cierto modo incluye las restantes y es más sensible, y en él aparece con más claridad la dificultad presente; por esto se ha de aplicar a él de un modo especial.

Se expone la primera opinión, que es de los nominalistas

2. Hay, pues, una opinión de algunos, especialmente de los Nominalistas, que afirma que la cantidad de una masa no es una realidad distinta de la sustancia y de las cualidades materiales, sino que cada una de dichas entidades tiene por sí misma esa masa y extensión de las partes que se da en los cuerpos; ahora bien, esa misma entidad se llama materia, por ejemplo, en cuanto es un sujeto sustancial, y se llama cantidad en cuanto tiene extensión y distinción de sus partes; y lo mismo dicen proporcionalmente acerca de las formas y cualidades materiales. De

que unum quid aptum est esse, nam illud *unum* intelligi debet de uno quantitativo. Addit vero Aristoteles limitationem huic divisioni et utrique membro eius, dicens *multitudinem esse quantum quoddam, si numerari possit, magnitudinem, si sub mensuram cadere,* id est, si finita sit, significans multitudinem vel magnitudinem infinitam non esse quantitatem continuam et discretam; quod quo modo intelligendum sit, explicabimus disputatione sequenti, sectione ultima.

SECTIO II

Utrum quantitas molis sit res distincta a substantia materiali et qualitatibus

1. Antequam essentialem rationem quantitatis continuae, et distinctionem specierum eius inquiramus, oportet supponere eam esse veram et realem entitatem, quod non possumus commodius declarare, quam explicando distinctionem eius ab aliis rebus, quod in hac sectione intendimus. In qua praecipue agimus de hac quantitate molis, quam in corporibus experimur et corpus quantitativum appellamus, quod licet tantum sit una species quantitatis continuae, ut infra videbimus, tamen quodam modo includit caeteras, ac sensibilius est, et in eo magis apparet praesens difficultas, et ideo specialiter in eo applicanda est.

Prima sententia nominalium refertur

2. Est ergo aliquorum sententia, praesertim nominalium, quantitatem molis non esse rem distinctam a substantia et qualitatibus materialibus, sed unamquamque earum entitatum per seipsam habere hanc molem et extensionem partium quae est in corporibus; sed illammet entitatem vocari materiam, verbi gratia, quatenus est substantiale subiectum, vocari autem quantitatem quatenus habet partium extensionem ac distinctionem; idemque proportionaliter dicunt de formis et qualitatibus materialibus. Unde in-

ello infieren que en cada compuesto material existen tantas cantidades cuantas entidades materiales realmente distintas hay, las cuales pueden compenetrarse entre sí del mismo modo que las entidades mismas. Así opinó Auréolo, según Capréolo, *In II*, dist. 18, a. 2; y Ockam, *In IV*, q. 4; y *Quodl.* IV, q. 29 hasta la 33; y *Quodl.* VII, q. 25, y con muchísima extensión en el tratado *De Corpore Christi*, c. 17 y ss., y en la *Logica*, c. *de Quantit.*; Gabriel, *In II*, dist. 10; Mayor, *In II*, dist. 12, q. 2; Adam, *In IV*, q. 5; Alberto de Sajonia, I *Phys.*, q. 7. Y, aunque esos autores nieguen con bastante claridad la distinción real de la cantidad respecto de la sustancia, no explican suficientemente si en la realidad tienen alguna distinción actual *ex natura rei*, al menos modal, o solamente de razón razonada, pues con frecuencia se expresan de tal manera que no parecen establecer ninguna distinción real. Pero, cuando afirman que algunas veces la sustancia material puede permanecer sin su cantidad (pues piensan de este modo acerca del Cuerpo de Cristo en el Sacramento de la Eucaristía), parece que admiten alguna distinción *ex natura rei*.

3. *Fundamentos de la opinión anterior.— Primero.—* Los fundamentos de esta opinión son que la distinción de realidades no se ha de introducir o afirmar sin una razón o necesidad que obligue a ello; ahora bien, aquí no se da ninguna razón o necesidad, ni efecto alguno del cual pueda inferirse suficientemente la distinción real entre la cantidad y la materia, por ejemplo; por consiguiente. Se prueba la menor porque, si hubiese algún efecto, sería sobre todo la distinción real o la situación de las partes de la sustancia, pues, por el hecho mismo de concebirse que la cosa tiene una parte fuera de otra, no sólo en la entidad, sino también en el lugar, se concibe ya la cantidad. Ahora bien, una y otra de estas cosas posee la sustancia material por sí misma, y no necesita para ellas un accidente que sea la cantidad como realmente distinta; por consiguiente, no hay necesidad alguna de tal cantidad. Se prueba la menor en su primera parte acerca de la distinción entitativa, porque cada entidad es por sí misma distinta de la otra; por tanto, de modo semejante las entidades parciales se distinguen por sí mismas. Y con esto se ve claramente también la segunda parte, ya que las cosas que se

ferunt in unoquoque composito materiali tot esse quantitates quot sunt entitates materiales realiter distinctae, quae ita possunt sese penetrare, sicut ipsaemet entitates. Ita sensit Aureol., apud Capreol., In II, dist. 18, a. 2; et Ocham, In IV, q. 4, et Quodl. IV, q. 29, usque ad 33, et Quodl. VII, q. 25, et latissime in tractatu de Corpore Christi, c. 17, et seq., et in Logica, c. de Quantit.; Gabriel, In II, dist. 10; Maior, In II, dist. 12, q. 2; Adam, In IV, q. 5; Albert. de Saxonia, I Phys., q. 7. Quamquam autem hi auctores satis expresse negent distinctionem realem quantitatis a substantia, an vero in re habeant aliquam distinctionem actualem ex natura rei, saltem modalem, vel tantum rationis ratiocinatae, non satis declarant; frequentius enim ita loquuntur, ut nullam distinctionem in re ponere videantur. Dum vero aiunt posse aliquando materialem substantiam sine sua quantitate manere (ita enim de corpore Christi in sacramento Eucharistiae sentiunt), videntur admittere distinctionem aliquam ex natura rei.

3. *Fundamenta praecedentis sententiae.— Primum.—* Fundamenta huius sententiae sunt, quia rerum distinctio introducenda vel asserenda non est sine ratione aut necessitate cogente; hic autem nulla est ratio vel necessitas, nullusve effectus ex quo possit sufficienter colligi realis distinctio inter quantitatem et materiam, verbi gratia; ergo. Probatur minor, quia si quis esset effectus, maxime realis distinctio, aut situatio partium substantiae, nam, hoc ipso quod res intelligitur habere unam partem extra aliam, et in entitate sua et in loco, iam intelligitur quantitas. Utrumque autem horum habet materialis substantia per seipsam, neque ad ea indiget accidente quod sit quantitas realiter distincta; ergo nulla est necessitas talis quantitatis. Probatur minor quoad priorem partem de distinctione entitativa, quia unaquaeque entitas per seipsam est distincta ab alia; ergo similiter entitates partiales seipsis distinguuntur. Et hinc etiam patet altera pars, quia quae in entitate sua distinguuntur,

distinguen en su entidad pueden quedar en la realidad situadas también en diversos lugares, pues en esto no hay contradicción alguna.

4. *Segundo.—* Por lo cual arguyo en segundo lugar que, si la cantidad es una realidad distinta de la sustancia, podrá Dios consiguientemente separarlas y conservar la sustancia material sin aquella cantidad; ahora bien, la sustancia conservada de ese modo sería cuanta; por tanto, es imposible que la cantidad sea una realidad distinta de esa sustancia. La consecuencia es clara, no sólo porque si la sustancia retiene el ser cuanto sin esa entidad, no hay nada, por tanto, que pueda conferirle dicha entidad, sino también porque el efecto formal no puede permanecer sin la forma; luego, si el ser cuanto permanece sin esa cantidad distinta, no es, por consiguiente, efecto formal suyo; luego tampoco ella es nada. La mayor, por su parte, es clara por lo dicho antes acerca de las distinciones en general y porque no puede imaginarse ninguna dependencia esencial entre aquellas dos cosas, de tal modo que una no pueda conservarse sin la otra y porque, si Dios conserva un accidente realmente distinto sin la sustancia, mucho más podrá conservar la sustancia sin accidente alguno realmente distinto. La menor, en cambio, se prueba porque esa sustancia tendría distinción de partes, ya que las realidades que eran distintas no pueden fundirse en una entidad simple; y tendría también la unión de las mismas, puesto que no podría estar dividida en todas sus partes; y, finalmente, tendría la situación local de las partes, no sólo a causa de la razón aducida antes, sino también porque podría permanecer inmóvil localmente; pues ¿qué contradicción hay en ello? Ahora bien, estas cosas son las únicas que convierten a una realidad en cuanta; por consiguiente.

5. *Tercero.—* En tercer lugar, porque, conservando en la sustancia material todo accidente distinto realmente de ella, Dios puede hacer que aquella realidad no sea cuanta; por consiguiente, la sustancia no tiene este efecto por algún accidente realmente distinto, sino a lo más, por algún modo distinto *ex natura rei*. La consecuencia es evidente, ya que, como ninguna forma puede estar actualmente en su sujeto e inherir en él sin su efecto formal, la sustancia no podría retener ese accidente sin ser cuanta. Se prueba el antecedente, porque Dios puede reducir

in re possunt etiam in diversis locis constitui; nulla enim est in hoc repugnantia.

4. *Secundum.—* Unde argumentor secundo, nam si quantitas est res distincta a substantia, ergo poterit Deus eas separare, et substantiam materialem sine illa quantitate conservare; sed substantia sic conservata esset quanta; ergo impossibile est quantitatem esse rem distinctam a tali substantia. Consequentia patet, tum quia si substantia retinet esse quantum sine illa entitate, ergo nihil est quod ei possit conferre talis entitas. Tum etiam quia effectus formalis non potest manere sine forma; ergo si esse quantum manet sine illa quantitate distincta, ergo non est effectus formalis eius; ergo neque ipsa aliquid est. Maior vero patet ex dictis supra de distinctionibus in communi, et quia nulla potest fingi essentialis dependentia inter illas duas res, ut non possit una sine alia conservari, et quia si Deus conservat accidens realiter distinctum sine substantia, multo magis poterit conservare substantiam sine quolibet accidente realiter distincto. Minor vero probatur, nam illa substantia haberet partium distinctionem, quia non possunt, quae distincta erant, in unam simplicem entitatem coalescere; haberet etiam earum unionem, quia non posset esse divisa in omnem suam partem; haberet denique localem partium situm, tum propter rationem superius factam, tum etiam quia posset localiter immota manere; quid enim hoc repugnat? Haec autem solum sunt quae rem quantam reddunt; ergo.

5. *Tertium.—* Tertio, quia conservando in substantia materiali omne accidens realiter ab illa distinctum, potest Deus efficere ut illa res non sit quanta; ergo non habet substantia hunc effectum ab aliquo accidente realiter distincto, sed ad summum ab aliquo modo ex natura rei distincto. Consequentia est evidens, quia cum nulla forma possit actu esse in suo [1] subiecto eique inhaerere sine suo effectu formali, non posset retinere substantia illud accidens, quin esset quanta.

[1] *Suo* falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

un cuerpo de dos pies a un sitio de un pie sin corrupción de ninguna entidad, y de este modo un ser cuanto de dos pies se reducirá a un pie sin corrupción de realidad alguna, y por el mismo motivo puede reducirlo después a una extensión de medio pie, y finalmente puede reducirlo todo a un punto, estado en el cual no será ya cuanto.

6. En cuarto lugar argumenta Ockam que la sustancia por sí misma es receptiva de cualidades contrarias, e incluso es esto lo más característico de ella, según atestigua Aristóteles en los *Predicamentos*, c. de la *Substancia;* por consiguiente, entre la sustancia y las cualidades no media una realidad distinta, que sea la cantidad; de lo contrario, también ella sería receptiva de contrarios por una razón mayor, ya que recibiría aquellas cosas en sí de modo más inmediato.

Segunda opinión, que es la más común

7. La opinión contraria es común entre los teólogos y filósofos; la mantiene Santo Tomás, III, q. 7, a. 2, e *In IV*, dist. 12, q. 1, a. 1, donde mantiene lo mismo Escoto, q. 2, e *In II*, dist. 2, q. 9; Durando, Ricardo, Mayor y otros doctores en general en aquella dist. 12, *In IV Sentent.;* Capréolo, en el lugar antes citado; Herveo, *Quodl.* I, q. 15; Egidio, *Theorem.* 36 y ss., sobre el Cuerpo de Cristo; Alberto Magno, I *Phys.*, tract. II, c. 4; Soncinas, V *Metaph.*, q. 19, y otros frecuentemente. Y se inclina mucho a ella Aristóteles, pues en el lib. III de la *Metafísica*, text. 17, y con más amplitud en los lib. XIII y XIV, prueba expresamente que la cantidad no es sustancia, y, en contra de los pitagóricos, prueba que las dimensiones de la cantidad no pueden separarse realmente de la materia o sustancia, ya que son accidentes suyos. Y en el I de la *Física*, text. 13, afirma que la sustancia y la cantidad no son una sola cosa, sino varias, y en todas partes distingue la cantidad de la sustancia de la misma manera que la cualidad, como se ve claro por el mismo lugar citado y por el libro de los *Predicamentos*, y por el lib. VII de la *Metafísica*, text. 8, donde afirma: *La longitud, la anchura y la profundidad son ciertas cantidades, pero no son la sustancia; pues la cantidad no es la sustancia, sino más bien aquello en que estas cosas están primariamente.* Igualmente en el II *De Anima*, text. 65, dice que la sustancia es sensible *per*

Antecedens probatur, quia potest Deus corpus bipedale redigere ad pedalem situm absque corruptione alicuius entitatis, et ita quantum bipedale fiet pedale absque ullius rei corruptione, et eadem ratione potest rursus illud redigere ad semipedalitatem, ac tandem potest totum redigere ad punctum, in quo statu iam non erit quantum.

6. Quarto argumentatur Ocham, quia substantia per seipsam est receptiva contrariarum qualitatum, immo hoc est maxime proprium illi, teste Aristotele, in Praedicam., c. de Substantia; ergo non mediat inter substantiam et qualitates res distincta, quae sit quantitas; alias etiam illa esset susceptiva contrariorum ex maiori ratione, quia immediatius illa in se susciperet.

Secunda et communis sententia

7. Contraria sententia est communis theologorum et philosophorum; tenet illam D. Thomas, III, q. 7, a. 2, et In IV, dist. 12, q. 1, a. 1, ubi idem tenet Scotus, q. 2, et In II, dist. 2, q. 9; Durand., Richard., Maior, et alii doctores communiter in illa dist. 12, IV Sent.; Capreolus, loco supra citato; Hervaeus, Quodl. I, q. 15; Aegid., Theorem. 36 et seq. de Corp. Christi; Albertus Magnus, I Phys., tract. II, c. 4; Soncin., V Metaph., q. 19, et alii frequenter. Et multum favet Aristoteles, nam in III Metaph., textu 17, et latius lib. XIII et XIV, ex professo probat quantitatem non esse substantiam, et contra pythagoricos probat dimensiones quantitatis non posse reipsa separari a materia seu substantia, quia sunt accidentia eius. Et I Phys., text. 13, ait substantiam et quantitatem non esse unum, sed multa, et ubique ita quantitatem distinguit a substantia, sicut qualitatem, ut patet ex eodem loco citato, et ex lib. Praedic., et VII Metaph., text. 8, ubi ait: *Longitudo, et latitudo, et profunditas, quantitates quaedam sunt, sed non substantia; quantitas enim non est substantia, sed magis cui haec primo insunt.* Item II de Anim., text. 65, ait sub-

accidens, y la cantidad, *per se.* Y también en el lib. I de la *Física*, text. 33, mantiene que la sustancia no es divisible por sí, sino por la cantidad. Después aduciremos otros pasajes. Lo mismo piensan Averroes y otros intérpretes en los referidos lugares.

Se admite la opinión que distingue realmente la cantidad respecto de la sustancia

8. *Argumento primero en favor de la opinión verdadera.*— Y esta opinión es la que hay que mantener absolutamente, pues, aunque con la razón natural no pueda ser demostrada suficientemente, sin embargo se prueba como verdadera con los principios de la teología, sobre todo por causa del misterio de la Eucaristía. E ilustrada con esto, también la misma razón natural comprende que esta verdad es más adecuada y más conforme incluso con la naturaleza misma de las cosas. Así, pues, la primera razón en favor de esta opinión es que en el misterio de la Eucaristía separó Dios de las sustancias del pan y del vino la cantidad, conservándola y convirtiendo a aquéllas en su cuerpo y sangre; ahora bien, no hubiera podido hacer esto si la cantidad no se distinguiese realmente de la sustancia. Y no podría bastar una distinción modal, porque la sustancia no puede ser un modo de la cantidad, como es claro por sí; luego, debería la cantidad ser un modo de la sustancia; ahora bien, el modo no es separable de aquella realidad de la que es modo de tal manera que pueda existir sin ella, como se ha mostrado en lo que precede; por consiguiente, la cantidad no es solamente un modo, sino una realidad distinta de la sustancia.

9. *Respuesta de los nominalistas.*— Responden los nominalistas negando que la cantidad de la sustancia del pan permanezca en la Eucaristía después de la consagración, ya que no permanece la extensión intrínseca y la presencia situal de las partes de la sustancia del pan, sino que dicen que permanece la cantidad de la blancura y de las otras cualidades que se conservan allí, y conceden que esta cantidad se distingue de la sustancia del pan. Efectivamente, no afirman en general que toda cantidad sea una misma cosa con la sustancia, sino que lo es cada cantidad con aquella cosa que es cuanta próximamente por ella. De ello resulta

stantiam esse sensibilem per accidens, quantitatem autem per se. Primo etiam Phys., textu 33, ait substantiam non esse per se divisibilem, sed per quantitatem. Et alia loca inferius referemus. Idemque sentiunt Averroes et alii interpretes dictis locis.

Approbatur sententia reipsa distinguens quantitatem a substantia

8. *Prima probatio verae sententiae.*— Atque haec sententia est omnino tenenda; quamquam enim non possit ratione naturali sufficienter demonstrari, tamen ex principiis theologiae convincitur esse vera, maxime propter mysterium Eucharistiae. Ex quo etiam ipsa naturalis ratio illustrata intelligit ipsis etiam naturis rerum esse veritatem hanc magis consentaneam ac conformem. Prima ergo ratio pro hac sententia est quia in mysterio Eucharistiae Deus separavit quantitatem a substantiis panis et vini, conservans illam, et has convertens in corpus et sanguinem suum; id autem fieri non potuisset, nisi quantitas ex natura rei distingueretur a substantia. Neque sufficere potuisset distinctio modalis, quia substantia non potest esse modus quantitatis, ut per se notum est; deberet ergo quantitas esse modus substantiae; at vero modus non est ita separabilis ab illa re cuius est modus ut sine illa esse possit, ut in superioribus ostensum est; ergo quantitas non est tantum modus, sed res distincta a substantia.

9. *Nominalium responsio.*— Respondent nominales negando quantitatem substantiae panis manere in Eucharistia post consecrationem, quia non manet intrinseca extensio et situalis praesentia partium substantiae panis, sed manere dicunt quantitatem albedinis et aliarum qualitatum ibi manentium, et hanc quantitatem concedunt distingui a substantia panis. Non enim universe affirmant omnem quantitatem esse idem cum substantia, sed unamquamque quantitatem cum illa re quae proxime per illam est quanta. Quo fit ut plures quantitates in eo-

que admiten varias cantidades en el mismo compuesto, una de la sustancia, y otra de la blancura, y otra del calor, y así con el resto de las cualidades materiales; es más, incluso una de la materia y otra de la forma, si es material.

10. *Refutación.*— Pero, en primer lugar, esta respuesta está en contradicción con la opinión común de los teólogos, que piensan que, después de la consagración, permanece la cantidad de la sustancia del pan, e incluso que ella es el sujeto de los demás accidentes que se conservan allí, como se trata más ampliamente en el tomo III de la parte III, disp. LVI. Y puede probarse por los efectos que advertimos en aquellas especies consagradas, los cuales no se pueden salvar sin muchos y continuos milagros. El primero y principal es que la hostia consagrada es cuanta y extensa en su lugar, de tal manera que naturalmente no puede estar o compenetrarse en un mismo sitio con otra hostia consagrada, o con cualquier otro cuerpo; ahora bien, esto no puede nacer de la sola cantidad de la blancura o de las otras cualidades; por consiguiente. Se prueba la menor, porque las cualidades con su extensión propia y —por llamarla así— entitativa, son penetrables tanto entre sí como con la cantidad de la sustancia del pan, pues estaban juntamente con ella en el mismo sitio; por consiguiente, por el mismo motivo se pueden compenetrar en un mismo espacio con cualesquiera otras cualidades y con cualquier sustancia, si no hay otra cosa. Por tanto, o se ha de afirmar que de suyo no repugna que las especies consagradas estén a un mismo tiempo en cualquier lugar con otro cuerpo, pero que Dios sólo lo impide con una virtud especial para que no se descubra el misterio, lo cual es bastante absurdo, o se ha de admitir que en los accidentes consagrados permanece alguna cosa que por su naturaleza está en contradicción con las otras sustancias y es impenetrable localmente con ellas. Ahora bien, ésta no puede ser otra que la cantidad de la sustancia, por razón de la cual una sustancia corpórea es localmente impenetrable de modo natural con otra; por consiguiente.

dem composito admittant, unam substantiae, et aliam albedinis, et aliam caloris, et sic de caeteris qualitatibus materialibus; immo et unam materiae, et aliam formae, si materialis sit.

10. *Refutatur.*— Verumtamen haec responsio imprimis repugnat communi sententiae theologorum, qui censent manere, post consecrationem, quantitatem substantiae panis, immo et illam esse subiectum aliorum accidentium ibi manentium, ut latius tractatum est in III tomo tertiae partis, disp. LVI. Potestque probari ex effectibus quos experimur in illis speciebus consecratis, quos impossibile est salvare sine multis et continuis miraculis. Primus ac praecipuus est, quia hostia consecrata ita est quanta et extensa in suo loco, ut naturaliter non possit in eodem simul esse aut penetrari cum alia hostia consecrata, aut cum quovis alio corpore; hoc autem provenire non potest ex sola quantitate albedinis, vel aliarum qualitatum; ergo. Probatur minor, quia qualitates cum sua propria et (ut ita dicam) entitativa extensione penetrabiles sunt, tam inter se quam cum quantitate substantiae panis; simul enim cum illa erant in eodem situ; ergo eadem ratione sunt penetrabiles in eodem spatio cum quibuscumque aliis qualitatibus, et cum quacumque substantia, si nihil aliud est. Ergo vel dicendum est species consecratas ex se non repugnare simul esse in quocumque loco cum alio corpore, sed Deum solum speciali virtute id impedire ne mysterium patefiat, quod satis absurdum est, vel fatendum est manere in accidentibus consecratis rem aliquam ex natura sua repugnantem, et loco impenetrabilem cum aliis substantiis. Haec autem nulla alia esse potest nisi quantitas substantiae, ratione cuius una substantia corporea est naturaliter impenetrabilis loco cum alia; ergo.

Qué necesidad natural hay para afirmar una cantidad que sea algo distinto de la sustancia corpórea y de sus cualidades

11. Y de aquí se toma la razón natural por la que es necesaria en los cuerpos esta realidad que llamamos cantidad, distinta de la sustancia. En efecto, percibimos en la sustancia material que muchas cosas extensas en sí están de tal modo unidas entre sí que se compenetran íntimamente y que existen al mismo tiempo en un mismo espacio sin ninguna repugnancia entre sí. Por otra parte vemos que una sustancia corpórea y una parte integrante de un mismo cuerpo es incompatible con otra en un mismo espacio, de tal manera que no pueden compenetrarse; por consiguiente es menester que ese efecto y esa repugnancia provengan de alguna realidad distinta de la sustancia y de sus cualidades, dado que ellas solas no tienen esa repugnancia entre sí.

12. *Se responde a una objeción.*— Pero pueden decir los defensores de la opinión contraria que esta repugnancia de los cuerpos o de las partes corpóreas entre sí en un mismo espacio nace ciertamente de la cantidad de la materia, que tiene una naturaleza tal que no repugna a la compenetración en un mismo espacio con la cantidad de la forma o de las cualidades materiales; pero que manifiesta repugnancia con la cantidad de otra materia. Por consiguiente, acerca de la cantidad misma de la materia, negarán dichos autores que se distinga de la sustancia de la materia misma, pero afirmarán que las partes sustanciales de la materia tienen por sí mismas esa masa y grosor por razón de los cuales se excluyen y se extienden en el espacio. Y en ello harán radicar una diferencia entre la cantidad de la materia y la de las formas, tanto sustanciales como accidentales materiales, ya que todas éstas son actos actuantes, y por ese motivo son más sutiles que la materia y más penetrables, tanto entre sí como también con la potencia material. Pero, en cambio, la materia, como por su modalidad de potencia es más basta, aun cuando pueda compenetrarse con sus actos, sin embargo sus partes son esencialmente impenetrables en sentido local. Y esta respuesta y opinión expresada así no puede impugnarse fácilmente con evidencia, basándonos en la pura razón natural.

Quae sit naturalis necessitas asserendi quantitatem quae sit res distincta a substantia corporea et eiusdem qualitatibus

11. Atque hinc sumitur naturalis ratio, ob quam necessaria est in corporibus haec res quam vocamus quantitatem a substantia distinctam. Nam videmus in substantia materiali multas res in se extensas esse ita inter se coniunctas ut intime penetrentur simulque in eodem spatio existant absque ulla repugnantia inter se. Rursusque videmus unam substantiam corpoream et unam partem integralem eiusdem corporis repugnare alteri in eodem spatio, ita ut non possint sese penetrare; ergo necesse est ut hic effectus et haec repugnantia proveniat ab aliqua re distincta a substantia et qualitatibus, quandoquidem hae solae inter se non habent illam repugnantiam.

12. *Obiectioni respondetur.*— Dicere vero possunt auctores contrariae sententiae hanc repugnantiam corporum vel partium corporalium inter se in eodem spatio provenire quidem ex quantitate materiae, quae hanc habet naturam, ut cum quantitate formae vel materialium qualitatum non repugnet penetrari in eodem spatio; cum quantitate vero alterius materiae repugnantiam habeat. De ipsa ergo quantitate materiae negabunt isti auctores distingui a substantia ipsius materiae, sed dicent partes substantiales materiae per seipsas habere hanc molem et crassitiem ratione cuius sese excludunt et extendunt in spatio. Et in hoc constituent differentiam aliquam inter quantitatem materiae et formarum, tam substantialium quam accidentalium materialium, quod hae omnes sunt actus actuantes, et ex hac parte subtiliores sunt quam materia, et penetrabiliores tum inter se, tum etiam cum potentia materiali. At vero materia, quia per modum potentiae crassior est, ideo, licet cum suis actibus penetrari possit, tamen partes eius per se sunt loco impenetrabiles. Atque haec responsio et sententia sic explicata non potest facile evidenter impugnari, sistendo in pura ratione naturali.

13. Pero, aun así y todo, se rebate de modo suficientísimo, parte con la razón natural y parte por el misterio de que tratamos. En efecto, o bien las cantidades de la forma y de las cualidades son cantidades de modo verdadero y unívoco con la cantidad de la materia, o no lo son, sino que se dicen únicamente cantidades por una cierta proporcionalidad, concretamente porque se coextienden con la cantidad de la materia, de tal manera que sólo la materia se concibe como cuanta por sí, y las demás cosas se conciben por razón de ella, en cuanto se extienden en ella. Si estos autores afirman lo primero, como en realidad parecen decirlo, establecen sin motivo esa diferencia entre la cantidad de la materia y la de las formas, ya que pertenece a la razón de la verdadera cantidad conferir esa masa a la cosa cuanta. Y además no salvan el misterio, pues vemos que la cantidad de la blancura no tiene esa misma naturaleza para expulsar a otro cuerpo de un mismo lugar y para convertir a las mismas partes de la blancura en impenetrables en un mismo sitio. Y si afirmasen lo segundo, se expresarían de modo más consecuente basándose en la sola razón natural; sin embargo, el misterio no podría salvarse en modo alguno, si no es imaginando constantes milagros. Porque es menester que admitan que ninguna verdadera cantidad permanece en los accidentes consagrados, y consiguientemente, tampoco permanece realidad alguna que los haga localmente impenetrables, tanto con los demás cuerpos como con sus partes integrantes entre sí. Se agrega también que, si no permanece ninguna verdadera cantidad, no permanecerán esos accidentes unidos entre sí, ni en una tercera realidad. Igualmente, no podrían intensificarse naturalmente esas cualidades, puesto que no estarían en ningún sujeto, cosas todas que repugnan a la experiencia y para salvarla sería preciso imaginar milagros en cada uno de los casos. Finalmente, también se ha dicho con bastante arbitrariedad, apoyándose en la razón natural, que sólo la materia tiene extensión cuantitativa por sí y por su pura entidad sustancial; y que todas las demás cosas que están en la materia son cuantas accidentalmente y sin cantidad propia.

14. *Segundo argumento en favor de la opinión verdadera.*— El segundo argumento principal se toma del mismo misterio, ya que bajo las especies con-

13. Nihilominus tamen partim ratione naturali, partim adiuncto mysterio, sufficientissime improbatur. Nam, vel quantitates formae et qualitatum sunt vere ac univoce quantitates cum quantitate materiae, vel non, sed tantum dicuntur quantitates per quamdam proportionem, quia nimirum coextenduntur quantitati materiae, ita ut sola materia intelligatur per se quanta, reliqua per ipsam, quatenus in illa extenduntur. Si primum dicant hi auctores, ut revera videntur dicere, sine ratione constituunt illam differentiam inter quantitatem materiae et formarum, cum de ratione verae quantitatis sit conferre hanc molem rei quantae. Et deinde non salvant mysterium, nam videmus quantitatem albedinis non[1] habere illammet naturam expellendi corpus aliud ab eodem loco, et reddendi ipsas partes albedinis impenetrabiles in eodem loco. Si autem dicerent secundum, magis quidem consequenter loquerentur, stando in sola ratione naturali; mysterium tamen nullo modo salvari posset, nisi fingendo continua miracula. Quia necesse est fateantur nullam veram quantitatem manere in accidentibus consecratis, et consequenter neque rem ullam quae illa reddat loco impenetrabilia, tam cum aliis corporibus, quam cum suis partibus integralibus inter se. Accedit etiam quod si nulla vera quantitas manet, non manebunt illa accidentia inter sese colligata, neque in uno tertio. Item, non possent qualitates illae naturaliter intendi, quia in nullo essent subiecto; quae omnia repugnant experientiis, ad quas salvandas erit necessarium fingere singula miracula. Tandem etiam in ratione naturali est satis voluntarie dictum materiam solam habere quantitativam extensionem per se et per puram entitatem substantialem suam; alia vero omnia quae in materia insunt, esse quanta per accidens et absque propria quantitate.

14. *Secunda probatio verae sententiae.*— Secunda ratio principalis ex eodem mysterio

[1] Este *non* falta en algunas ediciones, variando bastante el sentido. (N. de los EE.)

sagradas está el cuerpo de N. S. Jesucristo con su cantidad natural, y, sin embargo, no tiene la extensión de sus partes en orden al lugar, como consta por la fe; por consiguiente, la extensión actual de las partes de la sustancia en orden al lugar no es la cantidad misma de la sustancia; por consiguiente, es otra realidad intermedia entre la sustancia y esa extensión en orden al lugar. La mayor es cierta para los teólogos, exceptuando unos pocos; la he probado ampliamente en el tomo III, disp. XLVIII, sec. 1, y en la disp. LI, sec. 2, donde mostré también con otros argumentos naturales que la extensión actual del cuerpo en orden al lugar no es la cantidad del cuerpo. La razón principal es que la extensión situal no es otra cosa que la presencia local que tiene el cuerpo en su espacio, y esa presencia surge de las presencias parciales de cada una de las partes, y, por lo mismo, es ella también extensa y cuanta *per accidens,* como diremos después; ahora bien, esta presencia no es la cantidad misma, como aparece claro por sí mismo, pues la cantidad permanece siempre la misma aun cuando el cuerpo cambie la presencia y el sitio de las partes en orden al lugar, es decir, aun cuando esté sentado o de pie, o se detenga aquí o allí.

15. Y si afirman que la cantidad no es la ocupación actual misma del lugar o del espacio, sino que es aquella extensión que tiene en sí el cuerpo cuanto, por razón de la cual es apto para ocupar un espacio u otro, o para tener un sitio de sus partes u otro distinto, pero que esa extensión no es una realidad distinta de la sustancia, si esto dicen —repito— preguntaré nuevamente si Cristo tiene en el Sacramento esa extensión que puede llamarse aptitudinal en orden al lugar. Pues, si la tiene, esos autores afirman falsamente que el cuerpo de Cristo carece de extensión cuantitativa en la Eucaristía; en cambio, si no la tiene, dejando a un lado el absurdo que representa que ese cuerpo carecerá en el Sacramento de cantidad propia, se sigue con un argumento *ad hominem* contra los nominalistas, que esa extensión es distinta *ex natura rei* de la sustancia del cuerpo de Cristo y de sus cualidades; y como se ha mostrado que es también distinta de la extensión actual en el lugar, resulta que se da entre la sustancia y la extensión actual local

sumpta est, quia sub speciebus consecratis est corpus Christi Domini cum sua naturali quantitate, et tamen non habet extensionem partium suarum in ordine ad locum, ut ex fide constat; ergo actualis extensio partium substantiae in ordine ad locum non est ipsa quantitas substantiae; ergo est alia res media inter substantiam et illam extensionem in ordine ad locum. Maior est certa apud theologos, paucis exceptis; eamque late confirmavi III tom., disp. XLVIII, sect. 1, et disp. LI, sect. 2, ubi etiam aliis argumentis naturalibus ostendi actualem extensionem corporis in ordine ad locum non esse quantitatem corporis. Praecipue quia situalis extensio non est aliud quam praesentia localis quam corpus habet in suo spatio; quae praesentia consurgit ex partialibus praesentiis singularum partium, et ideo etiam ipsa extensa est et quanta per accidens, ut infra dicemus; haec autem praesentia non est quantitas ipsa, ut videtur per se notum, nam quantitas permanet semper eadem, etiamsi corpus praesentiam mutet et situm partium in ordine ad locum, id est, etiamsi sedeat vel stet, vel hic aut illic sistat.

15. Quod si dicant quantitatem non esse ipsam actualem loci seu spatii occupationem, sed esse extensionem illam quam in se habet corpus quantum, ratione cuius aptum est hoc vel illud spatium occupare, et hunc vel illum situm partium habere, illam vero extensionem non esse rem distinctam[1] a substantia, si hoc (inquam) dicant, interrogo ulterius an Christus in sacramento habeat hanc extensionem quae dici potest aptitudinalis in ordine ad locum. Nam si habet, falso ipsi dicunt carere corpus Christi extensione quantitativa in Eucharistia; si vero non habet, praeter illud absurdum, quod corpus illud carebit in sacramento propria quantitate, sequitur ad hominem contra nominales extensionem illam esse distinctam ex natura rei a substantia corporis Christi et qualitatibus eius; cumque ostensum sit esse etiam distinctam ab actuali extensione in loco, fit dari inter substantiam et actualem extensionem in loco extensionem mediam

[1] Otras ediciones ponen *divisam.* (N. de los EE.)

una extensión intermedia, distinta *ex natura rei* de ellas, que es la cantidad. Y, si admiten esto, dirán inútilmente que esa extensión es un modo *ex natura rei* distinto de la sustancia y separable de la misma, y que no es una realidad distinta, ya que las razones de aquéllos en contra de ambas cosas valen lo mismo, y las demás razones no sólo prueban que es un modo, sino también que es una realidad distinta.

16. *Se sale al paso de una evasiva.*— Pero dirán tal vez que esa aptitud natural que tiene el cuerpo para ocupar y llenar extensivamente un lugar es la misma integridad de la sustancia material y que no le añade a ella cosa alguna ni ningún modo real distinto *ex natura rei*, sino solamente por la operación de nuestra razón y por nuestro modo de concebir, y que esa realidad se llama sustancia en cuanto existe *per se;* y que se llama cuanta en tanto que es apta para ocupar un lugar extenso, y que esa extensión aptitudinal o aptitud para la extensión local se llama cantidad, y que tal distinción de razón es suficiente para constituir un predicamento diverso de cantidad, al modo como diremos después de la duración o *cuando*, y de los otros predicamentos. Y de esta manera salvarán no sólo que la cantidad del cuerpo de Cristo permanece en el Sacramento del altar, sino que no se distingue de la sustancia.

17. En contra de esta evasiva podemos argüir *ad hominem* ciertamente, que los nominalistas no filosofan así acerca de la cantidad, sino que llaman cantidad a la misma extensión situal en el lugar, cosa que es bastante absurda. Ni tiene menor importancia lo que de ello se sigue, a saber, que el cuerpo de Cristo en la Eucaristía carece de su cantidad. Pero, absolutamente, sólo se ofrece para refutarlo el que, de acuerdo con esa explicación, se les quita verdaderamente la cantidad a las cosas, y únicamente a la sustancia se considera apta *per se* para esa extensión local; pero esa distinción de razón, si en la realidad no se da ninguna distinción, parece ideada más bien para salvar el modo de expresión que para establecer en la realidad la cantidad verdadera, que los antiguos filósofos pusieron en la sustancia como forma propia accidental suya, en no menor grado que la cualidad. Esos argumentos son probables, pero sólo es eficaz el que se toma de la impenetrabilidad de las dimensiones, y lo expusimos en el razonamiento anterior.

distinctam ex natura rei ab illis, quae sit quantitas. Quod si hoc admittant, frustra dicent illam extensionem esse modum ex natura rei distinctum a substantia et separabilem ab illa, et non esse rem distinctam, cum rationes eorum contra utrumque aeque procedant, et rationes aliae probent non solum esse modum, sed etiam rem distinctam.

16. *Effugium occluditur.*— Sed fortasse dicent illam naturalem aptitudinem quam corpus habet ut extensive occupet et repleat locum, esse ipsammet integritatem substantiae materialis, nullamque rem illi addere, neque modum realem ex natura rei distinctum, sed tantum secundum rationem et modum concipiendi nostrum, illam rem vocari substantiam, quatenus per se est; vocari autem quantam, quatenus est apta ad occupandum extensum locum, et illam extensionem aptitudinalem seu aptitudinem ad extensionem localem vocari quantitatem, eamque distinctionem rationis sufficere ad constituendum diversum praedicamentum quantitatis; sicut dicemus infra de duratione seu *quando*, et aliis praedicamentis. Atque ita salvabunt et quantitatem corporis Christi manere in sacramento altaris, et non distingui a substantia.

17. Contra hanc autem evasionem, ad hominem quidem obiicere possumus quia nominales non ita philosophantur de quantitate, sed ipsam situalem extensionem in loco quantitatem vocant, quod est satis absurdum. Nec minus est quod ex illo sequitur, videlicet, corpus Christi in Eucharistia carere sua quantitate. Simpliciter vero solum occurrit ad obiiciendum quod iuxta illum modum explicandi revera tollitur quantitas ex rebus, et sola substantia dicitur per sese apta ad illam extensionem localem; illa vero distinctio rationis, si nulla est in re distinctio, magis videtur inventa ad salvandum modum loquendi, quam ad ponendam in re veram quantitatem, quam antiqui philosophi posuerunt in substantia tamquam propriam formam accidentalem eius, non minus quam qualitatem. Quae argumenta sunt probabilia, illud vero solum est efficax quod ex impenetrabilitate dimensionum sumitur, et in priori discursu explicatum est.

18. Y se confirma brevemente, pues, si la cantidad de la sustancia se identifica de esa manera con la sustancia, pregunto si se identifica con la materia, o con la forma material, o con todo el compuesto. No se identifica con la materia sola, ni con la forma sola, ya que una y otra por su propia naturaleza está de tal manera compuesta en su entidad, que tiene aptitud para extenderse localmente según sus partes. Ni tampoco puede identificarse con ambas; de lo contrario, aquellas dos cantidades de la materia y de la forma se compenetrarían localmente. Se dirá que ello no es obstáculo, ya que esas cantidades son parciales y con ellas se compone una cantidad íntegra, que es la única que es impenetrable con la otra cantidad íntegra de la sustancia, y no con las cantidades de las cualidades. Pero, primeramente, esa composición de muchas cantidades parciales, que se comportan como acto y potencia, es ininteligible y absolutamente repugnante con la forma accidental. Además, en el hombre no se da esa composición de las cantidades del cuerpo y del alma, y, sin embargo, es una cantidad corpórea tan completa e impenetrable para con los otros cuerpos como en las demás realidades naturales. Finalmente, si se considera precisivamente la cantidad de la materia por su propia virtud, la materia misma es de tal modo extensa que sus partes son impenetrables entre sí, y exigen diversos sitios parciales, y lo mismo ocurre con la cantidad de la forma material, sea sustancial o accidental, ya que, por su propia virtud, las partes de tal forma tienen la misma extensión e impenetrabilidad mutua; por consiguiente, es imaginaria la afirmación de que esa repugnancia surge de la cantidad compuesta.

19. Por tanto, en el compuesto material hay una entidad simple en cuanto a la composición esencial, y distinta realmente de toda la sustancia, y de las cualidades que tienen realidad propia (y digo esto por causa de la figura, que es sólo un modo de la cantidad), y de esa entidad proviene formalmente esta masa corpórea, por razón de la cual ocupan los cuerpos lugares extensos y son entre sí naturalmente impenetrables, y con esa entidad pueden compenetrarse (por decirlo así) las otras realidades que no tienen cantidad propia, y que, o bien pueden ser sujeto de tal entidad, como la materia, o estar al mismo tiempo en el mismo sujeto con esa entidad, en cuanto sujeto próximo, como las cualidades materiales; y, por ello, todas estas cosas se dan entre sí simultáneamente, ya que están unidas

18. Et confirmatur breviter, nam si quantitas substantiae est illo modo idem cum substantia, interrogo an sit idem cum materia, vel cum forma materiali, vel cum toto composito. Non cum materia sola, nec cum forma sola, quia utraque est natura sua ita composita in sua entitate, ut apta sit extendi in loco secundum partes. Nec etiam potest esse idem cum utraque; alias duae illae quantitates materiae et formae sese loco penetrarent. Dices id non esse inconveniens, quia illae quantitates sunt partiales, et ex illis conflatur una integra quantitas, quae est sola impenetrabilis cum alia integra quantitate substantiae, et non cum quantitatibus qualitatum. Sed imprimis illa compositio ex multis partialibus, quae se habent ut actus et potentia, est inintelligibilis et plane repugnans formae accidentali. Deinde in homine non est illa compositio ex quantitate corporis et animae, et tamen est tam completa quantitas corporea et impenetrabilis cum aliis corporibus, sicut in aliis rebus naturalibus. Denique si praecise consideretur quantitas materiae ex vi illius, ipsa materia ita est extensa, ut partes eius sint inter se impenetrabiles petantque diversos situs partiales, et idem est de quantitate formae materialis, sive substantialis sive accidentalis, quod ex vi eius partes talis formae habent eamdem extensionem et impenetrabilitatem inter se; ergo figmentum est quod dicitur, hanc repugnantiam oriri ex quantitate composita.

19. Est ergo in materiali composito una entitas simplex quantum ad essentialem compositionem, et realiter distincta a tota substantia et a qualitatibus propriam realitatem habentibus (quod dico propter figuram, quae solum est modus quantitatis), a qua entitate provenit formaliter haec moles corporea, ratione cuius corpora occupant loca extensa et inter se sunt naturaliter impenetrabilia, et cum hac entitate possunt penetrari (ut sic dicam) aliae res quae propriam quantitatem non habent, et quae possunt vel esse subiectum talis entitatis, ut materia, vel esse simul in eodem subiecto cum illa entitate ut in subiecto proximo, ut qualitates materiales; et ideo haec omnia inter se simul

de algún modo con la misma cantidad, y mediante ella tienen extensión, y sólo por razón de ella tienen repugnancia con cualquier otra realidad corpórea en un mismo espacio.

Se responde a los fundamentos de la opinión contraria

20. *Primero.*— A los fundamentos de la opinión contraria se responde, al primero, negando la menor, pues ya se ha declarado suficientemente cuáles son los indicios que bastan para esa distinción en el orden de naturaleza y de gracia y qué efecto se da en las sustancias corporales, por razón del cual sea necesaria dicha entidad; ello se verá más claramente en las secciones siguientes, donde explicaremos con más pormenor el efecto formal propio de la cantidad; pues toda forma se da por razón de su efecto formal. Respecto del argumento en forma, concedo que en la materia y en la forma material existen partes entitativamente distintas por sí mismas, y lo probaré después; concedo también que esas partes pueden separarse localmente, aun cuando se conciba que existen sin una cantidad distinta realmente, por la potencia divina, a la manera como pueden también separarse localmente dos sustancias angélicas. Pero, con todo, niego que la realidad sea cuanta precisamente por el hecho de que sus partes estén en distintos espacios parciales, sino porque exigen necesariamente por sí una determinada extensión en el espacio. Pues una cosa es poder estar en diversos espacios, lo cual conviene también a dos realidades incorpóreas, y otra no poder existir naturalmente más que en diversos espacios, lo cual no se da en el caso de dos ángeles; por tanto, aquello primero no requiere cantidad, y, por lo mismo, podría convenir a las partes de la materia, aun cuando estuviesen privadas de cantidad; esto último, en cambio, requiere absolutamente la cantidad. Por lo cual, si las partes de la materia existiesen sin cantidad, podrían estar indiferentemente en un mismo *donde*, o en diversos. Por tanto, el hecho de que estén dispuestas de tal manera que necesariamente exijan por su naturaleza sitios diversos, nace de la cantidad. Y la razón de que la materia tenga esta misma disposición por una realidad distinta de sí, y no por sí misma, se ve *a posteriori* por los indicios y efectos antes enumerados;

sunt, quia cum eadem quantitate aliquo modo coniunguntur, et mediante illa extensionem habent et solum ratione illius habent repugnantiam cum quacumque alia re corporea in eodem spatio.

Fundamentis contrariae sententiae fit satis

20. *Primo.*— Ad fundamenta contrariae sententiae respondetur. Ad primum quidem negando minorem; iam enim satis declaratum est quae sint in ordine naturae et gratiae sufficientia signa huius distinctionis, et quisnam effectus inveniatur in corporalibus substantiis, propter quem sit talis entitas necessaria; idque magis constabit ex sequentibus sectionibus, ubi amplius declarabimus proprium effectum formalem quantitatis; omnis enim forma est propter suum effectum formalem. Ad argumentum autem in forma, concedo esse in materia et forma materiali partes entitative distinctas per seipsas, quod infra ostendam; concedo etiam illas partes posse locis disiungi, etiamsi intelligantur esse sine quantitate distincta realiter, per divinam potentiam; sicut etiam duae substantiae angelicae possunt locis separari. Nego tamen rem esse quantam ex hoc praecise quod partes eius sint in distinctis spatiis partialibus, sed ex hoc quod necessario postulent ex se talem extensionem in spatio. Aliud est enim esse posse in diversis spatiis, quod duabus rebus etiam incorporeis convenit; aliud vero est naturaliter esse non posse nisi in diversis spatiis, quod duobus angelis non inest; igitur illud prius non requirit quantitatem, et ideo convenire posset partibus materiae, etiamsi quantitate privarentur; hoc vero posterius omnino requirit quantitatem. Unde si partes materiae sine quantitate essent, indifferenter esse possent, vel in eodem *ubi*, vel in diversis. Quod ergo sint ita dispositae, ut necessario requirant ex natura rei situs diversos, id provenit ex quantitate. Cur autem hanc ipsam dispositionem habeat materia per rem a se distinctam et non per seipsam, a posteriori constat ex indiciis et effec-

a priori, en cambio, no hay más razón sino que las funciones de la materia o de la forma y de la cantidad son primariamente diversas, y, por lo mismo, requieren entidades diversas. Igualmente, porque, del mismo modo que la materia de suyo, ni está conformada, ni es blanca, etc., así tampoco es cuanta de suyo, porque está limitada a su sola potencialidad; la forma sustancial, por su parte, está también limitada a su efecto y razón sustancial, y lo mismo ocurre proporcionalmente con las cualidades.

21. *Segundo.*— Al segundo, no faltan quienes nieguen que puede Dios conservar la sustancia corpórea sin cantidad; la opinión de ésos no puede ser admitida en modo alguno y la rechazaremos después; pues nace de un concepto falso de la razón y efecto formal de la cantidad. Por consiguiente, admitido ese caso, niego que entonces se diese una sustancia o materia cuanta. Respecto a la prueba, concedo que esa sustancia tendría entonces distinción, composición y unión de partes. Concedo igualmente que las partes de esa sustancia podrían ser conservadas por Dios con distintos *donde*, como lo prueba la razón allí aducida; sin embargo, todas estas cosas no bastan para que la sustancia sea cuanta si no tiene esa masa corpórea, por razón de la cual le repugna hallarse en un mismo sitio con otros cuerpos y se rechazan sus partes naturalmente de un mismo espacio, cosa que esa sustancia no tendría privada de la cantidad; pues tendría la misma capacidad que la sustancia angélica para poder compenetrarse con otros cuerpos en un mismo sitio, y sus partes podrían estar indiferentemente en un mismo *donde* y en distintos, tal como se ha afirmado. Se dirá que en ese caso tal sustancia no se diferenciaría de la sustancia del ángel. Se responde que se diferencia en grado máximo, pues esa sustancia, como he dicho, estaría compuesta de partes, no solamente esenciales, sino materiales, e integrantes sustancialmente, por razón de las cuales tiene capacidad y exigencia natural de una masa corpórea de cantidad; en cambio, la sustancia angélica es indivisible e incapaz de cantidad.

22. *Tercero.*— Respecto al tercero, niego la aserción; pues es imposible que en una sustancia material se conserve toda forma accidental realmente distinta, sin que se conserve cuanta, como acertadamente prueba el argumento. Y, aunque

tibus supra enumeratis; a priori vero non est alia ratio, nisi quia munera materiae vel formae et quantitatis sunt primo diversa, et ideo requirunt entitates diversas. Item quia, sicut materia per se nec est formata, neque alba, etc., ita neque est per se quanta, quia est limitata ad solam suam potentialitatem: forma vero substantialis etiam est limitata ad suum effectum et rationem substantialem, et idem est cum proportione de qualitatibus.

21. *Secundo.*— Ad secundum, non desunt qui negent posse Deum conservare substantiam corpoream sine quantitate; quorum opinio nullo modo probanda est, eamque infra reiiciemus; procedit enim ex falsa existimatione de formali ratione et effectu quantitatis. Admisso ergo illo casu, nego tunc fore substantiam vel materiam quantam. Ad probationem autem concedo habituram tunc illam substantiam partium distinctionem, compositionem et unionem. Concedo item posse partes illius substantiae cum distinctis *ubi* conservari a Deo, ut ratio ibi facta probat; haec tamen omnia non sufficiunt ut substantia sit quanta, nisi habeat hanc molem corpoream, ratione cuius et aliis corporibus repugnat in eodem situ, et partes eius sese pellunt naturaliter ab eodem spatio, quod non haberet illa substantia quantitate privata; nam aeque posset cum aliis corporibus penetrari in eodem situ ac substantia angelica, et partes eius indifferenter esse possent in eodem *ubi*, et in diversis, ut dictum est. Dices: ergo non differret tunc talis substantia a substantia angeli. Respondetur differre quam plurimum. Nam substantia illa, ut dixi, composita esset ex partibus, non tantum essentialibus, sed materialibus et integrantibus substantialiter, ratione quarum et est capax, et natura sua postulat corpoream quantitatis molem; angelica vero substantia est indivisibilis, et incapax quantitatis.

22. *Tertio.*— Ad tertium nego assumptum; impossibile est enim ut in substantia materiali conservetur omnis forma accidentalis realiter distincta, quin maneat quanta, ut argumentum recte probat. Quamvis au-

Dios compenetre dos cuerpos en un mismo lugar, no los convierte en no cuantos, ni hace un cuanto de los dos cuantos, sino que, conservando la distinción de las cantidades, los coloca en un mismo espacio. Por consiguiente, de este modo, aun cuando Dios colocase en un espacio de un pie un cuerpo de dos pies, no por condensación, sino por compenetración de las partes, no lo haría menos cuanto, ni convertiría dos partes en una, sino que las colocaría en un mismo espacio, que es algo muy distinto. Y la misma respuesta hay que dar para cualquier reducción por compenetración de partes de un cuerpo cuanto —aunque sea muy grande— a un espacio muy reducido, que tenga alguna extensión. En cambio, sobre la reducción de un todo cuanto a un espacio indivisible hay discusión de si es posible; para mí, sin embargo, es indudable la parte afirmativa, supuesto el misterio de la Eucaristía, como dije en el tomo III de la p. III, disp. LII, sec. 3. Niego, sin embargo, que la sustancia colocada de ese modo en un espacio indivisible no sea cuanta, pues el cuerpo de Cristo es cuanto también en el sacramento, incluso aunque esté en un punto indivisible. Y la razón es que, como he dicho, la cantidad no es una extensión actual en el espacio, sino aptitudinal, y ésta puede retenerla el cuerpo aun cuando actualmente no sea espacialmente extenso, como traté allí con amplitud acerca del cuerpo de Cristo.

23. *Cuarto.*— Al cuarto se responde que la sustancia tiene capacidad receptiva para contrarios, como sujeto primero, y la cantidad, en cambio, como sujeto próximo.

SECCION III

Si la esencia de la cantidad consiste en la razón de medida

1. Hemos mostrado la existencia de la cantidad; ahora hay que explicar con más exactitud su esencia, con lo que también se verá mejor cuál es la necesidad de este accidente que llamamos cantidad.

Primera opinión, que es afirmativa

2. Por tanto, algunos autores piensan que la razón de la cantidad consiste en que constituya una medida. Así lo mantiene Santo Tomás, *opúsc.* 52, *De*

tem Deus penetret duo corpora in eodem loco, non reddit illa non quanta, nec ex duobus quantis facit unum quantum, sed servata distinctione quantitatum constituit ea in eodem spatio. Sic ergo, licet Deus corpus bipedale constitueret in spatio pedali, non per condensationem, sed per partium penetrationem, non redderet illud minus quantum, neque duas partes in unam redigeret, sed in eodem spatio eas collocaret, quod longe diversum est. Eademque responsio est de quacumque reductione corporis quanti quantumvis magni ad brevissimum spatium, in quo sit aliqua extensio, per partium penetrationem. De reductione autem totius quanti ad indivisibile spatium, controversia est an sit possibilis; mihi tamen pars affirmans indubitata est, supposito mysterio Eucharistiae, ut dixi in tom. III, III p., disp. LII, sect. 3. Nego tamen substantiam sic constitutam in spatio indivisibili non fore quantam, nam corpus Christi quantum est etiam in sacramento, licet sit etiam in puncto indivisibili. Et ratio est quia, ut dixi, quantitas non est actualis extensio in spatio, sed aptitudinalis, et hanc retinere potest corpus, etiamsi actu non sit in spatio extenso, ut ibi late tractavi de corpore Christi.

23. *Quarto.*— Ad quartum respondetur substantiam esse susceptivam contrariorum, ut primum subiectum, quantitatem vero, ut proximum.

SECTIO III

An essentia quantitatis consistat in ratione mensurae

1. Ostendimus quantitatem esse; nunc exactius declaranda est eius essentia, ex quo etiam magis constabit quae sit necessitas huius accidentis quod quantitatem vocamus.

Prima sententia affirmans

2. Nonnulli ergo auctores sentiunt rationem quantitatis positam esse in hoc quod sit mensura. Ita tenet D. Thomas, opusc. 52,

Natura loci, al fin. Y parece que es la opinión de Aristóteles en el predicamento de la cantidad, no sólo porque valiéndose de la razón de medida prueba que la oración es una especie de cantidad discreta distinta del número, sino también porque distingue allí varias especies de cantidad que únicamente pueden discernirse bajo la razón de medida, como dice más arriba Santo Tomás acerca de la superficie y el lugar. Y la misma razón hay para el tiempo. Con todas ellas puede establecerse el siguiente razonamiento: es, pues, razón esencial de la cantidad aquella que es común a todas sus especies y bajo la cual y no bajo otra pueden distinguirse adecuadamente; ahora bien, ésta es únicamente la razón de medida; por consiguiente, en ella consiste la razón esencial de la cantidad.

Se prueba la opinión contraria

3. La opinión contraria es del mismo Santo Tomás en otros pasajes y es más común entre los doctores, como expondremos con más extensión en la sección siguiente. Para explicarla y confirmarla con más exactitud hay que exponer primeramente en qué consiste la razón de medida y de cuántas clases es. Y con ello se verá fácilmente que ésta no puede ser la primera razón esencial de la cantidad. Más todavía, inferiremos en un sentido más general que la esencia de ningún ente real puede colocarse de modo primario y esencial en la razón de medida, y que, por ello, con esta razón no se establece ningún predicamento real. Y, finalmente, expondremos también al mismo tiempo si puede atribuirse la medida a la cantidad como propiedad suya, aun cuando no sea su primera razón esencial.

4. Por tanto, la razón de medida puede tomarse en dos sentidos, concretamente, activo y pasivo, es decir, que la cosa tenga aptitud para medir a otro, o que tenga aptitud para ser medida por otro. Aquí no tratamos de la medida en sentido pasivo, sino activo; pues de esta medida tratan todos los doctores cuando se refieren a la presente cuestión, aun cuando si consideramos la cosa misma, podría plantearse idéntica cuestión acerca de la medida tomada en sentido pasivo. En efecto, la sustancia parece tener la mensurabilidad debido a la cantidad. Y Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 13, dijo que la magnitud es algo cuanto, si puede someterse a medida, y dijo que era una multitud, si puede nume-

de Natura loci, in fine. Et videtur esse sententia Aristotelis in praedicamento quantitatis, tum quia ex ratione mensurae probat orationem esse speciem quantitatis discretae a numero distinctam; tum etiam quia ibi distinguit varias species quantitatis quae solum sub ratione mensurae discerni possunt, ut de superficie et loco dicit superius D. Thomas. Estque eadem ratio de tempore. Ex quibus haec potest confici ratio: nam illa est essentialis ratio quantitatis quae communis est omnibus speciebus eius, et sub qua possunt adaequate distingui, et non sub alia; sed huiusmodi est sola ratio mensurae; ergo in ea consistit essentialis ratio quantitatis.

Contraria sententia probatur

3. Contraria sententia est eiusdem D. Thomae in aliis locis, et communior doctorum, ut latius in sequenti sectione referemus. Quam ut exactius declaremus et confirmemus, explicandum prius est in quo consistat ratio mensurae et quotuplex illa sit. Et inde facile constabit non posse hanc esse primam essentialem rationem quantitatis. Immo universalius colligemus nullius entis realis essentiam posse primo ac per se collocari in ratione mensurae, ideoque nullum praedicamentum reale ex hac ratione constitui. Ac denique simul etiam declarabimus an possit mensura tribui quantitati ut proprietas eius, esto non sit prima eius ratio essentialis.

4. Duobus igitur modis potest accipi ratio mensurae, scilicet, active et passive, id est, quod res sit apta ad mensurandum aliud, vel quod sit apta ut mensuretur ab alio. Hic non agimus de mensura passive, sed active; de hac enim mensura loquuntur doctores omnes cum praesentem quaestionem tractant, quamvis si rem ipsam spectemus, idem interrogari posset de mensura passive sumpta. Nam substantia per quantitatem habere videtur quod mensurabilis sit. Et Aristoteles, V Metaph., c. 13, magnitudinem dixit esse quantum quoddam, si sub mensuram cadere possit, et multitudinem esse dixit, si

rarse, que es lo mismo que medirse. Por consiguiente, la cuestión puede tratarse bajo uno y otro aspecto, y con uno de ellos fácilmente quedará resuelto el otro.

5. *La medida puede considerarse actual y aptitudinalmente.*— Por otra parte, hay que considerar que la medida puede tomarse aptitudinal o actualmente, es decir, que tiene aptitud para medir a otro, o que actualmente lo mide; aquí se trata, por tanto, de la medida aptitudinal, no actual. En efecto, es cosa cierta que ser medida actualmente no solamente no es la esencia de la cantidad, sino que ni siquiera es una propiedad real que le convenga a ella siempre. Esto se verá fácilmente por el acto de medir, que es preciso conocer también para entender la misma aptitud.

6. Por tanto, medir algo actualmente no es otra cosa que aplicar la cantidad de una cosa a otra a fin de que por medio de ella pueda ser conocida o manifestada; pues así medimos el paño por brazas y las demás cosas parecidas. Por lo cual se llamará medida aquello que tiene aptitud para que, por medio de él, se conozca la cantidad de otro; pues en este sentido se ha de tomar la descripción de Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica,* c. 2: *Medida es aquello con lo que conocemos lo cuanto;* por tanto, medir será utilizar una realidad como medio para conocer la cantidad de otra; finalmente, ambas cosas se ven con bastante claridad por la significación de la palabra y por el uso que se hace de la medida. Ahora bien, no parece que el acto de medir sea el mismo conocimiento, ya que más bien éste es un efecto de la medida; es, por tanto, una cierta aplicación de la medida a lo medido, de la cual se vale el hombre como medio para conocer la cantidad de una cosa. Pero esta aplicación a veces basta con hacerla una sola vez para que nos exprese la cantidad de la cosa, como cuando la realidad que se mide es igual a una medida, o es menor que ella, pues entonces, bien por la igualdad o por la proporción del exceso, se conoce la cantidad de la cosa, y en tal caso se dice que la medición se lleva a cabo por la sola acomodación de una realidad a otra, o por la comparación de una con otra. Otras veces, en cambio, la aplicación de la medida que se ha hecho una sola vez no muestra la cantidad de la cosa, sino que es preciso repetir nuevamente la misma aplicación; de ese modo nos valemos del palmo para medir la braza, y del pie o el paso para medir

numerari possit, quod idem est ac mensurari. Itaque sub utraque ratione potest tractari quaestio, et ex uno sensu facile expedietur alius.

5. *Mensura actu et aptitudine potest considerari.*— Rursus considerandum est mensuram posse sumi vel aptitudine vel actu, id est, quae apta est ad mensurandum aliud, vel quae actu mensurat illud; hic ergo etiam est sermo de mensura aptitudine, non actu. Nam certum est esse actu mensuram non solum non esse essentiam quantitatis, verum etiam nec realem proprietatem illi semper convenientem. Quod patebit facile ex actu mensurandi, quem oportet etiam cognoscere ad ipsam aptitudinem intelligendam.

6. Mensurare igitur aliquid in actu nihil aliud est quam unius quantitatem ad aliam applicare, ut per eam cognosci vel notificari possit; sic enim pannum mensuramus ulna, et similia. Unde mensura dicetur quae apta est ut per illam alterius quantitas cognoscatur; hoc enim sensu accipienda est descriptio Aristotelis, X Metaph., c. 2: *Mensura est id quo quantum cognoscimus;* igitur mensurare erit uti aliqua re ut medio ad cognoscendam rei quantitatem; denique utrumque satis constat ex significatione vocis et ex ipso usu mensurandi. Non videtur autem actus mensurandi esse ipsa cognitio, nam potius haec est effectus mensurationis; est ergo quaedam applicatio mensurae ad mensuratum, qua homo utitur ut medio ad cognoscendam quantitatem rei. Haec autem applicatio interdum semel tantum facta sufficit ad notificandam quantitatem rei, ut quando res mensurata est adaequata mensurae vel minor illa, nam tunc per aequalitatem vel per proportionem excessus cognoscitur rei quantitas, et tunc dicitur mensuratio fieri per solam accommodationem unius ad aliud, vel collationem unius cum alio. Aliquando vero mensura semel applicata non ostendit rei quantitatem, sed oportet eamdem applicationem saepius repetere; quo modo utimur palmo ad metiendam ulnam,

el estadio. Y entonces se dice que la medición se realiza por una repetición. Esa manera de medición parece esencial y primariamente propia del número, y no se emplea en las realidades continuas, sino en tanto que se aprehende y distingue en ellas algún número de partes; comienza siempre por la unidad y se lleva a cabo por la repetición de varias unidades. Y este último modo de medición encierra en cierta manera al primero, sobre todo respecto de la cantidad continua de que tratamos, ya que se lleva a cabo también por la aplicación repetida de la medida; en efecto, el hecho de que en el primer modo se haga la aplicación una vez solamente no se debe a que formalmente exista otro modo de medición, sino que se debe a que, o no se termina la medición, sino que se empieza únicamente, o a que es pequeña la cantidad de la cosa medida. Casi todo esto lo ha incluido Aristóteles en el lugar citado, añadiendo después de la definición de medida: *Y se conoce el cuanto como cuanto o por una unidad o por un número,* es decir, o con la aplicación de una medida, o por su repetición y numeración; *y todo número, con una unidad.* Las primeras palabras, efectivamente, parece que deben entenderse acerca del cuanto continuo y de la medida de la magnitud, y las últimas, acerca del número, ya que el número no se mide por la sola aplicación, sino por la enumeración, que se lleva a cabo por la repetición de unidades, y, por ello, se dice que se mide con una unidad.

7. *Primera inferencia.*— Y con esto se entiende, en primer lugar, que no medimos nosotros cosa alguna sino en cuanto tiene cantidad, o se toma a manera de cantidad; y, de acuerdo con los diversos modos de cantidad, son distintas las medidas y la razón de medir. Existe, en efecto, una cantidad propiamente dicha, que es la cantidad de masa; hay otra metafórica o por analogía, como es la cantidad de perfección, virtud o intensidad, y ambas las medimos nosotros en una cosa por medio de otra. Esto se ha explicado ya en el caso de la cantidad de masa; en la cantidad de perfección es claro, ya que de este modo, por medio de la especie más perfecta de un género, medimos a las otras según su proximidad o lejanía respecto de aquélla. En este sentido es verdad aquel axioma común: *Lo primero en cada género es la medida de los demás,* sobre el cual hicimos algunas observaciones en el Indice de Aristóteles, lib. II, c. 2, y lib. X, c. 2. De

et pede aut passu ad metiendum stadium. Et tunc dicitur fieri mensuratio per repetitionem. Qui modus mensurandi per se primo videtur esse proprius numeri, et circa continua non exercetur nisi quatenus in eis aliquis numerus partium apprehenditur ac distinguitur; incipitque semper ab unitate et per repetitionem plurium unitatum perficitur. Atque hic posterior modus mensurandi complectitur quodammodo priorem, praesertim respectu quantitatis continuae, de qua agimus, quia etiam fit per accommodationem mensurae repetitam; nam quod in priori modo semel tantum fiat accommodatio, non est quia formaliter sit alius modus mensurandi, sed vel quia non perficitur mensuratio, sed inchoatur tantum, vel quia parva est quantitas rei mensuratae. Quae fere omnia complexus est Aristoteles citato loco statim subiungens post definitionem mensurae: *Cognoscitur autem quantum ut quantum, aut uno, aut numero,* id est aut una mensura applicata, aut repetitione et numeratione; *omnis autem numerus uno.* Priora enim verba de quanto continuo et mensura magnitudinis intelligenda videntur, posteriora de numero, quia numerus non mensuratur sola accommodatione, sed numeratione, quae per repetitionem unitatum fit, et ideo dicitur mensurari uno.

7. *Prima illatio.*— Atque hinc intelligitur primo nullam rem mensurari a nobis nisi quatenus quantitatem habet, vel per modum quantitatis sumitur; iuxta diversum autem quantitatis modum variam esse mensuram et mensurandi rationem. Est enim quantitas quaedam proprie dicta, quae est quantitas molis, alia per metaphoram vel analogiam, ut est quantitas perfectionis, virtutis aut intensionis, et utramque nos mensuramus in una re per aliam. Quod in quantitate molis iam explicatum est; in quantitate vero perfectionis patet, nam hoc modo per speciem perfectissimam generis mensuramus alias secundum accessum vel recessum ad illam. Quo modo verum est illud axioma vulgare: *Primum in unoquoque genere est mensura caeterorum,* de quo nonnulla annotavimus in

modo semejante medimos de esta manera la perfección de una imagen por el ejemplar, y la perfección de una ciencia por su objeto, y en esto se incluye también que medimos la verdad del conocimiento por la cosa conocida, en cuanto la misma verdad es como la perfección del conocimiento. Y del mismo modo podemos medir la intensidad de una cualidad, o bien por medio de la cualidad de intensidad máxima, o por medio de un grado determinado y su repetición. Por consiguiente, en ambas cantidades tiene lugar esta acción de medir; sin embargo, igual que la cantidad se dice primeramente de la masa cuantitativa, y por analogía o proporcionalidad se dice de las otras, así ocurre con la razón de medida. Y esto es lo que afirmó Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica*, c. 2: *El ser medida pertenece con toda propiedad a la cantidad, pues de ella ha pasado a las otras cosas.* Esto puede entenderse también por el acto mismo de la medición, que en esas medidas es muy diverso; en efecto, en la cantidad propia, la medición se hace por la aplicación sensible de la medida, de tal manera que mediante los sentidos, como por un cierto experimento, adquirimos la certeza de la cantidad de una cosa. En cambio, en la medida de una perfección, la medición se hace, sobre todo, por una comparación mental, cotejando una con la otra, aun cuando en los casos en que la perfección es sensible se acuda también a veces a la ayuda de los sentidos, como cuando comparamos la imagen con su prototipo.

8. *Segunda inferencia.*— Y con esto se entiende además que, en la cantidad continua propia, la medida como medida se da siempre por una acomodación humana, ya que no hay mayor razón para que esta realidad mida a la otra que al revés, si se consideran las cosas en sí mismas. Ni tampoco la longitud de una determinada cantidad es, por su propia naturaleza, medida en mayor grado que la de otra mayor o menor; por consiguiente, en esto siempre interviene la imposición de los hombres. Pero, en cambio, en el caso de la perfección, la razón de medida se funda con frecuencia en las cosas mismas, y esto de varias maneras; unas veces, en la excelencia y perfección de una cosa, como la blancura es medida de los colores; otras veces, en alguna causalidad, al menos ejemplar u objetiva, como lo escible es medida de la ciencia; otras, en ambas cosas juntamente, como Dios es medida de todos los entes. Pero, aunque la razón misma de medida tenga un

indice aristotelico, lib. II, c. 2, et lib. X, c. 2. Similiter, hoc modo mensuramus perfectionem imaginis per exemplar, et perfectionem scientiae ex obiecto, et huc etiam pertinet quod veritatem cognitionis mensuramus ex re cognita, quatenus ipsa veritas quasi perfectio cognitionis est. Atque eodem modo possumus mensurare intensionem qualitatis vel per qualitatem summe intensam, vel per definitum gradum et repetitionem eius. In utraque ergo quantitate habet locum haec actio mensurandi; tamen sicut quantitas primo dicitur de quantitate molis, et per analogiam seu proportionem de aliis, ita et ratio mensurae. Et hoc est quod Aristoteles dixit, X Metaph., c. 2: *Esse mensuram maxime proprie quantitatis est; hinc enim ad alia advenit.* Quod etiam intelligi potest ex ipso mensurandi actu, qui in his mensuris valde diversus est; nam in propria quantitate mensuratio fit per sensibilem applicationem mensurae, ita ut medio sensu, quasi quodam experimento, de rei quantitate certi reddamur. In mensura autem perfectionis maxime fit mensuratio per collationem mentis, unum cum alio conferendo, quamquam, si perfectio sensibilis sit, interdum etiam fiat iuvamine sensuum, ut cum imaginem cum prototypo comparamus.

8. *Secunda illatio.*— Hinc vero ulterius intelligitur in propria quantitate continua mensuram ut mensuram semper esse per humanam accommodationem, quia nulla est maior ratio quod haec res mensuret illam, quam e converso, si res ipsae secundum se spectentur. Neque etiam longitudo tantae quantitatis est magis natura sua mensura, quam maioris vel minoris; semper ergo in his intervenit humana impositio. At vero quantum ad perfectionem, ratio mensurae saepe fundatur in rebus ipsis, idque variis modis; aliquando in rei excellentia et perfectione, ut albedo est mensura colorum; aliquando in causalitate aliqua saltem exemplari vel obiectiva, ut scibile est mensura scientiae; aliquando in utroque simul, ut Deus est mensura omnium entium. Quamquam vero ipsa ratio mensurae habeat fun-

fundamento en la realidad, sin embargo la práctica de la medición se lleva a cabo siempre por una denominación extrínseca tomada de algún acto de nuestro conocimiento, o que se ordena a la consecución del conocimiento.

9. *Ser actualmente medida no puede ser la esencia de ninguna cosa.*— Con esto, por tanto, se prueba manifiestamente que el ser actualmente medida no puede ser la razón esencial ni de la cantidad ni de cosa alguna; es más, ni siquiera puede ser una propiedad real. Se prueba, porque ser actualmente medida es sólo una denominación extrínseca en la medida misma, nacida de un acto de la razón que compara una cosa con otra; ahora bien, una denominación extrínseca ni pertenece a la esencia, ni es una propiedad real de la cantidad; por consiguiente. Por lo cual, esta afirmación no es solamente verdadera en la cosa que mide, sino también en la que es medida; pues de la misma manera que ser conocido es una denominación extrínseca en la cosa conocida, así lo es ser medido, ya que esto no es otra cosa que ser conocido a través de un medio tal que por una conmensuración o comparación puede expresarnos la cantidad de la cosa. Se dirá que la relación de lo medido a la medida es real, como atestigua Aristóteles y el parecer común, según hemos dicho antes, aun cuando la relación de la medida a lo medido sea de razón; por consiguiente, ser medido no es una denominación extrínseca. Se responde, en primer lugar, que, cuando la relación de medida se dice que es real tomada en sentido pasivo, no se entiende acerca de lo medido en acto, sino de la realidad medible; a la manera como la ciencia se dice que se refiere a lo escible por la relación de lo medido a la medida, puesto que de suyo tiene aptitud para ser medida por él, aun cuando actualmente no sea medida por ningún entendimiento mediante lo escible.

10. En segundo lugar se afirma —para explicar más esto— que ser medido se toma en doble sentido. Uno, en cuanto significa la manifestación o certificación de la cantidad de una cosa en virtud de la comparación con otra, y de este modo decimos que es una denominación extrínseca, y que sólo puede fundar una relación de razón. En otro sentido, la cosa se dice medida, es decir, conmensurada con otra por su propia naturaleza; y tal conmensuración se da entre las cosas mismas, aunque nadie se valga de una de ellas para conocer la otra. Y esta conmensuración es la que se juzga que es una relación real por parte de la cosa medida;

damentum in re, tamen ipse usus mensurandi semper est per extrinsecam denominationem ex aliquo actu nostrae cognitionis, vel qui ad cognitionem consequendam ordinetur.

9. *Esse actu mensuram nullius rei essentia esse potest.*— Ex his ergo manifeste convincitur esse actu mensuram, neque quantitatis, neque ullius posse esse rationem essentialem, immo nec proprietatem realem. Probatur quia esse actu mensuram solum est denominatio extrinseca in ipsa mensura, proveniens ex actu rationis conferentis unam rem cum alia; sed extrinseca denominatio neque est de essentia, nec proprietas realis quantitatis; ergo. Quapropter non solum hoc verum habet in re mensurante, sed etiam in mensurata; sicut enim cognosci est denominatio extrinseca in re cognita, ita et mensurari, quia hoc nihil aliud est quam cognosci tali medio quod per quamdam commensurationem aut comparationem possit notificare quantitatem rei. Dices: relatio mensurati ad mensuram est realis, teste Aristotele et communi sententia, ut supra diximus, quamquam relatio mensurae ad mensuratum sit rationis; ergo esse mensuratum non est denominatio extrinseca. Respondetur primo, cum relatio mensurae dicitur esse realis passive sumpta, non intelligi de mensurato in actu, sed de re mensurabili; ut scientia dicitur referri ad scibile relatione mensurati ad mensuram, etiamsi a nullo intellectu actu mensuretur per scibile, quia est ex se apta mensurari per illud.

10. Secundo dicitur, explicando hoc amplius, esse mensuratum dupliciter sumi. Uno modo, ut significat ostensionem seu certificationem quantitatis rei ex comparatione ad aliam, et hoc modo dicimus esse denominationem extrinsecam, solumque posse fundare relationem rationis. Alio modo dicitur res mensurata, id est, commensurata alteri natura sua; quae commensuratio inter res ipsas reperitur, etiamsi nemo una earum utatur ad cognoscendam aliam. Et haec commensuratio est quae existimatur esse relatio

pues tal conmensuración consiste en una cierta conformidad o proporción, nacida de alguna causalidad ejemplar u objetiva. Por ello, tal conmensuración es de clase muy distinta que la razón de medida de que tratamos ahora. Y además puede agregarse que en las cantidades continuas de que tratamos ahora, en las cuales una se mide por medio de otra, no se da ese modo de conmensuración, ya que una cantidad no es la causa *per se* de la otra, ni por su naturaleza se ordena más una a la otra que al contrario, sino que en ellas se da la relación de igualdad o desigualdad, que es recíproca y del mismo orden en ambos extremos.

Se muestra que la razón de medida no es esencial para la cantidad

11. Y con esto se concluye, finalmente, que la razón de medida, incluso tomada aptitudinalmente, no puede ser la razón primera y esencial de la cantidad. Se prueba porque, o esto se entiende acerca de la medida de la misma sustancia, a la cual modifica la cantidad, y que puede llamarse medida intrínseca, o se entiende de la medida de otra cantidad, la cual es extrínseca. Lo primero no puede afirmarse, ya que la cantidad no es la medida del propio sujeto, pues la medida debe ser una realidad extrínseca, como notó bien Escoto, *In II*, dist. 2, q. 2; Durando, q. 5; y es evidente, ya que, si la cantidad es la medida de la sustancia en que inhiere, o bien manifiesta su perfección, y esto no sucede, como es por sí mismo claro, o manifiesta su masa o magnitud, y esto tampoco sucede, ya que ello no tanto sería manifestar a la sustancia cuanto a sí misma, puesto que la sustancia no tiene otra masa más que la cantidad misma; ahora bien, la cantidad no puede decirse medida de sí misma, dado que la medida dice relación a otro. En efecto, la medida es aquello por lo que conocemos la cantidad de una cosa, como se ve claro por la definición antes aducida; pero no conocemos la cantidad de una cosa por la misma cantidad suya, sino por la aplicación de otra cosa, como es claro; por consiguiente. Por lo cual, aun cuando la cantidad pueda manifestarse en calidad de objeto cognoscible por sí, sin embargo en sentido propio no puede manifestarse en calidad de medida, ni tampoco aquella razón de manifestarse a sí es otra que la razón de inteligible, que es trascendental y así

realis ex parte rei mensuratae; consistit enim illa commensuratio in aliqua conformitate vel proportione, orta ex aliqua causalitate exemplari vel obiectiva. Unde longe alterius rationis est illa commensuratio a ratione mensurae, de qua nunca agimus. Et praeterea addi potest, in quantitatibus continuis, de quibus nunc agimus, quarum una mensuratur per aliam, non inveniri illum commensurationis modum, quia una quantitas non est causa per se alterius, nec natura sua una magis ordinatur ad aliam quam e converso; sed reperitur inter eas relatio aequalitatis vel inaequalitatis, quae reciproca est, et eiusdem rationis in utroque extremo.

Rationem mensurae non esse quantitati essentialem ostenditur

11. Atque hinc tandem concluditur rationem mensurae, etiam in aptitudine sumptam, non posse esse primam et essentialem rationem quantitatis. Probatur, quia vel hoc intelligitur de mensura ipsius substantiae, quam afficit quantitas, quae dici potest mensura intrinseca, vel de mensura alterius quantitatis, quae est extrinseca. Primum dici non potest, quia quantitas non est mensura proprii subiecti; nam mensura esse debet res extrinseca, ut bene notavit Scotus, In II, dist. 2, q. 2; Durandus, q. 5; et patet, quia, si quantitas est mensura substantiae cui inhaeret, vel notificat perfectionem eius, et hoc non, ut per se constat, vel notificat molem seu magnitudinem eius, et hoc non, quia hoc non tam esset notificare substantiam quam seipsam, quia substantia non habet aliam molem nisi quantitatem ipsam; non potest autem quantitas dici mensura suiipsius, quia mensura dicit relationem ad aliud. Nam mensura est id per quod cognoscimus rei quantitatem, ut patet ex definitione superius data; sed non cognoscimus rei quantitatem per ipsammet quantitatem eius, sed per applicationem alterius, ut constat; ergo. Unde, licet quantitas possit se notificare per modum obiecti per se cognoscibilis, non tamen proprie per modum mensurae, neque illa ratio notificandi se est alia quam ratio intelligibilis, quae transcendentalis est, et

conviene también a la cantidad. Y se confirma, ya que la medida debe ser homogénea con lo medido, lib. X de la *Metafísica*, c. 3; ahora bien, la cantidad no es homogénea con la sustancia en que inhiere; por consiguiente, no la mide, sino que la convierte en mensurable por medio de otra cantidad. Y si esa razón de medida se toma en sentido pasivo, concretamente, que la cantidad se diga que mide aptitudinalmente al sujeto en que está, ya que lo convierte en mensurable, tampoco en ese sentido puede ser la razón de la cantidad, no sólo porque la cantidad convierte en mensurable a la cosa cuanta precisamente porque la hace extensa, y, por tanto, ésta es una razón de la cantidad anterior a aquélla, sino también porque la cantidad en tanto se puede medir en cuanto puede ser igual a la medida, sea aplicada una sola vez, o repetidas veces; por consiguiente, en el orden conceptual le conviene antes a la cantidad ser igual o desigual que ser medida; ahora bien, aquello no es la razón primera de la cantidad, sino una propiedad suya, como consta por Aristóteles; por tanto, mucho menos lo es la razón de medida. Además, finalmente, porque esa mensurabilidad (por llamarla así) sólo es una cierta aptitud para que se pueda conocer la magnitud de una cosa por un medio extrínseco; es así que la esencia de ninguna realidad consiste en la aptitud para ser conocida, luego tampoco la esencia de ese determinado ente, a saber, de la cantidad puede consistir en la aptitud para ser conocida por un medio tal, sobre todo siendo extrínseco y cuasi accidental.

12. Y casi idénticas razones pueden aducirse si se escoge el otro miembro, concretamente, que una cantidad tenga aptitud para medir a otra, no sólo porque también esta razón es posterior, pues precisamente puede tomarse una cantidad como medida manifestativa de otra porque es extensa, y, por consiguiente, igualable con la otra; pero, además, también porque esta aptitud se da en orden a un acto muy extrínseco y accidental para la cantidad, concretamente, el acto de que el hombre la tome como medio extrínseco para indicar otras cantidades; y, finalmente, porque el poder ser medio para conocer una verdad no puede ser nunca la esencia de una cosa, sino que se funda en alguna razón de causa o efecto, que nacen del ser mismo de la cosa, o lo suponen; por consiguiente, mucho

sic quantitati etiam convenit. Et confirmatur, nam mensura debet esse homogenea mensurato, lib. X Metaph., c. 3; sed quantitas non est homogenea substantiae cui inest; ergo non mensurat illam, sed reddit illam mensurabilem alia quantitate. Quod si haec ratio mensurae passive sumatur, scilicet, ut dicatur quantitas aptitudine mensurare subiectum in quo inest, quia reddit illud mensurabile, etiam hoc modo non potest esse ratio quantitatis, tum quia ideo quantitas reddit mensurabilem rem quantam quia reddit illam extensam; ergo haec est prior ratio quantitatis quam illa; tum etiam quia quantitas in tantum potest mensurari, in quantum potest esse aequalis mensurae, vel semel, vel saepius applicatae; ergo prius secundum rationem convenit quantitati esse aequalem, vel inaequalem, quam esse mensuram; at illud non est prima ratio quantitatis, sed proprietas eius, ut ex Aristotele constat; ergo multo minus ratio mensurae. Tum denique quia illa mensurabilitas (ut sic dicam) solum est aptitudo quaedam ut rei magnitudo cognosci possit per extrinsecum medium; nullius autem rei essentia consistit in aptitudine ut cognoscatur; ergo neque essentia talis entis, scilicet, quantitatis potest consistere in aptitudine ut cognoscatur per tale medium, praesertim extrinsecum et quasi per accidens.

12. Atque eaedem fere rationes fieri possunt, si aliud membrum eligatur, nimirum, quod una quantitas sit apta ad mensurandam aliam, tum quia etiam haec ratio est posterior; ideo enim una quantitas potest assumi ut mensura ad aliam notificandam, quia est extensa et consequenter aequabilis alteri; tum etiam quia haec aptitudo est in ordine ad actum valde extrinsecum, et accidentarium quantitati, nimirum, quod ab homine assumatur ut medium extrinsecum ad indicandas alias quantitates; tum denique quia posse esse medium ad cognoscendam aliquam veritatem nunquam potest esse essentia alicuius rei, sed fundatur in aliqua ratione causae vel effectus, quae proveniunt ex ipso esse rei, vel illud supponunt; ergo

menos puede ser la esencia de la cantidad el poder ser medio extrínseco del conocimiento en calidad de medida. Y, por el mismo motivo, ninguna esencia real puede consistir en una razón de medida que le sea proporcionada, como, por ejemplo, que la blancura sea la medida de los otros colores no puede ser la esencia de la blancura, sino que supone la perfección esencial de ésta, en la cual se funda que el entendimiento pueda valerse de ella como medida.

En qué sentido la razón de medida es un atributo o propiedad de la cantidad

13. Y, por último, podemos añadir que la razón de medida cuantitativa, o en el orden de la extensión, es de algún modo un atributo de la cantidad. Lo llamo atributo para indicar que no es una propiedad que añada a la cantidad alguna realidad o modo real, cosa que se ve suficientemente por lo dicho. Y se cuenta entre los atributos, porque, además de la razón propia de la cantidad, connota algo en orden al entendimiento, lo cual acompaña siempre a la cantidad; pues de ese modo se enumeran entre las propiedades de la cantidad lo igual y lo desigual, como se dirá después; y del mismo modo se enumeran lo verdadero y lo bueno como atributos del ente, según se expuso anteriormente. Pero en esto hay que advertir la diferencia entre la medida tomada en sentido pasivo y en sentido activo, pues la mensurabilidad pasiva acompaña a la cantidad ya de modo absoluto y sin ninguna restricción, ya añadiéndole alguna condición requerida por parte nuestra. En cambio, acerca de la medida en sentido activo es menester establecer una distinción. Puede, en efecto, tomarse remota o próximamente. Del primer modo acompaña a la cantidad el tener aptitud para que pueda ser ordenada y destinada a la medición, en virtud de la extensión que tiene; en cambio, para que de modo próximo sea apta para la medida, no basta la sola razón de cantidad, si no se une, como decía antes, el designio de los hombres y la aplicación a la medición.

14. *Qué condiciones se requieren en la medida.*— Por esto, suelen requerirse en la medida con este fin varias condiciones. Una es que sea conocida, cierta y

multo minus potest esse essentia quantitatis posse esse medium extrinsecum cognitionis per modum mensurae. Et eadem ratione nullius rei essentia potest consistere in ratione mensurae sibi proportionata; ut quod albedo sit mensura aliorum colorum non potest esse essentia albedinis, sed supponit perfectionem essentialem eius, in qua fundatur quod possit assumi ab intellectu ut mensura.

Quomodo ratio mensurae sit attributum seu proprietas quantitatis [1]

13. Ultimo vero addere possumus rationem mensurae quantitativae seu secundum extensionem aliquo modo esse attributum quantitatis. Attributum voco, ut significem non esse proprietatem quae addat quantitati aliquam rem vel realem modum, quod satis constat ex dictis. Inter attributa vero numeratur, quia praeter rationem propriam quantitatis connotat aliquid in ordine ad intellectum, quod semper comitatur quantitatem; sic enim aequale vel inaequale inter proprietates quantitatis numerantur, ut infra dicetur. Et ad eumdem modum verum et bonum numerantur inter attributa entis, ut supra declaratum est. Est autem in hoc consideranda differentia inter mensuram passive sumptam et active, nam passiva mensurabilitas absolute et sine ulla restrictione, vel aliqua conditione requisita ex parte nostra, comitatur quantitatem. At vero de mensura active sumpta, distinctione opus est. Potest enim sumi remote, aut proxime. Priori modo comitatur quantitatem quod habeat aptitudinem ut possit ad mensurandum institui et destinari, ex vi extensionis quam habet; ut autem sit proxime apta ad mensurandum, non satis est sola ratio quantitatis, nisi adiungatur, ut supra dicebam, humana institutio et accommodatio ad mensurandum.

14. *Quae conditiones in mensura requisitae.*— Unde ad hoc solent plures conditiones in mensura requiri. Una est quod sit

[1] En otras ediciones *accidentis*. (N. de los EE.)

fija, ya que la medida se compara con lo que se mide como el principio con la conclusión. Por lo cual, del mismo modo que el principio no puede conferir certeza a la conclusión si no es conocido, cierto e invariable, así tampoco podrá la medida manifestarnos la magnitud de una cosa si no es fija y cierta. Y con esto viene a coincidir lo que suele decirse de que la medida debe consistir en algo indivisible; pues el sentido no es que deba ser indivisible, ya que esto más bien es contrario a la medida de una magnitud, sino que el sentido es que la medida debe estar establecida de tal modo que ni en un grado mínimo se aumente o disminuya, sino que esté establecida en unos límites determinados e indivisibles. La otra condición, en cambio, está en consonancia con las exigencias de los hombres, a saber, que la medida tenga una cantidad pequeña; pues de este modo todas las medidas humanas se reducen a una mínima, que no es ya divisible, como en las monedas al céntimo, y de modo proporcionado, en los pesos y demás medidas de la cantidad continua. Y la razón de esta condición se origina de la precedente: que la medida debe ser conocida, fácil e indivisible de algún modo, cosas todas que en el orden humano se hallan más fácilmente en una cantidad pequeña determinada que en otra mayor. En último término, suele requerirse que la medida sea proporcional y homogénea con lo medido, pues la longitud se ha de medir con una longitud, y la anchura con algo ancho, y el peso con una cosa pesada, y la duración con algo que dure, y así en lo demás. Y la razón es que esta medición se lleva a cabo por acomodación y comparación de la medida con lo que se mide en cuanto a la igualdad, como se dijo; y esta acomodación no se realiza más que entre las cosas que son de algún modo homogéneas. Todo esto está sacado de Aristóteles, lib. X de la *Metafísica*, c. 2 y 3, en donde acerca de esos capítulos y del c. 4 hicimos la observación de que esas condiciones se requieren propiamente en la medición de la masa cuantitativa que por decisión humana se toma para medir, pero que en la medida de la perfección no se dan con tanta propiedad, sino con proporcionalidad; pues la medida de una perfección no es preciso que sea mínima, sino más bien máxima, a no ser que en cuanto suele ser más simple e indivisible, se diga mínima. Ni tampoco es preciso que sea rigurosamente homogénea, es decir, en sentido unívoco, o sea, dentro del mis-

nota, certa, et fixa, quia mensura comparatur ad mensuratum sicut principium ad conclusionem. Unde, sicut principium non potest conferre certitudinem conclusioni, nisi notum, certum et invariabile sit, ita nec mensura poterit notificare rei magnitudinem, nisi fixa et certa sit. Et in idem fere recidit quod dici solet, debere mensuram consistere in indivisibili; non est enim sensus debere esse indivisibilem, nam potius hoc repugnat mensurae magnitudinis, sed est sensus debere esse ita constitutam, ut nec minimum augeatur aut minuatur, sed intra certos et indivisibiles terminos constituta sit. Altera vero conditio est hominibus accommodata, nimirum, ut mensura sit parvae quantitatis; sic enim omnes humanae mensurae reducuntur ad aliquam minimam, non amplius divisibilem, ut in monetis ad assem, et proportionaliter in ponderibus et aliis mensuris quantitatis continuae. Et ratio huius conditionis oritur ex praecedenti, quod mensura debet esse nota, facilis ac indivisibilis aliquo modo, quae omnia humano modo facilius inveniuntur in designata parva quantitate quam in maiori. Ultimo requiri solet, ut mensura sit proportionata atque homogenea mensurato, nam longitudo aliqua longitudine mensuranda est, latitudo latitudine, pondus pondere, duratio duratione, et sic de aliis. Et ratio est quia haec mensuratio fit per accommodationem et comparationem mensurae ad mensuratum in aequalitate, ut dictum est; haec autem accommodatio non fit nisi inter ea quae homogenea sunt aliquo modo. Quae omnia sumuntur ex Aristotele, X Metaph., c. 2 et 3, ubi circa illa capita, et circa c. 4 adnotavimus has conditiones proprie requiri in mensura quantitatis molis quae ex humana impositione assumitur ad mensurandum, tamen in mensura perfectionis non ita proprie, sed cum proportione servari; nam mensuram perfectionis non oportet esse minimam, sed potius maximam, nisi in quantum esse solet simplicior et indivisibilior, dicatur minima. Neque etiam oportet ut sit homogenea rigorose, id est, univoce, seu sub eodem genere praedica-

mo género predicamental, sino que basta con que tenga alguna conveniencia formal con las cosas que se miden, bajo la cual puedan compararse con ella; porque, en este sentido, como dijimos allí mismo, el ente primero es la medida de la perfección de los demás.

Se resuelve una objeción

15. Queda, sin embargo, una objeción contra esta última aserción, pues Aristóteles prueba *ex professo* en el lugar citado que la razón de medida es una propiedad de la unidad; ahora bien, la unidad no es la cantidad, sino el principio de la cantidad discreta; por consiguiente, la razón de medida no es una propiedad de la cantidad. Se responde que ser medida por repetición o enumeración es una propiedad de la unidad, pero que ser medida por acomodación conviene propiamente a la cantidad continua. Se insistirá, empero, porque, no siendo una medida menos propia la que se da por la acomodación que la que se da por repetición o enumeración, ¿por qué de modo absoluto se atribuye la razón de medida antes a la unidad que a la magnitud? Se responde, en primer lugar, que es por una cierta prioridad de naturaleza, pues la unidad por su propia naturaleza y prescindiendo de cualquier decisión del hombre, tiene todo lo que se requiere para la razón de medida; pues no sólo es más conocida que la multitud, sino que es su principio, y no sólo es mínima, sino absolutamente indivisible en la razón de cantidad discreta. Y de aquí resulta también que la razón de medida no se atribuya a la cantidad continua sino en cuanto participa de algún modo de las condiciones de la unidad; pues, como hemos dicho, se reduce a un cierto modo de indivisibilidad para poder ser medida, y no puede ejercer el oficio de medir más que a manera de unidad o por repetición de ésta; en efecto, cuando medimos la vara con el palmo, no conocemos de otro modo su magnitud sino porque tiene uno, dos o varios palmos, y de ese modo parece que interviene ahí una cierta analogía de proporcionalidad.

16. Se añade también que, para ser una medida cierta, la unidad no necesita otra medida, pues, al ser ella indivisible, es también inconmensurable cuantitativamente bajo tal razón, y, por ello, es por su naturaleza apta para ser la primera

medida. Pero, en cambio, la cantidad continua, para poder ser tomada con certeza para la función de medir, es menester que haya sido medida previamente, como puede apreciarse en todas las medidas artificiales. De eso resulta que, o bien es menester establecer un recorrido hasta el infinito, midiendo a uno por medio de otro, o bien hay que incurrir en un círculo, cosa que suele ocurrir, sobre todo, al tomar medidas que de algún modo pertenecen a diversas clases. Como, por ejemplo, en el caso de las monedas, se mide el valor de la mayor por la repetición de las menores. Pero el valor de la moneda más pequeña habrá de medirse por el peso; ahora bien, el peso tendrá que medirse con otra clase de medida. Y en este círculo es menester detenerse en alguna medida que se haya tomado primeramente por elección en una determinada cantidad y que se haya designado para ser regla de las otras; y ésta, en tanto ha tenido certeza y ha podido revestirse de la razón de medida, en cuanto se ha reducido a una determinada indivisibilidad y unidad. Muchas otras cosas tratan acerca de la noción de medida Soncinas, Iavello y otros, X *Metaph.*, desde el comienzo; pero todo lo que parece tener alguna importancia ha quedado abarcado en lo que dejamos dicho. (Léase a Santo Tomás, *In I*, dist. 19, q. 1, a. 1, ad 4.)

SECCION IV

SI LA RAZÓN Y EFECTO FORMAL DE LA CANTIDAD CONTINUA ES LA DIVISIBILIDAD O DISTINCIÓN, O LA EXTENSIÓN DE LAS PARTES DE LA SUSTANCIA

1. Existe sobre este punto una diversidad de opiniones, que en parte estriba sólo en el uso diverso de las palabras, y en parte afecta a la realidad misma.

Se exponen dos opiniones

2. Así, pues, afirman muchos autores que la razón primera de la cantidad estriba en esto: en constituir un cuanto divisible *per se* en partes de la misma clase, en tanto que son cuantas. Así piensan algunos discípulos de Santo Tomás, como Soncinas, V *Metaph.*, q. 21, y Iavello, q. 20, y lo indica Capréolo, *In II*,

mentali, sed satis est ut habeat aliquam formalem convenientiam cum mensuratis, sub qua possint cum ea conferri; sic enim, ut ibidem notavimus, primum ens est mensura perfectionis caeterorum.

Obiectio diluitur

15. Superest vero obiectio contra hanc ultimam assertionem, nam Aristoteles, citato loco, ex professo probat rationem mensurae esse proprietatem unitatis; at vero unitas non est quantitas, sed principium quantitatis discretae; ergo ratio mensurae non est proprietas quantitatis. Respondetur esse mensuram per repetitionem seu numerationem esse proprietatem unitatis, tamen esse mensuram per accommodationem convenire proprie quantitati continuae. Sed urgebis: cum non sit minus propria mensura per accommodationem quam per repetitionem seu numerationem, cur absolute prius tribuitur ratio mensurae unitati quam magnitudini? Respondetur primum ob quamdam naturae prioritatem, nam unitas ex natura sua absque alia humana impositione habet omnia requisita ad rationem mensurae; nam et est notior multitudine, et principium eius, et non est solum minima, sed indivisibilis simpliciter in ratione quantitatis discretae. Atque hinc etiam fit ut ratio mensurae non tribuatur quantitati continuae, nisi quatenus participat aliquo modo conditiones unitatis; reducitur enim, ut diximus, ad quemdam modum indivisibilitatis, ut mensura esse possit, et non potest exercere munus mensurandi nisi per modum unitatis aut repetitionem eius; dum enim palmo virgam metimur, non aliter agnoscimus magnitudinem eius, nisi quia est unius, duorum vel plurium palmorum, atque ita videtur ibi intercedere quaedam analogia proportionalitatis.

16. Accedit etiam quod unitas, ut sit mensura certa, non indiget alia mensura, nam cum ipsa sit indivisibilis, immensurabilis etiam est quantitative sub ea ratione, et ideo apta est natura sua ut sit prima mensura. At vero quantitas continua, ut possit cum certitudine sumi ad mensurandum, necesse est ut prius ipsa mensurata sit, ut in omnibus artificiosis mensuris videre licet. Quo fit ut in eis necesse sit aut in infinitum abire, unum per aliud mensurando, aut certe circulum aliquem committere, quod maxime fieri solet sumendo mensuras aliquo modo diversarum rationum. Ut in monetis, verbi gratia, valor maioris per minores repetitas mensuratur. Valor autem minimae monetae mensurandus erit pondere; pondus autem mensurandum erit alio genere mensurae. Et in huiusmodi circulo necesse est sistere in aliqua mensura, quae per designationem in certa quantitate primo sumpta sit, et deputata ut sit regula aliarum; quae in tantum habuit certitudinem, et potuit induere rationem mensurae, in quantum ad aliquam indivisibilitatem et unitatem redacta est. Alia multa disputant de hac ratione mensurae Soncinas, Iavellus, et alii, X Metaph., a principio; sed omnia quae alicuius momenti esse videntur, in his quae diximus comprehensa sunt. (Leg. Thom., In I, dist. 19, q. 1, a. 1, ad 4.)

SECTIO IV

UTRUM RATIO ET EFFECTUS FORMALIS QUANTITATIS CONTINUAE SIT DIVISIBILITAS, VEL DISTINCTIO, AUT EXTENSIO PARTIUM SUBSTANTIAE

1. Circa hanc quaestionem diversitas est opinionum, quae ex parte posita est solum in diverso usu vocum, partim etiam in re ipsa.

Duae sententiae referuntur

2. Dicunt ergo multi auctores primam rationem quantitatis positam esse in hoc quod constituat quantum per se divisibile in partes eiusdem rationis, quatenus quantae sunt. Ita sentiunt aliqui discipuli D. Thomae, ut Soncin., V Metaph., q. 21, et Iavell., q. 20, et significat Capreolus, In II, dist. 3, q. 1,

dist. 3, q. 1, a. 3, a la última objeción de Escoto contra la segunda conclusión, y en la dist. 19, q. 1, ad 2, contra la 1.ª conclusión; y Alberto, lib. I *Phys.*, tract. II, c. 4; Escoto, en *Praedic.*, q. 18, en donde prueba dicho parecer, primeramente por la definición de cuanto establecida por el Filósofo y explicada anteriormente, sec. 1. En segundo lugar, porque las especies de la cantidad se dividen según los diversos modos de divisibilidad, pues la cantidad continua se diferencia de la discreta en que es divisible en partes que estaban unidas en un límite común; la discreta, en cambio, es divisible en aquellas partes que no tenían un límite común; y la cantidad continua, de acuerdo con su aptitud para dividirse en una, dos o tres dimensiones, se distingue en varias especies. En tercer lugar, porque esa divisibilidad le conviene a la cantidad esencial y primariamente, y a las otras por razón de ella.

3. Pero este parecer no es admitido por otros, y afirman que el oficio propio de la cantidad es la extensión de las partes, es decir, que la cosa tenga una parte fuera de otra. Esta opinión, en cuanto a su parte primera, que niega que la divisibilidad sea la razón formal de la cantidad, la mantiene Escoto, V *Metaph.*, q. 9; y Antonio Andrés, q. 10, el cual se funda sobre todo en que la divisibilidad es una relación, y no puede ser la esencia de la cantidad, que es una realidad absoluta. Esta razón no tiene gran peso, ya que la divisibilidad se concibe más bien a manera de una cierta capacidad o potencia pasiva, y a lo más puede concebirse como incluyendo una relación trascendental, lo cual no repugna a una entidad absoluta, principalmente accidental, como es la cantidad. En cambio, en cuanto a la última parte, la defienden, además de los autores citados, Durando, *In I*, dist. 34, q. 1; Nifo, lib. V *Metaph.*, disp. IX; Lovan. y Soto, en *Praedicam.*; y en cuanto a ambas partes, más extensamente Fonseca, V *Metaph.*, c. 13, q. 1, s. 2 y 3. El fundamento principal de éstos puede ser que la divisibilidad no es aquello que primariamente conviene a la cantidad, sino que esta aptitud le conviene por razón de la extensión; ahora bien, la razón esencial es lo que primariamente le conviene a cada cosa; por tanto. La mayor es clara, ya que una cosa es divisible precisamente porque tiene en sí distinción de partes; por consiguiente, esta razón es anterior a la razón de divisibilidad; y no puede haber en la cantidad

a. 3, ad ult. Scoti contra secundam conclus., et dist. 19, q. 1, ad 2 cont. primam concl.; et Albert., lib. I Phys., tract. II, c. 4; Scot., in Praedic., q. 18, ubi probat eam sententiam, primo, ex definitione quanti data a Philosopho, et explicata supra, 1 sect. Secundo, quia iuxta varios modos divisibilitatis dividuntur species quantitatis; nam et quantitas continua differt a discreta, quia est divisibilis in partes quae erant copulatae termino communi; discreta vero est divisibilis in ea quae terminum communem non habebant; et quantitas continua, quatenus divisibilis est secundum unam aut duas, aut tres dimensiones, in plures species distinguitur. Tertio, quia haec divisibilitas per se primo convenit quantitati, aliis vero ratione illius.

3. Haec vero sententia aliis non probatur, sed aiunt extensionem partium, id est, quod res habeat partem extra partem, esse proprium munus quantitatis. Hanc sententiam, quantum ad priorem partem negantem divisibilitatem esse formalem rationem quantitatis, tenet Scotus, V Metaph., q. 9; et Anton. Andr., q. 10; qui in eo maxime fundantur, quod divisibilitas est quidam respectus, qui non potest esse essentia quantitatis, quae est res absoluta. Quae ratio non est magni momenti, nam divisibilitas potius intelligitur per modum cuiusdam capacitatis seu potentiae passivae, et ad summum concipi potest ut includens respectum transcendentalem; quod non repugnat entitati absolutae, praesertim accidentali, ut est quantitas. Quoad posteriorem vero partem docent illam, praeter citatos auctores, Durandus, In I, dist. 34, q. 1; Niph., lib. V Metaph., disp. IX; Lovan. et Soto, in Praedicam.; et quoad utramque latius Fonsec., V Metaph., c. 13, q. 1, sect. 2 et 3. Quorum praecipuum fundamentum esse potest quia divisibilitas non est id quod primo convenit quantitati, sed haec aptitudo convenit illi ratione extensionis; uniuscuiusque autem rei essentialis ratio est id quod primo ei convenit; ergo. Maior patet, nam res ideo est divisibilis, quia habet in se partium distinctionem: ergo haec est prior ratio quam ratio divisibilitatis; nec potest esse in quantitate alia ratio

una razón anterior a ella, pues, si alguien pregunta por qué tiene la cantidad distinción de partes, no podrá dársela otra razón sino porque esencialmente es de esa naturaleza. Las cualidades materiales, efectivamente, tienen distinción de partes en cuanto están en un sujeto cuanto y extenso; y, del mismo modo, la sustancia o la materia tiene extensión de partes porque está dotada de cantidad; pero la cantidad misma no la tiene por otro sino por sí misma, y no puede concebirse en ella misma otra razón por la que tenga esto, sino porque es ésa su esencia.

Se afirma que la extensión es la razón de la cantidad, armonizando las dos opiniones

4. Sin embargo, aunque concedamos que esta opinión es verdadera en su parte afirmativa, con todo censura injustamente a la primera, pues los autores que establecen la divisibilidad como razón de la cantidad no entienden por ella otra cosa que la extensión o división de las partes. En efecto, Capréolo en el lugar citado afirma de forma expresa que la división puede tomarse doblemente. En primer lugar, en cuanto dice separación de una parte respecto de la otra; y en este sentido la divisibilidad no pertenece a la razón de la cantidad. En segundo término, en cuanto sólo dice negación de una cosa por otra; y así dice que se toma cuando se pone la divisibilidad como razón de la cantidad. Ahora bien, que las partes sean extensas no parece ser otra cosa sino que una excluye a otra, o que no es la otra; por consiguiente, la divisibilidad se identifica con la extensión en cuanto a la realidad significada, excepto en que ese nombre se ha tomado de la aptitud para la división, sea real o intelectual, en cuanto se concibe en la cantidad y por la cantidad que una parte está fuera de la otra. Esta aptitud, ciertamente, tomada en rigor, con todo lo que incluye o connota, es más bien una propiedad que la razón de la cantidad; una propiedad —repito— no que añada a la cantidad alguna cosa o modo real distinto de ella, sino que connota solamente algo extrínseco, como se ha dicho con frecuencia sobre los atributos del ente y otros casos semejantes, y se dirá también en lo que sigue. Y no es cosa nueva en dialéctica o en filosofía que con el nombre de propiedad se indique la raíz y esencia de una cosa. En cambio, el otro nombre se ha tomado de la situación local de la cosa

prior illa; nam, si quis quaerat cur quantitas habeat partium distinctionem, non poterit alia ratio reddi, nisi quia per se est talis naturae. Qualitates enim materiales habent distinctionem partium, quatenus sunt in subiecto quanto et extenso; et similiter substantia aut materia, quia quantitate affecta est, extensionem partium habet; at quantitas ipsa non per aliud, sed per sese, neque in ipsamet concipi potest alia prior ratio unde hoc habeat, nisi quia haec est eius essentia.

Extensionem esse rationem quantitatis cum concordia utriusque sententiae

4. Verumtamen, licet concedamus sententiam hanc veram esse quantum ad id quod affirmat, immerito tamen reprehendit priorem, nam illi auctores qui divisibilitatem ponunt rationem quantitatis, per eam nihil aliud intelligunt quam extensionem seu divisionem partium. Expresse enim Capreolus citato loco ait divisionem dupliciter accipi. Primo, ut dicit separationem partis a parte; et hoc modo divisibilitatem non esse de ratione quantitatis. Secundo, ut solum significat negationem unius ab alio; et ita dicit sumi cum divisibilitas ponitur ratio quantitatis. At vero partes esse extensas nihil aliud esse videtur, nisi quod una excludat aliam, vel non sit alia; idem ergo est divisibilitas quod extensio, quoad rem significatam, nisi quod illud nomen sumptum est ex aptitudine ad divisionem vel realem vel intellectualem, quatenus in quantitate et per quantitatem concipimus unam partem esse extra aliam. Quae quidem aptitudo in rigore sumpta, cum omnibus quae includit vel connotat, potius est proprietas quaedam quam ratio quantitatis; proprietas (inquam) non quidem addens quantitati aliquam rem vel modum realem ab ea distinctum, sed connotans tantum aliquid extrinsecum, sicut de attributis entis et aliis similibus saepe dictum est, et in sequentibus etiam dicetur. Non est autem novum in dialectica vel philosophia nomine proprietatis indicari radicem et essentiam rei. Aliud vero nomen

cuanta y de sus partes; en efecto, propiamente concebimos como extenso aquello que tiene partes que ocupan un espacio extenso o divisible. Por lo cual, si se considera atentamente el problema, el último nombre no se ha tomado de una propiedad en menor grado que el primero, como ya explicaré.

Qué extensión es la propia de la cantidad, y primera opinión acerca de ello

5. Mayor dificultad entraña cómo haya de entenderse esta extensión que se dice que pertenece a la razón esencial de la cantidad o a su efecto formal primario. En efecto, muchos entienden que la misma distinción de partes en las propias entidades parciales de ellas es la extensión esencial a la cantidad, y que de tal manera le es propia que no puede convenir formalmente a cosa alguna sino por ella. Insinúa esta opinión Capréolo, en el pasaje antes citado; pues explica que la divisibilidad que confiere la cantidad se limita únicamente a que una parte no sea la otra. Y expone lo mismo más ámpliamente en *In II*, dist. 18, q. 1, donde afirma que la sustancia sin cantidad no tiene partes, y que si Dios conservase la materia sin cantidad, aquélla no tendría partes, porque la cantidad pertenece a la razón intrínseca y formal de las partes, en cuanto son partes, de tal modo que, aunque la materia o la sustancia material tenga prioridad natural sobre la cantidad, en cuanto es sujeto de ella, sin embargo la materia en tanto que tiene las partes en acto no es anterior, sino posterior en naturaleza a la cantidad, ya que por medio de ésta tiene en acto dichas partes y su unión. Sigue esta opinión Soncinas, V *Metaph.*, q. 19, y, por ello, piensa en la q. 22 que envuelve contradicción que se conserve la materia sin la cantidad. Esta es una opinión muy general entre los tomistas.

6. El fundamento de éstos es que, si la cantidad no confiriese formalmente esta extensión a la materia, se la tendría que suponer como teniendo de por sí alguna extensión antes de la cantidad; pero esto es imposible. Primero, porque sería superflua otra cantidad en la materia; pues no sería necesaria por razón de ningún efecto. En segundo lugar, porque, al ser la materia pura potencia,

sumptum est ex locali situatione rei quantae et partium eius; nam illud proprie ut extensum concipimus quod habet partes, extensum aut divisibile spatium occupantes. Unde, si attente res consideretur, non minus posterius nomen sumptum est ex proprietate quam prius, ut iam declarabo.

Quae extensio sit propria quantitatis, et circa hoc prior sententia

5. Maior difficultas est quomodo sit intelligenda haec extensio quae pertinere dicitur ad essentialem rationem quantitatis, seu ad primarium effectum formalem eius. Multi enim intelligunt ipsam distinctionem partium in propriis partialibus entitatibus earum esse extensionem essentialem quantitati, atque ita illi propriam, ut nulli rei formaliter convenire possit nisi per ipsam. Hanc sententiam insinuat Capreolus, loco supra citato; declarat enim divisibilitatem quam confert quantitas solum esse quod una pars non sit alia. Et latius idem habet In II, dist. 18, q. 1, ubi ait quod substantia sine quantitate non habet partes, et quod, si Deus conservaret materiam sine quantitate, illa non haberet partes, quia de intrinseca et formali ratione partium, ut partes sunt, est quantitas, ita ut, licet materia vel substantia materialis sit prior natura quantitate, utpote subiectum eius, tamen materia ut habens partes actu, non est prior, sed posterior natura quam quantitas, quia per ipsam habet actu huiusmodi partes et unionem earum. Hanc opinionem sequitur Soncin., V Metaph., q. 19, et ideo q. 22 putat implicare contradictionem materiam conservari sine quantitate. Et haec sententia est valde vulgaris inter thomistas [1].

6. Fundamentum eorum est quia, si quantitas non conferret formaliter materiae hanc extensionem, supponeretur ex se habens aliquam extensionem ante quantitatem; at hoc est impossibile. Primo, quia superflua esset quantitas alia in materia; propter nullum enim effectum esset necessaria. Secun-

[1] Vide Ferr., I Phys., q. 3.

no puede concebirse en ella distinción de partes si no es por medio de la cantidad, pues el acto es el que distingue, lib. VII de la *Metafísica*, text. 49. En tercer lugar, porque la materia antes de la cantidad estaría ya compuesta, lo cual es contradictorio, puesto que la primera composición es la del acto y la potencia, lib. VIII de la *Metafísica*, text. 8, y esta composición no puede preconcebirse en la materia considerada en sí. Se confirma porque sólo la extensión, explicada del modo referido, es inseparable de la cantidad, incluso por potencia absoluta; por consiguiente es señal de que sólo ella es esencial. El antecedente es claro, ya que en el misterio de la Eucaristía se ha separado del Cuerpo cuanto de Cristo toda otra extensión menos ésta, que consiste en que una parte de su cuerpo no sea otra, incluso en la Eucaristía.

La extensión de las partes de la sustancia, en cuanto a su entidad, no puede ser efecto de la cantidad

7. Pero esta opinión no la puedo admitir yo de ninguna manera; pienso, en efecto, que hay que considerar una doble distinción entre las partes de la materia que subyacen a la cantidad: una entitativa y la otra situal. Pues la materia que está en la cabeza bajo la cantidad de la cabeza no sólo es una realidad parcial distinta de la materia que está en el pie, sino que dista de ella por el sitio. Por tanto, acerca de la distinción situal no hay duda de que nace radicalmente de la cantidad; en cambio, sobre la entitativa pienso que es falso e imposible.

8. Primeramente, porque en general pienso que es imposible que una cosa que tiene realidad verdadera y propia se distinga de otra semejante por una entidad distinta de sí. En primer lugar, porque cada realidad simple, de igual modo que es un ente por sí misma, también por sí misma tiene unidad trascendental; por consiguiente, por sí misma es indivisa en sí y distinta de cualquier otra. En segundo término porque que las realidades sean distintas no es otra cosa sino que ésta es ésta y aquélla es aquélla, pues con esos datos positivos, y prescindiendo de cualquier otro, queda suficientemente fundamentada esta negación de que "esta cosa no es aquélla», en la cual consiste formalmente la distinción. Tercero, porque, de lo contrario, habría que seguir hasta el infinito; pues, si una

do, quia, cum materia sit pura potentia, non potest in ea intelligi distinctio partium nisi per quantitatem, nam actus est qui distinguit, VII Metaph., text. 49. Tertio, quia iam materia ante quantitatem esset composita, quod repugnat, cum prima compositio sit ex actu et potentia, VIII Metaph., text. 8, quae compositio non potest in materia secundum se praeintelligi. Confirmatur, quia sola extensio praedicto modo explicata est inseparabilis a quantitate, etiam de potentia absoluta; ergo signum est solam illam esse essentialem. Antecedens patet, quia in mysterio Eucharistiae ablata est a corpore Christi quanto omnis alia extensio praeter hanc, quod una pars corporis eius non esset alia, etiam in Eucharistia.

Extensio partium substantiae quoad entitatem non potest esse effectus quantitatis

7. Sed haec sententia mihi non potest ulla ratione probari; existimo enim duplicem distinctionem inter partes materiae quae quantitati subsunt considerandum esse: unam entitativam, alteram situalem. Materia enim quae est in capite sub quantitate capitis, et est res partialis distincta a materia quae est in pede, et situ distat ab illa. De situali ergo distinctione dubium non est quin a quantitate radicaliter proveniat; de entitativa vero id censeo falsum et impossibile.

8. Primo quidem, quia in universum censeo impossibile rem aliquam quae veram ac propriam realitatem habet, distingui ab alia simili per aliam entitatem a se distinctam. Primo, quia unaquaeque res simplex, sicut per seipsam est ens, ita per seipsam est una transcendentaliter; ergo per seipsam est in se indivisa et distincta a qualibet alia. Secundo, quia res esse distinctas nihil aliud est quam hanc esse hanc, illam vero esse illam, nam in his positivis, praeciso quocumque alio, fundatur sufficienter haec negatio, hanc rem non esse illam, in qua distinctio formaliter consistit. Tertio, quia alias procedendum esset in infinitum; nam, si una res

cosa fuese distinta de otra en virtud de otra entidad, pregunto por qué se distingue de esa tercera entidad: si es por sí misma, podría afirmarse lo mismo de las primeras entidades, y precisamente por razón de ese efecto es superflua esa tercera. Si se distingue por otra, se seguiría todavía más, y así hasta el infinito. Como en el caso presente, si esta materia se distingue de aquella materia por medio de la cantidad, ¿por medio de qué se distingue de la cantidad misma? Ciertamente, no por la cantidad, ya que ésta es el otro extremo de esa distinción; por consiguiente, se distingue por sí misma; por tanto, con el mismo motivo podrá distinguirse por sí misma entitativamente de la otra materia. De igual manera que tampoco la materia se distingue realmente de la forma por la cantidad, sino por su entidad; luego de igual modo puede una parte de la materia distinguirse entitativamente de otra por sí misma.

9. En segundo lugar se explica porque la materia es creada y tiene el ser con prioridad natural a recibir la cantidad; por tanto, se la concibe también con prioridad natural como teniendo toda su entidad, en la cual reciba toda su cantidad, y teniendo las diversas partes de su sustancia, en las que recibe las diversas partes de la cantidad; por consiguiente, no tiene la distinción de partes por la cantidad. Responden que la materia tiene las partes de suyo, o sea, con prioridad natural, en potencia, pero no en acto. Pero pregunto qué es tener las partes en potencia; pues, si esto es tenerlas unidas y componiendo un todo, y no como entes actualmente divididos y distintos, así es ciertamente verdadero que dichas partes están en potencia; sin embargo, esto nada importa para el caso presente, ya que también bajo la cantidad continua están esas partes en potencia en dicho sentido, y no en acto, aunque de una manera más propia y verdadera se llamarían entes en potencia que partes en potencia. Y, si tener las partes en potencia es no tenerlas en realidad, sino esperarlas de la cantidad, ello es enteramente imposible. Primero, porque esas partes son una sustancia; y la cantidad no puede formalmente dar algo de sustancia. Segundo, porque esas partes son el sujeto de las partes de la cantidad; ahora bien, un accidente no puede darle formalmente al sujeto su entidad. En tercer lugar, porque el todo no es otra cosa que sus partes, tomadas conjuntamente y unidas; por consiguiente, si la materia de suyo

esset distincta ab alia per aliam entitatem, quaero per quid distinguatur ab illa tertia entitate: si per seipsam, idem dici posset de prioribus entitatibus, et praecise propter hunc effectum superflua est illa tertia. Si per aliam, procedetur ulterius, et sic in infinitum. Ut in praesenti, si haec materia distinguitur ab illa materia per quantitatem, ab ipsa quantitate per quid distinguitur? Non certe per quantitatem, cum illa sit aliud extremum illius distinctionis; ergo per seipsam; ergo eadem ratione poterit per seipsam entitative distingui ab alia materia. Sicut etiam materia non distinguitur realiter a forma per quantitatem, sed per suam entitatem; ergo eodem modo potest una pars materiae ab alia entitative distingui per seipsam.

9. Secundo id declaratur, quia materia prius natura creatur et habet esse quam recipiat quantitatem; ergo prius etiam natura intelligitur ut habens totam entitatem suam, in qua recipiat totam quantitatem, et diversas partes suae substantiae, in quibus diversas partes quantitatis recipiat; ergo non habet a quantitate partium distinctionem. Respondent materiam ex se seu prius natura habere partes in potentia, non in actu. Sed interrogo quid sit habere partes in potentia; nam, si hoc sit habere illas unitas et componentes unum totum, et non ut entia actu divisa et distincta, sic verum est illas partes esse in potentia; tamen hoc nihil ad rem spectat, nam etiam sub quantitate continua illae partes sunt illo modo in potentia et non in actu, quamquam melius ac verius dicentur entia in potentia quam partes in potentia. Si autem habere partes in potentia sit revera non habere illas, sed expectare illas a quantitate, hoc plane est impossibile. Primo, quia illae partes sunt substantia; non potest autem quantitas formaliter dare aliquid substantiae. Secundo, quia illae partes sunt subiectum partium quantitatis; non potest autem accidens formaliter dare subiecto entitatem eius. Tertio, quia totum nihil aliud est quam partes eius simul sumptae et unitae; ergo si materia ex se et prius natura quam intelligatur habere quan-

y con prioridad natural a que se la conciba como teniendo la cantidad tiene íntegra su entidad, tiene también la entidad de sus partes.

10. Dirán tal vez que esto se concluye lógicamente de las partes en cuanto a su entidad, pero no en cuanto a su "parcialidad", es decir, en cuanto a su ser de partes. Pero esto tampoco significa nada, ya que el ser de las partes no añade nada sobre la entidad de las mismas, si no es, o bien una relación predicamental, que no tiene oportunidad en el caso presente, ya que es posterior a la composición y unión de las partes, y resulta de ella, o bien la unión entre las entidades parciales para componer un todo, pero esa unión en el orden de naturaleza se supone también entre las partes de la materia del mismo continuo. En segundo lugar, porque se supone toda la entidad de la materia, y, por consiguiente, toda la entidad de sus partes, y no pueden suponerse todas como divididas actualmente, puesto que ello es imposible; por tanto, como unidas. Tercero, porque la unión de esas partes, de la cual surge por sí e inmediatamente la totalidad de la entidad de la materia, no puede ser producida formalmente por un accidente, pues en ese caso con dichas partes no podría componerse un uno *per se* ni una sustancia; por tanto, esa unión es también sustancial, y, por lo mismo, le conviene a la materia de suyo y en cuanto precede a la cantidad.

11. El tercer argumento se toma de la hipótesis aquella de que Dios conservara la sustancia material sin cantidad. En efecto (como atestiguan mejor los autores modernos), nadie puede negar racionalmente que ello pueda ser hecho por Dios. Pues, si Dios conserva la cantidad sin la sustancia, ¿cómo puede negarse que pueda conservar la sustancia sin cantidad, puesto que es mucho mayor la dependencia del accidente respecto de la sustancia que la de la sustancia respecto del accidente? Además estas realidades son absoluta y realmente distintas; por consiguiente, igual que puede conservarse una sin la otra, así recíprocamente puede conservarse la otra sin la primera; sobre este argumento pueden leerse más cosas en Gabriel, *In IV*, dist. 1, q. 1; Ockam, *Quodl.* IV, q. 37; Escoto, *In II*, dist. 12, q. 2. Finalmente, porque de esa hipótesis no puede resultar probablemente ninguna contradicción, como hemos de mostrar. Luego, puesto ese

titatem habet integram suam entitatem, habet etiam entitatem suarum partium.

10. Dicent fortasse hoc recte concludere de partibus quoad entitatem, non vero quoad partialitatem, seu quoad esse partium. Sed hoc etiam nihil est, quia esse partium supra entitatem earum nihil addit, nisi vel relationem praedicamentalem, quae est impertinens ad propositum, cum sit posterior compositione et unione partium, et inde resultans; vel unionem inter entitates partiales ad componendum unum totum, et haec etiam supponitur ordine naturae inter partes materiae eiusdem continui. Secundo, quia supponitur tota entitas materiae, et consequenter tota entitas partium eius, et non possunt supponi omnes ut actu divisae, id enim impossibile est; ergo ut unitae. Tertio, quia unio harum partium, qua per se et immediate consurgit totalitas entitatis materiae, non potest formaliter fieri per aliquod accidens, alioqui non posset ex illis partibus unum per se fieri, neque una substantia; est ergo etiam illa unio substantialis, et consequenter conveniens materiae ex se, et ut praevenit quantitatem.

11. Tertium argumentum sumitur ex illa hypothesi, quod Deus conservet materialem substantiam sine quantitate. Nemo enim (ut melius moderni auctores advertunt) [1] rationabiliter negare potest id fieri posse a Deo. Nam, si Deus conservat quantitatem sine substantia, quomodo negari potest posse conservare substantiam sine quantitate, cum multo maior sit dependentia accidentis a substantia, quam substantiae ab accidente. Item, quia hae sunt res absolute et realiter distinctae; ergo sicut una sine alia, ita et vice versa altera sine altera conservari potest; de quo argumento videri possunt plura apud Gabriel., In IV, dist. 1, q. 1; Ocham., in Quodl. IV, q. 37; Scotum, In II, dist. 12, q. 2. Denique, quia ex ea hypothesi nulla probabilis contradictio inferri potest, ut iam

[1] Soto, in praedicam. quantit., q. 2; Fonseca, lib. V Metaph., c. 13, q. 1 et 2, et alii.

milagro, en dicha sustancia existiría y se conservaría toda la entidad de las partes de la materia que existía antes; por consiguiente, del mismo modo que antes eran entitativamente distintas, así también permanecerían distintas entitativamente, ya que una cosa realmente distinta de otra no puede identificarse de tal modo con ella, que de ambas surja una realidad simple, puesto que esto no sería la conservación de las partes o entidades preexistentes, sino la conversión de aquéllas en una tercera entidad simple; por consiguiente, si se conserva toda la materia, se conservan todas sus partes como distintas entitativamente; luego esa distinción no se da formalmente por la cantidad, ya que puede permanecer sin ella. Y el mismo argumento se establece acerca de la unión de esas partes, ya que las partes de la materia no permanecerían en ese caso divididas todas entre sí, pues ello no es menos imposible que el que esté dividido el cuanto en todas sus partes; por tanto, permanecerán unidas y componiendo una materia; por consiguiente, tampoco esa unión o integridad sustancial pertenece al efecto formal primario de la cantidad.

Se responde al fundamento de la opinión contraria

12. *Si se ha de afirmar que la materia antes de recibir la cantidad tiene alguna extensión.— Diversas opiniones.—* Los fundamentos de la opinión contraria no tienen tampoco eficacia. En el primero se pregunta si esa distinción y composición sustancial que se concibe que tiene la materia por sí y por las partes que la integran sustancialmente con prioridad natural a que reciba la cantidad, se ha de tener como una cierta extensión de la misma materia. Algunos, ciertamente, piensan que se ha de negar totalmente, por causa de los argumentos insinuados en dicho fundamento. Por lo cual, otros dicen que la materia tiene, ciertamente, de suyo partes integrantes, pero no partes de la extensión; es decir, que tiene una parte y otra parte, pero no unas partes fuera de las otras. Así lo afirma Fonseca más arriba, junto con Pablo Véneto, lib. V *Metaph.*, c. 12. Otros no dudan en llamar a eso extensión, ya que, como referíamos antes tomándolo de Capréolo, la extensión de partes sólo consiste en que una no sea la otra; ahora bien, esto lo tienen las

ostendemus. Posito ergo illo miraculo, in substantia illa esset et conservaretur tota entitas partium materiae quae antea erat, ergo sicut antea erant entitative distinctae, ita etiam manerent entitative distinctae, quia non potest una res, ab alia realiter distincta, ita identificari cum illa, ut ex utraque fiat una simplex, quia illa non esset conservatio praeexistentium partium seu entitatum, sed conversio earum in unam tertiam simplicem; si ergo conservatur tota materia, conservantur partes eius ut distinctae entitative; ergo illa distinctio non est formaliter per quantitatem, cum possit manere sine illa. Atque idem argumentum fit de unione illarum partium; nam partes materiae non manerent in eo casu omnes inter se divisae; id enim non minus impossibile est quam quod quantum sit divisum in omnem suam partem; manebunt ergo unitae, et componentes unam materiam; ergo haec etiam unio seu integritas substantialis non spectat ad primarium effectum formalem quantitatis.

Respondetur fundamento oppositae sententiae

12. *An dicenda materia ante quantitatem habere aliquam extensionem.— Diversae opiniones.—* Neque fundamenta contrariae sententiae sunt efficacia. Et in primo quidem petitur an illa distinctio et substantialis compositio quam intelligitur habere materia ex se et ex suis partibus substantialiter integrantibus ipsam prius natura quam recipiat quantitatem, dicenda sit extensio quaedam ipsius materiae. Quidam enim omnino negandum censent, ob argumenta in illo fundamento insinuata. Unde alii materiam dicunt habere quidem ex se partes integrantes, non tamen partes extensionis; seu habere partem et partem, non tamen partem extra partem. Ita Fonseca supra, cum Paulo Veneto, c. 12, lib. V Metaph. Alii non dubitant eam extensionem appellare, quia, ut ex Capreolo supra referebamus, extensio partium solum est quod una non sit alia; sed hoc

partes de la materia de suyo, y no por la cantidad; por consiguiente, la materia tiene de suyo alguna extensión. De la misma manera que también la distinción numérica se tiene como una cierta extensión, y de ese modo la multitud de los ángeles puede decirse que tiene extensión discreta. O del mismo modo que la cualidad que puede intensificarse tiene una amplitud de grados en su entidad, la cual puede considerarse como una clase de extensión, aunque tiene su nombre propio y se llama intensidad por referirse toda esa amplitud a una misma parte del sujeto. Y de ello no resulta que la extensión de la cantidad no sea necesaria, ya que es de una clase muy distinta, pues aquélla es sólo entitativa y cuasi trascendental, y ésta, en cambio, es cuantitativa y tiene su propio efecto, que en seguida explicaremos. Y no importa que la materia sea pura potencia, pues eso no impide que tenga su propia entidad, en la cual puede tener de suyo una distinción y composición sustancial de partes, pues basta para ello que tenga actualmente su esencia o su sustancia parcial. Por lo cual, aunque la primera composición esencial y física sea la de materia y forma, sin embargo la primera integral es la de las partes sustanciales de la materia.

13. *Opinión del autor.—* Y, ciertamente, en lo que se refiere a este punto, la última respuesta es la mejor y la más consecuente con lo que dijimos. En cambio, si se ha de emplear o no el término extensión, parece solamente una cuestión terminológica; y, por ello, para zanjar la controversia, o bien puede omitirse esa palabra afirmando que la materia tiene de suyo una multitud de partes, y no una extensión, o bien podemos usar esa palabra no de modo absoluto, sino matizándola, es decir, llamando a aquélla extensión entitativa o sustancial.

14. Por lo cual, y para confirmar, se niega la proposición, es decir, que en el Cuerpo de Cristo en la Eucarístia no se halla ninguna otra extensión fuera de ésta que consiste en que una parte no es otra; o que ninguna otra es inseparable de la cantidad. Porque en el Cuerpo de Cristo en la Eucaristía, además de la distinción sustancial de partes de la materia, se da también la extensión cuantitativa de las partes, ya que, a pesar de que las partes de ese Cuerpo no sean en acto localmente extensas, sin embargo actualmente son extensas y están orde-

habent partes materiae ex se, et non per quantitatem; ergo habet materia ex se aliquam extensionem. Sicut etiam numerica distinctio censetur esse quaedam extensio; quomodo etiam multitudo angelorum potest dici habere extensionem discretam. Vel sicut qualitas intensibilis habet latitudinem graduum in sua entitate, quae posset dici quaedam extensio, iam vero habet proprium nomen, et dicitur intensio, eo quod tota illa latitudo circa eamdem partem subiecti versetur. Neque inde fit extensionem quantitatis non esse necessariam, quia est longe diversae rationis; illa enim est tantum entitativa, et quasi transcendentalis: haec vero est quantitativa, habens proprium effectum, quem mox declarabimus. Nec refert quod materia sit pura potentia, quia hoc non excludit quin habeat suam propriam entitatem, in qua potest ex se habere substantialem partium distinctionem et compositionem, nam ad hoc sufficit ut actu habeat suam partialem essentiam vel substantiam. Unde, licet prima compositio essentialis ac physica sit ex materia et forma, prima tamen integralis est ex substantialibus partibus materiae.

13. *Auctoris mens.—* Et quidem, quod ad rem spectat, optima est haec posterior responsio, et consequens ad ea quae diximus. An vero utendum sit voce extensionis, quaestio videtur solum de nomine; et ideo ad tollendam controversiam, vel omitti potest illa vox, dicendo habere materiam ex se multitudinem partium, non extensionem, vel certe uti possumus illa voce non simpliciter, sed cum addito, videlicet, vocando illam extensionem entitativam seu substantialem.

14. Unde ad confirmationem negatur assumptum, nimirum, in corpore Christi in Eucharistia nullam aliam extensionem reperiri praeter hanc, quod una pars non est alia; vel nullam aliam esse inseparabilem a quantitate. Nam in corpore Christi in Eucharistia, praeter substantialem distinctionem partium materiae, est etiam extensio partium quantitativa. Quia, licet partes illius corporis actu non sint extensae in loco, tamen actu

nadas entre sí de tal manera, que, si no fuesen impedidas sobrenaturalmente, deberían tener también una extensión actual en el lugar; y esa extensión la tienen por la cantidad y es imposible que queden privadas de ella si no están privadas de la cantidad.

Se explica la verdadera extensión de la cantidad

15. Hay que decir, por consiguiente, que la extensión que confiere la cantidad consiste en esto: que la cosa que es afectada por la cantidad, por su propia naturaleza tiene aptitud para poseer extensión de partes en orden a un lugar, de tal modo que por la naturaleza de ese accidente deba ocupar necesariamente un lugar extenso. Por lo cual, respecto al uso de los términos podemos distinguir una triple extensión: una entitativa, que no pertenece al efecto de la cantidad, como se ha dicho, sino que puede hallarse entre las partes de la sustancia y de la cualidad, sin cantidad. A otra podemos llamarla extensión local o situal en acto, y ésta es posterior a la cantidad. Otra, finalmente, es la extensión cuantitativa, que puede llamarse situal aptitudinal, y en ella hacemos consistir la razón formal de la cantidad. Esta se explica entre dos materias o dos cuerpos, pues el hecho de que la materia de este cuerpo sea distinta sustancial y realmente de la materia del otro no lo tiene por la cantidad, como prueban los argumentos aducidos antes, sino por su propia entidad. Ahora bien, que esas dos materias estén modificadas de tal manera que necesariamente deban extenderse o separarse en el lugar, eso nace formalmente de la cantidad. Por tanto, lo que advertimos en diversos cuerpos o materias cuasi totales se ha de entender también en las partes de un mismo cuerpo o materia unidas entre sí. Y no probamos esta opinión, expuesta del modo dicho, sino por la enumeración suficiente de partes. Y como este efecto no lo tiene de suyo la sustancia material, sino que lo tiene por la cantidad, como se probó en la sec. 2, y no concebimos nosotros en la cantidad ningún efecto anterior a éste o más inseparable que él, se sigue, por consiguiente, que su razón esencial no puede explicarse mejor que por medio de este efecto formal, ya que la razón esencial de la forma consiste en la relación a su efecto formal.

sunt ita extensae et ordinatae inter se, ut, si non impedirentur supernaturaliter, deberent etiam actu habere extensionem in loco; quam extensionem habent a quantitate et impossibile est illa privari, si quantitate non privantur.

Vera extensio quantitatis declaratur

15. Dicendum ergo est extensionem quam confert quantitas in hoc consistere quod res affecta quantitate, ex vi illius nata est habere extensionem partium in ordine ad locum, ita ut ex natura talis accidentis occupare necessario debeat extensum locum. Unde ad usum terminorum distinguere possumus triplicem extensionem: una est entitativa, quae non pertinet ad effectum quantitatis, ut dictum est, sed potest inter partes substantiae et qualitatis reperiri sine quantitate. Alia dici potest extensio localis seu situalis in actu. Et haec est posterior quantitate. Alia denique est extensio quantitativa, quae dici potest situalis aptitudine, et in hac ponimus rationem formalem quantitatis. Quae declaratur inter duas materias seu duo corpora, nam quod materia huius corporis substantialiter ac realiter sit distincta a materia illius, non habet a quantitate, ut argumenta supra facta probant, sed a sua propria entitate. Quod vero illae duae materiae ita sint affectae, ut necessario debeant extendi seu separari loco, id provenit formaliter a quantitate. Quod ergo in diversis corporibus seu materiis quasi totalibus conspicimus, intelligendum etiam est in partibus eiusdem corporis seu materiae inter se unitis. Atque hanc sententiam sic expositam non aliter probamus, nisi a sufficienti partium enumeratione. Et quia hunc effectum non habet substantia materialis ex se, sed a quantitate, ut sect. 2 ostensum est; nullus autem effectus prior aut inseparabilior isto intelligitur a nobis in quantitate; ergo non potest eius essentialis ratio melius explicari, quam per hunc effectum formalem, cum essentialis ratio formae in habitudine ad suum effectum formalem consistat.

16. *Objeción y su solución.*— Se dirá que esa extensión, tal como ha sido explicada, consiste únicamente en una cierta aptitud para rechazar a una cantidad semejante del mismo lugar; ahora bien, esa aptitud no puede ser la razón esencial de la cantidad, no sólo porque la cantidad como tal es una forma actual que da actualmente su efecto formal y no una determinada aptitud, sino también porque, si confiere alguna aptitud, ésa será más bien una propiedad que la razón esencial, como decíamos antes acerca de la razón de medida y de la divisibilidad, tomada como aptitud, y lo mismo se puede decir de las demás cosas que enumeraremos después. Se responde, en primer lugar, que casi nunca podemos explicar las esencias de las cosas tales como son en sí, sino únicamente en orden a alguna propiedad, y parece que hemos conseguido bastante cuando declaramos la esencia por medio de aquella propiedad que es la primera de todas y la más próxima a ella. Además, no decimos que la esencia de la cantidad consista en la aptitud para rechazar a otro cuerpo, o para oponerle resistencia a fin de que no penetre en el mismo espacio; pues esa aptitud, tomada formalmente, se cuenta con todo derecho entre las propiedades de la cantidad. Pero afirmamos que el ser una forma que da a las cosas mole corporal o extensión constituye la razón esencial de la cantidad. Ahora bien, qué sea tener masa corpórea, no lo podemos explicar más que en orden a este efecto que es rechazar una masa semejante de un mismo espacio, pero no actualmente, ya que ese efecto puede ser impedido por la potencia absoluta de Dios conservándose el efecto formal de la cantidad, sino aptitudinalmente, como decíamos poco antes refiriéndonos al Cuerpo de Cristo en la Eucaristía. Y no importa que la cantidad cuando se halla presente produzca actualmente lo cuanto, pues esto mismo es poner al cuerpo en una disposición actual tal que en cuanto de sí depende requiere la mencionada extensión en el lugar. En efecto, de la forma actual sólo se sigue esencial y primariamente y con necesidad absoluta su propio y primario efecto en acto; los otros efectos, en cambio, pueden seguirse únicamente en sentido aptitudinal, ya que propiamente no son efectos formales (aun cuando se los suela llamar secundarios), sino que se reducen a los efectos materiales, o a los producidos por resultancia natural.

16. *Obiectio.— Solutio.*— Dices: haec extensio, ut explicata est, solum consistit in aptitudine quadam expellendi similem quantitatem ex eodem loco; haec autem aptitudo non potest esse essentialis ratio quantitatis, tum quia quantitas ut sic est actualis forma dans actu suum effectum formalem, et non aliquam aptitudinem; tum etiam quia si aliquam praebet aptitudinem, illa potius est proprietas quaedam quam essentialis ratio, sicut supra dicebamus de ratione mensurae, et de divisibilitate pro aptitudine sumpta, et idem est de aliis quae infra numerabimus. Respondetur imprimis fere nunquam nos posse rerum essentias, prout in re sunt, explicare, sed per ordinem ad aliquam proprietatem; satisque praestare videmur quando per eam proprietatem quae est prima omnium et proxima essentiae rei, eam declaramus. Deinde non dicimus essentiam quantitatis consistere in aptitudine expellendi aliud corpus, vel resistendi illi ne in idem spatium ingrediatur; nam haec aptitudo formaliter sumpta recte inter proprietates quantitatis numeratur. Sed dicimus esse formam dantem rebus corpoream molem, vel extensionem, esse essentialem rationem quantitatis. Quid vero sit habere molem corpoream, declarare non possumus nisi per ordinem ad hunc effectum qui est expellere similem molem ab eodem spatio, non quidem actu, cum per potentiam Dei absolutam impediri possit talis effectus servato formali effectu quantitatis, sed aptitudine, ut de corpore Christi in Eucharistia paulo ante dicebamus. Nec refert quod quantitas dum inest, actu faciat quantum, nam hoc ipsum est reddere corpus ita actu dispositum ut quantum est ex se requirat praedictam in loco extensionem. Ex forma enim actuali per se primo et absoluta necessitate solum sequitur in actu proprius et primarius effectus eius; alii vero effectus sequi possunt tantum in aptitudine, quia non sunt proprie effectus formales (licet vocari soleant secundarii), sed vel ad materiales reducuntur, vel ad effectivos per resultantiam naturalem.

17. *Consecuencia de lo dicho.*— Con lo cual se comprende de paso que el efecto formal de la cantidad se explica de modo más propio por la extensión que por la divisibilidad. En efecto, la divisibilidad puede tomarse metafísicamente y en orden al entendimiento, que entiende que una parte no es la otra; y de ese modo la divisibilidad no conviene a las cosas por la cantidad, sino que conviene a cada una por su entidad. Por ello, aunque tal divisibilidad se tome en orden a una separación real de modo absoluto y en general, o se la tome de cualquier otro modo y sea producida por cualquier agente, el ser una cosa divisible de este modo en sus partes integrantes y de la misma clase no es el efecto formal de la cantidad; porque, del mismo modo que puede Dios conservar dos materias distintas sin sus cantidades, así puede también separar o dividir a cualquiera de ellas en sus partes, pues no hay ninguna repugnancia, ya que son realmente distintas, como se ha mostrado. Pero si la divisibilidad se toma en orden a la acción física, ya se explique por designación o por separación real, a pesar de que necesariamente suponga a la cantidad divisible realmente, sin embargo no le conviene de modo próximo en virtud del efecto formal de la cantidad, ni en virtud de aquél solo, sino que es preciso que intervenga también la actual extensión local o situal. Porque, si las partes de una realidad cuanta no se extienden actualmente en el lugar, no podrán designarse sensiblemente como divisibles, y mucho menos podrán ser divididas realmente con un movimiento físico, pues la división física se produce, o bien por la repugnancia y exclusión de una parte, cuando se introduce otro cuerpo en su lugar, o bien por otra moción o alteración física, que supone asimismo al cuerpo cuanto y extenso en el lugar. Por lo cual, esa divisibilidad es demasiado remota para explicar la razón esencial de la cantidad. La extensión, en cambio, tal como ha sido explicada es una razón muy próxima y proporcionada, ya que nosotros no concebimos la cantidad sino por la masa corpórea; y ésta no la podemos concebir ni explicar sino por la extensión local, o al menos en orden a ella.

17. *Illatio ex dictis.*— Ex quibus obiter intelligitur effectum formalem quantitatis proprius per extensionem quam per divisibilitatem declarari. Nam divisibilitas sumi potest, vel metaphysice et in ordine ad intellectum, intelligentem unam partem non esse aliam. Et hoc modo divisibilitas non convenit rebus per quantitatem, sed unicuique per suam entitatem. Unde etiamsi haec divisibilitas sumatur in ordine ad realem separationem, absolute et late sumptam, sive quocumque alio modo et a quovis agente fiat, sic etiam rem esse divisibilem in partes integrantes et eiusdem rationis non est effectus formalis quantitatis; nam, sicut potest Deus conservare duas materias distinctas sine suis quantitatibus, ita quamlibet earum posset in partes separare aut dividere; nulla est enim repugnantia, cum illae sint in re distinctae, ut ostensum est. Si autem divisibilitas sumatur in ordine ad actionem physicam, sive declaretur per designationem, sive per realem separationem, licet necessario supponat quantitatem in re divisibili, non tamen ei proxime convenit ex vi effectus formalis quantitatis, neque ex vi illius solius, sed necessarium est ut interveniat etiam actualis extensio localis, seu situalis. Nam, si partes rei quantae actu non extendantur loco, non poterunt sensibiliter designari ut divisibiles, et multo minus poterunt realiter dividi per motum physicum. Nam physica divisio vel fit per repugnantiam et exclusionem unius partis, dum aliud corpus introducitur in locum eius, vel per aliam motionem vel alterationem physicam, quae etiam supponit corpus quantum et loco extensum. Quapropter haec divisibilitas valde remota est ad explicandam essentialem rationem quantitatis. Extensio autem, prout est declarata, est valde proxima et accommodata, quia nos non concipimus quantitatem nisi per corpoream molem; hanc vero concipere et explicare non possumus nisi per extensionem localem, aut saltem per ordinem ad illam.

Primera objeción contra la doctrina anterior

18. Pero quedan todavía algunas objeciones. La primera es que Dios puede conservar la materia extensa en el lugar o en el espacio sin la cantidad; por tanto, la extensión tal como la hemos explicado no puede ser el efecto formal de la cantidad, supuesto que la materia por su entidad tiene, sin la cantidad, capacidad y aptitud para extenderse en el lugar.

19. *Respuesta primera.*— A esta objeción responden algunos negando el supuesto, ya que, desaparecida la cantidad, no puede permanecer la extensión en las partes de la materia, puesto que esas partes no retienen ningún orden entre sí; por consiguiente, mucho menos podrán retenerlo en orden a un lugar. La consecuencia es clara, porque este último orden supone esencialmente el primero. Y el antecedente es manifiesto, porque el orden de las partes en el todo pertenece al efecto esencial de la cantidad. Por esta razón, pues, los teólogos en general, *In IV*, dist. 10, afirman que el cuerpo en la Eucaristía retiene la extensión de las partes del cuerpo entre sí, o en el todo, ya que ése es el efecto esencial de la cantidad. Y si se pregunta de qué modo permanecería la sustancia, por ejemplo, del agua sin la cantidad, en cuanto a su existencia en el lugar o en el espacio, responden algunos que no estaría en ninguna parte, ni tendría presencia o proximidad real a algún espacio. Así piensan los tomistas, que tienen la misma opinión acerca de la sustancia espiritual que no opera en ningún sitio, es decir, que no está en ningún sitio, como se expone en I, q. 33, y diremos nosotros algo después, al tratar del predicamento *donde*, para mostrar que es una opinión falsa; en efecto, no puede concebirse cosa alguna que no exhiba en alguna parte su presencia real, ya se tenga que decir que se halla allí localmente, o que no. Ahora, por consiguiente, acerca de la sustancia material privada de cantidad admitiremos fácilmente que no estará en parte alguna de modo local circunscriptivo, o sea, del modo físico que suelen los cuerpos hallarse en un lugar. Pero preguntamos dónde estaría de modo presencial.

20. *Segunda.*— Otros responden, por tanto, que las partes de esa sustancia habrían de coincidir en un punto indivisible. Esta opinión la ataca Soto en el

Prima obiectio contra superiorem doctrinam

18. Sed adhuc supersunt nonnullae obiectiones. Prima est quia Deus potest conservare materiam sine quantitate extensam in loco seu spatio; ergo extensio, prout a nobis declarata est, non potest esse formalis effectus quantitatis; quandoquidem materia per suam entitatem sine quantitate habet capacitatem et aptitudinem ut extendatur loco.

19. *Prima responsio.*— Ad hanc obiectionem aliqui respondent negando assumptum, quia, sublata quantitate, non potest in partibus materiae relinqui extensio, quia non retinent ullum ordinem partes illae inter se; ergo multo minus retinere possunt in ordine ad locum. Patet consequentia, quia hic posterior ordo essentialiter supponit priorem. Et antecedens patet, quia ordo partium in toto pertinet ad essentialem effectum quantitatis. Propterea enim theologi communiter, In IV, dist. 10, aiunt corpus in Eucharistia retinere extensionem partium corporis inter se, seu in toto, quia ille est essentialis effectus quantitatis. Quod si interroges quomodo maneret substantia aquae, verbi gratia, absque quantitate, quoad existentiam in loco vel in spatio, respondent aliqui nullibi futuram, neque habituram realem praesentiam vel propinquitatem ad aliquod spatium. Ita sentiunt thomistae, qui idem putant de substantia spirituali nullibi operante, scilicet, nullibi esse, ut tractatur I p., q. 33, et infra, tractando praedicamentum *ubi*, nonnihil dicemus, et ostendemus hanc sententiam esse falsam; nulla enim res intelligi potest quae alicubi praesentiam suam realem non exhibeat, sive dicenda sit ibi esse localiter, sive non. Nunc ergo de substantia materiali quantitate privata facile admittemus non fore alicubi localiter circumscriptive seu illo physico modo quo corpora esse in loco consueverunt. Quaerimus autem ubi esset praesentialiter.

20. *Secunda.*— Alii ergo respondent partes illius substantiae confluxuras esse ad punctum indivisibile. Quam sententiam im-

predicamento *Quant.*, q. 2, ya que, una vez quitada la cantidad, la sustancia material no puede moverse localmente, y esa convergencia hacia un mismo punto no se produciría sin movimiento local. Pero no hay que rechazar esa respuesta como imposible, ya que sin duda podría Dios establecer toda esa sustancia en un punto sin un nuevo milagro, puesto que no existiría ya repugnancia natural entre sus partes. Y, aun cuando la sustancia que existe de ese modo no tenga capacidad de moverse de modo físico, o por contacto físico, sería movible, sin embargo, de la misma manera que la sustancia espiritual, sobre todo por parte de Dios. Sin embargo, esa opinión es falsa, en cuanto establece ese modo como único y necesario, cosa que mostraré en seguida.

21. Otros, por tanto, afirman que en tal caso esa sustancia puede colocarse o en un espacio indivisible, del modo dicho, o en un espacio divisible, de tal manera, sin embargo, que estuviese toda en cualquier parte suya, pues al no tener extensión no podría estar toda en el todo y parte en cada parte: así lo mantiene Fonseca más arriba. Añade también éste que, de cualquier modo que se conservase esa sustancia, no tendría esa presencia de un modo sucesivo, sino por una mutación instantánea producida en el mismo instante en que la sustancia quedase privada de la cantidad: con tal mutación, todas las partes de esa sustancia quedarían colocadas en un punto, o bien en todas las partes del espacio, incluso distantes entre sí, sin un tránsito intermedio.

22. *Respuesta del autor.*— Yo, sin embargo, tengo como posible que esa sustancia quede constituida en todo el espacio, y toda entera en cualquier parte, pues, si en el Sacramento de la Eucaristía puso Dios de ese modo al Cuerpo de Cristo, incluso cuanto, mucho más lo podría hacer en la sustancia material privada de la cantidad. Con todo no pienso que ese modo sea posible sin un nuevo milagro, aun admitido el primero de la separación de la sustancia respecto de la cantidad. La razón es que no es connatural a la sustancia material o a sus partes poder tener una presencia real en diversos lugares, incluso parciales, como es evidente, ya que no la tienen bajo la cantidad, ni les impide la cantidad que la tengan, sino que la misma sustancia material tiene de suyo esta limitación. En esto

pugnat Soto, in praedicamento Quant., q. 2, quia, seclusa quantitate, substantia materialis non potest moveri localiter; ille autem fluxus ad idem punctum non fieret sine motu locali. Sed non est reiicienda illa responsio ut impossibilis, quia sine dubio posset Deus in puncto constituere totam illam substantiam absque novo miraculo, quia iam non esset repugnantia naturalis inter partes eius. Et, licet substantia sic existens non sit mobilis modo physico, vel contactu physico, esset tamen mobilis eo modo quo substantia spiritualis, praesertim a Deo. Est tamen falsa illa sententia, quatenus ponit illum modum ut unicum et necessarium, quod statim ostendam.

21. Alii ergo dicunt in eo casu illam substantiam posse collocari vel in spatio indivisibili, modo praedicto, vel in spatio divisibili, ita tamen ut tota esset in qualibet parte eius; quia, cum extensionem non haberet, non posset esse tota in toto et pars in parte: ita tenet Fonseca supra. Qui etiam addit utrovis modo conservaretur illa substantia, non habituram illam praesentiam per motum successivum, sed per instantaneam mutationem factam in eodem instanti in quo substantia privaretur quantitate; qua mutatione omnes partes illius substantiae collocarentur in puncto, vel in omnibus partibus spatii, etiam distantibus, sine transitu per medium.

22. *Auctoris responsio.*— Ego vero possibile quidem existimo substantiam illam constitui in toto spatio et totam in qualibet parte, nam, si Deus in sacramento Eucharistiae ita posuit corpus Christi etiam quantum, multo magis posset id facere in substantia materiali privata quantitate. Non tamen existimo hunc modum esse possibilem sine novo miraculo, etiam posito priori de separatione substantiae a quantitate. Quia non est connaturale materiali substantiae vel partibus eius ut habere possit realem praesentiam in diversis locis, etiam partialibus, ut constat, quia sub quantitate illam non habent, nec per quantitatem impediuntur quominus illam habeant, sed ipsamet substantia materialis ex se habet hanc limitationem. In quo magna est differentia inter

hay una gran diferencia entre la sustancia tomada en sentido estricto y la sustancia espiritual, pues ésta tiene por su naturaleza aptitud para ese modo de existir en un lugar divisible, como por una repetición de la presencia de toda su sustancia en todas las partes del lugar que le es proporcionado; la sustancia material, en cambio, no es capaz de esa presencia, por su naturaleza; por consiguiente, tampoco tendría capacidad natural de ella por la privación de la cantidad.

23. Por lo cual, añado además que sin razón se tiene por necesario este modo de presencia para que la sustancia material privada de la cantidad se conserve en un espacio o lugar divisible. Primero, porque, si Dios conservase simultáneamente dos sustancias materiales sin cantidad, no sería necesario que las colocase simultáneamente en un mismo espacio, de tal manera que donde estuviese una de ellas entera allí tuviese que estar necesariamente toda la otra; pues ¿qué necesidad puede pensarse para esto? Podría, por tanto, colocar a una aquí, y a la otra en Roma, de la misma manera que dos ángeles están en lugares diferentes. Por tanto, de igual modo, si conserva sin cantidad varias partes de una misma materia, no es necesario que a todas les dé simultáneamente la presencia en un lugar, de tal suerte que donde esté una tenga que estar necesariamente la otra. La consecuencia es clara, porque, lo mismo que se distinguen entre sí dos materias, así se distinguen también realmente dos partes de la misma materia, y el hecho de que las partes estén unidas no las priva de su distinción; por tanto, tampoco les impide el poder estar presentes en distintos lugares o espacios parciales. En ese punto no se compara adecuadamente la sustancia material que carece de cantidad, con la sustancia angélica, pues ésta no tiene multiplicidad de partes, por las cuales pueda estar en distintos lugares parciales; aquélla, en cambio, retendría tal clase de partes.

24. Se confirma y explica con un ejemplo, pues, si un vaso lleno de vino mezclado con agua quedase privado de su cantidad, y se conservase toda la sustancia del vaso y del líquido contenido en él, no sería menester que las sustancias del vaso y del líquido quedasen establecidas en un mismo punto; por consiguiente, las sustancias del agua y del vino, aun cuando estén mezcladas entre sí de modo

illam etiam nude sumptam et substantiam spiritualem, nam haec natura sua est apta ad illum modum existendi in loco divisibili, quasi per replicationem praesentiae totius substantiae suae in omnibus partibus loci sibi adaequati; at vero substantia materialis natura sua non est capax talis praesentiae; ergo nec per ablationem quantitatis fieret naturaliter capax illius.

23. Unde ulterius addo sine causa existimari hunc modum praesentiae necessarium ut materialis substantia quantitate privata in spatio seu loco divisibili conservetur. Primum, quia si Deus duas materiales substantias simul conservaret sine quantitate, non esset necessarium eas in eodem spatio simul constituere, ita ut ubi una integra esset, ibi necessario esset tota alia; quae enim fingi potest huius rei necessitas? Posset ergo unam hic, aliam Romae constituere, sicut duo angeli sunt in diversis locis. Ergo, pari ratione, si conservet sine quantitate plures partes eiusdem materiae, non necessarium est ut omnes illas simul faciat praesentes loco, ita ut ubi est una, necessario sit alia. Patet consequentia, quia sicut duae materiae, ita et duae partes eiusdem materiae realiter [1] distinguuntur inter se; quod autem partes sint unitae, non tollit earum distinctionem; ergo nec tollit quominus distinctis locis seu spatiis partialibus possint esse praesentes. In quo non recte comparatur substantia materialis carens quantitate, cum substantia angelica; quia haec non habet partium multitudinem, per quas possit distinctis locis partialibus adesse; illa vero huiusmodi partes retinebit.

24. Confirmatur et declaratur exemplo, nam si vas plenum vino aqua mixto privaretur quantitate, et tota substantia vasis et liquoris contenti in illo conservaretur, non oporteret substantias vasis et liquoris in eodem puncto constitui; ergo etiam substantiae aquae et vini, quamvis inter se sint im-

[1] En otras ediciones, entre ellas la Vivès, se lee inexplicablemente *materialiter* en lugar de *materiae realiter.* (N. de los EE.)

imperfecto, no quedarían tampoco colocadas las dos necesariamente en un mismo punto o espacio; por tanto, aun cuando ese líquido fuese agua pura, no sería preciso que todas sus partes se colocasen del modo dicho en el mismo punto o espacio. Pues ¿qué importa para esto que las partes del agua estén más unidas entre sí que con las partes del vino, supuesto que esa unión no priva de la distinción, como se ha dicho? Además, el que supone que la sustancia, por ejemplo, de Pedro, privada de la cantidad, está presente en todo el espacio en que estaba antes con su cantidad, admite en realidad que las partes de esa sustancia siguen estando presentes a los mismos espacios parciales y distantes entre sí a los que estaban antes; en efecto, la sustancia de la cabeza permanecería en aquel espacio superior, y la del pie en el inferior; sólo se añade que, inversamente, la cabeza está también en el lugar inferior, y el pie en el superior. Luego, ¿por qué razón ha de ser contradictorio que se conserve —por decirlo así— una presencia simple en cada una de las partes sin dicha repetición? Pues, por este motivo, no tendrá la sustancia una extensión mayor de partes, sino que tendrá una única solamente, y no repetida muchas o infinitas veces, como en el otro caso.

25. Por consiguiente, estimo que es verdadera la opinión que mantiene Soto arriba, concretamente, que en ese caso tal sustancia puede conservarse presente según toda su integridad en todo el espacio en que estaba antes, y según sus partes, en las partes de aquél. Más aún, si Dios no quiere añadir otra mutación más que la privación de la cantidad, permanecerá así por su propia naturaleza. Esto lo explico así: porque ahora, mientras la sustancia permanece bajo la cantidad, aun cuando por medio de ella quede constituida en un lugar, sin embargo la presencia en el espacio en que se concibe que está la sustancia cuanta no es solamente un modo de la cantidad, sino también de la sustancia misma; pues, como la sustancia y la cantidad son realidades diversas, aunque una se halle íntimamente en la otra, es menester que el modo de presencia de una sea distinto del modo de la otra, ya que modifica intrínsecamente a cada una de ellas y se identifica con ella. Por consiguiente, si desaparece la cantidad y se conserva la sustancia y en la sustancia no se produce ninguna otra mutación local, permanecerá la sustancia con la misma presencia sustancial y con la misma distancia o proximidad al centro y a los polos del mundo, y de ese modo permanecerá toda presente en el mismo espacio, y por medio de sus partes, en las partes del espacio.

perfecte mixtae, non necessario collocarentur ambo in eodem puncto aut spatio; ergo, etiamsi ille liquor esset pura aqua, non esset necessarium omnes partes eius dicto modo collocari in eodem puncto aut spatio. Quid enim ad haec refert quod partes aquae sint magis unitae inter se quam cum partibus vini, cum illa unio non tollat distinctionem, ut dictum est? Praeterea, qui ponit substantiam Petri, verbi gratia, quantitate privatam, esse praesentem toti spatio in quo antea erat cum sua quantitate, revera admittit partes illius substantiae manere praesentes eisdem spatiis partialibus et inter se distantibus quibus antea erant; nam substantia capitis maneret in illo superiori spatio, et substantia pedis in inferiori; solum additur quod etiam vice versa caput est in inferiori loco, et pes in superiori. Cur ergo repugnabit conservare (ut ita dicam) unam simplicem praesentiam in singulis partibus absque illa repetitione? Non enim propterea habebit substantia maiorem partium extensionem, sed habebit unicam tantum, et non saepius seu infinities replicatam, sicut in alio casu.

25. Veram ergo esse existimo sententiam, quam tenet Soto supra, in eo, scilicet, casu conservari posse substantiam illam praesentem secundum se totam toti spatio in quo antea erat, et secundum partes suas partibus eius. Immo, si Deus nolit adiungere aliam mutationem praeter ablationem quantitatis, ex natura rei ita manebit. Quod sic declaro, quia nunc dum substantia est sub quantitate, licet mediante illa constituatur in loco, praesentia tamen in spatio in quo substantia quanta esse concipitur, non solum est modus quantitatis, sed etiam ipsius substantiae; quia, cum substantia et quantitas diversae res sint, licet una sit intime in alia, necesse est ut modus praesentiae unius sit distinctus a modo alterius, quia unamquamque earum intrinsece afficit et cum illa identificatur. Si ergo auferatur quantitas et conservetur substantia et nulla alia mutatio localis in substantia fiat, manebit substantia cum eadem praesentia substantiali, et cum eadem distantia vel propinquitate ad centrum et polos

26. Pero de ahí no se deduce que permanezca cuanta, porque no permanecería con su masa corpórea, ni extensa de modo cuantitativo, sino sólo presencial; y no sería obstáculo para que los otros cuerpos pudiesen llenar ese espacio; y tampoco sus partes estarían presentes a los diversos espacios parciales porque no fuese posible o porque repugnase estar en un mismo espacio, sino porque, dado que pueden estar de uno y otro modo, se han hallado presentes en esos espacios y no se han cambiado; o al menos porque han quedado establecidas así por la voluntad de Dios.

27. De ahí se colige también cómo hay que entender, para que sea verdad, lo que frecuentemente se dice, que establecer unas partes de la sustancia fuera de otras es el efecto formal de la cantidad, cosa que más arriba admite absolutamente Soto; dice, sin embargo, que es el efecto formal secundario y extrínseco, y que, por lo mismo, puede conservarse de potencia absoluta sin la causa formal. Y dice lo mismo de la unión de las partes. Pero esta respuesta no me convence porque es muy vacilante y confusa, ya que no se entiende qué es esa causalidad formal extrínseca. Y, en general, es falso que algún efecto formal sea suplido propiamente sin una causa. Por consiguiente, hay que decir que esa partícula *fuera de* puede tomarse de varias maneras, pues que una parte esté fuera de otra puede tomarse de modo entitativo solamente, y en ese sentido no es efecto de la cantidad, sino de la misma entidad de la cosa. En segundo lugar puede decirse *fuera de una parte* de modo presencial solamente, a la manera como un ángel puede decirse que está fuera del cuerpo del hombre cuando está en otro lugar. Y ese *estar fuera de* no es efecto formal de la cantidad, sino del mismo modo de presencia. En tercer lugar se dice que una parte está fuera de otra por repugnancia natural a estar dentro. Y en este sentido se refiere al efecto formal de la cantidad, y no se da en un cuerpo que carezca de cantidad. Puede añadirse, en cuarto lugar, que *estar fuera de* dice un actual sitio local cuantitativo, y esto se refiere al predicamento *donde*, o *sitio*, como veremos después.

mundi; atque ita manebit praesens tota eidem spatio et per partes eisdem partibus spatii.

26. Neque inde fit manere quantam, quia non maneret cum mole corporea, neque extensa quantitative, sed tantum praesentialiter; neque obsisteret aliis corporibus, quominus illud spatium replere possent; neque partes eius diversis partialibus spatiis adessent, eo quod non possent, aut repugnaret esse in eodem; sed, quia cum utroque modo esse possent, inventae sunt praesentes illis spatiis, et mutatae non sunt; vel certe quia ex voluntate Dei ita sunt constitutae.

27. Unde etiam colligitur quomodo accipiendum sit, ut sit verum, quod frequenter dicitur, constituere partem substantiae extra partem esse effectum formalem quantitatis, quod Soto supra simpliciter admittit; dicit tamen esse effectum formalem secundarium et extrinsecum, et ideo posse de potentia absoluta conservari sine causa formali. Quod idem dicit de unione partium. Sed non placet haec responsio, quia est valde lubrica et confusa; non enim intelligitur qualis sit illa causalitas formalis extrinseca. Et in universum falsum est suppleri proprie aliquem effectum formalem sine causa. Dicendum ergo est illam particulam *extra* variis modis sumi posse, nam partem esse extra partem potest sumi entitative tantum. Et hoc modo non est effectus quantitatis, sed ipsiusmet entitatis rei. Secundo, potest dici *extra partem* praesentialiter tantum, sicut unus angelus potest dici esse extra hominis corpus cum est in alio loco. Et hoc *extra* non est effectus formalis quantitatis, sed ipsius modi praesentiae. Tertio, dicitur una pars esse extra aliam per naturalem repugnantiam essendi intra. Et sic spectat ad formalem effectum quantitatis et non reperitur in corpore carente quantitate. Quarto, addi potest ut esse *extra* dicat actualem situm localem quantitativum, et hoc spectat ad praedicamentum ubi, aut situs, ut postea videbimus.

28. Por lo cual tengo también como falso que las partes de la sustancia material, privadas de la cantidad, permanezcan necesariamente confusas y unidas todas entre sí de modo inmediato, en cuanto a su unión sustancial. Pero, aun concediendo que pudiera ser así si Dios lo quiere, sin embargo, que necesariamente haya de ser así no puede persuadirse con ninguna razón verosímil. Así, pues, pienso que, si Dios conserva el cuerpo humano sin cantidad y no añade ningún milagro o ninguna mutación extraordinaria, sucederá que la sustancia de la mano estará unida inmediatamente a la sustancia del brazo y no a la de la cabeza, y así en las demás; pues, según la opinión verdadera, las partes sustanciales que integran esta sustancia no se unen inmediatamente por medio de superficies cuantitativas, como notó atinadamente Soto antes, y puede verse también por lo que llevamos dicho aquí, y se verá mejor por lo que diremos, sino que se unen con un nexo y vínculo sustancial. Por tanto, cuando se separa de ellas la cantidad, pueden retener la misma unión sustancial que tenían entre sí, sin que se haya producido ninguna nueva unión entre ellas; por consiguiente, las partes que antes se unían inmediatamente permanecerán así después; y las que sólo se unían a través de otras partes se conservarán así. De ello resulta que, si el orden de las partes en el todo se toma sólo de modo entitativo y sustancial, no pertenece al efecto formal de la cantidad, sino a la misma composición sustancial de esa realidad. De la misma manera que el orden de los grados en una cualidad, por ejemplo, desde el primero al octavo, no es efecto de otra cosa, sino que pertenece a la integridad intrínseca de esa entidad. Luego, cuando los autores afirman que el orden de las partes en el todo es el efecto formal de la cantidad, se ha de entender acerca de un orden tal, por razón del cual esas partes han de tener naturalmente de modo necesario un orden parecido en el lugar, si no son impedidas; y ese orden puede denominarse, con una palabra, orden cuantitativo.

Solución de la segunda objeción

29. Puede proponerse otra objeción basándose en la condensación y rarefacción, ya que vemos que una misma cantidad puede ocupar naturalmente un lugar mayor y menor sin adición o disminución de su cantidad; por consiguiente, el

28. Unde falsum etiam censeo quod partes substantiae materialis quantitate privatae, necessario maneant confusae et inter sese omnes immediate copulatae quoad substantialem unionem. Ut enim demus ita fieri posse, si Deus velit, tamen quod ex necessitate ita futurum sit nulla verisimili ratione suaderi potest. Itaque existimo, si Deus corpus humanum sine quantitate servet et nullum addat miraculum vel extraordinariam mutationem, fore ut substantia manus sit immediate coniuncta substantiae brachii et non capitis, et sic de caeteris; nam iuxta veram sententiam, partes substantiales integrantes hanc substantiam non uniuntur immediate per superficies quantitativas, ut recte attigit Soto supra, et ex dictis hic a nobis constare potest et magis constabit ex dicendis; sed uniuntur proprio nexu et vinculo substantiali. Cum ergo ab eis separatur quantitas, retinere possunt eamdem unionem substantialem quam inter se antea habebant, nulla nova unione inter eas facta; ergo quae antea uniebantur immediate, ita postea manebunt; quae vero solum uniebantur interventu aliarum partium, conservabuntur. Quo fit ut, si ordo partium in toto solum entitative et substantialiter sumatur, non pertineat ad effectum formalem quantitatis, sed ad ipsammet substantialem compositionem talis rei. Sicut ordo graduum in qualitate, a primo, verbi gratia, ad octavum, non est effectus alterius rei, sed pertinet ad intrinsecam integritatem talis entitatis. Cum ergo auctores dicunt ordinem partium in toto esse effectum formalem quantitatis, intelligendum est de tali ordine, ratione cuius ex natura rei partes illae necessario habiturae sunt ordinem similem in loco, nisi impediantur, qui, uno verbo, dici potest ordo quantitativus.

Secunda obiectio solvitur

29. Alia obiectio sumi potest ex condensatione et rarefactione; nam videmus eamdem quantitatem naturaliter posse occupare maiorem et minorem locum sine additione vel diminutione quantitatis; ergo non consistit effectus formalis quantitatis in radicali

efecto formal de la cantidad no consiste en la extensión radical de las partes en orden al lugar, es decir, en que estén afectadas de tal modo que se excluyan de un mismo espacio. La consecuencia es clara, porque las mismas partes, bajo una misma cantidad, se contraen en un espacio más breve. Esta objeción aborda una cuestión física dificilísima, que es el modo como se produce la condensación, cuestión que no podemos tratar aquí de pasada. Por consiguiente, si mantenemos que la cantidad se pierde en la condensación y se adquiere en la rarefacción, la respuesta será fácil en lo que se refiere a la presente dificultad; sin embargo, se vendrá a dar en otras no menores, concretamente, si se adquiere o se pierde la materia juntamente con la cantidad, o si, por el contrario, permaneciendo idéntica, es informada por una cantidad mayor y menor; ambas soluciones, efectivamente, presentan una dificultad máxima. Ahora bien, manteniendo que la cantidad no se añade ni se quita, sino que en la condensación y rarefacción se cambia un modo de ella, hay que afirmar que la cantidad ciertamente extiende la sustancia y le da masa corpórea; sin embargo, tomada en sí y de modo absoluto, no determina un límite cierto en esa extensión, considerada en orden al espacio que puede llenar, sino que el límite de esta extensión queda definido de acuerdo con el modo de la condensación mayor y menor. Y esto se produce sin una penetración en sentido propio, porque se realiza por la mutación intrínseca en el modo de la cantidad misma. Pero de ello trataremos más ampliamente en otra parte.

Respuesta a la tercera objeción

30. La última objeción, o más bien interrogación, puede ser de qué modo pertenezca a la razón esencial de la cantidad atribuir a la sustancia la referida extensión y masa; pues más bien parece que a la cantidad le conviene esencialmente tener en sí misma esa masa y extensión de las partes, y como consecuencia y de modo secundario, atribuírsela a la sustancia. Respondo que una y otra cosa conviene a la sustancia esencial y primariamente sin contradicción, porque lo que tiene la cantidad, lo tiene para la sustancia y por causa de ella. Por tanto, la cantidad está instituida primariamente para atribuir este efecto a la sustancia, y, por lo mismo, ha sido producida con una naturaleza tal que conste

extensione partium in ordine ad locum, id est, quod sint ita affectae ut sese excludant ab eodem spatio. Patet consequentia, quia sub eadem quantitate eaedem partes coarctantur ad brevius spatium. Haec obiectio tangit quaestionem physicam difficillimam, de modo quo fit condensatio, quam hic obiter tractare non possumus. Si ergo teneamus quantitatem amitti in condensatione et acquiri in rarefactione, erit facilis responsio, quantum ad praesentem spectat difficultatem; tamen incidetur in alias non minores, nimirum an materia simul cum quantitate acquiratur vel amittatur, an vero eadem manens informetur maiori et minori quantitate; utrumque enim habet maximam difficultatem. Tenendo autem non addi neque auferri quantitatem, sed modum eius mutari in condensatione et rarefactione, dicendum est quantitatem quidem extendere substantiam et dare illi corpoream molem; tamen, ex se et absolute sumptam, non determinare certum terminum in illa extensione considerata in ordine ad spatium quod replere potest, sed iuxta modum maioris et minoris condensationis huius extensionis terminum definiri. Quod fit absque penetratione proprie sumpta, quia fit per intrinsecam mutationem in modo ipsius quantitatis. Sed de hoc alibi latius.

Tertiae obiectioni satisfit

30. Ultima obiectio, vel potius interrogatio esse potest quo modo ad essentialem rationem quantitatis pertineat praedictam extensionem et molem tribuere substantiae; nam videtur potius per se convenire quantitati ut ipsa in se habeat hanc molem et extensionem partium, consequenter autem et secundario, ut illum tribuat substantiae. Respondeo utrumque per se primo convenire quantitati sine repugnantia, quia quidquid quantitas habet, ad substantiam et propter substantiam habet. Itaque instituta est primario quantitas ut hunc effectum tribuat substantiae, et ideo talis naturae facta est ut

de partes, las cuales por su naturaleza se rechazan de un mismo espacio; esas partes, al adherirse a las partes de la materia, les comunican dicha propiedad, y de ellas se deriva a las formas materiales y a los demás accidentes corpóreos.

SECCION V

Si se dan en la cantidad continua puntos, líneas y superficies que sean verdaderas realidades realmente distintas entre sí y del cuerpo dotado de cantidad

1. Cuanto llevamos dicho hasta aquí de la cantidad continua conviene primariamente al cuerpo, que es sin discusión alguna la primera y principal especie de cantidad. En cambio, acerca de las otras especies que suelen señalarse dentro de la cantidad continua, y acerca del primer principio de ellas, que es el punto, hay una dificultad especial y mayor. Y, por ello, hay que tratar de éstos separadamente.

Razones por las que parece que los puntos no son nada

2. *Primer argumento en contra de los puntos terminativos.— Segundo argumento.—* Parece, por consiguiente, que el punto no es nada real o positivo en la realidad; y si el punto no existe, tampoco existirá la línea, y, desaparecida la línea, es menester que desaparezca la superficie, no sólo porque quitado el principio desaparece también lo "principiado", sino también porque, eliminado aquello que es absolutamente indivisible, se eliminan consiguientemente otras cosas que son indivisibles según una o dos dimensiones, pues la razón de todas ellas es la misma, como se verá fácilmente por lo que sigue. El primer antecedente se prueba, primero, porque el punto puede entenderse doblemente, a saber, como terminativo y como continuativo; así, pues, o se da solamente uno de éstos, o se dan ambos; es así que ninguna de esas cosas puede decirse; luego no se da ninguno de ellos. La menor en su primera parte se prueba porque, primeramente,

partibus constet, quae natura sua sese expellant ab eodem spatio; quae partes adhaerentes partibus materiae illam proprietatem illis communicant; atque inde ad materiales formas et alia accidentia corporalia derivatur.

SECTIO V

Utrum in quantitate continua sint puncta, lineae et superficies quae sint verae res, inter se et a corpore quanto realiter distinctae

1. Quae hactenus diximus de quantitate continua, potissimum conveniunt corpori, quod sine ulla controversia est prima ac praecipua species quantitatis. De aliis vero speciebus quae assignari solent sub quantitate continua, et de primo earum principio, quod est punctum, specialis est ac maior difficultas. Et ideo sigillatim de illis dicendum est.

Rationes ob quas puncta nihil esse videantur

2. *Contra puncta terminativa primum argumentum.— Secundum.—* Videtur ergo punctum nihil reale aut positivum esse in rerum natura; quod si punctum non est, nec linea erit, et ablata linea, superficiem auferri necesse est, tum quia ablato principio, aufertur etiam principiatum, tum etiam quia ablato eo quod est indivisibile simpliciter, consequenter tolluntur alia indivisibilia secundum unam vel alteram dimensionem; nam est eadem omnium ratio, ut facile ex dicendis patebit. Probatur ergo primum antecedens, primo, quia punctum duplex intelligi potest, scilicet, terminativum et continuativum; ergo vel datur tantum alterum eorum, vel utrumque; neutrum dici potest; ergo neutrum datur. Probatur minor quoad priorem partem, quia imprimis nul-

no hay de hecho ningún punto que sea meramente terminativo, ya que no puede imaginarse ninguno que no medie entre las partes de una línea, ya sea que esas partes de la línea compongan una línea recta, u oblicua, o describan un ángulo en aquel punto, pues de cualquier modo que se unan en un punto son continuas, a la manera como las superficies de un cuerpo cuadrado son continuas, aunque se unan en una línea quebrada; por consiguiente, no se da ningún punto terminativo. En segundo lugar, porque no hay ninguna razón o necesidad de imaginar semejante punto terminativo; pues ¿qué efecto tiene en la realidad? Se dirá que acabar y terminar la línea. Pero en contra de eso está que, si mentalmente se separa ese punto, la línea permanecerá igualmente terminada, más aún, ni mayor ni menor que se concebía antes, ya que la adición de un indivisible no produce aumento, y consecuentemente su supresión no produce tampoco disminución; por consiguiente, ese punto es superfluo en la realidad.

3. *Primer argumento en contra de los puntos continuativos.—* Y de aquí se concluye además la segunda parte, a saber, que no se dan puntos continuativos, y con mayor motivo tampoco los de las dos clases juntamente, porque el punto que es continuativo de dos partes es terminativo de cada una de ellas; por consiguiente, si para terminar toda la línea no es necesario el punto, tampoco lo es, consecuentemente, para terminar las partes; y, por lo mismo, tampoco para continuarlas. En segundo lugar, porque, si el punto continuativo fuese necesario, lo sería sobre todo para la unión de las partes; ahora bien, las partes pueden unirse inmediatamente por sí mismas, sin intervención del punto, igual que las demás cosas se unen inmediatamente por sí mismas. En efecto, si esas partes se unen en un punto como en una tercera realidad, se unen, por tanto, a él de modo inmediato y por sí mismas, pues de lo contrario se seguiría hasta el infinito; luego se unirán mucho mejor inmediatamente entre sí.

4. *Tercero y cuarto argumento.—* En tercer lugar, porque, si se dan esos puntos, se dan en el continuo infinitos puntos realmente distintos entre sí; pues, si fuesen finitos, o la línea constaría de solos ellos, o tendría partes finitas, y únicamente podría dividirse en ellas. Ahora bien, ambas cosas son imposibles. Y no es menos imposible que se den infinitos puntos en el continuo, pues de ello se

lum de facto est punctum terminativum tantum, quia nullum fingi potest quod inter partes lineae non intercedat, sive illae partes lineae unam rectam lineam conficiant, sive obliquam, sive etiam angulum in illo puncto describant; quocumque enim modo in puncto uniantur, continuae sunt; sicut superficies quadrati corporis, etiamsi in angulari linea coniungantur, continuae sunt; nullum ergo datur punctum terminativum. Secundo, quia nulla est ratio vel necessitas fingendi huiusmodi punctum terminativum; quem enim effectum habet in rerum natura? Dices finire ac terminare lineam. Sed contra, quia, si mente separes tale punctum, linea manebit aeque finita, immo neque maior neque minor quam antea intelligebatur, quia indivisibile additum non facit maius, et consequenter neque ablatum facit minus; ergo superfluum est huiusmodi punctum in rerum natura.

3. *Contra puncta continuativa primum argumentum.—* Atque hinc ulterius concluditur altera pars, scilicet, non dari puncta continuativa, et a fortiori neque utraque simul, quia punctum quod est continuativum duarum partium, est terminativum singularum; si ergo ad terminandam totam lineam non est necessarium punctum, ergo neque ad terminandas partes; ergo neque ad continuandas. Secundo, quia, si punctum continuans esset necessarium, maxime ad unionem partium; at vero partes possunt seipsis immediate uniri sine interventu puncti, sicut aliae res immediate seipsis uniuntur. Nam, si partes illae uniuntur in puncto tamquam in quodam tertio, ergo illi immediate ac per se uniuntur, alioqui procederetur in infinitum; ergo multo melius unientur immediate inter se.

4. *Tertium.— Quartum.—* Tertio, quia, si dantur huiusmodi puncta, dantur infinita puncta in continuo realiter inter se distincta; nam, si finita essent, aut linea constaret ex solis illis, aut haberet partes finitas, in quas solas dividi posset. Utrumque autem impossibile est. Non est autem minus impossibile dari puncta infinita in continuo, nam inde

sigue manifiestamente que puede darse una multitud infinita en acto, ya que no pueden deducirse más inconvenientes de la multitud infinita de cualesquiera realidades en acto que de la multitud infinita de puntos en el continuo, pues, aunque esa multitud de puntos esté unida a otras partes continuas, sin embargo en realidad existe actualmente en la naturaleza. En cuarto lugar, porque, si se da un punto continuativo, es menester que se distinga realmente de las partes que continúa, ya que no hay mayor razón para que se identifique con una que con la otra; y no puede identificarse con las dos simultáneamente, por ser éstas distintas entre sí; por consiguiente, Dios podrá separar los puntos de las partes de la línea, ya que no es contradictorio que una realidad que es distinta realmente de las otras se separe de ellas; por consiguiente, por el mismo motivo podría Dios separar de la línea todos los puntos de la misma tomados colectivamente, conservando las partes de la línea. Pero de eso se siguen dos imposibles: uno, que el continuo permanecería dividido en todas sus partes; otro, que habría en la realidad una infinita multitud de puntos enteramente separados.

5. En quinto lugar, esta misma dificultad aludida en el caso de los puntos tiene aplicación en las líneas que existen en una magnitud finita; y lo mismo ocurre con las superficies. Y además se presenta una dificultad especial, pues se sigue que en un cuerpo de un pie, por ejemplo, existe una línea de longitud absolutamente infinita, y comprendida entre los dos puntos extremos, lo cual es una contradicción palmaria. La consecuencia es clara en cuanto a su primera parte, pues es absolutamente infinito en acto lo que actualmente tiene infinitas partes iguales y que no se comunican; ahora bien, en esa magnitud hay infinitas partes iguales de una línea que no se comunican entre sí y que están unidas; por consiguiente, componen una magnitud actualmente infinita. La menor se prueba porque, en una magnitud de un pie, pueden señalarse dos líneas de longitud idéntica entre sí, distantes algún tanto en la anchura interpuesta; por consiguiente, existen entre ellas infinitas líneas iguales que contienen las partes de esa anchura y todas esas líneas son partes de una única, puesto que se unen en los puntos extremos de esa longitud. Y un argumento parecido es el ya conocido de la línea circular que envuelve todas las partes del continuo, que son proporcionales ciertamente en lon-

plane sequitur posse dari infinitum in actu secundum multitudinem, quia non possunt inferri plura incommoda ex infinita multitudine quarumcumque rerum in actu quam ex infinita multitudine punctorum in continuo; quia, licet illa multitudo punctorum sit coniuncta aliis partibus continuis, tamen revera est actu in rerum natura. Quarto, quia, si datur punctum continuans, necesse est distingui realiter a partibus quas continuat, quia non est maior ratio cur sit idem cum una quam cum altera; nec potest esse idem cum utraque simul, cum illae sint inter se distinctae; ergo poterit Deus separare puncta a partibus lineae, quia non repugnat ut res realiter distincta a reliquis ab eis separetur; ergo eadem ratione posset Deus omnia puncta lineae collective sumpta a linea separare conservando partes lineae. At hinc sequuntur duo impossibilia: unum, quod maneret continuum in omnem suam partem divisum; aliud, quod maneret in rebus infinita multitudo punctorum omnino discreta.

5. Quinto, haec eadem difficultas tacta in punctis locum habet in lineis existentibus in magnitudine finita; idemque est de superficiebus. Et praeterea occurrit specialis difficultas, nam sequitur in corpore pedali, verbi gratia, esse lineam infinitae longitudinis simpliciter, et inter duo extrema puncta clausam, quae est aperta repugnantia. Sequela quoad priorem partem patet, nam infinitum simpliciter actu est quod actu habet infinitas partes aequales et non communicantes; at vero in huiusmodi magnitudine sunt infinitae partes lineae aequales et inter se non communicantes, et unitae; ergo componunt unam actu infinitam. Minor probatur, nam in magnitudine pedali signari possunt duae lineae eiusdem longitudinis inter se, aliquantulum distantes in latitudine interiacente; ergo inter illas sunt infinitae lineae aequales continentes partes illius latitudinis, quae omnes lineae sunt partes unius, quia uniuntur in extremis punctis illius longitudinis. Et simile argumentum vulgare est de linea gyrativa, quae circuit omnes partes continui, proportionales quidem in longitu-

gitud e iguales en anchura, y, según este aspecto, todas las partes de esa línea tienen igual magnitud respecto de una determinada longitud; y a pesar de todo, son infinitas, lo mismo que las partes proporcionales.

6. En sexto lugar, porque no existe ningún sujeto en que pueda estar ese punto; por consiguiente, tampoco puede darse tal punto. Se prueba la menor porque, o bien es divisible ese sujeto, y no es así, ya que el sujeto es desproporcionado y no puede haber sujeto adecuado a un punto indivisible; aquí, en cambio, investigamos el sujeto adecuado. O bien ese sujeto es indivisible, y acerca de él preguntaríamos si es sustancia o accidente; si es accidente, preguntaremos nuevamente por su sujeto, y además se seguiría el inconveniente en el orden filosófico de que un elemento indivisible cuantitativo estaría inmediato a otro en el continuo. Y que sea sustancia parece imposible, ya que, en ese caso, en la materia misma se darían puntos (por llamarlos así) y líneas y superficies sustanciales, que es algo inaudito. Puede hacerse un séptimo argumento, parecido al anterior, ya que el punto no puede tocar las partes de la línea de tal manera que continúe a aquéllas entre sí; en efecto, ¿en dónde toca a cada una de ellas? Porque, o bien lo hará en otro elemento indivisible, y así toda la línea constará de puntos, o lo hará en una parte divisible; pero es imposible que lo indivisible toque a lo divisible. Y si se dice que no lo toca en algo determinado, y que de ese modo no repugna que lo indivisible toque a lo divisible, en contra de ello está, en primer lugar, que de esa manera se debilita el razonamiento con que Aristóteles prueba en el lib. VI de la *Física* que lo indivisible no puede moverse continuamente. En segundo lugar, y sobre todo, porque esta respuesta destruye la razón matemática más importante con que suele probarse que se da el punto, a saber, que un globo perfectamente esférico toca a un plano perfecto en un punto. El argumento octavo puede tomarse de varios lugares de Aristóteles, en los que indica que esos elementos indivisibles no están en las cosas actualmente, sino en potencia sólo. En efecto, en el lib. I de la *Metafísica*, text. 42 y 43, y más claramente en el lib. III, c. 5, text. 17, afirma que, del mismo modo que Mercurio no está actualmente en una piedra sin labrar, sino que está en potencia, así está la superficie en medio de las partes de un cuerpo. Y en el lib. VIII de la *Física*, c. 8, text. 65, y en el libro *De Communi animal. mot.*,

dine, aequales autem in crassitie, secundum quam omnes partes illius lineae habent aequalitatem respectu alicuius certae longitudinis; et tamen sunt infinitae, sicut et partes proportionales.

6. Sexto, quia nullum est subiectum in quo tale punctum esse possit; ergo nec dari potest huiusmodi punctum. Probatur minor, quia vel illud subiectum est divisibile, et hoc non, quia est improportionatum subiectum, nec potest esse adaequatum indivisibili puncto; hic autem inquirimus adaequatum subiectum. Vel illud subiectum est indivisibile, et de illo quaeram an sit substantia vel accidens; si accidens, quaeremus iterum subiectum illius, et praeterea sequetur illud incommodum philosophicum, quod unum indivisibile quantitativum erit immediatum alteri in continuo. Quod autem sit substantia, impossibile videtur, alias in ipsa materia darentur puncta (ut sic dicam) et lineae, et superficies substantiales, quod inauditum est. Septimum argumentum, simile praecedenti, confici potest, quia punctum non potest contingere partes lineae, ut eas inter se continuet; nam in quo tangit singulas earum? Aut enim in alio indivisibili, et sic tota linea constabit ex punctis, aut in parte divisibili, at fieri non potest ut indivisibile divisibile tangat. Quod si dicas non tangere in aliquo determinato, et hoc modo non repugnare indivisibile tangere divisibile, contra hoc est primo, quia hoc modo infringitur discursus quo Aristoteles, VI Phys., probat indivisibile non posse moveri continue. Secundo et maxime, quia haec responsio evertit potissimam rationem mathematicam qua probari solet dari punctum, scilicet, quia globus perfecte sphaericus tangit perfecte planum in puncto. Octavum argumentum sumi potest ex variis locis Aristotelis, in quibus significat haec indivisibilia non esse actu in rebus, sed potentia tantum. Nam lib. I Metaph., text. 42 et 43, et clarius lib. III, c. 5, text. 17, ait, sicut Mercurius non est in rudi lapide actu, sed potentia, ita esse superficies in medio partium corporis. Et VIII Phys., c. 8, text. 65, in lib. de

c. 2, afirma que las cosas indivisibles no tienen sustancia alguna. Y en el II *De Anima,* c. 6, text. 25, dice que el punto se conoce por una negación.

Relación de diversas opiniones

7. Este punto ha parecido muy difícil a todos los filósofos y, por ello, se han separado en muchísimas opiniones distintas, que es preciso referir y examinar detenidamente, a fin de que podamos averiguar qué es lo más verosímil. Por tanto, las opiniones extremas son dos: una, que niega absolutamente que el punto, la línea y la superficie sean realidades positivas; otra, que afirma absolutamente que éstas son realidades verdaderas y distintas realmente tanto entre sí como con respecto al cuerpo, y que existen no ya en las extremidades de los cuerpos únicamente, sino también íntimamente en todo el cuerpo y en medio de todas sus partes. Existen, en cambio, otras opiniones intermedias que, de modos diferentes, afirman en parte y en parte niegan.

Primera opinión extrema, absolutamente negativa

8. La primera opinión la mantiene Durando, *In II,* dist. 2, q. 4; Ockam, en su *Dialectica,* c. de la cantidad, y Gregorio, *In II,* dist. 2, q. 2, a. 1. Esta opinión no niega que en el cuerpo cuanto haya verdadera longitud y anchura real, pues ello es tan evidente que no puede negarlo nadie, por constar que el cuerpo es divisible de esos tres modos, y lo afirma repetidas veces Aristóteles y se demuestra en matemáticas o geometría, como referiremos en lo que sigue. Pero los mencionados autores niegan que en el cuerpo cuanto se dé alguna realidad distinta de las demás que tenga longitud sin anchura, o anchura sin profundidad. Y afirman que el cuerpo mismo tiene por sí todas esas dimensiones, y que, según lo consideremos nosotros, se llama línea en cuanto tiene precisivamente la longitud; en cambio, en cuanto lo consideramos dotado de longitud y anchura, se

Communi animal. mot., c. 2, ait indivisibilium nullam esse substantiam. Et II de Anima, c. 6, text. 25, ait punctum negatione cognosci.

Variae opiniones referuntur

7. Haec res philosophis omnibus visa est difficillima, et ideo in quamplures dissentientes opiniones divisi sunt, quas oportet sigillatim referre et examinare, ut quid verisimilius sit indagare possimus. Duae ergo sunt extremae sententiae: una absolute negans punctum, lineam et superficiem esse res positivas; alia simpliciter affirmans has esse veras res, et inter se et a corpore realiter distinctas, existentesque non tantum in extremitatibus corporum, sed etiam intime in toto corpore, et inter omnes partes eius. Aliae vero sunt opiniones mediae, quae variis modis partim affirmant, partim negant.

Prima opinio extrema et absolute negativa

8. Primam opinionem tenet Durandus, In II, dist. 2, q. 4; Ocham, in sua Dialect., c. de Quantitate; et Gregor., In II, dist. 2, q. 2, a. 1. Quae opinio non negat quin in corpore quanto sit vera longitudo et latitudo realis; id enim tam est evidens, ut a nemine negari possit, cum constet corpus tribus illis modis divisibile esse, idque saepe ab Aristotele asseratur et in mathematica seu geometria demonstretur, ut in sequentibus attingemus. Sed negant dicti auctores dari in corpore quanto rem aliquam a caeteris distinctam, quae longitudinem habeat absque latitudine, aut latitudinem sine profunditate. Affirmant autem corpus ipsum per sese habere has omnes dimensiones, et prout consideratur a nobis, ut praecise habet longitudinem, vocari lineam; ut vero consideratur

denomina precisivamente superficie. Dicen, sin embargo, que el punto es en la realidad algo privativo, pero que lo concebimos nosotros a modo de algo positivo carente de toda extensión. Los fundamentos de esta opinión expuestos de este modo fueron aludidos en las razones que adujimos, y se propondrán con más amplitud al tratar las opiniones de los otros.

Segunda opinión, diametralmente opuesta y absolutamente afirmativa

9. La segunda opinión, diametralmente opuesta a ésta, parece ser la de Santo Tomás, como es manifiesto por el *Opúsc.* 39, c. 2, y *De Veritate,* q. 28, a. 2, ad 10, y *Quodl.* VII, a. 9, ad 2, y es común en su escuela, como puede verse en Capréolo, *In II,* dist. 2, q. 2, a. 3, y en la dist. 18, q. 1, a. 3; Soncinas, V *Metaph.,* q. 20; e Hispalense, *In II,* dist. 2, q. 2, a. 4; y Soto, en *Praedic.,* c. *De Quantitate;* y lo mismo supone Cayetano, en la *Logica,* c. *de Quantit.,* y en III p., q. 4, a. 2. Figura en la misma opinión Escoto, *In II,* dist. 1, q. 3, y más claramente en la dist. 2, q. 9. Se toma también del Alense, lib. III *Metaph.,* c. 5, y defiende esta opinión ampliamente Burleigh, I *Phys.,* text. 15.

10. Se funda dicha opinión primeramente en Aristóteles, que siempre que trata de la cantidad supone que se dan puntos y todo lo demás que de ellos se sigue. Por lo cual define que el continuo es aquello cuyas partes se unen en un término común; y que son contiguos los cuerpos cuyos extremos están juntos, como es claro por el c. *Sobre la cantidad,* y por el lib. V de la *Física,* c. 3. Ahora bien, esas expresiones suponen que tales términos son indivisibles y que son positivos; pues, si fuesen divisibles, ni podrían estar juntos ni un término considerado en un mismo aspecto podría ser común a ambas partes, ya que en él habría partes, y, por tanto, según sus diversas partes tocaría a las otras. Por lo cual se daría también en él la continuidad, y sería menester buscar otro límite común a sus partes. Finalmente, quien dice límite o extremo dice algo indivisible, pues, de lo contrario, no puede ser extremo. De modo parecido, hablando propiamente, no puede decirse de una privación que sea límite o extremo. Especialmente porque dice Aristóteles que el contacto se da en los límites extremos; ahora bien,

a nobis cum longitudine et latitudine, praecise vocari superficiem. Punctum vero aiunt in re solum esse quid privativum, a nobis vero concipi per modum positivi carentis omni extensione. Fundamenta huius sententiae sic expositae tacta sunt in rationibus factis, et tractando aliorum opiniones amplius proponentur.

Secunda opinio extreme contraria et absolute affirmans

9. Secunda opinio, extreme huic contraria, videtur esse D. Thomae, ut patet ex Opusc. 39, c. 2, et de Verit., q. 28, a. 2, ad 10, et Quodl. VII, a. 9, ad 2, et est communis in eius schola, ut videre licet in Capreolo, In II, dist. 2, q. 2, a. 3, et in dist. 18, q. 1, a. 3; Sonc., V Metaph., q. 20; et Hispal., In II, dist. 2, q. 2, a. 4; et Soto, in Praedicam., c. de Quantitate; et idem supponit Caietan., in Logic., c. de Quant., et III p., q. 4, a. 2. In eadem opinione est Scotus, In II, dist. 1, q. 3, et clarius dist. 2, q. 9. Sumitur etiam ex Alens., lib. III Metaph., c. 5; et hanc opinionem late defendit Burlaeus, I Phys., text. 15.

10. Fundaturque haec sententia primo in Aristotele, qui ubicumque agit de quantitate, supponit dari puncta et caetera quae inde consequuntur. Unde continuum definit esse cuius partes copulantur termino communi; illa vero corpora esse contigua, quorum ultima sunt simul, ut patet ex c. de Quantitate, et ex V Phys., c. 3. Hae autem locutiones supponunt hos terminos et esse indivisibiles et esse positivos; nam, si essent divisibiles, nec possent esse simul, nec unus terminus secundum idem posset esse communis utrique parti, nam in illo essent partes, et ita secundum diversas sui partes alias attingeret. Unde in illo etiam esset continuitas et oporteret alium terminum communem partibus eius inquirere. Denique, qui dicit terminum vel extremum, dicit indivisibile, quia alioqui non potest esse extremum. Similiter esse terminum vel extremum non potest dici de privatione, si proprie loquamur. Maxime quia Aristoteles dicit tactum

el contacto no se da en una privación, sino en una realidad positiva. Y la misma fuerza tiene lo que afirma acerca del lugar y lo localizado en el lib. IV de la *Física,* c. 4, sobre que son iguales en los extremos; esto no puede ser verdad si no se consideran los extremos indivisibles en cuanto a la profundidad; y, por ello, dice en el mismo pasaje que la superficie es un lugar. Además, de lo contrario no podría quedar a salvo la diferencia que establece entre lo contiguo y lo continuo; pues, si los extremos —por razón de los cuales se dice que están juntas las cosas que son contiguas— son únicamente privaciones de ulterior extensión, de la misma manera en dos partes continuas hay dos privaciones de ulterior extensión, pues ninguna de ellas sigue más allá; por consiguiente, no existe diferencia alguna; por tanto, Aristóteles habla de términos positivos. Por esa razón, en el lib. I *De Anima,* c. 4, text. 70, afirma que los puntos tienen posición en el continuo, cosa que no puede afirmarse razonablemente de la mera privación. Finalmente, siempre que trata acerca de la cantidad, establece estas tres especies de cantidad como reales y positivas: el cuerpo, la superficie y la línea. E indica siempre que todos los filósofos que le precedieron han reconocido las mismas especies de cantidad, y de ellos, sobre todo de los pitagóricos, discrepa él porque no admite que estén separadas, sino que están en los cuerpos físicos y naturales, como consta por el lib. III de la *Metafísica,* c. 5, y más ampliamente en el lib. XIII, c. 2. Y así se mantienen en el mismo parecer todos los antiguos expositores de Aristóteles. Además, toda la ciencia geométrica parece suponer que se dan las líneas y superficies, y acerca de ellas demuestra muchas cosas, como puede verse en Euclides.

11. *Razón primera en favor de la segunda opinión.*— Las razones en favor de esta opinión se toman principalmente de algunos efectos o indicios, en parte matemáticos y en parte físicos. Y, acerca del punto, ciertamente hay un argumento vulgar, pues el cuerpo perfectamente esférico sólo toca en un punto al cuerpo perfectamente plano; esto lo afirma Aristóteles en el lib. I *De Anima,* c. 1; y lo demuestra Euclides en el lib. III, propos. 16. La razón es que, de lo contrario, sería preciso que en la esfera hubiese una extensión plana, porque los cuerpos que se tocan se igualan en aquello en que se tocan; ahora bien, a un cuerpo plano no

fieri in his extremis terminis; tactus autem non fit in privatione, sed in aliqua re positiva. Et eamdem vim habet quod de loco et locato ait IV Phys., c. 4, in his extremis habere aequalitatem; quod verum esse non potest, nisi sumantur extrema indivisibilia secundum profunditatem; et ideo ibidem ait superficiem esse locum. Praeterea alias non posset salvari differentia quam constituit inter contiguum et continuum; nam, si extrema, ratione quorum dicuntur esse simul quae contigua sunt, tantum sunt privationes ulterioris extensionis, eodem modo in duabus partibus continuis sunt duae privationes ulterioris extensionis, quia neutra earum ulterius progreditur; ergo nulla est differentia; loquitur ergo Aristoteles de terminis positivis. Unde, I de Anima, c. 4, text. 70, dicit puncta habere positionem in continuo, quod de sola privatione dici recte non potest. Tandem, ubicumque de quantitate disserit, has tres species quantitatis ut reales et positivas ponit, corpus, superficiem et lineam. Et semper indicat omnes philosophos ipso antiquiores easdem species quantitatis agnovisse, a quibus, praesertim a pythagoricis ipse differt, quod non ponit eas separatas, sed in physicis ac naturalibus corporibus, ut constat ex lib. III Metaph., c. 5, et latius lib. XIII, c. 2. Atque ita antiqui Aristotelis expositores omnes sunt in eadem sententia. Praeterea tota scientia geometriae videtur supponere dari lineas et superficies, de quibus multa demonstrat, ut videre est apud Euclidem.

11. *Prima ratio pro secunda sententia.*— Rationes pro hac sententia praecipue sumuntur ex quibusdam effectibus vel indiciis, partim mathematicis, partim physicis. Et de puncto quidem est vulgare argumentum; nam corpus perfecte sphaericum solum tangit in puncto corpus perfecte planum; quod affirmat Aristoteles, I de Anima, c. 1; et demonstrat Euclides, lib. III, propos. 16. Et ratio est quia alias oporteret in globo esse aliquam extensionem planam, quia corpora quae se tangunt, adaequantur in eo in quo se tangunt; plano autem corpori non potest nisi planum adaequari; si ergo globus

puede igualarse sino algo plano; por consiguiente, si una esfera tocase un plano en alguna extensión, tendría necesariamente en sí extensión también plana, y así no sería perfectamente esférica, no sólo porque lo plano y lo esférico incluyen contradicción en sus figuras, sino también porque en esa extensión plana las partes extremas distarían más del centro de la esfera que las partes medias, lo cual es contradictorio con una figura perfectamente esférica. Responden algunos que no puede darse un contacto real entre esos dos cuerpos. Pero esto es algo tan increíble por sí mismo, que no necesita refutación alguna; en efecto, ¿qué es lo que puede impedir ese contacto real? Igualmente, aunque la esfera fuese pesada, el plano le impediría descender o, si ella venciese con su peso, se llevaría consigo al plano; y ¿cómo puede hacerse todo esto sin un contacto real? Otros, ciertamente, admiten que esos dos cuerpos se tocan, pero no en alguna realidad determinada, sino en una parte indeterminada, a lo cual llaman contacto indivisible en una realidad divisible. Pero esta respuesta afirma, en primer lugar, algo que es dificilísimo de creer, ya que ese contacto no es sucesivo, o en un tiempo indeterminado, sino todo simultáneo en un momento, según suponemos; por consiguiente, debe necesariamente ser un contacto determinado y, por tanto, en una realidad determinada. En efecto, el ángel, y mucho más Dios, ve claramente en dónde se tocan esos dos cuerpos y en dónde no se tocan; luego si aquello en que se tocan es algo extenso, ve en cuánto grado lo sea señalando un término, ya sea intrínseco —de tal modo que se haga el contacto hasta él y no más allá—, ya sea extrínseco, es decir, que el contacto no llega aquí y se realiza en todo lo restante. Además, no se resuelve la razón aducida, porque, si el contacto no se produce en una realidad indivisible, se produce consiguientemente en alguna extensión, sea determinada o indeterminada; por tanto, en una extensión plana; ahora bien, ésta repugna a la figura de la esfera perfecta, ya se afirme que es determinada o indeterminada.

12. Un argumento parecido a éste se da con las líneas en una columna perfectamente redonda o en un cilindro, ya que al caer sobre un plano perfecto no puede tocarlo sino en una línea, a causa de la misma razón. Y lo mismo sucede con un cubo perfectamente cuadrado, pues, si con una arista toca un cuerpo plano, no puede tocarlo sino en una línea. Igualmente, dos planos sólidos y perfectos no

in aliqua extensione tangeret planum, necessario in se haberet planam etiam extensionem, et ita non esset perfecte sphaericus, tum quia planum et sphaericum includunt repugnantiam in figuris; tum etiam quia in illa extensione plana extremae partes magis distabunt a centro globi quam mediae, quod repugnat figurae perfecte sphaericae. Respondent aliqui non posse esse realem contactum inter huiusmodi duo corpora. Sed hoc tam est per se incredibile, ut nulla indigeat refutatione; nam quid potest impedire illum realem contactum? Item, etiamsi sphaera esset gravis, impediretur a plano, ne descenderet, vel si ipsa vinceret pondere, secum ferret planum; quomodo autem haec possunt fieri sine reali contactu? Alii admittunt quidem illa duo corpora se tangere, non tamen in aliqua re determinata, sed in parte indeterminata, quod vocant indivisibiliter tangere in re divisibili. Sed haec responsio in primis dicit quiddam difficillimum creditu, quia ille tactus non fit successive, aut in tempore indeterminato, sed totus simul in momento, ut supponimus; ergo necessario debet esse tactus determinatus, et consequenter in aliqua re determinata. Angelus enim, et multo magis Deus, videt clare in quo illa duo corpora se tangunt, et in quo non se tangunt; ergo, si illud in quo se tangunt, extensum est, videt quantum sit designando terminum, sive intrinsecum, ita ut usque ad illum fiat contactus et non ultra, sive extrinsecum, scilicet, quod tactus huc non pervenit, in toto reliquo fit. Deinde, non solvitur ratio facta, quia, si tactus non fit in re indivisibili, ergo fit in aliqua extensione, sive determinata, sive indeterminata; ergo in extensione plana; haec autem repugnat sphaericae figurae perfectae, sive determinata, sive indeterminata esse dicatur.

12. Simile argumentum huic fit quoad lineas in columna perfecte rotunda seu cylindro, quia cadens super perfecte planum, non potest illud tangere nisi in linea, propter eamdem rationem. Et idem est de cubo perfecte quadrato, nam, si per angulum tangat corpus planum, non potest tangere nisi in linea. Similiter duo plana solida et perfecta non possunt se tangere nisi in re

pueden tocarse sino en una realidad indivisible en cuanto a la profundidad. Y con esto, según mi entender, se refuta con toda evidencia la respuesta sobre el contacto indeterminado, pues esos cuerpos no pueden compenetrarse en parte alguna, ya sea en una profundidad determinada, ya indeterminada; ahora bien, no pueden tocarse con alguna profundidad si no se compenetran. Y la misma razón puede darse acerca de la superficie blanca en cuanto se ofrece a la vista, ya que no termina la visión en cuanto a una cierta profundidad, incluso indeterminada; por consiguiente, sólo en cuanto a la superficie. Y el mismo argumento es que la luz no se reciba en un cuerpo denso y perfectamente opaco, si no es en su superficie última; pues, si penetra algunas partes, en cuanto a ellas sería ya diáfano; por consiguiente, se da una última superficie indivisible en la que se recibe la luz.

Tercera opinión intermedia, que admite indivisibles terminativos no continuativos

13. Con relación a estas experiencias y a otras parecidas —para tratar ya de la primera opinión intermedia— afirman algunos que ciertamente prueban que se dan esos elementos indivisibles, terminativos de las partes de la cantidad, y que, por tanto, hay que admitirlos en los extremos de los cuerpos, pero que no existen en medio de los cuerpos esos elementos indivisibles continuativos, pues los primeros son suficientes para salvar todas las cosas que enseña Aristóteles acerca de los puntos, líneas y superficies y todas las demostraciones de la geometría y, finalmente, todos los experimentos que adujimos acerca de tales indivisibles. En cambio, los segundos nos proporcionan dificultades innumerables, sobre todo las que rozan la materia del infinito, y, por lo demás, no quedan probados con ninguna razón suficiente. Y hay algunos que atribuyen esta opinión a Aristóteles, por el hecho de que nunca afirme que en la línea, por ejemplo, existan infinitos puntos en acto, sino en potencia; por consiguiente, los dos puntos extremos en que se termina están actualmente en ella; los restantes, en cambio, se dice que son infinitos en potencia, ya que por cualquier parte que se divida la línea resultarán dos puntos, y como puede dividirse hasta el infinito, seguirán resultando, por tanto, hasta el infinito; esto parece exponerlo así Santo Tomás en el *Opúsc.* 36,

indivisibili secundum profunditatem. Et in hoc evidentissime, mea sententia, refellitur responsio de tactu indeterminato, quia illa corpora non possunt se penetrare in aliqua parte sive in determinata profunditate, sive indeterminata; non possunt autem se tangere secundum aliquam profunditatem, nisi se penetrent. Et similis ratio fieri potest de superficie alba, prout obiicitur visui, quia non terminat visionem secundum aliquam profunditatem etiam indeterminatam; ergo secundum solam superficiem. Idem argumentum est quod lumen non recipitur in corpore denso et perfecte opaco, nisi in ultima superficie; nam, si aliquas partes penetraret, quoad illas iam esset diaphanum: datur ergo ultima indivisibilis superficies, in qua lumen recipitur.

Tertia opinio media, admittens indivisibilia terminantia non continuantia

13. Ad has et similes experientias (ut iam primam opinionem mediam attingamus) dicunt aliqui convincere quidem dari haec indivisibilia terminantia partes quantitatis, ac proinde illa esse admittenda in corporum extremitatibus, non tamen esse in mediis corporibus huiusmodi indivisibilia continuantia; nam priora sufficiunt ad salvanda omnia quae de punctis, lineis et superficiebus Aristoteles docet, et omnes geometriae demonstrationes, ac denique experimenta omnia quae de his indivisibilibus attulimus. Posteriora vero innumeras nobis afferunt difficultates, praesertim eas quae materiam de infinito attingunt, et aliunde nulla sufficienti ratione convincuntur. Suntque qui hanc opinionem Aristoteli tribuant, eo quod nunquam asserat in linea, verbi gratia, esse infinita puncta actu, sed potentia; duo ergo extrema puncta, quibus terminatur, sunt actu in illa; reliqua vero dicuntur esse potentia infinita, quia quacumque ex parte dividatur linea, resultabunt duo puncta, et, sicut in infinitum dividi potest, ita in infinitum resultabunt; quod ita exponere videtur D.

diciendo: *En la línea hay ciertamente dos puntos en acto, como límites de ella, los cuales entran en su definición, e infinitos otros puntos en potencia, en el sentido en que aquélla es potencialmente divisible hasta el infinito.*

Se rechaza la tercera opinión

14. Sin embargo, se opone a esta opinión la razón que presentamos al principio, ya que en realidad no existen en las cosas ningunos puntos terminativos que no sean también continuativos, pues, aun cuando no siempre continúen las partes de una línea recta, siempre, sin embargo, continúan una línea recta, o curva, o circular, o al menos líneas que terminen en ángulo. Y si esto es suficiente para que se le llame punto terminativo, también se dará en medio de un cuerpo, v. gr. en el centro de una esfera, un punto en que se unen todas las líneas que van desde la circunferencia hasta él; asimismo en los cielos —como pretenden los filósofos— existirán dos puntos inmóviles que llaman polos, aunque en ellos confluya una multitud infinita de líneas. Y parecidos argumentos se establecen acerca de la línea, ya que no existe en la realidad ninguna que no medie entre algunas partes de la superficie, ya se trate de la superficie plana o cóncava, o al menos en las superficies que componen un ángulo, como en un cuerpo piramidal; por consiguiente, es contradictorio que se den líneas y puntos terminativos y no continuativos.

Cuarta opinión intermedia, que admite una última superficie y que niega los otros elementos indivisibles

15. Por causa de estos argumentos hay otra opinión intermedia que niega que, de hecho, se den actualmente algunos puntos o líneas, ya que, de acuerdo con el parecer que se acaba de citar, piensan los autores de esta opinión que no se dan actualmente líneas ni puntos continuativos; y, por lo demás, las razones aducidas persuaden que no se dan puntos algunos en la realidad que no sean continuativos. En cambio, acerca de la superficie afirman que en cualquier cuerpo se da una que es terminativa y no continuativa, y ésta admiten que se da en acto,

Thom., Opusc. 36, dicens: *In linea sunt puncta quidem duo actu, ut eius termini, qui cadunt in eius definitione, et infinita alia in potentia, secundum quod ipsa est in infinitum divisibilis potentialiter.*

Tertia opinio improbatur

14. Verumtamen contra hanc sententiam obstat ratio quam in principio obiecimus, quia revera nulla sunt in rebus puncta terminantia quae non sint etiam continuantia, nam, licet non semper continuent partes lineae rectae, semper tamen continuant lineam aut rectam, aut curvam, aut circularem, aut saltem lineas in angulum desinentes. Quod si hoc satis est ut dicatur punctus terminans, erit etiam in medio corpore, ut in centro globi, punctus in quo uniuntur lineae omnes quae a circumferentia in illum ducuntur; et in caelis (ut philosophi volunt) erunt duo puncta immobilia, quae polos vocant, quamquam in illa confluat infinita multitudo linearum. Atque similia argumenta fiunt de linea, quia nulla est in rebus quae non intercedat inter aliquas partes superficiei, sive in superficie plana, sive in concava, vel saltem in superficiebus angulum conficientibus, ut in corpore pyramidali; ergo repugnat dicere dari lineas et puncta terminantia, et non continuantia.

Quarta opinio media unam ultimam superficiem admittens, et alia indivisibilia negans

15. Propter haec argumenta est alia opinio media, quae negat de facto dari ulla puncta vel lineas in actu, quia cum sententia proxime citata sentiunt auctores huius opinionis non dari actu lineas aut puncta continuantia; et alioqui argumenta facta convincunt non dari ulla puncta in rebus quae non sint continuantia. At vero de superficie aiunt dari in quolibet corpore unam quae sit terminans et non continuans, et hanc

y que fuera de ella no hay ningún otro elemento indivisible actualmente según alguna dimensión. La primera parte es clara. En efecto, en cualquier cuerpo, por ejemplo, en una esfera, existe actualmente una superficie última indivisible según la profundidad, que está como envolviendo todo el cuerpo, y por su cara interna (por decirlo así) terminando todas las partes del cuerpo, mientras que por la exterior no termina ni continúa nada; por consiguiente, se da en los cuerpos alguna superficie terminativa y no continuativa, aun cuando en el punto y en la línea nunca se encuentre.

16. Y en cuanto a esta parte, dicha opinión es sin duda verdadera. Y puede darse la razón de ello, pues la superficie se diferencia del punto o la línea en que la superficie puede continuar las partes de un cuerpo cuanto únicamente en una doble cara o parte, ya que sólo es indivisible según la profundidad, y, por ello, las partes del cuerpo pueden concurrir en ella solamente en cuanto a esas dos partes; pero como los cuerpos son finitos y limitados, es menester que junto a una superficie concluya por una parte la extensión de la profundidad del cuerpo, y por otra no haya ninguna profundidad del mismo cuerpo que sea continua con otra; y, por eso, se da una superficie terminativa y no continuativa. Pero, en cambio, las líneas y los puntos pueden limitar no sólo en dos direcciones, sino en infinitas las partes de las superficies o de las líneas que concurren en ellos, pues en una línea se entiende que en sentido circular concurren infinitas superficies; y en un punto, desde cualquier parte inferior o superior, y finalmente por todas las partes laterales; en lo cual supera el punto también a la línea, pues cuanto más indivisible es el término, tanto mayor es el número de direcciones por las que pueden confluir en él las partes de dicha dimensión que pueden continuar a tal término. Por esto, pues, sucede que no se dan nunca líneas o puntos que en alguna dirección no sean continuativos, ya que, como no se hallan nunca fuera de los cuerpos físicos, siempre concurren en esos términos varias partes que se unen en ellos, aunque esto no suceda siempre en todos de igual modo, pues en medio del cuerpo entendemos que hay una confluencia y continuación por cualquier parte; en cambio, en los puntos o líneas que se conciben en la superficie última del cuerpo

concedunt esse actu, et praeter eam nullum aliud esse indivisibile actu secundum aliquam dimensionem. Prima pars patet. Nam in quolibet corpore, verbi gratia, in globo, est actu ultima quaedam superficies indivisibilis secundum profunditatem, quasi involvens totum corpus, et per interiorem faciem (ut sic dicam) terminans omnes partes corporis, per exteriorem autem faciem nihil terminans seu continuans; ergo datur in corporibus aliqua superficies terminans et non continuans, etiamsi in puncto et linea id nunquam reperiatur.

16. Et quoad hanc partem est sine dubio vera haec sententia. Et ratio eius reddi potest, quia hoc differt inter superficiem et punctum vel lineam, quod superficies tantum ex duplici facie seu parte potest continuare partes corporis quanti, quia solum secundum profunditatem est indivisibilis, et ita solum ex illa duplici parte possunt in illam concurrere partes corporis; quia vero corpora finita sunt et terminata, necesse est ut ad aliquam superficiem sistat ex una parte extensio profunditatis corporis, et ex alia nulla sit profunditas eiusdem corporis quae cum alia continuetur; et ideo datur superficies terminans et non continuans. At vero lineae et puncta non duabus tantum viis, sed infinitis terminare possunt superficierum aut linearum partes ad illa concurrentes; ad unam enim lineam in circulum intelliguntur concurrere infinitae superficies; ad punctum vero omni ex parte inferiori, superiori, et ex omni demum latere; in quo punctus etiam excedit lineam; nam quo terminus est indivisibilior, eo pluribus viis possunt ad illum confluere partes illius dimensionis, quae tali termino continuari possunt. Hinc ergo fit ut nunquam dentur lineae vel puncta quae aliqua via non sint continuativa; quia, cum extra corpora physica nunquam sint, semper ad hos terminos concurrunt variae partes quae in illis uniantur, quamvis id non sit semper aequaliter in omnibus, nam in medio corpore intelligimus esse confluxum et continuationem ex omni parte; in illis vero punctis aut lineis quae concipiuntur in

se entiende que existe una concurrencia de partes que se continúan solamente por un lado o por la parte superior o la inferior, pero no por todas partes.

17. Por consiguiente, en este sentido es verdadera la diferencia que existe entre la superficie y la línea junto con el punto; pero de ahí esta opinión infiere otra diferencia, que hemos señalado antes, y que se explica así. En efecto, el hecho de que la superficie terminativa esté actualmente en las cosas, además de los indicios que hemos aducido nosotros antes, de los cuales se vale también esta opinión, parece persuadirlo la razón de que todos los cuerpos finitos están actual e intrínsecamente terminados; ahora bien, no se limitan ni se terminan sino en una superficie, que les es de tal modo propia, que no es común con los otros, de la cual le viene a un cuerpo el no ser algo continuo con otro, y el poder ser contiguo y tocar al otro, y localizar y ser localizado, y recibir ciertos accidentes extremos, principalmente la figura, la cual dijo Aristóteles que se recibe en la superficie, lib. III de la *Metafísica,* c. 5, text. 17. Ahora bien, esta razón no tiene aplicación en el caso de la línea, ya que, como ésta al continuarse en una cierta extensión puede terminarse, sea en sentido circular, sea por una reflexión sobre sí misma, no necesita un término extremo para terminarse; y no puede concebirse en ella, ni siquiera mentalmente, algún término que sea de tal manera el término último de las partes de una línea, que más allá de él no se prolongue dicha línea en alguna dirección o posición. Por lo tanto, la línea no necesita de ese término para terminarse, sino que acaba toda por sí misma, del mismo modo que la línea circular es finita intrínsecamente por sí misma; pues cualquier línea que se considere en cualquier cuerpo, aun cuando no sea circular, es, sin embargo, una por la continuidad dentro de sí misma, en lo cual conviene con la circular, aun cuando difiera en el trazado de los ángulos o de otras figuras, según nuestra manera de concebir. Por consiguiente, por este motivo no necesita la línea puntos actuales, y la misma razón puede aplicarse a la superficie, que también es una y finita en sí por la continuidad y el sentido circular dentro de sí misma, ni puede hallarse en ninguna parte de ella un término más allá del cual no se extiendan las partes de la misma superficie; y, por esto, no es finita por una terminación pura, sino continuada con las otras partes a la manera del círculo; luego por la misma

extrema superficie corporis, solum ex aliquo latere, aut ex inferiori vel superiori parte, intelligitur esse concursus partium quae continuantur, non vero ex omni parte.

17. Quoad hoc ergo vera est differentia inter superficiem et lineam cum puncto; hinc vero infert haec opinio aliud discrimen supra positum, quod ita declaratur. Nam quod superficies terminans sit actu in rebus, praeter indicia superius a nobis allata, quibus etiam haec opinio utitur, illa ratio convincere videtur quod corpora omnia finita sunt actu et intrinsece terminata; non finiuntur autem nec terminantur nisi superficie aliqua, ita sibi propria ut aliis communis non sit, a qua habet unum corpus ut alteri non sit continuum, et ut possit esse contiguum, et aliud contingere, ac locare et locari, et extrema quaedam accidentia recipere, praesertim figuram, quam Aristoteles dixit in superficie recipi, III Metaph., c. 5, text. 17. Haec autem ratio non habet locum in linea; quia, cum illa continuata quadam extensione et circuitione aut reflexione in seipsa finiri possit, non indiget extremo aliquo termino quo finiatur; neque ullus in ea potest excogitari terminus etiam mente, qui ita sit ultimus terminus partium unius lineae, ut ultra illum per aliquam viam seu positionem non protendatur eadem linea. Igitur linea non indiget tali termino quo finiatur, sed seipsa tota finitur, sicut linea circularis seipsa intrinsece est finita; omnis enim linea quae in quovis corpore consideratur, quamvis circularis non sit, una tamen est continuatione intra seipsam, in quo cum circulari convenit, etiamsi differat in angulorum descriptione et aliis figuris, nostro modo concipiendi. Hac ergo ratione non indiget linea punctis actualibus, et eadem ratio locum habet in superficie, quae etiam est una et in se finita continuatione et circuitione in seipsam, neque in ulla parte eius reperire est terminum, ultra quem non extendantur partes eiusdem superficiei; et ideo non est finita per terminationem puram, sed continuatam cum aliis

causa no se dan en la superficie líneas en acto. Pero el cuerpo, en cuanto a la extensión de profundidad, aun cuando para las partes internas no necesite superficies actuales, ya que en ellas tiene validez para el cuerpo la misma razón aducida acerca de la superficie y la línea, puesto que es uno por una cierta integridad y sus partes comparadas entre sí no necesitan un término por el que sean acabadas, puesto que cada una acaba junto a la otra, sin embargo, para que todo el cuepo sea finito en sí y esté separado de los otros que le tocan o pueden tocarle, es menester que actualmente tenga alguna superficie última por la que sea terminado.

Refutación de la cuarta opinión

18. Sin embargo, esta opinión no parece que hable consecuentemente cuando niega en general acerca de los puntos y las líneas lo que afirma de la superficie última. Pues, si los argumentos tomados de los efectos e indicios prueban eficazmente que se dé en acto una superficie última, otros argumentos semejantes que adujimos no prueban menos que se den en acto en la misma superficie última las líneas y los puntos. Pues, si del contacto indivisible de los cuerpos planos o del lugar y el cuerpo localizado se infieren de modo suficiente las superficies extremas terminativas, ¿por qué no se han de inferir del contacto indivisible de una esfera o un cilindro en un plano unas líneas y puntos actualmente existentes en las superficies extremas? Responden que la razón está en que una esfera no toca un punto que sea un verdadero ente real, sino que se reduce al acto por designación. En otro sentido dicen también que la esfera toca al plano en un punto que existe en mitad de la magnitud no de modo formal, sino eminente. O, de otro modo, dicen también que una esfera y un plano tienen contacto negativo, no positivo; en efecto, en cuanto no distan se dice que se tocan negativamente, ya que no se tocan en ninguna realidad positiva. Pero, en primer lugar, todas estas cosas no señalan ninguna razón de la diferencia, pues de modo parecido diríamos que dos planos se tocan no en una superficie indivisible que sea actualmente un verdadero ente real, sino que lo sea únicamente en potencia y se reduzca al acto por designación; o bien que se tocan en unas superficies a

partibus ad modum circuli; ob eamdem ergo causam non dantur in superficie lineae in actu. Corpus autem quoad extensionem profunditatis, licet quoad internas partes non indigeat superficiebus actualibus, quia quoad eas eadem ratio, facta de superficie et linea, habet locum in corpore, nam integritate quadam unum est, et partes inter se comparatae non indigent termino quo finiantur, quia unaquaeque ad aliam finita est, nihilominus tamen totum corpus ut in se sit finitum et disiunctum ab aliis quae ipsum contingunt, vel contingere possunt, necesse est ut actu habeat aliquam superficiem ultimam qua terminetur.

Refutatur quarta opinio

18. Haec tamen sententia non videtur consequenter loqui, dum quod affirmat de superficie ultima, universe negat de punctis et lineis. Nam, si argumenta facta ab effectibus et indiciis efficaciter probant dari actu superficiem ultimam, non minus probant alia similia, quae adduximus, dari actu in ipsamet superficie ultima lineas et puncta. Nam, si ex indivisibili tactu planorum corporum aut loci et locati, colliguntur sufficienter extremae superficies terminantes, cur non ex indivisibili contactu globi aut cylindri in plano colliguntur lineae et puncta actu existentia in extremis superficiebus? Respondent rationem esse, quia globus non tangit punctum quod sit verum ens reale, sed quod reducitur ad actum per designationem. Aliter etiam dicunt globum tangere planum in puncto, non formaliter, sed eminenter existente in media magnitudine. Vel aliter etiam dicunt globum et planum habere contactum negativum, non positivum; quatenus enim non distant, dicuntur se tangere negative, quia in nulla re positiva se tangunt. Sed haec omnia imprimis nullam differentiae rationem assignant, nam simili modo dicam duo plana tangere se non in superficie indivisibili quae actu sit verum ens reale, sed quae tantum sit in potentia et reducatur ad actum per designationem; aut se tangere in superficiebus quas non forma-

las que contienen no de modo formal, sino virtual, o que se tocan negativamente, y no de modo positivo.

19. Además, esa respuesta absolutamente no es inteligible para mí: pues un contacto real se produce en una entidad que verdadera y formalmente esté en las cosas, ya que ese contacto es real y se produce propia y formalmente en la realidad; por consiguiente, se produce en una verdadera entidad que existe formalmente en la realidad; y, sin embargo, se produce en una realidad indivisible; luego existe en la realidad misma de modo formal esa entidad indivisible. A no ser tal vez que se diga que esa entidad está allí en potencia y no formalmente, ya que no está separada por sí misma, sino unida a las partes; en este sentido, pues, la diferencia estaría sólo en el uso de los nombres; y sucedería, sin embargo, lo mismo con la última superficie, ya que tampoco ella está separada por sí, sino unida. Y las mismas partes divisibles no están de ese modo actualmente en el todo, es decir, divididas en acto, sino en potencia. Y no faltan quienes hablan de tal modo que afirman que las partes no están actualmente en el continuo si no es por designación. Pero es inútil que se valgan de esa expresión tan extraña, ya que ni sirve para explicar la realidad ni es en rigor verdadera. En efecto, el que dice que las partes están actualmente en el continuo, no dice que estén actualmente divididas, pues lo opuesto está incluido en la razón propia de parte, sino que dice que compone actualmente a aquél con su entidad parcial, la cual no es ficticia, sino verdadera; por lo cual, existir por designación, si la designación es verdadera, no excluye existir en la realidad misma, sino que más bien lo supone; de lo contrario la designación recaería sobre algo imaginario o ficticio. Y si esto es verdad acerca de la designación que se lleva a cabo por medio del entendimiento, mucho más lo será acerca de aquella que se produce por ese contacto. Por tanto, la razón que se tomó del contacto tiene la misma vigencia tanto en los puntos o líneas como en las superficies.

20. Y puede explicarse más de este modo. Imaginemos que existe en una esfera una cosa o un accidente que por contacto se adhiera a un plano (esto, aunque quizá no pueda suceder de manera natural, sin embargo es perfectamente posible de potencia absoluta) y que la esfera deje en el plano una huella de su contacto; entonces aquello que permanece —sea lo que fuere— permane-

liter, sed virtualiter continent, aut negative se tangere, et non positive.

19. Deinde absolute responsio mihi non est intelligibilis: nam realis contactus in aliqua entitate fit quae vere ac formaliter sit in rebus, nam ipse contactus realis est et proprie ac formaliter fit a parte rei; ergo fit in vera entitate quae formaliter in re sit; et tamen fit in re indivisibili; ergo est in ipsa re formaliter talis entitas indivisibilis. Nisi fortasse dicatur illa entitas ibi esse in potentia, et non formaliter, quia non est per se separata, sed unita partibus; sic enim erit tantum differentia in usu nominum; idem tamen erit de ultima superficie, quia etiam illa non est per se separata, sed unita. Et partes ipsae divisibiles non sunt illo modo actualiter in toto, id est, actu divisae, sed in potentia. Nec desunt qui ita loquantur, ut dicant partes non esse actu in continuo nisi per designationem. Sed frustra utuntur illa singulari locutione, quia nec deservit ad rem explicandam, neque in rigore est vera. Nam qui dicit partes actu esse in continuo, non dicit esse actu divisas, nam oppositum includitur in propria ratione partis, sed dicit actu componere illud per suam entitatem partialem, quae non est ficta sed vera; unde esse per designationem, si designatio vera est, non excludit esse in re ipsa, sed potius illud supponit, alioqui designatio caderet in aliquid imaginarium vel fictum. Quod si hoc verum est de designatione quae fit per intellectum, multo magis de illa quae fit per talem contactum. Igitur ratio sumpta ex contactu ita urget in punctis vel lineis, sicut in superficiebus.

20. Et potest amplius hoc modo declarari. Fingamus esse in globo rem aliquam, vel accidens, quod per conctactum adhaerescat plano (quod, licet naturaliter fortasse fieri non possit, bene tamen de potentia absoluta), et relinquat globus in plano vestigium sui contactus, tunc illud quod manet, quid-

cerá en alguna entidad real que verdadera y formalmente existe en el plano. Por lo cual, del mismo modo que de los accidentes que se piensa que permanecen sólo en la superficie se saca el argumento de que actualmente se da una superficie terminativa, igualmente del referido contacto puede sacarse otro para probar que se dan puntos y líneas en la superficie terminal. Y, con ello, se ataca también más aquella respuesta del contacto negativo, no sólo porque puede decirse lo mismo de cualesquiera cuerpos, como se ha mostrado, sino también porque, si el contacto no fuese positivo, una bola de bronce que cayera sobre un vidrio no lo rompería, ni lo movería de su lugar, cosas que son por sí mismas increíbles. Y la razón aquella del término intrínseco del cuerpo finito no les parece eficaz a otros autores, ya que piensan que quedan suficientemente terminados en sus partes por la negación de ulterior extensión; sin embargo, si se admite esa razón, como en realidad es probable, tiene la misma fuerza casi en las líneas y los puntos, pues también la superficie misma es finita, y, por ello, debe tener un término con el que se delimite. Y puede confirmarse esto, pues, si el fuego, por ejemplo, cuando se propaga en la estopa y crece continuamente, tiene siempre una superficie terminativa en cualquier instante, en el cual alcanza un cierto límite su propagación, luego dichas superficies permanecen todas ellas en el fuego mismo cuando aumenta y continúa. La consecuencia es clara, no solamente porque es un inconveniente mayor que infinitas superficies se produzcan y se corrompan de modo sucesivo que no que permanezcan unidas y continuándose en el mismo fuego, ya que son entes permanentes y no les repugna permanecer simultáneamente, sino también porque, cuando el fuego se propaga fuera de la superficie terminativa, no hay nada que corrompa a la superficie preexistente, ya que la parte del fuego que se agrega por generación no repugna a aquélla, sino que puede terminarse y unirse con ella.

Quinta opinión que admite elementos indivisibles en la superficie externa y no en mitad de los cuerpos

21. Por lo cual, alguien podría decir, bien explicando la primera opinión intermedia, bien ideando una nueva, que, así como actualmente se da una superficie

quid sit, in aliqua reali entitate vere ac formaliter existente in plano manebit. Unde, sicut ex accidentibus quae intelliguntur manere in sola superficie sumitur argumentum actu dari superficiem terminantem, ita ex praedicto contactu sumi potest ut probetur dari puncta et lineas in superficie terminante. Et inde etiam magis improbatur illa responsio de contactu negativo, tum quia idem dici potest de quibuscumque corporibus, ut ostensum est; tum etiam quia, si contactus non esset positivus, globus aeneus supra vitrum cadens, illud non frageret, nec loco moveret, quod per sese incredibile est. Ratio autem illa de intrinseco termino corporis finiti aliis auctoribus non videtur efficax, quia putant sufficienter finiri in suis partibus per negationem ulterioris extensionis; si tamen illa ratio admittatur, ut est revera probabilis, eamdem fere vim habet in lineis et punctis, nam etiam superficies ipsa finita est, et ideo habere debet terminum quo finiatur. Et potest hoc confirmari, nam, si ignis, verbi gratia, serpens per stuppam et continue crescens, semper habet superficiem terminantem in quolibet instanti, in quo ad certum terminum aggeneratio pervenit, ergo illae superficies manent omnes in ipso igne augmentato et continuo. Patet consequentia, tum quia est maius inconveniens quod infinitae superficies fiant et corrumpantur successive, quam quod permaneant unitae et continuatae in eodem igne, cum ipsae sint entia permanentia, et ipsis non repugnet simul permanere; tum etiam quia, cum ignis ultra superficiem terminantem progreditur, nihil est a quo superficies praeexistens corrumpatur, quia pars ignis quae aggeneratur, illi non repugnat, sed illa potest terminari et copulari.

Quinta opinio admittens indivisibilia in externa superficie, et non in mediis corporibus

21. Quapropter dicere aliquis posset, vel declarando priorem opinionem mediam, vel novam excogitando, sicut datur actu ultima superficies terminans, et non inter partes

última terminativa, y no se da entre las partes del cuerpo, del mismo modo se dan en esa superficie suya líneas y puntos, aun cuando no se den en mitad de los cuerpos. Esas líneas y puntos se dicen terminativos, no porque no continúen a algunas partes, sino porque están en el último término del cuerpo; y porque, al menos por la parte en que la extensión del cuerpo no se prolonga más, no la continúan, sino que la terminan.

Se rechaza la quinta opinión

22. Pero esa opinión, incluso explicada de esa manera, no razona consecuentemente. En efecto, en primer lugar brotan de ella casi todas las dificultades que hay en la sentencia común; porque, si en la superficie extrema hay puntos, en sólo ella habrá infinitos puntos e infinitamente infinitos, y lo mismo con las líneas; o, por lo menos, existirá una línea que tendrá infinitas partes de longitud determinada, como suele decirse de la línea circular. Pero, por otra parte, esa distinción no es satisfactoria, ya que, aun cuando las experiencias de los elementos indivisibles existentes interiormente en las partes del cuerpo no sean tan claras, sin embargo una vez que se han mostrado en la superficie última, por la misma razón comprendemos que se dan en mitad de los cuerpos, ya que, si están en la superficie última, no es más que para que terminen y continúen; ahora bien, en mitad de los cuerpos se halla la misma continuidad; y la terminación, aunque no sea absoluta y total, es, sin embargo, parcial y por designación no imaginativa, sino que a ella responde una verdadera realidad. Como el brazo, por ejemplo, aun cuando según sus partes interiores tenga continuidad con la mano, sin embargo en realidad es finito; por tanto, debe estar terminado en su cantidad parcial, no ciertamente por un término puro y propio de él únicamente, sino común con la mano a la que continúa; y esta razón prueba también en las superficies, porque, si se da una última terminativa, se dan también otras intermedias continuativas.

23. Y se explica más esta razón tomada de la continuidad. Supongamos, pues, que se divide una vara que era continua, de tal modo que no se pierda ninguna cantidad suya y que las partes separadas permanezcan enteramente juntas y contiguas de tal manera que no se interponga absolutamente ninguna cantidad (cosa

corporis, ita dari in illa sua superficie lineas et puncta, etiamsi non dentur in mediis corporibus. Quae lineae et puncta dicuntur terminantia, non quidem quia nullas partes continuent, sed quia sint in ultimo corporis termino; et quia, saltem ex ea parte qua extensio corporis ultra non progreditur, illa non continuant, sed terminant.

Improbatur quinta opinio

22. Sed illa sententia, etiam hoc modo explicata, non loquitur consequenter. Nam imprimis ex illa pullulant fere omnes difficultates quae sunt in communi sententia; quia, si in extrema superficie sunt puncta, in illa sola erunt infinita et infinities infinita, et similiter lineae; vel certe erit una linea habens infinitas partes determinatae longitudinis, ut de gyrativa dici solet. Ex alia vero parte non satisfacit illa distinctio, quia, licet non sint tam clarae experientiae de indivisibilibus interius existentibus in partibus corporis, tamen, si semel ostenduntur in ultima superficie, a paritate rationis intelligimus esse in mediis corporibus; quia, si sunt in ultima superficie, non est nisi ut terminent et continuent; sed in mediis corporibus invenitur eadem continuitas; terminatio autem, quamvis non sit simpliciter et totalis, est tamen partialis et per designationem non fictam, sed cui aliqua vera res subest. Ut brachium, etiamsi secundum interiores partes continuum sit manui, tamen revera finitum est; ergo in sua partiali quantitate esse debet terminatum, non quidem puro termino et sibi soli proprio, sed manui, cum qua continuatur, communi; et haec ratio probat etiam de superficiebus, quod si datur ultima terminans, dantur etiam intermediae continuantes.

23. Et declaratur amplius haec ratio ex continuitate sumpta. Ponamus enim dividi virgam, quae erat continua, ita ut nulla quantitas eius amittatur, et partes disiunctae maneant omnino simul et contiguae, ita ut nulla omnino quantitas interponatur (quod

que no hay duda de que es posible, al menos por la virtud divina o angélica); entonces, pues, pregunto por qué esas partes eran antes continuas y ahora no lo son. Ciertamente no es por otro motivo sino porque perdieron el término común que tenían antes; ahora bien, este término no es sino una superficie que existe en mitad del cuerpo. Dirán, tal vez, los que sólo admiten la superficie terminativa, que esas partes no son ya continuas, no porque perdieran algo, sino porque adquirieron sus propias superficies terminativas. Pero, en primer término, propongo el mismo argumento para las líneas y los puntos, y tomo dos cuerpos perfectamente esféricos continuos entre sí, o dos cuerpos piramidales continuos en ángulo, ya que esas suposiciones no implican repugnancia alguna, como parece claro por sí. Separemos, por consiguiente, esas dos esferas o esas dos pirámides de modo que ahora solamente se toquen, y pregunto por qué antes eran continuas y ahora no. Habrá que responder consecuentemente que ha sucedido así porque al separarse adquirieron dos términos que no tenían antes. Ahora bien, esos términos no son otra cosa que puntos en las esferas y líneas en las pirámides. Y, además, que hay una razón común a todos y es que la continuidad es una unidad real; por consiguiente, no puede consistir solamente en la privación de los términos; por tanto, consistirá en algo real positivo con que se unan los extremos.

24. Pero puede decirse que interviene ahí ciertamente un modo real de unión con el cual se unían inmediatamente entre sí las partes mismas, y que a éste lo impiden los términos resultantes; sin embargo, este modo de unión no es la superficie o la línea. De la misma manera que la materia y la forma se unen por un modo de unión que no es una superficie o algo parecido. Pero en primer lugar diré del mismo modo que por la división resulta un modo de terminación que no es una superficie, sino cuasi un modo *per se* de ser, o por lo menos que de la misma manera que dicen algunos acerca de la subsistencia o de la existencia *per se* que consiste en una privación, del mismo modo en el caso presente puede decirse con más facilidad que las cosas son discontinuas por la carencia de esta unión, sin otro término positivo.

25. Y, además, en esta unión por continuación se da una razón peculiar, por la cual no parece que las partes puedan unirse entre sí inmediatamente por

saltem virtute divina vel angelica fieri posse non est dubium), tunc ergo inquiro cur hae partes prius erant continuae, et nunc non sunt. Non certe alia ratione, nisi quia terminum communem amiserunt quem antea habebant; ille autem terminus non est nisi superficies in medio corpore existens. Dicent fortasse, qui solum terminantem superficiem admittunt, illas partes iam non esse continuas, non quia aliquid amiserunt, sed quia acquisierunt proprias superficies terminantes. Sed imprimis facio idem argumentum in lineis et punctis; et sumo duo corpora perfecte sphaerica inter se continua, vel duo corpora pyramidalia continua in angulo; quia hae suppositiones nihil repugnantiae implicant, ut per se notum videtur. Disiungantur ergo illi duo globi, vel duae pyramides, et iam se tantum contingant, et inquiro cur antea essent continuae, et nunc non. Consequenter respondendum erit id factum esse quia per disiunctionem acquisierunt duos terminos quos antea non habebant. Hi autem termini nihil sunt, nisi puncta in globis, vel lineae in pyramidibus. Et praeterea de omnibus est communis ratio, quia continuitas est realis unitas; ergo non potest consistere in sola privatione terminorum; ergo in aliquo reali positivo quo uniantur extrema.

24. Sed dici potest intercedere quidem realem modum unionis quo partes ipsae inter se immediate uniebantur, quemque impediunt termini resultantes; hunc tamen modum unionis non esse superficiem vel lineam. Sicut materia et forma uniuntur per modum unionis, qui non est superficies, vel aliquid huiusmodi. Sed imprimis eodem modo dicam per divisionem resultare modum terminationis qui non sit superficies, sed quasi modus per se essendi, vel certe sicut de subsistentia vel per se existentia aliqui dicunt in privatione consistere, ita in praesenti facilius dici posset res esse discontinuas per carentiam huius unionis, sine alio termino positivo.

25. Ac praeterea in hac unione per continuationem peculiaris ratio occurrit, ob

sólo el modo de unión si no se unen en algún término indivisible, ya que esas partes son divisibles hasta el infinito; pero no se unen *per se* e inmediatamente en algo divisible, porque en ese caso disminuiría la cantidad o la extensión por razón de la sola continuación, ya que una parte divisible vendría como a compenetrarse con otra, pues, como decíamos antes al tratar de la materia y la forma, dos realidades no pueden unirse *per se* e inmediatamente si no están íntimamente presentes y cuasi compenetradas en el mismo espacio. Y esta unión que se da por la continuación se produce de tal modo que las partes que se unen permanecen fuera de sí y en diversas partes del espacio según todo aquello que es divisible en ellas; luego es preciso que se unan por la intervención de alguna realidad indivisible que a causa de su inextensión pueda en su totalidad unirse íntimamente con ambas partes y así unirlas a ellas.

26. Además, suele aducirse aquí la razón física, tomada del principio de que los agentes naturales obran de manera uniformemente variada en un espacio extenso y dispuesto del mismo modo o de modo opuesto, como se ve claro en el sol que ilumina el aire, pues ilumina más las partes que le son más cercanas; ahora bien, esta uniformidad variable es continua en todo el paciente; por consiguiente, no puede señalarse parte alguna intermedia que esté toda igualmente iluminada; por consiguiente, existen algunas superficies medias indivisibles, en las cuales se recibe la luz en algún grado total. Pero negarán esta última consecuencia quienes niegan las superficies intermedias, ya que para una acción uniformemente variable es suficiente que cualquier parte que se señale en el paciente, cuanto más próxima sea al agente, tanta mayor luz posea. Ahora bien, en contra de ello hay dos cosas. Primero, que, si suponemos que el medio no es continuo, sino contiguo, como el aire y el agua, hay que admitir necesariamente que en la última superficie del aire y en la superficie del agua que le es contigua hay un determinado grado de luz, ya que en un sujeto determinado y en una distancia determinada intrínsecamente no puede dejar de estar determinado el efecto; por tanto, por igual razón, aun cuando el aire fuese continuo en esa misma distancia que podemos delimitar con la mente, existiría el mismo grado determinado de luz;

quam non videntur partes posse immediate inter se uniri, per solum modum unionis, nisi uniantur in aliquo termino indivisibili, quia partes illae divisibiles sunt in infinitum; non uniuntur autem per se et immediate in aliquo divisibili, alias diminueretur quantitas vel extensio ratione solius continuationis, quia pars divisibilis quasi penetraretur cum parte divisibili, quia, ut supra dicebamus agentes de materia et forma, non possunt duae res per sese et immediate inter se uniri, nisi sint intime praesentes et quasi penetratae in eodem spatio. Haec autem unio quae est per continuationem, ita fit ut partes quae uniuntur, secundum omne id quod est divisibile in ipsis, extra se maneant et in diversis partibus spatii; ergo oportet ut uniantur interventu alicuius rei indivisibilis quae propter suam inextensionem tota possit intime coniungi utrique parti, et ita illas unire.

26. Praeterea fieri hic solet ratio physica, ex eo principio sumpta quod agentia naturalia agunt uniformiter difformiter per spatium extensum et aeque dispositum aut repugnans, ut patet in sole illuminante aerem, nam propinquiores sibi partes magis illuminat; haec autem uniformis difformitas continua est in toto passo; ergo non potest aliqua pars intermedia signari quae tota sit aeque lucida; ergo sunt aliquae superficies mediae indivisibiles, in quibus lumen in aliquo toto gradu recipitur. Sed negabunt hanc ultimam consequentiam qui negant superficies intermedias, quia ad actionem uniformiter difformem satis est ut quaecumque pars signata passi, quo fuerit propinquior agenti, eo maius habeat lumen. Sed contra hoc obstant duo. Primo, quia, si supponamus medium non esse continuum, sed contiguum, ut aerem et aquam, necessario fatendum est in ultima superficie aeris et in superficie aquae illi contigua esse aliquem determinatum gradum luminis, quia in subiecto determinato et in distantia intrinsece determinata non potest non esse determinatus effectus; ergo, pari ratione etiamsi aer esset continuus in illamet distantia quam possumus mente

por consiguiente, habría allí un sujeto capaz de él, que no puede ser más que la superficie; de lo contrario, la acción no sería uniformemente variable. Lo segundo es que, cuando el sol ilumina el aire o el cielo que le está próximo, es menester que en la superficie convexa del cielo contiguo al sol se reciba un determinado grado de luz que disminuye con uniformidad variable en todo ese cielo hasta la superficie cóncava del mismo cielo, y en esa última superficie cóncava habrá luz necesariamente en otro grado menor determinado, por la misma razón antes aludida. Por consiguiente, supongamos el primer grado de luz equivalente a ocho y el último a cuatro; ya con esto concluye el argumento. Esa luz, con una variabilidad continua y uniforme, disminuye desde el grado octavo hasta el cuarto; pero no puede pasar de modo continuo desde un grado hasta el otro extremo si no es por el medio, pues, de lo contrario, la disminución no sería uniformemente variable; por consiguiente, es menester que en algún sujeto intermedio exista luz de seis grados, de cinco, etc. Pero esto no puede suceder más que en un sujeto indivisible, ya que, en otro caso, la acción no sería uniformemente desigual; por consiguiente, en medio del cuerpo se da la existencia de superficies indivisibles, ya que el sujeto de dicho grado no puede ser otro, como se ha explicado.

27. Además, partiendo de la continuidad del movimiento y de su comienzo y fin sacan los filósofos argumentos no despreciables para probar que se dan indivisibles, no sólo en los extremos, sino también en mitad de los cuerpos. Pero como éstos se exponen más ampliamente en los libros de la Física, tenemos que omitirlos ahora, pues se basan en muchos principios que se exponen allí; algunos, sin embargo, los tocaremos después al tratar de la sucesión y continuidad del movimiento y del tiempo, y de la intensificación de las cualidades.

Se escoge la segunda opinión, que admite absolutamente esos indivisibles, y se resuelve la cuestión

28. Entre las opiniones referidas, me parecen a mí menos probables las intermedias, o sea, las que afirman en parte y en parte niegan, ya que no pueden hablar con suficiente lógica y consecuencia, tanto en las aserciones que proponen como en las razones con que las confirman. Y esto creo que lo prueban las razones

designare, esset idem determinatus gradus luminis; ergo esset ibi subiectum capax illius, quod non potest esse nisi superficies; alioqui actio non esset uniformiter difformis. Secundum est quia, dum sol illuminat aerem, vel caelum sibi propinquum, necesse est ut in superficie convexa caeli contigui soli determinatus gradus luminis recipiatur, quod uniformiter difformiter minuitur in toto illo caelo usque ad superficiem concavam eiusdem caeli, et in ea ultima superficie concava necessario erit lumen in alio gradu minori determinato, propter eamdem rationem supra factam. Sit ergo prior gradus luminis ut octo, posterior ut quatuor; iam sic concluditur ratio. Illud lumen continua quadam et uniformi difformitate minuitur ab octavo gradu usque ad quartum; non potest autem continue transire ab uno gradu ad alium extremum nisi per medium, alioqui non esset diminutio uniformiter difformis; ergo necesse est ut in aliquo subiecto intermedio sit lumen ut sex et ut quinque, etc. Hoc autem esse non potest nisi in subiecto indivisibili, quia alias actio non esset uniformiter difformis; ergo dantur in medio corpore esse superficies indivisibiles, quia subiectum illius gradus non potest esse aliud, ut declaratum est.

27. Ex continuitate praeterea motus, et ex inceptione et desitione eius, sumuntur a philosophis non levia argumenta ad probandum dari indivisibilia, non tantum in extremis, sed etiam in mediis corporibus. Sed haec, quia fusius tractantur in libris Phys., omittenda nunc sunt; pendent enim ex multis principiis quae ibi traduntur; nonnulla vero attingemus inferius, tractando de successione et continuitate motus ac temporis, et de intensione qualitatum.

Opinio secunda, admittens simpliciter haec indivisibilia, caeteris praefertur, et quaestio resolvitur

28. Inter praedictas ergo sententias illae quidem quae mediae sunt, seu partim negant, partim affirmant, mihi sane minus probabiles videntur, quia non possunt satis constanter et consequenter loqui, tum in assertionibus quas proponunt, tum in rationibus

y discursos aducidos. En cambio, las otras dos opiniones extremas están llenas de dificultades; pero no parece haber duda de que la última opinión sea de Aristóteles y haya sido admitida por el consentimiento de los más serios filósofos. Igualmente es la más conforme con los principios tanto de la geometría como de la filosofía, y más adecuada para dar razón de muchos efectos y para la exposición de muchas cuestiones filosóficas. La contraria, en cambio, se funda únicamente en ciertos resultados de algunas cosas que, o bien parecen difíciles de creer, o parecen encerrar inconvenientes; a los cuales puede satisfacerse de un modo probable. Y, por ello, la opinión común que afirma que se dan estos indivisibles, tanto terminativos como continuativos en la cantidad, juzgamos que ha de ser preferida. No es menester que la confirmemos con nuevas razones, ya que las que fueron aducidas nos parece que bastan.

29. *¿Se ha de decir que los indivisibles están en acto en el continuo?*— Pero, con el fin de que esto se explique más, puede preguntarse si, cuando decimos que esos elementos indivisibles están en el continuo, se ha de entender que están en acto o que están en potencia. Efectivamente, Aristóteles, Santo Tomás y otros, cuando dicen que esos indivisibles están en el continuo, a menudo aclaran que están en potencia; pero nosotros parece que enseñamos que están en acto. En tales palabras puede haber una gran equivocidad, y, por ello, es menester que las declaremos. En efecto, la expresión *en potencia* puede entenderse de dos modos, como insinué con frecuencia anteriormente: un sentido es que incluya negación de existencia actual; otro, que diga negación de división actual. Entienden del primer modo a Aristóteles los que niegan absolutamente que estos indivisibles se den actualmente; pero resta que les preguntemos si esa potencia puede reducirse de algún modo a un acto real; pues, si no puede, ¿cómo es verdad que en el continuo existan indivisibles, incluso en potencia? Y si puede, ¿cuándo o de qué modo se reducirá esa potencia al acto? Responderán —según pienso— que dicha potencia no puede ser real, ya que piensan que los mismos indivisibles no son entes reales, sino meras privaciones; pero como nosotros los concebimos a la manera de entes positivos, por ello incluso el mismo continuo se concibe como existente en poten-

quibus eas confirmant. Atque hoc, ut opinor, convincunt rationes et discursus facti. Aliae vero duae opiniones extremae ambae sunt difficultatibus plenae; non videtur tamen dubium quin posterior sententia aristotelica sit, et graviorum philosophorum consensione recepta. Item est magis consentanea principiis tam geometriae quam philosophiae, et aptior ad reddendam rationem multorum effectuum et ad loquendum in multis rebus philosophicis. Contraria vero solum fundatur in quibusdam illationibus aliquarum rerum, quae videntur aut difficiles creditu, aut inconvenientia continere; quibus probabili modo satisfieri potest. Ideoque communem sententiam quae affirmat dari haec indivisibilia, tum terminantia, tum continuantia, in quantitate, praeferendam censemus. Quam non oportet novis rationibus confirmare, nam quae adductae sunt, nobis sufficere videntur.

29. *Indivisibilia, an dicenda esse in actu, in continuo.*— At vero, ut hoc magis declaretur, interrogari potest, cum dicimus haec indivisibilia esse in continuo, an sit intelligendum esse in actu, vel esse in potentia. Aristoteles enim, D. Thomas et alii, dum dicunt haec indivisibilia esse in continuo, saepe declarant esse in potentia; nos autem videmur docere esse in actu. Potest in his ipsis vocibus magna esse aequivocatio, et ideo eas explicare oportet. Duobus enim modis intelligi potest illud *in potentia*, ut iam saepe in superioribus tetigi: uno modo, ut includit negationem actualis existentiae; alio modo, ut dicit negationem actualis divisionis. Priori modo intelligunt Aristotelem qui negant simpliciter haec indivisibilia actu dari; sed inquirendum restat ab his an haec potentia possit aliquo modo ad realem actum reduci; nam, si non potest, quomodo verum est esse in continuo indivisibilia, etiam in potentia? Si vero potest, quando, aut quomodo illa potentia reducetur in actum? Respondebunt, ut opinor, illam potentiam non posse esse realem, quia ipsamet indivisibilia censent non esse entia realia, sed meras privationes; quia vero a nobis concipiuntur per modum entium positivorum, ideo ipsum

cia para los indivisibles que pueden resultar de él en número infinito. Pero, si hay que hablar claramente, esto no es otra cosa que afirmar que esos indivisibles son entes de razón, y que en el continuo hay algún fundamento para que puedan ser concebidos o imaginados. Que esto sea ajeno a la mente de los filósofos que se expresan así, es cosa por demás evidente.

30. Por consiguiente, los que admiten que por lo menos los indivisibles terminativos están actualmente en el continuo, explican que en mitad del cuerpo están esos indivisibles en potencia, ya que por cualquier parte que se divida el continuo resultarán en acto. Y como esto puede hacerse infinitas veces, se dice por ello también que esos indivisibles son infinitos en potencia. Pero, en lo que se refiere a los puntos y líneas, no puede verificarse esto, ya que, por más que se divida el continuo, no resultarán nunca líneas o puntos de tal modo terminativos que no sean continuativos, cosa que se probó anteriormente; por consiguiente, si no hay ningunas líneas o puntos en acto que sean continuativos, de la división del continuo no resultarán nunca líneas o puntos en acto; por consiguiente, tampoco existen en potencia. Por lo cual, los que admiten en acto la última superficie responden que acerca de ella se verifica perfecta y absolutamente al modo dicho que existan en medio del cuerpo infinitas superficies en potencia. En cambio, sobre la línea y el punto dicen que físicamente sólo se verifica por designación; matemáticamente, o por designación o por la conformación de la figura; y que lógicamente y por la potencia de Dios se verifica también según su existencia real.

31. Vamos a explicar cada una de estas cosas: efectivamente, hablando en sentido físico, la razón aducida demuestra que los puntos y las líneas no pueden reducirse al acto de la existencia por esa división o acción física. Y se dice que se reducen al acto por designación, porque la mente concibe las superficies divididas en cuanto terminadas con sus propios términos. Sin embargo, por la explicación misma consta que esa reducción al acto no es verdadera, sino imaginaria. Pues pregunto si con esa designación la mente concibe verdaderamente ese término como algo real positivo, y así es menester que esté en la realidad; o concibe solamente la privación a manera de algo positivo, y eso es concebir o imaginar un ente de razón. Y así volvemos nuevamente a aquello que antes inferíamos,

es decir, que ese estar en potencia no es otra cosa sino que en la magnitud haya fundamento para fingir esos entes de razón. Y de modo parecido, esa reducción al acto por designación no es otra cosa que concebir actualmente el ente de razón, después de haber tomado algún fundamento de la realidad. Y éste puede tomarse no solamente de la división del continuo, sino también de la misma unión de las partes del continuo.

32. Y, por su parte, la reducción matemática tal como la exponen esos autores, no pertenece tampoco a una clase distinta de la que hemos dicho. Afirman, en efecto, que los matemáticos señalan con la mente o con el compás en la línea recta o en la superficie plana unos puntos, no que están, pero que es como si estuviesen, para explicar con esa especie de signo la continuidad o terminación del continuo. Y a este modo le llaman por designación, el cual no es distinto del precedente, como se ve por sí mismo. Y dicen que se hace esto por la conformación de la figura cuando con una línea o superficie recta construyen una triangular o cuadrangular; pues entonces afirman que en los ángulos resultan indivisibles terminativos, o copulativos de líneas y superficies; resultan —digo— no en la realidad, sino por designación de la mente; pues en la realidad no hay otra cosa sino la privación de ulterior prolongación o la privación de división. De ello resulta también que tal reducción al acto lo sea únicamente en cuanto a la actual ficción de un cierto ente de razón. Y, a lo sumo, la diferencia está en que parece que en esas figuras hay un fundamento mayor para fingir esos indivisibles terminativos que en las figuras planas y rectas.

33. Y, según la potencia lógica, se dice que las líneas y los puntos están en potencia porque, si Dios conservase la superficie separada —como puede hacerlo—, entonces se darían verdaderamente en esa superficie líneas en potencia, ya que, si dicha superficie se dividiese, resultarían realmente líneas actualmente existentes y terminativas, porque entonces la superficie dividida, por la parte en que se hubiese dividido, no se continuaría con otra, y, por ello, habría necesariamente allí una línea terminativa y no continuativa, que sería línea en acto; y lo mismo hay que decir proporcionalmente acerca de los puntos en la línea separada. Pero,

etiam continuum concipi ut existens in potentia ad indivisibilia quae in infinitum ex eo resultare possunt. Sed, si aperte loquendum est, hoc nihil est aliud quam dicere haec indivisibilia esse entia rationis, et in continuo esse aliquod fundamentum ut concipi aut fingi possint. Quod esse alienum a mente philosophorum sic loquentium, satis per se est evidens.

30. Qui ergo admittunt saltem indivisibilia terminantia esse actu in continuo, declarant in medio corpore esse haec indivisibilia in potentia, quia quacumque ex parte dividatur continuum, resultabunt in actu. Et quia hoc infinities fieri potest, ideo etiam illa dicuntur esse infinita in potentia. Sed quod attinet ad puncta et lineas, non potest hoc verificari, quia quantumvis continuum dividatur, nunquam resultabunt lineae aut puncta ita terminantia, ut non sint continuantia, quod supra probatum est; ergo, si nullae sunt lineae aut puncta in actu quae sint continuantia, nunquam ex divisione continui resultabunt lineae aut puncta in actu; ergo nec sunt in potentia. Quapropter, qui superficiem ultimam admittunt in actu, respondent de illa optime et absolute verificari dicto modo esse in medio corpore infinitas superficies in potentia. De linea autem et puncto aiunt physice solum verificari designatione; mathematice, aut designatione aut figurae conformatione; logice autem et per potentiam Dei verificari etiam secundum realem existentiam.

31. Explicantur singula: nam physice loquendo, ratio facta convincit non posse puncta aut lineas reduci ad actum existentiae per illam divisionem aut actionem physicam. Designatione autem dicuntur reduci ad actum, quia mens concipit superficies divisas ut terminatas propriis terminis. Verumtamen ex ipsa expositione constat hanc reductionem ad actum non esse veram, sed imaginariam. Interrogo enim an illa designatione mens vere concipiat illum terminum ut aliquid reale positivum, et ita necesse est ut sit in re; vel concipit tantum privationem per modum positivi, et hoc est concipere vel fingere ens rationis. Atque ita devolvimur in id quod antea inferebamus, hoc esse in potentia nihil aliud esse quam quod in magnitudine sit fundamentum ad haec entia rationis fingenda. Et similiter illa reductio in actum per designationem non est aliud quam actu concipere ens rationis, sumpto ex re aliquo fundamento. Quod non solum ex divisione continui, sed etiam ex ipsa unione partium continui sumi potest.

32. Nec vero mathematica reductio, ut ab his auctoribus declaratur, alterius rationis est a praedicta. Dicunt enim mathematicos in linea recta, aut superficie plana, mente aut radio designare puncta, non quae sint, sed ac si essent, ut illo veluti signo declarent continuitatem aut terminationem continui. Et hunc modum appellant per designationem, qui non est diversus a praecedenti, ut per se constat. Per conformationem autem figurae dicuntur hoc facere quando ex una linea vel superficie recta efficiunt triangularem aut quadrangularem; tunc enim in angulis aiunt resultare indivisibilia terminantia, vel copulantia lineas et superficies; resultare (inquam) non in re, sed mentis designatione; nam in re non est nisi privatio ulterioris tendentiae, vel privatio divisionis. Quo fit ut etiam haec reductio in actum solum sit quantum ad actualem fictionem cuiusdam entis rationis. Et ad summum est differentia, quia in illis figuris videtur esse maius fundamentum ad fingenda illa indivisibilia terminantia, quam in figuris planis et rectis.

33. Secundum potentiam autem logicam dicuntur lineae et puncta esse in potentia, quia, si Deus (quod facere potest) separatam superficiem conservaret, tunc vere essent in illa superficie lineae in potentia, quia, si talis superficies divideretur, reipsa resultarent lineae actu existentes et terminantes, quia tunc superficies divisa ex ea parte qua divideretur non continuaretur cum alia, et ideo necessario esset ibi linea terminans et non continuans, quae esset linea in actu; et idem proportionaliter dicendum est de punctis in linea separata. Sed imprimis haec declaratio

en primer lugar, una exposición tal es tan ajena a la mente de Aristóteles, como fue ajeno a la fe e incluso a su pensamiento mismo que pudiera darse una línea o superficie separada. Además, esta opinión junta dos cosas que, tomadas simultáneamente, me parecen a mí increíbles. Una es que la línea en acto es en sí misma un verdadero ente real en el ser de la esencia y una verdadera especie de cantidad, puesto que, si no fuese tal, no podría estar separada, ni siquiera por potencia absoluta de Dios, pues Dios no puede hacer que exista una cosa que en sí misma está fuera del ámbito real. La otra es que, a pesar de todo, la línea verdadera no puede estar en las cosas de modo natural, sino de un modo milagroso y nunca producido hasta ahora, y sobre el cual dudan muchos de si es posible, concretamente, que exista separada por sí o en una superficie separada de un cuerpo cuantitativo. Pues, si la línea es un ente real posible, es también un ente natural a su manera; por consiguiente, es naturalmente posible; o, hablando con más propiedad, es un accidente según la naturaleza de una determinada sustancia; no es, pues, un accidente de orden divino o sobrenatural; por consiguiente, puede estar en alguna sustancia de modo natural; luego, o es absolutamente imposible, o no puede existir solamente en esa abstracción. Finalmente, admitida también esa circunstancia, se afirma sin suficiente fundamento que por la división de la superficie separada resultarían líneas terminativas, ya que lo mismo que dicen ellos que esas partes habían sido antes continuas por sí mismas, también podrían y deberían decir que después de la división están terminadas por sí mismas, o por la negación de la unión o de ulterior extensión. Sobre todo porque acerca de los puntos dudan ellos mismos de si son entes positivos incluso en la línea separada, recta y finita. Y así entienden terminada a esa línea, sin una realidad que la termine positivamente; y ¿por qué, pues, no conciben así a la superficie?, y si conciben a la superficie, ¿por qué no al cuerpo? Pero volvamos ya a los argumentos que propusimos antes.

tam est aliena a mente Aristotelis, quam fuit extra fidem, vel etiam cogitationem eius, quod possit dari linea vel superficies separata. Deinde haec sententia duo coniungit, quae simul sumpta mihi videntur incredibilia. Unum est quod linea in actu secundum se est verum ens reale in esse essentiae, veraque quantitatis species, quia, si talis non esset, non posset esse separata, etiam per potentiam Dei absolutam; nam Deus non potest facere ut aliquid existat quod secundum se est extra latitudinem realem. Aliud est quod nihilominus vera linea non potest esse in rebus naturali modo, sed miraculoso et nunquam hactenus facto, et de quo multi dubitant an sit possibilis, nimirum, ut sit per se separata, aut in superficie separata a corpore quantitativo. Nam, si linea est ens reale possibile, etiam est ens naturale suo modo; ergo est naturaliter possibile; vel proprius loquendo, est accidens secundum naturam alicuius substantiae; non est enim accidens ordinis divini et supernaturalis; ergo in aliqua substantia potest esse modo naturali; ergo vel simpliciter impossibilis est, vel non tantum in illa abstractione esse potest. Tandem, etiam admisso illo casu, sine sufficienti fundamento dicitur quod per divisionem superficiei separatae resultarent lineae terminantes, quia, sicut ipsi dicunt illas partes antea fuisse continuas seipsis, ita dicere possent et deberent post divisionem etiam seipsis esse terminatas, vel per negationem unionis aut ulterioris extensionis. Maxime quia de punctis ipsimet dubitant an essent entia positiva etiam in linea separata, recta et finita. Atque ita intelligunt lineam illam terminatam sine re positive terminante; cur ergo non ita intelligunt superficiem? quod si superficiem, cur non etiam corpus? Sed iam revertamur ad argumenta superius facta.

De qué modo hay que entender que los indivisibles están en potencia en el continuo

34. Por tanto, cuando estos indivisibles se dice que están en el continuo en potencia, no pienso que esa expresión *en potencia* se haya de entender como excluyendo la existencia real, sino como excluyendo la división real. La primera parte la prueban las razones aducidas, y la segunda se sigue de la primera. De ello se deduce que, si *estar en acto* se toma en cuanto se opone a estar en potencia del primer modo, entonces los puntos están así en acto en el continuo, aun cuando estén en potencia en otro sentido. Y que es ésta la mente de Aristóteles se prueba por los pasajes antes aludidos, en los cuales enseña por igual acerca de todos esos entes matemáticos que están realmente en los cuerpos físicos, aun cuando sean abstraídos mentalmente; y en los libros de la *Física* dice por esta razón que el indivisible no puede ser movido *per se*, pero que puede *per accidens*, es decir, con el movimiento del continuo en que verdaderamente existe. Por lo cual afirma también que el punto tiene posición en el continuo. Finalmente, habla acerca de éstos del mismo modo que de las partes del continuo, que dice que están en él en potencia. Y así también Santo Tomás, en el mencionado *Opúsculo*, afirma primeramente esto: *En la línea hay varios puntos y realmente divididos entre sí*, es decir, distintos, *como sus dos términos, e igualmente en su continuación.* Y, sin embargo, dice después que en la línea hay dos puntos en acto e infinitos en potencia, cosa que hay que entender de otro modo, pues los puntos terminativos como tales son sólo dos respecto de una línea (y se llaman puntos terminativos los que están en las superficies extremas respecto de la línea recta, que se piensa que se da en la profundidad del cuerpo); ahora bien, los puntos terminativos se dice que son infinitos en potencia, incluso en orden a la existencia real, ya que aquellos que actualmente son continuativos de una línea no se convierten nunca en terminativos, sino que con la división del continuo desaparece el punto continuativo y resultan dos terminativos. Y como esa resultancia puede repetirse hasta el infinito según la división del continuo, por lo mismo se dice que los puntos terminativos son infinitos en potencia real y física a su manera, ya que esa resultancia se produce siempre por una potencia física, del mismo modo

Quomodo intelligendum sit indivisibilia esse in continuo in potentia

34. Cum ergo haec indivisibilia dicuntur esse in continuo in potentia, non opinor esse intelligendam illam dictionem *in potentia* ut excludit realem existentiam, sed ut excludit realem divisionem. Priorem partem probant rationes factae, et posterior sequitur ex priori. Quo fit ut, si *esse in actu* sumatur prout opponitur esse in potentia priori modo, sic puncta sint actu in continuo, etiamsi sint in potentia in alio sensu. Et hanc esse mentem Aristotelis patet ex locis supra adductis, in quibus aeque de his omnibus mathematicis entibus docet reipsa esse in corporibus physicis, etiam si mente abstrahantur; et in Physicis hac ratione ait indivisibile non posse per se moveri, per accidens autem posse, nimirum ad motum continui in quo vere existit. Unde etiam ait punctum habere positionem in continuo. Denique eodem modo de his loquitur, sicut de partibus continui, quas dicit esse in potentia in ipso. Sic etiam D. Thomas, in dicto Opusc., prius sic ait: *In linea sunt plures puncti, et realiter ab invicem divisi*, id est, distincti, *ut duo eius termini, et similiter in eius continuatione.* Et tamen inferius ait in linea esse duo puncta in actu et infinita in potentia, quod alio modo est intelligendum. Nam puncta terminantia ut sic solum sunt duo respectu unius lineae (vocantur autem terminantia puncta quae sunt in extremis superficiebus respectu lineae rectae, quae intelligitur esse in profunditate corporis); tamen puncta terminativa dicuntur esse infinita in potentia, etiam in ordine ad realem existentiam, quia illa quae sunt actu continuantia lineam, nunquam fiunt terminantia, sed per divisionem continui tollitur punctum continuans et resultant duo terminantia. Et quia illa resultantia potest in infinitum fieri iuxta divisionem continui, ideo dicuntur puncta terminativa esse infinita in potentia reali et physica suo modo, quia illa resultantia per

que también el continuo es divisible por alguna potencia física en elementos siempre divisibles. Por consiguiente, con todas estas cosas parece suficientemente expuesta y confirmada la opinión común, concretamente, que los puntos, líneas y superficies son verdaderas entidades reales existentes en las magnitudes o en los cuerpos, no solamente en las superficies externas o en los términos, sino también interiormente entre todas las partes de la misma magnitud y entre todas sus dimensiones.

El punto, la línea y la superficie se distinguen realmente tanto entre sí como con respecto al cuerpo

35. De lo cual se concluye, finalmente, que todas estas cosas no sólo se dan en la realidad, sino que son también de algún modo realmente distintas entre sí. Para explicar y probar esto supongo que, aunque estos indivisibles se den en una magnitud, sin embargo la magnitud misma no se compone de solos ellos, cosa que prueba ampliamente el Filósofo en el lib. VI de la *Física*. Y lo demuestra suficientemente aquella razón de que como los indivisibles, en cuanto tales, si están inmediatos, se han de tocar en toda su extensión y han de estar en el mismo espacio indivisible, con solos ellos no crecería la extensión de una magnitud. Y dije que no se compone de solos ellos porque, supuesta la opinión que defendemos, no hay que negar que estos indivisibles intrínsecamente constituyen la cantidad continua; pues su entidad íntegra no surge ni de solas las partes ni de los indivisibles solos, sino de ambas cosas al mismo tiempo. En efecto, siendo dos las cosas que pertenecen a su concepto, a saber, ser extensa y ser continua, lo primero lo tiene por las partes y lo último por los indivisibles. Y, por ello, si, por ejemplo, el punto se compara con la línea continua terminada y finita, se concluye en ella, y lo mismo ocurre proporcionalmente con los demás, aun cuando si se compara precisivamente el punto continuativo o el terminativo con las partes que continúa o que termina, o un punto con el otro, así no incluye ninguno al otro. Por esta razón dije en la aserción que éstos se distinguen realmente de algún modo; pues, si se consideran como componente y compuesto, entonces se distinguen como incluyente e incluido o al modo de la parte y el todo; en cambio, si se comparan

aliquam potentiam physicam semper fit, sicut etiam continuum per aliquam potentiam physicam divisibile est in semper divisibilia. Ex his ergo omnibus satis videtur declarata et confirmata communis sententia, nimirum, puncta, lineas et superficies esse veras entitates reales in magnitudinibus vel in corporibus existentes, non tantum in externis superficiebus, seu terminis, sed etiam interne inter omnes partes ipsius magnitudinis et inter omnes dimensiones eius.

Punctum, lineam et superficiem, et inter se, et a corpore realiter distingui

35. Ex quo tandem concluditur haec omnia non solum esse in rebus, sed etiam esse aliquo modo realiter inter sese distincta. Ad hoc declarandum et probandum, suppono, quamvis haec indivisibilia sint in magnitudine, ipsam tamen magnitudinem non componi ex solis illis, quod late probat Philosophus, VI Phys. Et satis demonstrat illa ratio, quod cum indivisibilia quatenus talia sunt, si sint immediata, se tangant secundum se tota, et omnino sint in eodem spatio indivisibili, ex solis illis non excresceret magnitudinis extensio. Dixi autem non componi ex illis solis, quia, supposita sententia quam sequimur, non est negandum quin haec indivisibilia intrinsece ingrediantur constitutionem quantitatis continuae; nam integra entitas eius nec ex solis partibus, nec ex solis indivisibilibus consurgit, sed ex omnibus simul. Cum enim duo sint de ratione eius, scilicet, et quod sit extensa et quod sit continua, illud habet ex suis partibus, hoc ex indivisibilibus. Et ideo si punctum, verbi gratia, comparetur ad lineam continuam terminatam ac finitam, in illa concluditur, et idem est proportionaliter de reliquis, quamvis si praecise conferatur punctum continuans aut terminans cum partibus quas continuat vel terminat, aut unum punctum cum alio, sic neutrum alterum includit. Propter hanc ergo causam dixi in assertione haec distingui realiter aliquo modo; nam si considerentur ut componens et compositum, sic distinguuntur tamquam includens et inclusum, aut

precisivamente, entonces se distinguen realmente como dos partes o como dos componentes; pues, aun cuando los puntos no sean partes, de algún modo, sin embargo, son componentes, como se ha dicho.

36. Por consiguiente, explicada así la conclusión, me parece a mí evidente, supuesta la opinión que seguimos. En efecto, una parte de la línea se distingue realmente de las restantes partes de la línea, como, por ejemplo, al señalar hacia el fin de la línea una pequeña parte, ésta es realmente distinta de la magnitud restante de toda la línea; por consiguiente, mucho más el punto último y terminativo —supuesto que se dé en la realidad misma— será realmente distinto de toda la entidad restante de la línea. Y, por el mismo motivo, el punto que continúa las partes será distinto realmente de ellas, no sólo porque se comporta como terminativo respecto de cada una de las partes, sino también porque no puede identificarse realmente con las dos partes a un mismo tiempo, ya que dichas partes se distinguen entre sí realmente. Ni tampoco puede identificarse con una de ellas solamente, ya que no existe mayor razón para una que para otra.

37. Y se confirma, en primer lugar, pues dos cuerpos, por ejemplo, uno que localiza y otro localizado, se tocan en alguna realidad y en otra no se tocan, y en una tienen igualdad real y en otras no la tienen; por consiguiente, aquellas realidades en que se tocan y tienen igualdad se distinguen realmente de aquellas otras en que no se tocan ni tienen igualdad, puesto que aquellas dos en que se tocan están como compenetradas y absolutamente simultáneas; en cambio, lo restante de la cantidad que hay en un cuerpo es absolutamente impenetrable con lo que hay en el otro. Por consiguiente, la última superficie es una realidad distinta del resto del cuerpo, y la misma razón proporcional existe para cualquier otro indivisible respecto de la cantidad a la que termina.

38. Y se confirma, en segundo lugar, pues aquí no puede entenderse suficientemente que el punto o cualquier otro indivisible terminativo sea solamente un modo distinto *ex natura rei* e identificado realmente con la cantidad a la que termina. En efecto, dicho término, atendiendo a ese modo de entidad que tiene, es algo indivisible, tal como se supone; por consiguiente, no puede identificarse realmente con una realidad divisible. La consecuencia es clara no solamente por la

ad modum partis et totius; si vero comparentur praecise, sic realiter condistinguuntur ut duae partes, vel duo componentia; nam, licet puncta non sint partes, sunt tamen aliquo modo componentia, ut dictum est.

36. Sic ergo declarata conclusio videtur mihi evidens, supposita sententia quam sequimur. Nam una pars lineae distinguitur realiter a reliquis partibus lineae, ut signando versus finem lineae parvam aliquam partem, illa realiter distincta est a reliqua magnitudine totius lineae; ergo multo magis punctum ultimum terminans, supposito quod in re ipsa detur, erit distinctum realiter a tota reliqua entitate lineae. Et eadem ratione, punctum continuans partes erit realiter distinctum ab illis, tum quia ad singulas partes se habet ut terminans, tum etiam quia non potest esse idem realiter cum utraque parte simul, cum ipsae partes inter se realiter distinguantur. Neque etiam potest esse idem cum una tantum earum, cum non sit maior ratio de una quam de alia.

37. Et confirmatur primo, nam duo corpora, verbi gratia, locans et locatum, in aliqua re se tangunt, et in aliqua se non tangunt, et in una habent aequalitatem realem, in aliis non habent; ergo res illae in quibus se tangunt et aequalitatem habent, distinguuntur realiter ab aliis in quibus non se tangunt neque habent aequalitatem; quandoquidem illa duo in quibus se tangunt sunt quasi penetrative et omnino simul; reliquum vero quantitatis quod est in uno corpore, est omnino impenetrabile cum eo quod est in altero. Est ergo res distincta ultima superficies a reliquo corpore, et eadem proportionalis ratio est de quolibet alio indivisibili respectu quantitatis quam terminat.

38. Et confirmatur secundo, nam hic non potest satis intelligi quod punctum aut quodlibet indivisibile terminans sit tantum modus ex natura rei distinctus et realiter identificatus quantitati quam terminat. Nam ille terminus, secundum eum modum entitatis quem habet, indivisibile quid est, ut supponitur; ergo non potest identificari realiter rei divisibili. Patet consequentia, tum ex improportione, tum etiam quia interrogo cui-

desproporción, sino también porque pregunto con qué parte divisible se identifica, pues no puede señalarse ninguna determinada, ya que no existe mayor razón para una que para otra; por lo cual, con el mismo motivo se identificará con toda la cantidad; pero es inconcebible que un modo indivisible que termina la línea en una de sus extremidades se identifique realmente con toda la línea. Pues ¿de qué modo puede identificarse con toda ella, si no se coextiende con toda?, o, si ese modo está así en toda la línea, ¿por qué termina a ésta más bien en una parte que en otra? Esta razón prueba que el punto indivisible no puede identificarse con cualquier parte divisible de la línea, ya se tome de modo determinado o indeterminado.

39. Finalmente, de esto se concluye también fácilmente que los mismos indivisibles, por ejemplo, los puntos, comparados entre sí son realmente distintos, pues se distinguen de tal manera que uno no compone al otro en modo alguno. Igualmente, distan realmente también en sentido local, como es claro acerca de los dos puntos extremos que terminan una línea, y lo mismo ocurre con cualesquiera puntos de una misma línea, ya que entre dos puntos cualesquiera se interpone la línea. Y las mismas razones pueden aplicarse proporcionalmente a las líneas y a las superficies.

Respuesta a los argumentos contra los indivisibles terminativos

40. *No se da punto alguno o línea puramente terminativos.— Ocurre lo contrario con la superficie.—* Queda por responder a los argumentos aducidos al principio. Al primero se responde que se dan indivisibles en una magnitud, ya por causa de la terminación, ya también por la continuación. Y a los argumentos contra la primera parte les concedemos que el punto o la línea no se hallan nunca naturalmente como puramente terminativos; lo cual no se origina de que para terminar intrínsecamente la cantidad no sea necesario un término positivo, sino del hecho de que en las cosas no se hallen líneas y superficies separadas de los cuerpos; y en un mismo cuerpo no hay ninguna parte de línea o de superficie que no esté unida con las demás partes por ambos extremos; y entre las superficies se da una

nam parti divisibili identificetur; nulla enim potest determinate signari, quia non est maior ratio de una quam de alia; unde pari ratione identificabitur toti quantitati; est autem inintelligibile ut modus indivisibilis terminans lineam in una extremitate eius, sit idem in re cum tota linea. Quomodo enim potest esse idem cum tota, nisi sit coextensus toti, aut si ita est ille modus in tota linea, quomodo magis terminet eam in una parte quam in alia? Quae ratio probat indivisibile punctum non posse identificari cum quacumque parte divisibile lineae, sive determinate, sive indeterminate sumatur.

39. Denique ex his etiam facile concluditur indivisibilia ipsa, ut puncta, verbi gratia, inter se comparata, realiter esse distincta, nam ita condistinguuntur, ut unum nullo modo componat aliud. Item in re etiam loco distant, ut patet de duobus punctis extremis terminantibus lineam, et idem est de quibuslibet punctis eiusdem lineae, quia inter quaelibet duo puncta mediat linea. Eaedemque rationes ad lineas et superficies cum proportione applicari possunt.

Responsio ad argumenta contra indivisibilia terminantia

40. *Punctum nullum aut linea dantur pure terminantia.— Secus de superficie.—* Respondendum superest ad argumenta in principio facta. Ad primum respondetur dari indivisibilia in magnitudine, tum propter terminationem, tum etiam propter continuationem. Et ad argumenta contra priorem partem concedimus punctum aut lineam nunquam reperiri naturaliter pure terminantem; quod non inde provenit quod ad terminandam intrinsece quantitatem non sit necessarius terminus positivus, sed ex eo quod non reperiantur in rebus lineae et superficies separatae a corporibus; in eodem autem corpore nulla est pars lineae aut superficiei, quae non sit coniuncta aliis partibus ex utroque extremo; inter superficies autem datur

puramente terminativa, como se ha dicho antes. Y a la réplica de que, suprimido ese término, permanecería la cantidad tan finita y limitada como antes, se responde que, si esta separación se lleva a cabo solamente por precisión mental, entonces permanece ciertamente en el entendimiento una línea negativamente finita, pero, sin embargo, así no se concibe como terminada positivamente, tal como en la realidad se requiere. Y si la separación se supone que se lleva a cabo en la realidad misma, entonces negamos que pueda hacerse esa separación, ya que en la realidad no puede existir una cantidad negativamente finita, es decir, que no tienda más allá, sin que esté también terminada positivamente y encerrada en sus términos.

41. *Si la línea, el punto y la superficie pueden separarse entre sí y respecto de los cuerpos.—* Pero insistirá alguno en que, si esa superficie extrema es una realidad realmente distinta, al menos Dios por potencia absoluta podrá separarla y conservar toda la restante magnitud sin ella; pues se ha dicho antes que las realidades distintas realmente pueden separarse mutuamente y conservarse separadas. Responden muchos negando la consecuencia, ya que esa regla no es hasta tal punto general y cierta, que no pueda en alguna ocasión darse repugnancia para que —como ocurre en el caso presente— permanezca la cantidad finita en la realidad y no terminada. O puede decirse también que de la distinción se sigue perfectamente que Dios puede separar mutuamente uno de otro y conservar también a uno sin el otro, pero no en un estado en que se incluya repugnancia. Y así podrá Dios separar la superficie extrema del cuerpo y conservarla separada, suprimiendo la unión con el cuerpo y dándole a éste otro modo de existencia. Y contrariamente podrá conservar al cuerpo sin tal superficie, ya que se distingue de ella; pero no podrá conservarlo absolutamente sin terminar, o sin ninguna otra superficie, ya que esto incluye repugnancia por otras razones. Y añado, finalmente, que esa repugnancia no aparece tan clara que no pueda decirse con probabilidad que no pueda conservar Dios la línea sin el punto que la termina, y la superficie sin la línea, y el cuerpo sin la superficie; pero que en tal caso esa cantidad es finita por la negación de ulterior extensión, pero no por la intrínseca y positiva terminación que requiere según su connatural modo de ser. Lo mismo que quienes

aliqua pure terminans, ut supra dictum est. Et ad replicam quod, ablato huiusmodi termino, quantitas maneret ita finita et limitata sicut antea, respondetur, si haec separatio fiat tantum praecisione mentis, sic manet quidem in intellectu linea finita negative, non tamen sic intelligitur positive terminata prout in re necesse est. Si autem separatio in re ipsa fieri supponatur, sic negamus posse fieri huiusmodi separationem, quia non potest in re esse quantitas finita negative, id est, non ultra tendens, quin sit etiam positive terminata et suis terminis clausa.

41. *Linea, punctum et superficies possintne inter se et a corpore separari.—* Sed instabit aliquis, si illa superficies extrema est res realiter distincta, saltem de potentia absoluta poterit Deus illam separare, et reliquam magnitudinem totam sine illa servare; dictum est enim supra res realiter distinctas posse ab invicem separari, et separatas servari. Respondent multi negando sequelam, quia non est illa regula ita generalis et certa, quin aliquando possit intercedere repugnantia, ut est in praesenti, quod quantitas maneat finita in re et non terminata. Vel etiam dici potest ex distinctione optime sequi posse Deum ab invicem separare unum ab alio et conservare etiam unum sine alio, non tamen in statu includente repugnantiam. Atque ita poterit Deus separare superficiem extremam a corpore et illam separatam conservare, ablata unione ad corpus, et dando illi alium modum existendi. Et e converso poterit conservare corpus sine tali superficie, quia distinguitur ab illa; non tamen poterit illud conservare omnino interminatum, aut sine ulla alia superficie, quia hoc aliunde involvit repugnantiam. Addo vero ultimo hanc repugnantiam non videri tam claram quin probabiliter dici possit conservari posse a Deo lineam sine puncto terminante, et superficiem sine linea, et corpus sine superficie; in eo vero casu, quantitatem illam esse finitam per negationem ulterioris extensionis, non tamen per intrinsecam et positivam terminationem quam secundum connaturalem modum essendi requirit. Sicut, qui existi-

piensan que puede Dios conservar la naturaleza creada sin subsistencia propia o ajena, dicen, sin embargo, que, para el modo connatural de existir, dicha naturaleza exige un término positivo de la subsistencia. Y esa necesidad natural puede explicarse *a posteriori* en el caso presente, ya que el cuerpo que carece de término intrínseco no sería apto para el contacto físico con los otros cuerpos, ni para la figura y otros accidentes semejantes. Por lo cual, tampoco estaría perfectamente íntegro en sí y consumado en cuanto a su extensión. Por consiguiente, puede entenderse lógicamente que ese término es necesario *ex natura rei* aun cuando pueda separarse por potencia absoluta. Más aún, es probable que a veces pueda ser impedido naturalmente, como veremos después.

Se responde a los argumentos en contra de los indivisibles continuativos

42. *Primero y segundo.*— Respecto a la otra parte de los argumentos decimos que estos indivisibles son también necesarios por causa de la continuación de las partes de la cantidad. Pero a la primera impugnación se respondió ya que dichos indivisibles se requieren también por causa de la terminación. Y, por lo mismo, por esa razón no se excluye que se requieran también por causa de la continuación, aunque al continuar las partes las terminen en sus cantidades parciales. Más todavía, esto confirma la razón de la necesidad. Respecto a la segunda, se mostró ya también que las partes divisibles y extensas no pueden unirse entre sí inmediatamente según la extensión, ya que no pueden estar al mismo tiempo en el mismo espacio según alguna parte divisible, ya sea determinada o indeterminada; y ocurre lo contrario con el término indivisible, pues éstos pueden unirse *per se* de modo inmediato, y así mediante aquél pueden juntarse y unirse entre sí. Después trataremos de si, además de la entidad del punto y de las partes de la línea, es necesario un modo de unión entre ellos.

43. *Tercero.*— A la tercera dificultad hay que concederle que se da en el continuo y en cualquier parte suya una multitud infinita de puntos, y que esto no es un inconveniente, ya que toda esa infinidad de puntos es solamente relativa,

mant posse Deum conservare naturam creatam sine subsistentia propria vel aliena, dicunt nihilominus ad connaturalem modum existendi postulare huiusmodi naturam positivum terminum subsistentiae. Haec autem naturalis necessitas potest in praesenti declarari a posteriori, quia corpus carens intrinseco termino non esset aptum ad physicum contactum cum aliis corporibus, neque ad figuram et alia similia accidentia. Unde neque esset in se perfecte integrum et consummatum secundum suam extensionem. Recte ergo intelligi potest talem terminum esse ex natura rei necessarium, etiamsi per potentiam absolutam separari possit. Quin etiam probabile est interdum posse naturaliter impediri, ut postea videbimus.

Respondetur argumentis contra indivisibilia continuantia

42. *Primo.— Secundo.*— Ad aliam partem argumentorum dicimus etiam esse necessaria haec indivisibilia propter continuationem partium quantitatis. Ad primam vero impugnationem iam responsum est haec indivisibilia etiam propter terminationem requiri. Et ideo ex hoc capite non excluditur quin etiam propter continuationem requirantur, licet continuando partes eas terminent in suis partialibus quantitatibus. Quin potius hoc confirmat rationem necessitatis. Ad secundam, iam etiam ostensum est divisibiles et extensas partes non posse inter se immediate uniri secundum extensionem, quia non possunt secundum aliquam divisibilem partem, sive determinatam, sive indeterminatam, simul esse in eodem spatio; secus vero est de termino indivisibili; nam illi possunt per se immediate copulari, et ita mediante illo possunt inter se copulari et uniri. An vero praeter entitatem puncti et partium lineae, necessarius sit modus unionis inter ipsa, dicam inferius.

43. *Tertio.*— Ad tertiam impugnationem concedendum est esse in continuo et in qualibet parte eius infinitam multitudinem punctorum, neque illud esse inconveniens, quia tota illa infinitudo punctorum est tantum

puesto que toda ella compone una línea finita juntamente con las partes de la línea. Por lo cual no se sigue que pueda darse una multitud infinita de entes distintos actualmente, sea cuantitativa o trascendental, ya que ésa sería una infinidad en acto y absoluta, que no quedaría encerrada en ningunos términos como en realidad queda encerrada la infinidad de puntos; pues entre dos puntos de una línea existen otros infinitos puntos. Ni puede concebirse entre realidades actualmente separadas que, designada una, no pueda designarse otra inmediata a aquélla, sea en el orden de situación si se trata de cuerpos, sea en el orden de perfección si son espíritus. Pero, en cambio, en esta multitud de puntos, una vez señalado uno, no puede señalarse ninguno que le sea inmediato en el mismo continuo. Y como en la línea puede señalarse el primero, pero no el segundo, y como se da el último, pero no el penúltimo, todo esto demuestra que esta infinidad es muy distinta de la infinidad de la cantidad discreta; indica también que ésta es una infinidad imperfecta en algún aspecto, y potencial, y que, por ello, no se deduce de ahí un argumento suficiente para mostrar que una multitud actualmente infinita es posible, incluso por potencia absoluta de Dios. Sobre este punto hemos de tratar en otra parte.

44. *Cuarto.— Si todos los puntos pueden separarse de la línea.*— Al cuarto, sobre la separación de todos los puntos respecto de todas las partes de la línea, puede entenderse que dicha separación se produce de dos maneras. Primera, conservando ambos extremos; segunda, destruyendo uno y conservando el otro; pues, si ambos al mismo tiempo desapareciesen de la realidad, no habría separación, sino absoluta destrucción, la cual no significaría nada para la fuerza del argumento. Por tanto, sobre el primer modo puede juzgarse que éste no repugna por parte de ninguno de los extremos; pues, acerca de las partes del continuo, puede afirmarse que no permanecerían entonces todas divididas actualmente, porque, aun cuando se unan naturalmente con sus partes continuativas, sin embargo podría Dios unirlas con otro modo sobrenatural, como Soto y otros, al admitir que las partes de la sustancia se unen formalmente por la cantidad, dicen que Dios puede conservarlas unidas sin cantidad, uniéndolas de otro modo preternatural. O, como

secundum quid, cum tota illa finitam lineam componat simul cum partibus lineae. Quare non sequitur posse dari infinitam multitudinem entium actu distinctorum, vel quantitativam, vel transcendentalem, quia illa esset infinitas in actu et simpliciter, neque ullis terminis clauderetur, sicut revera clauditur infinitas punctorum; nam inter duo puncta unius lineae infinita alia sunt puncta. Neque inter res actu discretas intelligi potest quod, signata qualibet, non possit alia assignari illi immediata, vel ordine situs, si sint corpora, vel ordine perfectionis, si sint spiritus. At vero in hac multitudine punctorum, signato quolibet, nullum potest ei immediatum signari in eodem continuo. Et cum in linea possit designari primum, non tamen secundum, et cum detur ultimum, non tamen penultimum, quae omnia desmostrant esse hanc infinitatem longe diversae rationis ab infinitate quantitatis discretae; indicant etiam illam esse infinitatem imperfectam secundum quid ac potentialem, et ideo inde non sumi sufficiens argumentum ad ostendendum infinitam multitudinem esse possibilem, etiam per potentiam Dei absolutam. De qua re alibi tractandum est.

44. *Quarto.— An omnia puncta possint a linea separari.*— Ad quartum de separatione omnium punctorum ab omnibus partibus lineae, dupliciter intelligi potest fieri huiusmodi separatio. Primo, conservando utrumque extremorum; secundo, destruendo unum et conservando aliud; nam si utrumque simul e rerum natura tolleretur, non esset separatio, sed absoluta destructio, quae nihil ad vim argumenti conferret. De priori igitur modo existimari potest ex parte neutrius extremi id repugnare; nam de partibus continui dici potest non mansuras tunc omnes actu divisas, quia licet naturaliter uniantur suis continuativis, tamen Deus posset illas alio supernaturali modo unire, sicut Soto et alii admittentes partes substantiae formaliter uniri per quantitatem, dicunt posse Deum eas conservare unitas sine quantitate, alio praeternaturali modo illas uniendo. Vel sicut paulo antea dicebamus, posse Deum conser-

decíamos poco antes, que Dios puede conservar la cantidad sin la superficie terminativa, aun cuando esté terminada naturalmente por ella.

45. Pero, con todo, en cuanto a este punto pienso que es imposible una separación tal, hasta el punto de que conserve Dios la línea sin los indivisibles continuativos, ya que no puede conservarse la línea sin la extensión cuantitativa, por pertenecer ésta a su concepto; y —como prueban los argumentos anteriormente aducidos— esta extensión no puede armonizarse con la unión inmediata de las partes cuantitativas entre sí, y, por ello, es menester que se produzca en algún elemento indivisible continuativo de las partes, que, por tanto, respecto de una y otra parte, viene a ser como la causa formal de la unión de éstas; en cambio, respecto de cada una de las partes se comporta como el otro extremo en el que se produce la unión. Por consiguiente, del mismo modo que no puede Dios conservar el efecto formal sin la causa formal, ni la unión sin los extremos de la unión, así tampoco puede conservar las partes de la cantidad unidas sin los indivisibles que las unen. Ni pueden tampoco ser conservadas esas partes sin ninguna unión, porque se encierra una contradicción, ya que pertenece al concepto de esas partes tener alguna divisibilidad o extensión dimensiva, que no puede darse sin continuación. En cambio, la cuestión de si puede concebirse o imaginarse que conserve Dios las partes de la línea unidas a otros indivisibles, que no sean puntos, sino entes de otra clase, dejo que la discutan otros, pues se trata de una ficción inútil, y a mí me parece imposible, ya que tales indivisibles no tendrían otro modo de entidad ni otro efecto formal; ni la línea es capaz de otra continuación fuera de ésta, que es para ella connatural y cuasi esencial.

46. Sin embargo, acerca del otro modo de separación parece que la repugnancia es menor por parte del otro extremo; en efecto, como los puntos no tienen ninguna extensión, no hay inconveniente alguno en que permanezcan todos divididos actualmente, destruidas todas las partes de la línea. Pero, sin embargo, en esta cuestión podemos hablar, o de cada uno de los puntos, o del conjunto de todos ellos. Tratando de cada uno de los puntos y de cualquier multitud finita de los mismos, casi todos los que piensan que estos indivisibles poseen entidad propia, conceden que los indivisibles pueden conservarse separados de ese modo, tanto

vare quantitatem sine superficie terminante, etiamsi naturaliter per illam terminetur.

45. Sed nihilominus quoad hanc partem existimo esse impossibilem huiusmodi separationem, ita ut Deus conservet lineam sine indivisibilibus continuantibus, quia non potest conservari linea sine extensione quantitativa, cum haec sit de ratione eius; non potest autem (ut argumenta superius facta probant) illa extensio consistere cum immediata unione partium quantitativarum inter se, et ideo necesse est ut fiat in aliquo indivisibili continuante partes, quod propterea respectu utriusque partis est veluti causa formalis unionis earum; respectu vero singularum partium se habet tamquam alterum extremum, in quo fit unio. Sicut ergo non potest Deus conservare effectum formalem sine causa formali, neque unionem sine extremis unionis, ita non potest conservare partes quantitatis unitas sine indivisibilibus unientibus. Neque etiam possunt conservari illae partes sine ulla unione, quia involvitur repugnantia, cum de ratione talium partium sit ut habeant aliquam divisibilitatem seu extensionem dimensivam, quae sine continuatione esse nequit. An vero cogitari possit aut fingi Deum conservare lineae partes unitas aliis indivisibilibus, quae non sint puncta, sed entia alterius rationis, aliis disputandum relinquo; est enim inutilis fictio et mihi videtur impossibilis, quia neque illa indivisibilia haberent alium entitatis modum, neque alium formalem effectum; neque linea est capax alterius continuationis quam huius, quae illi est connaturalis et quasi essentialis.

46. De altero vero modo separationis minor videtur repugnantia ex parte alterius extremi; nam cum puncta nullam habeant extensionem, nullum videtur incommodum quod maneant actu divisa omnia, destructis omnibus partibus lineae. Sed nihilominus in hoc loqui possumus de singulis punctis aut de tota collectione punctorum. De singulis et de qualibet multitudine finita eorum, fere omnes qui censent haec indivisibilia habere propriam entitatem, concedunt posse hoc modo

la superficie sin el cuerpo como la línea sin la superficie, y consecuentemente también el punto sin la línea; y es bastante verosímil, ya que no se ofrece ninguna contradicción manifiesta. De acuerdo con tal opinión hay que afirmar consiguientemente que el punto no se une con la línea si no interviene algún modo de unión distinto del punto *ex natura rei;* pues, si la entidad del punto puede permanecer en la naturaleza, y puede permanecer no unida, resulta, por tanto, que estar unida añade a la entidad del punto algo que en la realidad es separable de aquélla; por tanto, le añade un modo de unión, pues por él se dice formalmente unida; y este modo, hablando consecuentemente, se supondría con más probabilidad como indivisible en sí en sentido extensivo e identificado realmente sólo con el punto, pero terminado en las partes de la línea, como en los extremos de la unión. Y en dichas partes no es menester imaginar otros modos de unión, ya que ni son necesarios ni pueden fácilmente concebirse como identificados con las partes divisibles. Y podría alguien decir, no de modo absolutamente improbable, que el punto es una entidad tan diminuta que para su existencia real necesita esencialmente la unión con la línea, y que, por lo mismo, no se une con ella con otro modo de unión distinto de sí *ex natura rei,* sino por sí mismo. De lo cual resulta consecuentemente que el punto no puede en manera alguna conservarse separado de la línea; y lo mismo habrá que decir de la línea respecto de la superficie, y de la superficie respecto del cuerpo. Pero, aun cuando esto que dije sea probable, sin embargo, suponiendo que ésas son unas verdaderas realidades, es más consecuente y verosímil el primer modo de hablar.

47. Pero, en cambio, si se trata del conjunto de todos los puntos que existen en una línea, la dificultad es mayor. En efecto, de lo dicho parece seguirse que tampoco en esto hay repugnancia, pues, si puede conservarse el punto separado, y del mismo modo que se conserva uno pueden conservarse cada vez más hasta el infinito, ¿por qué no ha de poder conservarse toda la colección de puntos existentes en una línea? Sin embargo, es más probable que esto no pueda suceder. Y puede darse la razón basándose en la opinión común de que repugna que se dé una multitud infinita en acto, y por los inconvenientes y absurdos que suelen inferirse de aquella posición, los cuales omito ahora. Por tanto, la razón que me

indivisibilia separata conservari, tam superficiem sine corpore, quam lineam sine superficie, et consequenter etiam punctum sine linea; et est verisimilius, quia nulla sese offert aperta repugnantia. Iuxta quam sententiam consequenter dicendum est punctum non uniri lineae nisi intercedente aliquo modo unionis ex natura rei distincto a puncto; nam si potest entitas puncti manere in rerum natura, et non unita, ergo esse unitam aliquid addit entitati puncti in re ipsa separabile ab illa; ergo addit modum unionis, nam per illum dicitur formaliter unita; hic autem modus, consequenter loquendo, probabilius ponetur in se indivisibilis extensive et identificatus realiter soli puncto, terminatus autem ad partes lineae ut ad extrema unionis. In ipsis autem partibus non oportet fingere alios modos unionis, quia nec sunt necessarii, nec facile intelligi possunt identificati cum partibus divisibilibus. Posset autem aliquis non omnino improbabiliter dicere punctum esse tam diminutam entitatem, ut ad suam realem existentiam essentialiter requirat coniunctionem cum linea, ideoque non uniri illi per alium modum unionis a se distinctum ex natura rei, sed seipso. Unde consequenter fit ut punctum nullo modo possit conservari separatum a linea; idemque dicendum erit de linea respectu superficiei, et de superficie respectu corporis. Sed licet hoc quod dixi sit probabile, tamen supponendo has esse veras realitates, magis consequens ac verisimilior est prior dicendi modus.

47. At vero loquendo de tota collectione punctorum existentium in linea, maior est difficultas. Ex dictis enim videtur sequi etiam in hoc non esse repugnantiam; nam si potest conservari punctum separatum, et, sicut conservatur unum, ita possunt plura et plura in infinitum conservari, cur non poterit tota collectio punctorum existentium in linea conservari? Nihilominus probabilius est id fieri non posse. Et ratio reddi potest ex communi opinione, quod repugnat dari infinitam multitudinem in actu, et ex inconvenientibus et absurdis quae inferri solent ex illa positione,

parece a mí más probable ahora es que los puntos no pueden ser separados de la línea si no es destruyendo las partes de la línea; y no pueden destruirse las partes de la línea si no se destruyen también los puntos de que consta intrínsecamente; en efecto, como he dicho, aunque la línea o una parte de la línea no conste de sólo puntos, sin embargo los incluye de una manera tan intrínseca, que no es posible concebir una parte de la línea en que no se incluyan puntos. Por consiguiente, es imposible que se destruyan las partes de la línea sin destruir sus puntos; lo mismo que, contrariamente, es imposible que permanezca una parte de la línea sin que permanezcan los puntos. Por consiguiente, por esta razón es imposible que, una vez destruidas las partes de la línea, se conserve separada toda la colección de puntos.

48. *Quinto.— Si los indivisibles existentes en el continuo son infinitos actualmente.—* Al quinto, sobre la línea infinitamente extensa existente en un continuo finito, se responde que con la razón allí aducida se prueba perfectamente que en un continuo no existe una multitud de líneas (y lo mismo ocurre proporcionalmente con las superficies), ya que todas las líneas que consideramos nosotros como varias en dicho continuo son partes de una línea trazada en círculo infinitas veces que rodea al mismo continuo; pues todas se continúan entre sí en algunos puntos. Y, por ello, como antes decía, no puede hallarse en toda esa línea un punto que la termine de tal manera, que no la continúe también. Y con esto respondemos a otra dificultad, concediendo que en esa línea existen infinitas partes iguales y unidas actualmente en alguno o algunos puntos, como prueba el argumento; pero, a pesar de todo, no componen una línea actualmente infinita de modo absoluto, ya que se unen entre sí de tal manera que se encierran en una magnitud finita y en términos definidos, y se unen entre sí de un cierto modo confuso con objeto de circunscribir y componer una magnitud finita. Y por esta razón no hay inconveniente en que se dé una línea infinita cerrada por puntos extremos, ya que no se trata de una infinitud absoluta, sino relativa, y esos puntos no son absolutamente terminativos, sino continuativos, a la manera como se hallan todos los puntos en una línea circular.

quae nunc omitto. Ratio ergo quae mihi maxime probabilis videtur in praesenti est, quia non possunt puncta separari a linea, nisi destruendo partes lineae; non possunt autem partes lineae destrui, quin destruantur etiam puncta quibus intrinsece constat; nam licet, ut dixi, linea seu pars lineae non constet ex solis punctis, tamen ita intrinsece illa includit, ut possibile non sit concipere partem lineae in qua non includantur puncta. Impossibile ergo est destrui partes lineae non destructis punctis; sicut, e converso, impossibile est manere partem lineae non manentibus punctis. Hac ergo ratione, impossibile est, destructis partibus lineae, conservari separatam totam punctorum collectionem.

48. *Quinto.— An indivisibilia in continuo existentia sint infinita actu.—* Ad quintum de linea infinite extensa existente in continuo finito respondetur ratione ibi facta recte probari in uno continuo non esse multitudinem linearum (idemque est proportionaliter de superficiebus), quia omnes lineae quae per modum plurium in eo continuo a nobis considerantur, sunt partes unius lineae quae infinitis modis circuit et gyrat ipsum continuum; nam omnes inter se continuantur aliquibus punctis. Et ideo, ut supra dicebam, non potest reperiri in tota illa linea punctum aliquod ita terminans ipsam, ut non etiam continuet. Et hinc ad aliam difficultatem respondemus, concedendo esse in illa linea infinitas partes aequales et actu unitas in aliquo vel aliquibus punctis, ut argumentum convincit; nihilominus tamen non componunt unam lineam actu infinitam simpliciter, quia tali modo inter se uniuntur, ut intra finitam magnitudinem et intra definitos terminos claudantur et quodam confuso modo inter se uniantur ad circumscribendam et componendam finitam magnitudinem. Et hac ratione non est inconveniens dari infinitam lineam clausam punctis extremis, quia illa infinitas non est simpliciter, sed secundum quid, et illa puncta non sunt simpliciter terminantia, sed continuantia, ad eum modum quo se habent puncta omnia in linea circulari.

49. Podrá insistirse, porque se sigue que esa línea tendría tantas partes iguales en una columna de un pie como en una de dos pies, puesto que tiene tantos círculos iguales en las partes proporcionales de la longitud de un pie como en la de dos pies, ya que una columna de un pie tiene tantas partes proporcionales como una de dos pies, todas las cuales son iguales entre sí en cuanto al espesor; responden a esto muchos concediendo la consecuencia, ya que en los infinitos no admiten que pueda darse una cosa mayor o menor que otra; pues éstas son propiedades de la cantidad finita, como trata ampliamente Gregorio, *In IV*, dist. 44, q. 4, y Escoto, *In II*, dist. 1, q. 3, y otros. Y por esta razón afirman que existen tantos puntos en el círculo menor como en el mayor; pues, si uno está incluido en el otro, todas las líneas que pueden trazarse desde el centro cortan a cada círculo en un punto, y, sin embargo, esas líneas son infinitas de modo absoluto. Pero, aunque sea verdad que uno de esos infinitos no puede ser mayor que el otro en alguna proporción determinada, sin embargo absolutamente no puedo concebir que no haya más en el todo que en las partes tomadas individual y separadamente, ya que el todo contiene cuanto hay en alguna parte, y algo más. Por lo cual, del mismo modo que un infinito puede ser parte de otro, no hay ninguna repugnancia en que haya más puntos en el todo que en una parte, o más partes de una línea en una columna de dos pies que en una de un pie. Pero, sobre esto, basta.

El sujeto del punto y de otros indivisibles

50. En el argumento sexto se pregunta en qué sujeto están estos indivisibles. Y la respuesta común suele ser que el punto está próximamente en las partes de la línea a las que continúa, y la línea en las partes de la superficie; la superficie, a su vez, en las partes del cuerpo cuantitativo; y que el cuerpo mismo está inmediatamente en la sustancia. Y por esto sucede que esos indivisibles no estén en ningún sujeto adecuado ni inhieran inmediatamente en la sustancia, sino solamente el cuerpo que pertenece al predicamento de la cantidad. Sin embargo, esta respuesta, según la opinión que hemos tratado antes acerca del efecto formal de la cantidad, presenta una grave dificultad, pues las partes de la sustancia están tan verdadera y realmente unidas entre sí como las partes del cuerpo de la can-

49. Quod si instes, quia sequitur tot partes aequales habere illam lineam in columna pedali quot in bipedali, quia tot circulos aequales habet in partibus proportionalibus pedalis longitudinis sicut bipedalis; tot enim partes proportionales habet columna pedalis, quot bipedalis, quae omnes sunt inter se aequales quoad crassitiem. Ad hoc multi respondent concedendo sequelam, quia in infinitis non putant posse dari unum maius vel minus alio; nam hae sunt proprietates quantitatis finitae, ut late Gregor., In IV, dist. 44, q. 4; et Scotus, In II, dist. 1, q. 3, et alii. Et ea ratione aiunt tot esse puncta in circulo minori sicut in maiori; nam si unus sit in alio inclusus, omnes lineae quae duci possunt a centro secant unumquemque circulum in aliquo puncto, et tamen sunt illae lineae infinitae simpliciter. Sed, licet verum sit unum ex his infinitis non posse esse maius alio in certa aliqua proportione, tamen absolute capere non possum quin plura sint in toto quam in partibus sigillatim et divisim sumptis, quia totum continet quidquid est in aliqua parte, et aliquid amplius. Quapropter, eo modo quo unum infinitum esse potest pars alterius, non est cur repugnet plura puncta esse in toto quam in parte, vel plures partes lineae in columna bipedali quam in pedali. Sed de his satis.

De subiecto puncti et aliorum indivisibilium

50. In sexto argumento petitur in quo subiecto sint haec indivisibilia. Et communis responsio esse solet punctum esse proxime in partibus lineae quas continuat, et lineam in partibus superficiei; superficiem vero in partibus corporis quantitativi; corpus autem ipsum esse immediate in substantia. Atque hinc fit ut haec indivisibilia in nullo sint adaequato subiecto, neque substantiae immediate inhaereant, sed solum corpus de praedicamento quantitatis. Haec tamen responsio, iuxta sententiam a nobis supra tractatam de formali effectu quantitatis, magnam habet difficultatem; nam partes substantiae sunt inter se tam vere ac realiter unitae, sic-

tidad; ahora bien, no se unen inmediatamente por la cantidad, como probé antes; luego se unen por algo sustancial, que proporcionalmente responde a la superficie por la que se unen las partes de la cantidad; por consiguiente, aquello que pueda ser sujeto proporcionado de una superficie cuantitativa será algo indivisible.

51. Esto se explica perfectamente, supuesto el caso de que Dios conservase a la sustancia corpórea, privada de cantidad, presente en el mismo espacio en que estaba antes bajo la cantidad; pues entonces las partes de dicha sustancia permanecerían unidas sustancialmente; por tanto, habría entre ellas un término sustancial indivisible con el que se uniesen; por consiguiente, tienen ahora el mismo bajo la cantidad. Ni puede afirmarse que aquellas partes de la sustancia se unan próximamente entre sí sin un término indivisible, ya que en este punto se da una misma razón para ellas que para las partes de un cuerpo cuantitativo, porque también las partes de la sustancia son divisibles entitativamente y no se unen de modo próximo e inmediato en alguna entidad divisible.

52. Además, el cuerpo sustancial que subyace al cuerpo de la cantidad está tan unido y cuasi continuo en su entidad como el cuerpo de la cantidad en la suya. Y el cuerpo de la cantidad está como penetrando íntimamente el cuerpo sustancial y coextiende a aquél continuamente consigo; por consiguiente, dondequiera que hay algo del cuerpo cuantitativo corresponde proporcionalmente algo del cuerpo sustancial; por consiguiente, las partes de un cuerpo corresponden a las partes del otro, y a los términos continuativos de un cuerpo responden los términos continuativos del otro, y no puede entenderse de otra forma la extensión continuada de éstos. De la misma manera que las superficies del cuerpo continente y del contenido no podrían concebirse como coextensas de modo continuo y adecuado, a no ser que las partes de uno se correspondiesen con las partes del otro, y los elementos continuativos y términos de uno con los continuativos y términos del otro. Y de modo parecido, si dos cuerpos cuantos se compenetrasen localmente de manera adecuada y continua, sería necesaria una proporción semejante, ya que sin ella no puede entenderse la extensión continuada. Y, por el mismo motivo, ya que la blancura, por ejemplo es extensa de modo continuo en la superficie, es

ut partes corporis quantitatis; non uniuntur autem immediate per quantitatem, ut supra probavi; ergo uniuntur per aliquid substantiale, quod proportionaliter respondet superficiei qua uniuntur partes quantitatis; ergo illud erit aliquid indivisibile quod possit esse proportionatum subiectum superficiei quantitativae.

51. Hoc declaratur optime, posito eo casu quo Deus conservaret substantiam corpoream sine quantitate praesentem eidem spatio in quo antea erat sub quantitate; nam tunc partes illius substantiae manerent substantialiter unitae; ergo inter eas esset indivisibilis terminus substantialis quo unirentur; ergo eumdem nunc habent sub quantitate. Nec dici potest quod illae partes substantiae proxime inter se uniantur absque indivisibili termino, quia eadem est quoad hoc ratio de illis quae de partibus corporis quantitativi, quia etiam partes substantiae sunt entitative divisibiles, et non uniuntur proxime et immediate in aliqua entitate divisibili.

52. Praeterea corpus substantiale, quod subest corpori quantitatis, tam est unitum et quasi continuum in sua entitate, sicut corpus quantitatis in sua. Et corpus quantitatis est quasi intime penetrans corpus substantiale, et continue illud coextendit sibi; ergo ubicumque est aliquid corporis quantitativi, correspondet proportionaliter aliquid corporis substantialis; ergo partibus unius corporis correspondent partes alterius, et terminis continuativis unius corporis respondent termini continuativi alterius, nec potest aliter intelligi continuata eorum extensio. Sicut superficies corporis continentis et contenti non possent intelligi continue et adaequate coextensae, nisi partes unius corresponderent partibus alterius, et continuativa ac termini unius continuativis et terminis alterius. Et similiter, si duo corpora quanta sese loco penetrarent adaequate et continue, necessaria esset similis proportio, quia sine illa intelligi non potest continuata extensio. Et ob eamdem rationem, quia albedo, verbi gratia, est continue extensa in superficie,

menester que en cualquier parte de la superficie corresponda una parte de la blancura que le esté inherente y que en las líneas continuativas de las partes de la superficie se conciba algo de la blancura extenso en sentido longitudinal y no en cuanto a su anchura, con lo cual se unan las partes de esa misma blancura. Efectivamente, no pueden unirse inmediatamente por una línea que pertenezca a la especie de la cantidad, ya que pertenece a un orden diverso y no puede concebirse de otra manera la extensión continuada de la blancura por toda la superficie. Y de modo proporcional, cuando el calor o la luz se extiende continuamente por el cuerpo en sentido de su profundidad, es menester que, del mismo modo que en las partes del cuerpo hay partes de luz y de calor, así en los elementos continuativos del cuerpo existan elementos continuativos propios de la luz o del calor pertenecientes a sus propios géneros o especies, ya que ni esas cualidades pueden integrarse formalmente en sus entidades por la entidad de otro predicamento, ni podrían tampoco extenderse continuamente en el sentido de la profundidad de la cantidad si no tuviesen en sí una intrínseca integridad y continuidad. Esto lo manifiesta también suficientemente la continuidad sucesiva de la mutación con que dicha cualidad se extiende por el cuerpo; pues en este instante el calor se extiende hasta este solo término, al que inmediatamente antes de este momento no alcanzaba, e inmediatamente después seguirá más allá, y así avanza continuamente la extensión. Por consiguiente, es menester que, lo mismo que a las partes de la cantidad les corresponden las partes de la cualidad, así a los indivisibles de la cantidad les correspondan los indivisibles de la cualidad.

53. Y esta razón, en la misma proporción, tiene vigencia para la forma sustancial; pues el crecimiento sustancial se realiza también continuamente, al modo que la forma del fuego se extiende o crece continuamente en la materia de la estopa o paja, como supongo de momento. Y, por fin, se explica de este modo en el alma racional: en efecto, ella está presente en todo el cuerpo humano; por tanto, está toda no sólo en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, sino también en todos sus términos, o en sus elementos continuativos, pues, de lo contrario, su presencia no sería continua y sin interrupción en todo el cuerpo; ahora bien, no está presente sino donde informa; por consiguiente, a toda su cantidad y a

necesse est ut in qualibet parte superficiei correspondeat pars albedinis illi inhaerens, et quod in lineis continuantibus partes superficiei intelligatur aliquid albedinis extensum secundum longitudinem et non secundum latitudinem, quo uniantur partes ipsius albedinis. Neque enim possunt immediate uniri per lineam de specie quantitatis, cum sit diversi ordinis, neque alio modo potest concipi continuata extensio albedinis per totam superficiem. Et proportionaliter, cum calor vel lumen continue extenditur per corpus secundum profunditatem eius, necesse est quod, sicut in partibus corporis sunt partes luminis et caloris, ita in continuativis corporis sint propria continuativa luminis vel caloris, ad sua propria genera vel species pertinentia, quia nec possunt illae qualitates in suis entitatibus integrari formaliter per entitatem alterius praedicamenti, neque etiam possent continue extendi per profunditatem quantitatis, nisi haberent in se intrinsecam integritatem et continuitatem. Quod etiam satis manifestat successiva continuitas mutationis qua huiusmodi qualitas per corpus extenditur; nam in hoc instanti calor extenditur usque ad hunc solum terminum, quem immediate ante hoc non attingebat, et immediate post hoc ultra progredietur, et ita procedit continue extensio. Ergo necesse est ut, sicut partibus quantitatis correspondent partes qualitatis, ita indivisibilibus quantitatis correspondeant indivisibilia qualitatis.

53. Atque haec ratio eadem proportione urget in forma substantiali; nam etiam substantialis aggeneratio continue fit; ut forma ignis continue extenditur seu crescit in materia stuppae, aut paleae, ut nunc suppono. Ac denique in rationali anima in hunc modum declaratur: nam illa est praesens toti corpori humano; est ergo tota non solum in toto corpore et in singulis partibus eius, sed etiam in omnibus terminis seu continuativis eius; alias non esset eius praesentia continua et sine interruptione in toto corpore; non est autem praesens, nisi ubi informat; ergo sub tota quantitate et sub om-

todos sus elementos indivisibles les corresponde proporcionalmente algo de materia, que puede ser informada por el alma.

54. Por consiguiente, hay que decir así al sexto argumento que toda la cantidad tiene un sujeto que le es proporcionado; pues en el cuerpo sustancial hay una composición integral de partes y términos sustanciales proporcionados entre sí, y este cuerpo determinado se reviste (por decirlo así) de un cuerpo cuantitativo, de tal manera que sus partes se ven modificadas por las partes de la cantidad, y sus términos por los términos de la cantidad; y así se convierte en extenso e impenetrable naturalmente en orden al espacio. Y lo mismo sucede proporcionalmente en cualquier cualidad, más todavía, incluso en cualquier realidad corpórea que se hace cuanta por la adherencia a la cantidad o de otro modo; pues en cualquier realidad de esta clase se dan indivisibles proporcionados a su entidad y que corresponden a los indivisibles de la cantidad, como se ha explicado antes, por vía de ejemplo, en algunas cualidades y se explicará más dentro de poco al tratar de la continuidad del movimiento y del tiempo.

Dificultad primera sobre lo dicho de los indivisibles sustanciales

55. *Si por la división del cuerpo sustancial perecen los elementos indivisibles de la sustancia.*— Quedan, sin embargo, dos objeciones: la primera es que en la materia no puede haber elementos indivisibles de la sustancia, ya que en ese caso frecuentemente se perdería algo de materia y se produciría algo de nuevo. En efecto, por la división del continuo se destruye una superficie que continuaba las partes del cuerpo y resultan dos terminativas; por consiguiente, si a las superficies cuantitativas les corresponden términos sustanciales proporcionales, sucede que por esa división se pierde también el término común continuativo de la materia y resultan dos extremos o terminativos; existe, efectivamente, la misma proporción y razón. Ahora bien, el consiguiente parece falso, porque, en otro caso, sería menester que esos elementos indivisibles de la materia que surgen de nuevo fuesen creados y, por tanto, que fuesen aniquilados los que cesan. La consecuencia es clara, ya que no pueden ser hechos por educción, por no estar en un

nibus indivisibilibus eius proportionaliter respondet aliquid materiae, quod potest anima informari.

54. Sic igitur ad sextum argumentum, dicendum est totam quantitatem habere subiectum sibi proportionatum; nam in corpore substantiali est integralis compositio ex partibus et terminis substantialibus inter se proportionatis, et hoc corpus induitur (ut ita dicam) corpore quantitativo, ita ut partes eius afficiantur partibus quantitatis, et termini eius terminis quantitatis; atque ita redditur extensum et impenetrabile naturaliter in ordine ad spatium. Idemque proportionaliter est in omni qualitate, immo etiam in omni re corporea, quae per adhaesionem ad quantitatem, vel alio modo, quanta efficitur; nam in omni huiusmodi re dantur indivisibilia proportionata entitati eius, et correspondentia indivisibilibus quantitatis, ut in quibusdam qualitatibus supra, exempli causa, declaratum est, et paulo inferius, tractando de continuitate motus et temporis, magis explicabitur.

Prior difficultas circa dicta de indivisibilibus substantialibus

55. *Diviso corpore substantiali, an pereant indivisibilia substantiae.*— Supersunt vero duae obiectiones. Prior est quod non possint esse in materia indivisibilia substantiae, alioqui saepe amitteretur aliquid materiae, et aliquid de novo fieret. Nam per divisionem continui destruitur una superficies, quae continuabat partes corporis, et resultant duae terminantes; ergo, si superficiebus quantitativis correspondent substantiales termini proportionales, fit ut per illam divisionem amittatur etiam communis terminus continuans materiam, et duo extremi seu terminantes resultent; est enim omnino eadem proportio et ratio. Consequens autem videtur falsum, alias oporteret illa indivisibilia materiae, quae de novo insurgunt, creari, et consequenter, ea quae desinunt, annihilari. Patet sequela, quia non possunt fieri per eductionem, non enim sunt in subiecto; partici-

sujeto; participan, en efecto, de la esencia y naturaleza del primer sujeto sustancial. Por lo cual, aun cuando estén unidos a las partes de la materia, no están, sin embargo, en ellas como en un sujeto, sino que componen con ellas un primer y adecuado sujeto de la cantidad y de las formas sustanciales.

56. Se responde a esta dificultad admitiendo la consecuencia primera; pues, si las partes de la materia se unen por sus términos sustanciales cuando se dividen por la separación, es menester que el término con el que se unían esas partes se destruya, puesto que ni puede permanecer entero en cada una de las partes, ni hay tampoco razón para que permanezca en una más bien que en otra. Además, esas partes divididas permanecen intrínsecamente terminadas de modo sustancial lo mismo que las partes de la cantidad en su orden; por consiguiente, es menester que surjan de nuevo los términos sustanciales, lo mismo que los cuantitativos. Ahora bien, cómo se produzcan esos términos es difícil de explicar; pues admitir ahí una creación o aniquilación no es filosófico. Y, por ello, parece que se ha de decir que esos indivisibles terminativos materiales se producen por resultancia de las mismas partes de la materia.

57. Pero puede alguien insistir en que esa resultancia es una eficiencia, ya que con ella comienza a existir una realidad nueva; pero esa eficiencia no procede de las partes de la materia como de principio activo, ya que la materia no es activa, ni consta tampoco de esas partes como de causa material, porque no son sujeto de tales términos. Se responde que no hay inconveniente en que la materia tenga alguna actividad por resultancia, como se ha dicho; pues para ésta es suficiente con que el término aquel dependa en su ser y en su hacerse de la materia a la que se une, ya que esa dependencia se reduce a la causa material. Lo mismo que dicen los teólogos que si el Verbo abandonase el cuerpo humano resultaría de él la subsistencia creada, pues también en este caso resultaría de la materia la subsistencia parcial por una cierta actividad intrínseca y por la recepción de la propia subsistencia. O bien puede decirse también que estos indivisibles materiales resultan en virtud de la acción con que Dios conserva la materia, y que son como una cierta concreación; pero que no se llama así, porque se produce por virtud y exigencia de la acción preexistente.

pant enim essentiam et naturam primi subiecti substantialis. Unde, licet sint unita partibus materiae, non tamen sunt in illis ut in subiecto, sed cum illis componunt unum primum et adaequatum subiectum quantitatis et formarum substantialium.

56. Ad hanc difficultatem respondetur admittendo primam sequelam; nam si partes materiae uniuntur suis terminis substantialibus quando per disiunctionem dividuntur, necesse est ut terminus quo illae partes uniebantur, destruatur, quia nec potest in utraque parte totus manere, neque etiam est cur maneat in una potius quam in alia. Deinde partes illae divisae manent intrinsece terminatae substantialiter sicut partes quantitatis in suo ordine; ergo necesse est ut de novo insurgant substantiales termini, sicut et quantitativi. Quomodo autem fiant illi termini, difficile est ad explicandum; nam admittere ibi creationem aliquam, vel annihilationem, non est philosophicum. Et ideo dicendum videtur illa indivisibilia terminantia materialia fieri per resultantiam ab ipsis partibus materiae.

57. Sed potest quis urgere, nam haec resultantia aliqua efficientia est, cum per eam incipiat esse aliqua nova res; illa autem efficientia non est a partibus materiae ut a principio activo, quia materia non est activa, neque etiam est ex illis partibus ut ex causa materiali, quia non sunt subiectum talium terminorum. Respondetur non esse inconveniens quod materia habeat aliquam activitatem per resultantiam, ut supra dictum est; ad hanc vero sufficere ut terminus ille pendeat in suo esse et fieri a materia cui unitur; nam illa dependentia ad materialem causam revocatur. Sicut dicunt theologi, quod si Verbum dimitteret corpus humanum, resultaret ab illo subsistentia creata; tunc enim ab ipsa materia resultaret subsistentia partialis per aliqualem activitatem intrinsecam et receptionem propriae subsistentiae. Vel dici etiam potest haec indivisibilia materialia resultare ex vi illius actionis qua Deus conservat materiam, esseque veluti quamdam concreationem; non tamen ita appellari, quia fit ex vi et debito praeexistentis actionis.

58. *Dificultades que tienen los indivisibles de las formas extensas.*— La segunda dificultad es que no pueden admitirse estos elementos indivisibles en las formas o cualidades que se extienden en la materia o cantidad, ya que, en otro caso, resulta que dos cualidades contrarias en grado sumo en un aspecto real y positivo de las mismas se unen simultáneamente en un mismo sujeto indivisible, y esto implica contradicción. La consecuencia es clara, porque, si en la superficie continua de una pared la mitad es sumamente blanca y la otra mitad sumamente negra, y esas cualidades tienen sus términos propios indivisibles en los que se continúan y terminan, sería necesario que en la parte en que son contiguas tuviesen sus propios términos inherentes simultáneamente en la misma línea que continúa la superficie cuantitativa. Y, por la misma razón, si un tronco tiene una mitad caliente como seis grados, y la otra fría como seis grados, en la superficie continuativa se darán a un mismo tiempo el calor y el frío en toda su intensidad, aún cuando sea algo indivisible según la extensión. De lo cual resulta, además, que en el mismo término indivisible de la materia se dan simultáneamente dos formas sustanciales específicas según algo indivisible en cuanto a la extensión; como en la rama verde y seca, cuya cantidad es continua, en la superficie continuativa de ambas partes será indivisible el término de la materia, que será informado simultáneamente por una y otra forma según algo suyo indivisible.

59. En relación con esta dificultad, por lo que se refiere a las cualidades, algunos no juzgan como inconveniente el admitir todo el consiguiente, ya que las cualidades contrarias entre sí no repugnan en un mismo sujeto por razón de los indivisibles, sino por sí por razón de sus mismas formas, y, por ello, no es un inconveniente que, cuando las formas se tocan únicamente en un elemento indivisible de la cualidad por medio de sus extremos indivisibles, no se excluyan mutuamente de un sujeto proporcionado. Pero, acerca de las formas sustanciales, afirman que, por el hecho mismo de que en la materia extensa hay formas específicamente distintas que no pueden continuarse entre sí, tampoco son continuas las partes de la materia y de la cantidad; como en el caso propuesto de la rama en parte verde y en parte seca, niegan que esas partes sean continuas. Y si es verdad

58. *Formarum extensarum indivisibilia quas patiantur difficultates.*— Altera difficultas est quod non possint in formis vel qualitatibus quae extenduntur in materia vel quantitate haec indivisibilia admitti, quia alias sequitur duas qualitates contrarias in summo secundum aliquid reale et positivum ipsarum simul coniungi in eodem indivisibili subiecto, quod repugnantiam includit. Sequela patet, nam si in superficie continua parietis dimidia pars sit summe alba, et dimidia summe nigra, et illae qualitates habeant proprios terminos indivisibiles, quibus continuantur et terminantur, necessarium erit ut ex ea parte qua sunt contiguae habeant proprios terminos simul inhaerentes eidem lineae continuanti superficiem quantitativam. Et eadem ratione, si lignum sit ex una parte media calidum ut sex, et ex alia frigidum ut sex, in superficie continuante erunt simul calor et frigus secundum totam illam intensionem, quamvis per aliquid indivisibile secundum extensionem. Ex quo fit ulterius, ut in eodem termino indivisibili materiae simul sint duae formae substantiales specificae secundum aliquid indivisibile extensive; ut in virga viridi et sicca, cuius quantitas continua est, in superficie continuante utramque partem erit indivisibilis terminus materiae, qui simul informabitur utraque forma secundum aliquid indivisibile eius.

59. Ad hanc difficultatem, quod spectat ad qualitates, aliqui non reputant inconveniens admittere totum consequens, quia qualitates contrariae inter se non repugnant in eodem subiecto ratione indivisibilium, sed per se ratione ipsarum formarum, ideoque non est inconveniens ut, quando formae tantum sese contingunt in indivisibili qualitatis per sua extrema indivisibilia, non sese expellant a proportionato subiecto. At vero de formis substantialibus inquiunt hoc ipso quod in materia extensa sunt formae specie distinctae, quae inter se continuari non possunt, etiam partes materiae et quantitatis non esse continuas; ut in exemplo posito de virga partim viridi et partim sicca, negant partes illas esse continuas. Quod si verum est,

esto, desaparece el inconveniente que se presentaba, ya que no habrá dos formas sustanciales en el mismo término indivisible de la materia, sino que simultáneamente habrá dos términos indivisibles de la materia informados por dos formas. Y esta opinión, en cuanto a su última parte, puede leerse en Aristóteles, lib. V de la *Metafísica*, c. 6, en cuanto dice que *son uno numéricamente las cosas cuya materia es una;* y las cosas que son uno numéricamente, lo son también específicamente. Por tanto, no siendo esa rama una específicamente, tampoco lo será numéricamente; luego tampoco tendrá una materia numéricamente; por consiguiente, esa materia tampoco será continua, porque la materia continua es numéricamente una. Por lo cual, el Comentador, en el X *Metaph.*, com. 1, afirma que la causa de la continuidad en los individuos es la misma forma. De aquí surge también el axioma común entre los filósofos de que las cosas que son específicamente diferentes no pueden ser continuas; está tomado de Aristóteles, lib. V de la *Física*, text. 89. Y puede probarse con la razón, no sólo porque en el caso contrario un accidente, por ejemplo, una superficie, sería común a dos sujetos específicamente distintos, por no haber razón mayor para estar en una parte más que en otra, sino también porque, en otro caso, si todos los cuerpos específicamente distintos estuviesen próximos, se harían continuos inmediatamente, porque, si no lo impide la diversidad de las formas, no hay nada que lo impida.

60. Pero, para comenzar por esta última parte, es difícil de creer que necesariamente sea discontinua la materia y la cantidad si sus partes están informadas por diversas formas parciales, sobre todo si suponemos, como tuvimos antes por más probable, que en la materia de la realidad engendrada permanece la misma cantidad numéricamente que había en la que se corrompió; pues, si no varía la cantidad por la introducción de una nueva forma en una parte de la materia, no hay razón alguna para que sea discontinua. Mayormente porque el crecimiento de la sustancia se produce de modo continuo y sucesivo; luego puede señalarse el instante en que se pueda decir con verdad que el crecimiento ha llegado hasta un determinado límite y no ha avanzado más allá; por consiguiente, la forma introducida por la generación alcanza intrínsecamente dicho término, y en él no está ya la forma de la realidad corrompida; por consiguiente, en él no hay ya dos

cessat inconveniens illatum, quia non erunt duae formae substantiales in eodem indivisibili termino materiae, sed erunt simul duo indivisibiles termini materiae duabus formis informati. Et potest haec sententia quoad ultimam partem sumi ex Aristotele, V Metaph., c. 6, quatenus ait *ea esse unum numero, quorum est materia una;* et quae unum numero sunt, etiam esse unum in specie. Cum ergo virga illa non sit una specie, neque una numero erit; ergo neque habebit unam materiam numero; ergo nec illa materia erit continua, quia materia continua est una numero. Unde Commentator, X Metaph., comm. 1, ait continuationis causam in individuis esse ipsam formam. Hinc etiam vulgare est inter philosophos axioma, ea quae specie differunt non posse esse continua; quod sumptum est ex Aristotele, V Phys., text. 89. Potestque ratione suaderi, tum quia alias unum accidens, nempe una superficies, communis erit duobus subiectis specie distinctis, cum non sit ratio cur sit in una parte potius quam in alia; tum etiam quia alias omnia corpora specie distincta, si essent propinqua statim fierent continua, quia si formarum diversitas non impedit, nihil est quod impediat.

60. Sed, ut incipiamus ab hac posteriori parte, difficile creditu est necessario esse discontinuam materiam et quantitatem, si partes eius diversis formis partialibus informantur, maxime si supponamus, quod probabilius supra existimavimus, eamdem numero quantitatem manere in materia rei genitae, quae erat in corrupto; nam si non variatur quantitas per introductionem novae formae in parte materiae, nulla est causa cur discontinuetur. Maxime quia aggeneratio substantiae continue fit et successive; ergo signari potest instans in quo verum sit dicere aggenerationem pervenisse usque ad hunc terminum et ultra non processisse; ergo forma introducta per generationem intrinsece attingit illum terminum, et in illo iam non est forma rei corruptae; ergo in illo non sunt

términos de la cantidad o de la materia, sino solamente uno; luego las partes de la cantidad y de la materia siguen teniendo un término común; por tanto, siguen siendo continuas. Un argumento parecido se toma del hecho de que puede igualmente señalarse el instante en que el crecimiento llega hasta ese término, e inmediatamente antes de él no había llegado aún, y, sin embargo, estaba ya en toda la cantidad o materia producida anteriormente; por consiguiente, en aquel tiempo inmediatamente anterior a dicho instante la forma de lo corrompido estaba todavía en ese término y la forma de lo engendrado no había llegado a él todavía; por consiguiente, las partes de esa materia o cantidad eran continuas, o sea, que tenían un término común, aun cuando estuviesen informadas por formas parciales.

61. Por lo cual, aun cuando las formas específicamente diferentes no puedan ser continuas entre sí, que es lo que defiende Aristóteles en el citado pasaje del lib. V de la *Física*, sin embargo, que estén en sujetos parciales que tienen continuidad entre sí no es contradictorio. Por lo cual, el mismo Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 4, enseña que algunas realidades son algo uno por continuidad, las cuales no son algo uno por la forma, pasaje que interpretan algunos referido a la continuidad imperfecta y artificial. Pero como Aristóteles habla de modo absoluto, nada impide que se entienda también acerca de la continuidad propia y física, o sea, cuantitativa. Y la razón de la diferencia está en que los términos continuativos de cada una de las formas específicas pertenecen, a su manera, a la especie de dicha forma, como los indivisibles de la blancura, a la especie de la blancura, etc.; y, por ello, las formas que difieren específicamente no pueden tener un término común por el que se continúen; pues ese término no puede pertenecer ni a una especie ni a otra, ya porque no existe mayor razón para una que para otra, ya también porque no puede unirse a ambos, sino solamente a aquel a cuya especie pertenece. Y, por la misma razón, no puede pertenecer a una tercera especie, ya que no sería proporcionado para unir o terminar a tales formas. Luego por esta razón no pueden unirse entre sí las formas específicamente distintas. Por lo demás, nada impide que estén en un sujeto continuo, ya que las partes del sujeto pueden unirse entre sí aun cuando no se unan las partes de la forma, sino que sean cuasi contiguas, o una se termine extrínseca-

duo termini quantitatis vel materiae, sed unus tantum; ergo partes quantitatis et materiae manent habentes unum terminum communem; ergo manent continuae. Simile argumentum sumitur ex eo quod etiam potest signari instans in quo aggeneratio pervenit ad talem terminum, et immediate ante illud nondum pervenerat, et tamen in tota quantitate seu materia antecedente facta iam erat; ergo in illo tempore immediato ante illud instans forma corrupti adhuc erat in illo termino, et forma geniti ad illum non pervenerat; ergo partes illius materiae vel quantitatis erant continuae, seu habebant terminum communem, etiamsi partialibus formis informarentur.

61. Quocirca, quamvis formae specie differentes inter se continuae esse non possint, quod Aristoteles intendit in loco citato ex V Phys., tamen, quod sint in subiectis partialibus habentibus inter se continuitatem, non repugnat. Unde ipsemet Aristoteles, V Metaph., c. 4, docet aliqua esse unum continuatione quae non sunt unum forma, quem locum aliqui exponunt de continuatione imperfecta et artificiali. Sed cum Aristoteles absolute loquatur, nihil vetat intelligi etiam de propria et physica seu quantitativa. Et ratio differentiae est quia termini continuantes unamquamque formam specificam pertinent suo modo ad speciem illius formae, ut indivisibilia albedinis ad speciem albedinis, etc.; et ideo formae differentes specie non possunt habere terminum communem quo continuentur; nam talis terminus neque ad unam speciem neque ad aliam pertinere potest, tum quia non est maior ratio de una quam de alia, tum etiam quia non potest utrique uniri, sed illi tantum ad cuius speciem pertinet. Et eadem ratione non potest pertinere ad tertiam aliquam speciem, quia esset improportionatus ad uniendas vel terminandas tales formas. Propter hanc ergo causam non possunt formae specie distinctae inter se uniri. Quod vero sint in subiecto continuo nihil impedit, quia possunt partes subiecti inter se uniri, etiam si partes formae non uniantur, sed sint quasi contiguae, vel una ter-

mente donde la otra termina intrínsecamente, como es necesario que se haga en el crecimiento continuo, tal como se explicó con las razones propuestas.

62. Más todavía, quienes mantienen que varía la cantidad en el ser engendrado y en el que se corrompió es menester que admitan que, en cada uno de los instantes del crecimiento continuo, la cantidad del ser engendrado está terminada intrínsecamente por aquel término al que llega la acción; en cambio, la cantidad restante de la realidad que se corrompe poco a poco, carece en ese instante de término intrínseco; en efecto, no pudo resultar otro término intrínseco en el mismo instante. En caso contrario, en todos los instantes de aquel crecimiento continuo resultarían sucesivamente infinitas superficies, y en seguida o inmediatamente se corromperían. Igualmente, esas dos cantidades en cada uno de los instantes serían verdaderamente contiguas y estarían terminadas por sus términos propios y, sin embargo, toda la mutación se realizaría de modo continuo. Finalmente, en todos y cada uno de los instantes de dicha sucesión surgirían y cesarían nuevas superficies terminativas en el cuerpo que se corrompe paulatinamente y, sin embargo, no comenzaría ni terminaría ninguna cantidad divisible y existente entre aquellas superficies, cosas todas que son imposibles. Hay que decir, por tanto, que, si el crecimiento es continuo, como lo es en realidad, en cada uno de los instantes está limitada una forma intrínsecamente, mientras que otra lo está extrínsecamente; por consiguiente, suponiendo que haya cantidad en la materia prima, nada impedirá que el sujeto de dichas formas sea continuo.

63. Con esto, por tanto, se responde fácilmente a la dificultad aludida acerca de las formas sustanciales específicamente diversas que informan partes de una materia. Digo, pues, que en el término continuativo de esas partes de la materia solamente hay una de esas formas, concretamente aquella a cuya introducción pudo alcanzar intrínsecamente la virtud del agente. La otra, en cambio, carece de momento de término intrínseco; y esto no representa un inconveniente, ya que la forma y el agente contrarios le impiden que pueda resultar. Y de esto no se sigue que una superficie esté en dos sujetos; pues solamente está en el término que une las partes de la materia, el cual es informado también por una sola forma o

minetur extrinsece ubi alia intrinsece terminatur, ut necesse est fieri in aggeneratione continua, ut rationibus factis declaratum est.

62. Immo etiam qui tenent quantitatem variari in genito et corrupto, necesse est fateantur in singulis instantibus continuae aggenerationis quantitatem rei genitae esse intrinsece terminatam illo termino ad quem actio pervenit; reliquam vero quantitatem rei quae paulatim corrumpitur, carere in eo instanti intrinseco termino; non enim potuit alius intrinsecus pro eodem instanti resultare. Alias in omnibus instantibus illius continuae aggenerationis, infinitae superficies successive resultarent, et statim seu immediate corrumperentur. Item illae duae quantitates in singulis instantibus essent vere contiguae, et propriis terminis terminatae, et tamen tota mutatio continue fieret. Denique in omnibus et singulis instantibus illius successionis insurgerent et desinerent novae superficies terminantes in corpore quod paulatim corrumpitur, et tamen nulla quantitas divisibilis et existens inter illas superficies inciperet et desineret, quae omnia impossibilia sunt. Dicendum ergo est, si aggeneratio est continua, ut revera est, unam formam intrinsece, aliam vero extrinsece terminari in singulis instantibus; ergo, supponendo quod quantitas est in materia prima, nihil impediet quominus subiectum illarum formarum continuum sit.

63. Hinc ergo facile respondetur ad difficultatem tactam de formis substantialibus specie diversis informantibus partes eiusdem materiae. Dico enim in termino continuante illas partes materiae tantum esse alteram ex illis formis, illam, nimirum, ad cuius introductionem potuit vis agentis intrinsece attingere. Altera [1] vero pro tunc caret intrinseco termino; neque hoc est inconveniens, quia impeditur a forma et agente contrariis, ne resultare possit. Atque ita non sequitur unam superficiem esse in duobus subiectis; nam solum est in illo termino uniente partes materiae, qui etiam sola una forma seu termino

[1] *Aliter* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

por el término de una forma, como se ha dicho. En esto puede haber mayor razón para una que para otra por causa de la mayor virtud del agente o de las disposiciones. Ni tampoco se sigue por esta razón que cualesquiera cuerpos específicamente distintos puedan ser continuos, ya que más bien es algo muy accidental que las partes de un mismo continuo estén así informadas por formas diversas, puesto que uno, concretamente, está en tránsito para la corrupción y se convierte en el otro paulatinamente. Pero, en cambio, hablando propiamente, las realidades específicamente diversas piden términos propios, si están en estado connatural, y no pierden éste si no se produce en ellas alguna clase de alteración o corrupción. Finalmente, aquel compuesto, por ejemplo, la rama seca en parte y verde en parte, aunque su cantidad y materia sean continuas, propiamente no es numéricamente una, hablando en sentido físico. En efecto, aun cuando la materia prima sea una por continuidad, sin embargo la materia próxima no es una, y principalmente porque la unidad numérica se toma más de la forma que de la materia. Y, a pesar de que las partes de una misma materia tengan un cierto modo de unidad por continuidad, sin embargo tienen distintas sus propias entidades parciales, en virtud de las cuales pueden ser informadas por diversas formas y pueden componer individuos absolutamente diversos, aunque, respecto de alguna parte, estén unidos y sean continuos.

64. *Si cualidades diversas pueden estar en una unidad cuantitativa según algunos elementos indivisibles.*— Y de acuerdo con esta doctrina pienso que hay que responder a la parte segunda, sobre las cualidades contrarias; pues, cuando dos cualidades de esta clase se extienden en las partes de una misma superficie continua, no pueden inherir las dos intrínsecamente en la línea continuativa de la superficie, ya que, de la misma manera que toda la superficie no puede ser informada simultáneamente por esas dos cualidades en grado intenso, tampoco lo puede, proporcionalmente, una línea ni un punto; pues en cualquier elemento continuativo de esa cualidad en el sentido de su extensión se hallan todos esos grados de intensidad, los cuales tienen entre sí en cualquier parte la misma repugnancia formal. Igualmente, porque la línea se compara con la superficie de la misma manera que la superficie con el cuerpo; ahora bien, aunque esas cualida-

unius formae informatur, ut dictum est. In quo potest esse maior ratio unius quam alterius, propter maiorem vim agentis seu dispositionum. Neque etiam propterea sequitur quaelibet corpora specie distincta posse esse continua, quia potius est valde accidentarium quod partes eiusdem continui ita informentur diversis formis, quia, scilicet, unum est in via corruptionis, et paulatim transit in aliud. At vero, per se loquendo, res specie diversae postulant proprios terminos, si sint in statu connaturali, quem non amittunt, nisi aliqualis alteratio vel corruptio in eis fiat. Denique illud compositum, verbi gratia, virga partim sicca, partim viridis, etiamsi quantitas et materia eius continuae sint, non est proprie unum numero, physice loquendo. Nam licet materia prima una sit continuatione, tamen materia proxima non est una, et maxime quia unitas numerica magis sumitur a forma quam materia. Et partes ipsius materiae, licet continuatione habeant quemdam modum unitatis, tamen proprias entitates partiales habent distinctas, secundum quas possunt diversis formis informari, et componere individua simpliciter diversa, licet secundum partem sint unita et continua.

64. *Qualitates diversae an possint secundum aliqua indivisibilia esse in uno quantitatis.*— Et iuxta hanc doctrinam respondendum existimo ad alteram partem de qualitatibus contrariis; nam quando duae qualitates eiusmodi extenduntur in partibus eiusdem superficiei continuae, non possunt ambae intrinsece inhaerere in linea continuante superficiem, quia sicut tota superficies non potest simul informari illis duabus qualitatibus in gradibus intensis, ita neque una linea aut unum punctum proportionaliter; nam in quolibet continuativo illius qualitatis secundum extensionem eius sunt omnes illi gradus intensionis, qui ubique habent eamdem repugnantiam formalem inter se. Item, quia eodem modo comparatur linea ad superficiem, quo superficies ad corpus; hae autem qualitates, ut calor et albedo, licet penetrare

des, como el calor y la blancura, puedan penetrar todo el cuerpo y tener extensión en él en sentido de la profundidad, sin embargo se rechazan igualmente en una misma superficie que en un mismo cuerpo; por consiguiente, se rechazan también igualmente en una misma línea, y en un mismo punto proporcionalmente, es decir, según aquella dimensión en que pueden hallarse en ellos.

65. Hay que afirmar, por tanto, que de aquellas dos cualidades, una se limita intrínsecamente y la otra extrínsecamente, por lo cual en ese límite continuativo de la superficie inherirá intrínsecamente el límite de una cualidad, por ejemplo, de la blancura. En cambio, la otra cualidad no tendrá allí ningún término propio, sino que llegará allí sólo de manera extrínseca. Y si se pregunta la razón de por qué está limitada así más bien una que la otra, se ha de buscar en la causa eficiente, a saber, que la causa eficiente de una de dichas cualidades pudo alcanzar de manera más eficaz a ese término que la otra, y después que esa cualidad ha sido producida de ese modo, resiste e impide formalmente que otra introduzca allí su propio término. Y esto no tiene nada de singular o de nuevo en las mutaciones físicas; pues, si la esfera de la actividad del agente está extrínsecamente limitada, es menester que también su efecto o la forma introducida por él esté limitado intrínsecamente. O, por el contrario, si la esfera de la actividad está limitada intrínsecamente, la forma existente en la parte restante del paciente estará limitada extrínsecamente. O, si dos agentes contrarios desde puntos opuestos actúan sobre un mismo paciente, según partes diversas y por líneas opuestas, es menester que, si la acción de uno alcanza intrínsecamente hasta un término, la acción del otro llegue hasta allí sólo de manera extrínseca, ya que una misma cosa según un mismo aspecto no puede estar movida simultáneamente por movimientos contrarios en grado intenso, o que excedan su ámbito en el sentido en que ahora hablamos.

66. Pero se preguntará de qué manera esas cualidades o formas son entonces próximas, ya que ni pueden decirse contiguas, porque no tienen simultáneos sus términos últimos, ni continuas, puesto que no tienen un término común. Algunos responden que son continuas por razón del sujeto. Pero, ciertamente, ése es un sentido muy material. Y además Aristóteles, en el lib. V de la *Física*, no les

possint totum corpus et in illo habere extensionem secundum profunditatem, nihilominus aeque repugnant in eadem superficie ac in eodem corpore; ergo aeque etiam repugnant in eadem linea, et in eodem puncto cum proportione, id est, secundum id in quo possunt illis inesse.

65. Dicendum est ergo, ex illis duabus qualitatibus alteram terminari intrinsece, alteram vero extrinsece, unde in illo termino continuante superficiem intrinsece inhaerebit terminus unius qualitatis, albedinis, verbi gratia. Altera vero qualitas nullum habebit ibi proprium terminum, sed extrinsece tantum illuc attinget. Quod si ratio quaeratur cur potius una quam alia ita terminetur, ex causa efficienti petenda est, scilicet, quia causa efficiens unam illarum qualitatum potuit efficacius attingere illum terminum quam alia, et postquam illa qualitas ita effecta est, formaliter resistit et impedit ne altera illic introducat suum terminum. Neque hoc est singulare aut novum in physicis mutationibus; nam si sphaera activitatis agentis extrinsece terminetur, etiam effectum eius aut formam ab eo introductam intrinsece terminari necesse est. Vel e converso, si sphaera activitatis terminetur intrinsece, forma existens in reliqua parte passi extrinsece terminabitur. Vel si duo agentia contraria e regione sibi obiecta in idem passum secundum diversas partes et per lineas oppositas efficiant, necesse est ut si actio unius ad unum terminum intrinsece attingat, alterius illuc perveniat tantum extrinsece, quia non potest idem secundum idem simul moveri motibus contrariis in gradibus intensis seu excedentibus latitudinem, ut loquimur.

66. Sed quaeres quomodo illae qualitates seu formae propinquae tunc sint, quia nec contiguae dici possunt, quia non habent ultimos terminos simul, nec continuae, quia non habent unum terminum communem. Quidam respondent esse continuas ratione subiecti. Sed certe illud est valde materialiter. Et praeterea Aristoteles, V Phys., non

llama movimientos continuos, aun cuando se den en un mismo sujeto y uno suceda inmediatamente al otro sin que se interponga el reposo, si no son de la misma especie y tienen un ser mudable de la misma clase, en el que puedan a su manera unirse y continuarse. Por consiguiente, esas dos formas se asemejan más bien a la contiguidad, ya que no tienen un término común y están inmediatas una a otra. Pero, propiamente, tampoco son contiguas por la razón aducida, sino que pueden llamarse coherentes inmediatamente, o sucesivas una tras otra. Y no es menester que todas las cosas que tienen inmediación sean continuas o contiguas, si una y otra cosa no está limitada intrínsecamente. En esto, según creo, se da una diferencia entre la cantidad misma, que es cuanta *per se,* y todas las formas, que son cuantas *per accidens;* pues la cantidad, si no es continua con otra, tiene siempre su término intrínseco, puesto que resulta naturalmente y no tiene contrario por el que pueda ser impedida. Y en este punto existe la misma razón para la materia, y, por ello, en estos casos todas las cantidades son o continuas o propiamente contiguas. Pero las formas, en cambio, son cuantas *per accidens* en tanto que se extienden en un sujeto cuanto, en el cual a veces pueden ser impedidas por una forma o agente contrario para que no tengan un término intrínseco, y por eso a veces son inmediatas entre sí, sin contigüidad propia.

Cómo se unen las partes en el punto

67. Al argumento séptimo se responde que estos indivisibles copulativos no tienen propiamente contacto con las partes que continúan, sino que se unen a ellas intrínsecamente. Y no puede señalarse en la línea una parte adecuada a la que se una el punto, puesto que ninguna parte en su totalidad está inmediatamente en el punto, ya que, de lo contrario, o sería tan indivisible como el punto, o el punto sería cuasi extenso o estaría presente a un espacio divisible y a una línea. Por consiguiente, el punto une las partes de la línea uniéndose todo él indivisiblemente a ambas partes, y no adhiriéndose a toda una parte divisible determinadamente, sino como estando íntimamente presente a las dos partes. Y esto hay que afirmarlo con la misma necesidad, ya se admitan en las cosas solamente los indivisibles terminativos, ya también los continuativos. Confieso, sin embargo, que

vocat motus continuos, etiam si sint in eodem subiecto et immediate unus alteri succedat sine interpositione quietis, si non sint eiusdem speciei, et habeant mutatum esse eiusdem rationis, quo suo modo uniri ac continuari possint. Potius ergo accedunt illae duae formae ad contiguitatem, quia non habent communem terminum, et sunt inter se immediatae. Proprie vero nec contiguae sunt, propter rationem factam, sed dici possunt immediate cohaerentes, vel succedentes, una post aliam. Neque est necesse ut omnia quae sunt immediate. sint continua aut contigua, nisi utrumque sit intrinsece terminatum. In quo, ut existimo, est differentia inter quantitatem ipsam, quae est per se quanta, et formas omnes, quae sunt quantae per accidens; nam quantitas si non sit continua cum alia, semper habet suum intrinsecum terminum, quia naturaliter resultat et non habet contrarium a quo possit impediri. Et quoad hoc eadem est ratio de materia, et ideo in his omnes quantitates aut continuae sunt aut proprie contiguae. At vero formae sunt quantae per accidens, quatenus extenduntur in subiecto quanto, in quo possunt interdum impediri a forma vel agente contrario, ne intrinsecum terminum habeant, et ideo interdum sunt inter se immediate sine propria contiguitate.

Quomodo partes uniantur in puncto

67. Ad septimum argumentum respondetur haec indivisibilia copulantia non proprie habere contactum ad partes quas continuant, sed illis intrinsece uniri. Nec potest in linea assignari pars adaequata cui punctus uniatur, quia nulla pars secundum se totam est immediate in puncto, alioqui vel illa esset aeque indivisibilis ac punctum, vel punctum esset quasi extensum vel praesens divisibili spatio ac lineae. Unit ergo punctum partes lineae indivisibiliter sese totum uniens utrique, non adhaerens toti alicui parti divisibili determinate, sed quasi intime assistendo utrique parti. Quod aeque necessario dicendum est, sive ponantur in rebus indivisibilia tantum terminantia, sive etiam continuantia. Fa-

este argumento desvirtúa no poco la razón aducida antes sobre el contacto de una esfera en un punto, o de un plano en una superficie. Pero, sin embargo, como ese contacto se da entre realidades no unidas, y no puede darse con alguna compenetración, parece necesario que se realice en unos términos indivisibles; pero aquí, como se produce una unión intrínseca entre la superficie y el cuerpo, o la línea y el punto, puede entenderse mejor que la superficie se una inmediatamente por sí misma a la entidad del cuerpo, aun cuando en dicha entidad no pueda señalarse alguna parte entera a la que se una. Y lo mismo ocurre con el punto respecto de las partes de la línea. Y cuánta sea la eficacia que tiene el razonamiento (ya que también eso se toca en dicho argumento) con que prueba Aristóteles en el lib. VI de la *Física* que lo indivisible no puede moverse *per se,* hay que remitirlo a dicho pasaje. En efecto, ya se den actualmente los puntos, o no, el razonamiento de Aristóteles ofrece la misma dificultad, porque él no supone que se dé el punto separado, sino que se pregunta, en la hipótesis de que se diese, si podría moverse *per se.* Y existirá el mismo problema si se da en una esfera: si puede moverse *per accidens,* ya sea que se dé actualmente o que no.

Exposición de los testimonios de Aristóteles

68. La respuesta para los demás testimonios de Aristóteles propuestos en el octavo argumento se ha de tomar de lo que dijimos antes sobre los varios modos como puede decirse que estas cosas están en potencia o en acto. En efecto, Aristóteles no afirma que estos indivisibles estén en potencia en las magnitudes, en el sentido de que excluya de ellas una verdadera entidad; pues en el I de la *Metafísica,* text. 43, afirma que los indivisibles están en potencia de la misma manera que está en potencia el número en la magnitud; ahora bien, consta que el número se halla en la magnitud en cuanto a toda su entidad y que sólo le falta la actual división o terminación. Por consiguiente, afirma en este sentido que los indivisibles están en potencia, no porque no estén, sino porque no están separados. Por lo cual, concluye así al final de ese texto: *Es menester que haya algún extremo de éstas* (es decir, de las líneas). *Por tanto, por la misma razón que se*

teor tamen hoc argumentum non parum enervare rationem superius factam de tactu globi in puncto, aut plani in superficie. Sed nihilominus, quia ille contactus est inter res non unitas et esse non potest cum penetratione aliqua, videtur necessarium ut sit in terminis indivisibilibus; hic vero, quia fit intrinseca unio inter superficiem et corpus, aut lineam et punctum, intelligi melius potest quod superficies immediate per seipsam uniatur entitati corporis, etiamsi in illa entitate non possit signari tota aliqua pars cui uniatur. Et idem est de puncto respectu partium lineae. Quam vero efficaciam habeat (nam hoc etiam in illo argumento tangitur) discursus quo Aristoteles, in VI Phys., probat indivisibile non posse per se moveri, in illum locum remittendum est. Nam sive puncta actu dentur, sive non, eamdem difficultatem habet discursus Aristotelis, qui non supponit dari punctum separatum, sed ex hypothesi inquirit, si daretur, an posset per se moveri. Et similis quaestio erit, si detur in globo, an possit per accidens moveri, sive actu detur, sive non.

Testimonia Aristotelis exponuntur

68. Ad alia testimonia Aristotelis in octavo argumento posita, responsio sumenda est ex his quae supra diximus de variis modis quibus haec dici possunt esse in potentia vel in actu. Aristoteles enim non affirmat haec indivisibilia esse in potentia in magnitudinibus, eo sensu ut ab illis veram entitatem excludat; nam I Metaph., text. 43, ita dicit esse indivisibilia in potentia, sicut numerus etiam est in potentia in magnitudine; at vero constat numerum quoad totam entitatem esse in magnitudine, solumque deesse illi actualem divisionem seu terminationem. Sic ergo ait indivisibilia esse in potentia, non quia non sint, sed quia separata non sunt. Unde in fine illius textus ita concludit: *Atqui harum* (id est, linearum) *extremum aliquid sit necesse est. Itaque qua ratione*

concluye que existe la línea, se colige también que existe el punto. Y cuando, en el III de la *Metafísica,* afirma que el punto o la superficie está en potencia de la misma manera que está en una piedra la figura de Mercurio, habla de los puntos terminativos en cuanto están en potencia en medio de la línea. Y lo mismo ocurre proporcionalmente con las superficies. Pues, como antes decíamos, esos términos no están en la realidad hasta que resulten, y, por ello, en todo rigor están en potencia. Y de la misma manera se expone el pasaje tomado del VIII de la *Metafísica,* en donde habla del mismo modo de las partes del continuo que de los indivisibles, y dice que aquéllas están en potencia en la magnitud. Los otros lugares, por lo demás, no ofrecen dificultad; pues en el III *De Anima* supone más bien que el punto es algo positivo, aunque lo expresemos nosotros mediante una privación. Por esto lo compara con la negrura, a al cual conocemos a manera de una privación de blancura. Y de modo parecido, en el libro *de Animalium motu,* supone que se dan en los cielos puntos indivisibles, que son los polos; pero niega que éstos sean una sustancia en que pueda residir la virtud motriz.

SECCION VI

SI LA LÍNEA Y LA SUPERFICIE SON ESPECIES PROPIAS DE LA CANTIDAD CONTINUA, DISTINTAS ENTRE SÍ Y CON RELACIÓN AL CUERPO

1. *El punto, de ninguna manera es una especie de cantidad.*— Hasta ahora hemos mostrado únicamente que se dan en la realidad esas líneas, superficies y puntos; ahora es preciso explicar cómo participan de la esencia de la cantidad. No se ofrece duda alguna acerca de los puntos, pues, al no ser divisibles en ningún sentido, no participan de la razón esencial de la cantidad. Y, por eso, suponen todos que el punto no es una especie de cantidad, pero que no constituye otro predicamento, sino que se reduce al predicamento de la cantidad como principio suyo y como algo incompleto en ese género. En cambio, sucede lo contrario con el cuerpo, que tampoco presenta cuestión alguna por la razón opuesta, concretamente porque, si hay alguna especie completa de cantidad, esto conviene sobre todo

linea esse concluditur, punctum quoque esse colligitur. Cum vero in III Metaph. ait punctum aut superficiem esse in potentia, sicut est figura Mercurii in lapide, loquitur de punctis terminantibus, quatenus sunt in potentia in medio lineae. Et idem est proportionaliter de superficiebus. Nam, ut supra dicebamus, hi termini revera non sunt donec resultent, et ideo in toto rigore sunt in potentia. Et eisdem modis exponitur locus ex VIII Metaph., ubi eodem modo loquitur de partibus continui quo de indivisibilibus, et dicit eas esse in potentia in magnitudine. Alia vero loca difficultatem non habent; nam in III de Anima potius supponit punctum esse aliquid positivum, quamvis a nobis per privationem declaretur. Unde illud aequiparat nigredini, quam per modum privationis albedinis cognoscimus. Et similiter in libro de Animalium motu supponit dari in caelis puncta indivisibilia, quae sunt poli; negat tamen ea esse substantiam aliquam in qua possit virtus motiva residere.

SECTIO VI

AN LINEA ET SUPERFICIES SINT PROPRIAE SPECIES QUANTITATIS CONTINUAE INTER SE ET A CORPORE DISTINCTAE

1. *Punctum nullo modo est species quantitatis.*— Hactenus solum ostendimus dari in rebus huiusmodi lineas, et superficies, ac puncta; nunc explicare oportet quomodo participent essentiam quantitatis. Quae dubitatio in punctis locum non habet; nam cum omni ex parte indivisibilia sint, quantitatis essentialem rationem non participant. Et ideo omnes supponunt punctum non esse quantitatis speciem, nec vero aliud praedicamentum constituere, sed reduci ad praedicamentum quantitatis tamquam principium eius, et quid incompletum in eo genere. E contrario vero de corpore etiam nulla est quaestio ob causam oppositam, scilicet, quia, si quae est species completa quantitatis, maxime hoc convenit corpori, quod extensum

al cuerpo, que es extenso en todos sentidos y divisible según todas las dimensiones. Y de él tiene principalmente la sustancia material la masa corpórea y la impenetrabilidad con otros cuerpos.

Se pone de manifiesto la dificultad de la cuestión

2. Pero existe una especial dificultad acerca de la línea y la superficie. En primer lugar, porque parecen entes incompletos en el género de la cantidad; pues lo mismo que el punto es el principio de la línea, así la línea es el principio de la superficie, y la superficie del cuerpo; por consiguiente, sólo el cuerpo es una cantidad completa, y todo lo restante son principios suyos, más próximos o más remotos; por tanto, todos son incompletos en ese género. Puede responderse que la línea y la superficie son divisibles en un sentido, e indivisibles en otro, y que de este último modo no son cantidades, sino términos o principios de las cantidades; pero que en el primer sentido son especies completas de la cantidad, pues son esencialmente unas extensiones. Pero en contra de esta respuesta, que parece que es común, arguyo que, siendo tres las dimensiones de la cantidad, longitud, anchura y profundidad, o bien cada una de esas dimensiones pertenece a la esencia de cada una de las especies, o bien que pertenece a la esencia de la línea una dimensión, dos a la de la superficie y tres a la del cuerpo. Lo primero no puede afirmarse. Pero, si se dice lo segundo, se sigue claramente que las especies primeras se comparan con la última como incompletas con la completa; por consiguiente.

3. La menor se prueba en cuanto a su primera parte, porque esas dimensiones no pueden prescindirse de tal manera que una no incluya a la otra, pues, de lo contrario, es imposible distinguirlas. En efecto, si alguien quisiera concebir y explicar la extensión de la anchura, no podrá hacerlo precisamente por medio de aquello que añade la anchura sobre la longitud, sino que es menester que en la extensión de la anchura incluya intrínsecamente la longitud; por consiguiente, en la esencia de la superficie se incluye la línea, en cuanto es longitud, y no solamente en cuanto es indivisible, y lo mismo ocurre acerca de la superficie respecto del cuerpo. Y se corrobora y explica esto, porque, si se consideran estas

est undique, et divisibile secundum omnem dimensionem. Et ab illo maxime habet substantia materialis molem corpoream et impenetrabilitatem cum aliis corporibus.

Difficultas questionis aperitur

2. De linea vero et superficie est specialis difficultas. Primo quidem, quia videntur entia incompleta in genere quantitatis; nam sicut punctum est principium lineae, ita linea est principium superficiei, et superficies corporis; ergo solum corpus est completa quantitas, reliqua vero omnia sunt principia eius propinquiora vel remotiora; sunt ergo omnia incompleta in eo genere. Responderi potest lineam et superficiem una ratione divisibiles esse, altera indivisibiles, et hac posteriori ratione non esse quantitates, sed terminos aut principia quantitatum; priori vero ratione esse completas quantitatis species, nam sunt essentialiter extensiones quaedam. Sed contra hanc responsionem, quae communis esse videtur, argumentor, quia cum tres sint dimensiones quantitatis, longitudo, latitudo et profunditas, aut singulae ex his dimensionibus sunt de essentia singularum specierum, aut de essentia lineae est una dimensio, de essentia superficiei duae, et de essentia corporis tres. Primum dici non potest. Si vero dicatur secundum, plane sequitur priores species comparari ad ultimam ut incompletas ad completam; ergo.

3. Minor quoad priorem partem probatur, quia illae dimensiones non possunt ita praescindi, ut una non includat alteram, alias impossibile est eas distinguere. Nam si quis velit concipere et explicare extensionem latitudinis, non poterit id efficere per id praecise quod addit latitudo supra longitudinem, sed necesse est ut in extensione latitudinis longitudinem intrinsece includat; ergo in essentia superficiei includitur linea, ut longitudo est, et non tantum ut indivisibilis est, et idem est de superficie respectu corporis. Et confirmatur hoc ac declaratur; nam si hae dimensiones praecise et secundum sin-

dimensiones precisivamente y sólo según cada una de las divisibilidades, no parecen diferir formalmente en la razón de extensión; por consiguiente, sólo se distinguen en cuanto al número (por decirlo así), en tanto que, concretamente, una incluye tres, o dos o una dimensión solamente. El antecedente es claro, porque en la superficie la anchura tomada precisivamente es una cierta longitud, y es indicio de esto que medimos la anchura misma o su cantidad con la línea; por consiguiente, la extensión de la línea y de la anchura son de la misma naturaleza, ya que la medida debe ser homogénea con lo medido; por tanto, la superficie no parece ser otra cosa que una extensión que tiene doble longitud dirigida hacia diversas partes o posiciones, y el cuerpo sería lo que tiene tres longitudes, pues también medimos la profundidad con la longitud; por consiguiente, no pueden distinguirse estas especies más que en cuanto una incluye a la otra. Y se confirma, ya que por este motivo dijo Aristóteles, en el lib. I de los *Analíticos Segundos*, que la línea pertenece a la definición de la superficie, y la superficie a la definición del cuerpo.

4. Y se prueba la menor en cuanto a la segunda parte, porque, primeramente, si pertenecen a la razón del cuerpo todas las tres dimensiones, incluye, por tanto, el cuerpo en su razón esencial la superficie y la línea, no solamente en cuanto son indivisibles, sino en cuanto tienen una o dos extensiones; por consiguiente, la línea y la superficie no serán cantidades completas, sino incompletas y ordenadas a la composición del cuerpo, según las dimensiones que posee. Y, además, estos tres miembros a lo sumo se distinguirán según un grado mayor o menor dentro de la misma especie, pues, si las dimensiones mismas, tomadas precisiva e individualmente, no difieren formalmente, se distinguen únicamente en número y no como entes totales, sino parciales que componen una unidad; por consiguiente, sólo éstos difieren entre sí como entes más o menos compuestos dentro de un mismo orden; y no importa que alguien diga que en los números se produce una diversidad específica por la adición de una unidad, aun cuando todas las unidades sean de la misma clase. En efecto, aunque se admita esto en la cantidad discreta, que del mismo modo que no es un verdadero ente *per se*, tampoco tiene especies verdaderas y reales, sin embargo no tiene esto aplicación en la cantidad

gulas tantum divisibilitates considerentur, non videntur differre formaliter in ratione extensionis; ergo solum distinguuntur penes numerum (ut ita dicam), quatenus, scilicet, una includit tres, aut duas, vel unam tantum dimensionem. Antecedens patet, quia in superficie latitudo praecise sumpta longitudo quaedam est, cuius signum est quia ipsam latitudinem seu quantitatem eius linea metimur; ergo extensio lineae et latitudinis eiusdem rationis sunt; nam mensura esse debet homogenea mensurato; ergo superficies nihil aliud esse videtur quam extensio habens duplicem longitudinem versus diversas partes seu positiones, et corpus erit habens triplicem longitudinem; nam etiam profunditatem longitudine metimur; ergo non possunt hae species distingui, nisi quatenus una aliam includit. Et confirmatur, nam hac ratione dixit Aristot., I Poster., lineam esse de definitione superficiei, et superficiem de definitione corporis.

4. Quoad aliam vero partem probatur minor; nam imprimis, si de ratione corporis sunt omnes tres dimensiones, ergo corpus in essentiali ratione sua includit superficiem et lineam, non tantum ut sunt indivisibiles, sed prout unam vel duas extensiones habent; ergo linea et superficies non erunt quantitates completae, sed incompletae et ordinatae ad componendum corpus secundum dimensiones quas habet. Ac deinde ad summum distinguentur haec tria membra secundum magis et minus intra eamdem speciem. Nam si dimensiones ipsae praecise ac sigillatim sumptae formaliter non differunt, solum distinguuntur numero, et non ut entia totalia, sed ut partialia componentia unum; ergo solum haec differunt inter se tamquam entia magis vel minus composita intra eamdem rationem; nec refert si quis dicat in numeris causari diversitatem specificam ex additione unitatis, licet unitates omnes sint eiusdem rationis. Nam, quamvis id admittatur in quantitate discreta, quae sicut non est verum ens per se, ita nec veras ac reales species habet, in quantitate autem continua

continua, la cual, lo mismo que es un ente verdadero y *per se*, así no se han de distinguir sus especies más que por las diferencias propias de las cosas. De la misma manera que la cantidad continua suele distinguirse en cantidad de dos codos, o de tres, etc., y, sin embargo, ésta no es una distinción en especies verdaderas de cantidad distintas realmente, sino sólo conceptualmente; también así, pues, ocurrirá en el caso presente, si estas dimensiones no se distinguen formalmente, sino sólo materialmente.

Resolución de la cuestión

5. Hay que decir, sin embargo, que la línea y la superficie son verdaderas especies de cantidad distintas entre sí y con respecto al cuerpo. Éste es el parecer de Aristóteles, y admitido en general por todos los filósofos y por todas las escuelas. Y no es menester probar esta opinión de otra manera que resolviendo la dificultad aludida; por ella constará, efectivamente, cómo la razón esencial de la cantidad conviene íntegramente a cada una de estas especies; e igualmente de qué modo es formalmente diversa la extensión en cada una de ellas, y, por lo mismo, son ellas cantidades específicamente diversas. Y esto puede deducirse también de la ciencia geométrica, en la cual se demuestran distintas propiedades de esas especies. Y que fuera de esas especies de cantidad continua no haya otras se verá mejor en las secciones siguientes. Ahora, en la cantidad permanente e intrínseca (como la llaman algunos), es claro y comúnmente admitido, porque no pueden entenderse más modalidades de extremos o de términos continuativos fuera de los puntos, líneas y superficies. Por eso los matemáticos, para agrupar el número de esas especies, fingen en su mente que la línea se traza por el recorrido de un punto, la superficie por el movimiento de una línea hacia el lado, el cuerpo por el de una superficie en el sentido de su anchura; y no pueden pensarse más diferencias de estas dimensiones. Demuestran también esto porque las líneas rectas no pueden cortarse perpendicularmente de modo que formen ángulos rectos más que de tres maneras, a saber, describiendo una cruz con dos líneas y fijando a ambas con la tercera por aquel punto en que se cortan; efectivamente, a esas tres líneas responden tres dimensiones, como es claro, y no pueden pensarse más. Suele mostrarse esto

hoc non habet locum, quae sicut est verum ac per se ens, ita species eius non nisi ex propriis rerum differentiis distinguendae sunt. Sicut solet quantitas continua distingui in bicubitam, tricubitam, etc., et tamen illa distinctio non est in veras species quantitatis reipsa distinctas, sed ratione tantum; ita ergo erit in praesenti, si dimensiones istae non formaliter, sed materialiter tantum distinguantur.

Quaestionis resolutio

5. Dicendum nihilominus est lineam et superficiem esse veras quantitatis species, inter se et a corpore distinctas. Haec est sententia Aristotelis, et ab omnibus philosophis et in scholis omnibus communiter recepta. Neque oportet aliter hanc sententiam probare quam solvendo difficultatem tactam; nam ex ea constabit quomodo unicuique harum specierum essentialis ratio quantitatis integre conveniat; quomodo item in unaquaque earum sit extensio formaliter diversa, ideoque ipsae sint quantitates specie diversae. Et hoc sumi etiam potest ex scientia geometriae, in qua distinctae passiones de his speciebus demonstrantur. Quod autem praeter has species quantitatis continuae non sint aliae, constabit magis ex sectionibus sequentibus. Nunc in quantitate permanente et intrinseca (ut aliqui vocant), res est etiam communis et clara, quia non possunt intelligi plures modi extremorum aut terminorum continuantium, praeter puncta, lineas et superficies. Unde mathematici, ut colligant numerum harum specierum, cogitatione effingunt lineam describi ductu puncti, superficiem ductu lineae versus latus, corpus ductu superficiei versus latitudinem; nec possunt concipi plures differentiae harum dimensionum. Item hoc demonstrant quia lineae rectae non possunt perpendiculariter sese intersecare, ita ut angulos rectos conficiant, nisi tribus modis, scilicet, describendo crucem duabus lineis, et tertia utramque per illud punctum in quo se secant, configendo; his namque tribus lineis tres dimensiones respondent, ut constat, nec plures possunt

de una manera más física, por las diferencias de posiciones, que son únicamente tres, correspondiendo a las tres dimensiones, a saber, arriba y abajo, para la longitud; a la derecha y a la izquierda, para la anchura; delante y detrás, para la profundidad. Consúltese a Aristóteles, I *De Caelo*, c. 1; y a Ptolomeo, lib. *de Dimens.*; y a nuestro Clavio, en su *Sphaera*, c. 1.

Respuesta a los motivos de duda

6. Por consiguiente, a la dificultad propuesta se ha respondido adecuadamente al principio que la línea (y lo mismo ocurre proporcionalmente con la superficie) es una cierta entidad que de su parte y por sí misma tiene una extensión propia, la cual comunica a la sustancia, y, por ello, bajo ese aspecto es una verdadera y completa especie de cantidad. Aunque, como ese ente es juntamente también indivisible, bajo otro aspecto puede terminar y unir las partes de otra extensión, y en cuanto tal puede llamarse ente incompleto; incompleto, digo, no en todo el género de la cantidad, sino en la especie de la superficie. Pues el punto no solamente es incompleto en toda la especie de cantidad, por no tener ninguna extensión, sino particularmente lo es en la especie de línea por ser su propio principio y ponerse en su definición; la línea, en cambio, en el género de cantidad es algo completo; sin embargo, en la especie de la superficie es algo incompleto, en cuanto es su principio y de algún modo su componente.

7. *Objeción.*— Se dirá que de este modo puede responder alguien que también la materia prima o la forma es una especie completa de sustancia; pues, aun cuando consideradas como componentes de una sustancia sean incompletas, en cuanto son tales entidades sustanciales tienen completas sus razones y esencias. Y, por el contrario, el fuego y el agua podrán llamarse entes incompletos; pues, aunque en sí mismos sean completos en sus especies, en cuanto componen un universo son incompletos.

8. *Respuesta.*— Se responde que no es nada nuevo o singular que un mismo e idéntico ente sea completo e incompleto según diversas razones y aspectos, y que ello no se ha de extender a cualquier ente sin verdadera razón o fundamento. Lo primero es claro, pues la misma dependencia en la razón vial es un ente

excogitari. Solet etiam hoc magis physice ostendi ex differentiis positionum, quae tantum sunt tres, tribus dimensionibus correspondentes, scilicet, sursum et deorsum, longitudini; dextrum et sinistrum, latitudini; ante et retro, profunditati. Lege Arist., I de Caelo, c. 1; et Ptolom., lib. de Dimens.; et nostrum Clavium, in sua Sphaera, c. 1.

Ad rationes dubitandi respondetur

6. Ad difficultatem ergo propositam recte in principio responsum est lineam (et idem est proportionaliter de superficie) esse entitatem quamdam ex se et per se habentem propriam extensionem, quam substantiae communicat, et ideo sub ea ratione esse veram et completam quantitatis speciem. Quamquam quia huiusmodi ens simul etiam indivisibile est, sub alia ratione possit terminare et copulare partes alterius extensionis, et ut sic possit ens incompletum appellari; incompletum (inquam) non in toto genere quantitatis, sed in specie superficiei. Punctum enim et in toto genere quantitatis est incompletum, quia nullam habet extensionem, et peculiariter in specie lineae, quia est proprium principium eius, et in illius definitione ponitur; linea vero in genere quantitatis completum quid est, tamen specie superficiei est quid incompletum, quatenus est principium eius et aliquo modo illam componit.

7. *Obiectio.*— Dices: hac ratione respondere potest aliquis etiam materiam primam vel formam esse speciem completam substantiae; nam licet, prout componunt unam substantiam sint incompletae, prout sunt tales entitates substantiales habent suas rationes et essentias completas. Et e converso ignis et aqua dici poterunt entia incompleta; nam licet secundum se in suis speciebus completa sint, quatenus componunt unum universum sunt incompleta.

8. *Responsio.*— Respondetur neque esse novum aut singulare ut unum et idem ens secundum diversas rationes et respectus sit completum et incompletum, neque id esse extendendum ad quaelibet entia sine vera ratione aut fundamento. Primum patet, nam eadem dependentia in ratione viae est in-

incompleto, y en la razón de acción es un ente completo en ese género, y más arriba se han propuesto otros ejemplos. Tiene esto sobre todo aplicación en los accidentes, porque, como en el género de ente son absolutamente entes incompletos, pueden fácilmente ser accidentes completos o incompletos en distintos aspectos, en orden a diversas especies. La segunda parte, a su vez, la prueban adecuadamente los ejemplos aducidos; sin embargo, en lo que se refiere al caso presente, no son semejantes, pues la materia y la forma no participan íntegramente, bajo ninguna razón, de la esencia de la sustancia, y, por ello, no pueden llamarse entes completos en dicho género. Y, al contrario, el agua y el fuego son de tal manera entes completos en el género de sustancia, que por su naturaleza no se ordenan a la composición de algún ente completo que sea verdaderamente y *per se* uno en algún género; pues ni el universo es un ente de esa clase ni los mismos entes lo componen por una verdadera y real unión entre sí, sino solamente por un cierto orden. La línea, en cambio, se une propiamente y *per se* a las partes de la superficie, y para eso está destinada por su naturaleza, y no puede existir de otro modo naturalmente, aun cuando por lo demás posea una cierta extensión completa de cantidad. En esto hay una gran diferencia entre la sustancia y los accidentes, como dije; pues la sustancia, que es absolutamente completa en el género de sustancia (hablamos en sentido físico), no puede nunca ser de tal clase que por su naturaleza esté formalmente y por sí misma destinada u ordenada a la composición de alguna sustancia completa por el hecho de que el ente completo en el género de la sustancia es absolutamente completo en el género del ente. Pero, en cambio, el accidente, aun cuando sea completo en alguna especie de accidente, puede tener aptitud bajo otro aspecto para que se le destine a la composición de otra especie de accidente. De la misma manera también que en el género de la cualidad, tanto la potencia como el acto es cualidad completa, y, sin embargo, una se ordena a la otra, como la potencia al acto, o como el acto a la potencia; bajo tal aspecto puede tenerse a una y otra por algo incompleto.

completum ens, et in ratione actionis est ens completum in illo genere, et alia exempla superius proposita sunt. Maximeque habet hoc locum in accidentibus, quia cum absolute in genere entis sint incompleta entia, facile possunt diversis respectibus esse completa vel incompleta accidentia in ordine ad diversas species. Alteram vero partem recte probant exempla adducta; tamen quod ad praesens spectat, non sunt similia; nam materia et forma sub nulla ratione participant integre essentiam substantiae, et ideo non possunt in eo genere completa entia vocari. E contrario vero aqua et ignis ita sunt completa entia in genere substantiae, ut natura sua non ordinentur ad componendum aliquod completum ens quod sit vere ac per se unum in aliquo genere; neque enim universum est huiusmodi ens, neque ipsa entia ipsum componunt per veram et realem unionem inter se, sed tantum ordine quodam. Linea vero proprie ac per se unitur superficiei partibus, et ad hoc est natura sua instituta, neque alio modo potest naturaliter existere, etiamsi alioqui completam quamdam extensionem quantitatis habeat. In quo est magnum discrimen inter substantiam et accidentia, ut dixi; nam substantia, quae est simpliciter completa in genere substantiae (physice loquimur), nunquam potest esse talis ut natura sua instituatur vel ordinetur ad componendam aliquam completam substantiam, formaliter ac per seipsam, eo quod ens completum in genere substantiae sit simpliciter completum in genere entis. At vero accidens, licet sit completum in aliqua specie accidentis, potest sub alia ratione habere aptitudinem ut instituatur ad componendam aliam speciem accidentis. Sicut etiam in genere qualitatis, tam potentia, quam actus, est qualitas completa, et nihilominus una ordinatur ad aliam, ut potentia ad actum, vel ut actus ad potentiam, sub qua ratione utrumque incompletum quid existimari potest.

Cómo se comparan entre sí las tres dimensiones

9. A la segunda parte, o a la réplica contra esta respuesta, si consideramos el modo de hablar de los filósofos, es bastante ambiguo qué piensan de esas dimensiones y del modo como se incluyen en estas especies de cantidad. A mí, sin embargo, me parece que se ha de pensar de tal manera que digamos primeramente que estas tres dimensiones, la longitud, la anchura y la profundidad, son entre sí de distintas clases. Esto se prueba fácilmente porque la sola longitud, aunque se la prolongue hacia cualquier parte, hacia arriba, hacia abajo o hacia todos los lados, no producirá un plano o una anchura, porque la anchura no puede componerse de sólo líneas indivisibles bajo aquella razón en que son indivisibles ni tampoco en cuanto son divisibles, porque como tales no producirán sino una mayor longitud. Por lo cual, tampoco las líneas solas podrán cuasi extenderse continuamente hacia cualquier parte si entre ellas no se interpone otro género de extensión de distinta clase que la extensión de las líneas, y a esta extensión la llamamos anchura. Y la misma proporción se da en la anchura con respecto a la profundidad. Ni se opone a esto la razón que adujimos antes sobre la medida de la longitud. De ese indicio se saca solamente que en la superficie o en el cuerpo se hallan líneas por todas partes y según cualquier posición, y que están de tal manera mezcladas estas dimensiones que no puede hallarse ningún plano o profundidad en la que no se interponga la longitud; y de ello se deduce que toda cantidad puede medirse por cualquier parte con la longitud. Pero esa medida no es la medida formal de la anchura o profundidad, ya que una no se conmensura o adecua inmediatamente con la otra; puede llamarse, en cambio, medida virtual o mediata, en cuanto por la longitud de uno y otro lado puede inferirse, con los principios matemáticos, cuánta es la extensión de todo el plano. Y cuando Aristóteles dice que la medida debe ser homogénea con lo medido trata de la medida formal y adecuada, que nos manifiesta la magnitud de una cosa cuanta por la adaptación a ella. Y de esta manera medimos inmediatamente un plano con otro, y un cuerpo con otro, a la manera como medimos con un ánfora una cantidad de vino.

Quomodo tres dimensiones inter se comparentur

9. Ad alteram partem seu replicam contra hanc responsionem, si modum loquendi philosophorum consideremus, satis incertum est quid sentiant de his dimensionibus et de modo quo in his speciebus quantitatis includuntur. Mihi tamen ita videtur sentiendum, ut imprimis dicamus has tres dimensiones, longitudinem, latitudinem et profunditatem, esse inter se diversarum rationum. Quod facile probatur, quia longitudo sola, etiamsi versus quamcumque partem protendatur, sursum, deorsum et versus omnia latera, non efficiet planitiem aut latitudinem, quia non potest latitudo componi ex solis indivisibilibus lineis secundum eam rationem qua indivisibiles sunt, neque etiam quatenus sunt divisibiles, quia ut sic non efficient nisi maiorem longitudinem. Unde nec lineae solae poterunt quasi continue extendi versus omnem partem, nisi inter eas interponatur aliud genus extensionis, diversae rationis ab extensione linearum, et hanc extensionem vocamus latitudinem. Eademque proportio est latitudinis ad profunditatem. Neque contra hoc obstat ratio superius facta de mensura longitudinis. Ex illo enim indicio solum habetur in superficie aut corpore reperiri lineas ex omni parte et secundum omnem positionem, atque ita esse permixtas has dimensiones ut non possit aliqua planities vel profunditas reperiri, in qua non sit interposita longitudo; atque inde fit ut omnis quantitas ex quacumque parte possit per longitudinem mensurari. Illa autem mensura non est formalis mensura latitudinis vel profunditatis, quia una non commensuratur aut adaequatur immediate alteri; sed potest dici mensura virtualis seu mediata, quatenus ex longitudine unius lateris et alterius colligi potest, per principia mathematicae, quanta sit extensio totius plani. Cum autem Aristoteles dixit mensuram debere esse homogeneam mensurato, loquitur de mensura formali adaequata, quae per coaptationem ad rem quantam eius magnitudinem notificat. Et hoc modo planum plano immediate mensuramus, et corpus corpore, quomodo vini quantitatem amphora mensuramus.

10. *Diferencia formal entre la línea, la superficie y el cuerpo.*— Además hay que decir que esas especies no difieren propiamente según el número de dimensiones, hablando formalmente, sino de modo cuasi presupositivo; en efecto, la superficie difiere propiamente de la línea porque tiene una cierta extensión propia de distinta clase que la extensión de la línea; y de modo semejante el cuerpo difiere de ambos, porque tiene otra extensión propia; sin embargo, como la extensión de la línea no incluye las otras, ni las supone tampoco formalmente, por ello suele definirse la línea como la cantidad de una o de la primera dimensión, o lo que tiene longitud sin anchura ni profundidad. Pero, en cambio, la extensión de la superficie supone e incluye necesariamente de algún modo la extensión de la línea, no porque esté formalmente constituida por ella, sino porque necesita las líneas para la continuidad y terminación de sus partes, y, por ello, la superficie se llama cantidad de dos dimensiones, o sea, que tiene longitud y anchura sin profundidad, aunque no incluya de la misma manera ambas dimensiones, pues formalmente (por decirlo así) incluye la anchura; la longitud, en cambio, de modo cuasi material y presupositivo, cosa que llaman algunos incluir la anchura *in recto* y la longitud, en cambio, *in obliquo;* pues la superficie puede definirse como la anchura continuada en una longitud. Y en la misma proporción hay que hablar acerca del cuerpo, pues puede definirse como la cantidad de tres dimensiones, o que tiene profundidad con anchura y longitud, lo cual se ha de tomar en el mismo sentido.

11. Solamente hay que evitar la equivocidad en esos nombres, pues esas palabras suelen tomarse vulgarmente en otra significación, ya que en una superficie plana de lados desiguales suele llamarse anchura a la extensión menor, y la mayor se llama longitud, a pesar de que, hablando en términos matemáticos en ambos lados hay longitud de líneas y la extensión propia de la anchura que pertenece a la superficie. Por lo cual, en un plano cuadrado, o bien no puede llamarse ningún lado ancho o largo en dicho sentido vulgar, o se pueden llamar igualmente así uno y otro lado al arbitrio del que habla. Igualmente, la altura, la profundidad y el espesor suelen llamarse así en los cuerpos siguiendo cierta proporción con el cuerpo

10. *Formalis differentia inter lineam, superficiem et corpus.*— Deinde dicendum est has species non differre proprie penes numerum dimensionum, formaliter loquendo, sed quasi praesuppositive; superficies enim proprie differt a linea, quia habet propriam quamdam extensionem diversae rationis ab extensione lineae; et corpus similiter differt ab utraque, quia aliam propriam extensionem habet; tamen, quia extensio lineae alias non includit, neque etiam formaliter supponit, ideo definiri solet linea quod sit quantitas unius seu primae dimensionis, vel longitudinem habens sine latitudine et profunditate. At vero extensio superficiei necessario supponit et includit aliquo modo extensionem lineae, non quia formaliter illa constituatur, sed quia indiget lineis ad suarum partium continuationem et terminationem, et ideo dicitur superficies quantitas duarum dimensionum, seu habens latitudinem et longitudinem sine profunditate, quamvis non eodem modo utramque dimensionem includat; nam formaliter (ut sic dicam) includit latitudinem; longitudinem vero quasi materialiter aut praesuppositive, quod alii dicunt includere latitudinem in recto, longitudinem vero in obliquo; nam superficies definiri potest quod sit latitudo longitudine continuata. Atque eadem proportione loquendum est de corpore; nam definiri potest quod sit quantitas trium dimensionum, seu habens profunditatem cum latitudine et longitudine, quod eodem sensu accipiendum est.

11. Solum est in his nominibus cavenda aequivocatio; hae namque voces in alia significatione vulgo accipi solent; nam in plano inaequalium laterum minor extensio appellari solet latitudo, maior vero dicitur longitudo, cum tamen, mathematice loquendo, in utroque latere sit longitudo linearum, et propria extensio latitudinis, quae ad superficiem pertinet. Unde in plano quadrato, vel nullum latus potest dici planum aut longum in eo vulgari sensu, vel aequaliter et ad arbitrium loquentis utrumque latus potest ita appellari. Similiter altitudo, profunditas et crassities appellari solent in corporibus pe-

humano o con las diferencias de posición, pues se llama altura a la extensión o expansión hacia un lugar superior, y profundidad hacia uno inferior; en cambio, la extensión que va en sentido transversal, o sea, según lo anterior y posterior, o por la derecha y la izquierda, se llama espesor o corpulencia, cosas todas que nosotros medimos a manera de longitud. Sin embargo, hablando con propiedad y filosóficamente, profundidad o corpulencia significa la extensión propia del cuerpo distinta de la anchura y longitud.

SECCION VII

Si el lugar es una verdadera especie de la cantidad continua, distinta de las demás

1. *Cuántas cosas se hallan en el lugar.*— Doy por supuesto que se trata del lugar de los cuerpos, en el cual pueden considerarse tres cosas. Lo primero es aquel espacio o intervalo que el cuerpo llena y ocupa con su cantidad. Lo segundo es la presencia que tiene el cuerpo mismo en tal espacio. Lo tercero es la superficie última del cuerpo continente. Escoto, en el *Quodl.*, q. 11, añade un cuarto elemento, a saber, la relación de continente que se da en el lugar respecto de lo localizado, en la cual piensa que está la razón de lugar. Pero nosotros, en lo que se refiere al caso presente, omitimos esta relación, ya que, o no es nada, o es posterior y resulta de la circunscripción del lugar; y porque acerca de ella es sobradamente conocido que no es una especie de cantidad.

El espacio no es cantidad

2. Y, acerca de lo primero que enumeramos antes, los antiguos filósofos pensaron que este intervalo que concebimos nosotros entre las paredes de esta aula es una verdadera cantidad y unas determinadas dimensiones separadas de los cuerpos, como tenemos en Aristóteles, lib. IV de la *Física,* donde Filopono, en la digresión sobre el lugar, refiere que esa opinión, de la cual no disiente él, la mantuvieron los estoicos y académicos. Sin embargo, de acuerdo con tal opinión, ese espacio no parece ser una especie de cantidad distinta de las precedentes,

nes quamdam proportionem ad corpus humanum, seu ad differentias positionum; altitudo enim dicitur extensio seu expansio versus superiorem locum, profunditas versus inferiorem; extensio vero, quae est in transverso, seu penes ante et retro, sinistrum aut dextrum, vocatur crassities seu corpulentia, quae omnia nos per modum longitudinis mensuramus. Proprie tamen et philosophice loquendo, profunditas seu corpulentia significat propriam corporis extensionem a latitudine et longitudine distinctam.

SECTIO VII

Utrum locus sit vera species quantitatis continuae ab aliis distincta

1. *In loco quot inveniantur.*— Suppono sermonem esse de loco corporum, in quo tria possunt considerari. Primum est spatium illud seu intervallum quod corpus replet et occupat sua quantitate. Secundum est praesentia quam corpus ipsum habet in tali spatio. Tertium est superficies ultima corporis continentis. Quartum addit Scot., Quodl., q. 11, scilicet, relationem continentis, quae est in loco respectu locati, in qua putat rationem loci positam esse. Nos vero, quod ad praesens attinet, hanc relationem omissam facimus, quia vel nihil est, vel posterior est et resultans ex circumscriptione loci; et quia de illa satis notum est non esse speciem quantitatis.

Spatium non est quantitas

2. De primo autem supra nominato antiqui philosophi putarunt intervallum hoc quod a nobis concipitur inter parietes huius aulae, esse veram quantitatem et dimensiones quasdam a corporibus separatas, ut ex Aristotele habemus in IV Phys., ubi Philopon., in digress. de loco, refert stoicos et academicos in ea fuisse sententia, a qua ipse non dissentit. Iuxta eam tamen sententiam illud spatium non videtur esse species quantitatis distincta a praecedentibus, quia in

ya que en esas dimensiones no habría otro género de extensión fuera de la longitud, anchura o profundidad.

3. Con todo, rechaza dicha opinión Aristóteles con razón, y con él todos sus intérpretes, sobre todo el Comentador, Santo Tomás, Alberto y Temistio, en el lib. IV de la *Física,* text. 36; Simplicio, en el text. 40. No sólo porque, o esas dimensiones estarían separadas de toda sustancia, y eso repugna a los accidentes por su propia naturaleza, como decimos, o si estuviesen en una sustancia corpórea, ésta no tanto sería un lugar cuanto algo más bien localizado; sino también porque, como quiera que estuviesen esas dimensiones, si fuesen una verdadera cantidad, más bien impedirían el ingreso de otro cuerpo en ese intervalo. Por esto, para que tal intervalo pueda ser llenado por un cuerpo, ha de ser concebido más bien como carente de suyo de toda dimensión real. Y este espacio, concebido así, es cierto que no es un ente real positivo, y consecuentemente que no es una especie de cantidad. Esto, además de las razones dadas, es evidente para nosotros, porque tal espacio no es algo creado o temporal, sino que de la manera como se le concibe que existe es eterno; por consiguiente, no puede ser un ente real y verdadero. Si se le puede llamar lugar es tal vez una cuestión de nombre, pero no nos toca a nosotros ahora. Igualmente, si es algo solamente ficticio e imaginario, o puede de alguna manera decirse que verdaderamente existe, lo expondremos después, al tratar del *donde* y de los entes de razón.

La presencia en el espacio no es cantidad

4. De lo segundo, es decir, de aquella presencia o modo de existir que tiene el cuerpo en el espacio que ocupa, tampoco tratamos ahora; suponemos, empero, que esto pertenece no al predicamento de la cantidad, sino al predicamento especial del *donde,* del cual trataremos después. Ciertamente, esa presencia tiene en las cosas corpóreas su extensión, por razón de la cual puede llamarse cuanta. Pero, sin embargo, no tiene tal extensión de suyo, sino por razón de la cantidad del sujeto, y por ese motivo hacíamos observar antes en la sec. 1 que la presencia de una realidad espiritual en un espacio divisible no es propiamente cuanta, aun

illis dimensionibus non esset aliud extensionis genus praeter longitudinem, latitudinem, vel profunditatem.

3. Merito tamen Aristoteles eam sententiam reiicit, et cum eo omnes interpretes, praesertim Commentator, D. Thom., Albertus, et Themistius, IV Phys., text. 36; Simplicius, text. 40. Tum quia vel illae dimensiones essent separatae ab omni substantia, et hoc repugnat accidentibus ex natura rei, ut loquimur. Vel si essent in substantia corporea, illa non esset locus, sed potius locatum quid. Tum etiam quia, utcumque essent illae dimensiones, si essent vera quantitas, potius impedirent ingresum alterium corporis in huiusmodi intervallum. Quapropter ut huiusmodi intervallum possit corpore compleri, potius concipiendum est ut ex se carens omni reali dimensione. De quo spatio sic concepto certum est non esse ens reale positivum, et consequenter non esse speciem quantitatis. Quod, praeter dicta, est nobis evidens, quia illud spatium non est aliquid creatum, aut temporale, sed eo modo quo esse concipitur aeternum est; non potest ergo esse verum ac reale ens. An vero possit locus appellari, quaestio forte est de nomine, sed ad nos nunc non spectat. Item an sit tantum fictitium aliquid et imaginarium, vel aliquo modo dici possit vere esse, dicemus inferius, disputantes de ubi et de entibus rationis.

Praesentia in spatio non est quantitas

4. De secundo, id est, de praesentia illa, seu modo existendi quem habet corpus in spatio quod replet, nunc etiam non agimus, sed supponimus hoc non pertinere ad praedicamentum quantitatis, sed ad speciale praedicamentum ubi, de quo infra dicturi sumus. Habet quidem huiusmodi praesentia in corporalibus rebus extensionem, ratione cuius quanta dici potest. Sed tamen non ex se, sed ex subiecti quantitate talem habet extensionem; qua ratione supra, sect. 1, adnotabamus praesentiam rei spiritualis in spatio divisibili non esse proprie quantam, etiam si aliquo modo divisibilis sit, quia ex

cuando sea divisible de alguna manera, ya que por razón del sujeto no tiene la extensión ni la divisibilidad. Por lo cual, de la misma manera que los otros accidentes que están en un cuerpo cuanto, por más que se extiendan con la cantidad del sujeto, no tienen, sin embargo, cantidades propias, sino que son cuantos accidentalmente, así este modo de presencia, por razón de la extensión que tiene de parte del sujeto, es un cierto cuanto accidental por la cantidad del sujeto, pero no constituye una especie propia de cantidad. En la sección siguiente, al tratar de la extensión del movimiento, explicaremos si por la relación o por el espacio tiene de suyo alguna extensión propia que pueda llamarse cantidad.

Se centra la cuestión acerca de la superficie continente

5. Por tanto, en el tercer punto, es decir, en la superficie continente, es donde se trata principalmente la cuestión. Y la razón de la dificultad es que Aristóteles, en el lib. IV de la *Física*, c. 4, concluye que esta superficie es un lugar verdadero y real, y, sin embargo, en el predicamento de la cantidad enumera el lugar entre las especies de cantidad continua y lo distingue de las tres especies antes enumeradas. Y puede probarse con la razón, porque ser forma intrínseca y extrínseca son razones suficientes para distinguir las especies, es más, a veces incluso para distinguir los predicamentos, como es claro en la acción y en la pasión. Ahora bien, el lugar se distingue de la superficie como la forma extrínseca de la intrínseca, pues la superficie, en cuanto termina el cuerpo propio en que inhiere, tiene razón de forma intrínseca, y es una de las tres especies antes enumeradas; y en cuanto circunscribe y contiene otro cuerpo, se comporta como forma extrínseca suya; luego como tal constituye una especie distinta, que pertenece al género de la cantidad, ya que confiere a lo localizado una cierta extensión extrínseca, por razón de la cual no sólo es medida de ella, sino que es igual a ella, y esto son propiedades de la cantidad.

6. Y en contra de esto tenemos que Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 13, al enumerar las especies de la cantidad continua omite el lugar. Por lo cual casi todos los autores convienen en que, bajo algún aspecto, la cantidad continua y permanente se divide adecuadamente en aquellas tres especies, y que, por tanto, esa razón de cantidad conviene mínimamente al lugar. Y son muchos los que se esfuerzan por conciliar esos testimonios de Aristóteles.

subiecto non habet extensionem nec divisibilitatem. Quocirca, sicut alia accidentia quae sunt in corpore quanto, licet extendantur ad quantitatem subiecti non tamen habent proprias quantitates, sed sunt quanta per accidens, ita hic modus praesentiae, quoad extensionem quam habet ex parte subiecti, est quoddam quantum per accidens a quantitate subiecti, non tamen constituit propriam speciem quantitatis. An vero per habitudinem aut spatium habeat ex se propriam aliquam extensionem quae possit quantitas appellari, declarabitur sectione sequenti, simul cum extensione motus.

De superficie continente versatur quaestio

5. De tertio igitur, id est, de superficie continente, praecipue tractatur quaestio. Et ratio difficultatis est quia Aristoteles, IV Phys., c. 4, concludit hanc superficiem esse verum ac realem locum. Et tamen in praedicamento quantitatis numerat locum inter species quantitatis continuae, et distinguit illum a tribus speciebus supra numeratis. Et ratione probari potest, quia esse formam intrinsecam et extrinsecam sunt rationes sufficientes ad distinguendas species, immo interdum etiam ad distinguenda praedicamenta, ut patet in actione et passione. Sed locus distinguitur a superficie, ut forma extrinseca ab intrinseca; nam superficies, ut terminat proprium corpus cui inhaeret, habet rationem intrinsecae formae et est una ex tribus speciebus supra numeratis; ut autem circumscribit et continet aliud corpus, habet se ut forma extrinseca eius; ergo ut sic constituit distinctam speciem, quae ad genus quantitatis pertinet, quia confert locato quamdam extensionem extrinsecam, ratione cuius et est mensura eius, et illi est aequalis, quae sunt proprietates quantitatis.

6. In contrarium autem est quia Aristot., in V Metaph., c. 13, in numerandis speciebus quantitatis continuae locum omittit. Propter quod omnes fere auctores in hoc conveniunt, sub aliqua ratione dividi quantitatem continuam et permanentem adaequate in illas tres species, ac proinde rationem illam quantitatis loco minime convenire. Laborant autem multi in conciliandis his testimoniis aristotelicis.

Se expone y rechaza la primera opinión

7. Y es ciertamente muy conocida la distinción de que la cantidad puede ser considerada o en la razón de medida o en la de extensión o divisibilidad. Del primer modo se dice, pues, que el lugar se enumera entre las especies de cantidad, ya que es una medida extrínseca; pero del último modo no es una especie de cantidad, porque no tiene extensión peculiar, ni la confiere a lo localizado. Sin embargo, la distinción no es necesaria, ni su primera parte encierra verdad alguna. En primer lugar, puesto que se mostró ya que la razón de medida no es de ninguna manera esencial a la cantidad, ni pueden distinguirse sus especies atendiendo a ella. Más todavía, hemos mostrado que la razón de medida no puede constituir la esencia de ninguna cosa o predicamento. Pues, si se toma en acto, es una denominación extrínseca tomada del acto del alma; y si se toma aptitudinalmente, supone en la cosa una naturaleza propia, por razón de la cual tiene aptitud para que por medio de ella se conozca otra cosa, aptitud que no añade nada a la entidad de la cosa, sino que connota algo extrínseco, como se ha explicado con frecuencia acerca de las propiedades del ente y de otras.

8. Por lo cual argumento en segundo lugar porque la superficie, en cuanto termina intrínsecamente el propio cuerpo, no es su medida, pues no manifiesta su cantidad, sino que más bien, en cuanto de ella depende, lo convierte en mensurable; por consiguiente, bajo la razón de medida no puede distinguirse específicamente del lugar. Más aún, el ser medida, al menos aptitudinalmente, no es una propiedad de la superficie sino en tanto que puede coadaptarse de alguna manera con otro cuerpo, sentido en el cual no solamente puede tomarse el lugar como medida de lo localizado, sino también lo localizado como medida del lugar; pues lo mismo que por las capacidades de las vasijas medimos la cantidad de agua, igualmente por la cantidad de agua medimos a veces las cantidades de las diferentes vasijas. Y, de este modo, no medimos la cantidad de otro cuerpo solamente por la superficie, sino, en cierto modo, por toda la masa del cuerpo, cosa

Prima opinio refertur et improbatur

7. Et pervulgata quidem distinctio est, quantitatem posse considerari aut in ratione mensurae, aut in ratione extensionis seu divisibilitatis. Et priori quidem modo dicitur locus numerari inter species quantitatis, quia est mensura extrinseca; posteriori autem modo non est species quantitatis, quia non habet peculiarem extensionem, neque illam locato confert. Verumtamen distinctio non est necessaria, neque prior pars eius veritatem continet. Primo quidem, quia iam ostensum est rationem mensurae nullo modo esse essentialem quantitati, nec secundum illam posse distingui species eius. Quin etiam, ostendimus rationem mensurae non posse alicuius rei aut praedicamenti essentiam constituere. Nam si sumatur in actu, est denominatio extrinseca ab actu animae; si vero sumatur aptitudine, supponit in re propriam naturam, ratione cuius est apta ut per eam alia cognoscatur, quae aptitudo nihil addit entitati rei, sed connotat aliquid extrinsecum, ut in passionibus entis et in aliis saepe declaratum est.

8. Unde argumentor secundo, nam superficies ut intrinsece terminat proprium corpus, non est mensura eius, quia non notificat quantitatem eius, sed potius, quantum est ex se, reddit illud mensurabile; ergo sub ratione mensurae non potest distingui specie a loco. Immo esse mensuram, saltem aptitudine, non est alio modo proprietas superficiei, nisi quatenus alteri corpori potest aliquo modo coaptari, quo modo non tantum locus potest assumi ut mensura locati, sed etiam locatum loci; sicut enim per capacitatem vasis quantitates aquarum mensuramus, ita per quantitatem aquae interdum mensuramus quantitates distinctorum vasorum. Et hoc modo non solum per superficiem, sed quodammodo per totam corporis molem quantitatem alterius mensuramus, quod maxime conspicitur in ponderibus.

que aparece, sobre todo, en el peso. Por esta razón sería menester distinguir también el cuerpo en dos especies. Y si se dice que el peso no se mide por la cantidad sino por la gravedad, que es una cualidad, sería preciso, o bien constituir otro género de accidente por causa de esa clase de medida, o ciertamente conceder que ésa es una especie peculiar de cantidad, pues, aunque la gravedad sea una cualidad, sin embargo no actúa como medida más que en tanto que de algún modo es cuanta, lo mismo que dijeron algunos sobre el tiempo, como veremos después. Un argumento parecido puede hacerse en el caso de la línea, ya que, aun cuando no usemos nosotros líneas indivisibles para medir, sin embargo cuando medimos la cantidad de un paño con la braza, *per se* no nos valemos sino de la longitud sola; por lo cual, ésta no es propiamente una medida del lugar; por tanto, constituirá una especie distinta. Luego la razón de medida no distingue en manera alguna las especies de cantidad, sino que lo mismo que en común es una propiedad del género, así en sus modos determinados es una propiedad de cada una de las especies.

Se rechaza otra opinión

9. Otros, por tanto, distinguen entre cantidad intrínseca y extrínseca, y afirman que la superficie continente es, respecto del ser localizador, el término intrínseco; en cambio, respecto del ser localizado, es término extrínseco, y así distinguen las diversas especies de cantidad extrínseca e intrínseca. Y, de acuerdo con esta opinión, parece que el lugar y la superficie se distinguen también en razón de la extensión; pues el ser localizado se extiende, en cierto modo, extrínsecamente con la extensión del lugar, por lo cual se configura también con ella. Pero tampoco es conveniente esta distinción, pues no hay ninguna cantidad extrínseca, si hablamos de la cantidad en sentido verdadero y propio; en efecto, de ningún modo una sustancia o cantidad ajena se extiende por una cantidad extrínseca. Porque la afirmación de que lo localizado se coextiende con el lugar no significa que sea extendido formalmente por él, sino sólo por yuxtaposición, a la manera como también el lugar se extiende según la exigencia de lo localizado, y a veces el lugar se

Unde oporteret corpus etiam in duas species distinguere. Quod si dicatur pondus non mensurari per quantitatem, sed per gravitatem, quae est qualitas, oportebit vel ob illam rationem mensurae aliud genus accidentis constituere, vel certe concedere illam esse peculiarem speciem quantitatis, quia licet gravitas sit qualitas, tamen non mensurat, nisi ut aliquo modo quanta est, sicut de tempore aliqui dixerunt, ut infra videbimus. Simile argumentum fieri potest de linea, quia, licet nos non utamur lineis indivisibilibus ad mensurandum, tamen cum quantitatem panni ulna mensuramus, per se non utimur nisi sola longitudine; unde illa non est proprie mensura loci; constituet ergo distinctam speciem. Ratio ergo mensurae nullo modo distinguit species quantitatis; sed sicut in communi est proprietas generis, ita determinatis modis est proprietas singularum specierum.

Alia opinio improbatur

9. Alii ergo distinguunt de quantitate intrinseca et extrinseca, et dicunt superficiem continentem respectu locantis esse terminum intrinsecum, respectu vero locati esse extrinsecum terminum, et ita distinguunt diversas species quantitatis extrinsecae et intrinsecae. Et iuxta hanc sententiam videntur locus et superficies distingui etiam in ratione extensionis; nam locatum quodammodo extrinsece extenditur ad extensionem loci, unde etiam illi configuratur. Sed haec etiam distinctio non est conveniens. Nulla enim est quantitas extrinseca, si vere ac proprie de quantitate loquamur; nam per extrinsecam quantitatem nullo modo extenditur aliena substantia vel quantitas. Quod enim locatum dicitur coextendi loco, non est quia formaliter per illum extendatur, sed solum per iuxtapositionem, quo modo etiam locus extenditur

acomoda o se configura con lo localizado más bien que al contrario, como cuando el agua rodea un árbol o una columna; por lo cual, esto no nace de la razón de lugar o de cuerpo localizado, sino de que un cuerpo es líquido y cede fácilmente y el otro, en cambio, resiste. Y, por el mismo motivo, ser término extrínseco es algo tan común al cuerpo localizado como al lugar, y no constituye una razón propia o especial de cantidad, o de algún accidente, si no es tal vez de alguna relación, ya que ser término extrínseco no es informar o producir, sino, o bien estar yuxtapuesto, o resistir a algo para que no avance más.

El lugar no es una especie propia de cantidad

10. *Doble consideración acerca del lugar continente.*— Pienso, por tanto, que hay que decir absolutamente que el lugar no es una peculiar especie de cantidad distinta de las restantes, sino que, o no pertenece de ningún modo a la cantidad, o que a lo sumo es una cierta propiedad de la superficie o de las superficies. Se explica y prueba porque el lugar puede ser considerado en dos aspectos: uno, como conteniendo o localizando a otro sólo aptitudinalmente; el otro, en cuanto localizando y circunscribiendo actualmente a otra cosa. Del primer modo, aunque en la realidad no se dé el lugar con esa aptitud sin el acto, porque no se da un lugar real vacío, sin embargo, considerado en absoluto, no encierra repugnancia y además podemos nosotros considerarlo fácilmente bajo esa razón precisiva, a la manera como se define el vacío como el lugar o la superficie apta para ser ocupada por un cuerpo y que carece de él. Por tanto, de este modo el lugar en la realidad no añade nada a la superficie, sino que expresa una cierta aptitud que tiene la superficie por sí misma, o si —como pretenden algunos— pertenece a la razón del lugar ser una superficie cóncava, le añadirá a lo sumo una cierta figura; sin embargo, en la razón de cantidad no puede añadirle diferencia alguna, ni constituir especie. De la misma manera que el ser la superficie apta para recibir la blancura, o el poder ser igual o desigual, dice únicamente una propiedad de la superficie, distinta conceptualmente. Y un ejemplo muy oportuno es el del vestido, que en cuanto a su superficie tiene aptitud de un modo peculiar para

iuxta exigentiam locati, et interdum locus se accommodat seu configuratur locato potius quam e converso, ut cum aqua circumdat arborem vel columnam; unde id non provenit ex ratione loci aut locati, sed ex eo quod unum corpus est liquidum et facile cedit, aliud vero resistit. Atque eadem ratione, esse terminum extrinsecum commune est tam locato quam loco, et non constituit propriam aliquam vel specialem rationem quantitatis, aut alicuius accidentis, nisi fortasse alicuius relationis, quia esse terminum extrinsecum non est informare vel efficere, sed vel esse iuxtapositum, vel obsistere alteri ne ultra progrediatur.

Locus non est propria quantitatis species

10. *Duplex loci continentis consideratio.*— Dicendum ergo absolute censeo locum non esse peculiarem speciem quantitatis distinctam a reliquis, sed vel nullo modo pertinere ad quantitatem, vel ad summum esse proprietatem quamdam superficiei aut superficierum. Declaratur et probatur, nam dupliciter potest considerari locus: uno modo, ut aptitudine tantum continens aut locans aliud; alio modo, ut actu locans, et actu circumscribens aliud. Priori modo, quamvis in re ipsa non detur locus cum ea aptitudine sine actu, quia non datur realis locus vacuus, absolute tamen non involvit repugnantiam, et praeterea potest facile secundum eam praecisam rationem a nobis considerari, quomodo vacuum definitur esse locum vel superficiem aptam repleri corpore et illo carentem. Hoc ergo modo locus in re nihil addit superficiei, sed declarat quamdam aptitudinem quam superficies per seipsam habet, vel si (ut volunt aliqui) de ratione loci est ut sit superficies concava, ad summum addet quamdam figuram; in ratione tamen quantitatis nullam differentiam addere potest, aut speciem constituere. Sicut quod superficies sit apta ad recipiendam albedinem, aut ut possit esse aequalis vel inaequalis, solum dicit proprietatem superficiei, ratione distinctam. Et optimum exemplum est de veste, quae secundum superficiem suam apta est pecu-

rodear y denominar a lo vestido, aptitud que requiere ciertamente una figura peculiar, pero que no añade al predicamento de la cantidad nada que le pertenezca por sí, sino que, a lo sumo, incluye o supone esa aptitud como una cierta propiedad de la superficie, distinta conceptualmente. Y, de modo semejante, en la superficie de la cosa localizada o localizable puede considerarse una cierta aptitud para ser circunscrita localmente, aun cuando actualmente no sea circunscrita por una superficie extrínseca, como suele afirmarse de la última esfera celeste. De esa aptitud puede también decirse proporcionalmente que requiere una especial figura, concretamente convexa; pero que no constituye una razón especial de cantidad, sino que, a lo sumo, explica la propiedad de una cierta superficie última, conceptualmente distinta de ella. Por tanto, considerado el lugar sólo aptitudinalmente, en la razón de cantidad puede decir únicamente una cierta propiedad distinta conceptualmente de la última superficie. Y dije de *la superficie o de las superficies*, porque no pertenece a la razón de tal lugar ser una superficie continua; pues, aunque un árbol o un hombre esté rodeado en parte por agua y en parte por aire, se juzga que tiene un lugar que consta de dos superficies contiguas entre sí. Es más, en tanto que el lugar debe ser inmóvil, como atestigua Aristóteles, las diversas superficies que se suceden en la misma distancia a los polos se dice que son numéricamente el mismo lugar, lo cual también expresa que el lugar físico no es una especie de cantidad continua, no sólo porque él no requiere *per se* continuidad, sino también porque no hay ninguna cantidad que sea inmóvil de esa manera.

11. Y, considerando el lugar en el segundo sentido, en cuanto circundante en acto y confiriendo a otro la denominación de localizado, todavía puede constituir en menor grado una especie de cantidad; porque, o bien tal especie será la cantidad del cuerpo localizador, o la del cuerpo localizado; si es la del cuerpo localizador, no es sino la superficie, ya que esa denominación de localizador no añade a tal cuerpo ninguna extensión o magnitud, ni ninguna otra cosa que pertenezca a la razón de cantidad, sino que, además de la aptitud que quedó explicada, añade únicamente la proximidad del otro cuerpo o la razón a él. Y tampoco el cuerpo mismo circunstante puede decirse cantidad del cuerpo circundado, ya que, aun cuando suponga en él la cantidad, no le añade, sin embargo, ningún género de extensión, como antes se expuso. Por lo cual, tampoco le confiere formalmente ningún efecto que pertenezca a la cantidad. Y, por tal motivo, aun cuando concedamos que la superficie que circunscribe se compara con el cuerpo circunscrito como una forma extrínseca suya —en algún sentido—, y que como tal tiene alguna razón de accidente, aunque impropia, sin embargo, bajo tal aspecto no puede pertenecer al predicamento de la cantidad. Primero, porque la cantidad dice un accidente verdadero y propio, y, por consiguiente, que inhiere intrínseca y propiamente; en cambio, el lugar circunstante no puede llamarse accidente del cuerpo circundado, sino impropiamente y por analogía. En segundo lugar, porque el efecto formal de la cantidad, que hemos explicado antes, es primariamente diverso de ese cuasi efecto, o más bien de ese modo de denominación que tiene el cuerpo circunstante sobre el circunscrito. Y esto lo explica también perfectamente el ejemplo aducido antes del vestido; porque verdaderamente viste también según su última superficie, y como tal es una forma extrínseca que en cuanto tal no pertenece al predicamento de la cantidad, sino a otro. Y algo parecido ocurre con la blancura del yeso comparada con el yeso mismo, o con la pared enlucida; pues respecto del yeso, al cual denomina blanco, se comporta como una forma inherente y como tal es una cualidad propia; en cambio, respecto de la pared a la cual denomina como blanqueada, se comporta como una forma adyacente y que denomina sólo mediante el cuerpo que le está unido, y, por ello, como tal no pertenece al predicamento de la cantidad. A qué predicamento pertenezcan todas esas denominaciones lo diremos después al explicar los predicamentos *donde* y *hábito*.

A propósito de los fundamentos de la opinión contraria

12. *Qué especies ha asignado a la cantidad Aristóteles en los Predicamentos.*— Por tanto, al texto de Aristóteles en los *Predicamentos* se responde que allí no examinó exactamente la razón propia de la cantidad y de sus especies, sino que enumeró las especies que enunciaban en general los otros autores, y muchos piensan con bastante verosimilitud que allí entendió como lugar el espacio, que

liari modo circumdare et denominare vestitum, quae aptitudo requirit quidem peculiarem figuram, nihil tamen addit ad praedicamentum quantitatis per se pertinens, sed ad summum includit vel supponit aptitudinem illam, ut quamdam proprietatem superficiei, ratione distinctam. Et pari modo, in superficie rei locatae seu locabilis, potest considerari aptitudo quaedam, ut circumscribatur loco, etiamsi actu non circumdetur extrinseca superficie, ut de ultima sphaera caelesti dici solet. De qua aptitudine proportionaliter etiam dici poterit requirere specialem figuram, nimirum convexam; non tamen constituere specialem rationem quantitatis; sed ad summum explicare proprietatem cuiusdam superficiei ultimae, ratione distinctam ab illa. Sic igitur aptitudine tantum consideratus locus, in ratione quantitatis solum dicere potest proprietatem quamdam ratione distinctam a superficie ultima. Dixi autem *superficiei aut superficierum*, quia non est de ratione huiusmodi loci ut sit una superficies continua; nam, licet arbor aut homo partim aqua partim aere circumdetur, unum locum habere censetur constantem ex duabus superficiebus inter se contiguis. Immo, quatenus locus debet esse immobilis, teste Aristotele, superficies variae sibi succedentes in eadem distantia ad polos dicuntur esse idem locus numero, quod etiam declarat locum physicum non esse speciem quantitatis continuae; tum quia ipse per se non postulat continuitatem, tum etiam quia nulla quantitas est illo modo immobilis.

11. Posteriori autem modo considerando locum, ut actu circumdantem, denominantem locatum, multo minus potest speciem quantitatis constituere; nam vel talis species erit quantitas corporis locantis, aut corporis locati; si locantis, non est nisi superficies, nam illa denominatio locantis nullam extensionem aut magnitudinem illi corpori addit, neque aliquid aliud ad rationem quantitatis pertinens, sed ultra explicatam aptitudinem addit solum propinquitatem alterius corporis vel rationem ad illud. Nec vero locus ipse circumstans potest dici quantitas corporis circumdati, quia licet in eo supponat quantitatem, non tamen addit illi ullum extensionis genus, ut supra declaratum est. Unde nec formaliter illi confert effectum ullum ad quantitatem pertinentem. Quocirca, etiamsi demus superficiem circumscribentem comparari ad corpus circumscriptum aliquo modo ut formam extrinsecam eius, et ut sic habere rationem aliquam, quamvis impropriam, accidentis, tamen sub ea ratione non potest pertinere ad praedicamentum quantitatis. Primo, quia quantitas dicit accidens verum ac proprium, et consequenter intrinsece ac proprie inhaerens; locus autem circumstans, non nisi improprie et per analogiam potest dici accidens corporis circumdati. Secundo, quia effectus formalis quantitatis, quam supra explicuimus, est primo diversus ab illo quasi effectu, vel potius denominandi modo quem habet corpus circumstans in circumscriptum. Et hoc etiam optime declarat exemplum de veste supra allatum; nam revera etiam vestit secundum ultimam superficiem, et ut sic est forma extrinseca, quae ut sic non pertinet ad praedicamentum quantitatis, sed ad aliud. Simileque est de albedine gypsi comparata ad ipsum, vel ad parietem gypsatum; nam respectu gypsi, quod album denominat, comparatur ut forma inhaerens et ut sic est propria qualitas; respectu vero parietis, quem denominat dealbatum, comparatur ut forma adiacens et denominans solum medio corpore adiuncto, et ideo ut sic non pertinet ad praedicamentum quantitatis. Ad quod autem praedicamentum omnes hae denominationes pertineant dicemus infra explicando praedicamenta ubi et habitus.

Ad fundamenta contrariae sententiae

12. *Aristoteles in Praedicamentis quas species assignarit quantitati.*— Ad Aristotelem ergo in Praedicamentis respondetur ibi non examinasse exacte propriam rationem quantitatis et specierum eius, sed eas species numerasse quae in aliorum ore circumferebantur, et multi satis probabiliter censent

los antiguos pensaban que estaba ocupado por dimensiones propias. Y a la razón se respondió ya que la superficie continente, considerada como forma extrínseca, no pertenece a la cantidad, ni confiere formalmente extensión alguna al cuerpo circunscrito, sino que contribuye a su terminación, sea por vía de eficiencia o de resistencia. De la misma manera que dije que también lo localizado puede referirse al lugar mismo, y la espada al dividir puede decirse que termina las partes divididas. Y en cuanto a que ese lugar puede ser igual, y pueda tomarse como medida, no se funda en la razón propia del lugar o de la forma extrínseca, sino en la razón propia de cantidad y de superficie. Señal de esto es que también en lo localizado —por razón de su superficie— se da la posibilidad de ser igual y de ser tomado para la medición del propio lugar, caso de que la cantidad de lo localizado sea más conocida, como antes explicamos.

SECCION VIII

SI EL MOVIMIENTO O SU EXTENSIÓN CONSTITUYE UNA AUTÉNTICA ESPECIE DE LA CANTIDAD CONTINUA

1. *Razón de dudar en ambos sentidos.*— La razón de la dificultad estriba en que el movimiento pertenece al género de los continuos, como atestigua Aristóteles, lib. III de la *Física,* al principio; por consiguiente, el movimiento es un cierto cuanto continuo; por tanto, tiene una cantidad por la que es cuanto y continuo; ahora bien, ésta no es el cuerpo, ni la superficie, ni la línea; por consiguiente es una especie distinta de cantidad. Y en contra de esto tenemos que Aristóteles en este pasaje del lib. V de la *Metafísica,* c. 13, enumera el movimiento entre los cuantos *per accidens,* porque sólo es una cantidad por razón de la magnitud sobre la que se produce el movimiento, en donde parece hablar particularmente del movimiento local; pero, guardada la proporción, hay que entenderlo acerca de todos. Ahora bien, las especies de cantidad no se multiplican por razón de las cosas que son cuantas *per accidens,* pues en ese caso, según el

ibi per locum intellexisse spatium, quod antiqui putabant propriis dimensionibus plenum esse. Ad rationem autem iam responsum est superficiem continentem consideratam ut formam extrinsecam non pertinere ad quantitatem, nec conferre formaliter aliquam extensionem corpori circumscripto, sed vel efficiendo, vel resistendo, conferre ad terminationem eius. Quomodo, ut dixi, etiam locatum potest ad ipsum locum comparari, et gladius dividens dici potest terminare partes divisas. Quod autem hic locus possit esse aequalis et assumi ut mensura, non fundatur in propria ratione loci aut formae extrinsecae, sed in propria ratione quantitatis et superficiei. Cuius signum est quia etiam locatum, ratione suae superficiei, habet quod possit esse aequale et assumi etiam in mensuram ipsius loci, si quantitas locati notior sit, ut supra declaravimus.

SECTIO VIII

UTRUM MOTUS AUT EXTENSIO EIUS PROPRIAM SPECIEM QUANTITATIS CONTINUAE CONSTITUAT

1. *Utrinque ratio dubitandi.*— Ratio difficultatis est quia motus est de genere continuorum, teste Aristotele, III Phys., in princip.; ergo motus est quoddam quantum continuum; ergo habet quantitatem qua sit quantum et continuum; illa autem non est corpus, nec superficies, nec linea; ergo est distincta species quantitatis. In contrarium vero est quia Aristoteles hoc loco V Metaph., c. 13, numerat motum inter quanta per accidens, quia solum est quantitas ratione magnitudinis supra quam fit motus, ubi peculiariter videtur loqui de motu locali; proportione autem servata, intelligendus est de omnibus. Species autem quantitatis non multiplicantur propter ea quae sunt

número de accidentes cuantos que hubiese en una sustancia, habría que multiplicar en el mismo grado las especies de cantidad.

Opinión afirmativa

2. Supongo que se está tratando del movimiento propiamente dicho, es decir, sucesivo y continuo; pues, en el caso de la mutación que se produce instantáneamente, es claro que no es cuanta, por no ser divisible; y de la sucesión discreta no tratamos ahora, pues corresponde a la disputación siguiente, en que trataremos de la cantidad discreta. Por tanto, acerca del movimiento tomado en ese sentido, la opinión de muchos es que, aunque esencialmente no sea cuanto o cantidad, sin embargo se da en él una verdadera cantidad, la cual es una propiedad suya que le conviene esencial y mediatamente y que constituye dentro del género de la cantidad una cierta especie distinta de las tres enumeradas y también del tiempo. Lo mantiene así Fonseca, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 13, q. 8. Y omitida la parte primera, negativa, de la que diremos algo después, porque no se refiere apenas en nada al cometido presente, vamos a probar la segunda. En efecto, en el movimiento hay un peculiar modo de continuidad que en la sucesión se distingue de toda continuidad permanente. Difiere, en cambio, de la continuidad sucesiva del tiempo, porque la continuidad del movimiento suele ser grande, cuando la del tiempo es pequeña, y al revés; pues en el movimiento rápido hay una gran continuidad de movimiento, lo cual sucede al revés en el movimiento lento. Igualmente porque la continuidad del tiempo es medida de la continuidad del movimiento, como atestigua el Comentador en IV *Phys.,* com. 119. La razón de esto es que la sucesión o continuidad del tiempo es invariable. Y esta última parte puede confirmarse con la primera; pues la continuidad del movimiento es una cierta propiedad suya que existe fuera de su esencia, y ésta conviene unívocamente a todo movimiento; por consiguiente, pertenece de suyo a algún predicamento; ahora bien, no pertenece más que al predicamento de la cantidad, y, dentro de él, no puede quedar reducido a las otras especies enumeradas; por tanto, constituye por sí una especie propia. Finalmente, el movimiento tiene sus partes de extensión propias, concretamente las mutaciones parciales; tiene también sus ele-

quanta per accidens; alias quot essent in substantia accidentia quanta, tot multiplicandae essent species quantitatis.

Opinio affirmans

2. Suppono sermonem esse de motu proprie dicto, id est, successivo et continuo; nam de mutatione quae in instanti fit, clarum est non esse quantam, cum divisibilis non sit; de successione autem discreta nunc non agimus; spectat enim ad disputationem sequentem, ubi de quantitate discreta disseremus. De motu igitur sic sumpto est multorum opinio, licet essentialiter non sit quantus aut quantitas, in eo tamen esse propriam quamdam quantitatem, quae est proprietas eius, per se secundo illi conveniens, constituens autem sub genere quantitatis peculiarem quamdam speciem distinctam a tribus enumeratis, atque etiam a tempore. Ita tenet Fonseca, lib. V Metaph., c. 13, q. 8. Et omissa priori parte negativa, de qua postea nonnihil dicemus, quia ad praesens institutum fere nihil pertinet, posterior probatur. Quia in motu est peculiaris modus continuitatis, quae in successione distinguitur ab omni continuitate permanente. A successiva vero continuitate temporis distinguitur, quia continuitas motus solet esse magna, cum tempori est parva, et e converso; nam in celeri motu est magna continuitas motus, et parva temporis, quod contra accidit in tardo motu. Item quia continuitas temporis est mensura continuitatis motus, teste Commentat., IV Phys., com. 119. Cuius ratio est quia temporis successio seu continuitas invariabilis est. Et potest haec pars posterior confirmari ex priori; nam continuitas motus est quaedam proprietas eius extra essentiam ipsius existens, et haec univoce convenit omni motui; ergo pertinet per se ad aliquod praedicamentum; sed non pertinet nisi ad praedicamentum quantitatis, et in illo non potest reduci ad alias enumeratas species; ergo per se constituit propriam speciem. Tandem, motus habet proprias partes extensionis, ni-

mentos continuativos propios, que llaman los filósofos *seres en mutación;* por consiguiente, tiene una continuidad propia y una composición cuantitativa distinta de las restantes.

Se prueba la opinión contraria y se resuelve la cuestión

3. Sin embargo, pienso que hay que afirmar que el movimiento no es hasta tal punto cuanto *per se* que, por razón de él, sea preciso añadir una cuarta especie de cantidad continua; ésta creo que es la opinión de Aristóteles, que tanto en la *Dialéctica* como en la *Metafísica* afirma que el movimiento es cuanto *per accidens.* Y así opinan frecuentemente sus expositores, sobre todo Santo Tomás, V *Metaph.* Para probarla, doy por supuesto que en el movimiento puede concebirse una doble extensión y continuidad: una, por parte del sujeto, que es propia de los movimientos corpóreos; la otra, por parte del término o de su amplitud, que es común a todo movimiento sucesivo, sea corporal o espiritual. Acerca de la primera extensión y continuidad, no hay ninguna controversia de que el movimiento se diga, según ella, cuanto *per accidens,* y que, por lo mismo, no requiere para ella una especie peculiar de cantidad, sino que la tiene de modo suficiente por la cantidad del sujeto corpóreo en que existe. De ese modo dijo el Filósofo, II *De Generatione,* text. 2, que el movimiento es continuo por razón de aquello que se mueve; y en el lib. VI de la *Física,* text. 33, afirma que el movimiento se divide de acuerdo con la división del móvil; y que todo el movimiento es de todo el móvil, y que la parte del movimiento es de la parte del móvil. De ello resulta que, del mismo modo que otros accidentes que se extienden a lo largo del cuerpo, son cuantos *per accidens* por la cantidad del sujeto, así también el movimiento por razón de esta extensión es cuanto *per accidens,* pues se extiende con la extensión del sujeto.

4. Por lo cual sucede también que no sólo se halla esta extensión en el movimiento propiamente dicho, sino también en la mutación instantánea, como cuando se produce súbitamente una iluminación en todo el cuerpo, o la visión en el ojo, en el cual tiene una cierta extensión; pues, de igual manera que la luz misma

mirum mutationes partiales; habet etiam propria continuativa, quae a philosophis vocantur *mutata esse;* ergo habet propriam continuitatem, et compositionem quantitativam distinctam a reliquis.

Contraria sententia probatur, et quaestio resolvitur

3. Nihilominus dicendum censeo motum non esse ita per se quantum, ut ratione illius necesse sit quartam speciem quantitatis continuae adiungere; hanc existimo esse sententiam Aristotelis, qui tam in dialectica, quam in metaphysica motum dicit esse quantum per accidens. Atque ita sentiunt frequentius expositores eius, praesertim D. Thom., V Metaph. Ut autem eam probem, suppono in motu duplicem intelligi posse extensionem et continuitatem: una est ex parte subiecti, quae est propria corporalium motuum; alia est ex parte termini seu latitudinis eius, quae communis est omni motui successivo, sive corporali, sive spirituali. De priori extensione et continuitate nulla est controversia, quin secundum illam motus dicatur quantus per accidens, et ideo ad eam non requirat peculiarem speciem quantitatis, sed eam sufficienter habeat ex quantitate subiecti corporei in quo existit. Quomodo dixit Philosophus, II de Generat., text. 2, motum esse continuum, propter id quod movetur; et VI Phys., text. 33, ait motum dividi secundum divisionem mobilis; totumque motum esse totius mobilis, et partem partis. Quo fit ut, sicut alia accidentia quae extenduntur per corpus sunt quanta per accidens ex quantitate subiecti, ita etiam motus secundum hanc extensionem sit quantus per accidens, nam extenditur ad extensionem subiecti.

4. Unde etiam fit, ut haec extensio non solum in motu proprie dicto, sed etiam in mutatione instantanea reperiatur, ut cum illuminatio subito fit in toto corpore, vel visio in oculo, in quo habet extensionem aliquam; nam sicut lumen ipsum, vel actus

o el acto de ver, en cuanto cualidad corpórea, tienen extensión en el sujeto y son cuantos *per accidens,* así las acciones o mutaciones que intervienen en la producción de dichas cualidades tienen una extensión semejante en el sujeto, y son también cuantos *per accidens.* Con ello se entiende también que, aunque suceda a veces que esta extensión del movimiento se produce sucesivamente en el sujeto, sin embargo su extensión y continuidad no pertenecen a una especie de cantidad distinta o peculiar; pues también entonces se origina esa extensión de la cantidad del sujeto, añadiéndosele (en el caso de la sucesión) la imperfección o la voluntad del agente, que o no es capaz o no quiere inmutar simultáneamente todo el sujeto sino una parte antes que otra, porque el modo u orden de la acción no puede variar la razón intrínseca y propia de la cantidad. Señal de esto es también que, si la mutación es tal que el efecto que se produce por medio de ella depende del agente en la producción y en la conservación, aun cuando la misma acción o mutación se extienda en la primera producción sucesivamente por el sujeto, sin embargo puede conservarse toda al mismo tiempo, extendida de ese modo durante un cierto lapso en el sujeto, como es manifiestamente claro en la iluminación; pues, aunque la lámpara que se aplica por el movimiento extienda su acción sucesivamente a las partes remotas del aire, después conserva simultáneamente la iluminación extendida por las mismas partes del aire; por tanto, que entre las partes de dicha mutación exista ese orden de sucesión o de simultaneidad en cuanto al comienzo o la duración es algo accidental y no nace de ninguna cantidad que les sea intrínseca, sino de imperfección, como dije, o de la voluntad del agente.

5. *En qué convienen y en qué difieren el movimiento local, el aumento y la alteración.*— Vamos ahora al otro modo de extensión sobre el cual se da propiamente la controversia y dificultad, y para que la demostración proceda con mayor claridad, distingamos los tres movimientos que distinguió Aristóteles en el lib. VII de la *Física,* a saber, la alteración, el aumento y el movimiento local, pues entre ellos se da una cierta conveniencia en cuanto a su raíz o capacidad de continuación y sucesión, y también una cierta diversidad. Tienen conveniencia, puesto que en todos ellos la raíz de la sucesión y de la continuidad es una cierta amplitud

videndi, ut est qualitas corporea, sunt extensa in subiecto et quanta per accidens, ita actiones vel mutationes quae in illis qualitatibus efficiendis interveniunt, habent similem extensionem in subiecto, et sunt etiam quantae per accidens. Ex quo etiam intelligitur, licet interdum contingat hanc extensionem motus in subiecto successive fieri, nihilominus extensionem et continuitatem eius non pertinere ad distinctam vel peculiarem speciem quantitatis; nam etiam tunc provenit illa extensio ex quantitate subiecti, adiuncta (quoad successionem) imperfectione vel voluntate agentis, quod vel non valet, vel non vult totum subiectum simul immutare, sed prius unam partem quam aliam, quia modus seu ordo agendi non potest variare intrinsecam et propriam rationem quantitatis. Cuius etiam signum est quod si mutatio talis sit ut effectus qui per eam fit, pendeat ab agente in fieri et conservari, etiamsi actio ipsa vel mutatio in prima effectione successive extendatur per subiectum, nihilominus tota simul sic extensa conservari possit aliquo tempore in subiecto, ut manifeste patet in illuminatione; nam licet lucerna, quae per motum applicatur, successive extendat actionem suam ad remotas partes aeris, postea simul conservat illuminationem extensam per easdem aeris partes; quod ergo inter partes illius mutationis sit ille ordo successionis vel simultatis quoad inceptionem vel durationem, per accidens est et non oritur ex aliqua quantitate illis intrinseca, sed ex imperfectione, ut dixi, vel voluntate agentis.

5. *Motus localis, augmentatio et alteratio, in quo conveniant et in quo differant.*— Venio ad alium extensionis modum, de quo est proprie controversia et difficultas, et ut clarius procedat demonstratio, distinguamus tres motus quos Aristot., VII Phys., distinxit, alterationem, scilicet, augmentationem et motum localem; nam inter eos est aliqua convenientia quoad radicem vel capacitatem continuationis et successionis, et aliqua etiam diversitas. Conveniunt siquidem, quia in omnibus radix successionis et continuationis

del término formal; pero difieren en que en el aumento hay, de suyo, también una extensión necesaria del sujeto; en cambio, en la alteración, de ningún modo; trato, en efecto, de la alteración en sentido amplio como de cualquier intensificación de una cualidad, la cual se halla también en los actos o hábitos del alma. Igualmente, el movimiento local, aun cuando tomado en sentido físico o material requiera la extensión del móvil para su sucesión, sin embargo absolutamente puede darse en las realidades incorpóreas. Y en toda esta amplitud es menester que consideremos nosotros la sucesión de los movimientos cuando los contemplamos desde un ángulo metafísico y abstracto. Además es preciso distinguir cuidadosamente entre continuación y sucesión de una mutación, pues estas dos cosas ni se identifican ni se convierten; en efecto, una mutación puede ser continua, aunque no sea sucesiva, lo cual es manifiesto tanto en la continuidad de la extensión como en la de la intensidad; en efecto, si en un momento se calienta toda la superficie, de la misma manera que ese calentamiento tiene extensión en dicha superficie, así tiene también continuidad de sus partes, aun cuando no tenga sucesión. Y lo mismo sucede si se produce una temperatura como de ocho grados instantáneamente en un sujeto, lo cual no repugna; pues, de la misma manera que esa forma tiene los grados de intensidad unidos entre sí, a la cual unión llamamos continuación por proporción con la cantidad, así en dicha mutación existen partes que corresponden a los grados de la forma y que tienen entre sí una unión proporcional; luego de este modo hay en dicha mutación una continuidad sin sucesión; por tanto, la continuidad de la mutación difiere de la sucesión, y la razón es patente, ya que la sucesión requiere un antes y después en la duración; en cambio, la continuidad sólo requiere la unión de las partes que tienen un término común, aun cuando se produzcan simultáneamente.

6. Y, al revés, la sucesión tomada en sentido propio, tal como de ella tratamos, incluye intrínsecamente alguna continuidad; pues, aunque alguna sucesión se diga que es discreta, sin embargo ésta propiamente no se da en una e idéntica mutación, sino en diversas, de las cuales una no se produce sino *per accidens* y según nuestra consideración, como diremos más ampliamente en la disputación siguiente y después, al tratar del predicamento *cuando;* ahora bien, la sucesión

de que tratamos aquí es aquella que puede hallarse en uno e idéntico movimiento, y ésta, sin duda, requiere continuidad. En efecto, la unidad del movimiento, como atestigua Aristóteles en el lib. V de la *Física,* depende sobre todo de la continuidad del tiempo. Y esa continuidad consiste en que las partes de la mutación que no se producen simultáneamente se sucedan de modo inmediato y sin interrupción y se unan en algún término indivisible, de tal manera que una parte del movimiento preceda inmediatamente ante aquél, y después de él siga inmediatamente otra parte; por consiguiente, tal continuidad pertenece a la razón intrínseca de esta sucesión.

7. Por lo cual, en mi opinión, están muy equivocados los que afirman que la sucesión pertenece a la esencia del movimiento, pero no la continuidad, siendo así que en la propia sucesión se incluye intrínsecamente la continuidad, como se ha explicado. Asimismo, porque la sucesión en común no puede pertenecer a la esencia del movimiento sin que una determinada sucesión pertenezca a la esencia de un determinado movimiento; ahora bien, toda sucesión es continua o discreta, lo mismo que el movimiento; por consiguiente, si la sucesión pertenece a la esencia del movimiento, la sucesión continua pertenecerá a la esencia del movimiento continuo, que es el único que propiamente es uno *per se*. Y, por ello, sólo a éste concebimos con el nombre de movimiento tomado con propiedad, como dijimos; y en la misma proporción hay que hablar de la sucesión y de la continuidad de la sucesión. Si una tal sucesión pertenece a la esencia del movimiento, lo diremos después, cuando expliquemos el predicamento de la pasión, y constará también en parte por lo que ahora añadiremos.

En la continuidad de la intensidad no hay ninguna verdadera cantidad

8. Por consiguiente, establecidas estas cosas, hay que probar separadamente que en ningún movimiento se da una continuidad o extensión que requiera una especie de cantidad propia y distinta. Y, en primer lugar, aparece esto más claramente en la mutación intensiva; pues en ella puede considerarse la continuidad de las partes, o existentes simultáneamente si se producen al mismo tiempo, o que se suceden constantemente, si se producen de modo sucesivo. Del primer

est aliqua latitudo termini formalis; differunt vero, quia in augmentatione per se etiam est necessaria extensio subiecti, in alteratione vero minime; loquor enim late de alteratione pro quacumque intensione qualitatis, quae etiam in actibus vel habitibus animae invenitur. Motio item localis, licet physice seu materialiter sumpta requirat mobilis extensionem ad successionem suam, tamen absolute potest in rebus incorporeis reperiri. Et secundum totam hanc latitudinem oportet nos considerare successionem motuum, cum metaphysice et abstracte illam contemplemur. Deinde oportet accurate distinguere inter continuationem successionemque alicuius mutationis; haec enim duo non sunt omnino idem nec convertuntur; potest enim mutatio aliqua esse continua, etiamsi successiva non sit, quod patet, tum in continuatione extensionis, tum etiam intensionis; nam si in momento tota superficies calefiat, sicut illa calefactio habet extensionem in superficie illa, ita etiam habet continuationem suarum partium, etiamsi non habeat successionem. Et idem est, si calefactio ut octo (quod non repugnat) in instanti fiat in aliquo subiecto; nam sicut forma illa habet gradus intensionis inter se unitos, quam unionem per proportionem ad quantitatem continuationem appellamus, ita in illa mutatione sunt partes correspondentes gradibus formae et habentes inter se proportionalem unionem; sic igitur est in illa mutatione continuitas sine successione; differt ergo continuatio mutationis a successione, et ratio est clara, quia successio requirit prius et posterius in duratione; continuitas vero solum requirit unionem partium habentium terminum communem, etiamsi simul fiant.

6. At vero e contrario successio proprie sumpta, prout de illa loquimur, intrinsece includit aliquam continuationem; nam licet aliqua successio dicatur esse discreta, illa tamen proprie non est in una et eadem mutatione, sed in diversis, ex quibus una non efficitur, nisi per accidens aut consideratione nostra, ut latius dicemus disputatione sequenti, et infra, explicantes praedicamentum *quando;* successio autem de qua hic agimus, est illa quae in uno et eodem motu reperiri potest, et haec requirit sine dubio continuationem. Nam unitas motus, teste Aristotele, V Phys., ex continuatione temporis maxime pendet. Consistit autem haec continuitas in hoc, quod partes mutationis, quae simul non fiunt, immediate et sine interruptione sibi succedant et aliquo indivisibili termino copulentur, ita ut ante illum immediate una pars motus praecedat, et post illum alia pars immediate subsequatur; haec ergo continuitas est de intrinseca ratione talis succesionis.

7. Unde, mea sententia, valde errant qui dicunt successionem esse de essentia motus, non vero continuationem, cum in propria successione intrinsece includatur continuatio, ut declaratum est. Item, quia non potest esse successio in communi de essentia motus, quin determinata successio sit de essentia determinati motus; est autem omnis successio aut continua, aut discreta, sicut et motus; ergo si successio est de essentia motus, successio continua erit de essentia motus continui, qui solus est proprie unus per se. Et ideo illum tantum intelligimus nomine motus proprie sumpti, ut dictum est; eadem ergo proportione loquendum est de successione et continuitate successionis. An vero talis successio sit de essentia motus, dicemus inferius, explicantes praedicamentum passionis, et ex parte etiam constabit ex his quae nunc subiiciemus.

In continuitate intensionis nullam esse veram quantitatem

8. His ergo positis, sigillatim probandum est in nullo motu esse continuitatem seu extensionem quae propriam et distinctam speciem quantitatis requirat. Et imprimis hoc clarius liquet in mutatione intensiva; nam in ea potest considerari continuitas partium, aut simul existentium si simul fiant, aut sibi continenter succedentium, si fiant successive.

modo no pertenece dicha continuidad a la extensión de la cantidad, sino a la intensificación de la cualidad. Por lo cual, de la misma manera que la amplitud intensiva pertenece a un género diverso de la extensiva y no pertenece al género de la cantidad, sino que se reduce al predicamento y al género o especie de esa cualidad, como un modo suyo o como su integridad y composición entitativa, enteramente lo mismo y en la misma proporción se ha de decir de la mutación que tiende a la intensificación de dicha cualidad y de la continuidad de sus partes; pues solamente es un modo intrínseco de ella y una composición e integridad entitativa de la misma perteneciente al mismo género. En efecto, si esa mutación se considera precisivamente como un proceso que se reduce al predicamento de su término, al mismo se reducirá también esa continuidad; en cambio, si esa mutación se considera en la razón de acción o pasión, dicha continuidad pertenecerá a estos mismos predicamentos, pues, de la misma manera que una cualidad intensa y su intensidad, y la unión o continuidad de los grados de intensidad, pertenecen a un mismo género de cualidad, igualmente la acción o pasión intensa y su intrínseca composición y unión o continuidad en su razón se refieren al género propio de cada uno.

9. Tomada esta continuidad también del último modo, incluso con la sucesión, no es posible que pertenezca al predicamento de la cantidad; porque, en primer lugar, esta sucesión no se funda en alguna cantidad, sino en la amplitud intensiva de la forma, que es el término de la mutación; por tanto, de la misma manera que esa amplitud intensiva no se refiere al género de la cantidad, tampoco se refiere la sucesión que se funda en ella. Además, la sola amplitud intensiva de la forma, aunque sea suficiente (por decirlo así) para la capacidad de sucesión en su intensidad, sin embargo no requiere dicha sucesión de modo esencial y necesario, ya que, de la misma manera que pueden darse simultáneamente varios grados de una cualidad intensa, así también podrían producirse simultáneamente en cuanto depende de la misma cualidad. Por consiguiente, que no se produzcan simultánea, sino sucesivamente, nace de la condición del agente en relación con ese paciente, es decir, o por la voluntad del agente, si es libre, o por su impotencia, porque no puede vencer al mismo tiempo toda la resistencia del paciente,

Priori modo illa continuitas non pertinet ad extensionem quantitatis, sed ad intensionem qualitatis. Unde, sicut latitudo intensiva diversi generis est ab extensiva et non pertinet ad genus quantitatis, sed reducitur ad praedicamentum et ad genus vel speciem talis qualitatis, tamquam modus eius, vel tamquam entitativa integritas et compositio eius, ita prorsus et eadem proportione dicendum est de mutatione tendente ad intensionem illius qualitatis, et de continuatione partium eius; nam solum est modus intrinsecus eius, et compositio ac integritas entitativa illius, pertinens ad idem genus. Nam si mutatio illa consideretur praecise ut via quae reducitur ad praedicamentum sui termini, ad illud etiam reducetur dicta continuitas; si vero consideretur illa mutatio in ratione actionis vel passionis, ad haec eadem praedicamenta pertinebit dicta continuitas; nam, sicut qualitas intensa, et eius intensio et unio, seu continuitas graduum intensionis, ad idem genus qualitatis pertinent, ita actio vel passio intensa et eius intrinseca compositio et unio, seu continuitas in sua ratione, ad proprium uniuscuiusque genus spectant.

9. Posteriori etiam modo sumpta haec continuitas, etiam cum successione, non potest ad praedicamentum quantitatis pertinere; nam imprimis haec successio non fundatur in aliqua quantitate, sed in latitudine intensiva formae, quae est terminus mutationis; sicut ergo illa latitudo intensiva non spectat ad genus quantitatis, ita nec successio, quae in illa fundatur. Deinde sola latitudo intensiva formae, licet sufficiat (ut ita dicam) ad capacitatem successionis in eius intensione, non tamen per se ac necessario illam successionem requirit, quia, sicut plures gradus qualitatis intensae possunt simul esse, ita etiam possent simul fieri, quantum est ex parte ipsius qualitatis. Quod ergo non simul, sed successive fiant, provenit ex conditione agentis comparati ad tale passum, id est, aut ex voluntate agentis, si liberum sit, aut ex impotentia, quia non potest simul vincere

o por la aplicación, porque se aplica sucesivamente, y cada vez más, al paciente; por tanto, esa sucesión no nace de alguna cantidad intrínseca de tal mutación. La consecuencia es clara, porque la extensión propiamente cuantitativa incluye alguna impenetrabilidad o alguna extensión necesaria en virtud de tal cantidad; ahora bien, en las partes de esa mutación no se da ninguna cantidad intrínseca que las haga impenetrables entre sí, sea en el lugar, ya que se producen en una misma parte del sujeto, sea en la duración, ya que, en cuanto de ellas depende, pueden producirse simultáneamente, y que no se produzcan así nace de la condición del agente. Por lo cual, en este punto, se da para la sucesión la misma razón que en la mutación cualitativa según su intensidad, o según la extensión de las partes del sujeto; pues una y otra se asemeja a la cualidad considerada en sí misma y tiene su origen en la condición del agente o del paciente. Por consiguiente, de la misma manera que la sucesión de la extensión no se origina en alguna especie de cantidad, así tampoco la sucesión de intensidad. Se añade finalmente que la extensión de la sucesión no es enteramente positiva, sino que incluye una privación; pues consiste en que la acción no se produzca toda simultáneamente, sino una parte después de otra; en lo cual se incluye esta negación, a saber, que, cuando se hace un elemento, no se hace todavía el otro, sino después; pero esta negación no proviene de alguna cantidad positiva, sino de la imperfección o de la aplicación del agente, como se ha explicado. Esta razón puede ser general para todas las sucesiones de movimientos, y, por ello, después la examinaremos con más detalle.

La sucesión del aumento no requiere una especie peculiar de cantidad

10. Además, esto mismo puede probarse fácilmente acerca de la sucesión del aumento en cuanto puede ser continuo, tal como ahora supongo; pues toda esa sucesión proviene de la extensión del sujeto. Por lo cual, si consideramos precisivamente y por sí el término de esa mutación, aun cuando de su parte se dé capacidad o no repugnancia para que se produzca sucesivamente, sin embargo ello no es esencial y absolutamente necesario en virtud de ese término; pues de la misma manera que las partes de la cantidad son simultáneas, tampoco hay re-

totam resistentiam passi, aut ex applicatione, quia successive magis ac magis ad passum applicatur; ergo illa successio non provenit ex aliqua intrinseca quantitate talis mutationis. Patet consequentia, quia extensio proprie quantitativa includit aliquam impenetrabilitatem, vel necessariam extensionem ex vi talis quantitatis; in partibus autem huius mutationis nulla est intrinseca quantitas, quae reddat illas inter se impenetrabiles, aut loco, cum in eadem parte subiecti fiant, aut duratione, cum possint simul fieri quantum est ex se, et quod non ita fiant proveniat ex conditione agentis. Unde quoad hoc eadem est ratio de successione quae est in mutatione ad qualitatem secundum intensionem, aut secundum extensionem partium subiecti; nam utraque accedit qualitati secundum se spectatae, et provenit ex conditione agentis aut passi. Sicut ergo successio extensionis non provenit ex aliqua specie quantitatis, ita nec successio intensionis. Accedit tandem, quod extensio successionis non est omnino positiva, sed privationem includens; nam in hoc consistit, quod actio non simul tota fiat, sed pars post partem; in quo haec negatio includitur, scilicet, quod quando unum fit, aliud nondum fiat, sed deinceps; haec autem negatio non provenit ex aliqua positiva quantitate, sed ex imperfectione aut applicatione agentis, ut declaratum est. Quae ratio generalis esse potest ad omnes successiones motuum, et ideo inferius amplius illam expendemus.

Successio augmentationis non requirit peculiarem speciem quantitatis

10. Deinde idem facile probari potest de successione augmentationis, quatenus continua esse potest, ut nunc suppono; illa enim successio tota provenit ex subiecti extensione. Unde si praecise ac per se consideremus terminum illius mutationis, quamvis ex parte illius sit capacitas aut non repugnantia ut successive fiat, tamen id non est per se ac simpliciter necessarium ex vi talis termini; nam sicut partes quantitatis simul sunt, ita ex parte earum non repugnat simul

pugnancia por su parte para que se adquieran simultáneamente. De esa manera dijeron algunos que el aumento se produce discontinuamente por mutaciones instantáneas, de tal forma que por medio de cada una de ellas se adquiera de una vez alguna pequeña porción entera de cantidad. Esto, ciertamente, no encerraría repugnancia si, o bien de parte del agente se diese virtud suficiente para actuar adecuadamente tanto en una parte distante como en una próxima, o si de parte del paciente o del alimento se diese una desigual disposición o resistencia en las partes distantes y en las próximas; de tal manera que, por razón de dicha desigualdad, concretamente compensando la mayor distancia con la menor resistencia pudiesen disponerse igualmente en un mismo tiempo. De este modo, pues, la conversión de una cierta parte de alimento podría llevarse a cabo en un instante, y entonces se produciría en un instante algún aumento y crecimiento, y así en ella no habría una extensión sucesiva, sino que habría solamente una extensión continua por parte del sujeto, acerca de la cual hemos mostrado ya que no nace de una especie nueva de cantidad, sino que es cuanta *per accidens* con la extensión del sujeto; pues, si esto es verdadero incluso en las mutaciones en orden a la cualidad, mucho más en la mutación en orden a la cantidad misma. Por tanto, la extensión sucesiva de esta mutación nace también de las condiciones del agente y el paciente además del ámbito del término, y, por eso, existe la misma razón para esta sucesión que para la sucesión que tiende a la cualidad, ya sea en la extensión del sujeto, ya en la intensificación del término. Por consiguiente, esta extensión no se produce *per se* por la propia cantidad, sino que es *per accidens*, o por algo surgido de la cantidad de un sujeto aplicado desigualmente a la virtud finita del agente natural. Por lo cual sucede también que esa extensión no sea propiamente positiva, sino con mezcla de una privación, ya que, efectivamente, el agente cuando produce una cosa no produce otra, sino sucesivamente una después de otra.

La sucesión del movimiento local no requiere una especie peculiar de cantidad

11. Pasamos al movimiento local, en el cual es menester distinguir entre el movimiento de los cuerpos y el de los espíritus; pues, aun cuando en ambos

acquiri. Quomodo dixerunt aliqui augmentationem fieri discrete per mutationes instantaneas, ita ut per singulas aliqua portiuncula quantitatis simul tota acquiratur. Quod quidem non repugnaret, si aut ex parte agentis esset sufficiens virtus ad adaequate agendum in partem distantem ac in proximam, aut si ex parte passi seu alimenti esset inaequalis dispositio, aut resistentia in partibus distantibus ac propinquis; ita ut ratione illius inaequalitatis, compensando nimirum maiorem distantiam cum minori resistentia, possint eodem tempore aequaliter disponi. Sic enim conversio alicuius certae partis alimenti posset in instanti consummari, et tunc aggeneratio et accretio aliqua in instanti fieret, et ita in ea non esset extensio successiva, sed solum esset extensio continua ex parte subiecti, de qua iam ostendimus non provenire ex nova specie quantitatis, sed esse quantam per accidens ad extensionem subiecti; nam si hoc verum habet etiam in mutationibus ad qualitatem, multo magis in mutatione ad quantitatem ipsam. Igitur successiva extensio huius mutationis etiam provenit ex conditionibus agentis et passi praeter latitudinem termini, et ita eadem est ratio de tali successione et de successione tendente ad qualitatem, sive in extensione subiecti, sive in intensione termini. Non ergo fit per se haec extensio per propriam quantitatem, sed est per accidens, seu per aliud ex quantitate subiecti inaequaliter applicati ad finitam virtutem naturalis agentis. Unde etiam fit ut talis extensio non proprie positiva sit, sed per admixtionem privationis, quia nimirum agens, dum unum agit, non agit aliud, sed deinceps unum post aliud.

Successio motus localis non requirit peculiarem speciem quantitatis

11. Venio ad localem motum, in quo necesse est distinguere inter motum corporum et spirituum; nam, licet in utroque possit

pueda darse extensión y continuidad sucesiva, sin embargo de un modo muy diverso, y, por ello, hay que tratar separadamente de ellos. En efecto, en el movimiento de un ángel puede darse sucesión continua, no por necesidad del móvil, ya que en él no hay extensión de partes, sino por la voluntad; pues, como puede estar presente en un espacio divisible, existiendo todo en todo y en cada una de sus partes, tiene capacidad, o bien para estar presente simultáneamente y en un único momento en todo el lugar que le es adecuado, o para adquirirlo poco a poco y por una sucesión continua. Con esto, pues, se entiende fácilmente que esa extensión y continuidad sucesiva que puede darse en dicho movimiento, no nace de alguna verdadera cantidad o especie de cantidad. Primero, ciertamente, porque en las partes de esa mutación no hay nada que las convierta necesariamente en impenetrables en sentido temporal (por decirlo así), o que exija por necesidad que no sean hechas al mismo tiempo, sino de modo sucesivo y continuo, pues de ambas maneras pueden ser producidas al arbitrio del ángel; por consiguiente, esa sucesión, cuando se produce, no nace formalmente de alguna intrínseca cantidad sucesiva, sino de alguna extensión de distinta clase, como explicaré inmediatamente. De la misma manera que antes decíamos que una sustancia material privada de la cantidad puede ser conservada por Dios presente en un espacio divisible y extenso, de tal modo que sus distintas partes estén en partes distintas del espacio, la cual extensión no sería cuantitativa, puesto que no se daría por la impenetrabilidad de las partes, sino que, o bien sería sustancial, es decir, entitativa, o limitada solamente a la presencia local originada no de la repugnancia intrínseca de las partes, sino de la capacidad que nace de su distinción, agregándose la causa agente. Por consiguiente se ha de entender proporcionalmente acerca de la sucesión de ese movimiento de los ángeles.

12. Esto se explica en segundo lugar, porque esa sucesión no se funda en una verdadera cantidad, sino en aquella sola extensión que hay en la presencia local del ángel, la cual dijimos antes, en la sec. 1, que no es verdaderamente cuanta, puesto que, aun cuando de alguna manera sea divisible por designación, en comparación con un espacio divisible, sin embargo ni en el espacio ni en el móvil o ser localizado requiere alguna cantidad verdadera y real, ni es divisi-

esse extensio et continuatio successiva, longe tamen diverso modo, et ideo de illis est sigillatim dicendum. In motu enim angeli potest esse successio continua, non ex necessitate mobilis, cum in eo non sit partium extensio, sed ex voluntate; nam cum possit esse praesens divisibili spatio, existens totus in toto et in singulis partibus eius, potest vel simul et unico momento adesse toti loco sibi adaequato, vel paulatim et successione continua illum acquirere. Hinc ergo facile intelligitur illam extensionem et continuitatem successivam quae in tali motu esse potest, non provenire ab aliqua vera quantitate seu quantitatis specie. Primo quidem, quia in partibus illius mutationis nihil est quod necessario illas reddat tempore impenetrabiles (ut sic dicam), seu quod ex necessitate postulet ut non simul fiant, sed successive ac continue; utroque enim modo fieri possunt pro angeli arbitrio; ergo illa successio, quando fit, non provenit formaliter ab aliqua intrinseca quantitate successiva, sed ab extensione aliqua alterius rationis, ut statim declarabo. Sicut dicebamus supra, substantiam materialem privatam quantitate posse Deo conservari praesentem spatio divisibili et extenso, ita ut diversae partes eius sint in diversis partibus spatii; quae extensio non esset quantitativa, quia non esset per impenetrabilitatem partium, sed esset vel substantialis, seu entitativa, vel secundum solam praesentiam localem provenientem non ex intrinseca repugnantia partium, sed ex capacitate proveniente ex earum distinctione, adiuncta causa agente. Sic ergo proportionaliter intelligendum est de successione illius angelici motus.

12. Quod declaratur secundo, quia illa successio non fundatur in aliqua vera quantitate, sed in sola illa extensione quae est in praesentia locali angeli, quam supra, sect. 1, diximus non esse vere quantam, quia licet aliquo modo sit divisibilis quoad designationem, per comparationem ad spatium divisibile, tamen neque in spatio, neque in mobili seu locato, requirit aliquam veram et realem quantitatem, neque est materiali modo divi-

ble de modo material en los elementos que están en ella, etc.; por consiguiente, tampoco la sucesión del movimiento que tiende a tal presencia local puede provenir de alguna cantidad intrínseca y verdadera. De ello resulta que, si hablamos propiamente y en rigor, ese modo no solamente no es cuanto *per se*, pero ni siquiera *per accidens*, puesto que su extensión no nace en modo alguno de un cuanto *per se*. De la misma manera que tampoco la presencia local del ángel es cuanta *per se* ni *per accidens*, aunque sea de algún modo divisible, según se explicó antes. Pueden, empero, llamarse estas cosas cuantas *per accidens* en sentido lato, puesto que su extensión o no existe o no la concebimos nosotros sin alguna relación a la cantidad corpórea, o al menos a un espacio con aptitud para ser ocupado por la cantidad corpórea.

13. Queda por tratar acerca de la sucesión del movimiento local de los cuerpos, pues en él aparece alguna mayor necesidad de esta cantidad sucesiva que se atribuye al movimiento, ya que las partes de este movimiento tienen por su razón intrínseca sucesión y cuasi impenetrabilidad en la duración por el hecho de que se producen sucesivamente de tal modo que repugna al menos naturalmente que se produzcan de otra manera; por tanto, aquella repugnancia e impenetrabilidad intrínseca parece provenir de una cantidad sucesiva intrínseca y especial. Sin embargo, tampoco en este movimiento es necesaria dicha cantidad, puesto que toda aquella extensión surge de la cantidad del móvil y del espacio. Por lo cual, respecto del movimiento no supera el ámbito del cuanto *per accidens*. Esto se explica primeramente por Aristóteles, en los lugares antes citados, en que dice que el movimiento es cuanto *per accidens* por razón de la magnitud sobre la que se produce; por lo cual, es claro que habla especialmente del movimiento local de los cuerpos. En segundo lugar, porque el movimiento local del cuerpo es sucesivo precisamente porque las partes del cuerpo que se mueve no pueden estar a un mismo tiempo en un lugar próximo y remoto; ahora bien, esta repugnancia se origina intrínsecamente de la cantidad del cuerpo y de allí se deriva a las partes del mismo movimiento que se adhieren a las partes del móvil y que participan de ellas dicha extensión; por consiguiente, son extensas *per accidens* y no *per se* por su propia cantidad a la manera de los otros accidentes materiales.

sibilis in ea quae insunt, etc.; ergo neque successio motus tendentis ad talem praesentiam localem potest provenire ab aliqua intrinseca et vera quantitate. Quo fit ut, si proprie ac in rigore loquamur, talis modus non solum non sit quantus per se, verum etiam neque per accidens, quia eius extensio nullo modo provenit ab aliquo per se quanto. Sicut etiam praesentia localis angeli non est quanta per se nec per accidens, etiamsi sit aliquo modo divisibilis, ut supra declaratum est. Possunt vero lato modo haec vocari quanta per accidens, quia eorum extensio, vel non est, vel non intelligitur a nobis sine aliqua habitudine ad quantitatem corpoream, vel saltem ad spatium aptum repleri quantitate corporea.

13. Restat dicendum de successione motus localis corporum; in eo enim apparet quaedam maior necessitas huius quantitatis sucessivae quae motui attribuitur, quia partes huius motus ex intrinseca sua ratione habent successionem, et quasi impenetrabilitatem in duratione, eo quod ita fiunt successive, ut repugnet saltem naturaliter alio modo fieri; illa ergo intrinseca repugnantia et impenetrabilitas provenire videtur ex intrinseca et speciali quantitate successiva. Verumtamen etiam in hoc motu non est necessaria talis quantitas, quia tota illa extensio provenit a quantitate mobilis et spatii. Unde respectu motus non excedit latitudinem quanti per accidens. Quod declaratur primo ex Aristotele, locis supra citatis, dicente motum esse quantum per accidens, ratione magnitudinis circa quam fit; unde constat specialiter loqui de motu locali corporum. Secundo, nam motus localis corporis ideo successivus est quia partes corporis quod movetur non possunt simul esse in loco proximo et remoto; sed haec repugnantia intrinsece provenit ex quantitate corporis et inde derivatur ad partes ipsius motus, quae partibus mobilis adhaerent et ab eis participant illam extensionem; ergo sunt extensae per accidens, et non per se per propriam quantitatem ad modum alio-

En tercer lugar se explica lo mismo porque el término intrínseco de este movimiento, que es la presencia del cuerpo en el espacio, es cuanto solamente *per accidens*, aun cuando posea su extensión y la cuasi impenetrabilidad de sus partes, porque todo ello lo tiene por razón de la cantidad del sujeto; ahora bien, el movimiento que tiende a ese término no posee tal extensión sucesiva más que por razón de la extensión de su término y de la magnitud de su sujeto; por tanto, dicha sucesión no proviene de alguna especial cantidad sucesiva del mismo movimiento. Finalmente se confirma esto con el argumento propuesto antes, de que esta sucesión no es una verdadera extensión positiva, sino que consiste en una cierta negación de la existencia simultánea de las partes del movimiento; pues pertenece a la esencia de la sucesión como tal que una parte sea anterior y la otra posterior en duración y que una siga después de otra; y en esto se incluye intrínsecamente esta negación, a saber, que, mientras se produce una parte, no se haya hecho todavía la otra, o que no exista ya la que precedió. Por consiguiente, este modo de extensión no nace *per se* de alguna cantidad intrínseca que sea una especie distinta de las restantes, sino que surge cuasi *per accidens* de la misma magnitud del móvil y de la extensión del espacio en cuanto está incluida en la causa, o más bien en cuanto impide que la acción o tránsito del móvil por el espacio se produzca simultáneamente.

Se responde a los argumentos de la opinión opuesta

14. A los argumentos de la primera opinión hay que decir, en primer lugar, en general, que en un movimiento puede ciertamente considerarse la continuidad propia y peculiar del mismo movimiento, es decir, la pertinente a la composición propia de su entidad por sus partes propias y continuativas; pero que de ahí no se deduce lógicamente que se dé en el movimiento alguna especie peculiar de cantidad; pues, como consta por lo que precede, también en la sustancia misma se concibe una propia continuidad sustancial, que no es otra cosa que la unión de las partes sustanciales integrantes, la cual es menester que sea producida por los propios términos sustanciales. Y en una cualidad, en cuanto está extendida en una superficie o cuerpo, se concibe también que se da una propia unión o conti-

rum accidentium materialium. Tertio declaratur idem quia intrinsecus terminus huius motus, qui est praesentia corporis in spatio, solum est quantus per accidens, etiamsi habeat suam extensionem et quasi impenetrabilitatem suarum partium, quia totum id habet ratione quantitatis subiecti; sed motus tendens ad hunc terminum non habet dictam extensionem successivam nisi ratione extensionis sui termini et magnitudinis sui subiecti; ergo illa successio non provenit ex aliqua speciali quantitate successiva ipsius motus. Tandem confirmatur hoc argumento supra facto quia haec successio non est vera aliqua extensio positiva, sed consistit in quadam negatione simultaneae existentiae partium motus; nam de essentia successionis, ut sic, est ut una pars sit prior et alia posterior duratione, et quod una post aliam sequatur; in hoc autem intrinsece includitur haec negatio, scilicet, quod dum una pars fit, altera nondum sit facta, vel quae praecessit iam non sit. Hic ergo modus extensionis non provenit per se ab aliqua intrinseca quantitate quae sit species distincta a reliquis, sed provenit quasi per accidens ab ipsa magnitudine mobilis et extensione spatii, quatenus in causa est, vel potius impedit ne actio seu transitus mobilis per spatium simul fiat.

Argumentis oppositae sententiae satisfit

14. Ad argumenta prioris sententiae dicendum imprimis generatim est posse quidem in motu considerari continuitatem propriam et peculiarem ipsius motus, id est, pertinentem ad propriam compositionem entitatis eius ex propriis partibus et continuativis; inde autem non recte colligi esse in motu peculiarem aliquam speciem quantitatis; nam ut ex superioribus constat, etiam in substantia ipsa intelligitur propria continuatio substantialis, quae non est aliud quam unio substantialium partium integrantium, quam necesse est propriis substantialibus terminis fieri. Et in qualitate quatenus extensa est in superficie vel corpore, etiam in-

nuidad de las partes por sus propios términos pertenecientes al predicamento o especie de tal cualidad. Y en el orden de la intensidad se concibe también que la cualidad tiene su escala de grados cuasi continua por una continuidad propia, o sea, por la unión de sus grados, que son como las partes divisibles de dicha escala, las cuales se unen y terminan en su término indivisible. Pero todas esas continuidades no constituyen especies propias de cantidad, ya que no tienen de suyo extensión cuantitativa o impenetrabilidad alguna de partes, sino que dicen únicamente composición entitativa de realidades de esa clase; por ello, hay en cada una un modo que pertenece o se reduce a la especie de ella, pues en la sustancia hay un modo sustancial que intrínsecamente pertenece a la composición o integridad de la sustancia corpórea y, en las demás, de un modo proporcional. Así, por tanto, el movimiento, en cuanto es algo distinto *ex natura rei* de las demás cosas, tiene composición de sus propias partes y unión por sus propios elementos continuativos; pero esa continuidad no es una cantidad *per se*, sino que es la composición entitativa de ese ente, la cual pertenece al género o especie del mismo, sea la que fuere.

15. *De dónde le viene al tiempo el ser cuanto "per accidens".*— Y de la misma manera que las demás realidades materiales, por la unión con la cantidad poseen la impenetrabilidad de partes y la extensión cuantitativa, por razón de la cual se dicen cuantas accidentalmente, así también el movimiento material o corporal puede tener por la cantidad una extensión parecida, pero no la tiene sino por la línea, superficie y cuerpo; y, por esta razón, no necesita una especie propia de cantidad en mayor grado que las demás realidades cuantas y continuas. Pues, si esa extensión se da por la impenetrabilidad de las partes en orden al espacio, proviene evidentemente de la adhesión a las diversas partes de la cantidad corpórea impenetrables entre sí naturalmente. En cambio, si esa extensión se da por la impenetrabilidad en orden a la duración, que es propiamente la sucesión o negación de existencia simultánea, entonces esa extensión no solamente es una impenetrabilidad en modo sumamente impropio, sino que es muy imperfecta, y consiste más en una negación que en un modo positivo de extensión que requiera

telligitur esse propria unio, seu continuatio partium per proprios terminos ad praedicamentum vel speciem talis qualitatis pertinentes. Et secundum intensionem etiam intelligitur qualitas habere suam latitudinem graduum quasi continuam propria continuitate seu unione suorum graduum, qui sunt veluti partes divisibiles illius latitudinis, quae suo indivisibili termino copulantur et terminantur. Hae vero continuitates omnes non constituunt proprias species quantitatis, quia per se non habent extensionem quantitativam, aut aliquam impenetrabilitatem partium, sed tantum dicunt entitativam compositionem huiusmodi rerum; unde in unaquaque est modus qui pertinet vel reducitur ad speciem eius; nam in substantia est modus substantialis intrinsece pertinens ad compositionem vel integritatem substantiae corporeae, et in caeteris proportionali modo. Sic igitur motus, prout est aliquid ex natura rei distinctum ab aliis rebus, habet propriarum partium compositionem et unionem per propria continuativa; illa tamen continuitas non est quantitas per se, sed est entitativa compositio talis entis, pertinens ad genus vel speciem eius, qualiscumque illa sit.

15. *Tempus unde habeat esse quantum per accidens.*— Sicut autem aliae res materiales per unionem ad quantitatem habent impenetrabilitatem partium et extensionem quantitativam, ratione cuius dicuntur quantae per accidens, ita etiam materialis seu corporalis motus habere potest similem extensionem a quantitate, non tamen habet illam nisi a linea, superficie et corpore; et ideo non requirit propriam quantitatis speciem magis quam aliae res quantae et continuae. Nam si illa extensio sit per impenetrabilitatem partium in ordine ad spatium, evidenter provenit ex adhaesione ad diversas partes quantitatis corporeae, inter se impenetrabiles naturaliter. Si vero illa extensio sit per impenetrabilitatem in ordine ad durationem, quae proprie est successio vel negatio simultaneae existentiae; sic talis extensio, et est impropriissima impenetrabilitas, et est imperfecta valde, magisque consistens in negatione quam in positivo modo extensionis, qui quantitatem requirat; ac denique qua-

cantidad; y, finalmente, de cualquier clase que sea tiene su origen solamente en la cantidad de la misma magnitud. Y, por ello, de cualquier manera que se entienda que el movimiento, además de la continuidad entitativa, posee una cierta extensión cuantitativa, no es cuanto *per accidens* en menor grado que los demás accidentes que radican en la sustancia material por medio de la cantidad.

16. Por tanto, respondiendo por separado a la primera razón, se le niega la consecuencia, pues la sucesión del movimiento, como se ha explicado, no requiere cantidad alguna propia. Y lo que en dicha razón se toca sobre la distinción del tiempo y el movimiento se expondrá en la sección siguiente, y con más amplitud después, al tratar del predicamento *cuando*. Se responde a lo segundo que la continuidad del movimiento es un modo intrínseco de su entidad, el cual, como se ha dicho, se reduce al mismo predicamento a que pertenezca el movimiento. En cambio, lo que se da allí por cierto, concretamente que esta continuidad se halla unívocamente en todo movimiento, no es cierto, ni tal vez verdadero; pues, de la misma manera que la unión o continuidad que se considera en la cualidad intensa y la que se halla en la cantidad continua no tienen conveniencia unívoca, sino una cierta proporcionalidad, de la misma manera la continuidad que se da en el movimiento de alteración y en el movimiento local no se dará por una conveniencia unívoca, sino por proporción. Además, aun cuando se admita esa conveniencia unívoca, no es preciso que la continuidad aquella constituya un género o especie propio de algún predicamento, pues no hay repugnancia en que realidades pertenecientes a diversos predicamentos tengan alguna conveniencia unívoca en algún modo intrínseco o esencial, como se ha dicho en lo que precede. A lo tercero se respondió ya concediendo que el movimiento tiene en el ámbito de su entidad una composición propia de partes propias y continuativas, y que, sin embargo, en ellas no existe de suyo extensión cuantitativa, sino sólo de manera accidental como resultado de la cantidad del móvil, o del espacio, como se explicó, y que por eso no existe en el movimiento cantidad alguna que constituya una especie peculiar.

liscumque illa sit, a quantitate tantum ipsius magnitudinis provenit. Et ideo quomodocumque motus praeter continuitatem entitativam intelligatur habere extensionem aliquam quantitativam, non minus est quantus per accidens quam reliqua accidentia quae media quantitate insunt materiali substantiae.

16. Sigillatim vero ad primam rationem respondetur negando consequentiam; nam successio motus, ut declaratum est, non requirit propriam aliquam quantitatem. Quod vero in illa ratione tangitur de distinctione temporis et motus, tractabitur sectione sequenti, et latius infra circa praedicamentum *quando*. Ad secundum respondetur continuitatem motus esse intrinsecum modum entitatis eius, qui, ut dictum est, ad illud praedicamentum reducitur ad quod motus pertinuerit. Quod vero ibi ut certum sumitur, continuitatem, scilicet, hanc univoce reperiri in omni motu, certum non est, neque fortasse verum; nam, sicut unio vel continuitas, quae consideratur in qualitate intensa, et quae reperitur in quantitate continua, non habent univocam convenientiam, sed proportionalitatem quamdam, ita continuitas quae est in motu alterationis et in motu locali, non erit per univocam convenientiam, sed per proportionem. Deinde, etiamsi admittatur illa univoca convenientia, non oportet ut continuitas illa constituat proprium genus vel speciem alicuius praedicamenti; non enim repugnat res diversorum praedicamentorum habere aliquam convenientiam univocam in aliquo modo intrinseco vel essentiali, ut in superioribus tactum est. Ad tertium iam responsum est concedendo habere motum in latitudine suae entitatis propriam compositionem ex propriis partibus et continuativis, et tamen in eis non habere per se extensionem quantitativam, sed tantum per accidens ex quantitate mobilis vel spatii, ut declaratum est, et ideo non esse in motu aliquam quantitatem quae peculiarem speciem constituat.

SECCION IX

SI EL TIEMPO ES ESENCIALMENTE UNA CANTIDAD CONSTITUTIVA DE UNA ESPECIE PECULIAR DISTINTA DE LAS DEMÁS

1. *Razón de dudar en favor de una y otra parte.*— También en este punto tenemos en discordia textos de Aristóteles; en efecto, en los *Predicamentos* pone al tiempo entre las especies de la cantidad, atribuyéndole el último lugar. Y en este pasaje del lib. V de la *Metafísica*, c. 13, enumera al tiempo lo mismo que al movimiento entre los cuantos *per accidens*, con lo cual piensa que no constituye una especie propia de cantidad. Asimismo pueden fácilmente aducirse razones en favor de una y otra parte. Pues que el tiempo sea una cantidad propia y *per se* parece que se prueba porque el tiempo es un ente real y extenso y divisible *per se;* por consiguiente es cuanto *per se;* por tanto, lo es por una cantidad de especie distinta de las restantes, ya que la extensión del movimiento es de distinta clase que cualquier otra extensión. El antecedente es claro, porque el tiempo *per se* y esencialmente requiere la extensión, ya que en esto difiere de cualquier otra duración permanente o indivisible; por lo cual pertenece a la razón intrínseca del tiempo que sus partes no sean simultáneas y que tengan instantes propios indivisibles con los que se continúen; por consiguiente, el tiempo es *per se* extenso y, consecuentemente, *per se* cuanto. Pero en contra de ello está que el tiempo no es otra cosa que la duración del movimiento; por tanto, si el movimiento no es cuanto *per se,* como se ha demostrado, tampoco lo será el tiempo, y, por lo mismo, tampoco constituirá una especie propia de cantidad.

Opinión primera, afirmativa

2. Por estos motivos, hay diversas opiniones. La primera establece absolutamente al tiempo en una especie propia de cantidad, y hay dos modos diversos en la explicación de esta opinión. En efecto, afirman algunos que tanto el tiempo como el movimiento son especies de cantidad distintas tanto entre sí como con respecto a las demás, a causa del argumento aducido en la sección anterior de

SECCTIO IX

UTRUM TEMPUS SIT PER SE QUANTITAS PECULIAREM SPECIEM A RELIQUIS DISTINCTAM CONSTITUENS

1. *Ratio dubitandi pro utraque parte.*— In hac re etiam habemus dissentientes Aristotelis locos; nam in Praedicamentis, inter species quantitatis ponit tempus, ultimam sedem illi attribuens. In hoc autem loco V Metaph., c. 13, tempus sicut et motum numerat inter quanta per accidens, unde sentit non constituere propriam speciem quantitatis. Rationes item pro utraque parte possunt facile adduci. Nam quod tempus sit quantitas proprie et per se, inde probari videtur quod tempus est ens reale et per se extensum ac divisibile; ergo per se quantum; ergo per quantitatem distinctae speciei a reliquis; nam extensio motus diversae rationis est ab omni alia extensione. Antecedens patet, quia tempus per se et essentialiter requirit extensionem; in hoc enim differt ab omni alia duratione permanente seu indivisibili; unde de intrinseca ratione temporis est ut partes eius non sint simul habeantque propria indivisibilia instantia quibus continuentur; est ergo tempus per se extensum, et consequenter per se quantum. In contrarium vero est quia tempus non est aliud quam duratio motus; ergo, si motus non est per se quantus, ut ostensum est, nec tempus erit per se quantum, et consequenter nec propriam speciem quantitatis constituet.

Prima sententia affirmans

2. Propter haec diversae sunt sententiae. Prima simpliciter constituit tempus in propria quadam specie quantitatis, et in hac sententia explicanda sunt duo modi diversi. Nam quidam aiunt tam tempus quam motum esse species quantitatis distinctas tum inter se, tum etiam a reliquis, propter argumentum superiori sectione factum, quod alia

que parece que es distinta la extensión del movimiento de la extensión del tiempo, y al revés, puesto que al crecer una disminuye la otra, y viceversa. Pero esta opinión así expuesta no puede aprobarse; en efecto, esa multiplicación de las especies de la cantidad ni tiene fundamento alguno en Aristóteles ni en la realidad misma. La razón es que el tiempo no es sino la duración del movimiento; ahora bien, la duración de cada cosa no es algo distinto *ex natura rei* de la cosa misma, o de la existencia de esa cosa; por consiguiente es superfluo fingir dos cantidades específicamente distintas en una e idéntica realidad, una con que se extienda la cosa misma y la otra con que se extienda su duración. De lo contrario, puesto que la acción y la pasión se distinguen conceptualmente no sólo entre sí, sino tal vez también respecto del movimiento, y cada una tiene su extensión o su sucesión, sería preciso atribuir a cada una su propia cantidad, o más bien dos, una para que extienda la acción y la otra acerca de su duración, y así en las demás cosas, todo lo cual es superfluo. Y además están en contra de esta explicación todas las cosas que diremos contra la siguiente.

3. Otro modo de exponer esta opinión es que el movimiento es cuanto no *per se,* sino por el tiempo; y que el tiempo es la cantidad con que se extiende el movimiento mismo y se hace formalmente cuanto, y que, por ello, el tiempo mismo constituye *per se* una especie propia de cantidad. Y este modo parece más conforme con Aristóteles en el predicamento de la cantidad, donde, enumerando la acción y el movimiento entre los cuantos *per accidens,* da como razón que se hacen cuantos por el tiempo.

Se rechaza dicha opinión

4. Pero, con todo, esta opinión incluso expuesta de ese modo no puede admitirse. Primero, ciertamente porque hemos expuesto en la sección anterior que en el movimiento no se da ninguna cantidad propia por la que se haga cuanto; por consiguiente, no puede ser el tiempo esa cantidad. En segundo lugar, porque el tiempo no es más que la duración del movimiento; ahora bien, en ninguna cosa la duración es su cantidad, puesto que en la realidad no es otra cosa que su existencia; y en el orden conceptual puede concebirse a lo sumo como una

videatur extensio motus ab extensione temporis, et e converso, cum crescente una minuatur alia, et e contrario. Sed haec sententia hoc modo exposita probari non potest; nam haec multiplicatio specierum quantitatis nec in Aristotele habet fundamentum ullum, neque in re ipsa. Nam tempus non est nisi duratio motus; duratio autem uniuscuiusque rei non est aliquid ex natura rei distinctum ab ipsa re, seu ab existentia talis rei; ergo supervacaneum est in una et eadem re duas fingere quantitates specie distinctas, unam, qua res ipsa, aliam, qua extendatur eius duratio. Alioqui, quoniam actio et passio ratione distinguuntur et inter se et fortasse etiam a motu, et unaquaeque suam extensionem seu successionem habet, unicuique propriam quantitatem tribuere oportebit, vel potius duas, alteram quae extendat actionem, alteram circa durationem eius, et sic de caeteris, quod supervacaneum est. Et praeterea faciunt contra hanc explicationem omnia quae contra sequentem dicemus.

3. Alius ergo modus explicandi hanc sententiam est motum esse quantum non per se, sed per tempus; tempus autem esse quantitatem qua motus ipse extenditur et formaliter fit quantus, ideoque tempus ipsum per se constituere propriam speciem quantitatis. Et hic modus videtur magis consentaneus Aristoteli in Praedicam. quantit., ubi numerans actionem et motum inter quanta per accidens, rationem reddit quia fiunt quanta per tempus.

Improbatur dicta sententia

4. Nihilominus tamen haec sententia hoc etiam modo exposita probari non potest. Primo quidem, quia in superiori sectione ostendimus in motu nullam esse quantitatem propriam qua fiat quantum; ergo non potest tempus esse huiusmodi quantitas. Secundo, quia tempus non est nisi duratio motus; nullius autem rei duratio est quantitas eius, quia in re non est aliud ab existentia eius; secundum rationem autem ad summum con-

cierta propiedad suya, que es tal como es la existencia a la que acompaña; pues si la existencia es permanente, también la duración; en cambio, si la existencia es sucesiva y continua, igualmente la duración; por tanto, no hay duración que sea una cantidad especial de la cosa que dura. Por ello, argumento en tercer lugar: si existe en el movimiento alguna cuantificación propia (por decirlo así), es sobre todo la sucesión continua, pues ésta parece la extensión más propia del movimiento; ahora bien, esta extensión no la tiene el movimiento por el tiempo; más todavía, la tiene el tiempo por el movimiento en cuanto estas dos cosas se conciben como distintas; por consiguiente, ni el tiempo es cantidad del movimiento ni es cuanto *per se,* sino *per accidens* con mucha mayor razón que el movimiento; pues, si el tiempo no extiende el movimiento, sino que más bien se extiende con la extensión del movimiento, y el movimiento es solamente cuanto *per accidens,* con mucho mayor motivo lo será también el tiempo. La proposición menor —pues todas las demás cosas son claras— es expresamente de Aristóteles en el referido c. 13 del lib. V de la *Metafísica,* donde concluye que el tiempo y el movimiento son cuantos *per accidens,* ya que el movimiento es cuanto por razón de la magnitud, y el tiempo, en cambio, por razón del movimiento. Y la razón que indica allí es magnífica, textualmente: *Y estas cosas se dicen cuantas y continuas por el hecho de que son divisibles aquellas cosas de las cuales éstas son pasiones.* El tiempo, por consiguiente, es una cierta pasión del movimiento, y con él guarda proporción; por lo cual, como el movimiento se realiza sucesivamente, por lo mismo su duración es sucesiva y se llama tiempo; por consiguiente, el tiempo tiene la sucesión por el movimiento, y no al contrario. Esto puede explicarse también por la definición de tiempo dada por Aristóteles en el lib. IV de la *Física,* donde afirma que es *el número del movimiento según lo anterior y lo posterior.* De ello infieren todos que lo anterior y lo posterior en el tiempo se toma de lo anterior y lo posterior en el movimiento.

La opinión segunda se vale de una distinción

5. Por tanto, la opinión segunda distingue la cantidad, bien bajo la razón de medida, o bajo la razón propia y esencial de cantidad. Del primer modo dice que el tiempo es una especie de cantidad, y que, por ello, ha sido enumerado por

cipi potest ut quaedam proprietas eius, quae talis est qualis est existentia quam comitatur; nam si existentia sit permanens, etiam duratio; si vero existentia sit successiva et continua, similiter duratio; ergo nulla duratio est specialis quantitas rei durantis. Unde argumentor tertio: nam si in motu est aliqua propria quantificatio (ut sic dicam), maxime successio continua; nam haec videtur extensio maxime propria motus; sed hanc extensionem non habet motus a tempore; quin potius tempus a motu, quatenus illa duo ut distincta concipiuntur; ergo tempus neque est quantitas motus, neque est per se quantum, sed per accidens, multo maiori ratione quam motus; nam si tempus non extendit motum, sed potius extenditur ad extensionem motus, et motus solum est quantus per accidens, a fortiori etiam tempus. Minor propositio (caetera enim omnia clara sunt) est expresse Aristotelis, in hoc c. 13, lib. V Metaph., ubi concludit tempus et motum esse quanta per accidens, quia motus est quantus ratione magnitudinis, tempus autem ratione motus. Et ratio quam ibi indicat est optima, in illis verbis: *Haec autem quanta et continua dicuntur eo quod illa divisibilia sunt quorum hae sunt passiones.* Tempus ergo est quaedam passio motus, et cum illo proportionem habet; unde quia motus successive fit, ideo duratio eius est successiva, et tempus dicitur; habet ergo tempus successionem ex motu, et non e converso. Quod etiam declarari potest ex definitione temporis tradita ab Aristotele, IV Phys., ubi ait esse *numerum motus secundum prius et posterius.* Ex qua omnes colligunt prius et posterius in tempore sumi ex priori et posteriori in motu.

Secunda sententia distinctione utens

5. Est ergo secunda sententia distinguens quantitatem, vel sub ratione mensurae, vel sub propria et essentiali ratione quantitatis. Priori modo ait tempus esse speciem quantitatis, et ideo numeratum esse ab Aristotele

Aristóteles en los *Predicamentos.* En cambio, en el segundo sentido niega que sea una especie de cantidad, o que sea cuanto *per se,* tal como habla Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica.* Y ésta es la opinión común del Comentador, de Santo Tomás y de otros intérpretes, en el lib. V de la *Metafísica,* y también en el lib. de los *Predicamentos.* Tal distinción se ha ideado para conciliar en cierto modo las sentencias de Aristóteles. Y acerca de la última parte de esta opinión, nosotros, ciertamente, no tenemos duda; en cambio, sobre la primera hay que advertir que dichos autores no hablan de la medida tomada en sentido pasivo, o sea, de lo mensurable, sino de la medida en sentido activo, o sea, de lo mensurante. Sobre ella hay que advertir además que, aunque en todo movimiento hay una duración propia e intrínseca, ya que todo movimiento, prescindiendo de cualquier otro, tiene *per se* e intrínsecamente su duración, sin embargo no toda duración de cualquier movimiento es la medida activa acomodada de la duración, o del movimiento, porque la duración (como suponemos de momento, de acuerdo con lo que diremos sobre el predicamento cuando) no es la medida propia activa de esa realidad de la que es duración, ya que ni es más conocida que ella ni tiene en ella nada que medir, sino a sí misma, y ninguna cosa puede ser su propia medida. Por consiguiente, el tiempo, que se llama medida del movimiento, no es medida de ese movimiento del cual se dice duración intrínseca, sino de otros, como el tiempo que está en el movimiento del sol es en verdad medida de los otros movimientos, pero no ciertamente del mismo movimiento del sol, si no es tal vez en cuanto medimos el todo por medio de una parte de dicho movimiento; en lo cual hay ya en la realidad una distinción entre la medida y lo medido; sin embargo, si queremos medir alguna parte determinada de dicho movimiento, necesariamente tenemos que valernos de otro movimiento. Por tanto, esta razón de medida, según la cual se dice que el tiempo pertenece a la cantidad, es una razón de medida extrínseca, ya que medimos un movimiento por otro, o por su duración. Ahora bien, para revestirse de esta razón de medida, como he dicho, no es acomodado cualquier movimiento, sino que se requieren algunas condiciones determinadas, concretamente, que sea uniforme y regular y más conocido; más todavía, si hablamos de la medida según la aptitud próxima, es nece-

in Praedicamentis. Posteriori autem modo negat esse speciem quantitatis, aut per se quantum, prout Aristoteles loquitur in V Metaph. Et haec est communis sententia, Commentatoris, D. Thomae et aliorum interpretum, V Metaph., et in lib. etiam Praedicam. Quae quidem distinctio inventa est ad concilianda aliquo modo dicta Aristotelis. Et de posteriori quidem parte huius sententiae nobis dubium non est; circa priorem vero est advertendum dictos auctores non loqui de mensura passive sumpta, seu mensurabili, sed de mensura active, seu mensurante. De qua est ulterius advertendum, quod, licet in omni motu sit propria et intrinseca duratio, quia omnis motus circumscripto quovis alio habet per se et intrinsece suam durationem, nihilominus non quaelibet duratio cuiusvis motus est accommodata mensura activa durationis, vel motus, quia duratio (ut nunc supponimus, ex his quae dicemus circa praedicamentum *quando*) non est propria mensura activa eius rei cuius est duratio, quia neque est notior illa, neque habet in illa quod mensuret, nisi seipsam; nulla autem res potest esse sui ipsius mensura. Tempus ergo, quod mensura motus dicitur, non est mensura eius motus cuius est intrinseca duratio, sed aliorum, ut tempus quod est in motu solis est quidem mensura aliorum motuum, non tamen ipsiusmet motus solis, nisi fortasse quatenus per unam partem illius motus mensuramus totum; ubi iam est in re distinctio inter mensuram et mensuratum; si tamen aliquam certam partem illius motus mensurare velimus, necessario utendum nobis est alio motu. Igitur haec ratio mensurae secundum quam dicitur tempus pertinere ad quantitatem, est ratio mensurae extrinsecae, quia unum motum per alium, seu per durationem eius mensuramus. Ad hanc autem rationem mensurae subeundam, non quilibet (ut dicebam) accommodatus est motus, sed requiruntur aliquae determinatae conditiones, nimirum, quod sit uniformis ac regularis, et notior; immo si de mensura secundum proximam aptitudinem loquamur, necessarium est ut talis motus,

sario que ese movimiento, aunque sea continuo en sí, esté como dividido en partes por un acto del alma, o (lo que es lo mismo) por decisión humana y según una determinada parte se destine a servir de medida por medio de la repetición de aquélla a la manera como dividimos nosotros la hora, el día y el año en el movimiento diurno del sol. De ese modo dijo Aristóteles, en el lib. IV de la *Física*, c. 14, que el tiempo, según su concepto completo, dependía del alma, ya que esa enumeración e institución del tiempo bajo esta razón de medida depende enteramente de la operación de la mente, y es o un ente de razón o una denominación extrínseca. Y acerca de este tiempo habla claramente Aristóteles, no sólo en el IV de la *Física*, sino también en el c. sobre la cantidad, en donde dice, entre otras cosas: *Si alguien señala cuánta es la acción del tiempo, definirá la medida del año.*

La segunda opinión no se admite

6. Por tanto, con todo esto aparece manifiesto que se dice con suma impropiedad que el tiempo pertenece bajo ese aspecto a una especie de cantidad, ya que tal razón de medida, tomada en su completa constitución, no es un ente real intrínseco a las cosas, sino que se completa por medio de un ente de razón, o por una denominación extrínseca originada de un acto del alma, la cual, como se ha dicho antes, no pertenece propiamente a ningún predicamento, y mucho menos al predicamento de la cantidad. En cambio, si esta razón de medida se toma según la aptitud remota, por razón de la cual ese movimiento o su duración es apta para ser tomada e instituida como medida, tampoco en este sentido puede pertenecer a una especie de cantidad, porque, en primer lugar, esa aptitud se da también por una cierta denominación o relación al acto de la mente, en cuanto dicho movimiento puede ser un medio para conocer la duración de los otros, o puede destinarse a esa función, cosas todas que son muy extrínsecas. Finalmente, porque esa aptitud para que algo quede instituido en la razón de medida no sólo puede hallarse en la cantidad *per se*, sino también en la realidad cuanta *per accidens*. En efecto, como la medida debe ser homogénea con lo medido, si la cosa que se mide solamente es cuanta *per accidens*, y se mide en cuanto tal, bas-

licet in se continuus sit, per actum animae, seu (quod idem est) per institutionem humanam sit veluti divisus in partes, et secundum determinatam partem destinetur ut per repetitionem eius ad mensurandum deserviat, sicut nos in motu diurno solis dividimus horam, diem et annum. Quomodo dixit Aristot., IV Phys., c. 14, tempus secundum completam rationem suam pendere ab anima, quia illa numeratio et institutio temporis sub hac ratione mensurae omnino pendet ex operatione mentis, estque aut ens rationis, aut denominatio extrinseca. Atque de hoc tempore aperte loquitur Aristoteles, non solum in IV Phys., sed etiam in c. de Quantit., ubi inter alia sic inquit: *Si quis assignet quanta sit actio temporis, definiet anni mensuram.*

Secunda sententia non probatur

6. Ex his ergo manifestum videtur improprlissime dici tempus secundum eam rationem pertinere ad species quantitatis, quia illa ratio mensurae, sumpta secundum completam institutionem suam, non est ens reale intrinsecum rebus, sed completur per ens rationis aut denominationem extrinsecam provenientem ab actu animae, quae, ut supra dictum est, ad nullum praedicamentum proprie pertinet, nedum ad praedicamentum quantitatis. Si vero illa ratio mensurae sumatur secundum aptitudinem remotam, ratione cuius talis motus vel duratio eius apta est assumi et institui in mensuram, sic etiam pertinere non potest ad speciem quantitatis, quia imprimis illa aptitudo etiam est per quandam denominationem vel habitudinem ad actum mentis, quatenus talis motus potest esse medium ad cognoscendas durationes aliorum, vel ad hoc munus destinari, quod totum est valde extrinsecum. Denique, quia illa aptitudo ut instituatur aliquid in rationem mensurae, non solum in quantitate per se, sed etiam in re quanta per accidens inveniri potest. Nam cum mensura debeat esse homogenea mensurato, si res quae mensuratur solum est quanta per accidens et ut talis mensuratur, sufficiet ex parte mensurae quod sit eodem

tará por parte de la medida que sea cuanta del mismo modo, para que pueda designarse para la función de medir, si tiene las demás condiciones requeridas, que son también muy accidentales para la razón de cantidad, como son la uniformidad del movimiento o la velocidad.

7. Y estas razones prueban también —para que notemos esto de paso— que su movimiento o su duración, en cuanto tiene razón de medida pasiva, o sea en cuanto es mensurable, no puede constituir una determinada especie de cantidad; y, por tanto, que, aunque se tome el tiempo bajo esta razón (cosa que algunos pretenden), no es una especie de cantidad. En primer lugar, porque esa mensurabilidad es sólo una cierta denominación en orden a la razón, en cuanto la cosa es cognoscible por dicho medio o por comparación con la medida extrínseca. En segundo lugar, porque el fundamento que se supone por parte de la cosa para que sea mensurable o cognoscible de ese modo, no es siempre que sea una cantidad *per se*, sino que basta con que sea una realidad cuanta *per accidens*, o también que de alguna manera imite la cantidad. En este sentido, pues, afirma antes Aristóteles que la blancura, en cuanto es cuanta, se mide por la superficie. Es más, para tal mensurabilidad basta con que se conciba a la manera de la cantidad según una cierta proporción o imitación. Pues también la gravedad es mensurable, pues de este modo se instituyen los pesos para medir, y, sin embargo, no son cantidades *per se*, sino que se refieren más bien a la cualidad; por tanto, si el tiempo o la duración de la cantidad se considera bajo la razón de medida activa o mensurable, no pertenece de suyo a las especies de la cantidad.

El tiempo no es una especie peculiar de cantidad

8. Queda, por tanto, que digamos que el tiempo no es una especie peculiar de cantidad. Esta opinión, en realidad, la defienden los expositores antiguos en el V *Metaph.*, pues lo que añadieron de la razón de medida fue sólo para explicar de alguna manera la opinión de Aristóteles en la *Dialéctica*, c. sobre la *Cantidad*, donde Cayetano indica suficientemente la misma opinión; y no se separa de ella Soncinas, V *Metaph.*, q. 24, aunque añada que el tiempo bajo la razón de can-

modo quanta, ut possit ad munus mensurandi designari, si habeat alias conditiones requisitas, quae ad rationem quantitatis etiam sunt valde accidentales, ut sunt uniformitas motus aut velocitas.

7. Atque hae rationes (ut hoc obiter notemus) etiam probant motum aut durationem eius, prout habet rationem mensurae passivae, seu prout mensurabilis est, non posse certam aliquam speciem quantitatis constituere; ac proinde quamvis tempus sub hac ratione sumatur (quod quidam volunt), non esse speciem quantitatis. Primo, quia illa mensurabilitas solum est denominatio quaedam in ordine ad rationem, quatenus res est cognoscibilis per tale medium, seu per comparationem ad extrinsecam mensuram. Secundo, quia fundamentum quod ex parte rei supponitur ut sit tali modo mensurabilis seu cognoscibilis, non est semper quod sit per se quantitas, sed sufficit quod sit res quanta per accidens, vel etiam quod aliquo modo imitetur quantitatem. Sic enim Aristoteles supra ait albedinem, prout quanta est, mensurari superficie. Immo ad huiusmodi mensurabilitatem sufficit ut secundum proportionem vel imitationem quamdam ad modum quantitatis concipiatur. Nam etiam gravitas mensurabilis est; sic enim pondera etiam instituuntur ad mensurandum, et tamen non sunt quantitates per se, sed potius ad qualitatem spectant; si ergo tempus, vel duratio quantitatis sub ratione mensurae activae aut mensurabilis consideretur, ad species quantitatis per se non pertinet.

Tempus non est peculiaris species quantitatis

8. Superest ergo ut dicamus tempus non esse peculiarem speciem quantitatis. Quam sententiam revera intendunt antiqui expositores, in V Metaph., nam quod addiderunt de ratione mensurae solum fuit ut aliquo modo explicarent sententiam Aristot., in Dialect., c. de Quantit., ubi Caietanus eamdem sententiam satis indicat; neque ab ea discrepat Soncin., V Metaph., q. 24. Quamvis addat tempus sub ratione quantitatis discre-

tidad discreta es de alguna manera cantidad *per se,* debido a que en la definición del tiempo se incluye que es un número. Pero eso no es atinado, ya que el tiempo no es absolutamente un número que sea cantidad discreta; tratamos, en efecto, del tiempo continuo, sobre el cual habló Aristóteles. Si existe algún tiempo discreto, lo diremos después en la disputación sobre las duraciones. Ahora bien, el tiempo continuo no es un número en sentido absoluto, sino el número de las partes del mismo continuo, que en la realidad es solamente un número en potencia, y en acto lo es sólo por la operación o enumeración del alma. Por consiguiente, el tiempo no es una cantidad *per se* discreta; en cambio, que no sea tampoco una especie *per se* de cantidad continua lo prueban suficientemente los argumentos aducidos en contra de las dos primeras opiniones, y no es menester añadir más cosas.

9. Y no se opone a esto la opinión de Aristóteles en los *Predicamentos,* pues parece que o la enmendó o la explicó en la *Metafísica.* En efecto, en la *Dialéctica* no investigaba exactamente las naturalezas de las cosas, y, por ello, enumeró más especies de cantidad según el modo vulgar de hablar, las cuales no son verdadera y esencialmente cantidades. E igualmente no es obstáculo que en el tiempo se den partes propias y propios elementos continuativos indivisibles que se llaman instantes. Pues, además de que éstas sólo con la razón se distinguen de las partes de los indivisibles que hay en el movimiento, no tienen *per se* extensión propia, sino que la tienen participada del movimiento, y, por lo mismo, no puede el tiempo tener una extensión ni más real ni más *per se* que la tenga el movimiento.

Se responde al fundamento principal de la opinión contraria

10. *Necesariamente hay que distinguir un doble tiempo.*— En cambio, a aquella razón que es el fundamento principal de la opinión contraria, concretamente que la extensión del tiempo varía de otra manera que el movimiento, ya que en un movimiento rápido hay una pequeña extensión de tiempo y una gran extensión de movimiento, y al contrario en el movimiento lento, hay que decir que es doble el tiempo al que puede compararse el movimiento: uno es extrín-

tae esse aliquo modo quantitatem per se, eo quod in definitione temporis ponatur quod sit numerus. Sed hoc non recte dictum est, quia tempus non est simpliciter numerus qui sit quantitas discreta; agimus enim de tempore continuo, de quo locutus est Aristoteles. An vero sit aliquod tempus discretum, infra dicemus, in disputatione de durationibus. Tempus autem continuum non est numerus simpliciter, sed numerus partium eiusdem continui, qui in re tantum est numerus in potentia, actu vero solum per animae operationem aut numerationem. Non est ergo tempus quantitas per se discreta; quod vero neque etiam sit species per se quantitatis continuae, satis probant argumenta facta contra duas priores sententias, nec plura adiungere oportet.

9. Neque obstat sententia Aristotelis in Praedicament., nam illam vel emendasse vel declarasse videtur in Metaph. In Dialectica enim non exacte naturas rerum investigabat, et ideo plures species quantitatis numeravit iuxta vulgarem loquendi modum, quae vere ac essentialiter quantitates non sunt. Neque item obstat quod in tempore sint propriae partes, et propria continuativa indivisibilia, quae vocantur instantia. Nam praeterquam quod haec sola ratione distinguuntur a partibus et indivisibilibus quae sunt in motu, non habent per se propriam extensionem, sed ex motu illam participant, et ideo habere non potest tempus extensionem, aut magis realem, aut magis per se, quam habeat motus.

Satisfit praecipuo fundamento contrariae sententiae

10. *Duplex tempus necessario distinguendum.*— Ad illam vero rationem quae est potissimum fundamentum contrariae sententiae, scilicet, quod aliter variatur extensio temporis quam motus, cum in celeri motu parva sit extensio temporis et magna motus, et in motu tardo e converso, dicendum est duplex esse tempus ad quod potest motus comparari:

seco y otro intrínseco. El primero es la duración del movimiento del cielo respecto de los otros movimientos, y acerca de éste es verdad lo que se afirma; pero de ello se concluye únicamente que la extensión o duración de un movimiento es distinta de la extensión o duración del otro. El tiempo intrínseco es la duración propia e intrínseca que se halla en cada movimiento sucesivo, la cual puede ser objeto igualmente de una doble consideración. Primero, absolutamente y según su entidad real, y la composición, unión o continuidad de sus partes, y en este sentido es falso que exista menos tiempo en un movimiento rápido de un mismo móvil por el mismo espacio que en un movimiento lento, ya que realmente existen tantas partes de duración en uno cuantas hay en el otro, y tienen la misma amplitud, como es claro en un calentamiento como de ocho grados, sea rápido o lento. En otro sentido, puede considerarse esa duración del movimiento por comparación y cuasi por coexistencia con una sucesión imaginaria que nosotros aprehendemos como infinita, y de este modo la duración que hay en un movimiento rápido a lo largo de un espacio igual es menor, y en un movimiento lento es mayor, ya que coexiste y cuasi ocupa (por expresarme así) una parte mayor o menor de dicho tiempo imaginario. Pero esto no se debe a que la duración del movimiento tenga otra extensión o sucesión distinta del movimiento mismo, sino que de la misma manera que las partes de un movimiento rápido están, en cierto modo, más unidas entre sí y cuasi condensadas —valga la expresión—, así también las partes de su duración proporcionalmente vienen como a comprimirse, para que por este motivo consuman una parte menor de ese tiempo imaginario.

11. De esto, por tanto, más bien cabe inferir que la extensión del tiempo, en nuestro modo de concebir, sigue e imita a la sucesión del movimiento y a su modo. Pues, de la misma manera que la sustancia material tiene por razón de la cantidad continua la capacidad de llenar y ocupar un espacio local imaginario, pero que una misma cantidad llene más o menos espacio no proviene de sola la cantidad considerada en sentido absoluto, sino considerada bajo un determinado modo de condensación o rarefacción, así el movimiento sucesivo tiene por su duración y sucesión real el ocupar y —por decirlo así— llenar un tiempo imagi-

unum est extrinsecum, aliud intrinsecum. Prius est duratio motus caeli respectu aliorum motuum, et de hoc est verum id quod assumitur; inde vero solum concluditur extensionem vel durationem unius motus esse distinctam ab extensione vel duratione alterius. Tempus intrinsecum est duratio propria et intrinseca in unoquoque motu successivo inventa, quae dupliciter etiam considerari potest. Primo, absolute et secundum realem entitatem suam, et partium suarum compositionem, et unionem seu continuationem, et hoc modo falsum est minus temporis esse in motu celeri eiusdem mobilis per idem spatium quam in motu tardo, quia revera tot sunt partes durationis in uno quot in alio, et aequalis sunt latitudinis, ut patet in calefactione ut octo, celeri aut tarda. Alio modo potest considerari illa duratio motus per comparationem et quasi coexistentiam ad successionem imaginariam, quam nos ut infinitam apprehendimus, et hoc modo duratio quae est in motu celeri per aequale spatium, est minor, et in motu tardo maior, quia coexistit et quasi replet (ut ita dicam) maiorem vel minorem partem illius temporis imaginarii. Hoc vero non ideo est quia duratio motus aliam habeat extensionem aut successionem ab ipso motu, sed quia sicut partes motus celeris quodammodo sunt inter se magis unitae et quasi condensatae (ut sic dicam), ita etiam partes durationis eius proportionaliter quasi comprimuntur, ut propterea minorem partem illius temporis imaginarii consumant.

11. Hinc vero potius inferre licet extensionem temporis sequi, nostro modo concipiendi, et imitari successionem motus ac modum illius. Sicut enim substantia materialis ex quantitate continua habet replere et occupare spatium locale imaginarium, quod vero eadem quantitas repleat maius vel minus spatium non provenit ex sola quantitate nude considerata, sed sub tali modo condensationis vel rarefactionis, ita motus successivus ex sua reali duratione et successione habet quod occupet (ut sic dicam) et repleat tempus illud imaginarium;

nario; pero que un mismo movimiento, teniendo la misma duración real, consuma mayor o menor parte de dicho tiempo, no proviene de la amplitud del movimiento tomada absolutamente, sino con un determinado modo de velocidad o de lentitud. Por lo cual, de la misma manera que la extensión que hay en el mismo *donde* o en la presencia local proviene de la magnitud, y es cuanta *per accidens* por razón de ella, así la extensión que está en la duración intrínseca del movimiento se origina y es cuanta *per accidens* por razón del mismo movimiento o, más bien, por razón de esa magnitud o amplitud, de la cual tiene el movimiento mismo el ser también cuanto *per accidens*.

12. *Toda cantidad continua "per se" es permanente y ninguna es sucesiva.*— De todo esto se concluye, por consiguiente, que toda cantidad continua y *per se* es permanente; pues todo continuo sucesivo o es movimiento o tiempo, comprendiendo bajo el movimiento la acción y la pasión, a las cuales une también su modo de hacerse continuo y sucesivo; más todavía, siempre que el movimiento es sucesivo y continuo, se juntan en él la acción y la pasión sucesiva y continua; sin embargo, en cuanto se refiere a la cuestión presente, quedan comprendidas en el movimiento, bien porque existe para ellas una misma razón, ya que sólo se distinguen del movimiento por una cierta razón y relación, o al menos porque el movimiento y la pasión tomados proporcionalmente son una misma cosa; y la acción proporcionalmente responde a la pasión. Por lo cual, no hablan con suficiente consecuencia los que afirman que el movimiento es cuanto *per se*, y, en cambio, llaman cuantos *per accidens* a la pasión y a la acción transeúnte, siendo así que en todas estas cosas se da la misma razón de continuidad y de sucesión. Por tanto, con más propiedad y consecuencia se dice que, excluido el movimiento de la razón de la cantidad *per se*, se excluyen también la acción y la pasión, y consecuentemente también el tiempo, y finalmente todo continuo sucesivo; pues fuera de éstos no puede concebirse ningún otro. Queda, por tanto, que no exista ninguna cantidad *per se*, sino la permanente, de la cual solamente existen las tres especies antes enumeradas, la línea, la superficie y el cuerpo; luego éstas son únicamente las propias y verdaderas especies de la cantidad continua.

quod vero idem motus, eamdem realem durationem habens, maiorem vel minorem partem illius temporis consumat, non provenit ex latitudine motus absolute sumpta, sed cum tali modo velocitatis vel tarditatis. Unde, sicut extensio quae est in ipso *ubi*, seu in praesentia locali, provenit ex magnitudine, et est quanta per accidens ratione illius, ita extensio quae est in intrinseca duratione motus, provenit et est quanta per accidens ratione ipsius motus, vel potius ratione illius magnitudinis vel latitudinis unde habet ipse motus quod sit etiam quantus per accidens.

12. *Omnis quantitas continua per se est permanens, nulla successiva.*— Ex his ergo omnibus concluditur omnem quantitatem continuam ac per se esse permanentem; nam omne successivum continuum, aut est motus, aut tempus, sub motu comprehendendo actionem et passionem, quas etiam coniungit continue et successive fieri; immo quoties motus est successivus et continuus, in eo coniungitur actio et passio successiva et continua; tamen quantum ad praesentem quaestionem attinet, haec sub motu comprehenduntur, vel quia eadem est de illis ratio, cum solum distinguantur a motu ratione et respectu quodam, vel certe quia motus et passio cum proportione sumpta idem sunt; actio vero proportionaliter respondet passioni. Unde non satis consequenter loquuntur, qui motum dicunt esse per se quantum, passionem vero et actionem transeuntem vocant quanta per accidens, cum tamen eadem ratio continuationis et successionis in his omnibus inveniatur. Melius ergo magisque consequenter dicitur, excluso motu a ratione quantitatis per se, excludi etiam actionem et passionem, et consequenter etiam tempus, ac denique omne continuum successivum; nam praeter haec nullum aliud excogitari potest. Relinquitur ergo ut nulla sit per se quantitas nisi permanens, cuius tantum sunt tres species supra numeratae, linea, superficies et corpus; igitur hae tantum sunt propriae ac verae species continuae quantitatis.

DISPUTACION XLI

LA CANTIDAD DISCRETA Y LA COORDINACION DEL PREDICAMENTO DE CANTIDAD Y SUS PROPIEDADES

RESUMEN

Se ocupa Suárez en esta disputación de la cantidad discreta; previamente justifica el no tratar de la unidad cuantitativa o numeral, por haberse ocupado de ella en la disputación IV. Podemos advertir en la presente disputación tres partes:

I: La cantidad discreta, especie de cantidad (Sec. I-III).
II: Género supremo, y géneros y especies de este predicamento (Sec. IV).
III: Propiedades de la cantidad (Sec. V).

SECCIÓN I

Se pregunta si la cantidad discreta es una verdadera especie de cantidad, y enumera en primer lugar las razones en favor de la negación, reduciéndolas a cuatro (1-4), para oponer después el parecer de Aristóteles (5), que divide siempre la cantidad en discreta y continua. Resume, pues, los pareceres en dos opiniones: una (6), que afirma que el número es la especie propia de la cantidad; la otra (7), que niega que constituya una verdadera especie de accidente real. Para la resolución de la cuestión anticipa cuatro aserciones o supuestos. Primera: que la unidad cuantitativa no añade ningún peculiar accidente real o positivo a una cosa cuanta (8), y la prueba ampliamente. Segunda: el número o cantidad discreta existe en las cosas, pero no les añade ningún accidente distinto realmente de ellas, tomadas colectivamente (9); prueba esta aserción (10-11) y la confirma con la exposición de algunos autores que opinan lo contrario (12-13). Tercera: el número consiste precisamente en la reunión de las unidades (14-15). Cuarta, y resolución de la cuestión: el número considerado en sí mismo no es una especie de ente o de accidente propio y peculiar, ya que en la realidad es una colección de muchos entes o accidentes (16). Con la prueba de esta aserción (17) y la respuesta a las objeciones (18-19) y a las razones de duda propuestas primeramente, cierra la sección (20).

SECCIÓN II

Como complemento de la sección anterior, vienen la II y la III. En la presente se ocupa de la posibilidad de la cantidad en las cosas espirituales (1), que explica con la enumeración de dos opiniones contrarias (2-3), afirmativa una y negativa

nario; pero que un mismo movimiento, teniendo la misma duración real, consuma mayor o menor parte de dicho tiempo, no proviene de la amplitud del movimiento tomada absolutamente, sino con un determinado modo de velocidad o de lentitud. Por lo cual, de la misma manera que la extensión que hay en el mismo *donde* o en la presencia local proviene de la magnitud, y es cuanta *per accidens* por razón de ella, así la extensión que está en la duración intrínseca del movimiento se origina y es cuanta *per accidens* por razón del mismo movimiento o, más bien, por razón de esa magnitud o amplitud, de la cual tiene el movimiento mismo el ser también cuanto *per accidens*.

12. *Toda cantidad continua "per se" es permanente y ninguna es sucesiva.*— De todo esto se concluye, por consiguiente, que toda cantidad continua y *per se* es permanente; pues todo continuo sucesivo o es movimiento o tiempo, comprendiendo bajo el movimiento la acción y la pasión, a las cuales une también su modo de hacerse continuo y sucesivo; más todavía, siempre que el movimiento es sucesivo y continuo, se juntan en él la acción y la pasión sucesiva y continua; sin embargo, en cuanto se refiere a la cuestión presente, quedan comprendidas en el movimiento, bien porque existe para ellas una misma razón, ya que sólo se distinguen del movimiento por una cierta razón y relación, o al menos porque el movimiento y la pasión tomados proporcionalmente son una misma cosa; y la acción proporcionalmente responde a la pasión. Por lo cual, no hablan con suficiente consecuencia los que afirman que el movimiento es cuanto *per se*, y, en cambio, llaman cuantos *per accidens* a la pasión y a la acción transeúnte, siendo así que en todas estas cosas se da la misma razón de continuidad y de sucesión. Por tanto, con más propiedad y consecuencia se dice que, excluido el movimiento de la razón de la cantidad *per se*, se excluyen también la acción y la pasión, y consecuentemente también el tiempo, y finalmente todo continuo sucesivo; pues fuera de éstos no puede concebirse ningún otro. Queda, por tanto, que no exista ninguna cantidad *per se*, sino la permanente, de la cual solamente existen las tres especies antes enumeradas, la línea, la superficie y el cuerpo; luego éstas son únicamente las propias y verdaderas especies de la cantidad continua.

quod vero idem motus, eamdem realem durationem habens, maiorem vel minorem partem illius temporis consumat, non provenit ex latitudine motus absolute sumpta, sed cum tali modo velocitatis vel tarditatis. Unde, sicut extensio quae est in ipso *ubi*, seu in praesentia locali, provenit ex magnitudine, et est quanta per accidens ratione illius, ita extensio quae est in intrinseca duratione motus, provenit et est quanta per accidens ratione ipsius motus, vel potius ratione illius magnitudinis vel latitudinis unde habet ipse motus quod sit etiam quantus per accidens.

12. *Omnis quantitas continua per se est permanens, nulla successiva.*— Ex his ergo omnibus concluditur omnem quantitatem continuam ac per se esse permanentem; nam omne successivum continuum, aut est motus, aut tempus, sub motu comprehendendo actionem et passionem, quas etiam coniungit continue et successive fieri; immo quoties motus est successivus et continuus, in eo coniungitur actio et passio successiva et continua; tamen quantum ad praesentem quaestionem attinet, haec sub motu comprehenduntur, vel quia eadem est de illis ratio, cum solum distinguantur a motu ratione et respectu quodam, vel certe quia motus et passio cum proportione sumpta idem sunt; actio vero proportionaliter respondet passioni. Unde non satis consequenter loquuntur, qui motum dicunt esse per se quantum, passionem vero et actionem transeuntem vocant quanta per accidens, cum tamen eadem ratio continuationis et successionis in his omnibus inveniatur. Melius ergo magisque consequenter dicitur, excluso motu a ratione quantitatis per se, excludi etiam actionem et passionem, et consequenter etiam tempus, ac denique omne continuum successivum; nam praeter haec nullum aliud excogitari potest. Relinquitur ergo ut nulla sit per se quantitas nisi permanens, cuius tantum sunt tres species supra numeratae, linea, superficies et corpus; igitur hae tantum sunt propriae ac verae species continuae quantitatis.

DISPUTACION XLI

LA CANTIDAD DISCRETA Y LA COORDINACION DEL PREDICAMENTO DE CANTIDAD Y SUS PROPIEDADES

RESUMEN

Se ocupa Suárez en esta disputación de la cantidad discreta; previamente justifica el no tratar de la unidad cuantitativa o numeral, por haberse ocupado de ella en la disputación IV. Podemos advertir en la presente disputación tres partes:

I: La cantidad discreta, especie de cantidad (Sec. I-III).
II: Género supremo, y géneros y especies de este predicamento (Sec. IV).
III: Propiedades de la cantidad (Sec. V).

SECCIÓN I

Se pregunta si la cantidad discreta es una verdadera especie de cantidad, y enumera en primer lugar las razones en favor de la negación, reduciéndolas a cuatro (1-4), para oponer después el parecer de Aristóteles (5), que divide siempre la cantidad en discreta y continua. Resume, pues, los pareceres en dos opiniones: una (6), que afirma que el número es la especie propia de la cantidad; la otra (7), que niega que constituya una verdadera especie de accidente real. Para la resolución de la cuestión anticipa cuatro aserciones o supuestos. Primera: que la unidad cuantitativa no añade ningún peculiar accidente real o positivo a una cosa cuanta (8), y la prueba ampliamente. Segunda: el número o cantidad discreta existe en las cosas, pero no les añade ningún accidente distinto realmente de ellas, tomadas colectivamente (9); prueba esta aserción (10-11) y la confirma con la exposición de algunos autores que opinan lo contrario (12-13). Tercera: el número consiste precisamente en la reunión de las unidades (14-15). Cuarta, y resolución de la cuestión: el número considerado en sí mismo no es una especie de ente o de accidente propio y peculiar, ya que en la realidad es una colección de muchos entes o accidentes (16). Con la prueba de esta aserción (17) y la respuesta a las objeciones (18-19) y a las razones de duda propuestas primeramente, cierra la sección (20).

SECCIÓN II

Como complemento de la sección anterior, vienen la II y la III. En la presente se ocupa de la posibilidad de la cantidad en las cosas espirituales (1), que explica con la enumeración de dos opiniones contrarias (2-3), afirmativa una y negativa

la otra (4), para resolver finalmente que, si con el nombre de cantidad se designa la masa corpórea, no puede darse el número en las realidades espirituales (5).

SECCIÓN III

Se aplica la doctrina expuesta al caso de la oración, inquiriendo si es una especie verdadera de cantidad. Se responde que no hay nada en la oración que pertenezca a la cantidad (1), ni siquiera considerando la frase entera (2), sin que sea obstáculo que Aristóteles la haya reseñado entre las especies de cantidad discreta, puesto que siguió el modo vulgar de hablar (3).

SECCIÓN IV

Trata de la coordinación de géneros y especies de la cantidad, y, basándose en lo dicho anteriormente, afirma Suárez que el género supremo es la cantidad per se *completa y que se divide inmediata y primariamente en continua y discreta (1). Parece que a esto se opone que la cantidad no es* per se *y realmente cantidad (2), e igualmente que Aristóteles, al hacer la división, no atendió a la verdad real, sino al modo de hablar común (3); responde que, para establecer esta división, basta que la cantidad discreta tenga en la realidad su modo de extensión cuantitativo y en él tenga algún género de unidad (4). Se ocupa a continuación de la división ulterior de la cantidad continua en línea, superficie y cuerpo, como en especies últimas (5-8). En tercer lugar trata de la división de la cantidad discreta en sus especies, que son los diferentes números (9), por pertenecer a especies subalternas distintas (10-11). Termina la sección precisando que la última unidad del número se llama forma del mismo en orden a la razón (12-13), y ocupándose de su división en par e impar (14).*

SECCIÓN V

Se ocupa en ella Suárez de las propiedades de la cantidad. Después de un breve preámbulo (1), expone que la cantidad no tiene contrario (2-5), que no es susceptible de más y de menos (6-9). Con más pormenor se detiene en la consideración de la igualdad y desigualdad de la cantidad, haciendo la salvedad de que, únicamente considerando la aptitud para esa relación, sigue siempre la igualdad a la cantidad (10-14). Termina la sección y la disputación con el estudio de la finitud e infinitud como propiedades de la cantidad (15-18).

DISPUTACION XLI

LA CANTIDAD DISCRETA Y LA COORDINACION DEL PREDICAMENTO DE CANTIDAD Y SUS PROPIEDADES

Después de haber tratado de la cantidad continua, es preciso que tratemos de la cantidad discreta; sobre ella existe una dificultad peculiar a causa de la menor unidad que parece tener en sí. Sin embargo, por la explicación de esta parte se verá fácilmente cuál es el género supremo de este predicamento y qué géneros o especies hay que reconocer por debajo de él; por último, quedará manifiesto fácilmente de qué modo convienen a la cantidad las propiedades que suelen atribuírsele. Pero, como la unidad cuantitativa o numeral es el principio de la cantidad discreta, tendríamos por este motivo que tratar primeramente de ella, si no la hubiésemos explicado ya en la disp. IV, sec. 9, para comparar la unidad trascendental con la cuantitativa. Supuesto, por tanto, todo lo que allí se dijo, resta por tratar del mismo número o cantidad discreta.

SECCION PRIMERA

SI LA CANTIDAD DISCRETA ES UNA VERDADERA ESPECIE DE CANTIDAD

Razones en favor de la parte negativa

1. La razón de dudar está en que aquello que no es ente *per se* no es cantidad *per se;* ahora bien, la cantidad discreta no es un ente *per se;* por consi-

DISPUTATIO XLI

DE QUANTITATE DISCRETA ET COORDINATIONE PRAEDICAMENTI QUANTITATIS ET PROPRIETATIBUS EIUS

Postquam dictum est de quantitate continua, dicendum sequitur de discreta; de qua peculiaris est difficultas, propter minorem unitatem quam in se videtur habere. Ex declaratione autem huius partis facile constabit, quod sit genus summum huius praedicamenti et quaenam genera vel species sub illo agnoscenda sint; ac denique facile etiam patebit quomodo quantitati conveniant proprietates quae illi solent attribui. Quoniam vero unitas quantitativa seu numeralis principium est quantitatis discretae, ideo dicendum prius a nobis esset de huiusmodi unitate, nisi in disp. IV, sect. 9, ad conferendam unitatem transcendentalem cum quantitativa haec explicuissemus. His ergo suppositis quae ibi dicta sunt, de ipso numero seu quantitate discreta tractandum superest.

SECTIO PRIMA

UTRUM QUANTITAS DISCRETA SIT PROPRIA SPECIES QUANTITATIS

Rationes ad partem negantem

1. Ratio dubitandi est quia quod non est per se ens, non est per se quantitas;

guiente, no es tampoco cantidad *per se;* pero lo que no es cantidad *per se* no puede ser una especie de cantidad, pues el ente que se divide en diez predicamentos es el ente *per se,* porque los entes *per accidens,* del mismo modo que no tienen definición, tampoco tienen géneros ni especies, ni se colocan en ningún predicamento; por consiguiente. Se prueba la menor del argumento principal, en la que radica toda la dificultad, porque, ya se considere el sujeto del número o cosas numeradas, ya la forma o razón formal que puede constituir al número en cuanto es número, en ninguno se halla la unidad suficiente para constituir un ente *per se.* La parte primera parece evidente por sí misma, ya que tal sujeto, si se considera remotamente, consta de sustancias íntegras, diferentes a veces en número, a veces en especie, que de ningún modo componen un ente *per se* uno. Y si se considera ese sujeto próximamente, consta de varias cantidades, que, aun cuando cada una sea en sí continua, sin embargo ni tienen continuidad entre sí ni tienen unión real alguna; por tanto, no pueden constituir de ningún modo un sujeto uno *per se.* Y con esto se prueba la segunda parte, porque en tal sujeto, o más bien agregado de sujetos, no puede existir ningún accidente formal uno *per se* con unidad verdadera y real, porque, o bien sería uno con unidad de simplicidad, y esto no, ya que una entidad simple no puede hallarse en sujetos tan distintos, o sería uno con unidad de composición; pero tampoco puede afirmarse esto, porque, de la misma manera que entre esos sujetos no hay ninguna unión o composición real, así tampoco hay en ellos o en alguno de ellos nada que tenga con los otros unión real, y consecuentemente no hay nada que pueda hacer composición real.

2. *Se descarta una evasiva.*— Se dirá tal vez tomándolo de Aristóteles, en los *Predicamentos,* c. sobre la *Cantidad,* que entre las unidades del número existe un cierto orden, en cuanto una es la primera, otra la segunda, otra la tercera, por razón del cual las unidades anteriores se comparan con la última como lo indeterminado con lo determinado, y, por el contrario, la última unidad se dice que se compara con las demás a manera de forma, lib. VIII de la *Metafísica,* c. 3 y 6, y que esto basta para componer un ente uno *per se* en el género de la cantidad,

sed quantitas discreta non est per se ens; ergo neque est per se quantitas; quod autem non est per se quantitas, non potest esse species quantitatis; ens enim quod in decem praedicamenta dividitur, est ens per se; nam entia per accidens, sicut definitionem non habent, ita nec genera aut species, nec in praedicamentis collocantur; ergo. Probatur minor principalis argumenti, in qua est tota difficultas, quia, sive consideres subiectum numeri seu res numeratas, sive formam seu rationem formalem quae numerum, ut numerus est, constituere potest, in neutro invenitur unitas sufficiens ad constituendum ens per se. Prior pars videtur per se evidens, quia tale subiectum, si remote consideretur, constat ex substantiis integris, interdum numero, interdum specie differentibus, quae nullo modo componunt ens per se unum. Si autem proxime tale subiectum consideretur, constat ex pluribus quantitatibus, quae licet singulae in se continuae sint, tamen inter se nec continuitatem nec aliam unionem realem habent; ergo nullo modo possunt constituere subiectum per se unum. Et hinc probatur altera pars, quia in huiusmodi subiecto, vel potius aggregato subiectorum, nullum potest esse formale accidens per se unum unitate vera ac reali, quia vel esset unum unitate simplicitatis, et hoc non, quia una entitas simplex non potest esse in subiectis ita distinctis; vel esset unum unitate compositionis; sed hoc etiam dici non potest, quia, sicut inter subiecta illa nulla est unio vel compositio realis, ita nihil est in eis aut aliquo eorum quod cum aliis habeat realem unionem, et consequenter nihil est quod realem compositionem facere possit.

2. *Evasio occluditur.*— Dices fortasse ex Aristotele in Praedicamentis, c. de Quantit., esse inter unitates numeri quemdam ordinem, quatenus una est prima, alia secunda, alia tertia, ratione cuius priores unitates comparantur ad ultimam ut indeterminatum ad determinatum, et e contrario ultima unitas dicitur comparari ad caeteras per modum formae, VIII Metaph., c. 3 et 6, et hoc satis esse ad componendum ens per se unum

puesto que no se ha de exigir en todas las cosas la misma unidad. En contra de ello está, en primer lugar, que la unidad de orden sola no basta para constituir un ente *per se* y predicamental, como es claro en el ejército y en los casos parecidos. En segundo lugar se opone todavía más el que dicha unidad en realidad no se encuentra tampoco en el número, sino sólo en la aprehensión o numeración nuestra; pues, si se considera un grupo de tres hombres en sí mismo, en ninguno de ellos se da la primera unidad, ni la segunda, ni la tercera; en efecto, no puede señalarse razón alguna de tal orden entre ellos; por consiguiente, ese orden, si es que hay alguno, es sólo de razón; por consiguiente, no basta para la unidad real que es la que requiere el accidente real.

3. En tercer lugar está el argumento más importante, y es que está tan distante el número de quedar constituido por alguna unión de sus partes que más bien requiere la negación de esa unión, e incluye esa negación en su razón esencial, que es un argumento nuevo que prueba que el número, como número, no es un ente real ni una verdadera cantidad. El antecedente es claro, porque pertenece a la razón de número la división y separación actual de unidades; ahora bien, la división actual incluye la negación de unión, como consta por lo dicho antes sobre la unidad y la multitud, en la disp. III, y por la definición de Aristóteles, que dice que la cantidad discreta es aquella *cuyas partes no se unen en un término común.* La consecuencia, en cambio, se prueba, no sólo porque el ente real o la cantidad no puede quedar constituido por una negación, y sobre todo por la negación de la unión real, porque lo uno que no es simple no puede surgir sino de la unión, sino además porque va en contra de la razón de cantidad el estar actualmente dividida, a pesar de que pertenece a su concepto el ser divisible; pues lo que actualmente está dividido no es ya divisible en cuanto tal; por consiguiente, como tal no será ya cantidad, sino que serán cantidades.

4. Por lo cual, argumento finalmente en cuarto lugar, ya que una multitud trascendente, o sea, de entes distintos ni es algo que tenga unidad *per se* ni constituye en los entes alguna especie; por consiguiente, tampoco la multitud de cantidades constituye alguna especie una *per se* en el género de la cantidad; ahora bien, la cantidad discreta no es otra cosa que una multitud de cantidades continuas;

in genere quantitatis, quia non est in rebus omnibus aequalis exigenda unitas. Contra hoc obstat primo quia sola unitas ordinis non sufficit ad constituendum ens per se et praedicamentale, ut patet in exercitu et similibus. Secundo, magis adhuc obstat quod neque haec unitas reipsa reperitur in numero, sed solum apprehensione aut numeratione nostra; nam si ternarium hominum secundum se consideres, in nullo eorum est prima unitas, secunda, aut tertia; nulla enim ratio talis ordinis potest inter eos assignari; ille ergo ordo, si quis est, solum est rationis; ergo non sufficit ad unitatem realem quam reale accidens requirit.

3. Tertio est praecipuum argumentum, quia tantum abest ut numerus constituatur per aliquam unionem suarum partium, ut potius requirat negationem talis unionis, eamque negationem in sua essentiali ratione includat, quod est novum argumentum ostendens numerum, ut numerum, non esse reale ens, neque veram quantitatem. Antecedens patet quia de ratione numeri est actualis divisio et discretio unitatum; sed actualis divisio includit negationem unionis, ut constat ex supra dictis de unitate et multitudine, in disp. III, et ex definitione Aristotelis, dicentis quantitatem discretam esse *cuius partes non copulantur termino communi.* Consequentia vero probatur, tum quia reale ens aut quantitas non potest negatione constitui, et praesertim negatione unionis realis, cum unum quod simplex non est nonnisi ex unione possit consurgere; tum etiam quia contra rationem quantitatis est, quod sit actu divisa, cum de ratione eius sit quod sit divisibilis; nam quod actu est divisum, iam ut sic divisibile non est; ergo ut sic non erit quantitas, sed erunt quantitates.

4. Unde tandem argumentor quarto, quia multitudo transcendens, seu aliorum entium, neque est aliquid per se unum, neque constituit aliquam speciem in entibus; ergo nec multitudo quantitatum constituit aliquam speciem per se unam in genere quantitatis; sed quantitas discreta non est aliud quam

por consiguiente. La mayor consta por lo dicho antes, en la disp. III. Y es por sí bastante evidente, no sólo porque la multitud y la unidad en cuanto tales se oponen, sino también porque la multitud de entes no es un ente, sino unos entes, como señaló Aristóteles en el lib. X, c. 9. La consecuencia, en cambio, se prueba por paridad de razones, pues, lo mismo que la multitud absolutamente consta de unidades, cualquiera de las cuales está indivisa en sí y dividida de toda otra, así la cantidad discreta consta de unidades cuantitativas indivisas en sí y divididas entre sí. Por lo cual, también la multitud absolutamente considerada parece compararse con la cantidad discreta a manera de género, o de predicado esencialmente superior, como se ve también por Aristóteles, en el lib. X de la *Metafísica*, c. 9, donde define el número por la multitud, como notaron Santo Tomás y otros; por consiguiente, no puede haber una mayor unidad ni especie verdadera de ente en la cantidad discreta que en cualquier otra multitud de cosas.

Razones en contra

5. En contra parece que está la opinión de Aristóteles, no sólo en los *Predicamentos*, c. sobre la *Cantidad*, sino también en este pasaje del lib. V de la *Metafísica* y en cualquier parte en que habla de la cantidad; en efecto, siempre la divide en continua y discreta, y piensa que es la división del género en especies, ya que con ella constituye la coordinación predicamental, y por esto anticipa aquí la descripción de lo cuanto en común, que piensa que conviene igualmente a la cantidad continua y a la discreta. También las propiedades que asigna a la cantidad piensa que convienen igualmente a la discreta y a la continua, como ser igual o desigual, ser finita o infinita y servir de medida; más todavía, esta última parece que conviene antes a la cantidad discreta que a la continua, según el parecer de Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica*, al principio. Finalmente, si consideramos la razón esencial de la cantidad, que es tener extensión por la que una parte esté

multitudo quantitatum continuarum; ergo. Maior constat ex dictis supra, disp. III. Estque per se satis evidens, tum quia multa et unum ut sic opponuntur; tum etiam quia multitudo entium non est ens, sed entia, ut significavit Aristoteles, lib. X, c. 9. Consequentia vero probatur a paritate rationis, nam sicut multitudo absolute constat unitatibus, quarum quaelibet in se est indivisa, est autem divisa a qualibet alia, ita quantitas discreta constat unitatibus quantitativis in se indivisis, et inter se divisis. Unde etiam multitudo absolute dicta videtur comparari ad quantitatem discretam per modum generis, seu praedicati superioris essentialiter, ut sumitur etiam ex Aristotele, X Metaph., c. 9, ubi numerum per multitudinem definit, ut D. Thomas et alii notarunt; ergo non maior potest esse unitas aut vera species entis in quantitate discreta, quam in qualibet alia rerum multitudine.

Rationes in oppositum

5. In contrarium esse videtur sententia Aristotelis, tum in Praedicament., c. de Quantit., tum hoc loco V Metaph., et ubicumque de quantitate loquitur; semper enim eam dividit in continuam et discretam, sentitque esse divisionem generis in species, cum ex illa praedicamentalem coordinationem constituat, et ideo hic prius praemittit descriptionem quanti in communi, quam sentit aeque convenire continuo et discreto. Proprietates etiam quas assignat quantitati, aeque convenire censet discretae ac continuae, ut esse aequalem vel inaequalem, esse finitam vel infinitam, et esse mensuram; immo haec ultima prius convenire censetur quantitati discretae quam continuae, ex sententia Aristotelis, X Metaph., in principio. Denique, si essentialem rationem quantitatis consideremus, quae est habere extensionem

fuera de otra, parece que conviene con toda propiedad a la cantidad discreta, ya que las unidades cuantitativas se comparan de tal manera que por necesidad una existe fuera de otra.

Relación de opiniones contrarias

6. Por esta razón se dan varias opiniones, y opuestas en extremo. La primera afirma absolutamente que el número es la especie propia de cantidad, de tal manera que, aunque el número tomado materialmente parezca un ente por agregación, sin embargo formalmente dice un accidente que existe parcialmente en varios sujetos. Esta parece que es la opinión de Santo Tomás, I, q. 11, a. 1 y 2, y q. 30, a. 3. La siguen comúnmente los tomistas, como se ve claro en Capréolo, *In I*, dist. 24, q. 1, concl. 5, donde refiere otros testimonios de Santo Tomás; Soncinas, X *Metaph.*, q. 6; Cayetano y Soto, en *Logica*. La misma opinión mantiene Argentina, *In I*, dist. 24, q. 1, donde Escoto, q. única, permanece en duda sobre este punto; en cambio, en el V *Metaph.*, q. 9, sigue esta opinión; y Enrique, en la p. I *Summ.*, a. 29, q. 7, donde aduce a Avicena, lib. III de su *Metafísica*, c. 5, y admite con él que es una opinión difícil, en orden a encontrar esta unidad conveniente al número, en cuanto integrado por varias unidades. Los fundamentos de este parecer fueron tocados en los argumentos propuestos en segundo lugar.

7. La opinión segunda es contraria por completo a la anterior, a saber, que la cantidad discreta, aunque se dé en las cosas, no tiene, sin embargo, en las cosas una unidad real que baste para constituir alguna verdadera especie de accidente real. Así lo mantiene Alberto, lib. VIII *Metaph.*, tract. I, c. 8; y Auréolo, citado por Capréolo, *In I*, dist. 24, donde mantiene lo mismo Gregorio, q. 2, a. 2; y Marsilio, *In I*, q. 1, a. 37; Ockam, dist. 24, q. 2; la sigue también Fonseca, V *Metaph.*, c. 13, q. 4, aunque en el modo de hablar diga que no hay que negar que el número es una especie de cantidad. Se inclina a ella también Averroes, III *Phys.*, text. 68, al decir que *el número es un agregado de unidades*. Esta opinión casi equivale a otra que tiene Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica*, c. 3, donde afirma que *el número es una multitud de unidades*. Y para

qua una pars est extra aliam, propriissime convenire videtur quantitati discretae, cum unitates quantitativae ita comparentur, ut una ex necessitate extra aliam existat.

Referuntur sententiae contrariae

6. Propter haec variae sunt sententiae et extreme oppositae. Prima simpliciter affirmat numerum esse propriam quantitatis speciem, ita ut licet numerus materialiter sumptus videatur ens per aggregationem, tamen formaliter dicat unum accidens partialiter existens in pluribus subiectis. Haec videtur esse sententia D. Thomae, I, q. 11, a. 1 et 2, et q. 30, a. 3. Eamque sequuntur communiter thomistae, ut patet ex Capreolo, In I, dist. 24, q. 1, concl. 5, ubi alia refert testimonia D. Thom.; Soncin., X Metaph., q. 6; Caiet. et Soto in Logica. Eamdem opinionem tenet Argentin., In I, dist. 24, q. 1, ubi Scot., q. unica, dubius in hac re manet; in V autem Metaph., q. 9, hanc sententiam sequitur; et Henric., I p. Summ., a. 29, q. 7, ubi affert Avicennam, lib. III suae Metaph., c. 5, et cum eo fatetur difficilem esse ad inveniendam unitatem hanc convenientem numero, ut constanti ex pluribus unitatibus. Fundamenta huius sententiae tacta sunt in argumentis secundo loco propositis.

7. Secunda sententia est extreme contraria praecedenti, nimirum, quantitatem discretam, quamvis in rebus sit, non tamen habere in rebus unitatem realem quae ad constituendam veram aliquam speciem accidentis realis sufficiat. Ita tenet Albert., lib. VIII Metaph., tract. I, c. 8; et Aureol., apud Capreol., In I, dist. 24, ubi idem tenet Gregor., q. 2, a. 2; et Marsil., In I, q. 1, a. 37; Ocham, dist. 24, q. 2; quam etiam sequitur Fonseca, V Metaph., c. 13, q. 4, quamvis in modo loquendi dicat non esse negandum numerum esse speciem quantitatis. Favet etiam Averroes, III Phys., text. 68, dicens *numerum esse acervum unitatum*. Cui sententiae fere aequivalet alia, quam Aristoteles habet, X Metaph., c. 3, ubi ait *nume-*

confesar la verdad, en cuanto a la cosa misma se refiere, no dudo que este último parecer sea el verdadero; en efecto, los argumentos propuestos en primer lugar, y que la confirman, me parece que lo prueban plenamente. Sin embargo, es preciso explicarla más, y distinguir las cosas ciertas de las menos ciertas, y finalmente, en cuanto sea posible, acomodar este punto a la manera común de hablar.

Suposición primera para la resolución de la cuestión

8. Por tanto, supongo en primer lugar como cierto que la unidad cuantitativa no añade ningún accidente peculiar real o positivo a una cosa cuanta y continua en cuanto es tal. Esto se ha probado antes suficientemente, en la disp. III. Y digo *en cuanto es tal* porque, como dije allí mismo, la unidad cuantitativa atribuida a la sustancia le añade la cantidad que en sí misma se refiere a alguna especie de cantidad continua; pero ahora no hablamos así, sino que comparamos la unidad cuantitativa, que suponemos que es el principio del número, con la misma cantidad continua en cuanto se distingue de algún modo de ella, y decimos así que no le añade nada real ni se distingue de ella por nada positivo, sino a lo sumo por la negación de una división actual, guardando la proporción con la unidad trascendental, como se explicó ampliamente en el referido lugar. Y en realidad piensa esto Egidio, IV *Metaph.*, q. 6, en cuanto a esta parte de que la unidad cuantitativa no añade nada a la cosa ni difiere realmente de la cantidad continua, aunque el modo como explica la distinción de razón entre ellas no me agrade. Afirma, en efecto, que la cantidad, en cuanto de modo absoluto perfecciona a la cosa en sí sin referencia a las partes, tiene razón de unidad; pero, en cuanto perfecciona a la cosa por comparación con sus partes, tiene razón de cantidad continua. Este modo de distinción —digo— no lo admito. Primero, porque esa función de la forma, que es perfeccionar la cosa en sí absolutamente, no pertenece a la razón de unidad, sino más bien a la razón de entidad constituida por la forma. En segundo lugar, porque, si dicha razón se toma en abstracto, no es propia de la cantidad, sino que pertenece también a la cualidad y a la forma sustancial, y en éstas no tiene razón de unidad trascendental por el hecho

rum esse multitudinem unitatum. Et ut verum fatear, quantum ad rem spectat, non dubito quin haec posterior sententia vera sit; argumenta enim primo loco facta, quae illam confirmant, mihi videntur plane convincere. Oportet tamen eam amplius explicare, et quae certiora sunt a rebus minus certis distinguere, ac denique, quoad fieri possit, rem hanc ad communem modum loquendi accommodare.

Prima suppositio ad quaestionis resolutionem

8. Suppono itaque imprimis ut certum, unitatem quantitativam nullum peculiare accidens reale aut positivum addere supra rem quantam et continuam, ut talis est. Hoc satis probatum est supra, disp. III. Dico autem *ut talis est,* quia, ut ibidem dixi, unitas quantitativa attributa substantiae addit illi quantitatem, quae secundum se spectat ad aliquam speciem quantitatis continuae; nunc autem non ita loquimur, sed comparamus unitatem quantitativam, quam supponimus esse principium numeri, ad ipsam quantitatem continuam, prout ab ea aliquo modo distinguitur, et sic dicimus nihil rei illi addere, nec per positivum aliquid ab illa distingui, sed ad summum per negationem divisionis actualis, servata proportione ad unitatem transcendentalem, ut dicto loco fusius declaratum est. Atque in re hoc sentit Aegid., IV Metaph., c. 6, quoad hanc partem, quod unitas quantitativa non addit aliquid rei, nec differt in re a quantitate continua. Quamquam modus quo explicat distinctionem rationis inter eas mihi non placeat. Ait enim quantitatem, ut absolute perficit rem in se sine comparatione ad partes, habere rationem unitatis; quatenus vero rem perficit per comparationem ad suas partes, habere rationem quantitatis continuae. Hic modus (inquam) distinctionis mihi non probatur. Primo, quia illa habitudo formae, quae est perficere rem in se absolute, non pertinet ad rationem unitatis, sed potius ad rationem entitatis constitutae per formam. Secundo, quia si ratio illa abstracte sumatur, non est propria quantitatis, sed pertinet etiam ad qualitatem et ad formam substantialem, et in his non habet rationem unitatis transcendentalis, ex eo praecise quod perfi-

mismo de perfeccionar al sujeto, si no se le añade la razón de indivisión. Pero, si dicha razón se considera en cuanto conviene a la cantidad de un modo peculiar, en este sentido apenas puede concebirse que la cantidad continua perfeccione al sujeto en sí sin referencia a las partes, ya que su perfección formal consiste en alguna extensión de partes, como se ha explicado antes, y mucho menos puede entenderse la unidad cuantitativa sin referencia a las partes, ya que esa unidad, en cuanto tal, no es simple, sino que resulta de la unión o copulación de tales partes. Por consiguiente se dice con más verdad que la unidad cuantitativa no es nada fuera de la misma cantidad continua en cuanto indivisa.

Segunda suposición o aserción

9. *Qué añade el número a las realidades numeradas.*— Admito aquí, en segundo lugar, como cierto que, aunque el número, que es cantidad discreta, exista en las cosas, sin embargo no añade a las mismas cosas numeradas ningún accidente que sea en la realidad distinto de ellas tomadas colectivamente. La primera parte es evidente por sí misma, ya que toda multitud real existe en las cosas; es así que el número es una multitud real, por surgir de unas unidades reales; por consiguiente. Igualmente, este número surge de la división de la cantidad continua, como se afirma en el lib. III de la *Física,* c. 6 y 7. Por lo cual, en el lib. III de la *Metafísica,* c. 2, y en el lib. VI, c. 1, muestra Aristóteles que los entes matemáticos, entre los que se cuentan los números, no están separados de las realidades naturales; y, finalmente, en el lib. II *De Anima,* c. 6, y en el lib. III, c. 1, incluye al número entre los sensibles comunes. Por tanto, el número existe en las cosas mismas cuantas y sensibles. Por lo cual, Platón, en el *Sofista,* afirma que el número tiene que ser contado entre las cosas que existen en la realidad.

10. Y no me parece a mí menos cierta la segunda parte, aunque algunos tomistas parezcan tener dudas acerca de ella; la profesan, sin embargo, Gabriel, Marsilio y otros citados anteriormente; y Mayor, *In I,* dist. 24, q. 2, y se infiere abiertamente de Aristóteles, lib. X de la *Metafísica,* c. 3, donde afirma que el número es una multitud de unidades. Se infiere también del lib. III de la *Física* que el número surge de la división del continuo, pues de la división no resulta

cit subiectum, nisi adiungatur ratio indivisionis. Si vero consideretur illa ratio ut peculiari modo convenit quantitati, sic vix potest concipi quod quantitas continua perficiat subiectum in se sine comparatione ad partes, cum formalis perfectio eius consistat in aliqua extensione partium, ut supra declaratum est, et multo minus potest intelligi unitas quantitativa sine comparatione ad partes, cum illa unitas, ut talis est, non sit simplex, sed resultans ex unione vel copulatione talium partium. Verius ergo dicitur unitatem quantitativam nihil esse, praeter ipsam quantitatem continuam ut indivisam.

Secunda suppositio seu assertio

9. *Numerus quid addat rebus numeratis.*— Hinc sumo secundo ut certum, licet numerus, qui est quantitas discreta, in rebus sit, tamen non addere ipsis rebus numeratis aliquod accidens in re distinctum ab illis collective sumptis. Prior pars per se nota est, quia omnis realis multitudo in rebus est; numerus autem est realis multitudo, cum ex realibus unitatibus consurgat; ergo. Item hic numerus consurgit ex divisione quantitatis continuae, ut dicitur III Phys., c. 6 et 7. Unde lib. III Metaph., c. 2, et lib. VI, c. 1, ostendit Aristoteles entia mathematica, inter quae numeri computantur, non esse a rebus naturalibus separata; ac denique II de Anim., c. 6, et lib. III, c. 1, inter sensibilia communia ponitur numerus. Est ergo numerus in rebus ipsis quantis et sensibilibus. Unde Plato, in Sophista, numerum ait computandum esse inter ea quae in rebus sunt.

10. Nec minus certa mihi videtur altera pars, quamquam nonnulli thomistae de illa dubitare videantur; eam vero docent Gabriel, Marsilius, et alii supra citati; et Maior, In I, dist. 24, q. 2, et plane colligitur ex Aristotele, X Metaph., c. 3, ubi ait numerum esse multitudinem unitatum. Sumitur etiam ex illo III Phys. quod numerus consurgit ex divisione continui, nam ex divisio-

entidad alguna fuera de los términos intrínsecos de cada una de las partes. Por ello, en el lib. III de la *Física*, c. 7, text. 68, dice el mismo Aristóteles que el número es varias o algunas unidades. Y de modo parecido en el lib. III de la *Metafísica*, c. 9, text. 20, dice que el *número es muchas cosas unas*. Y en el lib. VIII, c. 3, text. 10, afirma: *O el número no es una cosa, sino que viene a ser como un agregado, o si lo es, hay que decir qué es aquello que hace una cosa de muchos;* pensando que no se hace lo uno sino por la unidad última, que no se toma sino en orden a la razón. Además, con esto puede construirse la primera razón; pues, de la misma manera que la cantidad continua se concibe que es una precisamente por la indivisión, así la cantidad discreta se concibe que es número precisamente por la división de cada una de las partes continuas, y esta división sólo añade por encima de los términos de cada una de las cantidades la negación de término común; por consiguiente, el número como tal no añade un accidente real y positivo por encima de las unidades o cantidades de cada una de las unidades.

11. En segundo lugar, porque cada una de las unidades no añaden una realidad a las cantidades singulares; por consiguiente, tampoco el número entero añade alguna realidad a todas las unidades tomadas conjuntamente. El antecedente se probó antes. La consecuencia, por su parte, es evidente, no sólo porque establecidas las unidades y suprimida cualquier otra cosa sea por el entendimiento o por la potencia divina no puede menos de existir el número, sino también porque el número propiamente dicho se compara con las unidades cuantitativas de la misma manera que cualquier multitud de cosas con las unidades trascendentales; finalmente, porque esa realidad que se añade, o sería enteramente una y la misma en todas las unidades tomadas conjuntamente y en cada una de ellas, o sería una solamente en el conjunto de ellas, añadiendo algo a cada una de las unidades. Lo primero es enteramente imposible; en efecto, ¿cómo puede una entidad simple estar en sujetos realmente distintos y distantes y no unidos de manera alguna? Lo segundo, en cambio, contradice a la primera suposición; pues, si en cada una de las unidades pone el número una realidad distinta de su cantidad y de toda la entidad de las otras unidades, consiguientemente dicha entidad perte-

ne non resultat aliqua entitas praeter intrinsecos terminos singularum partium. Unde III Phys., c. 7, text. 68, ait idem Aristoteles numerum esse plures aliquotve unitates. Et similiter III Metaph., c. 9, text. 20, dicit *numerum esse multa una*. Et lib. VIII, c. 3, text. 10, ait: *Aut numerus unum non est, sed velut cumulus, aut si sit, dicendum est quidnam illud sit quod efficit unum ex multis;* sentiens non fieri unum nisi per ultimam unitatem, quae non sumitur nisi in ordine ad rationem. Praeterea hinc confici potest prima ratio; nam sicut quantitas continua intelligitur esse una praecise ex indivisione, ita quantitas discreta intelligitur esse numerus praecise ex divisione singularum partium continuarum, quae divisio supra terminos singularum quantitatum solum addit negationem termini communis; ergo numerus ut sic non addit accidens reale et positivum ultra unitates seu quantitates singularum unitatum.

11. Secundo, quia singulae unitates non addunt rem aliquam singulis quantitatibus; ergo nec totus numerus addit rem aliquam omnibus unitatibus simul sumptis. Antecedens probatum est supra. Consequentia vero est evidens, tum quia positis unitatibus, et quacumque re alia ablata, vel per intellectum, vel per divinam potentiam, non potest non esse numerus; tum etiam quia ita comparatur numerus proprie dictus ad unitates quantitativas, sicut quaelibet multitudo rerum ad unitates transcendentales; tum denique quia illa res addita, vel esset una omnino et eadem in omnibus unitatibus simul sumptis et in singulis earum, vel esset tantum una collectione aliquid ponens in singulis unitatibus. Primum est plane impossibile; quomodo enim una entitas simplex potest esse in subiectis realiter distinctis ac distantibus et nullo modo unitis? Secundum vero repugnat priori suppositioni; nam si in singulis unitatibus ponit numerus rem aliquam, ab eius quantitate et ab omni entitate aliarum unitatum distinctam, ergo illa entitas

nece a la razón de tal unidad por encima de la cantidad, lo cual se probó que es falso.

12. Se confirma, finalmente, porque la misma unidad tiene aptitud para componer un grupo de dos o de tres y cualquier número hasta el infinito; por tanto, o bien tiene la aptitud por sí misma, sin adición alguna, y esto es lo que pretendemos, pues de ello resulta claramente que el número no añade nada sobre las unidades tomadas conjuntamente, o bien cada una de las unidades tiene aptitud para componer un número por algo que se le añade, y de este modo, para componer cada uno de los números, necesitará que se le añada algo peculiar de distinta clase, lo cual es bastante absurdo; de lo contrario, dichas entidades deberían multiplicarse hasta el infinito. Y la consecuencia es clara, ya que cada uno de los números se piensa que es de distinta clase. Un argumento parecido es que el número no solamente puede componerse de unidades simples, sino también de otros números, en cuanto cada uno es uno numéricamente, a la manera como se da una bina de ternas, etc.; pero nadie pensará que tal número añade algo real sobre los números tomados conjuntamente; de lo contrario, puesto que esta cuasi reflexión y composición puede seguir hasta el infinito, también la adición de realidades sería infinita; por consiguiente, tampoco el número que consta de unidades simples les añade algo.

13. *Explicación de algunos autores que indican lo contrario.*— Pero en contra de esta parte parece que opinan Capréolo, *In I*, dist. 24, q. 1, concl. 1; y Soncinas, X *Metaph.*, q. 11; y citan varios pasajes de Santo Tomás, concretamente I, q. 30 a. 3, e *In I*, dist. 24, q. 1, a. 3, y *Quodl.* X, a. 1, y q. 9 *De Potentia*, a. 2. Sin embargo, si se lee atentamente a dichos autores, no piensan, por ejemplo, que un grupo de tres números añada algún accidente realmente distinto por encima de todas las unidades, en cuanto son unidades y tomadas conjuntamente, ni para probar esto en este sentido aducen ninguna razón probable a la cual sea preciso responder. Pero dicen precisamente que el número cuantitativo añade algo a las cosas numeradas, porque piensan que cada una de las unidades cuantitativas añade algo a la cosa que de ese modo es una; esto es verdadero únicamente comparando dicha unidad con la sustancia, a la cual se

pertinet ad rationem talis unitatis ultra quantitatem; quod falsum esse probatum est.

12. Tandem confirmatur, quia eadem unitas apta est componere binarium, ternarium et quemlibet numerum in infinitum; ergo vel est apta per seipsam sine additione ulla, et hoc est quod intendimus; nam hinc plane fit numerum nihil addere supra unitates simul sumptas; vel apta est unaquaeque unitas ad componendum numerum per aliquid ei additum, et sic ad singulos numeros componendos indigebit peculiari addito distinctae rationis, quod est satis absurdum; alioqui deberent illae entitates in infinitum multiplicari. Et sequela patet, quia singuli numeri censentur esse diversarum rationum. Simile argumentum est quod numerus non solum potest componi ex unitatibus simplicibus, sed etiam ex aliis numeris, quatenus unusquisque est unus numero, ut datur binarius ternariorum, etc.; nemo autem finget huiusmodi numerum addere aliquid rei supra numeros simul sumptos; alias, cum haec veluti reflexio et compositio in infinitum abire possit, etiam additio rerum esset infinita; ergo nec numerus ex simplicibus unitatibus constans addit aliquid illis.

13. *Aliqui auctores contrarium indicantes explicantur.*— Contra hanc vero partem opinari videntur Capreolus, In I, dist. 24, q. 1, concl. 1; et Soncin., X Metaph., q. 11; citantque varia loca D. Thomae, scilicet, I, q. 30, a. 3, et In I, dist. 24, q. 1, a. 3, et Quodl. X, a. 1, et q. 9 de Potentia, a. 2. Verumtamen hi auctores, si attente legantur, non sentiunt ternarium, verbi gratia, addere aliquod accidens realiter distinctum supra unitates omnes, ut unitates sunt et simul sumptas, neque ad hoc suadendum in hoc sensu ullam afferunt rationem probabilem, cui respondere necesse sit. Sed ideo dicunt numerum quantitativum addere aliquid rebus numeratis, quia putant singulas unitates quantitativas addere aliquid rei quae sic est una; quod tantum verum est comparando hanc unitatem ad substantiam cui additur

añade la cantidad indivisa para que, mediante ella, se haga una de este modo; y en este sentido dijimos que tenía que ser explicado Santo Tomás, aunque los demás piensen otra cosa. Pero que además de esta cantidad sea necesaria alguna otra cosa positiva en cada una de las unidades es improbable.

Aserción tercera

14. *En qué consiste la razón formal de número.*— De aquí infiero, además, y añado en tercer lugar que el número no añade ningún modo real por encima de cada una de las cantidades continuas y de las unidades tomadas simultáneamente, sino que en la realidad misma consiste precisamente en la reunión de esas unidades. Esto lo tomo también de Aristóteles y del Comentador en los pasajes citados. Y me parece a mí que se prueba con la misma eficacia con las razones aducidas en la aserción anterior; pues aquéllas prueban que el número no solamente no añade una realidad realmente distinta por encima de las unidades tomadas conjuntamente, sino que ni siquiera añade un modo real, distinto *ex natura rei*. Porque, o bien dicho modo puede separarse de las unidades que existen simultáneamente, o no. Si no es separable, se finge sin fudamento que es realmente distinto, como es claro por lo dicho antes sobre las distinciones en general. En cambio, si puede separarse, supongamos que se separa; pero entonces las dos unidades existentes no serían menos un grupo de dos unidades que lo son ahora; por consiguiente es señal de que el número binario no está constituido por ese modo distinto *ex natura rei*. Y el mismo argumento e igualmente eficaz resultará por la separación o precisión intelectual; pues si, prescindiendo de ese modo, se entiende que existe el número binario si existen las dos unidades, será, consecuentemente, señal de que no está constituido formalmente por ese modo, pues prescindiendo del constitutivo formal no puede concebirse que la cosa esté constituida. Igualmente no puede explicarse en qué sujeto está ese modo, porque no puede estar en alguna unidad sola, ya que no hay razón mayor para una que para las otras. Ni puede estar tampoco en todas simultáneamente, pues o estaría todo en cada una de ellas, y esto es imposible, o estaría, como es evidente por sí, parte en cada una de ellas, y esto se rechaza también fácilmente por lo dicho,

quantitas indivisa, ut per eam fiat hoc modo una; et ita diximus explicandum esse D. Thomam, quidquid alii sentiant. Quod vero ultra hanc quantitatem aliqua alia res positiva necessaria sit in singulis unitatibus, improbabile est.

Tertia assertio

14. *In quo consistat ratio formalis numeri.*— Hinc ulterius colligo et addo tertio numerum supra singulas quantitates continuas et unitates simul sumptas non addere aliquem modum realem, sed in re ipsa praecise consistere in collectione tot unitatum. Hoc etiam sumo ex Aristotele et Commentatore, locis citatis. Et videtur mihi aeque efficaciter probari rationibus factis in superiori assertione; nam illae probant numerum non solum non addere supra unitates simul sumptas rem realiter distinctam, sed neque etiam modum realem ex natura rei distinctum. Quia vel ille modus separari potest ab unitatibus simul existentibus, vel non. Si separabilis non est, sine fundamento fingitur distinctus in re, ut patet ex supra dictis de distinctionibus in communi. Si vero separari potest, ponamus separari; at vero tunc duae unitates existentes non minus essent binarius, quam modo; ergo signum est binarium non constitui per modum illum ex natura rei distinctum. Idemque argumentum et aeque efficax fiet per separationem aut praecisionem intellectus; nam si, praeciso tali modo, intelligitur binarius existens, si duae unitates existant, ergo signum est non constitui formaliter per illum modum, nam, praeciso fomali constitutivo, non potest intelligi res constituta. Item explicari non potest in quo subiecto sit ille modus, quia non potest esse in sola aliqua unitate, quia non est maior ratio de una quam de aliis. Nec potest esse in omnibus simul, nam vel esset totus in singulis, et hoc est impossibile; vel esset, ut per se notum est, partim in singulis, et hoc etiam facile improbatur

porque entonces se añadiría en cada una de las unidades algo real y distinto *ex natura rei* por encima de la cantidad continua e indivisa, cosa que se mostró que era falsa.

15. Y se explica además de este modo: porque, si el número dice un modo especial real que existe parcialmente en cada una de las unidades, pregunto si, caso de que exista solamente una unidad en la realidad, estará en ella ese modo parcial, o si se le añade cuando se produce la otra unidad. Ninguna de las dos cosas puede decirse con probabilidad. Lo primero es claro, no sólo porque siempre que un compuesto resulta de muchos elementos por un modo peculiar de composición, destruido el otro extremo desaparece totalmente ese modo, como consta por la inducción en toda composición, ya sea por unión verdadera, ya por cualquier relación; por consiguiente, lo mismo sucede en el caso presente, si la composición del número se realiza por un modo especial. Sino además porque, si en la realidad existe solamente un cuerpo, no es posible imaginar qué hay en él en orden a la composición del número, fuera de su cantidad indivisa; pues la aptitud, sea para la división o para la composición del número, no es nada fuera de la cantidad. La segunda parte, en cambio, se prueba fácilmente, pues, si existe solamente un cuerpo en la realidad, por el solo hecho de que se produzca otro surge el número binario, y, sin embargo, por el mero hecho de producirse aquél no se añade nada real al otro cuerpo, si no es tal vez una relación de semejanza o de igualdad que es ajena a la razón de número. Finalmente puede mostrarse fácilmente por la inducción que ese modo real, añadido a las unidades tomadas conjuntamente para componer el número, no es nada, porque ni es una unión real, ni un orden, ni un sitio, ni nada parecido, ya que todas estas cosas son accidentales para la constitución del número y no se requiere otra cosa más que la existencia de las unidades.

Aserción cuarta, y resolución propia de la cuestión

16. En cuarto lugar, finalmente, parece que de lo dicho se colige claramente que el número, considerado en la realidad misma, no es una especie propia y peculiar de ente o de accidente, ya que en la realidad no es un ente o accidente,

ex dictis, quia iam in singulis unitatibus aliquid reale et ex natura rei distinctum adderetur supra quantitatem continuam et indivisam, quod falsum esse ostensum est.

15. Et declaratur deinde in hunc modum: nam si numerus dicit specialem modum realem partialiter existentem in singulis unitatibus, interrogo si sit una tantum unitas in rerum natura, an in illa sit ille partialis modus, vel illi addatur, quando fit altera unitas. Neutrum enim potest cum probabilitate dici. Primum patet, tum quia quotiescumque unum compositum resultat ex multis per peculiarem modum compositionis, destructo altero extremo omnino tollitur ille modus, ut inductione constat in omni compositione, sive per veram unionem, sive per quamcumque habitudinem; ergo idem in praesenti, si compositio numeri fit per specialem modum. Tum etiam quia, si in rerum natura sit unum tantum corpus, fingi non potest quid in illo sit in ordine ad componendum numerum, praeter eius quantitatem indivisam; aptitudo enim vel ad divisionem, vel ad componendum numerum nihil est praeter quantitatem. Altera vero pars facile probatur, nam si unum corpus tantum sit in rerum natura, ex eo solum quod aliud fiat, consurgit binarius, et tamen ex eo solum quod illud fiat, nihil rei additur alteri corpori, nisi fortasse relatio similitudinis, aut aequalitatis, quae impertinens est ad rationem numeri. Tandem inductione potest facile ostendi nullum esse talem modum realem additum unitatibus simul sumptis ad componendum numerum, quia neque est unio aliqua realis, neque ordo, neque situs, neque aliquid huiusmodi, quia omnia haec sunt accidentalia ad numerum constituendum, nihilque ultra requiritur praeter existentiam unitatum.

Quarta assertio, et propria quaestionis resolutio

16. Quarto tandem videtur plane ex dictis colligi numerum in re ipsa spectatum non esse propriam et peculiarem speciem entis vel accidentis, quia in re non est ens

sino una colección de entes o accidentes. Pero, aun así y todo, en cuanto lo concebimos nosotros a manera de una unidad, puede afirmarse que tiene unidad suficiente para que hablemos acerca de él como de una especie de ente y para que bajo dicha denominación se lo coloque en el predicamento de la cantidad. La parte primera es manifiesta por lo dicho, porque dos cantidades de dos cuerpos son dos accidentes y no uno único, y el número binario no añade nada real a aquellas dos cantidades, como se mostró; por consiguiente, en esas realidades no hay nada que verdaderamente sea un ente o un accidente en la realidad; pues la misma reunión de unidades no es una en la realidad por una especial unidad real, sino por la sola reunión o por la coexistencia de las unidades, que viene a ser lo mismo. Y esta parte la prueban también los argumentos propuestos al principio de la sección.

17. En cambio, la segunda parte de la conclusión se ha puesto para explicar el modo común de hablar del número en la cantidad discreta, con el fin de que no nos apartemos enteramente de ella; pues en estas cosas, aun cuando con frecuencia sea preciso pensar con los pocos, es menester expresarse con la mayoría. Pero, en primer lugar, puede confirmarse esa parte por el hecho de que la cantidad discreta como tal es el objeto de una ciencia matemática, concretamente de la aritmética; ahora bien, el objeto de una ciencia se considera como algo uno acerca de lo cual se demuestran sus propiedades; por consiguiente, nosotros concebimos el número como poseyendo de alguna manera una esencia y especie. Además, nosotros concebimos a cada uno de los números como constituidos por una determinada cantidad de unidades, y no menos ni más, y a ellos les atribuimos sus propiedades, como, si dicho número es impar, el que no sea divisible en dos partes iguales, y otras parecidas; por consiguiente, en orden a nuestra manera de concebir, el número posee cierta unidad por razón de la cual puede denominarse una sola cantidad. Además puede explicarse esto con Santo Tomás, VII *Metaph.*, lec. 17, letra F, en donde al distinguir las cosas que son uno absolutamente o relativamente, coloca en el primer grupo al número; pero añade que el número posee su unidad no por la sola multitud o agrupación de unidades, sino por un cierto orden. Y exponiendo más esto, en el libro VII, lec. 13, letras L y M, afirma

aut accidens, sed collectio entium seu accidentium. Nihilominus tamen, prout a nobis concipitur per modum unius, dici potest habere aliquam unitatem sufficientem ut de illo tamquam de una specie entis loquamur, et ut sub tali denominatione in praedicamento quantitatis collocetur. Prior pars est manifesta ex dictis, quia duae quantitates duorum corporum duo accidentia sunt et non unicum; et binarius numerus nihil rei addit illis duabus quantitatibus, ut ostensum est; ergo in rebus illis nihil est quod vere sit unum ens aut unum accidens a parte rei; ipsa enim unitatum collectio in re non est una speciali unitate reali, sed sola collectione seu (quod idem est) coexistentia unitatum. Hanc etiam partem convincunt argumenta in principio sectionis proposita.

17. Altera vero pars conclusionis posita est ad explicandum communem modum loquendi de numero in quantitate discreta, ne ab illo omnino recedamus; in his enim rebus, quamvis saepe cum paucis sentire necesse sit, oportet loqui cum multis. Potest autem imprimis ea pars ex eo confirmari, quod quantitas discreta ut sic est obiectum cuiusdam scientiae mathematicae, scilicet, arithmeticae; obiectum autem scientiae sumitur ut aliquid unum, de quo passiones demonstrantur; ergo concipitur a nobis numerus ut habens aliquo modo unam essentiam et speciem. Praeterea nos concipimus singulos numeros ut constitutos ex tot unitatibus et non pluribus neque paucioribus, eisque attribuimus suas proprietates, ut, si talis numerus sit impar, quod non sit divisibilis in duas partes aequales, et alias huiusmodi; ergo in ordine ad conceptionem nostram habet numerus aliquam unitatem, ratione cuius potest denominari una quantitas. Deinde declarari hoc potest ex D. Thoma, VII Metaph., lect. 17, littera F, ubi distinguens ea quae sunt unum simpliciter vel secundum quid, in priori ordine collocat numerum; subdit vero numerum habere unitatem suam non ex sola multitudine seu coacervatione unitatum, sed cum aliquo ordine. Quod amplius exponens, lib. VIII, lect. 13, littera L

que el número es un uno *per se* en cuanto la última unidad da al número su especie y unidad. Pero consta, sin embargo, que las unidades de un número no tienen en sí mismas ningún orden real entre sí ni hay en ellas alguna que sea última o primera; por consiguiente, es menester que de algún modo se tomen éstas en orden a nuestra manera de concebir.

18. *Se responde a algunas objeciones.*— Se dirá que, por tanto, el número como número y como una cierta unidad es un ente de razón y no real, y consecuentemente no podrá llamarse cantidad real. Igualmente, por tanto, el número no será número en acto más que cuando actualmente se numera; lo cual es enteramente falso, porque el que numera no hace el número, sino que lo conoce. Por lo cual no solamente el entendimiento conoce el número, sino también el sentido, a pesar de que el sentido no produce entes de razón. Con respecto a esto, algunos no temen conceder absolutamente ambas consecuencias, como se puede ver por lo que de Auréolo refiere Capréolo, *In I*, dist. 24, q. 1, a. 1, en los argumentos propuestos en cuarto lugar contra la primera conclusión, y de Escoto, en el argumento contra la quinta conclusión. Pues, aun cuando la multitud de unidades exista en la realidad como multitud, sin embargo, en cuanto tiene alguna unidad *per se*, según un determinado orden o constitución, no existe sino por el entendimiento y con dependencia del entendimiento. Por ello, la cantidad discreta, aunque sea real en cuanto a la multitud que supone, sin embargo, en cuanto a la formalidad del número que se comporte como una *per se*, sólo lo es por denominación nacida de la concepción de la mente y bajo dicha razón no entra en el campo de los sentidos, sino solamente en cuanto es una reunión de varias cosas.

19. En segundo lugar, sin embargo, puede responderse que el número como tal no dice algo numerado actualmente, sino numerable, y bajo tal razón no depende de una enumeración actual del alma, sino que dice únicamente el fundamento que hay en las mismas unidades para que sean concebidas bajo dicho número o para que sean numerables de esa manera. Pero piensan algunos que esa numerabilidad es un modo o una razón formal real que existe en las mismas unidades, por razón de la cual podría decirse que el número tiene en las cosas una unidad real y *per se* sin referencia alguna al alma. Sin embargo, en reali-

et M, ait numerum esse per se unum in quantum ultima unitas dat numero speciem et unitatem. At vero constat unitates alicuius numeri secundum se non habere ordinem realem inter se, neque in eis aliquam esse ultimam vel primam; ergo oportet ut haec sumantur aliquo modo in ordine ad conceptionem nostram.

18. *Obiectionibus aliquot satisfit.*— Dices: ergo numerus ut numerus et ut aliquid unum est ens rationis et non rei, et consequenter non poterit dici quantitas realis. Item, ergo numerus non erit actu numerus, nisi quando actu numeratur, quod est plane falsum, quia numerans non facit numerum, sed cognoscit illum. Unde non solum intellectus, sed etiam sensus numerum cognoscit, cum tamen sensus non faciat entia rationis. Ad hoc aliqui non verentur absolute concedere utramque sequelam, ut intelligere licet ex iis quae Capreolus refert ex Aureolo, In I, dist. 24, q. 1, a. 1, in argum. quarto loco factis contra primam conclusionem, et ex Scoto, in argum. contra quintam conclusionem. Nam, licet multitudo unitatum, ut multitudo, a parte rei sit, tamen ut habens aliquam unitatem per se, secundum aliquem ordinem vel constitutionem, non est nisi per intellectum et dependenter ab intellectu. Unde quantitas discreta, licet sit realis quantum ad multitudinem substractam, quantum vero ad formalitatem numeri quae se habeat ut per se una, solum est per denominationem ex conceptione mentis, neque sub ea ratione cadit sub sensum, sed solum ut est plurium rerum collectio.

19. Secundo vero responderi potest numerum, ut sic, non dicere aliquid actu numeratum, sed numerabile, et sub ea ratione non pendere ab actuali animae numeratione, sed solum dicere fundamentum quod est in ipsis unitatibus, ut sub tali numero concipiantur vel ut tali modo numerabiles sint. Hanc vero numerabilitatem existimant aliqui esse modum aut rationem formalem realem in unitatibus ipsis existentem, ratione cuius dici possit numerus habere in rebus unitatem realem ac per se absque ullo ordine ad

dad de verdad, además del fundamento de las diversas cantidades distintas entre sí, esa numerabilidad no es más que una cierta denominación proveniente de la facultad anímica capaz de numerar o de medir la multitud de unidades o de concebirlas a manera de un número. Esto lo enseñó de forma nada ambigua Aristóteles, IV *Phys.*, text. 131, c. 14, cuando dice que *si aquello que debe numerar no puede existir, tampoco puede haber nada numerable.* Luego por razón de esa numerabilidad no tiene el número una mayor unidad real de la que tenga de suyo por razón de la pluralidad de cantidades, ya que esa denominación extrínseca ni le confiere unidad real, como es claro por sí mismo, ni la supone en él, puesto que la mente tiene capacidad para concebir a manera de uno las cosas que son varias en sí y para numerar o medir las cosas que son muchas en cuanto tales. Sin embargo, aun cuando esa relación o denominación aptitudinal connote un orden a la facultad anímica, contribuye a que el número, incluso en cuanto número, se diga que está en las cosas cuando no se numera o piensa actualmente. Y tal modo de unidad basta para que, acerca del número en cuanto es tal, pueda darse la ciencia aritmética, la cual ciertamente no considera en el número su unidad formal, es decir, de qué clase y cuán grande sea, ya que esto lo deja al metafísico; ni considera tampoco si tiene una esencia verdadera y real, misión que pertenece también al metafísico; sino que considera ciertas proporciones entre los mismos números, que, en cuanto se hallan en las cosas, no exigen en ellas una unidad propia, sino más bien separación y multitud. Pero, en cuanto entran en el ámbito de una ciencia, basta con que cada uno de los números se conciba a manera de uno y se comparen entre sí.

Respuesta a las razones de duda

20. Por tanto, los argumentos propuestos en primer lugar, al principio de la sección, prueban debidamente que en la cantidad discreta, en cuanto existe en las cosas mismas, no hay una verdadera y propia unidad real y *per se*, y pienso que, en cuanto a esta parte, no puede darse una solución conveniente. Y no tienen valor en contra de esto los argumentos propuestos en segundo lugar. En efecto, Aristóteles enumeró la cantidad discreta entre las especies de cantidad, no porque

animam. Re tamen vera illa numerabilitas praeter fundamentum plurium quantitatum inter se diversarum tantum est denominatio quaedam a facultate animae potentis numerare seu mensurare multitudinem unitatum, easve per modum unius numeri concipere. Quod non obscure docuit Aristoteles, IV Phys., text. 131, c. 14, dum ait *si id quod numerare debet esse non potest, nec numerabile quidquam esse posse.* Igitur ratione illius numerabilitatis non habet numerus maiorem unitatem realem quam ex se habeat ratione plurium quantitatum. Quia illa extrinseca denominatio nec unitatem realem ei confert, ut per se notum est, neque illam in eo supponit, cum possit mens ea quae in se plura sunt per modum unius concipere, et multa ut multa numerare seu mensurare. Confert tamen illa habitudo seu denominatio aptitudinalis, etiamsi connotet ordinem ad facultatem animae, ut numerus, etiam ut numerus, dicatur esse in rebus, quando actu non numeratur seu cogitatur. Atque hic modus unitatis sufficit ut de numero, quatenus talis est, possit esse scientia arithmeticae, quae quidem non considerat in numero formalem unitatem eius, qualis et quanta sit; hoc enim metaphysico relinquit; nec etiam considerat an habeat veram et realem essentiam, quod etiam est munus metaphysici; sed considerat proportiones quasdam inter ipsos numeros, quae, prout in rebus sunt, non requirunt in eis propriam unitatem, sed potius discretionem et multitudinem. Prout vero sub unam scientiam cadunt, sufficit ut per modum unius singuli numeri concipiantur et inter se conferantur.

Ad rationes dubitandi

20. Argumenta igitur priori loco facta in principio sectionis recte probant in quantitate discreta, prout in rebus ipsis existit, non esse veram ac propriam unitatem realem et per se; et existimo quoad hanc partem non posse habere convenientem solutionem. Neque contra hoc procedunt argumenta secundo loco facta. Aristoteles enim numeravit quantitatem discretam inter species quanti-

tenga en la realidad una verdadera unidad, sino porque posee en la realidad su modo de extensión o de multiplicación, y se concibe comúnmente a manera de una unidad que tiene su definición y propiedades; esto basta para que quede incluida en la coordinación predicamental, pues no todas las cosas que se colocan en los predicamentos tienen una unidad propia y *per se* en las cosas. Y que Aristóteles no haya pretendido otra cosa puede quedar claro por otros pasajes suyos que citamos antes. A la razón aducida, concedemos que la razón formal y las propiedades de la cantidad le convienen a su modo a la cantidad discreta, pero de tal manera que no exijan en ella una verdadera unidad real. En efecto, la extensión de esa cantidad sólo es cierta multiplicación de unidades; ahora bien, la multiplicación como tal no exige una unidad real entre las cosas que se multiplican. Igualmente, la divisibilidad de esa cantidad no se da en orden a la separación real de aquellos elementos que eran realmente una unidad, sino en orden a la designación de la mente, que puede separar y dividir las unidades con que pensaba que estaba integrado el número. Además, la igualdad o desigualdad entre los números, en cuanto es una propiedad de la cantidad, no es una relación única que se halle en todo un número con respecto a otro, sino que es la misma multitud de unidades en cuanto es mayor o menor en un número que en otro, de la misma manera que también un montón de trigo o de piedras puede ser igual o desigual respecto a otro. Se añade que, aun cuando el número sea propiamente finito, sin embargo tampoco esta denominación o propiedad requiere unidad real, sino sólo una multitud definida de unidades. Por ello, la magnitud finita se dice en otro sentido que la multitud; pues la magnitud es finita porque en la realidad misma se halla limitada por un término extremo o por varios; el número, en cambio, no tiene en la realidad algún término determinado, ya que sus partes en la realidad no tienen orden o posición, aunque en orden a la mente siempre tiene una unidad última con que termina su numeración. Finalmente, aun cuando la razón de medida convenga con toda propiedad al número, sin embargo esa propiedad, como dije antes, es más de razón que real, y, por lo mismo, no requiere en el número una verdadera unidad real.

tatis, non quia in re habeat veram unitatem, sed quia in re habet suum modum extensionis seu multiplicationis, et communiter concipitur per modum unius habentis suam definitionem et proprietates; quod satis est ut in praedicamentali coordinatione constituatur. Neque enim omnia quae in praedicamentis collocantur, habent in rebus propriam ac per se unitatem. Quodque nihil aliud Aristoteles intenderit, ex aliis eius locis quos supra citavimus, constare potest. Ad rationem concedimus formalem rationem et proprietates quantitatis convenire suo modo quantitati discretae, ita tamen ut veram unitatem realem in ea non requirant. Nam extensio huius quantitatis solum est multiplicatio quaedam unitatum; multiplicatio autem ut sic non requirit unitatem realem inter ea quae multiplicantur. Item divisibilitas huius quantitatis non est in ordine ad realem separationem eorum quae in re unum erant, sed in ordine ad designationem mentis, quae separare et dividere potest unitates ex quibus numerum coalescere intelligebat. Rursus aequalitas vel inaequalitas inter numeros prout est proprietas quantitatis, non est una aliqua relatio quae in toto uno numero inveniatur respectu alterius, sed est ipsa multitudo unitatum, prout in uno numero est maior vel minor quam in alio. Quomodo etiam acervus tritici aut lapidum potest esse aequalis aut inaequalis alteri. Praeterea, quamvis numerus proprie sit finitus, tamen haec etiam denominatio aut proprietas non requirit unitatem realem, sed solum definitam multitudinem unitatum. Unde aliter etiam magnitudo finita dicitur quam multitudo; magnitudo enim est finita quia in re ipsa clauditur extremo termino, vel uno, vel pluribus; numerus autem non habet in re aliquem designatum terminum, nam partes eius non habent in re ordinem aut positionem, tamen in ordine ad mentem semper habet ultimam unitatem, qua finitur eius numeratio. Denique, etsi ratio mensurae propriissime conveniat numero, tamen illa proprietas, ut supra dixi, magis est rationis quam realis, ideoque non requirit in numero veram unitatem realem.

SECCION II

Si se da cantidad discreta en las cosas espirituales

1. Una vez resuelta la cuestión precedente, puede solucionarse fácilmente ésta, que algunos autores tratan con mucha extensión. Se encuentran en ella diversas opiniones.

Opinión primera, afirmativa

2. Defienden, pues, la posición afirmativa ampliamente Marsilio, *In I,* q. 27, a. 1 y 2; Gregorio, *In I,* dist. 24, q. 2, a. 3; y lo mismo mantuvo allí Auréolo, como refiere Capréolo, y, en el mismo sitio, Mayor, Ockam y Gabriel; y la insinúa también Ricardo, *In I,* dist. 19, a. 3, q. 1, ad 4, y dist. 24, a. 1, q. 1 y con más claridad en el a. 2, q. 1. Se inclina a esta opinión Agustín, en el lib. II *De liber. arb.,* c. 16, donde prueba expresamente que el número es algo inteligible y se halla en todas las cosas. También Damasceno, en el lib. III *De fide,* c. 8, afirma que el número está en todas las cosas que difieren entre sí. Por lo cual concluye que las dos naturalezas de Cristo pertenecen a la cantidad discreta. Favorece también a esta opinión el modo general de hablar, ya que decimos que el número de los ángeles es tanto y que es mayor o menor el número de los hombres. La prueba finalmente la definición de número que pone Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica,* al principio, concretamente *que es una multitud numerable por una unidad;* pero una cuaterna de ángeles es una verdadera multitud finita mensurable con la unidad, pues la misma proporción guarda esa multitud con su unidad que la multitud de los cuerpos con la suya.

3. Y se confirma en último lugar porque toda la razón de extensión discreta, y de modo parecido toda la razón de unidad que se halla en el número de las cosas corporales, se encuentra también en el número de las realidades espirituales; pues esa extensión es sólo una división de uno respecto de otro; la unidad, en cambio, es la numerabilidad hasta una determinada unidad, que se concibe como última en ese número; y en esas dos cosas parece que consiste la razón formal

SECTIO II

Utrum quantitas discreta in rebus spiritualibus inveniatur

1. Ex resolutione praecedentis quaestionis facile potest haec expediri, quam latissime aliqui auctores tractant, suntque in ea diversae sententiae.

Prima opinio affirmans

2. Partem enim affirmantem defendunt late Marsil., In I, q. 27, a. 1 et 2; Greg., In I, dist. 24, q. 2, a. 3; et idem tenuit ibi Aureol., ut refert Capreol., et ibid. Maior, Ocham, et Gabr., quam etiam insinuat Richard., In I, dist. 19, a. 3, q. 1, ad 4, et dist. 24, a. 1, q. 1, et clarius a. 2, q. 1. Favetque huic sententiae August., II lib. de Liber. arb., c. 16, ubi ex professo probat numerum intelligibile quid esse, et in omnibus rebus reperiri. Damasc. etiam, lib. III de Fide, c. 8, numerum inquit esse in omnibus rebus quae inter se differunt. Unde concludit duas Christi naturas ad quantitatem discretam pertinere. Favet etiam huic sententiae communis modus loquendi; dicimus enim tantum esse numerum angelorum, et esse maiorem vel minorem numerum hominum. Favet denique definitio numeri quam Arist. ponit, X Metaph., in princ., nimirum, *quod sit multitudo numerabilis unitate;* sed quaternarius angelorum est vera multitudo finita mensurabilis unitate, nam eamdem proportionem servat illa multitudo ad suam unitatem quam multitudo corporum ad suam.

3. Et confirmatur ultimo, quia omnis ratio extensionis discretae, et similiter omnis ratio unitatis quae reperitur in numero rerum corporalium, reperitur etiam in numero rerum spiritualium; illa enim extensio solum est divisio unius ab alio; unitas vero est numerabilitas usque ad talem unitatem, quae ut ultima in tali numero concipitur; et in his duobus formalis ratio numeri consistere

de número. En cambio, que cada una de las unidades sean en sí continuas y extensas y divisibles parece algo material para la razón de número, ya que las unidades no componen el número en cuanto divisibles, sino en cuanto indivisibles. Por ello, de la misma manera que tres granos de trigo no componen menos un grupo de tres que tres cuerpos enormes, así tampoco componen menos un grupo de tres tres puntos separados que tres granos de trigo; por consiguiente, de igual modo tres ángeles y cualesquiera otros tres entes compondrán una verdadera terna por ser especies de cantidad discreta. Por consiguiente, sobre aquella terna pueden establecerse las mismas demostraciones que establecen los matemáticos acerca del grupo cuantitativo de tres; y lo mismo con cualquier otro número.

Opinión segunda, negativa

4. *Fundamento de la opinión precedente.*— Sin embargo, la opinión contraria es común en la escuela de Santo Tomás, y la enseña él mismo en I, q. 3, a. 3. E *In I,* dist. 24, q. 1, a. 3, y q. 9 *De Potentia,* a. 7, y *Opúsc.* 48; Capréolo, *In I,* dist. 24, q. 1; y allí mismo Deza, Egidio y otros; Soncinas, en el lib. X *Metaph.,* q. 13; Iavello, lib. VIII, q. 11; y sin ninguna duda Aristóteles, siempre que trata del número o de la cantidad discreta, la atribuye únicamente a las cosas materiales; y por eso dice en el III de la *Física,* c. 6 y 7, que el número surge de la división del cuanto continuo. Y en el II *De Anima,* c. 6, cuenta el número entre los sensibles comunes; y siempre que trata de las ciencias matemáticas enseña que su objeto es la cantidad, y que no prescinden de la materia según la realidad, sino sólo según la abstracción de la mente, como es manifiesto en el III de la *Metafísica,* c. 2, y en el III de la *Física,* text. 41; y lo observa el Comentador en el V *Metaph.,* com. 2. Y el fundamento de esta opinión es que en las realidades espirituales no se da ninguna verdadera cantidad, pues en esto difieren sobre todo de las realidades corpóreas, en que carecen de cantidad. Igualmente y sobre todo porque la unidad trascendental como tal no se refiere al predicamento de la cantidad ni a ningún predicamento especial, por ser un atributo convertible con el ente; por consiguiente, la multitud, en cuanto surge de las unidades trascendentales, tampoco pertenece al predicamento de la cantidad; pues la multitud es

videtur. Quod vero singulae unitates in se sint continuae et extensae ac divisibiles, videtur materiale quid ad rationem numeri, quia unitates non componunt numerum ut divisibiles, sed ut indivisibiles. Unde sicut tria grana tritici non minus componunt numerum ternarium quam tria ingentia corpora, ita tria puncta separata non minus componunt ternarium quam tria grana tritici; pari ergo modo tres angeli et quaelibet alia tria entia component verum ternarium, cum sint species quantitatis discretae. Unde de illo ternario possunt omnia demonstrari quae de ternario quantitativo mathematici demonstrant; et idem de omni alio numero.

Secunda sententia negans

4. *Fundamentum praecedentis sententiae.* Verum contraria sententia communis est in schola D. Thomae, quam ipse docet I, q. 3, a. 3. Et In I, dist. 24, q. 1, a. 3, et q. 9 de Potent., a. 7, et Opusc. 48; Capreol., In I, dist. 24, q. 1; et ibidem Deza, Aegidius, et alii; Soncin., X Metaph., q. 13; Iavell., lib. VIII, q. 11; et sine dubio Aristoteles, ubicumque agit de numero seu quantitate discreta, solis, rebus materialibus illam attribuit; et ideo dicit III Phys., c. 6 et 7, numerum consurgere ex divisione quanti continui. Et II de Anim., c. 6, inter sensibilia communia numerum ponit; et ubicumque agit de scientiis mathematicis, docet quantitatem esse obiectum eius, et non abstrahere a materia secundum rem, sed tantum secundum abstractionem mentis, ut patet III Metaph., c. 2, et III Phys., text. 41; et notat Commentator, V Metaph., comment. 2. Et fundamentum huius sententiae est quia in rebus spiritualibus nulla est vera quantitas; in hoc enim maxime differunt a rebus corporalibus, quod quantitate carent. Item ac praecipue quia unum transcendens ut sic non spectat ad praedicamentum quantitatis, neque ad aliquod speciale praedicamentum, cum sit passio convertibilis cum ente; ergo nec multitudo, quatenus ex unitatibus transcendentalibus consurgit, pertinet ad praedicamentum

también igualmente trascendente para todos los entes y responde proporcionalmente a la unidad. Además porque, de la misma manera que la unidad trascendental no añade al ente más que una negación, de la misma manera la multitud que consta de unidades trascendentales como tal sólo añade a las diversas entidades la negación por la que se dice que una no es la otra, en la cual consiste la distinción o división entitativa; por consiguiente, la multitud trascendental no constituye en mayor grado una especie de ente que la unidad trascendental; es más, tanto menos puede constituirla cuanto que la verdadera razón de unidad puede hallarse menos en la multitud como tal. Finalmente, si nos valemos de argumentos teológicos, en las tres personas divinas no se halla esa razón de número ternario que podría llamarse cantidad discreta, como admitimos todos; y ello no se origina de la infinitud de cada una de ellas, pues esto es ajeno a la razón de número, ya que, aun cuando aquéllas sean infinitas en perfección, sin embargo el número de ellas es finito. Por tanto, también acerca de ese grupo de tres unidades pueden mostrarse todas las cosas que demuestran de él los aritméticos; por consiguiente, si ese ternario no pertenece a la cantidad discreta, sólo se debe a que la unidad de cada persona no es cuantitativa, sino trascendental; y esta razón tiene aplicación en todas las realidades espirituales.

Solución

5. Sin embargo, esta controversia casi parece meramente verbal, ya que en la realidad consta que, si con el nombre de cantidad se designa la masa corpórea, no puede entonces atribuirse al número de las cosas espirituales. Pero, si alguien mantiene tenazmente que con el nombre de cantidad discreta se significa solamente cualquier multitud de cosas, defenderá fácilmente que la cantidad discreta se encuentra en los ángeles. Sin embargo, los que se expresan así, en primer lugar hacen un uso abusivo de la palabra cantidad, ya que dicho término en sentido absoluto, según el empleo que hacen de él todos los filósofos, significa la masa corpórea, y, por ello, ningún filósofo concederá en absoluto que exista cantidad en los ángeles; y, por lo demás, cuando se añade la diferencia de "discreta" no se piensa que se trate de una condición que disminuya la razón de cantidad, sino que más

quantitatis, nam multitudo etiam est aeque transcendens ad omnia entia, et cum proportione respondet unitati. Praeterea, quia sicut unum transcendens non addit enti nisi negationem, ita multitudo constans ex unitatibus transcendentalibus ut sic solum addit pluribus entitatibus negationem qua unum dicitur non esse aliud, in qua distinctio seu divisio entitativa consistit; ergo non magis constituit aliquam speciem entis multitudo transcendentalis quam unitas transcendentalis; immo eo minus potest constituere, quo vera unitatis ratio minus potest in multitudine, ut sic, reperiri. Denique, si theologice argumentemur, in tribus personis divinis non reperitur talis ratio ternarii numeri, quae possit dici quantitas discreta, ut omnes fatemur; idque non provenit ex infinitate singularum; haec enim est impertinens ad rationem numeri, nam, licet illae infinitae sint in perfectione, numerus tamen earum finitus est. Unde etiam de illo ternario possunt ostendi omnia quae arithmetici de ternario demonstrant; ergo si ille ternarius non pertinet ad quantitatem discretam, solum est quia unitas uniuscuiusque personae non est quantitativa, sed transcendentalis; quae ratio in omnibus rebus spiritualibus locum habet.

Resolutio

5. Haec vero controversia videtur fere de modo loquendi, nam in re constat, si quantitatis nomine significetur moles corporea, sic non posse attribui numero rerum spiritualium. Si vero quis mordicus contendat nomine quantitatis discretae tantum significari quamcumque rerum multitudinem, facile defendet quantitatem discretam in angelis reperiri. Qui vero sic loquuntur imprimis abutuntur voce quantitatis, cum haec vox absolute dicta in usu omnium philosophorum molem corpoream significet, ideoque nullus philosophus absolute concedet esse quantitatem in angelis; at vero cum additur illa differentia discreta, non censetur esse conditio diminuens rationem quantitatis, sed sumitur potius ut specificans seu diversi-

bien se toma como algo especificativo y diversificador de su unidad. Por tanto, hablando propiamente, a las cosas espirituales no puede atribuírseles más la cantidad discreta que la cantidad en absoluto. Además, incluso admitiendo ese uso de la palabra, se afirma falsamente que la cantidad discreta tomada en dicho sentido, es decir, la multitud como tal, pertenezca a algún género predicamental determinado; pues eso lo prueban claramente los argumentos de la última opinión. En efecto, la multitud como tal no tiene verdadera unidad ni es un ente, sino unos entes, como se explicó anteriormente en la disp. IV; sin embargo, en el grado en que tiene alguna razón de unidad no queda determinada a algún predicamento, sino que se distribuye entre todos, no como un accidente real que puede estar en todos los demás, sino como un cierto atributo negativo o que incluye negación. Y no como unívoco, sino como análogo en la misma medida que el uno trascendental; pues, si lo uno no es unívoco, ¿cómo será unívoca la multitud?

6. Por lo cual hay que afirmar absolutamente que el número, tomado propiamente como cantidad discreta, no se halla fuera de las cosas cuantas y materiales. Pero no podemos negar que, si consideramos en el número solamente lo que pertenece a la razón, concretamente la numeración intelectual, o la numerabilidad, y un cierto orden de unidades, entre las cuales se cuente la primera y la última, y como tal concebimos al número como una cierta unidad, en cuanto a todo esto —digo— el número puede hallarse o considerarse del mismo modo en los ángeles que en las piedras. Sin embargo, como esa consideración precisiva es una cierta denominación de razón, no basta sólo ella para que ese número quede constituido en el predicamento de la cantidad, pues la cantidad discreta no se juzga cantidad real por esa consideración o denominación de razón tomada en sentido precisivo, sino en cuanto fundada en la cantidad verdadera y real de cada una de las unidades. Esto puede explicarse así. En efecto, la razón formal de la cantidad en común es la extensión corpórea que hemos explicado nosotros por la impenetrabilidad; por tanto, la cantidad discreta no queda colocada bajo la cantidad sino en cuanto participa de esta razón en sus unidades; luego requiere en ellas una separación tal que produzca por su naturaleza entre ellas no sólo

ficans unitatem eius. Igitur, proprie loquendo, non magis potest rebus spiritualibus attribui quantitas discreta quam quantitas absolute. Deinde, etiam admisso illo usu talis vocis, falso dicitur quantitatem discretam sic acceptam, id est, multitudinem ut sic, pertinere ad aliquod determinatum genus praedicamentale; hoc enim recte convincunt argumenta posterioris sententiae. Nam multitudo ut sic non habet veram unitatem, neque est ens, sed entia, ut supra, disp. IV, tractatum est; eo vero modo quo habet aliquam rationem unitatis, non determinatur ad aliquod praedicamentum sed vagatur per omnia, non ut reale accidens quod caeteris omnibus inesse potest, sed ut attributum quoddam negativum seu negationem includens. Et non ut univocum, sed ut analogum, aeque ac unum transcendens; nam si unum non est univocum, quomodo multitudo erit univoca?

6. Quocirca absolute dicendum est numerum proprie sumptum pro quantitate discreta non inveniri extra res quantas et materiales. Non possumus autem negare, si in numero solum consideremus id quod est rationis, nempe intellectualem numerationem vel numerabilitatem, et quemdam ordinem unitatum, inter quas prima et ultima censeantur, et ut sic numerum ut quid unum concipiamus, quoad haec (inquam) omnia numerum aeque reperiri aut considerari posse in angelis ac in lapidibus. Verumtamen cum illa consideratio praecisa denominatio quaedam rationis sit, non sufficit illa sola ut talis numerus in praedicamento quantitatis constituatur, nam quantitas discreta non censetur realis quantitas ob illam considerationem aut denominationem rationis praecise sumptam, sed ut fundatam in vera et reali quantitate singularum unitatum. Quod potest in hunc modum declarari. Nam ratio formalis quantitatis in communi est extensio corporea, quam nos per impenetrabilitatem declaravimus; quantitas ergo discreta non collocatur sub quantitate, nisi quatenus hanc rationem participat in suis unitatibus; in eis ergo talem discretionem requirit quae non

la distinción y disyunción entitativa, sino también la separación local o impenetrabilidad. De ello resulta —notemos esto de paso— que la materia y la forma y todos los accidentes que se hallan en el mismo compuesto y se extienden con la misma cantidad no componen un número propio que pertenezca a la cantidad discreta, cosa que se explicará más en las secciones siguientes. Y con lo dicho se ha satisfecho a las razones de la primera opinión.

SECCION III

¿Es la oración una verdadera especie de cantidad? Solución

1. *Qué se entiende con el nombre de oración.*— También esta cuestión ha quedado resuelta con lo dicho; hay que decir, por tanto, que la oración no es una especie verdadera y real de cantidad. En efecto, entendemos aquí con el nombre de oración cualquier voz articulada que conste de varias sílabas; no es, pues, preciso que conste de varias palabras o términos a la manera como suelen interpretar los dialécticos el nombre de oración. Pero en esa voz pueden considerarse muchas cosas con las cuales se compone artificiosamente y se profiere dicha voz o expresión. En todas ellas nada se encuentra que pertenezca *per se* a alguna especie de cantidad; por consiguiente, tampoco la oración entera que se compone de ellas puede constituir alguna especie propia de cantidad. Se prueba el antecedente porque, en primer lugar, la oración y cualquier sílaba suya es un sonido, el cual de suyo no pertenece a la cantidad, sino que es una cierta cualidad. Además, para proferir o terminar ese sonido, interviene un cierto movimiento, y, por lo mismo, cierta sucesión y pausa de tiempo; ahora bien, ninguna de esas cosas pertenece de suyo a la cantidad, como consta por lo dicho en la disputación anterior, donde hemos mostrado que el movimiento y el tiempo no son de suyo cantidades continuas; pero, aunque en la oración todas las palabras se pronuncian con movimiento y tiempo discreto, sin embargo cada sílaba se produce por pausas continuas y mutaciones sucesivas; por consiguiente, cada una de las sílabas no es una cantidad *per se,* sino que es cuanta *per accidens,* como cualquier otro

solum distinctionem et disiunctionem entitativam, sed etiam separationem localem seu impenetrabilitatem inter eas efficiat ex natura sua. Quo fit (ut hoc obiter notemus) materiam et formam, et accidentia omnia quae in eodem sunt composito et eadem quantitate extenduntur, non componere proprium numerum qui pertineat ad quantitatem discretam, quod magis in sequentibus sectionibus declarabitur. Et per haec satisfactum est rationibus prioris sententiae.

SECTIO III

Utrum oratio sit vera species quantitatis. Resolutio

1. *Quid nomine orationis intelligatur.*— Haec etiam quaestio ex dictis resoluta est; dicendum est enim orationem non esse veram et realem speciem quantitatis. Nomine enim orationis hic intelligimus quamcumque articulatam vocem pluribus syllabis constantem; non enim necesse est ut pluribus dictionibus seu terminis constet, quomodo solent dialectici nomen orationis interpretari. In huiusmodi autem voce multa possunt considerari, ex quibus talis vox aut dictio artificiose componitur ac profertur. In quibus omnibus nihil reperietur quod per se pertineat ad aliquam speciem quantitatis; ergo neque tota oratio ex eis composita potest propriam aliquam speciem quantitatis constituere. Antecedens probatur, nam imprimis oratio et quaelibet eius syllaba est sonus quidam, qui per se non pertinet ad quantitatem, sed est qualitas quaedam. Deinde, in eo sono proferendo aut perficiendo intercedit quidam motus, et consequenter successio aliqua et mora temporis; nihil autem horum pertinet per se ad quantitatem, ut ex dictis in superiori disputatione constat, ubi ostendimus motum et tempus non esse per se quantitates continuas; in oratione autem quamvis tota dictio motu ac tempore discreto proferatur, singulae tamen syllabae continuis moris et mutationibus successivis fiunt; ergo singulae syllabae non sunt quantitates per se, sed quantae per

movimiento continuo y su tiempo. Por lo mismo, aun cuando una sílaba sea larga y otra breve, y de este modo sean mensurables en tiempo, de ello resulta sólo que son de algún modo cuantas, al menos *per accidens,* a la manera de los otros movimientos.

2. Finalmente puede considerarse en la oración la frase entera, en cuanto consta de varias sílabas, con un cierto orden y pausas determinadas, y como tal no tiene nada propio que se refiera a una verdadera especie real de cantidad. En primer lugar, porque ésta no es una composición verdadera y real, sino cierta enumeración y sucesión discreta; ahora bien, hemos mostrado que la cantidad discreta como tal no posee la unidad verdadera y real de la cantidad. En segundo lugar porque, si cada sílaba no es cuanta *per se,* sino solamente *per accidens,* con todas ellas no puede componerse una especie peculiar de cantidad discreta; se ha mostrado, en efecto, en la sección anterior que la cantidad discreta debe constar de cantidades continuas y que, por consiguiente, las cosas que son cuantas *per accidens* no componen *per se* una cantidad discreta, sino únicamente por razón de la cantidad continua, de la cual le viene a esa cosa el ser cuanta. Además porque, del mismo modo que de varias sílabas puede componerse una cantidad discreta, dentro del género de la cantidad no puede darse otra distinta de la especie del número, como será, por ejemplo, un grupo de dos o de tres sílabas; pues lo que añade una palabra ordenada artificiosamente, concretamente que se pronuncien esas sílabas con un orden tal que la primera sea breve y la segunda larga, o algo parecido, todo esto, repito, no se refiere en nada a la razón de cantidad, sino que obedece a una costumbre y uso de los hombres de decir una u otra palabra de manera que tenga aptitud para significar una u otra cosa, igualmente por una decisión de los hombres, ya sea con el fin de que se pronuncie más cómodamente o de que se oiga con más agrado. Pero esta decisión de los hombres no añade al número de las sílabas nada más que una relación de razón de anterioridad y posterioridad o la denominación extrínseca de tal medida y tal elemento medido. Por tanto, la oración, en cuanto es algo artificioso que surge de todas esas cosas, no es una especie de cantidad propia y peculiar. Más todavía, ni siquiera es un ente real uno y que *per se*

accidens, sicut quilibet alius continuus motus et tempus eius. Unde, licet una syllaba sit longa et altera brevis, atque ita sint tempore mensurabiles, inde solum fit eas esse aliquo modo quantas, saltem per accidens, ad modum aliorum motuum.

2. Denique potest in oratione considerari tota dictio, ut ex pluribus syllabis, certo ordine certisque morulis composita, et ut sic nihil proprium habet quod ad veram speciem realem quantitatis spectet. Primum quidem, quia illa non est vera et realis compositio, sed numeratio quaedam et discreta successio; ostendimus autem quantitatem discretam ut sic non habere veram ac realem unitatem quantitatis. Deinde, quia si unaquaeque syllaba non est per se quanta, sed tantum per accidens, non potest ex omnibus coalescere peculiaris species quantitatis discretae; ostensum est enim superiori sectione quantitatem discretam constare debere ex quantitatibus continuis, et consequenter ea quae sunt quanta per accidens, per se non componere quantitatem discretam, sed tantum ratione quantitatis continuae a qua talis res habet quod quanta sit. Praeterea, quia eo modo quo ex pluribus syllabis componi potest quantitas discreta, intra genus quantitatis non potest esse alia ab specie numeri, qualis erit, verbi gratia, binarius aut ternarius syllabarum; nam id quod addit dictio artificiose composita, nimirum, quod illae syllabae tali ordine proferantur ut prima sit brevis, secunda longa, vel aliquid huiusmodi, hoc (inquam) totum nihil refert ad rationem quantitatis, sed est ex humana quadam institutione vel usu ita proferendi hanc vel illam dictionem, ut apta sit ad hoc vel illud significandum ex humana etiam impositione, vel ut commodius proferatur aut iucundius audiatur. Haec autem humana institutio nihil addit numero syllabarum, nisi relationem rationis prioris et posterioris, aut extrinsecam denominationem talis mensurae aut mensurati. Igitur oratio, prout est quid artificiosum ex his omnibus consurgens, non est propria ac peculiaris species quantitatis. Immo neque est unum

se refiera a un predicamento, sino que es un ente *per accidens* que depende en parte de muchas cosas o movimientos, en parte de relaciones y de una determinación de los hombres. Y se inclina a este parecer Aristóteles, en este pasaje del lib. V de la *Metafísica*, donde, al enumerar las cantidades, no hace ninguna mención de la oración; pasaje en el que le sigue Alberto Magno, y Cayetano y otros en *Praedicam. Quant.*; en cambio, Santo Tomás, Alejandro de Hales, el Comentador, omiten absolutamente esta especie lo mismo que Aristóteles.

Una objeción y su solución

3. Sin embargo, la objeción más general se toma del mismo Aristóteles, c. sobre la *Cantidad*, donde cuenta la oración entre las especies de cantidad discreta, y lo confirma también por la razón, puesto que la oración tiene por su propia razón sílabas largas y breves, de las cuales consta; por tanto, se mide intrínsecamente por ellas. A esta objeción la respuesta corriente es que la oración se cuenta entre las especies de cantidad considerada bajo la razón de medida, aunque, atendiendo a la esencia propia de la cantidad, no sea una especie peculiar. Esta respuesta admite en la realidad lo que pretendemos; sin embargo, hemos dicho ya con frecuencia que la razón de medida ni es una propiedad real que pueda constituir alguna especie de realidades bajo cualquier razón real que se considere, ni es tampoco una propiedad de sola la cantidad *per se*, sino que conviene también a los cuantos *per accidens*. Añado además que en la oración no se da una razón peculiar de medida, sino que se reúne la medida del tiempo y del número con cierto orden determinado por los hombres para medir aquélla. Y así, o no se da allí una medida peculiar *per se*, sino una reunión de varias medidas, o si de ellas resulta una medida de alguna manera una, sólo es conceptualmente y no según alguna especie distinta y real de algún accidente. Por tanto, como dije frecuentemente, Aristóteles, en los *Predicamentos* y en la enumeración de esas especies, siguió en aquella ocasión el modo de hablar vulgar y la opinión más admitida, como advirtieron allí Alberto y el Comentador en el V *Metaph.*, com. 18. Y el argumento que se toma de las medidas de las sílabas no tiene valor

aliquod ens reale ac per se ad aliquod praedicamentum spectans, sed ens per accidens, partim ex multis rebus aut motibus, partim ex relationibus et ex humana institutione pendens. Atque huic sententiae favet Aristoteles, hoc loco V Metaph., ubi in recensendis quantitatibus nullam fecit mentionem orationis; ubi Albertus Magnus id sequitur; et Caietan. et alii in Praedicam. Quant.; D. Thom. vero, Alex. Alens., Comment., omnino praetermittunt hanc speciem, sicut Aristoteles.

Obiectio eiusque solutio

3. Obiectio tamen communis sumitur ex eodem Aristotele, c. de Quantit., ubi orationem numerat inter species quantitatis discretae, et etiam ratione confirmat, quia oratio ex propria ratione habet longitudinem ac brevitatem syllabarum quibus constat; unde per illas intrinsece mensuratur. Ad quam obiectionem communis responsio est orationem numerari inter species quantitatis sub ratione mensurae consideratae, quamquam secundum propriam essentiam quantitatis non sit peculiaris species. Quae responsio in re admittit quod intendimus; tamen iam saepe diximus rationem mensurae neque esse realem proprietatem quae aliquam speciem rerum possit constituere, sub quacumque ratione reali consideretur, neque etiam esse proprietatem solius quantitatis per se, sed convenire etiam quantis per accidens. Addo praeterea, in oratione non inveniri peculiarem rationem mensurae, sed coniungi mensuram temporis et numeri cum certo ordine ab hominibus definito ad illam mensurandam. Et ita, vel ibi non est peculiaris mensura per se, sed congregatio plurium mensurarum; vel si ex illis efficitur mensura aliquo modo una, solum est secundum rationem, non secundum aliquam distinctam ac realem speciem alicuius accidentis. Igitur, ut saepe dixi, Aristoteles in Praedicamentis et in recensendis illis speciebus, secutus tunc fuit vulgarem loquendi modum et magis receptam opinionem, ut ibi Albertus, et Commentator, V Metaph., comment. 18, nota-

ninguno, porque de él sólo resulta que en cualquier sílaba hay una pausa intrínseca, que no es otra cosa que un tiempo intrínseco mensurable por un tiempo extrínseco. Por lo cual, en ese aspecto, ni es una cantidad *per se* ni difiere esencialmente del tiempo; por lo demás, incluye muchas cosas que ni producen un ente uno *per se* ni pertenecen todas a la razón de cantidad, como se ha explicado.

SECCION IV

De qué clase es la coordinación de los géneros y especies de la cantidad

1. También la solución de esta cuestión puede inferirse brevemente de lo dicho en esta disputación y en la precedente. Pues, en primer lugar, consta que la cantidad *per se* completa es el género supremo de este predicamento, y su razón común o descripción la hemos puesto con Aristóteles en la sección primera de la disputación precedente. Ahora bien, la cantidad se divide de modo inmediato y suficiente en continua y discreta; pues entre ellas existe una diversidad primaria y la mayor que puede concebirse en este género. Es también suficiente, porque incluye oposición contradictoria.

Si la cantidad es un género para la continua y la discreta

2. Pero hay un punto difícil según lo expuesto antes, y es cómo puede esta división considerarse como la de un género en sus especies si la cantidad discreta no es *per se* y realmente una cantidad. En efecto, lo que no es *per se* y realmente un ente uno no es en absoluto ente; por consiguiente, lo que no es *per se* y realmente una cantidad no es en absoluto cantidad; luego la cantidad no puede contraerse a tal miembro como un verdadero género. Y se confirma con un caso semejante, porque el ente no se divide unívocamente en uno y muchos; luego tampoco se divide la cantidad como género en continua y discreta. Podría, por consiguiente, afirmar alguien que la cantidad tomada en rigor como la verdadera cantidad real no es un género, sino algo análogo para la cantidad continua y la

runt. Nec ratio sumpta ex mensuris syllabarum est alicuius momenti, quia inde solum fit in qualibet syllaba esse intrinsecam moram, quae non est nisi quoddam intrinsecum tempus extrinseco tempore mensurabile. Unde ex hac parte neque est quantitas per se, neque differt essentialiter a tempore; aliunde vero includit multa quae neque efficiunt ens per se unum, neque omnia ad rationem quantitatis pertinent, ut declaratum est.

SECTIO IV

Qualis sit coordinatio generum et specierum quantitatis

1. Resolutio etiam huius quaestionis ex dictis in hac et praecedenti disputatione breviter colligi potest. Primo enim constat quantitatem per se ac completam esse genus summum huius praedicamenti, cuius communem rationem seu descriptionem in prima sectione praecedentis disputationis cum Aristotele declaravimus. Dividitur autem immediate ac sufficienter quantitas in continuam et discretam; inter has enim est prima et maxima diversitas quae in hoc genere excogitari potest. Est etiam sufficiens, quia contradictoriam oppositionem includit.

Sitne quantitas genus ad continuam et discretam

2. Illud vero difficile est iuxta superius dicta, quomodo possit haec divisio esse generis in species, si quantitas discreta non est per se et realiter una quantitas. Nam quod non est per se et realiter unum ens, simpliciter non est ens; ergo quod non est per se et realiter una quantitas, simpliciter non est quantitas: ergo non potest quantitas ut verum genus contrahi ad tale membrum. Et confirmatur ex dicto simili, nam ens non dividitur univoce per unum et multa; ergo nec quantitas dividitur ut genus per continuam et discretam. Posset ergo quis dicere quantitatem in rigore sumptam pro vera quantitate reali non esse genus, sed

discreta como para una cantidad una con unidad real o con unidad de razón. De acuerdo con esa opinión podría consecuentemente afirmarse que Aristóteles, en este libro V de la *Metafísica,* no propone sólo las acepciones o divisiones unívocas de cada uno de los predicamentos, sino también las acepciones análogas de las palabras con que se significan cada uno de los predicamentos. Y esto consta suficientemente no sólo por su intención en todo el lib. V de la *Metafísica,* sino también por el desarrollo de cada capítulo; pues en todos ellos explica las significaciones análogas de varias palabras, como hemos anotado al fin[1] de esta obra, en el índice aristotélico. Por tanto, el hecho de que en el c. 13, al explicar las significaciones del cuanto, enumere el continuo y discreto, no es un argumento suficiente de que esa división sea del género en sus especies.

3. En cambio, de la dialéctica puede tomarse un argumento menos eficaz, porque, como dije frecuentemente, no enumera allí las especies ateniéndose a la verdad real, sino al modo de hablar común. Y no han faltado autores serios y antiguos que hayan insinuado este modo de hablar; pues Alberto, en *Praed. Quant.,* indica que el número no es una verdadera especie de cantidad atendiendo a la verdadera esencia de ésta, sino que se coloca allí bajo la razón de medida, y no se aparta mucho de este parecer Santo Tomás, *Opúsc.* 48, tract. III, c. 1 y 2; y de los modernos, Fonseca, lib. V *Metaph.,* c. 7, q. 5, sec. 2, afirma que en realidad el número no tiene lugar en el predicamento de la cantidad como un verdadero género o especie, sino porque se comporta a la manera del género o la especie y se trata y se considera allí de manera más útil y cómoda, y que, por ello, se divide en el ámbito de la cantidad como la especie en el del género. Y repite lo mismo en el c. 13 en toda la q. 4.

4. Y tal vez en la realidad no se aparte dicha opinión de la verdad; sin embargo, con el fin de no separarnos del modo común y admitido de hablar, hay que decir absolutamente que el predicamento de la cantidad se estructura primeramente por la división de la cantidad en general en continua y discreta y que estas dos son las especies primeras subalternas contenidas bajo el género supremo.

analogum quoddam ad continuam et discretam, tamquam ad quantitatem unam unitate rei vel rationis. Iuxta quam sententiam dici posset consequenter Aristotelem, in hoc lib. V Metaph., non tradere solum univocas acceptiones seu divisiones singulorum praedicamentorum, sed etiam analogas acceptiones earum vocum quibus praedicamenta singula significantur. Quod satis constat, tum ex intentione eius toto lib. V Metaph., tum ex discursu singulorum capitum; in omnibus enim declarat analogas significationes variarum vocum, ut in fine[1] huius operis in aristotelico indice annotavimus. Quod ergo in c. 13, explicando significationes quanti, numeret continuum et discretum, non est sufficiens argumentum quod illa sit partitio generis in species.

3. Ex dialectica vero minus efficax argumentum sumi potest, quia, ut saepe dixi, ibi non numerat species iuxta rei veritatem, sed iuxta vulgarem loquendi modum. Neque defuerunt auctores graves et antiqui, qui hunc dicendi modum insinuaverint; nam Albertus, in Praedic. Quantit., significat numerum secundum veram essentiam quantitatis non esse speciem eius, sed collocari ibi sub ratione mensurae, a qua sententia non multum discrepat D. Thomas, opusc. 48, tract. III, c. 1 et 2; et ex modernis, Fonseca, lib. V Metaph., c. 7, q. 5, sect. 2, ait numerum revera non habere locum in praedicamento quantitatis, tamquam verum genus aut speciem, sed quia se habet ad modum generis vel speciei, et commodius ac utilius ita tractatur ac consideratur, ideo sub quantitate dividi, ut speciem sub genere. Idemque repetit c. 13, q. 4, per totam.

4. Et fortasse in re nihil haec sententia discrepat a veritate; tamen, ne a communi et recepto modo loquendi recedamus, absolute dicendum est praedicamentum quantitatis confici primo ex divisione quantitatis in communi in continuam et discretam, et has duas esse primas species subalternas contentas sub genere supremo. Ad hocque satis

[1] En algunas ediciones el *Index locupletissimus* estaba al fin. En ésta se incluye en el primer tomo. (N. de los EE.)

Y para esto, por parte de la cantidad discreta (pues el otro miembro no ofrece dificultad alguna), es suficiente que tenga en la realidad su modo de extensión cuantitativa distinto del que se da en la cantidad continua, y que bajo esa razón posea algún modo de unidad, atendido el cual podamos concebirla y tratarla científicamente a la manera de un ente uno *per se.* De esta manera, pues, los géneros y especies que se colocan en los predicamentos no tienen unidad real como géneros y especies, y, sin embargo, por razón de sus esencias reales quedan colocados en los predicamentos. Tampoco en los accidentes, que son entes imperfectos, se requiere siempre una unidad real propia y perfecta, sino que a veces basta con una unidad de orden, sea en sí, sea en relación con nuestra manera de concebir, como se verá en algunas cualidades y en otros predicamentos en el transcurso de lo que vayamos diciendo.

La cantidad continua como género subalterno se divide en línea, superficie y cuerpo, como en especies últimas

5. En segundo lugar se divide la cantidad continua en línea, superficie y cuerpo. Sobre la distinción y suficiencia de estos miembros se ha tratado ya bastante en lo que llevamos dicho. Y no se ofrece duda de que ésta es la división de un género en sus especies, de acuerdo con lo que dijimos antes. Pero se puede dudar si son éstas las especies últimas de este predicamento en cuanto a dicha subordinación; y la razón de la duda puede estar en que a veces suelen enumerarse varias especies en el ámbito de esos miembros, concretamente en el caso de la línea que tenga un pie o dos, o dos codos o tres, o que sea circular o recta; pues todas éstas parece distinguirlas Santo Tomás como especies distintas en I, q. 7, a. 3, ad 2, y en I-II, q. 52, a. 1. Otros, en cambio, como Soto, en *Praedic. Quantitat.,* hacen la distinción en la cantidad atendiendo a su razón propia y esencial, o a la razón de medida, y en el primer sentido dicen que aquéllas son las especies últimas de la cantidad, y en el último, que son especies subalternas, y que pueden subdividirse según las diversas razones de medida. Esto podría defenderse fácilmente si por esas especies de medida no se entendiesen especies

est ex parte quantitatis discretae (nam de alio membro nulla est difficultas), quod in re habeat suum modum quantitativae extensionis, distinctum ab illo qui est in quantitate continua, et quod sub ea ratione habeat aliquem modum unitatis, secundum quem possit a nobis concipi et scientifice tractari ad modum unius entis per se. Sic enim genera et species quae in praedicamentis collocantur non habent realem unitatem ut genera et species, et nihilominus ratione suarum essentiarum realium in praedicamentis collocantur. In accidentibus etiam, quae imperfecta entia sunt, non semper requiritur propria et perfecta unitas realis, sed interdum sufficit unitas ordinis, vel secundum se, vel in ordine ad modum concipiendi nostrum, ut in aliquibus qualitatibus et aliis praedicamentis ex discursu eorum quae dicemus, constabit.

Quantitas continua ut genus subalternum dividitur in lineam, superficiem et corpus, ut in species ultimas

5. Secundo dividitur quantitas continua in lineam, superficiem, et corpus. De quorum membrorum distinctione et sufficientia satis in superioribus dictum est. Nec dubitari potest quin haec sit divisio generis in species, iuxta superius dicta. Dubitari autem potest an hae sint ultimae species huius praedicamenti secundum hanc subordinationem. Et ratio dubitandi esse potest quia interdum solent sub his membris variae species numerari, nempe sub linea quod pedalis sit aut bipedalis, bicubita vel tricubita, circularis aut recta; has enim ut species distinctas videtur distinguere D. Thomas, I, q. 7, a. 3, ad 2, et I-II, q. 52, a. 1. Alii vero, ut Soto, in Praedicament. Quantitat., distinguunt de quantitate sub propria et essentiali ratione eius, aut sub ratione mensurae, et priori modo aiunt has esse species ultimas quantitatis, posteriori autem modo esse species subalternas, et subdividi posse iuxta varias rationes mensurae. Quod posset facile sustineri, si per has species mensurae non intelligerentur aliquae species

algunas reales, sino intencionales o por denominación extrínseca nacida de imposición humana. Pero, sin embargo, hablando absolutamente de las especies reales de la cantidad, hay que afirmar que aquéllas son especies últimas de la cantidad continua; ésta es la opinión común, y puede tomarse de Santo Tomás, q. 9 *De Potentia*, a. 7, y lib. V *Metaph.*, lec. 8, letra C, y lec. 15, letras B y C. De ello se saca una razón *a priori*, pues como la razón esencial de la cantidad consiste en la extensión, que nosotros explicamos por la divisibilidad, no puede contraerse esencialmente sino por modos de extensión o de divisibilidad diversos esencialmente; pero en las diversas líneas no pueden hallarse o concebirse tales modos de extensión o de divisibilidad esencialmente diversos, pues la extensión o divisibilidad se da siempre en partes de la longitud solamente. Pero que esas partes, si son proporcionales, sean mayores o menores, o que, si son iguales, sean más o menos numerosas, es algo accidental para la cantidad continua, como es claro por sí, y lo mismo ocurre proporcionalmente en la superficie y en el cuerpo.

6. Por lo cual, todas las divisiones que se atribuyen a éstas son enteramente accidentales, como que la línea sea recta o circular; pues esos dos modos pertenecen al predicamento de la cualidad; señal clara de ello es que una misma línea puede convertirse de recta en circular, y al contrario. E igualmente es accidental que la línea tenga una longitud u otra, como también es accidental al fuego que tenga más o menos magnitud. Por eso de cualquier línea mayor pueden hacerse varias menores, y al revés, cualesquiera menores pueden ser continuadas y componer una que sea homogénea según todas sus partes; por tanto, todas las líneas son de la misma especie. Señal de ello es también que todos los puntos son de la misma especie entre sí, ya que no puede señalarse en ellos razón alguna de diferencia esencial; por tanto, todas las partes de la línea que pueden continuarse con puntos son también de la misma especie, ya que tales puntos guardan proporción entre sí; ahora bien, cualquier línea, en cuanto de ella depende, puede continuarse con otra línea mediante un punto; luego todas son de la misma especie. Y, por ello,

reales, sed intentionales seu per extrinsecam denominationem ex humana impositione. At vero, simpliciter loquendo de speciebus realibus quantitatis, dicendum est illas esse species ultimas quantitatis continuae; quae est communis sententia, et sumi potest ex D. Thom., q. 9 de Potentia, a. 7, et V Metaph., lect. 8, litter. C, et lect. 15, litter. B et C. Ex quo sumitur ratio a priori, nam cum essentialis ratio quantitatis consistat in extensione, quae a nobis per divisibilitatem explicatur, non potest essentialiter contrahi, nisi per modos extensionis aut divisibilitatis essentialiter diversos; in variis autem lineis non possunt inveniri aut cogitari tales modi extensionis aut divisibilitatis essentialiter diversi; semper enim est extensio aut divisibilitas tantum in partes longitudinis. Quod vero hae partes, si proportionales sint, maiores sint vel minores, vel quod sint plures aut pauciores, si sint aequales, accidentarium est quantitati continuae, ut per se constat, et idem proportionaliter est in superficie et corpore.

6. Unde omnes divisiones quae his attribuuntur, plane sunt accidentales, ut quod linea sit recta aut circularis; nam illi duo modi pertinent ad praedicamentum qualitatis; cuius apertum signum est quod eadem linea potest ex recta fieri circularis, et e converso. Similiter quod linea sit tantae vel tantae longitudinis accidentarium est; sicut etiam accidit igni quod sit maioris vel minoris magnitudinis. Unde ex qualibet maiori linea possunt fieri plures minores, et e converso, quaelibet minores continuari possunt, et unam componere quae homogenea erit secundum omnes partes; sunt ergo omnes lineae eiusdem speciei. Cuius etiam signum est quod omnia puncta inter se sunt eiusdem speciei; nulla enim essentialis differentiae ratio in eis potest assignari; ergo omnes partes lineae continuabiles punctis sunt etiam eiusdem speciei, quia haec servant inter se proportionem; sed quaelibet linea, quantum est ex se, est continuabilis puncto alteri lineae; ergo sunt omnes eiusdem speciei. Et inde rursus potest idem concludi

puede concluirse nuevamente lo mismo con un argumento parecido acerca de las superficies, ya que cualesquiera superficies pueden de suyo continuarse con una línea; y proporcionalmente es lo mismo con el cuerpo. Y digo *en cuanto de ella depende* porque, con frecuencia, las cantidades de las cosas naturales no pueden continuarse; pero ello nace del sujeto, y es accidental para la cantidad considerada en sí.

7. *De qué género y especie sería la línea infinita.*— Pero insistirá alguno en que, consecuentemente, aunque se diese una línea infinita (y lo mismo ocurre con la superficie y el cuerpo), sería de la misma especie que las otras finitas. El consiguiente es falso; por tanto. La consecuencia es clara, porque en dicha línea todos los puntos serían también de la misma clase y cualquier parte separada de aquélla sería también una línea finita capaz de continuarse con otras. Ahora bien, la falsedad del consiguiente es clara, porque, según una opinión probable, una línea infinita encierra en sí contradicción. Se responde concediendo la consecuencia, como enseñan todos; se refirió a esto Santo Tomás, I, q. 85, a. 8, ad 2; Soncinas, V *Metaph.*, q. 15, el cual cita a Avicena, en el lib. II de su *Metafísica*, y a Aristóteles, en lib. VI de los *Tópicos*, que afirma que, aun cuando la línea fuese infinita, todavía le convendría la definición de línea. Por lo cual, en virtud de la razón esencial de línea, no puede concluirse que repugne que se dé una actualmente infinita; si repugna por otras razones, y cuáles son éstas, se trata ex profeso en los libros de la *Física* y *De Caelo*.

8. *Consecuencia de lo dicho.*— En último término se infiere de lo dicho que en esta serie y coordinación se encuentra únicamente un género supremo y otro intermedio y tres especies últimas. Y si es verdad, considerando las cosas en sí mismas, que la cantidad no se comporta como género respecto de la discreta y la continua, resultará consecuentemente que en este género de accidentes hay solamente un género que contiene inmediatamente en sí las tres especies últimas, cosa que para algunos representa un gran inconveniente, ya que entre el género supremo y la especie última debe haber algún género subalterno. Pero no veo por qué principio sea esto absolutamente necesario; pues, como estos géneros y especies se abstraen según las conveniencias o semejanzas de las cosas, ¿por qué

simili argumento de superficiebus, quia quaelibet superficies sunt ex se continuabiles lineа; idemque proportionaliter est de corpore. Dico autem *quantum est ex se*, quia quantitates rerum naturalium saepe non possunt continuari; id tamen provenit ex subiecto et accidentarium est quantitati secundum se.

7. *Linea infinita cuiusnam generis esset et speciei.*— Sed urgebit aliquis: ergo etiamsi daretur linea infinita (et idem est de superficie et corpore), illa esset eiusdem speciei cum aliis finitis. Consequens est falsum; ergo. Sequela patet, quia etiam in illa linea omnia puncta essent eiusdem rationis, et quaelibet pars separata ab illa esset linea finita et continuabilis aliis. Falsitas autem consequentis patet, quia linea infinita, iuxta probabilem sententiam, involvit in se repugnantiam. Respondetur concedendo sequelam, ut omnes docent; idque attigit D. Thom., I, q. 85, a. 8, ad 2; Soncin., V Metaph., q. 15, qui citat Avicennam, lib. II suae Metaphysicae, et Arist., VI Topic., dicentem quod licet linea esset infinita, adhuc illi conveniret definitio lineae. Quocirca ex vi essentialis rationis lineae non potest concludi quod repugnet dari actu infinitam; an vero aliis de causis repugnet, et quaenam illae sint, in libro Phys. et de Caelo ex professo disputatur.

8. *Illatio ex dictis.*— Ultimo ex dictis colligitur in hac serie et coordinatione tantum inveniri unum genus supremum, et aliud intermedium, et tres species ultimas. Quod si verum est, considerando res secundum se, quantitatem non esse genus ad discretam et continuam, fiet consequenter in hoc genere accidentium tantum esse unum genus immediate sub se continens tres species ultimas, quod aliquibus videtur magnum inconveniens; quia inter genus supremum et speciem ultimam debet esse aliquod genus subalternum. Sed non video ex quo principio hoc sit simpliciter necessarium; nam, cum haec genera et species abstrahantur secundum convenientias seu similitudines rerum, cur fieri non potest ut tres species inter

no puede suceder que las tres especies tengan entre sí una única conveniencia genérica y primariamente diversa de los otros géneros? Por tanto, atendiendo a los términos, no advierto en esto repugnancia o inconveniente alguno. Sin embargo, como por otra parte suponemos que de la cantidad continua y la discreta puede abstraerse una conveniencia suficiente para establecer la coordinación predicamental, por esta razón el género en que convienen las otras especies no se tiene por supremo, sino por subalterno.

Tercera división de la cantidad discreta en sus especies

9. *Si todos los números diferentes difieren esencialmente.*— En tercer lugar, la cantidad discreta o el número se divide en varias especies de números, y mediante esta división se completa otra serie y coordinación de este predicamento. Acerca de dicha división pueden preguntarse algunas cosas que tienen menos importancia. Lo primero es si todos los números desiguales en sus unidades difieren específicamente en este predicamento. La razón de duda puede estar en que sólo difieren según un grado mayor y menor en un mismo género de extensión. En efecto, ¿por qué en el caso de la línea no se da distinción específica entre la que tiene dos codos y la que tiene tres, y hay en los números diferencia esencial entre el dos y el tres? En segundo lugar, porque, en otro caso, o no habría en el mundo especie alguna de número excepto una sólo, concretamente la que surge de todas las unidades cuantitativas existentes en el mundo, o bien cualquier unidad compondría simultáneamente muchísimas especies de cosas; y las dos soluciones parecen inconvenientes. Más aún, se sigue también que una especie se componga de otras completas y contenidas bajo un mismo género.

10. *El número es una especie subalterna.*— Sin embargo, tanto los aritméticos como todos los filósofos hablan de esos números como de especies distintas; por lo cual, de la misma manera que suponemos que el número es una especie de cantidad, hay que afirmar consecuentemente que no es una especie última, sino subalterna, y que todos los números desiguales en cuanto a la multitud de sus unidades son específicamente diversos, porque o se ha de hablar de todos así

se habeant unicam convenientiam genericam, et ab aliis generibus primo diversam? Itaque ex terminis non video in hoc repugnantiam, neque inconveniens ullum. Tamen, quia aliunde supponimus abstrahi posse convenientiam a quantitate continua et discreta, sufficientem ad praedicamentalem coordinationem constituendam, ideo genus, in quo caeterae species conveniunt, non summum, sed subalternum censetur.

Tertia divisio quantitatis discretae in suas species

9. *An omnes numeri differentes essentialiter differant.*— Tertio dividitur quantitas discreta seu numerus in varias numerorum species, per quam divisionem perficiatur alia series et coordinatio huius praedicamenti. Circa quam divisionem nonnulla quae levioris momenti sunt inquiri possunt. Primum est an omnes numeri inaequales in unitatibus differant specie in hoc praedicamento. Et ratio dubii esse potest quia solum differunt secundum magis et minus in eodem genere extensionis. Cur enim in lineis non est distinctio secundum speciem quod sit bicubita vel tricubita, et in numeris est essentialis differentia quod sit binarius vel ternarius? Secundo, quia alias vel nulla erit in mundo species numeri praeter unam tantum, illa, nimirum, quae consurgit ex omnibus unitatibus quantitativis in mundo existentibus; vel certe quaelibet unitas simul componet quamplurimas rerum species; utrumque autem videtur inconveniens. Immo illud etiam sequitur, quod una species componatur ex aliis completis et sub eodem genere contentis.

10. *Numerus species est subalterna.*— Nihilominus tam arithmetici quam philosophi omnes de illis numeris ut de speciebus distinctis loquuntur; unde eo modo quo supponimus numerum esse speciem quantitatis, consequenter dicendum est non esse speciem ultimam, sed subalternam, et omnes numeros inaequales in multitudine unitatum esse specie diversos. Nam de omnibus ita dicendum est, vel de nullo, quia non est maior ratio quorumdam quam aliorum;

o de ninguno, ya que no hay mayor razón para unos que para otros; y nadie dijo hasta este momento que todos los números pertenezcan a una misma especie. Y la razón de la distinción parece que está en que la adición de una unidad diversifica formalmente la extensión o divisibilidad del número. Señal de esto es que de par lo hace impar, y al contrario. Igualmente sucede por esto que un número sea divisible en dos partes iguales y no lo sea otro; y uno solamente en unidades, y otro también en números; y uno parte en la unidad, parte en un número. Y las diversas propiedades y proporciones de esta clase es lo que considera en los números el aritmético. Por tanto, por estas razones parece que se da una distinción más formal entre los números desiguales que entre los iguales; por consiguiente, como éstos difieren en número, con razón se piensa que aquéllos difieren en especie.

11. Y si alguien considera atentamente estas razones y las que se aducían en contra, comprenderá fácilmente que toda esta composición y especificación y distinción de números no se da sin un orden a la razón. Con ello no menos se confirma la doctrina expuesta anteriormente en la sec. 1. Y de ese modo se solucionan fácilmente las razones primeras; pues los números diversos en su modo de extensión y de divisibilidad no difieren solamente de modo gradual, sino también según la diversa razón de extensión o de numerabilidad, cosa que no sucede así en la línea de dos codos o de tres; pues esta numeración le sobreviene enteramente en cuanto es continua. Finalmente, en orden a la razón no hay inconveniente en que la misma unidad componga varias especies de números. Y de ese modo puede entenderse también fácilmente que en las cosas hay varios números, distintos específica o numéricamente, aun cuando en la realidad no exista una unión mayor en las unidades de un número entre sí que con las unidades de otro número. Y, por una razón parecida, no se dice propiamente que una especie de número se componga de otras, hablando formalmente, sino sólo hablando materialmente. En ese sentido afirmó Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 14, que *un número senario no es dos veces tres, sino una vez seis.*

nullus autem hactenus dixit omnes numeros esse eiusdem speciei. Ratio autem distinctionis esse videtur quia additio unitatis formaliter diversificat extensionem seu divisibilitatem numeri. Cuius signum est quia ex pari facit imparem, et e converso. Item hinc fit ut unus numerus sit divisibilis in duas partes aequales, et non alius; et unus tantum in unitates, alius etiam in numeros; alius partim in unitatem, partim in numerum. Et similes proprietates variae ac proportiones considerantur in numeris ab arithmetico. Propter haec ergo formalior distinctio censetur esse inter numeros inaequales quam inter aequales; cum ergo hi numero differant, illi merito censentur specie differre.

11. Si quis autem has rationes, et quae in contrarium fiebant, attente consideret, facile intelliget totam hanc numerorum compositionem, et specificationem, ac distinctionem, non esse sine ordine ad rationem. Ex quo non parum confirmatur doctrina superius tradita in sect. 1. Atque hoc modo facile solvuntur priores rationes; nam diversi numeri in suo modo extensionis et divisibilitatis non tantum differunt secundum magis et minus, sed etiam secundum diversam rationem extensionis seu numerabilitatis, quod non ita contingit in linea bicubita vel tricubita; haec enim numeratio omnino illi accidit quatenus continua est. Denique in ordine ad rationem non est inconveniens eamdem unitatem componere plures numerorum species. Atque hoc etiam modo intelligi facile potest esse in rebus numeros plures, vel specie vel numero distinctos, etiamsi a parte rei non sit maior unio inter unitates unius numeri inter se quam cum unitatibus alterius. Et simili ratione non dicitur proprie una species numeri componi ex aliis, formaliter loquendo, sed tantum materialiter. Quomodo dixit Aristoteles, V Metaph., c. 14, *senarium non esse bis tria, sed semel sex.*

En qué sentido se llama forma del número a la última unidad

12. Y con esto se soluciona fácilmente otra duda que se refiere a este lugar: si la última unidad se llama forma del número y en qué sentido; de este punto tratan extensa y seriamente muchos autores, como si fuese una cuestión de importancia, a pesar de que se trata de una cuestión meramente verbal y fundada en una locución metafórica. De esa locución se valió Santo Tomás en el VIII *Metaph.*, a propósito del texto 10; y por esto se debaten en favor de ella los tomistas, Capréolo, *In I*, dist. 24, q. 1, concl. 5; y Iavello, VIII *Metaph.*, q. 10; Soncinas, X *Metaph.*, q. 6, aun cuando también Soncinas elija un camino intermedio y más probable para la explicación de esa locución. Otros, en cambio, la rechazan, como Auréolo, citado por Capréolo anteriormente; Mayor, en la misma dist. 24, q. 1. Pero hay que afirmar brevemente que la última unidad no se llama forma del número en el sentido de que en las cosas mismas haya alguna unidad primera o última o algún orden real entre esas unidades, cosa que observa y prueba atinadamente Soncinas, aun cuando Capréolo parezca opinar de otra manera en las soluciones de los argumentos. Y brevemente queda claro, porque en las cosas mismas no puede haber un orden si no es o de perfección, o de sitio, o de distancia del cielo, o de tiempo, o de causalidad, o de naturaleza. Ahora bien, todos estos órdenes son accidentales e improcedentes para la composición del número, como se verá fácilmente discurriendo por cada uno de ellos; por consiguiente. Por tanto, debe esto entenderse necesariamente en orden a la razón, que concibe en cada uno de los números un orden de unidades, entre los cuales la última se piensa que completa el número y que lo distingue de las otras, y, por ello, se dice que se comporta con él como su forma.

13. En lo cual hay que considerar, en segundo lugar, que el pensamiento de Santo Tomás no fue que ésta sea una forma propiamente dicha, sino con una cierta analogía y proporcionalidad que prácticamente ha sido ya explicada, concretamente porque la forma es la que completa la esencia de la cosa y la distingue de las otras y la coloca en un cierto orden y grado de modo cuasi indivisible; ahora bien, todas estas cosas, a su manera, se las confiere al número la última

Quomodo ultima unitas dicatur forma numeri

12. Atque hinc facile expeditur alia dubitatio quae ad hunc locum spectat, an et quomodo ultima unitas dicatur forma numeri; quae fuse ac serio disputatur a multis auctoribus, ac si esset res alicuius momenti, cum tamen solum in nominibus et in quadam metaphorica locutione posita sit. Qua quidem locutione usus est D. Thom., VIII Metaph., circa text. 10; et ideo pro illa pugnant thomistae, Capreolus, In I, dist. 24, q. 1, concl., 5; et Iavellus, VIII Metaph., q. 10; Soncinas, X Metaph., q. 6, quamvis et Soncinas mediam quamdam et probabiliorem viam teneat explicandi locutionem illam. Alii vero illam impugnant, ut Aureol., apud Capreolum supra; et Maior, eadem dist. 24, q. 1. Sed breviter dicendum est ultimam unitatem non dici formam numeri eo quod in rebus ipsis sit aliqua unitas prima vel ultima, vel aliquis realis ordo inter illas unitates, quod recte notat et probat Sonc., etiamsi Capreolus aliter sentire videatur in argumentorum solutionibus. Et patet breviter, quia in rebus ipsis non potest esse ordo, nisi vel perfectionis, vel situs, aut distantiae a caelo, aut temporis, aut causalitatis, vel naturae. Sed omnes isti ordines sunt per accidens, et impertinentes ad numeri compositionem, ut facile constabit discurrenti per singulos; ergo. Debet igitur necessario id intelligi in ordine ad rationem, quae in singulis numeris concipit ordinem unitatum, inter quas ea quae est ultima censetur numerum complere et ab aliis illum distinguere, et ideo dicitur comparari ad illum ut formam eius.

13. In quo est secundo considerandum non fuisse D. Thomae sensum hanc esse formam proprie dictam, sed analogia et proportione quadam, quae iam fere explicata est, scilicet, quia forma est quae complet rei essentiam eamque ab aliis distinguit et in certo ordine et gradu quasi indivisibiliter consti-

unidad. Por esta razón dijo el mismo Aristóteles que las especies de las cosas se comportan como números. Por esto también la multitud de las unidades anteriores parece comportarse respecto de la última como algo actuable por ella. Y, finalmente, por la adición o sustracción de la última unidad se cambia la especie del número; luego en todas estas cosas se asemeja la unidad última a la forma o diferencia última, lo cual basta para aquella locución analógica. Y, amplificándola, afirman Iavello y otros que, si en una terna, por ejemplo, se considera la razón formal íntegra que surge de las tres unidades, es ésta la forma del todo o la total; y que la unidad última es una forma de parte, o física; todo lo cual puede admitirse en la misma proporción. Y, sin embargo, me parece a mí desacertadísimo entender o defender esto con propiedad, o también en sentido real, es decir, con composición real; pues las razones de Auréolo y de otros que brevemente resume Soncinas y han sido ya insinuadas demuestran claramente lo contrario por el mero hecho de que en las cosas no se da ningún orden ni unión o composición alguna entre tales unidades más bien que entre otras. Por lo cual en este punto no es menester que nos detengamos más.

14. *De qué clase es la división del número en par e impar.*— Puede proponerse aquí otra duda, y es si el número desciende inmediatamente a todas las especies o puede dividirse de manera más inmediata por dos diferencias, como, por ejemplo, en par e impar. En efecto, muchos atribuyen esta disyunción al número como una propiedad suya; otros, en cambio, y tal vez con más probabilidad, piensan que son diferencias separadas. Pero como éstas y otras cosas dependen en gran parte de la relación a la razón, fácilmente pueden concebirse varias diferencias y conveniencias de esta clase; en tal sentido, pues, suelen dividirse los números en simples y compuestos y de otras maneras que exponen los matemáticos.

tuit; haec autem omnia suo modo confert ultima unitas numero. Propter quod etiam Aristoteles dixit species rerum se habere sicut numeros. Unde etiam multitudo priorum unitatum videtur comparari ad ultimam ut quid actuabile per illam. Ac tandem per additionem vel subtractionem ultimae unitatis mutatur species numeri; in his ergo omnibus assimilatur unitas ultima formae seu differentiae ultimae, quod satis est ad illam analogicam locutionem. Quam Iavellus et alii amplificantes dicunt, si in ternario, verbi gratia, consideretur integra ratio formalis consurgens ex tribus unitatibus, illam esse formam totius seu totalem; unitatem vero ultimam esse formam partis seu physicam, quae omnia sub eadem proportionalitate admitti possunt. Et tamen cum proprietate, vel etiam cum realitate, seu reali compositione intelligere aut defendere ineptissimum mihi videtur; nam rationes Aureoli et aliorum, quas breviter Soncinas congerit, et iam insinuatae sunt, contrarium aperte demonstrant, vel ex eo solum quod in rebus nullus est ordo nullave unio aut compositio inter has unitates potius quam inter alias. Quare in hac re amplius immorari non oportet.

14. *Divisio numeri in parem et imparem qualis.*— Alia dubitatio hic esse posset an numerus immediate descendat ad omnes species, vel per duas differentias immediatius dividi possit, ut, verbi gratia, in parem et imparem. Multi enim attribuunt hoc disiunctum numero ut passionem eius; alii vero, et fortasse probabilius, existimant esse differentias divisas. Sed cum haec et similia pendeant plurimum ex habitudine ad rationem, facile possunt variae differentiae huiusmodi ac convenientiae excogitari; sic enim etiam dividi solent numeri in simplices et compositos, et aliis modis qui a mathematicis traduntur.

SECCION V

Qué propiedades se atribuyen a la cantidad

1. Sobre la cuestión presente no trae casi nada Aristóteles en este lugar del lib. V de la *Metafísica;* sin embargo, en los *Predicamentos,* c. sobre la *Cantidad,* le atribuye tres propiedades, de las cuales las dos primeras son más bien negaciones que propiedades positivas.

La cantidad no tiene contrario

2. La primera es que la cantidad no tiene contrario. Como razón de esto puede señalarse que la contrariedad supone diferencia específica, pues se da oposición entre aquellas cosas que distan en sumo grado dentro de un mismo género; ahora bien, entre cantidades que difieren específicamente no se da contrariedad, porque no se repelen de un mismo sujeto, sino que más bien deben estar necesariamente juntas *ex natura rei;* más todavía, en el plano real tienen una subordinación tal que una es el principio de la otra; y todas estas cosas están en pugna con una verdadera contrariedad. Por lo cual no tiene peso alguno la objeción de que lo divisible y lo indivisible son contrarios en una misma razón; y que la superficie y la línea se oponen como lo divisible y lo indivisible en cuanto a la anchura. Se responde, en efecto, que lo divisible y lo indivisible, tomados formalmente, no se oponen más que de modo privativo; pero que una cosa divisible y una indivisible, hablando con propiedad, no se oponen de manera alguna, sino que se distinguen específicamente, o sea, como el principio y lo principiado. Por consiguiente, entre las cantidades específicamente distintas no hay contrariedad; ni tampoco puede haberla entre cantidades de una misma especie, porque la contrariedad propia supone una distinción específica, como se ha dicho.

3. *Se responde a una objeción.*— Sin embargo se ofrece inmediatamente la objeción de que el aumento y la disminución son movimientos contrarios; por consiguiente tienden a términos contrarios, ya que la contrariedad de los movimientos se saca de la contrariedad de los términos; ahora bien, los términos de dichos movimientos son cantidades de la misma especie, concretamente un

SECTIO V

Quae proprietates quantitati attribuantur

1. De praesenti quaestione nihil fere tradit Aristoteles in hoc loco V Metaph.; tamen in Praedicamentis, c. de Quantitat., tres illi proprietates attribuit, ex quibus duae primae magis sunt negationes quaedam quam positivae proprietates.

Quantitatem non habere contrarium

2. Prima est quod quantitas non habet contrarium. Cuius ratio assignari haec potest, quia contrarietas supponit specificam differentiam; est enim oppositio eorum quae sub eodem genere maxime distant; at vero inter quantitates quae specie differunt non est contrarietas, quia non se expellunt ab eodem subiecto, sed potius ex natura rei necessario debent esse coniunctae; immo secundum rem habent talem subordinationem, ut una sit alterius principium; quae omnia pugnant cum vera contrarietate. Unde nullius momenti est si quis obiiciat divisibile et indivisibile secundum eamdem rationem esse contraria; superficiem autem et lineam opponi ut divisibile et indivisibile, secundum latitudinem. Respondetur enim divisibile et indivisibile, formaliter sumpta, non opponi nisi privative; rem autem divisibilem et indivisibilem proprie nullo modo opponi, sed distingui specie, vel tamquam principium et principiatum. Inter quantitates ergo specie distinctas non est contrarietas; nec vero esse potest inter quantitates eiusdem speciei, quia propria contrarietas supponit distinctionem specificam, ut dictum est.

3. *Obiectioni satisfit.*— Statim vero occurrit obiectio, nam augmentatio et diminutio sunt motus contrarii; ergo tendunt ad terminos contrarios, nam contrarietas motuum sumitur ex contrarietate terminorum; sed termini illorum motuum sunt quantitates eiusdem speciei, nimirum, corpus maius vel minus; ergo inter quantitates eiusdem

cuerpo mayor o menor; por consiguiente se da la contrariedad entre cantidades de la misma especie. Esta objeción es aproximadamente la que puso Aristóteles en el c. sobre la *Cantidad,* al decir que lo grande y lo pequeño, que dicen referencia a la cantidad, parecen contrarios; pues lo grande y lo pequeño parecen ser los términos del aumento y la disminución. Y responde que lo grande y lo pequeño no se oponen contrariamente, sino relativamente, pues una misma cosa puede ser grande y pequeña en diversos aspectos. Y a lo mismo casi se reduce lo que afirma en este lugar, concretamente, que grande y pequeño, mayor y menor, largo y corto y demás parecidos no son cantidades *per se,* sino modificaciones de la cantidad, todas las cuales se reducen a la propiedad tercera, que hemos de explicar en seguida, de la igualdad y desigualdad, pues todas las relaciones mencionadas están comprendidas en la desigualdad.

4. Pero todavía se mantiene la dificultad propuesta, porque los movimientos contrarios no tienden a relaciones opuestas; por consiguiente, el aumento y la disminución no tienden a una cantidad grande y pequeña en cuanto son relaciones; por consiguiente tienden a ellas en cuanto absolutamente son formas contrarias. Responden algunos que lo grande y lo pequeño pueden considerarse, o bien en sentido precisivo en cuanto pertenecen a la cantidad, haciendo abstracción de la sustancia, o en cuanto son términos naturales de la sustancia, sobre todo de la viviente, a la cual la naturaleza ha fijado ciertos términos de aumento y decrecimiento; y que bajo esta última razón lo grande y lo pequeño son términos de movimientos contrarios y como tales no pertenecen a la cantidad, sino que se reducen más bien a la sustancia como términos suyos. Pero esta respuesta no me agrada, no sólo porque no repugna menos a la sustancia tener contrario que a la cantidad, sino también, porque, aun cuando la sustancia requiera una cantidad mayor o menor, sin embargo la moción misma se juzga que tiende a la cantidad; de la misma manera que, aunque sea la sustancia la que exige el lugar más elevado y el más bajo, sin embargo los movimientos hacia arriba o hacia abajo tienden formalmente a los lugares mismos. Por consiguiente parece que hay que decir dos cosas. Primero, que para la contrariedad de movimientos no siempre

speciei est contrarietas. Hanc fere obiectionem posuit Aristoteles c. de Quant., dicens magnum et parvum, quae ad quantitatem spectant, videri contraria; magnum enim et parvum videntur esse termini augmentationis et diminutionis. Et respondet magnum et parvum non opponi contrarie, sed relative; nam idem esse potest magnum et parvum respectu diversorum. Et in idem fere redit quod hoc loco ait, magnum, scilicet, et parvum, maius et minus, longum et breve, et similia, non esse per se quantitates, sed affectiones quantitatis, quae omnes reducuntur ad tertiam proprietatem statim declarandam de aequalitate et inaequalitate; nam omnes praedictae relationes sub inaequalitate comprehenduntur.

4. Sed adhuc urget argumentum factum [1], quia motus contrarii non sunt ad relationes oppositas; ergo augmentatio et diminutio non tendunt ad magnam et parvam quantitatem ut relationes sunt; ergo tendunt ad illas ut sunt absolute formae contrariae. Respondent aliqui magnum et parvum posse considerari aut praecise, ut ad quantitatem pertinent, abstrahendo a substantia, aut prout sunt termini naturales substantiae, praesertim viventis, cui a natura dati sunt certi termini augmenti aut decrementi; et sub hac secunda ratione magnum et parvum esse terminos contrariorum motuum, et ut sic non pertinere ad quantitatem, sed potius reduci ad substantiam tamquam eius terminos. Sed non placet haec responsio, tum quia non minus repugnat substantiae habere contrarium, quam quantitati; tum etiam quia, licet substantia requirat maiorem vel minorem quantitatem, tamen motio ipsa ad quantitatem tendere censetur; sicut licet substantia sit quae postulat locum supernum et infernum, tamen motus sursum et deorsum ad loca ipsa formaliter tendunt. Duo igitur dicenda videntur. Primum, ad contrarietatem motuum non semper requiri propriam contrarietatem

[1] Soto, in Logica, II de Anim., text. 41.

se requiere la contrariedad propia de los términos, sino que basta la anchura o distancia, por razón de la cual —juntamente también con el sentido de los diversos movimientos, es decir, en cuanto el término *a quo* de uno es el término *ad quem* de otro movimiento, y al revés— surge la contrariedad en el movimiento mismo; en este sentido, pues, son contrarios los movimientos locales, aun cuando en los lugares mismos no haya otra contrariedad propia más que la distancia y la diversidad. Luego esto mismo puede decirse del aumento y disminución.

5. En segundo lugar, sin embargo, se afirma más en particular que, si se considera atentamente la cuestión, el aumento y la disminución se oponen de modo privativo más bien que contrario. En efecto, en uno y otro de estos movimientos —como se expone más ampliamente en la filosofía natural— se reúnen dos mutaciones: una es la adquisición de alguna cantidad, por una parte; la otra es la pérdida de alguna cantidad por la resolución que se provoca en otra parte del viviente por reacción del contrario. Y si acaece que se produce la adquisición de la cantidad sin ninguna pérdida, o con pérdida menor, se llama entonces aumento; en cambio, si tiene lugar sólo la pérdida de cantidad o hay una compensación menor, se llama disminución. Por consiguiente, si en uno y otro movimiento consideramos la adquisición de alguna cantidad, no son contrarios entre sí, aunque por uno se adquiera una cantidad mayor y por otro menor; no solamente porque de aquí resulta más bien que uno es camino para el otro y uno es la perfección del otro, como la calefacción intensa y la débil, sino también porque, hablando propiamente, una y otra adquisición sería suficiente para el aumento si no se añadiese por otra parte la pérdida. Ahora bien, la pérdida de cantidad no se opone a la adquisición contrariamente, sino de modo privativo, de la misma manera que la corrupción se opone a la generación; como, por consiguiente, la disminución no se opone al aumento sino a causa de la pérdida de una mayor cantidad, por ello no se trata aquí propiamente de una oposición contraria, sino privativa.

terminorum, sed sufficere latitudinem[1] seu distantiam, ratione cuius, adiuncto etiam modo tendendi diversorum motuum, quatenus, videlicet, terminus a quo unius est terminus ad quem alterius motus, et e converso, oritur contrarietas in ipso motu; sic enim motus locales contrarii sunt, quamvis in locis ipsis non sit alia propria contrarietas praeter distantiam ac diversitatem. Hoc igitur ipsum dici potest de augmentatione et diminutione.

5. Secundo vero magis in particulari dicitur augmentationem et diminutionem, si attente res consideretur, magis opponi privative quam contrarie. In utroque enim ex his motibus (ut latius in philosophia traditur) duae mutationes coniunguntur: una est acquisitio alicuius quantitatis ex una parte; alia est amissio alicuius quantitatis per resolutionem, quae ex alia parte viventis fit per reactionem contrarii. Et si contingat acquisitionem quantitatis fieri sine ulla deperditione, vel cum minori, tunc dicitur augmentatio; si vero accidat sola amissio quantitatis, vel cum minori reparatione, dicitur diminutio. Si ergo in utroque motu consideremus acquisitionem alicuius quantitatis, non sunt sibi contrarii, etiamsi per unum maior et per alium minor acquiratur: tum quia hinc potius habetur unum esse viam ad alium, et alterum perfectionem alterius, sicut calefactio intensa et remissa; tum etiam quia, per sese loquendo, utraque acquisitio sufficeret ad augmentum, si aliunde amissio non coniungeretur. Amissio autem quantitatis non opponitur contrarie acquisitioni, sed privative, sicut corruptio generationi; quia ergo diminutio non opponitur augmentationi, nisi propter adiunctam amissionem maioris quantitatis, ideo non est proprie ibi contraria oppositio, sed privativa.

[1] *Altitudinem* en otras ediciones. (N. de los EE.)

La cantidad no es susceptible de más y de menos

6. *Por qué razón no es susceptible la cantidad de más y de menos.*— La segunda propiedad de la cantidad establecida por Aristóteles es que no es susceptible de más y de menos, concretamente en el orden de la intensidad; pues en el de la extensión es claro que una cantidad es más extensa que otra; sin embargo, en cuanto a la intensidad no puede esto darse. La razón de ello suele señalarse en la propiedad precedente, porque la intensidad y remisión de una forma suele provenir de la mezcla del contrario; y, por ello, como la cantidad no tiene contrario, no puede intensificarse ni debilitarse. Pero esta razón no es universal, pues con frecuencia puede intensificarse una cualidad que no tiene contrario, como es claro en el caso de la luz, la ciencia, la visión, etc. Por consiguiente puede darse la razón de esto, o bien apoyándose en que la cantidad sigue a la materia, como pasión propia suya; y por ello, en cuanto a la amplitud de la intensidad, tiene, como la materia, una entidad indivisible; o de parte del efecto formal al que se ordena esencial y primariamente la cantidad, que es la extensión de las partes de la sustancia, para el cual efecto es improcedente la intensidad; más todavía, no podría entenderse cómo tendría lugar en el caso de ese efecto. Y esto lo explican muy bien los ejemplos de Aristóteles, pues, dejando a un lado la mayor extensión, no puede entenderse un más o un menos entre dos cuantos; de la misma manera que una cosa de un pie no puede ser más cuanta que otra también de un pie; e igual que un binario no puede ser más o menos número que otro binario.

7. *La cantidad es capaz de condensación y rarefacción.*— Pero, aunque la cantidad no reciba intensificación o remisión, sin embargo la cantidad continua es capaz de condensación o rarefacción; a esa mutación la llama Santo Tomás a veces intensificación, como es claro en I-II, q. 52, a. 2, ad 1, y en II-II, q. 24, a. 5, ad 1. Sin embargo, esto no se ha de entender en sentido propio, sino por analogía e imitación; pues, de la misma manera que la intensificación de las cualidades se produce sin adición, sea absolutamente, sea sin adición en una parte nueva del sujeto, según las diversas opiniones, así la rarefacción se produce

Quantitatem non recipere magis nec minus

6. *Ratio ob quam non recipiat quantitas magis et minus.*— Secunda proprietas quantitatis ab Aristotele posita est quod non recipiat magis neque minus, nimirum, secundum intensionem; nam secundum extensionem clarum est unam quantitatem esse magis extensam quam aliam; intensive autem accidere non potest. Cuius rei ratio solet assignari ex praecedenti proprietate, quia intensio et remissio formae solet provenire ex admixtione contrarii; et ideo cum quantitas non habeat contrarium, neque intendi poterit, nec remitti. Sed ratio non est universalis, nam saepe qualitas intendi potest quae contrarium non habet, ut patet de lumine, scientia, visione, etc. Ratio ergo reddi potest, vel ex eo quod quantitas consequitur materiam ut propria passio eius; et ideo, quoad latitudinem intensivam, indivisibilem habet entitatem, sicut ipsa materia; vel ex parte effectus formalis, ad quem per se primo ordinatur quantitas, quae est extensio partium substantiae, ad quem effectum impertinens est intensio, immo intelligi non posset quomodo circa talem effectum locum habeat. Quod optime declarant exempla Aristotelis, nam, seclusa maiori extensione, non potest intelligi magis aut minus inter duo quanta; ut res pedalis non potest esse magis quanta quam alia etiam pedalis; sicut unus binarius non potest esse magis vel minus numerus quam alius binarius.

7. *Quantitas capax est condensationis et rarefactionis.*— Quamquam vero quantitas intensionem vel remissionem non recipiat, quantitas vero continua est capax condensationis vel rarefactionis; quam mutationem vocat D. Thom. interdum intensionem, ut patet in I-II, q. 52, a. 2, ad 1, et II-II, q. 24, a. 5, ad 1. Verumtamen non est id intelligendum per proprietatem, sed per analogiam et imitationem; nam sicut intensio qualitatum fit sine additione, vel simpliciter, vel sine additione in nova parte subiecti, iuxta varias opiniones, ita rarefactio fit sine

sin adición de nueva cantidad, especialmente en la opinión de Santo Tomás, sobre la cual habrá de tratarse después.

8. *Se responde a una interrogación.*— Pero se preguntará por qué no incluyó ésta Aristóteles entre las propiedades de la cantidad, concretamente que pueda condensarse y enrarecerse, de la misma manera que puso entre las propiedades de la cualidad que pudiese intensificarse y debilitarse. Respondo, en primer lugar, que Aristóteles no enumeró todas las propiedades, como se verá por lo que diremos. Además, condensarse y enrarecerse no convienen a la cantidad por razón de sí, sino por razón de la sustancia natural en que está, y, por ello, no se cuentan entre las propiedades peculiares de la cantidad. En efecto, el que la cantidad misma sea próximamente susceptible de densidad o enrarecimiento, que son ciertas cualidades, no es una propiedad diferente de aquella que puede atribuirse a la cantidad respecto de otras cualidades o accidentes corpóreos, concretamente ser sujeto inmediato de ellos; sobre esto trataré un poco después.

9. Puede objetarse de otro modo contra esta propiedad y la precedente; en efecto, grave y ligero son afecciones de la cantidad, como atestigua Aristóteles en este lib. V de la *Metafísica,* c. 13; ahora bien, grave y ligero son propiamente contrarios, y reciben intensificación y remisión; por consiguiente. Se responde negando el antecedente, pues la gravedad y la ligereza son unas cualidades; y Aristóteles, en ese pasaje —tal como lo interpreta Santo Tomás y todos— se valió de ese ejemplo siguiendo la opinión común que entonces circulaba de que la gravedad no es otra cosa que una multitud de superficies.

De qué modo es una propiedad de la cantidad la igualdad y la desigualdad

10. *Doble consideración de lo igual y lo desigual.*— La tercera propiedad señalada por Aristóteles es la igualdad y la desigualdad, y dice que es la más propia de la cantidad, indicando que es tan propia de la cantidad que por razón de ella se dicen las demás cosas iguales o desiguales. Sobre esta propiedad hay que advertir, en primer lugar, que igual y desigual puede tomarse en dos sentidos. Primero, en sentido propio; segundo, en sentido traslaticio. En el primer

additione novae quantitatis, praesertim iuxta opinionem D. Thomae, de qua postea dicendum est.

8. *Interrogationi respondetur.*— Sed inquies cur Aristoteles non posuit hanc inter proprietates quantitatis, nimirum, quod possit condensari et rarefieri, sicut posuit inter proprietates qualitatis quod posset intendi et remitti? Respondeo primo, Aristotelem non numerasse omnes proprietates, ut ex dicendis patebit. Deinde condensari et rarefieri non convenire quantitati ratione sui, sed ratione naturalis substantiae in qua inest, et ideo non numerari inter peculiares proprietates quantitatis. Nam, quod ipsa quantitas proxime sit susceptiva densitatis et raritatis, quae sunt qualitates quaedam, non est alia proprietas ab ea quae respectu aliarum qualitatum vel accidentium corporalium potest quantitati attribui, nimirum, quod sit immediatum subiectum eorum; de quo paulo inferius dicam.

9. Aliter obiici potest contra hanc et praecedentem proprietatem, nam grave et leve sunt affectiones quantitatis, teste Aristotele, hoc lib. V Metaph., c. 13; sed grave et leve sunt proprie contraria, et intensionem ac remissionem recipiunt; ergo. Respondetur negando antecedens, nam gravitas et levitas sunt qualitates quaedam; Aristoteles autem in eo loco, ut D. Thomas et omnes exponunt, illud exemplum adhibuit iuxta opinionem quae tunc circumferebatur, quod gravitas nil aliud sit quam multitudo superficierum.

Aequalitas et inaequalitas quomodo sit proprietas quantitatis

10. *Aequalis et inaequalis duplex consideratio.*— Tertia proprietas ab Aristotele assignata est aequalitas vel inaequalitas, quam dicit quantitati maxime propriam, significans esse ita propriam quantitati, ut ratione eius aliae res dicantur aequales vel inaequales. Circa quam proprietatem primo advertendum est aequale et inaequale duobus modis accipi posse. Primo, secundum proprietatem; secundo, per translationem. Primo modo dicuntur aequales duae lineae; posteriori modo dicuntur duo homines aequales in scientia, aut in viribus corporis; immo et duae divinae personae dicuntur aequales in perfectione. Est enim aequalitas convenientia quaedam; convenientia autem inter quascumque res eiusdem rationis intervenit per modum cuiusdam unitatis formalis, quae in substantia solet vocari identitas, in qualitate similitudo, in propria vero quantitate aequalitas proprie sumpta; in aliis vero praedicamentis non habet peculiare nomen, sed retinet genericum convenientiae vel unitatis specificae. Quia vero haec convenientia aut disconvenientia inter quantitates notior nobis est, ideo translata est illa vox ad significandam quamcumque perfectam convenientiam in perfectione, intensione, aut virtute. In praesenti ergo Aristoteles loquitur de aequalitate proprie sumpta; ita enim sunt assignandae proprietates rebus in omni scientia. Quamquam si universe loqui velimus, dicemus omnem aequalitatem consequi quantitatem, sed cum proportione; nan aequalitas propria sequitur quantitatem proprie sumptam; aequalitas vero metaphorica consimilem quantitatem. Nam et est quantitas molis, quae est propria quantitas; et est quantitas perfectionis seu virtutis, et ad eam consequitur aequalitas per translationem dicta; in tantum enim hoc nomen admittunt, in quantum per modum quantitatis concipiuntur aut nominantur.

11. Per quantitatem autem molis non est intelligenda sola corporis magnitudo seu extensio, sed omnis dimensio corporea; nam omnis illa proprie quantitas dicitur, et secundum omnem illam propriissime dicuntur corpora aequalia vel inaequalia. Ac denique in mole corporea omnes illae dimensiones includuntur. Sub quantitate autem perfectionis intelligimus non solum perfectionem substantiae, sed etiam qualitatum, sive in eis perfectio essendi, sive virtus agendi consideretur, quae dici solet quantitas virtutis, tamen sub quantitate perfectionis comprehenditur. Atque hoc posteriori modo dicuntur aequales motus in velocitate; priori autem modo dicentur aequales in extensione, nam velocitatem habent ex perfectione, ex-

sentido se dicen iguales dos líneas; en el segundo se dicen iguales dos hombres en cuanto a la ciencia o en cuanto a las fuerzas corporales; más todavía, también dos personas divinas se dicen iguales en cuanto a su perfección. En efecto, la igualdad es una cierta conveniencia; ahora bien, la conveniencia entre cualesquiera cosas de una misma clase interviene a modo de una cierta unidad formal que en la sustancia suele llamarse identidad, en la cualidad semejanza y en la cantidad propia, en cambio, igualdad en sentido propio; en los demás predicamentos, sin embargo, no tiene nombre peculiar, sino que retiene el genérico de conveniencia o unidad específica. Pero como esta conveniencia o disconveniencia entre las cantidades es para nosotros más conocida, por ello esa palabra se ha transferido a la significación de cualquier conveniencia perfecta en la perfección, intensidad o virtud. Por tanto, en el caso presente habla Aristóteles de la igualdad tomada en sentido propio, pues de ese modo hay que asignar las propiedades a las cosas en cualquier ciencia. Aunque, si queremos hablar en sentido universal, diremos que toda igualdad sigue a la cantidad, pero proporcionalmente; pues la igualdad propia sigue a la cantidad en sentido propio; en cambio, la igualdad metafórica, a la cantidad similar. En efecto, no sólo existe la cantidad de la masa, que es la cantidad propia, sino también la cantidad de la perfección o virtud, y a ella sigue la igualdad, tomada en sentido traslaticio; pues en tanto admiten este nombre en cuanto se conciben o denominan a manera de cantidad.

11. Pero no se ha de entender como cantidad de masa únicamente la magnitud o extensión corporal, sino cualquier dimensión corpórea; pues toda dimensión corpórea se dice cantidad en sentido propio, y atendiendo a ella se dicen los cuerpos, con toda propiedad, iguales o desiguales. Y, finalmente, en la masa corpórea están incluidas todas esas dimensiones. Y entendemos como cantidad de perfección no sólo la perfección de la sustancia, sino también la de las cualidades, ya se considere en ellas la perfección entitativa, ya la virtud activa, que suele llamarse cantidad de virtud, pero que está incluida en la cantidad de la perfección. Y de este último modo se dicen iguales en velocidad los movimientos; en cambio, del primer modo se dirán iguales en extensión, pues la velocidad la tienen

por la perfección; en cambio, tienen la extensión por la cantidad. De modo semejante, dos pesos se dicen iguales o desiguales, atendiendo a su multiplicación, en sentido propio; en sentido metafórico, en cambio, atendiendo a su intensidad; por ejemplo, si una piedra grande se dijese igual en el peso a tres o cuatro pequeñas, la expresión parece que es en sentido propio, ya que dicha igualdad nace de la multiplicidad o extensión de partes, la cual dice referencia a la cantidad. Pero, en cambio, cuando el agua fría se dice que es desigual al agua caliente en cuanto a ligereza, pues por el calentamiento se hace el agua más ligera, en este sentido la expresión es metafórica, ya que tal desigualdad no proviene de la multitud o extensión, sino de la intensificación o remisión de la pesadez.

12. *Cómo se comportan con la cantidad la igualdad y la desigualdad, tomadas en cuanto relación.*— En segundo lugar hay que notar que la igualdad y la desigualdad pueden tomarse de dos modos: primero, como una relación actual y real; segundo, como la aptitud próxima para tal relación. Del primer modo no es preciso que a toda cantidad le siga la igualdad o desigualdad. Pues, si en el mundo existiese solamente un cuerpo, no sería igual ni desigual a ninguno; y si solamente existiesen dos, o serían iguales solamente, o sólo desiguales, pero no iguales y desiguales al mismo tiempo, pues estas cosas no pueden convenir a un mismo tiempo si no es respecto de cosas diversas. Luego, tomada la igualdad como relación actual, no le conviene necesariamente a la cantidad, a no ser que alguien quiera decir que toda cantidad tiene necesariamente partes, y que, por ello, le conviene necesariamente la desigualdad del todo y la parte, y la igualdad y desigualdad de las diversas partes entre sí. De la misma manera que piensan algunos que, como el tiempo es solamente uno, no tiene otro que sea igual o desigual; pero que en este tiempo total hay varios parciales y desiguales o iguales; y así, el día es igual al día y desigual a la hora. Y ésta es una consideración probable; a pesar de que sobre la igualdad o desigualdad de las partes de un mismo continuo, o del todo con las partes, hay una cuestión que se ha de tratar después, y es si debe juzgarse que es una igualdad real, o sea, por relación real, o únicamente de razón. Y en el tiempo, no solamente puede considerarse de ese modo

tensionem vero ex quantitate. Similiter duo pondera dicuntur aequalia vel inaequalia ratione multitudinis secundum proprietatem; ratione vero intensionis secundum metaphoram; ut si magnus lapis dicatur aequalis in gravitate tribus aut quatuor minoribus, locutio videtur secundum proprietatem, quia illa aequalitas provenit ex multiplicatione, seu extensione partium, quae ad quantitatem spectat. At vero cum aqua frigida dicitur in levitate inaequalis aquae calidae, nam per calefactionem aqua levior fit, sic locutio est metaphorica, quia illa inaequalitas non provenit ex multitudine vel extensione, sed ex remissione gravitatis.

12. *Quomodo se habeant ad quantitatem aequalitas et inaequalitas sumptae pro relatione.*— Secundum observandum est aequalitatem et inaequalitatem duobus modis sumi: primo, pro actuali et reali relatione; secundo, pro aptitudine proxima ad talem relationem. Priori modo non oportet ut ad omnem quantitatem aequalitas et inaequalitas sequantur. Nam si esset in mundo unum tantum corpus, nulli esset aequale vel inaequale; et si essent duo tantum, illa aut essent solum aequalia, aut solum inaequalia, non tamen simul aequalia et inaequalia; nam haec non possunt simul convenire nisi respectu diversorum. Sumpta ergo aequalitate pro actuali relatione, non necessario convenit quantitati. Nisi quis velit dicere omnem quantitatem necessario habere partes; ideoque necessario ei convenire inaequalitatem totius ac partis, et aequalitatem ac inaequalitatem diversarum partium inter se. Quomodo aliqui putant tempus, cum sit unum tantum, non habere aliud aequale vel inaequale; in hoc vero totali tempore esse plura partialia et inaequalia, vel aequalia; sic enim dies est aequalis diei et inaequalis horae. Quod est probabiliter consideratum: quamquam de huiusmodi aequalitate vel inaequalitate partium eiusdem continui, vel totius ad partes, an debeat censeri aequalitas realis, seu per relationem realem, vel rationis tantum, quaestio sit inferius tractanda. Et in tempore non solum potest aequa-

la igualdad o desigualdad, sino también respecto de las otras duraciones que se dan en los otros movimientos fuera del celeste. Por tanto, del último modo, es decir, en el orden aptitudinal, le conviene a la cantidad propia y esencialmente la razón de igualdad o desigualdad; pues, en cuanto de ella depende, toda cantidad tiene aptitud de suyo para ser igual a una y desigual a otra.

13. *Qué añaden a la cantidad la igualdad y la desigualdad.*— Con esto se entiende de paso que esta propiedad no le añade realmente nada a la cantidad misma y que no es algún modo distinto *ex natura rei* de ella; en efecto, la cantidad por sí misma, precisamente por el hecho de poseer tal extensión, omitiendo cualquier otro modo o adición real, tiene aptitud para ser igual o desigual respecto de otra; por consiguiente, esta propiedad se distingue sólo conceptualmente en cuanto que dicha igualdad se concibe a manera de una cierta aptitud para tal relación.

14. En último lugar hay que observar que no sólo se denominan propiamente iguales o desiguales las cantidades mismas, sino también las cosas que por las cantidades se extienden y se convierten en cuantas, como decíamos antes acerca de los pesos en lo referente a su extensión o multiplicación; y lo mismo ocurre con los tiempos o movimientos y con las sustancias, figuras y demás cosas parecidas. Sin embargo, lo mismo que estas cosas no son cuantas por sí, sino por la cantidad, así reciben la denominación de igual o desigual por razón de la cantidad. Y por esto sucede que dicha propiedad, en cuanto puede convenir a algo *per se* y por razón de sí, se atribuye lógicamente a la cantidad. Unicamente veo que puede proponerse la objeción de la igualdad en el caso de la cantidad discreta; se trata, efectivamente, de una igualdad o desigualdad propia, y no siempre conviene por razón de la cantidad, de la masa o de la extensión; porque dos grupos de seis ángeles son iguales con la misma propiedad que dos grupos de seis piedras. Pero sobre este punto dijimos ya antes que, aunque la multitud de realidades inmateriales no constituya propiamente una cantidad, sin embargo imita enteramente a la cantidad discreta en cuanto al modo de unidad en orden a la aprehensión o numeración de la razón. Y, por lo mismo, no tiene nada de particular que en tal sentido participe también de la denominación de igual o

litas vel inaequalitas illo modo considerari, sed etiam respectu aliarum durationum quae in aliis motibus praeter caelestem inveniuntur. Posteriori igitur modo, id est, secundum aptitudinem proprie ac per se convenit quantitati aequalitatis vel inaequalitatis ratio; nam quantum est de se, omnis quantitas apta est esse uni aequalis et alteri inaequalis.

13. *Aequalitas et inaequalitas quid addant quantitati.*— Unde obiter intelligitur hanc proprietatem in re nihil addere ipsi quantitati, neque esse modum aliquem ex natura rei ab ipsa distinctum; nam quantitas per seipsam, ex eo praecise quod talem extensionem habet, secluso omni alio modo vel addito reali, apta est alteri esse aequalis vel inaequalis; solum ergo distinguitur ratione haec proprietas, in quantum haec aequalitas concipitur per modum cuiusdam aptitudinis ad talem relationem.

14. Ultimo est observandum non solum denominari proprie aequales et inaequales quantitates ipsas, sed etiam res quae per quantitates extenduntur et quantae efficiuntur, ut de ponderibus supra dicebamus, quantum ad extensionem vel multitudinem; et idem est de temporibus vel de motibus, et de substantiis, figuris, et aliis huiusmodi. Verumtamen, sicut haec non sunt per se quanta, sed per quantitatem, ita ratione quantitatis denominationem aequalis vel inaequalis accipiunt. Atque ita fit ut haec proprietas, quatenus per se et ratione sui convenire alicui potest, merito quantitati tribuatur. Solum video obiici posse de aequalitate quantitatis discretae; illa enim est propria aequalitas vel inaequalitas, et non semper convenit ratione quantitatis, molis seu extensionis; nam duo senarii angelorum tam proprie aequales sunt sicut duo senarii lapidum. Sed ad hoc iam supra diximus, licet multitudo immaterialium rerum non sit proprie quantitas, tamen quantum ad modum unitatis in ordine ad apprehensionem vel numerationem rationis, omnino imitari quantitatem discretam. Ac proinde mirum non est quod secundum eam rationem participet

desigual. Pero piensan muchos que esta denominación atribuida a la cantidad discreta no puede tomarse de una relación real propia o de su fundamento, no sólo porque dicha relación no puede darse en todo el número, ni en una unidad sola, ni en cada una de ellas, sino también porque la unidad que la igualdad supone no es tan propia y real en la cantidad discreta como en la continua, como se vio antes; pero de esta cuestión trataremos después.

Explicación de otras propiedades, sobre todo de su finitud o infinitud

15. Además de esas propiedades se atribuyen a la cantidad otras, a saber, que es divisible, ya sea hasta el infinito, en la cantidad continua, ya en unidades, en la discreta. Esta propiedad la hemos explicado suficientemente en la disputación precedente al exponer la definición de cuanto y la razón formal de la cantidad, con la que está unida de modo inmediato esta propiedad de la divisibilidad; y por esta razón casi no se suele distinguir de ella, sino que se declara por medio de ella, como dijimos en el mismo pasaje. Además se señala como propiedad de la cantidad el poder o no poder tener razón de medida. Sobre ella hemos tratado bastante anteriormente en la sección 2. También se atribuye a la cantidad ser finita o infinita, tomándolo de Aristóteles, en el I de la *Física*, c. 2, text. 15, y en el III de la *Física*, c. 4, text. 24. Esta propiedad encierra dificultad por razón del último miembro, pues más bien se piensa que la infinitud repugna a la cantidad; por consiguiente, la propiedad de la cantidad no será la finitud o la infinitud, sino solamente la finitud en el orden de la extensión. Esto puede confirmarse con Aristóteles, en el V libro de la *Metafísica*, c. 13, donde dice que pertenece a la razón de número ser una multitud finita y poderse numerar; y al concepto de magnitud pertenece ser susceptible de medida, que equivale a ser finito. Por lo cual, Santo Tomás allí, en la lec. 15, afirma que, si hubiera una multitud infinita, no sería número, y si hubiera una longitud infinita, no sería línea. Y en I, q. 7, a. 3, dice que pertenece a la razón de cuanto continuo tener alguna figura y, por consiguiente, ser finito, porque figura es lo que se encierra en uno o varios términos; por consiguiente, como ser finita es algo que

etiam denominationem aequalis vel inaequalis. Existimant autem multi hanc ipsam denominationem quantitati discretae attributam, non posse ex propria relatione reali aut ex eius fundamento sumi, tum quia non potest talis relatio esse in toto numero, neque in una sola unitate, neque in singulis; tum etiam quia unitas quam supponit aequalitas, non est tam propria et realis in quantitate discreta quam in continua, ut supra visum est; sed de hac re inferius videbimus.

Aliae proprietates explicantur, praesertim esse finitam vel infinitam

15. Praeter has proprietates tribuuntur aliae quantitati, nimirum, esse divisibilem, vel in infinitum respectu quantitatis continuae, vel in unitates respectu discretae. Quam proprietatem disputatione praecedenti satis explicuimus, declarando definitionem quanti et rationem formalem quantitatis, cum qua immediate est coniuncta haec proprietas divisibilitatis; et ideo fere non solet ab ea distingui, sed per eam declarari, ut ibidem diximus. Rursus assignatur ut proprietas quantitatis ut rationem mensurae habere vel non habere possit. De qua satis supra diximus, sec. 2. Praeterea attribuitur quantitati esse finitam vel infinitam, ex Aristotele, I Phys., c. 2, text. 15, et III Phys., c. 4, text. 24. Quae proprietas difficultatem habet ratione posterioris membri, nam potius infinitas censetur repugnare quantitati; non ergo finitum vel infinitum, sed finitum tantum secundum extensionem erit proprietas quantitatis. Quod potest confirmari ex Aristotele, V Metaph., c. 13, dicente de ratione numeri esse quod sit multitudo finita, et numerari possit; et de ratione magnitudinis quod possit sub mensuram cadere; quod est esse finitum. Unde D. Thom. ibi, lect. 15, ait quod si esset multitudo infinita, non esset numerus; et longitudo infinita, non esset linea. Et I, q. 7, a. 3, dicit de ratione quanti continui esse habere aliquam figuram, et consequenter esse finitum, quia figura est quae termino vel terminis clauditur; cum ergo esse finitam per se consequa-

sigue *per se* a toda cantidad, parece que esa propiedad se ha incluido sin razón en la mencionada disyunción.

16. *De qué modo sea propio de la cantidad, según Escoto, el ser finita o infinita.*— Por tanto, ese miembro puede entenderse de dos maneras, a saber, acerca del infinito en potencia o del infinito en acto. Del primer modo concibió esta propiedad Escoto, en II *Metaph.*, q. 9, y así se evitan las objeciones. Pero, en ese sentido, no debería asignarse dicha propiedad bajo disyunción, sino en sentido copulativo, pues el ser actualmente finita y potencialmente infinita conviene simultáneamente a la cantidad. Pero puede responderse que esa partícula se ha colocado disyuntivamente, o para indicar que dichos miembros no se toman en un mismo sentido, sino en diversos; o ciertamente que se ha puesto así por razón de la cantidad discreta, que es solamente finita, y no infinita, ni siquiera en potencia, ya que no es divisible hasta el infinito como lo es la cantidad continua. Aunque en un sentido diferente podría tomarse el infinito en potencia, de tal manera que convenga tanto a la cantidad discreta como a la continua. En efecto, puede llamarse la cantidad infinita en potencia, porque de suyo no fija de antemano o determina para sí un término cierto, y esto conviene manifiestamente a cualquier cantidad continua, y por eso puede llamarse o bien finita, porque actualmente tiene siempre algún término, o infinita en sentido negativo, o sea, en potencia, ya que no le repugna trascender cualquier término definido. El número, en cambio, aun cuando si se toma en cualquier especie determinada, es de tal modo finito que no puede aumentarse sin que cambie de especie, sin embargo, tomado en absoluto, puede siempre aumentarse sin término dentro del ámbito de la cantidad discreta. Y en este sentido puede también atribuírsele a él de alguna manera la infinitud en potencia.

17. *Si existiese la infinitud, sería una propiedad de la cantidad.*— En cambio, si dicho miembro se entiende acerca del infinito actual, y suponemos como verdadera la opinión que niega que tal infinito sea posible, hay que negar consecuentemente que dicho miembro pertenezca a una propiedad verdadera de la cantidad, cosa que indicó Escoto en el lugar referido; y lo admite también Cayetano en I p., q. 7, a. 3, sobre la solución ad 2. Sin embargo, en lo que se refiere a

tur ad omnem quantitatem, immerito videtur illa proprietas sub dicta disiunctione assignari.

16. *Esse finitam vel infinitam qualiter proprium quantitatis secundum Scotum.*— Duobus ergo modis potest illud membrum intelligi, scilicet, de infinito in potentia, vel de infinito in actu. Priori modo intellexit hanc proprietatem Scot., II Metaph., q. 9, et sic cessant obiectiones. In eo autem sensu non deberet illa proprietas sub disiunctione assignari, sed copulative, nam esse actu finitam et potentia infinitam simul conveniunt quantitati. Responderi autem potest illam particulam sub disiunctione esse positam, aut ad indicandum illa membra non in eodem, sed in diversis sensibus sumi; aut certe ita positam esse propter quantitatem discretam, quae tantum finita est, et non infinita, etiam in potentia, quia illa non est divisibilis in infinitum, sicut est quantitas continua. Quamquam in alio sensu possit ita sumi infinitum in potentia, ut tam quantitati discretae quam continuae conveniat. Dici enim potest quantitas infinita in potentia, quia ex se nullum certum terminum sibi praefigit aut determinat, quod manifeste convenit cuilibet quantitati continuae, et ideo dici potest vel finita, quia actu semper habet aliquem terminum, vel infinita negative seu potestate, quia ei non repugnat quemcumque definitum terminum transcendere. Numerus autem, quamvis, si sumatur in quacumque determinata specie, ita sit finitus ut augeri non possit quin mutetur species, tamen absolute sumptus semper potest augeri sine termino intra latitudinem quantitatis discretae. Et in hoc sensu etiam illi potest attribui aliquo modo infinitas in potentia.

17. *Infinitas si esset, quantitatis esset proprietas.*— At vero, si illud membrum intelligatur de infinito in actu, et supponamus ut veram sententiam quae negat tale infinitum esse possibile, negandum consequenter est tale membrum pertinere ad veram proprietatem quantitatis, quod indicavit Scotus, loco citato; et sentit etiam Caietan., I, q. 7, a. 3, circa solut. ad 2. Quod vero ad Aristotelem

Aristóteles, en el primer pasaje no pretende un sentido absoluto, es decir, que el infinito en acto pueda convenir de algún modo a la cantidad, sino que habla en sentido condicionado o hipotético: si existe el infinito, debe referirse a la cantidad, *pues la razón de infinito* —afirma— *se vale de la cantidad.* Y esto es enteramente verdadero; de acuerdo con dicha interpretación podemos también afirmar que, como no es cierto que la cantidad no pueda ser infinita, por esto aquella propiedad se asignaba y concebía en sentido disyuntivo —en cuanto al miembro que aludía al infinito— por la no repugnancia de la virtud de la cantidad como tal, como señaló Santo Tomás en la mencionada solución ad 2, al decir que el infinito no estaba en contra de la razón de magnitud en general. En cambio, en otro lugar del lib. III de la *Física* trata Aristóteles simultáneamente de la magnitud, el movimiento y el tiempo, *cada uno de los cuales* —dice— *es menester que sea infinito o finito.* Sin embargo, según ese parecer no hay repugnancia en que se dé el infinito en acto, al menos en el movimiento y en el tiempo; y, por ello, al menos por ese motivo pudo usar dicha disyunción. Sin embargo, hablando en sentido absoluto y en conformidad con la opinión verdadera, todo cuanto, incluso el movimiento y el tiempo, es finito.

18. *La figura es una propiedad de la cantidad continua.*— Finalmente, a esas propiedades pueden agregarse otras que no convienen a la cantidad como tal, sino que le convienen, bien a la continua, bien a la discreta, del modo como puede enumerarse la figura entre las propiedades de la cantidad continua, aun cuando se la coloque en un predicamento propio por incluir una razón especial de accidente. Igualmente se atribuye a la cantidad continua que sus partes tengan posición en el todo, y lo opuesto de esto se atribuye a la cantidad discreta. A ésta se le atribuye también como propiedad ser par o impar, cosas todas que son claras por lo dicho anteriormente y no necesitan una nueva interpretación.

attinet, in priori loco non intendit sensum absolutum, nimirum, quod infinitum in actu possit aliquo modo quantitati convenire; sed sub conditione seu ex hypothesi loquitur, si infinitum est, illud ad quantitatem debere spectare, *nam infiniti* (inquit) *ratio quantitate utitur.* Et hoc verissimum est; iuxta quam interpretationem dicere etiam possumus, quia non est certum quantitatem non posse esse infinitam, ideo sub disiunctione proprietatem illam assignari et intelligi, quantum ad illud membrum de infinito, per non repugnantiam ex vi quantitatis, ut sic, ut significavit D. Thom., in dict. solut. ad 2, dicens infinitum non esse contra rationem magnitudinis in communi. In alio vero loco III Phys., Aristoteles agit simul de magnitudine, motu et tempore, *quorum unumquodque,* ait, *aut infinitum, aut finitum esse necesse est.* Iuxta illius autem sententiam non repugnat dari infinitum in actu, saltem in motu et tempore; et ideo vel ob eam causam potuit ea disiunctione uti. Absolute tamen loquendo, et iuxta veram sententiam, omne quantum, etiam motus et tempus, finitum est.

18. *Figura est proprietas quantitatis continuae.*— Denique ad has proprietates addi possunt aliae, quae non conveniunt quantitati ut sic, sed aut continuae, aut discretae, ut figura numerari potest inter proprietates quantitatis continuae, quamvis haec in proprio praedicamento collocetur, quia includit specialem rationem accidentis. Item tribuitur quantitati continuae, quod partes eius habeant positionem in toto, cuius oppositum tribuitur quantitati discretae. Cui etiam assignatur ut proprietas, quod sit par vel impar; quae omnia clara sunt ex superioribus nec nova indigent interpretatione.

DISPUTACION XLII

LA CUALIDAD Y SUS ESPECIES EN GENERAL

RESUMEN

Comienza Suárez esta disputación preguntándose previamente en el prólogo por qué se ha de tratar de la cualidad inmediatamente tras de la cantidad sin anteponer la relación, orden que emplea a veces Aristóteles y parece el más acomodado. La razón es que se atiende al orden de perfección, el cual es mayor en la cualidad que en la relación (1). Con referencia a los varios significados, después de enumerar algunos (2-3), afirma Suárez que va a tratar de la cualidad accidental (4) y pasa a exponer la división de la disputación, que tiene tres partes fundamentales:

I. Definición de la cualidad (Sec. I).
II. Su división y propiedades de ésta (Sec. II-VI).
III. Propiedades de la cualidad (Sec. VII).

SECCIÓN I

Se trata de averiguar en esta sección si se da una razón común de cualidad (1), y antes de resolver la cuestión refiere varias descripciones de la cualidad en común (2-4). En la resolución de la cuestión sienta las siguientes afirmaciones: la cualidad sirve para modificar intrínsecamente a la sustancia en su ser o en su virtud activa (5), razón por la cual se dice de modo peculiar que sigue a la forma (6); y si determina al ser accidental se ha de entender esto del ser accidental intrínseco y absoluto (7). Por estas razones, finalmente, se designan las diferencias de las cosas atendiendo a sus cualidades (8).

SECCIÓN II

Entramos a estudiar la división de la cualidad, y, atendiendo a las propiedades de una división perfecta, inquiere Suárez en primer término si se trata de una división adecuada. Para ello cita los lugares de Aristóteles en que se halla (1) y se limita en la presente sección a enunciar las dificultades que podrían oponerse a la perfección de la división. Son éstas: 1.ª No todo lo que incluye parecen ser cualidades (2). 2.ª Los miembros no parecen ser suficientemente distintos entre sí, sino confusos y entremezclados (3-4). 3.ª La división no parece suficiente, ya que hay cualidades que no se incluyen (5-6). 4.ª Sobre la división bimembre de cada parte: o son términos sinónimos o la división no es cuatrimembre (7-8). Las secciones siguientes irán respondiendo a estas dificultades.

Aristóteles, en el primer pasaje no pretende un sentido absoluto, es decir, que el infinito en acto pueda convenir de algún modo a la cantidad, sino que habla en sentido condicionado o hipotético: si existe el infinito, debe referirse a la cantidad, *pues la razón de infinito* —afirma— *se vale de la cantidad.* Y esto es enteramente verdadero; de acuerdo con dicha interpretación podemos también afirmar que, como no es cierto que la cantidad no pueda ser infinita, por esto aquella propiedad se asignaba y concebía en sentido disyuntivo —en cuanto al miembro que aludía al infinito— por la no repugnancia de la virtud de la cantidad como tal, como señaló Santo Tomás en la mencionada solución ad 2, al decir que el infinito no estaba en contra de la razón de magnitud en general. En cambio, en otro lugar del lib. III de la *Física* trata Aristóteles simultáneamente de la magnitud, el movimiento y el tiempo, *cada uno de los cuales* —dice— *es menester que sea infinito o finito.* Sin embargo, según ese parecer no hay repugnancia en que se dé el infinito en acto, al menos en el movimiento y en el tiempo; y, por ello, al menos por ese motivo pudo usar dicha disyunción. Sin embargo, hablando en sentido absoluto y en conformidad con la opinión verdadera, todo cuanto, incluso el movimiento y el tiempo, es finito.

18. *La figura es una propiedad de la cantidad continua.*— Finalmente, a esas propiedades pueden agregarse otras que no convienen a la cantidad como tal, sino que le convienen, bien a la continua, bien a la discreta, del modo como puede enumerarse la figura entre las propiedades de la cantidad continua, aun cuando se la coloque en un predicamento propio por incluir una razón especial de accidente. Igualmente se atribuye a la cantidad continua que sus partes tengan posición en el todo, y lo opuesto de esto se atribuye a la cantidad discreta. A ésta se le atribuye también como propiedad ser par o impar, cosas todas que son claras por lo dicho anteriormente y no necesitan una nueva interpretación.

attinet, in priori loco non intendit sensum absolutum, nimirum, quod infinitum in actu possit aliquo modo quantitati convenire; sed sub conditione seu ex hypothesi loquitur, si infinitum est, illud ad quantitatem debere spectare, *nam infiniti* (inquit) *ratio quantitate utitur.* Et hoc verissimum est; iuxta quam interpretationem dicere etiam possumus, quia non est certum quantitatem non posse esse infinitam, ideo sub disiunctione proprietatem illam assignari et intelligi, quantum ad illud membrum de infinito, per non repugnantiam ex vi quantitatis, ut sic, ut significavit D. Thom., in dict. solut. ad 2, dicens infinitum non esse contra rationem magnitudinis in communi. In alio vero loco III Phys., Aristoteles agit simul de magnitudine, motu et tempore, *quorum unumquodque,* ait, *aut infinitum, aut finitum esse necesse est.* Iuxta illius autem sententiam non repugnat dari infinitum in actu, saltem in motu et tempore; et ideo vel ob eam causam potuit ea disiunctione uti. Absolute tamen loquendo, et iuxta veram sententiam, omne quantum, etiam motus et tempus, finitum est.

18. *Figura est proprietas quantitatis continuae.*— Denique ad has proprietates addi possunt aliae, quae non conveniunt quantitati ut sic, sed aut continuae, aut discretae, ut figura numerari potest inter proprietates quantitatis continuae, quamvis haec in proprio praedicamento collocetur, quia includit specialem rationem accidentis. Item tribuitur quantitati continuae, quod partes eius habeant positionem in toto, cuius oppositum tribuitur quantitati discretae. Cui etiam assignatur ut proprietas, quod sit par vel impar; quae omnia clara sunt ex superioribus nec nova indigent interpretatione.

DISPUTACION XLII

LA CUALIDAD Y SUS ESPECIES EN GENERAL

RESUMEN

Comienza Suárez esta disputación preguntándose previamente en el prólogo por qué se ha de tratar de la cualidad inmediatamente tras de la cantidad sin anteponer la relación, orden que emplea a veces Aristóteles y parece el más acomodado. La razón es que se atiende al orden de perfección, el cual es mayor en la cualidad que en la relación (1). Con referencia a los varios significados, después de enumerar algunos (2-3), afirma Suárez que va a tratar de la cualidad accidental (4) y pasa a exponer la división de la disputación, que tiene tres partes fundamentales:

I. Definición de la cualidad (Sec. I).
II. Su división y propiedades de ésta (Sec. II-VI).
III. Propiedades de la cualidad (Sec. VII).

SECCIÓN I

Se trata de averiguar en esta sección si se da una razón común de cualidad (1), y antes de resolver la cuestión refiere varias descripciones de la cualidad en común (2-4). En la resolución de la cuestión sienta las siguientes afirmaciones: la cualidad sirve para modificar intrínsecamente a la sustancia en su ser o en su virtud activa (5), razón por la cual se dice de modo peculiar que sigue a la forma (6); y si determina al ser accidental se ha de entender esto del ser accidental intrínseco y absoluto (7). Por estas razones, finalmente, se designan las diferencias de las cosas atendiendo a sus cualidades (8).

SECCIÓN II

Entramos a estudiar la división de la cualidad, y, atendiendo a las propiedades de una división perfecta, inquiere Suárez en primer término si se trata de una división adecuada. Para ello cita los lugares de Aristóteles en que se halla (1) y se limita en la presente sección a enunciar las dificultades que podrían oponerse a la perfección de la división. Son éstas: 1.ª No todo lo que incluye parecen ser cualidades (2). 2.ª Los miembros no parecen ser suficientemente distintos entre sí, sino confusos y entremezclados (3-4). 3.ª La división no parece suficiente, ya que hay cualidades que no se incluyen (5-6). 4.ª Sobre la división bimembre de cada parte: o son términos sinónimos o la división no es cuatrimembre (7-8). Las secciones siguientes irán respondiendo a estas dificultades.

SECCIÓN III

El tema de esta sección es la dificultad primera, es decir: ¿esas especies comprenden sólo verdaderas cualidades? La respuesta viene dada ya en el n. 1 en sentido afirmativo. Con todo, en los nombres de esas especies de cualidad se impone una distinción de significados que pasa a hacer Suárez seguidamente. Distingue en el hábito el sentido participial del nominal (2-4), indicando que en esta sección se toma sólo en sentido nominal. La disposición es el orden de lo que tiene partes, entendido como la forma de la realidad total; pero como el orden puede darse por razón del lugar, de la virtud o potencia o de la forma, examina Suárez estos tres miembros, y excluye el primero por pertenecer al sitio, y acepta los otros dos, refiriendo el primero a las disposiciones del cuerpo y el segundo a las del alma (5-8). Al tratar de la potencia distingue dos sentidos: uno, la no repugnancia al ser; otro, un elemento positivo, tomado de tal potencia real, que es el que pertenece a este predicamento (9-10). Dedica a continuación un breve apartado para la impotencia, haciendo notar que es cualidad en cuanto per se *es una clase de potencia destinada a un acto (11-13). Sobre la pasión, señala dos significados primordiales: el primero, cualquier mutación de una cosa, y el segundo, la cualidad que se produce por la alteración sensible (14). Termina la sección con la figura y la forma. Estos dos términos son sinónimos y propiamente significan un modo que resulta en el cuerpo por la terminación de la magnitud; atiende una dificultad de Soto (15-17) y cierra la sección insistiendo en que la división es adecuada y las dificultades nacían de la equivocidad de términos (18).*

SECCIÓN IV

Va a examinar Suárez en esta sección si las cuatro especies de cualidad son distintas entre sí. La respuesta es que lo son, tanto en su realidad como en su razón formal (1). Comienza a probarlo enfrentándose con las opiniones adversas, que son dos: la primera afirma que la distinción de las cualidades se limita a su aspecto formal, pero no real (2), opinión que rechaza a continuación (3); la segunda afirma que no se trata de la división de un género en sus especies, sino de un sujeto en sus accidentes (4), y la rechaza con mayor facilidad. Enuncia la solución con tres afirmaciones: 1.ª, el género de la cualidad puede tener especies esencialmente diversas; 2.ª, las diferencias esenciales de las cualidades se distinguen no sólo conceptual, sino realmente; 3.ª, la división de la cualidad tal como se propuso, puede explicarse perfectamente de ese modo (5-6). Responde a continuación a las dificultades, y dedica atención particular a la segunda, que esclarece con toda amplitud (7-17). Cierra la sección con la resolución de los casos particulares que va proponiendo como especialmente difíciles (18-24).

SECCIÓN V

Trata de la suficiencia de la división en cuatro especies y, después de exponer el texto de Aristóteles que suscita la duda (1), enuncia la solución en sentido afirmativo (2). Propone cuatro razones de suficiencia (3-8), y acepta la cuarta por estar tomada de las diferencias más intrínsecas y diversas que podemos concebir. Pasa a dar la razón del orden de las especies de la cualidad, que se funda en su mayor perfección y utilidad (9), pero podría atenderse igualmente a la dignidad de los sujetos (10). Las cualidades enumeradas se hallan sólo en los cuerpos, ya que los espíritus no son capaces de todas ellas (11-12). Finalmente se resuelven las dificultades que al principio de la sección se propusieron (13-17).

SECCIÓN VI

Se refiere a los dos nombres con que se enuncian las cualidades, y se pregunta si indican diferencias esenciales o accidentales (1). Se pueden distinguir tres grupos de opiniones: 1.ª, enuncian diferencias sólo accidentales (2); 2.ª, las diferencias son esenciales (3), y 3.ª, intermedia, que mantiene que las diferencias son en parte esenciales y en parte accidentales (4). La segunda opinión se ha de rechazar, puesto que no es universalmente verdadera, como se prueba por el recorrido pormenorizado de todos los casos (5-14). La opinión del autor es que pueden diferir esencialmente bajo un significado peculiar y restringido, aunque rechaza el modo de explicación propuesta (15-16); completa su exposición con la aplicación a casos particulares y la respuesta a objeciones incidentales (17-18).

SECCIÓN VII

En esta sección, la más breve de toda la disputación, se ocupa Suárez de las propiedades de la cualidad, puesto que sus causas son las mismas que en las demás realidades y de sus efectos se trató ya al hablar de la causa eficiente (1). Sobre las propiedades pueden hacerse algunas afirmaciones generales para todas las cualidades (2); así, la primera propiedad, que es la contrariedad, no conviene a todas las cualidades en un sentido idéntico; pero de ello se ocupará Suárez en otras disputaciones (3). La segunda propiedad es la intensidad; tampoco conviene a todas, y como su explicación requiere el conocimiento de la naturaleza de la intensidad, lo remite a la disputación XLVI (4). Por último, la tercera propiedad, que es la semejanza; su explicación se dio al tratar de la igualdad cuantitativa, ya que las razones son las mismas (5).

DISPUTACION XLII

LA CUALIDAD Y SUS ESPECIES EN GENERAL

1. *Por qué la consideración de la cualidad es inmediata al tratado de la cantidad.— Diversas significaciones de la palabra* cualidad.— Aunque en la *Dialéctica* Aristóteles, al seguir el orden de los predicamentos, trató antes de la relación *(ad aliquid)* que de la cualidad, tal vez porque el predicamento *ad aliquid* es en cierto modo más general, pues conviene de alguna manera a todos los demás entes, sin embargo en el lib. V de la *Metafísica* cambió el orden y puso el tratado de la cualidad primero, y después el de la relación, orden que está más conforme con la perfección de las realidades, pues la cualidad supera mucho a la relación en cuanto a su perfección. Y en el mismo pasaje, en el c. 14, enumera el mismo Aristóteles varias significaciones de esta palabra *cualidad,* entre las cuales —como dice allí mismo— hay dos principales: una es aquella por la que la diferencia esencial suele llamarse cualidad; en ese sentido dijo Porfirio que la diferencia se predica *in quale,* y lo explica Aristóteles por el modo de interrogar y responder, pues al que pregunta qué clase de animal es el hombre se le suele responder que es racional.

2. La otra significación de esta palabra es aquella con que se señala una modificación accidental de una cosa. Y, atendiendo a estas dos significaciones, no hay ninguna duda de que esta palabra es análoga. Y aunque, si nos fijamos en la realidad significada, tiene más importancia la diferencia esencial, sin embargo el nombre de cualidad parece que se ha impuesto preferentemente para significar una afección y determinación accidental, y que después, por proporcionalidad, se

DISPUTATIO XLII

De qualitate et speciebus eius in communi

1. *Qualitatis consideratio cur immediata tractationi de quantitate.— Variae significationes vocis* qualitas.— Quamvis Aristoteles in Dialectica in ordine praedicamentorum prius de *ad aliquid* quam de qualitate disseruerit, fortasse quia praedicamentum *ad aliquid* quodammodo generalius est, nam omnibus aliis entibus aliquo modo accidit, in V tamen Metaph. ordinem commutavit, prius de qualitate, et postea de relatione disputans, qui ordo est magis consentaneus perfectioni rerum, nam qualitas relationem longe in perfectione superat. Atque eodem loco, c. 14, huius vocis, *qualitas,* plures significationes recenset idem Aristoteles, inter quas (ut ibidem dicit) duae sunt praecipuae: una est, qua solet differentia essentialis qualitas appellari; quo modo dixit Porphyrius differentiam praedicari in quale, et Aristoteles ex modo interrogandi et respondendi id declarat, nam interroganti quale animal sit homo, responderi solet esse rationale.

2. Alia huius vocis significatio est, qua significat accidentalem rei affectionem. Et secundum has duas significationes, dubium non est quin haec vox analoga sit. Et quamquam quoad rem significatam essentialis differentia praecipua sit, tamen nomen qualitatis per prius videtur impositum ad significandam accidentalem affectionem et determinationem, et deinde per proportionalitatem

ha trasladado a significar la diferencia, en cuanto es una forma del género y está fuera de su concepto; en efecto, la diferencia no se dice que es una cualidad de la especie que constituye, sino del género al cual contrae; y por eso Aristóteles no dice que a la pregunta "cómo es el hombre" se responda por medio de la diferencia del hombre, sino a la pregunta "qué clase de animal es el hombre", porque, respecto del género, se comporta como una cualidad.

3. Por ello suele emplearse también esta palabra para significar la forma sustancial, no sólo en Platón, en el *Timeo,* sino también en Aristóteles, en el IV de la *Metafísica,* c. 5, donde a la materia prima la llama cantidad, y a la forma, cualidad, en cuanto modifica y determina a la materia. Más todavía, en los *Predicamentos,* en el c. sobre la *Sustancia,* y en el lib. VII de la *Metafísica,* c. 3, parece que llama a la cualidad sustancia segunda respecto de la primera, en cuanto afirma que la sustancia segunda significa la esencia cualificada, concretamente, porque la sustancia segunda se comporta de algún modo con la primera a manera de forma.

4. Omitiendo, pues, todos esos significados analógicos, aquí se trata solamente de la cualidad accidental. Pero hay que considerar además que a veces a cualquier accidente se le llama cualidad de aquella realidad a la que sobreviene: en ese sentido dice Porfirio en el c. *de Gener.,* que todos los accidentes se predican en *quale quid,* es decir, como algo cualificado, pues en ese sentido hay que explicar la partícula *quid* tomada con esa amplitud. Sin embargo, también esa significación es muy análoga, en cuanto que todo accidente es una cierta afección, modo y determinación de su sujeto, y algo ajeno a su concepto. No obstante, los demás accidentes de los otros predicamentos tienen modos peculiares de afectar a la sustancia, y, de acuerdo con ellos, son designados con sus propios nombres; en cambio, el nombre de la cualidad en su significación más propia se usó para significar un cierto género de accidentes que posee un modo determinado de afectar a la sustancia de distinta clase que los demás géneros de accidentes, y acerca de la cualidad concebida de esta manera se establece la presente disputación. Sobre la cualidad hay que investigar, en primer lugar, qué es y qué especies o propiedades tiene. Después hay que tratar en particular de algunas

translatum ad significandam differentiam, quatenus est forma generis, et extra rationem eius; non enim dicitur differentia qualitas speciei quam constituit, sed generis quod contrahit; et ideo Aristoteles non ait ad interrogationem qualis sit homo responderi per differentiam hominis, sed ad interrogationem quale animal sit homo, quia respectu generis se habet ut qualitas.

3. Unde etiam solet haec vox usurpari ad significandam formam substantialem, non solum apud Platonem, in Timaeo, sed etiam apud Aristotelem, IV Metaph., c. 5, ubi materiam primam quantitatem, formam vero qualitatem appellat, quatenus materiam afficit et determinat. Quin etiam in Praedicam., c. de Substant., et VII Metaph., c. 3, secundam substantiam qualitatem appellare videtur respectu primae, quatenus ait secundam substantiam quale quid significare, nimirum, quia secunda substantia aliquo modo comparatur ad primam per modum formae.

4. Omissis vero his omnibus analogicis significationibus, hic tantum est sermo de qualitate accidentali. Est autem ulterius considerandum, interdum omne accidens vocari qualitatem eius rei cui accidit; quo modo Porphyr., in c. de Gener., dicit accidentia omnia praedicari in quale quid, id est, in quoddam quale; ita enim exponenda est illa particula *quid,* in ea generalitate sumpta. Tamen haec etiam significatio est valde analoga, quatenus omne accidens est quaedam affectio, modus ac determinatio sui subiecti et extra rationem eius. Tamen caetera accidentia aliorum praedicamentorum habent peculiares modos afficiendi substantiam, et iuxta eos propriis nominibus appellantur; nomen vero qualitatis in significatione propriissima usurpatum est ad significandum quoddam genus accidentium habens determinatum modum afficiendi substantiam, alterius rationis a caeteris generibus accidentium, et de qualitate hoc modo sumpta instituitur praesens disputatio. De qua primum in genere inquirendum est quid sit et quas species vel proprietates habeat. Deinde vero in particulari de nonnullis speciebus vel proprietatibus

especies o propiedades que encierran mayor dificultad y participan propiamente de la abstracción metafísica.

SECCION PRIMERA

Razón común o modo esencial de la cualidad

1. *Se expone la razón de la dificultad.*— Ciertamente es difícil exponer en general en qué consiste ese modo y cuasi diferencia que contrae o determina al accidente en común al ser de la cualidad y la distingue de los demás géneros de accidentes. Por eso Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica,* no emplea ninguna definición común de él; en cambio, en los *Predicamentos: Llamo cualidad* —dice— *aquello por lo que algunos se llaman cuales,* definición que, aunque por esa razón parezca esencial, ya que viene dada por la relación al efecto formal, al que toda forma se ordena esencialmente, sin embargo, en lo que a nosotros se refiere, la razón propia de la cualidad se nos queda igualmente oscura. De la misma manera que si se definiese la cantidad como *aquello por lo que somos denominados cuantos,* aun cuando confusamente quedaría indicado el efecto y la denominación de la cantidad, sin embargo permanecería igualmente desconocido lo que en nosotros es ser cuanto o lo que la cantidad confiere a la realidad cuanta. Por consiguiente, de la misma manera en el caso presente, permanece igualmente desconocido lo que es ser *cual* o el modo peculiar de modificación que se expresa mediante esta palabra. En efecto, al que pregunte qué es *cual* se le respondería adecuadamente que es aquello que está afectado o constituido por la cualidad; sin embargo, si por otro camino no se supone conocido lo que es la cualidad, todo el problema quedará igualmente desconocido. Agréguese que a veces es muy difícil determinar si con una denominación queda cualificada una cosa o no, como cuando se dice el hombre amante o vidente; pero es incierto si esa denominación es de tipo cualitativo o de otra naturaleza; y cuando una cosa se dice sabia, esa denominación se tiene por cualidad en la criatura, pero no en el creador. Igualmente, cuando una cosa se dice blanca, es una denominación cualitativa; por tanto, ¿por

quae miorem difficultatem continent et metaphysicam abstractionem proprie participant, disserendum est.

SECTIO PRIMA

Quae sit communis ratio, seu essentialis modus qualitatis

1. *Ratio difficultatis aperitur.*— Difficile quidem est in communi exponere in quo consistat ille modus et quasi differentia contrahens seu determinans accidens in communi ad esse qualitatis et distinguens illam a caeteris generibus accidentium. Unde Aristoteles, in V Metaph., nullam eius communem definitionem adhibet; in Praedic. vero: *Qualitatem* (inquit) *dico, qua quales quidam dicuntur.* Quae definitio, licet ea ratione essentialis videatur, quod detur per habitudinem ad effectum formalem quem omnis forma essentialiter respicit, tamen quod ad nos spectat, aeque obscura nobis manet propria ratio qualitatis. Sicut si definiretur quantitas esse *a qua dicimur quanti,* licet confuse indicaretur effectus et denominatio quantitatis, tamen aeque ignotum maneret quid in nobis sit esse quantum, vel quid conferat quantitas rei quantae. Ita ergo in praesenti, aeque ignotum manet quid sit esse quale, seu quis peculiaris modus affectionis per hanc vocem explicetur. Percontanti enim quid sit quale, bene etiam respondebitur esse id quod qualitate affectum vel constitutum est; tamen nisi alia via supponatur ut notum quid sit qualitas, tota res aeque ignota relinquetur. Adde interdum obscurissimum esse discernere an res denominetur qualis, necne, aliqua denominatione; ut dicitur homo amans aut videns; incertum autem est an illa denominatio sit qualis, vel alterius rationis; cum autem res dicitur sapiens, in creatura censetur denominatio qualis, non vero in creatore. Item cum res dicitur alba, est denominatio qualis; cur ergo non eadem erit cum

qué no ha de serlo también cuando se dice blanqueada?, ¿qué razón se puede dar de esa diferencia?

Varias descripciones de la cualidad en común

2. Por tanto, ha habido quienes han intentado explicar de varios modos alguna razón común de cualidad; y en primer lugar suele decirse que la cualidad es un accidente absoluto que sigue a la forma. Esta razón puede tomarse de la suficiencia común de los predicamentos accidentales, en la cual se supone que el accidente absoluto e inherente intrínsecamente, si resulta de la materia, es cantidad, y si resulta de la forma, es cualidad, como se ve en Santo Tomás, V *Metaph.*, lec. 9, y III *Phys.*, lec. 5, y III, q. 77, a. 2, e *In IV*, dist. 12, q. 2; y allí mismo, en Escoto, en la q. 2, y en otros autores con frecuencia. Pero en contra de esto puede objetarse que también la acción sigue a la forma. Pero esto no es un argumento serio, porque la acción no sigue a la forma como inherente, sino como emanante; la cualidad, en cambio, se dice que sigue a la forma como inherente en la misma, o en el compuesto de ella, en cuanto tal. Más parece oponerse el hecho de que hay algunas cualidades que no se siguen de la forma, sino de la materia, como la figura; otras, que no resultan ni de la materia ni de la forma, como, por ejemplo, la luz del aire. Finalmente hay otros accidentes que acompañan a la forma que no son cualidades, como el lugar natural, y el movimiento en dirección a él, y el sitio; y muchos piensan también que la cantidad resulta de la forma, y al menos en cuanto al límite de su grandeza o pequeñez, es claro, sobre todo en los vivientes.

3. *Segunda descripción de la cualidad.*— Otros afirman que la cualidad es un modo de la sustancia que determina su potencia respecto de un ser accidental peculiar. Esta opinión está tomada de Santo Tomás, I-II, q. 49, a. 2, donde se expresa así: *Propiamente, la cualidad importa un cierto modo de la sustancia; pero el modo —como atestigua San Agustín— es lo que la medida determina; por lo cual importa una cierta determinación en algún orden de medida; y, por eso, de la misma manera que aquello según lo cual queda determinada la potencia de la materia en cuanto a su ser sustancial se llama cualidad, que es una diferencia de la sustancia, así aquello según lo cual queda determinada la potencia del sujeto en cuanto a su ser accidental se llama cualidad accidental.* De ello parece inferir Santo Tomás esta razón común de cualidad: *La cualidad es un modo o determinación del sujeto según su ser accidental.* Pero inmediatamente se presenta la objeción, porque, cuando se llama a la cualidad modo de la sustancia, si el modo se toma con aquel rigor con que se distingue de la propia entidad accidental, la proposición es falsa, pues consta que muchas, o casi todas las cualidades, son entidades propias que modifican a la sustancia; en cambio, si se toma más ampliamente (como en realidad se toma), en cuanto forma determinativa de la capacidad del sujeto, en este sentido dicha definición no conviene solamente a la cualidad, sino también a la cantidad; más aún, incluso a los restantes accidentes, sobre todo a los que inhieren de modo propio; pues también la cantidad determina al sujeto según su ser accidental, y lo mismo la pasión, el *donde* y el sitio. Previendo esta objeción, Cayetano afirma que en ese pasaje tales palabras no se han de tomar en un sentido universal, sino limitado, ya que no se habla de una determinación accidental de modo absoluto, sino de aquella *que tomó para sí el nombre común de diferencia accidental, concretamente de cualidad.* Pero esto mismo es lo que preguntamos: cuál es esa determinación que se indica con dicho nombre. Y tampoco aquello de la diferencia accidental es universal, pues a veces la diferencia accidental puede tomarse de la acción o de la pasión.

4. *Opinión de algunos.*— Otros, por consiguiente, piensan que no podemos explicar esta razón común por una diferencia positiva, por no conocer la razón propia de cualidad, pero que podemos expresarla por una negación, a la manera como dijo Aristóteles en este capítulo, *que absolutamente todo lo que hay en la sustancia que no es cantidad* es cualidad; pues, aunque él hable especialmente de los números, nosotros podemos extenderlo a todas las cualidades de la sustancia, sobreentendiendo que todo lo absoluto que hay en la sustancia concebida en sí y en su ser quieto y perfecto es cualidad, para que queden excluidas así tanto las relaciones como todos los predicamentos últimos. Y esta es una exposición probable.

dicitur dealbata? aut quae potest huius rei differentia assignari?

Variae descriptiones qualitatis in communi

2. Aliqui ergo conati sunt communem aliquam rationem qualitatis declarare variis modis, et primo dici solet qualitatem esse accidens absolutum consequens formam. Quae ratio sumi potest ex communi sufficientia praedicamentorum accidentium, in qua supponitur accidens absolutum et intrinsece inhaerens, si consequatur materiam, esse quantitatem, si formam, esse qualitatem, ut patet ex D. Thoma, V Metaph., lect. 9, et III Phys., lect. 5, et III, q. 77, a. 2, et In IV, dist. 12, q. 2; et ibi Scoto, q. 2, et aliis auctoribus frequenter. Sed contra hoc obiici potest quia etiam actio sequitur formam. Hoc tamen non multum urget, quia actio non sequitur formam ut inhaerens, sed ut emanans; qualitas autem dicitur sequi formam ut inhaerens ipsi vel composito ex ipsa quatenus tale est. Magis videtur obstare quia quaedam sunt qualitates quae non consequuntur formam, sed materiam, ut figura; aliae, quae nec materiam nec formam consequuntur, ut lumen aeris, verbi gratia. Alia denique sunt accidentia comitantia formam, quae non sunt qualitates, ut naturalis locus, et motus in illum, et situs; et multi etiam putant quantitatem sequi formam, et saltem quoad terminum magnitudinis seu parvitatis id est clarum, praesertim in viventibus.

3. *Secunda qualitatis descriptio.*— Alii dicunt qualitatem esse modum substantiae determinantem potentiam eius ad peculiare esse accidentale. Haec sententia sumitur ex D. Thoma, I-II, q. 49, a. 2, ubi sic ait: *Proprie qualitas importat quemdam modum substantiae; modus autem, teste Augustino, est quem mensura praefigit; unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram; et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale dicitur qualitas quae est differentia substantiae, ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale dicitur qualitas accidentalis.* Unde videtur D. Thomas hanc communem rationem qualitatis colligere: *Qualitas est modus seu determinatio subiecti secundum esse accidentale.* Statim vero sese offert obiectio, quia cum dicitur qualitas modus substantiae, si modus sumatur in eo rigore in quo a propria entitate accidentali distinguitur, falsa est assumptio; nam constat plures aut fere omnes qualitates esse proprias entitates afficientes substantiam; si vero sumatur latius (ut revera sumitur) pro forma determinante capacitatem subiecti, sic definitio illa non soli qualitati, sed etiam quantitati convenit; immo et caeteris accidentibus, praesertim proprie inhaerentibus; nam etiam quantitas determinat subiectum secundum esse accidentale, et passio, et ubi, et situs. Quam obiectionem videns Caietanus, super dictum locum inquit illa verba non esse universaliter sumenda, sed limitate, quia non est sermo de determinatione accidentali absolute, sed de illa *quae commune nomen accidentalis differentiae, qualitatem, scilicet, sibi usurpavit.* Sed hoc ipsum est quod inquirimus, quaenam sit illa determinatio quae illo nomine significatur. Neque illud de accidentali differentia est universale, nam interdum potest accidentalis differentia sumi ex actione vel passione.

4. *Aliquorum sententia.*— Alii ergo putant hanc communem rationem non posse a nobis explicari per positivam differentiam, quia non cognoscimus propriam rationem qualitatis, sed per negationem posse declarari ad eum modum quo Aristoteles in hoc capite dixit *omnino id quod praeter quantitatem in substantia inest* esse qualitatem; quamvis enim ille de numeris specialiter loquatur, nos id possumus extendere ad omnes substantiae qualitates, subintelligendo omne id absolutum quod inest in substantia secundum se, et in esse quieto et perfecto, esse qualitatem, ut ita excludantur tam relationes, quam omnia ultima praedicamenta. Atque haec expositio probabilis est.

Resolución de la cuestión

5. Pero podemos explicar más este punto diciendo que, como todos los accidentes son de alguna manera modificaciones de la sustancia y se le añaden por razón de alguna imperfección de ésta, o para suplir algún defecto suyo, la cualidad dentro de este género presenta esta peculiaridad, que ha sido instituida esencial y primariamente para ornamento intrínseco y para perfección de la sustancia, con el fin de que esté modificada convenientemente en su ser o en su virtud activa. En efecto, la cantidad ha sido dada a la sustancia corpórea para este efecto peculiar, que es tener masa corpórea y extensión e impenetrabilidad de partes. Las relaciones, en cambio (si es que son algo), no se pretenden por sí, sino que resultan, ya que consisten en una mera referencia. Igualmente, la acción y la pasión son únicamente vías para un término, y la acción, como acción, tiene razón de accidente con suma impropiedad; la pasión, por su parte, no es tanto una perfección cuanto una vía para la perfección de la sustancia. Sin embargo, los cuatro restantes predicamentos, o son accidentes impropiamente, que más que perfeccionar a la sustancia se añaden a ella, o si alguno es intrínseco, como el *donde,* es solamente un cierto modo que sigue a la limitación de aquélla, más bien que algo que se le añada para completar su perfección. Por consiguiente, la cualidad parece ser un accidente absoluto, añadido a la sustancia creada para completar su perfección, tanto en orden a existir como a obrar, pues, como la sustancia creada es muy limitada, no puede tener por sí misma complemento de perfección. Por consiguiente, la cualidad se ha instituido primariamente con este fin, y, por ello, por razón de su género es el más perfecto de todos los accidentes, y acompaña a la sustancia creada por el hecho mismo de ser tal, y no solamente en cuanto a alguna razón peculiar.

6. Con esto puede también explicarse rectamente por qué la cualidad, de un modo peculiar, se dice que sigue a la forma: en efecto, como es la forma la que completa y perfecciona la esencia de la cosa y le confiere la principal virtud activa, se dice por este motivo que la cualidad, que se une para complemento de

Quaestionis resolutio

5. Possumus autem amplius rem hanc declarare dicendo, cum omnia accidentia sint aliquo modo affectiones substantiae eique adiungantur ob aliquam eius imperfectionem vel ad supplendum aliquem defectum eius, qualitatem in hoc genere hoc habere peculiare, quod per se primo instituta est ad ornandam intrinsece et perficiendam substantiam, ut convenienter affecta sit in suo esse vel in virtute agendi. Quantitas enim data est substantiae corporeae ad hunc peculiarem effectum, qui est habere molem corpoream et extensionem ac impenetrabilitatem partium. Relationes vero (si quid sunt) non per se intenduntur, sed resultant, quia in sola habitudine consistunt. Actio item et passio, solum sunt viae ad terminum, et actio, ut actio, impropriissimam habet rationem accidentis; passio vero non tam est perfectio quam via ad perfectionem substantiae. Reliqua vero quatuor praedicamenta, vel sunt improprie accidentia, adiacentia potius quam perficientia substantiam, vel si aliquod est intrinsecum [1], ut ubi, solum est modus quidam consequens limitationem eius, potius quam aliquid ei additum ad consummandam perfectionem eius. Qualitas ergo esse videtur accidens quoddam absolutum, adiunctum substantiae creatae ad complementum perfectionis eius, tam in existendo quam in agendo. Nam quia substantia creata valde limitata est, non potest per seipsam habere complementum perfectionis. Ad hunc ergo finem primario instituta est qualitas, et ideo ex suo genere est perfectissimum omnium accidentium, comitaturque substantiam creatam, hoc ipso quod talis est, et non tantum secundum aliquam peculiarem rationem.

6. Hinc etiam recte exponi potest cur qualitas peculiari ratione dicatur consequi formam: nam quia forma est quae complet ac perficit essentiam rei et confert principalem vim agendi, ideo qualitas quae adiungitur ad complementum utriusque perfectionis,

[1] En otras ediciones *extrinsecum*, a nuestro juicio menos acorde con el pensamiento de Suárez. (N. de los EE.)

una y otra perfección, sigue a la forma, ya sea por dimanación, ya por cierta proporción conveniente. Y no importa que algunas cualidades no sean convenientes para determinados sujetos, pues existen en ellos *per accidens;* sin embargo, están instituidas *per se* para completar la perfección de alguna sustancia. Por lo cual, también la figura, aun cuando, según su entidad y capacidad material, parezca seguir a la cantidad, sin embargo, en cuanto se refiere al ornato de la sustancia y puede de alguna manera servir para las acciones o movimientos naturales, sigue a la forma. En cambio, la cantidad se dice que sigue a la materia por una razón particular, ya que la materia es la primera raíz de esa masa corpórea, a cuya constitución o complemento se ordena de modo peculiar la cantidad.

7. Además, de acuerdo con esta razón peculiar hay que entender lo que se dice de que la cualidad es el modo de la sustancia que determina a la potencia de ésta a algún ser accidental según la medida conveniente. Se ha de entender, en efecto, sobre el ser accidental intrínseco y absoluto y esencialmente ordenado a completar la perfección formal —por decirlo así— de la sustancia misma. Y por la misma causa se ha atribuido a este accidente el nombre de cualidad por antonomasia, porque suele llamarse cualidad toda realidad que modifica o determina a otra a manera de acto o de forma, y tomada absolutamente expresa algo fuera de la sustancia de la cosa modificando a aquélla, y, por lo mismo, se ha atribuido por una razón peculiar dicho nombre a este género de accidentes, porque tiene por su propio concepto esta función peculiar, tal como se ha explicado.

8. Y de la misma raíz nace que todas las diferencias de las cosas que no pueden atribuirse en virtud de la propia esencia se atribuyan normalmente en virtud de las cualidades, pues son éstas las que de algún modo completan en su ser perfecto a las realidades creadas. Y, aunque a veces esas diferencias accidentales se tomen de los efectos o de las acciones, esto ocurre sólo en cuanto con ellos se indican las diversas propiedades o cualidades de las cosas. Finalmente, si consideramos la variedad casi infinita de cualidades, de cuya conveniencia se ha de abstraer el género comunísimo de la cualidad, comprenderemos fácilmente, según creo, que no podemos explicar de otro modo en qué consiste esta conve-

dicitur consequi formam, sive per dimanationem, sive per quamdam convenientem proportionem. Nec refert quod aliquae qualitates sint disconvenientes aliquibus subiectis, nam per accidens in eis existunt; per se autem institutae sunt ad complendam perfectionem alicuius substantiae. Unde etiam figura, licet secundum materialem capacitatem et entitatem videatur consequi quantitatem, tamen quatenus pertinet ad ornamentum substantiae et aliquo modo deservire potest ad actiones vel naturales motus, formam consequitur. Quantitas vero peculiari ratione dicitur consequi materiam, quia materia est prima radix huius molis corporeae, ad quam constituendam vel complendam peculiari modo quantitas ordinatur.

7. Rursus iuxta hanc peculiarem rationem intelligendum est cum dicitur qualitas esse modus substantiae determinans potentiam eius ad aliquod esse accidentale secundum debitam mensuram. Intelligendum est enim de esse accidentali intrinseco et absoluto et per se ordinato ad complementum perfectionis formalis (ut sic dicam) ipsius substantiae. Et ob eamdem causam huic accidenti per antonomasiam tributum est nomen qualitatis. Nam qualitas dici solet omnis res quae per modum actus et formae aliam afficit vel determinat, et simpliciter dicta explicat aliquid extra substantiam rei, illam modificans, et ideo peculiari ratione tributum est hoc nomen huic generi accidentium, quod ex sua ratione habet hoc peculiare munus, prout declaratum est.

8. Et ex eadem radice provenit ut omnes differentiae rerum quae per propriam essentiam assignari non possunt, per qualitates regulariter assignentur; nam hae sunt quae quodammodo complent res creatas in suo esse perfecto. Et quamvis interdum huiusmodi accidentales differentiae ex effectibus vel actionibus sumantur, id solum est in quantum his diversae rerum qualitates aut proprietates indicantur. Denique, si paene infinitam qualitatum varietatem consideremus, ex quarum convenientia communissimum genus qualitatis abstrahendum est, facile, ut

niencia tan general. Por tanto, la razón común de la cualidad ha sido siempre explicada de este modo, y los demás modos de explicar esto han quedado casi armonizados de tal forma que no surge en esta exposición ninguna nueva dificultad.

SECCION II

¿Es adecuada y completa la división de la cualidad en cuatro especies?

1. Aristóteles, al dividir tácitamente la cualidad en los *Predicamentos*, enumera cuatro especies de ella, cada una de las cuales es bimembre, o sea, que constituye un binomio, a saber, hábito y disposición, potencia e impotencia natural, pasión y cualidad pasiva, figura y forma. Sin embargo, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 14, propone la división de un modo más oscuro, ya que parece haber omitido la potencia e impotencia natural, a no ser que entendamos que quedan comprendidas bajo la virtud de operar bien o mal. E igualmente explica la figura solamente en el caso de los números y la atribuye especialmente a las realidades inmóviles, es decir, matemáticas. Y, por último, la acepción de cualidad la restringe más bien a la significación que se aplica sobre la diferencia sustancial, en lo cual o bien se expresa de acuerdo con el dogma pitagórico de que las realidades matemáticas estén realmente separadas y sean inmóviles, o al menos trata de esas cosas tal como las consideran los matemáticos, que tratan de ellas como si fuesen sustancias y conciben estas cualidades como diferencias sustanciales de ellas, tal como lo interpreta Santo Tomás. Por consiguiente, la división propuesta en los *Predicamentos* es más clara y, por lo mismo, es la más comúnmente admitida; por ello es la que tenemos que explicar. En su exposición abordaremos aquí los puntos que pueden resolverse brevemente, tanto en común como en particular; y reservaremos para sus propias disputaciones algunos otros que requieren una explicación más detenida.

existimo, intelligemus non posse a nobis aliter declarari in quo illa generalissima convenientia consistat. Est ergo utcumque explicata hoc modo communis ratio qualitatis, et alii modi hoc explicandi fere ita sunt in concordiam redacti, ut nova difficultas in hac declaratione non occurrat.

SECTIO II

Utrum qualitas in quatuor species convenienter et sufficienter divisa sit

1. Aristoteles tacite dividens qualitatem in Praedicamentis, quatuor eius numerat species, unamquamque earum bimembrem vel binomiam constituens, scilicet, habitum et dispositionem, naturalem potentiam et impotentiam, passionem et passivam qualitatem, figuram et formam. At vero, lib. V Metaph., c. 14, obscurius tradit divisionem, quia naturalem potentiam et impotentiam omisisse videtur, nisi eam sub virtute bene vel male operandi comprehendisse intelligamus. Figuram etiam in numeris tantum explicat, et rebus immobilibus, id est, mathematicis, specialiter illam attribuit. Ac denique illam qualitatis acceptionem revocat potius ad eam significationem quae dicitur de differentia substantiali. In quo vel loquitur iuxta dogma pythagoricum, quod res mathematicae sint reipsa separatae et immobiles, vel certe loquitur de his rebus prout considerantur a mathematicis, qui de his considerant ad modum substantiarum, et has qualitates cogitant ut differentias substantiales earum, sicut D. Thom. interpretatur. Divisio ergo data in Praedicamentis magis perspicua est, et ideo illa est communiter recepta, ac proinde est a nobis explicanda. In eius autem explicatione, ea quae breviter expediri possunt, tam in communi quam in particulari, hic attingemus; nonnulla vero, quae longiorem tractationem requirunt, in proprias disputationes reservabimus.

Dificultad primera, sobre la amplitud de la división

2. En esta división se ofrecen cuatro dificultades principales. La primera es que en dichos miembros o términos parecen abarcarse muchas cosas que no son cualidades. En efecto, el hábito se dice que constituye un predicamento especial; la disposición pertenece también al sitio, pues estar sentado o de pie es una cierta disposición del cuerpo. Y si la disposición se dice en sentido comparativo, en cuanto una cosa dispone para otra, también así la cantidad es una disposición de la materia para recibir la forma u otros accidentes; y la acción u operación es una disposición para la virtud, o un movimiento para la salud, o una pasión para la corrupción. Además, la potencia, si se toma como pasiva, es indiferente para la sustancia, para la cantidad, etc.; es más, muchos dicen que se distribuye entre todos los géneros, de tal manera que en cada uno exista una propia potencia pasiva correspondiente a su propio acto. En cambio, si se toma como virtud activa, también la sustancia es por sí misma una potencia para obrar, como se dijo cuando se trató de la causa eficiente. La impotencia, por su parte, al ser una cierta privación, no hay razón para enumerarla entre las cualidades. Además, la pasión constituye un predicamento propio distinto de la cualidad; porque, si no se toma como el proceso mismo, sino como el término de la pasión, no sólo será pasión la cualidad, sino también la cantidad y el *donde*, ya que se producen por medio de pasiones físicas. Y qué es lo que añade la cualidad pasiva sobre la razón común de cualidad es algo muy oscuro. Y no es menos recóndito lo que en la cuarta especie se significa con el nombre de forma, ya que esta palabra no sólo es común a todas las cualidades, sino también a los accidentes y a las formas sustanciales. Finalmente, la figura, como solamente es un cierto término de la cantidad y un modo suyo, parece que se ha de reducir más bien a la cantidad.

Dificultad segunda, acerca de la distinción de esos miembros

3. La segunda dificultad es que estos mismos miembros, en cuanto pueden pertenecer a la cualidad, no parece que sean suficientemente distintos entre sí, sino

Prima difficultas de amplitudine divisionis

2. Quatuor autem praecipuae difficultates in hac divisione occurrunt. Prima est quia multae res sub illis membris seu terminis comprehendi videntur quae qualitates non sunt. Nam habitus speciale praedicamentum constituere dicitur; dispositio ad situm etiam pertinet, nam sedere aut stare quaedam corporis dispositio est. Quod si dispositio comparative dicatur, quatenus una res ad aliam disponit, sic etiam quantitas est dispositio materiae ad formam vel alia accidentia recipienda; et actio seu operatio est dispositio ad virtutem, vel motus ad valetudinem, vel passio ad corruptionem. Rursus potentia si sumatur pro passiva, indifferens est ad substantiam, quantitatem, etc.; immo multi censent vagari per omnia genera, ita ut in unoquoque sit propria potentia passiva proprio actui correspondens. Si vero sumatur pro vi agendi, etiam substantia per seipsam est potentia ad agendum, ut inter disputandum de causa efficienti dictum est. Impotentia vero, cum sit privatio quaedam, immerito inter qualitates numeratur. Praeterea passio proprium praedicamentum a qualitate distinctum constituit; quod si non pro ipsa via, sed pro termino passionis sumatur, non solum qualitas, sed etiam quantitas et ubi, erunt passiones, quia per physicas passiones fiunt. Quid vero addat passiva qualitas supra communem rationem qualitatis, obscurissimum est. Nec minus occultum est quid in quarta specie significetur nomine formae, cum haec vox communis sit non solum qualitatibus omnibus, sed etiam accidentibus et substantialibus formis. Denique figura, cum solum sit quidam terminus quantitatis et modus eius, potius ad quantitatem reducenda videretur.

Secunda difficultas de distinctione illorum membrorum

3. Secunda difficultas est quia haec ipsa membra prout ad qualitatem pertinere possunt, non videntur esse satis inter se distin-

que están confusos y entremezclados. En efecto, el hábito con frecuencia es activo; luego bajo tal consideración se reviste de verdadera razón de potencia, pues de la acción se infiere perfectamente la potencia; por tanto, del mismo modo que obra el hábito tiene potencia o es potencia. Esta dificultad tiene lugar sobre todo en algunos hábitos, de los cuales enseñan los teólogos que confieren poder para obrar, como son los hábitos infusos *per se* y, en la opinión de muchos, el carácter. También las especies inteligibles y sensibles podrán ponerse en este orden, porque confieren una virtud activa tal, que sin ella no puede producirse el acto. Y no importa que dicha virtud sea parcial, no sólo porque en su género, es decir, por la vertiente del objeto, puede decirse total, sino también porque, hablando en sentido absoluto, es también parcial la virtud del entendimiento o de los sentidos, y, no obstante, dichas cualidades se llaman potencias en sentido absoluto. Además, entre las cualidades que Aristóteles llama pasivas hay muchas que verdadera y propiamente son potencias activas, como la gravedad y ligereza, que enumera Aristóteles entre las cualidades pasivas, en este pasaje del lib. V de la *Metafísica*, c. 14. Igualmente, el calor y el frío, tanto aquí como en los *Predicamentos*, son considerados entre las cualidades pasivas, a pesar de que son potencias verdaderas para calentar o enfriar. Más aún, la blancura y la negrura y los restantes objetos de los sentidos que enumera Aristóteles entre las cualidades pasivas por causar pasión en los sentidos son verdaderas potencias activas bajo esa misma razón, ya que verdaderamente producen esa pasión o especie en los sentidos; de la misma manera que también el calor puede llamarse cualidad pasiva, es decir, eficiente de la pasión en el leño o en el agua, y, a pesar de todo, bajo esa razón es una verdadera potencia activa. Porque el hecho de que la pasión que produce la blancura en el sentido sea intencional no tiene importancia por no estar aquélla fuera del ámbito de la verdadera eficiencia. De lo contrario, tampoco el entendimiento agente sería una verdadera potencia activa, ya que su acción es intencional; es más, incluso cualquier acción del entendimiento o del sentido puede llamarse de ese modo intencional.

4. Además, a la primera especie le atribuye Aristóteles el afectar bien o mal al sujeto; esto, ciertamente, si se entiende referido al bien y al mal moral, es

cta, sed confusa et permixta. Nam habitus saepe est activus; ergo ea consideratione habet veram rationem potentiae; nam ex actione optime infertur potentia; ergo, eo modo quo habitus agit, habet potentiam seu est potentia agendi. Quae difficultas maxime locum habet in quibusdam habitibus, de quibus theologi docent conferre potestatem agendi, ut sunt habitus per se infusi, et in multorum opinione character. Species etiam intelligibiles et sensibiles poterunt in hoc ordine poni, quia conferunt talem vim agendi, ut sine illa non possit fieri actus. Nec refert quod illa virtus partialis sit, tum quia in suo genere, id est, ex parte obiecti, dici potest totalis, tum etiam quia, simpliciter loquendo, etiam virtus intellectus vel sensus est partialis, et nihilominus illae qualitates absolute dicuntur potentiae. Praeterea, inter eas qualitates quas Aristoteles vocat passivas, multae sunt quae vere ac proprie sunt potentiae activae, ut gravitas et levitas, quas inter passivas qualitates numerat Aristoteles in hoc V Metaph., c. 14. Item calor et frigus, tam ibi quam in Praedicamentis, ponuntur inter passivas qualitates, cum tamen sint verae potentiae ad calefaciendum vel frigefaciendum. Immo albedo et nigredo et alia obiecta sensuum quae ab Aristotele numerantur inter passivas qualitates, eo quod causent passionem in sensibus, sub illa eadem ratione sunt verae potentiae activae, quia vere efficiunt illam passionem seu speciem in sensibus. Sicut calor etiam potest vocari qualitas passiva, id est, effectiva passionis in ligno vel aqua, et nihilominus sub ea ratione est vera potentia activa. Nam quod passio quam efficit albedo in sensu sit intentionalis, nihil refert, cum illa non sit extra latitudinem verae efficientiae. Alias nec intellectus agens esset vera potentia activa, quia eius actio intentionalis est, immo etiam omnis actio intellectus vel sensus potest illo modo dici intentionalis.

4. Praeterea, Aristoteles primae speciei attribuit quod bene vel male afficiat subiectum; quod quidem si intelligatur de bono et malo morali, nimis limitatum est; sic

demasiado restringido, pues en tal sentido las ciencias y las opiniones no serán hábitos ni disposiciones. Pero, si bien y mal es lo mismo que afectar a una cosa de modo conveniente o disconveniente con su naturaleza, en tal sentido no sólo conviene a la primera especie, sino también principalmente a las cualidades de la tercera especie; en efecto, el calor afecta al fuego favorablemente, es decir, de modo conveniente con su naturaleza, y el frío al agua, y así en lo demás; es más, también la figura puede afectar favorablemente en este sentido al sujeto, a la manera como la hermosura es una buena disposición del sujeto. Finalmente, toda cualidad connatural, aun cuando se trate de una potencia o disposición, afecta convenientemente al sujeto, como afecta el entendimiento al alma, y la luz al sol; más todavía, esos dos modos de afectar se extienden a otros géneros de accidentes, pues el movimiento es en tal sentido violento o natural, en cuanto es conveniente o disconveniente para la naturaleza del sujeto, y lo mismo cabe decir del lugar y otros casos parecidos. Con lo cual se entiende que dicha diferencia no tiene aptitud para discriminar las cualidades. Y la razón parece estar en que aquélla es trascendental y se refiere al bien trascendental. Por lo cual sucede también que aquellos dos miembros puedan convenir a una misma especie de cualidad respecto de sujetos diversos.

Dificultad tercera, acerca de la suficiencia de la división

5. La dificultad tercera es que hay muchas cualidades que no parecen quedar comprendidas dentro de esas especies. Pues, en primer lugar, los actos inmanentes son cualidades, ya que confieren formalmente el último acto y perfección, y, sin embargo, no pertenecen a ninguna de dichas especies, como fácilmente se advertirá recorriéndolas todas. En segundo lugar, las especies intencionales, según el parecer común, son cualidades, y, sin embargo, de acuerdo con la opinión más admitida, no son hábitos, como después veremos, ni son disposiciones, ya que de suyo se separan difícilmente del sujeto, ni son potencias, por hallarse en las potencias, y, acerca de las demás especies, es más claro que no les convienen; y hay además una cosa particular en estas cualidades, y es que todas aquellas especies de cualidad enumeradas por Aristóteles de tal manera afectan al sujeto,

enim scientiae et opiniones non erunt habitus nec dispositiones. Si vero bene vel male idem sint quod convenienter vel disconvenienter ad rei naturam illam afficere, sic non solum convenit primae, sed maxime etiam qualitatibus tertiae speciei; nam calor bene afficit ignem, id est, convenienter naturae eius, et frigus aquam, et sic de aliis; immo et figura potest hoc modo bene afficere subiectum, quo modo pulchritudo est bona dispositio subiecti. Denique omnis qualitas connaturalis, etiamsi sit potentia vel dispositio, convenienter afficit subiectum, ut intellectus animam, lux solem; quin etiam ad alia genera accidentium illi duo modi afficiendi extenduntur; sic enim etiam motus est violentus, vel naturalis, quatenus est conveniens vel disconveniens naturae subiecti, et idem est de loco et similibus. Ex quibus intelligitur illam differentiam non esse aptam ad discernendas qualitates. Et ratio esse videtur, quia illa transcendentalis est, ad bonum transcendens spectans. Unde etiam fit ut illa duo membra eidem speciei qualitatis respectu diversorum subiectorum convenire possint.

Tertia difficultas de sufficientia divisionis

5. Tertia difficultas est quia plures sunt qualitates quae sub illis speciebus non videntur comprehendi. Primo enim actus immanentes qualitates sunt, cum formaliter conferant ultimum actum et perfectionem, et tamen ad nullam ex dictis speciebus pertinent, ut facile patebit per singulas discurrenti. Secundo, species intentionales, ex omnium sententia, qualitates sunt, et tamen iuxta communem sententiam non sunt habitus, ut infra videbimus, nec sunt dispositiones, cum ex se difficile removeantur a subiecto, nec sunt potentiae, cum insint in potentiis, et de caeteris speciebus clarius sit eis non convenire; estque aliud singulare in his qualitatibus, quod omnes illae species qualitatis numeratae ab Aristotele ita afficiunt subiectum, ut illud denominent; species au-

que le confieren una denominación; las especies intencionales, en cambio, le afectan de tal modo que no lo denominan, como es claro principalmente en las especies visibles existentes en el aire o en el espejo; por consiguinte, es señal de que pertenecen a un nuevo género de cualidad distinto de las otras. En tercer lugar, el enrarecimiento y la densidad, la aspereza y la suavidad son cualidades, y, sin embargo, no están contenidas en las especies enumeradas antes, como lo verá fácilmente el que discurra a lo largo de ellas.

6. Y viendo esto Aristóteles, en los *Predicamentos,* en el c. sobre la *Cualidad,* niega que éstas sean cualidades, y las reduce al sitio o posición de las partes, porque el enrarecimiento o densidad no parecen ser otra cosa que la distancia o proximidad de las partes; en cambio, la aspereza y la suavidad es —por decirlo así— la posición de una posible igualación o desigualación de las partes. Sin embargo, esta respuesta de Aristóteles no carece de dificultad, porque, aun cuando éstas surjan de la posición de las partes, sin embargo no consisten formalmente en la posición misma, sino que son ciertos modos peculiares que no pueden pertenecer sino a la cualidad. En otro caso, tampoco la figura pertenecería a la cualidad, pues el triángulo, por ejemplo, surge de una determinada disposición de las líneas, y la hermosura, de una concreta disposición de las partes. Igualmente, por idéntica razón no pertenecería la salud a la cualidad, pues surge de una cierta proporción y como posición de los humores, que a su manera son partes del animal. Finalmente, la densidad o enrarecimiento no es una cantidad, sino un modo de la cantidad, y no es una mera relación, como es evidente por sí, ya que no sólo se produce por una acción propia, sino que dispone favorable o desfavorablemente al sujeto en orden a su conservación o a su modo connatural de existir; por consiguiente, no puede ser otra cosa que una cualidad.

Dificultad cuarta, acerca de la división bimembre de cada uno de los miembros

7. La cuarta dificultad es por qué Aristóteles propone con dos palabras cada una de las especies de este predicamento. En efecto, o bien ambas significan una realidad o esencia idéntica, o significan una diversa; sin embargo, ninguna de las dos cosas puede convenientemente afirmarse. Ciertamente no puede decirse

tem intentionales ita afficiunt, ut non denominent, ut maxime patet in speciebus visibilibus existentibus in aere vel speculo; signum ergo est pertinere ad novum genus qualitatis, ab aliis distinctum. Tertio, raritas et densitas, asperitas et lenitas, qualitates sunt, et tamen in supra dictis speciebus non continentur, ut per eas discurrenti facile constabit.

6. Quod quidem videns Aristoteles in Praedicamentis, c. de Qualit., negat has esse qualitates, et ad situm seu partium positionem eas reducit, quia raritas et densitas nihil aliud esse videntur quam distantia et propinquitas partium; asperitas vero et lenitas, aequabilis (ut sic dicam) et inaequabilis partium positio. Haec vero Aristotelis responsio difficultate non caret, quia, licet haec consurgant ex partium positione, non tamen in ipsa positione formaliter consistunt, sed sunt quidam peculiares modi, qui non possunt nisi ad qualitatem pertinere. Alias, nec figura pertineret ad qualitatem; consurgit enim triangulus, verbi gratia, ex tali dispositione linearum, et pulchritudo ex tali dispositione partium. Item eadem ratione sanitas non pertineret ad qualitatem, nam consurgit ex quadam proportione et quasi positione humorum, qui suo modo sunt partes animalis. Denique densitas vel raritas non est quantitas, sed quantitatis modus, et non est sola relatio, ut per se constat, quia et per propriam actionem fit, et bene vel male disponit subiectum in ordine ad conservationem suam vel connaturalem essendi modum; ergo non potest esse nisi qualitas.

Quarta difficultas de bimembri distinctione singulorum membrorum

7. Quarta difficultas est cur Aristoteles singulas species huius praedicamenti duplici nomine proponat. Aut enim eamdem rem vel essentiam utrumque significat, vel diversam; neutrum autem potest convenienter dici. Non

lo primero, no sólo porque sería inútil esa multiplicación de nombres y engendraría confusión, sino también porque no puede cumplirse con verdad acerca de todos, pues ¿cómo pueden significar la misma especie de cualidad la potencia y la impotencia, que parecen oponerse en sentido privativo? Y tampoco puede decirse lo segundo, no sólo porque o deberían haberse enumerado inmediatamente ocho especies de cualidad, y no cuatro, o, si cada una de las parejas de esas especies tiene un género próximo peculiar, deberían haberse nombrado o explicado esos cuatro géneros o cuatro especies, sino también porque esto no puede ser verdad en todos los casos, pues la pasión y la cualidad pasiva no pueden diferir esencialmente, ya que difieren únicamente en la duración más breve o más larga; y éstas no indican una diversidad de la esencia, porque pueden nacer de causas intrínsecas o de la mayor o menor intensidad de la cualidad; y casi idéntica razón se da para el hábito o la disposición, pues también se dice que difieren en que la disposición se quita con facilidad y el hábito con dificultad, que viene a ser lo mismo. Tampoco en la figura y en la forma puede idearse fácilmente esa distinción, por ser la figura misma una cierta forma.

8. Pero en contra de esto tenemos la opinión y autoridad de Aristóteles, que ha sido seguida por los demás filósofos; de acuerdo con ella hay que mantener que la referida división se ha propuesto acertadamente y que todos esos miembros son verdaderas cualidades distintas entre sí, que abarcan todo el ámbito de la cualidad. Para probar esta aserción y responder a las dificultades propuestas es preciso tratar por separado de cada uno de los miembros, y para proceder de modo más claro distribuiremos cada una de ellas en diversas secciones.

SECCION III

SI TODAS LAS ESPECIES DICHAS COMPRENDEN SÓLO VERDADERAS CUALIDADES

1. Hay que afirmar, en primer lugar, que en estas especies no se enumera ni se contiene nada que no posea verdadera razón de cualidad. Esta afirmación de-

quidem primum, tum quia inutilis fuisset illa nominum multiplicatio et confusionem pareret, tum etiam quia non potest de omnibus verificari; quomodo enim potentia et impotentia, quae privative videntur opponi, eamdem speciem qualitatis significare possunt? Neque enim dici potest secundum, tum quia vel debuissent octo qualitatis species immediate numerari et non quatuor, vel si unusquisque binarius illarum specierum habet peculiare genus proximum, debuissent illa quatuor genera seu quatuor species nominari et declarari; tum etiam quia non potest id esse verum in omnibus, nam passio et passiva qualitas non possunt essentialiter differre, cum solum differant in brevi aut longiori duratione, quae non indicant diversitatem essentiae, cum possint ab intrinsecis causis provenire, aut ex maiori vel minori intensione qualitatis; eademque fere ratio est de habitu et dispositione; nam etiam dicuntur differre quia dispositio facile removetur, habitus difficile, quod perinde est. In figura etiam et forma non potest facile fingi illa distinctio, cum figura ipsa quaedam forma sit.

8. In contrarium vero est Aristotelis sententia et auctoritas, quam caeteri philosophi secuti sunt, iuxta quam asserendum est recte datam esse praedictam divisionem, omniaque illa membra veras esse qualitates inter se distinctas totamque latitudinem qualitatis comprehendentes. Ut haec assertio probetur et difficultatibus tactis satisfiat, oportet sigillatim de singulis membris dicere, atque ut distinctius procedamus, in varias sectiones singula distribuemus.

SECTIO III

UTRUM OMNES DICTAE[1] SPECIES VERAS ET SOLAS QUALITATES SUB SE COMPREHENDANT

1. Dicendum imprimis est nihil in his speciebus numerari aut contineri quod veram rationem qualitatis non habeat. Haec

[1] *Distinctae* en otras ediciones. (N. de los EE.)

pende en gran parte de las significaciones de las palabras que, por lo mismo, es preciso distinguir cuidadosamente, puesto que pueden envolver equivocidad.

Varias significaciones de la palabra "hábito"

2. En primer lugar, por consiguiente, el nombre *hábito* y el verbo *haber* (= *tener*), o su gerundio *habiendo* (= *teniendo*) lo distingue de varias maneras Aristóteles en los *Predicamentos*, c. últ., y en el lib. V de la *Metafísica*, c. 20 y 23. Pero, hablando en términos generales, el nombre *hábito* puede tomarse en razón de participio o en razón de nombre. Como participio, se deriva del verbo *haber* y puede decirse de tantas maneras como el mismo *haber*. Pero el verbo *haber* (= *tener*) es muy equívoco, pues a veces significa el dominio y posesión de una cosa, a la manera como se dice que alguien tiene dinero, o un reino, y en general, quien tiene derecho sobre una cosa se dice que de algún modo la tiene; de esa manera se dice que el varón tiene esposa y la mujer marido. Por otra parte, cualquier cosa que contiene a otra de algún modo se dice que la tiene, como se dice que el sujeto tiene accidentes, y que el todo tiene partes, y la materia, forma, y el vaso, agua; así dice también Aristóteles: *Lo que detiene a una cosa para que no se mueva o descienda según su inclinación, se dice que la tiene*, como la pared al techo. De aquí que también, por diversas razones, pueda decirse que dos cosas se tienen mutuamente, pues la materia tiene forma porque es el receptáculo de ella, y la forma tiene materia porque de alguna manera la domina. En este sentido afirma Aristóteles: *En ocasiones se dice que la fiebre tiene a un hombre*, sobre todo cuando ha hecho presa en él con gran violencia; y así se dice también que el reino tiene un rey, porque a él se somete, y al revés, que el rey tiene un reino, porque tiene potestad sobre él.

3. Por consiguiente, como *haber* (= *tener*) se dice en tantos sentidos, también el *hábito*, tomado en su matiz de participio, o mejor, la cosa tenida, puede decirse en otros tantos. En esta significación es claro que no indica una realidad perteneciente a ningún predicamento determinado; pues materialmente (por decirlo así) puede tenerse y denominarse cosa tenida tanto la sustancia como un accidente de cualquier predicamento; pero formalmente esa denominación o relación de

assertio magna ex parte pendet ex vocum significationibus, quas propterea oportet accurate distinguere, nam possunt aequivocationem continere.

Variae significationes huius vocis, habitus

2. Primo ergo nomen *habitus* et verbum *habere* seu *habendi* varie distinguitur ab Aristotele in Praed., c. ult., et in V Metaph., c. 20 et 23. Generatim autem loquendo, nomen *habitus* sumi potest aut in vi participii, aut in vi nominis. In vi participii, descendit a verbo *habere*, et tot modis dici potest, quot ipsum *habere*. Verbum autem *habere* valde aequivocum est. Interdum enim significat dominium et possessionem rei, ut dicitur quis habere pecunias, vel regnum, et in universum qui habet ius in aliquam rem dicitur aliquo modo habere illam; quomodo dicitur vir habere uxorem, et uxor virum. Rursus omnis res quae aliquo modo aliam continet, dicitur habere illam, ut subiectum dicitur habere accidentia, et totum partes, et materia formam, et vas aquam; sic etiam ait Aristoteles: *Quod detinet rem, ne sua propensione moveatur aut descendat, habere illam dicitur*, ut paries tectum. Hinc etiam diversis rationibus duae res mutuo se habere dici possunt, nam et materia habet formam, quia est susceptivum eius, et forma habet materiam, quia quodammodo dominatur. Quomodo ait Aristoteles: *Febris interdum dicitur habere hominem*, praesertim quando maxima vi ei adhaeret; sic etiam regnum dicitur habere regem, quia ei subiicitur, et e converso rex habere regnum, quia potestatem in illud habet.

3. Cum ergo *habere* tot modis dicatur, *habitus* etiam, in vi participii sumptus, seu potius res habita, eisdem modis dici potest. In qua significatione constat nullius certi praedicamenti rem significare; nam materialiter (ut sic dicam) tam substantia quam accidens cuiuslibet praedicamenti potest haberi et res habita denominari; formaliter autem illa denominatio seu relatio habiti interdum nihil reale est, sed relatio rationis aut

"tenido" (*habitus*) a veces no es nada real, sino una relación de razón, o una denominación nacida de la voluntad o estimación humana; a veces, sin embargo, es una potestad moral que surge de allí, y de esta clase es el dominio humano o la jurisdicción, por razón de la cual se dice que alguien tiene una casa, o súbditos, etc. Pero otras veces significa una relación peculiar de algún predicamento, y de esta manera puede también extenderse entre varios predicamentos, como cuando se dice que la materia tiene forma, aquel *tener* no significa otra cosa que ser informado por la forma; y cuando se dice que el fuego tiene acción, aquel *tener* no significa información, sino emanación de la acción desde el fuego; y cuando se dice que el hombre tiene un traje, este tener puede significar o bien solamente poseerlo, a la manera como se dirá que lo tiene, aun cuando lo tenga en un arca, y entonces no dice un modo real de ningún predicamento, sino una relación moral, como dije; o bien puede significar estar vestido con él, y así tener un vestido es lo mismo que estar adornado y como informado por el vestido, cosa que se refiere al predicamento del hábito. En el caso presente, por tanto, no se toma el *hábito* en esta significación, o sea, en su función de participio, aun cuando tal denominación pueda convenir también a los hábitos propios; pues el hombre se dice verdaderamente que posee el hábito de la ciencia, de la virtud, etc., con esa denominación común con que el sujeto se dice que tiene los accidentes; de la misma manera que, por el contrario, también el hábito puede decirse que tiene al hombre, sobre todo si está arraigado y es intenso, porque en cierto modo le domina.

4. Por consiguiente, en otro sentido el *hábito* se toma como un nombre, y entonces tiene también una significación múltiple; pero, en lo que a nosotros nos interesa, tres significaciones parecen las principales. Una es que esta palabra significa cualquier disposición de una cosa, o cualquier modo de comportarse, y así se dice de cualquier forma, y sobre todo de cualquier cualidad, y en tal sentido suele atribuirse a las partes del cuerpo y a las realidades inanimadas; en este sentido, pues, se dice el hábito del lugar, de la boca, etc. Y suele llamarse así sobre todo en cuanto dispone bien o mal a un sujeto, sea en sí mismo, sea en orden a alguna utilidad, como nota el Filósofo en el lib. V de la *Metafísica*, c. 20, a la manera como la salud se dice un hábito del cuerpo. En segundo lugar,

denominatio ab humana voluntate seu aestimatione; aliquando vero est moralis potestas inde orta, et huiusmodi est humanum dominium aut iurisdictio, ratione cuius dicitur quis habere domum, subditos, etc. Aliquando vero significat peculiarem habitudinem alicuius praedicamenti, et potest etiam hoc modo per varia praedicamenta vagari; ut cum materia dicitur habere formam, illud *habere* nihil aliud significat quam informari forma; cum vero ignis dicitur habere actionem, illud *habere* non significat informationem, sed emanationem actionis ab igne; cum autem homo dicitur habere vestem, illud *habere* significare potest vel tantum possidere illam, quo modo dicetur habere illam, etiamsi in arca habeat, et sic non dicit realem modum alicuius praedicamenti, sed moralem respectum, ut dixi; vel significare potest esse illa indutum, et sic habere vestem idem est quod ornari et quasi informari veste, quod spectat ad praedicamentum habitus. In praesenti ergo non sumitur *habitus* in hac significatione, seu in vi participii; quamvis haec denominatio propriis etiam habitibus convenire possit; nam vere dicitur homo habere habitus scientiae, virtutis, etc., communi illa denominatione qua subiectum dicitur habere accidentia; sicut e contrario etiam habitus potest dici habere hominem, praesertim si sit radicatus et intensus, quia ei quodammodo dominatur.

4. Alio ergo modo sumitur *habitus* ut nomen quoddam, et sic etiam multiplicem habet significationem; quod vero ad praesens spectat, tres significationes videntur praecipuae. Una est qua haec vox significat quamcumque rei dispositionem aut modum se habendi, et sic dicitur de qualibet forma, et praesertim de quacumque qualitate, et hoc modo tribui solet et partibus corporis et rebus inanimatis; sic enim dici solet habitus loci, oris, etc. Et maxime solet ita appellari, quatenus bene vel male disponit subiectum, vel secundum se, vel in ordine ad aliquem usum, ut notat Philosoph., V Metaph., c. 20,

el hábito significa el vestido o la indumentaria del cuerpo; esta significación es bastante usada vulgarmente y pertenece al predicamento especial del hábito. Sin embargo, advierte Aristóteles en el pasaje citado que el hábito en esta significación no alude tanto a la realidad misma, que es el vestido, cuanto —por decirlo así— a la acción misma de tener, es decir, a aquella cuasi información que tiene el hombre por razón del vestido, en virtud de la cual se dice que el hombre está "con hábito" y se dice del vestido que es hábito como en acto y no sólo en sentido aptitudinal. A pesar de todo, si atendemos a la significación corriente de esa palabra, puede tomarse con el mismo derecho para significar el vestido mismo, que es como la forma en abstracto del predicamento hábito ya sea que ejerza su oficio actualmente, o que no, aun cuando, hablando en términos filosóficos, por un motivo peculiar suela tomarse por lo concreto o cuasi efecto formal que se significa mediante esas palabras, es decir, estar vestido. En tercer lugar, finalmente, se toma el *hábito* para significar la forma que confiere facilidad y prontitud de la operación, y como el operar sigue al ser, suele extenderse, por ello, esta significación a las cualidades que disponen a las cosas favorable o desfavorablemente en su ser, a la manera como la salud se llama hábito, y los médicos llaman al hábito bueno o malo de un cuerpo disposición natural del cuerpo, del cual se origina que todos sus órganos y todas sus partes ejerzan bien o mal sus funciones. Por consiguiente, en esta tercera significación, el hábito es siempre una cualidad o una combinación armónica de cualidades. Sin embargo, pienso que también en esta significación se da alguna analogía de proporcionalidad, como expondré en la tercera dificultad; y, por ello, propiamente el hábito significa la forma que confiere a la potencia la prontitud en la operación, y así es claro que siempre es una cualidad, y por ese aspecto opino que el hábito tomado en sentido propio constituye la primera especie de cualidad, como se verá más por lo que sigue.

Sobre la disposición y sus significados

5. *Se aclara una división célebre de la disposición.— La disposición* —afirma Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica,* c. 19— *es el orden de lo que tiene partes.*

quomodo sanitas dicitur habitus corporis. Secundo, significat habitus vestem seu indumentum corporis; quae significatio vulgo est satis usitata, et pertinet ad speciale praedicamentum habitus. Advertit tamen Aristoteles, loco citato, habitum in hac significatione non tam significare rem ipsam, quae est vestis, quam (ut sic dicam) habitionem ipsam, id est, illam quasi informationem quam habet homo a veste, ratione cuius et homo dicitur esse habituatus, et vestis dicitur habitus veluti in actu, et non tantum in aptitudine. Verumtamen, si vulgatam illius vocis significationem attendamus, aeque accipi solet ad significandam ipsam vestem, quae est quasi forma in abstracto praedicamenti habitus, sive actu exerceat munus suum sive non, quamvis, philosophice loquendo, peculiari ratione sumi soleat pro illo concreto seu quasi effectu formali qui per illa verba significatur, scilicet, esse vestitum. Tertio denique sumitur *habitus* ad significandam formam quae confert facilitatem et promptitudinem operandi, et quia operari sequitur ad esse, ideo extendi solet haec significatio ad qualitates quae res bene aut male disponunt in suo esse, quomodo sanitas habitus appellatur, et medici bonum vel malum habitum corporis vocant naturalem corporis dispositionem, a quo provenit ut omnia eius organa omnesque partes bene vel male suas functiones exerceant. In hac ergo tertia significatione habitus semper est aliqua qualitas, aut temperamentum qualitatum. Existimo tamen etiam in hac significatione esse aliquam analogiam proportionalitatis, ut in tertia difficultate declarabo; ideoque proprie habitum significare formam quae confert potentiae promptitudinem in operando, et sic constat semper esse qualitatem, et sub hac ratione existimo habitum proprie sumptum primam speciem qualitatis constituere, ut ex dicendis magis constabit.

De dispositione et significationibus eius

5. *Celebris divisio dispositionis elucidatur.— Dispositio,* ait Aristoteles, V Metaph.,

Esto puede entenderse en dos sentidos: uno, que sea la misma relación de orden que, entre las partes de aquella realidad que tiene partes, surge por el hecho de que cada una esté establecida en su lugar; el otro, que sea la constitución o como la forma de la realidad total que surge en el todo por la colocación de las partes en sus lugares. Y parece que este nombre de disposición se toma en sentido propio en la última acepción; pues así entre los retóricos se llama disposición de un discurso a la colocación conveniente de sus partes en sus propios lugares y con la proporción debida. Y entre los dialécticos se llama figura del silogismo a la disposición debida de los términos; y de modo semejante, en el cuerpo humano, la conveniente colocación o proporción de las partes o de los humores se llama disposición buena del cuerpo. Por lo cual, la salud y la hermosura se tienen como disposiciones buenas. Y esta disposición la divide Aristóteles en tres miembros, diciendo que este orden de partes puede darse, *o atendiendo al lugar, o a la virtud o potencia, o a la forma.* El primer miembro de éstos parece pertenecer al predicamento del sitio, pues tal disposición no parece ser otra cosa que el modo que resulta en todo el cuerpo por el hecho de que sus partes estén colocadas así en el lugar, que es la razón del predicamento del sitio, como veremos. Los otros dos miembros, en cambio, parecen pertenecer a la cualidad, pero de diverso modo. En efecto, el orden de lo que tiene partes según la forma parece que pertenece a las disposiciones del cuerpo, como son la figura, que suele llamar Aristóteles forma, como se ve por el predicamento de la cualidad. Por ello, la hermosura puede llamarse perfectamente disposición, pues es una forma resultante del orden debido de las partes en sí mismas; igualmente, la debida organización del cuerpo puede llamarse de este modo disposición. Más todavía, si damos más amplitud al nombre partes, también la salud y toda forma del cuerpo parecida que resulte del debido orden y proporción de partes puede llamarse disposición perteneciente a este miembro.

6. En cambio, el otro miembro, es decir, *atendiendo a la virtud,* parece que dice referencia a las disposiciones del alma, y, por ello, en esta disposición se explica con más dificultad de qué partes es el orden. Y puede explicarse primeramente acerca de las partes potenciales de la misma alma, que son sus mismas

c. 19, *est ordo habentis partes.* Quod dupliciter potest intelligi: uno modo, ut sit ipsa relatio ordinis quae consurgit inter partes eius rei quae partes habet, ex eo quod unaquaeque in suo loco constituta sit; alio modo, ut sit totius rei constitutio ac veluti forma consurgens in toto ex collocatione partium in suis locis. Atque hoc modo posteriori videtur hoc nomen, dispositio, proprie accipi; sic enim apud rhetores dispositio orationis dicitur conveniens collocatio partium eius in suis propriis locis et cum debita proportione. Et apud dialecticos figura syllogizandi dicitur debita terminorum dispositio; et similiter in humano corpore conveniens partium aut humorum collocatio aut proportio, bona corporis dispositio dicitur. Unde sanitas et pulchritudo bonae dispositiones censentur. Hanc autem dispositionem Aristoteles in tria membra distinguit, dicens hunc ordinem partium esse posse *aut secundum locum, aut secundum virtutem seu potestatem, aut secundum formam.* Ex quibus primum membrum videtur ad praedicamentum situs pertinere; nam illa dispositio nihil aliud esse videtur quam modus qui in toto corpore resultat, ex eo quod partes eius ita sunt in loco collocatae, quae est ratio praedicamenti situs, ut videbimus. Alia vero duo membra ad qualitatem pertinere videntur, sed diverso modo. Nam ordo habentis partes secundum formam videtur ad dispositiones corporis pertinere, quales sunt figura, quae ab Aristotele solet forma appellari, ut constat ex praedicamento qualitatis. Unde pulchritudo aptissime potest dispositio appellari, nam est forma resultans ex debito ordine partium secundum se; debita etiam organizatio corporis potest hoc modo dispositio vocari. Immo, si nomen partium extendamus, etiam sanitas et omnis similis forma corporis ex debito ordine et proportione partium resultans potest dici dispositio ad hoc membrum pertinens.

6. At vero aliud membrum, scilicet, *secundum virtutem,* videtur ad dispositiones animi referri, et ideo difficilius in hac dispositione explicatur quarum partium sit ordo. Potest autem primo exponi de partibus potentialibus ipsius animae, quae sunt ipsae-

potencias, y quedan reducidas a un orden conveniente por las disposiciones que les son debidas; por lo cual, tal disposición no resulta del orden de las partes, sino que más bien ella misma constituye el orden debido en el alma que se dice que tiene partes en potencia. Apoya esta exposición también el mismo Aristóteles, pues inmediatamente, en el siguiente c. 20 del mismo lib. V de la *Metafísica*, dice que se llama hábito en un sentido a la disposición que afecta bien o mal, o a alguna parte de dicha disposición: *De lo cual resulta* —dice— *que también la virtud de las partes es un cierto hábito*, en donde parece entender como partes a las potencias del alma, a cada una de cuyas disposiciones se llama virtudes suyas, puesto que, aunque ninguna por sí sola sea la disposición adecuada que constituya el orden íntegro en estas potencias, sin embargo cada una es parte de dicha disposición. De otro modo puede explicarse: que cada hábito del alma se diga que tiene las partes en potencia, de cuyo orden o constitución surge la disposición. Esto puede entenderse formalmente, o sólo virtualmente. Formalmente, si suponemos que el hábito del alma no es una simple cualidad, sino que surge de la debida coordinación de muchos hábitos; en este sentido, pues, la ciencia íntegra se llamará disposición, porque es como un cierto orden de lo que tiene las partes virtualmente, es decir, los hábitos parciales ordenados entre sí. Acerca de estas partes puede entenderse también lo que se afirma en el c. 30, que una parte de esta disposición se llama también hábito o disposición. Virtualmente, en cambio, puede decirse que el hábito del alma consiste en este orden de partes, aun cuando en sí sea una cualidad simple, ya que por parte del objeto constituye un cierto orden debido; como, por ejemplo, pueden llamarse partes de la prudencia la deliberación, el juicio y el imperio, en las cuales constituye el orden debido la prudencia; y pueden llamarse partes de la liberalidad dar dinero, y retenerlo cuando es preciso, entre las cuales establece el orden debido la liberalidad.

7. Pero estos dos miembros los expone Santo Tomás de otro modo en I-II, q. 49, a. 1, ad 3, donde refiere estos dos últimos modos de disposición a las disposiciones del alma, como son las virtudes y ciencias, las cuales, en cuanto están incoadas y en estado imperfecto, se dicen potenciales; en cambio, en cuanto están

met potentiae, et ad convenientem ordinem rediguntur per debitas dispositiones suas; unde talis dispositio non resultat ex ordine partium, sed potius ipsa constituit debitum ordinem in anima, quae habere partes dicitur secundum potentiam. Cui expositioni favet idem Aristoteles, nam statim, sequenti c. 20 eiusdem lib. V Metaph., ait habitum uno modo dici dispositionem bene vel male afficientem, vel aliquam huius dispositionis partem, *quo fit* (inquit) *ut etiam virtus partium habitus sit quidam*, ubi per partes potentias animae intelligere videtur, quarum virtutes singulae dicuntur dispositiones earum, quia licet nulla per se sola sit adaequata dispositio constituens integrum ordinem in his potentiis, tamen unaquaeque est pars huius dispositionis. Aliter potest exponi, ut unusquisque habitus animae dicatur habere partes secundum potentiam, ex quarum ordine vel constitutione dispositio consurgit. Quod potest intelligi vel formaliter, vel virtualiter tantum. Formaliter quidem, si supponamus habitum animae non esse simplicem qualitatem, sed consurgere ex debita coordinatione plurium habituum; sic enim integra scientia dicetur dispositio, quia est veluti ordo quidam habentis partes secundum virtutem, id est, partiales habitus inter se ordinatos. De quibus partibus potest etiam intelligi, quod in c. 30 dicitur: partem huius dispositionis etiam vocari habitum seu dispositionem. Virtualiter autem potest dici habitus animae consistere in hoc ordine partium, etiamsi in se simplex qualitas sit, quia ex parte obiecti constituit quemdam debitum ordinem; ut, verbi gratia, partes prudentiae dici possunt consultatio, iudicium et imperium, in quibus debitum ordinem prudentia constituit; et partes liberalitatis dici possunt et elargiri pecunias, et retinere quando oportet, inter quas debitum ordinem liberalitas constituit.

7. Aliter vero exponit haec duo membra D. Thomas, I-II, q. 49, a. 1, ad 3, ubi hos duos ultimos dispositionis modos refert ad dispositiones animae, ut sunt virtutes et scientiae, quae prout sunt inchoatae et im-

completas y perfectas, se dice que están según su especie, como traduce él mismo. Sin embargo, no expone Santo Tomás de qué modo sean estas virtudes un orden de lo que tiene partes; a pesar de que aquellas palabras "según la potencia y según la forma" no parece que en el contexto de Aristóteles se hayan de referir a la disposición misma, sino al sujeto al cual pertenece la disposición, o sea, a aquel que tiene las partes según la potencia o según la forma. Y, finalmente, las palabras de Aristóteles, que en griego son κατὰ δύναμιν ἢ κατ'εἶδος, no se interpretan adecuadamente como ser imperfecto y perfecto. Por consiguiente, es más admisible la interpretación primera, que es la que sostiene el mismo Santo Tomás en V *Metaph.*, y casi los demás intérpretes.

8. Pero, de acuerdo con esas significaciones de esta palabra, consta que la disposición no está en la cualidad sola, sino también en otros predicamentos, como el del sitio, o también el de la cantidad, como pretenden muchos; en efecto, la posición de las partes en el todo, que es propia de la cantidad continua, puede también llamarse disposición, la cual piensan muchos que pertenece al tercer miembro establecido antes. Igualmente, en cuanto la disposición se refiere a la cualidad, no solamente puede comprender una especie bajo dicha significación general, sino a todas, como puede manifestarse por los ejemplos aducidos y puede confirmarse asimismo con otros. Efectivamente, las mismas potencias del alma pueden llamarse disposiciones convenientes para el alma y pueden ordenarla según su virtud o potencia y en algún modo según las partes de la virtud, en cuanto se da en la misma alma un poder y virtud radical para otros actos y funciones, y atendiendo a esta razón pueden considerarse en el alma inclinaciones y facultades parciales, según las cuales es puesta en orden por medio de las potencias mismas; de igual modo, cada potencia tiene como inclinaciones parciales hacia diversos objetos, de acuerdo con los cuales se ordena a los hábitos. Por esto, todos los hábitos son también disposiciones. Igualmente, por una razón proporcional, las especies intencionales que determinan las potencias o los hábitos pueden llamarse por ese motivo disposiciones. Y, asimismo, los actos últimos inmanentes pueden llamarse disposiciones, bien sea en cuanto son efectos de los hábitos, y así

perfectae, dicuntur secundum potentiam; prout vero sunt completae et perfectae, dicuntur secundum speciem, ut ipse transfert. Non tamen exponit D. Thomas quomodo hae virtutes sint ordo habentis partes; cum tamen illa verba, secundum potentiam et secundum formam, iuxta contextum Aristotelis non videantur referenda ad ipsam dispositionem, sed ad subiectum cuius est dispositio, tamquam habentis partes secundum potentiam vel secundum formam. Ac denique verba Aristotelis, quae graece sunt κατὰ δύναμιν ἢ κατ'εἶδος, non recte exponuntur per esse imperfectum et perfectum. Prior ergo interpretatio magis probatur, quam ipse D. Thomas sequitur V Metaph., et fere alii interpretes.

8. Iuxta has vero significationes huius vocis constat dispositionem non esse in sola qualitate, sed etiam in aliis praedicamentis, vel situs, vel etiam quantitatis, ut multi volunt; nam positio partium in toto, quae propria est quantitatis continuae, dispositio etiam dici potest, quam multi censent pertinere ad tertium membrum supra positum. Item, prout dispositio ad qualitatem spectat, non unam tantum speciem, sed omnes potest comprehendere sub dicta generali significatione, ut ex adductis exemplis constare potest, et aliis etiam potest confirmari. Nam ipsaemet animae potentiae possunt dici convenientes animae dispositiones, et ordinare illam secundum virtutem seu potentiam, et quodammodo secundum partes virtutis, quatenus in ipsamet anima est radicalis potestas et virtus ad alios actus et munera, secundum quam rationem possunt in ipsa anima considerari partiales inclinationes et potestates, secundum quas in ordinem redigitur per ipsas potentias. Sicut etiam unaquaeque potentia habet veluti partiales inclinationes ad diversa obiecta, secundum quas ordinatur ad habitus. Unde omnes etiam habitus sunt dispositiones. Item proportionali ratione species intentionales, quae determinant potentias vel habitus, ea ratione dici possunt dispositiones. Item actus ultimi immanentes possunt dispositiones appellari, vel quatenus sunt effectus

constituyen un orden peculiar en potencia respecto del hábito, o bien, al menos, en sí mismos, en cuanto confieren a la potencia la última actualidad, y así la perfeccionan de modo último en un orden determinado. Además, sobre la cuarta especie hemos explicado ya cómo puede llamarse disposición. Finalmente, todas las cualidades pasibles pueden llamarse disposiciones, bien sea en cuanto, por parte de la materia, constituyen un orden determinado para tal forma concreta, o por parte de la forma determinan un orden conveniente en la virtud activa. Y en este sentido Aristóteles enumera, en el c. de la *Cualidad,* el calor y el frío entre las disposiciones, y en general, y según la manera vulgar de hablar, todas estas cualidades se llaman disposiciones, bien sea que preparen la materia para la forma, bien que confieran ornato y perfección, o bien que afecten desfavorablemente al mismo sujeto. Por ello, en lo que se refiere a la primera dificultad que ahora tratamos, la disposición, tal como se enumera entre las cualidades, no expresa la sola posición de las partes corporales en un lugar, o en un todo, sino que expresa una modificación del cuerpo o del alma, que la ordena según la forma o la virtud, y en este sentido es manifiesto que pertenece a la cualidad. Después se expondrá cómo es una especie peculiar de cualidad.

Sobre la potencia y las significaciones de esta palabra

9. El nombre de potencia es también equívoco o análogo, como indica Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica,* c. 12, y en lib. IX, desde el principio. En efecto, la potencia en un sentido se toma respecto de lo posible, entendido en toda su amplitud; y se dice posible de esta manera cuanto no envuelve en sí repugnancia, sobre lo cual dijo Aristóteles, en el lib. IX de la *Metafísica,* c. 3, que *es posible aquello de lo cual no se sigue nada imposible una vez que se ha puesto en acto.* En efecto, como es imposible lo que no puede existir en la realidad, y lo que está en acto tiene existencia en la realidad, se encierra una manifiesta repugnancia en que, de lo que es posible una vez puesto en acto, se siga un imposible. Pero en lo que se llama posible parece que se incluyen dos cosas, una que es cuasi negativa, concretamente la no repugnancia para ser, y a esto suele llamarse posible lógico, y a él le corresponde la potencia lógica, que se llama

habituum, et ita constituunt peculiarem ordinem in potentia respectu habitus, vel certe secundum se, quatenus conferunt ultimam actualitatem potentiae, et ita ultimate perficiunt illam secundum quemdam ordinem. Rursus de quarta specie iam declaravimus quomodo possit dispositio vocari. Omnes denique passibiles qualitates possunt dispositiones vocari, quatenus vel ex parte materiae constituunt determinatum ordinem ad talem formam, vel ex parte formae convenientem ordinem conferunt in virtute agendi. Atque ita Aristoteles, in c. de Qualit., calorem et frigus inter dispositiones recenset, et in communi ac vulgari modo loquendi omnes hae qualitates vocantur dispositiones vel praeparantes materiam ad formam, vel ornantes et perficientes, aut certe male afficientes ipsum subiectum. Quod igitur spectat ad primam difficultatem, quam nunc tractamus, dispositio, prout inter qualitates numeratur, non dicit solam positionem partium corporalium in loco, vel in toto, sed dicit affectionem corporis vel animae ordinantis illam secundum formam aut virtutem, et ita manifestum est pertinere ad qualitatem. Quomodo autem sit peculiaris qualitatis species, infra declarabitur.

De potentia et huius vocis significationibus

9. Potentiae etiam nomen est aequivocum seu analogum, ut Aristoteles tradit, V Metaph., c. 12, et lib. IX, a princ. Potentia enim uno modo sumitur respectu possibilis latissime sumpti; dicitur autem hoc modo possibile quidquid in se repugnantiam non involvit, de quo dixit Aristoteles, libro IX Metaph., c. 3: *Possibile id esse ex quo in actu posito nihil sequitur impossibile.* Nam cum impossibile sit quod a parte rei esse non potest, et quod est in actu in re habeat esse, apertam involvit repugnantiam ut ex possibili in actu posito aliquid sequatur impossibile. In eo autem quod possibile dicitur, duo includi videntur: unum est quasi negativum, nimirum, non repugnantia essendi, et hoc dici solet possibile logicum, eique

así porque no consiste en una facultad simple y real, sino en la sola no repugnancia de los extremos, y así aparece mejor en orden a la composición y división de la mente, que es propia del lógico. Por lo cual, esta potencia lógica no pertenece en modo alguno a la constitución de ningún predicamento, como es evidente por sí mismo. El otro elemento que se halla en una realidad posible como tal es la denominación positiva por la que se dice posible, la cual está tomada de una potencia real, sea activa o pasiva; se dice, en efecto, posible en este sentido lo que está contenido en la potencia de algo; y se dirá imposible, en cambio, lo que supera la potencia de una cosa o no queda contenido en ella. Sobre la definición de una y otra potencia —que expone Aristóteles en los pasajes citados— se trató antes en la disp. XVIII, y en el Indice aristotélico anotamos algo respecto a los mencionados textos.

10. Con lo cual puede manifestarse también que la potencia real o física tiene muchísima amplitud, pues en general puede y suele decirse de cualquier virtud activa o capacidad receptiva, y en tal sentido no se afirma únicamente de los accidentes, sino también de las sustancias, pues en Dios existe potencia activa, y en la materia hay potencia receptiva, las cuales son sustanciales, y la forma sustancial, en cuanto tiene virtud activa, es un principio de transmutación de otra cosa, que es la definición de potencia propuesta por Aristóteles. Sin embargo, más estrictamente, conforme al uso de los filósofos, suele tomarse la potencia como el principio próximo, connatural al agente creado para hacer algo, y en ese sentido es siempre un accidente, pues la forma sustancial no es principio próximo, sino principal, como se dijo en lo que precede. Y, entendida de este modo la potencia, dice referencia únicamente a la cualidad; pues sólo las cualidades son principios próximos activos en las criaturas, como se explicó en la disp. XVIII, sec. 2 y 3. Sin embargo, diremos después si todas las cualidades que son principios activos pertenecen a la segunda especie de cualidad, que se llama potencia. Y lo que se ha dicho del principio próximo de la acción se ha de entender proporcionalmente del principio próximo de la recepción de los accidentes, si es que hay alguno destinado *per se* a esta función; tal vez no haya ninguno que no sea también principio próximo de acción, aun cuando, contrariamente, haya muchos principios

correspondet potentia logica, quae ita appellatur quia non consistit in aliqua simplici et reali facultate, sed in sola non repugnantia extremorum, et ita magis cernitur in ordine ad mentis compositionem ac divisionem, quae ad logicum spectat. Unde haec potentia logica nihil pertinet ad constitutionem alicuius praedicamenti, ut per se clarum est. Alterum, quod in re possibili ut sic invenitur, est positiva denominatio qua possibile dicitur, quae sumitur ab aliqua potentia reali vel activa vel passiva; possibile enim hoc modo dicitur quod in alicuius potentia continetur; impossibile vero dicetur quod superat rei potentiam vel in ea non continetur. De utriusque autem potentiae definitione, quam tradidit Aristoteles citatis locis, supra dictum est disp. XVIII, et in indice aristotelico circa praedictos textus aliquid annotavimus.

10. Ex quibus etiam constare potest realem potentiam seu physicam latissime patere, nam in universum dici potest et solet de quacumque vi agendi, aut de capacitate recipiendi, quo modo non tantum de accidentibus, sed etiam de substantiis dicitur, nam in Deo est potentia activa, et in materia est receptiva, quae substantiales sunt, et forma substantialis, quatenus vim habet agendi, principium est transmutandi aliud, quae est definitio potentiae ab Aristotele data. Strictius vero iuxta usum philosophorum sumi solet potentia pro principio proximo, connaturali agenti creato ad aliquid agendum, et hoc modo semper est aliquod accidens, nam forma substantialis non est principium proximum, sed principale, ut in superioribus dictum est. Atque hoc modo sumpta potentia ad qualitatem tantummodo spectat; nam solae qualitates sunt principia proxima agendi in creaturis, ut in disp. XVIII, sect. 2 et 3, declaratum est. An vero omnes qualitates quae sunt principia agendi pertineant ad secundam speciem qualitatis, quae potentia dicitur, infra dicemus. Quod autem dictum est de principio proximo agendi, intelligendum proportionaliter est de principio proximo recipiendi accidentia si aliquod sit per se ad hoc munus destinatum; fortasse enim nullum est quod non sit etiam principium proxi-

próximos activos que no son receptivos, y, por ello, bajo la designación general de principio próximo activo puede abarcarse todo este género de potencia; sobre ello trataremos más ampliamente en la disputación siguiente.

Sobre la impotencia

11. *Origen y significaciones del nombre "impotencia".*— Si atendemos al valor del nombre, *impotencia* significa privación de potencia, o más bien negación; se dice, efectivamente, impotente el que carece de potencia, aun cuando no pueda tenerla; sin embargo, bajo esta significación es claro que la impotencia no pertenece al género de la cualidad, más aún, ni a ningún género de ente, ya que consiste solamente en una negación. Pero, en otro sentido, se dice impotencia una cierta debilidad o ineptitud positiva para hacer o padecer algo, como es el embotamiento del ingenio para entender, o la debilidad de la memoria para retener; igualmente, una complexión del cuerpo que lo hace enfermizo o valetudinario; de la misma manera, también en la cera, por ejemplo, se llama a su blandura impotencia para resistir la división; éstos vienen a ser los ejemplos corrientes de tal significado.

12. Pero encierran una dificultad no pequeña; pues cualquier especie de cualidad, como de cualquier realidad, se ha de estimar por aquello que le conviene *per se,* no por lo que le conviene como consecuencia y cuasi *per accidens;* ahora bien, ninguna cualidad tiene *per se* el hacer al sujeto débil o inepto para una obra, sino que, si es una cualidad activa, tiene *per se* el conferir energías para su obra; y si no es activa, sólo tiene *per se* el conferir su perfección formal o su efecto; pero que de allí se siga un impedimento para otras acciones o pasiones, es accidental; por consiguiente, no hay razón para llamarla impotencia, o, por lo menos, no hay razón para incluirla entre las especies de la cualidad por causa de esa denominación. En otro caso, toda cualidad, que es potencia para un acto, sería impotencia para el opuesto, como la dureza, que es potencia para resistir la división, será impotencia para la misma división, y al contrario, de la misma manera que lo blando se dice impotente para resistir la división, se dirá asimismo potente para ser dividido o terminado con facilidad; y la humedad del cerebro se llamará impotencia en cuanto lleva consigo la debilidad de la memoria para retener, y se llamará potencia en cuanto confiere facilidad para aprender. Se añade a esto que tal debilidad de acción o pasión no se origina muchas veces de una sola cualidad, sino de diversas, o de un agregado de muchas, a la manera como la torpeza de ingenio nace a veces de una complexión, y a veces de otra, y esto es más claro en los cuerpos enfermizos, porque se origina de muchas y diversas disposiciones; por tanto, esa debilidad no pertenece *per se* a la cualidad, sino que es un impedimento accidental que nace de varias cualidades, ya sea de cada una de ellas, ya de todas conjuntamente.

13. Se responde que estos argumentos persuaden que la impotencia no queda constituida formalmente dentro de la cualidad, en cuanto es impotencia, y que por consiguiente la debilidad de fuerzas, la torpeza del ingenio y demás similares que denotan únicamente un impedimento para la acción o la recepción, formalmente y bajo ese aspecto no constituyen ni demandan una especial razón de cualidad. Pues, aunque tal impedimento nazca a veces de una o de varias cualidades, sin embargo no dice referencia *per se* a la razón de esas cualidades, sino que es algo consecuente y cuasi accidental. Por tanto, la impotencia se enumera como cualidad en tanto en cuanto es una clase de potencia destinada *per se* a un acto. Pero como a veces es una potencia tal que es insuficiente para ejercer su acto, o que queda fácilmente impedida en su ejercicio, toma de ahí esa denominación de impotencia. Y de dónde le viene a esa potencia el ser de tal clase lo diremos después, al tratar de la cuarta dificultad.

Sobre la pasión y sus significados, y sobre la cualidad pasiva

14. El nombre de pasión tiene también varias significaciones, como se lee en Aristóteles, V de la *Metafísica,* c. 21. Sin embargo, dos son las principales. Una es la que se dice generalmente de cualquier mutación o de la recepción de una realidad que se realiza en acto en un sujeto. Y, en este sentido, la pasión constituye un predicamento especial. Aunque en tal significación se diga que padece

mum agendi, quamvis, e contrario, multa sint principia proxima agendi quae non sunt recipiendi, et ideo sub generali appellatione principii proximi agendi totum hoc genus potentiae comprehendi potest; de quo latius dicturi sumus disputatione sequenti.

De impotentia

11. *Nominis* impotentia *origo et significationes.— Impotentia,* si vim nominis attendamus, privationem potentiae significat, vel potius negationem; dicitur enim impotens, qui potentia caret, etiamsi illam habere non possit; sub hac tamen significatione, manifestum est non pertinere impotentiam ad genus qualitatis, immo neque ad aliquod genus entis, cum tantum in negatione consistat. Alio vero modo dicitur impotentia, positiva quaedam imbecillitas vel ineptitudo aliquid agendi vel patiendi, ut est hebetudo ingenii ad percipiendum, vel imbecillitas memoriae ad retinendum; item quaedam complexio corporis qua constituitur insalubre aut valetudinarium; sic etiam in caera, verbi gratia, mollitudo dicitur impotentia ad resistendum divisioni; haec enim sunt fere communia exempla huius significationis.

12. Habent autem non parvam difficultatem; nam omnis species qualitatis, sicut et cuiuslibet rei, pensanda est ex eo quod per se illi convenit, non ex eo quod consequenter et quasi per accidens; nulla autem qualitas per se habet reddere subiectum imbecille aut ineptum ad aliquod opus, sed si sit qualitas activa, per se habet conferre vires ad suum opus; si vero non sit activa, per se solum habet conferre suam formalem perfectionem seu effectum; quod vero inde consequatur impedimentum ad alias actiones vel passiones, est per accidens; non est ergo cur inde impotentia nominetur, vel saltem, non est cur ob eam denominationem inter species qualitatis referatur. Alias omnis qualitas quae est potentia ad unum actum esset impotentia ad oppositum, ut durities, quae est potentia ad resistendum divisioni, erit impotentia ad ipsam divisionem, et, e converso, sicut molle dicitur impotens ad resistendum divisioni, ita dicetur potens ut facile dividatur seu terminetur; et humiditas cerebri dicetur impotentia quatenus imbecillitatem affert memoriae ad retinendum, et dicetur potentia quatenus confert facilitatem ad apprehendendum. Accedit quod haec imbecillitas agendi vel patiendi saepe non provenit ex una qualitate, sed ex diversis, aut ex aggregato multarum, ut hebetudo ingenii interdum provenit ex una complexione, interdum ex altera, idque evidentius constat in valetudinariis corporibus, quod ex variis et multis dispositionibus provenit; illa ergo imbecillitas non per se pertinet ad qualitatem, sed est impedimentum per accidens proveniens ex variis qualitatibus, vel ex singulis, vel ex multis simul.

13. Respondetur argumenta haec convincere impotentiam non constitui sub qualitate formaliter, quatenus impotentia est, et consequenter imbecillitatem virium, hebetudinem ingenii, et similia omnia, quae solum denotant impedimentum agendi aut recipiendi, formaliter et sub ea ratione nec constituere nec postulare specialem rationem qualitatis. Nam, licet illud impedimentum saepe a qualitate vel qualitatibus proveniat, tamen non per se spectat ad rationem talium qualitatum, sed est quid consequens et quasi per accidens. Impotentia ergo in tantum sub qualitate numeratur, in quantum est aliqualis potentia per se instituta ad aliquem actum. Quia vero interdum talis est potentia ut imbecillis sit ad suum actum exercendum, vel ut facile impediatur ne illum exsequi possit, inde accipit illam denominationem impotentiae. Unde vero habeat talis potentia quod eiusmodi sit, dicemus inferius circa quartam difficultatem.

De passione eiusque significatis, et de passiva qualitate

14. Passionis nomen plures etiam habet significationes, ut constat ex Aristotele, V Metaph., c. 21. Duae tamen sunt praecipuae. Una est qua generaliter dicitur de quacumque mutatione vel receptione alicuius rei, quae actu fit in aliquo subiecto. Et hoc modo passio constituit speciale praedicamentum.

alguien sobre todo cuando recibe algo contrario y nocivo a su naturaleza, por razón de lo cual queda privado de una perfección que le es debida, como notó también Santo Tomás en I-II, q. 32, a. 1, siguiendo a Aristóteles en el mencionado c. 21. Y añade también que ésta se llama pasión principalmente cuando trae consigo dolor o molestia. Y de aquí se ha derivado también que los afectos del alma se llamen pasiones; pero como esta clase de pasión se conoce sobre todo en la alteración sensible, de aquí se ha derivado el nombre a significar también la cualidad que se produce por esta pasión y alteración sensible. Y esta significación la estableció en primer lugar Aristóteles en el referido c. 21, y, según ella, enumeró la pasión entre las especies de la cualidad. Pero, como la alteración por la que se produce esta cualidad es a veces repentina y pasa rápidamente, de tal manera que juntamente con ella se deshaga o destruya también su término, como se ve claro en el rubor del rostro debido a la vergüenza o suscitado con cualquier otra ocasión parecida, y, en cambio, a veces se produce por la alteración una cualidad estable y duradera, atribuye por esto Aristóteles de un modo peculiar el nombre de pasión a la cualidad producida de la primera manera. Efectivamente, la pasión más bien parece significar una realidad en proceso que en su ser producido. E hizo esto para significar que dichas cualidades, aun cuando parezcan imperfectas y transeúntes, son, sin embargo, verdaderas especies de cualidad. En otros pasajes llamó a las que son más duraderas cualidades pasivas o pasibles, porque por su naturaleza tienen aptitud, o para ser producidas por una pasión, o para obrar mediante una pasión, pero, con todo, no consisten siempre en una como pasión actual.

Sobre la figura y la forma

15. *Varias acepciones de los nombres figura y forma.*— Finalmente, el nombre de figura tiene una significación más definida. Pues, para omitir otras impropias y metafóricas, por las que se dice de la figura del silogismo y de la figura retórica, propiamente significa un cierto modo que resulta en el cuerpo por la terminación de la magnitud. Tal modo pertenece al género de la cualidad, porque conviene con las demás cualidades en la razón de afectar y perfeccionar al sujeto. En

Quamquam in ea significatione maxime dicatur quis pati quando aliquid recipit suae naturae contrarium et nocivum, ratione cuius privatur aliqua perfectione sibi debita, ut notavit etiam D. Thomas, in I-II, q. 32, a. 1, post Aristotelem, dicto c. 21. Qui etiam addit tum maxime vocari hanc passionem, quando dolorem vel molestiam affert. Et inde etiam factum est ut affectus animae passiones vocentur. Quia vero huiusmodi passio in alteratione sensibili maxime nota est, hinc ulterius derivatum est hoc nomen ad significandam qualitatem quae per huiusmodi passionem et alterationem sensibilem fit. Et hanc significationem primo loco posuit Aristoteles, in dicto c. 21, et in eadem numeravit passionem inter species qualitatis. Quia vero alteratio per quam fit haec qualitas, interdum subita est et cito transit, ita ut cum ea simul etiam terminus eius dissipetur seu destruatur, ut patet in rubore vultus ex verecundia vel alia simili occasione excitato, interdum vero per alterationem fit qualitas stabilis et diuturna, ideo Aristoteles passionis nomen peculiariter attribuit qualitati priori modo factae. Quia passio magis videtur significare rem in fieri quam in facto esse. Quod ideo fecit ut significaret eas qualitates, etiamsi imperfectae et transeuntes esse videantur, nihilominus veras esse qualitatis species. Alias autem, quae diuturniores sunt, vocavit passivas seu passibiles qualitates, quia natae sunt aut per passionem fieri, aut per passionem efficere, non tamen semper veluti in actuali passione consistunt.

De figura et forma

15. *Variae acceptiones nominum figurae et formae.*— Denique figurae nomen magis certam habet significationem. Ut enim omittamus alias improprias et metaphoricas, quibus dicitur et de figura syllogismi et de figura rhetorica, proprie significat modum quemdam resultantem in corpore ex terminatione magnitudinis. Qui modus ad genus qualitatis pertinet, quia in ratione afficiendi et perficiendi subiectum cum caeteris qualitatibus

cambio, el nombre de forma, aun cuando sea por lo demás muy general, sin embargo tal como se enumera entre estas especies no significa otra cosa que la misma figura, ya que ésta es como la forma exterior que aparece en los cuerpos. Por lo cual, parece que se significa lo mismo con las dos palabras, excepto que con el nombre de figura se significa según el uso matemático y haciendo abstracción de la materia; por ello dijo Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, que la cualidad se halla de este modo en los seres inmóviles; y con el nombre de forma se significa de modo físico. Y para mí no es improbable que la forma diga de este modo figura, no en cualquier sentido, sino en cuanto está adornada con accidentes, sobre todo con colores, como indicó Boecio en *Praedicament.* De esta manera, pues, la imagen sensible parece pertenecer a esta especie por razón de su forma. Es verdad que tal forma parece que incluye no una, sino varias cualidades; sin embargo, del mismo modo que en las otras la unidad artificial o que tiene cierta proporción o subordinación se juzga suficiente para constituir en algún sentido una cualidad, aun cuando surja de muchas, como es manifiesto en la salud, la hermosura y otras, así puede afirmarse de esta clase de forma. En tal sentido es también probable que pertenezca a esta especie la misma hermosura, ya que surge principalmente de la figura.

16. Y no importa que Soto, en *Praedicam.*, objete que concretamente la hermosura pertenece a la primera especie, porque expresa una conveniencia de la cosa; pues el mismo argumento podría haber hecho de muchas otras cualidades, que coloca él mismo bajo diversas especies por distintas razones. Sobre este punto trataremos en la sección siguiente.

17. Finalmente se ha de observar acerca de esta especie, que Aristóteles la atribuye en la *Metafísica* sobre todo a los números compuestos que, según los matemáticos, son aquellos que resultan de la aplicación del número sobre sí mismo o sobre otro, como el nueve, de tres grupos de tres; o el seis, de dos grupos de tres, y así en los demás. Por tanto, los matemáticos atribuyen las figuras a esos números por una cierta proporción con las figuras de las magnitudes, en cuanto surgen de la aplicación de un número igual, mayor o menor. Yo, sin embargo, pienso que todo este sentido de figura es metafórico, y que objetivamente está

convenit. Formae vero nomen, licet alioqui valde generale sit, tamen prout inter has species numeratur, non aliud significat quam ipsam figuram, quia illa est veluti exterior forma quae in corporibus apparet. Unde idem videtur his duabus vocibus significari, nisi quod nomine figurae significatur more mathematico et abstrahendo a materia; propter quod dixit Aristoteles, in V Metaph., qualitatem hoc modo reperiri in immobilibus; nomine autem formae significatur modo physico. Et mihi improbabile non est formam hoc modo dicere figuram, non utcumque, sed ut ornatam accidentibus, praesertim coloribus, ut Boetius in Praedicamentis indicavit. Sic enim imago sensibilis ad hanc speciem pertinere videtur ratione suae formae. Verum est huiusmodi formam non unam, sed plures videri includere qualitates; tamen sicut in aliis unitas artificialis, vel alicuius proportionis aut subordinationis sufficere censetur ad constituendam aliquo modo unam qualitatem, etiamsi ex multis consurgat, ut patet in sanitate, pulchritudine, et similibus, ita dici potest de eiusmodi forma. Quo modo etiam probabile est, ad hanc speciem pertinere ipsam pulchritudinem, quia haec maxime ex figura consurgit.

16. Nec refert, quod Soto in Praedicam. obiicit, quod, scilicet, pulchritudo pertineat ad primam speciem, quia dicit rei convenientiam. Nam idem argumentum facere potuisset de multis aliis qualitatibus, quas diversis rationibus sub diversis speciebus ipse collocat. De qua re dicemus in sequenti sectione.

17. Denique annotandum est circa hanc speciem Aristotelem in Metaphysica eam maxime attribuere numeris compositis, qui sunt apud mathematicos illi qui consurgunt ex ductu eiusdem numeri in seipsum vel in alium, ut novenarius ex tribus ternariis, vel senarius ex binario ternariorum, et sic de aliis. His ergo numeris attribuunt mathematici figuras, per quamdam proportionem ad figuras magnitudinum, quatenus ex ductu aequalis aut maioris vel minoris numeri consurgunt. Ego vero existimo hanc totam rationem figurae metaphoricam esse, magisque

más en el entendimiento que en la realidad, y, por lo mismo, no pienso que propiamente pertenezca a las especies de cualidad.

Conclusión y resolución de la cuestión

18. Con esto ha quedado suficientemente probada la aserción sentada al principio de la sección y queda bastante respondida la primera dificultad de la sección precedente, pues toda ella se funda en la equivocidad de los términos. Declarada ella, se ve suficientemente en qué sentido queda constituido todo en el ámbito de la cualidad.

SECCION IV

SI LAS CUATRO ESPECIES DE LA CUALIDAD SON TOTALMENTE DISTINTAS ENTRE SÍ

1. Aunque en el modo de distinción de estas especies haya diversidad de opiniones, como después diremos, sin embargo todos piensan que son distintas. Y, por ello, hay que decir brevemente que esas cuatro especies de cualidad son distintas y no tienen interferencia alguna, ya sea en cuanto a su realidad, ya al menos en cuanto a su razón formal. Esta conclusión, tomada en general, se prueba por la razón o condición común de la buena división, en la cual los miembros deben ser opuestos y, por consiguiente, distintos; de lo contrario, no sería una división, sino una ficción y repetición inútil. Igualmente es necesario esto sobre todo en la división del género en sus especies, pues las cosas que difieren en especie difieren esencialmente; por consiguiente, no pueden convenir a una misma cosa según una misma razón. Luego, si la mencionada división ha sido propuesta de modo conveniente, y es de un género en sus especies, como suponemos, es menester que los miembros que dividen sean distintos y sin interferencias. Y quiero significar al decir *sin interferencias,* que ninguna cosa que está colocada en una especie puede colocarse en otra, ya que una especie no puede colocarse bajo géneros opuestos, es decir, de tal modo distintos que no estén colocados en subalternación.

esse obiective in intellectu quam in re, et ideo non existimo pertinere proprie ad species qualitatis.

Quaestionis conclusio ac resolutio

18. Ex his igitur satis probata est assertio in principio sectionis posita. Satisque responsum est ad primam difficultatem sectionis praecedentis; tota enim fundatur in aequivocatione terminorum; qua declarata, satis constat quo sensu omnia sub qualitate constituantur.

SECTIO IV

AN QUATUOR QUALITATIS SPECIES SINT INTER SE OMNINO DISTINCTAE

1. Quamvis in modo distinctionis harum specierum diversitas opinionum sit, ut infra attingemus, tamen quod distinctae sint, omnes sentiunt. Et ideo breviter dicendum est has quatuor species qualitatis distinctas esse et inter se impermixtas, vel secundum rem, vel saltem secundum rationem formalem. Haec conclusio in genere sumpta probatur ex generali ratione seu conditione bonae divisionis, in qua membra esse debent opposita, et consequenter distincta; alioqui non erit divisio, sed nugatio et repetitio inutilis. Item hoc maxime necessarium est in divisione generis in species, nam quae specie differunt essentialiter differunt; ergo non possunt eidem secundum eamdem rationem convenire. Si ergo dicta divisio convenienter est tradita, et est generis in species, ut supponimus, necesse est ut membra dividentia distincta sint et impermixta. Voco autem *impermixta,* quia nulla res in una specie constituta potest sub altera collocari; quia non potest una species collocari sub generibus oppositis, seu ita condistinctis ut non sint subalternatim posita.

Diversas opiniones

2. *Cuántos modos de distinción pueden concebirse entre estas especies.— Opinión primera.—* Para explicar esto y resolver los argumentos propuestos en contra en la sec. 2, dificultad segunda, hay que advertir que puede entenderse de dos modos la distinción de estas especies y, por decirlo así, la carencia de interferencia de las mismas. Primero, atendiendo a la realidad, es decir, que ninguna que quede colocada bajo una de estas especies pueda quedar establecida bajo las otras. En segundo lugar, que sólo se conciba que las especies carecen de interferencia según sus propias razones formales, pero no siempre atendiendo a la realidad misma. Por tanto, comúnmente parece que la interpretación es que esta distinción no debe ni puede entenderse del primer modo, sino sólo del segundo. Y que el modo primero no puede ser universal parecen persuadirlo los argumentos propuestos en la dificultad segunda; y, excluido ese primer modo, es menester que el último sea verdadero, ya que no queda ningún otro en que pueda ser también verdadera esta segunda conclusión y tener consistencia la división misma. Y tiene esta interpretación un gran fundamento en Aristóteles, que coloca unas mismas realidades bajo diversas especies de cualidad. E idéntica opinión supone Santo Tomás, I-II, q. 49, a. 2, ad 1 y 2, donde afirma que la figura y la cualidad pasible, en cuanto conviene a la naturaleza del sujeto, pertenecen a la primera especie de cualidad. Y ésta es una opinión frecuente entre los autores, sobre todo los modernos.

3. *Juicio de la primera opinión.—* Pero tal opinión, aun cuando tal vez pueda defenderse para distinguir las predicaciones o denominaciones dialécticas, no parece, sin embargo, apta ni conveniente para distinguir metafísicamente las especies y esencias de dichas cualidades, porque es imposible que una misma e idéntica realidad esté esencialmente constituida en especies diversas y opuestas de un mismo género. Y no basta con responder que esto es verdad según una razón formal, pero que, según diversas, no es un inconveniente; esto —repito— no satisface, porque o bien esas razones formales son actualmente distintas en la realidad, al menos *ex natura rei* o modalmente, o son distintas sólo conceptual-

Variae opiniones

2. *Quot distinctionum modi cogitabiles inter has species.— Prima sententia.—* Ut autem hoc explicemus et argumenta in contrarium in sect. 2, difficultate secunda, posita solvamus, advertendum est duobus modis intelligi posse distinctionem harum specierum et (ut sic dicam) impermixtionem harum. Primo secundum rem, id est, ut nulla quae sub una harum specierum collocatur, possit constitui sub aliis. Secundo, ut solum intelligantur species impermixtae secundum proprias rationes formales earum, non vero semper quoad res ipsas. Communiter ergo interpretatio esse videtur hanc distinctionem non debere nec posse intelligi priori modo, sed tantum posteriori. Nam quod prior modus non possit esse universalis, videntur convincere argumenta proposita in secunda difficultate; secluso autem illo priori modo, necesse est ut posterior verus sit, quia nullus alius superest in quo possit et haec secunda conclusio vera esse et divisio ipsa consistere. Habetque haec interpretatio magnum fundamentum in Aristotele, qui easdem res sub diversis speciebus qualitatis ponit. Et eamdem sententiam supponit D. Thomas, I-II, q. 49, a. 2, ad 1 et 2, ubi ait figuram et passibilem qualitatem, prout convenit naturae subiecti, pertinere ad primam speciem qualitatis. Et haec opinio est frequens apud auctores, praesertim recentiores.

3. *De prima sententia fertur iudicium.—* Sed haec sententia, licet fortasse ad distinguendas dialecticas praedicationes vel denominationes sustineri possit, non tamen videtur apta neque conveniens ad metaphysice distinguendas species atque essentias harum qualitatum; quia fieri non potest ut una et eadem res constituatur essentialiter in diversis et oppositis speciebus eiusdem generis. Neque satis est respondere hoc esse verum secundum unam rationem formalem, tamen secundum diversas id non esse inconveniens; hoc (inquam) non satisfacit, quia vel illae rationes formales a parte rei sunt actu distinctae, saltem ex natura rei

mente. Lo primero no puede afirmarse en el caso presente, no sólo porque, por ejemplo, en el calor no pueden distinguirse en la realidad dos elementos tales que se comporten como una cosa y un modo, ya que el mismo calor, según la misma entidad simple por la que es cualidad pasible, es también virtud próxima para calentar, y afecta favorable o desfavorablemente al sujeto, y no pueden separarse de esa cualidad todas estas razones; por lo cual se fingiría de modo totalmente gratuito la distinción *ex natura rei* entre ellas. Sino además también porque, establecida dicha distinción, no podrían ser esenciales para tal realidad una y otra de esas razones, sino solamente aquella que realmente no se distinguiese de la entidad, ya que la esencia de la forma no se distingue de la forma misma; y la razón modal sería accidental o, a lo más, a manera de una pasión propia respecto de tal entidad, aunque pueda llamarse esencial para el modo mismo, en cuanto es algo distinto de la entidad. Pero, si se dice que aquellas dos razones formales se distinguen únicamente con el entendimiento, y una y otra se afirma que es esencial para esa entidad, se sigue que unas diferencias opuestas y que dividen por igual al género superior, convienen esencialmente para constituir la misma cualidad indivisible, que era el inconveniente que se infería y que repugnaba absolutamente.

4. *Segunda opinión.— Se rechaza.—* Por esta razón no han faltado quienes dijeran que aquellos cuatro miembros no se diferencian entre sí como especies diversas de la cualidad, sino como modos accidentales o relaciones diversas de las cualidades, de tal manera que no es la división de un género en sus especies, sino como de un sujeto en sus accidentes. Esto opinó Escoto en *Praedic. de Qualitat.*, q. 1, e *In IV*, dist. 6, q. 10. Pero es una opinión más antigua, pues hace mención de ella Alberto en *Praedic.*, tratado *De Qualit.*, c. 3. Sin embargo, esta opinión no parece que tenga que ser admitida, primero, porque Aristóteles llama a éstas expresamente especies o géneros de la cualidad, y en otro sentido no hubiera podido establecer y dividir acertadamente el predicamento de la cualidad. Además, porque, de lo contrario, no quedaría ningún camino para establecer la distinción esencial entre algunas cualidades, pues si todas las diferencias enumeradas en estas especies

seu modaliter, vel tantum ratione. Primum non potest dici in praesenti, tum quia non possunt in calore, verbi gratia, distingui illa duo a parte rei, quae se habeant ut res et modus; nam idem calor secundum eamdem simplicem entitatem, secundum quam est passibilis qualitas, est etiam virtus proxima ad calefaciendum, et bene vel male afficit subiectum, nec possunt hae omnes rationes ab illa qualitate separari; quapropter gratis omnino fingeretur distinctio ex natura rei inter illas. Tum etiam quia, posita illa distinctione, non posset utraque illarum rationum esse essentialis tali entitati, sed illa tantum quae in re non distingueretur ab entitate, quia essentia formae non distinguitur ab ipsa forma; ratio autem modalis esset accidentalis, vel ad summum per modum propriae passionis respectu talis entitatis, quamvis possit dici essentialis ipsi[1] modo, ut est quid distinctum ab entitate. Si vero dicantur illae duae rationes formales solum per intellectum distingui, et utraque esse dicatur essentialis illi entitati, sequitur differentias oppositas et dividentes ex aequo superius genus, essentialiter convenire ad eamdem indivisibilem qualitatem constituendam, quod erat inconveniens illatum et plane repugnans.

4. *Secunda sententia.— Improbatur.—* Propter hoc non defuerunt qui dicerent illa quatour membra non dividi inter se tamquam diversas species qualitatis, sed tamquam modos accidentales seu habitudines varias qualitatum, ut ita divisio non sit generis in species, sed quasi subiecti in accidentia. Quod sensit Scotus, in Praedic. de Qualitat., q. 1, et In IV, dist. 6, q. 10. Estque antiquior opinio, nam eius meminit Albertus in Praedic., tract. de Qualit., c. 3. Sed haec sententia non videtur probanda. Primo, quia Aristoteles expresse vocat has species vel genera qualitatis. Nec in alio sensu recte constituisset atque divisisset qualitatis praedicamentum. Deinde quia alias nulla relinqueretur via ad constituendam distinctionem essentialem inter aliquas qualitates; nam si omnes differentiae in his

[1] Preferimos la lectura *ipsi* en lugar de *ipso*, como aparece en algunas ediciones, porque la primera se armoniza mejor con el sentido del párrafo. (N. de los EE.)

son accidentales o no indican distinción esencial, no conocemos ningunas diferencias de cualidades por las cuales podamos tener una distinción esencial. Y, además, se repite el argumento propuesto, ya que, o bien estos modos son distintos *ex natura rei* respecto de sus cualidades, o lo son únicamente por la razón. Lo primero no puede afirmarse, ya que no puede hallarse ningún fundamento de tal distinción en estas cosas, como se ha explicado. En cambio, si son distintos únicamente con la razón, ¿por qué se llaman accidentales, siendo así que también la diferencia esencial se distingue conceptualmente de la cosa, y por lo demás estos modos son tan intrínsecos y absolutos respecto de dichas cualidades, cuanto puede serlo una diferencia esencial, como explicaremos en breve? Finalmente, si de ese modo no queda señalada una diferencia esencial entre las cualidades, preguntamos esto mismo, es decir, ¿a qué razón se ha de atender para dividir el género común de la cualidad en especies esencialmente diversas?

Solución

5. En primer lugar pienso, por tanto, que el género de la cualidad puede tener especies propias esencialmente diversas: esto es evidente por sí mismo, ya que pertenece al concepto de todo género. En segundo lugar afirmo que, una vez asignadas las propias y adecuadas diferencias esenciales de las cualidades, que constituyen especies esencialmente diversas, éstas no distinguen sólo con la razón a las cualidades que constituyen, sino realmente, y, por ello, una e idéntica cualidad no puede quedar constituida en la realidad por varias diferencias que dividen de ese modo el género de la cualidad. Esto me imagino que lo prueban suficientemente las razones expuestas. En efecto, una cualidad sólo puede ser una entidad, y de una entidad no hay más que una constitución esencial dentro de un género. Asimismo, porque una cualidad no es solamente un modo o accidente de otra cualidad distinto real o conceptualmente de otra cualidad; por consiguiente, las diferencias que constituyen esencialmente la cualidad distinguen también real-

speciebus numeratae accidentales sunt vel essentialem distinctionem non indicant, nullae nobis differentiae qualitatum notae sunt, ex quibus essentialem distinctionem habere possimus. Et praeterea redit argumentum factum, quia vel isti modi sunt distincti ex natura rei a qualitatibus suis, vel solum ratione. Primum dici non potest, quia nullum fundamentum talis distinctionis inveniri potest in huiusmodi rebus, ut declaratum est. Si vero tantum sunt ratione distincti, cur vocantur accidentales, cum etiam essentialis differentia ratione distinguatur a re, et alioqui hi modi tam intrinseci sint et absoluti respectu talium qualitatum, quantum esse potest differentia essentialis, ut mox explicabimus? Denique si illo modo non est assignata differentia essentialis inter qualitates, hoc ipsum inquirimus, qua, nimirum, ratione dividendum sit commune qualitatis genus in species essentialiter diversas.

Resolutio

5. Censeo igitur in primis posse genus qualitatis habere species proprias essentialiter diversas: quod est per se notum, cum hoc sit de ratione omnis generis. Secundo existimo, assignatis propriis et adaequatis differentiis essentialibus qualitatum, constituentibus species essentialiter diversas, illas non ratione tantum, sed re distinguere qualitates quas constituunt; atque adeo unam et eamdem qualitatem non posse in re constitui pluribus differentiis, sic dividentibus qualitatis genus. Hoc satis probant rationes factae, ut existimo. Nam una qualitas solum potest esse una entitas, et unius entitatis una est essentialis constitutio sub uno genere. Item, quia una qualitas non est tantum modus aut accidens alterius qualitatis, re vel ratione distinctus ab alia qualitate; ergo differentiae essentialiter constituentes

mente las entidades mismas de la cualidad. Finalmente, aunque admitiésemos que en una e idéntica entidad pueden reunirse varias diferencias o modos de cualidades distintos, bien sea *ex natura rei,* bien por razón razonada, sería necesario que en dicha entidad hubiese alguna diferencia primaria y esencial, que no podría ser sino una sola que de modo último constituiría tal esencia, ya que, como decía, para una entidad simple no puede haber sino una única constitución esencial. Por consiguiente, indagamos aquí estas diferencias esenciales, ya que parece cierto que el género de la cualidad puede dividirse en sus especies por esta clase de diferencias; pues, si las tiene ¿por qué no ha de poder dividirse atendiendo a ellas?

6. En tercer lugar pienso que la mencionada división de la cualidad puede explicarse perfectamente de este modo, como parecen haberla explicado Simplicio y Ammonio, en *Praedicament. Qualitatis.* Y tal afirmación se probará fácilmente incluso por la sola solución de los argumentos que se propusieron en la dificultad segunda. En efecto, si en ninguna de estas especies se ha establecido cualidad alguna que sea preciso que quede establecida bajo otra, ni atendiendo a la misma razón formal, ni a diversa, será un argumento suficiente de que estas especies, hablando metafísicamente, están libres de interferencia no sólo en el orden de la razón, sino también en el orden real. Y como, de esta manera, la división es más real (por decirlo así) y más apta para explicar las esencias de las cualidades, habrá que exponerla así. La consecuencia es clara, y el antecedente se muestra recorriendo cada una de las especies y objeciones que se mencionaron en la segunda dificultad.

Respuesta a la primera parte de la segunda dificultad acerca de la potencia natural

7. *Qué principios activos pertenecen a esta especie.*— Y la primera dificultad depende ciertamente de la explicación de la segunda especie, que es la potencia o la impotencia; ésta, como dije anteriormente, se ha de entender, sobre todo, como la potencia activa, pero puede abarcar también a la potencia pasiva, y, por ello, habrá de explicarse en ambas. Pertenecen, por consiguiente, a esta especie las facultades que esencial y primariamente han sido dadas por la naturaleza para

ser principios próximos de acción, de tal manera que se ordenen a este fin de modo primario y de él tomen su propia razón y especificación. En efecto, que a los agentes creados les hayan sido dadas por la naturaleza facultades de esta clase consta suficientemente por la experiencia y por lo dicho antes en la disp. XVIII sobre los principios eficientes de las causas creadas. En cambio, que esas facultades sean cualidades es consentimiento común de todos los filósofos, que afirman también en general que no hay ningún principio creado y próximo de acción que no sea cualidad, como se observó en la misma disp. XVIII, y puede también inferirse fácilmente de la razón general de cualidad expuesta en la sección precedente. Finalmente, que aquella segunda especie quede expuesta perfectamente de ese modo, es claro primeramente por el nombre mismo de potencia o impotencia natural. En segundo lugar, por la explicación de Aristóteles en el *Predicamento* de la *Cualidad,* donde expresamente declara esto acerca de la facultad concedida por la naturaleza y excluye la que se ha adquirido mediante el uso o el arte. En tercer lugar, porque, hablando formalmente, sólo esta cualidad tiene esencial y primariamente la razón y especificación de potencia.

8. *Por qué los hábitos no están en la especie de potencia natural.*— Y por esto sucede que, aunque los hábitos sean también principios activos y, por lo mismo, puedan decirse a su manera virtudes activas, sin embargo no pertenecen en modo alguno a la segunda especie por no ser facultades concedidas por la naturaleza para ser principios próximos de operaciones, sino que son cualidades adquiridas y sobreañadidas a las potencias para venir como a ayudarlas y darles facilidad en sus operaciones. Así, pues, el hábito operativo se distingue esencialmente de la potencia en que no es el primer principio próximo y connatural de la operación, sino que es algo que cuasi determina y modifica al principio mismo. Y con esto se excluyen no sólo los hábitos adquiridos, sino también los infusos *per se;* pues, aun cuando éstos parezcan imitar a las potencias porque no sólo dan facilidad en la operación como los hábitos adquiridos, sino que dan también el mismo poder, sin embargo suponen esencialmente una potencia que sea principio próximo, a la cual elevan a un nuevo género de operaciones, de tal manera, sin embargo, que suponen en ella alguna eficacia, sea natural u obediencial, y a

qualitatem, distinguunt etiam realiter ipsas entitates qualitatis. Denique quamvis admitteremus posse in una et eadem entitate coniungi plures differentias vel modos qualitatum, aut ex natura rei, aut ratione ratiocinata distinctos, necessarium esset ut in illa entitate aliqua esset differentia prima et essentialis, quae non posset esse nisi una ultimate constituens talem essentiam, quia, ut dicebam, unius entitatis simplicis unica tantum esse potest essentialis constitutio. Has ergo differentias essentiales nos hic investigamus, cum certum videatur posse genus qualitatis in species suas per huiusmodi differentias dividi; nam si eas habet, cur non poterit secundum eas dividi?

6. Tertio censeo praedictam divisionem qualitatis posse optime in hunc modum explicari, ut eam explicuisse videntur Simplicius et Ammonius, in Praedicamento Qualitatis. Eritque haec assertio facilis ad persuadendum, vel ex sola argumentorum solutione quae in secunda difficultate sunt proposita. Nam si nulla est qualitas in aliqua harum specierum constituta, quam necesse sit constitui sub alia, nec secundum eamdem, nec secundum diversam rationem formalem, sufficiens argumentum erit has species metaphysice loquendo non tantum secundum rationem, sed etiam secundum rem esse impermixtas. Cumque hoc modo realior (ut ita dicam) sit divisio, et aptior ad qualitatum essentias explicandas, ita declaranda erit. Consequentia est manifesta et antecedens declaratur discurrendo per singulas species et per singulas instantias quae in secunda difficultate tactae sunt.

Responsio ad priorem partem secundae difficultatis de naturali potentia

7. *Quae principia agendi ad hanc speciem pertineant.*— Et prima quidem difficultas pendet ex declaratione secundae speciei, quae est potentia vel impotentia; quae, ut supra tetigi, potissimum intelligenda est de potentia activa, comprehendere vero etiam potest passivam, et ideo in utraque explicanda erit. Pertinent ergo ad hanc speciem illae facultates quae per se primo datae sunt a natura ut sint principia proxima agendi, ita ut in hunc finem primario ordinentur, et inde habeant suam propriam rationem et specificationem. Nam quod huiusmodi facultates datae sint a natura agentibus creatis, satis constat experientia, et ex dictis supra, disp. XVIII, de principiis efficiendi causarum creatarum. Quod vero illae facultates qualitates sint, est communis consensus omnium philosophorum, qui etiam generatim asserunt nullum esse creatum ac proximum agendi principium quod non sit qualitas, ut eadem disp. XVIII visum est, et facile etiam colligi potest ex generali ratione qualitatis, sectione praecedenti declarata. Denique quod illa secunda species optime in eum modum exponatur, patet primo ex ipso nomine naturalis potentiae vel impotentiae. Secundo, ex Aristotelis explicatione in Praedicamento Qualitatis, ubi expresse hoc declarat de facultate a natura data, et excludit eam quae usu vel arte conquisita est. Tertio, quia, formaliter loquendo, haec sola qualitas habet per se primo rationem ac specificationem potentiae.

8. *Habitus cur non sint in specie naturalis potentiae.*— Atque hinc fit ut, licet habitus sint etiam principia agendi et ideo suo modo dici possint virtutes activae, nullo tamen modo pertineant ad secundam speciem, quia non sunt facultates datae a natura ut sint principia proxima operationum, sed sunt qualitates acquisitae et superadditae potentiis ut eas veluti adiuvent aut faciles reddant ad suas operationes. Itaque habitus operativus in hoc distinguitur essentialiter a potentia, quod non est primum principium proximum et connaturale operationis, sed est quasi determinans vel afficiens ipsum principium. Atque ita excluduntur non solum habitus acquisiti, sed etiam per se infusi; nam, licet hi videantur imitari potentias, quia non solum dant facilitatem in operando sicut habitus acquisiti, sed etiam ipsum posse, tamen essentialiter supponunt potentiam quae sit principium proximum, quam elevant ad novum genus operationum, ita tamen ut aliquam efficacitatem eius, vel naturalem, vel obedientialem supponant,

ésta la completan en su orden. Además quedan excluidas las especie sensibles o las inteligibles, porque, aunque no sólo confieran facilidad en la operación, sino que en su orden sean también necesarias para la operación, no dan, sin embargo, la primera facultad próxima de la operación, sino que la determinan y en cierto modo la completan, y, por ello, más bien pertenecen a la primera especie que a la segunda, aun cuando sean infusas *per se*, como en los ángeles o en los bienaventurados, como diremos después con más extensión.

9. Además, las primeras cualidades, como el calor y el frío, aun cuando sean cualidades connaturales a los elementos o a los compuestos y sean también principios próximos de acción, no pertenecen, sin embargo, en sentido propio a la especie de potencia natural ni fueron colocadas nunca ahí por Aristóteles, ya que no son facultades establecidas esencial y primariamente para la acción, sino que esencial y primariamente son ciertas formas que modifican formalmente a sus sujetos, para cuyo fin han sido establecidas esencial y primariamente y con objeto de que conserven de modo conveniente la unión de la forma con la materia o dispongan a ella. En cambio, el ser principios de acción lo tienen de modo cuasi concomitante por el hecho de ser formas de una índole tal que pueden producir otras semejantes a sí, por lo cual no tienen peculiar especificación o relación trascendental a sus propios efectos; pues, por ser formas de la misma especie y absolutas, no puede tomar una la especie por la relación a otra. Y éste es el motivo por el que hemos distinguido en lo que precede una doble actividad: una, que conviene de modo esencial y primario a una entidad por su fin primario; otra, que le conviene concomitantemente por razón de su perfección. Por consiguiente, juzgamos que la segunda especie de cualidad queda establecida en el primer género de actividad, pero que las cualidades activas que están en la tercera especie tienen actividad solamente de la última manera, y, por ello, ni quedan constituidas en la segunda especie ni bajo tal aspecto tienen una especificación peculiar en el género de la cualidad.

10. *Los objetos que producen las especies quedan excluidos de la especie de potencia natural.*— Y pienso lo mismo de las cualidades que son objeto propio de los sentidos, en cuanto son capaces de producir la especie en el sentido; pues

eamque in suo ordine compleant. Rursus excluduntur species sensibiles vel intelligibiles, quia, licet non solum conferant facilitatem operandi, sed etiam necessariae sint in suo ordine ad operationem, non tamen dant primam facultatem proximam operandi, sed determinant illam et quodammodo complent, ideoque ad primam speciem potius pertinent quam ad secundam, etiamsi per se infusae sint, ut in angelis aut beatis, ut latius inferius dicturi sumus.

9. Praeterea primae qualitates, ut calor et frigus, etiamsi sint qualitates connaturales elementis vel mixtis, et sint etiam proxima principia agendi, non tamen proprie pertinent ad speciem naturalis potentiae, nec in ea sunt unquam ab Aristotele collocatae, quia non sunt facultates per se primo institutae ad agendum, sed per se primo sunt quaedam formae formaliter afficientes subiecta sua, ad quem finem primo ac per se sunt institutae, et ut convenienti modo conservent unionem formae cum materia, vel ad illam disponant. Quod vero sint principia agendi, habent quasi concomitanter ex eo quod sunt tales formae quae possunt efficere sibi similes, ex quo non habent peculiarem specificationem, aut habitudinem transcendentalem ad propria effecta sua; nam, cum sint formae eiusdem speciei et absolutae, non potest una speciem sumere ex habitudine ad aliam. Et hac ratione distinximus in superioribus duplicem activitatem, unam per se primo convenientem alicui entitati ex primario fine eius; aliam concomitanter ex perfectione eius. Secundam ergo speciem qualitatis putamus priori genere activitatis constitui, qualitates vero activas, quae sunt in tertia specie, solum habere activitatem posteriori modo et ideo neque in secunda specie constitui, neque sub ea ratione peculiarem specificationem in genere qualitatis habere.

10. *Obiecta specierum effectiva excluduntur ab specie naturalis potentiae.*— Atque idem censeo de qualitatibus quae sunt propria obiecta sensuum, quatenus efficere possunt speciem in sensu; nam etiam illa acti-

tal actividad es igualmente concomitante; en efecto, esas cualidades no han sido establecidas esencial y primariamente para dicha eficiencia, como parece evidente por sí, sino con el fin expreso de modificar a sus objetos de una determinada manera y con una perfección formal concreta a la que acompaña esa actividad. Y en este punto pienso que hay una gran diferencia entre el entendimiento agente y cualquier objeto productor de especies propias, pues el entendimiento agente tiene como misión esencial y primaria la producción de las especies, y, por lo mismo, es con toda propiedad una potencia activa perteneciente a la segunda especie de cualidad; en cambio, los objetos cognoscibles no existen esencial y primariamente para producir especies intencionales, ya que esencial y primariamente no existen para ser conocidos o sentidos, sino para tener sus perfecciones formales o para conferírselas a sus sujetos, y así tienen de modo concomitante el poder ser conocidos o sentidos. Por consiguiente, la blancura y la negrura y demás cualidades parecidas no son potencias activas por el hecho de poder producir especies intencionales; es más, bajo tal aspecto no tienen ninguna peculiar especificación en el género de la cualidad.

11. *Se responde a una objeción.*— Y no importa que Aristóteles diga en los *Predicamentos* que éstas son cualidades pasivas, porque por su naturaleza han de producir una pasión en el sentido; no sólo porque pudo describir la cualidad por un cierto efecto suyo, sino sobre todo porque ahí no parece explicar la naturaleza y esencia de la realidad, sino la etimología e imposición del nombre. Por lo cual afirma que otras cualidades semejantes han sido llamadas por otra razón pasivas, concretamente porque han sido producidas mediante una pasión, a pesar de que la razón esencial común deba ser la misma en todas. Se refiere, pues, en esa interpretación no tanto a la razón esencial de la realidad cuanto del origen del nombre.

12. Una mayor duda se me presenta a mí ciertamente acerca de si la gravedad y la ligereza deben enumerarse en la segunda especie o más bien en la tercera; porque parece en realidad que son potencias activas con toda propiedad y establecidas primariamente con esta función de mover y trasladar sus cuerpos a los propios lugares naturales. Y se confirma, porque el impulso impreso al proyectil por el que lo dispara se coloca en la segunda especie, ya que esencial y primaria-

vitas est concomitans; non enim sunt illae qualitates per se primo institutae ad illam efficientiam, ut per se notum videtur, sed ad hoc ut tali modo afficiant subiecta sua et cum tali perfectione formali, quam illa activitas comitatur. Et in hoc censeo magnum esse discrimen inter intellectum agentem et quaelibet obiecta productiva propriarum specierum; nam intellectus agens per se primo institutus est ad munus efficiendi species, et ideo est propriissime potentia activa pertinens ad secundam speciem qualitatis; obiecta vero cognoscibilia non sunt per se primo ut producant species intentionales, quia non sunt per se primo ut cognoscantur vel sentiantur, sed ut habeant vel conferant subiectis suis suas formales perfectiones, et ita concomitanter habent ut cognosci vel sentiri possint. Albedo ergo, et nigredo, et similes qualitates, non sunt potentiae activae eo quod species intentionales efficere possint; immo sub ea ratione nullam peculiarem specificationem habent in genere qualitatis.

11. *Obiectioni satisfit.*— Neque refert quod Aristoteles in Praedicamentis dicit has esse passivas qualitates, quia natae sunt efficere passionem in sensu; tum quia potuit per quemdam effectum qualitatem describere, tum maxime quia ibi non rei naturam et essentiam, sed nominis etymologiam et impositionem explicare videtur. Unde alias similes qualitates aliunde dicit vocatas esse passivas, scilicet, quia per passionem sunt factae, cum tamen communis ratio essentialis eadem debeat esse in omnibus. Agit ergo in ea interpretatione non tam de essentiali ratione rei, quam de nominis origine.

12. Maius sane dubium mihi est de gravitate et levitate, an debeant in secunda, an potius in tertia specie numerari; nam videntur revera esse propriissime potentiae activae, et ad hoc munus primario institutae, ut moveant ac deferant sua corpora in propria naturalia loca. Et confirmatur, nam impulsus impressus proiecto ab impellente in secunda specie collocatur, quia per se primo

mente no tiene más función que ser una virtud instrumental activa del que lo dispara; ¿por qué, entonces, no se ha de decir lo mismo con más razón de la gravedad? Y si alguien quiere defender esto, que responda a Aristóteles en la *Metafísica* que allí no estableció distinción entre la potencia natural y las demás especies, como dejamos notado, y, por ello, enumeró indistintamente todas las cualidades que o bien producen una pasión o son producidas por medio de una pasión. Y si alguien no pretende atribuir a esas cualidades otro género de actividad distinto del que atribuye al calor y decir que ellas esencial y primariamente son disposiciones formales de los sujetos que concomitantemente poseen dicha actividad, no le será difícil defender eso.

13. Y, de acuerdo con esto, hay que tratar proporcionalmente acerca de la potencia pasiva, porque en primer lugar no se trata de la potencia sustancial ordenada esencial y primariamente al acto sustancial, pues aquélla no es un accidente, sino una sustancia. Por consiguiente, sólo puede entenderse acerca de la potencia para el acto accidental. Sobre ella dijimos también en lo que antecede que algunas veces conviene a una cosa sólo de modo concomitante, y no porque esté ordenada esencial y primariamente a esa función, como, por ejemplo, conviene a la superficie ser receptiva del color o de la luz. Y una potencia o capacidad tal no pertenece a esta especie, más todavía, tampoco se refiere por sí a ningún género de accidente, pues esa cosa a la que conviene tal capacidad no tiene, por ello, ninguna especificación propia, ni ninguna nueva realidad o modo real, sino que por sí tiene capacidad de tal acto o accidente. Por lo cual, en este punto es una misma la razón para la potencia pasiva que para la activa. Por tanto, si alguna potencia pasiva pertenece a esta especie de cualidad, es menester que sea una entidad ordenada esencial y primariamente a la recepción de algún acto accidental; pues tal potencia será accidental, y por la relación a ese acto tendrá la propia especificación, la cual ni puede pertenecer a otro predicamento ni a otra especie de este predicamento. En la disputación siguiente se tratará de si se da en la realidad una potencia accidental tal, que sea puramente pasiva.

ad hoc solum instituitur, ut sit instrumentaria virtus activa proiicientis; cur ergo non idem dicetur maiori ratione de gravitate? Quod si quis velit hoc defendere, ad Aristotelem, in Metaph., respondeat ibi non distinxisse naturalem potentiam a caeteris speciebus, ut annotavimus, ideoque indistincte numerasse qualitates omnes quae vel passionem efficiunt vel per passionem efficiuntur. Si quis autem velit his qualitatibus non tribuere aliud genus activitatis quam calori, et dicere eas esse per se primo formales dispositiones subiectorum, concomitanter habentes eam activitatem, non difficile id sustinebit.

13. Et iuxta haec dicendum cum proportione est de potentia passiva, nam imprimis non est sermo de potentia substantiali per se primo ordinata ad substantialem actum; nam illa non est accidens, sed substantia. Solum ergo potest intelligi de potentia ad actum accidentalem. De qua rursus diximus in superioribus aliquando convenire alicui rei solum concomitanter, et non quia ad hoc munus sit per se primo ordinata, ut convenit superficiei, verbi gratia, esse susceptivam coloris aut luminis. Et talis potentia vel capacitas non pertinet ad hanc speciem, immo nec per se spectat ad aliquod accidentis genus, nam res illa cui convenit talis capacitas non habet inde propriam aliquam specificationem, nec novam realitatem aut realem modum, sed per sese est capax talis actus vel accidentis. Unde quoad hoc eadem est ratio passivae et activae potentiae. Si quae ergo potentia passiva ad hanc speciem qualitatis pertinet, necesse est ut sit entitas per se primo ordinata ad aliquem accidentalem actum recipiendum; talis enim potentia accidentalis erit, et ex habitudine ad illum actum habebit propriam specificationem [1], quae neque ad aliud praedicamentum, neque ad aliam speciem huius praedicamenti pertinere potest. An vero detur in rerum natura talis potentia accidentalis quae pure passiva sit, dicam disputatione sequenti.

[1] *Significationem* en otras ediciones. (N. de los EE.)

14. *Exposición de un pasaje de Aristóteles en el capítulo sobre la Cualidad.*— De esto, sin embargo, infiero que ciertas cualidades que suelen llamarse pasivas, porque no tienen actividad, sino que disponen al sujeto para recibir algún acto u oponerse a él, estas cualidades —repito— no pertenecen a dicha especie si consideramos metafísica y realmente su esencia. Y si alguna vez se enumeran en esta especie, o es solamente por razón del modo vulgar de hablar, o por alguna consideración y denominación dialéctica. El ejemplo lo tenemos en la dureza y blandura, que Aristóteles pone en este género en el capítulo sobre la *Cualidad*, al cual alude también en el lib. V de la *Metafísica*, c. 12, donde, entre otras acepciones de la potencia, enumera *los hábitos por los que las cosas están totalmente carentes de pasión*, etc. Yo, sin embargo, pienso que, aunque con el nombre de potencia o de impotencia se signifiquen a veces cualidades de esta clase, sin embargo de verdad y según la razón esencial de esta especie no pertenecen a ella, ya que ni son potencias activas, como es evidente por sí, ni pasivas, por no ordenarse a recibir en sí ningún acto. Pero, si disponen el sujeto para recibir otro acto o forma, esto lo llevan a cabo solamente informando y actuando a la potencia de alguna manera, juntamente con la conexión o proporción natural que tienen con otro acto, o a veces se dice que disponen solamente porque no pueden oponer resistencia, como el enrarecimiento o la blandura dispone a la división fácil. De la misma manera que también, por el contrario, disponen a veces al acto opuesto, o hacen al sujeto incapaz de ese acto sólo mediante su información sin una relación a tal acto, sino más bien por la resistencia concomitante, la cual, por tanto, no pertenece a un género especial de potencia, como mostraremos después, y en este sentido la dureza está en relación con la división. Por lo cual, Aristóteles, en el II *De Generatione*, c. 2, enumera entre otras cualidades de la tercera especie a la dureza y a la blandura, aunque afirme allí mismo que el nombre se ha tomado de la pasión. Así, pues, cuando en el capítulo sobre la *Cualidad* se vale de este ejemplo al explicar la segunda especie, no se preocupó tanto de la verdad exacta del ejemplo cuanto de la semejanza y proporción para

14. *Aristotelis locus in c. de Qualitate exponitur.*— Hinc vero colligo qualitates quasdam quae solent passivae appellari eo quod activitatem non habeant, sed disponant subiectum ad aliquem actum recipiendum vel ad resistendum illi, has (inquam) qualitates non pertinere ad hanc speciem, si metaphysice et realiter essentiam eius consideremus. Quod si aliquando in hac specie recensentur, aut solum est propter vulgarem loquendi modum, aut propter aliquam dialecticam considerationem vel denominationem. Exemplum est in duritie et mollitudine, quas Aristoteles, c. de Qualitate, in hoc genere ponit, ad quod etiam alludit V Metaph., c. 12, ubi inter alias acceptiones potentiae numerat *habitus quibus res omnino sunt passionis expertes*, etc. Ego vero existimo, quamvis nomine potentiae vel impotentiae huiusmodi qualitates interdum significentur, vere tamen et secundum essentialem rationem huius speciei ad illam non pertinere, quia nec sunt potentiae activae, ut per se constat, neque passivae, cum ad nullum actum in se recipiendum ordinentur. Si vero disponunt subiectum ad alium actum vel formam recipiendam, id solum praestant informando et actuando aliquo modo potentiam, adiuncta connexione vel proportione naturali quam habent cum alio actu, vel interdum dicuntur disponere solum quia non possunt resistere, ut raritas vel mollitudo disponit ad facilem divisionem. Sicut etiam, e contrario, interdum disponunt ad oppositum actum, vel reddunt subiectum incapax talis actus, solum per informationem suam absque habitudine ad talem actum, sed potius per concomitantem resistentiam, quae proinde non pertinet ad speciale genus potentiae, ut infra ostendemus, et hoc modo durities ad divisionem comparatur. Unde Aristoteles, II de Gener., c. 2, inter alias qualitates tertiae speciei, duritiem et mollitudinem numerat, quamvis a passione nomen traxisse, ibidem fateatur. Itaque, cum in c. de Qualit. hoc exemplo utitur declarando secundam speciem, non tam curavit de exacta exempli veritate quam similitudine et

explicar la manera de hablar acerca de la potencia y la impotencia, como notó también Fonseca en el lib. V *Metaph.*, c. 14, q. 1, sec. 4.

Respuesta a la otra parte de la dificultad segunda sobre el hábito

15. Falta que solucionemos la otra parte de aquella dificultad segunda, explicando la razón esencial del hábito y la disposición; pues, aunque Aristóteles las haya enumerado en la primera especie de cualidad, sin embargo, de acuerdo con el modo que sigue para exponer esas especies, la potencia es anterior por naturaleza, y, por lo mismo, tuvo también que ser explicada antes. Por tanto, con el nombre de hábito (bajo el cual abarcamos siempre a la disposición) concebimos que se significan aquellas cualidades que disponen a las potencias naturales y que las actúan o determinan a sus actos o a sus objetos. Tal interpretación de esta especie está conforme con Simplicio y Ammonio, in *Praedic. Qualitat.*, y parece que la sigue Escoto en el mismo pasaje. Se explica brevemente, porque, que en las cosas existan algunos accidentes que modifiquen a las potencias de esta manera, lo damos por conocido por la experiencia misma, y lo mostraremos más ampliamente después en la disp. XLV. Y que tales accidentes sean cualidades es manifiesto, no sólo porque no pueden quedar colocadas bajo ningún otro género, sino también porque les conviene palmariamente la definición de cualidad expuesta antes. Además, que tal cualidad tenga una razón propia, específica y esencial, distinta de la razón de potencia explicada anteriormente, parece manifiesto no sólo porque la potencia natural sigue inmediatamente a la naturaleza, hablando de los casos normales y *per se*, y esta cualidad, en cambio, se adquiere o se sobreañade a la naturaleza; sino también porque esta cualidad o disposición es un acto de la misma potencia, a la cual determina y en cierto modo reduce al acto; es, por tanto, de especie distinta de ella. Y casi con la misma razón se distingue de las cualidades de la tercera o cuarta especie, ya que no pertenece a ninguna de ellas esta función peculiar de modificar o determinar a la potencia.

16. *Cómo es un atributo del hábito disponer bien o mal.*— Y con esto se entiende de qué modo se atribuye particularmente a esta especie disponer bien

proportione, ut modum loquendi de potentia et impotentia declararet, ut etiam notavit Fons., V Metaph., c. 14, q. 1, sect. 4.

Responsio ad alteram partem secundae difficultatis, de habitu

15. Superest ut alteram partem illius secundae difficultatis expediamus, declarando essentialem rationem habitus et dispositionis; nam, licet haec in prima specie qualitatis Aristoteles numeravit, tamen iuxta modum declarandi has species, quem prosequitur, potentia est natura prior, et ideo prius etiam declaranda fuit. Nomine ergo habitus (sub quo semper dispositionem comprehendimus) significari credimus qualitates illas quae disponunt naturales potentias easque actuant vel determinant ad suos actus, vel ad obiecta sua. Quae interpretatio huius speciei consentanea est Simplicio et Ammonio, in Praedic. Qualitat., eamque ibidem Scot. sequi videtur. Et declaratur breviter, nam quod sint in rebus aliqua accidentia quae hoc modo potentias afficiant, et notum supponimus ex ipsa experientia, et infra, disp. XLV, latius ostendetur. Quod vero talia accidentia qualitates sint, patet, tum quia sub nullo alio genere collocari possunt; tum etiam quia illis manifeste convenit definitio qualitatis supra declarata. Rursus quod talis qualitas habeat propriam, specificam, et essentialem rationem distinctam a ratione potentiae superius explicata, manifestum videtur, tum quia naturalis potentia proxime consequitur naturam, regulariter ac per se loquendo; haec vero qualitas acquiritur vel superadditur naturae; tum etiam quia haec qualitas seu dispositio est actus ipsius potentiae, quam determinat et in actum aliquo modo reducit; est ergo distincta species ab illa. Et eadem fere ratione distinguitur a qualitatibus tertiae vel quartae speciei, quia ad nullam earum pertinet hoc peculiare munus afficiendi aut determinandi potentiam.

16. *Bene vel male disponere, ut sit habitus attributum.*— Atque hinc intelligitur quomodo huic speciei peculiariter attribuatur bene vel male disponere subiectum cui

o mal al sujeto en que está, pues como los hábitos se añaden a las potencias para disponerlas a sus actos, por ello tienen por su naturaleza la función de dar facilidad a la potencia en su operación, y como la perfección de una cosa consiste en la operación, se dice, por ello, que el hábito dispone bien (= favorablemente) a la cosa en orden a su perfección última. Aunque, como las operaciones de una potencia son a veces opuestas, mientras un hábito da facilidad para un acto, hace más difícil el ejercicio de otro, y al revés. Y como entre actos opuestos uno es conveniente para el sujeto y otro inconveniente, se dice por esto que el hábito dispone bien o mal al sujeto, ya sea porque un mismo e idéntico hábito dispone bien y mal con respecto a diversos actos, pues, mientras da facilidad para uno, convierte en más difícil al otro; ya al menos porque aquel hábito que dispone al acto conveniente se dice que afecta favorablemente, y en cambio se dice que afecta desfavorablemente el que inclina a un acto menos conveniente.

17. De ello resulta que este *disponer bien o mal* no ha de entenderse del bien o mal moral, pues, aunque éste quede también comprendido, y tal vez la denominación haya surgido principalmente de él, sin embargo el nombre *hábito* tiene mayor amplitud, e indicó ambas cosas Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, c. 14, en las últimas palabras, al decir: *El bien y el mal significan sobre todo una cualidad en las cosas animadas, y principalmente en aquéllas que gozan de elección.* Además se infiere que este *bien o mal* no se ha de tomar por cualquier disposición conveniente o inconveniente de una cosa; pues esta razón, tomada en toda su amplitud, es trascendental, y puede convenir a la cantidad, a la acción y a la pasión y a otras, y limitada al género de la cualidad puede atribuirse a todas las cualidades, como se objetaba con razón en la segunda dificultad. Por consiguiente se ha de tomar como una disposición buena o mala en orden a la perfección última de una cosa, que es la operación; y esa diferencia se ha de sobreentender con cierta precisión, de manera que mediante ella se distinga esta especie de la potencia natural, ya que concretamente el hábito o disposición no confiere el poder mismo radical o próximo, sino que lo supone, y lo modifica favorable o desfavorablemente. Y con esto queda resuelta toda aquella dificultad

inest, nam quia habitus adduntur potentiis ut eas disponant ad suos actus, ideo ex natura sua habent facilem reddere potentiam ad operationem, et quia perfectio rei in operatione consistit, ideo dicitur habitus bene disponere rem in ordine ad suam ultimam perfectionem. Quamquam, quia operationes potentiae interdum sunt oppositae, ideo dum unus habitus dat facilitatem ad unum actum, difficilius reddit exercitium alterius, et e converso. Et quia inter actus oppositos unus est conveniens subiecto, alius vero disconveniens, ideo habitus dicitur bene vel male disponere subiectum, vel quia unus et idem habitus respectu diversorum bene et male disponit, nam dum facilitatem confert ad unum actum, alium reddit difficiliorem; vel certe quia ille habitus qui ad convenientem actum disponit, bene afficere dicitur, ille vero male, qui ad actum minus convenientem inclinat.

17. Ex quo fit ut hoc *bene vel male disponere* intelligendum non sit de bono vel malo morali, nam licet hoc etiam comprehendatur, et inde fortasse maxime sumpta sit denominatio, plura tamen nomen *habitus* complectitur, et utrumque significavit Arist., V Metaph., c. 14, in ultimis verbis dicens: *Maxime autem bonum aut malum qualitatem in rebus animatis significant, in his potissimum quae electionem habent.* Deinde colligitur hoc *bene vel male* non esse sumendum pro quacumque convenienti vel disconvenienti dispositione rei; nam haec ratio in tota sua latitudine sumpta transcendentalis est, et quantitati, actioni ac passioni, et aliis convenire potest, et coarctata ad genus qualitatis potest omnibus qualitatibus attribui, ut recte in secunda difficultate obiiciebatur. Sumendum ergo est pro dispositione bona vel mala in ordine ad ultimam perfectionem rei, quae est operatio; et subintelligenda est illa differentia cum quadam praecisione, ut per eam haec species a naturali potentia distinguatur, quia, nimirum, habitus vel dispositio non confert ipsum posse radicale aut proximum, sed supponit illud, et bene vel male illud afficit.

segunda, pues ninguna cualidad de la tercera o de la cuarta especie pertenece a la primera especie explicada de esta manera, como es por sí suficientemente claro.

Se resuelven algunas objeciones

18. Sin embargo, surgen las objeciones de otro lado y como por el extremo opuesto; porque, en primer lugar, suponemos que el hábito es operativo, cosa que no todos admiten, como consta por Escoto, *In I*, dist. 16, q. 2, y por otros. Pero esto no nos supone dificultad alguna, porque no solamente creemos que es verdadero, sino también cierto, como mostraremos más ampliamente en la disp. XLV.

19. *¿Existe algún hábito que no sea operativo?*— En segundo lugar, en cambio, mayor dificultad ofrece el que parece que suponemos que no hay hábito alguno que no sea operativo, o, si hablamos en sentido más general, que no sea una modificación o disposición de una potencia operativa, cosa que parece estar en contradicción no sólo con la filosofía, sino también con la teología. Lo primero es claro, porque la salud es un cierto hábito, por lo cual Aristóteles, en el lib. VII de la *Física*, c. 3, lo coloca en esta primera especie, y en el mismo pasaje coloca en la misma especie la hermosura, que claramente no es un hábito operativo. Igualmente pone Aristóteles al calor y al frío en la misma especie, a pesar de que no son disposiciones de otras potencias. Lo segundo es claro, porque la gracia dicen los teólogos que es un hábito infuso, y, sin embargo, ni está en una potencia operativa ni se ordena esencial y primariamente a la operación, sino sólo a conferir formalmente la participación de la naturaleza divina. Se responde, sin embargo, que el hábito propiamente dicho, y en cuanto se distingue de las otras especies de cualidad, es una cualidad operativa, no la que da la virtud primera de la operación, sino la que confiere a la potencia (por decirlo así) la capacidad para obrar.

20. *La salud no es una cualidad simple.— Las cualidades primeras no son propiamente hábitos.*— Sin embargo, a la insistencia en favor de lo opuesto respondo que la salud, según la opinión verdadera, no es una cualidad simple, distinta

Atque ita expedita manet tota illa secunda difficultas; nulla enim qualitas tertiae vel quartae speciei pertinet ad primam speciem hoc modo explicatam, ut per se satis constat.

Expediuntur nonnullae obiectiones

18. Verumtamen aliunde et quasi ex alio extremo insurgunt obiectiones; nam imprimis supponimus habitum esse operativum, quod tamen non omnes admittunt, ut constat ex Scoto, In I, dist. 16, q. 2, et aliis. Sed hoc nullum nobis facessit negotium, quia id non solum verum, sed etiam certum esse credimus, ut disp. XLV latius ostendemus.

19. *An sit aliquis habitus non operativus.*— Secundo vero difficilius obstat quia videmur supponere nullum esse habitum qui non sit operativus, vel si latius loquamur, qui non sit affectio vel dispositio potentiae operativae, quod tamen et philosophiae et theologiae repugnare videtur. Primum patet, quia sanitas est habitus quidam, unde ab Aristotele, VII Phys., c. 3, in hac prima specie collocatur, et ibidem ponit pulchritudinem in eadem specie, quam constat non esse habitum operativum. Item calor et frigus ponuntur ab Aristotele in eadem specie, cum tamen non sint dispositiones aliarum potentiarum. Secundum patet, nam gratia dicitur a theologis esse habitus infusus, et tamen neque est in potentia operativa nec per se primo ordinatur ad operandum, sed solum ut formaliter conferat participationem divinae naturae. Respondetur tamen habitum proprie sumptum, et prout distinguitur ab aliis speciebus qualitatis, esse qualitatem operativam, non quae dat primam vim operandi, sed conferens potentiae (ut sic dicam) habilitatem ad operandum.

20. *Sanitas non est qualitas simplex.— Primae qualitates non sunt proprie habitus.*— Ad instantias vero in oppositum respondeo sanitatem iuxta veram sententiam non esse qualitatem simplicem, distinctam a temperamento humorum vel totius corporis,

de la adecuada combinación [= temperamento] de los humores o de todo el cuerpo, como mantiene la opinión verdadera, porque no hay necesidad o razón alguna de fingir tal cualidad ni hay efecto alguno que la muestre; y el temperamento no es una cualidad *per se* una, sino que es un agregado, o —valga la expresión— un compuesto cuasi artificial de las cualidades primeras reducidas a cierta medida y proporción. Por lo cual no tiene la salud más motivo para ser un hábito que las mismas cualidades primeras. Y las cualidades primeras, como el calor y el frío, no pueden llamarse hábitos sino por una razón muy impropia y general, como se ve por el uso común de este término. Y se llaman disposiciones en cuanto preparan la materia para la forma o en cuanto modifican el compuesto de modo conveniente a su naturaleza. Pero esta razón, como dije, no es propia y específica de la primera especie y disposición, en cuanto de manera peculiar se adapta a esta especie, sino que conviene a cualquier cualidad connatural, porque, de acuerdo con ella, el sujeto se encuentra bien en sí mismo.

21. Por lo cual, cuando Aristóteles, al explicar la especie primera de cualidad, se vale del ejemplo del calor y el frío, de la enfermedad y otros parecidos, no lo hace para enseñar que éstas sean cualidades verdaderas de dicha especie, sino sólo para explicar, según una cierta analogía con las realidades sensibles, cómo los hábitos internos y verdaderos disponen las potencias del alma y son separados con facilidad o dificultad. Y así expusieron la mente de Aristóteles Alberto, Alejandro, Simplicio y otros. Y se insinúa suficientemente en las palabras de Aristóteles, que dice primeramente que éstas son de algún modo disposiciones, y añade después que a causa de su duración pueden llamarse también hábitos, indicando que propiamente no son hábitos, pero que por una cierta imitación participan de la denominación de hábitos.

22. *La belleza no es una cualidad.*— Y pienso que de la misma manera hay que reflexionar acerca de la hermosura; porque, en primer lugar, no es propiamente una cualidad *per se*, sino que surge de la figura y el color o los colores; y, por ello, tal vez por sí misma no tiene un lugar propio en estas especies, sino que se reduce a las especies simples de que consta, o, si pertenece a alguna especie

ut verior habet opinio, quia nulla est necessitas vel ratio fingendi talem qualitatem, neque est ullus effectus qui illam ostendat; temperamentum autem non est aliqua qualitas per se una, sed est aggregatum, vel (ut sic dicam) quasi artificiale compositum ex primis qualitatibus ad certam moderationem et proportionem redactis. Unde non magis potest sanitas esse habitus quam ipsaemet qualitates primae. Primae autem qualitates ut calor et frigus non nisi valde impropria et communi ratione possunt habitus appellari, ut constat ex communi usu huius vocis. Vocantur autem dispositiones, quatenus praeparant materiam ad formam, vel quatenus afficiunt compositum convenienter ad naturam eius. Sed haec ratio, ut dixi, non est propria et specifica primae speciei et dispositionis, prout ad hanc speciem peculiariter accommodatur; sed cuilibet qualitati connaturali convenit, quia secundum illam bene se habet subiectum in se ipso.

21. Quocirca quando Aristoteles, explicans primam speciem qualitatis, exempla ponit in calore et frigore, in morbo, et similibus, non ideo id facit ut doceat has esse veras qualitates illius speciei, sed solum ut per quamdam analogiam ad res sensibiles declaret quomodo interni ac veri habitus disponant potentias animae, et facile aut difficile dimoveantur. Ita enim exposuerunt Aristotelis mentem Albert., Alex., Simplicius, et alii. Et innuitur satis in verbis Aristotelis, qui primum ait has esse aliquo modo dispositiones, et deinde subdit ob diuturnitatem posse etiam habitus nuncupari, significans non esse proprie habitus, sed propter quamdam imitationem, habituum appellationem participare.

22. *Pulchritudo non est una qualitas.*— Atque eodem modo philosophandum censeo de pulchritudine; nam imprimis non est proprie una qualitas per se, sed ex figura et colore vel coloribus coalescit; et ideo fortasse per seipsam non habet propriam sedem in his speciebus, sed revocatur ad simplices species quibus constat, vel, si secun-

atendiendo a esa unidad que posee, se coloca perfectamente en la cuarta, como se expuso antes. Y no hay ninguna verdadera y propia razón real por la cual se haya de colocar en la primera especie, ya que la razón aquella de conveniente o inconveniente es muy trascendental, como con frecuencia dije. Por esto, solamente con una denominación análoga puede llamarse hábito a la belleza, ya que adorna el cuerpo, como la virtud al alma.

23. *En qué especie de cualidad se coloca la gracia habitual.*— Sin embargo, acerca de la gracia habitual, suponiendo que esté en la esencia del alma y que esencial y primariamente no sea operativa —ya que ambas cosas son inciertas—, niego que sea una cualidad de la primera especie, sino que es de la tercera (aunque tal género de cualidad fuese desconocido para Aristóteles y los filósofos), ya que esencial y primariamente se ordena sólo a perfeccionar y cualificar la sustancia por medio de su ser formal, y ésta pienso que es la razón propia de la tercera especie, como explicaré más en la sección tercera. Se llama, empero, hábito a la gracia por la designación general con que suele llamarse hábito del cuerpo o del alma a toda buena disposición permanente de suyo, que se añade a éstos, ya que por ella una cosa se comporta bien en sí misma.

24. *Conclusión de todo lo afirmado.*— Por consiguiente, de acuerdo con esta manera de interpretar, se explica con gran facilidad y claridad de qué manera son distintas y carecen de interferencias estas especies, atendiendo a su misma realidad; y por esta razón (hablando en sentido metafísico) la mantengo como verdadera y la más apta para explicar adecuadamente la esencia de cada cualidad y el oficio propio al que por su naturaleza ha sido destinada. Pero no niego que, hablando en sentido dialéctico, y prescindiendo mentalmente esas cualidades y sus esencias mediante conceptos inadecuados o aspectos diversos, pueda defenderse el primer modo de expresión, porque contribuye también a explicar las varias denominaciones que suelen tomarse a veces de una misma cualidad numérica.

dum eam unitatem quam habet ad aliquam speciem pertinet, in quarta optime collocatur, ut superius declaratum est. Neque est aliqua vera et propria ratio realis secundum quam in prima specie collocetur; nam illa ratio convenientis vel disconvenientis est valde transcendens, ut saepe dixi. Quapropter sola denominatione analoga potest pulchritudo habitus appellari, quia ornat corpus, sicut virtus animam.

23. *Gratia habitualis in quanam specie qualitatis.*— De gratia vero habituali, supponendo quod sit in essentia animae et quod per se primo non sit operativa (utrumque enim incertum est), nego esse qualitatem primae speciei, sed tertiae (quamquam Aristoteli et philosophis incognitum fuerit tale qualitatis genus), quia per se primo solum ordinatur ad perficiendam et qualificandam substantiam per suum esse formale, quam existimo esse propriam rationem tertiae speciei, ut in sequenti sectione magis declarabo. Vocatur autem gratia habitus, et communi appellatione qua omnis bona dispositio ex se permanens, corpori vel animae addita, solet habitus eius appellari, quia per illam bene se habet res in se ipsa.

24. *Dictorum omnium conclusio.*— Iuxta hanc ergo interpretandi rationem, magna facilitate et claritate exponitur quomodo istae species secundum rem ipsam distinctae sint et impermixtae; et ideo (metaphysice loquendo) eam censeo veram esse, et aptissimam ad declarandam adaequate uniuscuiusque qualitatis essentiam et proprium munus ad quod a natura instituta est. Non nego tamen quin, loquendo dialectice et mente praescindendo has qualitates et earum essentias per inadaequatos conceptus seu varios respectus, possit prior dicendi modus sustineri, quia etiam confert ad explicandas varias denominationes, quae ab eadem numero qualitate interdum solent desumi.

SECCION V

SI LA DIVISIÓN DE LA CUALIDAD EN CUATRO ESPECIES ES SUFICIENTE

1. No han faltado quienes duden en este punto acerca de la opinión de Aristóteles debido a que, después de la enumeración de aquellas especies, añade estas palabras: *Y ciertamente tal vez parecerá darse algún otro modo de cualidad; sin embargo, los que principalmente suelen nombrarse son más o menos éstos.*

2. *Solución afirmativa de la cuestión.*— Pero, sin embargo, hay que decir que no existe ninguna cualidad que no pertenezca a las especies mencionadas, y que, por lo mismo, la división es exacta. Éste pienso que es el parecer del Filósofo, que no añadió esas palabras porque pensase que se den otras especies de cualidad. En efecto, ¿por qué había de silenciarlas si las conocía? O ¿cómo podía excusarse de haber hecho una división insuficiente? Por tanto, que admita Aristóteles que no conoce otros modos de cualidad; sin embargo, como el género de la cualidad es amplísimo, y él no había propuesto, ni tal vez admitido, la suficiencia de esa división, por eso añade por modestia esas palabras. Lo mismo que si dijese que él no tanto conoció o demostró que no había más especies de un modo positivo cuanto de modo negativo, concretamente que él no había encontrado más. Y si agregamos nosotros que tampoco después de Aristóteles se ha hallado otra especie de cualidad, tendremos un argumento válido de que la división era suficiente. Y mostraremos satisfactoriamente la proposición subsumida al resolver los argumentos en la tercera dificultad propuesta.

Primera razón de la suficiencia de la división

3. Pero antes intentaremos mostrar de modo positivo la suficiencia de esta división, que en este sentido trae por primera vez Simplicio en *Praed. Qualit.* Toda cualidad es natural o adventicia: esta última es hábito o disposición; la primera, por su parte, o modifica en cuanto a la potencia, y constituye la segunda especie, o modifica en cuanto al acto, y ésta o es solamente superficial, y constituye la cuarta especie de figura, o es profunda, y constituye la tercera

SECTIO V

UTRUM DIVISIO QUALITATIS IN QUATUOR SPECIES SUFFICIENS SIT

1. Non desunt qui hac in parte de sententia Aristotelis dubitent, eo quod post illarum specierum enumerationem, haec verba subiecit: *Atque forsitan quidem et alius quispiam qualitatis modus videbitur esse; qui tamen maxime dici solent hi fere sunt.*

2. *Affirmativa quaestionis resolutio.*— Sed nihilominus dicendum est nullam esse qualitatem quae ad dictas species non pertineat, ideoque divisionem exactam esse. Hanc censeo esse mentem Philosophi, qui non addidit illa verba quia putaverit alias esse qualitatis species. Cur enim illas tacuisset, si eas agnovisset? Aut quomodo excusari posset quod insufficientem partitionem fecisset? Fateatur ergo Aristoteles se non agnoscere alios qualitatis modos; tamen, quia genus qualitatis amplissimum est, et ipse non tradiderat, nec forte invenerat sufficientiam illius divisionis, ideo modestiae causa addidit illa verba. Ac si diceret se non tam positive cognoscere aut demonstrasse non esse plures species, quam negative, plures, scilicet, non invenisse. Quod si nos addimus etiam post Aristotelem non esse aliam speciem qualitatis inventam, sufficiens argumentum erit divisionem esse sufficientem. Subsumptam vero propositionem ostendemus satis, solvendo argumenta in tertia difficultate facta.

Prima sufficientia divisionis

3. Prius vero conabimur positive ostendere sufficientiam huius divisionis, quam primo tradidit Simplicius in Praedic. Qualit., in hunc modum. Omnis qualitas aut naturalis est, aut adventitia; haec posterior habitus est, aut dispositio; prior vero aut afficit secundum potentiam, et constituit secundam speciem, vel secundum actum, et haec aut est in sola superficie, et constituit quartam speciem figurae, vel in profundo,

especie. Sin embargo, Santo Tomás rechaza esta suficiencia, porque también en la tercera y en la cuarta especie hay cualidades adventicias, y en la primera —afirma— hay disposiciones naturales, como la salud y la belleza. Pero a esta última parte podría responderse, conforme a lo que dijimos antes, que la salud y la belleza no pertenecen de modo propio y real a la primera especie. Por esto se podría responder también, a la parte primera, que la diferencia apuntada es que la primera especie tiene de suyo e intrínsecamente el ser cualidad adventicia, ya que se adquiere con actos o se infunde desde el exterior. Y en este punto no se hallará excepción en las realidades inferiores o sensibles o en las humanas. En cambio, en los ángeles las especies inteligibles parecen ser connaturales, ya que pertenecen a la primera especie; también el acto con que se contempla un ángel a sí mismo es natural, a pesar de que pertenece igualmente a la primera especie, como diré después. Pero, sin embargo, esas especies pueden también llamarse adventicias, por no emanar de la naturaleza intrínseca, sino que son infundidas por Dios, aunque se otorguen según la proporción y exigencia de la naturaleza; también el acto de conocimiento se adquiere por una eficiencia propia, y desde ese punto puede llamarse adventicio o adquirido; en cambio, las cualidades de las demás especies poseen de suyo el poder ser connaturales, sobre todo si están en sus propios sujetos, porque, que en los sujetos extraños puedan ser adventicias, es accidental; por ello, no varían sus razones. Y, en este sentido, la suficiencia es probable.

Segunda razón de suficiencia

4. Otros proponen de este modo la razón de suficiencia: la cualidad o está en la sola superficie de la sustancia, y así constituye la cuarta especie, o está también más intrínsecamente; y ésta, por su parte, o es sensible *per se,* como objeto propio de algún sentido, y así constituye la tercera especie, o es insensible, y ésta, a su vez, o es innata, y constituye la segunda especie, o es adventicia, y constituye la primera. Esta razón es también probable, aunque venga determinada por diferencias muy extrínsecas y accidentales, que pueden convenir no solamente a las especies

et haec constituit tertiam speciem. Hanc vero sufficientiam reiicit D. Thomas, quia etiam in tertia et quarta specie sunt qualitates adventitiae, et in prima (inquit) sunt dispositiones naturales, ut sanitas et pulchritudo. Sed ad hanc posteriorem partem responderi posset iuxta superius dicta, sanitatem et pulchritudinem proprie et secundum rem non pertinere ad primam speciem. Unde ad priorem etiam partem responderi posset differentiam intentam esse, quod prima species per se et ab intrinseco habet quod sit qualitas adventitia, quia actibus acquiritur, vel ab extrinseco infunditur. Neque in hoc invenietur exceptio in rebus inferioribus, seu sensibilibus, aut humanis. In angelis vero videntur species intelligibiles esse connaturales, cum ad primam speciem pertineant; actus etiam quo seipsum angelus intuetur, naturalis est, cum tamen etiam ad primam speciem pertineat, ut infra dicam. Nihilominus tamen et species illae possunt dici adventitiae, quia non ab intrinseca natura manant, sed a Deo infunduntur, etiamsi dentur iuxta proportionem et debitum naturae; actus etiam cognitionis per propriam efficientiam acquiritur, et ex hac parte adventitius vel acquisitus appellari potest; at vero qualitates aliarum specierum ex se habent quod possint esse connaturales, maxime si sint in propriis subiectis; quod vero in extraneis possint esse adventitiae, accidentarium est; unde non variat rationes earum. Atque hoc modo est probabilis sufficientia.

Altera ratio sufficientiae

4. Alii rationem sufficientiae hoc modo proponunt: nam qualitas aut est in sola superficie substantiae, et sic constituit quartam speciem; vel est etiam interius: et haec rursus vel sensibilis est per se tamquam proprium obiectum alicuius sensus, et haec constituit tertiam speciem; vel est insensibilis, et haec rursus aut est innata, et constituit secundam speciem, aut adventitia, et constituit primam. Quae etiam ratio est probabilis, quamquam per differentias valde extrinsecas et accidentarias assignetur, quae convenire possunt non tantum illis

a que se atribuyen, sino también a otras. En efecto, ser una cualidad innata no solamente le conviene a la potencia, sino también a la cualidad pasible; también, ser insensible *per se* conviene a varias cualidades. Y —lo que es más difícil— aquéllas no parecen ser las diferencias adecuadas para estas especies; porque, en primer lugar, las cualidades pasibles no parecen todas sensibles *per se,* en cuanto objetos propios de los sentidos, ya que la densidad o enrarecimiento es una cualidad de la tercera especie y no es esencial y primariamente sensible como objeto propio; y lo mismo ocurre con la aspereza o suavidad, que no son sensibles *per se* en mayor grado que la figura. Además es verosímil que en las realidades naturales existan más cualidades que las afecten de modo connatural, las cuales no son sensibles *per se,* ni esencial y primariamente son potencias para obrar, sino que son únicamente formas accidentales ordenadas al ornato y perfección del sujeto, lo cual no es verosímil únicamente en los cuerpos corruptibles, sino mucho más en los celestes. Igualmente, en las cualidades espirituales hay algunas posibles que convienen con las cualidades pasibles en esa manera de modificar y pertenecen a la tercera especie, como referíamos antes acerca de la gracia y piensan lo mismo muchos teólogos acerca del carácter. Además, la afirmación de que la figura está solamente en la superficie última, si se entiende como que únicamente en ella aparece y se termina, es verdadera; sin embargo, ello es también común a los colores, como consta por Aristóteles en el lib. *De Sensu et Sensibili;* pero, si el sentido es que la figura está solamente en la superficie de modo único y precisivo, puede parecer incierto, pues el cuerpo circular es circular en toda su integridad. Y no dijo Aristóteles en parte alguna que la figura esté en la superficie únicamente, sino que se termina en ella, de tal manera que sin tener un término no tiene una cierta y determinada razón o especie de figura, como se ve por el lib. III de la *Metafísica,* c. 5, text. 17, aunque allí lo exponga más en forma de duda y de argumentación en uno y otro sentido que de definición. Asimismo, si la densidad y el enrarecimiento pertenecen a esta especie, no están solamente en la superficie, sino que son ciertos modos que afectan íntimamente al cuerpo de la cantidad en toda su integridad. Pero, sin embargo, como he dicho, esta razón es probable, ya

speciebus quibus tribuuntur, sed etiam aliis. Nam esse qualitatem innatam non solum convenit potentiae, sed etiam passibili qualitati; esse etiam insensibilem per se pluribus qualitatibus convenit. Et (quod difficilius est) non videntur esse illae differentiae adaequatae his speciebus; nam imprimis passibiles qualitates non videntur omnes per se sensibiles, ut propria obiecta sensuum; nam densitas aut raritas est qualitas tertiae speciei, et non est sensibilis per se primo ut obiectum proprium; et idem est de asperitate et lenitate, quae non magis sunt per se sensibiles quam figura. Praeterea verisimile est esse in rebus naturalibus plures qualitates connaturali modo afficientes illas, quae non sunt per se sensibiles, neque per se primo sunt potentiae ad agendum, sed solum formae accidentales ad ornandum et perficiendum subiectum ordinatae, quod non solum in corporibus corruptibilibus, sed multo magis in caelestibus verisimile est. Item in qualitatibus spiritualibus sunt aliquae possibiles, quae in hoc modo afficiendi conveniant cum passibilibus qualitatibus, et ad tertiam speciem pertineant, ut de gratia supra dicebamus, et de charactere idem censent multi theologi. Deinde, quod dicitur figura esse tantum in ultima superficie, si intelligatur quod in ea tantum apparet et terminatur, verum est; tamen id etiam est commune coloribus, ut constat ex Aristotele, lib. de Sensu et sensibili; si vero sit sensus figuram tantummodo esse in sola ac praecisa superficie, videri potest incertum; nam corpus circulare secundum se totum circulare est. Neque Aristoteles alicubi dixit figuram esse in sola superficie, sed in ea terminari, ita ut absque ullo termino non habeat certam ac determinatam rationem seu speciem figurae, ut patet ex III Metaph., c. 5, text. 17, quamquam ibi magis dubitando, et in utramque partem argumentando, quam definiendo procedat. Item si densitas et raritas pertinent ad hanc speciem, illae non sunt in sola superficie, sed sunt quidam modi intime afficientes corpus quantitatis secundum se totum. Sed nihilominus, ut dixi, haec ratio probabilis est; quia nonnullae ex dubitationibus contra eam facile

que algunas de las dudas pueden fácilmente argüir contra ella y las otras, por su parte, no muestran de manera positiva que aquellas diferencias asignadas sean inadecuadas, aun cuando muestren que en virtud de tal suficiencia no se prueba que sean adecuadas; pues lo que se supone en tal suficiencia, es decir, que todas las cualidades pasibles son sensibles *per se,* no se prueba en ella y es para mí muy incierto.

Tercera razón de suficiencia, tomada de Santo Tomás

5. Santo Tomás propone otra razón de esta suficiencia en I-II, q. 49, a. 2. En efecto, la cualidad —dice— es un modo de la sustancia según el ser accidental; ahora bien, tal modo puede tomarse o en orden a la naturaleza del sujeto, o atendiendo a la acción y pasión, o atendiendo a la cantidad. Con el primer modo queda constituida la primera especie de cualidad; con el tercero se constituye la cuarta, y con el segundo se constituyen la segunda y tercera; pues, si es un modo de la sustancia como término de la acción, queda constituida la tercera; y si es como principio, se constituye la segunda. Esto, pues, aunque Santo Tomás no lo explique de esta manera, sin embargo Cayetano, en el c. *De Qualit.,* y los comentaristas, en I-II, lo exponen en este sentido, y era evidente por sí, ya que esas dos especies no podían quedar establecidas de otro modo bajo dicha diferencia común. Y esta razón de suficiencia es asimismo bastante probable.

Se proponen las dificultades acerca de dicha razón

6. Sin embargo, hay un punto difícil en ella, y es que de ese modo no se señala la distinción de estas cualidades según las naturalezas reales de las mismas, sino según las diversas razones que nosotros podemos concebir, de tal manera que una cualidad que es la misma en el plano real quede colocada en especies diversas atendiendo a las diversas relaciones, cosa que consecuentemente admite o supone Santo Tomás; sin embargo, presenta las dificultades que se tocaron en la aserción precedente. Y además, aun cuando queramos admitir que una misma cualidad en el plano real puede pertenecer a distintas especies de cualidad bajo razones diversas, sin embargo esas diferencias señaladas no parecen siempre sufi-

loqui possunt, aliae vero non ostendunt positive illas differentias assignatas esse inadaequatas, quamquam ostendant ex vi illius sufficientiae non probari esse adaequatas; nam quod in illa sufficientia supponitur, omnes passibiles qualitates esse per se sensibiles, in ea non probatur et mihi est valde incertum.

Tertia ratio sufficientiae ex D. Thoma

5. Aliam rationem huius sufficientiae affert D. Thomas, I-II, q. 49, a. 2. Nam qualitas (inquit) est modus substantiae secundum esse accidentale; hic autem modus potest accipi, vel in ordine ad naturam subiecti, vel secundum actionem et passionem, vel secundum quantitatem. Primo modo constituitur prima species qualitatis; tertio modo constituitur quarta; secundo autem modo constituuntur secunda et tertia; nam si sit modus substantiae, ut terminus actionis, constituitur tertia; si ut principium, constituitur secunda. Quamvis enim D. Thomas hoc non declaret, tamen Caiet., in c. Qualit., et interpretes, in I-II, exponunt hoc modo, et erat per se manifestum, quia non poterant aliter illae duae species sub illa communi differentia constitui. Quae ratio sufficientiae est etiam valde probabilis.

Difficultates circa dictam rationem proponuntur

6. Illud autem est in ea difficile, quod iuxta illam non assignatur distinctio harum qualitatum secundum reales naturas earum, sed secundum varias rationes conceptibiles a nobis, ita ut eadem qualitas realiter secundum diversos respectus in diversis speciebus collocetur, quod consequenter admittit vel supponit D. Thomas; habet tamen difficultates tactas in assertione praecedenti. Et praeterea, etiamsi velimus admittere eamdem qualitatem secundum rem posse sub diversis rationibus ad distinctas species qualitatis pertinere, tamen illae differentiae assignatae non videntur semper sufficientes, etiam ad

cientes, incluso para esa distinción formal que pertenece al género de la cualidad; porque, por ejemplo, cuando se afirma que la tercera especie queda constituida por el hecho de ser una cualidad terminativa del movimiento, no parece esto conforme con Aristóteles, que afirmó en el capítulo sobre la *Cualidad* que no toda cualidad pasible es tal porque se produce por una pasión, sino o bien porque se produce por una pasión, o porque causa una pasión en el sentido. Además, cuando esa cualidad se dice que es término del movimiento, pregunto si se trata del movimiento tomado en sentido propio y riguroso o de cualquier mutación o acción; si se afirma lo primero, se sigue que, por ejemplo, la luz del sol no es una cualidad pasible, más aún, tampoco la luz del aire, ya que no se produce por un movimiento propio, a pesar de que produce en grado máximo una pasión en los sentidos. En cambio, si se afirma lo segundo, se sigue que las operaciones del entendimiento y de la voluntad, y en general todas las cualidades que se producen por una acción propia, pertenecen a la especie tercera; y así habrá que colocar en ella a todos los hábitos adquiridos. Además, pregunto si, cuando se afirma que este género de cualidad es el término del movimiento, se trata del término esencial y primariamente terminativo de la propia acción o movimiento, y de este modo la blancura no será cualidad pasible, puesto que nunca puede producirse así, sino en cuanto es el resultado de una acción, como del calentamiento, del enfriamiento o de una combinación. O bien queda comprendido también el término secundario que resulta del término primario del movimiento; y así, la figura será también cualidad pasible, porque se produce de este modo por un movimiento y las potencias naturales pueden también terminar el movimiento de esta manera. Finalmente pregunto, cuando se afirma que la cualidad queda constituida en esta tercera especie en cuanto es término del movimiento, si se entiende formalmente que queda constituida en esa especie bajo la razón de término, y esto es imposible, porque dicha razón de término indica o una pura relación o una denominación tomada del movimiento, cosas ambas que están fuera de la razón formal de la cualidad. O bien se toma materialmente o fundamentalmente (que es como en verdad debe tomarse), a saber, en cuanto se concibe que pertenece a la tercera especie la cualidad que por naturaleza tiene

hanc distinctionem formalem ad genus qualitatis pertinentem; nam cum dicitur, verbi gratia, tertia species constitui, eo quod sit qualitas terminans motum, id non videtur consentaneum Aristoteli, qui in c. de Qualit., dixit non omnem qualitatem passibilem talem esse quia per passionem fit, sed vel quia fit per passionem, vel quia causat passionem in sensu. Deinde, cum haec qualitas dicitur esse terminus motus, interrogo an intelligatur de motu proprie et in rigore sumpto, vel de qualibet mutatione seu actione; si primum dicatur, sequitur lucem solis, verbi gratia, non esse passibilem qualitatem, immo nec lumen aeris, quia non fit per proprium motum, cum tamen maxime faciat passionem in sensibus. Si vero dicatur secundum, sequitur operationes intellectus et voluntatis, et in universum qualitates omnes quae per propriam actionem fiunt, pertinere ad tertiam speciem; atque ita omnes habitus acquisiti in illa collocabuntur. Rursus inquiro, cum dicitur hoc genus qualitatis esse terminum motus, an intelligatur de termino per se primo propriam actionem seu motum terminante, et sic albedo non erit passibilis qualitas, quia nunquam ita fieri potest, sed quatenus ex aliqua actione resultat, ut ex calefactione, frigefactione, aut aliqua mixtione. Vel comprehenditur etiam secundarius terminus resultans ex primario termino motus; et sic etiam figura erit passibilis qualitas, quia hoc modo fit per motum, et naturales etiam potentiae possunt hoc modo terminare motum. Tandem inquiro, cum dicitur qualitas constitui in hac tertia specie, quatenus est terminus motus, an id intelligatur formaliter quod sub ratione termini constituatur in illa specie, et hoc est impossibile, quia haec ratio termini vel dicit puram relationem, vel denominationem a motu, quae sunt extra formalem rationem qualitatis. Vel sumitur (ut revera sumi debet) materialiter seu fundamentaliter, nimirum, ut illa qualitas intelligatur esse tertiae speciei, quae nata est terminare mo-

la misión de terminar el movimiento; y, de este modo, tal diferencia no indica una razón formal de cualidad diversa de aquella que indica la diferencia atribuida a la primera especie, es decir, que sea un modo del sujeto en orden a su naturaleza; pues la misma cualidad que puede adquirirse por su naturaleza mediante el movimiento puede adquirirse con el fin de modificar al sujeto según su naturaleza; por tanto, estas diferencias no solamente no distinguen la realidad, sino ni siquiera las razones formales de la cualidad. De la misma manera que el hecho de que la sustancia pueda producirse solamente por creación, y que sea de naturaleza intelectual, no cambia la razón formal de la sustancia. Y de modo parecido en la cantidad, el hecho de que por su naturaleza afecte al sujeto de un modo determinado y que pueda producirse mediante aumento no son dos razones formales de cantidad. Y un argumento parecido puede hacerse para aquella diferencia que consiste en ser un modo de la sustancia en orden a la naturaleza del sujeto, concretamente en cuanto es conveniente o inconveniente para él (pues de este modo se la entiende). Tal diferencia, en efecto, se entiende formal o materialmente. Lo primero no puede afirmarse, no sólo porque ésta —como dije con frecuencia— es más bien una diferencia trascendental perteneciente a la razón del bien que no algo que confiera una especificación determinada al ente; sino también porque ésa es una razón respectiva, o una denominación extrínseca, pues una misma cualidad puede ser conveniente para una naturaleza e inconveniente para otra. Pero, si esa diferencia se toma materialmente, no puede ser suficiente para producir una diversidad formal y específica en el género de la cualidad, no sólo porque, si hay alguna distinción de razones formales entre estas especies, no puede darse en una e idéntica cualidad en cuanto a su entidad material, sino en cuanto a alguna formalidad; pero además también porque ese elemento material subyacente a dicha relación y que se explica por ella es común a toda cualidad. Y por esa relación no se explica o indica tampoco algún modo peculiar de afectar a la sustancia que requiera alguna razón propia de cualidad.

tum; et hoc modo talis differentia non indicat diversam rationem formalem qualitatis ab ea quam indicat differentia attributa primae speciei, nimirum, quod sit modus subiecti in ordine ad naturam eius; nam eadem qualitas quae natura sua est acquisibilis per motum, ad hunc finem potest esse acquisibilis, ut afficiat subiectum secundum naturam eius; hae igitur differentiae non solum res, verum nec rationes formales qualitatis distinguunt. Sicut quod substantia sit ex se producibilis tantum per creationem, et quod sit natura intellectualis, non variat rationem formalem substantiae. Et similiter in quantitate, quod sit nata sic afficere subiectum et quod sit producibilis per augmentationem, non sunt duae rationes formales quantitatis. Et simile argumentum fieri potest de illa differentia quae est esse modum substantiae in ordine ad naturam subiecti, id est, ut conveniens vel disconveniens illi (ita enim intelligitur). Vel enim haec differentia intelligitur formaliter, vel materialiter. Primum dici non potest, tum quia illa, ut saepe dixi, magis est differentia transcendentalis pertinens ad rationem boni, quam conferens determinatam specificationem entis; tum etiam quia illa ratio est respectiva, vel denominatio extrinseca; nam eadem qualitas uni naturae potest esse conveniens, alteri disconveniens. Si vero differentia illa sumatur materialiter, non potest sufficere ad efficiendam formalem et specificam diversitatem in genere qualitatis, tum quia, si quae est distinctio rationum formalium inter has species, non potest esse in una et eadem qualitate quantum ad entitatem materialem, sed quantum ad aliquam formalitatem; tum etiam quia illud materiale quod subest illi respectui et per illum declaratur, commune est omni qualitati. Neque per illum respectum explicatur aut indicatur aliquis modus peculiaris afficiendi substantiam qui propriam aliquam rationem qualitatis requirat.

Cuarta razón de suficiencia de esta misma división

7. Por tanto, se ofrece otra razón para explicar esta división y su suficiencia, y puede tomarse del diverso fin a que se ordenan las cualidades y, por consiguiente, del diverso modo de afectar a la sustancia. En efecto, hemos dicho en la sección anterior que la cualidad es un accidente establecido por la naturaleza para ser como un complemento de la sustancia creada en lo referente a su operación, conservación u ornato. Por consiguiente, la cualidad puede sobrevenir a la sustancia, o bien esencial y primariamente por razón de la operación, o bien solamente por razón de su ser formal, concretamente que se ordene sólo al ornato y perfección formal de la misma sustancia, miembros ambos que dividen adecuadamente la cualidad, como es por sí evidente, ya que en ninguna cosa se halla algo que no sea el ser y la operación y lo que se ordena a la perfección de ambos. Además, la cualidad del primer género podría dividirse de este modo, porque o es la operación misma o es el principio próximo de la operación. Y, por su parte, el principio o es connatural y de origen intrínseco y en definitiva lo que primero constituye a la realidad como capaz de operar en razón de principio próximo; y de esta manera queda constituida la segunda especie de cualidad, que es la potencia. O es un principio sobreañadido a la potencia, que la determina o le ayuda o le da facilidad en la operación; y así queda constituida la especie primera, que es el hábito. Y si la operación misma pertenece también a la cualidad, como diremos poco después, se incluye también en la primera especie, en cuanto es una disposición. Y de esta manera aquellas dos primeras especies abarcan todas las cualidades que pueden atribuirse a las sustancias esencial y primariamente en razón de la operación. En efecto, además del principio principal de la operación, que no es la cualidad, sino la sustancia, solamente pueden hallarse en la realidad estas tres cosas pertenecientes a la operación, es decir, la potencia, el hábito y la operación misma, como se ve por Aristóteles, II de la *Etica*, c. 5. Por otra parte, la cualidad, que esencial y primariamente se ordena sólo al ornato o modificación de la sustancia por medio de su ser formal, o es únicamente un modo

Quarta ratio sufficientiae eiusdem divisionis

7. Alia igitur ratio occurrit explicandi hanc divisionem et sufficientiam eius, quae ex diverso fine ad quem ordinantur qualitates, et consequenter ex diverso modo afficiendi substantiam sumi potest. Diximus enim in sectione praecedenti qualitatem esse accidens, institutum a natura ut sit veluti complementum substantiae creatae, in his quae spectant ad operationem, vel conservationem, vel ornamentum eius. Potest ergo qualitas advenire substantiae, vel per se primo ratione operationis, vel solum ratione sui esse formalis, nimirum, quod solum ad ornandam et formaliter perficiendam ipsam substantiam ordinetur, quae duo membra adaequate dividunt qualitatem, ut per se constat, quia in nulla re aliud invenitur quam esse et operatio, et quae ad utriusque perfectionem ordinantur. Rursus qualitas prioris generis posset in hunc modum dividi: aut enim est operatio ipsa, aut principium proximum operationis. Et rursus principium vel est connaturale et ab intrinseco proveniens, ac denique primo constituens rem ut potentem ad operandum in ratione principii proximi; et hoc modo constituitur secunda species qualitatis, quae est potentia. Vel est principium superadditum potentiae, determinans vel adiuvans illam, aut dans facilitatem in operando; et sic constituitur prima species, quae est habitus. Quod si operatio ipsa ad qualitatem spectat, ut paulo post dicemus, ad primam etiam speciem pertinet, quatenus est dispositio. Atque hoc modo illae duae primae species complectuntur omnes qualitates quae per se primo ratione operationis substantiis tribui possunt. Nam praeter principium principale operandi, quod non est qualitas sed substantia, tantum illa tria inveniri possunt in rebus, quae ad operationem pertineant, scilicet, potentia, habitus et operatio ipsa, ut ex Aristotele sumitur, II Ethic., c. 5. Praeterea qualitas, quae per se primo ad hoc solum ordinatur, ut per suum esse formale ornet vel afficiat substantiam,

consecuente a la cantidad y cuasi terminativo e informativo de la misma, y así constituye la última especie que es la figura o forma, la cual difiere grandemente de las demás, ya porque es un cierto modo de la cantidad, mientras las demás poseen sus propias entidades, ya también porque las otras siguen a la forma, y ésta, en cambio, parece resultar más bien por razón de la materia, aunque también reciba el modo y determinación por razón de la forma. Por consiguiente, cualquier otra cualidad que siga o imite a la forma de tal modo que posea también su propia entidad y no sea operación ni se ordene esencial y primariamente a la operación, sino a la perfección formal y ornato de la sustancia, pertenece a la tercera especie de cualidad, que se llama pasión o cualidad pasible, ya que la conocemos nosotros en las realidades sensibles mediante estas señales o efectos, no porque la razón formal de su especie quede explicada mediante esas palabras, ni tampoco porque sea preciso que toda cualidad de esa especie posea dicha razón o relación de la cual se ha tomado aquella palabra, pues una cosa es aquello por lo que se pone el nombre y otra lo que significa.

8. Pero esta suficiencia tal como la hemos expuesto pienso que se hace por sí misma probable, incluso por su mera proposición y explicación. Además, si se compara con las anteriores, ciertamente tiene muchas menos dificultades y mayor aptitud para explicar las esencias propias de cada una de las especies de cualidad, pues está tomada de las diferencias más intrínsecas y de las más diversas que podemos concebir nosotros dentro del género de la cualidad. Por esta razón no establecen la distinción de esas especies atendiendo a las relaciones y consideraciones del entendimiento, sino atendiendo a la realidad; y de este modo podemos volver a poner cada cualidad en su especie de un modo simple y absoluto y atribuirle su esencia simple, cosa que no puede hacerse siguiendo a las otras opiniones, sino que es menester siempre atender a las relaciones o razones formales, de tal manera que cualquier cualidad, atendiendo a una razón formal, quede colocada en una especie, y atendiendo a otra, en otra distinta, lo cual es enojoso. Y es algo por sí mismo difícil de creer que no haya ninguna cualidad que posea una cons-

vel est tantum modus quidam consequens quantitatem et quasi terminans et informans illam, et haec constituit ultimam speciem, quae est figura vel forma, quae multum differt a reliquis, tum quia solum est modus quidam quantitatis, alia vero habent suas proprias entitates; tum etiam quia aliae consequuntur formam, haec vero magis videtur sequi ex ratione materiae, quamvis etiam recipiat modum et determinationem ratione formae. Omnis ergo alia qualitas, quae ita consequitur formam vel eam imitatur, ut suam propriam habeat entitatem, et non sit operatio neque ad operationem per se primo ordinetur, sed ad formaliter perficiendam et ornandam substantiam, ad tertiam speciem qualitatis pertinet, quae passio vel passibilis qualitas nominatur, quia per haec signa vel effectus maxime a nobis cognoscitur in sensibilibus rebus, non quia formalis ratio illius speciei per illa verba explicetur, neque etiam quia necesse sit omnem qualitatem illius speciei habere illam rationem vel habitudinem, a qua vox illa sumpta est; nam aliud est a quo nomen imponitur, aliud quod significat.

8. Hanc vero sufficientiam sic expositam existimo per se fieri probabilem, vel ex sola eius propositione et declaratione. Deinde, si cum prioribus conferatur, certe multo pauciores habet difficultates, et aptior est ad explicandas proprias essentias singularum specierum qualitatis; nam et sumitur ex differentiis magis intrinsecis magisque diversis, quae intra genus qualitatis concipi a nobis possunt. Unde non distinguunt illas species secundum habitudines et considerationes intellectus, sed secundum rem; atque ita possumus unamquamque qualitatem simpliciter et absolute in sua specie reponere, eique suam simplicem essentiam tribuere, quod iuxta alias sententias fieri non potest, sed semper oportet distinguere respectus seu rationes formales, ut omnis qualitas sub una ponatur in una specie, et sub alia in alia, quod operosum est. Et per se est creditu difficile quod nulla sit qualitas habens unam simplicem constitutionem in una serie prae-

titución simple en una serie de predicamentos hasta la última especie. Además, las mencionadas diferencias son enteramente adecuadas a sus miembros y tienen cabal aptitud para abarcar y coordinar todos los géneros de cualidades, cosa que sucede difícilmente atendiendo a la razón primera expuesta antes. Por tanto, esta razón de suficiencia parece bastante probable y digna de anteponerse a las otras.

Razón del orden de las especies de cualidad

9. *Se da razón de la cuarta especie.*— Y en conformidad con este modo de explicar dicha suficiencia podemos dar alguna razón del orden y enumeración de dichas especies, aunque no sea preciso que tal orden y enumeración contenga siempre algún misterio. Así, pues, la especie cuarta obtuvo con razón el último lugar, como la inferior a todas tanto en la perfección como en el modo de su entidad, hasta tal punto que parezca a algunos que apenas merece unívocamente el nombre de cualidad. Omitida, por tanto, dicha especie, las otras tres podrían numerarse desde otro punto de vista en un orden contrario. Pues, en cuanto el ser se presupone para el operar, la cualidad pasible que de suyo se ordena a la perfección del ser mismo podría colocarse en el primer lugar, y como la potencia se supone para el hábito y la operación, podrían enumerarse el hábito y la disposición después de la potencia en el tercer lugar y retener la potencia el segundo lugar, aunque bajo una relación diversa. En cambio, atendiendo a un punto de vista distinto, que se refiere al orden de perfección y de mayor actualidad, se han enumerado con un criterio magnífico, pues una cosa es perfecta en sumo grado cuando está en el acto último, al cual se aproxima inmediatamente el hábito, cosas ambas que han quedado comprendidas en la primera especie. Y después de ellas sigue la potencia, que constituye la segunda especie. En la tercera especie, en cambio, se han colocado las cualidades que, o carecen de virtud activa, o no se ordenan a esta función de modo esencial y primario, sino solamente al ser.

10. Puede también considerarse este orden atendiendo a la dignidad de parte de los sujetos; pues la especie primera, tal como la hemos explicado, tiene lugar únicamente en los vivientes y en los cognoscentes, sobre todo en los seres inte-

dicamentorum [1], usque ad ultimam speciem. Sunt etiam praedictae differentiae omnino adaequatae suis membris, et aptissimae ad comprehendenda et coordinanda omnia qualitatum genera, quod iuxta primam rationem supra traditam difficile fit. Videtur ergo haec ratio sufficientiae satis probabilis, et reliquis praeferenda.

Ratio ordinis specierum qualitatis

9. *De quarta specie ratio redditur.*— Et iuxta hunc modum explicandi hanc sufficientiam reddere possumus rationem aliquam ordinis et enumerationis harum specierum, quamquam necesse non sit huiusmodi ordinem aut enumerationem semper continere aliquod mysterium. Quarta itaque species merito ultimum locum obtinuit tamquam omnium infima, et in perfectione et in modo entitatis, adeo ut aliquibus videatur vix mereri univoce nomen qualitatis. Omissa ergo illa specie, aliae tres possent certe contrario ordine numerari sub aliqua consideratione. Nam quatenus esse supponitur ad operari, posset passibilis qualitas, quae per se ordinatur ad perfectionem ipsius esse, primo loco constitui, et quia potentia supponitur ad habitum et operationem, posset habitus et dispositio post potentiam tertio loco numerari, et potentia secundum locum retinere, quamvis sub diversa habitudine. At vero secundum aliam considerationem pertinentem ad ordinem perfectionis et maioris actualitatis, optima ratione numeratae sunt; nam res tunc est maxime perfecta quando est in ultimo actu, ad quem proxime accedit habitus, quae duo in prima specie comprehensa sunt. Post illa vero subsequitur potentia, quae constituit secundam speciem. In tertia autem specie collocatae sunt qualitates, quae aut vim agendi non habent, aut ad hoc munus per se primo non ordinantur, sed tantum ad esse.

10. Potest etiam hic ordo secundum dignitatem attendi ex parte subiectorum; nam prima species, ut a nobis explicata est, solum habet locum in viventibus et cognoscentibus, maxime in intellectualibus rebus;

[1] *Praedicatorum* en otras ediciones. (N. de los EE.)

lectuales, pues éstas son las únicas realidades que pueden perfeccionarse a sí mismas y disponerse ordenadamente por medio de sus actos y de los hábitos que adquieren mediante ellos, o que reciben para producirlos. La potencia, en cambio, tiene un ámbito mayor, pues es común también a las realidades inferiores e inanimadas, al menos a aquellas que pueden obrar algo mediante una acción transeúnte. En cambio, la cualidad pasible puede encontrarse también en las realidades inanimadas que no poseen virtud alguna ordenada esencial y primariamente a la acción.

11. *Observación importante.*— Aunque en esa especie, tal como la hemos expuesto, hay otra cosa digna de notarse, concretamente que esta clase de cualidad (al menos según el orden natural de las cosas) se halla solamente en los cuerpos; pues las sustancias espirituales, exceptuando el entendimiento y la voluntad que son potencias naturales de ellas, no tienen capacidad más que de hábitos o de disposiciones de las mismas potencias. Y puede darse una razón, ya que, al carecer de materia esas sustancias y ser de suyo unos ciertos actos incorruptibles, no necesitan las cualidades ni para la conservación, ni para ornato, ni para la belleza natural de su ser, sino solamente para la operación, lo cual sucede al contrario en las realidades materiales y sobre todo en las corruptibles, y, por ello, se encuentran en éstas varias cualidades pasibles. Por esta razón dijo Santo Tomás, V *Metaph.*, lec. 16, que las cualidades de la tercera y cuarta especie se encuentran en las solas realidades corporales, lo cual es manifiesto en el caso de la especie cuarta. En cambio, acerca de la tercera es bastante probable y conforme con la razón, según nuestra manera de explicarlo.

21. Y he dicho *hablando en un plano natural*, porque sobrenaturalmente una sustancia espiritual puede ser modificada por cualidades que se ordenen esencial y primariamente a dar o perfeccionar el ser, las cuales coinciden en ese aspecto con las cualidades de la tercera especie y han de ser colocadas en ella. Y la razón es que, por más que tales sustancias no necesiten dicha perfección en lo referente a su ser natural, sin embargo pueden quedar elevadas a la participación de un ser de orden superior y ser ordenadas y perfeccionadas con una belleza superior, y, por ello, pueden recibir tales cualidades por la elevación al orden

nam hae tantum res possunt sese perficere ac recte disponere suis actibus et habitibus quos per eos acquirunt, vel ad eos eliciendos recipiunt. Potentia vero latius patet; nam etiam inferioribus et inanimatis rebus communis est, saltem iis quae per actionem transeuntem aliquid operari possunt. At vero passibilis qualitas etiam in rebus inanimatis inveniri potest, quae nullam habent virtutem per se primo ordinatam ad agendum.

11. *Notatione dignum.*— Quamquam est in illa specie, prout est a nobis exposita, aliud notatione dignum, nimirum, huiusmodi qualitatis genus (saltem iuxta naturalem ordinem rerum), solum in corporibus reperiri; nam spirituales substantiae praeter intellectum et voluntatem, quae sunt naturales potentiae earum, non sunt capaces nisi habituum vel dispositionum earumdem potentiarum. Et ratio reddi potest, quia cum illae substantiae materia careant et per se sint quidam actus incorruptibiles, neque ad conservationem, neque ad ornamentum, neque ad naturalem pulchritudinem sui esse indigent qualitatibus, sed ad operationem tantum, quod secus est in rebus materialibus et maxime corruptibilibus, et ideo plures in his passibiles qualitates reperiuntur. Propter quod dixit D. Thomas, V Metaph., lect. 16, qualitates tertiae et quartae speciei in solis rebus corporalibus reperiri, quod de quarta specie manifestum est. De tertia vero iuxta nostram dicendi rationem est satis probabile et rationi consentaneum.

12. Dixi autem *loquendo ex natura rei*, quia supernaturaliter potest substantia spiritualis affici qualitatibus quae ad dandum vel perficiendum esse per se primo ordinentur, quae in ea ratione cum qualitatibus tertiae speciei conveniunt et in illa constituendae sunt. Et ratio est quia, licet hae substantiae quoad suum esse naturale non indigeant illa perfectione, elevari tamen possunt ad participandum esse superioris ordinis, et ornari ac perfici superiori puchritudine, et ideo per elevationem ad supernaturalem ordinem possunt eiusmodi qualitates

sobrenatural. Pero como el metafísico no alcanza esas cualidades, coloca por esa razón las cualidades pasibles en el orden más bajo de cualidades corporales. Y por la misma razón no consideraremos más cosas en particular acerca de la tercera y cuarta especie, puesto que por ser materiales no se refieren al objeto de la metafísica más que en cuanto es preciso para establecer la división de las cualidades; en cambio, sobre los hábitos y las potencias emprenderemos disputaciones propias, porque de suyo prescinden de la materia.

Se responde a las dificultades propuestas al comienzo

13. *Si los actos inmanentes son cualidades propias.*— Y basándonos en la suficiencia que hemos propuesto, responderemos con facilidad a las instancias sobre la dificultad tercera. La primera trataba de los actos inmanentes, y muchos la solucionan negando que sean cualidades, y afirmando que son acciones solamente, opinión que parece muy admitida entre los tomistas, como veremos después al tratar del predicamento de la acción. Pero, aunque sea verdad que en la producción de actos inmanentes interviene una verdadera acción, como mostraremos allí, sin embargo no puede negarse que dicha acción tenga un término intrínseco producido por medio de ella, como mostraremos allí mismo; ahora bien, ese término no puede ser otro más que la cualidad, como se evidencia fácilmente discurriendo a lo largo de los demás predicamentos. Asimismo, en conformidad con estos actos se nos aplican con verdad predicados cualitativos, es decir, somos llamados buenos o malos, sabios, amantes, airados, etc. Igualmente, esos actos son las formas que en último término actúan y perfeccionan a las sustancias en que están; por consiguiente, les conviene la razón común de cualidad señalada antes. Y esta opinión es común entre los autores; la defiende Santo Tomás, *Opusc.* 48; y Soncinas, V *Metaph.*, q. 36, y más ampliamente lib. IX, q. 21; Ferrar., II *cont. Gent.* c. 82, y II *De Anima*, q. 22; Herveo, *Quodl.* IX, q. 8; Egidio, tract. *de Mensur. Angel.*, q. 10. Y en el mismo parecer está Escoto, *In I*, dist. 3, q. 6, § *Hic sunt*, y en *Quodl.*, 12, § *Ad tertium principale*, a quien

recipere. Quia vero metaphysicus has qualitates non attingit, ideo passibiles qualitates collocat in inferiori ordine corporalium qualitatum. Et ob eamdem causam de illa tertia et quarta specie plura in particulari non considerabimus, quia cum materiales sint, non spectant ad obiectum metaphysicae nisi quantum necesse est ad divisionem qualitatum tradendam; de habitibus vero et potentiis proprias disputationes instituemus, quia ex se a materia abstrahunt.

Satisfit difficultatibus initio propositis

13. *Immanentes actus an sint propriae qualitates.*— Atque ex sufficientia tradita facile respondebimus ad instantias in tertia difficultate positas. Prima erat de actibus immanentibus, quam multi expediunt negantes illos esse qualitates, sed actiones tantum, quae inter thomistas videtur esse valde recepta opinio, ut infra videbimus, tractando de praedicamento actionis. Sed licet verum sit in effectione actuum immanentium intervenire veram actionem, ut ibi ostendemus, tamen negari non potest quin illa actio aliquem habeat terminum intrinsecum qui per eam fiat, ut ibidem ostendemus; ille autem terminus non potest esse nisi qualitas, ut facile patebit discurrendo per caetera praedicamenta. Item secundum hos actus vere dicimur quales, nempe boni aut mali, scientes, amantes, irati, etc. Item hi actus sunt formae ultimo actuantes ac perficientes substantias quibus insunt; ergo convenit illis communis ratio qualitatis supra assignata. Atque haec sententia est communis inter auctores; eam tenet D. Thomas, Opusc. 48; et Soncin., V Metaph., q. 36, et latius, lib. IX, q. 21; Ferrar., II cont. Gent., c. 82, et II de Anima, q. 22; Hervaeus, Quodl. IX, q. 8; Aegidius, tract. de Mensur. Angel., q. 10. Et in eadem sententia est Scot., In I, dist. 3, q. 6, § Hic sunt, et Quodl., 12, § Ad tertium principale, quem sequuntur

siguen los escotistas, principalmente Antonio Andrés, IX *Metaph.*, q. 4; y lo mismo opinan Durando y Gabriel, *In I*, dist. 27, q. 2.

14. *Se explica un pasaje difícil de Aristóteles.*— Ni en contra de este parecer veo que tenga probabilidad ningún argumento que sea preciso resolver. Solamente puede objetarse un pasaje difícil de Aristóteles, lib. X de la *Etica*, c. 3, donde se expresa así: *Ahora bien, si el placer no es una cualidad, no por esto no es un bien, pues tampoco las operaciones de la virtud son cualidades, ni lo es la felicidad misma.* Pero consta que el placer, la felicidad y las operaciones de la virtud son actos inmanentes. Y de modo absoluto lo enseñan también allí Santo Tomás y otros, no interpretando de otro modo las palabras de Aristóteles. Sin embargo, juzgo que necesitan alguna acotación, concretamente que el placer o la felicidad no son una pura cualidad que no consista necesariamente en la operación actual de aquel que es afectado por el placer o la felicidad, ya que nadie puede ser afectado por el placer o llegar a ser feliz más que haciendo actualmente algo; no puede negarse, empero, que aquello que hace sea una cualidad.

15. Suponiendo, por tanto, que esos actos sean cualidades, puede parecer a alguien que hay que colocarlos en la tercera especie, no sólo porque son términos de sus acciones, sino también porque Aristóteles coloca en esa especie las pasiones del alma, como la ira, el gozo, etc., las cuales, sin embargo, son actos inmanentes. Pero esas razones no son apremiantes, pues hemos dicho ya que ser término de la acción no es la razón adecuada o esencial de esa tercera especie. En cambio, las pasiones del alma por sí mismas, en cuanto son actos inmanentes, no pertenecen a la tercera especie más que atendiendo a aquello de donde reciben el nombre de pasión, concretamente de la alteración que producen en el cuerpo, y de su término. Por consiguiente, hay que afirmar que esos actos o cualidades de la primera especie están también comprendidos con toda propiedad bajo el nombre y la razón de la disposición. Así piensan con frecuencia los autores citados, los cuales enseñan que esos actos son cualidades, y puede mostrarse ello basándose en todas las razones de suficiencia aducidas antes. Pues tales actos, considerados en sí, son cualidades internas y adventicias, ya que no son innatas; por tanto,

scotistae, praesertim Anton. Andr., IX Metaph., q. 4; et idem sentiunt Durand. et Gabr., In I, dist. 27, q. 2.

14. *Difficilis Aristotelis locus explicatur.*— Neque contra hanc sententiam video probabilem aliquam rationem quam solvere necesse sit. Solum potest obiici difficilis locus Aristotelis, X Ethic., c. 3, ubi sic ait: *Atqui neque si voluptas non est qualitas propter hoc bonum non est, neque enim operationes virtutis sunt qualitates, neque felicitas ipsa.* Constat autem voluptatem, felicitatem et operationes virtutis actus esse immanentes. Et ita etiam absolute docent ibi D. Thomas et alii, non aliter interpretando verba Aristotelis. Existimo tamen aliquo indigere moderamine, nimirum, voluptatem aut felicitatem non esse puram qualitatem, quae non necessario consistat in actuali operatione eius qui voluptate vel felicitate afficitur, quia nemo potest aut voluptate affici vel fieri felix, nisi actualiter aliquid efficiendo; non tamen potest negari quin illud quod facit qualitas sit.

15. Supposito ergo quod hi actus sint qualitates, videri potest alicui esse collocandos in tertia specie, tum quia sunt termini suarum actionum, tum etiam quia Aristoteles passiones animae in illa specie collocat, ut iram, gaudium, etc., quae tamen actus immanentes sunt. Sed hae rationes non urgent; iam enim diximus esse terminum actionis non esse adaequatam vel essentialem rationem illius tertiae speciei. Passiones autem animae per se ipsae, ut sunt actus immanentes, non pertinent ad tertiam speciem, sed secundum id a quo accipiunt nomen passionis, nimirum ex alteratione quam in corpore efficiunt, et ex termino eius. Dicendum ergo est hos actus aut qualitates primae speciei, et propriissime sub nomine et ratione dispositionis comprehendi. Ita sentiunt frequentius auctores citati, qui hos actus qualitates esse docent, et iuxta omnes rationes sufficientiae supra adductas id ostendi potest. Nam hi actus secundum se internae qualitates sunt atque adventitiae, non enim sunt inna-

según el parecer de Simplicio, se han de colocar en la primera especie. Además, esas cualidades son en alto grado convenientes o disconvenientes según la naturaleza, y por ellas nos convertimos en buenos o malos; por tanto, pertenecen a la primera especie, de acuerdo con aquella segunda opinión, como advirtió Fonseca, lib. V, c. 14, q. 1, sec. 3, porque ni son objeto de los sentidos ni términos de movimiento o de pasión tomada con propiedad. Pero, de acuerdo con la última razón de suficiencia que hemos propuesto, la cosa resulta manifiesta, ya que esos actos son perfecciones últimas de las potencias; ahora bien, se colocan en la primera especie todas las cualidades que se establecen para actuar y determinar las potencias; luego a ella pertenecen tales actos. Además, mediante los actos se alcanzan los hábitos; por lo cual, mediante los actos se dispone la potencia para alcanzar facilidad en su operación; por consiguiente, estos actos quedan perfectamente establecidos bajo aquella especie, que es la disposición. Y en esto no encuentro dificultad alguna de importancia.

16. *Qué puesto ocupan entre las cualidades las especies intencionales.*— La dificultad que en segundo lugar insistía en lo mismo trataba de las especies intencionales; los que las admiten no dudan de que todas ellas son cualidades, ya que no pueden participar de otro género de accidente. Por tanto, sobre ellas hay que decir que pertenecen a la primera especie y que, hablando en términos generales, quedan comprendidas bajo el nombre de hábitos, aun cuando pueda ofrecerse alguna duda acerca de las especies de los sentidos externos, tal vez más nominal que real, como expondré en la sección siguiente. Luego las especies intencionales, en cuanto esencial y primariamente se ordenan a la operación, pertenecen a la segunda de las dos primeras especies; pero, como no suministran la virtud activa primera, sino que la suponen y determinan, no se refieren a la segunda especie, sino a la primera, y como no actúan la potencia como actos últimos de ella, sino como actos primeros, que son los principios de los segundos, están, por ello, incluidas entre los hábitos dentro de esa especie. Por lo cual, en cuanto depende de ellas, pueden ser permanentes y difícilmente movibles. Y no importa que en el entendimiento estas especies suelan distinguirse de los hábitos, pues en esos nombres cabe una significación múltiple. En efecto, en el entendimiento hay há-

tae; ergo iuxta sententiam Simplicii, in prima specie collocandi sunt. Rursus hae qualitates sunt maxime convenientes vel disconvenientes secundum naturam, et per eam efficimur boni vel mali; ergo pertinent ad primam speciem, iuxta secundam illam sententiam, ut notavit Fonseca, lib. V, c. 14, q. 1, sect. 3, quia neque sunt obiecta sensuum, nec termini motus seu passionis proprie sumptae. Iuxta ultimam vero rationem sufficientiae a nobis datam res est manifesta, quia hi actus sunt perfectiones ultimae potentiarum; sed in prima specie collocantur omnes qualitates quae ad actuandas et determinandas potentias institutae sunt; ergo ad illam pertinent huiusmodi actus. Praeterea per actus comparantur habitus; unde per actus disponitur potentia, ut facilitatem in operando habeat; ergo optime constituuntur hi actus sub illa specie, quae est dispositio. Neque in hoc invenio difficultatem alicuius momenti.

16. *Intentionales species quam sedem inter qualitates obtineant.*— Secunda instantia erat de speciebus intentionalibus, quas qui admittunt, omnes qualitates esse non dubitant, quia non possunt aliud genus accidentis participare. De his ergo dicendum est pertinere ad primam speciem, et, regulariter loquendo, sub nomine habitus comprehendi, quamvis de speciebus sensuum externorum possit esse nonnulla dubitatio, magis forte de nomine quam de re, ut in sequenti sectione declarabo. Species igitur intentionales, quatenus per se primo ordinantur ad operandum, ad alteram ex duabus primis speciebus pertinent; quia vero non dant primam vim agendi, sed illam supponunt et determinant, non ad secundam, sed ad primam speciem referuntur, et quia non actuant potentiam ut ultimi actus eius, sed ut actus primi, qui sunt principia secundorum, ideo in ea specie sub habitibus comprehenduntur. Unde quantum est ex se, permanentes et difficile mobiles esse possunt. Nec refert quod in intellectu distingui soleant hae species ab habitibus, nam in his nominibus potest esse multiplex significatio

bitos judicativos que se dan de parte de la potencia y que, según la opinión más común, se distinguen de las especies. Hay también hábitos aprehensivos que se dan de parte del objeto, y éstos no se distinguen de las especies, razón por la cual son llamados frecuentemente por Santo Tomás hábitos. Por consiguiente, cuando las especies suelen distinguirse de los hábitos, se habla de los judicativos, a los cuales se atribuye comúnmente el nombre de hábitos en sentido absoluto por el hecho de que son propiamente los que dan a la potencia intelectiva la facilidad en la operación. Y no importa que las especies intencionales no parezcan conferir a sus sujetos una denominación, pues en realidad se la confieren, puesto que los informan, pero es innominada, cosa que sucede en muchas otras cualidades, y sobre todo en las que no son sensibles *per se* y se producen únicamente como para comunicar la virtud instrumental. Pero, no obstante, esta denominación queda de algún modo explicada respecto de las potencias, en cuanto se dice que las potencias se constituyen en acto primero mediante estas especies.

17. *Si el enrarecimiento, la densidad, la aspereza y la suavidad son cualidades.*— La tercera dificultad versaba sobre el enrarecimiento y la densidad, la aspereza y la suavidad, que Aristóteles rechaza en absoluto del género de la cualidad; si es esto verdad, desaparece la dificultad. Pero Gilberto, en el libro *De sex principiis*, cap. *De Situ*, parece contradecir absolutamente a Aristóteles y establecer todas estas cosas dentro de la cualidad. Y verdaderamente Aristóteles, en el lib. VII de la *Física*, c. 2, text. 11, enumera el enrarecimiento y la densidad entre las cualidades en orden a las cuales se da la alteración, y al menos suele pensarse así con bastante frecuencia acerca del enrarecimiento y la densidad. Y absolutamente parece más probable, ya que el enrarecimiento y la densidad no parecen consistir principalmente en una posición de partes, sino en una cierta propiedad y en un determinado modo de comportarse, por razón del cual puede hallarse mucha materia dentro de dimensiones pequeñas, como afirma Santo Tomás, *In IV*, dist. 12, q. 1, a. 1, q. 3, ad 6. Esto lo entiendo referido a una intensificación pequeña de la cantidad en orden a la ocupación del lugar. En cambio, la aspereza y la suavidad parecen consistir más bien en una posición igual o desigual de las partes. Pero, no obstante, de la misma manera que la figura surge de la

Sunt enim in intellectu habitus iudicativi, qui tenent se ex parte potentiae et distinguuntur ab speciebus iuxta communiorem sententiam. Sunt etiam habitus apprehensivi, qui tenent se ex parte obiecti, et hi non distinguuntur ab speciebus, quae propterea frequenter a D. Thoma habitus nominantur. Quando ergo distingui solent species ab habitibus, sermo est de iudicativis, quibus solet nomen habitus simpliciter attribui, eo quod illi proprie sunt qui dant potentiae intellectivae facilitatem in operando. Neque etiam refert quod species intentionales non videantur conferre suis subiectis denominationem; nam reipsa conferunt, quandoquidem ea informant, sed innominata est, quod in multis aliis qualitatibus accidit, et praesertim in iis quae et non sunt per se sensibiles, et solum fiunt quasi ad deferendam instrumentariam virtutem. Nihilominus tamen respectu potentiarum aliquo modo explicatur haec denominatio, quatenus potentiae dicuntur constitui in actu primo per has species.

17. *Raritas, densitas, asperitas et lenitas utrum qualitates.*— Tertia instantia erat de raritate et densitate, asperitate et lenitate, quas Aristoteles simpliciter reiicit a genere qualitatis; quod si verum est, cessat difficultas. Gilbertus autem, libro de Sex principiis, c. de Situ, absolute contradicere videtur Aristoteli, et haec omnia sub qualitate constituere. Et revera Aristoteles, VII Phys., c. 2, textu 11, raritatem et densitatem numerat inter qualitates ad quas est alteratio, et saltem de raritate et densitate ita frequentius censeri solet. Et simpliciter videtur probabilius, quia densitas et raritas non videntur praecipue consistere in positione partium, sed in proprietate quadam et tali modo se habendi, ratione cuius multa materia potest esse sub parvis dimensionibus, ut ait D. Thomas, In IV, dist. 12, q. 1, a. 1, q. 3, ad 6. Quod intelligo de parva intensione quantitatis in ordine ad occupandum locum. Asperitas autem et lenitas magis videntur consistere in partium positione aequali vel inaequali. Sed nihilominus sicut figura con-

posición de las partes, así la aspereza y suavidad pueden ser cualidades que surjan de la posición de las partes, y así piensan más frecuentemente Averroes, Alberto y otros que interpretan y restringen el sentido de Aristóteles de manera que haya tratado de éstas únicamente en cuanto se percibe en ellas una posición de partes. Por tanto, suponiendo que éstas son cualidades, hay que colocarlas en la cuarta especie, concretamente la aspereza y la suavidad, porque realmente no consisten sólo en una cierta figura. Y no interesa con qué sentido se perciban, ya que no se perciben como sensibles propios, sino como comunes, lo mismo que la figura, como se ve por el lib. II *De Anima*, c. 5. Y hasta aquí sobre la suficiencia de dicha división.

SECCION VI

SI LAS PAREJAS DE NOMBRES CON QUE SE DESIGNAN DICHAS ESPECIES SIGNIFICAN DIFERENCIAS ESENCIALES O ACCIDENTALES DE LAS MISMAS

1. Aunque Aristóteles enumere sólo cuatro especies de cualidad, sin embargo las propone todas bajo un doble nombre; a la primera le llama hábito y disposición; a la segunda, potencia o impotencia; a la tercera, pasión o cualidad pasible; a la cuarta, figura o forma. Por ello se duda con razón de cuál es la diferencia entre cada uno de los miembros de los cuatro complejos mencionados.

Diferentes opiniones

2. En este punto pueden pensarse tres fórmulas. La primera es que todas ellas difieren sólo accidentalmente, de tal manera que por medio de cada pareja de nombres se signifique una misma especie o esencia bajo un modo accidental diverso. La razón puede estar en que esa división, tal como ha sido propuesta por Aristóteles, tiene solamente cuatro miembros; por tanto, es preciso que cada uno de ellos sea una especie simple de cualidad; de lo contrario, si en cada miembro estuviesen contenidas inmediatamente dos especies, la división constaría de ocho miembros esenciales.

surgit ex partium positione, ita asperitas et lenitas esse possunt qualitates consurgentes ex positione partium, et ita frequentius sentiunt Averroes, Albertus et alii interpretantes et limitantes Aristotelem, ut tantum locutus sit de his prout in illis cernitur partium positio. Supponendo igitur has esse qualitates, in quarta specie collocandae sunt, scilicet, asperitas et lenitas, quia revera solum non consistunt in figura quadam. Nec refert quo sensu percipiantur, quia non percipiuntur ut sensibilia propria, sed ut communia, sicut figura, ut constat ex II de Anima, c. 5. Et hactenus de sufficientia huius divisionis.

SECTIO VI

AN DUPLICATAE VOCES QUIBUS DICTAE SPECIES PROPONUNTUR, SIGNIFICENT ESSENTIALES VEL ACCIDENTALES DIFFERENTIAS EARUM

1. Quamvis Aristoteles quatuor tantum species qualitatis numeret, singulas tamen proponit sub duplici nomine; primam appellat habitum et dispositionem; secundam, potentiam vel impotentiam; tertiam, passionem vel passibilem qualitatem; quartam, figuram vel formam. Unde merito dubitatur qualis sit differentia inter singula membra dictarum quatuor complicationum.

Variae opiniones

2. In qua re tres possunt excogitari dicendi modi. Primus est omnia illa tantum accidentaliter differre, ita ut per singula binaria illorum nominum eadem species seu essentia sub diverso modo accidentali significetur. Ratio esse potest quia illa divisio, prout ab Aristotele tradita est, tantum est in quatuor membra; ergo oportet ut singula sint simplices species qualitatis, alioqui si in singulis membris duae species immediate continerentur, esset divisio in octo membra essentialia.

3. La segunda fórmula es que los dos miembros cualesquiera de aquellas especies pueden reducirse a una especie próxima en la que convienen, y que así es una división cuatrimembre, y la propuso de este modo Aristóteles con el fin de indicar que cada uno de esos miembros que se dividen en otros dos tiene en sí una especial unidad y conveniencia; pero que, sin embargo, en cada uno de ellos se dan dos especies próximas, esencialmente distintas, que se significan con esa pareja de nombres, y en este sentido la división consta de ocho miembros esenciales.

4. La fórmula tercera es intermedia: esos miembros difieren en parte accidentalmente y en parte esencialmente. Y esta opinión es verdadera, aun cuando la primera no diste mucho de la verdad, ya que no interviene una diferencia esencial más que entre el hábito y la disposición bajo algún aspecto, como explicaremos.

Se rechaza la segunda opinión

5. Que la segunda opinión no es universalmente verdadera lo mostraremos discurriendo a lo largo de todas esas especies. Y para comenzar por lo más claro, acerca de la figura y la forma no hay ninguna razón para dudar de que no difieren esencialmente, y así no se da diversidad de opiniones entre los autores acerca de ellas, ya que consta que la figura es una cierta forma cuasi externa de la realidad cuanta, y con el nombre de forma no puede significarse realmente otra cosa dentro de dicha especie. Por lo cual, entre los significados de esas palabras no parece haber ni siquiera una diversidad accidental por parte de las cosas, sino sólo en el modo de sgnificar de los términos, ya que es una misma cosa la que se significa con el nombre de figura, prescindiendo de la materia a la manera matemática, y la que se significa con el nombre de forma en sentido físico, connotando de alguna manera la materia a la cual dice relación la forma. Y esto viene a ser lo que dijo Alberto, que la forma significa la figura misma, en cuanto está en una realidad natural o le conviene por razón de la forma. Y si, como decíamos antes, tomándolo de Boecio, la forma no dice la figura escueta, sino en cuanto está adornada con colores, en la cual consiste la belleza, en este caso o la forma no es una especie

3. Secundus modus dicendi est quaelibet duo membra illarum specierum posse ad unam proximam speciem in qua conveniunt reduci, et sic esse quadrimembrem divisionem, et ita fuisse ab Aristotele propositam ut indicaret singula ex illis membris, quae in duo alia dividuntur, habere in se specialem unitatem et convenientiam; nihilominus tamen in singulis dari duas proximas species essentialiter distinctas, quae illis binis nominibus significantur, et hoc sensu esse divisionem octo membrorum essentialium.

4. Tertia sententia media erit illa membra partim accidentaliter differre, partim essentialiter. Et haec sententia vera est, licet prima non multum a veritate distet, quia differentia essentialis non intercedit, nisi inter habitum et dispositionem sub quadam consideratione, ut explicabimus.

Secunda opinio reiicitur

5. Secundam ergo sententiam non esse in universum veram ostendemus per singulas illarum specierum discurrendo. Et ut a clarioribus incipiamus, de figura et forma non est ulla dubitandi ratio, quin essentialiter non differant, et ita inter auctores non est de illis diversitas opinionum, quia constat figuram esse quamdam formam quasi externam rei quantae; non potest autem in ea specie nomine formae aliud in re significari. Quocirca inter significata illarum vocum nec accidentalis diversitas esse videtur ex parte rerum, sed solum in modo significandi terminorum, quia eadem res nomine figurae significatur, mathematice abstrahendo a materia; nomine autem formae significatur modo physico connotando aliquo modo materiam, ad quam forma dicit habitudinem. Et hoc est quod Albertus dixit, formam significare ipsam figuram, quatenus inest rei naturali vel ei convenit ratione formae. Quod si, ut supra dicebamus ex Boetio, forma non dicit nudam figuram, sed ut ornatam coloribus, in qua pulchritudo consistit, sic vel forma non est una simplex species qualitatis, sed consideratur tantum

simple de cualidad, sino que se considera únicamente como un compuesto artificial de muchas especies naturales, o al menos para estar en la especie cuarta, no debe incluir la cualidad misma del color, sino sólo la figura que surge en los términos de un mismo color o de varios colores. Así, pues, por razón de esas palabras de figura y forma no hay una diversidad esencial en dicha especie.

6. Pero por otro motivo pueden enumerarse en ese miembro varias especies diversas esencialmente; pues los matemáticos multiplican las especies de figuras por el número de los ángulos, o de las líneas, o de las superficies, o por la proporción de ellas. Del primer modo, en efecto, difiere el triángulo del cuadrilátero, y el círculo de uno y otro, ya que carece de todo ángulo y queda encerrado en una línea o superficie; del segundo modo, en cambio, difiere el cuadrado del cuadrilátero. Pero físicamente pueden distinguirse muchas figuras de cuerpos naturales o incluso artificiales. Y si bajo esta especie queda comprendido todo modo de cantidad que pertenezca a la cualidad, puede dividirse así en el modo que afecta íntimamente a toda la cantidad, como es la densidad o enrarecimiento, o que la afecta solamente de modo externo en su término, como es la aspereza y suavidad y, en general, la figura, como mantiene la opinión más común.

7. *La pasión y la cualidad pasible son distintas sólo accidentalmente.*— Sobre la pasión y la cualidad pasible enseña expresamente Aristóteles que no difieren esencialmente, sino sólo accidentalmente. Difieren, en efecto, por la permanencia breve o prolongada, como explica el mismo Filósofo; ahora bien, la permanencia breve o prolongada, hablando *per se,* no diversifica la esencia de una cosa, como consta por sí mismo. Y en el caso propuesto puede suceder (afirma Aristóteles) que un mismo color, que en un hombre es causado por el pudor u otra pasión semejante, y pasa rápidamente, sea en otro connatural y permanente, ya que *la disposición que surge en el cuerpo, en el momento preciso en que siente pudor, puede también producirse idéntica en la constitución natural.* Y así convienen en esto todos los intérpretes. Unicamente puede dudar alguien sobre ciertas cualidades que por su naturaleza son fugaces, como el sonido, la luz y las que haya parecidas. Respondo primeramente que, sea lo que fuere de este punto, sin

ut una artificiose composita ex multis naturalibus speciebus, vel certe ut sit in quarta specie, non debet includere ipsam qualitatem coloris, sed tantum figuram, quae terminis ipsius coloris vel plurium colorum consurgit. Itaque ex vi illarum vocum figurae et formae non est essentialis diversitas in illa specie.

6. Alia vero ratione possunt plures species essentialiter diversae sub illo membro numerari; nam mathematici multiplicant species figurarum per numerum angulorum, aut linearum, vel superficierum, aut per proportionem earum. Priori enim modo differt triangulus a quadrangulo, et circulus ab utroque, quia omni caret angulo, et una linea vel superficie concluditur; posteriori autem modo differt quadratum a quadrangulo. Physice autem distingui possunt plures figurae corporum naturalium, vel etiam artificialium. Quod si sub hac specie comprehenditur omnis modus quantitatis ad qualitatem pertinens, sic dividi potest in modum afficientem intime totam quantitatem, ut est densitas vel raritas, vel tantum externe in termino eius, ut est asperitas et lenitas, et in universum figura, ut habet communior sententia.

7. *Passio et passibilis qualitas accidentaliter tantum distincta.*— De passione et passibili qualitate Aristoteles ipse expresse docet non differre essentialiter, sed accidentaliter tantum. Differunt enim per brevem aut diuturnam permanentiam, ut idem philosophus declarat; brevis autem aut diuturna permanentia, per se loquendo, non distinguunt rei essentiam, ut per se constat. Et in proposito (ait Aristoteles) fieri potest ut idem color, qui ex pudore vel alia simili passione in uno homine causatur et cito transit, in alio sit connaturalis et permanens, *quia dispositio quae nunc, dum pudet, circa corpus emergit, eadem et in naturali constitutione fieri potest.* Et ita in hoc etiam omnes interpretes conveniunt. Solum potest quis dubitare de quibusdam qualitatibus, quae natura sua sunt cito transeuntes, ut sonus, lumen, et si quae est alia similis.

embargo aquí con el nombre de pasión no se significan esas cualidades, sino todas aquellas que se producen por una alteración repentina y brevemente pasajera, de tal modo que sólo entonces denominan absolutamente que el sujeto es tal. Por ello se afirma, en segundo lugar, que las cualidades de la tercera especie no poseen de suyo el pasar rápidamente o el permanecer, sino que se lo deben a sus causas y a la dependencia que de ellas tienen. Hay, en efecto, ciertas cualidades que dependen de sus causas próximas en su producción y en su conservación; otras, en cambio, que dependen solamente en su producción, y esta diversidad es un signo evidente de la diversidad esencial de tales cualidades, no porque sea pasión o cualidad pasible, pues estas dos denominaciones pueden hallarse en cada una de las cualidades, sino porque el modo de dependencia indica la naturaleza de la cosa.

8. Por consiguiente, cuando la cualidad depende de su causa únicamente en su producción, aun cuando desaparezca rápidamente la causa, puede dejar un efecto permanente y duradero. Y así, no obstante la breve permanencia de la causa, puede ser pasible la cualidad producida. Pero sucede a veces que, aunque la cualidad no dependa *per se* en su conservación de la causa, sin embargo, separada ésta, perece inmediatamente la cualidad producida por la acción de los elementos contrarios que la rodean, como sucede con la mano que se ha calentado con el sol o el fuego, y entonces esa misma cualidad se llamará solamente pasión. Por lo dicho se ve claramente que hay sólo una distinción accidental entre aquellas dos.

9. Pero, cuando una cualidad depende de su causa en la conservación, entonces tendrá de una manera mucho más intrínseca la duración prolongada o breve según el modo de aplicación o de duración de la causa, y así una misma luz en el aire, e incluso en la luna, se dará a modo de pasión; en cambio, en las estrellas fijas, por ejemplo, será a manera de cualidad pasible. Finalmente, si hay alguna causa de alguna cualidad que por su naturaleza es transeúnte o que no se aplica sino de manera transeúnte, en ese caso dicha cualidad será producida siempre a manera de pasión, y de tal clase parece ser el sonido; sin embargo, no

Respondeo primo, quidquid de hoc sit, tamen hic non significari nomine passionis huiusmodi qualitates, sed omnes illas quae per subitam et breviter transeuntem alterationem fiunt, ita ut pro tunc absolute denominent subiectum esse tale. Unde dicitur secundo qualitates tertiae speciei ex se non habere quod cito transeant vel permaneant, sed ex suis causis et ex dependentia quam ab ipsis habent. Sunt enim quaedam qualitates quae a suis proximis causis pendent in fieri et in conservari, aliae vero quae in fieri tantum; quae diversitas est signum evidens diversitatis essentialis talium qualitatum, non quia sit passio vel passibilis qualitas, nam haec utraque denominatio potest in singulis qualitatibus reperiri, sed quia modus dependentiae indicat naturam rei.

8. Quando ergo qualitas pendet tantum in fieri a sua causa, etiamsi causa cito transeat, potest effectum permanentem et durabilem relinquere. Et ita non obstante brevi permanentia causae, potest qualitas facta esse passibilis. Contingit autem interdum ut, licet qualitas per se non pendeat in conservari a sua causa, tamen illa remota, statim pereat qualitas facta, ob actionem contrariorum circumstantium, ut contingit in manu calefacta a sole vel igne, et tunc illamet qualitas dicetur passio tantum. Ubi constat aperte tantum esse distinctionem accidentalem inter illa duo.

9. Quando vero qualitas pendet in conservari a sua causa, tum multo magis intrinsece habebit diuturnam aut brevem durationem iuxta modum applicationis vel durationis causae, et ita idem lumen in aere, et etiam in luna, erit per modum passionis; in stellis autem fixis, verbi gratia, erit per modum passibilis qualitatis. Denique si sit aliqua causa alicuius qualitatis quae natura sua est transiens, vel non applicatur nisi transeunter, tunc illa qualitas semper fiet per modum passionis, et huiusmodi videtur

puede inferirse de ahí que la pasión y la cualidad pasible como tales difieran específicamente, sino que haya alguna pasión que no pueda llegar al estado de cualidad pasible, y consecuentemente que haya también alguna pasión que difiera específicamente de toda cualidad pasible; y ésta difiere también específicamente de las demás pasiones que tienen causas de distinta clase, y pueden, por ello, en cuanto de ellas depende, alcanzar el estado de cualidades pasibles.

10. *Si la potencia se distingue de la impotencia esencialmente.*— En tercer lugar hay que tratar de la potencia e impotencia, sobre las cuales hay una controversia mayor, pues muchos pretenden que la impotencia se distinga esencialmente de la potencia por el hecho de ordenarse por su naturaleza a actos contrarios, ya que, siendo la potencia una cualidad que da la facultad de la operación, la impotencia es la facultad que más bien impide la facultad de operar o de recibir. O, lo que es casi lo mismo, se llama potencia a la que da la facultad para algún acto, e impotencia, a la que da la facultad para el acto opuesto, y como los mismos actos se comportan entre sí con respecto al sujeto como positivo y privativo, o como perfecto e imperfecto, por ello se llama impotencia la que da aptitud para un acto imperfecto, a la manera como la salubridad es potencia, y la debilidad, en cambio, se llama impotencia.

11. Pero, si se consideran las cosas que dijimos anteriormente acerca de la significación de estas palabras, es más probable que ésta sea la única especie que pudiera significarse adecuadamente con el nombre de potencia. Pues, si hablamos formal y esencialmente, no se coloca nada en esta especie en cuanto impide o hace a la facultad más dificultosa o menos apta para la operación (pues estas cosas son accidentales), sino en cuanto positivamente da la facultad o capacidad para el acto, ya que esto es lo que la cualidad puede conferir esencialmente y lo que formalmente se refiere a esta especie, como se ha declarado suficientemente. Pero añadió Aristóteles el nombre de impotencia para indicar que aquellas facultades que son débiles en sus especies, o que se ordenan a actos contrarios a la naturaleza o al sujeto, están contenidas también dentro de la especie de potencia, en cuanto dan de algún modo la posibilidad de la operación. Y el que

esse sonus; tamen inde colligi non potest quod passio et passibilis qualitas ut sic specie differant, sed quod sit aliqua passio, quae non possit ad statum passibilis qualitatis pervenire, et consequenter, quod sit etiam aliqua passio quae specie differat ab omni passibili qualitate; quae etiam differt specie ab aliis passionibus quae habent causas diversae rationis, et ideo possunt, quantum est ex se, obtinere statum passibilium qualitatum.

10. *Potentia num ab impotentia distinguatur essentialiter.*— Tertio loco dicendum est de potentia et impotentia, de quibus nonnulla maior est controversia; nam multi volunt impotentiam distingui essentialiter a potentia, eo quod ad contrarios actus ordinantur natura sua; nam cum potentia sit qualitas dans facultatem operandi, impotentia est qualitas quae potius impedit facultatem operandi vel recipiendi. Vel (et in idem fere redit) potentia dicitur quae dat facultatem ad aliquem actum; impotentia vero, quae dat facultatem ad oppositum actum, et quia ipsi actus inter se respectu subiecti ut positivum et privativum, vel ut perfectum vel imperfectum comparantur, ideo illa vocatur impotentia quae ad actum imperfectum praebet aptitudinem; ut salubritas est potentia, debilitas autem dicitur impotentia.

11. Si vero considerentur ea quae superius de significatione harum vocum diximus, probabilius est hanc esse unicam speciem, quae nomine potentiae adaequate significari posset. Nam si formaliter ac per se loquamur, nihil in hac specie collocatur quatenus impedit aut difficiliorem reddit vel minus aptam facultatem operandi (haec enim per accidens sunt), sed quatenus positive dat facultatem vel capacitatem ad actum; nam hoc est quod per se potest conferre qualitas, quodque formaliter ad hanc speciem spectat, ut satis declaratum est. Addidit vero Aristoteles nomen impotentiae, ut significaret illas facultates quae vel in suis speciebus debiles sunt, vel ad actus naturae vel subiecto contrarios ordinantur, etiam contineri sub specie potentiae, quatenus aliquo modo dans

las potencias en ocasiones se ordenen a actos opuestos, de los cuales es uno más perfecto que otro, puede ciertamente contribuir a alguna distinción específica de las potencias, pero de allí no se saca la distinción propia de la potencia y de la impotencia como tales; pues la gravedad y la ligereza se distinguen de ese modo, y ninguna de las dos tiene razón de impotencia. Y en los hábitos se halla el mismo linaje de distinción, como es manifiesto en la ciencia y el error, en la virtud y el vicio, y, sin embargo, no distinguen dos razones generales de hábito, una positiva y la otra cuasi privativa, sino que todas están contenidas bajo la razón general del hábito, y después se distinguen específicamente por sus propios actos y objetos; luego lo mismo ocurre proporcionalmente en la potencia.

12. *Por qué razón se distinguen el hábito y la disposición.— Opinión primera.—* Por último, acerca del hábito y la disposición existe todavía una mayor dificultad y diferencia de opiniones, pero tal vez fundada más en las palabras que en la realidad. En efecto, que aquellas dos palabras de hábito y disposición signifiquen la misma esencia según diversos estados accidentales lo enseñan Alberto Magno, Escoto, Egidio y algunos otros, en el c. *De Qualitate;* y lo apoya Santo Tomás, q. 7 *De Malo*, a. 2, ad 4, donde se expresa así: *La dificultad de remoción no es una diferencia constitutiva del hábito; pues tampoco el hábito y la disposición pertenecen a diversas especies, ya que, de lo contrario, una misma e idéntica cualidad que primeramente fue disposición no podría después convertirse en hábito, sino que la facilidad de remoción y la dificultad de remoción se comportan como lo perfecto y lo imperfecto acerca de una misma cosa.* Y en esas palabras está contenido el fundamento de esta opinión, que corrobora en gran manera Aristóteles en el mismo c. *sobre la Cualidad*, ya que primeramente afirma que el hábito difiere de la disposición porque permanece más tiempo y es más duradero. Por lo cual, habiendo enumerado más abajo algunas disposiciones, añade: *A no ser que alguna de estas mismas se haya convertido ya en naturaleza y no pueda ser removida, o pueda cambiarse con dificultad suma. Y a ésta, por ese motivo, ciertamente habría ya alguien que la llamaría hábito;* y, por ello,

posse operari. Quod autem potentiae interdum ordinentur ad actus oppositos, quorum unus est perfectior alio, potest quidem conferre ad aliquam distinctionem specificam potentiarum, non tamen inde sumitur propria distinctio potentiae et impotentiae, ut sic; nam gravitas et levitas illo modo distinguuntur, et neutra habet rationem impotentiae. Et in habitibus invenitur idem genus distinctionis, ut patet in scientia et errore, virtute et vitio, et tamen non distinguunt duas generales rationes habitus, alteram positivam, alteram quasi privativam, sed omnes continentur sub generali ratione habitus, et postea specifice distinguuntur per proprios actus et obiecta: idem ergo est proportionaliter in potentia.

12. *Habitus et dispositio qua ratione distinguantur.— Prima sententia.*—Ultimo de habitu et dispositione maior adhuc difficultas et opinionum dissensio est, sed fortasse in vocibus potius quam in re posita. Quod enim illae duae voces habitus et dispositionis eamdem essentiam secundum diversos status accidentales significent, docent Albertus Magnus, Scotus, Aegidius, et nonnulli alii[1], in c. de Qualitate; et favet D. Thomas, q. 7 de Malo, a. 2, ad 4, ubi sic ait: *Difficile mobile non est differentia constitutiva habitus; neque enim dispositio et habitus sunt diversae species; alioqui non posset una et eadem qualitas, quae prius fuit dispositio, postea fieri habitus; sed facile mobile et difficile mobile se habent sicut perfectum et imperfectum circa eamdem rem.* Et in his verbis continetur fundamentum huius sententiae, cui plurimum favet Aristoteles, in eodem capite de Qualit., nam primum ait habitum differre a dispositione quia magis permanet atque diuturnior est. Unde, cum inferius quasdam dispositiones numerasset, addit: *Nisi et harum ipsarum aliqua versa iam in naturam sit dimoverique nequeat, aut summa difficultate mutari possit. Quam quidem hac ratione quispiam habitum iam nuncupaverit;* et ideo inferius concludit omnem ha-

[1] Alex. Alens., IV p., q. 9, mem. 5, a. 1, parag. 1, q. 1, ad 1.

más abajo concluye que todo hábito es disposición, pero no al contrario, ya que concretamente el hábito dice la esencia de la disposición y le añade una perfección accidental que la disposición como tal no requiere.

13. *Segunda opinión.—* Pero el mismo Santo Tomás, en I-II, q. 49, a. 2, ad 3, aunque juzgue probable la mencionada opinión, sin embargo piensa que más conforme con la intención de Aristóteles es que el hábito y la disposición difieran esencialmente, ya que aquellas dos diferencias, *fácil y difícil de mover*, no significan diversos estados de una misma cosa según el ser perfecto e imperfecto, sino que indican diferencias esenciales en orden a diversas causas que exigen las diversas cualidades. Pues hay ciertas disposiciones que tienen *per se* por razón de su naturaleza, en virtud de sus causas, un ser permanente y difícilmente separable del sujeto, y éstas son esencialmente los hábitos, aun cuando accidentalmente acaezca que no duren mucho tiempo o que sean de fácil remoción. Pero hay otras disposiciones que *per se* en virtud de sus causas son fácilmente mudables; y éstas no son nunca esencialmente hábitos, aun cuando accidentalmente se separen a veces con dificultad. Explicadas, pues, así estas diferencias, indican claramente esencias diversas: pues las cosas que por su naturaleza reclaman para sí condiciones opuestas y causas propias y *per se* de ellas, es menester que posean naturalezas diversas, de las cuales se origine esto.

14. Y de ello infieren algunos en conformidad con esta opinión que la ciencia es esencialmente un hábito, aun cuando se haya adquirido de modo imperfecto, y que hay que decir lo mismo de las virtudes morales, la justicia, prudencia, etc. Y esto lo piensa Aristóteles en el mencionado capítulo, al decir: la ciencia es un hábito, porque se aparta con dificultad, *aun en el caso de que alguien la adquiera medianamente*. Y agrega: *Igualmente también la virtud, como la justicia, templanza,* etc. En cambio, el error, según esta opinión, no es esencialmente hábito nunca, aun cuando parezca muy arraigado y difícil de perder, a causa de la excesiva costumbre del sujeto, pues como se funda en falsos principios, cuanto de sí depende puede siempre rechazarse fácilmente. Y lo mismo se piensa de los vicios morales,

bitum esse dispositionem, non vero e converso, quia, nimirum, habitus dicit essentiam dispositionis et addit accidentalem perfectionem quam dispositio ut sic non requirit.

13. *Secunda sententia.—* At vero idem D. Thomas, I-II, q. 49, a. 2, ad 3, quamvis probabilem existimet dictam sententiam, magis tamen consonum intentioni Aristotelis esse putat habitum et dispositionem essentialiter differre, quia illae duae differentiae, *facile et difficile mobile*, non significant diversos status eiusdem rei secundum esse perfectum et imperfectum, sed indicant differentias essentiales per ordinem ad diversas causas, quae diversae qualitates postulant. Nam quaedam dispositiones sunt quae per se ex natura sua habent ex vi suarum causarum esse permanens et difficile mobile a subiecto, et hae sunt essentialiter habitus, etiamsi contingat ex accidenti non diu permanere aut facile dimoveri posse. Aliae vero sunt dispositiones, quae per se ex vi suarum causarum sunt facile transmutabiles; et hae nunquam sunt essentialiter habitus, etiamsi ex accidente interdum difficulter dimoveantur. Sic enim explicatae hae differentiae plane indicant diversas essentias: nam res quae natura sua vendicant sibi conditiones oppositas et proprias ac per se causas illarum, necesse est ut diversas habeant naturas, a quibus id proveniat.

14. Atque hinc inferunt aliqui iuxta hanc sententiam scientiam esse habitum essentialiter, etiamsi imperfecte acquisita sit, idemque esse dicendum de virtutibus moralibus, iustitia, prudentia, etc. Quod sentit Aristoteles dicto capite, dicens: scientiam esse habitum, quia cum difficultate dimovetur, *etiamsi quispiam mediocriter eam acquirat.* Et subdit: *Similiter et virtus, ut iustitia, temperantia*, etc. At vero error (iuxta hanc sententiam) nunquam est essentialiter habitus, etiamsi maxime radicatus esse videatur, et difficulter amitti ob nimiam consuetudinem subiecti, quia cum falsis principiis nitatur, quantum est de se, semper potest facile dimoveri. Idemque existimatur de vitiis moralibus; haec enim, cum sint naturae

ya que éstos, por ser contrarios a la naturaleza racional, cuanto de ellos depende pueden perderse fácilmente, aun cuando por razón de la condición del sujeto se hagan a veces más duraderos. Por lo cual, además, en lo tocante al uso de los términos, afirman que el nombre de disposición puede tomarse doblemente: de un modo, en sentido general, y así es un género para la disposición y el hábito; de otro, en sentido particular y precisivo, y como tal significa una especie distinta del hábito; esta distinción está conforme con Aristóteles, que afirma que todo hábito es una disposición, pero no al contrario; y de este modo Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 20, define al hábito por la disposición como por su género. Finalmente, dicen que el hábito y la disposición se dicen en dos sentidos, concretamente atendiendo a la realidad y atendiendo al modo, a la manera como la ciencia o la virtud poco arraigada tiene accidentalmente el modo de una disposición, pero en realidad es un verdadero hábito; pero, cuando está ya arraigada, es un hábito según la realidad y el modo; en cambio, el error o el vicio no es nunca un hábito según la realidad, aun cuando a veces por parte del sujeto presente el modo de un hábito. Y así queda constituida una diversidad específica y esencial entre el hábito y la disposición atendiendo a la realidad.

Juicio del autor

15. Esta última opinión la admito yo en cuanto a la conclusión que pretende concretamente que el hábito y la disposición pueden diferir específicamente bajo una significación peculiar y restringida; sin embargo, el modo de explicación propuesto no me agrada en todas sus partes. Así, pues, supongo, por lo dicho, que en esta especie bajo el nombre de hábito y disposición se comprenden solamente las cualidades que perfeccionan a las potencias del alma; pues en las cualidades del cuerpo no se da esa razón peculiar que constituye a la mencionada especie, tal como la hemos explicado nosotros. Por lo cual, en ese sentido en que, usando el nombre de hábito de modo impropio o amplio, se atribuye a las cualidades del cuerpo, nunca se distingue esencialmente de la disposición, sino accidentalmente por la mayor intensidad o por otras causas de adherencia más firme al sujeto,

rationali contraria, quantum ex se est, facile amitti possunt, licet ex conditione subiecti diuturniora interdum fiant. Unde ulterius, quoad usum terminorum, aiunt nomen dispositionis dupliciter sumi: uno modo generatim, et sic esse genus ad dispositionem et habitum; alio modo speciatim et cum praecisione, et ut sic significare speciem condistinctam ab habitu; quae distinctio est consentanea Aristoteli dicenti omnem habitum esse dispositionem, non vero e converso; et sic Aristoteles, V Metaph., c. 20, habitum definit per dispositionem tamquam per genus. Tandem aiunt habitum et dispositionem dupliciter dici, scilicet, secundum rem et secundum modum; ut scientia vel virtus parum radicata ex accidente habet modum dispositionis, re tamen ipsa est verus habitus; quando vero iam est radicata, est habitus secundum rem et modum; error autem aut vitium nunquam est habitus secundum rem, quamvis interdum ex parte subiecti habeat modum habitus. Atque ita specifica et essentialis diversitas constituitur inter habitum et dispositionem secundum rem.

Auctoris iudicium

15. Haec posterior sententia, quantum ad conclusionem intentam mihi probatur, nimirum, quod habitus et dispositio sub peculiari quadam et contracta significatione possint specie distingui; tamen modus explicandi propositus non mihi probatur quoad omnia. Itaque suppono ex dictis, in hac specie sub nomine habitus et dispositionis solum comprehendi qualitates perficientes potentias animae; nam in qualitatibus corporis non est illa peculiaris ratio quae dictam speciem constituit, prout a nobis explicata est. Unde eo modo quo improprie aut late utendo nomine habitus, attribuitur qualitatibus corporis, nunquam distinguitur essentialiter a dispositione, sed accidentaliter per maiorem intensionem, vel alias causas firmioris adhaesionis ad subiectum, quomodo febris hecti-

a la manera como la fiebre hética o la salud robusta se llamará hábito, y así en los demás casos. Además, en las potencias del alma podemos distinguir los actos últimos o segundos de los primeros, que son principios de los segundos, junto con las mismas potencias. De ellos, los actos segundos pueden llamarse disposiciones; los primeros, en cambio, se llaman hábitos por una razón propia y peculiar. Y una y otra cosa es clara por el modo común de hablar de todos. La razón está en que por medio de los actos se disponen las potencias a los hábitos y a obtener la facilidad en la operación que confiere el hábito. Igualmente, el acto segundo, como depende del influjo actual y de la atención de la potencia vital, no tiene por su género el ser enteramente fijo y permanente, sino que se muda fácilmente; en cambio, el acto primero, de suyo y por su naturaleza, tiene un ser permanente; pues, aunque la potencia cese de obrar, puede conservarse en ella, a no ser que por otro motivo dependa de un agente extrínseco, por cuya ausencia deje de existir, como sucede en las especies intencionales de los sentidos externos.

16. Por consiguiente, usando estas palabras en este sentido es muy verdadero que el hábito y la disposición difieren específica y esencialmente, pues el hábito y el acto, según consentimiento unánime, difieren en especie, como es claro por la manera de alcanzar su objeto. El acto, en efecto, lo alcanza *per se* e inmediatamente, y es como la unión próxima y formal con el objeto; el hábito, en cambio, lo alcanza únicamente mediante el acto, y, por ello, se dice que existe por causa del acto y que es solamente la unión radical con el objeto, después de la potencia misma, como principio del acto. Puede también explicarse esta diversidad esencial mediante aquellas diferencias: *Fácil y difícil de mover, por su naturaleza y por sus propias causas*. En efecto, la cualidad que depende por su naturaleza del influjo actual de la potencia, y de ello le viene el ser fácilmente transmutable, difiere esencialmente de la cualidad que no tiene por su naturaleza esa dependencia, y, por lo mismo, en cuanto de sí depende, tiene un ser permanente y duradero; ahora bien, éste es el modo como difieren el hábito y la disposición según la mencionada interpretación; por consiguiente. La menor es clara por lo dicho, y la mayor parece evidente por sí misma, ya que no puede discernirse mejor la naturaleza de cada cosa que por la relación a sus causas.

ca, vel sanitas firma vocabitur habitus, et sic de aliis. Rursus in potentiis animae distinguere possumus actus ultimos seu secundos, a primis, qui sunt principia secundorum cum ipsis potentiis. Ex quibus actus secundi vocari possunt dispositiones; primi vero propria et peculiari ratione vocantur habitus. Et utrumque constat ex communi modo loquendi omnium. Et ratio est quia per actus disponuntur potentiae ad habitus, et ad obtinendam facilitatem in operando, quam confert habitus. Item actus secundus ex suo genere, quia pendet ex actuali influxu et attentione potentiae vitalis, non habet esse omnino fixum et permanens, sed facile transmutatur; at vero actus primus de se et natura sua habet esse permanens; nam etiamsi potentia cesset ab operando, potest in ea conservari, nisi aliunde pendeat ab extrinseco agente, per cuius absentiam desinat esse, ut contingit in speciebus intentionalibus sensuum externorum.

16. In hoc ergo sensu utendo illis vocibus, verissimum est habitum et dispositionem specie ac essentialiter differe; nam habitus et actus, ex omnium consensu, differunt specie, ut patet ex modo attingendi obiectum. Actus enim per se et immediate illud attingit et est quasi formalis et proxima unio ad obiectum; habitus vero solum attingit mediante actu, et ideo dicitur esse propter actum et esse tantum radicalis unio ad obiectum, post ipsam potentiam, tamquam principium actus. Potest etiam haec essentialis diversitas declarari per illas differentias: *Facile et difficile mobile ex natura sua et ex propriis causis*. Nam qualitas quae natura sua pendet ex actuali influxu potentiae, et inde habet quod sit facile transmutabilis, essentialiter differt a qualitate quae natura sua non habet talem dependentiam, et ideo quantum est ex se, habet esse permanens et durabile; sed hoc modo differunt habitus et dispositio iuxta praedictam interpretationem; ergo. Minor constat ex dictis, et maior videtur per se nota, quia uniuscuiusque rei natura non potest melius diiudicari quam ex habitudine ad

Y, de acuerdo también con esta interpretación, se dice con toda verdad que el nombre o concepto de disposición puede tomarse genérica y específicamente. Porque del primer modo es lo mismo que el acto que perfecciona y actúa a la potencia operativa, en cuanto prescinde del acto primero y del segundo y constituye como tal esta primera especie de cualidad en cuanto es cierta especie subalterna simple que se divide por su parte en acto primero y segundo, como en hábito y disposición tomada en sentido estricto y específico. Y en este sentido tal distinción carece de toda dificultad.

17. *Advertencia importante.*— Pero, en cambio, tomando el hábito y la disposición en cuanto tales palabras pueden atribuirse al acto primero del entendimiento o de la voluntad, no pienso que se dé una distinción específica entre el hábito y la disposición, hablando en sentido propio y en cuanto son tales. Pues todos los actos primeros de estas potencias son de suyo permanentes y difícilmente movibles, sobre todo si alcanzan su estado perfecto; y al contrario, todos ellos, bien sea por la imperfección del estado, o por la condición del sujeto, o por otras causas extrínsecas, pueden a veces ser apartados fácilmente; hasta tal punto que la ciencia misma, que en el entendimiento parece estar muy adherida, puede a veces perderse fácilmente y tener el modo o estado de una disposición, como lo enseñó expresamente Aristóteles en el c. sobre la *Cualidad*. Y en la voluntad, la caridad, que parece un hábito muy arraigado, se pierde fácilmente por razón de la condición del sujeto.

18. *Las opiniones, los errores y los vicios son verdaderos hábitos.*— Finalmente, para abordar el punto mismo en que puede haber diversidad, en el entendimiento no sólo las ciencias son hábitos, sino también las opiniones, ya sean verdaderas, ya falsas y erróneas, y en la voluntad no sólo son verdaderos hábitos las virtudes, sino también los vicios, que es la opinión expresa de Aristóteles, lib. VII de la *Física*, c. 3, text. 17, cuando dice: *De los hábitos, ciertamente, unos son virtudes y otros, en cambio, vicios*. Es también la opinión de Santo Tomás, I-II, q. 51, a. 3, donde afirma que el hábito de la ciencia se adquiere mediante un solo acto, y el hábito de la opinión, mediante varios; y en q. 54, a. 13, divide los hábitos en vicios y virtudes, en cuanto disponen la potencia a

suas causas. Et iuxta hanc etiam interpretationem verissime dicitur nomen seu conceptum dispositionis generice et specifice sumi posse. Nam priori modo idem est quod actus perficiens et actuans potentiam operativam, ut abstrahit ab actu primo et secundo, et ut sic constituit hanc primam speciem qualitatis, quatenus est simplex quaedam species subalterna, quae ulterius dividitur in actum primum et secundum, tamquam in habitum et dispositionem stricte et specifice sumptam. Atque ita caret omni difficultate haec distinctio.

17. *Animadversione dignum.*— At vero sumendo habitum et dispositionem prout hae voces attribui possunt actui primo intellectus vel voluntatis, non opinor esse distinctionem specificam inter habitum et dispositionem, per se loquendo et quatenus tales sunt. Nam omnes actus primi harum potentiarum ex se sunt permanentes et difficile mobiles, praesertim si suum statum perfectum acquirant; et e converso, omnes illi, aut ex imperfectione status, aut conditione subiecti et aliis causis extrinsecis, possunt interdum facile dimoveri; adeo ut scientia ipsa, quae in intellectu videtur esse maxime adhaerens, possit interdum facile amitti et habere modum seu statum dispositionis, ut expresse docuit Aristoteles, in c. de Qualit. Et in voluntate charitas, quae videtur potentissimus habitus, facile amittitur ex conditione subiecti.

18. *Opiniones, errores, vitia, veri sunt habitus.*— Denique (ut rem ipsam in qua potest esse diversitas attingamus) in intellectu non solum scientiae sunt habitus, sed etiam opiniones, sive verae, sive falsae et rroneae, et in voluntate non tantum virtutes, sed etiam vitia sunt veri habitus, quae est expressa sententia Aristotelis, VII Phys., c. 3, text. 17, dicentis: *Habituum alii quidem virtutes, alii vero vitia.* Est etiam sententia D. Thomae, I-II, q. 51, a. 3, ubi dicit habitum scientiae acquiri per unum actum, habitum autem opinionis per plures; et q. 54, a. 13, distinguit habitus in vitia et virtutes, prout ad actum bonum

un acto bueno o malo; y en q. 57, a. 2, ad 3, distingue en los hábitos intelectuales aquellos que son virtudes y los que no son virtudes, como la opinión. Y la razón está en que todas esas cualidades son por su naturaleza permanentes y difícilmente movibles en el sentido explicado más arriba; y si el hábito se toma propiamente en cuanto puede adquirirse de suyo mediante muchos actos, no hay ninguno que por parte de su causa no sea difícilmente movible, en cuanto la costumbre es otra naturaleza, que, por lo mismo, se muda con dificultad. Por ello, no sólo por la condición del sujeto, sino también por virtud de los mismos actos o de la costumbre, es difícil para el hombre no sólo pasar del vicio a la virtud, sino también de la virtud al vicio, e igualmente en el entendimiento la costumbre del error hace difícil la ciencia misma o la inteligencia de la verdad. Por consiguiente, todos esos hábitos coinciden en aquella razón general: *difícil de remover*. En cambio, el que de entre esos hábitos tengan unos causas más firmes o más inmóviles que otros puede servir para la ulterior distinción específica de los mismos hábitos; así pueden, efectivamente, distinguirse en el entendimiento las virtudes de las no-virtudes, y en la voluntad las virtudes de los vicios; pero ello no basta para que dichas cualidades queden excluidas de la razón verdadera y propia del hábito, sobre todo teniendo como tienen el mismo modo general de afectar a la potencia y de darle facilidad para realizar sus propios actos, cosa que se significa propiamente con el nombre de hábito. Finalmente no hay duda de que estas cualidades tengan entre sí una especial conveniencia que no tienen con los actos segundos, en cuanto convienen en la razón de principio próximo que da a la potencia la facultad o actuación para el acto segundo, por razón de la cual se oponen entre sí los mismos hábitos de manera más propia y formal que con los actos; por consiguiente, tal razón se significa propiamente con el nombre de hábito. Y así todas estas cualidades son verdaderos hábitos según su realidad y su esencia, aun cuando puedan participar de aquella razón común en una mayor o menor perfección, sea accidental, sea alguna vez también esencial. Y sobre la distinción de dichas especies baste con esto, con lo cual se ha dejado satisfecha la dificultad cuarta propuesta en la segunda sección.

vel malum disponunt potentiam; et q. 57, a. 2, ad 3, distinguit habitus intellectuales in eos qui sunt virtutes, et qui virtutes non sunt, ut opinio. Et ratio est quia hae omnes qualitates sunt ex natura sua permanentes et difficile mobiles in sensu superius explicato; et si proprie sumatur habitus, quatenus ex se acquiri potest per multos actus, nullus est qui ex parte suae causae non sit difficile mobilis, quatenus consuetudo est altera natura, quae proinde difficile mutatur. Unde non solum ex conditione subiecti, sed etiam ex vi ipsorum actuum seu consuetudinis difficile est homini, non solum a vitio ad virtutem, sed etiam a virtute ad vitium transmutari, et in intellectu etiam ipsa consuetudo erroris reddit difficilem ipsam scientiam, vel intelligentiam veritatis. Omnes ergo hi habitus conveniunt in illa generali ratione, *difficile mobilis.* Quod vero inter hos habitus quidam habeant firmiores vel immobiliores causas quam alii, deservire potest ad ulteriorem distinctionem specificam ipsorum habituum; sic enim in intellectu distingui possunt virtutes a non virtutibus, et in voluntate virtutes a vitiis; non tamen id satis est ut hae qualitates excludantur a vera et propria ratione habitus. Maxime cum habeant eumdem generalem modum afficiendi potentiam et dandi facilitatem ad operandos proprios actus, quae nomine habitus proprie significatur. Denique non est dubium quin istae qualitates habeant inter se specialem convenientiam, quam non habent cum actibus secundis, quatenus conveniunt in ratione principii proximi, dantis potentiae facultatem vel actuationem ad actum secundum, ratione cuius ipsi habitus inter se proprius et formalius opponuntur, quam cum actibus; illa ergo ratio proprie significatur nomine habitus. Atque ita omnes hae qualitates sunt veri habitus secundum rem et essentiam, etiamsi secundum maiorem vel minorem perfectionem, vel accidentalem vel aliquando etiam essentialem, possint communem illam rationem participare. Atque haec satis sint de distinctione harum specierum, ex quibus satisfactum est quartae difficultati propositae in secunda sectione.

SECCION VII

Qué propiedades convienen a la cualidad

1. Después de haber tratado de la esencia y especies de la cualidad, puede desearse que hablemos de sus causas y de sus efectos. Sin embargo, no se ofrece nada peculiar que decir de ellos, porque, hablando en general, las causas de las cualidades son las mismas que las de las demás cosas; en particular, en cambio, cada una de las cualidades tiene causas propias acomodadas a ella, cuyo conocimiento pertenece a las ciencias particulares en que se trata de las propiedades y cualidades de cada una de las cosas. Y lo mismo hay que afirmar proporcionalmente sobre los efectos; pues el efecto más propio de cada cualidad es el efecto formal mismo que esencial y primariamente confiere; pero algunas, además de éste, tienen otros efectos en el género de causa eficiente, punto sobre el que hemos tratado anteriormente en particular, cuando exponíamos la causa eficiente. También frecuentemente una cualidad es el fin de otra cosa o cualidad, y puede así tener también un efecto en el género de causa final, y además, en cuanto una puede ser sujeto próximo de otra, puede tener un efecto en el género de causa material, cosas todas que son claras en general por lo dicho antes en la disputación sobre las causas; en cambio, en particular pertenecen a varias ciencias y diremos algo de ellas en las dos disputaciones siguientes.

2. Igualmente, acerca de las propiedades de la cualidad apenas puede decirse algo en general; sin embargo, para complemento de esta materia, y para preparar el camino a lo que tenemos que tratar después, hay que notar unas cuantas cosas, tomadas de Aristóteles en los *Predicamentos*, c. sobre la *Cualidad*, donde señala tres propiedades.

Sobre la primera propiedad, que es la contrariedad

3. La primera propiedad es que en las cualidades se da contrariedad propia, la cual explica de tal manera Aristóteles que afirma no convenirle a toda cualidad.

Consta, en efecto, que no todas las cualidades tienen contrario, como la figura, que propiamente no tiene contrario, ni tampoco la potencia natural; más aún, agrega Aristóteles que tampoco los colores intermedios tienen contrario, cosa que se ha de entender de la contrariedad en toda su propiedad, la cual se da entre los extremos. Se duda, sin embargo, de si esta propiedad se encuentra en el género de la cualidad solamente; pues Aristóteles atribuye a la sustancia, a la cantidad y a la relación la propiedad opuesta, que es no tener contrario; en cambio, a la acción y a la pasión les atribuye la misma propiedad, es decir, tener contrario; pero de los cuatro restantes predicamentos no dice nada. Sin embargo, Gilberto parece negar la contrariedad en todos ellos, cosa que ofrece alguna dificultad en el *donde*. Pero todo esto depende de que se entienda con exactitud lo que propiamente es la contrariedad y cómo difiere de cualquier otra oposición o repugnancia e incompatibilidad de formas. Pero éste es un punto que requiere una disputación particular, sobre todo siendo así que para declararla ha puesto Aristóteles el libro X de su *Metafísica;* por esta razón la expondremos después de las dos disputaciones siguientes.

Sobre la segunda propiedad, que es la intensidad

4. La segunda propiedad de la cualidad es que sea capaz de intensificación y remisión, o sea, capacidad de más y de menos, propiedad que explica asimismo Aristóteles que no conviene a todas las cualidades, lo cual es también cierto. Pero parece dejar en la duda si esta propiedad conviene a las cualidades en abstracto, o sólo a los concretos, o a los sujetos que participan de estas cualidades, de tal manera que, por ejemplo, una blancura no se diga más blancura que otra, sino que es lo blanco mismo lo que se dice más blanco que otro, o lo que recibe o participa más de la blancura; pero esta cuestión requiere que expliquemos la naturaleza de la intensidad y de qué modo se produce; para tratar de este punto emprenderemos la disp. XLVI, donde expresamente nos ocuparemos de esta propiedad y la explicaremos.

SECTIO VII

Quae proprietates qualitati conveniant

1. Postquam dictum est de essentia et speciebus qualitatis, desiderari potest ut de causis et effectibus eius dicamus. Verumtamen de his nihil peculiariter occurrit dicendum, quia, in genere loquendo, causae qualitatum eaedem sunt quae aliarum rerum; in particulari vero singulae qualitates habent causas proprias et sibi accommodatas, quarum cognitio pertinet ad particulares scientias, in quibus de singularum rerum proprietatibus et qualitatibus agitur. Idemque est proportionaliter dicendum de effectibus; propriissimus enim effectus uniuscuiusque qualitatis est ipse formalis effectus, quem per se primo confert; quaedam vero ultra hunc habent alios effectus in genere causae efficientis; de qua re peculiariter dictum est supra, dum de causa efficienti disputaremus. Saepe etiam una qualitas est finis alterius rei vel qualitatis, et ita etiam potest habere effectum in genere causae finalis, et rursus, quatenus una esse potest proximum subiectum alterius, potest habere effectum in genere causae materialis, quae omnia in communi sunt clara ex dictis supra, in disputatione de causis, in particulari vero ad varias scientias pertinent, et in duabus disputationibus sequentibus nonnihil attingemus.

2. De proprietatibus item qualitatis vix potest aliquid in communi dici; tamen ad huius materiae complementum et ut paremus viam ad ea quae inferius disputaturi sumus, pauca notanda sunt ex Aristotele in Praedicamentis, c. de Qualit., ubi tres proprietates assignat.

De prima proprietate, quae est contrarietas

3. Prima proprietas est contrarietatem propriam in qualitatibus inveniri, quam Aristoteles ita declarat ut non omni qualitati convenire doceat. Constat enim non omnes qualitates habere contrarium; ut figura proprie contrarium non habet, nec naturalis potentia; immo addit Aristoteles neque medios colores habere contrarium, quod intelligendum est de propriissima contrarietate, quae inter extrema versatur. An vero haec proprietas in solo qualitatis genere inveniatur, dubium est; nam substantiae, quantitati et relationi attribuit Aristoteles oppositam proprietatem, quae est non habere contrarium; actioni autem et passioni eamdem attribuit proprietatem, scilicet, habere contrarium; de caeteris vero quatuor praedicamentis nihil ipse dicit. Gilbertus autem in eis omnibus[1] videtur contrarietatem negare, quod in ubi nonnullam habet difficultatem. Sed haec omnia pendent ex eo quod exacte intelligatur quid sit propria contrarietas, et quomodo a quacumque alia oppositione, vel repugnantia et incompossibilitate formarum differat. Sed haec res peculiarem postulat disputationem, praesertim cum in ea declaranda X lib. suae Metaphysicae Aristoteles posuerit, et ideo post duas sequentes disputationes eam trademus.

De secunda proprietate, quae est intensio

4. Secunda proprietas qualitatis est quod intensionem recipiat et remissionem, seu quod recipiat magis et minus, quam proprietatem declarat Aristoteles non convenire omnibus qualitatibus, quod etiam certum est. In dubio autem relinquere videtur an haec proprietas qualitatibus in abstracto conveniat, vel solis concretis aut subiectis participantibus has qualitates, ita ut una albedo, verbi gratia, non dicatur magis albedo quam alia, sed ipsum album dicatur magis album quam aliud, aut magis recipere vel participare albedinem; haec vero quaestio requirit ut naturam intensionis declaremus, et quo modo fiat, de qua re instituemus disp. XLVI, ubi proprietatem hanc ex professo tractabimus et explicabimus.

[1] *Nominibus* en otras ediciones. (N. de los EE.)

Ultima propiedad

5. La tercera propiedad es que algo se diga semejante o desemejante a otro atendiendo a la cualidad, y ésta afirma Aristóteles que es la más propia de la cualidad, porque sólo a ella le conviene, y puede convenir por razón de cualquier cualidad. Pero esta propiedad se ha de explicar del mismo modo y con la misma proporción con que expusimos el caso semejante de la igualdad de la cantidad; la razón, efectivamente, es la misma enteramente. Por ello no se ofrece nada que añadir, fuera de lo que diremos más abajo, al tratar de las relaciones, acerca de las relaciones propias de semejanza y desemejanza.

Ultima proprietas

5. Tertia proprietas est ut secundum qualitatem simile aliquid vel dissimile dicatur, quam dicit Aristoteles esse maxime propriam qualitati, quia illi soli convenit, et ratione cuiuscumque qualitatis potest convenire. Haec vero proprietas eodem modo et eadem proportione explicanda est qua similem de aequalitate quantitatis declaravimus; est enim omnino eadem ratio. Unde nihil addendum occurrit praeter ea quae de propriis relationibus similitudinis et dissimilitudinis inferius, inter disputandum de relationibus, trademus.

DISPUTACION XLIII

LA POTENCIA Y EL ACTO

RESUMEN

El prólogo de esta disputación hace una enumeración detallada de los significados del término potencia, tanto en sentido trascendental como predicamental, insistiendo en que se va a tratar ahora de la potencia en cuanto es la segunda especie de la cualidad. Se pueden advertir dos partes con sus subdivisiones correspondientes:

I. La potencia: a) *Se divide en activa y pasiva (Sec. I).*
b) *División que no es siempre real (Sec. II).*
c) *Objeto de esa división (Sec. III).*
d) *No toda potencia es natural (Sec. IV).*

II. El acto: a) *Corresponde siempre a una potencia (Sec. V).*
b) *Sobre su prioridad respecto de la potencia (Sec. VI).*

SECCIÓN I

Las primeras líneas de esta sección enuncian el orden que se va a seguir, tanto en la presente como en las secciones inmediatamente siguientes: 1.º ¿Es suficiente la división en activa y pasiva? 2.º ¿Son esos miembros siempre realmente distintos? 3.º ¿Hay una razón común de potencia? (1). La primera interrogación se propone con ocasión de la potencia objetiva y otras (2-3), en especial la potencia para resistir (4); afirma, sin embargo, Suárez que la división es suficiente (5-6) y lo prueba, con el fin de dedicar la última parte de la sección a la potencia de resistir, donde examina la opinión de Soncinas (7), y declara largamente lo que es resistir y las maneras como puede suceder (8-10), así como el origen de la desigualdad en el resistir, que se debe a cuatro razones que expone con pormenor (11-15).

SECCIÓN II

Se va a ocupar aquí Suárez de la distinción que se da entre esos miembros, y afirma primeramente que se dan potencias que difieren realmente de los actos (1-2). Plantea a continuación el problema de si se da una cualidad que sea potencia puramente pasiva (3), al cual hay que responder en sentido negativo (5-8), a pesar de los argumentos que se aducen en favor de la respuesta afirmativa (4), que pueden quedar satisfechos cómodamente (9). Pasa a exponer el axioma: "A todo

Ultima propiedad

5. La tercera propiedad es que algo se diga semejante o desemejante a otro atendiendo a la cualidad, y ésta afirma Aristóteles que es la más propia de la cualidad, porque sólo a ella le conviene, y puede convenir por razón de cualquier cualidad. Pero esta propiedad se ha de explicar del mismo modo y con la misma proporción con que expusimos el caso semejante de la igualdad de la cantidad; la razón, efectivamente, es la misma enteramente. Por ello no se ofrece nada que añadir, fuera de lo que diremos más abajo, al tratar de las relaciones, acerca de las relaciones propias de semejanza y desemejanza.

Ultima proprietas

5. Tertia proprietas est ut secundum qualitatem simile aliquid vel dissimile dicatur, quam dicit Aristoteles esse maxime propriam qualitati, quia illi soli convenit, et ratione cuiuscumque qualitatis potest convenire. Haec vero proprietas eodem modo et eadem proportione explicanda est qua similem de aequalitate quantitatis declaravimus; est enim omnino eadem ratio. Unde nihil addendum occurrit praeter ea quae de propriis relationibus similitudinis et dissimilitudinis inferius, inter disputandum de relationibus, trademus.

DISPUTACION XLIII

LA POTENCIA Y EL ACTO

RESUMEN

El prólogo de esta disputación hace una enumeración detallada de los significados del término potencia, tanto en sentido trascendental como predicamental, insistiendo en que se va a tratar ahora de la potencia en cuanto es la segunda especie de la cualidad. Se pueden advertir dos partes con sus subdivisiones correspondientes:

I. La potencia: a) *Se divide en activa y pasiva (Sec. I).*
b) *División que no es siempre real (Sec. II).*
c) *Objeto de esa división (Sec. III).*
d) *No toda potencia es natural (Sec. IV).*

II. El acto: a) *Corresponde siempre a una potencia (Sec. V).*
b) *Sobre su prioridad respecto de la potencia (Sec. VI).*

SECCIÓN I

Las primeras líneas de esta sección enuncian el orden que se va a seguir, tanto en la presente como en las secciones inmediatamente siguientes: 1.º ¿Es suficiente la división en activa y pasiva? 2.º ¿Son esos miembros siempre realmente distintos? 3.º ¿Hay una razón común de potencia? (1). La primera interrogación se propone con ocasión de la potencia objetiva y otras (2-3), en especial la potencia para resistir (4); afirma, sin embargo, Suárez que la división es suficiente (5-6) y lo prueba, con el fin de dedicar la última parte de la sección a la potencia de resistir, donde examina la opinión de Soncinas (7), y declara largamente lo que es resistir y las maneras como puede suceder (8-10), así como el origen de la desigualdad en el resistir, que se debe a cuatro razones que expone con pormenor (11-15).

SECCIÓN II

Se va a ocupar aquí Suárez de la distinción que se da entre esos miembros, y afirma primeramente que se dan potencias que difieren realmente de los actos (1-2). Plantea a continuación el problema de si se da una cualidad que sea potencia puramente pasiva (3), al cual hay que responder en sentido negativo (5-8), a pesar de los argumentos que se aducen en favor de la respuesta afirmativa (4), que pueden quedar satisfechos cómodamente (9). Pasa a exponer el axioma: "A todo

acto corresponde una potencia pasiva proporcionada", que define como referido a la potencia activa absoluta y simplemente (10) y restringido al orden de las criaturas (11), y dentro de estos límites puede considerarse como verdadero (12-13). Entra a tratar de la posibilidad de una potencia que sea activa y pasiva, y puede darse siempre que se refiera a distintos actos (14); al referirse al problema que esto plantearía para colocar a tal potencia en una o dos especies, responde que la cuestión tiene sólo sentido en el orden conceptual, puesto que realmente no se da distinción entre esas potencias (15-17); de ahí infiere la resolución de la cuestión: la potencia activa se distingue de la pasiva en que la activa no es receptiva, aunque la receptiva pueda ser activa (18). Termina la sección explicando la definición de potencia activa (19), así como la de pasiva (20).

SECCIÓN III

El problema que plantea acerca del objeto de esta división queda fácilmente resuelto con lo que se dijo anteriormente (1). Se define la potencia como principio próximo de operaciones destinado a ellas por su naturaleza (2) y se distingue del hábito por ser principio de las operaciones en cuanto a su sustancia (3-4). Termina esta breve sección aclarando los modos de reconocer la cualidad ordenada primariamente a la operación (5-6).

SECCIÓN IV

La sección última de esta parte 1.ª de la disputación investiga si toda potencia es natural e infundida naturalmente. La sección, perfectamente ordenada, tiene una introducción (1-3) en que se plantea el sentido de la cuestión, y una serie dilatada de números en que se expone la resolución, que cifra en tres afirmaciones. La primera es que la potencia activa tomada como trascendental no siempre es natural (4-9), tesis que prueba largamente, solucionando de paso las objeciones que se ofrecen. La segunda afirmación: la potencia pasiva tomada en sentido trascendental no es siempre absolutamente natural (10); a propósito de esta afirmación resuelve incidentalmente la cuestión de la potencia neutra de Escoto (11-15), toca el tema de la potencia obediencial (16), así como el de las formas artificiales (17) y otras de menor importancia que podrían ofrecerse (18-21). La tercera afirmación se refiere a la potencia predicamental; declara que ésta es siempre natural en comparación con su acto, pero no siempre en comparación con el sujeto en que está (22-25). Con ella termina la sección.

SECCIÓN V

Comienza a tratar del acto, y lo primero que se pregunta Suárez acerca de él es si a cada potencia corresponde un acto propio. Para solucionar la cuestión advierte previamente que se trata de la potencia real y de su acto propio (1), y resuelve la interrogación en sentido afirmativo (2-6). Esta solución se complementa con varias aserciones más: el acto propio de la potencia activa es la acción más bien que el efecto (7-9); la distinción de potencia y acto no siempre es real, sino que a veces es meramente modal (10-13); el acto y la potencia no están siempre bajo un mismo género y con mucha frecuencia están bajo géneros distintos (14).

SECCIÓN VI

Completando la doctrina de la sección anterior, se ocupa en ésta de la prioridad del acto sobre la potencia en distintos aspectos (1). Advierte que la comparación es distinta si se trata de la cosa en potencia objetiva y en acto y si se trata de la potencia real con el acto real (1). En el primer sentido, el acto tiene prioridad sobre la potencia en perfección (2). En el orden del conocimiento tiene asimismo prioridad el acto en dos sentidos que expone largamente (3-6). Comparadas la potencia y el acto en cuanto a su duración, se da de ordinario la prioridad de la potencia en las criaturas (8), aunque en absoluto no sea forzosamente necesario (7). Pasa a la segunda parte de las enunciadas al principio, o sea, la comparación de cada potencia con su acto (9); de ella resulta que el acto del agente como tal no es más perfecto que la potencia (10-13), y que la potencia activa tiene prioridad de naturaleza sobre el acto y puede tenerla también de duración (14-17), excepto la potencia pasiva, que necesariamente debe tenerla (18), aun cuando sea más imperfecta que su acto (19-20), y, por ello, se comporta mejor con el acto que sin él (21). Con ocasión de este último punto se refiere a la perfección que pueda aportar un acto malo a la potencia (22), y lo resuelve distinguiendo el sentido moral, en el cual es mejor la carencia que la posición del acto malo (23) y el sentido físico, en el cual cabe aún subdistinguir y afirmar que en las potencias que tienen indiferencia para los actos, incluso el acto malo en cuanto a su entidad positiva es más perfecto que su carencia (24). Termina la sección y la disputación afirmando que la potencia pasiva ordenada primariamente al acto tiene respecto de él posterioridad de conocimiento y de definición (25-26).

DISPUTACION XLIII

LA POTENCIA Y EL ACTO

Acepción múltiple de potencia.— Sobre este punto trató Aristóteles en el lib. V de la *Metafísica*, c. 12, y con más amplitud expresamente en todo el lib. IX de la *Metafísica*. Pero allí toma el nombre de potencia en un sentido más amplio del que usamos nosotros en la presente disputación; pues, como notó Santo Tomás en el *Opúsculo* 48, c. 3 de *Qualit.*, la potencia puede tomarse en un sentido trascendentalmente, y en otro predicamentalmente, o sea, en cuanto es una especie de un determinado predicamento. Del primer modo suele decirse que todo ente está dividido por la potencia y el acto, o, como dicen otros, que ésta es una de las propiedades disyuntivas del ente, de acuerdo con la cual se divide el ente —sobre todo el creado— en ente en potencia y en acto, división que hemos explicado anteriormente en la disp. XXXI, sec. 2 y 3. Y allí explicamos también, de paso, qué es potencia objetiva; pues ésta, si es algo, o sea lo que fuere, pertenece a dicha potencia trascendental; y sobre tal potencia objetiva dijimos también algunas cosas anteriormente —disp. XIV— al explicar aquel axioma: *La potencia y el acto están dentro de un mismo género*. Además, por la potencia tomada en sentido trascendental se denomina una cosa posible, bien con potencia lógica por la no repugnancia, o con potencia física por la denominación extrínseca tomada de la potencia agente o paciente, como con frecuencia se refirió también en lo que precede. Finalmente, potencia real tomada en sentido amplio, ya sea activa o pasiva, se dice de cualquier principio de acción o de pasión, y así se

DISPUTATIO XLIII

DE POTENTIA ET ACTU

Multiplex acceptio potentiae.— De hac re scripsit Aristoteles, lib. V Metaph., c. 12, et latius ex professo toto [1] lib. IX Metaph. Sed ibi latius accipit nomen potentiae quam in praesenti disputatione a nobis sumatur; ut enim notavit D. Thom., Opusc. 48, c. 3 de Qualit., potentia uno modo sumi potest transcendenter, alio modo praedicamentaliter, seu quatenus est species cuiusdam praedicamenti. Priori modo dici solet omne ens dividi per potentiam et actum, vel, ut alii loquuntur, hanc esse unam de proprietatibus disiunctis entis, secundum quam dividitur ens, praesertim creatum, in ens in potentia et in actu, quae divisio explicata a nobis est superius, disp. XXXI, sect. 2 et 3. Et ibi etiam obiter explicuimus quid sit potentia obiectiva; illa enim, si aliquid est, vel quidquid est, ad hanc potentiam transcendentalem pertinet, de qua etiam potentia obiectiva nonnulla diximus supra, disp. XIV explicando illud axioma: *Potentia et actus sunt sub eodem genere*. Rursus a potentia transcendenter sumpta denominatur res possibilis, vel potentia logica per non repugnantiam, vel potentia physica per extrinsecam denominationem a potentia agente vel patiente, ut saepe etiam in superioribus tactum est. Denique potentia realis late sumpta, sive activa sive passiva, dicitur de quocumque principio agendi vel patiendi, et sic tribuitur

[1] Esta palabra falta en la ed. Vivès. (N. de los EE.)

atribuye al principio sustancial como a la materia prima, en cuanto es potencia receptiva de las formas, y a la forma sustancial, en cuanto es principio principal de acción, y a Dios mismo, en cuanto es omnipotente. Se atribuye también este nombre a los hábitos que son principios de operaciones; pues en este sentido Aristóteles, en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 5, enumera las artes y las virtudes entre las potencias; también las cualidades de la tercera especie, como el calor y el frío, que son principios próximos de acción, quedan incluidos dentro de esta acepción trascendental de la potencia. Y, finalmente, todo lo que es principio de acción o de recepción se denomina potencia en este sentido general; sobre dicha acepción se ha tratado suficientemente cuando se habló de la causa material y de la eficiente. Nosotros, sin embargo, nos ocupamos aquí de la potencia en un sentido más restringido, concretamente de la potencia en cuanto es la segunda especie de la cualidad. En efecto, habiéndose expuesto ya suficientemente las restantes acepciones en los pasajes citados, resta solamente ésta, y es propia de este lugar, como observamos en la disputación precedente. Pero como el acto responde a la potencia proporcionalmente, por ello trataremos al mismo tiempo del acto proporcionado a esta potencia, aun cuando éste pertenezca a la primera especie de cualidad, como se dijo antes. Por consiguiente, acerca de esta potencia hay que ver primero qué es y de cuántas clases, y después cómo se comporta respecto al acto.

SECCION PRIMERA

Legitimidad y suficiencia de la división de la potencia en activa y pasiva, y en qué consiste cada una

1. Aun cuando la potencia en general sea una especie de cualidad, sin embargo Aristóteles no dio nunca una definición común de la misma; pues en el predicamento de la *cualidad* no expuso tanto esta especie con la definición de la esencia de la cosa cuanto con la interpretación del nombre, al decir que *es otro género de cualidad aquel por el que se dice que somos aptos para la lucha, la carrera o la salud*. En cambio, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 12, divide primera-

principio substantiali, ut materiae primae, quatenus est potentia receptiva formarum, et formae substantiali, quatenus est principium principale agendi, et Deo ipsi, quatenus est omnipotens. Tribuitur etiam hoc nomen habitibus, qui sunt principia operandi; sic enim Aristoteles, IX Metaph., c. 5, artes et virtutes inter potentias numerat; qualitates etiam tertiae speciei, ut calor et frigus, quae sunt principia proxima agendi, sub hac transcendentali acceptione potentiae comprehenduntur. Ac denique quidquid est principium agendi aut recipiendi, hac generali ratione potentia vocatur; de qua acceptione inter disputandum de causa materiali et efficienti satis dictum est. Nos autem hic pressius de potentia disputamus, nimirum de potentia ut est secunda species qualitatis. Nam cum de caeteris acceptionibus satis sit dictum in citatis locis, haec sola superest et est huius loci propria, ut in praecedenti disputatione annotavimus. Quia vero actus potentiae respondet cum proportione, ideo simul dicemus de actu huius potentiae accommodato, quamvis ille ad primam speciem qualitatis pertineat, ut supra dictum est. De hac ergo potentia, primo videndum est quid et quotuplex sit, deinde quomodo ad actum comparetur.

SECTIO PRIMA

Utrum potentia recte et sufficienter dividatur in activam et passivam, et quid utraque sit

1. Quamquam potentia in communi sit una qualitatis species, nunquam tamen Aristoteles unam communem eius definitionem assignavit; nam in praedicamento qualitatis non tam definitione quid rei, quam nominis interpretatione declaravit huiusmodi speciem, dicens *aliud genus qualitatis esse, quod ad luctam, cursum aut sanitatem apti esse dicimur*. In V autem Metaph., c. 12, prius di-

mente la potencia en agente y paciente, y después define a ambas diciendo que *la potencia activa es el principio de transmutación de otra cosa en cuanto es otra;* en cambio, que la pasiva es *el principio de transmutación a partir de otra cosa.* Hemos explicado de paso estas definiciones anteriormente al tratar sobre la causa eficiente y el principio de acción. Pero ahora hay que explicar dicha división con más pormenor. Acerca de ella hay que investigar muchas cosas. Primero, si la potencia queda dividida suficientemente en activa y pasiva. Segundo, si esos dos miembros son siempre realmente distintos, y ahí explicaremos al mismo tiempo si hay alguna potencia puramente activa o pasiva, o alguna que incluya ambas razones, con lo cual quedarán más declaradas las definiciones de potencia activa y pasiva. Finalmente habrá que ver qué razón común de potencia puede señalarse, en cuanto es una especie simple subalterna de la cualidad.

La potencia objetiva ¿es activa o pasiva?

2. Acerca de la primera dificultad, la razón principal de duda suele ofrecerse por causa de la potencia objetiva, que algunos juzgan distinta de la activa y de la pasiva. Pero, si se considera lo que se dijo poco antes, esto no nos presenta problema alguno, no sólo porque la potencia objetiva no es una especie determinada de la cualidad, que es la potencia de que tratamos ahora, sino también porque o no es una potencia física y real, sino solamente lógica y una como no repugnancia, o bien, en cuanto es real y física, no es distinta de la activa y la pasiva, sino que la llaman así por repugnancia o denominación tomada de ella.

3. Otra razón de duda podría estar en que hay ciertas potencias que ni son pasivas ni activas, sino que tienen una razón más eminente, en la cual participan algo de uno y otro de dichos miembros; por esto, Santo Tomás, en la q. 1 *De Virtutibus*, a. 1, parece que propone esa división en tres miembros. Pero esta dificultad se ha de tratar extensamente en el segundo punto propuesto, y, por ello, baste decir de momento que ese tercer miembro se reduce fácilmente a los otros dos.

4. *Razón de dudar acerca de la potencia para resistir.*— Por consiguiente, ahora se ofrece una única razón de duda, que se toma de la potencia para resistir;

vidit potentiam in agentem et patientem, et deinde utramque definit, dicens *potentiam activam esse principium transmutandi aliud in quantum aliud;* passivam vero esse *principium transmutandi ab alio.* Quae definitiones obiter sunt a nobis explicatae supra, disputando de causa efficienti et principio agendi. Nunc autem diligentius explicanda est haec divisio. Circa quam multa investiganda sunt. Primo, an sufficienter dividatur potentia in activam et passivam. Secundo, an illa duo membra semper sint in re distincta, ubi simul explicabimus sitne aliqua potentia pure activa, vel passiva, vel aliqua utramque rationem includens, ex quo definitiones potentiae activae et passivae magis declarabuntur. Tandem videndum erit quaenam communis ratio potentiae, ut est simplex quaedam species subalterna qualitatis, assignari possit.

Potentia obiectiva activane an passiva

2. Circa primam difficultatem solet esse praecipua ratio dubitandi propter potentiam obiectivam, quae ab aliquibus existimatur distincta ab activa et passiva. Sed si considerentur paulo antea dicta, hoc nullum nobis facessit negotium, tum quia potentia obiectiva non est determinata species qualitatis, de qua potentia nunc agimus; tum etiam quia vel non est potentia physica et realis, sed tantum logica et non repugnantia quaedam, vel prout est realis et physica, non est distincta ab activa et passiva, sed per repugnantiam vel denominationem ab eis dicitur.

3. Alia dubitandi ratio esse poterat quia sunt quaedam potentiae quae nec passivae sunt nec activae, sed eminentiorem habent rationem, in qua aliquid de utroque illorum membrorum participant, unde D. Thomas, q. 1 de Virtutibus, a. 1, trimembrem videtur illam divisionem facere. Sed haec difficultas fuse tractanda est in secundo puncto proposito, et ideo satis nunc sit dicere tertium illud membrum ad alia duo facile revocari.

4. *Ratio dubitandi de potentia ad resistendum.*— In praesenti ergo unica sese of-

en efecto, ésta es una verdadera potencia real, y, sin embargo, no es activa ni pasiva; por consiguiente se da un tercer miembro además de esos dos; por tanto, dicha división no es suficiente. La mayor consta, primeramente, por Aristóteles en los *Predicamentos*, c. sobre la *cualidad*, en donde en la especie de potencia pone a la potencia que uno tiene para no padecer fácilmente, como, por ejemplo, la dureza, por la cual tiene poder el cuerpo para no dividirse fácilmente; ahora bien, ésta no es sino la potencia de resistir, como es claro por sí; por consiguiente. En segundo lugar es un axioma común de los filósofos que la acción natural resulta de acuerdo con la proporción de la actividad del agente y de la resistencia del paciente o del medio, cosa que está tomada de Aristóteles, IV libro de la *Física*, c. 8, text. 71, y lib. VII, c. 5, y IV *De Caelo*, c. 6, y I *De Generatione*, c. 10, y lo explicamos nosotros anteriormente cuando tratábamos de la causa agente. Por consiguiente, lo mismo que la actividad dice en el agente una cierta potencia real, del mismo modo la resistencia en acto primero dice en el paciente una potencia real. Y se explica por los mismos actos, pues, así como obrar actualmente es algo real, también lo es resistir actualmente; y lo mismo que una cosa, incluso cuando no obra, tiene aptitud para obrar, del mismo modo, aun cuando no resiste, tiene aptitud para resistir. Por consiguiente, la facultad de resistir es una potencia real que infundió la naturaleza a las cosas para que se defendiesen de sus contrarios.

5. Y se prueba la proposición menor. En primer lugar, que la potencia para resistir no es activa. Es manifiesto primeramente porque resistir no es obrar, pues una cosa resiste incluso cuando no obra sobre otra; por consiguiente, la potencia de resistir como tal no es potencia de obrar, pues como es el acto, así es la potencia. En segundo lugar, porque sucede que una misma cosa es menos activa y más resistente, y al contrario, como se dijo en lo que precede; por consiguiente, la potencia de resistir no es potencia de obrar ni al contrario. Y con las mismas razones puede mostrarse que la potencia de resistir no es potencia pasiva, pues resistir no es padecer, sino más bien impedir la pasión. Por lo cual, cuanto más padece uno, tanto menos puede resistir; y resiste en aquello en que impide o

fert dubitandi ratio sumpta ex potentia resistiva; illa enim vera potentia realis est, et tamen non est activa, neque passiva; datur ergo tertium membrum praeter illa duo; igitur non est illa divisio sufficiens. Maior constat primo ex Aristotele, in Praedicamentis, c. de qualitate, ubi in specie potentiae ponit illam potentiam quam aliquis habet ut non facile patiatur, ut, verbi gratia, duritiem, per quam corpus est potens ut non facile dividatur; haec autem non est nisi potentia resistendi, ut per se constat; ergo. Deinde, commune est axioma philosophorum naturalem actionem sequi iuxta proportionem activitatis agentis et resistentiae passi vel medii, quod sumptum est ex Aristotele, IV Phys., c. 8, text. 71, et lib. VII, c. 5, et IV de Caelo, c. 6, et I de Generatione, c. 10, et superius a nobis declaratum est, dum de causa agente disputaremus. Sicut ergo activitas dicit in agente potentiam aliquam realem, ita resistentia in actu primo dicit in passo potentiam aliquam realem. Et ex actibus ipsis declaratur; nam, sicut actu agere est aliquid reale, ita et actu resistere; et sicut res etiam cum non agit, apta est ad agendum, ita etiam cum non resistit, apta est ad resistendum. Est ergo vis resistendi potentia quaedam realis, quam natura rebus indidit ut sese a contrariis tuerentur.

5. Minor autem propositio probatur. Et primum, quod potentia resistiva non sit activa. Patet primo, quia resistere non est agere; resistit enim res, etiam dum non agit in aliam; ergo potentia resistendi, ut sic, non est potentia agendi; nam qualis est actus, talis est potentia. Secundo, quia contingit eamdem rem esse minus activam et magis resistivam, et e contrario, ut in superioribus dictum est; ergo potentia resistendi non est potentia agendi, neque e converso. Et eisdem rationibus ostendi potest potentiam resistendi non esse potentiam patiendi; nam resistere non est pati, sed potius est passionem impedire. Unde quantum quis patitur, tantum resistere non valet; in eo autem resistit in quo impedit vel retardat

retarda la pasión; por consiguiente, la potencia de resistir no es la potencia pasiva, sino más bien la opuesta a ella; por consiguiente se da un tercer género de potencia distinto de la activa y la pasiva.

La división de la potencia en activa y pasiva es suficiente

6. Sin embargo, hay que afirmar que toda potencia real y predicamental es activa o pasiva; y que, de este modo, la división propuesta es suficiente. Esta afirmación consta primeramente por la autoridad del Filósofo y de todos los autores e intérpretes. Además se verá por la solución de la propia dificultad, pues, si mostrásemos o que la potencia para resistir no es una propia y especial potencia real, o que no es distinta de la activa y la pasiva, concluiremos manifiestamente que no hay otro género de potencia fuera de aquellos dos, ya que ningún otro género de potencia se ha inventado hasta ahora. Finalmente, puede darse la razón de que la potencia como tal es un cierto acto primero que dice relación al segundo; ahora bien, el acto segundo próximo e inmediato de una potencia no es más que la acción o la pasión; por consiguiente, tampoco la potencia puede ser más que activa o pasiva. La menor es clara, porque sólo puede concebirse una doble relación del acto a la potencia, a saber, como a principio *por el que* se produce, o bien *en el que* o *desde el que* se produce; de ellos, el primero constituye la acción, y el segundo la pasión.

Sobre la potencia de resistir

7. *Opinión de Soncinas.— Dificultades que tiene.*— Por tanto, acerca de la potencia de resistir afirma Soncinas, en IX *Metaph.*, q. 6, que en la realidad se identifica con la potencia activa, pero que se distinguen según diversas razones, y que ello basta para que una misma cualidad tenga más capacidad de resistencia que de acción, o al revés. De la misma manera que una misma potencia —afirma— es entendimiento y memoria, y, sin embargo, es más perfecta en la razón de entendimiento que en la de memoria, y de modo parecido —sigue— un mismo

passionem; ergo potentia resistendi non est potentia patiendi, sed potius illi opposita; datur ergo tertium potentiae genus distinctum ab activa et passiva.

Sufficiens potentiae divisio in activam et passivam

6. Dicendum nihilominus est omnem realem et praedicamentalem potentiam esse activam vel passivam, atque ita divisionem datam sufficientem esse. Haec assertio constat primo ex auctoritate Philosophi et omnium auctorum et interpretum. Deinde constabit ex solutione propriae difficultatis; si enim ostenderimus potentiam resistivam aut non esse propriam et specialem potentiam realem, aut non esse distinctam ab activa et passiva, aperte concludemus non esse aliud genus potentiae praeter illa duo, quia nullum aliud potentiae genus hactenus excogitatum est. Tandem reddi potest ratio, quia potentia, ut sic, est quidam actus primus, qui dicit habitudinem ad secundum; sed actus secundus proximus et immediatus alicuius potentiae non est nisi aut actio, aut passio; ergo etiam potentia tantum potest esse aut activa, aut passiva. Minor patet, quia duplex tantum habitudo actus ad potentiam intelligi potest, scilicet, ut ad principium a quo, vel in quo seu ex quo fit; ex quibus prior constituit actionem, posterior passionem.

De potentia resistendi

7. *Soncinatis sententia.— Quas difficultates patiatur.*—De potentia igitur resistendi, Soncin., IX Metaph., q. 6, ait secundum rem esse eamdem cum potentia agente, distingui tamen secundum diversas rationes, idque satis esse ut eadem qualitas magis sit resistiva quam activa, vel e contra. Sicut eadem potentia (inquit) est intellectus et memoria, et tamen perfectior est in ratione intellectus quam in ratione memoriae; et similiter (ait) idem actus potest esse amor finis et medii, et tamen censetur maior amor

acto puede ser amor del fin y del medio, y, no obstante, se tiene por un amor mayor cuando se refiere al fin que cuando se refiere al medio, ya que aquello por causa de lo cual una cosa es tal, lo es en mayor grado. Pero en esta respuesta quedan dos dificultades: una es que, aunque con frecuencia suceda que una misma cosa sea fuerza de acción y de resistencia, no lo es, sin embargo, siempre, pues la blancura, por ejemplo, resiste a la introducción de la negrura y, a pesar de todo, no tiene virtud para producir otra blancura o la disminución de la negrura; igualmente, la dureza y densidad no parecen tener ninguna virtud activa, y, sin embargo, resisten vehementemente o impiden la acción. La segunda dificultad es que, lo mismo que la virtud de resistir es en ocasiones realmente idéntica a la potencia activa, y es distinta de ella conceptualmente, así también la potencia pasiva es a veces realmente idéntica a la potencia activa y es distinta de ella sólo conceptualmente, como mostraremos después; por consiguiente, si basta la distinción de razón para distinguir las potencias, tendría que darse esa división trimembre; o, si no basta, tampoco tendría que distinguirse la potencia pasiva de la activa.

8. *Qué cosa es resistir y de cuántas maneras acaece.*— Por consiguiente, para que este punto se entienda con más exactitud hay que declarar, en primer lugar, qué es resistir, pues con ello se verá en qué consiste la virtud de resistir y por qué no se enumera entre las potencias propias. Por tanto, sucede de dos maneras que una cosa resista a otra: primero, formalmente por repugnancia inmediata; segundo, radicalmente y cuasi por la disminución de la virtud de la otra cosa. De este último modo resiste el calor del fuego al agua fría, previniendo su acción en cuanto puede y disminuyendo su poder; de la misma manera que entre los hombres se dice que uno resiste a otro si anticipándose a herirle le corta la mano o le merma sus fuerzas de otra manera. Por consiguiente, esta resistencia no es, en realidad, sino una cierta acción y difiere únicamente por la denominación o relación; pues se llama acción en cuanto procede de un principio agente, y resistencia en cuanto disminuye las fuerzas de otro para que no pueda obrar. Y así, en cuanto a esta manera de resistir es muy verdadero que la potencia de resistir no es distinta en la realidad de la potencia activa, y aunque

respectu finis quam respectu medii, quia propter quod unumquodque tale, et illud magis. In hac vero responsione duae supersunt difficultates: una est quia, licet saepe contingat eamdem rem esse vim agendi et resistendi, non tamen semper; nam albedo, verbi gratia, resistit introductioni nigredinis, et tamen non habet vim agendi aliam albedinem aut remissionem nigredinis; durities etiam et densitas nullam vim agendi habere videntur, et tamen valde resistunt vel impediunt actionem. Secunda difficultas est, quia sicut vis resistendi interdum est idem realiter cum potentia activa, et ratione ab illa distincta, ita etiam potentia passiva interdum est idem realiter cum potentia activa et ratione tantum distincta, ut inferius ostendemus; ergo si distinctio rationis sufficit ad distinguendas potentias, danda esset illa divisio trimembris; vel si non sufficit, neque potentia passiva esset ab activa distinguenda.

8. *Quid sit resistere, et quot modis eveniat.*— Ut ergo res haec exactius intelligatur, declarandum prius est quid sit resistere; nam inde constabit in quo consistat vis resistendi et cur inter proprias potentias non numeretur. Duobus ergo modis contingit unam rem alteri resistere: primo, formaliter per immediatam repugnantiam; secundo, radicaliter et quasi per diminutionem virtutis alterius rei. Hoc posteriori modo resistit calor ignis aquae frigidae, praeveniendo quantum potest actionem eius, et vires illius diminuendo; sicut inter homines unus dicitur resistere alteri, si anticipato vulnere abscindit manum, aut alio modo diminuit vires illius. Haec ergo resistentia revera non est nisi actio quaedam solumque differt denominatione aut habitudine; dicitur enim actio quatenus est a principio agente, resistentia vero quatenus diminuit vires alterius, ne possit agere. Atque ita quoad hunc resistendi modum, verissimum est potentiam resistendi non esse distinctam in re a potentia agendi; et licet ratione aut denomi-

se distinga por la razón o la denominación, a pesar de todo no constituye un miembro peculiar en la división de la potencia, bien sea porque la potencia de resistir no está fuera del ámbito formal de la potencia activa, sino que es algo que se le añade, o, mejor, porque esa potencia no se ha establecido *per se* para resistir, sino que esto es algo como consecuente y concomitante a la virtud activa. De la misma manera que la potencia de engendrar lo semejante y de corromper lo contrario no son dos potencias, ya que la potencia no se ha instituido para la corrupción, sino que esto lo tiene como consecuencia, por el hecho de ser potencia generativa. Pero ocurre lo contrario con la potencia propia de padecer, que puede haber sido establecida con idéntica primacía para recibir, como explicaremos después; y con esto se entiende que, en cuanto a este modo de resistir, en cada cualidad es igual la virtud de acción y la de resistencia, ya que es una e idéntica realmente, y en cuanto pueden distinguirse conceptualmente, una se sigue de la otra con proporción e igualdad, pues cuanto más fuerte y eficazmente puede obrar una cualidad sobre su contrario, tanto más debilita las fuerzas de ésta, y, por lo mismo, más le resiste con este modo de resistir.

9. Pero, en cambio, el otro modo de resistir no consiste en una acción, como persuaden las razones propuestas al principio. Por tanto, ni esencial y primariamente, ni de modo consecuencial esta manera de resistir proviene de la potencia activa en cuanto es activa, como persuade asimismo la razón de que este modo de resistir conviene también a las cualidades que no poseen virtud activa alguna. Por lo cual, de la virtud para resistir de ese modo no puede decirse, sino con suma impropiedad y en sentido material, que sea idéntica a la potencia activa, ya que esto ni es general ni cuando conviene a alguien proviene de la razón de potencia activa como tal, sino de otros motivos; y, por ello, es también verdadero solamente en este modo de resistir que una misma cualidad tiene más capacidad de acción y menos de resistencia. Por consiguiente, acerca de este modo de resistir hay que afirmar que no consiste en algún acto positivo que provenga de esa virtud que se dice que es la fuerza de resistir, sino que consiste más bien en la privación del acto. Por lo cual, esa virtud de resistir es más bien una cierta impotencia o

natione distinguatur, non tamen constituit peculiare membrum in divisione potentiae, vel quia potentia resistendi non est extra latitudinem formalem potentiae agendi, sed aliquid ei additum, vel melius, quia talis potentia non est per se instituta ad resistendum, sed illud est quasi quid consequens et concomitans vim agendi. Sicut potentia generandi simile et corrumpendi contrarium, non sunt duae potentiae, quia potentia non est instituta ad corrumpendum, sed id consequenter habet, eo quod est potentia generandi. Secus vero est de propria potentia patiendi, quae potest esse aeque primo instituta ad recipiendum, ut postea declarabimus; et hinc intelligitur, quoad hunc resistendi modum, vim agendi et resistendi in unaquaque qualitate aequalem esse, quia est una et eadem secundum rem, et quatenus ratione distingui possunt, una ex altera cum proportione et aequalitate consequitur, nam quo una qualitas fortius et efficacius potest agere in suum contrarium, eo magis eius vires debilitat et consequenter magis ei resistit hoc resistendi modo.

9. At vero alius resistendi modus non consistit in actione, ut convincunt rationes in principio factae. Unde, nec per se primo nec consecutive provenit hic resistentiae modus ex potentia activa ut activa est, ut convincit etiam illa ratio, quod hic resistendi modus convenit etiam iis qualitatibus quae nullam vim agendi habent. Quapropter nonnisi valde improprie et materialiter dici potest de virtute ad resistendum hoc modo, quod sit idem cum potentia agendi, quia id neque generale est, neque, quando alicui convenit, provenit ex ratione potentiae activae ut sic, sed aliunde; et ideo etiam in hoc tantum resistendi modo verum habet eamdem qualitatem esse magis activam et minus resistivam. De hoc ergo resistendi modo dicendum est non consistere in aliquo actu positivo, proveniente a virtute illa quae vis resistendi esse dicitur, sed consistere potius in privatione actus. Unde talis resistendi vis potius est impotentia, vel incapacitas quaedam, quam propria potentia, ideoque

incapacidad que una propia potencia, y, por lo mismo, no debió añadirse aquel tercer miembro en la división de la potencia.

10. Se explica toda esta opinión porque esa resistencia actual y formal consiste únicamente en que el sujeto, por medio de una cualidad o disposición existente en él, impide que se introduzca en sí mismo otra forma o acción, y este impedimento no consiste en alguna acción que realice ese paciente, ya sea sobre otro agente o sobre sí mismo, como es claro por lo dicho, porque tal resistencia es común a las cualidades no activas y además porque no es posible pensar ni explicar qué es esa acción. Consiste, por consiguiente, en una cierta incompatibilidad formal o repugnancia, de la cual nace que la acción del agente contrario sea impedida absolutamente, o sea retardada, y se produzca más débilmente. Por consiguiente, de esta manera, esa resistencia actual no consiste en algún acto segundo positivo que provenga de la virtud de resistir, sino más bien en la carencia, retraso o atenuación de la acción contraria. Y, por lo mismo, tal virtud de resistir no es una facultad ordenada *per se* a esa carencia o retraso de la acción, puesto que una potencia natural no se ordena *per se* a una privación; y, por ello, decimos que ésta no es tanto una potencia como una impotencia y cuasi incapacidad que tiene carácter consecuencial con respecto al efecto formal de alguna cualidad o disposición. Por esto, tal fuerza de resistencia no constituye una especie determinada de cualidad, pero puede acompañar a cualquier cualidad o incluso a cualquier forma que, al afectar y disponer al sujeto, repugna de modo formal a la forma y acción que le es contraria. De la misma manera que puede atribuirse también a las formas o cualidades la virtud o facultad de expulsar formalmente las cualidades o formas que les son opuestas, virtud que no constituye una razón o especie peculiar, sino que acompaña a cada forma, en cuanto es apta para otorgar su efecto formal. Por consiguiente, de este modo consta que la potencia de resistir, de cualquier modo que se la conciba, no pertenece a una especie peculiar de cualidad o de potencia distinta de la potencia activa y de la pasiva.

11. *Cómo se comportan la actividad y la resistencia.— De dónde nace la desigualdad en el resistir.—* Y con esto se entiende que, acerca de este último modo

non debuit tertium illud membrum in divisione potentiae adiungi.

10. Explicatur tota haec sententia, nam haec actualis et formalis resistentia solum in hoc consistit, quod subiectum per qualitatem aut dispositionem in ipso existentem, impedit ne alia forma vel actio in ipsum introducatur, quod impedimentum non consistit in actione aliqua quam tale passum efficiat, vel in aliud agens vel in seipsum, ut ex dictis patet; nam talis resistentia communis est qualitatibus non activis, et quia nec fingi nec declarari potest quae sit talis actio. Consistit ergo in quadam formali incompossibilitate seu repugnantia, a qua provenit ut actio contrarii agentis vel impediatur prorsus, vel retardetur ac remissior fiat. Sic ergo haec resistentia actualis non consistit in aliquo actu secundo positivo proveniente a virtute resistiva, sed potius in carentia aut retardatione seu remissione contrariae actionis. Ideoque illa virtus resistendi non est facultas aliqua per se ordinata ad illam carentiam vel retardationem actionis; quia naturalis potentia non ordinatur per se ad aliquam privationem; et ideo dicimus hanc non tam esse potentiam quam impotentiam et quasi incapacitatem, quae consequenter se habet ad effectum formalem alicuius qualitatis seu dispositionis. Quare huiusmodi resistendi vis non constituit certam aliquam speciem qualitatis, sed comitari potest quamcumque qualitatem, vel etiam formam quae afficiendo et disponendo subiectum formae et actioni sibi contrariae formaliter repugnat. Sicut etiam attribui potest formis aut qualitatibus vis seu facultas ad expellendum formaliter qualitates aut formas sibi repugnantes, quae vis non constituit peculiarem rationem aut speciem, sed comitatur unamquamque formam, prout apta est ad suum effectum formalem tribuendum. Sic igitur constat potentiam resistendi, quacumque ratione sumatur, non pertinere ad peculiarem speciem qualitatis vel potentiae distinctam a potentia activa et passiva.

11. *Activitas et resistentia, ut se habeant.— Inaequalitas in resistendo unde proveniat.—* Atque hinc intelligitur de hoc

de resistir, es verdad lo que comúnmente se dice de que una cualidad puede ser más capaz de acción que de resistencia, y al revés, ya que esta resistencia no sigue a la actividad, sino precisamente a la información o disposición. Por lo cual, como con frecuencia he dicho, una cualidad puede ser capaz de resistencia de este modo, a pesar de no ser activa; y, por ello, aun cuando ese modo de resistir convenga a las cualidades activas, no es preciso que la resistencia y la actividad guarden entre sí proporción o igualdad, ya que tal resistencia no conviene en atención al modo de obrar, sino en atención al modo de informar. Pero no es fácil de explicar en qué consiste o de dónde nace el que una cualidad sea más capaz de resistencia que otra en este último sentido, ya que esta resistencia consiste únicamente en la incompatibilidad o repugnancia formal. Porque, si, por ejemplo, comparamos entre sí el calor y el frío, en tanto grado repugna formalmente el calor al frío como el frío al calor, ya que son igualmente incompatibles en un mismo sujeto y en los mismos grados; ¿por qué se dice, entonces, que la frialdad es una cualidad que tiene más capacidad de resistir que el calor? Y el mismo argumento se da para la sequedad y humedad y para otros casos semejantes.

12. Pero, sin embargo, hay que decir que este exceso o desigualdad de resistencia puede explicarse de varias maneras. Primero, por el diverso modo de unión, pues una cualidad puede ser de tal naturaleza que por medio de su información se una con más firmeza e inmovilidad al sujeto, no sólo por razón de la mayor intensidad, sino también en cada uno de los grados de intensidad comparados proporcionalmente, de tal manera que esto provenga de la misma especie de unión y no de la intensidad; en esto, pues, no hay repugnancia alguna, y admitido esto se entiende perfectamente cómo una forma a causa de su unión formal, resiste más que otra forma a la acción que se le opone. Y también de esta manera resiste más a la división la dureza que la blandura, ya que une las mismas partes integrales en mayor grado y con más firmeza. En efecto, de la misma manera que en los objetos artificiales las partes que se enlazan mediante un aglutinante se dividen tanto más difícilmente cuanto mayor poder unitivo tiene el aglutinante

posteriori resistendi modo verum esse quod communiter dicitur, unam qualitatem posse esse magis activam quam resistivam, et e converso; quia haec resistentia non consequitur activitatem, sed praecise informationem aut dispositionem. Unde (ut saepe dixi) potest qualitas hoc modo esse resistiva, etiamsi activa non sit; et ideo etiamsi talis resistendi modus qualitatibus activis conveniat, non oportet ut resistentia et activitas inter se servent proportionem aut aequalitatem, quia talis resistentia non convenit iuxta modum agendi, sed iuxta modum informandi. Non est autem facile ad explicandum in quo consistat, vel unde proveniat, quod una qualitas sit magis resistiva quam alia hoc posteriori modo, cum haec resistentia solum consistat in formali incompossibilitate seu repugnantia. Nam si calorem, verbi gratia, et frigus inter se comparemus, tantum repugnat formaliter calor frigori, sicut frigus calori; nam aeque sunt incompossibiles in eodem subiecto et in eisdem gradibus; cur ergo dicitur frigiditas esse qualitas magis resistiva quam calor? Et idem argumentum est de siccitate et humiditate, et de aliis similibus.

12. Dicendum vero est variis modis explicari posse hunc excessum vel inaequalitatem resistentiae. Primo, ex diverso modo unionis, nam una qualitas potest esse talis naturae, ut per suam informationem firmius et immobilius uniatur subiecto, non propter solam maiorem intensionem, sed etiam in singulis gradibus intensionis cum proportione comparatis, ita ut id proveniat ex ipsa specie unionis, non ex intensione; in hoc enim nulla est repugnantia, et illo posito optime intelligitur quomodo una forma propter suammet formalem unionem magis resistat actioni sibi repugnanti, quam alia. Et ad hunc etiam modum durities magis resistit divisioni quam mollitudo [1], quia magis et firmius unit partes ipsas integrales. Nam, sicut in artificialibus, partes quae glutine aliquo connectuntur, eo difficilius dividun-

[1] Inexplicablemente, varias ediciones, entre ellas la Vivès, sustituyen *mollitudo* por *multitudo*. (N. de los EE.)

para unirlas o para unirse a ellas, igual puede entenderse proporcionalmente en las cualidades naturales.

13. En segundo lugar, esta mayor resistencia puede surgir de que a esa cualidad le sigue una desigualdad en alguna condición requerida para la acción; como, por ejemplo, la densidad en el paciente contribuye a una mayor resistencia, ya que, por razón de ella, sucede que las distintas partes del paciente se unen más entre sí para resistir al agente contrario, el cual no puede obrar simultáneamente sobre todas esas partes así dispuestas como podría hacerlo sobre cada una de ellas si se aplicase por separado. Y tal vez por este motivo resiste más la sequedad cuando contribuye a una mayor densidad como en la tierra y demás cuerpos terrestres, pues en el fuego quizá no ocurre lo mismo; e igual sucede tal vez con la dureza que tiene siempre mezclada una densidad, y por esa razón contribuye a una mayor resistencia.

14. En tercer lugar, esta desigualdad puede quedar reducida a algún género de actividad de tal manera que el primer modo de resistir se una con el último. Pero esta actividad puede ser doble. La primera es la de la resultancia natural de la cualidad a partir de su forma, como si alguien dice que la frialdad en el agua resiste más a su corrupción que en el aire, ya que en el agua resiste no sólo por su información, sino también por la dimanación natural a partir de la forma misma del agua; tal emanación es una cierta actividad, como vimos antes. Y del mismo modo podría opinar alguien —incluso comparando dos propiedades que dimanan de sus formas— que puede darse entre ellas desigualdad en el modo de dinamanación, de tal manera que una dimane de una mayor virtud o actividad que la otra. De la manera como si alguien, por ejemplo, dice que el tacto dimana más fuertemente del alma sensitiva que los otros sentidos externos; y de modo parecido puede entenderse que un cuerpo pesado que se encuentra en su lugar resiste al movimiento no natural, concretamente porque por su peso retiene o conserva activamente la existencia en ese lugar y por medio de esa actividad resiste al motor contrario, que no puede superarle si no tiene una mayor virtud activa.

15. El otro modo de esta resistencia por actividad puede ser por reacción contra otro agente; de este modo, el cuerpo pesado resiste también al que le mueve

tur quo gluten maiorem vim habet uniendi illas aut sese illis uniendi, ita potest proportionaliter intelligi in qualitatibus naturalibus.

13. Secundo potest haec maior resistentia oriri ex eo quod ad talem qualitatem consequitur inaequalitas in aliqua conditione requisita ad agendum; ut, verbi gratia, densitas in passo confert ad maiorem resistentiam, quia ratione illius fit ut plures partes passi magis inter se uniantur ad resistendum contrario agenti, quod non potest aeque agere simul in omnes illas partes ita applicatas, ac posset in singulas, si sigillatim applicaretur. Et fortasse hac ratione siccitas magis resistit quando ad maiorem densitatem confert, ut in terra et aliis corporibus terrestribus, nam in igne fortasse non ita contingit; et idem forte est de duritie, quae semper habet densitatem admixtam, et ea ratione confert ad maiorem resistentiam.

14. Tertio, potest haec inaequalitas reduci ad aliquod genus activitatis, ita ut prior resistendi modus cum posteriori coniungatur. Potest autem haec activitas duplex esse. Prima est naturalis resultantiae qualitatis a sua forma, ut si quis dicat frigiditatem in aqua magis resistere suae corruptioni quam in aere, quia in aqua resistit non solum per informationem suam, sed etiam per naturalem dimanationem ab ipsa forma aquae; quae emanatio quaedam activitas est, ut supra vidimus. Atque eodem modo posset quis opinari, etiam comparando duas proprietates a suis formis dimanantes, posse inter eas esse inaequalitatem in modo dimanationis, ita ut una ex maiori virtute vel activitate dimanet quam alia. Ut si quis dicat tactum, verbi gratia, fortius dimanare ab anima sensitiva quam alios sensus externos; et simili modo intelligi potest corpus grave existens in suo loco resistere motui non naturali, nimirum, quia per gravitatem suam active retinet seu conservat existentiam in tali loco, per quam activitatem resistit contrario motori, a quo superari non potest, nisi habeat maiorem vim agendi.

15. Alius modus huius resistentiae per activitatem esse potest per reactionem in aliud agens, quomodo etiam grave resistit

o le lleva, empujando hacia el lugar opuesto; y lo duro resiste al cuerpo que lo divide, haciéndolo romo, y tal vez también deteniéndolo activamente para que no penetre en tal lugar. Sin embargo, es verdad que ese modo de resistir se reduce al primero explicado anteriormente; decimos, empero, que esta desigualdad de resistencia surge a veces del hecho de que el modo anterior se une al posterior, y al contrario, la misma resistencia debida a la actividad es mayor por la disposición peculiar del mismo paciente, disposición que por este motivo se dice que tiene mayor virtud para resistir o que es más apta para resistir. Y hasta aquí hemos tratado de la potencia de resistir, la cual es claro que no constituye una especie peculiar de cualidad; y, por tanto, que por esta parte no queda aumentado el número de las potencias, sino que están contenidas de modo suficiente en la activa y la pasiva.

SECCION II

SI LA DISTINCIÓN QUE SE DA ENTRE LA POTENCIA ACTIVA Y LA PASIVA ES SIEMPRE REAL, O A VECES SÓLO DE RAZÓN

1. *Se dan algunas potencias puramente activas.*— Queda, pues, por explicar lo que se propuso en segundo lugar acerca de la distinción de aquellos miembros entre sí. Y, en primer lugar, supongo que se dan algunas potencias puramente activas que, ciertamente, se distinguen real y esencialmente de las potencias verdadera y propiamente pasivas, ya sean puramente pasivas o no. Lo primero es claro en todas las potencias que se ordenan esencial y primariamente a obrar por una acción transeúnte, como principios de esas acciones completos en su orden, como es, por ejemplo, el entendimiento agente, la potencia motiva del viviente,

moventi vel portanti illud, impellendo versus contrarium locum; et durum resistit corpori dividenti hebetando illud, et fortasse etiam active detinendo illud, ne in talem locum ingrediatur. Verum est tamen hunc modum resistendi pertinere ad priorem superius declaratum; dicimus vero hanc inaequalitatem resistentiae interdum oriri ex eo quod prior modus posteriori coniungitur, et e converso ipsa resistentia per activitatem maior est ob peculiarem dispositionem ipsius patientis, quae dispositio propterea dicitur habere maiorem vim resistendi, seu esse ad resistendum aptior. Et hactenus de potentia resistiva, quam constat non constituere peculiarem speciem qualitatis; ideoque ex hoc capite non augeri numerum potentiarum, sed sufficienter contineri in activa et passiva.

SECTIO II

AN POTENTIA ACTIVA ET PASSIVA SEMPER RE, VEL INTERDUM TANTUM RATIONE DIFFERANT

1. *Potentiae aliquot dantur pure activae.*— Iam vero sequitur explicandum quod secundo loco propositum est de distinctione illorum membrorum inter se. Et imprimis suppono dari aliquas potentias pure activas, quas certum est et re et essentia distingui a potentiis vere ac proprie passivis, sive sint pure passivae, sive non. Primum patet in omnibus potentiis quae per se primo ordinantur ad agendum per actionem transeuntem, tamquam principia talium actionum in suo ordine completa, ut est, verbi gratia, intellectus agens, potentia motiva vi-

o la potencia de atracción que hay en el imán, o la impulsiva que hay en el poder de expulsar y las otras parecidas; estas potencias, en efecto, son principios de acción, como es claro, y no son principios de pasión, ya que ni padecen al recibir el propio acto o su acción, porque no obran con acción inmanente, ni padecen tampoco al recibir algo a manera de acto primero, por el cual sean completados en la razón de principio activo; porque, según supongo, son principios completos en su orden, es decir, principios próximos o instrumentales, y no requieren un acto ulterior por el que sean completados intrínsecamente en orden a la acción. Y no importa que tales facultades necesiten a veces la aplicación o moción de otra potencia para ejercer sus acciones, como la potencia locomotriz de un animal necesita la moción del apetito; pues esta acción no se lleva a cabo por una acción y pasión física sobre la misma potencia locomotriz, sino que se produce por simpatía de las potencias de la misma alma; y, por ello, esto no impide que tal facultad, en sentido físico y hablando con propiedad, sea puramente activa.

2. *Las potencias puramente activas difieren realmente de las pasivas.*— En cambio, la segunda parte, concretamente, que tal potencia sea distinta real y esencialmente de la potencia pasiva, se ve fácilmente no sólo por la inducción, sino también por la razón propia y por el fin de tales potencias; es, en efecto, hasta tal punto diverso, que indica suficientemente una diversidad esencial en dichas potencias. Pues, si la potencia es puramente pasiva, tiene una función primariamente diversa de la potencia puramente activa; por lo cual no se distinguen entre sí en menor grado de lo que difieren entre sí la materia y la forma, dado que una potencia es pasiva y la otra un acto formal. En cambio, si la potencia no es puramente pasiva, será activa por acción inmanente; y la potencia que es solamente principio de acción transeúnte difiere absolutamente de la potencia que es principio de acción inmanente, ya que tanto esas acciones como esos modos de obrar son totalmente diversos, como es evidente por sí. Así, pues, en este punto no hay ningún motivo de duda ni se ofrece dificultad alguna de importancia.

ventis, aut potentia attractiva quae est in magnete, vel impulsiva quae est in vi expellente, et similes; hae namque potentiae sunt principia agendi, ut constat, et non sunt principia patiendi, quia nec patiuntur recipiendo proprium actum seu actionem suam, quia non agunt actione immanente, neque etiam patiuntur recipiendo aliquid per modum actus primi quo compleantur in ratione principii agendi; quia, ut suppono, sunt principia completa in suo ordine, id est, proxima, vel instrumentalia, et non requirunt ulteriorem actum quo intrinsece compleantur ad agendum. Nec refert quod huiusmodi facultates interdum indigent applicatione vel motione alterius potentiae ut suas actiones exerceant, ut potentia loco motiva animalis indiget motione appetitus; haec enim motio non fit per physicam actionem et passionem circa ipsammet potentiam loco motivam, sed fit per sympathiam potentiarum eiusdem animae; et ideo hoc non impedit quominus talis facultas, physice ac proprie loquendo, sit pure activa.

2. *Pure activae potentiae realiter differunt a passivis.*— Altera vero pars, quod, nimirum, talis potentia et re et essentia distincta sit a potentia passiva, facile constat tum inductione, tum etiam ex propria ratione et fine talium potentiarum; adeo enim diversus est, ut satis indicet essentialem diversitatem in huiusmodi potentiis. Nam si potentia sit pure passiva, habet munus primo diversum a potentia pure activa; unde non minus inter se distinguuntur quam materia et forma inter se differunt, eo quod una potentia sit passiva et altera actus formalis. Si vero potentia non sit pure passiva, erit activa per actionem immanentem; potentia autem quae tantum est principium actionis transeuntis omnino differt a potentia quae est principium actionis immanentis, quoniam et tales actiones et tales modi operandi sunt omnino diversi, ut per se constat. Itaque in hac parte nulla est dubitandi ratio, nec difficultas alicuius momenti occurrit.

¿Se da una cualidad que sea potencia puramente pasiva?

3. Si, por el contrario, existe alguna potencia puramente pasiva que constituya una especie propia de cualidad, es cosa que no sin razón puede investigarse. Y digo *que constituya una especie propia de cualidad* porque, hablando en absoluto, no hay duda de que en todo el ámbito del ente hay algunas potencias o capacidades puramente pasivas, como es la materia en el género de la sustancia, y a su manera la cantidad, en orden a muchos accidentes corpóreos. Sin embargo, ni la potencia de la materia dice referencia al género de la cualidad, sino de la sustancia, ni tampoco la capacidad pasiva de la cantidad es una cualidad, ni tiene ninguna propia especificación de ente, diversa de la cantidad misma, ya que esa realidad que es la cantidad no está instituida esencial y primariamente con ese fin, sino que tiene eso cuasi consiguiente o concomitantemente en virtud de su entidad, como se explicó en lo que precede, sobre todo en la disp. XIV. Por ello hicimos notar también en la disputación precedente que sólo pertenece a una determinada especie de cualidad la facultad que esencial y primariamente ha sido por su naturaleza instituida y ordenada para un acto. Aquí, por tanto, preguntamos si hay alguna potencia accidental que esencial y primariamente haya sido instituida por su naturaleza sólo para recibir algún acto accidental; pues, si se da esa potencia, será en sentido propio puramente pasiva, y pertenecerá a esta especie de cualidad, y se distinguirá con toda propiedad de la potencia activa.

Argumentos en favor de la parte afirmativa

4. Por tanto, que se dé tal potencia puede probarse primeramente por la misma división propuesta por Aristóteles. En segundo lugar, porque se da una potencia sustancial puramente pasiva, ordenada esencial y primariamente al acto sustancial; ¿por qué no podrá darse, por tanto, en el orden accidental un género parecido de potencia? En tercer lugar, por inducción, pues Aristóteles, en el lib. II *De Generatione,* afirma que el calor y el frío son cualidades activas, y que la

Deturne qualitas quae sit potentia pure passiva

3. An vero e converso sit aliqua potentia pure passiva, quae propriam speciem qualitatis constituat, non immerito inquiri potest. Dico autem *quae propriam speciem qualitatis constituat,* quia (simpliciter loquendo) in tota latitudine entis non est dubium quin sint aliquae potentiae seu capacitates pure passivae, ut est materia in genere substantiae, et suo modo quantitas in ordine ad multa accidentia corporalia. Verumtamen nec potentia materiae spectat ad genus qualitatis, sed substantiae, nec etiam capacitas passiva quantitatis est qualitas aliqua, nec habet aliquam propriam specificationem entis, diversam ab ipsa quantitate; quia illa res quae est quantitas non est per se primo instituta ad illud munus, sed quasi consequenter vel concomitanter id habet in vi suae entitatis, ut in superioribus declaratum est, praesertim disp. XIV. Ex quo etiam in praecedenti disputatione annotavimus solam illam facultatem pertinere ad determinatam speciem qualitatis, quae per se primo ex natura sua instituta est et ordinata ad aliquem actum. Hic igitur inquirimus an sit aliqua potentia accidentalis quae per se primo ex natura sua sit instituta solum ad recipiendum aliquem actum accidentalem; nam, si talis potentia detur, illa erit proprie pure passiva, et ad hanc speciem qualitatis pertinebit et propriissime a potentia activa condistinguetur.

Argumenta partis affirmativae

4. Quod ergo talis potentia detur, suaderi potest primo ex ipsa divisione ab Aristotele tradita. Secundo, quia datur potentia substantialis pure [1] passiva, per se primo ordinata ad actum substantialem; cur ergo non poterit in ordine accidentium dari simile genus potentiae? Tertio inductione, nam Aristoteles, II de Generatione, calorem et frigus dicit esse qualitates activas, humi-

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

humedad y sequedad son pasivas. De la misma manera, en el aire la diafanidad se tiene por potencia puramente pasiva para recibir la luz. En cuarto lugar, porque Santo Tomás, q. 1 *De Virtut.*, a. 1, al referirse a esta división, propone tres miembros; afirma, en efecto, que hay una potencia puramente activa, otra puramente pasiva, *otra, en cambio* —dice—, *que actúa y que es actuada.* En el segundo orden pone las fuerzas sensitivas; por consiguiente, los sentidos son potencias puramente pasivas. En quinto lugar podemos argüir que a toda potencia activa natural corresponde una pasiva, y al revés, como atestigua Aristóteles en el IX de la *Metafísica;* por tanto, si se da una potencia accidental puramente activa, y ordenada al acto accidental, se dará también una potencia accidental puramente pasiva proporcionada a ella.

Se prueba y define la parte negativa

5. *La humedad y la sequedad, ni son potencias, ni puramente pasivas.*— Y esta opinión podrá, ciertamente, defenderse con facilidad y sin inconvenientes, sobre todo si con algún experimento suficiente puede probarse tal modo de potencia. Yo, por mi parte, no he hallado hasta ahora ninguna cualidad que haya sido instituida únicamente con la finalidad de recibir exclusivamente las demás cualidades o accidentes. Ahora bien, no hay que confundir la razón de disposición material o pasiva con la potencia propiamente receptiva; la cantidad, en efecto, es a su manera una disposición material y pasiva respecto de la forma sustancial, y de ningún modo puede decirse potencia receptiva de ella; y en las cualidades de la tercera especie hay muchas que son disposiciones materiales para la forma sustancial y no son potencias receptivas. Por consiguiente, la razón de la disposición consiste únicamente en la información propia con una cierta proporción respecto al efecto de otra forma, pero no con la recepción propia de la forma misma a la cual debe ordenarse la potencia receptiva propia. Por esto, lo que se aduce de Aristóteles acerca de la humedad y sequedad no tiene valor alguno, no sólo porque consta que éstas son cualidades activas, aunque no con tanta eficacia como el frío o el calor, y en comparación con éstas se llaman aquéllas pasivas, sino

ditatem vero et siccitatem, passivas. Ita in aere diaphaneitas censetur esse potentia pure passiva ad recipiendum lumen. Quarto, quia D. Thom., q. 1 de Virtut., a. 1, attingens hanc divisionem, trimembrem eam facit; ait enim quamdam esse potentiam pure activam, aliam pure passivam; *alia vero* (inquit) *agens et acta.* Et in secundo ordine ponit vires sensitivas; sunt ergo sensus potentiae pure passivae. Quinto argumentari possumus, quia omni naturali potentiae activae correspondet passiva, et e converso, teste Aristotele, IX Metaph.; ergo, si datur potentia accidentalis pure activa et ad actum accidentalem ordinata, dabitur etiam potentia accidentalis pure passiva illi proportionata.

Pars negativa suadetur ac definitur

5. *Humiditas et siccitas, nec potentia nec pure passiva.*— Atque haec quidem sententia poterit facile et sine inconvenienti defendi, praesertim si aliquo sufficienti experimento possit talis[1] modus potentiae convinci. Ego vero hactenus non inveni qualitatem aliquam quae solum instituta sit ad hoc munus recipiendi tantum alias qualitates vel accidentia. Non est autem confundenda ratio materialis seu passivae dispositionis, cum potentia proprie receptiva; quantitas enim est suo modo dispositio materialis et passiva respectu substantialis formae, et nullo modo dici potest potentia receptiva illius; et in qualitatibus tertiae speciei, quamplures sunt dispositiones materiales ad formam substantialem, et non sunt potentiae receptivae. Ratio, ergo, dispositionis solum consistit in propria informatione cum proportione quadam ad effectum alterius formae, non tamen cum propria receptione ipsius formae ad quam ordinari debet propria potentia receptiva. Unde quod de humiditate et siccitate ex Aristotele affertur, nullius momenti est, tum quia constat illas esse qualitates activas, quamvis non tanta efficacia quanta frigus et calor, quarum compa-

[1] En otras ediciones *aliquis.* (N. de los EE.)

también porque ninguna de esas primeras cualidades queda colocada de modo propio y esencial bajo la especie propia de cualidad que es la potencia, tal como ahora hablamos de ella, cosa que se explicó y probó en la disputación precedente. Finalmente, porque la sequedad y la humedad no son unas cualidades tales que reciban en sí otras cualidades o formas por las que sean actuadas, en lo cual consiste la razón propia de potencia pasiva, sino que disponen la materia para la recepción de la forma sustancial o también de los otros accidentes, y en ese sentido se llaman pasivas, pero no potencias pasivas, sino cualidades pasivas que pertenecen a la tercera especie; en ese aspecto también el calor y el frío son cualidades pasivas, aunque en comparación con las otras se denominen activas.

6. *La diafanidad no es una potencia pasiva.*— Y del mismo modo parece que la diafanidad es una disposición del sujeto para recibir la luz, y no la potencia receptiva propia de ese acto, ni algo instituido por su naturaleza de modo esencial y primario con ese fin. Indicio de ello es que tal propiedad de ser diáfanos es connatural para muchos cuerpos que ni por su naturaleza tienen la luz de modo innato, ni la exigen para su estado connatural, como se ve en el caso del aire, el cristal y otros parecidos. Y si tuviesen una potencia connatural, ordenada esencial y primariamente a la recepción de ese acto, también el acto mismo pertenecería a la perfección debida connaturalmente a esas cosas. Por consiguiente, la diafanidad no es una potencia de esa clase, sino que a lo sumo se comporta como una disposición de esos cuerpos, necesaria para que puedan recibir la luz, aunque no se reciba inmediatamente en la misma diafanidad, sino en la cantidad corpórea; de la misma manera que hay también una disposición para recibir las especies visibles, o como el enrarecimiento es una disposición para recibir las especies del sonido, o del olor, o también para recibir el calor perfecto. Y, con frecuencia, una cualidad es disposición para otra, aun cuando no sea su potencia receptiva. Así, pues, en todo el orden de las cualidades naturales no aparece ninguna que haya sido instituida esencial y primariamente para ser sólo potencia pasiva; en cambio, en el orden de las cualidades o de las potencias vitales hay algunas que son

ratione illae passivae dicuntur; tum etiam quia nulla ex his primis qualitatibus collocatur proprie et essentialiter sub propria specie qualitatis, quae est potentia, ut nunc de illa disserimus, quod in praecedenti disputatione declaratum et probatum est; tum denique quia siccitas et humiditas non sunt tales qualitates quae in se recipiant alias qualitates vel formas quibus actuentur, in quo propria ratio potentiae passivae consistit; sed disponunt materiam ad receptionem formae substantialis, vel aliorum etiam accidentium, et sub ea ratione passivae vocantur, non quidem passivae potentiae, sed passivae qualitates, quae ad tertiam speciem pertinent; quo modo etiam calor et frigus sunt qualitates passivae, quamquam comparatione aliarum activae nominentur.

6. *Diaphaneitas non est potentia passiva.*— Atque eodem modo videtur diaphaneitas esse dispositio subiecti ad recipiendum lumen, et non propria potentia receptiva talis actus, neque ad hunc finem per se primo instituta ex natura sua. Cuius signum est quia illa proprietas diaphaneitatis connaturalis est multis corporibus quae neque natura sua habent lumen innatum, neque ad suum connaturalem statum illud postulant, ut de aere constat, et vitro, ac similibus. Si autem haberent connaturalem potentiam per se primo ordinatam ad talem actum recipiendum, etiam ipse actus pertineret ad perfectionem connaturaliter debitam huiusmodi rebus. Non est ergo diaphaneitas huiusmodi potentia[1], sed ad summum se habet ut dispositio talium corporum necessaria ut possint lumen recipere, quamvis non recipiatur immediate in ipsa diaphaneitate, sed in quantitate corporea; sicut etiam est dispositio ad recipiendas species visibiles; vel sicut raritas est dispositio ad recipiendas species soni, aut odoris, vel etiam ad recipiendum calorem perfectum. Et frequenter una qualitas est dispositio ad aliam, etiamsi non sit potentia receptiva illius. Itaque in toto ordine qualitatum naturalium nulla apparet quae per se primo instituta sit ut sit tantum potentia passiva; in ordine vero qualitatum seu potentiarum

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

potencias pasivas, pero no puramente pasivas, como veremos; por consiguiente, hablando en absoluto, no hay ninguna cualidad que esencialmente diga relación a la segunda especie, que sea pura potencia pasiva; en efecto, la diafanidad y las cualidades parecidas pertenecen más bien a la tercera especie.

7. Y no puede inferirse algo en contra basándose en la división de Aristóteles, no sólo porque éste no habla exclusivamente de la potencia que es una especie determinada de cualidad, sino en sentido general y trascendental de la potencia, en cuanto se dice de cualquier aptitud activa o pasiva, de la manera que ya dijimos que se dan algunas potencias puramente pasivas, sino además porque, aun en el caso de que entendamos la división acerca de la potencia tomada en el primer sentido propio, no es preciso entender dicho miembro como referido a una potencia puramente pasiva. En efecto, el entendimiento y los sentidos son llamados por Aristóteles potencias pasivas, aun cuando no sean puramente pasivas, sino que tengan alguna actividad. Más aún, parece que de este modo se explica la división más cómodamente, pues, si hubiese una potencia puramente pasiva y otra puramente activa, habría que añadir un tercer miembro de alguna potencia como mixta, o que abarque conjuntamente la razón de potencia activa y la de pasiva, como señaló Santo Tomás en el pasaje referido; ahora bien, si no existe ninguna potencia puramente pasiva, entendemos perfectamente que toda potencia que esencial y primariamente y como de modo último se ordena a la recepción, se denomine pasiva, aun cuando tenga alguna actividad. Es verdad que esta razón no basta de suyo para mostrar que no existe ninguna potencia puramente pasiva, pues, admitida ella, podría afirmarse que en dicho miembro queda comprendida tanto aquélla como asimismo cualquiera otra que de suyo sea receptiva, aun cuando por lo demás posea alguna actividad. O, por lo menos, podría decirse que la potencia que al mismo tiempo es activa y pasiva, o bien pertenece por diversos conceptos a esos dos miembros, o ciertamente dice referencia al miembro de cuya razón participa más, a la manera como el sentido se dice absolutamente potencia pasiva, porque es más pasivo que activo. En cambio, el apetito, contrariamente, puede decirse potencia activa, porque es más activo que pasivo. Pero, no obstante, con

vitalium, aliquae sunt potentiae passivae, non tamen pure passivae, ut videbimus; ergo, simpliciter loquendo, nulla est qualitas essentialiter spectans ad secundam speciem, quae sit pura potentia passiva; diaphaneitas enim et similes qualitates potius ad tertiam speciem pertinent.

7. Neque ex divisione Aristotelis aliquid in contrarium colligi potest, tum quia ille non loquitur de sola potentia quae est determinata species qualitatis, sed generaliter et transcendenter de potentia prout dicitur de quacumque aptitudine activa vel passiva, quo modo iam diximus dari aliquas potentias pure passivas; tum etiam quia, licet divisionem intelligamus de potentia in priori proprietate sumpta, non oportet illud membrum intelligere de potentia pure passiva. Nam intellectus et sensus vocantur ab Aristotele potentiae passivae, etiamsi pure passivae non sint, sed aliquid activitatis habeant. Immo hoc modo videtur commodius explicari divisio; nam si esset quaedam potentia pure passiva et alia pure activa, addendum esset tertium membrum potentiae, veluti mixtae seu complectentis unite rationem potentiae activae et passivae, ut D. Thomas citato loco significavit; at vero si nulla est potentia pure passiva, optime intelligimus omnem potentiam quae per se primo et quasi ultimate ordinatur ad recipiendum, passivam appellari, etiamsi aliquid activitatis habeat. Verum est rationem hanc per se non sufficere ad ostendendum nullam esse potentiam pure passivam; nam, illa posita, dici posset sub illo membro comprehendi tum illam tum etiam quamcumque aliam quae per se receptiva sit, etiamsi aliunde aliquid activitatis habeat. Vel certe dici posset potentiam illam quae simul est activa et passiva, aut sub diversis rationibus ad illa duo membra pertinere, aut certe ad illud membrum spectare cuius rationem magis participat; ut sensus dicitur absolute potentia passiva, quia magis passivus est quam activus. Appetitus vero e converso dici potest potentia activa, quia magis activus est quam passivus. Nihilominus

el razonamiento que expusimos queda suficientemente aclarado que la división propuesta se explica con toda comodidad, aun cuando no se dé ninguna cualidad que sea una pura potencia receptiva.

8. *La sustancia no necesita de cualidad alguna que sea potencia puramente pasiva.*— Y puede darse una razón suficiente por la cual no es necesaria para las sustancias una potencia de esa clase. En efecto, las sustancias espirituales son por sí mismas capaces inmediatamente de todos los accidentes que pueden darse en ellas y no son actos vitales o hábitos ordenados próximamente a ellas. Y para recibir estos actos o hábitos tienen, ciertamente, potencias pasivas, pero no puramente pasivas, ya que son potencias vitales que necesariamente tienen alguna actividad. Y para recibir esas mismas potencias o algún otro accidente no necesitan ninguna potencia pasiva peculiar, no vital, ya que, por el mismo motivo, para la recepción de esa misma potencia necesitarían otra, y así se seguiría hasta el infinito. En cambio, las sustancias corpóreas, como están compuestas sustancialmente de acto y potencia esenciales, necesitan primeramente como fundamento de su ser (por decirlo así) una potencia sustancial que sea puramente receptiva de modo primario y *per se* del acto sustancial; no obstante, ella misma es consecuentemente receptiva, o sea, razón suficiente y próxima de la recepción de algún accidente, concretamente de la cantidad; ahora bien, por medio de la cantidad —en lo que se refiere a la pura recepción— la sustancia corpórea se convierte en suficientemente apta para la recepción de otros accidentes, que o bien son comunes con los cuerpos inanimados, o siguen inmediatamente a la forma, en cuanto informativa de la materia, como facultades o potencias materiales de ella; pues, para recibir a éstas, no puede exigirse otra potencia peculiar, a fin de que no tengamos que seguir hasta el infinito por paridad de razón. Por consiguiente, solamente para determinados actos peculiares, concretamente, los vitales e inmanentes, se requieren potencias receptivas proporcionadas a causa de la singular condición y naturaleza de los mismos; dichas potencias, sin embargo, no pueden ser puramente pasivas, ya que son vitales. Por consiguiente, no se ofrece causa ninguna por la que sea necesaria a la realidad una cualidad tal que esencial y prima-

tamen declaratur satis ex discursu facto, commodissime explicari divisionem datam, etiamsi nulla qualitas detur quae sit pura potentia receptiva.

8. *Substantia nulla eget qualitate quae sit potentia pure passiva.*— Potestque sufficiens ratio reddi ob quam huiusmodi potentia non sit substantiis necessaria. Nam substantiae spirituales per seipsas sunt immediate capaces omnium accidentium quae in eis esse possunt et non sunt actus vitales vel habitus ad illas proxime ordinati. Ad hos autem actus vel habitus recipiendos, habent quidem potentias passivas, non tamen pure passivas, quia sunt potentiae vitales quae necessario habent aliquam activitatem. Neque ad ipsas potentias recipiendas, vel ad aliquod aliud accidens indigent peculiari potentia passiva, non vitali; quia eadem ratione ad illammet potentiam recipiendam indigerent alia, et sic procederetur in infinitum. Substantiae vero corporeae, quia substantialiter compositae sunt ex actu et potentia essentialibus, indigent imprimis tamquam fundamento sui esse (ut ita dicam) potentia substantiali pure receptiva primo et per se actus substantialis; tamen illamet consequenter est receptiva, seu sufficiens et proxima ratio recipiendi aliquod accidens, nimirum quantitatem; per quantitatem vero est substantia corporea (quantum ad puram receptionem spectat) sufficienter apta ad alia accidentia recipienda, quae vel communia sunt inanimatis corporibus, vel immediate consequuntur formam ut informantem materiam, tamquam facultates, vel potentiae materiales eius; ad has enim recipiendas non potest alia peculiaris potentia requiri, ne in infinitum procedendum sit ob paritatem rationis. Solum ergo ad quosdam peculiares actus, nimirum vitales et immanentes, requiruntur accommodatae potentiae receptivae, ob singularem illorum conditionem et naturam; illae tamen potentiae non possunt esse pure passivae, cum vitales sint. Nulla ergo occurrit causa ob quam sit in rerum natura necessaria talis qualitas quae per se primo ad solum mu-

riamente se haya establecido para la sola función de recibir; y, por ello, parece más probable que no se dé ninguna tal potencia accidental puramente pasiva.

Repuesta a los argumentos

9. Las razones, pues, propuestas en contra han quedado solucionadas todas con lo que llevamos dicho, excepto la cuarta y la quinta. Por tanto, a la cuarta se dice que Santo Tomás no divide allí la potencia en general, sino la potencia agente, *pues* —dice— *una es la potencia exclusivamente agente y otra la exclusivamente actuada o movida; y otra la que es agente y actuada.* Por tales palabras consta claramente que el primer miembro y el tercero contienen potencias activas. Pero, al explicar el segundo miembro, dice: *Y son exclusivamente actuadas aquellas potencias que no obran sino movidas por otras; ni depende de ellas el obrar o no obrar, sino que obran siguiendo el impulso de la naturaleza que las mueve.* Por consiguiente, de esta manera coloca Santo Tomás a los sentidos en aquel segundo miembro, pues no pudo pensar que las potencias sensitivas careciesen de toda actividad, por ser potencias vitales, y, por ello, enseña con frecuencia Santo Tomás que los actos de éstas son inmanentes, I, q. 54, a. 2, y I-II, q. 31, a. 1. Pero acerca de esa división de Santo Tomás trataremos más ampliamente en la disputación siguiente, sec. 1.

Exposición del axioma: "A toda potencia activa corresponde una pasiva proporcionada"

10. La objeción quinta se funda en aquel principio de que a toda potencia activa corresponde una potencia pasiva, y al revés. Esto no lo he encontrado expresamente en Aristóteles con esos mismos términos, y necesita alguna interpretación. Porque, en primer lugar, si hablamos de la potencia activa absoluta y simplemente, en cuanto comprende también la potencia divina, no corresponde a ella ninguna potencia pasiva que sea como un receptáculo adecuado de su acción, ya que puede obrar fuera de toda potencia pasiva y puede producir la misma primera potencia pasiva; pero corresponde adecuadamente a ella todo cuanto es posible por potencia objetiva o por potencia lógica, es decir, por la no repugnancia de ser.

nus recipiendi instituta sit; et ideo probabilius videtur nullam esse huiusmodi potentiam accidentalem pure passivam.

Responsio ad argumenta

9. Rationes vero in contrarium propositae omnes sunt solutae ex dictis, praeter quartam et quintam. Ad quartam ergo dicitur D. Thomam ibi non dividere potentiam in communi, sed potentiam agentem, *nam alia* (inquit) *est potentia tantum agens, alia tantum acta vel mota; alia vero agens et acta.* Ex quibus verbis plane constat primum et tertium membrum continere potentias activas. Explicans vero secundum membrum, ait: *Illae vero potentiae sunt tantum actae, quae non agunt nisi ab aliis motae, neque est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum naturae moventis agunt.* Hoc ergo modo collocat D. Thomas sensus in secundo illo membro; neque enim existimare potuit potentias sensitivas omni carere activitate, cum sint potentiae vitales, et ideo saepe ipse D. Thomas docet earum actus esse immanentes, I, q. 54, a. 2, et I-II, q. 31, a. 1. Sed de illa divisione D. Thomae plura dicemus disputatione sequenti, sect. 1.

Exponitur axioma: omni potentiae activae correspondet passiva proportionata

10. Quinta obiectio fundatur in illo principio, quod omni potentiae activae correspondet potentia passiva, et e converso. Quod sub his terminis non inveni expresse in Aristotele, et nonnulla indiget interpretatione. Nam imprimis, si loquamur de potentia activa absolute et simpliciter, ut comprehendit etiam divinam potentiam, illi non correspondet aliqua potentia passiva quae sit veluti adaequatum susceptivum actionis eius; quia potest agere extra omnem potentiam passivam, et ipsammet primam passivam potentiam potest efficere; sed correspondet illi adaequate quidquid possibile est potentia obiectiva, vel potentia logica, seu per non repugnantiam essendi. Unde etiam

Por ello, tampoco para la acción que puede producir en un sujeto o a partir de un sujeto le corresponde a ella adecuadamente una potencia pasiva natural, sino absolutamente la potencia receptiva, sea natural u obediencial, como más ampliamente discuten los teólogos. Y en este punto pensamos que se da la misma razón acerca de la potencia de la criatura, en cuanto puede ser asumida por Dios como instrumento por encima de todas las leyes de la naturaleza, acerca de lo cual se tratará en otra ocasión.

11. Pero, si se habla de la potencia activa natural o connatural a algún agente creado, en este sentido, hablando absolutamente, es verdad que no hay ninguna potencia activa connatural a la criatura a la que no responda una potencia pasiva connatural asimismo a alguna criatura y que pueda recibir naturalmente tal acto o efecto. Y la razón es que ninguna potencia activa creada (tal como lo suponemos por lo que se trató en lo que precede) es activa si no es a partir de un sujeto que se presupone, ya que no puede obrar partiendo de la nada; por consiguiente, si una potencia activa tal es natural para alguna criatura, es menester que a ella responda en la realidad incluso creada una potencia receptiva de dicho efecto. Porque la potencia activa dice relación a un efecto o acción absolutamente posible y no hay una acción posible o un efecto dependiente esencialmente del sujeto si en la realidad no hay un sujeto capaz de tal acción a partir del cual pueda producirse dicho efecto, ya que no hay cosa alguna absolutamente posible si no son posibles todas las causas que se requieren necesariamente para esa cosa. Además es necesario que la capacidad o potencia de tal sujeto sea natural, es decir, para un acto connatural, ya que el agente natural no puede producir un acto o forma sobrenatural. Pero esta razón no prueba tanto que se dé actualmente una potencia pasiva, si se da la activa, cuanto que sea posible. Y ello no tiene nada de extraño, puesto que la ciencia y la demostración prescinde de la existencia actual. Sin embargo, como consecuencia se muestra con una razón filosófica bastante probable que es algo conforme con la naturaleza de las cosas y la perfección del universo de tal manera que, en la hipótesis de que se dé en él una virtud activa natural, se dé también una materia o sujeto sobre el cual pueda obrar naturalmente esa virtud;

respectu illius actionis quam potest in subiecto vel ex subiecto efficere, non correspondet illi adaequate potentia passiva naturalis, sed simpliciter potentia receptiva, sive naturalis, sive obedientialis, ut latius theologi disputant. Et quoad hoc idem esse existimamus de potentia creaturae, quatenus a Deo assumi potest ut instrumentum supra omnes naturae leges, de quo alias.

11. Si autem loquamur de potentia activa naturali seu connaturali alicui agenti creato, sic, absolute loquendo, verum est nullam esse potentiam activam connaturalem creaturae cui non respondeat aliqua potentia passiva connaturalis etiam alicui creaturae, quaeque naturaliter recipere possit talem actum vel effectum. Et ratio est, quia nulla potentia activa creata (ut supponimus ex tractatis in superioribus) est activa nisi ex praesupposito subiecto, quia non potest agere ex nihilo; ergo si talis potentia activa est naturalis alicui creaturae, necesse est ut illi respondeat in rebus etiam creatis aliqua potentia receptiva illius effectus. Quia potentia activa respicit effectum vel actionem simpliciter possibilem, non est autem possibilis actio vel effectus[1] essentialiter pendens ex subiecto, nisi sit in rerum natura subiectum capax talis actionis, ex quo possit talis effectus fieri; quia non est res possibilis simpliciter, nisi sint possibiles causae omnes quae ad talem rem necessariae sunt. Rursus necessarium est ut capacitas seu potentia talis subiecti naturalis sit, id est, ad connaturalem actum, quia agens naturale non potest efficere actum seu formam supernaturalem. Haec autem ratio non tam probat dari actu potentiam passivam, si datur activa, quam esse possibilem. Neque id est mirum, quia scientia et demonstratio abstrahit ab actuali existentia. Consequenter tamen satis probabili ratione philosophica ostenditur esse consentaneum naturis rerum et perfectioni universi ut si in eo datur virtus activa naturalis, detur etiam materia vel subiectum circa quod possit talis virtus

[1] En algunas ediciones *actus* en vez de *effectus.* (N. de los EE.)

pues, de lo contrario, tal virtud sería superflua en la naturaleza al tener que carecer necesariamente de su acción.

12. Y con un razonamiento parecido, partiendo incluso de lo contrario, se muestra que, si se da una potencia pasiva de algún orden, se da en él —hablando *per se*— la potencia activa proporcionada por la cual pueda reducirse al acto. Y esto no solamente porque también esa potencia dice relación a un acto absolutamente posible, sino porque además, en el caso contrario, esa potencia sería superflua en la naturaleza. Y digo *hablando per se* porque accidentalmente puede suceder que la potencia pasiva natural no pueda ser reducida a acto alguno por ningún agente natural; como la materia, por ejemplo, no puede recibir de un agente natural la forma que ha poseído una vez y ha perdido, ya que ello se juzga cuasi accidental por el fallo de alguna circunstancia necesaria para dicha acción. En cambio, esencialmente basta con que esa potencia, considerada en absoluto, haya podido ser reducida al acto por la virtud de un agente natural, tanto más cuanto que no es necesario que la potencia pasiva, que adecuadamente dice relación a algún grado o ámbito de actos que abarca varios específica y numéricamente diversos, pueda de hecho quedar reducida por algún agente natural a todos aquellos actos en su especie y número, ya que, si se reduce a varios de ellos, no será ya superflua esa potencia en la naturaleza. Por lo cual, para mí es verosímil que la materia prima pueda recibir más formas distintas específica o numéricamente de las que ahora pueden ser producidas por virtud de las causas naturales de este universo, ya que, según pienso, partiendo de esta materia podría Dios crear otros elementos distintos específicamente, y, por consiguiente, otros compuestos. Igualmente podría fundar otros cielos que podrían inducir en esta materia otras formas de las que estos cielos no son capaces, pues no tienen una virtud activa infinita y la potencia de la materia, en cambio, es en cierto modo infinita. Por lo cual, la divina potencia, en cuanto tiene virtud para educir la forma de la materia, parece que es la única absolutamente adecuada a su capacidad.

13. Pero de esta cuasi mutua relación entre la potencia activa y la pasiva no puede inferirse que, si se da una cualidad que sea potencia puramente activa, se

naturaliter operari; quia alias superflua esset talis virtus in rerum natura, cum necessario caritura esset actione sua.

12. Atque simili discursu etiam a contrario colligitur, si datur potentia passiva alicuius ordinis, in eodem dari, per se loquendo, potentiam activam proportionatam, per quam possit in actum reduci. Tum quia etiam illa potentia respicit actum simpliciter possibilem; tum etiam quia alias superflua esset talis potentia in rerum natura. Dico autem *per se loquendo*, quia ex accidente fieri potest ut potentia passiva naturalis non possit reduci ad aliquem actum ab ullo agente naturali; ut materia, verbi gratia, non potest recipere a naturali agente formam quam semel habuit et amisit; id enim censetur quasi per accidens, ex defectu alicuius circumstantiae necessariae ad illam actionem. Per se vero satis est quod illa potentia, absolute sumpta, potuit ad talem actum reduci virtute agentis naturalis, eo vel maxime quod non est necesse ut potentia passiva, quae adaequate respicit aliquem gradum vel latitudinem actuum plures et specie et numero diversos comprehendentem, possit de facto ad omnes illos actus in specie et numero ab aliquo agente naturali reduci; quia, si ad plures illorum reducatur, iam non erit supervacanea illa potentia in rerum natura. Unde verisimile mihi est materiam primam recipere posse plures formas, vel specie vel numero distinctas, quam nunc possint fieri virtute causarum naturalium huius universi, nam ex hac materia posset Deus (ut opinor) alia elementa specie distincta procreare, et consequenter alia mixta. Item posset alios caelos condere, qui possent alias formas inducere in hanc materiam, quas hi caeli non possunt; neque enim vim habent agendi infinitam; potentia autem materiae quodammodo infinita est. Quare sola divina potentia, ut vim habet educendi formam ex materia, videtur esse simpliciter adaequata capacitati eius.

13. Ex hac vero quasi mutua relatione inter potentiam activam et passivam colligi non potest quod, si datur qualitas quae sit

haya de dar también una cualidad que sea potencia puramente pasiva. En primer lugar, ciertamente, porque, para que la potencia activa diga referencia al propio acto posible y lo ejerza, es suficiente que tenga una potencia pasiva proporcionada, ya sea puramente pasiva o no, pues esto nada importa para la actividad de la otra. De este modo, el entendimiento agente es una potencia puramente activa a la cual responde suficientemente como pasiva el entendimiento posible, el cual respecto de esa acción se comporta de modo puramente pasivo, aunque, por lo demás, tenga alguna virtud activa. Además porque no es menester que, si la potencia activa es una cualidad instituida de suyo para la acción, la potencia pasiva esté también instituida esencial y primariamente para la recepción, pues el calor, en cuanto es una virtud instrumental del fuego, obra inmediatamente sobre la potencia sustancial de la materia prima, educiendo la forma sustancial de su potencia; pero, en cuanto es la virtud principal de la acción de calentar, obra sobre el cuerpo en cuanto afectado por la cantidad y no responde a ella ninguna otra peculiar potencia pasiva; y casi lo mismo sucede en otras cualidades físicas y activas con acción transeúnte. La razón es que no es preciso que a un acto accidental responda una potencia receptiva del mismo género, como se mostró antes en la disputación XIV. Igualmente, porque, para que la virtud activa quede instituida de modo conveniente y pueda ejercer su propia función, es suficiente con que tenga en la naturaleza un paciente proporcionado, bien sea que tal sujeto tenga la potencia pasiva ordenada de modo esencial y primario a esa función, o sólo de manera consiguiente y secundaria y según la doctrina expuesta en la referida disputación XIV.

¿Hay alguna potencia que sea activa al mismo tiempo que pasiva?

14. *Una misma cosa puede ser potencia activa al mismo tiempo que pasiva.*— Queda por tratar si se da alguna potencia que no sea ni puramente activa ni puramente pasiva, sino que abarque una y otra razón. En esto puede tener cabida una cuestión en parte real y en parte que se refiere únicamente a nuestro modo de hablar o de concebir. En efecto, puede preguntarse si una misma cualidad

potentia pure activa, danda sit etiam qualitas quae sit potentia pure passiva. Primo quidem, quia, ut activa potentia respiciat et exerceat proprium actum possibilem, satis est quod habeat potentiam passivam proportionatam, sive illa sit pure passiva, sive non; hoc enim nihil refert ad activitatem alterius. Ut intellectus agens est potentia pure activa, cui sufficienter respondet ut passiva intellectus possibilis, qui respectu illius actionis pure passive se habet, quamvis alias aliquam vim agendi habeat. Deinde, quia non est necesse ut, si potentia activa sit qualitas per se instituta ad agendum, potentia passiva sit etiam qualitas per se primo instituta ad recipiendum; nam calor, ut est virtus instrumentaria ignis, immediate agit in potentiam substantialem materiae primae, educendo formam substantialem de potentia eius; ut vero est principalis virtus calefaciendi, agit in corpus ut affectum quantitate, neque aliqua alia peculiaris potentia passiva illi respondet; et ita fere accidit in aliis qualitatibus physicis et activis actione transeunte. Et ratio est, quia non oportet ut actui accidentali respondeat potentia receptiva eiusdem generis, ut supra, disp. XIV, ostensum est. Item, quia ut vis agendi sit convenienter instituta et proprium munus exercere possit, satis est quod habeat in natura passum proportionatum, sive tale subiectum habeat potentiam passivam per se primo ordinatam ad illud munus, sive tantum consequenter et secundario et iuxta doctrinam traditam in praedicta disp. XIV.

Sitne aliqua potentia activa simul et passiva

14. *Res eadem activa simul et passiva potentia esse potest.*— Ultimo dicendum superest an sit aliqua potentia quae nec pure activa, nec pure passiva sit, sed utramque rationem complectatur. In quo partim potest esse quaestio ad rem spectans, partim ad modum loquendi vel concipiendi nostrum. Potest enim quaeri an eadem qualitas esse possit simul et per eamdem en-

puede ser al mismo tiempo y por la misma entidad virtud activa y pasiva, sea con relación a diversas cosas o con relación a sí misma. Y en tal sentido juzgo verdadera la opinión afirmativa. Ciertamente, acerca de la primera parte, concretamente respecto de diversas cosas, no encuentro controversia o discrepancia entre los autores. Se ve esto claro por la inducción, pues el entendimiento posible es una potencia pasiva respecto del entendimiento agente y es activa respecto de la intelección. La razón está en que respecto de actos diversos no hay contradicción alguna en que sea uno el principio de acción y otro el de recepción. En cambio, respecto a la segunda parte, es decir, con relación a sí misma, se da una controversia entre los autores, ya que en tal sentido coincide esta cuestión con aquella otra de si una misma cosa puede obrar sobre sí misma bajo un mismo aspecto, cuestión que tratamos antes extensamente en la disputación XVIII. A pesar de todo, en lo que se refiere al punto presente apenas cabe diversidad de opiniones, pues, aun cuando se discuta si una misma realidad puede ser principio próximo y adecuado, activo y pasivo de la misma acción, sin embargo que la misma facultad numérica tenga virtud activa y sea al mismo tiempo principio receptivo de la acción que produce no puede ponerse en duda con alguna probabilidad, supuesta la doctrina verdadera acerca de los actos inmanentes que se reciben en las mismas potencias por las que son producidos, ya sea que para tal producción requieran algún otro coprincipio, como la especie, el objeto o algo semejante, o no lo requieran. Porque, sea la que fuere la opinión que en esto se mantenga, es, sin embargo, verdad que la misma facultad en su realidad es al mismo tiempo potencia activa y pasiva respecto del mismo acto, y respecto de sí mismo, en cuanto recibe y produce un mismo acto. Y la razón está en que esa misma cualidad, en cuanto posee la perfección actual de esa especie, puede ser una virtud que contenga eminente o virtualmente otro acto y puede formalmente ser actuable por el mismo acto, como dijimos con más extensión en la mencionada disputación XVIII. Ni en esto se ofrece alguna nueva dificultad que no se haya tratado allí.

15. *Una cosa que es activa y pasiva al mismo tiempo, ¿se ha de colocar en una especie o en dos?*— Pero, admitido todo esto acerca de una cosa, podrá presentarse la cuestión de si ésta se ha de colocar en una doble especie de potencia

titatem virtus agendi et patiendi, vel respectu diversorum, vel respectu suiipsius. Et in hoc sensu censeo esse certam partem affirmantem. Et quidem de priori parte, scilicet, respectu diversorum, non invenio controversiam aut dissensionem inter auctores. Et patet inductione, nam intellectus possibilis est passiva potentia respectu intellectus agentis, et est activa respectu intellectionis. Et ratio est quia respectu diversorum actuum nulla est repugnantia quod idem sit principium agendi unum et recipiendi aliud. De altera vero parte, scilicet, respectu suiipsius, est controversia inter auctores; nam in hoc sensu haec quaestio coincidit cum illa, an idem possit agere in seipsum secundum idem, quam supra, disp. XVIII, late tractavimus. Tamen, quod ad rem praesentem attinet, vix potest esse opinionum diversitas; nam, licet controversum sit an eadem res possit esse principium proximum et adaequatum, activum et passivum eiusdem actionis, tamen, quod eadem numero facultas simul habeat vim agendi et sit principium recipiendi actionem quam elicit, non potest cum aliqua probabilitate dubitari, supposita vera doctrina de actibus immanentibus, qui recipiuntur in eisdem potentiis a quibus eliciuntur, sive ad eam effectionem indigeant aliquo alio comprincipio, ut specie vel obiecto, aut alio simili, sive non. Nam quidquid in hoc sentiatur, verum nihilominus est eamdem facultatem secundum rem esse simul potentiam activam et passivam respectu eiusdem actus et respectu suiipsius, quatenus eumdem actum et recipit et elicit. Et ratio est quia illamet qualitas, quatenus habet actualem perfectionem talis speciei, potest esse virtus eminenter vel virtute continens alium actum, et potest esse formaliter actuabilis per eumdem actum, ut in praedicta disp. XVIII latius diximus. Nec in hoc occurrit nova difficultas quae ibi tractata non sit.

15. *Res simul activa et passiva, in unane an in duplici specie collocanda.*— His autem de re ipsa suppositis, poterit esse quaestio, an illa res collocetur in duplici specie po-

o solamente en una que, por modo simple y unido, abarque una y otra razón. Y pienso que esta cuestión afecta más bien a nuestro modo de concebir o de hablar que a la realidad. Pues en la realidad juzgo que no se da ninguna distinción actual y *ex natura rei* entre dicha potencia en cuanto activa y en cuanto pasiva, ya que tal cualidad incluye esencialmente ambas razones, de tal manera que es imposible, incluso por potencia absoluta de Dios, que se conserve esa realidad sin que tenga al mismo tiempo ambas razones, o que una de ellas se separe de la otra; por consiguiente, es esto señal de que en la realidad no se da ninguna distinción. Igualmente, porque esa entidad, por ejemplo, la voluntad, tiene como función adecuada la producción y la recepción del acto de querer, ya que una y otra cosa es esencial y absolutamente necesaria para querer; por consiguiente, respecto de dicha entidad no puede considerarse una de esas razones esencial y la otra un modo accidental, ya que no existe mayor razón para una que para otra; por consiguiente, ambas son esenciales para la misma entidad; por tanto, no hay distinción actual y *ex natura rei* entre ellas. La consecuencia es clara, porque, como hemos mostrado en la disputación VII, no se da esta distinción sino entre una cosa y un modo que de alguna forma sea accidental y ajeno a su esencia.

16. Y de esto resulta que, concibiendo y definiendo la esencia de esa cualidad de modo adecuado y completo, es solamente en realidad una única potencia que incluye de manera unida y absoluta la razón de potencia activa y la de pasiva, pues simultánea y esencial y primariamente tiene la misión de ser principio próximo de producción y recepción de dicho acto. Este modo de potencia se halla únicamente en las cognoscitivas y apetitivas, ya que solas éstas tienen actos inmanentes que son los únicos para los cuales es necesario tal género de potencias. En cambio, si en tanto que esa cualidad o potencia puede distinguirse mediante nuestros conceptos inadecuados en activa y pasiva, ha de decirse que tiene la doble razón formal de potencia y que queda constituida en la doble especie de cualidad o de potencia, pienso que es un punto de escasa importancia y que se refiere más al modo de expresión que a la realidad misma.

17. Por ello puede fácilmente alguien pensar y defender que, de la misma manera que la acción y la pasión, aunque se distingan únicamente con razón razo-

tentiae, vel in una quae simpliciter et unite illam utramque rationem complectatur. Et hanc censeo magis esse quaestionem de modo concipiendi aut loquendi nostro quam de re. Nam in re existimo nullam esse distinctionem actualem et ex natura rei inter potentiam illam ut activam et ut passivam, quia illa qualitas essentialiter includit utramque rationem ita ut impossibile sit etiam de potentia Dei absoluta rem illam conservari, quin utramque rationem simul habeat, aut alteram ab altera separari; ergo signum est nullam esse distinctionem in re. Item quia illa entitas, verbi gratia, voluntas, adaequate instituta est ad agendum et recipiendum actum volendi, quia utrumque est per se ac simpliciter necessarium ad volendum; ergo respectu illius entitatis non potest una ratio illarum censeri essentialis et altera modus accidentalis, quia non est maior ratio de una quam de alia; ergo utraque est essentialis eidem entitati; ergo non est distinctio actualis et ex natura rei inter illas. Patet consequentia, quia, ut disp. VII ostendimus, huiusmodi distinctio non intercedit nisi inter rem et modum qui sit aliquo modo accidentalis et extra essentiam eius.

16. Atque hinc fit ut adaequate et complete concipiendo ac definiendo essentiam illius qualitatis, revera tantum sit unica potentia unite et simpliciter includens rationem potentiae activae et passivae, nam simul ac per se primo instituta est ut sit principium proximum agendi et recipiendi talem actum. Qui modus potentiae solum in cognoscitivis et appetitivis invenitur, quia hae solae habent actus immanentes, ad quos solos necessarium est tale potentiarum genus. An vero quatenus illa qualitas seu potentia per nostros inadaequatos conceptus distingui potest in activam et passivam, dicenda sit habere duplicem rationem formalem potentiae et in duplici specie qualitatis seu potentiae constitui, censeo esse quaestionem parvi momenti, et magis ad modum loquendi quam ad rem pertinere.

17. Unde facile potest quis opinari et defendere quod sicut actio et passio, licet tantum distinguantur ratione ratiocinata, diversa genera constituunt, ita principium pro-

nada, constituyen géneros diversos, así también el principio próximo de acción y pasión, aun cuando a veces no se distingan realmente, sino por nuestros conceptos, pertenecen a diversas especies predicamentales de potencia. Igualmente, también la memoria y el entendimiento suelen enumerarse como potencias diversas, aunque se distingan únicamente con la razón; por consiguiente, de la misma manera puede hablar alguien del entendimiento en cuanto es activo o pasivo. Puede, en efecto, defenderse con facilidad, en el género de cualidad y bajo la especie de potencia, que ésta es solamente una especie simple y que, en virtud de su diferencia última, por el hecho de ser potencia vital y perfecta, abarca una y otra razón de producción y recepción de su acto. En efecto, que nosotros podamos hacer precisión de esos aspectos mediante nuestros conceptos, no es suficiente para la distinción de las especies de potencias, ya que con ninguno de esos aspectos tomado precisivamente queda consumada la naturaleza perfecta de tal potencia. Esto es verdad sobre todo considerando físicamente la esencia y la especie de dicha potencia, y de este modo tratamos con más frecuencia de tales potencias; en efecto, la voluntad es una potencia, aun cuando al mismo tiempo sea activa y receptiva de su acto. Por consiguiente, de ese modo hablaremos siempre nosotros, pues consideramos estas cosas atendiendo más a las esencias propias y adecuadas que tienen en la realidad que a la precisión de nuestra mente, como hemos notado también al explicar las cuatro especies mismas de cualidad.

18. *Se infiere de lo dicho la resolución última de la cuestión.*— Y de esto inferimos además cuán grande sea la distinción que se da entre los miembros de esa división. Pues si alguien pretende distinguir las especies de potencia activa y pasiva en todas las cosas, de cualquier manera que se hallen en ellas, y exponer así esta división, es preciso que diga consecuentemente que esos miembros tomados en común se distinguen formalmente, prescindiendo de la distinción formal que se da por precisión mental y de la que se da por distinción de las cosas. Pero, en cambio, hablando en un sentido más físico y real, tal como lo hacemos nosotros, hay que decir que esos dos miembros son distintos en la realidad, de tal manera, sin embargo, que a la potencia que se llama pasiva no se la prive de toda actividad en la realidad misma. Por consiguiente, en este sentido se denomina potencia activa

ximum agendi et patiendi, licet interdum non distinguantur re, sed nostris conceptibus, pertinent ad diversas species praedicamentales potentiae. Sicut etiam memoria et intellectus numerari solent ut diversae potentiae, quamvis ratione tantum distinguantur; ita ergo potest aliquis loqui de intellectu quatenus activus vel passivus est. Facile enim defendi potest in genere qualitatis et sub specie potentiae hanc tantum esse unam simplicem speciem, quae ex vi suae differentiae ultimae, eo quod sit potentia vitalis et perfecta, comprehendit utramque rationem eliciendi et recipiendi suum actum. Nam quod hi respectus possint per nostros conceptus praescindi, non satis est ad distinguendas species potentiarum, quia ex neutro illorum respectuum praecise sumpto, completur perfecta natura talis potentiae. Quod maxime verum est physice considerando essentiam et speciem huiusmodi potentiae, atque ita frequentius de his potentiis loquimur; voluntas enim una potentia est, etiamsi simul sit activa et receptiva sui actus. Hoc igitur modo nos semper loquemur; magis enim consideramus has res secundum proprias et adaequatas essentias quas in re habent, quam secundum praecisionem mentis nostrae, ut etiam inter explicandas ipsas quatuor species qualitatis adnotavimus.

18. *Ultima quaestionis resolutio ex dictis elicitur.*— Et hinc praeterea colligimus quanta sit distinctio inter membra illius divisionis. Nam si quis velit species potentiae activae et passivae in omnibus distinguere, quomodocumque in eis reperiantur, et ita exponere divisionem illam, oportet ut consequenter dicat membra illa in communi sumpta distingui formaliter, abstrahendo a formali distinctione, quae est per mentis praecisionem, et ab ea quae est per rerum distinctionem. At vero loquendo magis physice ac realiter, ut nos loquimur, dicendum est illa duo membra esse in re distincta, ita tamen ut a potentia quae passiva dicitur non excludatur in re ipsa omnis activitas. Sic ergo

la que produce su acción o acto, pero no lo recibe, y es potencia pasiva la que es receptiva de su acto, aun cuando sea productora también del mismo; y de este modo consta que tales potencias son siempre distintas en la realidad, ya que de una de ellas queda excluida en la realidad la función receptiva, como antes se explicó.

19. *Se explica la definición de potencia activa.*— Y, de acuerdo con esta interpretación, se aplica fácilmente a esta división la definición de potencia activa que expone Aristóteles, concretamente, que es *el principio de la transmutación de otra cosa en cuanto es otra;* pues, hablando de la potencia puramente activa, consta que ésta es un principio de acción sobre otra potencia distinta de sí; de lo contrario, no es puramente activa. Por consiguiente, en este sentido siempre esta potencia es un principio de acción sobre otra cosa. En cambio, la cuestión de si es necesario que también se distingan las potencias en el supuesto, o al menos en el sujeto, según las diversas partes del mismo supuesto, de tal manera que también por este motivo se diga que la potencia es, por parte del sujeto, principio de transmutación de otra cosa, se ha tratado expresamente antes, en la disputación XVIII. Ahora consta suficientemente que, en virtud de la razón formal de potencia activa, por muy puramente activa que sea, esto no se requiere; porque, aunque acontezca que la potencia receptiva está en el mismo supuesto, y en la misma parte del sujeto en que está la potencia activa, sin embargo la potencia activa será puramente activa y será principio de transmutación de otra cosa en cuanto es otra distinta no ya únicamente en el orden conceptual, sino en la misma realidad, al menos según los principios de acción y de pasión, que es ya suficiente.

20. *Se explica la definición de potencia pasiva de acuerdo con lo dicho.*— Pero, sin embargo, la definición de potencia pasiva propuesta por Aristóteles se acomoda con más dificultad al segundo miembro de esa división, según la exposición que dimos, ya que la potencia pasiva, tal como la hemos explicado, no es siempre principio de una transmutación o de una pasión a partir de otra cosa en cuanto es otra. En efecto, las potencias animales o espirituales, aun cuando sean pasivas, se inmutan a sí mismas. Más todavía, si se habla de la potencia pasiva

potentia activa dicitur quae est elicitiva suae actionis vel actus, non tamen receptiva, potentia vero passiva, quae est receptiva sui actus, etiamsi illius sit etiam elicitiva; hoc autem modo constat tales potentias semper esse in re distinctas, cum ab una in re ipsa excludatur munus recipiendi, ut superius declaratum est.

19. *Definitio potentiae activae explicatur.*— Et iuxta hanc interpretationem facile accommodatur huic divisioni definitio potentiae activae quam Aristoteles tradit, nimirum, quod sit *principium transmutandi aliud in quantum aliud;* nam loquendo de potentia pure activa, constat illam esse principium agendi in aliam potentiam a se distinctam, alioqui non esse pure activam. In hoc ergo sensu semper haec potentia est principium agendi in aliud. An vero necessarium etiam sit potentias distingui supposito vel saltem subiecto, secundum diversas partes eiusdem suppositi, ut hac etiam ratione dicatur potentia ex parte subiecti esse principium transmutandi aliud, ex professo tractatum est supra, disp. XVIII. Nunc satis constat ex vi rationis formalis potentiae activae, quantumvis pure activa sit, non esse id necessarium; quia, licet contingat potentiam receptivam esse in eodem supposito, et in eadem parte subiecti in quo est potentia activa, nihilominus activa potentia erit pure activa, et erit principium transmutandi aliud in quantum aliud, non tantum ratione distinctum, sed etiam in re ipsa, saltem secundum principia agendi et patiendi, quod satis est.

20. *Potentiae passivae definitio iuxta dicta explicatur.*— At vero definitio potentiae passivae ab Aristotele tradita difficilius accommodatur alteri membro illius divisionis iuxta expositionem datam; quia potentia passiva, prout a nobis declarata est, non semper est principium transmutationis vel passionis ab alio in quantum aliud. Nam potentiae animales vel spirituales, etiamsi passivae sint, immutant seipsas. Immo, loquendo de

que sea una especie propia de cualidad, no es nunca principio de transmutación a partir de otra cosa, ya que nunca es puramente pasiva, como dijimos. Pero de este punto hemos tratado ya ampliamente, no sólo en el índice aristotélico, sino también en la referida disputación XVIII. Por ello, hay que decir brevemente, en primer lugar, que Aristóteles no definió la potencia pasiva con esa misma propiedad por la que pertenece a una especie peculiar de cualidad, sino de modo absoluto y cuasi trascendental, puesto que tal definición conviene también a la materia prima y a la cantidad en cuanto es potencia pasiva. Por ello puede afirmarse fácilmente que esa definición la propuso Aristóteles para la potencia puramente pasiva y que, por consiguiente, en tales definiciones no hizo mención de las potencias que son como mixtas, o sea, activas y pasivas juntamente, ya que tal vez trató únicamente de la potencia en cuanto es principio de acción transeúnte y de transmutación física y sensible. O bien, en segundo lugar, hay que decir que, cuando se afirma que la potencia pasiva es principio de transmutación a partir de otra cosa en cuanto es otra, no se excluye que la cosa misma que es potencia pasiva pueda también concurrir activamente a esa transmutación, sino que se indica que, además de ella, se requiere también alguna otra cosa, ya sea como principio íntegro de la acción o como parcial, es decir, como complemento del principio o como algo que en algún sentido incite y mueva a esa potencia a la acción. O al menos puede afirmarse que esas partículas, *a partir de otro,* han quedado matizadas y limitadas por la partícula disyuntiva *o en cuanto es otro;* pues con ella se indica que no siempre se requiere una distinción en la realidad, sino que a veces basta con la formal o virtual, que consiste en que el principio de pasión está siempre en potencia formal para la recepción del acto. Y si alguna vez esa misma realidad es principio activo de dicho acto, no es bajo ese aspecto, sino en cuanto tal realidad contiene virtual o eminentemente tal acto, como se trató y explicó con más extensión en el lugar referido.

potentia passiva quae sit propria species qualitatis, nunquam est principium transmutationis ab alio, quia nunquam est pure passiva, ut diximus. Sed de hac re iam multa diximus, tum in indice aristotelico, tum etiam dicta disp. XVIII. Et ideo breviter dicendum est imprimis Aristotelem non definiisse potentiam passivam in ea proprietate in qua pertinet ad peculiarem speciem qualitatis, sed absolute et quasi transcendenter, nam illa definitio etiam materiae primae et quantitati ut potentia passiva est convenit. Unde facile dici potest illam definitionem datam esse ab Aristotele de potentia pure passiva, et consequenter in eis definitionibus non meminisse earum potentiarum quae sunt veluti mixtae seu activae simul et passivae, quia fortasse solum egit de potentia, ut est principium actionis transeuntis, et physicae ac sensibilis transmutationis. Vel secundo dicendum est, cum dicitur potentia passiva esse principium transmutationis ab alio in quantum aliud, non excludi, quin ipsamet res quae est potentia passiva possit etiam active concurrere ad illam transmutationem, sed indicari praeter illam requiri semper aliquid aliud, sive ut integrum principium actionis, sive ut partiale, seu ut complementum principii, sive ut aliquo alio modo excitans et movens talem potentiam ad agendum. Vel certe dici potest particulam illam *ab alio* correctam esse et limitatam per particulam disiunctivam *vel prout alterum est:* nam per eam significatur non semper requiri distinctionem in re, sed formalem vel virtualem interdum satis esse, quae in hoc consistit, quod principium patiendi semper est in potentia formali ad actum recipiendum. Quod si aliquando illa eadem res est principium activum talis actus, non est sub ea ratione, sed quatenus illa res virtute aut eminenter continet talem actum, ut in dicto loco latius tractatum et explicatum est.

SECCION III

Cuál es el objeto de aquella división, o cuál es su definición

1. Esta cuestión se define también fácilmente con lo dicho. En efecto, podemos definir también así la potencia, que es el objeto de esa división.

Definición de la potencia en común

2. Potencia es el *principio próximo de una operación para la cual ha sido instituido y ordenado por su naturaleza.*— En esa descripción se sobreentiende el género de cualidad, en el cual conviene la potencia con las demás especies de este predicamento y se distingue de las realidades de los demás predicamentos. Y por las partículas *principio próximo,* etc., se expresa, en primer lugar, la razón por la cual esta clase de potencia es una cualidad y se distingue peculiarmente de la forma sustancial que, aunque sea principio de la operación, no es próximo, sino principal, como se mostró en la referida disputación XVIII. Igualmente hemos tratado allí por qué motivo los principios próximos de las acciones en las criaturas son realidades distintas de las sustancias o de las formas sustanciales, de lo que se sigue manifiestamente que son cualidades, pues es evidente que no pueden colocarse en ningún otro género de accidentes. Y con el nombre de *operación* puede entenderse en esa definición, tanto la acción como la recepción, para que sea una definición común a la potencia activa y a la pasiva. Aunque, si es verdad que no hay ninguna potencia puramente pasiva que pertenezca a esta especie de cualidad, podemos entender lógicamente con el nombre de operación lo que el nombre mismo significa propiamente, a saber, la acción o el acto que emana propiamente de la misma potencia o facultad, el cual es doble, uno que surge de la potencia y pasa a otro sujeto, y otro que permanece en la misma potencia que es su principio próximo, y de este modo se distingue una doble potencia, una puramente activa y otra que es también receptiva o pasiva, como se ha

SECTIO III

Quodnam sit divisum illius partitionis, quaeve definitio illius

1. Haec etiam quaestio facile ex dictis definitur. Possumus enim potentiam in communi, quae divisum est illius partitionis, ita definire.

Definitur potentia in communi

2. Potentia est *principium proximum alicuius operationis ad quam natura sua institutum et ordinatum est.*— In qua descriptione subintelligitur genus qualitatis, in quo potentia convenit cum aliis speciebus huius praedicamenti, et distinguitur a rebus aliorum praedicamentorum. Per illam vero particulam *principium proximum,* etc., declaratur imprimis ratio ob quam huiusmodi potentia est qualitas et peculiariter distinguitur a forma substantiali, quae, licet sit principium operationis, non tamen proximum, sed principale, ut in dicta disp. XVIII ostensum est. Ubi etiam tractavimus qua ratione principia proxima actionum in creaturis res distinctae sint a substantiis vel substantialibus formis, ex quo plane sequitur quod sint qualitates; nam in nullo alio accidentium genere collocari posse, per se notum est. Nomine autem *operationis,* in ea definitione intelligi potest tam actio quam receptio, ut definitio communis sit potentiae activae et pasivae. Quamquam si verum est nullam esse puram potentiam passivam ad hanc speciem qualitatis pertinentem, recte possumus intelligere nomine operationis id quod nomen ipsum proprie significat, scilicet, actionem vel actum proprie manantem ab ipsa potentia seu facultate; qui duplex est, unus eggrediens a potentia et transiens in aliud subiectum, alius manens in ipsamet potentia quae est principium proximum eius, et ita distinguitur duplex potentia, una pure activa, alia vero etiam receptiva seu passiva, ut satis declaratum est.

declarado suficientemente. Y no conviene añadir que la operación sea accidental, como indican algunos, ya que, a pesar de que dicha operación frecuentemente sea de esa clase, sin embargo, incluso cuando es sustancial, como lo es la generación de la sustancia, la potencia que es su principio próximo y no principal será, a pesar de todo, una cualidad accidental, según lo dicho anteriormente en la mencionada disputación XVIII.

3. Pero hay que sobreentender que en esa definición tal principio próximo debe ser principio de la operación en cuanto a su sustancia, a fin de que con esto se distinga la potencia del hábito, que es también principio próximo de la operación, pero no se requiere esencialmente para la sustancia, sino para el modo de la operación, en lo cual se distingue de la potencia. O tal vez se ha de entender en un sentido mejor y más universal acerca del principio próximo que por parte de la operación sea el primero y cuasi radical en ese orden, pues a ése suele llamársele de modo absoluto y cuasi por antonomasia principio próximo. En efecto, aunque el principio próximo en comparación del principal no sea el primero, ni el radical, sino que es un principio segundo y radicado en el primero, sin embargo, cuando en el orden de principio próximo concurren varios subordinados entre sí, uno de ellos es en ese orden el primero y radical, y él es el que tiene propiamente razón de potencia, y los demás, por su parte, son hábitos o disposiciones de tal potencia. Y, de esta manera, no sólo los hábitos adquiridos, sino también los infusos, y las especies intencionales, y todo lo que sea de esta clase, queda excluido de la razón de potencia. Y he dicho si esos principios están propiamente subordinados entre sí, pues, si solamente son parciales y concurren en plano de igualdad, de tal manera que el uno no sea una afección o disposición del otro, entonces uno y otro tendrá razón de potencia, aunque incompleta y parcial, y de ambos surgirá un único principio próximo adecuado y el primero en ese orden.

4. Por último, en la mencionada definición se añadió que ese principio que tiene una razón propia y especial de potencia debe estar de modo esencial y primario establecido y ordenado por naturaleza para la operación, de tal manera que mediante esas palabras se excluyan las cualidades que, aun cuando sean principios

Non oportet autem addere quod operatio accidentalis sit, ut aliqui significant; quia, licet frequentius huiusmodi sit talis operatio, tamen etiamsi substantialis sit, ut est substantiae generatio, nihilominus potentia quae est principium proximum eius et non principale, erit accidentalis qualitas, iuxta superius dicta in disp. XVIII.

3. Subintelligendum vero est in illa definitione huiusmodi principium proximum debere esse principium operationis quoad substantiam eius, ut per hoc distinguatur potentia ab habitu, qui est etiam principium proximum operationis, non tamen est per se requisitum ad substantiam, sed ad modum operationis, in quo a potentia differt. Vel fortasse melius et universalius intelligendum est de principio proximo quod ex parte operationis sit primum et quasi radicale in illo ordine; hoc enim solet simpliciter et quasi per antonomasiam vocari principium proximum. Quamquam enim principium proximum comparatione principalis non sit primum nec radicale, sed secundum et radicatum in primo, tamen quando in ordine principii proximi plura concurrunt subordinata inter se, unum eorum est in eo ordine primum et radicale, et illud proprie habet rationem potentiae, caetera vero sunt habitus vel dispositiones talis potentiae. Et hoc modo non solum habitus acquisiti, sed etiam infusi, et species intentionales, et quidquid huiusmodi est, a ratione potentiae excluduntur. Dixi autem, si talia principia proxime sint subordinata inter se; nam si sint tantum partialia et ex aequo concurrentia, ita ut unum non sit affectio vel dispositio alterius, tunc utrumque habebit rationem potentiae quamvis incompletae et partialis, et ex utroque coalescet unum principium proximum adaequatum et primum in illo ordine.

4. Additum est ultimo in praedicta definitione hoc principium quod habet propriam et specialem rationem potentiae, debere esse per se primo institutum et ordinatum natura sua ad operationem, ut per eam particulam excludantur qualitates illae quae, licet

próximos de sus acciones, no están, sin embargo, destinadas esencial y primariamente para esa función, sino sólo para disponer y perfeccionar formalmente al sujeto, de lo cual les viene consecuente o concomitantemente el poder obrar algo semejante a sí, pues esas cualidades quedan constituidas esencialmente en la tercera especie de las cualidades pasibles y no tienen la especificación propia de la potencia; y, por ello, no las incluimos en la definición de potencia que es la especie peculiar de cualidad, de la cual tratamos ahora.

Cómo ha de reconocerse la cualidad ordenada primariamente a la operación

5. Pero se preguntará con qué señal puede conocerse si una cualidad activa está o no destinada esencial y primariamente a esa función, es decir, a su acto, de tal manera que pueda también reconocerse así si está en una especie propia de potencia o de cualidad pasible. Respondo que con dificultad puede fijarse una regla general, antes bien, ello tendrá que ser juzgado a partir del efecto formal y el modo y necesidad de dichas cualidades. En efecto, cuando la cualidad es tal que, descartada su acción o su acto, exista *per se* en razón de su perfección formal necesaria para la sustancia, tenemos entonces una señal manifiesta de que esa cualidad no se ha instituido esencial y primariamente por causa de la acción, sino por razón de su perfección formal, y tales son el calor, el frío y otras cualidades parecidas. Pero, en cambio, cuando la cualidad es tal que, prescindiendo de la necesidad de la acción o del acto, se la juzgaría no solamente no necesaria, sino incluso superflua en la naturaleza, tenemos entonces una señal manifiesta de que esa cualidad ha sido instituida esencial y primariamente por causa de la operación, como, por ejemplo, sería superfluo el entendimiento agente en la naturaleza, si la acción de las especies inteligibles no fuese necesaria, o si pudiese quedar reducido de modo conveniente a otro principio connatural; esto, por consiguiente, es una señal suficiente de que tal cualidad ha sido instituida esencial y primariamente por razón de esa acción. Además se colocan en este orden todas las potencias pasivas que en sí mismas tienen la actividad de sus operaciones, como son el entendimiento y la voluntad y las potencias sensitivas parecidas, pues todas

sint principia proxima suarum actionum, non tamen sunt per se primo ad illud munus institutae, sed solum ad disponendum et perficiendum formaliter subiectum, ex quo consequenter vel concomitanter habent ut possint agere sibi simile; hae namque qualitates essentialiter constituuntur in tertia specie passibilium qualitatum, et non habent propriam potentiae specificationem; et ideo non comprehenduntur a nobis in definitione potentiae quae est peculiaris species qualitatis, de qua nunc disputamus.

Unde dignoscenda qualitas primo ordinata ad operationem

5. Sed inquires quo signo cognosci possit an qualitas activa per se primo sit instituta necne ad illud munus, seu ad actum suum, ut ita etiam discerni possit an sit in propria specie potentiae, vel passibilis qualitatis. Respondeo vix posse generalem regulam assignari, sed ex formali effectu, et modo, ac necessitate talium qualitatum pensandum id esse. Quando enim qualitas talis est ut, seclusa actione vel actu eius, per se sit propter suam formalem perfectionem necessariam substantiae, tunc signum manifestum est talem qualitatem non esse per se primo institutam propter actionem, sed ob suam formalem perfectionem, et huiusmodi sunt calor, frigus, et similes. At vero quando qualitas talis est ut, seclusa necessitate actionis vel actus, non solum non necessaria, verum etiam superflua censeretur in natura, tunc signum manifestum est talem qualitatem per se primo esse institutam propter operationem; ut, verbi gratia, intellectus agens superfluus esset in natura, si actio intelligibilium specierum non esset necessaria, vel si posset in aliud connaturale principium convenienter reduci; hoc ergo est sufficiens signum talem qualitatem per se primo esse institutam propter illam actionem. Deinde in hoc ordine collocantur omnes potentiae passivae quae in seipsas activae sunt suarum operationum, ut sunt intellectus et voluntas, et similes potentiae sensitivae; nam omnes hae potentiae tales

estas potencias son tales que sin sus actos tienen un estado imperfecto y se juzgarían totalmente superfluas a no ser que tales actos fuesen posibles y por razón de éstos fuesen ellas necesarias, lo cual consta suficientemente por el concepto y razón común de tales potencias.

6. Y, partiendo de las cualidades puramente activas —cuando próximamente producen otras semejantes a sí mediante una acción unívoca—, tenemos una señal suficiente de que tales cualidades no están instituidas esencial y primariamente para la acción, ya que ningún individuo de una especie está ordenado esencial y primariamente a otro, sobre todo en las cosas o cualidades absolutas; ni puede consistir en esa relación la razón esencial de tal especie, a pesar de que la razón esencial de potencia, que está instituida esencial y primariamente para el acto, estriba en esa relación, como diremos después. De este modo, por tanto, el calor, que próximamente es causa activa de otro calor, no está por su naturaleza instituido esencial y primariamente para esa acción, sino que eso lo tiene cuasi de modo concomitante por razón de la perfección que tiene en su ser formal, y lo mismo ocurre con los casos parecidos. Por consiguiente, para que la potencia esté instituida *per se* para el acto es preciso que su acción sea de alguna manera equívoca, es decir, de distinta clase en cuanto a su término; aunque no sea lícito inferir por una conversión simple la regla opuesta o contraria, concretamente, que siempre que la virtud tiene una acción de distinta clase está instituida *per se* para ella, ya que tal proposición universal no es verdadera. En efecto, no toda virtud equívoca está ordenada esencial y primariamente a sus acciones, pues la virtud divina es equívoca en sumo grado respecto de sus efectos o acciones externas y no está ordenada *per se* a ellas; y lo mismo ocurre tal vez con la luz del sol respecto de sus efectos y considerando su naturaleza intrínseca y su esencia (pues ahora no tratamos de la intención extrínseca del agente), y tal vez son también de la misma clase las demás formas o cualidades que tienen *per se* la finalidad de adornar o perfeccionar formalmente su sujeto connatural, pero que, consecuentemente, son comunicativas de su ser, ya sea de modo unívoco o solamente equívoco. En cambio, las cualidades que no obran para comunicar su ser, sino

sunt, ut sine suis actibus imperfectum habeant statum, et prorsus supervacaneae censerentur, nisi et tales actus essent possibiles et propter illos ipsae essent necessariae, quod satis constat ex communi conceptu et ratione talium potentiarum.

6. Ex qualitatibus autem pure activis, quando proxime efficiunt alias sibi similes per actionem univocam, sufficiens signum est tales qualitates non esse per se primo institutas ad agendum; quia nullum individuum unius speciei est per se primo ordinatum ad aliud, praesertim in rebus aut qualitatibus absolutis; nec potest essentialis ratio talis speciei in illa habitudine consistere, cum tamen essentialis ratio potentiae, quae per se primo instituta est ad actum, in illa habitudine posita sit, ut infra dicemus. Sic igitur calor, qui proxime activus est alterius caloris, non est per se primo ad illam actionem natura sua institutus, sed id quasi concomitanter habet ratione talis perfectionis quam in suo esse formali continet, et idem est de similibus. Ut ergo potentia sit per se instituta ad actum, oportet ut actio eius sit aliquo modo aequivoca seu diversae rationis quoad terminum suum; quamquam non liceat inde inferre per simplicem conversionem oppositam seu contrariam regulam, scilicet, quoties virtus habet actionem diversae rationis, esse per se institutam ad illam, quia haec propositio universalis vera non est. Non enim omnis virtus aequivoca est per se primo ordinata ad suas actiones; nam divina virtus est maxime aequivoca respectu suorum effectuum vel actionum externarum, et non est per se ordinata ad illas; et idem forte est de luce solis, respectu effectuum eius, et considerando intrinsecam naturam et essentiam eius (nunc enim non agimus de extrinseca intentione agentis), et eiusdem rationis fortasse sunt aliae formae vel qualitates quae per se sunt ad ornandum vel perficiendum formaliter suum connaturale subiectum, consequenter vero sunt communicativae sui esse, sive univoce, sive aequivoce tantum. Qualitates vero quae non agunt

que son únicamente virtudes instrumentales, como la que hay en el semen, o sirven únicamente para un determinado uso o moción, éstas parecen instituidas esencial y primariamente para la acción, aunque, por lo demás, sean puramente activas.

SECCION IV

SI TODA POTENCIA ES NATURAL Y NATURALMENTE INFUNDIDA

1. El motivo de dudar puede encontrarse en que Aristóteles, en el capítulo de la cualidad, al señalar la segunda especie, la llama *potencia natural*. Ahora bien, lo natural está en su sujeto de modo natural. Pero en contra tenemos que, fuera de la potencia natural, muchos ponen una neutra en el orden de la naturaleza, a la manera como se cree que está en el cielo la potencia para el movimiento. Otros agregan la potencia obediencial, sea en el orden natural con respecto a las cosas artificiales, o en el orden de la gracia con respecto a las sobrenaturales. Puede haber también alguna potencia adquirida o añadida de modo extrínseco y no infundida por la naturaleza, como el ímpetu que se le imprime a una piedra. Por consiguiente, no toda potencia es natural.

Exposición del sentido de la cuestión

2. Partimos de la base de que se trata de la potencia verdadera y real que puede llamarse, en general, potencia física, ya sea activa o pasiva, pues la potencia lógica, al no poner en la realidad nada de entidad, ni es natural ni violenta, sino que es una no repugnancia; por ello, muchos la llaman potencia obediencial, ya que es de suyo indiferente; otros, en cambio, la denominan potencia objetiva, pero no importa nada con qué nombre se la designe con tal de que conste que no es una potencia real. Podemos, sin embargo, añadir que esta no repugnancia, de la misma manera que se llama potencia, puede en ocasiones llamarse también natural, bien porque está conforme con las naturalezas y esencias de las cosas, bien porque se funda en ellas. Es distinta, en efecto, la no repugnancia que consiste en la sola no implicación de contradicción, a la cual puede aplicarse con más propiedad el

ad communicandum suum esse, sed solum sunt vel instrumentariae virtutes, ut illa quae est in semine, vel solum deserviunt ad usum aliquem vel motionem, hae videntur per se primo institutae ad actionem, etiamsi alias pure activae sint.

SECTIO IV

UTRUM OMNIS POTENTIA SIT NATURALIS, ET NATURALITER INDITA

1. Ratio dubitandi esse potest quia Aristoteles, in c. de Qualit., assignando secundam speciem, *naturalem potentiam* vocat. Quod autem naturale est, naturaliter inest. In contrarium vero est quia praeter potentiam naturalem multi ponunt neutram in ordine naturae, qualis censetur esse in caelo ad motum. Alii addunt potentiam obedientialem, vel in ordine naturae ad artificialia, vel in ordine gratiae ad supernaturalia. Aliqua etiam potest esse potentia acquisita, vel extrinsecus addita et non a natura indita, ut impetus lapidi impressus. Non ergo omnis potentia naturalis est.

Exponitur sensus quaestionis

2. Suppono quaestionem esse de potentia vera ac reali, quae generatim dici potest physica, sive activa sive passiva sit, nam potentia logica, cum in re nihil entitatis ponat, nec naturalis est nec violenta, sed est non repugnantia quaedam; unde ab aliquibus vocatur potentia obedientialis, quia de se est indifferens; ab aliis autem vocatur potentia obiectiva; nihil vero refert quo nomine vocetur, dummodo constet illam non esse potentiam realem. Addere vero possumus hanc non repugnantiam, eo modo quo potentia dicitur, interdum posse vocari naturalem, vel quia est consentanea naturis et essentiis rerum, vel quia in eis fundatur. Alia enim est non repugnantia quae est per solam non implicationem contradictio-

nombre de potencia obediencial en esta significación, que es más negativa que positiva; porque esta potencia no tanto obedece cuanto que no resiste, a pesar de que en la presente expresión o traslación obedecer parece significar, en cierto modo, ejecutar un precepto de otro o cooperar con él.

3. Además, la potencia real y física, sea activa o pasiva, puede tomarse en sentido trascendental o predicamental, como hemos expuesto antes, y acerca de ambas puede plantearse la presente cuestión; y, aunque nosotros tratemos principalmente de la predicamental, con todo nos referimos incidentalmente a las dos. Ahora bien, una potencia puede llamarse natural según varios respectos o razones: primeramente, porque en sí es de orden natural, y de este modo se distingue de la sobrenatural. O bien porque ha sido infundida en la naturaleza y engendrada con ella, y así se distingue de la potencia adquirida o infundida de manera extrínseca. O bien puede decirse natural la potencia en comparación con el acto, como, por ejemplo, en el caso de que sea activa, porque puede ejercitar por su virtud natural ese acto sin ningún concurso extrínseco y preternatural, o, si es pasiva, se llamará natural cuando por su naturaleza pida ese acto o pueda, al menos, recibirlo mediante causas naturales. Sin embargo, la causa natural no se toma aquí en cuanto se contrapone a la libre, sino en cuanto se distingue de la causa sobrenatural, que es la que opera fuera del orden de causas del universo, proporcionado a las naturalezas de las cosas.

Solución de la cuestión

4. En primer lugar afirmo que, si la potencia activa se toma en sentido trascendental y general, no toda potencia activa es natural según todos sus aspectos, aun cuando no haya ninguna que no tenga algún aspecto de naturalidad; pero se dan también dentro de este orden las potencias sobrenatural y obediencial. Lo explico, primeramente, por inducción, pues, en primer lugar, la potencia divina en comparación con el mismo supuesto del cual es potencia, es connatural a él, como es evidente por sí mismo; sin embargo, en comparación con los efectos o sujetos que puede inmutar, no solamente es natural, sino también sobrenatural, o bien no es ninguna de las dos cosas precisivamente, sino las dos de modo emi-

nis, cui magis potest accommodari nomen potentiae obedientalis in hac significatione, quae negativa potius est quam positiva; haec enim potentia non tam obedit quam non resistit, cum tamen obedire in praesenti locutione seu translatione esse videatur aliquo modo exsequi praeceptum alterius vel cooperari illi.

3. Rursus potentia realis et physica, sive activa, sive passiva, accipi potest vel transcendentaliter vel praedicamentaliter, ut supra declaravimus, et de utraque potest praesens quaestio versari; et quamvis de praedicamentali nos praecipue agamus, de utraque tamen obiter dicemus. Potest autem potentia dici naturalis variis respectibus vel rationibus: primo, quia in se est naturalis ordinis, et sic distinguitur contra supernaturalem. Vel quia est indita et congenita cum natura, et sic distinguitur contra acquisitam vel extrinsecus inditam. Vel dici potest potentia naturalis comparatione ad actum, ut si activa sit, quia talem actum virtute naturali exercere potest sine aliquo extrinseco et praeternaturali concursu, si vero sit passiva, dicetur naturalis si vel talem actum natura sua postulet, vel certe si per naturales causas possit illum recipere. Naturalis autem causa non sumitur hic ut distinguitur contra liberam, sed ut distinguitur a supernaturali, quae praeter ordinem causarum universi naturis rerum consentaneum operatur.

Quaestionis resolutio

4. Dico primo: si potentia activa transcendenter et generatim sumatur, non omnis potentia activa est naturalis secundum omnem respectum, quamvis nulla sit quae respectum aliquem naturalitatis non habeat; dantur vero etiam in hoc ordine potentia supernaturalis et obedientialis. Declaro primo inductione, nam imprimis divina potentia, comparatione ad ipsum suppositum cuius est potentia, connaturalis illi est, ut per se constat; tamen comparatione effectuum vel subiectorum quae immutare potest, non solum naturalis est, sed etiam supernaturalis, vel neutrum est praecise, sed eminenti mo-

nente. En efecto, en cuanto a las acciones transeúntes puede operar, de modo natural y físico, por la educción de la forma de la potencia natural de la materia, y puede operar también de modo ultranatural, concretamente por la creación. A pesar de que en razón de este modo de operar por creación esa potencia no siempre puede denominarse sobrenatural, pues, aunque supere siempre el modo natural de obrar de los restantes agentes, que es obrar partiendo de un sujeto presupuesto, sin embargo no siempre obra de modo distinto a como pide la realidad natural, y, por lo mismo, en cuanto opera de forma conveniente a las naturalezas de las cosas, puede denominarse natural. Pero, además, la potencia divina puede operar, ya sea por creación o por educción, más allá de aquello que es natural a las cosas, ya sea en cuanto al modo de producción, ya en cuanto a la forma, es decir, en cuanto al ser producido; y, en este aspecto, esa potencia se denomina sobrenatural. Por tanto, en este sentido la potencia divina, por razón de su amplitud e ilimitación en orden a sus acciones, ni es precisivamente natural ni sobrenatural, sino que tiene una cierta razón eminente de potencia, en la cual se comprenden ambas cosas.

5. En cambio, la potencia activa creada es a veces natural, es decir, infundida naturalmente en el sujeto, pero a veces no lo es en manera alguna, sino que ha sido sobreañadida, y ésta, por su parte, aun cuando no sea congénita, sino adquirida, está acomodada a las fuerzas naturales y a la capacidad del sujeto, como los hábitos adquiridos, concretamente las artes, etc.; pues todas estas cosas quedan comprendidas dentro de la potencia activa con esta aptitud, como consta por Aristóteles; y, limitándonos a la razón natural, no puede advertirse en las criaturas otro modo de potencia activa, y, por ello, Aristóteles no hizo mención de otro. Ahora bien, de acuerdo con los principios de la teología, se dan otras virtudes activas que no solamente no son congénitas a la naturaleza ni emanan de ella naturalmente, sino que incluso superan su capacidad y fuerzas naturales. Y éstas, ciertamente, no pueden denominarse potencias naturales respecto del sujeto, sino simplemente sobrenaturales, a pesar de que, respecto a sus propios actos, son principios connaturales de los mismos, y, por ello, en ese aspecto tienen alguna

do utrumque. Potest enim, quantum ad actiones transeuntes, agere modo naturali et physico, educendo formam de potentia naturali materiae, et potest etiam agere modo ultranaturali, per creationem scilicet. Quamquam ex vi huius modi agendi per creationem potentia illa non semper potest supernaturalis denominari; nam licet semper superet naturalem modum agendi reliquorum agentium, qui est agere ex praesupposito subiecto, non tamen semper agit aliter quam natura rerum postulet, et ideo quatenus operatur consentanee ad naturas rerum, naturalis dici potest. Ulterius vero potest divina potentia, sive per creationem, sive per eductionem, operari ultra id quod naturale est rebus, vel quoad modum faciendi, vel etiam quoad formam seu esse factum; atque hoc respectu illa potentia supernaturalis appellatur. Sic igitur divina potentia, propter amplitudinem et illimitationem suam in ordine ad suas actiones, nec praecise naturalis est nec supernaturalis, sed eminentem quamdam rationem potentiae habet, in qua utrumque complectitur.

5. At vero potentia activa creata interdum est naturalis, id est, a natura indita subiecto, interdum vero minime, sed superaddita, et haec rursus, quamvis non sit congenita, sed acquisita, proportionata est naturalibus viribus et capacitati subiecti, ut habitus acquisiti, scilicet, artes, etc.; nam haec omnia comprehenduntur sub potentia activa in hac aptitudine, ut ex Aristotele constat; et sistendo in ratione naturali non potest cognosci alius modus potentiae activae in creaturis: et ideo Aristoteles alterius non meminit. At vero iuxta principia theologiae dantur aliae virtutes activae, quae non solum non sunt congenitae cum natura, neque ab illa naturaliter manant, sed etiam excedunt capacitatem et vires naturales eius. Et haec quidem non possunt dici potentiae naturales respectu subiecti, sed simpliciter supernaturales, tamen respectu propriorum actuum sunt principia connaturalia eorum, et ideo secundum eam rationem habent ali-

relación de potencia natural. De este modo dicen los teólogos que el entendimiento ilustrado por el *lumen gloriae* ve a Dios de modo connatural. Es más, la razón principal de poner esas virtudes es para que el que opera tenga los principios intrínsecos connaturales a esos actos.

6. Pero, además de ésta, se da en la criatura la potencia para cooperar con Dios como instrumento suyo, en orden a los efectos o acciones que superan todo el orden natural, como profesa la opinión más verdadera de los teólogos; por consiguiente, esa potencia no puede dejar de ser real, ya que por ella una cosa influye en un efecto real, ni puede dejar de ser activa, por ser principio de acción, al menos instrumentalmente, y comparada con el efecto o acción no puede denominarse natural, por superar dicha acción absolutamente la naturaleza de ese instrumento. Sin embargo, en sí y en su entidad no es de suyo una entidad sobrenatural, sino que es tal como sea la entidad de la misma criatura, ya que en la realidad se identifica enteramente con ella y no le confiere ninguna especificación propia. Por lo cual también es necesariamente congénita con la entidad de la cual es potencia, y en virtud de esta relación puede llamarse natural. Sin embargo, absolutamente y atendiendo a su relación al efecto, y teniendo en cuenta el modo de obrar, se denomina perfectamente potencia obediencial activa, no sólo en sentido negativo, sino positivo, ya que en realidad ejecuta de manera positiva el imperio o la moción de un agente superior, con el cual coopera activamente y no puede obrar de otra manera; sobre tal potencia hemos tratado abundantemente en el tomo I de la parte III, disp. XXI, s. 5 y 6.

7. Por tanto, con lo dicho queda suficientemente probada toda la conclusión, y cómo dentro de este orden se da la potencia natural, sobrenatural y obediencial. Y la razón no es otra sino que, al tomarse aquí trascendentalmente la potencia activa, es preciso que encierre en sí todos los órdenes de potencias posibles, y que todos esos órdenes mencionados son posibles es claro por lo que precede; en efecto, están conformes, en parte con las naturalezas de las cosas, en parte con la potencia divina y con la subordinación que debe tener la criatura con el creador. En cambio, que no se dé ninguna de esas potencias que no tengan alguna

quem respectum naturalis potentiae. Quomodo aiunt theologi intellectum lumine gloriae illustratum connaturaliter videre Deum. Immo potissima ratio ponendi eas virtutes est, ut operans habeat intrinseca principia connaturalia talibus actibus.

6. Praeter haec vero est in creatura potentia ut cooperetur Deo tamquam instrumentum eius ad effectus vel actiones superantes totum naturae ordinem, ut verior sententia theologorum docet; illa ergo potentia non potest non esse realis, cum per illam influat res in effectum realem, nec potest non esse activa, cum sit principium agendi saltem instrumentaliter, comparataque ad effectum vel actionem non potest dici naturalis, cum talis actio omnino sit supra naturam talis instrumenti. In se tamen et in entitate sua non est ex se entitas supernaturalis, sed talis est qualis fuerit entitas ipsius creaturae, quia in re est omnino idem cum illa, et illi non confert propriam aliquam specificationem. Unde etiam est necessario congenita cum entitate cuius est potentia, secundum quam habitudinem naturalis dici potest. Simpliciter tamen et secundum habitudinem ad effectum, et considerato modo agendi, optime appellatur potentia obedientialis activa, non negative tantum, sed positive, quia revera positive exsequitur imperium vel motionem superioris agentis, cui active cooperatur, et aliter operari non potest; de qua potentia copiose disputavimus in I tom., III partis, disp. XXI, sect. 5 et 6.

7. Ex his ergo satis probata manet tota conclusio, et quomodo in hoc ordine dentur potentia naturalis, supernaturalis et obedientialis. Ratio autem non est alia nisi quia cum potentia activa hic transcendenter sumatur, oportet ut sub se complectatur omnes ordines potentiarum possibilium, omnes autem ordines praedictos esse possibiles ex dictis patet; sunt enim consentanei partim naturis rerum, partim divinae potentiae et subordinationi quam habere debet creatura ad creatorem. Quod vero nulla ex his potentiis sit quae non habeat aliquem respec-

relación de connaturalidad, es claro también por lo dicho, ya que o tiene connaturalidad respecto de la acción, o al menos respecto del sujeto, en cuanto es congénita con éste naturalmente.

8. En contra de esto último solamente puede urgirse el hecho de que puede darse una cualidad que en sí sea sobrenatural e infusa y que no tenga virtud para producir ningún acto connatural, pero que pueda ser instrumento de acciones sobrenaturales, a la manera como piensan muchos teólogos que es el carácter; por consiguiente, esa cualidad tendrá potencia obediencial, la cual no será natural ni respecto del sujeto ni respecto de la acción. Respondo que, aunque dicha potencia no sea connatural al sujeto de esa cualidad, es connatural a la cualidad misma, en cuanto no puede separarse de ella; pues, aun cuando esa cualidad sea sobrenatural, tiene, sin embargo, su propia esencia, y, atendiendo a ella, puede tener atributos connaturales y necesariamente congénitos con ella.

9. *Resolución de una pequeña duda.*— Por otra parte, en esa conclusión puede plantearse la duda de por qué entre las potencias activas no se dice de alguna que es violenta activamente, es decir, que infiere violencia, a pesar de que esta relación de la potencia al acto se halla en las cosas, como es manifiesto, y es distinta de las restantes enumeradas anteriormente. Se responde, en primer lugar, que el término violento propiamente no se toma en sentido activo, sino pasivo, como es claro por el uso corriente y por la conocida definición de Aristóteles. En segundo lugar, la acción no puede ser violenta para el agente como tal, pues, si obra por virtud natural, tal acción se conforma con una inclinación natural; y, si obra por virtud sobrenatural u obediencial, la acción no irá en contra de la inclinación de la naturaleza, sino sobre ella. Y, en cuanto a que la acción sea violenta para el paciente, no es razón suficiente para que la potencia activa se llame violenta, tanto más cuanto que, si hablamos formalmente y *per se* del paciente en cuanto es tal, la acción no es violenta para él, ya que está en potencia respecto de ella, sino que le es violenta en cuanto está afectado por una forma o cualidad contraria, cosa que es accidental para la razón de potencia activa.

tum connaturalitatis, patet etiam ex dictis, quia aut respectu actionis habet connaturalitatem, aut saltem respectu subiecti, quatenus illi est naturaliter congenita.

8. Solum potest contra hoc ultimum instari quia potest dari qualitas in se supernaturalis et infusa quae non habeat vim agendi aliquem actum connaturalem, possit autem esse instrumentum actionum supernaturalium, qualem multi theologi putant esse characterem; illa ergo qualitas habebit potentiam obedientialem, quae nec respectu subiecti, nec respectu actionis naturalis sit. Respondeo, etsi illa potentia non sit connaturalis subiecto illius qualitatis, esse connaturalem ipsi qualitati, quatenus ab illa separari non potest; quamvis enim haec qualitas supernaturalis sit, suam tamen propriam habet essentiam, secundum quam potest habere attributa connaturalia sibique necessario congenita.

9. *Dubiolum dissolvitur.*— Rursus dubitari potest circa illam conclusionem, cur inter potentias activas non dicatur aliqua esse violenta active, id est, violentiam inferens, cum haec habitudo potentiae ad actum in rebus inveniatur, ut constat, et sit diversa a reliquis supra numeratis. Respondetur imprimis violentum proprie non sumi active, sed passive, ut constat ex usu omnium et ex vulgari definitione Aristotelis. Deinde actio non potest esse violenta agenti ut sic, nam si virtute naturali agit, actio illa est naturali inclinationi conformis; si autem agat virtute supernaturali vel obedientiali, actio non erit contra inclinationem naturae, sed supra illam. Quod autem actio sit violenta passo, id non est satis ut potentia activa dicatur violenta, eo vel maxime quod, si formaliter ac per se loquamur de passo ut passum est, actio non est illi violenta, cum sit in potentia ad illam, sed est illi violenta quatenus est affectum contraria forma seu qualitate, quod est per accidens ad rationem activae potentiae.

Afirmación segunda

10. En segundo lugar afirmo que, si la potencia pasiva se toma en sentido trascendental, no toda potencia pasiva es simplemente natural; pues hay alguna que es obediencial, o incluso neutra, aun cuando no haya ninguna potencia de esta clase que no sea natural bajo algún aspecto. Esta afirmación se ha de explicar y probar en la misma proporción que la precedente; pero no tiene aplicación en el caso de Dios, sino solamente en las criaturas; en Dios, en efecto, no hay ninguna potencia pasiva, sino que ésta es algo propio de las criaturas. Y puede referirse o bien al sujeto en que está, o al acto que recibe, porque el acto en ocasiones es tal que no solamente puede la potencia recibirlo naturalmente, sino que incluso tiene inclinación natural a él; algunas veces, en cambio, el acto es de tal clase que se le puede atribuir en virtud de las causas naturales, pero no es algo debido a esa potencia pasiva, ni proviene de una inclinación suya natural e intrínseca. Por otra parte, el acto en ocasiones puede ser tal que ni nazca de una inclinación del paciente ni pueda tampoco llevarse a cabo por causas naturales; pero puede ser inducido en un sujeto determinado por un agente divino y sobrenatural.

Solución incidental acerca de la potencia neutra

11. *Primera opinión.*— Por consiguiente, cuando la potencia pasiva es no sólo innata, sino connatural al sujeto, y tiene también una inclinación connatural al acto que puede recibir por medio de las causas naturales, entonces es una potencia natural con toda propiedad y bajo todos los aspectos, y en este sentido la materia es una potencia natural para la forma, la visión para las especies o para los actos de ver, etc. Otras veces, en cambio, la potencia es innata ciertamente e intrínseca al sujeto, pero el acto que en ella se recibe no es de tal clase que por sí diga referencia a la perfección de esa potencia o que surja de una inclinación suya, aun cuando pueda ser inducido por causas creadas y contenidas bajo el orden natural. Y a esta potencia la llamó Escoto neutra, q. 1 del *Prólogo*, e *In II*, dist. 2, q. 6, al fin; y se vale del ejemplo de la potencia pasiva que tiene

Secunda assertio

10. Dico secundo: si potentia passiva transcendenter sumatur, non omnis potentia passiva est simpliciter naturalis; aliqua est enim obedientialis, vel etiam neutra, quamquam nulla sit huiusmodi potentia quae secundum aliquem respectum non sit naturalis. Haec assertio eadem proportione qua praecedens declaranda est et probanda; non habet tamen locum in Deo, sed tantum in creaturis, quia in Deo nulla est potentia passiva, sed haec est creaturarum propria. Quae comparari potest, vel ad subiectum cui inest, vel ad actum quem recipit, quia actus interdum talis est, ut non solum possit potentia naturaliter illum recipere, sed etiam ad illum habeat naturalem inclinationem; aliquando vero actus est talis, ut virtute causarum naturalium tribui possit, non tamen sit debitus tali potentiae passivae, neque ex intrinseca et naturali inclinatione eius. Rursus potest aliquando actus talis esse, ut neque sit ex inclinatione passi, neque etiam possit per naturales causas fieri; a divino autem et supernaturali agente possit in tale subiectum induci.

Resolutio incidens de potentia neutra

11. *Prima sententia.*— Quando ergo potentia passiva et est innata et connaturalis subiecto et connaturalem etiam habet inclinationem ad actum quem per naturales causas recipere potest, tunc propriissime et omni respectu est potentia naturalis, sicque materia est naturalis potentia ad formam, visus ad species vel actus videndi, etc. Aliquando vero est potentia innata quidem et intrinseca subiecto, actus vero qui in ea recipitur talis non est ut per se spectet ad perfectionem talis potentiae, quive sit ex inclinatione eius, etiamsi a causis creatis et intra ordinem naturae contentis induci possit. Et hanc potentiam appellavit neutram Scotus, q. 1 Prologi, et In II, dist. 2, q. 6, in fine; adhibetque exemplum in potentia

el cielo para su movimiento circular, la cual dice que es neutra, puesto que el cielo es de suyo indiferente para ese movimiento por no afectar en nada a su perfección particular, que era la opinión de Avicena, lib. IX de su *Metafísica*, c. 2. Y dice Escoto que es semejante la potencia del ángel para el movimiento o para existir en un lugar o en otro, y la potencia de la superficie para la blancura o la negrura, ya que, aun cuando la superficie tenga aptitud para la recepción de estas formas, es, sin embargo, indiferente a ellas.

12. *Segunda opinión.*— Otros, en cambio, se niegan a admitir semejante potencia neutra, como Cayetano en sus opúsculos, tomo III, tratado III, q. 1; y Soto, II *Phys.*, q. 1, ad 2. Y el fundamento es que la potencia, o bien se compara con su acto adecuado, o con actos particulares e inadecuados contenidos en aquél. Del primer modo no puede darse la potencia neutra, ya que toda potencia se instituye por causa de un acto, sobre todo del acto adecuado al cual por lo mismo dice referencia de modo esencial y primario, y a él se inclina, según la doctrina del Filósofo, IX de la *Metafísica*, text. 13, 14, 15 y 16, donde dice, por ello, que toda potencia se define por el acto. En cambio, si la potencia se compara con sus actos inadecuados, aun cuando de alguna manera sea indiferente para recibir uno u otro, sin embargo en absoluto no puede llamarse neutra, sino más bien connatural para cada uno de ellos, al menos de modo esencial y secundario, ya que en cada uno de ellos se encuentra la razón común de objeto o de acto adecuado. En otro caso, la materia estaría solamente en potencia neutra para cada una de las formas, y la vista para los actos de ver, etc., y de ese modo la potencia, en cuanto está bajo el acto, nunca sería potencia natural, ya que no está nunca más que bajo un acto singular y determinado.

13. *Se ha de afirmar necesariamente alguna potencia neutra.*— Pero no puede negarse que alguna potencia puede denominarse neutra; y esto, doblemente, es decir, o bien en cuanto está bajo un acto determinado, o bien en sí misma. Se explica porque la materia prima puede considerarse de dos maneras: primera, en cuanto está bajo una forma, por ejemplo, del fuego; segunda, precisivamente y en sí misma. Y la misma consideración doble tiene lugar en cualquier potencia pasiva. La materia, por tanto, en cuanto está bajo una forma puede decirse que está

passiva quam caelum habet ad suum motum circularem, quam dicit esse neutram, quia caelum ex se indifferens est ad illum motum, eo quod nihil ad eius particularem perfectionem pertineat, quae fuit sententia Avicen., lib. IX suae Metaph., c. 2. Similemque dicit Scotus esse potentiam angeli ad motum vel ad existendum in hoc aut illo loco, et potentiam superficiei ad albedinem vel nigredinem, quia, licet superficies apta sit ad has formas recipiendas, indifferens tamen est ad illas.

12. *Secunda sententia.*— Alii vero nolunt admittere huiusmodi potentiam neutram, ut Caietanus, in suis opusc., tom. III, tract. III, q. 1; et Soto, II Phys., q. 1, ad 2. Fundamentum autem est, quia vel potentia comparatur ad actum adaequatum, vel ad particulares et inadaequatos sub illo contentos. Priori modo non potest dari potentia neutra, quia omnis potentia instituta est propter actum, praesertim adaequatum, quem propterea per se primo respicit et ad illum inclinatur, iuxta doctrinam Philosophi, IX Metaph., text. 13, 14, 15 et 16, ubi propterea ait omnem potentiam definiri per actum. Si vero comparetur potentia ad actus inadaequatos, licet aliquo modo indifferens sit ad hunc vel illum recipiendum, simpliciter tamen dici non potest neutra, sed potius connaturalis ad singulos, saltem per se secundo, quia in singulis reperitur communis ratio obiecti seu actus adaequati. Alias materia tantum esset in potentia neutra ad singulas formas, et visus ad visiones, etc., atque ita nunquam potentia, ut est sub actu, esset potentia naturalis, quia nunquam est nisi sub uno actu singulari et determinato.

13. *Potentia aliqua neutra necessario asserenda.*— Sed negari non potest quin aliqua potentia neutra possit appellari; idque dupliciter, scilicet, vel ut est sub aliquo actu, vel secundum se. Declaratur, nam materia prima dupliciter considerari potest: primo, ut est sub aliqua forma, verbi gratia, ignis; secundo, praecise ac secundum se. Et eadem duplex consideratio locum habet in qualibet potentia passiva. Materia igitur, ut

en potencia neutra para los actos indiferentes a esa forma, aunque ello se diría con más propiedad de todo el compuesto, en cuanto está en potencia para esos actos. Así, ciertamente, el fuego (prescindiendo por ahora de la cuestión relativa al cielo) está en potencia neutra para moverse en su lugar natural en sentido circular, o para reposar, ya que la forma del fuego no tiene inclinación ni repugnancia para ninguna de esas cosas, sino que naturalmente se inclina sólo a existir en su lugar, y éste es como el objeto primario y adecuado de esa inclinación; en cambio, el modo de existir con movimiento o sin él es accidental, y no es propiamente un acto contenido esencialmente bajo el objeto primario, sino una condición concomitante y accidental. Del mismo modo pienso que puede decirse que el aire está en potencia neutra para la luz, porque la forma del aire no tiene inclinación natural para ella, aun cuando no le ofrezca resistencia; y son fáciles los ejemplos semejantes. Y no es válido contra esta parte el fundamento de la segunda opinión, ya que esta potencia se denomina neutra, no tanto en comparación con la misma potencia pasiva cuanto en relación con la forma, la cual no se inclina a ninguno de esos actos.

14. Y, considerando de la segunda manera la materia o potencia pasiva en sí misma, pienso que entonces se ha de emplear otra distinción; porque la potencia o bien se ha instituido y ordenado *per se* al acto, o tiene solamente para ese acto una aptitud cuasi concomitante de su entidad, de tal modo que no pertenezca a su fin primario. Cuando la potencia es de la primera clase, ya se la compare con la razón adecuada de su acto ya con las razones específicas y singulares contenidas bajo ella, no puede denominarse potencia neutra, sino natural, como prueba atinadamente el fundamento de Cayetano y de otros. En cambio, cuando la potencia o capacidad es únicamente de la segunda clase, se denomina rectamente potencia neutra, ya que en realidad no exige ningún acto determinado por su inclinación natural, ni adecuada, ni inadecuadamente, puesto que esa capacidad no está en una cosa determinada porque esencialmente esté ordenada a ese acto, sino sólo por estarlo concomitantemente. En este sentido pienso que la superficie está en potencia neutra para los colores, y no sólo para cada uno de los colores,

est sub una forma, dici potest esse in potentia neutra ad actus indifferentes tali formae; quamquam id proprius dicatur de toto composito, prout est in potentia ad tales actus. Sic certe ignis (quidquid pro nunc de caelis sit) est in potentia neutra ut in suo naturali loco vel circulariter moveatur vel quiescat, quia forma ignis ad neutrum horum inclinationem habet vel repugnantiam, sed solum inclinatur naturaliter ad existendum in suo loco, et hoc est quasi obiectum primarium et adaequatum illius inclinationis; modus autem existendi cum motu, vel sine illo, accidentarius est, et non est proprie actus per se contentus sub primario obiecto, sed conditio concomitans et accidentaria. Eodem modo censeo dici posse aerem esse in potentia neutra ad lumen, quia forma aeris non habet naturalem inclinationem ad illud, etiamsi illi non repugnet: et similia exempla sunt facilia. Neque contra hanc partem procedit fundamentum secundae sententiae, quia haec potentia non tam dicitur neutra comparatione ipsius potentiae passivae quam formae, quae ad nullum ex illis actibus inclinatur.

14. Considerando autem posteriori modo materiam seu potentiam passivam secundum se, sic alia distinctione utendum censeo; nam vel potentia est per se instituta et ordinata ad actum, vel solum habet aptitudinem ad talem actum quasi concomitantem entitatem eius, ita ut non pertineat ad primarium finem eius. Quando potentia est prioris generis, sive ad adaequatam rationem sui actus, sive ad specificas et singulares sub illa contentas comparetur, non potest potentia neutra vocari, sed naturalis, ut recte probat fundamentum Caietani et aliorum. At vero quando potentia vel capacitas est tantum posterioris rationis, recte dicitur potentia neutra, quia revera nullum actum talem postulat ex inclinatione naturali, neque adaequate, neque inadaequate, quia illa capacitas non inest tali rei eo quod sit per se ordinata ad illum actum, sed solum concomitanter. Sic existimo superficiem esse in potentia neutra ad colores et non tantum

sino incluso para el color en absoluto, ya que no tiene ninguna inclinación natural a él. Por ello, en el cielo hay superficie sin ningún color, y también en los elementos simples, y tiene un estado tan natural como en los compuestos en que está coloreada. Y si en los compuestos no puede existir naturalmente sin color, no es por razón de sí, sino de la forma. Casi del mismo modo pienso que la cantidad está en potencia neutra para varias figuras, ya que absolutamente nada pertenecen a su perfección o inclinación natural considerada en sí misma. E igualmente, según el parecer y modo de hablar de todos los filósofos, las realidades naturales no se dice que estén en potencia natural para las formas artificiales, que son figuras determinadas, sino en potencia obediencial, la cual en esas cosas es de la misma clase que la neutra; por qué razón se la llame obediencial lo explicaré inmediatamente. Y lo mismo pienso que sucede en la materia prima con respecto a algunos accidentes, en cuanto se refieren a ella, ya que la materia prima, esencial y primariamente, es por razón de la forma sustancial; en cambio, a los accidentes (excepto la cantidad, que es una propiedad que le es connatural) sólo dice referencia o mediante la forma sustancial o por razón de ella. Por esto, si hay algunos accidentes que en nada se refieren a la forma sustancial ni se exigen por razón de ella, respecto de éstos la materia prima puede decirse que está en potencia neutra, como con respecto al movimiento y el reposo, la densidad y el enrarecimiento.

15. Ni tiene valor en contra de esta parte el fundamento de la segunda opinión, porque tal potencia no está ordenada *per se*, por su propia naturaleza, a una forma o accidentes de esta clase, ni en particular, ni en común, sino que *per se* está ordenada a un acto de otro género, y concomitantemente tiene capacidad para los restantes. Pero esa razón o denominación de potencia neutra no excluye que tal capacidad sea connatural por parte del sujeto, como necesariamente concomitante a la naturaleza o entidad de esa realidad, e incluso realmente indistinta de ella y distinta sólo conceptualmente.

16. *La potencia obediencial pasiva no es la sola no repugnancia.*— Y con esto fácilmente se entiende qué hay que decir de la potencia que tienen las realidades creadas para recibir algunos actos de la virtud divina y sobrenatural que no

ad singulos colores, sed etiam ad colorem absolute, quia nullam naturalem inclinationem ad illum habet. Unde in caelo est superficies sine ullo colore, et in simplicibus elementis, et tam naturalem statum habet ac in mixtis, ubi est colorata. Quod si in mixtis esse non potest naturaliter sine colore, id non est ratione sui, sed ratione formae. Eodem fere modo existimo esse quantitatem in potentia neutra ad varias figuras, quia nihil omnino pertinent ad naturalem perfectionem vel inclinationem eius secundum se. Sic etiam ex sententia et modo loquendi philosophorum omnium, res naturales non dicuntur esse in potentia naturali ad formas artificiales, quae sunt figurae quaedam, sed in obedientiali, quae in illis rebus eiusdem rationis est cum neutra; cur autem obedientialis dicatur, statim declarabo. Et idem existimo accidere in materia prima respectu aliquorum accidentium, quantum ad illam spectant, quia materia prima per se primo est propter formam substantialem; accidentia vero (praeter quantitatem, quae est proprietas sibi connaturalis) solum respicit vel media forma substantiali, vel ratione illius. Unde, si quae sunt accidentia quae ad substantialem formam nihil conferunt nec ratione illius postulantur, respectu illorum dici potest materia prima esse in potentia neutra, ut ad motum vel quietem, densitatem vel raritatem.

15. Neque contra hanc partem procedit fundamentum alterius sententiae, quia talis potentia per se ordinata non est ex natura sua ad huiusmodi formam vel accidentia, neque in particulari, nec in communi, sed est per se ad actum alterius generis, concomitanter vero habet capacitatem ad reliquos. Haec vero ratio seu denominatio potentiae neutrae non excludit quin talis capacitas connaturalis sit ex parte subiecti, tamquam necessario concomitans naturam vel entitatem talis rei, immo in re ipsa indistincta ab illa, nisi secundum rationem.

16. *Potentia obedientialis passiva non est sola non repugnantia.*— Atque hinc facile intelligitur quid dicendum sit de potentia quam res creatae habent ad recipiendos aliquos actus divinae et supernaturalis virtutis,

pueden recibir por medio de las causas naturales, como es la capacidad del alma para la gracia y la del entendimiento para el *lumen gloriae*. En efecto, no hay duda de que tal potencia sea positiva y real y fundada en la misma entidad de la cosa. No puede, pues, afirmarse que sea la sola no repugnancia, pues, aunque ésta intervenga al mismo tiempo, sin embargo sola no es suficiente para la causalidad real material que estas cosas tienen sobre el acto que reciben en sí, ya que es el verdadero y real sujeto del mismo, del cual depende ese acto accidental en su ser y en su hacerse. Por tanto, en dicho sujeto hay capacidad pasiva real para ese acto. Sobre tal capacidad, pues, discuten los teólogos si se ha de llamar natural; y Escoto, *In II*, en el texto citado anteriormente, y sus discípulos le llaman natural. Cayetano, en cambio, en la I p., q. 1 y 12, a. 1 de las dos, y los demás tomistas, la llaman obediencial y hablan con más propiedad, aun cuando la diferencia puede estar en solo el modo de hablar. Es cierto, en efecto, que esta potencia no es una realidad sobreañadida a las naturalezas de las cosas o distinta de ellas realmente, pues sería preciso que ésta supusiera otra capacidad, sobre la cual caería de nuevo la misma cuestión. Por tanto, en este aspecto esa potencia puede llamarse natural para el sujeto, ya que no solamente ha sido producida juntamente con él, sino que es su misma entidad natural. En este sentido afirmó Agustín, *De Praedestinat. sanct.*, c. 5: *Es propio de la naturaleza de los fieles poder tener la fe y la caridad;* y Santo Tomás, I-II, q. 113, a. 1, afirma en el mismo sentido que el alma racional es capaz naturalmente de la gracia; y en I, q. 48, a. 4, dice que la aptitud del alma para la gracia se sigue de su naturaleza. Sin embargo, comparándola con el acto y con el agente, de los cuales recibe absolutamente la denominación de potencia, no puede esta potencia llamarse natural, como acertadamente afirma Santo Tomás, *In I*, dist. 14, q. 9, a. 2, no solamente porque tal acto es de modo absoluto y en sí mismo sobrenatural, y porque no puede ser llevada al acto por un agente natural, sino también porque ni tal acto se le debe a esa potencia por la naturaleza misma de la cosa, ni ella tiene inclinación natural hacia él, según la opinión más verdadera de los teólogos. Y, por ello, esta potencia suele llamarse obediencial o potencia de obediencia, como amplia-

quos per naturales causas recipere non possunt, ut est capacitas animae ad gratiam et intellectus ad lumen gloriae. Non est enim dubium quin talis potentia positiva et realis sit, et in ipsius rei entitate fundata. Non enim dici potest quod sit sola non repugnantia; nam, licet haec simul intercedat, tamen sola non satis est ad realem causalitatem materialem quam huiusmodi res habent circa actum quem in se recipiunt, nam est verum ac reale subiectum eius a quo talis actus accidentalis in esse et fieri pendet. Est igitur in tali subiecto realis capacitas passiva ad talem actum. De hac ergo capacitate disputant theologi an naturalis dicenda sit; et Scotus, In II, ubi supra, et discipuli eius illam naturalem appellant. Caietanus vero, I p., q. 1, et 12, a. 1 utriusque, et alii thomistae vocant obedientialem, et melius loquuntur, licet possit esse dissensio in solo modo loquendi. Certum est enim hanc potentiam non esse aliquam rem superadditam naturis rerum, aut ab eis in re ipsa distinctam, nam oporteret illam supponere aliam capacitatem, de qua eadem rediret quaestio. Unde secundum hunc respectum potest dici talis potentia naturalis subiecto, quia et est cum illo naturaliter congenita, et est ipsamet entitas naturalis eius. Quomodo dixit Augustinus, de Praedestinat. sanct., c. 5: *Posse habere fidem et charitatem naturae est fidelium;* et D. Thom., I-II, q. 113, a. 1, eodem sensu ait rationalem animam naturaliter esse capacem gratiae; et I, q. 48, a. 4, ait habilitatem animae ad gratiam consequi naturam eius. At vero comparatione ad actum et ad agens, a quibus potentia simpliciter denominatur, non potest haec potentia dici naturalis, ut recte dicit D. Thom., In I, dist. 14, q. 9, a. 2, tum quia ille actus est simpliciter et in se supernaturalis; tum etiam quia non potest a naturali agente reduci ad actum; tum praeterea quia neque talis actus est ex natura rei debitus tali potentiae, neque ipsa habet naturalem inclinationem ad illum, iuxta veriorem theologorum sententiam. Et ideo vocari solet haec potentia obedientialis, seu potentia obedientiae, ut late

mente expuse en el tomo I de la parte III, disp. XXXI, sec. 6. Y puede verse, además, en Santo Tomás, q. 29 *De Veritate*, a. 3, ad 3, y q. única *De Virtutibus*, a. 10, ad 13, y q. 1 *De Potentia*, a. 3, ad 1; y Capréolo, *In I*, dist. 42, q. 1, a. 3, ad 5 contra la conclusión 4; y el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 102, donde lo trata Santo Tomás en la razón 4.

17. *De qué clase es la potencia que se da en las realidades físicas para las formas artificiales.*— Y de este modo hablan algunos filósofos de la potencia pasiva que se da en las realidades naturales para las formas artificiales, modo de hablar que está tomado de Santo Tomás, II *Phys.*, lec. 1. La razón es que tampoco esa potencia tiende a su perfección, o a su inclinación natural. Por lo cual, desde este aspecto, dicha potencia puede llamarse también neutra, ya que ni se inclina al acto naturalmente ni le ofrece resistencia. Pero como no la reduce al acto un agente meramente natural, sino intelectual, operando bien mediante el arte, que de algún modo se sobreañade a la naturaleza, bien por la moción de la voluntad, que suele llamarse imperio, por esto dicha potencia se llama obediencial; pues, como antes dijimos, la potencia pasiva corresponde a la activa, y, por ello, toma una denominación proporcionada a ésta. Pero existe una marcada diferencia entre la potencia obediencial para las formas artificiales y para las sobrenaturales, pues a aquélla puede reducirla al acto un agente creado operando por medio de las fuerzas naturales, y a ésta, en cambio, solamente el agente increado, al menos como agente principal. Igualmente porque la acción sobre la primera potencia, aunque no sea meramente natural, en cuanto la acción natural se distingue de la libre, ni sea tampoco natural en cuanto debida a la naturaleza, está, sin embargo, contenida de modo absoluto en el orden de la naturaleza, en cuanto se distingue del orden sobrenatural de la gracia, y no es milagrosa, porque en esa acción no interviene ningún efecto o movimiento que no puedan producir las virtudes o potencias naturales. Ni tampoco mediante esa acción se produce forma alguna que pertenezca a un grado u orden superior de realidades. En cambio, la segunda potencia no queda reducida al acto si no es mediante una acción sobrenatural o milagrosa, sea en cuanto al modo o en cuanto a la sustancia. Finalmente, la capacidad primera es muy limitada y restringida a las formas imperfectas; la última,

tractavi in I tom. III partis, disp. XXXI, sect. 6. Et praeterea videri potest D. Thom., q. 29 de Verit., a. 3, ad 3, et q. unica de Virtutibus, a. 10, ad 13, et q. 1 de Potent., a. 3, ad 1; et Capreolus, In I, dist. 42, q. 1, a. 3, ad 5 contra 4 concl.; et Ferrar., III contra Gent., c. 102, ubi D. Thomas, ratione 4.

17. *Potentia quae est in rebus physicis ad formas artificiales, qualis sit.*— Atque ad hunc modum loquuntur nonnulli philosophi de potentia passiva quae est in rebus naturalibus ad formas artificiales, sumiturque hic loquendi modus ex D. Thom., II Phys., lect. 1. Quia etiam illa potentia non est ad eius perfectionem vel naturalem inclinationem. Unde sub hac ratione potest etiam dici talis potentia neutra, quia neque inclinatur ad actum naturaliter, neque illi repugnat. Quia vero non reducitur in actum ab agente mere naturali, sed ab intellectuali, operante et per artem, quae aliquo modo est superaddita naturae, et per motionem voluntatis, quae imperium dici solet, ideo talis potentia obedientialis vocatur; nam, ut supra diximus, potentia passiva correspondet activae, unde etiam suscipit denominationem proportionatam illi. Est autem latum discrimen inter potentiam obedientialem ad formas artificiales et supernaturales, nam illa potest reduci in actum ab agente creato per naturales vires operante, haec vero nonnisi ab agente increato, saltem ut principali. Item, quia actio circa priorem potentiam, licet non sit mere naturalis, ut naturalis actio distinguitur a libera, neque etiam sit naturalis ut naturae debita, est tamen absolute contenta in ordine naturae, ut distinguitur ab ordine gratiae supernaturali, et non miraculosa, nam in illa actione nullus intervenit effectus aut motus qui non possit per virtutes et potentias naturales fieri. Neque per illam actionem fit aliqua forma quae pertineat ad superiorem gradum seu ordinem rerum. Posterior vero potentia non reducitur ad actum nisi per supernaturalem aut miraculosam actionem, aut in modo aut in substantia. Denique prior capacitas valde

en cambio, es amplísima, hasta el extremo de que no puede quedar plenamente saciada y colmada, ni siquiera por la potencia absoluta de Dios, como se desprende de Santo Tomás, II-II, q. 24, a. 7, y q. 29 *De Veritate*, a. 3. En efecto, cualquier cosa que opere Dios en ella, permanece siempre la capacidad para recibir más cosas, ya que esto mismo pertenece a la potencia infinita de Dios.

Se resuelven de paso algunas dudas

18. *Qué potencia tiene la materia prima respecto al alma racional.*— Y con lo dicho se resuelve fácilmente la cuestión de qué clase de potencia tiene la materia para el alma racional y si se ha de llamar natural. Efectivamente, hay que afirmar que es verdadera y propiamente una potencia natural, ya que el alma racional es verdadera y naturalmente el acto de la materia. Y no importa que esa alma pueda ser producida solamente por creación, no sólo porque la materia no está en potencia para la creación del alma, sino para la unión, y ésta puede llevarla a cabo un agente natural, sino también porque Dios no crea esa alma como agente sobrenatural sino en cuanto pertenece en su orden al complemento de las causas naturales.

19. Igualmente, con lo dicho se define fácilmente otra cuestión, concretamente si en la materia o sujeto hay potencia natural para la recepción del acto que tuvo una vez y que perdió, aun cuando naturalmente no lo pueda ya recibir. Hay, pues, que decir que, en cuanto a la entidad y capacidad de esa forma, permanece la misma potencia, no sólo porque en sí no ha quedado disminuida, por ser indivisible, sino también porque de cualquier modo que se le restituya tal acto a esa potencia lo acogería con una virtud natural. En cambio, en cuanto al modo de recepción no hay en tal sujeto una capacidad próxima, esto es, que tenga todas las condiciones requeridas para poder recuperar tal acto de un agente natural. Y, por eso, tal potencia puede denominarse obediencial. Y no hay inconveniente en que la potencia en sí y respecto del acto cuasi en término sea natural, y que, en cambio, sea obediencial respecto del proceso o modo de recepción; pues esta relación es accidental, resultando de la presuposición de la anterior generación y corrupción; en cambio, para la potencia natural es suficiente con que

limitata est, et ad formas imperfectas; posterior vero amplissima est, adeo ut plene satiari et impleri non possit, etiam per potentiam Dei absolutam, ut sumitur ex D. Thoma, II-II, q. 24, a. 7, et q. 29 de Verit., a. 3. Quidquid enim Deus in illa operetur, semper manet capax ad plura recipienda; nam hoc ipsum pertinet ad infinitam potentiam Dei.

Obiter aliquot dubia expediuntur

18. *Materia prima quam potentiam habeat ad animam rationalem.*— Atque hinc resolvitur facile illa quaestio, qualis sit potentia materiae ad animam rationalem et an sit dicenda naturalis. Dicendum est enim vere ac proprie esse naturalem potentiam, quia anima rationalis vere ac naturaliter est actus materiae. Nec refert quod illa anima tantum fieri possit per creationem, tum quia materia non est in potentia ad creationem animae, sed ad unionem, et haec fieri potest ab agente naturali; tum etiam quia Deus non creat illam animam ut supernaturale agens, sed ut pertinens in suo ordine ad complementum causarum naturalium.

19. Item definitur ex dictis facile alia quaestio, scilicet, an in materia vel subiecto sit potentia naturalis ad recipiendum actum quem semel habuit et amisit, etiamsi iam non possit naturaliter illum recipere. Dicendum est enim, quoad entitatem et capacitatem talis formae eamdem potentiam manere, tum quia illa non est in se diminuta, cum sit indivisibilis, tum etiam quia quacumque ratione restituatur illi potentiae talis actus, naturali vi illum complectetur. At vero quoad modum recipiendi non est in tali subiecto capacitas proxima, id est, habens omnes conditiones requisitas ut possit a naturali agente recuperare talem actum. Et ideo quoad hoc potest talis potentia vocari obedientialis. Neque est inconveniens quod potentia in se, et respectu actus quasi in termino, sit naturalis, et tamen quod respectu viae aut modi recipiendi sit obedientialis; nam hic respectus est accidentarius ex praesuppositione prioris generationis et corruptionis; ad po-

ese acto *per se* y de modo absoluto haya podido obtenerse de manera y por camino natural.

20. *Qué potencia se requiere en las realidades físicas para las formas físicas que pueden producirse solamente de modo artificial.*— Pero, además, surge de aquí otra cuestión que solucionaremos brevemente, a saber, si en las realidades naturales hay una potencia natural para algunas formas sustanciales que no pueden introducirse si no se pone en juego el arte y habilidad humanos, y que, por lo mismo, más bien parecen ser producidas de manera artificial que natural, como son la forma del pan, la de la harina y semejantes. Hay que decir, pues, que esto no es obstáculo para que exista en las cosas una potencia natural para esas formas, la cual no es otra que la potencia misma de la materia prima, que incluye asimismo estas formas dentro de su objeto adecuado; sin embargo, por razón de las peculiares disposiciones que se requieren para esas formas, es necesaria una habilidad especial en la aplicación de los principios activos a los pasivos, a fin de que las disposiciones requeridas para tales formas puedan ser introducidas. Más todavía, con dificultad se hallan realidades algunas sustanciales aplicadas a los usos del hombre que no requieran la habilidad humana para que puedan ser producidas de modo conveniente; pero toda esta habilidad se limita a la aplicación de las causas agentes o pacientes. Sin embargo, hay algunas de esas cosas que dependen más del arte, porque nunca pueden ser engendradas por sus semejantes; pero la virtud de introducir *per se* las formas de éstos se da en las causas universales solamente, las cuales no operan a no ser que la materia quede convenientemente preparada y aplicada mediante el arte.

21. *¿Hay alguna potencia pasiva que sea violenta?*— Por último, acerca de esta conclusión puede preguntarse si se da una potencia pasiva violenta. Efectivamente, lo niegan algunos porque la acción no es nunca violenta por parte de sola la potencia pasiva, ya que ésta, de suyo, es indiferente para los opuestos, como atestigua Aristóteles, libro X de la *Metafísica*, c. 6, texto 14. En cambio, Cayetano, en el opúsculo antes citado, aunque niega la potencia neutra, afirma, sin embargo, que la pasiva se divide en violenta y natural; pues la potencia pasiva que tiene la piedra para ser movida hacia arriba es violenta. Sin embargo, se

tentiam autem naturalem satis est quod per se et absolute potuerit ille actus modo et via naturali obtineri.

20. *Quae potentia in physicis ad physicas formas sola arte effectibiles.*— Rursus vero hinc oritur et breviter expeditur alia quaestio, scilicet, an in rebus naturalibus sit potentia naturalis ad quasdam formas substantiales quae, nisi adhibita humana arte et industria, introduci non possunt, ideoque potius per artem fieri videntur quam per naturam, ut sunt forma panis, farinae, et similes. Dicendum est enim hoc non obstare quominus ad illas formas sit in rebus naturalis potentia, quae non est alia praeter potentiam ipsam materiae primae, quae has etiam formas includit sub adaequato obiecto suo; propter peculiares tamen dispositiones ad huiusmodi formas requisitas, necessaria est peculiaris industria in applicando activa passivis ut dispositiones ad huiusmodi formas requisitae introduci possint. Quin potius, vix sunt aliquae res substantiales ad humanos usus accommodatae quae humanam industriam non requirant ut convenienti modo gigni possint; tota vero haec industria in applicandis causis agentibus vel patientibus versatur. Quaedam vero sunt ex his rebus quae magis pendent ab arte, eo quod nunquam possint a sibi similibus generari; sed vis per se introducendi illorum formas in solis est universalibus causis, quae non agunt nisi materia convenienter per artem praeparetur et applicetur.

21. *An aliqua passiva potentia sit violenta.*— Ultimo inquiri potest circa hanc conclusionem, an detur potentia passiva violenta. Aliqui enim negant, quia actio nunquam est violenta ex parte solius potentiae passivae; haec enim de se indifferens est ad opposita, teste Aristotele, lib. X Metaph., c. 6, text. 14. Caietanus vero, in opusculo supra citato, quamvis neget potentiam neutram, dicit tamen passivam potentiam in violentam et naturalem distingui; nam potentia passiva quam lapis habet ut sursum moveatur, violenta est. Sed distinctione opus est: potest enim potentia passiva considerari

impone una distinción, porque la potencia pasiva puede considerarse o en sí misma o en cuanto está bajo algún acto. Del primer modo es verdad que ninguna potencia pasiva es violenta, ya que, al ser ella misma capaz de tal acto y al no suponerse que hay en ella un acto opuesto, no hay motivo para que le repugne, sino que más bien o se inclina a él, si por su naturaleza ha sido instituida *per se* para él, o al menos no le repugna, sino que es indiferente, si tiene esa capacidad solamente de modo concomitante. Pero, si se considera la potencia en cuanto está bajo algún acto, entonces la potencia puede decirse violenta para el acto opuesto respecto de todo el compuesto en que permanece tal potencia; pues para éste es violento el tal acto, y no para la potencia misma considerada en sí. Y se dice violenta esa potencia no porque ella misma esté de modo violento en el compuesto, pues más bien es natural, de la misma manera que es natural al hombre ser mortal, sino que se llama violenta, porque es potencia para un acto violento para el supuesto mismo. De ello resulta que esa potencia violenta no se distingue realmente de la natural, sino sólo por la relación a los diversos actos. Añádase que, aun cuando la potencia pasiva respecto de varios actos positivos, de los cuales es receptiva, considerada en sí misma no sea violenta para alguno de ellos, ya que no determina para sí a ninguno de ellos por su inclinación natural, sino por virtud de alguna forma, sin embargo, si se establece la comparación no entre los actos positivos, sino entre el acto positivo y la privación de él, puede resultar entonces que la potencia pasiva considerada en sí sea violenta para la carencia del acto, como cuando por la inclinación pasiva natural determina para sí un acto concreto como siéndole debido, a la manera que la materia del cielo estaría violenta sin la forma propia, punto sobre el que traté algo en el tomo I de la parte III, disp. VIII, sec. 4.

Afirmación tercera sobre la potencia predicamental

22. Digo, en tercer lugar, que la potencia predicamental es siempre potencia natural comparándola con su acto, pero no lo es siempre comparándola con el sujeto en que está. Esta afirmación se colige fácilmente de todo lo dicho hasta aquí; pues, en primer lugar, toda potencia que es especie de cualidad está esencial

vel secundum se, vel prout subest alicui actui. Priori modo revera nulla est potentia passiva violenta, quia cum ipsa sit de se capax talis actus et non supponatur in ea oppositus actus, non habet unde illi repugnet, sed potius vel ad illum inclinatur, si ad illum sit per se instituta, vel saltem illi non repugnat, sed indifferens est, si tantum concomitanter illam capacitatem habeat. Si vero potentia consideretur ut est sub aliquo actu, sic potest dici esse potentia violenta ad oppositum actum, respectu totius compositi in quo manet talis potentia; illi enim violentus est talis actus, non ipsi potentiae secundum se. Dicitur autem talis potentia violenta, non quia ipsa violenter insit composito, nam potius est naturalis, sicut homini est naturale esse mortalem; sed violenta dicitur quia est ad actum ipsi supposito violentum. Unde fit ut talis potentia violenta non distinguatur re a naturali, sed habitudine tantum ad diversos actus. Adde quod licet potentia passiva respectu plurium actuum positivorum, quorum est receptiva, non sit secundum se spectata violenta ad alterum illorum, quia neutrum sibi determinat ex naturali sua inclinatione, sed ex aliqua forma, tamen, si comparatio fiat non inter actus positivos, sed inter positivum actum et privationem eius, sic fieri potest ut potentia passiva secundum se sit violenta ad carentiam actus, ut quando ex naturali inclinatione passiva determinat sibi talem actum tamquam sibi debitum, quo modo materia caeli esset violenta sine propria forma, de qua re aliqua tetigi I tomo III partis, disp. VIII, sect. 4.

Tertia assertio de potentia praedicamentali

22. Dico tertio: potentia praedicamentalis semper est potentia naturalis comparatione ad suum actum, non tamen semper comparatione ad subiectum cui inest. Haec assertio colligitur facile ex omnibus hactenus dictis; nam imprimis omnis potentia quae

y primariamente instituida y ordenada al acto; por consiguiente es una potencia natural para su acto. Y esto, de modo primario y esencial, ciertamente respecto del acto adecuado, pero secundariamente también respecto de los actos inadecuados que están contenidos bajo el objeto adecuado. Esto puede corroborarse también fácilmente por la inducción sobre todas las potencias, tanto las propias del alma, que son simultáneamente activas y pasivas, como en las otras puramente activas, que se inclinan siempre a sus acciones. En segundo lugar se ve claro por exclusión de los demás miembros; pues la potencia obediencial en virtud de su concepto no es nunca una particular potencia predicamental, sino que acompaña a cualesquiera realidades, adaptándose al modo de éstas. Por lo cual, si alguna vez la potencia obediencial es una realidad perteneciente a la segunda especie de cualidad, como es, por ejemplo, la potencia obediencial del alma racional para el *lumen gloriae*, que no es otra más que el mismo entendimiento, tal potencia —repito— no es precisamente una especie de cualidad porque es obediencial, sino porque acompaña a una cierta entidad, y se identifica con ella, que, por otra parte, es una potencia natural según su propia razón, y lo mismo ocurre en todos los casos parecidos.

23. Además, en este género de potencia predicamental no se da la potencia neutra, ya que éstas incluyen razones opuestas; en efecto, la potencia neutra es la que no se inclina al acto; en cambio, la potencia predicamental, al estar instituida esencial y primariamente para el acto, se inclina a él, ya sea esencial y primariamente, ya esencialmente y de modo secundario. Y si admitimos que en una misma realidad puede coincidir simultáneamente el estar esencial y primariamente instituida e inclinada a algún género de actos y el tener concomitantemente la capacidad para la recepción de algunos actos a los que no está inclinada, como referíamos antes acerca de la materia prima respecto de algunos actos accidentales, hay que afirmar, en primer lugar, que tal potencia no es neutra en cuanto es predicamental, sino en cuanto concomitantemente incluye alguna capacidad trascendental. Además, añadimos que no hay ninguna potencia predicamental que tenga propiamente dicha potencia neutra, sino la obediencial. Y la razón es que no hay ninguna potencia

est species qualitatis, est per se primo instituta et ordinata ad actum; ergo est potentia naturalis ad suum actum. Primo quidem et per se respectu actus adaequati, secundario vero etiam respectu inadaequatorum actuum qui sub adaequato obiecto continentur. Quod etiam facile confirmari potest inductione in omnibus potentiis, tam propriis animae, quae simul sunt activae et passivae, quam in aliis pure activis, quae semper inclinantur ad actiones suas. Deinde patet excludendo alia membra; nam potentia obedientialis ex vi suae rationis nunquam est particularis potentia praedicamentalis, sed quascumque res comitatur iuxta modum earum. Unde, si aliquando potentia obedientialis est res pertinens ad secundam speciem qualitatis, ut est, verbi gratia, potentia obedientialis animae rationalis ad lumen gloriae, quae non est alia nisi intellectus ipse, talis (inquam) potentia non ideo est species qualitatis quia obedientialis est, sed quia comitatur quamdam entitatem estque idem cum illa, quae alias secundum propriam rationem est naturalis potentia, et idem est in omnibus similibus.

23. Rursus in hoc genere praedicamentalis potentiae non datur potentia neutra, quia hae includunt oppositas rationes; nam potentia neutra est quae non inclinatur ad actum; potentia autem praedicamentalis, cum sit per se primo instituta ad actum, inclinatur ad illum, sive per se primo, sive per se secundo. Quod si demus in eamdem rem posse simul cadere ut sit per se primo instituta et inclinata ad aliquod genus actuum, et quod concomitanter habeat capacitatem ad aliquos actus recipiendos ad quos non inclinatur, ut de materia prima respectu aliquorum actuum accidentalium supra dicebamus, dicendum imprimis est talem potentiam non esse neutram quatenus praedicamentalis est, sed ut concomitanter includit aliquam capacitatem transcendentalem. Deinde addimus nullam esse potentiam praedicamentalem quae proprie habeat huiusmodi potentiam neutram, sed obedientialem. Et ratio est quia nulla est potentia praedicamen-

predicamental puramente pasiva, como dijimos; y la potencia puramente activa, naturalmente puede hacer sólo las acciones que le sean proporcionadas, con respecto a las cuales no es potencia neutra, sino natural; en cambio, que se vea elevada a otras acciones sólo podrá suceder por potencia obediencial. Y, por el mismo motivo, las potencias del alma, en cuanto son activas, no tienen potencia neutra. Ni tampoco en cuanto son pasivas, ya que reciben por sí mismas, y, por lo mismo, reciben de manera connatural. Y, si algunas veces se comportan de manera meramente pasiva con respecto a algunos actos que reciben naturalmente de otras, ello se da siempre en orden a la perfección de los propios actos, y por eso reciben también connaturalmente esos actos, a no ser que queden elevadas a actos superiores por potencia obediencial.

24. *Ninguna potencia perteneciente al género de la cualidad es violenta respecto de su acto.*— Y con esto se concluye, *a fortiori,* que en este orden no se da una potencia violenta respecto del acto, ya que naturalmente se inclina y ordena a él. Y digo *respecto del acto,* porque respecto de algún sujeto puede ser violenta, como en el caso de que no le sea a éste innata, sino añadida de modo extrínseco, según explicaremos en seguida. En este sentido, pues, se ha de entender y limitar lo que dijimos antes acerca de la potencia activa. Podrá decirse que un acto vicioso es violento para la voluntad, pues es contrario a su naturaleza, como se ve por Santo Tomás, I-II, q. 71, a. 2; por consiguiente, la potencia de la voluntad para un acto tal es violenta, y, sin embargo, es una potencia propia y predicamental respecto de esos actos. Se responde, en primer lugar, que ese acto se dice que es contrario a la naturaleza porque va en contra de la inclinación más perfecta de la naturaleza, pero no porque vaya en contra de toda inclinación natural; pues la voluntad misma tiene también alguna inclinación al cuerpo y a los bienes sensibles, y, por ello, ese acto no es simplemente violento, lo cual es manifiesto también por el hecho de que es absolutamente voluntario. Añádase también que ese acto, en cuanto es acto, no es propiamente contrario a la naturaleza sino en cuanto tiene algún defecto o privación, y como tal no pertenece a la potencia, sino más bien a la impotencia.

25. *Alguna potencia perteneciente al género de la cualidad es violenta para su sujeto.*— Finalmente, es fácil la parte última de la conclusión. En efecto, por

talis pure passiva, ut diximus; potentia autem pure activa naturaliter solum potest efficere actiones sibi proportionatas, ad quas non est potentia neutra, sed naturalis; quod vero elevetur ad alias actiones, id solum esse poterit per potentiam obedientialem. Et eadem ratione potentiae animae, quatenus activae sunt, non habent potentiam neutram. Neque etiam ut passivae sunt, quia recipiunt a seipsis, et ita connaturaliter recipiunt. Quod si aliquando mere passive se habent respectu aliquorum actuum quos ab aliis recipiunt naturaliter, id semper est in ordine ad proprios actus perficiendos, et ideo etiam illos actus connaturaliter recipiunt, nisi per potentiam obedientialem ad superiores actus eleventur.

24. *Potentia nulla de genere qualitatis violenta est respectu sui actus.*— Atque hinc a fortiori concluditur non dari in hoc ordine potentiam violentam respectu actus, cum ad illum naturaliter inclinetur et ordinetur. Dico autem *respectu actus,* quia respectu subiecti alicuius potest esse violenta, ut si non sit illi innata, sed extrinsecus addita, ut statim declarabimus. Sic enim intelligendum est et limitandum quod supra de potentia activa diximus. Dices: actus vitiosus est violentus voluntati, nam est contra naturam eius, ut patet ex D. Thoma, I-II, q. 71, a. 2; ergo potentia voluntatis ad talem actum est violenta; et tamen est propria et praedicamentalis potentia respectu talium actuum. Respondetur primo talem actum dici contra naturam quia est contra perfectissimam inclinationem naturae, non vero quia sit contra omnem naturae inclinationem; ipsa enim voluntas etiam habet aliquam inclinationem ad corpus et ad bona sensibilia, et ideo non est actus ille simpliciter violentus, quod ex eo etiam patet, quod absolute voluntarius est. Adde etiam illum actum, ut actus est, non esse proprie contra naturam, sed ut aliquem defectum vel privationem habet, et ut sic non ad potentiam, sed ad impotentiam potius pertinere.

25. *Aliqua potentia de genere qualitatis violenta est suo subiecto.*— Tandem ultima

lo regular las potencias predicamentales de esta clase son pasiones propias, y así por parte de los sujetos son también potencias naturales innatas que fluyen de las esencias de las sustancias, como es evidente por sí mismo; algunas veces, en cambio, se agregan de modo extrínseco, cosa que parece acontecer únicamente en algunas virtudes activas que son instrumentos de los agentes externos, como es claro en el caso del ímpetu que se imprime a la piedra para que se mueva hacia arriba. Por consiguiente, a causa de estas facultades instrumentales afirmé que la potencia predicamental no es siempre connatural al sujeto, pues esas facultades pertenecen a esta especie de cualidad. Y pueden a veces ser violentas, como en el ejemplo propuesto; otras veces, en cambio, son sobrenaturales e infundidas por acción divina; y algunas veces pueden ser indiferentes, aun cuando provengan de causas creadas, como si al fuego se le imprime un ímpetu para que se mueva en su esfera en sentido circular. Ni por lo demás se ofrece en esto una dificultad particular.

SECCION V

SI A CADA POTENCIA CORRESPONDE UN ACTO PROPIO, Y EN QUÉ SENTIDO

1. Supongo que una cosa es comparar la cosa en potencia con la cosa en acto y otra comparar la potencia con el acto. En efecto, en la primera comparación no se relaciona la potencia activa o pasiva con su acto, sino la realidad misma posible en cuanto posible consigo misma en cuanto existente en acto; y éstas propiamente no se comportan como la potencia y el acto, sino como una cosa en potencia y una cosa en acto, que es algo muy distinto. Sobre esta distinción hemos tratado antes, en la disputación XXXI, donde expusimos también si la esencia y la existencia de la criatura se comparan como verdadera potencia y acto en la realidad, o solamente en la consideración de la mente. Por tanto, en el caso presente no comparamos la cosa en potencia con la cosa en acto, ya que no tratamos de la potencia objetiva o lógica, como vimos antes, sino que establecemos la comparación entre la potencia real —que no es sino activa o pasiva— y su

conclusionis pars facilis est. Regulariter enim huiusmodi potentiae praedicamentales sunt propriae passiones, et ita etiam ex parte subiectorum sunt naturales potentiae innatae et fluentes ab essentiis substantiarum, ut per se constat; aliquando vero sunt extrinsecus adiunctae, quod solum videtur contingere in quibusdam virtutibus activis quae sunt instrumenta externorum agentium, ut patet de impetu impresso lapidi ut moveatur sursum. Propter has ergo facultates instrumentarias dixi potentiam praedicamentalem non semper esse connaturalem subiecto; nam hae facultates ad hanc speciem qualitatis pertinent. Possunt autem interdum esse violentae, ut in exemplo posito; interdum vero supernaturales et divinitus infusae; et aliquando possunt esse indifferentes, licet sint a causis creatis, ut si igni imprimatur impetus quo circulariter in sua sphaera moveatur. Neque in hoc occurrit specialis difficultas.

SECTIO V

UTRUM UNICUIQUE POTENTIAE PROPRIUS ACTUS RESPONDEAT ET QUOMODO

1. Suppono aliud esse comparare rem in potentia ad rem in actu, aliud vero esse comparare potentiam ad actum. In priori enim comparatione non confertur potentia agens vel patiens ad actum suum, sed eadem res possibilis ut possibilis ad seipsam ut actu existentem; quae non se habent proprie ut potentia et actus, sed ut res in potentia et res in actu, quod valde diversum est. De qua distinctione diximus supra, disp. XXXI, ubi etiam tractavimus an essentia et existentia creaturae comparentur ut vera potentia et actus secundum rem, an secundum rationem tantum. In praesenti ergo non comparamus rem in potentia ad rem in actu, quia non agimus de potentia obiectiva seu logica, ut supra vidimus; sed comparamus

propio acto. Sobre estas potencias podemos tratar también, ya sea en sentido lato y cuasi trascendental, ya en sentido estricto y predicamental, es decir, en cuanto tales potencias pertenecen al predicamento de la cualidad. Y explicaremos una y otra cosa; pues, aunque en este punto tratemos de las potencias solamente en el último aspecto, sin embargo, para que la cuestión quede perfectamente entendida, es preciso abarcar todos los modos de potencias y de actos y compararlos entre sí.

Resolución de la cuestión

2. Por consiguiente, afirmo, en primer lugar, que a cualquier potencia, tanto activa como pasiva, le corresponde su propio acto, pero de modo diverso, pues a la potencia pasiva le corresponde siempre algún acto formal que la actúa y perfecciona; en cambio, a la potencia activa como tal no corresponde un acto que formalmente la actúa, sino que emana de ella. La primera parte de la afirmación está tomada de Aristóteles, libro IX de la *Metafísica*, donde explica toda potencia por su relación al acto, como diremos con más amplitud en la sección siguiente. Además, consta por el mismo nombre y razón de potencia, a la cual corresponde una operación o, por lo menos, lo operado, es decir, el término de la operación; ahora bien, la operación significa un acto, como es evidente por sí mismo.

3. Igualmente, la segunda parte de la conclusión es de suyo suficientemente clara por la razón propia de potencia pasiva, que está ordenada a la recepción; en efecto, en esto se distingue de la activa en cuanto tal; ahora bien, la recepción propia y física consiste en la adhesión o unión de algún acto formal. Y digo *propia y física* porque se dice también que el agua se recibe en un vaso, y que lo localizado se recibe en el lugar; sin embargo, esa recepción es sólo extrínseca, por medio de un cierto contacto, por lo cual no le corresponde una potencia pasiva propia, que es de la que tratamos; por consiguiente, la recepción o pasión propia es la que se lleva a cabo por la unión intrínseca y por la actuación de la potencia. Por consiguiente, es necesario que a la potencia pasiva corresponda un acto propio que actúe formalmente a tal potencia; que la actúe, repito, aptitudinal o actualmente. No pertenece, pues, a la razón de potencia pasiva como tal

realem potentiam, quae non est nisi activa vel passiva, ad proprium actum. De quibus etiam potentiis agere possumus vel late et quasi transcendentaliter, vel stricte et praedicamentaliter, id est, prout tales potentiae ad praedicamentum qualitatis pertinent. Et utrumque explicabimus; nam licet hic posteriori tantum ratione de potentiis agamus, tamen, ut exacte res intelligatur oportet omnes modos potentiarum et actuum attingere et inter se comparare.

Quaestionis resolutio

2. Dico ergo primo: cuilibet potentiae, tam activae quam passivae, respondet proprius actus, sed diversimode: nam potentiae passivae correspondet semper aliquis actus formalis actuans et perficiens ipsam; potentiae vero activae ut sic non respondet actus formaliter actuans ipsam, sed ab ea manans. Prima pars assertionis sumitur ex Arist., IX Metaph., ubi omnem potentiam declarat per habitudinem ad actum, ut latius dicemus sectione sequenti. Praeterea constat ex ipso nomine et ratione potentiae, cui operatio correspondet, aut certe operatum, seu terminus operationis; sed operatio actum significat, ut per se manifestum est.

3. Secunda item pars conclusionis est per se satis clara ex propria ratione potentiae passivae, quae ad recipiendum ordinatur; in hoc enim distinguitur ab activa, ut talis est; receptio autem propria et physica consistit in adhaesione vel unione alicuius actus formalis. Dico autem *propria et physica*, quia etiam dicitur recipi aqua in vase, et locatum in loco: illa tamen receptio solum est extrinseca, per quemdam contactum, unde illi non correspondet propria potentia passiva, de qua loquimur; propria ergo receptio seu passio est quae fit per intrinsecam unionem et actuationem potentiae. Necesse est ergo ut potentiae passivae correspondeat proprius actus actuans formaliter talem potentiam; actuans (inquam) vel aptitudine vel actu. Non est enim de ratione

estar siempre bajo su acto, como diremos con más amplitud en la sección siguiente. Sin embargo, pertenece a su razón que le corresponda un acto formal proporcionado a ella y que sea posible según la proporción de la potencia misma, es decir, que, si la potencia es meramente natural, sea el acto también naturalmente posible; y, si la potencia es solamente obediencial, sea posible el acto o por medios artificiales o por virtud sobrenatural, de acuerdo con el modo de la potencia obediencial y con la regla anteriormente establecida de que a la potencia pasiva corresponde la potencia activa proporcionalmente.

4. Además, acerca de este acto de la potencia pasiva hay que considerar que en ese acto se encuentra una doble razón distinta *ex natura rei* (sobre todo, cuando el acto no es congénito): una es la razón de pasión actual, la otra la razón de forma en su ser producido. En efecto, que estas dos razones sean distintas *ex natura rei* e intervengan en la reducción de la potencia pasiva al acto se verá después, cuando tratemos de la pasión. Y que bajo ambas razones esté el acto formal de potencia pasiva es claro, porque bajo una y otra se adhiere intrínsecamente a la potencia pasiva y la reduce de la potencia al acto. Por ello, Aristóteles, al definir el movimiento (que en realidad es lo mismo que la pasión), dice que es *el acto del ente en potencia*. Y, al definir la forma o el alma, dice que es *el acto de la materia o del cuerpo*. Y no repugna que una misma e idéntica potencia sea actuada de dos modos, ya que éstos están ordenadas entre sí, y donde se da una cosa por razón de otra, se da una cosa solamente. Por lo cual, de la misma manera que el hacerse se ordena al ser, y la vía al término, así el acto o la actuación de la pasión se ordena al acto de la forma o información. Por ello, aun cuando en la vía de la generación la pasión sea el acto primero e inmediato de la potencia pasiva, sin embargo en la vía de la intención y perfección es un acto anterior la forma misma o el término de la pasión. Y, por ello, la potencia pasiva se adapta de manera esencial y primaria a él, y de él toma su propia razón y especie, de acuerdo con lo que expondremos después.

5. Y con esto se ve fácilmente la parte última, acerca de la potencia activa y de su acto; pues la potencia activa como tal no se ordena a la recepción, sino a la acción; por consiguiente, el acto que le corresponde no debe darse por manera de

potentiae passivae ut sic semper esse sub actu suo, ut latius dicemus sectione sequenti. Est tamen de ratione eius ut ei correspondeat actus formalis illi proportionatus, quique possibilis sit iuxta proportionem ipsius potentiae, scilicet, ut si potentia mere sit naturalis, actus sit etiam naturaliter possibilis; si vero sit potentia tantum obedientialis, actus sit possibilis vel per artem, vel per supernaturalem vim, iuxta modum obedientialis potentiae, et iuxta regulam superius positam, quod potentiae passivae correspondet potentia activa cum proportione.

4. Deinde circa hunc actum potentiae passivae considerandum est duplicem rationem ex natura rei distinctam in tali actu inveniri (praesertim quando actus non est congenitus): una est ratio actualis passionis, alia est ratio formae in facto esse. Quod enim hae duae rationes sint ex natura rei distinctae, et interveniant in reductione potentiae passivae in actum, constabit infra, disputando de passione. Quod vero sub utraque ratione sit formalis actus potentiae passivae, patet, quia sub utraque intrinsece adhaeret potentiae passivae et illam reducit de potentia in actum. Unde Aristoteles, definiens motum (quod in re idem est quod passio), dicit esse *actum entis in potentia*. Definiens vero formam seu animam, dicit esse *actum materiae seu corporis*. Neque repugnat unam et eamdem potentiam duobus modis actuari, quia illi sunt inter se ordinati, et ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum. Quocirca sicut fieri ordinatur ad esse, et via ad terminum, ita actus seu actuatio passionis ordinatur ad actum formae seu informationis. Unde, licet via generationis passio sit primus et immediatus actus potentiae passivae, tamen via intentionis et perfectionis prior actus est ipsa forma, seu terminus passionis. Et ideo illi primo et per se proportionatur potentia passiva, et ab illo sumit propriam rationem et speciem, iuxta ea quae inferius dicemus

5. Atque hinc facile constat ultima pars de potentia activa et actu eius; potentia enim activa ut sic non est ad recipiendum, sed ad agendum: ergo actus illi correspondens non debet esse per modum receptionis

recepción o información, sino solamente por manera de emanación. Y se confirma y explica porque, de la misma manera que a la potencia pasiva corresponde la pasión o el término de la pasión, así a la potencia activa le corresponde la acción y el efecto o término de la acción, y acerca del efecto sabemos, hablando con propiedad, que no es un acto que informe a la potencia activa; más aún, que propiamente no es ni siquiera acto suyo, como diré inmediatamente. En cambio, acerca de la acción enseña Aristóteles, en el lib. III de la *Física*, y en el IX de la *Metafísica*, que no es el acto formal del agente mismo. Y, aunque hable especialmente de la acción transeúnte, sin embargo mostraremos después al tratar de la acción, que formalmente esto es verdadero de toda acción como tal, ya que, por más que la acción inmanente sea el acto formal de su potencia activa, esto no le viene del hecho de ser acción, sino de que al mismo tiempo es una pasión de esa potencia, en cuanto es pasiva. Del mismo modo que también el término o el efecto de esa acción es el acto formal de la misma potencia, no porque (hablando formalmente) sea efecto suyo como de principio eficiente, sino porque es una forma que dice relación a la capacidad pasiva de tal potencia; por tanto, en general, el acto de la potencia activa, en cuanto es activa, no es su acto formal.

6. Por esta razón, Santo Tomás, en I, q. 25, a. 1, ad 1, afirma que la potencia activa no se divide en contraposición al acto, sino que más bien se funda en él, en lo cual parece que de algún modo contradice a la primera parte de nuestra aserción; sin embargo, no la contradice, porque habla del acto informativo, o sea, que da intrínsecamente el ser; en cambio, nosotros hemos hablado en un plano más abstracto. Así, pues, pretende que a la potencia activa no le corresponde un acto que la actúe en sentido propio; y no es contradictorio con eso el que responda a ella un acto que emane de ella, que no tanto es un acto suyo como de otro, es decir, del efecto o de la potencia pasiva.

7. *El acto propio de la potencia activa es la acción más bien que el efecto.*— Con esto puede entenderse que, a pesar de que emanan de la potencia activa dos realidades distintas *ex natura rei*, concretamente el acto y el término o efecto, se dice que la acción misma es el acto que corresponde a la potencia activa, más propia y formalmente que su término. En esto parece darse alguna diferencia entre la

vel informationis, sed per modum emanationis tantum. Et confirmatur ac declaratur; nam, sicut potentiae passivae correspondet passio vel terminus passionis, ita potentiae activae correspondet actio et effectus seu terminus actionis; de effectu autem constat, per se loquendo, non esse actum informantem potentiam agentem, immo nec proprie actum eius, ut statim dicam. De actione vero Aristoteles, III Phys., IX Metaph., docet non esse actum formalem ipsius agentis. Et quamvis de actione transeunte specialiter loquatur, tamen infra disputantes de actione ostendemus formaliter id esse verum de omni actione ut sic, quia, licet actio immanens sit formalis actus suae potentiae activae, non tamen id habet ex eo quod actio est, sed ex eo quod simul est passio talis potentiae, ut passiva est. Sicut etiam terminus vel effectus illius actionis est actus formalis eiusdem potentiae, non ex eo (formaliter loquendo) quod est effectus eius, ut principii efficientis, sed ex eo quod est forma respiciens capacitatem passivam talis potentiae; ergo in universum actus potentiae activae, ut activa est, non est formalis actus eius.

6. Propter quod D. Thomas, I, q. 25, a. 1, ad 1, dicit potentiam activam non dividi contra actum, sed potius fundari in eo, in quo videtur aliquo modo repugnare primae parti nostrae assertionis; non vero repugnat, quia loquitur de actu informante, seu intrinsece dante esse; nos autem abstractius locuti sumus. Itaque vult potentiae activae non correspondere actum qui eam proprie actuet; cui non repugnat quod illi respondeat actus qui ab illa sit, qui non tam est actus eius quam alterius, scilicet, effectus vel passivae potentiae.

7. *Activae potentiae proprius actus est actio potius quam effectus.*— Ex quo intelligi potest, cum a potentia activa duo ex natura rei distincta manent, scilicet, actio et terminus seu effectus, proprius aut formalius dici actionem ipsam esse actum correspondentem potentiae activae, quam termi-

potencia activa y la pasiva, y la razón de ello es que, aun cuando esencial y primariamente se pretenda el efecto y a él se ordene la acción, sin embargo no dice referencia tan formalmente al agente con relación intrínseca y trascendental como la acción misma, y, por esto, la potencia activa queda constituida en la razón de agente actual por la acción como tal, y no por el efecto, y, por tanto, propia y formalmente se dice que la acción es el acto que corresponde a tal potencia. En cambio, en la potencia pasiva no sólo la pasión, sino también la forma, que es su término, dice referencia a tal potencia con relación intrínseca y trascendental, y la actúa. Se dirá, por consiguiente, que el acto que corresponde a la potencia activa es su acto formal, pues la acción como tal es el acto formal del agente. Respondo que es el acto formal por denominación, no por información, ya que no dice referencia al agente como a aquello en que está, sino como a aquello de que procede; y, por esto, aun cuando en el modo de denominar imite al acto formal, sin embargo, en realidad de verdad no es tal acto.

8. *Consecuencia de lo dicho.*— De lo cual se infiere que no toda potencia se refiere al acto como su propio sujeto, sino solamente la potencia que es pasiva. Se prueba fácilmente por lo dicho, ya que sólo el acto de la potencia pasiva es el acto que informa o actúa a ésta. Y esto lo encierra también en sí la razón misma de potencia pasiva; pues, siendo su misión recibir, es ella sola la que posee o constituye la razón de sujeto de un acto. Pero aquí se insinuaba inmediatamente la cuestión de si la acción transeúnte está en la potencia agente como en su sujeto; mas ahora suponemos como verdadera la opinión negativa, y, en general, que la acción como acción no se recibe en la potencia agente como tal, sino que, si en alguna ocasión permanece en ella, esto sucede en cuanto que al mismo tiempo es paciente, cosa que no acontece nunca más que cuando recibe en sí el término de la acción. Sobre este punto trataremos más ampliamente después, al ocuparnos de la acción y la pasión.

9. *Se resuelve una objeción contra la inferencia.*— Pero puede objetarse aquí que todo acto se recibe en alguna potencia; por tanto, especialmente en aquella de la cual es acto, o a la cual dice referencia; consiguientemente, al contrario, toda potencia es sujeto de su acto. Se responde que hay que establecer una distinción

num eius. In quo videtur esse nonnullum discrimen inter potentiam activam et passivam, cuius ratio est quia, licet effectus sit per se primo intentus et ad illum actio ordinetur, tamen non ita formaliter respicit agens habitudine intrinseca et transcendentali, sicut ipsa actio, et ideo per actionem ut sic constituitur potentia activa in ratione actualiter agentis, et non per effectum, et ideo proprie ac formaliter dicitur actio esse actus correspondens tali potentiae. At vero in potentia passiva, non sola passio, sed etiam forma quae est terminus eius respicit talem potentiam intrinseco et transcendentali respectu, et actuat illam. Dices: ergo actus respondens potentiae activae est formalis actus eius, nam actio ut sic est formalis actus agentis. Respondeo esse actum formalem denominatione, non informatione, quia non respicit agens ut in quo sit, sed ut a quo sit; et ideo licet in modo denominandi imitetur actum formalem, re tamen vera non est talis actus.

8. *Illatio ex dictis.*— Ex quibus infertur non omnem potentiam comparari ad actum, ut proprium subiectum eius, sed illam tantum quae passiva est. Probatur facile ex dictis, quia solus actus potentiae passivae est actus informans vel actuans ipsam. Quod etiam ipsa ratio potentiae passivae prae se fert; nam, cum eius munus sit recipere, illa sola est quae habet vel constituit rationem subiecti alicuius actus. Hic vero statim sese insinuabat quaestio, an actio transiens sit in potentia agente ut in subiecto; nunc vero partem negantem ut veram supponimus, et universaliter actionem ut actionem non recipi in potentia agente ut sic, sed si aliquando in ea manet, id esse quatenus ipsa simul est patiens, quod nunquam contingit nisi quando in se recipit terminum actionis. De qua re dicemus late infra, de actione et passione disputantes.

9. *Obiectio contra illationem solvitur.*— Sed obiici hic potest: nam omnis actus recipitur in aliqua potentia; ergo maxime in illa cuius est actus seu ad quam dicit habitudinem; ergo, e converso, omnis potentia est subiectum sui actus. Respondetur distinguendum esse de actu, nam, ut supra dixi

acerca del acto, pues, como dije antes tratando de la existencia de la criatura, el acto se dice en ocasiones de modo absoluto, es decir, sin referencia a la potencia agente o receptiva, y se opone a la potencia objetiva y excluye el estado de mera existencia en potencia; en tal sentido se dice Dios acto no sólo de la inteligencia, sino de la existencia actual. Por tanto, al concepto de ese acto no pertenece estar en un sujeto; ahora, pues, no tratamos de este acto. Pero, en otro sentido, se toma el acto en relación con la potencia agente o paciente, y sobre éste hay que distinguir también; pues el acto de la potencia pasiva está propia y formalmente en un sujeto, ya que ésta es la relación propia de él a su potencia; en cambio, el acto de la potencia activa, formalmente y según su razón propia, no está en un sujeto, ya que, según su razón propia, no dice relación de existir en su potencia, sino de emanar de ella. Pero, atendiendo a la realidad, si la acción es accidental, está inherente en el sujeto en el cual inhiere la pasión; en cambio, si es sustancial, no es preciso que tenga siempre un sujeto propio, sino que basta con que se una con su término por identidad como un modo de éste, cosas todas que se explicarán con más amplitud en la disputación XLVIII, y algo se indicó ya en la disputación XVIII.

Afirmación última acerca de la distinción del acto y la potencia

10. Por último, hay que decir que, aunque a cada potencia responda un acto proporcionado a ella, sin embargo siempre es algo que se distingue de ella de manera real, esencial y específica. La parte primera, acerca de la proporción, es manifiesta por sus mismos términos, pues, si la potencia dice referencia al acto y el acto responde a la potencia, es menester que guarden proporción entre sí. Igualmente, si la potencia es pasiva, se precisa que tenga capacidad para recibir el acto y que el acto tenga aptitud para actuarla a ella, y ésta es la proporción requerida entre tal potencia y su acto. Pero, si la potencia es activa, es preciso que de algún modo contenga en sí su acción y la virtud y perfección para producirla; y ésta es la proporción requerida en tal potencia.

disputando de existentia creaturae, actus interdum dicitur absolute, id est, sine respectu ad potentiam agentem vel recipientem, opponiturque potentiae obiectivae excluditque statum existendi tantum in potentia, et sic Deus dicitur actus et intelligentiae et actualis existentiae. De ratione ergo talis actus non est quod sit in subiecto; nunc vero non loquimur de illo actu. Alio autem modo sumitur actus relative ad potentiam agentem vel patientem, et de hoc etiam distinguendum est; nam actus potentiae passivae proprie ac formaliter est in subiecto, quia haec est propria habitudo eius ad suam potentiam; actus vero potentiae activae formaliter et secundum rationem propriam suam non est in subiecto, quia secundum propriam rationem non dicit habitudinem inexistendi suae potentiae, sed emanandi ab illa. Secundum rem autem, si actio sit accidentalis, inhaeret illi subiecto cui inhaeret passio; si vero sit substantialis, non oportet ut semper habeat proprium subiectum, sed satis est si per identitatem coniungatur termino tamquam modus eius, quae omnia declarabuntur latius disp. XLVIII, et aliquid supra tactum est, disp. XVIII.

Ultima assertio de distinctione actus a potentia

10. Ultimo dicendum est, quamvis unicuique potentiae respondeat actus illi proportionatus, semper tamen esse aliquid in re et in essentia et specie distinctum ab ipsa. Prior pars de proportione ex terminis ipsis est manifesta; nam si potentia respicit actum et actus respondet potentiae, necesse est ut inter se servent proportionem. Item, si potentia sit passiva, oportet ut capacitatem habeat ad recipiendum actum, et ut actus habeat aptitudinem ad actuandam illam, et haec est proportio inter talem potentiam et actum requisita. Si vero potentia sit activa, oportet ut aliquo modo in se contineat suam actionem et vim ac perfectionem ad eliciendam illam, et haec est proportio requisita in tali potentia.

11. La segunda parte, acerca de la distinción real, puede probarse también fácilmente. Primeramente, en general, porque la relación de la potencia al acto es real. En segundo lugar, en particular, porque la potencia activa es el principio eficiente de su acto; ahora bien, no se da verdadera eficiencia sino entre aquellas cosas que se distinguen realmente. Pero la potencia receptiva es la causa material de su acto, y, al contrario, el acto es la causa formal de tal potencia, a la cual produce de modo verdadero e intrínseco; por consiguiente, un acto y una potencia tales se distinguen necesariamente en la realidad misma. Por ello, Aristóteles, en el libro IX de la *Metafísica*, c. 3, admite como evidente que la potencia y el acto son dos cosas diferentes, para concluir de ello que una realidad que está en potencia no siempre está en acto, en contra de los antiguos que aseguraban lo contrario. De ello se saca una nueva confirmación, porque la potencia es separable de su acto en la realidad misma; por consiguiente, se distinguen realmente. Por lo cual, cuando Aristóteles afirma, en el lib. VIII de la *Metafísica*, c. 6, que la potencia y el acto no componen muchas cosas, sino una, el sentido no es que sean una e idéntica realidad, sino que componen una realidad; habla, en efecto, de la potencia receptiva y del acto formal. Y casi en el mismo sentido afirma allí que lo que antes estaba en potencia está después en acto, no porque la misma potencia receptiva se convierta en acto, sino porque aquella misma que antes carecía de acto queda después constituida bajo él. Aunque también puede entenderse referido no a la potencia y al acto de que tratamos ahora, sino a la cosa que se dice que está en potencia, por la no contradicción o por denominación de una potencia agente o receptiva; así, pues, aquella misma cosa que estaba en potencia queda reducida al acto cuando es producida, cosa que explicamos ya cuando tratamos de la división del ente en ente en potencia y en acto.

12. Pero hay que hacer notar aquí que esa distinción entre el acto y la potencia no es siempre igual; pues a veces, propia y rigurosamente, es real, y a veces basta la modal, ya que también el modo es un acto bajo la modalidad de forma de la cosa a la que modifica y puede también ser producido eficientemente por ella. Ahora bien, cuándo es real esta distinción y cuándo es solamente modal hay que inferirlo de la naturaleza particular de cada acto y potencia y de otros

11. Altera vero pars de distinctione in re facile etiam probari potest. Primo in communi, quia respectus potentiae ad actum realis est. Deinde in particulari, quia potentia activa est principium effectivum sui actus; non est autem vera efficientia nisi inter ea quae in re distinguuntur. Potentia autem receptiva est causa materialis sui actus, et e converso actus est formalis talis potentiae, eam vere ac intrinsece efficiens; ergo huiusmodi actus et potentia necessario distinguuntur in re ipsa. Unde Aristoteles, lib. IX Metaph., c. 3, tamquam manifestum sumit potentiam et actum aliud et aliud esse, ut inde concludat rem quae est in potentia non semper esse in actu, contra antiquos qui oppositum asseruerunt. Ex quo sumitur nova confirmatio: nam potentia est separabilis a suo actu in re ipsa; ergo distinguuntur in re. Quocirca cum Aristoteles, VIII Metaph., c. 6, ait potentiam et actum non facere multa, sed unum, non est sensus ipsa esse unum et idem, sed componere unum; loquitur enim de potentia receptiva et actu formali. Et eodem fere sensu ibidem ait, quod prius erat in potentia, postea esse in actu, non quia ipsamet potentia receptiva fiat actus, sed quia eadem quae prius carebat actu, postea sub illo constituitur. Quamvis etiam intelligi possit non de potentia et actu de quibus nunc loquimur, sed de re quae dicitur esse in potentia per non repugnantiam, vel per denominationem a potentia agente vel recipiente; sic enim illa eadem res quae erat in potentia, reducitur in actum cum fit, quod supra declaratum est cum de divisione entis in ens in potentia et in actu ageremus.

12. Est autem hic observandum distinctionem hanc inter actum et potentiam non semper esse aequalem; nam interdum est proprie et in rigore realis, interdum sufficit modalis; nam etiam modus est actus per modum formae eius rei quam modificat, et potest etiam ab illa effective fieri. Quando vero haec distinctio sit realis, quando vero solum modalis, ex particulari natura uniuscuiusque actus et potentiae, et ex aliis ef-

efectos o señales. Y si dice alguien que a veces el acto y la potencia se distinguen sólo conceptualmente, como el género y la diferencia, responderemos que ello tiene lugar en el acto y potencia lógicos o metafísicos, mientras que nosotros estamos hablando de la potencia real y física, comparada con su propio acto.

13. Finalmente, la parte última, que versa sobre la distinción esencial, es clara fácilmente por lo dicho. Pues la potencia y el acto se distinguen atendiendo a la realidad, y difieren según relaciones totalmente diversas y opuestas; por consiguiente, difieren por una razón esencial. Podrá decirse que también la acción y la pasión difieren por razón de las diversas relaciones, y, sin embargo, no difieren realmente. Hay que responder que también la acción y la pasión, del mismo modo que se conciben como diversas, difieren esencialmente, al distinguirse en género y en predicamento. Y el que no se distingan realmente se debe a que esas relaciones no son opuestas, sino que más bien están conexionadas necesariamente en una e idéntica mutación; en cambio, el acto y la potencia no solamente dicen relaciones diversas, sino también opuestas; más todavía, dicen referencia ambos entre sí como términos de dichas relaciones, y, por tal motivo, como por otra parte las relaciones son de diversas clases, es menester que el acto y la potencia no solamente se distingan realmente, sino también que se diversifiquen en sus razones formales o esenciales. Esto puede probarse también por inducción, ya se tomen el acto y la potencia en sentido trascendental, como es claro en la materia y en la forma, y en cualquier principio activo y en su acción, ya se tomen predicamentalmente, tal como nosotros hablamos principalmente; pues el entendimiento y la intelección difieren esencialmente; y así en lo demás.

14. *Si el acto y la potencia están siempre bajo un mismo género.*— Pero aquí se ofrecía inmediatamente la cuestión de si, aun cuando la potencia y el acto difieran específicamente, deben estar necesariamente bajo un mismo género; esta cuestión, en efecto, suele disputarse extensamente, sobre todo a causa de que Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica,* c. 5, afirma que son unos mismos los principios de las cosas en todos los géneros, a saber, el acto y la potencia. Pero este punto lo hemos tratado ampliamente antes, en la disputación XIV, y, por ello, hay que decir brevemente que la potencia activa y el acto no pertenecen necesariamente a un mismo género; más todavía, si se habla del acto propio e inmediato que responde a aquélla, y que es una acción, es siempre de diverso género, puesto que el principio de acción es siempre una sustancia o cualidad; pero, si se llama acto de esa potencia al mismo término o efecto, entonces a veces será del mismo género, a veces de diverso, en conformidad con la razón de agente unívoco o equívoco, como consta suficientemente por lo que se dijo anteriormente de las causas agentes. Sin embargo, la potencia pasiva tomada en sentido trascendental no siempre pertenece al mismo género que su acto, sino solamente en el caso de que la potencia esté ordenada esencial y primariamente al acto, como hemos explicado ampliamente en el referido lugar. Por esta razón, si la potencia predicamental es pasiva, es siempre del mismo género que su acto formal y perfecto; porque esta potencia pasiva, como hemos dicho, es sólo aquella que al mismo tiempo es activa por un acto inmanente; y el acto inmanente pertenece al mismo género que su potencia, por ser una verdadera cualidad, como se mostró en la disputación precedente.

fectibus vel signis colligendum est. Quod si quis dicat interdum distingui solum ratione actum et potentiam, ut genus et differentiam, respondebimus id habere locum in actu et potentia logicis, seu metaphysicis, nos autem loqui de potentia reali et physica cum suo proprio actu comparata.

13. Ultima denique pars de distinctione essentiali facile ex dictis constat. Nam potentia et actus distinguuntur secundum rem, et differunt secundum habitudines omnino diversas et oppositas; ergo differunt secundum essentialem rationem. Dices: etiam actio et passio differunt secundum diversas habitudines, et tamen in re non differunt. Respondetur etiam actionem et passionem, eo modo quo concipiuntur ut diversa, distingui essentialiter, cum distinguantur genere et praedicamento. Quod vero non distinguantur secundum rem, ideo est quia illae habitudines non sunt oppositae, sed potius necessario connexae in una et eadem mutatione; actus vero et potentia non solum dicunt diversas habitudines, sed etiam oppositas; immo sese respiciunt tamquam terminos illarum habitudinum, et ideo, cum alias habitudines sint diversarum rationum, necesse est ut actus et potentia non solum in re distinguantur, sed etiam diversificentur in suis rationibus formalibus seu essentialibus. Quod etiam inductione ostendi potest, sive sumantur potentia et actus transcendentaliter, ut patet in materia et forma, et in quolibet principio activo et eius actione, sive praedicamentaliter, ut nos praecipue loquimur; intellectus enim et intellectio essentialiter differunt, et sic de caeteris.

14. *Actus et potentia an semper sub eodem genere.*— Hic vero occurrebat statim quaestio, esto potentia et actus specie differant, an necessario esse debeant sub eodem genere; haec enim quaestio late disputari solet, praesertim propter Aristotelem, XII Metaph., c. 5, dicentem eadem esse principia rerum in omnibus generibus, scilicet, actum et potentiam. Sed haec res late est a nobis disputata supra, disp. XIV, et ideo breviter dicendum est potentiam activam et actum non necessario esse eiusdem generis; immo, si sermo sit de proprio et immediato actu qui illi respondet quique est actio, semper esse diversi generis, cum principium agendi semper sit substantia vel qualitas; si vero ipse terminus seu effectus dicatur actus talis potentiae, interdum erit eiusdem, interdum diversi generis, pro ratione agentis univoci vel aequivoci, ut satis constat ex supra dictis de causis agentibus. At vero potentia passiva transcendentaliter sumpta non semper est eiusdem generis cum suo actu, sed tunc solum quando potentia est per se primo ordinata ad actum, ut citato loco late declaravimus. Quapropter potentia praedicamentalis, si passiva sit, semper est eiusdem generis cum suo actu formali et perfecto; nam huiusmodi potentia passiva, ut declaravimus, solum illa est quae simul est activa per immanentem actum; actus autem immanens eiusdem generis est cum sua potentia, cum sit vera qualitas, ut praecedenti disputacione ostensum est.

SECCION VI

SI EL ACTO TIENE, CON RESPECTO A LA POTENCIA, PRIORIDAD DE DURACIÓN, DE PERFECCIÓN, DE DEFINICIÓN Y DE CONOCIMIENTO

1. Todas estas comparaciones entre el acto y la potencia las estableció Aristóteles en el lib. IX de la *Metafísica,* c. 8 y siguientes. Y casi las mismas hicimos antes entre la causa y el efecto, y después entre la sustancia y el accidente. Para éstos se da casi la misma razón que para el acto y la potencia, pues también entre ellos interviene alguna razón de causa y de efecto. Pero siempre se ha de tener ante los ojos aquella distinción de que una cosa es comparar la cosa misma que se dice que está en potencia objetiva o lógica con la cosa existente en acto y otra comparar la potencia real con el acto real que le corresponde. Aristóteles, en efecto, en el mencionado pasaje, parece hablar unas veces en un sentido y otras en otro. Sin embargo, en esto la razón es muy distinta, y por eso hay que tratar en particular y brevemente de estas comparaciones.

SECTIO VI

UTRUM ACTUS SIT PRIOR POTENTIA DURATIONE, PERFECTIONE, DEFINITIONE ET COGNITIONE

1. Has omnes comparationes inter actum et potentiam fecit Aristoteles lib. IX Metaph., c. 8 et sequentibus. Et fere easdem fecimus supra inter causam et effectum, et postea inter substantiam et accidens. De quibus fere eadem ratio est quae de actu et potentia; nam inter haec etiam aliqua ratio causae et effectus intercedit. Semper autem est prae oculis habenda illa distinctio, quod aliud est comparare rem ipsam quae dicitur esse in potentia obiectiva seu logica, ad rem existentem in actu; aliud vero est comparare potentiam realem ad realem actum illi correspondentem. Aristoteles enim, in dicto loco, interdum in uno sensu, interdum in alio loqui videtur. Est autem in his longe diversa ratio, et ideo sigillatim ac breviter de his comparationibus dicendum est.

Comparación de una cosa en potencia consigo misma existente en acto

2. Por consiguiente, en el primer sentido, ya sea que hablemos en general del acto y la potencia, ya en particular acerca de una misma cosa en cuanto está en potencia, comparada consigo misma en cuanto está en acto, es claro que el acto tiene prioridad sobre la potencia en perfección, ya que para cualquier cosa es mejor estar en acto que en potencia; más todavía, sin estar en acto no hay ninguna perfección verdadera y real que sea algo en la realidad, como hemos expuesto antes al tratar de la existencia. Y, por ello, incluso comparando absolutamente el acto con la potencia, por su propio género es mejor el acto; por esto, siendo iguales las demás condiciones, cuanto más acto tiene una cosa y más separada está de la potencialidad, tanto es más perfecta. Y de aquí resulta también que, en igualdad de condiciones, cuanto menos compuesta está una cosa de acto y potencia pasiva, y más actual es por sí misma, es tanto más perfecta, por alejarse tanto más del estar en potencia, ya que ese estar en potencia o se funda principalmente en la potencia pasiva, o en la potencia lógica juntamente con la potencia activa extrínseca de la causa agente.

3. *El acto tiene prioridad de conocimiento sobre la potencia.*— Además, dentro de esta misma comparación, es cierto que el acto tiene prioridad de conocimiento sobre la potencia, afirmación que puede tomarse en un doble sentido: primero, comparando cosas diversas, de tal manera que se juzgue anterior en el orden del conocimiento aquella que tiene más de acto y que incluye menos de potencialidad, afirmación que es verdadera si con esa prioridad no se presupone algún orden entre estas cosas, de tal manera que una debiera conocerse antes que la otra; esto, efectivamente, no es necesario, como es por sí evidente, sino que ha de entenderse que esa prioridad consiste en una mayor aptitud que se da de parte de esa cosa para ser conocida, a la manera como dijo Aristóteles, en el lib. II de la *Metafísica*, text. 4, que de la misma manera que se comporta una cosa para ser ente, se comporta también para ser cognoscible. Esto es también verdadero considerando los valores de las cosas en sí mismas; considerándolas en relación con nosotros, no siempre sucede así, como expusimos con más amplitud en la

Comparatur res in potentia ad seipsam in actu existentem

2. In priori ergo sensu, sive in communi de actu et potentia loquamur, sive in particulari de eadem re prout in potentia, comparata ad seipsam prout in actu, clarum est actum esse priorem quam potentiam perfectione, quia unicuique rei melius est esse in actu quam in potentia; immo absque esse in actu nulla est vera et realis perfectio, quae in rerum natura aliquid sit, ut supra tractando de existentia declaravimus. Et ideo simpliciter etiam comparando actum ad potentiam, melior est actus ex suo genere; quare, caeteris paribus, quo res plus habet de actu magisque est separata a potentialitate, eo est perfectior. Et hinc etiam fit ut caeteris paribus, quo res minus est composita ex actu et potentia passiva et per seipsam actualior est, eo sit perfectior, quia eo magis elongatur ab esse in potentia; huiusmodi enim esse in potentia aut maxime fundatur in potentia passiva, aut in potentia logica cum extrinseca potentia activa causae agentis.

3. *Actus prior est cognitione quam potentia.*— Rursus secundum hanc etiam comparationem certum est actum esse priorem potentia cognitione, quod in duplici sensu sumi potest: primo, comparando res diversas, ita ut illa censeatur cognitione prior quae plus habet de actu minusque potentialitatis includit; quod est verum, si per illam prioritatem non intelligatur ordo aliquis inter huiusmodi res, ita ut una prius debeat cognosci quam alia; hoc enim non est necessarium, ut per se constat; sed intelligatur solum illa prioritas consistere in quadam maiori aptitudine quae ex parte talis rei est ut cognoscatur, quomodo dixit Aristoteles, II Metaph., text. 4, sicut se habet aliquid ut sit ens, ita se habere ut sit cognoscibile. Quod etiam est verum consideratis meritis rerum secundum se; quoad nos non ita semper contingit, ut latius diximus disp. IX,

disputación IX, sec. última. De una segunda manera puede entenderse la afirmación comparando una cosa en potencia consigo misma en acto, y en este sentido hablamos principalmente; y esto lo indica Aristóteles más arriba, en el c. 11, al decir que las cosas que están en potencia no pueden entenderse si no se reducen al acto, ya que el acto es el principio de conocimiento de cada cosa. Esto es verdad incluso para el acto de la existencia, y, hablando con propiedad, para la ciencia en cuanto se logra o se posee a partir de las cosas mismas. Este punto es claro en nuestro caso, pues no podemos alcanzar un conocimiento de las cosas si no partimos de las cosas existentes. En efecto, no conocemos las cosas posibles si no es partiendo de las actuales, ni las pretéritas o las futuras más que partiendo de las que alguna vez fueron presentes; y no conocemos las privaciones más que por las cosas positivas, ni los entes de razón sino por los reales. Y la razón es clara en nosotros, porque adquirimos la ciencia partiendo de las cosas; es más, la recibimos por medio de los sentidos, y los sentidos no pueden ser inmutados más que por las realidades actualmente existentes.

4. Sin embargo, esto no solamente es verdadero en nosotros, sino en Dios mismo, si se entiende de modo apropiado y en proporción, ya que también el mismo Dios tiene toda su ciencia de manera esencial y primaria acerca de la cosa existente en acto, o a partir de la cosa existente en acto; pues de modo esencial y primario se conoce a Sí mismo, que necesariamente existe en acto; en segundo lugar, aunque conozca a las criaturas posibles con independencia de su existencia actual, no las conoce si no es por medio de Sí mismo y de su virtud conocida en cuanto contiene de modo eminente en su actualidad todas las criaturas posibles. En efecto, aunque Dios no reciba su ciencia de las cosas exteriores a El, recibe (por decirlo así) la ciencia de las cosas exteriores a El de Sí mismo, como del objeto primario conocido.

5. En cambio, se da otra razón acerca de la ciencia de los ángeles, que es como intermedia entre la divina y la humana, y puede versar a veces sobre las cosas posibles en sí mismas de modo inmediato. Y el motivo es que los ángeles tienen la ciencia por infusión de las especies por parte de la causa primera, y en cuanto a esto, en cierto modo, poseen la ciencia más bien por enseñanza que por

sect. ult. Secundo modo intelligitur assertio comparando eamdem rem in potentia ad seipsam in actu, et sic praecipue loquimur; idque significat Aristoteles supra, c. 11, dicens quae sunt potestate, non posse intelligi, nisi reducantur in actum, quia actus est principium cognoscendi unamquamque rem. Quod verum est etiam de actu existentiae, ac per se loquendo de scientia, quatenus ex rebus ipsis comparatur aut habetur. Quod in nobis manifestum est; non enim possumus cognitionem rerum consequi, nisi a rebus existentibus initium sumamus. Neque enim res possibiles cognoscimus, nisi ex actualibus, neque praeteritas aut futuras, nisi ex iis quae aliquando praesentes fuerunt; neque privationes cognoscimus, nisi ex rebus positivis, neque entia rationis, nisi ex realibus. Et ratio in nobis est clara, quia sumimus scientiam ex rebus, immo et per sensum illam accipimus; non possunt autem sensus immutari nisi a rebus actu existentibus.

4. Verumtamen non solum in nobis, sed etiam in Deo ipso hoc verum habet, si recte et accommodate intelligatur, quia etiam Deus ipse omnem suam scientiam habet primo et per se circa rem actu existentem, vel ex re actu existenti; nam primo ac per se cognoscit seipsum, qui necessario actu existit; deinde, licet cognoscat creaturas possibiles independenter ab actuali existentia earum, non tamen cognoscit illas nisi per seipsum et virtutem suam cognitam ut eminenter continentem in sua actualitate omnes creaturas possibiles. Quia licet Deus non accipiat scientiam a rebus extra se, accipit (ut ita loquamur) scientiam rerum extra se a seipso, ut a primario obiecto cognito.

5. Alia vero ratio est de scientia angelorum, quae est veluti media inter divinam et humanam, et potest interdum esse de rebus possibilibus in seipsis immediate. Et ratio est quia angeli habent scientiam per infusionem specierum a prima causa, et quoad hoc quodammodo habent scientiam

intención. Y por esta razón dije que se trataba de la ciencia en cuanto se obtiene y posee a partir de las cosas mismas. Por lo cual puede suceder también en nosotros que por medio de la enseñanza tengamos noticia de cosas posibles, aun cuando no muevan nuestro sentido ni nuestro entendimiento por su existencia actual. Esto se debe a que, cuando se posee el conocimiento por una enseñanza o infusión, se supone ya la ciencia de esas mismas cosas en otro que la enseña o infunde, en el cual está la ciencia por las cosas mismas o por alguna cosa existente actualmente; y así incluso en la ciencia obtenida por enseñanza es verdad que al menos mediatamente proviene de alguna cosa existente en acto, y en tal sentido se extiende al conocimiento de los posibles.

6. En esto hay que advertir también la diferencia entre el conocimiento humano y el angélico, y es que el conocimiento humano que se adquiere por enseñanza no puede ser nunca perfecto ni tener razón de ciencia si al mismo tiempo no se toma de las cosas actualmente existentes y de algún modo conocidas, ya que el entendimiento humano no es capaz de formar conceptos propios de las cosas basándose sólo en la enseñanza, puesto que el maestro humano no puede imprimir las especies propias de las cosas, sino únicamente hablar con palabras y signos arbitrarios, que no son suficientes para formar los conceptos propios de las cosas. Por esto es menester que a veces se ayude el discípulo con la experiencia de los sentidos. Por esta razón dijo Aristóteles, en el lib. I de los *Analíticos Segundos*, c. 14, que el que carece de un sentido no puede alcanzar la ciencia perfecta de aquellas cosas que sólo pueden percibirse con ese sentido, y en el II de la *Física*, c. 1, dice que el ciego de nacimiento que raciocina acerca de los colores, habla de nombres, pues no es capaz de concebir la realidad misma. Por tanto, el hombre, incluso cuando aprende mediante la enseñanza, debe ayudarse de los sentidos para poder adquirir la ciencia, los cuales versan únicamente acerca de las cosas singulares y existentes, aunque, una vez adquirida la ciencia, pueda retenerla perfectamente y valerse de ella magníficamente para cosas no existentes, como es evidente por sí, y lo aduce Aristóteles en el II *De Anima*, c. 4, y en el lib. III, c. 4. En cambio, la ciencia angélica puede ser perfecta versando acerca de una cosa posible, aun cuando nunca la conozcan los ángeles

per doctrinam potius quam per intentionem. Et ideo dixi sermonem esse de scientia quatenus ex rebus ipsis comparatur et habetur. Unde etiam in nobis contingere potest ut per doctrinam habeamus notitiam de rebus possibilibus, etiamsi per suam actualem existentiam non moveant sensum et intellectum nostrum. Et ratio est quia, quando cognitio habetur per doctrinam vel infusionem, iam supponit scientiam earumdem rerum in alio docente vel influente, in quo est scientia ex rebus vel ex aliqua re actu existente; et ita etiam in scientia per doctrinam verum habet quod saltem mediate provenit ex aliqua re actu existente, et sic extenditur ad cognitionem possibilium.

6. In quo est etiam notanda differentia inter humanam cognitionem et angelicam, quod humana cognitio quae acquiritur per doctrinam nunquam potest esse perfecta et habere rationem scientiae, nisi simul ex rebus actu existentibus et cognitis aliquo modo sumatur, quia non potest intellectus humanus ex vi solius disciplinae proprios rerum conceptus formare, quia doctor humanus proprias rerum species imprimere non potest, sed solum loqui verbis et signis ad placitum, quae non sufficiunt ad proprios rerum conceptus formandos. Quare necesse est ut interdum iuvetur discipulus experimento sensuum. Propter quod dixit Aristoteles, I lib. Poster., c. 14, eum qui sensu aliquo caret, non posse consequi perfectam scientiam earum rerum quae solo illo sensu possunt percipi, et II Phys., c. 1, ait caecum a nativitate qui de coloribus ratiocinatur, de nominibus disserere, nam rem ipsam concipere non potest. Homo igitur, etiam cum per doctrinam addiscit, iuvari debet sensibus, qui solum circa res singulares et existentes versantur, ut possit scientiam acquirere, quamquam post semel acquisitam scientiam possit eam perfecte retinere, et ea perfecte uti circa rem non existentem, ut per se notum est, et tradit Aristoteles, II de Anim., c. 4, et lib. III, c. 4. At vero angelica scientia potest esse perfecta circa rem possibilem, etiamsi ab angelis nunquam sit

como existente ni a través de otra cosa conocida objetivamente como existente, sino de modo inmediato a través de su especie. Y la razón es que los ángeles reciben de su Maestro, que es Dios, las especies propias y perfectas de las cosas juntamente con el lumen intelectual que les es connatural, las cuales son los principios perfectos de la ciencia propia de tales realidades. Sin embargo, es verdad que esas mismas realidades posibles no se conocen en el verdadero ser de su esencia sin alguna relación al ser actual de la existencia; pues, como dijimos antes, no hay más esencia real que la que tiene aptitud para existir. Y, de acuerdo con esta explicación, puede decirse también que el acto tiene prioridad de definición sobre la potencia, ya que no puede definirse ni entenderse perfectamente qué es estar en potencia si no es a través del estar en acto o por referencia al mismo.

Comparación de las cosas en acto y en potencia en cuanto a la duración

7. Por último hay que decir en esta comparación que no es absolutamente necesario que el ser en potencia preceda en duración al ser en acto, ni al contrario, que el ser en acto preceda al ser en potencia, tanto en un mismo individuo como en diversos dentro de la misma especie; sin embargo, de hecho, en todas las cosas que no son Dios el ser en potencia precede en duración al ser en acto, tanto en las especies como en cada uno de los individuos, aunque necesariamente el ser en acto virtual o eminente del mismo Dios preceda a cualquier ser en potencia, no en tiempo, sino en naturaleza. La parte primera de esta afirmación se sigue de la opinión de Aristóteles, que establece que el mundo es eterno; de ese modo, pues, el ser posible no precedió en duración al ser en acto, y no solamente en Dios, sino tampoco en las criaturas (hablando en general y confusamente, y no en particular de una u otra criatura), ya que se supone que las criaturas existieron desde toda la eternidad. Y, aun cuando esa afirmación de Aristóteles sea falsa, no es, sin embargo, de todo punto imposible, y, por lo mismo, dijimos que no es necesario que el ser en potencia preceda en duración al ser en acto. En cambio, los que niegan que una criatura pueda ser producida desde toda la eternidad dirán consecuentemente que el ser en potencia se supone nece-

cognita ut existens, nec per aliam rem obiective cognitam ut existentem, sed immediate per suam speciem. Et ratio est quia angeli a suo Doctore Deo proprias et perfectas rerum species accipiunt simul cum intellectuali lumine sibi connaturali, quae sunt perfecta principia propriae scientiae talium rerum. Verum est tamen has ipsas res possibiles non sciri secundum verum esse essentiae sine aliqua habitudine ad actuale esse existentiae; nam, ut supra diximus, essentia realis non est nisi quae apta est ad existendum. Et secundum hanc considerationem potest etiam dici actus prior definitione quam potentia, quia nec definiri potest, nec perfecte intelligi quid sit esse in potentia, nisi per esse in actu vel per habitudinem ad illud.

Comparantur in duratione res in actu et in potentia

7. Ultimo dicendum est in hac comparatione non esse simpliciter necessarium ut esse in potentia praecedat duratione esse in actu, neque, e converso, ut esse in actu praecedat esse in potentia, neque in eodem individuo, neque in diversis in eadem specie; de facto tamen in omnibus rebus extra Deum esse in potentia praecedere duratione esse in actu, tam in speciebus quam in singulis individuis, quamquam necessario esse in actu virtuali seu eminenti ipsius Dei antecedat non tempore, sed natura quodlibet esse in potentia. Prior pars huius assertionis sequitur ex opinione Aristotelis ponentis mundum aeternum; sic enim non solum in Deo, sed etiam in creaturis (loquendo in communi ac confuse, et non in particulari de hac aut illa creatura) non antecessit duratione esse possibile ad esse in actu, quia ex aeternitate ponuntur creaturae actu extitisse. Et quamvis illa assertio Aristotelis falsa sit, non est tamen omni ex parte impossibilis, et ideo diximus non esse necessarium ut esse in potentia praecedat duratione ante esse in actu. Qui vero negant fieri posse aliquam creaturam ab aeterno, consequenter dicent esse in potentia neces-

sariamente en el orden de duración antes que el ser en acto en las cosas que pueden estar en potencia; en Dios no tiene tampoco aplicación esta comparación, ya que por necesidad intrínseca está en acto. Sin embargo, no tenemos a esta opinión por verdadera más que en las realidades sucesivas, y, por ello, hablando en absoluto de las criaturas, no creemos necesario que el ser en potencia preceda en duración a la producción de la cosa. En efecto, pudo producirse desde la eternidad cualquier especie de cosas permanentes, y así pudo también estar siempre en acto la misma especie por razón de uno o de varios individuos, y, hablando en sentido diviso, cualquier individuo pudo estar en acto desde la eternidad al arbitrio de Dios.

8. *Todas las cosas menos Dios existieron en potencia con prioridad de duración a la acción.*— Sin embargo, de hecho, como sabemos por la fe que todas las cosas fueron hechas en el tiempo, resulta que todas las especies y todos los individuos de las cosas creadas existieron antes en potencia que en acto propio y formal. Aristóteles, en cambio, como puso una sucesión perpetua de generaciones, afirmó, en el lib. IX de la *Metafísica*, c. 8, que, aun cuando respecto de un mismo sujeto el ser en potencia preceda al ser en acto, sin embargo respecto de toda la especie o del conjunto de todos los individuos previamente a cualquier ser en potencia precede un ser en acto, ya que lo que está en potencia no podría quedar reducido al acto, a no ser que se suponga otra cosa existente en acto. Sin embargo, esta opinión, como dije, parte de un fundamento falso, y la razón aducida prueba sólo la parte última de nuestra conclusión, concretamente, que respecto de toda la especie existente en potencia se supone en acto necesariamente alguna virtud eminente que pueda reducir al acto a esa potencia. Efectivamente, las especies de las criaturas no habrían podido estar en potencia si no hubiese precedido algún agente en cuya virtud estuviesen contenidas, y, por ello, es menester que no hayan estado en potencia con más anterioridad que en algún acto en el cual estuviesen contenidas virtual o eminentemente, acto que era preciso que fuese de suyo y absolutamente necesario, porque, de lo contrario, también él estaría antes en potencia que en acto. Por ello también habría debido estar contenido en otro acto eminente y virtual, y, como no se puede seguir hasta el infinito, hay

sario supponi ordine durationis ante esse in actu, in iis rebus quae possunt esse in potentia; in Deo etiam non habet locum haec comparatio eo quod ex intrinseca necessitate sit in actu. Hanc vero sententiam non existimamus veram nisi in rebus successivis, et ideo, absolute loquendo de creaturis, non censemus necessarium ut esse in potentia duratione praecedat rei productionem. Potuit enim quaelibet species rerum permanentium ab aeterno produci, et ita potuit et ipsa species semper esse in actu ratione unius vel plurium individuorum, et quodlibet etiam individuum, divisim loquendo, potuit ex aeternitate esse in actu pro Dei arbitrio.

8. *Res omnes extra Deum prius duratione extitere in potentia, quam in actione.*— At vero de facto, cum ex fide constet omnia fuisse in tempore producta, fit ut omnes species omniaque individua rerum creatarum prius fuerint in potentia quam in actu proprio et formali. Aristoteles autem, quia posuit successionem generationum perpetuam, dixit, lib. IX Metaph., c. 8, licet respectu eiusdem subiecti esse in potentia praecedat esse in actu, tamen respectu totius speciei seu collectionis omnium individuorum, ante quodlibet esse in potentia antecedere aliquod esse in actu, quia non posset id quod est in potentia in actum reduci nisi supponeret aliud in actu existens. Verum haec sententia, ut dixi, procedit ex falso fundamento. Ratio vero tacta solum probat ultimam partem nostrae conclusionis, nimirum respectu totius speciei existentis in potentia, necessario supponi in actu aliquam eminentem virtutem a qua possit illa potentia in actum revocari. Non enim potuissent creaturarum species esse in potentia nisi praecessisset aliquod agens in cuius virtute continerentur, et ideo necesse est ut non prius fuerint in potentia quam in aliquo actu in quo virtualiter seu eminenter fuerint contentae, quem actum oportuit esse de se et omnino necessarium, alioquin etiam ille prius fuisset in potentia quam in actu. Unde etiam debuisset contineri in alio actu eminenti et virtuali; cumque non possit in infinitum procedi,

que detenerse necesariamente en algún acto necesario de suyo que contenga todas las cosas que tienen el ser en potencia. Y así, en todo el ámbito del ente, ser en acto es lo primero de todo, y de él tiene su origen en cierto modo el que algunas cosas estén en potencia. Y, aun cuando el ser en acto del mismo ente necesario no preceda en duración al ser en potencia de los otros entes posibles, ya que inmediatamente que existe aquél por su propia virtud son posibles los demás, sin embargo precede en orden de naturaleza por la misma razón.

Comparación de cada potencia con su acto

9. Acerca de la segunda comparación entre la potencia real y su acto, que se refiere más a nuestro propósito, podemos distinguir además entre la potencia tomada en sentido amplio y trascendental y la potencia propia predicamental; sin embargo, para no detenernos en una cosa sencilla, lo trataremos de modo absoluto y en general, e indicaremos al mismo tiempo lo que hubiere de peculiar en la potencia predicamental.

10. *El acto del agente como tal no es más perfecto que la potencia.*— En primer lugar hay que decir, por tanto, que el acto de la potencia agente como tal, por su propio género no tiene prioridad de perfección sobre la potencia; más todavía, que tampoco se le añade perfección a una determinada potencia como tal por el hecho de ejercer un determinado acto. Se prueba porque ese acto, o es la acción de esta potencia, o el término de la acción; ahora bien, la acción como tal es algo imperfecto, como es evidente por sí mismo; igualmente, el término de la acción, hablando con propiedad, no supera a la virtud activa, a no ser tal vez que aquélla sea solamente instrumental, como apuntó Aristóteles en el lib. VIII de la *Metafísica*, c. 7. Por consiguiente, la potencia activa por su propio género no tiene razón para ser menos perfecta que su acto; más todavía, como su acto procede de ella y participa de ella cuanto tiene de perfección, es menester que sea más perfecta por su propio género y que la potencia activa más perfecta supere en perfección a cualquier acto que puede emanar de ella, aun cuando en particular alguna virtud activa pueda tener la misma perfección que su acto

necessario sistendum est in aliquo actu per se necessario virtute continente omnia quae habent esse in potentia. Atque ita in tota latitudine entis esse in actu est primum omnium, et ab illo quodammodo habet originem quod res aliquae sint in potentia. Et licet esse in actu ipsius entis necessarii non praecedat duratione ante esse in potentia aliorum entium possibilium, quia statim ac illud est, ex virtute eius caetera sunt possibilia, antecedit tamen ordine naturae ob eamdem causam.

Comparatur unaquaeque potentia ad suum actum

9. Circa alteram comparationem inter potentiam realem et actum eius, quae magis ad nostrum institutum spectat, distinguere ulterius possumus inter potentiam late et transcendentaliter sumptam, et propriam potentiam praedicamentalem; verumtamen ne in re facili immoremur, dicemus simpliciter et in communi, et simul indicabimus si aliquid fuerit proprium potentiae praedicamentalis.

10. *Actus agentis ut sic non est perfectior quam potentia.*— Primo ergo dicendum est actum potentiae agentis ut sic, ex suo genere non esse priorem perfectione quam potentiam, immo neque tali potentiae ut sic addi perfectionem ex eo quod exerceat talem actum. Probatur: nam talis actus est aut actio huius potentiae, aut terminus actionis; actio autem ut sic quid imperfectum est, ut per se constat; terminus item actionis, per se loquendo, non excedit virtutem activam, nisi fortasse illa tantum sit instrumentalis, ut attigit Aristoteles, lib. VIII Metaph., c. 7. Potentia ergo activa ex suo genere non habet quod sit minus perfecta quam actus eius; immo, cum ab illa procedat eius actus, et ab ea participet quidquid perfectionis habet, necesse est ut ex suo genere sit perfectior, et quod perfectissima potentia activa superet in perfectione quemlibet actum qui ab ipsa manare potest; quamvis in particulari aliqua virtus activa possit esse aequalis

en cuanto al término de la acción, como en los agentes unívocos, y otras veces sea menos perfecta, como en las virtudes instrumentales.

11. *El efecto del agente transeúnte no le añade a él mismo ninguna perfección.— La acción transeúnte no perfecciona al agente.*— Y, en cuanto a que ese acto no perfeccione a la potencia misma, lo admiten todos acerca del término de la acción, a no ser que por otra razón se reciba en la potencia misma; entonces, en efecto, la perfeccionará no porque sea término de la acción, hablando en sentido formal, sino porque él mismo es su acto formal, y se comporta con ella no como con una potencia agente, sino como con una receptiva. Pero, prescindiendo de esta relación, el término de la acción como tal es una realidad extrínseca a la potencia misma agente, y, como decía antes, no es propiamente su acto, ya que no dice relación a ella por sí, sino por medio de la acción; por consiguiente, no es una perfección suya. En cambio, acerca de la acción consta esto primeramente de la potencia activa de Dios y de su acción, que propiamente es sólo la acción *ad extra;* y para esta potencia no es mejor ni más perfecto obrar actualmente que no obrar. Y, acerca de la acción de la potencia activa creada, dudan algunos o piensan lo contrario; sin embargo, si la acción es transeúnte, no es el acto formal de la misma potencia agente, antes bien la denomina agente en acto sólo de manera extrínseca, y la denominación extrínseca no es una perfección propia y formal; pues, aunque algunos la llamen perfección extrínseca, sin embargo en realidad de verdad eso no es ser perfección más que de nombre sólo. Porque, si es extrínseca, no confiere a la cosa denominada ningún ser real; por tanto, tampoco una perfección real, pues ésta no se da sin el ser real, sobre lo cual trataremos con más amplitud después al ocuparnos de la acción. Y si nos referimos a la acción inmanente, ésta, ciertamente, es la perfección formal de la potencia de que emana, ya que permanece en ella, y por eso no tanto es una perfección suya como agente cuanto como receptiva, y consecuentemente la acción no perfecciona en cuanto acción, sino en cuanto recepción o pasión. Y así resulta que la potencia agente por su propia razón no sea perfeccionada por su acto, sino que más bien ella perfeccione eficientemente a su acción, y mediante ésta perfeccione al paciente o al efecto.

perfectionis cum suo actu quoad terminum actionis, ut in univocis agentibus; aliquando vero sit minus perfecta, ut in virtutibus instrumentalibus.

11. *Effectus transeuntis agentis nullam addit illi perfectionem.— Actio transiens non perficit agens.*— Quod vero talis actus non perficiat ipsam potentiam, de termino actionis omnes fatentur, nisi aliunde recipiatur in ipsamet potentia; tunc enim perficiet illam, non quia est terminus actionis eius, formaliter loquendo, sed quia ipse est actus formalis eius, et ita comparatur ad illam, non ut ad potentiam agentem, sed ut ad recipientem. Seclusa autem hac habitudine, terminus actionis ut sic est res extrinseca ipsi potentiae agenti, et, ut supra dicebam, non est proprie actus eius, quia per se non habet habitudinem ad illam, sed media actione; non est ergo perfectio eius. De actione vero primum id constat de potentia activa Dei et actione eius, quae proprie solum est actio ad extra; non est autem melius aut perfectius illi potentiae actu agere quam non agere. De actione vero potentiae activae creatae aliqui dubitant, vel oppositum sentiunt; tamen si actio sit transiens, non est formalis actus ipsius potentiae agentis, sed solum extrinsece illam denominat actu agentem; denominatio autem extrinseca non est perfectio propria et formalis; licet enim a quibusdam vocetur extrinseca perfectio, re tamen vera hoc non est esse perfectionem, nisi nomine tantum. Quia si est extrinseca, nullum esse reale confert rei denominatae; ergo nec realem perfectionem; haec enim non est sine esse reali, de quo plura dicemus infra disputando de actione. Si vero loquamur de actione immanenti, illa quidem est perfectio formalis eius potentiae a qua manat, quia in illa manet, et ideo non tam est perfectio eius ut agens est, quam ut recipiens est; et consequenter non perficit actio ut actio, sed ut receptio seu passio. Atque ita fit ut potentia agens ex ratione sua non perficiatur actu suo, sed potius ipsa perficiat effective actionem suam, et per illam perficiat vel passum vel effectum.

12. *¿Tiene la operación de la potencia activa prioridad de conocimiento sobre la potencia?*— Además hay que afirmar que la operación de la potencia activa, hablando en términos esenciales, no tiene prioridad de conocimiento o de definición sobre la potencia misma, sino que sucede al contrario, excepto únicamente en el caso de la potencia predicamental que, esencial y primariamente, ha sido instituida para esa acción. Se prueba la primera parte porque la virtud activa es por su propio género más eminente que su acción y puede ser una realidad totalmente desligada incluso de la relación trascendental a su acto; por consiguiente, el conocimiento o la definición de esa virtud no supone de suyo el conocimiento de su acción, ni tampoco la requiere de suyo en su definición absoluta. Es más, al contrario, como esa acción en cuanto es tal dice relación a dicho principio, requiere de suyo ser conocida y definida en orden a él. Y al revés, porque esa virtud es causa esencial de una acción determinada que la contiene eminentemente, cuando se conoce perfectamente esa virtud, podrá conocerse su acción por medio de ella como por su causa; por consiguiente, esa potencia es de suyo anterior a su acto en el orden de conocimiento, más bien que al revés.

13. *Se soluciona una objeción.*— Se dirá que la potencia activa de Dios, aun cuando es la más perfecta e independiente de todas, no puede conocerse o captarse exactamente sin que se conozca su acción, al menos como posible; por consiguiente, el conocimiento exacto de la potencia depende del conocimiento de la acción; por tanto, esa acción, por este motivo, puede decirse anterior a su potencia en el orden del conocimiento. No faltan quienes nieguen esa afirmación; yo, sin embargo, creo que hay que admitirla y que hay que negar la consecuencia, ya que ello no sucede por razón de la dependencia, sino de la eminencia de la causa y de la necesaria consecución. Pues de la misma manera que hemos dicho con frecuencia en lo que precede que algunas veces sucede que una cosa no puede darse sin otra, no porque dependa de ella en sentido propio, es decir, como de causa y *a priori,* sino porque se le une necesariamente por dimanación o de otro modo, en este sentido hay que entender, en el caso presente, que una cosa pueda ser conocida necesariamente con otra, no porque tenga prioridad de conocimiento, sino más bien al revés, porque se conoce necesariamente por virtud

12. *Operatio potentiae activae, an sit prior cognitione quam potentia.*— Deinde dicendum est potentiae activae operationem, per se loquendo, non esse priorem cognitione aut definitione ipsa potentia, sed potius e converso, nisi solum in potentia praedicamentali, quae per se primo instituta est ad talem actionem. Probatur prior pars, quia virtus activa ex suo genere est eminentior actione sua, et potest esse res omnino absoluta, etiam a transcendentali habitudine ad suum actum; ergo cognitio aut definitio talis virtutis per se non supponit cognitionem actionis eius, nec per se illam requirit in sua absoluta definitione. Quin potius e converso, cum illa actio, quatenus talis est, dicat habitudinem ad tale principium, per se requirit ut per ordinem ad illud cognoscatur ac definiatur. Et e contrario, quia illa virtus est per se causa talis actionis eminenter continens illam, cognita perfecte tali virtute, per illam tamquam per causam poterit actio eius cognosci; ergo ex se talis potentia est potius prior cognitione suo actu quam e converso.

13. *Obiectio solvitur.*— Dices: potentia activa Dei, etsi sit omnium perfectissima et absolutissima, non potest exacte cognosci seu deprehendi, quin cognoscatur actio eius, saltem ut possibilis; ergo pendet exacta cognitio potentiae ex cognitione actionis; ergo ex hac ratione potest talis actio dici prior cognitione sua potentia. Non desunt qui negent assumptum; ego vero illud admittendum censeo, et negandam consecutionem, quia id non est propter dependentiam sed propter eminentiam causae et necessariam consecutionem. Sicut enim in superioribus saepe diximus aliquando contingere unam rem non posse esse sine alia, non quia ab illa pendeat proprie ut a causa et a priori, sed quia per dimanationem vel alio modo necessario illi coniungitur, sic in praesenti intelligendum est posse unam rem necessario cognosci cum alia, non quia sit cognitione prior, sed potius, e converso, quia ex vi alterius necessario cognoscitur. Dixi

de la otra. Y dije en la afirmación *hablando en términos esenciales*, es decir, considerando el orden o el modo del conocimiento que las cosas mismas requieren de suyo; pues, respecto a nosotros, sucede con frecuencia que la operación tenga prioridad de conocimiento sobre la potencia, ya que no conocemos las cosas *a priori*, sino a través de sus efectos. Sin embargo, se ha añadido la excepción de aquellas potencias o cualidades que esencial y primariamente han sido instituidas por naturaleza para la acción; pues, como la esencia de éstas incluye una relación trascendental a su acto, no puede conocerse o definirse si no es por medio de él o en orden a él, como diremos inmediatamente acerca de las potencias pasivas, porque en esto se da para ambas la misma razón.

14. *La potencia activa tiene prioridad de naturaleza sobre el acto.— ¿Tiene también prioridad de duración?—* En tercer lugar hay que decir que la potencia activa es absolutamente anterior en naturaleza a su acto y que puede ser también anterior en duración, aunque esto no sea siempre necesario. Toda esta conclusión está tomada de Aristóteles en el lugar citado, y la parte primera es clara por lo dicho anteriormente acerca de las causas, porque la potencia activa es causa eficiente de su acto; por consiguiente, es también absolutamente anterior en naturaleza a él. En cambio, acerca del orden de duración, sabemos, en primer lugar, que la potencia no puede ser posterior en duración a su acto, ya que se presupone para él como principio suyo. Sin embargo, Aristóteles exceptúa aquellas potencias que se adquieren con el uso, como es el arte; pero éstos son más bien hábitos: y nosotros tratamos de la potencia más estrictamente en cuanto se distingue del hábito. Y los mismos hábitos, aun cuando supongan los actos, no suponen, sin embargo, los que ellos producen, sino otros semejantes en cuanto a la sustancia o la especie, que suponen necesariamente una potencia natural que los produce. Además, es cierto que la potencia agente no depende de suyo de su acto; por eso, en este aspecto no repugna que preceda en tiempo. Y, por otra parte, la potencia no siempre termina por necesidad en el acto, bien porque se trate de una potencia libre, bien porque, aun cuando de suyo actúe por necesidad, no tiene aplicados siempre todos los requisitos para obrar, o bien porque la acción misma es

autem in assertione *per se loquendo*, id est, considerando ordinem seu modum cognitionis quem res ipsae secundum se postulant; nam respectu nostri, saepe contingit ut operatio sit prior cognitione quam potentia, quia non cognoscimus res a priori, sed per effectus. Addita vero est exceptio earum potentiarum seu qualitatum quae per se primo natura sua sunt institutae ad actionem; nam cum earum essentia includat transcendentalem habitudinem ad suum actum, non potest nisi per illum seu in ordine ad illum cognosci seu definiri, ut statim dicemus de potentiis passivis; nam in hoc eadem est utrarumque ratio.

14. *Potentia activa prior est natura quam actus.—An etiam prior duratione.—* Tertio dicendum est potentiam activam esse simpliciter priorem natura suo actu, posse etiam esse duratione priorem, quamquam non semper necessarium id sit. Tota haec conclusio sumitur ex Aristotele, citato loco, et prima pars constat ex dictis supra de causis; nam potentia activa est causa efficiens sui actus; ergo et simpliciter prior natura illo. De ordine vero durationis, constat imprimis potentiam non posse esse posteriorem duratione suo actu, cum ad illum supponatur tamquam principium eius. Excipit tamen Aristoteles illas potentias quae usu acquiruntur, ut est ars; sed illae potius sunt habitus; nos autem strictius agimus de potentia ut contra habitum distinguitur. Et ipsimet habitus, licet supponant actus, non tamen eos quos eliciunt, sed alios similes quoad substantiam vel speciem, qui necessario supponunt potentiam naturalem a qua eliciantur. Deinde certum est potentiam agentem per se non pendere ab actu suo. Et ideo ex hac parte non repugnat tempore antecedere. Aliunde vero non semper potentia ex necessitate procedit in actum, vel quia libera est, vel quia, licet ex se agat ex necessitate, non tamen semper habet applicata omnia requisita ad agendum, vel certe quia actio ipsa successiva est, et ideo oportet

sucesiva, y, por ello, es preciso que al menos por un instante suponga la potencia, cosas todas que fueron tratadas más ampliamente antes, en la disputación XXVI.

15. Y con esto se muestra fácilmente, por el contrario, que no siempre es preciso que la potencia agente preceda en duración a su acción; pues, si la acción de suyo no se produce con resistencia del contrario, ni incluye intrínsecamente sucesión, sino que puede producirse de repente, podrá existir con simultaneidad temporal respecto de su potencia. En efecto, esa potencia en el primer instante de su ser puede tener reunidos y aplicados al mismo tiempo todos los requisitos para la acción; por consiguiente, si es libre, podrá ejercer al mismo tiempo su acción en uso de su libertad; y, si es natural, tendrá por necesidad una acción de igual duración que ella.

16. Todas estas cosas son verdaderas comparando individualmente cada potencia con su acto. Pero, comparando en común o en especie y respecto de individuos diversos la potencia activa con su acto, piensan algunos, siguiendo a Aristóteles, lib. V de la *Metafísica*, c. 8, que es necesario que la potencia preceda en tiempo a su acto. Sin embargo, Aristóteles no compara allí la potencia activa con su acto, sino el ser en potencia con el ser en acto, comparación que, aplicada en el caso presente, sólo puede tener este sentido: que, si en algún individuo hay una potencia agente solamente en potencia para la acción, necesariamente precedió en otro una potencia parecida activa en acto; a la manera que si Pedro está en potencia para generar, precedió en otro la potencia produciendo en acto la generación. En tal sentido esta afirmación supone, en primer lugar, una opinión falsa acerca de la eternidad del mundo; por lo demás, consta que Adán estuvo en potencia, respecto de la generación, antes de haber engendrado a ningún hombre. Además, aun admitido ese principio, tal comparación formalmente no tiene aplicación más que en las potencias de las cuales una procede de algún modo del acto de la otra, como sucede en ese ejemplo de las potencias generativas, o en el calor, que recibe la virtud de calentar mediante un calentamiento anterior. Sin embargo, en las otras acciones esto no es preciso, hablando formalmente; como, por ejemplo, aun cuando Pedro esté en potencia para producir actos de amor a Dios y aun cuando hubiese hombres desde toda la eternidad, no es

ut saltem per instans supponat potentiam, quae omnia latius dicta sunt superius, disp. XXVI.

15. Atque hinc facile e contrario ostenditur non oportere ut semper potentia agens duratione praecedat suam actionem; nam si actio ex se neque fiat cum resistentia contrarii, neque includat intrinsece successionem, sed subito fieri possit, poterit simul esse tempore cum sua potentia. Nam potest talis potentia in primo instanti sui esse habere simul coniuncta et applicata omnia requisita ad agendum; ergo si sit libera, pro sua libertate poterit simul exercere actionem suam; si vero sit naturalis, ex necessitate habebit actionem sibi coaevam.

16. Quae omnia vera sunt comparando in individuo unamquamque potentiam ad suum actum. Comparando autem in communi seu in specie et respectu diversorum individuorum potentiam activam ad actum suum, censent aliqui, ex Aristotele, V Metaph., c. 8, necessarium esse ut potentia tempore praecedat actum. Verumtamen Aristoteles ibi non comparat potentiam activam ad suum actum, sed esse in potentia ad esse in actu, quae comparatio in praesenti applicata solum potest habere hunc sensum, quod si in aliquo individuo est potentia agens tantum in potentia ad agendum, necessario in alio praecessit similis potentia actu agens: ut si Petrus est in potentia ad generandum, in alio praecessit potentia actu eliciens generationem. Quo sensu talis assertio supponit imprimis falsam sententiam de mundi aeternitate; alioqui constat Adamum prius fuisse in potentia ad generandum, quam ullum hominum genuisset. Deinde etiam posito illo principio, comparatio illa formaliter non habet locum, nisi in iis potentiis quarum una procedit aliquo modo ab actu alterius, ut contingit in illo exemplo de potentiis generativis, vel in calore, qui vim calefaciendi accipit per priorem calefactionem. At vero in aliis actionibus id non est necesse, formaliter loquendo; ut, verbi gratia, licet Petrus sit in potentia ad eliciendum amorem Dei, et homines essent ex aeternitate, non

preciso que en alguno precediese una potencia semejante ya actuada, porque ese acto de suyo no contribuye en nada a la serie de la generación. Por tanto, tampoco es de suyo necesario, ni en el individuo, ni en la especie, que la potencia activa preceda en tiempo a su acto.

17. Ni de hecho es tampoco verdad esto en todas las potencias creadas, como es claro en las potencias de los ángeles, y también en el primer hombre, según la opinión más probable, por lo menos en cuanto al entendimiento y la voluntad, y consecuentemente también en cuanto al sentido interno; y respecto de los sentidos externos, al menos para la vista, es más verosímil no sólo en el hombre, sino también en los demás animales. Y lo mismo aparece también en la acción de la luz; y de otras virtudes creadas nada se sabe. En el creador, empero, la potencia activa precedió en duración a toda su acción externa, aunque ello no haya sido por necesidad, como he dicho, sino por su libertad.

18. *La potencia pasiva no puede ser posterior en duración a su acto.*— Y casi del mismo modo (para que no sea preciso repetirlo) hay que discurrir sobre el orden de duración entre la potencia pasiva y su acto; en efecto, esa potencia por su propia naturaleza no puede ser posterior en tiempo a su acto, ya que se supone para él. Ni tampoco es menester que le preceda temporalmente, pues puede tenerlo congénito; sin embargo, no repugna por su propio género que preceda en tiempo, ya sea, en sentido dividido, a cualquier acto signado, puesto que con anterioridad a cualquiera de ellos puede estar bajo otro, ya sea colectivamente, porque alguna vez puede estar solamente en potencia y sin ningún acto, como es claro en el entendimiento humano y en casos parecidos, aun cuando en alguna potencia repugne esto por una razón especial, al menos por su naturaleza, como en la materia prima; todo lo cual se trató antes con mayor extensión en la disputación XXVII, al comparar la causa material con la formal.

19. *La potencia pasiva como tal es más imperfecta que su acto.*— En cuarto lugar hay que afirmar que la potencia pasiva, en cuanto es tal, es menos perfecta que su acto, no porque siempre sea absolutamente un ente menos perfecto, sino porque se encuentra mejor con su acto, sobre todo con el perfecto, que sin él. Casi toda esta conclusión se ha tratado también antes al comparar la causa material con la formal, ya que estas comparaciones son de la misma clase. Por lo cual, el sentido de la parte primera de esta aserción es que la potencia pasiva, en cuanto a alguna condición, es siempre menos perfecta que su acto, ya que la potencia pasiva dice algo informe y actuable; ahora bien, se forma y cuasi completa y actúa por medio de su acto; por consiguiente, atendiendo a esta razón, es siempre menos perfecta que su acto. Pero esta comparación es sólo relativa; por esto de ella no puede deducirse que la potencia pasiva en su entidad sea absolutamente menos perfecta que su acto. Esto, sin embargo, es ciertamente verdadero en la potencia sustancial comparada con su acto sustancial, por el hecho de que este acto da simplemente el ser y constituye la sustancia completa, como se dijo en lo que precede al comparar la materia con la forma sustancial.

20. En cambio, en la potencia pasiva para un acto accidental es precisa una distinción: porque o bien esa potencia no está esencial y primariamente ordenada por su naturaleza a tal acto, y ésta es la que llamamos nosotros potencia en sentido trascendental, o es una potencia propia predicamental, ordenada esencial y primariamente al acto. Sobre la primera no puede darse una regla universal, ya que, como la cosa que tiene esa capacidad no recibe de ahí su razón específica y esencial, no se ha de medir en cuanto a su perfección por la capacidad de ese acto, sino por otra parte, tomándola de sus propios principios. Por esto resulta que unas veces sea más perfecta que el acto y otras menos; como en el caso de la sustancia que tiene próximamente capacidad para algunos accidentes, es más perfecta que éstos; en cambio, la cantidad, que se compara pasivamente con la luz, es tal vez menos perfecta que ella. Pero la potencia última, propia y predicamental, no es nunca puramente pasiva, como he dicho, sino que es, al mismo tiempo, principio activo de sus actos, y, por ello, según pienso, es siempre más perfecto que éstos (me refiero a los actos naturales, prescindiendo ahora de la comparación con los sobrenaturales, que no nos toca a nosotros), como principio eminente y equívoco de los mismos; sobre este punto se trata más ampliamente en los libros de *De Anima*, ya que dichas potencias se hallan solamente en el alma.

est necesse ut praecesserit in aliquo similis potentia sub actu, quia ille actus per se nihil confert ad seriem generationis. Igitur neque in individuo neque in specie est per se necessarium ut potentia activa tempore praecedat actum suum.

17. Neque etiam de facto id est verum in omnibus potentiis creatis, ut patet in potentiis angelorum, atque etiam primi hominis, ut est probabilius, saltem quoad intellectum et voluntatem, et consequenter etiam quoad interiorem sensum; et de exterioribus, saltem quoad visum, est verisimilius non solum in homine, sed etiam in aliis animantibus. Idem etiam apparet in actione lucis, de aliis autem virtutibus creatis nihil constat. In creatore vero potentia agendi duratione praecessit omnem suam externam actionem, quamquam id non fuerit ex necessitate, ut dixi, sed ex sua libertate.

18. *Potentia passiva suum actum duratione subsequi nequit.*— Atque eodem fere modo (ne id repetere necesse sit) ratiocinandum est de ordine durationis inter potentiam passivam et actum eius; non enim potest talis potentia ex natura rei esse tempore posterior suo actu, cum ad illum supponatur. Neque etiam est necesse ut sit prior tempore illo; potest enim habere illum congenitum; tamen ex genere suo non repugnat quin tempore praecedat, vel divisim quemlibet actum signatum, quia ante quemlibet potest esse sub alio, vel collective, quia potest aliquando esse tantum in potentia et sub nullo actu, ut patet in intellectu humano et similibus, quamquam in aliqua potentia ex speciali ratione id repugnet, saltem ex natura rei, ut in materia prima, quae omnia latius dicta sunt supra, disp. XXVII, comparando causam materialem ad formalem.

19. *Potentia passiva ut sic imperfectior est suo actu.*— Quarto dicendum est potentiam passivam, quatenus talis est, esse minus perfectam suo actu, non quia semper sit simpliciter minus perfectum ens, sed quia melius se habet actu suo, praesertim perfecto, quam sine illo. Fere tota haec conclusio tractata est etiam supra comparando causam materialem ad formalem; nam hae comparationes sunt eiusdem rationis. Unde sensus primae partis huius assertionis est potentiam passivam quoad aliquam conditionem semper esse minus perfectam suo actu, quia potentia passiva dicit quid informe et actuabile; formatur autem et quasi completur et actuatur per suum actum; ergo secundum hanc rationem semper est minus perfecta suo actu. Haec vero comparatio tantum est secundum quid; unde ex illa non licet colligere passivam potentiam in sua entitate simpliciter minus perfectam actu suo. Sed est hoc quidem verum in substantiali potentia comparata ad suum substantialem actum, eo quod talis actus dat esse simpliciter, constituitque completam substantiam, ut in superioribus dictum est comparando materiam cum forma substantiali.

20. At vero in potentia passiva ad actum accidentalem distinctione opus est: aut enim talis potentia non est per se primo natura sua ordinata ad talem actum, quam nos vocamus potentiam transcendentaliter, aut est potentia propria praedicamentalis, per se primo ordinata ad actum. De priori non potest dari universalis regula, quia cum illa res, quae talem capacitatem habet, non habeat inde suam specificam et essentialem rationem, non est mensuranda in perfectione ex capacitate talis actus, sed aliunde ex propriis principiis. Unde fit ut interdum sit perfectior quam actus, interdum minus perfecta; ut substantia, quae proxime est capax aliquorum accidentium, est perfectior illis; quantitas vero, quae passive comparatur ad lucem, fortasse est minus perfecta quam illa. Posterior autem potentia propria et praedicamentalis nunquam est pure passiva, ut dixi, sed est simul principium activum suorum actuum, et ideo, ut opinor, semper est perfectior illis (loquor de actibus naturalibus, ut omittam comparationem ad supernaturales, quae ad nos non spectat) tamquam principium eminens et aequivocum illorum; de qua re latius in libris de Anima, nam huiusmodi potentiae tantum in anima reperiuntur.

21. *La potencia se encuentra mejor con el acto que sin él.— Restricción de Aristóteles.—* La parte última de la conclusión se prueba también fácilmente con lo dicho; pues, al ser el acto de la potencia pasiva la perfección formal de ésta, cuando se le une le añade una perfección que la potencia de suyo no tenía; por consiguiente, la potencia será más perfecta con ese acto que careciendo de él. Se dirá que el compuesto de ella y el acto será más perfecto que la potencia sola; pero que ella no será más perfecta, ya que siempre permanece la misma entidad distinta del acto. Se responde que, de la misma manera que la potencia es informada y actuada por el acto, es también perfeccionada por él, no porque la misma entidad simple de la potencia crezca en su perfección esencial, sino porque se le añade intrínsecamente una perfección que es como su complemento y que la constituye en el estado mejor y más perfecto. Y principalmente en este sentido dice Aristóteles, en el lib. IX de la *Metafísica,* c. 9, que el acto es más perfecto que la potencia, porque la potencia se comporta de modo más perfecto con el acto que sin él. Pero esta parte parece que la restringe inmediatamente Aristóteles en el mismo pasaje, c. 10, al decir que, *tratándose de lo bueno, ciertamente el acto o el estar en acto se ha de preferir a la potencia, pero no en lo malo.* Y da la razón, porque es una misma la potencia para los actos contrarios, de los cuales uno es bueno y el otro malo; pues siempre uno de los contrarios tiene razón de privación, y, por lo mismo, tiene razón de mal respecto de la potencia; por ello, la potencia se comporta siempre de modo más perfecto con el acto bueno, ya que es mejor ser bueno absolutamente y en acto que permanecer en estado indiferente para lo bueno y para lo malo; y, por el contrario, es mejor, o menos malo, estar en estado indiferente para la bueno y lo malo que estar ya decididamente en un estado peor.

¿Es mejor carecer de todo acto que tener uno malo?

22. Pero sobre este punto se ofrece una dificultad, ya que un acto, sea el que fuere, añade alguna perfección a la potencia; por consiguiente, si se compara precisivamente la potencia escueta y que existe sólo en potencia con ese acto, es mejor para ella estar con ese acto que carecer totalmente de acto. Aunque

21. *Potentia melius se habet sub actu quam sine illo.— Aristotelis limitatio.—* Ultima pars conclusionis facile etiam probatur ex dictis; nam cum actus potentiae passivae sit formalis perfectio eius, cum illi coniungitur addit illi perfectionem quam potentia ex se non habebat; ergo potentia sub tali actu perfectior erit quam si illo careat. Dices: compositum ex illa et actu erit perfectius quam sola potentia; ipsa vero non erit perfectior, quia semper manet eadem entitas distincta ab actu. Respondetur: sicut potentia informatur et actuatur per actum, ita etiam per illum perficitur, non quia ipsa simplex entitas potentiae in sua perfectione essentiali crescat, sed quia illi intrinsece additur perfectio, quae est veluti complementum eius et in optimo ac perfecto statu illam constituit. Et in hoc praecipue sensu ait Aristoteles, IX Metaph., c. 9, actum esse perfectiorem potentia, quia potentia perfectius se habet sub actu quam sine illo. Hanc vero partem videtur statim limitare Aristoteles, ibid., c. 10, dicens *in bonis quidem, actum seu esse in actu praeferendum esse potentiae, non vero in malis.* Et rationem reddit, quia eadem potentia est contrariorum actuum, ex quibus unus est bonus et alius malus; semper enim unum contrariorum habet rationem privationis, et ita habet rationem mali respectu potentiae; ideoque potentia sub actu bono semper perfectius se habet, quia melius est esse bonum simpliciter et in actu, quam esse in statu indifferenti ad bonum et malum; e contrario vero melius est, vel minus malum, esse in statu indifferenti ad bonum et malum, quam definite iam esse in deteriori statu.

An melius sit carere omni actu quam pravum habere

22. Sed occurrit circa hoc difficultas, quia actus, quicumque ille sit, aliquam perfectionem addit potentiae; ergo si praecise comparetur potentia nuda et in sola potentia existens, ad talem actum, melius illi est esse sub illo actu quam omnino carere actu.

ese acto comparado con su contrario sea peor y tenga razón de privación, sin embargo, comparado con la potencia escueta, tiene siempre razón de perfección mayor. Y se confirma, porque si no, la materia prima tendría que considerarse que está en un estado peor al existir con la forma de piedra que si careciera de toda forma, porque de este último modo sería indiferente para la forma imperfecta y para la perfecta, y en aquel estado se halla decididamente con una forma imperfecta que presenta repugnancia y alguna oposición con la forma más perfecta.

23. *Resolución de una pequeña duda y explicación de Aristóteles.—* Se responde, en primer lugar, que esta afirmación de Aristóteles puede entenderse acerca del bien y el mal en sentido moral, pues en este sentido es mejor no obrar que obrar mal, y así es verdadera la proposición, sobre todo del acto de la potencia agente como tal. En efecto, el bien y el mal moral no se atribuyen a alguien formalmente en cuanto es paciente, sino en cuanto es agente; y si la pasión se denomina a veces mala, es solamente en cuanto es voluntaria por una acción mala. Y así desaparece la dificultad aludida, pues tiene valor únicamente para la perfección física y entitativa que se añade a la potencia receptiva a través de cualquier acto real. Pero, aun cuando la doctrina de esta respuesta sea verdadera, no obstante Aristóteles habla también del acto de la potencia pasiva como tal, y con más extensión del acto bueno y malo natural, como se manifiesta por los ejemplos de que se vale, concretamente, poder estar sano, enfermar, etc.

24. Por lo cual, en segundo lugar, puede afirmarse que en un acto imperfecto pueden considerarse dos cosas, a saber, la perfección positiva según la cual actúa a la potencia, y alguna privación, en razón de la cual se presenta como malo; desde el primer punto de vista puede concederse al argumento propuesto que es mejor tener ese acto que carecer totalmente de acto, ya que ese acto como tal no tiene razón de mal, sino de bien, pero no en el segundo aspecto, ya que como tal no pone perfección, sino que la quita. Pero añado que, para explicar más esto, una potencia receptiva puede hallarse en relación con algunos actos contrarios u opuestos de dos maneras. La primera como comportándose de modo totalmente indiferente para uno y otro de ellos, en cuanto que de suyo no exige de modo definido ninguno de los dos, a la manera como la materia se comporta con todas

Licet talis actus comparatus ad contrarium sit deterior habeatque rationem privationis, comparatus tamen ad potentiam nudam, semper habet rationem maioris perfectionis. Et confirmatur, quia alias materia prima censenda esset in deteriori statu existere sub forma lapidis quam si careret omni forma, quia hoc posteriori modo esset indifferens ad formam imperfectam et perfectam; in illo autem statu iam est definite sub forma imperfecta quae habet repugnantiam et aliquam oppositionem cum perfectiori forma.

23. *Resolvitur dubiolum et Aristoteles explicatur.—* Respondetur primo, intelligi posse hanc assertionem Aristotelis de bono et malo moraliter; sic enim melius est non operari quam male operari, et sic vera est propositio, potissimum de actu potentiae agentis ut sic. Nam bonum et malum morale non attribuitur alicui formaliter ut patiens est, sed ut est agens; quod si passio interdum mala denominatur, solum est quatenus per actionem malam est voluntaria. Et ita cessat difficultas tacta; nam illa solum procedit de perfectione physica et entitativa, quae additur potentiae receptivae per quemlibet realem actum. Sed licet doctrina huius responsionis vera sit, Aristoteles tamen et loquitur de actu potentiae passivae ut sic, et latius de actu bono et malo naturali, ut patet ex exemplis quibus utitur, scilicet, posse esse sanum, et aegrotare, etc.

24. Quare secundo dici potest in actu imperfecto duo considerari posse, scilicet, positivam perfectionem secundum quam actuat potentiam, et privationem aliquam ratione cuius habet rationem mali; ex priori capite concedi potest argumento facto melius esse habere talem actum quam omnino carere actu, quia ille actus ut sic non habet rationem mali, sed boni, secus vero sub posteriori ratione, quia, ut sic, non ponit perfectionem, sed tollit. Addo vero, ad hoc magis explicandum, dupliciter posse receptivam potentiam comparari ad aliquos actus contrarios seu repugnantes. Primo, ut omnino indifferenter se habens ad utrumque illorum, utpote quae ex se neutrum definite postu-

la forma se trató en las disputaciones XIII y XV. En cambio, en los accidentes son u opuestas, y, de este modo, concluye el argumento que esa potencia existe mejor con cualquier acto, incluso el más imperfecto, que sin ninguno, ya que tal acto no tiene razón de mal, sino de bien menor. En cambio, es distinta la potencia que, aunque pueda recibir actos contrarios, sin embargo o es uno connatural y el otro violento, o uno se le debe absolutamente a la perfección de esa potencia, mientras que el otro, aunque pueda ser admitido o recibido en esa potencia, sin embargo se opone a la perfección que a ella se le debe, ya provenga esto de otro acto unido a esa potencia, ya de alguna inclinación intrínseca de la misma. De este modo hay en la piedra potencia pasiva para el movimiento hacia arriba y hacia abajo, pero por razón de la forma se le debe uno de ellos y el otro le repugna. También la voluntad está en potencia para recibir los actos de virtud o de vicio, de los cuales el primero se le debe a la inclinación más perfecta de la misma voluntad como tal, y el otro le repugna. Por tanto, respecto de tal potencias de esta clase las que se ordenan a la recepción de actos inmanentes, el cual tiene propiamente razón de mal; en efecto, de este modo no se considera la perfección del acto atendiendo a la sola perfección entitativa de esa forma que es acto, sino sobre todo a la proporción entre el acto y la potencia. Por lo cual, aun cuando el calor sea absolutamente más perfecto que el frío, y el agua pueda estar bajo uno y otro acto, sin embargo para ella no es mejor estar bajo el calor que bajo el frío, porque el calor no es algo tan debido y proporcionado a ella. Y principalmente en este sentido habló Aristóteles en el lugar citado.

25. *La potencia pasiva ordenada primariamente al acto tiene respecto de él posterioridad de conocimiento y de definición.*— Por último hay que decir que la potencia pasiva es posterior en conocimiento y definición a su acto, no sólo para nosotros, sino también en sí misma y por su naturaleza. Esta conclusión se refiere a la potencia pasiva instituida esencial y primariamente por causa del acto, como es entre las sustanciales la materia prima; sobre su conocimiento a través de las formas sustanciales, y, por consiguiente, también con las accidentales contrarias potencia es mejor carecer de uno y otro acto que estar con un acto que le repugna,

lat, ut comparatur materia ad omnes formas substantiales, et consequenter etiam ad accidentales contrarias vel repugnantes, et hoc modo concludit argumentum talem potentiam melius esse sub quolibet actu, etiam imperfectissimo, quam sine ullo, quia ille actus non habet rationem mali, sed minoris boni. Alia vero est potentia quae licet possit recipere actus contrarios, tamen vel unus est connaturalis et alter violentus, vel unus est simpliciter debitus ad perfectionem talis potentiae, alius vero, licet admitti seu recipi possit in tali potentia, repugnat tamen perfectioni illi debitae, sive hoc proveniat ex alio actu coniuncto tali potentiae, sive ex aliqua intrinseca inclinatione illius. Ut in lapide est potentia passiva ad motum sursum et deorsum, ratione tamen formae unus est illi debitus et alter repugnans. Voluntas etiam est in potentia ad recipiendum actus virtutis vel vitii, ex quibus prior est debitus et alter repugnans perfectissimae inclinationi ipsiusmet voluntatis ut sic. Igitur respectu talis potentiae melius est carere utroque actu quam esse sub actu sibi repugnante, qui proprie habet rationem mali; mae quae est actus, sed maxime ex proportur ex sola entitativa perfectione illius fornam hoc modo perfectio actus non attenditione inter actum et potentiam. Unde, licet calor sit simpliciter perfectior quam frigus, et aqua possit esse sub utroque actu, nihilominus non est illi melius esse sub calore, quam sub frigore, quia non est ita illi debitus et proportionatus. Atque hoc potissimum modo locutus est Aristoteles citato loco.

25. *Potentia passiva ad actum primo ordinata posterior est cognitione et definitione quam ipse.*— Ultimo dicendum est potentiam passivam esse posteriorem cognitione et definitione suo actu, non solum quoad nos, sed etiam secundum se et natura sua. Haec conclusio intelligitur de potentia passiva per se primo instituta propter actum, qualis est in substantialibus materia prima; de cuius cognitione per formam dictum est in disput. XIII et XV. In accidentibus vero sunt huiusmodi potentiae illae quae ad actus immanentes recipiendos ordinantur, ut ex su-

como consta por lo que precede; pero estas potencias son propias de los animales o de los vivientes superiores; por ello, la demostración de esta conclusión pertenece especialmente a la ciencia del alma, donde se prueba que las potencias se especifican por los actos. Con ese principio se ha de probar la referida aserción, ya que los principios son de algún modo anteriores en conocimiento a aquellas cosas que se originan en ellos; es así que el acto es de algún modo el principio de la potencia en cuanto es especificativo de ella, y en cuanto es aquello por razón de lo cual se ha instituido primariamente esa potencia; por consiguiente, el acto como tal tiene prioridad de conocimiento. Por otra parte, aquello por medio de lo cual se define algo, tiene prioridad de definición sobre lo definido mismo; es así que esta potencia se define por el acto como tomando de él la especie; luego el acto es anterior en definición a la potencia. Y el principio de que éstas potencias reciben su especie de los actos se supone ahora por nosotros como admitido comúnmente, pues se ha de discutir más ampliamente en los libros *De Anima.* Ahora decimos únicamente que se ha de entender que la potencia se especifica mediante el acto, no como por una diferencia intrínseca, sino como por el término de la relación intrínseca de la potencia al acto; se ha de entender también del acto adecuado, sea atendiendo a la realidad, sea a alguna razón común respecto de la potencia. Y así, el problema carece de dificultad: pues en cuanto a esto se da la misma razón para la potencia que para cualquier cosa que incluya relación trascendental a otra, como dijimos antes sobre la materia y la forma y diremos después sobre los hábitos; allí explicaremos esto más ampliamente y diremos algo al tratar de la relación, la acción y la pasión.

26. *Se responde a una objeción.*— Pero se dirá que la potencia y el acto son correlativos, y del mismo modo que la potencia no puede conocerse más que por el acto, así tampoco el acto más que a través de la potencia; por consiguiente, la potencia no tiene mayor prioridad de definición que el acto, sino que, a lo sumo, tendrán simultaneidad de conocimiento. Se responde que el acto y la potencia, tal como hablamos de ellos ahora, no son relativos predicamentales, sino trascendentales; ahora bien, en los relativos trascendentales no hay contradicción

perioribus constat; hae autem potentiae sunt propriae animalium vel superiorum viventium; quare demonstratio huius conclusionis potissimum pertinet ad scientiam de anima, ubi ostenditur potentias specificari ab actibus. Ex quo principio probanda est dicta assertio, quia principia sunt aliquo modo cognitione priora quam ea quae sunt ex principiis; sed actus est aliquo modo principium potentiae in quantum est specificans ipsam, et in quantum est id propter quod talis potentia primario instituta est; ergo actus ut sic est prior cognitione. Rursus id per quod aliquid definitur, est prius definitione quam ipsum definitum; sed potentia huiusmodi definitur per actum tamquam sumens ab illo speciem; ergo est actus prior definitione quam potentia. Principium autem illud, quod huiusmodi potentiae speciem sumant ex actibus, nunc supponitur a nobis ut communiter receptum; nam fusius disputandum est in lib. de Anima. Nunc solum dicimus intelligendum esse specificari potentiam per actum, non ut per intrinsecam differentiam, sed ut per terminum intrinsecae habitudinis potentiae ad actum; intelligendum etiam esse de actu adaequato, vel secundum rem, vel secundum aliquam rationem communem respectu potentiae. Et sic est res carens difficultate: nam eadem est ratio quoad hoc de potentia, quae est de qualibet re includente respectum transcendentalem ad aliam, ut supra diximus de materia et forma, et infra dicemus de habitibus, ubi hoc magis explicabimus, et aliquid dicemus tractantes de *ad aliquid*, et de actione et passione.

26. *Obiectioni satisfit.*— Sed dices: potentia et actus sunt correlativa, et sicut potentia non potest cognosci nisi per actum, ita neque actus nisi per potentiam; ergo non magis potentia est prior definitione quam actus, sed ad summum erunt simul cognitione. Respondetur actum et potentiam, prout nunc de illis loquimur, non esse relativa praedicamentalia, sed transcendentalia; in relativis autem transcendentalibus non repugnat terminum habitudinis esse simpli-

en que el término de la relación sea absolutamente anterior en conocimiento al mismo relativo trascendental. En segundo lugar concedo que el acto y la potencia, de que se trata ahora, tienen entre sí una dependencia mutua en el conocimiento y en la definición; y que, por ese motivo, o son de algún modo simultáneos en cuanto al conocimiento, o más bien se comportan entre sí como anterior y posterior en diversos géneros de causas, pero que en absoluto se tiene al acto por anterior, ya que es el que determina y viene como a conferir la especie última. Pero hablamos del acto que actúa, porque, si se trata del acto en absoluto, puede darse en este sentido un acto que prescinda de toda potencia y que no se defina de ningún modo por este medio. Consúltese a Cayetano, I p., q. 13, a. 7, ad 2 de Escoto. Y con esto basta sobre la potencia y el acto; porque las demás cosas que podrían tratarse acerca de ellos son propias de la ciencia del alma.

citer priorem cognitione quam ipsum relativum transcendentale. Deinde concedo actum et potentiam de quibus nunc est sermo habere inter se mutuam dependentiam in cognitione et definitione; et ea ratione vel esse aliquo modo simul cognitione, vel potius invicem comparari ut prius et posterius in diversis generibus causarum, simpliciter tamen actum censeri priorem, quia ille est qui determinat et quasi dat ultimam speciem. Loquimur autem de actu actuante; nam si sit sermo de actu simpliciter, sic dari potest actus abstrahens ab omni potentia, qui per idem nullo modo definiatur. Vid. Caietan., I p., q. 13, a. 7, ad 2 Scoti. Et haec sufficiant de potentia et actu; nam caetera quae de his disputari possent propria sunt scientiae de anima.

DISPUTACIÓN XLIV

LOS HABITOS

RESUMEN

En la introducción precisa Suárez el sentido en que el término hábito *se emplea en esta disputación, cuyas partes principales son las siguientes:*

I. *Existencia, esencia y sujeto del hábito (Sec. 1-4).*
II. *Fin, efecto y eficiencia del hábito (Sec. 5-7).*
III. *Eficiencia del acto sobre el hábito (Sec. 8-10).*
IV. *El aumento extensivo del hábito y la unidad del mismo (Sec. 11).*
V. *Disminución y corrupción de los hábitos (Sec. 12).*
VI. *División de los hábitos, y estudio especial del especulativo y el práctico (Sec. 13).*

SECCIÓN I

Las cuestiones referentes a la existencia y a la esencia de los hábitos pueden resolverse fácilmente por lo dicho en disputaciones anteriores (1). Por ello, el Eximio se limita a indicar los diferentes modos de demostrar que existen hábitos (2-4), consigna el fin de los mismos (5) y pasa a tratar —también brevemente— de la esencia y definición del hábito (6-8). Por último, declara que los hábitos sólo pueden darse en los vivientes intelectuales (9) y, de manera próxima, en las potencias que son a la vez activas y pasivas (10): la voluntad (11), el entendimiento (12), el apetito sensitivo del hombre (13) y la fantasía (14); las demás potencias son incapaces de hábitos (15).

SECCIÓN II

En esta brevísima sección se plantea y resuelve una dificultad referente al sujeto del hábito: aunque parece que en la potencia locomotriz se adquieren hábitos, éstos no lo son en sentido propio (1-5).

SECCIÓN III

Otra dificultad se centra sobre los sentidos internos de los animales irracionales: parecen capaces de hábitos, pero en ellos no hay ningún hábito distinto de las especies sensibles o fantasmas (1-5). En cambio, la cogitativa humana es susceptible de hábitos propios (6-7).

en que el término de la relación sea absolutamente anterior en conocimiento al mismo relativo trascendental. En segundo lugar concedo que el acto y la potencia, de que se trata ahora, tienen entre sí una dependencia mutua en el conocimiento y en la definición; y que, por ese motivo, o son de algún modo simultáneos en cuanto al conocimiento, o más bien se comportan entre sí como anterior y posterior en diversos géneros de causas, pero que en absoluto se tiene al acto por anterior, ya que es el que determina y viene como a conferir la especie última. Pero hablamos del acto que actúa, porque, si se trata del acto en absoluto, puede darse en este sentido un acto que prescinda de toda potencia y que no se defina de ningún modo por este medio. Consúltese a Cayetano, I p., q. 13, a. 7, ad 2 de Escoto. Y con esto basta sobre la potencia y el acto; porque las demás cosas que podrían tratarse acerca de ellos son propias de la ciencia del alma.

citer priorem cognitione quam ipsum relativum transcendentale. Deinde concedo actum et potentiam de quibus nunc est sermo habere inter se mutuam dependentiam in cognitione et definitione; et ea ratione vel esse aliquo modo simul cognitione, vel potius invicem comparari ut prius et posterius in diversis generibus causarum, simpliciter tamen actum censeri priorem, quia ille est qui determinat et quasi dat ultimam speciem. Loquimur autem de actu actuante; nam si sit sermo de actu simpliciter, sic dari potest actus abstrahens ab omni potentia, qui per idem nullo modo definiatur. Vid. Caietan., I p., q. 13, a. 7, ad 2 Scoti. Et haec sufficiant de potentia et actu; nam caetera quae de his disputari possent propria sunt scientiae de anima.

DISPUTACIÓN XLIV

LOS HABITOS

RESUMEN

En la introducción precisa Suárez el sentido en que el término hábito *se emplea en esta disputación, cuyas partes principales son las siguientes:*

I. Existencia, esencia y sujeto del hábito (Sec. 1-4).
II. Fin, efecto y eficiencia del hábito (Sec. 5-7).
III. Eficiencia del acto sobre el hábito (Sec. 8-10).
IV. El aumento extensivo del hábito y la unidad del mismo (Sec. 11).
V. Disminución y corrupción de los hábitos (Sec. 12).
VI. División de los hábitos, y estudio especial del especulativo y el práctico (Sec. 13).

SECCIÓN I

Las cuestiones referentes a la existencia y a la esencia de los hábitos pueden resolverse fácilmente por lo dicho en disputaciones anteriores (1). Por ello, el Eximio se limita a indicar los diferentes modos de demostrar que existen hábitos (2-4), consigna el fin de los mismos (5) y pasa a tratar —también brevemente— de la esencia y definición del hábito (6-8). Por último, declara que los hábitos sólo pueden darse en los vivientes intelectuales (9) y, de manera próxima, en las potencias que son a la vez activas y pasivas (10): la voluntad (11), el entendimiento (12), el apetito sensitivo del hombre (13) y la fantasía (14); las demás potencias son incapaces de hábitos (15).

SECCIÓN II

En esta brevísima sección se plantea y resuelve una dificultad referente al sujeto del hábito: aunque parece que en la potencia locomotriz se adquieren hábitos, éstos no lo son en sentido propio (1-5).

SECCIÓN III

Otra dificultad se centra sobre los sentidos internos de los animales irracionales: parecen capaces de hábitos, pero en ellos no hay ningún hábito distinto de las especies sensibles o fantasmas (1-5). En cambio, la cogitativa humana es susceptible de hábitos propios (6-7).

SECCIÓN IV

La última dificultad versa sobre el entendimiento humano, el cual no parece necesitar otro hábito, además de las especies intencionales (1-2). Sin embargo, en él se dan hábitos propios (3-8).

SECCIÓN V

En esta sección, el autor pretende explicar el fin, el efecto y la eficiencia del hábito (1), del cual afirma como cosa cierta e indiscutida que se ordena de alguna manera a la operación (2). Sobre el modo de causalidad del hábito, una primera opinión —sostenida por Auréolo, Durando y otros— le niega eficiencia propia (3-6); la segunda, que Suárez tiene por verdadera —siguiendo a Santo Tomás, Cayetano y otros— afirma que el hábito, juntamente con la potencia, ejerce una auténtica eficiencia (7-10).

SECCIÓN VI

Oponiéndose a algunos autores (1), Suárez sostiene que el hábito no produce la intensificación del acto (2-7), sino su sustancia (8), y cierra la sección resolviendo algunas objeciones (9-13).

SECCIÓN VII

El hábito sólo puede producir los actos de aquella potencia a la que informa (1-2), aunque algunos filósofos moralistas opinen de distinto modo (3-6). Los restantes números de la sección se emplean en resolver algunos argumentos pendientes de la anterior (7-9).

SECCIÓN VIII

Consignado el motivo de duda (1), se excluyen de esta investigación los hábitos infusos y las especies inteligibles (2), y se da por supuesto que los actos ejercen alguna causalidad sobre el hábito (3). Pero lo difícil es determinar el género de esa causalidad: según unos, es solamente dispositiva (4); según otros, el acto no es más que vía para el hábito (5). Para Suárez, el acto es causa eficiente del hábito, como principio próximo del mismo (6). Se resuelven los argumentos de Durando, y también algunas objeciones (7-12), se explica la eficiencia del acto sobre el hábito y se responde al motivo de duda (13-16). Por último, se comparan el hábito y el acto atendiendo a su perfección esencial (17-20) y se expone la eficiencia que se da entre ellos (21).

SECCIÓN IX

Para intentar resolver la dificultad de si los hábitos se producen con un solo acto o con varios (1) se han propuesto cuatro opiniones, que no satisfacen al Doctor Eximio (2-5), el cual condensa su pensamiento en estas dos afirmaciones: 1.ª Para que un hábito sea engendrado por varios actos, es necesario que todos ellos produzcan en la potencia algo permanente que la disponga a la generación del hábito (6-11). 2.ª Esa disposición no es esencialmente distinta del hábito, pero no posee estado de hábito mientras no esté bien arraigada (12-15).

SECCIÓN X

Adelantando algunos puntos más claros (1-3), Suárez plantea el problema de si los hábitos se intensifican sólo mediante actos más intensos (4). Expone la opinión negativa de Escoto, Durando y Gabriel (5), y seguidamente la afirmativa de Santo Tomás, explicándola (6-8) y calificándola de verdadera en absoluto, aunque necesita algunas distinciones y aclaraciones (9-15). Cierra la sección resolviendo las objeciones (16-17).

SECCIÓN XI

Sobre el aumento extensivo del hábito, el Eximio admite, con Santo Tomás, que se realiza por adición de alguna realidad y en virtud de los actos de una misma potencia sobre diversos objetos (1-4). Pero de ahí surgen varias dificultades (5-10), entre las cuales destaca la referente a la unidad del hábito (11); para resolverla se han ideado varias opiniones: todo hábito es una cualidad simple e indivisible (12-15), sólo son indivisibles los hábitos del apetito y no los del entendimiento (16-17), los hábitos no son cualidades simples y dotadas de unidad per se *(18). Otra opinión —seguida por algunos doctores modernos— viene a ser intermedia entre los anteriores: el hábito es una cualidad una* per se, *mas no simple (19). Suárez resume la solución que tiene por más verosímil en las siguientes afirmaciones:*

1.ª En los hábitos no se da ninguna composición extensiva verdadera y real (20-22).

2.ª Necesariamente ha de haber en el alma algunos hábitos simples (23-26).

3.ª En determinadas condiciones, un hábito simple puede extenderse a una pluralidad de objetos (27-32). De aquí se siguen unos corolarios importantes (33-38), algunos de los cuales ofrecen dificultades (39-44), siendo la más oscura la que versa sobre los hábitos intelectuales (45); a propósito de ella, el autor trata de los hábitos evidentes y no evidentes (46), del hábito de los principios (47-50), del modo de extensión de los hábitos evidentes (53) y de la diferencia de extensión entre los hábitos especulativos y los prácticos (54).

4.ª También se da en los hábitos una unidad por composición de varios hábitos parciales que integran uno solo (55-61), manteniendo entre sí una gran conexión (62). Se ocupa después Suárez de la unidad de las ciencias (63-67), sin dejar de aludir a la abstracción (68), y estudia asimismo la unidad específica del objeto de la ciencia (69) para poner fin a la sección considerando el aumento extensivo de los hábitos compuestos (70) y la especificación del hábito por los actos (71).

SECCIÓN XII

Unicamente los hábitos adquiridos están sujetos a debilitación y corrupción (1-2), mas no por ausencia de la causa que los conserva (3), ni tampoco por la sola cesación del acto (4-10), a no ser que con esa ocasión se realicen actos opuestos al hábito (11-12). Cuando falta la causa material, disminuyen o se pierden los hábitos corporales (13-15), pero no los espirituales (16). Por último, la corrupción positiva de los hábitos tiene lugar, no de manera inmediata por los actos (17-20), sino por éstos mediante la introducción de un hábito contrario (21-23).

SECCIÓN XIII

Se propone tratar, en líneas generales, la división de los hábitos, en especial la que los distingue en especulativos y prácticos (1). Tras unas advertencias pre-

vias (2-4), se estudian las diferentes divisiones de los hábitos: adquiridos e infusos (5-9), cognoscitivos y apetitivos (10-12), virtudes y no virtudes (13-18), prácticos y especulativos (19). Con esta ocasión, se expone más pormenorizadamente la definición y naturaleza de la praxis (20-28), la diferencia entre acción y producción (29-30), el modo como versa sobre la praxis el hábito práctico (31-33), el fundamento de la distinción entre el hábito especulativo y el práctico (34-37), las funciones práctica y especulativa del entendimiento (38) y los diferentes géneros de hábitos prácticos (39-42). Por último, se plantean y resuelven las cuestiones siguientes: si, en una misma potencia, difieren esencialmente el hábito especulativo y el práctico (43-45); si entre lo práctico y lo especulativo se da una distinción real o de razón (46-49); si esta división de los hábitos es adecuada (50-54).

DISPUTACION XLIV

LOS HABITOS

Qué se entiende aquí con el nombre de hábito.— La significación del nombre *hábito* se ha declarado suficientemente en las páginas anteriores, al explicar las especies de la cualidad, y de lo dicho allí infiero que ahora se trata del hábito en cuanto es una especie propia de la cualidad, que se ordena próximamente a ayudar a la potencia en su operación, y, por consiguiente, en cuanto es real y esencialmente una especie distinta, no sólo de la potencia y del acto, sino también de las dos últimas especies de la cualidad. Pues, aunque suelen denominarse hábitos algunas cualidades que afectan y disponen bien y permanentemente al sujeto en algún ser accidental, no obstante, dichas cualidades, atendiendo a su esencia propia, pertenecen más bien a la tercera especie de las cualidades pasibles, por lo cual no exigen una disputación especial y es preciso pasarlas por alto, a fin de que el desarrollo de la investigación no quede impedido por la ambigüedad del término. Por lo que respecta al hábito en cuanto significa la vestidura o el estar vestido, se hará más abajo una disputación especial. Así, pues, acerca de estos hábitos hay que considerar, en primer lugar, cuál es su necesidad, cuáles son sus esencias y cuáles sus causas o propiedades; y, en segundo término, tocaremos algunos puntos concernientes a su distinción y a su unidad o multiplicidad, remitiendo a los lugares oportunos el estudio específico y particular de los mismos.

DISPUTATIO XLIV

De habitibus

Quid hic nomine habitus intelligatur.— Significatio huius nominis *habitus* in superioribus, explicando species qualitatis, satis declarata est, et ex ibi dictis sumo sermonem in praesenti esse de habitu prout est propria quaedam species qualitatis proxime ordinata ad iuvandum potentiam in operatione sua, et consequenter quatenus est secundum rem et essentiam species distincta, et a potentia, et ab actu, et a duabus ultimis speciebus qualitatis. Nam, licet quaedam qualitates, bene et permanenter afficientes ac disponentes subiectum secundum aliquod esse accidentale, soleant appellari habitus, tamen illae qualitates secundum propriam essentiam potius spectant ad tertiam speciem passibilium qualitatum; et ideo propriam disputationem non requirunt, illasque praetermittere necesse est, ne ambiguitate vocis cursus disputationis impediatur. De habitu vero prout vestimentum significat aut esse vestitum, infra erit specialis disputatio. De his igitur habitibus primum videndum erit quae sit eorum necessitas, quae essentiae, et quae causae vel proprietates, postea de eorum distinctione, unitate, vel multitudine nonnulla attingemus, specificam ac particularem considerationem eorum ad propria loca remittentes.

SECCION PRIMERA

Existencia, esencia y sujeto del hábito

1. Las dos primeras partes propuestas en el título pueden resolverse facilísimamente por lo dicho en lo que precede; en efecto, está fuera de discusión, por el consentimiento común de todos los filósofos, el hecho de que existen algunos hábitos, y en teología posee una especial certeza en virtud de los hábitos infusos.

De qué maneras resulta cierta la existencia de los hábitos

2. *Existen hábitos en la naturaleza.*— Ahora bien, el primer conocimiento de estos hábitos se ha tomado de la experiencia de los actos humanos; efectivamente, tenemos experiencia de que, con el uso y la costumbre de los actos, adquirimos facilidad en nuestras operaciones; y esa facilidad, por ser en nosotros un efecto real y permanecer después de realizarse los actos, exige alguna forma real y permanente que esté en nosotros, no habiendo estado antes; a esta forma la denominamos hábito; luego consta por experiencia que en nosotros se dan hábitos.

3. *Por qué medio se demuestra la especie intencional.*— Pero, a fin de proceder con mayor distinción y delimitar más la disputación, distingamos dos géneros de cualidades, que se añaden a nuestras potencias para ayudar a éstas en orden a sus operaciones; unas sirven para unir el objeto a la potencia, y de ellas se dice que son requeridas por parte del objeto, y sólo resultan necesarias en las potencias cognoscitivas; hay otras que se añaden a la potencia para aumentar el poder de ésta en el obrar, de donde les viene el conferir facilidad en la operación —como diré más adelante—, lo cual consta con mayor evidencia en la voluntad; porque ésta no necesita cualidades por parte del objeto, y, sin embargo, con el uso adquiere facilidad en el obrar. Consiguientemente, ambos géneros de cualidades están comprendidos en la especie del hábito, según he dicho en páginas anteriores; pero la existencia o necesidad de uno y otro género debe probarse con principios diversos. Porque las primeras cualidades, hablando en absoluto, se presuponen para los actos como totalmente necesarias para ellos por su naturaleza, mientras que

SECTIO PRIMA

An sint, et quid sint, et in quo subiecto sint habitus

1. Duae primae partes in titulo propositae facillime expediri possunt ex dictis in superioribus; quod enim aliqui sint habitus, extra controversiam est, ex communi omnium philosophorum consensu, et in theologia habet peculiarem certitudinem ex habitibus infusis.

Quibus modis constet dari habitus

2. *Habitus sunt in rerum natura.*— Prima vero cognitio horum habituum sumpta est ex experientia humanorum actuum; experimur enim usu et consuetudine actuum acquirere nos facilitatem in operando, quae facilitas, cum realis quidam effectus in nobis sit ac permaneat transactis actibus, aliquam formam realem et permanentem requirit, quae in nobis sit, cum antea non esset; hanc autem vocamus habitum; constat ergo experientia esse in nobis habitus.

3. *Species intentionalis unde probatur.*— Ut autem procedamus distinctius et disputationem magis coarctemus, distinguamus duo genera qualitatum, quae nostris potentiis adduntur ut illis ad operationes suas iuventur; quaedam sunt ad coniungendum obiectum potentiae, quae dicuntur requiri ex parte obiecti, et solum sunt necessariae in potentiis cognoscentibus; aliae sunt quae adduntur potentiae ad augendam virtutem eius in operando, ex quo habent ut dent facilitatem in operatione, ut infra dicam, quod in voluntate evidentius constat; illa enim non indiget qualitatibus ex parte obiecti, et tamen usu acquirit facilitatem in operando. Utrumque ergo genus harum qualitatum sub specie habitus continetur, ut in superioribus dixi; ex diverso tamen principio probanda est utriusque existentia vel necessitas. Nam priores qualitates, simpliciter loquendo, supponuntur ad actus tamquam omnino necessariae ad illos ex natura rei;

las segundas se siguen de los actos, pues ahora no tratamos de los hábitos esencialmente infusos. Ahora, pues, sólo pretendemos ocuparnos de los hábitos considerados del segundo modo, ya que los primeros, que propiamente se denominan especies intencionales, se estudian en la ciencia del alma. Por eso, para demostrar la existencia de hábitos en el sentido indicado, debemos utilizar los mismos medios que los filósofos emplean para probar, en contra de Durando y de otros, que se dan especies intencionales; tales medios se toman, en parte, de lo que experimentamos en los sentidos externos, especialmente en la vista y en el espejo; en parte, y sobre todo, de la memoria y del conocimiento abstractivo de las cosas; y, en parte, del modo de conocer por representación que tienen tales potencias, representación a la que no pueden ser determinadas sino por los objetos, mediante las especies. Así, pues, en este sentido consta suficientemente, no sólo que existen hábitos, sino también dónde están, a saber, en cualquier potencia cognoscitiva, según su proporción y capacidad, y asimismo qué son; porque son ciertas cualidades, que vienen a ser como semillas o instrumentos de los objetos, mediante las cuales unen su virtud a las potencias cognoscitivas para determinarlas y constituirlas en acto primero en orden a producir su conocimiento. En el presente tratado no tenemos que decir más acerca de estos hábitos.

4. Por tanto, el otro género de hábitos, del que nos ocupamos ahora, es conocido por la sola experiencia antes indicada, ya que tal hábito —hablando absolutamente y en el orden natural— nunca se presupone a los actos. Por ello, Aristóteles, en el lib. IX de la *Metafísica,* c. 5 y 8, afirma que hay algunas potencias, es decir, principios activos de operaciones, que no pueden poseerse si no es mediante actos; y aduce un ejemplo a propósito del arte; hasta el punto de que, incluso los hábitos esencialmente infusos, en cuanto se presuponen esencialmente para los actos, a fin de que se realicen de manera connatural, se considera que tienen razón de potencias más bien que de hábitos. Así, pues, la existencia de tales hábitos sólo podemos conocerla por los actos, en cuanto dejan en las potencias alguna facilidad y, consiguientemente, alguna facultad operativa nueva. Con esto resulta claro también, de manera incidental, que la necesidad de tales hábitos

posteriores vero consequuntur ex actibus, nunc enim non agimus de habitibus per se infusis. In praesenti ergo solum intendimus agere de habitibus posteriori modo sumptis; nam priores, qui proprie vocantur species intentionales, in scientia de anima considerantur. Unde, ad probandum esse habitus in illo sensu, utendum nobis esset illis mediis quibus philosophi, contra Durandum et alios, probant dari species intentionales, quae partim sumuntur ex iis quae experimur in sensibus externis, praesertim in visu et speculo, partim et maxime ex memoria et abstractiva rerum cognitione, partim ex modo cognoscendi talium potentiarum per repraesentationem, ad quam non possunt determinari nisi ab obiectis, mediantibus speciebus. Itaque, in hoc sensu satis constat et habitus esse, et ubi sint, nimirum in quacumque potentia cognoscitiva iuxta proportionem et capacitatem eius, et quid etiam sint; sunt enim qualitates quaedam, quae sunt veluti semina aut instrumenta obiectorum, quibus mediantibus virtutem suam coniungunt potentiis cognoscitivis, ut eas determinent et in actu primo constituant ad sui cognitionem efficiendam. Neque de his habitibus in hoc tractatu plura nobis dicenda sunt.

4. Aliud ergo genus habituum, de quo in praesenti agimus, sola experientia supra dicta cognitum est, quia talis habitus, per se loquendo et in ordine naturali, nunquam supponitur ad actus. Unde Aristoteles, IX Metaph., c. 5 et 8, ait quasdam esse potentias, id est, principia activa operationum, quae haberi non possunt nisi per actus; et exemplum adhibet in arte. Adeo ut etiam habitus per se infusi, quatenus per se supponuntur ad actus ut connaturali modo fiant, magis censeantur habere rationem potentiarum quam habituum. Quod ergo huiusmodi habitus sint, a nobis solum cognosci potest ex actibus, quatenus aliquam facilitatem et consequenter novam aliquam facultatem operandi in potentiis relinquunt. Ex quo etiam obiter constat necessitatem horum habituum

no es una necesidad absoluta sino en orden a un ser mejor, es decir, una necesidad hipotética o en orden a tal efecto. Porque, en absoluto, la potencia es suficiente para realizar el acto sin tal hábito; de lo contrario, nunca podría el acto preceder al hábito; no obstante, a fin de que obre con mayor prontitud y facilidad, es necesario el hábito; y ésta es más bien una utilidad, que se llama asimismo necesidad en orden a ser mejor; y es igual lo que suele decirse de que estos hábitos no son necesarios para la sustancia de los actos, sino para la facultad; pues resultan necesarios para este efecto peculiar que es la prontitud en el obrar. De ahí resulta también que tales hábitos son necesarios en virtud de la hipótesis de los actos, ya que se siguen como una consecuencia necesaria y por una actividad natural (sea ésta de la clase que fuere). Todo esto se ha tomado de Aristóteles, lib. III de la *Etica,* c. 5.

5. *Por qué la naturaleza ha conferido a las potencias y a los actos virtud para producir hábitos.*— De aquí cabe inferir también la razón por la que la naturaleza no sólo ha concedido a las potencias capacidad para estos hábitos, sino que también ha dado a los actos cierta virtud y eficacia para que de ellos se sigan estos hábitos, a saber, porque la potencia es, de suyo, capaz e indiferente para varios actos, y a veces lo es incluso para actos contradictorios, o, debido a alguna imperfección, no posee toda la determinación e inclinación que puede tener hacia algún acto. En consecuencia, como la naturaleza pretende el modo más excelente de obrar, de acuerdo con la capacidad de cada cosa, y estas potencias, por su naturaleza, no pueden poseer innata toda la virtud necesaria para realizar cada uno de sus actos con toda prontitud y facilidad, por eso reciben de la naturaleza alguna aptitud y poder para que, al menos con el uso y el ejercicio de los actos, puedan adquirir semejante facilidad. Y esto basta acerca de la cuestión de si existen tales hábitos; porque, si pueden presentarse algunas objeciones, son fáciles y se resuelven con esta última observación, y más aún por lo que vamos a decir en seguida sobre el sujeto de estos hábitos.

non esse necessitatem simpliciter, sed ad melius esse, seu ex suppositione, vel in ordine ad talem effectum. Nam absolute potentia est sufficiens ad efficiendum actum sine tali habitu; alioqui nunquam posset actus praecedere habitum; tamen, ut facilius et promptius operetur, necessarius est habitus; quae potius est utilitas quaedam, quae vocatur etiam necessitas ad melius esse; et idem est quod dici solet, hos habitus non esse necessarios ad substantiam actuum, sed ad facultatem; ad hunc ergo peculiarem effectum, scilicet, promptitudinem in operando, necessarii sunt. Quo item fit, ut ex suppositione actuum tales habitus sint necessarii, quia necessaria sequela et naturali activitate (qualiscumque illa sit) consequuntur. Quae omnia ex Aristot. desumuntur, III Ethic., c. 5.

5. *Propter quid potentiis et actibus ad habituum productionem vires indiderit natura.*— Unde etiam colligi potest ratio ob quam natura dederit et potentiis ipsis capacitatem ad hos habitus, et actibus ipsis vim et efficacitatem aliquam, ut ex eis sequantur hi habitus, quia, nimirum, potentia ex se potens est et indifferens ad varios actus, et interdum etiam ad repugnantes, vel ob aliquam imperfectionem non habet totam determinationem et propensionem quam habere potest ad aliquem actum. Quia ergo natura intendit optimum operandi modum, iuxta uniuscuiusque rei capacitatem, et hae potentiae non possunt habere ex natura sua innatam totam virtutem necessariam ad operandum singulos actus suos cum tota promptitudine et facilitate, ideo aptitudinem et vim aliquam a natura habent, ut saltem usu et exercitio actuum possint huiusmodi facilitatem acquirere. Et haec sufficiunt de quaestione an sint huiusmodi habitus; nam, si quae obiectiones fieri possunt, faciles sunt, et ex hac ultima animadversione solvuntur, et magis ex iis quae statim dicemus de subiecto horum habituum.

Esencia y definición del hábito

6. En segundo lugar, hay que exponer lo que es el hábito, cosa que también resulta facilísima por lo dicho; pues es cierta cualidad permanente, y de suyo estable en el sujeto, que se ordena esencial y primariamente a la operación, no confiriendo la primera facultad de obrar, sino ayudando y facilitando esa facultad. Toda esta descripción es manifiesta por la interpretación que ya hemos dado del nombre y por lo dicho anteriormente acerca de las especies de la cualidad. Por tanto, que esa forma que dejan los actos y que da prontitud en el obrar es una cualidad, es evidente, ya por la definición común de cualidad que hemos establecido arriba, ya también porque no puede colocarse en ningún otro predicamento. Ahora bien, se dice que esta cualidad es permanente y estable para distinguirla de los actos, de los cuales se dice que están como produciéndose continuamente, ya que dependen del influjo actual de las potencias, y por ello no sólo son cualidades, sino además son operaciones actuales de las potencias vitales; en cambio, el hábito no tiene esta dependencia, sino que permanece al cesar el influjo actual del alma, en la que se encuentra, no como acto segundo, sino como acto primero, porque es causado en el alma precisamente para darle prontitud en la realización de los actos segundos. Por eso, la misma experiencia que demuestra que existen semejantes hábitos prueba que son en este sentido cualidades permanentes, ya que por efecto de los actos queda en el hombre esta facilidad, incluso una vez que ha cesado de obrar; porque, cuando vuelve después a la operación, obra con mayor prontitud y facilidad; luego en él permaneció la cualidad que confiere dicha prontitud. Y, cuando se califica al hábito de *difícilmente removible,* debe entenderse en este sentido, si con dicha expresión ha de significarse lo que es esencial y general en el hábito, y no ya un estado accidental o alguna propiedad especial de algún hábito o virtud, como consta más claramente por lo dicho al tratar de la cualidad en general y de sus especies.

7. Y añadimos que semejante cualidad debe ordenarse esencial y primariamente a la operación, porque, como hice notar al principio de la disputación, tra-

Essentia et definitio habitus

6. Secundo dicendum est quid sit habitus, quod etiam est facillimum ex dictis; est enim qualitas quaedam permanens et de se stabilis in subiecto, per se primo ordinata ad operationem, non tribuens primam facultatem operandi, sed adiuvans et facilitans illam. Haec tota descriptio constat ex nominis interpretatione iam tradita et ex dictis supra de speciebus qualitatis. Itaque, quod forma illa quam actus relinquunt et dat promptitudinem in operando sit qualitas, evidens est, tum ex communi definitione qualitatis supra posita, tum etiam quia in nullo alio praedicamento collocari potest. Dicitur autem haec qualitas permanens et stabilis, ut distinguatur ab ipsis actibus, qui dicuntur esse quasi in continuo fieri, quia ab actuali influxu potentiarum pendent, et ideo non solum qualitates sunt, sed etiam actuales operationes potentiarum vitalium; habitus vero non habet hanc dependentiam, sed permanet cessante actuali influxu animae, in qua est, non ut actus secundus, sed ut actus primus; nam ad hoc causatur in anima, ut eam promptam reddat ad actus secundos eliciendos. Unde eadem experientia quae probat esse huiusmodi habitus, probat esse hoc modo qualitates permanentes, quia ex actibus relinquitur in homine haec facilitas, etiam postquam cessat ab operatione; nam, cum postea ad operandum redit, maiori promptitudine et facilitate operatur; permansit ergo in eo qualitas, dans huiusmodi promptitudinem. Atque in hoc sensu intelligendum est, cum dicitur habitus *difficile mobilis,* si per illam particulam, id quod est essentiale et generale habitui, et non aliquis status accidentalis, vel specialis aliqua proprietas alicuius habitus seu virtutis, significanda est, ut clarius constat ex dictis disputando de qualitate in communi, et speciebus eius.

7. Addimus vero huiusmodi qualitatem debere esse per se primo ordinatam ad operationem, quia, ut in initio disputationis notavi, agimus de propriis habitibus, re ipsa

tamos de los hábitos propios, que se distinguen real y esencialmente de las restantes especies de la cualidad; porque no hay ninguno de esta clase, fuera de aquellos que se hacen por causa de la operación. Pues, si bien algunas cualidades reciben el nombre de hábitos, por el hecho de que disponen al sujeto bien o mal y de manera estable en orden al ser, dichas cualidades, según su esencia propia, pertenecen más bien a las cualidades pasibles. Por último, la experiencia aducida, mediante la cual demostramos los hábitos, explica al mismo tiempo que el fin primario de estos hábitos consiste en dar facilidad en la operación; por este motivo, pues, afirmamos que se ordenan esencial y primariamente a la operación.

8. Ahora bien, por ser esto común a las potencias mismas en las que residen los hábitos, añadimos en la definición que el hábito no está ordenado a la operación en calidad de primera facultad operativa. Y en ese lugar, con la expresión *primera facultad* no entendemos solamente el principio principal o radical de la operación, que es el alma, sino la facultad próxima que, de modo absoluto, confiere el primer poder de obrar; porque —según dijimos— es ésta la que el hábito supone, y a la que ayuda e impulsa para que opere con mayor facilidad. Con esto resulta bastante claro lo que es el hábito en general. Y, aun cuando, al explicar la descripción, hemos atendido preferentemente a los hábitos adquiridos, no obstante, de suyo es también común a los infusos, pues también se ordenan esencial y primariamente a la operación y, aunque no confieren sólo facilidad, sino que al mismo tiempo dan en cierto modo la facultad y la connaturalidad de la operación, sin embargo, en sentido absoluto preexigen una potencia próxima anterior y la elevan a tal género de operación. Finalmente, suele añadirse que el hábito es aquello por lo que la potencia queda bien o mal dispuesta para la operación. Esto puede tomarse de Aristóteles en los *Predicamentos* y en el lib. VII de la *Física*, c. 3. Con todo, en esa disyunción no queda comprendida sólo la definición, sino también la división del hábito; pues, entre los hábitos, se dan virtudes y vicios, es decir, unos están en conformidad con la naturaleza y otros en disconformidad con ella, por lo que unos se denominan buenos y otros malos; pero todos tienen en común el tender esencialmente a sus operaciones y el conferir facilidad. Por tanto, ha sido suficiente consignar en la definición esta razón común.

et essentia distinctis a caeteris speciebus qualitatis; huiusmodi autem nulli sunt, nisi illi qui propter operationem fiunt. Nam, si aliquae qualitates vocantur habitus, eo quod bene vel male ac stabiliter disponant subiectum in ordine ad esse, illae secundum propriam essentiam magis pertinent ad passibiles qualitates. Denique dicta experientia per quam hos habitus probamus, simul declarat primarium finem horum habituum esse dare facilitatem in operando; hac ergo ratione dicimus per se primo ordinari ad operationem.

8. Quia vero commune hoc est ipsis potentiis in quibus habitus resident, addimus in definitione habitum non ordinari ad operationem ut primam facultatem operandi. Ubi per *primam facultatem* non intelligimus solum principium principale seu radicale operationis, quod est anima, sed proximam facultatem, quae absolute confert primam potestatem operandi: hanc enim supponit habitus, ut diximus, et illam iuvat et promovet ut facilius operetur. Atque ita satis constat quid sit habitus in communi. Et, quamvis in explicanda descriptione ad habitus acquisitos praecipue respexerimus, tamen ex se communis est etiam infusis; nam etiam per se primo ordinantur ad operationem, et quamvis non dent solam facilitatem, sed simul aliquo modo facultatem et connaturalitatem operationis, tamen absolute praerequirunt priorem potentiam proximam eamque elevant ad tale genus operationis. Denique addi solet habitum esse quo bene vel male disponitur potentia ad operationem. Quod sumi potest ex Aristotele, in Praedicam., et VII Phys., c. 3. Verumtamen, in illa disiunctione non tantum definitio, sed etiam divisio habitus comprehenditur; inter habitus enim sunt virtutes et vitia, seu quidam sunt consentanei naturae, alii repugnantes, et ideo quidam boni, alii mali dicuntur; omnibus tamen commune est ut ad suas operationes per se tendant et facilitatem praebeant. Hanc ergo communem rationem satis fuit in definitione ponere.

Sujeto del hábito

9. En tercer lugar, por lo dicho puede definirse fácilmente en qué sujeto se dan estos hábitos. Pues hay que decir que sólo existen en los vivientes intelectuales, y, de manera próxima, únicamente están en las potencias que realizan actos inmanentes y que sean racionales o tengan de algún modo participación en la razón. La primera parte es manifiesta por la segunda: efectivamente, como las potencias indicadas son propias de los vivientes racionales, si los hábitos sólo pueden darse en tales potencias, únicamente podrán existir también en dichos vivientes. Mas aquí cabría la duda de si esto hay que entenderlo sólo con referencia a los hombres, o también acerca de los ángeles. Pero, como esto depende del modo propio de obrar de los ángeles, y de su conocimiento, omitiremos esta parte dejándola a los teólogos y trataremos exclusivamente de los hombres. Así, pues, la segunda parte sobre el sujeto próximo —que sólo puede ser una potencia realizadora de actos inmanentes— se prueba porque pertenece a la razón de hábito el inclinar a la potencia misma a obrar, dándole de este modo facilidad y prontitud; luego es preciso que el hábito resida próximamente en la misma potencia que es principio realizador de la operación, pues, si no informa a dicha potencia, tampoco puede inclinarla ni constituirla en un acto primero ulterior. Además, porque cada accidente debe encontrarse en un sujeto proporcionado a su fin; pero el fin próximo del hábito es la operación y la prontitud para ella; luego su sujeto es la misma potencia que es principio próximo de la operación, puesto que ella es la única que posee la debida proporción a ese fin.

10. De aquí resulta la necesidad de que la potencia en la que reside próximamente el hábito sea no sólo activa, sino también pasiva; porque no puede ser principio próximo de la producción de actos si no es activa, ni puede recibir en sí misma hábitos si no es pasiva. Ahora bien, sólo es simultáneamente activa y pasiva aquella potencia que puede realizar actos inmanentes; luego. Se confirma porque el acto deja un hábito en la potencia en que se encuentra el acto mismo, ya que es a esa potencia, y no a otra, a la que confiere facilidad para obrar. Mas el hábito permanece en aquella potencia que es principio próximo de tal acto;

Subiectum habitus

9. Tertio loco potest ex dictis facile definiri in quo subiecto sint huiusmodi habitus. Dicendum est enim solum esse in viventibus intellectualibus, et proxime tantum esse in potentiis elicitivis actuum immanentium, et quae rationales sint vel aliquo modo rationem participent. Prior pars ex posteriori constat: nam, cum praedictae potentiae sint propriae viventium rationalium, si habitus solum esse possunt in huiusmodi potentiis, tantum etiam esse poterunt in praedictis viventibus. Hic vero dubitari poterat an hoc sit intelligendum de solis hominibus, vel etiam de angelis. Sed quia hoc pendet ex proprio modo operandi angelorum eiusque cognitione, ideo illam partem theologis omittemus solumque de hominibus dicemus. Posterior ergo pars de subiecto proximo, quod solum esse possit potentia elicitiva actuum immanentium, probatur, quia de ratione habitus est ut inclinet potentiam ipsam ad operandum, et hoc modo eam facilem et promptam reddat; ergo necesse est ut habitus sit proxime in ipsamet potentia quae est principium elicitivum operationis, quia, nisi eam informet, nec potest eam inclinare neque in ulteriori actu primo constituere. Item, quia unumquodque accidens debet esse in subiecto fini suo proportionato; sed finis proximus habitus est operatio et promptitudo ad illam; ergo subiectum eius est ipsamet potentia quae est principium proximum operationis, nam illa sola habet debitam proportionem ad illum finem.

10. Hinc ergo necesse est ut potentia in qua proxime residet habitus, et activa sit et passiva; non enim potest esse proximum principium eliciendi actus, nisi sit activa, nec potest in se recipere habitus, nisi passiva sit. At vero tantum illa potentia est simul activa et passiva quae actus immanentes elicere potest; ergo. Et confirmatur, nam actus in illa potentia relinquit habitum in qua ipse est, quia illammet potentiam et non aliam reddit facilem ad operandum. Sed habitus manet in illa potentia quae est prin-

luego en esa misma permanece el propio acto; luego, por una parte, éste es un acto inmanente, y, por otra, la potencia que es principio del mismo es realizadora de actos inmanentes. En consecuencia, estos actos mediante los cuales se producen los hábitos son de tal naturaleza que, hablando en absoluto, no producen nada fuera de las propias potencias, lo cual es propio de los actos inmanentes. Puede también confirmarse esta parte por inducción, pero esa inducción se pondrá de manifiesto fácilmente por el punto siguiente.

11. *Qué potencias son capaces de hábitos.— La voluntad es capaz de hábitos.—* Falta, pues, demostrar que esta potencia debe ser racional o tener, de alguna manera, participación en la razón, como ocurre con el entendimiento o la voluntad, o también con el apetito sensible humano y la fantasía o la cogitativa. Y, en verdad, que en estas potencias pueden darse hábitos lo pone de manifiesto, además de la experiencia, la filosofía natural y la moral; efectivamente, en el entendimiento existen virtudes intelectuales, y en la voluntad morales; y se estima que tales virtudes se dan también, en parte, en el apetito sensible, y, consiguientemente, que a ellas responde algo proporcional en la fantasía. La razón *a priori* consiste en que estas potencias tienen, por su naturaleza, alguna indiferencia o indeterminación en el obrar, y son determinadas por sus actos; luego también son capaces de una determinación o inclinación actual dejada por los actos. La afirmación es patente en el caso de la voluntad, porque es una potencia de suyo libre y, por eso, indiferente para obrar y no obrar, como también para actos u objetos contrarios. En consecuencia, por su parte no está suficientemente determinada a uno u otro extremo, y por parte de los objetos suele tropezar con dificultades, ya que con una razón de bondad está unida otra razón de maldad. Asimismo, la voluntad, por ser el apetito humano universal, posee varias inclinaciones, tanto hacia las cosas que son por sí mismas buenas y honestas, como hacia aquellas que resultan ventajosas al hombre, habiendo a veces incompatibilidad entre esas inclinaciones, de la cual nace la dificultad en el obrar, dificultad que queda superada con el ejercicio y la costumbre de los actos, cosa que no ocurre sino mediante la generación del hábito; por consiguiente, esta potencia es sujeto capaz de hábitos.

cipium proximum talis actus; ergo in eadem manet ipse actus; ergo et ipse est actus immanens, et potentia quae est principium eius est elicitiva actuum immanentium. Unde hi actus per quos producuntur habitus, tales sunt ut, per se loquendo, nihil extra proprias potentias efficiant, quod est proprium actuum immanentium. Potest etiam haec pars inductione confirmari; sed haec inductio facile constabit ex sequenti puncto.

11. *Quae potentiae habitus sint capaces.— Voluntas est habituum capax.—* Igitur probandum superest hanc potentiam debere esse rationalem, vel aliquo modo rationis participem, ut est intellectus aut voluntas, vel etiam appetitus sensitivus humanus, et phantasia seu cogitativa. Et quidem, quod in potentiis possint esse habitus, praeter experientiam, constat ex utraque philosophia, naturali et morali; nam in intellectu sunt virtutes intellectuales, et in voluntate morales, quae ex parte censentur etiam esse in appetitu sensitivo; et consequenter eis respondet aliquid proportionale in phantasia. Ratio autem a priori est, quia hae potentiae habent natura sua aliquam indifferentiam seu indeterminationem in operando; determinantur autem per suos actus; ergo etiam sunt capaces habitualis determinationis seu inclinationis ex actibus relictae. Assumptum manifestum est in voluntate, nam est potentia ex se libera, et consequenter indifferens ad operandum et non operandum, et ad actus seu obiecta contraria. Unde et ex parte sua non est ad alterutram partem satis determinata, et ex parte obiectorum pati solet difficultates, eo quod cum aliqua ratione boni sit alia ratio mali coniuncta. Habet etiam voluntas, eo quod sit universalis hominis appetitus, varias inclinationes, tum ad ea quae sunt per se bona et honesta, tum etiam ad ea quae sunt commoda homini, inter quas inclinationes est interdum repugnantia, ex qua oritur difficultas operandi, quae difficultas usu et consuetudine actuum superatur, quod non fit nisi per generationem habitus; est ergo haec potentia subiectum capax habituum.

12. *El entendimiento es susceptible de hábitos.—* Y casi la misma razón se aplica en el caso del entendimiento; porque, aun cuando no sea una potencia tan indiferente como la voluntad, no obstante participa de la indiferencia en algún modo; primeramente, al emitir juicio acerca de aquellas cosas de las que no consigue un conocimiento evidente, como son las que caen bajo la fe o la opinión; por eso nos consta por experiencia que el hombre difícilmente se aparta de las cosas de las que tiene una fe u opinión inveterada. Además, si bien por parte de los objetos —cuando su verdad se presenta con evidencia— es naturalmente determinado al juicio, sin embargo en muchas ocasiones nuestro entendimiento encuentra gran dificultad en demostrar la verdad, por lo que adquiere facilidad en ello con el uso y el ejercicio de los actos, y esa facilidad sólo la confiere el hábito, como explicamos también, a propósito del hábito de los primeros principios, en la disp. I de esta obra. Finalmente, esto es evidentísimo en los hábitos prácticos, sobre todo en el arte, siendo ésta la razón de que Aristóteles, en el lib. IX de la *Metafísica,* y siempre que trata de las potencias activas que únicamente se adquieren con el uso, aduzca con preferencia un ejemplo del arte; pero esas potencias no son sino hábitos, como he dicho muchas veces.

13. *El apetito sensitivo del hombre es capaz de hábitos.—* Además, esta misma parte puede probarse fácilmente con respecto al apetito sensible del hombre, según opinión de Aristóteles, en el lib. I de la *Etica,* c. último, y en el III de la *Etica,* c. 3; y de Santo Tomás, en I-II, q. 50, a. 3. La razón está en que, si bien el apetito del hombre no es en absoluto una potencia libre, tiene, empero, algún modo de indiferencia, en virtud del cual puede ser mantenido por la razón y la voluntad en su deber; aunque, como dijo Aristóteles, no obedece de manera despótica, sino política. De ahí resulta que también en este apetito hay varias inclinaciones, y en cierto modo contradictorias; pues, por su género, se inclina naturalmente a las cosas sensibles y deleitables; sin embargo, por estar unido y emanar del alma racional, tiene inclinación a obedecer a la razón y apetecer los mismos bienes sensibles, no sólo en cuanto deleitables o ventajosos para el cuerpo, sino sobre todo en cuanto se consideran como absolutamente buenos para el hombre.

12. *Intellectus receptivus est habituum.—* Atque eadem fere ratio locum habet in intellectu: nam, licet non sit adeo indifferens potentia sicut voluntas, tamen aliquo modo indifferentiam participat; primum, in ferendo iudicio de his rebus quarum evidentem cognitionem non assequitur, ut sunt illae quae sub fidem vel opinionem cadunt; unde constat experientia difficulter removeri hominem ab his rebus quarum habet inveteratam fidem vel opinionem. Deinde, quamquam ex parte obiectorum, quando evidenter ostenditur eorum veritas, naturaliter determinetur ad iudicium, tamen saepe magnam difficultatem patitur intellectus noster in demonstranda veritate, et ideo usu et exercitatione actuum facilitatem in hoc acquirit, quam non confert nisi habitus, ut etiam de habitu primorum principiorum in prima disputatione huius operis declaravimus. Denique, in habitibus practicis, praesertim in arte, id est evidentissimum; quare Aristoteles, IX Metaph., et ubicumque agit de potentiis agendi, quae non nisi usu acquiruntur, praecipue ponit exemplum in arte; illae autem potentiae non sunt nisi habitus, ut saepe dixi.

13. *Appetitus sensitivus hominis capax est habituum.—* Deinde facile probari potest eadem pars de appetitu sensitivo hominis ex sententia Aristotelis, I Ethic., c. ult., et III Ethic., c. 3; et D. Thomae, I-II, q. 50, a. 3. Et ratio est quia, licet appetitus hominis non sit simpliciter potentia libera, habet tamen aliquem modum indifferentiae, ratione cuius potest per rationem et voluntatem in officio contineri; quamquam, ut Aristoteles dixit, non despotice, sed politice obediat. Quo fit ut etiam in hoc appetitu variae sint inclinationes, et quodammodo repugnantes; nam ex vi sui generis naturaliter inclinatur ad sensibilia et delectabilia; tamen, ex vi coniunctionis et emanationis ex anima rationali, habet inclinationem ad obediendum rationi et ad appetendum ipsamet bona sensibilia, non tantum quatenus delectabilia aut corpori commoda, sed maxime quatenus simpliciter bona homini existi-

De esa doble inclinación procede el que este apetito no reciba tampoco de la naturaleza, en orden a sus actos, toda la determinación que puede tener, por lo cual le es posible adquirir el hábito que lo incline más a la otra parte. Y esto es sobremanera necesario con respecto a aquellos actos que de algún modo son contrarios a los placeres sensibles o a las comodidades del cuerpo; no porque la inclinación natural hacia esos actos sea menor en este apetito, sino porque los objetos sensibles, que son más próximos y proporcionados, mueven con mayor vehemencia. Por este motivo suelen colocarse también algunas virtudes morales en el apetito sensitivo, según enseña Santo Tomás, en I-II, q. 56, a. 4. Cómo deba entenderse esto, no es propio de este lugar; por ahora, bastará afirmar que en el apetito son necesarios unos hábitos que le den prontitud y facilidad para obedecer a la razón en la materia de estas virtudes, concretamente la templanza y la fortaleza, y de otras que están contenidas en ellas. En este sentido afirmamos, o incluso experimentamos, que las pasiones de este apetito se mortifican, es decir, se reducen al justo medio, con el ejercicio de las virtudes, cosa que no ocurre sino mediante la adquisición del hábito. Y, por una razón semejante, mediante los actos contrarios se adquieren hábitos que aumentan el ímpetu de las pasiones; pues, aunque la inclinación a los objetos sensibles parezca eminentemente natural, y que pasa a la obra con toda facilidad si no es refrenada, sin embargo tenemos experiencia de que con la costumbre se incrementa y adquiere fuerza para resistir a la razón, la cual a duras penas puede oponerse al apetito cuando es arrastrado a estas cosas sensibles por una costumbre muy arraigada; por consiguiente, no hay duda de que en esta potencia existe aptitud para engendrar y recibir en sí misma hábitos.

14. *La fantasía humana es capaz de hábitos.*— Por fin, Santo Tomás enseña también, en la citada q. 50, a. 4, que, consecuentemente, debe opinarse lo mismo acerca de la fantasía del hombre, o de la cogitativa. Cómo haya que entender esto, lo aplicaremos después por la solución de las objeciones.

15. *Qué potencias son incapaces de hábitos.*— En último lugar, hay que demostrar la otra parte exclusiva, a saber, que únicamente estas potencias son capaces de hábitos. La razón consiste en que todas las otras potencias, fuera de

mantur. Ex qua duplici inclinatione nascitur ut etiam hic appetitus non habeat a natura omnem determinationem ad suos actus, quam potest habere, et ideo potest acquirere habitum quo magis ad alteram partem inclinetur. Quod maxime necessarium est respectu eorum actuum qui delectationibus sensibilibus aut commodis corporis sunt aliquo modo contrarii; non quia inclinatio naturalis ad hos actus in hoc appetitu minor sit, sed quia obiecta sensibilia, quae sunt magis propinqua et proportionata, vehementius movent. Propter quod quaedam etiam virtutes morales in appetitu sensitivo collocari solent, ut tradit D. Thomas, I-II, q. 56, a. 4. Quod quomodo intelligendum sit, non spectat ad hunc locum; satis nunc erit asserere necessarios esse habitus in appetitu, quibus reddatur promptus et facilis ad obediendum rationi in materia harum virtutum, scilicet, temperantiae et fortitudinis, et aliarum quae sub eis continentur. Et hoc modo dicimus, vel etiam experimur mortificari, seu ad mediocritatem redigi passiones huius appetitus exercitio virtutum, quod non fit nisi per acquisitionem habitus. Et simili ratione, per contrarios actus acquiruntur habitus augentes impetum passionum; nam, licet inclinatio ad obiecta sensibilia videatur maxime naturalis, et facillime prodire in opus, si non contineatur, nihilominus experimur consuetudine augeri et vires acquirere ad resistendum rationi, quae vix potest repugnare appetitui quando nimia consuetudine ad haec sensibilia trahitur; non est ergo dubium quin in hac potentia sit aptitudo ad generandos et recipiendos in se habitus.

14. *Phantasia hominis habituum capax.*— Denique idem esse consequenter sentiendum de hominis phantasia seu cogitativa, docet etiam D. Thomas, dicta q. 50, a. 4. Quomodo autem id intelligendum sit, inferius ex solutione obiectionum explicabimus.

15. *Quae potentiae habituum incapaces.*— Ultimo loco probanda est altera pars exclusiva, nimirum has solas potentias esse capaces habituum. Ratio autem est quia omnes

éstas, operan de modo meramente natural; pero mediante operaciones meramente naturales no se adquiere hábito, ya que las potencias que por su naturaleza están determinadas absolutamente a una sola cosa no son capaces de hábitos; pues, como dijo el Filósofo, en el lib. II de la *Etica,* c. 1, *ninguna de las cosas que existen de modo natural modifica su costumbre, como que la piedra tienda hacia arriba o el fuego hacia abajo;* y, de modo semejante, la piedra tampoco tiende hacia abajo con mayor velocidad, aun cuando anteriormente hubiese descendido mil veces. Puede también demostrarse por inducción; porque las otras potencias, o bien obran sólo con acción transeúnte, y éstas no son capaces de hábitos, según hemos probado, o bien obran con acción inmanente, y éstas son, o los sentidos externos, de los cuales consta suficientemente por experiencia que no adquieren hábitos operando, o la fantasía y el apetito de los brutos, a propósito de las cuales hay algún motivo mayor de duda, como indicaremos en seguida en las objeciones; pero también de ellas suponemos ahora que, por ser potencias totalmente determinadas a una sola cosa, no son capaces de hábitos. Por eso Santo Tomás, en I-II, q. 49, a. 4, dice que una potencia no es capaz de hábito a no ser que de alguna manera se comporte indiferentemente con respecto a muchas cosas; pues las fuerzas naturales no realizan sus operaciones por medio de algunos hábitos precisamente porque en sí mismas están determinadas a una sola cosa. Y en este sentido declara que todo hábito es una disposición, a pesar de que la disposición es (según testimonio de Aristóteles) un orden de lo que tiene partes, pues, aunque no sea necesario que la misma potencia receptiva del hábito tenga partes en sí, no obstante es preciso que posea un orden y alguna indiferencia para muchas cosas, para que de este modo puede ser determinada mediante el hábito a una más bien que a otra.

SECCION II

¿SE ADQUIEREN HÁBITOS EN LA POTENCIA LOCOMOTRIZ?

1. Mas quedan algunas objeciones en torno a lo dicho, y especialmente a la última parte. La primera es que la potencia locomotriz no es activa con acción inmanente, sino transeúnte, y a pesar de esto es capaz de hábito; luego. La

aliae potentiae praeter has mere naturaliter operantur; per operationes autem mere naturales non acquiritur habitus, quia potentiae determinatae ad unum simpliciter ex natura sua non sunt capaces habituum; ut enim dixit Philosophus, II Ethic., c. 1, *nihil eorum quae sunt natura, aliter assuescit, ut lapis ferri sursum, aut ignis deorsum;* et similiter nec lapis velocius fertur deorsum, etiam si millies ante descenderit. Inductione etiam ostendi potest; nam aliae potentiae, aut agunt tantum actione transeunti, et hae non sunt capaces habituum, ut ostendimus; aut immanenti, et hae aut sunt sensus externi, de quibus satis constat experientia non acquirere habitum operando; vel sunt phantasia et appetitus brutorum, et in his est nonnulla maior dubitandi ratio, ut statim in obiectionibus attingemus; nunc vero etiam de illis supponimus, cum sint potentiae omnino determinatae ad unum, non esse capaces habituum. Unde D. Thomas, I-II, q. 49, a. 4, ait potentiam non esse capacem habitus, nisi aliquo modo se habeat indifferenter ad multa; ideo enim vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum. Et ita declarat omnem habitum esse dispositionem, cum tamen dispositio (teste Aristotele) sit ordo habentis partes, quia, licet non sit necessarium ut ipsa potentia receptiva habitus in se habeat partes, necesse est tamen ut habeat ordinem et aliquam indifferentiam ad multa, ut ita possit per habitum ad unum potius quam ad aliud determinari.

SECTIO II

AN IN POTENTIA SECUNDUM LOCUM MOTIVA ACQUIRATUR HABITUS

1. Sed circa dicta, et praesertim circa ultimam partem, supersunt nonnullae obiectiones. Prima est quia potentia secundum locum motiva non est activa actione immanenti, sed transeunti, et tamen illa est capax

mayor es patente, pues, aunque el movimiento local progresivo o animal suele llamarse inmanente, en cuanto permanece en el mismo supuesto, no obstante, en sentido propio y tal como ahora hablamos, no es inmanente, ya que no permanece en la misma potencia, y ni siquiera en la misma parte del sujeto, como atestigua Aristóteles, puesto que el animal no se mueve esencial y primariamente, sino que mediante una parte mueve otra. Sobre todo porque el argumento no es válido sólo para la potencia con la que el hombre se mueve a sí mismo o mueve las partes de su cuerpo, sino también para aquella por la que mueve algún cuerpo extrínseco, cuales son las cuerdas de una cítara o un pincel. Se prueba, pues, la menor, porque tenemos experiencia de que con el ejercicio del arte se adquiere cierta facilidad y determinación, no ya sólo en la mente, sino también en los miembros del cuerpo. De ello es indicio también el que, aun cuando uno aprenda perfectamente las reglas del arte, si no ejerce las mismas acciones externas del arte, nunca adquirirá prontitud y facilidad en su realización; es más, apenas podrá ejercer hábilmente alguna de esas acciones. Además, hay otro indicio: el que ejerció durante mucho tiempo tales acciones, después las realiza exteriormente de manera hábil sin ninguna atención de la mente y con extrema facilidad; luego es señal de que dichas acciones son producidas inmediatamente por el hábito que se adquiere en el mismo miembro. Y si quizá alguno responde que dicha facilidad no proviene del hábito, sino de alguna otra cualidad, en primer lugar desvirtúa toda la experiencia y la razón por la que hemos demostrado que existen los hábitos; y, en segundo término, será necesario que explique de qué clase es esa cualidad, cosa que no se hará fácilmente.

2. De ahí que, por este motivo, algunos teólogos concedan que también en esta clase de miembros se adquiere hábito; así, Escoto, *In III,* dist. 33, q. única, § *Ad 1,* en la soluc. ad 3; Gabriel, *In III,* dist. 23, q. 1, a. 3, dub. 1; Ockam, *Quodl.* III, q. 17. Estos afirman consecuentemente que, para que la potencia ejecutiva sea capaz de hábito, basta con que sea indiferente para realizar varios movimientos, de suerte que, con el ejercicio mismo, pueda ser determinada a un movimiento mediante una cualidad adquirida.

habitus; ergo. Maior patet, quia, licet motus localis progressivus seu animalis soleat dici immanens, quatenus manet in eodem supposito, proprie tamen et prout nunc loquimur, non est immanens, quia non manet in eadem potentia, immo neque in eadem parte subiecti, teste Aristotele, quia animal non se movet per se primo, sed per unam partem movet aliam. Praesertim quia argumentum non tantum procedit de potentia qua homo se vel partes corporis sui movet, sed etiam de illa qua movet aliquod extrinsecum corpus, ut chordas cytharae, aut penicillum. Probatur ergo minor, quia experimur per usum artis acquiri facilitatem et determinationem quamdam, non solum in mente, sed etiam in membris corporis. Cuius etiam signum est quia, licet quis optime discat regulas artis, si non exercet ipsas externas actiones artis, nunquam acquiret promptitudinem et facilitatem in eis exercendis; immo vix poterit aliquam actionem earum artificiose exercere. Rursus est aliud signum: nam qui diu exercuit huiusmodi actiones, postea fere sine ulla attentione mentis illas exercet exterius artificiose et summa facilitate; ergo signum est illas actiones immediate fieri ex habitu, qui in ipso membro acquiritur. Quod si quis fortasse respondeat eam[1] facilitatem non provenire ex habitu, sed ex aliqua alia qualitate, primum enervat omnem experientiam et rationem qua probamus habitus esse. Deinde oportet ut explicet qualis sit illa qualitas, quod non facile fiet.

2. Unde propter hanc rationem nonnulli theologi concedunt in huiusmodi etiam membris acquiri habitum, ut Scotus, In III, dist. 33, q. unica, § Ad 1, in solut. ad 3; Gabriel., In III, dist. 23, q. 1, a. 3, dub. 1; Ocham, Quodl. III, q. 17. Qui consequenter aiunt, ut potentia exsecutiva sit capax habitus, satis esse quod sit indifferens ad efficiendos varios motus, ita ut possit ipso usu ad unum motum determinari per qualitatem acquisitam.

[1] En la Vivès y otras ediciones, *eam* está injustificablemente sustituido por *etiam.* (N. de los EE.)

Solución de la cuestión

3. Sin embargo, estimo que debe afirmarse que en una potencia de esta clase y en los miembros externos no se adquiere propiamente hábito. Así lo enseña Santo Tomás, I-II, q. 50, a. 3, ad 3, y es el parecer que siguen los tomistas; Almain, *In III,* dist. 23, q. 1, y en *Moralibus,* trat. I, c. 17. Se demuestra por el principio establecido de que el hábito se recibe únicamente en la potencia que realiza actos inmanentes, principio que nos parece haber probado suficientemente. Y se explica todavía más ahora; pues, si en los miembros externos se adquiere hábito, o éste es recibido de modo inmediato en la misma potencia activa del movimiento, la cual está en los miembros, o no es recibido en ella. Lo primero no puede afirmarse, porque esa potencia no es receptiva, sino meramente activa. Además, porque dicha potencia es un instrumento que obedece al apetito según su inclinación y por necesidad natural, y así, en cuanto de ella depende, está enteramente determinada, si es aplicada a la operación por una potencia superior, y sólo posee una indiferencia cuasi pasiva para inclinarse a una parte más bien que a otra, para lo cual no necesita un hábito en sí misma, sino en la potencia que la mueve o le impera. Y digo *cuasi pasiva* porque esta potencia motriz, mientras es aplicada mediante el apetito, no recibe en sí nada, sino que se limita a obedecer despóticamente por subordinación natural. En consecuencia, como hace esto por necesidad natural y absoluta, no necesita un hábito que la determine e incline, ni es capaz de tal hábito.

4. En cambio, si dicho hábito no es recibido en la misma potencia, sino en el sujeto mismo en el que está esa potencia, o aquella cualidad es una virtud activa, o solamente una disposición pasiva; lo primero no puede afirmarse, en primer lugar, porque esa cualidad no será hábito, sino cierta potencia, ya que no está en una potencia, ni la inclina o hace que tenga en sí misma facilidad para obrar, por lo cual tampoco compone esencialmente con ella un solo principio de operación. En segundo lugar, porque esa cualidad será, a lo sumo, por modo de un ímpetu que no dura mucho tiempo una vez transcurrido el movimiento, y nunca

Quaestionis resolutio

3. Nihilominus dicendum censeo in huiusmodi potentia et in membris externis non acquiri proprie habitum. Ita docet D. Thom., I-II, q. 50, a. 3, ad 3, et id sequuntur thomistae, Almain., In III, dist. 23, q. 1, et in Moralibus, tract. I, c. 17. Et probatur ex principio posito, quod habitus solum recipitur in potentia elicitiva actus immanentis, quod videtur a nobis sufficienter probatum. Et declaratur amplius in praesenti; nam, si in externis membris acquiritur habitus, vel ille recipitur immediate in ipsamet potentia activa motus, quae est in membris, vel non. Primum dici non potest, quia illa potentia non est receptiva, sed mere activa. Item quia illa est instrumentum ad nutum et necessitate naturae obediens appetitui, et ita, quantum est ex se, est omnino determinata, si applicetur ad agendum a superiori potentia, solumque habet indifferentiam quasi passivam, ut in unam partem potius quam in aliam inclinetur, ad[1] quod non indiget habitu in se, sed in potentia movente seu imperante. Dico autem *quasi passivam,* quia haec potentia motiva, dum per appetitum applicatur, non recipit in se aliquid, sed solum per naturalem subordinationem despotice obedit. Cum ergo hoc faciat naturali et omnimoda necessitate, non indiget habitu illam determinante et inclinante, neque est capax eius.

4. Si vero ille habitus non recipitur in ipsamet potentia, sed in eodem subiecto in quo est ipsa potentia, vel illa qualitas est virtus activa, vel solum dispositio passiva; primum dici non potest, primo, quia illa qualitas non erit habitus, sed potentia quaedam, quia non inest potentiae, neque illam inclinat aut reddit in se facilem ad operandum; unde nec per se cum illa componit unum principium operationis. Secundo, quia illa qualitas ad summum erit per modum cuiusdam impetus, qui non diu durat transacto motu, neque unquam invenietur in na-

[1] *Ad* está sustituido por *eo* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

se encontrará en la naturaleza el hecho de que, a causa del solo movimiento local, pueda producirse una virtud realizadora de un movimiento semejante, la cual sea una cualidad permanente y estable a manera de hábito. Mas, si se afirma lo segundo, se sigue claramente que aquella cualidad no es un hábito operativo, del cual hablamos ahora, sino cierta disposición material; que esa disposición se adquiere en dichos miembros mediante el ejercicio del arte, es probable y está en conformidad con Santo Tomás, en la citada q. 50, a. 1, donde dice que *las disposiciones para las operaciones se dan principalmente en el alma, pero pueden darse de manera secundaria en el cuerpo, en cuanto el cuerpo se dispone y habilita para servir con prontitud a las operaciones del alma.* Mas parece que esta disposición no puede ser otra fuera de aquellas que pertenecen, bien a los modos de la cantidad, o a las cualidades primarias, bien a otras que se siguen de éstas. Por eso, tenemos experiencia de que también los mismos instrumentos externos del arte se hacen a veces más aptos con el uso y ejercicio, ya porque se perfeccionan en cuanto a la figura, ya porque se hacen más ligeros o más blandos. Consiguientemente, de este modo puede entenderse que los miembros del cuerpo llegan a ser más aptos con el uso, porque los nervios se relajan o se contraen más, o por otra causa semejante, como también las mismas facultades nutritivas se habitúan con la costumbre a la abstinencia o moderación, únicamente porque o las cualidades primarias se aminoran, o las mismas partes del cuerpo se secan, y de esa manera también resisten más.

Respuesta al motivo de duda

5. Y no prueba nada más la objeción aducida; reconocemos, efectivamente, que mediante el ejercicio de estas acciones se adquiere un hábito, pero no en un órgano del cuerpo, sino en las potencias del alma que imperan y dirigen la moción del cuerpo. En cuanto al hecho de que ese hábito no se adquiera perfectamente sin el ejercicio de las acciones externas, obedece a dos causas. La primera es la que ya dijimos acerca de la disposición pasiva: cuando los miembros operan externamente, interviene un acto interior, ya de la voluntad, que se llama uso activo, ya

tura quod ex vi solius motus localis possit causari virtus activa similis motus quae sit qualitas permanens et stabilis per modum habitus. Si vero dicatur secundum, aperte sequitur illam qualitatem non esse habitum operativum, de quo nunc loquimur, sed esse quamdam dispositionem materialem, quam acquiri in his membris per usum artis probabile est, et consentaneum D. Thomae, dicta q. 50, a. 1, ubi ait *dispositiones ad operationes principaliter esse in anima, secundario vero esse posse in corpore, in quantum corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animae.* Haec autem dispositio non videtur esse alia praeter eas quae vel ad modos quantitatis, aut ad primas qualitates, vel alias quae ex illis consequuntur, pertinent. Unde etiam in ipsis externis instrumentis artis experimur interdum fieri ipso usu et exercitio aptiora, vel quia perficiuntur quoad figuram, aut quia efficiuntur magis levia aut molliora. Ad hunc ergo modum intelligi potest membra corporis usu reddi aptiora ad motum, quia nervi ipsi vel laxantur, vel contrahuntur magis, vel alia simili causa. Sicut etiam ipsae vires nutritivae consuetudine assuefiunt ad abstinentiam vel moderationem, solum quia vel qualitates primae remittuntur, vel ipsaemet partes corporis exsiccantur, et ita etiam magis resistunt.

Satisfit rationi dubitandi

5. Neque obiectio facta aliquid amplius probat; fatemur enim per usum harum actionum acquiri habitum, non tamen in organo corporis, sed in potentiis animae imperantibus et dirigentibus motionem corporis. Quod vero hic habitus non acquiratur perfecte sine usu externarum actionum, duplex est causa. Prior est quam diximus de dispositione passiva: cum[1] membra exterius operantur, intervenit actus interior, vel voluntatis, qui dicitur usus activus, vel intel-

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

del entendimiento, que es la dirección práctica de tal uso, y esos actos engendran un hábito práctico interno acomodado a tal acción externa; pero esos actos no se ejercen con el solo discurso o aprendizaje sobre las reglas del arte, ni siquiera por el uso exclusivo de otro atentamente examinado y considerado, y, por ello, aunque esto pueda contribuir a la adquisición de cierto hábito interno, con todo no es tan perfecto que confiera facilidad en el uso externo. Y lo que se objetaba —que estas acciones externas se ejercen a veces con destreza sin actos internos, en virtud del hábito que ha quedado en los mismos miembros— lo tengo por falso; y hasta es más probable en filosofía que, incluso en cuanto a la sustancia, no pueda producirse este movimiento animal sin el uso actual de la fantasía y el apetito, y mucho menos en cuanto al grado de habilidad. Luego siempre interviene la dirección del arte, aunque en ocasiones, ya sea por causa de una gran facilidad, ya porque se realiza sin reflexión alguna, no se perciba experimentalmente.

SECCION III

¿SE DAN HÁBITOS EN LOS ANIMALES IRRACIONALES?

1. *Motivo de duda.*— La segunda objeción se refiere a los sentidos internos de los brutos; en efecto, parece que adquieren hábitos al menos los animales que participan de la memoria y la experiencia, según enseñó Aristóteles, en el lib. I de esta obra, c. 1. Porque la experiencia no se produce sin la adquisición de algún hábito. Quizá diga alguno que en estos brutos se dan especies y fantasmas que permanecen en ausencia de los objetos, y que son suficientes para la memoria y la experiencia. Si aquéllos se denominan hábitos, habrá equivocidad en el término, pues ya hemos dicho arriba que nosotros no hablamos aquí de las especies intencionales. Pero esto no resulta satisfactorio, porque muchas veces las especies de los objetos sensibles no bastan para la experiencia aludida. Lo explico así: cuando un bruto, en virtud del instinto natural, habiendo aprehendido un objeto sensible, inmediatamente estima que ese objeto es nocivo y juzga que debe huir de él,

lectus, qui est practica[1] directio talis usus, qui actus generant internum habitum practicum, ad talem actionem externam accommodatum; hi autem actus non exercentur solo discursu, aut disciplina circa regulas artis; immo nec per usum alterius solum attente inspectum et consideratum, et ideo, licet haec possint conferre ad acquirendum aliqualem habitum internum, non tamen ita perfectum ut det facilitatem in usu externo. Quod autem obiiciebatur, has actiones externas interdum exerceri artificiose sine internis actibus, ex habitu relicto in ipsis membris, falsum esse censeo; immo probabilius est in philosophia, etiam quoad substantiam non posse fieri hunc motum animalem sine actuali usu phantasiae et appetitus, nedum quoad modum artificiosum. Semper ergo intervenit directio artis, quamvis interdum, vel propter magnam facilitatem, vel quia fit sine ulla reflexione, experimento non percipiatur.

SECTIO III

AN IN BRUTIS SINT HABITUS

1. *Dubitandi ratio.*— Secunda obiectio est de internis sensibus brutorum; videntur enim acquirere habitus, saltem illa animalia quae memoriam et experientiam participant, ut Aristoteles docuit lib. I huius operis, c. 1. Experientia enim non fit sine acquisitione alicuius habitus. Dicet fortasse aliquis in his brutis esse species et phantasmata quae manent in absentia obiectorum, eaque satis esse ad memoriam et experientiam. Quod si illae vocentur habitus, erit aequivocatio in voce; nam iam supra diximus nos hic non loqui de speciebus intentionalibus. Hoc vero non satisfacit, quia saepe species obiectorum sensibilium non sufficiunt ad praedictam experientiam. Quod ita declaro: nam quando brutum ex naturali instinctu, apprehenso obiecto sensibili, statim illud existimat esse nocivum, et fugiendum iudicat, ad

[1] La Vivès la sustituye por *praedicta.* (N. de los EE.)

para tal acto se necesita, además de la especie del objeto, una virtud innata en la misma potencia, de la cual se origine dicho juicio; pero a veces el bruto, con el ejercicio de muchos actos, adquiere facilidad o virtud para juzgar así acerca de algún objeto, a propósito del cual no poseía esa virtud innata o instinto natural; luego adquiere no sólo las especies de los objetos, sino también un hábito que, por parte de la potencia, supla aquel poder de juzgar o estimar así. Porque la especie de tal objeto sensible por sí sola es indiferente e insuficiente para determinar a la fantasía a tal juicio o estimación.

2. En este sentido afirma San Agustín, lib. *LXXXIII Quaestionum*, q. 36, que los animales irracionales se doman y amansan con la costumbre; y decir *con la costumbre* equivale a decir "con el hábito". Y Santo Tomás, en I-II, q. 50, a. 3, ad 2, dice que, aun cuando los animales irracionales no sean, de suyo, capaces de hábitos operativos, a causa de la natural determinación que tienen en sus operaciones, no obstante, en cuanto dichos animales son dispuestos por la razón del hombre, mediante cierta costumbre, a obrar de esta manera o de la otra, *en este sentido pueden admitirse, en cierto modo, hábitos en los animales irracionales.* El motivo de que diga *en cierto modo* lo explica más abajo, al afirmar que se apartan de la razón de hábito *porque el hábito es algo de lo cual usamos cuando queremos,* según el Comentador, III *De anima,* com. 18. Ahora bien, los animales irracionales no pueden usar de estas cualidades cuando quieren, por no tener dominio de sus acciones. Sin embargo, parece que esto pertenece a la razón moral de hábito más bien que a su naturaleza física, pues el someterse a la voluntad es extrínseco a la cualidad operativa.

Solución de la cuestión

3. No obstante, considero que debe afirmarse que en estos brutos no se dan ningunos hábitos distintos de las especies sensibles o fantasmas. La razón general es que en todos sus actos quedan determinados a una sola cosa en virtud de los objetos, tal como les vienen representados. Y lo explico en particular para cada una de las potencias interiores de dichos animales, puesto que no hay ninguna

talem actum, praeter speciem obiecti, necessaria est virtus innata ipsi potentiae, a qua illud iudicium nascatur; sed interdum brutum usu plurium actuum acquirit facilitatem seu virtutem ita iudicandi de aliquo obiecto, circa quod non habebat illam virtutem innatam seu instinctum naturae; ergo acquirit non solum species obiectorum, sed etiam habitum, qui ex parte potentiae suppleat illam vim ita iudicandi seu existimandi. Nam species talis sensibilis obiecti per se sola indifferens est et insufficiens ut determinet phantasiam ad tale iudicium seu existimationem.

2. Et hoc modo ait August., lib. LXXXIII Quaestionum, q. 36, animalia bruta consuetudine fieri domita et mansueta. Idem autem est dicere *consuetudine* quod habitu. Et D. Thomas, I-II, q. 50, a. 3, ad 2, inquit quod, licet bruta animalia secundum se non sint capacia habituum operativorum propter naturalem determinationem quam habent in suis operibus, nihilominus quatenus haec eadem animalia a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad operandum sic vel aliter, *hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt.* Cur autem dicat *quodam modo* explicat inferius, dicens deficere a ratione habitus, *quia habitus est quo utimur cum volumus,* ex Commentatore, III de Anima, comm. 18. At vero animalia bruta non possunt uti his qualitatibus cum voluerint, quia non habent dominium suarum actionum. Sed hoc magis videtur pertinere ad moralem rationem habitus quam ad physicam naturam, quia subdi voluntati extrinsecum est qualitati operativae.

Quaestionis resolutio

3. Nihilominus tamen dicendum censeo in his brutis nullos esse habitus distinctos ab speciebus sensibilibus seu phantasmatibus. Et ratio generalis est quia in omnibus suis actibus determinantur ad unum ex vi obiectorum, prout eis repraesentantur. Quod sigillatim declaro in singulis potentiis interioribus illorum, nam de sensibus externis

duda acerca de los sentidos externos. Así, pues, no necesitan hábito en el apetito, ya que no pueden apetecer una cosa hasta que el juicio de la fantasía proponga determinadamente el objeto como digno de que se tienda a él o de que se huya de él; y, una vez puesto ese juicio, apetecen o huyen de manera necesaria. Por eso, en orden a tales movimientos, no tienen necesidad de hábito en mayor medida que la tiene un cuerpo pesado para caer hacia abajo.

4. Además, por la fantasía también aprehenden o juzgan siempre naturalmente, según el modo y la cualidad de la especie mediante la cual les es propuesto el objeto. Esto resulta evidente cuando la estimación o juicio se hace en presencia del objeto, y más aún si no precedió ninguna costumbre. La razón es clara: las potencias aprehensivas tienen menos indiferencia que las apetitivas; por tanto, si poseen una determinación natural en el apetito, con mayor motivo la tendrán en la fantasía. De ahí resulta que, si alguna vez ocurre que se presenten simultáneamente al bruto varias especies de objetos, ninguna de las cuales baste para determinar la aprehensión o estimación cuasi práctica de que hay que huir del objeto o tender a él, el animal no puede determinarse hasta que la especie representativa se inmute de alguna manera; por eso, si en el camino un animal primeramente se detiene y teme avanzar, y al ser espoleado con mayor fuerza en seguida se mueve, es precisamente porque la especie del dolor lo excita y determina con mayor vehemencia. Así, pues, en presencia de los objetos siempre se hace esta aprehensión de modo meramente natural por parte de la potencia, cuando se da una especie suficiente por parte del objeto.

5. Con ello se entiende fácilmente que son determinados de igual modo en ausencia de los objetos, también en virtud de la costumbre, puesto que no exigen menor eficacia por parte del fantasma en ausencia del objeto que en presencia del mismo, tanto después de la costumbre como al principio de ella; luego siempre se determina naturalmente una vez puesto tal fantasma; luego no requieren otro hábito ni son capaces de él. Por tanto, en estos animales, la costumbre no servirá para adquirir un hábito que incline a la potencia, sino para que el fantasma, que representa de un modo o de otro, se adhiera más firmemente. Y así resulta que, sin otra costumbre y por la sola virtud del fantasma de un objeto sentido, no

nulla est dubitatio. In appetitu ergo non indigent habitu, quia appetere non possunt aliquid donec iudicium phantasiae determinate proponat obiectum ut prosequendum vel fugiendum, et posito tali iudicio, ex necessitate appetunt vel fugiunt. Unde non magis indigent habitu ad huiusmodi motus, quam grave ad descendendum deorsum.

4. Rursus per phantasiam semper etiam naturaliter apprehendunt aut iudicant, iuxta modum et qualitatem speciei per quam eis proponitur obiectum. Quod quidem manifestum est quando existimatio vel iudicium fit in praesentia obiecti, et praesertim si nulla consuetudo praecessit. Et ratio est clara, quia minorem indifferentiam habent potentiae apprehensivae quam appetitivae; si ergo in appetitu habent naturalem determinationem, a fortiori in phantasia. Unde fit, si contingat aliquando ut concurrant bruto variae species obiectorum, quorum nulla sufficit ad determinandam apprehensionem vel existimationem quasi practicam de fugiendo aut prosequendo obiecto, non posse determinari, donec species repraesentativa aliquo modo immutetur; unde, si in itinere prius brutum haeret et timet progredi, si vero fortius pungitur, statim movetur, ideo est quia specie doloris vehementius excitatur et determinatur. Igitur in praesentia obiectorum semper fit haec apprehensio mere naturaliter ex parte potentiae, posita sufficienti specie ex parte obiecti.

5. Ex quo facile intelligitur eodem modo determinari in absentia obiectorum, etiam ex consuetudine, quia non minorem efficaciam requirunt ex parte phantasmatis in absentia quam in praesentia obiecti, tam post consuetudinem quam in principio eius; ergo semper naturaliter determinantur posito tali phantasmate; ergo non requirunt alium habitum, nec sunt capacia eius. Consuetudo ergo in his animalibus non deserviet ad acquirendum habitum qui inclinet potentiam, sed ut phantasma sic vel sic repraesentans, firmius adhaereat. Atque ita fit ut sine alia consuetudine, ex vi solius phantasmatis ali-

aprehenden ninguna cosa que no haya sido sentida, ni juzgan que deben huir de ella o tender a ella. En cambio, cuando interviene la costumbre, como el bruto experimenta muchas veces que en presencia de tal objeto siente dolor o algo semejante, la especie de ese objeto sensible es retenida en la memoria como representando a dicho objeto en cuanto productor de dolor. Y de ese modo, en virtud de los fantasmas que se adhieren más fuertemente a la memoria por la repetición de los actos, suceden todas las cosas que los brutos parecen adquirir mediante la costumbre o la experiencia; luego no les es necesario ese otro hábito. Porque, aun cuando supongamos un hábito en la fantasía del bruto, si la especie no representa al objeto con todas las circunstancias requeridas para la determinación, el acto no podrá quedar determinado. Por el contrario, si la especie representa al objeto con todas las circunstancias, quedará determinado de manera natural aunque no posea hábito; luego tal hábito es improcedente, y la costumbre sólo hace que la especie represente al objeto bajo estas o aquellas circunstancias. Opino que éste era el pensamiento de Santo Tomás cuando dijo que *en cierto modo se dan hábitos en estos brutos,* según puede constar, *a fortiori,* por la solución *ad 3.* También podemos añadir que esta misma habilidad o costumbre imperfecta no tiene propiamente lugar en ellos sino en cuanto son de alguna manera capaces de disciplina por subordinación a la razón humana; porque en la sola experiencia meramente natural imitan en menor grado el modo o el ejercicio del hábito, sino que únicamente obran, por instinto natural, en virtud de la memoria repetida.

La cogitativa humana y su hábito

6. Se dirá: luego igualmente podrá afirmarse acerca de la cogitativa del hombre: que no adquiere ningún hábito, fuera de las especies que se conservan en la memoria y que representan de esta manera o de la otra. Se responde: así parece enseñarlo Santo Tomás, en el artículo citado, *ad 3,* donde, hablando del hombre, se limita a decir que *en sus facultades sensitivas internas aprehensivas pueden ponerse hábitos, según los cuales realice bien las funciones de la memoria, o de*

cuius obiecti sensati, non apprehendant aliquid insensatum, nec iudicent esse fugiendum aut sectandum. Interveniente autem consuetudine, quia[1] saepius experitur brutum in praesentia talis obiecti se pati dolorem vel aliquid simile, species obiecti illius sensibilis retinetur in memoria, tamquam repraesentans illud obiectum ut doloriferum. Atque ita, ex vi phantasmatum quae per repetitionem actuum firmius haerent memoriae, contingunt omnia quae per consuetudinem vel experientiam bruta videntur acquirere; ergo non est necessarius illis alius habitus. Nam, licet fingamus habitum in phantasia bruti, si species non repraesentet obiectum cum omnibus circumstantiis requisitis ad determinationem, actus non poterit determinari. Si vero species repraesentet obiectum cum omnibus circumstantiis, naturaliter determinabitur etiamsi non habeat habitum; est ergo impertinens talis habitus, et consuetudo solum efficit ut species repraesentet obiectum sub his vel illis circumstantiis. Et hoc opinor sensisse D. Thom. cum dixit *quodammodo esse habitus in his brutis,* ut ex solutione ad 3 a fortiori constare potest. Et addere etiam possumus hanc ipsam imperfectam habilitatem vel consuetudinem non habere proprie in eis locum, nisi quatenus aliquo modo sunt capacia disciplinae per subordinationem ad rationem humanam; nam in sola experientia mere naturali minus imitantur modum aut usum habitus, sed solum ex memoria repetita naturali instinctu operantur.

De hominis cogitativa et eius habitu

6. Dices: ergo idem dici poterit de cogitativa hominis, quod nullum acquirat habitum, praeter species conservatas in memoria et repraesentantes hoc vel illo modo. Respondetur: ita videtur docere D. Thomas, dicto a., ad 3, ubi, de homine loquens, solum ait *in interioribus viribus sensitivis apprehensivis eius posse poni habitus, secundum quos sit bene memorativus vel cogitativus vel imaginativus.* Et affert Philosophum, de Memor. et reminisc., c. 3, dicentem quod consuetudo multum operatur ad bene memorandum. Non videtur ergo D. Thomas ponere alium habitum in nostro sensu interiori, nisi eum qui deservit memoriae, qui non videtur distinctus ab speciebus magis vel minus perfectis.

[1] *Qua* en otras ediciones. (N. de los EE.)

la cogitativa, o de la imaginación. Y aduce al Filósofo, en *De memor. et reminisc.,* c. 3, quien dice que la costumbre ayuda mucho a recordar bien. No parece, pues, que Santo Tomás admita en nuestros sentidos internos otro hábito que aquel que sirve a la memoria, el cual no parece ser distinto de las especies más o menos perfectas.

7. Sin embargo, tiene visos de mayor verosimilitud el que en la cogitativa del hombre se adquiera un hábito distinto de las especies, el cual confiera facilidad e incline a la potencia a algunos actos de manera determinada. La razón es que la cogitativa humana no está determinada a una sola cosa tan absolutamente como la fantasía del bruto; porque, en virtud del imperio de la razón, puede de algún modo moverse y determinarse a obrar, como en el mismo pasaje enseña Santo Tomás; por ello, así como el apetito sensitivo es, por esta causa, capaz de hábito propio, igualmente lo es la cogitativa, a fin de obedecer con mayor prontitud y facilidad a la razón en sus aprehensiones y pensamientos y en los juicios que le son proporcionados acerca de la huida o apetición de las cosas sensibles. Y, en mi opinión, Santo Tomás abarcó todo esto en las palabras citadas: *para que el hombre realice bien las funciones de la memoria, de la cogitativa y de la imaginación.*

SECCION IV

¿EXISTEN VERDADEROS HÁBITOS EN EL ENTENDIMIENTO?

1. *Motivos de duda.*— Se presenta una última objeción acerca del entendimiento humano; en efecto, por ser una potencia que obra naturalmente, parece que no tiene necesidad de otro hábito fuera de las especies inteligibles. Porque, si éstas representan suficientemente al objeto, el entendimiento asiente de manera natural; en cambio, si lo representan de modo insuficiente, o no puede prestar asentimiento, o sólo puede prestarlo ajustándose a la suficiencia de las especies. Se explica como sigue a propósito del hábito de la ciencia o de los primeros principios: si el entendimiento aprehende exactamente las razones de los términos de que consta una proposición inmediata, asentirá por necesidad natural; de lo contrario, no podrá asentir; luego para tal asentimiento no es necesario un hábito distinto de

7. Nihilominus verisimilius videtur in cogitativa hominis acquiri habitum distinctum ab speciebus, dantem facilitatem et inclinantem potentiam ad aliquos actus determinate. Ratio est, quia cogitativa hominis non est ita simpliciter determinata ad unum sicut phantasia bruti; nam potest aliquo modo ex imperio rationis moveri et determinari ad operandum, ut ibidem D. Thomas docet; et ideo, sicut appetitus sensitivus hac ratione est capax proprii habitus, ita et cogitativa, ut promptius et facilius obsequatur rationi in suis apprehensionibus et cogitationibus et iudiciis sibi proportionatis de sensibilibus fugiendis vel appetendis. Et hoc totum existimo comprehendisse D. Thomam sub illis verbis, *ut homo sit bene memorativus, cogitativus et imaginativus.*

SECTIO IV

AN IN INTELLECTU SINT PROPRII HABITUS

1. *Dubitandi rationes.*— Ultima obiectio occurrit de intellectu hominis; nam cum sit potentia naturaliter operans, non videtur indigere alio habitu praeter species intelligibiles. Nam si illae sufficienter repraesentant obiectum, intellectus naturaliter assentit; si vero insufficienter repraesentant, vel non potest praebere assensum, vel non nisi iuxta sufficientiam specierum. Et declaratur in hunc modum in habitu scientiae aut primorum principiorum: nam si intellectus exacte apprehendat rationes terminorum quibus constat propositio immediata, naturali necessitate praebebit assensum: sin minus, praebere non poterit; ergo ad talem assensum non est necessarius habitus praeter spe-

las especies que representan con exactitud los extremos de la proposición. De manera semejante, si alguien conoce con evidencia el medio científico y lo aplica asintiendo a la proposición mayor y a la menor, por necesidad natural producirá el asentimiento científico a la conclusión, y así no necesitará de un hábito. En cambio, si no considera el medio científico, o no lo aplica suficientemente, no podrá realizar el asentimiento científico a la conclusión; luego es improcedente ese hábito, fuera de las especies de los términos suficiente y rectamente coordinadas.

2. *Opinión de algunos.*— Movidos por esta objeción, piensan así acerca de los hábitos del entendimiento algunos tomistas; Soncinas, en el lib. V *Metaph.*, q. 9. Y parece que fue ésta la opinión de Santo Tomás, en *De Veritate*, q. 24, a. 4, ad 9, donde dice que el hábito del entendimiento es cierta ordenación de las especies. Igual piensa en la q. 10, a. 2, pasaje en el que, tras probar que en el entendimiento posible permanecen las especies inteligibles después de la consideración actual, añade: *y la ordenación de éstas es el hábito de la ciencia;* lo mismo da a entender en I-II, q. 67, a. 2, donde dice que el elemento formal de la ciencia son las especies inteligibles, y el material los fantasmas; y en III, q. 12, a. 2, opina que el aumento propio y esencial del hábito de la ciencia consiste en el aumento o adición de especies.

Solución de la cuestión

3. *Razón de la conclusión.*— Sin embargo, es más verdadera la sentencia que hemos propuesto, a saber, que en el entendimiento se engendran auténticos hábitos distintos de las especies inteligibles, los cuales inclinan al intelecto a sus actos propios y al conveniente uso de las especies. Esta es la opinión más admitida en la escuela de Santo Tomás, y la sostienen Capréolo, en el *Prologo Sentent.*, q. 3; Cayetano, I-II p., q. 54, a. 4; el Ferrariense, lib. I *cont. Gent.*, c. 56; y se toma también de Santo Tomás en otros lugares. Porque en I-II, q. 51, a. 2 y 3, dice que los hábitos intelectuales se adquieren por los actos del entendimiento; y en la q. 54, a. 4, ad 3, afirma que el hábito de la ciencia se perfecciona por el acto cuando se extiende a nuevas conclusiones, sin que entonces se engendre otro hábito, mientras que las especies inteligibles no se producen mediante actos,

cies exacte repraesentantes extrema propositionis. Similiter, si quis evidenter cognoscat medium scientificum et illum applicet assentiendo maiori et minori propositioni, necessitate naturali eliciet assensum scientificum conclusionis, et ita non indiget habitu. Si vero non consideret medium scientificum, vel illud sufficienter non applicet, non poterit habere assensum scientificum conclusionis; ergo impertinens est talis habitus, praeter species terminorum sufficienter et recte coordinatas.

2. *Quorumdam opinio.*— Propter hanc obiectionem ita sentiunt de habitibus intellectus nonnulli thomistae, Sonc., V Metaph., q. 9. Et videtur fuisse sententia D. Thomae, q. 24 de Veritat., a. 4, ad 9, ubi ait habitum intellectus esse aliqualem ordinationem specierum. Idem sentit in q. 10, a. 2, ubi postquam probavit in intellectu possibili remanere species intelligibiles post actualem considerationem, subdit *et harum ordinatio est habitus scientiae;* idem significat I-II, q. 67, a. 2, ubi ait formale in scientia esse species intelligibiles, materiale vero esse phantasmata; et III, q. 12, a. 2, sentit augmentum habitus scientiae proprium et secundum essentiam eius, consistere in augmento seu additione specierum.

Quaestionis resolutio

3. *Ratio conclusionis.*— Nihilominus tamen, verior est sententia quam proposuimus, nimirum, generari in intellectu proprios habitus distinctos ab speciebus intelligibilibus inclinantes ipsum ad proprios actus et ad convenientem usum specierum. Et haec est opinio magis recepta in schola D. Thomae, quam tenet Capreolus, in Prologo Sentent., q. 3; et Caietanus, I-II p., q. 54, a. 4; Ferrar., lib. I cont. Gent., c. 56, et sumitur etiam ex D. Thoma, aliis locis. Nam I-II, q. 51, a. 2 et 3, dicit habitus intellectuales acquiri per actus intellectus; et q. 54, a. 4, ad 3, dicit habitum scientiae perfici per actum, cum ad novas conclusiones extenditur, et non generari tunc alium habitum; at vero species intelligibiles non fiunt per actus, sed potius

sino que más bien las mismas especies son principios de actos, y cuando la ciencia se extiende a nuevas conclusiones, es cierto que se adquieren nuevas especies inteligibles. Por último, en la citada q. 54, a. 4, afirma expresamente que el hábito es una cualidad simple y no una colección de varias. Se demuestra por la razón, ya que la especie inteligible no se requiere por parte de la potencia, sino por parte del objeto; por tanto, es absolutamente necesaria para la operación, y no sólo para ser mejor, como los hábitos, de los cuales tratamos ahora; luego, además de las especies inteligibles, se necesitan en el entendimiento hábitos que ayuden a la potencia misma en lo que a ella respecta y le confieran facilidad y prontitud para asentir y juzgar. La consecuencia es patente, porque el entendimiento encuentra dificultades para emitir un juicio, incluso después de haber adquirido las especies de los objetos, y, por eso, al principio necesita investigar y considerar mucho; en cambio, después de la costumbre o frecuencia de los actos experimenta una gran facilidad; luego es señal de que se adquiere hábito.

4. Se demuestra lo mismo, en segundo lugar, por inducción; porque en el entendimiento hay unos hábitos que se denominan virtudes y otros que no son virtudes, como diremos más abajo. De manera semejante, unos se llaman prácticos y otros especulativos; mas estas distinciones apenas o de ningún modo pueden aplicarse a las especies inteligibles. Además, con respecto a los hábitos que no son virtudes, no puede negarse que no sean distintos de las especies, ya que, incluso después de haber adquirido las especies, y aun con posterioridad a la consideración actual del medio o del motivo de asentir, todavía está indeterminado el entendimiento; luego es capaz de un hábito con el cual adquiera facilidad y prontitud en esa determinación. Se dirá que tal determinación procede de la voluntad que mueve al entendimiento, no siendo necesario, por tanto, un hábito en el intelecto, ya que, puesta la moción de la voluntad, el entendimiento asiente necesariamente. Se responde: aun cuando en estos actos la voluntad mueva de algún modo al entendimiento, éste también exige, por su parte, la mejor disposición para obedecer pronta y fácilmente, sobre todo teniendo en cuenta que el entendimiento no es movido por la voluntad a asentir sino de manera racional. Y así, en el asentimiento a la fe divina, además del hábito

ipsae species sunt principia actuum, et quando scientia extenditur ad novas conclusiones, certum est acquiri novas species intelligibiles. Denique, dicta q. 54, a. 4, expresse dicit habitum esse simplicem qualitatem et non collectionem plurium. Ratione vero probatur, quia species intelligibilis non requiritur ex parte potentiae, sed ex parte obiecti; unde est simpliciter necessaria ad operationem, et non tantum ad melius esse, sicut habitus, de quibus nunc agimus; ergo praeter species intelligibiles necessarii sunt habitus in intellectu, qui iuvent ipsam potentiam ex parte eius, et ad assentiendum et iudicandum facilem et promptam reddant. Patet consequentia, quia intellectus in ferendo iudicio difficultatem patitur, etiam post acquisitas species obiectorum; et ideo in principio magna inquisitione et consideratione indiget; post consuetudinem vero vel frequentiam actuum, magnam experitur facilitatem; ergo signum est acquiri habitum.

4. Secundo idem declaratur inductione; nam in intellectu quidam sunt habitus qui dicuntur virtutes, et alii qui non sunt virtutes, ut infra dicemus. Et similiter quidam dicuntur practici, alii vero speculativi; hae autem distinctiones vix aut nullo modo possunt applicari ad species intelligibiles. Rursus, de habitibus qui non sunt virtutes, negari non potest quin sint distincti ab speciebus, quia etiam post acquisitas species, immo et post actualem considerationem medii seu rationis assentiendi, adhuc intellectus est indeterminatus; ergo est capax habitus quo in ea determinatione facilitatem et promptitudinem acquirat. Dices eam determinationem esse a voluntate movente intellectum, et ideo non esse necessarium habitum in intellectu, quia, posita motione voluntatis, intellectus ex necessitate assentit. Respondetur, etiamsi in his actibus voluntas aliquo modo moveat intellectum, etiam ex parte eius postulare optimam dispositionem, ut prompte et faciliter obediat, maxime cum intellectus non moveatur a voluntate ad assensum, nisi rationali modo. Atque ita in assensu fidei divinae praeter habitum piae affe-

del afecto piadoso, que existe en la voluntad, los teólogos señalan en el entendimiento el hábito de la fe divina, y de modo proporcional se da el hábito intelectual de la fe humana o de la opinión.

5. Además, Aristóteles, en el lib. I de la *Etica*, c. 13, y en el lib. II, c. 1, establece los hábitos intelectuales que son virtudes, y enumera cinco en el lib. VI, c. 3; de ellas, dos son prácticas, a saber, el arte y la prudencia, que ciertamente consta que no consisten sólo en especies, las cuales se adquieren fácilmente y se remiten también a la memoria, sino en otro hábito, adquirido con mucho ejercicio y costumbre. Por eso, a este respecto, Aristóteles equipara frecuentemente los dos hábitos a las virtudes morales, como es manifiesto por el lib. IX de la *Metafísica*, y por el II de la *Etica*, c. 1. Finalmente, acerca de las otras virtudes especulativas, aunque aparezca una menor necesidad por causa del modo natural de asentir, no obstante, atendida la imperfección de nuestro entendimiento, que experimenta dificultad en la consecución de estas verdades, es necesario un hábito que confiera facilidad, cosa que hemos explicado arriba, en la disp. I, a propósito del mismo hábito de los principios y del hábito de la metafísica, que es la sabiduría natural. Pero existe igual o mayor razón para el hábito de la ciencia, lo cual se verá más claro abajo, al resolver los argumentos.

6. En tercer lugar, se demuestra esta opinión porque las especies inteligibles, consideradas en sí mismas, representan únicamente cosas simples e incomplejas; luego en virtud de ellas solas o de cualquier colección de ellas no se hace el hombre conocedor o prudente, sino en virtud de la facilidad y prontitud en usar convenientemente de esas especies y en componer y discurrir, y sobre todo en juzgar acerca de las cosas aprehendidas o representadas mediante aquéllas. Se dirá que, por ese motivo, los autores de la primera opinión no han afirmado que el hábito consista en las especies o en una colección de especies, sino en las especies rectamente ordenadas o en la ordenación de las especies. Mas pregunto qué es esta ordenación de especies; porque las especies sólo son ciertas cualidades inherentes al entendimiento en acto primero, y entre ellas —consideradas en sí mismas— no cabe entender ningún orden, ni en lo que respecta al sitio, pues están en un sujeto indivisible, ni en lo que concierne al modo de inherir, puesto que una no inhiere mediante la otra, ni en lo que se refiere a

ctionis, qui est in voluntate, ponunt theologi in intellectu habitum fidei divinae, et proportionali modo datur habitus intellectualis fidei humanae vel opinionis.

5. Praeterea habitus intellectuales, qui sunt virtutes, ponuntur ab Aristotele, lib. I Ethic., c. 13, et lib. II, c. 1, et quinque numerantur, lib. VI, c. 3, quarum duae sunt practicae, scilicet, ars et prudentia; quas certe constat non consistere in solis speciebus, quae facile acquiruntur et memoriae etiam mandantur, sed in alio habitu, magno usu et habitudine acquisito. Unde saepe Aristoteles quoad hoc aequiparat duos habitus virtutibus moralibus, ut patet ex IX Metaph., et II Ethic., c. 1. Tandem de aliis virtutibus speculativis, quamvis minor appareat necessitas propter naturalem modum assentiendi, nihilominus tamen propter imperfectionem nostri intellectus, qui in his veritatibus assequendis difficultatem patitur, necessarius est habitus facilitatem praebens, quod supra, disp. I, in ipso habitu principiorum et in habitu metaphysicae, quae est naturalis sapientia, declaravimus. Est autem eadem vel maior ratio de habitu scientiae, quod magis perspicuum fiet inferius solvendo argumenta.

6. Tertio probatur haec sententia, quia species intelligibiles secundum se sumptae solum repraesentant res simplices et incomplexas; ergo ex solis illis, vel ex quacumque collectione earum non fit homo sciens aut prudens, sed ex facilitate et promptitudine utendi convenienter his speciebus, et componendi ac discurrendi, et praesertim iudicandi de rebus apprehensis seu repraesentatis per illas. Dices propterea dictum non esse ab auctoribus prioris sententiae habitum esse species vel collectionem specierum, sed species recte ordinatas seu ordinationem specierum. Sed inquiro quidnam sit haec specierum ordinatio; nam species solum sunt qualitates quaedam inhaerentes intellectui in actu primo, inter quas secundum se nullus potest intelligi ordo, nec secundum situm, cum sint in subiecto indivisibili, nec secundum inhaerendi modum, quia una non hae-

algún otro género de causalidad o de sucesión, como es evidente de suyo. Luego la ordenación de las especies no puede ser otra cosa que la habilidad que el entendimiento adquiere para usar ordenadamente de estas especies y juzgar con rectitud según ellas.

Se expone la opinión de Santo Tomás

7. Pienso que debe interpretarse en este sentido a Santo Tomás, siempre que al hábito de la ciencia lo denomina ordenación de las especies. Porque no puso únicamente especies en el entendimiento, según consta por otros lugares, ni pudo entender que dicha ordenación era algo real añadido a las especies y que existía intrínseca o formalmente en ellas, como he demostrado. Ha de entenderse, pues, de una ordenación cuasi efectiva o extrínseca que las especies poseen en virtud del hábito de la ciencia, del cual vienen a ser como instrumentos. Y no importa lo que Santo Tomás dice en el primer pasaje *De Veritate: que alguna ordenación de las especies produce hábito*. E incluso, si estas palabras se toman rigurosamente, más bien favorecen nuestra opinión, ya que distingue entre el hábito y las especies. En consecuencia, por ordenación de las especies podemos entender en dicho texto no la ordenación habitual, sino la actual, es decir, el uso ordenado de las mismas, con el cual adquirimos el hábito. Y en igual sentido llama a las especies *elemento formal de la ciencia*, expresión que emplea sobre todo al comparar las especies con los fantasmas; porque éstos se relacionan con la ciencia de manera remota y cuasi accidental, a causa de la unión entre el alma y el cuerpo, mientras que las especies inteligibles se relacionan de modo inmediato y esencial por la unión del objeto. De ahí que, siendo el objeto mismo un elemento cuasi formal con respecto al conocimiento y a la ciencia, por esa precisa razón pueden llamarse también las especies elemento formal de la ciencia, mas no porque sean formalmente los hábitos mismos de la ciencia. En cuanto a la afirmación de Santo Tomás, que el hábito de la ciencia se aumenta adquiriendo nuevas especies, no hay que entenderla en sentido formal, sino causal, concretamente porque, al adquirirse nuevas especies, se realizan actos con los cuales aumenta el hábito. Y no hay inconveniente en admitir que, a veces, con el nombre

ret mediante alia, neque secundum aliquod aliud genus causalitatis aut successionis, ut per se constat. Igitur ordinatio specierum nihil esse potest, nisi habilitas quam intellectus acquirit ad ordinate utendum his speciebus et recte iudicandum secundum illas.

Exponitur D. Thomae sententia

7. Et in hunc modum existimo interpretandum esse D. Thomam, quotiescumque habitum scientiae appellat ordinationem specierum. Non enim solas species posuit in intellectu, ut ex aliis locis constat; nec intelligere potuit illam ordinationem esse aliquid reale additum speciebus et intrinsece seu formaliter in eis existens, quia talis ordinatio intelligibilis non est, ut ostendi. Debet ergo intelligi de ordinatione quasi effectiva seu extrinseca, quam habent species ex vi habitus scientiae, cuius sunt veluti instrumenta. Nec refert quod in priori loco de Veritate ait D. Thomas *quod specierum aliqualis ordinatio habitum efficit*. Immo si haec verba in rigore sumantur, potius nobis favent, quia distinguit habitum ab speciebus. Unde per ordinationem specierum ibi intelligere possumus non habitualem ordinationem, sed actualem, id est, ordinatum usum earum, quo habitum acquirimus. Atque eodem modo vocat species *formale scientiae*, quo modo loquendi maxime utitur comparando species ad phantasmata; nam haec remote et quasi per accidens comparantur ad scientiam, ob coniunctionem animi ad corpus; species autem intelligibiles immediate ac per se propter coniunctionem obiecti. Unde, quia obiectum ipsum est quasi formale respectu cognitionis et scientiae, ideo hac etiam ratione possunt species appellari formale in scientia, non vero quia formaliter sint ipsi habitus scientiae. Quod vero ait D. Thomas scientiae habitum augeri acquirendo novas species, non est intelligendum formaliter, sed causaliter, quia nimirum acquisitis novis speciebus fiunt actus quibus habitus augeatur. Non est autem inconveniens admittere in-

de ciencia se significa el hábito mismo con sus especies, y de esta manera recibe algunas denominaciones por razón de las especies, mas no por ello queda excluido el hábito judicativo distinto de las especies.

Respuesta al motivo de duda

8. Así, pues, a la dificultad aducida se responde que, aun cuando el entendimiento sea una potencia que obra naturalmente, no obstante, por parte de los objetos y de los medios que emplea para emitir juicio acerca de las cosas, muchas veces no queda suficientemente determinado ni obligado; y entonces resulta útil el hábito para inclinar al entendimiento a una parte más bien que a otra. Además, incluso cuando la razón o el medio de afirmar es evidente, no siempre se aplica o se considera actual y formalmente, y el hábito sirve para que se emita juicio sin la aplicación expresa y formal del medio. Así, en el ejemplo citado del acto de la ciencia, aunque con anterioridad a la adquisición del hábito no pueda uno prestar asentimiento evidente a la conclusión, a no ser empleando una demostración formal y expresa, sin embargo, después de adquirir el hábito no siempre necesita de ese discurso formal, sino que, propuesta una determinada verdad, en seguida le presta asentimiento evidente en virtud del hábito. Y si alguno quiere aplicar después la demostración, también para ello le será útil el hábito, a fin de emplear mucho más pronta y fácilmente las especies para aplicar el medio propio por el que debe demostrarse tal verdad. Igualmente, para el asentimiento científico es necesaria la evidencia, no sólo de las premisas, sino también de la ilación, a pesar de lo cual no es preciso que siempre que se ha de producir el asentimiento de la ciencia se emita un juicio expreso y formal acerca de la bondad de la ilación, bastando con que, en virtud del hábito, lo haga el entendimiento como algo cierto y evidente; y para ello sirve mucho el hábito de la dialéctica. Finalmente, por el mismo motivo, también es posible adquirir hábito acerca de los primeros principios, pues, aunque sean evidentes en sí mismos, nosotros tropezamos muchas veces con dificultades para reconocerlos; y ese hábito sirve para que, componiendo debidamente los términos mismos aprehendidos mediante

terdum nomine scientiae significari ipsum habitum cum suis speciebus, et hoc modo aliquas denominationes accipere ratione specierum, non tamen propterea excluditur habitus iudicativus ab speciebus distinctus.

Satisfit rationi dubitandi

8. Ad difficultatem ergo positam respondetur, quamvis intellectus sit potentia naturaliter agens, ex parte tamen obiectorum et mediorum quibus utitur ad ferendum de rebus iudicium, saepe non satis determinari neque necessitari; et tunc esse utilem habitum ad inclinandum intellectum in unam partem potius quam in aliam. Deinde, etiam quando ratio seu medium asserendi est evidens, non semper actu et formaliter applicatur seu consideratur; habitus autem deservit ut feratur iudicium absque expressa et formali applicatione medii. Ut in exemplo illo de actu scientiae, quamvis ante habitum acquisitum non possit quis praebere assensum evidentem conclusioni, nisi adhibita formali et expressa demonstratione, tamen post acquisitum habitum non semper indiget illo formali discursu, sed proposita tali veritate, statim ex habitu illi praebet assensum evidentem. Et si quis postea velit demonstrationem applicare, etiam ad hoc erit utilis habitus, ut multo promptius et facilius possit uti speciebus ad applicandum proprium medium, quo talis veritas demonstranda est. Sicut etiam ad assensum scientificum necessaria est evidentia, non tantum praemissarum, sed etiam illationis, et tamen non est necesse ut quotiescumque assensus scientiae eliciendus est, feratur expressum ac formale iudicium de bonitate illationis, sed sufficit ut ex habitu id faciat intellectus, tamquam quippiam certum et evidens; et ad hoc multum deservit habitus dialecticae. Denique eadem ratione, etiam circa prima principia potest acquiri habitus, quia licet in se sint per se nota, nos vero in eis agnoscendis saepe difficultatem patimur. Unde talis habitus deservit ut debite componendo ipsos terminos

las especies, intuyamos con mayor facilidad la verdad en la conexión inmediata de aquéllos.

SECCION V

Si el hábito se ordena a la realización de actos

1. *Propósito del autor en esta sección.*— En esta duda hay que explicar la causa final del hábito, con lo que resultará más clara su necesidad o utilidad. Y, como en las cosas que son a manera de instrumentos ordenados esencial y primariamente a la operación, el fin y el efecto coinciden en uno mismo, explicaremos a la vez el efecto y la eficiencia del hábito. Por último, dado que estos principios que se ordenan de manera esencial y primaria a la operación tienen su esencia con una relación trascendental a aquello a lo que se ordenan, tomando de ahí su razón o su especie, por eso hay que estudiar, consecuentemente, cómo puede el hábito compararse, por este motivo, con el acto; si, por el contrario, el acto es efecto suyo, y de qué manera se corresponden adecuada y mutuamente, en esto, el hábito y el acto.

2. *El hábito se ordena de algún modo a la operación.*— Así, pues, en primer lugar, suponiendo la significación del término *hábito,* consignada más arriba, y que ahora sólo tratamos de los hábitos propios de las potencias del alma, no cabe duda de que se ordenan de alguna manera a la operación; porque son dejados en la potencia, en virtud de los actos precedentes, precisamente para que le confieran facilidad para actos semejantes; en otro caso serían superfluos los hábitos, como consta suficientemente por lo dicho hasta ahora. De ahí se infiere una doble causalidad del hábito: una es formal, en cuanto por sí mismo afecta inmediatamente a la potencia, inclinándola hacia los actos u objetos; la otra versa sobre los actos mismos, pues, al inclinar la potencia a ellos, es causa de que se realicen de manera más pronta, fácil y deleitable. Y en lo dicho hasta aquí no hay —que yo sepa— diversidad de opiniones, centrándose toda ella en la explicación del modo de esta causalidad.

per species apprehensos, facilius veritatem intueamur in immediata eorum connexione.

SECTIO V

Utrum habitus sit propter efficiendum actum

1. *Intentio auctoris in hac sectione.*— In hac dubitatione explicanda est causa finalis habitus, unde magis constabit eius necessitas vel utilitas. Et quia in iis rebus, quae sunt veluti instrumenta per se primo ordinata ad operationem, finis et effectus in idem coincidunt, simul explicabimus effectum et efficientiam habitus. Ac denique, quia haec principia per se primo ordinata ad operationem suam essentiam habent cum habitudine transcendentali ad id ad quod ordinantur, et inde sumunt suam rationem vel speciem suam, ideo consequenter videndum erit quomodo habitus possit hac ratione comparari ad actum; si e converso actus est effectus eius, et quo modo in hoc habitus et actus sibi adaequate et vicissim respondeant.

2. *Habitus aliquo modo ordinatus ad operationem.*— Primo igitur supposita significatione huius vocis *habitus,* superius tradita, et quod hic solum agimus de propriis habitibus potentiarum animae, dubitari non potest quin aliquo modo sint propter operationem; nam ad hoc relinquuntur in potentia ex vi praecedentium actuum, ut illam facilem reddant ad similes actus; alias supervacanei essent habitus, ut ex hactenus dictis satis constat. Ex quo colligitur duplex causalitas habitus: una est formalis, quatenus per seipsum immediate afficit potentiam inclinando eam in actus seu obiecta; alia est circa ipsos actus, nam inclinando potentiam ad illos, causa est ut illi promptius, facilius et delectabilius fiant. Et in iis quae hactenus diximus non est (quod ego sciam) diversitas opinionum. Sed tota versatur in explicando modo huius causalitatis.

Primera opinión, negadora de la eficiencia del hábito

3. *Primer argumento en favor de la opinión propuesta.*— Hay, pues, una primera opinión, según la cual el hábito no produce propia y esencialmente el acto, sino sólo de manera remota, y, por modo de disposición, es como una condición, puesta la cual la potencia sola ejerce más fácilmente el acto. Esta fue la opinión de Auréolo, según refiere Capréolo, *In I*, dist. 17, q. 1, a. 2, al principio; se inclina a ella Escoto, en el mismo lugar, q. 2, y la defiende más por extenso Durando, *In III*, dist. 23, q. 2, 3 y 4; el Paludano, en el pasaje citado, q. 2. Se fundan éstos en que en el acto no hay nada que pueda ser producido esencialmente por el hábito; luego el hábito no es el principio esencial productivo del acto. El antecedente es manifiesto, puesto que en el acto podemos considerar, ya su sustancia, ya la intensidad, la bondad, la facilidad o prontitud, o el deleite con que es realizado; pero ninguna de estas cosas puede provenir de la eficiencia del hábito; luego. Se demuestra la menor en cada una de sus partes; efectivamente, la sustancia del acto es producida de manera esencial por la potencia sola, ya porque ésta posee suficiente virtud para hacerlo, como consta suficientemente por los actos que preceden al hábito, que son de la misma sustancia, ya también porque estos hábitos no se ponen por razón de la sustancia del acto, toda vez que tratamos de los adquiridos, los cuales difieren en esto de los esencialmente infusos. Casi la misma razón vale para la intensidad, no sólo porque la intensidad de la cualidad no es algo distinto de la sustancia o entidad de la cualidad no intensa y considerada individualmente —según diremos más adelante—, y que el acto se realiza individualmente, en cuanto consta de un determinado número de grados de intensidad; sino además, y sobre todo, porque la potencia no puede, en virtud del hábito, producir un acto más intenso, antes bien, así como el hábito presupone un acto por el cual sea producido, igualmente el hábito intenso supone un acto intenso por el cual sea intensificado, y no puede ser principio de un acto más intenso que él mismo; luego la potencia es principio suficiente de toda la intensidad del acto. Además, la bondad, si es moral, ni es común a todos los actos que se realizan por hábito, ni posee una razón especial;

Prima sententia, negans efficacitatem habitus

3. *Primum argumentum pro sententia proposita.*— Est ergo prima sententia, quae negat habitum efficere proprie et per se actum, sed solum remote, et per modum cuiusdam dispositionis esse conditionem quamdam, qua posita sola potentia facilius exercet actum. Haec fuit opinio Aureoli, ut refert Capreolus In I, dist. 17, q. 1, a. 2, in princ.; et in eam inclinat Scot., ibi, q. 2, et latius eam defendit Durand., In III, dist. 23, q. 2, 3 et 4; Palud., ibi, q. 2. Fundamentum eorum est quia nihil est in actu quod per se possit fieri ab habitu: ergo habitus non est principium per se effectivum actus. Antecedens patet, quia in actu considerare possumus aut substantiam eius aut intensionem aut bonitatem aut facilitatem seu promptitudinem, vel delectationem qua fit; nihil autem horum potest esse ex efficientia habitus; ergo. Probatur minor quoad singulas partes, nam substantia actus per se fit a sola potentia, tum quia ipsa habet ad hoc sufficientem virtutem, ut satis constat ex actibus qui habitum praecedunt, qui sunt eiusdem substantiae; tum etiam quia hi habitus non ponuntur propter substantiam actus; agimus enim de acquisitis, qui in hoc differunt a per se infusis. Atque eadem fere ratio est de intensione, tum quia intensio qualitatis non est aliquid distinctum a substantia seu entitate qualitatis non intensae et in individuo sumptae, ut infra dicemus; actus autem in individuo fit, ut constans ex tot gradibus intensionis; tum maxime quia potentia ex vi habitus non potest facere actum intensiorem; quin potius sicut habitus supponit actum a quo fiat, ita habitus intensus supponit actum intensum a quo intendatur, et non potest esse principium actus intensioris seipso; ergo potentia est sufficiens principium totius intensionis actus. Rursus bonitas, si sit moralis, neque est communis omnibus actibus qui fiunt ex habitu,

y, si es bondad trascendental, no añade nada real a la sustancia de cada entidad; luego no puede ser producida esencialmente por el hábito en mayor medida que puede serlo la entidad o sustancia del mismo acto. En cuanto a la facilidad o prontitud, pues viene a ser igual, no es una entidad o modo real en el hábito mismo, sino una denominación que proviene del operante, en cuanto, por alguna condición o disposición, se hace más expedito para obrar; luego, por razón de la facilidad, el hábito no puede influir esencialmente en el acto. Antes al contrario, del hecho de que estos hábitos sólo se ordenan a la facilidad, se infiere claramente que no concurren como principios esencialmente productivos de los actos, sino únicamente como disposiciones del mismo operante, según la afirmación del Filósofo en el lib. II de la *Etica*, c. 5: *El hábito es aquello por lo que estamos bien o mal dispuestos en orden a los actos.* Y lo mismo consta, con mayor evidencia, acerca del deleite, porque éste no es algo añadido al acto, sino que procede de la diversa aprehensión o disposición del mismo operante.

4. En segundo lugar, podemos argumentar principalmente que el hábito no es una inclinación de la potencia al acto; luego tampoco es principio activo del acto. La consecuencia es patente, porque el principio esencial del acto se inclina a él y, en consecuencia, inclina al sujeto o a la potencia en la que radica. El antecedente es manifiesto; pues esa inclinación, o es un acto realizado por el mismo hábito, y esto no, según resulta evidente de suyo, ya porque estamos investigando la inclinación hacia el acto, y si ésta fuese acto, habría asimismo una inclinación hacia ella, y así hasta el infinito; ya también porque esta inclinación procede del solo hábito, mientras que el acto elícito no puede proceder del hábito sin la potencia; o bien dicha inclinación se da únicamente por modo de acto primero, y esto tampoco puede afirmarse, pues inclinar significa más que informar o modificar; de lo contrario, toda forma inclinaría a su sujeto; por ello, la gravedad no inclina sino produciendo algún acto segundo; luego.

5. El tercero y principal argumento es que el acto produce el hábito, ya que el hábito se engendra de la frecuencia de actos; luego el hábito no puede producir el acto. La consecuencia es evidente, pues en las causas equívocas no puede haber reciprocidad, porque, al diferir específicamente la causa y el efecto, es nece-

neque habet specialem rationem; si vero sit bonitas transcendentalis, non addit aliquid rei ultra substantiam uniuscuiusque entitatis; ergo non magis potest fieri per se ab habitu quam entitas vel substantia ipsius actus. Facilitas vero, vel promptitudo, quod idem est, non est aliqua entitas vel modus realis in ipsomet habitu, sed est denominatio quaedam proveniens ex parte operantis, quatenus ob aliquam conditionem vel dispositionem expeditior est ad operandum; ergo ratione facilitatis non potest habitus per se influere in actum. Quin potius, ex eo quod hi habitus solum sunt propter facilitatem, plane colligitur non concurrere ut principia per se effectiva actuum, sed solum ut dispositiones ipsius operantis, iuxta illud Philosophi, II Ethic., c. 5: *Habitus est quo bene vel male nos habemus ad actus.* Atque idem evidentius constat de delectabilitate; nam haec non est aliquid additum actui, sed provenit ex diversa apprehensione vel dispositione ipsius operantis.

4. Secundo principaliter argumentari possumus quia habitus non est inclinatio potentiae ad actum: ergo neque est principium agendi actum. Patet consequentia, quia principium per se actus inclinatur in illum, et consequenter inclinat subiectum seu potentiam in qua residet. Antecedens autem patet; nam illa inclinatio vel est actus elicitus ab ipso habitu; et hoc non, ut est per se notum, tum quia inquirimus de inclinatione ad actum; si autem illa esset actus, ad illam etiam esset inclinatio, et sic in infinitum; tum etiam quia inclinatio haec est a solo habitu, actus vero elicitus non potest esse ab habitu sine potentia. Vel illa inclinatio est solum per modum actus primi, et hoc etiam non potest dici, quia inclinare plus significat quam informare vel afficere; alias omnis forma inclinaret suum subiectum; unde gravitas non inclinat nisi efficiendo aliquem actum secundum; ergo.

5. Tertium ac praecipuum argumentum est quia actus efficit habitum, cum habitus ex frequentia actuum generetur; ergo non potest habitus efficere actum. Patet consequentia, nam in causis aequivocis non potest esse reciprocatio, quia cum causa et ef-

sario que la causa sea más perfecta que el efecto; luego el efecto no puede producir una cosa de idéntica razón que su causa, porque no le es posible producir algo más perfecto que él mismo. Así, pues, en el caso presente, como el acto y el hábito son de distinta especie, y el acto produce el hábito, es señal de que es más perfecto que él; luego el hábito no puede, a su vez, producir el acto.

Opinión verdadera y solución

6. No obstante, debe afirmarse que el hábito, juntamente con la potencia, realiza el acto, y que éste es su fin propio. Tal es la opinión de Santo Tomás, en I-II, q. 49, a. 3, c., añadiendo la solución de *ad 1,* y en q. 51, a. 2, ad 3; la sostiene Cayetano, en el mismo pasaje, y Capréolo, en el lugar antes citado. Herveo, *Quodl.* I, q. 13. Lo mismo defienden Ockam, *Quodl.* III, q. 20; Gabriel, Mayor y otros, *In III,* dist. 23; Almain, tract. I *Moralium,* c. 11; y se toma de Aristóteles, lib. II de la *Etica,* c. 1, donde se expresa como sigue: *Todos los hábitos se originan de operaciones semejantes, por lo cual conviene reiterar operaciones de un determinado tipo;* y en el c. 6 afirma que *la virtud es un hábito por el que el hombre se hace bueno y por el que éste repetirá y hará bien su operación;* y, en el lib. VI de la *Etica,* c. 4, divide el hábito en activo y productivo, en el sentido en que suele distinguirse la acción de la producción, como veremos después en su lugar; de esta manera llama al arte hábito productivo, y a la prudencia activo; y en el lib. V de la *Metafísica,* c. 12, y en el lib. IX, al principio, enumera el arte entre las potencias, es decir, entre los principios activos, según observamos en dicho pasaje.

7. Se demuestra por la razón, pues el hábito hace que la potencia realice el acto con más facilidad y prontitud, y con mayor inclinación; pero sólo puede hacer esto porque ayuda a la potencia a realizar el acto; luego realiza el acto simultáneamente con la potencia, de manera verdaderamente esencial. La mayor es admitida por todos y consta por experiencia, y porque ésta es la única razón de establecer estos hábitos. Se prueba la menor con la consecuencia, porque ni es posible entender cómo el hábito ayuda a la potencia, si no es actuando con ella, ni tampoco de qué manera le confiere facilidad para obrar, si no es ayudándole.

fectus specie differant, necesse est causam esse perfectiorem effectu; ergo effectus non potest efficere rem eiusdem rationis cum sua causa, quia non potest efficere aliquid perfectius se. Sic ergo in praesenti, cum actus et habitus specie differant, et actus efficiat habitum, signum est esse perfectiorem illo; ergo non potest habitus vicissim efficere actum.

Vera sententia ac resolutio

6. Nihilominus dicendum est habitum simul cum potentia efficere actum et hunc esse proprium finem eius. Haec est sententia D. Thomae, I-II, q. 49, a. 3, in corp., adiuncta solut. ad 1, et q. 51, a. 2, ad 3; tenet Caietanus ibi, et Capreolus supra. Hervaeus, Quodl. I, q. 13. Idem Ocham, Quodl. III, q. 20; Gabriel, Maior et alii, in III, dist. 23; Almainus, tract. I Moralium, c. 11; et sumitur ex Aristotele, II Ethic., c. 1, ubi sic ait: *Omnes habitus ex operationibus similibus fiunt, quapropter tales quasdam operationes reddere oportet;* et c. 6, *virtutem* ait *esse habitum, a quo bonus efficitur homo et quo bene suum opus ipse reddet efficietque;* et VI Ethic., c. 4, distinguit habitum in activum et effectivum, in eo sensu quo distingui solet actio ab effectione, ut infra suo loco videbimus. Et ita artem vocat habitum factivum, prudentiam activum; et V Metaph., c. 12, et lib. IX, in principio, artem numerat inter potentias, id est, inter principia agendi, ut ibi notavimus.

7. Et probatur ratione, quia habitus confert potentiae ut facilius, promptius et maiori propensione efficiat actum; sed non potest hoc praestare, nisi quia iuvat potentiam ad actum efficiendum; ergo simul cum ipsa potentia vere per se efficit actum. Maior ab omnibus admittitur et experientia constat, et quia illa est unica ratio ponendi hos habitus. Minor cum consequentia probatur, quia nec potest intelligi quo modo habitus iuvet potentiam, nisi cum illa efficiendo, neque etiam quo modo illi conferat facilitatem

Lo demuestro, además, así: de cuatro modos cabe entender que el agente es ayudado por otro a obrar más fácilmente: primero, apartando los impedimentos; segundo, por parte del paciente, disponiéndolo y aplicándolo mejor; tercero, aumentando su virtud activa; cuarto, obrando juntamente con él. Pero el hábito no puede ayudar a la potencia exclusivamente del primer modo, pues muchas veces no hay ningún impedimento que quitar; por ejemplo, la ciencia no ayuda eliminando el error, o algo semejante, sino quitando la ignorancia privativa, lo cual no es quitar, sino más bien poner una forma que contribuya esencialmente a la obra; porque, si la misma forma no contribuye esencialmente, la privación de ella en cuanto tal no constituirá ningún impedimento. Lo mismo se argumenta a propósito del arte, la opinión y otros hábitos del entendimiento; mas, con respecto a los hábitos del apetito, parece tener más cabida esa eliminación del impedimento, en cuanto por medio de los hábitos se reprimen los afectos contrarios o las pasiones. Sin embargo, tampoco a propósito de ellos resulta inteligible la eliminación del impedimento, si antes no se entiende la concesión de una virtud que contribuya esencialmente a los propios actos o afectos. Porque los hábitos del apetito no refrenan de manera formal y esencial los afectos en lo concerniente a los movimientos del cuerpo, ya que tales hábitos no se dan en los miembros del cuerpo ni modifican o disponen los humores con los que se realizan dichos movimientos; luego los hábitos refrenan propiamente el apetito mismo y sus afectos, y en él, como en su raíz, refrenan los movimientos por él excitados. Ahora bien, en el apetito mismo no siempre existe un impedimento positivo que deba ser eliminado por el hábito, pues muchas veces se adquiere el hábito de una virtud, por ejemplo, donde no había ningún vicio contrario, o, inversamente, se adquiere un vicio donde no había ninguna virtud; luego en esos casos el hábito adquirido no ayuda eliminando algo. Ni puede decirse que ayude impidiendo los actos contrarios, porque el hábito no es esencial y formalmente contradictorio con el acto, ya que son de diversa razón; en consecuencia, si se opone o impide, es porque ayuda esencialmente en algo a los actos contrarios; luego la causalidad del hábito sobre el acto no puede entenderse por la sola eliminación

in agendo, nisi illam iuvando. Quod praeterea ita ostendo; nam quatuor modis intelligi potest iuvari agens ab alio ad facilius operandum. Primo, avertendo impedimenta; secundo ex parte passi, illud melius disponendo et applicando; tertio, augendo virtutem eius activam; quarto, coefficiendo illi. Habitus autem non potest solum primo modo iuvare potentiam, quia saepe nullum est impedimentum quod auferat; ut scientia, verbi gratia, non iuvat tollendo errorem vel aliquid simile, sed tollendo ignorantiam privativam, quod non est tollere, sed potius ponere formam quae per se conferat ad opus; nam si ipsa forma per se non confert, privatio eius ut sic nullum erit impedimentum. Idem argumentum est de arte, opinione et aliis habitibus intellectus; in habitibus autem appetitus videtur magis habere locum illa ablatio impedimenti, quatenus per habitus contrarii affectus seu passiones reprimuntur. Verumtamen etiam in illis non potest intelligi ablatio impedimenti, nisi prius intelligatur collatio virtutis per se conferens ad proprios actus seu affectus. Quia habitus appetitus formaliter ac per se non moderantur affectus quantum ad ipsos corporis motus, quia tales habitus non sunt in membris corporis, neque afficiunt aut disponunt ipsos humores quibus tales motus perficiuntur; moderantur ergo habitus proxime ipsum appetitum et affectus eius, et in illo ut in radice moderantur motus qui ab illo excitantur. At vero in ipso appetitu non semper est impedimentum positivum quod per habitum auferendum sit, quia saepe acquiritur habitus virtutis verbi gratia, ubi nullum erat contrarium vitium vel e converso acquiritur vitium, ubi nulla erat virtus; tunc ergo habitus acquisitus non iuvat auferendo aliquid. Nec potest dici quod iuvet impediendo actus contrarios, quia habitus per se ac formaliter non repugnat actui; sunt enim diversarum rationum; si ergo repugnat seu impedit, est quia aliquid per se confert ad actus contrarios; ergo causalitas habitus in actu non potest intelligi per solam ablationem impedimenti, sed quia

de impedimento, sino porque esencial y positivamente dispone a la potencia para el acto.

8. Que esta disposición no puede ser exclusivamente pasiva o por parte del paciente en cuanto tal —como pretende Escoto—, se demuestra, en primer lugar, porque en tales casos el paciente no se aproxima más al agente, ya que el acto y la potencia están íntimamente unidos de manera esencial, y así dichas potencias operan en sí mismas cuando realizan estos actos. Además, entonces no es necesaria una disposición que aparte las disposiciones contrarias o repugnantes, porque, hablando en absoluto, no hay ninguna de esa clase en tal potencia, por lo cual, absolutamente hablando, realiza sus operaciones en un instante, como atestigua Aristóteles, lib. X de la *Etica*, c. 4. Por último, tampoco interviene allí una disposición que esencialmente una el acto con la potencia; porque la potencia misma, considerada independientemente en sí, se une al acto antes de poseer el hábito; y, en cuanto es pasiva, por sí misma es aptísima para dicha unión, sin que para ello importe ningún impedimento o dificultad. En consecuencia, atendiendo sólo a esta disposición, no habría necesidad ninguna de tales hábitos. Pero afirma Durando que el hábito, aun cuando disponga solamente de modo material, por parte del objeto contribuye a la facilidad del acto, ya que por razón de tal disposición el acto se aprehende como más conveniente y connatural. Mas, en primer lugar, esto no tiene cabida en los hábitos del entendimiento, los cuales no tienden al objeto bajo la razón de bueno o conveniente, sino bajo la razón de verdadero, para la cual poco interesa la connaturalidad del acto, sobre todo en las verdades especulativas y evidentes.

9. Además, en esa respuesta se involucran cosas contradictorias; en efecto, si el hábito no contribuye esencialmente al acto de otra manera, no hay motivo para que, por razón de él, el acto sea más connatural; pues la connaturalidad proviene, ya de la potencia pasiva natural, ya de la virtud activa natural; pero el propio Durando niega que se dé en el hábito una virtud connatural productiva del acto, y se ha demostrado que no posee esencialmente causalidad pasiva, lo cual es verdadero en grado sumo si no la posee activa; luego no hay razón para que sea más connatural. O, en sentido inverso, cabe retorcer el argumento: el acto se hace más connatural por razón del hábito, y no por causa de la virtud

per se ac positive disponit potentiam ad actum.

8. Quod vero haec dispositio non possit esse tantum passiva seu ex parte passi ut sic, ut Scotus contendit, probatur imprimis, quia ibi passum non fit propinquius agenti, cum actus et potentia intime per se uniantur, et ita huiusmodi potentiae in seipsas operentur, cum hos actus eliciunt. Deinde non est ibi necessaria dispositio removens contrarias dispositiones aut repugnates, quia, per se loquendo, nulla sunt huiusmodi in tali potentia; et ideo, per se loquendo, efficit suas operationes in instanti, teste Aristotele, X Ethic., c. 4. Denique, neque intervenit ibi dispositio per se uniens actum cum potentia; nam ipsa potentia, per se nude considerata, unitur actui antequam habeat habitum; et quatenus passiva est, per sese est aptissima ad illam unionem. Neque ad hoc confert ullum impedimentum vel difficultatem. Unde propter hanc solam dispositionem nulla esset necessitas talium habituum. Sed ait Durandus habitum, etiamsi tantum materialiter disponat, ex parte obiecti conferre ad facilitatem actus, quia ratione talis dispositionis actus apprehenditur ut magis conveniens et connaturalis. Sed hoc imprimis non habet locum in habitibus intellectus, qui non tendunt in obiectum sub ratione boni vel convenientis, sed sub ratione veri, ad quam parum refert connaturalitas actus, praesertim in veritatibus speculativis et evidentibus.

9. Deinde repugnantia involvuntur in ea responsione; nam si habitus alioqui non confert per se ad actum, non est cur ratione illius actus sit magis connaturalis; nam connaturalitas provenit, aut ex naturali potentia passiva, aut ex naturali virtute activa; sed ipse Durandus negat esse in habitu vim connaturalem effectivam actus, et ostensum est per se non habere causalitatem passivam, quod maxime verum est, si non habet activam; ergo non habet unde sit magis connaturalis. Vel e converso retorqueri potest argumentum: actus efficitur magis connatu-

pasiva solamente; luego por causa de la virtud activa natural. Se confirma, porque, si el hábito no es principio del acto, y por otra parte no dispone físicamente a él, según queda demostrado, entonces no inclina a él de ninguna manera; luego tampoco tiene un orden esencial hacia él; por tanto, ¿cómo puede ser causa u ocasión de que, por razón de él, se aprehenda el acto como más conveniente y connatural? Tanto más cuanto que esa connaturalidad debe aprehenderse objetivamente para mover a obrar con mayor prontitud o deleite; luego es preciso que se conozca por alguna experiencia, es decir, que vaya precedido por algo que mueva hacia dicha aprehensión; pero esto no puede ser otra cosa que la misma facilidad en el obrar, facilidad que confiere el hábito por su naturaleza; luego ésta no puede fundarse enteramente en esa sola aprehensión.

10. *El hábito no puede ayudar a la potencia en orden al acto si no es produciendo algo.*— Resta, por tanto, que el hábito no puede ayudar y dar facilidad a la potencia en orden al acto, sino aumentando la virtud esencialmente productiva de tal acto. Pero no aumenta la misma virtud de la potencia como intensificándola, ya que la potencia es en sí indivisible y no puede intensificarse o aumentar intrínsecamente; más aún, si fuese posible tal intensificación, no se necesitaría otro acto; así como las virtudes esencialmente infusas, que participan de algún modo de potencia, ya que son susceptibles de intensificación, reciben mediante la misma aumento de virtud y, consiguientemente, facilidad para los primeros actos. Pero las potencias del alma no pueden recibir aumento de esta manera, como es claro; luego el hábito aumenta esencialmente la virtud productiva del acto por adición o multiplicación de virtud, a saber, porque él mismo actualiza a la potencia como virtud que influye esencialmente en el acto. A base de este razonamiento pueden elaborarse otros muchos argumentos, en parte por inducción, en parte por el efecto formal del hábito mismo, en parte por la proporción existente entre la potencia y el hábito, tanto entre sí como respecto al acto, ya que, en orden al acto, una y otro se relacionan como acto primero, mientras que entre sí se relacionan como la perfección y lo perfectible; por consiguiente, el hábito perfecciona a la potencia según la relación que tiene a su acto, inclinándola más y confiriéndole alguna virtud activa.

ralis ratione habitus, et non propter solam vim passivam; ergo propter activam naturalem. Et confirmatur, quia si habitus non est principium actus, et alioqui non disponit physice ad illum, ut ostensum est, ergo nullo modo inclinat ad illum; ergo neque habet ordinem per se ad illum; quo modo ergo potest esse causa, vel occasio, ut ratione ipsius actus apprehendatur ut convenientior et connaturalior? Eo vel maxime quod illa connaturalitas debet obiective apprehendi, ut moveat ad promptius vel delectabilius operandum; ergo oportet ut aliquo experimento cognoscatur, seu quod aliquid praecedat movens ad illam apprehensionem; hoc autem non potest esse aliud, nisi ipsa facilitas in operando, quam habitus natura sua confert; ergo non potest haec omnino fundari in sola illa apprehensione.

10. *Habitus non potest iuvare potentiam ad actum nisi aliquid effiendo.*— Relinquitur ergo non posse habitum iuvare et facilitare potentiam ad actum, nisi augendo virtutem per se effectivam talis actus. Non auget autem ipsam virtutem potentiae, quasi intendendo illam, quia potentia in se est indivisibilis, et intrinsece intendi vel augeri non potest; immo, si talis intensio esset possibilis, non esset necessarius alius actus; sicut virtutes per se infusae, quae participant quemdam modum potentiae, quia intensionem recipere possunt, per eamdem recipiunt augmentum virtutis et consequenter facilitatem ad priores actus. Potentiae autem animae non possunt hoc modo augeri, ut constat; ergo habitus auget per se virtutem effectivam actus per additionem seu multiplicationem virtutis, quia nimirum ipsemet actuat potentiam, ut virtus influens per se in actum. Et ex hoc discursu multa alia argumenta confici possunt, partim ex inductione, partim ex formali effectu ipsius habitus, partim ex proportione inter potentiam et habitum, tam inter se, quam respectu actus, nam in ordine ad actum, utrumque comparatur ut actus primus, inter se vero ut perfectio et perfectibile; habitus ergo perficit potentiam secundum habitudinem quam habet ad suum actum, magis inclinando illam, et aliquam virtutem agendi praestando.

SECCION VI

Qué efecto produce el hábito en el acto

1. *Opinión de algunos.*— Falta explicar (cosa que se pide también en los argumentos de la opinión contraria) qué es lo que produce el hábito en el acto. Porque muchos opinan que produce un modo, pero no la sustancia del acto. En cuanto a ese modo, algunos piensan que consiste en una mayor intensidad del mismo acto; se cita en favor de esta sentencia a Gofredo, *Quodl.* IX, q. 4. Otros afirman que dicho modo es la facilidad del acto, opinión que se atribuye a Enrique, *Quodl.* IV, q. 22; pero en ese pasaje sólo dice que estos hábitos confieren facilidad en el obrar y que se adquieren principalmente para ese fin. Se cita también a Santo Tomás, *In IV*, dist. 46, q. 1, a. 1, c. 2, quaestiunc. 2, ad 2, donde se expresa así: *En el acto hay que considerar dos cosas: la sustancia del acto y la forma del mismo, de la cual recibe el acto su perfección; pues bien, atendiendo a la sustancia, el principio es la potencia natural, pero atendiendo a su forma, su principio es el hábito.* Pero Santo Tomás no da mayores explicaciones acerca de cuál sea esa forma del acto.

2. *Los hábitos no contribuyen esencial y primariamente a la intensificación del acto.— Razón de la conclusión.*— Mas debe afirmarse, en primer lugar, que, hablando en absoluto, los hábitos no confieren a las potencias en que radican virtud para producir actos más intensos que los que podrían realizar por sí las mismas potencias, ni pueden concurrir eficientemente a la intensificación o modo del acto sin producir también su sustancia. Durando, en el lugar antes citado, demuestra por extenso la primera parte de esta conclusión; porque los argumentos con que prueba que el hábito no contribuye a la intensificación del acto podrían admitirse en este sentido, aunque los refuten Cayetano, en I-II, q. 49, a. 3, y Capréolo, *In III,* dist. 23, a. 3, cerca del principio. En ese pasaje a veces da a entender que la potencia habituada puede realizar un acto más intenso que la no habituada. Sin embargo, por mi parte, estimo que, hablando en absoluto, es verdadero lo opuesto, y lo pruebo porque el hábito, de igual manera que se engendra mediante

SECTIO VI

Quid efficiat habitus in actu

1. *Aliquorum sententia.*— Superest vero explicandum (quod etiam in argumentis contrariae sententiae petitur) quid efficiat habitus in actu. Multorum enim sententia est efficere modum eius, non substantiam. Illum autem modum quidam putant esse maiorem intensionem ipsius actus; citaturque pro hac sententia Gofredus, Quodl. IX, q. 4. Alii dicunt modum illum esse facilitatem actus, quae sententia tribuitur Henrico, Quodl. IV, q. 22; sed ibi nihil aliud dicit quam quod hi habitus conferant facilitatem in operando, et quod ad eum finem praecipue acquirantur. Citatur etiam D. Thomas, In IV, dist. 46, q. 1, a. 1, c. 2, quaestiunc. 2, ad 2, ubi sic inquit: *In actu duo consideranda sunt, scilicet, substantia actus et forma ipsius, a qua perfectionem habet actus; ergo secundum substantiam principium est naturalis potentia, sed secundum formam suam principium eius est habitus.* Quae autem sit illa forma actus, D. Thomas non amplius declarat.

2. *Habitus non conferunt per se primo ad intensionem actus.— Ratio conclusionis.*— Dicendum vero est imprimis habitus non conferre, per se loquendo, potentiis in quibus insunt vim ad efficiendos actus intensiores quam per se possent ipsae potentiae efficere, nec posse concurrere effective ad intensionem vel modum actus, quin eius quoque substantiam efficiant. Priorem partem huius conclusionis probat late Durandus supra; argumenta enim quibus probat habitum non efficere ad intensionem actus, in hoc sensu possent admitti, quamquam solvantur a Caiet., I-II, q. 49, a. 3; et a Capr., In III, dist. 23, a. 3, non longe a principio. Ubi interdum significat potentiam habituatam posse intensiorem actum elicere quam non habituatam. Ego vero oppositum censeo esse verum, per se loquendo, quod probo quia habitus, sicut generatur per actus, ita etiam

actos, así también se intensifica; pero no se intensifica sino mediante actos más intensos, según diremos después; luego, así como en la potencia sola hay virtud suficiente para producir actos con los cuales engendra en sí misma el hábito, igualmente hay también virtud para realizar actos más intensos con los cuales intensifica el hábito; luego el hábito no confiere esencialmente a la potencia el poder de realizar actos más intensos.

3. *Evasiva de algunos.— Refutación.*— Cabe responder que la potencia sin hábito únicamente puede realizar un acto hasta cierto grado de intensidad, por ejemplo, como cuatro, y mediante actos semejantes va adquiriendo un hábito, también hasta el cuarto grado; en cambio, la potencia ya perfeccionada por un hábito de cuatro grados puede producir un acto como de cinco, acto que no podría realizar por sí sola. Pero este modo de expresarse no es verdadero, porque la potencia no puede, en virtud del hábito, hacer un acto cuya intensidad sea mayor que la del mismo hábito, ya que ninguna forma remisa puede contribuir esencialmente a un efecto más intenso, como se ha tratado con bastante amplitud antes, en la disp. XVIII. Y, aunque sea probable que ello puede acontecer alguna vez, si el agente concurre sólo de manera parcial, únicamente sucede cuando en el otro agente parcial hay virtud para esa mayor intensidad. Mas en el presente caso se supone que en la potencia, que viene a ser como el otro agente parcial, no existe virtud para un acto más intenso; luego un hábito remiso, juntamente con tal potencia, no podrá realizar un acto más intenso. De ahí se toma también una confirmación: de dos cosas remisas no se produce una más intensa; pero la potencia se pone de suyo como virtud remisa determinada a tal acto, y el hábito, considerado asimismo en absoluto, es remiso por comparación con tal acto; luego de esa potencia y ese hábito no puede resultar una virtud que tenga poder para un acto más intenso.

4. Dirá alguno que, en las formas unívocas, es verdad que una forma remisa no puede producir por sí misma una intensa, pero en las equívocas puede hacerlo en algunas ocasiones; y el hábito se relaciona con el acto como principio equívoco. Mas es al contrario: pues, sea lo que fuere de la verdad de esa limitación, a lo sumo tiene lugar cuando la forma equívoca es esencialmente más

intenditur; non intenditur autem nisi per actus intensiores, ut infra dicemus; ergo, sicut in potentia sola est virtus ad efficiendos actus, per quos in se generat habitum, ita est etiam virtus ad efficiendos actus intensiores, per quos intendit habitum; ergo habitus per se non confert potentiae ut intensiores actus possit efficere.

3. *Aliquorum evasio.— Improbatur.*— Responderi potest potentiam sine habitu solum posse efficere actum usque ad certum gradum intensionis, verbi gratia, ut quatuor, et per similes actus comparare sibi habitum, etiam usque ad quartum gradum; potentiam vero iam perfectam habitu ut quatuor posse efficere actum ut quinque, quem se sola non posset efficere. Sed hic modus dicendi non est verus, quia potentia ex vi habitus non potest efficere intensiorem actum quam sit ipse habitus, quia nulla forma remissa potest per se conferre ad effectum intensiorem, ut supra, disp. XVIII, fusius tractatum est. Et, quamvis sit probabile aliquando id posse accidere, si agens tantum partialiter concurrat, id solum est quando in altero agente partiali est virtus ad illam maiorem intensionem. At vero in praesenti supponitur in ipsa potentia, quae est veluti alterum agens partiale, non esse vim ad intensiorem actum; ergo habitus remissus cum tali potentia non poterit efficere intensiorem actum. Unde etiam sumitur confirmatio: nam ex duobus remissis non fit aliquid intensius; sed potentia ex se ponitur quasi virtus remissa definita ad talem actum, et habitus etiam per se consideratus est remissus comparatione talis actus; ergo ex tali potentia et habitu non potest fieri una virtus potens in intensiorem actum.

4. Dicet aliquis in formis univocis esse id verum, quod forma remissiva non potest per se efficere intensam, in aequivocis vero interdum posse; habitum vero comparari ad actum ut principium aequivocum. Sed contra: nam quidquid sit de veritate illius limitationis, ad summum habet locum quando

perfecta; pero en este caso es más probable que el hábito adquirido sea menos perfecto que el acto mismo, según veremos después. Además, no sólo por la desigualdad en perfección, sino también por la necesaria proporción entre el hábito y el acto, un hábito remiso no puede producir de manera esencial un acto más intenso que él, ya que el hábito no inclina sino a actos que tengan semejanza con aquellos por los que fue engendrado, como atestigua Aristóteles, lib. II de la *Etica*, c. 1, y como atestigua también la experiencia; porque obramos fácilmente de la manera que estamos acostumbrados, tanto en la especie como en el modo de las operaciones. La razón consiste en que el hábito sólo es como un impulso o peso que han dejado en la potencia los actos precedentes; pero los actos precedentes no tienen poder para inclinar a la potencia a actos más perfectos, sino, cuando más, a actos semejantes. De lo contrario, si los mismos actos produjesen en la potencia una inclinación a actos más intensos, por igual razón podría decirse que los actos iguales intensifican el mismo hábito, y no quedaría ninguna razón para demostrar lo opuesto.

5. Además, se sigue también que la virtud para realizar actos más intensos puede crecer en la potencia hasta el infinito, por virtud propia, cosa que es absolutamente increíble. La consecuencia es manifiesta, ya que mediante actos como de cuatro grados, que se suponen adecuados a la virtud de la potencia considerada por sí sola, se adquiere un hábito como de cuatro grados, adquirido el cual la potencia ya tiene fuerza para actos como de cinco grados; pero mediante esos actos puede producir un hábito como de cinco grados; luego por medio de un hábito de cinco grados se hará capaz de realizar actos de seis; y cabe seguir avanzando en la misma proporción, sin que haya posibilidad de señalar ningún término por una razón probable. Finalmente, también en los hábitos infusos, los teólogos enseñan comúnmente que en virtud de ellos no puede la potencia producir actos más intensos que los mismos hábitos, aunque acerca de ellos podría darse mayor motivo de duda, bien porque tales hábitos son más perfectos que sus actos, bien porque no sólo confieren facilidad, sino que dan asimismo el poder. No obstante, como realmente son hábitos y se dan con la debida proporción a los actos para que en virtud de aquéllos se realicen los actos de manera connatural, por eso, en cuanto depende de la virtud intrínseca de tales

forma aequivoca est essentialiter perfectior; at in praesenti probabilius est habitum acquisitum esse minus perfectum ipso actu, ut infra videbimus. Deinde, non solum propter inaequalitatem perfectionis, sed etiam propter necessariam proportionem inter habitum et actum, non potest habitus remissus per se efficere actum intensiorem se, quia habitus non inclinat nisi ad actus similes illis a quibus fuit genitus, teste Aristotele, II Ethic., c. 1, et teste etiam experientia; ita enim facile operamur, sicut consuevimus, tam in specie operum quam in modo. Et ratio est quia habitus non est nisi veluti impulsus quidam seu pondus relictum in potentia ex vi praecedentium actuum; actus autem praecedentes non habent vim inclinandi potentiam ad actus perfectiores, sed ad summum ad similes. Alias si iidem actus efficerent inclinationem in potentia ad actus intensiores, pari ratione dici posset aequales actus intendere ipsum habitum, neque ulla superesset ratio ad oppositum probandum.

5. Rursus etiam sequitur virtutem ad efficiendos actus intensiores posse in infinitum crescere in potentia, ex virtute propria, quod per se incredibile est. Sequela patet, quia per actus ut quatuor, qui supponuntur esse adaequati virtuti potentiae nude sumptae, acquiritur habitus ut quatuor, quo comparato iam habet potentia vim ad actus ut quinque; sed per illos potest ille habitus fieri ut quinque; ergo per habitum ut quinque fiet potens ad actus ut sex; et eadem proportione potest ultra progredi absque ullo termino qui probabili ratione possit designari. Denique, etiam in habitibus infusis docent communiter theologi ex vi illorum non posse potentiam efficere actus intensiores ipsis habitibus, quamquam in eis posset esse maior ratio dubitandi, vel quia tales habitus sunt perfectiores suis actibus, vel quia non solum dant facilitatem, sed etiam potestatem. Nihilominus, quia revera sunt habitus, et dantur cum debita proportione ad actus, ut ex vi illorum fiant actus connaturali modo,

hábitos, la potencia no puede producir actos más intensos que los hábitos mismos, y si algunas veces los realiza, ello es debido a otro auxilio divino, del que se trata en otro lugar. Luego con mucho mayor motivo habrá que afirmar esto acerca de los hábitos adquiridos, ya por las razones aducidas, que se toman de la debida proporción y de la menor perfección, ya también porque estos hábitos no son esencialmente como unas facultades operativas propias, sino que por su naturaleza son ciertas modificaciones de la facultad operativa; por eso, de suyo no aumentan sustancialmente (por así decirlo) la virtud de producir un efecto más noble, sino que únicamente perfeccionan la misma virtud que antes había en la potencia, del modo que vamos a explicar en seguida.

6. *El hábito concurre físicamente a la intensificación del acto producido por la potencia.*— Así, pues, en este sentido es verdad que el hábito no contribuye esencialmente a la intensificación del acto; sin embargo, no debe negarse que, cuando la potencia realiza mediante el hábito un acto intenso, el hábito produzca esa intensificación, al menos en lo que respecta al grado proporcional al hábito, ya que tal acto se asemeja en dicha intensificación a los anteriores por los cuales fue engendrado el hábito. Pero entonces el hábito no puede producir la intensificación sola sin producir también la sustancia del mismo acto; porque la intensificación ya realizada no es algo distinto de la sustancia del acto, como demostraré más abajo. Se explica brevemente, pues, si la potencia juntamente con un hábito como de cuatro grados, produce un acto como de cuatro grados, ese hábito concurre eficientemente al primero de igual manera que al cuarto grado de tal acto, por ser igualmente proporcionado a todos y por haber sido engendrado por actos semejantes según grados semejantes; pero toda la sustancia y entidad de tal acto consiste en esos grados de intensificación; luego el hábito, juntamente con la potencia, no puede producir la intensificación del acto si no es produciendo al mismo tiempo su sustancia.

7. *Si el hábito concurre a la totalidad de un acto más intenso que él.*— Pero, cuando la potencia modificada por el hábito realiza un acto más intenso que el mismo hábito, puede haber alguna dificultad sobre si el hábito concurre eficientemente al acto según toda la intensidad de éste, es decir, según aquel grado en el

ideo, quantum est ex intrinseca virtute talium habituum, non valet potentia efficere intensiores actus ipsis habitibus, sed si eos interdum elicit, est ratione alterius auxilii divini, de quo alias. Ergo multo maiori ratione id dicendum est de habitibus acquisitis, tum propter rationes factas, sumptas ex debita proportione et ex minori perfectione; tum etiam quia hi habitus non sunt per se quasi propriae facultates operandi, sed natura sua sunt affectiones quaedam facultatis operandi; et ideo per se non augent substantialiter (ut ita dicam) vim agendi effectum nobiliorem, sed tantum perficiunt eamdem vim quae antea erat in potentia, eo modo quo statim explicabimus.

6. *Habitus concurrit physice ad intensionem actus effecti a potentia.*— In hoc ergo sensu verum est habitum per se non conferre ad intensionem actus; nihilominus tamen negandum non est quin, quando potentia per habitum efficit actum intensum, habitus efficiat illam intensionem, saltem quantum ad gradum proportionatum habitui, quia in illa habet talis actus similitudinem cum praecedentibus, a quibus habitus genitus est. Tunc vero non potest habitus efficere solam intensionem, nisi etiam efficiat substantiam ipsius actus; quia intensio in facto esse non est aliquid distinctum a substantia actus, ut infra ostendam. Et declaratur breviter, quia si potentia cum habitu ut quatuor eliciat actum ut quatuor, ille habitus aeque concurrit effective ad primum sicut ad quartum gradum talis actus; quia aeque est proportionatus omnibus, et quia a similibus actibus secundum similes gradus generatus est; sed substantia et entitas talis actus tota consistit in illis gradibus intensionis; ergo non potest habitus efficere cum potentia intensionem actus, nisi efficiendo simul substantiam eius.

7. *Habitusne concurrat ad totum actum intensiorem seipso.*— Nonnulla vero difficultas esse potest, quando potentia habitu affecta elicit actum intensiorem ipso habitu, an habitus concurrat effective ad actum secundum totam intensionem eius, id est, se-

cual supera al hábito. En efecto, parece difícil dividir la realización de un mismo acto de suerte que en unos grados sea producido por la potencia sola y en otros, en cambio, por la potencia juntamente con el hábito. Como tampoco puede suceder, a la inversa, que unos grados sean producidos por la potencia con el hábito y otros por el hábito solo. No obstante, hay que afirmar que en ese caso el hábito no concurre a ese grado de intensidad en el cual es superado por el acto produciéndolo esencial y directamente, por las razones aducidas, a saber, porque el hábito no tiene proporción con el acto dotado de esa intensidad, y porque únicamente pudo realizar actos semejantes a aquellos por los que fue producido. Luego ese grado de intensidad mayor se debe exclusivamente a la virtud y eficacia de la potencia. Y esto no es peculiar de esta acción, pues ocurre lo mismo siempre que un agente remiso concurre juntamente con otro más fuerte para un efecto más intenso. Por ello, no hay semejanza de razón en el caso del hábito y en el de la potencia, ya porque la potencia es una virtud más fuerte que el hábito, especialmente el remiso, ya también porque la potencia posee virtud íntegra para todo el acto y para cualquiera de sus grados, mientras que el hábito no tiene eficacia íntegra para ningún acto, como voy a decir en seguida. Pero, aunque el hábito no produzca directamente ese mayor grado de intensidad, no obstante, indirectamente ayuda a la potencia para que pueda producirlo con mayor comodidad y facilidad; pues, como la potencia es ayudada por el hábito en la producción de los grados inferiores, queda más expedita para poder aplicar su eficacia a obrar más intensamente, ya que su virtud está menos ocupada en los grados inferiores.

Cómo concurre el hábito a la sustancia del acto

8. Por último, con esto queda suficientemente confirmada la segunda parte de la conclusión, a saber, que el hábito produce la sustancia del acto; la sostienen Cayetano y Capréolo, arriba, y, prácticamente, los otros autores antes citados en la segunda opinión; de manera expresa, Escoto, *In IV*, dist. 49, q. 1 y 2, en las soluciones a los argumentos. Se demuestra porque, si el hábito no produce la

cundum illum gradum in quo habitum excedit. Videtur enim difficile ita dividere effectionem eiusdem actus, ut secundum quosdam gradus fiat a sola potentia, secundum alios vero a potentia cum habitu. Sicut e contrario fieri non potest ut quidam gradus fiant a potentia cum habitu et alii a solo habitu. Nihilominus dicendum est tunc habitum non concurrere ad illum gradum intensionis in quo exceditur ab actu, per se et directe efficiendo illum, ob rationes factas, scilicet, quia habitus non habet proportionem cum actu sic intenso, et quia tantum potuit efficere actus similes illis a quibus fuit productus. Fit ergo ille gradus maioris intensionis ex virtute et efficacia solius potentiae. Neque est hoc singulare in hac actione; idem enim accidit quotiescumque remissum agens cum fortiori concurrit ad intensiorem effectum. Et ideo non est similis ratio de habitu ac de potentia, tum quia potentia est virtus fortior quam habitus, praesertim remissus, tum etiam quia potentia habet virtutem integram ad totum actum et ad quemlibet gradum eius, habitus vero ad nullum actum[1] habet integram efficacitatem, ut statim dicam. Quamvis autem habitus directe non efficiat illum maiorem gradum intensionis, indirecte tamen iuvat ut potentia commodius et facilius valeat illum efficere; nam cum potentia iuvetur ab habitu circa inferiores gradus efficiendos, expeditior manet ut efficaciam suam ad intensius operandum applicare possit, eo quod virtus eius circa inferiores gradus minus occupetur.

Quomodo habitus ad substantiam actus concurrat

8. Atque ex his tandem satis confirmata manet secunda pars conclusionis, scilicet, habitum efficere substantiam actus; quam tenent Caietanus et Capreolus supra, et fere alii auctores supra citati in secunda sententia, et aperte Scotus, In IV, dist. 49, q. 1 et 2, in solutionibus argumentorum. Et probatur,

[1] En algunas ediciones, *gradum* en vez de *actum*. (N. de los EE.)

sustancia del acto, en éste no hay nada que pueda ser producido por aquél; pues, si hubiese algo, sería sobre todo la intensificación; pero ésta no la produce el hábito, o, si concurre a ella, es únicamente produciendo la sustancia del acto en lo que respecta a algunos grados. Ni cabe imaginar en el acto algún otro modo que sea realizado por el hábito sin influir en la sustancia del acto. En efecto, la facilidad o prontitud no es un modo intrínseco y físico del acto mismo, sino sólo una denominación que proviene del agente dispuesto de una manera concreta, o que posee mayor virtud para obrar.

9. *Se resuelve una objeción.*— Se dirá: en los movimientos físicos y sucesivos es posible entender que esta mayor facilidad consiste en una mayor velocidad; porque puede decirse que mueve más fácilmente aquel agente que, siendo iguales las demás circunstancias, mueve de modo más veloz; por eso, como la velocidad es algo intrínseco al movimiento, también esa facilidad será algo intrínseco. Se responde, en primer lugar, que tampoco en ese caso es posible que una causa produzca esencialmente la velocidad del movimiento, si no es produciendo al mismo tiempo la sustancia del movimiento, porque ese modo que es la velocidad, es de tal manera intrínseco a tal movimiento e indistinto de él, que en la producción no pueden separarse. De ahí se infiere el argumento de que habría que afirmar lo mismo en el caso presente, aun cuando la facilidad fuese algo intrínseco en el propio acto. En segundo lugar, se afirma que no hay semejanza, pues esta facilidad no consiste en la velocidad; porque estos actos, ya se hagan con el hábito, ya sin él, se hacen en un instante, como hemos dicho arriba con Aristóteles, lib. X de la *Etica*, c. 4; luego no se producen más velozmente cuando se realizan con mayor facilidad. Tampoco reciben en sí una entidad mejor o algún modo físico y real mejor, pues no es inteligible ninguno de esas características. En consecuencia, se afirma que el acto se realiza más fácilmente sólo por denominación tomada del agente, a saber, porque es hecho por una potencia que ya posee mayor virtud activa y, consiguientemente, mayor inclinación al acto y menor a su contrario; luego ni tal modo puede ser producido esencialmente por el hábito, ya que en realidad no es nada en el acto, ni el hábito puede

quia si habitus non efficiat substantiam actus, nihil est quod in actu possit efficere; nam, si quid esset, maxime intensio; sed hanc vel non efficit, vel si ad illam concurrit, solum est efficiendo substantiam actus quoad aliquos gradus. Nec vero excogitari potest in actu aliquis alius modus qui ab habitu fiat sine influxu in substantiam actus. Nam facilitas vel promptitudo non est modus intrinsecus et physicus ipsius actus, sed est tantum denominatio quaedam ab agente sic disposito, vel habente maiorem virtutem ad operandum.

9. *Obiectio dissolvitur.*— Dices: in motibus physicis et successivis intelligi potest haec maior facilitas consistere in maiori velocitate; illud enim agens dici potest facilius movere quod caeteris paribus[1] velocius movet; unde cum velocitas sit aliquid intrinsecum motui, etiam illa facilitas erit aliquid intrinsecum. Respondetur primo, etiam ibi fieri non posse ut aliqua causa per se efficiat velocitatem motus, nisi efficiendo simul ipsam substantiam motus, quia ille modus, qui est velocitas, ita est intrinsecus tali motui et indistinctus ab illo, ut non possint in effectione separari. Unde fit argumentum idem fore dicendum in praesenti, etiamsi facilitas esset aliquid intrinsecum in ipso actu. Deinde dicitur non esse simile, quia haec facilitas non consistit in velocitate; nam hi actus, sive cum habitu, sive sine illo, in instanti fiunt, ut supra dictum est cum Aristotele, X Ethic., c. 4; non ergo fiunt velocius, quando facilius fiunt. Neque etiam in se recipiunt aut meliorem entitatem aut meliorem aliquem modum physicum et realem; nullus enim talis intelligi potest. Dicitur ergo actus facilius fieri solum per denominationem ab agente, nimirum, quia fit a potentia quae iam habet maiorem vim agendi, et consequenter maiorem propensionem in actum et minorem ad contrarium; ergo nec talis modus per se potest fieri ab habitu, cum revera nihil sit in actu; nec habitus

[1] La palabra *partibus* de algunas ediciones es una errata manifiesta. (N. de los EE.)

conferir esa facilidad, a no ser aumentando la virtud efectiva del acto mismo según su sustancia.

10. Lo mismo sucede con cualquier propiedad que se atribuya a estos actos y se considere que es como un modo de los mismos, como la bondad o algo semejante. Porque, si se trata de la bondad intrínseca y real, ésta no es realmente distinta de la entidad y sustancia del acto mismo, no pudiendo, por tanto, ser producida sino por aquel que produce la sustancia del acto. En cambio, si es la bondad extrínseca, o una denominación tomada de otra parte, ésta no es producida esencialmente en el acto por ningún principio, sino que puede resultar de la mutación de otra cosa; así, por ejemplo, se dice que el acto hecho por hábito es más deleitable, no ciertamente porque posea en sí mismo razón para deleitar más, si por otro capítulo se supone que es igualmente intenso, sino porque la disposición del operante es diversa; pues, cuando obra con mayor facilidad, también aprehende más fácilmente que le es conveniente y propio el obrar así, y por ello se deleita más en esa operación. Por tanto, la eficiencia del hábito no puede mantenerse en modo alguno, si no influye esencialmente en la misma entidad y sustancia del acto. Esto es, de suyo, bastante congruente con la naturaleza del hábito mismo; porque ha sido engendrado por actos según la sustancia de éstos, e inclina a otros semejantes de la misma sustancia y entidad; pero produce aquello hacia lo cual inclina, y lo produce semejante a aquello por lo que ha sido engendrado.

11. Pero —dicen—, si el hábito produce el acto en cuanto a su sustancia, entonces es una verdadera potencia, por ser principio activo de una realidad en cuanto a su sustancia. Además, o tal hábito es absolutamente necesario, o es superfluo; porque, si en la potencia hay virtud suficiente para toda la sustancia del acto, resulta superfluo un hábito que produzca el mismo acto; por el contrario, si la potencia necesita de un coprincipio para la sustancia del acto, tal hábito será absolutamente necesario, cosa que está en contra de lo dicho. De ahí argumenta también Durando que, o la potencia y el hábito concurren como causas totales, o como parciales, rechazando ambas partes. Por último, de esta manera no habría ninguna diferencia entre los hábitos adquiridos y los esencialmente infusos.

potest conferre illam facilitatem, nisi augendo effectivam vim ipsius actus secundum substantiam eius.

10. Atque idem est de quacumque proprietate quae tribuatur his actibus et censeatur esse tamquam modus eorum, ut est bonitas vel aliquid simile. Nam, si sit bonitas intrinseca et realis, haec non est in re distincta ab entitate et substantia ipsius actus; et ideo fieri non potest, nisi ab eo qui efficit substantiam actus. Si vero sit bonitas extrinseca seu denominatio aliunde desumpta, haec a nullo principio per se fit in actu, sed ex mutatione alterius resultare potest; ut, verbi gratia, dicitur actus ex habitu factus esse delectabilior, non certe quia in se habeat unde magis delectet, si aliunde supponatur esse aeque intensus, sed quia dispositio operantis diversa est; dum enim facilius operatur, facilius etiam apprehendit sibi conveniens et consentaneum ita operari; et ideo magis in eo opere delectatur. Nullo ergo modo potest efficientia habitus consistere, nisi in ipsam entitatem et substantiam actus per se influat. Estque hoc per se satis consentaneum naturae ipsius habitus; nam genitus est ab actibus secundum substantiam eorum, et ad similes eiusdem substantiae et entitatis inclinat; id autem efficit, ad quod inclinat, et simile illi a quo genitus est.

11. Sed, aiunt, si habitus efficit actum quoad substantiam, ergo est vera potentia, cum sit principium agendi rem quoad substantiam eius. Item vel talis habitus est simpliciter necessarius, vel est superfluus; quia, si in potentia est virtus sufficiens ad totam substantiam actus, superfluus est habitus qui sit effectivus eiusdem actus; si vero potentia indiget comprincipio ad substantiam actus, erit talis habitus simpliciter necessarius, quod est contra dicta. Unde etiam argumentatur Durandus, quia vel potentia et habitus concurrunt ut causae totales, vel ut partiales; et utramque partem impugnat. Tandem hoc modo nulla esset differentia inter habitus acquisitos et per se infusos.

12. Se responde que el hábito, aun cuando influya en la sustancia del acto, posee su modo propio de virtud y de influjo, en el cual se aparta de la razón de potencia; efectivamente, la potencia —según hemos afirmado antes— es, en cuanto principio próximo, la primera facultad en orden a la operación, mientras que el hábito supone intrínsecamente y por su naturaleza una facultad anterior a la cual modifique y por la cual sea aplicado, según su modo, a la operación. Por tanto, el hábito es una virtud tal, y tiene tal modo de producir, que no puede producir nada por sí solo sin la potencia, ni el alma puede tampoco emplearlo de manera inmediata para obrar, sino únicamente mediante la potencia. Por esta razón, pues, no es potencia, aunque coincide con ella de algún modo en el hecho de poseer virtud activa. A la otra parte se responde negando ambos miembros; porque el hábito no es simplemente necesario, hablando en sentido absoluto, ya que en la potencia se da íntegra la virtud necesaria para el acto —como se ha demostrado antes—, sin que por ello resulte superflua la eficiencia del hábito, pues contribuye a que la potencia pueda obrar más fácilmente. Por eso, cuando la potencia opera con el hábito, aunque ella posea por otra parte suficiente virtud total para producir un determinado acto, sin embargo, entonces no utiliza adecuadamente (por así decirlo) esa virtud, ya que en el acto no influye totalmente ella sola, sino con la ayuda del hábito.

13. *Si, con relación al acto producido, la potencia y el acto concurren como causas parciales.*— En consecuencia, a propósito del argumento de Durando, aunque Capréolo y Cayetano respondan que la potencia y el hábito no concurren como causas parciales, debe entenderse acerca de causas parciales enteramente distintas y que no se subordinan entre sí como acto y potencia de tal manera que de ellas pueda resultar un solo principio total más perfecto. Ahora bien, sobreentendiendo este modo de subordinación, puede decirse con verdad que la potencia y el hábito concurren como principios parciales; pues, cuando la acción procede de ellos, aunque sea hecha en su totalidad por cada uno, sin embargo no es hecha totalmente por ninguno, ya que es hecha de tal suerte por uno, que depende del otro de modo enteramente necesario, y viceversa. Pero añado que algunas veces el hábito adquirido, sobre todo en el entendimiento, es un principio

12. Respondetur habitum, licet influat in substantiam actus, habere proprium modum virtutis et influxus, in quo deficit a ratione potentiae; nam potentia, ut supra diximus, in ratione principii proximi est prima facultas ad operandum, habitus vero intrinsece et natura sua supponit priorem facultatem, quam afficiat et a qua suo modo applicetur ad agendum. Unde habitus talis virtus est talemque modum efficiendi habet, ut per se solus nihil possit efficere absque potentia, neque etiam anima possit illo immediate uti ad operandum, sed tantum mediante potentia. Hac ergo ratione non est potentia, etiamsi cum illa aliquo modo conveniat in eo quod est habere virtutem agendi. Ad alteram vero partem respondetur negando utrumque membrum; non est enim habitus necessarius simpliciter, per se loquendo, quia in potentia est virtus integra necessaria ad actum, ut superius probatum est, nec tamen propterea est superflua efficacitas habitus, quia confert ut possit potentia facilius operari. Unde quando potentia operatur cum habitu, licet ipsa alioqui habeat sufficientem virtutem totalem ad efficiendum talem actum, tamen tunc non utitur illa adaequate (ut sic dicam), quia non sola ipsa totaliter influit in actum, sed coadiuvante habitu.

13. *Potentia et habitus respectu actus eliciti an concurrant ut causae partiales*— Unde ad argumentum Durandi, licet Capr. et Caiet. respondeant potentiam et habitum non concurrere ut causas partiales, intelligendum est de causis partialibus omnino condistinctis et quae non habent inter se talem subordinationem actus et potentiae, ut ex eis possit consurgere unum totale principium perfectius. At vero subintelligendo hunc modum subordinationis, vere dici potest potentiam et habitum concurrere ut principia partialia, quia quando actio ab eis procedit, etiamsi tota fiat a singulis, a neutro tamen fit totaliter, quia ita fit ab uno, ut omnino necessario pendeat ab alio, et e converso. Addo vero aliquando habitum acquisitum, praesertim in intellectu, esse necessarium principium, ut potentia eliciat actum absque

necesario para que la potencia realice el acto sin otro principio. Así, por ejemplo, el entendimiento no puede esencialmente prestar asentimiento a una conclusión científica si no posee el asentimiento a los principios, ya sea de manera actual, ya sea, al menos, de modo virtual por razón del hábito adquirido. En este sentido, pues, aunque para realizar el asentimiento a la ciencia no sea necesario el hábito, no obstante, para realizarlo sin razonamiento formal y sin asentimiento expreso a las premisas, es necesario el hábito. Y esto no es contrario a la naturaleza del hábito adquirido, porque en absoluto este hábito no le es necesario a la potencia para la sustancia del acto, sino para su modo; porque la potencia podría realizar el mismo acto sin el hábito, pero por otro medio o de otro modo. Y para este modo se considera que es absolutamente necesario el arte, no sólo por causa de las especies, sino también por causa de tal modo de obrar. Con respecto a los hábitos infusos, la razón es muy diversa, porque sin ellos la potencia no tiene ningún principio intrínseco, connatural y proporcionado a los propios actos de tales hábitos.

SECCION VII

Actos que produce el hábito

1. Pero inmediatamente nos sale al paso la cuestión de qué actos puede realizar el hábito, y en especial si puede realizar actos de diversas especies; de lo cual depende también la cuestión de si el hábito recibe su especie y su unidad de los actos, y cómo la recibe. Mas, teniendo en cuenta que estas cuestiones dependen en gran medida de las dos inmediatamente siguientes, ahora sólo se ofrecen dos puntos que vamos a exponer con brevedad.

Solución de la cuestión

2. *El hábito realiza exclusivamente los actos de la potencia a la que informa.*— El primero es que el hábito no puede esencialmente realizar sino los actos de aquella potencia a la que informa. La razón está en que el hábito solo no es principio suficiente sin la potencia, según queda dicho antes; pero ninguna potencia puede utilizar el hábito de otra potencia para realizar sus propios actos, ya

alio principio. Ut, verbi gratia, intellectus per se non potest elicere assensum conclusionis scientificae, nisi habeat assensum principiorum, vel actualiter vel saltem virtualiter ratione habitus acquisiti. Sic ergo quamvis ad eliciendum assensum scientiae non sit necessarius habitus, tamen ad eliciendum sine formali discursu et expresso assensu praemissarum, est necessarius habitus. Neque hoc est contra naturam habitus acquisiti, quia simpliciter hic habitus non est necessarius potentiae ad substantiam actus, sed ad modum eius; posset enim potentia efficere eumdem actum sine habitu, sed alio medio, seu alio modo. Atque ad hunc modum censetur ars simpliciter necessaria, non solum propter species, sed etiam propter talem modum operandi. De habitibus vero infusis longe diversa ratio est; nam sine illis non habet potentia ullum principium intrinsecum, connaturale et proportionatum propriis actibus talium habituum.

SECTIO VII

Quos actus efficiat habitus

1. Statim vero occurrit quaestio, quosnam actus possit habitus efficere, et praesertim an possit efficere actus diversarum specierum; ex quo illa etiam quaestio pendet, an et quomodo habitus sumat speciem suam et unitatem ex actibus. Sed quia hae quaestiones multum pendent ex duabus proxime sequentibus, ideo nunc duo tantum breviter dicenda occurrunt.

Resolutio quaestionis

2. *Habitus tantum efficit actus potentiae quam informat.*— Primum est habitum non posse per se efficere nisi actus eius potentiae quam informat. Ratio est quia solus habitus non est sufficiens principium actus sine potentia, ut supra dictum est; nulla autem potentia uti potest habitu alterius potentiae ad eliciendos suos actus, quia non

que no está constituida en acto primero por el hábito de otra potencia; luego. Se confirma, en primer lugar, porque el hábito, formal y esencialmente, sólo da facilidad para obrar a aquella potencia a la que modifica; luego únicamente a ésa le confiere virtud para realizar sus actos, pues se ha demostrado que en tanto da facilidad en cuanto da virtud activa; luego no puede realizar esencialmente sino los actos de tal potencia. La consecuencia es clara, y el antecedente manifiesto, porque el hábito no da a la potencia facilidad para obrar si no es inclinándola al mismo tiempo a la operación; pero no la inclina sino modificándola e informándola; luego únicamente confiere facilidad para obrar a aquella potencia a la que informa. En segundo lugar, se confirma porque el acto no produce hábito sino en aquella potencia por la cual es realizado; luego tampoco el hábito realiza un acto más que en aquella potencia a la que perfecciona formalmente. Se prueba la consecuencia, porque el hábito sólo realiza actos semejantes a aquellos por los que fue engendrado, como diremos en seguida. El antecedente es manifiesto, porque, según queda demostrado arriba, el acto no produce hábito sino en cuanto es inmanente, cosa que enseñó también Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 1; luego sólo produce hábito en aquella potencia en la que permanece. Tanto el antecedente como el consiguiente pueden demostrarse con facilidad por inducción.

3. *En qué sentido se dice que la virtud de una potencia realiza el acto de otra.*—Sé que algunos filósofos morales se expresan de tal suerte que afirman que la virtud de una potencia realiza un acto en otra; por ejemplo, que la templanza que existe en el apetito sensitivo produce una elección moderada en la voluntad, y que la virtud de la religión existente en la voluntad produce en el entendimiento el acto de la oración o el del voto. Mas, para que estas cosas sean de algún modo verdaderas, deben entenderse en cierto sentido moral, no acerca de la eficiencia física propia y esencial. Porque de esta manera ni el hábito material del apetito sensitivo puede influir esencialmente en el acto espiritual de la voluntad, ni el hábito de la voluntad puede influir análogamente en el acto del entendimiento, acto que, también a su modo, pertenece a otro orden y tiende a su objeto bajo una razón formal diversa. De ahí se toma un nuevo

constituitur in actu primo per habitum alterius potentiae; ergo. Et confirmatur primo, quia habitus formaliter ac per se solum reddit facilem ad operandum eam potentiam quam afficit; ergo solum illi dat virtutem ad efficiendos actus suos; ostensum est enim eatenus dare facilitatem, quatenus dat virtutem agendi; ergo non potest per se efficere nisi actus talis potentiae. Consequentia clara est et antecedens patet, quia habitus non reddit facilem ad operandum potentiam, nisi simul inclinando illam ad opus; non inclinat autem nisi afficiendo et informando; ergo illam tantum potentiam reddit facilem ad operandum, quam informat. Confirmatur secundo, quia actus non efficit habitum nisi in ea potentia a qua elicitur; ergo neque habitus efficit actum nisi in ea potentia quam formaliter perficit. Consequentia probatur, quia habitus non agit nisi actus similes illis a quibus genitus est, ut statim dicemus. Et antecedens patet, quia, ut supra ostensum est, actus non efficit habitum nisi quatenus immanens est, quod etiam docuit D. Thom., q. 1 de Verit., a. 1; ergo tantum in ea potentia in qua manet habitum efficit. Et tam antecedens quam consequens possunt facile inductione ostendi.

3. *Virtus unius potentiae qualiter dicatur elicere actum alterius.*— Scio aliquos philosophos morales ita loqui, ut dicant virtutem unius potentiae elicere actum in alia, ut temperantiam existentem in appetitu sensitivo elicere temperatam electionem in voluntate; et virtutem religionis existentem in voluntate elicere in intellectu actum orationis aut voti. Sed, ut haec sint aliquo modo vera, morali quadam ratione intelligenda sunt, non de propria ac per se efficientia physica. Nam hoc modo neque habitus materialis appetitus sensitivi potest per se influere in actum spiritualem voluntatis; neque habitus voluntatis potest similiter influere in actum intellectus, qui suo etiam modo est alterius ordinis et sub diversa ratione formali in obiectum tendit. Unde sumitur nova ratio,

argumento: de igual manera que la potencia, el hábito no puede rebasar y obrar fuera de su objeto; pero el objeto del hábito queda encerrado dentro del objeto de aquella potencia en la que el hábito radica y está en proporción con él; así, en el ejemplo aducido, igual que el objeto de la voluntad es el bien, asimismo el objeto de la religión es cierto bien; luego todo acto realizado propiamente por la religión tiende de manera próxima al objeto bajo alguna razón de bien; luego no puede ser un acto realizado por el entendimiento. Finalmente, cuando el hombre hace oración sin el hábito de la religión, la voluntad sola hace entonces todo lo que haría con el hábito de la religión, si lo poseyese; pero entonces la voluntad sola no realiza un acto del entendimiento; en consecuencia, cuando obra con el hábito de la religión, tampoco el hábito mismo realiza un acto del entendimiento. La razón de ambas afirmaciones es que la voluntad, ya sea sin hábito, ya sea con él, no modifica inmediatamente al entendimiento, sino mediante su acto; pues, ¿cómo va a hacer la voluntad que el entendimiento ore, o haga votos, sino queriendo?; luego el acto que es producido propia y esencialmente por la voluntad y por su hábito es el querer mismo mediante el cual mueve a la otra potencia, moción que, hablando con propiedad, debe denominarse imperio o aplicación de la otra potencia a la operación; pero el acto de una potencia no actúa propia y esencialmente sobre el acto de la otra; luego tampoco el hábito, ya que el hábito no opera en el acto de otra potencia a no ser mediante su propio acto; por eso, incluso en ese modo de eficiencia, el hábito mismo concurre de manera solamente remota al acto de la otra potencia.

4. Y atendiendo a este género de moción se dirá que alguna vez la virtud de una potencia realiza de modo moral el acto de otra potencia, sobre todo cuando en el acto de la otra potencia no existe ninguna bondad moral, excepto la que pertenece a tal virtud, a la manera como se relaciona el acto de oración con la virtud de la religión. Este modo de expresarse tiene lugar principalmente en las virtudes de la voluntad, ya que con el acto de la voluntad y con el de la otra potencia proporcionada a aquélla se compone un solo acto moral que posee una única bondad moral, por lo que se dice que tal acto es realizado moralmente por tal hábito. En consecuencia, esa locución, incluso expuesta en sentido moral, puede aplicarse con gran impropiedad al hábito del apetito con respecto al acto

quia sicut potentia, ita etiam habitus, non potest transcendere et operari extra suum obiectum; obiectum autem habitus clauditur sub obiecto illius potentiae cui habitus inest, eique proportionatur; ut in dicto exemplo, sicut voluntatis obiectum est bonum, ita et obiectum religionis est quoddam bonum; omnis ergo actus proprie elicitus a religione tendit proxime in obiectum sub aliqua ratione boni; ergo non potest esse actus elicitus ab intellectu. Denique, quando homo orat absque habitu religionis, voluntas sola tunc efficit quidquid cum habitu religionis faceret si illum haberet; sed tunc voluntas sola non elicit actum intellectus; ergo nec dum operatur cum habitu religionis, habitus ipse elicit actum intellectus. Et ratio utriusque est quia voluntas, sive absque habitu, sive cum habitu, non afficit immediate intellectum, sed mediante suo actu; quo modo enim voluntas faciet intellectum orare aut vovere, nisi volendo?; actus ergo, qui proprie ac per se fit a voluntate et habitu eius, est ipsum velle per quod movet aliam potentiam. Quae motio, proprie loquendo, dicenda est imperium vel applicatio alterius potentiae ad opus, non vero proprie ac per se efficit actus unius potentiae in actum alterius; ergo neque etiam habitus, quia habitus non operatur in actum alterius potentiae nisi mediante proprio actu: unde etiam in illo modo efficientiae, habitus ipse remote solum concurrit ad actum alterius potentiae.

4. Propter hoc autem genus motionis dicetur aliquando virtus unius potentiae elicere morali modo actum alterius potentiae, praesertim quando in actu alterius potentiae nulla est moralis bonitas, nisi quae ad talem virtutem pertinet. Quomodo comparatur actus orationis ad virtutem religionis. Qui modus loquendi praecipue habet locum in virtutibus voluntatis, quia ex actu voluntatis et alterius potentiae illi proportionatae componitur unus actus moralis, habens unam tantum bonitatem moralem: et ideo talis actus dicitur moraliter elici a tali habitu. Quapropter illa locutio, etiam morali modo exposita, impropriissime applicari potest ad

de la voluntad, pues el apetito no mueve directamente a la voluntad, sino que sólo puede ayudar o impedir indirectamente su operación, siendo ese mismo modo el único según el cual pueden sus hábitos servir a la voluntad.

5. En segundo lugar, hay que afirmar que el hábito no realiza todos los actos de la potencia en la cual se da, sino solamente actos semejantes a aquellos por los que fue engendrado, o que están contenidos virtualmente en ellos. La primera parte es cierta, ya que en una potencia hay varios hábitos —según suponemos—, que se distinguen precisamente por estar ordenados a diversos actos. La segunda es de Aristóteles, lib. II de la *Etica*, c. 1, y es la común; la trata por extenso Almain, trat. I *Moral.*, c. 21. Pero la cuestión resulta fácil por lo dicho, pues el hábito recibe del acto su ser; luego también su inclinación y virtud activa; luego de él puede recibir únicamente poder para producir actos semejantes. Se confirma *a contrario*, porque el acto sólo puede producir un hábito que le sea proporcionado; luego también a la inversa. En cuanto a la tercera parte, necesita una explicación mayor, que daremos después, al tratar de la unidad del hábito.

6. Por ahora advierto en pocas palabras que, a veces, un acto puede contener virtualmente a otro, como la intención del fin contiene la elección del medio; en ese caso, pues (si no hay otro obstáculo), es verosímil que el hábito, adquirido mediante un acto anterior, pueda producir un acto posterior que esté virtualmente contenido en el primero. Cómo deba entenderse esto, o bien ampliarse o restringirse, lo diremos más abajo, y con ello quedará también claro si el hábito puede extenderse a actos específicamente distintos, y a cuáles. Y al propio tiempo se comprenderá de qué grado y de qué clase es la unidad del hábito.

Respuesta a los argumentos, pendiente de la sección anterior

7. Al primer argumento de la primera opinión, se ha explicado ya qué es —de entre las cosas que allí se enumeran— lo que el hábito produce en el acto, a saber, su sustancia y una intensidad proporcionada al hábito, y que rea-

habitum appetitus respectu actus voluntatis, quia appetitus non movet directe voluntatem, sed solum potest indirecte iuvare vel impedire opus eius. Et eodem tantum modo possunt eius habitus deservire voluntati.

5. Secundo dicendum est habitum non efficere omnes actus eius potentiae in qua est, sed tantum actus similes illis a quibus genitus est, vel qui in illis virtute continentur. Prima pars est certa, quia in una potentia sunt plures habitus, ut supponimus, qui propterea distinguuntur, quia ad diversos actus ordinantur. Secunda vero est Aristotelis, II Ethic., c. 1, et communis, quam late tractat Almainus, tract. I Moral., c. 21. Sed est res facilis ex dictis, quia habitus habet ab actu suum esse; ergo et suam inclinationem et virtutem agendi; ergo ab illo solum potest habere vim efficiendi similes actus. Et confirmatur a contrario; nam actus solum potest efficere habitum sibi proportionatum; ergo et e converso. Tertia vero pars maiori indiget explicatione, quam infra trademus tractando de unitate habitus.

6. Nunc breviter adverto, interdum unum actum virtute continere alium, ut intentio finis electionem medii; tunc ergo (si aliud non obstet) verisimile est habitum, per priorem actum acquisitum, posse efficere posteriorem actum contentum virtualiter in priori. Quomodo autem hoc intelligendum sit, aut ampliandum, seu limitandum, infra dicemus; et inde etiam constabit an possit habitus extendi ad actus specie distinctos, et ad quos. Simulque intelligetur quanta et qualis sit unitas habitus.

Responsio ad argumenta ex praecedenti sectione relicta

7. Ad primum argumentum primae sententiae iam explicatum est quid eorum quae ibi numerantur habitus efficiat in actu, scilicet, substantiam eius et intensionem habitui proportionatam, et haec agendo conferre

lizando estas cosas confiere facilidad. También quedan resueltas las objeciones en contrario, pues el que la potencia sola posea suficiente virtud para la sustancia o la intensificación del acto no es obstáculo para que pueda añadirse virtud para ser mejor o para obrar con más facilidad. Por eso, cuando se afirma que los hábitos adquiridos no se ponen por razón de la sustancia del acto, el sentido es que no se ponen como necesarios para que los actos puedan producirse absolutamente; sin embargo, es verdad que dichos hábitos prestan su servicio en cuanto útiles para producir la sustancia misma del acto.

8. Al segundo, se niega la afirmación; porque el hábito, modificando formalmente a la potencia, la inclina a su acto, pues, así como la potencia misma, por el hecho de ser una virtud natural productiva de sus actos, tiene inclinación natural a ellos, igualmente el hábito, aumentando esa virtud, aumenta la inclinación. Esto lo enseña asimismo de manera suficiente la experiencia, aunque también ayude mucho para esa inclinación el recuerdo más frecuente de aquellas cosas a las que estamos acostumbrados, y, en ocasiones, también la disposición corporal proveniente de tal costumbre. Y cuando se pregunta en qué consiste esa inclinación del hábito, se responde que, hablando propiamente, no es algo ajeno a la información del hábito, como responde con acierto Capréolo, *In I*, dist. 17, q. 1, a. 3, al arg. de Auréolo contra la 1.ª conclusión, pues esta inclinación no se da por el apetito elícito, sino por un peso natural que cada principio activo tiene hacia su acto. Por eso, semejante inclinación no es sentida realmente por nosotros en acto segundo sino cuando, por razón de ella, pensamos en el objeto de tal inclinación, o lo aprehendemos como más conveniente, o cuando experimentamos cierta facilidad en la operación misma; de igual manera que la gravedad de la piedra inclina formalmente por sí misma sin eficiencia; pero el hombre que sostiene la piedra no siente el peso a no ser en cuanto, por razón de él, trabaja y se cansa sosteniendo la piedra.

9. El tercer argumento requiere la disputación siguiente.

facilitatem. Et quae in contrarium obiiciuntur, soluta etiam sunt, nam quod potentia sola habeat sufficientem virtutem ad substantiam vel intensionem actus, non obstat quominus addi possit virtus ad melius esse seu ad facilius operandum. Unde cum dicitur habitus acquisitos non poni propter substantiam actus, sensus est non poni tamquam necessarios ut possint simpliciter actus elici; nihilominus tamen verum est deservire hos habitus ut utiles ad ipsam substantiam actus efficiendam.

8. Ad secundum negatur assumptum; nam habitus formaliter afficiendo potentiam, inclinat illam ad suum actum; nam sicut ipsa potentia, eo quod sit naturalis virtus effectiva suorum actuum, habet naturalem inclinationem ad illos, ita habitus augendo illam vim, auget inclinationem. Quod satis etiam docet experientia, quamquam ad eam inclinationem multum etiam iuvet frequentior memoria earum rerum ad quas sumus assuefacti, et interdum etiam dispositio corporis ex tali consuetudine proveniens. Cum autem inquiritur quid sit illa inclinatio habitus, respondetur, proprie loquendo, non esse aliquid praeter informationem habitus, ut recte respondet Capreol., In I, dist. 17, q. 1, a. 3, ad arg. Aureol. cont. 1 conc., nam haec inclinatio non est per appetitum elicitum, sed per naturale pondus quod unumquodque principium agendi habet in suum actum. Unde huiusmodi inclinatio revera non sentitur a nobis in actu secundo, nisi quando ratione illius de obiecto talis inclinationis cogitamus, aut illud ut convenientius apprehendimus, vel quando in ipso opere facilitatem quamdam experimur. Sicut gravitas lapidis per seipsam formaliter sine efficientia inclinat; homo vero sustinens lapidem non sentit pondus, nisi quatenus ratione illius laborat et lassatur sustinendo lapidem.

9. Tertium argumentum postulat sequentem disputationem.

SECCION VIII

¿SON LOS ACTOS CAUSA EFICIENTE ESENCIAL DEL HÁBITO?

1. El motivo de duda resulta claro por la sección anterior; pues, si el hábito produce el acto, ¿cómo es posible que el acto, a su vez, produzca el hábito? A esto se añade que, si el hábito procede eficientemente de los actos, cuantos sean los actos que tengan razones diversas, engendrarán otros tantos hábitos, y de esa manera se multiplicarán innumerables hábitos.

2. *Los hábitos infusos no son producidos por actos.— Las especies no son producidas por actos.*— En esta cuestión supongo que no se trata de los hábitos infusos, a propósito de los cuales hay una investigación especial que pertenece a los teólogos. También doy por supuesto que no se habla de las especies inteligibles o fantasmas, sino de los hábitos propios, según dije anteriormente, ya que las especies, por su género, no se producen mediante actos, sino que anteceden a los actos, ya que son absolutamente necesarias para la producción de los actos mismos. Por tanto, son producidas de manera esencial y primaria por los objetos o por el entendimiento agente; en cuanto a saber si, en alguna ocasión, mediante los actos anteriores se producen algunas especies en orden a los actos subsiguientes, se ha de estudiar en la materia del alma.

3. Además, supongo —cosa que resulta bastante manifiesta por la experiencia— que estos hábitos se adquieren con el ejercicio y la costumbre de los actos. Porque no proceden de la naturaleza, como pensó Platón, sobre todo acerca de las virtudes del entendimiento, según insinúa Aristóteles al comienzo del lib. I de los *Analíticos Segundos;* que esto es falso lo enseña la misma experiencia, por la cual conocemos la adquisición de dichos hábitos, a saber, porque el ejercicio de los actos nos confiere mayor facilidad para realizar otros semejantes. En cambio, no podemos conocer por ningún experimento un hábito dado por la naturaleza y distinto de la potencia, ni tampoco descubrimos que aquél sea útil para ningún efecto, ya que la facilidad en el obrar no procede de la naturaleza, mientras que la facultad es otorgada suficientemente por la sola potencia. Más aún, si a veces la facilidad es también natural, nunca se debe a un hábito añadido a la

SECTIO VIII

UTRUM ACTUS SINT PER SE CAUSA EFFICIENS HABITUS

1. Ratio dubitandi constat ex praecedenti sectione; nam, si habitus efficit actum, quomodo potest actus vicissim efficere habitum? Huc accedit, quod si habitus sit effective ab actibus, quot fuerint actus diversarum rationum, tot generabunt habitus, et ita innumeri multiplicabuntur habitus.

2. *Habitus infusi non fiunt per actus.— Species non fiunt per actus.*— In hac re suppono non esse sermonem de habitibus infusis, de quibus peculiaris est consideratio ad theologos spectans. Suppono item non esse sermonem de speciebus intelligibilibus aut phantasmatibus, sed de propriis habitibus, ut supra dixi, nam species ex suo genere non fiunt per actus, sed antecedunt actus, quia sunt simpliciter necessariae ad ipsos actus efficiendos. Fiunt ergo per se primo ab obiectis vel ab intellectu agente; an vero per priores actus interdum fiant aliquae species ad actus subsequentes, in materia de anima disputandum.

3. Suppono deinde, id quod experientia satis notum est, hos habitus usu et consuetudine actuum comparari. Non enim sunt a natura, ut Plato existimavit, praesertim de virtutibus intellectus, ut Aristoteles innuit in principio libri primi Posteriorum; quod esse falsum ipsa experientia docet, ex qua cognoscimus horum habituum acquisitionem, quia, nimirum, exercitio actuum faciliores reddimur ad similes efficiendos. Habitum autem a natura datum et a potentia distinctum, nullo experimento cognoscere possumus, neque ad aliquem effectum eum utilem invenimus, quia facilitas in operando non est a natura; facultas vero per solam potentiam sufficienter datur. Immo si interdum facilitas etiam naturalis est, nunquam est per habitum additum potentiae, sed per intrinsecam

potencia, sino a una condición intrínseca de tal potencia, como es patente en las facultades que operan de modo meramente natural en cuanto pueden. Consiguientemente, al no proceder esos hábitos de la naturaleza, sólo pueden ser engendrados por la costumbre de los actos, como también enseñó rectamente Aristóteles, lib. IX de la *Metafísica*, c. 5; lib. I de la *Etica*, c. 1, y lib. III, c. 5. Así, pues, el acto tiene algún género de causalidad sobre el hábito, puesto que se engendra cuando está presente, y no en otros casos.

Nudo de la dificultad y diferentes opiniones

4. *Primera opinión.*— La dificultad consiste en cuál es ese género de causalidad. Pues algunos estiman que no es una causalidad eficiente, sino dispositiva, porque, una vez puesto el acto en la potencia, el hábito emana naturalmente de la misma potencia, y, sin embargo, no dimanaría si la potencia no estuviese dispuesta. Así opina Durando, *In III*, dist. 33, q. 2, el cual no se mueve por el motivo de duda antes expuesto, ya que, por su parte, también niega en otro lugar que el hábito produzca el acto, sino que se mueve por el hecho de que en orden al hábito no puede darse esencialmente movimiento o mutación, según demuestra Aristóteles en el lib. VII de la *Física*, c. 3. De ese principio infiere lo siguiente: si el acto produce el hábito, lo hace de manera mediata o inmediata; no lo hace mediatamente, ya porque no puede imaginarse ni entenderse tal medio, ya también porque acerca de él persiste la misma dificultad; no inmediatamente, porque de lo contrario el acto produciría el hábito mediante una acción propia, y así se daría acción esencial en orden al hábito, en contra de lo que dice Aristóteles.

5. *Segunda opinión.*—La segunda opinión es que el acto no causa propiamente el hábito, sino que es camino para el hábito, de suerte que el principio eficiente del hábito es la misma potencia, mientras que la acción mediante la cual produce el hábito es el acto mismo. Así lo defiende Buridano, lib. II *Ethic.*, q. 3. Lo demuestra porque el principio eficiente no produce nada sino mediante una acción distinta del principio agente; pero el acto no produce el hábito mediante una acción distinta del acto, ya que el acto mismo es cierta acción, y de una acción no procede otra acción; luego el hábito sólo es producido mediante

un acto como mediante una acción. Y se confirma, porque, de aquellas cosas que están en un mismo sujeto, una no es propiamente causa eficiente de la otra; mas el hábito y el acto están en la misma potencia; luego.

Verdadera solución de la cuestión

6. Sin embargo, debe afirmarse que el acto es causa del hábito en el género de causa eficiente, como principio próximo del mismo. Esta es la opinión bastante común de los teólogos, *In II*, dist. 32 y 33. La indica también Santo Tomás, I-II, q. 51, a. 2, y q. 63, a. 2. Se demuestra porque, puestos los actos, se generan los hábitos, y no en otro caso; pero no puede aducirse ninguna razón suficiente de este efecto, a no ser por la causalidad eficiente, la cual puede atribuirse al acto sin inconveniente alguno; luego. Hay que probar la menor, en parte refutando las opiniones citadas, y en parte respondiendo a la principal dificultad consignada al principio.

7. Así, pues, en contra de Durando argumento que la causalidad dispositiva no es suficiente; más aún, acaso no se dé ninguna, hablando en sentido físico. Porque la causa dispositiva física, o es esencial y positivamente necesaria por razón de la unión de la forma con el sujeto, siendo necesaria tal disposición no sólo para que la forma se introduzca en el sujeto, sino también para que se conserve en él, como consta por inducción en todas las disposiciones físicas. La razón está en que la unión que se realiza en el primer instante no es distinta de la que permanece después; luego, si la disposición es esencialmente necesaria por razón de la unión, será necesaria mientras dura la unión; y no hay para el primer instante mayor razón que para los demás. Pero es patente que el acto no es una disposición necesaria para que el hábito se conserve en la potencia; luego no es una disposición física esencialmente necesaria por razón de la unión del hábito con la potencia.

8. Se dirá: hay ocasiones en que la causa eficiente es esencialmente necesaria para que se produzca el efecto, aunque no sea necesaria para la conservación del efecto, sino únicamente para la producción, como sucede en las causas unívocas; luego lo mismo podrá ocurrir en alguna causa dispositiva. Se responde

conditionem talis potentiae, ut patet in facultatibus mere naturaliter operantibus quantum possunt. Cum ergo illi habitus non sint a natura, non possunt nisi ex consuetudine actuum generari, ut recte etiam docuit Aristoteles, lib. IX Metaph., c. 5, lib. I Ethic., c. 1, et lib. III, c. 5. Habet ergo actus aliquod genus causalitatis in habitum, cum ad praesentiam eius generetur, et non alias.

Punctus difficultatis et variae opiniones

4. *Prima sententia.*— Difficultas autem est quodnam sit illud causalitatis genus. Quidam enim existimant illam non esse causalitatem effectivam, sed dispositivam, quia, nimirum, posito actu in potentia, ab ipsamet potentia naturaliter manat habitus, qui tamen non dimanaret, nisi potentia esset disposita. Ita opinatur Durandus, In III, dist. 33, q. 2, qui non movetur ex ratione dubitandi superius posita, cum ipse alias etiam neget habitum efficere actum; sed movetur ex eo quod ad habitum non potest esse per se motus seu mutatio, ut Aristoteles probat, VII Phys., c. 3. Ex quo principio sic colligit: si actus efficit habitum, vel mediate vel immediate; non mediate, tum quia fingi non potest tale medium, nec intelligi; tum etiam quia eadem manet de illo difficultas. Non immediate, quia alias actus efficeret habitum per propriam actionem, et ita ad habitum esset per se actio, contra Aristotelem.

5. *Secunda sententia.*— Secunda sententia est actum non causare proprie habitum, sed esse viam ad habitum, ita ut principium efficiens habitum sit ipsa potentia, actio vero per quam efficit habitum sit ipse actus. Ita tenet Buridanus, II Ethic., q. 3. Probat, quia principium efficiens non efficit aliquid nisi media actione distincta ab ipso principio agente; sed actus non facit habitum media actione distincta ab ipso actu, quia ipse actus est quaedam actio, et ab actione non est actio; ergo habitus solum fit per actum tamquam per actionem. Et confirmatur, quia eorum quae sunt in eodem subiecto, unum non est proprie causa efficiens alterius; sed habitus et actus sunt in eadem potentia; ergo.

Vera quaestionis resolutio

6. Nihilominus dicendum est actum esse causam habitus in genere causae efficientis, tamquam principium proximum eius. Haec est communior sententia theologorum, In II, dist. 32 et 33. Quam etiam indicat D. Thomas, I-II, q. 51, a. 2, et q. 63, a. 2. Probatur, quia positis actibus generatur habitus, et non alias; nulla autem ratio sufficiens reddi potest huius effectus, nisi ex causalitate effectiva, quae potest sine ullo inconvenienti attribui actui; ergo. Minor probanda est, partim improbando citatas sententias, partim respondendo praecipuae difficultati in principio positae.

7. Argumentor igitur contra Durandum, quia illa causalitas dispositiva non est sufficiens, immo fortasse nulla est, physice loquendo. Nam causa dispositiva physica, aut est per se et positive necessaria propter unionem formae cum subiecto; et talis dispositio non solum necessaria est ut forma in subiecto introducatur, sed etiam ut in eo conservetur, ut constat inductione in omnibus dispositionibus physicis. Et ratio est, quia non est alia unio, quae in primo instanti fit, ab ea quae postea perseverat; ergo, si dispositio est per se necessaria propter unionem, erit necessaria quantum durat unio; nec est maior ratio de primo instanti quam de caeteris. Constat autem actum non esse necessariam dispositionem ut habitus in potentia conservetur; ergo non est physica dispositio per se necessaria propter unionem habitus cum potentia.

8. Dices: interdum causa efficiens est per se necessaria ut effectus fiat, quamvis non sit necessaria ad conservationem effectus, sed tantum ad fieri, ut in causis univocis; ergo idem accidere poterit in aliqua causa dispositiva. Respondetur non esse simile, tum

que no hay semejanza, ya porque la causa eficiente es más extrínseca, mientras que la disposición, sobre todo cuando se requiere esencialmente, es intrínseca a su manera, en cuanto resulta necesaria por la natural e intrínseca unión con la forma; ya también porque, cuando la causa eficiente unívoca no se requiere para la conservación del efecto, siempre interviene alguna causa superior y equívoca que conserva el efecto, lo cual no tiene lugar en la disposición natural e intrínseca. Por tanto, siempre que alguna disposición que prepara al sujeto para la forma es necesaria para la introducción de la forma, sin serlo para la conservación, no es esencialmente necesaria por razón de la sola unión de la forma con el sujeto, sino para apartar algún impedimento o disposición que se oponga a la introducción de la forma. Pero tampoco de este modo es necesario el acto para la introducción del hábito, porque muchas veces la potencia comienza a adquirir el hábito cuando no tiene en sí ninguna disposición contraria; luego, si la potencia tuviese de suyo toda la virtud productiva del hábito, no podría darse ninguna razón suficiente de que el acto sea una disposición necesaria para producir el hábito.

9. *Evasiva.*— Comprendo que cabe decir que la potencia es de suyo indiferente para recibir este hábito o su opuesto, y que tiene suficiente virtud activa para uno y otro, y que por el acto es determinada positiva y materialmente para que sea propiamente capaz de este hábito más bien que del otro, y por tanto también la potencia, en cuanto productiva del hábito, es determinada a producir éste más bien que otro, cosa que de suyo no podría hacer por razón de la indiferencia. Porque para esta producción del hábito no es determinada la potencia como causa libre, sino como operante de manera natural, y como causa universal, que frecuentemente es determinada por la disposición del paciente; mas en esta disposición determinante (por llamarla así) muchas veces sucede que la disposición es necesaria para la introducción de la forma, y no para la conservación.

10. *Refutación.*— Esta evasiva tiene visos de apariencia, pero no es satisfactoria. En primer lugar, porque, en todos los efectos naturales, la disposición que determina a la causa universal e indiferente, siempre es o esencial e intrínsecamente requerida para la unión de la forma con la materia, o eliminadora de otra

quia causa efficiens est magis extrinseca; dispositio vero, praesertim quando est per se requisita, est suo modo intrinseca, quatenus ex naturali et intrinseca coniunctione cum forma necessaria est. Tum etiam quia quando causa efficiens univoca non requiritur ad conservationem effectus, semper intercedit aliqua causa superior et aequivoca, quae effectum conservat, quod in naturali et intrinseca dispositione locum non habet. Quotiescumque ergo aliqua dispositio praeparans subiectum ad formam est necessaria ad introductionem formae, et non ad conservationem, non est per se necessaria propter solam unionem formae cum subiecto, sed propter removendum aliquod impedimentum vel dispositionem repugnantem introductioni formae. Sed neque hoc modo est necessarius actus ad introductionem habitus, quia saepe incipit potentia acquirere habitum, quando in se non habet ullam contrariam dispositionem; ergo si potentia ex se haberet totam virtutem effectivam habitus, nulla sufficiens ratio reddi posset cur actus sit dispositio necessaria ad efficiendum habitum.

9. *Evasio.*— Video dici posse potentiam ex se esse indifferentem ad recipiendum hunc habitum vel oppositum, et ad utrumque habere sufficientem vim activam; per actum vero determinari positive et materialiter ut sit proprie capax huius habitus potius quam alterius, et ideo etiam potentiam, ut effectivam habitus, determinari potius ad hunc quam ad alium efficiendum, quod ex se non poterat propter indifferentiam. Quia ad hanc effectionem habitus non determinatur potentia ut causa libera, sed ut naturaliter agens, et ut causa universalis, quae saepe determinatur ex dispositione passi; in hac autem dispositione determinante (ut sic dicam) saepe contingit dispositionem esse necessariam ad introductionem formae et non ad conservationem.

10. *Improbatur.*— Quae evasio est apparens, non tamen satisfacit. Primo, quia in omnibus effectibus naturalibus dispositio determinans causam universalem et indifferentem, semper est aut per se et intrinsece requisita ad unionem formae cum materia, aut removens aliam dispositionem repugnantem;

disposición opuesta; o, si no tiene ninguna de estas dos cosas, coopera de algún modo activamente con la causa universal, pues de no ser así no se entiende de qué clase sea esa determinación, ni de qué manera tenga lugar en ese caso la causalidad material. En segundo lugar, porque, si la potencia es de suyo igualmente indiferente para producir y recibir el hábito, se afirma de manera por completo gratuita que es determinada por el acto pasivamente, y no también activamente, por ser el acto una cualidad perfecta y poder ser un principio acomodado a dicha acción. En tercer lugar, porque hay algunos hábitos que no tienen otros incompatibles o contrarios en la potencia, como sucede con el hábito de los principios, o también con el hábito de la ciencia; luego, en orden a éstos, la potencia está suficientemente determinada de suyo, tanto de manera pasiva como activa; luego los producirá en sí misma, sin esperar ningún acto. Análogamente, entre los hábitos opuestos, la potencia tiene, por su naturaleza, mucho mayor inclinación a uno que a otro, como la voluntad tiene mayor inclinación a la virtud que al vicio; por tanto, esto bastaría para determinar su eficiencia, si tal determinación fuese necesaria sólo materialmente.

11. Por último, la razón de Durando no tiene ningún valor. Primeramente, porque tiene igual o mayor validez contra él mismo; pues, si la potencia sola produce el hábito estando dispuesta materialmente por el acto, entonces lo produce mediante una acción propia distinta de aquella por la que produce el acto; luego, de este modo, se da acción esencial en orden al hábito mucho más que si se produce mediante el acto. En segundo término, porque Aristóteles, en el lugar citado, no niega que se dé acción esencial en orden a la producción del hábito, sino que se dé alteración, la cual expresa propiamente mutación sensible y sucesiva; pero ninguna de esas cosas se requiere de manera esencial para la adquisición del hábito, ya que se realiza por una acción perfectiva interna y de suyo momentánea, igual que se produce también el acto mismo. Véase a Santo Tomás, q. 1 *De virtutibus*, a. 9 y 20. Y si el nombre de alteración se extiende a cualquier producción y recepción de una cualidad, en este sentido cabe decir también que el hábito no es producido de manera esencial y primaria, ya que siempre supone otra acción, de cuyo término resulta en cierto modo. Consúltese a Santo Tomás,

vel si neutrum horum habet, est aliquo modo active cooperans cum universali causa, quia alias non intelligitur qualis sit illa determinatio, neque quo modo ibi habeat locum causalitas materialis. Secundo, quia si potentia est de se aeque indifferens ad agendum et recipiendum habitum, omnino gratis dicitur determinari passive per actum et non etiam active, cum actus sit perfecta qualitas et possit esse accommodatum principium ad illam actionem. Tertio, quia aliqui sunt habitus qui non habent alios repugnantes vel contrarios in potentia, ut est habitus principiorum, vel etiam habitus scientiae; ergo ad hos est potentia de se satis determinata, tam passive quam active; ergo efficiet illos in se, nullo spectato actu. Similiter inter habitus repugnantes potentia natura sua habet multo maiorem propensionem ad unum quam ad alium, ut voluntas ad virtutem quam ad vitium; ergo hoc satis esset ad determinandam efficientiam eius, si talis determinatio solum materialiter esset necessaria.

11. Tandem ratio Durandi nullius est momenti. Primo, quia aeque vel magis procedit contra ipsum, nam si potentia sola efficit habitum materialiter disposita per actum, ergo efficit illum per propriam actionem dictinctam ab ea qua efficit actum; ergo multo magis hoc modo datur actio per se ad habitum, quam si fiat mediante actu. Secundo, quia Aristoteles, dicto loco, non negat esse per se actionem ad productionem habitus, sed alterationem, quae proprie dicit sensibilem mutationem et successivam; neutrum autem per se requiritur ad acquisitionem habitus, quia fit per actionem perfectivam internam ac de se momentaneam, sicut fit etiam ipse actus. Vide D. Thomam, q. 1 de Virtutibus, a. 9 et 20. Quod si nomen alterationis extendatur ad quamlibet effectionem et receptionem qualitatis, sic etiam dici potest habitum non per se primo fieri, quia semper supponit aliam actionem, ex cuius termino quodam modo resultet. Vide D. Thomam, I-II, q. 52, a. 1, ad 3; et Capreol.,

I-II, q. 52, a. 1, ad 3; y Capréolo, *In III*, dist. 23, al argumento de Durando. Hay también quienes estiman que Aristóteles, en dicho pasaje, no habla según su propia opinión, cosa que piensa Escoto, *Quodl.*, 13, ya que Aristóteles no demuestra allí que para los hábitos no se da movimiento esencial sino por la razón de que son relaciones; luego, o no habla según su propia opinión, o, por lo menos, lo prueba únicamente acerca de las relaciones de los hábitos mismos, pero no de éstos mismos en cuanto a su sustancia. Consiguientemente, la verdad es que, aunque en orden al hábito no se da alteración sensible y sucesiva, de la que habla Aristóteles en dicho lugar, no obstante, se da de algún modo acción esencial, como resultará más claro por el punto siguiente.

12. *Las acciones inmanentes no son una vía propia mediante la cual se produzca el hábito.*— Así, pues, se refuta en segundo lugar la opinión de Buridano, porque la acción no se distingue realmente del término que se produce mediante ella; pero los actos se distinguen realmente de los hábitos que producen; luego el acto inmanente no es una acción propia mediante la cual se produce el hábito. La menor es aceptada por todos como cierta, porque no sólo el hábito puede existir sin acto, sino también el acto sin hábito, y además uno y otro son una entidad propia realmente distinta de la potencia. En cuanto a la mayor, aparte de ser admitida bastante comúnmente, se demostrará más por extenso después, en la disp. L, ya que no pueden distinguirse realmente la acción y la pasión entre sí, ni del movimiento o mutación, como tampoco la mutación o vía se distingue del término, ni la dependencia de la realidad que depende. Además, porque el acto inmanente tiene por sí y de suyo su término intrínseco, respecto del cual el hábito es algo secundario y cuasi accidental; pero una sola acción tiene únicamente un solo término intrínseco, y si de ahí resulta o se sigue ulteriormente algo, sólo puede ser en cuanto dimana activamente del término de la acción anterior. La consecuencia es clara, porque la acción en cuanto tal es solamente un camino hacia su término intrínseco y por sí misma no posee otra actividad. Se explica el antecedente, en primer lugar, a propósito de las potencias y los actos inmanentes, los cuales no producen hábito; porque esas acciones no pueden carecer de sus términos intrínsecos, según demostraremos más adelante, en la disp. L. En segundo lugar, a

In III, dist. 23, ad arg. Durandi. Sunt etiam qui existiment Aristotelem ibi non loqui ex propria sententia; quod sentit Scot., Quodl., 13, quia Aristoteles ibi non probat ad habitus non esse per se motum, nisi quia sunt ad aliquid; ergo vel non loquitur ex propria sententia, vel certe solum probat de relationibus ipsorum habituum, non de ipsis quantum ad substantiam eorum. Veritas ergo est quod, licet ad habitum non sit alteratio sensibilis et successiva, de qua ibi Aristoteles loquitur, est tamen aliquo modo per se actio, ut magis ex sequenti puncto constabit.

12. *Actiones immanentes non sunt propria via per quam fiat habitus.*— Secundo ergo improbatur sententia Buridani, nam actio non distinguitur realiter a termino qui per illam producitur; sed actus distinguuntur realiter ab habitibus quos producunt; ergo actus immanens non est propria actio per quam habitus producitur. Minor ab omnibus admittitur ut certa, quia et habitus potest esse sine actu, et actus sine habitu, et uterque est propria entitas realiter distincta a potentia. Maior vero et frequentius recepta est, et infra, disp. L, late probabitur, quia actio et passio inter se, neque a motu seu mutatione, neque mutatio seu via a termino, realiter distingui possunt, neque dependentia a re quae dependet. Praeterea, quia actus immanens habet per se et ex se suum intrinsecum terminum, respectu cuius habitus est quid secundarium et quasi per accidens; una vero actio solum habet unum intrinsecum terminum; si quid vero inde ulterius resultat aut consequitur, solum esse potest quatenus active manat a termino prioris actionis. Consequentia est clara, quia actio ut sic solum est via ad suum intrinsecum terminum, nec per se habet aliam activitatem. Antecedens vero declaratur primo in potentiis et actibus immanentibus, qui non producunt habitum; nam illae actiones non possunt carere intrinsecis terminis, ut infra, disp. L, demonstrabimus. Deinde in ipsis-

propósito de los actos mismos que son producidos por hábitos con igual intensidad, ya que también en ese caso interviene una verdadera acción y eficiencia de los hábitos, la cual no termina en los mismos hábitos, sino que más bien procede de ellos como de principios activos; luego esa eficiencia y esa acción tiene otro término intrínseco; pero dicha acción, en cuanto a sus elementos esenciales, posee igual naturaleza que la que precedió en el acto inmanente en virtud del cual se adquirió el hábito; luego también ella tiene su término intrínseco anterior al hábito. Por último, la razón *a priori* es que la acción, en cuanto acción, se ordena de manera esencial y primaria a su término; pero el acto inmanente no se ordena de modo esencial y primario al hábito, sino que existe esencialmente por razón de su efecto formal, que es conocer, amar, o algo semejante; y el hábito es el efecto que de ahí resulta, no en general, sino de acuerdo con la necesidad o capacidad de la potencia. Por eso podría también confirmarse esto partiendo de los actos sobrenaturales en cuanto a su sustancia, los cuales no son esencialmente productivos de hábitos.

Se explica la eficiencia del acto sobre el hábito

13. Resta, por tanto, que el acto concurre eficientemente en orden a los hábitos, ya que no queda otro modo suficiente para explicar su causalidad y necesidad. Unicamente advierto que, como en el acto inmanente se dan dos elementos, que son la razón de acción y la razón de cualidad —según hemos dicho, en parte, en la disputación anterior, y se explicará con mayor amplitud en la disp. L—, esta eficiencia no conviene al acto inmanente en cuanto es acción, sino en cuanto es cualidad, porque la acción como tal no es principio activo, sino únicamente vía hacia el término. Así, pues, la potencia, mediante su acción vital, produce un acto segundo con el que ama o entiende, y, una vez informada por ese acto, mediante él produce en sí misma el hábito, cuando tiene necesidad de él y el acto es proporcionado. Por eso, la afirmación de Aristóteles en el lib. IX de la *Metafísica*, que mediante las acciones inmanentes no se produce nada, o se entiende de la acción misma en cuanto acción, y del término que permanezca después de ella, o, si se refiere al acto mismo, se entiende en sentido esencial y necesario,

met actibus, qui fiunt ab habitibus in intensione aequali, nam ibi etiam intervenit vera actio et efficientia habituum quae non terminatur ad ipsos habitus, sed potius est ab ipsis ut a principiis activis; ergo illa efficientia et actio habet alium terminum intrinsecum; sed illa actio quantum ad essentialia est eiusdem rationis cum illa quae praecessit in actu immanente quo acquisitus est habitus; ergo etiam illa habet suum terminum intrinsecum priorem habitu. Ratio denique a priori est quia actio, ut actio, per se primo ordinatur ad suum terminum; actus vero immanens non ordinatur per se primo ad habitum, sed per se est propter suum effectum formalem, qui est cognoscere, vel amare, vel aliquid simile; habitus vero est effectus inde resultans, non in universum, sed iuxta potentiae indigentiam vel capacitatem. Unde etiam posset hoc confirmari ex actibus supernaturalibus quoad substantiam, qui non sunt per se effectiva habituum.

Explicatur efficientia actus in habitum

13. Relinquitur ergo actus effective concurrere ad habitus, cum non supersit alius modus sufficiens quo eorum causalitas et necessitas explicetur. Solum adverto, cum in actu immanente duo sint, scilicet, et ratio actionis, et ratio qualitatis, ut partim disputatione praecedenti dictum est, et in disp. L latius declarabitur, efficientiam hanc non convenire actui immanenti, ut actio est, sed ut qualitas est, quia actio ut sic non est principium agendi, sed solum via ad terminum. Itaque potentia per actionem suam vitalem producit actum secundum, quo amat vel intelligit, et informata illo actu, per illum in se producit habitum, quando illo indiget et actus est proportionatus. Unde quod Aristoteles ait IX Metaph., per actiones immanentes nihil fieri, intelligitur vel de actione ipsa, ut actio est, et de termino qui post ipsam permaneat; vel, si referatur ad actum ipsum, intelligitur per se ac neces-

es decir, que mediante tal acto no se produce necesariamente algo, ni termina esencialmente en algo. No obstante, si por otra razón la potencia necesita del hábito, el acto podrá tener semejante efecto en tal potencia, aunque fuera de ella no pueda producir nada, si no es dirigiendo o imperando.

Se responde al motivo de duda expuesto al principio

14. *El hábito y el acto se distinguen específicamente.*— Falta responder a la dificultad puesta al principio acerca de la mutua eficiencia entre el hábito y el acto. A propósito de ella, supongo que el hábito y el acto son cualidades específicamente distintas, pues, si fuesen de la misma especie, resultaría fácil la solución de dicha dificultad, ya que entre las realidades de la misma especie no hay inconveniente alguno en que una produzca otra semejante a aquella por la que ha sido producida ella misma, porque entre ellas se da emanación unívoca. Pero el hábito y el acto no pueden considerarse de la misma especie, ya que el acto es una cualidad que, por su naturaleza, depende en su producción y en su conservación del influjo actual de la potencia vital, mientras que el hábito es una cualidad permanente sin tal dependencia. De ahí que estas cualidades tengan también efectos formales específicamente diversos, pues el acto constituye a la potencia en la última perfección vital y no deja a la potencia en estado pasivo para un acto ulterior; en cambio, el hábito la constituye solamente en acto primero y la deja en potencia para un acto segundo y vital. Por eso Aristóteles compara a quien sólo posee el hábito con uno que duerme, y al que ejerce el acto, con uno que está en vigilia.

15. *Objeción.*— Se dirá: el hábito y el acto versan sobre el mismo objeto; luego son de la misma especie, ya que reciben su especie del objeto. Por este motivo afirma Cayetano, en I-II, q. 49, a. 3, que el hábito y el acto, e incluso la potencia, son, según cierta razón, de la misma especie, aunque absolutamente difieran en especie. Mas no conviene emplear distinciones que no pueden explicarse suficientemente. Se responde, pues, negando la consecuencia; porque, aun

sario, id est, quod per talem actum non fit necessario aliquid, nec per se ad hoc terminatur. Nihilominus tamen, si alioqui potentia indiget habitu, poterit actus habere huiusmodi effectum in tali potentia, quamquam extra illam nihil possit efficere, nisi dirigendo vel imperando.

Satisfit rationi dubitandi initio positae

14. *Habitus et actus specie distinguuntur.*— Superest ut respondeamus ad difficultatem in principio positam de mutua efficientia inter habitum et actum. In qua suppono habitum et actum esse qualitates specie distinctas, nam si essent eiusdem speciei, facilis esset solutio illius difficultatis, nam inter res eiusdem speciei nullum est incommodum ut una res efficiat aliam similem illi a qua ipsa facta est, quia inter illas est emanatio univoca[1]. Non possunt autem habitus et actus censeri eiusdem speciei, quia actus est qualitas natura sua pendens in fieri et conservari ab actuali influxu potentiae vitalis; habitus vero est qualitas permanens sine tali dependentia. Unde etiam habent hae qualitates formales effectus specie diversos; nam actus constituit potentiam in ultima perfectione vitali, et non relinquit passivam potentiam ad ulteriorem actum; habitus vero solum constituit eam in actu primo, et relinquit in potentia ad actum secundum et vitalem. Unde Aristoteles eum qui tantum habet habitum comparat dormienti, eum vero qui actum exercet, vigilanti.

15. *Obiectio.*— Dices: actus et habitus versantur circa idem obiectum; ergo sunt eiusdem speciei, nam sumunt speciem ab obiecto. Propter hoc Caietan., I-II, q. 49, a. 3, ait habitum et actum, immo etiam potentiam, secundum quamdam rationem esse eiusdem speciei, licet simpliciter differant specie. Sed non oportet distinctionibus uti, quae satis explicari non possunt. Respondetur ergo negando consequentiam; nam, licet

[1] Nos parece inaceptable la sustitución de *univoca* por *aequivoca* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

cuando el objeto en sí sea el mismo, los modos de tender a él son, en el acto y en el hábito, tan diversos, que de ahí se colige también de manera suficiente la diversidad específica. En efecto, el acto alcanza inmediatamente el objeto y lo une actualmente a la potencia, ya sea atrayendo representativamente el objeto a la potencia, ya sea atrayendo impulsiva o efectivamente la potencia al objeto, mientras que el hábito alcanza el objeto mediante el acto, por lo cual suele decirse que los hábitos se especifican por los actos, y los actos por los objetos. Así, pues, el hábito y el acto difieren absolutamente en especie y, por tanto, no tienen entre sí conveniencia esencial en ninguna diferencia última por razón de la cual se afirme que son de la misma especie última, ya absolutamente, ya de manera relativa. Sin embargo, cabría concebir entre ellos alguna conveniencia especial en orden al mismo objeto, por razón de la cual se diga que tienen el mismo género próximo o la misma especie subalterna. Si es esto lo único que pretendió Cayetano, no discutimos con él, pero ello no interesa para la presente dificultad, pues basta con que haya absolutamente diferencia esencial entre el hábito y el acto.

16. De ese principio se sigue, según la doctrina común, que una de estas cualidades es más perfecta esencialmente, ya que no se dan dos especies de realidades igualmente perfectas, como se ha indicado a propósito del lib. VIII de la *Metafísica*, c. 3. Por ello es necesario, además, que, si entre estas cualidades se da eficiencia mutua en la especie según diversos individuos, la que es menos perfecta no sea principio total, ni siquiera principal de la otra, sino a lo sumo parcial e instrumental; inversamente, la que sea más perfecta podrá ser principio principal de la otra, en conformidad con los principios establecidos más arriba, en la disp. XVIII, sobre la causa eficiente. Ahora quedan por explicar dos puntos: primero, cuál de estas cualidades debe considerarse más perfecta esencialmente; segundo, en qué sentido debe entenderse esa eficiencia mutua.

Se comparan el hábito y el acto en la perfección esencial

17. *Opinión de algunos en este punto.*—Acerca de lo primero estimo que no puede demostrarse suficientemente ninguna de las dos partes, por lo cual auto-

obiectum in se sit idem, modi autem tendendi in illud sunt in actu et habitu ita diversi, ut inde etiam satis colligatur specifica diversitas. Nam actus attingit immediate obiectum illudque unit actualiter potentiae, vel repraesentative trahendo obiectum ad potentiam, vel impulsive seu effective trahendo potentiam ad obiectum; habitus vero attingit obiectum mediante actu, propter quod dici solet habitus specificari per actus, et actus per obiecta. Differunt ergo simpliciter in specie habitus et actus; unde non habent inter se convenientiam essentialem in aliqua differentia ultima, ratione cuius dicantur esse eiusdem ultimae speciei, aut simpliciter, aut secundum quid. Posset tamen concipi inter eos aliqua peculiaris convenientia in ordine ad idem obiectum, ratione cuius dicantur eiusdem generis proximi vel speciei subalternae. Quod si hoc solum voluit Caietanus, cum eo non contendimus; id tamen ad presentem difficultatem non refert; satis est enim quod inter habitum et actum sit simpliciter differentia essentialis.

16. Ex quo principio sequitur, iuxta communem doctrinam, alteram ex his qualitatibus esse perfectiorem essentialiter, quia non dantur duae species rerum aeque perfectae, ut circa lib. VIII Metaph., c. 3, tactum est. Unde ulterius necesse est quod, si inter has qualitates in specie est mutua efficientia secundum diversa individua, ea quae est minus perfecta non sit principium totale, immo nec principale alterius, sed ad summum partiale et instrumentale; e converso autem ea quae fuerit perfectior, poterit esse principale principium alterius, iuxta principia superius posita disp. XVIII, de causa efficienti. Iam vero supersunt duo explicanda: primum, quaenam harum qualitatum censenda sit essentialiter perfectior; deinde quomodo sit illa mutua efficientia intelligenda.

Comparantur in perfectione essentiali habitus et actus

17. *Aliquorum in hoc placitum.*— Circa primum censeo neutram partem posse satis demonstrari: unde auctores graves in con-

res de peso se han dividido en sentencias contrarias. Unos piensan que el hábito es esencialmente más perfecto. Así opina Alejandro de Hales, II p., q. 96, y otras veces en la q. 104, miembro 2; se atribuye también a Enrique, *Quodl.* XIII, q. 12, pero allí no dice casi nada. Favorece esta sentencia Santo Tomás, I-II, q. 51, a. 2, ad 3, y q. 63, a. 2, ad 3, uniendo las soluciones con los argumentos. Pues argumentando había admitido el principio de que el hábito es más perfecto que el acto, para concluir de ahí que no puede ser producido por el acto, y al responder no niega lo afirmado, sino que busca una causa más noble que ayude al acto a producir el hábito. Pueden darse indicios de esta mayor perfección en el hábito, por ser más permanente que el acto y no depender continuamente del influjo actual de la potencia; por eso parece también que dispone mejor al que lo posee, ya que lo constituye en estudioso o conocedor absolutamente. Además, el hábito es más semejante a la potencia; pero la potencia es más noble que el acto; luego también el hábito. La mayor es patente, ya por la permanencia, ya por la universalidad, puesto que un solo hábito puede ser principio de muchos actos.

18. *Opinión de otros.*— Otros, en cambio, estiman que el acto es esencialmente más perfecto que el hábito adquirido mediante aquél, cosa que opina Santo Tomás, I-II, q. 71, a. 3, donde afirma que el acto tiene preeminencia sobre el hábito; Cayetano, en el pasaje citado, piensa lo mismo, al explicar la solución *ad 1.* En ella, Santo Tomás declara también que la ventaja del hábito en cuanto a la permanencia es solamente relativa. Pero, como en la solución *ad 3* añade que el acto tiene preeminencia sobre el hábito en la bondad y en la malicia, afirma Cayetano: *Mas no se piense por ello que se ha negado que el acto sea absolutamente más noble que el hábito; pues, por la razón aducida en el cuerpo del artículo y desarrollada en la solución "ad 1", resulta manifiesto que el acto es absolutamente más noble y mejor que el hábito; así como el acto considerado en absoluto lo es más que el acto mezclado de potencia, y el fin lo es más que aquello que se ordena al fin simplemente.* Pero, sea lo que fuere de la afirmación misma, no se infiere rectamente ni del citado pasaje de Santo Tomás ni de las razones indicadas. En primer lugar, porque compara expresamente el acto con el hábito

trarias sententias divisi sunt. Quidam censent habitum esse essentialiter perfectiorem. Quod sentit Alexander Alensis, II, q. 96, alias 104, membro 2; tribuitur etiam Henrico, Quodl. XIII, q. 12, ibi tamen nihil fere dicit. Et huic sententiae favet D. Thomas, I-II, q. 51, a. 2, ad 3, et q. 63, a. 2, ad 3, coniungendo solutiones cum argumentis. Nam argumentando sumpserat hoc principium, habitum esse perfectiorem actu, ut inde concluderet non posse fieri ab actu, et respondendo non negat assumptum, sed quaerit nobiliorem causam, quae iuvet actum ad efficiendum habitum. Indicia vero huius maioris perfectionis in habitu esse possunt, quia est permanentior quam actus, et non pendet continue ab actuali influxu potentiae; unde videtur etiam melius disponere habentem, quia constituit illum simpliciter studiosum aut scientem. Item habitus est similior potentiae; potentia autem nobilior est quam actus; ergo et habitus. Maior patet, tum ex permanentia, tum ex universalitate, quia unus habitus potest esse principium plurium actuum.

18. *Aliorum sententia.*— Alii vero censent actum esse essentialiter perfectiorem habitu acquisito per ipsum, quod sentit D. Thomas, I-II, q. 71, a. 3, ubi ait actum praeeminere habitui; ibique Caietanus idem sentit, explicans solutionem ad 1. In qua D. Thomas etiam declarat excessum habitus in permanentia esse tantum secundum quid. Quia vero in solutione ad 3 addit actum praeeminere habitui in bonitate et malitia, ait Caietanus: *Non tamen inde negatum putes actum esse simpliciter nobiliorem habitu; ex ratione enim allata in corpore et explanata ad primum patet quod actus est simpliciter nobilior et melior habitu; sicut actus simpliciter actu permixto potentiae, et finis eo quod est ad finem simpliciter.* Sed quidquid sit de assertione ipsa, neque ex illo loco D. Thomae neque ex illis rationibus recte colligitur. Primo, quia expresse comparat actum habitui in bonitate et malitia

en la bondad y en la malicia moral, no en la perfección entitativa. En segundo lugar, porque compara de igual modo el acto con la potencia y con el hábito, diciendo que el acto aventaja a la potencia en el bien y en el mal, e incluso afirma que el hábito, desde el mismo punto de vista, tiene preeminencia sobre la potencia, aun cuando sea inferior al acto, ya que es algo intermedio entre la potencia y el acto; ahora bien, nadie dirá que el hábito adquirido es absolutamente más noble que la potencia en el género de ente, ni puede tampoco afirmarse eso del acto. En tercer lugar, si dichas razones fuesen eficaces, probarían igualmente, a propósito de los hábitos infusos, que serían más imperfectos que sus actos; pero los teólogos opinan con bastante frecuencia lo opuesto, ya que esos hábitos son esencialmente necesarios para la sustancia del acto, y porque, por este motivo, los actos no pueden producir o intensificar eficientemente tales hábitos. En cuarto lugar, porque el hecho de que el acto no tenga la indicada mezcla de potencia que posee la potencia o el hábito, demuestra únicamente que ese estado, cuando la cosa se halla en acto segundo, es absolutamente más perfecto que el estar en hábito o en acto primero; mas no prueba que el acto segundo, comparado precisivamente con el hábito o acto primero, según lo que añade, sea absolutamente un ente más perfecto, sino sólo relativamente y en el modo de actuar.

19. Y por la misma razón juzgo que no se infiere suficientemente nada, con respecto a la cuestión presente, de aquellos pasajes de Aristóteles en que pone la felicidad en el acto último como en un acto perfectísimo, según consta por el lib. I de la *Etica,* c. 8, 9 y 13, y por el lib. X, c. 10; cabe deducir lo mismo del lib. IX de la *Metafísica,* c. 7, y del lib. XII, c. 4 y 6; aunque también Escoto, *In IV,* dist. 49, q. 1 y 2, sobre todo en las soluciones a los argumentos, estime, movido por estos testimonios, que el acto es absolutamente más perfecto que el hábito. Pero con ellos solamente se demuestra que estar en acto es absolutamente más perfecto que estar en potencia, mas no que, comparando precisivamente la entidad del acto último con la entidad del hábito o la de la potencia, aquélla sea absolutamente más perfecta.

20. *Los actos son más perfectos que los hábitos adquiridos.*— No obstante, tengo esta parte como muy probable, al menos en los hábitos adquiridos, ya que

morali, non in perfectione entitativa. Secundo, quia eodem modo comparat actum cum potentia et cum habitu, dicens actum in bono et malo praeeminere potentiae, immo et habitum sub eadem ratione dicit praeeminere potentiae, licet sit inferior actu, quia est quid medium inter potentiam et actum; at vero nullus dicet habitum acquisitum esse simpliciter nobiliorem potentia in genere entis; neque etiam de actu id dici potest. Tertio, si rationes illae essent efficaces, aeque probarent de habitibus infusis, quod nimirum sint ignobiliores suis actibus. Cuius oppositum frequentius sentiunt theologi, quia illi habitus sunt per se necessarii ad substantiam actus, et quia ob hanc rationem actus non possunt effective producere aut intendere illos habitus. Quarto, quia quod actus non habeat illam admixtionem potentiae quam habet potentia vel habitus solum probat illum statum, cum res est in actu secundo, esse simpliciter perfectiorem quam esse in habitu vel in actu primo; non tamen probat actum secundum praecise comparatum ad habitum seu actum primum, secundum id quod addit, esse simpliciter perfectius ens, sed solum secundum quid et in modo actuandi.

19. Et eadem ratione censeo nihil satis colligi ad rem praesentem ex illis locis Aristotelis in quibus ponit beatitudinem in actu ultimo tamquam in perfectissimo, ut constat ex I Ethic., c. 8, 9 et 13, et lib. X, c. 10; idemque colligi potest ex IX Metaph., c. 7, et lib. XII, c. 4 et 6. Quamquam etiam Scotus, In IV, dist. 49, q. 1 et 2, praesertim in solutionibus argumentorum, propter haec testimonia existimet actum esse simpliciter nobiliorem habitu. Ex illis tamen solum probatur esse in actu esse simpliciter perfectius quam esse in potentia; non vero quod praecise comparando entitatem ultimi actus ad entitatem habitus vel potentiae, illa sit simpliciter perfectior.

20. *Habitibus acquisitis actus sunt perfectiores.*— Nihilominus censeo hanc partem valde probabilem, saltem in habitibus acquisitis, quia solum conferunt potentiae facili-

sólo confieren a la potencia facilidad en el obrar, según hemos explicado. Por eso parece que son únicamente como unos impulsos que los actos dejan por su propia virtud. Además, las especies intencionales parecen ser, por su género, menos perfectas que los actos segundos, aunque sean más necesarias. Por último, esta perfección del hábito adquirido parece ser cierto complemento mínimo de la potencia. En consecuencia, es bastante probable que el acto sea absolutamente más perfecto que el hábito adquirido, aun cuando sea aventajado relativamente, en la permanencia o larga duración, o bien en la independencia con respecto a un influjo actual.

Se expone la eficiencia mutua en el hábito y el acto

21. En virtud de este principio hay que responder a la segunda parte, acerca de la eficiencia mutua, que el acto, por su propia virtud y como principio activo próximo suficiente, deja en la potencia un hábito proporcionado a él, no para que sea principio suficiente de actos semejantes, pues en realidad no lo es, ya que no puede producir nada sin la potencia, sino para que de alguna manera incline y ayude a la potencia. Ahora bien, si el hábito fuese absolutamente más perfecto que el acto, sería preciso afirmar que el acto solo no es principio próximo suficiente, sino que la potencia influye simultáneamente en la producción del hábito, cosa que no aparece tan verosímil. Porque la producción del hábito en cuanto tal no es una acción vital, por lo que no hay motivo para que, en orden a ella, resulte necesario el influjo actual de la potencia del alma. Más aún, parece que estas potencias no pueden realizar nada de manera inmediata, a no ser actos vitales, por lo cual tampoco poseen otro poder para adquirir un hábito, si no es el poder que tienen para producir el acto; consiguientemente, el hábito es el efecto propio y proporcionado del acto mismo. Mas, en sentido contrario, el hábito es como una semilla (según dice Cayetano) o un agente parcial (en expresión de Escoto), y por eso, aun siendo menos perfecto, puede concurrir a la producción del acto. De otra manera explica Santo Tomás, I-II, q. 51, a. 2, ad 3, y q. 63, a. 2, ad 3, la raíz de donde le viene al acto del alma el poder producir el hábito, porque dicho acto siempre procede de un principio más noble. Pero aquélla es

tatem in operando, prout explicuimus. Unde solum videntur esse quasi impulsus quidam relicti ab actibus ex propria virtute ipsorum. Item species intentionales videntur esse minus perfectae ex suo genere quam actus secundi, etiamsi magis necessariae sint. Denique haec perfectio habitus acquisiti videtur esse minimum quoddam complementum potentiae. Est ergo probabilius actum esse simpliciter perfectiorem habitu acquisito, etiamsi secundum quid, in permanentia seu diuturnitate, aut independentia ab actuali influxu excedatur.

Mutua efficacia in habitu et actu exponitur

21. Ex quo principio ad secundam partem de mutua efficientia respondendum est actum propria virtute et tamquam sufficiens principium proximum agendi relinquere in potentia habitum sibi proportionatum, non ut sit principium sufficiens similium actuum, nam revera non est, nihil enim potest sine potentia efficere, sed ut aliquo modo inclinet et adiuvet potentiam. At vero si habitus esset simpliciter perfectior actu, oporteret dicere actum solum non esse sufficiens principium proximum, sed potentiam simul influere ad efficiendum habitum, quod non apparet ita verisimile. Quia effectio habitus ut sic non est vitalis actio, et ideo non est cur ad illam sit necessarius actualis influxus potentiae animae. Immo hae potentiae nihil videntur immediate agere posse, nisi actus vitales, unde neque aliam vim habent ad acquirendum habitum, nisi quam habent ad producendum actum; est ergo habitus proprius et proportionatus effectus ipsius actus. E contrario vero, habitus est quasi semen (ut Caietanus ait), vel partiale agens (ut ait Scotus), et ideo licet sit minus perfectus, potest concurrere ad effectionem actus. Aliter explicat D. Thomas, I-II, q. 51, a. 2, ad 3, et q. 63, a. 2, ad 3, radicem unde habet actus animae posse producere habitum, quia ille actus semper procedit a no-

una causa radical y remota, y nosotros hemos tratado de la perfección próxima que se requiere para obrar.

SECCION IX

SI EL HÁBITO ES ENGENDRADO POR UN SOLO ACTO O POR VARIOS

1. *Motivo de duda.*— Esta dificultad va aneja a la precedente y resulta necesaria para complemento de la misma. Efectivamente, el hábito no puede adquirirse mediante un solo acto, sino por costumbre, según enseña la experiencia, y Aristóteles en el lib. II de la *Etica*. Ahora bien, si no se adquiere mediante un solo acto, no parece que pueda adquirirse tampoco mediante varios, ya que esos varios no concurren simultáneamente a la operación, para que de esa manera puedan obrar con mayor fuerza que cada uno solo, sino que se realizan sucesivamente uno después de otro; por tanto, si el primero no produjo nada, tampoco podrá producir el segundo, ya que no es más fuerte ni más intenso, según supongo, pudiendo hacerse el mismo argumento acerca del tercero y de todos los siguientes.

Diferentes opiniones

2. *Primera.*— En esta cuestión se da una primera sentencia que niega en general que el hábito sea engendrado por un solo acto, pues, como el hábito exige el ser permanente y difícil de cambiar, y como su efecto formal consiste en dar facilidad en la operación, parece que todas estas cosas no pueden adquirirse mediante un solo acto. Insinúa esta opinión Aristóteles, lib. I de la *Etica,* c. 7, y más claramente en el lib. II, c. 1, donde habla tanto de la virtud intelectual como de la moral, y afirma que aquélla se obtiene con la enseñanza, la experiencia y el tiempo, y ésta con la costumbre.

3. *Segunda.*— Por el contrario, la segunda opinión afirma en sentido universal que todo hábito se adquiere con un solo acto. Así lo mantiene Durando, *In I,* dist. 17, q. 8, ad 2; Escoto, q. 3; Enrique, *Quodl.* V, q. 16; Gabriel y otros nominalistas, *In III,* dist. 23, q. 1, dub. 4. Posteriormente examinaremos las razones de esta opinión.

biliori principio. Sed illa est causa radicalis et remota; nos autem de proxima perfectione ad agendum requisita tractavimus.

SECTIO IX

AN FIAT HABITUS UNO VEL PLURIBUS ACTIBUS

1. *Ratio dubitandi.*— Haec difficultas annexa est praecedenti et necessaria ad illius complementum. Nam habitus per unum actum acquiri non potest, sed consuetudine, ut experientia docet, et Arist., II Ethic. Si autem per unum actum non acquiritur, quia videtur etiam posse per plures acquiri, quia plures non concurrunt simul ad agendum, ut ea ratione possint fortius agere quam singuli, sed successive fiunt unus post alium; ergo si primus nihil effecit, nec secundus poterit; non enim est fortior, neque intensior, ut suppono; idemque argumentum fieri potest de tertio et de omnibus sequentibus.

Variae sententiae

2. *Prima.*— In hac re est prima sententia, quae in universum negat habitum generari per unum actum, quia, cum habitus requirat quod sit permanens et difficile mobilis, et eius formalis effectus sit dare facilitatem in operando, non videntur haec omnia per unum actum posse comparari. Quam sententiam insinuat Aristoteles, I Ethic., c. 7, et clarius lib. II, c. 1, ubi tam de intellectiva quam de morali virtute loquitur, et illam dicit comparari doctrina, experientia et tempore; hanc vero assuetudine.

3. *Secunda.*— Secunda vero sententia e contrario affirmat universaliter quemlibet habitum uno actu acquiri. Ita tenet Durand., In I, dist. 17, q. 8, ad 2; Scotus, q. 3; Henric., Quodl. V, q. 16; Gabriel, cum aliis nominalibus, In III, dist. 23, q. 1, dub. 4. Rationes huius sententiae videbimus postea.

4. *Tercera.*— La tercera sentencia emplea una distinción, pues afirma que, en el entendimiento, por lo que respecta a los hábitos evidentes de la ciencia etc., la generación del hábito se produce mediante el primer acto, ya que la evidencia de los principios es causa eficacísima y, por otra parte, no hay repugnancia alguna en lo que depende del entendimiento; pero en las otras potencias apetitivas, y en el entendimiento mismo por lo que atañe a los hábitos opinativos, esta sentencia defiende que el hábito no se introduce sino después de muchos actos; porque, o bien las causas son débiles, o bien el sujeto presenta oposición o indiferencia, de suerte que mediante algún que otro acto no pueda inclinarse inmediatamente de manera habitual. Esta parece ser la opinión de Santo Tomás, I-II, q. 51, a. 3.

5. *Cuarta.*— Otros se valen de otra distinción, como subdistinguiendo el segundo miembro de la sentencia anterior, porque, o el apetito tiene hábitos contrarios, y entonces un solo acto no puede introducir en seguida el hábito, ya que no puede superar una repugnancia tan grande del sujeto, o el sujeto carece de un hábito contrario o repugnante, y entonces el primer acto podrá introducir el hábito, por la razón opuesta.

Primera afirmación en orden a resolver la cuestión

6. *Razón de la afirmación.*— Afirmo en primer lugar: para que de varios actos se genere un hábito, es preciso que el primer acto y después todos los actos siguientes y proporcionados realicen en la potencia algo que tenga permanencia en ella y que poco a poco la vaya encauzando o disponiendo para la generación del hábito. Se demuestra con una razón común, que influyó muchísimo en Enrique y en otros: si el primer acto no produjese nada en la potencia, la dejaría igualmente indispuesta para recibir algo mediante el segundo acto, y lo mismo ocurriría con éste respecto del tercero, y con cualquier acto subsiguiente, fuese el que fuese su número; porque, si el sujeto está igualmente indispuesto, y la virtud activa no es más fuerte, ya no podrá seguirse el efecto.

7. *Primera respuesta que se asigna a nuestra razón.*— A esta razón se dan varias respuestas. La primera es que el acto, por sí mismo, deja formalmente

4. *Tertia.*— Tertia sententia distinctione utitur, nam in intellectu quoad habitus evidentes scientiae, etc., affirmat generationem habitus fieri per primum actum, quia evidentia principiorum est efficacissima causa, et alioqui ex parte intellectus nulla est repugnantia. In aliis vero potentiis appetitivis, et in ipso intellectu quoad habitus opinativos, dicit haec opinio habitum non introduci nisi post multos actus; quia vel causae sunt debiles vel etiam subiectum est repugnans aut indifferens ut per unum vel alium actum non possit statim inclinari habitualiter. Haec videtur esse sententia D. Thomae, I-II, q. 51, a. 3.

5. *Quarta.*— Alii utuntur distinctione alia, quasi subdistinguentes secundum membrum praecedentis sententiae, nam vel appetitus habet contrarios habitus, et tunc non potest unus actus statim inducere habitum, quia non potest vincere tantam subiecti repugnantiam; vel subiectum caret contrario aut repugnante habitu, et tunc primus actus poterit inducere habitum, propter rationem oppositam.

Prima assertio ad quaestionis resolutionem

6. *Ratio assertionis.*— Dico primo: ut ex pluribus actibus habitus generetur, necesse est ut primus actus, et deinde omnes actus subsequentes et proportionati aliquid efficiant in potentia permanens in illa, et paulatim illam perducens [1] vel disponens ad habitus generationem. Probatur ratione communi, quae maxime movit Henricum et alios; quia si primus actus nihil efficeret in potentia, aeque relinqueret indispositam illam ad recipiendum aliquid per secundum actum, et idem esset de secundo respectu tertii et de quolibet subsequenti in quocumque numero; quia si subiectum est aeque indispositum, et virtus activa non est fortior, non magis potest sequi effectus.

7. *Prima responsio quae nostrae rationi assignatur.*— Ad hanc rationem variae dan-

[1] *Producens* incomprensiblemente en otras ediciones. (N. de los EE.)

dispuesta a la potencia, aun cuando no produzca nada en ella; esa disposición la incoa el primer acto y la aumenta el segundo, también por sí mismo, únicamente porque viene después del otro, y luego el tercero de modo proporcional, y así en adelante, hasta que se llegue a un determinado número de actos prescrito por la naturaleza, puesto el cual queda introducido el hábito. Los autores de esta respuesta aducen el ejemplo de las gotas que horadan la piedra, pues una sola, después de un número determinado, produce todo el efecto, aunque las anteriores no hubiesen hecho nada. Puede añadirse también el ejemplo de las disposiciones remotas de la materia, las cuales dejan a ésta dispuesta, sólo porque precedieron inmediatamente antes.

8. Mas esta respuesta no puede mantenerse, porque la disposición formal, si no produce nada, no puede durar en el sujeto más de lo que dure la forma mediante la cual es producida formalmente, ya que el efecto formal requiere una causa formal existente, si el efecto mismo debe ser real y existente. Por tanto, pregunto si el que la potencia permanezca dispuesta para el hábito es algo real en la potencia una vez pasado el acto, o no. No cabe afirmar esto último, pues, en otro caso, el que la potencia estuviera dispuesta no sería absolutamente nada, y, en consecuencia, tampoco podría contribuir después al efecto real, es decir, a la recepción del hábito; ni para ello hubiera sido necesaria una causa real, a saber, el acto precedente. Luego el que la potencia permanezca dispuesta es algo real que dura en ella mientras permanece dispuesta; luego requiere alguna forma real igualmente permanente, ya que esto pertenece a la razón intrínseca de causa y de efecto formal. Y no importa que alguno objete que la causa dispositiva pertenece más bien a la material, ya porque también la causa material requiere la coexistencia con su efecto, ya asimismo porque, aun cuando la forma dispositiva se relacione materialmente con respecto a la otra forma para la cual dispone, no obstante, con respecto al sujeto al que dispone, lo hace formalmente.

9. Por este motivo hemos rechazado más arriba lo que se aduce en el segundo ejemplo acerca de las disposiciones de la materia, pues, si esas disposi-

tur responsiones. Prima est, quod actus per seipsum relinquit formaliter dispositam potentiam, etiamsi nihil in illam efficiat; quam dispositionem inchoat primus actus, et eam auget secundus etiam per se ipsum, solum quia post alium sequitur, et deinde tertius proportionaliter, et sic deinceps, donec perveniatur ad certum numerum actuum a natura praescriptum, quo posito habitus introducitur. Utunturque auctores huius responsionis exemplo de guttis cavantibus lapidem, nam una post certum numerum facit totum effectum, quamvis priores nihil effecerint. Et addi etiam potest exemplum de dispositionibus remotis materiae, quae illam relinquunt dispositam, solum quia immediate ante praecesserunt.

8. Sed haec responsio sustineri non potest, quia formalis dispositio, si nihil efficiat, non amplius potest durare in subiecto quam duret forma per quam formaliter fit, quia effectus formalis requirit causam formalem existentem [1], si effectus ipse esse debet realis et existens. Quaero ergo an potentiam manere dispositam ad habitum sit aliquid reale in potentia post transactum actum, necne. Hoc posterius dici non potest, quia alias potentiam esse dispositam nihil omnino esset; et consequenter nec posset conferre postea ad effectum realem, nimirum ad receptionem habitus; neque ad id fuisset necessaria causa realis, nempe praecedens actus. Ergo potentiam manere dispositam aliquid reale est, quod in illa durat quamdiu disposita manet; ergo requirit aliquam formam realem aeque permanentem, quia hoc est de intrinseca ratione causae et effectus formalis. Nec refert si quis obiiciat causam dispositivam potius pertinere ad materialem, tum quia etiam materialis causa requirit coexistentiam cum suo effectu; tum etiam quia, licet forma disponens respectu alterius formae ad quam disponit materialiter comparetur, respectu tamen subiecti quod disponit, formaliter id confert.

9. Et ob hanc rationem reiecimus in superioribus illud quod in secundo exemplo adducitur de dispositionibus materiae, nam

[1] Falta en bastantes ediciones, por ej., en la Vivès. (N. de los EE.)

ciones dejan verdaderamente de existir en el instante de la corrupción, no pueden dejar a la materia dispuesta positivamente, sino, a lo sumo, no repugnante. Y lo mismo sucede con el otro ejemplo de las gotas que caen; pues, si las primeras no dispusieran de algún modo, humedeciendo y ablandando poco a poco la dureza de la piedra, una gota siguiente no podría horadarla. Por eso, lo que se dice acerca de un determinado número de actos prescrito por la naturaleza para que se introduzca el hábito, es una afirmación gratuita, si no se explica qué es lo que tales actos confieren para la introducción del hábito y de qué modo lo hacen. Añádase que si, por ejemplo, cuatro actos, únicamente porque han sido realizados en un orden concreto por la potencia, dejan a ésta dispuesta y más capaz del hábito, por la misma razón se afirmará que la potencia queda capacitada y más inclinada a obrar, sólo porque en ella se suceden varios actos sin ninguna generación de hábito; pues la razón es idéntica o proporcional, ya que siempre, mediante los actos posteriores, la potencia permanecerá más dispuesta, y en esto consiste el ser más hábil para la operación.

10. Otra respuesta es que los primeros actos ni introducen una disposición positiva ni hacen nada en absoluto, sino que eliminan los impedimentos que ofrecen resistencia a la introducción del hábito. Pero conviene explicar primero cuáles son esos impedimentos: supongamos, por ejemplo, un acto de una virtud moral, que ha de producir un hábito, al que puede resistir el hábito del vicio contrario. Entonces argumento como sigue: el acto de la virtud no puede expulsar el vicio habitual si no es introduciendo una virtud habitual, ya que el acto no expulsa formalmente al hábito, pues no son formalmente contrarios, porque son afecciones e inclinaciones de diversa naturaleza; por tanto, es preciso que lo expulse eficientemente. Mas no puede expulsarlo eficientemente, corrompiéndolo de manera inmediata, ya que ninguna eficiencia tiende de modo inmediato a la corrupción o al no ser, sino a algún ser del cual se siga el no ser de otro; luego el acto de virtud no puede disminuir el vicio contrario sino introduciendo algo de su virtud. Por consiguiente, no es más difícil introducir algo virtuoso que expulsar algo vicioso; porque, cuanto más disminuye el vicio, tanto menos resistencia ofrece a la introducción de la virtud. Luego, si el primer acto tiene poder para

si illae vere desinunt esse in instanti corruptionis, non possunt relinquere materiam positive dispositam, sed ad summum non repugnantem. Idemque est de alio exemplo guttarum cadentium; nisi enim priores aliquo modo disponerent, humectando et paulatim emolliendo duritiem lapidis, non posset aliqua gutta subsequens illum cavare. Quocirca illud quod dicitur de certo numero actuum praescripto a natura ut habitus introducatur, gratis dictum est, nisi explicetur quid illi actus conferant et quomodo ad introductionem habitus. Adde quod si quatuor actus, verbi gratia, solum quia tali ordine facti sunt a potentia, relinquunt illam dispositam et magis capacem habitus, eadem ratione dicetur potentia habilitari et propensior reddi ad operandum, solum quia plures actus in ea succedunt absque ulla generatione habitus; est enim eadem seu proportionalis ratio; quia semper per posteriores actus potentia manebit magis disposita, et hoc est esse magis habilem ad opus.

10. Alia responsio est priores actus neque introducere positivam dispositionem, neque omnino nihil efficere, sed auferre impedimenta quae resistunt introductioni habitus. Sed oportet primo explicare quae sint haec impedimenta: sit enim, verbi gratia, actus alicuius virtutis moralis, qui effecturus est habitum, cui potest resistere habitus vitii contrarii. Et argumentor in hunc modum. Non potest actus virtutis expellere habituale vitium nisi introducendo habitualem virtutem, quia actus non expellit habitum formaliter, quia non sunt formaliter contrarii; sunt enim affectiones et inclinationes diversarum rationum; oportet ergo ut expellat effective. Non potest autem expellere effective immediate corrumpendo, quia nulla efficientia tendit immediate ad corruptionem seu ad non esse, sed ad aliquod esse, ex quo sequatur alterius non esse; ergo non potest actus virtutis diminuere vitium contrarium, nisi introducendo aliquid suae virtutis. Non est ergo difficilius introducere aliquid virtutis quam expellere aliquid vitii; quia, quanto diminuitur vitium, tanto minus resistit introductioni virtutis. Si ergo primus actus potens est ad diminuendum vi-

disminuir el vicio, que parecía más fuerte para resistir, al mismo tiempo podrá introducir algo de virtud, en la medida en que puede ser compatible con el vicio así disminuido. Y si se afirma que la resistencia para introducir algo de virtud mediante el primer acto no proviene del vicio contrario, será preciso explicar de dónde proviene y de qué clase es. Porque, o es meramente natural, como, por ejemplo, una determinada complexión o la natural inclinación a algún vicio, y ésta no disminuye sino con la adquisición de la virtud del alma y con algún uso y ejercicio del cuerpo, mediante el cual sucede a veces que cambia de alguna manera la misma disposición corporal, o esa dificultad proviene de otras causas extrínsecas y accidentales, y éstas son *per accidens* y no constituyen objeto de ciencia; y, si consisten en alguna realidad positiva, no disminuyen por un acto de virtud, a no ser por la positiva mutación o adquisición de alguna realidad opuesta. Por último, todos estos impedimentos extrínsecos, que no se dan en la misma potencia interior que realiza el acto, no pueden impedir que el acto produzca algo en la potencia, si, por otra parte, es activo por su naturaleza; porque todas estas cosas no son disposiciones que hacen a la potencia incapaz o menos apta en sí misma para recibir tal efecto. Más aún, si alguien la considera rectamente, toda esta repugnancia extrínseca es esencial y primariamente causa de dificultad en la realización del acto, por lo cual, mediante el mismo acto se vence y supera dicha repugnancia; en cambio, con respecto a la emanación del hábito o de la disposición a partir del acto no hay ninguna repugnancia, sino que es meramente natural si, por otra parte, existe en el acto alguna virtud activa material. Y que se da en él, lo demostramos por el hecho de que, por su naturaleza, el primer acto es tan activo como el cuarto o el quinto, ya que son de la misma razón e intensidad, según suponemos.

11. *Refutación de la tercera respuesta.*— Con ello se rechaza también fácilmente lo que suelen responder otros, a saber, que la disposición que dejan los primeros actos proviene solamente de la memoria, porque después de los primeros actos se aprehende con mayor facilidad un objeto concreto o un acto semejante como conveniente y se ofrecen más fácilmente varias razones para obrar así. Pero,

tium, quod videbatur fortius ad resistendum, simul poterit introducere aliquid virtutis, quantum compossibile esse potest cum vitio sic diminuto. Quod si dicatur resistentiam ad introducendum aliquid virtutis per primum actum non provenire ex vitio contrario, explicare oportebit unde proveniat et qualis sit. Aut enim est mere naturalis, ut verbi gratia, talis complexio, aut naturalis propensio ad aliquod vitium, et haec non minuitur nisi acquisitione virtutis animae, et aliquo usu et exercitatione corporis, per quam interdum fit ut etiam ipsa dispositio corporis aliquo modo immutetur. Vel illa difficultas provenit ex aliis causis extrinsecis et accidentalibus, et illae sunt per accidens, nec cadunt sub scientiam, et si consistunt in aliqua re positiva, non minuuntur per actum virtutis, nisi per positivam mutationem vel acquisitionem alicuius rei oppositae. Ac denique omnia ista impedimenta extrinseca, quae non sunt in ipsamet potentia interiori eliciente actum, non possunt impedire quin actus efficiat aliquid in potentia, si alioqui natura sua activus est; quia illa omnia non sunt dispositiones quae reddant potentiam incapacem, aut in se minus aptam ad talem effectum recipiendum. Immo, si quis recte consideret, tota haec repugnantia extrinseca primo et per se ingerit difficultatem in ipso actu efficiendo, unde per ipsummet actum vincitur et superatur illa repugnantia; respectu vero emanationis habitus aut dispositionis ab actu nulla est repugnantia, sed illa est mere naturalis, si alioqui est in actu aliqua materialis vis agendi. Quod autem haec ibi insit, ex eo probamus, quod natura sua tam activus est primus actus sicut quartus aut quintus, cum sint eiusdem rationis et intensionis, ut supponimus.

11. *Tertia responsio confutatur.*— Ex quo etiam facile refellitur quod alii respondere solent, nempe, eam dispositionem quam priores actus relinquunt, provenire tantum ex memoria, nam post priores actus facilius apprehenditur tale obiectum vel similis actus ut conveniens et plures rationes ad sic operandum facilius se offerunt. Sed imprimis

en primer lugar, eso mismo que permanece en la memoria por modo de hábito, necesariamente debe adquirirse poco a poco mediante dichos actos, y a propósito de ello concluiremos, de manera semejante, que, o por el primer acto se adquiere algo, o por los posteriores no se produce nada. Además, puede resultar manifiesto por experimentos que, no sólo en la representación del objeto, sino también en la inclinación hacia el objeto representado, se da mayor facilidad cuando son iguales las demás circunstancias; en otro caso, por igual razón podrían negarse todos los hábitos fuera de las especies que están al servicio de la memoria. Por último, sea lo que fuere de esta facilidad extrínseca que proviene de otra parte, aquí investigamos la disposición intrínseca de la potencia, por razón de la cual el quinto acto, por ejemplo, produce en ella el hábito, y el primero no produce nada, pues para esto no importa la facilidad o dificultad de la memoria. Porque ésta no impide ni hace más apta la capacidad de la potencia; luego, si, por lo demás, el acto es igualmente activo de suyo, también hará algo sobre tal potencia; luego, en sentido contrario, si el quinto acto introduce el hábito, y no los anteriores, es necesario que los primeros hayan dispuesto intrínsecamente la potencia, produciendo en ella algo que permanezca en la misma; se hace un argumento idéntico comparando el cuarto acto con los anteriores, y así hasta el primero.

Segunda afirmación; en qué sentido el hábito no se engendra sino mediante varios actos

12. En segundo lugar, afirmo: esta disposición para el hábito, que se incoa mediante el primer acto y se perfecciona mediante los siguientes, no es esencial o realmente distinta del hábito mismo; pero no posee estado de hábito hasta que se encuentre tan arraigada que resulte difícil poder apartarla y que confiera absolutamente facilidad en el obrar. En este sentido es verdad que el hábito, en su ser de hábito, no es engendrado sino por varios actos. Para demostrar esta conclusión, debe advertirse que cabe entender de dos maneras que el hábito se introduce después de cierto número de actos, aunque los primeros actos dejen en la potencia algo permanente. El primer modo consiste en que eso previo sólo sea cierta disposición real y esencialmente distinta del hábito, la cual dispone

hoc ipsum quod manet in memoria per modum habitus necessario debet per illos actus paulatim acquiri, et in illo similiter concludemus, aut per primum actum aliquid acquiri, aut per posteriores nihil effici. Deinde experimento constare potest, non solum in repraesentatione obiecti, sed etiam in propensione ad obiectum repraesentatum esse maiorem facilitatem, caeteris paribus; alioqui pari ratione negari possent omnes habitus praeter species deservientes memoriae. Tandem, quidquid sit de hac facilitate extrinseca aliunde proveniente, hic inquirimus intrinsecam dispositionem potentiae, ob quam quintus actus, verbi gratia, efficit in illa habitum, et primus nihil efficit; nam ad hoc est impertinens facilitas vel difficilitas memoriae. Nam illa neque impedit, neque aptiorem reddit capacitatem potentiae; ergo si alioqui actus est aeque activus de se, aliquid etiam aget in talem potentiam; ergo, e contrario, si quintus actus introducit habitum, et non priores, necesse est ut priores disposuerint intrinsece potentiam, aliquid efficiendo in ipsam quod in ipsa permaneat; et idem argumentum fit comparando quartum actum ad priores, et sic usque ad primum.

Secunda assertio, et quomodo habitus non nisi per plures actus generetur

12. Dico secundo: haec dispositio ad habitum, quae per primum actum inchoatur et per subsequentes perficitur, non essentialiter aut realiter distincta est ab ipso habitu: non tamen habet statum habitus, donec ita sit radicata, ut difficulter amoveri possit, et facilitatem simpliciter tribuat in operando. Et hoc sensu verum est habitum in esse habitus non generari nisi per plures actus. Ut hanc conclusionem probemus, advertendum est dupliciter intelligi posse habitum introduci post aliquem numerum actuum, etiamsi priores actus aliquid permanens in potentia relinquant. Primo, quod illud praevium solum sit dispositio quaedam realiter

a la potencia para el hábito y, al advenir éste, se corrompe. El segundo modo es el que hemos insinuado en la conclusión; ésta no puede probarse de manera mejor que excluyendo el primer modo, ya que fuera de éstos no puede excogitarse ningún otro, supuesta la primera conclusión. Así, pues, algunos admitieron el primer modo, cosa que parece opinar Burleigh, lib. II *Ethic.*, c. 1; y lo siguen algunos tomistas, a los que parece favorecer Santo Tomás, II-II, q. 24, a. 6, ad 2, donde dice: *En la generación de la virtud adquirida, no completa cualquier acto la generación de la virtud, sino que cualquiera obra en orden a ella como dispositivo, y el último, que es un agente más perfecto, la reduce al acto en virtud de todos los precedentes; así ocurre también en el caso de muchas gotas que horadan la piedra.* Tiene palabras casi semejantes en la Q. disp. *De virtutibus*, a. 9, ad 11. Pero, si se las considera con atención, fácilmente se comprenderá que pueden entenderse muy bien de acuerdo con el sentido de nuestra conclusión. Porque, en dicho lugar, primeramente dice: *El primer acto realiza cierta disposición, que es perfeccionada por el segundo,* con lo cual declara de manera suficiente que esta disposición no se da formalmente por los actos mismos, sino que es producida eficientemente por ellos. Y por fin añade: *El último acto, obrando en virtud de todos los precedentes, completa la generación de la virtud.* No pretende, pues, Santo Tomás que mediante el último acto se introduzca toda la entidad de la virtud, sino que se consuma y constituye en estado de hábito o virtud. Favorecen esta opinión nuestra Boecio, Alberto Magno y otros, que, en *Praedicam.*, capítulo sobre la cualidad, dijeron que la disposición y el hábito difieren accidentalmente, pues la misma que al principio tiene razón de disposición, mientras es fácil de remover, se perfecciona por los actos, hasta convertirse en hábito, cosa que Aristóteles dio a entender con claridad en el pasaje citado, al afirmar que la disposición, con la larga duración, se hace hábito.

13. Se demuestra también por la razón, en primer lugar, porque no hay ninguna causa de diversidad esencial entre la cualidad que producen los primeros actos y la que produce el último, ya que una y otra son acto primero que inclina al mismo objeto y a actos semejantes, y ambas son cualidades de suyo permanentes

et essentialiter distincta ab habitu, quae disponit potentiam ad habitum et illo adveniente corrumpitur. Secundus modus est quem in conclusione insinuavimus; quae non potest melius probari, quam excludendo priorem modum, quia praeter hos nullus alius excogitari potest, supposita priori conclusione. Nonnulli ergo illum priorem modum amplexi sunt, quod videtur sentire Burlaeus, II Ethic., c. 1; et nonnulli thomistae hoc sequuntur, quibus favere videtur D. Thomas, II-II, q. 24, a. 6, ad 2, ubi ait: *In generatione virtutis acquisitae non quilibet actus complet generationem virtutis, sed quilibet operatur ad eam ut disponens, et ultimus, qui est perfectior agens, in virtute omnium praecedentium reducit eam in actum. Sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.* Et similia fere verba habet in Q. disp. de Virtutibus, a. 9, ad 11. Si quis tamen ea attente consideret, facile intelliget optime posse iuxta sensum nostrae conclusionis intelligi. Nam imprimis ibi ait: *Primus actus facit aliquam dispositionem, quam perficit secundus.* In quo satis declarat hanc dispositionem non esse formaliter per ipsos actus, sed effective ab illis fieri. Et tandem subiungit: *Ultimus actus agens in virtute omnium praecedentium complet generationem virtutis.* Non ergo vult D. Thomas per ultimum actum introduci totam entitatem virtutis, sed consummari et constitui in statu habitus seu virtutis. Et favent huic nostrae sententiae Boetius, Albert. Magnus, et alii, qui in Praedicam., c. de Qualit., dixerunt dispositionem et habitum accidentaliter differre, quia eadem quae in principio habet rationem dispositionis, dum est facile mobilis, perficitur per actus, donec fiat habitus; quod ibidem Aristoteles non obscure significavit dicens dispositionem diuturnitate fieri habitum.

13. Ratione item probatur primo, quia nulla est causa diversitatis essentialis inter qualitatem quam efficiunt priores actus, et quam efficit ultimus, cum utraque sit actus primus inclinans ad idem obiectum et ad similes actus, et utraque sit qualitas de se

sin el influjo actual de la potencia. Y el que una esté más arraigada que otra pertenece a la diferencia accidental. Además, no hay razón alguna para que, al advenir el efecto producido por el último acto, desaparezca todo lo que hicieron los anteriores, ya que no tienen contrariedad o repugnancia. Ni la forma suele expulsar la disposición para ella si no es accidentalmente por corrupción del sujeto; pero en este caso el sujeto permanece íntegro. Si alguno responde que la primera disposición se pierde por ser ya superflua, nosotros decimos más bien que no se introduce una nueva cualidad, porque resultaría superflua; pues, si la primera puede permanecer y perfeccionarse, ¿qué necesidad hay de introducir una nueva y expulsar la anterior, por el único motivo de evitar la superfluidad? Tanto más cuanto que, si esas cualidades son de la misma especie, es evidente que no se expulsa una para que se introduzca la otra; y, si son de diversa especie, conferirán perfecciones de razones diversas, con lo que no serán superfluas, aun cuando estén en simultaneidad. Y el afirmar que permanecen simultáneamente tales cualidades distintas es improbable, por no haber ninguna necesidad ni efecto de donde pueda colegirse; de lo contrario, podrían multiplicarse tantas cualidades de esa clase cuantos son los actos, ya que el posterior opera siempre en una potencia más dispuesta, y con la misma proporción. Finalmente, de aquí se toma un argumento, porque el último acto no es específicamente diferente de los anteriores; luego tampoco confiere un efecto específicamente diferente, ni la disposición producida por los actos anteriores se ordena a una forma específicamente diversa. Por tanto, una misma disposición, más arraigada y perfecta, se convierte en hábito.

Se responde a las razones propuestas en contrario

14. Con esto se responde fácilmente, tanto al motivo de duda consignado al principio como a los fundamentos de las otras opiniones. Porque aquel motivo prueba rectamente que mediante los primeros actos se produce alguna disposición para el hábito, pero no que se produzca en el ser de hábito inmediatamente desde el principio; y Aristóteles dice que el hábito se adquiere con la costumbre y frecuencia de los actos, en el ser y estado de hábito, mas no niega que poco a

permanens absque actuali influxu potentiae. Quod vero una sit magis radicata quam alia, ad accidentalem differentiam pertinet. Deinde nulla est ratio cur, adveniente effectu quem facit ultimus actus, pereat totum id quod praecedentes fecerunt, cum non habeant contrarietatem aut repugnantiam. Nec forma expellere solet dispositionem ad ipsam nisi per accidens ob corruptionem subiecti; hic autem subiectum integrum manet. Quod si quis respondeat priorem dispositionem amitti quia iam superflua est, nos potius dicimus novam qualitatem non introduci, quia superflua esset; si enim prima permanere potest et perfici, quid necesse est novam introducere et expellere priorem, propter solam superfluitatem vitandam? Eo vel maxime quod, si illae qualitates sint eiusdem speciei, manifestum est unam non expelli, ut introducatur alia; si autem sint diversae speciei, conferent perfectiones diversarum rationum, et ita non erunt superfluae, etiamsi sint simul. Dicere autem simul manere huiusmodi qualitates distinctas, improbabile est, cum nulla sit necessitas, neque effectus unde colligi possit; alias tot possint multiplicari qualitates huiusmodi quot sunt actus, quia posterior semper operatur in potentia magis disposita, et cum eadem proportione. Ex quo tandem sumitur argumentum, nam ultimus actus non est specie differens a praecedentibus; ergo nec conferet effectum specie differentem; nec dispositio facta a praecedentibus actibus est ad formam specie diversam. Eadem ergo dispositio magis radicata et perfecta efficitur habitus.

Rationibus in contrarium propositis satisfit

14. Ex his facile respondetur, tum ad rationem dubitandi in principio positam, tum ad fundamenta aliarum opinionum. Ratio enim illa recte probat per priores actus aliquam dispositionem ad habitum fieri, non vero statim a principio fieri in esse habitus; Aristoteles autem dicit habitum acquiri consuetudine et frequentia actuum, in esse et statu habitus; non vero negat paulatim ac-

poco se vaya adquiriendo alguna disposición para el hábito; antes bien, en el lib. VII de la *Etica*, c. 7, distingue entre el que tiene continencia y el que tiene templanza, porque el primero, aunque obre solícitamente como resultado de algún ejercicio, disposición y virtud, sin embargo todavía experimenta dificultad, mientras que el segundo opera ya por virtud y sin lucha; ahora bien, la continencia y la templanza, consideradas en una misma materia, no se distinguen específicamente, sino como una disposición imperfecta y un hábito ya perfecto. Así también los teólogos y los filósofos morales distinguen tres estados: el de los incipientes, el de los proficientes y el de los perfectos, de los cuales los primeros todavía no poseen hábitos en el ser de hábitos, aunque los poseen en calidad de disposición; en cambio, los segundos ya tienen algunos hábitos, aunque puede ocurrir que todavía no posean virtudes en el ser de virtud, es decir, con la conexión de todas las virtudes y con las demás condiciones que se consideran necesarias para el estado de virtud en absoluto, aun cuando no sean necesarias para su esencia. Así, pues, con esto pueden conciliarse fácilmente todas las opiniones arriba citadas, si quieren sus autores.

15. *De qué clase es la diferencia entre los actos evidentes del entendimiento y cualesquiera otros.*— En cuanto a la diferencia que Santo Tomás asigna entre el hábito de la ciencia y los otros, consiste en que, como la evidencia convence al entendimiento y le imprime necesidad, por eso lo determina completamente mediante un solo acto y elimina toda dificultad y, en lo que de él depende, se adhiere de manera inamovible si, por lo demás, las especies requeridas por parte del objeto son retenidas y suministradas suficientemente por la memoria. En cambio, el acto de opinión o el de virtud moral no determina así a la potencia, ya sea por debilidad de la causa o del medio, como sucede en la opinión, ya sea por la libertad formal de la potencia misma, o por la repugnancia de la inclinación opuesta, y por ello se dice que el hábito adquirido mediante un solo acto de ciencia posee no sólo la esencia, sino también la perfección del hábito, al menos en cuanto a la determinación de la potencia, mientras que la opinión o la virtud no tiene la perfección del hábito hasta que, mediante la costumbre, se convierta en una cuasi naturaleza. Y cuando Aristóteles, en el lib. II de la *Etica*, c. 1,

quiri aliquam dispositionem ad habitum. Quin potius, VII Ethic., c. 7, ita distinguit continentem a temperato, quod prior licet studiose operetur ex aliquo usu, dispositione et virtute, adhuc tamen difficultatem patitur; alter vero iam ex virtute et sine pugna operatur; continentia autem et temperantia sumptae in eadem materia, non distinguuntur specie, sed ut dispositio imperfecta et habitus iam perfectus. Sic etiam theologi, et morales philosophi distinguunt tres status, incipientium, proficientium et perfectorum, quorum primi nondum habent habitus in esse habitus, habent tamen in ratione dispositionis. Secundi vero iam habent aliquos habitus, fieri tamen potest ut nondum habeant virtutes in esse virtutis, id est, cum connexione omnium virtutum et aliis conditionibus quae censentur necessariae ad statum virtutis simpliciter, quamvis non sint necessariae ad essentiam eius. Ex his ergo possunt facile omnes opiniones supra citatae conciliari, si auctores earum velint.

15. *Discrimen inter actus evidentes intellectus et quosvis alios, quale.*— Differentia vero a D. Thoma assignata inter habitum scientiae et alios, in hoc posita est quod quia evidentia convincit intellectum necessitatemque illi infert, ideo per unum solum actum omnino illum determinat omnemque aufert difficultatem, et quantum est de se, immobiliter adhaeret, si alioqui species ex parte obiecti requisitae sufficienter memoria retineantur et ministrentur. At vero actus opinionis, vel virtutis moralis, non ita determinat potentiam, vel ob debilitatem causae seu medii, ut in opinione, vel ob formalem libertatem ipsius potentiae, aut repugnantiam oppositae inclinationis, et ideo habitus acquisitus per unum actum scientiae dicitur habere non solum essentiam, sed etiam perfectionem habitus, saltem quantum ad determinationem potentiae; opinio vero aut virtus non habet perfectionem habitus, donec per consuetudinem quasi in naturam convertatur. Cum vero dixit Aristoteles, II

dijo que el hábito de la ciencia se adquiere con la enseñanza, el tiempo y la experiencia, o habla de la ciencia perfecta por todos conceptos, o por lo menos habla de la enseñanza humana, que no siempre es evidente ni convence al entendimiento.

SECCION X

Si el hábito se perfecciona por los actos, y cómo

1. *Los hábitos se perfeccionan por los actos.*— Para avanzar hasta el punto en que está la dificultad, deben adelantarse brevemente aquellas consideraciones que resulten más claras. Y, en primer lugar, supongo que el hábito, así como se produce mediante actos, igualmente se perfecciona mediante ellos, no sólo porque lo hacen pasar del estado de disposición al estado de hábito, según lo expuesto en la sección anterior, sino también porque en el mismo estado de hábito se va perfeccionando cada vez más, hasta que llega a su perfección completa. Ahora abarcamos toda esta perfección bajo la efectuación del hábito, sin establecer una distinción rígida entre el nombre de hábito o el de disposición, sino que hablamos absolutamente de esa cualidad desde el momento en que comienza a producirse hasta su consumación.

2. En segundo lugar, doy por supuesto que suelen distinguirse dos tipos de aumento en estos hábitos: uno, por mera intensificación; otro, por cierto modo de extensión. Se da el primero cuando el hábito, en orden a un objeto totalmente idéntico y a los mismos actos acerca de él, se va perfeccionando cada vez más, a saber, inclinando más a la potencia y confiriéndole mayor facilidad para la realización de actos semejantes. Se dice que tiene lugar el segundo aumento cuando el hábito adquirido sobre una parte del objeto se extiende a otras, como ocurre cuando la ciencia aumenta en orden a diversas conclusiones. Esto sucede de varias maneras: bien sobre diversos sujetos naturales o específicos, como cuando en la ciencia del animal se conoce una propiedad del caballo y otra del león; bien sobre el mismo sujeto, conociendo de él diversas propiedades, como cuando conozco del hombre que es capaz de admirarse, y después que es risible; y, en

Ethic., c. 1, habitum scientiae doctrina, tempore et experientia acquiri, vel loquitur de scientia undequaque perfecta, vel certe loquitur de doctrina humana, quae non semper est evidens et convincit intellectum.

SECTIO X

Utrum habitus per actus perficiatur, et quomodo

1. *Habitus per actus perficiuntur.*— Ut ad punctum in quo est difficultas progrediamur, ea breviter praemittenda sunt quae clariora extiterint. Et imprimis suppono habitum, sicut per actus fit, ita per eosdem perfici, non solum quia ex statu dispositionis perducitur ad statum habitus, iuxta dicta in praecedenti sectione, sed etiam quia in ipso statu habitus magis ac magis perficitur, donec ad complementum suae perfectionis perveniat. Et hanc totam perfectionem nunc comprehendimus sub effectione habitus, nec rigide distinguimus inter nomen habitus vel dispositionis, sed absolute loquimur de illa qualitate ex quo incipit fieri, donec consummetur.

2. Secundo suppono duplex solere distingui augmentum in his habitibus: unum est per puram intensionem, alterum per aliquem modum extensionis. Prius est quando habitus, in ordine ad idem omnino obiectum et eosdem actus circa illud, magis ac magis perficitur, nimirum magis inclinando potentiam et faciliorem reddendo ad similes actus eliciendos. Posterius augmentum esse dicitur quando habitus acquisitus circa unam partem obiecti ad alias extenditur, ut quando scientia augetur in ordine ad diversas conclusiones. Quod variis modis contingit, scilicet, vel circa diversa subiecta naturalia[1] seu specifica, ut cum in scientia de animali cognoscitur una proprietas equi, et alia leonis; vel circa idem subiectum, cognoscendo de illo diversas proprietates, ut cum de homine

[1] *Partialia* en otras ediciones. (N. de los EE.)

los hábitos apetitivos, algunas veces la virtud se extiende a realizar varios actos en diversas materias, como la templanza se extiende a la abstinencia en la comida y en la bebida, y la caridad a amar no sólo a Dios, sino también al prójimo, y cualquier virtud a pretender el fin y elegir o poner en práctica los medios; pero en otras ocasiones la virtud se extiende a llevar a cabo varios actos que versan de alguna manera sobre lo mismo, como cuando la religión se extiende a orar a Dios y a ofrecerle sacrificios, y la caridad se extiende no sólo a amar a Dios, sino también a desearlo a El, o su gloria, y a gozarse de sus bienes, etc.; en cuanto a saber si este aumento extensivo es verdadero, se tratará en la sección siguiente.

3. *El hábito se perfecciona con actos semejantes.*— En tercer lugar, a propósito del primer género de aumento, es cierto que el hábito no se produce o se perfecciona sino por actos enteramente semejantes en su razón esencial, en el objeto sobre el que versan y en el modo de tender a él. Se demuestra, porque un hábito concreto no se perfecciona sino en orden a actos semejantes en virtud de dicho aumento; luego no aumenta de esta manera si no es por actos semejantes. En este punto están de acuerdo todos. Pero acerca de este aumento intensivo suelen plantearse muchas cuestiones, las cuales, en cuanto son comunes a otras cualidades que son susceptibles de intensificación, se tratarán más adelante, en la disp. XLVI.

Si el hábito se intensifica sólo mediante actos más intensos

4. Mas aquí suele investigarse de manera especial si, para que el acto intensifique el hábito, debe ser más intenso. Pues, aunque anteriormente, en la disp. XVIII, se ha definido que la multiplicación de la forma no contribuye de modo esencial a la intensificación del efecto, a no ser que se dé igual intensidad por lo menos en alguna parte del agente, no obstante, eso es verdad cuando el principio formal de obrar es de la misma razón que la forma que es término formal de la acción; en cambio, si la forma es más noble en su esencia, por razón de ella podrá algunas veces conferir al efecto de un orden inferior una intensidad mayor que la que ella misma posee en su orden superior. Consiguientemente, como

cognosco esse admirativum, et deinde esse risibilem; et in habitibus appetitus aliquando virtus extenditur ad varios actus efficiendos in diversis materiis, ut temperantia ad abstinendum in cibo et potu, et charitas ad amandum non solum Deum, sed etiam proximum, et quaelibet virtus ad intendendum finem et eligendum seu exsequendum media; aliquando autem virtus extenditur ad efficiendos varios actus aliquo modo circa idem, ut cum religio extenditur ad orandum Deum et ad sacrificandum illi, et charitas extenditur non solum ad amandum Deum, sed etiam ad desiderandum illum, vel gloriam eius, et gaudendum de bonis illius, etc., de quo augmento extensivo, an verum sit, sectione sequenti dicetur.

3. *Habitus perficitur actibus similibus.*— Tertio, circa primum augmenti genus certum est habitum non fieri seu perfici nisi per actus omnino consimiles in ratione essentiali, et in obiecto circa quod versantur, et in modo tendendi in illud. Probatur, quia talis habitus non perficitur nisi in ordine ad similes actus ex vi illius augmenti; ergo non augetur hoc modo nisi per actus similes. Et in hoc omnes conveniunt. De hoc vero augmento intensivo multa quaeri solent, quae, quatenus communia sunt aliis qualitatibus quae intensionem recipiunt, tractabuntur infra, disp. XLVI.

Intendaturne habitus solum per intensiores actus

4. Hic vero solet specialiter quaeri an, ut actus intendat habitum, debeat esse intensior. Nam, licet supra, disp. XVIII, definitum sit multitudinem formae per se non conferre ad intensionem effectus, nisi in aliqua saltem parte agentis tanta sit intensio, id tamen verum habet quando principium formale agendi est eiusdem rationis cum forma quae est terminus formalis actionis; si vero forma sit nobilior in essentia, ratione illius poterit aliquando conferre effectui maiorem intensionem in inferiori ordine quam

hemos dicho que el acto adquirido es más perfecto que el hábito, podrá ocurrir que el hábito se intensifique por la sola repetición de actos semejantes, aun cuando los actos posteriores no sean más intensos.

5. Así opina Escoto, *In I*, dist. 17, q. 3; y, en el mismo pasaje, Durando, q. 8; Gabriel, *In III*, dist. 23, q. 1, dub. 4. Aunque estos autores no se fundan en la razón que nosotros hemos insinuado, sino en la uniformidad de los grados de intensidad, pues piensan que la intensificación se produce por la mera reunión de grados semejantes en un mismo sujeto. Por eso, cuando se multiplican actos semejantes y tienen el mismo poder activo, introducirán en el sujeto grados iguales, de cuya reunión resultará un hábito más intenso. Más aún, da a entender Escoto que, por estar el sujeto más dispuesto por los primeros grados del hábito, incluso unos actos menos perfectos bastan para realizar algo con lo que intensifiquen el hábito. Esta opinión puede confirmarse con la experiencia, ya que después de varios actos virtuosos o viciosos, aunque sean de igual grado e intensidad, realizamos actos semejantes con mayor facilidad y prontitud que después del primer acto; luego es señal de que el efecto de tal hábito y, en consecuencia, dicho hábito se perfecciona mediante tales actos, y sólo intensivamente; luego.

El hábito se intensifica con actos más intensos, pero no con actos iguales

6. En cambio, la opinión de Santo Tomás es que el hábito no aumenta sino mediante actos más intensos; esta opinión incluye dos puntos. Primero, que un acto más intenso intensifica el hábito. Esto, hablando en absoluto, es manifiesto por lo dicho; efectivamente, si un acto produce hábito, un acto más perfecto lo perfeccionará, ya que en una forma activa más intensa hay también virtud más eficaz para un efecto más intenso. Se confirma, en primer lugar, porque, de lo contrario, el hábito adquirido no podría aumentarse por ningún procedimiento; pues, ¿mediante qué actos podría hacerse, si no se hace con actos más intensos? Luego, por la misma experiencia por la que nos consta que se adquieren hábitos, nos consta también que aumentan. De ahí se colige asimismo que, de igual manera que mediante cualquier acto se produce un hábito en cuanto a su entidad, así también mediante cualquier acto más intenso se intensifica. Y no parece que deba

ipsa habeat in suo ordine superiori. Cum ergo dictum sit actum acquisitum esse nobiliorem habitu, fieri poterit ut per solam repetitionem similium actuum habitus intendatur, etiamsi posteriores actus intensiores non sint.

5. Atque ita opinatur Scotus, In I, dist. 17, q. 3; et ibi Durand., q. 8; et Gabr., In III, dist. 23, q. 1, dub. 4. Quamvis hi auctores non fundentur in ratione a nobis insinuata, sed in uniformitate graduum intensionis; putant enim intensionem fieri per solam congregationem similium graduum in eodem subiecto. Unde, cum similes actus multiplicantur et aequalem vim agendi habent, aequales gradus introducent in subiectum, ex quorum congregatione fiet habitus intensior. Immo significat Scotus, cum subiectum sit per priores gradus habitus magis dispositum, etiam actus minus perfectos sufficere ad agendum aliquid quo habitum intendant. Potest haec sententia confirmari experientia, nam post plures actus virtutis vel vitii, etiamsi eiusdem modi et intensionis sint, facilius et promptius similes actus exercemus quam post primum actum; ergo signum est effectum talis habitus, et consequenter habitum illum perfici per tales actus, et non nisi intensive; ergo.

Habitum intendi actibus intensioribus, non vero aequalibus

6. At vero D. Thomae sententia est habitum non augeri nisi per actus intensiores. In qua duo includuntur. Primum, quod intensior actus intendit habitum. Et hoc, absolute loquendo, manifestum est ex dictis; nam, si actus efficit habitum, perfectior actus perficiet illum, nam in forma intensiori activa virtus efficacior est etiam ad intensiorem effectum. Et confirmatur primo, quia alias nulla via posset habitus acquisitus augeri; quibus enim actibus posset id fieri, si intensioribus non fit? Ergo, qua experientia constat habitus acquiri, constat et augeri. Unde etiam colligitur, sicut per quemlibet actum fit habitus quoad entitatem eius, ita per quemlibet actum intensiorem intendi.

aprobarse la opinión de quienes afirman que el hábito no se intensifica mediante un solo acto más intenso, sino mediante varios; pues en contra de esto pueden esgrimirse las mismas razones que se han aducido acerca de la generación de los hábitos. Finalmente, porque en un solo acto existe virtud activa de una determinada intensidad, ya que en otro caso tampoco se daría tal virtud en el último acto, y, por otra parte, el sujeto es capaz y está dispuesto por un hábito remiso; luego cualquier acto más intenso, hablando en absoluto, puede intensificar el hábito. Mayor dificultad cabría en la cuestión de si un solo acto confiere de inmediato toda la intensidad que está en proporción con él; pero su solución se pondrá de manifiesto por lo que vamos a decir.

7. El segundo aserto de esta opinión, en el cual discrepa de la anterior, es que el acto que no tiene mayor intensidad que el hábito no intensifica a éste, ya sea más débil, ya sea igualmente intenso. Así Santo Tomás, I-II, q. 52, a. 3, pasaje en el que todos los tomistas concuerdan, y en II-II, q. 24, a. 5 y 6. Sigue el mismo parecer Almain, *In III*, dist. 22, q. 2, y Mayor, q. 6. El fundamento de esta parte consiste en que la acción no se sigue sino de una proporción de desigualdad mayor; pero en la virtud que no es más intensa que el efecto no se da la citada proporción, así como en un calor de la misma intensidad no hay proporción para intensificar otro igual; luego. En este fundamento persiste todavía la dificultad señalada al principio, que hemos explicado en el razonamiento posterior.

8. Pero Santo Tomás añade dos afirmaciones que no tienen una explicación enteramente fácil. Una es que los actos iguales al hábito disponen a la intensificación del hábito, cosa que algunos explican en el sentido de que, después de algunos actos semejantes, uno de ellos, aunque igual en intensidad, intensifica el hábito en virtud de los anteriores y de la disposición dejada por ellos. Porque Santo Tomás, hablando indistintamente de los actos más intensos y de los igualmente intensos, concluye que, al multiplicarse los actos, crece el hábito. La otra afirmación de Santo Tomás es que los actos menos intensos disponen el hábito a su disminución, concretamente de igual modo que la cesación del acto dispone a la corrupción del hábito.

9. Tengo por absolutamente verdadera esta segunda sentencia, pero en ella se incluyen muchas cosas que no tienen igual certeza, y que conviene distinguir

Nec videtur probanda eorum sententia qui dicunt non intendi habitum per unum actum intensiorem, sed per plures; contra hoc enim eaedem rationes fieri possunt quae factae sunt de generatione habituum. Ac denique, quia in uno actu est virtus activa talis intensionis, alias neque in ultimo actu esset talis virtus, et alioqui subiectum est capax et dispositum per habitum remissum; ergo quilibet actus intensior, per se loquendo, potest habitum intendere. Maior difficultas esse posset an unus actus statim conferat totam intensionem sibi proportionatam, cuius resolutio constabit ex dicendis.

7. Secundum dictum huius sententiae, in quo discordat a praecedenti, est actum qui non est intensior habitu non intendere illum, sive sit remissior, sive aeque intensus. Ita D. Thomas, I-II, q. 52, a. 3, ubi omnes thomistae consentiunt, et II-II, q. 24, a. 5 et 6. Idem sequitur Almain, In III, dist. 22, q. 2; et Maior, q. 6. Fundamentum huius partis est quia actio non sequitur nisi a proportione maioris inaequalitatis; sed in virtute quae non est intensior effectu non est proportio praedicta, sicut in calore aeque intenso non est proportio ad intendendum alium aequalem; ergo. In quo fundamento adhuc relinquitur difficultas in principio tacta, quam in discursu sequenti explicuimus.

8. Addit vero duo D. Thomas quae non habent explicationem omnino facilem. Unum est actus aequalis habitui disponere ad intensionem habitus. Quod aliqui ita explicant ut, post aliquos actus similes, aliquis, licet intensione aequalis, intendat habitum in virtute priorum et dispositionis ab eis relictae. Nam D. Thomas, indifferenter loquens de actibus intensioribus et aeque intensis, concludit multiplicatis actibus crescere habitum. Aliud dictum D. Thomae est actus minus intensos habitum disponere ad diminutionem eius; eo, nimirum, modo quo cessatio ab actu disponit ad corruptionem habitus.

9. Hanc posteriorem sententiam absolute existimo veram; multa tamen in ea inclu-

y explicar. Así, pues, cabe entender de dos maneras que el hábito se hace más intenso. Primero, en orden a realizar actos más intensos que todos aquellos por los que ha sido engendrado o aumentado, de suerte que un determinado hábito, aunque sólo hubiera sido producido mediante actos como cuatro, no obstante, él mismo, por razón de su intensidad, incline y confiera virtud para actos como cinco o como seis. En segundo lugar puede entenderse que el hábito se hace más intenso en orden a actos de la misma intensidad que aquellos por los que fue engendrado y, *a fortiori*, también en orden a actos menos intensos. Pues, así como la potencia, aunque por sí sola tenga virtud para un acto como cuatro, sin embargo, por la adición del hábito como cuatro, se hace más pronta para realizar actos como cuatro, pero no recibe una nueva virtud para llevar a cabo actos más intensos, igualmente cabe entender que un mismo hábito, que ha sido engendrado por un acto como cuatro, mediante un acto semejante como cuatro recibe mayor fuerza para realizar otros actos como cuatro, aun cuando no aumente en la virtud de realizar un acto más intenso; a la manera que decíamos también anteriormente que la multiplicación de una forma de igual intensidad puede contribuir a producir con mayor fuerza y velocidad una cualidad semejante, pero no a producir una más intensa.

10. Por tanto, en el primer sentido considero cierto que el hábito no puede intensificarse mediante actos que no sean más intensos. Esto parece persuadirlo incluso la misma experiencia; pues nadie, obrando débilmente, adquiere prontitud para actos enérgicos. De aquí que la afirmación de Aristóteles —el hábito realiza actos semejantes a aquellos por los que ha sido engendrado— sea verdadera no sólo de la semejanza en esencia, sino también en grado. La razón parece evidente, ya que los primeros actos no tienen con qué conferir virtud para la realización de actos más intensos, pues, aun cuando aquéllos sean más numerosos, sin embargo, de todos tomados conjuntamente no resulta uno más intenso. Por ello, a este respecto es bastante eficaz la razón de que, así como en aquellos actos no se da una intensidad proporcionada, tampoco se da una virtud proporcionada para producir un hábito más intenso del modo dicho. Y no obsta el que estos actos sean

duntur quae non sunt aeque certa, quae distinguere ac declarare oportet. Duobus igitur modis intelligi potest habitum fieri intensiorem. Primo, in ordine ad efficiendos actus intensiores quam sint omnes illi a quibus genitus vel auctus est habitus; ita ut talis habitus, licet solum fuerit effectus per actus ut quatuor, nihilominus ipse, ratione suae intensionis, inclinet et det virtutem ad actus ut quinque vel ut sex. Secundo intelligi potest habitum fieri intensiorem in ordine ad actus aequales in intensione illis a quibus genitus est, et a fortiori etiam ad minus intensos. Sicut enim potentia, licet de se sola habeat virtutem ad actum ut quatuor, nihilominus per additionem habitus ut quatuor fit promptior ad actus ut quatuor exercendos, non vero accipit novam virtutem ad intensiores actus eliciendos, ita intelligi potest eumdem habitum, qui ab actu ut quatuor genitus est, per similem actum ut quatuor accipere maiorem vim ad alios actus ut quatuor eliciendos, etiamsi non crescat in virtute efficiendi intensiorem actum. Quomodo etiam in superioribus dicebamus multitudinem formae aequalis intensionis posse conferre ad agendum fortius et velocius similem qualitatem, non vero ad agendum intensiorem.

10. In priori igitur sensu certum existimo non posse habitum intendi per actus qui non sint intensiores. Quod vel ipsa experientia convincere videtur; nullus enim remisse operando fit promptus ad ferventes actus. Unde quod Aristoteles dixit, habitum reddere actus similes illis a quibus genitus est, non solum est verum de similitudine in essentia, sed etiam in gradu. Et ratio videtur manifesta, quia priores actus non habent unde virtutem conferant ad intensiores actus efficiendos, nam, licet illi sint in multitudine plures, ex omnibus tamen simul sumptis non consurgit unus intensior. Unde quoad hoc est satis efficax illa ratio, quod sicut in actibus illis non est proportionata intensio, ita nec proportionata virtus ad efficiendum habitum intensiorem illo modo. Neque obstat quod hi actus sint essentia-

esencialmente más perfectos que el hábito, porque ninguna forma, aun siendo esencialmente más perfecta, puede conferir o producir virtud para realizar una forma que le sea semejante en esencia y más intensa en grado; pero el hábito no es sino cierta virtud realizadora de actos, virtud que es producida por los mismos actos; luego nunca puede recibir de ellos fuerza para realizar actos más intensos que aquellos por los que ha sido engendrado y perfeccionado.

Si los actos iguales aumentan la fuerza del hábito en orden a actos iguales

11. Mas en el segundo sentido es probable que actos iguales perfeccionen el hábito en orden a realizar actos semejantes, hasta que le confieran toda la eficacia y facilidad que puede poseer para hacer actos semejantes e iguales en grado. Parece que esto se defiende con probabilidad, ya por la explicación dada anteriormente, ya también porque aquí pierde su valor el fundamento declarado en la afirmación que precede. Sin embargo, este mismo aumento puede entenderse de dos modos. Primero, porque no es necesario que el primer acto intenso, por ejemplo como cuatro, produzca un hábito igual a él en intensidad, ya que ni el sujeto está dispuesto ni, en consecuencia, se da tanta eficacia en el acto mismo. Por eso todos conceden que mediante un primer acto por lo menos muy intenso se produce esa cualidad que es el hábito, pero ninguno afirma que al punto se produzca el hábito con toda la intensidad dicha. Y la experiencia enseña que el hombre no queda inmediatamente dotado de prontitud y habilidad para realizar actos igualmente intensos; pero existe la misma proporción entre cada uno de los actos y los hábitos iguales a ellos en intensidad; luego no es necesario que el primer acto produzca en toda su escala un hábito que sea igual a él en los grados.

12. Y si esto es verdad (como en realidad resulta muy probable), se entiende rectamente que el segundo acto, aunque sólo sea igual al primero, puede aumentar el hábito producido por el primero, y que así puede aumentarse mediante

liter perfectiores habitu, quia nulla forma, etiamsi sit essentialiter perfectior, potest dare vel efficere [virtutem ad efficiendam] [1] formam sibi similem in essentia et intensiorem in gradu; habitus autem non est nisi virtus quaedam effectrix actuum, quae virtus per ipsosmet actus fit; ergo nunquam potest ab eis accipere vim ad intensiores actus efficiendos quam sint illi a quibus et genitus et perfectus est.

An actus aequales augeant vim habitus in ordine ad aequales actus

11. In posteriori autem sensu probabile est actus aequales perficere habitum in ordine ad similes actus efficiendos, donec illi conferant omnem efficaciam et facilitatem quam potest habere in reddendis actibus similibus et aequalibus in gradu. Hoc videtur probabiliter suaderi, tum ex declaratione superius posita, tum etiam quia hic cessat fundamentum declaratum in proxima assertione. Verumtamen hoc ipsum augmentum dupliciter ratione intelligi potest. Primo, quia non est necesse ut primus actus intensus, verbi gratia ut quatuor, efficiat habitum [2] aequalem sibi in intensione, quia nec subiectum est dispositum, et consequenter nec in ipso actu est tanta efficacitas. Unde omnes concedunt per primum actum saltem valde intensum produci qualitatem illam quae est habitus; nullus tamen dicit statim fieri habitum cum tota illa intensione. Et experientia docet non statim manere hominem promptum et habilem ad actus aeque intensos efficiendos; eadem autem est proportio singulorum actuum respectu habituum sibi aequalium in intensione; non est ergo necesse ut primus actus efficiat secundum totam latitudinem suam habitum sibi aequalem in gradibus.

12. Quod si hoc verum est (ut revera est valde probabile), recte intelligitur secundum actum, etiamsi tantum sit aequalis primo, posse augere habitum a primo productum,

[1] Estas palabras faltan en la ed. Vivès. (N. de los EE.)
[2] *Actum* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

los siguientes actos iguales, hasta que llegue a igualarse en intensidad con los mismos actos. De esta manera se comprende suficientemente que se realiza eso que nos parece experimentar: que mediante actos por completo iguales adquirimos más prontitud para otros semejantes. Asimismo, de este modo se entiende muy bien lo que añade Santo Tomás, a saber, que actos iguales disponen a la intensificación del hábito, incluso en orden a actos más intensos, porque ese mismo aumento en orden a actos iguales es cierta disposición, aunque remota, para que el hombre pase con mayor facilidad a un acto más enérgico, mediante el cual consiga también un aumento semejante en el hábito. Además, según esta manera de expresarse, se resuelve fácilmente lo que arriba se preguntaba acerca del acto más intenso. Pues, aunque cualquier acto más intenso que el hábito intensifique a éste, sin embargo, no es necesario que un solo acto confiera de inmediato al hábito toda la intensidad en que lo supera, sino que poco a poco podrá ir perfeccionándose por multiplicación de actos semejantes, ya que se da la misma proporción. Y esto basta para la verdad de la afirmación establecida.

13. Cabe, empero, la objeción de que esos actos son iguales; luego, si el primero no pudo producir un hábito, por ejemplo como cuatro, tampoco lo podrá el segundo. Por eso, nunca se descubre, en los agentes naturales, que una forma igual pueda intensificar el efecto que otra produjo y no pudo intensificar, aunque la forma producente sea esencialmente más perfecta que la producida; así, una luz no podrá intensificar el calor producido por otra luz igual, si la primera hizo todo lo que pudo, ya que tales luces son también iguales en su actividad. Se responde que todo esto es verdad, si las demás circunstancias son iguales por parte del sujeto; pero en el caso presente no son iguales las demás circunstancias, puesto que el primer acto obra en un sujeto que no está dispuesto de ninguna manera, mientras que el segundo ya encuentra dispuesto al sujeto, y por eso, aunque en sí mismo sea igual, puede hacer más. Pero se insistirá que, cuando la potencia pasiva es de suyo capaz de todo el efecto, no necesita de una disposición positiva, sino que basta que no tenga una contraria; luego, siempre que la potencia no tiene una forma incompatible con la actividad del acto, éste hará cuanto puede;

et ita per subsequentes actus aequales posse augeri, donec perveniat ad aequalitatem in gradu cum ipsis actibus. Et hoc modo sufficienter intelligitur fieri id quod experiri videmur, quod per actus omnino aequales reddimur promptiores ad alios similes. Hoc etiam modo optime intelligitur id quod D. Thomas addit, actus, scilicet, aequales disponere ad intensionem habitus, etiam in ordine ad actus intensiores, quia illudmet augmentum in ordine ad actus aequales est quaedam dispositio, licet remota, ut homo facilius prodeat in ferventiorem actum, per quem simile etiam augmentum habitus consequatur. Item, iuxta hunc dicendi modum expeditur facile quod supra quaerebatur de intensiori actu. Quamvis enim quilibet actus intensior habitu intendat illum, non est tamen necesse ut unus solus actus statim conferat habitui totam intensionem in qua illum excedit, sed paulatim perfici poterit per multiplicationem similium actuum; est enim eadem proportio. Atque hoc satis est ad veritatem assertionis positae.

13. Obiici tamen potest quia illi actus sunt aequales; ergo, si primus non potuit efficere habitum, verbi gratia, ut quatuor, nec secundus poterit. Unde nunquam in agentibus naturalibus reperimus quod aequalis forma possit intendere effectum quem alia produxit et intendere non potuit, etiamsi forma producens sit essentialiter perfectior quam producta. Ut unum lumen non poterit intendere calorem factum ab alio lumine aequali, si illud prius fecit quantum potuit, quia talia lumina sunt etiam aequalia in activitate. Respondetur totum hoc esse verum, si caetera sint paria ex parte subiecti; in praesenti vero non esse caetera paria, quia primus actus agit in subiectum nullo modo dispositum; secundus autem actus iam invenit subiectum dispositum, et ideo, etiamsi in se aequalis sit, potest plus efficere. Sed urgebis quia ubi potentia passiva est de se capax totius effectus, non indiget positiva dispositione, sed satis est ut non habeat contrariam; ergo quandocumque potentia non habet formam aliquam repugnantem activi-

pero un acto puede producir de suyo un hábito igual a él en toda la escala de su intensidad; luego el primer acto lo hará así, hablando en absoluto. Se responde que la misma indiferencia de la potencia y la inclinación que tiene a otros actos u objetos resiste lo bastante para que el primer acto no pueda producir inmediatamente desde el principio según toda su intensidad; así como una piedra es capaz de ímpetu para ser llevada hacia arriba, o hacia la derecha o hacia la izquierda; no obstante, como ofrece resistencia por su inclinación hacia el centro, por eso el agente no le imprime ímpetu en toda la medida que puede, sino en la medida en que la aventaja; de igual manera, el primer acto no puede inmediatamente al principio superar por completo la otra inclinación de la potencia; no obstante, la deja con alguna mayor propensión hacia su objeto, y así más dispuesta para que, mediante un segundo acto —aunque, por lo demás, igual—, pueda inclinarse más, y así sucesivamente, hasta que alcance toda la inclinación habitual que dichos actos pueden conferir según su escala. Y esto parece probable sobre todo en los hábitos del apetito y en los hábitos de la opinión, pues acerca del acto de ciencia es probable que produzca inmediatamente el hábito en toda su amplitud, por causa de la determinación natural de la potencia. Así, pues, en este sentido es muy probable la afirmación indicada.

Los actos no aumentan en modo alguno un hábito que ya es igual a ellos

14. Pero alguno puede avanzar todavía más, afirmando que, incluso después de llegar el hábito a grados de igual intensidad que el acto (ya haya sido constituido en ese estado por uno solo o por varios actos), puede ir fortaleciéndose y aumentando cada vez más por actos semejantes e iguales, si siguen multiplicándose, no de manera que incline a un acto más intenso, sino que incline con mayor fuerza y vehemencia a un acto de la misma intensidad. Efectivamente, parece que toda esta perfección del hábito, en lo que de ella depende, es posible sin repugnancia alguna, y, por otra parte, no parece que exceda el poder activo de tales actos, ya que nunca confieren virtud para un efecto más perfecto intensivamente, sino que fortalecen y aumentan la virtud para un efecto igual; y para

tati actus, hic efficiet quantum potest; sed potest actus ex se efficere habitum sibi aequalem secundum totam latitudinem intensionis; ergo primus actus ita efficiet, per se loquendo. Respondetur ipsammet indifferentiam potentiae et inclinationem quam habet ad alios actus vel obiecta satis resistere ut non possit primus actus statim a principio efficere secundum totam intensionem suam. Sicut lapis est capax impetus ut feratur sursum, vel ad dexteram aut sinistram; tamen, quia per inclinationem ad centrum resistit, ideo agens non imprimit impetum quantum potest, sed quantum superat; ita primus actus non potest statim in principio omnino superare alteram inclinationem potentiae; aliquantulum tamen eam relinquit magis propensam in suum obiectum, et ita magis dispositam ut per secundum actum, quamvis alias aequalem, possit magis inclinari, et sic consequenter, donec assequatur totam inclinationem habitualem quam illi actus secundum latitudinem suam possunt tribuere. Et hoc maxime videtur probabile in habitibus appetitus et in habitibus opinionis, nam de actu scientiae probabile est statim efficere habitum secundum totam latitudinem suam, propter naturalem determinationem potentiae. In hoc ergo sensu valde probabilis est dicta assertio.

Actus nullo modo augent habitum iam sibi aequalem

14. Ulterius vero potest quis progredi asserendo, etiam postquam habitus pervenit ad aequales gradus intensionis cum actu (sive in eo statu constituatur per unum, sive per plures actus), posse per similes et aequales actus, si ulterius multiplicentur, magis ac magis roborari et augeri, non ita ut ad intensiorem actum inclinet, sed ut ad actum aeque intensum fortius ac vehementius inclinet. Tota enim haec perfectio habitus videtur, quantum est de se, possibilis absque ulla repugnantia, et aliunde non videtur excedere vim activam talium actuum, quia nunquam dant virtutem ad perfectiorem effectum intensive, sed roborant et augent

ello parece suficiente tanto la nobleza del agente como la multitud de la forma a la que equivale la multiplicación de los actos. A pesar de todo, este género de aumento no puede aprobarse ni entenderse de manera suficiente, porque la intensidad —según doy ahora por supuesto— no es un agregado de grados semejantes, sino que supone la escala de la forma con algún orden esencial entre los mismos grados, desde el primero hasta el último, en cuya consecución consiste la intensificación, como veremos en la disp. XLVI. Por tanto, si el hábito ya ha llegado al cuarto grado, en el que se iguala con los actos por los cuales ha sido producido, y, sin embargo, los actos semejantes que se multiplican le añaden algún aumento, no pueden añadir sino un quinto grado de intensidad, o una parte de ese grado, y así no sólo resultará un hábito con mayor prontitud y facilidad para actos iguales, sino también capaz de actos más intensos.

15. En efecto, no es posible entender en un hábito concreto un doble modo de intensificación en orden a los mismos actos, puesto que tampoco se da ese doble modo de intensificación en los actos mismos, ni puede explicarse por qué razón se añade a un hábito como de cuatro grados alguna intensidad sin que se haga capaz, según ella, de comunicar al acto una intensidad semejante. Unicamente puede responder alguno que ese aumento no se lleva a cabo por adición del quinto grado, que esencialmente guarda orden con los cuatro primeros y los perfecciona, sino como por cierta repetición de los otros cuatro grados semejantes, que se unen a los anteriores y, aunque no hagan al hábito esencialmente más intenso en orden a los actos, sin embargo lo hacen más fuerte. Pero esto equivale a afirmar más bien que se multiplican hábitos numéricamente distintos en un mismo sujeto con respecto a unos mismos actos, y no que aumenta el hábito, porque esos grados acumulados como accidentalmente en el mismo sujeto (por decirlo así), de igual manera que por su naturaleza no componen la escala de una cualidad, tampoco pueden unirse entre sí para constituir esencialmente una cualidad, como quedará más claro por lo que diremos acerca de la intensificación. Pero la multiplicación de hábitos numéricamente distintos en un mismo sujeto con respecto a unos mismos actos equivaldría a un proceso al infinito y está en contradicción con lo dicho arriba, en la disp. V, sobre la individuación de

virtutem ad aequalem effectum; ad quod satis esse videtur et nobilitas agentis et multitudo formae, cui aequivalet multiplicatio actuum. Sed nihilominus hoc augmenti genus nec probari nec satis intelligi potest, quia intensio, ut nunc suppono, non est aggregatio similium graduum, sed supponit latitudinem formae cum aliquo ordine per se inter ipsos gradus, a primo usque ad ultimum, in quorum assecutione intensio consistit, ut disp. XLVI videbimus. Si ergo habitus iam pervenit ad quartum gradum, in quo adaequatur actibus per quos factus est, et nihilominus similes actus multiplicati illi addunt aliquod augmentum, non possunt nisi quintum gradum intensionis addere, vel partem eius, et ita non solum fiet habitus promptior et facilior ad aequales actus, sed etiam potens ad intensiores.

15. Neque enim intelligi potest in tali habitu duplex modus intensionis in ordine ad eosdem actus, cum neque in ipsis actibus talis duplex intensio inveniatur, neque explicari possit qua ratione habitui ut quatuor addatur aliqua intensio, et quod secundum illam non fiat potens ad comunicandum actui similem intensionem. Solum potest quis respondere illud augmentum non esse per additionem illius quinti gradus, qui per se habet ordinem cum prioribus quatuor et illos perficit, sed veluti per quamdam iterationem aliorum quatuor graduum similium, qui prioribus uniuntur, et licet non reddant habitum per se intensiorem in ordine ad actus, reddunt tamen fortiorem. Sed hoc potius est dicere multiplicari habitus numero distinctos in eodem subiecto respectu eorumdem actuum, quam augeri habitum, quia illi gradus quasi per accidens accumulati in eodem subiecto (ut ita dicam), sicut natura sua non componunt latitudinem unius qualitatis, ita nec uniri inter se possunt ad unam qualitatem per se constituendam, ut ex iis quae de intensione dicemus magis constabit. Multiplicare autem habitus numero distinctos in eodem subiecto respectu eorumdem actuum esset in infinitum progredi, repugnatque superius dictis de individuatione ac-

los accidentes. Por eso es más verdadero que no se da ningún aumento de esa clase en los hábitos, sino que los actos semejantes y los iguales no hacen nada más, cuando ya encuentran un hábito de igual intensidad.

Respuesta a las objeciones en contrario

16. No tiene valor alguno contra esto la razón de Durando, a saber, que todo sujeto pasivo, mientras es paciente, recibe alguna mutación; pero todo acto realizado por un hábito obra algo en la potencia, ya que mediante él la potencia es paciente en acto; luego tal acto, cualquiera que sea su intensidad, imprime en la potencia algo con lo que aumente el hábito. Porque se responde negando la menor, pues el acto inmanente no siempre obra sobre la potencia, sino que él es producido en la potencia, y es una impresión producida en la potencia mediante una acción inmanente por un agente intrínseco, que es la potencia misma, ya sea sola, ya sea juntamente con el hábito. Pues tampoco es obstáculo el fundamento de Gabriel y de otros, por suponer un falso modo de intensificación.

17. Además, no obsta la experiencia antes aducida, por ser suficiente el modo de aumento mediante varios actos iguales que ha sido explicado por nosotros del primer modo. En efecto, una vez que el hábito ha llegado operando a cierto estado con suficiente facilidad moral, no puede resultar manifiesto por experiencia que dicha facilidad aumente con actos enteramente iguales. Sobre todo porque no es posible conocer de manera suficiente por experimentos si los actos son enteramente iguales o no. A esto se añade también que la misma disposición corporal, y la de la imaginación y la memoria, puede contribuir en algo a esta facilidad; porque no podemos negar que estas cosas ayudan, aunque no sean la causa total de esa facilidad.

18. Finalmente, por lo dicho en este primer punto resulta claro cómo el hábito así producido y perfeccionado mediante varios actos semejantes es uno; porque es uno con unidad de intensidad, que es una unidad *per se* en las cualidades, y a veces suele denominarse unidad simple, distinguiéndose de la unidad imperfecta, que sólo tiene lugar por colección de varios hábitos o por proporción

cidentium, in disp. V. Et ideo verius est nullum esse tale augmentum in habitibus, sed similes et aequales actus nihil ulterius agere, quando iam inveniunt habitum aeque intensum.

Obiectionibus in contrarium satisfit

16. Neque contra hoc est alicuius momenti ratio Durandi, scilicet, quod omne passivum, dum patitur, aliquam mutationem recipit; sed omnis actus elicitus ab habitu agit aliquid in potentia, quia per illum potentia actu patitur; ergo talis actus, cuiuscumque intensionis sit, aliquid imprimit in potentiam, quo augeat habitum. Respondetur enim negando minorem, quia actus immanens non semper agit in potentiam, sed ipse fit in potentia et est impressio quae per actionem immanentem fit in potentia ab agente intrinseco, quod est ipsamet potentia, vel sola vel cum habitu. Neque enim obstat fundamentum Gabrielis et aliorum, quia supponit falsum modum intensionis.

17. Denique non obstat experientia supra adducta, quia sufficit ille modus augmenti per plures actus aequales explicatus a nobis priori modo. Nam, postquam habitus operando pervenit ad quemdam statum cum sufficienti morali facilitate, non potest experientia constare quod per actus omnino aequales illa facilitas augeatur. Maxime quia non potest satis experimento cognosci an actus sint omnino aequales necne. Accedit etiam quod ipsa dispositio corporis, et imaginationis ac memoriae, potest aliquid conferre ad hanc facilitatem; non enim negare possumus quin haec iuvent, quamvis non sint tota causa illius.

18. Tandem, ex dictis in hoc primo puncto constat quomodo habitus sic effectus et perfectus per plures actus similes, unus sit; est enim unus unitate intensionis, quae est unitas per se in qualitatibus, et aliquando vocari solet unitas simplex, et distinguitur ab unitate imperfecta, quae solum est per collectionem plurium habituum, vel propor-

de varias cualidades, como es la que se da en la salud o en la belleza. En este sentido afirman muchos que el hábito es una cualidad simple, de lo cual nos ocuparemos en seguida. Sin embargo, en sentido riguroso, aquélla es una unidad por composición, como lo es la unidad de la cantidad continua, ya que surge por unión de varios grados que se distinguen en la realidad. A este respecto existe la misma razón para los hábitos y las demás cualidades susceptibles de intensificación, asunto del que trataremos en la disp. XLVI.

SECCION XI

De qué clase es el aumento extensivo del hábito, y qué unidad del hábito corresponde a aquél

1. Que este tipo de aumento se da en los hábitos, lo hemos supuesto anteriormente por la doctrina común, prescindiendo de la cuestión de si es un aumento propio o no; porque esto lo hemos dejado para investigarlo aquí, preguntando de qué clase es, y si en realidad es aumento o más bien producción de un nuevo hábito.

Se propone el sentido y el nudo de la cuestión

2. Mas, para poner de manifiesto la dificultad de la cuestión, supongo en primer lugar que el hábito no puede recibir este aumento extensivo a no ser por adición de alguna realidad que se produzca en él. Porque en este punto parecen coincidir todos los autores. En cuanto a aquellos que estiman que con semejante adición se produce también la mera intensificación, es cosa evidente, y se patentiza por Escoto, *In II*, dist. 3, q. 10, e *In III*, dist. 23; Gabriel, en el mismo pasaje, q. 2, y en el *Prologo Sent.*, q. 8; Ockam, en el lugar citado, q. 1 y 9; Gregorio, q. 3. Pero, entre los que niegan que la intensificación se produzca por adición, algunos —a los que citaré más adelante— piensan que debe afirmarse lo mismo acerca de esta extensión. Nosotros, en cambio, suponemos ahora lo opuesto, y lo tomamos de Santo Tomás, I-II, q. 52, a. 1, donde

tionem plurium qualitatum, qualis est in sanitate vel pulchritudine. Quo sensu dicunt multi habitum esse simplicem qualitatem, de quo statim videbimus. In rigore tamen illa est unitas per compositionem, sicut est unitas quantitatis continuae, quia est per unionem plurium graduum qui in re ipsa distinguuntur. In quo eadem est ratio habituum et reliquarum qualitatum quae intensionem recipiunt, de qua re dicturi sumus disp. XLVI.

SECTIO XI

Quale sit augmentum extensivum habitus, et quae unitas habitus illi correspondeat

1. Quod huiusmodi augmentum sit in habitibus, supra supposuimus ex communi doctrina, abstrahendo ab ea quaestione, an sit proprium augmentum, necne; id enim hic investigandum reliquimus, inquirendo quale illud sit et an revera sit augmentum, vel potius productio novi habitus.

Quaestionis sensus et punctus proponitur

2. Ut autem difficultas quaestionis aperiatur, suppono primo habitum non posse recipere hoc augmentum extensivum nisi per additionem alicuius rei quae in illo fiat. In hoc enim omnes auctores convenire videntur. Et de illis quidem qui etiam meram intensionem per huiusmodi additionem fieri putant, res est manifesta, et patet ex Scoto, In II, dist. 3, q. 10, et In III, dist. 23; Gabriele ibi, q. 2, et in Prolog. Sent., q. 8; Ocham ibidem, q. 1 et 9; Greg., q. 3. Inter eos vero qui negant intensionem fieri per additionem, aliqui idem putant esse dicendum de hac extensione, quos infra referam. Nos tamen nunc oppositum supponimus, idque sumimus ex D. Thoma, I-II, q. 52, a. 1,

distingue este doble aumento, intensivo y extensivo, aunque con diversos términos; porque al aumento intensivo lo llama *por parte del sujeto*, ya que la intensificación se realiza en cuanto el sujeto participa cada vez más de una misma forma o un mismo hábito, mientras que al aumento extensivo lo denomina *por parte de la propia forma en sí misma*, porque afirma que este aumento se da en los hábitos según el orden que guardan con respecto a los objetos. *Como es* —dice— *mayor o menor la ciencia que se extiende a más o menos cosas.* Y a propósito de este aumento añade, en el a. 2, que se produce por adición, aunque parece negar esto acerca del primer aumento intensivo, cosa que veremos después.

3. Y se demuestra por la razón, porque, en primer lugar, los argumentos que pueden probar que en la intensificación se añade algo, son mucho más concluyentes ahora. Además, esto puede defenderse por la razón común de aumento real; en efecto, ¿cómo puede la mente concebir un aumento real sin adición real? Por otra parte, mediante este aumento se produce en la potencia un nuevo efecto formal y real, que antes no existía, ya que queda inclinada a un nuevo objeto, por ejemplo, a una nueva conclusión científica, a la cual no estaba inclinada antes; luego es necesario que ese efecto se realice mediante una nueva forma o una nueva parte de forma. La consecuencia es patente, porque ni el efecto formal puede producirse sin la forma, ni la forma preexistente puede conferir un nuevo efecto formal, pues anteriormente informaba cuanto podía; en efecto, esta forma de que tratamos es una forma absoluta, que inhiere en acto según su totalidad y, consiguientemente, también informa en acto cuanto puede; luego, al crecer el efecto formal y real de esta forma, es preciso que en la realidad se añada algo a la misma forma. Este argumento, aunque parezca concluir en sentido general acerca de todo aumento real, sin embargo es máximamente concluyente a propósito de este aumento extensivo, puesto que éste conviene a la propia forma por razón de sí misma y según el orden que puede guardar con respecto a diversos objetos o diversos actos, y no sólo por razón del sujeto. Con lo cual se confirma, ya que el hábito, mediante este aumento, posee una nueva relación trascendental a nuevos actos y nuevos objetos; pero una nueva relación trascen-

ubi distinguit hoc duplex augmentum, intensivum et extensivum, quamvis sub diversis vocibus; nam augmentum intensivum vocat *ex parte subiecti*, quia intensio fit in quantum subiectum magis ac magis participat eamdem formam seu eumdem habitum; augmentum vero extensivum vocat *ex parte ipsius formae secundum se;* hoc enim augmentum dicit esse in habitibus secundum ordinem quem habent ad obiecta. *Ut est* (inquit) *maior vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit.* Et de hoc augmento subdit, a. 2, fieri per additionem, quamvis de priori augmento intensivo id negare videatur, de quo postea videbimus.

3. Et ratione probatur, quia, imprimis, rationes quae probare possunt in intensione aliquid addi, multo magis hic concludunt. Deinde, ex ratione communi augmenti realis id convinci potest; quo modo enim mente concipi potest reale augmentum sine additione reali? Praeterea, per hoc augmentum fit in potentia novus effectus formalis et realis, qui antea non erat, nam manet propensa ad novum obiectum, verbi gratia, ad novam conclusionem scientiae, ad quam antea non erat; ergo illum effectum necesse est fieri per novam formam seu novam partem formae. Patet consequentia, quia neque effectus formalis potest fieri sine forma, neque forma praeexistens potest conferre novum effectum formalem, nam antea informabat quantum poterat; nam haec forma, de qua agimus, est forma absoluta, in actu inhaerens secundum se totam, et consequenter actu etiam informans quantum potest; ergo, crescente effectu formali et reali huius formae, necesse est aliquid in re ipsa addi ipsi formae. Quae ratio, licet generaliter de omni augmento reali concludere videatur, maxime tamen de hoc extensivo, nam hoc convenit ipsi formae ratione sui et secundum ordinem quem habere potest ad diversa obiecta vel diversos actus, et non tantum ratione subiecti. Unde confirmatur, nam habitus per hoc augmentum habet novam habitudinem transcendentalem ad novos actus et nova obiecta; sed nova habitudo tran-

dental no puede darse sino en una nueva entidad añadida, puesto que tal relación no proviene de la mutación de algo extrínseco; luego este aumento requiere necesariamente semejante adición. Finalmente, a dicho hábito se le añade virtud activa, no sólo en cuanto al modo de obrar, o modo del efecto, sino también en cuanto a diversos efectos, es decir, en cuanto a varios actos que sean, ya específicamente diversos, ya, por lo menos, muy desemejantes en la tendencia hacia el objeto; luego ese aumento se ha producido por adición real, pues la virtud real no crece por sí y en sí sin un aditamento real.

4. *El aumento extensivo de los hábitos se realiza mediante actos de la misma potencia sobre diversos objetos.*— En segundo lugar, supongo que este aumento extensivo del hábito se produce por actos de la misma potencia, aunque de alguna manera desemejantes entre sí en la tendencia al objeto, y no sólo en la intensificación y debilitación. Se demuestra la primera parte, porque, si los actos son de diversas potencias, engendrarán hábitos enteramente distintos, ya que, como se ha dicho arriba, el acto introduce un hábito en aquella potencia en la que está él; luego, si los actos están en diversas potencias, cada uno introducirá un hábito en su propia potencia; luego producirán hábitos diversos y no aumentarán uno idéntico, porque un hábito solo no puede estar en diversos sujetos. Se prueba la segunda parte porque, si los actos son por completo semejantes y difieren únicamente en la intensidad, podrán intensificar el hábito, pero no extenderlo, puesto que los actos sólo producen en el hábito la perfección que está en proporción con ellos.

Primer punto de la dificultad acerca del aumento extensivo del hábito: de qué clase es

5. Así, pues, de esto surgen varias dificultades. La primera es de qué clase puede ser este aumento extensivo en los hábitos. Y el motivo de duda está en que, o lo que se añade mediante tal aumento se une esencial y propiamente al hábito preexistente, o sólo mediante otro, a saber, porque uno y otro están en el mismo sujeto próximo. Lo primero no puede entenderse, y lo segundo no basta para el verdadero y propio aumento del hábito; luego. Se prueba la menor en

scendentalis non potest esse nisi in nova entitate addita, quia talis habitudo non provenit ex mutatione alicuius extrinseci; ergo hoc augmentum necessario requirit huiusmodi additionem. Tandem, illi habitui additur virtus activa, non tantum quoad modum agendi, vel modum effectus, sed etiam quoad diversos effectus, id est quoad varios actus vel specie diversos, vel saltem valde dissimiles in tendentia ad obiectum; ergo illud augmentum factum est per realem additionem, nam virtus realis non crescit per se et in se sine reali additamento.

4. *Extensivum augmentum habituum fit per actus eiusdem potentiae circa diversa obiecta.*— Secundo, suppono huiusmodi augmentum extensivum habitus fieri per actus eiusdem quidem potentiae, aliquo tamen modo inter se dissimiles in tendentia ad obiectum, et non tantum in intensione et remissione. Probatur prima pars, nam si actus sunt diversarum potentiarum, generabunt habitus omnino distinctos, quia, ut supra dictum est, actus in ea potentia inducit habitum in qua ipse est; ergo, si actus sunt in diversis potentiis, unusquisque inducet habitum in sua propria potentia; ergo facient habitus diversos, non augebunt eumdem, quia non potest unus habitus esse in diversis subiectis. Secunda pars probatur, quia, si actus sint omnino similes solumque differant in intensione, poterunt quidem intendere habitum, non tamen extendere, quia actus solum efficiunt in habitu perfectionem sibi proportionatam.

Primus punctus difficultatis de augmento extensivo habitus, quale sit

5. Ex his ergo variae oriuntur difficultates. Prima est quale possit esse hoc augmentum extensivum in habitibus. Et ratio dubitandi est quia vel id quod additur per tale augmentum unitur per se ac proprie habitui praeexistenti, vel solum per aliud, scilicet, quia utrumque est in eodem proximo subiecto. Primum non potest intelligi; secundum autem non sufficit ad verum et proprium augmentum ha-

cuanto a su primera parte, porque la unión esencial entre cualidades del mismo sujeto no puede entenderse si no es por modo de intensificación; porque es necesario que las cosas que se unen de esa manera se relacionen como entidades parciales con respecto a la cualidad íntegra que de ellas se compone y, en consecuencia, que se relacionen mutuamente como compartes unibles entre sí. Pero sólo de dos maneras podemos entender que dos partes sean unibles entre sí; primero, inmediatamente por modo de acto y potencia, como se unen la materia y la forma; segundo, mediante algún término indivisible en el que esas partes se unen por modo de continuación, como se unen dos partes de la línea en un punto. El primer modo de unión no tiene lugar entre partes de una misma cualidad, porque nunca se unen de esa manera dos cosas, a no ser que una se comporte como potencia y la otra como acto, pues ésta es la única razón de la presente unidad, que así resulta de muchas cosas, como Aristóteles enseñó frecuentemente, en los libros VII y VIII de la *Metafísica*. Ahora bien, las partes de una misma cualidad no se relacionan entre sí como acto y potencia, puesto que ninguna es recibida en la otra como en su sujeto, ni la actualiza, sino que ambas modifican próximamente al mismo sujeto en el que está toda la cualidad. Por eso, tales partes no guardan un orden esencial entre sí, sino que cada una puede inherir por sí sola en su sujeto; por consiguiente, ninguna actualiza a la otra; luego no tienen entre sí ese género de unión. Esto se patentiza de modo manifiesto en la presente materia; en efecto, aunque una virtud, por ejemplo la de la religión, se extienda a los actos de orar, ofrecer sacrificios y hacer votos, y se conciba que en orden a ellos tiene diversas entidades parciales, según las cuales aumente tal hábito, sin embargo una parte no se relaciona con otra como la potencia con el acto, ni en el sujeto una se presupone esencialmente para la otra, sino que, indistintamente, dicha virtud puede incoarse con los actos de oración, por ejemplo, y aumentarse con los actos de sacrificio, y al contrario; luego el primer modo de unión no tiene lugar en este aumento o entre las entidades parciales de un mismo hábito.

6. Tampoco el otro modo tiene lugar en la cualidad, a no ser por razón de la intensidad, en la cual —según veremos después— se da cierta escala que guarda proporción con la escala extensiva de la cantidad, en cuanto es divisible

bitus; ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia unio per se inter qualitates eiusdem subiecti intelligi non potest nisi per modum intensionis; necesse est enim ut quae sic uniuntur, comparentur ut entitates partiales respectu illius integrae qualitatis quae ex illis coalescit, et consequenter quod inter se comparentur ut compartes inter se unibiles. Solum autem duobus modis intelligere possumus duas partes esse inter se unibiles. Primo immediate per modum actus et potentiae, sicut uniuntur materia et forma; secundo, medio aliquo termino indivisibili, in quo illae duae partes coniunguntur per modum continuationis, sicut uniuntur duae partes lineae in puncto. Prior modus unionis non habet locum inter partes eiusdem qualitatis, quia nunquam aliqua duo uniuntur illo modo, nisi unum se habeat ut potentia, aliud ut actus; haec est enim unica ratio huius unitatis, hoc modo consurgentis ex multis, ut Aristoteles saepe docuit, VII et VIII Metaph. At vero partes eiusdem qualitatis non comparantur inter se ut actus et potentia, quia neutra recipitur in alia ut in subiecto, neque actuat illam, sed utraque proxime afficit idem subiectum in quo inest tota qualitas. Unde nec tales partes habent per se ordinem inter se, sed unaquaeque potest per se sola inhaerere suo subiecto; neutra ergo actuat aliam; ergo non habent inter se illud genus unionis. Quod manifeste patet in praesenti materia, nam, etiamsi una virtus religionis, verbi gratia, extendatur ad actus orandi, sacrificandi et vovendi, et in ordine ad illos intelligatur habere diversas entitates partiales, secundum quas talis habitus augeatur, non tamen comparatur una pars ad aliam ut potentia ad actum, neque una per se supponitur in subiecto ad aliam, sed indifferenter potest illa virtus inchoari per actus orandi, verbi gratia, et augeri per actus sacrificandi, et e converso; ergo prior modus unionis non habet locum in hoc augmento, seu inter partiales entitates eiusdem habitus.

6. Neque etiam alter modus habet locum in qualitate, nisi ratione intensionis, in qua, ut infra videbimus, est latitudo quaedam proportionem servans ad latitudinem exten-

hasta el infinito, y, consiguientemente, en ella se encuentran partes de una misma escala intensiva y términos indivisibles, en los cuales se unen aquellas partes, porque sin estas cosas no puede tener lugar tal modo de unión. Ahora bien, en el aumento extensivo no puede darse este modo de unión por dos razones. Primero, porque cada una de esas partes de la extensión, de las cuales se dice que se unen así, no es divisible ulteriormente según la extensión, sino indivisible; por ejemplo, aunque se diga que la ciencia tiene una escala extensiva según los diferentes asentimientos a las diversas conclusiones, no obstante, cada uno de los asentimientos es indivisible extensivamente porque termina sólo en una verdad indivisible. Por eso también aquella entidad parcial o grado que en el hábito corresponde a cada acto es asimismo indivisible extensivamente, porque está en proporción con el acto mediante el cual es producida e inclina de manera indivisible a él y a su objeto; luego entre tales partes de la extensión del hábito no puede haber unión por modo de continuación, ya que nunca se unen de esa manera las cosas que son indivisibles.

7. La segunda razón es que, en las cosas que se unen por modo de continuación, se da un término indivisible común a ambos extremos de la unión, como se ha dicho antes acerca de la cantidad y se dirá más abajo a propósito de la intensificación. Pero en el caso presente no puede darse un término de esa clase en el cual se unan las partes de la extensión de un mismo hábito, ya por la razón que precede, pues, siendo indivisibles en sí mismas esas partes, no necesitan de un ulterior término indivisible, e incluso no pueden tenerlo; ya también porque ese término indivisible debería ser proporcionado a la entidad del hábito; luego debe inclinar, según su modo, hacia algún acto y algún objeto, puesto que toda la entidad del hábito es esencialmente de este tipo. Por tanto, como una parte de dicho hábito inclina a un acto, y otra a otro, pregunto, a propósito de ese término indivisible —en el que se unen tales partes—, a qué acto inclina, ya que no hay mayor razón para uno que para otro, y no puede inclinar a ambos, pues se dice que aquél es indivisible y en los actos se da una escala extensiva. Además, porque en los actos no hay nada realmente común en lo cual se unan; luego

sivam quantitatis, in hoc quod est in infinitum divisibilis, et consequenter in ea reperiuntur partes eiusdem latitudinis intensivae et indivisibiles termini, quibus illae partes uniuntur; nam sine his non potest habere locum talis modus unionis. At vero in augmento extensivo non potest hic modus unionis inveniri propter duo. Primo, quia unaquaeque illarum partium extensionis, quae sic uniri dicuntur, non est ulterius divisibilis secundum extensionem, sed indivisibilis; ut, verbi gratia, licet scientia dicatur habere latitudinem extensivam secundum varios assensus diversarum conclusionum, tamen unusquisque assensus est indivisibilis extensive, quia ad unam tantum indivisibilem veritatem terminatur. Unde etiam illa partialis entitas seu gradus correspondens in habitu unicuique actui est etiam indivisibilis extensive, quia proportionatur actui per quem fit et ad illum eiusque obiectum indivisibiliter inclinat; ergo inter huiusmodi partes extensionis habitus non potest esse unio per modum continuationis; nunquam enim sic uniuntur ea quae indivisibilia sunt.

7. Secunda ratio est quia in his quae uniuntur per modum continuationis datur indivisibilis terminus communis utrique extremo unionis, ut supra dictum est de quantitate et infra dicetur de intensione. In praesenti autem non potest dari huiusmodi terminus, in quo uniantur partes extensionis eiusdem habitus, tum propter praecedentem rationem, nam, cum illae partes sint in se indivisibiles, non indigent ulteriori termino indivisibili, immo neque illum habere possunt; tum etiam quia ille indivisibilis terminus deberet esse proportionatus entitati habitus; ergo debet iuxta modum suum inclinare ad aliquem actum et obiectum, quia tota entitas habitus huiusmodi est essentialiter. Cum ergo una pars illius habitus inclinet ad unum actum, et alia ad alium, inquiro de illo indivisibili termino, in quo tales partes uniuntur, ad quem actum inclinet, quia non est maior ratio de uno quam de alio; nec vero potest ad utrumque inclinare, cum ille dicatur esse indivisibilis et in actibus sit latitudo extensiva. Item, quia in actibus nihil est commune realiter in quo

tampoco en el hábito puede corresponderle nada semejante. Así, pues, de este razonamiento parece concluirse que no puede haber ninguna unión real entre aquello que se supone ya adquirido en un hábito y aquello que se añade mediante este aumento extensivo. De donde resulta que esas dos cosas sólo pueden unirse mediante otra, a saber, porque están unidas en un mismo sujeto próximo.

8. *No se da únicamente un solo hábito en cada una de las potencias.*— Ahora se demuestra ya la segunda parte antes establecida, a saber, que esta unión no basta para el verdadero aumento del hábito, pues aquél no es aumento, sino adquisición de un nuevo hábito en la misma potencia. Efectivamente, ese modo de unión es común a todos los hábitos de una misma potencia; luego, siempre que se adquiere un hábito en una potencia que ya posee otro, habrá aumento extensivo, cosa que se dirá con toda impropiedad, pues lo que aumenta debe ser lo mismo que antes se había engendrado. A no ser que alguien diga que una potencia tiene únicamente un solo hábito, lo cual sería absurdísimo en filosofía moral, en la que es cosa aceptadísima que en un mismo apetito se dan varias virtudes morales, y en un mismo entendimiento varias virtudes intelectuales. Y en teología es por lo menos cierto que la caridad y la esperanza son virtudes y hábitos distintos, aun cuando estén en la misma voluntad.

Segundo punto: mediante qué actos crece extensivamente el hábito

9. La segunda dificultad es mediante qué actos se produce este aumento extensivo de los hábitos, si mediante actos específicamente diversos o sólo numéricamente distintos. Pues, aunque se ha dicho que se adquieren por actos de alguna manera desemejantes, no por ello se sigue que deban ser específicamente diversos; en efecto, entre los individuos de una misma especie, sobre todo relativos, puede haber algunos enteramente semejantes, como, por ejemplo, las especies visibles de Pedro, y otros que sean en cierto modo desemejantes individualmente, como las especies visibles de Pedro y de Pablo, según se ha indicado antes, en la disp. V. Parece, pues, que esta desemejanza individual no sólo es suficiente entre los actos que aumentan extensivamente un mismo hábito, sino que además

uniantur; ergo neque in habitu potest aliquid simile correspondere. Ex hoc ergo discursu videtur concludi nullam esse posse realem unionem inter id quod supponitur iam acquisitum in aliquo habitu et id quod additur per augmentum hoc extensivum. Ex quo fit illa duo solum per aliud posse uniri, scilicet, quia in eodem proximo subiecto coniunguntur.

8. *Non tantum singuli habitus sunt in singulis potentiis.*— Iam vero probatur altera pars superius posita, nimirum, quod haec unio non sufficiat ad verum augmentum habitus, quia illud non est augmentum, sed acquisitio novi habitus in eadem potentia. Nam ille modus unionis communis est omnibus habitibus eiusdem potentiae; ergo, quotiescumque habitus acquiritur in una potentia iam habente alium, erit augmentum extensivum, quod impropriissime dicetur, quia id quod augetur debet esse idem quod antea genitum erat. Nisi quis fortasse dicat unius potentiae esse tantum unum habitum, quod esset absurdum in morali philosophia, in qua receptissimum est dari in eodem appetitu plures virtutes morales, et in eodem intellectu plures virtutes intellectuales. Et in theologia ut minimum certum est charitatem et spem esse virtutes et habitus distinctos, etiamsi sint in eadem voluntate.

Secundus punctus, per quos actus crescat extensive habitus

9. Secunda difficultas est per quos actus fiat hoc augmentum extensivum habituum, an per actus specie diversos, vel tantum numero distinctos. Quamvis enim dictum sit acquiri per actus aliquo modo dissimiles, non tamen propterea sequitur debere esse specie diversos; nam inter individua eiusdem speciei, praesertim respectiva, possunt esse quaedam omnino similia, ut, verbi gratia, species visibiles Petri, et alia aliquo modo dissimilia individualiter, ut species visibiles Petri et Pauli, ut supra tactum est disp. V. Videtur ergo haec dissimilitudo individualis non solum sufficere inter actus augentes eumdem habitum extensive, verum

no puede ser mayor. Lo primero es patente, porque, cualquiera que sea el modo como los actos tiendan a diversos objetos, uno no puede engendrar inclinación a otro, ni inversamente; luego la inclinación habitual adquirida mediante un acto aumentará extensivamente hacia un nuevo objeto mediante otro acto, desde luego semejante en especie, pero desemejante individualmente por causa de la tendencia a un diverso objeto cuasi material. Lo segundo es manifiesto, porque, si los actos son específicamente diversos, engendrarán hábitos específicamente diversos; luego no pueden aumentar un mismo hábito, ni siquiera extensivamente. La consecuencia resulta clara por lo dicho; y se prueba el antecedente, ya porque los hábitos se especifican por los actos, con lo cual de actos específicamente diversos tomarán los hábitos diferencias específicas diversas, ya también porque el acto es la causa próxima del hábito, al cual deja como semilla suya para actos semejantes; luego los hábitos específicamente diversos dejarán (por así decirlo) semillas específicamente diversas.

10. Pero en contra está el que la sola desemejanza individual de los actos no parece suficiente para este aumento extensivo. En primer lugar, porque, de no ser así, mediante todos los actos numéricamente distintos que versan sobre diversos objetos materiales aumentaría extensivamente el hábito, como aumentaría la justicia restituyendo a uno dinero, a otro trigo, y así en otros casos, lo cual parece no sólo superfluo, sino también falso. En segundo lugar, porque, de lo contrario, nunca podría un mismo hábito realizar actos específicamente diversos, ya que sólo puede hacer actos semejantes a aquellos por los que ha sido producido; por tanto, si no puede ser producido y completado por actos específicamente diversos, tampoco podrá realizarlos. Pero el consiguiente parece falso, ya que un mismo hábito de ciencia puede prestar asentimientos a varias conclusiones, y una misma virtud moral realiza la intención y la elección y otros actos semejantes, que parecen por completo diversos específicamente.

Tercer punto: de qué clase es la unidad del hábito

11. En estas dificultades se toca también la célebre cuestión de si el hábito es una cualidad simple o una colección de varias, cuestión que, como insinué arriba, puede tener dos sentidos. Uno, si el hábito es de tal manera simple que

etiam non posse esse maior. Primum patet, quia quacumque ratione actus tendant in diversa obiecta, non potest unus generare inclinationem ad alium, neque e converso; ergo habitualis inclinatio acquisita per unum actum augebitur extensive ad novum obiectum per alium actum, similem quidem in specie, dissimilem autem individualiter, ob tendentiam ad diversum obiectum quasi materiale. Secundum patet, quia, si actus sint specie diversi, generabunt habitus specie diversos; ergo non possunt augere eumdem habitum, etiam extensive. Consequentia patet ex dictis; et antecedens probatur, tum quia habitus specificantur per actus, atque ita ex actibus specie diversis sument habitus specificas differentias diversas, tum etiam quia actus est proxima causa habitus, quem relinquit tamquam semen suum ad similes actus; ergo habitus specie diversi relinquent (ut ita dicam) semina specie diversa.

10. In contrarium vero est, quia sola dissimilitudo individualis actuum non videtur sufficiens ad hoc augmentum extensivum. Primo, quia alias per omnes actus numero distinctos, qui versantur circa diversa materialia obiecta, augeretur habitus extensive, ut iustitia restituendo huic pecuniam, illi triticum, et sic de aliis, quod videtur et supervacaneum et falsum. Secundo, quia alias nunquam idem habitus posset elicere actus specie diversos, quia solum potest efficere actus similes illis a quibus effectus est; ergo, si non potest fieri et compleri per actus specie diversos, neque illos poterit efficere. Consequens autem videtur falsum; nam idem habitus scientiae potest elicere assensus plurium conclusionum, et eadem virtus moralis elicit intentionem et electionem ac similes actus, qui plane videntur specie diversi.

Tertius punctus, qualis sit unitas habitus

11. In his difficultatibus attingitur etiam quaestio illa celebris, an habitus sit simplex qualitas, vel collectio plurium, quae, ut supra insinuavi, duos potest habere sensus.

no admite en sí ninguna composición según la extensión; otro, aun cuando el hábito sea una cualidad de algún modo compuesta, si es una cualidad verdadera y esencialmente una, o sólo tiene alguna unidad artificial por colección de muchas cosas; la solución de uno y otro sentido depende del modo de explicar el aumento extensivo, del cual tratamos ahora.

Primera opinión: todo hábito es una cualidad simple

12. Pues bien, en esta cuestión hay varias opiniones. La primera es que el hábito es una cualidad no sólo una *per se,* sino también simple e indivisible extensivamente; porque ahora hablamos en este sentido, para que no sea preciso advertir siempre lo mismo. Así piensa Cayetano, I-II, q. 54, a. 4; y Capréolo, q. 3 del *Prologo;* el Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 56; Enrique, *Quodl.* IX, q. 4. De igual manera opinan muchos de los tomistas más recientes, y piensan que es sentencia de Santo Tomás, en la citada q. 54, a. 4, de I-II. Estos, consecuentemente, filosofan acerca del aumento extensivo de igual manera que acerca del intensivo, en lo que concierne a que ni uno ni otro se realiza por adición de entidad, sino únicamente por un diverso modo de comportarse la misma entidad indivisible con respecto al sujeto; aunque los autores citados no declaran esto tan abiertamente. Por eso, cuando Santo Tomás, en el lugar antes indicado, dice que el hábito aumenta en sí mismo por adición, pueden exponerlo en el sentido de que sólo habla del hábito intelectual y de la adición de las especies inteligibles. Y esa exposición tiene fundamento en sus palabras; efectivamente, en I-II, q. 52, a. 1 y 2, habla en particular de la ciencia y dice que ésta aumenta por adición de muchas conclusiones, las cuales no se entiende que se añadan sino mediante las especies inteligibles.

13. La razón de esta opinión puede consistir en que el hábito es una especie propísima y *per se* de la cualidad; luego todo hábito, por ser en su especie un solo hábito, es también una cualidad una *per se;* pero no puede ser una *per se* si no es también simple; luego. La menor se prueba por dichos autores con un argumento que es común a la intensificación: esa composición de partes o grados

Unus est an habitus ita sit simplex ut nullam in se compositionem admittat secundum extensionem; alius est, esto habitus sit qualitas aliquo modo composita, an sit qualitas vere ac per se una, an vero solum habeat unitatem aliquam artificiosam ex collectione plurium, et utriusque sensus decisio pendet ex modo explicandi augmentum extensivum, in quo nunc versamur.

Prima opinio, omnem habitum esse simplicem qualitatem

12. Sunt ergo in hac re variae sententiae. Prima est habitum esse qualitatem non solum per se unam, sed etiam simplicem et indivisibilem extensive; ita enim nunc loquimur, ne id semper admonere necesse sit. Ita sentit Caietanus, I-II, q. 54, a. 4; et Capreol., q. 3 Prologi; Ferrar., I cont. Gent., c. 56; Henrich., Quodl. IX, q. 4. Et eodem modo opinantur multi ex recentioribus thomistis et putant esse sententiam D. Thomae, dicta q. 54, a. 4, in I-II. Qui consequenter eodem modo philosophantur de augmento extensivo quod de intensivo, quoad hoc quod neutrum fit per additionem entitatis, sed per solum diversum modum se habendi eiusdem indivisibilis entitatis respectu subiecti; quamquam dicti auctores non tam aperte hoc declarent. Unde cum D. Thomas, loco superius citato, dicit habitum secundum se augeri per additionem, exponere possunt solum loqui de habitu intellectuali et de additione specierum intelligibilium. Quae expositio habet fundamentum in verbis eius; nam I-II, q. 52, a. 1 et 2, in particulari loquitur de scientia, quam dicit augeri per additionem plurium conclusionum, quae non intelliguntur addi nisi mediis speciebus intelligibilibus.

13. Ratio huius opinionis esse potest quia habitus est propriissima et per se species qualitatis; ergo omnis habitus, quia in sua specie est unus habitus, est etiam una qualitas per se; non potest autem esse per se una, nisi sit etiam simplex; ergo. Minor probatur ex dictis auctoribus argumento quod est commune ad intensionem, scilicet, quia illa compositio ex partibus seu gradibus non

no puede darse si tales partes no se distinguen numéricamente; pero no pueden distinguirse así por estar recibidas en el mismo sujeto. Ahora bien, cuánta sea la fuerza de este argumento en el caso de la intensificación, lo veremos después; mas en el presente no es eficaz, porque se responderá que las partes de ese hábito, si son producidas por actos específicamente diversos, no difieren sólo en número, sino también en la especie parcial, pero son como partes heterogéneas que pueden unirse para componer un solo hábito; en cambio, si los actos difieren únicamente en número con alguna desemejanza en orden a los diversos objetos, por lo menos materiales, en este sentido tampoco repugna que dos accidentes de la misma especie estén simultáneamente en el mismo sujeto, como expliqué antes, en la disp. V. Parece, por tanto, que la menor indicada se prueba más eficazmente por el razonamiento hecho en la primera dificultad, acerca de la cual diremos muchas cosas después.

14. Mas, aunque los autores indicados opinen así acerca de la simplicidad del hábito, no obstante, al propio tiempo enseñan que un solo e idéntico hábito es principio de muchísimos actos y que versa sobre un objeto amplísimo, que comprende en sí varias realidades o materias, y en orden a ellas es a veces un solo hábito en estado imperfecto incoado, pero se perfecciona y consuma mediante varios actos, aunque no se le añada intrínsecamente ninguna realidad. Y, si se pregunta cómo puede el hábito de una sola esencia simple inclinar a tantas realidades o materias, responden que la razón está en que todas esas materias convienen en una razón formal de objeto, bajo la cual son alcanzadas por tal hábito. Pero cuál sea esta unidad formal del objeto, se explica muy difícilmente y no puede declararse con una regla simple o general que comprenda todos los hábitos, sino que sólo puede decirse, en sentido general, que, en cada hábito, lo que se comporta como motivo del mismo o como razón de alcanzar las realidades sobre las cuales versa es la razón formal de objeto, de la cual recibe el hábito su unidad. Mas esta razón será diversa en los diversos hábitos, de acuerdo con la diversidad y proporción de los mismos, cosa que deberá explicarse en cada una de las materias. Además, si alguien pregunta si los actos con los que se consuman tales hábitos son distintos específicamente, o sólo numéricamente, algunos de los autores citados niegan en absoluto que difieran específicamente, ya que convienen en el objeto formal del hábito, mientras que otros hacen una distinción; pues, con relación al hábito, son de la misma especie, y según sus propias razones pueden diferir específicamente. Por último, si se pregunta cómo unos actos que son varios y desemejantes pueden perfeccionar el mismo hábito indivisible, no responden otra cosa sino que esa entidad indivisible puede tener diferentes maneras de modificar al sujeto, según las cuales puede ser perfeccionada diferentemente por los diferentes actos.

15. El fundamento de esta parte así explicada es que el hábito que inclina a varios actos bajo una determinada amplitud del objeto es verdaderamente uno; pero no puede ser verdaderamente uno sin ser simple, como demuestra el argumento antes aducido; luego. Se prueba la mayor, en primer lugar, por inducción; en efecto, con una sola fe creemos varias cosas, y con una sola caridad amamos a Dios y al prójimo, y así en los demás casos. De lo contrario, habría que multiplicar tantas justicias o templanzas cuantos son los oficios de estas virtudes, y, de igual manera, en cada una de las ciencias, deberían multiplicarse innumerables ciencias. Se demuestra en segundo lugar por la razón, ya que el hábito es intermedio entre la potencia y el acto; pero una sola potencia, por ser una entidad simple, se extiende a muchos actos y a muchas realidades, en cuanto convienen en alguna razón de objeto; luego también el hábito, en su orden, podrá, permaneciendo idéntico e indivisble, abarcar en sí muchas cosas bajo alguna razón de objeto. Y digo *en su orden* porque no es preciso que el hábito tenga tanta extensión como la potencia a la que perfecciona, ya que es intermedio entre ella y el acto, por lo cual participa algo, a su modo, de ambos extremos, de suerte que no es una entidad tan limitada como el acto ni tiene tanta amplitud como la potencia.

Segunda opinión, que distingue entre los hábitos del entendimiento y los de la voluntad

16. La segunda opinión establece una distinción entre los hábitos del entendimiento y los del apetito, y, acerca de los primeros, niega que sean cualidades simples, mientras que lo afirma con respecto a los segundos. Esta opinión puede

potest esse, nisi partes illae numero distinguantur; non possunt autem ita distingui, cum in eodem subiecto recipiantur. Sed hoc argumentum quantam vim habeat in intensione, postea videbimus; in praesenti vero certe non est efficax, quia respondebitur partes illius habitus, si per actus specie diversos fiant, non differre tantum numero, sed etiam specie partiali, esse tamen quasi heterogeneas partes, quae uniri possunt ad componendum unum habitum; si vero illi actus differant solum numero cum aliqua dissimilitudine in ordine ad diversa obiecta, saltem materialia, sic etiam non repugnat duo accidentia eiusdem speciei esse simul in eodem subiecto, ut supra, disp. V, declaravi. Efficacius ergo videtur illa minor probari discursu facto in priori difficultate, de qua plura inferius dicemus.

14. Quamquam vero dicti auctores ita sentiunt de simplicitate habitus, nihilominus simul docent unum et eumdem habitum esse principium plurimorum actuum et versari circa latissimum obiectum, varias res seu materias in se comprehendens, et in ordine ad illas interdum esse unum habitum in statu imperfecto inchoato, perfici autem et consummari per varios actus, etiamsi illi intrinsece nulla res addatur. Quod si petas quomodo possit habitus unius simplicis essentiae ad tot res seu materias inclinare, respondent rationem esse quia omnes illae materiae conveniunt in una ratione formali obiecti, sub qua a tali habitu attinguntur. Quae sit autem haec unitas formalis obiecti, difficillime explicatur, nec potest una simplici vel generali regula, quae omnes habitus comprehendat, declarari; sed generatim solum dici potest in unoquoque habitu id quod se habet tamquam motivum eius, seu tamquam ratio attingendi res in quibus versatur, esse rationem formalem obiecti, a qua sumit habitus unitatem. Haec autem ratio in diversis habitibus, iuxta diversitatem et proportionem eorum, diversa est, quod in singulis materiis explicandum erit. Rursus, si quis interroget an actus illi quibus tales habitus consummantur sint specie distincti, vel tantum numero, quidam ex dictis auctoribus simpliciter negant differre specie, quia conveniunt in obiecto formali habitus; alii vero distinguunt: nam comparatione habitus sunt eiusdem speciei, secundum vero proprias rationes possunt specie differre. Denique, si interroges quomodo plures et dissimiles actus possint eumdem indivisibilem habitum perficere, nihil aliud respondent nisi quod illa entitas indivisibilis potest habere varios modos afficiendi subiectum, secundum quos potest varie perfici per varios actus.

15. Fundamentum autem huius partis sic declaratae est quia habitus inclinans ad varios actus sub aliqua latitudine obiecti est vere unus; non potest autem esse vere unus nisi sit simplex, ut ratio supra facta probat; ergo. Maior probatur primo inductione; nam una fide varias res credimus, et una charitate diligimus Deum et proximum, et sic de caeteris. Alias tot essent iustitiae vel temperantiae multiplicandae quot sunt officia harum virtutum, et ita etiam in singulis scientiis, innumerae essent multiplicandae scientiae. Deinde probatur ratione, quia habitus est medius inter potentiam et actum; sed una potentia, cum sit simplex entitas, se extendit ad plures actus et ad plures res, prout in aliqua ratione obiecti conveniunt; ergo etiam habitus in suo ordine poterit idem indivisibilis existens multa in sese complecti, sub aliqua ratione obiecti. Dico autem ***in suo ordine***, quia non oportet ut habitus tantum se extendat quantum potentia quam perficit, quia est medium inter illam et actus, et ideo ex utroque extremo aliquid suo modo participat, ut neque sit tam limitata entitas sicut actus, neque tam late pateat sicut potentia.

Secunda opinio distinguens inter habitus intellectus et voluntatis

16. Secunda opinio distinctionem facit inter habitus intellectus et appetitus, et de prioribus negat esse simplices qualitates, de posterioribus vero affirmat. Haec opinio tri-

atribuirse a Soncinas, en VI *Metaph.*, q. 9, donde, al enseñar expresamente que la ciencia no es una cualidad simple, parece pensar lo mismo a propósito de todos los hábitos del entendimiento. En cambio, en la solución *ad 3*, concede de manera expresa que los hábitos de la voluntad son cualidades simples. Así, pues, en lo que atañe a esta segunda parte, opina lo mismo, y por idéntica razón, que los demás tomistas; en cambio, por lo que respecta a la primera, se funda en que no admite en el entendimiento otros hábitos que las especies inteligibles, cuya colección ordenada afirma que constituye el hábito de la ciencia. Por eso, hablando en sentido riguroso del hábito judicativo del entendimiento, del cual tratamos ahora, no sostiene que sea simple ni compuesto, sino que más bien lo elimina, aunque en este punto pueda darse alguna ambigüedad y equivocidad en los términos. Efectivamente, Soncinas distingue dos clases de especies inteligibles: unas, que son producidas por el entendimiento agente y preceden al asentimiento de la ciencia, de las cuales dice que sólo representan realidades incompletas; pero hay otras especies inteligibles, que son producidas en el entendimiento en virtud del asentimiento científico, y de ellas dice que representan las cosas mismas complejas y hacen al entendimiento capaz de otros asentimientos semejantes, y afirma que esta especie producida mediante el asentimiento de la ciencia es el efecto habitual propio de la demostración. Por último, concluye que una sola ciencia está compuesta de muchas especies de la segunda clase y no es una cualidad simple.

17. En esta sentencia resulta bastante oscuro qué entienda este autor por especies complejas producidas mediante el asentimiento a la conclusión. Porque, si entiende que son verdaderas especies representativas del objeto y que sirven para aprehenderlo, no parecen necesarias con respecto a aquellos objetos cuyas especies son impresas por el entendimiento agente. Pues aquéllas bastan, no sólo para la simple aprehensión, sino también para la composición. Porque la primera composición ha sido hecha por ellas solas mediante los conceptos simples formados en virtud de las mismas especies. Y después del primer asentimiento, incluso obtenido por demostración, no puede hacerse de nuevo una composición o un asentimiento semejante sin el empleo de las mismas especies, ya que sin el concurso del objeto no puede llevarse a cabo el conocimiento; pero el objeto concurre mediante la especie. Ni puede entenderse suficientemente que las especies, que están en lugar del objeto, representen a éste si no es de manera incompleja; porque la complejidad sólo se da en la composición de la mente, ya sea aprehensiva, ya también judicativa, por omitir ahora las palabras habladas y escritas. Por eso, aunque alguna vez suceda que mediante el acto de la imaginación o del entendimiento posible se produzca el fantasma o la especie inteligible de algún objeto, que no pudo ser representado por la sola acción de los sentidos externos o del entendimiento agente, no obstante, esa especie representa de manera absoluta e incompleja su objeto. Por tanto, esas especies que representan de modo complejo ni son necesarias ni suficientemente inteligibles, si se habla de especies propias. En cambio, si con el nombre de especie entiende Soncinas cierta cualidad dejada en el entendimiento por la eficacia del asentimiento científico, y que inclina y determina al entendimiento a un asentimiento semejante a una verdad compleja, entonces es verdad que se da en el entendimiento una cualidad de esa clase; pero nosotros la llamamos hábito judicativo. Y esa cualidad no está en lugar del objeto, sino que más bien se da por parte de la potencia, cuya luz o virtud aumenta para juzgar y para emplear las especies, y por esa razón no se denomina propiamente especie inteligible. Así, en el sentido indicado, esta sentencia no difiere, en cuanto a esta parte, de la opinión siguiente.

Tercera opinión, que niega en general que el hábito sea una cualidad simple, o una "per se"

18. Se da, pues, una tercera sentencia, que niega de manera general que los hábitos sean cualidades simples, ya sea en el entendimiento, ya en la voluntad, y, consecuentemente, niega también que el hábito sea una cualidad una *per se*, hablando en sentido físico y riguroso, sino que únicamente lo es por cierta colección o coordinación de varias cualidades. Sostuvo esta opinión Auréolo, en el *Prolog. Sententiarum*, donde mantiene la misma Escoto, q. 3, dub. 2; y Gregorio, también en la q. 3, a. 1; otros en el mismo pasaje, sobre todo Ockam, q. 1 y 9; Gabriel, q. 9, e *In III*, dist. 2, q. 2. El fundamento de esta sentencia

bui potest Sonc., VI Metaph., q. 9, ubi, cum expresse doceat scientiam non esse simplicem qualitatem, idem sentire videtur de omnibus habitibus intellectus. In solutione autem ad 3, expresse concedit habitus voluntatis esse simplices qualitates. Unde quoad hanc secundam partem idem et ob eamdem rationem sentit quod alii thomistae; quoad priorem vero in hoc fundatur quod non admittit in intellectu alios habitus praeter species intelligibiles, quarum collectionem ordinatam dicit esse habitum scientiae. Unde, in rigore loquendo de habitu iudicativo intellectus, de quo nunc disputamus, nec simplicem nec compositum illum ponit, quia potius illum e medio tollit, quamquam possit esse in hoc aliqua ambiguitas et aequivocatio in terminis. Nam Soncinas distinguit duplices species intelligibiles: quasdam, quae fiunt ab intellectu agente et praecedunt assensum scientiae, quas dicit solum repraesentare res incomplexas; alias vero esse species intelligibiles, quae fiunt in intellectu ex vi assensus scientifici, quas dicit repraesentare ipsa complexa et habilitare intellectum ad similes assensus, et hanc speciem productam per assensum scientiae dicit esse proprium effectum habitualem demonstrationis. Tandem vero concludit unam scientiam esse compositam ex multis speciebus posterioris generis, et non esse simplicem qualitatem.

17. In qua sententia obscurum satis est quid intelligat hic auctor per species complexas productas per assensum conclusionis. Nam, si intelligat esse veras species repraesentantes obiectum et deservientes ad apprehensionem eius, non videntur necessariae respectu eorum obiectorum quorum species sunt per intellectum agentem impressae. Nam illae sufficiunt, non solum ad simplicem apprehensionem, sed etiam ad compositionem. Quia prima compositio per illas solas facta est mediis conceptibus simplicibus, virtute earumdem specierum formatis. Neque post primum assensum, etiam per demonstrationem habitum, potest iterum compositio aut similis assensus fieri sine usu earumdem specierum, quia sine concursu obiecti non potest cognitio fieri; concurrit autem obiectum per speciem. Nec satis intelligi potest quod species, quae vicem tenent obiecti, repraesentent illud nisi incomplexe; nam complexio solum est in compositione mentis, aut apprehensiva, aut etiam iudicativa, ut omittam nunc voces et scripturas. Unde, licet aliquando contingat per actum imaginationis aut intellectus possibilis fieri phantasma vel speciem intelligibilem alicuius obiecti, quod per solam actionem sensuum externorum aut intellectus agentis repraesentari non potuit, tamen etiam illa species repraesentat simpliciter et incomplexe suum obiectum. Illae ergo species repraesentantes complexe nec sunt necessariae nec satis intelligibiles, si de propriis speciebus sermo sit. Si vero nomine speciei intelligat Soncinas qualitatem quamdam relictam in intellectu ex efficacia assensus scientifici, inclinantem et determinantem intellectum ad similem assensum veritatis complexae, sic verum est dari in intellectu huiusmodi qualitatem; illam vero nos vocamus habitum iudicativum. Neque illa qualitas habet vicem obiecti, sed potius tenet se ex parte potentiae, cuius lumen seu virtutem auget ad iudicandum et ad usum specierum; quapropter non proprie vocatur species intelligibilis. Atque ita in hoc sensu non differt haec sententia quoad hanc partem a sequenti opinione.

Tertia opinio negans in universum habitum esse simplicem qualitatem, aut per se unam

18. Est ergo tertia sententia, quae in universum negat habitus esse simplices qualitates, sive in intellectu sive in voluntate, et consequenter etiam negat habitum esse qualitatem per se unam, physice et in rigore loquendo, sed solum per quamdam collectionem vel coordinationem plurium qualitatum. Hanc sententiam tenuit Aureolus in Prologo Sententiarum, ubi eamdem tenet Scotus, q. 3, dub. 2; et Gregorius, q. etiam 3, a. 1; et alii eodem loco, praesertim Ocham, q. 1 et 9; et Gabriel, q. 9, et In III, dist. 2, q. 2. Fundamentum huius sententiae con-

consiste en dos principios, que nos parece haber probado suficientemente más atrás. Uno es que el aumento real de los hábitos, en especial el extensivo, no puede realizarse sin una adición real; el otro es que lo que se añade cuando el hábito aumenta extensivamente no puede tener unión propia y esencial con aquella parte del hábito que se presupone. Porque de estos principios se infiere con evidencia que el hábito perfecto y consumado (pues de éste tratamos) no es una cualidad simple, ya que se consuma por aumento extensivo. Se sigue, además, que tal hábito no puede ser tampoco una cualidad una *per se,* porque en estas cualidades no hay ninguna composición o unión de la cual pueda resultar un ente uno *per se.* Y, puesto que toda la fuerza de esta opinión radica en estos principios y en su examen, omito las otras razones aducidas por los autores indicados. Pero también se infiere otra cosa de la sentencia antedicha, a saber, que este aumento del hábito por extensión no es propio, sino que es (por así decirlo) por yuxtaposición y composición artificial, de igual manera que aumenta una casa cuando se está edificando. Ahora bien, de qué clase sea esta composición artificial en los hábitos, y cuándo sea suficiente, en una sola e idéntica potencia, para la unidad del hábito juntamente con la distinción respecto de otros hábitos de la misma potencia, encierra una gran dificultad y no lo explican de manera suficiente los citados autores.

Cuarta opinión, que niega la simplicidad de los hábitos, pero no la unidad "per se"

19. La cuarta opinión, y como intermedia entre las ya expuestas, sostiene que el hábito es una cualidad una *per se,* mas no simple o indivisible según la extensión a diversos actos y objetos parciales, sino que está compuesta de entidades parciales unidas entre sí verdadera y propiamente, ya que sin adición no puede haber aumento verdadero y sin unión no puede darse verdadera unidad del hábito. Esta opinión agrada a algunos de los doctores modernos; porque, de los más antiguos, ninguno declara suficientemente este modo de opinar. Parece favorecerla en alguna medida Cayetano, I-II, q. 54, a. 4, *ad 3 Gregorii,* en cuanto

sistit in duobus principiis, quae a nobis videntur satis in superioribus probata. Unum est, augmentum reale habituum, et praesertim extensivum, non posse fieri sine additione reali; aliud est, illud quod additur cum habitus augetur extensive non posse habere propriam et per se unionem cum ea parte habitus quae praesupponitur. Nam ex his principiis evidenter infertur habitum perfectum et consummatum (de hoc enim est sermo) non esse simplicem qualitatem, quia per augmentum extensivum consummatur. Sequitur deinde talem habitum nec qualitatem per se unam esse posse, quia in his qualitatibus nulla est compositio seu unio ex qua possit resultare ens per se unum. Et, quoniam tota vis huius sententiae consistit in his principiis et eorum examine, omitto rationes alias quae a dictis auctoribus afferuntur. Illud tamen ulterius sequitur ex praedicta sententia, nimirum hoc augmentum habitus per extensionem non esse proprium, sed esse (ut ita dicam) per iuxtapositionem et artificialem compositionem, sicut augetur domus, cum aedificatur. Qualis autem sit haec artificialis compositio in habitibus et quando in una et eadem potentia sufficiat ad unitatem habitus cum distinctione ab aliis habitibus eiusdem potentiae, magnam habet difficultatem et a dictis auctoribus non satis explicatur.

Quarta opinio negans simplicitatem habitibus, non tamen unitatem per se

19. Quarta sententia, et quasi media inter praedictas, est habitum esse qualitatem per se unam, non tamen simplicem seu indivisibilem secundum extensionem ad diversos actus et partialia obiecta, sed esse compositam ex partialibus entitatibus inter se vere ac proprie unitis, quia sine additione non potest esse verum augmentum et sine unione non potest esse vera unitas habitus. Haec opinio placet nonnullis ex modernis doctoribus; ex antiquioribus enim nullus satis declarat hunc opinandi modum. Nonnihil vero favere videtur Caietanus, I-II,

compara la intensificación y la extensión del hábito con la intensificación y la extensión del calor, diciendo: *Así como, en las formas materiales, el calor y sus escalas intensiva y extensiva no son tres entidades, sino una sola que posee dos condiciones, igualmente en los hábitos.* Ahora bien (omitiendo por ahora la escala intensiva), no cabe duda de que el calor, según su escala extensiva, tiene partes realmente distintas, si bien unidas entre sí. Por ello, aunque el calor y su escala extensiva no se denominen dos entidades, ya que la escala extensiva incluye aquellas partes con su unión, y el todo no se distingue de las partes consideradas y unidas simultáneamente, no obstante, en dicha escala están incluidas las entidades que son parcialmente distintas entre sí; por consiguiente, lo mismo sucederá con el hábito, si en él se da una escala extensiva semejante. Y, según esta opinión, se salva con toda propiedad el aumento extensivo del hábito, pues lo que se añade mediante tal acción se une a algo preexistente, y de ambos resulta uno mayor y más perfecto. Consiguientemente, pertenecerán a un solo hábito aquellos actos que, aunque parezcan diversos entre sí, ya sea en número, ya también en especie, sean aptos para producir en la potencia unas habilidades parciales, aptas para unirse entre sí. Ahora bien, el saber cuándo esas habilidades son parciales y dotadas de dicha aptitud, o cuándo son totales sin unión entre ellas, no es menos difícil de explicar que la verdadera unidad del hábito en cualquier opinión. Pero debe recurrirse al objeto formal, y podrá tomarse un indicio de la afinidad y proporción de los actos entre sí.

Primera afirmación en orden a resolver la cuestión

20. *No se da ninguna verdadera composición extensiva en los hábitos.*— La solución de esta cuestión es, sin duda, difícil, porque la raíz y el modo de la unidad del hábito nos es muy oculta, y resulta difícil encontrar un medio entre los extremos, de suerte que ni afirmemos que en una potencia existe un solo hábito, o una sola virtud, ni los multipliquemos en tanto número cuantos son los actos, apartándonos del común modo de opinar y de expresarse. Sin embargo, en una cuestión difícil, diré brevemente lo que parece más verosímil. En primer

q. 54, a. 4, ad 3 Gregorii, quatenus comparat intensionem et extensionem habitus intensioni et extensioni caloris, dicens: *Sicut in formis materialibus calor et latitudines eius intensiva et extensiva non sunt tres entitates, sed una habens duas conditiones, ita in habitu.* At vero (omissa pro nunc latitudine intensiva) dubitari non potest quin calor secundum latitudinem extensivam habeat partes realiter distinctas, quamvis inter se unitas. Et ideo, licet calor et latitudo extensiva non dicantur duae entitates, quia latitudo extensiva includit illas partes cum unione earum, et totum non distinguitur a partibus simul sumptis et unitis, nihilominus tamen in illa latitudine includuntur entitates inter se partialiter distinctae; idem ergo erit in habitu, si in eo est similis latitudo extensiva. Atque iuxta hanc sententiam salvatur propriissime augmentum extensivum habitus, quia id quod additur per talem actionem unitur praeexistenti, et ex utroque fit unum maius et perfectius. Et consequenter illi actus pertinebunt ad unum habitum, qui licet inter se videantur diversi, vel numero vel etiam specie, sint apti efficere in potentia habilitates partiales, aptas ut inter se uniantur. Quando vero illae habilitates sint partiales et habentes dictam aptitudinem, aut quando sint totales absque unione inter eas, non minus est ad explicandum difficile quam sit in omni sententia vera unitas habitus. Recurrendum vero est ad obiectum formale, et indicium sumi poterit ex affinitate et proportione actuum inter se.

Prima assertio ad resolutionem quaestionis

20. *Nulla vera compositio extensiva in habitibus.*— Resolutio huius quaestionis est sine dubio difficilis, quia radix et modus unitatis habitus occulta valde nobis est, et difficile est invenire medium inter extrema, ut neque in una potentia unum tantum habitum, vel unam tantum virtutem esse asseramus, neque tot multiplicemus quot sunt actus, et a communi modo sentiendi et loquendi recedamus. In re tamen difficili dicam breviter quod verisimilius videtur. Et imprimis existimo nullam veram et realem

lugar, estimo que en los hábitos no se da ninguna verdadera y real composición extensiva. A mi juicio, esto se prueba eficazmente con el razonamiento hecho más atrás, razonamiento que los autores de la opinión contraria ni resuelven, ni alcanzan, ni explican qué clase de género de unión próxima puede encontrarse entre aquellas entidades habituales. Se añade, además, que en los actos del entendimiento y de la voluntad no es posible descubrir una extensión semejante con distinción real de las entidades parciales y verdadera unión de las mismas sólo por parte de los objetos. Agrego esto porque, en algunos actos del alma, puede encontrarse una escala y una composición extensiva por parte del sujeto; así, la visión corporal, en cuanto está en un sujeto extenso y continuo, puede tener extensión y continuidad de partes; sin embargo, ni esa extensión se da en el entendimiento y en la voluntad, ni tampoco tiene que ver con la cuestión presente, pues, aunque tenga lugar en el apetito sensitivo o cogitativo, mediante cualquier acto se engendrará un hábito que posea el mismo modo de extensión, ya que se engendra adecuadamente en el mismo sujeto, porque no hay mayor razón para una parte del sujeto que para otra, y porque tal potencia concurre por sí misma en su totalidad al acto y, de manera semejante, según su totalidad adquiere el hábito o facilidad de obrar. Así, pues, esta extensión por parte del sujeto es improcedente para explicar el aumento del hábito o su unidad.

21. Y que por parte de los objetos no puede darse en los actos la citada extensión y composición, es manifiesto; porque, o la potencia tiende simultáneamente a varios objetos por modo de uno solo y bajo una razón única e idéntica, o por modo de varios. Cuando tiende del primer modo, no hay en el acto extensión y composición formal, sino que es una entidad indivisible que abarca todo ese objeto como término adecuado de una sola relación trascendental. En otro caso habría que decir que, cuando con un único acto quiero dar limosna a diez hombres, en ese acto hay diez partes con las que tiendo a cada uno de los hombres, cosa que aparece por sí misma como increíble. Y de ahí se siguen las dificultades acerca del aumento infinito, sobre todo en el entendimiento y en la voluntad del ángel, o del alma de Cristo, que ve con distinción infinitas cosas

compositionem extensivam in habitibus reperiri. Hoc mihi probat efficaciter discursus factus superius, qui ab auctoribus contrariae sententiae nec dissolvitur, nec attingitur, neque explicatur quale genus proximae unionis inter illas entitates habituales possit reperiri. Accedit praeterea quod in actibus intellectus et voluntatis non potest inveniri similis extensio cum reali distinctione partialium entitatum et vera unione earum ex parte obiectorum tantum. Quod addo quia in aliquibus actibus animae potest inveniri latitudo et compositio extensiva ex parte subiecti; ut visio corporalis, quatenus est in subiecto extenso et continuo, potest habere extensionem et continuationem partium; tamen neque illa extensio habet locum in intellectu et voluntate, neque etiam est ad propositum, quia, etiamsi in appetitu sensitivo vel cogitativo locum habeat, nihilominus per quemlibet actum generabitur habitus habens eumdem modum extensionis, quia in eodem subiecto adaequate generatur, quia non est maior ratio de una parte subiecti quam de alia, et quia talis potentia per seipsam tota concurrit ad actum, et similiter secundum se totam acquirit habitum seu facilitatem operandi. Haec ergo extensio ex parte subiecti impertinens est ad augmentum habitus, vel ad unitatem eius explicandam.

21. Quod vero ex parte obiectorum non possit esse in actibus praedicta extensio et compositio, patet, quia vel potentia simul tendit in plura obiecta per modum unius et sub una et eadem ratione, vel per modum plurium. Quando tendit priori modo, non est in actu formalis extensio et compositio, sed est indivisibilis entitas quae totum illud obiectum, tamquam adaequatum terminum unius habitudinis transcendentalis, complectitur. Alias dicendum esset, quando unico actu volo dare eleemosynam decem hominibus, in illo actu esse decem particulas quibus tendo in singulos homines, quod per se apparet incredibile. Et inde sequuntur difficultates de augmento infinito, praesertim in intellectu et voluntate angeli, aut animae Christi, quae distincte videt infinita in Verbo. Et praeterea habet etiam locum discur-

en el Verbo. Además, tiene lugar asimismo el razonamiento hecho arriba, de que la unión de las partes no puede darse ni por modo de continuación ni por modo de acto y potencia, lo cual es máximamente verdadero en las cosas que son actos segundos y últimos. Pero fuera de esos dos modos de unión no hay otro que sea real y físico. Y si la potencia tiende simultáneamente a varios objetos por modo de varios, los actos serán desde luego distintos; pero acerca de ellos es más evidente que no tienen unión entre sí, por razón de la cual pueda decirse que componen un acto verdaderamente único, pues (además de las razones aducidas) en el objeto no hay una unidad en la que pueda fundamentarse la unidad del acto.

22. Por último, que a partir de los actos se elabora un argumento suficiente para los hábitos, es manifiesto por la razón general de que el acto está naturalmente destinado a producir un hábito que sea semejante o proporcionado a él. Cabe, en verdad, responder que la potencia no siempre puede expresar simultáneamente en un solo acto lo que contiene en un solo hábito, porque el acto requiere mayor atención y, en consecuencia, mayor eficacia. Pero, aunque esto sea verdad en general, no obstante, si ese modo de composición tuviera lugar en los hábitos, no podría darse ninguna razón suficiente de que no pudiera tener lugar en algunos actos, al menos cuando tienen alguna subordinación entre sí y parece que la potencia se extiende de uno a otro, como del asentimiento a las premisas al asentimiento a la conclusión, y de la intención del fin a la elección de los medios; porque entonces deja de ser válida la razón de la atención y la eficacia de la potencia, pues ya atiende simultáneamente a todas esas cosas. Por tanto, la razón general es que este modo de composición y unidad no tiene lugar ni en los actos ni en los hábitos. Más aún, si alguien lo considera atentamente, comprenderá que en ningunas formas o actos, en cuanto tales, se encuentra tal modo de unidad, si no es a manera de intensificación o de extensión continua; en otro caso, es preciso que una forma se relacione con otra a manera de potencia pasiva, y la otra, por el contrario, a manera de acto, para que puedan unirse. Se añade, por último, que esta opinión aumenta y no explica las dificultades; porque en la realidad multiplica tantas entidades como aquella que defiende la colección;

sus supra factus, quod illa unio partium neque esse potest per modum continuationis nec per modum actus et potentiae. Quod maxime verum est in iis qui sunt actus secundi et ultimi. Praeter illos autem duos modos unionis non est alius qui realis ac physicus sit. Quod si potentia simul tendit in plura obiecta per modum plurium, erunt quidem actus illi distincti; de illis autem evidentius est non habere inter se unionem, ratione cuius dici possint componere actum vere unum, quia (praeter rationes factas) in obiecto non est unitas in qua possit fundari unitas actus.

22. Tandem, quod ex actibus sufficiens argumentum fiat ad habitus, patet ex ratione generali, quia actus natus est efficere habitum sibi similem seu proportionatum. Responderi quidem potest potentiam non semper posse simul in uno actu exprimere quod in uno habitu continet, quia actus maiorem attentionem, et consequenter maiorem efficacitatem requirit. Sed, licet hoc in genere verum sit, nihilominus, si ille modus compositionis haberet locum in habitibus, nulla sufficiens ratio reddi posset cur in aliquibus actibus non posset habere locum, saltem quando habent inter se aliquam subordinationem, et potentia videtur ex uno ad alium extendi, ut ex assensu praemissarum ad assensum conclusionis, et ex intentione finis ad electionem mediorum; tunc enim cessat illa ratio de attentione et efficacia potentiae, quia iam simul ad illa omnia attendit. Ratio ergo generalis est quia hic modus compositionis et unitatis neque in actibus neque in habitibus locum habet. Immo, si quis animadvertat, intelliget in nullis formis vel actibus, quatenus tales sunt, inveniri talem modum unitatis, nisi per modum intensionis vel extensionis continuae; alioqui necesse est ut una forma comparetur ad aliam per modum potentiae passivae, et altera, e converso, per modum actus, ut uniri possint. Accedit ultimo quod haec sententia auget et non explicat difficultates; nam in re tot multiplicat entitates quot illa quae ponit collectionem; sed praeterea addit unionem ea-

y, además, añade la unión de esas entidades entre sí, unión que no puede explicar. Finalmente, en esta sentencia sigue siendo igualmente difícil explicar de dónde debe tomarse la unidad del hábito, según hemos indicado antes.

Segunda afirmación acerca de los hábitos que son cualidades simples

23. *Necesariamente deben establecerse algunos hábitos simples.*— En segundo lugar, afirmo: es necesario que existan en el alma algunos hábitos indivisibles y que sean cualidades simples. Se demuestra, porque en los hábitos no se da unidad por composición extensiva; luego, o es por colección de varias cualidades, o por una entidad simple. Si se afirma esto último, es lo que pretendemos. Mas, si se afirma lo primero, es preciso que esa colección conste de muchas cosas simples, ya que todo compuesto se reduce necesariamente a elementos simples, y todo número a unidades. Y resulta patente por los mismos términos: porque, si un solo hábito es una colección de varias cualidades, pregunto de nuevo si cada una de esas cualidades es también una colección de otras, o es simple. Si se sostiene lo primero, acerca de ellas seguiré preguntando, hasta que nos detengamos en unas cualidades simples, ya que no se puede hacer un proceso al infinito. Además, una vez que se haya llegado a las cualidades simples, con respecto a ellas tiene validez el argumento, pues cada una de ellas es una cualidad verdadera e íntegra en su especie, puesto que no es parte verdadera y física de cualidad alguna; porque el ser parte de un número o de una colección no elimina la razón de ente íntegro en su género. Pero semejantes cualidades no se dan sino en la especie del hábito; luego es necesario afirmar que se dan hábitos que son cualidades simples.

24. *Se responde a una objeción.*— Se dirá: a veces, una cualidad consta de muchas, entre las cuales no hay unión verdadera y real, sino solamente cierta mezcla armónica y proporción, como la salud, la belleza y otras semejantes, y en estos géneros o especies de cualidades no se da ninguna simple, aunque conste de simples; luego lo mismo podrá decirse de los hábitos. Se responde: sea lo que fuere de esa unidad por sola proporción de varias cosas, si es verdadera unidad, y si tiene lugar en los hábitos (cosa que veremos después), siempre que una

cualidad se compone de muchas y se la llama una bajo algún concepto y nombre, se compone de muchas que, aunque quizá bajo ese nombre no se consideren completas, no obstante, bajo otra razón esencial son cualidades completas y simples. Así, aun cuando el calor no sea la salud completa, es, empero, el calor completo, o una cualidad pasible, y en ese género es una cualidad simple completa y perfecta; por eso, si concediésemos que la salud es también una cualidad pasible, y bajo esta razón general se tratase de ellas, habría que decir necesariamente que algunas cualidades pasibles son cualidades simples, aunque algunas sean compuestas.

25. Por tanto, de manera semejante en el presente caso, si estableciéramos que la ciencia es una colección ordenada de especies inteligibles, y que el nombre de ciencia no significa ninguna otra cosa, ciertamente sería verdad que ninguna ciencia humana es una cualidad simple; a pesar de todo, cada una de las especies inteligibles, en cuanto tal especie, sería una cualidad simple y completa. Por eso, si tratamos de ellas bajo la razón común a ambas, bajo esa razón se darán tanto las cualidades simples como las compuestas. Pero de esa clase es la razón de hábito de la que tratamos; porque es general a todas las cualidades que, por modo de acto primero, confieren a las potencias facilidad y prontitud para realizar los actos segundos; por ello, bajo esta razón general, no requiere composición o proporción de varias cualidades; más aún, el hábito será tanto más perfecto cuanto más simple, siendo iguales las demás circunstancias. En consecuencia, aunque concedamos que algunos hábitos están integrados por muchos, cosa que es incierta, no obstante, eso ocurrirá siempre bajo alguna determinada razón, ya sea de ciencia, ya de una ciencia o una virtud concreta. Pero la razón de hábito en cuanto tal no exige dicha composición. Y así se concluye que se dan hábitos que son cualidades simples, y que aquellos mismos de los que se dice que están compuesto otros, son verdaderos hábitos y cualidades simples.

26. Pero todavía quedan por explicar dos puntos. Primero, de qué grado puede ser la amplitud del hábito simple, tanto en las cosas sobre las que versa como en los actos que puede realizar o por los que puede ser producido o consumado.

rum inter se, quam explicare non potest. Ac deinde aeque difficile manet ad explicandum in hac sententia unde sumenda sit unitas habitus, ut supra tetigimus.

Secunda assertio de habitibus qui sunt simplices qualitates

23. *Simplices aliqui habitus necessario asserendi.*— Dico secundo: necesse est ut sint in anima aliqui habitus indivisibiles, et qui sint simplices qualitates. Probatur, quia in habitibus non est unitas per compositionem extensivam; ergo vel est per collectionem plurium qualitatum, vel per simplicem entitatem. Si hoc posterius dicatur, id est quod intendimus. Si vero dicatur prius, necesse est ut illa collectio ex multis simplicibus constet, quia omne compositum ad simplicia, et omnis numerus ad unitates necessario revocatur. Et ex ipsis terminis patet: nam, si unus habitus est collectio plurium qualitatum, rursus inquiro an unaquaeque illarum qualitatum sit etiam collectio aliarum, vel sit simplex. Si primum dicatur, de illis ulterius inquiram, donec sistamus in simplicibus qualitatibus, quia non potest in infinitum procedi. Rursus, cum perventum fuerit ad qualitates simplices, de illis procedit ratio, quia unaquaeque earum est vera et integra qualitas in sua specie, quia non est pars vera et physica alicuius qualitatis; nam esse partem numeri aut collectionis non tollit rationem integri entis in suo genere. Sed huiusmodi qualitates non sunt nisi in specie habitus, ut ex dictis constat; ergo necesse est dicere dari habitus qui sint simplices qualitates.

24. *Obiectioni respondetur.*— Dices: interdum una qualitas constat ex multis inter quas non est vera et realis unio, sed solum contemperatio quaedam et proportio, ut sanitas, pulchritudo et similes, et in his generibus vel speciebus qualitatum nulla datur simplex, etiamsi ex simplicibus constet; ergo idem potest de habitibus dici. Respondetur, quidquid sit de illa unitate per solam proportionem plurium, an sit vera unitas, et an habeat locum in habitibus (quod infra videbimus), quandocumque aliqua qualitas componitur ex multis, et vocatur una sub aliquo conceptu et nomine, componi ex multis quae, licet fortasse sub eo nomine non censeantur completae, tamen sub alia essentiali ratione sunt completae et simplices qualitates. Ut, quamvis calor non sit completa sanitas, est tamen completus calor, vel passibilis qualitas, et in eo genere est qualitas simplex completa et perfecta; unde, si daremus sanitatem etiam esse passibilem qualitatem, et sub hac generali ratione de illis sermo esset, necessario dicendum esset aliquas passibiles qualitates esse simplices qualitates, etiamsi aliquae sint compositae.

25. Similiter ergo in praesenti, si poneremus scientiam esse collectionem ordinatam specierum intelligibilium, et nomen scientiae nihil aliud significare, verum quidem esset nullam scientiam humanam esse simplicem qualitatem; nihilominus tamen unaquaeque species intelligibilis, in ratione talis speciei, simplex et completa qualitas esset. Unde, si de eis agamus sub ratione communi utrique, sub ea dabuntur et qualitates simplices et compositae. Talis autem est ratio habitus in qua versamur; est enim generalis ad omnes qualitates quae per modum actus primi dant potentiis facilitatem et promptitudinem ad actus secundos exercendos; unde, sub hac generali ratione, non requirit compositionem aut proportionem plurium qualitatum; immo tanto erit perfectior habitus quanto simplicior, caeteris paribus. Quamvis ergo aliquos habitus concedamus conflari ex multis, quod incertum est, id tamen semper erit sub aliqua determinata ratione vel scientiae, vel talis scientiae aut talis virtutis. Ratio autem habitus ut sic illam compositionem non requirit. Atque ita concluditur dari habitus qui sint simplices qualitates, et illosmet ex quibus alii componi dicuntur, esse veros habitus et simplices qualitates.

26. Sed iam supersunt duo explicanda. Primum, quanta possit esse latitudo simplicis habitus, tum in rebus in quibus versatur, tum in actibus quos facere potest, vel ab eis

Segundo, si otros hábitos se componen de hábitos simples, y de qué clase o de qué grado puede ser dicha composición.

Tercera afirmación sobre la extensión del hábito simple

27. *El hábito simple puede extenderse a varios objetos, y de qué modo.*— Así, pues, afirmo en tercer lugar: un solo e idéntico hábito simple puede extenderse virtualmente, por su entidad simple, a varios objetos parciales y realizar varios actos, si, o son enteramente semejantes en la razón formal de objeto, aunque difieran en la material, o tienen entre sí tal conexión que uno está virtualmente contenido en el otro. Esta afirmación se demuestra, en primer lugar, por inducción: porque, al menos en los hábitos simples, nadie —en mi opinión— negará que se dan hábitos simples que poseen semejante extensión virtual. En efecto, la fe es solamente única y simple, aunque mediante ella se crean innumerables cosas. Pues ninguno puede decir con verosimilitud que esa unidad consiste en la colección o composición de varias entidades, ya porque esa fe es tan indivisible que nadie puede creer en un artículo de la fe, si deja de creer en otro; ya, sobre todo, porque ella inclina esencial y primariamente a la razón de asentir, la cual no sólo es igual, sino también idéntica en todas las cosas. Lo mismo ocurre, a su manera, con la caridad y la esperanza, y consta con toda claridad en el caso de la penitencia, pues siendo idéntica detesta de manera uniforme todos los pecados, en especial los mortales, lo cual conviene indivisiblemente a tal virtud según su razón formal.

28. Dirá alguno que en las virtudes infusas se da una razón especial, bien porque son de orden superior, y las cosas que están divididas en lo inferior suelen estar unidas en lo superior; bien porque no son producidas por sus actos, para que bajo ese aspecto sea necesario que se adapten enteramente a ellos y se distingan con arreglo a ellos; bien porque no son meros hábitos, sino que en cierto modo participan de la razón de potencia, y en las potencias no hay duda de que una sola entidad simple puede tener esa extensión virtual. Se responde que, ciertamente, es verdad que en los hábitos infusos se encuentran más causas de unidad y simplicidad que en los adquiridos. A pesar de todo, de aquéllos puede tomarse

fieri aut consummari. Secundum est an ex simplicibus habitibus componantur alii, et qualis vel quanta compositio illa esse possit.

Tertia assertio, de extensione simplicis habitus

27. *Simplex habitus ad plura obiecta extendi potest, et quomodo.*— Dico ergo tertio: unus et idem simplex habitus potest per suam entitatem simplicem ad varia obiecta partialia virtualiter extendi et plures actus efficere, si vel omnino sint similes in ratione formali obiecti, quamvis in materiali differant, vel ita sint inter se connexi ut unus in alio virtualiter contineatur. Haec assertio imprimis ostenditur inductione: nam saltem in habitibus infusis nemo, ut opinor, negabit dari habitus simplices habentes huiusmodi virtualem extensionem. Fides etenim unica tantum et simplex est, etiamsi per eam innumerae res credantur. Neque enim ullus verisimiliter dicere potest illam unitatem consistere in collectione aut compositione plurium entitatum, tum quia tam indivisibilis est illa fides ut nemo possit credere uni, si alteri articulo fidei discredat; tum maxime quia ipsa per se primo inclinat ad rationem assentiendi, quae et aequalis et eadem est in omnibus. Idem est suo modo de charitate et spe, et in poenitentia id clarissime constat; nam eadem uniformiter detestatur omnia peccata, praesertim mortalia, quod indivisibiliter convenit tali virtuti secundum formalem rationem eius.

28. Dicet quis esse specialem rationem in virtutibus infusis, vel quia sunt superioris ordinis, et divisa in inferioribus solent esse unita in superioribus; vel quia non fiunt a suis actibus, ut ea ratione oporteat eis omnino commensurari et iuxta eos distingui; vel quia non sunt meri habitus, sed aliquo modo participant rationem potentiae; in potentiis autem non est dubium quin una simplex entitas possit habere illam virtualem extensionem. Respondetur verum quidem esse plures causas unitatis et simplicitatis reperiri in habitibus infusis quam in acquisitis. Nihilominus tamen potest ex illis sumi pro-

un argumento proporcional de no poco peso en el aspecto en que coinciden con los hábitos adquiridos, a saber, en la unidad y conexión que sus actos tienen en alguna razón formal de objeto en cierto modo indivisible; porque ésta es suficiente, o más bien requiere la unidad o simplicidad del hábito, aunque las otras causas no exijan tal modo de entidad, a condición de que no lo impidan.

29. *Se demuestra la afirmación acerca de los hábitos adquiridos.*— Así, pues, legítimamente podemos argumentar partiendo de los hábitos infusos para concluir en los adquiridos. Por ejemplo, si la penitencia infusa es una sola y simple porque detesta indivisiblemente la ofensa divina en cuanto tal y en cuanto aparta del fin sobrenatural, también la penitencia natural o adquirida (de cualquier clase que sea) detesta todas las cosas en cuanto apartan del fin natural, guardando la debida proporción. La misma comparación proporcional puede hacerse entre la fe divina y la humana, salvando la diferencia de que la fe divina tiene únicamente un solo Dios en cuya autoridad se apoya, mientras que la fe humana puede fundarse en testimonios de diversos hombres, por lo cual no es necesario que el mismo hábito indivisible que inclina a creer las afirmaciones de un hombre conceda también crédito a otros; sin embargo, con respecto al mismo, y guardando la debida proporción, es un argumento excelente. Además, puede acomodarse el mismo argumento al caso de las virtudes morales adquiridas; porque, si la virtud de la justicia inclina a salvar la igualdad con respecto a otro en sus bienes, donde se encuentre por igual esta razón, dicho hábito inclinará por igual e indivisiblemente.

30. Con esto resultará fácil confirmar por la razón la afirmación establecida. Mas, para explicarla en cada una de las partes de la conclusión, debe advertirse que en todo hábito se da, por parte del objeto, alguna razón de tender a él, razón a la que podemos denominar motivo de la operación; efectivamente, los hábitos del entendimiento, de los cuales tratamos, son hábitos judicativos, y el juicio siempre se apoya en alguna razón de asentir; por su parte, los hábitos de la voluntad tienden a perseguir algún bien, y toda persecución de un bien se da por algún motivo o por alguna razón de bondad que atrae a la voluntad. Por tanto, este motivo o razón de tender es, sin duda, la que confiere al acto su

portionale argumentum non leve quantum ad id in quo conveniunt cum habitibus acquisitis, nimirum, in unitate et connexione suorum actuum in aliqua ratione formali obiecti aliquo modo indivisibili; nam haec sufficit, vel potius requirit unitatem vel simplicitatem habitus, etiamsi aliae causae non postulent talem modum entitatis, dummodo illum non impediant.

29. *In acquisitis habitibus ostenditur assertio.*— Sic igitur recte argumentari possumus ab habitibus infusis ad acquisitos. Ut, verbi gratia, si poenitentia infusa est una et simplex, quia indivisibiliter detestatur divinam offensam ut sic et ut avertentem a fine supernaturali, ita naturalis vel acquisita poenitentia (qualiscumque illa sit) detestatur omnia quatenus a fine naturali avertunt, proportione servata. Eadem proportio fieri potest inter fidem divinam et humanam, hac servata differentia quod fides divina tantum habet unum Deum, cuius auctoritati nitatur; fides autem humana potest fundari in testimoniis diversorum hominum, et ideo necesse non est ut idem indivisibilis habitus qui inclinat ad credenda dicta unius hominis aliis etiam fidem tribuat; tamen respectu eiusdem, et servata proportione, optimum est argumentum. Rursus, in virtutibus moralibus acquisitis potest idem argumentum accommodari; nam, si virtus iustitiae inclinat ad salvandam aequalitatem alteri in bonis eius, ubi haec ratio aequaliter inventa fuerit, ille habitus aequaliter et indivisibiliter inclinabit.

30. Atque ex his facile erit ratione confirmare positam assertionem. Ut autem illam per singulas partes conclusionis declaremus, advertendum est in omni habitu dari ex parte obiecti aliquam rationem tendendi in illud, quam motivum operandi possumus appellare; nam habitus intellectus, de quibus agimus, sunt habitus iudicativi; iudicium autem semper nititur in aliqua ratione assentiendi; habitus autem voluntatis tendunt ad prosequendum aliquod bonum; omnis autem prosecutio boni est ex aliquo motivo seu ex aliqua ratione bonitatis, quae voluntatem attrahit. Hoc ergo motivum seu ratio

razón específica, la cual será idéntica si es alcanzada por igual o del mismo modo mediante los actos, pues siempre lo que es formal es lo que da la especie, mientras que lo material es cuasi accidental o individual con respecto a tal acto. Y digo *si tiende por igual o del mismo modo a tal razón,* porque sucede que una sola e idéntica razón de tender no se aplica igualmente a las diversas materias, por lo cual no es alcanzada del mismo modo mediante los actos. Así ocurre, por ejemplo, con la bondad divina, en cuanto está en Dios y lo hace amable, o en cuanto, por cierta relación, se aplica al prójimo para hacerlo también amable. Pues, aunque esa bondad sea en sí misma una sola, sin embargo no conviene por igual a las cosas indicadas, no siendo, en consecuencia, idéntico el modo de tender a ella. Lo mismo sucede, en general, con la bondad del fin respecto del fin mismo y respecto de los medios, y en otros casos semejantes, en los cuales la razón de tender se aplica a una cosa intrínsecamente y a otras, en cambio, de manera extrínseca.

31. Y entonces, aunque entre ellos exista alguna diversidad (sin discutir ahora de qué grado sea), se da, empero, cierta conexión necesaria. Porque el acto que versa sobre un objeto que intrínseca y esencialmente posee dicha razón es raíz de los otros y los contiene virtualmente, como el amor de Dios contiene el amor al prójimo; y, de modo semejante, aquel objeto que es propia y esencialmente tal se considera primario, y los otros secundarios, no sólo en orden de dignidad (pues ello no bastaría para la unidad indivisible del hábito), sino también en orden de cierta conexión y causalidad, en cuanto los demás son alcanzados por razón de él. Finalmente, también entre los actos que versan sobre la misma realidad suele darse alguna distinción por el modo de alcanzar tal realidad, ya porque la misma razón de tender a ella es considerada de diversas maneras, ya porque en ella se alcanza algo especial mediante tal acto. Y se da conexión, porque un acto supone a otro y, en cierto modo, nace de él. Así se relacionan, en la voluntad, el amor, el deseo y el gozo por algún bien; y el odio, la fuga y la tristeza por el mal contrario, porque todos estos actos (cualquiera que sea la razón por la que se distinguen) radican en el amor, ya que del amor del bien, si está ausente, se sigue el deseo, o también la esperanza, si es arduo; y, si ya se

tendendi est, absque dubio, quae dat actui specificam rationem, quae eadem erit, si aequaliter aut eodem modo per actus attingatur, quia semper id quod est formale est quod dat speciem; materiale autem est quasi per accidens, vel individuale respectu talis actus. Dico autem *si aequaliter vel eodem modo in talem rationem tendat,* nam contingit unam et eamdem rationem tendendi non aeque applicari diversis materiis, et ideo non eodem modo attingi per actus. Ut est, verbi gratia, bonitas divina, quatenus est in Deo et reddit illum amabilem, vel quatenus per quemdam respectum applicatur proximo ut illum etiam amabilem reddat. Nam, licet illa bonitas in se una sit, non tamen illis rebus aeque convenit, et ideo modus tendendi in illam non est idem. Et idem est in universum de bonitate finis respectu ipsius finis, et respectu mediorum, et de similibus, in quibus ratio tendendi alteri intrinsece, aliis vero extrinsece applicatur.

31. Tunc vero, licet inter eos sit aliqua diversitas (non disputando modo quanta illa sit), est tamen quaedam necessaria connexio. Quia actus qui versatur circa obiectum intrinsece ac per se habens rationem illam est radix aliorum et virtute continens illos, ut amor Dei amorem proximi; et similiter obiectum illud quod proprie ac per se tale est censetur primarium, et alia secundaria, non tantum ordine dignitatis (id enim non satis esset ad indivisibilem unitatem habitus), sed etiam connexionis cuiusdam et causalitatis, quatenus ratione illius reliqua attinguntur. Denique, etiam inter actus qui versantur circa eamdem rem solet esse aliqua distinctio quidem ex modo attingendi talem rem, vel quia ipsamet ratio tendendi in illam diverso modo consideratur, vel quia aliquid peculiare in ea attingitur per talem actum. Connexio vero, quia unus actus alium supponit et ex illo nascitur aliquo modo. Sic comparantur in voluntate amor, desiderium, et gaudium de aliquo bono, et odium, fuga, ac tristitia de contrario malo; omnes enim isti actus (quacumque ratione distincti sint) in amore radicantur; nam ex amore boni, si absit, sequitur desiderium, vel etiam spes, si arduum sit; si autem iam possidea-

posee, síguese el gozo; y del mismo amor nace el odio y la detestación del mal contrario y, consecuentemente, lo demás. En cambio, en el entendimiento no se da una conexión semejante de actos a no ser por razón del discurso, en cuanto el asentimiento a la conclusión se sigue del asentimiento a las premisas; por ello, aunque tales actos versen sobre el mismo sujeto, del cual se demuestra una propiedad mediante otra o mediante la definición, no obstante, siempre alguna verdad distinta es como el objeto adecuado de cada uno de los actos, y acerca de tal sujeto se conoce mediante un acto algo nuevo que no se conoce formalmente mediante otro.

32. Así, pues, con esta explicación se pone inmediatamente de manifiesto por sí misma la probabilidad de la conclusión establecida; porque, si la razón de alcanzar cosas materialmente diversas es por completo idéntica, y como informativa de las mismas por igual, no sólo los hábitos, sino también los actos son enteramente de una sola especie; luego producirán un hábito indivisible único e idéntico. Se confirma, porque la inclinación de la potencia, en cuanto sometida a tal hábito, no se ordena esencialmente a esta o aquella realidad por razón de la materia, sino por razón de la forma, es decir, por tal motivo concreto que se encuentra en ella; luego, si esta razón es completamente idéntica, aunque esté aplicada a diversas materias, la inclinación de la potencia se realiza indivisiblemente en orden a ella, cualquiera que sea la materia en que se encuentre. Por esta razón, pues, un mismo hábito indivisible puede tener extensión cuasi material por parte del objeto y de los actos que versan sobre él. Además, cuando entre los objetos parciales se da alguna diversidad en el modo de participar de la razón formal, pero con conexión y referencia a una sola cosa, entonces también hay razón suficiente para la unidad indivisible del hábito, pues donde se da una cosa por causa de otra, allí se da una cosa sola. Y porque la inclinación de la potencia que es perfeccionada por tal hábito se ordena en su totalidad, de manera primaria e indivisible, a aquella cosa sola, mientras que a las demás sólo se ordena como concomitantemente o por razón de otro, casi de igual modo que el movimiento que tiende a algún término último alcanza los intermedios. Finalmente, cuando los actos mismos tienen una esencial conexión y cuasi radicación

tur, sequitur gaudium; et ex eodem amore nascitur odium et detestatio contrarii mali, et reliqua consequenter. In intellectu vero non est similis connexio actuum nisi ratione discursus, in quantum assensus conclusionis sequitur ex assensu praemissarum; et ideo, licet tales actus versentur circa idem subiectum, de quo una proprietas per aliam vel per definitionem demonstratur, semper tamen aliqua veritas distincta est veluti adaequatum obiectum uniuscuiusque actus, et aliquid novum cognoscitur de tali subiecto per unum actum quod formaliter non cognoscitur per alium.

32. Ex hac igitur declaratione statim per se apparet probabilitas conclusionis positae; nam, si ratio attingendi res materialiter diversas est omnino eadem, et aequaliter veluti informans illas, non solum habitus, sed etiam actus sunt omnino unius speciei; ergo efficient unum et eumdem indivisibilem habitum. Et confirmatur; nam inclinatio potentiae, ut est sub tali habitu, per se non est ad hanc vel illam rem ratione materiae, sed ratione formae, seu propter tale motivum quod in ea invenitur; ergo, si haec ratio est omnino eadem, quamvis sit applicata ad diversas materias, inclinatio potentiae indivisibiliter perficitur in ordine ad illam, in quacumque materia inveniatur. Hac ergo ratione potest idem indivisibilis habitus habere extensionem quasi materialem ex parte obiecti et actuum qui circa illud versantur. Rursus, quando inter obiecta partialia est aliqua diversitas in modo participandi rationem formalem, cum connexione tamen et habitudine ad unum, tunc etiam est sufficiens ratio ad unitatem indivisibilem habitus, quia ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum. Et quia potentiae inclinatio quae per talem habitum perficitur tota est primario et indivisibiliter ad illud unum, ad reliqua vero solum quasi concomitanter seu ratione alterius, ad eum fere modum quo motus tendens in aliquem terminum ultimum attingit intermedios. Tandem, quando ipsi actus sunt per se connexi et quasi radicati in aliquo primo, tunc etiam possunt

en uno primero, entonces pueden tener también una conexión semejante, al menos virtual, en el hábito mismo; luego, en lo que depende de este capítulo, si no se opone alguna otra cosa, un mismo hábito indivisible podrá ser principio de tales actos. Pero todas estas cosas se explicarán y confirmarán más con las inferencias que siguen.

Corolarios sobre el aumento extensivo del hábito simple

33. *Primero.*— Consiguientemente, de lo dicho se sigue, en primer lugar, que un hábito simple de este tipo, dentro de su razón y —por así decirlo— dentro de su ámbito, no puede aumentar propiamente con aumento extensivo por parte de él mismo, sino a lo sumo por parte de las especies o de la memoria. Se prueba por el principio que, a mi juicio, ha quedado suficientemente demostrado arriba: el aumento real no puede producirse sin adición real. Y ello no se explica de manera suficiente por adición de un modo real, según demostraré con mayor amplitud después, al tratar de la intensificación, y en el caso de la extensión es cosa más evidente, porque en una realidad que por otra parte es indivisible no puede entenderse la extensión en su efecto formal a no ser que, por ventura, crezca la información por parte del sujeto. Así, aunque el alma racional sea indivisible, por el aumento del hombre crece en cuanto al modo y, consecuentemente, en cuanto al efecto formal, ya que se extiende a una nueva parte del sujeto; por eso crece la información, pues realmente la información es divisible. Mas, en el caso presente, el hábito o su efecto formal no aumenta por parte del sujeto; porque es el mismo indivisiblemente y su información es siempre la misma; luego, si la misma entidad del hábito no puede aumentar en sí, por ser indivisible, de ninguna manera podrá aumentar extensivamente y en su escala. Y añado esto para eliminar la equivocidad, si alguien pretende que es posible añadir a ese hábito otro que incline a nuevos actos y objetos, y que de ambos se componga uno solo; pues ahora no tratamos de esto, ya que tal hábito compuesto de dos (sea lo que fuere de la posibilidad de tal unión) sería otro y de distinta naturaleza que el indivisible, y poseería otra escala de objeto y de actos. Pero ahora consideramos únicamente el hábito indivisible dentro de su propia razón y perfección, o el

habere similem connexionem, saltem virtualem, in ipso habitu; ergo, quantum est ex hoc capite, si aliud non obstet, poterit idem indivisibilis habitus esse principium huiusmodi actuum. Haec vero omnia magis sequentibus illationibus declarabuntur et confirmabuntur.

Corollaria de augmento extensivo habitus simplicis

33. *Primum.*— Ex dictis ergo sequitur primo huiusmodi habitum simplicem intra rationem suam, et (ut ita dicam) intra suum ambitum, non posse proprie augeri augmento extensivo ex parte sui, sed ad summum ex parte specierum seu memoriae. Probatur ex illo principio quod satis, ut opinor, demonstratum est supra, scilicet, reale augmentum non posse fieri sine additione reali. Nec satis id explicatur per additionem modi realis, ut infra latius ostendam, tractando de intensione, et in extensione est res evidentior, quia in re alioqui indivisibili non potest intelligi extensio in effectu formali eius, nisi forte ex parte subiecti crescat informatio. Ut, licet anima rationalis indivisibilis sit, per augmentum hominis crescit quantum ad modum, et consequenter quantum ad effectum formalem, quia ad novam partem subiecti extenditur; unde crescit informatio, quia revera informatio divisibilis est. At vero in praesenti habitus seu effectus eius formalis non augetur ex parte subiecti; nam est idem indivisibiliter, et informatio eius semper est eadem; ergo, si ipsa entitas habitus in se augeri non potest, eo quod indivisibilis sit, nullo modo poterit augeri extensive et in sua latitudine. Quod addo ad tollendam aequivocationem, si quis contendat posse illi habitui adiungi alium inclinantem ad novos actus et obiecta, et ex utroque coalescere unum; nunc enim de hoc non agimus; nam ille habitus coalescens ex duobus (quidquid sit de talis coniunctionis possibilitate) esset alius et alterius rationis ab illo indivisibili, et haberet aliam latitudinem obiecti et actuum. Nunc autem solum consideramus habitum indivisibilem

aumento que puede tener en ella. Así, pues, es manifiesto que no puede aumentar extensivamente en sí mismo en este sentido, ya por el hecho de que es indivisible. Y lo que añadimos acerca del aumento por parte de las especies y de la memoria, es bastante manifiesto por sí mismo.

34. *Segundo corolario.*— De ahí se infiere consecuentemente, en segundo lugar, que tal hábito, inmediatamente que se genera al principio en cualquier grado, y mediante cualquier acto, y sobre cualquier materia parcial de su objeto, tiene de suyo virtud para cualquier acto dentro de su grado de intensidad y sobre toda la materia de su objeto o cualquier parte de la misma. Se demuestra, porque ese hábito en dicho grado de intensidad es capaz de tal extensión por parte del objeto y de los actos, y no la recibe mediante una extensión formal suya (por así decirlo), esto es, por adición de partes de su entidad; luego la tiene en sí mismo de manera cuasi eminente y unida, en virtud de su entidad indivisible; luego, inmediatamente que posee esa entidad indivisible, tiene también todo ese poder, pues dicha virtud no es más divisible que la entidad. Por eso, cuanta sea la intensidad de la entidad, tanta será también la intensidad de la virtud; pero la extensión será siempre idéntica.

35. Se confirma y declara en todos los modos de conexión o de unidad anteriormente explicados. Porque en la fe divina, por ejemplo, una fe mínima inclina de suyo por igual a todas las cosas creíbles por testimonio divino, aunque pueda ocurrir que no todas las cosas estén igualmente aplicadas mediante las especies o la doctrina y, en consecuencia, por esta parte puede aumentar la fe; no obstante, en sí misma no aumenta ni recibe adición, a no ser cuando se hace más intensa. Así como la virtud del calor, por ejemplo, o la del fuego, considerada en sí misma indivisiblemente, se extiende a cualquier combustible proporcionado que se aplique a ella, ya que obra sobre él según la misma razón o proporción. Así también la fe inclina de suyo igualmente a cualquier materia, porque opera sobre ella según la misma razón. E igual sucede siempre que interviene una razón objetiva semejante, ya sea la virtud infusa o adquirida; porque realmente, en el grado de intensidad en que uno se ha acostumbrado a

intra propriam rationem et perfectionem vel augmentum quod in ea potest habere. Sic ergo manifestum est non posse in se augeri extensive, vel ex eo quod indivisibilis est. Quod vero addimus de augmento ex parte specierum ac memoriae, satis per se est manifestum.

34. *Secundum corollarium.*— Unde consequenter infertur secundo, talem habitum statim ac in principio generatur in quocumque gradu, et per quemcumque actum, et circa quamcumque materiam partialem sui obiecti, ex se habere vim ad quemcumque actum intra suum gradum intensionis, et circa totam materiam sui obiecti, seu quamlibet partem eius. Probatur, quia ille habitus in illo gradu intensionis est capax illius extensionis ex parte obiecti et actuum, et non recipit illam per formalem extensionem suam (ut sic dicam), id est, per additionem partium suae entitatis; ergo habet illam in se quasi eminenter et unite, ex vi suae indivisibilis entitatis; ergo statim ac habet illam indivisibilem entitatem, habet etiam totam illam vim, quia non est magis divisibilis illa virtus quam entitas. Unde, quanta fuerit intensio entitatis, tanta etiam erit intensio virtutis; extensio vero semper erit eadem.

35. Et confirmatur ac declaratur in omnibus modis connexionis seu unitatis supra explicatis. Nam in fide divina, verbi gratia, minima fides de se aeque inclinat ad omnia credibilia ex testimonio divino, quamvis fieri possit ut non omnia sint aeque applicata per species seu doctrinam, et ideo ex hac parte potest augeri fides; tamen in seipsa non augetur nec recipit additionem, nisi quando fit intensior. Sicut virtus caloris, verbi gratia, aut ignis, in se indivisibiliter sumpta, extenditur ad quodcumque combustibile proportionatum quod illi applicetur, quia secundum eamdem rationem vel proportionem agit in illud. Sic etiam fides de se aeque inclinat ad quamcumque materiam, quia secundum eamdem rationem operatur circa illam. Atque idem est ubicumque similis ratio obiectiva intervenerit, sive virtus sit infusa, sive acquisita; nam revera in eo gradu intensionis in quo quis assuevit tem-

comer carne con templanza, se sentirá inclinado a guardar la misma moderación si se le ofrece pescado u otro alimento semejante. Es, empero, verdad que en una materia puede darse a veces mayor dificultad que en otra; pero esa dificultad no requiere esencialmente una extensión propia del hábito, sino que la intensidad basta para superar dicha dificultad, como voy a decir en seguida. Además, cuando los objetos parciales son conexos y subordinados, el hábito nunca puede inclinar al secundario sin que, con simultaneidad real, o también con prioridad de razón o de naturaleza, incline al primario, ya que aquél depende de éste. Pues, ¿cómo estará uno inclinado a los medios, si no está inclinado al fin?; y así en otros casos semejantes. Y también, inversamente, si un hábito determinado inclina al objeto primario, virtualmente inclinará asimismo al secundario, ya que uno se sigue del otro; así, si uno tiene inclinación al fin, también estará inclinado a los medios, y lo mismo en otros casos. Por último, se hará un argumento idéntico a propósito de los actos que guardan conexión entre sí; porque nadie puede tener prontitud y facilidad para los actos que radican en otro anterior, si no tiene también prontitud para aquel otro semejante; pues nadie siente deseo sino aquel que ama, y así en otros casos. Y, de manera semejante, en sentido contrario, el que tiene prontitud y facilidad para realizar el acto primario, también está habituado a los demás, porque aquél contiene en cierto modo a los restantes y, cuando está formalmente presente, confiere facilidad para los demás; luego también la virtud dejada por él. Así, pues, resulta claro cómo estos hábitos, que en sí mismos son indivisibles, se extienden a cierta escala de objetos o de actos.

36. *Tercer corolario.*— Se sigue, en tercer lugar, que, siempre que un hábito de esta clase aumenta por intensificación, aumenta según toda su extensión, es decir, en orden a todos los actos que puede realizar, y sobre toda la materia acerca de la cual puede versar. Esto puede demostrarse fácilmente, aplicando de manera proporcional todo el razonamiento hecho; y la razón es clara, porque ese hábito, aun cuando tenga una escala de intensidad, no obstante, es indivisible en la extensión; luego, siempre que se intensifica, se intensifica según toda su inclinación. Se dirá: también la potencia, siendo indivisiblemente idéntica, es principio de muchos actos y versa sobre varios objetos, a pesar de lo cual no es

perate comedere carnes, se sentiet propensum ad eamdem moderationem servandam, si offerantur pisces vel alius similis cibus. Verum est tamen in una materia posse interdum esse maiorem difficultatem quam in alia; illa tamen per se non requirit propriam extensionem habitus, sed intensio sufficit ad illam difficultatem superandam, ut statim dicam. Item, quando partialia obiecta sunt connexa et subordinata, nunquam habitus potest inclinare ad secundarium, quin vel simul in re, vel etiam prius ratione aut natura inclinet ad primarium, quia illud ex hoc pendet. Quomodo enim quis erit propensus in media, si non sit propensus in finem? et sic de similibus. E converso etiam, si talis habitus inclinet ad primarium, virtute etam inclinat ad secundarium obiectum, quia unum ex alio sequitur; ut si quis inclinatur ad finem, propensus etiam erit ad media, et sic de aliis. Denique, idem argumentum fiet de actibus inter se connexis; nemo enim potest esse promptus et facilis ad actus radicatos in aliquo priori, nisi etiam ad illum similem promptitudinem habeat. Nemo enim desiderat nisi qui amat, et sic de aliis. Et similiter e converso, qui est promptus et facilis in primario actu exercendo, habet etiam habitudinem ad reliquos; nam ille quodammodo reliquos continet, et cum ille formaliter adest, facilitatem praebet ad reliquos; ergo et virtus ab eo relicta. Sic igitur constat quo modo hi habitus, in se indivisibiles existentes, ad aliquam latitudinem obiectorum vel actuum extendantur.

36. *Tertium corollarium.*— Tertio infertur, quandocumque huiusmodi habitus augetur per intensionem, augeri secundum totam extensionem suam, id est in ordine ad omnes actus quos elicere potest et circa totam materiam in qua potest versari. Hoc facile ostendi potest, applicando cum proportione totum discursum factum; et ratio est clara, quia ille habitus, licet habeat latitudinem intensionis, tamen in extensione est indivisibilis; ergo quandocumque intenditur, intenditur secundum totam suam propensionem. Dices: etiam potentia, eadem indivisibiliter existens, est principium plurium actuum et versatur circa varia obiecta, et tamen non

perfeccionada mediante cualquier hábito según toda su inclinación adecuada. Se responde que no hay similitud; porque la potencia no se perfecciona mediante el hábito a modo de intensificación, de suerte que la misma entidad de la potencia se consume en su entidad intrínseca, sino que se perfecciona como una potencia pasiva mediante el acto que se le sobreañade, el cual no es siempre adecuado a la capacidad de la potencia. En cambio, el hábito, cuando se perfecciona de manera intensiva, se consuma íntimamente en su entidad y, por ejemplo, el segundo grado se adecúa al primero (por así decirlo), y el tercero al segundo, y así sucesivamente; ya porque la perfección y amplitud intensiva exige por su naturaleza esto, ya también porque existe la misma razón para cualquier grado, puesto que, con respecto a él, tienen la misma conexión tanto los actos como los objetos parciales, cosa que se explicará más en el punto siguiente.

37. *Cuarto corolario.*— Así, pues, en cuarto lugar se infiere que un solo e idéntico hábito, de estos simples de que tratamos ahora, no puede ser intenso y remiso, es decir, más y menos intenso con respecto a diversos actos o diversos objetos. Por ejemplo, si una misma templanza simple inclina a comer y beber con moderación, su inclinación no puede ser mayor para un acto que para otro. Resulta manifiesto por lo dicho, pues la inclinación de tal hábito se intensifica siempre adecuadamente en su totalidad, porque lo hace de manera indivisible; luego, en la medida en que se intensifica para un acto, en esa misma medida se intensifica para otro; por tanto, nunca puede ser desigualmente intensa con respecto a actos diversos. Se explica, además, como sigue: si un mismo hábito puede ser desigualmente intenso del modo dicho, supongamos que tiene una intensidad como de cuatro grados con respecto a un acto, y otra como de tres grados con respecto a otro; entonces se sigue que aquel cuarto grado es productivo de un acto y no de otro, y que inclina a uno y no a otro; porque, si inclinase a ambos como principio de sus actos, no habría ninguna desigualdad en cuanto a la intensidad. Sigo, pues, preguntando si el tercer grado de ese hábito es uno solo e idéntico con respecto a ambos actos, o son diversos. Si se afirma lo primero, entonces hay que decir lo mismo acerca del cuarto grado, porque se

per quemcumque habitum perficitur secundum totam suam adaequatam inclinationem. Respondetur non esse simile; nam potentia non perficitur per habitum ad modum intensionis, ita ut ipsamet entitas potentiae in sua intrinseca entitate consummetur, sed perficitur tamquam potentia passiva per actum superadditum, qui non semper est adaequatus capacitati potentiae. Habitus autem dum perficitur intensive, consummatur intime in sua entitate, et secundus gradus, verbi gratia, adaequatur primo (ut sic dicam), et tertius secundo, et sic de caeteris. Tum quia hoc postulat natura sua perfectio et latitudo secundum intensionem; tum etiam quia eadem est ratio de quocumque gradu, quia eamdem connexionem habent respectu illius, tam actus quam obiecta partialia, quod magis explicabitur in sequenti puncto.

37. *Quartum corollarium.*— Quarto itaque infertur non posse unum et eumdem habitum ex his simplicibus, de quibus nunc agimus, esse intensum et remissum, seu magis et minus intensum respectu diversorum, vel actuum vel obiectorum. Ut, verbi gratia, si eadem simplex temperantia inclinat ad moderate comedendum et bibendum, non potest esse intensior eius inclinatio ad unum actum quam ad alium. Patet ex dictis, quia inclinatio talis habitus semper tota adaequate intenditur, quia indivisibiliter; ergo, quantum intenditur ad unum actum, tantum intenditur ad alium; ergo nunquam potest esse inaequaliter intensa respectu diversorum. Et praeterea declaratur in hunc modum: nam, si idem habitus potest esse inaequaliter intensus illo modo, sit, verbi gratia, ut quatuor respectu unius actus et ut tria respectu alterius; sequitur ergo illum quartum gradum esse activum unius actus et non alterius, et inclinare ad unum et non ad alium; nam, si ad utrumque inclinaret ut principium actuum eius, nulla esset inaequalitas quoad intensionem. Quaero ergo ulterius an tertius gradus illius habitus sit unus et idem respectu utriusque actus, vel sint diversi. Si primum dicatur, ergo idem dicendum est de quarto gradu, quia respi-

refieren al mismo objeto formal, por lo que es idéntica la razón para uno y otro. En cambio, si se afirma lo segundo, el argumento se aplicará de nuevo al segundo grado, y del segundo continuaremos al primero; y así resultará finalmente, o que toda la escala de grados es diversa con respecto a tales actos, con lo cual el hábito no es indivisible extensivamente, como se decía, o que toda la escala de grados inclina indivisiblemente a todos los actos, con lo cual ese hábito no puede ser desigualmente intenso con respecto a ellos.

38. Se confirma, porque, si dicho hábito tiene como cuatro grados con respecto a un acto, y como tres con respecto a otro, supongamos que crece y se hace como de cuatro en orden a aquel acto al cual inclinaba antes más débilmente; si es así, en dicho hábito habrá dos grados como cuatro, que no lo intensifican como cinco y, consecuentemente, uno no perfecciona al otro, ni al contrario; por tanto, esos grados no se unen entre sí por modo de intensificación, sino sólo por cierta extensión, cosa cuya imposibilidad hemos demostrado. Cabe, empero, decir que esos dos cuartos grados no se unen entre sí inmediatamente, sino en otro, a saber, en un tercer grado, igual que dos ramas se unen en el tronco y, en consecuencia, se afirmará que ese hábito, en su fundamento —por así decirlo— es indivisible, pero después, en su aumento, tiene extensión según la diversidad de grados, los cuales se unen en el fundamento y de esa manera lo aumentan, pero no entre sí, como las líneas se unen en el centro, pero no entre sí, por lo cual fácilmente puede ser una más larga que otra por parte de uno de los extremos. Sin embargo, este modo de intensificación, aparte de ser inaudito, puede impugnarse con facilidad por lo dicho acerca de la adquisición de este hábito en lo que concierne a aquel o aquellos grados que se consideran como fundamento del mismo, en el cual se dice que es indivisible; pues se intensifica mediante los mismos actos por los que se adquiere; mas, cuando se adquiere por primera vez, siempre se adquiere indivisiblemente con relación a todo su objeto y todos sus actos, aun cuando se adquiera mediante un solo acto, cualquiera que sea, y sobre cualquier materia, con tal de que pertenezca a dicho hábito; luego, si se intensifica mediante un acto semejante más intenso, también se intensifica adecuadamente. La consecuencia es patente, porque en el acto mismo no puede imaginarse esa diversidad de intensificación, ya que todo el acto, según todos sus grados, versa sobre la misma materia y bajo la misma razón formal; luego ese acto tiene, para intensificarlo, la misma eficacia que para engendrarlo tuvo otro acto semejante más débil; luego es imposible entender en el hábito ese modo de composición e intensificación mezclada con extensión. La razón de todo está en que en el objeto y en los actos se da la misma unidad o conexión con respecto a cualesquiera grados de intensidad.

Se proponen las objeciones y se sale al paso de las mismas

39. Pero, en torno a esto, y especialmente en torno a los dos últimos corolarios, se presentan dificultades. La primera es que una misma caridad inclina más intensamente a amar a Dios que al prójimo, ya que por la caridad debe amarse a Dios más que al prójimo. Y, por igual razón, cualquier hábito inclina con más intensidad al fin que a los medios; pues *aquello por lo cual una cosa es tal, lo es en mayor medida.* En segundo lugar, la experiencia parece enseñar que un mismo hombre guarda la templanza en la comida con mayor facilidad que en la bebida, o en esta clase de alimentos más que en otra; y es posible encontrar a un hombre que restituya el honor con gran facilidad, y el dinero muy difícilmente, y otro que obre de manera inversa. Y, en la misma virtud de la religión, uno se siente más inclinado a orar que a hacer votos, o algo semejante. Consiguientemente, en estos hábitos se da una desigualdad intensiva con respecto a diversos actos u objetos parciales. En tercer lugar, parece increíble que el amor de Dios crezca por igual mediante el amor al prójimo que mediante el amor al mismo Dios, o también que el amor al prójimo crezca igualmente para con todos mediante el amor a uno solo. Lo mismo sucede, de manera proporcional, con las demás virtudes, tanto en el aumento indivisible e igual como en la adquisición. En cuarto lugar, parece más difícil en el hábito del entendimiento, pues mediante el asentimiento a una conclusión el entendimiento no adquiere en manera alguna facilidad para asentir a otra verdad distinta.

ciunt idem obiectum formale, et ideo eadem est ratio de utroque. Si vero dicatur secundum, procedet ulterius argumentum ad secundum gradum, et a secundo procedemus ad primum; atque ita tandem fiet, vel totam latitudinem graduum esse diversam respectu talium actuum, et ita habitum non esse indivisibilem extensive, ut dicebatur; vel totam latitudinem graduum indivisibiliter inclinare ad omnes actus, et ita non posse esse talem habitum inaequaliter intensum respectu illorum.

38. Et confirmatur, nam, si ille habitus est ut quatuor respectu unius actus, et ut tria respectu alterius, ponamus crescere et fieri ut quatuor in ordine ad illum actum ad quem prius remissius inclinabat; erunt ergo in illo habitu duo gradus ut quatuor, qui non intendunt illum ut quinque, et consequenter unus non perficit alium, neque e converso; non ergo uniuntur inter se illi gradus per modum intensionis, sed solum per quamdam extensionem, quo ostendimus fieri non posse. Dici vero potest illos duos quartos gradus non uniri inter se immediate, sed in alio, scilicet, in tertio gradu, sicut duo rami uniuntur in trunco[1], et consequenter dicetur illum habitum in fundamento suo (ut sic dicam) esse indivisibilem extensive, postea vero in augmento habere extensionem secundum diversitatem graduum, qui uniuntur in fundamento, et ita augent illud, non tamen inter se; sicut lineae uniuntur in centro, non vero inter se, et ideo facile potest una esse longior alia ex parte alterius extremi. Verumtamen hic modus intensionis, praeterquam quod inauditus est, impugnari facile potest ex dictis de acquisitione huius habitus quoad eum vel eos gradus qui considerantur ut fundamentum eius, in quo dicitur esse indivisibilis; nam per eosdem actus intenditur per quos acquiritur; sed quando primo acquiritur, semper indivisibiliter acquiritur cum habitudine ad totum suum obiectum et omnes actus suos, etiamsi per unum tantum actum acquiratur, quicumque ille sit, et circa quamcumque materiam, dummodo ad illum habitum pertineat; ergo, si per similem actum intensiorem intendatur, adaequate etiam intenditur. Patet consequentia, quia in ipso actu non potest fingi illa diversitas intensionis, quia totus actus secundum omnes gradus suos versatur in eadem materia et sub eadem ratione formali; ergo ille actus aeque efficax est ad intendendum sicut fuit similis remissior ad generandum; ergo impossibile est intelligere in habitu illum modum compositionis et intensionis mixtae cum extensione. Et ratio omnium est quia in obiecto et actibus eadem est unitas vel connexio respectu quorumcumque graduum intensionis.

Proponuntur obiectiones, eisque occurritur

39. Sed circa haec, praesertim circa duo ultima corollaria, occurrunt difficultates. Prima est quia eadem charitas intensius inclinat ad amandum Deum quam proximum, cum ex charitate magis sit diligendus Deus quam proximus. Et eadem ratione quilibet habitus intensius inclinat ad finem quam ad media; nam *propter quod unumquodque tale, et illud magis.* Secundo, experientia videtur docere eumdem hominem maiori facilitate servare temperantiam in cibo quam in potu, aut in hoc genere cibi quam in alio, et hominem invenias qui facillime restituet honorem, pecuniam difficillime, alium e converso. Et in eadem virtute religionis unus est propensior ad orandum quam ad vovendum, vel aliquid simile. Est ergo in his habitibus inaequalitas intensiva respectu diversorum actuum, vel obiectorum partialium. Tertio, incredibile videtur quod amor Dei aeque crescat per amorem proximi ac per amorem ipsius Dei, vel etiam quod amor proximi per amorem unius aeque crescat erga omnes. Et idem proportionaliter est de caeteris virtutibus, tam in indivisibili et aequali augmento quam in acquisitione. Quarto, videtur difficilius in habitu intellectus, nam per assensum unius conclusionis nullo modo redditur facilis intellectus ad assensum alterius veritatis distinctae.

[1] *Termino* en otras ediciones. (N. de los EE.)

40. *Se sale al paso de la primera dificultad.— Qué es amar en mayor medida una cosa apreciativamente.—* A la primera dificultad se responde que la expresión *en mayor medida* es equívoca, pues no siempre significa desigualdad de intensidad, sino a veces de perfección, o de actividad, o de inclinación, de acuerdo con las exigencias de la realidad de que se habla. Así, pues, niego que el hábito de la caridad sea más intenso con respecto a Dios que con respecto al prójimo, puesto que la caridad, según su totalidad y según todos sus grados, inclina a Dios y al prójimo. Lo mismo acontece, proporcionalmente, con cualquier virtud con respecto al fin y a los medios, por lo cual, quien ama en mayor medida, es decir, más intensamente a Dios o al fin, en cuanto depende de la fuerza del hábito, también amará con mayor intensidad al prójimo o al medio. Y cuando se objeta que, por la caridad, Dios debe ser amado en mayor medida, no se entiende en mayor medida intensivamente, sino apreciativamente, como dicen los teólogos. Esa mayor apreciación consiste —a mi juicio— en una razón más elevada y un modo más noble de amar, en virtud de la cual la voluntad, mediante un acto, se adhiere a un objeto en mayor medida que se adhiere a otro mediante otro acto, aun cuando, por otra parte, sean iguales en intensidad. Así, el calor de ocho grados es más activo que la frialdad de ocho, aunque tengan igual intensidad. Y cuando Aristóteles dijo: *aquello por lo cual una cosa es tal, lo es en mayor medida,* no habló de una mayor intensidad, sino de una mayor nobleza, ya en la certeza, ya en la evidencia o en otra propiedad semejante. Y también de esa manera, por la intención nos adherimos al fin en mayor medida que nos adherimos al medio por la elección, aunque por otra parte los actos sean igualmente intensos.

41. *Se responde a una objeción.—* Se dirá que esta desigualdad puede entenderse de cualquier manera en los diversos actos, pero no en el mismo hábito indivisible con relación a ellos o a sus objetos. Se responde negando lo que se da por supuesto, ya que la misma virtud indivisible puede inclinar en mayor medida a un acto o efecto que a otro, e incluso puede ser más potente y más activa en orden a un efecto que a otro, como una misma voluntad, por su naturaleza, está más inclinada al bien honesto que al deleitable, aun siendo

40. *Primae difficultati occurritur.— Quid sit aliquid magis amare appretiative.—* Ad primam difficultatem respondetur esse aequivocationem in illa particula *magis,* non enim semper significat inaequalitatem intensionis, sed interdum perfectionis, vel activitatis, aut inclinationis, iuxta exigentiam rei de qua est sermo. Nego igitur habitum charitatis esse intensiorem respectu Dei quam proximi, quia charitas secundum se totam et secundum omnes gradus suos inclinat ad Deum et ad proximum. Et idem proportionaliter est de qualibet virtute respectu finis et mediorum, et ideo qui magis, id est intensius, diligit Deum, aut finem, quantum est ex vi habitus, etiam diliget intensius proximum, vel medium. Cum vero obiicitur quod Deus ex charitate sit magis diligendus, non intelligitur magis intensive, sed appretiative, ut theologi dicunt. Consistit autem illa maior appretiatio (ut opinor) in altiori ratione et nobiliori modo diligendi, ratione cuius magis adhaeret voluntas per unum actum uni obiecto quam alteri per alium actum, etiamsi alias in intensione aequales sint. Sicut calor ut octo est magis activus quam frigiditas ut octo, etiamsi in intensione aequales sint. Et cum Aristoteles dixit: *Propter quod unumquodque tale, et illud magis,* non est locutus de maiori intensione, sed de maiori nobilitate vel in certitudine, vel in evidentia, aut alia simili proprietate. Quo etiam modo per intentionem[1] magis adhaeremus fini quam per electionem medio, etiamsi alioqui actus aeque intensi sint.

41. *Obiectioni satisfit.—* Dices hanc inaequalitatem posse utcumque intelligi in diversis actibus, non tamen in eodem indivisibili habitu ad illos vel ad obiecta eorum comparato. Respondetur negando assumptum, nam eadem indivisibilis virtus potest inclinare magis ad unum actum seu effectum quam ad alium, immo et esse potentiorem magisque activam ad unum effectum quam ad alium, ut eadem voluntas natura sua magis propensa est ad bonum honestum quam ad

[1] Creemos más acorde con el contexto la lectura *intentionem,* en lugar de *intensionem.* (N. de los EE.)

indivisible en sí misma, y puede afirmarse que la luz del sol es una potencia más eficaz para iluminar que para calentar. Porque esta desigualdad no se da por modo de una relación real en una misma realidad y entre sus partes o grados, sino que nosotros la concebimos por modo de una relación en orden a realidades diversas, concretamente porque la virtud superior las contiene de manera más eminente y tiene mayor proporción o conveniencia con una que con otra.

42. *Se sale al paso de la segunda dificultad.—* A la segunda dificultad se responde que la desigualdad indicada no siempre proviene de una desigual intensidad del hábito, sino de otros capítulos, especialmente de dos. El primero es la mejor disposición del mismo entendimiento, o de otras potencias y órganos que sirven a la virtud. Pues, cuando el hombre se ha acostumbrado a ejercer actos de una virtud en alguna materia determinada, las especies intelectuales la proponen y representan la conveniencia u honestidad que hay en ella con mayor facilidad. También la memoria de la experiencia pasada o de la costumbre ayuda no poco a que dicho objeto sea propuesto inmediatamente como connatural y digno de ser apetecido; y, de igual modo, contribuye mucho la fantasía, que coopera de manera semejante a esta proposición del objeto. Por último, la misma disposición del cuerpo puede, con la costumbre y el ejercicio, acomodarse y disponerse más sobre una materia que sobre otra. Así, aunque uno tenga inclinación a la penitencia, la ejercerá con mayor facilidad mediante ayunos que mediante disciplinas, si está acostumbrado a aquéllos y no a éstas; y ello, no por división del hábito mismo de la penitencia, sino por la misma disposición del cuerpo y de la imaginación. Aunque, a propósito de los hábitos que se generan en el apetito sensitivo y en la fantasía, pueda creerse más fácilmente que se dividen en varios sobre diversas materias, incluso de la misma virtud, porque esos hábitos son materiales y esas potencias no alcanzan esencialmente la razón formal de virtud. El otro capítulo es la dificultad del objeto mismo; pues, siendo iguales las demás circunstancias por parte de todas las potencias y órganos, y por parte del hábito y de su intensidad, un acto de virtud puede, aunque sea de la misma especie, resultar más difícil que otro por la resistencia de la materia o del objeto,

iucundum, etiamsi in se indivisibilis sit, et lux solis potest dici efficacior potentia ad illuminandum quam ad calefaciendum. Haec enim inaequalitas non est per modum realis respectus in eadem re et inter partes seu gradus eius; sed a nobis concipitur per modum respectus in ordine ad res diversas, quia, nimirum, virtus superior eas continet eminentiori modo maioremque proportionem aut convenientiam habet cum una quam cum alia.

42. *Secundae difficultati occurritur.—* Ad secundam difficultatem respondetur illam inaequalitatem non semper provenire ex inaequali intensione habitus, sed ex aliis capitibus, praesertim ex duobus. Primum est melior dispositio ipsius intellectus, vel aliarum potentiarum et organorum quae virtuti deserviunt. Quando enim homo consuevit exercere actus virtutis alicuius in aliqua certa materia, species intellectuales facilius illam proponunt, et repraesentant convenientiam aut honestatem quae in illa est. Memoria etiam praeteritae experientiae aut consuetudinis non parum iuvat ut obiectum illud statim proponatur ut connaturale et ut appetendum; et eodem modo confert multum phantasia, quae huic propositioni obiecti similiter cooperatur. Ipsa denique corporis dispositio potest consuetudine et usu circa aliquam materiam magis accommodari et disponi quam circa aliam. Ut, quamvis sit aliquis propensus ad poenitentiam, facilius illam exercebit ieiuniis quam flagellis, si in illis est consuetus et non in his; idque non ex divisione ipsius habitus poenitentiae, sed ex ipsa corporis et imaginitionis dispositione. Quamquam de habitibus qui in appetitu sensitivo et phantasia generantur facilius credi possit dividi in plures circa diversas materias, etiam eiusdem virtutis, quia illi habitus sunt materiales, et illae potentiae per se non attingunt rationem formalem virtutis. Aliud caput est difficultas ipsius obiecti; nam, caeteris paribus ex parte omnium potentiarum et organorum, et ex parte habitus ac intensionis eius, potest unus actus virtutis, etiamsi sit eiusdem speciei, esse difficilior alio ex resistentia materiae vel obiecti, ut sic dicam.

por así decirlo. Así, en el orden natural, un mismo calor calienta con mayor facilidad un leño seco que uno húmedo, no porque actúe sobre uno con menor intensidad de calor que sobre otro, sino porque un paciente ofrece más resistencia que otro. Igualmente, en el orden moral, una misma fortaleza, aunque en sí misma tenga igual intensidad con respecto a toda la materia, tolera más fácilmente las heridas que la muerte, por la mayor resistencia y dificultad del objeto. De ahí resulta que, cuando la virtud aumenta mediante actos más difíciles por parte del objeto, si esos actos son más intensos que el hábito (según suelen serlo muchas veces como por antiperístasis), entonces aumentan el hábito únicamente por modo de intensificación; en cambio, si no son más intensos, sino que se producen débilmente, no aumentan el hábito en sí, aunque el ejercicio y la experiencia de tal materia pueda ayudar en alguna medida a actos semejantes, de otros modos explicados en el primer capítulo.

43. *Solución de la tercera dificultad.*— A la tercera dificultad se responde que no son increíbles las cosas que en ella se infieren, con tal de que se las entienda y explique del modo que es debido. Efectivamente, por lo que atañe al amor de Dios y del prójimo, o se trata del amor sobrenatural e infuso, o del natural. Acerca del primero supongo que ese amor no aumenta mediante actos eficientemente, sino en mérito; por tanto, como el amor al prójimo, en igualdad de las demás circunstancias y según su género, no es tan meritorio como el amor a Dios, por eso no se sigue que la caridad aumente por igual mediante uno y otro amor; no obstante, en la medida en que aumenta mediante el amor a Dios la intensidad de la caridad con respecto a Dios, en esa misma medida aumenta con respecto al prójimo; e, inversamente, cuanto, mediante el amor al prójimo, aumenta la misma caridad con respecto al prójimo, otro tanto aumenta con respecto a Dios, porque ni la caridad misma puede aumentar de otra manera, ni el mérito pertenece al aumento de la caridad bajo uno u otro respecto, sino absolutamente a toda la caridad según su razón adecuada. En cambio, si se trata del amor natural, no es preciso que sea uno mismo el hábito con que se ama a Dios y al prójimo; pero de esto nos ocupamos en otro lugar. Y quizá suceda lo mismo con el amor natural de los prójimos entre sí, refiriéndonos al amor en sentido

Ut in naturalibus idem calor facilius calefacit lignum siccum quam humidum, non quia minori intensione caloris operetur in unum quam in aliud, sed quia unum passum magis resistit quam aliud. Ita in moralibus, eadem fortitudo, licet in se sit aeque intensa respectu totius materiae, facilius sustinet vulnera quam mortem, ob maiorem resistentiam et difficultatem obiecti. Unde fit ut, quando virtus augetur per actus difficiliores ex parte obiecti, si actus illi sint intensiores habitu (ut saepe esse solent quasi per antiperistasim), tunc augeant habitum solum per modum intensionis; si vero non sint intensiores, sed remisse fiant, non augent habitum in se, quamquam ipse usus et experientia talis materiae possit non nihil iuvare ad similes actus, aliis modis in priori capite declaratis.

43. *Tertia difficultas solvitur.*— Ad tertiam difficultatem respondetur non esse incredibilia ea quae ibi inferuntur, si debito modo intelligantur et explicentur. Nam, quod attinet ad amorem Dei et proximi, aut est sermo de supernaturali et infuso amore, vel de naturali. De priori suppono illum amorem non augeri per actus effective, sed meritorie; quia ergo amor proximi, caeteris paribus et ex suo genere, non est tam meritorius sicut amor Dei, ideo non sequitur aeque augeri charitatem per utrumque amorem; tamen, quantum per amorem Dei augetur intensio charitatis respectu Dei, tantum augetur respectu proximi; et e converso, quantum per amorem proximi augetur eadem charitas respectu proximi, tantum augetur respectu Dei, quia nec ipsa charitas aliter augeri potest, nec meritum est de augmento charitatis sub uno vel alio respectu, sed simpliciter de tota charitate secundum adaequatam rationem suam. Si vero sit sermo de amore naturali, non est necesse esse eumdem habitum, quo diligitur Deus et proximus; de quo alias. Et idem forte est de naturali amore proximorum inter se, generatim loquendo de amore, quia

general, ya que puede darse por diversos títulos y razones, que unas veces son personales e individuales, y otras son comunes a algunos, pero no a todos. Mas, cuando el amor se funda en una razón común, y según una especie de la que todos participan por igual, como es, por ejemplo, el amor al prójimo principalmente por ser prójimo y de naturaleza racional, entonces es verdad que, adquirido el hábito acerca de uno, se adquiere para con todos, y que, aumentado con respecto a uno, de suyo aumenta igualmente para con todos, aunque —como se ha explicado— pueda no darse igual facilidad por parte de la aprehensión y de otras circunstancias.

44. De esta manera debe responderse a propósito de las demás virtudes, cuando sus actos vienen a ser iguales y difieren únicamente en sus objetos materiales. En cambio, cuando son en cierto modo desiguales y están subordinados, como sucede con la intención del fin y la elección del medio, entonces parece darse alguna mayor dificultad; sin embargo, ha de resolverse de manera proporcional a como dijimos acerca de la caridad infusa. Pues, si consideramos la actividad natural que el acto tiene para intensificar el hábito adquirido, quizá es mayor en el acto de intención que en el acto de elección —siendo iguales las otras circunstancias—, por ser más perfecto y fuente del otro; a pesar de todo, cada uno de ellos aumenta por igual el hábito con respecto a uno y otro acto; porque, cuanto más aumenta el hábito mediante la intención, tanto mayor prontitud se adquiere para elegir más fácilmente, y, si mediante la elección misma se intensifica algo el hábito (cosa que es incierta), también según esa intensificación inclina más el hábito hacia el fin mismo, ya que toda la razón de la elección en cuanto tal es el fin, por lo que es una tendencia virtual al mismo. Y de este modo hay que filosofar acerca de todos los actos semejantes.

De qué manera son simples o compuestos los hábitos del entendimiento

45. La cuarta dificultad es algo más oscura y, en mi opinión, persuade lo que pretende, en cuanto a los hábitos particulares a los que se aplica. Conviene, pues, en primer lugar, distinguir entre los hábitos de la voluntad y los del entendimiento; porque hasta ahora hemos tratado principalmente de los hábitos

potest esse sub diversis titulis et rationibus, quae interdum sunt personales et individuales, interdum sunt communes aliquibus, non vero omnibus. Quando vero amor fundatur in ratione communi, et secundum speciem aeque participatam ab omnibus, ut est, verbi gratia, amor proximi, praecipue quia proximus est et naturae rationalis, sic verum est, acquisito habitu circa unum, acquiri ad omnes, et aucto respectu unius, de se aeque augeri ad omnes, quamvis ex parte apprehensionis et aliarum circumstantiarum possit non esse aequalis facilitas, ut declaratum est.

44. Atque ad hunc modum respondendum est de caeteris virtutibus, quando actus earum sunt veluti aequales solumque differunt in materialibus obiectis. Quando vero sunt aliquo modo inaequales et subordinati, ut est intentio finis et electio medii, tunc videtur esse nonnulla maior difficultas; tamen expedienda est proportionali modo quo diximus de charitate infusa. Nam, si consideremus naturalem activitatem quam habet actus ad intendendum habitum acquisitum, fortasse maior est in actu intentionis quam in actu electionis, caeteris paribus, eo quod perfectior sit et fons alterius; nihilominus tamen, unusquisque eorum aeque auget habitum respectu utriusque actus; nam quantum augetur habitus per intentionem, tanto maior promptitudo acquiritur ad facilius eligendum, et si per ipsam electionem aliquantulum intenditur habitus (quod incertum est), etiam secundum illam intensionem magis inclinat habitus in ipsum finem, quia tota ratio electionis ut sic est finis, unde est virtualis tendentia in ipsum. Et ad hunc modum philosophandum est de omnibus actibus similibus.

De habitibus intellectus quomodo simplices sint, vel compositi

45. Quarta difficultas aliquantulum obscurior est, et (ut opinor) convincit quod intendit, quantum ad illos particulares habitus de quibus procedit. Primum ergo distinguere oportet inter habitus voluntatis et intellectus; hactenus enim locuti sumus

de la voluntad, y la dificultad indicada no se propone acerca de ellos, y en los mismos se da cierta razón especial, que expondré más adelante. Además, en los hábitos del entendimiento hay que distinguir entre sí los hábitos evidentes, que son las virtudes naturales de aquél, y los hábitos inevidentes, que no son virtudes, puesto que nos ocupamos de los adquiridos. Se da entre ellos la diferencia de que los hábitos evidentes muestran la verdad de la cosa en sí misma, ya sea por los propios términos, ya sea por algún medio; en cambio, los inevidentes no muestran la verdad en sí, sino que por medios extrínsecos inducen al entendimiento a que asientan, aun cuando no intuya la verdad, lo cual es común también a la fe infusa y a la teología que se funda en ella, aunque, por razón de la certeza infalible, se consideren como virtudes.

46. *Un hábito inevidente puede inclinar a varias materias con mayor facilidad que uno evidente.*— De esta diferencia colijo que un hábito indivisible inevidente puede inclinar a varias materias y actos más fácilmente que uno evidente. La explicación está en que la razón extrínseca de asentir puede aplicarse de manera uniforme a diversas materias, cosa que es posible ver sobre todo en la fe, tanto infusa como humana. En cambio, cuando la razón de asentir es intrínseca, como sucede en los hábitos evidentes, una misma razón no puede aplicarse a diversas proposiciones. En efecto, si la verdad a que asentimos es evidente por sí misma, la razón de asentir es la misma conexión intrínseca de los términos; mientras que en las verdades diversas siempre es diversa la conexión, ya que los términos deben ser también diversos de alguna manera, por lo cual la razón de asentir es siempre diversa; y si la verdad es mediata, así como es una verdad diversa, igualmente tiene un medio intrínseco distinto para su demostración. Y si sucede que con el mismo medio se demuestran inmediatamente dos conclusiones diversas, por ejemplo, si de una pasión nacen inmediatamente otras dos, entonces también es diversa la verdad intrínseca de cada una de las conclusiones, y el medio indicado no constituye de cualquier manera la razón de asentir a tal verdad, sino en cuanto es raíz de tal pasión y en cuanto es —por así decirlo— el vínculo de tal conexión. Por eso, el objeto formal de tal asentimiento no es un medio

praecipue de habitibus voluntatis, et difficultas illa non proponitur de illis, estque in eis peculiaris quaedam ratio, quam inferius exponam. Rursus, in habitibus intellectus distinguendum est inter se habitus evidentes, qui sunt naturales virtutes eius, et habitus inevidentes, qui non sunt virtutes; agimus enim de acquisitis. Inter quos est haec differentia, quod habitus evidentes ostendunt veritatem rei in seipsa, sive ex ipsis terminis, sive per aliquod medium; inevidentes autem non ostendunt veritatem in se, sed per extrinseca media inducunt intellectum ad assensum, etiamsi veritatem non intueatur, quod commune est etiam fidei infusae et theologiae quae in illa fundatur, etiamsi ob certitudinem infallibilem virtutes censeantur.

46. *Habitus inevidens facilius potest inclinare ad varias materias, quam evidens.*— Ex qua differentia colligo facilius posse unum habitum indivisibilem inevidentem inclinare ad varias materias et actus quam habitum evidentem. Ratio est quia extrinseca ratio assentiendi potest facile materiis diversis uniformiter applicari. Quod maxime videre licet in fide, tam infusa quam humana. At vero quando ratio assentiendi est intrinseca, ut est in habitibus evidentibus, non potest eadem ratio diversis propositionibus applicari. Nam, si veritas cui assentimur est per se nota, ratio assentiendi est ipsa intrinseca connexio terminorum; in veritatibus autem diversis semper est diversa connexio, quia termini etiam esse debent aliquo modo diversi, et ideo semper est diversa ratio assentiendi. Si autem veritas sit mediata, sicut est diversa veritas, ita habet intrinsecum medium distinctum quo ostendatur. Quod si contingat eodem medio immediate ostendi duas conclusiones diversas, verbi gratia, si ex una passione duae aliae immediate nascantur, tunc etiam intrinseca veritas uniuscuiusque conclusionis diversa est; et medium illud non utcumque est ratio assentiendi tali veritati, sed ut est radix talis passionis, et ut est vinculum (ut sic dicam) talis connexionis. Unde obiectum formale talis assensus non

cualquiera, sino que es la verdad de tal conclusión en cuanto manifestada y puesta en conexión con tal medio.

47. *Por qué en el entendimiento se da un hábito propio de los principios, y en la voluntad no.*— De ello (para observar esto incidentalmente) nace cierta diferencia entre los hábitos del entendimiento y los de la voluntad. Porque, aun cuando Aristóteles dijese que los fines en el orden moral se comportan de igual manera que los principios en el orden especulable, sin embargo, en el entendimiento es distinto el hábito de los principios evidentes por sí mismos y el de las conclusiones, mientras que en la voluntad es uno mismo el hábito para el fin y para los medios. La razón de la diferencia no es otra sino que en el asentimiento a la conclusión la razón de asentir no es la sola verdad de los principios, sino la misma verdad de la conclusión, en cuanto se manifiesta en sí misma por la conexión de los extremos con tal medio, y, en cambio, en la voluntad toda la razón de amar el medio es el fin, como se ha explicado anteriormente, en la disp. XXIII.

48. De aquí, pues, parece inferirse que mediante ningún asentimiento evidente puede adquirirse un hábito indivisible que de suyo incline por igual a otras verdades, porque en ellas siempre existe diversa razón de asentir, por lo cual tampoco pueden tener una conexión que sea suficiente para tal unidad indivisible del hábito. Explico ambas cosas como sigue: si las verdades son diversas inmediatamente y en sí mismas, y tienen diversa unión de los términos, y una no tiene conexión con la otra, porque ni nace de ella ni se conoce mediante ella, ni del asentimiento a una se sigue el asentimiento a otra, parece que únicamente convienen en el modo como el entendimiento asiente a ellas, a saber, sin discurso en virtud de la inmediata conexión de los términos; pero esto no basta para la indivisibilidad del hábito, ya que el hábito no confiere facilidad para ese modo, sino para el asentimiento mismo y para penetrar fácilmente las razones de los términos y para el debido uso de las especies inteligibles con las que pueden representarse éstas; por eso resulta ininteligible que el mismo hábito indivisible, adquirido mediante un solo asentimiento a la verdad evidente por sí misma, de suyo incline al punto a otras verdades ciertamente inmediatas, pero diversas, y, en consecuencia, es preciso que mediante el asentimiento a otro principio se pro-

est medium utcumque, sed est veritas talis conclusionis, ut manifestata et connexa cum tali medio.

47. *Cur in intellectu sit proprius habitus principiorum, non in voluntate.*— Ex quo (ut obiter hoc notemus) nascitur quaedam differentia inter habitus intellectus et voluntatis. Nam, licet Aristoteles dixerit ita se habere fines in moralibus sicut principia in speculabilibus, nihilominus in intellectu distinctus est habitus principiorum per se notorum et conclusionum; in voluntate vero idem est habitus ad finem et media. Ratio autem differentiae non est alia nisi quia in assensu conclusionis ratio assentiendi non est sola veritas principiorum, sed ipsamet veritas conclusionis, quatenus in se ostenditur ex connexione extremorum cum tali medio; at vero in voluntate tota ratio amandi medium est finis, ut superius, disp. XXIII, declaratum est.

48. Hinc ergo videtur inferri per nullum assensum evidentem posse acquiri habitum indivisibilem de se aequaliter inclinantem ad alias veritates, quia semper in illis est diversa ratio assentiendi, unde nec connexionem habere possunt quae ad talem unitatem indivisibilem habitus sufficere possit. Utrumque sic declaro, nam, si veritates sint immediate et in se diversae, et diversam terminorum unionem habent, et una cum altera non habet connexionem, quia nec ex illa nascitur, nec per illam cognoscitur, neque ex assensu unius sequitur assensus alterius, solum videntur convenire in modo quo intellectus eis assentit, nimirum, sine discursu ex immediata connexione terminorum; sed hoc non satis est ad indivisibilitatem habitus, quia habitus non dat facilitatem ad illum modum, sed ad ipsum assensum, et ad penetrandas facile rationes terminorum, et ad debitum usum specierum intelligibilium quibus illae repraesentari possunt; et ideo intelligi non potest quod idem indivisibilis habitus, acquisitus per solum unum assensum veritatis per se notae, de se statim inclinet ad veritates alias immediatas quidem, sed diversas, et consequenter ne-

duzca un aumento real por adición extensiva de una nueva entidad, la cual, no pudiendo unirse realmente a la preexistente —como se ha demostrado arriba—, será un nuevo hábito indivisible.

49. *Si un único hábito simple puede inclinar a conocer dos propiedades de una misma realidad.*— Dirá alguno que, aunque esto sea verdad cuando los principios evidentes por sí mismos son enteramente diversos en ambos extremos, sin embargo, cuando pertenecen al mismo sujeto, entonces el hábito puede tener unidad indivisible por atribución a tal sujeto. Así, si a un hombre, por ejemplo, le convienen inmediatamente dos pasiones distintas, un mismo hábito indivisible bastará para asentir a dos principios inmediatos por los que tales propiedades se predican del hombre. Mas, aunque aquí aparezca alguna mayor razón de unidad, no es, empero, suficiente para el hábito indivisible. Porque supongo que el conocimiento del hombre no es tan simple que en la misma esencia de la cosa se intuyan sus pasiones; pues esto corresponde a la perfección angélica; sino que, después de haber conocido una pasión y esencia, el hombre necesita una nueva atención y composición mental y, consiguientemente, también un nuevo asentimiento mediante el cual juzgue acerca de la otra, aunque sea inmediata. Con esto, pues, resulta manifiesto que no es posible que, en virtud del hábito indivisible adquirido mediante el primer asentimiento, el entendimiento quede dotado de facilidad y prontitud para juzgar acerca de la otra pasión y compararla con tal sujeto, aunque el sujeto sea el mismo, porque la conexión y el otro extremo son diversos, y esas dos verdades no sólo son distintas, sino que además una no se contiene de ningún modo en la otra; luego la identidad del sujeto no es suficiente.

50. Se confirma, porque, si a un mismo sujeto convienen dos pasiones, una mediante la otra, el hábito con que se conoce de tal sujeto la primera pasión inmediata no basta para que el mismo hábito indivisible incline a otro asentimiento sobre la pasión mediata acerca de tal sujeto, como consta por la opinión de todos, ya que el primer hábito pertenece al entendimiento de los principios, y el segundo a la ciencia, pues dicha pasión segunda se demuestra por la primera,

cesse est ut per assensum alterius principii reale fiat augmentum per additionem extensivam novae entitatis, quae, cum non possit realiter uniri praeexistenti, ut supra ostensum est, erit novus habitus indivisibilis.

49. *Ad duas proprietates eiusdem rei cognoscendas an unicus habitus simplex inclinare possit.*— Dicet aliquis, esto hoc verum sit quando illa principia per se nota sunt omnino diversa in utroque extremo, quando autem sunt de eodem subiecto, tunc posse habitum habere unitatem indivisibilem ex attributione ad tale subiectum. Ut si homini, verbi gratia, conveniunt immediate duae passiones distinctae, idem habitus indivisibilis sufficiet ad assensum duorum principiorum immediatorum quibus tales proprietates de homine praedicantur. Sed, licet hic appareat aliqua maior ratio unitatis, non tamen est sufficiens ad indivisibilem habitum. Suppono enim cognitionem hominis non esse ita simplicem ut in ipsa rei essentia eius passiones intueatur; hoc enim spectat ad angelicam perfectionem; sed post cognitam unam passionem et essentiam, indigere hominem nova attentione et compositione, et consequenter novo etiam assensu, per quem de alia iudicet, etiamsi immediata sit. Hinc ergo manifestum apparet non posse ex vi habitus indivisibilis acquisiti per priorem assensum, intellectum manere facilem et promptum ad iudicandum de alia passione, et comparandum illam cum tali subiecto, etiamsi subiectum idem sit, quia connexio et alterum extremum sunt diversa, et illae duae veritates non solum distinctae sunt, sed etiam una in altera nullo modo continetur; ergo identitas subiecti non sufficit.

50. Et confirmatur, nam, si eidem subiecto duae passiones conveniant, una mediante alia, habitus quo cognoscitur de tali subiecto prima passio immediata non satis est ut idem indivisibilis inclinet ad alium assensum circa passionem mediatam de tali subiecto, ut constat ex omnium sententia, nam prior habitus pertinet ad intellectum principiorum, et posterior ad scientiam; quia talis passio secunda demonstratur per primam, quod docuit D. Thomas, I-II,

cosa que enseñó Santo Tomás, en I-II, q. 57, a. 1, ad 2. Luego, aunque ambas pasiones y la verdad sean inmediatas, mucho menos puede bastar para una y otra el mismo hábito indivisible. La consecuencia es patente, porque, aun cuando parezca que estas dos verdades tienen mayor conveniencia en la inmediatez y en el modo como se conocen, sin embargo, por otra parte no tienen conexión entre sí, ni se da continencia virtual de una en otra, como se da en las demás, continencia que, no obstante, parece contribuir y ser necesaria en sumo grado para la unidad indivisible del hábito.

51. *El hábito indivisible de la ciencia no basta para el asentimiento a varias conclusiones.*— De aquí, avanzando más a los hábitos de la ciencia, no parece posible que un mismo hábito indivisible sea suficiente para asentir a diversas conclusiones, no sólo cuando se demuestran acerca de cosas diversas en especie o en esencia, sino también cuando se demuestran acerca de la misma esencia. La primera parte parece manifiesta por lo dicho. En primer lugar, porque esas conclusiones no difieren entre sí menos de lo que difieren entre sí los principios de que se deducen; pero tales principios no pueden pertenecer a un mismo hábito indivisible, como se ha demostrado; luego tampoco las conclusiones. En segundo lugar, porque Aristóteles, en el lib. I de los *Analíticos Segundos*, texto 7, dice que son diversas aquellas ciencias *cuyos principios no proceden de lo mismo;* pero siempre que se demuestran pasiones acerca de diversas esencias o especies de cosas, los principios por los que se demuestran constan de términos enteramente diversos; luego no pueden engendrar un mismo hábito indivisible sobre las conclusiones. Por último, todo lo que hemos dicho del hábito sobre los principios, es probativo *a fortiori* del hábito sobre las conclusiones. La segunda parte se demuestra también por una razón proporcional, porque el asentimiento al primer principio inmediato, a saber, aquel en que la primera pasión se afirma del sujeto, no engendra un hábito indivisible que incline esencialmente a la próxima verdad, en la cual la segunda pasión se predica del mismo sujeto; luego, por igual razón, el asentimiento a la segunda proposición, en la cual la segunda pasión se dice del sujeto, no puede engendrar un hábito indivisible que incline esencialmente a otra verdad, en la cual la tercera pasión se dice del sujeto. La

q. 57, a. 1, ad 2. Ergo, quamvis utraque passio et veritas sit immediata, multo minus potest idem indivisibilis habitus ad utramque sufficere. Patet consequentia, quia, licet hae duae veritates videantur habere maiorem convenientiam in immediatione et in modo quo cognoscuntur, aliunde tamen non habent inter se connexionem, neque est virtualis continentia unius in alia, sicut est in aliis; quae tamen maxime videtur conferre et esse necessaria ad unitatem indivisibilem habitus.

51. *Habitus scientiae indivisibilis non sufficit ad plurium conclusionum assensum.*— Ex quo, ulterius progrediendo ad habitus scientiae, non videtur fieri posse ut idem habitus indivisibilis sufficiat ad assensus diversarum conclusionum, non solum quando de rebus specie seu essentia diversis, sed etiam quando de eadem essentia demonstrantur. Prior pars videtur manifesta ex dictis. Primo, quia non minus differunt conclusiones illae inter se quam inter se differant principia ex quibus inferuntur; sed talia principia non possunt pertinere ad eumdem indivisibilem habitum, ut probatum est; ergo nec conclusiones. Secundo, quia Aristoteles, I Poster., text. 7, ait eas esse diversas scientias *quarum principia non ex eisdem sunt;* quoties autem passiones demonstrantur de diversis essentiis seu speciebus rerum, principia per quae demonstrantur constant ex terminis omnino diversis; ergo non possunt eumdem indivisibilem habitum circa conclusiones generare. Denique, omnia quae diximus de habitu circa principia, a fortiori probant de habitu circa conclusiones. Altera vero pars probatur etiam proportionali ratione, quia assensus primi principii immediati, scilicet, in quo prima passio affirmatur de subiecto, non generat habitum indivisibilem qui per se inclinet ad proximam veritatem, in qua secunda passio dicitur de eodem subiecto; ergo pari ratione assensus secundae propositionis, in qua secunda passio dicitur de subiecto, non potest generare habitum indivisibilem qui per se inclinet ad aliam veritatem, in qua tertia

consecuencia es manifiesta, porque existe la misma distancia o proporción; pues el hecho de que la primera proposición sea inmediata y las otras mediatas indica ciertamente una mayor semejanza en el modo de asentir, pero ésta no basta para la unidad indivisible del hábito, según hemos dicho muchas veces; de lo contrario, todas las ciencias serían una sola, puesto que convienen en el modo de asentir mediante discurso.

52. Se confirma porque, cuando se infiere una nueva conclusión, aunque el sujeto sea idéntico, la verdad y la conexión de la nueva propiedad demostrada es formalmente diversa; luego un hábito indivisible, adquirido con anterioridad, no puede bastar esencialmente y sin adición real, para dar al entendimiento prontitud para asentir a esa verdad distinta. Estas razones prueban lo mismo, con mayor evidencia, cuando las conclusiones demostradas acerca del mismo sujeto no sólo son diversas, sino que además una no se demuestra por la otra, ya se demuestren por diversos medios —cosa que resulta más clara—, ya por uno solo e idéntico. Porque ni esas verdades tienen entre sí conexión o continencia virtual de una en otra, ni su conexión en un solo principio es suficiente, pues el hábito indivisible, que tiene por término el principio mismo, no basta esencialmente para extenderse a alguna de esas conclusiones, como se ha demostrado; pero lo que se añade con respecto a una no tiene nada común con respecto a la otra, ni al contrario; luego en nigún hábito indivisible pueden unirse inmediatamente, por así decirlo, esas dos conclusiones.

53. *Qué es el modo de extensión en los hábitos evidentes.*— Concluyo, pues, que el hábito judicativo y evidente del entendimiento humano no se extiende a juzgar nuevas verdades, ni da facilidad para asentir a ellas, a no ser por adición y aumento real; esto se prueba suficientemente (en mi opinión) con el razonamiento aducido, con el cual se ha demostrado que el hábito indivisible no basta. Por eso se concluye también que no es suficiente el aumento intensivo, sino que resulta necesario el extensivo. En primer lugar, porque el aumento intensivo es —por así decirlo— uniforme y sobre lo mismo o con respecto a lo mismo; luego, si el primer hábito, adquirido mediante el asentimiento a un principio o conclu-

passio dicitur de subiecto. Patet consequentia, quia est eadem distantia seu proportio; nam quod prima propositio sit immediata, et aliae mediatae, indicat quidem aliquam maiorem similitudinem in modo assentiendi; illa tamen non sufficit ad indivisibilem unitatem habitus, ut saepe dictum est; alias omnes scientiae essent una, quia conveniunt in modo assentiendi per discursum.

52. Et confirmatur, quia, cum infertur nova conclusio, quamvis subiectum sit idem, tamen veritas et connexio novae passionis demonstratae formaliter diversa est; ergo non potest indivisibilis habitus, prius acquisitus, per se et sine additione reali esse sufficiens ut reddat intellectum promptum ad assensum illius distinctae veritatis. Atque hae rationes evidentius idem probant, quando conclusiones demonstratae de eodem subiecto non solum sunt diversae, sed etiam una non demonstratur per aliam, sive demonstrentur per diversa media, quod clarius est, sive per unum et idem. Quia nec illae veritates inter se habent connexionem aut virtualem continentiam unius in alia, nec connexio earum in uno principio sufficit, quia habitus indivisibilis, qui terminatur ad ipsum principium, per se non sufficit ut extendatur ad aliquam ex illis conclusionibus, ut ostensum est; id vero quod additur respectu unius non habet aliquid commune respectu alterius, neque e converso; ergo in nullo habitu indivisibili possunt illae duae conclusiones immediate uniri, ut sic dicam.

53. *Quid sit modus extensionis in habitibus evidentibus.*— Concludo igitur habitum iudicativum et evidentem intellectus humani non extendi ad novas veritates iudicandas, nec dare facilitatem ad eis assentiendum, nisi per additionem et augmentum reale; hoc enim (ut opinor) satis probat discursus factus, quo ostensum est indivisibilem habitum non sufficere. Unde etiam concluditur non satis esse augmentum intensivum, sed necessarium esse extensivum. Primo quidem, quia augmentum intensivum est (ut ita dicam) uniforme, ac circa idem seu respectu eiusdem; ergo, si primus habitus, acquisitus

sión, no inclina de ningún modo a otra verdad, nunca inclinará en virtud de la sola intensidad. En segundo lugar, porque, si acerca de una misma conclusión se repiten actos más intensos hasta el supremo grado y esfuerzo que el entendimiento puede aplicar en tal asentimiento, el hábito se hará más intenso incluso en el sumo grado sobre tal verdad, pero no inclinará a otra; luego, para que el entendimiento se incline a nuevas conclusiones mediante nuevos asentimientos, es necesario un nuevo género de aumento, el cual no es sino extensivo. En tercer lugar, porque de aquí resulta que la inclinación adquirida para diversas verdades, incluso de las que se considera que pertenecen a una ciencia, es desigual en el entendimiento, es decir, intensa con respecto a una y débil con respecto a otra. Pues esa desigualdad no proviene de una subordinación de tales verdades entre sí; porque supongo que no están en conexión y que una no se demuestra por la otra; luego sólo proviene de la mayor frecuencia o intensidad de los actos sobre una que sobre otra; por tanto, es señal de que aquélla es una desigualdad de intensidad en la inclinación habitual adquirida; luego no puede ser una sola e idéntica en indivisibilidad; luego ahí se da un aumento extensivo real. Pero, habiéndose demostrado que lo que se añade en este aumento de cualidades no puede unirse esencialmente a lo preexistente, se concluye que este aumento es realmente adición de una nueva cualidad.

54. *Diferencia entre los hábitos especulativos y los prácticos en cuanto a la extensión.*—Por último, a propósito de este punto debe observarse la diferencia existente entre las virtudes del entendimiento y las de la voluntad, diferencia que, guardando la debida proporción, se da también entre las virtudes especulativas y las prácticas del entendimiento; porque las virtudes apetitivas versan principalísimamente, en sus actos, sobre los singulares, y por ello muy fácilmente puede un solo e idéntico hábito indivisible de una virtud concreta versar sobre varios actos y sobre varias materias, pues, aunque por otra parte parezca que esas materias son muy diversas en su ser de naturaleza, no obstante, en la bondad, a la que se refiere la virtud, vienen a ser diferentes sólo en número. Lo mismo sucede, a su manera, con la prudencia y el arte, que descienden a los

per assensum unius principii seu conclusionis, nullo modo inclinat ad aliam veritatem, ex vi solius intensionis nunquam inclinabit. Secundo, quia, si circa eamdem conclusionem iterentur actus intensiores usque ad summum gradum et conatum quem intellectus potest adhibere in tali assensu, habitus fiet intensus etiam in summo circa talem veritatem, non vero inclinabit ad aliam; ergo, ut intellectus inclinetur ad novas conclusiones per novos assensus, necessarium est novum genus augmenti, quod non est nisi extensivum. Tertio, quia hinc fit ut propensio acquisita ad diversas veritates, etiam ex his quae censentur ad unam scientiam pertinere, inaequalis sit in intellectu, id est, respectu unius intensa, et respectu alterius remissa. Non enim provenit illa inaequalitas ex aliqua subordinatione talium veritatum inter se; pono enim non esse connexas, neque unam per aliam demonstrari; solum ergo provenit ex maiori frequentia vel intensione actuum circa unam quam circa aliam; ergo signum est illam esse inaequalitatem intensionis in habituali inclinatione acquisita; ergo non potest esse una et eadem indivisibilitate; ergo est ibi reale augmentum extensivum. Cum autem ostensum sit id quod additur in hoc augmento qualitatum non posse per se uniri praeexistenti, concluditur hoc augmentum revera esse additionem novae qualitatis.

54. *Discrimen inter speculativos et practicos, quoad extensionem.*— Est autem ultimo circa hunc punctum observanda differentia inter virtutes intellectus et voluntatis, quae, servata proportione, etiam versatur inter virtutes speculativas et practicas intellectus; nam virtutes appetitivae potissime versantur in suis actibus circa singularia, et ideo facillime potest unus et idem habitus indivisibilis talis virtutis versari circa plures actus et circa plures materias, quia, licet alioqui in esse naturae videantur illae materiae valde diversae, tamen in honestate, quam virtus respicit, sunt quasi solo numero differentes. Et idem est suo modo de prudentia et arte, quae ad singularia descendunt, immo in eis

singulares, e incluso versan principalmente sobre ellos. Pero la ciencia especulativa se detiene en el conocimiento de los universales, y por eso, en cuanto de ella depende, no aplica la misma verdad formal (por así decirlo) a muchas cosas materialmente diversas, sino que siempre se extiende por adición de una nueva verdad, que en su universalidad es formalmente diversa de otra, por lo que requiere no sólo un asentimiento formalmente diverso, sino también un real aumento o extensión del hábito que inclina a ella. En consecuencia, si el hombre aplica una conclusión científica demostrada universalmente a los particulares contenidos en ella, en este sentido un mismo hábito indivisible de la ciencia inclinará igual y suficientemente —según opino— a todas las verdades particulares contenidas en la universal; por ejemplo, si, habiendo adquirido la ciencia de esta conclusión: *el hombre es risible,* se infiere en sentido expositivo: *Pedro es hombre, luego Pedro es risible,* y así en los demás casos, para todos los asentimientos a esas conclusiones particulares bastará el mismo hábito indivisible, porque esas verdades difieren materialmente más bien que formalmente, y porque todas esas proposiciones particulares están contenidas de manera confusa en la universal, y por esto sólo es necesario que se añadan las especies o la aplicación de ellas a los singulares.

Cómo se da en las ciencias unidad de hábito por composición o colección de cualidades simples

55. Así, pues, de todo esto infiero, y afirmo en cuarto lugar, que, aparte de la unidad indivisible que algunos hábitos poseen por cualidades simples, en algunos otros hábitos se da una unidad compuesta por colección y subordinación de varias cualidades que, con respecto a ese hábito íntegro, se consideran hábitos parciales. Esta afirmación se establece principalmente para salvar el modo común de hablar acerca de la unidad de las ciencias; porque todos estiman que la geometría, por ejemplo, es una sola ciencia, no sólo genéricamente, sino también específicamente; y nosotros hemos afirmado antes lo mismo acerca de la metafísica; mas esta unidad no puede entenderse por modo de cualidad simple; luego es necesario entenderla por alguna composición o coordinación de varias

praecipue versantur. Scientia autem speculativa sistit in cognitione universalium, et ideo, quantum est ex se, non applicat eamdem veritatem formalem (ut ita dicam) ad plura materialiter diversa, sed semper extenditur per additionem novae veritatis, quae in sua universalitate est formaliter diversa ab alia, et ideo et assensum requirit formaliter diversum, et reale augmentum seu extensionem habitus ad illam inclinantis. Unde, si homo applicet scientificam conclusionem in universali demonstratam ad particularia sub ea contenta, hoc modo idem habitus indivisibilis scientiae (ut opinor) aeque ac sufficienter inclinabit ad illas omnes veritates particulares in universali contentas; ut si, acquisita scientia huius conclusionis: *Homo est risibilis,* expositorie inferat: *Petrus est homo, ergo Petrus est risibilis,* et sic de caeteris, ad omnes assensus illarum conclusionum particularium idem habitus indivisibilis sufficiet, quia veritates illae materialiter potius quam formaliter differunt, et quia omnes illae particulares propositiones in universali continentur confuse, et ideo solum necesse est addi species vel applicationem earum ad singularia.

Quomodo in scientiis detur unitas habitus per compositionem vel collectionem simplicium qualitatum

55. Ex his igitur omnibus infero et dico quarto, praeter unitatem indivisibilem quam habent aliqui habitus per simplices qualitates, dari in aliquibus habitibus unitatem compositam per collectionem et subordinationem plurium qualitatum quae respectu illius habitus integri censentur habitus partiales. Haec assertio praecipue ponitur ad salvandum communem modum loquendi de unitate scientiarum; omnes enim censent geometriam, verbi gratia, esse unam scientiam, non tantum genere, sed etiam specie; et nos superius idem diximus de metaphysica; haec autem unitas intelligi non potest per modum simplicis qualitatis; ergo necesse est intelligi per aliquam compositionem vel coordinationem plurium qualitatum; iam

cualidades; pues ya se ha demostrado también que esas cualidades no pueden tener otro modo de unión o composición real. Se explica asimismo por el conocido principio de que las cosas que son muchas en un género, o bajo una razón, bajo otra son una o componen una. Y que esto es verdad también en el género de la cualidad se patentiza en los hábitos o disposiciones del cuerpo; porque la salud o la belleza se consideran como una sola cualidad en el común modo de hablar y filosofar y, sin embargo, no son cualidades simples, sino resultantes de la proporción de varias; luego lo mismo cabe entender de las cualidades del alma. Sobre todo en los hábitos de las ciencias, en los cuales ni puede encontrarse una unidad tan grande con respecto a varias conclusiones o principios como la que se da en una cualidad simple, ni se le puede negar toda unidad, por causa de la conexión o conveniencia de las cosas que se tratan en una ciencia, según vamos a explicar en seguida.

56. Sostienen esta sentencia en la realidad todos los autores citados en la tercera opinión, sin que discrepe el propio Soncinas, aunque, en el modo de expresarse, no dé el nombre de hábitos, sino el de especies, a aquellos hábitos parciales; Capréolo, en la q. 3 del *Prologo,* está dudoso en esta cuestión, incluso acerca del pensamiento de Santo Tomás; Soto, en la q. 3 proemial de la *Logica,* si bien defiende lo opuesto, no obstante concede que la ciencia puede tener unidad, aunque no sea una cualidad simple; y considera probable que no sea una cualidad simple. En cambio, Toledo, en el lugar citado, q. 3, sigue absolutamente esta opinión; y Fonseca, en el lib. V *Metaph.,* c. 7, q. 5, sec. 2. Por último, la favorece Santo Tomás, en I-II, q. 54, a. 4, ad 2, donde afirma que, mediante la demostración de una conclusión se adquiere el hábito imperfecto de la ciencia, pero, cuando la demostración se extiende a otra conclusión, no se engendra un nuevo hábito, sino que el anterior se hace más perfecto, en cuanto se extiende a varias cosas. Con estas palabras, Santo Tomás admite que se añade una perfección real al hábito de la ciencia por su extensión a una nueva conclusión, y no puede entenderse que ello se realice por sola adición de especies, ya que por esto solo el hábito anterior no se hace más perfecto, ni por razón de las especies solas inclinará inmediatamente el hábito a una nueva conclusión, si su entidad no se

enim ostensum etiam est illas qualitates non posse habere alium modum realis unionis seu compositionis. Declaratur etiam ex illo vulgato principio, quia quae sunt plura in uno genere, vel sub una ratione, sub alia sunt unum, vel componunt unum. Quod in genere etiam qualitatis verum esse patet in habitibus aut dispositionibus corporis; nam sanitas vel pulchritudo una qualitas censetur in communi modo loquendi et philosophandi, et tamen non sunt simplices qualitates, sed ex proportione plurium resultantes; ergo idem intelligi potest in qualitatibus animae. Praesertim in habitibus scientiarum, in quibus nec tanta unitas reperiri potest respectu plurium conclusionum vel principiorum quanta est in simplici qualitate; nec potest ei denegari omnis unitas, propter connexionem vel convenientiam rerum quae in una scientia tractantur, ut statim explicabimus.

56. Et hanc sententiam in re tenent omnes citati in tertia opinione, et Soncinas etiam non discrepat, quamvis in modo loquendi illos habitus partiales non vocet habitus, sed species; et Capreol., q. 3 Prologi, dubius est in hac re, etiam de mente S. Thomae; et Soto, q. 3 prooemiali Logicae, licet oppositum teneat, concedit tamen scientiam posse habere unitatem, licet non sit simplex qualitas. Et probabile censet non esse simplicem qualitatem. Toletus vero ibi, q. 3, hanc sententiam simpliciter sequitur; et Fonseca, lib. V Metaph., c. 7, q. 5, sect. 2. Denique favet D. Thomas, I-II, q. 54, a. 4, ad 2, ubi ait per demonstrationem unius conclusionis acquiri habitum scientiae imperfectum; cum vero ad aliam conclusionem extenditur demonstratio, non generari novum habitum, sed priorem fieri perfectiorem, quatenus ad plura extenditur. In quibus verbis D. Thom. admittit addi perfectionem realem habitui scientiae per extensionem ad novam conclusionem, quod non potest intelligi fieri per solam additionem specierum; nam per hoc solum non fit perfectior prior habitus, neque propter solas species habitus immediate inclinabit ad novam conclusionem,

perfecciona y extiende en sí misma. Así, pues, en cuanto a esta parte, ésta es, sin duda, la opinión de Santo Tomás; confieso, sin embargo, que, si dicha solución se une con el cuerpo del artículo, Santo Tomás piensa que ese hábito así aumentado y perfeccionado siempre sigue siendo una cualidad simple, cosa que yo admitiría con gusto, si entendiese, o bien que esa extensión puede producirse por aumento puramente intensivo, o bien que en el aumento extensivo puede intervenir una unión real y esencial entre las cualidades parciales. Mas, no siendo posible entender ninguna de estas dos cosas, como he demostrado, por eso afirmo que esa ciencia es una, pero no un hábito simple. Y no prueba más la razón que Santo Tomás añade, a saber, que las conclusiones y demostraciones de una ciencia están ordenadas y una se deriva de otra. Porque, a lo sumo, de ahí se concluye la subordinación de dichas cualidades y cierta unidad de toda la ciencia, pero no su perfecta simplicidad o su composición *per se*. En otro sentido expone ese pasaje Soncinas, a saber, que el hábito adquirido mediante la primera conclusión se perfecciona por el asentimiento a la segunda conclusión, no sólo extensivamente, sino también intensivamente sobre la primera conclusión. Pero ni siquiera esto es siempre necesario, ni en realidad lo afirma Santo Tomás; porque habla de esta manera: *El hábito que existía primeramente se hace más perfecto, en cuanto se extiende a muchas cosas;* pues la expresión *en cuanto* declara suficientemente en qué consiste, para Santo Tomás, ese aumento de perfección; ni admite tampoco otro sentido la razón que Santo Tomás añade.

Se resuelven las objeciones en contra de la afirmación anterior

57. *En qué sentido una ciencia es un solo hábito y una sola cualidad.—* Contra esta afirmación se aducen muchos argumentos que, en mi opinión, no encierran dificultad, como aquel de que, si es una ciencia, es un solo hábito; y, si es un solo hábito, es una sola cualidad. Porque el mismo argumento se hará acerca de la belleza o de la salud. Hay que decir, por tanto, que todos son verdaderos, hablando proporcionalmente, a propósito de la unidad de un mismo modo. Sin embargo, en la manera común de hablar, eso se admite absolutamente con el nombre de virtud o de ciencia más bien que con el de hábito, a fin de

si eius entitas in se non perficiatur et extendatur. Quoad hanc ergo partem sine dubio est haec opinio D. Thomae; fateor tamen, si illa solutio coniungatur cum corpore articuli, sentire D. Thomam illum habitum sic auctum et perfectum semper manere simplicem qualitatem, quod ego libenter admitterem, si intelligerem aut illam extensionem posse fieri per augmentum pure intensivum, aut in augmento extensivo posse intervenire realem ac per se unionem inter partiales qualitates. Quia vero neutrum horum intelligi potest, ut probavi, ideo assero illam scientiam esse unam, non tamen simplicem habitum. Nec plus probat ratio quam D. Thom. subiungit, scilicet, quia conclusiones et demonstrationes unius scientiae ordinatae sunt, et una derivatur ex alia. Ad summum enim inde concluditur subordinatio illarum qualitatum, et aliqua unitas totius scientiae, non vero perfecta simplicitas aut compositio per se. Aliter exponit illum locum Soncinas, scilicet, habitum per primam conclusionem acquisitum perfici per assensum secundae conclusionis, non tantum extensive, sed intensive circa primam conclusionem. Sed neque hoc est semper necessarium, neque revera D. Thomas id dicit; sic enim ait: *Habitus qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura se extendens;* illa enim particula *utpote* satis declarat in quo constituat D. Thomas illud augmentum perfectionis; neque etiam ratio quam D. Thom. subiungit alium sensum admittit.

Solvuntur obiectiones contra superiorem assertionem

57. *Una scientia quomodo sit unus habitus et una qualitas.—* Contra hanc assertionem fiunt multa argumenta, quae, ut opinor, non sunt difficilia. Quale est illud, quod si est una scientia, est unus habitus; si unus habitus, una qualitas. Idem enim argumentum fiet de pulchritudine aut sanitate. Dicendum est ergo omnia esse vera, proportionaliter loquendo, de unitate eiusdem modi. In communi tamen modo loquendi simpliciter id admittitur sub nomine virtutis aut

eliminar la equivocidad. Como también, hablando en sentido moral, se da el nombre de un solo acto al exterior y al interior, pero no se les denomina una sola realidad. Más aún: se dice que una sola virtud de la liberalidad está integrada por el hábito de la voluntad y el del apetito sensitivo, o que una sola virtud de la fe está compuesta por el hábito del entendimiento y el hábito del afecto piadoso de la voluntad; y, no obstante, con el nombre de hábito en absoluto no se afirma que exista uno solo en ambas potencias. Consiguientemente, el nombre específico muchas veces admite y expresa esa composición en mayor medida que el genérico.

58. *Por qué es suficiente para muchos actos una potencia simple, y no un hábito simple.—* Suele aducirse otra razón: que una potencia única y simple basta para muchos actos y objetos parcialmente; luego también bastará un hábito, por ser una perfección proporcionada a la potencia. Pero esta razón concluye, a lo sumo, que debe guardarse esa proporción en cuanto sea posible; porque es cierto que en esto no hay igualdad entre la potencia y el hábito; de lo contrario, así como una potencia simple es suficiente para todos sus actos, igualmente bastará un hábito simple para todos ellos. Por tanto, en la ciencia no debe salvarse por completo dicha proporción en cuanto a la simplicidad de la cualidad, ya que la potencia no se adquiere mediante actos, como la ciencia. Por eso, la potencia es un principio de orden superior y como una causa universal, mientras que la ciencia se va haciendo poco a poco mediante actos, y cada uno produce algo que le es proporcionado y conmensurado; por lo mismo, mediante ellos no puede producirse un principio o —por así decirlo— un instrumento enteramente simple y universal en orden a todos ellos.

59. *Qué orden deben guardar los hábitos parciales para que se afirme que componen una sola ciencia.— Opinión de Antonio Mirandul.—*Parece que existe mayor dificultad en explicar esa coordinación o unión accidental por razón de la cual se dice que una sola ciencia se compone de cualidades semejantes; porque, si no tienen una unión especial entre sí, como por otra parte se encuentran en un sujeto indivisible, no se pone de manifiesto qué composición u ordenación puedan tener. De ahí nace también la dificultad de explicar cuál es el ámbito específico

scientiae potius quam habitus, propter aequivocationem tollendam. Sicut etiam loquendo morali modo dicuntur unus actus, exterior et interior, non tamen dicuntur una res. Immo, una virtus liberalitatis dicitur conflari ex habitu voluntatis et appetitus sensitivi, vel una virtus fidei ex habitu intellectus et habitu piae affectionis voluntatis; et tamen sub nomine habitus simpliciter non dicitur unum esse in utraque potentia. Itaque nomen specificum saepe magis admittit et significat illam compositionem quam genericum.

58. *Cur simplex potentia ad plures actus sufficiat, non vero habitus simplex.—* Alia ratio fieri solet, quia potentia unica et simplex sufficit ad plures actus et obiecta partialiter; ergo et habitus sufficiet, cum sit perfectio proportionata potentiae. Haec vero ratio ad summum concludit servandam esse eam proportionem quoad fieri possit; nam certum est non esse in hoc aequalitatem inter potentiam et habitum; alias, sicut una potentia simplex sufficit ad omnes actus suos, ita sufficiet unus simplex habitus ad omnes illos. In scientia ergo non debet omnino salvari illa proportio quoad simplicitatem qualitatis, quia potentia non acquiritur per actus, sicut scientia. Unde potentia est principium superioris rationis, et quasi universalis causa; scientia vero paulatim fit per actus, et unusquisque aliquid efficit sibi proportionatum et commensuratum; et ideo non potest per eos fieri unum principium vel (ut sic dicam) instrumentum simplex omnino et universale ad omnes illos.

59. *Quem ordinem debeant servare partiales habitus ut unam scientiam dicantur componere.— Opinio Antonii Mirandul.—* Maior difficultas videtur esse in explicanda coordinatione illa vel accidentali unione ob quam dicitur componi una scientia ex similibus qualitatibus; quia, si non habent inter se peculiarem unionem, cum alioqui sint in indivisibili subiecto, non apparet quam compositionem aut ordinationem habere possint. Ex quo etiam nascitur difficultas explicandi quae sit latitudo scientiae unius secundum

o genérico de una ciencia, o por qué una ciencia se compone de un determinado número de estas cualidades simples, más bien que de un número mayor o menor. Por eso, quizá atendiendo a este motivo, dijo Antonio Mirand. —como he referido arriba, en la disp. I, sec. 2— que sólo existe una ciencia, aunque nosotros la distingamos como si fueran varias, por la comodidad en el aprendizaje y en la transmisión de las ciencias. Y pudo verse impulsado por el hecho de que todas las ciencias parecen tener entre sí tal conexión, que ninguna puede enseñarse de manera perfecta sin las otras. Y en este sentido podría afirmar consecuentemente que no sólo todas las ciencias, sino también todas las virtudes intelectuales son una sola por causa de la conexión; pues ésta es mayor entre el hábito de los principios y las ciencias que entre las ciencias entre sí. Por eso no hay duda de que los principios propios de una ciencia y sus conclusiones se enseñan a manera de una sola ciencia, y así suele denominarse. Además, las ciencias prácticas dependen mucho de las especulativas, y las cosas morales de las físicas, y las artificiales de las naturales y matemáticas. Así, pues, con todas se compondrá una sola virtud adecuada al entendimiento. Pero consecuentemente habrá que decir también que sólo existe una virtud en la voluntad, pues no hay menor conexión entre las virtudes morales o apetitivas que entre las intelectuales, e incluso la hay mayor, como consta por la doctrina moral. Por eso también suele aplicarse a todas las virtudes el nombre de una sola justicia universal. Y muchos teólogos contemporáneos se expresan de esta manera, diciendo que, aun cuando las virtudes y los dones infusos sean distintos entre sí, con todos se constituye una sola justicia adecuada por la que el hombre se santifica interiormente y se hace formalmente justo. En este sentido, pues, se afirma, de acuerdo con esta opinión, que sólo existe una ciencia adecuada al entendimiento.

60. *Opinión de los nominalistas.*— En cambio, los nominalistas, según les atribuyen Soto y otros, para evitar este extremo se inclinan al otro, afirmando que existen tantas ciencias cuantos son los hábitos simples o cuantas son las conclusiones sabidas, pues piensan que en esta materia no hay ningún medio que pueda fundamentarse por la razón, como se ha indicado en la dificultad propuesta. Así, admiten varias dialécticas, varias filosofías y varias teologías, y todas

speciem vel secundum genus; vel cur potius ex tanto numero harum simplicium qualitatum componatur una scientia, quam ex maiori vel minori. Unde propter hanc fortasse causam, ut supra retuli, disp. I, sect. 2, Ant. Mirand. dixit tantum esse unam scientiam, quamvis per modum plurium distinguatur a nobis, propter commoditatem addiscendi et tradendi scientias. Et potuit moveri ex eo quod omnes scientiae videntur ita inter se connexae, ut nulla sine aliis possit perfecte tradi. Atque ita consequenter dicere posset non tantum omnes scientias, sed omnes etiam virtutes intellectuales esse unam propter connexionem; nam haec maior est inter habitum principiorum et scientias quam inter scientias inter se. Unde non est dubium quin principia propria alicuius scientiae et conclusiones eius per modum unius scientiae tradantur; et ita solet appellari. Rursus, scientiae practicae multum pendent ex speculativis, et moralia ex physicis; et res artificiales a naturalibus et mathematicis. Ita ergo ex omnibus componetur una virtus adaequata intellectui. Consequenter vero etiam dicendum erit esse tantum unam virtutem in voluntate, quia non est minor connexio inter virtutes morales seu appetitivas quam inter intellectuales, immo maior, ut ex doctrina morali constat. Unde vocari etiam solent virtutes omnes nomine unius iustitiae universalis. Et theologi multi huius temporis ita loquuntur, ut dicant, licet virtutes et dona infusa inter se distincta sint, ex omnibus constitui unam adaequatam iustitiam qua homo interius sanctificatur et formaliter fit iustus. Ad hunc ergo modum dicitur, iuxta hanc sententiam, esse tantum unam scientiam adaequatam intellectui.

60. *Nominalium sententia.*— At vero nominales, ut eis attribuunt Soto et alii, ad vitandum hoc extremum, in aliud declinant, dicentes tot esse scientias quot sunt simplices habitus, seu quot sunt conclusiones scitae; quia nullum putant esse medium in hac re quod possit ratione fundari, ut in difficultate proposita tactum est. Atque ita admittunt plures dialecticas, philosophias, theo-

ellas en gran número. Pero ni Soto ni los otros refieren dónde se expresan los nominalistas de este modo, ni yo he podido encontrarlo. Porque más bien, en el *Prólogo* de las *Sentencias,* al tratar de la teología, aunque nieguen que sea una cualidad simple, opinan que es una sola ciencia, como resulta patente por Ockam, q. 3 del *Prólogo,* dub. 8; Marsilio, q. 1, a. 4; Gregorio, q. 3, especialmente a. 3; lo mismo piensa Escoto, q. 3, dub. 2; y no discrepa Gabriel, q. 8, aunque no hable tan claramente de la unidad de la ciencia.

61. *Debe afirmarse que existen muchas ciencias en el entendimiento humano.*— Así, pues, en esta materia deben evitarse las expresiones extremas, y sobre todo las que se apartan de las opiniones comunes y admitidas de los filósofos, especialmente en una cuestión que depende en gran medida del modo de concebir y de hablar. No hay, pues, que negar que se den muchas ciencias en el entendimiento humano, como no puede negarse que haya muchas virtudes en la voluntad, hablando en sentido absoluto, como he dicho en el lugar citado de la disp. I, y resultará más claro por las divisiones de los hábitos, que tocaremos brevemente en la última sección de la presente disputación. Tampoco debe negarse que una ciencia pueda extenderse a muchas conclusiones y muchos objetos parciales o materiales; porque en este sentido se expresan todos los filósofos, al afirmar que hay una geometría, una aritmética, etc., y los teólogos al sostener que hay una teología. Pero la razón de esta locución se explicará mejor respondiendo a la dificultad apuntada.

Se expone la conexión entre los hábitos simples que componen una sola ciencia

62. Por tanto, cuando se pregunta qué conexión o coordinación existe entre esas cualidades simples para que se diga que componen un solo hábito o una sola ciencia, afirmo en primer lugar que, si bien es difícil explicar esta conexión o coordinación de cosas o de cualidades en nuestra mente, sin embargo no hay duda de que es grande. Así consta, primeramente, por la memoria o reminiscencia, en la cual se colocan las especies de las cosas de tal modo que unas veces una excita a otra, mientras que en otras ocasiones son completamente diferentes. Tam-

logias, et omnes has in magno numero. Sed neque Soto aut alii referunt ubi nominales hoc modo loquantur, neque ego invenire potui. Nam potius in prologo Sententiarum, agentes de theologia, licet negent esse simplicem qualitatem, sentiunt esse unam scientiam, ut patet ex Ochamo, q. 3 Prol., dub. 8; Mars., q. 1, a. 4; Greg., q. 3, praesertim a. 3; et idem sentit Scotus, q. 3, dub. 2, nec dissentit Gabr., q. 8, quamvis non tam clare de unitate scientiae loquantur.

61. *Plures scientiae in humano intellectu asserendae.*— In hac ergo re cavendae sunt extremae locutiones, et maxime abhorrentes a communibus et receptis philosophorum sententiis, et praesertim in re quae multum pendet ex modo concipiendi et loquendi. Non est ergo negandum quin dentur plures scientiae in intellectu humano, sicut negari non potest quin in voluntate sint plures virtutes, absolute loquendo, ut dixi in citato loco primae disputationis, et magis constabit ex divisionibus habituum, quas breviter attingemus sectione ultima huius disputationis. Nec etiam est negandum quin una scientia possit extendi ad plures conclusiones et plura obiecta partialia seu materialia; ita enim omnes philosophi loquuntur, dicentes unam esse geometriam, unam arithmeticam, etc.; et theologi, dicentes unam esse theologiam. Ratio vero huius locutionis explicabitur melius respondendo ad difficultatem tactam.

Connexio inter habitus simplices componentes unam scientiam exponitur

62. Quando ergo inquiritur quae sit connexio vel coordinatio inter qualitates illas simplices, ut unum habitum vel unam scientiam componere dicantur, assero imprimis, etsi difficile sit hanc connexionem seu coordinationem rerum seu qualitatum in mente nostra declarare, dubium tamen non esse quin magna sit. Ut constat primo ex ipsa memoria seu reminiscentia, in qua rerum species ita collocantur, ut interdum una excitet aliam, aliquando vero omnino disparatae sint. Hoc etiam declarat impotentia ra-

bién se explica esto por la impotencia de razonar ordenadamente, que proviene del desorden de los fantasmas en el delirio o en la locura.

63. En segundo lugar añado que esta coordinación entre estos hábitos simples que componen una sola ciencia puede entenderse de dos maneras, y que una y otra pueden concurrir simultáneamente a la unidad de la ciencia. La primera es una subordinación efectiva, como la que se da entre los hábitos particulares que inclinan a conclusiones subordinadas, de las cuales una se deriva de la otra. Abordó este modo de subordinación Santo Tomás, en I-II, q. 54, a. 4, ad 3; y, según este modo, se dice en el orden moral que un solo acto está constituido por el interno y el externo, y que una sola virtud está integrada por los hábitos existentes en diversas potencias, de las cuales una se subordina a otra en cuanto al ejercicio de tal acto, como la fe se subordina a la voluntad. La segunda causa de esta conexión es la atribución o relación a un mismo objeto total; así, por ejemplo, en la ciencia del hombre pueden demostrarse del hombre algunas conclusiones que guardan conexión entre sí, de las que una se derive de la otra. Además, pueden demostrarse varias conclusiones derivadas de la misma esencia total, aunque consideradas mutuamente una no se demuestre por la otra, sino que constituyan como diversas líneas o series de conclusiones. Decimos, pues, que no sólo las que se infieren dentro de una serie como por un razonamiento continuado, sino también las que no tienen este orden entre sí, si se hallan radicadas en la misma esencia de un mismo sujeto y se ordenan a conocerlo con exactitud, constituyen una sola ciencia, de la cual se dirá que posee unidad por atribución o referencia al mismo sujeto. Así, por ejemplo, aunque en física se hagan unas demostraciones de la materia, otras de la forma, otras del movimiento, de la cantidad, etc., muchas de las cuales no tienen subordinación entre sí, no obstante, con todas ellas se elabora una sola ciencia, puesto que todas aquellas cosas tienden al conocimiento exacto del ente natural. En efecto, así como las partes o propiedades no existen por razón de sí mismas, sino por razón del todo, igualmente todas las demostraciones que versan sobre las partes y propiedades, en cuanto tales, tienden a constituir la ciencia perfecta del mismo compuesto o sujeto, y en este sentido suele

tiocinandi ordinate, proveniens ex inordinatione phantasmatum in phrenesi vel insania.

63. Deinde addo, hanc coordinationem inter hos habitus simplices componentes unam scientiam, duplicem intelligi posse, et utramque simul posse concurrere ad unitatem scientiae. Prima est subordinatio effectiva, qualis est inter partiales habitus inclinantes ad subordinatas conclusiones, quarum una derivatur ex alia. Quem modum subordinationis attigit D. Thomas, I-II, q. 54, a. 4, ad 3. Et iuxta hunc modum dicitur in moralibus unus actus constitui ex interno et externo, et una virtus ex habitibus existentibus in diversis potentiis, quarum una subest alteri quoad usum talis actus, ut fides voluntati. Secunda causa huius connexionis est attributio seu respectus ad idem obiectum totale; ut, verbi gratia, in scientia de homine possunt de homine demonstrari aliquae conclusiones inter se connexae, quarum una derivetur ex alia. Et rursus demonstrari possunt plures conclusiones derivatae quidem ab eadem essentia totali, etiamsi inter se una ex alia non demonstretur, sed constituant veluti diversas lineas aut series conclusionum. Dicimus ergo, non solum eas quae sub una serie quasi continuato discursu inferuntur, sed etiam eas quae non habent inter se hunc ordinem, si in eadem essentia eiusdem subiecti radicentur, et ad illud exacte cognoscendum ordinentur, unam scientiam constituere, quae dicetur habere unitatem per attributionem seu habitudinem ad idem subiectum. Ut, verbi gratia, quamvis in physica aliae demonstrationes fiant de materia, et aliae de forma, et aliae de motu, quantitate, etc., quarum multae non habent inter se subordinationem, una tamen ex illis omnibus conficitur scientia, quia illa tendunt ad exactam cognitionem entis naturalis. Nam, sicut partes vel proprietates non sunt propter se, sed propter totum, ita demonstrationes omnes quae circa partes et proprietates, quatenus tales sunt, versantur, tendunt ad scientiam perfectam ipsius compositi seu subiecti constituendam, et ita communiter dici solet scientia habere unitatem

decirse comúnmente que la ciencia recibe su unidad del objeto, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles en II *De anima*, texto 33.

Sobre la unidad de una sola ciencia

64. Pero también es difícil explicar de qué grado debe ser la unidad de ese objeto, cosa que se pide en la segunda parte de la dificultad. Porque muchos dicen que se requiere la unidad específica del objeto, no del material, sino del formal, ni tampoco en su ser real, sino en su ser escible, como explica ampliamente, con Santo Tomás, Cayetano, en I, q. 1, a. 3. Pero hay que precaverse contra la equivocidad en el término o denominación de *escible*. Porque, en rigor, escible se dice por denominación extrínseca tomada de la ciencia, o por relación de razón fundada en esa denominación; pero de esta manera la ciencia no puede recibir su unidad del objeto escible en su ser escible, ya que más bien es ella la que confiere unidad a aquél; efectivamente, así como el objeto es escible porque la ciencia termina en él, de igual manera es un solo escible porque una sola ciencia termina en él; luego la ciencia no puede tomar su unidad del objeto escible, en cuanto con este término se explica la indicada denominación. Por tanto, si la unidad de la ciencia se toma de la unidad del objeto, tal unidad de objeto se presupone en orden de naturaleza para la unidad de la ciencia, e incluso para el ser de la ciencia misma y para toda denominación tomada de la ciencia. En consecuencia, cuando se habla del objeto escible en cuanto tal, que confiere unidad a la ciencia, dicho *ser escible* no significa una denominación procedente de la ciencia, sino la aptitud próxima para poder caer bajo una ciencia, aptitud que ciertamente se presupone por su parte. Así, cuando se dice que el objeto de la vista son el color y la luz en cuanto convienen en la razón de visible, el *ser visible* no debe tomarse por denominación extrínseca a partir de la vista, ya que, de lo contrario, no explicaría nada, sino que más bien se cometería una petición de principio, declarando la unidad del objeto por la unidad de la potencia; conviene, pues, que mediante ese término se signifique alguna razón por parte de las cosas mismas, por la cual se estime que tienen como una aptitud próxima para poder constituirse esencialmente como objetos de una misma potencia visiva. Pues, como

ex obiecto, iuxta doctrinam Aristotelis, II de Anim., text. 33.

De unitate unius scientiae

64. Quanta vero esse debeat unitas illius obiecti, quod in secunda parte difficultatis petitur, etiam est difficile ad explicandum. Multi enim dicunt requiri unitatem specificam obiecti, non materialis, sed formalis, neque in esse rei, sed in esse scibilis, ut late cum D. Thoma Caietan. explicat, I, q. 1, a. 3. Sed est cavenda aequivocatio in illa voce seu denominatione *scibilis*. Nam in rigore scibile dicitur per denominationem extrinsecam a scientia seu per relationem rationis in ea denominatione fundatam; hoc autem modo non potest scientia habere unitatem ab obiecto scibili sub esse scibilis, quia potius ipsa dat illi unitatem; nam, sicut obiectum est scibile quia scientia terminatur ad ipsum, ita est unum scibile quia una scientia terminatur ad illud; ergo non potest scientia sumere unitatem ex obiecto scibili, quatenus hac voce explicatur illa denominatio. Igitur, si unitas scientiae sumitur ex unitate obiecti, talis unitas obiecti praesupponitur ordine naturae ad unitatem scientiae, immo et ad esse ipsius scientiae et ad omnem denominationem a scientia sumptam. Cum ergo est sermo de obiecto scibili ut sic, dante unitatem scientiae, non significat illud *esse scibile* denominationem a scientia, sed aptitudinem proximam ut sub unam scientiam cadere possit; quae quidem aptitudo ex parte eius supponitur. Sicut cum dicitur obiectum visus esse colorem et lumen ut conveniunt in ratione visibilis, illud *esse visibile* non est sumendum per denominationem extrinsecam a visu; alioqui nihil explicaretur, sed potius peteretur principium, declarando obiecti unitatem ex unitate potentiae; oportet ergo ut per eam vocem significetur aliqua ratio ex parte ipsarum rerum, ob quam censeantur habere quasi aptitudinem proximam ut eidem potentiae visivae per se obiici possint. Nam, quia res

las cosas que difieren incluso específicamente en su ser real caen bajo la misma potencia visiva, buscamos en ellas alguna conveniencia que se presuponga por parte de las cosas mismas, por razón de la cual puedan constituir un solo objeto cuasi específico, cual es, por ejemplo, un mismo modo de inmutar la vista, o algo semejante; y ésta se llama la razón próxima de visible por parte del objeto. Por tanto, en este sentido debe entenderse lo que se dice acerca del objeto escible.

65. Pero entonces queda igualmente oscuro y difícil de explicar cuál es esta razón que se presupone por parte de las cosas pertenecientes a una misma ciencia, en virtud de la cual se dice que convienen en la misma razón de escible. Acerca de esto muchos piensan que de la unidad específica de la cosa misma que se ofrece esencial y primariamente como objeto de ciencia se toma la unidad del objeto, incluso en su ser de escible, de suerte que el objeto que esencial y primariamente es captado en la ciencia sea uno *per se* en su ser real, y todos los demás caigan bajo la ciencia por razón de él. Porque es formal en la ciencia aquella unidad del objeto que de alguna manera conexiona y contiene virtualmente todas las cosas que se tratan en la ciencia; pero ésta es la razón esencial del objeto mismo, por lo cual es preciso que aquélla sea una, específica e indivisible. Porque, si hay varias diferencias esenciales y sustanciales, ninguna —hablando en absoluto— contiene a otra como principio de la misma ni se ordena a la otra. Tampoco basta que una y otra estén contenidas en potencia en la razón genérica, porque esa continencia no basta para el medio de la demostración ni, consecuentemente, para la conexión y unidad que la ciencia exige. Por eso, según esta opinión, las especies de los objetos escibles se multiplicarán de acuerdo con las especies de las cosas que esencial y primariamente se conocen como objeto *quod*, cuales son, hablando regularmente, las especies de la sustancia. Mas con el nombre de especie debe entenderse no sólo la especie última, sino también la especie subalterna o cualquier razón formal abstracta, tomada precisivamente según su actualidad; pues de esta manera se considera como cierta especie indivisible, y de ella en cuanto tal se demuestran sólo aquellas cosas que le convienen precisivamente en virtud de tal razón formal, como es, en física, el grado de ente natural o el grado de animal.

differentes etiam secundum speciem in suo esse reali, cadunt sub eamdem potentiam visivam, quaerimus in eis aliquam convenientiam quae ex parte ipsarum rerum supponatur, ratione cuius possint unum quasi specificum obiectum constituere, qualis est, verbi gratia, idem modus immutandi visum, vel aliquid simile; et haec vocatur proxima ratio visibilis ex parte obiecti. Ad hunc ergo modum intelligendum est quod dicitur de obiecto scibili.

65. Sed tunc aeque obscurum ac difficile explicatu est, quaenam sit haec ratio quae ex parte rerum ad eamdem scientiam pertinentium supponitur, ratione cuius convenire dicuntur in eadem ratione scibilis. In quo multi existimant ex unitate specifica ipsius rei quae per se primo obiicitur scientiae, sumi unitatem obiecti etiam in esse scibilis, ita ut obiectum quod per se primo attenditur in scientia sit per se unum in esse rei, omnia vero alia cadant sub scientiam ratione illius. Quia illa unitas obiecti est formalis in scientia quae quodammodo connectit et virtualiter continet omnia quae in scientia tractantur; haec autem est essentialis ratio ipsius obiecti, et ideo oportet ut illa sit una, specifica ac indivisibilis. Nam, si sint plures differentiae essentiales et substantiales, neutra, per se loquendo, continet alteram ut principium eius, neque ad alteram ordinatur. Neque etiam sufficit ut utraque contineatur in potentia in ratione generica, quia illa continentia non sufficit ad medium demonstrationis, et consequenter neque ad connexionem et unitatem quam scientia requirit. Unde, iuxta hanc sententiam, species obiectorum scibilium multiplicabuntur iuxta species rerum quae per se primo sciuntur ut obiectum quod, ut sunt, regulariter loquendo, species substantiae. Nomine autem speciei intelligenda est non tantum species ultima, sed etiam species subalterna, aut quaecumque ratio formalis abstracta, sumpta praecise secundum actualitatem suam; sic enim sumitur tamquam species quaedam indivisibilis, et de illa ut sic demonstrantur ea tantum quae praecise ex vi talis rationis formalis illi conveniunt, ut est in physica gradus entis naturalis aut gradus animalis.

66. He dicho *regularmente* por dos motivos. Primero, por razón de las ciencias matemáticas, las cuales no tienen por objeto una especie sustancial, sino una accidental, que es la cantidad; y en ellas se considera por lo común una sola ciencia específicamente, que trata de todo el género de la cantidad continua o discreta. Quizá se deba esto a que las especies de la cantidad continua, aun siendo distintas, están ordenadas esencialmente de tal manera que en una, a saber, en el cuerpo, se contienen de alguna manera las demás. En cambio, las especies de los números ni son especies en sentido tan propio ni difieren sino por adición de la unidad, en lo cual guardan la misma proporción. Cabe aducir también otro argumento: que esas ciencias no tratan de la cantidad bajo su concepto esencial, sino en orden a ciertas proporciones, con respecto a las cuales se da casi la misma razón en esas especies. En segundo lugar, he puesto esa limitación por causa de algunas especies sustanciales imperfectas que son como parciales, cual es la sangre u otros humores en el hombre, de las que no hay una ciencia propia, sino únicamente aquella que trata del hombre o del animal.

67. Esta opinión, así expuesta, es en verdad probable, y tendría lugar, sobre todo, si el hombre pudiese conseguir una ciencia propia de cada una de las especies sustanciales según sus diferencias últimas, y, a partir de ellas, demostrar perfectamente y *a priori* las propiedades de cada una. La ciencia humana, empero, raras veces o nunca es tan perfecta, por lo cual, hablando de la ciencia humana tal como puede adquirirse de hecho, ese modo de unidad del objeto ayuda poco a explicar su unidad. Además, de suyo es difícil de creer que exista una ciencia de cada uno de los elementos y que de cada uno de los géneros o razones superiores e inferiores se dé también una ciencia, a saber, una ciencia del ente en cuanto tal, otra de la sustancia, otra del cuerpo, y así en cada uno de los grados, que pueden variar de muchísimas maneras según nuestro modo de abstraer.

68. *Opinión común acerca de la unidad de la ciencia por la abstracción de la materia.*— Por eso, es opinión muy común que esta unidad del objeto en las ciencias debe tomarse del grado de abstracción; y así suelen distinguirse tres

66. Dixi autem *regulariter*, propter duo. Primum, propter scientias mathematicas, quae non habent pro obiecto speciem aliquam substantialem, sed accidentalem, nimirum, quantitatem; et in eis censetur communiter una scientia specie, quae agit de toto genere quantitatis continuae vel discretae. Quod fortasse ideo est quia species quantitatis continuae, licet sint distinctae, ita sunt per se ordinatae ut in una, scilicet in corpore, quodammodo contineantur reliquae. Species vero numerorum neque sunt ita proprie species neque differunt nisi per additionem unitatis, in quo servant eamdem proportionem. Alia etiam potest reddi ratio, quia illae scientiae non tractant de quantitate sub essentiali ratione eius, sed in ordine ad quasdam proportiones, respectu quarum est fere eadem ratio in illis speciebus. Deinde posui limitationem illam propter quasdam species substantiales imperfectas quae sunt veluti partiales, ut est sanguis, vel alii humores in homine, quarum non est per se scientia, sed ea tantum quae est de homine vel de animali.

67. Atque haec sententia, sic exposita, est quidem probabilis, et maxime haberet locum, si homo consequi posset propriam scientiam singularum specierum substantialium secundum differentias ultimas earum, et ex illis perfecte et a priori demonstrare uniuscuiusque proprietates. Tamen scientia humana raro aut nunquam est ita perfecta; et ideo, loquendo de scientia humana prout de facto acquiri potest, parum confert ille modus unitatis obiecti ad eius unitatem explicandam. Et deinde de se difficile est creditu quod de singulis elementis sint singulae scientiae et quod singulorum generum vel rationum superiorum et inferiorum dentur etiam singulae scientiae, videlicet, una scientia entis ut sic, alia substantiae, alia corporis, et ita per singulos gradus, qui secundum nostrum modum abstrahendi possunt quamplurimis modis variari.

68. *Communis sententia de unitate scientiae per abstractionem a materia.*— Quapropter est sententia valde communis hanc unitatem obiecti in scientiis sumendam esse ex gradu abstractionis; et ita solet distingui

clases de ciencia por la triple abstracción de la materia: o solamente de la individual, y no por completo de la materia sensible, o de la materia sensible y no de la inteligible, o de todas. Esta división es antigua, pero la tratan copiosamente los escritores modernos al comienzo de la *Física* y de la *Metafísica*. Pero, en primer lugar, ese modo de asignar el objeto no es común a todas las ciencias, ya que en él no están comprendidas las morales o racionales, ni otras prácticas. Quizá digan, sin embargo, que hay que pensar algo proporcional a propósito de los objetos de las otras ciencias. Además, no está claro si esas razones son suficientes para la unidad específica de la ciencia, o sólo para la genérica, en lo cual hay gran diversidad de opiniones, que resultaría molesto tratar en este lugar. Por último, la abstracción, si se toma por nuestra parte, no puede constituir el objeto formal, porque esta abstracción, con respecto a las cosas, no pasa de ser una denominación extrínseca; y ya hemos demostrado que el objeto formal debe presuponerse por parte de las cosas mismas escibles. En cambio, si se considera fundamentalmente por parte de las cosas mismas, entonces con esta abstracción sólo se significa el orden o grado de cada una de las esencias más o menos inmateriales; y así persiste casi la misma dificultad, a saber, qué unidad es suficiente, en un grado determinado, para la unidad específica del objeto, puesto que en el mismo grado se contienen muchas diferencias esenciales que no tienen conexión entre sí ni se derivan una de otra.

Solución acerca de la unidad del objeto de la ciencia

69. En consecuencia —para confesar la verdad— no he podido encontrar en esta materia nada que me resultara satisfactorio por todos conceptos, a fin de señalar una regla cierta y general con la que fuera posible definir esta unidad del objeto. Por ello, considero que debe aplicarse también para declarar la unidad específica del objeto lo que he dicho a propósito de la conexión y subordinación de todas las cosas que se tratan en una misma ciencia. Pues, cuando alguna razón formal de objeto escible, que suele llamarse razón *quae*, es de tal naturaleza que en ella se conexionan todas las cosas que se tratan o demuestran en esa ciencia,

triplex scientia ex triplici abstractione a materia: vel ab individua tantum et non omnino a materia sensibili, vel a materia sensibili et non ab intelligibili, vel ab omnibus. Quae divisio antiqua est; eam vero copiose tractant moderni scriptores in principio Phys. et Metaph. Sed imprimis ille modus assignandi obiectum non est communis omnibus scientiis, nam in illo non comprehenduntur morales aut rationales, neque aliae practicae. Forte tamen dicent aliquid proportionale cogitandum esse in obiectis aliarum scientiarum. Deinde non constat an illae rationes sufficiant ad unitatem specificam scientiae, vel tantum ad genericam, in quo est magna diversitas opinionum, quam hoc loco tractare molestum esset. Denique abstractio, si sumatur ex parte nostra, non potest constituere obiectum formale, nam haec abstractio respectu rerum est sola denominatio extrinseca; iam autem ostendimus obiectum formale debere praesupponi ex parte ipsarum rerum scibilium. Si vero sumatur fundamentaliter ex parte ipsarum rerum, sic nihil aliud per hanc abstractionem significatur nisi ordo vel gradus uniuscuiusque essentiae magis vel minus immaterialis; et ita eadem fere superest difficultas, quae, scilicet, unitas in tali gradu sufficiat ad specificam unitatem obiecti, cum sub eodem gradu plures differentiae essentiales, quae inter se connexionem non habent nec derivationem unius ex alia, contineantur.

Resolutio de unitate obiecti scientiae

69. Quocirca (ut verum fatear) nihil in hac materia invenire potui quod mihi omni ex parte satisfaceret, ut certam aliquam ac generalem regulam praescriberem qua haec unitas obiecti definiri possit. Et ideo, id quod dixi de connexione et subordinatione eorum omnium quae in eadem scientia tractantur applicandum etiam censeo ad declarandum specificam unitatem obiecti. Nam, quando aliqua ratio formalis obiecti scibilis, quae solet dici ratio *quae*, talis est ut in ea connectantur omnia quae in illa scientia tractantur aut demonstrantur, quia per illam

porque las demás cosas se investigan mediante ella o en orden a ella, entonces dicha razón constituye todas aquellas cosas bajo una sola razón de escible, ya se trate de una razón específica en el ser real, ya no. Pues no confiere unidad sólo por la unidad esencial que posee, sino por la unidad que causa entre todas las cosas que se tratan en la ciencia, en cuanto de algún modo conexiona en sí todas esas cosas. De esta manera, aunque dicha razón en sí misma alguna vez sea en su ser real la de un género, puede ocurrir, empero, que sus especies no sean consideradas por la ciencia sino en cuanto se conexionan en esa razón; no sólo porque se conozcan únicamente según su diferencia genérica, sino también porque, aun cuando se conozcan según sus diferencias propias, ello ocurre, sin embargo, por cierta proporción o comparación con la razón común y por confrontación de las mismas especies entre sí; como la ciencia de los elementos trata de tal manera de la razón común de elemento y de cada uno de ellos, que no pueden separarse. Aproximadamente de este modo hemos explicado arriba la unidad de la metafísica. Y estimo que hay que filosofar así acerca de las demás. Ello aparecerá menos difícil para quien considere que esta unidad de la ciencia no es exacta y perfecta, sino cuasi artificial, según hemos explicado. Y es probable que este género de unidad se dé no sólo en las ciencias, sino también en la prudencia y el arte; y puede extenderse también a algunas virtudes apetitivas; pero no corresponde al presente propósito tratar en particular de todo esto.

Corolarios sobre el aumento extensivo de los hábitos compuestos

70. Con esto se entiende, por último, que en el hábito que sólo posee unidad por coordinación de varias cualidades simples puede darse ciertamente un aumento extensivo, aunque ese aumento se produce por adición de una nueva cualidad, la cual, aunque sea parcial con respecto al todo, no obstante, considerada absolutamente en sí misma, es cierta especie íntegra de la cualidad. Por eso no hay tampoco inconveniente alguno en que este género de aumento se realice con cualidades específicamente diferentes, porque, según ese género imperfecto de coordinación o de unidad, muy bien pueden unirse unas cualidades específicamente diferentes

aut in ordine ad illam reliqua inquiruntur, tunc illa ratio constituit omnia illa sub una ratione scibilis, sive illa sit ratio specifica in esse rei, sive non. Quia non praebet unitatem ob solam essentialem unitatem quam habet, sed ob unitatem quam causat inter omnia quae tractantur in scientia, quatenus illa omnia in se aliquo modo connectit. Et ita, quamvis illa ratio aliquando in se sit alicuius generis in esse rei, fieri tamen potest ut species eius non considerentur a scientia nisi quatenus in ea ratione connectuntur; non solum quia secundum differentiam tantum genericam cognoscantur, sed etiam quia, licet secundum proprias differentias cognoscantur, tamen id est per quamdam proportionem aut comparationem ad rationem communem, et collationem ipsarum specierum inter se. Ut scientia de elementis ita disserit de communi ratione elementi et de singulis ut non possint seiungi. Et fere ad hunc modum explicuimus supra unitatem metaphysicae. Et ita censeo philosophandum esse de reliquis. Quod minus difficile apparebit consideranti hanc unitatem scientiae non esse exactam et perfectam, sed quasi artificialem, ut explicuimus. Quod unitatis genus non solum in scientiis, sed etiam in prudentia et arte probabile est intervenire. Et ad aliquas etiam virtutes appetendi extendi potest; sed de his omnibus in particulari dicere non est praesentis instituti.

Corollaria de augmento extensivo compositorum habituum

70. Unde tandem intelligitur in illo habitu qui solum habet unitatem ex coordinatione plurium qualitatum simplicium dari quidem posse augmentum extensivum, illud tamen fieri per additionem novae qualitatis, quae, licet respectu totius partialis sit, tamen, ex se absolute considerata, est integra quaedam species qualitatis. Unde etiam nullum est inconveniens hoc genus augmenti fieri ex qualitatibus specie differentibus, quia secundum illud imperfectum genus coordinationis seu unitatis bene possunt qualitates specie differentes in unam coniungi. Quo

para formar una sola. De donde resulta asimismo que tal hábito bien puede ir perfeccionándose poco a poco mediante actos de diferente especie, con los cuales guardan proporción esos hábitos parciales. Y no es preciso emplear la distinción de que los actos son de la misma especie en orden a los hábitos, y de diversa en orden a los objetos, puesto que los actos no tienen diversas especies según estas relaciones. Más aún: el acto no tiene ninguna especificación por respecto al hábito, sino que, más bien, por el contrario, es el hábito el que se especifica por su referencia al acto: pues aunque el acto, en cuanto es cierta acción, diga referencia al hábito como a su principio, sin embargo no recibe de él su última especificación, sino del término o del objeto. Y no se trata de dos especificaciones, sino de una sola, como demostraremos más adelante al ocuparnos de la acción. Cabe decir, empero, que esos actos, con relación al hábito, difieren únicamente en la especie parcial, casi de igual modo que decíamos acerca de los hábitos engendrados por ellos.

Se expone incidentalmente la especificación del hábito por los actos

71. De aquí resulta también que, cuando se dice que el hábito se especifica por los actos, hay que entenderlo en sentido proporcional. Porque de lo dicho puede inferirse un triple modo del hábito: uno es cualidad simple —por así decirlo—, tanto en el ser como en el obrar; concretamente, porque sólo es productivo de un acto simple, por ejemplo, el asentimiento a un principio o a una conclusión; en este modo resulta clara la especificación y la proporción. El otro modo del hábito es el que es también cualidad simple en su ser, pero virtualmente, es decir, en su obrar, es múltiple, ya que es capaz de muchos actos conexionados entre sí de tal manera que, en orden a un mismo e indivisible objeto formal, tengan entre sí una conexión necesaria y, en cierto modo, radiquen en algún acto primario, por lo que cabe decir que tal hábito se especifica, bien por tal serie de actos, bien por el acto primario en el que radican los demás, como, por ejemplo, el hábito de la caridad se especifica por el amor a Dios. El tercer modo de unidad del hábito se da por colección y subordinación de muchas cualidades simples; y este género de unidad es menos perfecto, y de este modo puede tomarse de la

item fit ut talis habitus recte possit paulatim perfici per actus specie differentes quibus illi partiales habitus proportionantur. Neque oportet uti illa distinctione, quod actus in ordine ad habitus sunt eiusdem speciei, et in ordine ad obiecta diversae, quia actus non habet diversas species secundum hos respectus. Immo actus nullam habet specificationem ex respectu ad habitum, sed potius e contrario habitus specificatur ex habitudine ad actum: quamquam enim actus, ut est actio quaedam, dicat habitudinem ad habitum ut ad principium, non tamen inde habet suam ultimam specificationem, sed ex termino vel obiecto. Neque illae sunt duae specificationes, sed una tantum, ut infra ostendemus agentes de actione. Possunt autem illi actus comparatione ad habitum dici solum differre specie partiali, eo fere modo quo de habitibus ab illis genitis dicebamus.

Specificatio habitus per actus obiter exponitur

71. Ex quo etiam fit ut, cum habitus dicitur specificari per actus, id intelligendum sit cum proportione. Triplex enim modus habitus ex dictis colligi potest: unus est simplex qualitas (ut ita dicam), tam in essendo quam in agendo; quia, scilicet, tantum est activus unius simplicis actus, ut, verbi gratia, assensus unius principii vel unius conclusionis; et in hoc clara est specificatio et proportio. Alius modus habitus est qui in esse est etiam qualitas simplex, virtualiter autem seu in agendo est multiplex, quia est potens ad plures actus ita inter se connexos, ut in ordine ad idem ac indivisibile obiectum formale necessariam connexionem inter se habeant, et in aliquo primario actu quodammodo radicentur, et ideo talis habitus dici potest specificari, vel a tali actuum serie, vel ab illo primario actu in quo alii radicantur, ut habitus, verbi gratia, charitatis, ex amore Dei. Tertius modus unitatis habitus est ex collectione et subordinatione plurium simplicium qualitatum; quod genus unitatis minus perfectum est, et ita sumi potest ex collectione plurium actuum di-

colección de varios actos que dicen orden o atribución a un objeto que es de alguna manera uno, según dejamos explicado poco antes.

SECCION XII

Si los hábitos disminuyen y se corrompen, y de qué manera

1. *Esta cuestión debe entenderse acerca de los hábitos adquiridos.*— La presente cuestión, como casi todo lo que hemos dicho, debe entenderse a propósito de los hábitos adquiridos, pues los infusos tienen en esto el carácter peculiar de que, aun cuando aumenten y se perfeccionen poco a poco, sin embargo no se debilitan, si bien pueden perderse; pero cómo se realiza esto, a saber, si es de manera demeritoria, dispositiva, o también eficiente, no puede explicarse sin los principios teológicos.

Los hábitos pueden debilitarse y corromperse por varias causas

2. Así, pues, acerca de los hábitos adquiridos —hablando en general—, es cierto que pueden no sólo disminuir o debilitarse, sino también perderse; porque esto parece enseñarlo la experiencia misma. Y se demostrará lo mismo por la razón explicando las causas de tal debilitación o corrupción. Pues la causa de la debilitación o corrupción de una forma puede ser doble: a una podemos llamarla privativa, y es la que por la sola ausencia o carencia de influjo causa la debilitación o corrupción de la forma, porque, siendo la corrupción y la debilitación sólo una privación en la producción, para ella podrá bastar una causa privativa. Otra es la causa positiva, que a su vez puede dividirse en eficiente, formal o dispositiva. Porque acontece que una causa eficiente corrompe alguna forma por acción positiva; pero nunca hace eso sino introduciendo una nueva que formalmente, o al menos dispositivamente, repugne a la otra; pues es necesario que la acción positiva termine directa y esencialmente en una forma o efecto positivo, y la corrupción o debilitación resulta de ahí en virtud de la repugnancia entre la forma introducida y la preexistente, repugnancia que sólo puede ser formal o dispositiva.

centium ordinem seu attributionem ad obiectum aliquo modo unum, prout paulo antea explicatum reliquimus.

SECTIO XII

An et quomodo habitus minuantur et corrumpantur

1. *Haec quaestio de habitibus acquisitis intelligenda.*— Haec quaestio, sicut omnia fere quae diximus, intelligenda est de habitibus acquisitis, nam infusi peculiarem in hoc habent conditionem, quod, licet paulatim augeantur et perficiantur, non tamen remittuntur, etsi amitti possint; quo modo autem id fiat, scilicet an demeritorie, dispositive, an etiam effective, non potest absque principiis theologicis explicari.

Ex variis causis habitus remitti posse ac corrumpi

2. De habitibus ergo acquisitis, in genere loquendo, certum est et diminui seu remitti posse et amitti; hoc enim experientia ipsa docere videtur. Ratione autem idem ostendetur explicando causas talis remissionis vel corruptionis. Duplex enim potest esse causa remissionis vel corruptionis alicuius formae: unam vocare possumus privativam, quae per solam absentiam vel carentiam influxus causet formae remissionem vel corruptionem. Cum enim corruptio et remissio tantum sit quaedam privatio in fieri, ad illam sufficere potest privativa causa. Alia est causa positiva, quae ulterius distingui potest in effectivam, formalem, vel dispositivam. Contingit enim causam officientem per positivam actionem corrumpere aliquam formam; id tamen nunquam efficit nisi introducendo aliam quae vel formaliter vel saltem dispositive alteri repugnet; quia necesse est positivam actionem directe ac per se terminari ad positivam formam seu effectum; corruptionem vero vel remissionem inde resultare ex repugnantia introductae formae cum praeexistente, quae repugnantia non potest esse nisi vel formalis vel dispositiva.

Los hábitos no disminuyen por la sola ausencia de la causa conservadora

3. Por tanto, en lo que respecta al primer modo de corrupción o de disminución (pues existe la misma razón para una y otra, por lo cual hablaremos de ellas indistintamente), parece manifiesto que no tiene lugar en los hábitos, ya que en su conservación no dependen de ninguna causa próxima por cuya ausencia o cesación de influjo puedan perderse; porque paso por alto la conservación necesaria de la causa primera, ya que ésta no se suprime, hablando naturalmente, a no ser que intervenga alguna causa próxima de corrupción. Pruebo la afirmación, porque aquí únicamente puede intervenir una doble causa: la material y la eficiente; pues la causa formal es el mismo hábito, y no depende de otra en ese género. Tampoco depende de la causa final en su existencia, como resulta claro de suyo. De aquí que tampoco tenga lugar la dependencia que suele darse con respecto a un término existente, suprimido el cual se elimina el otro; porque el hábito no es una relación predicamental o un modo de unión, en los cuales suele encontrarse ese modo de dependencia, sino que es una verdadera forma absoluta y permanente, que, aun cuando tenga una relación trascendental a sus actos u objetos, no obstante puede durar y existir, aunque aquéllos no existan en acto. Sólo resta, pues, la causa material o la eficiente. Y la causa material del hábito es el entendimiento, por ejemplo, o la voluntad, que son cosas perpetuas; luego por parte de tal sujeto no puede corromperse el hábito. Ni el hábito requiere en tal potencia una disposición de la cual dependa en el género de causa material; en efecto, si hubiera alguna, lo sería sobre todo el acto, ya que, hablando en absoluto, el hábito no exige en la potencia ninguna otra disposición; pero es claro que el hábito no depende de tal disposición actual; de lo contrario, duraría únicamente mientras dura el acto. Esta razón es también probativa acerca de la causa eficiente, puesto que el hábito no tiene otra causa eficiente próxima fuera de los actos, y consta que no depende de ellos en su conservación.

Habitus non diminui per solam absentiam causae conservantis

3. Quod ergo spectat ad priorem modum corruptionis vel diminutionis (eadem enim utriusque ratio, et ideo de illis indifferenter loquemur), videtur manifestum non habere locum in habitibus, quia non pendent in conservari ab aliqua causa proxima per cuius absentiam seu cessationem ab influxu amitti possint; omitto enim conservationem necessariam causae primae, quia haec non aufertur, naturaliter loquendo, nisi interveniente aliqua causa proxima corruptionis. Assumptum probo, quia duplex tantum causa hic intervenire potest, scilicet, materialis et efficiens; nam formalis causa est ipsemet habitus, et non habet dependentiam ab alia in illo genere. Neque etiam pendet a causa finali secundum existentiam eius, ut per se constat. Hinc etiam non habet locum dependentia, quae esse solet a termino existente, quo ablato aufertur aliud; nam habitus non est relatio praedicamentalis vel aliquis modus unionis, in quibus ille modus dependentiae reperiri solet, sed est vera forma absoluta ac permanens, quae, licet habeat transcendentalem habitudinem ad suos actus vel obiecta, tamen durare potest et existere, etiamsi illa actu non existant. Relinquitur ergo sola materialis causa, vel efficiens. Materialis autem causa habitus est intellectus, verbi gratia, vel voluntas, quae sunt perpetua; ergo ex parte talis subiecti non potest corrumpi habitus. Nec vero requirit habitus in tali potentia aliquam dispositionem a qua pendeat in genere causae materialis; nam, si quae esset, maxime actus; nullam enim aliam dispositionem, per se loquendo, requirit habitus in potentia; constat autem non pendere habitum ex tali dispositione actuali; alias solum duraret quamdiu durat actus. Et haec ratio probat etiam de causa efficienti, quia habitus non habet aliam causam efficientem proximam praeter actus; constat autem non pendere ab illis in conservari.

Si el hábito disminuye por la sola cesación del acto

4. Pero sobre esta parte quedan dos dificultades. La primera es que los hábitos a veces disminuyen, y terminan por corromperse, por la sola cesación del acto; mas ésta no es una causa positiva, sino únicamente privativa; luego. La mayor parece tomarse de Aristóteles, lib. II de la *Etica*, c. 3, y lib. III de la *Etica*, c. 5; y de Santo Tomás, en I-II, q. 53, a. 1. Por ese motivo dice, en la q. 53, a. 3, que, mediante actos más débiles que el hábito, el hombre queda dispuesto para la disminución del mismo hábito. Parece asimismo que ello consta experimentalmente, sobre todo en los hábitos de la memoria y en las especies inteligibles, que no son menos permanentes que los demás hábitos; en efecto, por la sola cesación de los actos, las cosas que se retenían en la memoria se olvidan, lo cual es indicio de que también se pierden las mismas especies. También experimentamos esto en las artes, y mucho más en las virtudes morales.

5. Por eso Gabriel, *In III*, dist. 23, q. 1, a. 3, dub. 6, y Almain, trat. I *Moral.*, c. 18, estiman que el hábito disminuye y se corrompe esencialmente por la sola cesación del acto, así como se corrompe la luz por ausencia del sol. En consecuencia, enseñan que el hábito depende del acto no sólo en su producción, sino también en su conservación. Añaden, empero, que esta dependencia en la conservación no es igual en todas las cosas; porque hay algunas que dependen de tal suerte que, suprimida la causa, al punto perecen enteramente, igual que la luz depende del sol, y todas las criaturas, de Dios; en cambio, hay otras que dependen de tal manera que, eliminada la causa, inmediatamente comienzan a disminuir, mas no perecen por completo hasta después de algún tiempo; por último, hay otras que ni siquiera comienzan a disminuir en seguida, sino después que ha pasado algún tiempo de la ausencia de la causa y de la carencia de su influjo. En este tercer grupo colocan a los hábitos con respecto a los actos. Y si se insiste que, si el hábito puede conservarse durante breve tiempo sin ninguna causalidad del acto, durante ese tiempo ya tiene una causa conservadora suficiente sin el acto, y que, consecuentemente, podrá conservarse mediante ella en cualquier tiempo, aunque cese el acto, porque el trascurso del tiempo no importa para esto,

Minuaturne habitus per solam cessationem actus

4. Duae vero supersunt circa hanc partem difficultates. Prima est quia habitus interdum minuuntur, ac tandem corrumpuntur, per solam cessationem ab actu; haec autem non est causa positiva, sed privativa tantum; ergo. Maior videtur sumi ex Aristotele, II Ethic., c. 3 et III Ethic., c. 5; et ex D. Thoma, I-II, q. 53, a. 1. Et q. 53, a. 3, propterea dicit per actus remissiores habitu disponi hominem ad diminutionem eiusdem habitus. Experimento etiam id constare videtur, praesertim in habitibus memoriae et in speciebus intelligibilibus, quae non minus permanentes sunt quam caeteri habitus; nam sola cessatione actuum res quae memoria tenebantur oblivioni traduntur, quod est signum etiam ipsas species amitti. In artibus etiam id experimur, et multo magis in moralibus virtutibus.

5. Propter haec Gabriel, In III, dist. 23, q. 1, a. 3, dub. 6, et Almain., tract. I Moral., c. 18, censent diminui et corrumpi habitum per se per solam cessationem ab actu, sicut corrumpitur lumen per absentiam solis. Itaque docent pendere habitum ab actu non solum in fieri, sed etiam in conservari. Addunt vero hanc dependentiam in conservari non esse aequalem in omnibus rebus; quaedam enim ita pendent ut, ablata causa, statim omnino pereant, ut lumen a sole, et omnes creaturae a Deo; aliae vero ita pendent ut, ablata causa, statim diminui incipiant, non vero prorsus pereant usque ad aliquod tempus; aliae denique sunt, quae nec etiam statim diminui incipiunt, sed post transactum aliquod tempus absentiae causae et carentiae influxus eiusdem. Et in hoc tertio genere constituunt habitus respectu actuum. Quod si instes quia, si per breve tempus potest habitus conservari sine ulla causalitate actus, iam habet pro illo tempore sufficientem causam conservantem sine actu, et consequenter per illam poterit quolibet tempore conservari, licet actus cesset, quia diuturnitas temporis nihil ad hoc refert, eo

ya que la otra causa puede durar todo ese tiempo, sólo responden que la naturaleza de dichas cosas es tal, que exigen ser conservadas de ese modo.

6. *Se demuestra la opinión opuesta.*— Sin embargo, Santo Tomás, en el lugar citado, a quien siguen sus discípulos y casi todos los demás teólogos, *In III*, dist. 23, y Enrique, *Quodl.* V, q. 18, enseña que la cesación del acto no es causa esencial de la corrupción del hábito, sino únicamente accidental, es decir, que constituye la ocasión de que surjan otras causas o se ejerzan otros actos con los cuales se corrompan o se extingan completamente los hábitos. La razón propia y filosófica de la primera parte ya se ha indicado, y es que, por la naturaleza del hábito, consta que se trata de una cualidad permanente sin el actual influjo y eficiencia del acto. De ahí resulta que sólo depende en su conservación del influjo de la primera causa, ya que no hay otra causa próxima de la cual dependa, suprimido el acto; pero el influjo de la primera causa es de suyo perpetuo, a no ser que intervenga una nueva causa segunda que exija la supresión de tal influjo. Mas, en el presente caso, la sola cesación del acto, por el hecho de ser más duradera, no constituye una nueva causa, hablando en absoluto. Y el afirmar que semejantes cosas exigen por su naturaleza el ser conservadas durante un determinado tiempo sin el acto, y no durante uno mayor, es una afirmación gratuita, ya porque, si se trata del tiempo extrínseco, la concomitancia del mismo es accidental, y si de la duración intrínseca, siempre es la misma, por ser permanente; ya también porque no hay ninguna señal o efecto del que pueda inferirse tal condición o naturaleza de estas cosas, como se pondrá de manifiesto por la demostración de la segunda parte de la opinión de Santo Tomás; ya, finalmente, porque toda cosa, en cuanto de ella depende, exige ser conservada perpetuamente, si no se opone otra que exija su destrucción, o a no ser que se suprima la causa próxima esencialmente necesaria para su conservación.

7. Y no se encontrará en la naturaleza un ejemplo de alguna cosa que exija ser conservada de otra manera. Unicamente puede ocasionar aquí cierta dificultad lo que arriba hemos tratado acerca del ímpetu impreso y de su modo de corrupción. Mas, aparte de ser muy incierto si el ímpetu es una cualidad especial, en

quod alia causa possit toto illo tempore durare, nihil aliud respondent nisi hanc esse talium rerum naturam, ut petant illo modo conservari.

6. *Opposita sententia probatur.*— Verumtamen D. Thom., loco citato, quem eius discipuli et omnes fere alii theologi, In III, dist. 23, et Henric., Quodl. V, q. 18, sequuntur, docet cessationem ab actu non esse causam per se corruptionis habitus, sed solum per accidens, id est esse occasionem ut aliae causae insurgant seu actus exerceantur, quibus vel corrumpantur habitus vel omnino obruantur. Ratio prioris partis philosophica et propria iam tacta est, quia ex natura habitus constat esse qualitatem permanentem absque actuali influxu et efficientia actus. Unde fit solum dependere in conservari ab influxu primae causae, quia non est alia causa proxima a qua pendeat, ablato actu; influxus autem primae causae de se est perpetuus, nisi nova causa secunda interveniat quae postulet ablationem talis influxus. In praesenti autem sola cessatio ab actu, eo quod diuturnior sit, non est nova causa, per se loquendo. Dicere autem huiusmodi res natura sua postulare conservari tanto tempore sine actu, et non diuturniori, est gratis dictum, tum quia, si sit sermo de tempore extrinseco, concomitantia illius accidentaria est; si vero de duratione intrinseca, cum illa sit permanens, semper est eadem; tum etiam quia nullum est signum aut effectus ex quo talis conditio aut natura harum rerum colligi possit, ut ex probatione posterioris partis sententiae D. Thomae constabit; tum denique, quia omnis res, quantum est ex se, postulat perpetuo conservari, nisi occurrat alia quae postulet destructionem eius, aut nisi causa proxima per se necessaria ad conservationem auferatur.

7. Neque invenietur in natura exemplum alicuius rei quae aliter postulet conservari. Solum quod supra tractavimus de impetu impresso et modo corruptionis eius, potest hic nonnullam ingerere difficultatem. Sed, praeterquam quod est valde incertum an impetus sit specialis qualitas, in illo est

él se da la razón peculiar de que no es una cualidad que por su naturaleza permanezca en el mismo estado, sino que siempre está en continuo aumento o disminución. Por eso es sólo una virtud instrumental como actualmente fluyente, y además no se corrompe sin alguna resistencia o moción de una virtud contraria. En cambio, el hábito es una cualidad permanente por su naturaleza, como enseña la experiencia, puesto que se mantiene íntegro y en estado de quietud (por así decirlo), incluso después que cesó el acto. Por tanto, también es excelente el argumento de que, si la sola cesación del acto bastase esencialmente para la corrupción, también bastaría esencialmente para la debilitación; luego, en seguida que se suspendiese el acto, comenzaría a disminuir el hábito, y, en igualdad de las demás circunstancias, disminuiría de manera uniforme y continua, lo cual va contra la experiencia. En cuanto a la afirmación de que la debilitación sólo comienza después de cierto intervalo, sin que se aplique ninguna nueva causa fuera de la cesación, es por completo arbitrario y ajeno a toda razón filosófica.

8. Además, preguntaré si, después de ese intervalo, se produce la remisión de modo continuo, o también por pequeños intervalos discontinuos; porque lo primero parece estar asimismo en contra de la experiencia, y lo segundo es mucho más arbitrario. Más aún, si después de algún tiempo de la cesación del acto comienza a disminuir el hábito, no hay razón alguna para que disminuya sucesivamente y no perezca todo en seguida, puesto que su causa, de la que se dice que es necesaria para la conservación, está ausente por completo. Finalmente, lo confirmo porque, si el acto es esencialmente necesario para la conservación, o se entiende de un acto igual, o incluso de uno más intenso. Si se afirma esto último, se sigue que el hábito no puede conservarse a no ser que también aumente alguna vez, lo cual es abiertamente falso y contrario a la experiencia. Tampoco cabe afirmar lo primero, puesto que un acto igual no tiene ninguna acción o eficiencia sobre un hábito igual; luego esencialmente no contribuye en nada a su conservación; luego, en sentido inverso, tampoco su carencia puede disminuir o corromper esencialmente el hábito.

9. La segunda parte de esta opinión de Santo Tomás se ha establecido por razón de las experiencias aducidas, con las cuales consta evidentemente que por

singularis ratio, quia non est qualitas natura sua permanens in eodem statu, sed semper est aut in continuo augmento aut diminutione. Unde solum est instrumentaria virtus veluti fluens actualiter; et praeterea non corrumpitur sine aliqua resistentia aut motione contrariae virtutis. At vero habitus est qualitas permanens natura sua, ut experientia docet, nam integer manet et in statu quieto (ut sic dicam), etiam postquam actus cessavit. Unde etiam est optimum illud argumentum, quia, si sola cessatio ab actu per se sufficeret ad corruptionem, per se etiam sufficeret ad remissionem; ergo quam primum suspenderetur actus, inciperet habitus diminui, et, caeteris paribus, uniformiter et continuo diminueretur, quod est contra experientiam. Quod vero dicitur, remissionem non incipere nisi post certam moram, nulla nova adhibita causa praeter cessationem, est omnino voluntarium et praeter omnem philosophicam rationem.

8. Et praeterea inquiram, post illam moram, an remissio continue fiat, vel etiam per discretas morulas; nam illud prius etiam videtur esse contra experientiam; hoc autem posterius multo magis voluntarium est. Immo, si post aliquod tempus cessationis actus incipit habitus diminui, nulla est ratio cur successive minuatur et non statim totus pereat, cum causa eius, quae dicitur necessaria ad conservationem, omnino absit. Tandem confirmo, quia, si actus est per se necessarius ad conservationem, vel intelligitur de actu aequali, vel etiam de intensiori. Si hoc posterius dicatur, sequitur non posse habitum conservari, nisi etiam interdum augeatur, quod est aperte falsum et contra experientiam. Neque etiam dici potest illud prius, quia actus aequalis nullam actionem vel efficientiam habet in habitum aequalem; ergo per se nihil confert ad conservationem eius; ergo neque e converso carentia eius potest per se minuere aut corrumpere habitum.

9. Altera pars huius sententiae D. Thomae posita est propter experientias adductas, quibus manifeste constat per non usum

el no ejercicio se pierde la prontitud que el hábito confiere; por tanto, como eso no se produce esencialmente, es preciso que, por lo menos, se siga accidentalmente. De esa manera dijo también Aristóteles, en el lib. *De longitudine et brevit. vitae*, c. 2, que la ciencia se corrompe por el olvido, cosa que no puede entenderse de modo esencial, sino accidental; porque, cuando el hombre, a causa del no ejercicio, se olvida del medio demostrativo, a veces cae en el error, que expulsa a la ciencia. A este propósito puede consultarse a Cayetano, en I, q. 79, a. 5. Así, pues, esta opinión de Santo Tomás es más filosófica y congruente con la razón. Unicamente conviene explicar con mayor amplitud, en torno a esta parte, cómo esta causalidad accidental basta para salvar las experiencias; en efecto, lo que se hace sólo accidentalmente no acontece siempre ni con bastante frecuencia; pero el hecho de que la prontitud del hábito disminuya y se pierda por el no ejercicio es cosa tan regular que parece seguirse esencialmente. Además, porque, si esto se sigue de modo accidental, es porque mediante la cesación del acto se ofrece ocasión a las causas positivas contrarias para que puedan intervenir y realizar la corrupción; luego, cuando tales causas no existen o no intervienen, nunca se advertirá la disminución por causa de la sola cesación; luego nunca se olvidará la ciencia por cesación del acto, si con esa ocasión el hombre no cae en el error contrario; y lo mismo sucederá con el arte, lo cual, sin embargo, parece estar en contra de la experiencia.

10. Responden algunos que, como nuestras potencias no cesan completamente de obrar, si alguna de ellas cesa del todo en el ejercicio de un hábito, por la naturaleza de las cosas se sigue necesariamente que se ejercita en otros actos. Pero esos actos pueden relacionarse de dos maneras con el hábito carente de acto: primero, con una oposición y repugnancia directa, y esto no es necesario siempre ni esencialmente, como demuestra el argumento; segundo, de suerte que tales actos sean por completo divergentes, y se considera que éstos son también suficientes para la corrupción del hábito, ya que lo abruman con su multitud y variedad. Porque la potencia tiene una capacidad finita y, en consecuencia, no puede tender simultáneamente con prontitud a actos divergentes; de ahí que, por el excesivo ejercicio sobre actos enteramente divergentes, se pierda la facilidad y,

amitti promptitudinem quam habitus confert; cum ergo id per se non fiat, necesse est ut saltem per accidens sequatur. Quomodo dixit etiam Aristoteles, lib. de Longitudine et brevit. vitae, c. 2, scientiam corrumpi per oblivionem, quod non potest intelligi per se, sed per accidens; quia, dum homo propter non usum obliviscitur medii demonstrativi, interdum incidit in errorem, qui scientiam expellit. De quo videri potest Caiet., I, q. 79, a. 5. Est igitur haec D. Thomae sententia magis philosophica et rationi consentanea. Solum oportet circa hanc partem amplius explicare quomodo haec causalitas per accidens sufficiat ad experientias salvandas; nam id quod per accidens tantum fit nec semper nec frequentius evenit; promptitudinem autem habitus diminui et amitti per non usum tam est regulare ut per se sequi videatur. Deinde, quia, si hoc sequitur per accidens, ideo est quia per cessationem actus occasio praebetur positivis causis contrariis ut possint intervenire et corruptionem efficere; ergo, ubi tales causae non sunt vel non interveniunt, nunquam sentietur diminutio propter solam cessationem; ergo nunquam oblivioni tradetur scientia propter cessationem actus, si ea occasione homo non incidat in contrarium errorem, et idem erit de arte, quod tamen videtur esse contra experientiam.

10. Respondent aliqui, cum potentiae nostrae non cessent omnino ab operando, si prorsus cesset aliqua earum ab usu alicuius habitus, ex natura rei necessario sequi ut in aliis actibus exerceatur. Illi autem actus dupliciter comparari possunt ad habitum carentem actu: primo, directa oppositione et repugnantia, et hoc neque semper neque per se necessarium est, ut argumentum probat. Secundo, ut sint tales actus omnino disparati, et hi etiam censentur sufficere ad corruptionem habitus, eo quod multitudine et varietate sua obruant illum. Nam potentia est finitae capacitatis, et ideo non potest ad disparatos actus simul prompte intendere, unde per nimium usum circa actus omnino disparatos amittitur facilitas, atque adeo ha-

por tanto, el hábito sobre esos actos cuyo ejercicio cesó. Parece que este modo de expresarse tiene fundamento en Aristóteles, en el lugar antes citado, donde dice que la ciencia se pierde por el olvido, pues no parece que este olvido provenga sino de la multitud de actos o pensamientos desemejantes. Sin embargo, la razón indicada, que se toma de la limitación de la potencia, tiene poco valor, porque, aun cuando la potencia no pueda tender al mismo tiempo a muchos actos con perfección y prontitud, no obstante puede tener simultáneamente hábitos intensísimos para una pluralidad de actos, por muy divergentes que sean, con tal de que no repugnen entre sí. Porque la potencia no concurre activamente a la conservación de los hábitos; luego, por muy limitada que sea en su operación, podrá tener al mismo tiempo hábitos divergentes, ya que posee una receptividad cuasi infinita, a condición de que no exista repugnancia entre las formas mismas. Luego, por actos que sólo son de diversa naturaleza, si no repugnan entre sí no puede disminuir uno de los hábitos, ya que aquéllos únicamente pueden engendrar otros hábitos, en verdad desemejantes, aunque compatibles con el otro hábito. Lo confirmo con el ejemplo similar de las especies inteligibles, que pueden existir simultáneamente, cualquiera que sea su multitud, aunque sus actos no puedan darse en simultaneidad, por lo cual una especie inteligible no se corrompe por la adquisición de otras, aunque sean muy desemejantes o divergentes; luego, de manera análoga, etc.

11. *Cómo disminuyen los hábitos por cesación.*— Así, pues, afirmo que el hábito no disminuye en sí y de manera propia por cesación de los actos, a no ser que con esa ocasión se realicen actos que de alguna manera repugnen al hábito. Indicó suficientemente esto Santo Tomás, en el lugar citado, al decir que por la cesación del acto se originan diferentes imaginaciones que a veces disponen a lo contrario, con lo cual disminuye o se corrompe el hábito; por tanto, si no interviene alguna contrariedad o repugnancia, no basta la multitud de otros actos. Y la razón aducida prueba esto con suficiencia. Consecuentemente, a propósito de la experiencia sobre la disminución del hábito por el no ejercicio, debe decirse que a veces se produce una disminución propia en el mismo hábito, pero en otras ocasiones sólo se añade un impedimento, por razón del cual, aunque el mismo

bitus circa actus quorum usus cessavit. Qui modus dicendi videtur habere fundamentum in Aristotele, loco supra citato, dicente scientiam oblivione amitti; nam haec oblivio non videtur provenire nisi ex multitudine dissimilium actuum vel cogitationum. Verumtamen dicta ratio sumpta ex limitatione potentiae parvi momenti est, quia, etsi potentia non possit simul intendere ad plures actus perfecte et prompte, simul tamen potest habere habitus intensissimos ad plures actus quantumvis disparatos, dummodo repugnantes non sint. Quia potentia non concurrit active ad habituum conservationem; ergo, quantumvis sit limitata in agendo, poterit habere simul habitus disparatos, quia in recipiendo est quasi infinita, dummodo inter ipsas formas non sit repugnantia. Ergo per actus tantum diversae rationis, si non sint repugnantes, non potest alter habitus minui, quia illi tantum possunt gignere alios habitus, dissimiles quidem, tamen compatibiles cum altero habitu. Et confirmo exemplo simili de speciebus intelligibilibus, quae possunt simul esse in quacumque multitudine, licet actus earum non possint esse simul, et ideo una species intelligibilis non corrumpitur per acquisitionem aliarum quantumvis dissimilium seu disparatarum; ergo similiter, etc.

11. *Quomodo ob cessationem habitus diminuatur.*— Dico igitur habitum in se ac proprie non diminui ob cessationem actuum, nisi ea occasione exerceantur actus aliquo modo repugnantes habitui. Quod satis indicavit D. Thomas citato loco dicens ex cessatione actus oriri varias imaginationes quae interdum disponunt ad contrarium, et ita diminui vel corrumpi habitum; ergo, nisi intercedat aliqua contrarietas vel repugnantia, non satis est multitudo aliorum actuum. Et ratio facta hoc satis probat. Quocirca, ad experientiam de diminutione habitus per non usum, dicendum est interdum fieri propriam diminutionem in ipso habitu, aliquando vero solum superaddi impedimentum, ratione cu-

hábito permanezca íntegro en sí, no obra, empero, con igual facilidad. Por ello, anteriormente me he expresado utilizando una disyunción, al decir que por el no ejercicio y por otros actos que se ejecutan con esa ocasión el hábito disminuye o se extingue, pues por los hábitos, recuerdos o imaginaciones que sobrevienen, queda impedido de obrar con tanta facilidad. En consecuencia, lo primero, es decir, la disminución del hábito, nunca tiene lugar sino por actos de alguna manera contrarios e incompatibles, ya se opongan directamente por contrariedad propia según sus razones específicas, como la intemperancia se opone a la templanza, ya por cualquier oposición o incompatibilidad de formas, sea cual fuere el capítulo de donde provenga.

12. *Los hábitos pueden quedar impedidos para prorrumpir fácilmente en actos, y de qué manera.*— En cuanto a lo segundo, a saber, el impedimento del hábito sin disminución, puede producirse por actos divergentes y enteramente desemejantes, sobre todo si se multiplican en exceso. Mas tal impedimento puede darse, o por parte del cuerpo, ya que es el instrumento con que el hábito ejerce sus acciones y muchas veces queda mal dispuesto por acciones divergentes, como consta abiertamente en las obras de arte y en algunos actos de las virtudes morales, los cuales dependen en no pequeña medida de la disposición corporal; y en otras ocasiones se da este impedimento por parte de la memoria o de la imaginación, pues las cosas en las que se ejercita el hombre se adhieren más a la memoria y se ofrecen con mayor facilidad a la imaginación. Y este impedimento es general, tanto por lo que respecta al ejercicio de los hábitos del apetito como en el ejercicio de las artes o de las ciencias; porque todas estas cosas dependen mucho de la memoria, y la memoria del ejercicio. Pues, aunque no se pierdan las especies inteligibles una vez adquiridas —según voy a decir inmediatamente—, sin embargo quedan sofocadas y como adormecidas por la multitud y mayor actualidad de las especies que sobrevienen. Además de que los fantasmas necesarios para el ejercicio de la memoria pueden perderse por la disposición del cuerpo, como veremos en seguida. Por último, a veces puede provenir este impedimento del afecto, sobre todo en las virtudes morales; por ejemplo, si uno, omitiendo el ejercicio de la virtud de la justicia, se ejercita en ganar

ius etiamsi ipse habitus in se integer maneat, non tamen aequali facilitate operatur. Et ideo in superioribus sub disiunctione locutus sum, dicens, per non usum et per alios actus qui ea occasione exercentur, vel minui habitum vel obrui, quia per supervenientes habitus, aut memorias seu imaginationes impeditur, ne tanta facilitate operetur. Primum ergo, id est, diminutio habitus, nunquam contingit nisi per actus aliquo modo contrarios et repugnantes, sive repugnent directe per propriam contrarietatem secundum specificas rationes, ut intemperantia temperantiae opponitur, sive per quamcumque repugnantiam seu incompossibilitatem formarum, ex quovis capite proveniat.

12. *Habitus impediri possunt ne facile prorumpant in actus, et quo modo.*— Secundum vero, id est, impedimentum habitus sine diminutione, fieri potest per actus disparatos et omnino dissimiles, praesertim si nimium multiplicentur. Potest autem huiusmodi impedimentum esse, vel ex parte corporis, quia est instrumentum quo habitus exercet suas actiones, et saepe male disponitur per disparatas actiones, ut aperte constat in operibus artium, et in aliquibus actibus virtutum moralium, qui ex corporis dispositione non parum pendent. Aliquando vero est hoc impedimentum ex parte memoriae, vel imaginationis; quia ea in quibus homo exercetur magis adhaerent memoriae et facilius imaginationi occurrunt. Et hoc impedimentum generale est, tam quoad usum habituum appetitus quam in usu artium vel scientiarum; omnia enim haec multum pendent ex memoria, memoria autem ex usu. Quia, licet species intelligibiles semel acquisitae non amittantur, ut statim dicam, obruuntur tamen et quasi sopiuntur per multitudinem et maiorem actualitatem supervenientium specierum. Praeterquam quod phantasmata necessaria ad usum memoriae amitti possunt ex corporis dispositione, ut statim videbimus. Denique, hoc impedimentum aliquando provenire potest ex parte affectus, praesertim in moralibus virtutibus; ut si quis, omittens usum virtutis iustitiae,

dinero y en amarlo, aun cuando no pierda la virtud de la justicia, ni la disminuya directamente, ejercerá con mayor dificultad los actos de la misma, y así, aunque de manera indirecta, irá disponiéndose poco a poco para su pérdida o disminución. Y con esto queda suficientemente claro cómo, por el no ejercicio del hábito, éste disminuye o queda impedido de modo accidental, y cómo acontece esto con bastante frecuencia, porque el hombre no puede cesar en algunos actos de tal manera que no se ejercite en otros.

Si el hábito se pierde por defecto de la causa material

13. La segunda dificultad, acerca de este modo de corrupción del hábito por la sola ausencia o defecto de la causa conservadora, tiene su origen en la causa material; efectivamente, aunque el hábito no tenga causa eficiente de la que dependa en su conservación, tiene, empero, causa material de la cual depende en su conservación, y por defecto de la misma puede corromperse; pues de esta manera se pierden los hábitos que existen en el cuerpo, una vez que se pierde o transforma el cuerpo. Se responde, en primer lugar, que esta mutación por parte del sujeto nunca se produce sin alguna causa positiva que cambie la disposición del sujeto, y, por tanto, nosotros hemos incluido este modo de corrupción en el segundo miembro establecido anteriormente. En segundo lugar, para explicar más este modo de corrupción, conviene distinguir entre los hábitos materiales, que se encuentran en el cuerpo, y los hábitos espirituales, que están en el entendimiento y en la voluntad, abarcando en el primer miembro no sólo los hábitos impropiamente llamados corporales, como son la salud o la belleza —pues a éstos ya los hemos dejado excluidos de la presente disputación (aunque, a propósito de ellos, es manifiesto que dependen del sujeto corruptible y que pueden disminuir o corromperse por transformación de éste)—, sino que incluimos de manera principal los hábitos propiamente dichos que existen en las potencias materiales y corpóreas del alma, como son el apetito sensitivo y la fantasía o la cogitativa, en la cual podemos considerar no sólo los hábitos que se dan por parte de la potencia —y que, hablando en sentido amplio, pueden llamarse judicativos—, sino también los fantasmas o las especies sensibles, que se conservan en la memoria sensitiva por

verbi gratia, exerceatur in lucro pecuniarum et amore earum, etiamsi non amittat virtutem iustitiae, nec directe minuat illam, difficilius exercebit actus illius, et ita, licet indirecte, paulatim disponetur ad amissionem vel diminutionem eius. Atque ita satis constat quo modo per non usum habitus, per accidens minuatur vel impediatur, et quo modo hoc frequentius accidat, quia non potest homo ita cessare a quibusdam actibus quin in aliis exerceatur.

Amittaturne habitus ex defectu causae materialis

13. Secunda difficultas, circa hunc modum corruptionis habitus per solam absentiam vel defectum causae conservantis, oritur ex causa materiali; nam, licet habitus non habeat causam efficientem a qua pendeat in conservari, habet tamen materialem a qua in conservari pendet, et ex defectu eius corrumpi potest; sic enim amittuntur habitus qui sunt in corpore, amisso vel mutato corpore. Respondetur imprimis hanc mutationem ex parte subiecti nunquam fieri sine aliqua causa positiva mutante dispositionem subiecti, et ideo hunc modum corruptionis comprehensum a nobis esse sub posteriori membro superius posito. Deinde, ut hic corruptionis modus magis explicetur, distinguere oportet inter habitus materiales, qui reperiuntur in corpore, et habitus spirituales, qui sunt in intellectu et voluntate; sub priori membro comprehendendo non tantum corporales habitus improprie dictos, ut sunt sanitas vel pulchritudo; hos enim a praesenti disputatione iam exclusimus (quamquam de illis manifestum sit pendere ex subiecto corruptibili et per transmutationem eius diminui posse vel corrumpi), sed praecipue comprehendimus habitus proprie dictos existentes in potentiis animae materialibus et corporeis, ut sunt appetitus sensitivus, et phantasia seu cogitativa, in qua considerare possumus et habitus, qui se tenent ex parte potentiae et, late loquendo, dici possunt iudicativi, et phantasmata vel species sensibiles, quae in memoria sensitiva per modum

modo de hábitos. Así, pues, todos estos hábitos se dan en un sujeto absolutamente corruptible, y, por tanto, pueden corromperse cuando él se corrompe. Esto es verdad en grado sumo y consta con mayor evidencia cuando el sujeto mismo se corrompe enteramente y perece, como sucede en la muerte del hombre; porque entonces, como las mismas potencias sensitivas dejan de existir, también es preciso que se corrompan los hábitos que en ellas existen.

14. *El hábito de la fantasía se modifica cuando cambia su órgano.*— Pero, mientras estas potencias no se corrompen, no parece que se corrompan los hábitos por parte de las mismas; no obstante, como dichas potencias tienen órganos corporales, que requieren una determinada disposición y mezcla de las cualidades primarias, pueden sufrir alteración y una gran modificación en ellas, y por este capítulo pueden perderse o disminuirse algunos hábitos de estas potencias cuando se transforma el sujeto. Y esto aparece como verdadero principalmente en el caso de los hábitos aprehensivos, o también de los fantasmas o especies sensibles, acerca de los cuales consta suficientemente incluso por experiencia que dependen mucho de la disposición del órgano; porque la humedad o sequedad del cerebro contribuye a la conservación de estas especies, y las modificaciones que provienen de los diversos humores, por ejemplo, el sanguíneo o el melancólico, ayudan mucho a concebir o formar diversos fantasmas, y en este sentido no hay duda de que, por parte de los fantasmas, se produce una mutación en estos hábitos, por causa de la alteración del sujeto o del órgano.

15. *Los hábitos del apetito sensitivo no cambian cuando aquél permanece.*— Mas, acerca de los hábitos propios que se dan por parte de las potencias y se adquieren por actos inmanentes de las mismas, como son, por ejemplo, las virtudes o los vicios del apetito sensitivo, acerca de éstos —digo— es más dudosa la cuestión de si se modifican por la sola mutación del órgano. En realidad, parece bastante probable que no sufran mutación en sí mismos, aun cuando puedan quedar impedidos de alguna manera en cuanto al ejercicio de los actos. Porque no es verosímil que los hábitos propios de los vicios y de las virtudes morales, incluso tal como se encuentran en el apetito sensitivo, se pierdan por la sola alteración natural del cuerpo, sin actos contrarios de aquél. Además, porque, así como las

habitus conservantur. Omnes ergo hi habitus sunt in subiecto simpliciter corruptibili, et ideo corrumpi possunt ad corruptionem eius. Quod maxime verum est et evidentius constat quando subiectum ipsum omnino corrumpitur et perit, ut contingit in morte hominis; tunc enim, cum potentiae ipsae sensitivae desinant esse, habitus etiam in eis existentes corrumpi necesse est.

14. *Habitus phantasiae immutatur, illius organo mutato.*— Quamdiu vero hae potentiae non corrumpuntur, non videntur ex parte earum corrumpi habitus; tamen, quia hae potentiae habent organa corporea, quae certam dispositionem et temperamentum primarum qualitatum requirunt, possunt in illis alterari et plurimum immutari, et ex hac parte possunt ad mutationem subiecti amitti vel diminui aliqui habitus harum potentiarum. Quod praecipue verum apparet de habitibus apprehensivis, seu phantasmatibus aut speciebus sensibilibus, de quibus vel ipsa experientia satis constat multum pendere ex dispositione organi; nam humiditas vel siccitas cerebri confert ad conservationem harum specierum, et affectiones provenientes ex diversis humoribus, sanguineo, verbi gratia, aut melancholico, multum conferunt ad concipienda vel formanda diversa phantasmata. Atque ita non est dubium quin ex parte phantasmatum fiat mutatio in his habitibus ob alterationem subiecti seu organi.

15. *Habitus appetitus sensitivi ipso manente non mutantur.*— De propriis tamen habitibus qui se tenent ex parte potentiarum et per actus immanentes earum acquiruntur, ut sunt, verbi gratia, virtutes vel vitia appetitus sensitivi, de his (inquam) magis dubia res est an per solam mutationem organi immutentur. Et videtur sane probabilius non immutari in se, etiamsi quoad usum actuum impediri aliquo modo possint. Quia non est verisimile amitti proprios habitus vitiorum ac virtutum moralium, etiam prout sunt in appetitu sensitivo, per solam naturalem alterationem corporis, sine illius actibus con-

potencias mismas no cambian en su entidad por causa de la alteración del órgano, excepto si es tan grande que se corrompen por completo, igualmente es verosímil que los hábitos que se dan por parte de la potencia imiten, a este respecto, las características de ella, sobre todo siendo producidos mediante actos inmanentes propios, que son de orden superior. Por consiguiente, esta parte es probable, aunque incierta.

16. *Tampoco por defecto de la fantasía que está a su servicio.*— En cuanto a los hábitos del entendimiento y de la voluntad, hay que decir en sentido general que nunca se corrompen o disminuyen en sí mismos por defecto del sujeto, como acertadamente enseñó Santo Tomás, en I-II, q. 53, a. 1 y 2. Y la razón consiste en que poseen un sujeto incorruptible y no exigen en él una peculiar disposición por cuya alteración o pérdida puedan perderse ellos mismos. Sin embargo, no faltan quienes establezcan en esto alguna diferencia entre las especies inteligibles y los hábitos intelectuales propios. Porque, acerca de las especies inteligibles, estiman que la afirmación sentada es verdadera de modo absoluto y sin limitación; en cambio, a propósito del hábito de la ciencia, por ejemplo, o de la opinión, afirman que puede perderse accidentalmente por mutación del sujeto secundario, a saber, del órgano corporal; pues, aunque tal hábito no esté propiamente en él como en su sujeto, no obstante depende de él en cuanto al ejercicio, y por eso parece que también depende en su ser. Algunos atribuyen esta opinión a Santo Tomás, y la indican Almain y otros nominalistas. A mí, sin embargo, me parece falsa. En primer lugar, porque no hay ninguna razón de diferencia, puesto que también las especies inteligibles dependen, en el ejercicio, del fantasma y del órgano corporal, mientras el alma está en el cuerpo, ya que sin los fantasmas no podría hacerse absolutamente ningún uso de tales especies. Y, a pesar de eso, no dependen en su ser de los fantasmas, pues, aun cuando en la muerte se corrompan todos los fantasmas, las especies permanecen en el entendimiento; y lo mismo ocurre con el hábito de la ciencia o de la opinión, hablando absolutamente o en lo que depende del sujeto, según resulta cierto y claro por la doctrina del alma. En segundo lugar, esa dependencia en el ejercicio se da sólo según cierta concomitancia, o como procedente de un instrumento inferior y posterior,

trariis. Item, quia, sicut potentiae ipsae in sua entitate non mutantur propter organi alterationem, nisi tanta sit ut omnino corrumpantur, ita verisimile est habitus, qui se tenent ex parte potentiae, imitari quoad hoc conditionem eius, praesertim cum fiant per proprios actus immanentes, qui sunt superioris rationis. Est itaque probabilis haec pars, quamvis incerta.

16. *Nec ex defectu phantasiae deservientis.*— De habitibus vero intellectus et voluntatis generaliter dicendum est nunquam corrumpi vel in se minui ex defectu subiecti, ut recte docuit D. Thom., I-II, q. 53, a. 1 et 2. Et ratio est quia habent subiectum incorruptibile et in eo non requirunt peculiarem dispositionem per cuius alterationem seu amissionem ipsi amitti possint. Non desunt tamen qui in hoc differentiam aliquam constituant inter species intelligibiles et proprios habitus intellectus. Nam de speciebus intelligibilibus absolute et sine limitatione veram esse censent assertionem positam; de habitu tamen scientiae, verbi gratia, vel opinionis, aiunt amitti posse per accidens ob mutationem subiecti secundarii, nempe organi corporei; nam, licet talis habitus non sit proprie in illo ut in subiecto, pendet tamen ab illo quoad usum, et ideo videtur etiam pendere in esse suo. Quam sententiam aliqui tribuunt D. Thomae; eamque indicant Almainus et alii nominales. Mihi autem falsa esse videtur. Primo quidem, quia nulla est differentiae ratio, cum etiam species intelligibiles pendeant in usu a phantasmate et organo corporeo, quamdiu anima est in corpore; nam sine phantasmatibus nullus omnino usus posset esse talium specierum. Et nihilominus non pendent in esse suo a phantasmatibus; nam, etiamsi in morte omnia phantasmata corrumpantur, manent species in intellectu; idem autem est de habitu scientiae vel opinionis, per se loquendo seu quantum est ex parte subiecti, ut est res certa et constans ex doctrina de anima. Deinde, illa dependentia in usu tantum est secundum quamdam concomitantiam, aut tamquam ab instrumento inferiori et posteriori,

por lo cual no es posible inferir de ahí la dependencia en el ser; de lo contrario, también cabría colegir una dependencia semejante a propósito del alma misma. Resta, por tanto, que los hábitos espirituales propios nunca se corrompen de este modo por parte del sujeto, ya que la disposición del cuerpo no es en manera alguna causa conservadora de los hábitos propios que existen en las potencias espirituales del alma. En consecuencia, cuando Santo Tomás da a entender que estos hábitos dependen de la disposición del órgano corporal, debe entenderse esencial y primariamente por lo que atañe al ejercicio, y de manera secundaria y accidental por lo que respecta al ser, en cuanto la operación o disposición de la fantasía puede ser ocasión para que se produzcan en la parte superior del alma actos corruptivos de tales hábitos, de igual modo que decíamos que la ciencia puede perderse por olvido.

Si los hábitos son corrompidos inmediatamente por actos, o por hábitos contrarios

17. *Motivos de duda.*— Falta tratar del otro modo de corrupción por acción positiva, que Santo Tomás y otros denominan corrupción esencial, no porque semejante acción tienda esencialmente a tal corrupción, sino para distinguirla de la corrupción que se produce cuando se destruye el sujeto, la cual suele llamarse corrupción accidental, porque supone otra corrupción con la que se realiza de manera concomitante; mas en este caso no se supone otra corrupción, sino sólo una acción positiva y un término. Pues bien, a propósito de esta corrupción, es cierto que se lleva a cabo por actos contrarios o que pertenecen a un hábito contrario. Pero existe dificultad sobre si tal corrupción se realiza inmediatamente por los actos mismos, o sólo mediante el hábito opuesto que introducen. El motivo de duda está en que, si el acto expulsa inmediatamente por sí mismo el hábito contrario, entonces no lo expulsa de manera eficiente, sino formal; porque hemos demostrado arriba, en la disp. XVIII, que una forma no puede expulsar por sí misma eficientemente a otra de manera inmediata, ya que toda eficiencia positiva debe tener por término alguna forma o efecto positivo, del cual se siga la corrupción de otra; mas ninguna forma puede producirse a sí misma, y, por ello, si

et ideo non potest inde colligi dependentia in esse; alioqui etiam de ipsa anima similis dependentia colligi posset. Relinquitur ergo, proprios habitus spirituales nunquam corrumpi hoc modo ex parte subiecti, quia dispositio corporis nullo modo est causa conservans proprios habitus existentes in spiritualibus potentiis animae. Quando ergo D. Thomas significat hos habitus pendere ex dispositione organi corporei intelligendus est primo quidem ac per se, quantum ad usum; secundario autem et per accidens, quantum ad esse, quatenus operatio vel dispositio phantasiae potest esse occasio ut in superiori parte animae fiant actus corrumpentes tales habitus, ad eum modum quo dicebamus scientiam posse oblivione amitti.

Corrumpaturne habitus immediate ab actibus, vel a contrariis habitibus

17. *Rationes dubitandi.*— Superest dicendum de alio modo corruptionis per actionem positivam, quae a D. Thoma et aliis vocatur corruptio per se, non quia huiusmodi actio per se tendat ad talem corruptionem, sed ut distinguant illam a corruptione quae fit ad destructionem subiecti, quae solet vocari corruptio per accidens, quia supponit aliam corruptionem cum qua concomitanter fit; hic vero non supponitur alia corruptio, sed solum positiva actio et terminus. De hac ergo corruptione certum est fieri per actus contrarios, seu pertinentes ad contrarium habitum. Difficultas vero est an talis corruptio immediate fiat per ipsos actus, vel solum mediante opposito habitu, quem introducunt. Et ratio dubitandi est quia, si actus per seipsum immediate expellit habitum contrarium, ergo non expellit effective, sed formaliter; ostendimus enim supra, disp. XVIII, non posse unam formam effective expellere aliam per seipsam immediate, quia omnis efficientia positiva terminari debet ad aliquam formam vel effectum positivum, ex quo sequatur corruptio alterius; nulla au-

corrompe eficientemente a otra, no puede expulsarla por sí misma de modo inmediato. Así, pues, en el presente caso, como el acto no se produce eficientemente a sí mismo, no puede expulsar eficientemente al hábito de manera esencial e inmediata, sino sólo formal; lo expulsará eficientemente la potencia misma, o cualquier cosa que sea principio efectivo del acto mismo. Pero el consiguiente es falso, ya que la forma sólo expulsa formalmente a otra que le es contraria y repugnante, y el acto no es formalmente contrario al hábito, pues son de diversos géneros y razones, porque se relacionan como acto primero y segundo, y como potencia y acto. Por ello, así como no repugna el estar en potencia para un acto o movimiento y hacer o recibir el contrario, así tampoco repugna el poseer un hábito y realizar un acto del hábito contrario; por tanto, estas dos cosas no implican una repugnancia formal, ni el acto expulsa al hábito formalmente y por sí mismo.

18. *Razones en contra.*— Pero en contra está el que, si el acto sólo expulsa al hábito produciendo e introduciendo en la potencia el hábito contrario, se sigue que nunca se pierde el hábito una vez adquirido, hasta que se adquiera en grado intenso y perfecto el hábito contrario. Mas el consiguiente es falso; luego. Se explica y demuestra la consecuencia, porque en otros contrarios que poseen una escala de grados y se expelen formalmente, sucede de esta manera que un grado débil de un contrario no puede ser expulsado por la forma contraria a no ser en grado intenso; así, el frío como de un grado no es expulsado sino por el calor como de ocho, ni empieza a debilitarse sino cuando el calor comienza a superar el grado de siete. La razón está en que el sujeto es capaz de toda la escala de tales formas, y, por tanto, mientras no empieza a ser superada esa escala, no comienza uno de los contrarios a expulsar al otro, como vamos a decir más por extenso en la disputación siguiente. Pero este argumento es de igual modo probativo en el caso de los hábitos contrarios, pues la potencia es capaz de una escala determinada de grados del hábito; luego, si el hábito no es expulsado formalmente sino por un hábito contrario, un hábito débil no será expulsado nunca, a no ser por un hábito que lo supere en intensidad, de manera proporcional.

tem forma potest efficere seipsam, et ideo, si effective corrumpit aliam, non potest immediate per seipsam illam expellere. Igitur in praesenti, quia actus non producit effective seipsum, non potest effective expellere habitum per se et immediate, sed solum formaliter; effective autem expellet ipsa potentia, vel quidquid est principium effectivum ipsius actus. Consequens autem est falsum, quia forma solum expellit formaliter aliam sibi contrariam et repugnantem; actus vero non est formaliter contrarius habitui; sunt enim diversorum generum et rationum, nam comparantur ut actus primus et secundus, et quasi potentia et actus. Unde, sicut non repugnat esse in potentia ad unum actum vel motum et agere seu recipere contrarium, ita non repugnat habere habitum et operari actum contrarii habitus; haec igitur duo non includunt formalem repugnantiam, neque actus formaliter ac per seipsum expellit habitum.

18. *Rationes in oppositum.*— In contrarium vero est quia, si actus solum expellit habitum efficiendo et introducendo in potentia contrarium habitum, sequitur habitum semel acquisitum nunquam deperdi, donec contrarius habitus in gradu intenso ac perfecto acquiratur. Consequens est falsum; ergo. Sequela declaratur et probatur, nam in aliis contrariis habentibus latitudinem graduum et formaliter se expellentibus, ita contingit ut non possit remissus gradus unius contrarii expelli per contrariam formam nisi in gradu intenso, ut frigus ut unum non expellitur nisi per calorem ut octo, neque incipit remitti nisi quando calor incipit excedere gradum ut septem. Et ratio est quia subiectum est capax totius latitudinis talium formarum, et ideo, donec latitudo illa incipiat excedi, non incipit unum contrarium aliud expellere, ut dicemus latius disputatione sequenti. Haec autem ratio eodem modo procedit de habitibus contrariis, nam potentia est capax tantae latitudinis graduum habitus; ergo, si habitus non expellitur formaliter nisi ab habitu contrario, nunquam expelletur habitus remissus nisi ab habitu excedente in intensione, cum proportione.

Y, consecuentemente, un hábito adquirido mediante actos débiles nunca podrá perderse sino mediante actos más intensos, ya que el hábito contrario más intenso únicamente puede adquirirse mediante actos más intensos. Pero el consiguiente es falso, ya porque parece estar en contra de la experiencia, puesto que el hábito adquirido mediante actos débiles suele perderse por actos contrarios, asimismo débiles e iguales, ya también porque de ahí se sigue que mediante actos contrarios y débiles se adquieren hábitos contrarios que permanecen simultáneamente en la potencia en su ser remiso, puesto que uno no expele al otro hasta que lo supere en su escala de intensidad; mas esto parece también falso, porque el error y la ciencia, así como la virtud y el vicio, no pueden existir simultáneamente en ningún grado.

19. *Opinión de Gabriel.— Sentencia opuesta de Gregorio.*— Por estas razones son diversas las opiniones sobre esta corrupción de los hábitos, pues Gabriel, *In III*, dist. 23, q. 1, a. 3, dub. 6, afirma que el acto sólo corrompe al hábito mediante el hábito propio que introduce; en cambio, Gregorio, *In I*, dist. 17, q. 3, a. 2, ad 10, sostiene que el hábito es corrompido o debilitado inmediatamente por los actos opuestos. Defienden esta opinión algunos modernos, afirmando que, no obstante, los propios actos, por sí mismos y de modo inmediato, expulsan eficientemente al hábito. Pero en esto no se expresan de manera recta ni consecuente; porque, o piensan que los actos inmanentes son puras acciones sin términos intrínsecos, o que son verdaderas cualidades que se producen mediante acciones propias. En el primer sentido es imposible que tal acción expulse eficientemente, por sí misma y de manera inmediata, al hábito, pues la eficiencia positiva —como he dicho— tiende inmediatamente por necesidad al término positivo, y la acción inmanente —según esa opinión— no tiene ningún término positivo; luego, si tampoco introduce ningún hábito, no queda eficiencia alguna mediante la cual pueda expulsar al hábito. Por el contrario, si la acción inmanente en cuanto acción tiene un término intrínseco, que es la cualidad, se hará un argumento idéntico a propósito del mismo acto inmanente, en cuanto es una cualidad concreta, a saber, que no puede producir inmediatamente por sí mismo una debilitación o corrupción del hábito, ya que no tiene otro término positivo de esa eficiencia. Ahora bien,

Et consequenter habitus acquisitus per actus remissos nunquam poterit amitti nisi per actus intensiores, quia habitus contrarius intensior non potest acquiri nisi per actus intensiores. Consequens autem est falsum, tum quia videtur esse contra experientiam, nam habitus acquisitus per actus remissos, per contrarios actus, etiam remissos et aequales, amitti solet; tum etiam quia inde sequitur per actus contrarios et remissos acquiri habitus contrarios simul permanentes in potentia in esse remisso, quia unus non expellit alium, donec excedat in latitudine intensionis; hoc autem etiam videtur falsum, quia error et scientia, virtusque et vitium in nullo gradu possunt esse simul.

19. *Gabrielis opinio.— Gregorii opposita sententia.*— Propter has rationes diversae sunt sententiae circa hanc corruptionem habituum, nam Gabriel, In III, dist. 23, q. 1, a. 3, dub. 6, dicit actum solum corrumpere habitum mediante proprio habitu quem inducit; at vero Gregorius, In I, dist. 17, q. 3, a. 2, ad 10, tenet habitum immediate corrumpi vel remitti ab actibus oppositis. Quam sententiam aliqui moderni defendunt, asserentes nihilominus actus ipsos per se et immediate effective expellere habitum. In quo non recte neque consequenter loquuntur; quia vel sentiunt actus immanentes esse puras actiones absque intrinsecis terminis, vel esse veras qualitates, quae per proprias actiones fiunt. Priori modo impossibile est talem actionem effective expellere habitum per seipsam immediate, quia positiva efficientia, ut dicebam, necessario tendit immediate ad positivum terminum; actio autem immanens iuxta illam sententiam nullum habet positivum terminum; ergo, si nullum etiam inducit habitum, non relinquitur aliqua efficientia per quam possit habitum expellere. Si vero actio immanens ut actio habet intrinsecum terminum, qui est qualitas, idem argumentum fiet de ipso actu immanente, prout est talis qualitas, quod, scilicet, non possit per seipsum efficere immediate remissionem vel corruptionem habitus, quia non habet alium positivum terminum illius efficientiae.

acerca de la acción misma en cuanto tal, puede afirmarse así que, en conformidad con esta opinión, expulsa eficientemente al hábito contrario, como también puede decirse que introduce eficientemente su término intrínseco, que es el mismo acto inmanente en su ser de cualidad, cosa que se afirmaría con bastante impropiedad, puesto que la acción no es propiamente causa eficiente de su término, sino la causalidad misma; pero no tenemos por qué detenernos en el modo de hablar.

20. Mas, consecuentemente, habría que decir, según dicha opinión, que el mismo acto inmanente sólo expulsa formalmente al hábito opuesto como una forma contraria incompatible con él, ya que no resta otro modo de expulsión o de corrupción. Y esto es también lo que opina Gregorio, el cual, sin embargo, no se expresa de modo consecuente; porque, en el lugar citado, pretende que los contrarios no pueden estar simultáneamente en el mismo sujeto, ni siquiera en grados remisos, y, a pesar de ello, en el mismo pasaje afirma que el acto puede existir en simultaneidad con el hábito opuesto; más aún: dice que el acto puede ser tan débil que no disminuya el hábito opuesto; luego, o su sentencia acerca de las formas contrarias no es universalmente verdadera, o será necesario que admita que el acto y el hábito no son formas contrarias, cosa que, en verdad, parece absolutamente más probable, hablando de la contrariedad formal. Porque pueden llamarse virtualmente opuestos, ya que uno posee una virtud que repugna al otro; pero formalmente no parece que tengan una oposición inmediata, como parecen demostrar los motivos de duda propuestos, por tener un modo muy diverso de modificar al sujeto.

Solución: el acto expulsa al hábito mediante el hábito contrario

21. Por eso me parece más probable la opinión de Gabriel, rectamente entendida. Pues conviene distinguir entre la exclusión formal y la eficiente. Por tanto, en el género de la eficiencia hay que afirmar que el acto expulsa inmediatamente al hábito contrario, no por ser la forma próxima por la que es expulsado de manera formal, sino por ser el principio eficiente próximo de tal corrupción, y en este sentido dijo Aristóteles, lib. II de la *Etica*, c. 3, que el hábito se corrompe por los actos. De ahí que, reduciéndonos a este género de lo que corrompe por

At vero de ipsa actione ut sic, ita dici potest iuxta hanc sententiam effective expellere contrarium habitum, sicut dici potest effective introducere suum intrinsecum terminum, qui est ipse actus immanens in esse qualitatis, quod satis improprie diceretur, quia actio non est proprie causa efficiens sui termini, sed causalitas ipsa; sed in modo loquendi non est cur immoremur.

20. Consequenter vero dicendum esset in illa sententia, actum ipsum immanentem formaliter tantum expellere oppositum habitum tamquam formam contrariam illi incompossibilem, quia non relinquitur alius modus expulsionis vel corruptionis. Atque hoc etiam sentit Gregorius, qui tamen non consequenter loquitur; nam ipse, in citato loco, contendit contraria non posse esse simul in eodem subiecto etiam in gradibus remissis, et tamen ibidem ait actum posse esse simul cum habitu opposito; immo ait tam remissum esse posse actum, ut non diminuat oppositum habitum; ergo, vel non est universaliter vera eius sententia de formis contrariis, vel necesse est ut fateatur actum et habitum non esse formas contrarias. Quod sane absolute probabilius videtur, loquendo de formali contrarietate. Virtualiter enim dici possunt oppositi, quia unus habet virtutem repugnantem alteri; formaliter tamen non videntur habere immediatam oppositionem, ut ostendere videntur rationes dubitandi propositae, quia habent modum afficiendi subiectum valde diversum.

Resolutio: actum expellere habitum medio contrario habitu

21. Quapropter sententia Gabrielis recte intellecta mihi probabilior videtur. Distinguere enim oportet exclusionem formalem et effectivam. In genere ergo efficientis dicendum est actum immediate expellere contrarium habitum, non quia sit proxima forma a qua formaliter expellitur, sed quia est proximum principium efficiens talis corruptionis, et hoc modo dixit Aristoteles, II Ethic., c. 3, habitum per actus corrumpi. Unde, sistendo in hoc genere corrumpentis

eficiencia, no pueda afirmarse que el hábito expulsa inmediatamente al hábito contrario, como demuestran *a fortiori* los argumentos aducidos. En cambio, hablando de la expulsión formal, entonces se dice con verdad que el hábito expulsa inmediatamente al hábito contrario, ya que es una forma inmediatamente incompatible con él. Y de ese modo, con respecto a él y cambiando (por así decirlo) el género de causalidad, cabe afirmar que el acto expulsa al hábito mediatamente, a saber, mediante el hábito opuesto que introduce.

22. Pero alguno podría añadir, además, que el acto también expulsa por sí mismo al hábito contrario, no de manera formal ni eficiente, sino dispositiva, de igual modo que muchos piensan que mediante el acto de ciencia queda inmediatamente expulsado el hábito de la opinión, no sólo sobre la conclusión opuesta, sino también sobre la misma, ya que mediante tal acto la potencia queda indispuesta para el ejercicio de tal hábito. Lo mismo habrá que decir *a fortiori* del acto de vicio con respecto a la virtud opuesta, y así en otros casos. Pero tampoco apruebo esto. Pues, aunque el acto, en cuanto dispone a la generación o al aumento de un hábito, disponga consecuentemente a la corrupción del opuesto, sin embargo, a no ser que en realidad introduzca el hábito opuesto en un grado incompatible, no constituye esencial e inmediatamente una disposición incompatible con el hábito. En efecto, aun cuando disponga a la potencia de tal suerte que mientras permanece ese acto no pueda operar mediante otro hábito, no obstante, ni la hace absolutamente incapaz de retener tal hábito, ni de operar después mediante él, cesando del acto anterior. Por tanto, no puede aducirse razón alguna de tal expulsión dispositiva de modo esencial e inmediato. Y añado esto porque, de manera accidental y remota, el acto puede disponer para la debilitación o corrupción del hábito, en cuanto dispone para un hábito repugnante, o también en cuanto ofrece ocasión de realizar otros actos que repugnan a tal hábito o a su perfección, al modo como se dice que el acto remiso dispone para la debilitación del propio hábito, no esencial y directamente, ya que de este modo más bien conserva el propio hábito, en cuanto de él depende, sino accidentalmente, en cuanto no impide por completo que alguna vez se ejerzan actos contrarios, según

effective, habitus non potest dici expellere contrarium habitum immediate, ut a fortiori probant argumenta facta. At vero, loquendo de formali expulsione, sic habitus vere dicitur immediate expellere contrarium habitum, quia est forma immediate incompossibilis illi. Atque ita respectu illius, et mutando (ut sic dicam) genus causalitatis, dici potest actus mediate expellere habitum, scilicet, mediante habitu opposito quem introducit.

22. Posset vero ulterius aliquis addere actum etiam per se ipsum expellere contrarium habitum non formaliter neque effective, sed dispositive. Quo modo multi censent per actum scientiae immediate expelli habitum opinionis, non solum circa oppositam conclusionem, sed etiam circa eamdem, quia per talem actum redditur potentia indisposita ad usum talis habitus. Idem ergo a fortiori dicendum erit de actu vitii respectu oppositae virtutis, et sic de aliis. Sed hoc etiam mihi non probatur. Quia, licet actus, quatenus disponit ad generationem vel augmentum unius habitus, consequenter disponat ad corruptionem oppositi, tamen, nisi reipsa introducat oppositum habitum in gradu incompossibili, per se et immediate non est dispositio incompossibilis habitui. Nam, licet ita disponat potentiam, ut stante illo actu non possit per alium habitum operari, tamen neque absolute reddit illam ineptam ad retinendum talem habitum, neque ad operandum postea per illum, cessando a priori actu. Nulla ergo ratio reddi potest talis expulsionis dispositivae per se et immediate. Quod ideo addo, quia per accidens et remote potest actus disponere ad remissionem vel corruptionem habitus, quatenus disponit ad repugnantem habitum, vel etiam quatenus occasionem praebet faciendi alios actus repugnantes tali habitui vel perfectioni eius. Quo modo actus remissus dicitur disponere ad remissionem proprii habitus, non per se et directe, nam hoc modo potius conservat proprium habitum, quantum in ipso est, sed per accidens, quatenus non omnino

se ha indicado en lo que precede, y trata con mayor extensión Cayetano, II-II, q. 24, a. 6.

23. *Se resuelve el segundo motivo de duda.*— En el motivo de duda aducido en contra se abordan dos dificultades. La primera es si pueden existir simultáneamente hábitos contrarios en grados remisos; la segunda, si los hábitos se debilitan sólo por estar mezclados con uno contrario en un grado incompatible; pero estas dificultades se han de tratar a propósito de todas las cualidades contrarias en la disputación siguiente, por lo que allí veremos con mayor comodidad qué debe opinarse en este punto acerca de los hábitos y los actos, y si tienen algo especial en él. Por ahora, hablando en sentido general, estimo que no hay inconveniente alguno en conceder que los hábitos contrarios puedan existir simultáneamente en una potencia en grados remisos y que, en consecuencia, uno no se corrompa por completo hasta que el otro se intensifique perfectamente.

SECCION XIII

Cuántos son los géneros y especies de hábitos, y estudio especial de la división del hábito en práctico y especulativo

1. No tenemos el propósito de exponer y estudiar con detalle todos los puntos que pueden incluirse en el presente título; porque resultaría una cuestión casi infinita, y para tratarla sería preciso traer a colación en este lugar muchas consideraciones de la filosofía natural y moral, e incluso de la dialéctica y la teología, apartándonos de todo orden y método; por tanto, únicamente pretendemos dar cierta noción general de todos los hábitos, explicando más bien los términos que las realidades mismas, y algunos principios generales que deben emplearse en las ciencias particulares. Mas, como Aristóteles, en los lib. I y VI de la *Metafísica*, y con él todos los tratadistas de esta materia, disputan *ex professo* acerca del

impedit quin actus contrarii aliquando exerceantur, ut in superioribus tactum est, et latius tractat Caiet., II-II, q. 24, a. 6.

23. *Ratio posterior dubitandi solvitur.*— In ratione autem dubitandi in contrarium posita duae petuntur difficultates. Prima est, an habitus contrarii possint esse simul in gradibus remissis; secunda, an habitus remittatur solum per admixtionem contrarii in gradu incompossibili; quae difficultates de omnibus qualitatibus contrariis tractandae sunt in disputatione sequenti, et ideo ibi commodius videbimus quid in hoc sit de habitibus et actibus sentiendum, et an aliquid peculiare in hoc habeant. Nunc, generatim loquendo, nullum inconveniens esse censeo concedere posse habitus contrarios esse simul in potentia in gradibus remissis, et consequenter alterum non omnino corrumpi, donec alius perfecte intendatur.

SECTIO XIII

Quot sint genera et species habituum, et praesertim de distinctione habitus in practicum et speculativum

1. Non est in animo exacte prosequi ac disputare omnia quae sub titulo comprehendi possunt; esset enim res fere infinita, ad quam tractandam oporteret multa ex naturali et morali philosophia, immo etiam ex dialectica et theologia in hunc locum adducere, praeter omnem rationem ac methodum; solum ergo intendimus generalem quamdam notitiam omnium habituum tribuere, magis terminos quam res ipsas explicando, et generalia quaedam principia quibus in particularibus scientiis utendum est. Quia vero Aristoteles, in lib. I et VI Metaph., et cum eo fere omnes scriptores huius doctrinae, de habitu practico et speculativo ex professo dis-

hábito práctico y el especulativo, por eso me detendré algo más, en la última parte de la presente sección, en explicar estos miembros.

Triple distinción de los hábitos: numérica, específica y genérica

2. En primer lugar, debe suponerse que en los hábitos se da diversidad numérica, específica y genérica. Acerca de la distinción numérica no es preciso añadir aquí nada, ya que los hábitos no tienen nada especial en esto; en cuanto a la distinción específica, lo que ahora puede decirse en general se ha tratado en la sec. 11. Y en el presente caso se denomina distinción genérica, no en el sentido riguroso en que se dice que difieren genéricamente sólo las cosas que pertenecen a diversos predicamentos, ya que en este sentido todos los hábitos son del mismo género, e incluso de una misma especie subalterna contenida bajo el género de la cualidad, especie que explicamos en esta disputación. Se dice, pues, que difieren genéricamente aquellos hábitos que se distinguen por algunas diferencias muy comunes y generales, las cuales constituyen diversas series y como líneas de hábitos. Y estas divisiones generales son las que debemos explicar principalmente en este lugar.

3. *Diferentes principios de distinción de los hábitos.*— A propósito de lo cual debe considerarse además, siguiendo a Santo Tomás, I-II, q. 54, que hay varios principios mediante los cuales pueden distinguirse los hábitos. Porque el hábito puede considerarse, bien en sí mismo, bien atendiendo a sus causas, pudiendo nosotros distinguirlo también de esta manera; mas, como no conocemos los hábitos en sí mismos, de ahí que los distingamos principalmente por sus causas; dentro de ellas incluimos también los efectos, ya que el hábito, aparte de su efecto formal, no tiene otros efectos que sus actos, mediante los cuales distinguimos asimismo los hábitos, mas no como por sus efectos, sino como por su causa final, por razón de la cual existe el hábito.

4. Por último, debe advertirse que estas divisiones de los hábitos no pueden coordinarse de tal manera que una quede contenida propiamente en la otra, de suerte que una sea subdivisión de la otra, sino que muchas divisiones son adecua-

putant, ideo in ultima parte huius sectionis in his membris explicandis aliquantulum immorabor.

Triplex distinctio habituum: numerica, specifica, generica

2. Est autem imprimis supponendum dari in habitibus diversitatem numericam, specificam et genericam. De distinctione numerica nihil hic addere oportet, quia in hoc nihil est habitibus peculiare; de distinctione autem specifica, ea quae in praesenti possunt in generali dici acta sunt in sect. 11. Distinctio vero generica in praesenti appellatur, non in eo rigore in quo solum dicuntur differre genere quae sunt diversorum praedicamentorum; nam hoc sensu omnes habitus sunt eiusdem generis, immo et unius speciei subalternae contentae sub genere qualitatis, quam speciem in hac disputatione declaramus. Dicuntur ergo illi habitus differre genere qui differunt quibusdam differentiis valde communibus et generalibus, constituentibus diversas series et quasi lineas habituum. Et hae generales divisiones praesertim sunt a nobis hoc loco explicandae.

3. *Varia principia habituum distinctiva.*— In quo est ulterius considerandum, ex D. Thoma, I-II, q. 54, varia esse principia per quae possunt habitus distingui. Potest enim habitus considerari, vel secundum se, vel secundum suas causas, et ita potest etiam a nobis distingui; quia tamen nos non cognoscimus habitus in seipsis, ideo eos potissimum distinguimus ex causis; sub quibus comprehendimus etiam effectus, quia habitus, praeter suum effectum formalem, non habet alios effectus praeter suos actus, per quos etiam habitus distinguimus, non tamen ut per effectus, sed ut per causam finalem, propter quam est habitus.

4. Denique, advertendum est has divisiones habituum non posse ita coordinari, ut una sub altera proprie contineatur, ita ut una sit subdivisio alterius, sed quamplures divisiones sunt adaequatae et sese mutuo di-

das y se dividen mutuamente, porque los principios de donde se toman son muy generales, como se pondrá de manifiesto por las consideraciones siguientes.

Primera división del hábito en adquirido e infuso

5. Así, pues, primeramente se divide el hábito en infuso y adquirido, división que, considerada formalmente, se toma de las diversas causas eficientes; aunque, si se la considera de modo esencial, indica una diversidad esencial en los hábitos mismos. Porque hábito adquirido es el que se produce por los propios actos del hombre que opera. Y si el nombre de hábito se extiende a las especies inteligibles, o a las sensibles, se llamará hábito adquirido, en general, todo aquel que puede obtenerse por la eficiencia de alguna causa próxima y particular creada. En cambio, se llama hábito infuso el que únicamente se obtiene por influjo de Dios. Mas, como Dios puede realizar por sí solo toda forma que puede ser producida por las causas segundas, por ese motivo todo hábito adquirido puede ser infundido por Dios solo, y de esa manera ser infuso. Por ello, si el nombre de hábito infuso se toma en ese sentido amplio, o no será apropiada la división, ya que no se da por diferencias enteramente opuestas, o al menos no será esencial, limitándose a indicar los diversos modos de producción del hábito, modos que pueden ser accidentales con respecto a él.

6. *De dos maneras suele infundir Dios un hábito.*— Por eso hay que añadir que un hábito puede ser infundido por Dios de dos maneras: de una, porque por su naturaleza no es productible de otro modo, ni por actos ni por otra causa creada; de otra manera, por la sola voluntad y potencia de Dios; en este sentido distinguen los teólogos un doble hábito infuso: al primero lo llaman esencialmente infuso, ya que esencialmente y por su naturaleza exige el ser producido así y no de otro modo; al segundo lo denominan accidentalmente infuso, no porque, cuando es infundido por Dios, no se produzca esencial y propiamente por infusión, como por una acción que lo tenga por término esencial, sino porque tal hábito no exige esencialmente ese modo de producción y, por voluntad y potencia de la causa extrínseca, le acaece el ser producido así; la división expuesta debe entenderse, pues, a propósito del hábito esencialmente infuso. En este sentido, aunque

videntes, quia principia unde sumuntur valde generalia sunt, ut ex sequentibus constabit.

Prima divisio habitus in acquisitum et infusum

5. Primo ergo dividitur habitus in infusum et acquisitum, quae divisio formaliter considerata sumitur ex diversis causis efficientibus; tamen, si per se intelligatur, indicat diversitatem essentialem in ipsis habitibus. Est enim habitus acquisitus qui per proprios actus hominis operantis efficitur. Quod si nomen habitus extendatur ad species intelligibiles, vel sensibiles, acquisitus habitus generaliter dicetur omnis ille qui per efficientiam alicuius proximae et particularis causae creatae obtineri potest. Infusus autem habitus dicitur qui per influxum solius Dei obtinetur. Quia vero potest Deus se solo efficere omnem formam quae per causas secundas fieri potest, ideo omnis habitus acquisitus potest a solo Deo infundi, atque ita esse infusus. Quapropter, si nomen habitus infusi in ea amplitudine sumatur, vel divisio non erit conveniens, quia non datur per differentias omnino oppositas, vel saltem non erit essentialis, solumque indicabit diversos modos productionis habitus, qui possunt esse accidentales illi.

6. *Dupliciter habitus solet a Deo infundi.*— Quare addendum est duobus modis posse habitum infundi a Deo: uno modo, quia ex natura sua non est aliter producibilis, nec per actus nec per aliam causam creatam; alio modo, ex sola voluntate et potentia Dei; ita distinguunt theologi duplicem habitum infusum: priorem vocant infusum per se, quia per se et natura sua postulat ita et non aliter fieri; posteriorem autem vocant infusum per accidens, non quia quando infunditur a Deo non per se ac proprie fiat per infusionem, tamquam per actionem per se terminatam ad illum, sed quia talis habitus per se non postulat illum modum productionis, acciditque illi ex voluntate et potentia extrinsecae causae ut ita fiat; igitur divisio data intelligenda est de habitu per se infuso. Et hoc modo, licet detur per

se dé por orden a la causa eficiente o por los diversos modos de producción, indica, empero, la diversidad esencial de tales hábitos. Porque las formas que por su naturaleza exigen un modo de producción tan diverso y causas de diversos órdenes, tienen diversas naturalezas y esencias, por razón de las cuales exigen tan gran diversidad en las causas y en las producciones.

Si se da algún hábito congénito con la naturaleza

7. Unicamente puede echarse de menos en esa división un tercer miembro referente a los hábitos naturales, es decir, dados por la naturaleza misma, y que por ello no son adquiridos, al no ser producidos mediante actos, ni son tampoco propiamente infusos, por acompañar a la naturaleza misma. Sin embargo, hablando —como lo hacemos— de los hábitos humanos, no consideramos necesario este miembro: pues no creemos que haya en el hombre ningún hábito propio conferido por la naturaleza. Me refiero a un hábito propio, porque la salud, o la belleza, y otras disposiciones semejantes, que a veces se denominan hábitos, pueden ser connaturales, mas nosotros las hemos excluido anteriormente del género propio de los hábitos y, en consecuencia, de todo el tratado de los hábitos. Porque, propiamente, éstos sólo son hábitos operativos, que se añaden a las potencias para perfeccionarlas en la virtud activa, y en este sentido no hay en el hombre ningún hábito dado por la naturaleza misma. Pues toda propensión e inclinación natural de la potencia al acto se da por la misma naturaleza y entidad de la potencia, y no por un hábito distinto con el que le haya revestido la naturaleza; porque esa distinción y adición sería superflua, y en la naturaleza no puede darse ningún indicio de ella, cosa que se ha tocado asimismo en lo que precede, y también más atrás, en la disputación primera, donde hemos dicho algo acerca del hábito de los principios.

8. *Se trata la misma cuestión con respecto a los ángeles.*— Ahora bien, si ampliamos la cuestión a los hábitos angélicos, en ellos se encontrarán algunos hábitos connaturales, ya que desde el principio poseen ciencias y especies innatas de todas las cosas naturales. Por eso, si queremos incluir estos hábitos en la división, será acertado contarlos entre los hábitos infusos; pues, como sostiene la

opinión más verdadera, no son producidos por ninguna causa creada, ni emanan propiamente de la naturaleza de los ángeles, sino que son infundidos por el autor de la naturaleza, aunque de acuerdo con la capacidad connatural y la perfección debida a esa naturaleza. Según esto, el hábito infuso podrá subdividirse en aquel que está adaptado a la naturaleza y aquel que se encuentra por encima del orden y las exigencias de la naturaleza. Y el primero suele llamarse congénito o innato, porque estos términos parecen significar una adaptación a la naturaleza, mientras que el segundo conserva por antonomasia la denominación de infuso. Pero, si alguien advierte lo que hemos dicho al principio de esta disputación, donde hemos excluido las especies inteligibles del presente tratado, comprenderá que no es necesaria esa limitación o subdivisión, ya que en los ángeles no hay ningunos hábitos connaturales o congénitos, fuera de las especies inteligibles, a las que exigen por causa de la unión con los objetos; en esta perfección aventajan al entendimiento humano, que desde el principio se encuentra como un lienzo en blanco en el cual no se ha pintado nada. En cambio, por parte de las potencias, los ángeles necesitan de hábitos connaturales mucho menos que los hombres. Si pueden poseer hábitos adquiridos, es objeto de otra consideración.

9. Así, pues, de acuerdo con esta interpretación, la división es suficiente y adecuada y coincide con aquella en la que el hábito puede dividirse en sobrenatural y natural, ya que todo hábito infuso es sobrenatural; pues ésta es la causa por la cual sólo puede obtenerse por infusión; mientras que el adquirido es natural, no en cuanto se denomina natural lo que es congénito con la naturaleza, sino lo que está proporcionado a la capacidad natural o lo que puede adquirirse mediante fuerzas o causas naturales. Acerca de este segundo miembro se entiende principalmente lo que hemos dicho hasta ahora sobre los hábitos; pues la consideración del otro miembro es más elevada y propia de los teólogos.

Segunda división del hábito: el que es propio de la potencia cognoscitiva o el que lo es de la apetitiva

10. En segundo lugar, puede dividirse el hábito en intelectual y moral o de la voluntad, o bien, en sentido más general, en cognoscitivo y apetitivo, división que

ordinem ad causam efficientem, seu per diversos modos productionis, indicat tamen essentialem diversitatem talium habituum. Nam formae quae natura sua postulant tam diversum productionis modum et causas diversorum ordinum, diversas habent naturas et essentias, ratione quarum tantam diversitatem in causis et productionibus requirunt.

Sitne aliquis habitus cum natura congenitus

7. Solum potest in illa divisione desiderari tertium membrum de habitibus naturalibus, id est, a natura ipsa datis, qui propterea neque acquisiti sunt, cum non efficiantur per actus, neque etiam sunt proprie infusi, cum comitentur ipsam naturam. Verumtamen, loquendo, ut loquimur, de habitibus humanis, non existimamus hoc membrum esse necessarium: nullum enim credimus in homine esse habitum proprium a natura ipsa datum. Loquor autem de habitu proprio, nam sanitas, vel pulchritudo, et similes dispositiones quae habitus interdum dicuntur, possunt esse connaturales; eas vero nos supra exclusimus a proprio genere habitus, et consequenter a tota tractatione de habitibus. Nam hi proprie solum sunt habitus operativi, qui superadduntur potentiis ut in virtute agendi eas perficiant, et hoc modo nullus est habitus in homine a natura ipsa datus. Quia omnis naturalis propensio et inclinatio potentiae ad actum est per ipsammet naturam et entitatem potentiae, et non per habitum distinctum et illi a natura inditum; esset enim superflua illa distinctio et additio, neque potest esse in natura aliquod eius indicium, quod in superioribus etiam tactum est, et supra etiam, disputatione prima, ubi nonnihil de habitu principiorum diximus.

8. *De angelis eadem quaestio tractatur.*— At vero, si sermonem extendamus ad habitus angelicos, invenientur in illis quidam habitus connaturales, nam a principio habent omnium rerum naturalium scientias et species innatas. Unde, si velimus hos habitus in illa divisione comprehendere, sub habitibus infusis merito numerabuntur; quia, ut verior habet opinio, non fiunt ab aliqua causa creata, nec proprie manant a natura angelorum, sed infunduntur ab auctore naturae, licet iuxta capacitatem connaturalem et perfectionem naturae debitam. Et iuxta hoc poterit subdistingui habitus infusus in eum qui est commensuratus naturae, et eum qui est supra ordinem et debitum naturae. Et prior vocari solet inditus seu innatus, quia hae voces significare videntur commensurationem ad naturam, posterior vero per antonomasiam retinet nomen infusi. Si quis tamen advertat ea quae in principio huius disputationis diximus, ubi species intelligibiles ab hac tractatione exclusimus, intelliget non esse necessariam moderationem illam vel subdivisionem, quia in angelis nulli sunt habitus connaturales vel a natura inditi praeter species intelligibiles, quas requirunt propter coniunctionem obiectorum; in qua perfectione superant intellectum humanum, qui a principio est tamquam tabula rasa, in qua nihil est depictum. At vero ex parte potentiarum multo minus indigent angeli habitibus connaturalibus quam homines. An vero acquisitos habere possint, alterius est considerationis.

9. Itaque, iuxta hanc interpretationem, divisio illa sufficiens est et adaequata, coinciditque cum illa qua habitus dividi potest in supernaturalem et naturalem, nam omnis infusus supernaturalis est; haec enim est causa ob quam per solam infusionem haberi potest; acquisitus vero est naturalis, non quatenus naturale dicitur quod est cum natura congenitum, sed quod est naturali capacitati proportionatum, vel quod per naturales vires aut causas obtineri potest. Et de hoc posteriori membro praecipue intelliguntur quae hactenus de habitibus diximus; alterius autem membri consideratio altior est et theologorum propria.

Secunda divisio habitus in eum qui est potentiae cognoscentis vel appetentis

10. Secundo dividi potest habitus in intellectualem et moralem seu voluntatis, vel generalius, in cognoscitivum et appetitivum.

se ha tomado de la causa material próxima o del sujeto próximo de los hábitos, que es la potencia cognoscitiva o la apetitiva, es decir, el entendimiento o la voluntad. Por eso no cabe duda de que la división es esencial, ya porque las potencias mismas difieren esencialmente, ya también porque en aquélla se halla implícitamente contenida la distinción de los objetos formales, puesto que los objetos de los hábitos están proporcionados a los objetos de las potencias y contenidos formalmente en ellos. Por tanto, así como esas potencias tienen objetos formalmente diversos, de igual modo los tienen sus hábitos. En consecuencia, aunque según una consideración moral se diga a veces que una sola virtud se compone de hábitos de diversas potencias, no obstante, en sentido metafísico, considerando las esencias propias de las cosas, no es posible que unos hábitos pertenecientes a potencias diversas tengan la misma esencia o naturaleza. Así, pues, la división es esencial y cuasi genérica, en el sentido explicado más atrás, ya que se da por diferencias muy comunes y que comprenden diversas series de hábitos, y porque suele decirse que las cosas que difieren en la materia o en el objeto se diferencian genéricamente. También es adecuada esa división, porque, como se ha visto antes, sólo son capaces de hábitos propiamente dichos las potencias que poseen actos inmanentes propios; pero las potencias de este tipo son únicamente las cognoscitivas o las apetitivas. Por ello, la presente división es también adecuada a la precedente, de suerte que cada uno de los miembros de aquélla puede dividirse por ésta, e inversamente; porque no sólo los hábitos adquiridos, sino también los infusos pueden ser cognoscitivos y apetitivos; y, a la inversa, tanto el hábito cognoscitivo como el apetitivo puede dividirse en natural y sobrenatural. Esto es certísimo, al menos, con respecto a los hábitos del entendimiento y los de la voluntad; pues acerca de los hábitos del apetito sensitivo o cogitativo se discute más si pueden ser esencialmente infusos y propiamente sobrenaturales en cuanto a la sustancia, discusión que, según dije, es propiamente teológica y no puede entenderse sin los principios propios de la teología.

11. *Se divide el hábito en intelectual y moral.— Una cosa se denomina moral en muchos sentidos.—* Pero dentro de esta división está incluida —y se entiende fácilmente— otra por la que el hábito se divide en intelectual y moral,

Quae divisio sumpta est ex causa materiali proxima seu proximo subiecto habituum, quod est potentia cognoscitiva vel appetitiva, seu intellectus aut voluntas. Unde non est dubium quin divisio sit essentialis, tum quia potentiae ipsae essentialiter differunt, tum etiam quia ibi implicite continetur distinctio formalium obiectorum, nam obiecta habituum sunt proportionata obiectis potentiarum et sub eis formaliter contenta. Sicut ergo illae potentiae habent obiecta formaliter diversa, ita etiam habitus earum. Unde, licet secundum moralem considerationem dicatur interdum una virtus componi ex habitibus diversarum potentiarum, tamen metaphysice, proprias rerum essentias considerando, fieri non potest ut habitus diversarum potentiarum eiusdem sint essentiae seu naturae. Est itaque illa divisio essentialis et quasi generica, in sensu superius declarato, quia datur per differentias valde communes et diversas series habituum comprehendentes, et quia quae materia seu obiecto differunt, solent dici genere differre. Est etiam illa divisio adaequata, quia, ut supra visum est, hae tantum potentiae quae proprios habent actus immanentes sunt capaces habituum proprie dictorum; huiusmodi autem potentiae solum sunt aut cognoscitivae aut appetitivae. Quocirca haec divisio adaequata etiam est praecedenti, ita ut utrumque membrorum illius per hanc dividi possit, et e converso; non enim solum acquisiti habitus, sed etiam infusi, cognoscitivi esse possunt et appetitivi; et e converso, tam cognoscitivus quam appetitivus habitus potest in naturalem et supernaturalem distingui. Quod certissimum est saltem de habitibus intellectus et voluntatis; nam de habitibus appetitus sensitivi aut cogitativi magis controversum est an possint esse per se infusi et proprie supernaturales quoad substantiam; quae disputatio, ut dixi, proprie est theologica, et sine propriis theologiae principiis intelligi non potest.

11. *Dividitur habitus in intellectualem et moralem.— Morale multipliciter aliquid dicitur.—* Sub hac vero divisione comprehen-

pues, según las diversas significaciones del término *moral*, esta división puede, o bien identificarse con la anterior, o bien convertirse con ella, aunque sea algo diferente. Pues "moral", por haberse derivado de *more* (costumbre), en cuanto se asigna como diferencia del hábito, puede significar, o bien el hábito que es próxima y esencialmente realizador del acto moral, o, de modo más general, cualquier hábito que es esencialmente principio o regla de tal acto. En el primer sentido, hábito moral es lo mismo que hábito de la voluntad, puesto que el acto moral es propia y formalmente acto de la voluntad, ya que sólo él es formalmente libre, y las costumbres consisten solamente en actos libres. Por tanto, los hábitos esencialmente realizadores de actos morales son, en sentido propio, los actos de la voluntad, y, por cierta participación y subordinación, se denominan también así los hábitos del apetito sensitivo. En cambio, se llaman hábitos intelectuales en general todos los que se hallan en el entendimiento. Ahora bien, si se da también el nombre de hábito moral a aquel que es regla próxima de los actos morales, en ese sentido suelen llamarse asimismo morales algunos hábitos intelectuales, como la prudencia se denomina virtud moral. En este sentido, aun cuando esta división sea adecuada a la anterior, no es, empero, tan esencial ni se da por diferencias tan opuestas, ya que una sola e idéntica virtud puede calificarse de intelectual y de moral bajo diversas consideraciones y relaciones; porque se dice intelectual por el sujeto, y moral por el objeto o materia sobre la cual versa.

12. También es digno de tenerse en cuenta, en la presente división, que, aunque todos los hábitos de la voluntad, según la indicada consideración general, se denominen morales en sentido verdadero y propio, no obstante, los teólogos, por una razón especial, distinguen en la voluntad unos hábitos o virtudes morales, y otras teologales; no porque éstas no sean también morales, en cuanto están en la voluntad, sino porque poseen cierta excelencia, ya que tienden de manera próxima e inmediata a Dios mismo. Por eso, la diferencia *hábito o virtud teologal,* por tomarse de la materia "sobre la cual", es común no sólo a algunos hábitos morales, sino también a los intelectuales, en cuanto el entendimiento puede tender

ditur et facile intelligitur alia qua dividitur habitus in intellectualem et moralem, nam, iuxta diversas significationes illius vocis *morale,* potest haec divisio, vel eadem esse cum praecedenti, vel cum ea converti, licet aliquantulum differat. Morale enim, cum a more dictum sit, quatenus assignatur ut differentia habitus, significare potest aut illum habitum qui est proxime et per se elicitivus actus moralis, aut generalius quemlibet habitum qui est per se principium aut regula talis actus. Et priori quidem sensu idem est habitus moralis quod habitus voluntatis, nam actus moralis proprie ac formaliter est actus voluntatis, quia solus ille est formaliter liber; mores autem solum in actibus liberis consistunt. Habitus ergo elicitivi per se actuum moralium proprie sunt actus voluntatis, et per quamdam participationem et subordinationem etiam habitus appetitus sensitivi ita nominantur. Habitus autem intellectuales generatim dicuntur omnes qui sunt in intellectu. At vero, si habitus moralis dicatur etiam ille qui est proxima regula moralium actuum, sic etiam aliqui habitus intellectuales solent morales appellari, ut prudentia dicitur virtus moralis. Et hoc sensu, licet divisio haec sit adaequata praecedenti, non tamen est ita essentialis nec datur per differentias ita oppositas, cum una et eadem virtus possit intellectualis et moralis sub diversis considerationibus et respectibus appellari. Dicitur enim intellectualis ex subiecto, moralis vero ex obiecto seu materia circa quam versatur.

12. Illud etiam est in hac divisione animadversione dignum, licet omnes habitus voluntatis, dicta generali consideratione, vere ac proprie dicantur morales, speciali tamen ratione distinguere theologos in voluntate quosdam habitus seu virtutes morales a theologalibus; non quia hae morales etiam non sint, prout sunt in voluntate, sed quia habent excellentiam quamdam, eo quod in Deum ipsum proxime et immediate tendunt. Unde differentia illa *theologalis habitus seu virtutis,* cum ex materia circa quam sumatur, non solum quibusdam moralibus habitibus, sed etiam intellectualibus communis est, quatenus etiam intellectus proxime et

asimismo a Dios de manera próxima e inmediata. Por ello, también la diferencia *hábito teologal* puede convenir no sólo a algunos hábitos infusos, sino asimismo a los adquiridos, en cuanto Dios puede ser conocido y amado también de manera natural, aunque por antonomasia o por cierta excelencia se suela atribuir especialmente esa diferencia sólo a algunas virtudes infusas.

Tercera división del hábito en virtud y no virtud

13. *Cuántas cosas, y cuáles, significa el término "virtud".*— En tercer lugar, el hábito se divide principalmente en virtud y no virtud. Virtud es el hábito que dispone a la potencia para la perfecta operación congruente con su naturaleza. Pues de este modo emplean con bastante frecuencia los filósofos el nombre de virtud; ya que este término suele tomarse a veces por cualquier facultad operativa, como cuando hablamos de la virtud de mover o de calentar; e incluso suele extenderse a significar cualquier perfección de una cosa, y con ese significado parece que la toma Aristóteles, lib. VII de la *Física,* c. 3, cuando dice que la virtud es cierta perfección; por eso, a la belleza, la salud y la fuerza las denomina virtudes del cuerpo, y en general a la mejor disposición de una cosa, que la constituye en estado perfecto. Pero otras veces el nombre de virtud se toma por el objeto o efecto de una determinada facultad, como suele denominarse virtud de una cosa el objeto más perfecto o el efecto más perfecto que puede alcanzar. En este sentido dijo Aristóteles, lib. I *De caelo,* texto 116, que la virtud es lo último de la potencia, según expone Santo Tomás, I-II, q. 55, a. 1, ad 1, aunque Aristóteles no utilice expresamente en dicho pasaje el nombre de virtud, sino que dice, de manera absoluta, que la potencia es denominada por lo que es máximo en ella. De ahí, pues, que el término "virtud" se haya impuesto para significar aquella disposición de la potencia por la que es perfeccionada y se le confiere prontitud para realizar actos buenos y rectos, y congruentes con su naturaleza. Por ese motivo afirma Aristóteles, lib. II de la *Etica,* c. 5 y 8, que la virtud es un hábito que hace que su poseedor se conduzca bien y que convierte en buena su operación; en este texto, el término *bien* no debe tomarse —para que la definición sea general— en sentido de bondad moral, sino absolutamente por la

bondad o perfección congruente con la potencia. Y de esa manera también San Agustín, lib. *LXXXIII Quaest.,* en la 31, dice que la virtud es un hábito bueno en su modo y en su razón, y conforme con la naturaleza. Por eso, como el hábito propiamente dicho sólo se encuentra en una potencia de alguna manera racional —según dije antes—, también la virtud, que es esencialmente un hábito, sólo puede encontrarse en una potencia de ese tipo, y de manera primaria y principal en el entendimiento y en la voluntad, pero por cierta participación se halla en la parte inferior del hombre, en cuanto de algún modo participa de la razón y está sometida a su moción.

14. Por tanto, todas las virtudes se reducen, ya formalmente, ya radicalmente, a las virtudes del entendimiento o de la voluntad. Mas la perfección del entendimiento consiste en alcanzar la verdad, y la perfección de la voluntad en alcanzar la bondad, por lo que se denomina virtud en general y de manera absoluta al hábito que alcanza de modo indefectible el bien absoluto de la potencia racional, subdividiéndose en virtud intelectual y afectiva o de la voluntad. Es intelectual la que inclina infaliblemente al conocimiento de la verdad; y es afectiva o apetitiva la que inclina, sin defecto, a obrar con rectitud y honestidad; acerca de ésta se entiende especialísimamente la descripción de San Agustín, lib. II *De libero arbitrio,* c. 18 y 19: La virtud es una buena cualidad de la mente, por la cual se vive de manera recta y de la cual nadie usa mal. Acerca del último miembro de la definición escriben abundantemente los teólogos; a nosotros nos resulta suficiente que la virtud de la voluntad es un hábito tal que no realiza un acto si no es bueno y honesto, en cuanto tal; ahora bien, si por otra parte puede unirse extrínseca o accidentalmente malicia a tal acto, no interesa nada ahora para explicar la esencia del hábito o de la virtud.

15. *Significado propio de "vicio".*— Por su parte, el hábito que no es virtud suele denominarse algunas veces vicio. Pues Aristóteles, lib. VII de la *Física,* c. 3, ocupándose de esta división, se expresa así: *De los hábitos, unos son virtudes, otros son vicios.* Pero nosotros hemos preferido emplear un término más universal expresado mediante la negación, porque *vicio* significa propiamente un hábito

immediate in Deum ipsum tendere potest. Quare etiam illa differentia *theologalis habitus,* non solum aliquibus habitibus infusis, sed etiam acquisitis convenire potest, quatenus naturaliter etiam potest Deus cognosci et amari, quamquam per antonomasiam seu excellentiam quamdam soleat peculiariter illa differentia solis quibusdam virtutibus infusis attribui.

Tertia divisio habitus inter virtutem et non virtutem

13. *Virtutis nomen quot et quae significet.*— Tertio, principaliter dividitur habitus in virtutem et non virtutem. Virtus est habitus disponens potentiam ad perfectam operationem naturae illius consentaneam. Ita enim frequentius utuntur philosophi nomine virtutis; solet enim haec vox interdum sumi pro quacumque facultate operandi, ut cum dicimus virtutem movendi, calefaciendi; immo etiam extendi solet ad quamcumque perfectionem rei significandam, in qua significatione videtur sumi ab Aristotele, VII Phys., c. 3, cum ait virtutem esse perfectionem quamdam; unde pulchritudinem, sanitatem et robur, virtutes corporis appellat, et in universum optimam rei dispositionem, quae in statu perfecto illam constituit. Interdum vero nomen virtutis sumitur pro obiecto seu effectu talis facultatis, quomodo virtus rei dici solet perfectissimum obiectum, seu perfectissimus effectus quem potest attingere. Quomodo dixit Aristoteles, I de Cael., text. 116, virtutem esse ultimum potentiae, ut exponit D. Thom., I-II, q. 55, a. 1, ad 1, quamvis Aristoteles ibi non expresse utatur nomine virtutis, sed simpliciter dicat denominari potentiam ab eo quod est maximum in illa. Hinc ergo nomen virtutis impositum est ad significandam illam dispositionem potentiae qua perficitur et prompta redditur ad actus bonos et rectos, ac suae naturae consentaneos, eliciendos. Qua ratione ait Aristoteles, II Ethic., c. 5 et 8, virtutem esse habitum qui habentem facit sese bene habere, et opus ipsius bene reddere. Ubi *bonum,* ut generalis sit definitio, non est accipiendum pro bonitate morali, sed absolute pro bonitate seu perfectione consentanea potentiae. Et sic etiam Augustinus, lib. LXXXIII Quaestionum, in 31, dicit virtutem esse habitum bonum modo et ratione, naturae consentaneum. Unde, cum habitus proprie dictus solum sit in potentia aliquo modo rationali, ut supra dixi, virtus etiam, quae essentialiter habitus est, in sola huiusmodi potentia reperiri potest, primo quidem ac principaliter in intellectu et voluntate, per quamdam vero participationem in inferiori hominis portione, quatenus aliquo modo rationem participat et motioni eius subditur.

14. Quapropter omnes virtutes, vel formaliter vel radicaliter, ad virtutes intellectus vel voluntatis reducuntur. Consistit autem perfectio intellectus in attingenda veritate, perfectio autem voluntatis in attingenda honestate, et ideo virtus in communi et simpliciter appellatur habitus indefectibiliter attingens bonum simpliciter potentiae rationalis, subdistinguiturque in virtutem intellectualem et affectivam seu voluntatis. Intellectualis illa est quae ad veritatem cognoscendam infallibiliter inclinat. Affectiva vero seu appetitiva illa est quae ad recte et honeste operandum sine defectu inclinat; de qua potissime intelligitur descriptio Augustini, lib. II de Lib. arbit., c. 18 et 19: Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nemo male utitur. De qua particula ultima multa scribunt theologi; nobis satis est virtutem voluntatis talem esse habitum qui non elicit actum nisi bonum et honestum, ut talis est; an vero aliunde possit tali actui adiungi extrinsece vel accidentaliter malitia, ad essentiam habitus vel virtutis declarandam nihil nunc refert.

15. *Vitium quid proprie significet.*— Habitus vero qui non est virtus solet aliquando vitium appellari. Ita enim Aristoteles, VII Phys., c. 3, hanc attingens divisionem: *Habituum* (inquit) *alii virtutes, alii vitia sunt.* Nos autem libentius usi sumus nomine universaliori per negationem explicato, quia *vitium* proprie significat habitum malum et

malo y contrario a la virtud, y que de suyo inclina al acto contrario a la perfección de la potencia en la que se encuentra. Así, en el entendimiento se llamarán vicios los errores y los hábitos que inclinan a la falsedad, y, en cambio, en la voluntad son vicios los hábitos que inclinan a las costumbres torpes y deshonestas. Mas, tomado en este sentido, el nombre de vicio no divide adecuadamente el hábito por oposición a la virtud, ya que se dan algunos hábitos que, si bien no alcanzan la perfección de la virtud, sin embargo no son vicios. De esta clase es, en el entendimiento, la opinión verdadera, la cual, aunque no es virtud, ya que, en cuanto depende de su naturaleza, puede inclinar a la falsedad —como observó con acierto Santo Tomás, I-II, q. 55, a. 4—, no es, empero, un hábito malo de manera absoluta, puesto que no inclina al mal de esa potencia, sino al bien, aunque de modo imperfecto. Lo mismo sucederá proporcionalmente en la voluntad, si se dan en ella algunos hábitos indiferentes por el objeto, de lo cual nos ocupamos en otra parte. Así, pues, por este motivo, en oposición a la virtud distinguimos el hábito que no es virtud, y que, a su vez, puede dividirse en hábito vicioso o malo y hábito indiferente o imperfecto en su orden, aun cuando absolutamente no sea malo.

16. Por la explicación de esta división se pone de manifiesto que es adecuada con las anteriores, aunque no de igual manera. Porque las divisiones segunda y tercera se relacionan de tal modo, que cada uno de los miembros de una puede dividirse por los miembros de la otra; en efecto, tanto la virtud intelectual como la apetitiva puede dividirse en virtud y no virtud o vicio; y, a la inversa, la virtud puede dividirse en intelectual y apetitiva, y el vicio de manera semejante. Ahora bien, las divisiones primera y tercera no se comportan así; pues, aunque el hábito adquirido se divida en virtud y vicio, el infuso no; e, inversamente, aunque la virtud se divida en infusa y adquirida, el vicio no.

17. *Ningún vicio puede ser infundido por Dios.*— Pero no faltan teólogos, en especial nominalistas, que afirmen que no repugna la existencia de un vicio infundido por Dios. Mas se engañan, no sólo a propósito del hábito esencialmente infuso, lo cual parece evidente, sino también en el caso del hábito accidentalmente infuso, ya que repugna a la bondad y a la verdad divina el que Dios sea por sí mismo autor del mal e incline al mal o a la falsedad. Este argumento es una prueba excelente con respecto al vicio tomado en sentido propio, pues, si se da un hábito indiferente, no repugna que sea infundido por Dios; pero será, a lo sumo, accidentalmente infuso, ya que, entre los hábitos sobrenaturales en cuanto a la sustancia, no considero que pueda darse, bien un hábito opinativo en el entendimiento, bien un hábito indiferente en la voluntad, como se ha de demostrar con mayor amplitud en teología. Así, pues, las divisiones indicadas se relacionan de tal manera, que en un miembro de una está contenida, no sólo la totalidad de un miembro de la otra división, sino también la mayor parte del otro miembro; e inversamente, de manera que en la virtud está contenido el hábito infuso y la mayor parte del hábito adquirido, y así en otros casos. Es verdad que San Agustín, en el citado lib. II *De libero arbitrio,* consigna en la definición de virtud el que sea una cualidad *que Dios opera en nosotros sin nosotros;* pero habló de la virtud en sentido más teológico y cristiano que puramente filosófico.

contrarium virtuti, et ex se inclinatum ad actum contrarium perfectioni potentiae in qua est. Ut in intellectu dicentur vitia errores et habitus inclinantes ad falsum, in voluntate vero vitia sunt habitus inclinantes ad turpes et inhonestos mores. Sic autem sumptum vitii nomen non dividit adaequate habitum contra virtutem, quia dantur aliqui habitus qui, licet non attingant perfectionem virtutis, non tamen vitia sunt. Huiusmodi est in intellectu opinio vera, quae, licet virtus non sit, eo quod, quantum est ex ratione sua, potest ad falsum inclinare, ut recte notavit D. Thomas, I-II, q. 55, a. 4, non est tamen simpliciter malus habitus, quia non inclinat ad malum talis potentiae, sed ad bonum, licet imperfecto modo. Idemque erit proportionaliter in voluntate, si in illa sunt aliqui habitus indifferentes ex obiecto, de quo alias. Propter hanc ergo causam contra virtutem distinguimus habitum qui non est virtus, qui ulterius dividi potest in habitum vitiosum seu malum et habitum indifferentem seu imperfectum in suo ordine, quamvis absolute malus non sit.

16. Atque ex declaratione huius divisionis constat illam esse adaequatam praecedentibus, quamquam non eodem modo. Nam secunda et tertia divisio ita comparantur, ut uniuscuiusque membrum possit per alterius membra dividi; nam tam virtus intellectualis quam appetitiva dividi potest per virtutem et non virtutem seu vitium; et e converso, virtus dividi potest in intellectualem et appetitivam, et vitium similiter. At vero prima et tertia divisio non ita se habent; nam, licet habitus acquisitus dividatur per virtutem et vitium, non tamen infusus; et e converso, licet virtus dividatur in infusam et acquisitam, non tamen vitium.

17. *Vitium nullum a Deo infundi potest.*— Non desunt tamen theologi, praesertim nominales, qui dicant non repugnare dari vitium infusum a Deo. Falluntur tamen non solum in habitu per se infuso, quod videtur manifestum, sed etiam in habitu per accidens infuso, quia repugnat divinae bonitati et veritati ut per sese Deus sit auctor mali et ad malum vel falsum inclinet. Quae ratio probat optime de vitio proprie sumpto, nam, si datur habitus indifferens, nihil repugnat illum infundi a Deo; erit tamen ad summum infusus per accidens, nam inter habitus supernaturales quoad substantiam non existimo dari posse, aut in intellectu habitum opinativum, aut in voluntate habitum indifferentem, ut in theologia latius demonstrandum est. Itaque divisiones illae ita se habent, ut sub uno membro unius contineatur et totum unum membrum alterius divisionis, et magna pars alterius membri; et e converso, ita ut sub virtute comprehendatur habitus infusus, et magna pars habitus acquisiti, et sic de aliis. Verum est D. Aug., dict. lib. II de Lib. arbit., ponere in definitione virtutis quod sit qualitas *quam Deus in nobis sine nobis operatur;* locutus vero est de virtute magis theologice et christiane quam pure philosophice.

18. Por eso se presenta también aquí la cuestión, a propósito de esta división del hábito en virtud y no virtud, de si se distribuye en miembros divididos esencialmente. Porque muchos piensan que sólo es una división del sujeto en los accidentes, ya que un mismo hábito puede tener razón de virtud en un estado y no tenerla en otro, como estando unido con la caridad, o con la prudencia perfecta, o estando separado de ellas. Parece que opinó así Escoto, *Quodl.*, q. 18, a. 1, e *In I,* dist. 17, q. 2, donde da a entender que la virtud sólo se distingue del vicio por cierta relación. Pero puede haber equivocidad en el empleo del nombre *virtud;* porque unas veces significa no sólo la naturaleza del hábito, sino también el estado, y entonces no se limita a expresar la esencia, sino que connota o requiere algunos accidentes, como la suficiente intensidad y extensión y la conexión con otras virtudes; pero otras veces significa solamente la naturaleza del hábito. Y de esta manera se toma en el presente caso, no cabiendo duda, en este sentido, de que la división es esencial, como fácilmente se patentiza por lo dicho, y lo trata con más extensión Cayetano, I-II, q. 55, a. 1. Pero los dos miembros

18. Unde hic etiam occurrebat quaestio de hac divisione habitus in virtutem et non virtutem, an sit in membra essentialiter divisa. A multis enim existimatur esse tantum subiecti in accidentia, eo quod idem habitus possit habere rationem virtutis in uno statu et non in alio, ut coniunctus cum charitate, vel cum perfecta prudentia, aut seiunctus ab illis. Quod videtur sensisse Scotus, Quodl., q. 18, a. 1, et In I, dist. 17, q. 2, ubi significat virtutem a vitio solum distingui per quamdam relationem. Sed potest esse aequivocatio in usu illius nominis *virtus;* interdum enim significat non solum naturam habitus, sed etiam statum, et sic non solum dicit essentiam, sed connotat vel requirit aliqua accidentia, ut sufficientem intensionem, et extensionem, et connexionem cum aliis virtutibus. Interdum vero significat solam naturam habitus. Et hoc modo in praesenti sumitur, et ita non est dubium quin divisio sit essentialis, ut patet facile ex dictis, et latius tractat Caietanus, I-II, q. 55, a. 1.

indicados se subdividen, a su vez, en varias virtudes y vicios, como puede comprenderse por lo dicho en la división anterior y también por lo que hemos tratado acerca de la distinción de los hábitos por los objetos en la sección que precede, y en la división siguiente tocaremos asimismo algunos puntos, en cuanto permite el actual propósito.

Cuarta división del hábito en práctico y especulativo

19. En cuarto lugar, el hábito se divide principalmente en práctico y especulativo. Esta división, en un sentido, puede ser universal y adecuada al hábito en general; pero en otro, más empleado y admitido, suele darse a propósito de los hábitos del entendimiento, y puede aplicarse tanto a los hábitos que no son virtudes como a las virtudes; nosotros, empero, por vía de ejemplo y para mayor claridad, lo explicaremos a propósito de las virtudes y las ciencias, ya que de ahí resultará fácil aplicar la misma doctrina, por igual proporción, a los restantes hábitos. Mas, como el hábito práctico, en opinión de todos, es aquel que versa sobre la praxis esencialmente y por su naturaleza, y de un modo peculiar, por ello, para que se entienda la división indicada, debemos explicar dos cosas. Primera, qué es la praxis, y de cuántas clases; segunda, cómo debe el hábito versar sobre la praxis para ser práctico, y con ello quedará claro también cuál sea el hábito especulativo.

Qué es la praxis

20. Así, pues, Escoto, q. 4 del *Prólogo,* al principio, define la praxis como sigue: *La praxis es el acto de una potencia distinta del entendimiento, naturalmente posterior a la intelección, destinado por naturaleza a ser realizado en conformidad con la recta razón para que sea recto.* Efectivamente, el que la praxis signifique un acto o acción, es cosa que no ofrece duda por la misma significación del término griego; porque πρᾶξις significa en griego una acción o acto, por derivarse de πράττω, que es hacer *(ago)* o producir *(facio).* Aunque, en Aristóteles —como advertiré después—, el nombre *praxis* suela tomarse, en sentido más estricto, por la acción, que él distingue de la producción; sin embargo, en virtud

Illa vero duo membra ulterius subdividuntur in varias virtutes et vitia, ut ex dictis in praecedenti divisione intelligi potest, et ex iis etiam quae tractavimus de distinctione habituum ex obiectis in praecedenti sectione, et in sequenti etiam divisione aliqua attingemus, quantum praesens institutum permittit.

Quarta divisio habitus in practicum et speculativum

19. Quarto, principaliter dividitur habitus in practicum et speculativum. Quae divisio in uno sensu potest etiam esse universalis et adaequata habitui in communi; in alio vero magis usitato et recepto dari solet de habitibus intellectus, et applicari potest tam ad habitus qui non sunt virtutes quam ad virtutes; nos autem, exempli et claritatis gratia, in virtutibus et scientiis id explicabimus, nam inde facile erit per eamdem proportionem ad reliquos habitus eamdem doctrinam applicare. Quoniam vero habitus practicus, ex omnium sententia, ille est qui circa praxim per se et natura sua ac peculiari quodam modo versatur, idcirco, ut intelligatur dicta divisio, duo a nobis declaranda sunt. Primum, quid sit praxis et quotuplex; secundum, quomodo habitus versari debeat circa praxim ut sit practicus, et inde etiam constabit quis sit habitus speculativus.

Quidnam praxis sit

20. Praxis igitur sic definitur ab Scoto, q. 4 Prologi, in principio: *Praxis est actus alterius potentiae ab intellectu, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectae ad hoc ut sit rectus.* Etenim quod praxis actum seu actionem significet, indubitatum est ex ipsa verbi graeci significatione; πρᾶξις enim graece actionem vel actum significat, a πράττω, quod est ago, seu facio. Quamquam apud Aristotelem, ut infra notabo, soleat nomen *praxis* strictius sumi pro actione, quam ipse a factione distinguit; tamen, ex rigorosa vocis significa-

de la significación rigurosa del vocablo, y del uso no sólo común, sino también necesario para explicar la división establecida, el nombre de *praxis* se toma de modo más general, en cuanto significa operación.

21. Y que esa operación que se denomina praxis deba ser acto de una potencia distinta del entendimiento, lo demuestra Escoto por cierta afirmación común: *el entendimiento se hace práctico por extensión,* que se cree ha sido tomada de Aristóteles, lib. III *De anima,* c. 10, texto 50, donde distingue el entendimiento práctico del contemplativo por el fin, *porque el práctico* —dice— *razona para algo y es principio de obrar.* Parece que esto debe entenderse necesariamente de una acción que esté fuera del entendimiento mismo, pues dentro de él también el entendimiento especulativo es principio de obrar. Favorece también esta opinión Santo Tomás, I-II, q. 57, a. 1, donde afirma: *Lo práctico u operativo que se divide por oposición a lo especulativo, se toma de la operación exterior, a la cual no está ordenado el hábito especulativo, sino solamente a la operación interior del entendimiento, que consiste en especular la verdad,* pasaje en el que también Santo Tomás, al hablar de la operación exterior, no entiende únicamente las acciones transeúntes, sino todos los actos de una potencia distinta del entendimiento. Porque trata de la operación interior y la exterior, por comparación con el mismo entendimiento. Por eso, en II-II, q. 179, a. 2, al explicar la división de la vida en activa y contemplativa por orden al entendimiento activo y contemplativo, dice que lo *activo* se denomina por el hecho de estar ordenado a la acción exterior, y ahí parece tomar de igual modo la acción exterior por la acción que está fuera del entendimiento.

22. Sigue esta opinión Soto, en la q. 4 proemial de *Logica.* Y la confirma con este argumento: toda operación del entendimiento es especulación; pero la praxis es una operación distinta de la especulación; luego. Mas este argumento no parece eficaz, ya que no parece que todo acto del entendimiento sea especulación, pues en otro caso todo hábito intelectual sería especulativo, porque es hábito especulativo aquel cuyo acto es la especulación. Y esto es apremiante en sumo grado en la opinión de los tomistas, los cuales admiten un acto de imperio

tione et ex usu, tum communi tum etiam necessario ad divisionem positam explicandam, generalius sumitur nomen *praxis* ut significat operationem.

21. Quod autem illa operatio quae praxis dicitur debeat esse actus alterius potentiae ab intellectu, probat Scotus ex quodam communi dicto, quod *intellectus extensione fit practicus;* quod sumptum creditur ex Aristotele, III de Anima, c. 10, text. 50, ubi distinguit intellectum practicum a contemplativo ex fine, quia *practicus* (inquit) *alicuius gratia ratiocinatur, et principium est agendi.* Quod videtur necessario intelligendum de actione quae sit extra ipsum intellectum; nam intra ipsum etiam intellectus speculativus est principium agendi. Et favet huic sententiae D. Thomas, I-II, q. 57, a. 1, ubi ait: *Practicum vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus, sed solum ad interius opus intellectus, quod est speculari verum.* Ubi etiam D. Thomas, cum de opere exteriori loquitur, non intelligit solas actiones transeuntes, sed omnes actus alterius potentiae ab intellectu. Agit enim de opere interiori et exteriori, comparatione ipsius intellectus. Unde II-II, q. 179, a. 2, explicans divisionem vitae activae et contemplativae per ordinem ad intellectum activum et contemplativum, dicit *activum* appellari ex eo quod ad exteriorem actionem ordinetur, ubi eodem modo sumere videtur actionem exteriorem pro actione extra intellectum.

22. Hanc sententiam sequitur Soto, q. 4 prooemiali Logicae. Quam hac ratione confirmat: omnis operatio intellectus est speculatio; sed praxis est operatio ab speculatione distincta; ergo. Sed haec ratio non videtur efficax, quia non omnis actus intellectus videtur esse speculatio, alioqui omnis habitus intellectus esset speculativus, quia habitus speculativus est cuius actus est speculatio. Et hoc maxime urget in opinione thomistarum, qui ponunt actum imperii eli-

realizado por el entendimiento, acto que no es en manera alguna cognoscitivo de la verdad, sino que impulsa a la operación; por tanto, ese acto no se podrá denominar especulación. Pero del valor de este argumento diremos muchas cosas luego.

23. Parece aprobar la misma sentencia Capréolo, q. 2 del *Prólogo,* conclusión cuarta, añadiéndole una limitación que quizá no negaría Escoto. Porque, en primer lugar, demuestra legítimamente que la acción exterior que se llama praxis no debe entenderse sólo de la acción transeúnte, sino también de la inmanente, con tal de que esté fuera del entendimiento, por ejemplo, en la voluntad o en el apetito; pues la prudencia es una virtud práctica que versa sobre la praxis, y que se ejerce de manera esencial y primaria sobre las modificaciones de la voluntad, a las cuales dirige o impera; enseña también ambas cosas Santo Tomás, I-II, q. 47, a. 2 y 5. Y en la q. 16 *De malo,* a. 8, afirma que el conocimiento por el que se estima que algo debe ser elegido o apetecido es práctico o afectivo, opinando que la misma elección o afección es praxis. Pero de ahí añade Capréolo que, incluso el acto mismo del entendimiento, en cuanto es libre al menos en su ejercicio, es praxis, ya que en cuanto tal cae bajo la elección de la voluntad y la dirección de la prudencia, como hace notar también Santo Tomás, II-II, q. 48, a. 2, ad 2; luego, si la misma elección de la voluntad es praxis, también toda operación, en cuanto cae bajo tal elección, será praxis, por más que de otra parte, considerada en sí misma, sea especulación. Y puede confirmarse esto, ya que desde este punto de vista ese acto no se tiene por verdadero o falso, sino por bueno o malo. Por ello, así como el acto del entendimiento en sí mismo no es formalmente bueno o malo en sentido moral, sino en cuanto queda intrínsecamente denominado por el acto bueno o malo de la voluntad, de igual modo no se llamará praxis en sí mismo e intrínsecamente, sino como por denominación extrínseca, y bajo ese aspecto se compara a manera de cierto acto exterior. Por eso he dicho que es verosímil que Escoto no hubiera negado este modo de praxis en los actos del entendimiento. De ahí que el mismo Capréolo, en la citada q. 2, *ad 1* de Gregorio, afirma que la operación del entendimiento no es praxis sino mediante la elección, y en *ad 2* infiere que ésta no es praxis verdaderamente, sino que lo es más bien la elección que está regulada de manera inmediata por la razón práctica.

citum ab intellectu, qui nullo modo est cognoscitivus veritatis, sed impulsivus ad opus; ille ergo non poterit dici speculatio. Sed de vi huius rationis plura inferius.

23. Eamdem sententiam videtur probare Capr., q. 2 Prologi, conclusione quarta, adiuncta quadam limitatione, quam fortasse Scotus non negaret. Primo enim recte probat actionem exteriorem quae dicitur praxis non debere intelligi de sola actione transeunte, sed etiam de immanente, dummodo sit extra intellectum, in voluntate, verbi gratia, vel appetitu; nam prudentia est virtus practica quae versatur circa praxim, et per se primo versatur circa affectiones voluntatis, quas dirigit seu imperat; et utrumque docet D. Thomas, I-II, q. 47, a. 2 et 5. Et q. 16 de Malo, a. 8, ait cognitionem qua aestimatur aliquid esse eligendum vel appetendum esse practicam seu affectivam, sentiens ipsam electionem seu affectionem esse praxim. Hinc vero addit Capreolus, etiam ipsum actum intellectus, quatenus liber est saltem quoad exercitium, esse praxim, quia ut sic cadit sub electione voluntatis, et directionem prudentiae, ut notat etiam D. Thomas, II-II, q. 48, a. 2, ad 2; ergo, si ipsa electio voluntatis est praxis, etiam omne opus, quatenus sub talem electionem cadit, erit praxis, quantumvis alioqui secundum se sit speculatio. Et confirmari hoc potest, nam sub hac consideratione ille actus non existimatur verus vel falsus, sed bonus vel malus. Unde, sicut actus intellectus secundum se non est formaliter bonus vel malus moraliter, sed quatenus intrinsece denominatur ab actu voluntatis bono vel malo, ita non dicetur praxis secundum se et intrinsece, sed quasi per denominationem extrinsecam, sub qua ratione comparatur ad modum cuiusdam actus exterioris. Et ideo dixi verisimile esse Scotum non fuisse negaturum hunc modum praxis in actibus intellectus. Unde idem Capreol., eadem q. 2, ad 1 Gregorii, ait opus intellectus non esse praxim nisi mediante electione, et ad 2 infert hanc non esse vere praxim, sed potius electionem illam quae immediate regulatur ratione practica.

24. Pero de aquí podemos argumentar además, como el propio Escoto se objeta a sí mismo, que, para que el entendimiento sea práctico, no es preciso que se extienda al acto de una potencia distinta del mismo entendimiento, sino que basta que mediante un acto suyo se extienda a regular otro acto realizado también por él, y que, consecuentemente, la praxis no siempre es acto de una potencia distinta del entendimiento, sino que puede ser acto del mismo entendimiento, en cuanto es dirigido y regulado por otro acto del entendimiento. Se prueba la primera parte porque, si el acto del entendimiento que dirige la operación de la voluntad para que se haga rectamente en su orden es práctico, ¿por qué no lo va a ser también un acto del entendimiento que dirige a otro para que se haga rectamente en su género? Pues el que uno sea acto del entendimiento y el otro lo sea de la voluntad no es motivo suficiente, sino que más bien se incurre en petición de principio, a no ser que se aduzca otra razón. Se confirma, puesto que tal acto no es enteramente especulativo, ya que no existe sólo por causa de sí mismo, sino para dirigir otros actos del entendimiento; ni tampoco se da solamente por el conocimiento de la verdad, sino para dirigir a alguna potencia en su operación. Con esto, pues, se demuestra la segunda parte, ya que algún acto del entendimiento, en cuanto dirigido y regulado por otro acto del mismo entendimiento, es verdaderamente praxis; luego no pertenece a la razón de praxis el ser acto de una potencia distinta del entendimiento. El antecedente es manifiesto, ya que un acto del entendimiento que regula y dirige a otro se relaciona prácticamente con él; luego, inversamente, el acto regulado y dirigido se relaciona como praxis con el otro.

25. Así, pues, por estos motivos, muchos piensan que no pertenece a la razón de praxis el ser acto de una potencia distinta del entendimiento, como Gregorio, q. 5 del *Prólogo,* a. 1; y Auréolo, en la q. 3; también Ockam, q. 4, a. 1, y Gabriel, q. 10, afirman que algún acto del entendimiento es praxis; pero ellos se expresan en el mismo sentido que Capréolo, a saber, que, en cuanto al uso y mediante el acto de la voluntad, el acto del entendimiento puede denominarse praxis; sostiene lo mismo Fonseca, lib. II *Metaph.,* c. 3, q. 2.

26. Sin embargo, estimo que la divergencia afecta más a la significación de los términos que a la realidad, ya que en la realidad es claro que el acto del enten-

24. Hinc tamen ulterius argumentari possumus, ut etiam Scotus sibi obiicit, ut intellectus sit practicus, non oportere ut extendatur ad actum alterius potentiae ab ipso intellectu, sed satis esse si per unum actum suum extendatur ad regulandum alium actum ab ipso etiam elicitum, et consequenter praxim non semper esse actum alterius potentiae ab intellectu, sed esse posse actum ipsiusmet intellectus, quatenus per alium actum eiusdem intellectus dirigitur ac regulatur. Probatur prior pars, quia, si actus intellectus, dirigens opus voluntatis ut recte fiat in suo ordine, practicus est, cur non etiam unus actus intellectus, dirigens alium ut recte fiat in suo genere? Quod enim unus sit actus intellectus, alius voluntatis, non est sufficiens ratio, sed potius petitur principium, nisi alia ratio adhibeatur. Et confirmatur, nam talis actus non est speculativus omnino, quia neque est propter se ipsum tantum, sed propter dirigendos alios actus intellectus; neque etiam est propter solam cognitionem veritatis, sed propter directionem alicuius potentiae in operando. Hinc ergo probatur altera pars, nam aliquis actus intellectus, ut directus et regulatus per alium actum eiusdem intellectus, est vere praxis; ergo non est de ratione praxis quod sit actus alterius potentiae ab intellectu. Antecedens patet, quia unus actus intellectus regulans et dirigens alium, practice comparatur ad illum; ergo, et e converso, actus regulatus et directus comparatur ut praxis ad alium.

25. Propter haec ergo multi censent non esse de ratione praxis ut sit actus alterius potentiae ab intellectu, ut Gregorius, q. 5 Prologi, a. 1; et Aureol., q. 3; Ocham etiam, q. 4, a. 1, et Gab., q. 10, dicunt aliquem actum intellectus esse praxim; sed illi loquuntur eodem sensu quo Capr., scilicet, quantum ad usum et medio actu voluntatis, actum intellectus posse praxim appellari; et idem tenet Fons., lib. II Metaph., c. 3, q. 2.

26. Existimo tamen dissensionem esse magis de nominum significatione quam de

dimiento puede someterse a la dirección y a las reglas del arte, y así realizarse voluntariamente más bien que de otro modo, y esas condiciones son suficientes, en los actos de las otras potencias, para que sean praxis; luego la cuestión de si el acto del entendimiento debe recibir o no esa denominación sólo puede pertenecer al empleo o significación del vocablo. Pero hasta ahora no se ha aducido ninguna razón suficiente por la cual no pueda llamarse praxis, cosa que quedará más clara después, al explicar la razón de hábito práctico. Y añado en último lugar, acerca de esta parte, que no todo acto de una potencia distinta del entendimiento es praxis; porque Aristóteles, en el lib. III *De anima*, c. 10, al dividir el entendimiento en práctico y contemplativo, dentro del nombre de entendimiento incluye también la imaginación o fantasía, como consta por el comienzo del capítulo; por eso distingue también en la fantasía dos clases de actos: unos prácticos, que mueven a la operación, y otros meramente especulativos, que consisten en la sola representación o conocimiento del objeto. Pero no se dice que en éstos exista praxis o especulación, a no ser por cierta participación de la razón, y por ello pueden quedar incluidos dentro del entendimiento.

27. *Se rechazan algunas partes de la definición de praxis dada por Escoto.— Qué rectitud conviene a la praxis.—* Los otros miembros de la definición de praxis establecida por Escoto, o no son todos necesarios, o deben interpretarse de acuerdo con lo que hemos dicho hasta ahora. Pero lo que afirma, que la praxis debe ser un acto naturalmente posterior a la intelección, es verdadero en absoluto acerca de toda praxis que se da fuera del entendimiento, ya que pertenece a la razón de praxis el ser un acto regulable por el entendimiento práctico, y por ello la praxis en cuanto tal supone, por su naturaleza, aquella intelección que es regla suya. Ahora bien, si algún acto del entendimiento es praxis, no es preciso que sea posterior a cualquier intelección, o bajo cualquier razón, sino proporcionalmente, a saber, que, en cuanto es un acto realizado artificiosamente, sea posterior a la intelección mediante la cual se aplica la regla de tal artificio; a la manera como la dialéctica, en cuanto es un modo de saber, es por su naturaleza anterior a las otras ciencias, según lo que se dice en el lib. II de la *Metafísica*, texto 15: *Es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo*

re, quia in re constat actum intellectus posse subesse directioni et regulis artis, et voluntarie ita fieri potius quam alio modo, quae conditiones sufficiunt in actibus aliarum potentiarum, ut sint praxis; ergo an actus intellectus ita sit appellandus, necne, tantum potest pertinere ad usum vel significationem vocis. Hactenus vero nulla sufficiens ratio reddita est ob quam non possit praxis appellari, quod magis infra constabit declarando rationem practici habitus. Addo vero ultimo circa hanc partem, non omnem actum alterius potentiae ab intellectu esse praxim; nam Aristoteles, cum III de Anima, c. 10, distinguit intellectum in practicum et contemplativum, sub nomine intellectus etiam imaginationem seu phantasiam comprehendit, ut ex principio capitis constat; unde etiam in phantasia distinguit duplices actus, alios practicos, qui movent ad opus, alios mere speculativos, qui in sola obiecti repraesentatione seu cognitione consistunt. In his tamen non dicitur esse praxis vel speculatio, nisi per quamdam participationem rationis, et ideo sub intellectu comprehendi possunt.

27. *Aliquae partes definitionis praxis ab Scoto traditae improbantur.— Quae rectitudo praxi conveniat.—* Aliae particulae definitionis praxis ab Scoto positae vel non omnes necessariae sunt, vel iuxta ea quae hactenus diximus sunt interpretandae. Quod enim ait, praxim debere esse actum naturaliter posteriorem intellectione, simpliciter verum est de omni praxi quae est extra intellectum, nam de ratione praxis est quod sit actus regulabilis per intellectum practicum, et ideo praxis ut sic natura sua supponit intellectionem illam quae est eius regula. At vero si aliquis actus intellectus est praxis, non oportet ut sit posterior quacumque intellectione, vel sub quacumque ratione, sed cum proportione, scilicet, quod quatenus est actus artificiose factus, sit posterior ea intellectione per quam applicatur regula talis artificii. Quomodo dialectica, ut est modus sciendi, natura sua est prior aliis scientiis, iuxta illud II Metaph., text. 15: *Absurdum est simul*

de saber. Finalmente, lo que afirma Escoto en último lugar, que la praxis debe ser un acto conforme con la recta razón, primeramente no conviene de manera absoluta a toda praxis, sino a aquella que se realiza rectamente, y por eso el propio Escoto añade también la expresión *para que sea recto,* aunque ello no era necesario en una definición general. En segundo lugar, debe advertirse que en la praxis puede encontrarse una doble rectitud: una, moral, que suele denominarse rectitud en el ejercicio, y otra a la que, con un nombre general, podemos calificar de artificial, y que suele denominarse también "en cuanto a la facultad operativa"; y esas dos rectitudes pueden darse en la praxis no sólo separadamente, sino también conjuntamente; porque, si uno pinta muy bien, pero no lo hace con recta intención, la praxis será recta desde el punto de vista artístico, mas no desde el moral; inversamente, si pinta con buena intención y prudentemente, pero no en conformidad con las reglas del arte, la praxis será recta moralmente, mas no artísticamente; y, si posee las dos características, será recta en ambos sentidos; por tanto, la praxis abstrae de una y otra rectitud. Además, si hablamos en general, abstrae también de la rectitud: porque se da asimismo una praxis viciosa en un doble sentido opuesto a la doble rectitud antedicha.

28. *En qué consiste formalmente la praxis.—* Así, pues, parece pertenecer a la razón de praxis únicamente el ser una acción humana o racional, en cuanto está dirigida, o es dirigible o regulable, por la razón humana (ya que ahora sólo hablamos de la praxis humana). Esta descripción consta suficientemente por lo dicho, por la opinión común de todos los que tratan de la praxis, y quedará mejor explicada por lo que después se ha de decir. Mas, como decimos que la praxis es una acción voluntaria, en último lugar conviene advertir que, en Aristóteles, el nombre de acción es, a veces, equívoco. Porque, en unas ocasiones, *acción* significa en general toda acción verdadera, ya sea interior o exterior, ya sea permanente, inmanente o transeúnte; pero, en otras ocasiones, Aristóteles distingue la acción de la producción, como resulta patente por el lib. IX de la *Metafísica,* c. 9, y aplica el nombre de praxis a la acción, mientras que a la producción la denomina ποιητικήν. Pero en él resulta ambiguo en qué distingue

quaerere scientiam et modum sciendi. Denique, quod ultimo loco Scotus ait, praxim debere esse actum conformem rationi rectae, primum non simpliciter convenit omni praxi, sed illi quae recte fit, et ideo ipse etiam Scotus addit illam particulam *ut sit rectus;* non erat tamen id necessarium in communi definitione. Deinde est advertendum duplicem rectitudinem inveniri posse in praxi, unam moralem, quae solet dici rectitudo in usu, aliam generali nomine possumus appellare artificialem, quae dici etiam solet quoad facultatem operandi, quae duae rectitudines et divisim et coniunctim possunt reperiri in praxi; nam, si quis optime depingat, non tamen recta intentione, erit praxis recta artificiose, non moraliter; et e converso, si bona intentione et prudenter depingat, et non iuxta regulas artis, erit praxis moraliter recta, non tamen artificiose; si vero utrumque habeat, erit utroque modo recta; praxis ergo abstrahit ab utraque rectitudine. Et praeterea, si generaliter loquamur, abstrahit etiam a rectitudine: datur enim etiam praxis vitiosa duplici modo opposito praedictae duplici rectitudini.

28. *In quo formaliter sita praxis.—* Igitur de ratione praxis solum esse videtur ut sit actio humana seu rationalis, quatenus dirigitur seu dirigibilis aut regulabilis est per rationem humanam (nunc enim de humana praxi tantum loquimur). Quae descriptio satis constat ex dictis, ex communi sententia omnium qui de praxi loquuntur, et ex inferius dicendis magis declarabitur. Quoniam vero praxim actionem voluntariam esse dicimus, oportet ultimo advertere nomen actionis apud Aristotelem interdum esse aequivocum. Nam aliquando *actio* generatim significat omnem veram actionem, sive interior sit, sive exterior, sive manens, sive immanens, sive transiens. Aliquando vero distinguit Aristoteles actionem a factione, ut patet ex IX Metaph., c. 9, et actioni accommodat nomen praxis, factionem vero ποιητικὴν appellat. Est autem apud ipsum ambiguum in

la acción de la producción, ya que en sus obras parece encontrarse una triple exposición de dicha división.

29. *Qué diferencia hay entre la acción y la producción.*— Efectivamente, en primer lugar las distingue como nosotros hemos distinguido una doble rectitud, a saber, la moral y la artificial, de suerte que el acto en cuanto regulable en el ejercicio moral se denomine *acción,* y en cuanto regulable artificialmente se llame *producción.* Indica este sentido Aristóteles, lib. VI de la *Metafísica,* c. 1, donde, al dividir la ciencia práctica en activa y productiva, afirma que agible es lo mismo que elegible. Y, de acuerdo con esta interpretación, un mismo acto podrá ser producción desde un punto de vista, y acción desde otro; y, entre los hábitos, el arte será productivo, y la prudencia activa. La segunda exposición consiste en que Aristóteles entiende por acción los actos inmanentes, y por producción los transeúntes. La da a entender en el lib. IX de la *Metafísica,* c. 9, y Santo Tomás la aprueba en ese pasaje, y en otro, del lib. VI de la *Metafísica,* y en I-II, q. 57, a. 4. La tercera exposición consiste en que se llame acción aquella que no se ordena a realizar una obra que permanezca y persevere después de la acción, y la producción, en cambio, sea aquella que deja alguna obra hecha y permanente. De esta manera la indica Aristóteles, en el lib. I *Magnorum moralium,* c. último, donde se expresa así: *En el orden de los productores y en el de los agentes, no es lo mismo lo factible que lo agible, pues las cosas factibles, además de la producción, tienen otro fin, como el arte de edificar, además de la edificación, tiene por fin la casa; mas, en las cosas que caen bajo la acción, aparte de la acción no hay ningún otro fin, como la pulsación modulada de la cítara no tiene otro fin fuera de ella misma, sino que ella es fin, ejercicio y acción.* Con estos ejemplos se ve claramente que, incluso en las acciones transeúntes, Aristóteles distingue la acción de la producción. Por eso, según esta tercera exposición, dentro de la acción quedan incluidos todos los actos inmanentes regulables por la razón, y, además, algunos transeúntes, ya que toda acción inmanente no deja nada operado por ella; pero, de las transeúntes, no todas, sino algunas. Es verdad que Aristóteles, en el lib. VI de la *Etica,* c. 5, da a entender que la acción, en cuanto se distingue de la producción, algunas veces deja algo hecho; porque escribe como sigue: *El fin*

quo distinguat actionem a factione. Triplex enim expositio illius divisionis apud illum inveniri videtur.

29. *Quod sit discrimen inter actionem et factionem.*— Primo enim illas distinguit sicut nos distinximus duplicem rectitudinem, moralem, scilicet, et artificiosam, ita ut actus ut regulabilis in usu morali dicatur *actio,* ut regulabilis vero artificiose dicatur *factio.* Quem sensum indicat Aristoteles, VI Metaph., c. 1, ubi, distinguens scientiam practicam in activam et factivam, ait idem esse agibile quod eligibile. Et iuxta hanc interpretationem idem actus poterit esse factio sub una ratione et actio sub alia; inter habitus vero, ars erit factiva, prudentia vero activa. Secunda expositio est, ut per actionem intelligat Aristoteles actus immanentes, per factionem vero transeuntes. Et hanc significat IX Metaph., c. 9, quam ibi D. Thomas, et alio loco, VI Metaph., approbat, et I-II, q. 57, a. 4. Tertia expositio est, ut actio dicatur illa quae non est propter aliquod opus efficiendum quod maneat et perseveret post actionem; factio vero sit quae relinquit aliquod opus factum et permanens. Sic indicat Aristoteles, lib. I Magnorum moralium, c. ult., ubi sic inquit: *Facientium et agentium non idem factile et actile, nam factilium praeter facturam, finis superest alius, sicut domificativae, praeter aedificationem, domus est; at in eis quae sub actionem cadunt, praeter actionem nullus est alius finis, ut praeter cytharae modulatum finis non est alius, sed id est finis, exercitium et actio.* Ex quibus exemplis constat etiam in actionibus transeuntibus distinguere Aristotelem actionem a factione. Unde, iuxta hanc tertiam expositionem, sub actione comprehenduntur omnes actus immanentes regulabiles per rationem, et praeterea aliqui transeuntes, quia omnis actio immanens nihil operatum ex se relinquit; transiens vero non omnis, sed aliqua. Verum est Aristotelem, VI Ethic., c. 5, significare actionem prout a factione distinguitur aliquando relinquere aliquid actum; sic enim scribit: *Finis effectionis est quid aliud prae-*

de la producción es algo distinto de ella misma, pero el de la acción no lo es siempre; en este pasaje, por decir de manera indefinida *no siempre,* expresa que en algunas ocasiones sucede lo contrario, incluso en la acción. Pero, o la expresión *no siempre* no debe tomarse en sentido riguroso, sino con valor de una negación absoluta, o (según indica Santo Tomás en su exposición) dice *no siempre* porque, aun cuando la acción pueda existir por razón de sí misma como fin, alguna vez puede ordenarse también a otro fin extrínseco, aunque tal fin no sea un término intrínseco hecho y permanente en virtud de tal acción, sino alguna otra cosa pretendida por el operante. Y de esa manera sucede que la acción, en cuanto tal, existe por razón de otro fin; pero a la producción le resulta intrínseco y esencial, ya que le es intrínseco el tener un término producido mediante ella y que permanezca después de ella, con vistas al cual se pretende de modo principal.

30. Y esta tercera exposición parece ser la que Aristóteles intentó sobre todo, aunque, como las principales acciones son las inmanentes, y en ellas ocupa el lugar más importante la rectitud moral, por eso en algunas ocasiones suele explicar la acción y lo agible en las acciones inmanentes y en orden a la prudencia y a la bondad y malicia, según puede verse en los lugares citados. Pero, sea lo que fuere de esta distinción entre acción y producción, por lo que respecta al presente caso, una y otra quedan comprendidas bajo el nombre de *praxis,* porque ambas son acciones humanas, voluntarias y regulables por la razón. Y esto a propósito del primer punto.

Cómo versa sobre la praxis el hábito práctico

31. Acerca de la segunda parte propuesta, a saber, cómo versa sobre la praxis el hábito práctico, debe advertirse que un hábito o una potencia puede versar sobre la praxis de varios modos. Primeramente, realizando el acto mismo que es praxis, como la templanza hace una buena elección, que es verdaderamente praxis. En segundo lugar, imperando, regulando o dirigiendo la praxis, de igual modo que la prudencia se comporta con respecto a la indicada elección, y el arte de la pintura con relación al movimiento de la mano. Estos dos modos son esenciales y propios; pero cabe pensar en otro menos propio, y no tan esencial, ni

ter ipsam, actionis vero non semper; ubi, cum indefinite ait *non semper,* significat, aliquando oppositum contingere etiam in actione. Sed, vel illa particula *non semper* non est accipienda in eo rigore, sed in vi absolutae negationis, vel (ut in expositione indicat Divus Thomas) dicit *non semper* quia, licet actio possit esse propter seipsam ut finem, aliquando etiam potest in alium finem extrinsecum ordinari, quamvis talis finis non sit aliquis terminus intrinsecus factus et permanens ex vi talis actionis, sed aliquid aliud intentum ab operante. Et ita accidit actioni, ut sic, esse propter alium finem; factioni vero est intrinsecum et per se, quia intrinsecum illi est habere terminum per ipsam factum et post ipsam permanentem, propter quem principaliter intenditur.

30. Atque haec tertia expositio maxime videtur intenta ab Aristotele, quamquam, quia inter actiones praecipuae sunt immanentes, et in eis rectitudo moralis praecipuum habet locum, ideo interdum soleat actionem et agibile in actionibus immanentibus, et in ordine ad prudentiam et bonitatem et malitiam explicare, ut videre licet in locis citatis. Quidquid vero sit de hac distinctione actionis et factionis, quod ad praesens spectat, utraque comprehenditur sub nomine *praxis,* quia utraque est actio humana, voluntaria et regulabilis per rationem. Et haec de priori puncto.

Quomodo habitus practicus circa praxim versetur

31. Circa alteram partem propositam, scilicet, quomodo habitus practicus versetur circa praxim, advertendum est variis modis posse habitum aut potentiam circa praxim versari. Primo, eliciendo ipsum actum qui est praxis, sicut temperantia elicit bonam electionem, quae vere est praxis. Secundo, imperando, regulando aut dirigendo praxim; quomodo prudentia se habet ad dictam electionem, et ars pingendi ad motionem manus. Et hi duo modi sunt per se ac proprii; alius vero potest excogitari minus

por intención o causalidad directa del hábito o de la potencia, de lo cual trataremos después, ya que ese modo no basta para la razón de hábito práctico.

32. Así, pues, de acuerdo con esos dos modos puede explicarse la división del hábito en práctico y especulativo. Porque, si se toma en toda la generalidad que puede abarcarse dentro de los dos modos dichos, la división será adecuada al hábito considerado en general. Efectivamente, todo hábito se encuentra en una potencia, bien apetitiva, bien cognoscitiva con conocimiento de alguna manera racional, y en cuanto es tal, según dije antes; luego todo hábito es principio de un conocimiento o de una apetición que es racional de algún modo. Mas toda apetición que es racional de algún modo posee la razón de praxis, ya que es operación de una potencia distinta del entendimiento, regulable por la razón; luego todo hábito existente en el apetito es un hábito práctico. Y así lo enseñó Capréolo, en el lugar antes citado, al final de la cuarta conclusión, aunque habla especialmente del acto de la voluntad. Pero la misma razón vale para el acto del apetito sensitivo, en cuanto es de alguna manera acto humano y subordinado a la razón y a la voluntad; y, desde este punto de vista, nuestro apetito es capaz de hábito. Mas el conocimiento racional, o se detiene únicamente en el conocimiento de la verdad, o se ordena a la operación. El primer conocimiento es especulación, y el segundo conocimiento práctico; por eso Aristóteles, en el lib. II de la *Metafísica*, c. 2, tratando de la ciencia, dice: *El fin de la especulativa es la verdad, y el de la práctica la operación.* Y no es posible encontrar un medio entre esos dos miembros, ya que es necesario que todo conocimiento de la mente se ordene de alguna manera a la verdad. Por tanto, o se detiene en ella, y entonces tenemos la contemplación o especulación, o avanza más tendiendo a otro fin; pero este fin únicamente puede ser alguna operación, ya inmanente, ya transeúnte. En consecuencia, también todo hábito intelectual es o especulativo o práctico; luego esa división divide adecuadamente el hábito, aunque dentro de un miembro comprenda todos los hábitos apetitivos y algunos intelectuales, y dentro del otro el resto de las virtudes o hábitos intelectuales.

33. Mas, como ni la razón de hábito especulativo tiene lugar en el apetito, ni la razón de hábito práctico presenta en él dificultad alguna, por eso suele darse

proprius, et non ita per se, neque ex directa intentione vel causalitate habitus seu potentiae, de quo infra dicemus, quia ille non sufficit ad rationem habitus practici.

32. Igitur iuxta illos duos modos explicari potest divisio habitus in practicum et speculativum. Nam, si sumatur in tota illa generalitate quae sub illis duobus modis comprehendi potest, adaequata erit divisio habitui in communi sumpto. Nam omnis habitus est in potentia vel appetitiva vel cognoscitiva aliquo modo rationali, et quatenus talis est, ut supra dixi; ergo omnis habitus est principium cognitionis aut appetitionis aliquo modo rationalis. Omnis autem appetitio quae aliquo modo rationalis est habet rationem praxis, quia est opus alterius potentiae ab intellectu, regulabile per rationem; ergo omnis habitus existens in appetitu est habitus practicus. Atque ita docuit Capreolus supra, in fine quartae conclusionis, loquitur tamen specialiter de actu voluntatis. Sed est eadem ratio de actu appetitus sensitivi, quatenus est aliquo modo actus humanus et rationi ac voluntati subordinatus; sub hac autem ratione est noster appetitus capax habitus. Cognitio autem rationalis, aut sistit tantum in cognitione veritatis, aut ad opus ordinatur. Prior cognitio est speculatio; posterior vero cognitio practica; unde Aristoteles, II Metaph., c. 2, agens de scientia, inquit: *Speculativae finis veritas; practicae autem opus.* Neque inter duo illa membra inveniri potest medium, quia necesse est omnem cognitionem mentis ad veritatem aliquo modo ordinari. Vel ergo in ea sistit, et haec est contemplatio seu speculatio; vel ulterius progreditur in alium finem tendens; hic autem finis esse non potest nisi aliqua operatio sive immanens sive transiens. Ergo omnis etiam habitus intellectus aut speculativus est aut practicus; ergo illa partitio adaequate dividit habitum, quamquam sub uno membro comprehendat omnes habitus appetitivos et quosdam intellectuales, sub alio autem reliquam partem intellectualium virtutum seu habituum.

33. Quoniam vero nec ratio speculativi habitus in appetitu locum habet, nec ratio practici habitus in eo habet difficultatem

especialmente esa división acerca de los hábitos intelectuales. Y en este sentido la tratan sobre todo los teólogos, en el *Prólogo* de las *Sent.*, y en *In I*, dist. 35, y a propósito de I p., q. 1, a. 4, y q. 14, a. 16; y los filósofos, ya en las cuestiones proemiales de dialéctica y de filosofía, ya también en los libs. I, II y VI de la *Metafísica*. Para explicarla preguntan además, en primer lugar, de dónde ha de tomarse la distinción entre esos dos miembros; en segundo lugar, de qué grado es la distinción de los hábitos por esas diferencias, es decir, si es esencial o sólo accidental; en tercer lugar, si entre esos miembros se da una distinción real o únicamente de razón; en cuarto lugar, si es suficiente; y en este punto se incluyen dos, a saber, si existe algún hábito intelectual que participe de las dos razones dichas, y si existe un hábito que no posea ninguna de ellas. Acerca de estos problemas hacen muchas consideraciones otros autores; pero pueden resolverse brevemente, si eliminamos las discusiones y la equivocidad de las palabras y atendemos a la realidad misma.

De dónde se toma la diferencia entre el hábito especulativo y el práctico

34. *Se rechaza la opinión de Algazel.— Segunda sentencia.*—Así, pues, acerca del primer punto, algunos distinguen estos hábitos por el objeto material, ya que el hábito especulativo versa sobre una realidad no operable por nosotros, y el práctico sobre una operable. Así lo da a entender Algazel, lib. I *Philosoph.*, c. 1. Pero esto no es suficiente, pues sobre una realidad operable por nosotros puede haber especulación, por ejemplo, sobre la visión, sobre el amor, etc., aunque, inversamente, la ciencia práctica en cuanto tal no pueda versar sobre una realidad no operable por nosotros, ya que repugna a su fin, que es la operación. Otros, pues, distinguen estas cosas por los mismos objetos considerados más formalmente; porque la ciencia práctica versa sobre una realidad operable en cuanto operable, es decir, enseñando a obrarla y, consecuentemente, regulando y dirigiendo su operación; en cambio, la ciencia especulativa versa sobre una realidad no en cuanto operable, sino precisivamente en cuanto inteligible o especulable. Esta

ullam, ideo peculiariter dari solet illa divisio de habitibus intellectus. Et hoc modo potissimum de illa tractant theologi in Prologo Sententiarum, et in I, dist. 35, et super I part., q. 1, a. 4, et q. 14, a. 16; et philosophi, tum in quaestionibus prooemialibus dialecticae et philosophiae, tum in lib. I, II et VI Metaph. Ad cuius explicationem ultra inquirunt, primum, unde sumenda sit distinctio inter illa duo membra; secundum, quanta sit distinctio habituum per illas differentias, id est, an sit essentialis vel tantum accidentalis; tertium, an sit distinctio realis vel tantum rationis inter illa membra; quartum, an sit sufficiens; in quo duo includuntur, scilicet, an sit aliquis habitus intellectualis qui utramque illam rationem participet, et an sit habitus qui neutram habeat. De quibus ab aliis multa dicuntur; breviter tamen expediri possunt, si verborum contentionem et aequivocationem auferamus, et ad rem ipsam attendamus.

Differentia in speculativum et practicum habitum unde sumatur

34. *Algazelis sententia improbatur.— Secunda sententia.*— Circa primum ergo quidam distinguunt hos habitus ex obiecto materiali, quia habitus speculativus est de re non operabili a nobis, practicus vero de operabili. Ita significat Algazel, lib. I Philosoph., c. 1. Sed hoc non est satis, quia de re operabili a nobis potest esse speculatio, ut de visione, de amore, etc., quamvis e converso scientia practica ut sic esse non possit de re non operabili a nobis, quia repugnat fini eius, qui est opus. Alii ergo haec distinguunt ex eisdem obiectis formalius sumptis; nam scientia practica est de re operabili, ut operabilis est, id est, docens illam operari, et consequenter regulans et dirigens operationem eius; scientia vero speculativa versatur circa rem non ut operabilem, sed praecise ut intelligibilem seu speculabilem.

diferencia viene a coincidir, en último término, con la que Aristóteles asignó por el fin; porque el fin del hábito especulativo se detiene en el conocimiento de la verdad, mientras que el del práctico es alguna operación, es decir, algo que rebasa el conocimiento de la verdad. Porque el hábito intelectual práctico necesariamente debe ordenarse de manera inmediata a algún conocimiento de la verdad, ya que el hábito del entendimiento no puede menos de ser principio de entender y conocer algo bajo la razón de verdad. Por tanto, esto es común al hábito práctico y al especulativo; pero existe la diferencia de que el especulativo, de suyo, se detiene últimamente en el conocimiento de la verdad, mientras que el práctico tiende además a la operación. Y así se distinguen estos dos hábitos, tanto por los objetos formales como también por el fin; porque estas dos cosas son casi lo mismo, si nos referimos al fin objetivo o que se obtiene por el hábito. Y en esto coinciden casi todos.

35. Pero dudan, además, si debe entenderse acerca del fin del hábito mismo considerado en sí, o del fin del que aprende o posee tal hábito; porque algunos piensan que ambos fines son necesarios para la razón de hábito práctico. En su opinión, si uno aprende la ciencia de edificar una casa, no con ánimo de realizar o dirigir tal operación, sino con el de saber de qué manera puede y debe realizarse esa operación, la ciencia no será práctica. Parece enseñar esta opinión, casi con estas mismas palabras, Santo Tomás, I, q. 14, a. 16, el cual afirma, consecuentemente, que la ciencia que Dios posee de las criaturas, si no tiene voluntad de obrar en ellas, es especulativa, y si la tiene, es práctica. Por eso esta opinión es frecuente entre los tomistas, como resulta manifiesto por Cayetano, en el lugar citado; el Ferrariense, III *cont. Gent.*, c. 20; Soncinas, lib. V *Metaph.*, q. 4; Iavello, q. 5.

36. *Tercera opinión.*— Enseñan lo contrario, en el *Prólogo* de las *Sent.*, Ockam, q. 4, a. 2 —otras veces, en la q. 11—; Gabriel, q. 11; Gregorio, q. 5; porque, en otro caso, el ser práctico o especulativo sería, en un hábito, una mera denominación extrínseca tomada de la intención del que sabe; por eso, con sólo cambiar la intención, un mismo hábito se convertiría de práctico en especulativo, e inversamente.

Quod discrimen coincidit tandem cum illo quod Aristoteles assignavit ex fine; nam finis speculativi habitus sistit in cognitione veritatis; practici vero est aliquod opus, scilicet, ultra cognitionem veritatis. Necessario enim debet habitus practicus intellectualis immediate ordinari ad aliquam veritatis cognitionem; non enim potest habitus intellectus non esse principium intelligendi et cognoscendi aliquid sub ratione veri. Hoc ergo commune est habitui practico cum speculativo; differt tamen quod speculativus ex se ultimate sistit in cognitione veritatis, practicus vero ultra tendit in operationem. Atque ita distinguuntur hi duo habitus, tum ex obiectis formalibus, tum etiam ex fine; haec enim duo idem fere sunt, si loquamur de fine obiectivo seu qui per habitum obtinetur. Et in his fere omnes conveniunt.

35. Dubitant tamen ulterius an intelligendum sit de fine ipsius habitus secundum se vel de fine addiscentis seu habentis talem habitum. Aliqui enim putant utrumque finem esse necessarium ad rationem practici habitus. Ex quorum sententia, si aliquis addiscat scientiam aedificandi domum, non animo exercendi aut dirigendi tale opus, sed sciendi qualiter possit et debeat exerceri illud opus, scientia non erit practica. Quam sententiam fere his verbis videtur docere D. Thomas, I, q. 14, a. 16, qui consequenter ait scientiam quam Deus habet de creaturis, si non habeat voluntatem operandi illas, esse speculativam; si vero habeat, esse practicam. Unde haec opinio frequens est inter thomistas, ut patet ex Caiet. ibi; Ferrar., III cont. Gent., c. 20; Soncinate, V Metaph., q. 4; Iavello, q. 5.

36. *Tertia sententia.*— Contrarium vero docent in Prolog. Sentent., Ocham, q. 4, a. 2, alias q. 11; Gabriel, q. 11; Gregor., q. 5; quia alias esse practicum vel speculativum esset in aliquo habitu sola denominatio extrinseca ab intentione scientis. Unde sola mutatione intentionis idem habitus ex practico fieret speculativus, et e converso.

37. *Opinión del autor.*— Estimo, sin embargo, que en esta parte la cuestión afecta al modo de expresarse. Porque no hay duda de que la ciencia, en cuanto aplicada a la operación por intención del operante, tiene una especial ordenación a la operación, por razón de la cual puede recibir una peculiar denominación de praxis o de práctico. También es cierto, empero, que la ciencia, si de suyo y por su naturaleza versa sobre una cosa operable en cuanto operable de tal manera que, en lo que de ella depende, confiera facilidad en el obrar, es propia e intrínsecamente práctica, y no sólo especulativa. Por eso, Santo Tomás, en el pasaje antes citado, no dijo que la ciencia sea absolutamente especulativa o práctica por el fin del operante, sino según cierta razón o denominación, cosa que nosotros podemos denominar "según el estado que posee en un sujeto determinado". Pero debe advertirse que el fin del operante puede ser de dos clases: uno, meramente extrínseco y accidental para la ciencia misma; y éste no basta para constituir la ciencia práctica; pues, aunque uno aprenda la filosofía natural o la metafísica con intención de ganar dinero o de obtener placer, no por ello será práctica esa ciencia. Otro es el fin del que sabe, intrínseco y connatural a la ciencia misma, y éste podrá pertenecer a ese estado perfecto de ciencia práctica; pero este fin supone siempre que la ciencia se ordena de suyo a la operación o es reguladora de la operación. Y en este sentido, aparte de la intención del operante, se supone en tal hábito una diferencia intrínseca por la que tiende a la operación, diferencia por la cual se distingue, sin duda, del hábito puramente contemplativo; en consecuencia, por razón de ella podrá calificarse legítimamente de práctico.

38. *Cómo se divide el entendimiento en práctico y especulativo.*— Para explicar más esto, advierto dos cosas. Primera, que Aristóteles, en el lib. III *De anima*, c. 10, y en el VI de la *Etica*, c. 1 y 5, también divide el entendimiento en práctico y especulativo por el fin, ya que aquél se detiene en la contemplación de la verdad, y éste se extiende a la operación. Pero dicha división en el entendimiento mismo no depende de la intención de la voluntad, sino que de suyo conviene al entendimiento en cuanto antecede a la voluntad, y distingue las facultades u oficios de esa potencia. De ahí resulta asimismo que el entendimiento

37. *Auctoris sententia.*— Existimo vero, quoad partem hanc, quaestionem esse de modo loquendi. Non enim est dubium quin scientia, ut applicata ad opus per intentionem operantis, habeat peculiarem ordinationem ad opus, ratione cuius peculiarem denominationem praxis aut practici suscipere potest. Tamen, etiam est certum scientiam, si ex se et natura sua ita versetur circa rem operabilem ut operabilis est, ut quantum est ex se praebeat facilitatem in operando, illam esse proprie et intrinsece practicam, et non tantum speculativam. Unde D. Thomas, supra, non dixit, ex fine operantis, scientiam esse simpliciter speculativam vel practicam, sed secundum quamdam rationem aut denominationem, quod nos dicere possumus secundum statum quem habet in tali subiecto. Est autem advertendum finem operantis duplicem esse posse. Unum mere extrinsecum et per accidens ipsi scientiae. Et hic non sufficit ad constituendam scientiam practicam; nam, licet quis naturalem philosophiam aut metaphysicam addiscat animo lucrandi pecunias, vel capiendi voluptatem, non propterea scientia illa erit practica. Alius est finis scientis intrinsecus et connaturalis ipsi scientiae, et hic potest pertinere ad perfectum illum statum scientiae practicae; semper autem hic finis supponit scientiam ipsam ex se ordinari ad opus vel esse regulativam operis. Et ita, praeter illam intentionem operantis, supponitur in tali habitu intrinseca differentia qua tendit ad opus, per quam sine dubio differt ab habitu pure contemplativo; unde ratione illius merito potest practicus appellari.

38. *Intellectus in practicum et speculativum ut distinguatur.*— Quod ut amplius declarem, adverto duo. Primum est Aristotelem, III de Anima, c. 10, et VI Ethic., c. 1 et 5, etiam dividere intellectum in practicum et speculativum ex fine, quia ille sistit in contemplatione veritatis, hic ad operationem extenditur. Haec autem distinctio in intellectu ipso non pendet ex intentione voluntatis, sed ex se convenit intellectui ut antecedit voluntatem, distinguitque faculta-

no sólo no se hace práctico de manera absoluta por la intención de la voluntad, sino también que él mismo, en cuanto práctico, mueve y modifica a la voluntad, aunque después pueda ser aplicado en mayor medida a la operación por la voluntad y, por así decirlo, hacerse más práctico en cuanto al ejercicio. Por tanto, el hábito intelectual se dividirá muy bien en práctico y especulativo por el sujeto, de suerte que sea especulativo el que perfecciona al entendimiento en cuanto especulativo, y práctico el que lo perfecciona en cuanto práctico. Ahí tendrá también su origen la distinción por orden a los actos, por los cuales se dividen muy bien los hábitos, ya que el entendimiento especulativo en cuanto tal ejerce sólo la especulación, mientras que el práctico realiza el conocimiento práctico. Pero uno y otro entendimiento puede realizar sus actos, y son prácticos o especulativos en cuanto realizados por él, y no sólo en virtud de la intención de la voluntad. Lo mismo sucede, por tanto, con el hábito en cuanto a su sustancia y su razón intrínseca, sea lo que fuere de su perfección o denominación accidental por parte del operante.

39. *Diferentes géneros de hábitos prácticos.*— En segundo lugar, debe observarse que, de los hábitos prácticos del entendimiento, unos versan próximamente sobre el apetito, dirigiéndolo y moviéndolo a la operación, mientras que otros versan sobre otras acciones humanas; estos dos géneros de hábitos los entiende muchas veces Aristóteles con el nombre de prudencia y con el de arte. Puede aplicarse a ellos la división arriba indicada del hábito práctico en activo y productivo, según las diferentes exposiciones anteriormente consignadas. Por ello, también los hábitos anteriores, que versan sobre la operación de la voluntad o del apetito, se denominan prácticos en cuanto al uso, ya que es propio de la voluntad al mover e impulsar a las demás potencias al ejercicio y al uso; por ello, el uso activo es cierto acto especial de la voluntad, y la función de los hábitos indicados consiste en dirigir y mover a la voluntad en sus actos y en el ejercicio de los mismos. Otros, en cambio, se llaman prácticos en cuanto a la facultad de las acciones, porque de suyo no excitan el apetito a tales acciones, sino que únicamente son ciertos principios en orden a realizarlas artificiosamente, por lo que Aristóteles da muchas veces el nombre de potencias a los hábitos de ese tipo. Así, pues, los hábitos anteriores no pueden suponer siempre la intención de obrar por parte

tes seu munera illius potentiae. Unde etiam fit ut intellectus non solum non fiat practicus absolute ex intentione voluntatis, sed etiam ipse, quatenus practicus est, voluntatem moveat et afficiat, quamquam postea per voluntatem possit magis applicari ad opus, et, ut ita dicam, magis practicus fieri quoad usum. Habitus ergo intellectualis optime dividetur in practicum et speculativum ex subiecto, nimirum ut speculativus sit qui perficit intellectum ut speculativus est, practicus vero qui illum perficit ut practicus est. Unde etiam orietur distinctio ex ordine ad actus per quos optime distinguuntur habitus, nam intellectus speculativus ut sic speculationem tantum exercet, practicus vero practicam cognitionem. Uterque autem intellectus potest suos actus exercere, et prout ab illo eliciuntur sunt practici vel speculativi, et non tantum ex intentione voluntatis. Idem ergo est de habitu quoad substantiam et intrinsecam rationem eius, quidquid sit de perfectione seu denominatione accidentaria ex parte operantis.

39. *Varia genera habituum practicorum.*— Secundo observandum est habitus practicos intellectus quosdam versari proxime circa appetitum dirigendo vel movendo illum ad opus, alios vero versari circa alias actiones humanas, quae duo genera habituum comprehendit saepe Aristoteles nomine prudentiae et artis. Et potest illis accommodari divisio supra tacta de habitu practico in activum et factivum, iuxta varias expositiones superius datas. Et ideo etiam priores habitus qui versantur circa opus voluntatis seu appetitus dicuntur practici quoad usum, quia voluntatis est movere et impellere caeteras potentias ad exercitium et usum; unde usus activus est quidam peculiaris actus voluntatis; munus vero dictorum habituum est dirigere et movere voluntatem in suis actibus et usu eorum. Alii vero dicuntur practici quoad facultatem actionum, quia ex se non excitant appetitum ad tales actiones, sed solum sunt principia quaedam ad illas artificiose exercendas, et ideo huiusmodi habitus saepe ab Aristotele vocantur potentiae. Priores ergo habitus non

del cognoscente, porque son ellos mismos los que inducen a semejante intención. En consecuencia, así como la operación del entendimiento antecede de manera absoluta a la operación de la voluntad, así también el acto práctico, y, consecuentemente, también el hábito, es por su género anterior a la intención del operante.

40. Y no importa que alguno diga que la prudencia supone la intención del fin; ya porque, aunque eso sea verdad acerca de la prudencia en cuanto al acto preceptivo de la elección, no lo es, empero, en cuanto al acto de juicio sobre un determinado fin particular que debe pretenderse aquí y ahora, acto que también es práctico, y es muy probable que pertenezca a la prudencia; ya también porque, al menos para la intención del fin, se supone el juicio de la sindéresis, que es un hábito práctico, pues su juicio es práctico, ya que se ordena por su naturaleza a la operación de la voluntad y es regla de la misma.

41. Pero otros hábitos, que sólo confieren el poder de obrar, parecen depender en menor medida de la intención de obrar de la voluntad, en cuanto a su ser, aunque dependan en cuanto al uso y ejercicio de sus acciones, lo cual es posterior al ser del hábito mismo. Consiguientemente, un determinado hábito no es práctico porque se aplica en acto a obrar, sino que más bien por ser práctico es por su naturaleza apto para aplicarse a dirigir o realizar la praxis; luego, si este hábito se compara del modo dicho, en cuanto realmente confiere de suyo el poder o la facilidad de obrar, cualquiera que sea la intención por la que es adquirido u obtenido por parte del que aprende, será práctico intrínsecamente y según su sustancia, aun cuando le falte (por así decirlo) el estado de práctico.

42. *Dónde tiene su origen la diferencia formal entre el hábito práctico y el especulativo.*— De esto, pues, concluimos que el hábito práctico y el especulativo difieren primaria y esencialmente por el fin intrínseco, ya que el especulativo se detiene en la contemplación de la verdad, a la cual tiende por sí misma, pero el práctico proporciona el conocimiento de la verdad como regla y principio de alguna operación humana que tenga la razón de praxis. Por eso, consecuentemente, difieren también por su género en la materia sobre la cual versan, ya que la ciencia práctica debe versar necesariamente sobre una cosa operable por el que sabe, puesto

possunt semper supponere intentionem operandi ex parte cognoscentis, quia ipsimet inducunt ad huiusmodi intentionem. Unde, sicut operatio intellectus simpliciter antecedit operationem voluntatis, ita etiam actus practicus, et consequenter etiam habitus, ex suo genere est prior quam intentio operantis.

40. Nec refert si quis dicat prudentiam supponere intentionem finis; tum quia, licet id sit verum de prudentia quoad actum praeceptivum electionis, non tamen quoad actum iudicii de tali fine particulari hic et nunc intendendo, qui actus etiam est practicus, et valde probabile est ad prudentiam pertinere; tum etiam quia saltem ad intentionem finis supponitur iudicium synderesis, quae est habitus practicus, nam iudicium eius practicum est, cum natura sua ordinetur ad opus voluntatis et sit regula eius.

41. Alii autem habitus, qui solum dant facultatem operandi, minus videntur pendere ab intentione operandi voluntatis, quantum ad suum esse, etiamsi pendeant quoad usum et exercitium suarum actionum, quod est posterius quid quam esse ipsius habitus. Talis ergo habitus non ideo est practicus quia actu applicatur ad operandum, sed potius, quia practicus est, ideo natura sua aptus est ut applicetur ad praxim dirigendam vel exercendam; ergo, si tali modo comparetur hic habitus, ut revera ex se praebeat facultatem seu facilitatem operandi, quacumque intentione ex parte addiscentis acquiratur vel obtineatur, erit intrinsece et secundum suam substantiam practicus, etiamsi illi desit (ut ita dicam) status practicus.

42. *Unde oriatur formalis differentia inter habitum practicum et speculativum.*— Ex his ergo concludimus habitum practicum et speculativum differre primo et per se ex fine intrinseco, quia speculativus sistit in contemplatione veritatis quam propter se intendit, practicus tamen tradit cognitionem veritatis ut regulam et principium alicuius operis humani quod habeat rationem praxis. Unde consequenter etiam differunt ex suo genere in materia circa quam versantur, quia scientia practica necessario versari debet circa rem operabilem a sciente, quia proxime

que debe dirigir o regular inmediatamente su operación; mas la operación de uno sólo puede versar sobre una realidad operable por el mismo; y a la ciencia especulativa le compete de suyo el versar sobre una realidad no operable por el que sabe. Y si a veces versa sobre una realidad operable, difiere por lo menos de la ciencia práctica en el modo, porque ésta (según se dice comúnmente) versa sobre una realidad operable, de un modo operable, y ese modo redunda en el objeto formal, por lo que se dice que la ciencia práctica versa sobre una realidad operable en cuanto operable, mientras que la especulativa versa sobre una realidad en cuanto especulable, es decir, en cuanto posee en sí misma una verdad cognoscible, ya consista ésta en algo operable, ya no. Por tanto, ese modo de lo operable no excluye el que un hábito práctico pueda proceder por definiciones y demostraciones; porque estas cosas son comunes a toda ciencia; sino que únicamente añade que el modo de proceder sea tal que mediante él se adquiera un conocimiento que de suyo sea regla suficiente, y en su orden principio suficiente de la praxis. Y si no llega a esto, se detiene en la mera especulación, aunque la verdad sobre la que versa sea realmente operable, cosas todas que se pondrán más de manifiesto por las respuestas a los otros puntos propuestos, que pueden resolverse bastante brevemente.

Si, en una misma potencia, difieren esencialmente el hábito especulativo y el práctico

43. *La teología es al mismo tiempo ciencia práctica y especulativa.*— Así, pues, a propósito del segundo punto —si estas diferencias son esenciales a los hábitos intelectuales, o no—, supongo que ya no se trata de esa denominación que puede tomarse de la intención del operante, pues resulta manifiesto que es extrínseca y accidental. Esto supuesto, y pasando por alto las opiniones, respondo que, cuando estas diferencias son adecuadas a los hábitos, son esenciales, pero en alguna ocasión puede ocurrir que ninguna de ellas sea adecuada a algún hábito, y entonces, con relación a ella, lo práctico y lo especulativo no son diferencias tan esenciales que causen en él una diversidad esencial, aunque ese hábito difiera esencial-

debet dirigere aut regulare operationem eius; non potest autem operatio alicuius versari nisi circa rem ab ipso operabilem; scientia autem speculativa ex se habet versari circa rem non operabilem a sciente. Quod si versetur interdum circa rem operabilem, differt saltem a scientia practica in modo, quia haec (ut communiter dicitur) versatur circa rem operabilem, modo operabili, qui modus redundat in obiectum formale, et ideo dicitur practica scientia esse de re operabili ut operabilis est; speculativa vero de re ut speculabili, id est, quatenus in se habet veritatem cognoscibilem, sive illa consistat in operabili, sive non. Unde ille modus operabilis non excludit quin habitus practicus possit procedere definiendo et demonstrando; haec enim communia sunt omni scientiae; sed addit solum quod modus procedendi talis sit, ut per illum comparetur cognitio quae ex se sit sufficiens regula et in suo ordine sufficiens principium praxis. Quod si ad hoc non perveniat, in sola speculatione sistit, quamvis veritas in qua versatur sit in re operabili, quae omnia magis patebunt ex responsionibus ad alia puncta proposita, quae brevius expediri possunt.

Differantne essentialiter in eadem potentia habitus practicus et speculativus

43. *Theologia est practica simul et speculativa scientia.*— Circa secundum ergo punctum, an hae differentiae sint essentiales habituum intellectualium, necne, suppono iam non esse sermonem de illa denominatione quae potest sumi ex intentione operantis; nam illa manifeste est extrinseca et accidentalis. Quo supposito, et omissis opinionibus, respondeo, quando hae differentiae sunt adaequatae habitibus, eas esse essentiales, aliquando vero fieri posse ut alicui habitui neutra illarum sit adaequata, et tunc comparatione eius practicum et speculativum non esse ita essentiales differentias ut cau-

mente del hábito adecuadamente especulativo o del adecuadamente práctico. Esta solución se patentiza, en primer lugar, con ejemplos, pues la metafísica, que es adecuadamente o puramente especulativa, difiere esencialmente de otra ciencia puramente práctica; pero en teología, que, según la opinión más verdadera, es al mismo tiempo formalmente práctica y especulativa, esas diferencias no son esenciales, aunque la teología misma posea alguna diferencia por la que se distingue esencialmente de la ciencia puramente práctica o especulativa. La razón *a priori* consiste en que estas diferencias se toman del orden al fin y al objeto formal de la ciencia.

44. *De qué modo un solo hábito es práctico y especulativo.*— Pero algunos dudan de cómo es posible que estas diferencias, que en algunos hábitos causan una diversidad esencial, se reúnan formalmente en algún otro. Mas esto se comprenderá con facilidad, advirtiendo que estas diferencias pueden ser subalternas desde un punto de vista, y últimas desde otro, según las varias conveniencias y diferencias que se encuentran en las cosas. Por tanto, dos ciencias pueden coincidir en tratar ambas de una realidad operable en cuanto tal, y diferir en que una se ocupa adecuadamente de la realidad operable, es decir, sólo de ella, y la otra se ocupa no adecuadamente, sino de un modo superior o más universal. En este sentido, pues, lo práctico puede entenderse, bien en cuanto abstrae de lo adecuado y lo inadecuado, y en cuanto tal no pasa de ser una diferencia subalterna, bien en cuanto se ciñe y limita a un hábito adecuadamente práctico, y entonces es una diferencia última; y lo mismo ocurre, de manera proporcional, con lo especulativo. Por tanto, esas diferencias no causan una diversidad esencial sino en cuanto son últimas, y en cuanto tales nunca se reúnen en el mismo hábito; pero, en cuanto son subalternas, pueden reunirse, ya que una misma realidad puede tener diferencias subalternas constitutivas de géneros que no están colocados de manera subalterna entre sí. Sobre el problema de si, aparte de la teología divina, existe alguna ciencia natural simultáneamente práctica y especulativa, hablaré dentro de poco; ahora nos limitamos a decir que por parte del sujeto no repugna, ya que la misma facultad del entendimiento es al mismo tiempo práctica y especu-

sent in eo essentialem diversitatem, quamvis ille habitus essentialiter differat ab habitu adaequate speculativo vel adaequate practico. Haec resolutio primo patet exemplis, nam metaphysica, quae est adaequate seu pure speculativa, essentialiter differt ab alia scientia pure practica; in theologia vero, quae iuxta veriorem sententiam simul practica est et speculativa formaliter, differentiae illae non sunt essentiales, quamvis ipsa theologia habeat aliquam differentiam qua essentialiter differt a scientia pure practica vel speculativa. Ratio vero a priori est quia hae differentiae sumuntur ex ordine ad finem et obiectum formale scientiae.

44. *Quomodo unus habitus, practicus et speculativus.*— Sed dubitant multi quo modo possint differentiae, quae in aliquibus causant diversitatem essentialem, formaliter coniungi in aliquo. Sed hoc facile intelligetur, advertendo esse posse has differentias sub quadam consideratione subalternas, et sub alia ultimas, iuxta varias convenientias et differentias quae in rebus inveniuntur. Possunt ergo duae scientiae in hoc convenire, quod utraque agit de re operabili ut sic, differre vero quia una agit adaequate de re operabili, seu tantum de illa, alia vero non adaequate, sed superiori aut universaliori modo. Sic ergo practicum sumi potest, vel ut abstrahit ab adaequato et inadaequato, et ut sic est tantum differentia subalterna, vel ut definitur ac limitatur ad habitum adaequate practicum, et sic est differentia ultima, et idem proportionaliter est de speculativo. Illae ergo differentiae non causant diversitatem essentialem nisi ut ultimae sunt, et ut sic nunquam coniunguntur in eodem habitu; ut autem sunt subalternae, possunt coniungi, quia eadem res potest habere differentias subalternas constituentes genera inter se non subalternatim posita. An vero praeter divinam theologiam sit aliqua scientia naturalis simul practica et speculativa, dicam paulo inferius; nunc solum dicimus, ex parte quidem subiecti non repugnare, nam eadem facultas intellectus simul practica est et speculativa. Quod exemplum ap-

lativa. Y este ejemplo resulta apto también para explicar lo que hemos dicho a propósito de las diferencias *práctico* y *especulativo*.

45. *El hábito de la fe es simultáneamente práctico y especulativo.— Si ocurre lo mismo con el "lumen gloriae" y la visión beatífica.—* Pero acerca de esto debe observarse, en último lugar, que la presente opinión ha de explicarse de manera distinta si el hábito es una cualidad simple, o si es una colección de varias cualidades subordinadas. Porque, en el primer sentido, no sólo una misma ciencia o hábito, sino también una misma cualidad simple será al mismo tiempo práctica y especulativa, de igual modo que un mismo entendimiento, aun siendo una cualidad simple, es práctico y especulativo, por ser principio del conocimiento práctico y del especulativo. Y de esta manera estimo que el hábito de la fe infusa, aunque sea una cualidad simple, es simultáneamente práctico y especulativo; porque no sólo es principio de la contemplación de las verdades divinas, sino también regla de los principios o verdades por las cuales han de dirigirse las operaciones humanas para que posean cierta honestidad superior. Y quizá ocurra igual con el *lumen gloriae;* más aún, muchos creen lo mismo de la visión beatífica, pues en las realidades del orden supremo no sólo un mismo principio, sino también un mismo acto puede abarcar las dos razones de práctico y especulativo a imitación de la ciencia divina; pero de esto nos ocupamos en otro lugar. Ahora bien, si la ciencia está compuesta de varias cualidades, según la diversidad de los principios y de las conclusiones, entonces una misma ciencia humana no podrá ser simultáneamente práctica y especulativa según una misma cualidad, sino según cualidades diversas, porque una sola e idéntica conclusión no es al mismo tiempo práctica y especulativa; y se dice que esas cualidades se multplican de acuerdo con la variedad de las conclusiones. Y de esta manera también los hábitos de los principios se dividen en sindéresis y entendimiento, por versar sobre los principios prácticos y los especulativos. Pero alguno podría decir fácilmente que ese hábito es uno en virtud de cierto conjunto y, por tanto, práctico y especulativo al mismo tiempo, aunque según partes diversas.

tum etiam est ad declarandum quod diximus de differentiis *practico* et *speculativo*.

45. *Fidei habitus est practicus simul et speculativus.— An idem sit de lumine gloriae et visione beata.—* Est autem circa hoc ultimo observandum sententiam hanc aliter declarandam esse, si habitus est simplex qualitas, aut si est collectio plurium qualitatum subordinatarum. Nam priori modo non solum eadem scientia vel habitus, sed etiam eadem simplex qualitas erit simul practica et speculativa; sicut idem intellectus, licet sit simplex qualitas, est practicus et speculativus, quia est principium notitiae practicae et speculativae. Et hoc modo censeo, habitum fidei infusae, etiamsi simplex qualitas sit, simul esse practicum et speculativum; nam et est principium contemplandi veritates divinas et regula principiorum seu veritatum quibus humanae operationes dirigendae sunt ut superiorem quamdam honestatem habeant. Et idem fortasse est de lumine gloriae; immo multi idem credunt de visione ipsa beata, quia in rebus supremi ordinis non solum idem principium, sed etiam idem actus potest complecti utramque rationem practici et speculativi ad imitationem divinae scientiae; sed de hoc alias. At vero, si scientia est composita ex pluribus qualitatibus pro diversitate principiorum et conclusionum, sic non poterit eadem humana scientia esse simul practica et speculativa secundum eamdem qualitatem, sed secundum diversas, quia una et eadem conclusio non est simul practica et speculativa; qualitates autem illae dicuntur multiplicari iuxta varietatem conclusionum. Et ita etiam habitus principiorum dividuntur in synderesim et intellectum, ex eo quod circa principia practica et speculativa versantur. Posset autem quis facile dicere illum habitum esse unum collectione quadam, et ita simul practicum et speculativum, quamvis secundum diversas partes.

Si lo práctico y lo especulativo difieren realmente o por la razón

46. Por la solución de la duda anterior resulta fácil la respuesta a la tercera, aunque a propósito de ella suscite alguna dificultad Aristóteles, el cual parece separar a veces el entendimiento especulativo y el práctico como potencias realmente distintas, según es patente por el lib. III *De anima,* c. 10, donde primero, en el texto 50, dice que el entendimiento que es principio de actividad difiere del entendimiento especulativo por el fin; y después, en el texto 53, se expresa así: *También es claro que, quienes dividen las partes del alma, suponiendo que dividan y separen las potencias, deben conceder que son muchas: el principio de la nutrición, el de la sensación, el de la deliberación y el de la apetición; porque éstos difieren entre sí más que la potencia concupiscible y la irascible.* En este pasaje, por potencia intelectiva y deliberativa parece entender el entendimiento especulativo y el práctico, y establecer abiertamente entre ellos una distinción real. De manera semejante, en el lib. VI de la *Etica,* c. 1, distingue dos partes del alma, de las cuales dice que difieren genéricamente: una, por la que contemplamos; otra, por la que deliberamos acerca de las cosas que debemos hacer.

47. *El entendimiento práctico no se distingue realmente del entendimiento especulativo.—* Sin embargo, es cierto que estas facultades no son realmente distintas, como enseñan Santo Tomás, en I, q. 79, a. 11, y todos, y resulta evidente de suyo, ya que el entendimiento es una potencia universal que tiene por objeto el ente o la verdad. Por eso, la verdad operable y la no operable, con respecto al entendimiento, vienen a ser como diferencias materiales o inadecuadas. Además, no pueden distinguirse en la realidad las facultades, ya porque la razón de componer y de discurrir es idéntica en toda materia, y requiere por igual una potencia cognoscitiva espiritual, ya también porque es una misma la facultad que, mediante la luz natural, asiente a los primeros principios, tanto especulativos como prácticos; porque es idéntico el modo de asentir en todos ellos, en virtud de la inmediata conexión de los términos; pero la sola diversidad de términos no requiere diversidad de potencia, puesto que una misma virtud intelectiva es suficiente para apre-

An practicum et speculativum re vel ratione differant

46. Ex resolutione praecedentis dubii facilis est responsio ad tertium, quamquam nonnullam difficultatem circa illud ingerat Aristoteles, qui aliquando videtur separare intellectum speculativum et practicum tamquam potentias reipsa distinctas, ut patet ex III de Anima, c. 10, ubi primum ait, in textu 50, intellectum qui est principium agendi fine differre ab intellectu speculativo; postea vero, textu 53, sic ait: *Constat etiam eos oportere qui partes animae dividunt, si modo potentias dividant atque separent, complures ipsas esse concedere: nutriendi principium, sentiendi, intelligendi, deliberandi et appetendi, haec enim plus inter sese differunt quam potentia cupiendi et irascendi.* Ubi per potentiam intelligendi et deliberandi intellectum speculativum et practicum intelligere videtur, et inter eos distinctionem realem aperte constituere. Et similiter VI Ethic., c. 1, distinguit duas partes animae, quas dicit genere differre, aliam qua contemplamur, aliam qua de rebus agendis consultamus.

47. *Intellectus practicus non distinguitur in re ab intellectu speculativo.—* Nihilominus certum est has facultates non esse in re distinctas, ut D. Thomas, I, q. 79, a. 11, et omnes docent, et est per se evidens, nam intellectus est universalis potentia habens pro obiecto ens aut verum. Unde verum operabile et non operabile respectu intellectus sunt quasi differentiae materiales vel inadaequatae. Item non possunt distingui facultates in re, tum quia ratio componendi et discurrendi eadem est in omni materia, et aeque requirit spiritualem potentiam cognoscitivam; tum etiam quia eadem facultas est quae per naturale lumen assentitur primis principiis, tam speculativis quam practicis; est enim idem modus assentiendi in omnibus illis ex immediata connexione terminorum; sola autem terminorum diversitas non requirit diversitatem potentiae, cum eadem vis intellectiva sufficiat ad apprehendendum huius-

hender esos términos y penetrar las razones de los mismos; luego también es idéntica la virtud o facultad intelectiva que discurre a partir de unos y otros principios. Debe añadirse, asimismo, que entre las verdades prácticas y las especulativas hay una conexión tan grande, que muchas veces no pueden conocerse con exactitud las prácticas sin ayuda de las otras de las cuales dependen, por lo que no hay ninguna ciencia hasta tal punto práctica, que, o no tenga nada de especulación, o por lo menos no esté de algún modo subordinada o sea subalterna de una ciencia especulativa. Y, por eso, la ciencia especulativa es, por su género, anterior y más noble, como dijo Aristóteles en el proemio de esta obra. Luego el principio del conocimiento especulativo y del práctico debe ser necesariamente idéntico en cuanto a la virtud intelectiva. Se confirma, por último, porque parece que la opinión y la ciencia difieren más que lo práctico y lo especulativo; pero la facultad de saber y de opinar es la misma; luego mucho más lo serán el entendimiento práctico y el especulativo.

48. *Si Aristóteles afirmó que el entendimiento práctico es realmente distinto del especulativo.*— Y Aristóteles no pudo opinar lo contrario; antes bien, Santo Tomás, en el lugar citado, infiere esta misma opinión del axioma según el cual el entendimiento especulativo se hace práctico por extensión, axioma que él refiere tomándolo de Aristóteles, lib. III *De anima*. Además, por el hecho de que el conocimiento práctico sólo se distingue del especulativo por el fin, como dice Aristóteles en el mismo pasaje del lib. III *De anima*. Esta diferencia, con respecto a la facultad cognoscitiva, es accidental. Por eso, en el caso de la fantasía, es también manifiesto —según Aristóteles—, que se trata de una misma facultad, que a su modo es especulativa y operativa. Consiguientemente, cuando Aristóteles enumera como potencias diversas del alma la intelectiva y la deliberativa, alguno podría entender por la deliberativa no el entendimiento práctico, sino la voluntad; porque primero enumera la potencia sensitiva y la intelectiva y después la potencia deliberativa y la apetitiva; luego con razón pueden entenderse con estas palabras los dos apetitos correspondientes al sentido y al entendimiento. Pero esto no es satisfactorio, porque *deliberar* significa propiamente tomar consejo; de ahí que otra versión, en ese pasaje, en lugar de *deliberativo* traduzca *consiliativo*. Por eso es

modi terminos eorumque rationes penetrandas; ergo eadem etiam est vis seu facultas intellectiva quae ex utrisque principiis discurrit. Adde etiam tantam esse connexionem inter veritates practicas et speculativas, ut saepe non possint practicae exacte cognosci sine adminiculo aliarum a quibus pendent, et ideo nulla est scientia adeo practica, quae vel non aliquid habeat speculationis, vel saltem non sit aliquo modo subordinata vel subalterna scientiae speculativae. Ac propterea speculativa scientia ex suo genere est prior et nobilior, ut Aristoteles dixit in prooemio huius operis. Ergo principium cognitionis speculativae et practicae necessario debet esse idem quoad vim intelligendi. Et confirmatur tandem, quia plus differre videtur opinio et scientia quam practicum et speculativum; sed facultas sciendi et opinandi eadem est; ergo multo magis intellectus practicus et speculativus.

48. *Aristoteles an in re distinctum asseruerit intellectum practicum ab speculativo.*— Neque Aristoteles potuit oppositum sentire; quin potius D. Thomas, citato loco, hanc eamdem sententiam colligit ex illo axiomate quod intellectus speculativus extensione fit practicus, quod etiam ipse affert ex Aristotele, III de Anima. Item, ex eo quod cognitio practica ex fine tantum distinguitur ab speculativa, ut in eodem loco lib. III de Anima Aristoteles dicit. Quae differentia respectu cognoscitivae facultatis accidentalis est. Unde etiam in phantasia manifestum est, secundum Aristotelem, eamdem esse facultatem quae suo modo speculativa est et operativa. Cum ergo Aristoteles numerat ut diversas potentias animae intellectivam et deliberativam, posset quis per deliberativam intelligere non intellectum practicum, sed voluntatem; numerat enim prius sensitivam et intellectivam potentiam, et deinde numerat deliberativam et appetitivam potentiam; recte ergo possunt per haec verba intelligi duo appetitus correspondentes sensui et intellectui. Sed hoc non placet, quia *deliberare* proprie significat consilium capere. Unde alia translatio ibi pro *deliberativo* habet *con-*

mejor decir que, en el lugar citado, Aristóteles no distingue estas potencias como realmente distintas en cuanto a la facultad, sino en cuanto a las funciones. Y no es preciso que en todas las cosas que allí se enumeran se dé una distinción igual o semejante; así como, en el lib. VI de *Etica*, c. 5, Aristóteles distingue dos partes del alma, la opinativa y la científica, las cuales es manifiesto que no son facultades realmente diversas. Añádase que del lugar citado del lib. III *De anima* no se infiere tanto que el entendimiento práctico y el especulativo difieren realmente, como que la potencia irascible y la concupiscible no se distinguen en la realidad más de lo que se distinguen el entendimiento práctico y el especulativo, cosa que quizá sea verdad, de lo cual nos ocupamos en otro sitio.

49. Así, pues, está claro que, por parte del sujeto, no se colige necesariamente la distinción real entre el hábito intelectual práctico y el especulativo; porque se ha demostrado que el sujeto de uno y otro es idéntico en la realidad. Ni tampoco, en sentido inverso, se colige de la unidad de la potencia la identidad entre los mismos hábitos, porque en una misma potencia pueden darse hábitos realmente distintos, como se ha probado antes. En consecuencia, hay que investigar por otra parte cómo difieren tales hábitos, concretamente recurriendo al principio establecido en el punto anterior. Pues, cuando lo práctico y lo especulativo son diferencias adecuadas de los hábitos, es señal de que esos hábitos también difieren realmente, porque cada uno de ellos posee su entidad propia distinta de la potencia y adecuada a un objeto enteramente distinto; luego son entidades distintas entre sí. Ahora bien, cuando son diferencias inadecuadas del hábito, entonces el hábito práctico y el especulativo no difieren realmente, sino según la razón mediante nuestros conceptos inadecuados, al modo como difieren el entendimiento práctico y el especulativo, o como el sentido común, en cuanto versa inadecuadamente sobre los colores y los sonidos, a lo sumo puede distinguirse por la razón, aunque los sentidos inferiores, que se refieren adecuadamente a otros objetos, se distingan realmente.

Si es adecuada la división expuesta

50. También resulta fácil por lo dicho la solución de la cuarta duda, que se refiere a la suficiencia de esta división. Porque no puede imaginarse ningún hábito

siliativum. Et ideo melius dicitur ibi Aristotelem non distinguere has potentias ut in re distinctas quoad facultatem, sed quoad munera. Neque oportet in omnibus quae ibi numerantur esse aequalem aut similem distinctionem. Sicut etiam VI Ethic., c. 5, distinguit Aristoteles duplicem partem animae, opinativam et scientificam, quas tamen constat non esse in re diversas facultates. Adde ex citato loco III de Anima non tam colligi intellectum practicum et speculativum in re distingui quam irascibilem et concupiscibilem non plus distingui in re quam intellectum practicum et speculativum, quod fortasse verum est, de quo alias.

49. Constat igitur ex parte subiecti non necessario colligi realem distinctionem inter intellectualem habitum practicum et speculativum; nam ostensum est utriusque subiectum in re idem esse. Nec vero e converso ex unitate potentiae colligitur identitas inter ipsos habitus, quia in eadem potentia possunt esse habitus realiter distincti, ut supra ostensum est. Igitur aliunde inquirendum est quo modo huiusmodi habitus differant, nimirum ex principio posito in superiori puncto. Nam quando practicum et speculativum sunt adaequatae differentiae habituum, signum est illos habitus etiam realiter differre, quia unusquisque eorum habet entitatem propriam distinctam a potentia et adaequatam obiecto omnino distincto; ergo sunt inter se entitates distinctae. At vero quando sunt differentiae inadaequatae habitus, tunc habitus practicus et speculativus non differunt re, sed ratione per nostros conceptus inadaequatos, ad eum modum quo differunt intellectus practicus et speculativus, vel sicut sensus communis, ut versatur circa colores et sonos inadaequate, ad summum potest ratione distingui, quamquam inferiores sensus, qui adaequate respiciunt alia obiecta, realiter distinguantur.

Sitne adaequata dicta divisio

50. Quarti etiam dubii, quod est de sufficientia huius divisionis, resolutio ex dictis facilis est. Nullus enim habitus excogitari

que no sea o práctico o especulativo, ya que, en cierto modo, estos hábitos implican una contradicción inmediata. Pues todo hábito intelectual tiende necesariamente al conocimiento de la verdad o bajo la razón de verdad. Por tanto, o tiende al conocimiento de la verdad por sí misma, y ese hábito es especulativo, o tal conocimiento se ordena a otro fin, y entonces se constituye en hábito práctico. Mas entre esos dos miembros, a saber, el conocimiento de la verdad por sí misma o por otra cosa, no puede entenderse uno intermedio; luego entre lo práctico y lo especulativo no puede darse un medio por negación de ambos extremos. Y esto puede confirmarse también, ya por la potencia en la que se encuentran tales hábitos, la cual se divide suficientemente en entendimiento práctico y especulativo, ya también por los actos y oficios de esa potencia, que ha sido dada al hombre por razón de la perfección y excelencia que encierra la contemplación de la verdad, y también para que sea como una luz que dirija y gobierne al hombre en todas sus acciones, en cuanto están sometidas a su poder, ya se ordenen a proteger y conservar la vida moral, ya la natural y corpórea. Y también en este sentido distinguieron los filósofos una doble felicidad del hombre: la activa y la contemplativa, como resulta manifiesto por Aristóteles, lib. X de la *Etica*. De manera semejante, la filosofía cristiana distingue dos clases de vida: la activa y la contemplativa, a las que Aristóteles, en el lib. I de la *Etica*, c. 5, añadió la vida de placer, la cual no se cuenta entre las humanas porque más bien es bestial y no se rige por la razón. Por tanto, los hábitos humanos o intelectuales quedan suficientemente comprendidos en la división dada.

51. *La teología es más especulativa que práctica.*— Ahora bien, en cuanto a saber si entre esos dos miembros puede darse un medio como por participación de ambos extremos, la solución —en lo que respecta a la realidad— es clara por lo dicho. Efectivamente, si alguien llama medio al hábito que sea al mismo tiempo práctico y especulativo, es verdad que se da un hábito de esa clase; si debe llamarse medio o no, será cuestión de nombre. Pero, hablando en absoluto, dicha división es suficiente, ya porque, cuando se divide el hábito intelectual en práctico y especulativo, no conviene tomar esas diferencias como últimas, sino como subal-

potest qui vel practicus vel speculativus non sit, nam quodammodo includunt hi habitus immediatam contradictionem. Omnis enim habitus intellectualis ad cognitionem veri vel sub ratione veri necessario tendit. Aut ergo tendit in cognitionem veri propter seipsam, et talis habitus est speculativus, vel talis cognitio in alium finem ordinatur, et sic constituitur habitus practicus. Inter illa autem duo membra, scilicet, cognitionem veri propter se, vel propter aliud, non potest intelligi medium; ergo inter practicum et speculativum non potest dari medium per negationem utriusque extremi. Quod etiam confirmari potest, tum ex potentia in qua sunt tales habitus, quae sufficienter dividitur in intellectum practicum et speculativum; tum ex actibus et muneribus illius potentiae, quae data est homini propter perfectionem et excellentiam quae est in veritate contemplanda, atque etiam ut sit quasi lumen dirigens et gubernans hominem in omnibus actionibus suis, quatenus subduntur potestati eius, sive ad moralem vitam sive ad naturalem et corpoream tuendam et conservandam ordinentur. Et ita etiam philosophi distinxerunt duplicem hominis felicitatem, activam scilicet et contemplativam, ut patet ex Arist., X Ethic. Et similiter philosophia christiana duplicem distinguit vitam, activam et contemplativam, cui Aristot., I Ethic., c. 5, addidit vitam voluptuosam, quae inter humanas non computatur, quia bestialis potius est et ratione non regitur. Habitus ergo humani seu intellectuales sufficienter sub illa divisione comprehenduntur.

51. *Theologia magis est speculativa quam practica.*— An vero possit inter illa duo membra dari medium quasi per participationem utriusque extremi, quantum ad rem quidem spectat, clara est resolutio ex dictis. Nam, si quis medium appellet habitum qui simul sit practicus et speculativus, verum quidem est dari huiusmodi habitum; an vero appellandum sit medium, necne, quaestio erit de nomine. Simpliciter tamen loquendo, sufficiens est illa divisio, tum quia, cum dividitur habitus intellectualis in practicum et speculativum, non oportet sumere illas differentias ut ultimas, sed ut subalternas,

ternas, con lo cual el hábito que es simultáneamente práctico y especulativo queda comprendido bajo ambos miembros por diversas razones; ya también porque, como en un caso semejante dijo Santo Tomás, II-II, q. 179, a. 2, ad 2, *el medio que consta de extremos contiene virtualmente los extremos, pero siempre domina en él uno de los extremos, del cual recibe su denominación absoluta;* como también, a propósito de la teología sobrenatural, que es al mismo tiempo especulativa y práctica, dijo el mismo Santo Tomás, en otro pasaje, que es más especulativa, pues en virtud de su objeto primario es especulativa.

52. *Se reprueba a Escoto, que afirma lo contrario.*— Aunque Escoto, en el *Prólogo*, q. 4, estima, por el contrario, que la ciencia que se extiende de alguna manera a la praxis debe calificarse de práctica en absoluto, porque tal ciencia no existe absolutamente por sí misma, sino por razón de otra cosa. Pero no se expresa rectamente, y parece engañarse en dos cosas. Primero, por haber estimado que basta para la razón de acto práctico el que excite el afecto de cualquier manera, por lo que denomina acto práctico incluso a la contemplación de Dios por nuestra parte. Pero esto no es legítimo, ya que para la razón de acto práctico del entendimiento es necesario que verse sobre la praxis en calidad de objeto o materia "sobre la cual", como consta suficientemente por lo dicho y observaron Capréolo, Gregorio, Gabriel y otros, en el lugar citado del *Prólogo*. Más aún: el propio Santo Tomás, a quien cita Capréolo, enseña lo mismo, *In III*, dist. 23, q. 2, a. 3, quaestiunc. 2, y *De Veritate*, q. 14, a. 4. La razón consiste en que del conocimiento, por más que sea especulativo, se sigue un deleite, según consta por el lib. X de la *Etica*, c. 7 y 8, mas no por modo de dirección o de regla práctica, sino por consecuencia natural; y, de manera semejante, la contemplación de Dios excita el amor en virtud de la excelencia y bondad del objeto, no porque la contemplación misma se refiera esencial e intrínsecamente a ese fin.

53. En segundo lugar, parece que Escoto no advirtió que, cuando un mismo hábito realiza simultáneamente actos especulativos y prácticos, aunque según una razón o referencia no tienda al conocimiento de la verdad por sí misma, no obs-

et ita habitus ille qui simul practicus est et speculativus, sub utroque illorum membrorum ob diversas rationes comprehenditur; tum etiam quia, ut in simili dixit D. Thomas, II-II, q. 179, a. 2, ad 2, *medium quod extremis constat, virtute continet extrema, semper tamen in eo alterum extremorum dominatur, a quo absolutam sumit denominationem.* Sicut de supernaturali theologia, quae simul speculativa et practica est, dixit alibi[1] idem D. Thomas magis esse speculativam, quia ex primario obiecto speculativa est.

52. *Scotus contrarium asserens improbatur.*— Quamquam Scotus, in Prologo, q. 4, e converso existimet scientiam quae ad praxim quovis modo extenditur simpliciter esse dicendam practicam, quia talis scientia simpliciter non est propter se, sed propter alium. Sed non recte loquitur, et in duobus deceptus videtur. Primo, quia existimavit ad rationem actus practici satis esse quod quacumque ratione excitet affectum, et ideo etiam ipsam contemplationem Dei in nobis vocat actum practicum. Sed non recte, quia ad rationem actus practici intellectus necesse est ut versetur circa praxim ut obiectum seu materiam circa quam, ut ex dictis satis constat, et notarunt Capreolus, Greg., Gabriel, et alii in Prologo, loc. cit. Immo et D. Thomas, quem Capreolus refert, idem docet In III, dist. 23, q. 2, a. 3, quaestiunc. 2, et q. 14 de Verit., a. 4. Et ratio est quia ex cognitione quantumvis speculativa sequitur delectatio, ut constat ex X Ethic., c. 7 et 8, non tamen per modum directionis aut regulae practicae, sed naturali consecutione; et similiter contemplatio Dei excitat amorem ex vi excellentiae et bonitatis obiecti, non quia ipsa contemplatio per se et intrinsece ad illud finem referatur.

53. Deinde, non videtur animadvertisse Scotus, quando idem habitus simul habet actus speculativos et practicos, quamvis secundum unam rationem vel habitudinem non tendat in cognitionem veritatis propter

[1] I, q. 2, a. 4.

tante, según otra participa de esta perfección, y por ello no repugna que un hábito que es práctico en un aspecto, sea especulativo en otro, ni tampoco que algunas veces sea en mayor medida o absolutamente especulativo.

54. *Si la medicina es especulativa y práctica.— Si la lógica es especulativa y práctica.*— Y de esta manera piensan algunos que debe filosofarse, no sólo acerca de la teología divina, sino también a propósito de muchas ciencias naturales. Efectivamente, aunque esto convenga a la teología por una razón más eminente y elevada, por causa de la excelencia de la iluminación que se apoya en la revelación, y por causa de la eminencia de Dios en sí mismo y en cuanto primer principio y fin último, no obstante, atendiendo a una razón inferior, puede encontrarse algo semejante en las ciencias naturales. Así, con respecto a la medicina piensa lo mismo Santo Tomás, en su comentario al *De Trinitate,* de Boecio, en la cuestión de la división de las ciencias, a. 1. Porque la medicina es absolutamente práctica en virtud de su fin principal y en su mayor parte, a pesar de lo cual contempla muchas cosas especulativamente. Y en este sentido suele dividirse la medicina en especulativa y práctica, no como en ciencias por completo diversas, sino como en diversas partes o aspectos de una misma ciencia. También piensan muchos lo mismo acerca de la filosofía moral; pues, sin duda, considera muchas cosas especulativamente, aunque parezca que en absoluto se ordena a la operación moral, y por ello se juzgue que es más bien práctica. Y de igual manera podemos hablar con probabilidad a propósito de la lógica, en sentido opuesto; porque es absolutamente una ciencia especulativa, aunque en parte sea también práctica, ya que dirige las operaciones del entendimiento, para que se realicen artificiosamente del modo que pueden hacerse, por lo que se denomina también arte liberal; no obstante, para esa dirección contempla muchas cosas, y casi en su mayor parte, de manera puramente especulativa, y lleva a cabo esa misma dirección especulando la naturaleza y las propiedades naturales de los mismos actos del entendimiento, más bien que instruyendo prácticamente al entendimiento sobre la manera como debe operar, según advierte muy bien Herveo, *Quodl. I,* q. 3. Pero esto es suficiente acerca de esta cuestión y de las divisiones de los hábitos, y, en consecuencia, de las especies de la cualidad.

seipsam, tamen secundum aliam participare hanc perfectionem, ideoque non repugnare quominus habitus qui secundum aliquid est practicus, secundum aliud sit speculativus, ac etiam interdum magis vel simpliciter speculativus.

54. *Medicina an speculativa et practica.— Logica an speculativa et practica.*— Atque ita censent aliqui philosophandum esse, non solum de divina theologia, sed etiam de multis scientiis naturalibus. Nam, licet hoc eminentiori et altiori ratione theologiae conveniat propter excellentiam luminis quod in revelatione nititur et propter eminentiam Dei secundum se et ut est primum principium et finis ultimus, tamen secundum aliquam inferiorem rationem aliquid simile reperiri potest in scientiis naturalibus. Ut de medicina sentit idem D. Thomas, super Boetium, de Trinitate, in quaestione de divisione scientiarum, a. 1. Est enim medicina simpliciter practica ex praecipuo fine et ex maiori parte eius, et tamen plura speculative contemplatur. Et sic distingui solet medicina in speculativam et practicam, non ut in scientias omnino diversas, sed ut in diversas partes seu rationes eiusdem scientiae. Idem etiam multi existimant de philosophia morali; sine dubio enim multa speculative considerat, quamvis absolute ad morale opus ordinari videatur, et ideo magis practica censeatur. Atque ad eumdem modum possumus probabiliter loqui de logica, opposito modo; est enim simpliciter scientia speculativa, quamvis ex parte etiam sit practica; dirigit enim operationes intellectus, ut artificiose fiant eo modo quo fieri possunt, unde et ars liberalis appellatur; tamen ad hanc directionem multa, et fere maiori ex parte contemplatur pure speculative, et ipsammet directionem magis facit speculando naturam et proprietates naturales ipsorum actuum intellectus, quam practice instruendo intellectum quomodo debeat operari, ut bene animadvertit Hervaeus, Quodl. I, q. 3. Sed de hac re et divisionibus habituum, atque ideo de speciebus qualitatis haec sint satis.

DISPUTACION XLV

SOBRE LA CONTRARIEDAD DE LAS CUALIDADES

RESUMEN

El propio Suárez, en el proemio de la presente disputación, nos da a conocer la conexión que ésta guarda con las anteriores y el programa a que se ajusta su contenido; dicho programa puede resumirse así:

I. Noción y división de la oposición (Sec. 1).
II. Definición propia de la contrariedad (Sec. 2).
III. En qué realidades se da la contrariedad (Sec. 3-4).

SECCIÓN I

Después de indicar el sentido en que aquí se toma la oposición (1), el Doctor Eximio expone la noción general de oposición y su primera división en positiva y negativa (2-4), subdividiendo esta última en privativa y contradictoria (5-7), y la primera en relativa y contraria (8-9). La división es suficiente (10). En cuanto a saber de qué clase es, debe tenerse en cuenta que la razón de oposición se realiza de manera esencial y primaria en la negativa o de contradicción, por lo cual entre los opuestos contrarios y los relativos media una analogía según cierta atribución, mientras que entre los contradictorios y los privativos no se da analogía propia (11-12).

SECCIÓN II

Excluyendo los otros tres géneros de opuestos, se centra la atención sobre los contrarios (1), cuya definición se toma de Aristóteles (2). Pero a propósito de ella surgen varias dudas, que el autor va planteando y resolviendo:

1.ª Si todos los contrarios están contenidos dentro de un mismo género (3-5); con esta ocasión se expone un pasaje difícil de Aristóteles (6-7) y se decide qué género —y de qué clase— debe ser común a los contrarios (8).

2.ª En qué sentido todos los contrarios han de ser máximamente distantes entre sí (9-11), y si a cada contrario se opone un solo contrario (12).

3.ª Si los contrarios se excluyen mutuamente de un mismo sujeto (13-17). De aquí se desprenden, como corolarios, algunas diferencias entre los contrarios y los demás opuestos (18-20).

tante, según otra participa de esta perfección, y por ello no repugna que un hábito que es práctico en un aspecto, sea especulativo en otro, ni tampoco que algunas veces sea en mayor medida o absolutamente especulativo.

54. *Si la medicina es especulativa y práctica.— Si la lógica es especulativa y práctica.*— Y de esta manera piensan algunos que debe filosofarse, no sólo acerca de la teología divina, sino también a propósito de muchas ciencias naturales. Efectivamente, aunque esto convenga a la teología por una razón más eminente y elevada, por causa de la excelencia de la iluminación que se apoya en la revelación, y por causa de la eminencia de Dios en sí mismo y en cuanto primer principio y fin último, no obstante, atendiendo a una razón inferior, puede encontrarse algo semejante en las ciencias naturales. Así, con respecto a la medicina piensa lo mismo Santo Tomás, en su comentario al *De Trinitate,* de Boecio, en la cuestión de la división de las ciencias, a. 1. Porque la medicina es absolutamente práctica en virtud de su fin principal y en su mayor parte, a pesar de lo cual contempla muchas cosas especulativamente. Y en este sentido suele dividirse la medicina en especulativa y práctica, no como en ciencias por completo diversas, sino como en diversas partes o aspectos de una misma ciencia. También piensan muchos lo mismo acerca de la filosofía moral; pues, sin duda, considera muchas cosas especulativamente, aunque parezca que en absoluto se ordena a la operación moral, y por ello se juzgue que es más bien práctica. Y de igual manera podemos hablar con probabilidad a propósito de la lógica, en sentido opuesto; porque es absolutamente una ciencia especulativa, aunque en parte sea también práctica, ya que dirige las operaciones del entendimiento, para que se realicen artificiosamente del modo que pueden hacerse, por lo que se denomina también arte liberal; no obstante, para esa dirección contempla muchas cosas, y casi en su mayor parte, de manera puramente especulativa, y lleva a cabo esa misma dirección especulando la naturaleza y las propiedades naturales de los mismos actos del entendimiento, más bien que instruyendo prácticamente al entendimiento sobre la manera como debe operar, según advierte muy bien Herveo, *Quodl. I,* q. 3. Pero esto es suficiente acerca de esta cuestión y de las divisiones de los hábitos, y, en consecuencia, de las especies de la cualidad.

seipsam, tamen secundum aliam participare hanc perfectionem, ideoque non repugnare quominus habitus qui secundum aliquid est practicus, secundum aliud sit speculativus, ac etiam interdum magis vel simpliciter speculativus.

54. *Medicina an speculativa et practica.— Logica an speculativa et practica.*— Atque ita censent aliqui philosophandum esse, non solum de divina theologia, sed etiam de multis scientiis naturalibus. Nam, licet hoc eminentiori et altiori ratione theologiae conveniat propter excellentiam luminis quod in revelatione nititur et propter eminentiam Dei secundum se et ut est primum principium et finis ultimus, tamen secundum aliquam inferiorem rationem aliquid simile reperiri potest in scientiis naturalibus. Ut de medicina sentit idem D. Thomas, super Boetium, de Trinitate, in quaestione de divisione scientiarum, a. 1. Est enim medicina simpliciter practica ex praecipuo fine et ex maiori parte eius, et tamen plura speculative contemplatur. Et sic distingui solet medicina in speculativam et practicam, non ut in scientias omnino diversas, sed ut in diversas partes seu rationes eiusdem scientiae. Idem etiam multi existimant de philosophia morali; sine dubio enim multa speculative considerat, quamvis absolute ad morale opus ordinari videatur, et ideo magis practica censeatur. Atque ad eumdem modum possumus probabiliter loqui de logica, opposito modo; est enim simpliciter scientia speculativa, quamvis ex parte etiam sit practica; dirigit enim operationes intellectus, ut artificiose fiant eo modo quo fieri possunt, unde et ars liberalis appellatur; tamen ad hanc directionem multa, et fere maiori ex parte contemplatur pure speculative, et ipsammet directionem magis facit speculando naturam et proprietates naturales ipsorum actuum intellectus, quam practice instruendo intellectum quomodo debeat operari, ut bene animadvertit Hervaeus, Quodl. I, q. 3. Sed de hac re et divisionibus habituum, atque ideo de speciebus qualitatis haec sint satis.

DISPUTACION XLV

SOBRE LA CONTRARIEDAD DE LAS CUALIDADES

RESUMEN

El propio Suárez, en el proemio de la presente disputación, nos da a conocer la conexión que ésta guarda con las anteriores y el programa a que se ajusta su contenido; dicho programa puede resumirse así:

I. Noción y división de la oposición (Sec. 1).
II. Definición propia de la contrariedad (Sec. 2).
III. En qué realidades se da la contrariedad (Sec. 3-4).

SECCIÓN I

Después de indicar el sentido en que aquí se toma la oposición (1), el Doctor Eximio expone la noción general de oposición y su primera división en positiva y negativa (2-4), subdividiendo esta última en privativa y contradictoria (5-7), y la primera en relativa y contraria (8-9). La división es suficiente (10). En cuanto a saber de qué clase es, debe tenerse en cuenta que la razón de oposición se realiza de manera esencial y primaria en la negativa o de contradicción, por lo cual entre los opuestos contrarios y los relativos media una analogía según cierta atribución, mientras que entre los contradictorios y los privativos no se da analogía propia (11-12).

SECCIÓN II

Excluyendo los otros tres géneros de opuestos, se centra la atención sobre los contrarios (1), cuya definición se toma de Aristóteles (2). Pero a propósito de ella surgen varias dudas, que el autor va planteando y resolviendo:

1.ª Si todos los contrarios están contenidos dentro de un mismo género (3-5); con esta ocasión se expone un pasaje difícil de Aristóteles (6-7) y se decide qué género —y de qué clase— debe ser común a los contrarios (8).

2.ª En qué sentido todos los contrarios han de ser máximamente distantes entre sí (9-11), y si a cada contrario se opone un solo contrario (12).

3.ª Si los contrarios se excluyen mutuamente de un mismo sujeto (13-17). De aquí se desprenden, como corolarios, algunas diferencias entre los contrarios y los demás opuestos (18-20).

SECCIÓN III

En esta breve sección se plantea el problema de si la contrariedad se atribuye a la cualidad como propiedad suya (1). Para resolverlo, Suárez afirma primeramente que la contrariedad no conviene a algunas cualidades, como el hábito de los principios (2) y las potencias propias (3-4), y, en segundo lugar, que el tener contrario no conviene exclusivamente a las cualidades (5-6), si bien es cierto que la raíz de toda contrariedad se encuentra en las cualidades (7). La sección se cierra demostrando que no se da contrariedad propia fuera de los predicamentos de cualidad, acción y pasión (8).

SECCIÓN IV

La posibilidad de que los contrarios se den simultáneamente en un mismo sujeto puede tratarse bajo dos perspectivas: de manera natural y por potencia absoluta de Dios (1). En el primer sentido, algunos —como Gregorio, Soncinas, etc.— no admiten la indicada posibilidad (2); pero Suárez, siguiendo la opinión común de los metafísicos, sí la admite, siempre que se trate de cualidades remisas (3-7). Al resolver las objeciones (8), el Doctor Eximio explica el sentido en que dos formas contrarias denominan simultáneamente a un mismo sujeto (9), y también declara cuándo pueden darse a la vez movimientos en orden a cualidades contrarias (10-13). Da respuesta satisfactoria a los fundamentos de la opinión opuesta (14) y trata brevemente el problema básico de esta sección desde el punto de vista de la potencia absoluta de Dios: en este sentido, también admite la posibilidad de que un mismo sujeto se encuentre afectado a la vez por cualidades contrarias (15-16).

DISPUTACION XLV

SOBRE LA CONTRARIEDAD DE LAS CUALIDADES

Conexión de esta disputación con las anteriores.— Una vez explicadas las especies de la cualidad, corresponde estudiar seguidamente sus propiedades, de las cuales sólo nos hemos propuesto antes tratar de dos, a saber, de la contrariedad y de la intensidad, ya porque éstas son las únicas que ofrecen dificultad, pues las otras las hemos resuelto brevemente, ya también porque el conocimiento de ellas es necesario para el complemento de esta obra. En efecto, la oposición y la contrariedad suelen incluise entre las propiedades del ente, y así Aristóteles se ocupó de esto en el lib. X; por su parte, la intensidad se da tanto en las cualidades espirituales como en las materiales, y su estudio contribuirá a una más perfecta intelección de las formas. Así, pues, para tratar ordenadamente de la contrariedad, primero adelantaremos algunas consideraciones acerca de la oposición, que es el género de aquélla, y luego explicaremos qué es la contrariedad misma y en qué realidades se da.

SECCION PRIMERA

NOCIÓN DE LA OPOSICIÓN; SUS CLASES

1. *Diferentes divisiones de la oposición.*— La oposición puede entenderse en dos sentidos: primero, de manera general, como cualquier diversidad o repugnancia entre unas cosas o unos extremos. De este modo, oposición es lo mismo

DISPUTATIO XLV

DE CONTRARIETATE QUALITATUM

Connexio huius disputationis cum praecedentibus.— Explicatis speciebus qualitatis, dicendum sequitur de proprietatibus eius, ex quibus duas tantum superius tractandas proposuimus, scilicet, contrarietatem et intensionem, tum quia hae solae difficultatem habent; alias enim breviter expedivimus; tum etiam quia harum cognitio ad complementum huius operis necessaria est. Nam oppositio et contrarietas inter proprietates entis annumerari solent, et ideo de illa disseruit Aristoteles in lib. X. Intensio vero in qualitatibus tam spiritualibus quam materialibus reperitur; eiusque tractatio ad perfectiorem formarum intelligentiam conferet. Ut ergo de contrarietate ordinate dicamus, prius de oppositione, quae genus illius est, nonnulla praemittemus. Deinde quid sit ipsa contrarietas et in quibus rebus intercedat, declarabimus.

SECTIO PRIMA

QUID SIT OPPOSITIO, ET QUOTUPLEX

1. *Variae divisiones oppositionis.*— Oppositio duobus modis accipi potest: primo, generaliter pro quacumque diversitate vel repugnantia rerum seu extremorum. Et hoc modo idem est oppositio quod diversitas et

que diversidad y distinción. En otro sentido, la oposición se toma de manera más estricta y propia como la repugnancia entre unos extremos ciertos y definidos y la especial relación que se descubre entre ellos. Así entendidas, las cosas que son diversas y distintas o repugnantes pueden dividirse en aquellas que son propiamente opuestas y aquellas otras que no son opuestas en sentido propio y suelen llamarse dispares. En este último sentido, son repugnantes entre sí diferentes formas sustanciales, como diremos después. De manera semejante, dos diferencias divisivas de un género son opuestas de este último modo, por lo cual también Aristóteles las denomina algunas veces contrarias por razón de la repugnancia positiva que implican. Mas la primera oposición es propia, y de ella trataremos ahora; pues, tomada en el otro sentido general, es lo mismo que la diversidad, de la cual hemos hablado suficientemente en la disp. VII.

Qué es la oposición en general. Su división en positiva y negativa

2. De esto cabe inferir que la oposición en cuanto tal no añade ninguna realidad o modo real a las cosas que se califican de opuestas, sino que únicamente puede añadir una negación o una relación, ya sea ésta real, ya sea de razón. Para explicar esto debe advertirse que es posible distinguir dos géneros en esta oposición: uno, entre extremos positivos; otro, entre un extremo positivo y uno negativo. Y no puede darse un tercer miembro —la oposición entre extremos negativos—, ya porque la oposición real, de la que tratamos, debe tener fundamento real al menos en uno de los extremos, ya también porque una negación no está, esencialmente y por razón de sí misma, en repugnancia con otra. Pues, aunque una negación pueda afectar a otra, o a una privación, y en ese aspecto sean repugnantes con relación a una misma cosa, como estar ciego y no estar ciego, sin embargo, esa oposición se da por razón de la afirmación incluida en uno de los extremos, con lo que uno de los extremos es siempre positivo de manera virtual o formal. Por eso, la indicada oposición es contradictoria y a su razón pertenece el que uno de los extremos sea positivo; así, en el ejemplo aducido, cuando se dice que un hombre está ciego, se afirma virtualmente una cosa, a saber, que tiene la capa-

distinctio. Alio vero modo sumitur oppositio magis stricte et proprie pro repugnantia inter certa et definita extrema et peculiari habitudine inter ea inventa. Atque hoc modo ea quae diversa sunt ac distincta seu repugnantia distingui possunt in ea quae sunt proprie opposita et quae proprie opposita non sunt et solent vocari disparata. Atque hoc posteriori modo sunt inter se repugnantes variae formae substantiales, ut infra dicemus. Similiter duae differentiae dividentes genus sunt hoc posteriori modo oppositae; unde et aliquando ab Aristotele appellantur contrariae propter positivam repugnantiam quam includunt. Prior vero oppositio propria est, de qua in praesenti agimus; nam in alia generalitate sumpta, idem est quod diversitas, de qua in disp. VII sufficienter diximus.

Quid oppositio in genere sit eiusque divisio in positivam et negativam oppositionem

2. Ex his vero colligere licet oppositionem ut sic nullam rem aut realem modum addere rebus quae oppositae dicuntur, sed solum posse addere aut negationem aut respectum, vel realem vel rationis. Ad quod explicandum, advertendum est duplex distingui posse genus huius oppositionis. Unum inter extrema positiva, aliud inter extremum positivum et negativum. Non potest autem dari tertium membrum, scilicet, oppositio inter extrema negativa, tum quia realis oppositio, de qua agimus, debet habere reale fundamentum in altero saltem extremorum; tum etiam quia una negatio per se et ratione sui non repugnat alteri. Nam, licet una negatio possit cadere in aliam, vel in privationem, et ut sic repugnent respectu eiusdem, ut esse caecum et non esse caecum, tamen illa oppositio est ratione affirmationis inclusae in altero extremorum, et ita semper alterum extremum vel virtualiter vel formaliter positivum est. Unde dicta oppositio contradictoria est, de cuius ratione est ut alterum extremum sit positivum; ut in dicto exemplo, cum homo dicitur esse caecus, unum virtute affirmatur, scilicet, habere capacitatem videndi, aliud negatur, scilicet, ha-

cidad de ver, y se niega otra, concretamente que posea la vista. En consecuencia, cuando se dice que el mismo hombre no está ciego, o se niega que tenga la capacidad de ver, o se afirma virtualmente que posee la vista. Luego toda oposición se da, o entre dos extremos positivos, o entre uno positivo y otro negativo.

3. Así, pues, la oposición que existe entre extremos positivos, aparte de los extremos no añade nada sino la negación de que uno no es o puede ser el otro o existir simultáneamente con el otro. Esta negación, empero, se fundamenta en la peculiar naturaleza y condición de tales extremos, por razón de la cual la oposición puede añadir también una relación real de uno a otro, a no ser que, por otra parte, la oposición misma consista en una relación, como voy a decir en seguida. Y el que esta oposición no sea ninguna otra cosa, es manifiesto, ya porque ninguna otra cosa es necesaria, y ni siquiera resulta inteligible en esta clase de opuestos; ya también porque las formas opuestas o contrarias son contrarias por sí mismas y no por algo que se les añada; luego la oposición no les añade nada fuera de una negación o relación con las que se explica su naturaleza determinada. Por eso, cuando afirmamos que la oposición no añade nada a los extremos positivos, debe entenderse de las mismas formas o extremos considerados formalmente. Por último, esta oposición es una especie de la diversidad o distinción, según testimonio de Aristóteles en el lib. X de la *Metafísica*, y la diversidad o distinción añade únicamente una negación o relación a las cosas distintas, como consta por lo dicho más atrás, en las disp. IV y VII; luego.

4. Ahora bien, cuando la oposición es negativa por uno de los extremos, si se toma en cuanto expresa una relación entre los opuestos, es una oposición de razón más bien que real, pues, como uno de los extremos o no es nada o es un ente de razón, la relación no puede ser real, sino de razón. Por eso, también la negación que tal oposición puede añadir al extremo positivo es más bien una negación de razón que real; porque lo blanco se opone a lo no-blanco, ya que se distingue necesariamente de ello y le repugna, y así lo blanco implica por necesidad la negación de lo no-blanco; pero la negación de una negación se denomina negación de razón más bien que real, como hemos indicado anteriormente, en la disp. IV, sec. 1. Así, pues, estas oposiciones que son negativas por uno de los extremos sólo

bere visum. Cum ergo dicitur idem homo non esse caecus, vel negatur habere capacitatem videndi, vel virtute affirmatur habere visum. Omnis ergo oppositio est aut inter duo extrema positiva aut inter positivum et negativum.

3. Illa ergo oppositio quae est inter extrema positiva, supra ipsa extrema nihil addit nisi negationem, quod unum non est vel potest esse aliud aut simul cum alio. Haec tamen negatio fundatur in peculiari natura et conditione talium extremorum, ratione cuius potest etiam oppositio addere relationem realem unius ad aliud, nisi alioqui ipsamet oppositio in relatione consistat, ut statim dicam. Quod autem haec oppositio nihil aliud sit, constat, tum quia nihil aliud est necessarium, immo nec intelligi potest in huiusmodi oppositis; tum etiam quia formae oppositae vel contrariae per seipsas et non per aliquod additum contrariae sunt; ergo oppositio nihil eis addit praeter negationem vel respectum quibus talis eorum natura declaratur. Unde, cum dicimus oppositionem nihil addere supra extrema positiva, intelligendum est de ipsis formis seu extremis formaliter sumptis. Denique, haec oppositio est species quaedam diversitatis seu distinctionis, teste Aristotele, X Metaph.; diversitas autem seu distinctio solum addit negationem vel respectum supra res distinctas, ut constat ex dictis supra in disp. IV et VII; ergo.

4. At vero, quando oppositio ex altero extremo negativa est, si sumatur dicens respectum inter opposita, magis est oppositio rationis quam rei, quia, cum alterum extremum nihil sit aut ens rationis, non potest relatio esse rei, sed rationis. Unde etiam negatio quam addere potest talis oppositio supra extremum positivum magis est negatio rationis quam realis; album enim opponitur non albo, quia ab illo necessario distinguitur eique repugnat, atque ita album necessario infert negationem non albi; negatio autem negationis dicitur negatio rationis potius quam rei, ut supra tetigimus, disp. IV, sect. 1. Hae igitur oppositiones quae ex altero extremo negativae sunt, in re so-

ponen realmente en el otro extremo positivo el fundamento de la negación opuesta, que en la realidad no es nada, sino que su cuasi ser consiste en destruir y eliminar el otro extremo positivo. Con esto, pues, queda suficientemente claro qué es la oposición, y también, en parte, cuántas son sus clases.

División de la oposición negativa en privativa y contradictoria

5. Pero, además, cada uno de esos miembros debe subdividirse en otros dos, para completar la división cuadrimembre dada por Aristóteles, tanto en los *Predicamentos* como en el lib. X de la *Metafísica.* Porque la oposición negativa se subdivide en contradictoria y privativa, las cuales difieren entre sí de igual modo que se distinguen mutuamente la negación y la privación. Mas, para entender esta división y sus miembros, hay que advertir que podemos hablar de la contradicción en dos sentidos: bien dialécticamente o de manera compleja, por así decirlo, bien físicamente, realmente o de modo incomplejo. En el primer sentido, la contradicción es una oposición entre una proposición afirmativa y otra negativa de lo mismo con respecto a lo mismo, de las cuales una es universal y la otra particular, o ambas singulares con las otras condiciones lógicas. Y este tipo de contradicción, en cuanto se da formalmente en el entendimiento entre los juicios del mismo, no es una oposición contradictoria contenida en la división ya dicha, sino que más bien es una contrariedad, puesto que es una oposición entre extremos positivos y absolutos, a saber, entre los asentimientos del entendimiento, que, mientras tienden a objetos contradictorios, son contrarios entre sí. Mas, si no se trata de los asentimientos, sino de las proposiciones solamente aprehensivas, éstas se califican de opuestas no como realidades, sino como signos, puesto que significan o representan realidades opuestas, cosa que se da también, a su modo, en las proposiciones orales y escritas. Pero los objetos de esas proposiciones, en cuanto se significan y conciben de manera compleja, son en verdad opuestos contradictoriamente; sin embargo, así como en la realidad no poseen ese modo de complejidad, sino en cuanto se encuentran objetivamente en el entendimiento y reciben una denominación de su acto, así también, de manera proporcional, tienen dicha oposición,

lum ponunt in altero extremo positivo fundamentum oppositae negationis, quae in re nihil est, sed suum quasi esse est destruere et tollere aliud extremum positivum. Ex his igitur satis constat quid sit oppositio, et ex parte etiam quotuplex sit.

Divisio negativae oppositionis in privativam et contradictoriam

5. Rursus vero subdistinguenda sunt singula ex illis membris in duo alia, ut perficiatur quadrimembris divisio tradita ab Aristotele, tum in Praedicamentis, tum in X Metaph. Oppositio enim negativa subdividitur in contradictoriam et privativam, quae ita inter se differunt sicut negatio et privatio inter se. Ad intelligendam autem hanc divisionem et membra eius, advertendum est de contradictione dupliciter nos loqui posse, scilicet, vel dialectice seu complexe, ut sic dicam, vel physice, realiter seu incomplexe. Priori modo contradictio est oppositio inter propositionem affirmativam et negativam eiusdem de eodem, quarum altera universalis sit, altera particularis, vel ambae singulares cum aliis conditionibus logicalibus. Et huiusmodi contradictio, quatenus est formaliter in intellectu inter iudicia eius, non est oppositio contradictoria in dicta divisione contenta, sed est potius contrarietas, nam est oppositio inter extrema positiva et absoluta, nimirum inter assensus intellectus, qui dum ad contradictoria obiecta tendunt, inter se contrarii sunt. Quod si non sit sermo de assensibus, sed de propositionibus tantum apprehensivis, illae dicuntur oppositae, non tamquam res, sed tamquam signa, quia significant vel repraesentant res oppositas. Quod suo modo invenitur etiam in propositionibus vocalibus et scriptis. Obiecta vero talium propositionum, quatenus complexe significantur et concipiuntur, sunt quidem contradictorie opposita; tamen, sicut in re non habent illum modum complexionis, sed prout obiective sunt in intellectu et ab actu illius denominantur, ita proportionali modo habent

y por eso la oposición contradictoria pertenece más bien a los entes de razón que a los reales.

6. Y —para decir esto de paso— lo mismo sucede, proporcionalmente, en el caso de la contrariedad compleja, que se dice que existe entre proposiciones universales, una afirmativa y otra negativa, a la que se añade asimismo la subcontrariedad, que es una oposición del todo impropia, puesto que en la realidad no se afirma ni se niega lo mismo de lo mismo, sino sólo según el modo de concebir o de significar. Pero los dialécticos no suelen contar entre las oposiciones de las proposiciones la privativa, ya que consideran la oposición de acuerdo con la cualidad afirmativa o negativa de la cópula; mas, si se considerara únicamente por los predicados, estas dos proposiciones: *Pedro está ciego* y *Pedro es vidente* serían opuestas privativamente; pues, no pudiendo ser al mismo tiempo verdaderas, es preciso que tengan alguna oposición; pero ésta no puede ser otra que la antedicha. No obstante, puesto que la cópula es como la forma de la proposición, y en ella no tienen una oposición formal, por eso las citadas proposiciones, en cuanto tales, no se denominan opuestas absolutamente, sino que relativamente cabe decir que son de extremo opuesto, cosa que puede darse de igual modo en los extremos opuestos de manera contraria y relativa, e incluso en los opuestos contradictoriamente. Pero esto es suficiente a propósito de las oposiciones dialécticas.

7. *Cómo se distingue la oposición contradictoria de la privativa.*— Así, pues, ahora se trata de la contradicción incompleja, que tiene lugar entre cualquier forma o naturaleza y la negación de la misma, y que se distingue de la oposición privativa en que ésta connota una referencia al sujeto capaz de tal forma. Por eso, formal o relativamente poseen la misma razón de oposición, a saber, la imposibilidad de que una forma y la carencia de esa forma convengan a una misma cosa en un mismo aspecto y simultáneamente. Este principio y fundamento es tan evidente de suyo, que no necesita demostración o defensa alguna, aunque Aristóteles trata por extenso de él en el lib. IV de la *Metafísica.* Y no es preciso añadir en este lugar más consideraciones acerca de estos dos géneros de oposición, aparte de lo que diremos en la sección siguiente sobre la comparación de los mismos con los

illam oppositionem; ideoque illa contradictoria oppositio magis pertinet ad entia rationis quam rei.

6. Atque, ut hoc obiter dicamus, idem proportionaliter est de contrarietate complexa, quae inter propositiones universales, affirmativam et negativam, intercedere dicitur, cui etiam adiungitur subcontrarietas, quae impropriissima est oppositio, quia secundum rem non affirmatur aut negatur idem de eodem, sed solum secundum modum concipiendi aut significandi. Non solent autem dialectici numerare inter oppositiones propositionum privativam, quia oppositionem attendunt iuxta qualitatem copulae affirmativam vel negativam; si tamen ex solis praedicatis attenderetur, hae duae propositiones: *Petrus est caecus, Petrus est videns,* essent privative oppositae; cum enim non possint esse simul verae, aliquam oppositionem habere necesse est. Illa vero non potest esse alia nisi praedicta. Tamen, quia copula est veluti forma propositionis et in illa non habent formalem oppositionem, ideo propositiones illae ut sic non dicuntur simpliciter oppositae, sed secundum quid dici possunt de opposito extremo, quod eodem modo accidere potest in extremis contrarie et relative, immo et contradictorie oppositis. Sed de dialecticis oppositionibus haec sufficiant.

7. *Oppositio contradictoria ut distinguatur a privativa.*— In praesenti ergo sermo est de contradictione incomplexa, quae intervenit inter quamcumque formam vel naturam et negationem eius, quae a privativa oppositione in hoc distinguitur, quod privativa oppositio connotat habitudinem ad subiectum capax talis formae. Unde formaliter seu respective eamdem rationem oppositionis habent, nimirum quod impossibile est formam et carentiam formae eidem secundum idem et simul convenire. Quod principium ac fundamentum tam est per se notum, ut nulla indigeat probatione vel defensione, quamquam Aristoteles de illo late disserat in IV Metaph. Nec de hoc duplici genere oppositionis plura hoc loco addere oportet, praeter ea quae de comparatione eorum cum

contrarios. Porque la intelección de estas oposiciones radica totalmente en explicar las razones de privación y negación y sus diferencias, materia de la que nos ocuparemos *ex professo* en la última disputación de esta obra, sec. 4, ya que la privación y la negación se cuentan entre los entes de razón.

División de la oposición positiva en relativa y contraria

8. *Qué es la oposición relativa.— Qué es la contraria.—* Por último, la oposición positiva se divide en relativa y contraria. La oposición relativa se da entre extremos de relaciones, como entre el padre y el hijo, etc. De ella trataremos más adelante, en la disp. XLVII, sec. 16, al final; porque supone muchos puntos que hemos de estudiar allí acerca de la naturaleza de la relación. La oposición contraria se da entre extremos positivos y absolutos, que repugnan directamente entre sí en un mismo sujeto, de cuya definición y propiedades hemos de hablar por extenso en la sección siguiente. Por ahora sólo debe advertirse la diferencia que Santo Tomás, en *De Potentia*, q. 7, a. 8, ad 4, hizo notar entre los contrarios y los opuestos relativamente, a saber, que los opuestos relativamente no siempre son perfectos de manera desigual, es decir, en cuanto a las relaciones opuestas. Esto consta abiertamente en las relaciones creadas, si son mutuas y recíprocas, porque en las no mutuas no puede hacerse esta comparación, ya que en uno de los extremos no existe ninguna relación real; y en las relaciones creadas no recíprocas, siempre una de ellas resulta ser menos perfecta, como se pone de manifiesto por inducción en la relación entre padre e hijo, entre mayor y menor, y en otras semejantes. La razón consiste en que el fundamento de tales relaciones siempre se da en uno de los extremos con alguna imperfección, o al menos con menor perfección. Unicamente en las relaciones increadas, aun cuando sean no recíprocas, se encuentra igualdad por la razón opuesta. Ahora bien, en los opuestos por contrariedad, siempre hay uno menos perfecto que el otro, ya por la razón general de que, estando contenidos en un mismo género, difieren específicamente, y las cosas que difieren así son desigualmente perfectas, ya por la naturaleza especial de los contrarios, de los cuales uno es siempre más poderoso que otro.

contrariis sequenti sectione dicemus. Nam intelligentia harum oppositionum tota posita est in explicandis rationibus privationis et negationis ac differentiis earum, de qua re dicturi sumus ex professo in disputatione ultima huius operis, sect. 4, quia privatio et negatio inter entia rationis numerantur.

Divisio positivae oppositionis in respectivam et contrariam

8. *Quid oppositio relativa.— Quid contraria.—* Tandem oppositio positiva distinguitur in relativam et contrariam. Oppositio relativa est inter extrema relationum, ut inter patrem et filium, etc.; de qua dicturi sumus inferius, disp. XLVII, sect. 16, in fine; supponit enim multa quae ibi tractaturi sumus de natura relationis. Oppositio contraria est inter positiva extrema et absoluta, directe inter se repugnantia in eodem subiecto, de cuius definitione et proprietatibus in sequenti sectione dicturi sumus late. Nunc solum est advertenda differentia quam inter contraria et relative opposita notavit D. Thomas, q. 7 de Potentia, a. 8, ad 4, nimirum, quod relative opposita non semper sunt inaequaliter perfecta, scilicet quoad oppositas relationes. Quod quidem in relationibus creatis manifeste constat, si sint mutuae et aequiparantiae; in non mutuis enim non potest fieri haec comparatio, cum in altero extremo nulla sit relatio realis; in relationibus autem creatis disquiparantiae, semper altera invenitur minus perfecta, ut inductione patet in relatione patris et filii, maioris et minoris, et similibus. Et ratio est quia fundamentum talium relationum semper est in altero extremorum cum aliqua imperfectione, aut saltem cum minore perfectione. Solum in relationibus increatis, etiamsi disquiparantiae sint, invenitur aequalitas propter oppositam rationem. At vero in contrarie oppositis semper alterum est minus perfectum quam aliud, vel ob generalem rationem quod sub eodem genere specie differunt, quae autem sic differunt, sunt inaequaliter perfecta, vel ob specialem naturam contrariorum, quorum unum semper est potentius alio.

9. Esta diferencia se da mucho más entre los opuestos privativamente o contradictoriamente, con respecto a los relativos, porque también en ellos, por ser negativo uno de los extremos, siempre es menos perfecto que su opuesto. Más aún: Santo Tomás, en el lugar citado, dice que esta característica se encuentra también en los contrarios, precisamente porque uno incluye la negación del otro. Pero esta razón presenta dificultad, porque parece ser común a ambos contrarios el incluir la negación del otro, ya sea fundamentalmente en sí mismo, ya causalmente con respecto al sujeto. A no ser que entendamos que uno de los contrarios es siempre de tal naturaleza que se relaciona con el otro por modo de negación y defecto. Por ese motivo, Aristóteles llama a veces a uno de los contrarios privación, como la negrura con respecto a la blancura, pero en sentido equívoco con respecto a la privación en cuanto constituye una oposición privativa.

10. *Suficiencia de la división de la oposición en cuatro géneros.—* Y de la antedicha división, con su doble subdivisión, puede inferirse fácilmente la suficiencia de esa conocida división en cuatro géneros de oposiciones. Porque entre la oposición positiva y la negativa no hay más lugar para un término medio, que entre la negación y la afirmación, según hemos explicado suficientemente. Por otra parte, la oposición negativa sólo puede entenderse de dos modos: o absolutamente, o con una determinación o connotación de un sujeto concreto. Y la oposición positiva o es absoluta o sólo en virtud de alguna relación, sin que tampoco sea posible encontrar un medio entre ellas. Así, pues, únicamente resultan los cuatro géneros citados de oposiciones.

De qué clase es la división indicada

11. Pero aquí puede dudarse si todos estos géneros de oposiciones participan por igual y unívocamente de la razón común de oposición. Porque Simplicio, Boecio y otros, en los *Postpraedicament.*, opinan así; otros, en cambio, establecen una analogía, como Alberto, en el lugar citado, y Santo Tomás, en el *Opúsculo 48*, tratado *De interpretatione*, c. 8. La cuestión, empero, tiene poca importancia, y por eso omito las razones que fácilmente pueden excogitarse en favor de una

9. Quae differentia multo magis intercedit inter privative opposita vel contradictorie, respectu relativorum, nam etiam in illis, cum alterum extremum negativum sit, semper est minus perfectum quam suum oppositum. Immo ait D. Thomas, citato loco, ideo hanc conditionem in contrariis etiam reperiri, quia unum includit negationem alterius. Quae ratio difficilis est, quia hoc commune esse videtur utrique contrariorum, scilicet, includere negationem alterius, vel fundamentaliter in se, vel causaliter respectu subiecti. Nisi intelligamus unum contrariorum semper tale esse ut per modum negationis et defectus ad alterum comparetur. Propter quod interdum Aristoteles alterum contrariorum privationem appellat, ut nigredinem respectu albedinis, aequivoce tamen respectu privationis ut constituit privativam oppositionem.

10. *Sufficientia divisionis oppositionis in quatuor genera.—* Atque ex praedicta divisione cum duplici subdivisione facile colligi potest sufficientia illius vulgatae divisionis in quatuor genera oppositionum. Nam inter oppositionem positivam et negativam non potest medium excogitari magis quam inter negationem et affirmationem, ut satis explicuimus. Rursus negativa oppositio duobus tantum modis intelligi potest, scilicet, vel simpliciter vel cum determinatione seu connotatione talis subiecti. Positiva autem oppositio aut est absoluta aut solum ex aliquo respectu: inter quae etiam medium inveniri non potest. Sic ergo tantum consurgunt dicta quatuor oppositionum genera.

Qualis sit dicta divisio

11. Dubitari vero hic potest an haec omnia genera oppositionum aeque et univoce participent communem oppositionis rationem. Nam Simplicius, Boetius et alii in Postpraedicament., ita sentiunt; alii vero analogiam constituunt, ut Albertus ibi, et D. Thomas, Opusc. 48, tract. de Interpretatione, c. 8. Res tamen est parvi momenti et ideo omitto rationes quae in utramque partem facile excogitari possunt. Formaliter

y otra parte. Sin embargo, considerando formalmente la razón de oposición, parece indudable que la razón de oposición conviene de manera esencial y primaria a la contradicción u oposición negativa. De aquí que los contrarios y los relativos sean opuestos en la medida en que uno incluye de algún modo la negación del otro, y en este sentido parece darse una analogía según cierta atribución. Y no importa que los opuestos de manera contraria y relativa posean mayor realidad por parte de las cosas, ya que la razón formal de oposición no se considera tanto por la entidad como por la negación que añade la oposición en cuanto tal. Está en favor de la presente sentencia Aristóteles, en el lib. X de la *Metafísica,* c. 7, donde dice que la oposición contradictoria es la mayor de todas. En cambio, comparando la contradicción con la oposición privativa, entre ellas no se da analogía propia, puesto que —según dijimos— tampoco se da diversidad formal en la razón de oposición. Pero se dice que la pura negación constituye una oposición mayor que la privación de modo cuasi extensivo, porque la negación expresa absolutamente esa oposición con respecto a cualquier cosa, mientras que la privación lo hace con respecto a un determinado sujeto. Por eso Aristóteles, en el lib. X de la *Metafísica,* c. 7, dijo que la privación es cierta contradicción. Mas, comparando los contrarios y los relativos entre sí, aquéllos parecen ser opuestos absolutamente, y éstos relativamente, porque aquéllos se oponen de manera absoluta, y éstos sólo con respecto a una misma cosa. En consecuencia, aquéllos también repugnan entre sí, y, en lo que de ellos depende, se excluyen formal o eficientemente; pero éstos, aunque requieran distinción, sin embargo no repugnan propiamente, sino que más bien uno exige la existencia del otro, según observó Santo Tomás, en la citada q. 7 *De Potentia,* a. 8, ad 4; y se denominan también convertibles, lo cual es propio de ellos entre todos los opuestos, como hizo notar Aristóteles en los *Postpraedic.,* capítulo sobre los opuestos.

12. *Se responde a una objeción.*— Por último, dirá alguno: uno de los contrarios dista del otro más que la mera negación; porque lo blanco dista de lo negro más que lo no-blanco; luego entre ellos se da una oposición mayor. De aquí que

tamen rationem oppositionis considerando, non videtur dubium quin ratio oppositionis per se primo conveniat contradictioni seu negativae oppositioni. Unde contraria et relativa in tantum sunt opposita [1] in quantum unum includit aliquo modo negationem alterius, et ita videtur intercedere analogia secundum quamdam attributionem. Nec refert quod contrarie et relative opposita maiorem realitatem habeant a parte rei, quia formalis ratio oppositionis non tam attenditur ex entitate quam ex negatione quam addit oppositio ut sic. Et huic sententiae favet Aristoteles, X Metaph., c. 7, dicens contradictoriam oppositionem esse omnium maximam. At vero comparando contradictionem ad privativam oppositionem, non est inter ea propria analogia, quia neque est formalis diversitas in ratione oppositionis, ut diximus. Dicitur tamen negatio pura maiorem oppositionem constituere quam privatio, quasi extensive, quia negatio dicit absolute illam oppositionem respectu cuiuscumque, privatio vero respectu determinati subiecti. Et ideo Aristot., X Metaph., c. 7, dixit privationem esse quamdam contradictionem. Comparando autem contraria et relativa inter se, illa videntur opposita simpliciter, haec secundum quid, quia illa absolute opponuntur, haec tantum respectu eiusdem. Unde illa etiam inter se pugnant, et quantum ex se est, sese expellunt formaliter vel effective; illa vero, licet distinctionem requirant, non tamen proprie pugnant, sed potius unum requirit existentiam alterius, ut notavit D. Thomas, dicta q. 7 de Potentia, a. 8, ad 4; dicuntur etiam ad convertentiam, quod proprium illorum est inter omnia opposita, ut notavit Aristoteles in Postpraedic., c. de Oppositis.

12. *Obiectioni satisfit.*— Dicet tandem aliquis: unum contrarium magis distat ab alio quam sola negatio; magis enim distat album a nigro quam non album; ergo

[1] En algunas ediciones se lee *exposita,* lectura que consideramos inadmisible. (N. de los EE.)

la contrariedad implique la contradicción, pero no a la inversa. Se responde que eso es verdad en la medida en que va unida a un contrario la negación del otro; por ello, se hace la comparación de dos oposiciones tomadas simultáneamente con una sola, no siendo de extrañar, en consecuencia, que aquélla parezca mayor, o más bien múltiple. Ahora bien, precisiva y formalmente, la afirmación es falsa. Porque la negación destruye de manera inmediata, esencial y formal toda la realidad y no tiene conveniencia alguna con ella, sino que distan como el ente y el no-ente, por lo cual dividen adecuadamente al ente, sin que sea posible encontrar un medio entre ellas. Pero no sucede así con las formas contrarias, puesto que cada una de ellas pone inmediatamente en el sujeto algo en lo que conviene con su contraria, y, además, la expele de modo causal y cuasi mediato, y por este motivo la primera repugnancia es absolutamente mayor. También puede ser una señal de esto el que las cosas que se oponen por contradicción no pueden unirse simultáneamente en un mismo sujeto, ni siquiera por potencia absoluta de Dios; pero los contrarios pueden unirse, como diremos después.

SECCION II

Definición propia de los contrarios y diferencia entre éstos y los demás opuestos

1. Puesto que las consideraciones que podrían echarse de menos aquí con respecto a los otros tres géneros de oposiciones tienen sus lugares más apropiados después, ahora deben tratarse únicamente los restantes puntos que pertenecen a la contrariedad. Y esta exposición cuadra muy bien asimismo en el presente lugar, porque la contrariedad, que se enumera entre las propiedades de la cualidad, debe entenderse con toda propiedad y rigor.

Definición de los contrarios

2. Así, pues, Aristóteles, en el lib. X de la *Metafísica,* c. 6, define esta contrariedad, o los contrarios mismos, como sigue: *Son contrarias las cosas que,*

est inter illa maior oppositio. Unde contrarietas infert contradictionem, non vero e contra. Respondetur illud in tantum esse verum in quantum cum uno contrario coniuncta est negatio alterius; unde comparatio fit inter duas oppositiones simul sumptas cum altera tantum, et ideo mirum non est quod illa appareat maior, seu potius multiplex. At vero praecise ac formaliter falsum est assumptum. Nam negatio immediate, per se ac formaliter destruit rem totam et cum illa nullam habet convenientiam, sed distant tamquam ens et non ens, et ideo adaequate dividunt ens, neque inter ea medium inveniri potest. Non est autem ita in formis contrariis, quia unaquaeque immediate ponit aliquid in subiecto, in quo convenit cum sua contraria; et deinde causaliter et quasi mediate expellit illam, et ideo simpliciter est maior prior repugnantia. Cuius etiam signum esse potest, quia illa quae contradictorie opponuntur non possunt simul coniungi in eodem, etiam de potentia Dei absoluta; contraria vero possunt, ut inferius dicemus.

SECTIO II

Quae sit propria contrariorum definitio et ab aliis oppositis differentia

1. Quoniam ea quae de aliis tribus generibus oppositionum hic desiderari poterant inferius commodiora habent loca, ut diximus, hic solum caetera quae ad contrarietatem spectant pertractanda sunt. Quod optime etiam in hunc locum cadit, quia contrarietas quae inter proprietates qualitatis numeratur, cum omni proprietate et rigore intelligenda est.

Contrariorum definitio

2. Hanc ergo contrarietatem seu contraria ipsa sic definit Aristoteles, X Metaph., c. 6: *Contraria sunt quae sub eodem gene-*

dentro del mismo género, guardan la máxima distancia y se excluyen mutuamente de un mismo sujeto. En esta definición, la expresión *las cosas que* ocupa el lugar del género, y bajo ella podemos entender las cualidades, o algo semejante, si alude a los contrarios mismos. Y se consigna bajo esa razón confusa y trascendental, porque quizá fuera de la cualidad pueda darse alguna verdadera contrariedad, punto que discutiremos más adelante; pues la definición debe abstraer, en cuanto sea posible, de las cosas inciertas y dudosas. Y si la definición se da de la contrariedad misma como en abstracto, el género contenido en la expresión indicada será la oposición o distancia de aquellas cosas que distan máximamente dentro de un mismo género, etc. Parece que la explicó en este sentido Aristóteles, en el lugar citado. Las otras tres expresiones se ponen en lugar de la diferencia y deben explicarse una por una y brevemente.

Si todos los contrarios están contenidos en el mismo género

3. Pues, en primer lugar, puede dudarse por qué Aristóteles dice precisamente que los contrarios deben estar contenidos en el mismo género, siendo así que, en el capítulo sobre los opuestos, en la *Dialectica,* afirma, empleando una distinción, que deben, o estar contenidos dentro de un mismo género, o ser géneros diversos. Y aduce como ejemplo el bien y el mal, que son contrarios y, sin embargo, no están contenidos dentro de un mismo género, sino que son como diversos géneros de realidades, y bajo esos géneros cabría señalar la virtud y el vicio, el error y la ciencia, que son contrarios y no están contenidos en el mismo género. Además, o la expresión indicada se entiende de un mismo género próximo, y entonces encierra una falsedad manifiesta, como demuestran los ejemplos aducidos; o se entiende de uno remoto, y entonces, por la misma razón, podrán los contrarios ser diversos en género, ya que no hay mayor razón para que deban convenir en un género remoto que en otro. Sobre todo, porque entre las realidades de diversos predicamentos parece darse contrariedad, ya que el calentamiento, por ejemplo, no sólo es contrario al enfriamiento, sino también al frío, del cual dista por el género predicamental. De manera semejante, el calor como de ocho grados parece contrario a la forma sustancial del agua, a la que, por tanto, expulsa.

re maxime distant et ab eodem subiecto mutuo se expellunt. In qua definitione illa particula *quae* locum habet generis et sub ea intelligere possumus qualitates, vel aliquid simile, si contraria ipsa referat. Ponitur tamen sub ea confusa et transcendentali ratione, quia fortasse extra qualitatem potest esse aliqua vera contrarietas, quod postea disputabimus; nam definitio, quantum fieri possit, abstrahere debet ab incertis et dubiis. Quod si definitio de contrarietate ipsa quasi in abstracto detur, genus sub illa particula contentum erit oppositio seu distantia eorum quae sub eodem genere maxime distant, etc. Sicque illam videtur explicasse Aristoteles, citato loco. Reliquae tres particulae loco differentiae ponuntur, quae sigillatim breviterque explicandae sunt.

An omnia contraria sub eodem genere contineantur

3. Primum enim dubitari potest cur Aristoteles definite dicat contraria debere contineri sub eodem genere, cum in c. de Opposit., in Dialectica, sub distinctione asserat debere esse aut contenta sub eodem genere, aut genera diversa. Et exemplum ponit in bono et malo, quae contraria sunt et tamen sub eodem genere non continentur, sed sunt quasi diversa genera rerum, et sub illis generibus assignari possent virtus et vitium, error et scientia, quae contraria sunt et sub eodem genere non continentur. Item, vel illa particula intelligitur de eodem genere proximo, et sic falsum manifeste continet, ut exempla adducta ostendunt; vel de remoto, et tunc eadem ratione poterunt contraria esse genere diversa, quia non est maior ratio cur debeant convenire in uno genere remoto quam in alio. Maxime quia inter res diversorum praedicamentorum videtur intercedere contrarietas, quia calefactio, verbi gratia, non solum est contraria frigefactioni, sed etiam frigori, a quo distat praedicamentali genere. Et similiter calor ut octo videtur contrarius formae substantiali aquae, quam proinde expellit.

4. *Solución.*— Debe decirse, sin embargo, que aquella expresión ha sido muy bien consignada, ya que mediante ella parece que hay una diferencia primaria entre los contrarios y los opuestos privativamente o contradictoriamente; pues estas cosas son primariamente diversas, porque un extremo es negativo y no puede tener conveniencia real con el otro positivo, por lo que no pueden estar contenidos dentro del mismo género. Y también con respecto a los opuestos relativamente difieren de algún modo los contrarios en virtud de esta expresión, aunque no del todo; porque, si se afirma que la relación se opone relativamente al término en cuanto tal, dicha diferencia tendrá validez también con respecto a esa oposición, pues no es preciso que la relación y el término estén dentro del mismo género, e incluso con bastante frecuencia están en géneros diversos, porque el término es algo absoluto, según demostraremos más adelante. En cambio, si consideramos la oposición entre las relaciones de uno y otro extremo, entonces pueden tener alguna vez una diferencia mayor que la genérica, puesto que una puede ser relación real y otra de razón; pero en otras ocasiones pueden estar contenidas, no sólo dentro del mismo género, sino también dentro de la misma especie, como las relaciones de semejanza, y otras, que se denominan recíprocas. Y en esto guardan también diferencia con respecto a los contrarios, porque los verdaderos contrarios no pueden ser nunca de la misma especie, cosa que se insinúa asimismo en dicha expresión. Pero alguna vez pueden estar contenidas dentro del mismo género unas relaciones opuestas, como la paternidad y la filiación, y éstas no quedan excluidas por la expresión indicada, sino por la siguiente.

5. La razón de esta parte la toma Aristóteles de lo que sigue, de esta manera: entre los contrarios se da de suyo cierto orden con respecto a la transmutación; porque, en virtud de la naturaleza, se realiza el tránsito de uno a otro, y a la inversa; pero esta sucesión alternativa de transmutación no se encuentra de suyo entre las cosas que difieren por el género; en efecto, del lugar en cuanto tal no se da tránsito a la cualidad —hablando en absoluto—, sino al lugar, e inversamente; luego los contrarios deben ser del mismo género. Y por una razón idéntica no pueden ser de la misma especie, pues de lo contrario no pugnarían tanto entre sí. Además, los contrarios deben versar sobre el mismo sujeto;

4. *Resolutio.*— Nihilominus dicendum est illam particulam optime assignatam esse, per quam videntur contraria primo differre a privative vel contradictorie oppositis; nam hae sunt primo diversa, eo quod alterum extremum negativum sit, quod cum altero positivo non potest habere realem convenientiam, ideoque non possunt sub eodem genere contineri. Ab oppositis autem relative aliquo etiam modo differunt contraria per hanc particulam, licet non omnino; nam, si relatio dicatur relative opponi termino ut sic, procedet illa differentia etiam respectu illius oppositionis, quia non oportet ut relatio et terminus sint sub eodem genere, immo frequentius sunt sub diversis, quia terminus quid absolutum est, ut inferius ostendemus. Si vero consideremus oppositionem inter relationes utriusque extremi, sic interdum possunt plus quam genere differe, quia una potest esse relatio rei, alia rationis. Aliquando vero possunt non solum sub eodem genere, sed etiam sub eadem specie contineri, ut relationes similitudinis, et aliae, quae aequiparantiae dicuntur. Et in hoc etiam discrimen habent a contrariis, quia vera contraria nunquam possunt esse eiusdem speciei, quod etiam per illam particulam insinuatur. Nonnunquam vero possunt relationes oppositae sub eodem genere contineri, ut paternitas et filiatio, et illae non excluduntur per hanc particulam, sed per subsequentem.

5. Ratio vero huius partis sic sumitur ab Aristotele ex subsequentibus; nam inter contraria est quidam ordo per se in ordine ad transmutationem, nam ex natura rei fit transitus ab uno ad aliud, et e converso; haec autem vicissitudo transmutationis per se non reperitur inter ea quae genere differunt; nam ex loco ut sic non fit transitus ad qualitatem, per se loquendo, sed ad locum, et e converso; ergo contraria debent esse generis eiusdem. Et eadem ratione non possunt esse eiusdem speciei, quia alioqui non ita inter se pugnarent. Item, contraria versari debent circa idem subiectum; unde

por eso, por parte del sujeto existe la misma capacidad para recibir contrarios, no conjuntamente, sino separadamente; luego es preciso que los contrarios tengan entre sí una conveniencia al menos genérica, por razón de la cual un mismo sujeto pueda ser capaz de uno y otro. Consiguientemente, ahora podemos considerar que el género se toma unas veces en sentido lógico y otras en sentido físico, por la materia. Luego, aunque parezca que la definición se entiende propiamente del género lógico, según indica la expresión *dentro del mismo,* nosotros, empero, podemos añadir que los contrarios deben ser del mismo género físico, ya que, si se toman en concreto, deben constar de la misma materia; y si se toman en abstracto, deben ser recibidos o encontrarse en la misma materia. E incluso añado, además, que, habiendo dos clases de materia, *ex qua* y *circa quam,* es decir, subjetiva y objetiva, cuando los contrarios tienen una y otra (porque no requieren materia objetiva todos, sino únicamente aquellos que dicen referencia transcendental a algún objeto), entonces deben convenir en una y otra, para que pueda decirse también de este modo que son del mismo género físico en ambas materias, ya que en otro caso no tendrán efectos formales e inclinaciones repugnantes, a no ser que versen de alguna manera sobre lo mismo. Todo esto puede demostrarse fácilmente por inducción, tanto en las cualidades físicas del todo absolutas —como la blancura y la negrura, el calor y el frío— como en los hábitos o en los actos de la mente.

6. *Se expone un pasaje difícil de Aristóteles.*— Así, pues, lo que Aristóteles dijo en el capítulo sobre los opuestos, que los contrarios algunas veces son diversos en género, se expone de varias maneras. Unos piensan que Aristóteles no habló siguiendo su propia sentencia, sino ajustándose a la opinión de los pitagóricos, los cuales admitían dos principios primariamente diversos, el bien y el mal, y bajo ellos dos órdenes de realidades por completo diversas y contrarias entre sí, como refiere el mismo Aristóteles, lib. I de la *Metafísica,* c. 5. Parece aprobar esta exposición Santo Tomás, lib. III *cont. Gent.,* c. 9, y la sostuvieron Jámblico y Simplicio, como indica en el mismo lugar el Ferrariense. La sigue también Cayetano, en los *Praedicam.* Otros, en cambio, exponen que el bien y el mal se denominan géneros contrarios, no tomando el término "género"

ex parte subiecti eadem est capacitas ad recipienda contraria, non coniunctim, sed divisim; ergo oportet ut contraria habeant inter se convenientiam saltem genericam, ratione cuius idem subiectum esse possit capax utriusque. Unde hoc loco considerare possumus genus interdum sumi logice, interdum physice pro materia. Quamquam ergo definitio proprie videatur intelligi de genere logico, ut indicat illa particula *sub eodem,* nos tamen addere possumus contraria esse debere eiusdem generis physici, quia, si in concreto sumantur, ex eadem materia constare debent; si vero in abstracto, in eadem materia debent recipi seu versari. Immo ulterius addo, cum duplex sit materia, *ex qua et circa quam,* seu subiectiva et obiectiva, quando contraria utrumque habent (non enim omnia obiectivam materiam requirunt, sed solum illa quae ad aliquod obiectum transcendentalem dicunt habitudinem), tunc in utraque debere convenire, ut hoc etiam modo dici possint esse eiusdem generis physici in utraque materia, quia alioqui non habebunt formales effectus et inclinationes repugnantes, nisi circa idem aliquo modo versentur. Quae omnia facile possunt inductione ostendi, tam in qualitatibus physicis omnino absolutis, ut albedine et nigredine, calore et frigore, quam in habitibus vel actibus mentis.

6. *Exponitur difficilis locus Aristotelis.*— Quod ergo Aristoteles dixit in c. de Oppositis, contraria interdum esse genere diversa, varie exponitur. Quidam putant Aristotelem non fuisse locutum ex propria sententia, sed iuxta pythagoreorum opinionem, qui ponebant duo principia primo diversa, bonum et malum, et sub illis duos ordines rerum inter se prorsus diversos et contrarios, ut idem Aristoteles refert, I Metaph., c. 5. Quam expositionem probare videtur D. Thomas, III cont. Gent., c. 9, et fuit Iamblici et Simplicii, ut refert ibi Ferrariensis. Et eam etiam sequitur Caietanus, in Praedicam. Alii vero exponunt bonum et malum dici genera contraria, non proprie et in rigore sumpto nomine generis, sed quia sunt conditiones

en sentido propio y riguroso, sino porque son condiciones generales de todos los contrarios, porque uno siempre posee razón de mal con respecto al otro, ya sea en sí mismo, porque siempre uno se comporta como privación y defecto con relación al otro, como se ha dicho antes, ya sea con respecto al sujeto, para el cual resulta inconveniente uno de los contrarios. Aproximadamente de este modo se expresan Teofrasto y Ammonio en los *Praedicam.* De acuerdo con esta interpretación hay que decir que los contrarios, según sus entidades, están contenidos dentro del mismo género, pero desde el punto de vista del bien y el mal son, en cierto modo, como géneros diversos o se encuentran en géneros diversos. Mas parece que es mejor decir que Aristóteles habló del bien y el mal moral, según expuso también Santo Tomás, en el pasaje citado, y lo aprueba más en I, q. 48, a. 1, ad 3; y el mismo Filósofo lo explicó utilizando los ejemplos de la virtud y el vicio. Pero en el orden moral existe contrariedad, no formalmente por razón de la malicia, puesto que la malicia consiste en una privación, como hemos explicado arriba, en la disp. XI, sino por razón del mismo acto o hábito, que es como el sujeto de la malicia; y así, también estos contrarios son del mismo género, no sólo en la razón de cualidad, sino también en la razón de hábito o acto. Sin embargo, se dice que se oponen de manera especial en la razón de bien y de mal, que son como géneros diversos, porque únicamente según esa razón tienen una distancia máxima, como declararemos en el punto siguiente.

7. *Si, en opinión de Aristóteles, son contrarios el bien y el mal.*— A la confirmación se responde que no es preciso que los contrarios coincidan en el género próximo predicamental, como se ha demostrado legítimamente. Pero es necesario, ante todo, que coincidan en el predicamento, si son contrarios de manera inmediata y directa; pues la acción sólo es inmediatamente contraria a la acción, mientras que al término de la acción contraria no se opone de suyo y directamente, sino mediante su término. Y, de manera semejante, la disposición no es propiamente contraria a la forma sustancial, sino a la disposición contraria, por lo cual no expulsa a la forma sustancial formalmente, sino dispositivamente. Además, no sólo están contenidos los contrarios dentro del mismo género supremo predicamental, sino que siempre lo están dentro de alguno subalterno, como se patentiza

generales omnium contrariorum, quia semper unum habet rationem mali respectu alterius, vel secundum se, quia semper unum se habet ut privatio et defectus comparatione alterius, ut supra dictum est, vel respectu subiecti cui alterum contrariorum disconveniens est. Ita fere Theophrastus et Ammonius in Praedicamen. Iuxta quam interpretationem dicendum est contraria, secundum suas entitates contineri sub eodem genere, sub ratione autem boni et mali quodammodo esse quasi genera diversa vel sub generibus diversis. Melius tamen dici videtur Aristotelem locutum esse de bono et malo morali, ut etiam exposuit D. Thomas citato loco, et magis probavit in I, q. 48, a. 1, ad 3; Philosophus ipse declaravit, adhibitis exemplis virtutis et vitii. Est autem in moralibus contrarietas non formaliter ratione malitiae, quia malitia in privatione consistit, ut supra, disp. XI, declaravimus, sed ratione ipsius actus vel habitus, qui est quasi subiectum malitiae; et ita etiam haec contraria sunt eiusdem generis, non solum in ratione qualitatis, sed etiam in ratione habitus vel actus. Dicuntur tamen peculiariter opponi in ratione boni et mali, quae sunt veluti genera diversa, quia tantum secundum eam rationem habent maximam distantiam, ut in sequenti puncto declarabimus.

7. *Bonum et malum an ex sententia Aristotelis sint contraria.*— Ad confirmationem respondetur non oportere ut contraria conveniant in proximo genere praedicamentali, ut recte ostensum est. Necesse est autem imprimis ut conveniant in praedicamento, si immediate ac directe contraria sint; actio enim non est immediate contraria nisi actioni; termino autem contrariae actionis non per se et directe opponitur, sed mediante suo termino. Et similiter, dispositio non est proprie contraria formae substantiali, sed contrariae dispositioni, et ita non formaliter, sed dispositive expellit substantialem formam. Rursus, non solum continentur contraria sub eodem supremo genere praedicamenti, sed semper sub aliquo subalterno,

por inducción en las cualidades (y lo mismo sucede con otros predicamentos, en cuanto en ellos puede darse contrariedad); porque las cualidades contrarias, o se encuentran ambas en la primera especie, o en la tercera, ya que el hábito está en contrariedad con el hábito, y el acto con el acto, y la cualidad pasible con la cualidad pasible. La razón no es otra sino que, de no ser así, no tienen la proporción conveniente para expulsarse y para que pueda haber de suyo transmutación entre ellas.

8. *Qué género debe ser común a los contrarios, y de qué clase ha de ser.*— Y a partir de este principio hay que seguir avanzando para juzgar de qué grado debe ser esta conveniencia genérica entre los contrarios, porque no es posible señalar una regla general para todos; en efecto, un vicio es contrario a otro vicio, pero una virtud no puede ser contraria a otra virtud, a pesar de que la diferencia genérica es idéntica o proporcional en ambos. Por tanto, es preciso que la conveniencia sea tan grande como baste para la proporción requerida entre los contrarios y sus efectos, a fin de que puedan repugnar directamente entre sí. Y por este motivo decíamos arriba que el hábito no está en contrariedad propia y directa sino con el hábito, y el acto con el acto. Y, por la misma razón, el error es más propia y directamente contrario a la opinión verdadera que a la ciencia, puesto que el error es también cierta opinión, y así en otros casos.

En qué sentido todos los contrarios distan máximamente entre sí

9. En segundo lugar, puede dudarse de la segunda expresión, que exige la distancia máxima entre los contrarios; porque no parece que esto convenga universalmente a todos los contrarios, ya que una virtud es propísimamente contraria a un vicio y, sin embargo, no dista de él en grado sumo; pues dista más del otro vicio extremadamente opuesto, porque la avaricia dista más de la prodigalidad que la liberalidad. Además, el error es propiamente contrario a la opinión verdadera, y no se encuentra a distancia máxima de ella, porque dista más de la ciencia. Por último, en la escala de los colores, por ejemplo, un extremo no es contrario al otro extremo solamente, sino también a los medios. Con esto se confirma: pues, si un

ut inductione patet in qualitatibus (et idem est de aliis praedicamentis, quatenus in eis potest esse contrarietas); nam qualitates contrariae, vel ambae sunt in prima specie vel in tertia; habitus enim contrariatur habitui, et actus actui, et passibilis qualitas passibili qualitati. Et ratio non est alia nisi quia alias non habent convenientem proportionem ut sese expellant et inter ea sit per se transmutatio.

8. *Quod et quale genus debeat esse commune contrariis.*— Et ex hoc principio ulterius procedendum est ad iudicandum quanta esse debeat haec convenientia generica inter contraria; nom enim potest una generalis regula pro omnibus assignari; nam unum vitium est contrarium alteri vitio; una autem virtus non potest esse contraria alteri virtuti, cum tamen differentia generica eadem sit seu proportionalis in utrisque. Oportet ergo ut tanta sit convenientia quanta sufficiat ad proportionem requisitam inter contraria et effectus eorum, ut inter se possint directe pugnare. Et hac ratione dicebamus supra habitum non proprie et directe contrariari actui, sed habitui, et actum actui. Et eadem ratione error magis proprie et directe contrariatur opinioni verae quam scientiae, quia error etiam est quaedam opinio, et sic de aliis.

Quomodo omnia contraria inter se maxime distent

9. Secundo dubitari potest de altera particula, quae requirit maximam distantiam inter contraria; nam hoc non videtur universaliter convenire omnibus contrariis; virtus enim propriissime contrariatur uni vitio, et tamen non distat maxime ab illo; magis enim distat ab alio vitio extreme opposito, quia magis distat avaritia a prodigalitate, quam liberalitas. Item, error proprie est contrarius verae opinioni, a qua non summe distat, magis enim distat a scientia. Denique, in latitudine colorum, verbi gratia, non solum extremum extremo est contrarium, sed

contrario sólo se opusiese al otro máximamente distante, se sigue que uno sería contrario únicamente de otro, ya que los extremos de una distancia cualquiera sólo pueden ser dos; pero los ejemplos aducidos parecen demostrar que el consiguiente es falso, porque una virtud es contraria a los vicios extremos.

10. Debe decirse, sin embargo, que las cosas que son simple y absolutamente contrarias, en cuanto están contenidas dentro del mismo género, deben estar máximamente distantes en él. De ahí resulta, en primer lugar, que esto debe entenderse de una distancia positiva; porque la negativa —según dijimos— es mayor entre los opuestos contradictoriamente, si es que a ésta se la debe llamar distancia. En segundo lugar, se entiende de una distancia dentro del mismo género; porque consta que, fuera de tal género, un contrario puede distar de otras cosas más que del otro contrario. Finalmente, el que tal distancia deba ser máxima puede entenderse según un exceso positivo, como parece darse entre la blancura y la negrura en el género del color, o sólo negativamente, a saber, que ninguna sea mayor; y esto parece suficiente. Porque es probable que las cuatro cualidades primarias —calor y frío, humedad y sequedad— convengan en el mismo género próximo dentro de la cualidad pasible, en el cual el calor y el frío están a distancia suficiente para la perfecta contrariedad, aunque no disten entre sí más de lo que distan la sequedad y la humedad entre sí; luego basta con que se encuentren a distancia máxima negativamente. Y la razón de que se requiera tan gran distancia consiste en que, de no ser así, los contrarios no se excluirían mutuamente por completo, ni la transmutación de uno terminaría perfectamente en el otro, lo cual pertenece a la razón de las cosas perfectamente contrarias, como quedará más claro por las soluciones a los argumentos.

11. *Si la virtud y el vicio son máximamente distantes.*— Así, pues, la virtud y el vicio no están contenidos dentro del mismo género próximo en la razón de hábitos, y por eso no es preciso que absolutamente disten en grado sumo; porque, en este sentido, el argumento prueba con legitimidad que tienen mayor distancia entre sí los vicios diametralmente opuestos. Ahora bien, atendiendo a la oposición moral, o desde el punto de vista de la honestidad y la deshonestidad, distan sumamente la virtud y el vicio, o una virtud determinada y un vicio determinado sobre

etiam mediis. Unde confirmatur: nam, si unum contrarium tantum opponeretur alteri maxime distanti, sequitur unum uni tantum contrarium esse, quia extrema alicuius distantiae tantum possunt esse duo; consequens autem esse falsum adducta exempla ostendere videntur, nam una virtus extremis vitiis contraria est.

10. Nihilominus dicendum est ea quae sunt simpliciter et absolute contraria, quatenus sub eodem genere continentur, debere maxime distare sub illo. Unde imprimis fit intelligendum hoc esse de distantia positiva; nam negativa, ut diximus, maior est inter contradictorie opposita, si tamen illa distantia dicenda est. Deinde, intelligitur de distantia sub eodem genere; nam extra huiusmodi genus constat posse unum contrarium magis distare ab aliis rebus quam ab alio contrario. Tandem, quod talis distantia debeat esse maxima intelligi potest secundum positivum excessum, ut videtur esse inter albedinem et nigredinem sub genere coloris, vel solum negative, nimirum quod nulla sit maior. Et hoc videtur sufficiens. Probabile enim est quatuor primas qualitates, calorem et frigus, humiditatem et siccitatem convenire in eodem genere proximo sub qualitate passibili, sub quo calor et frigus sufficienter distant ad perfectam contrarietatem, quamvis non magis inter se distent quam siccitas et humiditas inter se; satis ergo est quod distent maxime negative. Ratio autem cur tanta distantia requiratur est quia alioqui contraria non se omnino mutuo expellerent, nec transmutatio unius perfecte terminaretur ad aliud, quod est de ratione perfecte contrariorum, ut ex solutionibus argumentorum magis constabit.

11. *Virtus et vitium an maxime distent.*— Virtus igitur et vitium non continentur sub eodem genere proximo in ratione habitus, et ideo non oportet ut simpliciter summe distent; hoc enim modo recte probat argumentum magis distare inter se vitia extreme contraria. At vero secundum moralem oppositionem seu in ratione honesti et turpis, summe distant virtus et vitium, vel talis

una materia concreta, por lo que, desde ese punto de vista, son contrarios absolutamente y con toda propiedad. Y digo que distan sumamente al menos de modo negativo, porque es posible que dos vicios estén a la misma distancia con respecto a una virtud, aunque según razones diversas y extremas. Pues, aunque en absoluto el vicio que es peor y se aparta más de la recta razón de tal virtud, parezca que absolutamente dista de ella en grado sumo, no obstante, según una razón proporcional, cabe decir que cada uno de ellos dista máximamente de esa rectitud de la virtud que destruye en ella. De manera semejante hay que expresarse a propósito de la opinión verdadera y de la falsa o error: porque distan sumamente dentro del mismo género, a saber, el de opinión, si tienen una verdadera contrariedad por parte del objeto. Pues, si sólo difieren cuasi relativamente, no son contrarias, puesto que una misma opinión puede ser sucesivamente verdadera y falsa, por mutación del objeto. En consecuencia, el hecho de que el error diste más de la ciencia de la verdad contraria que de la opinión de esa misma verdad, no atenta contra la razón de la otra contrariedad, ya que es una distancia en otro género, en el cual la ciencia y la opinión no tienen una contrariedad tan propia. En cuanto a los colores intermedios con respecto a los extremos (y lo mismo sucede con cualquier medio que exista por participación de ambos extremos), debe decirse que no son simple y absolutamente contrarios a los extremos mismos, sino que tal medio se opone a un extremo porque participa del otro, y a la inversa. Por eso no los excluyen enteramente, sino que los contienen en sí, ya formalmente, ya virtualmente, como explicaremos después. Y cuando se dice que los contrarios son extremadamente distantes, debe entenderse acerca de los contrarios que, esencialmente y por completo, son contrarios y se excluyen.

Si una cosa sólo es contraria a otra

12. Y, en los mismos contrarios, es verdad que una cosa sólo es contraria a otra, como expone Aristóteles, lib. X de la *Metafísica*, c. 6, 8 y 9, donde dice que esto es verdad en los extremadamente contrarios, no en los intermedios. Por ello no hay obstáculo en que el mal se oponga no sólo al bien, sino asimismo al mal, según afirmó el mismo Aristóteles en el capítulo sobre los opuestos, ya que

virtus et tale vitium circa talem materiam, et ideo sub ea ratione sunt simpliciter et propriissime contraria. Dico autem summe distare saltem negative, quia fieri potest ut ab eadem virtute duo vitia aeque distent, licet secundum diversas et extremas rationes. Quamquam enim absolute illud vitium quod deterius est magisque deficiens a recta ratione talis virtutis simpliciter videatur summe distare ab illa, tamen secundum proportionalem rationem unumquodque dici potest habere extremam distantiam ab ea rectitudine virtutis quam in illa destruit. Simili modo dicendum est de opinione vera et falsa seu errore: summe enim distant sub suo genere, scilicet opinionis, si veram habeant contrarietatem ex parte obiecti. Nam, si solum differant quasi relative, non sunt contrariae, cum eadem opinio possit esse successive vera et falsa ex mutatione obiecti. Igitur, quod error plus distet a scientia contrariae veritatis quam ab eiusdem opinione, non est contra rationem alterius contrarietatis, quia est distantia in alio genere, in quo scientia et opinio non habent tam propriam contrarietatem. De mediis autem coloribus respectu extremorum (et idem de quocumque medio quod sit per participationem utriusque extremi), dicendum est non esse simpliciter et absolute contrarios ipsis extremis; sed tale medium opponitur uni extremo per participationem alterius, et e contrario. Unde non omnino illa excludunt, sed in se continent, vel formaliter vel virtute, ut infra declarabimus. Cum autem dicuntur contraria extreme distare, intelligendum est de contrariis quae per sese et omnino contraria sunt ac se expellunt.

Sitne unum uni tantum contrarium

12. Atque in eisdem contrariis verum habet uni unum tantum contrarium esse, ut exponit Aristoteles, X Metaph., c. 6, 8 et 9, ubi ait hoc habere verum in extreme contrariis, non in mediis. Et ideo non obstat quod malum et bono et malo opponatur,

se opone a uno como extremo y al otro como medio. O también podemos decir que uno de los contrarios tiene solamente otro contrario cuando aquél es adecuado, de suerte que se oponga a él en todo su ámbito. En cambio, cuando la virtud tiene como contrarios dos vicios extremos, ninguno de ellos se le opone adecuadamente, es decir, según todo el ámbito de su materia y de sus actos; porque la liberalidad, por ejemplo, inclina tanto a dar como a retener cuando lo dicta y de la manera que lo dicta la recta razón; y la avaricia, de suyo sólo se opone a ella en cuanto inclina a dar, mientras que la prodigalidad, por el contrario, en cuanto inclina a retener. Con esto, pues, queda suficientemente expuesta la parte indicada de la definición de los contrarios, según la cual deben ser máximamente distantes dentro del mismo género.

Si los contrarios se expulsan mutuamente

13. *Motivo de duda.*— En tercer lugar, puede dudarse en qué sentido es también verdad que los contrarios deben expulsarse mutuamente de un mismo sujeto; porque parece que existen muchos contrarios que no tienen este poder; en efecto, el frío no puede expulsar del fuego el calor, ni la sequedad puede rechazar del agua la humedad, ni la negrura puede hacerlo con la blancura de la nieve. Y, en el entendimiento, el error no puede eliminar la ciencia, aunque la ciencia excluye fácilmente el error, sobre todo si nos referimos a los actos, entre los cuales también se da contrariedad propia; porque en los hábitos puede ocurrir a veces que el error expulse a la ciencia por intervenir el olvido, cosa que es cuasi accidental. Y se confirma: pues, cuando se dice que uno de los contrarios expulsa al otro, o se entiende eficientemente, y esto no, porque no todos los contrarios tienen el poder de producir, como es patente en el caso de la blancura y la negrura, el placer y la tristeza, y en otros semejantes; o se entiende formalmente, y esto tampoco es universal; en efecto, la expulsión formal sólo se da entre aquellas cosas que pueden existir simultáneamente en el mismo sujeto y repugnar de manera formal; porque, si uno no está en el sujeto cuando entra el otro, ya no hay repug-

ut idem Aristoteles dixit, c. de Oppositis; nam uni opponitur ut extremo, alteri ut medio. Vel etiam dicere possumus, tunc unum contrariorum tantum habere aliud contrarium, quando illud est adaequatum, ita ut secundum totam latitudinem eius illi opponatur. At vero quando virtus habet duo vitia extrema sibi contraria, neutrum illi adaequate opponitur, id est, secundum totam latitudinem materiae et actuum eius; liberalitas enim, verbi gratia, tum ad dandum, tum etiam ad retinendum quando et quomodo recta ratio dictat, inclinat; avaritia vero per se solum illi opponitur quatenus inclinat ad dandum; prodigalitas vero, e contrario, quatenus inclinat ad retinendum. Ex his ergo satis manet exposita pars definitionis contrariorum, quod sub eodem genere maxime distare debeant.

An se mutuo contraria expellant

13. *Ratio dubitandi.*— Tertio dubitari potest quomodo etiam verum sit contraria debere se expellere mutuo circa idem subiectum; multa enim contraria esse videntur quae non habent hanc vim. Frigus enim non potest expellere calorem ab igne, nec siccitas expellere potest humiditatem ab aqua, nec nigredo albedinem a nive. Et in intellectu error non potest expellere scientiam, cum tamen scientia facile expellat errorem, praesertim si loquamur de actibus, inter quos etiam est propria contrarietas; in habitibus enim interdum accidere potest ut error expellat scientiam intercedente oblivione, quod est quasi per accidens. Et confirmatur: nam, cum unum contrarium dicitur expellere aliud, vel intelligitur effective, et hoc non, quia non omnia contraria habent vim efficiendi, ut patet de albedine et nigredine, voluptate et tristitia, et similibus; vel intelligitur formaliter, et hoc etiam non est universale; nam expulsio formalis solum est inter ea quae in eodem subiecto simul esse possunt et formaliter pugnare; nam, si unum non sit in subiecto quando aliud ingreditur, iam non est formalis pug-

nancia formal; pero esto tampoco es común a todos los contrarios, porque al menos dos actos vitales contrarios nunca pueden repugnar de ese modo.

14. *Los contrarios deben versar sobre el mismo sujeto.— Si dos cuerpos son contrarios en cuanto a la presencia en el mismo lugar.*— En esta expresión están contenidas tres condiciones de los contrarios: una consiste en que versen sobre el mismo sujeto, ya que, considerados esencialmente, no pueden tener repugnancia entre sí a no ser en orden a algún tercero, y éste no puede ser otro que el sujeto. Por eso, dos subsistentes en cuanto tales no pueden ser contrarios entre sí, en cuanto tales, ya que no se refieren a un sujeto en el que puedan ejercer la contrariedad. Se dirá: un subsistente puede obrar sobre otro para destruirlo. Respondo que únicamente puede obrar algo inhiriendo en él; pues, si produce toda la realidad subsistente en cuanto tal, no operará en orden a su destrucción, sino más bien a su producción o conservación. Por tanto, lo que inhiere en otro puede ser contrario, no al mismo en el que inhiere en cuanto tal —hablando en absoluto—, puesto que más bien se une a él y lo perfecciona a su manera, sino contrario a otro, que también puede inherir. Se dirá: un cuerpo es contrario a otro en cuanto a la presencia y existencia en el mismo lugar, contrariedad que no se toma por orden al mismo sujeto, sino por orden al mismo espacio imaginario, el cual no puede estar ocupado simultáneamente por dos cuerpos. Respondo que ésa no es una contrariedad propia, sino cierta repugnancia expresada en sentido más general, que no tiene su origen en una oposición propia, puesto que esas cantidades y presencias son de la misma especie y razón, sino que nace de la especial limitación y características de la cantidad, la cual es, por su naturaleza, impenetrable con otra cantidad que se dé simultáneamente.

15. Y de esto se infiere con claridad la segunda condición, a saber, que el sujeto de los contrarios en cuanto tal debe ser uno e idéntico, según hemos dicho también arriba, entendiendo por sujeto el género físico de los contrarios, pues, para que repugnen entre sí, es preciso que versen sobre lo mismo. Se dirá que el calor existente en el fuego repugna al frío que existe en el agua. Se responde que repugna de modo cuasi mediato, ya que puede introducir en el agua otro

na; sed hoc etiam commune non est contrariis omnibus; nam saltem duo actus vitales contrarii nunquam possunt ita pugnare.

14. *Contraria debent versari circa idem subiectum.— Duo corpora an sint contraria quoad praesentiam in eodem loco.*— In hac particula tres conditiones contrariorum continentur; una est quod versentur circa subiectum, quia per se sumpta non possunt inter se habere repugnantiam nisi ordine ad aliquod tertium, quod non potest esse nisi subiectum. Et ideo duo subsistentia ut sic non possunt esse sibi contraria, quatenus talia sunt, quia non respiciunt subiectum in quo possint contrarietatem exercere. Dices: unum subsistens potest agere in aliud ad destructionem eius. Respondeo solum posse agere aliquid ei inhaerens; nam, si efficiat rem totam subsistentem ut sic, non aget ad destructionem, sed potius ad eius productionem vel conservationem. Id ergo quod alteri inhaeret potest esse contrarium, non ipsi cui inhaeret, ut sic, per se loquendo, nam illi potius unitur suoque modo illud perficit, sed alteri, quod etiam inhaerere possit. Dices: unum corpus est contrarium alteri quantum ad praesentiam et existentiam in eodem loco, quae contrarietas non sumitur in ordine ad idem subiectum, sed in ordine ad idem spatium imaginarium, quod non potest simul duobus corporibus repleri. Respondeo illam non esse propriam contrarietatem, sed repugnantiam quamdam generalius dictam, quae non oritur ex propria oppositione, cum quantitates illae et praesentiae sint eiusdem speciei et rationis, sed oritur ex peculiari limitatione et conditione quantitatis, quae natura sua impenetrabilis est cum alia simul[1] quantitate.

15. Ex eis vero clare colligitur secunda conditio, nimirum, subiectum contrariorum ut sic esse debere unum et idem, ut supra etiam diximus, intelligendo per subiectum genus physicum contrariorum, quia, ut sibi repugnent, oportet ut versentur circa idem. Dices calorem existentem in igne repugnare frigori existenti in aqua. Respondetur repugnare quasi mediate, quia potest immit-

[1] En otras ediciones *simili* en vez de *simul*. (N. de los EE.)

calor que expulse al frío; porque, si no poseyese tal virtud, no le repugnaría; luego la contrariedad se da inmediatamente entre las formas que están en un mismo sujeto.

16. *Los contrarios deben versar sobre un sujeto enteramente idéntico.*— De ello cabe inferir incidentalmente la respuesta a la pregunta hecha arriba acerca de la expulsión eficiente o formal. Pues hay que decir que se requiere esencial e intrínsecamente la expusión formal, ya que la eficiente ni es siempre necesaria —como demuestra el argumento aducido más atrás—, ni es inmediata, según dije, ni siempre se realiza mediante una cualidad contraria, sino mediante otra anterior o más eminente, al modo como una misma voluntad realiza actos contrarios. Y es falso que la expulsión formal exija la existencia simultánea de ambas formas en un mismo sujeto, e incluso esto es contrario a la razón de expulsión formal, que consiste en que el efecto formal de una forma esté *ex natura rei* en repugnancia con el efecto formal de otra en el mismo sujeto; pero, si las formas existen simultáneamente, en este aspecto no tienen efectos formales repugnantes, y por ello, desde este punto de vista, no tienen contrariedad propia, según explicaremos en la sec. 4. En consecuencia, si por ventura, mientras existen simultáneamente de esa manera, una forma obra algo en orden a la destrucción de otra (cosa que sucede raras veces o nunca, como veremos después), esa expulsión ya no es formal, sino eficiente, porque no se da sino produciendo alguna otra cosa que sea formalmente incompatible con la forma preexistente; por ejemplo, si el calor y el frío como de cuatro grados existen simultáneamente, dicho calor no puede operar nada en orden a la destrucción del frío, a no ser que opere en orden a su propio aumento, que es formalmente incompatible con un frío de esa determinada intensidad.

17. *Los contrarios deben expulsarse mutuamente del mismo sujeto.*— La tercera condición contenida en la expresión indicada consiste en que esta expulsión sea mutua. Y la razón de esto resulta fácil por lo que acabamos de decir; pues esta expulsión no es eficiente, sino formal, y por ello no se considera según el poder activo, sino según el modo de informar. De ahí se sigue necesariamente que sea recíproca; porque, si el efecto formal de una cualidad es esencial y directamente repugnante con el efecto formal de la cualidad opuesta, es necesario que

tere in aquam alium calorem expellentem frigus; si enim talem virtutem non haberet, illi non repugnaret; immediate ergo contrarietas versatur inter formas circa idem subiectum.

16. *Contraria versari debent circa idem omnino subiectum.*— Ex quo licet obiter colligere responsionem ad interrogationem superius factam de expulsione effectiva aut formali. Dicendum est enim per se ac intrinsece requiri expulsionem formalem; nam effectiva neque est semper necessaria, ut argumentum supra factum probat; neque est immediata, ut dixi; nec semper exercetur per qualitatem contrariam, sed per aliam priorem vel eminentiorem, ut eadem voluntas efficit actus contrarios. Falsum est autem expulsionem formalem requirere simultaneam existentiam utriusque formae in eodem subiecto; immo hoc ipsum est contra rationem expulsionis formalis, quae in hoc consistit ut effectus formalis unius formae ex natura rei repugnet in eodem subiecto cum effectu formali alterius; si autem formae sunt simul, quantum ad id non habent effectus formales repugnantes, unde quantum ad id non habent propriam contrarietatem, ut sect. 4 declarabimus. Unde, si fortasse, dum ita simul existunt, una forma operetur aliquid ad destructionem alterius (quod raro vel nunquam contingit, ut postea videbimus), iam illa non est expulsio formalis, sed effectiva, quia non est nisi efficiendo aliquid aliud quod sit formaliter incompossibile cum praeexistenti forma; ut, si calor et frigus ut quatuor sint simul, non potest ille calor quidquam operari ad destructionem frigoris, nisi operetur ad augmentum sui, quod est formaliter incompossibile cum tanto frigore.

17. *Contraria mutuo se debent ab eodem expellere.*— Tertia conditio in illa particula contenta est quod haec expulsio sit mutua. Cuius ratio facilis est ex proxime dictis; nam haec expulsio non est effectiva, sed formalis, et ideo non attenditur iuxta vim agendi, sed iuxta modum informandi. Ex quo necessario sequitur ut sit reciproca; nam, si effectus formalis unius qualitatis est per se et directe repugnans cum effectu

también, en sentido inverso, el efecto formal de ésta repugne al efecto formal de aquélla. Pero contra esta condición tiene especial validez la objeción hecha antes, a propósito de la cual debe decirse brevemente que sólo es preciso que esta expulsión sea mutua, en cuanto depende del poder de los propios efectos formales de tales cualidades; sin embargo, por parte de los agentes puede suceder que no sea posible expulsar un contrario de algún sujeto, bien por causa de la dimanación a partir de la forma propia, si es tan intrínseca que no puede ser impedida por un agente extrínseco, bien por tratarse de una disposición tan necesaria que, eliminada ella, inmediatamente se corrompe el sujeto. Por eso Aristóteles, en el capítulo sobre los opuestos, habiendo afirmado que los contrarios se expelen mutuamente, añadió: *a no ser que uno de ellos esté en el sujeto por su naturaleza.*

Corolarios de la doctrina anterior

18. *Diferencia entre los contrarios y los relativos.— Se concilian dos pasajes de Aristóteles.*— De esta explicación de la definición de los contrarios pueden colegirse fácilmente varias diferencias entre los contrarios y los demás opuestos, diferencias que en parte se han indicado a lo largo de esta sección y la anterior, y en parte se toman de Aristóteles, capítulo sobre los opuestos. De ellas, en este lugar han de indicarse y explicarse brevemente tres. La primera se da propiamente entre los contrarios y los relativos. En efecto, en los relativos, uno de los opuestos implica la existencia del otro, pero no en los contrarios; *pues no es necesario* —dice Aristóteles— *que, si existe el uno, haya de existir el otro;* y cabe decir también esto a propósito de los opuestos privativa o negativamente; no obstante, como en ellos uno de los extremos no es nada, se aplica de manera especial a los contrarios. Sin embargo, parece estar en contra de esta doctrina el propio Aristóteles, lib. II *De Caelo,* texto 18, al decir: *Si uno de los contrarios existe en la realidad, el otro debe existir también.* Se responde que el sentido propio de esta diferencia es que uno de los relativos implica, por su razón propia e intrínseca, la existencia del otro opuesto a él, en cuanto su ser consiste en una relación a aquél; en cambio, uno de los contrarios no implica de ese modo al otro en virtud

formali oppositae qualitatis, necesse est ut etiam e converso formalis effectus alterius alteri repugnet. Contra hanc vero conditionem specialiter procedit obiectio supra facta, ad quam breviter dicendum est solum oportere hanc expulsionem esse mutuam, quantum est ex vi propriorum effectuum formalium talium qualitatum; nihilominus tamen ex parte agentium contingere posse ut ab aliquo subiecto non possit expelli aliquod contrarium, vel propter dimanationem a propria forma, si sit adeo intrinseca ut impediri non possit ab extrinseco agente, vel si sit dispositio ita necessaria ut illa ablata statim subiectum corrumpatur. Et ideo Aristoteles, c. de Oppositis, cum dixisset contraria sese vicissim expellere, addidit: *nisi alterum insit a natura.*

Corollaria ex praecedenti doctrina

18. *Differentia inter contraria et relativa.— Conciliantur duo loci Aristotelis.*— Ex hac declaratione definitionis contrariorum colligi facile possunt variae differentiae contrariorum ab aliis oppositis, quae partim in discursu huius et praecedentis sectionis tactae sunt, partim summuntur ex Aristotele, in c. de Oppositis. Ex quibus tres hoc loco breviter notandae et declarandae sunt. Prima est proprie inter contraria et relativa. Nam in relativis unum oppositorum infert existentiam alterius, non vero in contrariis; *non enim si unum est* (ait Aristoteles), *aliud necessario erit;* quod etiam dici potest de privative aut negative oppositis; tamen, quia in illis alterum extremum nihil est, ad contraria specialiter accommodatur. Videtur tamen huic doctrinae repugnare idem Aristoteles, II de Caelo, text. 18, dicens: *Si unum contrariorum sit in rerum natura, aliud etiam esse debet.* Respondetur proprium sensum illius differentiae esse unum relativorum ex propria et intrinseca ratione inferre existentiam alterius sibi oppositi, quatenus eius esse consistit in respectu ad illud; unum vero contrariorum non ita inferre aliud ex sua

de su naturaleza particular, sino que más bien lo destruye, en cuanto de él depende. A pesar de eso, puede ser verdad lo que Aristóteles pretende en el otro pasaje, concretamente que, en orden al complemento del universo, fue necesario que, al existir uno de los contrarios, existiese también el otro, ya para la variedad de las cosas, de la cual resulta la belleza del universo, ya también para la sucesión de generaciones y corrupciones por la que el universo se conserva, ya finalmente porque en los contrarios hay una potencia idéntica que exige pasar al acto, al menos en sujetos diversos.

19. *Diferencia entre los contrarios y los contradictorios.*— La segunda diferencia se da sobre todo entre los contrarios y los opuestos contradictoriamente y puede extenderse también, a su manera, a los opuestos privativamente. Porque, entre los contrarios, hay unos que son inmediatos y otros que tienen un medio, mientras que los contradictorios carecen siempre de medio. Acerca de esta diferencia debe advertirse que es posible excogitar un triple medio entre los opuestos. El primero puede denominarse "de extremos", y de él se dice que tiene lugar propiamente por participación de los extremos, ya que consta de extremos atenuados virtual o formalmente, como explicaremos en la sec. 4. El segundo puede llamarse medio "entre extremos", como es la virtud entre los vicios; y este medio coincide con el anterior en ser una forma positiva, pero difiere de él en que no se compone de extremos, aunque materialmente convenga en algo con uno y otro, según he explicado a propósito del lib. X de la *Metafísica,* c. 10. El tercer medio puede denominarse "sin extremos", es decir, por sola negación de los extremos. Así, pues, unos contrarios son inmediatos en cuanto al medio positivo, como el amor y el odio; otros suelen carecer incluso de medio por negación de los extremos con respecto al sujeto adecuado en el que pueden encontrarse, como enseña Aristóteles en el capítulo sobre los opuestos, el cual, sin embargo, pone como ejemplos algunas cosas que no son propiamente contrarias, como lo par y lo impar, lo sano y lo enfermo. Ahora bien, entre los contradictorios no tiene lugar ninguno de estos medios, como es evidente de suyo y diremos con mayor extensión después, en la disp. LIV, sec. 5. Y entre los opuestos privativamente no puede darse un medio

particulari natura, sed potius, quantum est ex se, destruere illud. Nihilominus tamen, verum esse potest quod alio loco Aristoteles intendit, scilicet, in ordine tamen ad complementum universi necessarium fuisse ut, existente uno contrariorum, existeret etiam aliud, tum propter rerum varietatem, ex qua pulchritudo universi consurgit, tum etiam propter vicissitudinem corruptionum et generationum, qua universum conservatur; tum denique quia eadem est potentia contrariorum, quae in diversis saltem subiectis petit in actum revocari.

19. *Differentia contrariorum a contradictoriis.*— Secunda differentia maxime versatur inter contraria et contradictorie opposita, quae suo modo extendi potest etiam ad opposita privative. Nam inter contraria quaedam sunt immediata, alia, quae medium habent; contradictoria vero semper carent medio. Circa quam differentiam est advertendum triplex medium excogitari posse inter opposita. Primum dici potest ex extremis, quod proprie dicitur esse per participationem extremorum, quia ex illis refractis vel virtute vel formaliter constat, ut sect. 4 declarabimus. Secundum dici potest medium inter extrema, ut est virtus inter vitia, quod cum praecedenti convenit, quia est aliqua forma positiva; differt tamen, quia non componitur ex extremis, quamvis materialiter in aliquo cum utroque conveniat, ut explicui super lib. X Metaph., c. 10. Tertium medium dici potest absque extremis, id est, per solam abnegationem extremorum. Quaedam ergo contraria sunt immediata quantum ad positivum medium, ut amor et odium; alia vero carere etiam solent medio per abnegationem extremorum respectu adaequati subiecti in quo inveniri possunt, ut Aristoteles docet in c. de Oppositis, qui tamen exempla adhibet in quibusdam quae non sunt proprie contraria, ut sunt par et impar, sanum et aegrum. At vero inter contradictoria nullum medium ex his locum habet, ut per se constat et latius dicemus infra, disp. LIV, sect. 5. Inter privative autem opposita non potest dari medium positivum, ut per se

positivo, según resulta manifiesto por sí mismo, ya que nada puede estar compuesto por la afirmación y la negación que incluye la privación; ni es tampoco posible pensar en una forma positiva entre la negación y el hábito positivo al que se opone, siendo en esto en lo que difiere la oposición privativa de la contraria tomada absolutamente. En cambio, el medio por negación puede encontrarse de alguna manera entre los opuestos privativamente, y en eso difieren de los contradictorios, como explicaremos más por extenso en la citada disp. LIV, pero coinciden con los contrarios, aunque tengan alguna diversidad a este respecto, ya que los contrarios pueden poseer este medio, incluso en un sujeto capaz; porque la voluntad puede carecer tanto de virtud como de vicio; pero los opuestos privativamente sólo pueden tener este medio en un sujeto extraño e incapaz; pues, si el sujeto es apto, es necesario que, o posea la forma, o carezca de ella; y, si carece, estará privado, por suponérsele ya apto. La razón *a priori* de esto consiste en que, siendo iguales las demás circunstancias, es más inmediata, más formal y mayor la oposición de las cosas que tienen privación, oposición que consiste en una negación, que la de los contrarios, la cual es positiva. Con esto puede entenderse también incidentalmente que, aun cuando dos formas sean contrarias, las privaciones de las mismas no tienen entre sí ninguna oposición, y por ello pueden encontrarse simultáneamente en un mismo sujeto capaz, según queda demostrado.

20. *Diferencia entre los opuestos por contrariedad y por privación.*— Entre los contrarios y los opuestos privativamente, se señala una tercera diferencia, consistente en que, entre los contrarios, se da una mutua transmutación y alternancia sobre un mismo sujeto recipiente, concretamente en cuanto depende de ellos, como se ha explicado en la definición; mas no sucede así entre los opuestos privativamente, porque no se da regreso de la negación al hábito. Esta diferencia suele asignarse también entre la privación y la negación, por lo que la explicaremos más extensamente en la indicada disp. LIV.

constat, quia nihil potest coalescere ex affirmatione et negatione quam includit privatio; neque etiam cogitari potest forma positiva inter negationem et habitum positivum cui opponitur. Et in hoc differt privativa oppositio a contraria absolute sumpta. At vero medium per abnegationem reperiri potest aliquo modo inter privative opposita, in quo differunt a contradictoriis, ut latius declarabimus dicta disp. LIV, conveniunt autem cum contrariis, licet in hoc habeant aliquam diversitatem, nam contraria habere possunt hoc medium, etiam in subiecto capaci; carere enim potest voluntas et virtute et vitio; privative autem opposita solum possunt habere hoc medium in subiecto extraneo et incapaci; nam, si subiectum sit aptum, necesse est ut vel habeat formam, vel illa careat; quod si careat, privatum erit, cum aptum iam supponatur. Et huius ratio a priori est quia, caeteris paribus, immediatior, formalior ac maior est oppositio privatorum, quae in negatione consistit, quam contrariorum, quae positiva est. Unde etiam obiter intelligi potest quod, licet duae formae sint contrariae, privationes earum nullam inter se habent oppositionem, ideoque possunt esse simul in eodem subiecto capaci, ut ostensum est.

20. *Differentia inter opposita contrarie et privative.*— Tertia differentia assignatur inter contraria et privative opposita, scilicet, quod inter contraria est mutua transmutatio et vicissitudo circa idem susceptivum, scilicet, quantum est ex parte eorum, ut in definitione explicatum est; inter privative autem opposita non est ita, quia a negatione ad habitum non est regressus. Quae differentia etiam inter privationem et negationem assignari solet, et ideo latius a nobis explicabitur dicta disp. LIV.

SECCION III

SI SE DA VERDADERA CONTRARIEDAD EN TODAS LAS CUALIDADES Y SÓLO EN ELLAS

1. En esta sección debe explicarse de qué manera se atribuye esta oposición a la cualidad como propiedad de la misma, a saber, si se hace con todo rigor, en el sentido en que suele denominarse "propio" lo que conviene a todo sujeto, a él solo y siempre; aunque ahora no se presenta ningún problema acerca de esta última condición; porque, si la cualidad tiene contrario, lo tiene por su naturaleza, y en este sentido se dirá que lo tiene siempre, ya exista ese contrario, ya no, acerca del cual también hemos tratado en la sección anterior cómo puede ser o no ser necesario. Por tanto, aquí se han de explicar brevemente la otras dos condiciones.

No toda cualidad tiene contrario

2. *El hábito de los principios no tiene contrario.*— Y, en primer lugar, hay que decir que no a toda cualidad le compete el tener contrario. Esto se patentiza fácilmente recorriendo todas las cuatro especies de cualidad. Porque, entre los hábitos, hay algunos que no tienen contrario, como el hábito de los principios, por ser cómo una luz espiritual tan perfecta, que no puede tener un contrario positivo que lo expulse de su sujeto. Y considero muy probable lo mismo con respecto a la ciencia, porque también es una luz perfecta y se encuentra en un género superior, al que no puede llegar un hábito que tenga poder para ponerse en repugnancia con ella. Por eso, el error se opone a la opinión, dentro de cuyo mismo género está contenido, de manera más proporcionada que a la ciencia; aunque, hablando en sentido más amplio, suela decirse que el error es contrario a la ciencia. Tampoco tienen contrario las especies intencionales; porque las especies de lo blanco y lo negro se dan simultáneamente sin repugnancia en un sujeto. Asimismo, los hábitos infusos —según opino— no tienen propiamente contrario, porque se hallan en un orden superior, en el cual no puede haber hábitos desordenados que se opongan a los hábitos tendenciales de ese orden. Aunque, en un orden inferior,

SECTIO III

UTRUM PROPRIA CONTRARIETAS IN OMNIBUS ET SOLIS QUALITATIBUS INVENIATUR

1. In hac sectione declarandum est quo modo haec oppositio tribuatur qualitati ut proprietas eius, scilicet, in omni rigore, ut proprium dici solet quod convenit omni et soli ac semper; quamquam de hac ultima conditione nulla in praesenti sit quaestio; nam, si qualitas habet contrarium, ex natura sua illud habet, et hoc sensu dicetur semper illud habere, sive illud existat sive non, de quo etiam iam diximus sectione praecedenti, quomodo possit esse vel non esse necessarium. Aliae igitur duae conditiones hic breviter declarandae sunt.

Non omnem qualitatem habere contrarium

2. *Habitus principiorum non habet contrarium.*— Et primum quidem dicendum est non omni qualitati convenire ut habeat contrarium. Hoc facile patet discurrendo per omnes quatuor species qualitatis. Nam, inter habitus, nonnulli sunt qui non habent contrarium, ut habitus principiorum; est enim quasi spirituale lumen adeo perfectum, ut non possit habere positivum contrarium quod illud expellat a suo subiecto. Idemque opinor esse valde probabile de scientia, quia etiam est perfectum lumen estque in quodam superiori genere, quod attingere non potest habitus qui ei valeat repugnare. Unde error magis proportionate opponitur opinioni, cum qua sub eodem genere continetur, quam scientiae; licet, latius loquendo, soleat error dici contrarius scientiae. Species etiam intentionales contrarium non habent; species enim albi et nigri simul insunt sine repugnantia. Habitus item infusi, ut ego opinor, non habent proprie contrarium, quia sunt in superiori quodam ordine, in quo esse non possunt inordinati habitus qui studiosis habitibus illius ordinis opponantur. Quamquam in inferiori ordine possint esse habi-

pueden darse hábitos, concretamente los adquiridos, que puedan estar de alguna manera en pugna con aquellos hábitos superiores, mas no por contrariedad propia y directa, ya que ésta la tienen con otros hábitos adquiridos y del mismo orden. Santo Tomás, I-II, q. 23, a. 3, incluye asimismo entre los actos o pasiones del apetito el acto de ira, que no tiene una pasión contraria; y —según hemos dicho antes— los actos inmanentes se colocan en el predicamento de la cualidad y en la especie de la disposición.

3. *La potencia propia carece de contrario.*— Además, en la segunda especie, es claro que el entendimiento, la voluntad y otras potencias semejantes no tienen contrario; más aún: en esta especie, si la potencia se toma en sentido propio, creo que apenas se encontrará alguna que tenga contrario. Pero digo *si se toma en sentido propio,* es decir, en cuanto se distingue realmente de la cualidad pasible; porque, si toda cualidad pasible que es activa se coloca bajo este aspecto en esa especie de potencia, es manifiesto que hay muchas potencias que tienen contrario. Así, pues, en la tercera especie se encontrarán en su mayor parte cualidades que tienen contrario; aunque es posible encontrar alguna que carezca de él, como la luz, y si por ventura existen algunas otras desconocidas por nosotros. Finalmente, en la cuarta especie no hay ninguna contrariedad propia; pues una figura no es contraria a otra, aunque sea diversa; en cuanto a la belleza y la deformidad, que suelen enumerarse como contrarias, más bien parece que se oponen privativamente; y si incluyen contrariedad por algún concepto, ello sucede en cuanto exigen alguna cualidad pasible para su constitución.

4. Como razón de esta variedad que encontramos en las cualidades, apenas puede darse otra sino que esta propiedad no es consecuencia positiva (por así decirlo) de la razón precisa de cualidad en cuanto tal, sino de las razones determinadas de las diversas cualidades, que participan de esta propiedad de acuerdo con las diversas naturalezas y fines de las mismas, y esa propiedad no repugna al género de la cualidad en cuanto tal. Pero otras cualidades, atendiendo a sus diferencias y funciones propias, no poseen una naturaleza apta para semejante oposición, lo cual puede provenir de diversos capítulos en las diversas cualidades;

tus, scilicet acquisiti, qui cum illis superioribus habitibus pugnare aliquo modo possint, non tamen per directam ac propriam contrarietatem, hanc enim habent cum aliis habitibus acquisitis et eiusdem ordinis. Inter actus etiam seu passiones appetitus ponit D. Thomas, in I-II, q. 23, a. 3, actum irae, qui non habet passionem contrariam; actus autem immanentes, ut supra diximus, in praedicamento qualitatis et in specie dispositionis collocantur.

3. *Propria potentia caret contrario.*— Rursus in secunda specie constat intellectum, voluntatem et similes potentias non habere contrarium; immo in hac specie, si potentia proprie sumatur, vix, credo, invenietur aliqua quae contrarium habeat. Dico autem *si proprie sumatur,* id est, ut in re ipsa condistinguitur a passibili qualitate; nam, si omnis qualitas passibilis quae activa est, sub hac ratione ponatur in illa specie potentiae, constat plures esse potentias quae habent contrarium. In tertia itaque specie, maiori ex parte inveniuntur qualitates habentes contrarium; aliqua tamen reperiri potest quae illo careat, ut lux, et si fortasse sunt aliquae aliae nobis ignotae. In quarta denique specie nulla est propria contrarietas; una enim figura non est alteri contraria, licet sit diversa; pulchritudo autem et deformitas, quae solent numerari ut contrariae, magis videntur privative opponi. Quod si aliqua ex parte contrarietatem includunt, id est in quantum aliquam passibilem qualitatem ad suam constitutionem requirunt.

4. Ratio autem huius varietatis in qualitatibus inventae vix potest alia reddi, nisi quia haec proprietas non consequitur positive (ut sic dicam) ex praecisa ratione qualitatis ut sic, sed ex determinatis rationibus diversarum qualitatum, quae iuxta diversas naturas et fines earum hanc proprietatem participant, quae generi qualitatis ut sic non repugnat. Aliae vero qualitates secundum proprias differentias et munera non habent naturam aptam ad huiusmodi oppositionem, quod quidem in diversis qualitatibus ex diversis capitibus provenire potest, ut in figu-

así, en la figura, proviene del hecho de que sólo es un término de la cantidad; en el entendimiento y la voluntad, de que son facultades que se derivan intrínsecamente de la sustancia espiritual; en la luz, de que es una cualidad nobilísima y común a los cuerpos incorruptibles, y así en otros casos.

De qué modo la contrariedad es o no es propia de las cualidades

5. En segundo lugar, hay que decir que no son las cualidades solas las que tienen contrario, aunque, en algún aspecto, pueda atribuírseles esto de manera especial. Se explican brevemente ambas partes. En primer lugar, consta que, según el común modo de opinar de los filósofos, se atribuye contrariedad a los movimientos y a las acciones, a pesar de que no son cualidades, lo cual bastaría para demostrar la primera parte; pero debe advertirse que entre las mutaciones o los movimientos pueden encontrarse dos clases de oposición. Una se da entre la generación y la corrupción y entre todas las demás que se comportan a manera de corrupción y generación, como la intensificación y la debilitación, y esta oposición no es propiamente contraria, sino privativa, ya que una de estas mutaciones, en concreto la corrupción, no es positiva, sino privativa. La otra es oposición entre acciones o mutaciones positivas, como entre el calentamiento y el enfriamiento; y entre éstas puede encontrarse una contrariedad propia, que nace radicalmente de la contrariedad de los términos, como consta por el lib. V de la *Física.* Por tanto, como sea la contrariedad entre los términos, así lo será entre las mutaciones mismas.

6. Pero dos términos de mutaciones pueden denominarse contrarios en doble sentido. Primero, por el mero hecho de que son dos extremos de una escala, que puede recorrerse sucesivamente, tendiendo o regresando de un término a otro. Esta contrariedad no es siempre propia, sino que se llama así por cierta imitación; por ejemplo, los dos puntos extremos de una línea no son realmente contrarios, puesto que tienen la misma naturaleza; no obstante, si se consideran en cuanto es posible ir de uno a otro, e inversamente, entonces se dice que tienen contrariedad como términos, ya que son términos positivos y tienen cierta repugnancia en orden a tales movimientos. Pero en otro sentido los términos de las mutaciones

ra, ex eo quod solum est quidam terminus quantitatis; in intellectu et voluntate, quia sunt facultates intrinsece consequentes spiritualem substantiam; in lumine vero, quia est qualitas nobilissima et communis corporibus incorruptibilibus, et sic de aliis.

Quomodo contrarietas sit vel non sit propria qualitatum

5. Secundo dicendum est non solas qualitates habere contrarium, quamvis sub aliqua ratione possit hoc eis singulariter attribui. Declaratur breviter utraque pars. Et primum constat, iuxta communem modum sentiendi philosophorum, motibus et actionibus contrarietatem attribui, quae tamen qualitates non sunt, quod satis esset ad prioris partis probationem; est autem advertendum inter mutationes vel motus duplicem inveniri oppositionem. Una est inter generationem et corruptionem et omnes alias quae ad modum corruptionis et generationis se habent, ut intensio et remissio, et haec oppositio non est proprie contraria, sed privativa, quia altera ex his mutationibus, scilicet, corruptio, non est positiva, sed privativa. Alia vero est oppositio inter actiones vel mutationes positivas, ut inter calefactionem et frigefactionem; et inter has potest inveniri propria contrarietas, quae radicaliter nascitur ex contrarietate terminorum, ut ex V Phys. constat. Unde, qualis fuerit contrarietas inter terminos, talis erit inter ipsas mutationes.

6. Dupliciter autem possunt duo termini mutationum dici contrarii. Primo, ex eo solum quod sunt duo extrema alicuius latitudinis, quae potest successive pertransiri, ab uno ad alterum terminum tendendo vel redeundo. Et haec contrarietas non semper est propria, sed ita appellatur per quamdam imitationem; ut duo extrema puncta unius lineae revera non sunt contraria, cum sint eiusdem rationis; tamen, si considerentur quatenus ab uno potest iri ad aliud, et e converso, sic dicuntur habere contrarietatem in ratione terminorum, quia sunt termini positivi et habent quamdam repugnantiam in ordine ad tales motus. Alio vero modo pos-

pueden ser contrarios con la contrariedad propísima anteriormente definida, al modo como el calor y el frío son términos contrarios con respecto a alteraciones opuestas. Por tanto, la primera contrariedad, tomada en sentido amplio, es común a otras cosas o mutaciones, como es claro, mientras que la segunda sólo se da entre cualidades o entre mutaciones en orden a las cualidades que sean propiamente contrarias, por razón de las cualidades mismas.

7. *La raíz de toda contrariedad está en las cualidades.*— En este sentido, pues, le conviene especialmente a la cualidad sola el tener contrario, a saber, de manera propia y perfecta, y como raíz y fundamento por razón de la cual se da una participación de dicha contrariedad en las acciones o mutaciones mismas. Por eso, también en las mutaciones de aumento y de disminución (si se considera atentamente el problema), la oposición se da más bien por razón de privación que de contrariedad propia. Y entre los movimientos locales, la contrariedad se halla más bien en cierta relación diversa entre los mismos términos que en la sustancia o entidad de los movimientos, los cuales, por otra parte, pueden ser de la misma naturaleza, como se dan, por ejemplo, entre los movimientos de Atenas a Tebas o de Tebas a Atenas.

No se encuentra contrariedad propia fuera de los predicamentos de cualidad, acción y pasión

8. *Por qué no existe contrariedad en las formas sustanciales.*— *Las diferencias sustanciales no son físicamente contrarias.*— Pasando por alto los movimientos y las mutaciones o acciones, en las cosas de los otros predicamentos, fuera de la cualidad no se da ninguna contrariedad propia. Esto, con respecto a la sustancia, lo enseña expresamente Aristóteles en el capítulo sobre la sustancia; y es bastante manifiesto acerca de la materia prima y las formas o sustancias subsistentes en cuanto tales, porque no dicen referencia a un sujeto en el que puedan tener contrario. A propósito de las formas sustanciales, es más difícil aducir la razón de que, entre la forma del fuego y la del agua, por ejemplo, no se dé contrariedad propia; porque parecen encontrarse a la distancia máxima dentro del género de forma elemental y expulsarse mutuamente de un mismo sujeto. Algunos responden que

sunt termini mutationum esse contrarii propriissima contrarietate supra definita, quomodo calor et frigus sunt termini contrarii respectu oppositarum alterationum. Prima ergo contrarietas late sumpta communis est aliis rebus vel mutationibus, ut constat; secunda vero solum est inter qualitates vel inter mutationes ad qualitates proprie contrarias, ratione ipsarum qualitatum.

7. *Radix omnis contrarietatis est in qualitatibus.*— Hoc ergo modo convenit specialiter soli qualitati habere contrarium, nempe proprie ac perfecte, et tamquam radici et fundamento, ratione cuius talis contrarietas in ipsis actionibus vel mutationibus participatur. Unde in ipsis etiam mutationibus augmenti et decrementi (si attente res consideretur), oppositio magis est ratione privationis quam propriae contrarietatis. Inter motus autem locales, contrarietas potius est in quadam diversa habitudine inter eosdem terminos quam in substantia vel entitate ipsorum motuum, qui alioqui esse possunt eiusdem rationis, ut sunt, verbi gratia, inter motus aut ab Athenis ad Thebas, aut a Thebis ad Athenas.

Extra praedicamentum qualitatis, actionis et passionis, propriam contrarietatem non inveniri

8. *In formis substantialibus cur non sit contrarietas.*— *Differentiae substantiales non sunt physice contrariae.*— Omissis autem motibus et mutationibus, vel actionibus, in rebus aliorum praedicamentorum extra qualitatem nulla est propria contrarietas. Quod quidem de substantia expresse docet Aristoteles in c. de Substantia; estque satis notum de materia prima et de formis vel substantiis subsistentibus, ut sic, quia non respiciunt subiectum in quo possint habere contrarium. De formis autem substantialibus difficilius redditur ratio cur inter formam ignis et aquae, verbi gratia, non sit propria contrarietas; nam videntur sub genere formae elementaris summe distare et ab eodem subiecto mutuo se expellere. Quidam respondent illas formas non esse contrarias, quia non se ita expellunt ab eodem subiecto, ut illud ab una ad aliam successive transeat per aliquod medium quod participet extrema. Sed certe hoc non est necessarium ad contrarietatem; amor enim et odium contraria sunt, inter quae non est transitus successivus, nec per medium positivum quod constet ex extremis. Videtur ergo dicendum, inter formas substantiales non esse propriam contrarietatem, quia respectu materiae non habent repugnantiam ex peculiari conditione, sed ex generali ratione formae substantialis absolute constituentis essentiam seu speciem rei. Et propterea etiam non opponuntur ut propria extrema alicuius generis, quae ex propriis rationibus illam propriam ac peculiarem repugnantiam inter se habent, quomodo intelligenda est contrariorum definitio. Ex quo a fortiori constat etiam inter differentias substantiales non esse propriam contrarietatem, praesertim physicam, de qua loquimur, quamvis metaphysice soleant contrariae appellari. De aliis vero praedicamentis accidentium nulla est difficultas, ut patet ex dictis supra de quantitate, et ex discursu caeterorum constabit.

esas formas no son contrarias porque no se rechazan de un mismo sujeto de tal suerte que éste pase sucesivamente de una a otra a través de algún medio que participe de los extremos. Pero, ciertamente, esto no es necesario para la contrariedad; porque el amor y el odio son contrarios, y entre ellos no hay un tránsito sucesivo ni a través de un medio positivo que conste de extremos. Parece, por tanto, que debe afirmarse que entre las formas sustanciales no existe contrariedad propia, porque, con respecto a la materia, no tienen repugnancia en virtud de una característica peculiar, sino de la razón general de forma sustancial que constituye absolutamente la esencia o especie de la cosa. Y por este motivo tampoco se oponen como extremos propios de un género, que posean en virtud de sus razones propias esa repugnancia propia y peculiar entre sí, en el sentido en que debe entenderse la definición de los contrarios. Con lo cual resulta manifiesto *a fortiori* que tampoco entre las diferencias sustanciales se da contrariedad propia, especialmente física —de la cual tratamos—, aunque suela denominárseles contrarias metafísicamente. En cuanto a los otros predicamentos de accidentes no se ofrece dificultad alguna, como es patente por lo dicho arriba acerca de la cantidad, y quedará claro por el desarrollo de los demás puntos.

SECCION IV

Si los contrarios pueden existir simultáneamente de algún modo en el mismo sujeto

1. El presente título contiene principalmente dos cuestiones: la primera es si naturalmente pueden existir al mismo tiempo los contrarios, por lo menos atenuados o debilitados; porque, si son perfectos, no tiene lugar la cuestión, como consta por la definición misma, la cual debe entenderse al menos en el orden natural. De ahí surge la segunda cuestión: si, por lo menos de potencia absoluta y sobrenaturalmente, pueden existir en simultaneidad los contrarios, incluso en su ser perfecto.

SECTIO IV

An contraria possint aliquo modo simul esse in eodem subiecto

1. Duo praecipue in hoc titulo continentur; primum est an naturaliter possint contraria simul esse, saltem refracta seu remissa; nam, si sint perfecta, non est locus quaestioni, ut ex ipsa definitione constat, quae saltem intelligi debet ex natura rei. Ex quo oritur altera quaestio, an saltem de potentia absoluta et supernaturaliter possint contraria simul esse, etiam in esse perfecto.

Si hay contradicción natural en que los contrarios existan simultáneamente, incluso en grados remisos

2. *Opinión de algunos.*— Acerca de la primera parte, algunos estiman que las cualidades contrarias no pueden existir simultánea y formalmente en un mismo sujeto en ningún grado, ni siquiera remiso, sino sólo virtualmente, como existen los colores extremos en los intermedios. Así lo sostiene Gregorio, *In I*, dist. 15, q. 3; lo sigue Soncinas, lib. X *Metaph.*, q. última. El fundamento de éstos consiste en que las cualidades no son contrarias en virtud de su intensidad, sino en virtud de su esencia específica, pues Aristóteles, en el lib. X de la *Metafísica*, textos 13 y 14, dice que la contrariedad es una oposición según la forma, y esa forma o esencia está íntegra en cualquier grado, por muy remiso que sea; luego. En segundo lugar, porque las cualidades intermedias entre los extremos son verdaderas cualidades constituidas en alguna especie de cualidad; luego no pueden constar de los mismos extremos formalmente considerados, por ser imposible que especies diversas y completas en su género compongan una tercera especie. El antecedente se pone de manifiesto por inducción en los colores intermedios; porque no puede negarse que sean cualidades de manera propia y de suyo; y lo mismo parece ocurrir, por ejemplo, con la dosificación (de los componentes) en orden a la forma del mixto; pues, así como esa forma es una *per se*, igualmente lo es la disposición para ella; por tanto, en esa cualidad no existen los extremos formalmente, sino de modo virtual; en consecuencia, habrá que decir lo mismo, por idéntica razón, siempre que parece que se da una cualidad intermedia entre estos extremos. En tercer lugar, Soncinas aduce algunos testimonios del Comentador y de Santo Tomás, testimonios que propondremos más adelante.

Se demuestra la no repugnancia de los contrarios en grados remisos

3. Sin embargo, hay que afirmar la posibilidad natural de que dos cualidades que no pueden existir simultáneamente en su ser perfecto e intenso, existan al mismo tiempo, en grados remisos, en un mismo sujeto. Esta es la opinión común de los metafísicos, en el lib. X, lugar en que lo sostienen Iavello, q. 13, y Ca-

An ex natura rei contraria simul esse repugnet, etiam in gradibus remissis

2. *Aliquorum sententia.*— Circa priorem partem aliqui existimant qualitates contrarias in nullo gradu, etiam remisso, posse simul esse ac formaliter in eodem subiecto, sed solum virtualiter, ut sunt colores extremi in mediis. Ita tenet Gregor., In I, dist. 15, q. 3; et sequitur Soncinas, X Metaph., q. ult. Fundamentum eorum est, quia qualitates non sunt contrariae ex vi intensionis, sed ex vi suae essentiae specificae, dicente Aristotele, X Metaph., text. 13 et 14, contrarietatem esse oppositionem secundum formam, quae forma seu essentia integra est in quocumque gradu quantumvis remisso; ergo. Secundo, quia qualitates mediae inter extrema sunt verae qualitates constitutae in aliqua specie qualitatis; ergo non possunt constare ex ipsis extremis formaliter sumptis, quia impossibile est ex speciebus diversis et completis in suo genere tertiam speciem componi. Antecedens vero patet inductione in coloribus mediis; negari enim non potest quin sint proprie ac per se qualitates; idem autem videtur de temperamento, verbi gratia, ad formam mixti; nam, sicut forma illa est per se una, ita et dispositio ad illam; ergo in illa qualitate non sunt extrema formaliter, sed virtute; ergo, eadem ratione, idem dicendum est quotiescumque videtur dari qualitas media inter haec extrema. Tertio, adducit Soncinas nonnulla testimonia Comment. et D. Thomae, quae infra proponemus.

Non repugnare contraria in gradibus remissis, ostenditur

3. Nihilominus dicendum est fieri posse naturaliter ut duae qualitates quae in esse perfecto et intenso simul esse non possunt, in gradibus remissis simul sint in eodem subiecto. Haec est communis sententia metaphysicorum, in lib. X, ubi Iavel., q. 13,

préolo, *In I*, dist. 17, q. 2, al argumento contra la 2.ª conclusión; Marsilio, en el lib. II *De Generatione*, q. 6, y otros a los que citaremos después. Y parece ser opinión manifiesta de Aristóteles, lib. V de la *Física*, c. 2 y 4, donde dice que una cosa es tal en mayor o menor medida por tener más o menos mezcla de su contrario. Y en el capítulo último, texto 62, reconoce que los contrarios están de alguna manera simultáneamente en el mismo sujeto; y en el lib. II *De partibus*, c. 1, dice que la primera composición es la de las cuatro cualidades primarias. Lo mismo se toma del lib. II *De anima*, textos 123 y 124, y de otros pasajes que hemos citado antes, disp. XV, sec. 10, ns. 41 y siguientes.

4. Esta opinión se prueba principalmente por la experiencia, la cual parece tan evidente, que no es filosófico negarla sin una razón apremiante. Pues, cuando el agua es calentada por el fuego, parece manifiesto que recibe en sí algún calor formal, y a pesar de eso no pierde inmediatamente toda su frialdad; por tanto, en ella permanecen al mismo tiempo esos dos contrarios atenuados. Además, en otro caso se sigue que la frialdad, por ejemplo, nunca se intensifica o debilita, sino que, al instante de comenzar la acción del fuego sobre el agua, desaparece enteramente toda esa cualidad que es la frialdad y se introduce otra nueva cualidad simple y que contiene virtualmente el calor y el frío; pero el consiguiente es falso; luego. Se prueba la consecuencia, pues, cuando el fuego actúa por primera vez sobre el agua, introduce en ella alguna cualidad positiva; luego, o esa cualidad es un calor formal debilitado, que a su vez debilita a la frialdad, y esto es lo que pretendemos, o es una cualidad que expulsa del todo a la frialdad formal, y de esta manera nunca podrá debilitarse la frialdad. Se demuestra la menor porque, si estas cualidades primarias no son susceptibles de intensificación y debilitación, ciertamente no hay ningunas que lo sean; y cuán falso sea esto lo demostraremos en la disputación siguiente.

5. Se confirma, además, porque, si mediante la primera acción del fuego sobre el agua se expulsa toda la frialdad y se introduce una cualidad intermedia, entonces, mientras la acción está avanzando de suerte que esa cualidad contenga virtualmente más calor que frío, es necesario que toda esa cualidad perezca y se introduzca una nueva. Mas el consiguiente es falso; luego. La consecuencia

et Capreolus, In I, dist. 17, q. 2, ad argum. cont. 2 concl.; Marsil., II de Gener., q. 6, et alii quos inferius citabimus. Et videtur manifesta haec sententia Aristotelis, V Phys., c. 2 et 4, ubi ait aliquod esse magis minusve tale, quod plus minusve habet de admixtione contrarii. Et c. ultimo, text. 62, fatetur contraria aliquo modo esse simul in eodem, et II de Partib., c. 1, dicit primam compositionem esse ex quatuor primis qualitatibus. Idemque sumitur ex II de Anima, text. 123 et 124, et ex aliis locis quae supra citavimus disp. XV, sect. 10, num. 41 et sequentibus.

4. Et potissimum probatur haec sententia experientia, quae tam evidens videtur, ut eam negare sine cogente ratione philosophicum non sit. Quando enim aqua calefit ab igne, evidens videtur aliquem formalem calorem in se recipere, et tamen non statim amittit totam frigiditatem; manent ergo ibi simul illa duo contraria refracta. Deinde, alias sequitur frigiditatem, verbi gratia, nunquam intendi aut remitti, sed statim ac incipit actio ignis in aquam, omnino desinere totam illam qualitatem quae est frigiditas, et aliam novam introduci simplicem et virtute continentem calorem et frigus; consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia, cum primum ignis agit in aquam, aliquam positivam qualitatem in eam introducit; ergo vel illa est formalis calor remissus, remittens etiam frigiditatem, et hoc est quod intendimus; vel est aliqua qualitas expellens omnino frigiditatem formalem, et ita nunquam frigiditas poterit remitti. Minor autem probatur, quia, si hae qualitates primae non sunt intensibiles et remissibiles, certe nullae sunt, quod quam sit falsum ostendemus disputatione sequenti.

5. Et confirmatur praeterea, quia, si per primam actionem ignis in aquam tota expellitur frigiditas et media qualitas introducitur, ergo, quamdiu ita progreditur actio, ut illa qualitas plus de calore quam de frigore virtualiter contineat, necessarium est totam illam qualitatem perire et novam introduci. Consequens autem est falsum; er-

es patente, ya por paridad de razón: porque, si la frialdad no puede intensificarse y perece toda inmediatamente por la acción del calor, ¿por qué no le ocurre lo mismo a esa cualidad intermedia?; ya también por no ser posible que una sola e idéntica cualidad simple se intensifique por una acción simple en cuanto contiene virtualmente uno de los extremos, y se debilite en cuanto contiene virtualmente al otro. Pues, si tal cualidad posee grados de intensidad, todos son proporcionados entre sí y de la misma razón esencial, por lo que en todos y cada uno se da una participación proporcional o una continencia virtual de los extremos. Así, por ejemplo, si el color rojo contiene virtualmente más blancura que negrura, en cada uno de los grados de ese color se encuentra un modo idéntico de continencia; por eso, siempre que se intensifica ese color se intensifica también esa mayor participación virtual de la blancura que de la negrura, y así en otros casos. Por tanto, como, mediante la acción del calor, se produce en la tibieza una mayor participación del calor que del frío, y anteriormente no sucedía así, ello no puede deberse a la sola intensificación de una misma cualidad simple; de lo contrario, no sólo se intensificaría y debilitaría simultáneamente dicha cualidad, sino que además esos grados no tendrían la misma razón esencial ni serían proporcionados entre sí. Es, pues, necesario que siempre se produzca una mutación de toda la cualidad intermedia, y como mixta, en otra resultante de una mezcla diversa. Pero resulta manifiesto que el consiguiente es falso, porque será preciso, o que esa mutación no sea continua, lo cual está en contra de la verdad y la experiencia —como diremos en la disputación siguiente—, o, por lo menos, será necesario que en el transcurso de tal mutación cambien infinitas cualidades intermedias, ya que en cada instante se comporta de manera distinta la cualidad intermedia, y ello no por intensificación o debilitación; luego por mutación de una cualidad en otra. Ahora bien, este último consiguiente es asimismo imposible, según demostraremos más por extenso, a propósito de un caso semejante, en la disputación siguiente, sec. 1.

6. *Razón "a priori" de la conclusión.*— La razón *a priori* debe elaborarse destruyendo el fundamento de la opinión contraria, porque no es necesario que todos los contrarios se expulsen mutuamente en virtud de sus razones esenciales

consideradas precisivamente, pues ni Aristóteles dijo eso en el lib. X de la *Metafísica*, lugar en que se le cita, ni la experiencia o razón alguna probable demuestra que sea ésta la naturaleza de los contrarios. Efectivamente, Aristóteles, en el pasaje citado, sólo dice que los contrarios deben ser máximamente distantes dentro del mismo género y expulsarse mutuamente del mismo sujeto, de lo cual se sigue legítimamente que la contrariedad formal se da entre algunas formas que difieren de modo esencial; mas no se sigue que tengan repugnancia formal en virtud de sus entidades esenciales precisas, cualquiera que sea el grado remiso en que existan. Por consiguiente, pueden repugnar en el exceso de ámbito o de intensidad, aunque no repugnen en los grados inferiores. Cabe explicar esto en el caso de las cualidades físicas, porque las cualidades contrarias se refieren a un mismo sujeto según una misma capacidad. Pues, aunque algunos (como Iavello, lib. X *Metaph.*, q. 13) afirmen que el sujeto no es susceptible de contrarios sino según una diversa capacidad y disposición, esto, empero, no es verdad —hablando en sentido esencial y general— con respecto a la sola potencia receptiva de contrarios en cuanto tal, como es patente en el caso de la voluntad, la superficie, etc. También puede resultar claro por lo que se ha dicho arriba, en la disp. XIV, acerca de la causa material de los accidentes. Luego esta capacidad del sujeto se extiende a una determinada escala de grados, la cual puede llenarse, bien con una sola cualidad, si es perfectamente intensa, bien por mezcla de varias en grados remisos. Y así resulta que las formas pueden tener contrariedad y repugnancia según los grados intensos en los cuales sobrepasan la escala, aunque puedan existir simultáneamente en los grados remisos.

7. De aquí se sigue también que, a veces, los contrarios pueden existir simultáneamente en grados remisos iguales que sean suficientes para llenar la escala; y, en otras ocasiones, en grados desiguales; y que unas veces pueden exceder a uno de los contrarios, y otras a otro, con la indicada proporción que llene la escala y no la exceda. Con ello se resuelve asimismo incidentalmente un argumento que suele oponerse; pues si, por ejemplo, la blancura como de cuatro grados y la negrura como de cuatro grados pueden existir simultáneamente en un mismo sujeto, entonces el color rojo y el verde podrán existir al mismo tiempo

go. Sequela patet, tum a paritate rationis, nam, si frigiditas intensibilis non est, et tota statim perit per actionem ignis, cur non etiam illa qualitas media? Tum etiam quia fieri non potest ut una et eadem simplex qualitas per simplicem actionem intendatur, quatenus virtute continet unum extremum, et remittatur, quatenus virtute continet aliud. Nam, si talis qualitas habet gradus intensionis, omnes sunt inter se proportionati et eiusdem essentialis rationis; et ideo in omnibus et singulis est proportionalis participatio, seu virtualis continentia extremorum. Ut, verbi gratia, si color rubeus virtute continet albedinem magis quam nigredinem, in singulis gradibus illius coloris idem modus continentiae reperitur; unde, quoties intenditur ille color, intenditur etiam maior illa virtualis participatio albedinis quam nigredinis; et sic de aliis. Cum ergo per actionem caloris in tepiditate fiat maior participatio caloris quam frigoris, et antea e contrario res se haberet, non potest id fieri per solam intensionem eiusdem simplicis qualitatis; alias et illa qualitas simul intenderetur et remitteretur, et gradus illi non essent eiusdem rationis essentialis nec proportionati inter se. Oportet ergo ut semper fiat mutatio totius qualitatis mediae, et veluti mixtae, in aliam confectam ex diversa mixtione. Consequens autem esse falsum patet, quia oportebit vel illam mutationem non esse continuam, quod est contra veritatem et experientiam, ut sequenti disputatione dicemus; vel certe oportebit in successione talis mutationis infinitas qualitates medias mutari, quia in quolibet instanti qualitas media aliter se habet, et non per intensionem vel remissionem; ergo per mutationem unius qualitatis in aliam. Hoc autem ultimum consequens est etiam impossibile, ut ostendemus in simili latius disp. sequenti, sect. 1.

6. *Ratio a priori conclusionis.*— Ratio autem a priori sumenda est, destruendo fundamentum contrariae sententiae, quia non est necesse ut omnia contraria sese mutuo expellant ex vi suarum rationum essentialium praecise sumptarum, quia neque Aristoteles id dixit in X Metaph., ubi citatur, neque experientia aut aliqua ratio probabilis ostendit hanc esse contrariorum naturam. Aristoteles enim, loco citato, solum dicit contraria debere maxime distare sub eodem genere et sese mutuo expellere ab eodem subiecto, ex quo recte sequitur formalem contrarietatem esse inter aliquas formas essentialiter differentes; non tamen sequitur habere formalem repugnantiam ex praecisis entitatibus essentialibus, in quocumque gradu remisso existant. Possunt ergo inter se repugnare quoad excessum latitudinis vel intensionis, etiamsi in inferioribus gradibus non repugnent. Potestque in qualitatibus physicis hoc declarari, quia qualitates contrariae respiciunt idem subiectum secundum eamdem capacitatem. Nam, licet aliqui (ut Iavellus, X Metaph., q. 13), dicant subiectum non esse susceptivum contrariorum, nisi secundum diversam capacitatem et dispositionem, id tamen non est verum, per se et generaliter loquendo, de sola potentia receptiva contrariorum ut sic, ut patet de voluntate, superficie, etc. Constareque potest ex eis quae supra, disp. XIV, dicta sunt de causa materiali accidentium. Haec ergo capacitas subiecti extenditur ad certam graduum latitudinem, quae impleri potest, vel per unam tantum qualitatem, si perfecte intensa sit, vel ex admixtione plurium in gradibus remissis. Atque ita fit ut possint formae habere contrarietatem et repugnantiam secundum intensos gradus, in quibus latitudinem excedunt, licet in remissioribus possint esse simul.

7. Hinc etiam sequitur interdum posse contraria esse simul in gradibus remissis aequalibus, qui ad implendam latitudinem sufficiant; interdum vero in inaequalibus; et aliquando posse excedere unum contrariorum, interdum aliud, cum praedicta proportione, quae latitudinem impleat et non excedat. Unde obiter etiam solvitur ratio quaedam quae obiici solet; nam, si, verbi gratia, albedo ut quatuor et nigredo ut quatuor possunt esse simul in eodem subiecto, ergo color rubeus et viridis poterunt esse simul in

en muchos grados, o en el supremo, ya que los medios se oponen entre sí menos que los extremos. Porque se niega la consecuencia, ya que el sujeto sólo es capaz de una determinada escala de color, cualesquiera que sean los grados que la ocupen. Por eso, aunque los colores intermedios tengan menor distancia en la naturaleza, no obstante, en cuanto a la coexistencia en el sujeto, no repugnan en menor medida por lo que respecta a los grados intensos.

Objeciones contra la solución dada

8. Se dirá: si los contrarios existen simultáneamente de este modo, entonces denominan simultáneamente al sujeto; luego será al mismo tiempo caliente y frío; pero de las denominaciones contrarias se infieren las contradictorias. Se confirma porque, si las cualidades de este tipo pueden existir de manera simultánea, también podrán los movimientos que tienden a ellas, hasta unos grados determinados, por no haber mayor contrariedad entre los movimientos que entre los términos.

Cómo las formas contrarias imponen simultáneamente una denominación

9. Acerca del argumento principal, Capréolo, Iavello y otros se esfuerzan por defender absolutamente que ambas cualidades contrarias no denominan al sujeto, pues piensan que de las denominaciones contrarias se infieren necesariamente las contradictorias. Pero en esto hay que precaverse de la equivocidad, para que no haya discusiones acerca del término "denominar". Porque puede entenderse de una denominación verbal —por así decirlo—, que consiste en el uso de nuestra locución e imposición de los nombres. Y de esta manera es verdad que nosotros no llamamos absolutamente tal a una cosa sino por la forma predominante, y, como no es posible que predominen ambas formas contrarias, por eso la denominación siempre es sólo una. Esa denominación, cuando las formas son iguales, no la tomamos de una u otra forma, sino de una determinada unión de ambas; de suerte que, aun cuando la denominación sea simple en las palabras, en la realidad

pluribus gradibus, vel in summo, quia media minus inter se opponuntur quam extrema. Negatur enim consequentia, quia subiectum non est capax nisi tantae latudinis coloris ex quibuscumque gradibus impleatur. Unde licet colores medii minus distent in natura, tamen, quantum ad coexistentiam in subiecto, non minus repugnant quoad gradus intensos.

Obiectiones contra datam resolutionem

8. Dices: si contraria sunt simul hoc modo, ergo simul denominant subiectum; ergo simul erit calidum et frigidum; at ex denominationibus contrariis inferuntur contradictoriae. Et confirmatur, quia, si huiusmodi qualitates possunt esse simul, etiam motus qui ad illas tendunt, usque ad tales gradus, quia non est maior contrarietas inter motus quam inter terminos.

Quomodo contrariae formae simul denominent

9. Circa principale argumentum, Capreolus, Iavellus et alii laborant ut omnino defendant utramque qualitatem contrariam non denominare subiectum, quia putant ex denominationibus contrariis necessario inferri contradictorias. Sed in hoc cavenda est aequivocatio, ne sit contentio in verbo denominandi. Nam potest intelligi de denominatione verbali (ut sic dicam), quae consistit in usu nostrae locutionis et impositionis nominum. Et sic verum est nos non vocare simpliciter tale nisi a forma praedominante, et quia non possunt ambae formae contrariae praedominari, ideo denominatio semper est una tantum. Quam quidem denominationem, quando formae sunt aequales, nos non sumimus ex una vel altera forma, sed ex tali coniunctione utriusque; ita ut, licet de-

es cuasi colectiva. Así, cuando decimos que el agua está tibia, es como si dijésemos que está afectada por el frío y por el calor con cierta igualdad; pero esta igualdad o exceso no lo medimos según la realidad, sino según nuestro sentido o actividad. Por eso, algunas veces denominamos caliente al agua en sentido absoluto, aunque quizá en la realidad tenga más frío que calor, porque el calor obra y se siente más. De otro modo puede entenderse como denominación real, es decir, que existe en la realidad misma en virtud de la adhesión de la forma al sujeto, y podría significarse con un concepto y un nombre propio. Y en este sentido es verdad que dos formas contrarias, de la manera que existen simultáneamente, confieren dos denominaciones, ya que poseen dos efectos formales que pueden significarse con sus nombres propios; aunque de hecho no se hayan impuesto nombres incomplejos que los signifiquen, no obstante, en sentido complejo podemos decir que una misma cosa es caliente como de seis grados y fría como de dos, o algo semejante. Mas estas denominaciones no implican las contradictorias, porque realmente no son contrarias; pues, aun cuando se diga que se toman de las formas contrarias cuasi materialmente, no se toman, empero, formalmente en cuanto son contrarias y repugnantes.

Cuándo pueden existir simultáneamente los movimientos en orden a cualidades contrarias

10. A la confirmación responde Iavello, en el lugar arriba citado, que los movimientos adquisitivos contrarios no pueden existir simultáneamente; pero si uno es adquisición y el otro pérdida, pueden existir en simultaneidad. Pero la respuesta no es buena. Porque, si la adquisición y la pérdida son de la misma cualidad y según el mismo aspecto o la misma parte del sujeto, no pueden existir simultáneamente, ya que se oponen de manera privativa, como la intensificación y la debilitación del calor. En cambio, si son adquisición y pérdida de cualidades contrarias, como la intensificación del frío y la debilitación del calor, de las cuales habla él, entonces no son movimientos contrarios, sino más bien mutaciones cuasi parciales que componen una transformación íntegra, por alejamiento de un término y acercamiento al otro. Y a propósito de éstas no tiene validez el argumento, sino acerca de los

nominatio in verbis sit simplex, in re sit quasi collectiva. Ut, cum dicimus aquam esse tepidam perinde est ac si diceremus esse affectam frigore ac calore cum quadam aequalitate. Hanc autem aequalitatem vel excessum nos non mensuramus ex re ipsa, sed ex sensu nostro vel activitate. Unde aquam interdum vocamus simpliciter calidam, licet forte in re plus habeat frigoris quam caloris, quia calor magis agit et sentitur. Alio modo intelligi potest denominatio realis, id est, quae in re ipsa existit ex vi adhaesionis formae ad subiectum, et posset proprio conceptu et nomine significari. Et hoc sensu verum est duas formas contrarias, eo modo quo sunt simul, duas dare denominationes, quia duos habent effectus formales qui propriis nominibus possunt significari; licet de facto non sint imposita incomplexa nomina quae illos significent, tamen, complexe dicere possumus idem esse calidum ut sex et frigidum ut duo, vel quid simile. Hae tamen denominationes non inferunt contradictorias, quia revera non sunt contrariae; nam, licet dicantur sumi a formis contrariis quasi materialiter, non tamen formaliter ut contrariae et repugnantes sunt.

Motus ad contrarias qualitates quando possint esse simul

10. Ad confirmationem respondet Iavellus supra motus contrarios acquisitivos non posse esse simul; si vero unus sit acquisitio, alius amissio, posse esse simul. Sed non bene respondet. Quia, si acquisitio et amissio sint eiusdem qualitatis et secundum idem seu eamdem partem subiecti, non possunt esse simul quia privative opponuntur, ut intensio et remissio caloris. Si vero sint acquisitio et amissio contrariarum qualitatum, ut intensio frigoris et remissio caloris, de quibus ipse loquitur, sic non sunt motus contrarii, sed potius quasi partiales mutationes componentes unam integram transmutationem, per recessum ab uno termino et accessum ad alium. Neque de his procedit

movimientos adquisitivos de términos contrarios. Con respecto a ellos, si hablamos en sentido proporcional, tampoco puede negarse absolutamente que, de la manera como los términos pueden existir simultáneamente, puedan existir asimismo los propios movimientos adquisitivos, hasta los grados remisos.

11. Así, pues, el sujeto de tales mutaciones puede comportarse de dos modos: primero, de suerte que esté plenamente afectado por toda la escala de grados de las cualidades contrarias, por ejemplo, que posea seis grados de calor y dos de frío, o en otra proporción semejante; y entonces es imposible que se muevan simultáneamente con movimientos adquisitivos de esas cualidades, ya que el sujeto rebasaría en seguida la escala y comenzaría a tener dichas cualidades por encima de los grados remisos. En segundo lugar, puede concebirse un sujeto que no posea plenamente esa escala, por ejemplo, que carezca por completo de calor y de frío, o que tenga algún calor y ningún frío, o al contrario. En ese caso no repugna en manera alguna que dicho sujeto se mueva simultáneamente a una y otra forma hasta obtener con plenitud la escala de grados que resulta de los grados remisos de ambas formas, y esto lo persuade el argumento aducido, ya que entre las mutaciones no hay una contrariedad mayor que la que se toma de los términos.

12. Ni es verdad lo que objeta Iavello: que la oposición entre estas mutaciones en orden a los términos contrarios en su ser remiso es tan grande como entre el movimiento y el reposo con respecto a un mismo término; porque el movimiento y el reposo se oponen privativamente, y esas mutaciones en rigor no se oponen, ya que los términos contrarios en su ser remiso en cuanto tales no son contrarios de modo verdadero y formal. Por eso, cuando Aristóteles, en el lib. V de la *Física*, niega que los movimientos contrarios puedan existir simultáneamente, habla de los contrarios en sentido propio y formal, en cuanto tienen verdadera oposición; como también niega universalmente que los contrarios puedan existir en simultaneidad, lo cual debe entenderse con respecto al estado en el que son verdaderamente contrarios.

13. De aquí inferimos que, cuando los términos de las mutaciones se comportan de tal suerte que no pueden existir simultáneamente en ningún grado, entonces tampoco pueden producirse en ningún grado, de modo simultáneo, las

argumentum, sed de motibus acquisitivis contrariorum terminorum. De quibus etiam, si cum proportione loquamur, non potest absolute negari quin eo modo quo termini possunt esse simul, possint etiam esse ipsi motus acquisitivi, usque ad gradus remissos.

11. Duobus itaque modis potest se habere subiectum talium mutationum: primo, ut sit plene affectum tota latitudine graduum contrariarum qualitatum, ut, verbi gratia, quod habeat sex gradus caloris et duos frigoris, vel in alia simili proportione; et tunc impossibile est simul moveri motibus acquisitivis illarum qualitatum, quia statim subiectum excederet latitudinem et inciperet habere illas qualitates ultra gradus remissos. Secundo, potest intelligi subiectum non habens plenam illam latitudinem, ut si omnino careat frigore et calore, vel habeat aliquid caloris et nihil frigoris, aut e contrario. Et tunc nihil repugnat tale subiectum simul moveri ad utramque formam illam usque ad obtinendam plenam latitudinem graduum consurgentem ex gradibus remissis utriusque formae, idque convincit argumentum factum, quia non est maior contrarietas inter mutationes quam sumatur ex terminis.

12. Neque est verum quod Iavellus obiicit, tantam esse oppositionem inter has mutationes ad contrarios terminos in esse remisso, quanta est inter motum et quietem respectu eiusdem termini; nam motus et quies opponuntur privative; illae autem mutationes in rigore non opponuntur, quia termini contrarii in esse remisso ut sic vere ac formaliter contrarii non sunt. Unde, cum Aristoteles negat, in V Phys., motus contrarios posse esse simul, loquitur proprie ac formaliter de contrariis quatenus veram oppositionem habent; sicut etiam in universum negat contraria posse esse simul, quod intelligendum est secundum eum statum in quo vere sunt contraria.

13. Atque hinc colligimus, quando termini mutationum ita se habent ut in nullo gradu possint esse simul, tunc etiam mutationes contrarias in nullo gradu fieri posse simul in eodem subiecto. Exemplum sumere

mutaciones contrarias en un mismo sujeto. Podemos tomar un ejemplo del movimiento local; efectivamente, no siendo posible que un mismo cuerpo esté simultáneamente en dos lugares, ni en su totalidad ni en una misma parte, por eso no puede moverse al mismo tiempo con movimientos contrarios en su totalidad o en una misma parte. En cambio, el alma racional, que informa a diversas partes, puede moverse, en simultaneidad con ellas, con movimientos de alguna manera contrarios, ya que simultáneamente puede estar toda en los diversos lugares parciales. Y, por una razón semejante, estimo que las acciones vitales e inmanentes del ánimo que son contrarias no pueden existir simultáneamente ni siquiera en grados remisos, puesto que los mismos actos vitales tienen, a este respecto, mayor repugnancia que otras cualidades físicas o que los propios hábitos, por el modo intrínseco y actual de afectar que tienen, y porque un acto destruye actualmente el objeto del otro. Y no importa que, a veces, pueda un hombre entristecerse y deleitarse, pues, según observó Alejandro, en el lib. I *Natur. quaest.*, en la 12, y, apoyándose en él, Zimara, en su *Tabula*, voz *Contraria*, y Santo Tomás, en III, q. 84, a. 9, ad 2, estos actos vitales no son contrarios a no ser que versen sobre el mismo objeto; pero nadie se entristece y goza al mismo tiempo de un mismo objeto, hablando formalmente, sino de objetos diversos, cosa que hice notar y expliqué con mayor extensión en el tomo I de la III parte, disp. XXXVIII, sec. 3.

Se responde a los fundamentos de la opinión contraria

14. *Si las cualidades intermedias son compuestas o simples.*— Así, pues, el fundamento principal de la opinión contraria ya se ha resuelto. Por lo que respecta al segundo argumento, que se refiere a las cualidades intermedias entre las extremadamente contrarias, se responde que es verdad que a veces una cualidad intermedia es una verdaderamente y *per se*, y en ella no existen los contrarios en su ser remiso formalmente, sino sólo virtualmente. Y es probable que sean de este tipo los colores intermedios, el rojo, el verde, etc., ya que en realidad son especies propias del color. Y quizá hable de éstas el Comentador, lib. IV de la *Metafísica*, texto 27, donde afirma que los contrarios que poseen un medio se encuentran en el medio en potencia y no en acto, es decir, de manera virtual y no formal; porque

possumus ex motu locali; nam, quia idem corpus non potest esse simul in duobus locis, nec secundum se totum nec secundum eamdem partem, ideo non potest moveri simul motibus contrariis secundum totum aut secundum eamdem partem. Anima vero rationalis, quae informat diversas partes, simul potest cum illis moveri motibus aliquo modo contrariis, quia simul esse potest tota in diversis locis partialibus. Et consimili ratione existimo actiones animi vitales et immanentes contrarias simul esse non posse etiam in gradibus remissis, quia actus ipsi vitales quoad hoc maiorem habent repugnantiam quam aliae qualitates physicae vel quam ipsi habitus, propter intrinsecum et actualem modum afficiendi quem habent, et quia unus actus actualiter destruit obiectum alterius. Nec refert quod interdum potest homo tristari ac delectari, quia, ut notavit Alexan., lib. I Natur. quaest., in 12, et ex illo Zimara, in Tabula, verbo *Contraria*, et D. Thom., III, q. 84, a. 9, ad 2, hi actus vitales non sunt contrarii nisi sint de eodem obiecto; nemo autem simul tristatur et gaudet de eodem obiecto, formaliter loquendo, sed de diversis, quod latius notavi et explicui in I tomo III partis, disp. XXXVIII, sect. 3.

Satisfit fundamentis contrariae sententiae

14. *Qualitates mediae compositaene, an simplices.*— Fundamentum igitur principale contrariae sententiae solutum iam est. Ad secundum vero argumentum, quod est de qualitatibus mediis inter extreme contrarias, respondetur verum esse interdum qualitatem mediam esse vere ac per se unam, in qua non sunt contraria formaliter in esse remisso, sed tantum virtualiter. Et probabile est huiusmodi esse colores medios, rubeum, viridem, etc., quia revera sunt propriae species coloris. Et fortasse de his loquitur Commentator, IV Metaph., text. 27, ubi ait contraria habentia medium esse in medio in potentia, non in actu, id est, virtualiter et non

en seguida aduce el ejemplo de la blancura y la negrura, tal como se hallan en el color intermedio. Declara esto expresamente en el lib. X de la *Metafísica*, texto 7, al decir: *No debe uno afirmar que los colores se componen de dos, concretamente del blanco y del negro,* a saber, de manera formal. En el mismo sentido podría exponerse a Santo Tomás, *In III*, dist. 14, q. 3, a. 2, ad 1, cuando dice: *En lo menos blanco no hay ninguna negrura, sino una blancura menos intensa.* Aunque parece que en ese lugar más bien habla formalmente de lo menos blanco en cuanto tal, que de manera esencial no requiere ni el color intermedio ni la negrura, sino una blancura remisa. Así, pues, no negamos que, en alguna ocasión, el medio entre los contrarios pueda ser verdaderamente uno y que contenga los extremos sólo de modo virtual y no formal, incluso en su ser remiso, no porque repugne que todos los contrarios existan simultáneamente de esa manera, sino porque en algunas cualidades intermedias se realiza una mezcla perfecta por transformación de los extremos en un medio que contenga virtualmente los extremos. Pero esta mezcla no puede hacerse siempre en todos los contrarios, sino sólo de manera imperfecta por unión formal de uno y otro contrario en su ser remiso, como se ha demostrado acerca de la tibieza compuesta del frío y el calor. Y también es cosa manifiesta en los hábitos del alma; porque un hábito simple no está integrado por el vicio y la virtud opuestos en su ser remiso. Ahora bien, por qué en algunos contrarios se da un medio simple que contiene los extremos sólo virtualmente, y en otros no, se debe a las razones propias de las diversas cualidades, y no a la oposición general de los contrarios. En cuanto a saber en qué orden debe colocarse la dosificación de elementos, que era el otro ejemplo indicado en aquel argumento, nos interesa poco; pues, sea de la clase que fuere, de ahí no resulta que las cualidades contrarias no puedan existir nunca simultáneamente en su ser remiso. Sin embargo, considero más probable que la dosificación de elementos no sea una cualidad simple, sino una mezcla imperfecta o una colección de cualidades primarias en su ser remiso, con cierta proporción, como sostiene la opinión más común de los filósofos en el lib. I *De Generatione*, c. 10, y en el IV *Meteor.*, c. 1. Aristóteles, en dichos lugares, favorece esta opinión; y lo hace abiertamente Santo Tomás, en

formaliter; statim enim adhibet exemplum de albedine et nigredine, ut sunt in colore medio. Quod expresse declarat X Metaph., text. 7, dicens; *Non debet aliquis dicere quod colores componuntur ex duobus, scilicet albo et nigro,* nempe formaliter. Et eodem modo posset exponi D. Thom., In III, dist. 14, a. 2, q. 3, ad 1, cum ait: *In minus albo non est aliqua nigredo, sed albedo minus intensa.* Quamquam ibi potius videatur loqui formaliter de minus albo ut sic, quod per se nec colorem medium nec nigredinem requirit, sed albedinem remissam. Itaque, non negamus quin aliquando medium inter contraria esse possit vere unum et virtute tantum continens extrema, et non formaliter, etiam in esse remisso, non quia repugnet omnia contraria sic esse simul, sed quia in aliquibus mediis qualitatibus fit perfecta mixtio per transmutationem extremorum in unum medium virtute continens extrema. Haec autem mixtio non potest fieri semper in omnibus contrariis, sed solum imperfecte per formalem coniunctionem utriusque contrarii in esse remisso, ut de tepiditate ex frigore et calore composita ostensum est. Et in habitibus animae id etiam est manifestum; non enim coalescit unus simplex habitus ex vitio et virtute oppositis in esse remisso. Cur autem in quibusdam contrariis detur simplex medium virtute tantum continens extrema, in aliis vero minime, ex propriis rationibus diversarum qualitatum nascitur, non vero ex generali oppositione contrariorum. In quo autem ordine ponendum sit temperamentum, quod erat aliud exemplum tactum in illo argumento, parum nostra refert; nam, qualecumque illud sit, non inde fit qualitates contrarias nunquam posse esse simul in esse remisso. Mihi tamen probabilius est temperamentum non esse unam simplicem qualitatem, sed mixtionem imperfectam seu collectionem primarum qualitatum in esse remisso cum certa proportione, ut est communior sententia philosophorum in lib. I de Generat., c. 10, et IV Meteor., c. 1. Quibus locis Aristoteles huic favet sententiae; et aperte D.

I, q. 76, a. 4, ad 4, y *Quodl. I*, a. 6, ad 3, quedando también confirmada con esos testimonios la opinión anterior sentada por nosotros.

Qué contrarios pueden existir simultáneamente por potencia absoluta de Dios

15. En último lugar, falta tratar la cuestión de si los contrarios pueden existir simultáneamente en su ser intenso, por potencia absoluta de Dios. Pues Iavello y otros parecen negar virtualmente esto al decir que de este tipo de contrarios se infiere de manera necesaria la contradicción. Pero en realidad no se infiere, aun cuando se admita ese milagro de potencia absoluta. Porque, según he dicho arriba, uno de los contrarios no tiene inmediata y formal oposición negativa con el otro, sino que la infiere de modo mediato, en cuanto el efecto de uno es naturalmente incompatible con el efecto del otro, incompatibilidad que Dios puede impedir y unir simultáneamente ambos efectos positivos en un mismo sujeto, de suerte que en la realidad sea al mismo tiempo caliente como de ocho grados y frío como de ocho grados. Y entonces, en orden a la potencia divina, la afirmación de uno no implica la negación de otro.

16. Mas en ese caso la cuestión afectará únicamente a la denominación verbal, a ver si ese sujeto debe calificarse de caliente o de frío, o bien de neutro; porque podría imponerse un nombre que abarcase el conjunto de uno y otro. Así, pues, hablando en sentido general, no encuentro en esto contradicción derivada de la razón precisiva de contrariedad, pues, aunque estas cualidades contrarias sean por su naturaleza aptas para rechazarse, sin embargo no va contra su esencia el que Dios impida que esa aptitud pase al acto. Como también hay repugnancia natural en que dos cuerpos estén simultáneamente en un mismo lugar y, no obstante, Dios vence esa repugnancia y los constituye en simultaneidad. Por tanto, puede hacer lo mismo en las cualidades contrarias, incluso en cuanto a los grados repugnantes. Así lo sostiene el Paludano, *In III*, dist. 15, q. 2, el cual opina también lo mismo a propósito de los actos vitales contrarios. Sin embargo, yo los excluyo siempre, a causa de la contradicción que implican por parte de los objetos, ya que

Thom., I, q. 76, a. 4, ad 4, et Quodl. I, a. 6, ad 3, ex quibus testimoniis etiam confirmatur superior sententia a nobis posita.

De potentia Dei absoluta, quae contraria possint esse simul

15. Ultimo loco dicendum superest an de potentia absoluta possint contraria esse simul in esse intenso. Nam Iavellus et alii videntur hoc virtute negare, dum aiunt ex huiusmodi contrariis inferri necessario contradictionem. Sed revera non infertur, etiamsi illud miraculum admittatur de potentia absoluta. Quia, ut supra dicebam, unum contrariorum non habet immediatam ac formalem oppositionem negativam cum alio, sed eam infert mediate, quatenus effectus unius est naturaliter incompossibilis cum effectu alterius, quam incompossibilitatem potest Deus impedire et simul coniungere utrumque effectum positivum in eodem subiecto, ita ut in re simul sit calidum ut octo et frigidum ut octo. Et tunc, in ordine ad divinam potentiam, affirmatio unius non infert negationem alterius.

16. Erit autem tum quaestio solum de verbali denominatione, an illud subiectum appellandum sit calidum, vel frigidum, aut neutrum; posset enim imponi nomen quod collectionem utriusque comprehenderet. Itaque, generatim loquendo, non invenio in hoc contradictionem ex praecisa ratione contrarietatis, quia, licet hae contrariae qualitates ex sua natura sint aptae se expellere, non tamen est contra essentiam earum quod Deus impediat ne illa aptitudo in actum reducatur. Sicut etiam naturaliter repugnat duo corpora esse simul in eodem loco, et tamen Deus vincit illam repugnantiam et simul illa constituit. Idem ergo potest facere in qualitatibus contrariis, etiam quoad gradus repugnantes. Atque ita tenet Palud., In III, dist. 15, q. 2. Qui etiam de actibus vitalibus contrariis idem sentit. Ego vero semper illos excipio, propter contradictionem quam includunt ex parte obiectorum, eo

uno destruye el objeto formal del otro, como he explicado más por extenso en el pasaje citado de la III parte, en el tomo I, disp. XXXVIII, sec. 3. Y no se ofrece nada que añadir a eso, ni es necesario repetir en este lugar lo que allí se ha dicho.

quod unus destruat formale obiectum alterius, ut latius explicui in citato loco III partis, in I tomo, disp. XXXVIII, sect. 3. Quibus nihil addendum occurrit, neque ibi dicta hic repetere necessarium est.

DISPUTACION XLVI

SOBRE LA INTENSIFICACION DE LAS CUALIDADES

RESUMEN

Como Suárez nos dice en el proemio —donde también explica el doble sentido de la palabra "intensificación"—, las principales partes de esta disputación son las siguientes:

I. Si se da una escala intensiva en las cualidades; en qué consiste y por qué conviene sólo a algunas cualidades (Sec. 1-2).
II. Si dicha escala se adquiere por mutación o sucesión continua (Sec. 3).
III. Características y alcance de esta propiedad de las cualidades (Sec. 4).

SECCIÓN I

Dando por supuesto que existen cualidades susceptibles de intensificación (1), aunque algunos autores piensan que en realidad sólo se trata del cambio de una sustancia imperfecta en otra más perfecta (2), pasa Suárez a examinar dos opiniones diametralmente opuestas: según la primera, corriente entre los discípulos de Santo Tomás, la intensificación y remisión de las cualidades —que son indivisibles— consiste en que una misma forma modifica más o menos perfectamente a un mismo sujeto (3-4). Las dificultades inherentes a esta sentencia han dado lugar a que se la interprete de varias maneras, que el Eximio va exponiendo y refutando por extenso (5-29). La segunda opinión, defendida por muchos teólogos, como San Alberto Magno, San Buenaventura, Escoto, etc., sostiene que la cualidad intensificable es divisible y compuesta de las diversas partes de una misma forma, que informan una misma parte del sujeto o un mismo sujeto indivisible, consistiendo en esta composición la escala intensiva de la forma (30). Pero de esto se siguen no pocos inconvenientes (31-34). La verdadera opinión se despliega por un camino intermedio entre las anteriores, y se concreta en dos afirmaciones:

1.ª La cualidad intensificable no es indivisible en su entidad, sino que unas veces puede darse en su totalidad, y otras sólo parcialmente (35-38).

2.ª El ámbito entitativo de la cualidad intensificable no es un mero agregado de varios grados semejantes, sino una composición per se *de tales partes o grados, cada uno de los cuales presupone naturalmente al otro (39-40). Por último, se responde a los argumentos contrarios (41-42).*

uno destruye el objeto formal del otro, como he explicado más por extenso en el pasaje citado de la III parte, en el tomo I, disp. XXXVIII, sec. 3. Y no se ofrece nada que añadir a eso, ni es necesario repetir en este lugar lo que allí se ha dicho.

quod unus destruat formale obiectum alterius, ut latius explicui in citato loco III partis, in I tomo, disp. XXXVIII, sect. 3. Quibus nihil addendum occurrit, neque ibi dicta hic repetere necessarium est.

DISPUTACION XLVI

SOBRE LA INTENSIFICACION DE LAS CUALIDADES

RESUMEN

Como Suárez nos dice en el proemio —donde también explica el doble sentido de la palabra "intensificación"—, las principales partes de esta disputación son las siguientes:

I. Si se da una escala intensiva en las cualidades; en qué consiste y por qué conviene sólo a algunas cualidades (Sec. 1-2).
II. Si dicha escala se adquiere por mutación o sucesión continua (Sec. 3).
III. Características y alcance de esta propiedad de las cualidades (Sec. 4).

SECCIÓN I

Dando por supuesto que existen cualidades susceptibles de intensificación (1), aunque algunos autores piensan que en realidad sólo se trata del cambio de una sustancia imperfecta en otra más perfecta (2), pasa Suárez a examinar dos opiniones diametralmente opuestas: según la primera, corriente entre los discípulos de Santo Tomás, la intensificación y remisión de las cualidades —que son indivisibles— consiste en que una misma forma modifica más o menos perfectamente a un mismo sujeto (3-4). Las dificultades inherentes a esta sentencia han dado lugar a que se la interprete de varias maneras, que el Eximio va exponiendo y refutando por extenso (5-29). La segunda opinión, defendida por muchos teólogos, como San Alberto Magno, San Buenaventura, Escoto, etc., sostiene que la cualidad intensificable es divisible y compuesta de las diversas partes de una misma forma, que informan una misma parte del sujeto o un mismo sujeto indivisible, consistiendo en esta composición la escala intensiva de la forma (30). Pero de esto se siguen no pocos inconvenientes (31-34). La verdadera opinión se despliega por un camino intermedio entre las anteriores, y se concreta en dos afirmaciones:

1.ª La cualidad intensificable no es indivisible en su entidad, sino que unas veces puede darse en su totalidad, y otras sólo parcialmente (35-38).

2.ª El ámbito entitativo de la cualidad intensificable no es un mero agregado de varios grados semejantes, sino una composición per se *de tales partes o grados, cada uno de los cuales presupone naturalmente al otro (39-40). Por último, se responde a los argumentos contrarios (41-42).*

SECCIÓN II

La primera raíz de la intensificación se da en las cualidades (1) y sólo en ellas (2-4). Son, por tanto, incapaces de intensificación la forma sustancial (5-7) y la cantidad (8-9). Mas no todas las cualidades pueden aumentar o disminuir intensivamente (10-12), sino que esta propiedad es exclusiva de las especies primera y tercera de la cualidad (13-14).

SECCIÓN III

Pasando a tratar de la intensificación como adquisición (1), Suárez da por supuestos los puntos que parecen ciertos (2), para detenerse más en los dudosos. El primero —si la intensificación consiste en una adición real, en un mayor arraigamiento o en una educción de la forma— no ofrece dificultad alguna después de lo ya dicho (3-5). El segundo —si la intensificación se lleva a cabo por una sucesión continua o una discreta— se resuelve admitiendo la primera (6-8). El Doctor Eximio corrobora su aserción con numerosos argumentos y la defiende de las objeciones (9-18), enfrentándose después con una dificultad de mayor envergadura, referente a la intensificación de los hábitos: también para ellos vale la solución dada, con tal de que se la entienda debidamente (19-23)

SECCIÓN IV

Está en función de la anterior (1). Fijado el sentido de la cuestión (2), se exponen dos sentencias contrarias: la primera, de Soncinas y otros, admite un término mínimo en la intensidad (3-4). La segunda, defendida por Soto y los Conimbricenses, piensa que la remisión de las cualidades no puede llegar a un término mínimo (5-6). Aunque "ninguna de estas dos opiniones puede demostrarse con evidencia", Suárez toma partido por la segunda, como más probable (7-10). Seguidamente responde a los fundamentos de la opinión contraria (11-12) y resuelve una pequeña duda (13-18), para cerrar la sección, y la disputación, ocupándose del término máximo de la intensidad (19).

DISPUTACION XLVI

SOBRE LA INTENSIFICACION DE LAS CUALIDADES

Esta es la segunda propiedad de la cualidad, propiedad que nos hemos propuesto explicar en el presente lugar, porque también por su naturaleza abstrae de la materia y puede encontrarse en las realidades espirituales. Mas, acerca del nombre "intensificación", debe adversirse que es posible tomarlo en dos sentidos. En el primero y más usado, como aquella mutación mediante la cual una misma cualidad se perfecciona cada vez más en un mismo sujeto según una misma parte o entidad del sujeto. Y digo *una misma cualidad* para excluir el aumento por la adición de una cualidad nueva enteramente distinta, porque de esto se ha tratado suficientemente en la disputación de los hábitos. Digo también *según una misma parte* para distinguir la intensificación de la extensión, que se realiza por la adición de partes de una cualidad en diversas partes del sujeto, y es de igual naturaleza que el aumento de la cantidad, no siendo, en consecuencia, propia de las cualidades, sino común a otras formas materiales o cuantitativas. En otro sentido puede tomarse la intensificación por la escala o modo de la entidad de una forma que puede intensificarse y debilitarse, por razón de la cual es capaz de esa mutación que se denomina intensificación. Así, pues, en este lugar tratamos principalmente de la intensificación en el segundo sentido; porque toda la dificultad de esta materia consiste en explicar esta escala o modo de dicha forma, por razón de la cual puede conferir al sujeto un efecto formal mayor o menor. Por tanto, hay que insistir sobre todo en esto, ya que, explicado esto, se resolverán fácilmente los

DISPUTATIO XLVI

DE INTENSIONE QUALITATUM

Haec est secunda proprietas qualitatis, quam declarare hoc loco proposuimus, quia etiam natura sua abstrahit a materia et in rebus spiritualibus inveniri potest. Est autem circa nomen intensionis advertendum duobus modis accipi posse. Primo et maxime usitato, pro mutatione illa per quam eadem qualitas magis ac magis in eodem subiecto secundum eamdem partem seu entitatem subiecti perficitur. Dico autem *eadem qualitas*, ut secludam augmentum per additionem novae qualitatis omnino distinctae, quia de hoc satis dictum est in disputatione de habitibus. Dico etiam *secundum eamdem partem*, ut distinguam intensionem ab extensione, quae fit per additionem partium qualitatis in diversis partibus subiecti, estque eiusdem rationis cum augmento quantitatis; unde non est propria qualitatum, sed communis aliis formis materialibus seu quantitativis. Alio modo sumi potest intensio pro latitudine seu modo entitatis formae intensibilis et remissibilis, ratione cuius est capax illius mutationis quae intensio etiam nominatur. Hoc igitur loco agimus praecipue de intensione hoc posteriori modo; nam tota huius materiae difficultas consistit in explicanda hac latitudine vel modo talis formae, ratione cuius potest maiorem vel minorem effectum formalem subiecto conferre. In hoc ergo praecipue insistendum est; nam hoc

demás puntos que pertenecen al modo de la producción o mutación misma; y, por último, explicaremos en qué sentido es propia de la cualidad esta característica.

SECCION PRIMERA

Si la cualidad susceptible de intensificación y debilitación es en sí indivisible o compuesta de grados de entidad

1. Doy por supuesto —y es cosa que se sabe por experiencia— que se dan algunas cualidades capaces de este aumento al que llamamos intensificación. En esto coinciden todos los filósofos con Aristóteles, y es manifiesto; pues una misma agua o una misma mano se va haciendo poco a poco más caliente, no por extensión del calor a las diversas partes del sujeto, sino según una misma parte, o también según la totalidad, como experimentamos manifiestamente por los mismos sentidos, sobre todo el tacto y la vista; y en las cualidades y sujetos espirituales, en los cuales no se da extensión de partes, es más evidente, porque también en ellos recibe la cualidad este aumento, como el amor o el placer sobre un mismo objeto. Por eso esta verdad se demuestra también como cierta por los principios de la fe; pues la gracia, la caridad y la fe pueden aumentar y perfeccionarse en un mismo sujeto indivisible, incluso sin ninguna extensión por parte del objeto; luego ese aumento sólo puede ser intensivo. Y la razón de que este modo de entidad o de información del sujeto convenga a las cualidades no es otra —hablando en general— sino que ésta es la naturaleza de tales formas; pero en particular pueden señalarse diversas razones en las diversas cualidades, según veremos en la sección siguiente y en la cuarta.

2. *Quiénes parecen opinar lo contrario.*— En contra de esta sentencia puede citarse la opinión de quienes dicen que, cuando parece intensificarse una forma, no se perfecciona la misma forma, sino que una imperfecta se cambia en otra más perfecta. Sostuvo esta opinión Godofredo, *Quodl. XI*, q. 3, y le siguió Durando, *In I*, dist. 17, q. 7, n. 25; y Avicena, Gilberto Porretano y Alberto son citados en

explicato facile reliqua expedientur quae ad modum ipsius productionis seu mutationis pertinent; ac tandem explicabimus quo modo haec conditio sit propria qualitati.

SECTIO PRIMA

Utrum qualitas intensibilis et remissibilis sit in se indivisibilis vel composita ex gradibus entitatis

1. Suppono id quod experientia notum est, dari qualitates aliquas capaces huius augmenti quod intensionem vocamus. In hoc conveniunt omnes philosophi cum Aristotele, et patet; nam eadem aqua vel manus paulatim fit calidior, non per extensionem caloris ad diversas partes subiecti, sed secundum eamdem partem, vel etiam secundum totum, ut ipsis sensibus, praesertim tactu et visu, manifeste experimur; et in qualitatibus et subiectis spiritualibus, in quibus non est extensio partium, est id evidentius, quia etiam in illis qualitas recipit hoc augmentum, ut amor vel voluptas circa idem obiectum. Unde etiam ex principiis fidei certa redditur haec veritas; nam gratia, charitas et fides augeri et perfici possunt in eodem subiecto indivisibili, etiam absque aliqua extensione ex parte obiecti; illud ergo augmentum non potest esse nisi intensivum. Ratio autem cur hic modus entitatis aut informationis subiecti qualitatibus conveniat, generatim loquendo, alia non est nisi quia haec est natura talium formarum; in particulari vero possunt diversae rationes in diversis qualitatibus assignari, ut in sequenti et in quarta sect. videbimus.

2. *Qui oppositum sentire videantur.*— Contra hanc sententiam referri potest opinio eorum qui dicunt, cum forma intendi videtur, non perfici eamdem formam, sed mutari unam imperfectam in aliam perfectiorem. Quam sententiam tenuit Godofred., Quodl. XI, q. 3; quem secutus est Durand., In I, dist. 17, q. 7, n. 25; et in eamdem citantur Avicenna, Gilbert. Porret., et Al-

favor de la misma por Nifo, VIII *Metaph.*, disp. XI, c. 3, y Burleigh, tratado *De intensione form.* De esta opinión se sigue abiertamente que una sola e idéntica forma no es capaz de intensificación y debilitación, sino que entre las cualidades de la misma especie una puede cambiarse en otra más perfecta individualmente, y en este sentido se dice que una forma se intensifica o es más intensa que otra. Pero poco más adelante veremos cuán falsa es esta opinión.

Primera opinión que afirma que las cualidades, aun cuando experimenten intensificación, son indivisibles

3. Esto supuesto, la dificultad está en saber en qué consiste esta escala intensiva de la cualidad, y de qué manera una misma forma o cualidad puede conferir un efecto formal mayor o menor a un mismo sujeto. En esta cuestión, encuentro dos opiniones que discrepan diametralmente. La primera sostiene que la cualidad susceptible de intensificación y debilitación es en sí misma indivisible en su entidad, sin ninguna composición intensiva de cualidades parciales en orden a un mismo sujeto indivisible, y que su intensificación y remisión consiste únicamente en que una misma forma indivisible modifica a un mismo sujeto de manera más o menos perfecta. Esta opinión es común entre los discípulos de Santo Tomás, y piensan que se toma de la doctrina del propio Santo Tomás, en I-II, q. 52, a. 1 y 2, y II-II, q. 24, a. 5; Cayetano enseña lo mismo en esos lugares, y en I-II, q. 54, a. 4; y Capréolo, *In I*, dist. 27, q. 2; Herveo, en el pasaje citado, q. 5, y en *Quodl. VI*, q. 11; Soncinas, VIII *Metaph.*, q. 21; Iavello, q. 6. Sostiene lo mismo Enrique, *Quodl. V*, q. 5, y *Quodl. IX*, q. 13. Y se atribuye esta opinión a Aristóteles, lib. VIII de la *Física*, texto 84, donde dice que *lo caliente se convierte en más caliente, sin que se produzca nada caliente en la materia.*

4. El fundamento de esta opinión parece ser que, en una misma forma accidental que informa a un mismo sujeto en cuanto tal, no pueden distinguirse diversas entidades o partes de una misma entidad que realmente se distingan y estén unidas entre sí; luego tal cualidad debe ser necesariamente simple. Se prueba el antecedente: o esas entidades son de la misma especie o de especies

bertus a Nipho, VIII Metaph., disp. XI, c. 3; et Burl., tractatu de Intension. form. Ex qua opinione plane sequitur unam et eamdem formam non esse intensibilem et remissibilem, sed inter qualitates eiusdem speciei unam esse commutabilem in aliam perfectiorem individualiter, et sic dici unam formam intendi aut esse intensiorem alia. Quam vero falsa sit haec sententia, paulo inferius videbimus.

Prima sententia asserens qualitates, etsi intensionem recipiant, esse indivisibiles

3. Hoc supposito, difficultas est in quo consistat haec latitudo intensiva qualitatis, et quo modo eadem forma seu qualitas possit maiorem vel minorem effectum formalem eidem subiecto conferre. In qua re duas invenio extreme discrepantes sententias. Prima est qualitatem intensibilem et remissibilem in se esse indivisibilem in sua entitate, absque ulla partialium qualitatum compositione intensiva in ordine ad idem indivisibile subiectum; eiusque intensionem et remissionem solum in hoc consistere quod eadem indivisibilis forma perfectius vel minus perfecte afficit idem subiectum. Haec opinio est communis inter discipulos D. Thomae, putantque sumi ex doctrina eiusdem D. Thomae, I-II, q. 52, a. 1 et 2, et II-II, q. 24, a. 5. Quibus locis Caietanus idem docet, et I-II, q. 54, a. 4; et Capreolus, In I, dist. 27, q. 2; Herv., ibi, q. 5, et Quodl. VI, q. 11; Soncin., VIII Metaph., q. 21; Iavellus, q. 6. Idem tenet Henric., Quodl. V, q. 5, et Quodl. IX, q. 13. Et tribuitur haec sententia Aristoteli, VIII Phys., text. 84, dicenti *ex calido fieri magis calidum, nullo facto in materia calido.*

4. Fundamentum huius sententiae esse videtur quia non possunt in eadem forma accidentali informante idem subiectum ut sic distingui diversae entitates seu partes eiusdem entitatis quae sint inter se realiter distinctae et unitae; ergo necessario talis qualitas esse debet simplex. Antecedens probatur: nam, vel illae entitates sunt eiusdem speciei, vel diversarum. Si diversarum, non

diversas. Si son de diversas, no podrán componer propiamente una cualidad, si no es por ventura accidentalmente por cierta colección o subordinación, con lo cual no podrán hacer más intensa a la cualidad, ya que una cualidad más intensa es en su totalidad una sola y de la misma naturaleza. En cambio, si esas entidades son de la misma especie, no pueden existir simultáneamente y distinguirse en el mismo sujeto. Además, de tal composición se sigue que la intensificación de la cualidad es por completo de igual naturaleza que la extensión, y solamente difiere en que, en la extensión, las partes de la cualidad se hallan en las diversas partes del sujeto, mientras que en la intensificación se encuentran en la misma parte del sujeto o en un mismo sujeto indivisible. De ahí se infieren muchos absurdos, a saber, que, así como la multiplicación extensiva de la cualidad es cuasi accidental para la perfección de la cualidad, también lo es la intensiva. Además, que, lo mismo que aquélla puede crecer hasta el infinito, en lo que de ella depende, si hay partes en el sujeto, igualmente ésta puede avanzar hasta el infinito, en lo que de ella depende, por reunión de varias partes semejantes de una misma cualidad en una misma parte del sujeto; porque, si no es contradictorio que un determinado número de partes de una cualidad se reúna en una misma parte del sujeto, tampoco habrá contradicción en que se reúna un número cada vez mayor hasta el infinito. Y fácilmente pueden deducirse otros absurdos semejantes, que también indicaremos después.

Se expone y rechaza el primer modo de explicar la opinión anterior

5. Mas, como es difícil de explicar cómo una misma cualidad indivisible puede tener diversos modos de informar al sujeto de manera más o menos perfecta, por eso se esfuerzan no poco en explicar esto los autores de la opinión antes expuesta, y se han dividido entre sí. Pues algunos de ellos afirman que una cualidad idéntica e indivisible según la entidad de la esencia puede tener diversas existencias, una más perfecta que otra, y que una forma intensa difiere de una remisa en que tiene una existencia más perfecta, pero no una entidad de esencia más perfecta. Así opina Egidio, *Quodl. II*, q. 14, donde dice que la cualidad no puede hacerse más intensa según la esencia, sino únicamente según la existencia

poterunt proprie componere unam qualitatem, nisi forte per accidens per quamdam collectionem vel subordinationem; et ita non poterunt facere intensiorem qualitatem, quia qualitas intensior tota est una et eiusdem rationis. Si vero illae entitates sunt eiusdem speciei, non possunt simul esse et distingui in eodem subiecto. Et praeterea sequitur ex tali compositione intensionem qualitatis esse prorsus eiusdem rationis cum extensione, solumque differre quod in extensione partes qualitatis sunt in diversis partibus subiecti, in intensione vero sunt in eadem parte subiecti seu in eodem indivisibili subiecto. Ex quo sequuntur multa absurda, nimirum, quod sicut multiplicatio extensiva qualitatis est quasi per accidens ad perfectionem qualitatis, ita etiam intensiva. Item, quod sicut illa potest crescere in infinitum, quantum est de se, si in subiecto sint partes, ita et haec possit in infinitum procedere, quantum est ex se, per congregationem plurium partium similium eiusdem qualitatis in eadem parte subiecti; nam, si non repugnat aliquem numerum partium qualitatis congregari in eadem parte subiecti, nec maiorem et maiorem in infinitum repugnabit. Et alia similia absurda possunt facile inferri, quae inferius etiam attingemus.

Primus modus explicandi dictam sententiam refertur et improbatur

5. Quoniam vero difficile est explicatu quomodo eadem qualitas indivisibilis possit habere diversos modos informandi subiectum perfectius aut minus perfecte, ideo in hoc explicando non parum laborant auctores praemissae opinionis, et inter se divisi sunt. Nam quidam eorum aiunt qualitatem eamdem et indivisibilem secundum entitatem essentiae posse habere existentias diversas, unam perfectiorem altera, et in hoc differre formam intensam a remissa, quod habet perfectiorem existentiam, non vero perfectiorem entitatem essentiae. Ita sentit Aegid., Quodl. II, q. 14, ubi ait qualitatem non esse intensibilem secundum essentiam, sed tantum secundum esse in subiecto. Idem tenet Astudillo, I de Generat., q. 8; et citat Capreol., In I, dist. 17, q. 1, a. 2, qui non aperte loquitur, immo interdum insinuat oppositum, praesertim in 4 concl. Respondendo autem ad argumenta Gregorii cont. 5 et 6 conclusionem, illam sententiam insinuat, quamquam interdum de existentia, interdum de inhaerentia loqui videatur, cum tamen hae distinctae sint.

6. Haec ergo opinio intellecta de existentia mihi videtur incredibilis et improbabilis. Primo, quia verius est existentiam et essentiam actualem in re non distingui; quare impossibile est unam variari et non aliam. Secundo, quia, licet essent in re distinctae, sunt tamen naturaliter inseparabiles, eo quod existentia sit intrinsecus actus essentiae actualis. Tertio, quia agens, quantum inducit de essentia formae, tantum potest inducere de existentia; ergo, si simul inducit totam entitatem essentiae, simul etiam inducet totam entitatem existentiae. Dices, posse esse impedimentum per resistentiam ex parte subiecti. Sed contra, quia, si est in subiecto repugnantia quae impedit ne fiat tota existencia, impediet etiam ne fiat tota essentia. Patet consequentia, tum quia essentia non fit ab agente, nisi quatenus illi datur existentia; immo proprie non fit nisi res existens; tum etiam quia existentia intrinsece comitatur essentiam, et e converso essentia actuatur per existentiam; ergo subiectum aeque impedit vel non impedit actionem agentis quoad utrumque. Quarto, quia vel ipsa existentia est indivisibilis entitative, vel habet partes ex quibus componitur et quae paulatim fiunt. Si hoc posterius dicatur, eadem difficultas erit de existentia, quae proposita est de essentia; neque est ulla ratio ob quam ille modus compositionis magis admittatur in existentia quam in essentia. Si vero dicatur primum, non magis poterit indivisibilis existentia esse perfectior et minus perfecta quam indivisibilis essentia.

en el sujeto. Lo mismo defiende Astudillo, en I *De Generat.*, q. 8; y cita a Capréolo, *In I*, dist. 17, q. 1, a. 2, el cual no se expresa abiertamente, e incluso a veces insinúa lo contrario, sobre todo en la 4.ª conclusión. Pero, al responder a los argumentos de Gregorio contra las conclusiones 5.ª y 6.ª, insinúa esa opinión, aunque unas veces parece hablar de la existencia y otras de la inherencia, a pesar de que éstas son distintas.

6. Así, pues, esta opinión, entendida acerca de la existencia, me parece increíble e improbable. En primer lugar, porque es más verdad que la existencia y la esencia actual no se distinguen en la realidad, por lo que es imposible que varíe una y no la otra. En segundo lugar, porque, aun cuando fuesen realmente distintas, sin embargo son naturalmente inseparables, ya que la existencia es el acto intrínseco de la esencia actual. En tercer lugar, porque el agente, cuanto sea lo que introduce de la esencia de la forma, otro tanto puede introducir de la existencia; luego, si introduce simultáneamente toda la entidad de la esencia, también introducirá simultáneamente toda la entidad de la existencia. Se dirá que puede haber impedimento por resistencia del sujeto. Pero en contra está el que, si hay en el sujeto una repugnancia que impide que se produzca toda la existencia, impedirá asimismo que se realice toda la esencia. La consecuencia es patente, ya porque la esencia no es producida por el agente a no ser en cuanto se le confiere la existencia; más aún: propiamente no se hace sino la cosa existente; ya también porque la existencia acompaña intrínsecamente a la esencia, y, al contrario, la esencia es actualizada por la existencia; luego el sujeto impide o no impide por igual la acción del agente con respecto a una y otra. En cuarto lugar, porque, o la misma existencia es indivisible entitativamente, o tiene partes de las cuales se compone y que se van produciendo poco a poco. Si se afirma esto último, se presentará a propósito de la existencia la misma dificultad que se ha propuesto acerca de la esencia; y no hay razón alguna por la que ese modo de composición se admita más en la existencia que en la esencia. En cambio, si se afirma lo primero, una existencia indivisible no podrá ser más o menos perfecta en mayor medida que una esencia indivisible.

7. A no ser, por ventura, que alguien responda —cosa que insinúa Capréolo— que, cuando se intensifica la forma, pierde una existencia y adquiere otra más perfecta, adviniendo una y desapareciendo otra menos perfecta. Pero esto es tan increíble como lo que referíamos antes tomándolo de Godofredo, a saber, que en la intensificación siempre se pierde toda la forma precedente y se adquiere una nueva. Porque las razones que suelen aducirse contra aquella opinión tienen igual validez contra ésta. La primera es que la acción intensiva no es corruptiva de la forma que se intensifica, ya que nada es corrompido por su semejante; y, análogamente, tal acción no es corruptiva de la existencia de una forma semejante, por la misma razón, y porque, en cuanto puede inferirse por la experiencia y por los sentidos, es prácticamente evidente que el sol no corrompe nada de la luz del aire cuando la perfecciona; y, por otra parte, no hay ninguna razón que obligue a afirmar esto apartándose de todo parecer, ya sea en la esencia, ya sea en la existencia de la forma.

8. La segunda razón es que, si en la intensificación se da tal mutación, en la debilitación se daría otra semejante; luego, cuando el agua, por ejemplo, vuelve a su primitiva frialdad y debilita el calor, expulsa todo el calor perfecto y adquiere otro imperfecto; entonces, ¿qué agente introduce ese calor menos perfecto en el instante en que se expulsa el más perfecto? Porque supongo que el agente contrario está enteramente separado y, en consecuencia, no puede ser producido por él; tampoco por la misma forma del agua, como es evidente de suyo; luego es imposible que la debilitación se produzca de ese modo, sino que más bien tendría lugar una desaparación instantánea de toda la cualidad contraria. Pero esta razón es igualmente válida con respecto a la existencia; pues, si toda la existencia del calor es expelida de una vez por el agua, no hay un agente por el que pueda ser introducida la otra existencia del calor, aunque sea menos perfecta. Se dirá que emana intrínsecamente de la esencia del calor, la cual permanece siempre idéntica. Pero es al contrario, porque repugna que la existencia emane activamente de la esencia, como se ha tratado por extenso arriba. Además, porque, si se elimina toda la existencia, entonces también se elimina la inherencia, ya que ésta supone en orden

7. Nisi forte quis respondeat, quod Capreolus insinuat, cum forma intenditur, amittere existentiam et acquirere perfectiorem, adveniente una et desinente alia minus perfecta. Sed hoc tam est incredibile quam quod supra ex Godofredo referebamus, nempe, in intensione semper amitti totam formam praecedentem et acquiri novam. Rationes enim quae contra illam sententiam fieri solent, aeque contra hanc procedunt. Prima est quia actio intensiva non est corruptiva formae quae intenditur; nihil enim corrumpitur a suo simili; similiter autem talis actio non est corruptiva existentiae similis formae, propter eamdem rationem, et quia, quantum experientia et sensu colligi potest, evidens fere est solem nihil de lumine aeris corrumpere quando illud perficit; et alioqui nulla est ratio quae cogat hoc asserere praeter omnem sensum, sive in essentia, sive in existentia formae.

8. Secunda ratio est quia, si in intensione talis sit mutatio, similis fieret in remissione; ergo cum aqua, verbi gratia, se reducit ad pristinam frigiditatem et remittit calorem, expellit totum calorem perfectum et alium imperfectum acquirit; a quo ergo agente inducitur ille calor minus perfectus in eo instanti in quo perfectior expellitur? Suppono enim contrarium agens omnino esse separatum, et consequenter ab illo produci non posse; nec vero ab ipsa forma aquae, ut per se constat; ergo impossibile est illo modo fieri remissionem, sed potius fieret instantanea desitio totius qualitatis contrariae. Haec autem ratio aeque procedit de existentia; nam, si semel tota existentia caloris expellitur ab aqua, non est agens a quo alia existentia caloris, licet minus perfecta, introduci possit. Dices manare intrinsece ab essentia caloris, quae semper manet eadem. Sed contra, quia repugnat existentiam manare active ab essentia, ut supra late tractatum est. Item, quia, si tota existentia aufertur, ergo etiam aufertur inhaerentia, quia haec supponit ordine naturae existentiam; quomodo ergo potest non corrumpi illa forma quae naturaliter pendet a subiecto, mediante tali inhaerentia et existentia?

de naturaleza la existencia; luego, ¿cómo puede dejar de corromperse esa forma, que depende naturalmente del sujeto, mediante tal inherencia y existencia?

9. La tercera razón es que, si en la intensificación se cambiase toda la forma, sería imposible que la alteración fuese continua, cosa que después probaremos que es falsa. La consecuencia es patente; en efecto, supongamos que en el sujeto existe calor como de un grado y que se intensifica hasta el cuarto grado; entonces, si ese calor, cuando llega a los dos grados, se pierde por completo y se introduce en su totalidad otro de dos grados, y luego, para que ese calor de dos grados llegue a los tres, debe ser también expulsado e introducirse otro más perfecto, pregunto cuánto tiempo dura en el sujeto el calor de dos grados. Porque, si duró algún tiempo, en ese caso cesó la alteración durante todo el tiempo, sin avanzar más, con lo cual no se da una intensificación continua. En cambio, si sólo duró un instante, seguirá teniendo valor el argumento respecto del tercer grado; pues entonces es imposible que el calor de tres grados dure solamente un instante, ya que no se dan dos instantes inmediatos, y por ello es necesario que dure algún tiempo intermedio entre los dos instantes del comienzo y de la cesación, y en ese tiempo no avanzará la intensificación; porque, si avanzase, ya corrompería el calor de tres grados, en virtud de la hipótesis dicha; luego es imposible que la intensificación sea continua, si en ella se realiza un cambio de toda la forma.

10. Se confirma y explica: si el calor de un grado es una cualidad indivisible, y, de manera semejante, el calor de dos grados es también una cualidad indivisible distinta de la anterior y más perfecta que ella, y que la expulsa de tal sujeto, y así en los demás grados, vuelvo a preguntar si entre el calor de un grado y el de dos existe otra cualidad intermedia más perfecta que el calor de un grado y menos perfecta que el de dos; y lo mismo habrá que preguntar en cada uno de los grados, concretamente si entre el calor de dos grados y el de tres se da algún otro intermedio, etc. Porque, si no se dan otras cualidades intermedias, sino que se realiza inmediatamente el tránsito de la primera cualidad, que se dice de un grado, a la segunda de dos, y de ésta a la tercera, y así en las otras, resulta evidente que la alteración no es continua, sino que se lleva a cabo como por tantos saltos o mutaciones indivisibles cuantos son los grados de cualidad que se dice

9. Tertia ratio est quia, si tota forma mutaretur in intensione, impossibile esset alterationem esse continuam, quod infra probabimus esse falsum. Sequela patet, nam supponamus esse in subiecto calorem ut unum et intendi usque ad quartum gradum; si ergo calor ille, quando fit ut duo, amittitur omnino, et alius ut duo totus introducitur, et rursus, ut ille calor ut duo fiat ut tria, debet ipse expelli et alius perfectior introduci, interrogo quantum temporis duret in subiecto calor ut duo. Si enim duravit per aliquod tempus, ergo toto illo tempore cessavit alteratio, neque ultra processit, et ita non est continua intensio. Si vero duravit solum per instans, procedet ulterius argumentum ad gradum tertium; tunc enim impossibile est calorem ut tria durare tantum per instans, quia non dantur duo instantia immediata, et ideo necesse est quod duret per aliquod tempus intermedium inter duo instantia inceptionis et desitionis, in quo tempore non procedet intensio; nam, si procederet, iam corrumperet calorem ut tria ex dicta hypothesi; ergo impossibile est intensionem esse continuam, si in illa fit commutatio totius formae.

10. Et confirmatur ac explicatur; nam, si calor ut unum est qualitas indivisibilis, et similiter calor ut duo est etiam indivisibilis qualitas distincta a priori et perfectior illa eamque expellens a tali subiecto, et sic de caeteris gradibus, interrogo rursus an inter calorem ut unum et ut duo sit alia qualitas media perfectior quam calor ut unum et minus perfecta quam ut duo; idemque interrogandum erit in singulis gradibus, scilicet, an inter calorem ut duo et ut tria detur aliquod aliud medium, etc. Si enim non dantur aliae qualitates mediae, sed immediate fit transitus a prima qualitate, quae dicitur ut unum, ad secundam ut duo, et ab hac ad tertiam, et sic de aliis, evidens est alterationem non esse continuam, sed fieri quasi per tot saltus seu mutationes indivisibiles quot dicuntur esse gradus qualita-

que hay, pues, siendo indivisibles todas esas cualidades, en virtud de la naturaleza se producen indivisiblemente en el mismo sujeto, y por eso no pueden realizarse sino por mutaciones intrínsecamente indivisibles, de las cuales no puede componerse una sucesión continua. Ahora bien, si entre las cualidades del primero y las del segundo grado se da una cualidad intermedia, preguntaré de nuevo si entre ese calor de un grado y la cualidad intermedia se da otra cualidad intermedia; pues, si no se da, se repite el argumento hecho, ya que añadiendo algún que otro medio aumenta el número de mutaciones instantáneas, mas no por ello se produce una sucesión continua. En cambio, si más allá de ese medio se da otro, y se avanza de esa manera hasta el infinito, se sigue que en el decurso de la intensificación continua se adquieren y se pierden infinitas cualidades totales indivisibles y realmente distintas, cosa que parece ininteligible. Y no puede comprenderse una continuidad en la mutación, si no existe en el término mismo de mutación; mas esos términos, por ser indivisibles, no pueden estar en continuidad, y, en consecuencia, es imposible que tal multitud infinita, al ser discreta, se recorra en un tiempo finito, según demuestra el argumento aducido, que se ha tomado de la duración. Y todo este razonamiento es igualmente válido acerca de la mutación de existencias indivisibles, como se patentizará fácilmente aplicando las razones del mismo modo; pues no se fundan en la especial característica de la forma en cuanto a la entidad de la esencia, sino que son absolutamente válidas a propósito de cualquier sucesión de entidades indivisibles.

11. En cuarto y último lugar, se toma un argumento especial contra la explicación antedicha, porque en la intensificación no sólo se perfecciona la forma en cuanto al ser, sino también en cuanto a la misma entidad de la esencia, incluso en opinión de aquellos que distinguen realmente estas cosas, como es manifiesto por Capréolo, citado antes, concl. 4, donde aduce a Santo Tomás, II-II, q. 24, a. 4, ad 3, el cual dice: *ignoran su propia expresión quienes afirman que la cualidad, cuando se intensifica, no aumenta según su esencia, sino sólo según su radicación en el ser. Porque, como es un accidente, su ser consiste en "estar-en". Por eso, el que ella aumente según la esencia no es otra cosa sino que está en el sujeto en mayor medida, lo cual equivale a que esté más arraigada en el sujeto.* Santo Tomás tiene

tis, quia, cum omnes illae qualitates indivisibiles sint, ex natura rei indivisibiliter fiunt in eodem subiecto, et ideo fieri non possunt nisi per mutationes intrinsece indivisibiles, ex quibus non potest componi continua successio. Si autem inter qualitates primi et secundi gradus datur qualitas media, quaeram rursus an inter calorem ut unum et illam mediam qualitatem detur alia qualitas media; nam, si non datur, redit argumentum factum, quia addendo unum vel aliud medium augetur numerus mutationum instantanearum, non tamen propterea fit successio continua. Si vero ultra illud medium datur aliud, et sic proceditur in infinitum, sequitur in successu continuae intensionis, infinitas qualitates totales indivisibiles ac realiter distinctas acquiri et amitti, quod videtur inintelligibile. Neque enim potest in mutatione intelligi continuitas, si in ipso termino mutationis non sit; termini autem illi cum indivisibiles sint, non possunt continuari, et consequenter impossibile est talem multitudinem infinitam, cum discreta sit, tempore finito pertransiri, ut probat factum argumentum ex duratione sumptum. Hic autem discursus totus aeque procedit de mutatione existentiarum indivisibilium, ut facile patebit applicando rationes sub eadem forma; non enim fundantur in peculiari conditione formae quoad entitatem essentiae, sed absolute procedunt de quacumque successione entitatum indivisibilium.

11. Quarto et ultimo sumitur speciale argumentum contra praedictam explicationem, quia in intensione non solum perficitur forma quoad esse, sed etiam quoad ipsam entitatem essentiae, etiam secundum eos qui haec in re ipsa distinguunt, ut patet ex Capreolo supra, concl. 4, ubi adducit D. Thomam, II-II, q. 24, a. 4, ad 3, dicentem *propriam vocem ignorare qui dicunt qualitatem, cum intenditur, non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in esse. Quia, cum sit accidens, eius esse est inesse. Unde nihil aliud est ipsam secundum essentiam augeri, quam eam magis inesse subiecto, quod est eam*

expresiones semejantes en *De Virtutibus*, q. 1, a. 1, y en *In I Sententiarum*, dist. 17, q. 2, a. 1. Esto puede confirmarse por los mismos pasajes; pues mediante la intensificación la forma crece en su virtud activa; luego crece en la misma entidad de la forma, incluso en cuanto es entidad de la esencia actual, porque aquélla es realmente principio formal de obrar, ya tenga un ser distinto, ya no lo tenga. Luego la virtud activa no crece por el solo aumento de la existencia, si ésta es distinta, sino que es preciso que aumente la misma esencia.

12. *Se responde a una objeción.*— Se dirá (y éste es el argumento de Egidio): la esencia consiste en algo indivisible; porque las especies son como los números, según el lib. VIII de la *Metafísica;* luego la esencia misma no puede aumentar. Respondo que en estos términos hay equivocidad, como observó Nifo, VIII *Metaph.*, disp. XI, c. 4, ya que el que la esencia aumente puede entenderse en dos sentidos. De un modo, por lo que respecta a las partes esenciales en cuanto son esenciales y pueden explicarse mediante el género y la diferencia. De esta manera, es verdad que la esencia no puede aumentar, sino que consiste en algo indivisible, y, en este sentido, tan verdadero y tan esencialmente perfecto es el calor de un grado como el de ocho. De otro modo puede decirse que aumenta la esencia en lo que concierne a la entidad de la misma esencia y como a su integridad; así, por ejemplo, cuando una línea de dos pies se hace de tres pies, la esencia de la línea no aumenta metafísica o esencialmente, pero la misma entidad de la esencia de la línea aumenta y se hace mayor cuasi integralmente; y lo mismo sucede, a su manera, con el agua o el fuego. De igual modo, pues, decimos que, mediante la intensificación, se perfecciona la misma esencia de la forma, no porque se haga esencialmente más perfecta, sino porque la misma entidad de la esencia de la forma se perfecciona entitativa, modal o integralmente, o de cualquier otra manera que se llame, y acerca de esa perfección se pregunta en qué consiste, si la forma misma y la entidad de la esencia es indivisible, puesto que se ha demostrado que no puede consistir en la variación de las formas o de las existencias.

magis in subiecto radicari. Et similia habet D. Thomas, q. 1 de Virtutib., a. 11, et In I Sent., dist. 17, q. 2, a. 1. Et ex eisdem locis potest hoc ipsum confirmari; nam per intensionem crescit forma in virtute agendi; ergo crescit in ipsa entitate formae, etiam ut est entitas essentiae actualis, quia illa revera est formale principium agendi, sive habeat esse distinctum, sive non. Virtus ergo agendi non crescit ex solo augmento existentiae, si haec distincta est, sed oportet ipsam essentiam augeri.

12. *Obiectioni satisfit.*— Dices (quod est argumentum Aegidii): essentia consistit in indivisibili, nam species sunt sicut numeri, VIII Metaph.; ergo non potest essentia ipsa augeri. Respondeo in his terminis esse aequivocationem, ut notavit Niphus, VIII Metaph., disp. XI, c. 4, nam augeri essentiam dupliciter intelligi potest. Uno modo, quantum ad partes essentiales ut essentiales sunt et per genus et differentiam explicari possunt. Et hoc modo, est verum non posse augeri essentiam, sed consistere in indivisibili, et sic tam est verus calor et tam essentialiter perfectus ut unum ac ut octo. Alio vero modo potest dici augeri essentia quantum ad entitatem ipsius essentiae et quasi integritatem eius; ut, verbi gratia, quando linea bipedalis fit tripedalis, essentia lineae metaphysice seu essentialiter non augetur, tamen ipsamet entitas essentiae lineae augetur et fit maior quasi integraliter; et idem est suo modo in aqua vel in igne. Ad eumdem ergo modum dicimus per intensionem perfici ipsammet essentiam formae, non quia fiat essentialiter perfectior, sed quia entitative, modaliter aut integraliter, vel quovis alio nomine appelletur, ipsamet entitas essentiae formae perficitur, de qua perfectione inquiritur in quo consistat, si forma ipsa et entitas essentiae indivisibilis est, cum ostensum sit non posse consistere in variatione formarum aut existentiarum.

Se expone y reprueba el segundo modo de explicar la misma opinión

13. Hay, pues, un segundo modo de explicar la misma primera opinión, a saber, que una misma forma indivisible se perfecciona cada vez más por intensificación, porque se educe cada vez más de la potencia del sujeto, y mediante esa educción se arraiga más y más en el sujeto. Así se expresa también Capréolo, citado arriba, en la conclusión 5.ª; Cayetano, I-II, q. 52, a. 2, al final. Pero, como el educirse de la potencia del sujeto no consiste en otra cosa sino en que aquello que estaba sólo en potencia se hace en acto, dependiendo en su producción y en su ser del sujeto, falta que estos autores expliquen de qué manera esa forma se educe cada vez más, si su entidad es indivisible. Pues, cuando esa forma comenzó a estar en acto por primera vez en tal sujeto, fue educida de la potencia al acto; luego, si es indivisible, cuando fue educida por primera vez, fue educida toda y en su totalidad, pues en una realidad indivisible no es posible entender que sea educida según algo y permanezca en potencia según algo; porque, de esta manera, o una cosa indivisible se divide realmente, o a una cosa indivisible se le aplican al mismo tiempo atributos contradictorios, a saber, estar en acto y permanecer en potencia. Entonces, ¿cómo una misma forma indivisible puede ser educida más y más? O bien, ¿qué es lo que se educe de nuevo, si anteriormente se había educido toda la forma?

14. *Evasiva de la razón precedente.*— A esto cabe responder, según los autores citados, que el educirse cada vez más una forma capaz de intensificación es lo mismo que unirse cada vez más al sujeto; porque en semejante forma accidental hay dos elementos: uno es la entidad de la forma, en la cual incluyo la esencia actual con la existencia, ya se distingan éstas, ya no, puesto que no importa para el caso presente, como consta por lo dicho contra la opinión anterior. El otro es la unión de tal entidad con el sujeto, unión cuya distinción real con respecto a la entidad misma de la forma se ha demostrado frecuentemente en lo que precede, sobre todo en la disp. XV. Y aparte de estos dos elementos no puede imaginarse o pensarse, en una forma de esta clase, ninguna otra cosa, especialmente una cosa

Proponitur secundus modus explicandi eamdem sententiam, et improbatur

13. Est igitur secundus modus explicandi eamdem primam sententiam, nimirum, eamdem indivisibilem formam magis et magis perfici per intensionem, quia magis ac magis educitur de potentia subiecti, per quam eductionem magis ac magis radicatur in subiecto. Ita loquitur etiam Capreolus supra, conclusione 5; Caietan., I-II, q. 52, a. 2, in fine. Sed, cum educi de potentia subiecti nihil aliud sit quam quod id quod erat in potentia tantum fiat in actu, dependenter in fieri et in esse a subiecto, explicandum superest his auctoribus quo modo illa forma magis ac magis educatur, si entitas eius indivisibilis est. Nam, cum primum talis forma coepit actu esse in tali subiecto, educta fuit de potentia in actum; ergo, si est indivisibilis, cum primum fuit educta, tota fuit educta et secundum se totam, nam in re indivisibili non potest intelligi quod secundum aliquid sit educta, et secundum aliquid maneat in potentia; sic enim aut res indivisibilis in re ipsa dividitur, aut eidem rei indivisibili contradictoria simul tribuuntur, scilicet, esse in actu et manere in potentia. Quomodo ergo eadem forma indivisibilis potest magis ac magis educi? Aut quid est illud quod de novo educitur, si tota forma prius educta erat?

14. *Evasio praedictae rationis.*— Ad hoc responderi potest ex dictis auctoribus formam intensibilem magis ac magis educi, idem esse quod magis ac magis uniri subiecto; in huiusmodi enim forma accidentali duo sunt: unum est entitas formae, in qua includo essentiam actualem cum existentia, sive haec distincta sint, sive non, nam ad praesens non refert, ut ex dictis contra praecedentem sententiam constat. Aliud est unio talis entitatis ad subiectum, quam esse aliquid ex natura rei distinctum ab ipsa entitate formae saepe est in superioribus ostensum, praesertim disp. XV. Praeter haec autem duo nihil aliud fingi aut excogitari potest in huiusmodi forma, praesertim quod possit

que pueda contribuir a la intensificación. Por tanto, como la razón aducida demuestra con evidencia que la forma misma, si es indivisible y siempre permanece idéntica, no puede ser educida cada vez más según su entidad, sino toda simultáneamente, resta que esa mayor educción sólo puede consistir en la unión; pero una y otra cosa se realizan mediante la educción, y por eso, para afirmar que la forma se educe más, es suficiente con que se una más, por lo cual se dice muy bien asimismo que se arraiga más. Y, en último término, parece que Cayetano expone así esta opinión, en el lugar citado, donde afirma que mediante la intensificación se perfecciona la esencia simple de la forma *precisamente porque somete a sí misma el sujeto en mayor medida, de manera formal.* Pero él no explica en qué consiste el someter a sí misma el sujeto en mayor medida, de manera formal. Parece, sin embargo, que esto lo enseña Santo Tomás, II-II, q. 24, a. 5, ad 3, donde dice: En la mutación según más y menos *no es preciso que esté* (en el sujeto) *algo que antes no estaba en él, sino que esté en él en mayor medida lo que anteriormente estaba en él en menor medida.* Mas la inhesión y la unión son lo mismo. Por consiguiente, todo el aumento o perfección de la intensificación se encuentra en la unión o en la razón de unión. Y esta exposición parece ser admitida bastante comúnmente en la escuela de Santo Tomás.

15. *Refutación.*— Parece, sin embargo, que contra ella pueden aplicarse, con la misma proporción y eficacia, todas las razones que se han aducido contra la exposición anterior. Porque esta mutación o mayor perfección en la unión de la forma que se intensifica puede entenderse de dos modos. Primero, que la unión misma sea también indivisible y, consecuentemente, se produzca toda de manera simultánea y, por tanto, no se perfeccione sino en cuanto se elimina una unión imperfecta al llegar otra más perfecta, mediante la acción intensificadora. De un segundo modo puede entenderse que en la misma unión existe cierta escala, por razón de la cual puede producirse y crecer poco a poco, a la manera como la unión del alma racional con el cuerpo crece conforme va creciendo el cuerpo, salvando la diferencia de que en este caso el aumento es extensivo, mientras que en aquél es intensivo. Por tanto, si esta opinión entiende que la unión se hace y se perfecciona del primer modo, en contra de ella proceden evidentemente las razones

ad intensionem conferre. Cum ergo ratio facta evidenter ostendat formam ipsam, si indivisibilis est et semper eadem manet, non posse secundum entitatem suam magis ac magis educi, sed simul totam, relinquitur ut illa maior eductio solum possit in unione consistere; utrumque enim fit per eductionem, et ideo, ut forma dicatur magis educi, satis est ut magis uniatur, propter quod etiam optime dicitur magis radicari. Et ita tandem videtur hanc sententiam exponere Caiet., citato loco, ubi ait per intensionem simplicem essentiam formae perfici *in hoc ipso quod subiectum sibi magis subiicit formaliter.* Quid autem sit magis sibi subiicere subiectum formaliter, ipse non explicat. Videtur autem id docere D. Thomas, II-II, q. 24, a. 5, ad 3, ubi ait: In mutatione secundum magis et minus *non oportet quod aliquid insit quod prius non infuerit, sed quod magis insit quod prius minus inerat.* Idem autem sunt inhaesio et unio. Tota ergo augmentatio aut perfectio intensionis est in unione, seu ratione unionis. Atque haec expositio videtur communius recepta in schola D. Thomae.

15. *Refutatur.*— Contra eam vero applicari posse videntur, cum eadem proportione et efficacia, rationes omnes quae contra praecedentem expositionem allatae sunt. Duobus enim modis intelligi potest haec mutatio vel maior perfectio in unione formae quae intenditur. Primo, quod ipsa etiam unio indivisibilis sit, et consequenter tota simul fiat, ac subinde non perficiatur nisi quatenus quaedam imperfecta unio tollitur, adveniente alia perfectiori, per actionem intensivam. Secundo modo intelligi potest in ipsamet unione esse quamdam latitudinem, ratione cuius paulatim fieri et crescere possit, ad eum modum quo unio animae rationalis ad corpus crescit crescente corpore, servata differentia quod hic augmentum est extensivum, ibi vero intensivum. Si ergo haec sententia intelligat unionem fieri et perfici priori modo, contra eam manifeste procedunt ra-

aducidas contra la anterior. La primera, que mediante la intensificación no se suprime de la forma que se intensifica nada positivo; porque un agente semejante no rompe la unión de una forma semejante, ni ello está en conformidad con la razón o con los sentidos. La segunda, que, en otro caso, también en la remisión se rompería toda la unión inmediatamente al principio y no habría un agente que pudiese unir la forma de nuevo, por lo cual no se produciría una remisión, sino la total corrupción de la forma.

16. La tercera, que la alteración no podría ser continua, pues, si cada unión es en sí indivisible, debe ser producida simultáneamente en su totalidad mediante una mutación indivisible, y, en consecuencia, la intensificación será una sucesión de mutaciones indivisibles, sucesión que no puede ser continua, ya porque las cosas indivisibles no pueden tener continuidad, ya también porque, según la coexistencia con nuestro tiempo, no es posible que todas esas mutaciones duren sólo un instante, si una sucede a otra inmediatamente y sin interrupción de la acción, porque después del instante sigue de manera inmediata el tiempo; por tanto, si una dura sólo un instante, la otra, que sigue inmediatamente, durará por necesidad a través del tiempo, puesto que comienza coexistiendo con el tiempo, y ese tiempo de su duración estará necesariamente determinado de tal suerte que quede limitado entre dos instantes, de los cuales uno sea el último no-ser de tal mutación con respecto a nuestro tiempo, y el otro sea el instante de la desaparición; porque, ya se asigne extrínsecamente por su primer no-ser, ya intrínsecamente por el último instante de su ser, no obstante debe asignarse alguno. Por tanto, durante ese tiempo no avanzará la intensificación, sino que permanecerá en el mismo estado, con lo cual no será continua. Y si esas mutaciones no se suceden inmediatamente, sino que pasa algún tiempo entre una y otra, la acción ya será discreta y no continua.

17. La cuarta razón puede ser que de este modo no se perfeccionaría la forma que se intensifica en cuanto a la entidad de la esencia o de la existencia, sino únicamente en cuanto a la unión o inherencia; y eso está en contra de Santo Tomás y de las razones antes aducidas. Por eso Cayetano, arriba, dice que la esencia de la forma se perfecciona por el hecho de someter a sí misma el sujeto

en mayor medida. Y después afirma: *Siempre, cuando es más intensa, se hace más perfecta en la esencia, en la existencia y en el estar en el sujeto.* Lo mismo opinan Capréolo y otros. Sin embargo, se demuestra la consecuencia, en primer lugar por semejanza, pues, cuando el alma racional se une a un cuerpo mayor o mejor dispuesto, no se perfecciona en la entidad de su esencia, ya que únicamente se perfecciona en la unión; luego, si cuando se intensifica la forma se perfecciona la unión sola, no se perfecciona la forma misma según la entidad de la esencia o de la existencia. Además, porque, si suponemos que dos calores, uno intenso y otro remiso, se separan del sujeto y se conservan así, según la opinión antedicha, esas dos cualidades serán igualmente perfectas; luego es señal de que el calor más intenso no se hizo más perfecto en su entidad de esencia o de existencia. Finalmente, la razón está en que la unión es algo realmente distinto de la entidad de la forma, y la unión sola es la que se perfecciona; luego no se perfecciona la entidad de la forma misma en sí. Quizá se diga que es verdad que no se perfecciona la entidad de la forma con otra perfección distinta de la unión, pero que mediante ésta se perfecciona, porque la inherencia misma es el modo natural y, por tanto, la perfección de tal forma. Pero de esta manera también puede decirse que se perfecciona el alma cuando se une al cuerpo, mas no se dice verdaderamente y propiamente que se perfecciona en la entidad de la esencia. Y, sea lo que fuere del modo de expresarse, parece que ello no es suficiente para la realidad misma, como parece demostrar el argumento *a posteriori* tomado de la virtud activa, la cual crece por intensificación, ya que la forma no actúa formalmente por la inherencia, sino por su propia entidad; luego, como crece la virtud activa interna, es señal de que la propia entidad aumenta y se perfecciona en sí misma. Y no importa decir que la inherencia es la condición requerida para obrar, y que por la perfección de una condición suele aumentar también la facilidad o la virtud operativa, al menos en cuanto al modo o porque se eliminan los impedimentos. Esto —digo— no es suficiente, ya que la inherencia en tanto es necesaria al accidente para obrar en cuanto le es necesaria para poder existir; por tanto, si toda la entidad y la existencia de la cualidad se conserva en el ser en sí misma con una inherencia imperfecta tan bien como con una perfecta, aun cuando formal-

tiones factae contra praecedentem. Prima, quod per intensionem nihil positivum tollitur a forma quae intenditur; nam agens simile non dissolvit unionem similis formae; neque id est consentaneum rationi aut sensui. Secunda, quia alias etiam in remissione dissolveretur statim a principio tota unio, neque esset agens a quo posset iterum forma uniri; unde non fieret remissio, sed totalis corruptio formae.

16. Tertia, quia non posset alteratio esse continua, quia, si unaquaeque unio in se est indivisibilis, tota simul per mutationem indivisibilem fieri debet, et consequenter intensio erit successio mutationum indivisibilium, quae non potest esse continua, tum quia indivisibilia continuari non possunt, tum etiam quia secundum coexistentiam ad tempus nostrum fieri non potest ut omnes mutationes illae durent per solum instans, si immediate et sine interruptione actionis una post alteram succedit, quia post instans immediate sequitur tempus; si ergo una durat per solum instans, altera, quae immediate sequitur, necessario durat per tempus, quia incipit coexistendo tempori, quod tempus durationis eius necessario erit ita determinatum, ut claudatur inter duo instantia quorum unum sit ultimum non esse talis mutationis per respectum ad nostrum tempus, aliud vero sit instans desitionis; nam, sive assignetur extrinsece per primum non esse, sive intrinsece per ultimum sui esse, aliquod tamen assignandum est. Pro illo ergo tempore non procedet intensio, sed in eodem statu manebit, et ita non erit continua. Quod si mutationes illae non immediate sibi succedant, sed inter unam et alteram tempus aliquod intercedat, iam erit discreta et non continua actio.

17. Quarta ratio sit quia hoc modo non perficeretur forma quae intenditur quoad entitatem essentiae aut existentiae, sed solum quoad unionem seu inhaerentiam; quod est contra D. Thomam et rationes superius factas. Unde Caietanus, supra, dicit essentiam formae perfici hoc ipso quod subiectum sibi magis subiicit. Et infra ait: *Semper quando est intensior, fit perfectior secundum essentiam, esse, et inesse subiecto.* Et idem sentit Capreolus et alii. Nihilominus tamen probatur sequela, primo a simili, nam, cum anima rationalis unitur maiori corpori aut melius disposito, non perficitur in entitate suae essentiae, quia solum perficitur in unione; ergo, si dum forma intenditur, sola unio perficitur, non perficitur ipsa forma secundum entitatem esentiae vel existentiae. Deinde, quia, si supponamus duos calores, unum intensum et alium remissum, separari a subiecto, et ita conservari, iuxta praedictam sententiam, illae duae qualitates erunt aeque perfectae; ergo signum est calorem intensiorem non fuisse factum perfectiorem in sua entitate essentiae aut existentiae. Ratio denique est quia unio est aliquid ex natura rei distinctum ab entitate formae, et sola unio est quae perficitur; ergo non perficitur entitas ipsius formae in se. Dicetur fortasse verum quidem esse non perfici entitatem formae alia perfectione distincta ab unione, per ipsam vero perfici, quia ipsa inhaerentia est naturalis modus atque adeo perfectio talis formae. Sed hoc modo etiam potest dici perfici anima dum unitur corpori, non tamen vere ac proprie dicitur perfici in entitate essentiae. Et, quidquid sit de modo loquendi, id non videtur ad rem ipsam sufficere, ut probare videtur ratio a posteriori sumpta ex virtute agendi, quae crescit per intensionem, nam forma non agit formaliter per inhaerentiam, sed per suammet entitatem; ergo, cum crescat interna vis agendi, signum est ipsam entitatem in seipsa augeri et perfici. Nec refert dicere inhaerentiam esse conditionem requisitam ad agendum, et ex perfectione conditionis requisitae solere etiam augeri facilitatem aut vim agendi, saltem quoad modum, vel quia tolluntur impedimenta. Hoc (inquam) non satis est, nam inhaerentia in tantum est accidenti necessaria ad agendum in quantum est illi necessaria ut possit esse; si ergo tota entitas et existentia qualitatis aeque bene conservatur in esse secundum seipsam cum imperfecta inhaerentia, sicut cum perfecta, etiam-

mente no se comunique por igual al sujeto, tendrá igual virtud de obrar en otro, y podrá ejercerla por igual. Sobre todo cuando el sujeto no contribuye en nada a la acción, si no es como sustentador de tal cualidad.

18. Además de estas razones podemos añadir otra, que demuestra especialmente que semejante mutación de la inherencia o de la unión no es posible de modo natural en la forma, sobre todo en la que no es subsistente, sino que depende del sujeto en su producción y en su ser, mediante tal unión. Esto puede explicarse, en primer lugar, porque parece que tal forma, siendo en sí enteramente uniforme e indivisible, no parece ser capaz de diversas uniones indivisibles con respecto a un mismo sujeto; pues, ¿de dónde pueden tener diversidad esas uniones?

19. En segundo lugar, es más difícil entender cómo una de esas uniones es más perfecta que la otra, si se distinguen por completo como modos indivisibles, de los cuales uno no está incluido en el otro. Porque pregunto si esos modos son, en su orden, de diversas esencias o como de la misma especie. Si lo primero, ¿cómo pueden ser connaturales a una misma cualidad simple según la especie? Si lo segundo, ¿de dónde tienen esos modos distinción en una misma cualidad con respecto a un mismo sujeto? O, si en ellos es posible la distinción, ¿por qué no lo es también entre los grados parciales de la forma? Además, ¿cómo uno es más perfecto que el otro, si son de la misma especie y completamente simples? O, si esto se admite también en ellos, ¿por qué no en los grados? Por último, ¿cómo uno expulsa al otro, si tienen la misma naturaleza? Y de suyo es dificilísimo de entender que una forma dependiente del sujeto pierda la unión con él para arraigarse más en él y unirse a él de manera más perfecta.

20. En tercer lugar, si esa forma es capaz de diversas uniones, ¿por qué desde el principio no se une al sujeto tanto como puede unirse? Porque, así como la cualidad natural obra naturalmente cuanto puede, así también informa naturalmente cuanto puede; luego, si toda la cualidad está en el sujeto, necesariamente se une a él del modo más perfecto que puede, al menos en virtud de la natural inclinación que tiene a informar al sujeto, según la cual causa por necesidad natural. Quizá se diga que esto es verdad, a no ser que por parte del sujeto

si non aeque se communicet formaliter subiecto, habebit aequalem vim agendi in aliud et aeque poterit exercere illam. Maxime quando subiectum nihil confert ad actionem, nisi ut sustentans talem qualitatem.

18. Praeter has vero rationes possumus addere aliam, quae peculiariter ostendit huiusmodi mutationem inhaerentiae vel unionis non esse naturaliter possibilem in forma, praesertim non subsistente, sed dependente in fieri et esse a subiecto per talem unionem. Hoc autem declarari potest primo, quia talis forma, cum sit in se omnino uniformis et indivisibilis, non videtur esse capax diversarum unionum indivisibilium respectu eiusdem subiecti; unde enim habere possunt uniones illae diversitatem?

19. Secundo, difficilius intelligitur quomodo una earum unionum sit perfectior alia, si condistinguuntur omnino tamquam modi indivisibiles, quorum unus non includitur in alio. Interrogo enim an illi modi in suo ordine sint diversarum essentiarum aut quasi eiusdem speciei. Si primum, quomodo possunt esse connaturales eidem qualitati simplici secundum speciem? Si secundum, unde habent illi modi distinctionem in eadem qualitate respectu eiusdem subiecti? Vel, si in eis est possibilis illa distinctio, cur non etiam inter partiales gradus formae? Item, quomodo unus est perfectior alio, si sunt eiusdem speciei et omnino simplices?, vel, si hoc etiam in eis admittitur, cur non in gradibus? Denique, quomodo unus expellit alium, cum sint eiusdem rationis? Et per sese est intellectu difficillimum quod forma pendens a subiecto amittat unionem cum illo, ut in eo magis radicetur eique perfectius uniatur.

20. Tertio, si illa forma est capax diversarum unionum, cur a principio non unitur subiecto quantum unibilis est? Nam, sicut naturalis qualitas naturaliter agit quantum potest, ita etiam naturaliter informat quantum potest; ergo, si tota qualitas est in subiecto, necessario unitur illi perfectissimo modo quo potest, saltem ex naturali propensione quam habet ad informandum subiectum, secundum quam ex necessitate naturae causat. Dicetur fortasse hoc esse verum, nisi

exista impedimento o indisposición. Pero es al contrario, porque a veces se da una forma remisa, aunque no exista ninguna indisposición por parte del sujeto, como demostraremos después. Se responderá que, al menos por parte del agente, siempre interviene algún impedimento, por razón del cual no puede unir la forma de modo tan perfecto. Mas ocurre al contrario; pues, si la actividad del agente es suficiente para producir toda la entidad de la forma con toda su perfección entitativa, y por lo demás suponemos que por parte del sujeto en sí mismo no hay ninguna indisposición o impedimento, ¿qué razón puede aducirse por la cual una misma virtud y eficiencia no baste para unir al sujeto esa forma, que puede unirle perfectísimamente, siendo así que esos extremos le están totalmente presentes y entre ellos no existe repugnancia, sino más bien una inclinación natural para la unión perfecta? Antes al contrario, Enrique y otros —como dije arriba, en la disp. XV— afirman con probabilidad que, incluso exceptuada la actividad de un agente extrínseco, la forma se une naturalmente a su recipiente próximo, si están íntimamente presentes y no hay ningún impedimento por otra parte.

21 *Opinión de Cayetano.*— Falta tratar del otro miembro del primer dilema. Porque alguien puede decir que esta unión de la forma capaz de intensificación con el sujeto no es indivisible ni se perfecciona por mutación de una menos perfecta en otra más perfecta, sino que posee un ámbito y se perfecciona por aumento de la unión preexistente. Parecen indicar más este modo los tomistas, y en especial Cayetano, en el lugar citado, cuando dice que *en la intensificación se perfecciona la cualidad según la esencia, la existencia y el estar-en;* y añade: *Y ahí no interviene ninguna corrupción, sino el solo aumento de todas las cosas antedichas.* Sin embargo, también esta parte parece impugnarse con razones eficacísimas. En primer lugar, la cuarta razón aducida en el primer miembro es asimismo válida contra éste, a saber, que de este modo no se perfecciona la cualidad en cuanto a la entidad de la esencia, sino únicamente en cuanto a la unión, como fácilmente constará aplicando todo lo que allí se ha dicho. En segundo lugar, casi todo el último razonamiento, hecho en el miembro anterior, procede también contra esta parte. Porque realmente es muy difícil de entender que la entidad indivisible en cuanto

ex parte subiecti sit impedimentum vel indispositio. Sed contra, quia interdum est forma remissa, etiamsi nulla sit indispositio ex parte subiecti, ut inferius ostendemus. Respondebitur saltem ex parte agentis semper intervenire aliquod impedimentum, ob quod non potest tam perfecte unire formam. Sed contra, nam, si activitas agentis est sufficiens ad producendum totam entitatem formae cum tota perfectione entitativa eius, et alioqui supponimus ex parte subiecti secundum se nullam esse indispositionem vel impedimentum, quae ratio afferri potest ob quam eadem virtus et efficientia non sufficiat ad uniendam talem formam subiecto, quam perfectissime unire potest? quandoquidem iam illa extrema sibi sunt praesentissima et inter ea non est repugnantia, sed potius naturalis propensio ad perfectam unionem. Quin potius Henricus et alii, ut supra dixi, disp. XV, probabiliter asserunt, etiam seclusa activitate extrinseci agentis, formam naturaliter sese unire suo proximo susceptivo, si intime sibi adsint et alias nullum sit impedimentum.

21. *Caietani sententia.*— Superest ut dicamus de alio membro primi dilemmatis. Potest enim quis dicere unionem hanc formae intensibilis cum subiecto non esse indivisibilem nec perfici per mutationem unius minus perfectae in aliam perfectiorem, sed habere latitudinem et perfici per augmentum praeexistentis unionis. Quem modum videntur magis indicare thomistae, et praesertim Caietanus, citato loco, dum ait *in intensione perfici qualitatem secundum essentiam, esse et inesse;* et subdit: *Nec aliqua ibi intervenit corruptio, sed sola omnium praedictorum augmentatio.*— Verumtamen, haec etiam pars videtur efficacissimis rationibus impugnari. Et primo quidem, quarta ratio facta in priori membro contra hoc etiam procedit, nimirum, hoc modo non perfici qualitatem quoad entitatem essentiae, sed solum quoad unionem, ut facile constabit applicando omnia ibi dicta. Secundo, fere totus ultimus discursus, factus in praecedenti membro, procedit etiam contra hanc partem. Nam revera est difficillimum intellectu quod entitas indivisibilis quoad perfectionem intensivam, quae

a la perfección intensiva, que no es subsistente, sino que por su naturaleza está necesariamente unida al sujeto y dependiente de él, sea capaz de una unión divisible y que posea una escala intensiva. Ni puede concebirse suficientemente en qué consiste esa unión cada vez mayor, siendo así que toda la forma, en su totalidad, está unida a tal sujeto. Lo confirmo, pues si toda la forma está unida al sujeto, entonces le confiere todo el efecto que puede conferirle; luego no puede entenderse que se una más o que le confiera un efecto formal mayor. La primera consecuencia es patente, porque, así como la forma no puede unirse al sujeto sin conferirle un efecto formal, tampoco puede unirse toda sin unirse totalmente para conferir el efecto formal, en la medida que puede.

22. *Se sale al paso de una objeción.*— Pero se insiste, ya en el caso de la forma sustancial, sobre todo la que informa a un cuerpo orgánico, la cual no informa por igual cada una de las partes de la materia, aunque se una toda a ellas; ya también en el caso de la cantidad, que, aun cuando esté toda unida al sujeto, no siempre se extiende igualmente, pues unas veces ocupa un lugar mayor y otras uno menor. Pero, ante todo, el primer ejemplo puede volverse en sentido contrario; en efecto, la forma sustancial, en cuanto es indivisible o de naturaleza semejante, no puede tener una unión diversa y desigual con la materia, sino que, así como informa toda a la materia, así también la informa y se une a ella en la medida que puede; luego, de manera semejante, la cualidad, en cuanto es indivisible y se refiere a un mismo sujeto, siempre lo informa en la medida que puede. En segundo lugar, en las formas sustanciales que informan cuerpos heterogéneos (a excepción del alma racional), así como se estima que en las partes diversamente dispuestas existen uniones parciales de la forma desigualmente perfectas, de igual modo es más verosímil que también las mismas partes de la forma sean de alguna manera desemejantes o desiguales en sus entidades parciales; porque es más probable que todas esas formas sean divisibles y compuestas de partes que informen las partes de la materia, mas no parece verosímil que esas partes de la forma, que requieren en la materia disposiciones muy desemejantes, sean entre sí totalmente semejantes en sus entidades. Por ello, si se hace una comparación proporcional, concretamente comparando toda la forma con toda la materia y

non est subsistens, sed natura sua necessario unita et pendens a subiecto, sit capax divisibilis unionis et habentis latitudinem intensivam. Nec satis concipi potest in quo consistat illa maior et maior unio, quandoquidem tota forma secundum se totam est unita tali subiecto. Et confirmo, nam, si tota forma est unita subiecto, ergo confert illi totum effectum quem potest conferre; ergo non potest intelligi quod magis uniatur aut quod maiorem effectum formalem illi conferat. Prima consequentia patet, quia, sicut non potest forma uniri subiecto quin conferat ei effectum formalem, ita etiam non potest tota uniri quin totaliter uniatur ad formalem effectum conferendum, quantum potest.

22. *Obiectioni occurritur.*— Sed instatur, tum in forma substantiali, praesertim illa quae informat corpus organicum, quae non aeque informat singulas partes materiae, etiamsi tota eis uniatur; tum etiam in quantitate, quae, licet tota sit unita subiecto, non semper aeque se extendit, nam interdum occupat maiorem locum, interdum minorem. Sed primum exemplum retorqueri imprimis potest; nam forma substantialis, quatenus indivisibilis vel similaris est, non potest habere diversam et inaequalem unionem ad materiam, sed sicut tota informat materiam, ita etiam informat et unitur illi quantum potest; ergo similiter qualitas, prout est indivisibilis et respicit idem subiectum, semper informat illud quantum potest. Deinde, in formis substantialibus informantibus corpora heterogenea (excepta anima rationali), sicut in partibus diversimode dispositis censentur esse partiales uniones formae inaequaliter perfectae, ita verisimilius est etiam ipsas partes formae esse aliquo modo dissimiles seu inaequales in suis entitatibus partialibus; nam probabilius est omnes illas formas esse divisibiles et constantes ex partibus informantibus partes materiae, non videtur autem verisimile illas partes formae, quae requirunt in materia dispositiones valde dissimiles, esse inter se in suis entitatibus omnino similes. Quocirca, si proportionalis fiat comparatio, talis forma semper unitur materiae et informat illam quantum potest, comparando, scilicet, totam formam ad totam materiam et

cada una de las partes de la forma con cada una de las partes de la materia que les son proporcionadas, tal forma siempre se une a la materia y la informa cuanto puede.

23. Por último, con respecto al alma racional, aunque resulta claro que en las diversas partes orgánicas tiene diversos efectos accidentales y secundarios, sin embargo no resulta tan claro que la misma unión sustancial con las diversas partes de la materia sea de diversa naturaleza, ya que esa diversidad en los efectos secundarios puede provenir de la diversidad de accidentes y no de la diversidad de unión. Pero admitamos —cosa que es bastante verosímil— que la unión total del alma racional con el cuerpo heterogéneo es en sí de algún modo heterogénea, pues, como las disposiciones de la materia contribuyen mucho a la unión, es verosímil que las uniones parciales con las partes de la materia diversamente dispuestas sean en sí de algún modo desemejantes y de perfección desigual. Pero de aquí no puede obtenerse ningún argumento a propósito de la cuestión que tratamos. Ya porque esto es peculiar del alma racional, por su eminente perfección y porque es subsistente, por lo cual también le compete el poder informar toda el todo y toda cada una de las partes, y además el poder informar toda un cuerpo extensivamente mayor y menor sin que se le haga ninguna adición, a no ser únicamente en cuanto a la unión, cosa que no conviene a ninguna otra forma; ya también porque, aun cuando esta alma informe desigualmente las diversas partes, no obstante, informa a cada una cuanto puede, en conformidad con la disposición de las mismas, ni esa unión puede ser, con respecto a ellas, más o menos perfecta; con esto, si se hace un argumento proporcional, más bien se confirma lo que pretendemos.

24. El otro ejemplo acerca de la cantidad viene mucho menos al caso; porque una misma cantidad, si no se hace ninguna adición o disminución en su entidad, no puede tener diversa unión con la materia o conferir a ésta un efecto formal mayor o menor, pues siempre extiende por igual las partes de la materia en orden a sí misma, y la extensión en orden al lugar no es efecto formal de la cantidad, sino de la presencia local, supuesto un determinado enrarecimiento o una determinada densidad; y cada una de estas formas o modificaciones siempre tiene en el

singulas partes formae ad singulas partes materiae sibi proportionatas.

23. De rationali tandem anima, quamvis constet in diversis partibus organicis diversos habere effectus accidentales et secundarios, non tamen est ita constans unionem ipsam substantialem ad diversas partes materiae esse diversae rationis, quia illa diversitas in effectibus secundariis potest provenire ex diversitate accidentium, et non ex diversitate unionis. Admittamus vero id quod est satis verisimile, totalem unionem animae rationalis ad corpus heterogeneum esse in se aliquo modo heterogeneam, quia, cum dispositiones materiae multum conferant ad unionem, verisimile est partiales uniones ad partes materiae diversimode dispositas esse in se aliquo modo dissimiles et inaequalis perfectionis. Hinc vero nullum argumentum ad rem de qua agimus sumi potest. Tum quia hoc est singulare in anima rationali propter eminentem perfectionem eius, et quia subsistens est; unde etiam habet quod possit tota informare totum et tota singulas partes, itemque ut possit tota informare maius et minus corpus extensive sine additione ipsi facta, nisi tantum quoad unionem, quod nulli alii formae convenit. Tum etiam quia, licet haec anima inaequaliter informet diversas partes, tamen singulas informat quantum potest, iuxta illarum dispositionem, nec respectu illarum potest illa unio esse magis vel minus perfecta; ex quo, si proportionale fiat argumentum, potius confirmatur quod intendimus.

24. Aliud vero exemplum de quantitate multo minus est ad rem; nam eadem quantitas, si in eius entitate nulla fiat additio vel diminutio, non potest aut diversam unionem habere ad materiam, aut maiorem vel minorem effectum formalem ei conferre; semper enim aeque extendit partes materiae in ordine ad se; extensio autem in ordine ad locum non est formalis effectus quantitatis, sed praesentiae localis, supposita tali raritate vel densitate; et unaquaeque ex his

sujeto todo el efecto formal que puede tener por razón de su entidad. Con esto, finalmente, puede confirmarse este razonamiento con el argumento aducido en el anterior; pues, aunque concediésemos que en la unión de una misma cualidad indivisible existe un ámbito, no obstante, la cualidad siempre se uniría al sujeto perfectísimamente y cuanto pudiese, sobre todo si por parte del sujeto no hubiese ninguna indisposición o repugnancia, cosa que, sin embargo, consta que no sucede así; luego es señal de que la intensificación no puede restringirse al solo ámbito de la unión.

25. En tercer lugar, y principalmente, podemos argumentar *ad hominem* contra esta exposición; porque, si la unión de la forma que se intensifica posee en sí misma una escala intensiva, o bien esa escala consiste en que dicha unión consta de partes realmente distintas, de las cuales una se añade a la anterior cuando se realiza la intensificación, y del conjunto de ambas resulta una mayor unión, por la cual la forma recibe la denominación de más arraigada e intensa, o bien en la misma unión no hay ninguna distinción o adición real de tales partes. No puede afirmarse esto último, en primer lugar, porque esto equivale a establecer que esa unión es indivisible, ya que no consta de partes realmente distintas. De ello se sigue abiertamente que tal unión se hace, de manera necesaria, toda simultáneamente, pues lo que es indivisible no puede hacerse poco a poco, ya que esto equivale a hacerse por partes, lo cual repugna a una realidad indivisible. En tercer lugar, porque, si no se hace adición alguna ni en la entidad de la forma, tanto de la esencia como de la existencia, ni tampoco en la misma unión, entonces no se produce aumento en ninguna realidad o modo de tal forma, puesto que el aumento real ni siquiera puede concebirse mentalmente sin adición en alguna realidad o modo real. Pero en una forma de este tipo sólo existe su entidad o su unión; por tanto, si no se produce adición en ninguna de éstas, no se produce en ninguna realidad o modo real; luego no se produce ningún aumento real. Se confirma, pues se decía que la forma misma —según esta opinión— no aumenta en sí misma por razón de ella, sino por razón de la unión, ya que la entidad de la forma es indivisible y en cuanto tal no se le añade nada; consiguientemente, si la unión es también indivisible y en cuanto tal no se le añade nada, no podrá

formis seu affectionibus semper habet in subiecto totum effectum formalem quem habere potest ratione suae entitatis. Unde tandem confirmari potest hic discursus ratione facta in superiori, quia, licet daremus in unione eiusdem qualitatis indivisibilis esse latitudinem, nihilominus qualitas semper uniretur subiecto perfectissime et quantum posset, praesertim si ex parte subiecti nulla esset indispositio vel repugnantia, quod tamen constat non ita fieri; ergo signum est non consistere intensionem in sola latitudine unionis.

25. Tertio ac praecipue argumentari possumus ad hominem contra hanc expositionem; quia, si unio formae quae intenditur habet in se latitudinem intensivam, aut illa latitudo consistit in hoc quod illa unio constat ex partibus in re distinctis, quarum una additur praeexistenti cum fit intensio, et ex utraque simul consurgit quaedam maior unio, a qua denominatur forma magis radicata et intensa, vel in ipsa etiam unione nulla est talium partium distinctio aut realis additio. Hoc posterius dici non potest, primo, quia hoc est asserere illam unionem esse indivisibilem, quia non constat ex partibus in re distinctis. Ex quo aperte sequitur talem unionem necessario fieri simul totam, quia quod indivisibile est non potest paulatim fieri; quia hoc est fieri per partes, quod repugnat rei indivisibili. Tertio, quia, si neque in entitate formae, tam essentiae quam existentiae, aliqua fit additio, neque etiam in ipsa unione, ergo in nulla re vel modo talis formae fit augmentum, quia augmentum reale sine additione in aliqua re vel modo reali, nec mente concipi potest. In huiusmodi autem forma tantum est entitas aut unio eius; si ergo in neutro horum fit additio, in nulla re vel modo reali fit additio; ergo nullum fit reale augmentum. Et confirmatur, nam ipsa forma dicebatur iuxta hanc sententiam non augeri in seipsa ratione sui, sed ratione unionis, quia entitas formae est indivisibilis et ei ut sic nihil additur; si ergo etiam unio est indivisibilis et ei ut sic nihil additur, non poterit ipsa perfici

perfeccionarse por razón de sí misma, sino por razón de otra cosa. ¿Qué es, pues, esa cosa? Verdaderamente es inexplicable; y, cualquiera que sea el modo de explicarla o imaginarla, acerca de él preguntaré de nuevo si es algo indivisible o que posee un ámbito y recibe adición; pues, cualquiera de estas cosas que se afirme, se refutará con una proporción semejante y con el mismo dilema. Así, pues, esta parte es manifiestamente imposible procediendo en consecuencia con la opinión indicada.

26. Ahora bien, si la unión misma posee un ámbito y se le hace adición de partes de la unión, contra esta sentencia tienen validez todos los argumentos con que los autores de esta primera opinión prueban que no puede darse un ámbito y una adición de partes en la forma misma, de suerte que haya que decir necesariamente, o que esos argumentos son ineficaces, o que esa opinión, con respecto a lo que admite sobre el aumento de la unión, es falsa. El antecedente es manifiesto, pues pregunto, de manera semejante, si esas partes de la unión son de la misma naturaleza o de diversa. Si son de diversa, ¿cómo componen una sola unión? Si de la misma, ¿cómo se encuentran simultáneamente en un mismo sujeto? Respondan lo que respondan, puede aplicarse con facilidad a unas preguntas semejantes acerca de los grados de la forma. Y podrá procederse de modo parecido en los demás argumentos o razones. Porque es suficiente con haberlo explicado en el dilema ya expuesto, que es como la base y fundamento de dicha opinión. Se confirma, por último, porque, si en la unión misma se concibe un ámbito y una adición de partes, ¿qué motivo hay para que parezca tan imposible en la entidad de la forma?

Se refuta la tercera explicación de la opinión antes expuesta

27. La tercera y última exposición de la opinión dicha es que la cualidad sólo se intensifica cuasi accidentalmente por la acción de rechazar a un contrario u otras disposiciones que repugnan a esa cualidad. Insinúa esta opinión Egidio, en el citado *Quodl. II*, q. 14, y en *I De Generat.*, q. 18 y 15. Pero esta opinión puede tener un doble sentido. El primero es que la misma remoción de una cualidad contraria o de una disposición impediente sea condición necesaria para que la

ratione sui, sed ratione alterius. Quid ergo est illud? Est sane inexplicabile; et quomodocumque explicetur aut fingatur, de illo rursus interrogabo an sit aliquid indivisibile vel latitudinem habens et additionem recipiens; quodcumque enim horum asseratur, simili proportione eodemque dilemmate refutabitur. Haec igitur pars manifeste est impossibilis, consequenter procedendo iuxta illam sententiam.

26. At vero, si unio ipsa latitudinem habet eique fit additio partium unionis, procedunt contra hanc sententiam omnia argumenta quibus auctores huius primae opinionis probant non posse dari latitudinem et additionem partium in ipsa forma, ita ut necessario dicendum sit vel illa argumenta esse inefficacia, vel illam sententiam, quantum ad id quod admittit de augmento unionis, esse falsam. Antecedens patet, nam similiter inquiro an illae partes unionis sint eiusdem rationis, vel diversae. Si diversae, quomodo componunt unam unionem? Si eiusdem, quomodo sunt simul in eodem subiecto? Quidquid responderint, facile applicari potest ad similes interrogationes circa gradus formae. Et simili modo procedi poterit in caeteris argumentis seu rationibus. Sufficit enim id explicasse in illo dilemmate, quod est quasi basis et fundamentum illius opinionis. Et confirmatur tandem, nam, si in ipsa unione intelligitur latitudo et partium additio, quid causae est quod in entitate formae tam impossibilis videatur?

Tertia explicatio praedictae sententiae improbatur

27. Tertia et ultima expositio illius sententiae est qualitatem solum intendi quasi per accidens per abiectionem contrarii vel aliarum dispositionum repugnantium tali qualitati. Quae sententia insinuatur ab Aegid., dict. Quodl. II, q. 14, et I de Generat., q. 18 et 15. Haec vero opinio duplicem potest habere sensum. Primus est quod ipsa remotio contrariae qualitatis vel dispositionis impedientis sit necessaria conditio ut forma

forma que se intensifica actúe e informe en mayor medida al sujeto, aunque no se haga más perfecta en sí misma. Este parece ser el sentido que Egidio pretende; sin embargo, no contiene nada diverso del anterior, pues esa eliminación del impedimento que a veces preexiste en el sujeto es, sin duda, necesaria para la intensificación de la forma y, según la razón, precede en el género de causa material, aunque se sigue de la misma intensificación de la forma en el género de causa formal; por eso es manifiesto que, de manera formal y esencial, la intensificación de la forma no consiste, según esta opinión, en la misma acción de rechazar a un contrario, y, por tanto, le queda por explicar en qué consiste o cuál es esa mayor actuación del sujeto y si aumenta por adición en la misma unión, y entonces se repiten todos los razonamientos hechos contra las opiniones anteriores. Tanto más cuanto que no es verdad en sentido universal que, en la intensificación de la forma, el sujeto rechace a un contrario o una disposición repugnante, como vamos a decir en seguida.

28. Así, pues, el otro sentido de esa opinión es que la intensificación consiste formal y precisivamente en la acción de rechazar a un contrario o a los impedimentos. De ahí resulta que, de acuerdo con esta opinión, no se da un verdadero y real aumento de la forma o de su efecto formal, sino sólo cuasi accidentalmente, ya en cuanto a la eliminación de un impedimento, ya en apariencia y con respecto a nosotros; porque, eliminados los impedimentos, esa realidad obra o mueve con mayor perfección, y por eso nosotros la consideramos más perfecta. Y éste es el primer absurdo que se sigue de tal opinión. La consecuencia es patente, ya que a la forma y a su unión no se le añade nada positivo; luego no crece positivamente; por tanto, sólo puede quedar, o la remoción de los impedimentos, o cierta apariencia. Pero la falsedad del consiguiente, según los principios de la fe, es certísima, y en filosofía es clarísima. Lo primero resulta manifiesto, ya que es erróneo decir que la fe, la caridad y la gracia no aumentan verdadera y realmente en nosotros, o que ese aumento consiste en la sola acción de rechazar a un contrario, pues nada hay propiamente contrario a la gracia o a la caridad si no es el pecado, ni a la fe, sino la infidelidad; y esos contrarios se rechazan completamente por una gracia o una fe mínima, respectivamente, y después esas cualidades pueden

quae intenditur magis actuet et informet subiectum, quamquam in se perfectior non fiat. Et hunc sensum videtur Aegidius intendere; nihil tamen continet diversum a praecedenti, nam illa ablatio impedimenti, quod interdum praeest in subiecto, sine dubio est necessaria ad intensionem formae et secundum rationem praecedit in genere causae materialis; subsequitur tamen ex ipsa intensione formae in genere causae formalis; unde manifestum est formaliter ac per se non consistere intensionem formae, iuxta hanc sententiam, in ipsa abiectione contrarii, et ideo explicandum illi superest in quo consistat aut quae sit illa maior actuatio subiecti, et an augeatur per additionem in ipsa unione, et redeunt omnes discursus facti contra praecedentes sententias. Eo vel maxime quod non est in universum verum in intensione formae abiici contrarium, aut dispositionem repugnantem a subiecto, ut iam dicemus.

28. Alius ergo sensus illius sententiae est intensionem formaliter ac praecise consistere in abiectione contrarii vel impedimentorum. Quo fit ut, iuxta hanc sententiam, non sit verum et reale augmentum formae aut effectus formalis eius, sed solum quasi per accidens vel quantum ad ablationem impedimenti, vel secundum apparentiam et quoad nos; quia ablatis impedimentis illa res perfectius agit aut movet, et ideo a nobis perfectior censetur. Et hoc est primum absurdum quod ex illa sententia sequitur. Sequela patet, quia formae et unioni eius nihil positivum additur; ergo positive non crescit; ergo solum superesse potest aut remotio impedimentorum aut apparentia quaedam. Falsitas autem consequentis, iuxta principia fidei, est certissima et in philosophia clarissima. Primum patet, quia erroneum est dicere fidem, charitatem et gratiam non augeri in nobis vere ac realiter, aut illud augmentum positum esse in sola abiectione contrarii; quia gratiae vel charitati nihil est proprie contrarium nisi peccatum, nec fidei, nisi infidelitas; quae contraria omnino abiiciuntur per minimam gratiam vel fidem, respective loquendo, et postea possunt illae qua-

aumentar y perfeccionarse esencialmente. Y, en los bienaventurados, los *lumina gloriae* o visiones son desiguales, aunque en la acción de rechazar a los contrarios no exista una propia y formal desigualdad entre los bienaventurados. Lo segundo es patente, porque parece abiertamente contra el testimonio de los sentidos negar que la luz se perfecciona en el aire de manera esencial y directa al iluminarse más, y lo mismo sucede en los actos de nuestra alma cuando amamos o tendemos con mayor esfuerzo. De ahí se elabora también un argumento, pues una mayor o menor intensificación no proviene sólo de la disposición material del recipiente, sino también de parte del agente: si es natural, porque es más fuerte o más débil, o porque está a mayor o menor distancia; si es libre, porque voluntariamente ejerce más o menos su virtud.

29. Además, de aquí puede concluirse con evidencia, de varios modos, que la intensificación no consiste en la acción de rechazar las disposiciones contrarias o repugnantes. En primer lugar, porque en un sujeto enteramente no repugnante o igualmente dispuesto una forma puede ser más o menos intensa por razón del agente, como se ha demostrado con ejemplos y por la razón. En segundo lugar, porque la expulsión de una disposición contraria o repugnante se realiza por la misma acción por la que se intensifica la forma; pues el fuego no aminora el frío sino intensificando el calor, y así en otros casos; luego esa acción, aparte de la acción de rechazar a un contrario, tiene un término positivo anterior, pues, como se ha dicho muchas veces, la acción positiva no tiende esencial y primariamente al no-ser; luego ese término no es sino una perfección positiva de la forma que se intensifica, en la cual consiste esencial y formalmente la intensificación; pues ¿qué otro término puede excogitarse en ese caso? Porque, si alguno dice que hay alguna otra disposición positiva del sujeto, por razón de la cual otra forma actúa más al sujeto, eso es completamente falso, ya que para la cualidad que se intensifica no siempre se requiere otra disposición; de lo contrario, se incurriría en un proceso al infinito. Además, no se explica la dificultad, pues acerca de esa misma disposición falta preguntar cómo aumenta, ya que puede ser mayor y menor; y también a propósito de la otra cualidad, para la que dispone, queda por explicar cómo la actúa más, siendo ella indivisible, y habrá que recurrir necesariamente a alguno

litates per se augeri ac perfici. Et in beatis lumina gloriae aut visiones inaequales sunt, licet in abiectione contrariorum non sit inter beatos propria et formalis inaequalitas. Secundum patet, quia videtur aperte contra sensum negare lumen per se ac directe perfici in aere dum magis illuminatur, et idem est in actibus animae nostrae dum maiori conatu amamus aut intendimus. Unde etiam sumitur ratio, nam maior vel minor intensio non solum provenit ex materiali dispositione recipientis, sed etiam ex parte agentis: si naturale sit, quia est fortius aut debilius, vel quia magis vel minus distat; si liberum, quia voluntarie magis vel minus exercet virtutem suam.

29. Et hinc ulterius evidenter concludi potest variis modis, intensionem non consistere in abiectione contrariarum vel repugnantium dispositionum. Primo, quia in subiecto omnino non repugnante vel aeque disposito potest aliqua forma esse magis vel minus intensa ratione agentis, ut exemplis et ratione ostensum est. Secundo, quia expulsio contrariae vel repugnantis dispositionis fit per eamdem actionem per quam intenditur forma; ignis enim non remittit frigus nisi intendendo calorem, et sic de aliis; ergo illa actio, praeter abiectionem contrarii, habet priorem terminum positivum, quia, ut saepe dictum est, positiva actio non tendit per se primo ad non esse; ergo ille terminus non est nisi positiva perfectio formae quae intenditur, in qua per se et formaliter consistit intensio; quis enim alius terminus ibi excogitari potest? Nam, si quis dicat esse aliquam aliam positivam dispositionem subiecti, ratione cuius alia forma magis actuat subiectum, illud est plane falsum, quia ad qualitatem quae intenditur non semper requiritur alia dispositio; alioqui in infinitum procederetur. Et deinde non explicatur difficultas, quia de illamet dispositione quaerendum restat quomodo augeatur, cum possit esse maior et minor; et de altera etiam qualitate ad quam disponit restat declarandum quomodo magis actuet, si ipsa est indivisibilis, et necessario recurrendum erit ad

de los modos ya rechazados. En tercer lugar, porque arriba se ha demostrado que los contrarios en su ser remiso pueden existir simultáneamente en un mismo sujeto; luego, si la forma remisa es en sí igualmente perfecta que la intensa en cuanto a la entidad y a la unión, cuando dos contrarios están en simultaneidad, ambos poseen toda su perfección positiva; luego también existen simultáneamente en el grado supremo, y uno no puede quedar debilitado por la introducción del otro, ni el otro puede intensificarse por la expulsión del uno. Porque aquí se da un círculo totalmente imposible, pues, si la forma no se intensifica en sí misma, tampoco se debilita en sí misma; luego, mientras permanece un contrario, no se rechaza nada de él; luego tampoco se intensifica el otro contrario; el mismo argumento puede hacerse, en sentido inverso, acerca de la debilitación de la forma.

Se propone la segunda opinión sobre el ámbito de la cualidad intensificable

30. Así, pues, como parece que no queda ningún modo probable según el cual pueda aumentar realmente en el mismo sujeto una cualidad indivisible, por eso hay una segunda opinión principal, que afirma que la cualidad intensificable es divisible y está compuesta de diversas partes de la misma forma, que informan una misma parte del sujeto o un mismo sujeto indivisible. Y los que así opinan estiman que la escala intensiva de la forma consiste en esta composición. Añaden, además, que estas partes de la forma son enteramente de la misma naturaleza y no difieren entre sí, por lo que respecta a sus entidades parciales, más de lo que difieren dos partes de una misma forma existentes en dos partes del sujeto, y toda la diferencia entre ellas radica en la unión con el sujeto; pues, cuando están en diversas partes del sujeto, aumentan la cualidad extensivamente, y cuando están en un mismo sujeto, la aumentan de manera intensiva. Y no consideran inconveniente el que dos partes de la cualidad, numéricamente distintas, pero unidas entre sí, estén en una misma parte del sujeto, ya que no reciben formalmente del sujeto la individuación, sino de sus entidades que poseen unas referencias a tal sujeto, referencias que pueden diferir en número, aunque su término sea idéntico. Mas, por el hecho de que esas partes no están divididas, sino unidas y componiendo una cualidad per-

aliquem ex modis iam impugnatis. Tertio, quia supra ostensum est contraria in esse remisso posse simul esse in eodem subiecto; ergo, si forma remissa in se est aeque perfecta ac intensa quoad entitatem et unionem, cum duo contraria sint simul, utrumque habet totam suam perfectionem positivam; ergo et sunt simul in summo, et unum non potest esse remissum ob introductionem alterius, neque aliud intensum ob alterius abiectionem. Est enim hic circulus plane impossibilis, quia, si forma in se non intenditur, etiam in se non remittitur; ergo quamdiu contrarium manet, nihil illius abiicitur; ergo neque aliud contrarium intenditur; et e converso potest idem argumentum fieri de remissione formae.

Secunda sententia de latitudine qualitatis intensibilis proponitur

30. Quoniam ergo nullus probabilis modus relinqui videtur, quo qualitas indivisibilis possit in eodem subiecto realiter augeri, ideo est secunda principalis sententia, quae affirmat qualitatem intensibilem esse divisibilem et compositam ex diversis partibus ipsius formae, quae eamdem partem subiecti vel idem indivisibile subiectum informant. Et in hac compositione existimant sic opinantes consistere latitudinem intensivam formae. Addunt deinde has partes formae omnino esse eiusdem rationis, nec magis differre inter se quoad suas partiales entitates, quam duas partes eiusdem formae existentes in duabus partibus subiecti; totumque discrimen earum positum esse in unione ad subiectum; nam, quando sunt in diversis partibus subiecti, augent qualitatem extensive; quando vero sunt in eodem subiecto, augent intensive. Neque reputant inconveniens quod duae partes qualitatis numero distinctae, inter se tamen unitae, insint eidem parti subiecti, quia non accipiunt formaliter individuationem a subiecto, sed ex suis entitatibus habentibus habitudines ad tale subiectum, quae habitudines possunt esse numero differentes, etiamsi terminus earum idem sit. Ex eo vero quod illae partes non sunt divisae,

fecta, pueden estar simultáneamente en una misma parte del sujeto; y ello no es superfluo, sino que se ordena a una mayor perfección, tanto del sujeto como de la cualidad misma. Por último, la presente opinión denomina a estas partes de la cualidad grados de la misma; por eso se dice comúnmente, según esta opinión, que la intensificación se realiza por adición de un grado a otro. Esta sentencia, así explicada, la sostienen muchos teólogos, *In I*, dist. 17; Alberto, a. 10; Buenaventura, en la 2.ª parte de la distinción, a. 1, q. 1, ad 2; Ricardo, a. 2, q. 2; Escoto, q. 3; Ockam, q. 6; Gabriel, Gregorio y otros, en el mismo pasaje; Marsilio, *In II*, q. 1, a. 1, supposit. 8; Nifo, en VIII *Metaph.*, desde la disp. V hasta el final, sobre todo en la VI y la XI; Antonio Andrés, VIII *Metph.*, q. 6; Toledo, I *De Generat.*, c. 3, q. 4. El fundamento de esta opinión se ha propuesto al impugnar la anterior y al explicarla, a saber, que en este género de composición no hay repugnancia alguna, y, por otra parte, es necesaria para salvar la verdadera intensificación y desigualdad de perfección que se encuentra en una misma forma intensa o remisa.

Dificultad que encierra la segunda opinión

31. Pero en esta opinión hay un punto que me resulta difícil, concretamente, que establece esta escala de la cualidad intensificable del todo uniforme y compuesta de partes de igual naturaleza que las partes de la extensión, según se ha explicado. Pues de ahí se sigue que, si dos calores como de un grado existentes en dos sujetos se ponen en uno mismo y en una misma parte, de ellos resulta un calor más intenso, a saber, de dos grados, cosa que concederán fácilmente los autores citados. Mas de ahí parecen seguirse muchos inconvenientes. El primero, que este aumento intensivo es, con respecto a la forma, igualmente accidental que el extensivo, por ser accidental para la cualidad el que sus partes sean recibidas en una misma parte del sujeto o en diversas; luego la cualidad no se hace más perfecta por intensificación en mayor medida que por extensión.

sed unitae et componentes unam perfectam qualitatem, possunt simul esse in eadem parte subiecti; et id non est superfluum, sed ad maiorem perfectionem, tum subiecti, tum ipsius qualitatis pertinens. Denique, has partes qualitatis vocat haec sententia gradus eius; et ideo dicitur communiter, iuxta hanc sententiam, intensionem fieri per additionem gradus ad gradum. Haec sententia sic explicata, est multorum theologorum, In I, dist. 17; Albert., a. 10; Bonavent., in 2.ª p. dist., a. 1, q. 1, ad 2; Richard., a. 2, q. 2; Scoti, q. 3; Ocham, q. 6; Gabr., Gregorii et aliorum, ibi; Marsilii, In II, q. 1, a. 1, supposit. 8; Niph., in VIII Metaph., a disp. V usque ad finem, praesertim in VI et XI; Anton. Andr., VIII Metaph., q. 6; Tolet., I de Generat., c. 3, q. 4. Fundamentum vero huius sententiae, impugnando praecedentem et explicando illam, propositum est, nimirum, quia in hoc genere compositionis nulla est repugnantia, et alioqui est necessaria ad salvandam veram intensionem et inaequalitatem perfectionis quae in eadem forma intensa vel remissa reperitur.

Quae difficultas in secunda sententia

31. In hac vero sententia unum est mihi difficile, nimirum, quod ponit hanc latitudinem qualitatis intensibilis omnino uniformem et constantem ex partibus eiusdem rationis cum partibus extensionis, ut explicatum est. Nam ex hoc sequitur, si duo calores ut unum existentes in duobus subiectis, in eodem et in eadem parte ponantur, consurgere ex illis unum calorem intensiorem, nempe ut duo, quod dicti auctores facile concedent. Videntur autem inde multa sequi incommoda. Primum, quod hoc augmentum intensivum aeque accidentarium sit formae ac extensivum, quia accidentarium est qualitati quod partes eius in eadem vel in diversis partibus subiecti recipiantur; non ergo fit perfectior qualitas per intensionem magis quam per extensionem.

32. En segundo lugar, se sigue que semejante aumento puede avanzar hasta el infinito, lo mismo que el aumento extensivo; pero el consiguiente es ajeno a la naturaleza de las cosas, en cuanto puede inferirse de la experiencia de las cualidades físicas. La consecuencia es patente, porque la composición y unión de dos grados de calor en diversas partes del sujeto es de igual naturaleza que en una misma parte; luego la diversidad en el sujeto no es obstáculo para que la composición y unión de grados pueda avanzar hasta el infinito en una misma parte del sujeto igual que en partes diversas. Antes bien, podrá hacerse con mayor facilidad en una misma parte, porque entonces ni siquiera resulta necesaria la multiplicación del sujeto. Se confirma y explica, porque no hay mayor repugnancia en que el cuarto grado se una al quinto que en que el tercero se una al cuarto, y lo mismo sucede con cualquier grado respecto del siguiente. Quizá se diga que con este argumento se prueba legítimamente que no hay repugnancia por parte de la cualidad, pero puede haberla por la capacidad limitada del sujeto, la cual se extiende a un determinado número de grados y no a un número mayor. Pero, en verdad, si esos grados son enteramente de la misma naturaleza, y por parte de ellos no repugna la existencia simultánea cualquiera que sea su número, no hay motivo para que repugne por parte del sujeto, ya que éste es de suyo indiferente y capaz de cada uno de ellos y de muchos simultáneamente, y, por otra parte, aquéllos no ocupan un lugar —por así decirlo— ni tienen efectos repugnantes entre sí; entonces, ¿por qué se va a decir que esa capacidad es limitada, y no más bien que de suyo es infinita en sentido negativo y potencial o pasivo?

33. En tercer lugar, de la opinión indicada se sigue que, por ejemplo, un calor como de un grado, de igual manera que puede producir muchos calores de un grado en diversos sujetos, así también puede producirlos en uno solo e idéntico; y, en consecuencia, puede producir un calor no sólo igual, sino también más intenso que él. La consecuencia es patente, porque esos calores son por completo de igual naturaleza, y la diversidad de sujetos es accidental para el agente, con tal de que en uno solo e idéntico exista capacidad. Se dirá que no basta la capacidad sin la privación y desemejanza del paciente con respecto al agente. Pero, después que una cosa caliente como de un grado ha producido un grado de calor en el

32. Secundo, quia sequitur huiusmodi augmentum posse procedere in infinitum, aeque ac augmentum extensivum; consequens autem est praeter naturam rerum, quantum ex physicarum qualitatum experientia colligi potest. Sequela vero patet, quia eiusdem rationis est compositio et unio duorum graduum caloris in diversis partibus subiecti, et in eadem; ergo diversitas in subiecto non obstat quominus compositio et unio graduum aeque possit in eadem parte subiecti in infinitum procedere, ac in diversis. Quin potius facilius poterit fieri in eadem parte, quia tunc neque multiplicatio subiecti necessaria est. Et confirmatur ac declaratur, quia non magis repugnat quartum gradum uniri quinto, quam tertium quarto, et idem est de quolibet gradu respectu ulterioris. Dicetur forte hoc argumento recte probari ex parte qualitatis non esse repugnantiam, esse tamen posse ex limitata capacitate subiecti, quae usque ad tot gradus extenditur et non ad plures. Sed certe, si gradus illi eiusdem omnino rationis sunt, et ex parte illorum non repugnat esse simul in quocumque numero, non est cur repugnet ex parte subiecti, quia ipsum de se indifferens est et capax singulorum et multorum simul, et alioqui illi non occupant locum (ut ita dicam) neque habent effectus repugnantes inter se; cur ergo illa capacitas dicetur limitata, et non potius ex se infinita negative et potentialiter seu passive?

33. Tertio sequitur ex dicta sententia, calorem, verbi gratia, ut unum, sicut potest facere plures calores ut unum in diversis subiectis, ita in uno et eodem posse; et consequenter non solum posse facere aequalem calorem, sed etiam intensiorem se. Sequela patet, quia illi calores sunt eiusdem omnino rationis, et diversitas subiectorum accidentaria est agenti, dummodo in uno et eodem sit capacitas. Dices non sufficere capacitatem sine privatione et dissimilitudine passi ad agens. Postquam vero calidum ut unum fecit unum gradum caloris in passo,

paciente, éste ya es semejante al agente y no tiene privación de tal calor, por lo que no puede recibir nada de parte de ese agente. Pero esto no es satisfactorio, ya que el paciente tiene privación de otro grado, pues en otro caso no podría recibirlo de ningún agente; luego, por este capítulo, no queda impedida la acción. En cuanto a la desemejanza entre el agente y el paciente, es necesaria precisamente porque, si el paciente tiene toda la forma semejante a la forma del agente, no puede recibir otra enteramente semejante; y si pudiese, no habría ninguna razón o fundamento para que dicha condición fuese necesaria. Luego, en el presente caso, si un mismo sujeto es capaz de varios grados de calor por completo semejantes, aun cuando posea uno, y en él sea ya semejante al agente, no hay razón para que esa semejanza impida la acción ulterior; pues, en cuanto carece de otro grado semejante, es lo bastante desemejante para poder recibirlo. Y así resulta que una cosa caliente como de un grado puede producir un calor de dos grados y, consecuentemente, de ocho, si por otra parte no existe una mayor resistencia del paciente. Resulta asimismo, en consecuencia, que dos cosas calientes como de un grado pueden hacerse mutuamente crecer en el calor, incluso hasta la combustión que sigue al calor de ocho grados. Más aún: también se sigue que un mismo calor de un grado puede, en virtud del solo calor, intensificarse hasta los dos y tres, y hasta cualesquiera grados, como se patentiza aplicando el argumento aducido. Pues el hecho de que el supuesto o una parte de él opere sobre sí mismo no constituirá impedimento, si por otra parte se supone (como realmente supone esa opinión) que un mismo sujeto, según un mismo aspecto, puede estar simultáneamente en acto formal con respecto a un grado y en potencia también formal para otro grado del todo semejante.

34. En cuarto lugar, de esa opinión se infiere que, en la debilitación de la cualidad, no puede señalarse ningún grado que, por naturaleza, se rechace primeramente en virtud de la introducción del primer grado de la cualidad contraria; pero el consiguiente es inconveniente; luego. Se prueba la consecuencia, porque todos los grados de esa cualidad son enteramente semejantes entre sí, y también están igualmente unidos entre sí; luego no es posible indicar ninguna razón natural de que un grado se rechace con anterioridad a otro. Quizá se diga que

iam illud est simile agenti et non habet privationem talis caloris et ideo pati non potest ab illo agente. Sed hoc non satisfacit, quia passum illud habet privationem alterius gradus, alias a nullo agente posset illum recipere; ergo ex hac parte non impeditur actio. Dissimilitudo autem inter agens et patiens ideo necessaria est quia, si passum habet totam formam similem formae agentis, non potest aliam omnino similem recipere; si autem hoc posset, nulla esset ratio aut fundamentum cur illa conditio esset necessaria. Ergo in praesenti, si idem subiectum est capax plurium graduum caloris omnino similium, etiamsi unum habeat, et in illo iam sit simile agenti, non est cur illa similitudo ulteriorem actionem impediat; nam, quatenus alio simili gradu caret, est sufficienter dissimile ut illum possit recipere. Atque ita fit ut calidum ut unum possit efficere calorem ut duo, et consequenter ut octo, si aliunde non sit maior resistentia passi. Fit etiam consequenter ut duo calida ut unum possint se invicem augere in calore etiam usque ad ignitionem quae consequitur ad calorem ut octo. Immo etiam sequitur quod idem calor ut unum possit ex vi solius caloris se intendere usque ad duos et tres et quoscumque gradus, ut patet applicando argumentum factum. Nam quod suppositum aut pars eius agat in se, non erit impedimentum, si aliunde supponitur (ut revera illa sententia supponit) idem subiectum secundum idem posse simul esse in actu formali respectu unius gradus et in potentia etiam formali ad alium gradum omnino similem.

34. Quarto sequitur ex illa sententia in remissione qualitatis nullum gradum designari posse qui ex natura rei primo abiiciatur ex vi introductionis primi gradus contrariae qualitatis; consequens est inconveniens; ergo. Sequela probatur, quia omnes gradus illius qualitatis sunt inter se omnino similes et aeque etiam inter se uniti; ergo nulla potest naturalis ratio assignari cur unus gradus prius abiiciatur quam alius. Dicetur

naturalmente se rechaza primero aquel que se ha adquirido en último lugar, ya que el orden de la resolución es contrario al orden de la generación. Pero esto no satisface, ya porque eso es accidental cuando del orden de la generación no se origina en la realidad un orden especial de las partes que exija un orden opuesto en la resolución; ya también porque no siempre es necesario que una forma intensa se haya hecho en ese orden, pues a veces una luz intensa se produce en un instante. Se demuestra la falsedad del consiguiente, porque de no ser así nunca podría incoarse la debilitación de la forma, ya que no hay razón alguna para que se expulse un grado más bien que otro; por eso, o no se excluirá ninguno, o se excluirán todos juntos. Cabe decir que, en los acontecimientos de este tipo, la primera causa determina qué es lo que debe hacerse o expulsarse con preferencia a otra cosa. Mas esta respuesta no impide que sea verdad que, por la naturaleza de los grados de la forma, no puede darse razón de que uno sea expulsado antes que otro; y no hay que recurrir a la determinación de la primera causa, si no obliga a ello una necesidad evidente o un defecto de las causas, cosa que no ocurre ahora. Añádase que, si la intensificación es sólo una colección y unión de grados enteramente semejantes, todos y cada uno de ellos tendrán la misma oposición formal con cualquier grado de la otra cualidad, y por eso, si en un sujeto que estaba frío como de ocho grados se introduce un grado de calor, o se expulsarán todos los grados de frío o no se expulsará ninguno. Pues, como todos los grados de frío son por completo semejantes, si un grado de calor repugna formalmente con algún grado de frialdad, tendrá la misma repugnancia con cualquier otro; o, si puede coexistir con uno, también lo podrá con todos juntos, ya que la colección de todos no introduce una repugnancia o incapacidad especial en el sujeto. Sobre todo, por haberse demostrado también que de esa opinión se sigue que tal capacidad no está de suyo limitada a un determinado número de grados, si esos grados son del todo semejantes y lo único que hacen es como amontonarse accidentalmente. En consecuencia, según esta opinión, no se explica suficientemente la escala de la cualidad intensificable.

forte illum ex natura rei prius expelli qui ultimo acquisitus est, quia ordo resolutionis est contrarius ordini generationis. Sed hoc non satisfacit, tum quia illud est per accidens, quando ex ordine generationis non consurgit in re specialis ordo partium qui postulet oppositum ordinem in resolutione; tum etiam quia non semper necesse est ut intensa forma illo ordine sit facta; interdum enim lumen intensum in instanti fit. Falsitas autem consequentis probatur, quia alias nunquam remissio formae posset inchoari, quia nulla est ratio cur potius expellatur unus gradus quam alius; unde vel nullus excludetur, vel omnes simul. Dici potest in huiusmodi eventibus determinari per primam causam quid potius agendum sit vel expellendum, quam aliud. Sed haec responsio non impedit quominus verum sit ex natura graduum formae non posse reddi rationem cur unus prius expellatur quam alius; ad determinationem autem primae causae recurrendum non est, nisi evidens necessitas vel defectus causarum coegerit, quod in praesenti non occurrit. Adde quod, si intensio solum est collectio et unio graduum omnino similium, omnes et singuli eorum habebunt eamdem oppositionem formalem cum quolibet gradu alterius qualitatis, et ideo, si in subiecto quod erat frigidum ut octo introducatur unus gradus caloris, vel expellentur omnes gradus frigoris, vel nullus. Quia, cum omnes gradus frigoris sint omnino similes, si unus gradus caloris formaliter repugnat cum aliquo gradu frigiditatis, cum quolibet habebit eamdem repugnantiam; vel, si cum uno compati potest, etiam cum omnibus simul, quia collectio omnium non inducit specialem repugnantiam vel incapacitatem in subiecto. Praesertim cum etiam ostensum sit ex illa sententia sequi talem capacitatem ex se non limitari ad certum numerum graduum, si gradus illi sunt omnino similes et solum quasi per accidens coacervantur. Igitur, iuxta hanc sententiam, non satis explicatur latitudo qualitatis intensibilis.

Opinión verdadera y solución de la cuestión

35. *La cualidad intensificable no es indivisible en su entidad.*— Así, pues, pienso que, entre estas opiniones, hay que optar por un camino intermedio. Porque, en primer lugar, debe afirmarse que la cualidad intensificable no es indivisible en su entidad, sino que posee cierta escala de partes, por razón de la cual puede unas veces estar en el sujeto toda ella, y otras una parte mayor o menor; y como una cualidad tal no existe de modo natural en la naturaleza, a no ser que también esté (en un sujeto), por eso su entidad es asimismo de tal manera que en unas ocasiones puede existir toda en la naturaleza, y en otras puede estar en parte, y de ahí proviene el que pueda ser más intensa y más débil, y el que pueda modificar al sujeto en mayor y en menor medida. A mi juicio, parecen persuadir y demostrar esta afirmación todas las cosas que hemos aducido a propósito de la primera opinión, ya que sin semejante escala y divisibilidad no es posible entender cómo una misma forma inherente indivisible modifica más o menos al sujeto. Porque ni puede entenderse que ella sea en sí una entidad mayor o menor, ni que tenga una unión mayor o menor con el sujeto; ni, aparte de esas dos cosas, se encuentra en tal forma alguna otra positiva y real, por razón de la cual pueda, bien ser término de una nueva acción real, bien conferir al sujeto un efecto formal mayor o menor. Y todas estas cosas se han explicado y demostrado suficientemente en los razonamientos aducidos más atrás.

36. De esta conclusión se sigue que la forma intensa y la remisa no sólo se distinguen en el modo de afectar actualmente al sujeto, sino también en la entidad por la cual son aptas para afectar al sujeto. Es más: pueden tener un modo más o menos perfecto de afectar precisamente porque pueden tener una mayor o menor perfección o integridad en su entidad; pues, en la medida en que poseen entidad, en esa misma medida tienen aptitud para afectar al sujeto, y, en la medida en que poseen aptitud, en esa misma medida afectan actualmente al sujeto (hablando en sentido natural), porque una forma de esa clase está (en el sujeto) tanto cuanto es y cuanto puede estar. Por ello, si dos calores, de uno y ocho grados, fuesen sepa-

Vera sententia et quaestionis resolutio

35. *Qualitas intensibilis non est indivisibilis in sua entitate.*— Inter has ergo sententias mediam quamdam viam amplectendam censeo. Primum enim dicendum est qualitatem intensibilem non esse in entitate sua indivisibilem, sed habere aliquam latitudinem partium, ratione cuius potest interdum secundum se totam inesse subiecto, interdum secundum partem maiorem vel minorem; et quia talis qualitas naturaliter non est in rerum natura, nisi etiam insit, ideo talis est etiam illa entitas, ut aliquando possit tota esse in rerum natura, aliquando vero secundum partem, et inde provenit ut possit esse intensior et remissior, et ut possit magis et minus afficere subiectum. Hanc assertionem videntur mihi convincere et demonstrare omnia quae circa primam sententiam adducta sunt, quia sine huiusmodi latitudine et divisibilitate non potest intelligi quomodo eadem indivisibilis forma inhaerens magis vel minus afficiat subiectum. Nec enim potest intelligi quod ipsa in se maior vel minor entitas sit, nec quod maiorem vel minorem unionem habeat ad subiectum; nec praeter illa duo aliquid aliud positivum et reale reperitur in tali forma, ratione cuius possit vel terminare novam actionem realem, vel maiorem aut minorem effectum formalem subiecto conferre. Quae omnia in discursibus superius factis satis declarata et probata sunt.

36. Et ex hac conclusione sequitur formas intensam et remissam non tantum distingui in modo actualiter afficiendi subiectum, sed etiam in entitate per quam sunt aptae afficere subiectum. Immo ideo possunt habere modum afficiendi magis vel minus perfectum, quia possunt in entitate sua habere maiorem vel minorem perfectionem seu integritatem; nam, quantum habent de entitate, tantum habent de aptitudine ad afficiendum subiectum, et quantum habent de aptitudine, tantum habent (naturaliter loquendo) de actuali affectione subiecti, quia talis forma tantum inest quantum est et quantum inesse potest. Quocirca, si duo calores, ut unum et ut octo, divina virtute se-

rados y conservados fuera del sujeto por virtud divina, no serían iguales en su entidad y en su perfección, ya que uno tendría toda la entidad que le es debida, y el otro no; y siempre uno de ellos es de tal manera que, si se une de nuevo al sujeto, necesariamente lo convierte en caliente como de ocho grados, mientras que el otro, por mucho que se una, nunca puede causar ese efecto, sino sólo como un grado.

37. *Si podría intensificarse un calor separado.*— Se dirá: luego el calor de un grado, separado del sujeto, podría intensificarse y convertirse en un calor de ocho grados, cosa que parece imposible, ya que la intensificación es ininteligible sin un orden al sujeto. Por eso, Santo Tomás suele decir a veces que, si la forma está separada, posee necesariamente toda la perfección de la especie; así, en I, q. 54, a. 1 y 2, y en otros muchos lugares. Respondo distinguiendo la consecuencia según se trate de la acción de un agente natural o por virtud de Dios. Porque, del primer modo, un accidente separado no puede ser intensificado por un agente natural, ya que no es posible añadirle nada que se eduzca de la potencia del sujeto, por suponerse que tal accidente está fuera del sujeto; y un agente natural no puede obrar nada sino por educción de la potencia del sujeto. En cambio, por potencia divina puede esa entidad aumentar y perfeccionarse en su entidad según su escala de intensificación, y en este sentido dicha acción puede denominarse intensificación, no en cuanto este término significa una mutación a partir del sujeto, sino en cuanto significa producción de algunos grados de cualidad intensificable. Porque este perfeccionamiento puede realizarse por modo de creación; luego puede ser producido por Dios. El antecedente es manifiesto, porque, así como Dios puede conservar en acto un accidente sin sujeto, igualmente puede producirlo; pero esa producción es de la nada, y, por ello, es cierta creación. Asimismo, igual que puede producir simultáneamente fuera del sujeto todo el accidente, también puede producirlo por partes, si es divisible, y de este modo Dios podría aumentar sucesivamente, en su extensión, una línea o una superficie separada; luego por la misma razón podría aumentar en su perfección intensiva un calor separado. Por tanto, quienes afirman que la intensificación no puede producirse fuera del sujeto, para decir la verdad

pararentur et conservarentur extra subiectum, non essent in entitate et perfectione aequales, quia unus haberet totam entitatem sibi debitam, alius vero minime; et semper alter illorum est talis ut, si iterum uniatur subiecto, necessario reddat illud calidum ut octo; alius vero, quantumcumque uniatur, nunquam potest causare illum effectum, sed tantum ut unum.

37. *Calor separatus an posset intendi.*— Dices: ergo calor ut unus separatus a subiecto posset intendi et fieri calor ut octo; quod videtur impossibile, quia sine ordine ad subiectum non potest intelligi intensio. Unde interdum solet D. Thom. dicere quod, si forma est separata, necessario habet totam perfectionem speciei, ut I, q. 54, a. 1 et 2, et saepe alias. Respondeo distinguendo sequelam de actione agentis naturalis aut per virtutem Dei. Priori enim modo non potest separatum accidens intendi ab agente naturali, quia nihil potest ei addi quod de potentia subiecti educatur, cum supponatur tale accidens esse extra subiectum; agens autem naturale nihil agere potest nisi per eductionem de potentia subiecti. At vero per divinam potentiam augeri potest illa entitas et perfici in entitate sua secundum latitudinem intensibilem eius, quo sensu potest illa actio vocari intensio, non prout haec vox significat mutationem ex subiecto, sed prout significat effectionem aliquorum graduum qualitatis intensibilis. Haec enim perfectio fieri potest per modum creationis; ergo potest fieri a Deo. Antecedens patet, quia, sicut Deus potest conservare actu accidens sine subiecto, ita et efficere; illa autem effectio est ex nihilo, et ideo est creatio quaedam. Item, sicut potest efficere simul extra subiectum totum accidens, ita etiam potest illud efficere per partes, si divisibile sit, et ita posset Deus successive augere secundum extensionem lineam vel superficiem separatam; ergo eadem ratione posset augere in perfectione intensiva calorem separatum. Qui ergo dicunt intensionem non posse fieri extra subiectum, intelligere id debent, ut verum dicant, de naturali intensione, quae per mu-

deben entenderlo acerca de la intensificación natural, que se realiza mediante una mutación natural. De manera semejante, cuando se dice que en una forma separada del sujeto no puede haber escala de intensificación, hay que entenderlo de una forma que está separada por su naturaleza y que, por ello, no sólo está fuera del sujeto, sino que además carece de aptitud y de orden al sujeto; porque una forma tal ya no será accidente, sino sustancia, la cual no es capaz de intensificación, como diré en la sección siguiente.

38. *Si un calor es calor en mayor medida que otro.*— Pero se insistirá, pues se sigue no sólo que una cosa caliente está más caliente que otra, sino además que un calor es más calor que otro; pues no sólo queda más modificado el sujeto, sino que también el propio calor posee más entidad de calor. Pero el consiguiente está en contra de Aristóteles, en los *Praedicam.*, capítulo sobre la cualidad, donde da a entender que los concretos son susceptibles de más y de menos, pero no los abstractos. Respondo: en lo que atañe a la cuestión, es verdad que la forma misma de calor es más y menos perfecta e íntegra en su entidad; y si esto es lo único que se significa con dichas palabras, concedo la consecuencia; y Aristóteles no pudo enseñar lo contrario. Mas, en lo que respecta a la forma de expresión, esa locución se admite más en los concretos que en los abstractos, ya sea por lo que decíamos arriba, que la forma separada no puede aumentar naturalmente, y, puesto que en el abstracto se significa como teniendo consistencia por sí mismo, por eso no se dice que, en cuanto tal, sea susceptible de más y de menos, pero se dice del concreto, ya que participa de la forma en mayor o menor medida. O, por lo menos, esa expresión se niega en los abstractos porque parece significar lo más y lo menos en la misma diferencia constitutiva del calor y, por tanto, en la razón esencial de calor, en la cual, empero, no existe escala, sino en la integridad del calor, según dijimos antes, y por ello ninguno se denomina más calor que otro, sino mayor y más perfecto, lo mismo que la línea no se llama más línea, sino mayor. Ahora bien, lo caliente se dice más caliente porque sólo se expresa el exceso en la participación de la forma constitutiva de lo caliente, y en este sentido únicamente se indica un exceso accidental, no esencial.

tationem naturalem fit. Similiter, cum dicitur in forma separata a subiecto non posse esse latitudinem intensionis, intelligendum est de forma quae natura sua est separata, quae proinde non solum est extra subiectum, sed etiam caret aptitudine et ordine ad subiectum; nam talis forma iam non erit accidens, sed substantia, quae intensibilis non est, ut sectione sequenti dicam.

38. *An unus calor sit magis calor quam alius.*— Sed urgebis, nam sequitur non solum unum calidum esse magis calidum quam aliud, sed etiam unum calorem esse magis calorem quam alium; quia non solum ipsum subiectum magis afficitur, sed etiam ipse calor magis habet de entitate caloris. Consequens autem est contra Aristotelem, in Praedicam., c. de Qualit., ubi significat concreta suscipere magis et minus, non abstracta. Respondeo: quod ad rem spectat, verum est ipsam formam caloris esse magis et minus perfectam et integram in sua entitate; quod si hoc tantum significetur illis verbis, concedo sequelam; neque Aristoteles potuit contrarium docere. Quod vero attinet ad formam locutionis, magis admittitur illa locutio in concretis quam in abstractis, vel propter id quod supra dicebamus, nempe, formam separatam non posse naturaliter augeri, et quia in abstracto significatur ut per se stans, ideo ut sic non dicitur suscipere magis et minus, de ipso vero concreto id dicitur quia magis vel minus participat formam. Vel certe illa locutio negatur in abstractis quia significari videtur magis et minus in ipsa differentia constitutiva caloris, atque adeo in essentiali ratione caloris, in qua tamen non est latitudo, sed in integritate caloris, ut supra diximus, et ideo nullus dicitur magis calor quam alius, sed maior et perfectior; sicut linea non dicitur magis linea, sed maior. At vero calidum dicitur magis calidum quia solum significatur excessus in participatione formae constituentis calidum, et ita solum indicatur excessus accidentalis, non essentialis.

39. En segundo lugar hay que decir que el ámbito entitativo de la cualidad intensificable no es el mero amontonamiento de muchos grados de una misma cualidad enteramente semejantes, sino que es cierta composición *per se* de tales partes o grados, de los cuales uno supone por su naturaleza al otro; y por razón de esa subordinación uno se llama primero, y otro segundo, tercero, etc., de suerte que el primero y el segundo no se distingan solamente como los dos primeros grados existentes en las diversas partes del sujeto, sino también porque son por su naturaleza primero y segundo, y así en los demás. Prueban suficientemente la primera parte negativa de esta afirmación las razones que hemos elaborado contra la segunda opinión; pues, aunque algunas de ellas puedan eludirse de alguna manera, sin embargo no pueden refutarse de modo suficiente, y todas en conjunto demuestran con suficiencia que ese modo de intensificación por la sola agregación no basta para salvar todas las cosas que experimentamos de estas cualidades y de su eficiencia y virtud. Además, también confirma esta parte en no pequeña medida el fundamento de la primera opinión acerca de la distinción numérica de los grados enteramente semejantes en una misma parte del sujeto. Pues, como se ha tratado por extenso arriba, en la disp. V, los accidentes que sólo se distinguen numéricamente y son del todo semejantes en el efecto individual no pueden multiplicarse en un mismo sujeto. Y las razones allí aducidas son igualmente demostrativas, ya sean totales esos accidentes, ya sean parciales. Y, en verdad, si tales accidentes pudiesen reunirse en un mismo sujeto, cualquiera que fuese el número en que pudieran multiplicarse, tampoco podría decidirse con ninguna razón sólida el término de tal reunión.

40. La segunda parte afirmativa de esta afirmación se sigue de las anteriores. Primeramente, por enumeración suficiente de las partes, pues, excluidos los demás modos, no parece posible pensar en otro con el que pueda explicarse la naturaleza de tal entidad y ámbito. En segundo lugar, porque de esta manera se salva la divisibilidad, la verdadera adición real y el aumento posible en tal entidad; se salva asimismo la unidad y la composición *per se* en tal cualidad y, por otra parte, no se descubre repugnancia en ese modo de entidad y de unidad; luego así debe opinarse a propósito de semejante ámbito. El antecedente, en cuanto a sus dos primeras partes, es manifiesto por lo dicho; en cuanto a la última, es patente, porque de este modo se resuelven facilísimamente las dificultades apuntadas en ambas opiniones. En efecto, concedemos que una forma de esta clase no es indivisible en su entidad y unión, sino que en ambas recibe una adición y un aumento real, ya que esto lo persuaden las dificultades indicadas en contra de la primera opinión.

39. Secundo dicendum est latitudinem entitativam qualitatis intensibilis non esse meram coacervationem plurium graduum eiusdem qualitatis omnino similium, sed esse quamdam compositionem per se talium partium seu graduum, quorum unus natura sua supponit alium; ratione cuius subordinationis unus dicitur primus, et alius secundus, tertius, etc., ita ut primus et secundus non solum distinguantur sicut duo primi gradus existentes in diversis partibus subiecti, sed etiam quia sunt natura sua primus et secundus, et sic de caeteris. Priorem partem negativam huius assertionis probant sufficienter rationes quas confecimus contra secundam sententiam; quamvis enim aliquae earum possint aliqua ratione eludi, non tamen sufficienter solvi, et omnes simul satis ostendunt illum modum intensionis per solam aggregationem non esse sufficientem ad salvanda omnia quae de his qualitatibus et de earum efficientia et virtute experimur. Deinde hanc etiam partem non parum confirmat fundamentum primae sententiae de distinctione numerica graduum omnino similium in eadem parte subiecti. Quia, ut supra late tractatum est disp. V, accidentia solo numero distincta et omnino similia in effectu individuali non possunt in eodem subiecto multiplicari. Rationes autem ibi factae aeque probant, sive illa accidentia sint totalia, sive partialia. Et sane, si talia accidentia congregari possent in eodem subiecto, in quocumque numero multiplicari possent, neque posset firma aliqua ratione definiri terminus talis aggregationis.

40. Posterior vero pars afirmativa huius assertionis sequitur ex praecedentibus. Primo a sufficienti partium enumeratione, quia, seclusis aliis modis, non videtur excogitari posse alius, quo possit natura talis entitatis et latitudinis declarari. Secundo, quia hoc modo salvatur divisibilitas, et vera additio realis, et augmentum possibile in tali entitate; salvatur etiam unitas et compositio per se in tali qualitate, et aliunde non apparet repugnantia in tali modo entitatis et unitatis; ergo ita sentiendum est de huiusmodi latitudine. Antecedens quoad duas primas partes notum est ex dictis; quoad ultimam vero patet, quia hoc modo facillime solvuntur difficultates tactae in utraque sententia. Nam concedimus huiusmodi formam non esse indivisibilem in sua entitate et unione, sed in utraque recipere realem additionem et augmentum, quia hoc convincunt difficultates tactae contra primam opinionem.

Se responde a las razones aducidas en contrario

41. Resolvemos con facilidad su fundamento, en cuanto tiene validez contra esta parte, porque esos grados parciales, aunque sean de la misma razón esencial en su entidad individual y parcial, no son enteramente semejantes, al menos en referirse al sujeto con un determinado orden entre sí, de suerte que el primero se presupone, por su naturaleza, al segundo, y el segundo, por su naturaleza, no es apto para inherir en el sujeto, a no ser en cuanto ya modificado y dispuesto por el primer grado, diversidad que es suficiente para que puedan versar sobre el mismo sujeto, aunque según su modo parcial sólo se distingan numéricamente. En cuanto a las otras razones que confirman dicha opinión, por nuestra parte las admitimos fácilmente, pues no demuestran que tal forma sea indivisible, sino que es una *per se* y requiere una escala y una composición más *per se* de la que se obtiene por la sola reunión de grados enteramente semejantes. Confirman esto mismo en mayor medida los argumentos que se han objetado contra la segunda opinión.

42. En cuanto a aquellos en los que se apoya ésta, únicamente prueban que la cualidad intensificable no es indivisible. De ahí parecen haber inferido inmediatamente los autores de dicha opinión la composición por esa mera agregación, como si en la cualidad no fuese posible otro modo de composición más *per se*, cosa que, sin embargo, no han probado. Y no se me ocurre razón alguna que demuestre siquiera con visos de apariencia la imposibilidad de esa escala de cualidad con cierto orden esencial y definido por la naturaleza entre las partes de la misma. Así, en el animal o en la planta se da un orden esencial entre las partes heterogéneas de su forma, aunque en dicha forma sea extensivà esa composición,

Satisfit rationibus in contrarium adductis

41. Facile autem solvimus fundamentum eius, quatenus contra hanc partem procedit, quia illi gradus partiales, licet sint eiusdem rationis essentialis in sua entitate individuali et partiali, non sunt omnino similes, saltem quoad hoc quod respiciunt subiectum cum certo ordine inter se, ita ut primus natura sua supponatur ad secundum, et secundus natura sua non sit aptus inhaerere subiecto nisi ut iam affecto et disposito per primum gradum, quae diversitas satis est ut possint circa idem subiectum versari, etiamsi suo partiali modo solo numero distinguantur. Alias vero rationes confirmantes illam sententiam nos facile admittimus, quia non probant talem formam esse indivisibilem, sed esse per se unam et requirere latitudinem et compositionem magis per se quam sit per solam congregationem graduum omnino similium. Id ipsum magis confirmant argumenta obiecta contra secundam sententiam.

42. Illa vero quibus ipsa nititur, solum probant qualitatem intensibilem non esse indivisibilem. Ex quo videntur auctores illius opinionis immediate intulisse compositionem per illam meram aggregationem, ac si in qualitate non esset possibilis alius modus compositionis magis per se quam sit ille, quod tamen ab illis probatum non est. Neque mihi occurrit aliqua ratio, quae vel apparenter ostendat esse impossibilem illam latitudinem qualitatis cum quodam ordine per se et a natura definito inter partes eius. Sicut in animali vel planta est ordo per se inter partes heterogeneas formae eius, quamvis in illa forma illa compositio sit extensiva, in

mientras que en la cualidad de que tratamos es intensiva; y tampoco hay que buscar en los ejemplos una semejanza omnímoda. Y si por ventura alguno opina que esta opinión nuestra no es contraria a las anteriores, sino que es como una concordia e interpretación legítima de las mismas, no sólo no le contradecimos, sino que incluso es lo que más deseamos. Y, por lo menos, estimo que no es ajena al pensamiento de algunos autores a los que hemos citado en favor de dichas opiniones, y en especial de Santo Tomás, de cuya manera de pensar haremos más consideraciones en la sección tercera.

SECCION II

Si sólo son intensificables las cualidades, y por qué no conviene esto a todas ellas

1. *La raíz primaria de la intensificación está en la cualidad sola.*— Puesto que el ser susceptible de más y de menos se asigna como propiedad de la cualidad, debemos explicar de qué modo es propio de ella, lo cual depende de dos puntos que se han propuesto en la cuestión, concretamente si conviene a la cualidad sola, y a todas ellas.

En qué sentido es capaz de intensificación la cualidad sola

2. *Si la velocidad del movimiento es intensificación.*— Así, pues, en primer lugar hay que afirmar que la raíz primaria (por así decirlo) de la intensificación se encuentra únicamente en la cualidad. Propongo la presente afirmación en esta forma porque también a propósito de la acción y la pasión dice Aristóteles, en los *Predicamentos*, que son susceptibles de más y de menos, pero eso no conviene a la acción y a la pasión sino por razón de su término, en cuanto en él se da una escala de intensidad. Por eso, ni en la generación sustancial ni en el aumento, en cuanto tiene por término la cantidad, se da ese modo de ser susceptible de más y de menos, sino solamente según una adición extensiva. Y lo mismo sucede, de manera proporcional, en el movimiento local, que se denomina mayor o menor por su extensión a un espacio mayor o menor, o por el mayor o menor número de

qualitate vero de qua agimus sit intensiva; neque enim in exemplis quaerenda est omnimoda similitudo. Quod si fortasse quis sentiat hanc nostram sententiam non esse contrariam praecedentibus, sed esse quamdam concordiam et legitimam interpretationem earum, non solum non contradicimus, sed etiam id maxime optamus. Et saltem existimo non esse alienam a mente aliquorum auctorum quos pro illis sententiis citavimus, et praesertim D. Thomae, de cuius mente plura dicemus sectione tertia.

SECTIO II

An solae qualitates intensibiles sint, et cur non omnibus id conveniat

1. *Prima radix intensionis est in sola qualitate.*— Quoniam suscipere maius et minus assignatur proprietas qualitatis, explicandum a nobis est quomodo sit illi proprium: quod ex duobus quae in quaestione proposita sunt pendent, scilicet, an illi soli et an omni conveniat.

Quomodo sola qualitas intensionis sit capax

2. *Motus velocitas an sit intensio.*— Imprimis ergo dicendum est primam (ut ita dicam) radicem intensionis in sola qualitate inveniri. Hanc assertionem sub hac forma propono, quia etiam de actione et passione dicit Aristoteles, in Praedicamentis, suscipere magis et minus, tamen id non convenit actioni et passioni nisi ratione sui termini, quatenus in illo est latitudo intensionis. Unde neque in substantiali generatione, neque in augmentatione, ut ad quantitatem terminatur, est ille modus suscipiendi magis et minus, sed solum secundum additionem extensivam. Et idem est proportionaliter in locali motu, qui maior aut minor dicitur propter extensionem ad maius vel minus spatium,

partes del sujeto, pero no según la intensificación. Se dirá: un movimiento local puede ser más veloz que otro, y ése parece un modo de intensificación. Se responde: la velocidad del movimiento no es propiamente intensificación, sino como una condensación de las partes del movimiento dentro de un tiempo más breve, por lo que esa condición puede encontrarse tanto en el movimiento extensivo como en el intensivo, y también en la remisión. Así, pues, con respecto a la acción o a la pasión o movimiento, la intensificación sólo tiene lugar por razón de la cualidad intensificable a la que tiende, y por tanto se dice que la escala intensiva está esencial y primariamente, y como en su raíz, en la cualidad.

3. Explicada, pues, la conclusión de esta manera, se prueba porque a la cualidad le conviene esta escala de tal suerte que le conviene por su propia razón, y no por razón de otra cosa; pero a otra cosa no le conviene de este modo; luego esta propiedad es exclusiva de la cualidad. La mayor se patentiza por inducción en el calor, la luz, el amor, etc., a los cuales conviene dicha escala, y no por razón de otro, ya que no puede indicarse ninguna cosa por razón de la cual les convenga. Alguno dirá que les conviene por razón del agente aplicado desigualmente, o por razón del sujeto desigualmente dispuesto, según Durando, *In I*, dist. 17, q. 6, n. 6. Pero esto no obsta, pues, como añade el propio Durando, en el n. 7, una y otra causa, tanto la eficiente como la material, supone en la forma intensificable una naturaleza tal, que posea una escala en su entidad y requiera para su integridad una determinada composición. En este sentido decimos que la cualidad tiene de suyo tal naturaleza, y no por razón de otra cosa, aunque con respecto a la existencia sea reducida a un acto más o menos perfecto por un agente desigual, ya sea en la virtud, ya sea en la aproximación, ya sea en la voluntad, si es libre; y a veces puede también concurrir la disposición del sujeto, aunque no sea siempre necesaria.

4. *De qué manera la relación es susceptible de más y de menos.*— La menor se prueba porque las cosas de otros predicamentos, o no son intensificables, o lo son únicamente por razón de la cualidad. Esto resulta patente por inducción, ya que la sustancia y la cantidad no son susceptibles de más y de menos. En cuanto a la relación, aunque se diga que de alguna manera es susceptible de más y de menos, no lo es, empero, por su propia razón, sino por razón del fundamento, y

vel per plures aut pauciores partes subiecti, non vero secundum intensionem. Dices: unus motus localis potest esse velocior alio, qui videtur quidam modus intensionis. Respondetur: velocitas motus non est proprie intensio, sed est veluti condensatio partium motus intra brevius tempus; unde illa conditio tam in motu extensivo quam in intensivo, et in remissione etiam inveniri potest. Itaque, respectu actionis vel passionis seu motus, intensio solum habet locum ratione qualitatis intensibilis ad quam tendit; ideoque latitudo intensiva dicitur esse per se primo, et tamquam in radice, in qualitate.

3. Sic ergo explicata conclusio probatur, quia qualitati ita convenit haec latitudo, ut ratione sui et non ratione alterius illi conveniat; alteri autem non ita convenit; ergo est haec proprietas solius qualitatis. Maior patet inductione in calore, lumine, amore, etc., quibus convenit talis latitudo, et non ratione alterius, nihil enim assignari potest ratione cuius eis conveniat. Dicet aliquis convenire ratione agentis inaequaliter applicati, vel ratione subiecti inaequaliter dispositi, ex Durando, In I, dist. 17, q. 6, n. 6. Sed hoc non obstat, quia, ut idem Durandus subiicit, n. 7, utraque causa, tam efficiens quam materialis, supponit in forma intensibili talem naturam, quae latitudinem in sua entitate habeat et talem compositionem requirat ad sui integritatem. Et hoc modo dicimus qualitatem ex se habere talem naturam, et non ratione alterius, quamvis quoad existentiam redigatur in actum magis vel minus perfectum ab agente inaequali, vel in virtute, vel in approximatione, vel in voluntate, si sit liberum; et subiecti etiam dispositio potest aliquando concurrere, licet non semper necessaria sit.

4. *Relatio ut suscipiat magis et minus.*— Minor probatur, quia res aliorum praedicamentorum vel intensibiles non sunt, vel nonnisi ratione qualitatis. Quod patet inductione, nam substantia et quantitas non suscipiunt magis vel minus. Relatio vero, licet dicatur aliquo modo suscipere magis et minus, non tamen ratione sui, sed ratione fundamenti,

no propiamente según la intensificación, sino según la variación, como explicaremos en la disputación siguiente, sección última. De la acción y la pasión se ha hablado ya. Con respecto a los otros cuatro predicamentos, la cuestión es manifiesta, ya porque se considera que son denominaciones extrínsecas, como consta acerca del hábito, y opinan muchos a propósito de los otros, ya porque, si son modos intrínsecos, se adaptan a las cosas mismas, como la duración puede, en verdad, ser mayor o menor extensivamente, o también en perfección esencial, pero no propiamente de modo intensivo, a no ser, quizá, en cuanto la cosa misma que existe posee en sí misma y en su existencia una intensidad de la cual no se distingue realmente la duración, como diremos después. En el "donde" y en el "sitio", como no están-en, o sólo se conciben a manera de cantidad, puede comprenderse la extensión, pero no la intensificación.

Por qué no es capaz de intensificación la forma sustancial

5. *Si los géneros últimos son susceptibles de intensificación.*— Pero la dificultad está en explicar por qué la sustancia y la cantidad no son capaces de esta escala; porque en los restantes predicamentos inferiores no hay motivo ninguno de dificultad, según consta por lo dicho. Acerca de la sustancia, puede aducirse como razón el que no está en un sujeto, y la escala de intensidad no es inteligible sino en orden al sujeto, como decíamos antes; porque, si está fuera del sujeto, se tratará de una escala extensiva, no de una intensiva. Y, ciertamente, esta razón es excelente a propósito de la materia prima, y de cualquier realidad subsistente en cuanto tal. Sin embargo, con respecto a las formas sustanciales materiales, que a su manera están en la materia y se educen de la potencia de ésta, la razón indicada no tiene validez, pues, según el modo como están en la materia, podrán también arraigarse más en ella o educirse de ella en mayor medida. Por eso no faltaron quienes afirmasen que las formas sustanciales de los elementos son capaces de intensificación y de remisión, como apuntamos anteriormente, en la disp. XV, sec. 10, n. 41 y siguientes, tomándolo del Comentador y de otros.

6. Sin embargo, la verdad es que tales formas no pueden intensificarse y remitirse; en otro caso, también sus efectos, o los compuestos mismos, serían

et non proprie secundum intensionem, sed secundum variationem, ut in disputatione sequenti, sectione ultima, declarabimus. De actione item et passione iam dictum est. De caeteris vero quatuor praedicamentis res est manifesta, vel quia censentur esse denominationes extrinsecae, ut de habitu constat, et de aliis multi opinantur; vel quia, si sint modi intrinseci, accommodantur ipsis rebus; ut duratio extensive quidem potest esse maior et minor, vel etiam perfectione essentiali, non tamen proprie intensive, nisi fortasse quatenus ipsa res quae existit intensionem habet in se et in sua existentia, a qua duratio non distinguitur ex natura rei, ut infra dicemus. In ubi autem et situ, cum vel non sint in, vel non concipiantur nisi ad modum quantitatis, intelligi quidem potest extensio, non tamen intensio.

Cur forma substantialis non sit capax intensionis

5. *Ultima genera an recipiant intensionem.*— Sed difficultas est in reddenda ratione cur substantia et quantitas non sint capaces huius latitudinis; in reliquis enim inferioribus praedicamentis nulla est difficultatis ratio, ut ex dictis satis constat. De substantia vero ratio reddi potest, quia illa non est in subiecto; latitudo autem intensionis non potest intelligi nisi in ordine ad subiectum, ut supra dicebamus; si enim sit extra subiectum, erit latitudo extensiva, non intensiva. Quae ratio est quidem optima de materia prima et de quacumque re subsistenti ut sic. Tamen, de formis substantialibus materialibus, quae suo modo insunt materiae et de eius potentia educuntur, non procedit illa ratio, nam eo modo quo sunt in materia, poterunt etiam magis radicari in illa, vel magis educi ex illa. Unde non defuerunt qui dicerent formas substantiales elementorum esse intensibiles et remissibiles, ut supra tetigimus, disp. XV, sect. 10, n. 41, et seq., ex Commentat. et aliis.

6. Nihilominus tamen veritas est huiusmodi formas non posse intendi et remitti; alioqui etiam effectus earum, seu composita

susceptibles de más y de menos. Pues, así como está más caliente lo que posee un calor más intenso, igualmente sería más fuego lo que tuviese una forma de fuego más intensa. Pero es difícil la razón *a priori* de esto. Por eso Durando, en el lugar antes citado, se limita a probarlo *a posteriori* por el modo de producción de estas formas: efectivamente, la forma intensificable puede adquirirse con un movimiento sucesivo, mientras que la forma sustancial nunca se adquiere de ese modo, sino indivisiblemente en una misma parte del sujeto. Pero, en este argumento, parece igualmente difícil probar lo que se da por supuesto, a saber, que la forma sustancial se adquiere siempre de manera indivisible en una misma parte del sujeto, puesto que nosotros no tenemos experiencia de la introducción de la forma sustancial en sí misma, sino sólo en los accidentes. De ahí que por la sola experiencia no conste si la forma de fuego, por ejemplo, se introduce de modo divisible con el calor, o indivisiblemente y toda al mismo tiempo en la consumación del calor. A pesar de ello, por lo dicho antes, en la disp. XV, sec. 1, puede persuadirse esto con bastante probabilidad, ya que experimentamos que, en el calentamiento del agua, verbigracia, aunque se introduzcan muchos grados de calor, con tal de que no se haya perdido la forma de agua, con gran facilidad se expulsa el calor, una vez eliminado el agente extrínseco, y el agua se reduce a su grado primitivo; luego es señal de que ni se remitió la forma sustancial del agua ni se introdujo la forma sustancial del fuego en algunos grados. De lo contrario, aquélla no podría intensificarse de nuevo a sí misma; y ésta superaría muchas veces a la otra, y lo haría por sí misma, y la vencería como desde dentro, si fuese posible tal acción entre ellas. Porque con frecuencia parece que se introducen muchos grados de calor.

7. De este experimento cabe tomar una razón en cierto modo *a priori* por la causa final, ya que la forma sustancial se le confiere al supuesto como fundamento de su ser completo y de todas sus propiedades, siendo, por ello, necesario que tal fundamento sea fijo e invariable mientras permanece la esencia de la cosa, para que en virtud del mismo pueda la cosa defenderse y reducirse a su estado natural, si ha sufrido algún perjuicio. Y a esto parece apuntar el argumento de

ipsa reciperent magis et minus Sicut enim est magis calidum quod intensiorem habet calorem, ita esset magis ignis qui intensiorem haberet formam ignis. Rationem autem huius rei a priori reddere difficile est. Unde Durandus, supra, id solum probat a posteriori ex modo productionis harum formarum: nam forma intensibilis potest acquiri successivo motu; forma autem substantialis nunquam acquiritur hoc modo, sed indivisibiliter in eadem parte subiecti. Sed in hac ratione aeque difficile videtur probare id quod subsumitur, nempe formam substantialem semper indivisibiliter acquiri in eadem parte subiecti, quia nos non experimur introductionem formae substantialis in seipsa, sed solum in accidentibus. Unde ex sola experientia non constat an forma ignis, verbi gratia, introducatur partibiliter cum ipso calore, vel indivisibiliter et tota simul in consummatione caloris. Sed nihilominus, ex dictis supra, disp. XV, sect. 1, potest satis probabiliter hoc persuaderi, quia experimur in calefactione aquae, verbi gratia, etiamsi plures gradus caloris introducti sint, si tamen forma aquae non est amissa, ablato extrinseco agente facillimo negotio calorem expelli et aquam ad pristinum gradum se revocare; ergo signum est neque formam substantialem aquae fuisse remissam, neque formam substantialem ignis quoad aliquos gradus fuisse introductam. Alioqui illa non posset seipsam iterum intendere; et haec saepe superaret, et per seipsam et quasi ab intrinseco vinceret aliam, si possibilis esset inter ipsas talis actio. Quia saepe videntur plures gradus caloris introduci.

7. Ex quo experimento potest sumi ratio aliquo modo a priori ex causa finali, quia forma substantialis datur supposito tamquam fundamentum sui esse completi et omnium proprietatum, et ideo necesse est ut illud fundamentum sit fixum et invariabile, quamdiu rei essentia manet, ut ex vi eius possit res sese tueri et ad suum statum naturalem se revocare, si aliquid incommodi passa fuerit. Et huc videtur tendere ratio D. Tho-

Santo Tomás, en I, q. 66, a. 4, ad 4, y en II-II, q. 52, a. 1, a saber, que la forma sustancial no puede intensificarse o debilitarse, porque es ella la que constituye primeramente la esencia de la cosa, la cual debe ser fija e invariable. Acerca de este argumento y de toda esta parte nos hemos ocupado por extenso en la disp. XV, sec. 10, n. 45, etc.

Por qué no se intensifica la cantidad

8. *Si el enrarecimiento y la condensación son una intensificación y una remisión.*— Con ello resulta fácil dar razón de por qué en la cantidad no tiene lugar la escala de intensificación. En efecto, la cantidad propia, que es continua, es una propiedad natural unida a la materia y muy cercana a ella; por eso, así como la materia no posee esta escala, tampoco la posee su propiedad. Más aún: sucede lo mismo con toda propiedad intrínseca y connatural a la esencia sustancial, como voy a decir en seguida. También puede obtenerse un argumento bastante probable del efecto formal de la cantidad y de su modo; porque el efecto formal de la cantidad es la extensión de la materia o de la sustancia corpórea; mas, para este efecto, no resulta proporcionada la escala intensiva, pues ésta se ordena a que un mismo sujeto participe del efecto formal de la forma en mayor medida; y, como el efecto formal de la cantidad es la extensión, participar de tal efecto en mayor o menor medida sólo es participar de una extensión mayor o menor, pues, así como se comporta lo absoluto con respecto a lo absoluto, igualmente se comporta lo que es más con relación a lo que es más; luego en la cantidad tiene lugar el aumento extensivo, no el intensivo. Se dirá: una misma cantidad, cuando se condensa o se enrarece, parece intensificarse y remitirse, como opina también Santo Tomás, II-II, q. 24, a. 5, ad 1. Se responde en primer lugar: esa variación no se da en el efecto propio y formal de la cantidad, sino en un modo suyo. En segundo lugar, no existe propiamente una mayor intensidad, sino una mayor o menor extensión en orden al lugar, aunque, con respecto a esa cualidad que es la densidad o el enrarecimiento, posea un modo de intensificación. Y, como en orden al lugar parece producirse un aumento de la misma cantidad sin una nueva cantidad, por eso se denomina a veces intensificación en cierto sentido pro-

mae, I, q. 66, a. 4, ad 4, et I-II, q. 52, a. 1, scilicet substantialem formam non posse intendi aut remitti, quia illa est quae primo constituit rei essentiam, quae fixa esse debet et invariabilis. De qua ratione et de tota hac parte plura diximus disp. XV, sect. 10, n. 45, etc.

Cur quantitas non intendatur

8. *Rarefactio et condensatio an sint intensio et remissio.*— Ex quibus facile est rationem reddere cur in quantitate non habeat locum latitudo intensionis. Nam propria quantitas, quae est continua, est naturalis proprietas coniuncta materiae eique propinquissima; et ideo, sicut materia non habet hanc latitudinem, ita nec proprietas eius. Immo idem contingit in omni proprietate intrinseca et connaturali essentiae substantiali, ut statim dicam. Potest etiam ex formali effectu quantitatis et modo eius probabilis ratio sumi, nam effectus formalis quantitatis est extensio materiae seu substantiae corporeae; ad hunc autem effectum non est proportionata latitudo intensiva, nam haec est ut idem subiectum magis participet effectum formalem formae; cum autem effectus formalis quantitatis sit extensio, participare magis vel minus talem effectum solum est participare maiorem vel minorem extensionem, quia, sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; ergo in quantitate habet locum augmentum extensivum, non intensivum. Dices: eadem quantitas cum condensatur vel rarefit, videtur intendi et remitti, ut D. Thomas etiam sentit, II-II, q. 24, a. 5, ad 1. Respondetur primo: illa variatio non est in proprio et formali effectu quantitatis, sed in quodam modo eius. Deinde, non est proprie maior intensio, sed maior vel minor extensio in ordine ad locum, quamquam respectu illius qualitatis quae est densitas vel raritas habeat modum intensionis. Et quia in ordine ad locum videtur fieri augmentum ipsius quantitatis sine nova quantitate, ideo secundum quamdam proportionem aliquando

porcional; así se expresó Santo Tomás, como hizo notar Soncinas, VIII *Metaph.*, q. 27, ad 1. Y esa locución tiene fundamento en Aristóteles, lib. IV de la *Física*, texto 84; pero el tratar del enrarecimiento y la densidad es incumbencia del físico, porque esas cualidades y las mutaciones que se hacen según ellas son enteramente físicas y materiales.

9. Con respecto a la cantidad discreta, la razón de que no pueda intensificarse es que cada una de sus especies queda constituida por un término indivisible y, al cambiar éste por adición o sustracción, cambia la especie de esta cantidad. Y, en proporción con estas especies, explica lo mismo Santo Tomás, en el lugar antes citado, acerca de la cantidad continua, porque también sus especies, como son "de dos codos" y "de tres codos", cambian por cierta adición o sustracción. Pero, como dije más atrás, éstas no son especies propias, sino que se conciben o denominan a manera de ellas, y por eso mediante las mismas se explica cómodamente que estas cantidades no sean susceptibles de más y de menos según la intensidad.

Cuáles son las especies de cualidad que admiten intensificación, y por qué

10. *La figura no recibe intensificación, y por qué.*— En segundo lugar, hay que decir que esta propiedad o escala intensiva no conviene a todas las cualidades, sino a algunas solamente. Esta afirmación es también cierta y se pone de manifiesto por inducción. Y parece que en esta propiedad están divididas entre sí las especies de la cualidad, pues las cualidades de las especies primera y tercera gozan de la propiedad dicha, pero no las cualidades de las especies segunda y cuarta, a no ser en cuanto participan en alguna medida de las otras especies. Esto debe entenderse, no sólo de manera regular, sino también en cuanto nosotros, por una razón probable, podemos hacer conjeturas a propósito de estas cualidades. Así, pues, con respecto a la cuarta especie, es decir, la figura, hizo notar esto Santo Tomás, arriba, y aduce como causa el que esa cualidad queda formalmente constituida y como completada en su especie por cierta indivisibilidad, como, por ejemplo, el estar limitada por unos determinados términos o líneas. Además, porque la figura es cierto término de la cantidad, por lo cual, como la cantidad no es susceptible de

vocatur intensio; et ita locutus est D. Thom., ut Soncin. notavit, VIII Metaph., q. 27, ad 1. Et habet fundamentum illa locutio in Aristotele, IV Phys., textu 84; sed de raritate et densitate proprium est physici disputare; quia illae qualitates, et mutationes secundum illas, omnino physicae et materiales sunt.

9. De quantitate autem discreta, ratio cur intendi non possit est quia unaquaeque species eius constituitur per indivisibilem terminum, quo mutato per additionem aut ablationem, mutatur species huius quantitatis. Et ad proportionem harum specierum idem declarat D. Thomas supra in quantitate continua, quia etiam eius species, quales sunt bicubitum et tricubitum, per quamvis additionem vel ablationem mutantur. Sed, ut supra dixi, hae non sunt propriae species, sed ad modum earum concipiuntur vel nominantur, ideoque per illas commode explicatur has quantitates non suscipere magis et minus secundum intensionem.

Quae species qualitatis intensionem admittant, et cur

10. *Figura non recipit intensionem, et cur.*— Secundo dicendum est hanc proprietatem seu latitudinem intensivam non convenire omnibus qualitatibus, sed aliquibus tantum. Haec assertio etiam est certa et constat inductione. Videntur autem in hac proprietate esse condivisae species qualitatis, nam qualitates primae et tertiae speciei hac proprietate gaudent, non vero qualitates secundae et quartae, nisi quatenus aliquid ex aliis speciebus participant. Quod intelligendum est, et regulariter et quantum probabili ratione nos possumus de his qualitatibus coniecturam facere. Igitur de quarta specie, scilicet, figura, id notavit D. Thom. supra, et causam reddit, quia talis qualitas in sua specie formaliter constituitur et quasi completur quadam indivisibilitate, ut, verbi gratia, quod talibus terminis seu lineis claudatur. Item, quia figura est quidam terminus quan-

intensificación, tampoco la figura será susceptible de ella, sobre todo porque el término en cuanto tal exige indivisibilidad. Se dirá: en esta especie no sólo se coloca la figura, sino también la forma, como la belleza, la cual puede intensificarse y debilitarse. Respondo, en primer lugar, que ya se ha dicho antes que ésta no es una especie propia sino por razón de la figura. En segundo lugar, según el modo como aquélla es especie, puede intensificarse en tanto en cuanto consta de alguna cualidad pasible, como la blancura u otra semejante.

11. *Si algunas cualidades de la segunda especie son susceptibles de intensificación.*— Acerca de la potencia, se patentiza lo mismo por inducción en el caso del entendimiento, la voluntad, los sentidos, etc. Y la razón parece consistir en que estas cualidades dimanan intrínsecamente de la esencia sustancial, de suerte que no pueden producirse de otra manera, y por eso participan de la entidad indivisible proporcionada a la esencia. Esta razón, si es eficaz, demuestra lo mismo con respecto a todas las potencias, que se ordenan esencial y primariamente a obrar y no tienen de suyo otro modo de producción, sino únicamente por dimanación a partir de la sustancia. Aunque es incierto si esto es verdad en sentido universal acerca de todas las virtudes naturales de las hierbas, de las piedras y de otras cosas semejantes que no son principios de actos vitales, sino de alteraciones materiales; porque ésas son verdaderamente potencias y cualidades de la segunda especie y, sin embargo, la experiencia parece demostrar que algunas veces disminuyen, ya que dependen de la mezcla proporcionada y de disposiciones que se intensifican y debilitan. No obstante, esta experiencia no prueba suficientemente que se debiliten las propias virtudes en sí mismas, sino sus acciones, porque en ellas quizá sean ayudadas de alguna manera por la mezcla proporcionada de las cualidades primarias, y, al debilitarse y cambiar dicha mezcla, también se hace más débil la acción.

12. Y, del hecho de que tales virtudes requieran una determinada mezcla proporcional o unas determinadas disposiciones para su estado connatural, puede inferirse legítimamente que se debilitan al debilitarse las disposiciones, pues la forma sustancial exige mucho más las mismas disposiciones, y, sin embargo, no disminuye en sí, aunque se debiliten las disposiciones. Porque, dentro de cierta escala, una disposición mínima basta para conservar en la materia la forma, la

titatis, unde, cum quantitas non suscipiat intensionem, nec figura illam suscipiet, maxime cum terminus ut sic postulet indivisibilitatem. Dices: in hac specie non solum ponitur figura, sed etiam forma, ut pulchritudo, quae potest intendi et remitti. Respondeo primo iam supra dictum esse hanc non esse propriam speciem nisi ratione figurae. Deinde, eo modo quo illa est species, in tantum potest intendi in quantum constat aliqua passibili qualitate, ut albedine, vel alia simili.

11. *In secunda specie an aliquae qualitates recipiant intensionem.*—De potentia idem patet inductione in intellectu, voluntate, sensibus, etc. Et ratio esse videtur quia hae qualitates sunt intrinsece manantes ab essentia substantiali, ita ut non possint aliter fieri, et ideo participant indivisibilem entitatem proportionatam essentiae. Quae ratio, si efficax est, idem probat de omnibus potentiis, quae per se primo sunt ad agendum et non habent alium modum productionis per se, sed solum per dimanationem a substantia. Quamquam incertum est an universaliter id verum sit de omnibus virtutibus naturalibus herbarum, lapidum, et similium quae non sunt principia actuum vitalium, sed materialium alterationum; illae enim vere sunt potentiae et qualitates secundae speciei, et tamen experientia videtur ostendi aliquando minui, quia pendent ex temperamento et dispositionibus quae intenduntur et remittuntur. Haec tamen experientia non satis probat ipsas virtutes in se remitti, sed actiones earum, quia in eis fortasse iuvantur aliquo modo a temperamento primarum qualitatum, quo debilitato et immutato, actio etiam fit debilior.

12. Neque ex eo quod tales virtutes requirant tale temperamentum vel dispositiones ad statum connaturalem, recte inferri potest eas remitti remissis dispositionibus, nam multo magis forma substantialis easdem dispositiones postulat, et tamen in se non minuitur, etiamsi dispositiones remittantur. Quia intra certam latitudinem minima dispositio

cual es indivisible intensivamente. Mas estas potencias o facultades naturales dimanan próximamente de la forma y no dependen de las disposiciones en mayor medida que ella, por lo cual no es necesario que ellas disminuyan en sí más que la forma. De igual manera que la potencia visiva, por ejemplo, requiere en su órgano una determinada mezcla proporcional, pero ella no se intensifica o debilita cuando varía dicha mezcla, sino que, o perece totalmente, cuando la descomposición de la mezcla llega a cierto término, o se conserva toda, aunque con mayor o menor aptitud para obrar por parte de la mezcla. Así, pues, es probable, aunque incierto, que suceda lo mismo en las propias potencias connaturales, que ni son cualidades pasibles ni de suyo pueden ser producidas por una acción propia, sino únicamente por dimanación natural a partir de la forma sustancial. Y si acaso algunas de estas facultades pueden intensificarse y debilitarse, ello les compete en cuanto sólo tienen dependencia de la mezcla proporcionada de las cualidades pasibles, para intensificarse o debilitarse con ella. Por último, siempre he limitado esta parte a las potencias naturales, porque las virtudes instrumentales, que pueden advenir extrínsecamente y pertenecen a la segunda especie de la cualidad, como el ímpetu y otras semejantes, pueden intensificarse y debilitarse. Por eso he dicho que esto debe entenderse de manera regular.

13. *Las cualidades de la primera y la tercera especie son capaces de intensificación.*— Con esto, pues, se patentiza suficientemente la parte negativa de la conclusión, a saber, cómo es esto verdad en la segunda y en la cuarta especie de la cualidad. Y que la parte afirmativa es verdadera en la primera y en la tercera especie, consta de manera suficiente por inducción en los hábitos y en los actos del alma, y en las primeras cualidades de los elementos, como en los colores y en otras cosas semejantes. Y puede aducirse como razón que en estas cualidades se encuentran todas las cosas que pueden bastar para esta escala intensiva. Porque todas ellas se producen mediante propias acciones sin dimanación natural; o, si algunas de ellas emanan naturalmente de algunas formas, como el calor de la forma del fuego, y el frío de la forma de agua, sin embargo tienen un contrario que puede impedirlas y disminuirlas, y también pueden producirse por sí mismas

sufficit ad formam in materia conservandam, quae intensive indivisibilis est. Hae autem potentiae seu naturales facultates proxime dimanant a forma, et non magis pendent a dispositionibus quam ipsa, et ideo non magis necesse est eas in se minui quam formam. Sicut etiam potentia visiva, verbi gratia, requirit in suo organo certum temperamentum, ipsa vero non intenditur aut remittitur variato temperamento, sed vel tota perit, quando dissolutio temperamenti pervenit ad certum terminum, vel tota conservatur, quamvis cum maiori vel minori aptitudine ad operandum ex parte temperamenti. Sic igitur probabile est, licet incertum, idem contingere in propriis potentiis connaturalibus, quae nec sunt passibiles qualitates, nec per se possunt per propriam actionem fieri, sed solum per naturalem dimanationem a substantiali forma. Quod si fortasse aliquae ex his facultatibus intendi possunt et remitti, id habent quatenus tantum dependentiam habent a temperamento passibilium qualitatum, ut cum illo intendantur vel remittantur. Denique semper limitavi hanc partem ad naturales potentias, quia virtutes instrumentariae, quae ab extrinseco advenire possunt et ad secundam speciem qualitatis pertinent, ut impetus et similes, intendi possunt et remitti. Et ideo dixi regulariter hoc esse intelligendum.

13. *Qualitates primae et tertiae speciei capaces sunt intensionis.*— Ex his ergo satis patet negativa pars conclusionis quo modo in secunda et quarta specie qualitatis verum habeat. Quod vero pars affirmativa sit vera in prima et tertia specie, satis constat inductione in habitibus et actibus animae, et in primis qualitatibus elementorum, ut in coloribus et aliis huiusmodi. Ratio vero reddi potest, quia in his qualitatibus inveniuntur omnia quae ad hanc latitudinem intensivam sufficere possunt. Nam omnes illae fiunt per proprias actiones absque dimanatione naturali, vel si aliquae earum manant naturaliter ab aliquibus formis, ut calor a forma ignis, frigus a forma aquae, habent tamen contrarium a quo impediri possint et minui,

o por su propia acción. Además, estas cualidades, en virtud de sus razones esenciales, no implican una indivisibilidad que repugne con esta escala intensiva; y, por otra parte, tienen sus propias entidades accidentales, en las cuales pueden ser capaces de esta escala. Este razonamiento prueba muy bien que, si en algún género se dan cualidades intensificables —y en realidad se dan—, es sobre todo en éstos. Prueba también que no nos consta que en estos géneros existan algunas cualidades incapaces de esta escala. Y esto nos basta para afirmar que todas las cualidades de estas dos especies son intensificables; no podemos, empero, demostrarlo, porque quizá se dé o sea posible alguna cualidad de estas especies que no pueda intensificarse, pues nosotros no demostramos una repugnancia positiva en esto. Lo mismo que, en sentido inverso, quizá se dé alguna potencia natural que pueda intensificarse y debilitarse, como opinan muchos que es la gravedad o la ingravidez, punto del que nos ocupamos en otro lugar. Y así se desvanecen con facilidad las objeciones que pueden presentarse aquí.

14. Pero hay una dificultad que suele ir aneja a esta cuestión, concretamente si en las formas de la misma especie que no son intensificables puede darse desigualdad en la perfección individual. Pero ya anteriormente he remitido esta cuestión a los libros *De anima*, porque, aun cuando sea general, no obstante, su dificultad afecta a las almas, sobre todo a la racional, y es en gran medida ajena a este lugar, puesto que no contribuye en nada a explicar la intensificación de la cualidad.

SECCION III

De qué clase es la acción o mutación por la que se adquiere la escala intensiva de la cualidad

1. Hasta ahora nos hemos ocupado de la intensificación en el segundo de sus significados arriba expuestos, a saber, de la escala gradual que expresa en el

et per se etiam seu per propriam actionem fieri possunt. Rursus hae qualitates ex vi suarum rationum essentialium non includunt indivisibilitatem repugnantem huic latitudini intensivae; et alioqui habent proprias entitates accidentales, in quibus possunt esse capaces huius latitudinis. Qui discursus probat optime, si in aliquo genere dantur qualitates intensibiles, ut revera dantur, in his maxime dari. Probat etiam nobis non constare esse in his generibus aliquas qualitates huius latitudinis incapaces. Et hoc satis est ut nos affirmemus omnes qualitates harum duarum specierum esse intensibiles; id tamen demonstrare non possumus, nam fortasse vel datur vel possibilis est aliqua qualitas harum specierum quae intendi non possit, quia in hoc non ostendimus nos positivam repugnantiam. Sicut e converso, forte datur aliqua naturalis potentia quae intendi possit et remitti, qualem multi censent esse gravitatem aut levitatem, de quo alias. Atque ita cessant facile obiectiones quae hic fieri possunt.

14. Una vero difficultas huic quaestioni solet adiungi, nimirum, an in formis eiusdem speciei, quae intensibiles non sunt, possit dari inaequalitas in perfectione individuali. Sed hanc quaestionem iam supra remisi in libros de Anima, quia, licet generalis sit, eius tamen difficultas in animabus, et praesertim rationali, versatur; et ab hoc loco maxime est aliena, cum ad intensionem qualitatis explicandam nihil conferat.

SECTIO III

Qualis sit actio seu mutatio per quam latitudo intensiva qualitatis acquiritur

1. Hactenus egimus de intensione in posteriori[1] eius significato superius posito, scilicet, de latitudine quam dicit in ipso

[1] En otras ediciones se lee *in priori*, lectura que no admitimos de acuerdo con lo que expuso Suárez en el prólogo de la Disputación. (N. de los EE.)

mismo término o en la cualidad; falta tratar del otro significado, concretamente de la adquisición de esa escala, pues ayuda mucho para una mayor explicación de esta propiedad; y, aunque la cuestión parezca física, tiene, empero, más amplitud y —según veremos— encierra una propia dificultad metafísica. Ahora bien, para que se entiendan mejor los puntos sobre los que suele dudarse, conviene adelantar algunos que parecen ciertos.

Algunas suposiciones

2. El primero es que esta adquisición de perfección intensiva es una verdadera y real acción y pasión o mutación. Esto consta por experiencia; e incluso no hay ninguna alteración que nos sea más familiar; pues con ésta se transforman en mejores o en peores todas las cosas. El segundo es que semejante adquisición es muchas veces una acción diversa de la primera adquisición o producción de la cualidad misma. Esto resulta claro asimismo por experiencia, tanto en los hábitos del alma como en las cualidades sensibles. En efecto, una acción precede temporalmente a otra. El tercero es que la escala intensiva no siempre se adquiere toda de manera simultánea o mediante una acción indivisible, sino en el transcurso del tiempo, incluso después de la primera adquisición de la forma. Esto también es manifiesto por experiencia, y constará más por lo que se va a decir.

Si la intensificación es un mayor arraigamiento y educción de una misma forma

3. Sentado esto, hay muchas dudas que quedan comprendidas en el título propuesto. La primera es aquella bastante conocida, de si la adquisición o intensificación es una adición real de una forma, o un mayor arraigamiento o educción. Pero en este punto ya no queda problema alguno para nosotros, supuesto lo que se ha dicho en la sección primera. Por eso, ahora sólo falta añadir que esas tres cosas, a saber, el intensificarse por adición, por mayor arraigamiento o por educción, no se oponen entre sí, antes bien todas son verdaderas, si se explican rectamente. Porque, en primer lugar, no puede negarse que en esta adquisición se da una adición real, puesto que la forma preexistente se perfecciona realmente me-

termino, seu qualitate; superest dicendum de altero significato, scilicet, de acquisitione talis latitudinis, nam multum confert ad magis explicandam hanc proprietatem; et, licet quaestio physica videatur, latius tamen patet, et propriam difficultatem continet metaphysicam, ut videbimus. Ut autem ea quae dubitari solent melius intelligantur, praemittere oportet aliqua quae certa videntur.

Nonnullae suppositiones

2. Primum est acquisitionem hanc perfectionis intensivae esse veram et realem actionem et passionem seu mutationem. Hoc constat experientia; immo nulla est alteratio quae nobis familiarior sit; per hanc enim res omnes in melius vel deterius commutantur. Secundum est huiusmodi acquisitionem saepe esse diversam actionem a prima acquisitione vel effectione ipsius qualitatis. Hoc etiam constat experientia, tam in habitibus animae quam in qualitatibus sensibilibus. Nam una actio tempore antecedit aliam. Tertium est latitudinem intensivam non semper acquiri totam simul aut per unam indivisibilem actionem, sed successu temporis, etiam post primam formae acquisitionem. Quod etiam manifestum est experientia, et ex dicendis magis constabit.

Sitne intensio maior radicatio et eductio eiusdem formae

3. His positis, multa sunt dubia quae in titulo proposito comprehenduntur. Primum est illud vulgare an acquisitio seu intensio sit realis additio formae, vel maior radicatio aut eductio. Sed in hoc iam nobis nulla relinquitur quaestio, suppositis quae in prima sectione dicta sunt. Unde nunc solum addendum restat illa tria, scilicet, intendi per additionem, per maiorem radicationem, aut per eductionem, non esse inter se pugnantia, sed omnia esse vera, si recte explicentur. Primum enim negari non potest, quin in hac acquisitione interveniat realis additio, cum praeexistens forma realiter per-

diante una nueva acción real. Y lo que se añade no puede menos de ser algo de la entidad de la forma, cosas que se han demostrado arriba por extenso. Además, es manifiesto que lo que se añade mediante esta acción no preexistió en acto con anterioridad a dicha acción, pues o preexistiría en el mismo sujeto o en otro; no en el mismo, ya que, de lo contrario, no se haría después ninguna adición; tampoco en otro, porque, o el accidente emigraría de un sujeto a otro para que se produjese tal adición, lo cual es imposible, o habría de añadirse no sólo un accidente a otro, sino también un sujeto a otro, y entonces no habría intensificación, sino extensión. Esto es lo que dijo Aristóteles, lib. IV de la *Física*, c. 9: *lo caliente se convierte en más caliente sin que se produzca nada caliente en la materia*, es decir, sin adición de sujeto o de una parte que se haga caliente de nuevo, como declara expresamente el Comentador. Por tanto, la adición esencialmente necesaria para la intensificación debe ser solamente de una parte o grado de la forma en el mismo sujeto en que preexistía la forma remisa. En consecuencia, lo que se añade mediante la intensificación no preexistía antes, sino que se produce de nuevo.

4. De ahí, pues, se concluye finalmente que lo que se añade en la intensificación se educe de la potencia del sujeto, ya que no se hace por creación, sino que se produce en el sujeto, dependiendo de él en su producción y en su ser. Y no es preciso, a este propósito, excluir la intensificación de las cualidades infusas (como pensó Cayetano, I-II, q. 52, a. 2), porque también esas cualidades se producen por educción, según demostré antes, en la disp. XVI; luego aumentan de modo semejante, ya que existe la misma razón para ambas. De aquí resulta que la intensificación de la forma es una mayor educción de ella de la potencia del sujeto, y esa educción se denomina adición si se compara el término de esta mutación con la realidad preexistente, y se llama educción por comparación con el sujeto en el cual y del cual se hace tal mutación. Y a esa misma educción se la califica de mayor arraigamiento de tal forma en el mismo sujeto, porque la cualidad que ya tiene muchos grados educidos en acto de la potencia del sujeto, domina más sobre él y tiene su entidad más arraigada en él. Con esta expresión se indica especialmente que la adición que se realiza por intensificación no es una

ficiatur per novam realem actionem. Illud autem quod additur non potest non esse aliquid entitatis formae, quae supra late probata sunt. Rursus manifestum est hoc quod additur per hanc actionem non praeextitisse actu ante illam actionem, quia vel praeexisteret in eodem subiecto, vel in alio: non in eodem, alias nulla postea fieret additio; nec in alio, quia vel accidens migraret de subiecto in subiectum, ut talis additio fieret, quod est impossibile, vel addendum esset non solum accidens accidenti, sed subiectum subiecto, et sic non esset intensio, sed extensio. Et hoc est quod Aristoteles dixit, IV Phys., c. 9, *ex calido fieri magis calidum, nullo facto in materia calido*, id est, sine additione subiecti seu partis de novo calidae, ut Commentator expresse declarat. Additio ergo per se necessaria ad intensionem debet esse solius partis seu gradus formae in eodem subiecto in quo praeexistebat forma remissa. Igitur id quod additur per intensionem, antea non praeexistebat, sed de novo fit.

4. Hinc ergo tandem concluditur hoc quod additur in intensione educi de potentia subiecti, quia non fit per creationem, sed fit in subiecto dependenter ab illo in fieri et in esse. Neque oportet quoad hoc excipere intensionem qualitatum infusarum (ut putavit Caiet., I-II, q. 52, a. 2), nam etiam illae qualitates fiunt per eductionem, ut supra probavi, disp. XVI; ergo simili modo augentur, nam est eadem utriusque ratio. Ita fit ut intensio formae sit quaedam maior eductio eius de potentia subiecti, quae vocatur additio, comparando terminum huius mutationis ad rem praeexistentem; eductio autem vocatur per comparationem ad subiectum in quo et ex quo fit talis mutatio. Atque eadem eductio vocatur maior radicatio talis formae in eodem subiecto, quia qualitas quae plures habet gradus iam actu eductos de potentia subiecti, magis illi dominatur magisque habet entitatem suam in illo radicatam. Specialiter autem in hac locutione denotatur hanc additionem quae per intensionem fit non esse meram aggre-

mera agregación de diversas cualidades en una misma parte del sujeto, sino que es educción de una sola e idéntica forma según sus diversos grados o partes, de los cuales se compone una forma una *per se*, y se dice que, cuanto más íntegra se hace, tanto más se arraiga en el sujeto.

5. Y muchos modernos estiman que puede exponerse de este modo la opinión de Santo Tomás acerca de la intensificación de las formas por mayor arraigamiento en un mismo sujeto. Porque, en este sentido y no en otro, puede ser verdadera esa opinión, y parece que las palabras de Santo Tomás no están en contradicción con dicho sentido. Efectivamente, en I-II, q. 52, a. 2, se expresa así: *Esta clase de aumento de los hábitos y de otras formas no se produce por adición de una forma a otra, sino por el hecho de que el sujeto participa de una sola e idéntica forma en mayor o menor medida.* Pero el su jeto no puede participar en mayor o menor medida de una sola e idéntica forma, a no ser en cuanto tal forma es educida de su potencia en mayor o menor medida, y, consecuentemente, porque posee más o menos entidad de la forma actual, cosa que es imposible entender sin alguna adición. Y no parece que Santo Tomás niegue esa adición en sentido universal, sino que niega la adición de una forma a otra, es decir, la mera agregación de varias cualida-
siguen esta opinión, como Egidio, I *De Generat.*, q. 26; Janduno, lib. VIII *Phys.*,
des o grados enteramente semejantes, de acuerdo con el sentido arriba impugnado en la opinión segunda, que se ha tratado en la sec. 1. Y, según esta interpretación y estas palabras, puede exponerse a Santo Tomás, siempre que en otros lugares parece negar la adición, aunque, para confesar la verdad, a veces parece que sus expresiones presentan mayor dificultad.

Si la intensificación se produce por sucesión continua

6. *Opinión de algunos.*— En segundo lugar puede dudarse, sobre esta intensificación o educción de la cualidad, a ver si, por no hacerse toda simultáneamente, se produce por una sucesión continua o discreta. Algunos piensan que no puede hacerse de modo continuo, sino únicamente por mutaciones instantáneas y discretas. Así lo sostiene Soncinas, VIII *Metaph.*, q. 21; le siguen algunos tomistas, y lo atribuyen a Santo Tomás, VIII *Phys.*, lec. 5, donde dice que no es posible que una cosa aumente o disminuya de modo continuo. Se cita asimismo al Comen-

gationem diversarum qualitatum in eadem parte subiecti, sed esse eductionem unius et eiusdem formae secundum diversos gradus seu partes eius, ex quibus forma per se una componitur, et quo magis integra efficitur, eo magis radicari in subiecto dicitur.

5. Et iuxta hunc modum existimant multi recentiores exponi posse D. Thomae sententiam de intensione formarum per maiorem radicationem in eodem subiecto. Nam hoc sensu et non alio potest habere verum illa sententia, et verba D. Thom. huic sensui non videntur contradicere. Nam I-II, q. 52, a. 2, sic ait: *Huiusmodi augmentum habituum et aliarum formarum non fit per additionem formae ad formam, sed fit per hoc, quod subiectum magis vel minus participet unam et eadem formam.* Non potest autem subiectum magis vel minus participare unam et eamdem formam, nisi quatenus talis forma magis vel minus educta est de potentia eius, et consequenter quia plus vel minus habet de entitate actualis formae, quod non potest intelligi sine aliqua additione. Quam non videtur D. Thomas in universum negare, sed negat additionem formae ad formam, id est, meram aggregationem plurium qualitatum aut graduum omnino similium, iuxta sensum superius impugnatum in opinione secunda, tractata in sect. 1. Et iuxta hanc interpreationem et haec verba, potest exponi D. Thom. quandocumque alibi videtur additionem negare, quamquam, ut verum fatear, interdum difficilius loqui videatur

Fiatne intensio successione continua

6 *Aliquorum sententia.*— Secundo, dubitari potest circa hanc intensionem seu eductionem qualitatis, cum non simul tota fiat, an fiat per successionem continuam vel discretam. Aliqui censent non posse continue fieri, sed solum per mutationes instantaneas et discretas. Ita tenet Soncinas, VIII Metaph., q. 21; et sequuntur aliqui thomistae, et tribuunt D. Thomae, VIII Phys., lect. 5, ubi ait non esse possibile aliquid continue augeri vel minui. Citatur

tador, VIII *Phys.*, com. 6, donde da a entender que la intensificación no es un movimiento continuo, sino una pluralidad de alteraciones. E incluso se cita a Aristóteles, VIII de la *Física*, texto 23, el cual dice que es imposible que una cosa aumente o disminuya siempre, sino que entre esos extremos se da un medio. La razón de esta opinión consiste en que la cualidad, al principio de producirse, se hace, mediante una mutación indivisible y en un instante, en algún grado suyo; luego posteriormente aumenta por mutaciones semejantes; luego no puede aumentar de manera continua. Se demuestra el primer antecedente, ya porque una realidad permanente comienza por lo primero de su ser, según Aristóteles, VIII de la *Física*, texto 69, ya también porque en estas cualidades se da un mínimo de intensidad, que necesariamente debe producirse de modo indivisible desde el principio, y, por tanto, mediante una mutación indivisible y momentánea. La primera consecuencia se prueba, ya porque el segundo grado, que se añade al primero por intensificación, es proporcional a él e igualmente indivisible; ya también porque el agente puede obrar en cualquier instante siguiente tanto cuanto obró en el primero, o incluso más, ya que en sí es igualmente potente y el paciente está más dispuesto; luego, así como en el primer instante produjo con una acción instantánea un determinado grado de calor, igualmente lo aumentará después mediante una acción semejante o proporcional. Se prueba asimismo la segunda consecuencia, ya porque las mutaciones indivisibles no pueden continuarse, ya también porque, en otro caso, al final de la acción la cualidad sería infinitamente intensa, puesto que en cualquier instante se le habría añadido un grado igual, y en una sucesión continua hay infinitos instantes. Así, pues, según esta opinión, la escala intensiva de la cualidad sólo está compuesta de grados indivisibles en un número determinado, por ejemplo, ocho o diez, y, mediante otras tantas mutaciones indivisibles, se consuma toda esa escala, y mediante cada una de ellas, después de la primera producción, aumenta o se intensifica.

7. *Se rechaza la opinión expuesta.*— Pero esta opinión es falsa y contraria a la opinión común de los filósofos. Por ello debe advertirse que aquí no se pregunta si la intensificación de la cualidad desde el grado mínimo hasta el máximo

etiam Commentator, VIII Phys., com. 6, ubi significat intensionem non esse unum motum[1] continuum, sed plures alterationes. Immo etiam citatur Arist., VIII Phys., text. 23, dicens impossibile esse aliquid augeri vel minui semper, sed inter ea esse medium. Ratio autem huius sententiae est quia qualitas cum in principio fit, per indivisibilem mutationem et in instanti fit in aliquo gradu suo; ergo postea per similes mutationes augetur; ergo non potest augeri continue. Primum antecedens probatur, tum quia res permanens incipit per primum sui esse, ex Aristotele, VIII Phys., text. 69; tum etiam quia in his qualitatibus datur minimum secundum intensionem, quod necesse est a principio indivisibiliter fieri, atque adeo per mutationem indivisibilem et momentaneam. Prima vero consequentia probatur, tum quia gradus secundus, qui per intensionem additur primo, est proportionalis illi et aeque indivisibilis; tum etiam quia agens tantum potest agere in quolibet instanti sequenti, quantum in primo, vel etiam magis, quia est in se aeque potens, et passum est magis dispositum; ergo, sicut in primo instanti subita actione produxit certum gradum caloris, ita postea illum auget per similem seu proportionalem actionem. Secunda item consequentia probatur, tum quia mutationes indivisibiles non possunt continuari. Tum etiam quia alias in fine actionis qualitas esset infinite intensa, nam in quolibet instanti aequalis gradus illi esset additus; sunt autem in continua successione infinita instantia. Itaque iuxta hanc opinionem, latitudo intensiva qualitatis solum est composita ex indivisibilibus gradibus in quodam definito numero, octo, verbi gratia, aut decem, et per totidem mutationes indivisibiles, tota illa latitudo consummatur et per singulas post primam productionem augetur seu intenditur.

7. *Improbatur allata sententia.*— Haec vero sententia falsa est et contra communem philosophorum sententiam. Quapropter advertendum est hic non quaeri an intensio qualitatis a minimo gradu usque ad sum-

[1] *Medium* en otras ediciones. (N. de los EE.)

se produce necesariamente con una mutación continua; pues está claro que eso no es necesario, ya que puede ocurrir que en alguna ocasión se interrumpa la intensificación y después se prosiga en ella, como consta por experiencia; y en este sentido hablan de la discontinuidad de la alteración o del aumento Aristóteles y el Comentador, en los lugares citados. Por tanto, la cuestión es si la alteración puede producirse por una sucesión continua, y, consecuentemente, si, concurriendo todos los requisitos, sucede así por parte del agente natural y del paciente, o si eso repugna siempre por parte de la cualidad misma.

8. *La intensificación de la cualidad puede hacerse de manera sucesiva y continua.*— En este sentido hay que decir que la escala intensiva de la cualidad, en lo que de ella depende, puede adquirirse con una sucesión continua y así se adquiere frecuentemente en las alteraciones físicas. Esta afirmación está en conformidad con Aristóteles, en los libs. V y VI de la *Física*, donde enumera la alteración entre los movimientos físicos, los cuales son divisibles según el tiempo y requieren continuidad; y el Comentador, III *Phys.*, texto 6, dice que la continuidad pertenece a la razón de movimiento, concretamente del que sea uno *per se* y propiamente. Porque Aristóteles, VI de la *Física*, exigió esta condición para la unidad del movimiento. Pues, si las mutaciones son discontinuas, con ellas no podrá componerse un movimiento que sea verdadera y propiamente uno, sino a lo sumo a manera de número o cantidad discreta. Igual piensa Santo Tomás en los mismos pasajes, y casi todos los autores que admiten una escala gradual en estas cualidades siguen esta opinión, como Egidio, I *De Generat.*, q. 26; Janduno. lib. VIII *Phys.*, q. 8, los cuales, empero, afirman sin motivo que la extensión de la cualidad es necesariamente discreta, aunque sea continua la intensificación; pero, por lo que se ha de decir, resultará claro que lo primero es también falso.

9. Así, pues, se prueba la conclusión, en primer lugar, por experiencia; en efecto, vemos que la mano aproximada al fuego se calienta y siente el calor cada vez más. Quizá se diga que la discontinuidad se produce por unos pequeños intervalos imperceptibles. Pero, en primer lugar, así como esto se afirma gratuitamente y sin un experimento o una razón eficaz, así también se desprecia con facilidad. En segundo lugar, pregunto por qué durante esos pequeños intervalos cesa el

mum necessario fiat una mutatione continua; constat enim id non esse necessarium; fieri enim potest ut aliquando interrumpatur intensio et iterum postea in ea procedatur, ut experientia constat; quo sensu loquuntur de discontinuatione alterationis vel augmentationis Aristoteles et Commentator locis citatis. Quaestio ergo est an alteratio fieri possit continua successione, et consequenter an, concurrentibus omnibus requisitis, ex parte naturalis agentis et passi ita fiat, an vero ex parte ipsius qualitatis semper id repugnet.

8. *Intensio qualitatis successive et continue fieri potest.*— In quo sensu dicendum est latitudinem intensivam qualitatis, quantum est ex se, acquiri posse successione continua et ita frequenter acquiri in physicis alterationibus. Haec assertio est consentanea Aristoteli, in V et VI Phys., ubi alterationem numerat inter physicos motus, qui divisibiles sunt secundum tempus et continuationem requirunt; et Commentator, III Phys., text. 6, ait continuationem esse de ratione motus, scilicet, qui per se et proprie unus sit. Hanc enim conditionem postulavit Arist., VI Phys., ad unitatem motus. Nam, si mutationes sunt discontinuae, non poterit ex illis componi motus qui vere et proprie unus sit, sed ad summum ad modum numeri vel quantitatis discretae. Et idem sentit D. Thom. eisdem locis, et omnes fere auctores qui ponunt in his qualitatibus latitudinem graduum hanc sententiam sequuntur, ut Aegid., I de Generat., q. 26; Iand., lib. VIII Phys., q. 8. Qui tamen sine causa dicunt extensionem qualitatis necessario esse discretam, quamvis intensio sit continua; sed illud primum etiam falsum esse constabit ex dicendis.

9. Conclusio ergo probatur primo experientia; nam videmus manum igni approximatam magis ac magis calefieri et calorem ipsum sentire. Dicent fortasse discontinuationem fieri per morulas imperceptibiles. Sed hoc imprimis sicut gratis et sine experimento vel efficaci ratione dicitur, ita facile contemnitur. Deinde interrogo cur in

agente en su acción, y por qué vuelve de nuevo a ella. Porque no es un agente voluntario para cesar ahora de obrar y después obrar nuevamente, según su arbitrio; ni tampoco es posible dar razón por parte de él; porque supongo que siempre posee la misma virtud e igual o mayor proximidad al paciente. Y, de igual modo, supongo que no existe razón por parte del medio, ya que es idéntico. Finalmente, no puede darse razón por parte del paciente, porque también él es idéntico y está igualmente dispuesto, o más, a recibir la acción del agente. Algunos responden que la razón debe tomarse de la disposición del paciente, disposición que no es igual en el punto en que el agente repite su acción intensiva, sino que entonces el paciente ya está más dispuesto que en el tiempo anterior. Y si se pregunta quién dispuso en mayor medida al paciente, contestan que es el mismo agente el que produjo esa mayor disposición. De ahí resulta que, según esta opinión, aunque el agente que intensifica la forma cese, durante algunos pequeños intervalos, en su acción propia de intensificar tal forma, sin embargo no cesa absolutamente de obrar, ya que siempre está disponiendo al paciente a fin de que sea más idóneo para recibir otro grado de intensificación.

10. Pero quienes así responden, en primer lugar no se expresan consecuentemente, ya que esa disposición que se produce en el sujeto debe hacerse necesariamente de manera continua en cada una de las partes del tiempo que median entre una y otra acción intensiva. En efecto, si no se produce continuamente, preguntaré otra vez por qué se interrumpe esa acción y por qué el agente vuelve de nuevo a ella, y entonces, o habrá que recurrir a otra disposición anterior, a propósito de la cual se repetirá la misma cuestión, con lo que se incurrirá en un proceso al infinito, o habrá que buscar otra razón de tal interrupción. Y si esa disposición se produce en una acción continua, ¿por qué no decir lo mismo de la propia acción intensiva, sin una multiplicación superflua de tales acciones? Tanto más cuanto que, si la acción que tiende a tal disposición no puede ser sino una alteración, ya que no es una moción local del paciente mismo —como doy por supuesto—, entonces la continuidad de dicha acción no puede ser sino una intensificación, porque no es una extensión, pues hablamos de una acción que se realiza sobre un

illis morulis cesset agens ab actione sua, et cur iterum ad illam redeat. Non enim est agens voluntarium, ut pro suo arbitrio nunc cesset ab agendo, postea iterum agat; nec etiam ex parte eius potest reddi ratio, nam suppono habere semper eamdem virtutem et aequalem vel maiorem propinquitatem ad passum. Et eodem modo suppono non esse rationem ex parte medii, quia est idem. Nec denique potest reddi ratio ex parte passi, quia etiam illud est idem, et aeque vel magis dispositum ad recipiendam actionem agentis. Respondent aliqui rationem sumendam esse ex dispositione passi, quae non est aequalis in eo puncto in quo agens iterat actionem intensivam, sed iam tunc passum est magis dispositum quam esset in tempore antecedenti. Quod si interroges a quo fuerit passum magis dispositum, respondent ipsummet agens illam maiorem dispositionem effecisse. Quo fit ut iuxta hanc sententiam, licet agens quod intendit formam cesset in aliquibus morulis a propria actione intendendi talem formam, non vero cesset simpliciter ab agendo, quia semper disponit passum ut magis idoneum sit ad alium gradum intensionis recipiendum.

10. Sed qui ita respondent, imprimis non constanter loquuntur, nam illa dispositio quae fit in subiecto necessario debet continue fieri in singulis partibus temporis quae inter unam et aliam actionem intensivam intercedunt. Nam si non fit continue, interrogabo rursus cur interrumpatur illa actio et cur iterum agens ad illam redeat, et vel recurrendum erit ad aliam priorem dispositionem, de qua eadem redibit quaestio, et sic procedetur in infinitum, vel quaerenda erit alia ratio talis interruptionis. Si autem illa dispositio fit in actione continua, cur non dicetur idem de ipsamet actione intensiva, sine multiplicatione superflua talium actionum? Eo vel maxime quod, si illa actio quae ad talem dispositionem tendit non potest esse nisi alteratio aliqua, quia non est localis motio ipsius passi, ut suppono, ergo continuitas illius actionis esse non potest nisi intensio, quia non est extensio, loqui-

mismo sujeto según una misma parte; luego esa opinión admite ya la continuidad en la acción intensiva de una disposición. Añádase que tal disposición previa a la intensificación de otra cualidad, por ejemplo, el calor, es enteramente ficticia; en efecto, ¿qué puede ser esa disposición, sino otra cualidad? Luego hay que detenerse necesariamente en alguna cualidad primera, para la cual no haya disposición previa; por tanto, la intensificación de esa cualidad primera no puede interrumpirse por defecto de la disposición, o producirse de nuevo por una mayor disposición del sujeto. Mas, entre las cualidades físicas de este tipo, parecen encontrarse sobre todo el calor y otras cualidades primeras, pues, aunque el enrarecimiento, por ejemplo, parezca ser una disposición para el calor, no obstante, hablando en absoluto, no es una disposición previa, sino consiguiente; pues, cuando el calor se produce esencialmente, no se produce mediante la rarefacción, sino que más bien la rarefacción sigue a la producción del calor. El mismo argumento resulta manifiesto en el caso de la luz, que no requiere en el aire puro ninguna disposición aparte de la diafanidad connatural al aire.

11. De ahí se toma, además, un argumento evidente, pues el sol, cuando sale, no sólo asciende, por ejemplo, hacia nuestro hemisferio, sino que también se va acercando continuamente cada vez más a este aire; luego continuamente lo ilumina cada vez más, sin que pueda mediar una interrupción por parte de la disposición del paciente, ya porque esencialmente no se requiere en el paciente ninguna disposición nueva, ya asimismo porque, si sucede que en el aire hay vapores o algo semejante que impida la iluminación perfecta, el sol no lo disipa sino mediante la acción de iluminar; luego esta acción e intensificación de la luz se produce de modo continuo. Responde Soncinas, en el pasaje arriba citado, que entonces la interrupción de la acción no procede de la disposición del paciente, sino de la naturaleza de la cualidad misma, que no puede producirse de manera continua por el hecho de estar compuesta de grados indivisibles. Pero es al contrario; porque, si fuese así, no podría aducirse una razón natural de que la intensificación se produzca con esos pequeños intervalos, y no con otros mayores, o mejor, de que todas esas mutaciones no se realicen simultáneamente en un mismo instante. Lo explico así: concedamos que el sol, en este instante, ha producido el segundo grado

mur enim de actione quae fit circa idem subiectum secundum eamdem partem; ergo iam illa sententia admittit continuitatem in actione intensiva alicuius dispositionis. Adde quod talis dispositio praevia ad intensionem alterius qualitatis, verbi gratia, caloris, est plane conficta; quid enim esse potest illa dispositio, nisi alia qualitas? Ergo sistendum necessario est in aliqua prima qualitate, ad quam non sit praevia dispositio; ergo intensio illius primae qualitatis non potest interrumpi ex defectu dispositionis, vel iterum fieri ob maiorem dispositionem subiecti. Inter qualitates autem physicas huiusmodi videntur maxime esse calor et aliae primae qualitates, nam licet raritas, verbi gratia, videatur esse dispositio ad calorem, tamen, per se loquendo, non est dispositio praevia, sed consequens; quando enim calor per se fit, non fit media rarefactione, sed potius ad effectionem caloris consequitur rarefactio. Idem argumentum est manifestum in lumine, quod in aere puro nullam dispositionem requirit praeter diaphaneitatem connaturalem aeri.

11. Ex quo praeterea sumitur evidens argumentum, nam sol, dum oritur et ascendit, verbi gratia, in nostrum hemisphaerium, et continue magis ac magis fit propinquius huic aeri; ergo continue magis ac magis eum illuminat, nec ex parte dispositionis passi potest intervenire interruptio, tum quia per se nulla requiritur in passo nova dispositio; tum etiam quia, si contingat esse in aere vapores vel aliquid simile impediens perfectam illuminationem, illud ipsum non dissipatur a sole nisi media actione illuminandi; haec ergo actio et intensio luminis continue fit. Respondet Soncinas supra tunc interruptionem actionis non provenire ex dispositione passi, sed ex natura ipsius qualitatis, quae non potest continue fieri, eo quod ex indivisibilibus gradibus componatur. Sed contra; nam, si hoc ita esset, non posset naturalis ratio reddi cur intensio fiat per illas morulas et non per maiores, vel potius cur omnes illae mutationes non fiant simul in eodem instanti. Quod ita declaro: demus solem in hoc instanti fecisse secundum gradum luminis, et per aliquod tempus

de luz y durante algún tiempo posterior cesa, y, pasado algún tiempo, en otro instante produce el tercer grado; entonces, como entre esos dos instantes media un tiempo definido, que puede dividirse en dos partes que se continúan en algún instante intermedio entre esos dos extremos, pregunto por qué el sol no produjo el tercer grado de luz en aquel instante intermedio. Porque ello no repugna ya por parte de la forma, puesto que ya se admite una acción interrumpida por alguna partícula de tiempo, y se admite también que esos grados indivisibles se producen por dos acciones indivisibles discretas, para las cuales es indiferente que el tiempo que media entre ellas sea más largo o más breve. Puede hacerse un argumento idéntico a propósito de cualquier instante concreto; porque entre dos instantes cualesquiera media un tiempo, en el cual pueden señalarse unos instantes anteriores, y así hasta el infinito. Consiguientemente, a partir de las causas naturales no es posible aducir la razón de esa acción, sino que será preciso recurrir a la causa primera, que determine cada uno de los instantes en que han de repetirse las mutaciones con las que se produce la intensificación, cosa que, en verdad, no es filosófica, sobre todo cuando no obliga a ello ninguna razón o experiencia. De ahí se sigue, además, en esa opinión que todos los grados se producen simultáneamente en el mismo instante, pues, como diré más abajo, por parte de la forma no repugna el ser producida de ese modo, como tampoco repugna el existir simultáneamente; tampoco repugnará por parte del agente o del paciente, toda vez que, pasado algún tiempo, se producen esos grados sin que haya tenido lugar ninguna otra mutación en el paciente o en el agente; luego, por parte del agente, había suficiente virtud y capacidad en el paciente; luego esa sucesión e interrupción de tiempo es improcedente.

12. Con esto, pues, queda suficientemente probado, por experiencia y *a posteriori*, que la intensificación de la cualidad puede realizarse por una sucesión continua. La razón *a priori* debe tomarse del principio contrario al fundamento de la primera opinión. Porque la escala intensiva de la cualidad no se compone de un determinado número de grados indivisibles, sino que es divisible hasta el infinito, en igual proporción que la línea u otra cantidad continua. Pues, así como en la línea hay infinitas partes proporcionales, igualmente las hay en la escala intensiva

subsequens cessare, et post aliquod tempus in alio instanti efficere tertium gradum; et tunc cum inter illa duo instantia mediet definitum tempus, quod potest dividi in duas partes quae continuantur in aliquo instanti medio inter illa duo extrema, interrogo cur sol non produxerit tertium gradum luminis in illo instanti medio. Nam ex parte formae iam id non repugnat, cum iam ponatur interrupta actio per aliquam particulam temporis, et gradus illi indivisibiles ponantur fieri per duas actiones indivisibiles discretas, ad quas impertinens est quod tempus inter eas positum sit longius aut brevius. Et idem argumentum fieri potest de quocumque instanti signato; nam inter quaelibet duo instantia mediat tempus, in quo possunt priora instantia designari, atque ita in infinitum. Non potest ergo ex naturalibus causis ratio talis actionis reddi, sed oportebit recurrere ad primam causam, quae determinet singula instantia in quibus iterandae sunt mutationes quibus fit intensio, quod sane philosophicum non est, praesertim ubi nulla ratio vel experientia cogit. Unde ulterius sequitur, in illa sententia, omnes illos gradus simul in eodem instanti fieri, quia, ut infra dicam, ex parte formae non repugnat sic fieri, sicut non repugnat simul esse; nec etiam repugnabit ex parte agentis aut passi, quandoquidem post transactum aliquod tempus, nulla alia facta mutatione in passo vel agente, fiunt illi gradus; ergo ex parte agentis erat sufficiens virtus et capacitas in passo; ergo illa successio et interruptio temporis est impertinens.

12. Ex his ergo satis probatur experientia et a posteriori intensionem qualitatis successione continua fieri posse. Ratio vero a priori petenda est ex principio contrario fundamento primae sententiae. Latitudo enim intensiva qualitatis non componitur ex certo numero indivisibilium graduum, sed est in infinitum divisibilis, eadem proportione qua linea vel alia quantitas continua. Sicut enim in linea sunt infinitae partes proportionales,

del calor, aunque no estén separadas por su situación, como las partes de la línea, sino por la sola composición y escala entitativa. Que la escala intensiva es de esta clase nos lo ponen de manifiesto el movimiento y la adquisición de tal forma. Y no podemos dar otra razón *a priori* de esa composición, fuera de las que se han aducido arriba a propósito de la escala intensiva de las formas; porque la naturaleza de estas cualidades consiste en que tengan este modo de entidad y composición, y no puede demostrarse que en esa composición exista más repugnancia que en la composición que la línea tiene de sus partes divisibles hasta el infinito. Por tanto, supuesta esa composición de las partes de la cualidad según la intensificación, no resulta difícil entender que según ellas pueda producirse una intensificación continua. Porque, señalada una parte cualquiera de esa cualidad, puede señalarse otra menor, ya que es divisible hasta el infinito; luego también cualquier parte menor puede adquirirse en un tiempo más breve, y una mayor en un tiempo mayor, y de esa manera toda la intensificación se lleva a cabo en una sucesión continua.

13. De ahí resulta que, aun cuando en estas cualidades solemos nosotros hacer una división mental en ocho o diez grados, para poder hablar de ellas, no obstante, cada uno de esos grados no son indivisibles, sino que vienen a ser como unas partes iguales, lo mismo que en la línea hacemos la división en palmos, o en el tiempo la hacemos en horas, las cuales, empero, son divisibles hasta el infinito. Y, de esta manera, cuando un calor de dos grados se intensifica sucesivamente, no llega inmediatamente a los tres, sino que primero alcanza los dos y medio, y antes adquiere la cuarta parte del tercer grado, y así hasta el infinito.

14. *Objeción.*— Se dirá que, aunque con esto se explica suficientemente que la sucesión continua no repugna a la intensificación en lo que respecta a la escala de la forma, sin embargo todavía no se ha dado una razón suficiente de que esa escala de la forma se realice de modo sucesivo; pues, aunque esas partes de la forma sean realmente distintas y divisibles de la manera indicada, no obstante pueden producirse todas simultáneamente, como también las partes de la línea son distintas y divisibles hasta el infinito, y, a pesar de eso, pueden producirse de modo simultáneo, o como en el calor, las partes que tiene en la superficie, según

ita etiam sunt in latitudine intensiva caloris, licet non sint situ disiunctae sicut partes lineae, sed sola compositione et latitudine entitativa. Huiusmodi autem esse latitudinem intensivam manifestat nobis motus et acquisitio talis formae. Neque aliam rationem a priori illius compositionis reddere possumus, praeter eas quae de latitudine intensiva formarum in superioribus adductae sunt; nam haec est natura harum qualitatum, quod nimirum habeant hunc modum entitatis et compositionis, in qua nulla potest ostendi repugnantia, magis quam in compositione lineae ex suis partibus in infinitum divisibilibus. Supposita ergo tali compositione partium qualitatis secundum intensionem, non est difficile intelligere, secundum eas posse fieri intensionem continuam. Quia signata qualibet parte illius qualitatis potest signari alia minor, eo quod sit divisibilis in infinitum; ergo etiam quaelibet pars minor potest breviori tempore acquiri, et maior in maiori, atque ita tota intensio fieri successione continua.

13. Quo fit ut, licet in huiusmodi qualitatibus soleant a nobis mente dividi octo vel decem gradus, ut de illis loqui possimus, singuli tamen gradus non sint indivisibiles, sed sint veluti partes aequales, sicut in linea dividimus palmos aut in tempore horas, quae tamen in infinitum divisibiles sunt. Atque ita, quando calor ut duo intenditur successive, non fit immediate ut tria, sed prius fit ut duo et dimidium, et prius acquirit quartam partem tertii gradus, et sic in infinitum.

14. *Obiectio.*— Dices, quamvis hinc sufficienter declaretur successionem continuam non repugnare intensioni ex parte latitudinis formae, tamen nondum esse sufficientem rationem datam, cur illamet latitudo formae successive fiat; nam, licet illae partes formae in re sint distinctae et sint divisibiles illo modo, nihilominus possunt omnes simul fieri, sicut partes lineae etiam sunt distinctae, et divisibiles in infinitum, et nihilominus simul produci possunt, vel sicut in calore partes quas habet in superficie, se-

la extensión, son distintas y divisibles hasta el infinito, igual que las partes de la superficie, y, sin embargo, todas pueden producirse simultáneamente; pues acontece que toda la superficie se calienta al mismo tiempo. Se confirma y explica por la razón, porque todos esos grados de intensidad permanecen simultáneamente en el mismo sujeto, y, si dependen del agente en su conservación, también dura de modo simultáneo en cualquier instante toda la acción mediante la cual se producen, no obstante la distinción de partes y la divisibilidad de esa escala; luego por la misma razón pueden producirse simultáneamente sin sucesión alguna. La consecuencia es patente, ya porque no existe mayor razón para la conservación que para la primera producción, ya también porque las partes de la acción o mutación no tienen entre sí, para ser producidas simultáneamente, mayor repugnancia que las partes del término para existir simultáneamente, porque toda la repugnancia de las acciones debe tomarse de los términos. Luego todas las partes de esa acción pueden hacerse de manera simultánea sin sucesión alguna; luego por ese solo capítulo no se da una razón suficiente de esta sucesión continua.

15. Se responde, en primer lugar, que esta dificultad tiene igual validez acerca de la sucesión discreta que de la continua, pues la razón aducida tiende a demostrar que todos los grados se producen simultáneamente y sin tal sucesión. Además, decimos que la razón aducida concluye legítimamente que, por parte de la sola escala intensiva de la misma cualidad, no hay repugnancia en que la cualidad intensificable, ya en toda su escala, ya en algunos de sus grados, se produzca simultáneamente. Esto lo confirma también la experiencia; en efecto, la luz se produce instantáneamente en algunos grados de intensidad, y nuestra voluntad puede prorrumpir súbitamente en un fervoroso e intenso acto de amor. Y esto no va en contra de lo dicho, pues únicamente hemos afirmado que la intensificación de la cualidad puede realizarse de manera continua; y ambas cosas pueden ser verdaderas, puesto que las dos proposiciones son indefinidas. Y si se pregunta qué modo de producción es más natural a la cualidad o a su intensificación, respondo que, según las diversas características de las cosas que concurren a tal acción, es más connatural uno u otro de los modos indicados. Porque, si por parte de la cualidad

cundum extensionem, distinctae sunt et divisibiles in infinitum, sicut partes superficiei, et tamen omnes possunt simul fieri; contingit enim simul calefieri totam superficiem. Et confirmatur ac declaratur ratione, nam omnes illi gradus intensionis simul permanent in eodem subiecto, et, si ab agente pendeant in conservari, simul etiam durat in quolibet instanti tota actio per quam fiunt, non obstante distinctione partium et divisibilitate illius latitudinis; ergo eadem ratione simul fieri possunt absque ulla successione. Patet consequentia, tum quia non est maior ratio de conservatione quam de prima productione; tum etiam quia partes actionis vel mutationis non magis inter se pugnant quominus simul fiant, quam partes termini quominus simul sint, quia tota repugnantia actionum sumenda est ex terminis. Ergo omnes partes illius actionis possunt simul fieri sine ulla successione; ergo ex solo illo capite non redditur sufficiens ratio huius continuae successionis.

15. Respondetur imprimis difficultatem hanc aeque procedere de successione discreta et de continua, quia ratio facta eo tendit, ut probet omnes gradus simul fieri et sine illa successione. Deinde dicimus rationem factam recte concludere ex parte solius latitudinis intensivae ipsius qualitatis non repugnare quominus qualitas intensibilis, aut secundum totam latitudinem suam, aut secundum aliquos gradus eius, simul fiat. Id quod etiam confirmat experientia; nam lumen subito fit secundum aliquos gradus intensionis, et voluntas nostra subito prorumpere potest in ferventem et intensum actum amoris. Neque hoc est contra dicta, quia solum diximus intensionem qualitatis posse continue fieri; utrumque autem verum esse potest, cum utraque sit propositio indefinita. Quod si inquiras quis modus effectionis sit magis naturalis qualitati aut intensioni eius, respondeo, iuxta diversas conditiones rerum concurrentium ad talem actionem, alterutrum ex dictis modis esse magis connaturalem. Si enim ex parte qualitatis intensi-

intensificable se considera su permanencia, y que todos sus grados pueden existir simultáneamente en el mismo sujeto, el cual posee capacidad suficiente para recibirlos y sustentarlos a todos de modo simultáneo, por esta parte es más connatural a esa cualidad el ser producida toda simultáneamente según toda su intensidad, si por parte del agente hay suficiente virtud y no existe ningún impedimento; y esto lo demuestra también suficientemente la dificultad propuesta. En cambio, si consideramos, ya sea la virtud limitada del agente, ya sea la repugnancia o indisposición del paciente, entonces es más connatural que tal intensificación se realice en una sucesión continua, de la manera que la hemos explicado.

16. *Triple razón de que la intensificación se realice sucesivamente.— Primera.—* De aquí cabe inferir tres causas por las cuales esta mutación se produce de manera sucesiva, suponiendo una escala o capacidad por parte del término; de ellas, dos son bastante ciertas, y la otra más dudosa. La primera causa es la distancia entre el agente y el paciente, distancia que disminuye con el movimiento continuo, al acercarse cada vez más el agente y el paciente; experimentamos esta causa en la iluminación del sol. La razón es que el agente limitado no obra a distancia lo mismo que de cerca, y, por eso, en una parte distante del paciente no obra al principio todo lo que absolutamente puede, sino sólo lo que puede a esa distancia; mas, como tal distancia va disminuyendo de manera sucesiva y continua, por eso también va creciendo sucesiva y continuamente el efecto en las mismas partes del paciente, y este aumento es intensivo. Esta es, pues, la primera causa de esta sucesión continua con respecto a los agentes naturales, a la cual corresponde otra proporcional en los agentes libres; pues, en cuanto son tales, no obran todo lo que pueden, sino todo lo que quieren, y, por eso, si no hay impedimento por otra parte, pueden intensificar la cualidad en una sucesión continua, aplicando cada vez más su virtud; así, la voluntad puede amar continuamente durante algún tiempo e intensificar el amor.

17. *Segunda causa de la sucesión en la intensificación.—* La segunda causa es la resistencia del sujeto mediante una cualidad contraria, o mediante otra disposición que repugna a la introducción de otra cualidad. Porque de esta raíz

bilis consideres permanentiam eius et quod omnes gradus eius possunt esse simul in eodem subiecto, quod sufficientem habet capacitatem ad omnes illos simul recipiendos et sustinendos, ex hac parte magis connaturale est tali qualitati, ut tota secundum omnem suam intensionem simul fiat, si ex parte agentis sufficiens sit virtus et nihil sit quod impediat, et hoc etiam sufficienter probat difficultas proposita. At vero si consideremus aut limitatam virtutem agentis, aut repugnantiam vel indispositionem passi, sic magis connaturale est ut talis intensio continua successione fiat, eo modo quo illam declaravimus.

16. *Quare intensio successive fiat triplex ratio.— Prima.—* Atque hinc colligere licet tres causas ob quas mutatio haec successive fit, supposita latitudine seu capacitate ex parte termini, ex quibus duae sunt certiores, alia vero magis dubia. Prima causa est distantia inter agens et passum, quae per continuum motum minuitur, dum magis ac magis appropinquant agens et passum, quam causam experimur in illuminatione solis. Et ratio est, quia agens limitatum non aeque agit in distans ac in propinquum, et ideo in partem distantem passi non agit in principio quantum absolute potest, sed solum quantum potest ad talem distantiam; quia vero illa distantia successive minuitur et continue, ideo etiam successive et continue crescit effectus in eisdem partibus passi, quod augmentum intensivum est. Haec est ergo prima causa huius successionis continuae respectu agentium naturalium, cui alia proportionalis respondet in agentibus liberis; nam quatenus talia sunt, non agunt quantum possunt, sed quantum volunt, et ideo, si aliunde non est impedimentum, possunt successione continua intendere qualitatem, magis ac magis applicando suam virtutem. Ut voluntas potest per aliquod tempus continue amare et amorem ipsum intendere.

17. *Secunda causa successionis in intensione.—* Secunda causa est resistentia subiecti per contrariam qualitatem vel per aliam dispositionem repugnantem introductioni al-

proviene con bastante frecuencia la sucesión que experimentamos en la alteración física y material; por ejemplo, un leño, aunque esté perfectamente aplicado a un fuego intensísimo, no se calienta perfectamente de manera repentina, sino sucesiva, lo cual sólo proviene de la resistencia. Pues, teniendo el agente una virtud finita, no puede superar instantáneamente la resistencia del paciente, y, por ello, cuanto menor es la resistencia del paciente, tanto más velozmente se produce la intensificación. Pero el nombre de alteración, expresado en sentido absoluto, suelen tomarlo los filósofos por la alteración física, material y sensible que tiene lugar entre los contrarios y es un tránsito para las generaciones y corrupciones; de ese modo se dice, en el lib. I *De Generat.*, que todo lo que es alterable es corruptible, y, en consecuencia, tal alteración se denomina absolutamente movimiento sucesivo, porque, así como es natural a estas cualidades el tener contrario, igualmente les es natural el intensificarse y perfeccionarse de modo sucesivo. Aquí se presentaba una especial dificultad acerca de la intensificación de los hábitos, de la cual trataré en seguida.

18. *Tercera causa de la sucesión en la intensificación.*— La tercera causa de esta sucesión puede ser la sola limitación o imperfección de la virtud del agente. Porque de ella puede provenir el que no le sea posible realizar instantáneamente todo el efecto y, por tanto, el que lo produzca poco a poco y por partes. Así, pues, esta causa difiere de las anteriores porque, excluida la resistencia del paciente, y eliminada también toda distancia entre el agente y el paciente, por el hecho preciso de que el agente tiene una virtud imperfecta, queda determinado a un modo de obrar tal que no pueda producir al mismo tiempo todos los grados de la escala de la forma, sino uno después de otro. Concurre también a ello la diferente disposición del sujeto; pues, como al principio no está dispuesto para tal cualidad, el agente no puede introducir en él sino un grado mínimo; pero mediante éste se dispone para el grado siguiente, y así, consecuentemente, mediante cada uno de los grados se dispone al siguiente más perfecto, y de esta manera la intensificación se realiza sucesivamente. Cabe presentar como ejemplo de esto la intensificación de los hábitos: pues el acto que produce al hábito no le confiere de inmediato toda la intensidad que puede, aun cuando no exista en la potencia ningún acto

terius qualitatis. Ex hac enim radice frequentius provenit successio quam in alteratione physica et materiali experimur; ut lignum etiamsi perfecte applicatum sit maximo igni, non subito perfecte calefit, sed successive, quod non provenit nisi a resistentia. Nam cum agens sit finitae virtutis, non potest resistentiam passi subito vincere, unde quo minor est passi resistentia, eo velocius fit intensio. Solet autem alterationis nomen simpliciter dictum apud philosophos sumi pro alteratione physica et materiali ac sensibili, quae fit inter contraria et est via ad generationes et corruptiones; quomodo dicitur, I de Generat., quidquid alterabile est esse corruptibile, et ideo talis alteratio simpliciter dicitur motus successivus, quia sicut naturale est his qualitatibus habere contrarium, ita etiam naturale illis est successive intendi ac perfici. Hic vero occurrebat specialis difficultas de intensione habituum, de qua statim dicam.

18. *Tertia causa successionis in intensione.*— Tertia causa huius successionis esse potest sola limitatio seu imperfectio virtutis agentis. Nam ex illa potest provenire ut non possit subito efficere totum effectum, et ideo paulatim et per partes illum efficiat. Itaque haec causa differt a praecedentibus, quia, seclusa resistentia passi et ablata etiam omni distantia inter agens et passum, ex eo praecise quod agens est imperfectae virtutis, determinatur ad talem modum agendi, ut non possit omnes gradus latitudinis formae simul efficere, sed unum post alium. Ad quod etiam concurrit varia dispositio subiecti; nam cum in principio non sit dispositum ad talem qualitatem, agens non potest in illud introducere nisi minimum gradum; per hunc autem disponitur ad gradum ulteriorem, et ita consequenter per unumquemque gradum ad alium proximum perfectiorem, atque hac ratione successive fit intensio. Exemplum huius dari potest in intensione habituum: actus enim qui efficit habitum non statim confert illi omnem intensionem quam potest, etiamsi in potentia nullus sit actus contrarius. Nam, ut supra

contrario. Porque, según hemos dicho arriba, el primer acto produce el hábito, y no es verosímil que produzca inmediatamente un hábito igual a él en todos sus grados de intensidad; más aún: muchos piensan que el primer acto no produce nada, sino el cuarto o el quinto en virtud de los anteriores; nosotros, empero, consideramos necesario que cada uno de los actos produzca algo, y que, de no ser así, un acto posterior no puede ser ayudado por los precedentes. Añadimos, sin embargo, que es verosímil que el hábito producido mediante el primer o el segundo acto no puede ser tan perfecto o intenso como el que puede ser producido mediante varios actos semejantes. De ahí parece concluirse que el primer acto, por la sola virtud activa imperfecta, no puede producir simultáneamente una intensificación del hábito adecuada a él.

Especial dificultad acerca de la intensificación de los hábitos

19. Se dirá: luego, al menos en el caso de la intensificación de los hábitos, es verdad que no se realiza por sucesión continua, sino por mutaciones discretas; porque parece que un acto produce instantáneamente algún grado de intensidad, y después otro acto añade otra parte de intensidad, y así en los demás. Se responde que, aun cuando se conceda esto, no constituye inconveniente alguno, pues no hemos afirmado que toda la intensificación de la cualidad se produzca en una sucesión continua, y aquí interviene una causa especial para que no se realice continuamente, porque, según el número de actos que varían, así varía el número de agentes que concurren a la intensificación, y cada uno de ellos obra instantáneamente cuanto puede. Además, cabe responder negando la consecuencia, si el sentido del consiguiente es —como debe ser— que la intensificación del hábito no puede realizarse de otro modo que por mutaciones discretas.

20. Mas, para explicar ambas respuestas, advierto que es posible entender de dos maneras que cada uno de los actos posee virtud para producir o intensificar el hábito. En primer lugar, que ningún acto por sí solo es suficiente para producir un hábito igual a él en su intensidad, sino únicamente para producir algún grado del hábito en determinada proporción, como, por ejemplo, que un acto como de cuatro grados pueda introducir en una potencia totalmente desprovista de hábitos

diximus, primus actus efficit habitum, et non est verisimile efficere statim habitum sibi aequalem quoad omnes gradus intensionis; immo multi existimant primum actum nihil efficere, sed quartum vel quintum in virtute praecedentium; nos autem existimamus necessarium esse ut unusquisque actus aliquid efficiat, et alias non posse posteriorem actum iuvari a praecedentibus. Addimus tamen verisimile esse habitum qui fit per primum vel secundum actum non posse esse tam perfectum vel intensum, quantum per plures actus similes fieri potest. Unde concludi videtur primum actum ex sola imperfecta virtute activa non posse simul producere intensionem habitus sibi adaequatam.

De habituum intensione peculiaris difficultas

19. Dices: ergo saltem in intensione habituum verum est non fieri successione continua, sed per mutationes discretas; nam unus actus subito videtur efficere aliquem gradum intensionis, et postea alium actum addere aliam particulam intensionis, et sic de caeteris. Respondetur, quamquam id concedatur, nullum esse inconveniens, quia nos non diximus omnem intensionem qualitatis successione continua fieri, et hic intervenit specialis causa ob quam non continue fiat, quia quot variantur actus, tot variantur agentia concurrentia ad intensionem, et unumquodque eorum subito agit quantum potest. Deinde potest responderi negando sequelam, si sensus consequentis sit, ut esse debet, intensionem habitus non posse aliter fieri quam per mutationes discretas.

20. Ut autem explicem utramque responsionem adverto duobus modis intelligi posse habere unumquemque actum virtutem ad efficiendum vel intendendum habitum. Primo, quod nullus actus per se solus sit sufficiens ad efficiendum habitum sibi aequalem secundum intensionem suam, sed solum ad efficiendum aliquem gradum habitus in certa proportione, ut, verbi gratia, quod actus ut quatuor possit in nuda potentia introducere primum gradum habitus; in potentia

el primer grado del hábito, mientras que en una potencia que ya posee el primer grado puede introducir el segundo, y así en los restantes. Además, porque, si estos actos poseen por su naturaleza una acción perfectiva, y no corruptiva, puede también añadirse que es verosímil que cada uno de los actos produzca instantáneamente todo lo que puede, de acuerdo con la disposición y capacidad de la potencia, de suerte que, si ésta se encuentra más o menos dispuesta, o también modificada por una cualidad contraria, pueda asimismo el acto producir más o menos, aunque siempre de manera instantánea, y produzca simultáneamente todo lo que aquí y ahora puede producir en un sujeto así dispuesto. Y si estas cosas son verdaderas, de ellas se sigue legítimamente que la intensificación del hábito se realiza mediante pequeñas mutaciones discretas, y tiene validez el primer modo de responder.

21. Pero la actividad de los actos puede entenderse de un segundo modo, a saber, que la virtud activa de cada acto no esté limitada a un solo grado del hábito desigual a él, sino que pueda, en lo que de ella depende, producir un hábito igual a él en intensidad, mas de suerte que no tenga poder para realizar súbitamente un efecto que le sea adecuado, sino que vaya avanzando poco a poco de lo imperfecto a lo perfecto. Esto es verosímil, en primer lugar, porque, siendo el acto más perfecto que el hábito adquirido mediante él, no hay ninguna razón por la que, de suyo, no sea productivo de un hábito en toda su intensidad, siendo así que la virtud activa es proporcionada a la entidad de la forma y crece según cada uno de sus grados. En segundo lugar, porque, suponiendo que el primer acto no produzca un hábito igual a él en intensidad, es verosímil que el segundo acto igual aumente ese hábito, y ambas cosas resultan muy probables por experiencia, como he demostrado arriba; luego también un mismo acto que permanece en la potencia intensificará cada vez más el hábito producido por él en el primer instante. La consecuencia es patente, ya que ese acto que permanece no es menos eficaz —hablando en sentido físico— que el otro acto igual a él, y, por el hecho de haber producido algo en el primer instante, no ha quedado disminuida su virtud para que posteriormente pueda asimismo producir mientras existe, si el sujeto es capaz; luego también un mismo acto permanente puede

vero iam habente primum gradum, possit introducere secundum, et sic de caeteris. Deinde, quia isti actus ex natura sua habent actionem perfectivam et non corruptivam, addi etiam potest verisimile esse unumquemque actum subito efficere quantum potest, iuxta dispositionem et capacitatem potentiae, ita ut si illa sit magis vel minus disposita, aut etiam contraria qualitate affecta, etiam possit actus magis vel minus efficere, semper tamen subito, simulque efficiat totum quod hic et nunc potest circa subiectum sic dispositum. Quod si haec vera sunt, ex illis recte sequitur intensionem habitus fieri per mutatiunculas discretas, et procedit primus modus respondendi.

21. Secundo vero modo intelligi potest haec activitas actuum, nimirum, quod virtus activa uniuscuiusque actus non sit limitata ad unum tantum gradum habitus sibi inaequalem, sed possit, quantum est de se, efficere habitum sibi aequalem in intensione, ita tamen ut non valeat effectum sibi adaequatum subito efficere, sed paulatim procedat ab imperfecto ad perfectum. Est autem hoc verisimile, primo, quia, cum actus sit perfectior quam habitus acquisitus per illum, nulla est ratio ob quam de se non sit effectivus habitus secundum totam suam intensionem, quandoquidem virtus activa est proportionata entitati fomae et crescit per singulos gradus eius. Secundo, quia, supposito quod primus actus non efficiat habitum sibi aequalem in intensione, verisimile est secundum actum aequalem augere illum habitum, et utrumque fit valde probabile ipsa experientia, ut supra ostendi; ergo etiam idem actus perseverans in potentia magis ac magis intendet habitum a se productum in primo instanti. Patet consequentia, quia ille actus perseverans non est minus efficax, physice loquendo, quam alius actus sibi aequalis, et ex eo quod aliquid effecerit in primo instanti, non est diminuta eius virtus, quominus postea etiam possit efficere quamdiu est, si subiectum sit capax; ergo

intensificar el hábito producido por él. Parece demostrar esto también la experiencia; pues, siendo iguales las demás circunstancias, uno adquiere un hábito más firme mediante un acto duradero, en el cual perseveró mucho tiempo, que mediante un acto que transcurre en poco tiempo; luego es señal de que el mismo acto es activo, al menos cuando el hábito no ha llegado a una perfección igual a él. Y de esta manera se sigue también que el acto, en cuanto de él depende, posee virtud para producir un hábito igual a él, aunque no pueda ejercer toda esa eficacia simultáneamente, sino poco a poco, por la limitación y determinación de tal virtud, como decíamos en la tercera causa. A eso puede añadirse que no falta alguna resistencia por parte del sujeto recipiente del hábito, por su indeterminación e indiferencia, según afirmábamos antes, en la disp. XLIV. Porque, si en el agente hay virtud suficiente, resulta difícil entender por qué se determina a ese modo de obrar, siendo así que ni el sujeto le resiste de ningún modo ni a la forma le repugna la producción instantánea. En este sentido parece limitada la tercera causa, y casi coincide con la segunda, y sólo habrá diferencia en el modo de esa repugnancia o resistencia por parte del sujeto.

22. *El hábito puede intensificarse por sucesión continua, y de qué modo.*— Establecido este principio, se sigue manifiestamente que la intensificación del hábito puede realizarse también por sucesión continua. Porque, si un mismo acto que permanece en la potencia puede intensificar el hábito que produjo al principio, es necesario que lo intensifique de manera sucesiva y continua un agente idéntico e igualmente aplicado; por eso tiene también la misma virtud y razón para obrar durante todo ese tiempo. Y los argumentos aducidos antes a propósito de los demás agentes tienen asimismo lugar aquí. Esto puede confirmarse sobre todo si un mismo acto aumenta continuamente en la potencia, según dijimos que es posible; pues entonces, por razón de una mayor intensificación continua, también aumentará cada vez más el hábito de modo continuado. Por último, esto parece asimismo sumamente necesario, cuando la potencia está afectada por un hábito contrario en un grado incompatible; porque entonces también ofrece resistencia mediante el hábito a la intensificación del otro hábito, y, por ello, es nece-

etiam idem actus perseverans potest intendere habitum a se productum. Et hoc etiam videtur ostendere experientia: nam, caeteris paribus, firmiorem habitum aliquis acquirit per diuturnum actum in quo multo tempore perseveravit, quam per actum brevi transeuntem; ergo signum est eumdem actum esse activum, saltem quando habitus non pervenit ad perfectionem ei aequalem. Atque ita etiam sequitur actum, quantum est ex se, virtutem habere ad efficiendum habitum sibi aequalem, quamquam non possit totam illam efficacitatem simul exercere, sed paulatim, propter limitationem et determinationem talis virtutis, ut in tertia causa dicebamus. Cui addi potest non deesse aliquam resistentiam ex parte subiecti susceptivi habitus, propter indeterminationem et indifferentiam eius, ut supra, disp. XLIV, asserebamus. Nam, si in agente est sufficiens virtus, difficile intellectu est cur determinetur ad illum modum agendi, si nec subiectum resistit ullo modo, nec formae repugnat instantanea productio. Atque ita videtur limitata illa tertia causa, et fere coincidit cum secunda solumque erit differentia in modo illius repugnantiae vel resistentiae ex parte subiecti.

22. *Habitus continua successione intendi potest, et quomodo.*— Hoc autem principio posito, manifeste sequitur intensionem habitus posse etiam fieri successione continua. Nam, si idem actus perseverans in potentia intendere potest habitum a se productum in principio, necesse est ut successive et continue illum intendat idem agens et aeque applicatum; unde eamdem etiam vim et rationem habet ad agendum in toto illo tempore. Et argumenta superius facta de caeteris agentibus, hic etiam locum habent. Et maxime hoc potest confirmari, si idem actus in potentia continue augeatur, ut fieri posse diximus; nam tunc ratione maioris intensionis continuae, magis etiam ac magis continue augebit habitum. Denique, hoc etiam videtur maxime necessarium, quando potentia est affecta contrario habitu in gradu incompossibili; nam tunc etiam per habitum

sario que la acción no sea instantánea, sino sucesiva; porque, en este punto, será difícil establecer una diferencia entre los hábitos contrarios y las otras cualidades opuestas, que era la dificultad anteriormente remitida a este lugar.

24. *Se destruyen los fundamentos de la sentencia opuesta.*— Al fundamento de la opinión contraria, en cuanto contiene argumentos de autoridad, ya se ha respondido; porque los doctores citados no niegan que el movimiento de alteración o de aumento pueda ser continuo, sino que niegan que siempre se produzca de manera continua, es decir, sin interrupción o durante toda la vida, o por largo tiempo, lo cual no proviene de la naturaleza intrínseca de tal movimiento o de su término, sino de la múltiple variación de las realidades y causas del universo; de esta cuestión se ocupan más ampliamente los filósofos al tratar del aumento de los cuerpos. La razón de la opinión indicada se resolverá más cómodamente en la sección siguiente.

SECCION IV

Si la escala intensiva de las cualidades posee límites definidos de intensificación y de remisión

1. Los filósofos suelen tratar esta cuestión en el lib. I *Phys.*, donde se ocupan en general de los términos máximo y mínimo de todas las cosas susceptibles de aumento o de disminución. Sin embargo, en cuanto a esta parte, nos ha parecido necesaria en este lugar la presente disputación, ya para refutar el fundamento de la opinión contraria propuesto en la sección anterior, ya también porque, aun cuando el aumento extensivo, que sigue a la materia y a la cantidad, y, consecuentemente, también a su término, pertenecen a la consideración física, no obstante, el aumento intensivo hace, de suyo, abstracción de la materia y de la cantidad, y por eso incumbe propiamente al metafísico tratar tanto de él como de sus términos.

resistit intensioni alterius habitus, et ideo necesse est ut actio non sit instantanea, sed successiva; difficile enim erit differentiam in hoc constituere inter habitus contrarios, et alias qualitates oppositas, quae erat difficultas superius remissa in hunc locum.

23. *Oppositae sententiae fundamenta diruuntur.*— Ad fundamentum contrariae sententiae, quatenus auctoritates continet, responsum iam est; non enim negant illi doctores motum alterationis vel augmentationis posse esse continuum, sed negant semper continue fieri, id est, sine interruptione aut per totam vitam, aut per diuturnum tempus, quod non provenit ex intrinseca natura talis motus aut termini eius, sed ex multiplici variatione rerum et causarum universi; de qua re latius disserunt philosophi agentes de corporum augmentatione. Ratio illius opinionis solvetur commodius sectione sequenti.

SECTIO IV

An latitudo intensiva qualitatum habeat definitos terminos intensionis et remissionis

1. Haec quaestio tractari solet a philosophis in I Phys., ubi generatim disputant de terminis maximo et minimo rerum omnium quae augmentum vel decrementum suscipere possunt. Tamen, quoad hanc partem hoc loco visa est necessaria haec disputatio, tum propter solvendum fundamentum contrariae sententiae propositum in sectione praecedenti, tum etiam quia, licet augmentum extensivum, quod materiam et quantitatem consequitur, et consequenter etiam eius termini, ad considerationem physicam pertineant, tamen augmentum intensivum ex se abstrahit a materia et quantitate, ideoque tam de illo quam de terminis eius ad metaphysicum agere per se pertinet.

Sentido de la cuestión

2. El sentido de la cuestión es ver si la cualidad que posee una escala intensiva determina para sí misma algún grado preciso o parte de su entidad, que ella exija, como mínimo, para poder ser producida, de suerte que no pueda ser producida o conservada más débil, y en esto consiste el que la cualidad tenga un término mínimo. Y el tener un término máximo consiste en que se dé algún término de esa entidad más allá del cual no pueda continuar su intensificación. Y, aunque los filósofos suelen distinguir dos clases de términos de magnitud grande y de magnitud pequeña, a saber, el intrínseco y el extrínseco, y, en el caso de la magnitud pequeña, denominan mínimo a lo que sí es (pequeño), o máximo a lo que no lo es, mientras que, en el caso de la magnitud grande, llaman máximo a lo que sí es (grande), y mínimo a lo que no lo es, sin embargo, en el presente caso no tenemos necesidad de esa distinción, porque, si estas cualidades poseen términos, es cierto que son extrínsecos y no intrínsecos, según resultará claro por lo que se ha de decir.

Primera opinión, que enseña que se da un mínimo en la intensificación

3. Así, pues, con respecto al término de la magnitud pequeña, muchos piensan que estas cualidades tienen un término mínimo. Así lo defiende Soncinas, VIII *Metaph.*, q. 13; y lo mismo parece seguir Janduno, lib. VI *Phys.*, q. 15; Egidio, I *De Generat.*, q. 25; y, en dicho pasaje, Toledo, q. 7. Sin embargo, hay discrepancia entre estos autores; porque Soncinas piensa que ese mínimo es algo absolutamente indivisible en su entidad, tanto en lo que respecta a la composición de partes, de la cual carece, como en lo que concierne al modo de afectar al sujeto en mayor o menor medida, puesto que, según la opinión que explica la intensificación de esta manera, ese grado mínimo se establece como incapaz de intensificación, ya que no recibe variación en el modo de afectar, sino que goza de indivisibilidad. Pero este sentido supone la opinión falsa antes impugnada, que toda la escala intensiva se compone de grados indivisibles, motivo por el cual la omito. Si en otro sentido puede explicarse esta entidad indivisible, y

Quaestionis sensus

2. Est autem sensus quaestionis utrum qualitas habens latitudinem intensivam determinet sibi certum aliquem gradum vel particulam suae entitatis, quam, ut minimum, requirat, ut fieri possit, ita ut remissior produci aut conservari non possit, et hoc est qualitatem terminari ad minimum. Ad maximum vero terminari est quod detur aliquis terminus illius entitatis ultra quem non possit eius intensio progredi. Et, quamvis distinguere soleant philosophi duplices terminos magnitudinis et parvitatis, scilicet, intrinsecum et extrinsecum, quos in parvitate vocant minimum quod sic et maximum quod non, in magnitudine vero, maximum quod sic et minimum quod non, in praesenti vero non indigemus illa distinctione, quia, si hae qualitates habent terminos, certum est illos esse extrinsecos et non intrinsecos, ut ex dicendis constabit.

Prima sententia docens dari minimum in intensione

3. De termino ergo parvitatis multi censent has qualitates terminari ad minimum. Ita tenet Soncin., VIII Metaph., q. 13; et idem videtur sequi Iandun., lib. VI Phys., q. 15; Aegid., I de Generat., q. 25; et ibi Toletus, q. 7. Est tamen discrimen inter hos auctores; nam Soncinas putat illud minimum esse quid simpliciter indivisibile in sua entitate, tam quoad partium compositionem, qua caret, quam quoad modum afficiendi subiectum magis vel minus, quia iuxta sententiam explicantem intensionem in hunc modum, ille gradus minimus ponitur incapax intensionis, quia in modo afficiendi non recipit variationem, sed indivisibilitatem habet. Sed hic sensus supponit falsam sententiam supra impugnatam, quod tota latitudo intensiva componatur ex gradibus indivisibilibus, et ideo illam omitto. An vero in alio sensu possit haec entitas indivisibilis expli-

reducirse a la verdad, lo diré después. Por tanto, esa opinión se entiende de otra manera, a saber, que en la escala intensiva de la cualidad no puede señalarse ninguna parte que no esté compuesta de partes, y, por ello, en la misma entidad total no hay ninguna parte designable tan pequeña que no pueda señalarse otra menor; sin embargo, puede señalarse una parte tan pequeña o tan débil, que no sea posible que una menor o más débil se conserve o exista como disociada y separada de las otras partes, cosa que suele denominarse con otras palabras diciendo que no se da un grado mínimo de remisión que exista en toda cualidad, pero se da un mínimo que existe separadamente, ya que la cualidad no puede producirse o conservarse con una intensidad menor.

4. Esta opinión, así expuesta, puede defenderse. En primer lugar, porque toda realidad permanente comienza por lo primero de su ser; luego también toda cualidad intensificable; luego determina para sí un grado preciso, en el cual, como mínimo, debe ser producida en un instante, y mediante lo primero de su ser; porque, de lo contrario, si pudiera producirse siempre cada vez menor, no tendría un comienzo determinado, sino que comenzaría en un tiempo sucesivo. Es más: apenas puede entenderse que el fuego comience a introducir calor en el agua y que no produzca primeramente alguna parte determinada de calor, que sea como el fundamento de las demás. En segundo lugar, porque toda forma determina para sí misma un modo preciso y definido de ser; luego, así como la forma sustancial determina para sí de esta manera unas disposiciones precisas en un grado definido, y la potencia un acto determinado, igualmente la cualidad intensificable determina un modo o grado preciso de remisión. Se confirma, porque parece manifiesto en los actos vitales, ya que la voluntad no puede amar, o el entendimiento atender, si no es con una intensidad definida. Finalmente, por este motivo tienen estas cualidades un término máximo, a saber, porque la esencia de tal forma es limitada, y por eso determina también para sí misma un definido modo de ser; luego la misma razón existe para el término de la remisión que para el término de la intensificación.

cari et ad veritatem reduci, infra dicam. Alio ergo modo intelligitur illa sententia, nimirum, quod in latitudine intensiva qualitatis nulla possit signari pars quae non sit ex partibus composita, et ideo in ipsa totali entitate nulla sit signabilis pars ita parva, quin alia minor signari possit. Nihilominus tamen signari possit aliqua pars tam parva seu tam remissa, ut non possit minor seu remissior conservari aut esse quasi disiuncta et separata ab aliis partibus, quod aliis verbis dici solet non dari minimum gradum remissionis inexistentem in tota qualitate, dari tamen minimum separatim existentem, quia qualitas sub minori intensione fieri aut conservari non potest.

4. Haec autem sententia sic exposita suaderi potest. Primo, quia omnis res permanens incipit per primum sui esse; ergo et omnis qualitas intensibilis; ergo determinat sibi certum gradum, in quo ut minimum produci debeat in instanti, et per primum sui esse; nam alias si semper produci posset minor et minor, non haberet determinatum initium, sed in successivo tempore inciperet. Immo vix intelligi potest, quod ignis incipiat introducere calorem in aquam, et quod non primo producat aliquam determinatam partem caloris, quae sit veluti fundamentum reliquarum. Secundo, quia omnis forma determinat sibi certum ac definitum modum essendi; ergo, sicut forma substantialis hac ratione determinat sibi certas dispositiones in definito gradu, et potentia determinatum actum, ita qualitas intensibilis determinat certum modum seu gradum remissionis. Et confirmatur, nam in actibus vitalibus videtur manifestum; non enim potest voluntas amare aut intellectus attendere, nisi cum aliqua definita intensione. Tandem ob hanc causam hae qualitates terminantur ad maximum, nimirum, quia essentia talis formae limitata est, et ideo etiam sibi determinat definitum modum essendi; ergo eadem ratio est de termino remissionis quae est de termino intensionis.

Se expone la opinión contraria

5. Sin embargo, otros piensan que estas cualidades no tienen, de suyo, un término mínimo de remisión, sino que, señalada una parte cualquiera, es posible —en cuanto de ella depende— que se produzca o conserve otra menor y separada de toda intensificación ulterior. Así opina Soto, en el lib. I *Phys.*, q. 4, a. 3, concl. 5; y los Conimbricenses, I *Phys.*, c. 4, q. 1. Está en favor de esta opinión Aristóteles, lib. VI de la *Física*, c. 6, texto 53 y 54, donde prueba que, en todo movimiento de un contrario a otro, con anterioridad a cualquier ser modificado se da un movimiento, y con anterioridad a cualquier parte del movimiento se da otra menor, y de esa manera la división procede hasta el infinito o puede llegarse a la mínima parte de la mutación. Esta doctrina es general para todo movimiento verdadero y abarca la alteración, según exponen todos. Pero existe la misma razón para el término del movimiento que para el movimiento mismo, sobre todo en el movimiento de alteración intensiva, ya que el ámbito de su divisibilidad no es otro que su escala intensiva; luego tampoco en el término de tal mutación puede darse un mínimo de intensidad. Se prueba asimismo por la razón, porque en las cualidades de esta clase no se da un mínimo existente-en según la intensidad; luego tampoco se da un mínimo que exista por sí o que sea separable de una intensidad ulterior. El antecedente se ha demostrado porque la escala intensiva de la cualidad es a modo de una cosa continua, y, por eso, es divisible hasta el infinito; luego, por designación, no es posible señalar en toda la cualidad una parte mínima existente en ella.

6. La consecuencia puede probarse de varios modos. En primer lugar, por proporción con la cantidad continua, en la cual, así como no se da un mínimo que exista en ella, tampoco se da uno que exista por sí, en cuanto depende de su razón cuantitativa, y lo mismo sucede (según la opinión más verdadera) con la extensión que la cualidad tiene en la superficie o en la cantidad continua, y, así como en ella no se da una extensión mínima de una parte que exista en ella, tampoco de una que esté separada por sí; mas parece que hay la misma proporción en los grados de intensidad. En segundo lugar, porque un grado inferior en

Contraria sententia exponitur

5. Nihilominus alii sentiunt has qualitates ex se non terminari ad minimam remissionem, sed quacumque parte signata, posse, quantum est ex se, fieri aut conservari minorem et separatam ab omni ulteriori intensione. Ita opinatur Soto, in I Phys., q. 4, a. 3, concl. 5; et Conimbricenses, I Phys., c. 4, q. 1. Favetque huic sententiae Aristoteles, VI Phys., c. 6, text. 53 et 54, ubi probat in omni motu ex contrario in contrarium ante quodlibet mutatum esse dari motum, et ante quamlibet partem motus dari aliam minorem, atque ita procedere divisionem in infinitum, vel ad minimam mutationis partem deveniri posse. Quae doctrina generalis est ad omnem verum motum et alterationem comprehendit, ut omnes exponunt. Eadem autem ratio est de termino motus quae de ipso motu, praesertim in motu alterationis intensivae, quia spatium divisibilitatis eius non est aliud quam latitudo intensiva eius; ergo neque in termino talis mutationis dari potest minimum secundum intensionem. Ratione etiam probatur, quia in huiusmodi qualitatibus non datur minimum inexistens secundum intensionem; ergo neque etiam datur minimum per se existens seu separabile ab ulteriori intensione. Antecedens probatum est, quia latitudo intensiva qualitatis est ad modum continui et ideo est divisibilis in infinitum; ergo per designationem in tota qualitate non potest signari minima pars in ea existens.

6. Consequentia variis modis probari potest. Primo, ex proportione ad quantitatem continuam, in qua sicut non datur minimum inexistens, ita neque per se existens, quantum est ex ratione ipsius quantitativa, et idem est (iuxta veriorem sententiam) de extensione qualitatis quam habet in superficie vel quantitate continua, et sicut in ea non datur minima extensio partis inexistentis, ita nec per se separatae; eadem autem proportio esse videtur in gradibus intensionis. Se-

intensidad no depende esencialmente del superior, como el primero del segundo, o el segundo del tercero, sino que más bien, al contrario, el grado superior depende del inferior cuasi materialmente, porque lo supone de manera esencial. Pero esta razón tiene validez acerca de cualquier parte inferior de un grado determinado con respecto al grado ulterior; luego, cualquier parte mínima que se pueda señalar en la cualidad intensa no depende esencialmente de toda la perfección intensiva restante que se le añade; luego, hablando en absoluto, puede conservarse sin ella; luego cualquier parte cada vez menor que puede existir en toda la cualidad podría también existir por sí. Porque ésta es la única razón por la que, según la extensión, cualquier parte de la línea, por más que sea cada vez menor, en lo que de ella depende puede existir por sí misma sin las otras, ya que no depende de ellas, e igual sucede con cualquier calor mínimo en extensión; luego lo mismo ocurre con la intensidad. En tercer lugar, porque, de lo contrario, si la forma se fuese debilitando paulatinamente, y en algún instante llegase a una determinada intensidad mínima, sin poder conservarse con una intensidad menor, tal forma dejaría de existir por lo último de su ser, pues en aquel instante existiría e inmediatamente después de él no podría existir, porque en otro caso ya sería menor que la mínima, toda vez que inmediatamente después de dicho instante se haría más débil. Suelen aducirse otros argumentos para comprobar esta opinión, argumentos que se toman de la sucesión del movimiento, y de la acción uniformemente variada a través de la esfera de actividad; pero no son muy eficaces, por lo cual los omito.

Se prefiere la segunda opinión

7. Así, pues, ninguna de estas opiniones puede demostrarse de manera evidente. Pero, considerando la naturaleza de la cualidad intensiva y el modo de composición de su entidad, que hemos explicado antes, esta segunda opinión parece más probable y más apta para entender el modo de la alteración continua según el cual se realiza la intensificación o la remisión y también el modo de comienzo y desaparición de estas cualidades. Sólo debe advertirse, en primer lugar, que una cosa es hablar de estas cualidades en sí mismas, y otra en cuanto son

cundo, quia gradus inferior in intensione non pendet per se a superiori, ut primus a secundo vel secundus a tertio, sed potius e converso superior gradus pendet ab inferiori quasi materialiter, quia illum per se supponit. Haec autem ratio procedit de quacumque inferiori parte talis gradus respectu ulterioris; ergo quaecumque pars minima designabilis in qualitate intensa, per se non pendet a reliqua perfectione tota intensiva quae ei superadditur; ergo, per se loquendo, potest conservari sine illa; ergo quaelibet pars minor et minor quae potest existere in tota qualitate, posset etiam per se existere. Haec enim sola est ratio ob quam secundum extensionem quaelibet pars lineae, quantumvis minor et minor, quantum est ex se potest per se existere sine aliis, quia ab eis non pendet, et idem est de quocumque calore minimo secundum extensionem: ergo idem est de intensione. Tertio, quia alias si forma paulatim remitteretur et in aliquo instanti perveniret ad certam minimam intensionem et sub minori conservari non posset, talis forma desineret per ultimum sui esse, quia in illo instanti esset, et immediate post illud esse non posset, quia alias iam esset minor minima, nam immediate post illud instans fieret remissior. Alia argumenta fieri solent ad comprobandam hanc sententiam, sumpta ex successione motus et ex actione uniformiter difformi per sphaeram activitatis, quae non sunt adeo efficacia, et ideo illa omitto.

Posterior sententia praefertur

7. Nulla ergo ex his sententiis evidenter demonstrari potest. Considerando autem naturam qualitatis intensivae et modum compositionis entitatis eius quem supra explicuimus, haec secunda sententia probabilior videtur et aptior ad intelligendum modum alterationis continuae quo intensio vel remissio fit, et modum etiam inceptionis ac desitionis harum qualitatum. Solum est advertendum primo aliud esse loqui de his qualitatibus secundum se, aliud vero prout sunt

propiedades o disposiciones de unas formas determinadas; porque de este último modo es cierto que pueden terminar en un grado mínimo de intensidad, porque no es idéntico en todas las formas, sino que varía de acuerdo con la variedad de las formas. Pues cada forma sustancial, así como posee una determinada naturaleza y perfección intensiva, igualmente exige una determinada disposición, tanto en su especie como en su grado de intensidad, y en este sentido decimos que una cualidad puede tener un término mínimo, ya sea intrínsecamente por vía de generación, o en el estado connatural a tal forma, ya sea por lo menos extrínsecamente en el estado preternatural o de conservación, como suele denominarse. Mas ahora no consideramos la cualidad en cuanto disposición para la forma sustancial, sino en sí misma y según su entidad, y excluyendo los impedimentos extrínsecos o los agentes contrarios, y en este sentido afirmamos que la cualidad no tiene un término mínimo, pues, para que la cualidad se encuentre en su estado connatural y perfecto, debe poseer su intensidad íntegra, que puede llamarse mínima, o más bien única para el estado perfecto de tal cualidad, disminuido el cual comienza la cualidad a encontrarse en estado imperfecto, en el que, por tanto, no tiene ningún término definido de pequeñez, ya que siempre puede pasar de lo imperfecto a lo más imperfecto, e inversamente puede adquirir de manera sucesiva toda la escala de su entidad.

8. En segundo lugar, hay que considerar que una cosa es hablar de las partes de la cualidad, y otra hablar de los elementos indivisibles continuativos o terminativos de la misma. Porque opino que en esto también hay proporción entre esta escala intensiva y la extensiva: así como en ellas se dan partes divisibles hasta el infinito, así también se dan ciertos elementos indivisibles continuativos o terminativos de tales partes. Porque existe una razón completamente idéntica, y de otra manera no puede entenderse cómodamente la verdadera unión y continuidad de tales partes, ni tampoco la continuidad del movimiento en que consiste la intensificación de dicha cualidad; porque en él se dan partes y seres modificados, en los cuales es necesario que se produzca algo, y eso no puede ser sino indivisible.

proprietates vel dispositiones talium formarum; hoc enim posteriori modo certum est posse terminari ad minimum gradum intensionis, quia non est idem in omnibus formis, sed varius iuxta varietatem[1] formarum. Unaquaeque enim forma substantialis, sicut determinatam habet naturam et perfectionem intensivam, ita determinatam dispositionem postulat, tam in specie quam in gradu intensionis, et hoc modo dicimus posse qualitatem terminari ad minimum, vel intrinsece via generationis seu in statu connaturali talis formae, vel saltem extrinsece in statu praeternaturali, seu conservationis, ut vocant. Hic autem non consideramus qualitatem ut dispositionem ad formam substantialem, sed secundum se et secundum suam entitatem et seclusis extrinsecis impedimentis vel contrariis agentibus, et sic dicimus qualitatem non terminari ad minimum, quia, ut qualitas sit in suo statu connaturali et perfecto, habere debet integram intensionem suam, quae potest dici minima, vel potius unica ad perfectum statum talis qualitatis, quo diminuto incipit qualitas esse in statu imperfecto, in quo proinde nullum habet definitum terminum parvitatis, quia semper potest procedere ab imperfecto ad imperfectius, et e converso totam latitudinem suae entitatis potest successive acquirere.

8. Secundo est considerandum aliud esse loqui de partibus qualitatis, aliud vero de indivisibilibus continuativis aut terminativis eius. Opinor enim in hoc etiam servari proportionem inter hanc latitudinem intensivam et extensivam, quod sicut in eis dantur partes divisibiles in infinitum, ita etiam dantur quaedam indivisibilia continuantia vel terminantia huiusmodi partes. Est enim eadem omnino ratio, neque aliter potest commode intelligi vera unio et continuitas talium partium, neque etiam continuitas motus qui est intensio talis qualitatis; nam in eo dantur partes et mutata esse, in quibus aliquid fieri necesse est, quod non potest esse nisi indivisibile.

[1] *Veritatem* en otras ediciones. (N. de los EE.)

9. *En las formas divisibles se dan elementos indivisibles terminativos y continuativos.*— De aquí infiero que, así como en el calor de ocho grados se da un elemento indivisible de calor que establece la continuidad entre el séptimo grado y el octavo, y entre el sexto y el séptimo, y lo mismo en todos los demás grados y partes divisibles que tienen continuidad entre sí, igualmente se da un elemento último indivisible que lo termina. Además, porque el calor de ocho grados en cuanto tal comienza por lo primero de su ser, ya que comienza en el instante en que se acaba y consuma el movimiento de intensificación, en el cual es verdad decir: "Ahora no hay intensidad, e inmediatamente antes de este momento la había", e inversamente: "Ahora existe un calor de ocho grados, e inmediatamente antes de este instante no existía"; luego en ese instante se ha añadido algo que consuma y como constituye el calor de ocho grados, lo cual no puede ser sino el término indivisible del calor; porque todas las partes del calor se habían adquirido mediante todas las partes del movimiento durante todo el tiempo anterior.

10. De ahí concluimos, además, que también en el otro extremo de esa escala intensiva se da un término indivisible último o primero que inicia, y, por esa parte, termina el calor; porque existe una proporción y razón idéntica. En efecto, todo continuo finito está limitado por dos términos, y en esto se da, entre las cosas sucesivas y las permanentes, la diferencia de que, en una cosa sucesiva, esos términos son extrínsecos, ya que no existen en simultaneidad con el todo; en cambio, en una cosa permanente son intrínsecos, porque permanecen en acto con el todo y lo componen a su manera, como es manifiesto en los dos puntos extremos de una línea, e igual sucede con cualquier otro continuo permanente. Y no puede aducirse ninguna razón de que la escala intensiva de la cualidad posea elementos indivisibles continuativos y un término terminativo por parte de un extremo, y no tenga otro por la otra parte; en consecuencia, se da un término indivisible de esta escala por ambas partes. Por tanto, cuando decimos que no se da un mínimo en estas cualidades, debe entenderse de las cualidades en cuanto a alguna parte o escala divisible, que es la única que merece el nombre de cualidad; porque este indivisible debe denominarse más bien comienzo de la cualidad. Por eso,

9. *In formis divisibilibus indivisibilia dantur terminantia et continuantia.*— Atque hinc colligo quod, sicut in calore ut octo datur quoddam indivisibile caloris continuans septimum gradum cum octavo et sextum cum septimo, et sic de caeteris omnibus gradibus et partibus divisibilibus quae inter se continuantur, ita etiam datur quoddam ultimum indivisibile terminans illum. Item, quia calor ut octo ut sic incipit per primum sui esse; nam incipit in eo instanti in quo finitur et consummatur motus intensionis, in quo verum est dicere: nunc non est intensio et immediate ante hoc erat, et e converso nunc est calor ut octo et immediate ante hoc non erat; ergo in illo instanti aliquid additum est quod consummat et quasi constituit calorem ut octo, quod non potest esse nisi terminus indivisibilis caloris; nam omnes partes caloris per omnes partes motus toto tempore praecedenti acquisitae fuerant.

10. Unde ulterius concludimus etiam in alio extremo talis latitudinis intensivae dari ultimum seu primum terminum indivisibilem initiantem et ex ea parte terminantem calorem; est enim eadem proportio et ratio. Nam omne continuum finitum clauditur duobus terminis, in quo est differentia inter res successivas et permanentes, quod in re successiva illi termini sunt extrinseci, quia non sunt simul cum toto; at vero in re permanente sunt intrinseci, quia actu permanent cum ipso toto et illud suo modo componunt, ut patet in duobus extremis punctis lineae, et idem est de quolibet alio continuo permanente. Nec potest afferri ulla ratio ob quam latitudo intensiva qualitatis habeat indivisibilia continuantia, et unum terminum terminantem ex parte unius extremi, et non habeat aliud ex alia parte; datur ergo utrinque indivisibilis terminus huius latitudinis. Cum ergo dicimus non dari minimum in his qualitatibus, intelligendum est de qualitatibus quoad aliquam partem seu latitudinem divisibilem, quae tantum meretur nomen qualitatis; nam hoc indivisibile potius vo-

hablando de él, no puede negarse que se dé en la cualidad algún mínimo, incluso existente en la cualidad misma, a saber, ese indivisible en el cual (por así decirlo) viene como a incoarse y cuasi fundamentarse toda la escala intensiva de la cualidad. Por ejemplo, si imaginamos una línea que asciende desde el centro (de la tierra) hasta este lugar, en ella no podremos señalar ningún elemento mínimo hacia el centro, pero podemos señalar un punto existente en el centro, que es como la base de toda la línea; de esta manera, pues, hay que concebir esta escala intensiva de la cualidad. Ahora bien, si ese primer elemento indivisible puede, no únicamente señalarse en el todo, sino también, en alguna ocasión, existir él solo en algún tiempo o instante, sin las otras partes de la cualidad, lo diré en seguida al responder a los fundamentos de la opinión contraria.

Se da respuesta a los fundamentos de la primera opinión y se expone el comienzo de las cualidades

11. Así, pues, la primera razón de la opinión contraria está tomada del modo de comenzar de tales cualidades, y a ella podría responderse, en una palabra, que una cosa permanente, en cuanto de ella depende, comienza por lo primero de su ser, si no obsta ninguna otra cosa, ya que, según decíamos arriba, también la cualidad intensificable, en cuanto de ella depende, se produce toda simultáneamente, lo mismo que existe toda simultáneamente. Sin embargo, en virtud de las características del agente o del paciente que van anejas, así como no repugna que una cosa permanente no se produzca toda de manera simultánea, sino una parte después de otra, tampoco repugna que comience por su último no-ser, de suerte que, con anterioridad a cualquier parte suya se haya producido otra menor, porque entonces no comienza por una mutación indivisible ni con la desaparición del movimiento sucesivo, sino con el comienzo de la alteración o de la intensificación sucesiva.

12. Mas, para explicar esto con mayor amplitud, distingamos entre potencia, intensificación y propia producción de toda la cualidad. Pues siempre que se incoa propiamente la intensificación sola, la cualidad se supone ya producida y terminada hasta cierto grado por un término intrínseco indivisible de ese grado, al que comien-

candum est initium qualitatis. Unde, loquendo de illo, negari non potest quin detur in qualitate aliquid minimum, etiam inexistens ipsi qualitati, nimirum illud indivisibile in quo (ut ita dicam) veluti inchoatur et quasi fundatur tota latitudo intensiva qualitatis. Ut si concipiamus lineam ascendentem a centro usque huc, in illa non poterimus designare minimum quid versus centrum, possumus autem designare punctum existens in centro, qui est veluti basis totius lineae; ad hunc ergo modum concipienda est haec latitudo intensiva qualitatis. An vero illud primum indivisibile possit non solum in toto designari, sed etiam interdum pro aliquo tempore vel instanti esse solum absque aliis partibus qualitatis, dicam statim respondendo ad fundamenta contrariae sententiae.

Satisfit fundamentis prioris opinionis, et inceptio qualitatum exponitur

11. Prima ergo ratio contrariae sententiae sumpta est ex modo incipiendi talium qualitatum, ad quam uno verbo responderi posset rem permanentem, quantum est ex se, incipere per primum sui esse, si nihil aliud obstet, quia, ut supra dicebamus, etiam qualitas intensibilis, quantum est ex se, simul tota fit, sicut tota simul est. At vero ex adiunctis conditionibus agentis aut passi, sicut non repugnat rem permanentem non fieri simul totam, sed partem post partem, ita etiam non repugnat incipere per ultimum non esse, ita ut ante quamlibet partem eius alia minor sit facta, quia tunc non incipit per mutationem indivisibilem, neque ad desitionem motus successivi, sed ad inceptionem alterationis vel intensionis successivae.

12. Ut tamen hoc amplius declaremus, distinguamus inter potentiam, intensionem et propriam productionem totius qualitatis. Quandocumque enim proprie inchoatur sola intensio, supponitur iam qualitas producta et terminata usque ad certum gradum per intrinsecum terminum indivisibilem illius gradus, eique incipit superaddi

za a añadirse el grado siguiente. Luego entonces es cosa bastante clara que ese grado de cualidad que se produce mediante dicha intensificación y se añade a la cualidad preexistente, aun cuando sea una realidad permanente, no comienza por lo primero de su ser, sino por su último no-ser, ya que no comienza en una determinada parte de la cualidad, sino que con anterioridad a cualquiera se produce otra menor, ni comienza tampoco según algo indivisible, puesto que en la cualidad preexistente se suponía el último término indivisible del grado preexistente, término que no se corrompe por una ulterior intensificación, pues, según hemos dicho repetidas veces, mediante la intensificación no se elimina nada positivo de la cualidad preexistente en su ser remiso. Ni tampoco se le añade próximamente otro término indivisible, pues en una escala continua no se dan dos elementos indivisibles inmediatos. Por tanto, la intensificación hace que ese elemento indivisible que antes era terminativo comience a ser continuativo por adición de partes de una misma cualidad, entre las cuales no se da ninguna mínima ni otra que se produzca toda simultáneamente, y, por ello, se entiende con facilidad que ese grado de intensificación comienza por su último no-ser. Así, también es eso evidente en el caso de la extensión, cuando, por ejemplo, la iluminación que en este instante llega intrínsecamente hasta esta superficie del aire, inmediatamente después de él avanza más por acercamiento del sol; pues toda la luz que se concibe que existe en las partes del aire situadas después de esa superficie comienza a existir por su último no-ser, ya que no comienza simultáneamente en una determinada parte del aire, sino que con anterioridad a cualquiera comienza en una menor, y así ha ido progresando continuamente la acción, lo mismo que el sol se va acercando cada vez más de manera continua; luego igual sucede en la intensificación, y no parece que en esto haya dificultad alguna.

13. *Una pequeña duda.*— Ahora bien, cuando la cualidad comienza por primera vez en el sujeto, existe la dificultad de si es preciso que entonces se introduzca simultánea e indivisiblemente algo de la cualidad que sea fundamento de toda la cualidad, y en lo cual comienza la cualidad por lo primero de su ser; porque los autores de la opinión contraria consideran que esto es necesario, y, por ello, admiten un mínimo en la cualidad. En cambio, otros niegan absolutamente que

ulterior gradus. Tunc ergo satis clara res est illum gradum qualitatis qui per illam intensionem fit et praeexistenti qualitati additur, etiamsi sit res permanens, non incipere per primum sui esse, sed per ultimum non esse, quia non incipit in aliqua determinata parte qualitatis, sed ante quamlibet fit alia minor, neque etiam incipit secundum aliquid indivisibile, quia in praeexistenti qualitate supponebatur ultimus terminus indivisibilis gradus praeexistentis, qui terminus non corrumpitur per ulteriorem intensionem, quia, ut saepe diximus, per intensionem nihil positivum tollitur a qualitate praeexistenti in esse remisso. Neque etiam illi proxime additur alius indivisibilis terminus, quia in latitudine continua non dantur duo indivisibilia immediata. Fit ergo per intensionem, ut illud indivisibile quod antea erat terminans incipiat esse continuans per additionem partium eiusdem qualitatis, inter quas partes nulla datur minima, neque alia quae simul tota fiat, et ideo facile intelligitur gradum illum intensionis incipere per ultimum non esse. Sicut etiam in extensione id est evidens, quando illuminatio, verbi gratia, quae in hoc instanti attingit intrinsece usque ad hanc superficiem aeris, immediate post hoc ultra progreditur per accessum solis; quidquid enim luminis intelligitur esse in partibus aeris quae sunt post talem superficiem, incipit esse per ultimum non esse, quia non incipit simul in parte determinata aeris, sed ante quamlibet in minori, et ita continue progressa est actio, sicut sol ipse continue magis ac magis appropinquat; idem ergo est in intensione, nec in hoc esse videtur ulla difficultas.

13. *Dubiolum.*— At vero quando primo incipit qualitas in subiecto, difficultas est an oporteat tunc aliquid qualitatis simul et indivisibiliter introduci quod sit fundamentum totius qualitatis, et in eo qualitas incipiat per primum sui esse; hoc enim necessarium putant auctores contrariae sententiae, et ideo ponunt minimum in qualitate. Alii

sea necesario, incluso en el primer comienzo, y así resuelven con facilidad el argumento. Pero, según lo que hemos dicho, se presenta una dificultad especial, porque en la cualidad se da algún elemento indivisible que la inicia, como hemos dicho; luego es preciso que al menos eso se produzca indivisiblemente en un primer instante; mas no parece posible que se produzca solo, como separado de todas las partes, porque estos elementos indivisibles no pueden existir así de modo natural; luego, al menos por este motivo, es necesario que algo de la cualidad se produzca simultáneamente, y eso será el mínimo de intensidad en ella.

14. *Dos modos posibles de responder a la duda.*— Así, pues, en este punto podemos proceder de dos modos. Primero, admitiendo que siempre se incoa la introducción de la cualidad por lo primero de su ser en algún elemento indivisible, ya sea solo, ya en simultaneidad con algunas partes, no por necesidad del mínimo, sino por otras causas naturales. En segundo lugar, puede defenderse fácilmente, incluso en la primera introducción, que las cualidades se incoan muchas veces por su último no-ser. Para explicar ambos modos, supongo que estas cualidades se producen en algunas ocasiones con resistencia del paciente, y en otras sin resistencia. Además, doy por supuesto que la causa eficiente de las mismas obra algunas veces por necesidad natural y otras de manera libre y voluntaria. Por tanto, cuando el agente obra naturalmente y sin resistencia, obra de modo simultáneo todo lo que puede, ya sea absolutamente, ya según la capacidad y aplicación del paciente. Y, como esta potencia activa nunca se ordena a un solo elemento indivisible de la cualidad, sino, o bien a toda ella, o bien a algún grado determinado de la misma, por eso un agente de este tipo siempre produce simultáneamente tal cualidad o algún grado o parte de ella, no porque ésta tenga un término mínimo, sino porque el agente está determinado a obrar de ese modo. Por eso, en la parte próxima hace más, y en las lejanas cada vez menos, hasta llegar al término de su esfera de actividad. Y si ese término le es intrínseco —según es probable—, producirá en él, o en la última superficie de su esfera de actividad, la cualidad mínima que puede producir; pero de ahí no resulta que sea ése el mínimo de la cualidad considerada en sí misma, ya que dicha

vero absolute negant illud esse necessarium, etiam in prima inceptione, et ita facile expediunt argumentum. Iuxta ea vero quae diximus est peculiaris difficultas, quia datur in qualitate aliquod indivisibile initiativum eius, ut diximus; ergo oportet ut saltem illud in aliquo instanti primo indivisibiliter fiat; non videtur autem posse fieri solum quasi seiunctum ab omnibus partibus, quia haec indivisibilia non possunt naturaliter ita esse; ergo saltem hac ratione necessarium est aliquid qualitatis simul fieri, quod erit minimum intensionis in ipsa.

14. *Duplex modus quo dubiolo satisfieri potest.*— Duobus igitur modis in hoc procedere possumus. Primo, admittendo semper inchoari introductionem qualitatis per primum sui esse in aliquo indivisibili, vel solo vel simul cum aliquibus partibus, non propter necessitatem minimi, sed propter alias causas naturales. Secundo defendi facile potest, etiam in prima introductione, qualitates saepe inchoari per ultimum non esse. Ut utrumque declarem, suppono has qualitates interdum fieri cum resistentia passi, interdum vero sine illa. Item, suppono causam efficientem earum aliquando agere ex necessitate naturae, aliquando libere et voluntarie. Quando ergo agens naturaliter agit et sine resistentia, simul agit quantum potest, vel simpliciter, vel iuxta capacitatem et applicationem passi. Et quia haec potentia agendi nunquam est ad unum solum indivisibile qualitatis, sed vel ad totam illam, vel ad aliquem certum gradum eius, ideo ab huiusmodi agente semper fit simul talis qualitas, vel aliquis gradus seu pars eius, non quia ipsa terminetur ad minimum, sed quia agens est determinatum ad sic agendum. Unde in parte propinqua plus agit, et minus ac minus in remotioribus, donec perveniat ad terminum sphaerae suae activitatis. Quod si terminus ille sit intrinsecus, ut est probabile, faciet quidem in illo, seu in ultima superficie sphaerae suae activitatis, minimam qualitatem quam potest efficere; inde tamen non fit illud esse minimum ipsius qualitatis secundum se spectatae; nam ab alio agente

cualidad podrá producirse más remisa por otro agente voluntario o más débil. Mas, si la esfera de actividad tiene un término extrínseco, según opinan otros, entonces ese agente no hará nada en dicho término o en la superficie última, sino que, sin llegar a ella, obrará en todo ese espacio de manera uniformemente variada, obrando siempre más débilmente en la parte más distante; sin embargo, esa acción podría detenerse toda en algún grado preciso o divisible que se señale, y así, de este modo de obrar no se colige que se dé un mínimo en estas cualidades, ni que no se dé. En cambio, si el agente es libre, usando de su libertad puede aplicar su poder a obrar en mayor o menor medida, y de esa manera, aunque concedamos que siempre hace simultáneamente alguna parte de la cualidad, no hace, empero, una determinada, sino que puede hacer a su arbitrio una cada vez menor; por ello, de este modo de obrar no se colige un mínimo, sino más bien lo opuesto.

15. Esto mismo hay que decir a propósito de nuestros actos vitales, en cuanto dependen de la libertad y son realizados por nosotros en un instante. Porque es más verosímil que no esté en nuestra potestad el producir solamente algún término indivisible de tal cualidad. Y también es probable que, hablando regularmente y de manera humana, siempre aplicamos las potencias a la producción de estos actos con alguna intensidad mayor que la mínima que puede imaginarse, no porque tal intensidad sea absolutamente necesaria para el ser de tal cualidad, sino porque nosotros no aplicamos las potencias a obrar de ese modo matemático, sino física y como confusamente a obrar una cosa perceptible, por así decirlo, y de esta manera quedamos determinados a una intensidad mayor de la que en rigor es necesaria para el ser del acto. Pero Dios, u otro agente que pudiera discernir con distinción entre las partes mínimas de la cualidad, podría producir una determinada cualidad en cualquier grado mínimo, y, al menos con respecto a Dios, no repugnaría que un único elemento indivisible se produjera solo.

16. Ahora bien, cuando estas cualidades se producen con resistencia del paciente, o por un agente de virtud limitada, entonces parece más necesaria la sucesión y el comienzo por el último no-ser. Pero algunos dicen que también en ese caso se introduce primero algún grado o parte de la cualidad en un instante,

voluntario vel debiliori poterit illa qualitas remissior fieri. Si autem sphaera activitatis terminatur extrinsece, ut alii opinantur, tunc illud agens nihil aget in illo termino, seu superficie ultima; sed citra illam aget in toto illo spatio uniformiter difformiter, semper remissius agendo in distantiorem partem; posset tamen illa actio tota consistere supra aliquem certum vel divisibilem gradum signatum, et ita ex hoc modo agendi nec colligitur dari minimum in his qualitatibus neque non dari. At vero si agens sit liberum, potest pro sua libertate applicare vim suam ad magis vel minus agendum, et ita, licet demus semper facere simul aliquam partem qualitatis, non tamen certam, sed pro suo arbitrio potest facere minorem et minorem; unde ex hoc modo agendi non colligitur minimum, sed potius oppositum.

15. Atque hoc idem dicendum est de actibus nostris vitalibus, quatenus a libertate pendent et in instanti in nobis fiunt. Verisimilius enim est non esse in potestate nostra efficere solum aliquem indivisibilem terminum talis qualitatis. Et probabile etiam est quod, regulariter atque humano modo loquendo, semper applicamus potentias ad efficiendos hos actus cum aliqua intensione maiori quam sit aliqua minima quae excogitari potest, non quia talis intensio sit simpliciter necessaria ad esse talis qualitatis, sed quia nos non applicamus potentias ad operandum illo mathematico modo, sed physice, et quasi confuse ad operandum perceptibile, ut sic dicam, et ita determinamur ad maiorem intensionem quam in rigore sit necessaria ad esse actus. Deus autem, vel aliud agens quod posset distincte discernere inter minimas partes qualitatis, posset talem qualitatem in quolibet minimo gradu efficere, et saltem respectu Dei non repugnaret unicum etiam indivisibile solum fieri.

16. At vero quando hae qualitates producuntur cum resistentia passi, vel ab agente limitatae virtutis, tunc videtur magis necessaria successio et inceptio per ultimum non esse. Dicunt vero aliqui etiam tunc semper introduci prius aliquem gradum seu partem

porque el agente, para obrar siempre, posee una proporción de mayor desigualdad por parte del paciente, y, por tanto, según la proporción de ese exceso, primero hace algo simultáneamente y después continúa la intensificación de manera sucesiva. Mas, aunque concedamos esto, no se sigue que se dé un mínimo en estas cualidades, porque tampoco se da un mínimo en esa proporción y exceso, sino que la cualidad puede ser cada vez menor hasta el infinito, y así, aun cuando concedamos que siempre se produce simultáneamente algo en un instante, sin embargo, con respecto a diversos agentes y diversas proporciones, eso puede ser cada vez menos intenso. Además, no parece necesario dicho modo de obrar, porque, de lo contrario, una vez que el agente ha producido en un instante esa parte de la cualidad en el paciente, superará la resistencia de éste mucho más que antes; luego también producirá en cualquier instante más partes que en aquél, lo cual repugna a la sucesión. Más aún: no habría ninguna razón suficiente de sucesión, ya que, en el mismo instante en que se produce ese grado, el agente permanece con igual o mayor proporción; luego podrá producir un efecto más perfecto inmediatamente y en seguida.

17. Por tanto, si en ese caso el agente primeramente introduce, en un instante, algo en tal paciente, eso no es sino el primer elemento indivisible de la cualidad que se va a introducir, ya que para vencer la resistencia en cuanto a él basta un intervalo instantáneo. Y no parece inconveniente que ese elemento indivisible se produzca así, pues sólo está como en producción, y en dicho estado no permanece sino por un instante, ya que inmediatamente después se le añade algo de la cualidad, y en ese momento solamente se encuentra en emanación actual a partir de su agente. Y si esto no agrada, hay que decir que, siempre que la cualidad comienza con resistencia del paciente, comienza de manera sucesiva y por su último no-ser, aunque con mayor lentitud o con mayor velocidad, según la mayor o menor proporción entre la actividad y la resistencia. Entonces, también ese elemento indivisible puede comenzar por el último no-ser, puesto que no comienza adecuadamente y por sí solo, sino en simultaneidad con otras partes y a la manera de ellas, como debe decirse necesariamente en la sucesión extensiva.

qualitatis in instanti, quia agens, ut agat semper, habet proportionem maioris inaequalitatis ex parte passi, et ideo secundum proportionem excessus, aliquid prius simul agit et postea successive continuat intensionem. Sed, licet hoc demus, non sequitur dari minimum in his qualitatibus, quia etiam in illa proportione et excessu non datur minimum, sed potest qualitas esse minor et minor in infinitum, et ita, licet demus aliquid semper simul fieri in instanti, tamen respectu diversorum agentium et diversarum proportionum potest illud esse minus et minus intensum. Et praeterea ille modus agendi non videtur necessarius, quia alias, postquam agens in instanti produxit illam partem qualitatis in passo, multo magis superabit resistentiam eius quam antea; ergo plures etiam aget in quolibet instanti quam in illo, quod repugnat successioni. Immo nulla esset sufficiens ratio successionis, quia in eodem instanti in quo ille gradus producitur, manet agens cum eadem vel maiori proportione; ergo statim sine successione ulla poterit perfectiorem effectum producere.

17. Quocirca, si in eo casu agens prius introducit aliquid in instanti in tale passum, illud non est nisi primum indivisibile qualitatis introducendae, quia ad vincendam resistentiam quoad illud sufficit instantanea mora. Nec videtur inconveniens illud indivisibile ita fieri, quia solum est quasi in fieri, et in eo statu non permanet nisi per instans; nam immediate post illi adiungitur aliquid qualitatis, et pro illo momento solum est in actuali emanatione a suo agente. Quod si hoc non placuerit, dicendum est quotiescumque qualitas incipit cum resistentia passi, incipere successive et per ultimum non esse, tardius autem vel velocius, iuxta maiorem vel minorem proportionem inter activitatem et resistentiam. Et tunc etiam illud indivisibile potest incipere per ultimum non esse, quia non incipit adaequate et per se solum, sed simul cum aliis partibus et ad modum earum, sicut in successione extensiva necessario dicendum est.

18. Con esto, pues, se ha dado respuesta, no sólo a la razón indicada, sino también a todos los fundamentos que quedaron pendientes de la sección anterior. También se ha resuelto la segunda razón, con la inducción que en ella se hacía, ya que la intensificación de la cualidad no es una disposición para ella, sino cierta integridad suya, y, por eso, se requiere una determinada intensidad para su perfección consumada, pero no para su existencia en absoluto.

El término máximo de la intensificación

19. *Las cualidades naturales exigen un término en cuanto a su magnitud.*— Con lo dicho se responde también fácilmente a la tercera razón, en la cual se toca la segunda parte principal de esta cuestión, que se refiere al término máximo de la intensificación. Pues hay que decir que las cualidades de orden natural determinan para sí mismas un grado preciso de intensidad máxima, a la cual pueden llegar de manera natural. Ya porque cada cosa determina para sí un modo preciso de perfección intrínseca, cual es la intensidad; ya también porque estas cualidades están adaptadas a sus formas sustanciales, de las que son propiedades, o a sus agentes naturales finitos, por los que pueden ser producidas. Por este motivo no se da una razón semejante a propósito del término en la parvedad, ya porque una cosa que en su estado natural exige una determinada integridad, en el preternatural e imperfecto conserva de su entidad lo que puede, aunque sea mínimo, ya también porque el agente finito, aun cuando no pueda rebasar la perfección determinada del efecto, no obstante, dentro de ese término, puede producir un efecto cada vez menor. Y he hablado de las cualidades naturales, porque las sobrenaturales y esencialmente infusas no tienen un término definido en su aumento, por unas razones especiales en cuya consideración se ocupan más extensamente los teólogos. También he hablado de esta intensificación en sentido natural, puesto que Dios, por su potencia, podría intensificar cada vez más semejantes cualidades, ya que no parece que en esto vaya implicada ninguna contradicción. Y lo dicho es suficiente acerca de las cualidades.

18. Ex his ergo satisfactum est, et illi rationi, et omnibus fundamentis relictis in sectione praecedenti. Secunda item ratio, cum inductione quae ibi fiebat, expedita est, nam intensio qualitatis non est dispositio ad illam, sed quaedam eius integritas, et ideo determinata intensio requiritur ad eius consummatam perfectionem, non vero simpliciter ad illius esse.

De termino maximo intensionis

19. *Qualitates naturales quoad magnitudinem terminum vendicant.*— Ex quo etiam facile respondetur ad tertiam rationem, in qua tangitur secunda pars praecipua huius quaestionis, quae est de termino maximo intensionis. Dicendum est enim qualitates naturalis ordinis determinare sibi certum gradum summae intensionis, ad quam possunt pervenire ex natura rei. Tum quia unaquaeque res determinat sibi certum modum perfectionis intrinsecae, qualis est intensio. Tum etiam quia hae qualitates commensurantur substantialibus formis, quarum sunt proprietates, vel naturalibus agentibus finitis, a quibus fieri possunt. Et ideo non est similis ratio de termino parvitatis, tum quia res quae in suo naturali statu postulat certam integritatem, in praeternaturali et imperfecto retinet id quod potest suae entitatis, quantumvis minimum sit; tum etiam quia agens finitum, licet non possit excedere certam perfectionem effectus, tamen intra illum terminum potest minorem et minorem effectum producere. Locutus sum autem de qualitatibus naturalibus, quia supernaturales et per se infusae non habent definitum terminum sui augmenti, propter peculiares rationes quas latius theologi considerant. Locutus sum etiam de hac intensione ex natura rei, quia Deus per suam potentiam posset magis ac magis huiusmodi qualitates intendere, cum nulla implicatio contradictionis in hoc esse videatur. Et haec de qualitatibus dixisse sufficiat.

DISPUTACION XLVII

LA RELACION REAL EN GENERAL

RESUMEN

La presente disputación, que ocupa un lugar destacado en la doctrina metafísica de Suárez, puede articularse así:

I. La relación en general: existencia, esencia y división (Sec. 1-4).
II. La relación predicamental: definición esencial, sujeto, fundamento y término (Sec. 5-9).
III. División aristotélica de los entes relativos, basada en un triple fundamento (Sec. 10-15).
IV. ¿Puede ser una relación término de otra relación? (Sec. 16).
V. Estructuración del predicamento "relación" (Sec. 17).
VI. Propiedades de la relación (Sec. 18).

SECCIÓN I

Comenzando por el problema de la existencia misma de la relación, Suárez enumera hasta cinco motivos de duda (1-7), pasando luego a exponer tres opiniones diferentes: no existen verdaderas relaciones reales (8); existen, pero no constituyen un género especial de entes (9); se dan en las cosas creadas relaciones reales que constituyen un predicamento propio y especial (10). Esta última es la opinión más admitida, que se demuestra por las enseñanzas de la fe católica y por argumentos de razón (11-15).

SECCIÓN II

El aclarar cómo se distingue la relación real predicamental de la sustancia y de todos los accidentes absolutos resulta necesario en sumo grado para explicar la realidad y la naturaleza de las relaciones creadas (1). A este respecto, Suárez expone y rechaza cuatro opiniones diferentes (2-10), deteniéndose más en otra —seguida por muchos teólogos, sobre todo por los nominalistas—, que defiende la distinción de razón con fundamento en la realidad, entre la relación y su fundamento absoluto (11-17) y, sin aprobar la distinción entre el "ser-en" y el "ser en orden a" de la relación (18-21), admite la indicada sentencia nominalista (22). Por último, responde a los fundamentos de las otras opiniones (23) y a los argumentos pendientes de la sección 1 (24-25).

18. Con esto, pues, se ha dado respuesta, no sólo a la razón indicada, sino también a todos los fundamentos que quedaron pendientes de la sección anterior. También se ha resuelto la segunda razón, con la inducción que en ella se hacía, ya que la intensificación de la cualidad no es una disposición para ella, sino cierta integridad suya, y, por eso, se requiere una determinada intensidad para su perfección consumada, pero no para su existencia en absoluto.

El término máximo de la intensificación

19. *Las cualidades naturales exigen un término en cuanto a su magnitud.*— Con lo dicho se responde también fácilmente a la tercera razón, en la cual se toca la segunda parte principal de esta cuestión, que se refiere al término máximo de la intensificación. Pues hay que decir que las cualidades de orden natural determinan para sí mismas un grado preciso de intensidad máxima, a la cual pueden llegar de manera natural. Ya porque cada cosa determina para sí un modo preciso de perfección intrínseca, cual es la intensidad; ya también porque estas cualidades están adaptadas a sus formas sustanciales, de las que son propiedades, o a sus agentes naturales finitos, por los que pueden ser producidas. Por este motivo no se da una razón semejante a propósito del término en la parvedad, ya porque una cosa que en su estado natural exige una determinada integridad, en el preternatural e imperfecto conserva de su entidad lo que puede, aunque sea mínimo, ya también porque el agente finito, aun cuando no pueda rebasar la perfección determinada del efecto, no obstante, dentro de ese término, puede producir un efecto cada vez menor. Y he hablado de las cualidades naturales, porque las sobrenaturales y esencialmente infusas no tienen un término definido en su aumento, por unas razones especiales en cuya consideración se ocupan más extensamente los teólogos. También he hablado de esta intensificación en sentido natural, puesto que Dios, por su potencia, podría intensificar cada vez más semejantes cualidades, ya que no parece que en esto vaya implicada ninguna contradicción. Y lo dicho es suficiente acerca de las cualidades.

18. Ex his ergo satisfactum est, et illi rationi, et omnibus fundamentis relictis in sectione praecedenti. Secunda item ratio, cum inductione quae ibi fiebat, expedita est, nam intensio qualitatis non est dispositio ad illam, sed quaedam eius integritas, et ideo determinata intensio requiritur ad eius consummatam perfectionem, non vero simpliciter ad illius esse.

De termino maximo intensionis

19. *Qualitates naturales quoad magnitudinem terminum vendicant.*— Ex quo etiam facile respondetur ad tertiam rationem, in qua tangitur secunda pars praecipua huius quaestionis, quae est de termino maximo intensionis. Dicendum est enim qualitates naturalis ordinis determinare sibi certum gradum summae intensionis, ad quam possunt pervenire ex natura rei. Tum quia unaquaeque res determinat sibi certum modum perfectionis intrinsecae, qualis est intensio. Tum etiam quia hae qualitates commensurantur substantialibus formis, quarum sunt proprietates, vel naturalibus agentibus finitis, a quibus fieri possunt. Et ideo non est similis ratio de termino parvitatis, tum quia res quae in suo naturali statu postulat certam integritatem, in praeternaturali et imperfecto retinet id quod potest suae entitatis, quantumvis minimum sit; tum etiam quia agens finitum, licet non possit excedere certam perfectionem effectus, tamen intra illum terminum potest minorem et minorem effectum producere. Locutus sum autem de qualitatibus naturalibus, quia supernaturales et per se infusae non habent definitum terminum sui augmenti, propter peculiares rationes quas latius theologi considerant. Locutus sum etiam de hac intensione ex natura rei, quia Deus per suam potentiam posset magis ac magis huiusmodi qualitates intendere, cum nulla implicatio contradictionis in hoc esse videatur. Et haec de qualitatibus dixisse sufficiat.

DISPUTACION XLVII

LA RELACION REAL EN GENERAL

RESUMEN

La presente disputación, que ocupa un lugar destacado en la doctrina metafísica de Suárez, puede articularse así:

I. *La relación en general: existencia, esencia y división (Sec. 1-4).*
II. *La relación predicamental: definición esencial, sujeto, fundamento y término (Sec. 5-9).*
III. *División aristotélica de los entes relativos, basada en un triple fundamento (Sec. 10-15).*
IV. *¿Puede ser una relación término de otra relación? (Sec. 16).*
V. *Estructuración del predicamento "relación" (Sec. 17).*
VI. *Propiedades de la relación (Sec. 18).*

SECCIÓN I

Comenzando por el problema de la existencia misma de la relación, Suárez enumera hasta cinco motivos de duda (1-7), pasando luego a exponer tres opiniones diferentes: no existen verdaderas relaciones reales (8); existen, pero no constituyen un género especial de entes (9); se dan en las cosas creadas relaciones reales que constituyen un predicamento propio y especial (10). Esta última es la opinión más admitida, que se demuestra por las enseñanzas de la fe católica y por argumentos de razón (11-15).

SECCIÓN II

El aclarar cómo se distingue la relación real predicamental de la sustancia y de todos los accidentes absolutos resulta necesario en sumo grado para explicar la realidad y la naturaleza de las relaciones creadas (1). A este respecto, Suárez expone y rechaza cuatro opiniones diferentes (2-10), deteniéndose más en otra —seguida por muchos teólogos, sobre todo por los nominalistas—, que defiende la distinción de razón con fundamento en la realidad, entre la relación y su fundamento absoluto (11-17) y, sin aprobar la distinción entre el "ser-en" y el "ser en orden a" de la relación (18-21), admite la indicada sentencia nominalista (22). Por último, responde a los fundamentos de las otras opiniones (23) y a los argumentos pendientes de la sección 1 (24-25).

SECCIÓN III

Trata las divisiones de la relación (1). La primera es en relación real y de razón, siendo solamente la real la que constituye el predicamento "en orden a algo" (2-5). La segunda, en relación "según la predicación" y "según el ser" (6-9). La tercera y más importante, en relación trascendental y relación predicamental (10-13).

SECCIÓN IV

Resulta bastante difícil explicar la diferencia entre la relación predicamental y la trascendental (1). Cabe pensar en algunas diferencias que deben rechazarse (2-8). Otras, en cambio, pueden admitirse (9-15). De éstas se infiere que el predicamento "en orden a algo" sólo abarca las relaciones que son predicamentales en sentido propio (16). Los restantes números de la sección contienen la respuesta a una dificultad planteada en la sección 1 (17-21).

SECCIÓN V

En ella se explica la esencia y la definición propia de la relación predicamental (1-4), y se exponen y resuelven las dificultades con que tropieza dicha definición (5-13).

SECCIÓN VI

Es brevísima, y se limita a demostrar que la relación predicamental exige un sujeto, un fundamento y un término (1-6).

SECCIÓN VII

Como se acaba de decir, la relación predicamental necesita un fundamento (1), que de alguna manera se distingue del sujeto (2-3). Ese fundamento puede ser, bien un accidente, bien la sustancia misma (4-9). Aunque la cuestión es discutida, Suárez prefiere no establecer separación entre el fundamento y la razón de fundamentalidad (10-14).

SECCIÓN VIII

También se requiere un término real para la relación predicamental (1). Pero ¿debe existir en acto ese término? Hay motivos para dudarlo (2), y algún autor ha opinado que no se necesita un término real y que exista realmente (3). Suárez, sin embargo, sostiene lo contrario, siguiendo la sentencia común de filósofos y teólogos (4-7). Resuelve los argumentos de la opinión de Gregorio (8), y de lo dicho desprende el sentido en que el término pertenece a la esencia de la relación (9-12). Finalmente, afirma que ni siquiera por potencia de Dios puede la relación permanecer sin término (13-14).

SECCIÓN IX

Para la relación real es necesario que el fundamento y el término, considerados formalmente, se distingan con distinción real, si bien ésta no ha de ser igual en todos los casos (1-6).

SECCIÓN X

Se propone examinar la división que Aristóteles hizo de la relación atendiendo a un triple fundamento (1). Expuesta primero la doctrina aristotélica (2-4), se plantean las dos cuestiones principales que surgen en torno a ella: si cada uno de los miembros de dicha división se ha señalado de manera conveniente, y si la división abarca todo el ámbito de la relación predicamental. Acerca de la primera, hay varias razones que presentan dificultad (5-10), y lo mismo ocurre con la segunda (11). Sin embargo, las dos se resuelven en sentido de aprobar la división hecha por Aristóteles (12-16).

SECCIÓN XI

Pero todavía hay que responder a cada una de las dificultades de la sección anterior (1). Comenzando por la primera clase de relaciones, que se funda en la unidad (2-3), se afirma que la relación de unidad puede fundarse en las realidades de todos los predicamentos (4) y se explica el sentido en que una relación puede ser fundamento de otra (5-13), exponiendo a continuación de qué clase es la relación de identidad, la de semejanza y la de igualdad (14-15), para terminar afirmando que la unidad genérica puede fundamentar una relación real (16-19) e indicando las características de las relaciones de este primer género (20-21).

SECCIÓN XII

Para tratar del segundo género de relaciones, que presenta muchos puntos (1), se plantea ante todo el problema de si todas las relaciones de este segundo género son reales (2), al que Suárez responde estableciendo algunas distinciones (3-4). Se ocupa luego del fundamento próximo de la paternidad (5-6) y de la relación de agente (7-8), bien sea en acto (9), bien en potencia (10-14).

SECCIÓN XIII

Sobre el segundo género de relaciones, fundado en la razón de medida (1), se presenta y resuelve una dificultad acerca del auténtico pensamiento de Aristóteles (2-9).

SECCIÓN XIV

¿Es suficiente y adecuada la división aristotélica que estamos estudiando? (1). Para responder a esta pregunta, Suárez indica cómo todas las relaciones reales se reducen a los tres modos que integran dicha división (2-8).

SECCIÓN XV

Después de indicar el doble sentido en que pueden tomarse las relaciones no mutuas (1), se hace la división en relaciones recíprocas y no recíprocas (2) y se plantea la dificultad a propósito de ellas (3-7). Para resolverla, el Doctor Eximio afirma que hay algunas relaciones no mutuas, las cuales se encuentran propiamente en el tercer género (8). Luego responde a los argumentos contrarios (9-12), resuelve las dificultades propuestas al principio (13-15) y expone la opinión de los nominalistas acerca de las relaciones reales de Dios desde el tiempo (16), negando, en contra de ellos, que dichas relaciones sean reales (17-29).

SECCIÓN XVI

Está en función de la anterior, y se ocupa de la cuestión de si el término formal de una relación es otra relación o una razón absoluta (1). Explicado el título de la cuestión (2), se exponen las diferentes opiniones (3-5). Suárez concreta su pensamiento en las siguientes afirmaciones:

1.ª En los relativos no mutuos, la razón por la que un extremo es término de la relación del otro no es una relación opuesta a la del otro, sino la entidad misma o una propiedad de aquel término (6-13).

2.ª En las relaciones mutuas, la razón de ser término es también alguna razón absoluta, que constituye el fundamento formal de la relación opuesta (14-22). Con esto, se da respuesta a los fundamentos de las otras opiniones, explicando el sentido en que los relativos son simultáneos en naturaleza, en conocimiento y en definición (23-34) y tratando, por último, de los términos de las relaciones divinas (35-38) y de la oposición relativa (39-40).

SECCIÓN XVII

Se propone tratar de la estructuración del predicamento "en orden a algo" (1). La primera dificultad está en saber cómo pueden reducirse todos los relativos a un solo género supremo (2). Se admite la posibilidad de un solo género supremo que abarque todos los relativos (3) y se aduce la solución que algunos ofrecen al motivo de duda (4-5); dicha solución es probable, aunque supone un fundamento falso (6). Suárez afirma que lo relativo en general no es en orden a otro como a su correlativo (7-8), que lo relativo en general tiene un término en general correspondiente a él (8) y que la razón común de término no constituye un predicamento propio (10). Después aborda el Doctor Eximio la cuestión de la contracción del género supremo de los relativos a sus inferiores (11-14), la del origen de la diferencia esencial y específica de las relaciones (15) y la de la simultaneidad de varias relaciones —que sólo difieren numéricamente— en un mismo sujeto (16-23), para terminar rechazando la opinión del Ferrariense acerca de la relación que el hijo tiene con respecto al padre y a la madre (24-28).

SECCIÓN XVIII

Es bastante breve. Señala como propiedades de todos los relativos el no tener contrario, el ser susceptible de más y de menos, el recibir la denominación de "convertibles", el ser simultáneos en naturaleza y el serlo también en conocimiento y en definición (1-6).

DISPUTACION XLVII

LA RELACION REAL EN GENERAL

Después de los dos géneros precedentes de la cantidad y la cualidad, trata Aristóteles de la relación, en el lib. V de la *Metafísica*, c. 15, no porque en su entidad sea más perfecta que los otros seis últimos predicamentos, puesto que el Comentador, en el lib. XII *Metaph.*, c. 19, dice que la relación es, entre todos los géneros, el de menor entidad; cuán verdadero sea esto, quedará claro por lo que se va a decir. Parece, pues, que Aristóteles no observó el orden de la perfección, sino el orden de la doctrina, no sólo porque la doctrina referente a este predicamento es más universal, sino también porque es en cierto modo necesaria para el conocimiento de los demás predicamentos, ya que, al parecer, consisten en gran medida en una relación. A esto se añade también que la mayor parte de las relaciones siguen próximamente a la cantidad y a la cualidad. Por tanto, acerca de la relación, veremos primero en general si existe, qué es, cuántas son sus clases y qué propiedades o causas tiene, y después trataremos más en particular de los principales géneros de relaciones y de los fundamentos y términos de las mismas.

DISPUTATIO XLVII

DE RELATIONE REALI IN COMMUNI

Post duo praecedentia genera quantitatis et qualitatis, tractat Aristoteles de ad aliquid, in V Metaph., c. 15, non quia perfectius sit in entitate sua quam omnia sex ultima praedicamenta, cum Commentator, XII Metaph., com. 19, dicat relationem inter omnia genera esse minimae entitatis; quod quam verum sit, ex dicendis constabit. Non ergo perfectionis ordinem, sed ordinem doctrinae videtur Aristoteles observasse, tum quia doctrina ad hoc praedicamentum pertinens universalior est; tum etiam quia est quodammodo necessaria ad caeterorum praedicamentorum cognitionem, eo quod magna ex parte videntur in relatione consistere. Accedit etiam quod quamplurimae relationes ad quantitatem et qualitatem proxime consequuntur. De relatione igitur prius in communi videbimus an sit, quid sit, et quotuplex, et quas proprietates vel causas habeat, et deinde de praecipuis relationum generibus earumque fundamentis ac terminis magis in particulari disseremus.

SECCION PRIMERA

Si la relación es un verdadero género de ente real, distinto de los demás

Diferentes razones con las cuales se propone casi toda la dificultad de este predicamento

1. *Primera.*— El primer motivo de duda puede ser que la relación en cuanto tal no pone nada real en la cosa que se denomina relacionada; luego no puede constituir un género real de ente. La consecuencia es manifiesta, porque el género real se funda en un ente real que exista o ponga algo en la naturaleza; pero la relación, tal como se atribuye a las cosas creadas (pues en este sentido tratamos ahora de ella) no puede ser algo real en la realidad si no pone algo real en la cosa misma relacionada, porque ni pone nada en el término, como es evidente de suyo —aunque quizá lo suponga, de lo cual trataremos después—, ni permanece en sí misma, puesto que no es una sustancia; luego, si no pone nada en la cosa misma relacionada, no es en absoluto nada real. Se prueba el antecedente, en primer lugar, porque el "en orden a", en cuanto "en orden a" (el "ad ut ad"), no expresa una razón real, ya porque conviene unívocamente y según toda su propiedad a las relaciones de razón, ya también porque "en orden a", en cuanto "en orden a", prescinde del ser-en ("esse in"); luego como tal no pone nada real en ninguna cosa. De otro modo incluiría, según su razón propia y última, el estar-en, lo cual es contradictorio; luego la relación no pone nada real en la cosa a la que relaciona. La consecuencia es clara, porque la relación en cuanto tal no dice otra cosa que "ser en orden a"; pues dice Aristóteles que son relativas aquellas cosas cuyo ser total consiste en referirse a otro.

2. *Segunda.*— En segundo lugar, porque esta denominación relativa que adviene a algo de nuevo no lo inmuta ni hace que en la realidad se comporte de manera distinta que antes, pues Aristóteles, en el lib. V de la *Metafísica*, texto 10, afirma que la relación adviene sin mutación de la cosa; luego la relación no pone nada real en tal cosa. La consecuencia es evidente, porque es imposible entender que se añada de nuevo alguna entidad a un sujeto y que éste no se comporte en la realidad de distinto modo que antes, puesto que, si se le ha añadido algo, tiene algo que antes no tenía; y esto mismo ya es comportarse de otro modo. Y lo que algunos responden, que no tiene algo, sino "en orden a algo", parece un juego de palabras; pues pregunto si aquel "en orden a algo" es algo; porque, si lo es, lo que tiene un nuevo "en orden a algo" tiene también algo nuevo; luego se comporta de otra manera y ha cambiado; por el contrario, si el "en orden a algo" no es algo, nada es, siendo esto lo que pretendemos.

3. *Tercera.*— En tercer lugar, se explica esto con mayor amplitud, porque la relación, en cuanto relación, no es nada fuera de las cosas absolutas; por tanto, es simplemente nada. La consecuencia es clara, pues cuando preguntamos si la relación es algo real, tratamos de ella en cuanto se distingue o se prescinde de las cosas absolutas; si no, ¿cómo podría ser un género real distinto? El antecedente se prueba porque, si ponemos, por ejemplo, dos cosas blancas en la naturaleza, esas cosas son semejantes entre sí en virtud de las cualidades absolutas que poseen; luego tienen aquella denominación relativa en virtud de dos absolutos que existen a la vez o se consideran a la vez, sin ninguna otra adición real. Por consiguiente, la relación no añade nada real a las cosas absolutas. Ambas consecuencias son manifiestas; porque, si la relación es algo, lo es únicamente por aquella denominación relativa que parece mediar entre dichas cosas absolutas; por tanto, si esta misma denominación se toma sólo de las cosas absolutas, cualquier otra cosa que se añade es ficticia. El antecedente se demuestra porque, puestas esas dos cosas blancas en la naturaleza, ya se separe mentalmente toda otra cosa real añadida a ellas, ya supongamos que aquello es separado o impedido por la potencia absoluta de Dios, no obstante, aquellas dos cosas seguirán siendo semejantes, y la mente no puede concebir otra cosa, porque conservan necesariamente la unidad formal; y ser semejantes no es sino poseer cualidades de la misma naturaleza. Si alguien respondiese que esto se dice con verdad de las cosas semejantes en sentido fundamental, y no formal, ciertamente cometerá una petición de principio; pues esto es lo que pretendemos, es decir, que en ese caso no hay otra denominación sino esta que se llama fundamental; porque ésta es

SECTIO PRIMA

An relatio sit verum genus entis realis, distinctum a reliquis

Variae rationes quibus tota fere difficultas huius praedicamenti proponitur

1. *Prima.*— Prima ratio dubitandi esse potest quia relatio ut relatio nihil rei ponit in re quae referri dicitur; ergo non potest constituere reale genus entis. Consequentia est evidens, quia reale genus fundatur in ente reali, quod in rerum natura sit seu ponat aliquid; relatio autem, prout rebus creatis tribuitur (sic enim nunc de illa agimus), non potest aliquid rei esse in rerum natura, si illud non ponit in re ipsa relata, quia neque in termino aliquid ponit, ut per se notum est, licet forte supponat, de quo postea; neque in sese manet, cum non sit substantia; ergo, si in re ipsa relata nihil ponit, absolute nihil rei est. Probatur autem antecedens, primo, quia ad, ut ad, non dicit realem rationem, tum quia univoce et secundum totam proprietatem suam convenit relationibus rationis; tum etiam quia ad, ut ad, praescindit ab esse in; ergo ut sic nihil rei ponit in aliquo. Alioqui secundum propriam et ultimam rationem suam includeret inesse, quod repugnat; ergo relatio nihil rei ponit in re quam refert. Patet consequentia, quia relatio ut relatio nihil aliud dicit quam esse ad, dicente Aristotele relativa illa esse quorum totum esse est ad aliud se habere.

2. *Secunda.*— Secundo, quia haec denominatio relativa adveniens alicui de novo, non immutat illud nec in re ipsa facit illud aliter se habere quam antea, dicente Arist., V Phys., text. 10, relationem advenire sine rei mutatione; ergo relatio nihil ponit in tali re. Patet consequentia, quia impossibile est intelligere aliquid rei de novo adiungi alicui subiecto, et illud non se habere in re ipsa aliter quam antea, quia, si ei aliquid est additum, aliquid habet quod antea non habebat: hoc autem ipsum est aliter se habere. Quod autem quidam respondent non habere aliquid, sed ad aliquid, ludus quidam verborum esse videtur; nam interrogo an illud ad aliquid sit aliquid; nam, si est, ergo qui habet ad aliquid de novo, aliquid etiam de novo habet; ergo aliter se habet et mutatum est; si vero ad aliquid non est aliquid, ergo nihil est, et hoc intendimus.

3. *Tertia.*— Tertio declaratur hoc amplius, quia relatio, ut relatio, nihil est praeter absoluta; ergo simpliciter nihil est. Patet consequentia, quia, cum quaerimus an relatio sit aliquid rei, de illa agimus ut distinguitur vel praescinditur a rebus absolutis; alioqui quomodo erit distinctum genus reale? Antecedens vero probatur, quia si ponamus, verbi gratia, duo alba in rerum natura, illa, ex vi qualitatum absolutarum quas habent, sunt inter se similia; ergo habent illam denominationem relativam ex vi absolutorum simul existentium seu simul sumptorum, absque aliqua alia additione reali; ergo relatio nihil rei addit rebus absolutis. Utraque consequentia est manifesta, quia, si relatio aliquid est, solum est propter illam denominationem relativam quae intercedere videtur inter illa absoluta; si ergo haec ipsa denominatio ex solis absolutis sumitur, quidquid aliud adiungitur, fictitium est. Probatur autem antecedens, quia, positis duobus albis in rerum natura, sive mente separes omne aliud reale eis additum, sive per potentiam Dei absolutam ponamus illud separari aut impediri, nihilominus illa duo manebunt inter se similia, nec mens potest aliud concipere, quia necessario retinent unitatem formalem, et nihil aliud est esse similes quam habere qualitates eiusdem rationis. Quod si quis respondeat hoc vere dici de rebus similibus fundamentaliter, non formaliter, petet sane principium; nam hoc est quod intendimus, scilicet, ibi non esse aliam denominationem nisi hanc quae appellatur fundamentalis; nam haec satis est ut illae

suficiente para que aquellas cosas sean verdaderamente semejantes, y la otra denominación formal o no es nada, o es a lo sumo una consideración de razón.

4. Se confirma, porque de este modo se salvan muchas denominaciones semejantes sin que en la cosa denominada se realice intrínsecamente adición alguna; en efecto, en este sentido se dice que Dios es creador o señor desde el tiempo; así se dice una columna derecha o izquierda; de este modo se afirma que la pared es vista, etc.; luego, por la misma razón, puede salvarse suficientemente toda denominación semejante sin adición de una relación que sea algo real. Si alguien dice que en los ejemplos aducidos falta el fundamento por parte de las cosas denominadas, responderemos que quizá no sea esto verdad en sentido universal, punto del que trataremos después; y que no satisface, porque, si una cosa que no tiene fundamento puede denominarse relativamente por la posición de otra, aunque no se le añada nada real, consiguientemente, con mucho mayor motivo, una cosa que tiene algún fundamento podrá, precisamente en razón de éste y de la coexistencia con la otra, denominarse de esta manera sin adición de ninguna otra entidad respectiva; luego semejante relación no es nada real distinto de lo absoluto.

5. *Cuarta.*— En cuarto lugar, podemos argumentar (y éste es el segundo motivo principal de duda) que, aun cuando concedamos que la relación es algo real, no puede, empero, constituir un nuevo género de ente, diverso de los demás. Se prueba, porque el orden a otro está intrínsecamente incluido en todo concepto real de ente creado. Pues, en primer lugar, todo ente creado, en cuanto tal —incluso la misma sustancia—, expresa una referencia de dependencia esencial con respecto al ente increado y, por tanto, es analógicamente ente o sustancia por comparación con aquél. De idéntica manera, todo accidente dice esencial referencia a un sujeto, y por esa referencia se afirma que es ente del ente, más bien que ente. Además, en cada uno de los géneros de accidentes es posible encontrar cada una de las relaciones; en efecto, la cantidad, en cuanto continua, dice referencia esencial a los términos mediante los que se continúa, e inversamente el punto y otros términos semejantes dicen referencia esencial a las partes de las que son

res vere sint similes, et illa alia formalis denominatio aut nihil est, aut ad summum est consideratio rationis.

4. Et confirmatur, nam hoc modo salvantur multae denominationes similes absque additione aliqua quae intrinsece fiat in re denominata; sic enim dicitur Deus creator vel dominus ex tempore; sic columna dicitur dextra vel sinistra; sic paries dicitur visus, etc.; ergo, eadem ratione, potest sufficienter salvari omnis similis denominatio sine additione relationis quae sit aliquid rei. Quod si quis dicat in exemplis positis deesse fundamentum ex parte rerum denominatarum, respondebimus et fortasse hoc non esse in universum verum, quod postea tractabimus, et non satisfacere, quia, si res quae non habet fundamentum denominari potest relative ex positione alterius, etiamsi nihil rei ipsi addatur, ergo, multo magis, res quae habet aliquod fundamentum poterit ex vi eius et coexistentiae alterius praecise, sic denominari, absque additione alicuius rei respectivae; ergo huiusmodi respectus nihil rei est praeter absolutum.

5. *Quarta.*— Quarto argumentari possumus (et est altera ratio principalis dubitandi), quia, licet demus relationem esse aliquid rei, non tamen potest novum genus entis constituere diversum a reliquis. Probatur: quoniam ordo ad aliud intrinsece includitur in omni reali conceptu entis creati. Nam imprimis omne ens creatum, quatenus tale est, etiam ipsa substantia, dicit habitudinem essentialis dependentiae ad ens increatum, et ideo est analogice ens vel substantia comparatione illius. Omne item accidens dicit essentialem habitudinem ad subiectum, ob quam dicitur esse entis ens potius quam ens. Rursus, in singulis generibus accidentium invenire est singulas habitudines; nam quantitas, quatenus continua est, dicit essentialem habitudinem ad terminos quibus continuatur, et e converso punctus et alii similes termini dicunt essentialem habitudinem ad partes quarum sunt termini.

términos. Y, entre las cualidades, la potencia dice esencial referencia al objeto; y acerca de la ciencia, y, por consiguiente, del hábito y de la disposición, afirma Aristóteles, en el capítulo sobre la cualidad, que son "en orden a algo".

6. Añade, además, que son "en orden a algo" según razones genéricas, por ejemplo, la de ciencia, mas no según razones específicas, *pues la ciencia* —dice— *es para lo escible, pero la gramática en cuanto tal no es para otra cosa.* No obstante, esto es, en primer lugar, falso, pues, aunque tal vez los nombres no estén tan claramente impuestos, sin embargo, atendiendo a la realidad, así como la ciencia en general dice referencia al objeto escible en general, igualmente una ciencia concreta dice referencia a un objeto concreto. Además, nada importa para la presente dificultad; en efecto, el género y la especie pertenecen al mismo predicamento; luego, si esta ciencia considerada específicamente es una cualidad, la ciencia en general es un género del predicamento cualidad; luego, siendo también en orden a algo, resultará imposible que las cosas que son en orden a algo se coloquen en un predicamento especial. Pero parece satisfacer mucho menos lo que inmediatamente agrega Aristóteles, que no es absurdo que una misma cosa pertenezca a la cualidad y a la relación, si ambas le convienen. Porque una misma cosa no puede constituirse esencialmente en diversos predicamentos; mas la ciencia, por ejemplo, es en orden a algo no sólo accidentalmente, sino esencialmente, ya porque toda su entidad se ordena de manera intrínseca a lo escible —según expone Aristóteles en el capítulo sobre la relación—, ya también porque, en otro caso, si la ciencia se refiriese sólo accidentalmente a lo escible, no se constituiría bajo el género de la relación la ciencia misma, sino aquella relación que le adviene accidentalmente, cosa que está en contra de lo expuesto por Aristóteles en el mismo capítulo sobre la cualidad. La misma dificultad apremia en el caso de los seis últimos predicamentos, los cuales implican, según la opinión común, alguna relación, y así lo afirma expresamente Aristóteles con respecto al "sitio", en los *Predicamentos,* y de los demás hablaremos en sus propios lugares. Luego esta razón de relación es trascendental y está incluida en toda entidad, sobre todo en la creada; por tanto, no constituye un género peculiar.

Et inter qualitates potentia dicit essentialem habitudinem ad obiectum, et de scientia, et consequenter de habitu ac dispositione, Aristot., in c. de Qualit., fatetur esse ad aliquid.

6. Addit vero esse ad aliquid secundum rationes genericas, scientiae, verbi gratia, non vero secundum specificas, *nam scientia* (inquit) *est ad scibile, grammatica vero ut sic non est ad aliud.* Sed hoc imprimis est falsum; nam, licet forte nomina non sint tam clare imposita, tamen secundum rem, sicut scientia in communi dicit habitudinem ad obiectum scibile in communi, ita haec scientia ad hoc obiectum. Deinde, nihil refert ad praesentem difficultatem; nam genus et species ad idem praedicamentum pertinent; ergo, si haec scientia in specie est qualitas, ergo scientia in communi est genus de praedicamento qualitatis; ergo, cum sit etiam ad aliquid, impossibile erit ut ea quae sunt ad aliquid in speciali praedicamento collocentur. Multo vero minus satisfacere videtur quod statim subdit Aristoteles, non esse absurdum idem collocari sub qualitate et ad aliquid, si utrumque ei convenit. Quia idem non potest essentialiter constitui in diversis praedicamentis; scientia autem, verbi gratia, non accidentaliter tantum, sed essentialiter est ad aliquid, tum quia tota eius entitas intrinsece ordinatur ad scibile, ut in c. de Ad aliquid Aristoteles fatetur; tum etiam quia alias, si tantum accidentaliter scientia referretur ad scibile, non constitueretur ipsa scientia sub genere *ad aliquid,* sed illa relatio quae illi accidentaliter advenit, quod est contra Aristotelem in eodem c. de Qualitate. Eademque difficultas urget de sex ultimis praedicamentis, quae ex omnium sententia relationem aliquam includunt, et sic de *situ* id expresse fatetur Aristoteles in Praedicam., et de caeteris suis locis dicemus. Ergo haec ratio *ad aliquid* transcendens est et inclusa in omni entitate, praesertim creata; non ergo constituit peculiare genus.

7. Dos respuestas suelen darse a esta última dificultad. La primera es que todas las cosas que hemos enumerado en los demás predicamentos sólo son relativas según la predicación; en cambio, las que constituyen un predicamento especial únicamente son relativas según el ser. Pero esta respuesta se refutará fácilmente si preguntamos qué se entiende por relativas según la predicación; pues, o se llaman así aquellas cosas de las cuales hablamos como si fuesen relativas, aunque en la realidad no tengan ninguna referencia entre sí, o se denominan de ese modo algunas cosas que tienen cierta referencia en la realidad, pero de distinta naturaleza que la relación real. Lo primero no puede afirmarse, de una parte porque la ciencia tiene su ser ordenado a lo escible —no sólo en el modo de hablar, sino también en la realidad—; y la potencia lo tiene ordenado a su objeto, y así en otros casos; de otra parte, porque, si se dice que estas denominaciones o locuciones respectivas se dan en nuestro modo de expresión y no en la realidad, lo mismo habrá que decir de toda denominación semejante y no quedará ningún camino probable para establecer semejantes relaciones reales, puesto que se deducen sobre todo de esas denominaciones. Mas, si se elige el otro miembro, hay que explicar en qué consisten dichas referencias, o en qué se distinguen de las relaciones, o para qué son necesarias unas relaciones de diversa naturaleza que tales referencias. Con esto queda indicada otra respuesta y su dificultad. Pues suele afirmarse que, en las cosas antedichas de los demás predicamentos, se incluyen referencias trascendentales, mas no relaciones predicamentales propias, las cuales constituyen un género peculiar. Pero inmediatamente sale al paso una pregunta acerca de tal división: ¿qué necesidad hay de multiplicar estos diversos modos de referencia? Pues, si un respecto trascendental es verdadero y real, es suficiente para todas las denominaciones relativas que no son puras denominaciones extrínsecas; luego resulta superfluo imaginar otras relaciones. Además, convendrá explicar qué distinción existe entre tales respectos, o por qué uno constituye un género peculiar y el otro no.

7. Duae vero responsiones dari solent ad hanc ultimam difficultatem. Prior est haec omnia quae enumeravimus in caeteris praedicamentis solum esse relativa secundum dici; ea vero quae constituunt speciale praedicamentum solum esse relativa secundum esse. Sed haec responsio refutabitur facile, si interrogemus quid significetur per relativa secundum dici; aut enim sic appellantur res illae de quibus ita loquimur ac si essent relativae, cum tamen nullam in re habeant inter se habitudinem, aut ita appellantur quaedam res quae habent quidem in re aliquam habitudinem, alterius tamen rationis a relatione reali. Primum dici non potest, tum quia scientia non solum in modo loquendi, sed in re habet suum esse ordinatum ad scibile, et potentia ad obiectum suum, et sic de aliis; tum etiam quia, si hae denominationes vel locutiones respectivae dicuntur esse in nostro modo loquendi et non in re, idem dicetur de omni simili denominatione, nec relinquetur probabilis via ad ponendas huiusmodi relationes reales, nam maxime colliguntur ex huiusmodi denominationibus. Si vero alterum membrum eligatur, explicandum est quaenam sint huiusmodi habitudines, aut in quo distinguantur a relationibus, vel ad quid sint necessariae relationes diversae rationis ab huiusmodi habitudinibus. Et in hoc indicatur alia responsio et difficultas eius. Dici enim solet in praedictis rebus aliorum praedicamentorum includi respectus transcendentales, non vero proprias relationes praedicamentales, quae peculiare genus constituunt. Statim vero circa huiusmodi partitionem interrogandum occurrit quid necesse sit multiplicare hos diversos modos respectuum; nam, si respectus transcendens est verus et realis, ille sufficit ad omnes denominationes relativas quae non sunt pure denominationes extrinsecae; ergo supervacaneum est fingere alias relationes. Deinde oportebit explicare quidnam discriminis sit inter huiusmodi respectus, vel cur unus constituat peculiare genus, et non alius.

Se proponen varias opiniones

8. *Primera.*— Estas parecen ser las principales dificultades que surgen en torno a la relación real en general. Otras que podrían presentarse acerca de cada uno de los géneros de relaciones, se propondrán más adelante. Así, pues, a causa de estas dificultades pueden darse dos modos de expresarse. El primero es que no hay ningunas relaciones reales verdaderas, sino que todas las denominaciones que se explican a manera de relaciones se toman de los mismos absolutos o de su coexistencia. Exponen esta opinión Averroes, lib. XII de la *Metafísica*, com. 19, y Avicena, lib. III de su *Metafísica*, c. 10; sigue la misma Auréolo, citado por Capréolo, *In I*, dist. 30, q. 1.

9. *Segunda.*— Otra opinión puede ser que en las cosas hay, ciertamente, relaciones reales, pero esas relaciones no constituyen un género peculiar de ente, sino que consisten en una cierta condición trascendental que puede estar incluida en todos los entes. Soto, al principio del predicamento "relación", según Alberto y Alejandro, en el mismo lugar, atribuye esta opinión a Zenón y a los filósofos más antiguos anteriores a Platón.

10. *Tercera.*— Por último, la opinión admitida, y que constituye una especie de axioma filosófico común, es que en las cosas creadas se dan relaciones reales, las cuales constituyen un predicamento propio y especial. Esta fue la opinión de Platón, al que siguió Aristóteles, y a éste todos sus intérpretes, Averroes, Simplicio, y todos los demás griegos y latinos, a los cuales imitaron los teólogos, Santo Tomás, en I, q. 13, a. 7; q. 28, a. 1 y 2, y en otros muchos lugares; Capréolo y otros, *In I*, dist. 33; Gregorio, ampliamente, en la dist. 28, q. 1; Enrique, *Quodl. III*, q. 4, y *Quodl. IX*, q. 3; no sólo por razones filosóficas, sino también porque esa opinión es más apta para aclarar el misterio de la Trinidad y parece quedar confirmada en gran manera por éste.

11. En efecto, enseña la fe católica que en Dios se dan tres relaciones reales, que constituyen y distinguen a las divinas personas; de ahí resulta un argumento evidente: el concepto de relación en cuanto tal, sin añadir que sea creada o

Variae sententiae proponuntur

8. *Prima.*— Hae videntur esse praecipuae difficultates quae circa relationem realem in communi occurrunt. Aliae vero quae circa singula genera relationum offerri poterant, inferius proponentur. Ob has ergo difficultates possunt esse duo dicendi modi. Prior est nullas esse veras relationes reales, sed denominationes omnes quae ad modum relationum explicantur desumi ab ipsis absolutis vel ex eorum coexistentia. Hanc opinionem referunt Averroes, XII Metaph., comment., 19; et Avicen., lib. III suae Metaph., c. 10; eamque secutus est Aureolus apud Capreol., In I, dist. 30, q. 1.

9. *Secunda.*— Alia sententia esse potest esse quidem in rebus relationes reales, illas vero non constituere peculiare genus entis, sed esse conditionem quamdam transcendentem, quae in omnibus entibus includi potest. Hanc sententiam Zenoni et antiquioribus philosophis ante Platonem tribuit Soto in principio praedicamenti *ad aliquid*, ex Albert. et Alexand., ibidem.

10. *Tertia.*— Iam vero, recepta sententia et quasi philosophicum et commune axioma est dari in rebus creatis relationes reales, proprium ac speciale praedicamentum constituentes. Haec fuit sententia Platonis, eumque secutus est Aristoteles, et hunc omnes eius interpretes, Averroes, Simplicius, et caeteri omnes graeci et latini, quos imitati sunt theologi, D. Thomas, I, q. 13, a. 7, q. 28, a. 1 et 2, et saepe alias; Capreol., et alii, In I, dist. 33; Gregor., late, dist. 28, q. 1; Henric., Quodl. III, q. 4, et Quodl. IX, q. 3; non solum propter rationes philosophicas, sed etiam quod illa sententia aptior sit ad mysterium Trinitatis declarandum, et ex illo plurimum confirmari videatur.

11. Docet enim fides catholica esse in Deo tres relationes reales, constituentes et distinguentes divinas personas; ex quo fit evidens argumentum, conceptum relationis ut sic, non addendo quod creata sit vel in-

increada, no es ficticio, y el que alguna cosa esté relacionada no es una denominación extrínseca proveniente sólo de la comparación de la mente, sino que es algo real, puesto que en Dios es algo real. Y de aquí se sigue además con gran verosimilitud que también en las cosas creadas puede ser algo real. Porque, o bien repugnaría a las cosas creadas a causa de su perfección, o bien a causa de su imperfección. Lo primero no puede afirmarse; porque, si la relación no repugna a la suma perfección de Dios, ¿por qué ha de repugnar a la perfección de la criatura? Se dirá: la relación en Dios es sustancial, mientras que en la criatura debe ser accidental. Mas, por el contrario, a la relación en cuanto tal no le repugna más el ser accidental que el ser sustancial, pues, así como accidente significa ser en otro, sustancia significa ser en sí; por consiguiente, si con esta razón puede conjugarse la de ser en orden a otro, mucho más podrá armonizarse con aquélla, y, por lo demás, a la criatura en cuanto tal no le repugna el accidente real; luego tampoco le repugnará una relación tal que, aun cuando sea accidental, sea algo real. Mas tampoco puede repugnarle por su imperfección, ya que la relación en cuanto tal no expresa imperfección, y, si se le une alguna imperfección por el hecho de ser accidental, esa imperfección no cae fuera del ámbito de la criatura. Por consiguiente, con este argumento teológico parece demostrarse eficazmente que en las cosas creadas pueden darse, y de hecho se dan, relaciones reales.

12. Pero esto suele probarse con argumentos tomados de la sola razón natural, principalmente de las locuciones y denominaciones relativas que existen en las cosas mismas, sin ninguna ficción del entendimiento, las cuales, por tanto, necesariamente deben fundarse en algún ente real; mas no se fundan en uno absoluto; luego se fundan en uno relativo; consiguientemente, en las cosas se da el ente real relativo. El antecedente resulta claro en las denominaciones *mayor, menor, igual, semejante, próximo, remoto, padre, hijo,* y otras análogas. Pues todas éstas expresan abiertamente referencia a otro, sin el cual no pueden existir ni entenderse, y existen en las cosas mismas, como parece evidente.

13. Cuánta sea la fuerza de estas pruebas, lo veremos a continuación; porque la última razón natural depende en gran parte de las soluciones a los argumentos,

creata, non esse fictitium, et rem aliquam referri non esse denominationem extrinsecam provenientem ex sola comparatione mentis, sed esse aliquid rei, quandoquidem in Deo aliquid rei est. Et hinc ulterius magna verisimilitudine colligitur etiam in rebus creatis esse posse aliquid rei. Quia vel repugnaret rebus creatis ob perfectionem earum, vel repugnaret ob imperfectionem. Primum dici non potest, quia, si relatio non repugnat summae perfectioni Dei, cur repugnabit perfectioni creaturae? Dices: quia illa relatio Dei substantialis est, in creatura vero esse debet accidentalis. Sed contra, quia relationi ut sic non magis repugnat quod sit accidentalis quam quod sit substantialis, quia, sicut accidens dicit esse in alio, ita substantia dicit esse in se; si ergo cum hac ratione coniungi potest esse ad aliud, multo magis cum illa; et alioqui creaturae ut sic non repugnat accidens reale; ergo nec repugnabit illi talis relatio, quae, etsi sit accidentalis, aliquid rei sit. Nec vero repugnare potest ob imperfectionem, quia relatio ut relatio non dicit imperfectionem; quod si aliquid imperfectionis ei adiungitur ex eo quod accidentalis sit, talis imperfectio non est extra latitudinem rei creatae. Hoc ergo argumento theologico efficaciter probari videtur dari posse in rebus creatis et de facto dari respectus reales.

12. Argumentis autem ex sola naturali ratione desumptis probari hoc solet, praecipue ex locutionibus et denominationibus relativis quae in rebus ipsis existunt, absque ulla fictione intellectus, quas proinde necesse est in aliquo ente reali fundari; non fundatur autem in absoluto; ergo in relativo; datur ergo in rebus ens reale relativum. Antecedens patet in his denominationibus, *maius, minus, aequale, simile, propinquum, remotum, pater, filius,* et similibus. Hae namque omnes habitudinem plane dicunt ad aliud, sine quo nec esse nec intelligi possunt, et in rebus ipsis existunt, ut per se notum videtur.

13. Quanta vero sit vis harum probationum, videbimus in sequentibus; nam posterior naturalis ratio magna ex parte pendet ex solutionibus argumentorum, quas tradere

soluciones que no podemos dar sin explicar antes muchos puntos acerca de la distinción y la división de las relaciones. En cuanto al argumento teológico, a algunos no les parece suficientemente eficaz para demostrar las relaciones predicamentales, ya que las relaciones divinas están fuera de todo predicamento; y, si Dios estuviese en el predicamento de sustancia, a ese mismo pertenecerían o se reducirían aquellas relaciones, por ser personalidades de naturaleza divina, de igual modo que pertenecen a ese mismo predicamento las personalidades o sustancias creadas. De ahí que tampoco sea muy eficaz el argumento por semejanza que parte, por ejemplo, de la paternidad divina y concluye en la creada, pues la paternidad divina no es resultado ni consecuencia de la generación, sino que más bien constituye a la persona, la cual es principio de la generación. Por eso la paternidad increada, así como es sustancial, igualmente puede considerarse cuasi trascendental, es decir, íntimamente incluida en el concepto adecuado de tal ente o de la sustancia personal. Por tanto, no parece que de dichas relaciones puedan inferirse las relaciones predicamentales, sino a lo sumo unas relaciones reales trascendentales íntimamente incluidas en algunos entes.

14. Otra demostración de las relaciones indicadas suele tomarse especialmente del orden del universo, que es algo accidental a las cosas mismas absolutas de que consta el universo; pues, aunque los elementos y los cielos estuviesen constituidos en otro orden, las cosas mismas absolutas serían idénticas; por tanto, el orden que ahora tienen es algo accidental para ellas. Y no es una ficción de la razón, ya que es evidente de suyo que existe en las cosas mismas y que se ordena a una gran perfección del universo, según testimonio de Aristóteles, en el lib. XII de la *Metafísica,* texto 52; y no es otra cosa que una relación, que por necesidad debe pertenecer esencialmente a un predicamento propio, ya que no pertenece a la razón intrínseca de ninguna cosa absoluta, ni tampoco puede determinarse a cuál de los otros predicamentos pertenece o se reduce. Sin embargo, esta prueba adolece de las dificultades que se han indicado al argumentar, puesto que el orden perteneciente a la perfección del universo consiste únicamente en que cada uno de los cuerpos se halle establecido en su lugar natural, lo cual es, ciertamente,

non possumus, nisi prius multa de distinctione et divisione relationum explicemus. Argumentum autem theologicum aliquibus non videtur satis efficax ad ostendendas relationes praedicamentales, quia relationes divinae extra omne praedicamentum sunt; quod si Deus esset in praedicamento substantiae, ad illud idem pertinerent vel reducerentur illae relationes, eo quod sint personalitates divinae naturae. Sicut personalitates vel substantiae creatae ad illud ipsum praedicamentum pertinent. Unde neque argumentum a simili, a paternitate, verbi gratia, divina ad creatam, est multum efficax, quia paternitas divina non est resultans neque consequens generationem, sed potius constituit personam, quae est generationis principium. Et ideo illa paternitas increata, sicut substantialis est, ita existimari potest quasi transcendentalis, id est, intime inclusa in conceptu adaequato talis entis seu substantiae personalis. Ex illis ergo relationibus non videntur posse colligi relationes praedicamentales, sed ad summum respectus reales transcendentales intime inclusi in aliquibus entibus.

14. Alia vero ostensio dictarum relationum specialiter sumi solet ex ordine universi, qui est accidentarium quid rebus ipsis absolutis quibus constat universum; nam, etsi elementa et caeli alio ordine constituerentur, res ipsae absolutae eaedem essent; est ergo ordo quem nunc habent aliquid accidentarium ipsis. Et non est aliquid per rationem confictum, nam per se constat in rebus ipsis esse et ad magnam universi perfectionem spectare, ut testis est Aristot., XII Metaph., text. 52; et non est nisi relatio, quam necesse est per se ad proprium praedicamentum pertinere, quia non est de intrinseca ratione alicuius rei absolutae, nec etiam signari potest ad quod aliorum praedicamentorum pertineat vel revocetur. Verumtamen haec probatio eas patitur difficultates quae inter argumentandum tactae sunt, quia ordo pertinens ad perfectionem universi tantum est ut singula corpora in suis natu-

absoluto en cada uno de ellos, y en todos juntos expresa su coexistencia; pero que de esto se siga un accidente especial que sea la relación real, parece que no interesa nada para la perfección del universo.

Solución de la cuestión

15. No obstante, consideramos como verdadera y cierta en filosofía la tercera y común opinión, que ahora confirmamos sobre todo por autoridad. La razón y demostración de la misma debe tomarse principalísimamente de las denominaciones relativas, añadiendo dos puntos. Primero, que esas denominaciones sean tales que advengan a las cosas creadas absolutas y puedan variar en un sujeto sin pérdida de la forma absoluta, lo cual consta suficientemente en casi todos los ejemplos aducidos arriba. Segundo, que estas denominaciones no sean meramente extrínsecas, y en esto radica la dificultad, si bien depende de lo que se dirá después; porque antes conviene explicar el modo de entidad de tales relaciones y denominaciones.

SECCION II

SI LA RELACIÓN REAL PREDICAMENTAL SE DISTINGUE REALMENTE, O MODALMENTE Y "EX NATURA REI", DE LA SUSTANCIA Y DE TODOS LOS ACCIDENTES ABSOLUTOS

1. La presente cuestión es necesaria en grado sumo para explicar el sentido en que las relaciones creadas son algo real, y también qué son o qué entidad poseen. Y en ella se dan varias opiniones.

Se rechaza la primera opinión que establece una distinción real

2. La primera enseña que la relación real es siempre una cosa realmente distinta de su sujeto y fundamento. Esta es la opinión de los tomistas antiguos, Capréolo, *In I,* dist. 30, q. 1; Cayetano, I, q. 28, a. 2; el Ferrariense, IV *cont.*

ralibus locis sint constituta, quod quidem absolutum est in singulis et in omnibus simul dicit coexistentiam eorum; quod vero ad hoc consequatur peculiare accidens quod sit relatio realis nihil videtur referre ad universi perfectionem.

Quaestionis resolutio

15. Nihilominus tertiam et communem sententiam ut veram et in philosophia certam supponimus, quam nunc maxime auctoritate confirmamus. Ratio vero eius et ostensio potissimum sumenda est ex illis denominationibus relativis, addendo duo. Primum est illas esse tales ut accidant rebus creatis absolutis possintque variari in aliquo subiecto sine amissione formae absolutae, quod satis constat in omnibus fere exemplis supra adductis. Secundum est has non esse denominationes mere extrinsecas, et in hoc est difficultas, pendet tamen ex infra dicendis; oportet enim prius modum entitatis talium relationum et denominationum declarare.

SECTIO II

UTRUM RELATIO REALIS PRAEDICAMENTALIS DISTINGUATUR REALITER, VEL MODALITER AC EX NATURA REI, A SUBSTANTIA ET OMNIBUS ACCIDENTIBUS ABSOLUTIS

1. Haec quaestio maxime necessaria est ad explicandum quo sensu relationes creatae sint aliquid reale et quid etiam sint quamve entitatem habeant. In eaque variae sunt opiniones.

Prima opinio ponens distinctionem realem reiicitur

2. Prima docet relationem realem semper esse rem distinctam realiter a suo subiecto et fundamento. Haec est opinio veterum thomistarum, Capreoli, In I, dist. 30, q. 1; Caietan., I, q. 28, a. 2; Ferrar., IV cont.

Gent., c. 14, los cuales se fundan en las palabras de Santo Tomás en los mismos pasajes, y en *De Potentia,* q. 8, a. 1, e *In I,* dist. 33, q. 1, a. 1, lugares en los cuales establece, como diferencia entre la relación creada y la increada, que la primera no se identifica con la sustancia, *sino que es una realidad distinta y forma composición con ella,* cosa que no ocurre en la relación increada. Sin embargo, esta opinión, entendida de la distinción real propia y rigurosa, cual la que se da entre entidades por completo distintas, no tiene ningún fundamento suficientemente probable. Pues lo que estos autores aducen acerca de la separabilidad entre la relación y el fundamento, o de las diversas mutaciones que pueden producirse en ellos, prueban a lo sumo la distinción *ex natura rei,* si es que prueban algo; porque quizá sea más probable que no demuestren ni siquiera eso, como veremos al tratar de las opiniones siguientes, con cuyos argumentos, y con las pruebas de nuestra sentencia, quedará suficientemente refutada esta opinión. Aunque, para rechazarla, pueden bastar las cosas que se han propuesto al principio de la sección anterior; porque esas cosas —según opino— demuestran con suficiencia que la relación no es una cosa que posea en sí una entidad propia realmente distinta de todas las entidades absolutas.

Se rechaza la opinión de Escoto, en cuanto coincide con la anterior

3. Idéntico juicio debe emitirse sobre la opinión de Escoto, *In II,* dist. 1, q. 3, e *In III,* dist. 8, q. 1, en la parte en que concuerda con la precedente. Porque Escoto distingue unas relaciones que no pueden separarse en manera alguna de sus fundamentos, como la relación de criatura, y otras que pueden separarse, como es, por ejemplo, la relación de semejanza, y afirma que estas últimas se distinguen realmente de los fundamentos a causa de la separación misma; pero niega que aquéllas se distingan, pues, siendo inseparables, no queda ninguna señal de distinción real, ni por otra parte aparece su necesidad. Sin embargo, en lo concerniente a la primera parte, ya se ha demostrado arriba que esa señal no indica distinción real, sino a lo sumo modal, sobre todo cuando la separación no es convertible (por así decirlo), como sucede en el presente caso; pues, aunque

Gent., c. 14. Qui fundantur in verbis D. Thomae eisdem locis, et q. 8 de Potent., a. 1, et In I, dist. 33, q. 1, a. 1, quibus locis constituit differentiam inter relationem creatam et increatam, quod prior non identificatur cum substantia, *sed est alia res et facit compositionem cum illa,* quod secus est in relatione increata. Haec tamen sententia intellecta de propria et rigorosa distinctione reali, qualis est inter entitates omnino condistinctas, nullum habet fundamentum satis probabile. Nam quae ab his auctoribus afferuntur de separabilitate relationis a fundamento, aut de diversis mutationibus quae in eis fieri possunt, ad summum probant distinctionem ex natura rei, si tamen aliquid probant; nam probabilius fortasse est etiam illud non ostendere, ut videbimus tractando sequentes opiniones. Ex quarum etiam argumentis et ex probationibus nostrae sententiae haec opinio sufficienter refutabitur. Quamquam ad eam reiiciendam sufficere possint ea quae in principio sectionis praecedentis proposita sunt; illa enim, ut opinor, sufficienter demonstrant relationem non esse rem in se habentem propriam entitatem realiter distinctam ab omnibus entitatibus absolutis.

Reiicitur opinio Scoti, quatenus superiori concordat

3. Atque idem iudicium ferendum est de opinione Scoti, In II, dist. 1, q. 3, et In III, dist. 8, q. 1, quantum ad eam partem qua cum praecedenti convenit. Distinguit enim ille quasdam relationes quae separari nullo modo possunt a suis fundamentis, ut est relatio creaturae, ab aliis quae separari possunt, ut est, verbi gratia, relatio similitudinis, et has posteriores ait distingui realiter a fundamentis, propter ipsammet separationem; illa vero negat distingui, quia cum inseparabiles sint, nullum relinquitur signum distinctionis realis, neque aliunde apparet necessitas eius. Verumtamen, quod attinet ad priorem partem, iam supra ostensum est illud signum non indicare distinctionem realem, sed ad summum modalem, maxime quando separatio non est convertibilis (ut sic dicam), sicut accidit in praesenti; nam, licet fundamentum possit

el fundamento pueda permanecer sin la relación, ésta no puede en manera alguna permanecer sin el fundamento. De ahí puede tomarse un argumento de no poco peso contra esta parte y contra toda la opinión anterior. Añado, además, que este signo no es suficiente en el caso presente para indicar una distinción modal que sea actual y *ex natura rei*, porque, aun cuando la denominación relativa se elimine permaneciendo el fundamento y eliminando el término, sin embargo no puede eliminarse si permanecen ambos, por lo que de esa señal no se concluye eficazmente que la relación sea algo distinto del fundamento que se elimina de ella cuando cesa dicha denominación, puesto que la denominación puede incluir o connotar la concomitancia o coexistencia del otro extremo y, consiguientemente, cesar, no porque se elimina algo del fundamento, sino porque se suprime algo del término. Por eso, si algunas relaciones son inseparables de sus fundamentos, se debe a que sus términos no pueden no existir y, por tanto, puestos los fundamentos es necesario que surjan las denominaciones relativas. Así, si por un imposible pudiese permanecer la esencia creada sin que existiera Dios, desaparecería la relación de criatura con respecto a El; por tanto, el que ahora no pueda separarse no obedece sólo a su identidad con el fundamento, sino también a la necesidad intrínseca del término. Luego, en sentido inverso, del hecho de que desaparezcan otras relaciones cuando se eliminan sus términos, no se infiere legítimamente la distinción *ex natura rei*, a no ser que por otro procedimiento se demuestre que la sola destrucción del término mismo no basta para ello.

No se acepta la opinión de Durando en este punto

4. Por este motivo, Durando, *In I*, dist. 30, q. 2, emplea otra distinción, a saber, que hay unas relaciones que son verdaderas referencias y respectos reales que siguen a sus fundamentos esencial o accidentalmente, como la inherencia sigue de manera esencial a la naturaleza del accidente, y el tocar o ser tocado sigue de modo accidental a los cuerpos cuantos; y hay otras que sólo son denominaciones relativas, como ser igual y ser semejante. Dice, pues, que estas últimas no se distinguen realmente de los fundamentos ni añaden nada real además de la exis-

manere sine relatione, relatio tamen non potest ullo modo manere sine fundamento. Ex quo potest non leve argumentum sumi contra hanc partem et contra totam superiorem sententiam. Addo praeterea hoc signum in praesenti non esse sufficiens ad indicandam distinctionem modalem quae sit actualis et ex natura rei, quia, licet denominatio relativa tollatur manente fundamento et ablato termino, tamen utroque manente auferri non potest, et ideo ex illo signo non concluditur efficaciter relationem esse aliquid distinctum a fundamento, quod ab illo aufertur quando cessat illa denominatio, quia potest denominatio illa includere vel connotare concomitantiam aut coexistentiam alterius extremi, et ideo cessare, non quia aufertur aliquid a fundamento, sed quia aufertur aliquid ex termino. Unde, si aliquae relationes sunt inseparabiles a fundamentis, ideo est quia termini earum non possunt non existere, et ideo positis fundamentis necesse est ut denominationes relativae insurgant. Ut, si per impossibile manere posset essentia creata non existente Deo, cessaret relatio creaturae ad ipsum; quod ergo nunc separari non possit, non solum est propter identitatem cum fundamento, sed etiam propter intrinsecam termini necessitatem. Ergo, e converso, ex eo quod aliae relationes cessent ablatis terminis, non recte infertur distinctio ex natura rei, nisi aliunde ostendatur solam destructionem ipsius termini ad id non sufficere.

Durandi in hoc sententia non probatur

4. Quapropter Durandus, In I, dist. 30, q. 2, alia distinctione utitur, scilicet, quasdam esse relationes quae sunt verae habitudines et respectus reales consequentes ad sua fundamenta per se vel accidentaliter, ut inhaerentia per se sequitur ad naturam accidentis, et tangere aut tangi consequitur per accidens ad corpora quanta; alias vero esse quae solum sunt denominationes relativae, ut esse aequale et simile. Dicit igitur has posteriores non distingui in re a fundamentis, neque addere aliquid rei ultra exi-

tencia y concomitancia de ambos extremos absolutos, de cuya coexistencia mutua afirma que se toman esas denominaciones, las cuales, sin embargo, sostiene que pertenecen al predicamento de la relación y son suficientes para constituirlo. De esta parte nos ocuparemos más adelante. En cuanto a los primeros respectos, dice que se distinguen realmente de sus fundamentos, y en eso coincide con las opiniones precedentes y emplea el mismo fundamento, a saber, la señal de separabilidad entre el fundamento y ese respecto. Acerca de este signo ya se ha dicho que, a lo sumo, puede demostrar la distinción modal; y no pretende más Durando, como fácilmente se pondrá de manifiesto al que lo lea; únicamente difiere en el uso del término, pues llama real a aquélla porque se encuentra en las cosas mismas.

5. En lo que atañe a esta parte de la opinión de Durando, debe advertirse cierta subdivisión del primer miembro, es decir, de la referencia real, que indicó brevemente en la misma parte, y también deben considerarse los ejemplos con que explica ambos miembros. Pues hay algún respecto —dice— que es consecuencia accidental del fundamento, como el contacto lo es de la cantidad; el otro es consecuencia esencial, como el estar-en es también consecuencia de la cantidad; y afirma que ambos respectos se distinguen realmente de su fundamento. Mas parece que Durando no se expresa consecuentemente en el primer miembro y ejemplo; pues, por la misma razón que dice que las cosas se denominan semejantes o iguales, no por adición de algún respecto distinto *ex natura rei*, sino por la sola coexistencia de uno y otro extremo y por la denominación que de ella se deriva, debería decir, en consecuencia, que dos cuerpos se tocan por una denominación resultante de la coexistencia de ambos extremos en un lugar determinado, sin ningún otro respecto distinto *ex natura rei*. Porque supongo que se trata de un contacto puramente cuantitativo; pues el contacto físico añade algo más, aunque no sólo la relación real, sino la acción física de uno en otro. Consiguientemente, el contacto cuantitativo no es otra cosa que cierta proximidad entre dos cantidades y sus términos, de suerte que no se interponga ninguna otra cantidad. Pero esto conviene a dos cuerpos por el hecho mismo de existir en unos determinados lugares o espacios, sin adición de ningún modo o respecto distinto *ex*

stentiam et concomitantiam utriusque extremi absoluti, ex qua mutua coexistentia ait sumi denominationes illas, quas nihilominus dicit pertinere ad praedicamentum relationis et sufficere ad illud constituendum. Et de hac parte posterius videbimus. De prioribus autem respectibus ait distingui realiter a suis fundamentis, in quo convenit cum praecedentibus opinionibus, et eodem utitur fundamento, scilicet, illo signo separabilitatis fundamenti a tali respectu. De quo signo iam dictum est ad summum posse ostendere distinctionem modalem; neque Durandus amplius intendit, ut legenti facile patebit; solumque differt in usu vocis, appellans eam realem quia in rebus ipsis invenitur.

5. Quod vero attinet ad hanc partem sententiae Durandi, advertenda est quaedam subdivisio prioris membri seu realis habitudinis, quam in eadem parte breviter attigit, et consideranda etiam sunt exempla quibus utrumque membrum declarat. Nam quidam respectus (inquit) consequitur per accidens ad fundamentum, ut tactus ad quantitatem; alius sequitur per se, ut inesse consequitur etiam ad quantitatem, et utrumque respectum ait distingui in re a suo fundamento. Sed in priori membro et exemplo non videtur Durandus constanter loqui; nam qua ratione ait res dici similes vel aequales, non per additionem alicuius respectus ex natura rei distincti, sed per solam coexistentiam utriusque extremi et denominationem inde ortam, consequenter dicere deberet duo corpora sese tangere per denominationem ortam ex coexistentia utriusque extremi in tali loco, absque aliquo alio respectu ex natura rei distincto. Suppono enim sermonem esse de tactu pure quantitativo; nam tactus physicus aliquid aliud addit, quamvis non solam relationem, sed actionem physicam unius in aliud. Tactus ergo quantitativus nihil aliud est quam propinquitas quaedam inter duas quantitates et terminos earum, ita ut nulla alia quantitas interposita sit. Sed hoc convenit duobus corporibus hoc ipso quod in talibus locis seu spatiis existunt, absque additione alicuius modi vel respectus ex na-

natura rei, al menos según la doctrina del propio Durando, pues los mismos argumentos que pueden demostrar esto acerca de la semejanza, lo prueban a propósito del tacto y de cualquier proximidad o distancia, a saber, que puestos dos cuerpos en unos lugares determinados, y separada cualquier otra cosa o modo real, ya por el entendimiento, ya por la potencia divina, es imposible que esos cuerpos no se toquen; luego existe la misma razón para esta denominación. Y, de manera universal, sucede lo mismo en el caso de cualquier respecto del que se dice que es consecuencia accidental del fundamento; pues será accidental precisamente por ser una denominación tal que requiere la coexistencia del otro extremo, coexistencia que no requiere el fundamento en sí mismo, como consta abiertamente en el citado ejemplo del contacto. Luego esa denominación puede tomarse siempre de la coexistencia de los extremos, sin otro respecto realmente distinto de los extremos; o, si no es sólo una denominación, sino una referencia intrínseca, lo mismo sucederá en todas las que Durando pone en el segundo miembro de su distinción principal.

6. En cuanto al otro miembro acerca del respecto que es consecuencia esencial del fundamento, y sobre el ejemplo de la inhesión, con el nombre de respecto puede significarse el mismo modo de inhesión o de unión, o bien alguna relación predicamental resultante de él. En el primer sentido, es verdad que ese respecto se distingue *ex natura rei* de la forma o realidad de la que es modo, la cual se denomina fundamento de tal respecto, cosa que anteriormente hemos enseñado repetidas veces y que hemos confirmado con el mismo argumento. Aunque la afirmación de Durando, a saber, que este respecto no forma ninguna composición con su fundamento, es falsa, como se ha dicho con frecuencia en lo que precede, al tratar de las distinciones de las cosas y de la composición de naturaleza y supuesto, y en otros lugares. Mas este respecto no es predicamental, sino trascendental, ya que ese modo de unión o de inherencia no es algo resultante del fundamento y del término, sino que es un modo absoluto que puede producirse esencialmente mediante alguna acción, aunque implique de manera íntima y esencial un respecto trascendental a las cosas unibles, lo cual también se ha indicado

tura rei distincti, saltem iuxta doctrinam ipsius Durandi, quia eadem argumenta quae hoc probare possunt de similitudine probant de tactu et de quacumque propinquitate vel distantia, nimirum, quia positis duobus corporibus in talibus locis et praecisa omni alia re vel modo reali, vel per intellectum vel per divinam potentiam, impossibile est quin illa corpora se tangant; ergo est eadem ratio de hac denominatione. Et in universum idem est de omni respectu qui dicitur per accidens consequi ad fundamentum; nam ille ideo per accidens erit quia est talis denominatio quae requirit coexistentiam alterius extremi, quam tamen ipsum fundamentum secundum se non requirit, ut aperte constat in dicto exemplo de tactu. Ergo semper potest illa denominatio sumi ex coexistentia extremorum, absque alio respectu in re ipsa distincto ab extremis; vel si illa non est sola denominatio, sed intrinseca habitudo, idem erit in omnibus illis quas Durandus ponit in secundo membro suae principalis distinctionis.

6. Quod vero spectat ad aliud membrum de respectu qui per se consequitur ad fundamentum et de exemplo inhaesionis, nomine respectus potest significari ipsemet modus inhaesionis seu unionis, vel relatio aliqua praedicamentalis inde exorta. In priori sensu verum est illum respectum distingui ex natura rei a forma seu re cuius est modus, quae appellatur fundamentum talis respectus, quod a nobis in superioribus saepe traditum est et eodem argumento confirmatum. Quamquam illud quod Durandus ait, scilicet, hunc respectum nullam compositionem facere cum suo fundamento, falsum sit, ut in superioribus saepe dictum est, tractando de distinctionibus rerum et de compositione naturae et suppositi, et aliis locis. Hic vero respectus non est praedicamentalis, sed transcendentalis, quia ille modus unionis vel inhaerentiae non est aliquid resultans ex fundamento et termino, sed est modus absolutus, qui per se fieri potest per actionem aliquam, quamvis intime et essentialiter includat respectum transcendentalem ad unibilia, quod etiam est

antes y se explicará *ex professo* más adelante, en parte en esta disputación, y en parte al tratar de la acción. Por tanto, la consideración de ese respecto en el sentido antedicho no presenta interés alguno para la cuestión presente. En cambio, si nos referimos al respecto predicamental, que se estima resulta entre la forma inherente y su sujeto, y de manera universal entre las cosas que están unidas, para tal respecto existirá la misma razón que para el contacto, la semejanza y todas las cosas semejantes, concretamente que aquél no es ninguna realidad o modo real distinto *ex natura rei* de los extremos, sino sólo una denominación mutua que surge en los extremos en virtud de su coexistencia en ese determinado modo de existir. Esto puede demostrarse fácilmente aplicando el argumento aducido arriba. Así, pues, hablando en sentido propio del respecto predicamental, tampoco es necesaria esta distinción de Durando, sino que hay que decir, o que toda relación predicamental es algo distinto, o que no lo es.

Se expone la cuarta opinión sobre la distinción modal o formal entre la relación y el fundamento

7. Hay, pues, una cuarta opinión que afirma en sentido universal que la relación real se distingue actualmente de su sujeto y su fundamento, pero no de manera por completo real, como una cosa de otra, sino modalmente, como un modo real se distingue de la cosa misma. Parecen sostener esta opinión Iavello, V *Metaph.*, q. 22; y Escoto, a propósito del predicamento *ad aliquid*, q. 2. Pero no dan a esta distinción el calificativo de modal, sino de formal, aunque piensan que se encuentra actualmente en las cosas con anterioridad a toda consideración del entendimiento. En cambio, Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 15, q. 2, sec. 5, afirma que la relación predicamental se distingue del fundamento con una distinción formal, de suerte que posee su propio ser de esencia y de existencia distinto del ser del fundamento; sin embargo, niega que esa distinción sea real, o que sea modal,

in superioribus tactum et infra ex professo declarabitur, partim in hac disputatione, partim disputando de actione. Consideratio ergo illius respectus in praedicto sensu nihil refert ad praesentem quaestionem. Si autem sit sermo de respectu praedicamentali qui resultare censetur inter formam inhaerentem et subiectum eius, et in universum inter ea quae sunt unita, eadem erit ratio de tali respectu quae de contactu, similitudine et omnibus similibus, quod nimirum ille nulla res vel modus realis sit ex natura rei distinctus ab extremis, sed solum mutua denominatio orta in extremis ex coexistentia eorum sub tali modo existendi. Quod facile ostendi potest applicando rationem superius factam. Igitur proprie loquendo de respectu praedicamentali, haec etiam distinctio Durandi necessaria non est, sed vel dicendum est omnem relationem praedicamentalem esse aliquid distinctum, vel non esse.

Quarta opinio de distinctione modali vel formali relationis a fundamento exponitur

7. Est igitur quarta sententia, quae in universum affirmat relationem realem distingui actualiter a suo subiecto et fundamento, non tamen omnino realiter ut rem a re, sed modaliter tamquam modum realem ab ipsa re. Hanc opinionem videntur tenere Iaveil., V Metaph., q. 22; et Scotus, circa praedicamentum *ad aliquid*, q. 2. Illi tamen non appellant hanc distinctionem modalem, sed formalem, sentiunt tamen esse actualiter in rebus ante omnem considerationem intellectus. At vero Fonseca, lib. V Metaph., c. 15, q. 2, sect. 5, affirmat quidem relationem praedicamentalem distingui a fundamento formali distinctione, ita ut habeat proprium esse essentiae et existentiae distinctum ab esse fundamenti; negat tamen illam

o sólo de razón, sino que es cierta distinción intermedia, y da a entender que es menor que la distinción real y mayor que la modal. Y parece establecer la diversidad en que, en la distinción modal, el modo no tiene su propio ser distinto del ser de la cosa de que es modo; pero en esta distinción formal ambos extremos poseen su propio ser. Además, en ésta, cada uno de los extremos es una entidad propia, mientras que en la distinción modal el modo no es una entidad. Por eso fundamenta sobre todo su opinión en que la relación posee su propio ser distinto del ser del fundamento; pues el ser del fundamento es absoluto y únicamente en sí; en cambio, el ser de la relación es un ser que consiste en la referencia a otro, como consta por la definición de Aristóteles.

8. Sin embargo, por mi parte, en primer lugar no alcanzo a comprender esta distinción intermedia entre la real y la modal que sea una verdadera distinción actual en la realidad y mucho mayor que la distinción de razón, puesto que se afirma que también es mayor que la modal. Primero, porque en la distinción modal, así como el modo en la realidad se distingue de la cosa misma de la cual es modo, así también posee algún ser propio, distinto del ser de la cosa misma de manera igual y proporcional, como se ha explicado al tratar de la existencia. Además, así como este modo es algo existente en las cosas, igualmente cabe decir que posee alguna entidad en cuanto con esta palabra se expresa todo lo que no es nada; mas, como su entidad es de tal naturaleza y condición que de suyo no puede constituir esencial y primariamente un ente real, sino que por necesidad debe estar unida e identificada con algún ente al que afecte y modifique, por eso no se denomina cosa, sino modo de la cosa.

9. Con esto, pues, resulta claro que, en las distinciones *ex natura rei*, no puede haber ningún medio entre la real y la modal, como arriba, en la disp. VII, se ha tratado en sentido general. Y se explica en particular a propósito de la cuestión que nos ocupa. En efecto, a la relación real, por el hecho preciso de que posee su propio ser y es algo realmente distinto del fundamento, no le compete el ser entidad o modo real; porque eso es común a una y otra; luego precisamente de ese principio no se concluye de manera suficiente una distinción mayor que la

distinctionem esse realem, aut esse modalem, aut rationis tantum, sed quamdam aliam mediam, quam significat esse minorem reali distinctione et maiorem modali. Diversitatem autem in hoc constituere videtur, quod in distinctione modali modus non habet proprium esse distinctum ab esse rei cuius est modus; in hac vero distinctione formali utrumque extremum habet proprium esse. Item in hac utrumque extremum est propria entitas; in distinctione autem modali modus non est entitas. Unde in hoc maxime fundat sententiam suam, quod relatio habet proprium esse distinctum ab esse fundamenti; nam esse fundamenti est absolutum et in se tantum; esse vero relationis est esse consistens in habitudine ad aliud, ut ex Aristotelis definitione constat.

8. Ego tamen imprimis non percipio distinctionem hanc mediam inter realem et modalem, quae sit vera distinctio actualis in re et multo maior quam distinctio rationis, cum dicatur etiam esse maior quam modalis. Primo, quia in distinctione modali, sicut modus in re ipsa distinguitur ab ipsa re cuius est modus, ita habet aliquod esse proprium, aeque et proportionaliter distinctum ab esse ipsius rei, ut tractando de existentia declaratum est. Rursus, sicut modus est aliquid in rebus existens, ita dici potest habere entitatem aliquam, prout hac voce significatur quidquid non est nihil; quia vero talis entitas eius est naturae et conditionis ut per se non valeat ens reale primo ac per se constituere, sed necessario debet esse coniuncta et identificata alicui enti quod afficiat et modificet, ideo non res, sed modus rei appellatur.

9. Hinc ergo constat nullum posse esse medium in distinctionibus ex natura rei inter realem et modalem, ut in genere supra tractatum est in disp. VII. Et in particulari declaratur in re de qua agimus. Nam relatio realis, ex eo praecise quod habeat proprium esse et sit aliquid in re distinctum a fundamento, non habet quod sit entitas aut modus realis; nam illud commune est utrique; ergo praecise ex illo principio non concluditur sufficienter maior distinctio quam

modal, ni otro género de entidad aparte del que se encuentra en los modos reales. Además, o la relación real tiene una entidad tal que puede concebirse como constituida primariamente por sí y de manera esencial por la sola razón respectiva, de suerte que por este capítulo no repugne que tal entidad exista sola sin la entidad del fundamento, o, por el contrario, tiene tal modo de entidad que exige intrínsecamente estar unido al fundamento, y afectándolo a su manera, de suerte que no pueda existir de otro modo por ninguna potencia. Si se afirma lo primero, se concluye abiertamente que es una realidad verdadera y propia que se distingue del fundamento con una distinción por completo real, cosa que no admite esta opinión. En cambio, si se dice lo segundo, esa distinción no será otra que la modal, suponiendo que exista actualmente en la realidad. Luego, así como entre esas cosas no puede pensarse un medio, tampoco es posible imaginar un medio entre esas dos distinciones *ex natura rei*. Pues, o los otros extremos de la distinción pueden separarse mutuamente en la realidad y conservarse a su vez el uno sin el otro, habiendo entonces una distinción real enteramente propia y rigurosa, o sólo uno de los extremos puede separarse y permanecer sin el otro, pero no a la inversa, y a esta distinción la denominamos modal; pero fuera de estos dos modos no se da otro, porque, si cada uno de los extremos es en la realidad inseparable del otro, será una distinción de razón, pero no *ex natura rei*. Por tanto, como en el caso presente no son mutuamente separables el fundamento y la relación, según es evidente de suyo en opinión de todos, porque de ninguna manera es posible entender la relación predicamental sin fundamento, no puede mediar entre la relación y el fundamento una distinción que en la realidad sea mayor que la modal y diferente de ella. Así, pues, aunque los autores citados empleen otros términos, llamando formal a esta distinción, sin embargo es necesario que hablen de la modal, si es que entienden su opinión referida a una distinción actual que exista en las cosas mismas; porque algunos de ellos no explican esto suficientemente, como diremos después.

modalis, neque aliud genus entitatis praeter illud quod in modis realibus reperitur. Deinde vel relatio realis talem habet entitatem, quae possit intelligi primo ac per se et essentialiter constituta per solam rationem respectivam, ita ut ex hoc capite non repugnet talem entitatem solam esse sine entitate fundamenti; aut vero talem habet entitatis modum, ut intrinsece postulet esse coniunctum fundamento et suo modo afficiens illud, ita ut per nullam potentiam aliter esse possit. Si primum dicatur, aperte concluditur esse veram ac propriam rem, omnino realiter distinctam a fundamento, quod haec sententia non admittit. Si vero dicatur secundum, non erit illa distinctio alia quam modalis, supposito quod actu sit in re. Ergo sicut inter illa duo non potest cogitari medium, ita neque inter illas duas distinctiones ex natura rei potest medium excogitari. Aut enim extrema distinctionis possunt in re mutuo separari et unum sine alio vicissim conservari, et sic est distinctio realis omnino propria et rigorosa; aut unum tantum extremum potest separari et manere sine alio, non vero e converso, et hanc distinctionem nos vocamus modalem; praeter hos autem duos modos non est alius, quia si utrumque extremum sit inseparabile in re ab alio, erit distinctio rationis, non vero ex natura rei. Cum ergo in praesenti fundamentum et relatio non sint mutuo separabilia, ut est per se notum apud omnes, quia nullo modo potest intelligi relatio praedicamentalis sine fundamento, non potest maior aut alia distinctio quae in re actu sit intervenire inter relationem et fundamentum, praeterquam modalis. Quamvis ergo dicti auctores aliis vocibus utantur, appellantes hanc distinctionem formalem, tamen necesse est ut de modali loquantur, si tamen de actuali distinctione quae in rebus ipsis existat suam sententiam intelligant; nam aliqui eorum non satis hoc ipsum explicant, ut inferius dicemus.

Se defiende la opinión indicada

10. El principal fundamento de esta opinión, así explicada acerca de la distinción modal, es el que se toma de la señal de separación. En efecto, el fundamento es de tal manera separable de la relación, que puede permanecer en la realidad sin ella; luego es preciso que se distingan en la realidad misma, al menos modalmente, en conformidad con los principios establecidos más atrás, en la disp. VII. En segundo lugar, esto queda confirmado con bastantes visos de apariencia por la razón de que la relación posee su propio ser, que consiste intrínsecamente en la referencia a otro; luego es necesario que en la realidad misma se distinga del ser absoluto. En tercer lugar, lo explico como sigue: cuando, existiendo sólo una cosa blanca, por ejemplo, que antes no era semejante a ninguna, se produce otra cosa blanca, o la primera tiene algún ser real respectivo que antes no tenía, o no tiene nada nuevo. No puede afirmarse lo segundo, ya que en otro caso la relación no es nada real, pues, si antes no era nada y después no recibe ningún ser real, nunca es algo; luego necesariamente hay que afirmar lo primero; por tanto, ese ser relativo que se añade ha de ser por necesidad distinto de aquel al que se añade, al menos con una distinción modal. Porque, si uno existía y el otro no existía aún, y después se añade o surge, no pueden ser uno solo e idéntico en la realidad.

11. En cuarto lugar, porque, cuando una cosa se denomina semejante a otra, o un hombre padre de otro, o bien éstas son denominaciones meramente extrínsecas, o bien son intrínsecas. No puede afirmarse lo primero; luego necesariamente habrá que afirmar lo segundo; por tanto, es necesaria alguna forma intrínsecamente denominante; en consecuencia, esa forma ha de ser por necesidad distinta *ex natura rei*, al menos modalmente, de la cosa denominada. Se prueba la menor, en primer lugar, porque, si fuese una denominación extrínseca, en cuanto tal no sería respectiva, ya que sería como una aplicación de una forma extrínseca al sujeto denominado, más bien que una referencia del mismo sujeto a un término extrínseco. En segundo lugar, porque, atendiendo a este motivo, la denominación de vestido, o la de rodeado localmente, o también la de agente, no es respectiva con un respecto predicamental propio. En tercer lugar —y resulta más difícil—,

porque, de lo contrario, la relación que se da entre el creador y la criatura no sería real en menor medida que la existente entre cualquier agente creado y su efecto, ya que la denominación extrínseca puede tener cabida por igual. También es clara la segunda consecuencia, puesto que se llama denominación intrínseca la que se toma de una forma intrínseca. La última consecuencia se apoya en el fundamento muchas veces repetido de que esta denominación puede perderse y adquirirse de nuevo, conservando cualquier forma absoluta; luego la forma intrínseca y respectiva de la que se toma es en la realidad de alguna manera distinta de todas las formas absolutas, al menos con una distinción modal. Esta opinión, así explicada y confirmada, tiene mayor probabilidad que las demás que admiten en la realidad alguna distinción actual entre la relación y el fundamento. Y, una vez afirmada ésta en el caso de algunas relaciones, consecuentemente debe establecerse en todas las creadas y predicamentales, ya que no hay ninguna razón suficiente para emplear alguna distinción, como puede comprenderse por lo dicho contra Escoto y Durando.

Quinta opinión que niega en la realidad la distinción actual entre la relación y el fundamento

12. Sin embargo, hay otra opinión diametralmente opuesta, que niega que la relación se distinga en la realidad de su fundamento absoluto con alguna distinción actual, sino únicamente con una distinción de razón que tenga algún fundamento en las cosas. Enseñan esta opinión muchos teólogos, especialmente nominalistas, *In I*, dist. 30; Ockam, q. 1, y dist. 31, q. 1; Gregorio, dist. 29, q. 2, a. 2; y profesa abiertamente la misma sentencia Egidio, *In I*, dist. 26, q. 4, cuando afirma que la relación no tiene ningún ser propio aparte del ser del fundamento, ni alguna composición unida a él, cosa que no puede ser verdad sino por razón de una identidad absoluta en la realidad misma. La sostiene claramente Silvestre, en el *Conflato*, q. 28, dub. 1, donde dice que la relación es la misma cosa que su fundamento próximo. Y, aunque añade que se distinguen formalmente, no obstante, en seguida explica de manera suficiente que esa distinción sólo es de razón

Suadetur dicta opinio

10. Praecipuum autem fundamentum huius sententiae sic expositae de modali distinctione est illud quod ex signo separationis sumitur. Nam fundamentum est ita separabile a relatione, ut possit in re manere sine illa; ergo necesse est ut in re ipsa distinguantur, saltem modaliter, iuxta principia superius posita, disp. VII. Secundo, hoc satis apparenter confirmat illa ratio, quod relatio habet proprium esse, intrinsece consistens in habitudine ad aliud: ergo oportet ut in re ipsa distinguatur ab esse absoluto. Tertio id declaro in hunc modum, quia quando, existente uno tantum albo, verbi gratia, quod antea nulli erat simile, fit aliud album, vel illud prius habet aliquod esse reale respectivum quod antea non habebat, vel nihil habet de novo. Hoc secundum dici non potest, alias relatio nihil rei est, quia si antea nihil erat et postea nullum esse reale recipit, nunquam est aliquid; ergo necessario dicendum est illud primum; ergo illud esse respectivum quod additur necessario debet esse distinctum ab eo cui additur, saltem modali distinctione. Nam si unum erat et aliud nondum erat, et postea additur seu consurgit, non possunt esse unum et idem in re.

11. Quarto, nam cum una res dicitur similis alteri, vel unus homo pater alterius, vel istae sunt denominationes mere extrinsecae, aut sunt intrinsecae. Primum dici non potest; ergo necessario dicendum est secundum; ergo necessaria est aliqua forma intrinsece denominans; ergo illa necessario esse debet distincta ex natura rei, saltem modaliter, a re denominata. Minor probatur primo, quia si esset denominatio extrinseca, ut sic non esset respectiva, quia potius esset veluti applicatio formae extrinsecae ad subiectum denominatum quam habitudo ipsius subiecti ad terminum extrinsecum. Secundo, quia ob hanc causam denominatio vestiti, aut loco circumdati, aut etiam agentis, non est respectiva proprio respectu praedicamentali. Tertio et difficilius, quia alias non minus esset relatio realis creatoris ad creaturam, quam cuiuslibet agentis creati ad suum effectum; nam extrinseca denominatio aeque potest intercedere. Secunda item consequentia clara est, quia denominatio intrinseca dicitur quae ab intrinseca forma sumitur. Ultima vero consequentia nititur in fundamento saepe repetito, quod haec denominatio amitti potest et acquiri de novo, conservando omnem formam absolutam; ergo forma intrinseca et respectiva a qua sumitur est in re aliquo modo distincta ab omnibus formis absolutis, saltem modali distinctione. Atque haec sententia ita explicata et confirmata est probabilior caeteris quae in re ponunt distinctionem aliquam actualem inter relationem et fundamentum. Quae si semel asseritur in aliquibus relationibus, consequenti ratione ponenda est in omnibus creatis et praedicamentalibus, quia nulla est sufficiens ratio ad utendum aliqua distinctione, ut ex dictis contra Scotum et Durandum intelligi potest.

Quinta opinio negans in re actualem distinctionem relationis a fundamento

12. Nihilominus est alia sententia extreme his opposita, quae negat relationem distingui in re aliqua distinctione actuali a suo fundamento absoluto, sed tantum aliqua distinctione rationis habente in rebus aliquod fundamentum. Hanc sententiam docent multi theologi, praesertim nominales, In I, dist. 30; Ocham, q. 1; et dist. 31, q. 1; Gregorius, dist. 29, q. 2, a. 2; et in eadem sententia aperte est Aegidius In I, dist. 26, q. 4, dum ait relationem nullum esse proprium habere ultra esse fundamenti, neque aliquam compositionem ei adiunctam, quod non potest esse verum nisi ratione omnimodae identitatis in re ipsa. Eamdem plane tenet Sylvester, in Conflato, q. 28, dubio 1, ubi ait relationem esse eamdem rem cum suo fundamento proximo. Et, quamvis addat distingui formaliter, tamen statim satis declarat eam distinctionem solum esse rationis

por diversidad de conceptos, en cuanto una misma cosa tomada aisladamente se concibe de modo absoluto, pero, cuando se pone otra, se concibe de manera relativa, sin que en ella se haya añadido o variado algo en cuanto a la realidad misma. Enseña y trata más expresamente y mejor esta opinión Herveo, *In I*, dist. 30, a. 1, y *Quodl. VII*, q. 15, y *Quodl. X*, q. 1, el cual explicó asimismo que estas denominaciones relativas se toman de la asociación de varias cosas absolutas, y no de unas especiales entidades o modos distintos *ex natura rei*, añadidos por ellas a las mismas cosas absolutas.

13. La opinión tiene fundamento en Santo Tomás, *Opúsculo 48*, c. 2, sobre el "en orden a", donde se expresa como sigue: *Y cuando digo que la semejanza de Sócrates tiene como fundamento su blancura, no debe entenderse que la semejanza de Sócrates sea en Sócrates alguna realidad distinta de la blancura misma, sino que sólo es la misma blancura en cuanto se refiere a la blancura de Platón como a su término.* Lo confirma inmediatamente por la razón antes aducida, a saber, que de lo contrario la semejanza no podría advenir a ninguna cosa sin que ésta sufriera mutación, y esa razón es tan probativa acerca de un modo real distinto *ex natura rei* como a propósito de una realidad propia. Por eso, esta opinión se funda también en la afirmación del Filósofo, lib. V de la *Física*, texto 10, que la relación adviene a una cosa, permaneciendo ésta sin cambiar. Y, de manera parecida, se toma la misma opinión de San Anselmo, en el *Monologio*, c. 24, pasaje que expondremos después más ampliamente, al tratar de las relaciones no mutuas; y se encuentra prácticamente semejante en San Agustín, lib. V *De Civitate Dei*, c. 16. Por último, favorecen esta opinión las palabras del Damasceno en su *Dialectica*, c. 52: *Es preciso que las cosas que se denominan "en orden a algo" se reduzcan primero a otro predicamento en cuanto consideradas separadamente, y sólo entonces, en cuanto poseedoras de una referencia y modificación para con otro, se refieran a aquellos predicamentos que son "en orden a algo"; porque es preciso que primero sea algo sin referencia ni relación, y entonces se considere en ello la referencia;* pero estimo que esta opinión del Damasceno debe entenderse acerca de las relaciones no subsistentes, ya que las subsistentes tienen una razón distinta.

ex diversitate conceptuum, quatenus eadem res solitarie sumpta absolute concipitur, posita vero alia, concipitur relative, nihil penitus in ea addito vel variato quoad rem ipsam. Expressius vero et melius hanc sententiam docet et tractat Hervaeus, In I, dist. 30, a. 1, et Quodl. VII, q. 15, et Quodl. X, q. 1; qui etiam declaravit has denominationes relativas sumi ex consortio plurium rerum absolutarum et non ex peculiaribus entitatibus aut modis ex natura rei distinctis, quos addant ipsis rebus absolutis.

13. Habetque haec sententia fundamentum in D. Thoma, Opusculo 48, c. 2, de *ad aliquid*, ubi sic ait: *Cum autem dico quod similitudo Socratis habet albedinem eius ut fundamentum, non est intelligendum quod similitudo Socratis sit aliqua res in Socrate, alia ab ipsa albedine, sed solum est ipsa albedo, ut se habet ad albedinem Platonis ut ad terminum.* Idque statim confirmat ratione supra facta, scilicet, quia alias non posset similitudo alicui advenire sine eius mutatione, quae ratio tam probat de modo reali ex natura rei distincto, quam de propria realitate. Unde etiam fundatur haec sententia in illo dicto Philosophi, V Phys., text. 10, quod relatio advenit rei, ipsa immutata manente. Et simili modo sumitur eadem sententia ex Anselmo, in Monolog., c. 24, quem locum inferius referemus latius tractando de relationibus non mutuis; et similis fere est apud Augustinum, lib. V de Civitate Dei, c. 16. Favent denique huic sententiae verba Damasceni in sua Dialectica, c. 52: *Oportet ea quae ad aliquid dicuntur prius ad aliud praedicamentum reduci tamquam separatim considerata, et tunc demum ut habitudinem et affectionem ad alterum habentia, ad ea quae ad aliquid sunt referri; quippe prius aliquid sine habitudine ac relatione esse necesse est, ac tunc habitudinem in ipso considerare;* quam Damasceni sententiam de relationibus non subsistentibus intelligendam existimo; nam alia est de subsistentibus ratio.

14. Las principales razones en favor de esta opinión son aquellas con las que se refutan las otras opiniones que establecen una distinción real; pues, una vez excluidas ellas, se llega a la conclusión de esta sentencia por enumeración suficiente de las partes. Además, por la realidad misma, ya que esta distinción de razón y este modo de denominación es suficiente para todas las cosas que se dicen relativamente acerca de las realidades absolutas, como parecen persuadir también los argumentos aducidos en primer lugar al principio de la sección anterior. Y si esto es suficiente, resulta superfluo añadir cualquier otra cosa; pues la distinción y multiplicación de realidades y modos reales no deben imaginarse o afirmarse sin una necesidad o razón suficiente.

15. En tercer lugar, podemos volver en sentido inverso el argumento de la separabilidad; en efecto, puestas, por ejemplo, dos cosas blancas, es imposible hacer, incluso por potencia absoluta, que no sean semejantes; luego esta denominación no se toma de alguna realidad o modo real distinto *ex natura rei* de ambas cosas blancas consideradas simultáneamente. En otro caso, ¿por qué repugnaría que Dios eliminase ese modo, si es distinto en la realidad, o por qué no podría impedir la resultancia de tal modo? Pues, si ésta se da sobre una realidad distinta, constituye cierta eficiencia, que no puede darse sin el influjo de Dios; por tanto, Dios podrá suspender su influjo e impedir esa resultancia, cosa que algunos, convencidos por el argumento, conceden, como Maironis, *In I*, dist. 29, q. 2. Pero entonces pregunto si esas dos cosas blancas siguen siendo semejantes o no; esto último no puede concebirlo la mente, puesto que conservan la misma unidad en la blancura; en cambio, si se afirma lo primero, se persuade que ese modo distinto y la resultancia que ahora se imagina son invenciones sin fundamento, puesto que sin ellos sigue siendo verdadera la semejanza. Luego es señal de que esta denominación sólo se toma de estas cosas absolutas que coexisten y se comportan de manera idéntica. Por eso, como decía antes, el hecho de que por eliminación del término desaparezca esa denominación no constituye ningún argumento de que la semejanza sea un modo real distinto *ex natura rei* de la blancura, sino que sólo es un argumento de que el término mismo es en la realidad distinto del fundamento, y que de alguna manera concurre o es necesario para completar

14. Rationes pro hac sententia praecipuae sunt illae quibus aliae opiniones quae distinctionem in re ponunt improbantur; nam illis seclusis, a sufficienti partium enumeratione haec sententia concluditur. Deinde ex re ipsa, quia haec distinctio rationis et hic modus denominationis sufficit ad omnia quae de rebus absolutis relative dicuntur, ut videntur etiam convincere rationes primo loco positae in principio sectionis praecedentis. Si autem hoc sufficit, superfluum est quippiam addere; nam distinctio ac multiplicatio rerum ac modorum realium fingenda aut asserenda non est absque necessitate vel ratione sufficienti.

15. Tertio, possumus retorquere argumentum illud de separabilitate; nam positis, verbi gratia, duobus albis, impossibile est etiam de potentia absoluta facere ut non sint similia; ergo haec denominatio non sumitur ex aliqua re aut modo reali distincto ex natura rei ab utroque albo simul sumpto. Alioqui cur repugnaret Deum auferre modum illum, si in re ipsa distinctus est, aut cur non posset impedire resultantiam talis modi? Nam si haec est circa rem distinctam, aliqualis efficientia est, quae sine influxu Dei esse non potest; poterit ergo Deus suum influxum suspendere et illam resultantiam impedire. Quod aliqui argumento convicti concedunt, ut Mairon., In I, dist. 29, q. 2. At tunc interrogo an illa duo alba maneant similia, necne; hoc posterius non potest mente concipi, cum retineant eamdem unitatem in albedine; si vero dicatur primum, convincitur modum illum distinctum et resultantiam quae nunc fingitur esse sine fundamento adinventa, cum sine illis maneat vera similitudo. Signum ergo est hanc denominationem non sumi nisi ab his absolutis coexistentibus et eodem modo se habentibus. Unde, ut supra dicebam, quod per ablationem termini cesset illa denominatio, nullum argumentum est quod similitudo sit aliquis modus realis ex natura rei distinctus ab albedine, sed solum est argumentum quod ipse terminus est in re distinctus a fundamento, et aliquo modo concurrit vel neces-

esa denominación; porque esto basta para que, eliminado el término, cese la denominación, aun cuando no se elimine nada real de la cosa denominada. Luego, de la inseparabilidad de la relación por posición del fundamento y el término se infiere más bien la absoluta identidad en la realidad, o (lo que es igual) se infiere que la denominación relativa no añade nada real a las cosas absolutas.

16. *En qué sentido niegan algunos que cambie el fundamento por adquisición de la relación.*— En cuarto lugar, apremia el argumento de que una cosa se hace semejante o igual a otra sin sufrir ella ningún cambio, por posición de la otra; porque, ya sea la semejanza una realidad enteramente distinta, ya sea un modo real distinto *ex natura rei*, no puede advenir de nuevo a una cosa sin que cambie ésta. Algunos responden que el modo respectivo no es suficiente para que, por razón de él solo, se diga que cambia la cosa, ya que no es algo, sino "en orden a algo", y porque todo el fundamento del que recibe su entidad esa relación ya preexiste en la cosa. Pero esto no resulta satisfactorio, pues las palabras indicadas, a saber, que la relación no es algo, sino "en orden a algo", o implican contradicción o son muy equívocas y no tienen nada que ver con la cuestión. En efecto, si no ser algo se entiende de manera absoluta y trascendental, se sigue abiertamente que la relación es nada y que el ser "en orden a algo" es no ser nada real, como he argumentado arriba. En cambio, si el ser algo se toma en sentido más restringido, de suerte que signifique lo mismo que ser una realidad o modo absoluto, se comete una petición de principio y no se resuelve, sino que se elude el argumento. Pues, aunque la relación no sea algo absoluto, no obstante, si es algo real, nuevo y distinto *ex natura rei* de todo lo que había antes, entonces, por razón de ella, la cosa se comporta intrínsecamente, en sentido verdadero y propio, de manera distinta que antes; luego ha cambiado verdaderamente. Tampoco es suficiente para evitar la mutación el que preexista todo el fundamento de la relación, pues no hemos dicho que la cosa cambie a causa del fundamento, sino a causa de lo que se añade al fundamento, lo cual se dice que es algo real y distinto *ex natura rei* de él. Por eso, en conformidad con esta opinión, no puede afirmarse consecuentemente que la relación reciba del fundamento mismo su enti-

sarius est ad complendam talem denominationem; hoc enim sufficit ut illo ablato cesset denominatio, etiamsi nihil rei auferatur a re denominata. Ergo ex inseparabilitate relationis posito fundamento et termino, potius infertur omnimoda identitas in re, seu (quod idem est) infertur relativam denominationem nihil rei addere supra omnes res absolutas.

16. *Quomodo aliqui negent mutari fundamentum per acquisitionem relationis.*— Quarto urget argumentum illud, quod res fit similis vel aequalis alteri, sine ulla sui mutatione, per positionem alterius; nam, sive similitudo sit res omnino distincta, sive modus realis ex natura rei distinctus, non potest de novo advenire alicui absque illius mutatione. Aliqui respondent modum respectivum non sufficere ut ratione illius solius res dicatur mutari, quia non est aliquid, sed ad aliquid, et quia totum fundamentum a quo illa relatio habet suam entitatem iam praeexistit in re. Hoc vero non satisfacit, quia illa verba, scilicet, relationem non esse aliquid, sed ad aliquid, vel involvunt repugnantiam, vel sunt valde aequivoca et minime ad rem. Nam si non esse aliquid absolute et transcendenter sumatur, sequitur plane relationem esse nihil, et esse ad aliquid nihil rei esse, ut supra argumentabar. Si vero contractius sumatur esse aliquid, ut idem sit quod esse rem vel modum absolutum, petitur principium et non solvitur, sed eluditur argumentum. Nam, quamvis relatio non sit aliquid absolutum, si tamen est aliquid rei, novum et ex natura rei distinctum ab omni eo quod antea erat, ergo ratione illius vere ac proprie intrinsece aliter se habet res quam antea se habebat; ergo vere mutata est. Neque etiam sufficit ad vitandam mutationem quod totum relationis fundamentum praeexistat, quia non diximus rem mutari propter fundamentum, sed propter id quod additur fundamento, quod dicitur esse aliquid rei et ex natura rei distinctum ab ipso. Unde iuxta hanc sententiam non potest consequenter dici quod relatio habeat suam propriam seu modalem entitatem ab

dad propia o modal de manera formal, sino a lo sumo de manera radical, en cuanto del fundamento mismo brota la relación, una vez puesto el término; pero esto no excluye la verdadera mutación, puesto que en la realidad se produce algo nuevo y distinto, aun cuando emane desde dentro.

17. *Cómo explican a Aristóteles quienes admiten que el fundamento cambia por resultancia de la relación.*— De aquí que algunos terminen por confesar que, con la llegada de una nueva relación o denominación relativa, se produce en la misma cosa relacionada una verdadera mutación real, no mediante una acción propia, sino por dimanación intrínseca, y que Aristóteles no habló en sentido universal de cualquier mutación considerada de manera comunísima, sino de aquella que se realiza mediante una acción y pasión propia. Sin embargo, aunque esta respuesta sea consecuente, suponiendo la opinión indicada, y pueda defenderse con facilidad para rehuir el testimonio de Aristóteles en el lugar citado del lib. V de la *Física*, no obstante, considerada en sí misma, expresa algo dificilísimo de creer y que no se funda en ningún signo o experimento suficiente, a saber, que siempre que uno se hace blanco o caliente de nuevo, en todas las demás cosas calientes o blancas que existen en el mundo asoma algo nuevo y real, verdadera y propiamente inherente a cada una. Pues, según parece suficientemente probado en las páginas anteriores, para las solas denominaciones de semejante, igual, y otras de este tenor, no es necesaria esa resultancia de un nuevo modo y entidad real; pero, excluido este signo, no hay ningún otro de donde pueda inferirse; por tanto, es una ficción gratuita y carente de probabilidad. A esto se añade que esa mutación o adquisición —de cualquier clase que sea— de un nuevo modo o entidad real no puede darse sin eficiencia, al menos a manera de resultancia, ya que toda mutación, según la manera como es tal, implica una acción proporcionada. Por tanto, pregunto si esa eficiencia es producida por el término mismo sobre el fundamento, o por el fundamento sobre sí mismo por resultancia natural. Lo primero no lo afirma nadie, ni es probable; pues, ¿cómo obraría un término simultáneamente en realidades casi infinitas y a cualquier distancia que estén? Además, porque, si la relación se produjese así, no le faltaría nada para que pudiese ser producida mediante una acción propia y lo fuera de suyo por un agente extrínseco. Por

ipso fundamento formaliter, sed ad summum radicaliter, quatenus ab ipso fundamento pullulat relatio posito termino; hoc autem non excludit veram mutationem, quandoquidem aliquid novum et distinctum fit in re, etiamsi ab intrinseco manet.

17. *Admittentes mutari fundamentum per resultantiam relationis ut explicent Aristotelem.*— Unde aliqui tandem fatentur, per adventum novae relationis seu denominationis relativae fieri in re ipsa relata veram mutationem realem, non quidem per propriam actionem, sed per intrinsecam dimanationem; Aristotelem autem non esse locutum universe de quacumque mutatione communissime sumpta, sed de illa quae per propriam actionem et passionem fit. Verumtamen, quamvis haec responsio consequenter procedat, supposita dicta sententia, possitque facile defendi ad effugiendum testimonium Aristotelis in citato loco V Phys., tamen per sese considerata quippiam dicit creditu difficillimum et nullo sufficienti signo aut experimento fundatum, nimirum, quoties aliquis de novo fit albus aut calidus, pullulare in omnibus aliis rebus calidis aut albis quae sunt in mundo aliquid novum et reale, vere ac proprie unicuique inhaerens. Ut enim in superioribus videtur satis probatum, ad solas illas denominationes, similis, aequalis, et huiusmodi, non est necessaria illa resultantia novi realis modi et entitatis; secluso autem hoc signo, nullum est aliud unde colligi possit; gratis ergo et sine probabilitate fingitur. Accedit quod illa qualiscumque mutatio vel acquisitio illius novi realis modi vel entitatis non potest esse sine efficientia, saltem per modum resultantiae, quia omnis mutatio, eo modo quo talis est, includit actionem proportionatam. Inquiro ergo an illa efficientia fiat ab ipso termino in fundamentum, vel ab ipso fundamento in se ipsum per naturalem resultantiam. Primum a nemine asseritur, neque est probabile; quomodo enim terminus ageret simul in res paene infinitas et quantumcumque distantes? Item, quia si ita fieret relatio, nihil ei deesset quominus per propriam actionem et per se fieret

último, porque la relación le conviene intrínsecamente a la cosa una vez puestos el fundamento y el término; en consecuencia, no depende de la eficiencia del agente extrínseco. Lo segundo puede refutarse también, porque tal eficiencia, aun cuando proceda de un principio intrínseco, se realizará mediante una acción propia, y, consecuentemente, mediante una mutación propia, puesto que, aun cuando tal resultancia no se dé sino una vez puesto el término, ello obedecerá únicamente a que el término es, o bien una condición necesaria para que resulte la relación, o bien un cuasi objeto especificativo, sin el cual no puede existir; pero esto no es obstáculo para que la resultancia, que se hace en virtud del fundamento, tenga lugar mediante una acción propia que se produzca en tal sujeto sin que entonces intervenga en él una acción distinta. Así, el descenso es un resultado natural de la gravedad de la piedra, una vez eliminado el impedimento, y a pesar de eso se realiza mediante una propia acción y mutación. Por último, aquí tiene aplicación el argumento frecuentemente indicado de que tal resultancia, y cualquier eficiencia, no puede darse sin el concurso de Dios, concurso que El puede suspender. Y, aunque admitamos que lo suspende y, en consecuencia, que no interviene ninguna resultancia real, seguimos entendiendo que las cosas son semejantes o iguales, puestos tales extremos; luego no existe señal alguna de que se dé tal resultancia o mutación.

Se expone la opinión que distingue entre el "ser-en" y el "ser-para" de la relación

18. Por eso otros, para responder a esta dificultad, se valen de una distinción, que podría referirse como la sexta opinión en la cuestión presente, que estamos tratando acerca de la distinción entre la relación y el fundamento. Distinguen, pues, en la relación el *ser-en* y el *ser-para*, y afirman que la relación, según su ser-en, propiamente no resulta ni brota del fundamento, sino que resulta únicamente según el ser-para en cuanto "para", y por ello mediante tal resultancia no sufre mutación el fundamento, ya que una cosa no cambia sino por aquello que está en ella de nuevo y, por tanto, según el ser-en. De esta distinción resulta abiertamente que la relación, según el ser-en, no se distingue *ex natura rei* del fundamento, ya que le

conviene de manera necesaria, incluso con anterioridad a la existencia del término o independientemente del término; en cambio, el "ser-para" se distingue *ex natura rei*, y por ello puede resultar del fundamento, puesto el término.

19. *Cuántos inconvenientes se derivan de la opinión expuesta.— Primero.—* Por este motivo, la presente opinión entraña muchas cosas imposibles y que no pueden entenderse suficientemente. Lo primero, que de ella se sigue que, en una sola e idéntica relación deben distinguirse actualmente *ex natura rei* el ser-en y el ser-para; porque se afirma que el ser-en es en la realidad idéntico e indistinto del fundamento, mientras que se dice que el ser-para es en la realidad actualmente distinto del fundamento; luego el ser-en y el ser-para se distinguirán en acto entre sí, pues las cosas que se comparan con una tercera de tal modo que una sea idéntica a ella y la otra no, tampoco pueden ser idénticas entre sí. Mas el consiguiente es imposible, porque el ser-en y el ser-para se relacionan como lo superior y lo inferior, o como lo común o transcendental y el modo que lo determina o modifica, y es imposible que esas cosas sean distintas en la realidad, como se ha enseñado en lo que precede.

20. *Segundo.—* El segundo inconveniente es que se sigue que el ser-para de la relación real creada en cuanto tal no es accidente de nada y, en consecuencia, no constituye un verdadero accidente real, lo cual es contrario a la razón de este predicamento. La consecuencia es manifiesta, puesto que ese ser-para no implica esencialmente el ser-en, ya que se distingue y prescinde de él *ex natura rei*. Además, porque, si ese ser-para fuese accidente de algo, lo modificaría y le advendría de nuevo, con lo cual se repite la dificultad que estamos tratando, concretamente que en virtud de la resultancia del mismo ser-para cambiaría la realidad o el fundamento de que resulta. Pero afirman que el ser-para en cuanto "para" no es algo real, no siendo, por tanto, sorprendente que ni sea accidente ni esté-en, ni produzca una inmutación en la cosa relativa a la que denomina. Mas esto ni es verdad ni se afirma de manera consecuente, si empleamos los términos en sentido unívoco, especialmente según la opinión que supone que la relación real es algo en la realidad misma, que existe en las cosas, y que según algo de ella se distingue

ab extrinseco agente. Denique quia relatio intrinsece convenit rei posito fundamento et termino; non ergo pendet ex efficientia extrinseci agentis. Secundum etiam improbari potest, quia talis efficientia, etiamsi sit ab intrinseco principio, erit per propriam actionem et consequenter per propriam mutationem, quia licet talis resultantia non sit nisi posito termino, id solum erit quia terminus est aut necessaria conditio ut relatio resultet, aut quasi obiectum specificans, sine quo esse non potest; hoc autem non obstat quominus resultantia, quae fit ex fundamento, sit per propiam actionem quae in tali subiecto fit absque alia actione quae tunc in illo interveniat. Sicut descensus deorsum naturaliter resultat ex gravitate lapidis ablato impedimento, et nihilominus fit per propriam actionem et mutationem. Ac denique hic habet locum argumentum saepe tactum, quod talis resultantia et qualiscumque efficientia non potest esse sine concursu Dei, quem ipse potest suspendere. Et quamvis ponamus illum suspendere, et consequenter nullam intervenire resultantiam realem, adhuc intelligimus res esse similes vel aequales, positis talibus extremis; ergo nullum signum est talem resultantiam vel mutationem intervenire.

Tractatur opinio distinguens inter esse in et esse ad relationis

18. Quapropter alii, ut huic difficultati respondeant, quadam distinctione utuntur; et posset haec referri ut sexta opinio in praesenti quaestione, quam tractamus de distinctione relationis et fundamenti. Distinguunt ergo in relatione *esse in* et *esse ad*, et dicunt relationem secundum esse in non resultare proprie nec pullulare a fundamento, sed resultare tantum secundum esse ad ut ad, et idcirco non mutari fundamentum per talem resultantiam, quia res non mutatur nisi per id quod de novo ei inest, atque adeo secundum esse in. Ex qua distinctione plane efficitur relationem secundum esse in non distingui ex natura rei a fundamento, quia necessario convenit illi, etiam antequam terminus existat, seu independenter a termino; at vero esse ad distingui ex natura rei, ideoque posse resultare ex fundamento, posito termino.

19. *Quot inconvenientia ex allata opinione oriantur.— Primum.—* Quapropter haec sententia multa involvit impossibilia et quae non satis intelligi possunt. Primum, quia ex illa sequitur in una et eadem relatione distinguenda esse actualiter et ex natura rei esse in et esse ad; nam esse in dicitur esse in re idem et indistinctum a fundamento, esse autem ad dicitur actu distinctum in re a fundamento; ergo esse in et esse ad erunt inter se actu distincta, nam quae ita comparantur ad unum tertium ut unum sit idem cum illo, aliud vero minime, neque etiam inter se possunt esse idem. Consequens autem est impossibile, quia esse in et esse ad comparantur tamquam superius et inferius, seu tamquam commune vel transcendens et modus determinans seu modificans illud, quae impossibile est esse in re distincta, ut in superioribus traditum est.

20. *Secundum—* Secundum inconveniens est quia sequitur esse ad relationis realis creatae ut sic non esse accidens alicuius, et consequenter non constituere verum accidens reale, quod est contra rationem huius praedicamenti. Sequela patet, quia illud esse ad non includit essentialiter esse in cum ab illo ex natura rei distinguatur et praescindatur. Item, quia si illud esse ad esset accidens alicuius, illud afficeret et de novo ei adveniret, et ita redit difficultas quam tractamus, quod, nimirum, ex resultantia ipsius esse ad mutaretur res seu fundamentum ex quo resultat. Sed aiunt esse ad ut ad non esse aliquid reale, et ideo mirum non esse quod neque sit accidens, neque insit, neque immutet relativum quod denominat. Sed hoc neque est vere neque consequenter dictum, si univoce terminis utamur, et praesertim iuxta dictam sententiam, quae supponit relationem realem esse aliquid in re ipsa quod in rebus sit, et secundum ali-

realmente del fundamento. Pues, aunque, hablando del ser-para en cuanto se atribuye a las relaciones de razón, no sea nada real, sin embargo —como después demostraré—, ése sólo se llama ser-para en sentido unívoco, o, a lo sumo, según cierta analogía de proporcionalidad, y ahora no tratamos de él, sino del verdadero ser-para que constituye un predicamento real de accidente; pero éste no puede menos de ser algo real; si no, ¿cómo podría constituir un verdadero accidente real? O ¿cómo podría la relación ser una forma intrínseca que refiere su sujeto al término, si no lo modificase según su razón propia y, consecuentemente, también según su mismo ser-para?

21. Se confirma porque, a este propósito, existe casi la misma razón para el ser-en; en efecto, puede tomarse en sentido equívoco o análogo, en cuanto se atribuye a los entes de razón; pues de esta manera se dice que la ceguera está en el ojo; luego, en cuanto tal, el ser-en no expresa algo real; sin embargo, hay un verdadero ser-en real, que constituye un accidente real. Por tanto, hay que filosofar de manera semejante acerca del verdadero ser-para, a saber, que es algo real, de donde resulta que necesariamente debe ser, o bien intrínsecamente subsistente, cosa que no puede afirmarse de la relación accidental, o bien intrínsecamente inherente, que es lo que pretendemos. Así, pues, si el ser-para de la relación real es algo *ex natura rei* distinto del fundamento de tal relación, también el ser-en propio e intrínseco de tal relación será distinto, o, inversamente, si ningún ser-en de la relación se distingue *ex natura rei* del fundamento, tampoco se distinguirá el ser-para. De ahí argumento, finalmente, que es imposible que la relación, según el ser-para, resulte del fundamento como algo real distinto *ex natura rei* del mismo, sin que eso real, sea lo que fuere, esté en algún lugar; pues, o existe en sí, y entonces será subsistente, o estará sustentado por alguno, y entonces estará en él; luego, o está en el término, cosa que no puede afirmarse, como es evidente de suyo, o está en el propio sujeto o fundamento, con lo cual se distinguirá de él ese ser-para, incluso según el propio ser-en que incluye intrínsecamente. Por tanto, esa distinción resulta superflua para explicar la presente cuestión, ni se evita con ella la dificultad apuntada, de que mediante la relación resultante cambie de

quid sui in re ipsa a fundamento distinguatur. Quamvis enim loquendo de esse ad ut attribuitur relationibus rationis, illud non sit aliquid reale, tamen, ut infra ostendam, illud solum aequivoce, vel ad summum secundum analogiam quamdam proportionalitatis, appellatur esse ad, de quo nunc non est sermo, sed de vero esse ad quod reale praedicamentum accidentis constituit; illud autem non potest non esse aliquid reale, alias quomodo posset verum accidens reale constituere? Aut quomodo posset relatio esse intrinseca forma referens suum subiectum ad terminum, si non afficeret illud secundum propriam rationem suam et consequenter etiam secundum ipsum esse ad?

21. Et confirmatur, nam quoad hoc eadem est fere ratio de ipso esse in; potest enim aequivoce vel analogice sumi, ut attribuitur entibus rationis; sic enim dicitur caecitas esse in oculo; ergo ut sic, esse in non dicit aliquid reale; nihilominus tamen, verum esse in reale est, quod accidens reale constituit. Simile ergo modo philosophandum est de vero esse ad quod nimirum sit quippiam reale, unde fit ut necessario esse debeat aut intrinsece subsistens, quod dici non potest de relatione accidentali, aut intrinsece inhaerens, quod intendimus. Igitur, si esse ad relationis realis est quid distinctum ex natura rei a fundamento talis relationis, etiam esse in proprium et intrinsecum talis relationis erit distinctum, vel e converso, si nullum esse in relationis distinguitur ex natura rei a fundamento, neque esse ad distinguetur. Unde tandem argumentor, quia impossibile est ut relatio secundum esse ad resultet a fundamento tamquam quid reale ex natura rei distinctum ab ipso, quin illud ipsum reale, quidquid est, alicubi insit; nam, vel in se existit, et sic erit subsistens, vel ab aliquo sustentatur, et ita illi inerit; ergo, vel inest in termino, quod dici non potest, ut per se notum est, vel inest in proprio subiecto seu fundamento, et ita ab illo distinguetur tale esse ad, etiam secundum proprium esse in quod intrinsece includit. Est ergo vana illa distinctio ad praesentem rem explicandam, nec per illam vitatur difficultas tacta, quod per relationem resultantem

alguna manera la cosa relacionada, si la relación según su propio ser real es algo actualmente distinto *ex natura rei* de su fundamento.

Se aprueba la quinta opinión convenientemente expuesta

22. Así, pues, entre estas opiniones me resulta aceptable sobre todo la quinta, enseñada por Herveo y algunos otros tomistas, de cuyo pensamiento apenas discrepan los nominalistas, y —según vimos— la favorecen en gran medida Aristóteles y Santo Tomás. Esta opinión, empero, debe interpretarse de suerte que no se entienda que la razón formal de relación no es nada, o que la denominación relativa es meramente extrínseca, tomada de alguna forma absoluta; porque, en conformidad con este sentido, se destruiría por completo y se eliminaría el predicamento real "en orden a algo". Hay que entender, por el contrario, que la relación expresa ciertamente alguna forma real y que denomina de manera intrínseca al propio relativo que constituye; pero, por su parte, no es ninguna realidad o modo distinto *ex natura rei* de toda forma absoluta, sino que en la realidad es una forma absoluta, mas no considerada absolutamente, sino en cuanto se refiere a otra que está incluida o connotada en la denominación relativa; de modo que la semejanza, por ejemplo, es alguna forma real existente en la cosa que se denomina semejante, pero ella no es realmente distinta de la blancura en cuanto a aquello que pone en la cosa que se llama semejante, sino sólo en cuanto al término que connota; así, la semejanza, en la cosa, no es más que la misma blancura en cuanto se refiere a otra blancura como poseedora de una razón idéntica o semejante. Esta distinción de razón es suficiente, tanto para las diversas formas de expresarse como para la distinción de los predicamentos; pues, según hemos dicho arriba, la distinción predicamental sólo es, a veces, una distinción de razón con algún fundamento en la realidad, como diremos también más adelante acerca de la acción y la pasión y de otros predicamentos. Esta opinión quedará más explicada, tanto por las soluciones a los argumentos como también por las secciones siguientes.

mutetur aliquo modo res relata, si relatio secundum proprium esse reale est aliquid ex natura rei actualiter distinctum a suo fundamento.

Quinta sententia convenienter exposita approbatur

22. Inter has ergo sententias mihi maxime probatur quinta, quam Hervaeus et nonnulli alii thomistae docuere, a quorum sensu fere nihil discrepant nominales, et Aristoteles et D. Thomas multum favent, ut vidimus. Haec tamen sententia ita est interpretanda ut non intelligatur rationem formalem relationis nihil esse, aut denominationem relativam esse mere extrinsecam, sumptam ab aliqua forma absoluta; iuxta hunc enim sensum omnino everteretur et e medio tolleretur reale praedicamentum *ad aliquid.* Sed intelligendum est relationem quidem dicere formam aliquam realem et intrinsece denominantem proprium relativum quod constituit; illam vero non esse rem aliquam aut modum ex natura rei distinctum ab omni forma absoluta, sed esse in re formam aliquam absolutam, non tamen absolute sumptam, sed ut respicientem aliam, quam denominatio relativa includit seu connotat. Ita ut similitudo, verbi gratia, aliqua forma realis sit existens in re quae denominatur similis; illa tamen non sit in re distincta ab albedine, quantum ad id quod ponit in re quae dicitur similis, sed solum quantum ad terminum quem connotat; et ita similitudo in re non est aliud quam ipsamet albedo ut respiciens aliam albedinem tamquam eiusdem seu similis rationis. Atque haec distinctio rationis sufficit, tum ad diversas loquendi formas, tum etiam ad praedicamentorum distinctionem; nam, ut supra diximus, praedicamentalis distinctio interdum est sola distinctio rationis cum aliquo fundamento in re, ut de actione etiam et passione, et de aliis praedicamentis inferius dicemus. Atque haec sententia magis declarabitur, tum ex solutionibus argumentorum, tum etiam ex sequentibus sectionibus.

Se responde a los fundamentos de las otras opiniones

23. Así, pues, los fundamentos de las opiniones primera, segunda, tercera y sexta se han indicado y resuelto al exponerlas y refutarlas; y no se ofrece ningún otro argumento que pueda suscitar alguna dificultad en favor de ellas, al que sea necesario responder. Sólo falta, por tanto, resolver los argumentos de la cuarta opinión. El primero, sobre la separabilidad entre la relación y el fundamento, ya se ha resuelto; pues negamos que la relación se separe alguna vez de su fundamento según algo real que le sea intrínseco. Lo único que sucede es que se separa o suprime el término y, eliminado éste, cesa también la denominación relativa, no porque se elimine del relativo mismo algo de realidad o un modo real, sino porque la denominación relativa implica de alguna manera el término, sin el cual no permanece actualmente, sino sólo fundamentalmente o en aptitud próxima. Al segundo se responde que el ser de la relación no es en la realidad distinto del ser del fundamento, pero se distinguen conceptualmente, en cuanto ese mismo ser se concibe como incluyendo o connotando de alguna manera el término al que se refiere. A lo tercero respondo que, cuando una cosa blanca se produce de nuevo, no se añade de nuevo nada real a otra cosa blanca, según hemos explicado y demostrado. Y de ahí no se sigue que la relación de semejanza no sea nada, sino que se sigue únicamente que no es algo distinto de la blancura que antes existía en tal cosa blanca. Y cuando se insiste en que anteriormente no había semejanza en esa cosa blanca, y después existe la semejanza, por lo cual, o la semejanza no es nada real o en esa cosa blanca existe de nuevo algo real, se responde negando la consecuencia en cuanto a ambas partes; porque, fuera de esos dos miembros, se da un tercero, a saber, que existe de nuevo algo real, no en la cosa que antes era blanca, sino en el término que se ha hecho blanco de nuevo, término que a su manera viene implicado o connotado por la realidad que es la semejanza, bajo la razón y concepto de semejanza, y no bajo la razón de blancura. Al cuarto se responde que estas denominaciones respectivas no son meramente extrínsecas, como se demuestra rectamente en aquel lugar. Por eso concedemos, en consecuencia, que semejante denominación se deriva de alguna forma intrínseca, pero incluyendo o connotando alguna otra extrínseca en el término extrínseco. Por este motivo se niega la última consecuencia, a saber, que esta forma que así denomina intrínsecamente con una referencia a algo extrínseco debe ser *ex natura rei* distinta, al menos modalmente, de toda forma absoluta; porque, supuesto un término extrínseco, la misma forma absoluta en la realidad basta para atribuir tal denominación, que puede suprimirse o cesar por la sola eliminación del término extrínseco, según hemos dicho.

Fundamentis aliarum opinionum satisfit

23. Fundamenta ergo primae, secundae, tertiae et sextae opinionis inter eas referendas et impugnandas tacta sunt et soluta; neque aliquod aliud argumentum occurrit quod in favorem earum difficultatem aliquam ingerere possit, cui satisfacere necesse sit. Solum ergo supersunt solvenda argumenta quartae opinionis. Et primum quidem de separabilitate relationis a fundamento iam solutum est; negamus enim relationem separari unquam a fundamento secundum aliquid reale quod ei intrinsecum sit. Sed solum contingit separari aut destitui terminum, quo ablato cessat etiam relativa denominatio, non quia aliquid rei vel realis modi auferatur ab ipso relativo, sed quia denominatio relativa includit aliquo modo terminum, sine quo non manet actualiter, sed fundamentaliter tantum seu in proxima aptitudine. Ad secundum respondetur esse relationis in re non esse aliud ab esse fundamenti, ratione tamen distingui quatenus illudmet esse concipitur ut includens aliquo modo seu connotans terminum quem respicit. Ad tertium respondeo, quando unum album de novo fit, nihil rei de novo addi altero albo, ut declaratum et probatum est. Neque inde sequitur relationem similitudinis nihil esse, sed solum sequitur non esse aliquid distinctum ab albedine quae antea inerat tali rei albae. Cum autem instatur quia prius in tali re alba non erat similitudo, et postea est similitudo; ergo vel similitudo nihil rei est, vel aliquid rei de novo est in illa re alba: respondetur negando consequentiam quoad utramque partem; nam praeter illa duo membra est aliud tertium, nimirum aliquid rei esse de novo, non in re quae prius erat alba, sed in termino qui de novo factus est albus, quem terminum aliquo modo includit seu connotat illa res quae est similitudo sub ratione et conceptu similitudinis, et non sub ratione albedinis. Ad quartum respondetur has denominationes respectivas non esse mere extrinsecas, ut recte ibi probatur. Unde consequenter concedimus huiusmodi denominationem esse ab aliqua forma intrinseca, includendo tamen seu connotando aliquam aliam extrinsecam in extrinseco termino. Ac propterea negatur ultima consequentia, nimirum, hanc formam sic denominantem intrinsece cum habitudine ad extrinsecum debere esse ex natura rei distinctam, saltem modaliter, ab omni forma absoluta; nam, supposito termino extrinseco, ipsamet forma absoluta secundum rem sufficit ad talem denominationem tribuendam, quae auferri vel cessare potest per solam ablationem extrinseci termini, ut dictum est.

Se responde a los argumentos pendientes de la sección primera

24. *Primero.— Segundo.— Tercero.—* También con lo dicho en esta sección quedan resueltos muchos de los argumentos propuestos al principio de la sección anterior. Pues, en cuanto al primero, ya se ha explicado cómo el mismo *ser-para* de la relación real y accidental es algo en la cosa misma de la que se dice que se relaciona. Y es falso que el ser-para se predique unívocamente de las relaciones de razón y de las reales. Es asimismo falso que el verdadero ser-para puede prescindirse del ser-en de tal manera que no lo incluya intrínsecamente, en el sentido en que hemos dicho más atrás que los modos del ente no pueden prescindirse del ente de tal suerte que no lo incluyan en sí mismos. También con respecto al segundo argumento, a saber, que la relación adviene sin mutación del fundamento, se ha hablado abundantemente; porque concedemos que de ahí se concluye con legitimidad que la relación no es algo realmente distinto del fundamento, pero no que no es algo real. De donde, a propósito del tercero, se niega la primera consecuencia (a saber, que la relación no es nada fuera de las cosas absolutas; luego no es nada absolutamente), si en el antecedente la expresión *fuera de* indica una distinción actual *ex natura rei.* Pues, aunque la relación no sea algo realmente distinto de las cosas absolutas, puede ser algo conceptualmente distinto; por eso no se sigue que sea nada en absoluto. Y no importa que la relación en cuanto relación se prescinda de las cosas absolutas; porque, ni se prescinde como algo elaborado por la razón, ni tampoco como algo prescindido y distinto en la realidad, sino como

Satisfit argumentis ex sectione prima relictis

24. *Primo.— Secundo.— Tertio.—* Ex his etiam quae in hac sectione dicta sunt, soluta manent multa ex argumentis propositis in principio sectionis praecedentis. Nam quod ad primum attinet, iam explicatum est quomodo ipsum *esse ad* relationis realis et accidentalis sit aliquid in re ipsa quae referri dicitur. Falsumque est esse ad univoce dici de relationibus rationis et realibus. Falsum item est verum esse ad posse ita praescindi ab esse in ut illud intrinsece non includat; ad eum modum quo in superioribus diximus modos entis non posse ita praescindi ab ente, quin illud in se claudant. De secundo item argumento, nimirum, quod relatio adveniat sine mutatione fundamenti, satis multa dicta sunt; concedimus enim inde recte concludi relationem non esse aliquid in re di[s]tinctum a fundamento, non tamen non esse aliquid rei. Unde ad tertium negatur prima consequentia (scilicet, relatio nihil est praeter absoluta; ergo simpliciter nihil est), si in antecedente illa particula *praeter* indicet actualem distinctionem ex natura rei. Nam, licet relatio non sit aliquid in re distinctum ab absolutis, potest esse aliquid ratione distinctum; et ideo non sequitur quod sit simpliciter nihil. Neque refert quod relatio ut relatio praescinditur ab absolutis, quia neque praescinditur ut aliquid per rationem confictum, neque etiam ut aliquid in re ipsa praecisum et di-

algo verdadero y real que sólo está prescindido por la mente; pues muchas veces se da distinción de razón entre extremos verdaderos y reales, que son suficientes para constituir predicamentos; en consecuencia, todas las pruebas que se aducen en el tercer argumento son útiles para explicar cómo la relación real no añade a las cosas absolutas una realidad o un modo real distinto *ex natura rei* de ellas, pero no tiene ninguna validez para concluir que semejante relación no sea nada absolutamente.

25. *Observación importante.*— Pero en esos argumentos hay que proceder con cautela en dos cosas. La primera, que, cuando se dice que la denominación respectiva surge de la coexistencia de varias cosas absolutas sin ninguna adición real, no debe entenderse que esa denominación se tome por igual y simultáneamente de varias formas absolutas, una intrínseca y otra extrínseca, sino que hay que entender que esa denominación requiere ciertamente la asociación o coexistencia de tales cosas o formas; sin embargo, en cada uno de los extremos se toma de la forma que le es propia en cuanto se refiere a la otra, la cual, así considerada, posee la razón de relación, aunque en la realidad no sea distinta de la misma forma absoluta. En segundo lugar (atendiendo al ejemplo que allí se aduce de Dios en cuanto se denomina señor, o creador, etc.), debe procurarse que nadie piense que semejantes denominaciones tienen idéntico modo y razón en todos los casos; porque eso no puede ser verdad, según la doctrina común, que divide las relaciones en mutuas y no mutuas, distinción que sería nula si las indicadas denominaciones fuesen todas del mismo modo en todos los extremos. Ahora bien, cuál sea esta diversidad, no es fácil de explicar, de acuerdo con la doctrina y opinión que defendemos. Por eso, más adelante habrá que establecer una sección especial sobre este punto; ahora nos limitamos a decir que, cuando en la cosa denominada existe algún fundamento propio y proporcionado de tal denominación, en ese caso proviene de la relación real propia; y, cuando se atribuye a una cosa sin tal fundamento, entonces la denominación es extrínseca o de razón.

stinctum, sed ut aliquid verum et reale, ratione sola praecisum; saepe enim distinctio est rationis inter extrema vera et realia, quae ad praedicamenta constituenda sufficiunt; unde probationes omnes quae in illo tertio argumento afferuntur utiles sunt ad declarandum quomodo relatio realis non addat rebus absolutis rem vel realem modum ex natura rei distinctum ab ipsis, non tamen quidquam valent ad concludendum huiusmodi relationem nihil omnino esse.

25. *Notabile.*— Duo tamen in illis argumentis cavenda sunt. Primum est, cum dicitur denominatio respectiva consurgere ex coexistentia plurium absolutorum absque ulla reali additione, non esse intelligendum illam denominationem aeque ac simul sumi ex pluribus formis absolutis, una intrinseca et altera extrinseca. Sed intelligendum est illam denominationem requirere quidem consortium seu coexistentiam talium rerum seu formarum; tamen in unoquoque extremo sumi a propria forma ut respiciente aliam, quae ut sic habet rationem relationis, quamvis in re non sit alia ab ipsa forma absoluta. Secundo (propter exemplum quod ibi adducitur de Deo quatenus denominatur dominus, vel creator, etc.), cavendum est ne quis existimet huiusmodi denominationes esse eiusdem modi et rationis in omnibus; id enim verum esse non potest, iuxta communem doctrinam quae distinguit relationes in mutuas et non mutuas, quae distinctio nulla esset si praedictae denominationes omnes essent eiusdem modi in omnibus extremis. Quae autem sit haec diversitas, non est facile ad explicandum, iuxta doctrinam ac sententiam quam defendimus. Quapropter de hac re erit inferius specialis sectio instituenda; nunc solum dicimus, quando in re denominata est aliquod proprium et proportionatum fundamentum talis denominationis, tunc provenire ex propria relatione reali; quando vero attribuitur rei sine tali fundamento, tunc denominationem esse extrinsecam seu rationis.

SECCION III

De cuántas clases es la relación, y cuál es la verdaderamente predicamental

1. Esta duda se plantea por la dificultad indicada en el cuarto argumento y propuesta en la primera sección. Para resolverla, hay que exponer de antemano y explicar algunas distinciones de las cosas relativas, para que, separando las que no pertenecen a este predicamento, concluyamos de qué clase puede ser el género del accidente real diverso de los demás y constitutivo del propio predicamento "en orden a algo".

Primera división de la relación en real y de razón

2. Así, pues, en primer lugar suele dividirse la relación en la que es real o la que es sólo de razón, y algunos la interpretan de tal modo que enseñan que el género del predicamento "en orden a algo" encierra dentro de sí ambas relaciones, por lo que esa división es unívoca, e incluso es división de un género en sus especies. Parece favorecer esta opinión Santo Tomás, I, q. 28, a. 1, donde dice así: *Hay que tener en cuenta que sólo en las cosas que se denominan "en orden a algo" se encuentran algunas que existen según la razón, y no según la realidad.* Piensa, pues, que las cosas que sólo se refieren según la razón son "en orden a algo" en sentido verdadero y unívoco; porque, si sólo se tratara de una denominación equívoca o análoga, no ya únicamente en las cosas que son "en orden a algo", sino también en otros géneros se encontrarían algunas cosas sólo según la razón, como la ceguera en la cualidad, y así en otros casos. Lo mismo puede tomarse del a. 2 de la cuestión citada, de la q. 13, a. 7, y del *Quodl. I*, a. 2, *Quodl. IX*, a. 5, *De Potentia*, q. 2, a. 5, y en otros muchos pasajes. Por eso Cayetano, en los lugares citados de la I parte, opina abiertamente que ese "ser en orden a" se dice unívocamente de la relación real o de la de razón, cosa que parece haber enseñado con anterioridad Capréolo, *In I*, dist. 33, q. 1; y parece seguirle en el mismo pasaje Deza, q. 1, notab. 4; el Ferrariense, IV *cont. Gent.*, c. 14; y de modo más expreso

SECTIO III

Quotuplex sit relatio et quae sit vere praedicamentalis

1. Haec dubitatio proponitur propter difficultatem tactam in quarto argumento in prima sectione proposita. Ad quam expediendam nonnullae distinctiones relativorum praemittendae sunt ac declarandae, ut, seclusis iis quae ad hoc praedicamentum non pertinent, concludamus quale possit esse genus accidentis realis ab aliis diversum, et proprium praedicamentum ad aliquid constituens.

Prima divisio relationis in realem et rationis

2. Primo ergo dividi solet relatio in eam quae realis est, vel tantum rationis, quam aliqui ita interpretantur, ut doceant genus praedicamenti *ad aliquid* utramque relationem sub se continere, ac propterea illam divisionem esse univocam, immo et generis in species. Cui sententiae videtur favere divus Thomas, I, q. 28, a. 1, ubi sic inquit: *Considerandum est quod solum in iis quae dicuntur ad aliquid inveniuntur aliqua secundum rationem tantum et non secundum rem.* Sentit ergo ea quae secundum rationem tantum referuntur vere ac univoce esse ad aliquid; nam, si tantum esset sermo de denominatione aequivoca vel analoga, non tantum in his quae sunt ad aliquid, sed etiam in aliis generibus invenirentur aliqua secundum rationem tantum, ut caecitas in qualitate, et sic de aliis. Idem sumi potest ex a. 2 eiusdem quaestionis, et ex q. 13, a. 7, et Quodl. I, a. 2, Quodl. IX, a. 5, et q. 2 de Potent., a. 5, et saepe alibi. Unde Caietanus dictis locis I p., aperte sentit ipsum esse ad univoce dici de relatione reali vel rationis; quod antea videtur docuisse Capreol., In I, dist. 33, q. 1; et sequi videtur ibi Deza, q. 1, notab. 4; et Ferrar., IV

Soncinas, V *Metaph.*, q. 26, concl. 2, los cuales aducen otros testimonios de Santo Tomás. El fundamento en que se apoyan éstos es que la definición de las cosas relativas que da Aristóteles, y todas las propiedades que de ella se siguen, convienen por igual a las relaciones de razón y a las reales. Es manifiesto, porque se dice que son relativas aquellas cosas cuyo ser todo consiste en referirse a otro; pero esto conviene absolutamente y con toda propiedad a las relaciones de razón; pues, aunque el ser de éstas sea más imperfecto y diminuto que el ser de las cosas relativas reales, no obstante, dicho ser, de cualquier clase que sea, consiste íntegramente en la referencia a otro de manera tan propia como el ser de la relación real. De ahí resulta que la relación de razón no puede conocerse ni definirse sin referencia a otra cosa, lo mismo que la relación real.

Sólo la relación real constituye el predicamento "en orden a algo"

3. Sin embargo, hay que decir que sólo las relaciones reales pertenecen a la constitución del predicamento "en orden a algo", cosa que es bastante evidente por lo que se ha dicho anteriormente sobre el concepto de ente y su división en nueve géneros supremos. En efecto, hemos demostrado que el ente no sólo no es unívoco con respecto al ente real y al de razón, sino que tampoco posee un concepto común a ellos, ni siquiera análogo, sino que, o es equívoco, o, a lo sumo, es análogo con analogía de proporcionalidad. Y por esta razón hemos dicho también que el objeto adecuado y directo de la metafísica no es el ente común al real y al de razón, sino sólo el ente real; y hemos demostrado asimismo que éste es el que se divide en diez géneros supremos. Por tanto, como las relaciones de razón no son entes reales y, consecuentemente, tampoco verdaderos entes, no pueden pertenecer al predicamento "en orden a algo", que es real. Añado, además, que no pueden tener una conveniencia unívoca con las relaciones reales, si suponemos que éstas son verdaderos entes reales, como hemos supuesto antes siguiendo la opinión común, y se explicará y demostrará poco a poco en el desarrollo de esta materia. La razón está en que, como el ente de razón no es nada, no puede tener verdadera semejanza y conveniencia con el ente real, conveniencia en la

Gent., c. 14; et expressius Soncin., V Metaph., q. 26, concl. 2, qui afferunt alia testimonia D. Thomae. Fundamentum eorum est quia definitio relativorum quam Aristoteles tradit, et proprietates omnes quae ad illam consequuntur, aeque conveniunt relationibus rationis ac realibus. Patet, nam relativa esse dicuntur quorum totum esse est ad aliud se habere; hoc autem omnino et propriissime convenit respectibus rationis; nam, licet esse eorum sit magis imperfectum ac diminutum quam esse relativorum realium, tamen illud esse, qualecumque est, tam proprie consistit totum in habitudine ad aliud sicut esse relationis realis. Unde fit ut relatio rationis nec cognosci possit nec definiri sine habitudine ad aliud, aeque ac relatio realis.

Sola relatio realis praedicamentum ad aliquid constituit

3. Nihilominus dicendum est solas relationes reales pertinere ad constitutionem praedicamenti *ad aliquid*, quod est satis evidens ex iis quae in superioribus tradita sunt de conceptu entis et de divisione eius in novem genera summa. Ostendimus enim ens non solum non esse univocum ad ens reale et rationis, verum etiam non habere unum conceptum communem illis, etiam analogum, sed vel esse aequivocum vel, ad summum, analogum analogia proportionalitatis. Et hac ratione etiam diximus obiectum adaequatum et directum metaphysicae non esse ens commune ad reale et rationis, sed ad reale tantum; et hoc etiam ostendimus dividi in decem suprema genera. Cum ergo relationes rationis non sint entia realia, et consequenter nec vera entia, non possunt ad praedicamentum *ad aliquid*, quod reale est, pertinere. Addo praeterea, non posse habere univocam convenientiam cum relationibus realibus, si supponamus illos esse vera entia realia, ut supra ex communi sententia suppositum est, et in discursu huius materiae paulatim declarabitur et probabitur. Ratio autem est quia, cum ens rationis nihil sit, non potest habere veram similitudinem ac convenien-

que suele fundarse la univocidad y unidad del concepto; luego ningún concepto verdadero y esencial puede ser común al ente real y al de razón. Por eso Soncinas, IV *Metaph.*, q. 5 y 6, aprueba con razón la afirmación de Herveo (aunque se atribuye a Enrique, por una errata de imprenta) en el *Quodl. III*, q. 1, a. 1, al final, que el ente no puede ser unívoco con respecto al real y al de razón en mayor medida que el hombre lo es con respecto a un hombre vivo y a uno muerto. Mas esta afirmación tiene la misma razón de verdad en el ente en general que en un ente determinado, concretamente en la relación, porque, así como el ente de razón no es un ente verdadero, sino ficticio, así también la relación de razón no es una relación verdadera, sino ficticia o como elaborada por el entendimiento.

4. *Respuesta a una objeción.*— Quizá diga alguno que esto es verdad acerca del concepto íntegro y completo de relación, a propósito del cual es válida la razón aducida, ya que semejante concepto de relación real implica el que sea un ente verdadero y un accidente real; pero no tiene tanta validez con respecto al concepto precisivo del modo mismo o del constitutivo de la relación, que se expresa con las palabras *ser en orden a*, ya que tal concepto prescinde de suyo de la razón de ente y de accidente. Parece que los autores citados hablaron en este sentido, y da la impresión de opinar como ellos Enrique, *Quodl. IX*, q. 3, donde se ocupa de esta materia con gran oscuridad; y, entre otras cosas, dice: *El ser-para otro no recibe, de suyo, ninguna distinción o diversidad, ya se encuentre en el orden divino, ya en las criaturas, bien esté en las relaciones reales, bien en las relaciones de razón.* Sin embargo, contra esta evasiva tiene idéntica fuerza la razón aducida; en efecto, o ese "ser en orden a", en cuanto es un modo constitutivo de la relación real, es también un modo real, o sólo es un ente de razón; no puede afirmarse lo segundo, pues, de lo contrario, la relación real no tendrá un constitutivo propio y formal real, cosa que implica contradicción en lo que se da por supuesto; porque, ¿cómo un ente real, en cuanto tal, puede quedar constituido por lo que no es real? De este punto hemos tratado abundantemente más atrás, en la disp. II, al ocuparnos de los modos que contraen al ente. Y si ese "ser en orden a" es en la rela-

tiam cum ente reali, in qua convenientia fundari solet univocatio et unitas conceptus; ergo non potest aliquis verus conceptus et essentialis esse communis enti reali et rationis. Et ideo merito Soncin., IV Metaph., q. 5 et 6, approbat dictum Hervaei (quamquam errore typographi tribuatur Henrico), Quodl. III, q. 1, a. 1, in fine, non magis posse ens esse univocum ad ens reale et rationis, quam sit homo ad hominem vivum et mortuum. Habet autem hoc dictum eamdem rationem veritatis in ente in communi et in tali ente, scilicet, relatione, quia, sicut ens rationis non est verum ens, sed fictum, sic relatio rationis non est vera relatio, sed ficta, vel quasi picta [1] per intellectum.

4. *Obiectioni satisfit.*— Dicet fortasse aliquis hoc verum esse de integro et completo conceptu relationis, de quo procedit ratio facta, quia in huiusmodi conceptu relationis realis includitur quod sit verum ens et accidens reale; non tamen ita procedit de praeciso conceptu ipsius modi seu constitutivi relationis, qui per hanc vocem significatur *esse ad*, quia talis conceptus per se praescindit a ratione entis et accidentis. Quo sensu videntur locuti citati auctores, cum quibus videtur sentire Henricus, Quodl. IX, q. 3, ubi de hac materia obscurissime disputat; inter alia vero ait: *Esse ad aliud ex se nullam recipit distinctionem aut diversitatem, sive fuerit in divinis, sive in creaturis, sive in relationibus secundum rem, sive in relationibus secundum rationem.* Verumtamen contra hanc evasionem eamdem vim habet ratio facta; nam vel illud esse ad, prout est modus constituens relationem realem, est etiam realis modus, vel est tantum ens rationis; hoc secundum dici non potest, alioqui relatio realis non habebit proprium et formale constitutivum reale, quae est implicatio in adiecto; quomodo enim potest ens reale ut sic, per id quod reale non est constitui? De qua re diximus multa superius disp. II, tractando de modis contrahentibus ens. Si autem illud esse ad in relatione reali

[1] Esta palabra falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

ción real un modo real, pregunto de nuevo si en la relación de razón es también un modo verdadero y real o sólo una ficción intelectual. No puede afirmarse lo primero, porque repugna a la relación de razón, a cuya esencia pertenece el no expresar una referencia existente en la realidad, sino en la comparación o denominación de la mente. Además, porque implica contradicción el que un ente ficticio que sólo existe objetivamente en el entendimiento quede constituido por un modo real y que existe en la realidad; por tanto, en la relación de razón el "ser en orden a" es un puro ente de razón. Luego, así como no puede darse un concepto común o unívoco al ente real y al de razón, o a la relación real y a la de razón según el concepto completo de relación, tampoco el "ser en orden a", concebido precisivamente en cuanto tal, puede expresar un concepto común y unívoco al ser-para de la relación real y al de la de razón, ya que entre éstos no puede haber una verdadera semejanza y conveniencia en mayor medida que entre cualesquiera otros entes reales y de razón. Ni puede comprenderse en éstos más que en los demás de qué clase es ese concepto que abstrae del ente real y del de razón, o de qué clase puede ser la contracción o determinación de tal concepto al ente real mediante un modo real, y al ente de razón mediante un modo de razón.

5. *Solamente la relación real es "en orden a algo" en sentido propio.— Se explica un pasaje de Santo Tomás.—* Debe afirmarse, por tanto, que sólo la relación real es verdadera y propiamente "en orden a algo", mientras que la relación de razón no es, sino que se concibe como si fuese "en orden a algo", por lo que sólo las relaciones reales pertenecen al predicamento propio "en orden a algo"; y las relaciones de razón no quedan constituidas en un predicamento real, sino que se explican por analogía y proporción con las verdaderas relaciones, como diremos más en particular en la última disputación de esta obra. Ni pretende lo contrario Santo Tomás, en los lugares citados; pues nunca dijo, o que la relación de razón sea relación en sentido unívoco con la real, o que el ser "en orden a otro" no sea algo real en la relación real, sino que dijo únicamente que la naturaleza de la relación real es tal que, por semejanza y proporción con ella, puede el entendimiento idear los entes de razón por modo de relaciones con algún fundamento

est modus realis, rursus interrogo an in relatione rationis sit etiam verus et realis modus, vel tantum per intellectum confictus. Primum dici non potest, quia repugnat relationi rationis, de cuius essentia est ut non dicat habitudinem in re existentem, sed in mentis comparatione seu denominatione. Item, quia contradictionem implicat quod ens fictum existens tantum obiective in intellectu, per modum realem et in re ipsa existentem constituatur; est ergo illud esse ad, in relatione rationis, purum ens rationis. Ergo, sicut non potest dari conceptus communis vel univocus ad ens reale et rationis, vel ad relationem realem et rationis secundum completum conceptum relationis, ita neque esse ad, ut sic praecise conceptum, potest dicere unum communem conceptum et univocum ad esse ad relationis realis et rationis, quia non magis potest esse inter haec vera similitudo et convenientia, quam inter quaelibet alia entia realia et rationis. Nec magis potest in his quam in caeteris intelligi qualis sit ille conceptus abstrahens ab ente reali et rationis, aut qualis esse possit contractio vel determinatio talis conceptus ad ens reale per modum realem et ad ens rationis per modum rationis.

5. *Sola relatio realis est proprie ad aliquid.— D. Thomae locus explicatur.—* Dicendum ergo est solam relationem realem esse vere et proprie ad aliquid; relationem autem rationis non esse, sed concipi ac si esset ad aliquid, ideoque solas relationes reales ad proprium praedicamentum *ad aliquid* pertinere; relationes autem rationis non constitui in reali praedicamento, sed per analogiam et proportionem ad veras relationes declarari, ut magis in particulari dicemus in disputatione ultima huius operis. Neque D. Thomas in citatis locis oppositum intendit; nunquam enim dixit aut relationem rationis esse univoce relationem cum reali, aut esse ad aliud non esse aliquid reale in relatione reali, sed solum dixit naturam relationis realis talem esse, ut per similitudinem et proportionem ad illam possint entia rationis per modum relationum ab intellectu confingi

en la realidad, más bien que por modo de cantidad o cualidad, etc. Y afirma que eso se debe a que la relación en cuanto relación sólo expresa un respecto a otra cosa; en este pasaje, la expresión *sólo* no excluye las cosas concomitantes; por eso tampoco puede excluir la razón trascendental de ente, o la de accidente, si la relación es accidental. Ahora bien, puesto que la relación, en el sentido en que se concibe o significa precisivamente en cuanto es "en orden a otro", no se concibe ni significa expresamente como inherente, por eso dice Santo Tomás que, en cuanto tal, sólo dice un respecto a otra cosa, no porque en la realidad no sea algo existente en sí misma o en un sujeto, sino porque con tal modo de concebir y de significar no se expresa ninguna otra cosa. De ahí resulta asimismo que los entes de razón pueden concebirse más fácilmente según ese modo de referencia, no porque en tal relación se dé una verdadera referencia o un verdadero "ser en orden a", tal como existe en la relación real, sino porque se concibe a manera de ella o en proporción con ella. Por eso el propio Santo Tomás, después de haber dicho que la relación según su propia razón sólo significa un respecto a otra cosa, añade que este respecto existe algunas veces en la misma naturaleza, pero otras está únicamente *en la aprehensión de la mente que compara una cosa con otra.* Y se responderá con facilidad a la razón de esa opinión negando que la razón propia de relación se encuentre verdaderamente en la relación de razón, puesto que en dicha relación ni hay verdadera referencia, ni un verdadero ser "en orden a algo", sino solamente que se aprehende como si fuese "en orden a algo".

Segunda división de la relación: "según la predicación" y "según el ser"

6. La relación se divide, en segundo lugar, en relación según el ser y según la predicación. Esta división tiene fundamento en Aristóteles, capítulo acerca de "en orden a algo", donde primeramente da la definición común a las cosas relativas según la predicación, y después la definición propia de las cosas relativas según el ser. Así, pues, suele definirse la relación según la predicación diciendo que es una cosa que se concibe y explica o se predica a manera de respecto, siendo

cum aliquo fundamento in re, potius quam per modum quantitatis vel qualitatis, etc. Quod ait ex eo provenire quod relatio ut relatio solum significat respectum ad aliud. Ubi particula *solum* non excludit concomitantia; unde neque excludere potest transcendentalem rationem entis, vel accidentis, si relatio accidentalis sit. Quia vero relatio quatenus praecise concipitur aut significatur ut est ad aliud, non concipitur nec significatur expresse ut inhaerens, ideo ait D. Thomas ut sic solum dicere respectum ad aliud, non quia in re ipsa non sit aliquid in se, vel in subiecto existens, sed quia in tali modo concipiendi et significandi nihil aliud exprimitur. Et inde etiam fit ut facilius possint entia rationis secundum illum modum habitudinis concipi, non quod in tali relatione sit vera habitudo seu verum esse ad, tale quale est in relatione reali, sed quia ad instar seu proportionem eius concipitur. Unde idem D. Thomas, postquam dixit relationem secundum propriam rationem solum significare respectum ad aliud, subdit hunc respectum aliquando esse in ipsa natura rerum, aliquando vero esse solum *in apprehensione rationis conferentis unum alteri.* Ad rationem autem illius sententiae facile respondetur negando propriam rationem relationis vere reperiri in relatione rationis, quia in tali relatione nec est vera habitudo nec verum esse ad aliquid, sed solum apprehenditur ac si esset ad aliquid.

Secunda divisio relationis in secundum dici *et* secundum esse

6. Secunda divisio relationis est in relationem secundum esse et secundum dici. Quae divisio fundamentum habet in Aristotele, c. de *ad aliquid,* ubi prius tradit definitionem communem relativis secundum dici, postea vero tradit propriam definitionem relativorum secundum esse. Relatio ergo secundum dici definiri solet quod sit res quae concipitur et explicatur seu dicitur per modum respectus, cum in re ipsa verum re-

así que en la realidad no tiene un verdadero respecto; y se llama relación según el ser la que realmente tiene un ser propio con referencia a otro.

7. *Cómo explican algunos la relación "según la predicación".*— De ahí opinaron algunos, y no sin verosimilitud, que la relación según la predicación es idéntica a la relación de razón. Así lo da a entender Enrique, *Quodl. III*, q. 4, tomándolo de Avicena, en el lib. III de su *Metafísica*, el cual dice que la relación según la predicación es aquella que sólo tiene ser en el entendimiento y conviene a las cosas que no son simple y absolutamente "en orden a algo", sino sólo en cuanto son concebidas por el entendimiento. Y esto parece congruente con la razón; pues, tal como concebimos, así hablamos; pero las relaciones según la predicación no se denominan así por otro motivo sino porque nosotros las predicamos o explicamos como si fuesen relaciones, a pesar de que no lo son; por tanto, ese modo de hablar acerca de estas relaciones supone nuestro modo de concebir, del cual se origina en concreto el que estas cosas sean concebidas por nosotros con una relación y referencia o por modo de relación y referencia, siendo así que, verdaderamente y en la realidad, no poseen referencia; pero en esto consiste la razón y esencia de la relación de razón; luego la relación según la predicación es lo mismo que la relación de razón.

8. *Verdadera esencia de la relación según la predicación.*— Sin embargo, comúnmente no se entiende así esta división; porque la relación de razón, según el modo como es, se considera una relación según el ser que le es proporcionado, como resulta patente en la relación de género y especie y en otras semejantes, ya que, según el modo como se piensan estas cosas, no sólo se predican, sino también son "en orden a algo". Inversamente, la relación *según la predicación* no queda limitada a la relación de razón, sino que se dice de cualquier cosa real cuyo ser sea absoluto y nosotros lo expliquemos únicamente por modo de referencia o relación relativa. Pues de esta manera decimos que la omnipotencia divina es relativa según la predicación, no por una relación de razón que imaginemos en ella, sino porque sólo la concebimos y explicamos con una concomitancia de otra cosa con respecto a la cual es potencia, y a manera de algo que posee una referencia a esa otra cosa. Por ello, aunque sea verdad que este modo de decir o de hablar acerca de la relación según la predicación supone el modo de concebir, no obstante, ese modo de concebir no es tal que en virtud de él resulte o se aprehenda necesariamente la relación de razón, ya que no es un concepto reflejo o comparativo, sino que es un concepto directo de una cosa absoluta, pero concebida imperfectamente a manera de aquellas realidades que tienen referencia a otras; y en este modo de concebir no se atribuye al objeto conocido ninguna referencia, ni real ni de razón, sino que sólo se hace, por parte del que concibe, un concepto por cierta imitación y analogía con los conceptos de las cosas respectivas. De igual manera que, cuando nosotros concebimos una cosa espiritual como si fuera corpórea, no atribuimos al objeto una corporeidad real, ya que de lo contrario sería falsa la concepción, ni tampoco imaginamos o pensamos en ese objeto algún ente de razón; pues ¿de qué clase sería? Por tanto, sólo concebimos una realidad por analogía con otra. Así, pues, unas veces concebimos una cosa absoluta a manera de respectiva y hablamos de ella como si fuese respectiva, y por eso se dice que es relativa sólo según la predicación. De ahí resulta claro que las relaciones sólo según la predicación caen fuera del género de la relación y propiamente no pueden pertenecer al predicamento "en orden a algo", e incluso, bajo ese aspecto, no pertenecen a ningún predicamento, pues, por el hecho de que una cosa sea concebida o predicada por nosotros imperfectamente, no recibe una naturaleza especial, por razón de la cual deba colocarse en un predicamento especial. Por eso Aristóteles, en el predicamento "en orden a algo", como observaron Boecio y otros en ese pasaje, habiendo excluido la primera definición de las cosas relativas, que era también común a las relativas según la predicación, añadió una posterior, que es propia de las relativas según el ser.

9. *Las relaciones según la predicación son diversas de las predicamentales y de las trascendentales.*— Hay, empero, quienes estiman que esta división de la relación según la predicación y según el ser coincide con otra división de la relación en trascendental y predicamental, de suerte que la relación trascendental sea únicamente la relación según la predicación, y toda relación según el ser sea predicamental (nos referimos al orden creado). Pero esta opinión, aunque parezca circular

---

spectum non habeat; relatio autem secundum esse dicitur quae revera habet proprium esse cum habitudine ad aliud.

7. *Relatio* secundum dici *ut explicetur ab aliquibus.*— Ex quo aliqui, et non sine verisimilitudine, opinati sunt relationem secundum dici esse eamdem cum relatione rationis. Quod significat Henric., Quodl. III, q. 4, ex Avicenna, lib. III suae Metaph. dicente relationem secundum dici esse illam quae solum habet esse in intellectu et convenit rebus quae non sunt simpliciter et absolute ad aliquid, sed solum secundum quod ab intellectu concipiuntur. Et videtur hoc consentaneum rationi; nam, sicut concipimus, ita loquimur; relationes autem secundum dici non alia de causa sic appellantur nisi quia ita a nobis dicuntur aut explicantur ac si relationes essent, cum tamen non sint; ergo ille modus loquendi de his relationibus supponit modum concipiendi nostrum, ex quo nascitur, nimirum, quod hae res concipiuntur a nobis cum relatione et habitudine, seu per modum relationis et habitudinis, cum vere et in re habitudinem non habeant; sed in hoc consistit ratio et essentia relationis rationis, ergo relatio secundum dici idem est quod relatio rationis.

8. *Vera essentia relationis* secundum dici.—Sed nihilominus communiter non ita intelligitur haec divisio; nam relatio rationis, eo modo quo est, censetur esse relatio secundum esse sibi proportionatum, ut patet de relatione generis et speciei, et similibus, quia, eo modo quo haec cogitantur, non solum dicuntur, sed etiam sunt ad aliquid. Et e converso relatio *secundum dici* non limitatur ad relationem rationis, sed dicitur de quacumque reali re cuius esse sit absolutum, et a nobis non nisi per modum habitudinis seu relationis relativae explicatur. Sic enim divinam omnipotentiam dicimus esse relativam secundum dici, non propter relationem rationis quam in illa fingamus, sed quia illam non concipimus nec explicamus nisi cum concomitantia alterius ad quod est potentia, et per modum habentis habitudinem ad illud. Unde, licet verum sit hunc dicendi modum seu loquendi de relatione secundum dici supponere modum concipiendi, tamen ille modus concipiendi non est talis ut ex illo necessario resultet vel apprehendatur relatio rationis, quia non est conceptus reflexivus aut comparativus, sed est conceptus directus rei absolutae, imperfecte tamen conceptae ad modum earum rerum quae habent habitudinem ad alia; in quo modo concipiendi non attribuitur ipsi obiecto cognito habitudo ulla nec realis nec rationis, sed solum ex parte concipientis fit conceptus per quamdam imitationem et analogiam ad conceptus rerum respectivarum. Sicut quando a nobis concipitur res spiritualis instar corporeae, non attribuimus obiecto corporeitatem realem, alias falsa esset conceptio, neque etiam fingimus aut cogitamus in illo obiecto aliquod ens rationis; quale enim illud esset? Solum ergo concipimus unam rem per analogiam ad aliam. Sic igitur interdum concipimus rem absolutam instar respectivae, et de illa ita loquimur ac si respectiva esset, et ideo dicitur esse relativa secundum dici tantum. Unde constat relationes tantum secundum dici extra genus relationis esse, nec per se posse pertinere ad praedicamentum *ad aliquid*, immo sub ea ratione ad nullum praedicamentum pertinere, nam, ex eo quod res a nobis imperfecte concipiatur aut dicatur, non accipit peculiarem naturam, ratione cuius debeat in peculiari praedicamento collocari. Et ideo Aristoteles, in praedicamento *ad aliquid*, ut ibi Boetius et alii notarunt, exclusa priori definitione relativorum, quae relativis etiam secundum dici communis erat, posteriorem addidit, quae propria est relativorum secundum esse.

9. *Relationes secundum dici diversae sunt praedicamentalibus et transcendentalibus.*— Sunt vero qui existiment divisionem hanc relationis secundum dici et secundum esse coincidere cum alia partitione relationis in transcendentalem et praedicamentalem, ita ut relatio transcendentalis tantum sit relatio secundum dici, omnis vero relatio secundum esse praedicamentalis sit (de creatis loquimur). Haec vero sententia, licet in ore fere

en boca de casi todos, no me resulta aceptable. Porque opino que las relaciones trascendentales incluyen en la realidad misma y en su ser verdaderas y reales referencias, cosa que demostraré poco después; mientras que las relaciones que sólo son según la predicación, consideradas propia y rigurosamente, se distinguen de todas las relaciones según el ser, ya sean trascendentales, ya sean predicamentales. Pues no requieren en la cosa así concebida, o denominada relativamente, ninguna referencia verdadera que le convenga por razón de su ser, sino sólo una denominación derivada de nuestro modo de concebir y de hablar, según la hemos explicado. Así, en el ejemplo aducido sobre la potencia de Dios, es más probable que no incluya un respecto, ni siquiera trascendental, aun cuando se llame relativa según la predicación. Por consiguiente, la relación sólo según la predicación no se identifica con la relación trascendental; más aún: se distingue también de ella, si se toma con precisión, como debe tomarse. Y añado esto porque también la relación trascendental puede calificarse de relación según la predicación, ya que también hablamos de ella a la manera de las cosas relativas; e incluso la relación predicamental será una relación según la predicación, porque también ella se predica con referencia a otra cosa. Por tanto, para que la división se haga en sentido propio, la relación según la predicación debe tomarse con exclusión y precisión, de suerte que sólo parezca tener referencia en la predicación misma, y en el ser no tenga ninguna, ni trascendental ni predicamental. Se dirá: si una cosa es tan absoluta que no tiene ninguna referencia, ni siquiera trascendental, ¿qué necesidad habrá de concebirla o predicarla con referencia, si cada cosa puede ser concebida según la manera como es, sin todo aquello que está fuera de su esencia? Se responde que ello proviene muchas veces de nuestro modo imperfecto de concebir, porque no nos es posible concebir las cosas tal como son. Añado, además, que en algunas ocasiones sucede que una cosa, incluso concebida perfectamente, no puede conocerse sin concomitancia de otras, aun cuando estén fuera de su esencia, no por referencia o dependencia, sino por otra conexión más elevada en cuanto causa que contiene eminentemente sus efectos, y en ese sentido afirman los teólogos que Dios no puede ser visto o comprendido perfectamente sin que se conozcan en El las criaturas, punto del que nos ocupamos en otro lugar.

omnium circumferri videatur, mihi non probatur. Opinor enim relationes transcendentales includere in re ipsa et in suo esse veras et reales habitudines, quod paulo inferius ostendam: relationes autem quae tantum sunt secundum dici, proprie et in rigore sumptas, distingui ab omnibus relationibus secundum esse, sive transcendentales sint, sive praedicamentales. Non enim requirunt in re sic concepta seu relative denominata veram aliquam habitudinem quae ratione sui esse illi conveniat, sed tantum denominationem ex modo nostro concipiendi et loquendi, ut a nobis explicata est. Ut in exemplo posito de potentia Dei, probabilius est non includere respectum etiam transcendentalem, etiamsi relativa secundum dici appelletur. Igitur relatio secundum dici tantum non est idem quod relatio transcendentalis; immo ab illa etiam condistinguitur, si cum praecisione sumatur prout sumi debet. Quod ideo addo, quia etiam relatio transcendentalis potest dici relatio secundum dici, quia etiam de ea loquimur ad modum relativorum; immo et relatio praedicamentalis erit relatio secundum dici, quia etiam ipsa dicitur cum habitudine ad aliud. Ut ergo proprie fiat divisio, sumi debet relatio secundum dici cum exclusione et praecisione, ita ut solum in ipso dici habitudinem habere videatur, in esse tamen nullam habeat nec transcendentalem nec praedicamentalem. Dices: si res sit tam absoluta ut in esse nullam habeat habitudinem, etiam transcendentalem, cur necesse erit concipi vel dici cum habitudine, cum unaquaeque res possit concipi eo modo quo est, absque omni eo quod est extra essentiam eius? Respondetur id saepe provenire ex nostro modo imperfecto concipiendi, quia non valemus concipere res prout ipsae sunt. Addo praeterea interdum contingere ut res etiam perfecte concepta cognosci non possit sine concomitantia aliarum, etiam si sint extra essentiam eius, non propter habitudinem aut dependentiam, sed propter aliam altiorem connexionem in ratione causae eminenter continentis suos effectus, quo modo aiunt theologi non posse Deum perfecte videri aut comprehendi, quin in eo cognoscantur creaturae; de quo alias.

Tercera división en relación trascendental y predicamental

10. En tercer lugar, y principalmente, la relación real y según el ser se divide en trascendental y predicamental, división que es necesaria en sumo grado para concluir y explicar lo que pretendemos en esta sección. Porque hasta aquí sólo consta que la relación perteneciente al predicamento "en orden a algo" debe ser real y según el ser; mas ahora falta ver si toda relación de ese tipo pertenece a este predicamento. Y, por el cuarto argumento propuesto en la sección primera, resulta claro que no toda referencia real y según el ser puede pertenecer a un predicamento determinado. Por eso se propone esta división, con la que se expresa que existe cierto modo real de referencia que posee un modo particular y definido de ser y que constituye un género peculiar de ente, siendo de este tipo las relaciones predicamentales. Pero, además de éstas, hay otras referencias también verdaderas y reales, que pertenecen esencialmente a diferentes géneros de entes, y casi a todos, las cuales se denominan por ese motivo trascendentales y se distinguen de las predicamentales porque no pertenecen a ningún predicamento determinado, sino que están dispersas por todos.

11. Por tanto, en primer lugar hay que demostrar, en cada uno de sus miembros, la división así explicada. Pues suponemos, por la división admitida de los predicamentos y por la opinión común de todos —como se ha dicho en la sección primera—, que se dan algunas relaciones predicamentales; y que, aparte de éstas, se den relaciones trascendentales que no son solamente según la predicación, sino verdaderas y reales referencias según el ser, se prueba de manera suficiente por inducción y por el razonamiento hecho en el cuarto argumento propuesto en la sección primera. Y puede confirmarse, porque, en el género de la sustancia, la materia y la forma tienen entre sí una referencia verdadera y real incluida esencialmente en su propio ser, y por eso una se define por referencia a la otra, y de ahí reciben su especificación. La misma razón vale para las potencias accidentales que esencial y primariamente están establecidas y ordenadas a sus actos, y para los hábitos operativos, de los cuales se ha demostrado antes que, por su naturaleza,

Tertia divisio inter relationem transcendentalem et praedicamentalem

10. Tertio ac praecipue dividitur relatio realis et secundum esse in transcendentalem et praedicamentalem, quae divisio maxime necessaria est ad concludendum et declarandum id quod in praesenti sectione intendimus. Hactenus enim solum constat relationem pertinentem ad hoc praedicamentum *ad aliquid* debere esse realem et secundum esse; nunc autem videndum superest an omnis relatio huiusmodi ad hoc praedicamentum pertineat. Ex quarto vero argumento in prima sectione proposito constat non omnem habitudinem realem et secundum esse posse ad unum definitum praedicamentum spectare. Et ideo proponitur haec divisio, qua significatur esse certum quemdam modum realis habitudinis habentem particularem ac definitum essendi modum, qui peculiare genus entis constituit, et huiusmodi esse relationes praedicamentales. Praeter has vero esse alias habitudines veras etiam et reales, essentialiter pertinentes ad varia et fere ad omnia genera entium, quae propterea transcendentales dicuntur et a praedicamentalibus distinguuntur, quia ad certum aliquod praedicamentum non pertinent, sed per omnia vagantur.

11. Imprimis ergo divisio sic explicata quoad singula membra probanda est. Quod enim dentur quaedam relationes praedicamentales, ex recepta divisione praedicamentorum supponimus et ex communi omnium sententia, ut in prima sectione dictum est; quod vero praeter has dentur relationes transcendentales quae non sint tantum secundum dici, sed verae et reales habitudines secundum esse, satis probatur inductione et discursu facto in illo quarto argumento sectione prima proposito. Et potest confirmari, nam in genere substantiae materia et forma habent inter se veram et realem habitudinem essentialiter inclusam in proprio esse illarum, et ideo una definitur per habitudinem ad aliam, et inde accipiunt specificationem suam. Eademque ratio est de potentiis accidentalibus per se primo institutis et ordinatis ad suos actus; et de habitibus operativis, de

quedan especificados por referencia a los actos u objetos, concretamente porque incluyen en su ser una verdadera referencia a los actos y, mediante ellos, a los objetos; luego estos respectos trascendentales son verdaderos y según el ser real de las cosas a las que convienen. Por ello, así como la inducción que hemos hecho se apoya en las opiniones más comunes y admitidas, igualmente se ha de considerar esta doctrina como aprobada comúnmente por los doctores. Y en favor de ella deben tenerse presentes de manera especial las palabras de Santo Tomás en I, q. 28, a. 1, donde escribe lo que sigue: *Las cosas que se denominan "en orden a algo" sólo significan, según su razón propia, una referencia a otra cosa, y esa referencia unas veces se encuentra en la naturaleza misma de la cosa, como ocurre cuando dos cosas cualesquiera están mutuamente ordenadas y se inclinan una a otra según su naturaleza, siendo preciso que semejantes relaciones sean reales, como en un cuerpo pesado existe una inclinación y un orden al lugar central; por eso existe cierta referencia en el grave con relación al lugar central, y lo mismo sucede con otras cosas de este tipo.* Porque esta razón de Santo Tomás es válida por igual, o en grado máximo, acerca del respecto trascendental; pues, principalmente según él, aparecen las cosas ordenadas entre sí. Y, en verdad, el ejemplo de Santo Tomás se entiende y se verifica muy bien en el caso del respecto trascendental, ya que la inclinación y propensión de la gravedad al lugar central no pertenece al predicamento de la relación, sino al de la cualidad, por ser la esencia propia de tal cualidad.

12. *Objeción.— Primera respuesta.— Respuesta más verdadera.—* Se dirá: ningún respecto real está incluido en el concepto de una cosa absoluta; pero este respecto trascendental está incluido en el concepto de una cosa absoluta; luego no es un verdadero respecto según el ser, sino únicamente según nuestro modo imperfecto de hablar y de concebir; porque en este argumento se apoyan sobre todo quienes piensan acerca de estos respectos trascendentales de tal modo que estiman que sólo consisten en palabras. Y algunos responden, y puede tomarse de Escoto, *In IV*, dist. 12, q. única, que semejantes respectos son consecuencia de las cosas absolutas, pero no pertenecen a la razón intrínseca de ellas. Pues por este motivo

quibus supra ostensum est natura sua specificari per habitudinem ad actus vel obiecta, quia nimirum, in suo esse includunt veram habitudinem ad actus, et illis mediantibus ad obiecta; ergo hi respectus transcendentales sunt veri et secundum esse reale earum rerum quibus conveniunt. Quocirca, sicut inductio facta nititur in communioribus magisque receptis sententiis, ita haec doctrina communiter a Doctoribus approbata censenda est. Praesertim vero in favorem eius notanda sunt verba D. Thomae, I, q. 28, a. 1, ubi sic scribit: *Ea quae dicuntur ad aliquid significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud, qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rei, utpote quando aliquae duae res secundum naturam suam ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent, et huiusmodi relationes oportet esse reales, sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii, et similiter est de aliis huiusmodi.* Haec enim ratio D. Thomae aeque aut maxime procedit de respectu transcendentali; nam secundum illum praecipue inveniuntur res ad invicem ordinatae. Et quidem exemplum D. Thomae optime intelligitur ac verificatur de respectu transcendentali; nam gravitatis inclinatio et propensio ad locum medium non pertinet ad praedicamentum relationis, sed qualitatis; nam est propria essentia talis qualitatis.

12. *Obiectio.— Prima responsio.— Verior responsio.—* Dices: nullus realis respectus includitur in conceptu rei absolutae; sed hic respectus transcendentalis includitur in conceptu rei absolutae; ergo non est verus respectus secundum esse, sed tantum secundum modum loquendi et concipiendi nostrum; hoc enim potissimum argumento nituntur qui ita sentiunt de his respectibus transcendentalibus, ut solum in verbis consistere arbitrentur. Aliqui vero respondent, et sumi potest ex Scoto, In IV, dist. 12, q. unica, huiusmodi respectus consequi ad res absolutas, non vero esse de intrinseca ratione illarum. Hac enim de causa negat

niega Escoto que la inherencia aptitudinal pertenezca a la esencia del accidente, ya que es un verdadero respecto. De acuerdo con esa respuesta, estos respectos no caerían fuera del ámbito del predicamento "en orden a algo", por lo que no podrían llamarse propiamente trascendentales ni distinguirse de los predicamentales, puesto que no es contrario a la razón de un predicamento determinado el que las realidades contenidas en él sean consecuencia de las realidades de otros predicamentos, si no pertenecen a su esencia, sino que son propiedades que siguen a las mismas. Pero es mejor responder, con Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 7, q. 15, que no es contrario a la razón de una cosa absoluta el incluir en su razón esencial un respecto trascendental proporcionado a su naturaleza; porque, realmente, la inherencia aptitudinal no es una propiedad que siga a la naturaleza del accidente, sino que es su esencia intrínseca, como se ha demostrado en lo que precede. Antes al contrario, es verosímil que en las entidades creadas no haya ninguna tan absoluta que no incluya íntimamente en su esencia algún respecto trascendental, al menos en cuanto es un ente por participación, que de suyo depende esencialmente del ente por esencia. Pues, aunque la misma dependencia actual sea algo *ex natura rei* distinto del mismo ente creado, no obstante, la misma aptitud y necesidad de depender le es intrínseca y esencial; y no parece que pueda concebirse o existir sin el respecto y referencia trascendental a aquel de quien depende, en el cual respecto parece consistir sobre todo la potencialidad e imperfección del ente creado en cuanto tal.

13. Y, sea lo que fuere de los entes completos, como son las sustancias íntegras, en especial las simples e inmateriales, que parecen las más absolutas entre los entes creados, de todos los demás que se denominan incompletos no hay ninguno tan absoluto que no incluya esencialmente algún respecto trascendental. La razón está en que todos ellos han sido establecidos por su naturaleza para otro o por razón de otro; pues la materia existe por razón de la forma, y la forma para actuar la materia y completar el compuesto, y el accidente se ordena a la sustancia, la potencia al acto, el acto al objeto, y así en los demás casos. Ahora

Scotus inhaerentiam aptitudinalem esse de essentia accidentis, quia est verus respectus. Iuxta quam responsionem hi respectus non essent extra latitudinem praedicamenti *ad aliquid,* unde nec possent dici proprie transcendentales, neque a praedicamentalibus condistingui, quia non est contra rationem determinati praedicamenti ut res in illo contentae consequantur ex rebus aliorum praedicamentorum, si non sunt de essentia earum, sed proprietates consequentes illas. Melius tamen respondetur cum Caietano, de Ente et essent., c. 7, q. 15, non esse contra rationem rei absolutae ut in sua essentiali ratione includat respectum transcendentalem suae naturae proportionatum; nam revera inhaerentia aptitudinalis non est proprietas consequens naturam accidentis, sed est intrinseca essentia eius, ut in superioribus ostensum. Quinimmo verisimile est in entibus creatis nullum esse ita absolutum quin in sua essentia intime includat aliquem transcendentalem respectum, saltem quatenus est ens per participationem, per se essentialiter pendens ab ente per essentiam. Nam, licet ipsa actualis dependentia sit aliquid ex natura rei distinctum ab ipso ente creato, tamen ipsa aptitudo et necessitas dependendi est intrinseca et essentialis illi; non videtur autem posse concipi aut esse sine transcendentali respectu et habitudine ad illud a quo pendet, in quo respectu maxime consistere videtur potentialitas et imperfectio entis creati ut tale est.

13. Quidquid vero sit de completis entibus, ut sunt integrae substantiae, praesertim simplices et immateriales, quae inter creata entia videntur maxime absoluta, ex reliquis omnibus quae incompleta dicuntur nullum est ita absolutum, ut non includat essentialiter aliquem transcendentalem respectum. Et ratio est quia omnia illa ex natura sua sunt instituta ad aliud seu propter aliud; nam materia est propter formam, forma vero est ad actuandam materiam et complendum compositum, et accidens est ad substantiam, potentia ad actum, et actus propter obiectum, et sic de reliquis. Unaquaeque autem res

bien, cada cosa recibe un modo de entidad adaptado a su fin y a su constitución primaria; por tanto, como todas estas cosas se ordenan esencial y primariamente a otras, por eso reciben un modo de entidad tal que incluyen íntimamente la referencia a otro, y ésta es la propia referencia o respecto trascendental; consiguientemente, entre las referencias reales verdaderas y según el ser, hay algunas trascendentales que no pueden reducirse a un predicamento especial, y por eso se distinguen de las predicamentales.

SECCION IV

En qué difieren la relación predicamental y la trascendental

1. Mas ahora se presenta una gran dificultad en explicar la diferencia entre estos dos órdenes de relaciones y, por consiguiente, en explicar la razón por la que es necesario admitir relaciones predicamentales además de las trascendentales.

Se proponen algunas diferencias entre las relaciones indicadas

2. Así, pues, es posible excogitar varias diferencias entre estas relaciones. La primera, y que incluye muchas, consiste en que la relación trascendental no requiere las condiciones que exige la relación predicamental, condiciones que son tres principalmente, como vamos a ver. La primera, que la relación predicamental requiere algún fundamento real absoluto, como la semejanza requiere la blancura y la paternidad requiere el poder de engendrar o la generación; la segunda, que exige un término real y realmente existente; la tercera, que exige una distinción real, o por lo menos *ex natura rei,* entre el fundamento y el término. Ahora bien, el respecto trascendental no requiere esencialmente ninguna de estas condiciones. En efecto, la ciencia divina, por ejemplo, expresa una referencia trascendental a la divina esencia como a su objeto propio, y el amor divino a la divina bondad, y, a pesar de eso, entre ellos no se da ninguna distinción *ex natura rei,* sino sólo de razón. Además, la relación trascendental no requiere siempre un término real, sino que algunas veces puede referirse a un ente ficticio o de razón, o a alguna denominación extrínseca; así, el concepto o el pensamiento de un ente de razón, o de la privación, en cuanto tal, expresa una referencia esencial a ese objeto, el cual, sin embargo, no es real. También muchas veces este respecto trascendental, aunque se ordena a un término real, no exige, empero, la real existencia del mismo, como la ciencia de un eclipse futuro dice una referencia real trascendental al eclipse, aunque no exista; y lo mismo sucede en cualquier ciencia de un objeto posible, y en la potencia respecto del acto no existente. Por último, este respecto trascendental no requiere ningún fundamento, pues el respecto trascendental de la materia a la forma no tiene fundamento alguno, sino que está íntimamente incluido en la misma materia. Igual ocurre con el respecto de la forma a la materia, de la ciencia al objeto, y otros semejantes. La razón es manifiesta, ya que este respecto trascendental no adviene a una cosa ya constituida en su ser esencial, sino que es como la diferencia que constituye y completa la esencia de esa cosa de la que se dice que es respecto. Por ello, así como esa cosa, al ser absoluta, no requiere para existir otro fundamento aparte del propio sujeto, si por ventura es una entidad accidental, igualmente este respecto trascendental no preexige otro fundamento, sino que más bien constituye a la cosa misma, la cual puede ser fundamento de otras relaciones predicamentales.

3. Y de aquí cabe colegir otra diferencia; porque la relación predicamental es cierta forma accidental, que adviene al fundamento plenamente constituido en su ser esencial y absoluto, con el cual se compara como una forma completa en su género accidental, que lo modifica y refiere a otra cosa. En cambio, el respecto trascendental ni se compara como accidente ni como forma completa con aquella realidad a la que actúa próximamente y de la que es respecto, sino que se compara como una diferencia esencial y, consecuentemente, como un ente incompleto en el género al que pertenece la realidad a la que actúa o constituye, y propiamente no hace que ésta se refiera a otra a manera de forma física, sino que la constituye por modo de diferencia metafísica, en cuanto ordenada o referida a otra cosa.

accipit modum entitatis accommodatum suo primario fini et institutioni; quia ergo omnes hae res per se primo ordinantur ad alias, ideo talem modum entitatis accipiunt, ut intime includant habitudinem ad aliud, et haec est propria habitudo seu respectus transcendentalis; sunt ergo inter reales habitudines veras et secundum esse aliquae transcendentales quae ad speciale praedicamentum evocari non possunt, et ideo a praedicamentalibus distinguuntur.

SECTIO IV

Quomodo differat praedicamentalis respectus a transcendentali

1. Sed iam occurrit magna difficultas in explicanda differentia inter hos duos ordines respectuum, et consequenter in explicanda ratione ob quam necesse sit praeter transcendentales respectus, praedicamentales admittere.

Proponuntur nonnulla discrimina inter dictos respectus

2. Variae igitur possunt excogitari differentiae inter huiusmodi respectus. Prima, et quae plures includit, est quia relatio transcendentalis non requirit eas conditiones quas postulat praedicamentalis relatio, quae praecipue sunt tres, ut infra videbimus. Prima, quod relatio praedicamentalis requirit aliquod fundamentum reale absolutum, ut similitudo albedinem, paternitas vim generandi seu generationem; secunda, quod requirit terminum realem et realiter existentem; tertia, quia petit distinctionem realem, vel saltem ex natura rei, inter fundamentum et terminum. At vero respectus transcendentalis nullam harum conditionum per se requirit. Nam divina scientia, verbi gratia, habitudinem transcendentalem dicit ad divinam essentiam ut ad proprium obiectum, et divinus amor ad divinam bonitatem, et tamen inter ea nulla est distinctio ex natura rei, sed rationis tantum. Rursum transcendentalis respectus non semper requirit realem terminum, sed interdum esse potest ad ens fictum seu rationis, vel ad extrinsecam aliquam denominationem; ut conceptus seu cogitatio de ente rationis seu privatione ut sic transcendentalem habitudinem dicit ad illud obiectum, quod tamen ens reale non est. Saepe etiam hic transcendentalis respectus, licet sit ad terminum realem, non tamen requirit realem existentiam eius, ut scientia de futura eclipsi dicit habitudinem realem transcendentalem ad illam, quamvis non existat; et idem est in qualibet scientia de obiecto possibili et de potentia respectu actus non existentis. Denique hic respectus transcendentalis nullum requirit fundamentum; respectus enim transcendentalis materiae ad formam nullum habet fundamentum, sed intime includitur in ipsa materia. Et idem est de respectu formae ad materiam, scientiae ad obiectum et similium. Et ratio est manifesta, quia hic transcendentalis respectus non advenit alicui rei iam constitutae in suo esse essentiali, sed est quasi differentia constituens et complens essentiam illius rei cuius respectus esse dicitur. Et ideo, sicut illa res, cum sit absoluta, non requirit aliud fundamentum ut sit, praeter proprium subiectum, si fortasse sit accidentalis entitas, ita etiam hic respectus transcendentalis non praerequirit fundamentum aliud, sed constituit potius ipsam rem quae potest esse fundamentum aliarum relationum praedicamentalium.

3. Atque hinc colligi potest aliud discrimen; nam relatio praedicamentalis est quaedam forma accidentalis adveniens fundamento plene constituto in suo esse essentiali et absoluto, ad quod comparatur ut completa forma in suo accidentali genere, afficiens ipsum et referens ad aliud. Respectus vero transcendentalis nec comparatur ut accidens neque ut completa forma ad illam rem quam proxime actuat, et eius est respectus; sed comparatur ut essentialis differentia, et consequenter ut ens incompletum in illo genere ad quod pertinet illa res quam actuat vel constituit, eamque non proprie refert ad aliud per modum physicae formae, sed illam constituit per modum metaphysicae differentiae, ut ordinatam vel relatam ad aliud.

Objeciones contra las diferencias establecidas

4. Pero estas diferencias en parte no son verdaderas, y en parte no parecen satisfactorias. Pues lo que se afirma en la primera diferencia, que se da una relación trascendental de una cosa consigo misma por la sola distinción de razón, no es verdad; si no, también podría decirse que la identidad de la cosa consigo misma es una relación trascendental, y que para ella basta la distinción de razón. Y si se dice que se requiere una distinción de razón razonada y fundada en la realidad, se sigue por lo menos que entre la razón genérica y la específica existe una relación real trascendental de acto y potencia, puesto que el género y la diferencia se distinguen conceptualmente con fundamento en la realidad. Además, son falsos los ejemplos aducidos; porque la ciencia o el amor de Dios no expresa una relación real también trascendental al mismo Dios como a su objeto primario, o mejor, esa ciencia y ese amor están enteramente desligados de toda relación real, ya que esencial y primariamente no se refieren a ningún objeto fuera de ellos. Por eso, así como en ellos los actos y el objeto sólo se distinguen conceptualmente, de igual manera no se da ninguna relación del acto al objeto, a no ser conceptual. La razón universal es que, como la relación y la referencia son como una tendencia a otra cosa, no puede darse una verdadera y real relación de una cosa para consigo misma sin que en la realidad intervenga ninguna distinción, al menos *ex natura rei*.

5. *De qué modo puede la relación trascendental tener por término un ente de razón.— Algunas relaciones trascendentales requieren la existencia de los términos.*— Y lo que se dice después, que la relación trascendental puede darse a veces para con un ente de razón, es verdad cuando esa relación es en orden a algo que se comporta por modo de objeto, en el cual es suficiente el ser objetivo para que pueda tener razón de término de una referencia trascendental. Y por idéntico motivo es también verdadera la otra parte, a saber, que a veces una relación trascendental puede tender a una cosa o esencia real que todavía no existe en acto, porque también para la razón de objeto basta muchas veces el ser de la esencia sin el ser de la existencia. Sin embargo, no es universalmente verdadero

Obiectiones contra positas differentias

4. Sed hae differentiae partim verae non sunt, partim non videntur satisfacere. Nam quod in prima differentia dicitur inveniri transcendentalem respectum eiusdem rei ad seipsam propter solam distinctionem rationis, verum non est; alias dici etiam posset identitatem rei ad seipsam esse transcendentalem respectum, et ad illum sufficere distinctionem rationis. Quod si dicas requiri distinctionem rationis ratiocinatae et fundatam in re, saltem sequitur inter rationem genericam et specificam esse respectum realem transcendentalem actus et potentiae, quia genus et differentia distinguuntur ratione cum fundamento in re. Item exempla adducta falsa sunt; nam scientia vel amor Dei non dicit respectum realem etiam transcendentalem ad ipsum Deum ut ad primarium obiectum, sed potius illa scientia et amor sunt absolutissima ab omni respectu reali, quia per se primo non respiciunt aliquod obiectum extra se. Unde, sicut ibi non distinguuntur actus et obiectum nisi ratione, ita nullus intervenit respectus actus ad obiectum, nisi rationis. Et ratio universalis est quia, cum respectus et habitudo sit veluti tendentia quaedam ad aliud, non potest inveniri verus et realis respectus eiusdem ad seipsum, nulla in re interveniente distinctione, saltem ex natura rei.

5. *Respectus transcendentalis quo modo ad ens rationis possit terminari.— Respectus aliqui transcendentales requirunt existentiam terminorum.*— Quod vero ulterius dicitur, transcendentalem respectum interdum esse posse ad ens rationis, est quidem verum quando ille respectus est ad aliquid quod se habet per modum obiecti, in quo sufficit esse obiectivum ut possit habere rationem termini transcendentalis habitudinis. Et eadem ratione vera est etiam alia pars, nimirum, posse interdum transcendentalem respectum tendere in rem seu essentiam realem nondum actu existentem, quia etiam ad rationem obiecti sufficit saepe esse essentiae absque esse existentiae. Verumtamen non est in universum verum quod nullus respectus transcendentalis requirat terminum realem et realiter existentem; nam imprimis actus visionis vel intellectionis creatae intuitivae et naturalis dicit transcendentalem habitudinem ad rem actu existentem, neque sine illa potest naturaliter esse aut conservari. Deinde, modus actualis unionis dicit transcendentalem respectum ad terminum seu extremum unionis, in quo requirit et realitatem et actualem existentiam, ita ut neque esse nec intelligi possit actualis unio realis, nisi actu existat res ad quam sit unio, ut in superioribus saepe tactum est. Actio etiam ut actio, et passio ut passio, dicunt transcendentales respectus ad reale agens, vel patiens actu existens, sine quibus neque esse neque intelligi possent. Ac denique creatura, praecisa relatione praedicamentali, ex hoc solum quod est ens participatum et dependens, dicit essentialem habitudinem transcendentalem ad primum efficiens et ad ens per essentiam actu existens. Non est ergo de ratione transcendentalis respectus ut non requirat in termino realem et actualem existentiam. Ergo ex illo discrimine solum habetur inter transcendentales respectus quosdam esse qui terminum realem vel actu existentem non requirunt, etiam si sint alii qui huiusmodi terminum habeant et postulent, in quibus non habet locum illa secunda differentia.

6. Quod si dicas differentiam consistere in hoc, quia respectus transcendentalis ex se non requirit talem terminum, licet ex peculiari aliqua ratione possit illum habere, respectum autem praedicamentalem ex adaequata ratione sua postulare huiusmodi terminum, instari contra hoc potest, quia haec doctrina supponit inter respectus ad terminos realiter existentes quosdam esse transcendentales et alios praedicamentales, qui differunt in ratione ob quam requirunt talem terminum. At vero hoc ipsum est quod inquirimus quodque non satis videtur explicari, scilicet, quaenam sit haec diversa ratio in his respectibus postulantibus similem terminum, et quaenam sit necessitas multiplicandi illos. Quandoquidem distinctio illa respectuum transcendentalium habentium ter-

que ninguna relación trascendental exija un término real y realmente existente; pues, ante todo, el acto de visión o intelección creada intuitiva y natural expresa una referencia trascendental a una cosa existente en acto y no puede existir o conservarse naturalmente sin ella. Además, el modo actual de unión dice una relación trascendental al término o extremo de la unión, en el cual requiere no sólo la realidad, sino también la existencia actual, de suerte que no puede existir ni concebirse la unión real actual, a no ser que exista en acto la cosa con la que se hace la unión, como se ha indicado frecuentemente en las páginas que preceden. Asimismo la acción en cuanto acción, y la pasión en cuanto pasión, expresan relaciones trascendentales a un agente real o a un paciente que existe en acto, sin las cuales no podrían existir ni ser entendidos. Por último, la criatura, prescindiendo de la relación predicamental, por el mero hecho de ser un ente participado y dependiente, dice una esencial referencia trascendental al primer eficiente y al ente por esencia que existe en acto. Por tanto, no pertenece a la razón de la relación trascendental el no requerir en el término la existencia real y actual. Luego de esa diferencia se desprende únicamente que, entre las relaciones trascendentales, hay algunas que no requieren un término real o existente en acto, aunque haya otras que tienen y exigen un término de esa clase, y en ellas no tiene lugar la segunda diferencia indicada.

6. Y si se dice que la diferencia consiste en que la relación trascendental no requiere de suyo tal término, aunque pueda tenerlo por alguna razón especial, mientras que la relación predicamental exige por su razón adecuada un término de esa clase, contra esto puede insistirse en que la presente doctrina supone que entre las relaciones a los términos realmente existentes, unas son trascendentales y otras predicamentales, las cuales difieren en la razón por la que exigen tal término. Ahora bien, esto mismo es lo que investigamos y lo que parece que no se explica de manera suficiente, a saber, cuál es esta diversa razón que se da en estas relaciones que exigen un término semejante, y cuál es la necesidad de multiplicar dichas relaciones. Porque la distinción de respectos trascendentales que

tienen términos reales o no reales, existentes o no existentes, parece suficiente para explicar cualesquiera referencias de las cosas.

7. Además, lo que se afirmaba a propósito del fundamento real no es menos oscuro e incierto. En primer lugar, porque no toda relación predicamental requiere un fundamento real distinto *ex natura rei* de su sujeto, sino únicamente aquella que conviene a la sustancia mediante algún accidente, como es manifiesto en el caso de la relación de identidad específica entre dos hombres o entre dos almas, por ejemplo, relación que se considera predicamental y se funda inmediatamente en la misma naturaleza sustancial, punto que trataremos con mayor extensión después. En segundo lugar, la relación predicamental, que conviene a la sustancia mediante el accidente, aunque, comparada con la sustancia, se diga que posee otro fundamento próximo, a saber, ese accidente mediante el cual conviene a la sustancia, no obstante, con respecto al accidente mismo, le conviene de manera inmediata y sin otro fundamento, como la semejanza conviene a la blancura; de lo contrario, habría que proceder hasta el infinito. Y lo mismo sucede, proporcionalmente, en las relaciones trascendentales; luego esa diferencia es nula. Se explica la menor, porque, si hay algunas relaciones trascendentales incluidas en las mismas sustancias, esas relaciones no exigen otro fundamento; sin embargo, hay otras muchas que no convienen a la sustancia si no es mediante los accidentes, y esas, con respecto a la sustancia, también poseen fundamento, aun cuando no lo posean con respecto al accidente, sino que convienen inmediatamente a esos accidentes. Así, la relación de la ciencia a lo escible conviene al esciente mediante la ciencia, pero está inmediatamente en la misma ciencia. Luego en la necesidad de fundamento no parece existir diferencia alguna entre las relaciones trascendentales y las predicamentales.

8. *Objeción contra la última diferencia propuesta.*— Finalmente, también es difícil de explicar la última diferencia; porque, o la relación se compara con la forma o esencia constituida próximamente por ella, o con el sujeto de tal forma. Si la comparación se hace en el primer sentido, tanto la relación predicamental como la trascendental es esencial a la forma o esencia constituida por ella, y se compara con ella a manera de diferencia que la constituye. Por eso se

minos reales vel non reales, existentes vel non existentes, sufficiens videatur ad quascumque rerum habitudines declarandas.

7. Praeterea, quod de fundamento reali asserebatur non minus obscurum et incertum est. Primo quidem, quia non omnis relatio praedicamentalis requirit fundamentum reale ex natura rei distinctum a suo subiecto, sed solum illa quae medio aliquo accidente substantiae convenit, ut patet de relatione identitatis specificae inter duos homines vel animas, verbi gratia, quae censetur relatio praedicamentalis et immediate fundatur in ipsa natura substantiali, de quo infra latius. Deinde, relatio praedicamentalis quae convenit substantiae medio accidente, quamvis comparata ad substantiam dicatur habere aliud fundamentum proximum, nempe illud accidens quo mediante convenit substantiae, tamen respectu ipsiusmet accidentis immediate et sine alio fundamento illi convenit, ut similitudo albedini; alioqui procedendum esset in infinitum. At vero idem proportionaliter reperitur in relationibus transcendentalibus; nullum ergo est illud discrimen. Declaratur minor, nam, si quae sunt relationes transcendentales in ipsismet substantiis inclusae, illae non requirunt aliud fundamentum; tamen multae aliae sunt quae non conveniunt substantiae nisi mediis accidentibus, et illae respectu substantiae etiam habent fundamentum, quamvis respectu accidentis illud non habeant, sed immediate talibus accidentibus conveniant. Ut relatio scientiae ad scibile convenit scienti mediante scientia, ipsi autem scientiae immediate inest. Ergo in necessitate fundamenti nullum videtur esse discrimen inter respectus transcendentales et praedicamentales.

8. *Contra ultimam allatam differentiam obiectio.*— Ultima denique differentia etiam est difficilis ad explicandum, nam vel respectus comparatur ad formam vel essentiam proxime constitutam per ipsam, vel ad subiectum talis formae. Si priori modo fiat comparatio, tam respectus praedicamentalis quam transcendentalis est essentialis formae vel essentiae per ipsum constitutae, et comparatur ad illam ad modum differentiae constituentis ipsam. Unde etiam loquendo de

dice también, hablando del mismo género supremo de la relación predicamental, que está constituido por el propio "ser en orden a" como por un modo esencial que determina la razón común de accidente y que formal y esencialmente constituye tal esencia; luego en esto no hay diferencia entre la relación trascendental y la predicamental. En cambio, si la comparación se hace en el segundo sentido, así como la relación predicamental es accidental a algún sujeto, también puede serlo la relación trascendental; así, la relación de la ciencia al objeto, si bien es esencial a la ciencia, es, empero, accidental al esciente. En consecuencia, aunque esa relación, considerada metafísicamente, no sea una forma física que refiere el sujeto a otra cosa, sino una diferencia que constituye alguna forma, no obstante, esa forma constituida por dicha relación es una forma física relativa que refiere el sujeto a su término. Porque una forma relativa no puede informar a algún sujeto según su razón última sin referirlo al término al que ella mira a su modo. Así, en el ejemplo de la gravedad que más atrás hemos aducido tomándolo de Santo Tomás, lo mismo que la gravedad es una inclinación hacia el lugar más bajo, y en ese aspecto incluye una relación trascendental a él, así también, modificando o informando al mismo grave, lo inclina, y en esto consiste el referirlo al centro. Igual ocurre con cualquier potencia y ciencia, y con otras cosas semejantes. Resulta, pues, muy oscuro y difícil colegir de estas diferencias las razones propias de la relación trascendental y de la predicamental, la diferencia entre las mismas y la verdadera necesidad de admitir unas relaciones predicamentales además de las trascendentales.

Se examina otra diferencia entre las relaciones antedichas, propuesta por Cayetano

9. Así, pues, con una orientación distinta, Cayetano, en el opúsculo *In De ente et essentia,* c. 7, q. 15, ocupándose de esta división de las relaciones reales en trascendentales y predicamentales, explica la diferencia entre ellas atendiendo a los términos; porque la relación predicamental —dice— es la que mira al término puramente bajo la razón de término, mientras que la trascendental mira a otra

ipso summo genere relationis praedicamentalis, constitui dicitur per ipsum esse ad tamquam per essentialem modum determinantem communem rationem accidentis et formaliter ac essentialiter constituentem talem essentiam; ergo in hoc non est differentia inter respectum transcendentalem et praedicamentalem. Si vero posteriori modo fiat comparatio, sicut respectus praedicamentalis est accidentalis alicui subiecto, etiam potest esse respectus transcendentalis; ut respectus scientiae ad obiectum, licet sit essentialis scientiae, est tamen accidentalis scienti. Unde, licet ille respectus, metaphysice consideratus, non sit forma physica referens subiectum ad aliud, sed differentia constituens aliquam formam, tamen illa forma constituta per talem respectum est forma physica respectiva, referens subiectum ad suum terminum. Neque enim potest forma respectiva informare aliquod subiectum secundum ultimam rationem suam, quin illud referat ad terminum quem ipsa suo modo respicit. Ut in exemplo de gravitate, quod supra ex D. Thoma afferebamus, sicut gravitas est inclinatio ad infimum locum, in quo includit respectum transcendentalem ad illum, ita afficiendo seu informando ipsum grave, inclinat illud, et hoc ipsum est referre illud in centrum. Et idem est de quacumque potentia et scientia, et similibus. Valde ergo obscurum et difficile est ex his differentiis proprias rationes relationis transcendentalis et praedicamentalis, et earum discrimen, et veram necessitatem admittendi relationes praedicamentales praeter transcendentales colligere.

Alia differentia inter dictos respectus a Caietano tradita expenditur

9. Aliter ergo Caietanus, in opusc. de Ente et essent., c. 7, q. 15, attingens hanc divisionem respectuum realium in transcendentales et praedicamentales, differentiam inter illos declarat ex parte terminorum; nam respectus praedicamentalis (inquit) est qui respicit terminum pure sub ratione termini; transcendentalis autem respicit aliud,

cosa, no puramente como término, sino bajo alguna otra razón determinada, ya sea de sujeto, ya de objeto, ya de eficiente o de fin. Esta diferencia parece más apta para explicar la presente materia, puesto que toda relación recibe su especie del término o de la cosa a la cual tiende; por ello, si hay alguna diferencia entre estos dos órdenes de relaciones, parece que debe tomarse de los términos. Sin embargo, no es fácil explicar en qué sentido es general la diferencia señalada, y en qué consiste propiamente o qué implica. La razón de la dificultad acerca de la primera parte es que el movimiento, la acción y la pasión dicen una referencia trascendental al término, y a pesar de eso no se refieren a él sino puramente bajo la razón de término. Asimismo la unión, por ejemplo la hipostática, expresa una referencia trascendental al Verbo divino y, sin embargo, no lo mira sino bajo la pura razón de término. La razón de la dificultad acerca de la segunda parte es que toda relación, si se considera abstractamente y en general, sólo expresa una referencia a otra cosa bajo la razón de término, haciendo abstracción de otras razones; en cambio, si se toma en sentido estricto en cuanto es tal o cual respecto, ya sea trascendental, ya sea predicamental, dice referencia a un término tal que sea, o causa, o efecto, u objeto, o posea otra razón particular de término. Así, la relación de paternidad, aun cuando se denomine predicamental, mira a un término tal que sea hecho o producido por el padre, y lo mismo en otros casos.

Se defiende y aprueba la diferencia establecida

10. Sin embargo, a propósito de la primera razón, se responde que adolece de equivocidad. Porque se dice que la relación predicamental mira a otra cosa como puro término, ya que acerca de ella no ejerce otra función que la de referirse. Pero en este sentido no puede decirse que el movimiento, o la acción o la pasión, sean una pura referencia al término; porque la referencia del movimiento al término es una referencia como de vía a través de la cual queda constituido en su ser el término mismo; por eso no expresa una referencia al término como a aquello a lo que debe referirse, sino como a lo que debe ser constituido por la referencia, y así no lo mira puramente como término en el sentido indicado;

non ut pure terminum, sed sub aliqua alia determinata ratione, vel subiecti, vel obiecti, vel efficientis, aut finis. Quae differentia aptior videtur ad hanc rem declarandam, quia omnis respectus sumit speciem suam a termino seu ab ea re ad quam tendit; et ideo, si quod est discrimen inter hos duos ordines respectuum, ex terminis desumendum videtur. Non est tamen facile ad explicandum quomodo assignata differentia generalis sit et in quo proprie consistat seu quid per eam importetur. Ratio difficultatis circa priorem partem est quia motus, actio et passio dicunt transcendentalem respectum ad terminum, et tamen non respiciunt illum nisi sub pura ratione termini. Item unio, verbi gratia hypostatica, dicit transcendentalem habitudinem ad Verbum divinum, et tamen non respicit illud nisi sub pura ratione termini. Ratio vero difficultatis circa posteriorem partem est quia omnis respectus, si abstracte et in communi sumatur, solum dicit habitudinem ad aliud sub ratione termini, abstrahendo ab aliis rationibus; si vero sumatur contracte, ut est talis vel talis respectus, sive transcendentalis ille sit sive praedicamentalis, dicit habitudinem ad talem terminum qui sit vel causa, vel effectus, vel obiectum, vel aliam particularem rationem termini habeat. Ut respectus paternitatis, etiamsi praedicamentalis dicatur, respicit talem terminum qui sit effectus vel productus a patre, et sic de aliis.

Positum discrimen defenditur et probatur

10. Respondetur tamen ad priorem rationem, laborare in aequivoco. Nam relatio praedicamentalis dicitur respicere aliud ut pure terminum, quia circa illud nullum aliud munus exercet nisi respiciendi tantum. Hoc autem modo non potest dici motus, aut actio, vel passio esse purus respectus ad terminum; nam habitudo motus ad terminum est habitudo viae, per quam ipse terminus in esse constituitur; unde non dicit habitudinem ad terminum ut respiciendum tantum, sed ut constituendum per ipsum, et ita non respicit ut pure terminum in praedicto sen-

igual ocurre, de manera proporcional, con la acción y la pasión; en cuanto a la unión hipostática, los teólogos dicen que alcanza al Verbo como puro término, a fin de excluir, mediante la expresión *puro,* toda la causalidad propia que el Verbo en cuanto tal ejerce sobre tal unión; no obstante, el Verbo no es puramente un término de dicha unión en el sentido en que aquí se dice del término de la relación predicamental, porque esa unión, en cuanto es un modo real de la naturaleza humana, no mira al Verbo de cualquier manera, sino que le une realmente la naturaleza humana y realmente alcanza al Verbo mismo como el otro extremo de la unión, del cual depende íntima y realmente, aunque sin causalidad propia. De este modo, pues, compete universalmente a la forma, o al modo absoluto que incluye una referencia trascendental, el ejercer alguna función real sobre aquel para con el cual dice relación, ya sea causándolo, ya uniéndolo, ya representándolo, ya haciendo alguna otra cosa semejante, y de esta manera se dice que no lo mira como puro término. En cambio, la relación predicamental mira al término de tal suerte que no ejerce ninguna otra función sobre él si no es la de referirse puramente a él, como es manifiesto en el caso de la semejanza de una cosa blanca con otra; y en este sentido se dice que es propio de tal relación el referirse a otra cosa como a puro término.

11. Con esto se pone también de manifiesto la respuesta a la otra razón, en la cual también se sufre un equívoco. Porque el referirse a otro como a puro término no es referirse al término en abstracto y en general, según parece suponerse en el argumento; pues es claro que las relaciones predicamentales específicas y de razones diversas tienden también a términos particulares y de diversas razones. Pero es común a todas ellas el no ejercer sobre esos términos, incluso en cuanto son tales, otra función que la de referirse a ellos; en consecuencia, siempre se refieren a ellos puramente como términos, aunque se refieran a ellos bajo las razones propias de los mismos, cosa que no ocurre en la relación trascendental, según se ha declarado. Por tanto, explicada de este modo esa diferencia, parece que es verdadera y universal, y que explica rectamente el cometido propio de la relación predicamental, que consiste en referir formalmente o mirar, el cual es distinto

su; atque idem est proportionaliter de actione et passione; unio vero hypostatica dicitur a theologis attingere Verbum ut purum terminum, ut per illam particulam *purum* excludant omnem causalitatem propriam quam Verbum ut sic habet circa talem unionem; non est tamen Verbum pure terminus illius unionis in eo sensu in quo hic dicitur de termino relationis praedicamentalis, quia illa unio, ut est realis modus humanae naturae, non utcumque respicit Verbum, sed realiter illi coniungit humanam naturam et realiter attingit Verbum ipsum tamquam alterum extremum illius unionis, a quo intime et realiter pendet, quamvis sine propria causalitate. Sic igitur universaliter convenit formae vel modo absoluto includenti respectum transcendentalem aliquod reale munus exercere circa illum ad quem dicit respectum, vel causando, vel uniendo, vel repraesentando illum, vel aliquid aliud simile efficiendo, et hac ratione dicitur non respicere illum ut pure terminum. At vero relatio praedicamentalis ita respicit terminum ut circa illum nullum aliud munus exerceat nisi pure respicere, ut patet in similitudine unius albi ad aliud; et hoc modo dicitur esse proprium talis relationis respicere aliud ut pure terminum.

11. Unde etiam patet responsio ad alteram rationem, in qua etiam laboratur in aequivoco. Nam respicere aliud ut pure terminum non est respicere terminum abstracte et in communi, ut videtur in argumento supponi; constat enim praedicamentales relationes specificas et diversarum rationum tendere etiam in terminos particulares et diversarum rationum. Omnibus tamen illis commune est ut circa illos terminos, etiam ut tales sunt, nullum aliud munus exerceant nisi respiciendi illos; et ideo semper eos respiciunt ut pure terminos, etiamsi sub propriis eorum rationibus eos respiciant. Quod secus est in respectu transcendentali, ut declaratum est. Sic ergo explicata illa differentia, vera et universalis esse videtur recteque explicare proprium munus relationis praedicamentalis, quod est referre formaliter

del cometido y oficio de la relación trascendental, que es constituir una forma o naturaleza que causa algo o que de alguna manera opera sobre la realidad a la que dice referencia, o inversamente.

De la diferencia anterior se colige otra

12. De aquí proviene otra diferencia comúnmente admitida, la cual, aunque parece ser *a posteriori*, sin embargo ayuda a explicar la naturaleza de estos respectos. Así, pues, la relación predicamental es tal que, de suyo, nunca puede ser pretendida por la naturaleza, y por ello nunca se hace esencialmente en virtud de la acción de algún agente, sino que se sigue una vez puestos el fundamento y el término, según testimonio de Aristóteles, lib. V de la *Física*, con quien los demás están de acuerdo en este punto. En cambio, la relación trascendental muchas veces es por sí misma pretendida en sumo grado por la naturaleza, y por ello la forma que incluye esencialmente tal relación muchas veces es producida formalmente, y de manera esencial y primaria, mediante una acción propia; por ejemplo, mediante el calentamiento se produce el calor en cuanto inherente, y en él se encuentra íntimamente incluida una relación trascendental; y mediante la acción de ver se produce un acto que incluye una referencia trascendental al objeto; y mediante la acción unitiva se produce el modo de unión, que incluye una referencia trascendental a las cosas unibles; y lo mismo puede verse en otros muchos casos. Quizá sea esto lo mismo que la distinción establecida por Escoto en relaciones que advienen extrínsecamente e intrínsecamente, diciendo que las primeras pueden ser término esencial de la acción, pero no las segundas, que son las únicas predicamentales. De esta división, expresada con los términos dichos, nos ocuparemos en la disputación siguiente, que será la primera acerca de los seis últimos predicamentos, por razón de los cuales parece haber inventado principalmente Escoto esa distinción; pero, con esas palabras, no nos es necesaria tal distinción, y la realidad misma no queda limitada a los seis últimos predicamentos, sino que se encuentra también en otros, como veremos allí.

13. Así, pues, la razón de esta diferencia entre las relaciones predicamentales y las trascendentales consiste en que la relación predicamental no ha sido establecida en la naturaleza para desempeñar alguna función especial, sino que se dice que acompaña a otras cosas sólo para que algunas cosas se refieran entre sí en virtud de alguna razón o fundamento real que se supone en ellas, y por eso tal relación no es más que un respecto que resulta una vez puestos el fundamento y el término, pero nunca se produce esencialmente. En cambio, la relación trascendental conviene a alguna forma o entidad, o a un modo del ente, en cuanto está destinado y ordenado esencialmente por la naturaleza para alguna función especial, que puede ser pretendida de manera esencial mediante alguna acción; por ello, también ese respecto puede producirse esencialmente mediante la acción, en cuanto incluido en la forma que expresa tal relación. Pues, como esa forma incluye dicha relación en su concepto propio y específico, tal relación no puede ser esencialmente pretendida o esencialmente producida en menor medida que la forma misma, puesto que la acción y la intención del agente tiende esencialmente a toda la forma, hasta su razón específica.

Otra diferencia entre las relaciones dichas

14. De aquí resulta también que la relación pura y predicamental nunca es principio de obrar, ya porque, así como nunca se produce esencialmente, tampoco obra nunca esencialmente; ya también porque, según hemos dicho, no ha sido establecida por la naturaleza a causa de alguna función especial que sea esencialmente necesaria para el ser o para la producción de la cosa, sino que sólo es cierta referencia que resulta consecuencialmente, y los principios operativos están esencialmente destinados y ordenados a alguna función especial. En cambio, la forma que expresa una relación trascendental, incluso según su propia razón relativa, es muchas veces principio esencial de obrar, como resulta patente en la ciencia, la potencia y otras cosas semejantes.

Cuarta diferencia y explicación de otras

15. Finalmente, con esto se comprende que la relación predicamental debe concebirse como una forma mínima y accidental que no confiere al sujeto ningún

seu respicere, aliud a munere et officio respectus transcendentalis, quod est constituere formam vel naturam aliquid causantem vel operantem aliquo modo circa rem ad quam dicit habitudinem, vel e converso.

Aliud discrimen ex praecedenti colligitur

12. Atque hinc oritur alia differentia communiter recepta, quae, licet a posteriori esse videatur, confert tamen ad explicandam naturam horum respectuum. Respectus ergo praedicamentalis talis est ut a natura non sit per se intentus, et ideo nunquam per se fit ex vi actionis alicuius agentis, sed consequitur posito fundamento et termino, teste Aristotele, V Phys., cui in hoc caeteri consentiunt. At vero respectus transcendentalis saepe est per sese maxime intentus a natura, et ideo forma essentialiter includens talem respectum saepe fit formaliter ac per se primo per actionem propriam; per calefactionem, verbi gratia, fit calor ut inhaerens, in quo intime includitur transcendentalis respectus; et per actionem videndi fit actus includens transcendentalem habitudinem ad obiectum; et per actionem unitivam fit modus unionis, qui includit transcendentalem habitudinem ad unibilia; idemque in multis aliis videre licet. Et hoc ipsum fortasse est quod Scotus distinxit de relationibus extrinsecus et intrinsecus advenientibus, dicens ad priores posse terminari per se actionem, non vero ad posteriores, quae solae sunt praedicamentales. De qua divisione sub illis vocibus dicemus disputatione sequenti, quae erit prima de sex ultimis praedicamentis, propter quae videtur Scotus potissimum invenisse distinctionem illam; quae sub illis vocibus non est nobis necessaria, et res ipsa non limitatur ad sex ultima praedicamenta, sed in aliis etiam invenitur, ut ibi videbimus.

13. Ratio ergo huius discriminis inter relationes praedicamentales et transcendentales est quia relatio praedicamentalis non est in rerum natura instituta ad aliquod peculiare munus obeundum, sed ad hoc solum res alias comitari dicitur ut aliquae res sese respiciant ex vi alicuius rationis seu fundamenti realis quod in ipsis supponitur, et ideo talis relatio nihil aliud est quam respectus consurgens posito fundamento et termino, nunquam autem per se fit. Respectus autem transcendentalis convenit alicui formae vel entitati aut modo entis, quatenus a natura per se est institutus et ordinatus ad aliquod peculiare munus quod potest per se intendi per aliquam actionem; et ideo ille etiam respectus potest per se fieri per actionem, ut inclusus in forma dicente talem respectum. Cum enim talis forma in proprio et specifico conceptu illum respectum includat, non potest ille respectus minus esse per se intentus aut minus per se fieri quam ipsa forma, cum actio et intentio agentis per se tendat ad totam formam, usque ad specificam rationem eius.

Aliud discrimen inter dictos respectus

14. Et hinc etiam fit ut relatio pura et praedicamentalis nunquam sit principium agendi, tum quia, sicut nunquam per se fit, ita etiam nunquam per se agit; tum etiam quia, ut diximus, non est instituta a natura ob aliquod peculiare munus per se necessarium ad esse vel fieri rei, sed solum est quidam respectus ex consequenti resultans; principia autem agendi sunt per se instituta et ad peculiare munus ordinata. At vero forma dicens respectum transcendentalem, secundum propriam etiam rationem respectivam, saepe est principium per se agendi, ut patet de scientia, potentia et similibus.

Quarta differentia, et aliarum explicatio

15. Tandem ex his intelligitur respectum praedicamentalem concipiendum esse tamquam formam quamdam minimam et acci-

ser, si no es el de referirse a otra cosa, ni sirve para ninguna otra cosa en la naturaleza. Por el contrario, la relación trascendental no debe concebirse como una forma íntegra cuyo cometido sea únicamente referir, sino que es un modo esencial o una diferencia de alguna forma o entidad, en cuanto está establecida de manera esencial y primaria para causar u operar de algún modo sobre otras cosas, o, inversamente, en cuanto depende esencialmente de ella. Y, de acuerdo con esta manera de explicar estas relaciones, puede reducirse a idéntico sentido la diferencia antes indicada, que la relación trascendental siempre es intrínseca y esencial a una entidad, abarcando también bajo la entidad los modos reales, mientras que la relación predicamental posee su razón propia y especial de accidente. Y así pueden también reducirse a un sentido conveniente las otras dos diferencias tomadas por parte del fundamento y de la realidad, o de la existencia del término.

Qué relaciones pertenecen al predicamento "en orden a algo"

16. Por último, en virtud de estas diferencias se llega a la conclusión de que las relaciones trascendentales, aunque estén verdaderamente en las cosas según su propio ser, no pertenecen a algún predicamento especial, porque esas realidades o naturalezas o esencias a las que convienen están ordenadas a funciones diferentes, y a veces primariamente diversas, y por ello se reducen a diferentes predicamentos, según sus diversas características y naturalezas. De aquí que el predicamento "en orden a algo" abarque únicamente las relaciones que se denominan predicamentales en sentido propio y especial, pues todas ellas convienen entre sí y se distinguen de las demás por su peculiar modo de hacer una pura referencia para con la realidad a la que modifican. Por ese motivo también coinciden, de manera general, en el modo como comienzan a existir por coexistencia de los extremos, o del fundamento y el término, y en las demás condiciones que requieren, según quedará más claro por el desarrollo de la sección siguiente.

dentalem, quae non dat subiecto aliquod esse nisi respicere aliud, neque ad aliquid aliud in natura deservit. Respectus autem transcendentalis non est concipiendus tamquam integra forma, cuius munus sit tantum referre, sed est essentialis modus seu differentia alicuius formae seu entitatis, quatenus ad causandum aliquo modo vel operandum circa alia per se primo instituta est, vel e converso, quatenus ab alia essentialiter pendet. Et iuxta hanc rationem explicandi hos respectus, potest ad eumdem sensum reduci differentia superius tacta, quod respectus transcendentalis semper est intrinsecus et essentialis alicui entitati, sub entitate modos etiam reales comprehendendo; relatio autem praedicamentalis habet propriam et peculiarem rationem accidentis. Et ita etiam possunt ad convenientem sensum reduci duae aliae differentiae sumptae ex parte fundamenti et realitatis seu existentiae termini.

Quae relationes sint praedicamenti ad aliquid

16. Tandem, ex his differentiis concluditur respectus transcendentales, etiamsi vere sint in rebus secundum proprium esse eorum, non pertinere ad unum aliquod speciale praedicamentum, quia res illae seu naturae vel essentiae quibus conveniunt ad varia munera et interdum primo diversa ordinantur, ideoque ad varia praedicamenta revocantur, iuxta diversas eorum conditiones et naturas. Et ideo praedicamentum *ad aliquid* solas illas relationes complectitur quae proprie ac peculiariter praedicamentales appellantur, nam omnes illae inter se conveniunt et ab aliis distinguuntur in peculiari modo pure referendi rem quam afficiunt. Et ideo generatim etiam conveniunt in modo quo esse incipiunt per coexistentiam extremorum, seu fundamenti et termini, et in aliis conditionibus quas requirunt, ut ex discursu sequentis sectionis magis constabit.

Respuesta a la cuarta dificultad, pendiente de la sección primera

17. *Si, según Aristóteles, la ciencia pertenece al género de la relación.— Es necesario que cada ciencia se refiera a un solo objeto.—* Con esto queda también resuelta la dificultad abordada en el cuarto argumento de la sección primera. Pues esas relaciones, sobre las cuales se hace la inducción en dicho lugar, son todas trascendentales, y en ese aspecto reconocemos que no pertenecen a un predicamento especial. Por eso, en el ejemplo especial que allí se apunta acerca de la ciencia, en cuanto expresa una relación a lo escible, confieso que las respuestas que en dicho pasaje se indican tomándolas de Aristóteles, capítulo sobre la cualidad, encierran una gran dificultad. En efecto, la primera parece suficientemente refutada con las objeciones que se han hecho en aquel lugar, y que pueden confirmarse con testimonios del propio Aristóteles, lib. IV de los *Tópicos*, c. 1, pasaje 4, donde afirma en sentido general que es preciso que el género y la especie se encuentren en una misma división, concretamente en la predicamental, y en particular aduce el ejemplo del "en orden a algo": *Porque es preciso* —dice— *que los géneros de las cosas que son "en orden a algo" tengan especies que también sean "en orden a algo", e inversamente;* hace una afirmación idéntica acerca de la cualidad, y repite lo mismo en el lib. VI de los *Tópicos*, c. 4, pasaje 39, donde se expresa como sigue: *Además, en las cosas que son "en orden a algo", hay que considerar que, si el género se asigna en orden a alguna cosa, también la especie se asigna a esa misma cosa; como pasa con la opinión y lo opinado, y con alguna opinión con respecto a algo opinado; y, si no se asigna de esa manera, es evidente que se comete una incorrección.* Lo mismo se patentiza por las reglas que Aristóteles estableció en los *Antepredicamentos*, c. 3, especialmente ésta: *Los géneros que no están colocados de modo subalterno no tienen las mismas diferencias.* Y, en el presente caso, resulta suficientemente claro por la realidad misma; porque cualquier ciencia, según su razón propia y específica, expresa una referencia propia a su objeto propio. Pues lo que afirma Soto en el predicamento de la cualidad, al exponer ese pasaje de Aristóteles, que, aun cuando la ciencia en cuanto tal diga

Responsio ad quartam difficultatem, ex sectione prima relictam

17. *Scientia an secundum Aristotelem sit de genere relationis.— Singulas scientias ad singula obiecta referri oportet.—* Ex his etiam soluta relinquitur difficultas tacta in argumento quarto primae sectionis. Nam respectus illi, in quibus ibi fit inductio, omnes sunt transcendentales, et ut sic fatemur non pertinere ad speciale praedicamentum. Unde in illo speciali exemplo quod ibi tangitur de scientia, quatenus dicit respectum ad scibile, fateor responsiones ibi tactas ex Aristotele, c. de *qualitate,* magnam habere difficultatem. Nam prima videtur satis improbata obiectionibus ibi factis, quae confirmari possunt testimoniis eiusdem Aristotelis, IV Topicorum, c. 1, loco 4, ubi generatim ait [1] genus et speciem in eadem divisione, scilicet praedicamentali, esse oportere, et in particulari adhibet exemplum de *ad aliquid: Nam genera* (inquit) *eorum quae sunt ad aliquid, oportet habere species quae sint etiam ad aliquid, et e converso;* et idem ait de qualitate; idemque repetit VI Topicorum, c. 4, loco 39, ubi sic ait: *Amplius in his quae ad aliquid sunt, considerandum, si ad quod genus assignatur, et species ad illud quoddam assignatur, ut si opinio et opinatum, et quaedam opinio ad quoddam opinatum; si autem non sic assignatur, manifestum quoniam peccatur.* Idemque patet ex regulis positis ab Aristotele in Antepraedicament., c. 3, praesertim illa: *Genera non subalternatim posita non habent easdem differentias.* Et in praesenti satis constat ex re ipsa; nam quaelibet scientia secundum propriam et specificam rationem suam dicit propriam habitudinem ad suum proprium obiectum. Quod enim Soto ait in praedicamento qualitatis, exponens illum locum Ari-

[1] *Agit* en otras ediciones. (N. de los EE.)

referencia a lo escible —como lo medible a la medida—, no obstante, las ciencias particulares no expresan relaciones propias de mensurable para con los propios objetos, esto —digo— es falso y contrario a las palabras expresas de Aristóteles en el citado pasaje del lib. VI de los *Tópicos*, y contrario a la razón evidente. Porque, así como la verdad de la ciencia en general se mide por el objeto escible en general, igualmente la verdad de esta ciencia concreta se mide por este objeto escible concreto. Además, porque una determinada ciencia se especifica por la referencia a su objeto; luego, no sólo como ciencia, sino también como tal ciencia, dice relación a tal escible.

18. Por ello debe decirse que Aristóteles no aprobó la primera respuesta y por ese motivo añadió una segunda, a saber, que una misma realidad que es la ciencia se coloca en diversos predicamentos, concretamente en el de la cualidad y en el del "en orden a algo", por cierto bajo razones diversas, ya que una cosa no puede establecerse en diversos predicamentos bajo una sola e idéntica razón. Pero también contra esta respuesta son apremiantes en no escasa medida las objeciones puestas arriba, por lo cual piensan algunos que Aristóteles, en el pasaje aludido, no habló según su propio parecer, sino ajustándose a la opinión de quienes aceptaban la primera definición de las cosas relativas que él había dado en el capítulo sobre el "en orden a algo", a saber, que todas las cosas que se denominan de alguna manera "en orden a algo" pertenecen al predicamento "en orden a algo". Porque, de acuerdo con esa definición, había añadido en el mismo pasaje que el hábito, la disposición y la ciencia son "en orden a algo"; pero después no aprueba tal definición, por lo que tampoco ha de estimarse que aprueba todas las cosas que son consecuencia de la misma, aunque insinúa de qué manera hay que expresarse consecuentemente con ella. Tampoco es satisfactoria la otra respuesta, que éstas cosas sólo son relativas según la predicación, ya que se demuestra suficientemente que en el propio ser de éstas va incluida la relación. Por tanto, la respuesta verdadera es la que se ha propuesto en último lugar en el mismo cuarto argumento, a saber, que la ciencia y otros entes del mismo tipo no expresan, según su razón esencial, un respecto predicamental, sino solamente trascendental, por lo que en ese sentido no pertenecen al predicamento "en orden a algo". Pero, en cuanto a

stotelis, licet scientia ut sic dicat habitudinem ad scibile, ut mensurabile ad mensuram, tamen scientias particulares non dicere proprias relationes mensurabilis ad propria obiecta, hoc (inquam) falsum est, et contra expressa verba Aristotelis in dicto loco VI Topicorum, et contra manifestam rationem. Nam, sicut veritas scientiae in communi mensuratur ex obiecto scibili in communi ita veritas huius scientiae ex hoc obiecto scibili. Item, quia determinata scientia sumit suam speciem ex habitudine ad suum obiectum; ergo non solum ut scientia, sed etiam ut talis scientia, dicit respectum ad tale scibile.

18. Quare dicendum est Aristotelem non approbasse illam primam responsionem, et ideo addidisse secundam, nimirum, eamdem rem quae est scientia in diversis praedicamentis collocari, scilicet, qualitatis et *ad aliquid*, utique sub diversis rationibus, nam sub una et eadem non potest una res in diversis praedicamentis constitui. Sed contra hanc etiam responsionem non parum urgent obiectiones superius appositae, et ideo aliqui sentiunt Aristotelem ibi non ex propria sententia esse locutum, sed iuxta opinionem eorum qui amplectebantur primam definitionem relativorum, quam in c. de *ad aliquid*, tradiderat, scilicet omnia quae ad aliquid aliquo modo dicuntur, esse de praedicamento *ad aliquid*. Nam iuxta illam ibidem subiunxerat habitum, dispositionem et scientiam esse ad aliquid; postea vero illam definitionem non approbat, et ideo neque censendus est approbare omnia quae ex illa consequuntur, quamvis insinuet quomodo iuxta illam consequenter loquendum sit. Nec vero satisfacit alia responsio, quod haec sint tantum relativa secundum dici, nam sufficienter ostenditur in proprio esse harum rerum includi respectum. Vera ergo responsio est illa quae ultimo loco, in eodem argumento quarto, proposita est, nimirum, scientiam et alia huiusmodi entia secundum essentialem suam rationem non dicere respectum praedicamentalem, sed transcendentalem tantum, et ideo ut sic non pertinere ad praedicamentum *ad*

la ciencia puede unirse algún respecto accidental puro y ajeno a su esencia, en ese aspecto no pertenece al predicamento de cualidad, sino al predicamento "en orden a algo". También podría explicarse en conformidad con este sentido la segunda respuesta de Aristóteles.

19. *Cuál es el motivo de establecer las relaciones predicamentales.*— Pero había una última réplica, que se hacía en forma interrogativa en el cuarto argumento, a saber: ¿qué necesidad hay de añadir y admitir semejantes relaciones accidentales y predicamentales, además de las trascendentales? Porque, si se consideran atentamente los argumentos con que los doctores suelen probar que se dan relaciones reales, esos argumentos, en verdad, demuestran sobre todo que en las cosas existen semejantes relaciones reales según el ser, como puede verse principalmente en Santo Tomás, *In I*, q. 13, a. 7, y q. 28, a. 1 y 2; y Escoto, *In II*, dist. 1, y en otros antes citados. Mas no parece que pueda demostrarse que, aparte de las relaciones trascendentales, se den las predicamentales distintas de aquéllas. Sin embargo, el consentimiento común de los filósofos es suficiente para que no haya que apartarse en manera alguna de esa opinión. Y la razón de introducir y admitir tales relaciones consistió en que encontramos muchas predicaciones relativas accidentales que no se toman sólo de las relaciones trascendentales, como el ser padre, semejante, igual, etc., ni tampoco tienen su origen en alguna aprehensión o ficción del entendimiento, sino en las cosas mismas, en las cuales existen las formas de las que nacen tales denominaciones y predicaciones. Y tales denominaciones no son extrínsecas, es decir, tomadas de cosas o formas extrínsecas, ya que una cosa no se denomina semejante a otra por lo que hay en la otra, sino por lo que tiene en sí misma, y así en los demás casos. De ahí, pues, se llegó a comprender que semejantes denominaciones se toman de algunas relaciones que resultan de la coexistencia de varias cosas que tienen fundamento suficiente para ello, y la función de dichas relaciones es únicamente referir y ordenar una cosa a otra, de suerte que una se refiera a otra por razón de algún fundamento que se supone en ella. Y estas relaciones, por tener un modo peculiar de modificar, se colocaron en un predicamento propio.

aliquid. Quatenus vero scientiae adiungi potest aliquis purus respectus accidentalis et extra essentiam eius, ut sic non pertinere ad praedicamentum qualitatis, sed *ad aliquid*. Iuxta quem sensum posset etiam explicari secunda Aristotelis responsio.

19. *Quae sit ratio asserendi relationes praedicamentales.*— Erat vero ultima replica, quae per interrogationem fiebat in illo quarto argumento, scilicet, quid necesse sit huiusmodi respectus accidentales et praedicamentales adiungere et admittere, praeter transcendentales. Si enim attente considerentur rationes quibus a doctoribus probari solet dari relationes reales, illae certe maxime probant dari in rebus huiusmodi respectus reales secundum esse, ut maxime videre licet apud D. Thomam, In I, q. 13, a. 7, et q. 28, a. 1 et 2; et Scotum, In II, dist. 1, et alios supra citatos. Quod vero praeter relationes transcendentales dentur praedicamentales ab illis distinctae, non videtur posse demonstrari. Nihilominus tamen sufficit communis philosophorum consensus, ut ab ea sententia nullo modo recedendum sit. Ratio autem introducendi et admittendi huiusmodi respectus fuit quia invenimus multas praedicationes respectivas accidentales quae non desumuntur ex solis transcendentalibus respectibus, ut esse patrem, similem, aequalem, etc.; neque etiam ortae sunt ex aliqua apprehensione aut fictione intellectus, sed ex rebus ipsis in quibus existunt formae a quibus tales denominationes et praedicationes oriuntur. Neque etiam tales denominationes sunt extrinsecae, id est ab extrinsecis rebus aut formis desumptae, nam res non dicitur similis alteri per id quod in altera est, sed per id quod in se habet, et sic de caeteris. Hinc ergo intellectum est huiusmodi denominationes desumi a quibusdam respectibus resultantibus ex coexistentia plurium rerum habentium ad id sufficiens fundamentum, quorum munus solum est referre et ordinare unam rem ad aliam, ita ut una alteram respiciat ratione alicuius fundamenti quod in ea supponitur. Et hi respectus, quoniam peculiarem modum habent afficiendi, in proprio praedicamento collocati sunt.

20. Y añado que esta opinión común, y la razón de la misma, resulta más fácil y verosímil si afirmamos que estas relaciones predicamentales no son nuevas realidades o modos reales distintos *ex natura rei* de aquellas cosas en las que se dice que tienen su fundamento, sino que esas mismas realidades tienen dos maneras de denominar: una, esencialmente y —por así decirlo— en virtud de su constitución primaria; otra, que es como resultado de la coexistencia de una cosa con otra. El primer modo de denominación, o es enteramente absoluto o, si incluye una relación, será trascendental, y éste muchísimas veces no exige la coexistencia del otro extremo al que tiende; y, cuando la requiere, no es porque tal respecto surja cuasi accidentalmente de la coexistencia de tales extremos, sino porque tal realidad ha sido establecida esencialmente para ejercer de manera actual alguna función sobre la otra, función que no puede llevar a cabo sino sobre una cosa existente; explicada en este sentido, es excelente una diferencia de las relaciones trascendentales indicada arriba. En cambio, la segunda denominación es relativa de un modo especial y, según su género, accidental, pues el que una cosa coexista con otra, considerando precisivamente el concepto y la razón de coexistencia, es ajeno a la razón de cada cosa, y por ello también es accidental la denominación que requiere esta coexistencia, no por otro motivo sino para que de ella resulte tal denominación. Consiguientemente, aunque en la realidad se tome de la misma entidad, sin embargo, por ser accidental, tiene suficiente fundamento para la distinción, a fin de que el entendimiento conciba esa entidad a manera de dos formas. Finalmente, como esa denominación se toma de las cosas mismas, es asimismo suficiente para que, por razón de ella, se establezca un predicamento especial de accidente real y relativo. De este modo, pues, parece alegarse una razón suficiente tanto de la división antes indicada como de la constitución del predicamento "en orden a algo".

21. *De qué clase son las relaciones en el orden divino.*— Mas aquí salía al paso la dificultad teológica acerca de las relaciones divinas, a ver cómo es posible aplicar a ellas la doctrina dada, y a qué miembro de la división expuesta deben reducirse. Pero esta consideración no es de nuestra incumbencia, ni es preciso que todo lo que se ha dicho antes tenga lugar en esas relaciones, porque tales relaciones

20. Addo vero hanc communem sententiam et rationem eius faciliorem et verisimiliorem fieri si dicamus has relationes praedicamentales non esse novas res aut modos reales ex natura rei distinctos ab illis rebus in quibus fundari dicuntur, sed illasmet res duplicem habere modum denominandi: unum per se et (ut ita dicam) ex primaria institutione sua; alium quasi resultantem ex coexistentia unius rei cum alia. Prior modus denominationis vel est omnino absolutus vel, si includat respectum, erit transcendentalis, qui saepissime non postulat coexistentiam alterius extremi ad quem tendit, et quando illam requirit non ideo est quia talis respectus consurgat quasi per accidens ex coexistentia talium extremorum, sed quia talis res est per se instituta ad actualiter exercendum aliquod munus circa aliam, quod exercere non potest nisi circa rem existentem, et hoc modo explicata, quaedam differentia relationum transcendentalium supra tacta, optima est. Posterior vero denominatio est peculiari modo respectiva et ex suo genere accidentalis, quia quod una res coexistat alteri, praecise spectando conceptum et rationem coexistentiae, est extra rationem uniuscuiusque rei, et ideo denominatio etiam quae requirit hanc coexistentiam non ob aliam causam nisi ut ex ea resultet talis denominatio, accidentaria est. Et ideo, licet in re sumatur ab eadem entitate, tamen, quia accidentaria est, habet sufficiens fundamentum distinctionis ut intellectus concipiat illam entitatem ad modum duarum formarum. Ac denique, quia denominatio illa ex rebus ipsis sumitur, sufficit etiam ut ratione illius speciale praedicamentum accidentis realis et respectivi constituatur. Hoc ergo modo videtur sufficiens ratio reddi et praedictae divisionis et constitutionis praedicamenti *ad aliquid.*

21. *Relationes in divinis quales.*— Hic vero occurrebat difficultas theologica de relationibus divinis, quomodo ad illas applicari possit doctrina data et ad quod membrum dictae divisionis revocandae sint. Sed haec disputatio ad nos non spectat, neque oportet ut praedicta omnia in illis relationibus locum habeant, quia illae relationes non sunt accidentales, sed substantiales. Certum est tamen non esse relationes tantum secundum dici, sed secundum esse, neque esse proprie in rigore relationes praedicamentales, quia substantiae sunt infinitae et altioris ordinis, ideoque in nullo praedicamento collocantur; unde neque etiam habent illam imperfectionem seu modum essendi per resultantiam ex fundamento et termino, sed sunt, vel ex se, ut relatio producentis, verbi gratia, paternitas, vel per se producuntur per propriam productionem, aut (ut iuxta nostrum modum concipiendi loquamur) comproducuntur et, formaliter loquendo, per se attinguntur per ipsas origines, ut filiatio et processio passiva. Sunt ergo illae relationes altioris ordinis, eminenter complectentes quidquid perfectionis et proprietatis necessariae ad verum respectum realem reperitur in respectu transcendentali et praedicamentali, seclusis imperfectionibus.

no son accidentales, sino sustanciales. No obstante, es cierto que no son relaciones únicamente según la predicación, sino según el ser, y que no son relaciones predicamentales en sentido propio y riguroso, ya que son sustancias infinitas y de un orden más elevado, por lo cual no se colocan en ningún predicamento; en consecuencia, tampoco tienen esa imperfección o modo de existir por resultancia a partir del fundamento y del término, sino que, o bien existen por sí mismas, como la relación de producente, por ejemplo, la paternidad, o bien se producen o (para hablar según nuestro modo de concebir) coproducen esencialmente mediante una producción propia y, formalmente hablando, son alcanzadas de manera esencial mediante los orígenes mismos, como la filiación y la procesión pasiva. Son, por tanto, unas relaciones de orden más elevado, que abarcan eminentemente todo lo que de perfección y propiedad necesaria para la verdadera relación real se encuentran en la relación trascendental y en la predicamental, prescindiendo de las imperfecciones.

SECCION V

CUÁL ES LA ESENCIA Y LA DEFINICIÓN ESTRICTA DEL PROPIO "EN ORDEN A ALGO", ES DECIR, DE LA RELACIÓN PREDICAMENTAL

1. Las cosas que hasta aquí hemos expuesto corresponden prácticamente a la explicación y definición de la cuestión de si existe la relación real predicamental, de la que aquí tratamos; sin embargo, incidentalmente hemos tocado muchos puntos en virtud de los cuales nos será más fácil explicar la esencia de esta relación y la definición que Aristóteles acepta en esta materia.

Definición de la relación predicamental

2. Hay que decir, pues, que la relación (ahora tratamos exclusivamente de la predicamental) es un accidente cuyo ser íntegro consiste en ser "en orden a otro", o en estar ordenado a otro, o en referirse a otro. Esta definición se toma de Aristóteles, en el lib. de los *Predicamentos,* c. sobre el "en orden a algo", donde consigna dos definiciones de las cosas que son "en orden a algo", las cuales sólo di-

SECTIO V

QUAENAM SIT ESSENTIA PROPRIAQUE DEFINITIO IPSIUS AD ALIQUID, SEU RELATIONIS PRAEDICAMENTALIS

1. Quae hactenus disputavimus fere pertinent ad explicandam et definiendam quaestionem an sit relatio realis praedicamentalis, de qua hic agimus; obiter tamen multa attigimus ex quibus facilius nobis erit essentiam huius relationis et definitionem quam Aristoteles in hac re approbat explicare.

Relationis praedicamentalis definitio

2. Dicendum ergo est relationem (de sola praedicamentali iam est sermo) esse accidens cuius totum esse est ad aliud esse, seu ad aliud se habere, seu aliud respicere. Haec definitio sumitur ex Aristotele, in lib. Praedicamentor., c. de *ad aliquid,* ubi duas designat definitiones eorum quae sunt ad aliquid, quae solum in uno verbo differunt.

fieren en una palabra. La primera es: *Son "en orden a algo" aquellas cosas que, lo que son, lo son de otras cosas, o se dice de alguna otra manera que son en orden a algo.* La segunda es: *Son "en orden a algo" aquellas cosas cuyo ser consiste en referirse a algo.* Así, pues, toda la diferencia está en el verbo *se dice,* el cual, ciertamente, suele tomarse con frecuencia, en el uso que de él hacen los filósofos, en lugar del verbo "ser", según dijo el propio Aristóteles que *la cualidad es aquello por lo que algunos se dicen cuales,* y por eso muchos pretenden que no hay que preocuparse en gran manera por la diferencia o diversidad entre esas descripciones. Sin embargo, según el pensamiento de Aristóteles, es claro que son diversas, y en la primera el verbo *se dice* está tomado con rigor y propiedad, y, además, en esa definición se hizo constar en forma disyuntiva que son "para algo" aquellas cosas *que, lo que son, lo son de otras, o se dice de alguna manera que son de otras,* para indicar que no pertenece a la razón de relación el ser "en orden a otro", sino el ser o el decirse; y Aristóteles quiso corregir esto en la segunda definición, para que en la definición propia del predicamento "en orden a algo" queden comprendidas únicamente las relaciones según el ser y no las cosas relativas según la predicación. De esa segunda definición, pues, se ha tomado la nuestra, o más bien se identifica con ella; porque sólo buscando una mayor claridad ha sido establecida y compuesta por cierta proporción con el género y la diferencia.

3. *Cuál es el género en la definición de relación.*— Así, pues, en dicha definición se ha puesto *accidente* en lugar del género. Con ello se excluyen, en primer lugar, las relaciones divinas, que no son accidentes, sino sustancias. En segundo lugar, quedan excluidas todas las sustancias creadas, que no pueden ser relaciones predicamentales, como consta por lo dicho en la sección anterior. Además, se excluyen las relaciones de razón, que no pueden llamarse accidentes en sentido propio y absoluto, puesto que el accidente, absolutamente dicho, queda contenido dentro del ente real. Y no apruebo lo que da a entender Cayetano, I, q. 13, a. 7, que la definición de las cosas relativas dada en los predicamentos es común a las cosas relativas según la razón y a las reales, *puesto que se ha dado* —afirma— *de ellas en cuanto implican "en orden a" y en el sentido en que abstraen del ente real.* Porque esto se encuentra en contradicción con Aristóteles, que primero

Prior est *ea esse ad aliquid quae id quod sunt aliorum esse aut ad aliquid aliquo alio modo dicuntur.* Posterior est *ea esse ad aliquid quorum esse est ad aliquid sese habere.* Tota ergo differentia est in verbo illo *dicuntur.* Quod quidem praesertim in usu philosophorum frequenter usurpari solet pro verbo essendi, ut ipsemet Aristoteles dixit *qualitatem esse qua quales quidam dicuntur,* et ideo multi volunt non esse admodum curandum de discrimine aut diversitate inter illas descriptiones. Nihilominus tamen, iuxta mentem Aristotelis, constat illas esse diversas, et in priori verbum *dicuntur* sumptum esse cum rigore et proprietate, ac praeterea sub disiunctione in illa definitione positum esse, ea esse ad aliquid *quae id quod sunt aliorum sunt, vel aliquo modo aliorum esse dicuntur,* ut indicetur non esse de ratione relationis ut sit ad aliud, sed ut sit vel dicatur; et hoc voluit Aristoteles in secunda definitione corrigere, ut in propria definitione praedicamenti *ad aliquid* solum relationes secundum esse, et non relativa secundum dici comprehendantur. Ex illa ergo posteriori definitione nostra desumpta est, vel potius eadem est cum illa; solum enim maioris claritatis gratia per quamdam proportionem generis et differentiae constituta et composita est.

3. *Quod genus in definitione relationis.*— *Accidens* ergo positum est in illa definitione loco generis. Per quod imprimis excluduntur divinae relationes, quae non sunt accidentia, sed substantiae. Excluduntur deinde omnes substantiae creatae, quae relationes praedicamentales esse non possunt, ut ex dictis in praecedenti sectione constat. Excluduntur praeterea relationes rationis, quae proprie et simpliciter non possunt dici accidentia, cum accidens simpliciter dictum sub ente reali contineatur. Nec probo quod Caietanus, I, q. 13, a. 7, significat: definitionem relativorum datam in praedicamentis communem esse relativis rationis et realibus, *quia data est* (inquit) *de eis secundum quod important ad, et ita ut abstrahunt ab ente reali.* Repugnat enim hoc Aristoteli, qui prius divisit

dividió el ente real y puso el "en orden a algo" como uno de sus miembros, y después lo definió. Además, de esa opinión se sigue, o que las relaciones de razón quedan constituidas en el predicamento "en orden a algo", o que dicha definición tiene más alcance que su definido. Pues, aunque Aristóteles no consignó expresamente en esa definición el nombre de accidente, sin embargo lo sobreentiende tácitamente en virtud de la anterior división del ente en nueve géneros. Tanto más cuanto que también la expresión siguiente, a saber, *"ser en orden a"*, tomada propia y rigurosamente, no conviene a las relaciones de razón, sino sólo por cierta imitación o proporción análoga, como se ha explicado arriba. Por eso, también mediante dicha expresión, tomada propiamente, podrían quedar excluidas las relaciones de razón, las cuales, más bien que ser "en orden a algo", se aprehenden como siéndolo.

4. *Cuál es la diferencia en la definición de relación.*— La segunda parte de la definición, que ocupa el lugar de la diferencia, establece una separación entre este predicamento y los restantes predicamentos de accidentes, pues aquéllos, como son absolutos, poseen su ser en otro, mas no para otro, lo cual es propio de la relación. Pero al punto surgen dos dificultades.

Primera dificultad acerca de la definición

5. La primera es que toda la definición indicada compete a las cosas relativas trascendentales, pues también la ciencia tiene todo su ser ordenado a otro. Comúnmente suele responderse a esa dificultad que semejantes entes fueron excluidos por Aristóteles en la segunda definición, suprimiendo el verbo *se dice* que figuraba en la primera. Pero esta respuesta no está en conformidad con la doctrina que hemos dado en la sección anterior, ya que los entes de ese tipo, incluso concebidos tal como son en sí mismos, incluyen en sus razones esenciales una referencia a otro; por tanto, no solamente se dicen, sino que en verdad son "en orden a otro"; luego, aun eliminando de la definición el verbo *se dice,* la definición les conviene verdaderamente. Por último, ese verbo se suprimió sólo para excluir las cosas relativas según la predicación; y hemos demostrado que éstas cosas no son relativas únicamente según la predicación, sino también según su ser; luego no se elimi-

ens reale, et unum eius membrum posuit *ad aliquid,* et postea hoc definivit. Deinde ex illa sententia sequitur, aut relationes rationis constitui in praedicamento *ad aliquid,* aut definitionem illam latius patere quam suum definitum. Quamvis ergo Aristoteles non posuerit expresse in illa definitione nomen accidentis, illud tamen tacite subintelligit ex priori divisione entis in novem genera. Eo vel maxime quod etiam illa posterior particula, scilicet *esse ad,* proprie et in rigore sumpta, non convenit relationibus rationis, sed tantum per quamdam analogam imitationem seu proportionem, ut superius declaratum est. Et ideo per illam etiam particulam cum proprietate sumptam possent relationes rationis excludi, quae non tam sunt quam apprehenduntur esse ad aliquid.

4. *Differentia in definitione relationis quae.*— Altera pars illius definitionis, quae locum differentiae habet, separat praedicamentum hoc a reliquis praedicamentis accidentium, nam illa cum sint absoluta, habent suum esse in alio, non vero ad aliud, quod est proprium relationis. Statim vero insurgunt duae difficultates.

Prima difficultas circa definitionem

5. Prima est quia tota illa definitio competit relativis transcendentalibus, nam etiam scientia habet totum suum esse ad aliud. Ad quam difficultatem communiter responderi solet huiusmodi entia exclusa esse ab Aristotele in secunda definitione, auferendo verbum illud *dicuntur,* quod erat in prima. Sed haec responsio non est consentanea doctrinae a nobis traditae in superiori sectione, nam huiusmodi entia, concepta etiam prout in se sunt, includunt in suis rationibus essentialibus habitudinem ad aliud; non ergo tantum dicuntur, sed vere sunt ad aliud; ergo, etiam ablato a definitione verbo illo *dicuntur,* vere illis competit definitio. Denique illud verbum solum est ablatum ad excludenda relativa secundum dici; ostendimus autem haec non esse relativa tantum secundum dici, sed etiam secundum suum esse; ergo non satis

naron de manera suficiente. Estimo, por tanto, que semejantes respectos trascendentales deben quedar excluidos mediante la expresión *cuyo ser total consiste en ser "en orden a otro"*, si se entiende en el sentido propio que hemos explicado al final de la sección anterior. Porque los entes que incluyen un respecto trascendental no son "en orden a otro" de tal modo que todo su ser consista en una pura referencia a otro, y por ello no se refieren a otro bajo la razón de puro término, sino bajo alguna otra razón y ejerciendo sobre ese otro alguna función para la cual han sido esencialmente establecidas tales cosas. Ahora bien, la relación que en este lugar se define tiene su esencia total en la pura referencia a otro, y por ello le conviene de manera especial el que todo su ser se ordene a otro como a un puro término de tal respecto o referencia.

Si la relación posee un "ser-en", ¿cómo es toda "en orden a otro"?

6. Pero entonces surge la segunda dificultad, que acrecienta la anterior, pues esta segunda parte de la definición parece oponerse a la primera; en efecto, si la relación es un accidente, entonces no es posible que todo su ser consista en la referencia a otro; porque es necesario que algo de ella esté en un sujeto, para que de esa manera pueda ser accidente, ya que el ser del accidente consiste en estar-en. A esa dificultad responden algunos que, cuando se dice que la relación tiene todo su ser en orden a otro, debe entenderse del ser propio de la relación, en cuanto tal, que consiste en ser "en orden a", y no del ser que tiene en común con los demás accidentes, que consiste en ser-en. Aquí tuvo su origen la opinión arriba tratada, que defiende la distinción entre el "ser en orden a" y el ser-en de la relación, y que el "ser en orden a", en cuanto tal, abstrae de todo ser real, y de suyo es unívocamente común a las relaciones de razón y a las reales. Sin embargo, esta respuesta queda refutada de manera suficiente por lo dicho antes contra la opinión aludida. En primer lugar, porque pertenece a la razón de accidente, tal como existe en la realidad misma, no sólo el estar-en según alguna razón genérica o común, sino también según una propia, y de la manera que tal forma se halla en la naturaleza; más aún: es imposible que una forma informe o modifique

exclusa sunt. Existimo ergo huiusmodi transcendentales respectus excludendos esse per illam particulam *cuius totum esse est esse ad aliud,* si in ea proprietate intelligatur quam in fine praecedentis sectionis declaravimus. Nam illa entia quae transcendentalem respectum includunt non sunt ita ad aliud, ut totum suum esse positum habeant in puro respectu ad aliud, et ideo non respiciunt aliud sub pura ratione termini, sed sub aliqua alia ratione et exercendo circa illud aliquod munus ad quod huiusmodi res sunt per se institutae. At vero relatio quae hic definitur habet totam suam essentiam in puro respectu ad aliud, et ideo illi specialiter convenit ut totum illius esse ad aliud sit, tamquam ad purum terminum talis respectus seu habitudinis.

Si relatio habet esse in, quomodo sit tota ad aliud

6. Sed tunc insurgit secunda difficultas, quae praecedentem auget, nam haec posterior definitionis pars videtur repugnare priori; nam, si relatio est accidens, ergo non potest totum esse illius consistere in habitudine ad aliud; necesse est enim ut aliquid eius in subiecto sit, ut ea ratione accidens esse possit, cum accidentis esse sit inesse. Ad quam difficultatem respondent aliqui, cum dicitur relatio habere totum suum esse ad aliud, intelligendum esse de esse proprio relationis ut sic, quod est esse ad, non de esse quod habet commune cum caeteris accidentibus, quod est esse in. Et hinc ortum habuit opinio supra tractata de distinctione inter esse ad et esse in relationis, et quod esse ad, ut sic, abstrahat ab omni esse reali, et de se commune sit univoce relationibus rationis et realibus. Verumtamen haec responsio ex superius dictis contra praedictam sententiam satis refutata est. Primo, quia de ratione accidentis, prout in re ipsa existit, non solum est quod insit secundum aliquam rationem genericam vel communem, sed etiam secundum propriam, et prout est talis forma in rerum natura; immo impossibile est quod forma informet vel afficiat secun-

según una razón común y no según alguna razón propia, ya que estas razones no se distinguen en la realidad. En segundo lugar, porque, de no ser así, la relación no conferiría al sujeto su propio efecto formal relativo, puesto que el accidente sólo confiere su efecto formal inhiriendo y modificando; por tanto, si la relación no está-en según una razón propia, no confiere su efecto formal propio y específico. En tercer lugar, porque, si ese ser propio de la relación, que se denomina "ser en orden a", no estuviese-en, no sería nada real en la naturaleza y, consecuentemente, la relación predicamental, según su constitutivo propio, no sería nada real. Se prueba la primera consecuencia, porque ese ser-para, en cuanto tal, no es sustancia, según suponemos; y, si no está-en, no es un accidente; luego no será nada real. Por eso Santo Tomás, *In I,* dist. 25, q. 1, a. 4, ad 3, dice acertadamente que la relación real, según su propia razón quiditativa, pone algo en aquello de lo que es relación, aunque lo que pone no sea absoluto. Eso es lo que enseñó con mayor amplitud en otra obra *Super I Sentent. ad Annibaldum,* dist. 25, a. 4, ad 3, diciendo: *Aunque la relación no ponga, en virtud de ese respecto, algo absoluto, pone, empero, algo relativo, y por eso la relación es cierta realidad; porque, si no pusiera algo según la razón de relación o de respecto, como según su ser —por razón del cual pone algo inherente— no entraría en el género de relación, no sería un género de ente.*

7. Así, pues, a propósito de la dificultad planteada, hay que conceder que la relación es, en su totalidad, un accidente; porque —según hemos dicho anteriormente— esta razón es cuasi trascendental con respecto a los nueve predicamentos. Por eso, cuando se afirma que todo el ser de la relación consiste en ser en orden a otro, la expresión exclusiva virtualmente contenida en esa afirmación no excluye las cosas concomitantes, es decir, las razones intrínsecas y trascendentales; por ese motivo, así como no excluye la razón de ente real, tampoco excluye la razón de accidente y de inherente. En consecuencia, sólo excluye el ser absoluto e indica que el ser de la relación en cuanto tal no se detiene en el sujeto al que modifica o denomina a su manera, sino que lo ordena al término, y en esto consiste toda la razón formal de la relación. Consiguientemente, aunque la semejanza, por ejem-

dum communem rationem et non secundum aliquam propriam, cum hae rationes a parte rei non distinguantur. Secundo, quia alias relatio non tribueret subiecto proprium effectum formalem relativum, quia accidens non dat effectum formalem nisi inhaerendo et afficiendo; si ergo relatio non inest secundum propriam rationem, non confert proprium et specificum effectum formalem. Tertio, quia, si illud esse proprium relationis, quod dicitur esse ad, non inesset, nihil reale esset in rerum natura, et consequenter relatio praedicamentalis secundum proprium constitutivum eius non esset reale quid. Sequela prior probatur, quia illud esse ad, ut sic, non est substantia, ut supponimus, et si non inest, non est accidens; ergo nihil reale erit. Unde merito D. Thomas, In I, dist. 25, q. 1, a. 4, ad 3, dicit quod relatio realis secundum propriam quidditativam rationem ponit aliquid in eo cuius est relatio, quamvis illud quod ponit non sit absolutum. Quod latius docuit in alio opere super I Sentent. ad Annibaldum, dist. 25, a. 4, ad 3, dicens: *Quamvis relatio non ponat ex illo respectu aliquid absolutum, ponit tamen aliquid relativum, et ideo relatio est quaedam res; si enim secundum rationem relationis sive respectus non poneret aliquid, cum secundum suum esse, ratione cuius ponit aliquid inhaerens, non cadat in genere relationis, non esset aliquod genus entis.*

7. Igitur ad difficultatem positam concedendum est relationem secundum se totam esse accidens; haec enim ratio, ut in superioribus diximus, est quasi transcendentalis respectu novem praedicamentorum. Unde, cum dicitur totum esse relationis esse ad aliud, particula exclusiva ibi virtualiter contenta non excludit concomitantia, seu intrinsecas et transcendentales rationes; quare, sicut non excludit rationem entis realis, ita nec rationem accidentis et inhaerentis. Solum ergo excludit esse absolutum et indicat esse relationis ut sic non sistere in subiecto quod suo modo afficit seu denominat, sed illud ordinare ad terminum, et in hoc positam esse totam formalem rationem relationis. Itaque, licet similitudo, verbi gratia, secundum totam rationem suam etiam relati-

plo, deba concebirse —según la totalidad de su razón, incluso relativa— como una forma que modifica a la cosa a la cual impone la denominación de semejante, sin embargo toda su modificación consiste en que ordena o refiere esa cosa a otra, y en este sentido se afirma que todo el ser de la relación consiste en referirse a otro.

8. *Una objeción.— Se resuelve.—* Se dirá que esto es común a las formas o modos reales y absolutos que incluyen un respecto trascendental; porque la ciencia está-en y modifica al esciente de tal manera que lo ordena, según su modo propio, al objeto escible, y no puede ejercer de otro modo su efecto formal; lo mismo sucede con la potencia, la unión y otras cosas semejantes. Se responde concediendo que en esto hay alguna semejanza y proporción, atendida la cual se dice que estas formas incluyen alguna relación según el ser, aunque trascendental. Pero la diferencia es la misma que ya se ha indicado muchas veces: que las relaciones predicamentales consisten en una pura referencia, mientras que las otras formas o cualidades confieren algún ser absoluto propio, ejerciendo algún cometido al cual están ordenadas por su naturaleza y en el cual, por tanto, incluyen alguna referencia, y por eso no tienen todo su ser referido a otro en igual medida que las relaciones predicamentales.

Si la esencia de la relación es apta para referir en acto o aptitudinalmente

9. En último lugar puede objetarse que, si la relación se considera en abstracto, en cuanto es cierta forma que refiere el sujeto o el fundamento al término, en ese sentido no pertenece a su razón el referir en acto, sino el tener aptitud para referir; luego todo su ser no consiste en ser para el término. La consecuencia es patente, porque el ser para el término implica el ejercicio actual (por así decirlo) de tal referencia al término. El antecedente es manifiesto, ya porque la razón común de accidente no consiste en modificar en acto, sino aptitudinalmente, ya también porque la mente puede concebir una relación íntegra como modificando al sujeto y como no refiriéndolo todavía, a la manera que dicen también los teólogos que, en el orden divino, la paternidad se concibe como constitutiva

vam concipienda sit ut forma afficiens rem quam denominat similem, tamen tota illius affectio in hoc posita est, quod illam rem ordinat seu refert ad aliam, et in hoc sensu dicitur totum esse relationis esse ad aliud se habere.

8. *Obiectio.— Dissolvitur.—* Dices hoc commune esse formis illis seu modis realibus et absolutis includentibus respectum transcendentalem; scientia enim ita inest et afficit scientem, ut illum suo proprio modo ordinet ad obiectum scibile, neque aliter possit suum formalem effectum exercere; et idem est de potentia, unione et similibus. Respondetur concedendo in hoc esse aliquam similitudinem et proportionem, propter quam hae formae dicuntur includere aliquem respectum secundum esse, licet transcendentalem. Differentia vero est illa eadem saepe tacta, quod relationes praedicamentales consistunt in puro respectu; aliae vero formae vel qualitates dant proprium aliquod esse absolutum, exercendo aliquod munus, ad quod natura sua ordinantur, in quo propterea includunt aliquam habitudinem, et ideo non ita habent totum suum esse ad aliud, sicut relationes praedicamentales.

Essentia relationis sitne apta actu vel aptitudine referre

9. Ultimo vero obiici potest quia, si relatio in abstracto consideretur, ut est forma quaedam referens subiectum vel fundamentum ad terminum, sic non est de ratione eius ut actu referat, sed ut sit apta referre; ergo non consistit totum esse eius in esse ad terminum. Patet consequentia, quia esse ad terminum importat actuale exercitium (ut sic dicam) talis habitudinis ad terminum. Antecedens vero patet, tum quia communis ratio accidentis non est actu afficere, sed aptitudine; tum etiam quia potest mens concipere relationem integram ut afficientem subiectum et ut nondum referentem. Quomodo etiam theologi aiunt in divinis concipi paternitatem ut constituentem primam per-

de la primera persona y cuasi adherente a ella, antes de concebirse como refiriéndola; luego la razón de relación no consiste en la referencia actual.

10. Se responde que el antecedente es falso; porque una cosa no queda constituida como apta para ser referida por la relación en cuanto tal, sino por el fundamento próximo de la relación; y el efecto formal propio de la relación es referir en acto. De lo contrario no se distinguiría, ni siquiera según su razón formal, del fundamento, ni exigiría la coexistencia del término, ni se diría con verdad que todo su ser consiste en la referencia a otro.

11. En consecuencia, a la primera prueba del antecedente se responde, en primer lugar, que una cosa es considerar si el efecto formal del accidente es constituir la talidad en acto, y otra si pertenece a la esencia del accidente el ejercer en acto su efecto formal; porque estas dos cosas son distintas. Pues decimos con verdad que el efecto formal de la blancura es constituir lo blanco en acto, y no sólo aptitudinalmente, aunque de manera absoluta no pertenezca a la razón esencial de la blancura el conferir en acto tal efecto formal. Por eso cabe también decir que, aun cuando, hablando en absoluto, no pertenezca a la razón formal de la blancura el constituir lo blanco en acto, no obstante, a la razón de la blancura en cuanto modificativa e informativa del sujeto pertenece el constituir lo blanco en acto. Así, pues, en el presente caso afirmamos en este último sentido que el efecto formal de la relación consiste en referir en acto, ya que esto es lo que ella, esencial y primariamente, confiere formalmente al sujeto al que modifica a su manera.

12. *La esencia de la relación consiste en la modificación actual del sujeto.—* En segundo lugar, añado que no a todo accidente le es común el modificar sólo aptitudinalmente, sino que hay algunos a cuyo concepto esencial pertenece el no poder existir en la naturaleza sin modificar, como hemos dicho más atrás acerca de los modos accidentales. Pues bien, las relaciones están contenidas en este último orden, ya que no pueden existir en la naturaleza sin referir en acto, por el hecho de no poder conservarse separadas de todo sujeto, pues —según se ha demostrado— no se distinguen realmente de sus sujetos próximos. Aunque no faltan quienes enseñen lo contrario, como Mayor, *In IV*, dist. 12, q. 3; Ledesma, 1.ª parte del IV,

sonam et quasi adhaerentem illi, prius quam referentem; ergo non consistit ratio relationis in actuali respectu.

10. Respondetur falsum esse antecedens; nam res non constituitur apta referri per relationem ut sic, sed per fundamentum proximum relationis; proprius autem effectus formalis relationis est actu referre. Alias nec distingueretur, etiam secundum rationem formalem, a fundamento, nec requireret coexistentiam termini, nec vere diceretur totum esse eius positum esse in respectu ad aliud.

11. Ad primam ergo probationem antecedentis respondetur primo, aliud esse considerare an effectus formalis accidentis sit constituere actu tale, aliud vero an de essentia accidentis sit actu exercere suum effectum formalem; haec enim duo distincta sunt. Vere enim dicimus effectum formalem albedinis esse constituere actu album, et non tantum aptitudine, quamquam absolute non sit de essentiali ratione albedinis ut actu conferat talem effectum formalem. Unde etiam dici potest quod, licet de ratione albedinis, simpliciter loquendo, non sit constituere actu album, tamen de ratione albedinis ut afficientis et informantis subiectum est constituere actu album. Sic igitur in praesenti in hoc posteriori sensu dicimus formalem effectum relationis esse actu referre, quia hoc est quod ipsa per se primo confert formaliter subiecto quod suo modo afficit.

12. *Relationis essentia sita est in actuali affectione subiecti.—* Addo vero deinde non omni accidenti commune esse aptitudine tantum afficere, sed quaedam esse de quorum essentiali conceptu est ut non possint in rerum natura esse quin afficiant, ut de modis accidentalibus in superioribus diximus. Relationes ergo in hoc posteriori ordine continentur, quia non possunt esse in rerum natura quin actu referant, eo quod non possint ab omni subiecto separatae conservari, quia in re non distinguuntur a suis proximis subiectis, ut ostensum est. Quamquam non desint qui contrarium doceant, ut Maior, In IV, dist. 12, q. 3; Ledesm., I p. quarti,

q. 28, a. 2, dub. 4; éstos afirman que Dios puede conservar, por ejemplo, la paternidad creada sin sujeto propio, ya sea separada esencialmente, ya sea en otro sujeto. Porque piensan que la paternidad es una realidad por completo distinta de las demás, y por ello se expresan de manera consecuente, sobre todo en cuanto a la primera parte. Pues, en cuanto a la segunda, es manifiesta la imposibilidad de que esta paternidad concreta se establezca en uno que no ha engendrado a este hijo concreto; en otro caso, o constituiría como padre a aquel que no engendró, o estaría inherente en alguno al cual no conferiría su efecto formal, cosas ambas que son imposibles. Pero, así como es más verdad que la relación no es una realidad distinta del fundamento, también lo es que no puede conservarse separada de él o por sí misma. Y, si en algunas ocasiones la relación se distingue realmente de su sujeto remoto, ello es en la medida en que el fundamento próximo de la relación es alguna realidad distinta del sujeto remoto. Por eso, también es posible que tal relación se conserve separada de tal sujeto en la medida en que esa realidad que es su fundamento puede conservarse sin aquel sujeto. Pero entonces la relación así conservada modifica a su fundamento a manera de sujeto y lo refiere en acto, del mismo modo que la cantidad consagrada es igual a otra, y la blancura separada sería semejante a otra, y en este sentido nunca puede darse una relación en acto sin que refiera en acto a otro.

13. A la otra demostración se responde que es imposible concebir la relación con su efecto formal entendido de manera plena y propia, sin concebirla como refiriendo en acto; lo mismo que es imposible concebir la blancura con su efecto formal comprendido íntegramente, sin concebirla como constituyendo lo blanco en acto, ya que una cosa no puede concebirse íntegramente sin aquello que pertenece a su razón esencial. Mas a veces sucede que nuestro entendimiento, al concebir alguna forma como modificando, no concibe distinta, propia e íntegramente su efecto formal, sino sólo confusamente, deteniéndose en esta razón común de modificar o de inherir; pues, como esta razón es cuasi trascendental y está incluida en cualquier modo o diferencia de la forma, por eso toda la forma, en cuanto modificativa, puede concebirse sólo confusamente en cuanto a su efecto;

q. 28, a. 2, dub. 4; qui aiunt posse Deum conservare paternitatem, verbi gratia, creatam sine proprio subiecto, vel per se separatam, vel in alio subiecto. Putant enim paternitatem esse rem omnino distinctam a caeteris, et ideo consequenter loquuntur, praesertim quoad priorem partem. Nam quoad posteriorem impossibile apparet quod haec paternitas ponatur in eo qui non genuit hunc filium; alias vel constitueret patrem eum qui non genuit, vel inhaereret alicui cui non daret suum effectum formalem; utrumque autem impossibile est. Sicut autem verius est relationem non esse rem distinctam a fundamento, ita etiam verius esse non posse ab illo separatam, vel per se conservari. Quod si interdum realiter distinguitur relatio a subiecto remoto, eatenus id est quatenus fundamentum proximum relationis est aliqua res distincta a subiecto remoto. Unde eatenus etiam potest talis relatio conservari separata a tali subiecto quatenus illa res quae est fundamentum eius potest sine illo subiecto conservari. Tunc autem relatio sic conservata afficit suum fundamentum per modum subiecti, et illud actu refert, quo modo quantitas consecrata est aequalis alteri, et albedo separata esset similis alteri, et ita nunquam potest esse actu relatio quin actu referat ad aliud.

13. Ad alteram probationem respondetur, impossibile esse concipere relationem cum suo effectu formali plene ac proprie concepto, quin concipiatur ut actu referens; sicut impossibile est concipere albedinem cum suo effectu formali integre concepto, quin concipiatur ut constituens actu album, quia non potest res integre concipi sine eo quod est de essentiali ratione eius. Contingit tamen aliquando ut intellectus noster, concipiens aliquam formam ut afficientem, non concipiat distincte, proprie ac integre effectum formalem eius, sed tantum confuse, sistendo in hac communi ratione afficiendi vel inhaerendi; nam, quia haec ratio est quasi transcendens, et inclusa in quolibet modo seu differentia formae, ideo potest tota forma, ut afficiens, confuse tantum concipi quoad

por ejemplo, si uno concibe que la blancura en su totalidad es una forma que adhiere al sujeto y lo informa, ciertamente no la concebirá como constituyendo lo blanco en acto, no porque no sea ése el efecto formal de la blancura, sino porque concibe su efecto de manera disminuida y confusa. Por tanto, de este modo puede concebirse la relación en su totalidad como modificando o adhiriendo, o como constituyendo alguna cosa, aun cuando no se entienda como refiriendo en acto, no porque el efecto formal de la relación no sea referir en acto, sino porque entonces el efecto formal de la relación no es concebido con un concepto propio y adecuado, sino con uno confuso y común. Así nos sucede cuando, en el orden divino, concebimos la paternidad como anterior al acto de referirse al Hijo, punto del que se ocupan más ampliamente los teólogos.

SECCION VI

Sujeto, fundamento y término que se requieren para la relación predicamental

1. *Si existe alguna causa final de la relación.— Si tiene causa eficiente.— Cuál es la causa material de la relación.—* Hemos explicado la existencia y la esencia de la relación predicamental; ahora debemos exponer sus causas o principios, de cualquier clase que sean, y en cuanto pueden convenirle. Pues, como esta relación no es algo esencialmente pretendido en la realidad, propiamente no tiene causa final, aunque, de la manera que es, cabe decir que es por razón de su efecto formal, o por razón de su término. Y, de manera semejante, como no es producida de por sí, sino que resulta o se sigue formalmente una vez puestos el fundamento y el término, no posee o requiere ninguna causa eficiente, aparte de aquellas que producen el fundamento y el término. A no ser que alguien quiera atribuir al mismo fundamento o al término alguna eficiencia sobre la relación, al menos por resultancia natural, cosa que sería probable con respecto al fundamento, si la relación fuese un modo *ex natura rei* distinto de él; no obstante, como suponemos verdadero lo contrario, por eso no pensamos que en tal caso se dé resultancia

effectum suum; ut si quis concipiat albedinem secundum se totam esse formam adhaerentem subiecto et informantem illud, non quidem concipiet illam ut constituentem actu album, non quia ille non sit effectus formalis albedinis, sed quia diminute et confuse concipit effectum eius. Ad hunc ergo modum potest concipi relatio secundum se totam ut afficiens vel adhaerens, aut constituens quidpiam, etiamsi non intelligatur ut actu referens, non quia effectus formalis relationis non sit actu referre, sed quia tunc non concipitur effectus formalis relationis proprio et adaequato conceptu, sed confuso et communi. Atque ita nobis contingit, quando in divinis concipimus paternitatem ut priorem actu referendi ad Filium; de qua re latius theologi disputant.

SECTIO VI

De subiecto, fundamento ac termino ad praedicamentalem relationem requisitis

1. *An sit aliqua causa finalis relationis.— An habeat causam efficientem.— Quae sit relationis causa materialis.—* Explicuimus an sit et quid sit praedicamentalis relatio; nunc oportet exponere causas vel principia eius, qualiacumque sint, et quatenus ei convenire possunt. Cum enim haec relatio non sit per se intenta in rebus, non habet proprie causam finalem, quamvis eo modo quo est, dici possit esse propter suum formalem effectum vel propter suum terminum. Et simili ratione, cum per se non fiat, sed resultet vel formaliter consequatur positis fundamento et termino, nullam habet vel requirit efficientem causam, praeter eas quae fundamentum et terminum efficiunt. Nisi quis velit ipsi fundamento aut termino efficientiam aliquam circa relationem tribuere, saltem per resultantiam naturalem, quod esset probabile respectu fundamenti, si relatio esset modus ex natura rei distinctus ab illo; tamen, quia contrarium ut verum supponimus, ideo non putamus ibi intervenire resul-

eficiente, sino cuasi formal. Además, puesto que la relación misma es cierta forma, no tiene otra causa formal propia y física, sino que posee su quididad y razón formal metafísica, ya explicada por nosotros. También tiene un término, que, en cuanto es especificativo, participa en cierta manera de la razón de forma. Y parece que el fundamento y el sujeto componen íntegramente la causa material, por lo que todos los principios y causas de las relaciones consisten en estas tres cosas: el sujeto, el fundamento y el término; por eso hay que tratar de ellas en particular, y de ahí quedará claro después cómo pueden distinguirse los diversos géneros o especies de las relaciones, según la variedad de esas cosas.

El sujeto de las relaciones accidentales

2. Así, pues, en primer lugar hay que decir que toda relación predicamental requiere algún sujeto real. Esta afirmación, tomada en general, es clara, ya que la relación es un accidente, según se ha dicho; pero todo accidente requiere algún sujeto; luego. Además, la relación es cierta forma; y toda forma informa a algo; pero lo que ella informa se denomina sujeto de ella, sobre todo si ella le es inherente y depende de él, cosa que hemos demostrado asimismo acerca de la relación, incluso en cuanto relación. Conviene advertir, empero, que nosotros podemos hablar de la relación en abstracto o en concreto, lo mismo que de los otros accidentes; así, en general, es abstracto este mismo nombre de relación, y en particular lo es el nombre de paternidad, el de semejanza, etc.; de manera parecida, lo relativo en general es algo concreto, y en particular lo es el padre, lo semejante, y otras cosas análogas. Por tanto, cuando decimos que la relación exige un sujeto, conviene entender eso de la relación en abstracto, pues lo relativo en concreto no tiene propiamente sujeto, sino que más bien es, por su parte, algo compuesto de sujeto y relación, si se considera formalmente en cuanto relativo, es decir, como cierto compuesto de la relación y su sujeto. Porque a veces suele llamarse relativo al sujeto mismo de la relación, en sentido denominativo más bien que formal, es decir, en cuanto modificado, y no en cuanto constituido por la relación, y por eso se dice en sentido más propio y formal de la cosa misma constituida. Pues, lo que está modi-

tantiam effectivam, sed quasi formalem. Rursus, cum ipsa relatio sit forma quaedam, non habet aliam causam formalem propriam et physicam, sed habet suam quidditatem et rationem formalem metaphysicam, quam iam explicuimus. Habet etiam terminum, qui, quatenus specificans est, rationem quamdam formae participat. Fundamentum vero et subiectum causam materialem complere videntur, et ideo in his tribus, subiecto, fundamento et termino, omnia principia et causae relationum positae sunt; ideoque de illis sigillatim dicendum est, et inde postea constabit quomodo ex horum varietate diversa genera aut species relationum distingui possint.

De subiecto relationum accidentalium

2. Primo igitur dicendum est omnem relationem praedicamentalem requirere aliquod subiectum reale. Haec assertio in communi sumpta clara est, nam relatio est accidens, ut dictum est; omne autem accidens requirit aliquod subiectum; ergo. Item, relatio est quaedam forma; omnis autem forma aliquid informat; id autem quod informat dicitur subiectum eius, praesertim si ei inhaereat et ab eo pendeat, quod de relatione, etiam ut relatio est, ostendimus. Oportet autem advertere posse nos loqui de relatione in abstracto vel in concreto, sicut de aliis accidentibus; ut in communi hoc ipsum nomen relationis abstractum est, et in particulari nomen paternitatis, similitudinis, etc.; et similiter relativum in communi est quoddam concretum, in particulari vero pater, simile, et similia. Cum ergo dicimus relationem requirere subiectum, de relatione in abstracto id intelligere oportet, nam relativum in concreto non habet proprie subiectum, sed potius ipsum est quid constans ex subiecto et relatione, si formaliter sumatur ut relativum est seu ut compositum quoddam ex relatione et subiecto eius. Nam interdum ipsum subiectum relationis dici solet relativum, denominative potius quam formaliter, id est, tamquam affectum, non tamquam constitutum relatione, et ideo proprius ac formalius dicitur de ipso constituto. Nam id quod relatione afficitur non dicitur proprie

ficado por la relación, no se dice propiamente que sea relativo, sino sujeto de la relación, y se denomina también con frecuencia extremo de la relación, ya que la referencia relativa queda como encerrada entre dos sujetos de relaciones, a manera de dos extremos.

Se demuestra, contra Enrique, que una relación, incluso según su "ser-para", únicamente puede estar en un sujeto

3. Pero aquí puede preguntarse si una relación tiene un solo sujeto y cuál es éste. Y hago esta pregunta principalmente en atención a Enrique (de Gante), el cual, en el *Quodl. IX*, q. 3, opina que la relación, según su propio "ser-para", es una sola e idéntica entre los dos extremos que se refieren. Pues la relación, según su razón propia, es como cierto medio entre los extremos relacionados, y por ello, así como Aristóteles dijo que era uno mismo el camino de Atenas a Tebas que el de Tebas a Atenas, igualmente dice Enrique que es una sola e idéntica la referencia de dos extremos cualesquiera que se relacionan entre sí, a saber, la del padre al hijo y la del hijo al padre, o la de dos hermanos, o la de dos cosas semejantes entre sí. Y si se objeta que la relación de padre, por ejemplo, es la paternidad, y la de hijo es la filiación, y que en general es necesario que se distingan por sus fundamentos, porque un solo e idéntico accidente no puede estar en sujetos diversos, responde que las relaciones, consideradas como existentes en sus fundamentos y como inseparables de ellos, se multiplican según la distinción y pluralidad de éstos; sin embargo, en cuanto la relación es cierto medio y como intervalo de dos cosas que tienen referencia entre sí, en ese aspecto es una e idéntica la de ambos.

4. No obstante, o esta distinción y toda la opinión consiste sólo en palabras, o es ininteligible. Pues, ¿cómo es posible que un accidente único y numéricamente idéntico se encuentre en sujetos realmente distintos y no unidos entre sí, sino por completo desunidos, e incluso separados localmente? En efecto, o se dice que esta relación es una con unidad verdadera y propia, como una forma simple, y en este sentido tiene validez la razón aducida, que demuestra que una sola e idéntica relación no puede estar simultáneamente en ambos extremos, o se dice

ipsum relativum, sed subiectum relationis, et saepe etiam vocatur extremum relationis, quia habitudo relativa veluti clauditur inter duo subiecta relationum, ut inter duo extrema.

Unam relationem, etiam secundum esse ad, *in uno tantum subiecto esse posse, contra Henricum ostenditur*

3. Quaeri vero hic potest an una relatio unum habeat subiectum et quodnam illud sit. Quod praecipue interrogo propter Henricum, qui Quodl. IX, q. 3, sentit relationem secundum proprium esse ad unam et eamdem esse inter duo extrema quae referuntur. Nam relatio secundum propriam rationem est veluti medium quoddam inter extrema relata, et ideo, sicut Aristoteles dixit eamdem esse viam ab Athenis ad Thebas et a Thebis ad Athenas, ita dicit Henricus unam et eamdem esse habitudinem quorumcumque duorum extremorum ad invicem se habentium, scilicet, patris ad filium et filii ad patrem, vel duorum fratrum, aut similium inter se. Quod si obiicias quia relatio patris, verbi gratia, est paternitas et filii filiatio, et quod in universum necesse est distingui ex fundamentis, quia non potest unum et idem accidens esse in diversis subiectis, respondet relationes consideratas ut existentes in fundamentis et ut inseparabiles ab illis multiplicari secundum distinctionem et pluralitatem eorum; nihilominus tamen, quatenus relatio est quoddam medium et quasi intervallum duorum habentium inter se habitudinem, sic esse unam et eamdem utriusque.

4. Verumtamen aut haec distinctio et tota opinio in solis verbis consistit, aut intelligibilis non est. Quomodo enim fieri potest ut unum et idem numero accidens sit in subiectis reipsa distinctis et inter se non unitis, sed omnino disiunctis et loco etiam separatis? Nam vel relatio haec dicitur una, vera et propria unitate, tamquam simplex forma, et in hoc sensu procedit ratio facta, quae convincit non posse unam et eamdem relationem simul esse in utroque extremo; vel dicitur illa relatio una solum collectione

que esa relación es una sólo por cierta colección, a saber, porque de una y otra relación existente en uno y otro extremo se compone una íntegra referencia y como conexión en ambos extremos, y de esta manera sólo por el nombre se califica como una a esta relación, modo de expresión que es inusitado y, por lo mismo, debe evitarse. Y, además, en conformidad con ese modo, hablando consecuentemente, habría que decir que tal referencia, de la manera que es una, tiene un sujeto, no en absoluto, sino por reunión de ambos extremos mutuamente ordenados. Y si alguno dice que esa referencia mutua es absolutamente una por parte de los dos extremos, pero no se encuentra en ellos como en sus sujetos, sino que sólo se da entre ellos, cosa que Enrique deja entrever más, esto resulta con mayor evidencia falso y menos inteligible; pues, o ese intervalo o referencia mutua es algo de razón solamente, y entonces nada tiene que ver con la relación real, como acertadamente demuestra Gregorio, *In I*, dist. 28, q. 1, en contra de Auréolo; o es algo real, y en ese caso, o es algo subsistente en sí mismo, cosa que no puede afirmarse, o es preciso que esté en algún sujeto; pero no puede estar sino en los extremos relacionados entre sí, o en uno de ellos; o, finalmente, es algo que abstrae del ente real y del de razón, según indica Enrique, y esto, por una parte, es falso en absoluto, como se ha probado arriba; por otra parte, aunque concediéramos que puede abstraerse tal como está en nuestro concepto, sin embargo no podría hacer abstracción en cada una de las relaciones; luego es necesario que en las relaciones reales y accidentales exista algo real y accidental, con lo que se repite el argumento ya hecho, de que debe existir en algún sujeto dotado de unidad.

Cómo pueden darse varios sujetos subordinados de una sola relación

5. *Qué orden guardan las relaciones en la denominación del sujeto.*— Así, pues, hay que hablar de otra manera y establecer una distinción a propósito de los sujetos. Porque pueden darse varios sujetos de diversa naturaleza y subordinados entre sí, o de igual naturaleza y que están modificados por la relación de manera igualmente inmediata. Por tanto, de este segundo modo no es posible que una

quadam, quia nimirum ex utraque relatione existente in utroque extremo coalescit integra habitudo et veluti connexio in utroque extremo, et hoc modo solo nomine vocatur illa relatio una, qui est inusitatus modus loquendi, et ideo vitandus est. Et praeterea, iuxta illum, consequenter loquendo, dicendum esset talem habitudinem, eo modo quo una est, habere unum subiectum, non simpliciter, sed collectione utriusque extremi invicem ordinati. Quod si quis dicat illam mutuam habitudinem esse unam simpliciter utriusque extremi, non tamen esse in illis ut in subiectis, sed tantum esse inter illa, quod magis significat Henricus, hoc sane evidentius falsum est minusque intelligibile; nam vel intervallum illud seu mutua habitudo est aliquid rationis tantum, et sic est impertinens ad relationem realem, ut recte contra Aureolum ostendit Gregor., In I, dist. 28, q. 1; vel est aliquid rei, et sic vel est aliquid in se subsistens, quod dici non potest; vel necesse est ut sit in aliquo subiecto; non potest autem esse nisi in extremis inter se relatis, vel in aliquo eorum. Vel denique est aliquid abstrahens ab ente reali et rationis, ut indicat Henricus, et hoc et simpliciter falsum est, ut supra est ostensum, et, licet daremus, ut est in conceptu nostro, posse abstrahi, nihilominus in singulis relationibus non posset abstrahere; ergo necesse est ut in relationibus realibus et accidentalibus sit aliquid reale et accidentale, et ita redit argumentum factum, quod debet esse in uno aliquo subiecto.

Quomodo unius relationis possint esse plura subiecta subordinata

5. *Relationes in denominatione subiecti quem ordinem servent.*— Aliter ergo dicendum est et distinguendum de subiectis. Possunt enim esse plura subiecta diversarum rationum et subordinata inter se, vel eiusdem rationis et aeque immediate affecta relatione. Hoc igitur posteriori modo fieri non potest ut una relatio sit in pluribus subiectis, ut

relación esté en varios sujetos, como demuestra el argumento aducido contra Enrique, argumento que es universal con respecto a cualquier accidente que en la realidad posea una unidad verdadera y propia. En cambio, del primer modo pueden distinguirse varios sujetos de una sola relación: uno próximo y otro remoto; así, la relación de igualdad se encuentra próximamente en la cantidad y remotamente en la sustancia, y la relación de semejanza está próximamente en la cualidad, de manera remota en la cantidad y de modo aún más remoto en la sustancia. Sin embargo, este tipo de relación sólo modifica esencial y propiamente al sujeto próximo, en el que está a su manera, mientras que con el sujeto remoto sólo se compara mediante el próximo, en cuanto éste se encuentra en aquél y es sustentado por aquél. Porque ya hemos demostrado más atrás, en la disp. XIV, que un accidente puede estar próximamente en otro y no afectar a la sustancia en sí misma, sino sólo en cuanto ese accidente, en el que está el otro, se encuentra sustentado en la sustancia. De esta manera, pues, es posible que una relación esté inmediatamente en algún sujeto accidental y remotamente en otro o en la sustancia. Ahora bien, si esto es universal en todas las relaciones, lo veremos en seguida.

6. Empero, a propósito de la denominación de la relación, conviene tener en cuenta cierta variedad entre las relaciones: porque unas veces la relación denomina por igual o de la misma manera al sujeto próximo y al remoto, como la cantidad se dice igual, y de modo parecido la sustancia material; y la blancura se denomina semejante, y asimismo lo blanco, o también el sujeto, como el hombre o la pared. Pero otras veces la relación denomina al sujeto próximo y no al remoto; así, se dice que el entendimiento está referido por la relación de potencia a su acto, pero no ocurre lo mismo con el alma, e igualmente en otros casos. De manera inversa, en otras ocasiones la relación denomina al sujeto remoto, o al supuesto mismo, y no al próximo, como la filiación confiere la denominación de hijo al supuesto, pero no a la humanidad, aunque sea probable que esté próximamente en la humanidad, y se afirma que la paternidad se encuentra de manera próxima en la potencia y, sin embargo, sólo da la denominación de padre al supuesto mismo. La razón de esta variedad proviene de la diversidad de fundamentos,

probat ratio contra Henricum facta, quae universalis est de quolibet accidente habente in re veram ac propriam unitatem. Priori[1] autem modo distingui possunt plura subiecta unius relationis, unum proximum et aliud remotum; ut relatio aequalitatis proxime est in quantitate, remote vero in substantia, et relatio similitudinis proxime est in qualitate, et remote in quantitate, et adhuc remotius in substantia. Verumtamen huiusmodi relatio per se ac proprie solum afficit proximum subiectum in quo suo modo inest; ad subiectum autem remotum solum comparatur medio proximo, in quantum hoc in illo inest et sustentatur. Iam enim in superioribus, disp. XIV, ostendimus posse unum accidens proxime inesse alteri et non attingere substantiam in se, sed solum quatenus illud accidens cui aliud inest, in substantia sustentatur. Sic igitur potest una relatio immediate esse in aliquo subiecto accidentali et remote in alio vel in substantia. An vero hoc sit universale in omnibus relationibus, statim videbimus.

6. Est tamen quoad denominationem relationis consideranda quaedam varietas inter relationes: nam interdum relatio aeque vel in eodem modo denominat subiectum proximum et remotum, ut quantitas dicitur aequalis, et similiter substantia materialis; et albedo dicitur similis, et ipsum album, vel etiam subiectum, ut homo, vel paries. Aliquando vero relatio denominat subiectum proximum et non remotum, ut intellectus dicitur referri relatione potentiae ad suum actum, anima vero non item, et sic de aliis. Aliquando vero, e converso, relatio denominat subiectum remotum vel suppositum ipsum, et non proximum, ut filiatio denominat suppositum filium, non vero humanitatem, quamvis probabile sit proxime inesse humanitati, et paternitas proxime dicitur esse in potentia, et tamen non denominat patrem, nisi ipsum suppositum. Ratio autem huius

[1] La sustitución de *priori* por *posteriori* en algunas ediciones la creemos inaceptable. (N. de los EE.)

los cuales unas veces se comparan a los términos de las relaciones según una proporción idéntica, y otras según una proporción diversa, como quedará más claro después, al explicar los diversos géneros de relaciones. Otras veces proviene también del hecho de que la relación es consecuencia de su fundamento próximo y lo denomina, no en cuanto modifica o denomina a otro sujeto, sino según su razón precisiva y abstracta, en el sentido en que conviene al accidente la denominación de inherir; y en otras ocasiones la relación sigue al fundamento únicamente en cuanto modifica o denomina a un sujeto o supuesto concreto, mientras que en otros casos lo denomina indistintamente bajo ambas razones. Y esto a propósito del sujeto de la relación.

SECCION VII

Fundamento de la relación predicamental

1. *La relación real necesita un fundamento real.*— Acerca del fundamento de la relación hay que establecer en principio, de manera general, que toda relación necesita algún fundamento real. Así lo suponen, prácticamente sin demostración o discusión, todos los tratadistas de esta materia. La razón parece estar en que la relación no tiene de suyo una entidad propia, pues se ha demostrado que no es una realidad distinta de las absolutas; luego es necesario que la posea, al menos idéntica y realmente, por algún otro; pero no la tiene por el término, ya que el término es algo extrínseco y distinto, mientras que la entidad de la cosa es intrínseca; luego la relación real recibe su entidad de un fundamento real; por consiguiente, siempre exige tal fundamento. Se confirma y explica más aún, porque la relación es de tal naturaleza que ni se produce esencialmente ni es pretendida de por sí en la naturaleza; por tanto, se sigue y como resulta en su sujeto, una vez puesto el término; luego requiere en el sujeto alguna razón o causa real por la que en él resulte tal relación, una vez puesto tal término; consiguientemente, esa causa se llama fundamento real de la relación.

varietatis provenit ex diversitate fundamentorum, quae aliquando secundum eamdem proportionem comparantur ad terminos relationum, aliquando vero secundum diversam, ut inferius magis constabit explicando diversa genera relationum. Aliquando etiam provenit ex eo quod relatio consequitur suum proximum fundamentum et illud denominat, non prout afficit vel denominat aliud subiectum, sed secundum suam praecisam et abstractam rationem, quomodo accidenti convenit relatio inhaerendi; interdum vero relatio consequitur fundamentum, solum prout afficit vel denominat tale subiectum aut suppositum, interdum vero indifferenter sub utraque ratione. Et haec de subiecto relationis.

SECTIO VII

De fundamento relationis praedicamentalis

1. *Relatio realis eget reali fundamento.*— Circa fundamentum autem relationis principio statuendum in communi est omnem relationem indigere aliquo reali fundamento. Ita supponitur fere sine probatione aut disputatione ab omnibus scribentibus in hac materia. Et ratio esse videtur quia relatio ex se non habet propriam entitatem, cum ostensum sit non esse rem distinctam ab absolutis; ergo necesse est ut habeat illam saltem identice et secundum rem ab aliquo alio; non habet autem illam a termino, nam terminus est quid extrinsecum et distinctum, entitas vero rei est intrinseca; ergo habet relatio realis suam entitatem a fundamento reali; ergo semper illud requirit. Et confirmatur ac declaratur amplius, nam relatio talis est naturae, ut nec per se fiat nec sit per se intenta in natura; ergo consequitur et quasi resultat in suo subiecto, posito termino; ergo requirit in subiecto aliquam realem rationem vel causam ob quam in illo resultat talis relatio, posito tali termino; illa ergo causa vocatur fundamentum reale relationis.

Distinción entre el fundamento y el sujeto de la relación

2. Mas, para explicar con mayor amplitud esta afirmación, puede preguntarse, en primer lugar, si es preciso que este fundamento sea realmente distinto del sujeto de la relación. Pero esto puede entenderse, o bien del sujeto próximo de inhesión, o bien del sujeto remoto y cuasi fundamental, que es la misma sustancia. A propósito del primer sujeto, es cierto que no hay necesidad de que, además de él, exista otro fundamento de la relación distinto de él *ex natura rei*, pues en otro caso habría que proceder al infinito. Por eso es cierto que la relación de igualdad, que está en la cantidad, incluso en la separada de la sustancia, no tiene otro fundamento que la cantidad misma, ya que ni puede imaginarse de qué clase sea, ni nos detendríamos en ese otro fundamento, porque también él sería sujeto próximo, con lo cual habría que buscar, con respecto a él, otro fundamento; o, si nos detuviéramos en él, con mayor motivo habría que detenerse en la cantidad misma. La dificultad, por tanto, afecta al sujeto principal y fundamental, y consiste en preguntar si, con respecto a la sustancia, toda relación real requiere algún fundamento accidental que se distinga en la realidad, al menos *ex natura rei*, de la sustancia misma. Porque muchos parecen opinar así. Y la razón puede ser que la relación es un accidente; luego debe convenir a la sustancia mediante un accidente que le sirva de fundamento. La consecuencia es patente, ya que la relación —como se ha dicho antes— no se distingue en la realidad de su fundamento próximo; por tanto, para ser accidente, es necesario que se funde próximamente en el accidente; pues, si conviniese de manera inmediata a la sustancia, se identificaría realmente con ella y entonces no sería accidente, sino sustancia.

3. Por eso Santo Tomás, en *De Potentia*, q. 8, a. 2, ad 1, afirma que ninguna relación puede identificarse con la sustancia que pertenece a un género, es decir, con la sustancia creada; y en IV *cont. Gent.*, c. 14, hacia el final, dice que en las criaturas las relaciones tienen un ser dependiente, puesto que el ser de ellas es distinto del ser de la sustancia; y más abajo afirma: *La relación que adviene realmente a la sustancia posee un ser, además de último, imperfectísimo; es último*

De distinctione fundamenti a subiecto relationis

2. Sed ut haec assertio amplius explicetur, inquiri potest imprimis an oporteat hoc fundamentum esse in re ipsa distinctum a subiecto relationis. Potest autem hoc intelligi aut de proximo subiecto inhaesionis, aut de remoto et quasi fundamentali subiecto, quod est ipsa substantia. Et quidem de priori subiecto certum est non oportere ut praeter illud sit aliud fundamentum relationis ex natura rei ab illo distinctum, alioqui esset abeundum in infinitum. Unde certum est relationem aequalitatis, quae inest quantitati, etiam separatae a substantia, non habere aliud fundamentum praeter ipsam quantitatem, quia nec fingi potest quale illud sit, nec sisteretur in illo alio fundamento, nam illud etiam esset subiectum proximum, et ita respectu illius quaerendum esset aliud fundamentum; vel, si in eo sistitur, maiori ratione sistendum erit in ipsa quantitate. Difficultas ergo est de subiecto principali et fundamentali, quod est quaerere an respectu substantiae omnis relatio realis requirat aliquod fundamentum accidentale distinctum in re ipsa, saltem ex natura rei, ab ipsa substantia. Multi enim ita sentire videntur. Et ratio esse potest quia relatio est accidens; ergo debet convenire substantiae medio accidente in quo fundetur. Patet consequentia, quia relatio, ut supra dictum est, non distinguitur a parte rei a suo fundamento proximo; ergo, ut sit accidens, oportet ut proxime fundetur in accidente; nam, si immediate conveniret substantiae, esset in re idem cum illa, et ita non esset accidens, sed substantia.

3. Et ideo D. Thomas, q. 8 de Potent., a. 2, ad 1, ait nullam relationem posse esse idem cum substantia quae est in genere, id est, cum substantia creata; et in IV cont. Gent., c. 14, versus finem, ait in creaturis relationes habere esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae, et inferius ait: *Relatio realiter substantiae adveniens, et postremum et imperfectissi-*

porque no sólo preexige el ser de la sustancia, sino también el ser de los otros accidentes que son causa de la relación. Luego, en opinión de Santo Tomás, la relación supone siempre en la sustancia otro accidente en el cual fundarse. Por eso, en I, q. 28, a. 2, ad 2, dice que, en las criaturas, previamente a la relación se supone siempre algo absoluto que es una realidad distinta de la relación misma, cosa que, de acuerdo con lo expuesto más arriba, no puede verificarse por razón del fundamento próximo solo; por tanto, se verifica al menos por razón de la sustancia, que es lo que principalmente pretende en ese pasaje Santo Tomás; luego entre la sustancia y la relación se da siempre algún otro fundamento, por razón del cual la relación pueda ser una realidad distinta de la sustancia. Se confirma por la autoridad de Aristóteles, lib. V de la *Metafísica,* donde, al enumerar los fundamentos de las relaciones, siempre pone alguno distinto de la sustancia, a saber, la cualidad, la acción, o algo semejante. Se confirma, en segundo lugar, porque de lo contrario las relaciones únicamente podrían fundarse y apoyarse en la materia, lo cual nos consta que es falso, sobre todo según la opinión común que niega la posibilidad de que se dé algún accidente en la materia prima sola.

Algunas relaciones pueden fundarse realmente en la sustancia de manera inmediata

4. Sin embargo, debe afirmarse que no es necesario que el fundamento próximo de la relación sea algún accidente o una realidad o modo real distinto *ex natura rei* del sujeto primero de la relación. Esta es la opinión común, según voy a exponer en seguida. La demuestro, en primer lugar, porque no hay ninguna causa o razón de esta necesidad. Pues los argumentos con que arriba hemos demostrado que la relación real exige un fundamento real no prueban que sea necesario que ese fundamento sea realmente distinto del sujeto. Porque, aun cuando en el sujeto se requiera una causa o razón real por la cual, una vez puesto el término, se siga la relación, no obstante, esa razón o causa puede ser la naturaleza intrínseca misma de tal sujeto y no una realidad o modo sobreañadido a ella. Pues, así como la cantidad, por sus características naturales y por su naturaleza,

mum esse habet; postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur relatio. Ergo ex D. Thomae sententia semper relatio supponit in substantia aliud accidens in quo fundetur. Unde I, q. 28, a. 2, ad 2, ait in creaturis semper relationi supponi aliquid absolutum, quod est alia res ab ipsa relatione. Quod iuxta superius dicta non potest verificari ratione solius fundamenti proximi; ergo saltem ratione substantiae, quod ibi praecipue D. Thomas intendit; ergo inter substantiam et relationem semper intercedit aliquod aliud fundamentum, ratione cuius possit esse relatio alia res ab ipsa substantia. Et confirmatur ex Aristotele, V Metaph., ubi, enumerans fundamenta relationum, semper ponit aliquid a substantia distinctum, nempe qualitatem, actionem, vel aliquid huiusmodi. Confirmatur secundo, quia alias in sola materia possent fundari et inniti relationes, quod esse falsum constat, praecipue iuxta communem sententiam negantem posse in sola materia prima esse aliquod accidens.

Aliquae relationes possunt immediate in substantia fundari in re ipsa

4. Nihilominus dicendum est necessarium non esse ut fundamentum proximum relationis sit aliquod accidens, vel res aliqua aut modus realis ex natura rei distinctus a primo subiecto relationis. Haec est communis sententia, ut statim referam. Eam vero probo, primo, quia nulla est causa aut ratio huius necessitatis. Rationes enim quibus supra probatum est relationem realem requirere fundamentum reale, non probant necessarium esse ut illud fundamentum sit in re distinctum a subiecto. Quia, licet in subiecto requiratur realis causa vel ratio ob quam, posito termino, consequatur relatio, tamen illa ratio vel causa esse potest ipsa intrinseca natura talis subiecti, et non res aliqua vel modus ei superadditus. Cur enim, sicut quantitas ex sua naturali conditione et

posee razón suficiente para que de ella se sigan algunas relaciones, y lo mismo sucede con la cualidad, ¿por qué no podrá también la sustancia tener algo semejante por sí misma?

5. De ahí argumento, en segundo lugar, por inducción; en efecto, así como dos cantidades o dos blancuras se refieren realmente con una relación de semejanza o de igualdad, también dos sustancias se refieren por una relación de identidad específica; luego esta relación está en la sustancia sin un fundamento accidental que sea distinto de ella *ex natura rei.* La consecuencia es patente, ya porque una sustancia no es de la misma especie que otra por razón de algún accidente, sino por razón de su entidad y de su naturaleza propia; ya también porque, así como no media nada entre la blancura y la semejanza, tampoco media nada entre la naturaleza sustancial y la relación de identidad específica. El antecedente se toma de Santo Tomás, I, q. 28, a. 1, ad 2; lo sostiene expresamente Aristóteles, lib. V de la *Metafísica,* texto 15, donde opina de igual manera acerca de la identidad en la sustancia que a propósito de la semejanza en la cualidad, y de la igualdad en la cantidad. De ello se toma asimismo un argumento por paridad de razón; pues tan grande es la conveniencia entre dos sustancias como entre dos blancuras o cantidades; asimismo, igualmente grande es la proporción, porque pertenecen por igual al mismo orden; luego en la misma medida es una identidad específica la relación real en la sustancia que la semejanza y la igualdad en la cantidad y en la cualidad. Así lo enseñan frecuentemente los tomistas, Soncinas, lib. V *Metaph.,* q. 35; Iavello, lib. V *Metaph.,* q. 21.

6. *En qué se funda la relación de criatura.*— El otro ejemplo es el de la relación de creación, pues ésta (en opinión de todos) es real y predicamental, y a pesar de ello se funda inmediatamente en la sustancia. Así lo enseña de manera expresa Santo Tomás, *De Potentia,* q. 7, a. 9, ad 4, donde se expresa como sigue: *La criatura se refiere a Dios según su sustancia como según la causa de la relación; pero según la relación misma se refiere formalmente, de la manera que una cosa se dice semejante causalmente según la cualidad, y formalmente según la semejanza.* Lo mismo se toma del *De Potentia,* q. 3, a. 3; y de Cayetano, I, q. 45, a. 3; del Ferrariense, IV *cont. Gent.,* c. 14; de Soncinas, V *Metaph.,* q. 31; y

natura habet sufficientem rationem ob quam ad illam consequantur quaedam relationes, et similiter qualitas, non poterit etiam substantia simile quippiam habere per seipsam?

5. Unde argumentor secundo inductione, nam, sicut duae quantitates aut albedines referuntur realiter relatione similitudinis vel aequalitatis, ita duae substantiae, relatione identitatis specificae; ergo haec relatio inest substantiae absque accidentali fundamento, ex natura rei ab illa distincto. Patet consequentia, tum quia una substantia non est eiusdem speciei cum alia ratione alicuius accidentis, sed ratione suaemet entitatis et propriae naturae; tum etiam quia, sicut inter albedinem et similitudinem nihil mediat, ita neque inter substantialem naturam et relationem identitatis specificae. Antecedens vero sumitur ex D. Thoma, I, q. 28, a. 1, ad 2; et est expresse Aristotelis, V Metaph., text. 15, ubi eodem modo censet de identitate in substantia quo de similitudine in qualitate, et aequalitate in quantitate. Ex quo etiam sumitur argumentum a paritate rationis; nam tanta est convenientia inter duas substantias sicut inter duas albedines vel quantitates; item tanta est proportio, quia aeque sunt eiusdem ordinis; ergo tam est relatio realis identitas specifica in substantia, sicut similitudo et aequalitas in quantitate et qualitate. Et ita docent frequenter thomistae, Soncin., V Metaph., q. 35; Iavell., V Metaph., q. 21.

6. *Relatio creaturae in quo fundetur.*— Aliud exemplum est de relatione creationis, nam haec (ex sententia omnium) realis est et praedicamentalis, et tamen immediate fundatur in substantia. Quod docet expresse D. Thomas, q. 7 de Potent., a. 9, ad 4, ubi sic ait: *Creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam formaliter, sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter.* Et idem sumitur ex q. 3 de Potent., a. 3; et ex Caiet., I, q. 45, a. 3; Ferrar., IV cont. Gent., c. 14; Soncin., V Metaph., q. 31; et Iavell., q. 21.

de Iavello, q. 21. Se pone de manifiesto por la razón, pues la sustancia es, en sí misma, término inmediato de la creación de Dios; luego se refiere inmediatamente a Dios por sí misma con relación de criatura. Se dirá que la creación pasiva es cierto modo *ex natura rei* distinto del término, en el cual puede fundarse próximamente dicha relación, y no inmediatamente en la sustancia. Respondo, en primer lugar, que, aun cuando se conceda todo, sin embargo no se da un accidente que sea fundamento de esa relación, ya que esa dependencia creativa no es un accidente, como dijimos arriba. En segundo lugar, aunque sea verdad que en esa dependencia puede fundarse cierta relación propia, con ello, empero, no se excluye el que la propia sustancia se refiera causal o fundamentalmente a Dios por sí misma, en cuanto la sustancia, por razón de su ser, exige esencialmente esa dependencia y es, por sí misma, término de ella.

7. Se confirma en el caso de la relación de filiación, la cual no puede fundarse en la generación activa o pasiva de tal manera que esté próximamente en ella; pues, una vez pasada la generación actual, permanece la relación de filiación. Tampoco puede fundarse en otro accidente, ya que no hay ninguno que sea causa suya; luego se funda en la sustancia misma. La razón es que la sustancia misma de la criatura, en cuanto es creable o generable por otra causa, es suficiente para que en ella pueda fundarse la relación, si ha sido creada o engendrada por tal causa.

8. *Qué accidente puede identificarse con la sustancia.*— A los argumentos en contra se responde, en virtud de lo dicho antes acerca de la división del ente en sustancia y accidente, que un accidente propio y físico no puede identificarse realmente por completo con la sustancia, pero el accidente predicamental puede a veces distinguirse sólo por razón razonada, como es manifiesto en el caso de la duración. Así, pues, hay que decir que las relaciones que se fundan próximamente en la sustancia no son accidentes físicos y en cuanto a su entidad, sino que solamente son accidentes predicamentales en cuanto a la figura y al modo de predicación, ya que según su razón formal caen fuera de la razón de sustancia, y por ello no hay inconveniente en que tales relaciones no se distingan de la sustancia en la realidad.

Et patet ratione, quia substantia secundum seipsam immediate terminat creationem Dei; ergo per seipsam immediate refertur ad Deum relatione creaturae. Dices creationem passivam esse modum quemdam ex natura rei distinctum a termino, in quo potest proxime fundari illa relatio, et non immediate in substantia. Respondeo primum, licet totum concedatur, nihilominus non dari aliquod accidens quod sit fundamentum illius relationis, quia illa dependentia creativa non est accidens, ut supra diximus. Deinde, licet verum sit in illa dependentia posse fundari propriam quamdam relationem, tamen ideo non excluditur quin ipsamet substantia per seipsam referatur causaliter seu fundamentaliter in Deum, quatenus illa ipsa, ratione sui esse, essentialiter postulat illam dependentiam et illam per seipsam terminat.

7. Et confirmatur in relatione filiationis, quae non potest ita fundari in generatione activa vel passiva, ut illi proxime insit, nam transacta actuali generatione permanet relatio filiationis. Nec potest fundari in alio accidente, quia nullum est quod sit causa eius; fundatur ergo in ipsamet substantia. Ratio autem est quia substantia ipsa creaturae, quatenus creabilis est vel generabilis ab alia causa, est sufficiens ut in ea possit fundari relatio, si a tali causa creata vel genita sit.

8. *Quodnam accidens possit esse idem cum substantia.*— Ad argumenta in contrarium respondetur, ex superius dictis de divisione entis in substantiam et accidens, proprium et physicum accidens non posse esse in re omnino idem cum substantia; accidens vero praedicamentale interdum posse sola ratione ratiocinata distingui, ut patet de duratione. Sic ergo dicendum est relationes quae proxime in substantia fundantur non esse accidentia physica et quoad entitatem suam, sed solum esse accidentia praedicamentalia quoad figuram et modum praedicationis, quia secundum rationem formalem suam sunt extra rationem substantiae, et ideo non est inconveniens quod tales relationes non distinguantur in re a substantia.

9. En cuanto a los testimonios de Santo Tomás que se citan en aquel lugar, persuaden probablemente que él opinó que la relación real se distingue de alguna manera *ex natura rei* del fundamento, y esa opinión es probable. Mas, como en el lib. IV *cont. Gent.* afirma que tal relación conviene a la sustancia mediante otro accidente, cosa que no puede ser verdad de manera universal, incluso suponiendo esa opinión, por eso considero probable que él habla de las relaciones que son accidentes en sentido físico y real, y quizá por este motivo la llama *relación que adviene realmente a la sustancia;* pues en dicho pasaje se expresa así, y por eso también pone ejemplos referentes a la semejanza y a la igualdad, y no a otras cosas. Con una orientación distinta, el Ferrariense expone que, cuando Santo Tomás afirma que la relación preexige en la sustancia el ser de otros accidentes, se entiende, o bien atendiendo a la realidad, o bien atendiendo al modo. Pero esta exposición es forzada y no puede adaptarse a todas estas relaciones, como es manifiesto en la relación de acto y potencia entre la materia y la forma, en la relación de unión sustancial y en otras semejantes. Al testimonio de Aristóteles se responde que más bien está en contra; y cómo deba entenderse la división de los fundamentos de la relación que él establece, lo explicaremos en la sección siguiente. En cuanto a la última confirmación, concedemos que varias relaciones pueden estar próximamente en la materia, como la relación de potencia, la relación de causa material, la relación de unión, la de criatura y otras semejantes. Y, sea lo que fuere de los accidentes físicos, acerca de estos que son predicamentales y sólo se distinguen por la razón, no hay inconveniente en que estén próximamente en la materia, como parece evidente de suyo.

La razón de fundamentalidad y su comparación con el fundamento

10. *Argumentos que demuestran que el fundamento y la razón de fundamentalidad se identifican.*— Pero, además, cabe preguntar, acerca del fundamento de la relación, si se identifica con la razón de fundamentalidad, o, en el caso de que sean diversos, cuál es la razón y necesidad de uno y otra. El motivo de duda está en que el fundamento de la relación no parece ser otra cosa que aquello mediante lo cual conviene la relación al sujeto; pero este mismo fundamento es la

9. Testimonia vero ibi citata ex D. Thom. probabiliter suadent illum sensisse relationem realem distingui aliquo modo ex natura rei a fundamento, quae est probabilis sententia. Quia vero, in IV cont. Gent., dicit talem relationem convenire substantiae medio alio accidente, quod non potest universaliter esse verum, etiam supposita illa sententia, ideo probabile mihi est ipsum loqui de relationibus quae physice et realiter accidentia sunt, et ideo fortasse eam vocat *relationem quae realiter substantiae advenit;* sic enim ibi loquitur, et ideo etiam exempla ponit in similitudine et aequalitate, non in aliis. Aliter Ferrar. exponit, cum D. Thomas ait relationem praeexigere in substantia esse aliorum accidentium, intelligi vel secundum rem, vel secundum modum. Sed hoc violentum est et non potest omnibus his relationibus accommodari, ut patet de relatione actus et potentiae inter materiam et formam, de relatione unionis substantialis, et similibus. Ad testimonium Aristotelis respondetur potius esse in contrarium; quomodo autem intelligenda sit divisio fundamentorum relationis ab ipso tradita, in sequenti sectione declarabimus. Ad ultimam vero confirmationem concedimus plures relationes posse esse proxime in materia, ut relatio potentiae, relatio causae materialis, relatio unionis, creaturae et similes. Et, quidquid sit de accidentibus physicis, de his praedicamentalibus et sola ratione distinctis, nullum est inconveniens esse proxime in materia, ut per se notum videtur.

De ratione fundandi et comparatione illius ad fundamentum

10. *Rationes probantes fundamentum et rationem fundandi idem esse.*— Ulterius vero inquiri potest circa relationis fundamentum an idem sit cum ratione fundandi, vel, si haec sint diversa, quae sit utriusque ratio et necessitas. Est autem causa dubitandi, quia fundamentum relationis nihil aliud esse videtur quam id quo mediante relatio convenit subiecto; sed hoc ipsum fundamentum est ratio fundandi seu recipiendi

razón de fundamentar o de recibir la relación; luego estas cosas no se distinguen. Además, porque, si aparte del fundamento fuera preciso que mediara otra razón de fundamentalidad, no habría ningún tope en la determinación de estos fundamentos o razones; porque no existe razón alguna para que sea doble más bien que triple o cuádruple; luego hay que detenerse en un fundamento único que, por su parte, sea la razón de fundamentalidad. Es más: según dijimos, tampoco es necesario que este fundamento sea siempre realmente distinto del sujeto de la relación, sino que algunas veces basta con que se distinga conceptualmente, pues se denomina sujeto en cuanto es aquello en lo que está la relación, y fundamento en cuanto posee una razón tal que de ella se sigue la relación, una vez puesto el término, o en cuanto la relación recibe de él su entidad.

11. *Razones que abonan lo contrario.*— Pero en contra está el que muchísimas veces los autores hablan de estas cosas como de cosas distintas, e indican que la razón de fundamentalidad es algo que se requiere en el fundamento mismo, o además del fundamento y el término, para que resulte la relación. Así, para la relación de paternidad es necesaria la acción generativa, la cual no es fundamento, puesto que la paternidad no recibe de ella su entidad, ya que la acción generativa se encuentra en el hijo engendrado, mientras que la paternidad está en el padre; luego ella es la razón de fundamentalidad. De manera semejante, aunque entre dos cosas blancas sea la blancura el fundamento de la semejanza, sin embargo se dice que la razón próxima de fundamentalidad es la unidad formal de una y otra blancura. Por eso, aun siendo innumerables los fundamentos de las relaciones, no obstante, Aristóteles reduce únicamente a tres capítulos las razones de fundamentalidad, como veremos en la sección siguiente; luego la razón de fundamentalidad es algo distinto del fundamento.

12. *Opinión del autor.*— En este punto puede darse alguna diversidad en el empleo de los términos, pues parece que los autores, a veces, confunden estos términos y los toman por uno mismo, mientras que en otras ocasiones los atribuyen a realidades diversas; por tanto, en primer lugar explicaremos la cuestión en sí misma, y luego acomodaremos el empleo de los términos. Pues bien, en toda relación real se requiere, por parte del sujeto, alguna realidad que por su naturaleza sea apta

relationem; ergo haec non distinguuntur. Item, quia, si praeter fundamentum oporteret aliam rationem fundandi intervenire, nullus esset terminus in his fundamentis vel rationibus assignandis; nulla est enim ratio cur magis sit duplex quam triplex, vel quadruplex; ergo sistendum est in unico fundamento, quod ipsum sit ratio fundandi. Immo, ut diximus, neque fundamentum hoc oportet semper esse re distinctum a subiecto relationis, sed ratione sufficit aliquando, nam subiectum dicitur quatenus est id cui inest relatio; fundamentum vero in quantum habet talem rationem ad quam relatio consequitur posito termino, vel in quantum ab illo habet relatio entitatem suam.

11. *Rationes oppositum suadentes.*— In contrarium vero est quia saepissime auctores de his ut de distinctis loquuntur, et indicant rationem fundandi esse aliquid requisitum in ipso fundamento, vel ultra fundamentum et terminum, ut relatio resultet. Ut ad relationem paternitatis necessaria est actio generandi, quae non est fundamentum, quia paternitas non habet ab illa entitatem suam, cum actio generandi sit in filio genito, paternitas vero sit in patre; est ergo ratio fundandi. Similiter, licet inter duo alba albedo sit fundamentum similitudinis, proxima tamen ratio fundandi dicitur esse unitas formalis utriusque albedinis. Unde, cum fundamenta relationum possint esse innumera, rationes tamen fundandi ad tria tantum capita ab Aristotele revocantur, ut sequenti sectione videbimus; est ergo ratio fundandi aliquid aliud a fundamento.

12. *Mens auctoris.*— In hac re potest esse nonnulla diversitas in usu vocum, nam apud auctores interdum hae voces confundi videntur et pro eadem sumi, interdum diversis rebus tribuuntur; explicabimus ergo prius quo modo res se habeat, et deinde usum vocum accommodabimus. In omni ergo relatione reali requiritur ex parte subiecti res aliqua, natura sua apta et accommodata ut fundare possit respectum ad aliud,

y acomodada para poder fundamentar la relación a otro, a fin de que la relación reciba próximamente de ella su entidad, del modo que hemos explicado. Por tanto, esta realidad se denomina en sentido propio fundamento de la relación, en cualquier género de relaciones. Pero en algunas relaciones acontece que, aparte de toda la entidad del sujeto y del fundamento, se requiere alguna otra condición que medie entre el fundamento y el término y en la realidad sea de alguna manera distinta de ellos, para que pueda resultar entre ellos la relación. De esta manera es necesaria la acción o la generación para la relación de agente o de padre, y quizá en idéntico sentido la materia presupone el modo de unión y la relación de unión. Pues, el que semejante condición sea absolutamente necesaria, puede explicarse fácilmente en el caso de la acción, porque, si Pedro y Pablo (que ahora son padre e hijo) hubiesen sido creados inmediatamente por Dios con todas las propiedades absolutas que ahora poseen, si entre ellos no hubiese mediado la acción de la generación y de la procedencia de uno a partir del otro, no habría surgido entre ellos la relación, ni sería posible que surgiese por potencia absoluta; mas ahora, sólo por haberse cumplido esa condición, resulta la relación inmediatamente; luego esa relación es absolutamente necesaria. Sin embargo, no es fundamento, entendiendo con esta palabra aquello en lo cual y por lo cual la relación posee próximamente su entidad. De ahí resultó que tal condición se denominó razón de fundamentar, ya porque no hay otro nombre especial para designarla, aparte de ese común con el que se la llama condición necesaria, ya porque esa condición se requiere como de manera última o próxima para que brote la relación. No obstante, en realidad no se denomina razón de fundamentar tan propiamente como condición necesaria, puesto que, en sentido propio, se llama razón de alguna cosa aquella que tiene sobre tal cosa algún influjo esencial, especialmente formal o eficiente según la realidad o según la razón; pero esta condición, en el caso presente, no tiene tal influjo sobre la relación de paternidad, puesto que se encuentra fuera del padre y no tiene ninguna causalidad propia sobre él; por tanto, es con mayor propiedad una condición necesaria.

13. Pero no es general en todas las relaciones el requerir unas condiciones semejantes, distintas *ex natura rei* de los fundamentos y los términos existentes en

ut ab illa proxime habeat relatio realitatem suam, eo modo quo declaravimus. Huiusmodi ergo res proprie appellatur fundamentum relationis in quocumque relationum genere. Contingit vero in aliquibus relationibus, ut praeter totam entitatem subiecti et fundamenti requiratur aliqua alia conditio medians inter fundamentum et terminum, et in re ipsa aliquo modo distincta ab ipsis, ut possit inter ea consurgere relatio. Atque hoc modo est necessaria actio vel generatio ad relationem agentis seu patris, et fortasse eodem modo materia supponit modum unionis ac relationem unionis. Quod enim huiusmodi conditio sit simpliciter necessaria, explicari facile potest in actione, nam, si Petrus et Paulus (qui nunc sunt pater et filius) essent immediate creati a Deo cum omnibus proprietatibus absolutis quas nunc habent, si inter eos non intervenisset actio generationis et processionis unius ab alio, non fuisset inter eos exorta relatio, nec de potentia absoluta fieri posset ut oriretur; nunc vero, adiuncta sola illa conditione, statim resultat relatio; ergo est illa conditio simpliciter necessaria. Et tamen non est fundamentum, per hanc vocem intelligendo illud in quo et a quo relatio proxime habet entitatem suam. Unde factum est ut talis conditio ratio fundandi appellata sit, vel quia non est aliud speciale nomen quo nominetur, praeter illud commune quo vocatur conditio necessaria, vel quia illa conditio est quasi ultimo seu proxime requisita, ut relatio pullulet. Re tamen vera non tam proprie dicitur ratio fundandi quam conditio necessaria, quia ratio alicuius rei proprie dicitur quae habet aliquem influxum per se in talem rem, praesertim formalem aut effectivum secundum rem vel rationem; haec vero conditio in praesenti non habet talem influxum in relationem paternitatis, cum sit extra ipsum patrem et nullam habeat in illum propriam causalitatem; est ergo magis proprie necessaria conditio.

13. Non est autem hoc generale in omnibus relationibus, ut requirant similes conditiones ex natura rei distinctas a fundamen-

acto, para surgir. Porque entre dos cosas blancas surge inmediatamente la relación de semejanza, cualquiera que sea el que las haya producido y donde quiera que existan, o cualesquiera que sean las otras características que tenga, y lo mismo ocurre con la relación de la ciencia a lo escible y con otras semejantes. Así, esta razón de fundamentalidad, aunque con este término la denominemos condición, no es necesaria en todas las relaciones. Es, empero, común a todos los fundamentos de relación el poseer alguna propiedad o característica natural por razón de la cual sean aptos para fundamentar la relación, y esa propiedad, con respecto a tal fundamento, puede llamarse razón de fundamentalidad de la relación. Así, por ejemplo, es natural para la ciencia creada el ser mensurable por el objeto escible, por razón del cual puede fundamentar la relación para con él. De modo semejante, a una forma determinada, por ejemplo, la blancura, le es natural el poseer una unidad formal tal como la que puede tener también otra forma de la misma especie; por tanto, ésta es la razón por la que tal forma puede fundamentar la relación de semejanza. Y asimismo de esta manera, en la relación de paternidad, o en la de cualquier agente creado, aparte de la acción misma hay que considerar necesariamente alguna razón de fundamentalidad que convenga de manera necesaria al fundamento mismo. En efecto, supongamos que tal fundamento es el mismo principio eficiente, ya sea próximo, ya sea principal; en este mismo principio debe considerarse alguna razón por la cual pueda ser fundamento de la relación, ya que en la acción divina *ad extra*, aunque en Dios haya un verdadero principio de eficiencia, sin embargo, en Dios no resulta una relación real, porque ese principio no es fundamento apto de esa relación, como diremos después. Luego, si el principio eficiente creado es un fundamento apto, es preciso señalar en él alguna razón intrínseca connatural, por la cual es, por su naturaleza, fundamento apto de una relación real; como, por ejemplo, que es principio ordenado esencialmente a la acción, o algo semejante, de lo cual trataremos más adelante.

14. Así, pues, en lo concerniente a la cuestión misma, es claro que en todo fundamento se da una razón esencial e intrínseca de fundamentalidad; es también claro que estas dos cosas no son distintas físicamente y en la realidad misma, pero

tis et terminis actu existentibus, ut consurgant. Nam inter duo alba statim consurgit relatio similitudinis, a quocumque facta sint, et ubicumque existant, aut quascumque alias conditiones habeant, et idem est de relatione scientiae ad scibile, et similibus. Et ita huiusmodi ratio fundandi, etiamsi hac voce illam conditionem appellemus, non est necessaria in omnibus relationibus. Omnibus autem fundamentis relationis commune est ut habeant aliquam naturalem proprietatem vel conditionem, ratione cuius apta sint ad fundandam relationem, quae proprietas respectu talis fundamenti potest appellari ratio fundandi relationem. Ut, verbi gratia, scientiae creatae naturale est ut sit mensurabilis ab obiecto scibili, ratione cuius potest fundare relationem ad illud. Similiter tali formae, verbi gratia, albedini, naturale est ut habeat talem unitatem formalem qualem habere etiam potest alia forma eiusdem speciei; haec ergo est ratio ob quam talis forma potest fundare relationem similitudinis. Atque hoc modo etiam in relatione paternitatis, vel cuiuslibet agentis creati, praeter actionem ipsam, consideranda necessario est aliqua ratio fundandi per se conveniens ipsi fundamento. Ponamus enim tale fundamentum esse ipsum principium efficiendi, sive proximum, sive principale; in hoc ipso principio aliqua ratio consideranda est ob quam esse possit relationis fundamentum, nam in divina actione ad extra, quamvis in Deo sit verum principium efficiendi, non tamen resultat in ipso Deo relatio realis, quia illud principium non est aptum fundamentum illius relationis, ut infra dicemus. Ergo, si principium efficiens creatum est aptum fundamentum, oportet ut in eo assignetur aliqua ratio intrinseca connaturalis ob quam est natura sua aptum fundamentum relationis realis, ut, verbi gratia, quod est principium per se ordinatum ad actionem, vel aliquid huiusmodi, de quo infra videbimus.

14. Sic igitur, quantum ad rem ipsam constat in omni fundamento intervenire rationem fundandi per se et intrinsecam; constat item haec duo physice et in re ipsa

metafísica o conceptualmente se distinguen para explicar las razones de las cosas, y de este modo pueden también denominarse con términos diversos. Sin embargo, por nuestra parte, para no dar la impresión de que multiplicamos las cosas, incluimos estas razones de fundamentalidad en los fundamentos. Por eso, algunos se expresan de tal modo que afirman que el fundamento, hablando en sentido formal, no es, por ejemplo, la cualidad en absoluto, sino la cualidad en cuanto una. Véase al Hispalense, *In I*, dist. 13, q. 1, a. 3, notab. 4. Empero, a la condición necesaria (cuando se da) la denominamos con este nombre común. Ahora se presentaba aquí la cuestión de la distinción de los fundamentos, o de las razones de fundamentalidad, que Aristóteles propone en el lib. V de la *Metafísica*, c. 15; no obstante, por exigir una exposición más prolija, acerca de ella redactaremos una sección propia, después de la siguiente.

SECCION VIII

Término de la relación predicamental

1. *La relación real exige un término real.*— Hay que decir, en primer lugar, que para la relación predicamental es necesario algún término real. La afirmación, tomada en general, es prácticamente común de todos, y puede inferirse con facilidad de la razón intrínseca de la relación. Pues, como su esencia consiste en referirse a otro según su ser esencial, en esto mismo va incluido el término; y, puesto que esta relación es predicamental y real, es necesario que su término sea real. Pero, al explicar las condiciones requeridas por parte del término para el ser de la relación y cómo concurre dicho término a la esencia de la relación, suelen tratarse muchos puntos que nosotros vamos a indicar y resolver brevemente.

Si se requiere un término existente en acto

2. *Motivo de duda.*— El primero es si el término de la relación real predicamental requiere un término real existente en acto. La razón de la dificultad está en que el orden real trascendental puede darse para con una cosa que no existe,

non esse distincta, metaphysice vero seu ratione distingui ad explicandas rerum rationes, et hoc modo posse etiam diversis vocibus denominari. Nos vero ne videamur res multiplicare, rationes has fundandi in fundamentis includimus. Unde quidam ita loquuntur ut dicant fundamentum, formaliter loquendo, non esse, verbi gratia, qualitatem absolute, sed qualitatem ut unam. Vide Hispalens., In I, dist. 13, q. 1, a. 3, notab. 4. At vero conditionem necessariam (quando intercedit), hoc communi nomine appellamus. Iam vero occurrebat hic quaestio de distinctione fundamentorum aut rationum fundandi, ab Aristotele tradita in V Metaph., c. 15; tamen, quia prolixiorem sermonem postulat, de illa instituemus propriam sectionem, post sequentem.

SECTIO VIII

De termino praedicamentalis relationis

1. *Relatio realis terminum exigit realem.*— Dicendum imprimis est ad relationem praedicamentalem necessarium esse aliquem terminum realem. Haec assertio in communi sumpta fere est communis omnium, et facile colligi potest ex intrinseca ratione relationis. Cum enim essentia eius sit ad aliud se habere secundum suum esse essentiale, in hoc ipso includitur terminus; cumque relatio haec praedicamentalis et realis sit, terminum eius realem esse necesse est. Sed in explicandis conditionibus requisitis ex parte termini ad esse relationis et quomodo huiusmodi terminus ad essentiam relationis concurrat, multa tractari solent, quae a nobis breviter indicanda et expedienda sunt.

An requiratur terminus actu existens

2. *Dubitandi ratio.*— Primum est an terminus relationis realis praedicamentalis requirat terminum realem actu existentem. Et ratio difficultatis est quia ordo realis transcendentalis potest esse ad rem quae non existit, immo et ad id quod non est verum

e incluso para con aquello que no es un ente verdadero, sino de razón, como se ha dicho arriba; ¿qué tiene, pues, la relación predicamental, para no poder referirse a un término semejante? Se confirma y explica, porque la ciencia se refiere por igual a lo escible cuando éste no existe que cuando existe, ya que la ciencia abstrae de los singulares y de la existencia. Además, el productor se refiere a lo producible, según atestigua Aristóteles, lib. V de la *Metafísica;* pero lo producible en cuanto tal no requiere la existencia. Asimismo, la imagen, los fantasmas y otras cosas semejantes representan por igual una cosa existente y una no existente, y la blancura existente es tan semejante en esencia a otra blancura posible como a una existente, puesto que tiene con ella la misma conveniencia en su naturaleza y esencia. De manera análoga, el efecto de la causa final depende igualmente del fin existente que del no existente. Por último, la razón *a priori* puede ser que ni por parte de la relación ni por parte del término o de la función terminativa parece necesaria esta existencia actual del término. Lo primero es manifiesto, ya que la relación recibe su entidad del fundamento; luego, por su parte, éste basta para la existencia de la relación. Lo segundo es patente, porque el ser término en acto sólo expresa una denominación extrínseca derivada de la referencia de otro a la cosa de la que se dice que es término; luego tal denominación puede afectar a una cosa no existente, en cuanto de ella depende.

3. *Opinión de algunos.*— Sigue esta opinión Gregorio, *In I,* dist. 28, q. 23, el cual añade asimismo que, también en sentido inverso, el no-ente puede referirse realmente al ente; porque piensa que las cosas relativas reales siempre son mutuas, fundamento que es falso, según veremos después. Y el mismo consiguiente que infiere es muy improbable; en efecto, ¿cómo puede entenderse que lo que es nada en acto se refiera con una relación real, o de qué manera puede un accidente existir sin sujeto real? Por último, no hay nada real en acto a no ser que exista en acto; luego tampoco la relación puede ser real en acto, si no pertenece a una cosa existente en acto, ya que no puede existir de otro modo, a no ser que también subsista. Por tanto, acerca del correlativo real, que pueda ser un no-ente, es improbable dicha opinión, como es patente también por las dos secciones anteriores; pero con respecto al término es menos improbable.

ens, sed ens rationis, ut supra dictum est; quid ergo habet relatio praedicamentalis, cur non possit similem terminum respicere? Et confirmatur ac declaratur, nam scientia perinde respicit scibile quando illud non existit ac quando existit, quia scientia abstrahit a singularibus et ab existentia. Item productivum refertur ad producibile, teste Aristotele, V Metaph.; producibile autem ut sic non requirit existentiam. Item imago, et phantasma, et similia, aeque repraesentant rem existentem et non existentem, et albedo existens tam est similis in essentia alteri albedini possibili sicut existenti, nam eamdem convenientiam habet cum illa in natura et essentia. Similiter effectus causae finalis aeque pendet a fine existente et non existente. Ratio denique a priori esse potest quia nec ex parte relationis, nec ex parte termini seu ex munere terminandi videtur necessaria haec actualis existentia termini. Primum patet, quia relatio habet entitatem suam a fundamento; ergo ex parte eius illud sufficit ad existentiam relationis. Secundum patet, quia terminare actu solum dicit denominationem extrinsecam ex habitudine alterius ad rem quae terminare dicitur; ergo talis denominatio potest cadere in rem non existentem, quantum est ex parte eius.

3. *Aliquorum opinio.*— Atque hanc opinionem sequitur Gregor., In I, dist. 28, q. 23, qui etiam addit etiam e converso non ens posse referri realiter ad ens; putat enim relativa realia semper esse mutua, quod fundamentum falsum est, ut infra videbimus. Et ipsum consequens quod infert valde est improbabile; qui enim intelligi potest ut quod nihil est actu referatur relatione reali, aut quomodo potest accidens existere sine subiecto reali? Denique nihil est reale actu, nisi actu existat; ergo nec relatio potest esse realis actu nisi sit rei actu existentis, quia non potest aliter existere nisi etiam subsistat. Itaque, de correlativo reali quod possit esse non ens, improbabilis est illa opinio, ut patet etiam ex duabus sectionibus praecedentibus; de termino vero minus improbabilis est.

Demostración de que se requiere un término existente en acto

4. Sin embargo, hay que decir que para la relación predicamental es necesario un término real y que exista realmente. Esta es la opinión común, tanto de los filósofos y de los intérpretes de Aristóteles, en los *Praedicam.,* c. sobre el "en orden a algo", y en el lib. V de la *Metafísica,* c. 15, como de los teólogos, según resulta manifiesto por Santo Tomás, I, q. 13, a. 7, donde afirma que todas las relaciones que se dan entre el ente y el no-ente son de razón, porque las elabora la razón al aprehender al no-ente como un extremo. El mismo, en la q. 28, a. 1, ad 2, y en II *cont. Gent.,* c. 12, razón 3.ª, y en *De Potentia,* q. 3, a. 3, ad 5, donde cita a Avicena, lib. III de su *Metafísica,* c. último. Igual opinan todos los tomistas, Cayetano y el Ferrariense, en los lugares citados; Soncinas, V *Metaph.,* q. 27; Capréolo, *In I,* dist. 7, q. 2, y más extensamente en las dist. 13 y 20; Escoto y otros, *In I,* dist. 13; y Maironis, dist. 29, q. 6 y 8, el cual, sin embargo, emplea cierta distinción; porque afirma que la relación fundamental puede darse para con el no-ente, pero no la relación formal. Y por esta última entiende la relación predicamental, y él mismo se explica de esta manera, por lo cual coincide abiertamente con la afirmación establecida. En cambio, no declara lo que entiende por relación fundamental; y si entiende —como parece— alguna relación trascendental, su opinión no me desagrada. Pues ya hemos demostrado anteriormente que las relaciones reales trascendentales pueden darse para con términos no sólo no existentes, sino también que no sean entes reales según su esencia. También demuestran esto suficientemente los argumentos de Gregorio, ya que la potencia que está esencial y primariamente ordenada al acto tiene, sin duda, una ordenación trascendental a él, incluso cuando es posible y todavía no existente. También la ciencia tiene relación con lo escible, lo cual, hablando en absoluto, no sólo no existe necesariamente, sino que además es algo universal que abstrae de los singulares y que no puede existir de esa manera.

5. *Se exponen algunos argumentos con los que suele demostrarse la afirmación.*— Por ello no es fácil aducir unas razones convincentes que demuestren la

Terminum actu existentem requiri ostenditur

4. Nihilominus dicendum est ad relationem praedicamentalem necessarium esse terminum realem et realiter existentem. Haec est sententia communis, tam philosophorum et interpretum Aristotelis in Praedicamentis, c. *ad aliquid,* et in V Metaph., c. 15, quam theologorum, ut patet ex D. Thoma, I, q. 13, a. 7, ubi ait relationes omnes quae sunt inter ens et non ens esse rationis, quia eas format ratio apprehendens non ens tamquam quoddam extremum. Idem q. 28, a. 1, ad 2, et II cont. Gent., c. 12, rat. 3, et q. 3 de Potentia, a. 3, ad 5, ubi adducit Avicennam, III suae Metaph., c. ult. Et idem sentiunt omnes thomistae, Caiet. et Ferrar., citatis locis; Soncin., V Metaph., q. 27; Capreol., In I, dist. 7, q. 2, et latius dist. 13 et 20; Scot. et alii, In I, dist. 13; et Mairon., dist. 29, q. 6, et 8, qui tamen quadam distinctione utitur; ait enim relationem fundamentalem posse esse ad non ens, non vero relationem formalem. Per hanc vero posteriorem intelligit relationem praedicamentalem, atque ita ipse se explicat, in quo aperte consentit assertioni positae. Quid vero per relationem fundamentalem intelligat, non declarat; si autem (ut apparet) respectum aliquem transcendentalem intelligit, mihi non displicet eius sententia. Iam enim supra ostendimus relationes reales transcendentales esse posse ad terminos non solum non existentes, verum etiam qui non sint entia realia secundum essentiam. Et hoc etiam satis probant argumenta Gregorii, nam potentia quae per se primo ordinata est ad actum sine dubio habet transcendentalem ordinem ad illum, etiam possibilem et nondum existentem. Scientia etiam habet relationem ad scibile, quod, per se loquendo, non solum non necessario existit, verum etiam est quid universale abstrahens a singularibus, quod eo modo existere non potest.

5. *Nonnullae rationes quibus probari solet assertio expenduntur.*— Quapropter non est facile rationes convincentes adducere

afirmación establecida, en el caso de las relaciones predicamentales; pues, las que suelen alegarse comúnmente, parecen tener igual validez acerca de las trascendentales, como, por ejemplo, que ningún ente real puede estar ordenado al no-ente. Asimismo, que de lo contrario también podría estar ordenado al ente de razón, lo cual es contradictorio, puesto que el ente de razón depende de la ficción del entendimiento. Además, porque la relación es como un nexo entre los extremos; luego no puede ser real si no se da entre extremos reales. Estos argumentos y otros semejantes, si son eficaces, tendrían aplicación en las relaciones trascendentales. Pero está claro que en ellas no tienen fuerza, ya que no hay contradicción en que un ente real tenga un orden trascendental para con un no-ente en acto. En primer lugar, porque la potencia puede tener ordenación al ente posible, aunque no se refiera a él según su posibilidad sola, sino en orden al acto, pero de suerte que la referencia misma de la potencia sea anterior e independiente de la existencia actual del acto o del objeto. De manera semejante, el no-ente, en cuanto puede pensarse, también puede ser término de una referencia trascendental del pensamiento o de la ciencia para con él; y de ese modo el no-ente, aunque de suyo parezca inepto para ser término de una referencia real, sin embargo, en cuanto sobre él puede ejercerse alguna acción, también la acción misma, o el hábito o la potencia, que son principios ordenados a esa acción, pueden expresar una referencia trascendental a una cosa que no existe. Y por una razón parecida es posible que un acto del entendimiento diga una relación trascendental a algún ente de razón, a saber, porque ese ente puede ser objeto suficiente de tal acto. Por ello, para semejante referencia no sólo no obsta que el ente de razón sea algo fingido por el entendimiento, sino que, además, en esto se funda dicha referencia trascendental.

6. Mas con ese argumento se prueba legítimamente que ninguna otra cosa puede tener referencias trascendentales a los entes de razón, aparte de los mismos actos de la mente con que esos entes de razón se piensan o se fingen, incluyendo bajo ellos algunos actos de la imaginación en cuanto mediante ellos pueden fingirse y representarse entes imaginarios e imposibles. Lo mismo ocurrirá con los actos

quae assertionem positam probent in relationibus praedicamentalibus; nam quae communiter afferri solent videntur aeque procedere de transcendentalibus, ut, videlicet, quod nullum ens reale potest esse ordinatum ad non ens. Item, quia alias etiam posset esse ordinatum ad ens rationis, quod repugnat, cum ens rationis pendeat ex fictione intellectus. Item, quia relatio est quasi nexus inter extrema; ergo non potest esse realis nisi inter extrema realia Quae rationes et similes, si efficaces sunt, locum habent in respectibus transcendentalibus. Constat autem in eis non habere vim, quia non repugnat ens reale habere transcendentalem ordinem ad non ens actu. Primum, quia potentia potest habere ordinem ad ens possibile, quamvis non respiciat illud secundum solam possibilitatem eius, sed in ordine ad actum, ita tamen ut habitudo ipsa potentiae prior sit et independens ab actuali existentia actus vel obiecti. Similiter non ens, quatenus cogitari potest, terminare etiam potest habitudinem transcendentalem cogitationis vel scientiae ad ipsum; atque ita non ens, quamvis ex se videatur ineptum ut sit terminus realis habitudinis, tamen, quatenus aliqua actio circa illum exerceri potest, etiam actio ipsa vel habitus aut potentia, quae sunt principia ordinata ad illam actionem, possunt dicere habitudinem transcendentalem ad rem quae non est. Atque ob similem rationem potest actus aliquis intellectus respectum transcendentalem dicere ad aliquod ens rationis, quia, nimirum, illud potest esse sufficiens obiectum talis actus. Et ideo ad huiusmodi habitudinem non solum non obstat quod ens rationis sit quid fictum ab intellectu, verum etiam in hoc ipso fundatur illa transcendentalis habitudo.

6. Recte vero probatur illa ratione nullas alias res posse habere transcendentales habitudines ad entia rationis, praeter ipsosmet actus mentis quibus ipsa entia rationis cogitantur aut finguntur, sub quibus comprehendo actus aliquos imaginationis quatenus per illos fingi possunt et repraesentari entia imaginaria et impossibilia. Et idem erit

de la voluntad, en cuanto pueden versar sobre los entes de razón; o, si es verdadera la opinión de Escoto, de que mediante ellos pueden elaborarse entes de razón. Por último, esto puede ampliarse, a su manera, a los hábitos proporcionados a estos actos, en cuanto dicen un orden esencial a los mismos objetos. Por consiguiente, en todos éstos se encuentra la referencia indicada, por razón del orden trascendental al objeto; en cambio, las otras cosas que no pueden tener por objeto entes de razón, no pueden tener una referencia real y trascendental a ellos. Porque, según hemos demostrado antes, la referencia trascendental se da siempre según alguna función real que se reduzca activa o pasivamente a algún género de causa; pero sobre el ente de razón no puede ejercerse ninguna función real, a no ser en cuanto se toma como objeto. Finalmente, la relación predicamental no es en sentido propio un nexo o unión, sino sólo una como tendencia que solamente puede tener por término extrínseco otra cosa, y así, por este capítulo, no hay contradicción en que se dé entre el ente y el no-ente. En consecuencia, de igual manera que estos argumentos se resuelven en el caso de las relaciones trascendentales, así también parece que pueden resolverse en el de las predicamentales.

7. *Argumento persuasivo de la afirmación.*— Debe buscarse, pues, alguna razón propia que tenga especial validez a propósito de las relaciones predicamentales. En primer lugar, podemos argumentar a partir de los principios admitidos acerca de estas relaciones, a saber: que la relación y el término se dan en simultaneidad temporal; que, eliminando el correlativo o el término, queda eliminada la relación, y que, puesto el término —si el fundamento se presupone ya—, surge la relación; porque todo esto se ha tomado de Aristóteles y de la opinión común, mientras que todos aquellos suponen la existencia real del término, ya que incluyen la coexistencia de los extremos, la cual supone la existencia de ambos. Pero la razón propia debe tomarse de lo que se ha dicho anteriormente sobre el ser y la esencia de esta relación, a saber, que consiste en una pura referencia y no tiene otro cometido en la naturaleza, por lo cual no es pretendida de por sí, sino que es meramente resultante, como algo que adviene a las cosas aparte de todo

de actibus voluntatis, quatenus versari possunt circa entia rationis; aut, si vera est opinio Scoti, quod per eos fieri possunt entia rationis. Denique id etiam suo modo extendi potest ad habitus proportionatos his actibus, quatenus dicunt per se ordinem ad eadem obiecta. In his ergo omnibus reperitur haec habitudo, propter transcendentalem ordinem ad obiectum; aliae vero res, quae non possunt habere pro obiectis entia rationis, non possunt habere habitudinem realem et transcendentalem ad illa. Quia, ut supra ostendimus, habitudo transcendentalis semper est secundum aliquod munus reale quod active vel passive ad aliquod genus causae reducatur; circa ens autem rationis nullum munus reale exerceri potest, nisi in quantum sumitur in ratione obiecti. Denique relatio praedicamentalis non est proprie nexus aut unio, sed solum velut tendentia quaedam, quae potest solum extrinsece terminari ad aliud, et ideo ex hac parte non repugnat esse entis ad non ens. Sicut ergo hae rationes solvuntur in relationibus transcendentalibus, ita videntur solvi posse in praedicamentalibus.

7. *Ratio assertionem convincens.*— Quaerenda est ergo aliqua propria ratio quae specialiter procedat de relationibus praedicamentalibus. Et primo quidem argumentari possumus ex principiis receptis de his relationibus, nimirum, quod relatio et terminus sunt simul tempore et quod ablato correlativo seu termino aufertur relatio, et quod posito termino, si iam supponitur fundamentum, consurgit relatio; haec enim omnia sumpta sunt ex Aristotele et communi sententia; omnia vero illa supponunt realem existentiam termini, nam includunt coexistentiam extremorum, quae supponit utriusque existentiam. Ratio vero propria sumenda est ex iis quae superius dicta sunt de esse et essentia huius relationis, nimirum, quod consistit in puro respectu, neque aliud munus habet in natura, et ideo non est per se intenta, sed mere resultans, tamquam

aquello que les conviene de suyo y por intención de la naturaleza. Pues, de la naturaleza así explicada de esta relación se infiere abiertamente que, en cuanto tal, no existe a no ser que se suponga la coexistencia del fundamento y del término, coexistencia de la cual resulta dicha relación; ya porque no posee el modo de producción de las cosas naturales, ya también porque sólo por este motivo puede tener razón de accidente, pues las otras referencias que pueden darse para con el no-ente son esenciales y pertenecen a los predicamentos de aquellas cosas cuyas diferencias esenciales son. Este argumento tiene alguna eficacia, incluso en opinión de aquellos que sostienen que esta relación es algún modo realmente distinto del fundamento y del término; porque éstos se aplican fácilmente el razonamiento que se acaba de hacer; sólo les resulta difícil dar razón de tal entidad o modo distinto. En cambio, en nuestra opinión, puede hacerse más apremiante, porque, si la relación predicamental no es en la realidad otra cosa que el mismo fundamento, en cuanto accidentalmente confiere una denominación relativa, entonces no puede conferirla en la realidad si no coexiste el término; pues toda otra denominación, o será enteramente absoluta y esencial, y, en consecuencia, a lo sumo será relativa en sentido trascendental, o no será una denominación tomada de las cosas solas, sino de la comparación de nuestra razón. Consiguientemente, por esta causa, para la relación predicamental es siempre necesario un término real y que exista realmente.

Se refutan los argumentos de la opinión contraria

8. Por lo que hace a los argumentos de la opinión contraria, si se examinan con atención, sólo tienen validez en el caso de la relación trascendental; pero ya se ha explicado suficientemente la diferencia entre ésta y la relación predicamental. Por eso, al último argumento se responde que para la relación predicamental se requiere un término real por la naturaleza y el modo de tal relación, que sólo consiste en una pura referencia nacida de la coexistencia de los extremos. Por tanto, aunque sea verdad que la misma terminación actual no pone nada en el

quid accidens rebus praeter omne id quod ex se[1] et ex intentione naturae illis convenit. Ex natura enim huius relationis sic explicata plane colligitur illam ut sic non esse, nisi supponatur fundamenti et termini coexistentia, ex qua ipsa resultat: tum quia non habet rerum naturalium modum productionis; tum etiam quia solum hac ratione potest habere rationem accidentis, nam alii respectus qui possunt esse ad non entia sunt essentiales et pertinent ad praedicamenta earum rerum quarum sunt essentiales differentiae. Quae ratio habet aliquam efficaciam, etiam in eorum sententia qui putant hanc relationem esse aliquem modum in re distinctum a fundamento et termino; hi enim facile sibi accommodant hunc discursum factum; solum illis difficile est rationem talis entitatis aut modi distincti reddere. In nostra vero sententia magis urgeri potest, quia, si relatio praedicamentalis in re non est aliud nisi ipsummet fundamentum, ut accidentaliter dans denominationem relativam, ergo non potest in re ipsa dare illam, nisi coexistente termino; nam omnis alia denominatio aut erit omnino absoluta et essentialis, et consequenter ad summum erit respectiva transcendentaliter, aut non erit denominatio ex solis ipsis rebus sumpta, sed ex comparatione nostrae rationis. Ob hanc ergo causam, ad relationem praedicamentalem necessarius semper est terminus realis et realiter existens.

Rationes contrariae sententiae dissolvuntur

8. Argumenta vero oppositae sententiae, si attente considerentur, solum procedunt de respectu transcendentali; iam vero est sufficienter declarata differentia inter illum et relationem praedicamentalem. Unde ad ultimam rationem respondetur terminum realem requiri ad relationem praedicamentalem ex natura et modo talis relationis, quae solum consistit in puro respectu orto ex coexistentia extremorum. Unde, licet verum sit ipsam actualem terminationem nihil ponere

[1] En algunas ediciones se encuentra un *est* entre *se* y *et*, que creemos estorba al sentido de la frase. (N. de los EE.)

término, sin embargo, necesariamente supondrá en él la entidad proporcionada, para que, de su posición y de la posición del término, pueda surgir la relación, y para que la misma relación tenga una especie de objeto al cual pueda referirse. En consecuencia, así como hemos dicho —acerca del fundamento— que en él pueden distinguirse conceptualmente la cosa que es fundamento de la relación y la razón o aptitud para fundamentar, de igual manera cabe distinguir —por parte del término— la realidad o forma del término y la razón de terminar que se da en esa forma. Y ahora apuntaba en este lugar la cuestión de saber de qué clase debe ser esta forma y razón de terminar, y, sobre todo, si es absoluta o relativa. Mas, como dicha cuestión es más extensa y supone muchos puntos que se han de tratar en la sección siguiente, por eso se examinará a continuación de ella.

De lo dicho se deduce en qué sentido debe pertenecer el término a la esencia de la relación

9. *Opinión de algunos.— Parecer de otros.—* Por la solución anterior y por su razón puede comprenderse, en primer lugar, que este término real pertenece de alguna manera a la esencia de la relación, aunque en esto exista alguna diversidad entre los autores, diversidad que afecta más al modo de expresarse que a la realidad. Porque algunos niegan en absoluto que el término pertenezca a la esencia de la relación; así Francisco Maironis, *In I*, dist. 19, q. 5; en parte opina lo mismo Soncinas, V *Metaph.*, q. 33; y Cayetano, en *Praedicabil.*, capítulo sobre la especie. La razón puede ser que el término se encuentra por completo fuera de la relación misma y es una realidad distinta de ella; luego no puede pertenecer a su esencia; pues lo que pertenece a la esencia es por completo intrínseco y se identifica con la realidad a cuya esencia pertenece. Otros, en cambio, afirman que el término pertenece a la esencia de la relación; ésta es la opinión común de los peripatéticos, según cita arriba Cayetano, y Nifo, lib. V *Metaph.*, disp. XVI. La razón está en que todo el ser de la relación consiste en ser-para el término; luego el término pertenece a la esencia de la relación.

10. *Opinión del autor.—* Sin embargo, apenas cabe discrepancia en la realidad —como he dicho—, puesto que el término no es una parte intrínseca ni un género

in termino, tamen necessario supponet entitatem in illo accommodatam ut ex positione eius cum termino possit insurgere relatio, et ut ipsa relatio habeat quasi obiectum in quod possit respicere. Unde, sicut de fundamento diximus posse in eo secundum rationem distingui rem quae fundat relationem et rationem seu aptitudinem fundandi, ita ex parte termini distingui potest res seu forma termini et ratio terminandi quae est in tali forma. Iam vero sese hoc loco insinuabat quaestio qualisnam esse debet haec forma et ratio terminandi, et praesertim an sit absoluta vel respectiva. Sed quia haec quaestio prolixior est et multa supponit tractanda sectione sequenti, ideo post illam disputabitur.

Quomodo terminus sit de essentia relationis, ex dictis educitur

9. *Aliquorum opinio.— Aliorum sententia.—* Ex praedicta vero resolutione et eius ratione intelligi potest primo huiusmodi terminum realem esse aliquo modo de essentia relationis, quamquam in hoc sit nonnulla diversitas inter auctores, quae magis est in modo loquendi quam in re. Quidam enim absolute negant terminum esse de essentia relationis, ut Francisc. Maironis, In I, dist. 19, q. 5; quod ex parte etiam sentit Soncin., V Metaph., q. 33; et Caiet., in Praedicabil., c. de Specie. Et ratio esse potest quia terminus est omnino extra ipsam relationem, et res ab illa condistincta; ergo non potest esse de essentia eius, nam quod est de essentia est omnino intrinsecum et idem cum re de cuius essentia existit. Alii vero dicunt terminum esse de essentia relationis. Quae est communis peripateticorum sententia, ut supra Caietanus refert, et Niphus, lib. V Metaph., disp. XVI. Et ratio est quia totum esse relationis est esse ad terminum; ergo terminus est de essentia relationis.

10. *Sententia auctoris.—* Verumtamen vix potest esse dissensio in re, ut dixi, nam terminus non est intrinseca pars, nec genus aut differentia intrinseca relationis; unde non

o diferencia intrínseca de la relación, y por ello no puede pertenecer a su esencia en el sentido indicado, siendo éste un punto en el que todos coinciden. Además, es cierto que la relación predicamental, en cuanto tal, no existe si no es refiriéndose y tendiendo al término, y que su esencia consiste en esto. En consecuencia, desde este punto de vista puede decirse que incluye de alguna manera el término en su esencia, ya que no puede desligarse de él ni concebirse según su razón propia sin que el término vaya implicado en tal concepto. En este sentido se expresaron todos los antiguos, los cuales, por este motivo, no tanto dicen que el término pertenece a la esencia cuanto que pertenece al concepto quiditativo de la relación, cosa que también admiten Cayetano y Soncinas.

11. *Lo relativo predicamental no puede definirse sino por orden al término.*— Estos infieren acertadamente que la relación, según su razón propia, no puede definirse sin que el término de la relación se ponga en la definición, porque una cosa debe definirse tal como debe ser esencialmente; pero la esencia de la relación es tal que no puede desligarse del término; luego tampoco puede desligarse del término la definición; por tanto, necesariamente debe incluir en sí misma el término. En esto no piensa rectamente Maironis, antes citado, pues parece decir que la relación puede definirse sin añadir el término, en lo cual discrepa también de Escoto, como se pone de manifiesto por el mismo, *In I,* dist. 30. Pero debe observarse atentamente que nosotros hemos hablado siempre del término de la relación y no del correlativo, para prescindir de la cuestión de si el correlativo mismo es término, cuestión que trataremos más adelante, y allí también se verá si esto puede extenderse asimismo al correlativo en cuanto tal, aunque no sea un término formal; y en ese lugar resolveremos también la dificultad que aquí sale al paso, a ver si el término es conceptualmente anterior a la relación, y cómo los correlativos pueden existir simultáneamente en el pensamiento y en la definición sin que se cometa un círculo vicioso.

12. *Cómo se refieren al término las relaciones trascendentales.*— En último lugar, debe observarse que esta doctrina es de alguna manera general incluso para las relaciones trascendentales; porque también ellas, y las formas o entidades a cuya esencia pertenecen, no pueden definirse adecuada y esencialmente sin adición

potest esse de essentia eius in dicto sensu, et in hoc omnes conveniunt. Certum deinde est relationem praedicamentalem, ut talis est, non esse nisi respiciendo et tendendo ad terminum, et in hoc consistere essentiam eius. Unde sub ea ratione dici potest includere aliquo modo terminum in sua essentia, quia non potest absolvi ab illo neque secundum propriam rationem concipi, quin in tali conceptu terminus includatur. Et hoc sensu locuti sunt omnes antiqui, qui propterea non tam dicunt terminum esse de essentia quam esse de conceptu quidditativo relationis; quod etiam admittunt Caietanus et Soncinas.

11. *Relativum praedicamentale nequit nisi per ordinem ad terminum definiri.*— Qui merito inferunt relationem secundum propriam rationem definiri non posse, quin terminus relationis in definitione ponatur, nam res sicut esse essentialiter, ita definiri debet; sed essentia relationis talis est ut non possit absolvi a termino; ergo nec definitio potest a termino absolvi; ergo debet necessario includere in se terminum. Et in hoc non recte sentit Maironis supra, nam videtur dicere posse relationem definiri sine additione termini, in quo etiam ab Scoto dissentit, ut patet ex eodem, In I, dist. 30. Sed est attente observandum semper nos esse locutos de termino relationis, non de correlativo, ut abstrahamus ab illa quaestione an ipsum correlativum sit terminus, quam infra tractabimus, et ibi etiam videbimus an hoc possit etiam extendi ad correlativum ut sic, etiamsi non sit formalis terminus; et ibi etiam solvemus difficultatem hic occurrentem, an terminus sit prius cognitione quam relatio, et quomodo correlativa possint esse simul cognitione et definitione non committendo circulum.

12. *Transcendentales respectus, ut respiciant terminum.*— Ultimo observandum est doctrinam hanc aliquo modo generalem esse ad respectus etiam transcendentales; nam etiam illi, et formae vel entitates de quarum essentia sunt, non possunt adaequate et essentialiter definiri absque additione

de esa realidad a la que se refieren, la cual, en ese aspecto, puede denominarse término. Pero existe la diferencia de que la relación predicamental, en virtud de su razón peculiar y propia, requiere un término existente en acto, tanto para resultar de él en su género como para referirse a él bajo la razón precisiva de término; en cambio, la relación trascendental ni resulta del término, hablando en sentido propio, ni se refiere a él bajo la razón precisiva de término, sino añadiendo siempre alguna otra razón de objeto, o de causa, o de otra cosa semejante. Y así, de alguna manera, la referencia al término, sobre todo al existente, es más intrínseca y formal en la relación predicamental que en la relación trascendental.

La relación no puede permanecer sin el término, ni siquiera de potencia absoluta

13. En segundo lugar, se resuelve la cuestión de si la dependencia de la relación con respecto a la existencia de su término es tan grande que no sólo la requiera por su naturaleza, sino que ni siquiera pueda conservarse sin ella por potencia absoluta. Porque esto parece difícil de creer, pues, como esas cosas son distintas —según suponemos— y el fundamento no compone intrínsecamente la relación ni tiene un influjo real sobre ella, no puede aducirse ninguna razón suficiente por la que Dios no pueda conservar la relación sin el término. Sin embargo, hay que decir que la relación predicamental en cuanto tal no puede conservarse por ninguna potencia sin su término actual. Así lo enseñan casi todos los tratadistas. La razón está en que en el mismo efecto formal de la relación va implicado de algún modo el término real y actual. Pero se ha demostrado antes que la relación no puede conservarse en la naturaleza sin ejercer en acto su efecto formal; luego la relación no puede conservarse en acto sin su término actual. La consecuencia es patente, ya que el efecto formal no puede conservarse sin todas las cosas que se requieren propia y esencialmente para él. La mayor es manifiesta, porque el efecto formal de la relación es referir en acto al término; pero en este efecto va incluido el término mismo, así como el movimiento o la acción no puede existir sin término propio, por ser una vía actual para él.

illius rei quam respiciunt, quae sub ea ratione terminus dici potest. Differentia vero est quod relatio praedicamentalis ex peculiari et propria ratione sua requirit terminum actu existentem, tum ut ex illo in suo genere resultet, tum ut illum respiciat sub praecisa ratione termini; relatio vero transcendentalis nec resultat ex termino, proprie loquendo, nec illum respicit sub praecisa ratione termini, sed adiuncta semper aliqua alia ratione obiecti, aut causae, vel alterius similis. Atque ita est aliquo modo magis intrinseca et formalis habitudo ad terminum, praesertim existentem, in relatione praedicamentali quam in respectu transcendentali.

Etiam de potentia absoluta non posse relationem manere sine termino

13. Secundo resolvitur quaestio an tanta sit dependentia relationis ab existentia sui termini ut non solum ex natura rei illam requirat, verum etiam de potentia absoluta non possit conservari sine illa. Videtur enim hoc creditu difficile, nam, cum illae sint res distinctae, ut supponimus, et fundamentum non componat intrinsece relationem neque habeat realem influxum in illam, nulla reddi potest sufficiens ratio ob quam non possit Deus sine termino relationem conservare. Nihilominus tamen dicendum est non posse per ullam potentiam conservari relationem praedicamentalem ut sic sine suo actuali termino. Ita docent fere omnes scriptores. Ratio autem est quia in ipso effectu formali relationis involvitur aliquo modo terminus realis et actualis. Ostensum est autem supra non posse relationem conservari in rerum natura, quin actu exerceat suum effectum formalem; ergo non potest relatio actu conservari sine suo termino actuali. Patet consequentia, quia non potest effectus formalis conservari sine omnibus per se et essentialiter requisitis ad illum. Maior vero patet, quia formalis effectus relationis est actu referre ad terminum; in hoc autem effectu includitur ipse terminus. Sicut motus aut actio non potest esse sine termino proprio, eo quod sit actualis via ad illum.

14. Esto es mucho más fácil de entender en nuestra opinión, a saber, que la relación no es una realidad o un modo real distinto del fundamento y añadido a él, sino que es la misma entidad del fundamento, que, en cuanto tal, denomina al sujeto. En efecto, siendo puramente relativa esa denominación, sólo consiste en cierta referencia nacida de la coexistencia del término; por eso no es sorprendente que tal entidad del fundamento no pueda conferir en manera alguna tal denominación, a no ser una vez puesta la coexistencia del término. Así se resuelve con facilidad el motivo de dudar en contra. Porque en este caso no interviene ninguna entidad que Dios no pueda conservar sin otra realmente distinta, ya que puede conservar toda la entidad del fundamento sin el término, pero no puede conservar esa entidad bajo una determinada razón y denominación, puesto que, según ella, incluye el término mismo; e incluso en la realidad no añade nada distinto, aparte de la coexistencia del término.

SECCION IX

Distinción que debe darse necesariamente entre el fundamento y el término

1. Esta cuestión también se resuelve fácilmente por lo dicho hasta ahora. Pues algunos consideran necesaria entre ellos la distinción real, como Soncinas, V *Metaph.*, q. 29, que da a entender que debe ser una distinción absoluta, de suerte que no basta con que se distingan como el todo y la parte. Se funda principalmente en que, de lo contrario, un todo continuo se referiría con infinitas relaciones reales de diversas proporciones de mayor desigualdad a las infinitas partes proporcionales, lo cual es inconveniente. Por eso Santo Tomás, II *cont. Gent.*, c. 12, razón 3.ª, demuestra con un argumento semejante que una cantidad no puede referirse con relación real a otra cantidad mayor posible, pues en otro caso tendría simultáneamente infinitas relaciones, ya que los números o las cantidades mayores pueden multiplicarse hasta el infinito.

4. Estque hoc longe facilius ad intelligendum in nostra sententia, scilicet, quod relatio non sit res aut modus realis distinctus a fundamento et ei additus, sed sit ipsamet entitas fundamenti, ut sic denominans subiectum. Nam, cum illa denominatio sit pure respectiva, tantum consistit in quadam habitudine orta ex coexistentia termini; ideo mirum non est quod talis entitas fundamenti conferre nullo modo possit denominationem illam, nisi posita coexistentia termini. Et ita facile solvitur ratio dubitandi in contrarium. Nulla enim hic intervenit entitas quam Deus non possit conservare sine alia realiter distincta; nam totam entitatem fundamenti potest conservare sine termino; non tamen potest conservare illam entitatem sub tali ratione et denominatione, quia secundum illam involvit ipsum terminum; immo in re ipsa nihil distinctum addit, praeter coexistentiam termini.

SECTIO IX

Quae distinctio necessaria sit inter fundamentum et terminum

1. Haec quaestio etiam expeditur facile ex hactenus dictis. Quidam enim existimant necessariam esse inter illa distinctionem realem, ut Soncin., V Metaph., q. 29, et significat debere esse omnimodam distinctionem, ita ut non sufficiat distingui tamquam totum et partem. Fundatur praecipue quia alias totum continuum referretur infinitis relationibus realibus diversarum proportionum maioris inaequalitatis ad infinitas partes proportionales, quod est inconveniens. Unde simili argumento probat D. Thomas, II cont. Gent., c. 12, rat. 3, non posse unam quantitatem referri relatione reali ad quantitatem maiorem possibilem, quia alias haberet simul relationes infinitas, cum numeri vel quantitates maiores possint in infinitum multiplicari.

2. Otros, en cambio, piensan que no es necesaria ninguna distinción real, cosa que puede verse sobre todo en la relación de identidad de una cosa consigo misma. Porque un ente es idéntico a sí mismo de manera tan propia y real, y sin ficción del entendimiento, como es diverso de otro o semejante a otro; luego esa relación es tan real como la otra. Esto es lo que opinan algunos, sobre todo, si acontece que un mismo fundamento se da en diversos sujetos; por ejemplo, si una misma blancura estuviese en dos hombres, afirman que se relacionen entre sí con una semejanza real, porque el fundamento se distingue del término que termina, aunque no se distinga de la misma razón de terminar. Así opina Escoto, *In I*, dist. 31, y en el *Quodl.*, q. 6.

Solución

3. Hay que decir, empero, que para la relación real es necesario que el fundamento y el término considerado formalmente se distingan en la realidad. Esta es la opinión de Santo Tomás, I, q. 42, a. 4, ad 3, donde por este motivo niega que la igualdad entre las personas divinas sea una relación real; también niega que una cosa pueda referirse a sí misma con relación real; y esto es lo que siguen todos los tomistas. Y el que se requiera alguna distinción real entre los correlativos reales es prácticamente un principio evidente en metafísica. Porque los correlativos se consideran como opuestos realmente; pero una cosa no se opone a sí misma; luego es preciso que los correlativos se distingan de alguna manera en la realidad. Por ello es también necesario que las relaciones reales opuestas sean de algún modo distintas en la realidad, ya por razón de la oposición, ya también porque cada relación es realmente idéntica con su extremo, como se ha demostrado arriba; luego, si los extremos son distintos, también lo son las relaciones. En consecuencia, si el término de la relación es una relación opuesta, de aquí se concluye suficientemente que la relación y el término deben ser distintos en la realidad. Y si el término formal de la relación es alguna forma absoluta, se concluye asimismo que deben distinguirse realmente. Porque ese término formal no puede ser sino fundamento de la relación opuesta, como diré más adelante; pero tan necesario es que

2. Alii vero putant nullam distinctionem in re esse necessariam, quod maxime videri potest in relatione identitatis eiusdem ad seipsum. Quia tam proprie et a parte rei sine fictione intellectus est aliquod ens idem sibi, sicut est diversum ab alio vel simile alteri; ergo tam est illa relatio realis, sicut alia. Atque hoc maxime opinantur aliqui, si contingat idem fundamentum esse in diversis subiectis; ut, verbi gratia, si eadem albedo esset in duobus hominibus, aiunt referri inter se similitudine reali, quia fundamentum distinguitur a termino qui terminat, etiamsi non distinguatur ab ipsa ratione terminandi. Et hoc sentit Scot., In I, dist. 31, et in Quodl., q. 6.

Resolutio

3. Dicendum vero est ad relationem realem necessarium esse ut fundamentum et terminus formaliter sumptus in re ipsa distinguantur. Haec est sententia D. Thomae, I, q. 42, a. 4, ad 3, ubi propter hanc causam negat aequalitatem inter divinas personas esse relationem realem; negat etiam idem referri ad seipsum relatione reali. Et hoc sequuntur omnes thomistae. Et quod requiratur aliqua distinctio in re inter correlativa realia est fere principium per se notum in metaphysica. Nam correlativa censentur realiter opposita; non opponitur autem idem sibi ipsi; oportet ergo ut correlativa in re aliquo modo distinguantur. Unde necesse etiam est relationes reales oppositas esse in re aliquo modo distinctas, tum propter oppositionem, tum etiam quia unaquaeque relatio in re est idem cum suo extremo, ut supra ostensum est; ergo, si extrema sint distincta, etiam relationes. Quocirca, si relationis terminus est relatio opposita, hinc satis concluditur relationem et terminum debere in re esse distincta. Si vero formalis terminus relationis est aliqua forma absoluta, etiam concluditur debere in re distingui. Quia talis formalis terminus non potest esse nisi fundamentum oppositae relationis, ut infra dicam; sed non minus necesse est fundamentum unius relationis di-

el fundamento de una relación se distinga de la relación opuesta como que se distingan las mismas relaciones opuestas; luego. Se prueba la menor, porque la relación y el fundamento se identifican en la realidad; luego, en la medida en que una relación se distingue de la relación opuesta, en esa misma medida se distinguen el fundamento de una relación y su opuesta; luego también se distingue por igual del fundamento de la relación opuesta. Además, porque no sólo las relaciones, sino también los extremos o sujetos de las relaciones deben ser distintos en la realidad, ya que no es posible entender una referencia real y verdadera entre cosas que no se distinguen en la realidad, porque toda referencia, según resulta claro por el término mismo, exige extremos; pero los extremos implican pluralidad y, consecuentemente, alguna distinción real. Por último, esto se encuentra contenido en la misma definición de los relativos, porque deben ser para otro. Y si los sujetos de las relaciones opuestas deben ser distintos entre sí, esto es sumamente verdadero acerca de los sujetos o fundamentos próximos en los que están próximamente las relaciones, ya que les confieren próxima y esencialmente sus referencias propias y formales; luego esta distinción se requiere en grado sumo entre los fundamentos mismos de las relaciones opuestas y, en consecuencia, también entre las relaciones mismas, y, por último, entre la relación y el término.

De qué grado es preciso que sea la distinción antedicha

4. Mas puede dudarse sobre el grado que debe tener esta distinción. Sin embargo, brevemente, estimo que no es necesario que sea igual en todos los casos, sino que debe apreciarse en conformidad con la naturaleza de los fundamentos y el modo de las relaciones. Pues muchas veces esta distinción debe ser real y suposital, como sucede en la relación de padre e hijo; porque, como tales relaciones se fundan en el origen real de un supuesto, y un supuesto no puede originarse realmente sino de otro supuesto, por eso dicha relación requiere una distinción de supuestos reales. De manera semejante, la relación de identidad específica requiere una distinción real de naturalezas sustanciales y, en consecuencia, también de supuestos, prescindiendo de los milagros. Lo mismo sucede, guardando la de-

stingui a relatione opposita, quam relationes ipsas oppositas; ergo. Probatur minor, quia relatio et fundamentum sunt in re idem; ergo quantum relatio distinguitur a relatione opposita, tantum in re distinguitur fundamentum unius relationis ab eius opposita; ergo aeque etiam distinguitur a fundamento relationis oppositae. Item, quia non solum relationes, sed etiam extrema seu subiecta relationum debent esse in re distincta, quia non potest intelligi realis et vera habitudo inter ea quae in re non distinguuntur, quia omnis habitudo, ut ex termino ipso constat, postulat extrema; extrema vero includunt pluralitatem et consequenter aliquam distinctionem rei. Denique in ipsa definitione relativorum hoc continetur, quia debent esse ad aliud. Si autem subiecta relationum oppositarum debent esse inter se distincta, maxime id verum habet de subiectis seu fundamentis proximis quibus relationes proxime insunt; nam illis proxime per se conferunt suas proprias et formales habitudines; ergo distinctio haec maxime requiritur inter ipsa fundamenta oppositarum relationum, et consequenter etiam inter relationes ipsas, ac denique relationem et terminum.

Quantam oporteat esse distinctionem praedictam

4. Quanta vero debeat esse haec distinctio dubitari potest. Breviter tamen censeo non esse necessariam aequalem in omnibus, sed iuxta naturam fundamentorum et modum relationum pensandum id esse. Saepe enim haec distinctio debet esse realis et suppositalis, ut in relatione patris et filii; nam, quia tales relationes fundantur in reali processione unius suppositi, et non potest unum suppositum realiter procedere nisi ab alio supposito, ideo talis relatio requirit distinctionem realium suppositorum. Et similiter relatio specificae identitatis requirit realem distinctionem naturarum substantialium, et consequenter etiam suppositorum, seclusis miraculis. Et idem est, proportione servata,

bida proporción, en la relación de igualdad o en la de semejanza, ya que exigen la distinción real de unas formas determinadas y, consecuentemente, también una distinción *ex natura rei* entre los sujetos. En cambio, juzgo que para algunas relaciones basta la distinción modal; pues, así como se da una verdadera eficiencia o emanación entre la realidad y el modo, igualmente puede darse una verdadera relación Asimismo, porque la distinción modal es una verdadera distinción y resulta suficiente para la oposición o referencia por la cual es necesaria la distinción entre la relación y el término.

5. Ahora bien, puede dudarse si basta la distinción entre el todo y las partes, por causa del argumento de Soncinas sobre la infinidad de relaciones. Por eso cabría decir que, aun cuando la distinción entre el todo y la parte, en cuanto de alguna manera es real, sea mayor que la distinción modal, no obstante, en cuanto los extremos no son tan distintos, sino que en uno está incluido el otro, es menos suficiente para fundamentar una relación real. Pero esto es difícil de creer, en primer lugar, porque en absoluto esa distinción existe verdaderamente en la realidad y es mayor que la modal. Además, porque la causa material o la formal parecen referirse realmente a su efecto, que es el compuesto mismo, del cual, empero, sólo se distinguen como la parte del todo. También porque dos mitades de un mismo continuo parecen referirse entre sí con una relación real de igualdad, puesto que en la realidad se distinguen verdaderamente, y no como lo incluyente y lo incluido, sino como distintas; y, si estuviesen solamente contiguas, se referirían con una relación real; pero la unión por continuidad no puede impedir esta relación, ya que hay mayor unión entre una realidad y un modo, o entre la materia y la forma, porque la unión no elimina toda distinción. Y en el caso de que esas mitades se relacionen entre sí con una relación real, lo mismo sucederá con las mitades de éstas comparadas entre sí, y de esa manera se sigue también una infinidad de relaciones. Y no parece que haya inconveniente alguno en que de esta manera se den en el continuo infinitas relaciones, así como hay infinitos puntos o partes, puesto que las relaciones no añaden nada real a los fundamentos mismos.

de relatione aequalitatis vel similitudinis; requirunt enim distinctionem realem talium formarum, et consequenter etiam subiectorum, ex natura rei. Ad aliquas vero relationes existimo sufficere distinctionem modalem; nam, sicut est vera efficientia aut emanatio inter rem et modum, ita etiam potest esse vera relatio. Item quia distinctio modalis vera distinctio est et sufficit ad oppositionem vel habitudinem propter quam necessaria est distinctio inter relationem et terminum.

5. An vero sufficiat distinctio inter totum et partes, dubitari potest propter argumentum Soncinatis de infinitate relationum. Unde dici posset quod, licet distinctio inter totum et partem, quatenus aliquo modo realis est, sit maior quam modalis distinctio, tamen, quatenus extrema non sunt ita condistincta, sed in uno aliud includitur, minus sufficere ad fundandam relationem realem. Sed difficile hoc creditu est, primo, quia simpliciter illa distinctio est vere in re et est maior quam modalis. Item, quia causa materialis vel formalis videntur realiter referri ad suum effectum, qui est compositum ipsum, a quo tamen non distinguuntur nisi sicut pars a toto. Item, quia duae medietates eiusdem continui videntur inter se referri relatione reali aequalitatis; nam in re vere distinguuntur, et non ut includens et inclusum, sed ut condistinctae, et si essent contiguae tantum, referrentur relatione reali; unio autem per continuationem non potest hanc relationem impedire; maior enim est unio inter rem et modum aut inter materiam et formam, quia unio non tollit omnem distinctionem. Quod si illae medietates inter se referuntur relatione reali, idem erit de earum medietatibus inter se comparatis, et ita etiam sequitur infinitas relationum. Neque videtur esse ullum inconveniens quod in continuo ita sint infinitae relationes, sicut sunt infinita puncta vel partes, cum relationes nihil rei addant ipsis fundamentis.

Solución de los argumentos

6. *Una cosa se refiere a sí misma con una relación sólo de razón.— Si dos cosas que son blancas con una misma blancura son relativas por una relación real de semejanza.*— Con esto, pues, se ha dado respuesta suficiente a la primera opinión. En cuanto a la segunda, se niega que la identidad de una cosa consigo misma sea una relación real, sino únicamente de razón. Y la afirmación de que una cosa es idéntica a sí misma sin relación de razón, o es falsa, ya que resulta necesaria la comparación del entendimiento, por la cual una cosa se compara a sí misma como si fuesen dos extremos; o, por lo menos, si se prescinde de esta comparación, en la realidad sólo existe la cosa misma y la negación de distinción, que es lo único que esta identidad puede añadir a la cosa, como hemos visto anteriormente, en la disp. VIII. Lo mismo juzgo acerca de la semejanza propia entre dos cosas blancas, si tuviesen una blancura numéricamente idéntica, porque la conveniencia que tendrían en la blancura sería más bien identidad en una forma numéricamente idéntica. Para que esto se entienda mejor, podemos distinguir en ese caso la conveniencia en la forma de blancura, o en la unión con la misma forma; la primera conveniencia es cierta identidad, y por ello no es una relación real; la segunda, en cambio, puede ser una semejanza y relación, pues, aunque la forma sea idéntica, la unión con diversos sujetos es necesariamente diversa, por lo cual, en lo concerniente a ella, hay suficiente distinción para que pueda fundamentarse la semejanza o la relación real. Por ejemplo, si dos humanidades estuviesen unidas al Verbo divino, no parece caber duda de que serían verdaderamente semejantes en la unión hipostática, la cual no sería en ellas numéricamente idéntica, sino distinta, y por ello, en ese aspecto, podrían referirse con una relación real. Pero de ahí no puede tomarse un argumento para las relaciones divinas en cuanto son término (para expresarnos a nuestro modo) de una idéntica esencia de Dios, ya que no son término mediante la unión, sino por identidad simplicísima.

Solutio argumentorum

6. *Idem ad seipsum rationis tantum relatione refertur.— Duo alba eadem albedine, an relativa per realem relationem similitudinis.*— Per haec ergo satis responsum est priori sententiae. Ad posteriorem vero negatur identitatem eiusdem ad seipsum esse relationem realem, sed rationis tantum. Quod autem res dicatur eadem sibi sine relatione rationis, vel falsum est, quia necessaria est comparatio intellectus qua eadem ad seipsam ita comparatur ac si essent duo extrema; vel certe, si secludatur haec comparatio, in re solum est res ipsa et negatio distinctionis, quam solam potest addere haec identitas ipsa rei, ut supra, disp. VIII, visum est. Atque idem censeo de propria similitudine inter duo subiecta alba, si eamdem numero haberent albedinem, quia convenientia illa quam in albedine haberent potius esset identitas in eadem numerica forma. Quod ut magis intelligatur, distinguere ibi possumus convenientiam in forma albedinis, vel in unione ad eamdem formam; prior convenientia est identitas quaedam, et ideo non est relatio realis; posterior vero potest esse similitudo et relatio, quia, licet forma sit eadem, unio ad diversa subiecta necessario est diversa, et ideo quantum ad illam est sufficiens distinctio ut similitudo vel relatio realis fundari possit. Ut si duae humanitates essent unitae Verbo divino, non videtur dubium quin essent vere similes in unione hypostatica, quae non esset in eis eadem numero, sed distincta, ideoque possent sub ea ratione referri relatione reali. Non potest vero hinc argumentum sumi ad relationes divinas prout terminantes (ut nostro modo loquamur) eamdem essentiam Dei, quia non terminant per unionem, sed per simplicissimam identitatem.

SECCION X

¿ES CORRECTA LA DIVISIÓN ARISTOTÉLICA EN TRES GÉNEROS DE RELACIONES, BASADA EN UN TRIPLE FUNDAMENTO?

1. En esta sección hay que examinar la doctrina de Aristóteles, lib. V de la *Metafísica*, c. 15, donde, tratando del "en orden a algo", lo reduce todo a tres géneros de relativos, géneros que distingue según un triple fundamento o razón fundamentadora de la relación.

Se expone la división y la doctrina de Aristóteles

2. *Qué relaciones coloca Aristóteles en el primer género.*— En el primer género establece las relaciones de las que dice que se fundan en la unidad o en la multitud, y después subdivide ese género en varias especies; porque afirma que en la unidad se fundamenta la igualdad, la semejanza y, en general, la identidad de aquellas cosas *cuya sustancia es una sola.* Pues se denominan semejantes las cosas que tienen una sola cualidad; iguales, las que tienen una cantidad, e idénticas las que tienen una sustancia, lo cual puede entenderse, bien en sentido propio y riguroso a propósito de la sustancia, bien en sentido general acerca de la esencia, punto que veremos después. Pero afirma que en el número se fundamentan todas las relaciones que de alguna manera se denominan según la cantidad y se apartan de la unidad, como son todas las proporciones entre números desiguales, ya se expresen de manera indefinida o general, como excedente, múltiple, etc., ya de manera definida, como doble, triple, etc. Por eso, aunque estas relaciones puedan darse también entre las cantidades continuas, no obstante se dice que se fundamentan en el número, en cuanto exigen diversidad en la cantidad. Y por una razón idéntica pertenecen al mismo fundamento todas las relaciones de desemejanza, distinción y otras parecidas, ya que de alguna manera se fundamentan en el número; porque aquí la unidad y el número no se toman rigurosamente por la cantidad, sino en sentido más general. Pues hay que tener en cuenta que Aristóteles siempre habla de estos relativos en plural, puesto que, hablando con toda

SECTIO X

AN TRIA RELATIONUM GENERA TRIPLICI FUNDAMENTO RECTE FUERINT AB ARISTOTELI DISTINCTA

1. In hac sectione examinanda est doctrina Aristotelis, lib. V Metaph., c. 15, ubi, agens de *ad aliquid,* ad tria genera relativorum omnia refert, quae distinguit ex triplici fundamento seu ratione fundandi relationem.

Partitio et doctrina Aristotelis proponitur

2. *Quas relationes in primo genere collocet Aristoteles.*— In primo genere constituit eas relationes quas dicit fundari in unitate vel multitudine, quod postea subdividit in varias species; nam in unitate ait fundari aequalitatem, similitudinem, et in universum identitatem eorum *quorum una est substantia.* Nam similia dicuntur quae habent unam qualitatem; aequalia, quae habent unam quantitatem; eadem vero, quae habent unam substantiam, quod potest intelligi vel proprie et in rigore de substantia, vel generatim de essentia, quod infra videbimus. In numero vero ait fundari omnes relationes quae aliquo modo secundum quantitatem dicuntur et ab unitate recedunt, ut sunt omnes proportiones inter numeros inaequales, sive illae indefinite seu generatim significentur, ut excedens, multiplex, etc.; sive definite, ut duplum, triplum, etc. Unde, licet hae relationes inveniri etiam possint inter quantitates continuas, tamen dicuntur fundari in numero, quatenus requirunt diversitatem in quantitate. Atque eadem ratione ad idem fundamentum pertinent relationes omnes dissimilitudinis, distinctionis, et similes, quia in numero aliquo modo fundantur; hic enim non sumuntur in rigore unitas et numerus pro quantitate, sed generalius. Illud enim est considerandum, Aristotelem semper loqui de his relativis in

propiedad, las dos relaciones opuestas de este género son las que en el fundamento exigen el número o alguna unidad de varias cosas (ya que esta unidad debe entenderse así). Por eso, si hablamos de las relaciones una por una, cada una requiere un fundamento, no que sea absolutamente un número, sino que con otro componga un número o posea unidad.

3. *Qué relaciones se encuentran en el segundo género.*— En el segundo género incluye Aristóteles los entes relativos que se fundamentan en la potencia activa y pasiva, o en sus acciones, y después lo subdivide en varias especies, que toma en parte, bien del hecho de que las relaciones se fundamentan en la sola potencia, abstrayendo de la acción, bien en cuanto está sometida a la acción. Y aduce como ejemplos lo que es capaz de calentar y lo que es capaz de ser calentado, lo que calienta y lo que ha sido calentado; y en estos ejemplos conviene advertir dos cosas: una es que, cuando Aristóteles pone una relación real entre la potencia y lo posible, nunca habla del efecto posible tomado objetivamente, como parece que entendió Gregorio, citado más atrás, el cual infería de este ejemplo de Aristóteles que se dan relaciones reales a términos no existentes, sino posibles; pero Aristóteles habla claramente de la potencia pasiva o del sujeto capaz de ser calentado, como explica con estas palabras: *Y, en una palabra, lo activo con respecto a lo pasivo;* y después: *Las cosas activas y las pasivas se denominan por la potencia activa y la pasiva y por las acciones de las potencias, como lo que es capaz de calentar con respecto a lo que es capaz de ser calentado.* De aquí hay que considerar, en segundo lugar, que el término real de la relación de potencia activa en cuanto tal, abstrayendo de la acción, es distinto del término de la potencia activa en cuanto está sometida a la acción, es decir, en cuanto término del agente; porque el primer término es potencia pasiva y, por lo demás, no puede ser un término real, mientras que el segundo es el efecto mismo, en cuanto ya fluye de la potencia agente. Pero añade además Aristóteles que esta relación que se funda en la potencia sometida a la acción varía según las diversas diferencias de tiempo; pues una se funda en la acción presente, como la relación de edificador, de calentador, etc.; otra, en la acción pretérita, como la relación de padre, y otra en la

plurali, quia, propriissime loquendo, ambae relationes oppositae huius generis sunt quae requirunt in fundamento aut numerum aut aliquam unitatem plurium (ita enim est haec unitas intelligenda). Unde, si de singulis relationibus loquamur, unaquaeque requirit fundamentum, non quod simpliciter sit numerus, sed quod cum alio componat numerum vel habeat unitatem.

3. *Quae relationes sint in secundo genere.*— In secundo genere ponit Aristoteles ea relativa quae fundantur in potentia agendi et patiendi vel in actionibus earum, quod subinde distinguit in varias species, quas partim sumit, vel ex eo quod relationes fundantur in sola potentia abstrahendo ab actione, vel ut subest actioni. Et adhibet exempla, ut calefactivum et calefactibile, calefaciens et calefactum. In quibus oportet duo advertere: unum est, cum Aristoteles ponit relationem realem inter potentiam et possibile, nunquam loqui de effectu possibili obiective sumpto, ut videtur intellexisse Gregorius in superioribus citatus, qui ex hoc exemplo Aristotelis colligebat dari relationes reales ad terminos non existentes, sed possibiles; Aristoteles autem aperte loquitur de potentia passiva seu subiecto calefactibili, ut declarat his verbis: *Et uno nomine, activum ad passivum;* et infra: *Activa autem et passiva, ex potentia activa et passiva potentiarumque actionibus dicuntur, ut calefactivum ad calefactibile.* Hinc secundo considerandum est alium esse terminum realem relationis potentiae activae ut sic abstrahendo ab actione, a termino potentiae activae, ut subest actioni, seu ut facientis; nam prior terminus est potentia passiva et alioqui non potest esse terminus realis; posterior vero est ipse effectus ut iam fluens a potentia agente. Rursus vero addit Aristoteles hanc relationem quae fundatur in potentia sub actione variari iuxta varias temporis differentias; alia enim fundatur in praesenti actione, ut relatio aedificantis, calefacientis, etc., alia in actione praeterita, ut relatio patris; et alia in actio-

acción futura, *como lo que ha de hacer* (dice) *con respecto a lo que ha de ser hecho,* lo cual encierra una dificultad que se ha de tratar más adelante.

4. *Qué relaciones se encuentran en el tercer género.*— En el tercer género pone Aristóteles las relaciones que denomina de mensurable a medida, como son —dice— la relación de la ciencia a lo escible, la del entendimiento a lo inteligible, la de la mirada a lo visible. Pero señala una diferencia digna de tenerse en cuenta (que ocasiona graves cuestiones) entre este género y los dos anteriores, porque en los primeros —afirma— ambos relativos se denominan "en orden a algo", *ya que eso mismo que cada cosa es, se dice que es en orden a otro, y no porque lo otro sea en orden a ello mismo;* por el contrario, en el tercer género, aunque uno de los relativos se denomine "en orden a algo", porque verdaderamente se refiere a otra cosa, en cambio, el otro correspondiente a él no se denomina "en orden a otro" porque se refiera verdaderamente a otra cosa, sino porque la otra cosa se refiere a él. Así, la ciencia y lo escible, aunque se denominen "en orden a otro", se denominan, empero, de diverso modo; pues la ciencia se llama así porque verdaderamente se refiere a otra cosa; pero lo escible no, sino sólo porque la ciencia se refiere a él; y lo mismo ocurre con el entendimiento, lo inteligible y otras cosas semejantes. Esta diferencia no la demuestra Aristóteles por ningún procedimiento, sino que la da como evidente.

Si la división se ha establecido convenientemente

5. *Razones que originan dificultad.— Primera.*— Esta es la división y la doctrina de Aristóteles. Acerca de ella se ofrecen para su aclaración dos puntos principalmente, en los cuales se abordarán varias dificultades. El primero es si cada uno de los miembros de esa división se ha señalado de modo conveniente. El segundo, si dicha división es adecuada a la relación predicamental, de suerte que abarque suficientemente todo su ámbito. El motivo de duda en torno a la primera parte es, en primer lugar, que las relaciones del primer género no parecen reales; luego. Se demuestra el antecedente, primero, en cuanto a las relaciones de unidad, porque la unidad en que se fundan no es real, sino únicamente de razón; por

ne futura, *ut quod facturum est* (inquit) *ad id quod faciendum,* quod habet difficultatem infra tractandam.

4. *Quae relationes sint in tertio genere.*— In tertio genere ponit Aristoteles relationes quas vocat mensurabilis ad mensuram, ut sunt (inquit) relatio scientiae ad scibile, intellectus ad intelligibile, aspectus ad spectabile. Assignat autem notandum discrimen (quod gravibus quaestionibus occasionem praebet) inter hoc genus et duo priora, quia in prioribus (inquit) utrumque relativum dicitur ad aliquid, *quia idipsum quod unumquodque est, ad aliud dicitur, et non quia aliud ad ipsum* [1], at vero in tertio genere, licet unum relativorum dicatur ad aliquid quia vere est ad aliud, alterum vero quod illi correspondet non dicitur ad aliud quia vere sit ad aliud, sed quia aliud est ad ipsum. Ut scientia et scibile, quamvis ad aliud dicantur, tamen diverso modo; nam scientia sic dicitur quia vere est ad aliud; scibile vero minime, sed solum quia scientia est ad ipsum; idemque est de intellectu, intelligibili et similibus. Quam differentiam nulla ratione probat Aristoteles, sed ut manifestam tradit.

Sitne divisio convenienter data

5. *Quae rationes ingerunt difficultatem.— Prima.*— Haec est Aristotelis divisio et doctrina. Circa quam duo praecipue declaranda occurrunt, in quibus variae difficultates attingentur. Primum, an singula membra illius divisionis convenienter assignata sint. Secundum, an illa divisio sit adaequata relationi praedicamentali, ita ut sufficienter totam eius latitudinem comprehendat. Ratio dubitandi circa priorem partem est primo, quia relationes primi generis non videntur reales; ergo. Probatur antecedens primo quoad relationes unitatis, quia unitas illa in

[1] El presente texto aparece en otras ediciones, entre ellas la Vivès, como sigue: *quia id ipsum, ad quod unumquodque est, aliud dicitur, et non quia...* Nos parece mejor lectura la que aceptamos. (N. de los EE.)

tanto, tampoco puede ser real la relación que en ella se funda. El antecedente es manifiesto, ya que aquélla no es una unidad numérica, porque ésta fundamenta la identidad de una cosa consigo misma y constituye una relación de razón, según hemos dicho antes; luego es una unidad específica, u otra superior; pero toda otra unidad aparte de la unidad numérica es una unidad de razón. No importa que alguno diga que la unidad formal es real, puesto que tampoco ésta es real sino en cuanto se identifica realmente con la numérica, aunque se distingan por la razón; por eso se multiplica en las cosas de igual manera que la misma unidad numérica, según hemos visto en lo que precede; luego no puede ser fundamento de una relación real en mayor medida que la unidad numérica. Se confirma y explica; porque una unidad que sea fundamento de una relación debe ser unidad de varias cosas, ya que la unidad de cada cosa en cuanto tal no fundamenta la relación a otro; por consiguiente, debe ser unidad de varias cosas; pero toda unidad de varias cosas realmente distintas es unidad de razón; luego. Se dirá que esto es verdad a propósito de la unidad cuasi positiva y universal, pero que la unidad negativa por la que una cosa no se comporta de manera distinta que otra en alguna forma o propiedad está en las cosas mismas; porque así responden algunos tomistas, Capréolo, *In I*, dist. 30, q. 1; Soncinas, V *Metaph.*, q. 34; y Cayetano, *In De ente et essentia*, q. 7. Pero es al contrario, porque una negación o una privación no puede fundamentar una relación real en mayor medida que el ente de razón, puesto que también la privación, considerada en sí misma, es un ente de razón y no pone nada real en las cosas; luego no puede fundamentar una relación real. Este argumento parece demostrar asimismo que la relación que se funda en el número no puede ser real, porque su razón próxima de fundamentar es alguna negación, pues el número o la multitud se constituye por una distinción y la distinción o división consiste formalmente en una negación, como se ha visto en lo que precede. Se explica con ejemplos, porque la desigualdad, verbigracia, se funda próximamente en que esta cantidad concreta no tenga algo que tiene otra; pero ésta es una negación; de manera parecida, la desemejanza se funda próximamente en que esta cualidad no tiene la esencia que tiene otra, y a la inversa.

qua fundantur non est realis, sed rationis tantum; ergo nec relatio in ea fundata potest esse realis. Antecedens patet, quia illa non est unitas numeralis; nam haec fundat identitatem eiusdem ad seipsum, quae est relatio rationis, ut supra diximus; ergo est unitas specifica, vel alia superior; omnis autem alia unitas praeter numeralem est unitas rationis. Nec refert si quis dicat unitatem formalem esse realem, nam haec etiam non est realis nisi in quantum in re est eadem cum numerica, licet ratione distinguantur; unde ita multiplicatur in rebus, sicut ipsa unitas numerica, ut in superioribus visum est; ergo non magis potest esse fundamentum relationis realis quam unitas numerica. Et confirmatur ac declaratur; nam unitas quae sit fundamentum relationis debet esse unitas plurium; nam unitas uniuscuiusque ut sic non fundat relationem ad aliud; debet ergo esse unitas plurium; sed omnis unitas plurium re distinctorum est unitas rationis; ergo. Dices hoc esse verum de unitate quasi positiva et universali, tamen unitatem negativam, qua una res non se habet aliter quam alia in aliqua forma vel proprietate, in rebus ipsis esse; ita enim respondent aliqui thomistae, Capreolus, In I, dist. 30, q. 1; Soncin., V Metaph., q. 34; et Caietan., q. 7 de Ente et essentia. Sed contra, quia non magis potest negatio aut privatio fundare relationem realem quam ens rationis, quia etiam privatio secundum se sumpta ens rationis est nihilque reale in rebus ponit; ergo non potest fundare relationem realem. Atque haec ratio videtur etiam probare relationem fundatam in numero non posse esse realem, quia proxima ratio fundandi eius est aliqua negatio, nam numerus vel multitudo distinctione constituitur; distinctio autem seu divisio in negatione formaliter consistit, ut in superioribus visum est. Et declaratur exemplis, nam inaequalitas, verbi gratia, in hoc proxime fundatur quod haec quantitas aliquid non habet quod habet alia; haec autem negatio est; similiter dissimilitudo proxime fundatur in hoc quod haec qualitas non habet essentiam quam alia, et e converso.

6. *Segunda.*— En segundo lugar, argumento de manera principal porque, si la unidad específica es fundamento suficiente de la relación, se siguen muchos absurdos. El primero es que entre las realidades de cada uno de los predicamentos, en cuanto son de la misma especie, surge la relación de identidad o de semejanza; parece que el mismo Aristóteles concedió esto al decir que *son idénticas aquellas cosas que tienen una sola sustancia, es decir, esencia,* y coloca en este género todas esas cosas. No importa que alguno, con el nombre de sustancia, no entienda la esencia, sino la propia sustancia, lo cual es probable, porque al menos por paridad de razón se toma un argumento suficiente, ya que dos acciones, o dos "donde", son tan semejantes como dos blancuras. Se prueba la falsedad del consiguiente porque de ahí resultaría que también dos relaciones de la misma especie, como dos paternidades, se referirían con una relación real de semejanza; pues la razón es enteramente idéntica. El consiguiente es falso, puesto que la relación no puede fundarse en una relación; de lo contrario, en cualquier relación habría infinitas relaciones, pues, así como la primera es fundamento de la segunda, también la segunda podrá ser fundamento de la tercera; porque será semejante, o desemejante, o distinta de las otras, y lo mismo sucederá con la tercera respecto de la cuarta, y así hasta el infinito. Se sigue, en segundo lugar, que entre dos cantidades de dos pies hay dos relaciones reales, una de identidad, en cuanto tienen la misma esencia, y otra de igualdad, en cuanto tienen la misma magnitud; y será posible que la primera se pierda y permanezca la segunda, ya que entre una cantidad de dos pies y una de tres pies hay semejanza de esencia, aunque no haya igualdad. De manera semejante habrá que decir que un calor intenso y uno débil se refieren con una relación real de identidad en la esencia y con otra de desemejanza en intensidad, y otras cosas análogas, que parecen absurdas.

7. En tercer lugar, se sigue que no sólo la semejanza específica, sino también la genérica o la análoga fundamentan una relación real propia; porque existe una razón proporcional, pues, aunque la semejanza genérica no sea tan grande como la específica, sin embargo es una verdadera semejanza y unidad; luego fundamentará una relación real, aun cuando no sea de la misma razón, ni quizá tan perfecta.

6. *Secunda.*— Secundo principaliter argumentor, nam si unitas specifica est sufficiens fundamentum relationis, sequuntur multa absurda. Primum est inter res singulorum praedicamentorum, quatenus sunt eiusdem speciei, consurgere relationem identitatis seu similitudinis; quod ipsemet Aristoteles concessisse videtur, cum dixit *eadem esse quorum una est substantia,* id est, essentia, et illa omnia collocat in hoc genere. Nec refert si quis nomine substantiae non essentiam, sed propriam substantiam intelligat, quod est probabile, quia saltem a paritate rationis sumitur sufficiens argumentum, quia tam similes sunt duae actiones vel duo *ubi*, sicut duae albedines. Falsitas autem consequentis probatur, quia inde fieret etiam duas relationes eiusdem speciei, ut duas paternitates, referri relatione reali similitudinis; est enim omnino eadem ratio. Consequens autem est falsum, quia relatio non potest fundari in relatione; alioquin in qualibet relatione essent infinitae relationes, nam, sicut prima fundat secundam, ita et secunda poterit fundare tertiam; nam erit similis vel dissimilis seu distincta ab aliis, et idem erit de tertia respectu quartae, et sic in infinitum. Secundo sequitur, inter duas quantitates bipedales esse duas relationes reales, alteram identitatis, quatenus sunt eiusdem essentiae, alteram aequalitatis, quatenus sunt eiusdem magnitudinis; poteritque amitti prior manente posteriore, nam inter quantitatem bipedalem et tripedalem est similitudo essentiae, quamquam non sit aequalitas. Similiter dicendum erit calorem intensum et remissum referri una relatione reali identitatis in essentia et altera dissimilitudinis intensione, et similia, quae videntur absurda.

7. Tertio sequitur non tantum similitudinem specificam, sed etiam genericam vel analogam fundare propriam relationem realem; est enim proportionalis ratio, nam, licet similitudo generica non sit tanta quanta specifica, tamen est vera similitudo et unitas; ergo fundabit relationem realem, quamvis non eiusdem rationis, nec fortasse

Además, porque, si la unidad genérica no basta para esta relación, por causa de la variedad de diferencias específicas, tampoco bastaría la unidad específica, por la variedad de diferencias individuales; pues guardan la misma proporción en la identidad real y en la distinción conceptual; por tanto, existe la misma razón; luego, así como la unidad específica fundamenta la relación de razón, igualmente la fundamenta la genérica. Pero el consiguiente es falso, ya porque las cosas específicamente distintas, aunque coincidan en el género, son desemejantes en absoluto, más bien que semejantes, como la blancura y la negrura, ya también porque, de no ser así, como las conveniencias y diferencias de las cosas pueden multiplicarse hasta el infinito mediante abstracciones intelectuales, también las relaciones de semejanza y de desemejanza serían infinitas en una cosa, o con respecto a otra con la cual conviene en la diferencia específica y en todos los predicados superiores, o con respecto a cosas diversas, en cuanto es semejante a una en la especie, y a otra en el género próximo o en el remoto. La misma dificultad se encuentra, guardando la debida proporción, en las relaciones que se dicen estar fundadas en el número o en la disconveniencia; porque habrá una relación a una cosa distinta en la especie última, y otras a varias cosas diversas en uno o en otro género, relaciones que casi pueden multiplicarse hasta el infinito. Añado también que parece increíble que todas las proporciones que los matemáticos especulan entre los números sean reales, ya porque no puede señalarse un sujeto adecuado de tal relación, puesto que todo el número no tiene en la realidad unidad verdadera y real, ya también porque aquéllas parecen comparaciones y consideraciones intelectuales más bien que referencias reales; y Aristóteles las enumera por igual a todas ellas como especies contenidas dentro de este género.

8. *Tercera dificultad contra el primer género de relaciones.*— La tercera dificultad principal es sobre el mismo género, porque, o tales relaciones son algunas realidades o modos reales añadidos a las mismas formas absolutas, o no. No puede afirmarse lo primero, como se ha dicho arriba con carácter general para todo este predicamento, y, en especial a propósito de este género parecen probarlo suficientemente las dos primeras dificultades que se han propuesto aquí, ya que se multiplican en una misma realidad infinitos modos, los cuales no sólo no son necesarios, sino que ni siquiera pueden entenderse ni reducirse a alguna razón determinada. Además, porque la unidad entre semejantes cosas no es algo distinto de las cosas mismas; entonces, ¿por qué va a ser razón para que de ahí resulte algo distinto? Y si no son modos realmente distintos, no pueden ser referencias reales, sino la mera coexistencia de varias realidades absolutas que poseen unas características determinadas. Se prueba, porque la referencia real no puede convenir a una cosa, a no ser que le sea intrínseca y le convenga por sí misma o se le haya añadido; pero en el caso presente, cuando una blancura se hace semejante a otra, no se le añade una referencia real intrínseca; pues, si se le añadiese, sería realmente distinta; y tampoco puede entenderse una adición real sin distinción entre lo que se añade y aquello a lo que se añade. Por otra parte, tampoco esa referencia es intrínseca y esencial a la blancura, ya porque en absoluto puede existir sin ella, ya también porque toda referencia intrínseca y esencial de una realidad absoluta es trascendental; pero una blancura no tiene ninguna referencia trascendental a otra. Por eso hay mayor motivo de duda en estas formas absolutas que en las que incluyen una referencia trascendental; porque en estas últimas puede entenderse de alguna manera que, sin adición real, un mismo respecto sea trascendental y predicamental bajo diversos puntos de vista; pero en las primeras relaciones absolutas parece que no puede entenderse en manera alguna la referencia real, si no se les añade nada intrínseco, como realmente no se les añade. Así, pues, este primer género de relaciones parece que, por lo menos, contiene relaciones de razón, o denominaciones extrínsecas y modos de expresión derivados de las diferentes comparaciones de nuestro entendimiento entre realidades diversas, más bien que referencias verdaderas y reales.

9. *Cuarta.*— La cuarta dificultad afecta al segundo género, en el cual, para comenzar por lo más difícil, parece totalmente falso lo que Aristóteles afirma, que la relación de causa que ha de producir al efecto futuro se encuentra dentro de este género; porque ésa no puede ser una relación real, ya porque el término no es existente en acto, pues lo que es futuro no existe todavía, e incluso no se produce todavía, pues de lo contrario no sería relación de una causa que ha de

tam perfectam. Item, quia, si unitas generica non sufficiat ad hanc relationem propter varias differentias specificas, neque unitas specifica sufficeret propter varias differentias individuales; nam eamdem proportionem servant in identitate reali et distinctione rationis; est ergo eadem ratio; ergo, sicut specifica unitas fundat relationem rationis, ita generica. Consequens est falsum, tum quia res specie distinctae, quamvis conveniant in genere, simpliciter sunt dissimiles potius quam similes, ut albedo et nigredo; tum etiam quia alias, cum rerum convenientiae et differentiae possint in infinitum multiplicari per intellectus abstractiones, etiam relationes similitudinis vel dissimilitudinis infinitae essent in una re, vel respectu alterius cum qua convenit in differentia specifica et in omnibus superioribus praedicatis, vel respectu diversarum quatenus uni est similis in specie, alteri in genere proximo vel remoto. Eademque difficultas, proportione servata, invenitur in relationibus quae dicuntur fundatae in numero vel disconvenientia; nam una relatio erit ad rem distinctam in specie ultima, aliae ad varias res in uno vel alio genere diversas, quae fere in infinitum multiplicari possunt. Addo etiam incredibile videri quod proportiones omnes quas arithmetici inter numeros speculantur sint reales, tum quia non potest assignari unum subiectum adaequatum talis relationis, cum totus numerus non habeat in re veram et realem unitatem; tum etiam quia illae potius videntur comparationes et considerationes intellectus quam reales habitudines; at vero Aristoteles aeque numerat omnes illas ut species sub hoc genere contentas.

8. *Tertia difficultas contra primum genus relationum.*— Tertia principalis difficultas est circa idem genus, quia vel huiusmodi relationes sunt aliquae res vel modi reales additi ipsis formis absolutis, vel non. Primum dici non potest, ut superius de toto hoc praedicamento generaliter dictum est, et specialiter de hoc genere videntur satis probare duae primae difficultates hic propositae, quia multiplicantur in eadem re infiniti modi qui non solum necesarii non sunt, verum nec intelligi possunt nec ad certam aliquam rationem reduci. Item, quia unitas inter huiusmodi res non est aliquid aliud ab ipsis rebus; cur ergo erit ratio ut aliquid distinctum inde resultet? Si vero non sunt modi in re distincti, non possunt esse habitudines reales, sed mera coexistentia plurium rerum absolutarum talium conditionum. Probatur, quia habitudo realis non potest rei convenire nisi vel sit ei intrinseca et ex se, vel sit ei addita; in praesenti autem, quando una albedo fit similis alteri, non additur ei intrinseca habitudo realis: nam, si adderetur, esset ex natura rei distincta; neque enim potest intelligi additio in re sine distinctione inter id quod additur et id cui additur. Rursus neque illa habitudo est intrinseca et essentialis albedini, tum quia simpliciter potest esse sine illa, tum etiam quia omnis habitudo intrinseca et essentialis rei absolutae est transcendentalis; una autem albedo nullam habet habitudinem transcendentalem ad aliam. Ac propterea est maior ratio dubitandi in his formis absolutis quam in his quae includunt transcendentalem respectum; nam in his posterioribus intelligi aliquo modo potest ut sine additione reali idem respectus sub diversis rationibus sit transcendentalis et praedicamentalis; tamen, in prioribus rebus absolutis nullo modo videtur posse intelligi habitudo realis, si eis nihil intrinsecum additur, ut revera non additur. Hoc igitur primum genus relationum videtur saltem magis continere relationes rationis aut denominationes extrinsecas et modos loquendi ortos ex comparationibus variis nostri intellectus inter res diversas, quam veras et reales habitudines.

9. *Quarta.*— Quarta difficultas est circa secundum genus, in quo, ut a difficilioribus inchoemus, falsum plane videtur quod Aristoteles ait relationem causae effecturae ad effectum futurum esse sub hoc genere; nam illa non potest esse relatio realis, tum quia terminus non est actu existens, nam quod futurum est, nondum est; immo nondum fit; alias non esset relatio causae operaturae,

obrar, sino de una que ya está obrando; también porque la razón de fundamentalidad, o la condición necesaria, concretamente la acción, aún no existe; y que esa condición sea necesaria, es patente, porque de no ser así no sería en manera alguna relación del agente, o del que ha de obrar, sino sólo del que puede obrar. En segundo lugar, también existe la dificultad de cómo es real una relación fundada en la acción pretérita, no solamente porque esa acción ya no existe; luego tampoco puede ser fundamento o razón de una relación; sino también porque el hecho de que Pedro, por ejemplo, haya engendrado a Pablo es sólo una denominación extrínseca derivada de la acción pretérita; entonces, ¿cómo puede fundamentarse en él una relación real intrínseca? Sobre todo porque esa denominación se expresa por igual, ya viva el hijo engendrado, ya no viva; porque siempre es verdad decir que Pedro engendró a Pablo; más aún: si atendemos al modo de hablar, de igual modo se dice padre suyo. Y de ahí resulta también difícil que la relación de agente, incluso referida al tiempo presente, sea real en el mismo agente, puesto que la misma acción no está en el agente y, en consecuencia, lo denomina agente de manera extrínseca. Se confirma, porque Aristóteles sostiene, en el tercer género, que la relación de escible no es real, puesto que una cosa se llama escible por la referencia de la ciencia a ella; pero también el agente se denomina así por la referencia de la acción que existe en el paciente al mismo principio de obrar; luego, por igual razón, no resultará en el principio de obrar una relación intrínseca al agente. Por último, acerca de la relación de agente en potencia, en cuanto tal, puede dudarse asimismo, al menos cuando el principio activo no ha sido establecido esencialmente para esa función; pues entonces no tiene una referencia trascendental a la cosa en potencia o al efecto posible; luego tampoco tendrá una predicamental. La consecuencia se funda en la tercera dificultad propuesta anteriormente.

10. *Quinta.*— La quinta dificultad versa sobre el tercer género. En él cabe dudar, primero, acerca de la diferencia que Aristóteles señala entre este género y los otros; pero esto exige una sección especial, que trataremos después. Ahora encierra una dificultad propia, a ver cómo la razón de medida puede ser fundamento de una relación real, siendo así que la propia razón de medida no es real,

sed operantis, tum etiam quia ratio fundandi vel conditio necessaria, scilicet actio, nondum est; quod autem illa conditio necessaria sit, patet, quia alias nullo modo esset relatio agentis seu acturi, sed solum potentis agere. Deinde, est etiam difficile quo modo relatio fundata in actione praeterita sit realis, tum quia illa actio iam non est; ergo nec potest esse fundamentum aut ratio alicuius relationis; tum etiam quia Petrum, verbi gratia, genuisse Paulum est solum denominatio extrinseca ab actione praeterita; quomodo ergo potest in eo fundari intrinsecus respectus realis? Maxime quia ea denominatio aeque dicitur, sive filius genitus vivat, sive non; semper enim verum est dicere Petrum genuisse Paulum; immo, si modum loquendi attendamus, eodem modo dicitur pater eius. Atque hinc rursus etiam est difficile quod relatio agentis, etiam de praesenti, sit realis in ipso agente, cum ipsa actio non sit in agente, et consequenter extrinsece denominet agens. Et confirmatur, nam Aristoteles ait, in tertio genere, relationem scibilis non esse realem, eo quod res dicatur scibilis per habitudinem scientiae ad ipsam; at vero etiam agens sic denominatur per habitudinem actionis quae est in passo ad ipsum principium agendi; ergo, pari ratione, non resultabit in ipso principio agendi aliqua relatio intrinseca ipsi agenti. Ultimo de relatione agentis in potentia, ut sic, etiam dubitari potest, saltem quando principium agendi non est per se institutum ad illud munus; tunc enim non habet habitudinem transcendentalem ad rem in potentia vel effectum possibilem; ergo neque habebit praedicamentalem. Consequentia fundatur in tertia difficultate supra proposita.

10. *Quinta.*— Quinta difficultas est circa tertium genus. In quo primum dubitari potest de discrimine assignato ab Aristotele inter hoc genus et alia; sed hoc peculiarem sectionem requirit, quam infra tractabimus. Nunc propriam difficultatem habet, quomodo ratio mensurae possit esse fundamentum relationis realis, cum ipsa ratio mensurae realis non sit, sed rationis tantum, ut supra

sino únicamente de razón, como se ha demostrado arriba, al tratar de la cantidad. Y, si se dice que en aquel caso se habló de la medida de la cantidad, mientras que aquí se habla de la medida de la verdad, esto más bien acrecienta la dificultad, porque mucho menos puede ser real esta razón de medida, como resulta patente, puesto que la ciencia o el juicio del entendimiento es medido igualmente por un objeto existente o por uno que no exista. Asimismo, esa medición no es una acción, ni es algo real, como se pondrá de manifiesto recorriendo cada uno de los predicamentos.

Si es suficiente la división expuesta

11. *Sexta.*— La sexta y última dificultad es que en estos tres miembros no parecen estar comprendidas todas las relaciones; en efecto, hay otras que no parecen menos reales que las contenidas en los géneros indicados. La afirmación es patente, en primer lugar, a propósito de la relación del apetito a lo apetecible, y a propósito de todas las que están contenidas en este género, como la del amor a lo amable, la del deseo a lo deseable, etc. Porque estas relaciones no se fundan en la unidad o en la acción, como es claro; ni tampoco en la razón de medida, ya que en el amor no existe una verdad que se mida por el objeto amable. Y si se dice que no es la verdad, sino la perfección o la honestidad del amor la que se mide por el objeto amable, de este modo interviene ciertamente la relación de medida entre cualquier efecto y su causa, ya sea formal, la cual es medida intrínseca de la perfección de la cosa, ya sea eficiente, ejemplar o final, las cuales pueden ser medidas extrínsecas. Y las especies más imperfectas de un género se refieren con una relación de medida a la especie suprema, como a la medida de las mismas. Además, la relación de unión no parece pertenecer a ninguno de los géneros antedichos, pues pertenecería sobre todo al primero (ya que parece que no cabe duda acerca de los otros); pero tampoco pertenece a él, porque una cosa es la conveniencia y la unidad, de la que se trata en ese caso, y otra la unión o conjunción, que puede darse entre cosas enteramente distintas, como es, por ejemplo, la relación de unión de la humanidad con el Verbo, y otras parecidas. Es prácticamente semejante la dificultad de la relación de contacto, la de proximidad y dis-

ostensum est, tractando de quantitate. Quod si dicas ibi fuisse sermonem de mensura quantitatis, hic autem de mensura veritatis, hoc potius auget difficultatem, quia multo minus potest haec ratio mensurae esse realis, ut patet, quia scientia vel iudicium intellectus aeque mensuratur ab obiecto existente vel non existente. Item illa mensuratio non est actio aliqua, nec est aliquid rei, ut patebit discurrendo per singula praedicamenta.

Sitne sufficiens dicta divisio

11. *Sexta.*— Sexta et ultima difficultas est quia non videntur sub his tribus membris sufficienter comprehensae omnes relationes; sunt enim aliae quae non minus reales videntur quam quae in praedictis generibus continentur. Assumptum patet primo de relatione appetitus ad appetibile et omnium quae sub hoc genere continentur, ut amoris ad amabile, desiderii ad desiderabile, etc. Hae namque relationes non fundantur in unitate vel actione, ut constat; neque etiam in ratione mensurae, quia in amore non est veritas quae mensuretur per obiectum amabile. Quod si dicas non veritatem, sed perfectionem vel honestatem amoris mensurari ex obiecto amabili, certe hoc modo intercedet relatio mensurae inter omnem effectum et causam, vel formalem, quae est mensura intrinseca perfectionis rei, vel efficientem, exemplarem aut finalem, quae possunt esse mensurae extrinsecae. Et imperfectiores species unius generis referentur relatione mensurati ad supremam speciem tamquam ad mensuram earum. Praeterea relatio unionis ad nullum genus ex praedictis videtur pertinere, quia maxime ad primum (nam de aliis non videtur posse esse dubium); sed neque ad illud pertinet, quia aliud est convenientia et unitas, de qua ibi est sermo, aliud vero unio seu coniunctio, quae potest esse rerum omnino distinctarum, ut est relatio unionis, verbi gratia, humanitatis ad Verbum, et aliae similes. Similis fere est difficultas de relatione contactus, propinquitatis et distantiae,

tancia, y, por último, la de la relación de causa final, formal y material; porque todas éstas no poseen dichos fundamentos.

Defensa de la división dada por Aristóteles

12. Estas son las dificultades de mayor envergadura que se ofrecen a propósito de la división expuesta, a pesar de las cuales debe aceptarse y explicarse convenientemente la doctrina o división de Aristóteles, que siguen todos sus intérpretes y los tratadistas de cuestiones metafísicas, y también los teólogos, como es patente por Santo Tomás, I, q. 13, a. 7, y q. 28, a. 1; y II *cont. Gent.*, c. 11 y 12, lugares en los que Cayetano y el Ferrariense tratan por extenso de estas relaciones; Capréolo y el Hispalense, *In I*, parte en la dist. 19, q. 2 y 3, parte en las dist. 30 y 31, donde también se ocupan de ellas Escoto y otros teólogos, y en otros pasajes antes citados. El fundamento, aparte de la autoridad de Aristóteles, consiste en que las relaciones pertenecientes a cada uno de estos géneros son reales, como es manifiesto por el consentimiento común de todos los filósofos y por lo dicho anteriormente acerca de la entidad de estas relaciones. Porque, si existen algunas relaciones reales, lo son sobre todo la semejanza o la paternidad, o la relación de la ciencia a lo escible, que son relaciones pertenecientes a los tres géneros indicados; pues, si estas relaciones no son reales y predicamentales, ¿cuáles puede haber a las que sea posible considerar razonablemente como tales? Por consiguiente, con esto basta para que se establezcan esos tres géneros en el predicamento "en orden a algo", ya existan algunas relaciones de razón que guarden proporción con estos géneros, ya no existan. En efecto, si no existen, resultará suficientemente claro que estos géneros son enteramente reales; y, si existen, no pertenecerán de manera directa a estos géneros, en cuanto dividen el predicamento "en orden a algo", pero poseerán cierta analogía o proporcionalidad con ellos.

13. Y el que estos géneros sean distintos entre sí en cuanto relativos, parece bastante evidente, en primer lugar, por las mismas denominaciones que atribuyen, ya que son muy diversas. En segundo lugar, Aristóteles explica muy bien la cues-

ac denique de relatione causae finalis, formalis et materialis; nam hae omnes non habent illa fundamenta.

Defenditur divisio ab Aristotele tradita

12. Hae sunt potissimae difficultates quae circa dictam divisionem occurrunt, quibus non obstantibus, amplectenda est et convenienter explicanda Aristotelis doctrina aut divisio, quam omnes eius interpretes et scriptores metaphysicarum quaestionum sequuntur, et theologi etiam, ut patet ex D. Thoma, I, q. 13, a. 7, et q. 28, a. 1, et II cont. Gent., c. 11 et 12; quibus locis Caietan. et Ferrariens. de his relationibus multa disputant; Capreol. et Hispalens., In I, partim dist. 19, q. 2 et 3, partim dist. 30 et 31; ubi etiam Scot. et alii theologi, et aliis locis supra citatis. Fundamentum, praeter auctoritatem Aristotelis, est quia relationes pertinentes ad singula ex his generibus sunt reales, ut patet ex communi omnium philosophorum consensu et ex dictis supra de entitate harum relationum. Nam, si quae sunt relationes reales, maxime similitudo aut paternitas, aut relatio scientiae ad scibile, quae sunt relationes ad tria genera dicta pertinentes, quia si hae relationes non sunt reales et praedicamentales, quaenam esse possent quae rationabiliter possint tales existimari? Hoc ergo satis est ut illa tria genera in praedicamento *ad aliud* constituantur, sive sint aliquae relationes rationis quae habeant proportionem cum his generibus, sive non. Nam si non sunt, satis constabit esse haec genera omnino realia; si vero sunt, non pertinebunt directe ad haec genera, ut dividunt praedicamentum *ad aliquid*, sed habebunt in illis analogiam quamdam seu proportionalitatem.

13. Quod autem haec genera inter se distincta sint in ratione[1] relativa, primum videtur satis notum ex ipsis denominationibus quas tribuunt, sunt enim valde diversae. Deinde optime explicatur res ipsa ab Aristotele ex ipsis fundamentis seu rationibus

[1] *Relatione* en otras ediciones. (N. de los EE.)

tión misma a partir de los fundamentos o razones de fundamentalidad; pues, como una de las causas más importantes de la relación es su fundamento, e incluso, como de él recibe su entidad, no puede haber ningún indicio mayor de distinción entre las relaciones que la distinción de los fundamentos formales y próximos, porque debe hablarse de éstos. En efecto, el fundamento remoto, o mejor, el sujeto no concurre tan esencialmente a la relación, y por ello su distinción no constituye un fundamento tan suficiente para distinguir las relaciones. Ahora bien, que los fundamentos de los tres géneros sean completamente distintos, también es evidente de suyo; por tanto, de su distinción se ha tomado rectamente la distinción de relaciones.

14. Se dirá que la distinción de relaciones debió tomarse más bien de los términos, pues las que expresan una referencia esencial a otra cosa reciben de ésta su especificación y, consecuentemente, su distinción, como el movimiento la recibe de los términos, y las potencias y los hábitos la reciben de los objetos. Se responde, en primer lugar, que ello es verdad en el caso de la distinción específica y última, pero la distinción genérica o subalterna puede tomarse a veces de otra parte. En segundo lugar, se responde que en esa distinción no se han pasado por alto los términos formales, sino que han quedado expresa o, al menos, implícitamente significados en esos tres géneros. Pues, cuando se dice que la relación del primer género se funda en la unidad, en esa afirmación se incluye que también tiene por término otra cosa, en cuanto es de alguna manera una sola; porque, según demostraré más adelante, lo que en un relativo es fundamento de la relación al otro, es también razón de ser término de la relación del otro. Y, por una razón semejante, cuando en el segundo género se dice que la relación se funda en la potencia, con esto sólo se indica que tiene también por término la potencia o el efecto, si la relación no se funda en la potencia pura, sino en cuanto está sometida a la acción; porque, de esta manera, la relación de potencia activa tiene por término la pasiva, e inversamente; y la relación de potencia agente tiene por término su efecto. En cuanto al tercer género, resulta más claro que la relación de mensurable tiene por término la medida. Por tanto, esa distinción no se ha tomado de los fundamentos de tal modo que no queden también incluidos los

fundandi; nam, cum una ex potissimis causis relationis sit fundamentum eius, immo cum ab eo habeat entitatem suam, nullum potest esse maius indicium distinctionis relationum quam distinctio fundamentorum formalium ac proximorum, de his enim sermo esse debet. Nam fundamentum remotum vel potius subiectum non ita per se concurrit ad relationem, et ideo distinctio eius non est ita sufficiens fundamentum ad distinguendas relationes. Quod vero fundamenta illorum trium generum sint omnino distincta, etiam per se manifestum est; recte ergo ex eorum distinctione distinctio illa relationum sumpta est.

14. Dices potius fuisse sumendam distinctionem relationum ex terminis; nam quae dicunt essentialem habitudinem ad aliud, ab illo sumunt specificationem, et consequenter distinctionem, ut motus a terminis, potentiae et habitus ab obiectis. Respondetur primo, id esse verum de distinctione specifica et ultima, distinctionem vero genericam seu subalternam posse interdum aliunde sumi. Secundo respondetur in illa distinctione non esse praetermissos terminos formales, sed vel expresse, vel saltem implicite significatos esse in illis tribus generibus. Nam cum relatio primi generis dicitur fundari in unitate, ibi includitur quod terminatur etiam ad aliud, quatenus aliquo modo unum est; nam, ut infra ostendam, quod in uno relativo est fundamentum relationis ad aliud, est etiam ratio terminandi relationem alterius. Et simili ratione, cum in secundo genere dicitur relationem fundari in potentia, hoc ipso indicatur terminari etiam ad potentiam vel effectum, si relatio non in nuda potentia, sed ut est sub actione fundetur; sic enim relatio potentiae activae terminatur ad passivam, et e converso; relatio vero potentiae agentis terminatur ad suum effectum. In tertio autem genere clarius constat relationem mensurabilis ad mensuram terminari. Non est ergo illa distinctio ita sumpta ex fundamentis, quin termini etiam

términos. Pues, como el fundamento y el término son, a su manera, dos principios intrínsecos de las relaciones, ninguno de ellos puede quedar excluido de su constitución y distinción; pero el fundamento es cuasi material, mientras que el término es cuasi formal, por ser lo último a que tiende la relación.

Suficiencia de esta división

15. *Primera razón de suficiencia.— A cuántas dificultades está expuesta la razón de suficiencia que se aduce.—* Por último, todos los autores citados enseñan que la división indicada es suficiente y abarca todas las especies de relaciones que pueden pertenecer al predicamento "en orden a algo". La razón de su suficiencia la da Santo Tomás, lib. V de la *Metafísica,* lec. 17, porque sólo hay tres modos según los cuales una cosa se ordena a otra, que son: *o según el ser, en cuanto una cosa depende de otra en su ser, y entonces tenemos el tercer modo, o según la unidad activa y pasiva, en cuanto una cosa recibe de otra o confiere a otra algo, y en este caso se da el segundo modo, o en cuanto la cantidad de una cosa puede medirse por otra, y así se da el primer modo.* Pero este argumento resulta difícil; efectivamente, la referencia a otra cosa según la dependencia en el ser, si se considera en sentido general, parece pertenecer más bien al segundo género, puesto que el efecto depende de su causa en el ser; en cambio, si se toma atendiendo a un modo especial de dependencia, que es el de la ciencia o el de la potencia con respecto al objeto, habría que distinguir tantos modos de cosas relativas cuantos son los modos de las dependencias. Pues, ¿por qué ese modo de dependencia constituye un género peculiar de cosas relativas, más bien que otros modos? Además, parece falso que la cantidad, en cuanto tiene razón de medida, sea fundamento del primer modo, ya porque Aristóteles no señala en el pasaje citado la razón de medida, sino la de unidad o número, que es una razón enteramente diversa; pues, cuando se dice que dos cantidades son iguales, una no es medida de la otra, ni al contrario, ni entre ellas se atiende a esto, sino a la razón de unidad, y lo mismo sucede, *a fortiori,* con la semejanza, o la identidad; por ello —según dijimos—, en ese caso la unidad no se considera cuantitativamente, sino en sentido más general; ya también porque la razón de medida cuantitativa no

includantur. Cum enim haec sint duo principia suo modo intrinseca relationum, neutrum potest excludi ab earum constitutione et distinctione; sed fundamentum est quasi materiale, terminus vero quasi formale, quia est ultimum in quod tendit relatio.

De sufficientia dictae divisionis

15. *Prima ratio sufficientiae.— Quot subiecta sit difficultatibus ratio sufficientiae allata.—* Tandem, quod illa divisio sufficiens sit et complectens omnes relationum species quae ad praedicamentum *ad aliquid* pertinere possunt, omnes citati auctores docent. Rationem autem sufficientiae eius tradit. D. Thomas, V Metaph., lect. 17, quia tribus tantum modis contingit unam rem ordinari ad aliam, scilicet, *vel secundum esse, secundum quod una res pendet in esse ab alia, et sic est tertius modus, vel secundum unitatem activam et passivam, secundum quod una res ab alia recipit vel alteri confert aliquid, et sic est secundus modus, vel secundum quod quantitas unius rei potest mensurari per aliam, et sic est primus modus.* Difficilis vero est haec ratio; nam habitudo ad aliud secundum dependentiam in esse, si generatim sumatur, magis videtur pertinere ad secundum genus, cum effectus pendeat in esse a sua causa; si vero sumatur secundum peculiarem modum dependentiae, quae est scientiae vel potentiae ab obiecto, sic tot essent distinguendi modi relativorum quot sunt modi dependentiarum. Cur enim potius ille modus dependentiae constituit peculiare genus relativorum quam alii? Item falsum videtur quod quantitas, ut habet rationem mensurae, fundet primum modum, tum quia Aristoteles non assignat ibi rationem mensurae, sed unitatis vel numeri, quae est longe diversa ratio; nam quando duae quantitates dicuntur aequales, non est una mensura alterius nec e converso, nec inter eas hoc attenditur, sed ratio unitatis, et idem a fortiori est de similitudine vel identitate, et ideo, ut diximus, unitas ibi non sumitur quantitative, sed generalius. Tum etiam quia ratio mensurae quantitativae non est per se

es por sí misma apta para fundamentar una relación real, por ser solamente una denominación extrínseca de la razón, como se ha indicado antes.

16. *Segunda razón de suficiencia.— Cuántas dificultades encierra.—* La otra razón de esta diferencia la indica en el mismo lugar Alejandro de Hales diciendo que esa división se ha tomado de los tres modos universales del ente, que son: lo idéntico y lo diverso, en el primero; la potencia y el acto, en el segundo; *y lo perfecto o lo imperfecto* —dice— *en el tercero, a la manera como lo imperfecto es medido por lo perfecto, y lo diminuto por lo completo; y, puesto que estos modos hacen variar suficientemente la naturaleza de los fundamentos, por eso hay tres especies de relaciones.* Pero resulta difícil lo que afirma: que el tercer miembro se toma del modo del ente según lo perfecto o lo imperfecto; pues, aunque el sentido se refiera a lo sensible según ese género, no es medido por él como lo imperfecto por lo perfecto, sino que únicamente se dice que es medido como por el término especificativo, el cual puede ser unas veces más perfecto, otras igual, y otras menos perfecto, como puede verse también en el caso del entendimiento y lo inteligible. Además, aunque sostenga que esos tres modos dividen suficientemente los fundamentos de las relaciones, no da, empero, una razón de la suficiencia, ni declara en virtud de esa explicación la distinción de dichos modos entre sí. Porque también la potencia y el acto se comparan como lo perfecto y lo imperfecto, y puede decirse que la potencia es medida por el acto, en cuanto es proporcionada y conmensurada a él, motivo por el cual se dice asimismo que las potencias se especifican por los actos. Consiguientemente, estimo que Aristóteles no tuvo ninguna otra razón de suficiencia, fuera de cierta inducción por la cual comprendió que no se da ninguna relación que no pueda reducirse a alguno de los capítulos indicados, cosa que no puede ponerse de manifiesto mejor que respondiendo a las dificultades apuntadas. Porque, si no encontramos ninguna relación que no posea alguno de estos fundamentos, tendremos una señal suficiente de que la división es adecuada.

apta ad fundandam relationem realem, cum solum sit extrinseca denominatio rationis, ut supra tactum est.

16. *Secunda ratio sufficientiae.— Quot in ea difficultates.—* Aliam rationem huius differentiae indicat eodem loco Alexander Alensis, dicens illam divisionem sumptam esse ex tribus modis universalibus entis, qui sunt: idem et diversum, quoad primum; potentia vel actus, quoad secundum; *et perfectum* (inquit) *vel imperfectum, quoad tertium, eo modo quo imperfectum a perfecto mensuratur et diminutum a completo; et quia isti modi sufficienter variant naturam fundamentorum, ideo sunt tres species relationis.* Sed difficile est quod ait, tertium membrum sumi ex modo entis secundum perfectum vel imperfectum; nam, licet sensus referatur ad sensibile secundum illud genus, non mensuratur ab illo ut imperfectum a perfecto, sed solum dicitur mensurari tamquam a termino specificante, qui interdum potest esse perfectior, interdum aequalis, interdum minus perfectus, ut videre etiam est in intellectu et intelligibili. Deinde, quamvis asserat illos tres modos sufficienter dividere fundamenta relationum, non tamen rationem sufficientiae reddit neque ex vi illius explicationis declarat distinctionem eorum inter se. Nam etiam potentia et actus comparantur ut perfectum et imperfectum, et potentia dici potest mensurari per actum quatenus illi proportionatur et commensuratur, propter quod etiam dicuntur potentiae per actus specificari. Existimo ergo nullam aliam rationem sufficientiae Aristotelem habuisse, praeter inductionem quamdam qua intellexit nullam inveniri relationem quae ad aliquod ex dictis capitibus revocari non possit, quod non potest melius constare quam respondendo difficultatibus tactis. Nam, si nullam invenimus relationem quae non habeat aliquod ex his fundamentis, sufficiens signum nobis erit divisionem illam sufficientem esse.

SECCION XI

Primer género de relaciones, fundado en el número o unidad

1. Para mayor claridad, vamos a responder prácticamente con una sección a cada una de las dificultades propuestas en la sección anterior.

2. Así, pues, a la primera se responde que una cosa es hablar de dos relaciones entre dos extremos, las cuales se dice que se fundan en la unidad, y otra es hablar de cada una de ellas. En efecto, de dos relaciones de semejanza, por ejemplo, cada una se funda en una cualidad en cuanto es una en sí misma con unidad formal, no en aquello que la unidad añade al ente, pues eso es una negación y, en consecuencia, no puede fundamentar una relación real —como legítimamente demuestra el argumento—, sino en la razón positiva de ente que subyace a dicha negación. En cambio, hablando de ambas relaciones de los dos extremos, se dice que éstas se fundan en la unidad de aquéllos, ya que la razón de que surjan simultáneamente esas dos relaciones, una vez puestos aquellos dos extremos, no es sólo que cada uno de los extremos tienen entre sí tal unidad, sino también que esa unidad es de la misma razón en uno y otro, lo cual equivale a decir que se refieren entre sí, precisamente por tener una conveniencia real. Y, aunque esta conveniencia no sea una unidad real de los dos extremos entre sí, como también se admite acertadamente en el argumento, hablando de la unidad propia y formal, no obstante, se da en la realidad un fundamento de esa unidad, ya en cuanto a la negación, ya en cuanto a la unidad de razón, y ese fundamento es suficiente para que surjan tales relaciones en dichos extremos.

3. De manera semejante hay que responder a la otra parte acerca de las relaciones que se fundan en la multitud, en la distinción o en la diversidad. Pues, aunque muchos hayan creído probable, a causa de aquel argumento, que las relaciones indicadas no son reales, sino de razón, por no tener un fundamento próximo real o un término formal, sin embargo, hablando de acuerdo con la opinión común y de manera consecuente, es más verdad afirmar que existe una razón idén-

SECTIO XI

De primo genere relationum, in numero vel unitate fundato

1. Ad singulas difficultates sectione superiori propositas, maioris claritatis gratia fere singulis sectionibus respondebimus.

2. Ad primam igitur respondetur aliud esse loqui de duabus relationibus duorum extremorum, quae dicuntur in unitate fundari, aliud vero de singulis earum. Unaquaeque enim duarum relationum similitudinis, verbi gratia, fundatur in una qualitate in quantum in se est una unitate formali, non quidem quantum ad id quod addit unitas supra ens, nam illud est negatio, et ideo non potest fundare relationem realem, ut recte argumentum probat, sed quantum ad illam positivam rationem entis quae substernitur illi negationi. At vero loquendo de ambabus relationibus duorum extremorum, illae dicuntur fundari in unitate eorum, quia ratio cur simul consurgant illae duae relationes, positis illis duobus extremis, non est solum quia singula extrema habent inter se talem unitatem, sed etiam quia illa unitas est eiusdem rationis in utroque, quod idem est ac si diceretur ideo illa referri inter se, quia habent convenientiam realem. Et quamvis haec convenientia non sit aliqua unitas realis illorum duorum extremorum inter se, ut bene etiam in argumento sumitur, loquendo de propria et formali unitate, datur tamen in re fundamentum illius unitatis, sive quoad negationem, sive quoad unitatem rationis, et illud fundamentum sufficit ut in illis extremis tales relationes consurgant.

3. Et simili modo respondendum est ad alteram partem de relationibus fundatis in multitudine, distinctione vel diversitate. Nam, licet multis propter illud argumentum probabiliter visum sit illas relationes non esse reales, sed rationis, quia non habent reale fundamentum proximum vel formalem terminum, nihilominus, loquendo cum communi sententia et consequenter, verius dici-

tica para estas relaciones y para las que se fundan en la unidad. En efecto, así como la distinción implica la negación, igualmente la implica la unidad; y, en sentido inverso, así como la negación expresada por la unidad supone una entidad que puede ser fundamento de la relación, igualmente la distinción real se da entre extremos reales, en los que se funda la negación incluida en dichos extremos; por tanto, también podrá fundarse una relación real en ellos, en cuanto tales. Por eso, en los ejemplos que se aducen en aquel lugar, aunque sea verdad que en la relación de desigualdad uno de los extremos carece de alguna parte de la magnitud del otro extremo, no obstante, la relación no se funda formalmente en esa carencia, sino en que esta cantidad tiene una magnitud determinada y aquélla tiene otra magnitud determinada. Lo mismo sucede en el caso de la desemejanza, pues supone dos esencias, de las cuales una no es la otra, pero no se funda próximamente en esa negación, sino en las mismas esencias, en cuanto son muchas esencialmente según las unidades formales. Se explica esto con un ejemplo: lo lúcido y lo tenebroso tienen también desemejanza en cuanto a esa negación, ya que en uno no existe la forma de luz que existe en el otro, y, sin embargo, entre ellos no se da una relación real de desemejanza, pues, por parte del otro extremo, ni se da fundamento ni término formal positivo de tal relación.

La relación de unidad puede fundamentarse en realidades de todos los predicamentos

4. En la segunda dificultad se abordan muchos puntos que podrían exigir cada uno su correspondiente cuestión; no obstante, pasaremos por ellos brevemente, para no demorarnos demasiado en la explicación de cosas menudísimas. Así, pues, en primer lugar, se desea saber si la relación de semejanza y otras del mismo género pueden fundamentarse sólo en la cantidad y en la cualidad, o también en las realidades de otros predicamentos. Y, ciertamente, con respecto a la sustancia ya hemos visto, en la sección anterior, que, en cuanto a esta parte, existe una razón idéntica para la cantidad y para la cualidad. Y el argumento allí elaborado me parece concluyente a propósito de cualquier realidad o modo o entidad, sobre todo si es absoluta, para omitir por ahora la relación; pues, ¿por qué dos

tur eamdem esse rationem de his relationibus et de illis quae fundantur in unitate. Nam, sicut distinctio includit negationem, ita etiam unitas; et e converso, sicut negatio quam dicit unitas supponit entitatem quae potest esse fundamentum relationis, ita etiam distinctio realis est inter extrema realia, in quibus fundatur negatio ibi inclusa; in eis ergo ut talia sunt poterit etiam fundari relatio realis. Unde in exemplis ibi adductis, quamvis verum sit in relatione inaequalitatis alterum extremum carere parte aliqua magnitudinis alterius extremi, tamen relatio non fundatur formaliter in ea carentia, sed in hoc quod haec quantitas tanta est, illa vero tanta. Et idem est de dissimilitudine; supponit enim duas essentias quarum una non est alia, non tamen fundatur proxime in illa negatione, sed in ipsismet essentiis, quatenus secundum unitates formales plures essentialiter sunt. Quod declaratur exemplo; nam lucidum et tenebrosum etiam habent dissimilitudinem quoad illam negationem, quia in uno non est forma lucis quae est in alio, et tamen non est inter ea relatio realis dissimilitudinis, quia ex parte alterius extremi nec est fundamentum nec formalis terminus positivus talis relationis.

Relatio unitatis in rebus omnium praedicamentorum fundari potest

4. In secunda difficultate multa tanguntur quae singulas possent quaestiones postulare; ea tamen breviter transigemus, ne in explicandis minutissimis entibus nimium morosi simus. Primo itaque petitur an relatio similitudinis et aliae huius generis fundari possint in sola quantitate et qualitate, vel etiam in rebus aliorum praedicamentorum. Et quidem de substantia iam vidimus, sectione praecedenti, eamdem esse rationem, quoad hanc partem, de quantitate et qualitate. Et ratio ibi facta videtur mihi concludere de quacumque re vel modo seu entitate, praesertim absoluta, ut interim relationes omittamus; cur enim duo calores sunt realiter

calores son realmente semejantes, y en cuanto tales se refieren realmente, y no lo son dos calentamientos, o dos "donde" y cualesquiera otras cosas semejantes? Además, entre dos acciones se da una contrariedad verdadera y positiva; pero ésta es una relación perteneciente a este género, pues se funda en un modo peculiar de distinción. Por tanto, en lo concerniente a los demás predicamentos, excepto el "en orden a algo", concedemos fácilmente la inferencia que se ha hecho allí. Y en dicho lugar no se objeta nada contra este consiguiente, en cuanto a esta parte. Es verdad que Santo Tomás, lib. V de la *Metafísica,* lec. 17, excluye por completo los cuatro últimos predicamentos, de suerte que no puedan ser fundamentos de relaciones, *porque* —dice—, *más bien que poder causar la relación, son consecuencia de la relación.* Pero cabe exponerlo en sentido de que se entienda referido a estos predicamentos según sus razones propias, y no en cuanto tienen proporción o conveniencia con otros en la razón de unidad o de distinción.

Cómo puede una relación ser fundamento de otra

5. *Primera opinión.*— Pero existe una dificultad mayor acerca de las mismas relaciones, en la cual se insinúa la segunda dificultad general, a ver si la relación puede fundarse en la relación. Porque muchos opinan que la relación nunca puede fundarse en la relación. Así piensa Santo Tomás, I, q. 42, a. 4, y II *cont. Gent.,* c. 13, y en *De Potentia,* q. 7, a. 11, e *In I,* dist. 3, q. 1, a. 1; lo mismo siguen con bastante frecuencia los tomistas, Soncinas, V *Metaph.,* q. 29, ad 1; el Ferrariense, IV *cont. Gent.,* c. 11. El fundamento principal es el del proceso al infinito que de ello se seguiría. Igual que, por una razón semejante, no puede haber acción en orden a la acción, ni movimiento en orden al movimiento, y, en general, procediendo del efecto formal a la forma, si la forma misma participa en alguna manera del efecto o de su denominación, hay que detenerse en ella, en cuanto es

similes et ut sic realiter referuntur, et non duae calefactiones vel duo *ubi,* et quaecumque alia similia? Item inter duas actiones est vera et positiva contrarietas; haec est autem relatio quae ad hoc genus pertinet; fundatur enim in peculiari quodam modo distinctionis. Itaque, quantum ad caetera praedicamenta, extra *ad aliquid,* facile concedimus illationem ibi factam. Neque contra hoc consequens, quantum ad hanc partem, aliquid ibi obiicitur. Verum est D. Thomam, V Metaph., lect. 17, omnino excludere quatuor ultima praedicamenta, ut non possint esse fundamenta relationum, *quia magis* (inquit) *consequuntur relationem quam possint relationem causare.* Sed exponi potest ut intelligatur de his praedicamentis secundum proprias rationes eorum, non vero secundum quod habent proportionem aut convenientiam cum aliis in ratione unitatis vel distinctionis.

Una relatio quomodo aliam fundare possit

5. *Prima sententia.*— Maior vero difficultas est de ipsismet relationibus, in qua insinuatur secunda et generalis difficultas, an relatio possit fundari in relatione. Est enim multorum sententia relationem nunquam posse in relatione fundari. Ita sentit D. Thomas, I, q. 42, a. 4, et II cont. Gent., c. 13, et q. 7 de Potent., a. 11, et In I, dist. 3, q. 1, a. 1; idque sequuntur frequentius thomistae, Sonc., V Metaph., q. 29, ad 1; Ferrar., IV cont. Gent., c. 11. Fundamentum praecipuum est illud de processu in infinitum qui inde sequeretur. Sicut ob rationem similem, ad actionem non potest esse actio, nec ad motum motus, et in universum procedendo ab effectu formali ad formam, si forma ipsa aliquo modo participat effectum vel denominationem eius, sistendum est in

tal por sí misma, lo cual suele expresarse de otro modo diciendo que, al proceder del *quod* al *quo,* hay que detenerse en el *quo.* Luego, siendo la relación aquello por lo que se refiere lo relativo, hay que detenerse en ella, a fin de que no se refiera mediante otra relación. Puede confirmarse esta opinión con un argumento teológico, ya que, de lo contrario, entre las relaciones divinas habría varias relaciones reales, a saber, de distinción real y de desemejanza cuasi específica en la razón relativa, y de semejanza genérica en la misma razón, y otras de ese tipo, cosa que es contraria a la doctrina común de los teólogos, los cuales sólo admiten cuatro relaciones reales en el orden divino.

6. *Segunda opinión.*— Sostiene la opinión contraria Escoto, *In II,* dist. 1, q. 4 y 5, e *In IV,* dist. 6, q. 10; le siguen Licheto y Maironis, en estos lugares; también Maironis, *In I,* dist. 29, q. 6; Antonio Andrés, V *Metaph.,* q. 13, y lib. *De sex princip.,* q. 10. El fundamento lo hemos indicado en la antedicha dificultad, ya que no aparece una razón suficiente por la cual la semejanza entre dos paternidades no sea una relación tan verdadera como la semejanza entre dos blancuras, puesto que en la realidad tienen el mismo modo de conveniencia y de unidad formal, y también del mismo modo se denominan semejantes por parte de la realidad. Porque, si alguien quiere decir que dos paternidades se denominan semejantes sólo fundamentalmente o negativamente, a saber, porque no tienen una razón diversa, el que así responde da ocasión a que pueda decirse lo mismo acerca de cualesquiera realidades semejantes, o es preciso que aduzca una razón suficiente de diferencia, siendo así que, en verdad, no aparece ninguna. El mismo argumento vale para la relación de desemejanza que puede darse entre la paternidad y la relación de ciencia, por ejemplo. Asimismo, los aritméticos admiten una proporcionalidad fundada en dos proporciones, ya que cuatro es a ocho como tres es a seis; pero la proporción no es sino una relación; por tanto, parece que la proporcionalidad no es otra cosa que la semejanza de proporciones, la cual es una relación de una relación. Estos argumentos parecen persuadir, en verdad, hablando consecuentemente, que una relación puede referirse realmente a otra mediante relaciones que pertenecen a este primer género. Por ello, así como lo uno

illa ut per seipsam talis sit, quod aliter dici solet, procedendo a quod in quo, sistendum esse in quo. Ergo, cum relatio sit qua relativum refertur, sistendum est in illa, ut non per aliam relationem referatur. Et confirmari potest haec sententia theologico argumento, quia alias inter divinas relationes plures essent relationes reales, nimirum realis distinctionis et dissimilitudinis quasi specificae in ratione relativa, et similitudinis genericae in eadem, et aliae huiusmodi, quod est contra communem theologorum doctrinam, qui tantum quatuor relationes reales in divinis agnoscunt.

6. *Secunda sententia.*— Contrariam sententiam tenet Scot., In II, dist. 1, q. 4 et 5, et In IV, dist. 6, q. 10, quem sequuntur Lychet. et Mairon., his locis; item Mairon., In I, dist. 29, q. 6; Ant. Andr., V Metaph., q. 13, et lib. de Sex princip., q. 10. Fundamentum est tactum a nobis in praedicta difficultate, quia non apparet sufficiens ratio ob quam similitudo inter duas paternitates non sit tam vera relatio sicut inter duas albedines, cum in re ipsa habeant eumdem modum convenientiae et unitatis formalis, et eodem etiam modo a parte rei denominentur similes. Nam, si quis velit dicere duas paternitates denominari similes tantum fundamentaliter vel negative, scilicet, quia non habent diversam rationem, qui sic respondet occasionem praebet ut de quibuscumque rebus similibus idem dici possit, vel oportet ut sufficientem rationem differentiae reddat, quae nulla certe apparet. Idem argumentum est de relatione dissimilitudinis quae esse potest inter paternitatem et relationem scientiae, verbi gratia. Item arithmetici ponunt proportionalitatem fundatam in duobus proportionibus, quia sicut quatuor ad octo, ita tria ad sex; proportio autem non est nisi relatio; proportionalitas ergo nihil aliud esse videtur quam similitudo proportionum, quae est relatio relationis. Atque haec argumenta videntur sane convincere, consequenter loquendo, quod una relatio possit referri realiter ad aliam per relationes spectantes ad hoc primum genus. Quocirca, sicut unum et

y lo múltiple trascienden a todos los predicamentos, de igual manera las relaciones de este primer modo pueden darse en realidades de todos los predicamentos, no como pertenecientes a su esencia, sino como fundadas en ellos.

7. *Tercera opinión conciliadora de las dos anteriores.*— Pero algunos tratan de armonizar estas sentencias, ya por la autoridad de Santo Tomás, ya también por la fuerza de los argumentos. Pues dicen que una relación puede referirse realmente a otra, pero no en virtud de otra relación, sino por sí misma, para evitar un proceso al infinito y para que la misma sea simultáneamente *quo* y *quod*. De este modo, la relación no fundamenta propiamente a la relación, ya que la relación que se refiere no es distinta de aquella por la cual se refiere; pero conceptualmente puede decirse que la fundamenta, en cuanto en ella se distingue por la razón aquello que se refiere y aquello por lo cual se refiere. Está en favor de esta opinión Cayetano, I, q. 42, a. 1, fundándose en las palabras de Santo Tomás, en la solución *ad 4*, que son las siguientes: *Una relación no se refiere a otra mediante alguna otra relación.* A propósito de estas palabras añade Cayetano que, de esta característica de la relación, a saber, el no fundarse en otra relación, no se sigue que las relaciones de relaciones no sean reales, sino que no son distintas de los fundamentos. Por eso agrega que, si las relaciones divinas no tuviesen por otra parte identidad de naturaleza, podrían referirse con una relación real de igualdad; pero, en ese caso, la igualdad del Hijo con el Padre sería la misma filiación, y la del Padre con el Hijo sería la misma paternidad.

8. *Opinión del autor.*— Sin embargo, no parece que pueda sostenerse esta opinión en sentido universal; pues, para que la forma sea por sí misma suficiente para recibir alguna denominación, o (según dicen) para que se comporte como *quo* y *quod*, es necesario que tal denominación sea, no sólo de idéntica razón que esa forma, sino también intrínseca e inseparable de ella, como es manifiesto en el caso de la acción que se realiza por sí misma, ya que la razón de acción consiste en producirse, puesto que mediante ella se produce algo, y en el caso de la cantidad que por sí misma es cuanta intrínsecamente. Ahora bien, si una relación se refiere realmente a otra, muchas veces ese respecto es de una razón completamente diversa de la razón propia y el efecto formal de tal relación, y es extrínseco

multa transcendunt omnia praedicamenta, ita et relationes huius primi modi in rebus omnium praedicamentorum inveniri possunt, non ut de essentia illorum, sed ut fundatae in ipsis.

7. *Tertia sententia utramque praecedentem concilians.*— Nonnulli vero conantur has sententias in concordiam redigere, tum propter auctoritatem D. Thomae, tum propter vim rationum. Aiunt enim unam relationem posse referri realiter ad aliam, non tamen alia relatione, sed seipsa, ut vitetur processus in infinitum, et eadem sit simul quo et quod. Atque ita proprie relatio non fundat relationem, cum non sit alia relatio quae refertur et qua refertur; secundum rationem autem potest dici fundare, in quantum ipsa secundum rationem distinguitur in id quod refertur et quo refertur. Cui sententiae favet Caiet., I, q. 42, a. 1, fundatus in verbis D. Thomae, in solutione ad 4, quae sunt haec: *Una relatio non refertur ad aliam per aliquam aliam relationem.* Circa quae Caietanus addit ex hac conditione relationis, scilicet, ut non fundetur supra aliam relationem, non sequi relationes relationum non esse reales, sed eas non esse alias a fundamentis. Unde subdit quod, si relationes divinae alioqui non haberent identitatem in natura, referri possent relatione reali aequalitatis; tunc vero aequalitas Filii ad Patrem esset ipsa filiatio, et Patris ad Filium, ipsa paternitas.

8. *Sententia auctoris.*— Verumtamen haec sententia non videtur posse in universum sustineri; nam, ut forma quoad aliquam denominationem suscipiendam per se ipsam sufficiens sit, vel (sicut aiunt) ut se habeat ut quo et quod, necesse est quod illa denominatio sit et eiusdem rationis cum tali forma et intrinseca et inseparabilis ab ipsa, ut patet in actione quae seipsa fit, quia ratio actionis est ut fiat, cum per eam fit aliquid, et in quantitate quae seipsa est quanta intrinsece. At vero si una relatio refertur realiter ad aliam, saepe ille respectus est longe diversae rationis a propria ratione et effectu formali talis relationis et est illi extrinsecus

y accidental para ella; luego dicha relación no puede referirse de esa manera por sí misma, sino por otra relación. Se demuestra la menor, porque la razón y efecto formal de la paternidad consiste en referir al hijo; pero, como se dice que aquélla es semejante a otra paternidad, si se refiere realmente a ella, ése es un efecto formal de muy diversa razón, puesto que tiende a un término de diversa razón y tiene una razón de fundamentalidad que es también de diversa razón. Por otra parte, la denominación de *semejante* es accidental a la paternidad; pues, si en el mundo no hubiese otra paternidad, no se denominaría semejante ni se referiría de esa manera; luego, cuando se refiere así, no se refiere por sí misma, sino mediante otra relación.

9. Se confirma porque, cuando se dice que una relación se refiere realmente a otra, pero no mediante otra relación, o se entiende que no es mediante otra que sea distinta real ni conceptualmente, y con el argumento aducido se prueba de manera manifiesta que esto es falso; pues, ¿qué distinción de razón puede haber mayor que la resultante de términos de diversas razones y la que es suficiente para que una relación sea accidental a otra? O el sentido es que no se refiere mediante otra relación distinta realmente, sino sólo conceptualmente, y esto no es exclusivo de la relación; porque también hemos dicho arriba que las relaciones con que se refieren las cosas absolutas sólo se distinguen de manera conceptual de los fundamentos absolutos. O, si alguno pretende que el fundamento absoluto se refiere con una relación real y realmente distinta, pero que una relación puede referirse con una relación real, mas no realmente distinta, en primer lugar, supone una cosa falsa, y, además, es preciso que dé alguna razón de esta diferencia, razón que nadie ha dado hasta ahora. En efecto, lo que dicen algunos, que la relación es una entidad totalmente disminuida, y por eso no puede fundamentar otra realmente distinta, no es satisfactorio, ya porque también la relación que se fundamenta tiene una entidad por completo disminuida, ya asimismo porque entonces se supone que la primera relación está fundada en algo absoluto, no siendo extraño, por consiguiente, que pueda fundamentar otra proporcionada, lo mismo que el movimiento o el tiempo tiene una entidad bastante disminuida y, sin embargo, puede fundamentar una relación.

et accidentalis; ergo non potest illa relatio per seipsam ita referri, sed per aliam relationem. Probatur minor, quia formalis ratio et effectus paternitatis est referre ad filium; cum vero ipsa dicitur similis alteri paternitati, si ad illam refertur realiter, ille est effectus formalis valde diversae rationis, cum tendat ad terminum diversae rationis et habeat rationem fundandi diversae etiam rationis. Rursus haec denominatio *similis* est accidentaria paternitati; nam, si in mundo non esset alia paternitas, non denominaretur similis nec referretur illo modo; ergo quando sic refertur, non per seipsam, sed per aliam relationem refertur.

9. Et confirmatur, nam quando dicitur una relatio referri ad aliam realiter, non vero per aliam relationem, aut intelligitur non per aliam nec re nec ratione distinctam, et hoc manifeste probatur esse falsum argumento facto; nam quae potest esse maior distinctio rationis quam quae est ex terminis diversarum rationum et quae satis est ut una relatio sit accidentaria alteri? Aut est sensus quod non refertur per aliam relationem re distinctam, sed ratione tantum, et hoc non est peculiare in relatione; nam supra etiam a nobis dictum est relationes quibus referuntur res absolutae non distingui nisi ratione a fundamentis absolutis. Vel si quis contendat fundamentum absolutum referri relatione reali et in re distincta, unam vero relationem posse referri relatione reali, non tamen in re distincta, primo supponit falsum, deinde oportet ut aliquam rationem huius discriminis reddat, quam hactenus nullus reddidit. Nam, quod quidam aiunt, relationem esse minutissimam entitatem et ideo non posse fundare aliam in re distinctam, non satisfacit, tum quia etiam relatio quae fundatur est minutissimae entitatis, tum etiam quia iam supponitur prima relatio fundata in absoluto, et ideo mirum non est quod possit fundare aliam proportionatam, sicut etiam motus vel tempus est satis diminutae entitatis, et tamen potest fundare relationem.

10. No obstante, parece que debe establecerse una distinción: porque hay unas referencias que están íntimamente incluidas en las mismas relaciones y son inseparables de ellas según sus razones propias, mientras que otras son accidentales. Las primeras sólo se ordenan a los propios términos o a las relaciones opuestas, mientras que las segundas se ordenan a otros términos que de manera absoluta son accidentales para el ser de tal relación. Valga como ejemplo la paternidad, la cual, por el mero hecho de referir el padre al hijo, incluye intrínseca e inseparablemente la oposición con la filiación y, en consecuencia, también la distinción; porque la distinción es como una cosa superior incluida en la oposición, y la oposición es algo que está incluido en la correlación. En cambio, la referencia de una paternidad a otra en cuanto semejante no se encuentra incluida de esa manera en la razón propia de paternidad, y la otra paternidad es término accidental y extrínseco respecto de una segunda paternidad.

11. Así, pues, acerca de las primeras referencias, es bastante congruente lo que Cayetano dice: que, aunque se refiere una misma relación según todas ellas, sin embargo no se refiere por otra relación, sino por sí misma, puesto que las incluye todas en su razón adecuada. Por el contrario, en las referencias del segundo género, no comprendo cómo puede negarse consecuentemente que una relación pueda referirse por medio de otra, y así fundamentar en sí misma a otra, pues ni parece posible negar que también de ese modo se refiera realmente la relación, según demuestran los argumentos aducidos, ni tampoco puede afirmarse que de esa manera se refiera por sí misma, como resulta probable por lo dicho contra la última opinión. Pero de aquí añado, además, que, de igual manera que antes ha expuesto a Santo Tomás cuando niega que las relaciones se funden en los cuatro últimos predicamentos, así también puede exponerse a propósito de las relaciones; porque las relaciones, según su razón propia e intrínseca, no se refieren con una relación distinta de ellas, ni la fundamentan; pero, en cuanto de alguna manera participan o coinciden con la cantidad en la unidad o en la multitud, en ese sentido no es contradictorio que se refieran con una relación de semejanza y con otras parecidas, siendo esto lo único que parecen demostrar los fundamentos de la segunda opinión.

10. Distinguendum ergo videtur: nam quidam sunt respectus intime inclusi in ipsis relationibus et inseparabiles ab ipsis secundum proprias rationes earum; alii vero sunt accidentarii. Priores tantum sunt ad proprios terminos vel ad relationes oppositas; posteriores vero sunt ad alios terminos, qui simpliciter sunt per accidens ad esse talis relationis. Exemplum sit in paternitate, quae, hoc ipso quod refert patrem ad filium, includit intrinsece et inseparabiliter oppositionem cum filiatione et consequenter etiam distinctionem; est enim distinctio veluti quid superius inclusum in oppositione; oppositio autem est quid inclusum in correlatione. At vero respectus unius paternitatis ad aliam in ratione similis non est ita inclusus in propria ratione paternitatis, et alia paternitas est terminus accidentarius et extrinsecus respectu alterius paternitatis.

11. De prioribus ergo respectibus satis consentaneum est quod Caietanus ait, etsi secundum omnes illos eadem relatio referatur, non tamen alia relatione, sed seipsa referri, cum in sua adaequata ratione omnes illos includat. At vero in respectibus posterioris generis non video quomodo possit consequenter negari quin una relatio possit per aliam referri, et ita aliam in se fundare, quia nec videtur posse negari quin illo etiam modo relatio realiter referatur, ut argumenta facta probant; nec etiam potest dici quod illo modo referatur per seipsam, ut persuadent ea quae contra ultimam sententiam diximus. Hinc vero ulterius addo, sicut supra exponebam D. Thomam negantem relationes fundari in quatuor ultimis praedicamentis, ita etiam exponi posse de relationibus; nam relationes secundum propriam et intrinsecam rationem non referuntur relatione a se distincta nec fundant illam; at vero prout aliquo modo participant vel conveniunt cum quantitate in unitate vel multitudine, sic non repugnat referri relatione similitudinis et aliis similibus, et hoc solum videntur probare fundamenta secundae sententiae.

12. *Si una relación fundamenta a otra, ¿hay que proceder necesariamente al infinito?*— Al argumento del proceso al infinito cabe responder, en primer lugar, que no hay gran inconveniente en admitirlo en las relaciones, como decíamos más atrás acerca de las relaciones entre partes o entre puntos. Aunque aquí parece encerrar alguna mayor dificultad, ya que entre el fundamento y la relación existe un orden esencial, y en las cosas ordenadas esencialmente no parece posible proceder al infinito, como Aristóteles enseña en el lib. II. Puede responderse, empero, que ello es verdad en las cosas que son realmente distintas, pero no en aquellas que se distinguen por la razón. En segundo lugar, se puede responder negando el proceso al infinito, pues hay que detenerse en aquella relación que recibe la misma denominación conferida por el fundamento y que la lleva aneja de manera necesaria e intrínseca. Así, por ejemplo, aunque la paternidad se refiera por la semejanza, y esa semejanza sea semejante a otra de la misma especie, no es preciso que sea semejante por otra relación, sino por sí misma, puesto que dicha denominación es de idéntica razón y la lleva aneja intrínsecamente, porque no puede referir una paternidad a otra semejante sin que a ella responda otra relación a la que aquélla sea semejante; esto es, a lo sumo, lo que prueban los ejemplos de la acción y el movimiento, y de otras cosas parecidas.

13. Si se insiste en que cualquier relación es capaz de otra denominación relativa de diversa razón, porque la relación de semejanza puede ser desemejante a otra, e inversamente, respondo que las relaciones fundadas en el mismo fundamento absoluto, como sólo se distinguen por la razón, pueden referirse y denominarse mutuamente de esa manera; por eso, siendo finitas esas denominaciones de razones diversas, por causa de ellas no es necesario admitir infinitas relaciones o un proceso al infinito. Acerca de las relaciones divinas existe una razón distinta, pues, prescindiendo de la identidad de esencia, en la cual no se funda una relación real, sino de razón, no tienen entre sí semejanza verdadera y real, sino más bien distinción y desemejanza, incluida en sus propias relaciones; por eso no se refieren entre sí por otra relación, sino por sí mismas; pero esta discusión corresponde a otro lugar.

12. *Si fundet una relatio aliam, an in infinitum necessario abeundum sit.*— Ad argumentum autem de processu in infinitum primo responderi potest non esse magnum inconveniens illum admittere in relationibus, ut supra dicebamus de relationibus partium vel punctorum. Quamquam hic videatur habere nonnullam maiorem difficultatem, quia inter fundamentum et relationem est ordo per se; at in per se ordinatis non videtur posse procedi in infinitum, ut in lib. II ab Aristotele traditur. Responderi vero potest id esse verum in iis quae in re distincta sunt, non vero in iis quae ratione distinguuntur. Secundo responderi potest negando processum in infinitum, quia sistendum est in ea relatione quae eamdem denominationem suscipit quam praebet fundamentum et necessario ac intrincese illam secum affert. Ut, verbi gratia, quamvis paternitas referatur similitudine et illa similitudo sit similis alteri eiusdem speciei, non oportet ut sit similis per aliam relationem, sed se ipsa, quia illa denominatio est eiusdem rationis et intrinsece illam secum affert, quia non potest referre unam paternitatem ad aliam similem quin illi respondeat alia relatio cui ipsa sit similis; et hoc ad summum probant exempla de actione et motu, et similibus.

13. Quod si instetur quia quaelibet relatio est capax alterius denominationis relativae diversae rationis, nam relatio similitudinis potest esse dissimilis alteri, et e converso, respondeo relationes fundatas in eodem fundamento absoluto, cum sola ratione distinguantur, posse mutuo sese ita referre et denominare; unde, cum illae denominationes diversarum rationum finitae sint, necessarium non est propter illas admittere infinitas relationes vel processum in infinitum. De relationibus autem divinis alia est ratio, quia, seclusa identitate essentiae, in qua non fundatur relatio realis, sed rationis, non habent inter se veram et realem similitudinem, sed potius distinctionem et dissimilitudinem, quam in propriis relationibus includunt; ideo non referuntur inter se alia relatione, sed seipsis; sed haec disputatio alterius est loci.

De qué clase es la relación de identidad, la de semejanza y la de igualdad

14. En tercer lugar, en esa dificultad se plantea la cuestión de cuál es la relación propia de identidad, la de semejanza y la de igualdad, y si pueden convenir a una misma realidad con diversas referencias. A esto hay que decir brevemente que la relación de identidad consiste propiamente en la identidad esencial, menor que la numérica, para prescindir ahora de la específica y de todas las superiores, de las cuales nos ocuparemos en seguida. Esto resulta manifiesto por Aristóteles, el cual dice que son idénticas aquellas cosas cuya sustancia, es decir, cuya esencia es una sola. Por eso, al argumento allí aducido debe concederse que dos cualidades, en cuanto tienen la misma especie esencial, se refieren propiamente con relación de identidad, ya que para ellas existe la misma razón que para los demás entes de la misma especie. De ahí, consecuentemente, hay que decir también que la relación propia de semejanza (atendiendo a la realidad misma, sea lo que fuere del uso de los términos) es aquella que conviene a las cualidades por razón de la intensidad, y la relación de igualdad es la que conviene a las cantidades por razón de la extensión actual. Por último —y esto explica más aún la cuestión—, debe admitirse que, en una misma cualidad, una es la relación de identidad, es decir, la que se funda en su esencia en cuanto tal, y otra la relación de semejanza, que se funda en la unidad de intensidad, de suerte que ésta es separable de aquélla, porque puede permanecer la unidad de esencia sin intensidad. Más aún: en sentido inverso, aunque con respecto a otra blancura no pueda una blancura ser semejante en intensidad sin ser también una en la esencia, no obstante, con respecto a la negrura puede decirse que una blancura y una negrura como de ocho grados son semejantes en el modo o grado de intensidad, aun cuando sean desemejantes o, mejor, diversas en la esencia. Y no hay inconveniente en que las relaciones de este tipo se multipliquen, sobre todo si es verdad que no por ello se multiplican las realidades o los modos reales distintos *ex natura rei*.

15. De igual manera hay que pensar acerca de las relaciones de igualdad y de identidad específica en la cantidad continua; pues existe la misma razón proporcional, como se explica suficientemente en el citado argumento. Y digo en la

Qualis sit relatio identitatis, similitudinis et aequalitatis

14. Tertio petitur in illa difficultate quae sit propria relatio identitatis, similitudinis et aequalitatis, et an possint eidem rei convenire diversis respectibus. Ad quod breviter dicendum est relationem identitatis proprie esse identitatem essentialem, minorem numerica, ut abstrahamus nunc ab specifica et superioribus omnibus, de quibus statim. Hoc patet ex Aristotele dicente illa esse eadem quorum substantia, id est, essentia, est una. Quocirca ad argumentum ibi factum concedendum est duas qualitates, ut sunt eiusdem speciei essentialis, proprie referri relatione identitatis; nam est eadem ratio in eis quae in caeteris entibus eiusdem speciei. Unde consequenter etiam dicendum est propriam relationem similitudinis (ad rem ipsam attendendo, quidquid sit de usu vocum) esse illam quae convenit qualitatibus ratione intensionis; relationem vero aequalitatis esse illam quae convenit quantitatibus ratione actualis extensionis. Denique (quod rem ipsam magis explicat) admittendum est in eadem qualitate aliam esse relationem identitatis seu fundatam in essentia eius, ut sic, aliam vero relationem similitudinis, fundatam in unitate intensionis, adeo ut haec sit separabilis ab illa, quia potest manere unitas essentiae sine intensione. Immo, et e converso, quamvis respectu alterius albedinis non possit alia albedo esse similis in intensione quin sit etiam una in essentia, tamen respectu nigredinis possunt albedo et nigredo ut octo dici similes in modo seu gradu intensionis, etiamsi sint dissimiles vel potius diversae in essentia. Neque est inconveniens huiusmodi relationes multiplicari, praesertim si verum est non propterea multiplicari res aut modos reales ex natura rei distinctos.

15. Atque eodem modo sentiendum est de relationibus aequalitatis et identitatis specificae in quantitate continua; est enim eadem proportionalis ratio, ut in dicto argu-

cantidad continua, porque no parece que en los números sea diversa la relación de igualdad y la de identidad específica, ya que dos binarios, por ejemplo, tienen igualdad en virtud de sus propias razones esenciales, y no es posible, no sólo en la realidad, sino ni siquiera conceptualmente, que entre ellos se separe la relación de identidad específica de la relación de igualdad. La razón parece consistir en que la cantidad discreta no tiene otra esencia o especie propia, fuera de una determinada extensión o numerabilidad actual, y en ella no es separable una especie concreta de una multitud concreta, cosa que no ocurre en la cantidad continua; porque, conservando su propia extensión esencial, puede existir con mayor o menor magnitud.

Si la unidad genérica es fundamento de una relación real

16. *Respuesta afirmativa.*— En cuarto lugar, se pregunta en ese argumento si las relaciones de este primer modo que pertenecen a la unidad se fundan en la sola unidad específica, o también en la genérica. Y, aunque pueden discutirse fácilmente ambas partes, como se ha insinuado en aquel lugar, y sería posible multiplicar con facilidad las conjeturas en favor de una y otra parte, sin embargo, estimo que debe afirmarse brevemente no sólo que la unidad específica, sino también que la genérica basta para alguna relación de semejanza. Esta es la opinión expresa de Santo Tomás, I, q. 28, a. 1, ad 2, donde afirma: *La relación que viene implicada por la palabra "idéntico" es una relación sólo de razón, cuando "idéntico" se toma en sentido absoluto; pero no sucede así cuando se dice que dos cosas son idénticas no en número, sino en la naturaleza del género o de la especie.* También sigue esto Antonio Andrés, lib. V *Metaph.*, q. 13, ad 3. Y las razones que se han apuntado al argumentar lo abonan con bastante probabilidad. Ni constituye obstáculo el que se diga que las cosas diferentes en especie son desemejantes en absoluto más bien que semejantes; pues de ahí sólo se sigue que la relación de semejanza genérica tomada precisivamente no es —por así decirlo— tan potente para denominar como la relación de semejanza o de desemejanza específica; sin embargo, confiere su denominación, que es la de una semejanza determinada, en concreto la genérica.

mento satis declaratur. Dico autem in quantitate continua, quia in numeris non videtur esse diversa relatio aequalitatis et identitatis specificae, quia duo binarii, verbi gratia, ex propriis rationibus essentialibus habent aequalitatem, nec potest, non solum in re, verum etiam ratione, separari inter eos relatio specificae identitatis a relatione aequalitatis. Et ratio esse videtur quia quantitas discreta non habet aliam propriam essentiam vel speciem praeter talem actualem extensionem seu numerabilitatem, neque ibi est separabilis talis species a tali multitudine, quod secus est in quantitate continua; nam, retinendo propriam extensionem essentialem, potest esse in maiori vel minori magnitudine.

An unitas generica fundet relationem realem

16. *Affirmative respondetur.*— Quarto quaeritur in illo argumento an relationes huius primi modi pertinentes ad unitatem fundentur in sola unitate specifica, vel etiam in generica. Et quamvis utraque pars possit facile disputari, ut ibi insinuatum est, et possent facile coniecturae in utramque partem multiplicari, nihilominus breviter dicendum censeo non solum unitatem specificam, sed etiam genericam sufficere ad aliquam relationem similitudinis. Quae est expressa sententia D. Thomae, I, q. 28, a. 1, ad 2, ubi ait: *Relatio quae importatur per hoc nomen "idem" est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; secus autem est cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis sive speciei.* Hoc etiam sequitur Ant. Andreas, lib. V Metaph., q. 13, ad 3. Et rationes inter argumentandum tactae satis probabiliter hoc persuadent. Neque obstat quod res differentes specie potius dicantur dissimiles simpliciter quam similes; nam hinc solum sequitur relationem similitudinis genericae praecise sumptae non esse (ut ita dicam) tam potentem ad denominandum sicut relationem similitudinis vel dissimilitudinis specificae; nihilominus suam confert denominationem, nempe talis similitudinis, scilicet, genericae.

17. No obstante, parece bastante probable que estas relaciones de semejanza en la especie o en el género no sean propiamente diversas sino con respecto a cosas diversas, es decir, cuando cada una es adecuada a su término y a su fundamento propio y formal. Así, por ejemplo, aunque dos hombres sean semejantes específica y genéricamente, no es necesario que se refieran con una relación doble, ya que ambas referencias quedan incluidas en una sola relación adecuada, a saber, en la relación de semejanza específica, puesto que esa relación, tal como existe en la realidad, no se funda en la sola diferencia última, sino que se funda en una determinada forma que confiere un determinado ser específico. Sin embargo, la relación por la que el hombre es semejante al caballo en la animalidad es específicamente diversa de aquella por la que un hombre es semejante a otro; no obstante, ella también incluye cualquier otra relación de semejanza que pueda pensarse entre el hombre y el caballo en los grados superiores que están incluidos en el concepto de animal, y de esta manera hay que filosofar proporcionalmente en los demás casos. Así se evita fácilmente no sólo la infinitud, sino también la excesiva multitud de relaciones, pues de este modo se multiplican únicamente de acuerdo con la multitud y la distinción formal de los términos o unidades.

18. *Si la unidad analógica es fundamento de la relación predicamental.*— Pero cabe preguntar, no sin razón, si este tipo de relación puede fundarse algunas veces en la unidad analógica, especialmente en la que expresa un concepto objetivo que conviene intrínsecamente a ambos analogados. Porque de los otros modos de analogía es cierto que no bastan para la relación real, ya que no se fundan en una semejanza propia o conveniencia real, sino en una metafórica, que se realiza principalmente por una comparación de nuestro entendimiento. Mas, en el primer género de analogía, no es improbable que entre los analogados pueda mediar una relación real fundada en tal unidad, ya que entre esos extremos se da alguna conveniencia real. Por eso, Santo Tomás da a entender en algunas ocasiones que los efectos de Dios se refieren a Dios con cierta relación real de semejanza o de imagen, como puede tomarse de I, q. 4, a. 3, ad 4, juntamente con las agudas observaciones que Cayetano hace en el mismo pasaje; también del propio Santo

17. Videtur autem satis probabile has relationes similitudinis in specie vel genere non esse proprie diversas nisi respectu diversorum seu quando unaquaeque est adaequata suo termino et proprio ac formali fundamento. Ut, verbi gratia, licet duo homines sint similes in specie et genere, non est necessarium ut duplici relatione reali referantur, quia in una relatione adaequata uterque respectus includitur[1], scilicet, in relatione specificae similitudinis, quia illa relatio prout est in re non fundatur in sola differentia ultima, sed fundatur in tali forma dante tale esse specificum. Relatio tamen qua homo est similis equo in ratione animalis, diversa est in specie ab illa qua unus homo est similis alteri; tamen illa etiam includit omnem aliam relationem similitudinis quae inter hominem et equum excogitari potest in gradibus superioribus inclusis in ratione animalis, et sic est proportionaliter philosophandum in caeteris. Atque ita evitatur facile non solum infinitas, sed etiam nimia multitudo relationum; solum enim multiplicantur iuxta multitudinem et formalem distinctionem terminorum seu unitatum.

18. *Unitas analogica an fundet relationem praedicamentalem.*— Quaeri vero non immerito potest an huiusmodi relatio possit interdum fundari in unitate analoga, in ea praesertim quae dicit unum conceptum obiectivum intrinsece convenientem utrique analogatorum. Nam de aliis modis analogiae certum est non sufficere ad relationem realem, quia non fundatur in aliqua propria similitudine aut convenientia reali, sed in metaphorica, quae praecipue fit per comparationem intellectus nostri. In priori vero genere analogiae non est improbabile posse inter analogata intervenire relationem realem fundatam in tali unitate, quia inter illa extrema est aliqua realis convenientia. Unde interdum D. Thomas significat effectus Dei referri ad Deum aliqua relatione realis similitudinis vel imaginis, ut sumi potest ex I, q. 4, a. 3, ad 4, cum his quae ibi acute

[1] *Inducitur* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

Tomás, en I, q. 93, a. 1, ad últ., y *De Potentia*, q. 7, a. 6, donde afirma que en las criaturas hay diferentes relaciones a Dios, en cuanto El las produce diversas de sí mismo, pero en cierta manera semejantes a El. Igual opina Antonio Andrés, antes citado.

19. Por último, en esa dificultad se cuestiona si estas relaciones, en cuanto se fundan propiamente en la multitud y versan sobre diferentes números, son relaciones reales, o sólo unas denominaciones derivadas de las comparaciones que hace nuestro entendimiento. Y, ciertamente, si atendemos a la manera común de expresarse que tienen Aristóteles y otros filósofos, no hay duda de que piensan de estas relaciones lo mismo que de las otras reales pertenecientes a este primer género; porque las denominaciones de igualdad o desigualdad se toman en igual sentido de las cosas mismas. Mas, si la relación es una realidad o un modo distinto *ex natura rei* del fundamento, resulta difícil explicar tal relación real fundada en una bina o en una terna, ya que no puede ser verdaderamente una y simple en toda la bina; pues, ¿en qué sujeto estaría? Porque tampoco puede estar en una unidad con preferencia a otra, ya que no existe ninguna razón de disparidad, ni en todas juntas, puesto que un accidente no puede estar simultáneamente, en su totalidad, en muchos sujetos y en cada uno de ellos, como es evidente de suyo. Sobre todo porque ninguna unidad es doble o triple para que en ella sola pueda estar toda la relación de doble o de triple. Tampoco puede estar en parte en un sujeto y en parte en otro, pues de lo contrario no sería verdaderamente una y simple, sino compuesta, de igual modo que el número. Pero no puede ser compuesta de esa manera si la relación es una realidad o un modo distinto; en otro caso, en cualquier unidad surgiría una especial entidad o modo que, considerado en sí mismo, sería una relación y, juntamente con las otras, compondría una que sólo sería *secundum quid,* a la manera como el número es uno. Pero eso no puede ser, porque en ninguna unidad considerada en sí misma existe razón o fundamento para que resulte tal modo. En cambio, si la relación no es un modo realmente añadido a su fundamento, fácilmente se entiende que el número, según la manera

notat Caietan.; item ex eodem D. Thoma, I, q. 93, a. 1, ad ult., et de Potent., q. 7, a. 6, ubi ait esse in creaturis relationes varias ad Deum, prout ipse illas producit a seipso diversas, aliqualiter tamen sibi adsimilatas. Idem sentit Ant. Adr., supra.

19. Ultimo petitur in illa difficultate an hae relationes, ut fundantur proprie in multitudine et inter varios numeros versantur, sint reales relationes vel solum denominationes ex comparationibus quas noster intellectus facit. Et quidem, si attendamus communem modum loquendi Aristotelis et aliorum philosophorum, non est dubium quin ita censeant de his relationibus sicut de aliis realibus quae ad hoc primum genus spectant; nam denominationes aequalitatis vel inaequalitatis eodem modo ex rebus ipsis sumuntur. Si autem relatio est res vel modus ex natura rei distinctus a fundamento, difficile est explicare talem relationem realem in binario vel ternario fundatam, quia non potest esse vere una et simplex in toto binario; in quo enim subiecto esset? Neque enim potest esse in una unitate potius quam in alia, cum nulla sit disparitatis ratio, neque in omnibus simul, quia non potest unum accidens esse simul totum in multis subiectis et in singulis eorum, ut per se constat. Maxime quia nulla unitas est dupla aut tripla ut possit in sola illa esse tota relatio dupli aut tripli. Nec vero potest esse partim in uno subiecto, partim in alio, alias non esset vere una et simplex, sed composita, eodem modo quo numerus. Non potest autem esse illo modo composita, si relatio est res aut modus distinctus; alias in qualibet unitate[1] consurget specialis entitas, aut modus qui, per se sumptus, esset una relatio et cum aliis componeret unam tantum secundum quid, ad eum modum quo numerus est unus. Id autem esse non potest, quia in nulla unitate per se sumpta est ratio aut fundamentum unde talis modus resultet. At vero si relatio non est aliquis modus realiter additus suo fundamento, facile intelligitur

[1] *Entitate* en otras ediciones. (N. de los EE.)

como está en las cosas, y atendiendo a esa unidad imperfecta que posee, puede compararse y referirse a manera de un extremo a otro número como igual o doble, o de otro modo parecido. Pues el fundamento de esa relación en cada uno de los números no es otra cosa que la misma cantidad discreta en cuanto posee una determinada unidad o diversidad con respecto a otra, y esa misma cantidad es realmente la misma relación, en cuanto puede atribuir al sujeto esa denominación en orden a un término semejante o desemejante.

De qué clase son las relaciones que pertenecen al primer fundamento

20. A la tercera dificultad hay que decir que no es necesario que la relación de este primer modo sea, o realmente añadida al mismo fundamento como distinta *ex natura rei* de él, o una mera denominación extrínseca tomada de la coexistencia del otro extremo; pues entre estas dos cosas es posible encontrar un medio, a saber, que sea una denominación intrínseca que incluya la coexistencia del otro extremo al cual dice referencia. Mas, cuando se pregunta, a propósito de esta referencia, si se presupone intrínsecamente en el fundamento, incluso cuando no existe el término, aunque entonces no tenga razón de relación predicamental, sino trascendental, o si se añade de nuevo una vez puesto el término, hay que decir que no se presupone propiamente bajo la razón de referencia o de relación, ya sea predicamental, ya trascendental; pues, como se demuestra legítimamente en la tercera dificultad, el fundamento de este primer género no incluye esencialmente la referencia trascendental; luego no se presupone intrínsecamente ninguna referencia formal en tal fundamento, ni tampoco se le añada real e intrínsecamente, una vez puesto el término.

21. Por tanto, hay que decir que esa referencia se presupone fundamental y cuasi incoativamente en virtud del fundamento, y se completa por la posición del término; se completa —digo— no por adición intrínseca, sino sólo por posición extrínseca del término. Porque el mismo fundamento es de suyo apto para atribuir semejante denominación relativa, y por esto se dice que contiene la referencia relativa como incoada; sin embargo, para que atribuya en acto dicha denominación,

numerum, eo modo quo in rebus est et secundum illam imperfectam unitatem quam habet, posse per modum unius extremi comparari et referri ad alium numerum ut aequalem aut duplum, vel alio simili modo. Quia fundamentum illius relationis in singulis numeris nihil aliud est quam ipsamet quantitas discreta, ut habet talem unitatem vel diversitatem ab alia, et illamet quantitas in re est ipsa relatio, quatenus potest illam denominationem tribuere subiecto in ordine ad similem vel dissimilem terminum.

Quales sint relationes ad primum fundamentum pertinentes

20. Ad tertiam difficultatem dicendum est non esse necessarium ut relatio huius primi modi sit aut realiter addita ipsi fundamento tamquam ex natura rei distincta ab ipso, aut mera denominatio extrinseca ex coexistentia alterius extremi; nam inter haec duo potest medium inveniri, nimirum, quod sit denominatio intrinseca includens coexistentiam alterius extremi ad quod dicit habitudinem. Cum autem quaeritur de hac habitudine an praesupponatur intrinsece in fundamento, etiam quando terminus non existit, licet tunc non habeat rationem praedicamentalis relationis, sed transcendentalis, an vero de novo addatur posito termino, dicendum est non praesupponi proprie sub ratione habitudinis vel relationis, vel praedicamentalis vel transcendentalis; nam, ut recte in tertia illa difficultate probatur, fundamentum huius primi generis per se non includit habitudinem transcendentalem; nulla ergo formalis habitudo praesupponitur intrinsece in tali fundamento, neque etiam realiter et intrinsece additur, posito termino.

21. Dicendum ergo est habitudinem illam fundamentaliter et quasi inchoative praesupponi ex vi fundamenti, compleri autem per positionem termini; compleri (inquam) non per intrinsecam additionem, sed solum per extrinsecam positionem termini. Nam fundamentum ipsum aptum est de se ad tribuendam huiusmodi denominationem relativam, et hac ratione dicitur continere habitudinem relativam quasi inchoatam; ut tamen actu tribuat illam denominationem, requirit

requiere un término existente en acto, y, por eso, una vez puesto el término, inmediatamente queda completa esa denominación sin ninguna adición intrínseca y real. Pero la referencia relativa, en el caso presente, no es otra cosa que esta misma denominación relativa, o la forma misma en cuanto la atribuye en acto. Ahora bien, cuál sea la condición necesaria en el fundamento para que, por su parte, sea apto para atribuir esta denominación, lo expondremos más cómodamente en la sección siguiente; hasta aquí, a propósito del primer miembro de la división indicada.

SECCION XII

Segundo género de relaciones, basado en la potencia o acción

1. Acerca del segundo género de relaciones se tocan muchos puntos en la cuarta dificultad antes planteada. De esas relaciones, hablando en general, es cierto que son reales y predicamentales; pues así opinan todos los doctores, y en ese sentido exponen a Aristóteles. Porque, si entre unos extremos concurren todas las condiciones necesarias para este tipo de relación, será sobre todo entre éstos, como puede resultar claro por lo dicho y se patentizará más por lo que se ha de decir. Pero, en particular, hay dos puntos que entrañan dificultad aquí. Primero, si todas las relaciones que Aristóteles enumera por vía de ejemplo en dicho género son verdaderamente reales y predicamentales. Segundo, cuál es el fundamento propio de tales relaciones.

Si son reales todas las relaciones del segundo género

2. A propósito de la primera parte resulta en verdad difícil la primera objeción que se hace en la cuarta dificultad contra el miembro referente a las relaciones fundadas en la acción futura, las cuales se dice que se dan *entre lo que ha de hacer y lo que ha de ser hecho*, pues éstas son las palabras de Aristóteles; sin embargo, la objeción que se ha hecho concluye, a mi juicio, que tal relación no puede ser real por defecto del término y de la condición próxima que se requiere.

terminum actu existentem, et ideo posito termino completur statim illa denominatio absque ulla additione intrinseca et reali. Habitudo autem relativa in praesenti non est aliud quam haec eadem denominatio relativa seu forma ipsa quatenus actu tribuens illam. Quae autem conditio sit in fundamento necessaria ut ex parte sua sit aptum tribuere hanc denominationem, dicemus commodius in sectione sequenti; et hactenus de primo membro illius divisionis.

SECTIO XII

De secundo genere relationum, in potentia vel actione fundato

1. Circa secundum genus relationum multa attinguntur in quarta difficultate superius posita. De quibus relationibus in communi loquendo, certum est esse reales et praedicamentales; ita enim sentiunt doctores omnes et ita exponunt Aristotelem. Nam, si inter aliqua extrema concurrunt omnia necessaria ad huiusmodi relationem, maxime inter haec, ut ex dictis constare potest et magis patebit ex dicendis. In particulari vero duo sunt quae hic habent difficultatem. Primum est an omnes relationes quas Aristoteles gratia exempli numerat in illo genere sint vere reales et praedicamentales. Secundum est quodnam sit proprium fundamentum talium relationum.

An omnes relationes secundi generis sint reales

2. Circa priorem partem difficilis sane est prima obiectio, quae in quarta difficultate fit contra membrum illud de relationibus fundatis in futura actione, quae dicuntur esse *inter id quod facturum est et illud quod faciendum est;* haec enim sunt Aristotelis verba; obiectio tamen facta, ut existimo, concludit talem relationem non posse esse realem, ex defectu termini et proximae condi-

Por eso considero que debe decirse que no todos los ejemplos puestos en dicho lugar por Aristóteles se refieren en rigor a las relaciones reales y predicamentales. Porque él no pretende, en el pasaje citado, exponer una coordinación propia y rigurosa del predicamento "en orden a algo", sino explicar todos los modos de cosas relativas, y reducirlos a unos capítulos concretos, ya sean cosas relativas reales propias, ya sean solamente imitaciones de ellas según nuestro modo de hablar. Esto puede confirmarse, porque allí dice que pertenecen a este segundo género algunas cosas relativas que se denominan según la privación de potencia, como lo imposible y otras semejantes; pero es claro que estas cosas no son verdaderos entes relativos reales, puesto que la privación de potencia no es un fundamento real. Por consiguiente, sólo se incluyen en este género por cierta reducción; así, pues, estimo que debe afirmarse lo mismo a propósito de las relaciones de las que se dice que están fundadas en una acción futura.

3. En cambio, a propósito de la relación que tiene su origen en una acción pretérita que dejó un término existente en acto, hay que juzgar de manera distinta. Efectivamente, esa relación es real y predicamental, y dura mientras el efecto y la causa existen en acto, como sostiene la opinión común. Pues en ese caso se dan extremos reales y aptos para poder tener entre sí un orden real (pues ahora tratamos de las causas creadas), y ya se pusieron en la realidad todas las condiciones necesarias para ese orden o relación, como se patentizará al resolver la dificultad propuesta.

4. En ella se pregunta, en primer lugar, cómo la relación que permanece puede fundarse en una acción pretérita que ya no existe. Pero hay que decir que no se funda en ella como en un fundamento propio en el cual esté o del cual reciba su entidad, sino que esa acción es la razón fundamentadora de tal relación, o, como decíamos antes, la condición requerida para que resulte esa relación. Pero no es tal que la relación dependa de ella como en su producción y en su ser, y por ello no tiene nada de extraño que, una vez pasada la acción, permanezca la relación. Pero aquélla es una condición requerida, no sólo porque mediante ella se ha puesto el término necesario para tal relación en cuanto a su sola entidad absoluta, ya que pudo ponerse en la naturaleza mediante otra acción, lo cual no hubiera

tionis requisitae. Unde dicendum existimo non omnia exempla quae Aristoteles ibi posuit esse in rigore de relationibus realibus et praedicamentalibus. Ipse enim non intendit illo loco tradere propriam et rigorosam coordinationem praedicamenti *ad aliquid*, sed explicare omnes modos relativorum et ad certa quaedam capita eos revocare, sive sint propria relativa realia, sive solum ea imitentur secundum nostrum loquendi modum. Et potest hoc confirmari; nam ibidem ait ad hoc secundum genus pertinere quaedam relativa quae dicuntur secundum privationem potentiae, ut impossibile et similia; constat autem haec non esse vera relativa realia, cum privatio potentiae non sit reale fundamentum. Solum ergo ponuntur in hoc genere per quamdam reductionem; idem ergo dicendum censeo de relationibus quae dicuntur fundari in actione futura.

3. At vero de relatione exorta ex praeterita actione, quae terminum actu existentem reliquit, aliter censendum est. Illa enim relatio realis est et praedicamentalis duratque quamdiu effectus et causa actu existunt, ut habet communis sententia. Nam ibi interveniunt extrema realia et apta ut inter sese habere possint realem ordinem (agimus enim nunc de causis creatis), et fuere iam in re posita omnia quae ad illum ordinem seu relationem necessaria sunt, ut patebit solvendo difficultatem propositam.

4. In qua imprimis petitur quomodo relatio quae manet possit fundari in actione praeterita, quae iam non est. Dicendum vero est non fundari in illa ut in proprio fundamento in quo insit aut a quo habeat suam entitatem, sed illam esse rationem fundandi talem relationem vel, ut supra dicebamus, conditionem requisitam ut talis relatio resultet. Non est autem talis ut ab illa relatio pendeat quasi in fieri et in esse, et ideo nihil mirum est quod, transacta actione, maneat relatio. Est autem illa conditio requisita, non solum quia per eam positus est terminus necessarius ad talem relationem, quantum ad solam eius entitatem absolutam; potuit enim poni in rerum natura per aliam actionem,

sido suficiente para que surgiese dicha relación. Por tanto, es necesaria, ya que mediante ella influye la causa en tal efecto, y en virtud de ese influjo queda ordenada a ese efecto y denominada relativamente por la relación resultante, o por su propia potencia o virtud activa, en cuanto influyó de manera especial en dicho efecto.

Fundamento próximo de la paternidad

5. Por eso suele discutirse en qué principio está próximamente y con qué principio se identifica tal relación, a saber, si está en la potencia próxima y accidental, o en la principal y sustancial. Porque muchos piensan que está en el principio próximo o en la potencia generativa, lo cual podría hacerse verosímil con argumentos aparentes. Otros piensan, en cambio, que el mismo principio principal y sustancial identifica consigo esta relación. Pero quizá sea verdad que a cada principio le sigue una relación acomodada a él, porque es igual la razón para ambos; pues la relación de potencia considerada absolutamente y haciendo abstracción del acto está en uno y otro; luego también se sigue en uno y otro alguna relación, en cuanto está sometido a su acto. Ahora bien, estimo que la relación propia de paternidad es aquella que se encuentra próximamente en la sustancia misma mediante el principio principal; porque, en el supuesto engendrado, la relación de filiación afecta inmediatamente a la sustancia misma, o también al mismo supuesto, según pretenden muchos, punto del que me he ocupado por extenso en el II tomo de la III parte. Luego, como estas relaciones se corresponden proporcionadamente, también la relación de paternidad afecta de manera próxima al principio sustancial y se identifica con él. Además, porque, separado cualquier accidente realmente distinto, incluso por la potencia de Dios, si permanece el supuesto sustancial que engendró y el que fue engendrado, persevera la relación de paternidad; de lo contrario, no quedaría ninguna razón para establecerla; porque ese hombre se denominará padre verdaderamente y con toda propiedad; luego es señal de que esta relación se encuentra íntimamente en la misma sustancia. Por último, esto es congruente en grado sumo con su modo de denominar, pues sólo denomina el mismo supuesto que obra de manera principal.

quod non satis fuisset ut insurgeret dicta relatio. Est ergo necessaria, quia per illam influit causa in talem effectum; ex quo influxu manet ordinata ad illum effectum et respective denominata a relatione insurgente vel a suamet potentia seu virtute agendi, quatenus peculiariter influxit in illum effectum.

De fundamento proximo paternitatis

5. Unde controverti solet in quo principio proxime insit et cum quo identificetur talis relatio, an, scilicet, in potentia proxima et accidentali vel in principali et substantiali. Nam multi censent esse in principio proximo seu in potentia generandi, quod posset apparentibus argumentis fieri verisimile. Alii vero existimant ipsummet principale principium et substantiale identificare sibi hanc relationem. Fortasse tamen verum est ad unumquodque principium sequi relationem illi accommodatam, quia est par ratio de utroque; nam relatio potentiae absolute sumptae et abstrahendo ab actu, utrique inest; ergo etiam in utroque, ut est sub actu suo, aliqua relatio consequitur. Relationem autem propriam paternitatis existimo esse illam quae proxime inest ipsi substantiae medio principio principali; nam in supposito genito, filiationis relatio sine dubio afficit immediate ipsam substantiam, vel etiam ipsum suppositum, ut multi volunt, de quo late tractavi in II tom. III partis. Ergo, cum hae relationes sibi proportionate respondeant, etiam relatio paternitatis proxime afficit substantiale principium eique identificatur. Item, quia separato quolibet accidente realiter distincto, etiam per potentiam Dei, si maneat substantiale suppositum quod genuit et quod genitum est, durat relatio paternitatis, alioqui nulla superest ratio ad ponendam illam; nam ille homo vere ac propriissime dicetur pater; ergo signum est hanc relationem esse intime in ipsa substantia. Tandem est hoc maxime consentaneum modo denominandi eius, nam solum denominat ipsum suppositum principaliter operans.

6. *El que engendró, si queda privado del hijo, no sigue siendo padre.*— Pero esta relación de paternidad no permanecerá una vez muerto el hijo, como falsamente se supone en la cuarta dificultad. Ni se dirá en sentido verdadero y propio que es padre el que ha quedado privado de sus hijos, sino que lo fue, cosa que no sólo es verdad en rigor filosófico, sino que también parece observarse en el lenguaje vulgar. En consecuencia, no es igual ser padre que haber engendrado; pues ésta es una denominación extrínseca derivada de una acción pretérita, y por eso dura aunque haya muerto el que fue engendrado; la otra, en cambio, es una denominación relativa, que implica la coexistencia de los extremos.

Si la relación de agente está en él mismo

7. Con esto resulta claro, *a fortiori* (punto que se aborda después en la cuarta dificultad), que la relación de agente o generante actual es también real; porque, si esto es verdad después de la acción pretérita, ¿por qué no lo va a ser con mayor motivo cuando está presente y mientras dura la acción? Pero aquí pueden preguntarse dos cosas. Una, si esta relación es intrínsecamente inherente al mismo agente, o sólo lo denomina extrínsecamente, como la misma acción. Pues parece que esto último basta para la relación real y está en mayor conformidad con la denominación de tal relación. Pues la acción misma es real y denomina realmente al agente, y en la denominación va incluida cierta referencia trascendental al efecto, puesto que la acción en cuanto acción se refiere al término, según diremos más abajo; luego, de manera semejante, la relación podrá ser real, aunque sólo denomine extrínsecamente y mediante la acción al mismo agente, como lo relacionado a su término o efecto.

8. Sin embargo, hay que decir que la relación propia, que esencialmente refiere la causa agente o generante desde el instante en que engendra en acto, es intrínseca y está inmediatamente inhiriendo en ella. En primer lugar, porque, si después de la acción pretérita permanece en la causa agente la relación que adhiere intrínsecamente a ella, con mucho mayor motivo resultará e inherirá tal relación, incluso durante la acción misma. En segundo lugar, porque, como enseña Santo Tomás, II *cont. Gent.*, c. 13, aun cuando en otras formas se encuentren unas

6. *Qui genuit, si privetur filio, non remanet pater.*— Non manebit autem haec relatio paternitatis mortuo filio, ut falso in illa quarta difficultate assumitur. Neque vere ac proprie dicetur pater esse ille qui orbatus est filiis, sed fuisse, quod non solum in philosophico rigore verum est, sed etiam vulgari sermone observari videtur. Quapropter non est idem esse patrem quod genuisse; nam haec est denominatio extrinseca ab actione praeterita, et ideo durat, etiamsi mortuum sit genitum; altera vero est denominatio relativa, quae includit coexistentiam extremorum.

An relatio agentis illi insit

7. Atque hinc a fortiori constat (quod ulterius in ea quarta difficultate tangitur) relationem actualiter agentis seu generantis esse etiam realem; nam, si hoc verum est post actionem praeteritam, cur non magis praesente et durante actione? Duo vero hic inquiri possunt. Unum est an haec relatio sit intrinsece inhaerens ipsi agenti vel solum extrinsece denominans, sicut ipsa actio. Videtur enim hoc posterius sufficere ad relationem realem et esse magis consentaneum denominationi talis relationis. Actio enim ipsa realis est et realiter denominat agens, et in hac ipsa denominatione includitur transcendentalis quaedam habitudo ad effectum, quia actio ut actio terminum respicit, sicut infra dicemus; ergo similiter poterit relatio esse realis, quamvis solum extrinsece et media actione denominet ipsum agens, tamquam relatum ad terminum seu effectum suum.

8. Nihilominus dicendum est propriam relationem, quae per se refert causam agentem vel generantem, ab eo instanti in quo actu generat, esse intrinsecam et immediate inhaerentem illi. Primo quidem, quia si post actionem praeteritam manet in causa agente relatio intrinsece adhaerens illi, multo magis talis relatio resultabit et inhaerebit, etiam durante ipsa actione. Deinde, quia, ut D. Thomas docet, II cont. Gent., c. 13, licet in aliis formis inveniantur extrinsecae deno-

denominaciones extrínsecas, *en cambio* —dice— *no se encuentra que por la relación una cosa sea denominada como por algo que existe exteriormente, sino como por algo inherente;* por eso añade Santo Tomás: *Pues uno no se denomina padre sino por la paternidad que está en él.* La razón de esto parece ser que lo que denomina extrínsecamente, más bien que referir eso que denomina, se refiere a ello; en este sentido, la acción se refiere al agente más bien que hacer que el agente se refiera, aunque sea una ocasión o condición para que en el agente resulte la relación. Por ello, aunque sea verdad que la acción misma se refiere al término, sin embargo, no refiere propiamente al mismo supuesto agente, ya que no lo denomina como aquello en lo que existe, sino como aquello por lo cual existe; de esta manera sólo puede decirse que emana del agente con una referencia al término; pero ésa no es una referencia del mismo agente sino remotamente, como se pondrá más de manifiesto por la siguiente duda.

Si se da en el agente una relación idéntica mientras dura la acción y una vez que ésta ha pasado

9. *Respuesta afirmativa.*— Pues además cabe preguntar si esta relación de agente en acto, o en el momento presente, se identifica específica y numéricamente con la relación de agente en el tiempo pretérito, por ejemplo, con la paternidad. Porque algunos piensan que es diversa, y parece favorecer esa opinión Aristóteles, cuando dice que estas relaciones varían según los tiempos. Puede fundamentarse en el diverso modo de denominar; porque una lo denomina en cuanto actúa en acto, y la otra en cuanto actuó. Por eso parece que una relación sólo dura mientras dura la acción, y cuando cesa ella surge otra relación. Sin embargo, tengo por más verdadero que, en el padre, por ejemplo (y lo mismo ocurre en los casos semejantes), se da una relación numéricamente idéntica, que surge en el mismo instante en que engendra y permanece mientras ese padre sigue existiendo con el hijo. Mas, para argumentar teológicamente, ¿quién dirá que la Santísima Virgen, en el primer instante en que concibió a Cristo, tuvo una relación de madre e inmediatamente después la perdió y adquirió otra? Además, la acción generativa es una razón o condición, puesta la cual resulta la relación de paternidad; pregunto,

minationes, *a relatione vero non invenitur aliquid denominari quasi exterius existente, sed inhaerente,* ait D. Thomas; unde subdit: *Non enim denominatur aliquis pater nisi a paternitate quae ei inest.* Cuius ratio esse videtur quia quod extrinsece denominat potius refertur ad ipsum quod denominat quam referat ipsum; atque ita actio potius refertur ad agens quam ipsum referat, quamvis sit occasio vel conditio ut in agente resultet relatio. Quare, licet verum sit actionem ipsam referri ad terminum, tamen non proprie refert ipsummet suppositum agens; quia non denominat illud ut id in quo est, sed ut a quo est; atque ita solum dici potest quod manat ab agente cum respectu ad terminum; ille autem non est respectus ipsius agentis nisi remote, ut magis ex sequenti dubitatione patebit.

Sitne eadem relatio in agente dum actio durat et illa transacta

9. *Affirmative respondetur.*—Rursus enim inquiri potest an haec relatio agentis in actu, vel de praesenti, sit eadem et specie et numero cum relatione agentis de praeterito, verbi gratia, cum paternitate. Quidam enim putant esse diversam, et videtur favere Aristoteles, dum ait has relationes variari secundum tempora. Potestque fundari in diverso modo denominandi; nam altera denominat ut actu agentem, altera vero ut illum qui egit. Quare videtur una relatio solum durare quamdiu durat actio, et ad desitionem eius alteram consurgere. Verius tamen existimo, in patre, verbi gratia (et idem est in similibus), eamdem numero esse relationem, quae in ipsomet instanti quo generat consurgit, et permanet quamdiu talis pater cum filio durat. Ut enim theologice argumentemur, quis dicat Beatissimam Virginem, in primo instanti quo Christum concepit, habuisse unam relationem matris, et immediate post amisisse illam et acquisivisse aliam? Deinde actio generandi est ratio vel conditio, qua posita, resultat relatio paternitatis; interrogo ergo an sit talis ratio vel

pues, si es una razón o condición tal que de ella dependa la relación de paternidad en su producción y conservación, o no. Porque, si no depende en la conservación, entonces, una vez pasada esa acción generativa, permanecerá la misma paternidad, porque no hay motivo para que cambie; y si depende, entonces, una vez que haya transcurrido la acción, juntamente con ella pasará la relación; luego no hay de donde resulte la otra relación. Pues la cesación de la acción, por ser cierta privación, no constituye razón suficiente para que resulte una nueva relación real; ni la acción pretérita puede ser razón de esa relación nueva, ya que dicha acción, en cuanto existente, ya tuvo su relación proporcionada, y en cuanto pretérita no añade nada más que la indicada privación. Por consiguiente, es mejor y más fácil decir que la relación es una e idéntica, pero después permanece porque en su conservación no depende de la acción misma, sino del fundamento y del término, cosas que se han explicado en el punto precedente. Por ello, la paternidad en cuanto tal no incluye una denominación ni de pretérito ni de presente, sino que absolutamente refiere a aquel que recibe su ser de quien se denomina padre, prescindiendo de que la acción mediante la cual tiene el ser exista o no exista; pues estas denominaciones que incluyen estas referencias temporales se derivan más bien de la acción misma en cuanto presente o pretérita.

La relación de agente en potencia

10. Por último, en la misma dificultad cuarta se pide que expliquemos de qué clase es la relación de agente en potencia, de la cual ya hemos dicho que no puede ser real y predicamental sólo en orden al efecto posible en cuanto tal, sino en orden a alguna potencia real pasiva y existente en acto, ya que no puede tener otro término real; pero de este modo interviene todo lo necesario para la relación real. Mas algunos dicen que esta relación no pertenece a este segundo género de relaciones, sino al primero, porque no se funda en la acción, sino precisamente en la proporción existente entre dos facultades, de suerte que una pueda obrar sobre la otra, y ésta recibir algo de aquélla, proporción que es cierta unidad, por lo que parece pertenecer a la primera razón de fundamentalidad.

conditio ut ab illa pendeat relatio paternitatis in fieri et conservari, necne. Nam, si non pendet in conservari, ergo, transacta illa actione generandi manebit eadem paternitas, quia non est unde varietur; si autem pendet, ergo, transacta actione, transibit cum illa dicta relatio; ergo non est unde resultet alia relatio. Quia cessatio actionis, cum sit privatio quaedam, non est sufficiens ratio ut resultet nova relatio realis; neque actio praeterita potest esse ratio talis relationis novae, quia illa actio, ut existens, iam habuit suam relationem proportionatam, ut praeterita vero nihil addit nisi dictam privationem. Melius ergo et facilius dicitur illam relationem esse unam et eamdem, manere vero postea, quia non pendet in conservari ab ipsa actione, sed a fundamento et termino, quae in praecedenti puncto explicata sunt. Quocirca paternitas ut sic nec includit denominationem de praeterito nec de praesenti, sed absolute refert ad eum qui habet esse ab illo qui pater denominatur, abstrahendo ab hoc quod actio per quam habet esse existat vel non existat; hae namque denominationes includentes hos temporales respectus, potius sunt ab ipsa actione ut praesente vel praeterita.

De relatione agentis in potentia

10. Ultimo petitur in eadem quarta difficultate ut explicemus qualis sit relatio agentis in potentia, de qua iam diximus non posse esse realem et praedicamentalem in ordine ad solum effectum possibilem ut sic, sed in ordine ad aliquam potentiam realem passivam et actu existentem, quia non potest habere alium terminum realem; hoc autem modo interveniunt omnia ad realem relationem necessaria. Dicunt vero aliqui hanc relationem non pertinere ad hoc secundum genus relationum, sed ad primum, quia non fundatur in actione, sed praecise in proportione quae est inter duas facultates ut una possit in alteram agere, et altera ab alia pati; quae proportio est quaedam unitas, et ideo ad primam rationem fundandi pertinere videtur.

11. Esta opinión, empero, no está en conformidad con Aristóteles, el cual nunca dijo —en este segundo miembro— que pertenezcan a él las relaciones que se fundan en la acción, sino más bien dijo, al principio del capítulo: *Otras cosas* (súplase: se denominan "en orden a algo"), *como lo que calienta con respecto a lo que puede ser calentado, lo que corta con respecto a lo que puede ser cortado, y, en una palabra, lo activo con respecto a lo pasivo,* donde no hizo mención alguna de la acción y de la pasión, sino únicamente de las potencias, aunque después unió ambas cosas, diciendo: *Lo activo y lo pasivo se denominan por la potencia activa y pasiva y por las acciones de las potencias.* Además, la relación que se da entre la potencia activa y la pasiva no se funda en la unidad, la cual pertenece al primer fundamento, sino en la virtud operativa; pues la unidad que es razón fundamentadora en el primer modo consiste en alguna conveniencia real y formal entre las cosas que se denominan semejantes o idénticas; en cambio, entre la potencia activa y la pasiva no media esa unidad y conveniencia, a no ser quizá en cuanto convienen en la razón genérica de potencia, razón bajo la cual no se refieren con una relación propia de agente y paciente, sino con una relación de semejanza en la razón genérica. Por tanto, esa proporción no es una verdadera unidad; y, si se llama así por analogía, tiene una razón completamente distinta de la unidad que es fundamento del primer modo de cosas relativas. En consecuencia, esta relación no pertenece al primer modo, sino al segundo, y difiere de la explicada anteriormente en que ésta sigue a la razón de potencia considerada precisivamente, y aquélla la sigue en cuanto sometida al acto; por eso, ésta tiene como término la potencia pasiva en cuanto tal, mientras que aquélla tiene por término el efecto.

12. *Qué potencias se refieren con una relación real fundada en la acción o en la pasión.*— Pero además se pregunta si esta relación se da en cualquier virtud activa y pasiva, ya pertenezca a una potencia propia del género de la cualidad, ya a cualquier otro género o razón trascendental. Y, en verdad, a propósito de las potencias predicamentales ordenadas esencial y primariamente a obrar una en otra, o a recibir una de otra, no es difícil de entender que sean aptísimas para fundamentar una relación entre sí, con tal de que se distingan realmente, pues,

11. Haec vero sententia non est consentanea Aristoteli, qui in hoc secundo membro nunquam dixit ad illud pertinere relationes in actione fundatas, sed potius in principio capitis dixit: *Alia* (scilicet dicuntur ad aliquid) *ut calefactivum ad calefactibile, sectivum ad secabile, et uno nomine activum ad passivum;* ubi nullam fecit mentionem actionis et passionis, sed potentiarum tantum; postea vero utrumque coniunxit, dicens: *Activa autem et passiva ex potentia activa et passiva potentiarumque actionibus dicuntur.* Deinde, relatio quae est potentiae agentis ad patientem non fundatur in unitate quae ad fundamentum primum pertinet, sed in virtute ad agendum; illa enim unitas quae est ratio fundandi in priori modo, consistit in aliqua reali et formali convenientia inter ea quae similia vel eadem dicuntur; at vero inter potentiam agentem et patientem non intercedit talis unitas et convenientia, nisi fortasse quatenus conveniunt in generica ratione potentiae, sub qua ratione non referuntur propria relatione potentiae agentis et patientis, sed relatione similitudinis quoad rationem genericam. Illa ergo proportio non est vera unitas; quod si per analogiam ita nominetur, est longe alterius rationis ab unitate quae fundat primum modum relativorum. Quapropter haec relatio non ad primum, sed ad secundum modum pertinet, differtque ab alia superius explicata, quia haec sequitur rationem potentiae praecise sumptam, illa vero quatenus est sub actu; unde haec terminatur ad potentiam passivam ut sic, illa vero ad effectum.

12. *Quaenam potentiae referantur reali relatione in actione vel passione fundata.*— Petitur vero ulterius an haec relatio inveniatur in quacumque virtute activa et passiva, sive sit propriae potentiae de genere qualitatis, sive cuiuscumque alterius generis seu transcendentalis rationis. Et sane, de potentiis praedicamentalibus per se primo ordinatis ut una agat in aliam, vel altera patiatur ab altera, non est difficile ad intelligendum quod sint aptissimae ad fundandam relationem inter se, dummodo sint in re ipsa di-

por el mero hecho de existir, se refieren mutuamente por razón del orden trascendental que tienen entre sí, por razón —digo— de ese orden como fundamento próximo. Y he dicho *con tal de que se distingan realmente,* porque la potencia que es simultáneamente activa sobre sí misma y pasiva de sí misma, aun cuando sea una potencia propia y predicamental y posea ambas razones esencial y primariamente por su constitución, no puede tener, según ellas, una relación real por falta de la distinción necesaria para esta relación. Por eso, dicha potencia no posee tampoco esas razones por referencias trascendentales de una cosa para consigo misma, sino por cierta referencia eminente para con su acto, al cual se refiere bajo una y otra razón. Y si tal potencia, en cuanto activa, necesita de otro coprincipio para obrar en sí misma, como el entendimiento necesita de la especie, según él podrá referirse sólo a sí misma como lo activo a lo pasivo, pero no por razón de su actividad propia e intrínseca, por el motivo que se ha indicado acerca de la identidad. En cambio, cuando existe suficiente distinción y, por otra parte, se da una coordinación intrínseca y natural de las potencias, no hay duda de que concurren todas las condiciones necesarias para la relación real predicamental, si coexisten los extremos.

13. *Cualquier virtud activa o pasiva puede referirse con una relación del segundo género.*— Pero hay que añadir, además, que esta relación no debe limitarse a este género de potencias, sino que media entre todas las cosas creadas (pues de Dios trataré más adelante) que por cualquier razón poseen una virtud real de obrar y padecer entre sí. Esto resulta claro, ya por la afirmación general de Aristóteles, ya por sus ejemplos, los cuales abarcan asimismo otros géneros de potencias, ya también por la opinión común de los intérpretes y los filósofos; ya, finalmente, porque, para que se dé una relación predicamental, no siempre es necesario suponer en el fundamento una relación trascendental, según queda dicho en la solución a la tercera dificultad. Por consiguiente, en el caso propuesto, es suficiente con que una virtud sea del mismo orden que la otra potencia y con que tenga, por su naturaleza, virtud activa, lo cual es tener como cierto dominio físico sobre ella, para que de ahí pueda originarse una relación predicamental o una denominación relativa.

stinctae, quia, hoc ipso quod existunt, sese mutuo respiciunt, ratione transcendentalis ordinis quem inter se habent, ratione (inquam) eius ut proximi fundamenti. Dixi autem *dummodo in re sint distinctae,* nam potentia quae simul est activa in seipsam et passiva a seipsa, etiamsi propria potentia ac praedicamentalis sit et utramque rationem per se primo habeat ex institutione sua, non potest secundum illas habere relationem realem ex defectu distinctionis quae ad hanc relationem necessaria est. Unde neque illas rationes habet talis potentia per habitudines transcendentales eiusdem ad seipsam, sed per quamdam eminentem habitudinem ad suum actum, quem respicit sub utraque ratione. Quod si talis potentia, ut activa, indiget alio comprincipio ad agendum in se, ut intellectus indiget specie, secundum illud poterit referri realiter ad seipsam solam, in ratione activi ad passivum, non tamen ratione suae propriae et intrinsecae activitatis, propter rationem dictam de identitate. At vero ubi intervenit sufficiens distinctio, et alioqui est intrinseca et naturalis coordinatio potentiarum, non est dubium quin concurrant omnia necessaria ad realem respectum praedicamentalem, si extrema coexistant.

13. *Quaevis virtus activa vel passiva potest referri relatione secundi generis.*— Addendum vero ulterius est relatione hanc non esse coarctandam ad hoc potentiarum genus, sed intercedere inter omnes res creatas (nam de Deo infra dicam) quae quacumque ratione habent realem virtutem agendi et patiendi inter se. Hoc constat tum ex generali locutione Aristotelis, tum ex exemplis eius, quae alia etiam genera potentiarum comprehendunt, tum ex communi sententia interpretum et philosophorum; tum denique quia, ut intercedat praedicamentalis relatio, non semper necesse est supponi in fundamento transcendentalem relationem, ut in solutione tertiae difficultatis dictum est. Satis ergo in proposito est quod una virtus sit eiusdem ordinis cum alia potentia et quod natura sua habeat vim agendi, quod est habere veluti physicum quoddam dominium in illam ut inde possit oriri respectus praedicamentalis seu relativa denominatio.

14. Con esto se entiende, finalmente, que en este segundo fundamento el nombre de potencia no debe tomarse en sentido estricto, en cuanto se distingue del hábito, porque también el hábito, en cuanto tiene poder para producir sus actos, suele incluirlo Aristóteles dentro del nombre de potencia activa, como se ha hecho notar frecuentemente en lo que precede, y en cuanto tal puede ser fundamento de una relación real, no para con el objeto, ya que ésta pertenece al tercer modo, sino para con el acto que produce, o bien para con la potencia en la que puede producir; y esa razón pertenece a este segundo género, como claramente se desprende de lo dicho, por paridad de razón.

SECCION XIII

Tercer género de relaciones, fundado en la razón de medida

1. Nos falta explicar lo que se pide en la quinta dificultad, a saber, en qué sentido se dice que las relaciones del tercer género se fundan en la razón de medida; pues casi todos los autores se expresan así, y lo toman de Aristóteles en este pasaje.

Se propone una dificultad sobre el pensamiento del Filósofo

2. No obstante, si se lee a Aristóteles con atención, no parece decir que estas relaciones se funden en la razón de medida, sino que, entre otros ejemplos con los que explica este modo, uno es el de lo mensurable con respecto a la medida; pues sus palabras son: *Otras cosas como lo mensurable con respecto a la medida, y lo escible con respecto a la ciencia, y lo sensible con respecto al sentido,* donde no explica ningún fundamento de estas relaciones, sino que únicamente, después de emplear esos tres ejemplos, propone este tercer género de relación. Ni puede decirse que con las primeras palabras: *como lo mensurable con respecto a la medida* explique la razón común de estas relaciones, y que las otras sean ejemplos y especies de este género; pues esto no puede armonizarse con el contexto, ya porque Aristóteles no dijo: como lo escible con respecto a la ciencia, sino sólo copulati-

14. Atque hinc tandem intelligitur non debere in hoc secundo fundamento nomen potentiae stricte sumi, ut distinguitur ab habitu, nam etiam habitus, quatenus vim habet agendi suos actus, solet ab Aristotele sub nomine potentiae activae comprehendi, ut saepe in superioribus notatum est, et ut sic potest esse fundamentum relationis realis non quidem ad obiectum, nam haec pertinet ad tertium modum, sed vel ad actum quem efficit vel ad potentiam in quam efficere potest; quae ratio ad hoc secundum genus pertinet, ut ex dictis a paritate rationis constat.

SECTIO XIII

De tertio genere relationis in ratione mensurae fundato

1. Superest ut explicemus quod in quinta difficultate petitur, quomodo, scilicet, relationes tertii generis dicantur fundari in ratione mensurae; ita enim fere omnes auctores loquuntur, et sumunt ex Aristotele in hoc loco.

Difficultas circa Philosophi mentem proponitur

2. Si tamen Aristoteles attente legatur, non videtur dicere has relationes fundari in ratione mensurae, sed inter alia exempla quibus hunc modum explicat, unum esse mensurabilis ad mensuram; verba enim eius sunt: *Alia ut mensurabile ad mensuram, et scibile ad scientiam, et sensibile ad sensum,* ubi nullum fundamentum harum relationum declarat, sed solum adhibitis illis tribus exemplis, proponit hoc tertium relationis genus. Nec potest dici, in illis primis verbis *ut mensurabile ad mensuram* explicare communem rationem harum relationum, alia vero esse exempla et species huius generis; hoc enim non potest accommodari contextui, tum quia Aristoteles non dixit: ut scibile ad scientiam, sed tantum copulative: *Et scibile ad*

vamente: *y lo escible con respecto a la ciencia;* ya también porque, si hubiese empleado estas últimas palabras como ejemplo de las primeras, no hubiera debido decir: como lo escible con respecto a la ciencia, sino más bien: como la ciencia con respecto a lo escible; pero no dijo eso, sino que afirmó —y debe considerarse atentamente— que lo mensurable con respecto a la medida, y lo escible con respecto a la ciencia, y lo sensible con respecto al sentido se refieren de igual modo; ahora bien, lo escible no se refiere a la ciencia como lo mensurable a la medida; pues, de la manera que puede mediar entre estas cosas la razón de medida, la ciencia es medida por lo escible más bien que al contrario. Añádase que, en este tercer género, Aristóteles no parece hacer mención alguna de las relaciones de la ciencia a lo escible, o del sentido a lo sensible, sino solamente de las relaciones opuestas (por así decirlo), a saber, de lo escible a la ciencia y de lo sensible al sentido, a las cuales agrega la relación de lo mensurable a la medida, como semejante a aquéllas; luego no establece la razón común de este tercer género en el hecho de que se funde en la razón de medida, sino en alguna otra razón común de mensurable, de escible, y en otras del mismo tipo.

3. Todo esto puede confirmarse por el modo como Aristóteles declara más adelante este tercer género de relaciones; pues no señala otra razón común del mismo sino que las otras cosas relativas se denominan relativas por las relaciones que poseen en sí, mientras que éstas sólo reciben una denominación relativa porque otras cosas se llaman relativas a ellas; y repite los mismos ejemplos, a saber, lo mensurable, lo escible, lo inteligible, aunque solamente explica el último, diciendo: *Pues inteligible significa también que el entendimiento versa sobre él.* Por eso, interpretando en sentido absoluto esta frase de Aristóteles, no parece que él ponga en este tercer género una nueva relación real que esté intrínsecamente en su sujeto y lo refiera, sino sólo ciertas denominaciones relativas tomadas de las relaciones que existen en los extremos opuestos. Por consiguiente, como la ciencia se dice relativamente a lo escible, y lo escible a la ciencia, a este tercer modo de cosas relativas —según el pensamiento de Aristóteles así expuesto— sólo pertenecen la relación o denominación del mismo escible, de cualquier clase que sea;

scientiam; tum etiam quia, si haec posteriora verba adhibuisset in exemplum priorum, non debuisset dicere: ut scibile ad scientiam, sed potius: ut scientia ad scibile; at vero non ita dixit, sed, quod attente considerandum est, eodem modo dicit referri mensurabile ad mensuram, et scibile ad scientiam, et sensibile ad sensum; at vero scibile non refertur ad scientiam ut mensurabile ad mensuram; nam eo modo quo inter haec ratio mensurae intervenire potest, potius scientia mensuratur per scibile quam e converso. Adde quod in hoc tertio genere nullam mentionem videtur facere Aristoteles relationum scientiae ad scibile, vel sensus ad sensibile, sed solum oppositarum relationum (ut sic dicam), scilicet, scibilis ad scientiam et sensibilis ad sensum, quibus adiungit relationem mensurabilis ad mensuram tamquam eis similem; ergo non constituit communem rationem huius tertii generis in hoc quod fundetur in ratione mensurae, sed in aliqua alia ratione communi mensurabili, scibili, et aliis huiusmodi.

3. Quae omnia confirmari possunt ex modo quo inferius Aristoteles declarat hoc tertium genus relationum; nullam enim aliam communem rationem eius ponit, nisi quia alia relativa, per relationes quas in se habent, relativa dicuntur, haec vero solum suscipiunt denominationem relativam quia alia ad ipsa dicuntur; repetitque eadem exempla, scilicet, mensurabile, scibile, intelligibile, quamvis solum ultimum declaret dicens: *Nam et intelligibile significat quod in eo versetur intellectus.* Unde simpliciter interpretando hanc litteram Aristotelis, non videtur ipse in hoc tertio genere ponere novam aliquam relationem realem quae intrinsece insit et referat suum subiectum, sed solum denominationes quasdam relativas, sumptas ex relationibus existentibus in oppositis extremis. Quocirca, cum scientia ad scibile et scibile ad scientiam relative dicantur, ad hunc tertium modum relativorum, iuxta mentem Aristotelis sic expositam, solum pertinet relatio vel denominatio ipsius scibilis, qualiscumque illa sit; relatio autem scientiae ad scibile non

mas no parece que Aristóteles coloque la relación de la ciencia a lo escible en este tercer género, porque la ciencia no se dice relativamente por el hecho de que otra cosa se refiera a ella, sino porque ella tiene verdaderamente en sí misma una relación a otra cosa. Y Aristóteles incluye en el tercer modo únicamente las cosas que se denominan relativas porque otras se refieren a ellas.

4. Y si se pregunta, de acuerdo con esta exposición, a qué género de relación pertenece la misma relación de la ciencia a lo escible, y del sentido a lo sensible, etcétera, podrá responderse que aquélla es la relación de un efecto para con su causa en algún género, con lo que se reduce al segundo género, como vamos a decir en seguida en un caso semejante, al resolver la sexta dificultad. O, si a alguno le agrada reducir al primer modo toda relación fundada en la proporción, podrá decir que pertenece a él la relación de la ciencia, puesto que consiste en cierta adaptación y proporción a su objeto.

5. Pero aún cabe objetar que, según esta interpretación, la relación entre la medida y lo mensurable será intrínseca y real en la medida, mientras que en lo mensurable sólo será de razón, o por denominación con respecto a la misma medida, lo cual es contrario a la opinión común y a la razón; pues lo que se mide es inferior, y en ese sentido más bien se ordena ello a la medida que al contrario. Esto se patentiza asimismo por inducción, ya que la ciencia se mide por lo escible, y por eso existe en ella la relación, y el conocimiento se mide, en la verdad, por el objeto, y la criatura se mide, en su ser o en su verdad de ser, por la idea divina, y todas estas relaciones se encuentran en las mismas cosas medidas. Respondo que Aristóteles emite un juicio idéntico acerca de lo mensurable que a propósito de lo escible y lo inteligible, y de todos dice que se denominan "en orden a algo" *porque otra cosa se denomina en orden a ellos.* Y parece que Aristóteles habla de lo mensurable mediante una medida extrínseca y sobreañadida, no mediante una adaptación o proporción intrínseca, como es la que se encuentra en los ejemplos aducidos en contra; porque esa conmensuración intrínseca no consiste sino en cierta semejanza o coadaptación —por así decirlo—, o en la dependencia o especificación, y de esa manera se reduce al primero o al segundo modo de relaciones. Como también la imagen está conmensurada al ejemplar por razón de

videtur ab Aristotele collocari in hoc tertio genere, quia scientia non dicitur relative eo quod aliud referatur ad ipsam, sed quia ipsa in se vere habet respectum ad aliud. Aristoteles autem solum ponit in tertio modo ea quae dicuntur relativa quia alia referuntur ad ipsa.

4. Quod si inquiras, iuxta hanc expositionem, ad quod genus relationis pertineat ipsa relatio scientiae ad scibile, et sensus ad sensibile, etc., responderi poterit illam esse relationem cuiusdam effectus ad suam causam in aliquo genere, et ita reduci ad secundum genus, ut statim in simili dicemus, solvendo sextam difficultatem. Vel, si cui placuerit omnem relationem in proportione fundatam ad primum modum revocare, dicere poterit ad illum pertinere relationem scientiae; consistit enim in quadam coaptatione et proportione ad obiectum suum.

5. Sed adhuc potest obiici, nam iuxta hanc interpretationem relatio inter mensuram et mensurabile erit intrinseca et realis in mensura; in mensurabili autem solum erit rationis aut per denominationem ad ipsam mensuram, quod est contra communem sententiam et contra rationem; nam id quod mensuratur est inferius, et sic potius ipsum ordinatur ad mensuram quam e converso. Quod etiam patet inductione, nam scientia mensuratur a scibili, et ideo in ipsa est relatio, et cognitio mensuratur in veritate ab obiecto, et creatura in suo esse seu veritate essendi ab idea divina, et omnes hae relationes sunt in ipsis mensuratis. Respondeo Aristotelem idem iudicium ferre de mensurabili ac de scibili et intelligibili, et de omnibus ait dici ad aliquid *quia aliud ad ipsa dicitur.* Videtur autem loqui Aristoteles de mensurabili per extrinsecam et superadditam mensuram, non per intrinsecam coaptationem vel proportionem, qualis invenitur in exemplis quae in contrarium afferuntur; illa enim intrinseca commensuratio non consistit nisi in quadam similitudine vel coaptatione (ut sic dicam), vel in dependentia aut specificatione, et sic reducitur ad primum vel secundum modum relationum. Sicut etiam

la semejanza, y el efecto a la causa por razón de la dependencia, o también de la semejanza. Y extrínsecamente una cosa se dice mensurable, como también cognoscible o visible, porque su cantidad puede manifestarse aplicándole una medida extrínseca. En este sentido afirma Aristóteles que una cosa se llama mensurable por la relación que otra tiene para con ella, a saber, porque su cantidad puede darse a conocer mediante la medida.

6. Y no importa que la medida sea cuasi natural, o por determinación de los hombres. Porque de ambos modos una cosa no es mensurable formalmente, a no ser por potencia y denominación extrínseca, aunque el fundamento o la proporción que se supone para tal mensurabilidad sea muchas veces algo intrínseco y pueda ser fundamento de alguna relación real de otro género. Como también lo visible supone algún fundamento real e intrínseco en el objeto visible, e incluso el poder activo de las especies, por razón del cual aquél se refiere realmente a la vista con una relación perteneciente al segundo género. Asimismo, en las medidas cuantitativas que se designan por decisión humana, se supone algún fundamento de la extensión y de alguna proporción real que lleva aneja alguna verdadera relación, aunque perteneciente al primer modo, porque no es distinta de la relación de igualdad o de la de desigualdad. Así, pues, el que una cosa sea formalmente mensurable sólo expresa la relación de otra a ella, en cuanto su cantidad puede darse a conocer aplicando la medida, aunque fundamentalmente se suponga algo intrínseco en la cosa misma mensurable.

7. Por último, puede objetarse que de la exposición indicada se sigue que alguno de los tres miembros enumerados por Aristóteles no contiene relaciones reales, sino únicamente de razón, por lo que se ha incluido sin motivo entre las cosas que son verdaderamente "en orden a algo". La consecuencia es patente, porque, según la exposición dicha, en el tercer género sólo se encuentran las relaciones que no convienen a las cosas relativas por el hecho de que ellas se refieran, sino porque otras se refieren a ellas, y esas relaciones son exclusivamente de razón. Se responde que, sea lo que fuere de estas relaciones de razón, a ver si ellas son necesarias en este tipo de extremos —cosa que veremos después—, en este

imago est commensurata exemplari ratione similitudinis, et effectus causae, ratione dependentiae vel etiam similitudinis. At vero extrinsece dicitur res mensurabilis, sicut et cognoscibilis vel visibilis, quia per applicationem extrinsecae mensurae potest eius quantitas manifestari. Et hoc modo ait Aristoteles rem dici mensurabilem per relationem alterius ad ipsam, quia, nimirum, per mensuram potest eius quantitas notificari.

6. Nec refert quod mensura sit quasi naturalis vel ex institutione humana. Quia utroque modo res non est mensurabilis formaliter, nisi per extrinsecam potentiam et denominationem, quamvis fundamentum vel proportio quae ad talem mensurabilitatem supponitur saepe sit quid intrinsecum et possit esse fundamentum alicuius relationis realis alterius generis. Sicut etiam visibile supponit aliquod fundamentum reale et intrinsecum in obiecto visibili, immo et vim activam specierum, ratione cuius refertur realiter ad visum relatione pertinente ad secundum genus. Et in mensuris etiam quantitativis, quae designantur per institutionem humanam, supponitur aliquod fundamentum extensionis et alicuius proportionis realis quae aliquam veram relationem habet coniunctam, pertinentem tamen ad primum modum, quia non est alia a relatione aequalitatis vel inaequalitatis. Sic ergo rem esse mensurabilem formaliter solum dicit relationem alterius ad ipsam, quatenus per applicationem mensurae potest notificari eius quantitas, licet fundamentaliter aliquid intrinsecum in ipsa re mensurabili supponatur.

7. Ultimo obiici potest quia ex dicta expositione sequitur quoddam membrum ex illis tribus numeratis ab Aristotele non continere relationes reales, sed tantum rationis, atque ita sine causa recenseri inter ea quae vere sunt ad aliquid. Sequela patet quia, iuxta dictam expositionem, in tertio genere tantum sunt illae relationes quae non conveniunt relativis eo quod ipsa referantur, sed eo quod alia referantur ad ipsa; illae autem relationes rationis tantum sunt. Respondetur, quidquid sit de his relationibus rationis, an tales sint necessariae in huiusmodi extremis, quod infra videbimus, Aristotelem hic non

lugar Aristóteles no trata de estas relaciones, sino de los diferentes modos como las cosas se denominan relativas en virtud de las cosas mismas. Así distingue dos modos generales, a saber: el de las cosas que se denominan porque se refieren ellas mismas, y el de las que se denominan porque otras se refieren a ellas. Por otra parte, distingue el primer miembro según el doble fundamento de la cantidad o unidad, o el de la potencia, con lo cual se constituyen tres modos de cosas relativas. De ahí resulta que, según esta interpretación, esos tres modos de cosas relativas no son tres géneros de relaciones reales, puesto que el tercer modo no añade un nuevo género de relación, sino que únicamente explica el modo especial de denominación que redunda de algunas relaciones de otros géneros a sus términos.

Solución

8. Toda esta opinión e interpretación de este texto se ha propuesto solamente con ánimo de discutirla, puesto que parece tener no escaso fundamento en la letra de Aristóteles considerada simplemente, y, permaneciendo en el plano de la razón, podría defenderse con probabilidad. Sin embargo, no queremos apartarnos de la opinión común, la cual sostiene que este tercer modo de cosas relativas constituye un tercer género de relaciones reales que están realmente en un extremo, que refieren esencial y primariamente al otro, que, por su parte, no se refiere de nuevo mediante una relación real propia que posea en sí mismo, sino que sólo es término de la relación del otro, y en virtud de eso se denomina. Pues la existencia de tales relaciones, aparte de resultar clara por inducción en la ciencia y en lo escible, y en casos semejantes, se tratará con mayor amplitud en la sección siguiente. Y que éstas constituyan un género diverso de los otros y requieran un fundamento de diversa naturaleza, parece probable de suyo por el hecho de que poseen un modo de referencia muy diverso. Pues, así como por los efectos conocemos las causas, igualmente podemos entender que el fundamento del que nace en ambos extremos una relación intrínseca tiene diversa naturaleza que aquel que puede fundamentar una relación en un solo extremo. Por último, este fundamento ha recibido el nombre de medida y mensurable porque estas relaciones se fundan principalísima-

agere de his relationibus, sed de variis modis quibus res denominantur relativae ex rebus ipsis. Et ita distinguit duos generales modos, scilicet, quod quaedam denominantur quia ipsa referuntur, alia vero quia alia referuntur ad ipsa. Et rursus primum membrum distinguit ex duplici fundamento quantitatis seu unitatis, vel potentiae, et ita constituuntur tres modi relativorum. Atque ita fit ut, iuxta hanc interpretationem, illi tres modi relativorum non sint tria genera relationum[1] realium, nam tertius modus non addit novum genus relationis, sed declarat solum specialem modum denominationis quae ex aliquibus relationibus aliorum generum in terminos earum redundat.

Resolutio

8. Haec tota sententia et huius textus interpretatio solum disputationis gratia proposita sit, quoniam in littera Aristotelis, simpliciter inspecta, videtur habere non parvum fundamentum, et in ratione stando non improbabiliter defendi posset. Nihilominus tamen nolumus discedere a communi sententia, quae habet hunc tertium modum relativorum constituere tertium genus relationum realium quae in uno extremo realiter insunt illudque per se primo referunt ad aliud, quod non iterum refertur per propriam relationem realem quam in se habeat, sed terminat tantum relationem alterius et inde denominatur. Quod enim aliquae sint huiusmodi relationes, et inductione constat in scientia et scibili et similibus, et in sequenti sectione id latius tractabitur. Quod vero hae constituant diversum genus a reliquis et requirant fundamentum diversae rationis, ex eo videtur per se probabile, quod habent modum habitudinis valde diversum. Sicut enim ex effectibus cognoscimus causas, ita intelligere possumus fundamentum ex quo oritur in utroque extremo intrinseca relatio esse diversae rationis ab eo quod in uno tantum extremo relationem fundare potest. Denique appellatum est hoc fundamentum mensura et mensura-

[1] *Relativorum* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

mente en algunas realidades que poseen su perfección conmensurada a otras, y en cuanto tales se refieren a ellas, aun cuando en ellas no exista un fundamento semejante o proporcional de la relación correspondiente.

9. Con ello se pone fácilmente de manifiesto la solución a la quinta dificultad, pues aquí no se toma "medida" en cuanto expresa una referencia a nuestro conocimiento, a saber, en cuanto es un medio que nosotros podemos utilizar para conocer la cantidad, sea de masa o de perfección, de otra cosa, según hemos dicho antes que la razón de medida no añade a las cosas ninguna relación real; sino que se toma la medida como el término u objeto real al que dice referencia una cosa, referencia según la cual se adapta o conmensura a ella, de la manera que la ciencia se compara con el objeto escible, y el juicio con la cosa conocida, y así en otros casos. En consecuencia, esta conmensuración no es nada real fuera de la referencia trascendental de esas realidades a sus objetos, y la referencia constituye un fundamento suficiente de la relación predicamental. Y no importa que el término u objeto del cual se dice que tiene razón de medida pueda no existir en algunas ocasiones, porque entonces no surgirá la relación predicamental; nosotros, empero, nos limitamos a decir que en tal cosa hay fundamento suficiente para una relación especial, que será real si existen los extremos y concurren las demás condiciones necesarias.

SECCION XIV

Si la indicada división es suficiente y comprende todas las relaciones

1. Esta es la segunda duda principal propuesta anteriormente en torno a esta división; en ella debe explicarse lo que se pedía en la sexta dificultad planteada en la sec. 10, a ver cómo todas las relaciones reales se reducen a estos tres modos.

La relación del apetito a lo apetecible y la del amor a lo amable

2. Y ante todo se preguntaba de qué clase es la relación del apetito a lo apetecible y la del amor a lo amable; pues Aristóteles, aunque adujo ejemplos

bile, quia hae relationes potissimum fundantur in quibusdam rebus quae perfectionem suam habent aliis commensuratam, et ut sic referuntur ad ipsas, etiamsi in eis non sit simile aut proportionale fundamentum correspondentis relationis.

9. Ex quo patet facile solutio ad quintam difficultatem, quia hic non sumitur mensura ut dicit habitudinem ad nostram cognitionem, scilicet, quatenus est medium quo nos uti possumus ad cognoscendam alterius quantitatem, aut molis aut perfectionis, quomodo diximus supra rationem mensurae non addere rebus aliquam rationem realem; sed sumitur mensura pro reali termino vel obiecto ad quod res aliqua dicit habitudinem, secundum quam illi coaptatur seu commensuratur, quomodo scientia comparatur ad obiectum scibile, et iudicium ad rem cognitam, et sic de aliis. Quapropter haec commensuratio nihil rei est praeter habitudinem transcendentalem talium rerum ad sua obiecta, illa vero est sufficiens fundamentum relationis praedicamentalis. Nec refert quod terminus vel obiectum quod dicitur habere rationem mensurae possit interdum non existere, nam tunc non consurget relatio praedicamentalis; nos autem solum dicimus in tali re esse sufficiens fundamentum peculiaris relationis, quae erit realis si extrema existant et reliqua necessaria concurrant.

SECTIO XIV

Sitne sufficiens dicta divisio omnesque relationes comprehendat

1. Haec est secunda principalis dubitatio superius proposita circa hanc divisionem, in qua explicandum est quod in sexta difficultate posita in sect. 10 petebatur, quomodo relationes reales omnes ad hos tres modos reducantur.

De relatione appetitus ad appetibile et amoris ad amabile

2. Primum autem omnium inquirebatur qualis sit relatio appetitus ad appetibile et amoris ad amabile; Aristoteles enim, quamvis in sensu et intellectu exempla posuerit, de appetitu et amore nihil dixit. At vero D. Thomas, hunc punctum attingens In I, dist. 30, q. 1, a. 3 ad 3, dicit diversam esse rationem de relatione scientiae ad scibile et amoris ad amatum. *Nam* (inquit) *illa est realis in uno extremo tantum, haec vero in utroque.* Et reddit rationem quia illa habet fundamentum in scientia, non in scibili, eo quod illa relatio fundatur in apprehensione rei secundum esse spirituale quod habet in sciente, non in re scita; relatio vero amoris fundatur super appetitum boni; bonum autem non est tantum in anima, sed etiam in rebus, VII Metaph., text. 8, atque ita haec relatio habet fundamentum reale in utroque extremo, ideoque relatio etiam in utroque realis est. In qua sententia secutus est D. Thomas Avicennam, lib. III suae Metaph., c. 10.

3. Non explicat autem D. Thomas in quo ex membris positis ab Aristotele ponendum sit hoc fundamentum relationis amoris ad obiectum suum, et e converso. Nam in hoc tertio genere collocari non potest, quoniam de toto illo in universum ait Aristoteles relationem eius solum esse in uno extremo, alterum vero relative dici solum quia aliud refertur ad ipsum. Neque etiam pertinere poterit ad secundum genus, quia obiectum non comparatur ad amorem vel ad appetitum ut potentia passiva neque ut effectus alicuius actionis, sed solum ut obiectum seu materia circa quam, in quo convenit cum obiecto scibili et sensibili. Unde forte dicetur reduci ad primum modum, quia amor fundatur in aliqua convenientia et proportione. Verumtamen, ut supra dicebam tractando de potentia activa et passiva, non est ille modus convenientiae vel unitatis qui fundat primum genus relationum. Et deinde idem modus proportionis invenitur inter scientiam aut sensum et obiectum, immo tanto maior quanto cognitio per assimilationem quamdam fieri dicitur.

4. Ac praeterea non apparet cur scientia aut sensus dicantur mensurari ex obiecto, et non etiam amor, quia non minus perfectio amoris mensuratur ex obiecto, immo quodammodo maiori ratione, quia amor tendit

referentes al sentido y al entendimiento, no dijo nada del apetito ni del amor. En cambio, Santo Tomás, al abordar este punto, *In I*, dist. 30, q. 1, a. 3, ad 3, afirma que existe una razón diversa para la relación de la ciencia a lo escible y para la del amor a lo amado. *Pues aquélla* —dice— *es real en un extremo solo, mientras que ésta lo es en ambos.* Y da como razón que aquélla tiene su fundamento en la ciencia, no en lo escible, porque dicha relación se funda en la aprehensión de la cosa según el ser espiritual que posee en el esciente, y no en la cosa sabida, mientras que la relación del amor se funda en el apetito del bien, y el bien no se encuentra sólo en el alma, sino asimismo en las cosas, según el lib. VII de la *Metafísica,* texto 8, con lo que esta relación tiene un fundamento real en los dos extremos, y por ello la relación es también real en ambos. Siguió Santo Tomás en esta opinión a Avicena, lib. III de su *Metafísica,* c. 10.

3. Pero Santo Tomás no explica en cuál de los miembros establecidos por Aristóteles deba ponerse este fundamento de la relación del amor a su objeto, e inversamente. Porque no puede colocarse en este tercer género, ya que Aristóteles dice en general, a propósito de todo él, que su relación sólo se da en un extremo, y el segundo se denomina de manera relativa únicamente porque el otro se refiere a él. Tampoco podrá pertenecer al segundo género, puesto que el objeto no se compara al amor o al apetito como potencia pasiva ni como efecto de una acción, sino solamente como objeto o materia "sobre la cual", y en esto coincide con el objeto escible y con el sensible. Por eso quizá se diga que se reduce al primer modo, ya que el amor se funda en alguna conveniencia y proporción. Sin embargo, como decía antes al tratar de la potencia activa y la pasiva, ese modo de conveniencia o unidad no es el que fundamenta el primer género de relaciones. Además, idéntico modo de proporción se encuentra entre la ciencia o el sentido y el objeto; más aún: se encuentra tanto mayor cuanto que se dice que el conocimiento se realiza por cierta asimilación.

4. Además, no se pone de manifiesto por qué se dice que la ciencia o el sentido se miden por el objeto, y no también el amor, pues la perfección del amor no se mide en menor grado por el objeto, e incluso, en cierto modo, se mide con

mayor motivo, ya que el amor tiende a las cosas tal como son en sí. Ni basta con afirmar que el fundamento de este tercer género es la medida de la verdad, porque éste no es un fundamento adecuado; efectivamente, en el sentido no se da la verdad formal del conocimiento, ni el entendimiento mismo, como potencia, es medido por el objeto inteligible en cuanto a la verdad, sino en cuanto a la perfección entitativa. Por otra parte, si la medida de la verdad es fundamento suficiente de la relación, ¿por qué no lo es la medida de la honestidad o de la bondad del amor? Así, pues, no veo una razón suficiente para que la relación del amor no se haya de establecer en este tercer género, ni para que deba negarse que, según este género de fundamento y de relación, exista entre todas las cosas que poseen una referencia a los objetos y son especificadas por ellos una conveniencia especial por razón de la cual constituyan un género subalterno de relaciones, dando por supuesto que eso se afirma a propósito de algunas, concretamente del sentido, el entendimiento y la ciencia.

5. En cuanto a la relación de amable o de amado, aunque sea probable la opinión de Avicena, no obstante, la opuesta parece más conforme con la doctrina de Aristóteles. En primer lugar, porque, o será preciso excluir de este tercer género la relación del amor, cosa contraria a lo dicho, o admitir en él relaciones mutuas, lo cual es contrario a Aristóteles. En segundo lugar, porque la diferencia establecida entre la ciencia y el amor no es satisfactoria; pues, si el objeto escible y el amable se comparan en cuanto a los fundamentos (por así decirlo), ambos son algo intrínseco y real en el objeto mismo, ya que, de igual modo que la cosa es buena en sí, también es verdadera según el ser y apta para ser entendida; pues en este sentido dijo Aristóteles, lib. II de la *Metafísica,* texto 4: *Cada cosa es verdadera e inteligible de igual manera que es ente.* Y en el lib. IX de la *Metafísica,* c. 7, dijo que el acto es más cognoscible que la potencia; pues estas cosas no pueden ser verdaderas sino acerca de la inteligibilidad, en cuanto se funda en las cosas mismas. Y si a veces puede ser extrínseca la razón de alcanzar el objeto escible, también la razón de amar es frecuentemente extrínseca al objeto mismo, como es patente en el caso del amor del medio por causa de un fin extrínseco; luego, a este respecto, existe la misma proporción. En cambio, si se

ad res prout sunt in se. Nec satis est dicere fundamentum huius tertii generis esse mensuram veritatis, quia hoc non est fundamentum adaequatum, nam in sensu non est formalis veritas cognitionis, nec intellectus ipse, quatenus est potentia, mensuratur quoad veritatem ab obiecto intelligibili, sed quoad perfectionem entitativam. Deinde, si mensura veritatis est sufficiens fundamentum relationis, cur non mensura honestatis vel bonitatis amoris? Itaque non video sufficientem rationem cur relatio amoris non sit in hoc tertio genere constituenda; neque cur negandum sit, secundum hoc genus fundamenti et relationis esse inter omnia ea quae habent habitudinem ad obiecta et ab eis specificantur specialem convenientiam, ratione cuius constituant unum genus subalternum relationum, supposito quod de quibusdam, scilicet, de sensu, intellectu et scientia id affirmatur.

5. De relatione autem amabilis seu amati, quamvis probabilis sit sententia Avicennae, tamen opposita videtur conformior doctrinae Aristotelis. Primo, quia vel oportebit relationem amoris excludere ab hoc tertio genere, quod est contra dicta, vel in eo admittere relationes mutuas, quod est contra Aristotelem. Secundo, quia differentia constituta inter scientiam et amorem non satisfacit; nam si obiectum scibile et amabile comparentur quoad fundamenta (ut sic dicam), utrumque est aliquid intrinsecum et reale in ipso obiecto; nam, sicut res est in se bona, ita etiam est vera secundum esse et apta ut intelligatur; nam hoc modo dixit Aristoteles, II Metaph., text. 4: *Unumquodque ita est verum et intelligibile, sicut est ens.* Et IX Metaph., c. 7, dixit actum esse magis agnoscibilem quam potentiam; haec enim non possunt esse vera nisi de intelligibilitate, quatenus in rebus ipsis fundatur. Quod si interdum ratio attingendi obiectum scibile potest esse extrinseca, etiam ratio amandi saepe est extrinseca ipsi obiecto, ut patet in amore medii propter finem extrinsecum; ergo quoad haec est eadem proportio. Si vero sermo sit de scibili et appetibili,

habla de lo escible y lo apetecible, o de lo sabido y amado formalmente en cuanto tales, uno y otro queda completado por la denominación extrínseca derivada de la potencia o del acto, cosa que fácilmente se puede poner de manifiesto por lo que arriba, en la disp. X, hemos dicho acerca de la bondad. Por último, si consideramos las referencias trascendentales, ninguno de los dos objetos, en lo que es realmente, expresa una referencia trascendental a las potencias o a los actos de entender o de amar, sino que, por el contrario, sólo las potencias o los actos dicen referencias a los objetos; luego acerca de ellas hay que hablar en la misma proporción; consiguientemente, así como se dice que lo escible no se refiere sino porque otra cosa se refiere a él, así tampoco lo amable.

Si media la relación de medida entre todo efecto y toda causa

6. Así, pues, en conformidad con esta opinión, que parece más probable, hay que decir, a propósito de la sexta dificultad, que esas relaciones pertenecientes a los actos, los hábitos y las potencias apetitivas con respecto a sus objetos pertenecen a este tercer género, que puede fundarse no sólo en la medida de la verdad, sino también de la perfección, o en la conmensuración y proporción de una cosa a su objeto. A la réplica que allí se hace —que todos los efectos podrían colocarse en este género, en cuanto pueden medirse por sus principios o causas— cabe responder, en primer lugar, concediendo la consecuencia, si en ellos se considera precisivamente la razón de medida y de medido, aunque por otra parte se refieran con una relación de dependencia perteneciente al segundo género, o de semejanza perteneciente al primero. Porque no hay inconveniente en que surjan relaciones diversas entre dos cosas bajo razones diversas, lo cual parecen reconocerlo todos, especialmente en el caso de la relación entre lo ejemplado y el ejemplar. Sin embargo, como además de la dependencia del efecto con respecto a la causa, o de la semejanza entre ellos, estimo que la razón de medida no añade ninguna razón real, sino una denominación por orden al conocimiento, por eso no opino que en tal caso pueda darse una especial relación real distinta de la que se funda en la causalidad, en la dependencia o en la semejanza. Por ello se responde, en segundo lugar, negando la consecuencia, ya que en este tercer género se colocan

aut de scito et amato formaliter quatenus talia sunt, utrumque completur per extrinsecam denominationem a potentia vel actu, quod facile constare potest ex iis quae supra diximus de bonitate, disp. X. Denique, si consideremus transcendentales habitudines, neutrum obiectum secundum id quod realiter est dicit habitudinem transcendentalem ad potentias vel actus intelligendi aut amandi, sed solum e converso potentiae vel actus dicunt habitudines ad obiecta; est ergo de illis eadem proportione loquendum; sicut ergo scibile non dicitur referri nisi quia aliud refertur ad ipsum, ita neque amabile.

An inter omnem effectum et causam relatio mensurae intercedat

6. Iuxta hanc ergo sententiam, quae probabilior apparet, dicendum est ad sextam difficultatem relationes illas pertinentes ad actus, habitus et potentias appetendi respectu obiectorum pertinere ad hoc tertium genus, quod non tantum in mensura veritatis, sed etiam perfectionis, seu in commensuratione et proportione alicuius rei ad obiectum fundari potest. Ad replicam autem quae ibi fit, quia omnes effectus possent in hoc genere collocari quatenus per sua principia vel causas mensurari possunt, primo responderi potest concedendo sequelam, si praecise in eis consideretur ratio mensurae et mensurati, etiamsi alioqui referantur relatione dependentiae pertinente ad secundum genus, aut similitudinis pertinente ad primum. Quia non est inconveniens inter duas res sub diversis rationibus diversas relationes consurgere, quod praesertim de relatione exemplati ad exemplar omnes videntur fateri. Verumtamen, quia praeter dependentiam effectus a causa aut similitudinem inter illa existimo rationem mensurae non addere aliquam rationem realem, sed denominationem ex ordine ad cognitionem, ideo non opinor posse ibi intervenire specialem relationem realem distinctam ab illa quae fundatur in causalitate vel dependentia, vel in similitudine. Et ideo respondetur secundo negando sequelam, quia in hoc tertio genere solum collocantur

únicamente las relaciones de algunas cosas que poseen un modo peculiar de especificación por la tendencia y cuasi conmensuración a otra cosa como a su objeto, término o fin intrínseco al que se ordenan de manera esencial, primaria e intrínseca, como son las potencias, los hábitos, los actos y otras cosas semejantes. Porque esa terminación objetiva en cuanto tal no es ninguna semejanza propia, como resulta claro por sí mismo, ni es tampoco una causalidad propia, según hemos indicado arriba, disp. XII, sec. 3, n. 17, por lo que las relaciones que se fundamentan en esta conmensuración al objeto no pertenecen al segundo género de relaciones; en sentido inverso, tampoco la conmensuración o proporción que se da entre la causa eficiente en cuanto tal y su efecto pertenece a este tercer modo, ya que ésa o bien es la sola causalidad o dependencia efectiva, o bien es únicamente la semejanza que puede darse entre la causa y el efecto.

La relación de unión

7. A la otra parte de la dificultad indicada sobre la relación de unión y otras semejantes puede responderse de dos maneras. Primero, que esta relación y otras parecidas pertenecen al primer género de estas cosas relativas, pues la unión es realmente alguna unidad, o es como vía para la unidad; más aún: la misma identidad específica o genérica es también como cierta unión de varias cosas en una esencia o razón formal idéntica; luego mucho más podrá fundamentar una relación perteneciente a otro género la unión propia y real entre extremos reales y realmente distintos. Por eso, aunque la unidad numérica de una cosa simple con respecto a ella misma, o también de una compuesta con respecto a todo el compuesto, no pueda fundamentar una relación real, no obstante, la unidad numérica de todo el compuesto, en cuanto en él se unen las partes que por otro capítulo son realmente distintas, es suficiente fundamento de la relación real perteneciente al mismo género. Y por idéntica razón la relación de contacto corresponde al mismo género, y también la relación de proximidad, que es como una semejanza imperfecta en el lugar; y pertenece asimismo a ese género la coexistencia, ya que es cierta semejanza en la existencia, y lo mismo sucede en otros casos parecidos. De acuerdo con este modo de expresarse, las relaciones entre las causas pueden distribuirse de suerte que sólo pertenezca al segundo género la relación de causa eficiente, mientras que la relación de causa material y la de causa formal pertenecen al primero, porque la razón fundamentadora próxima de ellas es la unión, ya que esas causas no causan sino mediante la unión, como vimos en los lugares oportunos; pero la relación de causa final pertenece al tercer género, puesto que por su especial naturaleza es una relación no mutua, como hemos dicho con probabilidad anteriormente, en la disp. XXIII, y porque sólo causa en cuanto es la razón de que el efecto se ordene a ella y se conmensure con ella.

8. O puede decirse, en segundo lugar, que todas las relaciones de causas pertenecen al segundo modo; pues, aunque Aristóteles explicase principalmente ese modo en el caso de la potencia y la causalidad activa, que es más conocida, no obstante, guardando la debida proporción, puede aplicarse a cada una de las causas, en cuanto existe en cada una de ellas aptitud para su efecto y una causalidad propia, por la que influye a su manera en el efecto, y el efecto depende de ella. En lo que respecta a la causa material, esta opinión parece conforme con Aristóteles, el cual incluye en dicho género la relación de potencia pasiva, cuya causalidad es material. Mas parece que existe la misma razón para la relación de potencia informativa (por así decirlo) y su causalidad, y para la relación que en ella se fundamenta. En consecuencia, también ocurrirá lo mismo con la relación de los efectos a estas causas, e igual podrá decirse de la relación del efecto de la causa final en cuanto tal a su causa, ya que, por parte de la causa, considero probable que esa relación no sea real, según he dicho. De acuerdo con este modo de responder, la relación de unión, que supone la causalidad o alguna imitación de ella, se reduciría al segundo género de relaciones, mientras que las otras relaciones de proximidad, coexistencia y otras semejantes, pertenecen, sin duda, al primer género. Así, pues, en mi opinión, no podrá darse ninguna relación que no se reduzca fácilmente a estos géneros.

relationes quarumdam rerum quae habent peculiarem modum specificationis ex tendentia, et quasi commensuratione ad aliud ut ad obiectum, vel terminum, vel intrinsecum finem ad quem per se primo et intrinsece ordinantur, ut sunt potentiae, habitus, actus et similia. Illa enim terminatio obiectiva ut sic non est propria aliqua similitudo, ut per se constat, neque etiam est propria causalitas, ut supra attigimus, disp. XII, sect. 3, n. 17, et ideo relationes quae in hac commensuratione ad obiectum fundantur non pertinent ad secundum genus relationum; neque e converso commensuratio vel proportio quae est inter causam efficientem ut sic ad suum effectum pertinet ad hunc tertium modum, quia illa vel est sola causalitas seu dependentia effectiva, vel est tantum similitudo quae inter causam et effectum intervenire potest.

De relatione unionis

7. Ad alteram partem illius difficultatis de relatione unionis et similibus, duobus modis responderi potest. Primo, hanc relationem et similes pertinere ad primum genus horum relativorum, nam unio revera est aliqua unitas, vel est quasi via ad unitatem; immo ipsa identitas specifica vel generica est etiam veluti unio quaedam plurium in eadem essentia seu ratione formali; ergo multo magis propria et realis unio inter extrema realia et distincta in re poterit fundare relationem ad aliud genus pertinentem. Quapropter, licet unitas numerica alicuius rei simplicis respectu suiipsius, vel composita etiam respectu totius compositi, non possit fundare relationem realem, tamen unitas numerica totius compositi, quatenus in eo uniuntur partes alioqui realiter distinctae, est sufficiens fundamentum relationis realis ad idem genus pertinentis. Atque eadem ratione relatio contactus ad idem genus spectat, et relatio etiam propinquitatis, quae est veluti quaedam similitudo imperfecta in loco; sicut etiam coexistentia ad illud genus pertinet, quia est similitudo quaedam in existendo, et idem est in similibus. Et iuxta hunc dicendi modum, relationes causarum ita distribui possunt ut sola relatio efficientis causae ad secundum genus spectet, relatio vero causae materialis et formalis pertineat ad primum, quia proxima ratio fundandi illas est unio, quia illae causae non causant nisi media unione, ut suis locis vidimus; relatio vero causae finalis ad tertium genus pertinet, eo quod ex speciali ratione sua sit relatio non mutua, ut supra probabiliter diximus, disp. XXIII, et quia non causat nisi quatenus est ratio ut effectus ordinetur ad ipsam eique commensuretur.

8. Vel secundo dici posset omnes relationes causarum pertinere ad secundum modum, nam, licet Aristoteles illum praesertim explicuerit in potentia et causalitate activa, quae notior est, tamen, servata proportione, applicari potest ad singulas causas, quatenus in unaquaque est aptitudo ad suum effectum et propria causalitas, qua suo modo influit in effectum et effectus pendet ab ipsa. Et quantum ad causam materialem, videtur haec sententia consentanea Aristoteli, qui in illo genere ponit relationem potentiae passivae, cuius causalitas materialis est. Eadem autem ratio esse videtur de relatione potentiae informativae (ut sic dicam) et de causalitate eius, et de relatione in ea fundata. Et consequenter idem etiam erit de relatione effectuum ad has causas; idemque dici poterit de relatione effectus causae finalis ut sic ad causam suam, nam ex parte causae probabilis existimo illam relationem non esse realem, ut dixi. Et iuxta hunc respondendi modum, relatio unionis, quae supponit causalitatem vel aliquam imitationem eius, reduceretur ad secundum genus relationum; aliae vero relationes propinquitatis, coexistentiae et similes, ad primum genus sine dubio pertinent. Nulla ergo (ut opinor) inveniri poterit relatio quae ad haec genera non facile reducatur.

SECCION XV

Si las relaciones del tercer género son no mutuas y difieren en esto de las relaciones de los otros géneros

1. Las relaciones pueden llamarse no mutuas de dos modos: primero, según las razones específicas de relaciones; segundo, en la razón suprema y generalísima. Del primer modo se dice que es no mutua la relación que no tiene la misma razón específica en ambos extremos; del segundo modo se denominará no mutua la relación que es verdadera y real relación en un extremo, pero no en el otro. La primera significación es desusada e impropia; pues, si cada uno de los dos extremos se refiere al otro por su propia relación, se refieren mutuamente de manera verdadera y propia, aunque lo hagan con relaciones de diversas razones. Por eso, estas cosas relativas se denominan más bien de diversas razones o, como se expresan otros, relativas por no reciprocidad.

División de las relaciones en relaciones de razón idéntica y de razón desemejante

2. De esta manera las relaciones mutuas suelen dividirse en relaciones recíprocas y no recíprocas. Porque todas las relaciones del segundo orden son no recíprocas, ya que la razón de fundamentalidad es de algún modo diversa en los extremos, pues en uno es la potencia activa, y en otro la potencia pasiva o la dependencia de su causa, de donde resulta también que los términos de tales relaciones tienen razones diversas porque responden adecuadamente a los fundamentos, como se ha indicado anteriormente y se dirá con mayor amplitud después. En cambio, las relaciones del primer género tienen unas veces idéntica razón, y otras, razones diversas en ambos extremos; en efecto, las relaciones de unidad son recíprocas, como rectamente observó Alejandro de Hales, lib. V *Metaph.*, texto 20, y es patente en el caso de la relación de igualdad, en la de desemejanza y en la de identidad; pero las relaciones que se fundan en el número o en la diversidad

según razones propias y específicas son no recíprocas, como es manifiesto en el caso de lo duplo y lo subduplo, y de otras proporciones que en un extremo significan exceso, y en el otro, defecto. Y digo *según razones propias y específicas* porque pueden coincidir en la razón genérica y, según ella, denominarse de manera semejante en ambos extremos; pues de ese modo cada uno de los extremos, tanto el mayor como el menor, se dice desigual al otro. De manera parecida, la blancura se llama desemejante a la negrura, y a la inversa, a pesar de que es verosímil que las relaciones propias, según sus razones específicas, sean distintas, porque el fundamento y el término son muy diversos en una y en otra. Ahora bien, se estima que las relaciones del tercer género rebasan el plano de las no recíprocas, ya que la equiparancia o la disquiparancia se dice propiamente entre extremos reales; pero en este tercer género no juzga Aristóteles que haya relación real en ambos extremos, y por eso se llaman no mutuas.

Se propone una dificultad acerca de las relaciones no mutuas

3. Así, pues, la presente cuestión se entiende referida a estas relaciones no mutuas tomadas propiamente; en ella, la opinión de Aristóteles resulta difícil por un doble capítulo. El primero es que no parece verdad que las relaciones del tercer género sean no mutuas; pues, si fuese verdad en algunas, sería sobre todo en lo escible y lo sensible; pero en éstos se da una relación real tan verdadera como en la ciencia y en el sentido; luego. Se prueba la menor, porque la denominación de escible y de sensible es relativa, e incluso es esencialmente "en orden a otro", como admite el propio Aristóteles en el mismo lugar, y resulta patente por la reciprocidad; pues, así como la ciencia es ciencia de lo escible, igualmente lo escible es escible por la ciencia; pero esta reciprocidad y denominación correlativa no es elaborada por el entendimiento, sino que tiene su origen en las cosas mismas; luego se da en uno y otro extremo por su propia forma y con relación real.

SECTIO XV

Utrum relationes tertii generis sint non mutuae, et in hoc differant a relationibus aliorum generum

1. Duobus modis possunt relationes dici non mutuae: primo, secundum specificas rationes relationum; secundo, in suprema et generalissima. Priori modo dicitur relatio non mutua quae non est eiusdem rationis specificae in utroque extremo, posteriori autem modo dicetur non mutua quae in uno extremo est vera et realis relatio, non vero in alio. Prior significatio inusitata est et impropria; nam, si utrumque extremum per propriam suam relationem refertur ad alterum, vere ac proprie referuntur mutuo, etiamsi relationibus diversarum rationum referantur. Unde haec relativa potius vocantur diversarum rationum, vel, ut alii loquuntur, relativa disquiparantiae.

Divisio relationum eiusdem vel dissimilis rationis

2. Sicque relationes mutuae distingui solent in relationes aequiparantiae et disquiparantiae. Nam relationes omnes secundi generis disquiparantiae sunt, quia ratio fundandi est aliquo modo diversa in extremis, nam in altero est potentia activa, in alio vero potentia passiva seu dependentia a sua causa, ex quo etiam fit ut termini talium relationum sint diversarum rationum, nam illi proportionate respondent fundamentis, ut superius tactum est et infra latius dicetur. Relationes vero primi generis interdum sunt eiusdem, interdum diversarum rationum in utroque extremo; relationes enim unitatis, aequiparantiae sunt, ut recte notavit Alexander Alensis, lib. V Metaph., text. 20, et patet de relatione aequalitatis, similitudinis, identitatis; relationes vero fundatae in numero seu diversitate secundum proprias et specificas rationes disquiparantiae, ut patet de duplo et subduplo, et aliis proportionibus, quae in uno extremo dicunt excessum, in alio defectum. Dico autem *secundum proprias et specificas rationes,* quia in generica ratione convenire possunt et secundum eam similiter dici de utroque extremo; sic enim utrumque extremum, tam maius quam minus, dicitur inaequale alteri. Et similiter albedo dicitur dissimilis nigredini, et e converso, cum tamen verisimile sit proprias relationes secundum specificas rationes earum esse distinctas, quia et fundamentum et terminus longe diversa sunt in una quam in alia. At vero relationes tertii generis plus quam disquiparantiae censentur, eo quod aequiparantia vel disquiparantia dicatur proprie inter extrema realia; in hoc autem tertio genere non censet Aristoteles esse in utroque extremo relationem realem, et ideo non mutuae dicuntur.

Proponitur difficultas circa relationes non mutuas

3. De his ergo relationibus non mutuis proprie sumptis intelligitur praesens quaestio, in qua duplici ex capite difficilis est sententia Aristotelis. Primum est quia non videtur verum relationes tertii generis esse non mutuas, nam si in aliquibus verum esset, maxime in scibili et sensibili; at in his tam est vera relatio realis sicut in scientia et sensu; ergo. Probatur minor, quia denominatio scibilis et sensibilis relativa est; immo, et per se ad aliquid, ut Aristoteles ipse in eodem loco fatetur, et patet ex reciprocatione, quia sicut scientia est scibilis scientia, ita scibile est scientia scibile; haec autem reciprocatio et correlativa denominatio non est per intellectum conficta, sed ex rebus ipsis orta; ergo in utroque extremo est a propria forma et relatione reali.

4. En segundo lugar, porque, si por algún motivo esta relación no es real en el objeto escible, o se debe a que en el mismo objeto no hay fundamento real, o a que el ser conocido en tal objeto no es nada en él, ni se conoce por mutación de él mismo, sino por una denominación tomada de la forma que existe en otro; pues, aparte de éstas, no se ofrece ninguna otra razón probable. Pero ninguna de éstas es satisfactoria. Porque la primera supone una cosa falsa, ya que el hecho de que el objeto sea inteligible o sensible tiene fundamento en las cosas mismas y en sus propiedades reales; en efecto, la luz es visible porque posee una naturaleza tal que, según ella, tiene poder para producir esa inmutación en la potencia; y una cosa inmaterial se dice inteligible en acto por ser espiritual. En cuanto a la segunda razón, hace una inferencia ilegítima; de lo contrario, la relación de agente en acto no sería tampoco real en él, puesto que se hace agente en acto sin mutación propia y sin adición de una forma absoluta que exista en él. Y si se dice que la misma potencia activa es intrínseca, aun cuando la condición —que es la acción— sea extrínseca, podrá decirse lo mismo acerca del objeto, porque la aptitud para ser conocido es intrínseca y puede constituir el fundamento, aunque la condición —que es ser conocido en acto— sea algo extrínseco. Tanto más cuanto que el mismo acto de conocer o de sentir tiene una dependencia real del objeto, igual que la acción la tiene del agente, si bien no es en el mismo género de causa. Se dirá que el objeto, en cuanto es apto para ser conocido o visto, no tiene una referencia a la ciencia. Mas, si esto se entiende de una referencia relativa predicamental, se comete una petición de principio, ya que estamos investigando la razón de esto. En cambio, si se entiende de la referencia trascendental, ya se ha demostrado arriba que ésta no siempre se preexige necesariamente para la relación predicamental, pues en el agente tampoco tiene siempre el principio activo una referencia trascendental al efecto, como es manifiesto por lo que arriba hemos tratado acerca de la potencia y el acto.

5. En tercer lugar, la principal dificultad es que el término de la relación es otra relación existente en el otro extremo; luego es imposible que la relación sea real en un extremo y no en el otro. La consecuencia es evidente, porque la relación no puede ser real sin un término formal que sea real. El antecedente es manifiesto, puesto que se dice que las relaciones son simultáneas por naturaleza, por definición y por conocimiento, concretamente porque un extremo es término del otro.

6. Del segundo capítulo se originan dificultades no menores: en efecto, si hay que admitir las relaciones no mutuas, se darán no sólo en el tercer género, sino también en los otros. El antecedente es claro, porque, en primer lugar, la relación que existe entre Dios y la criatura como causa eficiente y efecto es del segundo género, y a pesar de eso es no mutua, de acuerdo con la opinión más admitida por los teólogos. De manera semejante, en el primer género se encuentran muchas relaciones entre Dios y las criaturas, como la relación de distinción real, o la de semejanza en el ser, o en la razón de sustancia, o en el grado intelectual; pues, aunque sea una semejanza analógica, es, empero, verdadera y real, y basta para fundamentar una relación real, como he dicho arriba. Sin embargo, tal relación, aun siendo real en la criatura, no puede serlo en Dios. Además, cabe tomar un argumento de la relación de unión entre el Verbo y la humanidad, relación que es no mutua, a pesar de lo cual pertenece al primer modo o al segundo. Por otra parte, entre las criaturas se da una dificultad especial en el caso de la relación entre la causa final y el efecto, de la que hemos dicho que es no mutua y, sin embargo, pertenece al segundo género. Por último, la relación de "derecha" e "izquierda" entre el hombre y la columna se considera no mutua, en opinión de todos, y a pesar de ello no pertenece al tercer género, porque en ella no interviene ninguna razón de medida.

7. Así, pues, por estos motivos, y por otros semejantes, Gregorio, *In I*, dist. 18, q. 1, opina que no hay ningunas relaciones no mutuas; siguen a éste algunos nominalistas.

Afirmaciones acerca de las relaciones no mutuas

8. Sin embargo, hay que decir brevemente dos cosas. Primera, que hay algunas relaciones no mutuas, es decir, reales en un extremo y no en el otro. Esta es la opinión de Aristóteles en este lugar, admitida por todos los expositores y por

---

4. Secundo, quia si ob aliquam causam haec relatio non est realis in obiecto scibili, aut est quia in ipso obiecto non est fundamentum reale, aut quia esse scitum in tali obiecto non est aliquid in ipso, nec scitur per sui mutationem, sed per denominationem a forma existente in alio; nam praeter has nulla alia probabilis ratio occurrit. Neutra autem ex his satisfacit. Prima enim falsum sumit, nam quod obiectum sit intelligibile aut sensibile, habet fundamentum in ipsis rebus et in realibus proprietatibus earum; lux enim visibilis est quia est talis naturae secundum quam habet vim sic immutandi potentiam; et res immaterialis, quia spiritualis est, dicitur actu intelligibilis. Secunda vero ratio male colligit, alias etiam relatio agentis in actu non esset realis in ipso, quia sine sui mutatione fit agens actu et sine additione alicuius formae absolutae quae in ipso sit. Quod si dicas ipsam potentiam agendi esse intrinsecam, licet conditio, quae est actio, sit extrinseca, idem dici poterit de obiecto, nam aptitudo ut sciatur est intrinseca, et illa potest esse fundamentum, quamvis conditio, quae est actu sciri, sit quid extrinsecum. Eo vel maxime quod ipse actus sciendi aut sentiendi habet realem dependentiam ab obiecto, sicut actio ab agente, quamvis non in eodem genere causae. Dices obiectum, quatenus de se est aptum sciri aut videri, non habere habitudinem ad scientiam. Sed si hoc intelligatur de habitudine relativa praedicamentali, petitur principium, nam huius rei rationem inquirimus. Si vero intelligatur de habitudine transcendentali, iam supra ostensum est hanc non semper esse necessario praerequisitam ad relationem praedicamentalem; nam etiam in agente principium agendi non semper habet transcendentalem habitudinem ad effectum, ut patet ex iis quae supra de potentia et actu tractavimus.

5. Tertio est praecipua difficultas, quia terminus relationis est altera relatio existens in alio extremo; ergo impossibile est relationem esse realem in uno extremo et non in alio. Patet consequentia, quia non potest relatio esse realis sine formali termino reali. Antecedens vero patet, quia relationes dicuntur esse simul natura, definitione et cognitione, quia nimirum unum est terminus alterius.

6. Ex secundo vero capite oriuntur non minores difficultates: nam si relationes non mutuae admittendae sunt, non tantum in tertio, sed et in aliis generibus invenientur. Antecedens patet, nam imprimis relatio quae est inter Deum et creaturam in ratione causae efficientis et effectus est secundi generis, et tamen est non mutua, iuxta sententiam magis receptam a theologis. Similiter in primo genere reperiuntur multae relationes inter Deum et creaturas, ut relatio distinctionis realis, vel similitudinis in esse, aut in ratione substantiae, aut intellectuali gradu; nam, licet sit analoga similitudo, vera tamen et realis est, et sufficiens ad fundandam relationem realem, ut supra dixi. Et tamen talis relatio, licet in creatura sit realis, in Deo esse non potest. Item sumi potest argumentum de relatione unionis inter Verbum et humanitatem, quae est non mutua, et tamen pertinet ad primum vel secundum modum. Praeterea inter creaturas est peculiaris difficultas de relatione inter causam finalem et effectum, quam diximus esse non mutuam, et tamen pertinet ad secundum genus. Denique relatio dextri et sinistri inter hominem et columnam censetur non mutua, ex sententia omnium, et tamen non pertinet ad tertium genus: nulla enim ratio mensurae ibi intervenit.

7. Propter haec ergo et similia, Greg., In I, dist. 18, q. 1, sentit nullas esse relationes non mutuas, quem sequuntur aliqui nominales.

Assertiones de relationibus non mutuis

8. Duo nihilominus breviter dicenda sunt. Primum est aliquas esse relationes non mutuas, id est, reales in uno extremo et non in alio. Haec est sententia Aristotelis hoc loco, quam omnes expositores admittunt, et

casi todos los teólogos, en especial Santo Tomás, I, q. 13, a. 17, y por otros que vamos a citar en seguida. Y es una opinión admitida con tan gran consentimiento, que a los filósofos no les es lícito dudar de ella. La razón de la misma se pondrá de manifiesto por la siguiente afirmación, y más aún por las soluciones a las dificultades. La segunda afirmación es que estas relaciones no mutuas se encuentran, esencialmente y como por la razón propia de su fundamento, en el tercer género, pero no en los otros, a no ser como materialmente en virtud de las peculiares características de algún sujeto o de algún extremo. Creo que debe interpretarse así la opinión de Aristóteles. Y la razón de la primera parte ha de tomarse del peculiar modo de especificación y conmensuración que tienen la potencia, el hábito y otras cosas semejantes, con respecto a sus objetos. Pues formalmente sólo consiste en la referencia que por su naturaleza poseen para con los objetos, según la cual se conmensuran a ellos; pero el objeto no tiene en esto ninguna causalidad propia, sino la razón de término especificativo. Porque, aun cuando, por otra parte, pueda mover de manera activa o final, no obstante, en cuanto extremo de esta relación, no se considera bajo ninguna de esas razones, sino que es únicamente aquello a lo que se conmensura tal cosa. Y desde este punto de vista no concurre él como ordenable a otro, sino sólo como aquello a lo que se ordena otro, y por eso, en virtud de tal razón fundamentadora, no se origina la relación en ambos extremos, sino exclusivamente en aquel que se conmensura al otro. Por esta causa, pues, las relaciones del tercer género son no mutuas por la razón formal propia de su fundamento. Mas en los otros géneros no se da esto, como resulta claro por lo dicho, puesto que con bastante frecuencia, y casi siempre, las relaciones de esos géneros son mutuas. Y si alguna vez son no mutuas, ello obedece únicamente a la peculiar naturaleza o característica de alguna cosa, según aparecerá con mayor claridad por las soluciones a los argumentos.

Si en las cosas relativas no mutuas están realmente referidos ambos extremos

9. Así, pues, hay que responder a los argumentos propuestos en el primer capítulo, que atentan contra la primera afirmación y contra la primera parte de la segunda. Al primero responde Cayetano, I, q. 13, a. 7, concediendo que incluso

en las cosas relativas no mutuas son reales los dos correlativos, y que lo escible, por ejemplo, se refiere realmente a la ciencia. Sin embargo, entre estos correlativos y los mutuos establece una diferencia consistente en que, en los mutuos, ambos se refieren mediante una relación intrínseca, no sucediendo así en los no mutuos, sino que un extremo se refiere realmente por la relación que existe en el otro y que confiere al otro una denominación extrínseca. Esta respuesta parece tener su fundamento en Aristóteles, ya porque entre las cosas que son simplemente "en orden a algo" enumera lo escible en cuanto se refiere a la ciencia, y lo sensible en cuanto se refiere al sentido; pero sólo son simplemente "en orden a algo" las cosas que se refieren realmente, como dijimos arriba; luego éstas son también relativas reales en opinión de Aristóteles; ya asimismo porque después, en el mismo capítulo, dice que estas cosas son "en orden a algo" porque otras se denominan para ellas, y en ese lugar no dice que estas cosas sean "en orden a algo" porque la razón lo finge o lo considera, sino porque las otras se denominan para ellas, lo cual se encuentra en la realidad misma; ya, además, porque poco después afirma que todas estas cosas se dicen "en orden a algo" por sí mismas, abarcando los tres géneros tratados en las secciones anteriores; y las cosas que se refieren por la sola razón no se refieren por sí mismas, sino por la razón. Finalmente, porque el metafísico no considera las relaciones de razón; pero esos tres géneros pertenecen esencialmente al predicamento "en orden a algo", según testimonio de Aristóteles, y también caen esencialmente bajo la consideración metafísica; luego. Parece que, con anterioridad a Cayetano, enseñó esta opinión Gregorio, *In I*, dist. 28, q. 3.

10. Mas esta respuesta de Cayetano es extraña y contradice a Santo Tomás, en II *cont. Gent.*, c. 13, donde demuestra *ex professo* que las relaciones de Dios a las criaturas no son unas realidades existentes fuera de Dios que le confieran extrínsecamente una denominación relativa. Y, como entre Dios y las criaturas se da una relación no mutua, si la opinión de Cayetano fuese verdadera, también Dios se referiría realmente a las criaturas, no ciertamente por una relación real existente en Dios mismo, sino por una relación existente en la criatura. Por eso, en el argumento segundo, Santo Tomás emplea expresamente un principio con-

fere theologi, praesertim D. Thom., I, q. 13, a. 17, et alii statim citandi. Estque sententia tanta consensione recepta, ut non liceat philosophis eam in dubium revocare. Ratio autem eius constabit ex sequenti assertione, et magis ex solutionibus difficultatum. Secundum dictum est has relationes non mutuas per se et quasi ex propria ratione sui fundamenti inveniri in tertio genere, in aliis vero minime, nisi veluti materialiter ex peculiari conditione alicuius subiecti seu extremi. Ita censeo esse interpretandam Aristotelis sententiam. Et ratio prioris partis sumenda est ex peculiari modo specificationis et commensurationis quam habent potentia, habitus et res similes ad obiecta sua. Nam formaliter solum consistit in habitudine quam ex natura sua habent ad obiecta, secundum quam ei commensurantur; obiectum vero in hoc nullam habet propriam causalitatem, sed rationem termini specificantis. Nam, licet alioqui possit esse movens aut active aut finaliter, tamen, ut extremum huius relationis, sub nulla harum rationum consideratur, sed solum est id cui talis res commensuratur. Sub hac autem ratione ipsum non concurrit ut ordinabile ad aliud, sed solum ut id ad quod aliud ordinatur; et ideo ex vi talis rationis fundandi non oritur relatio in utroque extremo, sed in solo illo quod alteri commensuratur. Hac ergo de causa relationes tertii generis ex propria ratione formali sui fundamenti non mutuae sunt. In aliis vero hoc non reperitur, ut ex dictis constat, quia frequentius ac fere semper relationes illorum generum mutuae sunt. Quod si aliquando sunt non mutuae, id solum est ob peculiarem naturam vel conditionem alicuius rei, ut ex solutionibus argumentorum clarius patebit.

An in relativis non mutuis utrumque extremum realiter referatur

9. Ad argumenta ergo in primo capite proposita, quae contra priorem assertionem et contra primam partem secundae assertionis procedunt, respondendum est. Et quidem ad primum respondet Caiet., I, q. 13, a. 7, concedendo etiam in relativis non mutuis utrumque correlativum esse reale, et scibile, verbi gratia, referri realiter ad scientiam. Differentiam tamen inter haec et relativa mutua ponit in hoc, quod in mutuis utrumque refertur per intrinsecam relationem, non mutua vero non ita, sed alterum extremum refertur realiter per relationem existentem in alio et extrinsece denominantem alterum. Quae responsio videtur habere fundamentum in Aristotele, tum quia inter ea quae sunt simpliciter ad aliquid numerat scibile ut refertur ad scientiam, et sensibile ut refertur ad sensum; non sunt autem ad aliquid simpliciter nisi quae realiter referuntur, ut supra diximus; ergo haec etiam sunt relativa realia ex sententia Aristotelis; tum etiam quia inferius, in eodem capite, dicit haec esse ad aliquid quia alia ad ipsa dicuntur, ubi non ait haec esse ad aliquid quia ratio id fingit aut considerat, sed quia alia ad ipsa dicuntur, quod in re ipsa invenitur; tum praeterea quia paulo inferius ait haec omnia per seipsa ad aliquid dici, complectens tria genera superioribus sectionibus tractata; quae autem sola ratione referuntur, non per seipsa, sed per rationem referuntur. Tandem quia metaphysicus non considerat respectus rationis; sed illa tria genera per se pertinent ad praedicamentum *ad aliquid*, teste Aristotele, et per se etiam cadunt sub metaphysicam considerationem; ergo. Et hanc sententiam ante Caiet. videtur docuisse Greg., In I, dist. 28, q. 3.

10. Sed haec responsio Caietani singularis est, et contradicit D. Thom., II cont. Gent., c. 13, ubi ex professo probat relationes Dei ad creaturas non esse res aliquas extra Deum existentes a quibus extrinsece denominetur relative. Cum autem inter Deum et creaturas sit relatio non mutua, si vera esset Caietani sententia, etiam Deus referretur realiter ad creaturas, non quidem per relationem realem in ipso Deo existentem, sed per relationem existentem in creatura. Unde in ratione secunda expresse sumit D. Thomas

trario a la interpretación de Cayetano, a saber: *una cosa, por la relación, no queda denominada como por algo que existe exteriormente, sino como por algo inherente,* lugar en que el Ferrariense interpreta con acierto que ello debe entenderse de la denominación relativa por la que se dice que una cosa se refiere a otra, ya que según el otro género de denominación no hay inconveniente en que una cosa quede denominada por una relación extrínseca, como veremos más adelante.

11. Además, si lo escible se refiere realmente a la ciencia por una relación existente en la ciencia, pregunto si esto debe entenderse de la relación por la que la misma ciencia se refiere a lo escible, o de alguna otra relación distinta. No puede afirmarse lo primero, porque una sola e idéntica relación no puede conferir a diversos sujetos denominaciones de razones diversas, cuales son la de ciencia y la de escible; tampoco puede referirlas a los términos formales opuestos; de lo contrario, por igual razón una misma filiación existente en el hijo podría denominar intrínsecamente al hijo y referirlo al padre, y denominar extrínsecamente al mismo padre y referirlo al hijo. Por último, una forma con unidad específica tiene un solo efecto formal; pero la relación es una forma cuyo efecto formal consiste en referir una cosa a otra; luego una sola e idéntica relación no puede tener dos modos de referir de diversas razones. Tampoco puede decirse lo segundo, a saber, que en la ciencia hay dos relaciones reales distintas, una por la que la ciencia misma se refiere a lo escible y otra por la que refiere lo escible a ella misma; porque hasta ahora ninguno ha afirmado esto, ni tiene fundamento en Aristóteles, sino que más bien está en contradicción con él; pues dice que lo escible se denomina por el hecho de que la ciencia se refiere a ello; luego entre estas cosas no reconoce otra relación real fuera de aquella por la que la ciencia se refiere a lo escible. Y tampoco está en conformidad con la razón, ya que esa pluralidad de relaciones ni es necesaria ni tiene fundamento en la ciencia misma, puesto que en ella sólo se da una única adaptación y referencia trascendental a lo escible.

12. Cabe decir que hay dos relaciones sólo conceptualmente distintas; porque esta multiplicación, no siendo de realidades ni existiendo propiamente en la realidad, puede admitirse fácilmente y basta para las indicadas denominaciones

principium contrarium interpretationi Caietani, scilicet, *a relatione non denominari aliud quasi exterius existente, sed inhaerente.* Ubi bene Ferrariensis interpretatur id intelligendum esse de denominatione respectiva qua dicitur aliquid referri ad aliud, nam alio genere denominationis non est inconveniens aliquid denominari relatione extrinseca, ut postea dicemus.

11. Praeterea, si scibile refertur realiter ad scientiam per relationem existentem in scientia, interrogo an hoc intelligendum sit de relatione qua ipsamet scientia refertur ad scibile, vel de aliqua alia relatione distincta. Primum dici non potest, quia una et eadem relatio non potest dare diversis subiectis denominationes diversarum rationum, quales sunt scientiae et scibilis; nec potest referre eas ad oppositos terminos formales; alias pari ratione eadem filiatio existens in filio posset filium denominare intrinsece et referre ad patrem, et patrem ipsum extrinsece denominare patrem et referre illum ad filium. Denique una forma specie unum habet formalem effectum; sed relatio est forma, cuius effectus formalis est referre unum ad aliud; ergo una et eadem relatio non potest habere duos modos referendi diversarum rationum. Neque etiam dici potest secundum, nempe esse in scientia duas relationes reales distinctas, aliam qua ipsa scientia refertur ad scibile, aliam qua refert scibile ad se; hoc enim a nemine hactenus dictum est, et non habet fundamentum in Aristotele, sed potius ei repugnat; dicit enim scibile dici ex eo quod scientia refertur ad ipsum; non ergo agnoscit inter haec aliam relationem realem, nisi qua scientia refertur ad scibile. Nec etiam est consonum rationi, quia illa pluralitas relationum neque est necessaria neque habet fundamentum in ipsa scientia, cum in ea tantum sit unica coaptatio et habitudo transcendentalis ad scibile.

12. Dici potest esse duas relationes solum ratione distinctas; haec enim multiplicatio, cum non sit rerum nec proprie in re, facile admitti potest, et sufficit ad praedictas denominationes respectivas etiam diversarum ra-

relativas, incluso de razones diversas; así como un modo idéntico o una idéntica dependencia, a causa de la sola distinción de razón entre la acción y la pasión, atribuye denominaciones diversas de agente y de paciente: una intrínsecamente y otra extrínsecamente. Empero, esta distinción de relaciones no debe admitirse tampoco en el caso presente, pues también para este tipo de distinción de razón es preciso que exista algún fundamento real, fundamento que en este caso es nulo. Por eso no es semejante el ejemplo de la acción y la pasión, ya que en la mutación se da una verdadera y trascendental referencia al principio del que emana y al paciente al que inmuta, y por eso se da en ella un fundamento considerable para distinguir conceptualmente la acción y la pasión, a manera de dos formas accidentales; en cambio, en la ciencia no hay ningún fundamento para distinguir ni siquiera conceptualmente relaciones de razones diversas. A esto se suma una razón universal, en la cual se funda el principio de Santo Tomás: que la relación no denomina extrínsecamente, a saber, porque, siendo su denominación por referencia a otro, es contradictorio que la forma que denomina de esa manera exista en aquel al que apunta la referencia; y, de no existir en él, es preciso que exista en aquel que es referido, ya que en la relación los otros extremos no concurren por sí mismos. Por último, apenas puede la mente concebir qué es lo que hay en la ciencia, por razón de lo cual haga que lo escible se refiera realmente a ella, siendo así que toda la razón de la ciencia consiste en versar sobre lo escible, y en virtud de eso no le compete, hablando en absoluto, ordenar lo escible a sí misma.

Solución a la primera dificultad propuesta al principio

13. Así, pues, al primer argumento propuesto al principio debe decirse que lo escible puede denominarse en doble sentido: primero, de modo meramente terminativo y cuasi pasivo; segundo, correlativamente a la ciencia. Del primer modo es denominado extrínsecamente por la misma ciencia real, con lo que puede decirse que tal denominación existe en las cosas mismas y no es fingida por el entendimiento. Más aún: esta misma denominación no se toma sólo de la relación predicamental que hay en la ciencia, sino también de la misma forma absoluta,

tionum; sicut idem modus seu eadem dependentia propter solam distinctionem rationis inter actionem et passionem tribuit denominationes diversas agentis et patientis, unam intrinsece et aliam extrinsece. Verumtamen neque haec distinctio relationum admitti debet in praesenti, nam etiam ad huiusmodi distinctionem rationis oportet esse aliquod fundamentum in re, quod in praesenti nullum est. Unde non est simile exemplum de actione et passione, nam in mutatione est vera et transcendentalis habitudo ad principium a quo manat et ad passum quod immutat, et ideo est in ea magnum fundamentum ad distinguendum ratione actionem et passionem, ad modum duarum formarum accidentalium; at vero in scientia nullum est fundamentum ad distinguendas etiam secundum rationem relationes diversarum rationum. Accedit universalis ratio, in qua fundatur illud principium D. Thomae, quod relatio non denominat extrinsece, quia nimirum cum denominatio eius sit per habitudinem ad aliud, repugnat formam sic denominantem esse in eo ad quod est habitudo; quod si in eo non est, oportet ut sit in eo quod refertur, quia in relatione non concurrunt per se alia extrema. Denique vix potest mente concipi quidnam sit in scientia, ratione cuius faciat scibile ad se realiter referri, cum tota ratio scientiae sit versari circa scibile, et inde non habeat, per se loquendo, illud ad se ordinare.

Solvitur prima difficultas in principio proposita

13. Ad primum ergo argumentum in principio positum dicendum est scibile dupliciter posse denominari: primo, mere terminative et quasi passive; secundo, correlative ad scientiam. Primo modo denominatur extrinsece ab ipsamet scientia reali, atque ita talis denominatio dici potest esse in rebus ipsis et non esse per intellectum conficta. Immo haec ipsa denominatio non sumitur solum ex relatione praedicamentali quae est in scientia, sed etiam ex ipsamet forma absoluta ut

en cuanto incluye una referencia trascendental al objeto; esto lo insinuó suficientemente Aristóteles al decir que lo inteligible se denomina por el hecho de que el entendimiento versa sobre ello; pues versa no sólo mediante la relación predicamental, sino también mediante el acto propio del que se sigue la relación. La segunda denominación de escible es relativa, y ésta solamente se da por una relación de razón, ya que nuestra mente, para explicar esa relación que la ciencia tiene para con lo escible mismo, concibe a éste como correlativo de la ciencia. Por tanto, el argumento es válido únicamente para la primera denominación. Y cuando Aristóteles incluye, entre las cosas que son "en orden a algo", lo escible, lo sensible y otras semejantes, puede exponerse, en primer lugar, en el sentido de que por esas cosas no entiende únicamente estos extremos, sino la relación que media entre ellos y sus correlativos, cualquiera que sea aquel en que esté la relación; o puede decirse, en segundo lugar, que pone estos extremos entre las cosas que son "en orden a algo" en cuanto poseen estas denominaciones en virtud de algunas relaciones reales. En igual sentido cabe entender lo que afirma: que estas cosas son "en orden a algo" porque otras se refieren a ellas; son para algo —digo— no como correlativas, sino como términos denominados pasivamente por estas relaciones. De manera semejante, se dirá que estas cosas son esencialmente "en orden a algo" como términos esencialmente conexos con las relaciones reales, de las que reciben tales denominaciones. O, con orientación distinta, cabe decir asimismo que, cuando Aristóteles afirma que estas cosas se denominan "en orden a algo" porque otras se denominan en orden a ellas, lo entiende en sentido causal; pues, si lo escible, lo sensible y otras cosas semejantes las tomamos y concebimos de manera correlativa, es porque otras cosas se refieren a ellas, no porque ellas estén referidas verdadera y realmente. Mas Gregorio dice que puede aplicarse la misma interpretación aun cuando la relación de escible sea real, puesto que únicamente le conviene porque la ciencia versa sobre ello; pero esto no se afirma rectamente, pues, si el fundamento de esa relación es sólo la referencia de otro, en concreto de la ciencia a lo escible, la relación que se funda en ella no puede ser real.

14. Al segundo argumento se responde que la causa por la que esta relación no mutua en uno de los extremos no es real en este tercer género, es que en un

includente transcendentalem habitudinem ad obiectum; quod satis insinuavit Aristoteles, cum dixit intelligibile dici eo quod in eo versetur intellectus; versatur enim non per solam relationem praedicamentalem, sed per proprium actum ad quem consequitur relatio. Secunda denominatio scibilis est respectiva, et haec solum est per relationem rationis, quia mens nostra ad explicandam illam relationem quam scientia habet ad ipsum scibile concipit illud ut correlativum scientiae. Argumentum ergo solum procedit de priori denominatione. Cum autem Aristoteles scibile, sensibile et similia ponit inter ea quae sunt ad aliquid, primo exponi potest quod per haec non intelligat tantum haec extrema, sed relationem intervenientem inter haec et sua correlativa, in quocumque eorum sit illa relatio; vel secundo dici potest ponere haec extrema inter ea quae sunt ad aliquid, quatenus huiusmodi denominationes habent a quibusdam relationibus realibus. Et eodem sensu intelligi potest quod ait, haec esse ad aliquid quia alia referuntur ad ipsa; esse (inquam) ad aliquid non tamquam correlativa, sed tamquam termini passive denominati ab his relationibus. Et simili modo dicentur haec esse per se ad aliquid tamquam termini per se connexi cum relationibus realibus, a quibus tales denominationes recipiunt. Vel aliter etiam dici potest, cum ait Aristoteles haec dici ad aliquid quia alia dicuntur ad ipsa, intelligi causaliter, nam si scibile, sensibile et similia correlative sumantur et concipiantur a nobis, ideo est quia alia referuntur ad ipsa, non quia ipsa vere ac realiter referantur. Sed dicit Gregorius eamdem interpretationem habere locum, etiamsi relatio scibilis sit realis, quia ei non convenit nisi quia scientia versatur circa illud; sed hoc non recte dicitur, quia si fundamentum illius relationis est tantum habitudo alterius, scilicet scientiae ad scibile, non potest relatio in ea fundata esse realis.

14. Ad secundum argumentum respondetur causam ob quam haec relatio non mutua

extremo, por ejemplo, en el objeto escible, no existe fundamento real para tal relación. Ni basta con que en la cosa misma inteligible o sensible exista algún fundamento por razón del cual tenga aptitud para ser entendida o sentida, porque ese fundamento, considerado precisivamente en cuanto medida, no se toma como algo ordenable a otro, sino sólo como término u objeto al cual se conmensura otra cosa, y por eso se dice que en él no existe fundamento de la relación, no porque en él no haya nada real, sino porque en esa cosa no hay ninguna razón fundamentadora de la relación, lo cual se requiere para el fundamento de la relación, hablando de él en sentido formal, como se ha explicado más arriba, en la sec. 7. El tercer argumento plantea una grave dificultad acerca del término de la relación, dificultad que trataremos en la sección siguiente.

A propósito de la segunda dificultad, se trata de las relaciones de Dios a las criaturas

15. En la segunda parte de los argumentos se plantea, en primer lugar, la dificultad de si entre la criatura y Dios media siempre una relación no mutua, aunque parezca que pertenece al primero y segundo género de relaciones. Esta cuestión es teológica y suele proponerse con otras palabras, preguntando si los nombres que se atribuyen a Dios desde el tiempo por relación a la criatura expresan en Dios una relación real, o sólo de razón. Pues algunos nombres que parecen implicar una relación a la criatura se predican de Dios desde la eternidad, y unas veces se dice que implican una relación libre, mientras que otras entrañan una relación simplemente necesaria o natural; así, la ciencia, la potencia y otras cosas semejantes expresan una relación natural y necesaria, mientras que la predestinación, la providencia y la ciencia de visión dicen una relación libre o no natural, porque, hablando en absoluto, podrían no convenir a Dios. Acerca de estas relaciones no hay duda de que no son reales en Dios, puesto que desde la eternidad no tienen términos reales. Es verdad que algunos teólogos piensan que la relación de ciencia y la de potencia son, incluso en Dios, reales trascendentales —pudiendo, por este motivo, ser independientes de la existencia del término—, y

in altero extremo non est realis in hoc tertio genere, esse quia in uno extremo, verbi gratia, in obiecto scibili non est fundamentum reale talis relationis. Neque satis est quod in ipsa re intelligibili aut sensibili sit aliquod fundamentum ob quod apta sit intelligi aut sentiri, quia illud fundamentum praecise consideratum in ratione mensurae non accipitur ut aliquid ordinabile ad aliud, sed solum ut terminus vel obiectum cui aliquid commensuratur; et ideo dicitur in illo non esse fundamentum relationis, non quia nihil rei sit in ipso, sed quia in illa re nulla est ratio fundandi relationem, quod requiritur ad fundamentum relationis, formaliter de illo loquendo, prout explicatum est supra, sect. 7. Tertium argumentum petit difficultatem gravem de termino relationis, quam tractabimus sectione sequenti.

Circa secundam difficultatem tractatur de relationibus Dei ad creaturas

15. In secunda parte argumentorum petitur imprimis difficultas an inter creaturam et Deum sit semper relatio non mutua, etiamsi ad primum et secundum genus relationum pertinere videatur. Quae est quaestio theologica, et aliis verbis proponi solet, an nomina quae Deo tribuuntur ex tempore per relationem ad creaturam dicant in Deo relationem realem vel rationis tantum. Aliqua enim nomina quae videntur importare relationem ad creaturam dicuntur de Deo ex aeternitate, quae interdum dicuntur importare respectum liberum, interdum vero simpliciter necessarium seu naturalem; ut scientia, potentia et similes dicunt respectum naturalem et necessarium; praedestinatio autem, providentia et scientia visionis dicunt respectum liberum seu non naturalem, quia, absolute loquendo, possent Deo non convenire. Et de his relationibus non dubium est quin non sint reales in Deo, quia ex aeternitate non habent reales terminos. Verum est aliquos theologos existimare respectum scientiae et potentiae, etiam in Deo, esse reales transcendentales ideoque posse esse independentes ab existentia termini, et non esse va-

que no son variables ni accidentales, sino que pertenecen a la sustancia intrínseca de Dios. Sin embargo, tengo por más verdadero (y lo he de tratar con más extensión en otra parte) que estas cosas no expresan en Dios una verdadera relación trascendental, sino que únicamente según la predicación se significan a manera de cosas relativas, por el hecho de que nosotros las concebimos a modo de aquellas cosas que incluyen semejantes relaciones trascendentales. Pues, por otra parte, Dios, en cuanto a su esencia, es una realidad enteramente absoluta, y como su ciencia y su potencia es su misma esencia, también están desligadas de toda relación trascendental, cosa que igualmente hemos indicado antes, al explicar los atributos de Dios. Asimismo, hemos aducido como razón que la potencia de Dios no es tal que esté esencial y primariamente ordenada a la operación fuera de El, sino que posee esa eficacia como concomitantemente —hablando según la razón— y sin ordenación alguna. De manera semejante, la ciencia y la voluntad de Dios no versan esencial y primariamente sino sobre su esencia, pero desde ella, consecuentemente, alcanzan o pueden alcanzar las demás cosas sin una relación trascendental. Por consiguiente, estas relaciones, o sólo son según la predicación, o, si se conciben como relaciones según el ser, únicamente son relaciones de razón, al menos mientras los términos no existen en la realidad. Y el argumento antes propuesto no tiene validez acerca de ellas, sino a propósito de algunas relaciones que incluyen la coexistencia del término, y que por eso convienen a Dios desde el tiempo, puesto que las criaturas, que son los términos de tales relaciones, no existen sino desde el tiempo; de este tipo son las relaciones de creador, señor y otras semejantes.

Opinión de los nominalistas sobre las relaciones reales de Dios desde el tiempo

16. Así, pues, acerca de estas relaciones, muchos teólogos piensan que son reales. De esta manera lo sostiene Ockam, *In I,* dist. 30; y en el mismo lugar Gabriel, q. 5; Durando, q. 3; Gregorio, dist. 28, q. 3, a. 1; Marsilio, *In I,* q. 32, a. 1. El fundamento de estos autores es que la relación real no añade nada real al sujeto o a la otra cosa de la que se dice que está referida mediante ella, sino

riabiles neque accidentales, sed de intrinseca substantia Dei. Verius tamen existimo (quod alibi latius tractandum est) haec non dicere in Deo verum respectum transcendentalem, sed tantum secundum dici significari ad modum rerum respectivarum, eo quod a nobis concipiantur ad modum earum rerum quae similes respectus transcendentales includunt. Alioqui enim Deus, quantum ad essentiam suam, est res omnino absoluta, cumque eius scientia et potentia sit ipsamet essentia eius, absolutae etiam sunt ab omni respectu transcendentali, quod etiam supra tetigimus inter explicanda attributa Dei. Et rationem etiam reddidimus, quia potentia Dei non est talis ut sit per se primo ordinata ad opus extra se, sed eam efficacitatem habet quasi concomitanter, secundum rationem loquendo et absque ulla ordinatione. Et similiter scientia Dei et voluntas per se primo non versantur nisi circa suam essentiam, inde vero consequenter attingunt vel attingere possunt reliqua sine transcendentali respectu. Sunt ergo hi respectus aut secundum dici tantum aut, si concipiantur ut relationes secundum esse, sunt tantum relationes rationis, saltem quamdiu termini in re non existunt. Neque de his procedit argumentum supra propositum, sed de quibusdam respectibus qui includunt coexistentiam termini, qui propterea conveniunt Deo ex tempore, quia creaturae, quae sunt termini talium respectuum, non existunt nisi ex tempore, ut sunt relationes creatoris, domini, et similes.

Opinio nominalium de relationibus realibus Dei ex tempore

16. De his ergo multi theologi existimant esse relationes reales. Ita tenet Ocham, In I, dist. 30; et ibi Gabr., q. 5; Durand., q. 3; Gregor., dist. 28, q. 3, a. 1; Marsil., In I, q. 32, a. 1. Fundamentum horum auctorum est quia relatio realis nihil rei addit subiecto seu alteri rei quae per eam referri

que, o bien es una denominación tomada de la concomitancia de los extremos, o bien es la misma cosa absoluta que, coexistiendo con otra, se refiere por sí misma a ella, a causa de algún vínculo o alguna conexión que media entre ellas. De ahí resulta que la relación real puede advenir de nuevo, sin imperfección alguna, a una cosa, ya que adviene sin ninguna adición real e intrínseca, y sin composición, y, consecuentemente, también sin ninguna dependencia en una realidad extrínseca, sino a lo sumo en tal modo de denominación; ahora bien, éstas son las únicas imperfecciones que cabe pensar aquí; luego queda excluida toda imperfección; y, por otra parte, en Dios concurren todos los requisitos necesarios para la relación, puesto que es verdadera causa eficiente de la criatura y posee verdadera potencia y acción sobre ella; luego, puesto el otro extremo, en Dios habrá una verdadera relación real. Está en favor de esta opinión el modo común de denominar a Dios en virtud de estas relaciones; pues es productor o creador de la criatura de modo tan verdadero y real como un hombre es padre de otro, y lo mismo sucede con la relación de distinto, con la de semejante, etc.; luego, o todas estas relaciones son reales en Dios, o no hay ningún fundamento para admitir relaciones reales en las criaturas. Por último, favorece esta opinión S. Anselmo, en el *Monologio,* c. 24, donde, tras haber dicho que a Dios no puede advenirle nada, por ser invariable, se objeta a sí mismo: *¿Cómo no participa de un accidente, siendo así que parece advenirle el ser mayor que todas las demás naturalezas, y el ser desemejante a ellas?* Y responde: *Pero ¿qué contradicción envuelven la capacidad de recibir algunas cosas que se llaman accidentes y la natural inmutabilidad, si de la recepción de esas cosas no se sigue ninguna variabilidad para la sustancia?* Y más abajo añade que las relaciones son de este tipo. Y, para que no se piense que habla de las relaciones de razón, agrega un ejemplo tomado de las relaciones creadas: *Pues yo* —dice— *no soy mayor o menor, ni igual o semejante a un hombre que haya de nacer dentro de un año; pero, una vez que haya nacido, podré tener todas estas relaciones sin cambiar en nada por mi parte.* Después añade que las cosas de las que se dice que advienen sin mutación de la realidad se deno-

dicitur, sed vel est denominatio ex concomitantia extremorum, vel est ipsamet res absoluta quae, coexistente alia, per seipsam illam respicit, propter aliquod vinculum vel aliquam connexionem inter eas inventam. Unde fit ut relatio realis possit absque ulla imperfectione advenire alicui de novo, quia advenit sine additione ulla reali et intrinseca, et sine compositione, et consequenter etiam sine ulla dependentia in aliqua re extrinseca [1], sed ad summum in tali modo denominationis; solum autem hae imperfectiones possunt hic excogitari; ergo excluditur omnis imperfectio; et alioqui in Deo concurrunt omnia necessaria ad relationem; nam est vera causa efficiens creaturae et habet veram potentiam et actionem circa illam; ergo, posito altero extremo, erit in Deo vera relatio realis. Favetque huic sententiae communis modus denominandi Deum ex his relationibus; tam enim vere ac realiter est effector aut creator creaturae, sicut unus homo est pater alterius, et idem est de relatione distincti, similis, etc.; ergo vel omnes istae relationes sunt in Deo reales, aut nullum est fundamentum ad admittendas relationes reales in creaturis. Favet denique huic sententiae D. Anselmus, in Monolog., c. 24, ubi, cum dixisset Deo nihil posse accidere quia est invariabilis, obiicit sibi: *Quomodo non est particeps accidentis, cum et hoc ipsum quod maior est omnibus aliis naturis, et quod illis dissimilis est, illi videatur accidere?* Et respondet: *Sed quid repugnant quorumdam quae accidentia dicuntur, susceptibilitas, et naturalis incommutabilitas, si ex eorum assumptione nulla substantiae consequitur variabilitas?* Et subdit inferius huiusmodi esse relationes. Et ne existimetur loqui de relationibus rationis, exemplum addit in relationibus creatis: *Nam ego* (inquit) *nec maior vel minor, nec aequalis vel similis sum homini post annum nascituro; omnes autem relationes has illo nato habere potero sine omni mei mutatione.* Addit vero inferius, haec quae sine mutatione

[1] *Intrinseca* en otras ediciones. (N. de los EE.)

minan accidentes en sentido impropio, y por eso es verdad en absoluto que a Dios no puede advenirle de nuevo ningún accidente.

Se aprueba la opinión contraria

17. Sin embargo, numerosos teólogos, y de peso, niegan que semejantes nombres expresen en Dios, con respecto a las criaturas, unas relaciones reales que le convengan desde el tiempo. Esta es la opinión de Santo Tomás, I, q. 13, a. 7, y II *cont. Gent.*, c. 12; lo mismo enseñan, en estos lugares, Cayetano y el Ferrariense, y los demás tomistas; Capréolo, *In I*, dist. 30, q. 1, a. 1, concl. 3, y a. 2, concl. 2 y 3; y en el mismo pasaje el Hispalense, a. 1; S. Buenaventura, a. 1, q. 3; Ricardo, a. 1, q. 4; Escoto, q. 1; Egidio, q. 2; Enrique, *Quodl. IX*, q. 1; el Halense, I p., q. 35; parece sostener la misma sentencia el Maestro, en la citada dist. 30. Hay quienes piensan que esta opinión es tan cierta, que la otra está en contradicción con la doctrina sagrada. No obstante, una cosa es hablar dando por supuesto que la relación es una realidad o modo distinto *ex natura rei* del fundamento o del sujeto relacionado y, en consecuencia, añadido de nuevo a él cuando se refiere de nuevo o comienza a denominarse relativamente; y otra cosa es hablar de la relación suponiendo que no es algo distinto de las cosas absolutas. Hecha la primera suposición, sin duda sería absurdísimo y casi erróneo afirmar que en Dios resultan unas relaciones reales a las criaturas desde el tiempo cuando se producen las criaturas, o que desaparecen cuando cambian las criaturas. Porque, de acuerdo con esta opinión, no sólo se admite en Dios un verdadero accidente, ya que un modo distinto *ex natura rei* de la sustancia, y que puede estar en ella o faltarle, es un accidente; sino que también, consecuentemente, es necesario poner en Dios composición de sustancia y de ese modo distinto, y, por último, mutación y potencialidad, y otras cosas semejantes.

18. Porque no puede decirse que tal relación sea real y no esté en la criatura, y que haga que Dios mismo se refiera realmente a la criatura y, sin embargo, no esté en Dios, sino junto a El, como pensó Gilberto Porretano, según refieren el Halense y otros. Porque esto se refuta fácilmente, pues si dicha relación es real, es necesario que esté en algún sujeto; luego, como no está en la criatura, estará en Dios. A no ser que alguien imagine que es subsistente, cosa que no puede afirmarse, porque entonces se sigue que es cierta sustancia creada que está cerca de Dios desde el tiempo, ya que es una relación temporal y, por tanto, creada; mas esto es abiertamente falso e ininteligible; pues, ¿cómo podría esa sustancia poner a Dios en relación? Además, también en orden a dicha sustancia habría otra relación en Dios, porque sería su hacedor, y así se procedería al infinito. Y si se dice que esa relación es subsistente, pero no por una subsistencia distinta de la divina, preguntaré si se encuentra en ella por unión hipostática; y afirmar esto sería tan absurdo, que no hay necesidad de impugnarlo; o estará por identidad, y entonces preguntaré de nuevo si es por una identidad absoluta que excluya hasta la distinción modal, y entonces nos apartamos de la hipótesis que hemos sentado previamente, a saber, que toda relación real que adviene de nuevo es un modo distinto; en cambio, si se trata de una identidad real con distinción modal, se tropieza con todos los inconvenientes deducidos y no se evita que tal relación esté en Dios no por una inherencia distinta, sino por sí misma, igual que, en las sustancias creadas, los modos accidentales las modifican e inhieren en ellas.

19. Sin embargo, toda la certeza de esta opinión, en el sentido indicado, es más bien condicionada o de consecuencia que de consiguiente, a saber, que si la relación es real, como se supone en esta opinión, no puede existir en Dios; mas, como tal antecedente es incierto, y quizá falso, por eso no basta con que la conclusión sea cierta, en cuanto niega absolutamente las relaciones reales de Dios a las criaturas. Y los autores de la primera opinión no hablaron en ese sentido, ni admiten la suposición antedicha.

20. Mas, si suponemos que estas relaciones no son algo real que se distingue en acto de todas las cosas absolutas, ni puede ser cierto que estas relaciones no pueden atribuirse a Dios, ni la cuestión es de gran importancia, sino que casi únicamente afecta al modo de expresarse. Y, en verdad, quienes piensan que estas denominaciones relativas que pueden advenir de nuevo por la sola mutación de un extremo, sin que haya cambiado en nada la cosa de la cual se dice que está referida, solamente son denominaciones extrínsecas derivadas de la coexistencia de

rei accidere dicuntur, improprie dici accidentia, et ideo simpliciter verum esse Deo nullum accidens de novo advenire.

Contraria sententia probatur

17. Nihilominus tamen plures et graviores theologi negant huiusmodi nomina significare in Deo relationes reales ad creaturas, quae ex tempore ei conveniunt. Haec est sententia D. Thomae, I, q. 13, a. 7, et II cont. Gent., c. 12; et idem docent his locis Caiet. et Ferrar., et reliqui thomistae; Capreolus, In I, dist. 30, q. 1, a. 1, concl. 3, et a. 2, concl. 2 et 3, et ibidem Hispalens., a. 1; Bonav., a. 1, q. 3; Richard., a. 1, q. 4; Scotus, q. 1; Aegid., q. 2; Henric., Quodl. IX, q. 1; et Alens., I p., q. 35; et in eadem sententia videtur esse Magister, in illa dist. 30. Et sunt qui existiment hanc sententiam tam certam esse ut altera repugnet sacrae doctrinae. Verumtamen aliud est loqui supponendo relationem esse rem vel modum ex natura rei distinctum a fundamento seu subiecto relato, et consequenter ei de novo additum quando de novo refertur seu relative denominari incipit; aliud vero est loqui de relatione supponendo non esse aliquid distinctum a rebus absolutis. Facta priori suppositione, sine dubio esset absurdissimum ac fere erroneum dicere resultare in Deo relationes reales ad creaturas ex tempore quando creaturae producuntur, vel amitti cum creaturae mutantur. Quia iuxta huiusmodi sententiam et ponitur in Deo verum accidens, quia modus ex natura rei distinctus a substantia, qui potest inesse illi et abesse, accidens est; et consequenter necesse est ponere in Deo compositionem ex substantia et tali modo distincto, ac denique mutationem et potentialitatem ac similia.

18. Neque enim dici potest talem relationem esse realem et non esse in creatura, et referre realiter ipsum Deum ad creaturam et nihilominus non inesse Deo, sed assistere illi, ut Gilbert. Porret. cogitavit, ut Alensis et alii referunt. Refutatur enim hoc facile, nam si illa relatio realis est, in aliquo subiecto esse necesse est; cum ergo non sit in creatura, erit in Deo. Nisi quis fingat esse subsistentem, quod dici non potest, alias sequitur esse quamdam substantiam creatam assistentem Deo ex tempore, cum sit relatio temporalis et consequenter creata; at illud est plane falsum et inintelligibile; quomodo enim talis substantia referre posset Deum? Item etiam ad illam substantiam esset alia relatio in Deo, quia esset factor eius, et sic procederetur in infinitum. Quod si dicatur illam relationem esse subsistentem, non tamen alia subsistentia nisi divina, interrogabo an in ea sit per unionem hypostaticam: quod dicere tam absurdum esset, ut impugnandum non sit; vel per identitatem: et tunc rursus quaeram an id sit per omnimodam identitatem, quae excludat etiam distinctionem modalem, et sic receditur ab hypothesi quam praemisimus, quod, nimirum, omnis relatio realis de novo adveniens sit modus distinctus. Si vero sit sermo de identitate reali cum distinctione modali, inciditur in omnia inconvenientia illata et non evitatur quin talis relatio insit Deo non per inhaerentiam distinctam, sed per seipsam, sicut etiam in substantiis creatis modi accidentales ipsas afficiunt eisque inhaerent.

19. Verumtamen tota certitudo huius sententiae in hoc sensu magis est conditionata seu consequentiae quam consequentis, videlicet quod si relatio realis sit qualis in ea sententia supponitur, non potest esse in Deo; quia vero antecedens illud incertum est et fortasse falsum, ideo non satis est ut illa conclusio sit certa, prout absolute negat relationes reales Dei ad creaturas. Neque auctores primae sententiae in eo sensu locuti sunt, nec praedictam suppositionem admittunt.

20. Si vero supponamus has relationes non esse aliquid rei actu distinctum ab omnibus absolutis, nec potest esse certum has relationes non posse tribui Deo, nec est quaestio magni momenti, sed fere de modo loquendi. Et sane, qui putant has denominationes relativas, quae possunt de novo advenire per solam mutationem alterius extremi sine ulla mutatione eius rei quae referri di-

los extremos, se expresan de manera bastante consecuente al atribuir a Dios estas relaciones, pues no hay inconveniente alguno en que Dios sea denominado desde el tiempo por alguna forma real existente en la criatura, como es patente en la acción creativa y en otras que Dios opera *ad extra.* Y, ciertamente, San Anselmo, en el lugar citado, parece inclinarse mucho a esta opinión, aunque al final del capítulo omite como incierto ese modo de hablar. Sin embargo, más atrás hemos abandonado dicha opinión como menos probable y menos conforme con Aristóteles, cosa que ahora podemos confirmar por el hecho de que, según esa opinión, no habrá ninguna relación no mutua y será falso lo que Aristóteles afirma: que hay cosas que se denominan relativamente porque otras se refieren a ellas, y cosas que se denominan así porque ellas poseen en sí mismas alguna razón para referirse.

21. Pero, además, incluso suponiendo que la relación es algo intrínseco, mas no algo distinto en la realidad, y que, consecuentemente, no origina mutación ni composición, no se siguen los inconvenientes que arriba se han inferido, aun cuando se diga que Dios se refiere a las criaturas desde el tiempo, y, por tanto, dicha opinión, en el sentido indicado, no merece ninguna censura. Por eso, incluso entre los tomistas, Soncinas, V *Metaph.,* q. 25, ad 4, admite que la relación de dominio que Dios tiene para con las criaturas es real, ya que se funda en una verdadera potencia real; en parte, también opina así Herveo, *In I,* dist. 30, q. única, a. 3, aun cuando intente acomodarse en la expresión a la opinión común, pero lo explica con dificultad; y esto no es sorprendente, pues en realidad no es fácil dar razón de por qué deba negarse esto dando por supuesta esa opinión, ya que no se sigue ninguna imperfección en Dios, según consta por lo dicho.

22. Sin embargo, no juzgo que haya que apartarse del modo de expresarse de Santo Tomás y los teólogos de más peso, pues, aunque no se sigan los inconvenientes antes expuestos al atribuir a Dios la relación real en el sentido indicado, no obstante, resulta difícil que pueda referirse a las criaturas por su forma y su entidad intrínseca. Porque esto es propio de los entes del mismo orden; y Dios y la criatura pertenecen a órdenes enteramente diversos, como es bastante evidente de suyo.

citur, esse tantum denominationes extrinsecas ex coexistentia extremorum, satis consequenter loquuntur tribuendo has relationes Deo, quia nullum est inconveniens Deum ex tempore denominari ab aliqua forma reali existente in creatura, ut patet in actione creativa et in aliis quas Deus ad extra operatur. Et certe D. Anselmus, citato loco, in hanc sententiam multum propendere videtur, quamquam in fine capitis modum illum loquendi ut incertum praetermittat. Nihilominus tamen eam sententiam supra reliquimus ut minus probabilem minusque consentaneam Aristoteli; quod nunc ex eo confirmare possumus quod, iuxta illam, nullae erunt relationes non mutuae, falsumque erit quod Aristoteles ait, quaedam dici relative quia alia referuntur ad ipsa, alia vero quia ipsa in se habent unde referantur.

21. Ulterius vero etiam supponendo relationem esse quid intrinsecum, non tamen quid distinctum in re, et consequenter nec mutationem nec compositionem faciens, non sequuntur inconvenientia prius illata, etiamsi dicatur Deus ex tempore referri ad creaturas, et ideo illa opinio in eo sensu non est digna aliqua censura. Unde, etiam inter thomistas, Soncinas, V Metaph., q. 25, ad 4, admittit relationem dominii quam Deus habet ad creaturas esse realem, quia fundatur in vera potentia reali; quod etiam ex parte opinatur Hervaeus, In I, dist. 30, q. unica, a. 3, licet in modo loquendi conetur sese accommodare communi sententiae, quod difficile explicat; nec id est mirum, quia revera non est facile rationem reddere cur hoc negandum sit, supposita illa sententia, cum nulla imperfectio sequatur in Deo, ut ex dictis constat.

22. Nihilominus tamen non censeo esse recedendum a modo loquendi D. Thomae et graviorum theologorum, quia, etiamsi illa incommoda supra illata non sequantur attribuendo Deo relationem realem in dicto sensu, nihilominus tamen malo modo per intrinsecam formam et entitatem suam referri possit ad creaturas. Hoc enim est proprium entium eiusdem ordinis; Deus autem et creatura omnino sunt diversorum ordinum, ut per se satis constat.

23. Y se dice que pertenecen al mismo orden las cosas que, o están fuera de todo género y de toda dependencia, como las personas divinas, o están dentro del mismo género, como las sustancias creadas, o las cantidades, y otras cosas semejantes; o, por lo menos, las que están en diversos géneros, de los cuales uno puede perfeccionarse mediante el otro, e inversamente, como son el género de sustancia creada y los géneros de accidentes comparados entre sí. Por este motivo, se dice que todos los entes creados —en lo que concierne al asunto presente— son del mismo orden (pues las personas increadas, en cuanto se refieren entre sí, no pertenecen a esta disputación), ya que, si son del mismo género, no sólo tienen conveniencia unívoca entre sí, sino que también de alguna manera se ayudan mutuamente en orden a perfeccionar o completar su naturaleza, ya sea en el individuo, ya en la especie, ya, por lo menos, en el género. De ahí resulta que también la causalidad que media entre estos entes redunda en perfección, no sólo de los efectos, sino también, en cierto modo, de las causas, bien porque se ordenan a obrar, bien porque se conservan en los efectos, al menos según la especie, bien sea, por lo menos, porque se perfeccionan según el género con la variedad de las diferencias o de las especies. Y, si los entes creados son de diversos géneros, todos tienen alguna conexión entre sí, o según razones genéricas, o según razones específicas, comparándolas de manera proporcional. Así, pues, en este sentido decimos ahora que todos los entes creados pertenecen al mismo orden.

24. Puede exponerse esto de distinto modo siguiendo a Cayetano, I, q. 4, a. 3, ad 4, donde dice que son de órdenes diversos las cosas que tienen entre sí una dependencia esencial en la razón de causa y de causado, de la manera que todas las criaturas se comparan con Dios, pero no entre sí, pues, aunque a veces se causen recíprocamente, no lo hacen, empero, según una dependencia esencial propia. Mas esta exposición, aun siendo probable, y satisfactoria a propósito de las causas extrínsecas, sin embargo, en las intrínsecas, que son la material y la formal, no parece tener aplicación, sino que en ellas existe una razón especial, ya que se comparan con el efecto como partes que se ordenan a componer un todo, y desde este punto de vista pertenecen al mismo orden que él. Herveo, antes

23. Dicuntur autem esse eiusdem ordinis ea quae, vel sunt extra omne genus et extra omnem dependentiam, ut divinae personae, vel sunt sub eodem genere, ut substantiae creatae, vel quantitates et similia; vel certe quae sunt sub diversis generibus, quorum unum potest perfici per aliud, et e converso, ut sunt genus substantiae creatae et genera accidentium inter se comparata. Et hac ratione omnia entia creata, quantum ad praesens spectat, dicuntur esse eiusdem ordinis (personae enim increatae, ut inter se referuntur, non pertinent ad praesentem disputationem), quia, si sint eiusdem generis et habent inter se univocam convenientiam, et mutuo se aliquo modo iuvant ad perfectionem vel complementum suae naturae, vel in individuo, vel in specie, vel saltem in genere. Unde fit ut etiam causalitas quae inter huiusmodi entia intercedit redundet in perfectionem non solum effectuum, sed aliquo modo etiam causarum, vel quia ad agendum ordinantur, vel quia in effectibus conservantur saltem secundum speciem, vel certe quia secundum genus perficiuntur varietate differentiarum aut specierum. Si vero entia creata sint diversorum generum, omnia habent inter se aliquam connexionem, aut secundum rationes genericas aut secundum specificas, cum proportione eas comparando. In hoc ergo sensu dicimus in praesenti omnia entia creata esse eiusdem ordinis.

24. Aliter id exponi potest ex Caietano, I, q. 4, a. 3, ad 4, ubi ait ea esse diversorum ordinum quae habent inter se essentialem dependentiam in ratione causae et causati, quo modo comparantur omnes creaturae ad Deum, non tamen inter se, quia, licet interdum ad invicem causentur, non tamen secundum propriam dependentiam essentialem. Sed haec expositio, licet sit probabilis et quoad causas extrinsecas satisfaciat, tamen in intrinsecis, scilicet, materiali et formali, non videtur habere locum; sed in eis est specialis ratio, quia comparantur ad effectum ut partes quae ad componendum totum ordinantur, et quoad hoc sunt eiusdem ordinis cum illo. Aliam expositionem habet

citado, ofrece una exposición distinta, pero más oscura y menos satisfactoria, por lo cual la omito. Así, pues, afirmamos en el sentido expresado que ninguna cosa se refiere verdadera y realmente a otra mediante una forma intrínseca, si no pertenece al mismo orden que ella. La razón es que la relación real consiste en el orden de una cosa a otra; luego legítimamente se exige para tal relación que se dé entre extremos del mismo orden.

25. Esto puede confirmarse por lo dicho acerca de la ciencia y lo escible, pues desde ese punto de vista se consideran como pertenecientes a órdenes diversos, en cuanto la ciencia se ordena a lo escible, y lo escible como tal no se ordena a la ciencia; pero con mucho mayor motivo pertenece Dios a un orden distinto del de cualquier criatura; luego por sí mismo es realmente referible a las criaturas en mucho menor medida que lo escible a la ciencia. Santo Tomás, en los lugares citados, y más ampliamente en *De Potentia*, q. 7, a. 11, emplea casi el mismo razonamiento. Por tanto, la naturaleza divina, la potencia y los restantes atributos son en sí mismos tan absolutos y tan separados e independientes de cualquier orden de criaturas, que, ya existan las criaturas, ya no existan, no hacen que Dios se refiera a las criaturas ni según la realidad ni según alguna formalidad real verdadera. Por eso tampoco pueden concebirse verdaderamente en cuanto tales como denominando o refiriendo a Dios, sino que toda denominación que se concibe en Dios como relativa a las criaturas es solamente según la razón y según nuestro modo de concebir.

26. Y no obsta que Dios se denomine realmente creador o señor; porque se denomina realmente, pero de manera extrínseca por la acción real, y así se llama creador, e intrínsecamente por el poder real que tiene en sí mismo sobre la cosa creada, y de esa manera se llama señor; o por la ciencia o por el amor real, y entonces se dice esciente o amante de aquello que hace. Por último, estas denominaciones no son reales sino en cuanto se toman de algunas formas o cuasi formas absolutas; mas, en cuanto son formalmente relativas, únicamente se fundan en nuestro modo de concebir.

Hervaeus supra, sed obscuriorem minusque satisfacientem, et ideo eam omitto. In dicto ergo sensu asserimus nihil referri ad aliud vere ac realiter per intrinsecam formam, nisi sit eiusdem ordinis cum eo. Ratio autem est quia relatio realis consistit in ordine unius rei ad aliam; merito ergo ad talem relationem requiritur ut sit inter extrema eiusdem ordinis.

25. Potestque hoc confirmari ex dictis de scientia et scibili, nam sub ea ratione censentur esse diversorum ordinum, quatenus scientia ordinatur ad scibile, scibile autem ut sic non ordinatur ad scientiam; multo autem magis est Deus alterius ordinis ab omni creatura; ergo multo minus est per seipsum realiter referibilis ad creaturas quam scibile ad scientiam. Et hoc fere discursu utitur D. Thom. citatis locis, et latius in q. 7 de Potentia, a. 11. Divina ergo natura, potentia et reliqua attributa, tam sunt absoluta in se tamque abstracta et independentia ab omni ordine creaturarum, ut sive creaturae existant, sive non, nec secundum rem nec secundum aliquam veram formalitatem realem referant Deum ad creaturas. Unde nec vere possunt concipi ut sic denominantes vel referentes Deum, sed omnis denominatio quae ut respectiva concipitur in Deo ad creaturam est tantum secundum rationem et modum concipiendi nostrum.

26. Neque obstat quod Deus denominetur realiter creator aut Dominus; denominatur enim realiter, extrinsece quidem ab actione reali, et sic dicitur creator; intrinsece vero a potestate reali quam in se habet super rem creatam, et sic dicitur Dominus, vel a scientia aut amore reali, et sic dicitur sciens vel amans id quod facit. Denique hae denominationes non sunt reales nisi prout sumuntur ab aliquibus formis vel quasi formis absolutis; prout vero relativae formaliter sunt, tantum fundantur in modo concipiendi nostro.

27. Así, pues, a la dificultad principal planteada al principio, concedemos que entre Dios y las criaturas se dan relaciones no mutuas, las cuales no sólo pertenecen al tercer género o fundamento de las relaciones, sino también al primero o al segundo. Y no hay inconveniente en ello, ya que no es preciso que las cosas relativas del tercer género se distingan de las otras en que todas las relaciones de ese género sean no mutuas, y en los otros no lo sean nunca, sino en que las del tercer género siempre son no mutuas, mientras que las otras no lo son siempre, sino más bien raras veces. Por eso —según decía—, también se expone rectamente a Aristóteles en el sentido de que, en el tercer género, las relaciones son no mutuas en virtud del fundamento formal o de la razón fundamentadora, mientras que en el primero y en el segundo género, si alguna vez son no mutuas, proviene como de la realidad material o del sujeto o cuasi sujeto de la relación; por ejemplo, en la relación de causa y efecto entre Dios y las criaturas, si consideramos sólo formalmente la razón de potencia y de acción, puede ser suficiente para una relación mutua; no obstante, en Dios, por la eminencia de su entidad, dicha relación es no mutua; y lo mismo puede decirse de la relación de semejante, o de distinto, y de otras parecidas.

28. Pero la relación entre la causa final y el efecto, si es no mutua, puede reducirse con razón al tercer género, puesto que los medios se adaptan al fin, y así reciben su especie de él y, a su manera, son medidos por él.

29. En cuanto a la relación de "derecha" e "izquierda" entre el hombre y la columna, resulta bastante dudoso si es real por parte de algún extremo. Pues, aunque la forma o virtud de la que se ha tomado esa denominación sea real y exista en el animal intrínsecamente, y en la columna sólo extrínsecamente, sin embargo no se pone bastante de manifiesto por qué nazca de ahí una relación real, incluso en el animal, puesto que esa denominación no se funda en una unidad o cantidad, como es claro por sí mismo. Ni tampoco en la razón de potencia activa en cuanto tal; de lo contrario, la relación sería mutua, ya que le corresponde, en la columna, la potencia pasiva, o a veces también falta la activa, pues no es preciso que la virtud motiva de la parte derecha sea tan grande que baste para mover

27. Ad principalem ergo difficultatem in principio positam, concedimus inter Deum et creaturas dari relationes non mutuas, quae non solum pertinent ad tertium genus seu fundamentum relationum, sed etiam ad primum vel secundum. Neque id est inconveniens, quia non oportet relativa tertii generis in hoc distingui ab aliis quod in eo omnes relationes sint non mutuae, et in aliis nunquam, sed in hoc quod in tertio genere semper sint non mutuae, in aliis vero non semper, sed potius raro. Unde etiam recte exponitur Aristoteles, ut dicebam, quod in tertio genere ex vi formalis fundamenti seu rationis fundandi, relationes sunt non mutuae; in primo vero et secundo genere, si aliquando sunt non mutuae, provenit quasi ex materiali re aut subiecto vel quasi subiecto relationis; verbi gratia, in relatione causae et effectus inter Deum et creaturas, si formaliter solum consideremus rationem potentiae et actionis, potest esse sufficiens ad relationem mutuam; tamen in Deo, propter eminentiam suae entitatis, relatio illa est non mutua; et idem dici potest de relatione similis aut distincti et similibus.

28. Relatio autem inter causam finalem et effectum, si non mutua est, reduci merito potest ad tertium genus; coaptantur enim media fini, et sic ab eo speciem sumunt et suo modo per illum mensurantur.

29. De relatione autem dextri et sinistri inter hominem et columnam satis dubium est an sit realis ex parte alicuius extremi. Nam, licet forma seu virtus a qua illa denominatio sumpta est, realis sit et intrinsece existens in animali [1], in columna vero tantum extrinsece, tamen non satis apparet cur inde oriatur relatio realis, etiam in animali, cum illa denominatio non fundetur in unitate aliqua seu quantitate, ut per se constat. Neque etiam in ratione potentiae activae ut sic; alias relatio esset mutua, quia illi correspondet in columna potentia passiva, vel interdum etiam activa deficit, quia non oportet ut virtus motiva partis dextrae tanta

[1] *Naturali* en otras ediciones. (N. de los EE.)

la columna. Y tampoco se funda esa relación en ninguna conmensuración, porque la virtud derecha del animal no dice ninguna referencia trascendental a la columna ni se conmensura a ella en manera alguna. Así, pues, no parece que se dé una verdadera razón para fundamentar una relación real, sino que dicha denominación parece originada por la sola comparación del entendimiento mediante cierta proporción o proporcionalidad a la parte derecha y a la parte izquierda de un mismo hombre o animal. En efecto, entre estas partes existe una relación real mutua tomada de la diversidad de "sitios", con diversidad de virtudes reales existentes en ambas partes, y de ahí se ha trasladado una denominación semejante a la cosa inanimada que ocupa el lugar izquierdo o el derecho. Esta relación, en cuanto a la denominación, se asemeja a las relaciones no mutuas en que el fundamento de dicha denominación sólo existe en un extremo, y de él redunda al otro; por eso suelen aclararse con este ejemplo las relaciones no mutuas, aunque parezca que no es necesaria en tal caso la verdadera y propia relación real. Porque la sola diversidad de "sitios" en cuanto tal no es suficiente para la denominación de derecha e izquierda, como es evidente de suyo; y la diversidad de virtud, en ese caso, es sólo privativa, puesto que en el animal se da virtud propia, mientras que en la columna únicamente hay privación de virtud, y por ello parece que en ningún extremo es suficiente para una relación real. Y si alguno quiere defender absolutamente que ésa es una relación real no mutua, acuda a la respuesta general que se ha consignado más arriba.

SECCION XVI

SI EL TÉRMINO FORMAL DE LA RELACIÓN ES OTRA RELACIÓN O UNA RAZÓN ABSOLUTA

1. Esta cuestión ha surgido en la sección anterior, y es por sí misma muy necesaria para explicar la naturaleza de la relación, la cual depende tanto del fundamento como, a su manera, del término; por este motivo también encaja muy bien en este lugar, ya que en las dos secciones inmediatamente anteriores

sit ut ad movendam columnam sufficiat. Neque etiam fundatur illa relatio in aliqua commensuratione, quia virtus dextra animalis nullam habitudinem transcendentalem dicit ad columnam neque illi commensuratur ullo modo. Non ergo videtur intervenire vera ratio ad fundandam relationem realem, sed videtur illa denominatio orta ex sola comparatione intellectus per quamdam proportionem seu proportionalitatem ad dextram et sinistram partem eiusdem hominis vel animalis. Nam inter has partes est relatio realis mutua sumpta ex diversitate situum, cum diversitate virtutum realium in utraque parte existentium; et hinc similis denominatio translata est ad rem inanimatam, locum sinistrum vel dextrum occupantem. Quae quoad denominationem in hoc assimilatur relationibus non mutuis, quia fundamentum illius denominationis solum est in uno extremo, et inde redundat in aliud; ideo solent hoc exemplo declarari relationes non mutuae, quamvis vera ac propria relatio realis non videatur ibi necessaria. Quia sola diversitas situum ut sic non sufficit ad denominationem dextri et sinistri, ut per se constat; diversitas autem virtutis ibi non est nisi privativa, quia in animali est propria virtus, in columna vero tantum est privatio illius, et ideo in neutro extremo videtur sufficere ad relationem realem. Quod si quis omnino velit defendere illam esse relationem realem non mutuam, utatur generali responsione superius posita.

SECTIO XVI

UTRUM FORMALIS TERMINUS RELATIONIS SIT ALTERA RELATIO VEL ALIQUA RATIO ABSOLUTA

1. Haec quaestio suborta est ex sectione praecedenti, et est per se valde necessaria ad explicandam naturam relationis, quae tum ex fundamento, tum ex termino, suo modo pendet; et ob hoc etiam optime in hunc locum cadit, nam in duabus sectionibus proxime praecedentibus explicuimus formalia

hemos explicado los fundamentos formales de las relaciones; falta, pues, que, consecuentemente, declaremos su término formal.

Se expone el título de la cuestión, y qué es ser término en acto

2. Mas debe advertirse que aquí no tratamos de la denominación formal de término en cuanto es término en acto, sino de la razón o forma que se exige en la cosa que es término, a fin de que tenga aptitud para ser término. Porque, en el primer aspecto, el ser del término o la función de terminar no es ninguna cosa en la realidad que hace de término, sino una denominación extrínseca tomada del hecho de que otra cosa tienda a ella; de igual modo que el que la pared sea vista no es nada en la pared, sino una denominación tomada de la visión que se refiere a la pared; porque ser visto es lo mismo que ser término actual de la visión, aunque las palabras sean diversas; sin embargo, en la pared se preexige alguna forma por la que se constituya como apta para ser término de la visión. De esta manera, pues, hay que entenderlo acerca del término de la relación; en efecto, se dice que es término en acto por la sola razón de que otra cosa está referida a él, pero esa denominación no se requiere previamente para la relación, sino que es consecuencia de ella, punto en el que todos coinciden. Mas en el término se supone necesariamente alguna razón y cuasi causa formal por la cual es —por así decirlo— terminativo de la relación, ya que no todo ente puede ser término de cualquier relación; luego en cada uno se requiere alguna razón por la cual tiene aptitud para ser término de esta o de aquella relación; así, pues, esta razón formal de ser término es la que investigamos ahora. Y, puesto que anteriormente se ha dicho que el término de la relación debe ser un ente real, y que, para ser término en acto, exige la existencia actual, por eso preguntamos además si debe ser un ente formalmente relativo o absoluto; con lo cual se pondrá de manifiesto fácilmente, en cada relación, si el término proporcionado debe ser tal ente absoluto o tal ente relativo.

fundamenta relationum; superest ergo ut consequenter formalem terminum declaremus.

Exponitur quaestionis titulus et quid sit actu terminare

2. Est autem advertendum hic nos non agere de formali denominatione termini ut actu terminantis, sed de ratione seu forma quae in ipsa re quae est terminus requiritur ut sit apta ad terminandum. Nam sub priori ratione esse termini seu terminare non est aliquid in re terminante, sed est denominatio extrinseca sumpta ex eo quod aliud tendat in ipsam. Sicut parietem esse visum non est aliquid in pariete, sed est denominatio a visione respiciente ipsum; nam idem est videri quod actu terminare visionem, licet voces diversae sint; nihilominus tamen praerequiritur in pariete aliqua forma qua constituitur aptus ad terminandam visionem. Sic ergo intelligendum est de termino relationis; dicitur enim actu terminare, solum quia respicitur ab alio, quae denominatio non est praerequisita ad relationem, sed consequens ad illam, in quo omnes conveniunt. Necessario vero supponitur in termino aliqua ratio et quasi causa formalis ob quam est terminativus (ut sic dicam) relationis, quia non omne ens potest terminare quamcumque relationem; ergo in unoquoque requiritur aliqua ratio ob quam est natum terminare hanc vel illam relationem; hanc ergo rationem formalem terminandi in praesenti inquirimus. Et quoniam in superioribus dictum est terminum relationis debere esse ens reale, et, ut actu terminet, requirere actualem existentiam, ideo ulterius inquirimus an debeat esse ens formaliter relativum vel absolutum; ex quo facile constabit in unaquaque relatione an proportionatus terminus debeat esse tale ens absolutum vel tale relativum.

Diferentes opiniones

3. *Primera.*— En esta cuestión, pues, hay tres opiniones. La primera afirma que en todas las relaciones, tanto mutuas como no mutuas, el término formal debe ser relativo. Así lo enseñó Cayetano, I, q. 13, a. 7; y el Hispalense, *In I,* dist. 30, q. 1, notab. 3, parece expresarse en conformidad con dicha opinión, aunque no trata la cuestión ni habla expresamente de la razón formal de ser término. Algunos de los tomistas modernos han seguido esta opinión. Puede probarse, en primer lugar, porque cualquier ente relativo tiene por término formal a su correlativo; luego la razón formal de ser término de una relación es la relación opuesta que corresponde en el otro extremo. La consecuencia es evidente; se demuestra el antecedente, porque los relativos son simultáneos en naturaleza, en conocimiento y en definición, según consta por Aristóteles, c. sobre el "en orden a algo", y se dirá más adelante; pero no tendrían nada de esto si uno de los relativos no tuviera por término formalmente al otro; luego. Se prueba la menor en su primera parte porque si, por ejemplo, el padre en cuanto padre no tiene por término al hijo, en cuanto el hijo es relativo, sino en cuanto es este hombre engendrado por aquél, entonces el padre en cuanto padre no es simultáneo en naturaleza con el hijo en cuanto hijo, sino con este hombre en cuanto engendrado; pero este hombre ha sido engendrado por el otro con prioridad natural a tener la relación de filiación para con el mismo, ya que la filiación es una propiedad que resulta en el hombre engendrado; luego el padre, en cuanto padre, existirá con anterioridad de naturaleza a que exista el hijo en cuanto hijo. Se confirma esta parte porque la relación en cuanto relación sólo depende del fundamento y del término; luego, si el término formal no es otra relación, esencialmente no depende de ella ni la requiere; luego de suyo tiene prioridad de naturaleza sobre ella. Con un argumento parecido se demuestran las otras dos partes, porque la relación se conoce perfectamente una vez conocidos el fundamento y el término, sin requerir otra cosa; luego, si el término de una relación no es otra relación, una no depende de otra en su conocimiento; por tanto, no se conocen necesariamente de manera simultánea. Además, por idéntico motivo sólo se pone en la definición de relación el término formal, ya que todo el ser de la relación se ordena a su término; luego, si el término de un relativo no es el otro relativo, sino algo absoluto, no se definirá un relativo por el otro, e inversamente, que es en lo que consiste el ser simultáneos en definición. Se confirma esto especialmente en el caso de los relativos no mutuos, que parecen presentar mayor dificultad, ya que, de lo contrario, para conocer la relación de criatura sería preciso conocer la entidad absoluta de Dios y su naturaleza, y, de manera parecida, para conocer la relación de la ciencia, o la del sentido, sería necesario conocer la naturaleza absoluta del objeto escible o sensible, cosa que parece enteramente falsa.

4. *Segunda opinión.*— La segunda sentencia emplea una distinción, pues acerca de las relaciones mutuas piensa lo mismo que la opinión anterior, y por razones idénticas. En cambio, con respecto a las no mutuas afirma que tienen por término una cosa absoluta, y no relativa, porque estas relaciones terminan formalmente en algo real, mientras que en sus términos no corresponde algo real relativo, sino únicamente absoluto. Mantiene esta opinión el Ferrariense, II *cont Gent.,* c. 11, y se inclina más a ella en su segunda parte el Hispalense, antes citado, pues muchas veces afirma que algún atributo divino absoluto, a saber, la virtud, la potencia o algo de este tipo constituye la razón de que Dios sea término de la relación de la criatura a El. También sigue esta opinión Nifo, lib. V *Metaph.,* disp. XIV. Por nuestra parte, la confirmaremos después en lo que concierne a los relativos no mutuos; en cuanto a los mutuos, posee los mismos fundamentos que la sentencia anterior. Suele añadirse un argumento tomado de las relaciones divinas, las cuales son mutuas y, sin embargo, una es término de otra.

5. La tercera opinión enseña de manera universal que todas las relaciones, tanto las mutuas como las no mutuas, tienen por término algo formalmente absoluto. La defiende Escoto, *In I* dist. 36, q. 1, lugar en que opinan lo mismo Licheto y otros escotistas. La sigue abiertamente Capréolo, q. 1, a. 2, ad 3, a quien imita Soncinas, V *Metaph.,* q. 30, ad 2. Pues dicen que lo absoluto constituye la razón de ser término, pero exige una relación o correlación concomitante cuando es término en acto, cosa que es absolutamente verdadera en los relativos mutuos, pero en los

Variae sententiae

3. *Prima.*— Sunt ergo in hac re tres sententiae. Prima affirmat in omnibus relationibus, tam mutuis quam non mutuis, formalem terminum debere esse relativum. Ita docuit Caiet., I, q. 13, a. 7; et Hispalens., In I, dist. 30, q. 1, notab. 3, videtur secundum eamdem sententiam loqui, quamvis nec quaestionem disputet neque de formali ratione terminandi expresse loquatur. Nonnulli vero ex modernis thomistis hanc sententiam secuti sunt. Et potest probari primo, quia quodlibet relativum formaliter terminatur ad suum correlativum; ergo formalis ratio terminandi unam relationem est relatio opposita correspondens in altero extremo. Consequentia evidens est; et antecedens probatur, quia relativa sunt simul natura, cognitione et definitione, ut constat ex Aristotele c. de *ad aliquid,* et inferius dicetur; sed nihil horum haberent nisi unum relativum ad aliud formaliter terminaretur; ergo. Probatur minor quoad primam partem, quia si pater, verbi gratia, ut pater non terminatur ad filium, ut filius est relativus, sed ut est hic homo genitus ab illo, ergo pater ut pater non est simul natura cum filio ut filio, sed cum hoc homine ut genito; at vero hic homo prius natura est genitus ab alio quam habeat relationem filiationis ad ipsum, quia filiatio est proprietas resultans in homine genito; ergo pater, ut pater, erit prius natura quam sit filius ut filius. Et confirmatur haec pars, quia relatio, ut relatio, non pendet nisi ex fundamento et termino; ergo, si formalis terminus non est altera relatio, per se non pendet ab illa nec requirit illam; ergo ex se est prior natura quam illa. Simili que argumento probantur aliae duae partes, quia relatio perfecte cognoscitur cognito fundamento et termino, et aliud non requirit; ergo, si terminus unius relationis non est alia relatio, non pendet una in cognitione ab alia; non ergo simul necessario cognoscuntur. Rursus ob eamdem causam in definitione relationis solum ponitur terminus formalis, quia totum esse relationis est ad suum terminum; ergo, si terminus unius relativi non est aliud relativum, sed aliquid absolutum, non definietur unum relativum per aliud, et e converso, quod est esse simul definitione. Et confirmatur hoc specialiter in relativis non mutuis, in quibus videtur esse maior difficultas, quia alias ad cognoscendam relationem creaturae oporteret cognoscere entitatem Dei absolutam et naturam eius, et similiter ad cognoscendam relationem scientiae vel sensus oporteret cognoscere naturam absolutam obiecti scibilis vel sensibilis, quod videtur plane falsum.

4. *Secunda opinio.*— Secunda sententia distinctione utitur, nam de relationibus mutuis idem sentit quod praecedens sententia, propter easdem rationes. De non mutuis autem affirmat terminari ad absolutum et non relativum, quia huiusmodi relationes terminantur formaliter ad aliquid reale; in terminis autem earum non correspondet aliquid reale relativum, sed absolutum tantum. Hanc sententiam tenet Ferrar., II cont. Gent., c. 11, et in eam magis inclinat, quoad posteriorem partem eius, Hispalensis supra, nam saepe ait aliquod divinum attributum absolutum, scilicet, virtutem, potentiam vel aliquid huiusmodi, esse rationem quod Deus terminet relationem creaturae ad ipsum. Hanc etiam sententiam sequitur Niphus, V Metaph., disp. XIV. Eamque quoad relativa non mutua nos postea confirmabimus; quoad mutua vero eadem habet fundamenta quae praecedens sententia. Et addi solet argumentum sumptum ex relationibus divinis, quae mutuae sunt et tamen una ad aliam terminatur.

5. Tertia sententia universaliter docet omnes relationes, tam mutuas quam non mutuas, terminari ad absolutum formaliter. Hanc tenet Scot., In I, dist. 36, q. 1, ubi Lychetus et alii scotistae idem sentiunt. Et eam plane sequitur Capr., q. 1, a. 2, ad 3, quem imitatur Soncin., V Metaph., q. 30, ad. 2. Aiunt enim absolutum esse rationem terminandi, requirere tamen relationem seu correlationem concomitantem quando actu terminat, quod est simpliciter verum in rela-

no mutuos lo es solamente según nuestro modo de concebir, como explicaremos. Pienso que esta opinión es verdadera, entendida formal y esencialmente; por qué añado esto, quedará claro por lo que se ha de decir; pues es preciso proponer y probar esta opinión con distinción en las relaciones mutuas y en las no mutuas, ya que no es igualmente cierta en unas y otras, aunque de las no mutuas se desprenda un argumento de no poco peso aplicable a las mutuas.

Se confirma la tercera opinión proponiendo dos afirmaciones

6. *Primera afirmación.— Argumento en favor de la afirmación.—* Así, pues, afirmo en primer lugar: en los relativos no mutuos, la razón que existe en un extremo para ser término de la relación del otro no es una relación opuesta a la relación del otro, sino que es la misma entidad o alguna propiedad absoluta de ese término. Se prueba con el argumento aducido en la segunda opinión, el cual me parece eficacísimo, puesto que esta relación tiene un término real y que existe realmente; pero en ese término no existe ninguna relación real correspondiente y opuesta a la otra negación; luego no es por una relación, sino por alguna realidad absoluta por lo que ese término se constituye apto para terminar. La consecuencia es evidente por enumeración suficiente de las partes, y la mayor y la menor se han probado más arriba.

7. *Evasiva de Cayetano.— Refutación.—* Cayetano, para eludir la fuerza de este argumento, ideó la opinión que hemos refutado antes, a saber, que también los relativos no mutuos se refieren realmente entre sí, aunque la relación no esté en ambos; de esta manera intenta defender que incluso el extremo en el que no existe relación no es término de la relación del otro sino en cuanto se refiere recíprocamente a aquél. Mas esta opinión no sólo es falsa, sino que además no puede ayudar en nada para explicar la cuestión presente, como hemos demostrado. En efecto, aunque concedamos que lo escible se refiere realmente a la ciencia por una relación existente en la ciencia misma, no obstante, es verdad —cosa que dijo Aristóteles— que uno de estos extremos no se refiere al otro sino porque el otro se refiere a él; luego es necesario entender que la relación de la ciencia termina en lo

escible, antes —según la razón— de entender, recíprocamente, que lo escible se refiere a la ciencia, puesto que lo primero es como la causa o fundamento de lo segundo; luego la razón de ser término, por parte de lo escible, no puede ser la relación por la que se refiere a la ciencia. Además, aunque el terminar en acto sea —como decíamos arriba— una denominación extrínseca, sin embargo, la aptitud para ser término de una relación predicamental no puede ser una denominación extrínseca derivada del relativo opuesto, ya que la razón de ser término se presupone en la cosa con anterioridad a toda denominación tomada de otra cosa extrínseca; pues en la misma denominación extrínseca va incluida la terminación actual; luego para tal denominación se presupone la aptitud, sobre todo cuando el término debe ser una cosa real y realmente existente. Por eso, no puede entenderse en manera alguna que un extremo se constituya en próximamente apto para ser término de la relación del otro por la misma relación real que existe en el otro extremo, puesto que toda relación predicamental surge una vez presupuestos el fundamento y el término, y éste ciertamente no como siendo término en acto, sino como apto para serlo, ya que en cuanto es término en acto no se presupone, sino que queda constituido en virtud de la referencia del otro a él.

8. *Se refuta la opinión de otros.—* Otros suelen responder que, aunque en lo escible, por ejemplo, o en el creador responda únicamente una relación de razón, no obstante, la relación de ciencia o de criatura no tiene por término formal sino su correlativo en cuanto tal, y que, en consecuencia, la relación de razón es la razón real que actúa de término. Pero esta respuesta se refuta fácilmente por lo dicho antes acerca del término de la relación real predicamental, ya que hemos demostrado que debe ser una verdadera realidad que exista realmente. Esto es verdad, por igual o mayor motivo, acerca de esa forma que es la razón de ser término y acerca del sujeto cuasi material de dicha denominación; pues, si el término debe ser real, entonces igualmente debe ser en la realidad apto para terminar; de lo contrario no será término, ni actual ni aptitudinalmente; luego esta aptitud debe convenirle por alguna razón real que exista en él.

tivis mutuis; in non mutuis autem solum secundum nostrum modum concipiendi, ut explicabimus. Atque hanc sententiam censeo esse veram, formaliter ac per se intellectam; cur autem hoc addam, ex dicendis constabit; oportet enim sententiam hanc distincte proponere et probare in relationibus mutuis et non mutuis, quia non est aeque certa in utrisque, quamvis ex non mutuis ad mutuas non leve argumentum sumatur.

Tertia sententia duabus assertionibus propositis confirmatur

6. *Prima assertio.— Ratio pro assertione.—* Dico ergo primo: in relativis non mutuis ratio quae est in uno extremo ad terminandam relationem alterius non est aliqua relatio opposita relationi alterius, sed est ipsa entitas, vel proprietas aliqua absoluta talis termini. Probatur argumento facto in secunda sententia, quod mihi videtur efficacissimum, nam haec relatio habet terminum realem et realiter existentem; sed in illo termino nulla existit relatio realis correspondens opposita alteri relationi; ergo ille terminus non per relationem, sed per aliquam rem absolutam constituitur aptus ad terminandum. Consequentia est evidens a sufficienti partium enumeratione; maior autem et minor probatae sunt in superioribus.

7. *Effugium Caietani.— Improbatur.—* Ut Caietanus effugeret vim huius rationis, excogitavit sententiam quam supra refutavimus, quod, nimirum, etiam relativa non mutua realiter invicem referantur, quamvis relatio non utrique insit, atque ita conatur defendere etiam illud extremum in quo non est relatio non terminare relationem alterius, nisi quatenus ad illud vicissim refertur. Sed ea sententia et falsa est, ut ostendimus, et ad praesentem rem explicandam nihil conferre potest. Nam, etsi demus scibile referri realiter ad scientiam per relationem in ipsa scientia existentem, nihilominus verum est quod Aristoteles dixit, unum ex his extremis non referri ad aliud nisi quia aliud refertur ad ipsum; ergo prius secundum rationem necesse est intelligere relationem scientiae terminari ad scibile quam vicissim scibile referri ad scientiam, cum illud prius sit veluti causa seu fundamentum huius posterioris; ergo ratio terminandi ex parte scibilis non potest esse illa relatio qua refertur ad scientiam. Praeterea, licet terminare actu, ut supra dicebamus, sit denominatio extrinseca, tamen aptitudo terminandi relationem praedicamentalem non potest esse denominatio extrinseca ab opposito relativo, quia ratio terminandi supponitur in re ante omnem denominationem ab alio extrinseco; nam in ipsamet denominatione extrinseca includitur actualis terminatio; ergo aptitudo supponitur ad talem denominationem, maxime quando terminus esse debet res realis et realiter existens. Quocirca intelligi nullo modo potest quod unum extremum constituatur proxime aptum ad terminandam relationem alterius per ipsammet relationem realem quae est in altero extremo, cum omnis relatio praedicamentalis consurgat, praesuppositis fundamento et termino, non quidem actu terminante, sed apto ad terminandum, nam ut actu terminans non supponitur, sed constituitur ex alterius habitudine ad ipsum.

8. *Improbatur aliorum sententia.—* Alii respondere solent, quamvis in scibili, verbi gratia, vel creatore non respondeat nisi relatio rationis, nihilominus relationem scientiae aut creaturae non terminari formaliter nisi ad suum correlativum ut sic, et consequenter relationem rationis esse rationem terminandi realem. Sed haec responsio facile refutatur ex dictis supra de termino relationis realis praedicamentalis; ostendimus enim debere esse rem veram et realiter existentem. Quod sane aequali vel maiori ratione verum est de forma illa quae est ratio terminandi ac de subiecto quasi materiali talis denominationis; nam, si terminus debet esse realis, ergo eodem modo debet esse in re ipsa aptus ad terminandum; alioqui non erit terminus, neque actu neque aptitudine; ergo haec aptitudo debet ei convenire per rationem aliquam realem in ipso existentem.

9. Se confirma, porque la relación real no existe sino cuando existen el fundamento y el término; pero la relación de criatura existe, y en verdad tiene por término a Dios, sin que en Dios exista ninguna relación de razón, no sólo porque la relación de razón nunca existe verdaderamente, sino también porque, según el modo como puede existir —a saber, objetivamente en el entendimiento—, no es preciso que exista, es decir, que sea considerada en acto, para que la relación de criatura termine en el creador; pues, aun cuando ningún entendimiento elabore o considere tal relación, sin embargo, la relación de criatura terminará verdaderamente en Dios. Se dirá que es imposible que esa relación no exista objetivamente en algún entendimiento, al menos en el divino, ya sea que éste la produzca de manera inmediata, ya sea que la conozca como factible a su modo por el entendimiento humano. Se responde que, cualquiera de estas cosas que sea verdad, resulta improcedente para la cuestión que tratamos, pues, aunque ello sea necesario por la infinita ciencia de Dios, no obstante, no viene exigido esencial y formalmente por la relación de criatura, puesto que no se refiere a Dios en cuanto contempla (por así decirlo) la relación de razón, sino en cuanto infunde el ser a la misma; por eso, si tiene esto, es suficiente para que tal relación termine en El; y es improcedente la relación de razón en cuanto conocida por el entendimiento divino. Lo mismo sucede con el sentido y lo sensible, y con la ciencia y lo escible; pues, si por un imposible no los considerase ningún entendimiento, la relación del sentido terminaría en lo sensible, y la de la ciencia en lo escible.

10. Mas algunos responden que este argumento se aplica rectamente a la relación de razón en cuanto existente a su manera en acto, pero que a pesar de ello, la misma relación de razón, en cuanto está en potencia próxima de tal término, es la razón terminativa de la relación real del otro extremo. Pero esto tampoco tiene valor ninguno; pues pregunto qué entienden por relación de razón en potencia próxima. Porque, o entienden el mismo fundamento real que ofrece al entendimiento ocasión para concebirlo por modo de relativo, y eso no es tanto un verdadero fundamento de la relación cuanto la causa próxima o la ocasión que induce al entendimiento humano a tal manera de concebir; y, en este sentido, la relación de razón en potencia próxima no es sino una cosa absoluta existente

9. Et confirmatur, quia relatio realis non existit nisi existentibus fundamento et termino; sed relatio creaturae existit, et revera terminatur ad Deum, nulla existente in Deo relatione rationis, non solum quia relatio rationis nunquam vere existit, sed etiam quia, eo modo quo esse potest, nimirum obiective in intellectu, non est necesse illam actu esse, id est, considerari, ut relatio creaturae terminetur ad creatorem; nam, etiamsi nullus intellectus talem relationem fingat aut consideret, nihilominus relatio creaturae vere terminabitur ad Deum. Dices impossibile esse quin illa relatio sit obiective in aliquo intellectu, saltem divino, sive ipse illam immediate efficiat, sive cognoscat ut factibilem suo modo ab intellectu humano. Respondetur, quidquid horum verum sit, esse impertinens ad rem de qua agimus, quia, licet id sit necessarium ex infinita scientia Dei, tamen per se ac formaliter id non postulat relatio creaturae, quia non respicit Deum ut speculantem (ut sic loquar) relationem rationis, sed ut influentem esse in ipsam; unde, si hoc habeat, hoc sufficit ut talis relatio terminetur ad ipsum; relatio autem rationis ut scita ab intellectu divino est impertinens. Et idem est de sensu et sensibili, et scientia et scibili, nam, si per impossibile nullus intellectus de illis consideraret, relatio sensus terminaretur ad sensibile, et scientia ad scibile.

10. Sed respondent aliqui argumentum hoc recte procedere de relatione rationis ut actu existente suo modo, nihilominus tamen ipsam relationem rationis, quatenus est in proxima potentia talis termini, esse rationem terminandi relationem realem alterius extremi. Sed hoc etiam nullius momenti est; interrogo enim quid intelligant per relationem rationis in potentia proxima. Aut enim intelligunt ipsum fundamentum reale quod praebet occasionem intellectui ut per modum relativi illud concipiat, quod non tam est verum fundamentum relationis quam proxima causa vel occasio inducens humanum intellectum ad talem modum concipiendi, et in hoc sensu relatio rationis in potentia proxima non est nisi res absoluta in tali ter-

en tal término; así, por ejemplo, en Dios hay potencia por la que influye en acto en la criatura, y así en otros casos; por tanto, el que la relación de criatura termine en una relación de razón en cuanto se encuentra únicamente en el fundamento próximo por parte de Dios, es en verdad terminar en algo absoluto que existe en Dios; o por relación de razón en potencia se entiende la misma relación según su ser de esencia, tal como puede existir o, mejor, imaginarse en ella, y en este sentido me parece improbable la respuesta indicada, ya que esa relación en tanto puede existir, y es posible imaginar en ella algún ser de esencia, en cuanto el entendimiento, por ejemplo el humano, puede concebir una cosa absoluta por modo de relativa; pero esto es improcedente y extrínseco para la naturaleza y esencia de la relación real de criatura, y para que la misma termine en su término; luego no puede ser ésa la razón terminativa. Se confirma y explica, porque Dios en cuanto creador no puede ser término de la relación real de la criatura por el motivo preciso de que nosotros podemos concebirlo a manera de correlativo, sino porque verdadera y realmente infunde el ser en la criatura por su omnipotencia. Por último, en los otros términos reales y en las relaciones mutuas no basta el ser de la esencia en el término mismo para que surja la relación, si no se encuentra reducido a la existencia, porque en otro caso es algo potencial y absolutamente nada; luego mucho menos podrá bastar el ser de esencia o potencial de la relación de razón para constituir la razón terminativa de la relación real.

11. *Cómo resuelve Fonseca el argumento.*— Finalmente, inventó otra respuesta Fonseca, lib. V, c. 15, q. 5, sec. 4, donde afirma que una relación de razón puede convenir en acto, por ejemplo, al creador, aunque no exista en acto, a su manera, es decir, objetivamente en el entendimiento, y esto es suficiente para que una relación real pueda terminar en ella; pues, por el solo hecho de existir en la criatura la relación real, a Dios le conviene en acto la relación de razón de creador, aun cuando no exista en acto. Y el que estas dos cosas sean separables, lo demuestra porque al hombre le conviene en acto el ser animal, aunque no exista. Esta respuesta, empero, no es más probable que las restantes. Pues, en

mino existens, ut, verbi gratia, in Deo est potentia qua actu influit in creaturam, et sic de aliis; igitur quod relatio creaturae terminetur ad relationem rationis ut tantum est in fundamento proximo ex parte Dei, revera est terminari ad aliquid absolutum, quod est in Deo. Aut per relationem rationis in potentia intelligitur ipsamet relatio rationis secundum suum esse essentiae, quale in ea esse vel potius fingi potest, et hoc sensu improbabilis mihi videtur illa responsio, quia illa relatio in tantum esse potest, et in ea fingi potest aliquod esse essentiae, in qua intellectus, verbi gratia, humanus potest concipere rem absolutam per modum relativae; sed hoc est impertinens et extrinsecum ad naturam et essentiam relationis realis creaturae, et ut ipsa terminetur ad suum terminum; ergo non potest esse illa ratio terminandi. Et confirmatur ac declaratur, nam Deus ut creator non ideo potest terminare relationem realem creaturae quia potest a nobis concipi per modum correlativi, sed quia vere ac realiter influit [esse][1] in creaturam per omnipotentiam suam. Denique in aliis terminis realibus et in relationibus mutuis non sufficit esse essentiae in ipso termino ut relatio consurgat, nisi sit redactum ad existentiam, quia alias est potentiale quid et simpliciter nihil; ergo multo minus poterit sufficere esse essentiae vel potentiale relationis rationis, ut sit ratio terminandi relationem realem.

11. *Fonseca ut solvat argumentum.* — Aliam denique responsionem adinvenit Fonseca, lib. V, c. 15, q. 5, sect. 4, ubi dicit posse relationem rationis actu convenire, verbi gratia, creatori, etiamsi actu non existat, suo modo, id est, obiective in intellectu, atque hoc satis esse ut ad illam possit terminari relatio realis; nam, hoc ipso quo relatio realis est in creatura, relatio rationis creatoris actu convenit Deo, etiamsi actu non existat. Quod autem haec duo separabilia sint, probat quia homini actu convenit esse animal, etiamsi non existat. Sed haec re-

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

primer lugar, lo que da por supuesto —que una forma puede convenir en acto cuando no existe en acto—, o encierra una gran equivocidad, o es enteramente falso. En efecto, convenir en acto, si se toma en sentido propio y real, es estar en acto (en un sujeto) de la manera que una forma puede estar, es decir, o inhiriendo, o denominando, o refiriendo, o de algún otro modo semejante; y lo que conviene en acto de esa manera, es necesario que exista en acto, de la manera que puede existir. En cambio, si convenir en acto expresa únicamente la verdad de la proposición por la conexión de los extremos que abstraen de la existencia, eso en realidad no es convenir en acto, sino más bien en potencia, y, según la manera como puede entenderse la verdad actual en dichas proposiciones, no poseen esa verdad sino en cuanto están en acto en algún entendimiento, como se ha indicado anteriormente. Además, tomando en este sentido el *convenir en acto*, no puede afirmarse con verdad que la relación de razón convenga en acto a Dios por el solo hecho de que exista la criatura, pues, como muy bien argumenta el mismo autor, tal relación conviene a Dios de manera contingente y extrínseca, incluso después de producida la criatura; mas los predicados contingentes no convienen en acto más que cuando existen, sino que eso es propio de los predicados que convienen necesariamente a los sujetos. Sin embargo, la respuesta que emplea, limitando la proposición subsumida y exceptuando estas relaciones de razón, parece, en primer lugar, arbitraria, y, en segundo lugar, contraria a la razón; en efecto, excluida la existencia actual proporcionada a cada predicado, no puede afirmarse que el predicado convenga en acto al sujeto, a no ser, o bien porque pertenece a su esencia, o bien, al menos, porque emana de ella, de suerte que tenga con ella una conexión necesaria y esencial; luego, siempre que el predicado no es de esta clase, sino meramente contingente y derivado de una causa extrínseca, ya sea un predicado real, ya sea de razón, no puede decirse en ningún sentido verdadero que conviene en acto cuando no existe en acto. Se confirma, porque esto mismo, a saber, *convenir en acto*, requiere por lo menos la verdad de la proposición; ahora bien, las proposiciones "Dios posee una relación" o "se refiere en acto a la criatura" son falsas mientras esa relación no existe de ninguna ma-

sponsio non est probabilior caeteris. Nam imprimis, quod assumit, posse formam actu convenire quando actu non existit, aut magnam continet aequivocationem, aut est plane falsum. Nam actu convenire, si proprie et realiter sumatur, est actu inesse eo modo quo forma inesse potest, scilicet aut inhaerendo, aut denominando, aut referendo, vel alia simili ratione; quod autem hoc modo actu convenit, necesse est quod actu existat, eo modo quo existere potest. Quod si actu convenire solum dicit veritatem propositionis per connexionem extremorum abstrahentium ab existentia, illud revera non est actu convenire, sed potius in potentia, et eo modo quo in illis propositionibus intelligi potest actualis veritas, illam non habent nisi prout sunt actu in aliquo intellectu, ut in superioribus tactum est. Et praeterea, sumpto hoc modo *actu convenire*, non potest vere dici relatio rationis actu convenire Deo, hoc ipso quod creatura existit, quia, ut bene idem auctor argumentatur, talis relatio contingenter et ab extrinseco convenit Deo, etiam post effectionem creaturae; at praedicata contingentia non conveniunt actu nisi quando existunt, sed illud est proprium praedicatorum quae necessario conveniunt subiectis. Responsio vero quam adhibet, limitando sumptam propositionem et excipiendo has relationes rationis, primum videtur voluntaria, deinde contra rationem; nam, seclusa actuali existentia unicuique praedicato proportionata, non potest dici praedicatum actu convenire subiecto, nisi vel quia est de eius essentia, vel certe quia ab illa manat, ut necessariam connexionem et per se cum illa habeat; ergo, quotiescumque praedicatum non est huiusmodi, sed mere contingens et ab extrinseca causa proveniens, sive sit praedicatum reale sive rationis, in nullo vero sensu potest dici actu convenire quando actu non existit. Et confirmatur, nam hoc ipsum, scilicet, *actu convenire*, requirit saltem veritatem propositionis; sed hae propositiones sunt falsae: Deus habet relationem, vel actu refertur ad creaturam, quamdiu illa relatio nullo modo actu existit; immo, iuxta prin-

nera en acto; más aún: según los principios de la dialéctica, tales proposiciones no pueden ser prescindidas verdaderamente del tiempo, por ser contingentes en absoluto.

12. Por último, añado que, aun cuando concedamos todo lo que se afirma en dicha respuesta, no es satisfactorio, porque ese modo de convenir en acto no basta para el término de la relación real. En otro caso, Pedro, existente en acto, podría tener una relación real de identidad específica con Pablo que sólo existe en potencia, ya que a Pablo le conviene en acto el ser hombre, aunque no exista, puesto que es hombre intrínsecamente; luego también le convendrá en acto la relación real de identidad específica con Pedro, aun cuando dicha relación no exista en acto; luego, en sentido inverso, para que exista en Pedro la relación real, bastará con que otra relación semejante, y el fundamento de la misma, convengan en acto a Pedro, aunque no exista.

13. No queda, pues, lugar alguno para la tergiversación, sino que, admitida la doctrina común acerca de los relativos no mutuos, se sigue con evidencia que el término de esa relación es algo absoluto, hablando de manera formal y esencial. Mas añado estas últimas palabras porque a veces puede suceder que el término de una relación no mutua sea alguna relación real, pero no opuesta a otra relación ni recíproca de ella. Así, por ejemplo, la ciencia de alguna relación, o el amor que tienda de modo directo, esencial y primario a alguna relación, se refiere realmente a dicha relación como a su objeto o medida; de ahí resulta claro que, así como el objeto de tal ciencia es una relación, igualmente el término de la relación de esa ciencia será una relación, pero no formalmente en cuanto relación opuesta a la relación de dicha ciencia, sino más bien como materia sobre la cual versa esa ciencia y que se presupone para su relación, siendo, por tanto, algo casi material el que esa cosa conocida sea una relación. En este sentido afirmamos que es término de semejante relación una cosa absoluta, o una que se comporte a manera de absoluta; finalmente, lo es la cosa misma conocida o amada, de cualquier clase que sea. Se dirá: ¿qué ocurre si el objeto conocido es alguna relación de razón? Respuesta: también la relación trascendental de dicha ciencia terminará

cipia dialecticae, tales propositiones non possunt vere abstrahi a tempore, cum simpliciter contingentes sint.

12. Addo denique, etiamsi demus totum id quod in illa responsione sumitur, non satisfacere, quia ille modus actu conveniendi non sufficit ad terminum relationis realis. Alias Petrus actu existens posset habere relationem realem identitatis specificae ad Paulum potentia tantum existentem, quia actu convenit Paulo quod sit homo, etiamsi non existat, quia ab intrinseco est homo; ergo etiam actu conveniet illi relatio realis identitatis specificae cum Petro, etiamsi illa relatio actu non existat; ergo, e converso, ut relatio realis existat in Petro, satis erit quod alia similis et fundamentum eius actu conveniat Paulo, licet non existat.

13. Nullus est ergo tergiversationi locus, sed, admissa communi doctrina de relativis non mutuis, evidenter sequitur terminum illius relationis esse aliquid absolutum, formaliter ac per se loquendo. Addo autem haec ultima verba, quia interdum potest contingere ut terminus alicuius relationis non mutuae sit aliqua relatio realis, non tamen opposita alteri relationi, nec reciproca illi. Ut, verbi gratia, scientia de aliqua relatione, aut amor qui directe ac per se primo tendat in aliquam relationem, refertur realiter ad illam relationem ut ad obiectum seu mensuram; unde constat quod, sicut obiectum talis scientiae est relatio, ita etiam terminus relationis talis scientiae erit relatio, non tamen formaliter ut relatio opposita relationi illius scientiae, sed potius ut materia circa quam talis scientia versatur, et quae supponitur ad relationem eius, et ideo veluti materiale quid est quod illa res scita sit relatio. Et hoc modo dicimus rem absolutam terminare huiusmodi relationem, seu quae per modum absolutae se gerat; denique res ipsa scita vel amata, qualiscumque illa sit. Dices: quid si obiectum scitum sit aliqua relatio rationis? Respondetur: etiam relatio transcendentalis illius scientiae terminabitur ad

en ella, pero esa ciencia será incapaz de una relación predicamental a su objeto, por falta de término real.

Segunda afirmación

14. *Las relaciones mutuas tienen por término algo absoluto.*— En segundo lugar, afirmo: también en las relaciones mutuas la razón formal terminativa es, no la relación opuesta, sino alguna razón absoluta que constituye el fundamento formal de la relación opuesta. Entiendo esta ofirmación en sentido esencial y formal, lo mismo que he explicado la anterior; pues la regla general es que aquella realidad o razón formal que en uno de los relativos mutuos constituye la razón próxima de fundamentar una relación a otro es también la razón próxima y formal de terminar la relación del otro para con él. Así, por ejemplo, si en Pedro el fundamento próximo de poseer la relación de filiación es toda su sustancia en cuanto producida mediante una generación concreta realizada por Pablo, ésta misma es la razón por la que Pedro puede ser término de la relación de paternidad de Pablo para con él; inversamente, como en Pablo la potencia generativa, supuesta esa determinada generación como condición necesaria, es el fundamento próximo de la relación de paternidad, por eso es también la razón próxima por la que Pablo puede ser término de la filiación de Pedro para con él. Lo mismo sucede con las relaciones del primer género, pues la blancura que en esta cosa blanca es fundamento de su semejanza con otra, a causa de la unidad formal con ella, es asimismo la razón próxima de terminar la relación de semejanza de la otra con ella. Por eso, si es verdad que a veces una relación puede ser la razón próxima de fundamentar otra relación, como, por ejemplo, la paternidad puede fundamentar la semejanza, entonces esa paternidad que en un padre fundamenta la semejanza con otra cosa será en él la razón terminativa de la relación de otro para con él; sin embargo, en esto no se comporta formalmente como relación ni se opone relativamente a la relación de la que es término por sí misma, sino que se opone mediante otra relación que fundamenta en sí, por lo que en ese caso se comporta como si fuese una forma absoluta, y en este sentido afirmamos que el término formal es algo absoluto, hablando propiamente.

illam, erit tamen incapax illa scientia relationis praedicamentalis ad suum obiectum, propter defectum termini realis.

Assertio secunda

14. *Relationes mutuae ad absolutum terminantur.*— Dico secundo: etiam in relationibus mutuis formalis ratio terminandi est non relatio opposita, sed aliqua ratio absoluta quae est fundamentum formale relationis oppositae. Hanc assertionem intelligo per se ac formaliter, sicut praecedentem explicavi: generalis enim regula est illam rem seu rationem formalem quae in uno relativo mutuo est proxima ratio fundandi relationem ad aliud, esse etiam proximam et formalem rationem terminandi relationem alterius ad se. Ut, verbi gratia, si in Petro proximum fundamentum habendi in se relationem filiationis est tota substantia eius quatenus producta per talem generationem a Paulo, haec eadem est ratio ob quam Petrus potest terminare relationem paternitatis Pauli ad ipsum; et e converso, quia in Paulo potentia generandi, supposita tali generatione ut conditione necessaria, est proximum fundamentum relationis paternitatis, ideo etiam est proxima ratio ob quam Paulus potest terminare filiationem Petri ad ipsum. Idem est in relationibus primi generis, nam albedo, quae in hoc albo est fundamentum similitudinis ad aliud ob unitatem formalem cum ipso, est etiam proxima ratio terminandi relationem similitudinis alterius ad ipsum. Quocirca, si verum est interdum posse unam relationem esse proximam rationem fundandi aliam relationem, ut, verbi gratia, paternitas similitudinem, tunc illa paternitas quae in uno patre fundat similitudinem ad aliud erit in illo ratio terminandi relationem alterius ad se; in eo tamen non se gerit formaliter ut relatio, neque opponitur relative illi relationi quam terminat per seipsam, sed opponitur per aliam relationem quam in se fundat, et ideo tunc perinde se gerit ac si esset forma absoluta, et in hoc sensu dicimus formalem terminum esse aliquid absolutum, per se loquendo.

15. Esta afirmación suele demostrarse por el hecho de que, cuando la relación se define como el accidente cuyo ser, en su totalidad, consiste en ser para otro, por ese "otro" no puede entenderse otra relación, pues de lo contrario, o no se daría un género supremo de relación, sino dos, o una cosa se pondría en su propia definición. Es análogo el argumento de que la semejanza en general no puede referirse a alguna relación, porque en otro caso se referiría a otra semejanza, por tratarse de una relación de reciprocidad; pero, aparte de la semejanza en general, no puede darse otra semejanza. Sin embargo, paso por alto estos argumentos, ya porque proceden por medios extrínsecos y no explican la cuestión, ya también porque van a parar a una dificultad que ha de tratarse en la sección siguiente; y esos argumentos se resolverán más fácil y cómodamente de acuerdo con nuestra opinión, aunque quizá no sea absolutamente necesaria por ese solo motivo.

16. *Primera razón de la conclusión.*—Así, pues, en primer lugar esta conclusión se demuestra por la precedente; en efecto, del hecho de que en los relativos no mutuos vemos que la relación de un extremo no termina formalmente en la relación del otro, podemos colegir que, aun cuando en los relativos mutuos exista una relación real en ambos extremos, una no tiende formalmente a otra, sino que de manera simultánea y concomitante una tiende al sujeto o fundamento de la otra, e inversamente. Se demuestra esta inferencia: si, por un imposible, quedase impedida la relación en uno de los extremos, conservándose todo su fundamento, no obstante, la relación del otro extremo podría terminar en aquél; luego es señal de que esas dos relaciones se dan simultáneamente por concomitancia, y no por terminación formal de una en otra. La consecuencia es evidente, y el antecedente manifiesto, porque, según hemos visto en lo que precede, no sólo en las relaciones del tercer género, sino también en las del segundo y en las del primero, cuando un extremo es tal que no puede fundamentar la relación, sin embargo es apto para terminar la relación de otro, como es patente en Dios en cuanto termina la relación de la criatura en cuanto tal; luego, cualquiera que sea la razón por la que uno de los extremos permanezca con fundamento y sin relación, no obstante seguirá siendo suficiente para terminar la relación del otro extremo, ya que existe

15. Solet autem haec assertio probari ex eo quod, cum relatio definitur esse accidens cuius totum esse est ad aliud, per illud aliud non potest intelligi altera relatio, quia alias vel non daretur unum supremum genus relationis, sed duo, vel idem poneretur in definitione suiipsius. Et simile argumentum est quia similitudo in communi non potest referri ad aliquam relationem, quia alias referretur ad aliam similitudinem, cum sit relatio aequiparantiae; at praeter similitudinem in communi non potest esse alia similitudo. Verumtamen haec argumenta praetermitto, tum quia per extrinseca desumuntur et rem non declarant, tum etiam quia attingunt difficultatem tractandam sectione sequenti; quae quidem facilius et commodius expedientur iuxta hanc nostram sententiam, quamvis fortasse ob eam solam causam non sit simpliciter necessaria.

16. *Prima ratio conclusionis.*— Primo ergo probatur haec conclusio ex praecedenti, nam, ex eo quod in relativis non mutuis videmus relationem unius extremi non terminari formaliter ad relationem alterius, colligere possumus quod, licet in relativis mutuis sit relatio realis in utroque extremo, una non tendit in aliam formaliter, sed simul et concomitanter una tendit in subiectum seu fundamentum alterius, et e converso. Probatur haec illatio, nam, si per impossibile in altero extremo impediretur relatio, conservato toto fundamento eius, nihilominus relatio alterius extremi posset ad illud terminari; ergo signum est illas duas relationes esse simul per concomitantiam et non per formalem terminationem unius ad aliam. Consequentia est evidens et antecedens patet, quia, ut in superioribus visum est, non solum in relationibus tertii generis, sed etiam secundi et primi, quando unum extremum tale est ut non possit fundare relationem, nihilominus est aptum ad terminandam relationem alterius, ut patet in Deo ut terminante relationem creaturae ut sic; ergo quacumque ratione contigerit alterum extremum manere cum fundamento et sine relatione, nihilominus manebit sufficiens ad terminandam relationem alterius extremi; est enim eadem ratio, nam quod unum fun-

una razón idéntica, pues el que un fundamento o extremo sea apto o no para fundamentar una relación propia es accidental para ser término de otra. Por eso, si mediante una precisión intelectual se separa de tal extremo la relación, se entiende que, para ser término de otra relación, sigue siendo suficiente en igual medida que el extremo que no es capaz de relación. Luego es señal de que las relaciones mutuas son simultáneas por concomitancia y por las características de los extremos, que tienen aptitud para fundamentar la relación, y no por la terminación formal de una relación en otra correspondiente a ella.

17. *Segunda razón de la conclusión.*— En segundo lugar, argumento así: es un axioma común que, puestos el fundamento y el término, resulta la relación predicamental, y no resulta en otros casos; luego el término de una relación no puede ser la relación opuesta. El antecedente es cierto por consentimiento de todos y consta por lo dicho antes sobre la naturaleza de esta relación. Por eso también Escoto, aunque exceptúa las relaciones que él llama advenientes extrínsecamente, sin embargo niega de manera consecuente que pertenezcan a este predicamento, y nosotros demostraremos más adelante, en la disputación siguiente, que las relaciones de ese tipo o no existen o únicamente son distintas de las trascendentales. Pero es necesario que ese axioma se entienda del término formal y próximo y cuasi en acto primero (por así decirlo), del cual nos ocupamos también nosotros en la cuestión presente, como hemos dicho. Porque no puede entenderse del término que termina como en acto segundo (por expresarme de este modo). Pues acerca de ese término en cuanto tal no es verdad que, una vez puesto con el fundamento, se siga la relación, ya que más bien es él el que queda constituido como término que termina en acto por la misma relación en cuanto tiende a él en acto y lo denomina extrínsecamente con una denominación terminativa. Además, tampoco es posible entenderlo a propósito del término material y remoto, porque, puesto él solo con el fundamento del otro extremo, no es preciso que resulte la relación, como es evidente de suyo y puede demostrarse fácilmente con ejemplos; luego ese principio debe entenderse a propósito del término formal y como en acto primero y próximo. De ahí se demuestra con facilidad la primera consecuencia, porque una relación no surge de la posición de otra, ya que la

expresión *de* expresa una precedencia de naturaleza o de origen; pero una relación predicamental no precede a otra relación correspondiente a ella, ni una se origina de otra, como es evidente de suyo en todas las cosas creadas, de las cuales hablamos; de lo contrario no serían simultáneas. Y, cuando se dice que la relación resulta una vez puestos el fundamento y el término, el sentido indudable es que la posición del fundamento y del término precede o se presupone en orden de naturaleza, y de ahí resulta inmediatamente la relación, cosa que es manifiesta por el sentido propio de la expresión y por la realidad misma, ya que en los relativos mutuos ambas relaciones resultan simultáneamente, una vez puestos los fundamentos y los términos.

18. *Tercera razón de la afirmación.*— En tercer lugar, argumento confirmando y explicando el principio: *Lo que en cada uno de los extremos es razón fundamentadora de la propia relación es razón terminativa de la otra correlación.* Pues, así como la razón fundamentadora es aquella por la que se explica de manera conveniente la causa próxima de que una realidad determinada tenga relación a otra, igualmente la razón terminativa es aquella por la cual se explica la causa próxima de que una realidad sea tal que otra pueda referirse a ella; pero, en los relativos mutuos, esta causa se toma de la misma forma o razón; luego. La mayor parece evidente de suyo por los términos. La menor se explica por inducción; pues, así como lo blanco es apto para fundamentar la relación de semejanza, ya que posee la blancura, y la blancura misma es un fundamento apto por tener tal unidad formal, así también una misma cosa blanca tiene aptitud para ser término de la relación de otra, puesto que posee una blancura de idéntica razón o unidad que la blancura de la otra. Pues la otra cosa blanca no se refiere a ésta porque en ésta exista la relación de semejanza, sino porque en ésta existe la blancura igual que en la otra; de lo contrario no habría semejanza en la blancura, sino semejanza en la semejanza. Con esto puede comprenderse la razón *a priori,* ya que la semejanza en cuanto tal está en la blancura, por ejemplo; luego se da entre las cosas blancas en cuanto tales y las relaciona como semejantes; luego, así como por parte de una se funda en la blancura, también por parte de la otra termina en la blancura.

damentum seu extremum sit aptum necne ad fundandam propriam relationem, est per accidens ad terminationem alterius. Unde, si per intellectus praecisionem separetur relatio a tali extremo, intelligitur manere aeque sufficiens ad terminandam aliam relationem ac illud extremum quod non est capax relationis. Ergo signum est relationes mutuas esse simul propter concomitantiam et propter conditionem extremorum, quae apta sunt ad fundandam relationem, non propter formalem terminationem unius relationis ad aliam sibi correspondentem.

17. *Secunda ratio conclusionis.*— Secundo argumentor, quia commune axioma est, posito fundamento et termino, resultare relationem praedicamentalem, et non alias; ergo terminus unius relationis non potest esse relatio opposita. Antecedens certum est omnium consensu, et constat ex supra dictis de natura huius relationis. Unde etiam Scotus, licet excipiat relationes quas vocat extrinsecus advenientes, tamen consequenter negat illas pertinere ad hoc praedicamentum, et nos infra ostendemus illas vel nullas esse vel non nisi alias a transcendentalibus, disputatione sequenti. Necesse est autem axioma illud intelligi de termino formali et proximo et quasi in actu primo (ut sic dicam), de quo etiam nos in praesenti quaestione disputamus, ut diximus. Non enim potest intelligi de termino terminante quasi in actu secundo (ut ita loquar). Nam de illo termino ut sic non est verum quod illo posito cum fundamento sequatur relatio, nam potius ipse constituitur in ratione termini actu terminantis per ipsammet relationem ut actu tendentem in ipsum et extrinsece denominantem ipsum denominatione terminativa. Rursus nec potest intelligi de termino materiali et remoto, quia illo tantum posito cum fundamento alterius extremi non est necesse resultare relationem, ut per se constat et facile potest exemplis ostendi; ergo intelligendum est illud principium de termino formali et quasi in actu primo proximo. Et hinc facile probatur prima consequentia, quia una relatio non consurgit ex positione alterius, quia illa particula *ex* dicit antecessionem aliquam naturae vel originis; una autem relatio praedicamentalis non antecedit alteram relationem sibi correspondentem, neque una ducit ex altera originem, ut per se constat in omnibus creatis, de quibus loquimur; alias non essent simul. Cum autem relatio dicitur resultare positis fundamento et termino, sensus indubitatus est positionem fundamenti et termini antecedere seu praesupponi ordine naturae, et inde statim resultare relationem, quod ex proprietate ipsius locutionis manifestum est et ex re ipsa, quia in relativis mutuis utraque relatio simul resultat, positis fundamentis et terminis.

18. *Tertia assertionis ratio.*— Tertio argumentor confirmando et declarando illud principium, scilicet: *Id quod in unoquoque extremo est ratio fundandi propriam relationem, est ratio terminandi alteram correlationem.* Nam, sicut ratio fundandi est illa per quam convenienter redditur proxima causa ob quam talis res habet relationem ad aliud, ita ratio terminandi est illa per quam redditur proxima causa ob quam res est talis ut ad ipsam altera referri possit: haec autem causa ex eadem forma vel ratione sumitur in relativis mutuis; ergo. Maior videtur per se nota ex terminis. Minor declaratur inductione; nam, sicut album aptum est ad fundandam relationem similitudinis quia habet albedinem, et ipsa albedo est aptum fundamentum quia habet talem unitatem formalem, ita etiam idem album est aptum ad terminandam relationem alterius quia habet albedinem eiusdem rationis vel unitatis cum albedine alterius. Non enim aliud album refertur ad hoc quia in hoc est relatio similitudinis, sed quia in hoc est albedo sicut est in alio, alioqui non esset similitudo in albedine, sed esset similitudo in similitudine. Et hinc potest percipi ratio a priori, nam similitudo ut sic est in albedine, verbi gratia; versatur ergo inter alba ut sic et ea refert ut similia; ergo, sicut ex parte unius fundatur in albedine, ita ex parte alterius terminatur ad albedinem.

19.—Fácilmente se pone de manifiesto lo mismo en las relaciones no recíprocas; pues Pedro, por ejemplo, se refiere a Pablo como a padre precisamente porque lo engendró, y no porque Pablo se refiere a él, si es que establecemos una distinción formal entre la relación y la generación; porque, si nos detenemos precisivamente en esa razón, entendemos que, por parte del generante, hay una causa suficiente para que el hijo se refiera a él. Pero, por su parte, existe una causa idéntica para que en él resulte la relación de paternidad. Igual sucede con la paternidad, si damos razón de la misma por parte del término; pues la relación de paternidad que hay en Pablo termina en Pedro por el motivo preciso de haber sido engendrado por él, y precisamente por esto concebimos una causa suficiente por parte del término. De esta manera, en sentido universal, como la relación requiere esencialmente dos cosas, a saber, el fundamento y el término, por parte de uno y otro puede darse razón de cualquier relación, y la que se da verdadera y próximamente por parte del término en cuanto tal es la razón terminativa, así como la que se da por parte del sujeto es el fundamento o razón fundamentadora.

20. Ahora bien, la razón que puede aducirse por parte del término nunca es otra relación, si nos expresamos en sentido formal y no sólo concomitante o idéntico. Pues, aunque el padre no se refiera al hijo sino cuando el hijo se refiere a él, ésta, empero, no es la razón que por parte del término puede darse de que el padre se refiera al hijo, a saber, porque el hijo se refiere a él, sino precisamente porque ha sido engendrado por él; ya que una relación no es en manera alguna razón de otra, ni por parte del término ni por parte del fundamento; de lo contrario, no serían simultáneas en naturaleza; pues la que fuese razón de la otra sería, en cuanto tal, primera de algún modo, tanto más cuanto que se trata de una razón real y, a su manera, formal por parte del término. Consiguientemente, esta razón es siempre alguna otra cosa distinta de la relación y, en consecuencia, algo absoluto, y en los relativos mutuos no es sino eso mismo que en cada uno de ellos fundamenta su relación, pues eso es la razón terminativa de la relación del otro. Porque, prescindiendo de la relación, no hay ninguna otra razón más próxima ni más necesaria, como se ha explicado suficientemente con la inducción hecha.

19. Idem facile constat in relationibus disquiparantiae; nam Petrus, verbi gratia, ideo refertur ad Paulum ut ad patrem quia genuit ipsum, et non quia Paulus refertur ad ipsum, formaliter distinguendo relationem a generatione; nam praecise in ea ratione sistendo intelligimus esse sufficientem causam ex parte generantis ut filius referatur ad ipsum. Eadem est autem causa ex parte eius ob quam in ipso resultat relatio paternitatis. Et idem est de ipsa paternitate, si rationem eius ex parte termini reddamus; ideo enim relatio paternitatis quae est in Paulo terminatur ad Petrum, quia genitus est ab ipso, et in hoc praecise concipimus sufficientem causam ex parte termini. Atque ita in universum, cum relatio essentialiter requirat duo, scilicet fundamentum et terminum, ex parte utriusque potest reddi ratio cuiuscumque relationis, et illa quae vere et proxime redditur ex parte termini ut sic est ratio terminandi, sicut quae redditur ex parte subiecti est fundamentum seu ratio fundandi.

20. Ratio autem quae ex parte termini reddi potest nunquam est altera relatio, si formaliter loquamur, et non tantum concomitanter vel identice. Quamquam enim pater non referatur ad filium nisi cum filius refertur ad ipsum, non tamen haec est ratio quae ex parte termini. Ratio ergo haec semper est ratur ad filium, scilicet, quia filius refertur ad ipsum, sed praecise quia genitus est ab ipso; nam una relatio nullo modo est ratio alterius, nec ex parte termini nec ex parte fundamenti, alias non essent simul natura; illa enim quae esset ratio alterius, ut sic esset aliquo modo prima, maxime cum sit sermo de ratione reali et formali suo modo ex parte termini reddi possit, cur pater refealiquid aliud distinctum a relatione, et consequenter aliquid absolutum, quod non est aliud in relativis mutuis nisi illud ipsum quod in unoquoque fundat relationem eius, nam illud est ratio terminandi relationem alterius. Quia, praecisa relatione, nulla alia ratio est propinquior neque magis necessaria, ut in inductione facta satis declaratum est.

21. *Respuesta a una objeción.*— Se dirá: en los relativos no mutuos no puede observarse esta regla, ya que en el término de un relativo no hay fundamento real de ninguna relación. La respuesta es que siempre se entiende algo proporcional. Así, por ejemplo, si los relativos no mutuos son del segundo género, como sucede entre el creador y la criatura, la razón terminativa de la relación de criatura, por parte de Dios, es la misma potencia creadora en cuanto influye en acto. Y si, por otro concepto, Dios no fuese incapaz de relación, esa misma debería ser el fundamento de la relación del creador para con la criatura. Y porque, si queremos dar razón por parte del término de la relación de criatura, no existe otra sino que Dios la creó por su omnipotencia. Lo mismo se entiende con facilidad en el caso de las relaciones mutuas que pueden darse en el primer género, como la relación de semejanza o la de distinción entre la criatura y Dios. En cuanto al tercer género, la razón terminativa por parte de lo escible, por ejemplo, y de los objetos semejantes, es la entidad de cada uno, en cuanto en ella se da cierta aptitud objetiva para que tal acto, hábito o potencia pueda versar sobre ella, aptitud que puede denominarse verdad, o bondad, o algo parecido; pues dicha aptitud es la razón que puede aducirse por parte del objeto o del término de tal relación; porque la ciencia versa sobre un objeto determinado precisamente por poseer una determinada verdad o inteligibilidad, y así en otros casos.

22. *Por qué puede terminar la relación una razón que no puede fundamentarla.*—Y, si se pregunta por qué una aptitud o razón de esa clase, que no basta para fundamentar en sí una relación propia, es razón suficiente para terminar la relación de otro, se responde que el motivo consiste en que para fundamentar una relación es necesaria la ordenabilidad a otro (por así decirlo) por parte del fundamento, con lo cual se requiere que pertenezcan al mismo orden. Mas, para terminar una relación no es preciso que el término sea ordenable a otra cosa, sino que la otra cosa sea ordenable a él, y por ello el término puede tener aptitud real para terminar, aunque no sea del mismo orden que el otro extremo que se ordena a él.

21. *Obiectioni satisfit.*— Dices: in relativis non mutuis non potest haec regula servari, quia in termino unius relativi non est fundamentum reale alicuius relationis. Respondetur semper intelligi aliquid proportionabile. Ut, verbi gratia, si relativa non mutua sint secundi generis, ut est inter creatorem et creaturam, ratio terminandi relationem creaturae ex parte Dei est ipsa potentia creandi ut actu influens. Quia si alioqui Deus non esset incapax relationis, illamet deberet esse fundamentum relationis creatoris ad creaturam. Et quia si velimus rationem reddere ex parte termini relationis creaturae, non est alia nisi quia Deus per suam omnipotentiam creavit illam. Et idem facile intelligitur in relationibus mutuis, quae esse possunt in primo genere, ut est relatio similitudinis aut distinctionis inter creaturam et Deum. In tertio autem genere, ratio terminandi ex parte scibilis, verbi gratia, et similium obiectorum, est uniuscuiusque entitas, prout in ea est quaedam aptitudo obiectiva ut circa illam possit talis actus vel habitus, aut potentia versari, quae potest nominari veritas aut bonitas, vel quid simile; illa enim aptitudo est ratio quae reddi potest ex parte obiecti seu termini talis relationis; ideo enim scientia versatur circa tale obiectum quia talem habet veritatem seu intelligibilitatem, et sic de aliis.

22. *Ratio quae nequit fundare relationem cur terminare possit.*— Quod si inquiras cur huiusmodi aptitudo vel ratio quae non est sufficiens ad fundandam in se propriam relationem sit sufficiens ratio ad terminandam relationem alterius, respondetur causam esse quia ad fundandam relationem necessaria est ordinabilitas ad aliud (ut sic dicam) ex parte ipsius fundamenti, atque ita requirit quod sint eiusdem ordinis. Ad terminandam autem relationem non est necesse ut terminus sit ordinabilis ad aliud sed ut aliud sit ordinabile ad ipsum, et ideo potest terminus habere realem aptitudinem ad terminandum, etiamsi non sit eiusdem ordinis cum alio extremo quod ad ipsum ordinatur.

Se responde a los fundamentos de las otras opiniones

23. Falta responder a los fundamentos de las otras opiniones. En primer lugar, se niega que un relativo termine formalmente en el correlativo en cuanto tal, cosa que consta abiertamente en los relativos no mutuos, pues donde no existe correlativo, el otro relativo no puede terminar en el correlativo. Y de ahí entendemos que, también en los mutuos, aunque el relativo termine en su correlativo, no termina, empero, formalmente, de suerte que las relaciones mismas tiendan entre sí y a sí mismas, sino que una tiende al fundamento de la otra, y a la inversa, según queda explicado.

24. *En qué sentido son simultáneas en naturaleza las cosas relativas.*— A la primera objeción acerca de la simultaneidad de naturaleza se responde que de ella se infiere más bien lo contrario, puesto que la relación es naturalmente posterior a su término, en cuanto se encuentra constituido en acto primero o formal para terminar de manera suficiente, ya que, según hemos dicho, la relación surge del fundamento y del término. Más aún: algunos autores, que opinan que la relación es algo distinto, piensan que es producida eficientemente por el término. En consecuencia, si una relación fuese término de otra, de la posición de una resultaría la otra, y así no podrían ser simultáneas en naturaleza. Por tanto, se dice que son simultáneas en naturaleza cuando son mutuas, porque, al resultar una del fundamento y del término, resulta otra de manera totalmente concomitante sin ningún orden de prioridad y posterioridad entre sí, siendo en esto en lo que consiste el ser simultáneas en naturaleza. Esta simultaneidad se funda, no en la referencia mutua de ellas, sino en la necesaria conexión que tienen en el fundamento y en el término, pues ninguna puede surgir sino una vez puestos ya su fundamento y su término, y, cuando éstos han sido puestos, al punto surgen necesariamente las dos. Por otra parte, el fundamento formal de una es término formal de la otra, y a la inversa; de ahí se desprende que necesariamente se ponen con simultaneidad en la realidad el fundamento y el término de ambas, ya que —según expliqué— son idénticas, invirtiendo la proporción; con ello se tiene, por último, que las relaciones mismas surgen necesariamente en simultaneidad, no sólo de duración, puesto que con igual necesidad resultan ambas del término y del fundamento tan pronto como se ponen, sino también de naturaleza, ya que no guardan ningún orden entre sí. Por tanto, en este sentido, las mismas cosas correlativas, consideradas formalmente en cuanto correlativas, si son mutuas son simultáneas en naturaleza; y, si no son mutuas, como no son simultáneas en duración, tampoco pueden serlo en naturaleza.

Aliarum opinionum fundamentis satisfit

23. Ad fundamenta aliarum opinionum respondendum superest. Et imprimis negatur relativum formaliter terminari ad correlativum ut sic, quod manifeste constat in relativis non mutuis, quia ubi non est correlativum non potest alterum relativum ad correlativum terminari. Inde vero intelligimus, etiam in mutuis, quamvis relativum ad correlativum terminetur, non tamen formaliter, ita ut relationes ipsae inter se et ad se tendant, sed una tendit ad fundamentum alterius, et e converso, ut declaratum est.

24. *Relativa quomodo sint simul natura.*— Ad primam vero obiectionem de simultate naturae respondetur potius inde inferri oppositum, quia relatio est posterior natura quam terminus eius ut in actu primo seu formali ad terminandum sufficienter constitutus est, quia ex fundamento et termino consurgit relatio, ut diximus. Immo aliqui auctores, qui opinantur relationem esse quid distinctum, putant effective fieri a termino. Si ergo una relatio esset terminus alterius, ex positione unius resultaret alia, et ita non possent esse simul natura. Dicuntur ergo simul natura quando mutuae sunt, quia cum resultat una ex fundamento et termino, resultat alia omnino concomitanter absque ullo ordine prioris et posterioris inter se, et hoc est esse simul natura. Fundatur autem haec simultas non in formali habitudine earum inter se, sed in necessaria connexione quam habent in fundamento et termino, quia neutra insurgere potest nisi iam positis suo fundamento et termino, et illis positis ambae statim necessario consurgunt. Et alioqui formale fundamentum unius est formalis terminus alterius, et e converso; ex quo fit ut necessario simul sint posita in re fundamentum et terminus utriusque, nam sunt eadem, commutata proportione, ut explicui; atque ita tandem efficitur ut ipsae relationes necessario simul consurgant et duratione, quia utraque aequali necessitate resultat ex termino et fundamento quamprimum ponuntur, et natura, quia nullum inter se habent ordinem. Hoc igitur modo correlativa ipsa, formaliter sumpta ut correlativa sunt, si sint mutua, sunt simul natura; si vero sint non mutua, cum neque duratione sint simul, nec natura esse possunt.

25. *Se sale al paso de una objeción.*— Ahora bien, si esta comparación se hace entre un relativo y su término en acto segundo, es decir, en cuanto termina en acto, entonces puede decirse que son formalmente simultáneos en naturaleza, porque, según se ha dicho arriba, el término en cuanto tal queda formalmente constituido como terminativo por una denominación extrínseca tomada de la relación que tiende a él; por eso, puesta aquélla se denomina de ese modo, y eliminada aquélla deja de ser término en ese sentido sin perder nada intrínseco, como es evidente de suyo. Pero la relación no existe con anterioridad de naturaleza a terminar en otra cosa; luego existe en simultaneidad natural con el término en cuanto terminativo. Se dirá: la misma relación es como una causa formal de esa denominación de término actual; luego es naturalmente anterior. Respondo: propiamente no es causa formal, aunque nosotros la concibamos de esa manera a causa de la denominación, y por ello en ese caso no se da una verdadera prioridad de naturaleza, ya que la relación lo denomina como terminativo sin otra causalidad, y únicamente porque, en virtud de su esencia intrínseca, se refiere al término. Así, la visión confiere a una cosa la denominación de "vista" sin una verdadera causalidad, sino por el solo hecho de existir con esa referencia intrínseca; por eso, así como no existe con prioridad de naturaleza a poseer esa referencia, tampoco existe con prioridad de naturaleza a denominar "visto" a un objeto.

26. Esto es verdad en grado sumo hablando de estas formas en concreto, es decir, del relativo o del vidente; porque, hablando de las abstractas, la relación puede concebirse de alguna manera como anterior en naturaleza a lo relativo, del modo que puede haber prioridad de naturaleza entre una forma, sobre todo inherente, y su efecto formal. En efecto, la relación es la forma de lo relativo; pues la relación concebida en abstracto no se refiere propiamente al término, sino que

25. *Occurritur obiectioni.*— At vero si haec comparatio fiat inter unum relativum et terminum eius in actu secundo seu ut actu terminantem, sic dici possunt simul natura formaliter, quia, ut supra dictum est, terminus ut sic terminans formaliter constituitur per extrinsecam denominationem a relatione quae in illum tendit; unde illa posita sic denominatur, et illa ablata desinit esse hoc modo terminus, nihil intrinsecum amittendo, ut per se notum est. Relatio autem non prius natura est quam terminetur ad aliud; est ergo simul natura cum termino ut terminante. Dices: ipsa relatio est veluti causa formalis illius denominationis termini actualis; ergo est prior natura. Respondeo non esse proprie causam formalem, licet propter denominationem ad eum modum a nobis concipiatur, et ideo non intercedere ibi veram prioritatem naturae, quia relatio sine alia causalitate, solum quia ex intrinseca sua essentia respicit terminum, illum denominat terminantem. Sicut visio denominat rem visam sine vera causalitate, sed ex eo solum quod est cum tali intrinseca habitudine; unde, sicut non prius natura est quam habeat illam habitudinem, ita non prius natura est quam denominet obiectum visum.

26. Quod maxime verum est loquendo de his formis in concreto, id est, de relativo aut vidente; nam loquendo de abstractis, potest aliquo modo concipi relatio ut prior natura quam relativum, eo modo quo inter formam praesertim inhaerentem et effectum eius formalem potest esse prioritas naturae. Nam relatio est forma relativi; relatio enim abstracte concepta proprie non refertur ipsa

es por la que el sujeto se refiere, y por eso, siempre que ella se concibe como anterior a modificar en acto al sujeto, todavía no se concibe como refiriendo al término, por lo cual no es extraño que, en cuanto tal, la relación misma sea también anterior a la denominación del término terminativo. Quizá pueda aplicarse aquí la distinción, que Cayetano emplea en otro lugar, de la relación significada o ejercida, pues entonces se concibe la relación como no ejerciendo todavía el acto de referir, sino según su razón abstracta. Pero, aun concebida de ese modo, tiene simultaneidad de naturaleza con la otra relación opuesta, en las relaciones mutuas, porque también las relaciones consideradas en abstracto surgen de manera por completo simultánea, una vez puestos los dos fundamentos.

27. Finalmente, para no omitir nada, podría añadirse que también la relación concebida en abstracto, si no *ut quod*, al menos *ut quo*, tiende al término, ya que es la forma por la que el relativo se refiere al término, y porque, por más que se la considere en abstracto, su esencia consiste siempre en la referencia formal al término. Desde este punto de vista, aun cuando se entienda que es de algún modo anterior al relativo, incluso en ese aspecto tiende a su manera hacia el término y, consecuentemente, lo denomina como terminativo en acto, no del relativo en su totalidad, sino de la relación misma. Con esto, pues, resulta bastante claro cómo las relaciones opuestas son simultáneas en naturaleza, y también la relación y el término en cuanto terminativo en acto, pero no la relación y el término en acto primero, o sea, en cuanto a la razón de ser término; porque en ese sentido también puede preceder temporalmente, cuando el fundamento no se ha puesto en el otro extremo, e incluso puesto el otro extremo siempre precede en orden de naturaleza, ya que, como se ha explicado, de ese fundamento resulta la relación.

28. Así, pues, al argumento de la primera opinión se responde en forma negando la consecuencia, a saber, que el padre en cuanto padre no es simultáneo en naturaleza con el hijo en cuanto hijo, sino en cuanto es este hombre engendrado; más aún: de igual modo que este hombre, en cuanto engendrado, es anterior en naturaleza que en cuanto hijo, asimismo tiene prioridad natural sobre el padre en cuanto padre, aunque sea posterior en naturaleza a este hombre en

ad terminum, sed est qua subiectum refertur, et ideo quamdiu ipsa concipitur ut prior quam afficiens actu subiectum nondum concipitur ut referens ad terminum, et ideo mirum non est quod ut sic sit etiam prior ipsa relatio quam denominatio termini terminantis. Et fortasse hic potest applicari distinctio qua utitur alias Caietanus, de relatione signata vel exercita, nam tunc concipitur relatio ut nondum exercens actum referendi, sed secundum suam abstractam rationem. Adhuc tamen sic concepta, est simul natura cum altera relatione opposita, in relationibus mutuis, quia etiam relationes in abstracto sumptae omnino simul consurgunt, posito utroque fundamento.

27. Denique, ut nihil omittamus addi posset etiam relationem abstracte conceptam, licet non ut quod, saltem ut quo, tendere in terminum, nam est forma qua relativum respicit terminum, et quia quantumvis in abstracto consideretur, semper eius essentia consistit in formali habitudine ad terminum. Et sub hac consideratione, quamvis intelligatur aliquo modo prior quam relativum, etiam sub ea ratione tendit suo modo in terminum, et consequenter denominat illum actu terminantem, non integrum relativum, sed relationem ipsam. Ex his ergo satis constat quomodo relationes oppositae sint simul natura, et relatio etiam et terminus ut actu terminans, non vero relatio et terminus in actu primo seu quantum ad rationem terminandi; sic enim etiam tempore antecedere potest, quando fundamentum in alio extremo non est positum, et posito etiam alio extremo semper antecedit ordine naturae, quia ex illo fundamento resultat relatio, ut declaratum est.

28. Ad argumentum ergo primae sententiae respondetur in forma negando sequelam, nimirum, patrem ut patrem non esse simul natura cum filio ut filius est, sed ut est hic homo genitus; immo, sicut hic homo ut genitus est prius natura quam ut filius, ita etiam est prius natura quam pater ut pater, quamvis sit posterius natura quam

cuanto generante. Por ello, aun cuando el padre en cuanto tal termine en este hombre en cuanto engendrado por él, no obstante, no termina en el mismo con prioridad natural a que en él exista la filiación, y no por causa de la terminación formal en la filiación misma, sino por la concomitancia simultánea, enteramente necesaria, como se ha explicado. En consecuencia, si bien este hombre, en cuanto engendrado, es anterior en naturaleza al hijo, no obstante, en esa prioridad en cuanto tal todavía no se concibe en el padre la paternidad; e incluso se dice con toda verdad que este hombre en cuanto engendrado existe con prioridad natural a que exista en el padre la paternidad, ya que de la posición de este término con el fundamento, que existe en el generante, resulta la paternidad.

29. A la confirmación concedo que, hablando en sentido formal, una relación no depende otra, pero niego que de ahí se siga que no es simultánea en naturaleza, expresándonos de manera natural. La primera de estas afirmaciones la confirmo —aparte de todo lo dicho— con un ejemplo teológico, de acuerdo con cierta opinión de Santo Tomás; pues en Cristo Nuestro Señor, según Santo Tomás, no existe una filiación real para con su Madre, mientras que en la Virgen existe una relación real de maternidad para con Cristo; luego es señal de que una de estas relaciones no depende esencial y formalmente de la otra; de lo contrario, una no podría permanecer sin la otra, ni siquiera de potencia absoluta; análogamente, es señal de que una no es término formal de la otra, porque tampoco es posible que una relación se conserve sin su término. Todos estos principios son ciertos en la doctrina de Santo Tomás, y por ello estimo que este argumento es muy eficaz *ad hominem* contra Cayetano y los tomistas que le siguen. Mas digo que formalmente una relación no depende de otra; pues de manera concomitante cabe decir que de algún modo dependen mutuamente, ya que, en virtud de la naturaleza, una no puede existir sin la otra, ni siquiera de potencia absoluta, a no ser que, por lo menos, el fundamento de un extremo cambie de alguna manera y se haga incapaz de relación, para prescindir de las opiniones acerca de la relación de filiación en Cristo. Con esto se explica fácilmente la segunda parte, a saber, que del antedicho modo de independencia no se sigue que las relaciones no sean simultáneas en naturaleza. Porque más bien, si una dependiese de otra

hic homo ut generans. Et ideo, quamvis pater ut sic terminetur ad hunc hominem ut se genitum, nihilominus non prius natura terminatur ad ipsum quam in ipso filiatio, non propter terminationem formalem ad ipsam filiationem, sed propter simultaneam concomitantiam omnino necessariam, ut declaratum est. Quapropter, licet hic homo ut genitus sit prius natura quam ut filius, tamen in illo priori ut sic nondum intelligitur in patre paternitas; immo verissime etiam dicitur prius natura esse hunc hominem ut genitum quam in patre sit paternitas, nam ex positione huius termini cum fundamento, quod est in generante, resultat paternitas.

29. Ad confirmationem concedo, formaliter loquendo, unam relationem non pendere ab alia, nego tamen inde sequi non esse simul natura, naturaliter loquendo. Et horum primum, praeter omnia dicta, confirmo theologico exemplo, iuxta quamdam opinionem D. Thomae, nam in Christo Domino, secundum D. Thomam, non est realis filiatio ad matrem, in Virgine vero est realis relatio maternitatis ad Christum; signum est ergo unam ex his relationibus non pendere essentialiter et formaliter ab alia; alias non posset una manere sine alia, etiam de potentia absoluta; et similiter est signum unam non esse formalem terminum alterius, quia etiam non potest relatio sine suo termino conservari. Quae omnia principia sunt certa in doctrina D. Thomae, et ideo censeo hoc argumentum valde efficax ad hominem contra Caietanum et thomistas qui eum sequuntur. Dico autem formaliter non pendere unam relationem ex alia; nam concomitanter possunt dici aliquo modo invicem pendere, quia non potest esse una sine alia ex natura rei, immo nec de potentia absoluta, saltem nisi aliquo modo mutetur fundamentum alterius extremi et fiat incapax relationis, ut ab opinionibus de relatione filiationis in Christo abstrahamus. Atque hinc facile declaratur altera pars, nimirum, ex praedicto modo independentiae non sequi relationes non esse simul natura. Nam potius, si pro-

propia y formalmente, una no podría menos de ser anterior en naturaleza a la otra, ya que la misma dependencia es cierta posterioridad de naturaleza; mas, como poseen una concomitancia necesaria, por la cual una no puede existir sin la otra, sin ningún orden entre sí, por eso son simultáneas en naturaleza.

30. *En qué sentido son simultáneos en conocimiento los relativos.*— Además, con esto resulta claro lo que debe decirse acerca de la simultaneidad de conocimiento, que es lo que se pedía en el segundo argumento del fundamento contrario. Pues en idéntica proporción debe decirse que, formal e inmediatamente, la relación no depende en el conocimiento sino de su término según la razón propia de ser término, y no según la relación opuesta, cosa que el argumento demuestra rectamente. Y en los relativos no mutuos es manifiesto; pues, para que yo conozca la relación de servidumbre de la criatura para con Dios, no necesito conocer la relación real de dominio de Dios, ya que no hay ninguna; ni tampoco es necesario imaginar una relación de razón en Dios, porque esto no pertenece esencialmente al conocimiento de la otra relación, sino que, de producirse en nosotros, proviene de nuestro modo imperfecto de conocer; pues un ángel, y Dios mismo, comprende la relación de servidumbre en la criatura, sin imaginar en Dios ninguna relación de razón. Se dirá: ¿acaso no es necesario conocer a Dios como señor para conocer a la criatura como sierva? Respuesta: es preciso conocer a Dios como señor realmente, no relativamente según la razón. Pero Dios es realmente señor de manera absoluta, como observó Santo Tomás en *De Potentia,* q. 7, a. 10, ad 4, y en otros muchos lugares: en primer lugar, por la real potestad coercitiva sobre los súbditos; en segundo lugar, porque en El termina la relación real de servidumbre que existe en la criatura; y de ambos modos es necesario conocer a Dios como señor para conocer la relación de servidumbre de la criatura. Pues lo primero, es decir, la potestad coercitiva sobre los súbditos, es por parte de Dios la razón terminativa de la relación de servidumbre, por lo cual su conocimiento es, de manera cuasi antecedente y causal, la razón de conocer la relación de servidumbre; en efecto, así como dicha relación surge en virtud del término y del fundamento, igualmente no puede conocerse si no se conoce tal término y tal fundamento. Lo segundo, en cambio, conviene a Dios por una tendencia relativa actual de la criatura a El, sólo por denominación extrínseca; y, porque lo relativo como tal no puede conocerse sino en cuanto termina en su término, por eso, desde tal punto de vista, Dios es conocido como señor de manera no antecedente, sino concomitante. Y esto, que se ha explicado en el ejemplo, tiene lugar en la relación de criatura y en todas las no mutuas.

31. Y el argumento aducido más atrás no tiene ningún valor en contra de esto; pues concedemos que la relación de servidumbre no puede conocerse si en el término no se conoce alguna razón absoluta, no sólo de modo completamente simultáneo, sino también antecedente o causal, según he dicho; pero no es necesario que esa razón absoluta se conozca exactamente o tal como es en sí, pues basta con que se aprehenda abstractivamente o bajo alguna razón confusa, a pesar de que, cuanto más perfectamente se conozca el término, tanto más perfecto será el conocimiento de la relación. Todo esto se aclara fácilmente en el ejemplo expuesto, ya que, para conocer la relación de servidumbre que la criatura tiene para con Dios, es necesario conocer al menos en general que Dios tiene cierta potestad superior sobre la criatura, por razón de la cual puede darle preceptos o disponer de ella a su arbitrio, y cuanto mejor se conozca la amplitud de esta potencia, tanto más perfectamente se conocerá de qué clase es esa servidumbre; y no es posible que un ángel o Dios mismo conozca esta servidumbre, a no ser conociendo en El esa potencia. Mas no es necesario que, por ejemplo, un ángel que intuye naturalmente la relación de servidumbre en la criatura, intuya también de modo natural la potencia de Dios en sí mismo, sino que basta con que conozca tal potencia de Dios abstractivamente y por los efectos. Y mucho menos necesario es conocer toda la naturaleza de Dios, u otros atributos, hablando en sentido formal y esencial, porque esas cosas, en cuanto tales, no son la razón terminativa de dicha relación. De esta manera es fácil entender lo mismo en la relación de criatura, en cuanto es efecto de Dios, o en la de ciencia, o en la del sentido, y en otras no mutuas.

32. En cambio, en los relativos mutuos la razón es en parte idéntica y en parte diversa. Es idéntica la razón en cuanto a la dependencia formal del conoci-

prie ac formaliter una ab alia penderet, non posset non esse una prior natura alia, quia ipsamet dependentia est quaedam posterioritas naturae; quia vero habent necessariam concomitantiam qua non potest esse una sine alia absque ullo ordine inter se, ideo sunt simul natura.

30. *Relativa ut sint cognitione simul.*— Ex his praeterea constat quid dicendum sit de simultate cognitionis, quod in secundo argumento contrarii fundamenti petebatur. Nam eadem proportione dicendum est formaliter et immediate relationem non pendere in cognitione, nisi a suo termino secundum propriam rationem terminandi et non secundum relationem oppositam, quod recte probat argumentum. Et in relativis non mutuis est manifestum, nam ut cognoscam relationem servitutis creaturae ad Deum, non oportet cognoscere relationem realem dominii in Deo, quia nulla est; neque etiam necesse est fingere relationem rationis in Deo; hoc enim non pertinet per se ad cognitionem alterius relationis, sed si in nobis fit, provenit ex imperfecto modo cognoscendi nostro; angelus enim et Deus ipse comprehendit in creatura relationem servitutis, nullam fingentes in Deo relationem rationis. Dices: nonne necesse est cognoscere Deum ut dominum, ad cognoscendam creaturam ut servam? Respondetur necessarium esse cognoscere Deum ut dominum realiter, non relative secundum rationem. Est autem Deus realiter dominus simpliciter, ut q. 7 de Potent., a. 10, ad 4, et saepe alias, D. Thomas notavit: primo per potestatem realem coercendi subditos; secundo, quia ad ipsum terminatur relatio realis servitutis quae est in creatura; et utroque modo necesse est cognoscere Deum ut dominum ad cognoscendam relationem servitutis creaturae. Nam primum, id est, potestas coercendi subditos est ex parte Dei ratio terminandi relationem servitutis, et ideo cognitio eius quasi antecedenter et causaliter est ratio cognoscendi relationem servitutis; nam, sicut illa relatio consurgit ex vi illius termini et fundamenti, ita cognosci non potest nisi cognito tali termino et fundamento. At vero secundum convenit Deo per actualem tendentiam respectivam creaturae in ipsum, denominatione tantum extrinseca, et quia non potest cognosci relativum ut sic nisi ut terminatum ad suum terminum, ideo sub ea ratione non antecedenter, sed concomitanter cognoscitur Deus ut dominus. Atque hoc quod in hoc exemplo declaratum est habet locum in relatione creaturae et omnibus non mutuis.

31. Neque ratio superius facta contra hoc est alicuius momenti; concedimus enim non posse cognosci relationem servitutis non cognita in termino aliqua ratione absoluta, non tantum omnino simul, sed etiam antecedenter seu causaliter, ut dixi; non est tamen necesse ut illa ratio absoluta exacte aut prout in se est cognoscatur, nam satis est quod abstractive vel sub aliqua confusa ratione apprehendatur, quamquam quo terminus perfectius fuerit cognitus, eo perfectior erit cognitio relationis. Quae omnia facile declarantur in dicto exemplo, nam ad cognoscendam relationem servitutis quam creatura habet ad Deum necesse est saltem in communi cognoscere Deum habere superiorem quamdam potestatem in creaturam, ratione cuius potest aut illi praecipere aut de illa disponere suo arbitrio, et quanto amplitudo huius potentiae magis fuerit cognita, tanto perfectius cognoscetur qualis sit illa servitus; nec fieri potest ut angelus vel Deus ipse cognoscat hanc servitutem nisi cognoscendo in ipso talem potentiam. Non oportet autem ut angelus, verbi gratia, qui in creatura naturaliter intuetur relationem servitutis, naturaliter etiam intueatur potentiam Dei in seipso, sed satis est quod abstractive et ex effectibus cognoscat talem Dei potentiam. Multoque minus necesse est cognoscere totam Dei naturam vel alia attributa, formaliter ac per se loquendo, quia illa ut sic non sunt ratio terminandi talem relationem. Atque ad hunc modum facile est idem intelligere in relatione creaturae ut est effectus Dei, vel scientiae, aut sensus, et in aliis non mutuis.

32. At vero in relativis mutuis partim eadem est ratio, partim diversa. Est enim

miento con respecto al término en cuanto tal, y no con respecto al correlativo en cuanto tal, porque esto también es verdad en los relativos mutuos. En efecto, para que yo conozca en un hombre la relación de padre, basta que conozca que existe en el mundo otro hombre engendrado por él, aunque me detenga ahí y no conozca en el otro extremo la relación de filiación; y, de acuerdo con la opinión de Santo Tomás, un ángel, incluso malo, por su virtud natural —si no estaba impedida— intuía en la Santísima Virgen la relación de maternidad para con el hombre concreto que era Cristo y, sin embargo, no intuía en Cristo la relación de filiación; luego tenía conocimiento de un relativo con dependencia intrínseca de su término, sin conocer el correlativo en cuanto tal. Pues no es probable que el ángel tuviese necesidad de idear otra relación de razón en un extremo para poder conocer la otra; luego lo mismo sucede en cualquier otra relación mutua, ya que a este respecto la razón es la misma para todas.

33. En cuanto a la concomitancia hay alguna diversidad, ya que, por naturaleza, conocida una relación mutua, necesariamente se conoce al mismo tiempo la otra, al menos de manera concomitante. Pues, así como la relación se da por cierta resultancia, una vez puestos el fundamento y el término, igualmente se conoce una vez conocidos aquéllos, comparándolos entre sí. Por tanto, como estas relaciones mutuas resultan simultáneamente, al menos por concomitancia, una vez puestos el fundamento y el término, por eso, en virtud de una razón semejante, se conocen de manera simultánea una vez conocidos y comparados entre sí el fundamento y el término; y, siendo esto necesario para conocer cada una de las relaciones, de ahí resulta consecuentemente que, conocida una, al mismo tiempo se conoce de modo concomitante la otra. Esto es necesario en nosotros por una razón especial, ya que no conocemos estas relaciones tal como son en sí, sino únicamente conociendo y comparando entre sí los fundamentos y los términos; de ahí proviene, además, el que también conozcamos a manera de correlativos mutuos los extremos que no tienen una relación mutua; y de ello se desprende asimismo que, cuando a una relación no corresponde otra relación real, nosotros concebimos una relación de razón para conocer así concomitantemente uno y otro

eadem ratio quantum ad formalem dependentiam cognitionis a termino ut sic, et non a correlativo ut sic; hoc enim etiam in relativis mutuis verum est. Nam, ut cognoscam in aliquo homine relationem patris, satis est ut cognoscam esse in mundo alium hominem ab illo genitum, etiamsi ibi sistam et non cognoscam in alio extremo relationem filiationis; et iuxta opinionem D. Thomae, angelus, etiam malus, per virtutem naturalem (si non impediebatur) intuebatur in beata Virgine relationem maternitatis ad hunc hominem Christum, et tamen non intuebatur in Christo relationem filiationis; ergo habebat cognitionem unius relativi cum intrinseca dependentia ab eius termino, sine cognitione correlativi ut sic. Nec enim probabile est necessarium fuisse angelo fingere aliam relationem rationis in uno extremo ut alteram valeret cognoscere; idem ergo est in qualibet alia relatione mutua, nam quoad hoc eadem est omnium ratio.

33. Quoad concomitantiam vero est nonnulla diversitas, quia ex natura rei, cognita una relatione mutua, necessario simul cognoscitur alia, saltem concomitanter. Nam, sicut relatio est per quamdam resultantiam, posito fundamento et termino, ita cognoscitur cognitis illis, cum comparatione eorum inter se. Quia ergo hae relationes mutuae saltem per concomitantiam simul resultant positis fundamento et termino, ideo consimili ratione simul cognoscuntur cognitis et inter se collatis fundamento et termino; et quia hoc necesse est ad singularum relationum cognitionem, ideo consequenter fit ut, una cognita, simul concomitanter cognoscatur alia. Quod in nobis speciali ratione necessarium est, quia non cognoscimus has relationes prout in se sunt, sed solum cognoscendo et inter se conferendo fundamenta et terminos; ex quo praeterea oritur ut etiam illa extrema quae non habent mutuam relationem, per modum correlativorum mutuorum cognoscamus; et inde etiam fit ut ubi uni relationi non correspondet altera relatio realis, nos concipiamus relationem rationis, ut ita concomitanter cognoscamus utrumque

extremo por modo de correlativos. Pero en el conocimiento perfecto de las cosas tal como son en sí, ello no es necesario en lo que respecta a los relativos no mutuos, según queda dicho; en cambio, en lo concerniente a los relativos mutuos, existe la misma o mayor necesidad, bien porque las relaciones no se distinguen de sus fundamentos actualmente en la realidad, bien porque, si acaso se distinguen *ex natura rei,* se encuentran de tal suerte unidas y conexas con sus fundamentos simultáneamente existentes y comparados entre sí, que no es posible conocer la relación de una a otra sin conocer también, recíprocamente, la relación de ésta a aquélla. Así, pues, de estas maneras ha de entenderse que el correlativo es simultáneo en conocimiento con su término o con su correlativo.

34. *En qué sentido son simultáneos en definición los relativos.*— A la tercera parte del fundamento indicado, que se refería a la simultaneidad en definición, debe responderse de modo enteramente idéntico. Porque la definición no es sino cierto conocimiento, si está en la mente, o un signo del conocimiento, y consecuentemente de la cosa conocida, si está en la expresión; por ello, los relativos pueden ser simultáneos en definición en tanto en cuanto son simultáneos en conocimiento. Así, pues, de manera proporcional hay que decir que un relativo, hablando formalmente, no se define por el otro correlativo, sino por su término, al que se refiere esencialmente. Más aún: Escoto, en el lugar antes citado, estima que esto es necesario para que no se cometa un círculo vicioso o un juego de palabras, si en lugar del nombre consignado en la definición se pone la definición del mismo, o para que una cosa no sea anterior y posterior a sí misma, pues lo que se pone en la definición es de alguna manera anterior a lo definido. Pero estas cosas no son muy apremiantes, si se tiene en cuenta lo que acerca de estas definiciones por adición indicó Aristóteles, lib. VII de la *Metafísica,* c. 5, y lo que en ese lugar hicimos notar; y esos inconvenientes cobran especial urgencia en los relativos trascendentales, como son la materia y la forma, acerca de lo cual puede verse asimismo lo que hemos dicho arriba, disp. XLIII, sec. última, al final. Consiguientemente, no por evitar estos inconvenientes, sino por la realidad misma —puesto que cada uno se define formal y precisivamente por aquello a lo que está referido—, es verdad que en la definición de un relativo no se pone esencialmente

extremum per modum correlativi. In cognitione autem perfecta rerum prout in se sunt, id non est necessarium quoad relativa non mutua, ut dictum est. Quoad relativa vero mutua est eadem vel maior necessitas, aut quia relationes non distinguuntur actu a parte rei a suis fundamentis, aut si fortasse distinguuntur ex natura rei, sunt ita coniunctae et connexae cum fundamentis simul existentibus et inter se collatis, ut non possit cognosci respectus unius ad aliud quin cognoscatur etiam vicissim respectus alterius ad alterum. His ergo modis intelligendum est correlativum esse simul cognitione cum suo termino vel cum suo correlativo.

34. *Relativa quomodo sint simul definitione.*— Ad tertiam autem partem illius fundamenti, quae erat de simultate definitionis, eodem prorsus modo respondendum est. Nam definitio non est nisi cognitio quaedam, si in mente sit, vel signum cognitionis, et consequenter rei cognitae, si sit in voce; et ideo in tantum possunt relativa esse simul definitione in quantum sunt simul cognitione. Est igitur proportionali modo dicendum unum relativum, formaliter loquendo, non definiri per aliud correlativum, sed per suum terminum, quem essentialiter respicit. Immo Scotus supra existimat hoc esse necessarium ne committatur circulus aut nugatio, si loco nominis positi in definitione ponatur eius definitio, aut ne idem sit prius et posterius seipso, quia quod ponitur in definitione est aliquo modo prius definito. Sed haec non admodum cogunt, si considerentur quae de his definitionibus per additum attigit Aristoteles, VII Metaph., c. 5, et quae ibi notavimus; instanturque facile illa incommoda in relativis transcendentalibus, ut sunt materia et forma, de quo videri etiam possunt supra dicta, disp. XLIII, sect. ult., in fine. Non ergo propter vitanda haec incommoda, sed propter rem ipsam, quia unumquodque definitur formaliter ac praecise per id ad quod habet habitudinem, verum est in definitione unius relativi per se non

el otro extremo, a no ser bajo aquella razón que en él resulta necesaria para ser término de tal relación. Ahora bien, de manera concomitante, así como los relativos son simultáneos en conocimiento, igualmente lo son en definición; y, puesto que nosotros los concebimos y explicamos con mayor facilidad de ese modo, por eso suele decirse en absoluto que un relativo se define por el otro o en orden al otro, y a la inversa. Y en este sentido debe entenderse cuando se dice comúnmente que los correlativos son simultáneos en definición.

Los términos de las relaciones divinas

35. A la última razón que se añadía en la segunda opinión, tomada de las relaciones divinas, que se sirven mutuamente de término, se responde, en primer lugar, que hay disparidad de razón, ya que esas relaciones no tienen otro fundamento que ellas mismas, por ser sustanciales y subsistentes en virtud de sus propias razones, y por eso no es sorprendente que, igual que se fundan en sí mismas (por expresarme de este modo), también cada una sea por sí misma término de su correlativo. Antes bien, en esto se guarda una razón proporcional; pues hemos dicho que el fundamento de una relación constituye la razón terminativa de su correlación; luego, en este sentido, el fundamento de esa paternidad divina es la razón terminativa de la filiación divina; no obstante, así como el fundamento de dicha paternidad no es nada fuera de la paternidad misma, de igual modo la razón terminativa de la filiación no es nada distinto de ella.

36. Añádase que, aunque estas cosas sean verdaderas en la realidad, si es que se piensan como distintas según la razón o según nuestros conceptos imperfectos, de la manera que se hayan concebido las relaciones y los fundamentos como distintos, debe también concebirse que la razón terminativa de una relación no es otra relación en cuanto tal, sino el fundamento de la misma. Así, por ejemplo, si uno distingue conceptualmente las relaciones y los orígenes, y opina con San Buenaventura que las personas quedan constituidas por los orígenes, mientras que las relaciones les advienen y se fundan en ellos, consecuentemente afirmará que el término formal de la paternidad, por ejemplo, es el origen pasivo en el Hijo; por

poni aliud extremum, nisi sub ea ratione quae in illo necessaria est ad terminandam talem relationem. Concomitanter vero, sicut relativa sunt simul cognitione, ita etiam definitione, et quia nos facilius ita illa concipimus et explicamus, ideo simpliciter dici solet unum relativum definiri per aliud [seu ad aliud] [1] et e converso. Atque in hoc sensu accipiendum est cum communiter dicitur correlativa esse simul definitione.

De terminis divinarum relationum

35. Ad ultimam rationem quae in secunda sententia addebatur, sumptam ex relationibus divinis, quae invicem terminantur, respondetur imprimis esse disparem rationem, quia illae relationes non habent fundamentum praeter seipsas, eo quod sint substantiales et subsistentes ex propriis rationibus, et ideo mirum non est quod, sicut seipsis fundantur (ut ita loquar), ita unaquaeque seipsa terminet suum correlativum. Quin potius in hoc servatur proportionalis ratio; diximus enim fundamentum unius relationis esse rationem terminandi correlationem eius; ita ergo fundamentum illius paternitatis divinae est ratio terminandi divinam filiationem; tamen, sicut fundamentum illius paternitatis nihil est praeter paternitatem ipsam, ita ratio terminandi filiationem nihil etiam est praeter ipsam.

36. Adde, quamvis haec vera sint secundum rem, si tamen secundum rationem vel imperfectos conceptus nostros cogitentur haec ut distincta, eo modo quo quis conceperit relationes et fundamenta ut distincta, debere etiam concipere rationem terminandi unam relationem non esse aliam relationem ut sic, sed fundamentum illius. Ut, verbi gratia, si quis ratione distinguat relationes et origines et cum Bonaventura sentiat personas originibus constitui, relationes autem eis advenire et in eis fundari, consequenter dicet formalem terminum paternitatis, verbi gratia, esse

1 Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

el contrario, el término de la filiación es la generación activa en el Padre, puesto que el Padre se refiere a Aquel a quien engendró en cuanto tal, y el Hijo a Aquél por quien fue engendrado. De manera semejante, el que, siguiendo a Cayetano, distinga la paternidad en cuanto concebida o en cuanto ejercida, y en el primer aspecto piense que constituye a la persona, mientras que en el segundo se refiere a ella, y que en ese sentido esta última razón se fundamenta en la primera, necesariamente habrá de afirmar, en consecuencia, que una relación en cuanto ejercida termina en otra en cuanto concebida, y a la inversa. Y, en verdad, ya empleemos esas expresiones, ya utilicemos otras, la relación no tiene razón de término en cuanto se refiere a otra cosa, sino en cuanto en sí es algo que tiene aptitud para que otra cosa se refiera a ella; de este modo, incluso según nuestra manera de concebir, cualquiera que sea la razón por la que en ese caso se distingan el fundamento y la relación, o la persona constituida y la referencia, se distinguen asimismo la razón terminativa y la relación.

37. Esto se ve más claro en la espiración pasiva con respecto a la activa, pues el Padre y el Hijo, además de la espiración activa, poseen sus relaciones propias por las que quedan constituidos en su ser personal, y, así constituidos, son un solo principio espirador del Espíritu Santo; y de esa producción (hablando a nuestro modo) resulta en ellos la relación de espiración activa, a la que, por ese motivo, puede atribuirse con mayor propiedad el poseer un fundamento y una razón de fundamentalidad según la razón, pues ni constituye a la persona ni quizá tiene subsistencia propia. Así se entiende fácilmente en ese caso que la relación de espiración pasiva que existe en el Espíritu Santo tiene por término formal, no la espiración activa, sino al Padre y al Hijo en cuanto son un solo principio espirador, al cual, según nuestra manera de concebir, adviene la relación de espiración activa. Pues la razón propia y formal por la que el Padre y el Hijo son término o pueden ser término de la relación del Espíritu Santo, no es que se refieren al Espíritu Santo, sino que producen al Espíritu Santo y son un solo principio de El, por lo cual les compete concomitantemente el referirse a El. No obstante, si por un posible o por un imposible entendiésemos que en el Padre y el Hijo no resulta

passivam originem in Filio; e contrario vero terminum filiationis esse generationem activam in Patre; respicit enim Pater eum quem genuit ut sic, et Filius eum a quo genitus est. Similiter, qui cum Caietano distinxerit paternitatem ut conceptam vel ut exercitam, et sub priori ratione senserit constituere personam, sub posteriori vero referre illam, et ita hanc posteriorem rationem fundari in priori, dicat necesse est consequenter unam relationem ut exercitam terminari ad aliam ut conceptam, et e converso. Et quidem sive utamur illis vocibus, sive aliis, relatio non habet rationem termini ut aliud respicit, sed ut in se est aliquid quod ab alio aptum est respici; atque ita etiam secundum modum concipiendi nostrum, quacumque ratione distinguatur ibi fundamentum a relatione, vel persona constituta a respectu, distinguitur etiam ratio terminandi a relatione.

37. Quod clarius apparet in spiratione passiva respectu activae, nam Pater et Filius praeter spirationem activam habent proprias relationes quibus in suo esse personali constituuntur, et sic constituti, sunt unum principium spirans Spiritum sanctum; ex qua productione (loquendo more nostro) resultat in eis relatio spirationis activae, cui propterea magis proprie attribui potest quod habeat fundamentum et rationem fundandi secundum rationem, quia neque constituit personam nec fortasse habet propriam subsistentiam. Atque ita ibi facile intelligitur relationem passivae spirationis, quae est in Spiritu sancto, terminari non ad spirationem activam formaliter, sed ad Patrem et Filium ut sunt unum principium spirans, cui nostro modo concipiendi advenit relatio spirationis activae. Quia propria ac formalis ratio ob quam Pater et Filius terminant vel terminare possunt relationem Spiritus sancti non est quia referuntur ad Spiritum sanctum, sed quia producunt Spiritum sanctum et sunt unum principium eius, unde concomitanter habent ut ad ipsum referantur. Si tamen, per possibile vel impossibile, intelligeremus non resultare in Patre et Filio illam relatio-

esa relación, con tal de que produjesen al Espíritu Santo, ello bastaría para que pudiesen ser término de la relación del mismo.

38. Con esto entenderá incidentalmente el teólogo cómo el Hijo se distingue, de hecho, del Espíritu Santo, no de manera primaria por la relación de espiración activa, sino por la filiación mediante la cual queda completamente constituido en su ser personal y, en consecuencia, se distingue de cualquier otra persona. Sin embargo, es verdad que, si el Hijo no produjese al Espíritu Santo, no se distinguiría de El, ya que entonces, sentada esa hipótesis, la filiación no sería fundamento de la espiración activa ni razón terminativa de la procesión pasiva; y, en consecuencia, tampoco tendría con ella una oposición de origen; pero ahora posee verdaderamente todas estas cosas, y por eso hay principio suficiente de distinción; pero dejemos esto a los teólogos.

La oposición relativa

39. Finalmente, por lo dicho en esta sección puede entenderse en qué consiste y de qué clase es la oposición relativa propia, pues arriba hemos remitido este punto al presente lugar. Esta oposición puede entenderse, bien entre la relación y su término, bien entre una relación de un extremo y la otra correspondiente a ésta en el otro extremo, es decir, entre un relativo y su correlativo. La primera oposición es general para todas las relaciones, incluso para las no mutuas, como resulta claro por lo dicho, y por eso conviene formalísimamente a la relación en cuanto tal. Consiste en que el relativo en cuanto tal y el término poseen tal referencia entre sí, y unas características tan distantes, que necesariamente requieren distinción entre sí, ya que es relativo aquello que se refiere a otro, y término es aquello a lo cual se refiere otra cosa, y en este sentido exigen aliedad (por así decirlo) en virtud de sus razones propias.

40. En cambio, la segunda oposición no es, verdadera y realmente, universal para todas las relaciones reales; pues eso no conviene a las relaciones no mutuas, aunque, según nuestro modo de concebir, pudiera imaginarse como si les convi-

nem, dummodo producerent Spiritum sanctum, id satis esset ut possent terminare relationem eius.

38. Ex quo obiter intelliget theologus quomodo de facto Filius distinguitur ab Spiritu sancto, non primo per relationem spirationis activae, sed per filiationem per quam complete constituitur in esse personali, et consequenter distinguitur a qualibet alia persona. Et nihilominus verum est quod, si Filius non produceret Spiritum sanctum, non distingueretur ab illo, quia tunc, posita illa hypothesi, filiatio non esset fundamentum spirationis activae nec ratio terminandi processionem passivam; et consequenter neque haberet cum illa oppositionem originis; nunc autem vere habet haec omnia, et ideo est sufficiens principium distinctionis; sed haec theologis relinquamus.

De oppositione relativa

39. Tandem, ex his quae in hac sectione diximus, intelligere licet in quo consistat et qualis sit propria oppositio relativa; hoc enim supra in hunc locum remisimus. Potest autem intelligi haec oppositio aut inter relationem et terminum eius, aut inter relationem unam unius extremi et alteram correspondentem illi in alio extremo, seu inter unum relativum et correlativum eius. Prior oppositio est generalis omnibus relationibus etiam non mutuis, ut constat ex dictis, et ideo formalissime convenit relationi ut sic. Consistit autem in hoc quod relativum ut sic et terminus habent inter se talem habitudinem et conditiones ita distantes, ut necessario requirant inter se distinctionem, nam relativum est id quod aliud [1] respicit, terminus autem est id quod respicitur ab alio, atque ita ex propriis rationibus requirunt alietatem (ut sic dicam).

40. At vero posterior oppositio non est universalis omnibus relationibus realibus vere ac secundum rem; nam id [2] relationibus non mutuis non convenit, quamvis modo nostro concipiendi fingi posset ac si conve-

[1] Falta, por ejemplo, en la Vivès. (N. de los EE.)

[2] En bastantes ediciones se encuentra *quid*. (N. de los EE.)

niese, cosa que no importa nada para el caso presente. Pero entre los relativos reales y mutuos, y entre las relaciones mismas, media una oposición relativa, la cual no consiste en que una se refiera a otra como a su término, sino en que una se refiera como a su término a aquello que es fundamento de la otra, e inversamente, o (lo que es igual) porque tienen razones opuestas, ya que una refiere su sujeto a otro, y la otra, por el contrario, refiere ese otro a aquello que era sujeto de la otra. Por ello tienen entre sí tal repugnancia que ambas relaciones no pueden estar simultáneamente en un solo e idéntico sujeto, ya que uno solo e idéntico no puede ser fundamento y término con respecto a una misma cosa. Y aunque este modo de oposición se manifieste más claramente en las relaciones que tienen razones desemejantes, como entre la paternidad y la filiación, no obstante, conviene también, a su manera, a las relaciones recíprocas, pues, si bien son de la misma especie, individualmente pueden ser de algún modo relativamente opuestas, ya que afectan a sus sujetos según referencias opuestas, por la cual son incompatibles en un mismo sujeto. Y, aunque esta oposición sea, en cierta manera, de diversa razón con respecto al término que con respecto a la correlación, sin embargo, puesto que se comportan concomitantemente donde quiera que se encuentran, por eso se les denomina y se les juzga a manera de uno solo. Mas cabe afirmar que la relación se opone al término terminativamente, y a otra relación relativamente. Esta última es una oposición cuasi formal, porque se da entre formas propias en cuanto se excluyen mutuamente de un mismo sujeto; la primera, en cambio, es en sentido propio una repugnancia de relativos, ya que exigen distinción en los extremos, cosa que también dio a entender Santo Tomás, *De Potentia*, q. 7, a. 8, ad 4.

SECCION XVII

CÓMO PUEDE CONSTITUIRSE EL PREDICAMENTO "EN ORDEN A ALGO" BAJO UN GÉNERO SUPREMO, A TRAVÉS DE LOS DIVERSOS GÉNEROS SUBALTERNOS Y LAS ESPECIES, HASTA LOS INDIVIDUOS

1. Hemos explicado casi todos los puntos que nos han parecido necesarios para entender la esencia de la relación, sus causas y su efecto formal (ya que no

niret, quod ad praesens nihil refert. Inter relativa autem realia et mutua, ac relationes ipsas, intercedit relativa oppositio, quae non consistit in hoc quod una respiciat aliam ut terminum, sed in hoc quod una respiciat ut terminum id quod est fundamentum alterius, et e converso, seu (quod idem est) quia habent oppositas rationes, nam una refert suum subiectum ad aliud, alia vero, e contrario, refert illud aliud ad id quod erat subiectum alterius. Ex quo talem inter se habent repugnantiam, ut non possint ambae relationes uni et eidem simul inesse, quia non potest unum et idem esse fundamentum et terminus respectu eiusdem. Qui modus oppositionis, licet clarius appareat in relationibus dissimilium rationum, ut inter paternitatem et filiationem, tamen etiam suo modo convenit relationibus aequiparantiae, quia, licet sint eiusdem speciei, possunt in individuo esse aliquo modo oppositae relative, quia afficiunt sua subiecta secundum oppositas habitudines, ex quo repugnantiam habent in eodem subiecto. Quamvis autem haec oppositio aliquo modo sit diversae rationis respectu termini et respectu correlationis, tamen, quia concomitanter se habent ubicumque inveniuntur, ideo per modum unius nominantur et iudicantur. Dici vero potest relatio opponi termino terminative, alteri vero relationi relative. Et haec posterior est quasi formalis oppositio, nam est inter proprias formas quatenus se mutuo excludunt ab eodem subiecto; prior vero proprie est repugnantia relativorum, quia postulant distinctionem extremorum, quod significavit etiam D. Thomas, q. 7 de Potentia, a. 8, ad 4.

SECTIO XVII

QUOMODO PRAEDICAMENTUM "AD ALIQUID" SUB UNO GENERE, PER DIVERSA GENERA SUBALTERNA ET SPECIES USQUE AD INDIVIDUA CONSTITUI POSSIT

1. Explicuimus fere omnia quae ad intelligendam essentiam relationis, et causas

tiene otro); a fin de completar esta materia, falta que hagamos unas breves consideraciones acerca de la subordinación, la conveniencia y la distinción de las relaciones, para que así se tenga como a la vista la constitución del predicamento en su totalidad. Ahora bien, en el título de la cuestión se insinúan tres puntos, que otros tratan con toda amplitud y que nosotros vamos a resolver brevísimamente.

Género supremo del predicamento "en orden a algo"

2. Pues bien, la primera dificultad es cómo pueden reducirse a un solo género supremo todos los relativos. El motivo de duda es que la esencia de la relación consiste en que su ser sea "en orden a otro"; luego el relativo no puede abstraerse de tal manera que no le corresponda adecuadamente otra cosa; luego no puede darse un solo género supremo, sino que, como mínimo, debe haber dos que se refieran mutuamente. La consecuencia es manifiesta, pues una sola e idéntica cosa no puede ser aquello que se refiere, ya porque en la misma definición está contenido que debe ser otra, ya también porque una cosa no puede referirse realmente a sí misma, ya finalmente porque, si la esencia del relativo en general consistiese en referirse a sí mismo, esto pertenecería a la razón y esencia de cualquier relación particular, puesto que la esencia de una cosa superior se halla incluida en la inferior. Esta dificultad es común en la presente materia y origina un grave entorpecimiento, sobre todo a quienes piensan que un relativo se refiere formalmente al otro correlativo en cuanto tal; en efecto, según esa opinión, cuando se dice que lo relativo en general es aquello cuyo ser consiste en ser "en orden a otro", necesariamente debe sobreentenderse en la definición que es para otro correlativo; por eso, como una cosa no puede referirse a sí misma con relación real, de la cual hablamos, será preciso que no exista un solo género supremo, sino dos, que se refieran de manera mutua y adecuada y sean distintos en la realidad.

3. *Se da un solo género supremo del predicamento relación.*— No obstante, es cierto que puede darse un solo género supremo de todas las cosas relativas; pues nada importa que se hable de los abstractos más bien que de los concretos, y de uno puede inferirse el otro. En efecto, si se da un concepto generalísimo de

eius, et formalem effectum (non enim habet alium), necessaria visa sunt; superest, ad huius rei complementum, ut de subordinatione, convenientia et distinctione ipsarum pauca dicamus, ut ita totius praedicamenti constitutio quasi prae oculis habeatur. Tria autem puncta in titulo quaestionis insinuantur, quae ab aliis latissime tractantur, et a nobis brevissime expedienda sunt.

De supremo genere praedicamenti "ad aliquid"

2. Prima ergo difficultas est quomodo possint omnia relativa ad unum genus summum reduci. Et ratio dubitandi est quia essentia relationis est ut eius esse sit ad aliud; ergo non potest ita relativum abstrahi, quin ei aliud adaequate correspondeat; ergo non potest dari unum genus summum, sed ut minimum debent esse duo quae se invicem respiciant. Patet consequentia, quia non potest esse unum et idem id quod respicit, tum quia in ipsa definitione continetur quod debet esse aliud, tum etiam quia non potest idem realiter referri ad seipsum; tum denique quia, si essentia relativi in communi esset referri ad se, hoc ipsum esset de ratione et essentia cuiusvis relationis particularis, cum essentia superioris in inferiori includatur. Quae difficultas vulgaris est in hac materia et magnum facessit negotium, iis praesertim qui putant unum relativum formaliter referri ad alterum correlativum ut sic; nam, iuxta hanc sententiam, cum dicitur relativum in communi esse id cuius esse est esse ad aliud, necesse est subintelligi in definitione ad aliud correlativum; unde, cum non possit idem referri ad se relatione reali, de qua agimus, necessarium erit ut non sit unum supremum genus, sed duo quae se invicem et adaequate respiciant sintque in re ipsa distincta.

3. *Unum supremum genus praedicamenti relationis datur.*— Nihilominus tamen certum est posse dari unum supremum genus omnium relativorum; nil enim refert de abstractis potius quam de concretis loqui, et ex uno potest inferri aliud. Nam, si datur gene-

relación real y predicamental en común, también podrá darse uno de lo relativo en general, ya por una razón proporcional, ya asimismo porque a toda forma abstracta puede corresponder lo constituido, es decir, lo concreto adecuado a ella. Y que puede darse un solo género supremo de relaciones, es manifiesto, ya por el mismo modo de hablar acerca de la relación en general, en cuanto tal, puesto que este término es común a todas las relaciones y se distribuye por todas ellas, al predicarse de todas unívocamente e *in quid;* ya también porque la definición de relación en general es única y conviene a todas las relaciones predicamentales; ya finalmente porque, si alguno imagina esos dos géneros supremos de relativos, entre ellos encontrará una conveniencia esencial en la razón de ser "en orden a otro"; luego podrá abstraer de ellos el concepto unívoco y esencial común a ambos, con lo cual también encontrará fácilmente unas diferencias ajenas a la razón de aquél, que no sean relaciones completas; luego.

4. *Cómo resuelven algunos el motivo de duda.*— Pero, a propósito de la dificultad planteada, algunos responden que en la definición del relativo en general, cuando se dice que es "en orden a otro", por ese *otro* se entiende ciertamente el correlativo, y que aquél no puede ser eso mismo que se define, en cuanto tal, por la razón aducida de que una cosa no puede referirse realmente a sí misma. Tampoco es algún otro relativo igualmente común y no contenido dentro del que se define, por la dificultad apuntada acerca de un único género supremo. Dicen, pues, que con ese *otro* se implican cada uno de los correlativos específicos, o los particulares de cada una de las relaciones. Esta es la respuesta de Alberto, V *Metaph.*, tract. III, c. 7, y en el predicamento "en orden a algo", y la de Simplicio y Boecio en ese mismo lugar. Puede exponerse como sigue: aunque la relación en general se defina como ser "en orden a otro", no ejerce, empero, este ser "en orden a otro" sino en determinadas relaciones, y por ello no es necesario que, en cuanto se concibe abstractísimamente, se entienda que ejerce la función de relación en orden a otro correlativo que le es adecuado, pues en cuanto tal se concibe la esencia de la relación como en acto signado, es decir, señalando en qué consiste, más bien que en acto ejercido, esto es, ejerciendo la referencia a algo en toda esa

ralissimus conceptus relationis realis et praedicamentalis in communi, poterit etiam dari relativi in communi, tum ob rationem proportionalem, tum etiam quia omni formae abstractae potest respondere constitutum seu concretum illi adaequatum. Quod vero possit dari unum supremum genus relationum, patet, tum ex ipso modo loquendi de relatione in communi, ut sic, nam hic terminus communis est omnibus relationibus et pro omnibus distribuitur, quia de omnibus univoce dicitur et in quid; tum etiam quia definitio relationis in communi unica est et omnibus relationibus praedicamentalibus convenit. Tum denique quia, si quis fingat duo illa genera suprema relativorum, inter illa inveniet convenientiam essentialem in ratione essendi ad aliud; ergo ab eis abstrahere poterit conceptum univocum et essentialem utrique communem, in quo etiam facile inveniet differentias extra illius rationem, quae non sint completae relationes; ergo.

4. *Ut solvant aliqui rationem dubitandi.*— Ad difficultatem autem positam respondent aliqui, in definitione relativi in communi, cum dicitur esse ad aliud, per illud *aliud* intelligi quidem correlativum, et illud non posse esse ipsummet quod definitur, ut sic, propter rationem factam, quod non potest idem realiter ad se referri. Nec etiam esse aliquod aliud relativum aeque commune et non contentum sub eo quod definitur, propter difficultatem tactam de uno supremo genere. Aiunt ergo per illud *aliud* importari singula correlativa specifica vel particularia singularum relationum. Quae est responsio Alberti, V Metaph., tract. III, c. 7, et in praedic. *ad aliquid,* ibique Simplicii et Boetii. Potestque ita exponi, quia, licet relatio in communi definiatur per esse ad aliud, tamen non exercet hoc esse ad aliud nisi in determinatis relationibus, et ideo non est necesse ut, quatenus abstractissime concipitur, intelligatur exercere munus relationis in ordine ad aliud correlativum sibi adaequatum, quia ut sic potius concipitur essentia relationis quasi in actu signato, seu designando id in quo consistit, quam in actu exercito, id est, exercendo illam habitudinem ad aliquid, in tota illa communitate. Potius

comunidad. Por tanto, debe entenderse más bien que esa razón, así concebida abstractamente, no ejerce su referencia a algo sino en sus inferiores.

5. Pero también esto se entiende de diverso modo en los relativos de reciprocidad y en los de no-reciprocidad, puesto que en los relativos de reciprocidad, al menos en las razones específicas comunes, puede entenderse que un relativo común se refiere a otro igual y opuesto a él, como el padre al hijo, lo mayor a lo menor. La razón consiste en que, como estas relaciones son de razones diversas, no se conciben con un solo concepto específico común, y por eso pueden abstraerse dos conceptos comunes iguales y opuestos y correspondientes entre sí. No ocurre lo mismo con las relaciones de reciprocidad, pues, por tener una razón idéntica, poseen un mismo concepto específico común, y de ahí que a ese concepto no pueda corresponderle otro concepto objetivo común y opuesto correlativamente; por ejemplo, lo semejante no se dice con respecto a otra cosa semejante en general, ni lo igual con respecto a otra cosa igual en general, sino únicamente por razón de los individuos en los que se da uno igual distinto de otro. Acerca de éstos es verdad lo que San Agustín dijo en el lib. *Categor.*, c. 11: *De manera especial y ordinaria, para que esta categoría se conozca más claramente, no es legítimo aplicar la predicación "en orden a algo" más que cuando un singular se refiere a un singular.* Es verdad que San Agustín pone inmediatamente ejemplos, no sólo de los relativos de reciprocidad, sino también de aquellos que tienen nombres y razones diversas; sin embargo, en éstos nada impide que —como he dicho— uno, incluso en general, se entienda referido a otro correlativo común. En este sentido hizo notar esto Escoto, *In I*, dist. 21, y otros.

6. Esta doctrina es probable, y, aunque suponga un fundamento falso, a saber, que un relativo termina formalmente en su correlativo, sin embargo puede ser útil para explicar cómo es posible señalar los correlativos cuando se abstraen por nuestros conceptos y se conciben en general; pues de este modo se dice rectamente, sin duda, que sólo en las relaciones que tienen nombres y razones desemejantes es posible que un relativo común corresponda a otro común; en cambio, en los relativos de reciprocidad o en el relativo en general no es posible, puesto que,

ergo intelligendum est illam rationem sic abstracte conceptam non exercere suam habitudinem ad aliud nisi in suis inferioribus.

5. Quod etiam diverso modo intelligitur in relativis aequiparantiae et disquiparantiae, nam in relativis disquiparantiae, saltem in communibus rationibus specificis, potest intelligi unum relativum commune referri ad aliud sibi aequale et oppositum, ut patrem ad filium, maius ad minus. Et ratio est quia, cum hae relationes sint diversarum rationum, non concipiuntur uno conceptu communi specifico, et ideo possunt abstrahi duo conceptus communes aequales et sibi oppositi ac correspondentes. Quod secus est in relationibus aequiparantiae; nam, cum sint eiusdem rationis, habent eumdem communem conceptum specierum, et ideo non potest tali conceptui respondere alius conceptus obiectivus communis et oppositus correlative, ut simile non dicitur ad aliud simile in communi, nec aequale ad aliud aequale in communi, sed solum ratione individuorum in quibus datur unum aequale distinctum ab alio. Et de his verum habet quod dixit Augustinus in lib. Categoriar., c. 11, *specialiter ac regulariter, ut haec categoria manifestius dignoscatur, non recte dici ad aliquid nisi cum singulare ad singulare refertur.* Verum est statim ponere Augustinum exempla non solum in relativis aequiparantiae, sed etiam in eis quae diversorum sunt nominum et rationum; tamen in his nihil impedit, ut dixi, quominus unum etiam in communi ad aliud commune correlativum referri intelligatur. Et in hunc modum hoc notavit Scotus, In I, dist. 21, et alii.

6. Haec doctrina probabilis est et, licet supponat unum fundamentum falsum, nimirum, unum relativum terminari formaliter ad suum correlativum, nihilominus potest esse utilis ad explicandum quomodo possint correlativa assignari, quando nostris conceptibus abstrahuntur et in communi concipiuntur; sic enim recte sine dubio dicitur non nisi in relationibus dissimilium nominum et rationum posse unum relativum commune alteri communi respondere; in relativis autem aequiparantiae aut in relativo in communi non posse, quia, cum haec abstrahantur vel a rela-

al abstraerse éstos de los relativos que tienen una razón idéntica, o de todos los relativos en absoluto, ambos relativos se conciben juntamente a manera de uno solo según aquello en lo que convienen, y por eso a un relativo común de esta clase no puede corresponderle otro igual. Por eso, también a propósito de un relativo de esta clase, concebido en general, se dice legítimamente que no pertenece a su esencia el que, estando así concebido, responda inmediatamente a él un correlativo igual, sino que basta con que, cuando se contrae a sus inferiores, en ellos se encuentre esta reciprocidad de relativos. Más aún: hablando del relativo en general, añado que no pertenece a su esencia ni siquiera el ejercer mediatamente y en sus inferiores la indicada reciprocidad relativa, puesto que la razón común de relación predicamental en cuanto tal no exige que a ella, al menos en cuanto contraída a sus inferiores, le corresponda otra relación en el otro extremo; porque, si esto perteneciese a la esencia de la relación en general, debería convenir a todas las relaciones específicas; pero esto es falso, ya que no conviene a las relaciones no mutuas. Y no importa el que a ellas pueda corresponder una relación de razón en el otro extremo, porque esto no pertenece a la esencia de la relación real; ya que es meramente extrínseco a causa de nuestra imperfección.

7. *Lo relativo en general no se refiere a otro como a su correlativo.*— De ahí infiero, además, que, cuando lo relativo en general se define como "ser en orden a otro", por ese *otro* no puede entenderse el correlativo, ya que mediante la definición se expone algo esencial al relativo en cuanto tal; pero al relativo no le es esencial que le corresponda el correlativo, ni concebido inmediatamente y en general, ni en todos sus particulares, como se ha demostrado. Esto se confirma también porque, si ese *otro* es el correlativo mismo, pregunto si es un correlativo real o de razón, o bien uno u otro indistintamente, es decir, según la exigencia de las relaciones inferiores. Pero no puede afirmarse ninguna de estas cosas. Porque los dos primeros miembros se excluyen con facilidad, pues ninguno de ellos puede ser universal para todas las relaciones, como consta suficientemente por lo dicho. Tampoco es verosímil el tercero, ya porque de lo contrario ese *otro* se tomaría en sentido muy equívoco, puesto que el relativo de razón es relativo de manera casi equí-

tivis eiusdem rationis, vel simpliciter ab omnibus relativis, unite concipitur utrumque relativum per modum unius secundum id in quo conveniunt, et ideo non potest huiusmodi relativo communi aliud aequale correspondere. Et ideo etiam de huiusmodi relativo in communi concepto recte dicitur non esse de essentia eius ut immediate illi sic concepto respondeat aequale correlativum, sed satis esse ut, dum contrahitur ad inferiora, in eis inveniatur haec relativorum reciprocatio. Immo addo, loquendo de relativo in communi, non esse de essentia eius ut etiam mediate et in inferioribus exerceat dictam reciprocationem relativam, quia communis ratio relationis praedicamentalis ut sic non postulat ut ei saltem ut contractae ad inferiora respondeat altera relatio in alio extremo; nam si hoc esset de essentia relationis in communi, omnibus relationibus specificis deberet convenire; at hoc falsum est, nam relationibus non mutuis minime convenit. Nec refert quod eis possit respondere relatio rationis in alio extremo, quia hoc non spectat ad essentiam relationis realis, cum sit mere extrinsecum ex imperfectione nostra.

7. *Relativum in communi non est ad aliud tamquam ad correlativum.*— Atque hinc ulterius colligo, cum relativum in communi definitur esse ad aliud, illud *aliud* non posse accipi pro correlativo, quia per illam definitionem traditur aliquid essentiale relativo ut sic; non est autem essentiale relativo ut ei respondeat correlativum, neque immediate et in communi concepto, neque in suis particularibus omnibus, ut ostensum est. Quod praeterea confirmatur quia, si illud *aliud* est ipsum correlativum, quaero an sit correlativum reale aut rationis, vel alterutrum indifferenter, seu iuxta exigentiam inferiorum relationum; nihil autem horum dici potest. Nam duo prima membra facile excluduntur, quia neutrum eorum potest esse universale omnibus relationibus, ut satis constat ex dictis. Tertium etiam non est verisimile, tum quia alias illud *aliud* valde aequivoce sumeretur, cum relativum rationis fere aequivoce relativum sit; tum

voca; ya también porque —según he dicho— la correspondencia de la relación de razón no procede de las naturalezas de las cosas, no pudiendo, en consecuencia, pertenecer a la esencia de la relación.

8. Así, pues, afirmo que ese *otro,* en la definición expuesta, significa el término de la relación en cuanto tal, término que no expresa el correlativo en cuanto correlativo, sino el otro extremo en cuanto posee en sí mismo razón suficiente para ser término, razón que casi siempre es absoluta, y, si en algún caso es una relación, no lo es, empero, en cuanto ejerce la función de una relación opuesta a otra relación, sino en cuanto posee en sí misma alguna unidad o razón común semejante a las cosas absolutas.

9. *Lo relativo en general tiene un término en general que le es correspondiente.*— De ahí concluyo, además, que la relación en general puede concebirse como teniendo otra cosa a la que diga referencia, no sólo en sus inferiores, sino también en cuanto concebida con ese concepto comunísimo, ya que a la relación en general le corresponde asimismo un término en general. Y de ahí no se sigue que existan dos géneros supremos, porque el término en general no es ningún relativo en cuanto tal, y por eso no constituye ningún género en el predicamento "en orden a algo".

10. *Por qué la razón común de término no constituye un predicamento propio.*— Se dirá: entonces, constituirá al menos algún género común de otro predicamento, cosa que es enteramente falsa, ya que esa razón de término se halla difundida por todos los predicamentos, e incluso fuera de predicamento, puesto que conviene a Dios mismo. Se responde negando la consecuencia, porque la razón de término no es en las cosas ninguna razón o propiedad real que se distinga de ellas de alguna manera, o que advenga a ellas, sino que es la misma entidad de cada cosa en cuanto tiene aptitud para ser término de la relación de otra. Esa razón es cuasi trascendental, y quizá no sea unívoca, sobre todo cuando conviene a Dios y a la criatura. Por ello, desde ese punto de vista no se coloca propiamente en ningún predicamento, sino que puede reducirse al predicamento de la relación como algo añadido, igual que se pone en su definición. Cabe explicar esto por semejanza; pues, así como conviene a la relación en general el tener un término,

etiam quia (ut dicebam) correspondentia relationis rationis non est ex naturis rerum, et ideo non potest ad essentiam relationis pertinere.

8. Dico igitur illud *aliud* in dicta definitione dicere terminum relationis ut sic, qui non dicit correlativum ut tale est, sed aliud extremum, prout in se habet sufficientem rationem terminandi, quae ratio fere semper est absoluta; et, si interdum est aliqua relatio, non tamen ut exercet munus relationis oppositae alteri relationi, sed prout in se habet aliquam unitatem, vel similem rationem communem rebus absolutis.

9. *Relativum in communi habet terminum in communi sibi respondentem.*— Unde infero ulterius relationem in communi posse concipi ut habentem aliud ad quod dicat habitudinem, non solum in suis inferioribus, sed etiam ut conceptam illo communissimo conceptu, nam relationi in communi correspondet etiam terminus in communi. Neque inde sequitur dari duo genera suprema, quia terminus in communi non est aliquod relativum ut sic, et ideo non constituit, in praedicamento *ad aliquid,* aliquod genus.

10. *Ratio communis termini cur proprium non constituat praedicamentum.*— Dices: ergo saltem constituet commune aliquod genus alterius praedicamenti, quod est plane falsum, quia illa ratio termini vagatur per omnia praedicamenta, immo et extra praedicamentum, quia ipsi Deo convenit. Respondetur negando consequentiam, quia ratio termini non est in rebus aliqua ratio vel proprietas realis aliquo modo distincta ab ipsis vel accidens ipsis, sed est ipsamet entitas uniuscuiusque rei, quatenus apta est ad terminandam relationem alterius. Quae ratio est quasi transcendentalis, et forte non est univoca, praesertim cum in Deum et creaturam conveniat. Unde sub ea ratione in nullo praedicamento per se ponitur, sed reduci potest ad praedicamentum relativorum tamquam quoddam additum, sicut ponitur in definitione eorum. Potestque hoc a simili declarari, quia, sicut convenit relationi in communi habere terminum, ita et habere funda-

lo mismo le conviene el tener un fundamento; y no parece haber duda de que esta razón de fundamento de las relaciones pueda de alguna manera concebirse en general como adecuadamente correspondiente a la relación, incluso concebida en general, puesto que en la naturaleza propia de la relación predicamental en cuanto tal va implicado el suponer un fundamento, y en ese fundamento alguna razón por la cual surja o resulte. Mas no es preciso que esta razón común de fundamento sea un género, sino que es una razón cuasi trascendental que se encuentra dispersa por todos los predicamentos. De ahí que Aristóteles atribuya a la cantidad, a manera de propiedad suya, el ser fundamento suficiente de la igualdad o de la desigualdad, y a la cualidad el ser fundamento de la semejanza o de la desemejanza (pues en este sentido hemos explicado allí estas propiedades). Esta razón de fundamento en cuanto tal no es en ellas una razón respectiva, ni es tampoco una razón absoluta distinta de ellas, sino la misma entidad de cada una en cuanto posee esencialmente tal aptitud, y por eso se reduce —a manera de propiedad— al predicamento de cada forma, e indirectamente podría reducirse, en ese aspecto, al predicamento de la relación como fundamento de la misma; así, pues, considero que debe juzgarse de este modo acerca del término de la relación. Y esto es suficiente a propósito del primer punto.

Cómo desciende a sus inferiores el género supremo de los relativos

11. El segundo punto de esta sección es cómo desciende o se divide este género supremo de la relación, a través de los diferentes géneros, hasta las últimas especies, cuestión que ya se ha declarado en gran parte en lo que precede, donde hemos indicado y explicado las diferentes divisiones de las relaciones. La primera y principal de ellas fue la trimembre por los diferentes fundamentos genéricamente diversos, que suelen enunciarse con los nombres de unidad, acción y medida. Con ello se entiende fácilmente que, dentro de cada uno de estos miembros, es posible seguir avanzando; por ejemplo, en el primero, por los diferentes modos de unidades, y, como dentro de la unidad se sobreentiende la multitud, primero habrá que distinguir las relaciones de unidad de las relaciones de multitud o diversidad,

mentum; nec videtur dubium quin haec ratio fundamenti relationum possit aliquo modo in communi concipi tamquam adaequate respondens relationi etiam in communi conceptae, quia in propria natura relationis praedicamentalis ut sic includitur quod supponat fundamentum, et in eo rationem aliquam ob quam consurgat seu resultet. Non est autem necesse ut haec communis ratio fundamenti sit aliquod genus, sed est ratio quasi transcendentalis, quae vagatur per omnia praedicamenta. Unde Aristoteles quantitati attribuit per modum proprietatis quod sit sufficiens fundamentum aequalitatis vel inaequalitatis, qualitati vero, quod sit fundamentum similitudinis vel dissimilitudinis (ita enim has proprietates ibi declaravimus). Quae ratio fundamenti ut sic non est in eis aliqua ratio respectiva, neque etiam est aliqua ratio absoluta distincta ab ipsis, sed est ipsamet entitas uniuscuiusque, quatenus per se habet talem aptitudinem, et ideo ad praedicamentum uniuscuiusque formae reducitur per modum proprietatis, et indirecte posset reduci sub ea ratione ad praedicamentum relationis tamquam fundamentum eius; ita ergo de relationis termino existimandum censeo. Atque haec sint satis de primo puncto.

Quomodo supremum genus relativorum ad inferiora descendat

11. Secundus punctus huius sectionis est quomodo hoc summum genus relationis per varia genera usque ad infimas species descendat seu dividatur. Quae res magna ex parte declarata est in superioribus, in quibus varias divisiones relationis attigimus et explicavimus. Quarum prima ac praecipua fuit trimembris, per varia fundamenta genere diversa, quae sub his nominibus unitatis, actionis et mensurae recenseri solent. Ex quo facile intelligitur sub quolibet horum membrorum ulterius procedi posse, verbi gratia, in primo per varios modos unitatum, et quia sub unitate multitudo subintelligitur, primo dividendae erunt relationes unitatis a rela-

y después, según los diferentes modos de unidad o de multitud real, se dividirán asimismo las relaciones dentro de cada género. Lo mismo hay que decir, en sentido proporcional, acerca de la acción, y, consecuentemente, también a propósito de la pasión y de la potencia activa y la pasiva, o también, más ampliamente, de la causa y el efecto, si con dicho término se abarcan todas estas cosas. Por último, igual sucede con la razón de medida, porque también en ese género cambian las relaciones según las diversas proporciones entre las medidas y las cosas medibles.

12. *De qué clase es la división de la relación en mutua y no mutua.*— De esta división se originan otras, que también se han indicado anteriormente, a saber, la división de la relación en mutua y no mutua, que se ha explicado con bastante amplitud. Empero, por lo dicho resulta claro que ésta no es una subdivisión de algún miembro de la división anterior, sino que más bien es otra división adecuada de la relación en general, que abarca dentro de un miembro, concretamente dentro de la relación no mutua, el tercer miembro de la primera división y algunas otras relaciones contenidas en los miembros anteriores, y que dentro del otro miembro incluye prácticamente los dos primeros géneros de la división anterior. Ahora bien, estas dos divisiones podrían subordinarse de tal suerte que primero se divida la relación en aquella que es no mutua en virtud de su fundamento formal y aquella a la que, en virtud de su fundamento o por su género, no le compete esto, subdividiendo nuevamente ésta en la relación que se fundamenta en la acción o en la unidad, y procediendo así hasta llegar, en esos dos géneros, a las relaciones entre Dios y las criaturas, a las cuales les compete el ser no mutuas no tanto por la razón formal de fundamento o razón de fundamentalidad cuanto por la peculiar naturaleza y características de Dios; y de esta manera será fácil constituir este predicamento mediante divisiones subordinadas.

13. *Se explica una afirmación del Damasceno.*— Pues es digno de tenerse en cuenta que el Damasceno, si bien expone otras muchas divisiones de las relaciones en su *Dialectica*, c. 50, omitió ésta, e incluso da a entender que esta división no se armoniza bien con la naturaleza de los relativos, *puesto que la referencia mutua* —dice— *es la que origina las cosas que son "en orden a algo"*. Sin em-

tionibus multitudinis seu diversitatis, et postea, iuxta varios modos unitatis aut multitudinis realis, dividentur etiam sub utroque genere relationes. Idemque proportionaliter dicendum est de actione, et consequenter etiam de passione, et de potentia activa et passiva, vel latius etiam de causa et effectu, si haec omnia sub illa voce comprehenduntur. Ac denique idem est de ratione mensurae, nam etiam in eo genere variantur relationes, iuxta diversas proportiones mensurarum et mensurabilium.

12. *Divisio relationis in mutuam et non mutuam, qualis.*— Ex hac autem divisione insurgunt aliae, quae in superioribus etiam tactae sunt, nimirum, divisio relationis in mutuam et non mutuam, quae satis late declarata est. Ex dictis tamen constat hanc non esse subdivisionem alicuius membri praecedentis divisionis, sed potius esse aliam adaequatam divisionem relationis in communi, complectentem sub uno membro, scilicet, sub relatione non mutua, tertium membrum prioris divisionis et nonnullas alias relationes contentas sub prioribus membris, sub altero autem membro comprehendentem fere prima duo genera praecedentis divisionis. Possent autem hae duae divisiones ita subordinari ut prius dividatur relatio in eam quae ex vi fundamenti formalis est non mutua et eam quae ex vi fundamenti seu ex genere suo id non habet, et haec rursus subdividatur in relationem fundatam in actione vel unitate, et sic procedatur, donec in illis duobus generibus perveniatur ad relationes inter Deum et creaturam, quae non tam ex formali ratione fundamenti seu rationis fundandi quam ex peculiari natura et conditione Dei habent quod sint non mutuae, et ita facile erit per subordinatas divisiones huiusmodi praedicamentum constituere.

13. *D. Damasceni dictum explicatur.*— Illud enim animadversione dignum est, Divum Damascenum, in sua Dialectica, c. 50, cum alias plures relationum divisiones ponat, hanc praetermisisse, immo significare non recte consentire hanc divisionem cum relativorum natura, *siquidem* (ait) *mutua habitu-*

bargo, estas palabras, o bien no han de entenderse acerca de cada una de las cosas relativas, sino del conjunto de ambas, ya que ese conjunto consiste verdaderamente en la referencia mutua, y no es preciso que tal reciprocidad, al menos la real, se dé en todos los relativos; o bien, si dichas palabras se aplican a cada uno de los relativos, la referencia mutua ha de entenderse de manera proporcional, ya que por parte de la relación es preciso que tienda a otra cosa, y por parte del término es necesario que sea aquello a lo que otra cosa tiende. Y no es de extrañar que el Damasceno silenciase esa división, pues no dijo todo lo que es posible decir acerca de las relaciones, y quizá consistiese el motivo en que, según nuestro modo de concebir, todas se aprehenden como mutuas.

14. *División de la relación en relación de denominación idéntica o de diversa.*— La otra división apuntada arriba es en relación de apelación idéntica o de diversa, es decir, recíproca o no recíproca; la trata por extenso el Damasceno, en el citado c. 50, y la subdivide en relación de prevalencia, como ser señor, ser mayor, ser causa, y relación de inferioridad, como ser siervo, ser efecto, ser menor, etc., subdivisiones que pertenecen a las relaciones no-recíprocas, porque en las recíprocas, al ser de razón idéntica, no puede darse tal diversidad. Y es posible que entre las cosas creadas no se encuentre nunca una relación no recíproca sin esa diversidad; sin embargo, entre las personas divinas se encuentran sin la prevalencia o desigualdad, a no ser que alguien, siguiendo a los Padres griegos, quiera llamar dignidad al mismo orden de originación, punto del que nos ocupamos en otro lugar. Ahora bien, esta división, tomada en sentido riguroso y propio, no es una división de la relación en general, sino de la mutua, porque la no mutua, por no ser recíproca, no tiene una razón ni idéntica ni diversa en uno y otro extremo, excepto en el caso de que alguno quiera extender la expresión a la denominación correlativa que se toma de la relación de razón, pues de esta manera todos los correlativos serán de idéntica o de diversa denominación. Por último, esta división, como puede resultar claro por lo dicho, no se da por aquello que pertenece esencial y formalmente a la razón de relación, pues, según dijimos, una relación no es término formal de otra, por lo que tampoco le confiere la especie o la diversidad

do ea quae ad aliquid sunt efficit. Verumtamen, haec verba vel non sunt intelligenda de singulis relativis, sed de complexu utriusque; ille enim vere consistit in mutua habitudine; non est autem necesse ut talis reciprocatio saltem realis in omnibus relativis interveniat; vel, si illa verba applicentur ad singula relativa, mutua habitudo intelligenda est cum proportione, quia ex parte relationis necesse est ut ad aliud tendat, ex parte vero termini, ut sit id ad quod aliud tendit. Quod vero Damascenus illam divisionem praetermiserit mirum non est, quia non omnia dixit quae de relationibus dici possunt, et fortasse causa fuit quia, nostro modo concipiendi, omnes apprehenduntur ut mutuae.

14. *Divisio relationis in eiusdem vel diversae appellationis.*— Altera divisio supra tacta est in relationem eiusdem vel diversae appellationis, seu aequiparantiae vel disquiparantiae, et hanc late tractat Damasc., dicto c. 50, quam subdividit in relationem praecellentiae, ut esse dominum, esse maius, esse causam; et relationem inferioritatis, ut esse servum, effectum, aut minus, etc., quae subdivisiones ad relationes disquiparantiae pertinent, nam in relationibus aequiparantiae, cum sint eiusdem rationis, non potest esse illa diversitas. Et fortasse inter res creatas nunquam reperitur relatio disquiparantiae absque illa diversitate; tamen, inter personas divinas invenitur sine praecellentia vel inaequalitate, nisi quis velit cum Patribus Graecis ipsum ordinem originis dignitatem appellare; de quo alias. Haec autem divisio, in rigore et proprietate sumpta, non est divisio relationis in communi, sed mutuae; nam non mutua, cum non sit reciproca, non est eiusdem nec diversae rationis in utroque extremo. Nisi quis velit sermonem extendere ad eam denominationem correlativam quae ex relatione rationis sumitur; sic enim omnia correlativa erunt eiusdem vel diversae denominationis. Denique haec divisio, ut ex dictis constare potest, non datur per id quod per se ac formaliter pertinet ad rationem relationis, quia, ut diximus, una relatio formaliter non terminat alteram; unde neque dat

esencial; mas, cuando a una relación corresponde otra de idéntica o diversa razón, es indicio de diversidad en el fundamento y en el término formal, y, por ello, en lo que respecta a la constitución de este predicamento, esta división debe reducirse a las anteriores.

De dónde debe tomarse la diferencia esencial y específica de las relaciones

15. Sin embargo, acerca de este segundo punto podía quedar pendiente un problema, a saber, de dónde haya de tomarse la distinción específica y esencial de las relaciones hasta las especies últimas, a ver si es del fundamento o del término. Pues algunos hacen tal distribución entre estas dos funciones, que afirman que la relación recibe del fundamento la entidad, y del término la especie o esencia y la distinción esencial. En cambio, otros atribuyen ambos oficios a ambas cosas, a cada una en su género. Esto no me desagrada, aunque pienso que los dos modos de expresarse, rectamente explicados, contienen la verdad. Así, pues, las relaciones se constituyen formal e intrínsecamente en sus especies propias por sus propias diferencias y se distinguen esencialmente por ellas, ya que esto es común a todas las cosas. Sin embargo, como la relación tiene toda su esencia en orden al término, por eso recibe de él, como de su última forma extrínseca, su especificación, y de ahí que se distinga y se defina por él, según queda dicho arriba, en la sec. 8. Mas, como para la relación también se requiere esencial e intrínsecamente el fundamento formal, puede decirse asimismo que concurre a la esencia de la relación, aproximadamente a manera de causa material extrínseca. En este sentido, Santo Tomás atribuye esto unas veces al fundamento y otras al término, como resulta manifiesto por III, q. 35, a. 5, y I, q. 32, a. 2, donde atribuye esto de manera absoluta al término, por ser éste como lo último y lo más formal con respecto a la relación. Léase Soncinas, V *Metaph.*, q. 32, y lo que se ha dicho antes, sec. 8, n. 9, y sec. 10, n. 14.

illi speciem aut essentialem diversitatem; quando autem uni relationi altera respondet eiusdem vel diversae rationis, est indicium diversitatis fundamenti ac termini formalis, et ita, quod attinet ad constitutionem huius praedicamenti, haec divisio ad praecedentes revocanda est.

Differentia essentialis et specifica relationum unde sumenda

15. Una tamen poterat superesse quaestio circa hunc secundum punctum, videlicet, unde sit sumenda distinctio specifica et essentialis relationum usque ad ultimas species, an, scilicet, ex fundamento vel ex termino. Aliqui enim ita distribuunt inter haec duo munera, ut dicant a fundamento habere relationem entitatem, a termino autem speciem seu essentiam et distinctionem essentialem. Alii vero utrumque munus utrique attribuunt, unicuique in suo genere. Quod mihi non displicet; existimo tamen utrumque dicendi modum recte explicatum continere veritatem. Itaque formaliter et intrinsece relationes constituuntur suis propriis differentiis in propriis speciebus, et per eas essentialiter distinguuntur, hoc enim commune est omnibus rebus. Tamen, quia totam suam essentiam habet relatio in ordine ad terminum, ideo ab illo quasi ab ultima forma extrinseca sumit suam specificationem, et ideo per illum distinguitur et definitur, ut supra dictum est, sect. 8. Quia vero etiam fundamentum formale est per se et intrincese requisitum ad relationem, potest dici etiam concurrere ad essentiam relationis, quasi per modum causae materialis extrinsecae. Et ita D. Thomas interdum hoc tribuit fundamento, interdum termino, ut patet ex III, q. 35, a. 5, et I, q. 32, a. 2, ubi simpliciter id tribuit termino quia ille est quasi ultimum et magis formale respectu relationis. Vide Soncin., V Metaph., q. 32, et supra, dicta sectione 8, n. 9, et sect. 10, n. 14.

Si en un mismo sujeto se dan simultáneamente varias relaciones que sólo tienen diversidad numérica

16. Acerca del tercer punto se presentaba aquí la cuestión de la individuación de las relaciones; pues es cierto que, así como en los restantes predicamentos, la constitución de la línea predicamental desciende desde el género supremo hasta los individuos, lo mismo sucede en éste; pero se discute si, del mismo modo que el término concurre a su manera a la constitución y especificación esencial de las relaciones, concurre también a la individuación. De ello depende también la solución de la conocida cuestión de si un mismo sujeto, bajo una razón específica idéntica, se refiere a varios términos con una relación numéricamente idéntica o con relaciones diversas. La cuestión la he tratado de manera suficiente, según creo (porque no tiene gran importancia), más atrás, en la disp. V, sec. 8, donde me he ocupado en general de la individuación de los accidentes y del problema de si pueden existir varios numéricamente en un mismo sujeto.

17. De acuerdo con los principios allí establecidos, puede concederse sin dificultad alguna que varias relaciones que sólo difieren en número, y que se refieren a diversos términos, existen simultáneamente en un mismo sujeto, como, por ejemplo, dos paternidades en un mismo hombre con respecto a dos hijos. Porque el efecto formal de una no es enteramente semejante al efecto formal de la otra, según expliqué en el lugar citado. Además, porque, puesto un término, resulta alguna relación que depende por completo de él; y, añadido otro término, se añade un nuevo respecto que permanecerá aunque se destruya el otro término. Asimismo, porque cada término es término total de alguna relación, ya que sólo surge una relación cuando se pone aquél. Fácilmente pueden multiplicarse otros argumentos semejantes, a causa de los cuales aceptan esta opinión Escoto y otros, a los que cité en aquel lugar. Y en ella no se presenta ninguna dificultad de importancia, excepto la general de que los accidentes se individúan por el sujeto, de la que se ha tratado con suficiente amplitud en el lugar indicado.

18. *Qué debe afirmarse consecuentemente acerca de esta cuestión, si la relación se distingue del fundamento en la realidad.*— Mas, como en esta cuestión la

Sintne plures relationes solo numero diversae simul in eodem subiecto

16. Circa tertium punctum occurrebat hoc loco quaestio de individuatione relationum; certum est enim quod, sicut in caeteris praedicamentis constitutio lineae praedicamentalis descendit a supremo genere usque ad individua, ita etiam in hoc; controversum autem est an, sicut ad essentialem constitutionem et specificationem relationum concurrit suo modo terminus, ita etiam ad individuationem. Ex quo pendet etiam decisio illius vulgaris quaestionis, an idem subiectum sub eadem ratione specifica referatur ad plures terminos eadem numero relatione, vel diversis. Quaestionem sufficienter, ut existimo (est enim res non magni momenti) attigi supra, disp. V, sect. 8, ubi de individuatione accidentium, et an possint esse plura numero in eodem subiecto, generatim tractavi.

17. Et iuxta principia ibi posita, sine ulla difficultate concedi potest plures relationes solo numero differentes, respicientes diversos terminos, esse simul in eodem subiecto, ut, verbi gratia, duas paternitates in eodem homine respectu duorum filiorum. Quia effectus formalis unius non est omnino similis effectui formali alterius, ut citato loco declaravi. Item, quia, posito uno termino, resultat aliqua relatio quae omnino pendet ab illo; addito vero alio termino, additur novus respectus, qui manebit etiamsi alter terminus destruatur. Item, quia unusquisque terminus est totalis terminus alicuius relationis, quandoquidem illo solo posito consurgit aliqua relatio. Et similes rationes possunt facile multiplicari, propter quas Scotus, et alii quos ibi citavi, hanc opinionem amplectuntur. Neque in ea est difficultas alicuius momenti, praeter eam generalem quod accidentia individuantur ex subiecto, de qua citato loco satis fuse dictum est.

18. *Quid consequenter dicendum hac super re, si relatio est distincta in re a fundamento.*— Quoniam vero in hac re potest

discrepancia puede afectar en gran parte al modo de expresarse, hay que advertir que debe procederse de manera distinta, según que mantengamos que la relación es una realidad o un modo real distinto *ex natura rei* del fundamento, o que sólo se distingue por la razón. En efecto, siguiendo la primera opinión no puede negarse consecuentemente que, al multiplicarse los términos, aumenten realmente las relaciones, y que, al añadir un nuevo término, se añada algo real al relativo que existía antes. Así, cuando el padre engendra al segundo hijo, adquiere algo relativo que antes no tenía y que se distingue de él lo mismo que se distinguía la paternidad que tenía anteriormente, pues esto es lo que, hablando de manera consecuente, demuestran los argumentos aducidos. También porque se da una razón por completo idéntica, ya que, si Pedro, cuando engendró a su primer hijo, necesitó de una nueva realidad o de un nuevo modo real distinto para referirse realmente a él, ¿por qué no lo va a necesitar también cuando comienza de nuevo a referirse al segundo? Porque no cabe decir que la primera entidad o modo es suficiente, ya que no es posible que el efecto formal aumente si no aumenta realmente la forma, ya también porque la primera relación refería adecuadamente al primer hijo y depende de él en el ser, en la definición y en el conocimiento, puesto que esta relación no se conoce como ésta concreta numéricamente sino en cuanto refiere a este término numéricamente concreto, según explicó abiertamente Aristóteles, en los *Predicamentos*, capítulo sobre el "para algo".

19. Ahora bien, una vez admitido que se produce una adición real en el relativo cuando se añade un nuevo término, quizá se trate sólo de una cuestión terminológica, a ver si eso que se ha añadido es una relación distinta o compone una sola con la preexistente, igual que el segundo grado compone un solo calor con el primero; pues algunos explican así la unidad de esta relación, para no dar la impresión de que multiplican las relaciones hasta el infinito, y para defender con valor universal el axioma de que en un sujeto sólo puede haber un accidente de una sola especie. Sin embargo, los que se expresan de esta manera no pueden explicar suficientemente esa unidad, a no ser sólo denominativamente, por razón de un único sujeto o supuesto. Porque, si se expresan de modo consecuente, es preciso que afirmen que la distinción entre la paternidad con respecto al primer

magna ex parte dissensio esse in modo loquendi, advertendum est aliter procedendum esse si teneamus relationem esse rem vel modum realem ex natura rei distinctum a fundamento, aliter vero si solum ratione distinguitur. Nam, iuxta priorem sententiam, non potest consequenter negari quin, multiplicatis terminis, realiter augeantur respectus, et quin, addito novo termino, aliquid reale addatur praeexistenti relativo. Ut, cum pater generat secundum filium, aliquid respectivum acquirit quod antea non habebat, aeque distinctum ab ipso ac erat paternitas quam antea habebat, quia hoc convincunt, consequenter loquendo, rationes factae. Et quia est omnino eadem ratio, nam si Petrus, cum genuit primum filium, indiguit nova re aut novo modo reali distincto ut ad illum realiter referretur, cur non etiam quando de novo incipit referri ad secundum? Neque enim dici potest priorem entitatem aut modum sufficere, tum quia non potest effectus formalis crescere nisi realiter crescat forma, tum etiam quia prior relatio adaequate referebat ad primum filium, et ab illo pendet in esse, et in definitione et cognitione; non enim cognoscitur haec relatio ut haec numero, nisi ut referens ad hunc numero terminum, ut aperte Aristoteles declaravit in Praedicam., c. de *ad aliquid*.

19. Iam vero, si semel admittatur fieri additionem realem in relativo facta additione novi termini, fortasse est solum de nomine quaestio, an illud additum sit distincta relatio vel componat unam cum praeexistente, sicut secundus gradus cum primo componit unum calorem; ita enim aliqui explicant unitatem huius relationis, ne videantur in infinitum relationem multiplicare, et ut universe defendant illud axioma, in uno subiecto tantum esse unum accidens unius speciei. Verumtamen, qui sic loquuntur non possunt satis illam unitatem explicare nisi tantum denominative, ratione unius subiecti seu suppositi. Nam, si consequenter loquantur, necesse est ut dicant tantam esse distinctionem inter paternitatem ad primum filium, et id quod additur patri, genito se-

hijo y lo que se añade al padre una vez engendrado el segundo, es tan grande como la que hay entre la paternidad misma y su fundamento; por tanto, si estas cosas se distinguen real o modalmente, también aquéllas. Se prueba, porque la relación de paternidad para con el primer hijo se compara con aquello que se añade con respecto al segundo hijo de tal suerte que esa paternidad puede existir sin esta adición, y, de manera inversa, esta adición puede permanecer y constituir al padre sin aquella primera paternidad; luego, si la paternidad es un modo real distinto, por ser separable del fundamento, también estos dos modos serán actualmente distintos *ex natura rei* entre sí, ya que uno es separable del otro, y al contrario. De manera semejante, si la paternidad es una entidad propia realmente distinta del fundamento, también esas dos relaciones serán realmente distintas entre sí, como Escoto enseña de modo acertado y consecuente, ya que son separables mutua y recíprocamente. Pero más atrás, en la disp. VII, se ha demostrado que siempre que dos cosas se distinguen en la realidad de tal manera que pueden permanecer sucesivamente tanto una sin la otra como ésta sin aquélla, y por lo demás no son modos de ningún sujeto con el que tengan identidad real, entonces hay una señal suficiente de distinción real entre ellas. Mas las relaciones, según esa opinión, no son modos, sino entidades propias que se distinguen realmente de los sujetos, y la relación del padre para con el primer hijo y para con el segundo se comparan de tal suerte que ni la primera puede existir sin la segunda ni la segunda sin la primera; luego se distinguen entre sí con una verdadera distinción real.

20. Ahora bien, sentada esta distinción, no puede darse razón alguna de que aquéllas no se distingan como dos relaciones, o de que se diga que son dos grados o dos partes de una sola relación, y no más bien dos relaciones. Pues, en primer lugar, no se equiparan con razón a los grados de intensidad, ya que entre estos grados se da una subordinación esencial, y en ellos existe una propia composición y unión por su ámbito propio o por sus propios elementos indivisibles, como se ha explicado en la disputación que precede; en cambio, esas dos relaciones no tienen una subordinación esencial, porque ni una supone esencialmente la otra o depende de ella, ni cada una de ellas posee ningún ámbito en sí misma, sino

cundo, quanta est inter paternitatem ipsam et fundamentum eius; itaque, si haec distinguuntur realiter vel modaliter, etiam illa. Probatur, quia relatio paternitatis ad primum filium ita comparatur ad id quod additur respectu secundi filii, ut possit illa paternitas esse sine hoc addito, et e converso possit manere hoc additum et constituere patrem, sine illa prima paternitate; ergo, si paternitas est modus realis distinctus, quia est separabilis a fundamento, etiam isti duo modi erunt inter se actu distincti ex natura rei, quia unus est separabilis ab alio, et e converso. Et similiter, si paternitas est propria entitas realiter distincta a fundamento, etiam illi duo respectus erunt inter se realiter distincti, ut recte et consequenter docet Scot., quia sunt mutuo et vicissim separabiles. Ostensum est autem supra, disp. VII, quandocumque duo ita distinguuntur in re, ut vicissim et unum sine alio et alterum sine altero manere possit, et alioqui non sunt modi alicuius subiecti cum quo habeant identitatem realem, tunc illud esse sufficiens signum distinctionis realis inter illa. Sed relationes, iuxta illam sententiam, non sunt modi, sed propriae entitates realiter distinctae a subiectis, et inter se ita comparantur respectus patris ad primum filium et ad secundum, ut et prior sine posteriori et posterior sine priori existere possit; ergo distinguuntur inter se vera distinctione reali.

20. Posita autem hac distinctione, nulla ratio reddi potest cur illae non distinguantur ut duae relationes, vel cur dicantur esse duo gradus vel duae partes unius relationis, et non potius relationes duae. Primum enim non recte aequiparantur gradibus intensionis; nam inter hos gradus est subordinatio per se, et in eis est propria compositio et unio per propriam latitudinem vel propria indivisibilia, ut praecedenti disputatione declaratum est; illae autem duae relationes non habent subordinationem per se; neque enim una per se supponit alteram vel ab illa pendet, neque habet unaquaeque earum latitu-

que es meramente indivisible en orden a su término; por eso, en sentido propio, tampoco componen una escala cuasi continua, ya que ésta no se compone de elementos indivisibles. En segundo lugar, no puede pensarse ningún otro género de unión entre esas dos entidades, a causa de la cual se diga que son dos partes de una sola relación, pues ni se comparan entre sí como potencia y acto ni tienen entre sí otra referencia, aparte de la que consiste en estar en el mismo sujeto. Esto puede confirmarse *a fortiori* por lo que antes dijimos acerca de la unidad o composición física de los hábitos, que es semejante. Más aún: dicha unidad o composición artificiosa que se considera en los hábitos apenas puede tener lugar en las relaciones, por lo cual no tratamos nada acerca de ella.

21. En cambio, en otro sentido podría alguien concebir la unidad de esta relación con respecto a una pluralidad de términos, no por adición o composición real, sino por mutación de las relaciones, de modo que cada una sea en sí misma indivisible; pero difieren entre sí en que una tiene como término adecuado una realidad, por ejemplo, un hijo, y la otra dos, la otra tres, etc. Por eso, según esta opinión, cuando el padre engendra al segundo hijo, ciertamente adquiere una nueva relación, pero no se añade a la que existía antes, sino que la primera desaparece y resulta de nuevo otra que indivisible y adecuadamente hace que ese hombre se refiera a dos hijos, y no a más ni a menos; y si engendra un tercer hijo, perderá esa relación y adquirirá otra que lo refiera a los tres de igual modo. Porque parece cierto que una relación puede referirse adecuadamente a varios términos de manera indivisible, ya que en los relativos reales predicamentales el todo se refiere así a varias partes, o la unidad se refiere al binario con una relación de subduplo; y, en las trascendentales, un mismo entendimiento se refiere inadecuadamente a varias cosas inteligibles; y, en los relativos, una misma relación de género se refiere a varias especies. Así, pues, de este modo cabe entender que en cada género o especie de relaciones se dan algunas individuales que se refieren indivisible y adecuadamente a varios términos, los cuales serán parciales con respecto a aquéllas, pero de ellos resultará un término adecuado que sea uno por cierta reunión, y por eso tal relación no surge sino una vez puesto el término adecuado, y no cuando se pone

dinem aliquam in se, sed est mere indivisibilis in ordine ad suum terminum; unde neque proprie componunt aliquam latitudinem quasi continuam, quia haec non componitur ex indivisibilibus. Deinde, nullum aliud genus unionis inter illas duas entitates excogitari potest ob quam dicantur esse duae partes unius relationis, quia neque inter se comparantur ut potentia et actus, neque habent inter se aliam habitudinem praeter eam quae est esse in eodem subiecto. Et hoc a fortiori confirmari potest ex his quae supra diximus de simili habituum unitate vel compositione physica. Immo illa unitas vel compositio artificiosa quae in habitibus consideratur vix potest habere locum in relationibus, et ideo de illa nihil tractatur.

21. Alio vero modo posset quis excogitare unitatem huius relationis ad plures terminos, non per additionem aut compositionem realem, sed per mutationem relationum, ita ut unaquaeque in se sit indivisibilis; differunt tamen inter se quia una habet pro adaequato termino unam rem, verbi gratia, unum filium, alia vero duos, alia tres, etc. Unde, iuxta hanc sententiam, quando pater secundum filium generat, nova quidem relatio ei acquiritur, non tamen praeexistenti additur, sed prior perit et alia de novo resultat quae indivisibiliter et adaequate refert illum hominem ad duos filios et non ad plures nec pauciores; et, si generet tertium, amittet illam et acquiret aliam referentem ad tres eodem modo. Quod enim una relatio possit adaequate respicere plures terminos indivisibiliter, certum videtur; sic enim in relativis realibus praedicamentalibus totum refertur ad plures partes, vel unitas ad binarium relatione subdupli; et in transcendentalibus idem intellectus respicit plura intelligibilia inadaequate, et in relativis eadem relatio generis respicit plures species. Sic ergo intelligi potest in quocumque genere vel specie relationum dari aliquas in individuo, indivisibiliter et adaequate respicientes plures terminos, qui respectu illarum erunt partiales, ex illis vero consurget terminus adaequatus qui sit unus collectione quadam; et ideo talis relatio non consurgit nisi posito adaequato termino, non vero posito uno vel

uno u otro término parcial, mientras que, por el contrario, se elimina o cambia al eliminarse o cambiar cualquier término parcial, ya que por este solo hecho cambia el término total.

22. Finalmente, muchos opinan de este modo a propósito de la relación de un solo hijo con respecto al padre y a la madre. Pues el que esa relación, hablando en absoluto, sea una e indivisible, resulta probable por la razón de que el padre y la madre concurren como una causa sola y esencialmente necesaria y con una acción única (sobre todo si la madre concurre activamente). Por eso, al morir uno de los padres, es necesario que desaparezca esa relación, ya que, si se refería de manera indivisible a los dos, ni puede dividirse en partes ni permanecer en su totalidad por no tener ya un término adecuado ni referir a los dos; luego desaparece toda; por tanto, será necesario que nazca otra que refiera solamente a un padre, si sobrevive, ya que el hijo se refiere verdadera y realmente a él.

23. Mas, aunque parezca que esta manera de expresarse ha sido ideada con agudeza para hablar en consecuencia con dicha opinión, en realidad es arbitraria e infundada. Pues, ¿qué necesidad hay de introducir ese cambio repetido de relaciones? En tal caso, siempre que llegara a haber una nueva cosa blanca, todas las demás cosas blancas que existían antes cambiarían sus relaciones de semejanza con respecto a todas y adquirirían otras nuevas. Además, ¿por qué va a perder el padre la relación para con el primer hijo al engendrar al segundo, si no se suprime nada de lo que era necesario para el ser de esa relación? Porque, no obstante el segundo hijo, el primero siempre es término suficiente de dicha relación. Asimismo, aunque sea verdad que una relación puede referirse adecuadamente a varias cosas, cuando las exige esencialmente y en virtud de su especie para resultar o conservarse, o para ejercer su efecto formal, como sucede con la relación de "todo" o de "subduplo", sin embargo, cuando la relación no exige esto en virtud de su razón, y los términos se multiplican sólo accidentalmente, como ocurre en la paternidad, en la filiación, en la semejanza, etc., se afirma de modo meramente gratuito que surge una relación indivisible que se refiere adecuadamente a la colección de muchos términos, tanto más cuanto que varios hijos se producen con generaciones

altero partiali; e contrario vero aufertur seu mutatur ablato vel addito quocumque termino partiali, quia hoc ipso mutatur terminus totalis.

22. Tandem hoc modo opinantur multi de relatione unius filii ad patrem et matrem. Nam quod illa relatio, per se loquendo, sit una indivisibilis, inde fit probabile quod pater et mater concurrunt ut una causa et per se necessaria, et unica actione (praesertim si mater concurrit active). Unde, alterutro parente mortuo, necesse est illam relationem perire, quia, si indivisibiliter respiciebat duos, nec potest dividi in partes nec tota manere, cum iam non habeat adaequatum terminum nec referat ad duos; perit ergo tota; necessarium ergo erit ut oriatur alia quae ad unum tantum parentem referat, si superstes sit; nam vere ac realiter ad illum refertur filius.

23. Sed, licet hic modus dicendi ad consequenter loquendum in illa sententia videatur acute excogitatus, tamen revera est voluntarius et sine fundamento. Quae est enim necessitas introducendi illam frequentem mutationem relationum? Alias quoties nova res alba fieret, mutarent caetera omnia alba quae antea erant suas relationes similitudinis respectu omnium et novas acquirerent. Deinde, cur pater amittet relationem ad primum filium, genito secundo, cum nihil eorum tollatur quae ad esse illius relationis necessaria erant? Quia, non obstante secundo filio, prior semper est sufficiens terminus illius relationis. Item, quamvis verum sit posse unam relationem respicere plura adaequate, quando per se et ex vi suae speciei illa requirit ut resultet vel conservetur, seu ut exerceat suum effectum formalem, ut est in relatione totius aut subdupli, tamen, quando relatio non postulat hoc ex sua ratione, et termini solum per accidens multiplicantur, ut contingit in paternitate, filiatione, similitudine, etc., mere gratis dicitur consurgere unam indivisibilem relationem quae adaequate respiciat collectionem plurium terminorum, eo vel maxime quod plures filii distinctis generationibus producuntur; cur er-

distintas; entonces, ¿por qué ha de resultar una relación indivisible que abarque ambos términos?

La relación del hijo al padre y a la madre

24. *Se refuta la opinión del Ferrariense.*— También es incierto lo que se afirmaba de la relación del hijo a los dos padres. Pues algunos piensan que en el hijo existen dos relaciones que difieren no sólo en número, sino también en especie, porque opinan que la relación de padre y la de madre también son específicamente diferentes, ya que aquél concurre de manera activa, y ésta sólo de modo pasivo. Así lo defiende el Ferrariense, II *cont. Gent.*, c. 11, § *Ex istis*, aunque añada que esas relaciones son formalmente dos, y real o materialmente una sola; pero no entiendo cómo puede decirse esto consecuentemente, suponiendo, como supone él, que la relación es una cosa realmente distinta del fundamento.

25. *Se rebate la opinión de Fonseca.*— Otros, en cambio, dicen que existe una sola relación para con ambos padres, aun cuando el padre concurra de manera activa y la madre solamente de modo pasivo; y al mismo tiempo afirman que la relación permanece por completo idéntica y sin cambiar, aunque muera uno de los padres. Así, Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 15, q. 5, sec. 3. Pero las dos cosas me resultan difíciles de creer. La primera, porque si la madre sólo concurre pasivamente, entonces las relaciones de padre y de madre con respecto al hijo serán específicamente diversas, por tener fundamentos tan distintos; luego no es posible que a ellas responda en el correlativo una relación única, cosa que enseña Santo Tomás, I, q. 32, a. 2. Porque los correlativos específicamente diversos, o son términos formalmente diversos o los significan; pero las relaciones tienen diversidad por sus términos formales. Además, la relación de efecto para con una causa de diverso género es también diversa, ya sea aquélla material, ya sea formal, ya sea eficiente; por tanto, si las causalidades del padre y la madre difieren como eficiente y material, serán diversas las relaciones en el efecto. Por eso, supuesta dicha opinión, el padre y la madre componen no tanto una sola causa total, por no ser causas en el mismo género, cuanto una colección de varias causas de géneros diversos, cuales son la material y la eficiente. En segundo lugar, es difícil de creer, en esa

go resultabit una indivisibilis relatio complectens utrumque terminum?

De relatione filii ad patrem et matrem

24. *Ferrariensis opinio improbatur.*— Quod vero dicebatur de relatione filii ad duos parentes, etiam est incertum. Nam aliqui putant in filio esse duas relationes, non solum numero, sed etiam specie differentes, quia existimant relationem patris et matris etiam specie differre, eo quod ille active, haec tantum passive concurrat. Ita tenet Ferrar., II cont. Gent., c. 11, § Ex istis, quamquam addat illas relationes esse duas formaliter, unam vero realiter seu materialiter; quod non video quomodo consequenter dicatur, supponendo relationem esse quid distinctum in re a fundamento, ut ille supponit.

25. *Fonsecae opinio non probatur.*— Alii vero dicunt esse unam relationem ad utrumque parentem, etiamsi pater active et mater solum passive concurrat; et simul aiunt eamdem omnino relationem et immutatam manere, etiamsi alter parens moriatur. Ita Fons., lib. V Metaph., c. 15, q. 5, sect. 3. Sed utrumque est mihi difficile creditu. Primum quidem, quia, si mater solum passive concurrit, ergo relationes patris et matris ad filium erunt specie diversae, cum habeant fundamenta adeo distincta; ergo fieri non potest ut eis respondeat unica relatio in correlativo, quod docet D. Thomas, I, q. 32, a. 2. Quia correlativa specie diversa vel sunt termini formaliter diversi vel eos indicant; relationes autem habent diversitatem ex terminis formalibus. Item relatio effectus ad causam diversi generis etiam est diversa, sive illa materialis sit, sive formalis, sive efficiens; si ergo causalitates patris et matris differunt ut efficiens et materialis, relationes in effectu erunt diversae. Unde, illa sententia supposita, pater et mater non tam componunt unam causam totalem, cum non causent in eodem genere, quam collectionem plurium causarum diversorum generum, qualia sunt materia et efficiens. Secundo, est difficile

opinión, que la relación sea indivisiblemente una para con el padre y la madre en cuanto completan una causa total, y que, sin embargo, permanezca íntegra la misma relación una vez eliminado el término adecuado por una de las partes, ya que la relación depende del término adecuado. Explico esto como sigue: desaparecido uno de los padres, la relación del hijo ya no puede tener su efecto formal adecuado, por no poder hacer que el hijo se refiera a ambos padres; luego no puede tener en absoluto su efecto formal, porque, como lo causa indivisiblemente, no puede conferir una parte del mismo y no su totalidad, ni puede permanecer toda sin conferir todo su efecto, ya que sólo permanece en el sujeto e inhiriendo en él.

26. *Opinión de otros.*— Así, pues, otros, que con Galeno, Escoto y otros consideran bastante probable que la madre concurra activamente, piensan que el hijo se refiere al padre y a la madre con dos relaciones de la misma especie, y que el diverso modo de concurrir el padre y la madre es sólo accidental. Y, aunque el padre y la madre juntos compongan una sola causa eficiente total, según esta opinión, sin embargo, así como no son una sola causa sino por reunión de varias parciales, así también basta con que les corresponda un solo correlativo por colección de varias relaciones. Aun cuando aquí podría afirmarse con alguna probabilidad que esas relaciones componen una sola, no con unidad propiamente física, sino cuasi artificial y adaptada a la unidad del término. Mas, de cualquiera de estos modos que se opine acerca de la relación de hijo, nada importa para la citada opinión, que impugnamos; pues ni encuentro a ningún autor que haya dicho que el hijo, cuando pierde a uno de sus padres, pierda la relación que tiene para con los dos y adquiera otra nueva por la que sólo se refiera al que sobrevive, ni esto tiene ninguna verosimilitud.

27. Por tanto, parece que hay que pensar así de la multiplicación de las relaciones que sólo difieren numéricamente en un mismo sujeto con respecto a varios términos adecuados y de razón idéntica. Esto, según la opinión que tenemos por verdadera, a saber, que la relación no es una realidad o modo distinto *ex natura rei* del fundamento, se resuelve con facilidad. Porque no cabe duda de que

creditu in illa sententia quod relatio sit una indivisibiliter ad patrem et matrem, ut complent unam causam totalem, et tamen quod eadem relatio integra maneat, ablato illo adaequato termino ex altera parte, quia relatio pendet ex termino adaequato. Quod ita declaro quia, ablato uno parente, iam illa filii relatio non potest habere suum adaequatum effectum formalem, cum non possit referre filium ad utrumque parentem; ergo absolute non potest habere effectum formalem suum, quia, cum indivisibiliter illum causet, non potest conferre partem eius et non totum, nec potest tota manere quin conferat totum effectum, cum non maneat nisi in subiecto et inhaerens.

26. *Aliorum opinio.*— Alii ergo, qui cum Galeno, Scoto et aliis satis probabiliter censent matrem active concurrere, existimant filium referri ad patrem et matrem duabus relationibus eiusdem speciei, et quia diversitas in concurso paterno et materno accidentalis tantum est. Et quamvis pater et mater simul componant unam causam totalem efficientem, iuxta hanc sententiam, tamen, sicut non sunt una causa nisi collectione plurium partialium, ita satis est ut illis correspondeat unum correlativum collectione plurium relationum. Quamquam hic posset cum aliqua probabilitate dici illas relationes componere unam, non proprie physica unitate, sed quasi artificiali et accommodata unitati termini. Quocumque vero ex his modis de relatione filii sentiatur, nihil refert ad dictam sententiam quam impugnamus; nullum enim auctorem invenio qui dixerit filium, cum orbatur altero parente, amittere relationem quam habet ad utrumque et novam acquirere qua ad solum superstitem referatur, neque id habet ullam verisimilitudinem.

27. Ita ergo sentiendum videtur de multiplicatione relationum solo numero differentium in eodem subiecto respectu plurium terminorum adaequatorum et eiusdem rationis. Quod quidem, iuxta sententiam quam veram existimamus, scilicet, relationem non esse rem aut modum ex natura rei distinctum a fundamento, facilius expeditur. Quia dubitari non potest quin respectus ad ter-

las referencias a términos realmente distintos, de los cuales uno puede existir sin el otro y al contrario, se distinguen con distinción de razón razonada con fundamento en la realidad. Por ello, así como esta distinción es suficiente para que la relación constituya un género especial y se considere como una forma distinta del fundamento, igualmente basta para afirmar que esas referencias a términos diversos son varias relaciones numéricamente distintas con el género de distinción que tiene lugar en las relaciones de este tipo, concretamente de razón razonada. Con esto se elimina fácilmente la extrañeza por la multiplicación de relaciones, y no ofrecen dificultad todos los argumentos que suelen aducirse en contra, sobre todo dando por supuesto lo que hemos dicho acerca del principio de individuación; ni es tampoco preciso multiplicar los argumentos para defender esta opinión en el sentido indicado, pues, aparte de ser bastante verosímil por sí misma, bastan los argumentos que se han insinuado.

28. Por último, en este sentido no se opone en gran manera a esta opinión Santo Tomás; pues en III, q. 35, a. 5, ad 3, afirma que en un hijo hay una relación para con los dos padres, y dos según la razón, y, de manera inversa, dice que en una pluralidad de hombres que impulsan una nave existe una sola relación, cosa que no puede entenderse de la unidad real, ya que los sujetos se distinguen realmente; y, en otros lugares, si bien dice que en un padre hay una sola relación a varios hijos, no obstante, afirma que en él hay varias referencias. De igual manera se expresa el Hispalense, *In III*, dist. 8, notab. 3, y Capréolo, en el mismo lugar, en las soluciones a los argumentos. Y a esas referencias no se las califica de muchas sino por una distinción de razón; luego de igual manera pueden llamarse muchas relaciones. Finalmente, se explica por semejanza; porque los teólogos, en el orden divino, dan de manera absoluta la denominación de dos relaciones a la paternidad y a la espiración activa, a causa de la distinción de términos, a pesar de que en sí mismas sólo se distinguen conceptualmente; ¿por qué extrañarse, entonces, de que en el presente caso se diga asimismo que hay varias relaciones para con varios términos realmente distintos?

minos distinctos realiter, quorum unus potest sine alio esse, et e converso, distinguantur ratione ratiocinata quae habet fundamentum in re. Unde, sicut haec distinctio sufficit ut relatio constituat peculiare genus et censeatur quasi alia forma a fundamento, ita etiam sufficit ut illi respectus ad diversos terminos dicantur plures relationes numero distinctae eo genere distinctionis quod in huiusmodi relationibus locum habet, scilicet rationis ratiocinatae. Et ita facile tollitur admiratio de multiplicatione relationum, et omnia argumenta quae in contrarium obiici solent difficultatem non habent, praesertim his suppositis quae de principio individuationis diximus; neque etiam ad persuadendam hanc sententiam in hoc sensu oportet rationes multiplicare, nam praeterquam quod per se satis est verisimilis, quae insinuatae sunt, sufficiunt.

28. Denique, in hoc sensu non multum repugnat D. Thomas huic sententiae; nam III, q. 35, a. 5, ad 3, ait in uno filio esse unam relationem ad duos parentes, et duas secundum rationem; et e converso, ait in pluribus hominibus trahentibus navim esse unam relationem, quod non potest intelligi de unitate rei, cum subiecta realiter distinguantur; et aliis locis, licet dicat in uno patre esse unam relationem ad plures filios, dicit tamen in eo esse plures respectus. Et eodem modo loquitur Hispalens., In III, dist. 8, notab. 3, et Capreol., ibidem, in solut. argument. Non vocantur autem illi respectus plures nisi ob distinctionem rationis; ergo eodem modo dici possunt plures relationes. Et tandem declaratur a simili; nam theologi simpliciter vocant paternitatem et spirationem activam in divinis duas relationes propter distinctionem terminorum, etiamsi in se ratione tantum distinguantur; quid ergo mirum quod in praesenti dicantur etiam plures relationes ad plures terminos realiter distinctos?

SECCION XVIII

Cuáles son las propiedades comunes a todos los relativos

1. Aristóteles, en la *Metafísica,* no dice nada de esta cuestión, pero en la *Dialéctica* consignó algunas propiedades de las cosas relativas, propiedades que conviene exponer brevemente, aunque ya se hayan explicado algunas de ellas. Podríamos ampliar la exposición a los atributos comunes del ente, sobre todo a la unidad y a la bondad, por encerrar una especial dificultad en el modo como convienen a las relaciones. Pero de la unidad ya hemos hablado bastante abundantemente. Y a propósito de la bondad nos salía al paso el problema de si la relación expresa perfección, problema que ya hemos tratado antes, en la disp. X, y hemos demostrado que expresa perfección de la misma manera que posee entidad. Por eso, si es una realidad distinta del fundamento, o también un modo real distinto *ex natura rei,* necesariamente habrá de añadirle alguna perfección real; en cambio, si no le añade nada real, sino que sólo se distingue por la razón, en verdad expresará una perfección real, pero no distinta en la realidad; en consecuencia, hablando de manera absoluta, no añadirá perfección a su fundamento, sino que expresará la misma perfección bajo una razón diversa. Los demás puntos se han tratado suficientemente en el lugar citado.

Si la relación tiene contrario

2. Pasando, pues, a las propiedades de los relativos señaladas por el Filósofo, la primera es que la relación tiene contrario; pues la virtud es contraria al vicio. Pero Aristóteles no señala esta propiedad siguiendo su propio parecer, sino como una consecuencia de la primera definición de los relativos, que abarcaba todos los relativos según la predicación. Así, pues, es mejor enumerar lo contrario entre las propiedades de la relación, ya que no hay nada contrario a ésta en cuanto tal, como afirmó el mismo Filósofo en el capítulo sobre la cualidad. Ahora bien, la relación posee su género propio de oposición, que ya se explicó.

SECTIO XVIII

Quaenam proprietates communes sint omnibus relativis

1. De hac re nihil Aristoteles dicit in Metaphysica, in Dialectica vero nonnullas posuit relativorum proprietates, quas breviter exponere oportet, quamquam earum aliquae iam explicatae sint. Possemus autem sermonem extendere ad communia entis attributa, praesertim unum et bonum, nam peculiarem habent difficultatem in modo quo relationibus conveniunt. Sed de unitate iam satis multa dicta sunt. Circa bonitatem vero occurrebat illa quaestio an relatio dicat perfectionem, quam supra tractavimus, disp. X, et ostendimus ita dicere perfectionem sicut habet entitatem. Unde, si est res distincta a fundamento, vel etiam modus realis ex natura rei distinctus, necesse est ut perfectionem aliquam realem illi addat; si vero nihil rei addit, sed sola ratione distinguitur, perfectionem quidem realem dicet, non tamen in re distinctam; et consequenter, simpliciter loquendo, non addet perfectionem suo fundamento, sed dicet eamdem sub diversa ratione. Caetera in dicto loco satis tractata sunt.

An relatio contrarium habeat

2. Deveniendo ergo ad proprietates relativorum a Philosopho assignatas, prima est quod relatio habeat contrarium, nam virtus vitio contraria est. Sed haec non assignatur ab Aristotele ex propria sententia, sed tamquam consequens ex prima definitione relativorum, quae omnia relativa secundum dici complectebatur. Potius ergo contrarium numerari potest inter proprietates relationis, quod illi, quatenus talis est, nihil est contrarium, ut idem Philosophus dixerat in c. de *qualitate.* Sed habet relatio suum proprium oppositionis genus, quod iam explicatum est.

Si la relación es susceptible de más y de menos

3. La segunda propiedad es que la relación es susceptible de más y de menos; de esa propiedad dice Aristóteles que conviene a algunas relaciones, no a todas; porque lo doble no es más y menos doble, y en cambio se dice que lo semejante o lo igual lo son más o menos. Pero debe advertirse que esta propiedad se atribuye a la relación de manera distinta que a la cualidad; en efecto, a ésta le conviene porque realmente es capaz de intensificación y de remisión, como se ha tratado en la disputación anterior. La relación, en cambio, no puede intensificarse de ese modo, puesto que no es intensificable por sí misma, por no ser producida de por sí, ni ser aumentada, ni es intensificable por razón del fundamento, pues, aun cuando se intensifique el fundamento, no es preciso que se intensifique la relación; porque dos cosas blancas con una intensidad de ocho grados no son más semejantes que antes, cuando tenían una intensidad de cuatro grados; sino al contrario, unas veces se hacen más semejantes por debilitación del fundamento o del término, y otras veces disminuye la semejanza.

4. Pero este más o menos no se da en las relaciones a causa de su intensidad, sino a causa de su variación, como acertadamente observó Fonseca, lib. V *Metaph.*, c. 15, q. 5, sec. 2. Pues, por ejemplo, la relación de igualdad propiamente dicha (y lo mismo sucede con la semejanza perfecta) no es susceptible de más y de menos, ya que es esencialmente indivisible; en efecto, si dos cosas son iguales y una de ellas aumenta, no se hacen menos iguales, sino que desaparece la igualdad; sin embargo, la desigualdad puede ser mayor o menor, por el mayor y menor alejamiento de la igualdad perfecta; de la misma manera, la igualdad o la semejanza, expresada en sentido amplio y vulgar, se dice mayor y menor; no obstante, las relaciones de mayor o menor desigualdad son realmente diversas, y no una idéntica que aumente o disminuya, puesto que sus términos y sus fundamentos son diversos y las proporciones en que consisten son también diversas, por lo que cada una es esencialmente indivisible en su grado de desigualdad. De este modo, pues, se dice que algunos relativos son susceptibles de más y de menos, esto es, que se denominan más o menos tales por acercamiento o alejamiento de un término perfecto, y no por intensificación o remisión.

An relatio magis aut minus suscipiat

3. Secunda proprietas est quod relatio suscipit magis et minus, quam dicit Aristoteles convenire quibusdam relationibus, non omnibus; nam duplum non est magis et minus duplum, simile autem vel aequale dicitur magis et minus. Sed est advertendum aliter tribui hanc proprietatem relationi quam qualitati; huic enim convenit quia vere est intensibilis et remissibilis, ut praecedenti disputatione tractatum est. Relatio vero non est ita intensibilis, quia nec per se, cum per se non fiat, nec augeatur; nec ratione fundamenti, nam, licet fundamentum intendatur, non necesse est intendi relationem; non sunt enim magis similia duo alba intensa ut octo quam antea, cum erant ut quatuor; e contrario vero interdum fiunt magis similia per remissionem fundamenti aut termini, aliquando vero minuitur similitudo.

4. Hoc vero magis aut minus in relationibus non est propter intensionem earum, sed propter variationem, ut bene notavit Fonsec., lib. V Metaph., c. 15, q. 5, sect. 2. Relatio enim aequalitatis, verbi gratia, proprie dictae (et idem est de perfecta similitudine) non suscipit magis et minus, quia in indivisibili consistit; nam, si ex duobus aequalibus alterum crescat, non fiunt minus aequalia, sed perit aequalitas; inaequalitas vero esse potest maior et minor propter maiorem et minorem recessum a perfecta aequalitate; et eodem modo aequalitas vel similitudo late et vulgari modo dicta dicitur maior et minor; tamen illae relationes maioris vel minoris inaequalitatis revera sunt diversae, et non eadem quae augeatur vel minuatur, quia termini et fundamenta earum sunt diversa, et proportiones in quibus consistunt sunt etiam diversae, atque ita unaquaeque in suo gradu inaequalitatis in indivisibili consistit. Sic ergo dicuntur quaedam relativa suscipere magis et minus, id est, denominari magis et minus talia per accessum vel recessum ab uno perfecto termino, non per intensionem aut remissionem.

En qué sentido se denominan convertibles los relativos

5. La tercera propiedad es que los relativos se denominan convertibles; algunos la exponen de suerte que venga a ser lo mismo que referirse mutuamente, es decir, que a una relación corresponda siempre otra. Pero, según consta por lo dicho, en este sentido no convendrá a todas las relaciones esta propiedad, a no ser que se extienda a la relación de razón. Por tanto, no es éste el sentido de Aristóteles, sino sólo que, según alguna denominación, uno se denomina añadiéndole el otro, y a la inversa; así, la ciencia se denomina ciencia de lo escible, y lo escible se dice escible por la ciencia; por ello dice Aristóteles que esta convertibilidad se realiza unas veces en el mismo caso, y otras en caso distinto. En consecuencia, esta propiedad pertenece más bien al modo de expresarse acerca de las relaciones que a la realidad misma, aunque ese modo de expresión tenga fundamento en la realidad. Ahora bien, esta propiedad no es exclusiva de las relaciones predicamentales, puesto que conviene asimismo a los relativos trascendentales, e incluso a los relativos de razón.

6. La cuarta propiedad es que los relativos son simultáneos en naturaleza. La quinta, que son simultáneos en conocimiento y en definición; pero éstas las hemos expuesto ya; por tanto, esto basta a propósito de la presente disputación.

Quomodo relativa ad convertentiam dicantur

5. Tertia proprietas est quod relativa dicuntur ad convertentiam, quam aliqui ita exponunt ut idem sit quod mutuo referri, seu quod uni relationi semper correspondeat alia. Sed, ut constat ex dictis, in hoc sensu non conveniet haec proprietas omnibus relationibus, nisi extendatur ad relationem rationis. Unde non est hic sensus Aristotelis, sed solum quod secundum aliquam denominationem unum denominetur cum adiunctione alterius, et e converso, ut scientia dicitur scibilis scientia, et scibile dicitur scientia scibile; et ideo ait Aristoteles hanc convertentiam interdum in eodem, interdum in diverso casu fieri. Unde haec proprietas magis pertinet ad modum loquendi de relationibus quam ad rem, quamquam ille modus loquendi in re habeat fundamentum. Non est autem haec proprietas peculiaris relationum praedicamentalium; nam etiam convenit relativis transcendentalibus, immo et relativis rationis.

6. Quarta proprietas est quod relativa sint simul natura. Quinta, quod sint simul cognitione et definitione, quae iam sunt a nobis expositae; et ideo de praesenti disputatione haec sufficiant.

N.º de Registro: 2090-60.—Depósito Legal: M.2016-1960.

Gráficas Cóndor, S. A.—Sánchez Pacheco, 83.—Madrid-2 2263-66

DISPUTACION XLVIII

LA ACCION

RESUMEN

Después de una breve y densa introducción histórico-sistemática sobre los seis últimos predicamentos, y en especial sobre el carácter peculiar de la acción entre ellos, comienza la disputación, en la que se deben señalar las partes siguientes:

I: Relación de la acción con su principio activo y con su término. Carácter de esta relación (Sec. 1-3).
II: Relación de la acción con el sujeto de inhesión (Sec. 4).
III: Esencia y división de la acción (Sec. 5-6).

SECCIÓN I

Para comprender la relación que la acción puede guardar con el agente (1), es preciso recordar la división de las relaciones que hace Escoto en relaciones que advienen intrínsecamente y relaciones que advienen extrínsecamente (2-3); se ataca la inclusión por parte de Escoto de la acción entre estas últimas (4-7) e incluso la denominación de «extrínsecamente adveniente» (8). Aunque no por ello se ha de llegar a la conclusión de que la acción no incluye una relación, ya que esto está exigido por su función de medio entre el agente y el efecto (9-12). Tampoco, por fin, se admite que la acción sea algo absoluto conjuntamente con una relación (13-14). La solución positiva abarca las siguientes afirmaciones: la acción es la dependencia del efecto respecto de la causa (15-16); la acción implica esencial referencia al agente (17); el agente no queda relacionado por la acción (18-19); la acción es el acto último y el ejercicio de la potencia activa (20).

SECCIÓN II

Considera ahora la relación de la acción con el término. Dividida la acción en transeúnte e inmanente (1), expone las dos opiniones contrapuestas: según la primera, la acción se refiere trascendentalmente a un término (2-4), mientras que, a juicio de la segunda, a la acción no le corresponde el referirse a término alguno, según se desprende del análisis de las acciones inmanentes (5-6). La explicación de Suárez es que a la acción le corresponde tener un término, cosa de todo punto evidente en la acción transeúnte (7). Respecto de la inmanente, rechazado el uso abusivo que hace Herveo de la denominación (8), y concediendo el carácter especial de la dependencia de las acciones inmanentes respecto de los agentes (9-11), resulta

más probable admitir también en las acciones inmanentes sus términos propios, aunque esos términos se identifiquen con los actos (12). Probada largamente esta afirmación (13-15), se concluye que no hay acción sin término (16), demostrándolo (17-19) y respondiendo a las objeciones (20), añadiendo importantes precisiones sobre las acciones inmanentes (21), las acciones instantáneas (22), y sobre la relación en que está la acción con el movimiento y con la pasión (23-24). Concluye la sección con nuevas distinciones respecto de la acción inmanente (25) y respondiendo a otras objeciones (26).

SECCIÓN III

Supuesto que la acción está en relación con el agente y con el término, queda por ver el grado de esencialidad de la relación a cada uno de ellos (1-2). Expuestas las opiniones de quienes creen que la especificación esencial de la acción le viene de la relación al principio activo (3), o la de los que la atribuyen al término (4), o la de los que exigen la relación a ambos para la especificación (5), e incluso la de quienes exigen, además, que se tenga en cuenta el modo peculiar de la acción (6), Suárez defiende que la especificación se ha de tomar del término, considerado según su propio ser de término (7-9), siendo lo más probable que no se pueda hablar de una distinción de acciones sin una distinción de términos (10), recurriendo para la confirmación de esto a la comparación de la acción creativa con la eductiva y a otros ejemplos y pruebas (11-14). Procede luego a responder a los argumentos expuestos en favor de la especificación de las acciones por la dependencia del agente (15-17), y a los que apoyan la especificación por el modo (18-20), haciendo referencia al modo milagroso (21); y vuelve sobre la doctrina de la especificación por la relación al término (22), para concluir con la respuesta a las objeciones (23-26).

SECCIÓN IV

Recordada la división de la acción en transeúnte e inmanente (1), pasa a la proposición de las sentencias diversas. La primera opina que la acción exige estar en el agente (2-5); la segunda cree que mientras las acciones transeúntes están en el paciente, las inmanentes están en el agente (6-9). Suárez, aun haciendo algunas concesiones a esta segunda sentencia (10), defiende que a la razón de acción en cuanto tal no le es esencial inherir en nada (11-13); esto lo exige por razón del término, debiendo inherir en el mismo sujeto que éste (14-15). A continuación responde a los argumentos en defensa de las otras opiniones (16-18).

SECCIÓN V

Propuestas algunas descripciones o definiciones de la acción (1), expone las causas de la misma (2) y sus propiedades (3-4).

SECCIÓN VI

Resumido lo expuesto hasta ahora (1), propone la división de la acción en sustancial y accidental (2), discutiendo el carácter de esta división (3), para acabar afirmando que es análoga (4-6); subdivide la sustancial en aquella que se produce sin sujeto y en la que se produce de un sujeto (7-8). Estudia luego la división en inmanente y transeúnte (9), refiriéndose especialmente a las acciones vitales (10) y discutiendo, por fin, si se dan algunas acciones formalmente inmanentes y virtualmente transeúntes (11-12).

DISPUTACION XLVIII

LA ACCION

1. Sobre los seis últimos géneros de accidentes es muy poco lo que enseñó Aristóteles, tanto en la *Dialéctica* como en la *Metafísica,* puesto que se contentó con enumerarlos únicamente. Es más, en el lib. V de la *Metafísica,* c. 7, los enumera de tal forma que omite el *hábito* y el *sitio;* y en ese pasaje dice el Comentador en el com. 14: *Pasó por alto los predicamentos del sitio y del hábito a fin de abreviar la exposición, o porque resultan oscuros.* En cambio, por lo que se refiere a los otros cuatro, son muchas las cosas que se pueden tomar de Aristóteles en los libros de la *Física;* en efecto, de la acción y de la pasión trata en el lib. III; del tiempo y del lugar, en el IV. Nosotros aquí tenemos que ocuparnos de ellos de un modo más amplio y abstracto, según lo exige la naturaleza de la metafísica. Y aunque respecto de estos predicamentos suele generalmente tratarse si son algo absoluto o algo relativo, o algo que participe de ambos caracteres, y si son realidades o modos distintos de las otras cosas, sin embargo, estos puntos quedarán mejor explicados en cada uno de estos predicamentos, ya que nuestra opinión es que no hay ninguna razón real común a todos estos predicamentos y a ellos solos, razón respecto de la que puedan plantearse estas cuestiones generales, y es una tarea muy confusa y laboriosa elaborar una disertación común sobre cosas distintas, en cuanto son distintas, sólo por causa de esta denominación extrínseca por la que a estos géneros se los ha calificado como los seis últimos predicamentos.

2. *Por qué se habla primero de la acción.—La acción, un género de ente.—* Ahora bien, por lo que se refiere a la acción, a la que siempre enumera Aristóteles

DISPUTATIO XLVIII

De actione

1. De sex ultimis generibus accidentium perpauca docuit Aristoteles, tam in Dialectica quam in Metaphysica; sola enim eorum numeratione contentus fuit. Immo in V Metaph., c. 7, ita ea numerat, ut habitum et situm omittat; ubi Comm., com. 14, ait: *Tacuit praedicamenta situs et habitus, propter abbreviationem sermonis, vel quia latent.* De aliis vero quatuor multa sumi possunt ex Aristotele in libris Phys.; nam de actione et passione agit in III; de tempore et loco, in IV. Hic vero a nobis tractanda sunt latius et abstractius, prout ratio metaphysica postulat. Et quamvis de his praedicamentis generatim tractari soleat an sint absolutum quid, vel respectivum, aut mixtum ex utroque, et an sint res vel modi distincti a reliquis, tamen haec melius explicabuntur in singulis horum praedicamentorum, quia existimamus nullam esse realem rationem communem his omnibus praedicamentis et illis solis, de qua possint illae communes quaestiones tractari; est autem res valde confusa et operosa de rebus distinctis ut distinctae sunt aliquid communiter disputare propter hanc solam extrinsecam denominationem, qua haec genera dicta sunt sex ultima praedicamenta.

2. *Cur de actione ante alia sermo sit.— Actio unum entis genus.—* Igitur de actione, quam semper Aristoteles primo loco numerat inter haec, multa dicta sunt a nobis in supe-

la primera entre éstos, son muchos los puntos que hemos expuesto en las páginas anteriores al tratar de la causa eficiente. En efecto, siendo la acción la causalidad de la causa eficiente, como dijimos allí, ha sido preciso exponer sobre la acción cuanto fue necesario para comprender la causalidad de dicha causa. Así, pues, de lo que allí se expuso tenemos que aceptar aquí que la acción es algo real contenido en el ámbito del ente y realmente distinto de la cosa que es producida por ella, puntos todos que, habiendo sido suficientemente probados allí, no es preciso repetir aquí, por más que resulte necesario muchas veces el insistir reiteradamente en ellos. Apoyados en esto, damos también por cierto que la acción es algo distinto de los otros predicamentos, excepto de la pasión, de la que nos ocuparemos en la disputación siguiente, al mismo tiempo que de la distinción que hay entre ellas; y excepto también del *cuando*, respecto del que existe una especial dificultad común a todos los predicamentos, a ver cómo se distingue de ellos, dificultad que reservamos para su sitio propio; y excepto asimismo de la relación, punto que se ha de tratar luego, porque necesita cierta explicación. Mas, por lo que se refiere a los demás, es una cuestión clara; porque con la sustancia, con la cantidad y con la cualidad y con el *donde* se compara como con términos suyos, y, en consecuencia, una vez probada la distinción de la acción respecto del término, queda probada la distinción respecto de estos predicamentos; por el contrario, con el hábito y el sitio no tiene semejanza alguna, y mucho menos identidad; y si se los considera en cuanto de algún modo pueden ser producidos mediante la acción, entonces la distinción de la acción respecto de ellos será la misma que la que tiene respecto de los otros términos. Hechos estos presupuestos, nos queda por explicar con mayor claridad la esencia común de la acción y sus causas y principios, y proponer luego sus divisiones, aclarando cada uno de sus miembros, en cuanto lo consientan los límites del objeto de la metafísica.

SECCION I

Si la acción expresa esencialmente una relación al principio activo

1. *Por qué motivo puede surgir la duda.*—El motivo de duda consiste en que la acción parece decir esencialmente la relación al agente, sin la que no se la puede comprender ni distinguir de la pasión. Mas en contra de esto está el que si la relación constituye un género predicamental especial, no puede ser incluida en la esencia de otro predicamento.

Se explica la división de la relación en relación que adviene extrínsecamente y en la que adviene intrínsecamente

2. *Descripción de ambas relaciones según Escoto.*—En este lugar tenemos que tratar expresamente la opinión de Escoto, quien dividía la relación en la que adviene extrínsecamente y la que adviene intrínsecamente, división que hemos reservado antes para este lugar. Califica como relaciones que advienen intrínsecamente a las que brotan necesariamente, una vez puestos el fundamento y el término; y las llama intrínsecamente advenientes precisamente porque parece como que brotan intrínsecamente puestos el fundamento y el término. Y dice que estos tipos de referencia pueden ser relaciones propias que constituyen el predicamento *ad aliquid*. En cambio, llama relaciones extrínsecamente advenientes a las que no se derivan necesariamente de la posición de un fundamento y de un término, como es el caso de la acción, en el que ahora estamos; en efecto, una vez puestos el fuego y la leña, no brota inmediatamente de modo intrínseco la relación de la acción, porque puede ser que no estén aplicados, o puede estar interpuesto un obstáculo que impida la acción. Es más, incluso puestos todos los requisitos y eliminados todos los impedimentos, cabe la posibilidad de que no se siga la acción, como se ve en el agente dotado de libertad; y hasta en el agente natural podría acaecer esto por potencia absoluta, sólo con que se interrumpa el concurso de Dios. En cambio esto no puede suceder en las relaciones que advienen intrínsecamente, siendo éste el motivo de que las llame a aquéllas con razón relaciones extrínsecamente advenientes, bien sea para distinguirlas de las anteriores, o bien porque, si no brotan intrínsecamente del fundamento, es necesario que le sobrevengan extrínsecamente. Y de estas relaciones nos dice Escoto que ni pertenecen al predicamento *ad aliquid*, ni constituyen un solo predicamento, sino muchos, sin que nos dé razón alguna de este aserto, a no ser únicamente la autoridad de los que han distinguido entre los diez predicamentos.

rioribus, cum de causa efficiente ageremus. Nam cum actio sit causalitas causae efficientis, ut ibi diximus, necessarium fuit de actione dicere quidquid ad intelligendam causalitatem illius causae fuit necessarium. Sumendum ergo hic est ex ibi dictis actionem esse aliquid in rerum natura contentum in latitudine entis et ex natura rei distinctum a re quae per illam fit, quae cum ibi sint satis probata, hic repetere non est necesse, quamquam necessarium saepe erit haec iterum atque iterum inculcare. Ex his etiam supponimus ut certum actionem esse quid distinctum a caeteris praedicamentis, praeterquam a passione, de qua et de distinctione inter illas dicemus disputatione sequenti; et a *quando*, de quo est peculiaris difficultas communis omnibus praedicamentis, quomodo distinguatur ab illis, quam in suum locum reservamus; et a relatione, quod infra tractandum est, quia aliqua declaratione indiget. De caeteris vero res est clara; nam ad substantiam, quantitatem, qualitatem et *ubi* comparatur actio ut[1] ad terminos suos; et ideo, probata distinctione actionis a termino, probata est distinctio ab his praedicamentis; cum habitu vero et situ nullam habet similitudinem, nedum identitatem; quod si illa considerentur quatenus per actionem aliquo modo fieri possunt, erit eadem distinctio actionis ab his, quae est ab aliis terminis. His ergo suppositis, superest ut distinctius explicemus communem essentiam actionis et causas ac principia eius, ac deinde divisiones eius tradamus, singula membra declarando, quantum intra limites obiecti metaphysicae continentur.

SECTIO PRIMA

Utrum actio essentialiter dicat respectum ad principium agendi

1. *Quae ratio dubium possit ingerere.*—Ratio dubitandi est quia actio essentialiter videtur dicere respectum ad agens, sine quo nec intelligi potest, nec a passione distingui. In contrarium autem est, quia si relatio constituit speciale genus praedicamentale, non potest in essentia alterius praedicamenti includi.

Divisio relationis in extrinsecus et intrinsecus advenientem expenditur

2. *Utriusque relationis descriptio secundum Scotum.*— Hoc loco tractanda nobis ex professo est opinio Scoti distinguentis relationem in extrinsecus et intrinsecus advenientem, quam supra in hunc locum remisimus. Illas relationes vocat intrinsecus advenientes, quae necessario consurgunt positis fundamento et termino; et ideo vocat intrinsecus advenientes, quia quasi intrinsece pullulant positis fundamento et termino. Et hos respectus dicit esse posse proprias relationes, quae constituunt praedicamentum *ad aliquid*. Respectus autem extrinsecus advenientes appellat eos qui non necessario sequuntur ex positione alicuius fundamenti et termini, ut est actio, in qua versamur; nam posito igne et ligno non statim insurgit intrinsece respectus actionis, quia possunt non esse applicata, vel potest esse interiectum obstaculum quod actionem impediat. Immo, etiam positis omnibus requisitis et ablatis omnibus impedimentis, stat non sequi actionem, ut patet in agente libero; et in agente etiam naturali posset id accidere de potentia absoluta, secluso solo Dei concursu. Hoc autem non potest accidere in relationibus intrinsecus advenientibus, et ideo merito vocantur illi respectus extrinsecus advenientes, tum ut a prioribus distinguantur, tum etiam quia si non pullulant intime ex fundamento, necesse est ut illi extrinsecus adveniant. Et de his respectibus ait Scotus nec pertinere ad praedicamentum *ad aliquid*, nec constituere unum aliquod praedicamentum, sed plura; cuius rei nullam reddit rationem, sed solum auctoritatem eorum qui decem praedicamenta distinxerunt. Potest autem reddi,

[1] En otras ediciones, *vel*, en lugar de *ut*. (N. de los EE.)

Puede, empero, darse como razón el que las relaciones anteriores igual que coinciden en el modo de surgir del fundamento y del término, del mismo modo tienen una razón común y unívoca de relación, y no tienen más función que la de relacionar, siendo éste el motivo de que ellas constituyan el predicamento especial de la relación. Por el contrario, las relaciones segundas, del mismo modo que advienen extrínsecamente, así también se comportan de maneras distintas y en orden a funciones diversas; en consecuencia, tienen también una modalidad completamente distinta de las relaciones anteriores y hay también entre ellas géneros distintos, que son primariamente diversos.

3. Trata expresamente esta sentencia Escoto en *In IV*, dist. 13, q. 1, § *Ad cuius autem*, y se refirió a ella en la dist. 6, q. 10, y en *In III*, dist. 11, q. 1. De acuerdo con ella enseña que la acción es una relación que adviene extrínsecamente. Puede ser su fundamento el que la acción expresa una relación real al agente, según demuestra el primer motivo de duda; y no expresa una relación predicamental, según demuestra el segundo motivo de duda; luego expresa una relación de otra naturaleza, la cual está muy bien explicada con la expresión *que adviene extrínsecamente*, según se ha expuesto antes. Ni resultará satisfactorio que alguien diga que la acción expresa una relación según la predicación, porque la acción y la pasión no se distinguen sólo *secundum dici* o según el modo de ser significadas, sino por la misma razón formal significada, y no se distinguen más que en la relación; luego no se trata de una relación sólo *secundum dici*, puesto que, según se afirmó antes, ser una relación *secundum dici* no es ser una relación, sino ser expresada a modo de una relación; por consiguiente, se trata de una relación según el ser. Y se confirma, porque a la razón intrínseca de la acción le pertenece el ser una emanación y causalidad del agente; luego es esencialmente algo intermedio entre el agente y el efecto, que depende de ambos y que establece entre ellos una especie de oposición; ahora bien, esto únicamente le pertenece al concepto de la relación según el ser; luego.

quia priores relationes sicut conveniunt in modo resultandi ex fundamento et termino, ita habent communem quamdam et univocam rationem relationis et non habent aliud munus nisi referre, et ideo illae constituunt speciale praedicamentum relationis. At vero posteriores relationes, sicut adveniunt extrinsecus, ita variis modis et ad varia munera conferuntur; ideoque et habent modum omnino diversum a prioribus relationibus et inter eas sunt etiam varia genera primo diversa.

3. Hanc sententiam ex professo tractat Scot., In IV, dist. 13, q. 1, § *Ad cuius autem*, et eamdem tetigit dist. 6, q. 10, et In III, dist. 11, q. 1. Iuxta quam docet actionem esse quemdam respectum extrinsecus advenientem. Et fundamentum eius esse potest quia actio dicit respectum realem ad agens, ut prima ratio dubitandi ostendit; et non dicit relationem praedicamentalem, ut probat posterior ratio dubitandi: ergo dicit respectum alterius rationis, qui optime declaratur illa voce *extrinsecus advenientis*, ut supra declaratum est. Nec satisfaciet qui dixerit actionem dicere respectum secundum dici, quia actio et passio non tantum distinguuntur secundum dici aut significari, sed in ipsa ratione formali significata; et non distinguuntur nisi in respectu: ergo ille respectus non est tantum secundum dici, quia, ut supra dictum est, esse respectum secundum dici non est esse respectum, sed significari ad modum respectus; est ergo respectus secundum esse. Et confirmatur, nam de intrinseca ratione actionis est ut sit emanatio et causalitas agentis; unde essentialiter est quid medians inter agens et effectum, ab utroque pendens et constituens inter illa veluti oppositionem quamdam; sed hoc solum est de ratione respectus secundum esse; ergo.

Cómo impugnan otros la opinión de Escoto

4. Esta opinión de Escoto la atacan en primer lugar los tomistas por lo que se refiere a aquella división general de las relaciones en las que advienen intrínsecamente y las que advienen extrínsecamente, como puede verse en Herveo, *Quodl.* VII, q. 14; Soncinas, V *Metaph.*, q. 39; y Soto en *Praedic.*, capítulo sobre el «en orden o algo», y en el V *Phys.*, q. 2, a. 2. El principal motivo del ataque está en que si estas relaciones que advienen extrínsecamente son verdaderas relaciones según el ser, como Escoto parece dar por supuesto, convienen esencialmente de modo unívoco en la razón de referencia a otra cosa; en efecto, la sola diferencia en el modo de origen o de producción o resultancia, aunque sea indicio de cierta diversidad esencial, sin embargo no impide, sino que incluso da por supuesto cierto grado de conveniencia común y esencial, la cual es preciso que sea unívoca, ya que en ese caso no se da razón ninguna de analogía; por consiguiente, todas estas relaciones pertenecerán al mismo género y, en consecuencia, al mismo predicamento. Pues tampoco puede darse razón de por qué esas diferencias, siendo esenciales, no son verdaderas diferencias, siendo así que ellas mismas no son relaciones; de lo contrario también podría afirmar alguien que la relación mutua y la no mutua y otras semejantes se distinguen por el predicamento.

5. En esta refutación se presenta en seguida la dificultad de que con una razón similar se probará que las relaciones trascendentales no son verdaderas relaciones según el ser, o no pertenecen al predicamento de la relación, siendo así que hemos demostrado anteriormente que no se puede negar que estas relaciones trascendentales son verdaderas y según el ser. Y ciertamente que si por relaciones que advienen extrínsecamente Escoto no hubiese entendido más que las relaciones trascendentales, no sería cuestión de discutir mucho con él acerca del nombre de «relación que adviene extrínsecamente», aunque habría razón para usarlo con cautela, como explicaré en seguida; porque, por lo que al problema se refiere, no podemos negar las relaciones trascendentales, tanto en las demás cosas, según se ha visto en el desarrollo de la disputación precedente y en el de toda la metafísica,

Quomodo Scoti sententia ab aliis impugnetur

4. Hanc vero Scoti sententiam primum impugnant thomistae quoad illam generalem distinctionem relationum in intrinsecus et extrinsecus advenientes, ut videre licet in Hervaeo, Quodl. VII, q. 14; Soncin., V Metaph., q. 39; et Soto, in Praedic., c. de *ad aliquid*, et V Phys., q. 2, a. 2. Et praecipua ratio impugnationis est quia si isti respectus extrinsecus advenientes sunt veri respectus secundum esse, ut Scotus supponere videtur, essentialiter univoce conveniunt in ratione respectus ad aliud; nam sola differentia in modo originis seu productionis aut resultantiae, quamquam indicet aliquam diversitatem essentialem, non tamen impedit, immo supponit convenientiam aliquam communem et essentialem, quam oportet esse univocam, quia nulla est ibi ratio analogiae; erunt ergo omnes hae relationes eiusdem generis et consequenter eiusdem praedicamenti. Neque enim reddi potest ratio cur illae differentiae, cum essentiales sint, non sint verae differentiae, cum ipsae non sint relationes; alioqui etiam posset quis dicere relationem mutuam et non mutuam et similes distingui praedicamento.

5. In qua impugnatione statim occurrit difficultas, quia simili ratione probabitur relationes transcendentales non esse veros respectus secundum esse, aut pertinere ad praedicamentum relationis, cum tamen in superioribus ostenderimus non posse negari hos respectus transcendentales esse veros et secundum esse. Et quidem, si Scotus per relationes extrinsecus advenientes non intellexisset nisi respectus transcendentales, non esset cum eo multum contendendum de nomine relationis extrinsecus advenientis, etiamsi ab illo merito cavendum sit, ut statim dicam; nam quod ad rem attinet, non possumus negare respectus transcendentales, tum in aliis rebus, ut in discursu praecedentis disputationis et totius metaphysicae visum

como en la acción, según ya demostraré. Ni tiene fuerza alguna contra esto la refutación propuesta, dado que el concepto mismo de relación trascendental es trascendental y se aplica a todos los entes, sobre todo a los creados, afirmación menos sujeta a dudas por lo que se refiere a los entes incompletos e imperfectos; luego con mayor razón un concepto más abstracto, concretamente el de relación en general, en cuanto abstrae de la trascendental y de la predicamental, no puede ser genérico, sino, por así decirlo, supertrascendental. Por consiguiente, se distinguen como primariamente diversas, según se desprende de lo dicho en el predicamento de la relación.

Por qué razón hay que rechazar la opinión expuesta de Escoto

6. Empero si Escoto por la relación que adviene intrínsecamente y la que lo hace extrínsecamente entiende algo más que la relación trascendental y la predicamental, no podemos estar de acuerdo con él, y en ese caso la argumentación expuesta no es de poca eficacia, porque, al no ser la relación extrínsecamente adveniente una relación trascendental, expresará un determinado modo de relaciones, ¿por qué, pues, no va a expresar un género especial de relación real, y que sea común unívocamente y por modo de una naturaleza determinada y esté contenido bajo un género más universal? Además no hay razón de que Escoto limite a los seis últimos predicamentos solos estas relaciones a las que llama extrínsecamente advenientes. Porque la unión, según su sentencia, es una relación que adviene extrínsecamente y, sin embargo, no está en alguno de los seis predicamentos, sino que se reduce al predicamento de aquella forma que se une, según queda demostrado antes. Y si dice por ventura que todos estos predicamentos expresan o incluyen esta relación, pero que, por el contrario, no toda relación que adviene extrínsecamente pertenece a los seis últimos predicamentos, en primer lugar hubiese sido menester dar razón de esto. En segundo lugar podría decir con más facilidad que estos predicamentos incluyen relaciones trascendentales que son primariamente diversas de las predicamentales.

est, tum etiam in actione, ut iam ostendam. Neque contra hoc vim habet dicta impugnatio, quia conceptus ipse respectus transcendentalis transcendentalis est et omnia entia percurrit, praesertim creata, quod magis indubitatum est de entibus incompletis ac imperfectis; ergo multo magis conceptus abstractior, scilicet, respectus in communi, ut abstrahit a transcendentali et praedicamentali, non potest esse genericus, sed (ut ita dicam) supertranscendentalis. Separantur ergo haec tamquam primo diversa, ut constat ex dictis in praedic. *ad aliquid.*

Qua ratione reiicienda sit dicta opinio Scoti

6. At vero, si Scotus per relationem intrinsecus et extrinsecus advenientem aliquid aliud praeter respectum transcendentalem et praedicamentalem intelligit, non possumus illi consentire, et tunc argumentatio facta non est parum efficax, quia, cum relatio extrinsecus adveniens non sit respectus transcendens, dicet determinatum modum relationum; cur ergo non dicet speciale genus relationis realis, et commune univoce ac per modum naturae determinatae et contentum sub genere universaliori? Deinde, non est cur Scotus has relationes, quas extrinsecus advenientes vocat, ad sola sex ultima praedicamenta limitet. Nam unio, ex eius sententia, est relatio extrinsecus adveniens, et tamen non est in aliquo sex praedicamentorum, sed reducitur ad praedicamentum formae quae unitur, ut supra ostensum est. Quod si forte dicat omnia haec praedicamenta dicere vel includere hunc respectum, non tamen e converso omnem respectum extrinsecus advenientem pertinere ad sex ultima praedicamenta, primum oportuisset huius rei rationem reddere. Deinde facilius dicere posset haec praedicamenta includere respectus transcendentales et primo diversos a praedicamentalibus.

7. Además planteo mi pregunta sobre la denominación misma, concretamente a ver por qué llama a esta relación extrínsecamente adveniente. Porque sin duda que la razón antes expuesta y el ejemplo de la acción no parecen ser suficientes, puesto que la relación de cercanía entre Pedro y Pablo se juzga que es predicamental, y, sin embargo, no se sigue inmediatamente una vez puestos Pedro y Pablo en la realidad; ya que en ellos sólo hay un fundamento cuasi remoto, siendo preciso añadir otro que sea la razón próxima que venga a fundar y como a despertar la relación. Y esto mismo se da entre la cosa que es agente y la que es paciente, puesto que no surge la relación entre ellas si no interviene alguna mutación o algún modo nuevo en una de ellas, mutación que no es la relación misma, sino que es un modo de la cosa, por más que incluya una relación trascendental, o se siga de él una relación predicamental. Y de igual manera que en las otras cosas, una vez puesto el movimiento o la mutación necesaria, surge inmediatamente la relación, así también aquí una vez puesta la acción, sin que se necesite más que la producción de la acción. Y esto no basta para que de esa relación se diga que adviene extrínsecamente, puesto que esto se da en casi todas las relaciones predicamentales; así, por ejemplo, no sólo la acción, sino también la potencia misma no puede referirse a su objeto, ni la ciencia a lo escible, si primero no es producida en la realidad, y, cuando se produce, no se produce sin una relación trascendental.

8. Explico, por fin, esto de la siguiente manera: o Escoto se refiere a la relación del agente al paciente o al efecto, o a la relación de la acción misma al principio activo. Si lo primero, es falso que tal relación esté incluida en la acción, ya que más bien resulta de la acción; además será falso afirmar que adviene extrínsecamente, dado que, puesto el fundamento, con su razón próxima de fundar, y el término, brota necesariamente dicha relación, estando claro todo esto por lo dicho a propósito del predicamento de la relación. Si, por el contrario, se refiere a la relación de la acción misma, ¿a quién, pregunto, adviene extrínsecamente? ¿Acaso a la acción misma? Mas está intrínsecamente en ella y le es esencial. ¿Acaso al sujeto en el que se da la acción, sea el que sea? Mas en este sentido de muchas relaciones predicamentales se puede decir que advienen extrínsecamente, puesto

7. Ulterius autem inquiro de appellatione ipsa, cur, scilicet, vocet hunc respectum extrinsecus advenientem. Nam certe ratio supra data et exemplum de actione non videtur sufficere, quia relatio propinquitatis inter Petrum et Paulum praedicamentalis censetur, et tamen non statim sequitur posito Petro et Paulo in rerum natura; nam in illis tantum est fundamentum quasi remotum et oportet aliud adiungere, quod sit proxima ratio fundandi et quasi excitandi relationem. Hoc autem ipsum invenitur inter rem quae agit et quae patitur, quia non consurgit respectus inter illas, nisi interveniente aliqua mutatione et aliquo novo modo in aliqua illarum, quae mutatio non est ipsa relatio, sed est aliquis modus rei, etiamsi includat respectum transcendentalem, vel ad illum consequatur respectus praedicamentalis. At vero sicut in aliis rebus, posito motu vel mutatione necessaria, statim consurgit relatio, ita etiam hic posita actione, nec amplius est necessarium, nisi ut ipsa actio fiat. Quod non satis est ut ille respectus dicatur extrinsecus adveniens, nam fere in omnibus relationibus praedicamentalibus hoc reperitur; ut, verbi gratia, non solum actio, sed etiam ipsa potentia non potest referri ad suum obiectum, nec scientia ad scibile, nisi prius fiat in rerum natura, et cum fit, non fit sine respectu transcendentali.

8. Quod ultimo sic declaro, nam vel Scotus loquitur de relatione agentis ad passum vel effectum, vel de respectu ipsiusmet actionis ad principium agendi. Si primum, falsum est illum respectum includi in actione, nam potius resultat ex actione; falso etiam dicetur extrinsecus adveniens, nam posito fundamento, cum sua proxima ratione fundandi, et termino, necessario surgit illa relatio, quae omnia constant ex dictis de praedicamento *ad aliquid.* Si vero loquitur de respectu ipsiusmet actionis, cui, quaeso, extrinsecus advenit? num ipsi actioni? at est intrinsecus et essentialis illi; num subiecto in quo inest actio, quodcumque illud sit? at hoc modo plures relationes praedicamentales dici possunt extrinsecus advenientes,

que advienen extrínseca o accidentalmente al sujeto al que se atribuyen. Por ejemplo, la relación de la ciencia a lo escible se puede decir que adviene extrínsecamente respecto del sujeto al que adviene la ciencia, especialmente si se le infunde extrínsecamente; en efecto, puesta la potencia y el objeto, no hay en ella tal relación; mas, puesta la ciencia, le conviene necesariamente dicha relación. Y si finalmente se dice que existe la diferencia de que mediante la acción por la que es producida la ciencia no es producida la relación, sino que ésta resulta luego, mientras que por la acción en cuanto tal no se añade más que la referencia, la cual es producida por sí misma igual que la acción es producida por sí misma, y que, en general, a la relación que adviene extrínsecamente le conviene el ser producida ella sola de por sí; si esto—repito—se dice, se trata de algo común a las relaciones trascendentales, por más que no sea necesario en todas; de este punto nos hemos ocupado anteriormente. De modo similar esto no puede ser verdad en todos los seis últimos predicamentos, como ha de quedar claro por el estudio de los mismos. Especialmente resulta gratuita la afirmación respecto de la acción, puesto que de la misma suerte que la ciencia no es una pura referencia, sino una cualidad que incluye una referencia trascendental al objeto, de modo semejante tampoco la acción es una pura referencia, sino que se trata de un modo que incluye esencial e intrínsecamente una referencia; y si de la ciencia en cuanto incluye una relación trascendental brota luego otra predicamental, otro tanto cabrá afirmar respecto de la acción; por consiguiente, no existe ningún argumento especial en virtud del cual se califique a tal relación como extrínsecamente adveniente.

Se refuta la segunda sentencia, que niega que se incluya una relación en la acción

9. Hay, pues, una segunda sentencia que afirma que la acción no incluye esencialmente ninguna otra relación al agente más que una denominación extrínseca tomada de la misma forma o del efecto producido. Así lo defiende Herveo en el pasaje antes citado, y en el *Quodl.* I, q. 9; y Iavello, lib. V *Metaph.*, q. 23; quienes afirman que la acción de calentar, por ejemplo, no es otra cosa más que el calor producido por el fuego, en virtud del cual el fuego se denomina agente,

quia subiecto cui tribuuntur, extrinsecus seu accidentaliter adveniunt. Ut relatio scientiae ad scibile potest dici extrinsecus advenire respectu subiecti cui accidit scientia, et maxime si extrinsecus infusa est; nam posita potentia et obiecto non est in ea talis relatio; posita autem scientia, necessario convenit talis relatio. Quod si tandem dicatur esse discrimen, quia per actionem qua fit scientia non fit relatio, sed illa deinde resultat; per actionem autem ut sic non additur nisi respectus, quia ita per se fit, sicut ipsa actio per se fit; et in universum id convenire relationi extrinsecus advenienti, ut sola ipsa per se fiat; si hoc (inquam) dicatur, id commune est relationibus transcendentalibus, quamquam non sit necessarium in omnibus; de qua re in superioribus dictum est. Et similiter non potest illud esse verum in omnibus sex ultimis praedicamentis, ut ex eorum tractatione constabit. Et specialiter in actione gratis id dicitur, quia sicut scientia non est solus respectus, sed qualitas includens respectum transcendentalem ad obiectum, ita actio non est solus respectus, sed est quidam modus includens respectum intrinsece et essentialiter; quod si ex scientia ut includente respectum transcendentalem, deinde resultat alius praedicamentalis, idem dici poterit de actione; nulla est ergo specialis ratio ob quam talis respectus vere dicatur extrinsecus adveniens.

Secunda sententia, negans includi respectum in actione, reiicitur

9. Est ergo secunda sententia dicens actionem non includere essentialiter respectum alium ad agens, praeter extrinsecam denominationem sumptam ab ipsamet forma vel effectu facto. Ita tenet Hervaeus supra, et Quodl. I, q. 9; et Iavel., V Metaph., q. 23; qui dicunt actionem calefaciendi, verbi gratia, nihil aliud esse quam calorem productum ab igne, a quo ignis agens denomi-

denominación que no consiste en una relación, sino en una especie de información extrínseca, a la que luego puede seguir una relación. El fundamento de esta sentencia está en que esto es suficiente para que el agente quede constituido en agente en acto; luego basta también para la razón de acción; luego cualquier otra cosa que se imagine es superflua y resulta apenas comprensible; por consiguiente no se debe admitir.

10. Mas esta sentencia o es falsa o no explica con suficiencia la relación propia de la acción. Pues si entiende que la acción no es en la realidad ninguna entidad o modo real distinto realmente de la forma producida, sino que es la forma misma en cuanto denomina extrínsecamente a la causa agente, esta opinión ya ha quedado suficientemente refutada antes, cuando hemos demostrado que la acción debe ser algo intermedio entre el agente y el efecto, y que debe ser realmente distinto de ambos. Ahora bien, de acuerdo con la opinión que acabamos de exponer, no existe nada intermedio de este tipo, ya que se dice que el efecto mismo denomina extrínsecamente a la causa agente y que en tal concepto es llamado acción, del mismo modo que la superficie de la cosa continente denomina extrínsecamente a la cosa contenida y se le da el nombre de lugar por dicho concepto. Ahora bien, esta sentencia no es capaz de dar razón de por qué la forma producida denomina extrínsecamente a la causa productora, puesto que la sola existencia de ambas, es decir, de la que se dice producida y de la que se dice productora, no basta para tal denominación, puesto que esas dos cosas podrían existir en la realidad de tal manera que ninguna de ellas produjera a la otra, sino que ambas hubiesen sido producidas por Dios o por otra causa; luego, en tal caso, de la existencia de esas dos cosas no se tomaría dicha denominación; luego es preciso que intervenga algo más en esas mismas cosas, puesto que la denominación tiene su origen en las cosas mismas. Y si se afirma, como necesariamente debe afirmarse, que únicamente acaece que una procede de la otra, pregunto en qué consiste este proceder, ya que se trata de algo que existe en las cosas mismas y que no puede menos de ser realmente distinto de la realidad que es eficiente y de la realidad que es efecto, puesto que esas dos realidades podrían existir sin que la una procediese de la otra;

natur, quae denominatio non consistit in respectu, sed in quadam veluti informatione extrinseca, ad quam potest deinde consequi respectus. Fundamentum huius sententiae est quia hoc sufficit ut agens constituatur actu agens; ergo sufficit etiam ad rationem actionis; ergo quidquid aliud fingitur est superfluum et vix potest intelligi; non est ergo admittendum.

10. Sed haec sententia vel falsa est vel non satis declarat proprium respectum actionis. Si enim intelligat actionem in re nullam rem vel modum realem dicere distinctum ex natura rei a forma facta, sed esse ipsamet formam ut denominantem extrinsece causam agentem, improbata sufficienter est haec sententia in superioribus, dum ostendimus actionem debere esse aliquid medium inter agens et effectum et ex natura rei distinctum ab utroque. Iuxta praedictam autem sententiam nullum est tale medium, quia ipsemet effectus dicitur denominare extrinsece causam agentem et ut sic vocari actionem, sicut superficies rei continentis denominat extrinsece rem contentam et ut sic dicitur locus. Non potest autem haec sententia rationem reddere cur forma facta extrinsece denominet causam facientem, quia sola existentia utriusque rei, scilicet, quae facta dicitur et quae dicitur faciens, non sufficit ad illam denominationem, quia possent illae duae res existere in rerum natura, ita ut neutra aliam faceret, sed utraque facta esset a Deo vel alia causa; tunc ergo ex illarum duarum rerum existentia non sumeretur talis denominatio; ergo aliquid aliud in rebus ipsis intercedere necesse est, quia illa denominatio ex rebus ipsis oritur. Quod si dicatur, ut necessario dici debet, hoc solum intercedere, quod una procedat ab alia, interrogo quid sit hoc procedere; nam aliquid est in rebus ipsis existens et non potest non esse distinctum ex natura rei a re quae est efficiens et a re quae est effectus, quandoquidem possent illae duae res existere sine processione unius ab alia; ergo illa de-

luego esa denominación no está tomada de la realidad misma que es efecto, sino que está tomada de este proceder o producir, sea ello lo que quiera.

11. Y se confirma y explica esto, porque de la misma manera que para la denominación general de agente es necesaria la procesión absolutamente considerada, así para una denominación determinada se requiere un modo determinado de procesión, aunque por otro concepto una misma realidad sea producida por una realidad idéntica; luego es señal de que la denominación no se toma de la coexistencia de estas cosas, sino de la procesión que media entre ellas. Se explica la afirmación con un ejemplo: si Pedro produce a Pablo de un modo natural, se le llama con verdad generador y padre de éste; si, por el contrario, lo hubiese producido por virtud divina, por ejemplo, por un acto de voluntad, aunque hubiera sido eficiente del mismo, sin embargo no hubiese sido engendrador ni padre; luego la acción no puede ser la realidad misma producida en cuanto denomina, sino alguna otra cosa que interviene entre ella y la realidad eficiente, puesto que, existiendo la misma realidad producida, la producción y denominación que de ella se deriva es distinta.

12. Y si la opinión dicha no entiende por la forma producida la realidad misma que es término de la efección, en una consideración cuasi material de esa realidad, sino que entiende un modo que existe en la realidad misma producida y que denomina extrínsecamente al propio agente, modo que puede también ser contado entre los efectos del agente, puesto que procede de él inmediatamente y por sí mismo, aunque no procede tanto como efecto cuanto como vía para el efecto; si dicha opinión—repito—se expresa en este sentido, afirma sin duda algo verdadero, como se echa de ver por lo que antecede y se explicará más en la sec. 3, donde nos ocuparemos del sujeto de la acción; sin embargo, por una parte no explica suficientemente el problema y, por otra, además, mezcla la referida cuestión sobre el sujeto de la acción, que nada tiene que ver con el asunto presente. Asimismo niega sin motivo que la acción exprese referencia a la causa agente, ya porque la denominación en cuestión no se debe a otro concepto más que a tal referencia; en efecto, ¿por qué el calentamiento que tiene lugar en este leño confiere la denominación de agente a este fuego concreto y no a otro, si no es porque

nominatio non sumitur ab ipsa re quae est effectus, sed ab hoc procedere seu producere, quidquid illud sit.

11. Et confirmatur ac declaratur hoc, quia sicut ad genericam denominationem agentis necessaria est processio absolute, ita ad determinatam denominationem determinatus modus processionis, etiamsi alias eadem res sit facta ab eadem re; ergo signum est denominationem non sumi ex coexistentia harum rerum, sed ex illa processione quae mediat inter eas. Assumptum declaratur exemplo: nam, si Petrus efficiat Paulum naturali modo, vere dicitur genitor et pater eius; si autem illum produxisset divina virtute, verbi gratia, per actum voluntatis, quamvis esset effector eius, non tamen genitor neque pater; ergo actio non potest esse res ipsa facta ut denominans, sed aliquid aliud quod inter ipsam et rem efficientem intercedat, siquidem existente eadem re facta, effectio et denominatio inde sumpta diversa est.

12. Quod si illa sententia per formam factam non intelligat rem ipsam quae est terminus effectionis, quasi materialiter sumptam, sed modum aliquem existentem in ipsa re facta et extrinsece denominantem ipsum agens, qui modus etiam potest inter effectus agentis numerari, quia ab illo etiam procedit immediate et per se ipsum, quamvis non tam procedat ut effectus quam ut via ad effectum; si hoc (inquam) sensu loquitur illa sententia, dicit quidem quippiam verum, ut ex superioribus constat et magis explicabitur in sect. 3, ubi agemus de subiecto actionis; tamen et non satis rem declarat et praeterea miscet dictam quaestionem de subiecto actionis, quae ad praesens non refert. Et praeterea sine causa negat actionem dicere respectum ad causam agentem, tum quia illamet denominatio non aliunde sumitur, nisi ex tali[1] respectu; cur enim calefactio quae in hoc ligno fit, denominat hunc ignem agentem et non alium, nisi quia

[1] Esta palabra falta en otras ediciones. (N. de los EE.)

dice referencia a éste y no a otro? Ya también porque el hecho mismo de emanar de algo concreto hasta tal punto expresa de modo intrínseco una relación, que no puede ser concebido de otra manera; ahora bien, se ha demostrado que lo que confiere a la causa la denominación de causa agente en acto en cuanto tal no es la realidad misma producida en cuanto absolutamente existente, sino que es algo intermedio, que no puede ser más que la emanación misma; luego en ella está necesariamente incluida la referencia a la realidad agente.

Tercera opinión

13. La tercera opinión es que la acción expresa algo absoluto conjuntamente con una relación. Está tomada del Comentador, III *Phys.*, com. 9, y de Sto. Tomás en el mismo pasaje; siguen la misma opinión Capréolo, *In II*, dist. 2, q. 1, a. 1 y 3; y Soncinas, V *Metaph.*, q. 38. Sin embargo, esta opinión me desagrada por dos conceptos. En primer lugar, porque sus defensores piensan que la relación que expresa la acción es la que resulta en el agente en orden al paciente o al efecto, cosa que es imposible, puesto que la acción según su razón total es por naturaleza anterior a dicha relación. Porque, una vez que ya ha sido producido el efecto, surge, según el orden de naturaleza, la mencionada relación, siendo así que el efecto se debe a la acción; luego la acción en cuanto acción no puede estar intrínsecamente constituida por dicha relación. Y se confirma, pues aunque no resultase ninguna relación real predicamental en la causa agente, como sucede con Dios al crear, no obstante permanecería íntegra la razón de acción real, puesto que habría una verdadera causa agente al igual que un verdadero efecto dimanante de ella; por lo tanto, la causa agente en cuanto tal es anterior por naturaleza a dicha relación e independiente de ella; luego esa relación que resulta en la causa no es intrínseca y esencial a la acción. Y en segundo lugar me desagrada la opinión, porque piensa que la referencia incluida por la acción es una relación predicamental, siendo así que la realidad que pertenece a un predicamento no puede estar esencialmente constituida por otro distinto, ya que, de lo contrario, ni los

ad hunc dicit respectum et non ad alium? Tum etiam quia hoc ipsum quod est emanare ab hoc, ita intrinsece dicit respectum, ut non possit aliter concipi; sed ostensum est id quod denominat causam actu agentem ut sic, non esse rem ipsam factam ut absolute existentem, sed aliquid medium, quod non potest esse nisi emanatio ipsa; ergo necessario includitur in illa respectus ad rem agentem.

Tertia sententia

13. Tertia sententia est actionem dicere absolutum cum respectu. Haec sumitur ex Commentatore, III Phys., com. 9, et ex D. Thoma, ibidem; eamque sequuntur Capreolus, In II, dist. 2, q. 1, a. 1 et 3; et Sonc., V Metaph., q. 38. Verumtamen haec sententia in duobus displicet. Primo, quia putant auctores eius relationem illam quam dicit actio esse eam quae resultat in agente ad passum vel ad effectum, quod est impossibile, quia actio secundum integram rationem suam est prior natura quam illa relatio. Nam, effectu iam producto, ordine naturae consurgit dicta relatio, effectus autem est per actionem; ergo actio ut actio non potest intrinsece constitui illa relatione. Et confirmatur, nam quamvis in causa agente nulla resultaret realis relatio praedicamentalis, sicut in Deo creante contingit, nihilominus maneret integra ratio actionis realis, quia esset vera causa agens, [sicut et verus effectus ab illa manans; unde causa agens][1] ut sic prior natura est et independens ab illa relatione; ergo talis relatio in causa resultans non est intrinseca et essentialis actioni. Secundo displicet illa opinio, quia existimat respectum quem includit actio esse relationem praedicamentalem, cum tamen non possit res unius praedicamenti per aliud essentialiter constitui, alias nec praedicamenta essent impermixta, nec actio esset res per

[1] Las palabras entre corchetes están omitidas en la Vivès y en otras ediciones. (N. de los EE.)

predicamentos estarían discriminados, ni la acción sería una sola cosa con unidad *per se*, sino un agregado de muchas cosas. Mas dicen que la acción no expresa de modo esencial y primario y, por así decirlo, en recto lo absoluto y lo relativo, porque, si no, no sería una sola cosa; sino que afirman que directa y esencialmente expresa algo absoluto, por ejemplo el movimiento mismo que es producido en el paciente, pero que connota la relación que de aquí se sigue en el agente. Sin embargo, los argumentos expuestos demuestran que esto no puede ser verdad, ya porque la acción en cuanto acción es un presupuesto para dicha relación, ya también porque aquí buscamos el constitutivo intrínseco de la acción; y no puede acaecer que la realidad perteneciente a un predicamento quede constituida por la sola connotación de una realidad de predicamento distinto; en efecto, la realidad connotada es extrínseca, y la connotación no es algo que pertenezca a la realidad, sino que es una denominación tomada de nuestro modo de concebir o de denominar; y si con el nombre de connotación se entiende alguna orientación real del movimiento mismo hacia la relación que resulta en el agente, en ese caso ya no será connotada, sino que estará incluida en la acción por sí misma de modo primario y directo, y no se tratará de orientación a una relación que resulta de modo cuasi accidental, sino de una referencia al principio eficiente mismo, al que la acción se refiere de modo esencial.

14. Por consiguiente, la opinión del Comentador, para que sea verdadera, hay que entenderla de otro modo, concretamente en el sentido de que la acción en la realidad es un modo real y absoluto, pero que incluye de manera esencial e intrínseca la relación al principio activo del que dimana, y que tiene razón de acción precisamente bajo este respecto. Para comprender mejor esta sentencia, hay que explicarla y probarla por partes.

Afirmación primera en orden a la solución de la cuestión

15. *La acción es la dependencia por la que el efecto depende de la causa agente.*—Afirmo, pues, en primer lugar, que la acción en la realidad no consiste más que en la especial dependencia que tiene el efecto respecto de su causa eficiente. Esta aserción ha quedado suficientemente demostrada al disputar sobre la

se una, sed aggregatum plurium. Sed aiunt actionem non dicere per se primo et, ut ita dicam, in recto absolutum et respectum, quia alias non esset unum quid; sed directe et per se aiunt significare absolutum quid, verbi gratia, motum ipsum qui fit in passo, connotare autem relationem inde resultantem in agente. Verumtamen argumenta facta ostendunt hoc verum esse non posse, tum quia actio ut actio supponitur ad illam relationem, tum etiam quia hic inquirimus intrinsecum constitutivum actionis; non potest autem fieri ut res unius praedicamenti constituatur per solam connotationem rei alterius praedicamenti; nam res connotata extrinseca est, connotatio autem non est aliquid rei, sed est denominatio sumpta ex modo concipiendi aut denominandi nostro; quod si nomine connotationis intelligatur habitudo aliqua realis ipsiusmet motus ad relationem quae resultat in agente, iam haec non erit connotata, sed per se primo et directe inclusa in actione, et non erit habitudo ad relationem quae quasi per accidens resultat, sed ad principium ipsum efficiendi, quod per se respicit actio.

14. Alio ergo modo intelligenda est sententia Commentatoris, ut vera sit, nimirum actionem in re quidem esse modum quemdam realem et absolutum, intrinsece tamen et essentialiter includentem respectum ad principium agens a quo manat, et praecise sub hoc respectu habere rationem actionis. Ut vero haec sententia exactius intelligatur, per partes declaranda et probanda est.

Prima assertio ad resolutionem quaestionis

15. *Actio est dependentia qua effectus pendet a causa agente.*— Dico ergo primo: actio nihil aliud est in re quam specialis illa dependentia quam effectus habet a sua causa efficienti. Haec assertio satis probata est disputando de causalitate causae efficientis. Et ex hic dictis contra alias senten-

causalidad de la causa eficiente. Y encuentra fácil apoyo en lo que se ha dicho aquí contra las otras sentencias, puesto que la acción no es la cosa que produce ni es la cosa producida o el término de la causalidad eficiente, ni consiste en esas dos cosas consideradas conjuntamente, ni en la denominación que se origina de la coexistencia de ellas, sino que es algo distinto intermedio entre ellas; ahora bien, no puede pensarse que esto sea más que la dependencia que la una tiene respecto de la otra; luego. La menor se prueba, porque sin esta dependencia es imposible comprender en una de esas cosas la razón de efecto y en la otra la razón de causa agente. En cambio, supuesta esta dependencia y con precisión de cualquier otra realidad o modo real, necesariamente la realidad dependiente es producida y la realidad de que depende queda constituida en agente en acto; luego la acción no puede consistir en nada distinto de esta dependencia. Se confirma por el hecho de que todo efecto depende de su causa mediante la causalidad de la causa misma; luego el efecto de la causa eficiente depende de ella mediante la causalidad del eficiente; ahora bien, la causalidad de esta causa no consiste más que en la acción, según se demostró antes; luego. Dije que esto debía entenderse de la dependencia especial del efecto respecto de la causa agente, ya que en todo género de causa se da su modo de dependencia, y, sin embargo, la dependencia respecto de la forma no es acción, sino unión; luego la dependencia especial que se da respecto de una causa extrínseca y que infunde realmente el ser, a la que llamamos causa eficiente, es lo que en la realidad misma constituye la acción del agente.

16. Cabe decir: la dependencia se origina de la acción, pues el efecto depende precisamente porque es producido; luego la acción no puede consistir en la dependencia misma, sino que es algo anterior a ella. En respuesta niego que la dependencia se origine de la acción, sino que más bien es la acción misma. Por consiguiente, esa formulación causal no hay que reducirla a la causa eficiente, sino más bien a la formal, es decir, cuando se dice que una cosa depende porque es producida, no es en el sentido de que la dependencia se origina de la acción, sino porque la razón de agente viene constituida por la acción misma. Además, admito que con estas dos palabras—*dependencia* y *acción*—y con los conceptos precisivos a ellas correspondientes no se significa, como diré en seguida, bajo el

tias facile suadetur, quia actio non est res faciens, neque res facta seu terminus causalitatis effectivae, neque est illae duae res simul sumptae, neque denominatio orta est coexistentia illarum, sed est aliquid aliud medium inter illas; hoc autem nihil aliud excogitari potest, nisi dependentia unius ab alio; ergo. Probatur minor, quia sine hac dependentia impossibile est intelligere in una istarum rerum rationem effectus, et in alia rationem causae agentis. Posita autem hac dependentia et praecisa omni alia re aut modo reali, necessario res dependens est effecta, et illa a qua pendet est actu agens; ergo actio nihil esse potest ab hac dependentia distinctum. Et confirmatur, nam omnis effectus pendet a sua causa per causalitatem ipsius causae; ergo effectus causae efficientis dependet ab illa per causalitatem efficientis; sed causalitas huius causae non est aliud quam actio, ut supra ostensum est; ergo. Dixi autem hoc intelligendum esse de speciali dependentia effectus a causa agente, quia in omni genere causae est suus modus dependentiae, et tamen dependentia a forma non est actio, sed est unio; specialis ergo dependentia quae est a causa extrinseca et realiter influente esse, quam efficientem vocamus, illa est in re ipsa actio agentis.

16. Dices: dependentia oritur ex actione; ideo enim effectus pendet quia fit; ergo non potest actio esse ipsa dependentia, sed aliquid prius illa. Respondetur negando dependentiam oriri ex actione, sed potius esse ipsammet actionem. Unde illa causalis non est reducenda ad efficientem causam, sed potius ad formalem, id est, cum dicitur res dependere quia fit, non est sensus quia dependentia manat ab actione, sed quia per ipsam actionem constituitur ratio agentis. Deinde admitto per has duas voces, *dependentia* et *actio*, et per conceptus praecisos illis correspondentes non significari modum illum qui est dependentia, sub eodem re-

mismo respecto el modo en que consiste la dependencia; bastando con esto para aquella expresión causal, que muchas veces no expresa una verdadera causa, sino una razón, para la cual es suficiente la distinción mediante conceptos inadecuados, en el sentido que decimos que Dios es volente porque es inteligente. Por eso no dije en la conclusión que la acción consiste formalmente en la dependencia, para que no se entendiese esto también respecto de la formalidad precisivamente considerada, sino que dije que la acción en la realidad no es algo distinto de la dependencia, cosa para mí de todo punto cierta por las razones expuestas.

Segunda afirmación

17. *La acción se refiere esencialmente al agente.*—En segundo lugar afirmo que la acción en cuanto acción expresa de modo intrínseco y esencial una relación trascendental al agente o principio activo. Demuestra esta conclusión suficientemente el motivo de duda expuesto al principio. Y no constituye dificultad la razón en contra que se propuso, porque sólo tiene valor para las relaciones predicamentales en cuanto tales. Esa misma conclusión la prueba todo lo que hemos dicho sobre las demás sentencias. Asimismo, al expresar la acción en cuanto acción un salir o emanar del agente, no puede ser concebida sin referencia al agente; luego es indicio de que expresa intrínsecamente referencia al agente. Además la acción en cuanto acción confiere al agente la denominación de agente en acto con una denominación real derivada de las cosas mismas, y no en virtud de unión real con el agente mismo, como luego demostraremos, porque de lo contrario no se trataría de una denominación extrínseca, sino intrínseca; luego al menos la confiere debido a la real referencia de la acción al agente. Finalmente, luego vamos a demostrar que la acción tiene una real y esencial dependencia del principio agente, y no la tiene en virtud de una dependencia que sea distinta de sí misma, porque, si no, se entraría en un proceso al infinito, como tantas veces se ha dicho; luego la tiene intrínsecamente por sí misma; ahora bien, una dependencia tan intrínseca no puede tener consistencia sin real referencia de la acción al agente; luego esta referencia trascendental está incluida en la esencial referencia de la acción en cuanto tal.

spectu, ut statim declarabo; et hoc satis est ad illam causalem locutionem, quae saepe non indicat veram causam, sed rationem, ad quam sufficit distinctio per inadaequatos conceptus, quo modo dicimus Deum esse volentem quia est intelligens. Et ideo in conclusione non dixi actionem formaliter esse dependentiam, ne id etiam intelligeretur de formalitate ut praecise concepta, sed dixi in re actionem non esse aliud a dependentia, quod certissimum mihi est ex rationibus factis.

Assertio secunda

17. *Actio respicit essentialiter agens.*—Dico secundo: actio ut actio dicit intrinsece et essentialiter respectum transcendentalem ad agens seu ad principium agendi. Hanc conclusionem probat sufficienter ratio dubitandi in principio posita. Cui non obstat ratio in oppositum facta, quia procedit tantum de relationibus praedicamentalibus ut sic. Eamdem probant omnia quae circa alias sententias dicta sunt. Item, cum actio ut actio dicat egressum vel processionem ab agente, concipi non potest sine respectu ad agens; ergo signum est intrinsece dicere respectum ad agens. Praeterea actio ut actio denominat agens actu tale denominatione reali orta ex ipsis rebus, et non propter realem unionem ad ipsum agens, ut infra ostendemus, quia alias non esset illa denominatio extrinseca, sed intrinseca; ergo saltem propter habitudinem realem actionis ad agens. Denique infra ostendemus actionem habere realem et essentialem dependentiam a principio agente; et non per aliam dependentiam a se distinctam, alias procederetur in infinitum, ut saepe dictum est; ergo per seipsam intrinsece; sed non potest tam intrinseca dependentia consistere sine reali habitudine actionis ad agens; ergo includitur hic respectus transcendentalis in essentiali respectu actionis ut sic.

Tercera afirmación

18. *El agente no se relaciona en virtud de la relación implicada en la acción.* La tercera afirmación es que mediante esta referencia de la acción al agente, precisivamente considerada, el agente mismo no entra en relación con otra cosa, sino que es más bien la acción misma la que se refiere al agente del que emana. Esta conclusión ha sido probada, en parte, por los argumentos propuestos contra Capréolo y contra otros a los que se cita en la tercera sentencia. Y puede, además, defendérsela en pocas palabras, por el hecho de que el agente mismo constituye más bien el término de esta referencia, puesto que es a él a quien se refiere la acción en cuanto implica tal relación. Pero, para explicarla más, hay que advertir que cabe entender de dos maneras que el agente en cuanto agente se refiera a otra cosa, es decir, a un término o efecto suyo: primero, con una relación trascendental, en cuanto es una causa en acto; segundo con la relación predicamental que de aquí se sigue. Respecto de esta segunda relación resulta evidente la conclusión propuesta y tienen la mayor eficacia probativa los argumentos expuestos. En cambio, en cuanto a la relación trascendental, hay que advertir todavía que cabe concebir una relación tal del mismo agente a su propia acción, ya que ésta emana de él real y verdaderamente, pudiendo de algún modo computársela entre sus efectos; sin embargo en este sentido no hay en realidad en el agente en orden a su acción ninguna nueva relación trascendental, fuera de la esencialmente implicada—si es que hay alguna—en la potencia operativa misma, ya que entre la potencia y su acción no se interpone ninguna realidad o modo real en cuya razón intrínseca esté implicada una relación tal. Luego en el agente en orden a su acción no hay ninguna nueva relación trascendental, sino que es más bien la acción la que se refiere a él mismo, recibiendo de esto la denominación de agente en acto.

19. Mas que el agente en cuanto agente se refiere trascendentalmente a su efecto puede entenderse en otro sentido; pues tampoco puede ser concebido como agente si no hace algo, según explicaremos con más amplitud en la sección siguiente. Sin embargo, si hemos de expresarnos con propiedad, hay que decir que el agente, más que referirse al término, es denominado como si estuviese trascendentalmente

Tertia assertio

18. *Respectu imbibito in actione non refertur agens.*— Dico tertio: per hunc respectum actionis ad agens, praecise sumptum, non refertur ipsum agens ad aliud, sed potius ipsa actio respicit agens a quo egreditur. Haec conclusio partim probata est argumentis factis contra Capreolum et alios citatos in tertia sententia. Et praeterea potest breviter suaderi, quia ipsum agens potius est terminus huius respectus, nam ipsum respicit actio, quatenus talem respectum includit. Ut vero amplius declaretur, advertendum est duobus modis intelligi posse agens ut agens referri ad aliud, seu ad terminum vel effectum suum: primo, respectu transcendentali, quatenus causa est in actu; secundo, relatione praedicamentali inde resultante. De hac posteriori relatione est evidens conclusio posita et eam maxime probant argumenta facta. De transcendentali vero respectu est ulterius animadvertendum posse concipi talem respectum ipsius agentis ad actionem suam; nam haec vere ac realiter ab ipso egreditur et potest aliquo modo computari inter effectus eius; tamen hoc modo revera nullus est novus respectus transcendentalis in ipso agente ad suam actionem, praeter eum (si quis est) qui in ipsamet potentia agendi essentialiter imbibitur, quia inter ipsam potentiam et actionem eius non interponitur aliqua alia res vel realis modus, in cuius intrinseca ratione talis respectus includatur. Non ergo est in agente novus aliquis respectus transcendentalis ad suam actionem, sed actio potius refertur ad ipsum et inde denominatur agens in actu.

19. Alio vero modo intelligi potest agens ut agens referri transcendentaliter ad suum effectum; neque enim potest intelligi agens nisi aliquid agat, ut sequenti sectione latius dicemus. Nihilominus tamen, si proprie loquamur, potius dicendum est agens denominari ac si referretur transcendentaliter in terminum quam referri in illum, quia nihil

referido a él, puesto que nada está referido si no es en virtud de una relación que posee en sí mismo; y el agente en cuanto agente no tiene en sí la relación dicha, sino que recibe la denominación en virtud de la acción que posee tal relación. Por eso debe considerarse todavía en esto que la acción no se refiere al agente sin referirse al término, según se va a demostrar en la sección siguiente, por más que con una abstracción precisiva nosotros podamos prescindir una relación de otra, de la misma manera que las prescindimos ahora en la explicación misma; y por eso dije intencionadamente en la afirmación que mediante esta relación considerada precisivamente—la relación que la acción tiene con el agente—no se pone a éste en relación, sino que viene como a conferírsele una información o denominación, por más que de la acción, según todo lo que implica, se pueda decir que relaciona y que cuasi ordena el agente al efecto, aunque, como dije, esto más bien es darle la denominación de relacionado que relacionarlo. Sobre todo acaece esto en la acción transeúnte, como vamos a explicar en la sección tercera, de la que saldrá todavía más claro de qué naturaleza es esta relación de la acción al agente.

Cuarta afirmación

20. *La acción es el acto último de la potencia activa.*—Por fin, se afirma y se infiere de lo dicho que la acción, en cuanto es acción, puede ser legítimamente considerada como el acto último de la potencia activa y como el ejercicio de la misma, mientras no se la entienda como acto intrínseco e informante, sino que se la entienda de modo absoluto como acto que dimana de la potencia, ya sea que la informe, ya no. Pues del mismo modo que a la potencia activa se la llama potencia, aunque más bien sea un acto, así también de la acción que emana de ella se puede decir que es acto de la misma, no como de un sujeto, sino como del principio de que procede; ésta, en efecto, es la esencial relación de la acción en cuanto tal. Por eso, de la propia referencia que dije tenía la acción a su principio, se sigue que se compara con él como un acto que ha salido de él. Además, por ser la acción lo que próximamente procede de la potencia activa, es legítimamente calificada como ejercicio de ésta, y en el mismo sentido se la califica como una

refertur nisi per respectum quem in se habet; agens vero ut agens non habet in se illum respectum, sed denominatur ab actione quae illum respectum habet. Unde in hoc ipso est ulterius considerandum actionem non respicere agens sine respectu ad terminum, ut sequenti sectione ostendetur, nihilominus tamen abstractione praecisiva posse nos unum respectum praescindere ab alio, sicut nunc in ipsamet explicatione illos praescindimus; et ideo considerate dixi in assertione, per hunc respectum praecise sumptum, quem actio habet ad agens, non referre illud, sed quasi informare vel denominare, quamquam actio, secundum totum quod includit, dici possit referre et quasi ordinare agens ad effectum, quamvis, ut dixi, illud sit magis denominare ut relatum, quam referre. Maxime in actione transeunte, ut sectione tertia declarabimus, ex qua magis constabit qualis sit hic respectus actionis ad agens.

Quarta assertio

20. *Actio est ultimus actus potentiae activae.*— Ultimo dicitur et colligitur ex dictis actionem, ut actio est, recte dici posse ultimum actum potentiae activae et exercitium eius, dummodo non intelligatur de actu intrinseco et informante, sed absolute de actu dimanante a potentia, sive illam informet, sive non. Eo enim modo quo potentia activa dicitur potentia, quamvis potius sit quidam actus, actio ab illa manans potest dici actus eius, non ut subiecti, sed ut principii a quo est; hic enim est essentialis respectus actionis ut sic. Unde ex ipso respectu quem dixi habere actionem ad suum principium, sequitur comparari ad illud ut actum ab eo egredientem. Item quia actio est id quod proxime egreditur a potentia activa, recte dicitur exercitium eius, et eodem sensu dicitur veluti extrinseca quaedam actuatio eius. Item actio est ipsa causalitas causae efficientis per quam constituitur actu causans; causalitas autem constituit causam in actu; ergo sub hac ratione potest dici actus eius saltem extrinsecus. Neque huic obstat quod supra diximus, actionem in re non esse aliud quam dependentiam effectus a causa, quia ipsamet dependentia essentialiter respicit suum principium, et ratione huius respectus dicitur esse exercitium et actualitas quaedam extrinseca ipsius potentiae activae.

especie de actuación extrínseca de ella. Igualmente, porque la acción es la causalidad misma de la causa eficiente, y, debido a ella, queda constituida como actualmente causante; mas la causalidad constituye a la causa en acto; luego bajo esta razón puede ser denominada su acto, al menos extrínseco. Ni es obstáculo para esto lo que hemos dicho antes: que la acción en realidad no es más que la dependencia del efecto respecto de la causa, puesto que la dependencia misma se refiere esencialmente a su principio, y por razón de esta referencia se dice que es un ejercicio y una cierta actualidad extrínseca de la misma potencia activa.

SECCION II

SI LA ACCIÓN EN CUANTO ACCIÓN, AUNQUE SEA INMANENTE, SE REFIERE ESENCIALMENTE A ALGÚN TÉRMINO Y, POR TANTO, DEBE CLASIFICARSE TAMBIÉN DENTRO DE ESE PREDICAMENTO

1. En esta sección hay que explicar más la esencia de la acción y, al mismo tiempo, debemos aludir a su primera y principal división en acción inmanente y transeúnte. Y llamamos aquí acción transeúnte a la que tiene su efecto fuera del agente mismo, bien esté también ella fuera de él, bien no, puesto que esto tenemos que verlo luego. Por el contrario, llamamos acción inmanente a la que no tiene efecto alguno fuera del agente, estando respecto de ella fuera de discusión que se encuentra en el agente mismo.

Primera sentencia sobre el término de la acción

2. Así, pues, la opinión de muchos es que al concepto de acción, la cual es propiamente un género de accidente distinto de los demás, le corresponde el tender a algún término, al que en consecuencia se refiere trascendentalmente, por más que esto no pertenezca al concepto de toda acción, es decir, de toda causalidad activa que sea actualidad o ejercicio de una potencia activa. Esta opinión la defienden muchos tomistas, sobre todo Soncinas, V *Metaph.*, q. 26. El fundamento

SECTIO II

Utrum actio ut actio essentialiter respiciat aliquem terminum, etiamsi immanens sit, ideoque etiam illa in hoc praedicamento collocetur

1. In hac sectione declaranda est amplius essentia actionis et simul attingenda prima ac praecipua divisio eius in actionem immanentem et transeuntem. Vocamus autem hoc loco actionem transeuntem illam quae habet effectum extra ipsum agens, sive ipsamet sit etiam extra illud, sive non; hoc enim postea videndum est. E contrario vero actionem immanentem vocamus, quae nullum effectum extra agens habet, de qua extra controversiam est esse in agente ipso.

Prima sententia de termino actionis

2. Est igitur multorum sententia de ratione actionis, quae proprie est genus quoddam accidentis ab aliis distinctum, esse ut tendat in aliquem terminum, quem proinde transcendentaliter respiciat, id tamen non esse de ratione omnis actionis, id est, omnis causalitatis activae quae sit actualitas seu exercitium potentiae activae. Hanc opinionem tenent multi thomistae, praesertim Soncin., V Metaph., q. 26. Cuius fundamentum est quia in praedicamento actionis sunt ac-

está en que en el predicamento de la acción están las acciones transeúntes, las cuales necesariamente tienen algún término o efecto al que tienden, ya que la razón de que sean llamadas transeúntes consiste precisamente en esto; por el contrario, las acciones inmanentes no se ponen en el género de la acción, sino que son cualidades, como prueba el mismo autor con más extensión en el lib. IX *Metaph.*, q. 21; por esto no es preciso que una acción tal tenga un término distinto de sí misma. Y, dado que no hay controversia en la primera parte, se prueba la segunda primeramente por Aristóteles, IX de la *Metafísica*, c. 9, texto 16, donde entre la acción transeúnte y la inmanente establece la diferencia de que por aquélla es producido algo, pero no por ésta, lo cual equivale a decir que la acción inmanente no es una acción propia que pertenezca al género de la acción.

3. Soncinas argumenta en segundo lugar, porque toda acción que pertenezca al género de la acción es sucesiva; en efecto, toda acción es un movimiento, como se dice en el libro III de la *Física*, texto 19, y se desprende del lib. *De anima*, y ha quedado también dicho antes, al tratar de la intensificación de las cualidades; luego una acción tal no es una verdadera acción perteneciente al género de la acción. Y si se insiste en que de aquí se sigue que la iluminación no es una verdadera acción, Soncinas concede la consecuencia, por lo que con mucho mayor razón afirmaría lo mismo sobre la generación sustancial.

4. En tercer lugar, porque toda acción implica de suyo una pasión, como consta también por el libro III de la *Física;* ahora bien, las acciones inmanentes no producen pasiones en aquello sobre que operan, puesto que la visión no causa mutación en lo visible sobre que opera. De aquí se infiere también que una acción tal no puede referirse a un término que sea producido por ella, puesto que la acción nunca tiene un término así más que en cuanto produce mutación en aquello sobre que opera, para poder estar en referencia con un término así entendido; mas por la acción inmanente no se produce mutación sobre la materia que le es propia y que constituye su objeto; luego mediante una acción tal no se produce nada. Y se confirma, porque la potencia activa es un principio productor de cambio en una cosa distinta en cuanto es distinta; luego la acción propia es aquella por la que es producida mutación en otra cosa, mientras que por el acto inmanente no

tiones transeuntes, quas necesse est habere aliquem terminum seu effectum ad quem tendant, quia in hoc consistit earum ratio ob quam transeuntes dicuntur; actiones vero immanentes non ponuntur in genere actionis, sed sunt qualitates quaedam, ut idem auctor latius probat lib. IX Metaph., q. 21; et ideo necesse non est ut talis actio habeat terminum a se distinctum. Et quia in priori parte non est controversia, posterior probatur primo ex Arist., IX Metaph., c. 9, text. 16, ubi hoc discrimen constituit inter actionem transeuntem et immanentem, quod per illam aliquid fit, non vero per hanc, quod est dicere actionem immanentem non esse propriam actionem quae sit de genere actionis.

3. Secundo argumentatur Soncin., quia omnis actio de genere actionis est successiva; nam omnis actio est motus, ut dicitur III Phys., text. 19, et constat ex libro de Anim., et supra etiam tactum est, cum de intensione qualitatum ageremus; ergo talis actio non est vera actio de genere actionis. Quod si instes quia hinc sequitur illuminationem non esse veram actionem, concedit Soncinas sequelam, unde multo magis idem diceret de generatione substantiali.

4. Tertio, quia omnis actio infert ex se passionem, ut etiam constat ex III Phys.; sed actiones immanentes non inferunt passiones in id circa quod versantur; nam visio non immutat visibile circa quod versatur. Et hinc etiam fit ut talis actio non possit respicere terminum qui per illam fiat, quia nunquam actio habet talem terminum, nisi quatenus transmutat id circa quod versatur, ut talem terminum respiciat; sed per actionem immanentem non transmutatur propria materia eius, quae est obiectum eius; ergo per talem actionem nihil fit. Et confirmatur, quia potentia activa est principium transmutandi aliud in quantum aliud; ergo actio propria est qua aliud transmutatur; per actum autem immanentem non transmutatur aliud, ut ostensum est. Quarto argumenta-

se produce mutación en otra cosa, según se demostró. Se argumenta en cuarto lugar por el hecho de que la acción inmanente es una perfección del agente, dado que la felicidad del operante consiste a veces en una operación de este tipo; ahora bien, ninguna acción predicamental propia constituye una perfección del agente, ya que el fuego al calentar no se perfecciona por su acción; luego.

Segunda sentencia, que coloca las operaciones inmanentes en el predicamento de la acción, aunque carezcan de término

5. La segunda sentencia niega que pertenezca a la esencia intrínseca de la acción en cuanto tal el tener un término que sea producido por ella, al que exprese referencia, entendiendo la esencia de la acción en cuanto es un género supremo propio distinto de los demás, puesto que bajo dicho género hay algunas acciones que tienen término, mientras que otras no lo tienen. Las que tienen término son acciones transeúntes, punto en el que esta sentencia coincide con la anterior. Por el contrario, las que no tienen término son acciones inmanentes, respecto de las cuales esta sentencia opina de un modo muy diverso de la anterior; en efecto, piensa que las acciones inmanentes son las acciones más propias del género y del predicamento de la acción, pero que son acciones puras que, hablando en rigor, no producen término intrínseco alguno, sino que alcanzan inmediatamente sus objetos por sí mismas. Esta es la opinión que tienen sobre las acciones inmanentes muchos de los discípulos de Sto. Tomás, puesto que, aunque concedan particularmente a la intelección el producir el verbo como un efecto intrínseco, sin embargo, no a toda acción inmanente le conceden un efecto similar o proporcional, ya que casi todos lo niegan en las acciones de los sentidos y de ambos apetitos. Ni están de acuerdo entre sí en atribuir dicho efecto a toda intelección, ya que algunos sólo a causa de la ausencia del objeto exigen ese efecto en algunas intelecciones. Y finalmente no parece que admitan ese verbo a modo de término propio de la intelección como acción productiva, ya que defienden que el verbo y la intelección son realidades totalmente distintas, cosa que está en contradicción con

tur, quia actio immanens est perfectio agentis, cum in tali actione interdum consistat beatitudo operantis; sed nulla propria actio praedicamentalis est perfectio agentis, quia ignis calefaciendo non perficitur per actionem suam; ergo.

Secunda sententia collocans actiones immanentes in praedicamento actionis, etiamsi termino careant

5. Secunda sententia negat esse de intrinseca essentia actionis ut sic habere terminum qui per eam fiat, ad quem dicat respectum, de essentia (inquam) actionis quatenus est proprium quoddam genus summum ab aliis distinctum, quia sub eo genere quaedam sunt actiones habentes terminum, aliae non habentes. Habentes terminum sunt actiones transeuntes, in quo haec sententia convenit cum praecedenti. Quae vero non habent terminum sunt actiones immanentes, de quibus longe diverso modo sentit haec sententia, quam praecedens; existimat enim has actiones immanentes esse propriissimas actiones de genere et praedicamento actionis, esse tamen puras actiones, quae nullum terminum intrinsecum, per se loquendo, producunt, sed immediate per se attingunt sua obiecta. Ita sentiunt de actionibus immanentibus multi ex discipulis D. Thomae [1]; nam, licet peculiariter tribuant intellectioni quod producat verbum tamquam intrinsecum effectum, tamen nec similem aut proportionalem effectum tribuunt omni actioni immanenti, nam in actionibus sensuum et utriusque appetitus id fere omnes negant. Neque inter se conveniunt attribuendo illo effectu omni intellectioni, nam quidam solum propter absentiam obiecti in quibusdam intellectionibus illum effectum requirunt. Nec denique videntur ponere illud verbum per modum proprii termini intellectionis ut actionis producentis, quia docent verbum et intellectionem esse res omnino distinctas, quod repugnat actioni et

[1] Caiet., I, q. 27, a. 1, dub. 1 et 3; Fer., I con. Gent., c. 53; Capr., In I, dist. 27, q. 2.

la acción y su término propio intrínseco, puesto que la acción no puede ser más que un modo de aquella realidad que constituye el término, pero no puede ser una cosa distinta realmente, según se dejó probado antes al tratar de la causalidad eficiente. Por consiguiente, la opinión de ellos es que la acción inmanente en cuanto tal no produce por sí misma nada que sea término propio de la misma, sino que es pura acción, aunque a veces se siga de ella algún efecto. Esta es la manera de opinar de los tomistas citados y de algunos intérpretes modernos de Sto. Tomás en la I, q. 27, a. 1; y de Iavello, lib. IX *Metaph.*, q. 16, donde no numera más efectos de las acciones inmanentes que los hábitos, a los que se comparan más bien como principios activos que como acciones, con lo que deja suficientemente claro que esas acciones no tienen términos intrínsecos propiamente dichos.

6. El fundamento primero y principal de esta sentencia es el testimonio del Filósofo, IX de la *Metafísica*, texto 16, quien dice que hay algunas acciones de las que no hay ningún otro efecto más que la acción misma, entendiendo todos que éstas son las acciones inmanentes, como se ve por el Comentador, Sto. Tomás y otros. Luego a la razón de acción en cuanto tal no le pertenece el tener un término intrínseco al que tienda como fin y perfección propia. Cabe en segundo lugar hacer una inducción, ya que la visión corporal no produce en el objeto ni en el vidente mismo nada fuera de sí misma; no hay, pues, razón alguna de inventar o acumular ninguna otra cosa producida mediante dicha acción, sucediendo lo mismo con los actos de los demás sentidos, con el acto de amar y con otros semejantes. Se puede, en tercer lugar, añadir esta razón: que estas acciones no han sido destinadas por la naturaleza a producir algo, ni para que el agente comunique su ser mediante ellas, sino para que a través de ellas las potencias se unan con sus objetos; luego no hay motivo de atribuir a estas acciones la producción de algo. Asimismo es aplicable aquí aquel axioma: que no se deben multiplicar los entes sin necesidad.

proprio termino intrinseco, quia actio solum potest esse modus illius rei quae est terminus, non res realiter distincta, ut supra probatum est disputando de causalitate effectiva. Est ergo eorum sententia actionem immanentem ut sic per se nihil producere quod sit proprius terminus eius, sed esse puram actionem, quamvis interdum ex illa aliquis effectus resultet. Ita sentiunt citati thomistae et alii moderni interpretes[1] D. Thomae, in I, q. 27, a. 1; et Iavel., IX Metaph., q. 16, ubi non numerat alios effectus actionum immanentium nisi habitus, ad quos potius comparantur ut principia agendi quam ut actiones, in quo satis declarat illas actiones non habere terminos intrinsecos proprie dictos.

6. Fundamentum primum ac praecipuum huius sententiae est testimonium Philosophi, IX Metaph., text. 16, dicentis quasdam esse actiones quarum non est aliquod aliud opus praeter ipsam actionem, qua omnes intelligunt esse actiones immanentes, ut patet ex Comment., D. Thoma et aliis. Ergo non est de ratione actionis ut sic habere terminum intrinsecum ad quem ut ad proprium finem et perfectionem tendat. Secundo fieri potest inductio, nam visio corporalis nihil producit in obiecto neque in ipsomet vidente praeter seipsam; nulla enim est ratio fingendi vel multiplicandi aliquid aliud per illam actionem productum, et idem est de actibus aliorum sensuum et de actu amandi et similibus. Tertio, potest adiungi haec ratio, quia hae actiones non sunt a natura institutae ad aliquid producendum, neque ut agens per illas communicet suum esse, sed ut per eas potentiae sese uniant obiectis suis; ergo sine causa tribuitur his actionibus quod aliquid producant. Ubi etiam applicari potest illud axioma: non esse multiplicandas res absque necessitate.

1 Ioan. Vincent., in Relect. de Gratia Christi, q. 7, dub. 1.

Tercera sentencia, que exige un término en toda acción

7. La tercera sentencia es que a la razón de acción en cuanto tal le corresponde el poseer un término al que se refiera intrínsecamente y que, en consecuencia, esto es común a toda acción que proceda de una verdadera causa eficiente. Esta es la opinión más común de los teólogos en *In I*, dist. 27; sobre todo es la de Durando y Gabriel, q. 2; y está tomada de Escoto, q. 3 y en el *Quodl.*, 8; y de S. Buenaventura, *In I*, dist. 3, a. 1, q. 1, *ad ultim.*, y de Antonio Andrés, IX *Metaph.*, q. 4, y de otros a propósito del citado texto de Aristóteles. Tengo esta opinión por absolutamente verdadera. Y puesto que, como dije, no existe controversia alguna sobre la acción transeúnte, primero ha de explicarse la verdad de esta opinión en la acción inmanente, corroborándola luego de modo absoluto para la acción en cuanto tal.

Se rechaza una distinción de Herveo sobre la acción

8. Hay que comenzar por ponerse en guardia sobre una equivocidad introducida por Herveo sobre la acción inmanente y la transeúnte, en el *Quodl.* II, q. 8, a la que se refieren y a la que atacan Soncinas y Iavello en los lugares citados. En efecto, Herveo afirmó que la operación inmanente no es una producción y que no hay causalidad alguna de la causa eficiente que pueda ser acción inmanente, ya que piensa que esto está en contradicción con la definición de potencia activa, concretamente porque es principio de transformar una cosa distinta en cuanto distinta. En consecuencia, afirma que la acción o la operación inmanente sólo puede aplicarse a la causalidad de la forma o de la materia, posiblemente porque estas causas causan de tal manera que permanecen en el efecto mismo. Sin embargo, son dos los puntos a los que se ataca con razón en esta sentencia. Primero, el llamar acciones inmanentes a las causalidades de la materia y de la forma, siendo así que en realidad no son acciones; en otro caso, si se permite hacer este uso abusivo de los términos, difícilmente podemos entender a los autores y filósofos. Y todos los filósofos y teólogos, cuando hablan de la acción inmanente, jamás

Tertia sententia, in omni actione terminum requirens

7. Tertia sententia est de ratione actionis ut sic esse quod habeat terminum quem intrinsece respiciat idque proinde commune esse omni actioni quae a vera causa efficienti proficiscatur. Haec est communior sententia theologorum In I, dist. 27, praesertim Durandi et Gabriel., q. 2; sumiturque ex Scoto, q. 3, et Quodl., 8; et ex Bonaventura, In I, dist. 3, a. 1, q. 1, ad ultim., et ex Anton. Andr., IX Metaph., q. 4, et aliis circa citatum textum Aristotelis. Et hanc sententiam existimo omnino veram. Et quoniam, ut dixi, de actione transeunte nulla est controversia, declaranda prius est veritas huius sententiae in actione immanenti, et deinde confirmabitur absolute de actione ut sic.

Refellitur quaedam distinctio Hervaei de actione

8. Ante omnia vero cavenda est aequivocatio de actione immanente et transeunte quam introduxit Hervaeus, Quodl. II, q. 8, referuntque et impugnant Soncinas et Iavellus locis citatis. Dixit enim Hervaeus operationem immanentem non esse effectionem, neque esse ullam causalitatem causae efficientis quae esse possit actio immanens, quia putat hoc repugnare definitioni potentiae activae, scilicet, quod est principium transmutandi aliud in quantum aliud. Ait ergo actionem vel operationem immanentem solum dici posse de causalitate formae vel materiae, fortasse quia hae causae ita causant ut maneant in ipso effectu. Verumtamen merito improbantur duo in hac sententia. Primum, quod causalitates materiae et formae actiones immanentes vocet, cum revera actiones non sint; alioqui, si ita licet abuti terminis, vix possumus auctores et philosophos intelligere. Philosophi autem et theologi omnes, cum loquuntur de actione immanenti, nunquam intelligunt causalitatem materiae et formae, sed actus potentiarum vitalium, qui ab ipsis effective fiunt. Secun-

se refieren a la causalidad de la materia y de la forma, sino a los actos de las potencias vitales que proceden eficientemente de éstas. El segundo es porque niega falsamente que ninguna efección propia sea de verdad inmanente, cuando todos defienden esto respecto de los actos vitales, y no hay contradicción en que una potencia obre sobre sí misma, ya se trate de un principio parcial de actividad, ya de un principio próximo total o virtual, punto del que nos hemos ocupado largamente con anterioridad. Así, pues, entendemos aquí por acción inmanente la producción eficiente propia y verdadera de algunos actos que permanecen en las mismas potencias por las que son producidos, informándolas.

Explicación de la dependencia de los actos inmanentes respecto de sus potencias

9. En segundo lugar doy por supuesto que estos actos inmanentes no sólo son verdaderas cualidades, sino que son producidos eficientemente por sus potencias. La primera parte es común, según se vio antes, al tratar de las especies de cualidad. Y la segunda parte es del todo cierta; en efecto, aunque se discuta a ver si estos actos inmanentes y vitales pueden por potencia absoluta constituir en acto segundo a las potencias del alma, si no proceden eficientemente de ellas, sin embargo al menos es cierto que el hombre no puede naturalmente conocer o amar mediante estos actos más que produciéndolos con las mismas potencias con las que conoce o ama. Y pienso que es cierto también respecto de los actos libres, sin que ni por potencia absoluta puedan ser libres si no son producidos eficientemente por la potencia libre de la que son actos, según se apuntó antes. Se sigue de aquí que en estos actos no sólo se dan las cualidades mismas, sino también la dependencia eficiente de éstas respecto de sus potencias y la causalidad eficiente de las potencias sobre ellas, puesto que son estas potencias las que verdaderamente producen estas cualidades; luego son verdaderas causas eficientes de ellas; luego tienen verdadera causalidad eficiente sobre las mismas; luego éstas dependen con verdad de las potencias como efectos propios de ellas. Tales consecuencias, pues, son evidentes en virtud de aquel antecedente; diríamos más, apenas le añaden nada fuera de una mayor explicación de los mismos términos o de los correlativos de ellos.

dum est, quod falso negat aliquam propriam effectionem esse vere immanentem, cum id omnes doceant de actibus vitalibus, et non repugnet aliquam potentiam agere in seipsam, sive illa sit partiale principium agendi, sive totale proximum, aut virtuale, de quo in superioribus late disputatum est. Hic ergo per actionem immanentem intelligimus veram ac propriam efficientiam quorumdam actuum qui manent in ipsis potentiis a quibus fiunt easque informant.

Dependentia actuum immanentium a suis potentiis exponitur

9. Secundo suppono hos actus immanentes et esse veras qualitates, et effective fieri a suis potentiis. Prior pars communis est, ut supra visum est, cum de speciebus qualitatis ageremus. Posterior vero pars certissima est; nam, licet sit controversia an de potentia absoluta possint hi actus immanentes et vitales constituere potentias animae in actu secundo, si ab eis effective non fiant, tamen saltem est certum ex natura rei non posse hominem cognoscere vel amare his actibus, nisi eos efficiendo eisdem potentiis quibus cognoscit vel amat. Et de actibus liberis censeo etiam certum nec de potentia absoluta posse liberos esse, nisi effective fiant a potentia libera cuius sunt actus, ut in superioribus tactum est. Atque hinc sequitur in his actibus non solum esse qualitates ipsas, sed etiam dependentiam effectivam earum a suis potentiis et causalitatem effectivam potentiarum in ipsas, quia hae potentiae vere efficiunt has qualitates; ergo sunt verae causae efficientes earum; ergo habent veram causalitatem effectivam in ipsas; ergo et ipsae vere pendent effective a potentiis tamquam proprii effectus earum. Omnes enim hae consequentiae sunt evidentes ex illo antecedente; immo vix ei aliquid addunt, praeter maiorem eorumdem terminorum vel correlativorum explicationem.

10. Cabría que alguno plantease dudas sobre si la dependencia de esta cualidad respecto de su potencia es algo realmente distinto de dicha cualidad. Y sin duda que si los autores de la primera sentencia han podido expresarse en algún sentido probable, no parece ser otro más que el que estas cualidades proceden de sus potencias por sí mismas inmediatamente, sin acción intermedia que se distinga realmente de ellas. Admitido, pues, esto, es probable negar que en la producción eficiente de ellas intervengan acciones propiamente tales del predicamento de la acción, puesto que en su producción eficiente no media ninguna acción propia. Y por este mismo motivo se las califica como puras cualidades y no como acciones, a no ser en sentido equívoco, o, como dicen otros, como acciones gramaticales, porque están significadas a modo de una acción que tiende a su objeto como a término, si bien no produce nada en él. O puede ciertamente dárseles el nombre de acciones en sentido eminente, puesto que son verdaderamente producidas no mediante una acción formal, sino mediante algo más eminente que la acción. Por fin, de acuerdo con esta sentencia, se salva perfectamente la dependencia esencial de estos actos respecto de sus potencias; porque si son cualidades hasta tal punto puras que sean por sí mismas de modo formalísimo tales cualidades con dependencia activa de sus potencias, es imposible que esas cualidades se den en la realidad sin dicha dependencia. Porque si existen en realidad sin tal dependencia, esto será argumento suficiente de que la dependencia no es esencial, sino que es algo realmente distinto de las cualidades mismas en cuanto son cualidades.

11. Esa sentencia explicada de esta manera no es absolutamente improbable; sin embargo, de ella no puede inferirse que se dé una acción sin término, sino que más bien habría que inferir que se da un término sin acción, si es que se puede hablar así, ya que se da una cualidad verdaderamente producida y hecha sin acción intermedia. Yo no puedo aceptar esta sentencia. En primer lugar porque afirma algo singular o nuevo en estos actos sin suficiente fundamento. Porque la eficiencia de estos actos no es una eficiencia impropia en virtud de alguna resultancia, sino que es propia y esencial en grado máximo; en efecto, del mismo modo que otras potencias activas, cuando propiamente actúan, se despliegan en sus accio-

10. Posset autem aliquis dubitare an dependentia huius qualitatis a sua potentia sit aliquid ex natura rei distinctum a tali qualitate. Et quidem si auctores primae opinionis in aliquo sensu probabili loqui potuerunt, nullus alius videtur esse nisi quod hae qualitates per seipsas immediate, absque actione media ex natura rei ab eis distincta, egrediantur a suis potentiis. Hoc enim supposito, probabiliter negatur in effectione earum intervenire proprias actiones de praedicamento actionis, quia in eis efficiendis non mediat actio propria. Et eadem ratione dicuntur esse purae qualitates et non actiones, nisi aequivocae, vel, ut alii loquuntur, grammaticales, quia significantur per modum actionis tendentis in obiectum ut in terminum, cum tamen in illud nihil producant. Vel certe dici possunt eminenter actiones, quia vere efficiuntur non per actionem formalem, sed per aliquid eminentius actione. Ac denique iuxta hanc sententiam optime salvatur dependentia essentialis horum actuum a suis potentiis; nam si sunt ita purae qualitates, ut per seipsas formalissime tales qualitates sint et pendeant active a suis potentiis, impossibile est illas qualitates esse in rerum natura sine tali dependentia. Nam si sint in rerum natura sine tali dependentia, illud erit sufficiens argumentum quod dependentia illa non sit essentialis, sed sit aliquid ex natura rei distinctum ab ipsis qualitatibus, ut qualitates sunt.

11. Atque illa sententia, in hunc modum explicata, non est omnino improbabilis; tamen ex illa non potest colligi dari actionem sine termino, sed potius colligendum esset dari terminum sine actione (si ita loqui licet), nam datur qualitas vere producta et facta sine actione media. Mihi tamen probari non potest haec sententia. Primo, quia dicit aliquid singulare vel novum in his actibus sine sufficienti fundamento. Nam efficientia horum actuum non est impropria per aliquam resultantiam, sed est maxime propria et per se; nam, sicut aliae virtutes activae, dum proprie agunt, se explicant in suis actionibus, ita hae potentiae in suis ac-

nes, otro tanto les sucede a estas potencias con sus actos. Y tampoco estas potencias producen estos actos mediante otros actos anteriores inmanentes, de tal manera que se pueda decir que los actos anteriores son como las acciones eminentes de los posteriores, según filosofan muchos sobre las acciones de Dios *ad extra;* sino que estos actos, hablando en sentido estricto, dimanan de sus potencias sin intervención de otros actos inmanentes que constituyan unas cualidades distintas: esto sería entrar en un proceso al infinito. Porque jamás se descubre una eficiencia propia de una potencia activa sobre el efecto sin una acción intermedia; por consiguiente atribuir esto a los actos constituye una particularidad, siendo así que no hay nada particular en ellos que motive la afirmación. Porque el que tales hechos dependan continuamente del influjo de la potencia no es argumento alguno, ya que de ese modo también la luz depende de lo que ilumina, y más todavía dependen de Dios todas las criaturas, y, sin embargo, en estas producciones eficientes interviene una verdadera acción. Por consiguiente, esa dependencia esencial llevada hasta tal punto que esas cualidades no puedan ser producidas de ningún otro modo, se convierte en una afirmación gratuita y sin fundamento.

Demostración de que en los actos inmanentes intervienen acciones predicamentales propias

12. Por eso, partiendo del principio opuesto, tengo por mucho más probable que también en estas cualidades la dependencia y la dimanación activa se distinguen realmente de las cualidades mismas y que, en consecuencia, en la producción eficiente de estos actos intervienen acciones verdaderas y predicamentales que poseen términos propios e intrínsecos producidos por ellas mismas, términos que se identifican con los actos mismos en cuanto son unas cualidades que informan a sus potencias. Pruebo cada uno de los miembros, y, en primer lugar, el que estos actos no tienen tal dependencia esencial e inmutable respecto de sus potencias, porque ninguna cosa creada que tenga una entidad propia y un ser propio realmente distinto de los demás, tiene tanta dependencia respecto de otra criatura, que no pueda ser producida por Dios solo sin la ayuda o colaboración de la criatura que coopera eficientemente con El; pues esto es propio de la omnipotencia de

tibus. Neque etiam efficiunt hae potentiae hos actus per alios priores actus immanentes, ut dicamus priores esse veluti eminentes actiones posteriorum, sicut philosophantur multi de actionibus Dei ad extra; sed hi actus, per se loquendo, manant a suis potentiis sine interventu aliorum actuum immanentium qui sint qualitates distinctae; esset enim processus in infinitum. Nunquam enim invenitur propria efficientia virtutis activae in effectum sine media actione; id ergo tribuere his actibus singulare est, cum tamen in eis nihil sit singulare ob quod id asseratur. Quia quod tales actus continue pendeant ab influxu potentiae, nullum argumentum est; nam etiam lumen pendet illo modo ab illuminante, et multo magis omnes creaturae a Deo, et nihilominus in his efficientiis intercedit vera actio. Illa vero essentialis dependentia, quae tanta sit ut hae qualitates nullo alio modo fieri possint, gratis et sine fundamento asseritur.

In actibus immanentibus proprias actiones praedicamentales intervenire ostenditur

12. Quapropter ex opposito principio longe probabilius esse censeo, etiam in his qualitatibus distingui ex natura rei dependentiam et dimanationem activam, ab ipsis qualitatibus, et consequenter intercedere in effectione horum actuum veras et praedicamentales actiones habentes proprios et intrinsecos terminos per ipsas productos, qui sunt ipsimet actus ut sunt qualitates quaedam informantes suas potentias. Probo singula, et primo, quod hi actus non habeant dictam essentialem et immutabilem dependentiam a suis potentiis, quia nulla res creata habens propriam entitatem et proprium esse realiter distinctum ab aliis, habet tantam dependentiam ab alia creatura, ut non possit a solo Deo fieri sine adminiculo vel consortio creaturae cum ipso efficientis; hoc enim pertinet ad omnipotentiam Dei et in

Dios y en ello se funda el principio de que *todo lo que puede hacer con la causa segunda lo puede hacer por sí solo*. La razón *a priori* consiste en que por ser Dios solo el ser mismo por esencia que contiene eminentemente todo ser participable, es por sí solo principio activo suficiente de cualquier ser. Por consiguiente, Dios puede, sin el concurso activo de las potencias, producir estos actos en cuanto son unas determinadas cualidades, ya sea que los produzca como informativos de las potencias, ya no; pues esto pertenece a una consideración distinta; luego la dependencia de estas cualidades respecto de sus potencias no pertenece a la esencia y entidad de estas cualidades; luego se trata de un modo realmente distinto de ellas. Por eso creo que no se expresa consecuentemente Soncinas, V *Metaph.*, q. 20, ad 4, cuando demuestra *ex professo* que no pertenece a la razón de acto inmanente el proceder eficientemente de la potencia en que está, puesto que Dios puede por sí solo, sin el concurso de otro principio activo, causar la intelección en el entendimiento, y a continuación, en la q. 21, niega que las acciones inmanentes sean verdaderas acciones; porque no le es posible negar que estas cualidades, de las que dice que son actos inmanentes, sean de hecho producidas por sus potencias; luego, si son producidas y esto no pertenece a su razón, hay algo que media entre ellas y las potencias por las que son producidas, y esto no puede ser más que la dependencia y la acción.

13. Además, aunque se concediese que estas cualidades dependen esencialmente de sus potencias, sin embargo no puede probarse ni es verdad que dependan mediante sus entidades con una idéntica dependencia inmutable, puesto que un mismo acto inmanente puede ser producido por su potencia de diversos modos; así, por ejemplo, con el concurso del hábito o sin él, mediante ésta u otra especie inteligible, con este auxilio de Dios o con otro, sobre todo en los actos sobrenaturales; y de acuerdo con estos diversos modos de producción eficiente es necesario que varíe la acción y la dependencia, aunque no varíe la cualidad misma, porque por cualquier concepto que varíe el agente, la acción varía, aunque no varíe el efecto, según consta por lo dicho sobre la causa eficiente, y según vamos a apuntar en la sección siguiente. Y sea cual sea el motivo por que pueda variar en la realidad la dependencia en una cualidad idéntica, es un indicio de la absoluta cer-

hoc fundatur illud principium: *Quidquid potest facere cum causa secunda, potest facere se solo.* Et ratio a priori est quia cum Deus solus sit ipsum esse per essentiam, eminenter continens omne esse participabile, per se solus est sufficiens principium activum cuiuslibet esse. Potest ergo Deus efficere hos actus, quatenus sunt quaedam qualitates, sine concursu activo potentiarum, sive illos efficiat informantes potentias, sive non; hoc enim est alterius speculationis; ergo dependentia harum qualitatum a potentiis non est de essentia et entitate harum qualitatum; ergo est aliquis modus ex natura rei distinctus ab ipsis. Unde mihi sane non videtur consequenter loqui Soncin., V Metaph., q. 20, ad 4, dum ex professo probat non esse de ratione actus immanentis effective esse a potentia in qua est, quia potest Deus se solo, non concurrente alio principio activo, causare in intellectu intellectionem, et statim, q. 21, negat actiones immanentes esse veras actiones; quia negare non potest has qualitates, quas dicit esse actus immanentes, de facto fieri a suis potentiis; ergo si fiunt et hoc non est de ratione earum, est aliquid medians inter ipsas et potentias a quibus fiunt, quod non potest esse nisi dependentia et actio.

13. Praeterea, quamvis daretur has qualitates essentialiter pendere a suis potentiis, non tamen probari potest neque est verum quod pendeant per suasmet entitates, eadem immutabili dependentia, quia unusmet actus immanens potest fieri a sua potentia diversis modis, ut, verbi gratia, cum concursu habitus aut sine illo, vel media hac specie intelligibili aut alia, et cum hoc auxilio Dei vel cum alio, maxime in supernaturalibus actibus; et iuxta hos diversos modos efficiendi necesse est variari actionem et dependentiam, etiamsi non varietur qualitas ipsa, quia quacumque ratione varietur agens, variatur actio, etiamsi non varietur effectus, ut constat ex dictis de causa efficienti, et in sequenti sectione aliquid etiam attingemus. Quacumque autem ratione possit in re ipsa variari dependentia in eadem quali-

teza de que esa dependencia es realmente distinta de tal cualidad y de que posee la razón propia y verdadera de acción. Luego también en esas cualidades hay que distinguir realmente una verdadera acción, que sea la causalidad de la potencia eficiente de tal cualidad. Queda asimismo claro, por lo tanto, que esa acción en cuanto acción no pertenece al género de la cualidad, puesto que es tendencia a una cualidad, distinta de ella realmente, y es una verdadera causalidad activa que a su modo constituye a la causa agente en acto segundo respecto del efecto, el cual efecto formal no pertenece a la cualidad. Luego será una acción propia del predicamento de la acción, puesto que para ello tiene suficiente grado de conveniencia con las demás acciones, y porque no hay otro predicamento donde colocarla como tal.

14. Añádase que no hay nada que impida que una emanación tal del agente no pertenezca a este predicamento, pues el ser momentánea o el tener siempre su duración conjuntamente con el término no es un obstáculo, como se ve en la iluminación, y porque estas cosas no amenguan, sino que más bien perfeccionan la razón de acción. El que tal acción sea inmanente todavía puede ser menos obstáculo, puesto que se ha demostrado que posee un verdadero término y que es un verdadero influjo que pasa del agente al paciente. Por el contrario, que el agente y el paciente sean distintos o no, es algo que no tiene que ver en orden a eliminar de ello la razón de acción predicamental, como también se patentiza a su modo en la nutrición, en el movimiento de avance y en otras cosas similares aunque no con tanta perfección. Esta sentencia está mucho más de acuerdo con Aristóteles en el IX de la *Metafísica*, c. 6, y en VI de la *Etica*, c. 4, y en el I *Magn. Moral.*, capítulo último, donde divide la acción en inmanente y transeúnte, y en todos los pasajes llama por este motivo actos inmanentes a las acciones u operaciones, como se ve también por el lib. X de la *Etica*, c. 3, 4, 5 y 6, expresándose de idéntica manera sus antiguos intérpretes en los mismos lugares. Además en los *Predicamentos*, en el capítulo sobre la acción, coloca entre las realidades de dicho predicamento el hecho de estar afectado por el dolor y por el placer, que son acciones inmanentes. Por eso también Simplicio, en el tratado *De sex principiis*, afirma, tomándolo de Arquias Tarentino, que en el predicamento de la acción se colocan tanto las ac-

tate, est signum certissimum illam dependentiam esse in re distinctam a tali qualitate et habere veram et propriam rationem actionis. Igitur etiam in qualitatibus illis distinguenda est ex natura rei vera actio, quae sit causalitas potentiae efficientis talem qualitatem. Unde etiam constat illam actionem, ut actio est, non esse de genere qualitatis, quia est tendentia ad qualitatem, ex natura rei distincta ab illa, et est vera causalitas activa constituens suo modo causam agentem in actu secundo respectu effectus, qui effectus formalis non pertinet ad qualitatem. Erit ergo illa propria actio de praedicamento actionis, quia ad hoc sufficientem convenientiam habet cum aliis actionibus, et quia non est aliud praedicamentum in quo ut sic collocetur.

14. Adde nihil obstare quominus talis emanatio ab agente non pertineat ad hoc praedicamentum, nam quod sit momentanea, vel quod semper duret cum termino, non obstat, ut patet in illuminatione, et quia haec non diminuunt, sed perficiunt potius rationem actionis. Quod vero talis actio immanens sit, minus potest obstare, cum ostensum sit habere verum terminum et esse verum fluxum ab agente in passum. At vero, quod agens et passum sint distincta necne, impertinens est, ut inde tollatur ratio actionis praedicamentalis, ut suo etiam modo patet in nutritione, motu progressivo et similibus, licet non tam perfecte. Et haec sententia est magis consentanea Aristoteli, IX Metaph., c. 6, et VI Eth., c. 4, et I Magn. Moral., c. ult., ubi distinguit actionem in immanentem et transeuntem, et ubique hac ratione actus immanentes vocat actiones vel operationes, ut patet etiam ex X Ethic., c. 3, 4, 5 et 6, quibus locis eodem modo loquuntur veteres eius interpretes. Item in Praedicamentis, c. de Actione, inter res illius praedicamenti ponit affici dolore et voluptate, quae sunt actiones immanentes. Unde etiam Simplicius, in tract. de Sex princip., ait ex Archita Tarentino, in praedicamento actionis collocari tam actiones rerum inanimatarum quam viventium, atque

ciones de las cosas inanimadas como las de los vivientes, y hasta las del mismo hombre, defendiendo esta sentencia Alberto en el mismo pasaje. Y no hay duda de que en las acciones de los animales y del hombre quedan incluidas las inmanentes. Por eso, cuando algunos autores dicen que los actos inmanentes no son acciones más que en el modo de significar, o se refieren a los actos inmanentes en cuanto son ciertas cualidades, puesto que también en este sentido suelen estar significadas a modo de acciones en atención a su tendencia al objeto, llamándose de esta suerte intelección al acto de entender, y volición al de querer; o, al menos, algunos autores no han prestado suficiente atención a la acción propia que interviene en la producción eficiente de estas cualidades.

15. Por todo esto consta, finalmente, que si a las acciones inmanentes se las considera en cuanto son verdaderas acciones, no carecen de un término intrínseco al que tiendan como a su propio fin y perfección. Se prueba por lo dicho, puesto que tienden a los actos mismos, en cuanto son cualidades, como tiende la iluminación a la luz y la calefacción al calor.

Solución de la cuestión: no hay acción sin término

16. Por último, a base de lo que se ha dicho sobre la acción inmanente, resulta fácil saber lo que hay que responder sobre todo este problema y sobre la acción en cuanto tal. Afirmo, pues, que a la razón intrínseca de la acción en cuanto tal y a la de toda acción le corresponde el tener un término intrínseco al que tienda en orden a que sea producido por ella misma, y que, en consecuencia, en el concepto esencial y completo de acción se incluye la referencia trascendental a dicho término. La parte primera cabe probarla en primer lugar por inducción, ya que toda acción transeúnte, según está fuera de discusión, tiene semejante término; y toda acción inmanente lo tiene también, según se ha demostrado; y no existe otro género de acción, fuera de éstas; luego toda acción tiene semejante término; luego es señal de que éste pertenece a la razón de acción en cuanto es acción. En segundo lugar, hay un argumento *a priori*, porque la acción en cuanto acción, si es verdadera y propia, no es más que una producción o efección o causalidad de la causa eficiente; ahora bien, resulta imposible ni siquiera concebir una verdadera producción

etiam ipsius hominis; quam sententiam habet etiam Albert. ibi. Non est autem dubium quin inter actiones animalium et hominis comprehendantur immanentes. Quapropter cum aliqui auctores dicunt actus immanentes non esse actiones nisi in modo significandi, vel loquuntur de actibus immanentibus ut sunt qualitates quaedam, quia etiam ut sic solent significari per modum actionum propter tendentiam in obiectum, et ita actus intelligendi dicitur intellectio, et volendi volitio; vel certe aliqui auctores non satis considerarunt propriam actionem quae in effectione harum qualitatum intervenit.

15. Tandem constat ex his omnibus, si actiones immanentes sumantur ut verae actiones sunt, non carere termino intrinseco ad quem tendant ut ad proprium finem et perfectionem suam. Probatur ex dictis, quia tendunt in ipsosmet actus ut qualitates sunt, sicut illuminatio tendit in lumen et calefactio in calorem.

Quaestionis resolutio: non esse actionem sine termino

16. Ultimo ex his quae dicta sunt de actione immanente, facile constat quid de tota quaestione et de actione ut sic respondendum sit. Dico enim de ratione intrinseca actionis ut sic et omnis actionis esse ut habeat intrinsecum terminum ad quem tendat, ut producendum per ipsam, et consequenter in essentiali et completo conceptu actionis includi transcendentalem respectum ad huiusmodi terminum. Prior pars probatur primo inductione, nam omnis actio transiens habet huiusmodi terminum, ut est extra controversiam; et omnis etiam actio immanens illum habet, ut ostensum est; et praeter haec non est aliud genus actionis; ergo omnis actio habet huiusmodi terminum; ergo signum est hoc esse de ratione actionis ut actio est. Secundo, est ratio a priori, quia actio ut actio, si sit vera ac propria, nihil aliud est quam productio aut effectio aut causalitas efficientis causae; sed impossibile est

sin que sea producido algo por ella, o alguna causalidad actual sin alguna realidad causada; luego resulta imposible incluso comprender una acción sin término.

17. Tercero, si hubiese algunas acciones sin término, serían, sobre todo, las inmanentes. Mas con ellas no sucede tal cosa, no sólo porque se demostró que son cualidades que pueden tener la razón propia de un término producido mediante la propia acción, por más que tal acción permanezca en el agente y se la llame inmanente por eso; sino también porque si el acto inmanente fuese una acción pura, sería inmutable e invariable, sin que pudiese ser producida más que por ese agente concreto, cosa que demostramos que no es verdadera respecto del acto inmanente en su totalidad, por más que pueda tener lugar respecto de la acción en cuanto tal; luego en esa entidad completa, que es el acto inmanente, se encuentra algo que puede ser producido mediante diversas acciones; por consiguiente esto tiene razón de término, incluso respecto de la acción inmanente. Finalmente, también porque en estas acciones no hay nada por lo que se haya de pensar que carecen de términos, como se echará de ver por las soluciones de los argumentos, y ahora se explica solamente en función de la razón general precisiva de acción inmanente. Porque o su razón se explica porque permanece en el agente, y por este concepto no queda excluido el término, ya que si el término mismo permanece también en el agente, la acción total será inmanente; o se explica por el hecho de ser una acción vital, la cual requiere una actual y permanente eficiencia; y por este capítulo tampoco se excluye el término, ya que éste puede ser tal que, por su naturaleza, exija una actual y permanente eficiencia o influjo de su principio. Es lo que sucede con la luz, que requiere ser conservada perpetuamente por su agente y, no obstante, es término de una acción propia; y las acciones del alma vegetativa también son vitales y exigen el influjo actual del principio y, sin embargo, tienen términos propios. O se explica finalmente porque la acción inmanente opera sobre un objeto extrínseco, al que no inmuta; mas esto no excluye tampoco el término intrínseco, ya que el objeto no es más que la materia «sobre la que», la cual no pertenece a la causa material propia; en cambio, la «materia de que», que es la que respecto de tal acción tiene la razón propia de causa, es el sujeto mismo en el que se

vel mente concipere veram productionem, quin per eam aliquid sit productum, vel causalitatem actualem sine re aliqua causata; ergo impossibile est etiam intelligere actionem sine termino.

17. Tertio, si quae essent actiones sine termino, maxime immanentes: sed hae non, tum quia ostensum est illas esse qualitates quae habere possint propriam rationem termini producti per propriam actionem, etiamsi talis actio in agente maneat et inde immanens vocetur. Tum etiam quia si actus immanens esset pura actio, esset immutabilis et invariabilis nec posset fieri nisi a tali agente, quod ostendimus non esse verum de toto actu immanente, etiamsi de actione ut sic verificari possit; ergo in tota illa entitate quae est actus immanens, invenitur aliquid quod per varias actiones fieri potest; ergo illud habet rationem termini, etiam respectu actionis immanentis. Tum praeterea quia nihil est in his actionibus propter quod censendae sint carere terminis, ut patebit ex solutionibus argumentorum, et nunc solum declaratur ex generali ac praecisa ratione actionis immanentis. Nam vel explicatur eius ratio per hoc quod maneat in agente, et hinc non excluditur terminus; nam si ipse terminus etiam manet in agente, tota actio erit immanens; vel explicatur per hoc quod sit actio vitalis, quae requirit actualem et permanentem efficientiam; et hinc etiam non excluditur terminus, nam potest esse talis, ut natura sua postulet actualem et permanentem efficientiam seu influxum sui principii. Sicut lumen etiam postulat perpetuo conservari a suo agente, et nihilominus est terminus propriae actionis; et actiones animae vegetativae sunt etiam vitales et requirunt actualem influxum principii, et nihilominus proprios habent terminos. Vel denique explicatur per hoc quod actio immanens versatur circa extrinsecum obiectum, quod non immutat, et hoc non excludit etiam terminum internum, nam obiectum tantum est materia circa quam, quae non pertinet ad propriam materialem causam; materia autem ex qua, quae propriam rationem causae habet circa talem actionem, est subiectum ipsum in quo talis actio reci-

recibe dicha acción y al que verdaderamente inmuta, pudiendo de esta suerte tener en él un término propio e intrínseco; no hay, pues, razón ninguna de negar a estas acciones sus términos propios. Luego a la razón de acción en cuanto tal le corresponde el tener un término.

18. Se puede, finalmente, explicar esto de la siguiente manera: la acción en cuanto acción no expresa una forma que posea entidad propia, sino un modo de una forma o entidad, concretamente su dependencia del agente; ahora bien, a la razón de modo le pertenece el ser modo de alguna cosa, sin que sea posible que se dé de otra manera; luego, en el caso presente, la dependencia sólo puede pertenecer a algo que dependa, y a eso le llamamos término de la acción o de la dependencia en cuanto procede del agente. Se objetará que la dependencia misma depende por sí propia, y que, por lo tanto, no necesita siempre de un término que dependa mediante ella. Mi respuesta es que ningún modo, ni siquiera una forma simple, puede existir sólo por causa de sí misma o primariamente por ello, es decir, para participar de algún modo de su cuasi efecto o denominación, sino que esencial y directamente es en orden a informar a otro o como si tendiese a él; y si ella de algún modo participa de esa denominación es de una manera como consecuente o concomitante. Se explica con ejemplos: en efecto, la intelección y la volición, por ser un acto que tiende por sí mismo al objeto, no puede, por así decirlo, detenerse en sí mismo, en el sentido que dijo Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 1, ad 2, que es imposible que lo primero digno de amor sea el amor mismo, o que lo primero visible sea la propia visión, puesto que toda visión lo es de algún objeto visible; por eso, aunque un acto inmanente pueda tener a otro como objeto, no puede tenerse a sí mismo; y aunque acaso un mismo acto del entendimiento y de la voluntad revierta de algún modo sobre sí mismo, sin embargo, no puede detenerse de tal manera en sí que no tienda directamente a algún objeto. De modo similar, la cantidad, aunque de alguna manera sea cuanta por sí misma, sin embargo no puede clausurarse en sí, sino que se ordena a algo fuera de sí para convertirlo en cuanto, concretamente a la sustancia. Igualmente, una relación, si, como quieren muchos, no se refiere a otra por una segunda relación, sino por sí misma, no puede ser sólo en orden a referirse a otra por sí misma, sino que es preciso que ponga a alguna otra

pitur et illud vere immutat, et ita in illo potest habere proprium et intrinsecum terminum; nihil ergo est cur negemus his actionibus proprios terminos. Est ergo de ratione actionis ut sic habere terminum.

18. Quod potest ultimo ita declarari: nam actio ut actio non dicit formam quae habeat propriam entitatem, sed modum alicuius formae vel entitatis, nimirum dependentiam eius ab agente; de ratione autem modi est ut sit alicuius rei modus, neque aliter reperiri possit; ergo in praesenti, dependentia non potest esse nisi alicuius quod pendeat, et illud vocamus terminum actionis seu dependentiae, prout est ab agente. Dices ipsam dependentiam pendere per seipsam, et ideo non semper egere termino qui per illam pendeat. Respondeo nullum modum, immo neque formam simplicem esse posse propter seipsam tantum aut primario, id est, ut aliquo modo participet suum quasi effectum vel denominationem; sed per se ac directe est ut aliud informet vel quasi tendat in aliud; quod si ipsa aliquo modo participat illam denominationem, est quasi consequenter seu concomitanter. Exemplis res declaratur: nam intellectio et volitio, quia est actus per se tendens in obiectum, non potest sistere (ut ita dicam) in se, quomodo dixit D. Thom., I-II, q. 1, a. 1, ad 2, impossibile esse ut primum amabile sit ipse amor aut primum visibile ipsa visio, quia omnis visio est alicuius obiecti visibilis; unde, licet unus actus immanens possit versari circa alium ut obiectum, non tamen circa se; et licet fortasse idem actus intellectus et voluntatis aliquo modo reflectatur in sese, non tamen potest ita in se sistere, quin in aliquod obiectum directe tendat. Similiter quantitas, licet aliquo modo seipsa sit quanta, non tamen potest in se sistere, sed ad aliquid praeter ipsam ordinatur ut illud quantum reddat, nimirum substantiam. Item, una relatio, si, ut multi volunt, non refertur ad aliam per alteram relationem, sed per seipsam, non potest ad hoc solum esse ut refe-

cosa en relación con su propio término. Así, pues, aunque la dependencia dependa por sí misma y la acción sea hecha por sí misma, no puede darse una dependencia que se limite sólo a depender ella misma, ni una acción que se reduzca sólo a que sea producida ella misma, ya que la necesidad toda de la acción y producción consiste en que algo sea producido por ella.

19. Con esto queda suficientemente probada la segunda parte de la afirmación, o sea, que la acción implica esencialmente un orden trascendental a su término, puesto que por naturaleza no ha sido destinada más que a tender a él y a constituirlo en la realidad. Esto cabe probarlo también por el concepto general de modo; en efecto, todo modo expresa una referencia trascendental a aquello de que es modo; ahora bien, la acción no es más que un modo del término mismo, al que constituye como dependiente de su causa; luego incluye intrínsecamente dicha referencia a él. Mas se podrá preguntar de qué naturaleza es esta referencia, si es al estilo de la del accidente al sujeto, o a la manera de la causa al efecto. La respuesta es que, hablando con propiedad, no es de ninguna de las dos maneras. Ciertamente no es como la del accidente, puesto que el accidente supone que existe el sujeto, y es causado por él, al menos, materialmente; la acción, por el contrario, ni supone al término ni es causada por él, hablando con propiedad, sobre todo, materialmente. No es tampoco la referencia de la causa; porque sería, sobre todo, la de la causa eficiente; mas la acción no es propiamente la causa eficiente, sino la causalidad del eficiente. Por ello, reductivamente sin duda, que se la puede reducir a este género de causa, por razón de lo cual se dice, por una parte, que la acción tiene prioridad de naturaleza sobre el término, y, por otra, se verifica esta expresión causal: porque es producida la cosa, existe. Sin embargo, propiamente se trata de la relación de la vía hacia su término, o de la causalidad a su efecto; de la misma manera que, con la debida proporción, la unión se refiere a lo unido o al compuesto que resulta de la unión.

Solución de los argumentos de la opinión primera

20. *Opinión de Aristóteles en esto.*—En cuanto a los argumentos de la primera sentencia, al primero, tomado de un testimonio de Aristóteles, se res-

ratur per seipsam ad aliam, sed necesse est ut aliquid aliud referat ad suum proprium terminum. Sic ergo, licet dependentia seipsa pendeat et actio seipsa fiat, non potest dari dependentia quae in hoc tantum sistat, ut ipsa pendeat, neque actio quae in hoc tantum sistat, ut actio ipsa fiat, quia tota necessitas actionis et productionis est ut per eam aliud fiat.

19. Atque hinc manet satis probata posterior pars assertionis, nimirum, actionem essentialiter includere transcendentalem ordinem ad suum terminum, quia natura sua non est ad aliud instituta nisi ut in illum tendat eumque in rerum natura constituat. Quod etiam probari potest ex generali ratione modi; nam omnis modus dicit transcendentalem habitudinem ad id cuius est modus; sed actio non est nisi quidam modus ipsius termini, illum constituens dependentem a sua causa; ergo intrinsece includit praedictam habitudinem ad illum. Sed quaeres qualis sit haec habitudo, an sit per modum accidentis ad subiectum, vel per modum causae ad effectum. Respondetur neutro modo esse, si proprie loquamur. Non quidem accidentis, quia accidens supponit subiectum esse et ab eo causatur, saltem materialiter; actio vero nec supponit terminum neque ab eo causatur, proprie loquendo, et praecipue materialiter. Non est etiam habitudo causae; nam maxime efficientis; actio vero non est proprie causa efficiens, sed est causalitas efficientis. Unde reductive quidem reduci potest ad hoc genus causae, ratione cuius et actio dicitur esse prior natura termino et verificatur haec causalis locutio: Quia res producitur, est. Proprie tamen illa habitudo est viae ad terminum seu causalitatis ad effectum; quomodo, servata proportione, unio respicit unitum seu compositum quod ex unione resultat.

Solvuntur argumenta primae opinionis

20. *Aristoteles quid in hoc senserit.*— Ad argumenta primae opinionis respondetur. Ad

ponde que la posición de Aristóteles no consiste en que no se produzca nada mediante estas acciones inmanentes, sino que o no se produce nada fuera del mismo operante, o bien—según me parece mejor—que no se produce nada que permanezca, una vez pasada la acción; y en este sentido afirma que semejante acción consiste en el ejercicio mismo. De esta manera, en el libro I de la *Etica*, c. 1, dice que en algunas artes las operaciones constituyen los fines y no algo que sea producido por ellas, como sucede en el arte de tocar la cítara, afirmación que se debe entender necesariamente respecto del término producido y permanente que se conserva después de la acción, según explicamos antes al tratar de la causa final. Este es, pues, el sentido en que se dice que mediante las acciones inmanentes no permanece nada producido, puesto que mediante ellas no se produce nada que persevere una vez que ellas han concluido.

21. *Qué diferencias hay en cuanto a esto entre las acciones inmanentes y las transeúntes.*—Se objetará: luego en esto no existe diferencia alguna entre las acciones inmanentes y las transeúntes; en efecto, entre las acciones transeúntes también hay algunas a las que no corresponde nada producido por ellas, que permanezca una vez que ellas han concluido, como se echa de ver en el ejemplo propuesto sobre la acción de tocar la cítara o la de cantar; mientras que, por el contrario, mediante algunos actos inmanentes se produce algo que permanece una vez pasado el acto, como en el caso del hábito que es producido a veces por un acto. Comenzando por esta última parte, se responde que no existe ninguna acción inmanente por la que se produzca propiamente y de suyo algo que permanezca después de ella; porque el hábito no es producido por la acción en cuanto es acción, sino que es producido por el término intrínseco de la acción inmanente, es decir, por la cualidad que es el acto segundo y último de la potencia. En consecuencia, el hábito no es producido por el acto inmanente, considerado de este modo, como por una acción, sino como por un principio activo, según quedó explicado antes; en efecto, la acción por la que es producido inmediatamente el hábito y que tiene a éste por término próximo, se identifica con el hábito mismo y es un modo de él, en el mismo sentido que toda acción, en general, está en su propio término. La diferencia, pues, consiste en que la acción inmanente no tiene nunca un término que permanezca después de ella, mientras que la

primum ex testimonio Aristotelis dicitur Aristotelis sententiam non esse per has actiones immanentes nihil fieri, sed vel nihil fieri extra ipsum operantem, vel (quod magis existimo) nihil fieri quod maneat transacta actione; et hoc modo ait huiusmodi actionem consistere in ipso usu. Quomodo I Ethic., c. 1, ait in nonnullis artibus operationes esse fines et non aliquid per eas factum, ut in arte cytharizandi, quod necessario intelligendum est de termino facto et permanente qui manet post actionem, ut supra declaravimus tractando de causa finali. Sic ergo dicitur per actiones immanentes nihil factum relinqui, quia per illas nihil fit quod illis finitis maneat.

21. *Quae sint quoad hoc differentiae inter immanentes actiones et transeuntes.*—Dices: ergo nulla est differentia in hoc inter actiones immanentes et transeuntes; nam etiam inter actiones transeuntes dantur aliquae quibus nihil per eas factum respondet quod, eis finitis, maneat, ut patet in exemplo posito de actione cytharizandi vel cantandi; et e converso, per aliquos actus immanentes producitur aliquid permanens transacto actu, ut habitus, qui per actum interdum producitur. Respondetur, ab hac ultima parte incipiendo, nullam esse actionem immanentem per quam proprie et per se fiat aliquid permanens post illam; nam habitus non fit per actionem ut actio est, sed fit per intrinsecum terminum actionis immanentis, id est, per qualitatem illam quae est actus secundus et ultimus potentiae. Unde non fit habitus per actum immanentem illo modo sumptum, tamquam per actionem, sed tamquam per principium agendi, ut supra declaratum est: nam actio illa qua immediate fit habitus et ad illum proxime terminatur cum ipsomet habitu identificatur et est modus eius, sicut in universum omnis actio est in suo proprio termino. Differentia ergo consistit in hoc quod actio immanens non habet unquam terminum permanentem post ipsam; actio vero transiens regulariter

acción transeúnte ordinariamente lo tiene, por más que, de vez en cuando, suceda de otra manera. Y también aquí hay diferencia, porque cuando lo que es producido mediante una acción transeúnte no permanece, esto se debe únicamente a una imperfección o participación imperfecta, en razón de la cual no puede permanecer si no es conservado actualmente; así, por ejemplo, el sonido, que es el término producido por la acción de tocar la cítara o de cantar, no permanece, debido a su imperfección; y lo mismo sucede con la luz y otras cosas semejantes. En cambio, en los actos inmanentes y vitales esto se deriva de una especie de naturaleza particular que corresponde a su perfección; se trata, en efecto, de los actos vitales últimos, y, por lo mismo, no pueden permanecer sin el influjo actual del principio vital.

22. *Las acciones instantáneas están en el predicamento de la acción.*—A lo segundo se responde que la afirmación es totalmente falsa, puesto que bajo el género de la acción no se colocan sólo las acciones sucesivas, sino también las instantáneas. Esto lo prueba suficientemente el argumento propuesto sobre la iluminación, respecto de la cual resulta sorprendente cómo niega Soncinas que esté colocada bajo este género, siendo así que no puede negar que se trata de una verdadera acción accidental productiva de un término propio; porque, si por ventura lo que Soncinas afirma es que la iluminación se reduce al predicamento de la cualidad en el que está la luz, ¿por qué no dice otro tanto del calentamiento? ¿O por qué es la acción sucesiva la que constituye por sí su predicamento más bien que la acción instantánea? Ciertamente que no puede ofrecer ninguna razón probable; sobre todo, porque muchos piensan que las acciones, precisamente por el hecho de que una es sucesiva y otra simultánea en su totalidad, no poseen necesariamente una distinción esencial y específica, si por otro capítulo no tienen una diferencia mayor; porque del mismo modo que un calentamiento de ocho grados, por el hecho de producirse en un tiempo más largo o más breve, no es una acción específicamente distinta, y ni siquiera hay en realidad una acción mayor que otra, es decir, que posea más o menos entidad en la razón de acción, puesto que producen un término igual, aunque lo produzcan

illum habet, quamquam interdum ac raro aliter eveniat. In quo etiam est differentia, nam quando id quod fit per actionem tranneuntem non permanet, solum est ob imperfectionem vel imperfectam participationem, ratione cuius non potest permanere nisi actu conservetur; sic sonus, qui est terminus factus per actionem cytharizandi aut cantandi, non permanet ob imperfectionem suam; et lumen, et similia. At vero in actibus immanentibus et vitalibus id provenit ex peculiari quadam natura pertinente ad perfectionem; sunt enim ultimi actus vitae, et ideo permanere non possunt sine actuali influxu principii vitalis.

22. *Actiones instantaneae sunt in praedicamento actionis.*— Ad secundum respondetur omnino falsam esse assumptionem; nam sub genere actionis non tantum successivae actiones, sed etiam instantaneae collocantur. Quod satis probat argumentum illud factum de illuminatione, quam mirum est quomodo Soncinas neget sub hoc genere collocari, cum negare non possit esse veram accidentalem actionem productivam proprii termini; quia si in hoc genere non collocatur, in quo praedicamento erit? Nam si fortasse Soncinas dicat illuminationem reduci ad praedicamentum qualitatis ubi est lumen, cur non dicit idem de calefactione? Aut cur potius actio successiva suum praedicamentum per se constituit, quam actio instantanea? Nullam sane probabilem rationem reddere potest; maxime, quod multi censent actiones, ex hoc praecise quod una sit successiva et alia tota simul, non necessario habere essentialem et specificam distinctionem, si aliunde maiorem differentiam non habeant; nam, sicut calefactio ut octo, ex eo quod longiori aut breviori tempore fiat, non est diversa actio in specie, immo neque in re una est maior actio quam alia, id est, plus aut minus entitatis habens in ratione actionis, quia aequalem terminum faciunt, licet tardius vel celerius faciant,

con mayor lentitud o rapidez, punto que es accidental; de la misma manera, aunque todo ese calentamiento se produzca en un instante—cosa que puede suceder, si el paciente no ofrece ninguna resistencia—, la acción no será esencialmente distinta, sino que únicamente será—por así decirlo—una acción rapidísima o velocísima de esa especie y en orden a ese término. Sobre esto añadiremos algunas cosas en la sección siguiente; sea cual sea la opinión sobre este último punto, no hay duda de que la acción instantánea es una verdadera acción correspondiente al predicamento de la acción.

23. *Si toda acción es movimiento.*— Y al argumento en contra, concretamente a que toda acción es movimiento, se responde negando la proposición considerada metafísicamente; porque, al menos, falla en la acción creativa, según se vio antes y volveremos a tocar aquí de nuevo en la sección 4. Ahora bien, si se la entiende físicamente, es decir, respecto de la acción física, es verdad dentro de la debida proporción y expresándonos en el plano de la identidad más que en el plano de la formalidad, según los conceptos precisivos de nuestra mente; porque la acción sucesiva es un movimiento sucesivo, mientras que la acción instantánea es una mutación instantánea, a la que en sentido amplio se la suele denominar también movimiento; y éste es acaso el sentido en que se expresó Aristóteles en el libro III de la *Física,* capítulo 3, por más que de ese pasaje habría que deducir que todo movimiento es acción más bien que lo contrario: que toda acción es movimiento.

24. *Si toda acción produce pasión.*— Al tercero hay que afirmar lo mismo respecto de aquella proposición; *la acción produce de suyo pasión;* porque es verdadera respecto de la acción física, no de la acción absoluta. Y aunque la acción inmanente deba llamarse metafísica más bien que física, porque en virtud de su género abstrae de la materia según el ser, sin embargo, desde el ángulo en que conviene con la acción física—en ser producida a partir de un sujeto—es también verdad dicho principio, incluso en la acción inmanente. Ahora bien, se procede mal al referir esta acción al objeto sobre el que no produce pasión ninguna, puesto que a la razón de acción sólo le pertenece el producir pasión sobre el sujeto en que está ella misma, o, para hablar más formalmente, sobre el sujeto en que está su término; y en este sentido la acción inmanente causa

quod accidentale est, ita, licet tota illa calefactio fiat in instanti (ut fieri potest, si passum nullam habeat resistentiam), non erit actio essentialiter diversa, sed erit tantum (ut sic dicam) celerrima seu velocissima actio illius speciei et ad illum terminum. De qua re nonnulla addemus sectione sequenti; quidquid enim de hoc ultimo puncto sit, non est dubium quin actio instantanea vera actio sit de praedicamento actionis.

23. *Actio omnis an sit motus.*— Ad argumentum autem in contrarium, scilicet, quia omnis actio est motus, respondetur negando illam propositionem metaphysice sumptam; deficit enim ut minimum in actione creativa, ut supra visum est et attingemus hic iterum sect. 4. At vero sumendo illam physice, id est, de actione physica, est vera cum proportione, et loquendo identice magis quam formaliter secundum conceptus praecisos mentis; nam actio successiva est motus successivus, actio vero instantanea est mutatio instantanea, quae late loquendo etiam solet motus appellari; et ita fortasse locutus est Aristoteles, In III Phys., c. 3, quamvis ex eo loco potius sumendum sit omnem motum esse actionem, quam e converso omnem actionem esse motum.

24. *Num omnis actio inferat passionem.*— Ad tertium idem dicendum est de illa propositione: *Actio infert de se passionem;* est enim vera de actione physica, non de actione absoluta. Et quamvis actio immanens metaphysica potius dicenda sit quam physica, quia ex vi sui generis abstrahit a materia secundum esse, tamen ex ea parte qua convenit cum actione physica, in eo quod fit ex subiecto, verum habet illud principium, etiam in actione immanenti. Male autem comparatur haec actio ad obiectum in quod nullam infert passionem, quia tantum est de ratione actionis ut inferat passionem in subiectum in quo ipsa est, vel, ut formalius loquamur, in subiectum in quo est terminus eius; hoc autem modo actio immanens infert passionem in ipsum operans. Male item

pasión sobre el operante mismo. Se comete también una lamentable equivocidad respecto de la materia «sobre qué» y «de qué»; pues no es preciso que la acción produzca pasión en la materia «sobre qué», como en su sujeto, sino en la materia «en qué» o «de qué», en cuanto es el sujeto. A la confirmación tomada de la definición de potencia activa, si el argumento tuviese algún valor, probaría que las potencias de las que dimanan los actos inmanentes no son potencias activas, por no producir inmutación en una cosa distinta; luego es preciso explicar dicha definición, o refiriéndola a las potencias que obran con acción transeúnte y física, o, si se la ha de entender universalmente de la potencia transformadora de un sujeto, la expresión *otra cosa en cuanto es distinta* no ha de entenderse según una distinción real, sino que basta según la razón formal de potencia agente y de paciente, como queda dicho en el tratado de la causa eficiente.

25. El cuarto argumento se propone precisamente porque no se tiene en cuenta la distinción entre la acción inmanente en cuanto es acción o en cuanto es una cualidad producida; y también porque no se considera que es cosa distinta hablar de la acción en cuanto es acción, o en cuanto es tal acción. Así, pues, la acción, según la razón común y precisiva de acción, no exige el ser perfección del agente, que es lo único que prueba el ejemplo que allí se aduce sobre el calentamiento del fuego; pero no está en contradicción con la razón de acción el que alguna acción, en virtud de su razón propia y específica, sea perfección del agente. Además, cuando se dice que la felicidad consiste en una acción inmanente, si se habla con propiedad, hay que entender que consiste en el acto inmanente mismo, en cuanto es una cualidad que informa y perfecciona últimamente al operante mismo; porque en la acción en cuanto es acción no consiste más que presupositivamente y en cuanto está en la vía que conduce a tal perfección.

Respuesta a los argumentos de la segunda sentencia

26. Los argumentos de la segunda sentencia han quedado resueltos anteriormente, sobre todo el primero y el segundo. En lo que concierne al tercero, se afirma que es una expresión bastante metafórica el decir que las potencias

committitur aequivocatio de materia circa quam et ex qua; non enim oportet ut actio inferat passionem in materiam circa quam, ut in subiectum, sed in materiam in qua vel ex qua, ut est subiectum. Ad confirmationem autem ex definitione potentiae activae, si argumentum quidquam valeret, probaret potentias a quibus manant actus immanentes non esse potentias activas, quia non transmutant aliud; necessario ergo exponenda est illa definitio, vel de potentiis quae agunt actione transeunte et physica, vel, si in universum intelligenda est de potentia transmutandi subiectum, illa particula, *aliud in quantum aliud*, non est intelligenda secundum realem distinctionem, sed sufficit secundum rationem formalem potentiae agentis et patientis, ut tractando de causa efficienti dictum est.

25. Quartum argumentum ideo proponitur quia non consideratur distinctio inter actionem immanentem quatenus actio est, vel quatenus est qualitas facta; item quia non consideratur aliud esse loqui de actione ut actio est, vel ut talis actio est. Actio ergo, secundum communem ac praecisam rationem actionis, non postulat ut sit perfectio agentis, quod solum probat exemplum ibi adductum de calefactione ignis; non vero repugnat rationi actionis ut aliqua actio ex sua propria et specifica ratione sit perfectio agentis. Rursus cum dicitur beatitudo consistere in actione immanente, si proprie loquamur, intelligendum est consistere in ipso actu immanente, ut est qualitas informans ac ultimo perficiens ipsum operans; nam in actione ut actio est non consistit nisi praesuppositive et ut in via ad talem perfectionem.

Argumentis secundae sententiae satisfit

26. Argumenta secundae sententiae soluta sunt in superioribus, praesertim primum et secundum. Ad tertium vero dicitur, satis metaphorice dici potentias uniri obiectis per

se unen a los objetos mediante las acciones inmanentes; sin embargo, en el grado en que se unen, esto se realiza próximamente mediante las cualidades producidas en las mismas potencias por las propias acciones inmanentes. Y, en general, una acción unitiva no tiene lugar nunca sin la producción de algún término que o sea formalmente el modo mismo de unión, o sea de manera completa y adecuada el mismo compuesto que resulta de la unión, según se deja tratado más extensamente en otra parte.

SECCION III

CUÁL DE LAS RELACIONES—AL PRINCIPIO O AL TÉRMINO—ES MÁS ESENCIAL A LA ACCIÓN Y CUÁL DE ELLAS RECIBE SU ESPECIFICACIÓN

1. Después de haber mostrado que la acción incluye intrínseca y esencialmente una doble relación, es consecuencia obligada el ver cómo esas dos relaciones convienen en una sola e idéntica realidad simple con unidad *per se*. Parece, en efecto, que se trata de relaciones específicamente diversas, ya que se refieren a cosas con diversidad mayor que la específica; por consiguiente, o no pueden componer la razón esencial de una acción con unidad *per se*, o es preciso mantener que de una de ellas se toma la razón del género y de la otra la razón de diferencia, para que de esta manera puedan componer una razón con unidad *per se*. Ahora bien, no hay razón ninguna para que la diferencia genérica y específica se atribuya a una relación más bien que a otra, ya que la acción en el plano del género implica ambas relaciones, al agente en común y al término en común; y, por el contrario, la acción en el nivel específico puede variar, ya sea que se varíe el término, ya también que se varíe el principio activo.

2. Esta cuestión planteada en sus propios términos ha sido prácticamente soslayada por los autores, pero la engloban bien sea en el problema general de la especificación del movimiento por el término, punto a que nos referiremos en la disputación siguiente, bien bajo el otro problema de la especificación de los actos inmanentes por sus objetos, cuestión que hemos insinuado antes al ocupar-

actiones immanentes; eo tamen modo quo uniuntur, id proxime fieri per qualitates productas in ipsis potentiis per proprias actiones immanentes. Et in universum actio unitiva nunquam fit sine productione alicuius termini, qui vel formaliter sit ipse modus unionis, vel complete et adaequate sit ipsum compositum ex unitione resultans, ut alibi latius tractatum est.

SECTIO III

QUIS RESPECTUS, AD PRINCIPIUM VEL AD TERMINUM, SIT MAGIS ESSENTIALIS ACTIONI, ET UNDE SUMAT SPECIFICATIONEM SUAM

1. Cum ostensum sit actionem duplicem respectum includere intrinsece et essentialiter, videndum consequenter est quomodo illi duo respectus in unam et eamdem rem simplicem ac per se unam conveniant. Nam videntur inter se specie diversi, cum res plusquam specie diversas respiciant; ergo vel non possunt rationem essentialem actionis per se unam componere, vel dicere oportet ab altero sumi rationem generis, ab altero rationem differentiae, ut ita possint rationem per se unam componere. At vero nulla ratione potest uni respectui tribui differentia generica vel specifica potius quam alteri, quia actio in genere utrumque respectum includit, ad agens in communi et ad terminum in communi; actio vero in specie variari potest, tum variato termino, tum etiam variato principio agendi.

2. Haec quaestio in propriis terminis fere est ab auctoribus praetermissa, sed illam includunt vel sub communi quaestione de specificatione motus ex termino, quam attingemus disputatione sequenti, vel sub alia quaestione de specificatione actuum immanentium ex obiectis, quam supra insinuavimus, cum de qualitate ageremus. Nihilomi-

nos de la cualidad. Sin embargo, tiene una dificultad especial a causa de la peculiar relación al agente que expresa la acción en cuanto acción, y debido a las distintas afirmaciones de los doctores, sobre todo de Santo Tomás. Mas, por lo dicho anteriormente, y por la doctrina de Santo Tomás en I-II, q. 54, a. 2, damos por supuesto que esta clase de entidades o modos que implican en su esencia referencia a algo, toman de ello su especie; no en el sentido de que el término mismo o una cosa extrínseca constituya la diferencia propia, siendo así que ésta debe estar intrínseca y formalísimamente en la realidad misma, sino porque, en consonancia con la diversidad de la cosa a que se da la referencia, se varía la referencia misma y, por tanto, la esencia de la realidad.

Se proponen las diversas sentencias

3. Una vez supuesto esto, puede haber diversas maneras de expresarse en la presente dificultad. La primera es que la acción recibe su especie del principio activo y no del término, hablando con rigor. Parece que ésta es la opinión de Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 3, de quien son estas palabras: *Puesto que el movimiento se distingue en acción y pasión, una y otra toman del acto su especificación; la acción, por su parte, del acto que es principio activo, y la pasión del acto que es término del movimiento. Por eso el calentamiento como acción no es otra cosa más que una moción que procede del calor; en cambio, el calentamiento como pasión no es más que movimiento hacia el calor; y la definición es expresiva de la razón específica.* Y se prueba esta opinión racionalmente, porque la acción tiene una relación tan esencial al principio eficiente, que, si se varía éste, es preciso que se varíe la acción; luego es necesario que tome de él su especie; y, viceversa, no depende hasta tal punto del término, que, introducida una variación esencial en éste, sea necesario que varíe esencialmente la acción; en efecto, la creación del cielo y de la tierra es de la misma especie, aunque las mismas realidades creadas difieran específicamente. Y se confirma, en primer lugar, porque las acciones vitales difieren de las no vitales en virtud del principio activo, es decir, porque proceden de un principio intrínseco y vital. Y, a su vez, las acciones vitales se diferencian entre sí por los objetos, en

nus tamen specialem habet difficultatem propter peculiarem respectum quem actio ut actio dicit ad agens et propter varia dicta doctorum, praesertim D. Thomae. Supponimus autem ex dictis in superioribus, et ex doctrina D. Thomae, I-II, q. 54, a. 2, has entitates vel modos qui in sua essentia includunt respectum ad aliquid, ab illo etiam sumere speciem; non quod ipse terminus aut res extrinseca sit propria differentia, cum haec debeat esse interne ac formalissime in ipsa re, sed quod, iuxta diversitatem rei ad quam est habitudo, varietur habitudo ipsa et consequenter essentia rei.

Variae sententiae proponuntur

3. Hoc supposito, varii possunt esse modi dicendi in praesenti difficultate. Primus est actionem sumere speciem ex principio agendi et non ex termino, per se loquendo. Haec videtur esse sententia D. Thomae, I-II, q. 1, a. 3, cuius haec sunt verba: *Cum motus distinguatur per actionem et passionem, utrumque eorum ab actu speciem sortitur: actio quidem ab actu qui est principium agendi, passio vero ab actu qui est terminus motus. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quaedam a calore procedens; calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem; definitio autem manifestat rationem speciei.* Et ratione probatur haec sententia, quia actio habet tam essentialem habitudinem ad principium efficiens, ut, illo variato, necesse sit variari actionem; ergo necesse est ut ab illo sumat speciem; e contrario vero non ita pendet ex termino, ut hoc essentialiter variato necesse sit actionem essentialiter variari; creatio enim caeli et terrae eiusdem speciei est, etiamsi res ipsae creatae specie differant. Et confirmatur primo: nam actiones vitales differunt a non vitalibus ex principio activo, scilicet, quia procedunt a principio intrinseco et vitali. Et rursus actiones vitales differunt inter se ex obiectis, quatenus sunt principia

cuanto, como dijo Santo Tomás, son principios activos de ellas; luego las acciones en general se distinguen en virtud de su principio. Se confirma, en segundo lugar, por el hecho de que el movimiento en cuanto movimiento, o sea en cuanto pasión o mutación considerada en general, toma su especie del término; luego la acción en cuanto acción no puede tomar de ahí su especie, puesto que, por ser realidades de diversos predicamentos, no pueden tener un principio idéntico de especificación.

4. Un segundo modo de expresarse es que la acción toma su especie del término y no del principio activo. Está sacado de Sto. Tomás, *De potent.*, q. 6, a. 8, donde afirma: *Hablando con propiedad, la acción, del mismo modo que el movimiento, recibe su especie del término, mientras que a su principio le debe propiamente el pertenecer al orden natural.* Y esto mismo parecen opinar todos los filósofos cuando hablan de la especificación del movimiento por el término, puesto que bajo el movimiento incluyen la acción y la pasión. Se prueba también por razón, porque si la acción no recibiese su especificación del término, sino del principio activo, todas las acciones procedentes del mismo principio serían de la misma especie, aunque tendiesen a cosas totalmente diversas, ya que tendrían el mismo principio especificativo. Mas el consecuente es increíble, porque, de lo contrario, el calentamiento y la iluminación solar serían acciones de la misma especie, por proceder de la misma luz del sol; y de modo semejante todas las acciones de la voluntad, sobre todo las que son producidas por ella sola, como por principio activo próximo, serían de la misma especie. Se confirma, en primer lugar, porque la acción, por más que proceda del agente, no obstante esencialmente es comunicación de algún ser, y bajo este concepto es vía en orden a su término; ahora bien, la vía se refiere esencialmente al término y varía al variar el término; luego toma de él su especie. Se confirma en segundo lugar, porque, por tener el movimiento dos términos, concretamente el *a quo* y el *ad quem*, de acuerdo con la verdadera filosofía, el movimiento no recibe su especie del término *a quo*, sino del *ad quem*; y parece que este es el modo cómo se comparan con la acción el principio activo y la forma producida; en efecto, el agente es de quien emana la acción, mientras que es a la forma a la que tiende, y es a ella a la que nosotros

activa earum, ut supra dixit D. Thomas; ergo in universum actiones distinguuntur ex principio. Confirmatur secundo, quia motus ut motus vel ut passio seu mutatio generatim sumpta sumit speciem a termino; ergo actio ut actio non potest inde sumere speciem; nam cum sint res diversorum praedicamentorum, non possunt habere idem specificationis principium.

4. Secundus modus dicendi est actionem sumere speciem ex termino et non ex principio agendi. Sumiturque ex D. Thoma, q. 6 de Potent., a. 8, ubi ait: *Proprie actio sicut et motus a termino speciem habet, a principio autem habet proprie quod sit naturalis.* Idemque videntur sentire omnes philosophi, cum loquuntur de specificatione motus ex termino; nam sub motu actionem et passionem includunt. Ratione etiam probatur, quia si actio non sumeret specificationem suam a termino, sed a principio agendi, omnes actiones procedentes ab eodem principio essent eiusdem speciei, etiamsi ad diversissimas res tenderent, quia haberent idem principium specificans. Consequens autem incredibile est, alias calefactio et illuminatio solis essent actiones eiusdem speciei, quia procedunt ab eadem luce solis; et similiter omnes actiones voluntatis, praesertim illae quae ab illa sola fiunt ut a principio proximo activo, essent eiusdem speciei. Confirmatur primo, quia actio, licet ab agente procedat, tamen essentialiter est communicatio alicuius esse et sub ea ratione est via ad suum terminum; via autem essentialiter respicit terminum et variatur variato termino; ergo ab illo speciem sumit. Confirmatur secundo, nam cum motus duos habeat terminos, nimirum a quo et ad quem, iuxta veram philosophiam non accipit motus speciem a termino a quo, sed ad quem; at vero ad eumdem modum videntur comparari ad actionem principium agendi et forma facta; nam agens est a quo egreditur actio, forma vero est ad quam tendit, quam semper hic nomine termini intelligimus; ergo non sumit actio

entendemos siempre aquí bajo el nombre de término; luego la acción no toma su especie del principio de que emana, sino del término a que tiende.

5. La tercera sentencia puede ser que para la especificación de la acción concurren simultáneamente el principio y el término, pero de tal manera que baste la variación de ambos y la de cada uno de ellos para la diversidad de la acción; porque si la acción procede de un mismo agente y tiende a un mismo término, la acción será de la misma especie; pero si es idéntico el término y distinto el agente, la acción será distinta; y, al revés, si el agente es idéntico y el término distinto, la acción será distinta de cada una de las precedentes. Esta sentencia puede tomarse también de Sto. Tomás, en el pasaje citado del *De potent.*, y con más claridad de I, q. 77, a. 3, donde dice: *La acción recibe la especie de estas dos cosas, del principio o del fin, o sea del término*. Y en este pasaje hay que fijarse en la disyuntiva *o*, pues da a entender que para la diversidad de la acción basta la variación en cualquiera de ellos. Y por razón cabe probar esta sentencia, primeramente por aquel principio de Sto. Tomás en la citada q. 54, a. 2 de la I-II: Todas las cosas que se predican en orden a algo se distinguen de acuerdo con la distinción de las cosas en orden a las que se predican; luego lo que se predica según el orden a varias cosas, se distinguirá según la distinción de éstas. Y porque del mismo modo que el bien lo es por su causa íntegra y el mal lo es debido a cualquier defecto, así también la unidad exige la conveniencia de todos los principios, mientras que para la diversidad basta la diversidad de cada uno; luego en el caso presente, por referirse la acción esencialmente tanto al principio como al término, tomará su unidad de la conveniencia y unidad de ellos, mientras que la diversidad la deberá a la variación de cualquiera de ellos. Y en segundo lugar se hace patente por inducción; porque, en primer lugar, la producción del mismo hombre hecha por el hombre que engendra o por Dios que crea es una acción específicamente diversa, debido a la diversidad de principios, por más que el término sea idéntico; esto mismo parece más cierto respecto de la generación y resurrección de un mismo hombre, y respecto de la producción natural y la milagrosa de un mismo acto de visión. Y a su vez, por el contrario, es mucho más cierto que las acciones de calentar y de iluminar son específicamente diversas en

speciem a principio a quo egreditur, sed a termino ad quem tendit.

5. Tertia sententia esse potest ad specificationem actionis concurrere simul principium et terminum, ita tamen ut variatio utriusque et singulorum ad diversitatem actionis sufficiat; nam si actio sit ab eodem agente ad eumdem terminum, actio erit eiusdem speciei; si vero terminus sit idem et agens diversum, actio erit diversa; et e converso, si agens sit idem et terminus distinctus, actio erit distincta ab utraque praecedentium. Haec etiam sententia sumi potest ex D. Thoma, citato loco de Potentia, et clarius I, q. 77, a. 3, ubi ait: *Ex his duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio vel ex fine seu termino;* ubi notanda est illa distinctio *vel;* indicat enim diversitatem in quocumque illorum sufficere ad diversitatem actionis. Ratione autem probari potest haec sententia, primo ex illo principio D. Thomae, dicta q. 54, I-II, a. 2: Omnia quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur; ergo quod dicitur secundum ordinem ad plura, distinguetur secundum distinctionem eorum. Et quia, sicut bonum ex integra causa et malum ex quocumque defectu, ita unitas requirit convenientiam omnium principiorum, ad diversitatem autem sufficit diversitas singulorum; ergo in praesenti, cum actio essentialiter respiciat tum principium, tum etiam terminum, ex convenientia et unitate eorum sumet unitatem, et ex distinctione cuiuscumque illorum sumet diversitatem. Quod secundo ostenditur inductione; nam imprimis productio eiusdem hominis facta ab homine generante, vel a Deo creante, est actio specie diversa ex diversitate principiorum, quamvis terminus sit idem; idem videtur certius de eiusdem hominis generatione et resurrectione et de productione naturali et miraculosa eiusdem visus. Rursus e contrario multo certius est actiones calefaciendi et illuminandi esse diversas specie ex terminis, etiamsi

virtud de sus términos, aun cuando procedan de un principio idéntico, como decíamos hace poco. Por eso puede, en tercer lugar, confirmarse esta sentencia con los argumentos de la primera y de la segunda, puesto que éstos prueban que con la diversidad en cualquiera de dichos respectos basta para la diversidad de la acción, de donde se deduce con claridad que concurren ambos simultáneamente a la especificación de la acción.

6. Mas añaden algunos que ni siquiera bastan esos dos elementos considerados conjuntamente para la unidad de la acción, sino que es preciso además tener en cuenta el modo de la acción, puesto que puede acaecer que sean idénticos el principio y el término, y, sin embargo, la acción sea diversa en virtud del modo, como puede verse en algunos ejemplos propuestos antes; en efecto, la creación y la generación de una misma realidad, por más que ambas acciones sean producidas inmediatamente por Dios, son acciones específicamente diversas, no debido al término o al principio, sino debido al modo. De manera similar los filósofos cuando afirman que el movimiento circular y el rectilíneo se distinguen específicamente, aunque tiendan al mismo término y procedan del mismo principio. Y otro tanto sucede con el aumento y la disminución. Y se puede confirmar con una analogía, puesto que los hábitos se distinguen con frecuencia por el modo de tender, aunque, por otra parte, coincidan en los objetos. Lo mismo que sucede también con dos caminos materiales que, a pesar de tender a la misma meta, se los suele distinguir porque lo hacen de diversa manera o por espacios diversos.

La acción recibe del término su especificación y diversificación

7. Dentro de esta variedad de opiniones creo que hay que comenzar por afirmar que para la unidad específica de una acción se requiere la unidad del término, y que, consecuentemente, a términos específicamente distintos corresponden siempre acciones distintas en especie; por lo tanto, la especificación de una acción de alguna manera se toma siempre del término. Esto está tomado de Aristóteles, V de la *Física*, c. 4, texto 31, puesto que en cuanto a este punto hay la misma razón para el movimiento que para la acción, participando del mismo parecer todos los filósofos en ese lugar. Y lo mismo sostiene Egidio, *In I*, dist. 17,

ab eodem principio procedant, ut paulo ante dicebamus. Unde tertio potest haec sententia confirmari rationibus primae et secundae; nam illa probant diversitatem in quocumque illorum respectuum sufficere ad diversitatem actionis; ex quo plane fit utrumque simul concurrere ad specificationem actionis.

6. Addunt vero aliqui etiam illa duo simul sumpta non sufficere ad unitatem actionis, sed oportere praeterea attendere ad modum actionis, quia fieri potest ut principium et terminus sint eadem, et nihilominus actio sit diversa ex modo, ut in nonnullis exemplis supra positis videre licet: creatio enim et generatio eiusdem rei, etiamsi utraque actio a Deo immediate fiat, sunt actiones specie diversae, non ex termino vel principio, sed ex modo. Similiter dicunt philosophi motionem circularem et rectam distingui specie, etiamsi ad eumdem terminum tendant et ab eodem principio procedant. Et simile est de auctione et diminutione. Et confirmari potest a simili, nam habitus saepe distinguuntur ex modo tendendi, etiamsi alias in obiectis conveniant. Sicut etiam duae viae materiales, licet ad eumdem terminum tendant, solent distingui, quia diversis modis seu per diversa spatia tendunt.

Actionem speciem ac diversitatem sumere a termino

7. In hac diversitate opinionum dicendum imprimis censeo ad unitatem specificam actionis requiri termini unitatem, et consequenter ad terminos specie diversos semper esse actiones specie diversas; atque adeo speciem actionis semper sumi aliquo modo ex termino. Haec sumitur ex Aristotele, V Phys., c. 4, textu 31, nam quoad hoc eadem est ratio de motu et de actione, ubi reliqui philosophi idem sentiunt. Idem Aegid., In I,

a. 2. Y la razón está en que el término se compara a la acción a modo de forma y de acto último por causa del cual se produce primaria y esencialmente. Por consiguiente, de ahí toma su razón primaria. Además, porque la acción en la realidad no es más que la forma misma o la cosa que es producida, en cuanto emana y depende del agente; luego si la forma que es producida es específicamente diversa, también la acción será diversa en especie; por fin, las acciones deben la contrariedad y la oposición a los términos a que tienden; pues el enfriamiento y el calentamiento son contrarios precisamente porque son contrarios los términos a que tienden; de la misma manera, es de los términos de donde reciben una denominación común; así, por ejemplo, calentamiento se dice tomándolo de calor, lo cual es indicio de que recibe de ahí su especie y naturaleza. De este argumento se valió el Filósofo en un caso similar, en el lib. V de la *Física*, textos 4 y 48; e incluso los argumentos propuestos en la segunda opinión prueban suficientemente este aserto.

8. Mas cabe preguntar aquí de qué grado o naturaleza ha de ser la distinción o unidad de términos que sea suficiente o se requiera para la distinción o unidad de la acción. Pues algunos piensan que no basta la distinción específica de los términos en su ser natural y real, sino que se requiere también que se distingan en la razón formal de ser término; y, por el contrario, no creen que para la unidad específica de la acción se exija la unidad específica del término en su ser real, sino en el ser formal de término. Pues del mismo modo que en los objetos de los hábitos se suele distinguir el objeto material y el formal, de suerte que se entienda que la unidad o distinción del hábito no se ha de tomar del objeto material, sino del formal, así creen también que hay que distinguir en los términos de las acciones, y llaman término material a la cosa que es producida según su ser real, mientras que le dan el nombre de formal a esa misma cosa según el modo como es producida por el agente. Esta opinión puede tomarse de Alberto, lib. VII *Phys.*, tratado III, c. 1. Sin embargo, la conclusión propuesta hay que entenderla de los términos producidos por la acción según el ser de los mismos, porque, si no se entiende así, no se puede afirmar nada con certeza sobre la unidad o distinción de las acciones por sus términos. Porque ¿de dónde se ha de tomar esa formalidad

dist. 17, a. 2. Et ratio est quia terminus comparatur ad actionem per modum formae et actus ultimi, propter quem primo ac per se fit; ergo inde sumit primariam rationem suam. Item, quia actio in re non est nisi ipsa forma vel res quae fit, prout egreditur et pendet ab agente; ergo si forma quae fit est specie diversa, etiam actio erit specie diversa; tandem actiones ex terminis ad quos tendunt habent contrarietatem et repugnantiam; ideo enim frigefactio et calefactio contraria sunt, quia termini ad quos tendunt sunt contrarii; similiter ex terminis habent communem denominationem, ut dicitur calefactio a calore, quod est signum inde etiam habere speciem et naturam. Quo argumento usus est in simili Philosophus, V Phys., textu 4 et 48; argumenta etiam facta in secunda opinione hanc assertionem sufficienter persuadent.

8. Sed quaeri hic potest quanta vel qualis terminorum distinctio vel unitas sufficiat vel requiratur ad distinctionem vel unitatem actionis. Quidam enim putant non sufficere specificam distinctionem terminorum in suo esse naturali et reali, sed requiri etiam quod distinguantur in ratione formali terminandi; et e converso, ad unitatem specificam actionis non existimant requiri unitatem specificam termini in suo esse reali, sed in esse formali termini. Sicut enim in obiectis habituum distingui solet obiectum materiale et formale, ut unitas vel distinctio habitus non ex materiali sed ex formali obiecto sumenda intelligatur, ita censent in terminis actionum distinguendum esse, et materialem terminum appellant rem quae fit secundum suum esse reale; formalem vero eamdem rem secundum modum quo efficitur ab agente. Quae sententia sumi potest ex Alberto, VII Phys., tract. III, c. 1. Nihilominus tamen conclusio posita intelligenda est de terminis productis per actionem secundum esse eorum, nisi enim ita intelligatur, nihil certum de unitate vel distinctione actionum ex terminis affirmari potest. Nam illa formalitas termini unde

del término? En efecto, si se dice que hay que tomarla del modo de obrar, cabe plantear la pregunta respecto de ese mismo modo de obrar a ver si tiene unidad genérica o unidad de especie última. Lo primero no siempre puede decirse, como se echa de ver en el modo de obrar mediante la alteración, o mediante la educción de la potencia de la materia y en otros casos similares; ahora bien, si bajo ese modo de obrar están incluidos modos distintos o acciones específicamente distintas, no es posible señalar distinción más que por los términos, los cuales habrán de tomarse necesariamente según su ser real, ya que en el modo de ser afectados no hay diferencia. Y por este motivo decíamos antes que la acción creativa no tiene unidad específica respecto de todas las cosas, sino que, de acuerdo con la diversidad específica de las criaturas, se diferencian también específicamenthe las acciones de crear; y esto, con paridad de razón, lo confirmábamos para la diversidad específica de las generaciones o alteraciones que tienden a diversos términos.

9. Y este argumento apoya también la presente opinión; porque es sentir común de los filósofos que las generaciones de un caballo, de un león, etc., se diferencian específicamente; en efecto, Aristóteles dice con claridad que el enfriamiento y el calentamiento se distinguen específicamente, en el V de la *Física*, c. 3, y parece una cosa evidente de por sí, ya que se trata de acciones contrarias por su naturaleza. Y casi es idéntico el motivo para la educción de formas sustanciales distintas específicamente, incompatibles por su naturaleza en una misma materia. Puede, además, plantearse el mismo argumento sobre todas las acciones del entendimiento y de la voluntad, las cuales coinciden en el modo como son producidas por estas potencias, y no por ello se puede pensar que sean de la misma especie, siendo así que tienden a términos u objetos diversos. Finalmente, la razón a priori está en que la acción en cuanto acción es una producción y comunicación de algún ser; y no puede señalarse un término más formal de la producción que la realidad misma producible según su propio ser específico con el que es producible. Por eso no es legítima la comparación entre los términos de las acciones y los objetos de los hábitos o actos; puesto que los objetos no se comparan a los hábitos en cuanto producibles por ellos, sino en cuanto alcanzables—por así decirlo—mediante algún medio o bajo alguna razón formal, y por eso los hábitos pue-

sumenda est? Si enim dicatur sumenda ex modo agendi, de ipso modo agendi inquiri poterit an sit unus genere vel specie ultima. Primum non semper dici potest, ut patet de modo agendi per alterationem, vel per eductionem de potentia materiae et aliis; si autem sub hoc modo agendi sunt varii modi seu variae actiones specie distinctae, non potest distinctio nisi ex terminis designari, qui termini sumendi necessario erunt secundum esse rei, quia in modo quo attinguntur non differunt. Et hac ratione dicebamus superius actionem creativam non esse unius speciei respectu rerum omnium, sed pro diversitate specifica creaturarum, actiones etiam creandi specie differre; idque a paritate rationis confirmabamus ex diversitate specifica generationum vel alterationum tendentium ad diversos terminos.

9. Quod argumentum etiam praesentem sententiam confirmat; nam, quod generationes equi, leonis, etc., specie differant, communis est philosophorum sensus; nam Aristoteles calefactionem et frigefactionem aperte dicit specie differre, V Phys., c. 3, et videtur per se manifestum: nam illae actiones natura sua contrariae sunt. Et fere eadem ratio est de eductione formarum substantialium specie distinctarum, natura sua in eadem materia repugnantium. Idem praeterea argumentum fieri potest de omnibus actionibus intellectus aut voluntatis, quae in modo quo fiunt ab his potentiis conveniunt, et non propterea possunt existimari eiusdem speciei, cum ad diversos terminos seu obiecta tendant. Ratio denique a priori est, quia actio, ut actio, est productio et communicatio alicuius esse; non potest autem magis formalis terminus productionis assignari quam ipsa res producibilis secundum proprium esse specificum quo producibilis est. Quapropter non fit recte comparatio inter terminos actionum et obiecta habituum vel actuum, quia obiecta non comparantur ad habitus ut producibilia ab ipsis, sed ut attingibilia (ut sic dicam) per aliquod

den diferenciarse por la diversidad de medios o de razones de alcanzar los objetos; en cambio la acción se refiere al término como producible, es decir, en cuanto puede recibir el ser o este ser concreto, y ésta es sobre todo su razón formal, diferenciándose, por lo mismo, la acción siempre por su diversidad.

Las acciones no se distinguen sin los términos

10. En segundo lugar afirmo que es probable que la acción nunca sea específicamente diversa por causa del solo principio activo, si el término es idéntico y de la misma naturaleza, aunque se puede defender también la posición opuesta. La primera parte se prueba por inducción, la cual, por ser negativa, debe hacerse sólo con los ejemplos en los que se descubran con más claridad acciones específicamente diversas que tienden a un mismo término. Porque, si no sucediese así en ellos, una vez debidamente considerados, será argumento suficiente de que esto no acaece nunca. Así, pues, la inducción se establece primero en la generación y en la creación de un mismo hombre, pues estas acciones en tanto se diferencian en cuanto la creación implica producir de la nada la materia y la forma, mientras que la generación no las implica, sino que las da por supuestas y sólo expresa la unión de la materia con la forma; por el contrario, si en la producción del hombre mediante creación distinguimos con cuidado la producción de la materia y de la forma y tenemos presente la sola acción por la que son unidas, a esa acción precisivamente considerada no se la encontrará como distinta de la acción que interviene en la generación; del mismo modo que decíamos antes, al tratar de la causa formal, que la acción por la que la forma primera de fuego o de tierra, etc., ha sido introducida en la materia elemental fue una verdadera educción, aunque la materia hubiera sido creada en el mismo instante. Por eso, aunque la creación del fuego sea en absoluto una acción distinta de la generación, sin embargo, si afinamos hasta prescindir de la educción que está incluida en esa creación, no se tratará de una acción específicamente distinta de la generación. Y por el mismo motivo he dicho en el tomo II de la III parte, Disp. XXXIV, sec. 5, coincidiendo con muchos autores, que la resurrección del hombre, si se la considera precisi-

medium vel sub aliqua ratione formali, et ideo ex diversitate mediorum aut rationum attingendi obiecta possunt habitus diversificari; actio vero respicit terminum ut producibilem, id est, ut potest esse recipere aut tale esse, et haec est maxime formalis ratio, et ideo ex eius diversitate semper diversificatur actio.

Actiones non distingui absque terminis

10. Dico secundo: probabile est nunquam actionem esse diversam in specie ob solum principium agendi, si terminus idem sit et eiusdem rationis, quamquam oppositum etiam defendi possit. Probatur prior pars inductione, quae inductio cum negativa sit, solum fieri debet in illis exemplis in quibus maxime videntur actiones specie diversae ad eumdem terminum tendere; nam si in eis recte consideratis non ita est, sufficiens argumentum erit nunquam id accidere. Sic ergo fit inductio primo in generatione et creatione eiusdem hominis; nam in tantum illae actiones differunt, in quantum creatio includit effectionem materiae et formae ex nihilo, generatio vero illas non includit, sed supponit et dicit tantum unionem formae cum materia; at vero si in productione hominis per creationem accurate distinguamus effectionem materiae et formae et consideremus solam actionem qua uniuntur, illa actio praecise sumpta non invenietur distincta ab actione quae in generatione intercedit, quemadmodum in superioribus, tractando de formali causa, dicebamus actionem per quam in materia elementari introducta fuit prima forma ignis vel terrae, etc., fuisse veram eductionem, etiamsi in eodem instanti materia fuerit creata. Unde, licet creatio ignis absolute sit diversa actio a generatione, tamen si subtiliter praescindatur eductio quae in illa creatione includitur, non erit actio specie distincta a generatione. Et propter eamdem causam dixi in II tom. III part., disp. XXXIV, sect. 5, cum multis auctoribus, resurrectionem ho-

vamente en cuanto al acto de unir al alma con el cuerpo, sin añadir ningún otro don o milagro sobrenatural, es de la misma naturaleza específica que la acción sustancial por la que inicialmente se une el alma al cuerpo en la generación. Luego se ha de afirmar lo mismo de cualquier acción similar, o de la restitución de una forma perdida. Igualmente, si Dios aniquilase a un ángel y después volviese a crear de nuevo al mismo, aunque pudiera decirse que se trataba de una especie de resurrección, es decir, de la producción renovada de una cosa que ya había existido antes y que había dejado de existir, sin embargo esa acción sería de la misma naturaleza que la primera creación, puesto que la pura repetición o la interrupción de duración no puede ser suficiente para una diversidad específica de acciones; lo mismo sucederá, por tanto, en la acción unitiva o eductiva, si en el término no hay por otro concepto una diversidad mayor.

11. Puede también compararse la acción creativa con la acción eductiva de una forma a partir de la potencia de la materia, y se la descubrirá como específicamente distinta incluso respecto del mismo término. Porque si Dios crease la cantidad sin sujeto, esta acción sería específicamente diversa de aquella por virtud de la cual educe la cantidad a partir de la materia. Mas, aunque esto sea verdad, no acaece, empero, sin cierta diversidad de los términos; en efecto, por la creación se produce la cantidad misma, mientras que por la educción no se produce la cantidad, sino lo cuanto, diferencia que se da en toda acción similar, y que no consiste sólo en el modo de hablar, sino que tiene su fundamento en la realidad misma, puesto que por creación se produce la cantidad considerada precisiva y abstractamente o con el modo de ser de la perseidad, mientras que por la educción se produce formalmente la cantidad en cuanto unida, de tal manera que la acción tiene por término también un modo de unión realmente distinto de la forma misma. Y debido a esta diversidad en el término de la acción, surge también la diversidad en el modo, ya que mediante la creación la forma es producida por la sola virtud de la causa eficiente; en cambio, por la educción no es producida más que si concurre causalmente con ella la causa material. Así, pues, la creación de una realidad idéntica no es jamás una acción específicamente diversa de otra producción de esa misma realidad, sin que intervenga alguna distinción en los términos mis-

minis, si praecise consideretur quantum ad unitionem animae cum corpore, nullo alio adiuncto supernaturali dono vel miraculo, esse eiusdem rationis specificae cum substantiali actione qua primo anima unitur corpori in generatione. Ergo idem dicendum erit de omni simili actione, vel restitutione formae amissae. Similiter, si Deus annihilaret aliquem angelum et eumdem postea iterum crearet, quamvis illa dici possit quasi resurrectio quaedam, id est, iterata productio rei quae iam prius fuerat et esse desierat, tamen illa actio eiusdem rationis esset cum prima creatione, quia sola iteratio aut durationis interruptio non potest sufficere ad specificam diversitatem actionum; idem ergo erit in actione unitiva aut eductiva, si aliunde in termino non sit maior diversitas.

11. Potest vero ulterius comparari actio creandi cum actione educendi formam de potentia materiae, et invenietur specie distincta etiam respectu eiusdem termini. Nam, si Deus crearet quantitatem sine subiecto, actio esset specie diversa ab ea qua educit quantitatem ex materia. Sed licet hoc verum sit, non tamen est sine aliqua diversitate terminorum; nam per creationem fit ipsa quantitas, per eductionem vero non fit quantitas, sed quantum, quae differentia in omni simili actione reperitur, et non est posita in solo modo loquendi, sed in re ipsa habet fundamentum, quia per creationem fit quantitas praecise et abstracte vel cum modo per se essendi, per eductionem vero formaliter fit quantitas ut unita, ita ut terminetur actio etiam ad modum unionis ex natura rei distinctum ab ipsa forma. Et ex hac diversitate in termino actionis oritur etiam diversitas in modo, quia per creationem fit forma sola virtute efficientis causae, per eductionem vero non fit, nisi concausante, cum illa, materiali causa. Sic igitur nunquam creatio eiusdem rei est actio specie diversa ab alia eius productione, sine aliqua distinctione in ipsis terminis. Atque hinc potest fieri generale argumentum; nam si

mos. Y de aquí puede deducirse un argumento general; porque si en estas acciones que parecen por sí mismas distintas en máximo grado, bien atendiendo a los principios, bien al modo, no se salva, sin embargo, nunca su distinción sin distinción en los términos, mucho menos podrá acaecer esto en otras acciones.

12. Por tanto, los otros ejemplos pueden explicarse con más facilidad, como sucede en el caso del calentamiento producido por el fuego o por el sol, o también por el fuego con el concurso de Dios, o por Dios solo; porque en todos ellos se podrá negar facilísimamente que se trate de acciones específicamente diversas por causa de la sola diversidad de los principios, ya que, aunque los principios sean real o formalmente diversos, sin embargo no producen una cosa idéntica en cuanto son diversos, sino en cuanto el uno contiene eminentemente al otro, o en cuanto ambos contienen la misma forma. Y que esto sea suficiente para la unidad específica de la acción respecto del mismo término se puede defender con bastante probabilidad, puesto que la virtud que contiene eminentemente a otra, de la misma manera que contiene eminentemente su forma, también contiene su acción; luego una virtud eminente no sólo puede producir la misma forma específica que una virtud inferior, sino que puede también producir la misma acción específica; por consiguiente, en este sentido Dios no sólo puede producir por sí solo el mismo calor específico que produce el fuego, sino que puede producir también el mismo calentamiento específico; luego el calentamiento producido por Dios solo y el producido por el fuego con el concurso de Dios no se diferencian específicamente por este capítulo. El argumento vale de igual manera para todos los agentes semejantes.

13. Puede asimismo con esto elaborarse un argumento de tipo general; en efecto, los diversos principios de un mismo término, o son causas unívocas o equívocas, o es unívoca la una y la otra equívoca. Si son causas unívocas, serán de la misma naturaleza que el efecto y también tendrán igualdad de naturaleza entre sí; si, por el contrario, una causa es unívoca y la otra equívoca, la acción será también de la misma naturaleza por la razón expuesta de que la causa equívoca obra en cuanto contiene eminentemente el efecto y la acción de la causa unívoca. Y por este mismo motivo, si ambas causas son equívocas, aunque en sí tengan

in his actionibus quae maxime videntur per sese diversae vel ex principiis vel ex modo, nihilominus earum distinctio nunquam salvatur sine distinctione in terminis, multo minus in aliis actionibus poterit id reperiri.

12. Unde alia exempla facilius possunt expediri, quale est de calefactione facta vel ab igne vel a sole, vel item ab igne cum concursu Dei vel a solo Deo; in his enim omnibus facillime negari poterit actiones esse specie diversas propter solam illam principiorum diversitatem, quia, licet illa principia sint realiter seu formaliter diversa, tamen non agunt idem ut diversa sunt, sed quatenus unum eminenter continet aliud, vel ambo eamdem formam. Quod autem hoc sufficiat ad specificam unitatem actionis respectu eiusdem termini, satis probabiliter suaderi potest, quia virtus eminenter continens aliam, sicut eminenter continet formam eius, ita et actionem eius; ergo virtus eminens non solum potest facere eamdem formam in specie quam virtus inferior, sed etiam eamdem actionem in specie; sic ergo Deus non solum potest se solo facere eumdem specie calorem quem facit ignis, sed etiam eamdem specie calefactionem; ergo calefactio quae fit a Deo solo et quae fit ab igne cum concursu Dei, ex hoc capite non differunt specie. Quod eodem modo procedit de omnibus similibus agentibus.

13. Et inde etiam potest formari generalis ratio; nam diversa principia eiusdem termini, vel sunt causae univocae, vel aequivocae, vel una univoca et alia aequivoca. Si sint univocae causae, erunt eiusdem rationis cum effectu et consequenter etiam inter se; si vero una causa sit univoca et altera aequivoca, etiam actio erit eiusdem rationis ob rationem tactam, quia causa aequivoca agit ut eminenter continens effectum et actionem causae univocae. Atque eadem ratione si ambae causae sint aequivocae, etiamsi sint in

naturalezas diversas, si producen un efecto de naturaleza idéntica, lo han de producir también mediante una acción de naturaleza idéntica, puesto que lo producirán en cuanto eminentemente contienen lo mismo; luego, si una acción tiende a un término totalmente semejante, no puede ser esencialmente diversa por parte de los agentes, puesto que en los agentes no puede haber más diversidad que la que hemos expuesto. A no ser que quiera añadir alguien que a veces el efecto procede simultáneamente de una causa unívoca y de una equívoca, por ejemplo de la causa segunda y de la primera, a veces solamente de una equívoca, o que a veces ciertamente el efecto procede de la causa principal mediante un instrumento, y a veces sin él. Pero no hay duda de que si las primeras diversidades de agentes no bastan para la diversidad de acciones, tampoco bastarán éstas, porque ni son mayores ni se da en ellas razón especial alguna; más aún, éstas están contenidas en aquéllas. Porque el que una causa equívoca opere sola o con la unívoca es lo mismo, ya que la causa equívoca opera siempre en cuanto contiene eminentemente el efecto. Por el contrario, la causa instrumental, sobre todo si es connatural, no entra—por así decirlo—en número con la causa principal, sino que se hace uso de sus servicios para la misma acción en cuanto máximamente connatural a ella misma y a su efecto.

14. En apoyo de esta inducción está el que de suyo parece increíble que la acción, por ejemplo la de mover el cielo, se diversifique específicamente por el hecho de que sea realizada por ángeles diversos en especie, o que lo sea inmediatamente por Dios o por un ángel. Esto mismo, por tanto, sucede en otros casos similares, siempre que el término sea en absoluto de la misma especie. Cabe, por fin, añadir un argumento que parece *a priori*, puesto que el principio activo, si es unívoco, está determinado por su especie a una acción concreta que tiende a un término concreto; y si es equívoco, por ser de suyo universal e indiferente, no puede derivarse de él una especie determinada de acción; luego se determina por el término, puesto que no influye sobre él según la virtud total que posee, sino en cuanto lo contiene eminentemente; luego, en definitiva, la especie de la acción se ha de deber siempre al término.

se diversarum naturarum, si efficiunt effectum eiusdem rationis, facient etiam per actionem eiusdem rationis, quia facient quatenus eminenter continent idem; ergo actio si ad terminum omnino similem tendat, non potest esse diversa essentialiter ex parte agentium, quia non potest alia esse diversitas in agentibus praeter dictam. Nisi quis fortasse addat quod interdum effectus est simul a causa univoca et aequivoca, ut a causa secunda et prima, interdum ab aequivoca tantum, aut certe quod interdum effectus est a causa principali medio instrumento, interdum sine illo. Sed certe, si priores varietates agentium non sufficiunt ad diversitatem actionum, neque istae sufficient, quia neque sunt maiores neque est in illis specialis ratio; immo hae in illis continentur. Nam quod causa aequivoca operetur sola, vel cum univoca, perinde est; nam semper causa aequivoca operatur ut eminenter continens effectum. Causa vero instrumentalis, praesertim si connaturalis sit, non ponit in numerum (ut ita dicam) cum causa principali, sed ad eamdem actionem sibi et effectui maxime connaturalem assumitur.

14. Et confirmatur haec inductio, nam per se incredibile videtur actionem movendi caelum, verbi gratia, esse diversam specie, eo quod fiat ab angelis specie diversis, aut a Deo immediate, vel ab angelo. Idem ergo est de aliis similibus, quoties terminus est omnino eiusdem speciei. Tandem adiungi potest ratio quae videtur a priori, quia principium agendi, si sit univocum, ex sua specie determinatum est ad talem actionem tendentem ad talem terminum; si autem sit aequivocum, cum ex se sit universale et indifferens, non potest ab illo sumi determinata species actionis; determinatur ergo ex termino, quia in illum non influit secundum totam virtutem quam habet, sed prout illum eminenter continet; ergo semper species actionis ultimate est spectanda ex termino.

Respuesta a los argumentos de la primera sentencia

15. Por consiguiente, esta parte es la más probable y a mí, hablando en absoluto, me parece verdadera, y de acuerdo con ella reciben fácil solución los argumentos expuestos en la primera sentencia. En efecto, el testimonio de Sto. Tomás que se cita allí hay que explicarlo en consonancia con otras afirmaciones de él en otros lugares: que la acción toma su especie del principio activo, no circunscribiéndose a él, sino en cuanto está referido al término o en cuanto por razón de éste está determinado a un modo concreto de acción. Pues ésta es la razón debido a la cual, aunque la ordenación al principio y al término sea de esencia de la acción, la determinación de la especie de la acción se debe más al término que al principio, puesto que el término en general es más determinado y limita—por así decirlo—la acción de la causa, si es que no está determinada por otro capítulo. Y a la primera razón se responde negando ambas partes incluidas en ella. En efecto, hemos dicho que las creaciones de cosas específicamente diversas son diversas en especie, aunque procedan de un agente idéntico, y que, por el contrario, las acciones que tienden a un mismo término son de la misma naturaleza, aunque procedan de agentes diversos. Respecto de la primera confirmación concedo que las acciones vitales se diferencian de las no vitales debido a sus principios de naturaleza diversa, pero no sin que medie ordenación a términos diversos. Por eso, si alguna vez un término completamente idéntico puede ser producido mediante una acción vital y una no vital, en ese caso las acciones mismas no serán específicamente diferentes en la realidad, sino únicamente según la denominación extrínseca, de la misma manera que se diferencian muchas veces la acción libre y la no libre, y la moción natural o la violenta. Así el acto de hablar o de comer de un ángel, en un cuerpo que haya asumido, no es vital en el sentido que lo es un acto de hablar o de comer de un hombre; y, sin embargo, si esas acciones exteriores se consideran en su esencia real, no son diversas por su especie, sino sólo por la denominación.

16. Concedo también que las acciones vitales se diferencian entre sí por sus objetos como por sus principios, pero no sin tener en cuenta la ordenación al término. Y en esto hay que tener en cuenta lo que hemos dicho antes, que en los mismos actos vitales inmanentes la razón de acción debe ser distinguida de su

Argumentis primae sententiae satisfit

15. Est itaque haec pars probabilissima et mihi, absolute loquendo, vera videtur, iuxta quam facile solvuntur rationes factae in prima sententia. Nam D. Thom. ibi citatus exponendus est iuxta alia dicta eius in locis, quod actio sumit speciem ex principio agendi, non sistendo in illo, sed ut relato ad terminum seu ut determinato ratione illius ad talem modum actionis. Haec enim est ratio ob quam, licet ordo ad principium et terminum sit de essentia actionis, determinatio speciei actionis magis est ex termino quam ex principio, quia terminus in universum est magis determinatus et limitat (ut ita dicam) actionem causae, si alioqui ipsa determinata non sit. Ad primam autem rationem respondetur negando utramque partem in ea sumptam. Diximus enim creationes rerum specie diversarum esse specie diversas, etiamsi ab eodem agente procedant, et e contrario actiones ad eumdem terminum esse eiusdem rationis, etiamsi fluant a diversis agentibus. Ad primam confirmationem concedo actiones vitales differre a non vitalibus ex principiis diversarum rationum, non tamen sine ordine ad diversos terminos. Unde, si interdum idem omnino terminus fieri potest per actionem vitalem et non vitalem, tunc actiones ipsae non erunt differentes in specie secundum rem, sed tantum secundum extrinsecam denominationem, sicut differunt saepe actio libera et non libera, et motio naturalis vel violenta. Ut locutio aut comestio angeli in corpore assumpto non est vitalis, sicut est locutio vel comestio hominis; et tamen, si actiones illae exteriores in sua reali essentia considerentur, non sunt specie diversae, sed denominatione tantum.

16. Concedo rursus actiones vitales inter se differre ex obiectis ut ex principiis, non tamen sine ordine ad terminum. In qua re considerandum est quod supra diximus, in ipsis actibus vitalibus immanentibus distinguendam esse rationem actionis a termino

término intrínseco y de la cualidad producida, que es la forma propia y el acto último de la potencia vital; y es de este acto en cuanto tal del que principalmente es verdad que toma su especie del objeto al que tiende inmediatamente. Sin embargo, refiriéndonos a la acción en cuanto es acción, también ella recibe su especie del propio término intrínseco, aunque la reciba igualmente del objeto, bien en cuanto es de algún modo el principio de dicha acción, bien en cuanto el término mismo de la acción recibe su especie del objeto. La respuesta a la segunda confirmación es que tanto la pasión como la acción se refieren al término de una manera proporcionada a ellas, y que, por tanto, pueden recibir de él una especie distinta, sobre todo porque, entre la acción y la pasión, la distinción es sólo racional mediante conceptos inadecuados, como hemos de explicar con más extensión en la disputación siguiente.

17. Con todo, en la conclusión he afirmado que puede defenderse la posición opuesta, puesto que al que se empeñase en afirmar con insistencia que las acciones totales de la causa unívoca y de la equívoca que tienden a términos completamente semejantes, por ejemplo el calentamiento del fuego y el del sol, son específicamente distintas en la razón de acciones o dependencias, no se le podría convencer con facilidad con una demostración clara o evidente; sin embargo, en una materia filosófica parece que hay bastante con los argumentos propuestos. Esa opinión podría tener cierta verosimilitud sólo en el caso en que a la diversidad de los agentes se añadiese un modo sobrenatural de operar, como luego explicaré.

Cómo se distingue la acción por el modo

18. En tercer lugar afirmo que es más verosímil que las acciones no sean nunca específicamente distintas atendiendo al solo modo de operar, si los términos de las acciones son absolutamente idénticos o son semejantes, siempre que los modos de operar sean connaturales a las cosas o términos mismos. Luego explicaré por qué añado este último inciso. Por ahora se prueba la afirmación, en primer lugar, por una inducción, que se ha de hacer según el modo indicado en la demostración de la conclusión anterior. Porque respecto de la creación y de la

eius intrinseco et qualitate facta, quae est propria forma et actus ultimus potentiae vitalis; de quo actu ut sic praecipue verum est sumere speciem ex obiecto in quod immediate tendit. Tamen, loquendo de actione ut actio est, etiam illa sumit speciem ex proprio intrinseco termino, quamvis etiam sumat ex obiecto, vel quatenus est principium aliquo modo illius actionis, vel quatenus ipsemet terminus actionis ab obiecto speciem sumit. Ad secundam confirmationem respondetur tam passionem quam actionem respicere terminum modo sibi accommodato, et ideo posse ab illo sumere diversam speciem, maxime cum distinctio inter actionem et passionem solum sit rationis per inadaequatos conceptus, ut sequenti disputatione latius dicturi sumus.

17. Dixi nihilominus in conclusione posse oppositam partem defendi, quia qui mordicus asserere voluerit actiones totales causae univocae et aequivocae tendentes ad terminos omnino similes, ut calefactionem ignis et solis, esse specie diversas in ratione actionum seu dependentiarum, non poterit facile convinci manifesta aut evidenti demonstratione; tamen pro re philosophica rationes factae sufficientes videntur. Solum posset illa opinio habere aliquam verisimilitudinem, quando cum diversitate agentium coniungeretur supernaturalis modus agendi, ut iam dicam.

Quomodo distinguatur actio ex modo

18. Dico tertio: verisimilius est actiones nunquam esse specie diversas ex solo modo agendi, si termini actionum sint omnino iidem, seu similes sint, dummodo illi modi agendi sint connaturales rebus seu terminis ipsis. Cur hanc ultimam partem addam, dicam inferius. Nunc probatur assertio primo inductione, quae facienda est modo in probatione praecedentis conclusionis indicato. Nam de creatione et generatione imprimis

generación se ha demostrado primeramente que se trata de modos generales y no de modos específicos; y luego que esas acciones no se diferencian sólo en el modo, sino también en el término, y no únicamente en el *a quo*, sino en el *ad quem;* en efecto, el término *a quo*, si no repercute en la diversidad del término *ad quem*, no especifica o diversifica la acción, según se toma de Sto. Tomás, I, q. 25, a. 1, y q. 45, a. 1, porque la acción no se ordena al término *a quo*, sino al *ad quem*, mientras que del otro más bien se aleja, como se enseña también sobre el movimiento en el lib. V de la *Física*. Además el movimiento local en línea recta o en la circular hacia un mismo término último no sería una acción diversa, si los términos próximos a que tienden esas acciones no fuesen diversos. Y no quiero entrar en el problema de si el movimiento circular y el rectilíneo se diferencian esencialmente incluso en la razón de movimiento o si se diferencian sólo en el modo accidental o como en la figura, igual que la línea recta y la circular, cuestión que corresponde a la física. Y el otro ejemplo que se aducía antes sobre el aumento y la disminución no viene al caso, puesto que en el mismo grado en que se distinguen el aumento y la disminución, no deben su distinción al modo de tender, sino a los términos. Y el saber si se distinguen específicamente en cuanto son acciones, o únicamente en la razón de mutación, en cuanto una tiene razón de privación y la otra de adquisición, y por recibir cada una su denominación de lo que en ella acaece, no corresponde al presente problema, sino a una cuestión de filosofía natural; aquí es suficiente con decir en general que en la razón de acciones no tienen distinción específica mayor de la que exige la distinción de los términos. Por consiguiente, en las acciones naturales no puede aducirse ejemplo alguno en que, permaneciendo el mismo término y el mismo principio activo, las acciones se distingan específicamente por razón del modo.

19. Y la razón parece ser la misma que se tocó antes, concretamente que el término según su ser propio es el objeto cuasi formal de la acción, sin que quepa, por eso, encontrar un modo que—por así decirlo—cambie la formalidad de dicho objeto en orden a especificar la acción, sobre todo si se trata de un modo de la acción connatural a tal término, ya que el modo de una efección connatural es

ostensum est illos modos esse generales et non specificos; deinde illas actiones non differre tantum in modo, sed etiam in termino, non tantum a quo, sed ad quem; terminus enim a quo, nisi redundet in diversitatem termini ad quem, non specificat aut diversificat actionem, ut sumitur ex D. Thom., I, q. 25, a. 1, et q. 45, a. 1, quia actio non ordinatur ad terminum a quo, sed ad quem, et ab alio potius recedit, sicut de motu etiam traditur in V Phys. Rursus, motio localis per lineam rectam aut circularem ad eumdem terminum ultimum non esset actio diversa, nisi termini proximi ad quos tendunt illae actiones essent diversi. Ut omittam sub quaestionem cadere an motus circularis et rectus essentialiter differant etiam in ratione motus, vel solum in modo accidentali et quasi in figura, sicut linea recta et circularis, quod ad physicam spectat. Aliud vero exemplum, quod supra adducebatur de auctione et diminutione, non est ad rem, nam eo modo quo auctio et diminutio distinguuntur, non ex modo tendendi, sed ex terminis distinguuntur. An vero distinguantur specie quatenus actiones sunt, vel solum in ratione mutationis, quatenus una habet rationem privationis, altera acquisitionis, et quia denominantur singula ab eo quod in eis accidit, non ad praesentem, sed ad philosophicam disputationem pertinet; hic enim satis est in genere dicere in ratione actionum non habere maiorem distinctionem specificam quam distinctio terminorum postulet. Itaque in naturalibus actionibus nullum exemplum afferri poterit, in quo, stante eodem termino et principio agendi, actiones distinguantur specie ex modo.

19. Ratio autem videtur esse eadem quae supra tacta est, nimirum, quia terminus, secundum proprium esse suum, est quasi formale obiectum actionis, et ideo non potest reperiri modus qui mutet (ut ita dicam) formalitatem illius obiecti ad specificandam actionem, maxime loquendo de modo actionis connaturalis tali termino, nam modus ef-

proporcionado a aquella realidad o a aquel ser que es comunicado por la acción; en efecto, se trata de un modo que le es intrínseco y connatural, y, en consecuencia, si el término es totalmente idéntico, la acción no puede ser diversa sólo por el modo. Ni se puede explicar fácilmente en qué consiste un modo tal, ya que, si es posible imaginar algunos más que los antes enumerados, son realmente accidentales; como, por ejemplo, el que una acción sea por resultancia, otra se deba a un agente extrínseco, dato que no modifica la razón de la acción, si el término es de razón idéntica. Así se echa de ver en el enfriamiento del agua que se reduce a su frialdad primitiva, y en el enfriamiento del aire que se origina por un motivo extrínseco; pues esas acciones no son específicamente diversas en cuanto a su esencia real y física, sino sólo en cuanto a cierta denominación. Igual que el producirse una acción de modo violento o de modo connatural al sujeto no hace variar la acción, si no varía el término, puesto que esos modos, o mejor esas denominaciones, se deben sólo a cierta relación y proporción o desproporción con la naturaleza, la cual no sólo no modifica la acción, sino que más bien exige su identidad o semejanza, a fin de que pueda ser proporcionada a un sujeto y violenta o no natural para otro.

20. Añado asimismo que tampoco el modo de la acción consistente en que sea sucesiva o instantánea modifica la especie de la acción, hablando con propiedad, si el término es completamente el mismo, puesto que se trata también de dos modos muy accidentales, ya que no consisten más que en una mayor o menor velocidad de la acción, según decíamos antes. Por eso muchas veces se varían esos modos debido a condiciones accidentales requeridas para obrar; por ejemplo, la intensificación de la luz se produce sucesivamente, porque el agente se aplica sucesivamente más y más; y la intensificación del calor, porque el paciente ofrece o no ofrece resistencia; y la intensificación de un acto de visión, o de un acto inmanente, debido a la libre aplicación del agente.

21. *Si las acciones asumen especie diversa por el modo natural o modo milagroso como es producido un mismo término.*—Y en la última cláusula de la afir-

fectionis connaturalis est proportionatus illi rei seu illi esse quod per actionem communicatur; nam est intrinsecus modus eius, connaturalis illi, et ideo si terminus sit omnino idem, non potest actio esse diversa tantum ex modo. Neque explicari facile potest in quo consistat talis modus; nam si qui alii praeter supra numeratos excogitari possunt, revera sunt accidentales; ut, verbi gratia, quod una actio sit per resultantiam, alia ab agente extrinseco, quod non variat rationem actionis, si terminus sit eiusdem rationis. Ut patet de frigefactione aquae se reducentis ad pristinam frigiditatem, et de frigefactione aeris ab extrinseco; non enim sunt illae actiones specie diversae quantum ad realem et physicam essentiam, sed solum quoad denominationem quamdam. Sicut etiam quod actio sit modo violento vel connaturali subiecto, per se non variat actionem, si non variat terminum, quia illi modi, vel potius denominationes, solum sumuntur ex quadam relatione et proportione aut improportione ad naturam, quae non solum non variat actionem, sed requirit potius identitatem vel similitudinem eius, ut possit uni subiecto esse proportionata et alteri violenta aut non naturalis.

20. Addo etiam neque modum actionis, quod sit successiva vel instantanea, variare speciem actionis, per se loquendo, si terminus omnino sit idem, quia etiam illi duo modi sunt valde accidentales, cum solum consistant in maiori vel minori velocitate [1] actionis, ut supra dicebamus. Unde saepe variantur illi modi ex accidentalibus conditionibus ad agendum requisitis, ut intensio luminis fit successive, quia agens successive magis et magis applicatur; et intensio caloris, quia passum resistit vel non resistit; et intensio visionis vel actus immanentis, ex applicatione libera agentis.

21. *Actiones an speciem diversam sumant ex naturali vel miraculoso modo quo fit idem terminus.*— Dixi autem in postrema parte assertionis *dummodo actiones sint connatu-*

[1] *Diversitate* en otras ediciones. (N. de los EE.)

mación dije: *con tal que se trate de acciones connaturales*, porque sin duda que por potencia absoluta de Dios puede acaecer que una misma cosa sea producida por acciones específicamente distintas, aunque en sus términos no se dé diversidad alguna, por ser la una acción natural y la otra sobrenatural, o porque ambas son sobrenaturales. Y esto puede tener lugar de dos maneras. Primero, si de algún modo se modifica el principio activo, como cuando Dios opera mediante la criatura como por instrumento rebasando la virtud natural de ésta, mediante la potencia obediencial. Respecto de este modo de operar es bastante probable que sea suficiente para variar la especie de la acción, como dije en el I tomo de la III parte, disp. XXXI, sec. 6, en la solución del sexto argumento, lugar en que hemos expuesto algunos puntos sobre las diferencias de las acciones, los cuales han de interpretarse de acuerdo con la presente doctrina. Otro modo de multiplicar las acciones puede deberse a la sola voluntad y potencia divinas, como si Dios por su sola virtud quisiese producir y conservar una realidad totalmente idéntica con varias acciones específicamente distintas, bien simultánea, bien sucesivamente. Este modo puede presentarse como más difícil, porque parece implicar contradicción el multiplicar las realidades o modos donde no hay ningún principio de distinción. Aunque a esto se dice que Dios puede causar acciones distintas por sí mismas, y no por los términos o por otro concepto, cosa que muchos extienden a todas las acciones, tomándola de Escoto, en *In I*, dist. 13, q. única, § *Ad quaestionem;* y aunque no sea hasta ese punto probable respecto de todas las acciones connaturales a las realidades o a los términos mismos, sin embargo no parece improbable para las acciones sobrenaturales que no se adaptan así a las cosas mismas. No apareciendo, pues, en esto implicación de contradicción, no parece fácil el negarlo, aunque la posición opuesta tampoco carece de probabilidad.

Propia solución de la cuestión

22. Por fin, para responder en forma al problema planteado, hay que decir que la acción, según cierta razón, depende en el mismo grado, esencial e individualmente, del principio y del término, pero en cuanto a la especificación depende

rales, quia per potentiam Dei absolutam fortasse fieri potest ut eadem res fiat actionibus specie distinctis, etiam si in terminis earum nulla sit diversitas, si una actio sit naturalis, altera vero supernaturalis, vel si utraque supernaturalis sit. Duobus autem modis potest hoc accidere. Primo, si aliquo modo varietur principium agendi, ut quando Deus operatur per creaturam ut per instrumentum, ultra virtutem naturalem eius, per potentiam obedientialem. De huiusmodi enim modo agendi, probabile satis est sufficere ad variandam speciem actionis, ut dixi in I tom. III partis, disp. XXXI, sect. 6, in solut. sexti argumenti, ubi nonnulla diximus de differentiis actionum, quae interpretanda sunt iuxta praesentem doctrinam. Alter modus multiplicandi illas actiones esse potest per solam divinam voluntatem et potestatem, ut si Deus vellet sola sua virtute eamdem omnino rem variis actionibus et specie distinctis, vel simul vel successive producere aut conservare. Qui modus difficilior videri potest, quia repugnare videtur res vel modos multiplicare, ubi nullum est principium distinctionis. Sed ad hoc dicitur posse Deum efficere actiones seipsis distinctas et non ex terminis vel aliunde, quod quidem de omnibus actionibus affirmant multi, et sumitur ex Scoto, In I, dist. 13, q. unic., § *Ad quaestionem;* et licet non sit adeo probabile de actionibus omnibus connaturalibus ipsis rebus seu terminis, tamen de actionibus supernaturalibus, quae non ita coaptantur rebus ipsis, non videtur improbabile. Cum ergo in hoc non appareat implicatio contradictionis, non videtur facile negandum, quamquam oppositum etiam probabilitate non careat.

Propria quaestionis resolutio

22. Ultimo dicendum est, ut quaestioni propositae in forma respondeamus, actionem secundum quamdam rationem pendere aeque essentialiter atque etiam individualiter a principio et a termino, quoad specificationem

más del término. La primera parte se explica por la igualdad que hay en las dos cosas. En primer lugar porque es tan imposible que se dé una acción sin referencia al agente—no pudiendo, por tanto, variarse sin referencia al agente—, como que se dé sin referencia al término, y viceversa, extremo que ha quedado suficientemente probado en las secciones anteriores. En segundo lugar—refiriéndonos concretamente a la individuación—porque cualquier acción en cuanto al modo de su entidad, considerada individualmente y en particular, depende de tal manera de este agente concreto y de este término, que es imposible que, variando cualquiera de ellos, permanezca la misma acción. La razón por parte del término consiste en que, siendo la acción en su término una especie de modo de éste, no puede permanecer una vez variado éste o sin él, ya que en general el modo no puede permanecer sin la realidad cuyo modo es. En cambio, por parte del agente, la razón consiste en que la acción no emana del agente mediante otra acción, sino por sí misma; por tanto esta acción depende totalmente del agente por sí misma y por su entidad modal, no pudiendo, por lo mismo, variar el agente sin que se dé variación en la acción misma, puesto que no se da otra cosa en la que de suyo y necesariamente se produzca la variación. Porque cuando se dice que varía el agente, no es preciso que varíe en cuanto a su entidad absoluta, sino sólo en cuanto al dato de que ahora obre y después no obre, aunque en la realidad persevere el mismo efecto; por consiguiente esa variación no puede tener lugar más que debido a la variación de la acción; luego, en general, siempre que varíe el agente es preciso que varíe la acción; puesto que del mismo modo que, variado el efecto formal, es necesario que varíe la forma, y, suprimido el sujeto, es necesario que se suprima el accidente, y, destruido el término, que se destruya la relación; así, una vez variado el agente en la razón de agente, es necesario que varíe la acción que es su forma en cuanto tal, comparándose con ella también como sujeto de esa denominación y como modo del término de esa relación. Por consiguiente, en cuanto a aquellos dos puntos hay igualdad entre esas dos relaciones y una necesidad tan intrínseca, que implicaría contradicción el que la acción se produjese de otro modo. A su vez la segunda parte de la conclusión está bastante clara por lo que antecede, ya que el término es como la última forma extrínseca de la acción, y por ella se

vero magis pendere a termino. Prior pars declaratur, quia in duobus est aequalitas. Primo, quia tam est impossibile actionem esse sine respectu ad agens, sicut sine respectu ad terminum, et e converso, quod satis probatum est in sectionibus praecedentibus. Secundo (quod ad individuationem spectat), nam quaelibet actio quoad modum suae entitatis in individuo et in particulari ita pendet ab hoc agente et ab hoc termino, ut impossibile sit, quocumque eorum variato, eamdem actionem manere. Ratio ex parte termini est quia cum actio sit in termino tamquam modus eius, non potest manere illo mutato seu sine illo, quia in universum modus non potest manere sine re cuius est modus. Ex parte vero agentis ratio est quia actio non fluit ab agente per actionem aliam, sed seipsa; unde per se et per suam modalem entitatem pendet omnino haec actio ab hoc agente, et ideo non potest variari agens, quin sit variatio in ipsa actione, quia non est aliud in quo per se et necessario variatio fiat. Nam cum dicitur variari agens, non est necesse variari quoad absolutam entitatem eius, sed solum quoad hoc ut nunc agat et postea non agat, etiamsi idem effectus perseveret in rerum natura; illa ergo varietas non potest fieri, nisi propter varietatem actionis; ergo in universum quotiescumque variatur agens, actionem etiam variari necesse est; nam sicut, variato effectu formali, necesse est variari formam, et, ablato subiecto, tolli accidens, et, destructo termino, destrui respectum, ita, variato agente in ratione agentis, necesse est variari actionem quae est forma eius ut sic, ad quam etiam comparatur per modum subiecti illius denominationis et per modum termini illius respectus. Igitur quoad illa duo est aequalitas inter hos respectus et tam intrinseca necessitas, ut implicet contradictionem aliter actionem fieri. Altera vero pars conclusionis satis patet in superioribus; nam terminus est veluti forma ultima extrinseca actionis,

determina el agente en cuanto tal a producir una acción dentro de una especie determinada, hablando con propiedad, de acuerdo con las naturalezas de las cosas, prescindiendo de lo que se refiere a los milagros sobrenaturales.

Primera respuesta al motivo de duda

23. Con esto resulta fácil la respuesta al motivo de duda planteado al principio. En efecto, negamos que la relación de la acción al agente y al término sea doble en la realidad, sino que lo es sólo según nuestros conceptos inadecuados. Ni importa que el agente o el término sean cosas muy distintas, ya que no son considerados bajo ese aspecto, sino con subordinación entre sí y, en este sentido, a modo de una sola cosa; porque la acción no emana del agente más que para tender al término; y donde hay una cosa en orden a otra, allí hay una sola cosa. Y esto es frecuente en relaciones de este tipo: en efecto, el hábito se refiere a la potencia sin quedarse en ella, sino pasando—por así decirlo—hasta el objeto, y, en general, la relación refiere un sujeto a un término.

Respuesta a los argumentos de las otras opiniones

24. Los argumentos de la opinión primera, en cuanto pueden oponerse a nuestra sentencia, ya quedan resueltos. Y los argumentos de la segunda confirman directamente nuestra opinión, no habiendo, por tanto, por qué detenerse en ellos. Por más que la comparación que allí se establece entre el término *a quo* y el principio de la acción no tiene una total semejanza; porque la acción no depende propiamente del término *a quo*, ni expresa una positiva referencia trascendental a él, puesto que éste sólo es una privación o un término contrario; en cambio, la acción depende esencial y positivamente del agente por sí mismo, y, por tanto, expresa una referencia trascendental propia y positiva a él en no menor grado que al término.

25. A los argumentos propuestos en la tercera sentencia se ha respondido en parte al demostrar nuestra opinión. Porque los ejemplos que allí se aducen sobre

et ab illa determinatur agens ut sic ut actionem in tali specie efficiat, per se loquendo, iuxta naturas rerum, quidquid sit de supernaturalibus miraculis.

Responsio prima ad dubitandi rationem

23. Hinc facilis est responsio ad rationem dubitandi in principio positam. Negamus enim respectum actionis ad agens et terminum esse duplicem secundum rem, sed solum secundum inadaequatos conceptus nostros. Nec refert quod agens vel terminus sint res valde diversae, quia non respiciuntur illo respectu, nisi cum subordinatione inter se, atque ita per modum unius; actio enim non egreditur ab agente, nisi ut tendat in terminum; ubi est autem unum propter aliud, ibi est unum tantum. Quod frequens est in his respectibus: habitus enim respicit potentiam, non in ea sistendo, sed transeundo (ut ita dicam) ad obiectum, et in universum relatio refert subiectum ad terminum.

Argumentis aliarum opinionum satisfit

24. Argumenta primae opinionis, quatenus repugnare possent nostrae sententiae, soluta iam sunt. Argumenta vero secundae directe nostram confirmant sententiam, et ideo non est quod illis respondeamus. Quamquam illa comparatio quae ibi fit inter terminum a quo et principium actionis non sit omnino similis; nam actio non proprie pendet a termino a quo, nec dicit positivum respectum transcendentalem ad illum, cum ille tantum sit aut privatio quaedam aut terminus contrarius; ab agente autem positive et essentialiter pendet actio per seipsum, et ideo ad illud dicit proprium et positivum respectum transcendentalem, non minus quam ad terminum.

25. Ad argumenta vero posita in tertia sententia partim responsum est probando nostram sententiam. Nam exempla quae ibi

la diversidad de las acciones en virtud de los principios activos no son verdaderos más que cuando esa diversidad de principios repercute en la diversidad de los términos, al menos si nos expresamos en el plano natural y dejando a un lado los milagros. Y al argumento allí propuesto hay que decir que cuando un ente expresa relación a dos cosas con subordinación de éstas entre sí, la especificación ha de tomarse de lo que viene a ser como lo último en esa relación, y que a este capítulo, hablando con rigor, es a lo que se debe la variación de la especie, pero no al otro, a no ser en cuanto mediante él o por razón de él varía también la relación al término último.

26. Finalmente también han quedado resueltos, al probar la afirmación tercera, los otros argumentos que se han insinuado en el cuarto modo de explicación. Y los ejemplos que allí se aducían tomados de la distinción de hábitos o de vías materiales, vienen más bien a confirmar lo que hemos dicho. Porque el modo de avanzar en una ciencia o el de operar mediante un hábito no introduce distinción en los hábitos a no ser en cuanto en el objeto mismo se varía o el medio del asenso o el motivo de operación, variación que está en el objeto mismo y como en el término formal del propio hábito. Y también los caminos materiales que tienden a un mismo término remoto son distintos por lo mismo, porque si se los considera como realidades independientes, son espacios distintos por sus cantidades; en cambio, si se los considera de un modo cuasi relativo en orden al término, la distinción está en sus términos próximos e intrínsecos, en el sentido en que hablábamos antes del movimiento que tiende a un mismo término por la línea recta y por la circular.

SECCION IV

SI LA ACCIÓN EN CUANTO TAL DICE ESENCIALMENTE RELACIÓN AL SUJETO DE INHESIÓN Y CUÁL ES ÉSTE

1. En esta sección hay que explicar con más amplitud la referida división de la acción en inmanente y transeúnte, y se indicará también otra subdivisión de

adducuntur de diversitate actionum ex principiis agendi, non sunt vera, nisi ubi diversitas illa principiorum redundat in diversitatem terminorum, saltem loquendo ex natura rei et seclusis miraculis. Ad rationem autem ibi factam dicendum est, quando unum ens dicit respectum ad duo cum subordinatione eorum inter se, specificationem esse sumendam ex eo quod est quasi ultimum in illa habitudine, et ex illo capite, per se loquendo, variari speciem, non vero ex alio, nisi in quantum mediante illo vel ratione illius variatur etiam respectus ad ultimum terminum.

26. Denique etiam alia argumenta quae in quarto dicendi modo insinuata sunt, inter probandam tertiam assertionem sunt expedita. Exempla vero quae ibi adducebantur ex distinctione habituum aut materialium viarum potius confirmant quae diximus. Nam modus procedendi in scientia vel operandi per habitum non distinguit habitus, nisi in quantum in ipso obiecto variat aut medium assentiendi aut motivum operandi, quae variatio est in ipso obiecto et quasi in termino formali ipsius habitus. Materiales etiam viae tendentes ad eumdem terminum remotum, ideo distinctae sunt, quia si sumantur ut res absolutae, sunt spatia suis quantitatibus distincta; si autem sumantur quasi respective in ordine ad terminum, in terminis proximis et intrinsecis illarum est distinctio, sicut supra dicebamus de motu ad eumdem terminum per lineam rectam et circularem.

SECTIO IV

UTRUM ACTIO UT ACTIO DICAT ESSENTIALITER RESPECTUM AD SUBIECTUM INHAESIONIS, ET QUODNAM ILLUD SIT

1. In hac sectione amplius declaranda est dicta divisio actionis in immanentem et transeuntem, et alia praeterea subdivisio actionis transeuntis indicabitur, simulque ex-

la acción transeúnte, debiendo quedar resuelta al mismo tiempo aquella duda vulgar de si la acción transeúnte está en el agente o no.

Primera sentencia sobre el sujeto de la acción transeúnte

2. Así, pues, hay que comenzar por investigar si la acción en cuanto acción se refiere necesariamente al agente mismo como al sujeto en que inhiere. Pues todos los autores que afirman que la acción transeúnte está en el agente se fundan en el principio de que la acción en cuanto acción debe estar inherente en algún sujeto, el cual no puede ser más que el agente en cuanto es agente en acto. De los discípulos de Santo Tomás, defienden esta opinión Cayetano, I, q. 25; y el Hispalense, *In I*, dist. 27, q. 1, notab. 3; Flandria, lib. V *Metaph.*, q. 22, a. 2. La mantiene también Escoto, *In IV*, dist. 13, q. 1, y Antonio Andrés en el lib. *De sex principiis*, capítulo sobre la acción; y en general los escotistas, y Paulo Véneto en *Summa Physic.*, c. 18; Avicena, II *Sufficientiae*, c. 5. Pero divergen bastante en cuanto a la realidad misma, porque los escotistas por la acción no entienden más que la relación del agente al efecto o al paciente; pues piensan que con anterioridad a esta relación que resulta en el agente, una vez que se ha producido ya el efecto, no media entre el agente y el efecto nada realmente distinto de la forma que es principio operativo y de la forma que es término de la acción, en lo que propiamente consistiría la acción predicamental. Pero nosotros no nos referimos a la acción en este sentido, ni pensamos que a esa relación se la pueda llamar acción con propiedad. Y damos por supuesto un fundamento contrario, concretamente que entre el efecto y el eficiente hay una acción intermedia realmente distinta de ellos, la cual es por naturaleza anterior a dicha relación, y es el fundamento o condición o razón en que se funda.

3. Así, pues, Cayetano y los que le siguen entienden en este segundo sentido que la acción expresa un referencia intrínseca a algún sujeto en que inhiere, y que este sujeto tiene que ser el agente mismo. Y si se insta que la acción de Dios no puede estar inherente en Dios de este modo, responden que también la acción de Dios está en Dios, pero no por una inherencia propia, sino en virtud de su iden-

pedienda erit illa vulgaris dubitatio an actio transiens sit in agente, necne.

De subiecto actionis transeuntis prima sententia

2. Primum igitur inquirendum est an actio ut actio necessario respiciat ipsum agens ut subiectum cui inhaeret. Omnes enim auctores qui affirmant actionem transeuntem esse in agente in hoc nituntur principio, quod actio ut actio in aliquo debet inhaerere subiecto, quod non potest esse nisi agens quatenus actu agens. Tenent autem hanc opinionem ex discipulis D. Thomae Caietanus, I, q. 25; et Hispalens., In I, dist. 27, q. 1, notab. 3; Flandr., V Metaph., q. 22, a. 2. Tenet etiam Scotus, In IV, dist. 13, q. 1; et Ant. Andreas, in lib. de Sex principiis, c. de Actione; et communiter scotistae, et Paul. Venet., in Summ. physic., c. 18; Avicen., II Sufficient., c. 5. Differunt autem multum quoad rem ipsam: nam scotistae per actionem solum intelligunt relationem agentis ad effectum vel passum; putant enim ante hanc relationem quae resultat in agente, iam producto effectu, nihil mediare inter agens et effectum distinctum ex natura rei a forma quae est principium agendi, et ab ea quae est terminus actionis, quod sit proprie actio praedicamentalis. Sed nos non in hoc sensu de actione loquimur, nec putamus respectum illum posse proprie actionem vocari. Supponimusque contrarium fundamentum, nimirum, esse inter effectum et efficiens actionem mediam distinctam ex natura rei ab eis, quae est prior natura illo respectu, et fundamentum vel conditio vel ratio fundandi illum.

3. Caietanus ergo et qui eum sequuntur, in hoc posteriori sensu intelligunt actionem dicere intrinsecum respectum ad aliquod subiectum cui inhaereat, et hoc esse debere iosumment agens. Quod si instes quia actio Dei non potest hoc modo Deo inhaerere, respondent etiam actionem Dei esse in Deo,

tidad y simplicidad, porque esa acción no es del género de la acción, ni es un accidente, sino que es la sustancia misma de Dios. Mas aquí nos referimos a la acción predicamental, la cual es un accidente. Y éste parece ser el principal fundamento de esta sentencia; en efecto, por ser la acción un accidente, debe estar necesariamente en algún sujeto al que inhiera; ahora bien, siendo una forma y acto del agente, de acuerdo con el III de la *Física*, c. 2, no puede tener ningún sujeto de inhesión más propio. Además, porque el sujeto de la forma es aquel que es actualizado por ella y reducido de la potencia al acto. A este argumento parece referirse Sto. Tomás, II *cont. Gent.*, c. 9, con estas palabras: *La acción, que no es la sustancia del agente, está en él como el accidente en el sujeto, debiendo, por lo mismo, contársela entre los nueve predicamentos;* y en el *De potent.*, q. 7, a. 9, ad 7, dice: *La acción como acción es considerada en cuanto deriva del agente; pero en cuanto es accidente se la considera en cuanto está en el sujeto agente.*

4. En segundo lugar argumento porque si la acción no está en el agente como en su sujeto, no está en ningún sujeto; mas esto repugna porque va contra la razón de accidente; luego. La mayor se prueba, ya porque si la acción estuviese fuera del agente en algún sujeto, le conferiría a éste una denominación, puesto que toda forma confiere una denominación al sujeto en que está; ahora bien, no puede conferirle la denominación, porque, ¿qué denominación le va a dar? No la de agente, porque ésta se la da al agente solo; no otra distinta, porque la acción en cuanto acción no puede conferir denominaciones de otro tipo, ni cabe idear fácilmente una denominación así. Ya también porque, si la acción estuviese en otro sujeto, sería sobre todo en el paciente; pero esto no, ya que en el paciente está la pasión; y la acción y la pasión, por expresar relaciones opuestas y formas predicamentalmente distintas, no pueden estar en el mismo sujeto. Por eso Sto. Tomás, en *In II*, dist. 40, q. 2, a. 4, prueba por esto que la acción y la pasión son accidentes diversos, por el hecho de que la acción está en el agente y la pasión en el paciente.

5. En tercer lugar, porque la acción creada es una perfección del agente; luego está en él, ya que la forma no perfecciona más que al sujeto en que está. El antecedente puede probarse, en primer lugar, por lo del Filósofo en el II

non tamen per propriam inhaerentiam, sed per identitatem et simplicitatem suam, quia illa actio non est de genere actionis, neque accidens, sed ipsamet substantia Dei. Hic autem loquimur de actione praedicamentali, quae est accidens. Hoc autem videtur esse praecipuum fundamentum huius sententiae; nam cum actio sit accidens, necessario debet esse in aliquo subiecto cui inhaereat; cum autem sit forma et actus agentis, ex III Phys., c. 2, non potest habere aliud magis proprium inhaesionis subiectum. Praeterea, quia illud est subiectum formae, quod per eam actuatur et reducitur de potentia in actum. Quam rationem his verbis attigisse videtur D. Thomas, II cont. Gent., c. 9: *Actio, quae non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subiecto, et ideo inter novem praedicamenta computatur;* et q. 7 de Potent., a. 9, ad 7, ait: *Actio ut actio consideratur ut ab agente; in quantum vero est accidens, consideratur ut in subiecto agente.*

4. Secundo argumentor, quia si actio non est in agente ut in subiecto, in nullo subiecto erit; at vero hoc repugnat, quia est contra rationem accidentis; ergo. Probatur maior, tum quia si in aliquo subiecto esset actio extra agens, denominaret illud; nam omnis forma denominat subiectum in quo est; sed non potest denominare; quam enim denominationem tribueret? Non agentis, quia hanc soli agenti tribuit; non aliam, quia actio ut actio non potest aliter denominare, nec fingi facile potest talis denominatio. Tum etiam quia, si in alio subiecto esset, maxime in passo; sed hoc non, quia in passo est passio; actio autem et passio cum dicant respectus oppositos et formas praedicamentaliter diversas, non possunt esse in eodem subiecto. Unde D. Thom., In II, dist. 40, q. 2, a. 4, inde probat actionem et passionem esse diversa accidentia, quia actio est in agente et passio in passo.

5. Tertio, quia actio creata est perfectio agentis; ergo est in illo, quia forma non perficit nisi subiectum in quo est. Antecedens probari potest, primum ex illo Philo-

De caelo; c. 3: Cada cosa es por causa de su operación; ahora bien, cada realidad es por causa de su perfección; luego toda operación es una perfección del operante. Después, por Sto. Tomás, *De potent.*, q. 7, a. 10, ad 1, donde dice que la acción que media entre el agente y el paciente es propiamente una perfección del agente; y por eso dice en el mismo pasaje que el agente en cuanto es agente no es ajeno al género del paciente. Y opina lo mismo en la solución *ad 7,* y en el III *cont. Gent.*, c. 19; y está tomado del Comentador, XII *Metaph.*, com. 36.

Segunda sentencia

6. La segunda sentencia afirma también que a la razón de la acción creada en cuanto tal le corresponde el tener algún sujeto de inhesión, a causa de la razón común de accidente, pero que este sujeto no es siempre el agente, sino que hay que hacer uso de distinciones; porque las acciones inmanentes están en el agente mismo, mientras que las transeúntes están en el paciente. Y puesto que en las primeras cláusulas esta sentencia coincide con la precedente, sólo hace falta prueba para la última. Esa, pues, según parece, es expresamente la opinión de Aristóteles en el III de la *Física,* c. 3, donde dice que la acción y la pasión son un mismo movimiento y que son acto del agente y del paciente, de aquél como de término *a quo,* de éste como de *in quo.* Por tanto, opina claramente que la acción está en el paciente. Lo mismo se echa de ver por el lib. IX de la *Metafísica,* c. 9, donde dice que la acción está en la cosa producida, como la edificación está en la cosa edificada; otro tanto se toma del II *De anima,* c. 2, texto 24 y 25, donde se expresa así: *La acción de los agentes parece estar en aquello que padece y que es dispuesto.* Y en el lib. III, c. 2, texto 139, afirma expresamente que la acción y la pasión están en aquello que padece, infiriendo de ello que no es necesario que lo que mueve sea movido; y en el texto 140: *La acción*—dice—*y la pasión no están en el agente, sino en aquello que padece.* Luego en este punto no puede haber duda respecto de la opinión de Aristóteles, como hicieron observar

sophi, II de Caelo, c. 3: Unumquodque est propter suam operationem; est autem unaquaeque res propter suam perfectionem; ergo omnis operatio est operantis perfectio. Deinde ex D. Thoma, q. 7 de Potent., a. 10, ad 1, ubi ait quod actio quae est media inter agens et passum est proprie perfectio agentis; et ideo dicit ibidem quod agens, in quantum est agens, non est extraneum a genere patientis. Et idem sentit in solutione ad 7, et III cont. Gent., c. 19; et sumitur ex Comment., XII Metaph., com. 36.

Secunda sententia

6. Secunda sententia affirmat etiam de ratione actionis creatae ut sic esse ut habeat aliquod subiectum inhaesionis, propter illam communem rationem accidentis, tamen subiectum hoc non semper esse agens, sed distinctione utendum esse; nam actiones immanentes sunt in ipso agente, transeuntes vero in passo. Et quia in prioribus partibus convenit haec sententia cum praecedente, solum quoad postremam probanda est. Est ergo illa sententia, ut videtur, expresse Aristotelis, III Phys., c. 3, ubi eumdem motum [1] ait esse actionem et passionem esseque actum agentis et patientis, illius ut a quo, huius ut in quo. Clare ergo sentit actionem esse in passo. Idem constat ex IX Metaph., c. 9, ubi ait actionem esse in re facta, ut aedificationem in re aedificata; idem sumitur ex II de Anima, c. 2, text. 24 et 25, ubi sic ait: *Actio agentium in eo quod patitur atque disponitur inesse videtur.* Et lib. III, c. 2, text. 139, expresse ait actionem et passionem in eo esse quod patitur, et inde infert necessarium non esse ut quod movet moveatur; et text. 140: *Actio* (inquit) *et passio non in agente est, sed in eo quod patitur.* De sententia ergo Aristotelis in hac

[1] Preferimos la lectura *motum,* en lugar de *modum,* que aparece en otras ediciones. (N. de los EE.)

todos los intérpretes griegos, y el Comentador y también los expositores latinos en los pasajes citados. Por eso tampoco hay duda de que haya sido esta la sentencia de Sto. Tomás, puesto que nunca suele apartarse de Aristóteles en las cosas que son puramente filosóficas y que no están en oposición con la fe. Se puede hacer constar lo mismo por sus comentarios a propósito de los lugares citados; y en libro II *cont. Gent.*, c. 1, estableció expresamente dicha diferencia entre las acciones inmanentes y las transeúntes, como lo advierte el Ferrariense en dicho pasaje y más abajo en el c. 9, aduciendo otros lugares. Otro tanto hace Capréolo, *In II,* dist. 1, q. 2, a. 3, y en *In IV,* dist. 49, q. 1, a. 3; Herveo, Quodl. IV, sec. 4; Soncinas, V *Metaph.*, q. 37; Iavello, lib. IX, q. 15; y es la sentencia que cuenta con mayor número de adeptos entre los modernos, ya sea en el libro. III *Phys.*, ya en el V y IX *Metaph.*

7. Esta sentencia suele confirmarse con muchas razones, pero para mí las principales son dos. La primera es que la acción no puede ser una cosa realmente distinta del término formal que es producido por ella, sino que es un modo de él; luego donde esté el término de la acción, allí es preciso que esté la acción misma, puesto que el modo acompaña necesariamente a la realidad de que es modo; mas el término de la acción transeúnte, según la opinión de todos, está en el paciente, siendo ello de por sí evidente, puesto que el calor que es producido por el fuego que calienta al leño está en el leño; luego en el mismo está también la acción. El primer antecedente—puesto que todos los demás extremos son claros—ha quedado recalcado muchas veces y fue demostrado antes al tratar de la causa eficiente, y sobre todo cuando nos ocupamos de la creación activa. También en la sección I de esta disputación hemos demostrado que la acción no es más que la dependencia que el efecto tiene respecto de la causa eficiente; ahora bien, la dependencia no puede ser una cosa distinta de la cosa que depende, sino que es sólo un modo de ella; luego. Además, porque, una vez puesto el principio activo y el efecto de éste y la dependencia del efecto respecto de su principio, aunque se suprima con el entendimiento cualquier otra entidad, se entiende suficientemente tanto el efecto en acto como la causa eficiente en acto; luego es improcedente imaginar cualquier

parte dubitari non potest, ut observarunt omnes graeci interpretes, et Commentator, et latini etiam expositores citatis locis. Quare dubium non est quin haec etiam fuerit D. Thomae sententia; nunquam enim solet Aristotelem deserere in iis quae pure philosophica sunt et fidei non contradicunt. Idem etiam constare potest ex Commentariis eius in praedicta loca; et expresse in lib. II cont. Gent., c. 1, dictam differentiam constituit inter actiones immanentes et transeuntes, ut Ferrariensis ibi et inferius c. 9 advertit et alia loca congerit. Et Capr., In II, dist. 1, q. 2, a. 3, et In IV, dist. 49, q. 1, a. 3; Hervaeus, Quodl. IV, sect. 4; Soncinas, V Metaph., q. 37; Iavel., lib. IX, q. 15; et est receptissima sententia inter recentiores, cum III Phys., tum V et IX Metaph.

7. Solet autem haec sententia multis rationibus confirmari, sed apud me duae sunt praecipuae. Prima est quod actio non potest res [1] esse realiter distincta a termino formali qui per eam fit, sed modus eius; ergo ubi fuerit terminus actionis, ibi necesse est esse actionem ipsam, quia modus necessario comitatur rem cuius modus est; sed terminus actionis transeuntis est in passo, ex omnium sententia, et est per se evidens; nam calor qui fit ab igne calefaciente lignum, in ligno est; ergo in eodem est actio ipsa. Primum antecedens (reliqua enim omnia manifesta sunt) saepe inculcatum est et probatum supra, cum de causa efficienti ageremus, et praecipue tractando de creatione activa. Item in hac disputatione, sect. 1, ostendimus actionem nihil aliud esse quam dependentiam effectus a causa efficienti: at vero dependentia non potest esse res distincta a re quae pendet, sed solum modus eius; ergo. Praeterea, quia posito principio agendi et effectu eius et dependentia effectus a suo principio, sublata per intellectum quacumque alia entitate, sufficienter intelligitur et effectus in actu et causa ef-

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

otra cosa realmente distinta del efecto y anterior por naturaleza, en la que consista la acción de él. En efecto, la acción se pone solamente por razón de la causalidad del agente y de la dependencia del efecto; mas éstas se comprenden perfectamente sin dicha entidad; luego se trata de una ficción gratuita, según va a quedar más corroborado por el argumento siguiente.

8. Así, pues, la segunda razón consiste en que del agente fluye activamente no sólo el efecto, sino también la acción misma, y no fluye mediante otra acción, sino por sí misma, según se deja explicado antes; ahora bien, en el agente con acción transeúnte, por el hecho de obrar, no fluye activamente de él ninguna realidad o modo real para que permanezca en él; luego la acción de este agente de tal manera fluye de él, que es recibida en el paciente. La menor se prueba primeramente por aquella razón de Aristóteles de que el agente no se mueve precisamente porque obre; y digo precisamente «porque obre», porque antecedentemente puede moverse, por ejemplo, si es aplicado de nuevo a obrar; o puede moverse concomitante o consecuentemente, si en su obrar recibe alguna reacción; sin embargo, considerado precisivamente y de por sí, por el hecho de ser agente, no se mueve, puesto que al agente en cuanto agente le es accidental el cambiar. Segundo, porque en el agente, según confiesan todos, no permanece ningún término de la acción transeúnte; en efecto, ésta es la diferencia principalísima entre la acción inmanente y la transeúnte; luego de semejante agente no puede fluir ninguna otra acción que permanezca en él. La consecuencia es evidente, ya por la razón anterior, ya por lo dicho en la sección II, puesto que no es concebible realidad alguna que sea hasta tal punto acción pura, que se piense que nada ha sido intrínsecamente producido por ella; en efecto, una realidad producida en un sujeto extrínseco no puede ser el término intrínseco de la acción que permanece en otro sujeto. Tercero, porque de suyo es increíble que, para que el sol ilumine al aire, sea necesario que antes fluya de la luz del sol otra realidad o modo que permanezca en el sol mismo y que lo afecte con una modificación distinta. ¿Para qué se finge una entidad tal? ¿O qué indicio hay de ella? ¿O en qué potencia del mismo sol se recibe un acto de tal naturaleza? Porque de la misma manera que la acción del sol, que es la iluminación, fluye de la luz del sol, igualmente, si de él mismo fluyese hacia él

ficiens in actu; ergo impertinens est fingere quamdam aliam rem distinctam realiter ab effectu et priorem natura illo, quae sit actio illius. Nam actio solum ponitur ob causalitatem agentis et dependentiam effectus; sed haec intelliguntur optime sine illa entitate; est ergo gratis conficta, quod magis confirmabitur ex sequenti ratione.

8. Secunda ergo ratio est, quia non solum effectus, sed etiam actio ipsa fluit active ab agente, non per aliam actionem, sed per seipsam, ut in superioribus declaratum est; sed in agente actione transeunte, ex eo quod agit nulla res vel modus realis fluit active ab ipso ut in ipso maneat; ergo actio huius agentis ita fluit ab ipso, ut in passo recipiatur. Minor probatur primo ratione illa Aristotelis quod agens ex eo praecise quod agit non movetur; dico ex eo praecise quod agit, quia antecedenter potest moveri, ut si applicetur de novo ad agendum; vel concomitanter seu consequenter, si in agendo repatiatur; tamen, praecise ac per se, ex eo quod agens est, non movetur, quia agenti, ut agens est, per accidens est mutari. Secundo, quia nullus terminus actionis transeuntis manet in agente, ut omnes fatentur; nam haec est potissima differentia actionis immanentis et transeuntis; ergo neque aliqua actio potest fluere ab huiusmodi agente, quae in ipso maneat. Patet consequentia, tum ex priori ratione, tum ex dictis sect. 2, quia non potest intelligi res aliqua quae ita sit pura actio, ut per eam nihil intrinsece factum intelligatur; res enim facta in extrinseco subiecto non potest esse intrinsecus terminus actionis manentis in alio subiecto. Tertio, quia per se est incredibile quod, ut sol illuminet aerem, prius necessario fluat a luce solis alia res vel modus qui in ipso sole maneat ipsumque aliter afficiat; quorsum enim fingitur talis entitas? aut quod est indicium illius? aut in qua potentia ipsius solis talis actus recipitur? Sicut enim actio solis, quae est illuminatio, fluit a luce solis, ita, si ab ipso flueret in ipsum, deberet

mismo, debería ser recibida próximamente en la luz misma; ya que, de igual manera que el sol ilumina en cuanto produce luz, siendo ésta la razón de que la iluminación proceda formalmente de la luz, así también el sol queda constituído en iluminante en acto en cuanto produce luz; luego si la iluminación lo constituye como iluminante en acto, al permanecer en el que ilumina, permanecerá próxima e inmediatamente en su luz, constituyéndola en acto segundo, del mismo modo que la visión permanece en la vista; luego la luz, el calor y otras virtudes activas semejantes no sólo son potencias activas, sino que son también pasivas, lo cual resulta inaudito e increíble.

9. Finalmente, por lo que se refiere a la dependencia de las criaturas respecto de Dios, se ha probado antes que fluyen inmediatamente de la potencia misma de Dios y no de ninguna otra acción que sea necesario fingir en Dios; y en virtud de esa acción, en cuanto emanante de Dios, hay suficiente motivo para dar a Dios la denominación de agente en acto; luego, de modo similar, la dependencia de la iluminación respecto de la luz del sol resulta perfectamente inteligible como inmediatamente fluyente de la virtud iluminativa del sol, que es la luz, sin necesidad de que de esta luz fluya ninguna otra realidad que permanezca en ella y sea como intermedia entre la luz y la dependencia que la iluminación tiene de la luz. Porque si pensamos que Dios impide ese flujo que permanece en la luz, no habrá contradicción alguna en que permanezca la iluminación dependiente de la luz; luego Dios pudo hacer esto; por consiguiente, es señal de la no necesidad de ese otro flujo. Luego, aun cuando no hubiese ninguna otra razón, habría que evitar esa multiplicación de cosas que resulta ininteligible y no necesaria.

Se antepone la segunda sentencia a la primera y se da su explicación

10. Así, pues, esta segunda sentencia, en cuanto niega que la acción transeúnte ponga en el agente algo previo al efecto, es verdadera; sin embargo, en cuanto al modo de atribuir el sujeto a la acción en cuanto es acción, y en cuanto a la diferencia que se da en esto entre la acción inmanente y la transeúnte, necesita de alguna explicación.

proxime recipi in ipsamet luce; nam, sicut sol[1] illuminat quatenus lucidus est, et ideo illuminatio procedit formaliter a luce, ita sol constituitur actu illuminans quatenus lucidus est; ergo si illuminatio constituit actu illuminans, manendo in illuminante, proxime et immediate manebit in luce eius, illam constituendo in actu secundo, sicut visio manet in visu; ergo lux, calor et similes virtutes activae non solum sunt potentiae activae, sed etiam passivae, quod inauditum est et incredibile.

9. Denique de dependentia creaturarum a Deo probatum supra est fluere immediate ab ipsa potentia Dei et non ab aliqua alia actione quam in Deo fingere necesse sit, et ab illa, ut manante a Deo, sufficienter denominari Deum actu agentem; ergo similiter dependentia luminis a luce solis intelligi optime potest ut immediate fluens a virtute illuminativa solis, quae est lux, absque fluxu alterius rei ab eadem luce, quae in illa maneat et quasi mediet inter lucem et dependentiam luminis a luce. Si enim intelligamus Deum impedire illum fluxum manentem in luce, nihil repugnabit manere lumen pendens a luce; potuit ergo Deus hoc facere; signum ergo est illum alium fluxum impertinentem esse. Unde, quando nulla alia ratio superesset, illa multiplicatio rerum inintelligibilis et non necessaria vitanda esset.

Secunda sententia priori praefertur et declaratur

10. Haec igitur posterior sententia, quatenus negat actionem transeuntem ponere in agente aliquid praevium ad effectum, verissima est; nihilominus tamen quoad modum tribuendi subiectum actioni, ut actio est, et quoad differentiam quae in hoc est inter actionem immanentem et transeuntem, aliqua declaratione indiget.

[1] Falta esta palabra en algunas ediciones. (N. de los EE.)

11. En primer lugar, pues, afirmo que se da alguna acción real que no tiene ningún sujeto de inhesión. Se prueba por lo dicho antes sobre la acción de crear; en efecto, hemos demostrado que la creación es verdaderamente una acción transeúnte y que no tiene ningún sujeto, puesto que a la razón de creación le pertenece el que no se realice desde un sujeto presupuesto. Esto mismo opinan los teólogos sobre la acción transustanciadora, según se toma de Sto. Tomás, III, q. 75, a. 8. Porque, de acuerdo con su sentencia, como la acción transustanciadora procede activamente de las palabras de la consagración, es necesario afirmar que se trata de una acción transeúnte y no inmanente. Ahora bien, esta acción conviene con la creación en no presuponer un sujeto en el que pueda ser recibida, puesto que no se da ningún sujeto que sea común al término *a quo* y al término *ad quem*. Por consiguiente se da alguna acción que no tiene sujeto de inhesión, por más que esto sólo tenga lugar en una acción sobrenatural o propia de Dios, ya que los agentes creados que obran por virtud natural sólo pueden operar a partir de un sujeto presupuesto.

12. De aquí resulta también que esta modalidad de acción se puede encontrar en el ámbito de las acciones transeúntes, pero no de las inmanentes, ya que las acciones inmanentes, si son propias de Dios, no son acciones accidentales, y ni siquiera son acciones, si se las considera con propiedad y rigor. En efecto, si a los actos inmanentes de Dios, que son el entender y el amar, los consideramos únicamente en su aspecto metafísico, no sólo no son accidentes, sino la sustancia misma de Dios, sin que ni siquiera haya en ellos ningún origen real para que puedan ser llamados acciones. Y si se consideran dichos actos teológicamente, en cuanto mediante ellos se da realmente la procesión *ad intra* de las dos personas divinas, todavía no pueden ser llamados con propiedad acciones, ya porque la acción en cuanto acción implica el que ella misma emane realmente de un principio activo, y en ese caso las acciones no emanan, aunque emanen las personas; ya, al menos, porque la acción en cuanto acción implica dependencia, puesto que la acción expresa referencia a la realidad operada o producida; y en estas procesiones de las personas no se da dependencia alguna, según queda dicho antes en la disp. XII, al tratar de las causas. Por consiguiente, entre las acciones inma-

11. Dico ergo primo: aliqua est actio realis quae nullum habet subiectum inhaesionis. Probatur ex dictis supra de actione creandi; ostendimus enim creationem esse vere actionem transeuntem et nullum habere subiectum, quia de ratione creationis est ut non fiat ex praesupposito subiecto. Idemque censent theologi de actione transubstantiandi, ut sumitur ex D. Thoma, III, q. 75, a. 8. Nam, iuxta sententiam eius, cum actio transubstantiandi sit active a verbis consecrationis, necessario dicendum est illam esse actionem transeuntem et non immanentem. Convenit autem illa actio cum creatione in hoc quod non supponit subiectum in quo recipi possit, quia nullum est commune subiectum termino a quo et ad quem. Datur ergo aliqua actio quae non habet subiectum inhaesionis, quamquam non solum inveniatur in aliqua actione supernaturali aut propria Dei, quia creata agentia virtute naturali solum possunt operari ex praesupposito subiecto.

12. Quo etiam fit ut talis modus actionis infra latitudinem transeuntium actionum, non vero immanentium reperiri possit, quia actiones immanentes, si sint propriae Dei, non sunt actiones accidentales, immo neque actiones proprie et in rigore sumptae. Nam, si metaphysice tantum consideremus actus immanentes Dei, qui sunt intelligere et amare, non solum non sunt accidentia, sed ipsamet substantia Dei, verum etiam nulla in eis intelligitur origo realis, ut possint actiones vocari. Si vero theologice illi actus considerentur, quatenus per eos realiter procedunt ad intra duae personae divinae, adhuc non possunt actiones proprie nominari, vel quia actio ut actio includit quod ipsamet realiter emanet a principio agente; ibi autem actiones non emanant, licet emanent personae; vel certe quia actio ut actio includit dependentiam, nam actio dicit habitudinem ad rem actam seu factam; at vero in his processionibus personarum nulla est dependentia, ut supra, disp. XII de causis, dictum

nentes no existe ninguna acción propia que no sea la acción de un agente creado, no habiendo, en consecuencia, ninguna que no parta de un sujeto y se dé en un sujeto, puesto que el agente creado no puede producir más que desde un sujeto presupuesto y mediante una acción recibida en él.

13. En segundo lugar afirmo que a la razón de acción en cuanto tal no le pertenece el tener un sujeto propio de inhesión, sino que esto le conviene debido a su término formal. La primera parte se prueba por la conclusión precedente, puesto que lo que pertenece a la razón esencial de lo superior en cuanto tal, conviene por necesidad a todos los inferiores; luego, en sentido contrario, lo que no conviene a un inferior no puede pertenecer a la razón formal y esencial de lo superior; ahora bien, se da alguna acción que no tiene sujeto de inhesión, según queda dicho en la afirmación primera; luego a la razón formal de acción en cuanto tal no le pertenece el tener sujeto o referencia a él. Por consiguiente, de aquí llegamos a la conclusión de que a la razón de acción en cuanto tal sólo le pertenece el ser un cierto modo inherente al término y que fluye por sí e inmediatamente del eficiente; pues no se trata de una referencia al término como a un sujeto, según dejamos dicho, ni esa unión íntima es tampoco una inhesión o información propia, sino que es un modo peculiar de constituir en la realidad al término mismo en cuanto depende y emana de su principio. De aquí deducimos también la segunda parte de la conclusión; porque la acción es proporcionada al término y de él recibe su razón; luego, al no exigir de suyo la acción en cuanto acción un sujeto, una acción determinada sólo lo puede exigir en virtud de alguna razón peculiar derivada de su término; luego la acción reclama un sujeto según la exigencia de su término y no de otra manera. Más aún, aunque esa realidad o modo en el que consiste la acción exija de suyo a veces un sujeto por razón del término, no obstante, desde su concepto precisivo de acción no se explica la ordenación a un sujeto, sino al principio y al término, según se va a explicar con más extensión en las soluciones de los argumentos y se aclarará más en la disputación siguiente al explicar la distinción entre la acción y la pasión.

14. *La acción y el término exigen un mismo sujeto.*—Afirmo en tercer lugar: toda acción que está en un sujeto está en aquello en lo que está su término; y esto

est. Itaque inter immanentes nulla est actio propria quae non sit actio agentis creati, et ideo nulla est quae non sit ex subiecto et in subiecto, quia agens creatum nihil potest efficere nisi ex praesupposito subiecto et per actionem receptam in illud.

13. Dico secundo: non est de ratione actionis ut sic quod habeat subiectum proprium inhaesionis, sed hoc convenit ei ratione sui formalis termini. Probatur prior pars ex praecedenti conclusione, nam quod est de essentiali ratione superioris ut sic, necessario convenit omnibus inferioribus; ergo, e converso, quod non convenit alicui inferiori, non potest esse de formali et essentiali ratione superioris; sed datur aliqua actio quae non habet subiectum inhaesionis, ut in prima assertione dictum est; ergo non potest esse de formali ratione actionis ut sic habere subiectum vel respectum ad illud. Hinc ergo colligimus de ratione actionis ut sic solum esse ut sit modus quidam adhaerens termino et per se immediate fluens ab efficiente: ille enim respectus ad terminum non est sicut ad subiectum, ut supra diximus, neque illa intima coniunctio est propria inhaesio aut informatio, sed peculiaris modus constituendi ipsum terminum in rerum natura, dependentem et fluentem a suo principio. Ex quo ulterius colligimus posteriorem conclusionis partem; nam actio est accommodata termino et ab illo sumit rationem suam; ergo cum actio ut actio per se non postulet subiectum, determinata actio solum ex peculiari ratione quam ex suo termino habet potest illud postulare; ergo iuxta exigentiam termini postulat actio subiectum, et non aliter. Quinimmo, quamvis illa res vel modus, qui est actio, per se requirat interdum subiectum ratione termini, tamen sub praeciso conceptu actionis non explicatur ordo ad subiectum, sed ad principium et terminum, ut amplius declarabitur in solutionibus argumentorum, et magis disputatione sequenti, declarando distinctionem inter actionem et passionem.

14. *Actio et terminus idem subiectum postulant.*— Dico tertio: omnis actio quae

es lo que conviene formalmente a toda acción—ya inmanente, ya transeúnte—que se hace desde un sujeto. Se prueba por inducción: en efecto, la acción inmanente inhiere en la potencia en la que está su término intrínseco; así, por ejemplo, en el entendimiento permanece la acción de entender, porque permanece en él el *verbum mentis*, y así en otros casos; pues nos referimos a los términos producidos por estas acciones, no a los objetos a los que suele también llamarse términos de las acciones inmanentes, por ser los términos de sus relaciones. Y no se encuentra caso alguno en el que el término de la acción inmanente esté fuera de la potencia en la que permanece la acción misma; porque, aunque a veces el acto inmanente tenga un efecto fuera de su potencia, sin embargo no se compara con él como acción, sino como principio activo, en el sentido en que la voluntad de Dios se compara con los efectos *ad extra*, y en el que la voluntad del hombre produce a su manera el movimiento del brazo. Otro tanto sucede en las acciones transeúntes, como es de por sí evidente. Por eso, si a veces el término de una acción transeúnte permanece de alguna manera en el agente mismo, entonces la propia acción permanece de la misma manera, como sucede cuando el agua se reduce a la frialdad primitiva: por el hecho de permanecer la frialdad en ella misma, permanece también en ella la acción de enfriarse. Y la razón se deriva fácilmente de la conclusión precedente, ya que la acción no exige un sujeto más que por razón de su término; luego no puede reclamar un sujeto distinto del que exija su término. Igualmente, la creación de la materia o la del ángel no tiene sujeto precisamente porque la materia o el ángel, que es el término de dicha acción, no tiene sujeto; luego, en general, el sujeto de la acción se ajusta a las exigencias del término. Finalmente se ha demostrado que la acción se identifica con el término como un modo de éste; luego la acción estará también en el sujeto en el que esté el término.

15. *La acción en cuanto acción no inhiere en nada.*—Afirmo en cuarto lugar: ninguna acción en cuanto acción, y en cuanto se la considera precisivamente bajo la razón en que se distingue de la pasión, tiene sujeto de inhesión, sino que lo tiene sólo de denominación; por consiguiente, la que está en el sujeto sólo inhiere me-

est in subiecto, in illo est in quo est terminus eius; et hoc est quod formaliter convenit omni actioni, sive immanenti sive transeunti, quae ex subiecto fit. Probatur inductione: nam actio immanens in ea potentia inhaeret in qua est terminus intrinsecus eius; ut in intellectu manet actio intelligendi, quia in eodem manet verbum mentis, et sic de aliis; agimus enim de terminis productis per has actiones, non de obiectis, quae etiam dici solent termini actuum immanentium, quia terminant respectus eorum. Nec reperitur unquam quod terminus actionis immanentis sit extra potentiam in qua manet ipsa actio; nam, licet interdum actus immanens habeat effectum extra suam potentiam, tamen ad illum non comparatur ut actio, sed ut principium agendi, ut comparatur voluntas Dei ad effectus ad extra, et voluntas hominis suo modo efficit motum brachii. Idem reperitur in actionibus transeuntibus, ut per se constat. Unde si aliquando terminus actionis transeuntis manet aliquo modo in ipso agente, tunc eodem modo ipsamet actio manet, ut quando aqua se reducit ad pristinum frigus, quia frigus manet in ipsa, etiam actio frigefaciendi in ipsa manet. Ratio autem sumitur facile ex praecedenti conclusione, nam actio non postulat subiectum, nisi ratione sui termini; ergo nec postulare aliud subiectum potest quam petat terminus eius. Item creatio materiae vel angeli ideo non habet subiectum, quia materia vel angelus, qui est terminus illius actionis, non habet subiectum; ergo, in universum, subiectum actionis est iuxta exigentiam termini. Denique ostensum est actionem identificari termino ut modum eius; ergo in quo subiecto fuerit terminus, erit etiam actio.

15. *Actio ut actio nulli inhaeret.*— Dico quarto: nulla actio ut actio, et praecise concepta sub ea ratione qua a passione distinguitur, habet subiectum inhaesionis, sed denominationis tantum, unde, quae est in subiecto, solum inhaeret mediante passione.

diante la pasión. Se prueba, porque la acción en cuanto acción sólo se diferencia de la pasión en virtud de la razón formal concebida, según explicaremos con más extensión en la disputación siguiente; ahora bien, la acción y la pasión se diferencian únicamente en que la pasión expresa el movimiento o la mutación en cuanto afectan al paciente e inhieren en él; luego la acción en cuanto acción prescinde de esta referencia; luego no incluye formalmente el estar en el agente, sino el proceder del agente; por consiguiente es accidente en sentido muy analógico, según hicimos constar antes en la división de los accidentes. Y se confirma, porque de esta acción se dice que causa la pasión de un modo cuasi activo; luego ella, según su razón formal precisiva, no afecta al paciente, sino que produce la pasión que lo afecta, y así inhiere en él mediante la pasión. Por eso, en esto no hay diferencia formal entre la acción inmanente y la transeúnte; porque, si nos expresamos formalmente, ninguna de ellas está en el agente en cuanto es agente, sino que ambas están en el paciente en cuanto es paciente, y mediante la pasión. La diferencia, pues, consiste en que en la acción inmanente coinciden el agente y el paciente, y, por lo mismo, al estar la acción en el paciente, está también en el agente; en cambio, en la acción transeúnte el agente se distingue del paciente; y, debido a ello, por estar la acción en el paciente, no puede permanecer en el agente.

Solución de los argumentos de las otras opiniones

16. Respuesta a los argumentos de la primera sentencia. Al primero se responde que la acción en cuanto tal es considerada analógicamente como accidente y que, por lo mismo, no es preciso que exprese una relación propia de inherencia en algo, sino la de emanación a partir de algo. Y cuando se dice que es un acto del agente, debe de modo similar entenderse no del acto inherente, sino del emanante y del que, en cuanto de él depende, confiere una denominación extrínseca.

17. En cuanto al segundo, ya quedó demostrado que no hay inconveniente en que una acción transeúnte no esté en sujeto alguno, sino que esté únicamente en el término. Además, de toda acción en cuanto es acción hemos afirmado que no posee de por sí y formalmente un sujeto propio de inhesión. De aquí se in-

Probatur, quia actio ut actio solum differt a passione ratione formali concepta, ut disputatione sequenti latius dicemus; sed in hoc tantum differunt actio et passio, quia passio dicit motum vel mutationem ut afficientem passum et inhaerentem illi; ergo actio ut actio praescindit ab hac habitudine; non ergo includit formaliter esse in, sed esse ab agente; et ideo valde analogice est accidens, ut supra in divisione accidentium adnotavimus. Et confirmatur, nam huiusmodi actio dicitur inferre passionem quasi active, ergo ipsa secundum praecisam rationem formalem suam non afficit passum, sed infert passionem quae illud afficiat, atque ita mediante passione illi inest. Quocirca in hoc non est formalis differentia inter actionem immanentem et transeuntem; nam si formaliter loquamur, neutra inest agenti ut agens est, sed utraque inest passo ut passum est et mediante passione. Differentia vero est, quod in actione immanente agens et patiens in idem coincidunt, et ideo dum actio est in patiente, est etiam in agente; in actione vero transeunte distinguitur agens a patiente; et ideo, quia actio est in patiente, in agente manere non potest.

Aliarum opinionum argumenta solvuntur

16. Ad argumenta primae sententiae respondetur. Ad primum, actionem ut sic dici analogice accidens, et ideo non oportere ut dicat propriam habitudinem inhaerendi alicui, sed emanandi ab aliquo. Cum vero dicitur esse actus agentis, similiter intelligendum est non de actu inhaerente, sed emanante et quantum est ex se extrinsece denominante.

17. Ad secundum iam ostensum est non esse inconveniens aliquam actionem transeuntem in aliquo subiecto non esse, sed tantum in termino. Deinde de omni actione ut actio est diximus non habere per se ac formaliter proprium subiectum inhaesionis.

fiere que, aunque esté inherente en algún sujeto mediante la pasión, sin embargo no le confiere la denominación en cuanto es acción, sino en cuanto es pasión. Por eso la acción inmanente, en cuanto confiere al hombre la denominación de agente o de operante, tampoco es concebida formalmente en cuanto inhiere en él, sino en cuanto de él procede. Y no es preciso que toda realidad que está en algo inherentemente le confiera denominación según cualquier razón que pueda considerarse en ella, según se echa de ver en el lugar y en otras formas extrínsecas. Por lo que se refiere a la segunda parte de dicho argumento, concedo que toda acción que está en el sujeto está en el paciente, sin que constituya un obstáculo el que la pasión se encuentre también en él, puesto que la acción y la pasión no son expresivas de formas opuestas, sino de referencias diversas a realidades que de algún modo se oponen relativamente, como es el caso del agente y el paciente; o, al menos, a potencias de razones diversas, como sucede con la activa y la pasiva. No son, empero, opuestas respecto de una forma o entidad idéntica, sino que la una es consiguiente a la otra, como el dar y el recibir, o el emanar de uno y el ser recibido en otro, o el emanar de uno según una razón y ser recibido según otra.

18. *Si la acción es una perfección del agente.—Si Sto. Tomás situó en el agente la acción transeúnte.*—En cuanto a lo tercero se niega que la acción sea propiamente una perfección del agente en cuanto la perfección se deriva de una forma que perfecciona intrínsecamente. Y suele decirse que la acción del agente creado es una perfección extrínseca de éste, en cuanto su perfección se extiende de algún modo a otras cosas, lo cual es reputado en las cosas que poseen una perfección limitada como una cierta perfección extrínseca de éstas; pero en realidad el agente en cuanto agente más bien manifiesta su perfección que es perfeccionado, a no ser que de su acción se le derive alguna ventaja, ya sea recibiendo en sí el término de la acción, como sucede en las cosas que obran mediante acción inmanente, ya sea conservándose o defendiéndose de los contrarios por medio de su acción. Respecto de los testimonios de Sto. Tomás que se aducen en aquellas razones, confieso que hay cosas difíciles. En general, los tomistas siempre que Sto. Tomás da a entender que la acción transeúnte está en el agente entienden que habla de la acción por razón de la relación que resulta, o de la acción transeúnte

Et hinc fit ut, licet media passione alicui subiecto inhaereat, non tamen illud denominet quatenus actio est, sed quatenus passio. Unde etiam actio immanens, quatenus denominat hominem agentem vel operantem, formaliter non concipitur ut inhaerens illi, sed ut est ab illo. Neque oportet ut omnis res quae est in aliquo inhaerenter, denominet illud secundum omnem rationem quae in illa considerari potest, ut patet in loco et in aliis formis extrinsecis. Ad alteram vero illius argumenti partem concedo omnem actionem quae in subiecto inest esse in passo, neque obstat quod in eodem sit passio, quia actio et passio non dicunt formas oppositas, sed diversas habitudines ad res quodammodo relative oppositas, ut sunt agens et patiens, vel certe ad potentias diversarum rationum, ut sunt activa et passiva. Tamen respectu eiusdem formae vel entitatis non sunt oppositae, sed se consequuntur, ut dare et accipere, seu emanare ab uno et recipi in alio, vel emanare ab uno secundum unam rationem et recipi secundum aliam.

18. *Actio an sit agentis perfectio.— D. Thomas an actionem transeuntem in agente locarit.*— Ad tertium negatur actionem esse proprie perfectionem agentis, quatenus perfectio est a forma intrinsece perficiente. Solet autem dici actio agentis creati perfectio extrinseca eius, quatenus eius perfectio quodammodo ad alia extenditur, quod in rebus habentibus limitatam perfectionem censetur pertinere ad quamdam perfectionem extrinsecam earum; sed revera agens ut agens magis declarat perfectionem suam quam perficiatur, nisi ex actione sua aliquod commodum reportet, vel recipiendo in se terminum actionis, ut in iis quae agunt actione immanente, vel mediante sua actione se conservando aut tuendo a contrariis. Ad testimonia D. Thomae quae in illis rationibus afferuntur, fateor nonnulla esse difficilia. Thomistae vero communiter intelligunt, quotiescumque D. Thomas indicat actionem transeuntem esse in agente, loqui vel de actione ratione relationis resultantis, vel de actione transeunte quoad efficaciam tantum,

atendiendo sólo a su eficacia, como sería el caso, de acuerdo con la opinión de él, de los actos de la voluntad divina o también de la angélica; o, al menos, cuando dice que la acción está en el agente no se refiere a la inherencia en sentido propio, sino en el lato, en cuanto cada forma extrínseca se puede decir que está en aquello a lo que denomina. Y estas explicaciones, o al menos alguna de ellas, deben aceptarse y acomodarse en consonancia con el contexto de cada pasaje; pues no es preciso detenerse más en estas cosas, ya que la opinión de Sto. Tomás nos resulta suficientemente clara por otros lugares.

SECCION V

CUÁL ES FINALMENTE LA NATURALEZA DE LA ACCIÓN, CUÁLES SUS CAUSAS O PROPIEDADES

1. *Descripción de la acción.*—Por lo que hasta ahora hemos tratado sobre la acción queda explicado casi todo lo que de ella nos habíamos propuesto decir. Porque en primer lugar queda claro cuál es su razón común o su esencia, a la que en su libro *De sex principiis* define Gilberto Porretano de la siguiente manera: *la acción es una forma en virtud de la cual se nos denomina operantes sobre una materia pasiva.* Esta descripción parece ser derivada proporcionalmente de aquella por la que Aristóteles definió la cualidad diciendo que *cualidad es por lo que somos denominados cuales.* Pero esa definición parece tan oscura como lo mismo definido; en efecto, lo que tratamos de saber concretamente es en qué consiste en las cosas esa forma o cuasi forma por la que somos denominados agentes. Y por esta razón explicamos antes que es un modo o dependencia distinto *ex natura rei* del término producido; y comprendiendo este modo bajo el nombre de forma, podemos decir legítimamente que la acción es la forma por la que el principio activo es primariamente reducido al acto, o que es la forma que emana primariamente y por sí misma y por medio de la cual emana y depende lo que

ut sunt, ex illius sententia, actus divinae voluntatis vel etiam angelicae; vel certe, cum dicit actionem esse in agente, non loquitur de propria inhaerentia, sed late, prout quaecumque forma extrinseca dici potest esse in eo quod denominat. Quae expositiones, vel aliqua earum pro uniuscuiusque loci commoditate acceptanda est et accommodanda; non enim oportet in his amplius immorari, cum de D. Thomae sententia ex aliis locis satis constet.

SECTIO V

QUAE TANDEM SIT ACTIONIS NATURA, QUAEVE CAUSAE AUT PROPRIETATES

1. *Actionis descriptio.*— Ex his quae hactenus tractata sunt de actione, explicata fere sunt omnia quae de illa dicenda proposuimus. Primum enim constat quae sit communis ratio vel essentia eius, quam Gilbertus Porretan., in suo lib. de Sex principiis, sic definit: *Actio est forma per quam in materiam subiectam denominamur agere.* Quae descriptio videtur cum proportione sumpta ex illa qua Aristoteles qualitatem definivit dicens *qualitatem esse qua quales esse dicimur.* Sed videtur aeque obscura illa definitio ac definitum ipsum; id enim est quod inquirimus, quid, nimirum, in rebus sit illa forma vel quasi forma per quam agere denominamur. Et ideo in superioribus explicuimus esse modum quemdam seu dependentiam ex natura rei distinctam a termino facto; atque hunc modum sub nomine formae intelligendo, recte dicere possumus actionem esse formam qua principium activum primo in actum reducitur, seu esse formam quae primo ac per seipsam fluit et per quam id quod proprie fit ab agente, manat ac

propiamente es producido por el operante. Todas estas expresiones están suficientemente claras por lo tratado hasta aquí.

Las causas de la acción

2. Además con esto se ha dilucidado también cuáles son las causas o los principios esenciales de la acción. Porque su causa eficiente es el principio de la que emana ella misma. En este punto se presentaba en seguida el problema de cuál es dicho principio, para poder explicar el axioma: *las acciones son de los supuestos*. Pero esta cuestión también ha quedado explicada antes, al ocuparnos del supuesto. La causa final intrínseca e inmediata de la acción es su término; y la mediata o última puede ser o el agente mismo o cualquier otro fin al que su término se refiera. En cuanto a la causa material, a veces no se da ninguna respecto de alguna acción, según queda dicho en el caso de la acción creativa; mas cuando interviene una causa material, ésta es el paciente mismo, el cual, aunque reciba inmediatamente la realidad en que consiste la acción, sin embargo, según la distinción de razón, no la recibe más que mediante la pasión. Y por ser la acción una forma simple, no tiene otra causa formal propia ni otros principios esenciales fuera del principio de que emana y del término al que tiende, en cuanto, según se explicó, se refiere a ellos esencialmente. Y esto es suficiente en cuanto a las causas de la acción.

Propiedades de la acción

3. *Si la acción se une siempre al movimiento.—En qué sentido la acción produce pasión.*—A su vez, sobre las propiedades de la acción en cuanto tal no se ofrece casi nada que decir, porque prácticamente no hay ninguna que le convenga de por sí y que no esté incluida en su razón esencial. Gilberto en el pasaje que se citó antes insinúa tres o cuatro. La primera es que es propio de la acción —dice—el darse en el movimiento, es decir, estar siempre unida al movimiento; y para que esto sea verdad, hay que tomarlo en sentido amplio, incluyendo en el movimiento cualquier mutación, aunque sea perfectiva. Y puede entenderse

esto de dos maneras. Primero, que la acción esté unida siempre a una mutación, y en este sentido es verdad siempre, si se lo refiere a la mutación positiva, puesto que ésta no puede realizarse más que en virtud de algo que mueva y que, en consecuencia, opere mediante alguna acción. Pero si se lo entiende de la mutación corruptiva, no es necesario que se realice siempre mediante una acción positiva, como sucedería en el caso de la pura cesación; entonces tendrá lugar de modo proporcional la carencia o suspensión de alguna acción. El otro sentido puede ser que, por el contrario, también la acción tenga siempre unida una mutación, coincidiendo de esta suerte con la segunda propiedad que pone el mismo autor, a saber que la acción produce pasión en la materia sobre que opera; lo cual es verdad en las acciones que se refieren a un sujeto, porque la creación propiamente no produce pasión, según se vio antes. Y cuando se dice que la acción produce pasión, ese *producir* no debe entenderse que se realiza mediante una eficiencia o causalidad propia, porque, al no distinguirse en la realidad la acción y la pasión, según veremos, entre ellas no puede darse una causalidad propia; ni ha de entendérselo tampoco referido sólo a la ilación consecuencial, porque de este modo también la pasión produce acción. Por consiguiente, hay que entenderlo de la ilación *a priori* en el sentido en que se dice que una propiedad es razón de otra, para lo cual basta la distinción virtual o la distinción de razón con fundamento *in re*.

4. *Si la acción puede recibir más o menos.*—La tercera propiedad, que también Aristóteles la puso en sus *Predicamentos,* consiste en que la acción puede tener contrario, la cual es de suyo bastante clara; mas le conviene por razón del término; por lo tanto, no le conviene siempre, sino cuando su término tiene contrario. Finalmente, en cuanto a este punto, hay la misma razón para la acción que para el movimiento, a propósito de cuya contrariedad los físicos discuten profusamente. Tanto Aristóteles como Gilberto añaden una última propiedad consistente en que la acción es susceptible de más y de menos, la cual puede atribuirse a la acción en dos sentidos: el uno, sólo por razón del término, a la manera en que una iluminación como ocho es una acción mayor y más intensa que una iluminación como cuatro, aunque ambas se realicen instantáneamente. Y en este sentido

pendet. Quae omnes particulae ex hactenus disputatis satis constant.

De causis actionis

2. Rursus hinc etiam notum est quae sint causae vel essentialia principia actionis. Nam causa efficiens eius est principium illud a quo ipsa manat. Ubi insinuabat se statim quaestio, quodnam sit illud principium, ut explicaremus illud axioma: *Actiones sunt suppositorum.* Sed haec res etiam est supra declarata, cum de supposito ageremus. Causa vero finalis actionis intrinseca et immediata est terminus eius; mediata autem vel ultima esse potest aut ipsummet agens, aut quilibet alius finis ad quem ipse terminus eius referatur. Materialis autem causa interdum nulla est respectu alicuius actionis, ut de actione creativa dictum est; quando vero intercedit materialis causa, illa est ipsum passum, quod, licet immediate recipiat rem illam quae est actio, tamen, secundum distinctionem rationis, non recipit illam nisi mediante passione. Cum autem actio sit forma simplex, non habet aliam propriam formalem causam, neque alia principia essentialia, praeter principium a quo fluit et terminum ad quem tendit, quatenus ea essentialiter respicit, ut declaratum est. Et haec sunt satis de causis actionis.

Proprietates actionis

3. *Actio num semper motui coniungatur.— Actio quomodo passionem inferat.*— De proprietatibus item actionis ut sic nihil fere dicendum occurrit, quia nullae fere sunt quae per se ei conveniant et in essentiali ratione eius non contineantur. Gilbertus autem supra tres aut quatuor insinuat. Prima, quia proprium (inquit) actionis est esse in motu, id est, semper coniungi motui; quod ut sit verum, late sumendum est, quamcumque mutationem etiam perfectivam sub motu includendo. Potest autem dupliciter intelligi. Primo, quod semper mutationi adiuncta sit actio, et hoc sensu est semper vera, si intelligatur de mutatione positiva, quia haec fieri non potest nisi ab aliquo movente et consequenter agente per aliquam actionem. Si vero intelligatur de mutatione corruptiva, non semper est necessarium fieri per positivam actionem, ut si sit pura desitio; tunc autem proportionaliter interveniet carentia seu suspensio alicuius actionis. Alter sensus esse potest ut etiam e converso actio semper habeat coniunctam mutationem, et ita coincidit cum secunda proprietate quam idem auctor ponit, nimirum, actionem inferre passionem in materiam subiectam; quod habet verum in actionibus quae circa subiectum aliquod versantur; creatio enim proprie non infert passionem, ut superius visum est. Cum autem dicitur actio inferre passionem, illud *inferre* non debet intelligi per propriam efficientiam vel causalitatem; nam, cum actio et passio non distinguantur in re, ut videbimus, non potest inter eas esse propria causalitas; neque etiam intelligendum est solum de illatione consequentiae, nam hoc modo etiam passio infert actionem. Intelligendum est ergo de illatione a priori, eo modo quo una proprietas dicitur esse ratio alterius, ad quod sufficit virtualis distinctio seu distinctio rationis cum fundamento in re.

4. *Actio magis et minus ut suscipiat.*— Tertia proprietas est, quam Aristoteles etiam posuit in Praedicamentis, quod actio potest habere contrarium, quae per se satis est clara; convenit autem illi ratione termini; unde non semper ei convenit, sed quando terminus eius habet contrarium. Denique, quoad hoc eadem est ratio de actione quae de motu, de cuius contrarietate physici copiosius disputant. Ultimam proprietatem addunt tam Aristoteles quam Gilbertus, quod actio suscipit magis et minus, quae duobus modis potest actioni tribui: uno modo, ratione termini tantum, quo modo illuminatio ut octo est maior et intensior actio quam illuminatio ut quatuor, etiamsi utraque in instanti fiat. Atque hoc sensu eadem est

respecto de esta propiedad se da la misma razón formal en la acción que la que hay en su término formal, del cual se habló antes al tratar de las cualidades. Cabe entender de otro modo esa propiedad en razón del tiempo, sentido en el cual puede decirse que es más intensa la acción que se produce más velozmente, aunque otra tenga un efecto igual en un tiempo más largo. Y así entendida esta propiedad, sólo puede convenir a la acción sucesiva y coincide con la velocidad del movimiento, sobre la que hay también una cuestión filosófica propia. Es verdad que de la velocidad se dice que es una intensificación de la acción en sentido menos propio; porque más bien consiste en una extensión menor de las partes de la acción misma según la duración o la sucesión.

SECCION VI

Cuántos son los géneros y especies de acciones y en qué sentido se ponen bajo un solo género

1. Esta es también una cuestión que ha quedado tratada en gran parte en lo que antecede. Mas para que quede claro cómo ha de estar constituido el predicamento de la acción y cuál es el género supremo de ésta y, en consecuencia, qué acciones se colocan directamente bajo él, hay que resumir brevemente las principales divisiones de la acción que han quedado diseminadas en las páginas anteriores.

División primera de la acción en sustancial y accidental

2. Así, pues, puede, en primer lugar, dividirse la acción en sustancial y accidental. Llamo sustancial a la que tiene por término a la sustancia, y accidental a la que tiene por término al accidente. Sobre esta división no cabe duda de que hay razón para proponerla y de que es suficiente; en efecto, en las cosas no puede producirse nada que no sea sustancia o accidente, como se desprende de lo dicho antes sobre las divisiones del ente; y cada una de estas dos cosas puede ser producida de por sí y mediante una acción propia, como consta también por lo

proportionalis ratio quoad hanc proprietatem in actione quae in formali termino eius; de quo supra dictum est, cum de qualitatibus ageremus. Alio modo potest intelligi illa proprietas ratione temporis, quo modo dici potest intensior actio quae velocius fit, etiamsi alia longiori tempore aequalem habeat effectum. Atque hoc modo haec proprietas tantum potest convenire actioni successivae et coincidit cum velocitate motus, de qua propria disputatio etiam est philosophica. Verum est velocitatem minus proprie dici intensionem actionis; nam potius est minor quaedam extensio partium ipsiusmet actionis secundum durationem seu successionem.

SECTIO VI

Quot sint genera et species actionum, et quomodo sub uno genere collocentur

1. Haec etiam quaestio magna ex parte in superioribus tractata est. Ut tamen constet quomodo constituendum sit praedicamentum actionis et quod sit summum genus eius et consequenter quae actiones sub illo directe collocentur, breviter colligendae sunt praecipuae divisiones actionis, quae disperse sunt in superioribus traditae.

Prima divisio actionis in substantialem et accidentalem

2. Primo igitur dividi potest actio in substantialem et accidentalem. Substantialem appello quae ad substantiam terminatur; accidentalem, quae ad accidens. De qua divisione dubitari non potest quin merito tradatur et sit sufficiens; in rebus enim nihil fieri potest nisi substantia aut accidens, ut constat ex supra dictis de divisionibus entis; utrumque autem horum potest per se et per propriam actionem fieri, ut etiam constat ex dictis de causa efficienti et per se est satis

dicho sobre la causa eficiente y es de por sí evidente. En consecuencia, es legítima y suficiente la división de la acción en esos dos miembros.

3. *Si es una división unívoca o más bien análoga.*—Se presenta, empero, una duda, que es la razón principal de haber propuesto esta sección: a ver si la acción se divide en esos miembros de modo unívoco o sólo de modo análogo. Porque de lo dicho anteriormente sobre las causas parece inferirse con claridad que esta división es análoga; en efecto, hemos dicho que la causa, sobre todo la eficiente, se predica analógicamente de la causa de las sustancias y de la de los accidentes; luego la causalidad les conviene también analógicamente a estas causas; mas la causalidad de estas causas no es más que la acción; luego la acción se predica también analógicamente de las acciones de estas causas. Y se confirma, en primer lugar, porque la generación, según la opinión común de los filósofos, se dice analógicamente de la generación accidental y de la sustancial; luego. La consecuencia es evidente, porque hay una razón proporcional idéntica, ya sea que nos refiramos a la acción bajo la razón común de acción, ya bajo una razón particular. El antecedente, a su vez, está tomado de Aristóteles, lib. *I De Generat.*, quien por este motivo a la generación de la sustancia la llama simplemente generación; mientras que, con sentido relativo, a la de los accidentes la llama alteración o acción, etc. Finalmente, la razón que está tomada del mismo autor, c. 3, y de Sto. Tomás, en ese pasaje, y en el *De Spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 9, y a. 3, y en el *De Verit.*, q. 21, a. 5, encuentra aplicación a la acción en cuanto tal, concretamente, porque la generación es vía para el ser; y el ser de la sustancia es ser de modo absoluto, mientras que el del accidente lo es de modo relativo. En tal sentido, pues, también la acción es a su modo vía para el ser por parte del agente, puesto que se trata de una comunicación activa del ser mismo; luego si el ser que es comunicado mediante ella es ser analógicamente, también ella misma es acción analógicamente. En efecto, toda la razón de la acción está tomada principalmente del término, según demostramos antes; y el término formal de la acción es la misma realidad producida en cuanto es producida en su ser; por consiguiente, si hay analogía en el ser mismo de los términos, también la habrá en las acciones en concepto de acciones.

notum. Recte ergo et sufficienter dividitur actio in illa duo membra.

3. *An sit univoca an potius analoga.*—Occurrit tamen dubitatio propter quam praecipue hanc sectionem proposui, utrum actio univoce in illa membra dividatur vel tantum analogice. Nam ex dictis supra de causis videtur manifeste inferri hanc divisionem esse analogam; diximus enim causam, praesertim efficientem, analogice dici de causa substantiarum et accidentium; ergo etiam causalitas analogice convenit his causis; sed causalitas harum causarum non est nisi actio; ergo etiam actio analogice dicitur de actionibus harum causarum. Et confirmatur primo, quia generatio, ex communi philosophorum sententia, dicitur analogice de generatione accidentali et substantiali; ergo. Patet consequentia, quia eadem est proportionalis ratio, sive loquamur de actione sub communi ratione actionis, sive sub particulari. Antecedens autem sumitur ex Aristotele, lib. I de Generat., qui hac ratione generationem substantiae vocat simpliciter generationem; accidentium vero secundum quid vocat alterationem aut actionem, etc. Denique ratio quae ex eodem sumitur, c. 3, et ex D. Thom., ibidem, et de Spiritualibus creat., a. 1, ad 9, et a. 3, et q. 21 de Veritate, a. 5, de actione ut sic locum habet, nimirum, quia generatio est via ad esse; esse autem substantiae est esse simpliciter; accidentis, autem, secundum quid. Sic enim etiam actio est suo modo via ad esse ex parte agentis, nam est activa communicatio ipsius esse; ergo si esse quod per eam communicatur analogice est esse, etiam ipsa analogice est actio. Tota enim ratio actionis ex termino praecipue sumitur, ut supra ostendimus; est autem formalis terminus actionis ipsa res producta quatenus in suo esse producitur; ergo si in ipso esse terminorum est analogia, erit etiam in actionibus in ratione actionum.

4. En contra de esto está el que, si lo dividido en esta división no es unívoco, no será posible asignar al predicamento de la acción un género supremo; o al menos habrá que afirmar que la acción que constituye el género supremo de este quinto predicamento es solamente la que es accidental. Mas si se dice esto, se sigue después que hay que establecer dos predicamentos de la acción; pues ¿por qué, si las acciones accidentales constituyen su predicamento, no van a constituir otro las acciones sustanciales? Pues, en primer lugar, éstas se manifiestan como primariamente diversas entre sí; además, en las acciones sustanciales hay diferencias específicas unidas con conveniencias genéricas hasta llegar a una suprema. Y, finalmente, entre las acciones sustanciales y sus términos hay tanta distinción como entre las acciones accidentales y los suyos; luego no hay razón ninguna de que la acción accidental constituya un género de predicamento y no lo constituya la acción sustancial.

5. *Se concluye que es análoga.*—En esta duda tengo por probable que tal división es análoga, ya que las razones expuestas en primer lugar, las cuales están tomadas de la realidad misma, tienen mucha eficacia y no parece que tengan ninguna respuesta conveniente. Y las que hemos expuesto en segundo lugar están tomadas únicamente de la autoridad, debido a la división que se da por buena de los predicamentos, y puede hallárseles solución aduciendo las razones probables por las que las acciones accidentales están colocadas directamente en un predicamento, mientras que se remite las sustanciales al predicamento de la sustancia. Primeramente, porque la creación fue poco conocida para los filósofos antiguos y, por eso, no es extraño que no le hayan concedido un lugar en los predicamentos. Además en lo que antecede hemos afirmado respecto de ella que no es un accidente, sino un modo sustancial, no siendo, por lo mismo, preciso colocarla en los predicamentos de accidentes, sino que debe reducírsela al predicamento de las sustancias. Por su parte, la generación sustancial no es tenida por muchos como acción en sentido propio, sino como un cierto término de la alteración precedente, ya que resulta de ella. Ciertamente que yo no tengo tal sentencia por verdadera, sino que más bien creo que la generación es una acción verdadera y propia, según

4. In contrarium autem est quia si divisum huius divisionis non est univocum, non poterit praedicamento actionis unum genus summum assignari; aut certe dicendum erit actionem quae est genus summum huius quinti praedicamenti esse solum eam quae accidentalis est. At si hoc dicatur, sequitur ulterius duo esse constituenda praedicamenta actionis; cur enim, si actiones accidentales suum praedicamentum constituunt, non constituent aliud substantiales actiones? Nam imprimis illae inter se inveniuntur primo diversae; deinde in actionibus substantialibus dantur specificae differentiae cum convenientiis genericis usque ad aliquam summam. Ac denique tanta est distinctio inter actiones substantiales et suos terminos, sicut inter accidentales et suos; ergo nulla est ratio cur actio[1] accidentalis unum genus praedicamenti constituat, et non actio substantialis.

5. *Analogam esse concluditur.*— In hac dubitatione probabile censeo divisionem hanc esse analogam, nam rationes priori loco factae, quae ex re ipsa sumptae sunt, valde sunt efficaces nec videntur habere convenientem responsionem. Quas vero posteriori loco fecimus, solum desumuntur ab auctoritate ex recepta divisione praedicamentorum, quae expediri possunt afferendo probabiles rationes ob quas actiones accidentales in unum praedicamentum directe collocatae sunt, substantiales vero ad praedicamentum substantiae revocantur. Nam imprimis creatio parum cognita fuit antiquis philosophis, et ideo mirum non est quod ei locum in praedicamentis non dederint. Deinde superius de illa diximus non esse accidens, sed modum quemdam substantialem, et ideo necesse non fuit illam in praedicamentis accidentium collocare, sed ad praedicamentum substantiae reducenda est. Generatio autem substantialis a multis non reputatur actio proprie, sed terminus quidam alterationis praecedentis, quia ex ea resultat. Quam quidem sententiam ego veram non existimo, sed potius

[1] Palabra omitida en algunas ediciones. (N. de los EE.)

dije antes al tratar de la causa eficiente y según es la opinión más común de los filósofos, probándola Aristóteles *ex professo* contra los filósofos antiguos en los libros *De Generat.* Sin embargo, por darse esta acción unida siempre con la alteración, se las considera a modo de una sola cosa, y por esto no es preciso por razón de ella establecer un predicamento peculiar. No obstante, la razón mejor que se da es que, siendo la generación sustancial vía para la sustancia, no tiene razón propia de accidente, sino que es intrínsecamente un modo sustancial, por lo cual resulta conveniente su reducción al predicamento de la sustancia.

6. Por consiguiente, esta sentencia es muy probable; pero aquél a quien no le agrade podrá decir que la acción es susceptible de una doble consideración: Primero, en cuanto es vía para el término al que da el ser, y bajo este concepto cobran valor los argumentos expuestos y se llega a la conclusión de que se trata de algo análogo. Segundo, precisivamente en cuanto es acto del agente que de algún modo lo hace pasar de la potencia al acto, y bajo este concepto es algo unívoco, consideración que puede aplicarse también proporcionalmente a la pasión. Sin embargo, en esta respuesta queda siempre como difícil el punto de que la acción en cuanto acción no puede ser considerada con precisión de la razón de vía y de causalidad o donación de algún ser. Además, porque no es acto del agente de otra manera más que porque procede de él para la comunicación de algún ser. Mas puede decirse que en ella, tal como se la constituye en un predicamento, no se tiene en consideración nada de esto, sino sólo el que es como la forma del agente confiriéndole la denominación de tal, y que en este sentido tiene univocación lógica, por más que, según su razón total real, tenga analogía metafísica.

Segunda división de la acción sustancial

7. En segundo lugar, puede subdividirse la acción sustancial en aquella que es producida sin sujeto y la que es producida de un sujeto, división que está ya suficientemente clara por lo dicho: en efecto, la primera es la creación, y la segunda es la generación. Ulteriormente cabe subdividir a éstas en producción y conservación: de esta división se ha tratado ampliamente antes y se demostró que

generationem esse veram ac propriam actionem, ut supra dixi tractando de efficienti causa, et est communior philosophorum sententia, quam Aristoteles ex professo probat contra antiquos philosophos in libris de Generat. Tamen, quia semper est coniuncta haec actio cum alteratione, per modum unius reputatur, et ideo non oportet ratione illius peculiare praedicamentum constituere. Melior tamen ratio redditur, quod generatio substantialis, cum sit via ad substantiam, non habet propriam rationem accidentis, sed intrinsece est modus substantialis, et ideo convenienter ad praedicamentum substantiae revocatur.

6. Est ergo haec sententia valde probabilis; cui vero illa non placuerit, dicere poterit actionem dupliciter spectari posse: primo, ut est via ad terminum cui dat esse, et sub hac ratione procedere rationes factas et concludere esse analogum quid. Secundo, praecise ut est actus agentis, suo modo perducens illud de potentia in actum, et sub hac ratione esse quid univocum, quod etiam ad passionem potest proportionaliter applicari. Illud tamen semper manet difficile in hac responsione, quia actio ut actio non potest praescindi a ratione viae et causalitatis seu dationis alicuius esse. Item, quia non aliter est actus agentis nisi quia ab eo fluit ad communicandum aliquod esse. Dici vero potest nihil horum considerari in illa prout in praedicamento collocatur, sed solum quod est veluti forma agentis illud sic denominans, et ut sic habere univocationem logicam, licet secundum completam rationem realem suam habeat metaphysicam analogiam.

Secunda divisio substantialis actionis

7. Secundo, subdividi potest actio substantialis in eam quae sine subiecto fit et quae fit ex subiecto, quae divisio iam satis constat ex dictis: prior enim est creatio et posterior generatio. Quae ulterius subdividi possunt in productionem et conservationem:

no se trata de una división real, sino conceptual. Y, a su vez, estos miembros pueden dividirse en varias especies, de acuerdo con la diversidad de los términos, como también dejamos dicho antes. Y también respecto de esta división se puede dudar si es unívoca o análoga. Pues puede parecer análoga por dos razones. La primera, porque Dios, en concepto de causa primera eficiente, es la causa primaria respecto de todas las otras, de tal manera que la causa eficiente se predica analógicamente de ellas, siendo Dios el analogado primario; luego, siendo la creación la acción cuasi primera de Dios en cuanto eficiente, acción de la que dependen esencialmente todas las otras, parece que de algún modo la acción se predica analógicamente respecto de ella y de las otras acciones, y que la creación es el primer analogado. En segundo lugar, porque la creación es la que da el ser simplemente; por el contrario, mediante la generación no se da el ser simplemente en cuanto tal, sino que se confiere el ser tal y—por así decirlo—sólo parcialmente, en concreto aplicando la forma a la materia.

8. Mas, aunque estas razones sean probables, no parece, sin embargo, darse aquí una razón suficiente de analogía; porque mediante la generación verdadera y propiamente se produce la sustancia, la cual es ente en absoluto y se predica unívocamente de todas las cosas creadas; de esta suerte, aunque atendiendo al modo sea siempre la creación una acción más excelente, no obstante muchas veces la realidad producida por la generación es más perfecta que la que se produce por creación. Además, el que toda generación presuponga alguna creación, al menos la de la materia, no basta para constituir analogía, porque se trata únicamente de una presuposición material, en el mismo sentido en que también la forma supone la materia sin que por ello sea sustancia analógicamente respecto de ella. Se añade el que toda acción generativa es necesariamente acción de Dios mismo, aunque no sea de él solo y, por eso, debido a la peculiar relación que la creación tiene con Dios, no es preciso que la razón de acción le convenga con prioridad y con analogía. En consecuencia, aunque la razón de causa eficiente en cuanto a su potencia operativa se predique analógicamente de Dios y con prioridad; sin embargo, en cuanto a la acción actual, no es preciso que intervenga la analogía, puesto

de qua divisione late supra disputatum est et ostensum non esse secundum rem, sed secundum rationem. Ac rursus possunt illa membra in varias species dividi iuxta varietatem terminorum, ut superius etiam diximus. Potest autem etiam de hac divisione dubitari an sit univoca vel analoga. Videri enim potest analoga duplici ratione. Prima, quia Deus in ratione primae causae efficientis est primaria causa respectu omnium aliarum, ita ut analogice de illis causa efficiens dicatur, et Deus sit primarium analogatum; ergo, cum creatio sit quasi prima actio Dei ut efficientis, a qua omnes aliae essentialiter pendent, aliquo modo videtur actio analogice dici de illa et de aliis actionibus, et creationem esse primum analogatum. Secundo, quia creatio est quae dat simpliciter esse; per generationem autem non datur simpliciter esse ut sic, sed tale esse et (ut ita dicam) tantum ex parte, applicando, scilicet, formam materiae.

8. Sed, licet hae rationes sint probabiles, nihilominus non videtur hic intercedere sufficiens ratio analogiae; nam per generationem vere ac proprie fit substantia, quae est simpliciter ens et univoce dicitur de omnibus creatis; ita, licet ex modo semper creatio sit excellentior actio, saepe tamen res facta per generationem perfectior est quam quae fit per creationem. Item, quod omnis generatio supponat aliquam creationem saltem materiae non sufficit ad analogiam constituendam, quia illa praesuppositio est tantum materialis, sicut etiam forma supponit materiam et non propterea est analogice substantia respectu illius. Accedit quod omnis actio generandi necessario est actio ipsius Dei, quamvis non solius, et ideo propter peculiarem habitudinem quam creatio habet ad Deum, non oportet ut ratio actionis per prius et cum analogia illi conveniat. Unde, licet ratio causae efficientis, quoad vim agendi, analogice dicatur et per prius de Deo, tamen, quoad actualem actionem, non oportet ut intercedat analogia, quia etiam Deus denominatur actu agens ab ac-

que también Dios recibe la denominación de agente en acto en virtud de la acción creada, y a veces en virtud de la misma acción por la que se dice operar también la criatura, según queda visto antes.

Tercera división en acción transeúnte e inmanente

9. En tercer lugar la acción accidental se subdivide en inmanente y transeúnte, división de la que hemos dicho antes bastantes cosas. Ni tiene nada que ver el que la diferencia de la acción transeúnte parezca convenirles también a las acciones sustanciales, porque no podemos encontrar unas diferencias más propias, sino que hay que tomarlas en cuanto se proporcionan al género que dividen. Porque hay también otras diferencias que pueden ser comunes a estos miembros y, de acuerdo con ellas, cabría establecer otro orden en estas divisiones, porque la acción accidental no sólo se realiza a partir de un sujeto presupuesto, sino que alguna puede también realizarse sin sujeto, como es el caso de la creación o conservación de un accidente fuera del sujeto. Asimismo en las acciones accidentales se da la producción y la conservación. También sería posible dividir primeramente la acción en espiritual y material, y luego estos miembros en otros. Sin embargo, el orden propuesto parece más conveniente, tanto a causa de la diferencia mayor entre las acciones sustanciales y las accidentales, como sobre todo si con estas últimas solas se constituye un único predicamento. Por lo tanto, se ha dividido legítimamente la acción accidental en inmanente y transeúnte. Se llama inmanente con propiedad únicamente aquella que permanece formalmente en la misma potencia próxima por la que es producida y que es tal por su género que nunca puede ser producida en otro sujeto, siendo en este sentido inmanentes sólo las acciones de conocer y de amar, entre las que se dan muchos géneros y especies de acciones que no es preciso explicar aquí más, puesto que ello corresponde a la ciencia del alma y a la que se ocupa de los ángeles.

10. *A algunas acciones vitales y connaturales se las llama inmanentes en sentido amplio.*—Mas alguna vez este nombre de acción inmanente se extiende a todas las que permanecen en el supuesto operante, y en este sentido pueden cali-

tione creata, et interdum ab eadem a qua creatura etiam agere dicitur, ut supra visum est.

Tertia divisio in transeuntem et immanentem actionem

9. Tertio subdividitur actio accidentalis in immanentem et transeuntem; de qua divisione satis multa diximus. Nec refert quod illa differentia transeuntis actionis etiam substantialibus actionibus convenire videatur, quia non possumus differentias magis proprias invenire, sed sumendae sunt prout accomodantur generi quod dividunt. Nam etiam aliae differentiae possunt esse communes his membris et secundum eas possent hae divisiones aliter ordinari, quia et accidentalis actio est ex praesupposito subiecto, et potest etiam aliqua sine subiecto fieri, ut creatio vel conservatio accidentis extra subiectum. Item in actionibus accidentalibus datur productio et conservatio. Posset etiam actio primo dividi in spiritualem et materialem, et deinde haec membra in alia. Nihilominus tamen ordo propositus videtur convenientior, et propter maius discrimen inter actiones substantiales et accidentales, et praesertim si ex his tantum posterioribus unum praedicamentum conficitur. Recte igitur divisa est actio accidentalis in immanentem et transeuntem. Immanens proprie tantum illa dicitur quae formaliter manet in eadem potentia proxima a qua elicitur quaeque ex suo genere talis est, ut nunquam in alio subiecto fieri possit, et hoc modo tantum actiones cognoscendi et amandi sunt immanentes, in quibus plura dantur genera et species actionum quas hic amplius tradere non est necesse, id enim spectat ad scientiam de anima et de angelis.

10. *Aliquae vitales et connaturales actiones late vocantur immanentes.*— Aliquando vero extenditur nomen actionis immanentis ad omnem illam quae in supposito operante manet, et hoc modo omnes motus vitales,

ficarse como inmanentes todos los movimiento vitales, tanto el de nutrición como el de aumento, y también el movimiento local de los animales; podrá hacerse lo mismo con el movimiento natural de la tierra que tiende hacia abajo, o con el del agua que se reduce a su frialdad primitiva. Mas todas éstas son acciones inmanentes en el sentido impropio, porque, aunque permanezcan en el mismo supuesto, no lo hacen según una misma parte, o no lo hacen según la misma potencia o virtud operativa. Y quedan especialmente excluidos los movimientos naturales, porque de algún modo son atribuidos a un agente extrínseco, igual que pasa con el de la generación; y por el mismo motivo la emanación natural, por ejemplo, la de las potencias a partir del alma, aunque a su modo sea una acción, tal como se vio antes, y permanezca en la misma alma, sin embargo, por atribuirse propiamente a un agente extrínseco, con propiedad no es una acción inmanente. Así resulta que la acción inmanente propia sólo se da en las acciones vitales, aunque no quepa la conversión, puesto que no toda acción vital es inmanente en el sentido propio que ya se ha expuesto.

11. *Si se da alguna acción formalmente inmanente y virtualmente transeúnte.* Suelen dividir algunos la acción transeúnte en la formalmente transeúnte y en la que lo es sólo en cuanto a la eficiencia; más aún, quienes piensan que toda acción está en el agente creen que a ninguna acción se le llama transeúnte más que atendiendo a su eficacia. Yo, en cambio, pienso que ninguna acción en cuanto acción es transeúnte sólo en cuanto a la eficacia, puesto que la acción en cuanto acción no es eficaz más que por razón de su término intrínseco; por eso si se trata de una acción tal que permanezca en el agente, esto sucede porque permanece en él su término; luego, en cuanto es acción, no puede ser transeúnte por lo que respecta a la eficacia. Y si a veces mediante un acto inmanente se produce algo externo, no se produce por él en concepto de acción, sino en cuanto es un principio operativo, según se dijo antes a propósito de la ciencia y de la voluntad divina; y otro tanto sucede con la voluntad creada en cuanto es operativa *ad extra.* Por tanto, en ese caso, la acción inmanente opera *ad extra,* considerada en cuanto es acción, no por sí misma, sino mediante su término intrínseco. Por ejemplo, si llamamos acción inmanente a la reducción del agua a la frialdad primitiva, por más que de

et nutritionis et augmentationis, et motus etiam localis animantium, poterunt immanentes appellari; item motus naturalis terrae deorsum tendentis, aut aquae reducentis se ad pristinam frigiditatem. Sed hae omnes improprie sunt actiones immanentes, quia, licet sint in eodem supposito, non tamen secundum eamdem partem, vel non secundum eamdem potentiam aut vim agendi. Et motus illi naturales peculiariter excluduntur, quia aliquo modo tribuuntur extrinseco agenti, sicut generandi; et eadem ratione naturalis emanatio, verbi gratia, potentiarum ab anima, etiamsi sit suo modo actio, ut supra visum est, et in eadem anima maneat, tamen, quia extrinseco agenti proprie tribuitur, non est proprie actio immanens. Ita fit ut propria actio immanens solum in vitalibus actionibus inveniatur, quamvis non convertatur, quia non omnis actio vitalis immanens est in proprietate iam dicta.

11. *An sit aliqua actio formaliter immanens et transiens virtualiter.*— Actio transiens subdividi ab aliquibus solet in formaliter transeuntem, vel tantum quoad efficientiam; immo, qui putant actionem omnem esse in agente existimant nullam actionem dictam esse transeuntem nisi ob efficaciam. Ego vero censeo nullam actionem ut actionem esse transeuntem quoad efficaciam tantum, quia actio ut actio non est efficax nisi ratione sui termini intrinseci; unde, si talis est actio quae in agente maneat, ideo est quia in eo manet terminus eius; ergo, ut est actio, non potest esse transiens quoad efficaciam. Quod si interdum per actum immanentem aliquid extra fit, non fit per illum in ratione actionis, sed ut principium agendi, ut supra dictum est de scientia et voluntate divina; et idem est de voluntate creata quatenus est operativa ad extra. Quocirca actio immanens tunc prout est actio, non per se, sed per suum intrinsecum terminum operatur ad extra. Ut si reductionem aquae ad pristinum frigus actionem immanentem vocemus, licet ex ea proveniat quod aqua

ella se derive que el agua enfriada produzca enfriamiento en una cosa extrínseca, la acción de reducción no será llamada en sentido propio transeúnte en cuanto a la eficacia, puesto que se detiene en su término; mas se sigue una segunda acción por virtud del término de la acción anterior, como si se tratase de un principio de una nueva acción. En este sentido, pues, debe entenderse siempre que se diga que un acto inmanente es el principio de algún efecto extrínseco al operante; más aún, si alguna vez deja tras sí algún otro efecto en el operante mismo, lo produce de la misma manera. Por consiguiente, toda acción transeúnte, si es transeúnte con propiedad y según la razón de acción, es llamada tal por ser formalmente transeúnte, esto es, porque sale de un agente y es recibida en un paciente. A su vez, puede ésta dividirse en muchas especies y modos de acciones transeúntes, cuyo tratamiento y estudio es propio de los físicos, puesto que una acción semejante se refiere sobre todo a la materia sensible, y, por ello, es casi la misma razón la que existe para la acción que la que existe para el movimiento en cuanto a estas especies.

12. Los autores encuentran todavía otras divisiones de las acciones, las cuales, por lo que a la cuestión presente se refiere, están suficientemente claras por lo que antecede, como el dividir la acción en vital y no vital, división que hemos tocado antes, sección 3. Asimismo, podría dividírsela en la que se da por eficiencia propia o en la que se da por resultancia natural; y de ella se habló al tratar de la causa eficiente. Finalmente, expusimos otra antes, la división en acción instantánea y sucesiva, de la que nos ocuparemos más extensamente en la disputación siguiente. Baste, por lo tanto, con lo dicho sobre la acción.

facta frigida rem extrinsecam frigefaciat, actio illa reductionis non dicetur proprie transiens quoad efficaciam, quia illa sistit in suo termino; altera vero actio sequitur ex virtute termini prioris actionis, tamquam ex principio novae actionis. Ad hunc ergo modum intelligendum est quotiescumque actus immanens est principium alicuius effectus extra operantem; immo, si interdum in ipso operante aliquem alium effectum relinquit, eodem modo illum efficit. Omnis ergo actio transiens, si proprie et in ratione actionis transiens sit, ideo talis dicitur quia est formaliter transiens, id est, ab agente exiens et in passum recepta. Quae rursus dividi potest in plures species et modos actionum transeuntium, quarum tractatio et speculatio propria est physicorum; nam huiusmodi actio maxime concernit materiam sensibilem, ac proinde eadem fere ratio est de actione et de motu quoad has species.

12. Aliae item divisiones actionum inveniuntur in auctoribus, quae, quantum ad praesens spectat, satis sunt ex superioribus notae, ut quod distinguitur actio in vitalem et non vitalem, quam supra, sect. 3, tetigimus. Item, quod distingui posset in eam quae est per propriam efficientiam, vel per naturalem resultantiam; de qua dictum est tractando de efficiente causa. Aliam denique tradidimus supra, in actionem instantaneam et successivam, de qua plura dicemus disputatione sequenti. Haec igitur de actione dixisse sufficiat.

DISPUTACION XLIX

LA PASION

La presente Disputación, bastante breve a pesar de sus cuatro Secciones, va precedida de un prólogo, como suele hacer Suárez, en el que se refiere a la equivocidad del término pasión y al sentido que aquí se le da, con lo que, centrada la cuestión, pasa a la división de la Disputación entera.

Consta de dos partes:

I: Conveniencias y diferencias entre pasión y acción (Sec. I).
II: Naturaleza y especies de la pasión (Sec. II, III y IV).

SECCIÓN I

El problema que se plantea aquí Suárez es el de si la pasión se distingue realmente de la acción, y tras referirse a Escoto y a sus discípulos, que afirman la distinción real entre ambas (1), ya sea en todos los casos, ya en algunos (2), declara que realmente no pueden distinguirse (3). Se ocupa de la posibilidad de la distinción modal y, después de referir las distintas opiniones (4-7), define con Sto. Tomás que se diferencian por razón razonada (8), y lo prueba a lo largo de los dos últimos números de la Sección (9-10).

SECCIÓN II

Entramos con ella en la parte segunda de la Disputación, es decir, la naturaleza y división de la pasión. En la presente Sección se ocupará Suárez de la comparación de pasión y movimiento, "porque en toda pasión se da siempre movimiento" (1). Enumera en primer lugar una opinión bastante general acerca de la distinción de pasión y movimiento (2-3), que no ha de admitir Suárez, y previamente a exponer la suya, enumera los puntos de semejanza de ambas, puntos que reduce a tres y expone largamente (4-11), para dar, por fin, la verdadera distinción entre pasión y movimiento, que hace consistir en una apelación (12-13), y en una distinción de razón razonada si el movimiento se toma precisivamente (14-15). Termina la Sección respondiendo a los argumentos que se habían propuesto en favor de las opiniones precedentes (16-20).

SECCIÓN III

Más de lleno ya en la esencia de la pasión, se pregunta Suárez si la inhesión actual pertenece a su concepto, o sólo la aptitudinal, cuestión que presenta en la

pasión interés especial (1). Razones de duda se ofrecen en ambos sentidos: en favor de la inherencia aptitudinal, por tratarse de un accidente (2), y por comparación con la acción (3), así como por la comparación con la forma, que puede separarse de la unión actual con el sujeto, e igual ocurre con la dependencia (4-5). Sin embargo, se ha de afirmar que la inhesión actual pertenece al concepto de pasión, y se prueba largamente, tanto en el caso de que sea una pasión unitiva de la forma solamente, como también si es productiva de ella, porque en todos los casos tiene que estar actualmente unida al sujeto (6-12).

SECCIÓN IV

En esta última Sección se pregunta Suárez si pertenecen a este género la pasión momentánea y la sucesiva, y cómo difieren entre sí. Trata primeramente de la distinción en pasión momentánea y sucesiva (1-2), y de la división de la momentánea en permanente y transeúnte (3), que es una diferencia accidental (4); así como la división de la sucesiva en continua y discreta (5). Acerca de si la diferencia entre pasión instantánea y sucesiva es esencial, el autor, después de enumerar dos opiniones contrarias (6-7), expone la suya, haciendo consistir la diferencia preferentemente en la naturaleza del término producido (8-9); de tal manera que la distinción será accidental si no afecta a la naturaleza del término, y será esencial si se origina en ella (10). Cierra la Disputación confirmando su posición en los dos últimos números (11-12).

DISPUTACION XLIX

LA PASION

Diversos significados del nombre pasión.—El nombre de pasión en boca de filósofos y teólogos es equívoco, como se ve por Aristóteles, libro V de la *Metafísica,* c. 21, y por Santo Tomás, I-II, q. 22, a. 1 y en otros lugares, y por diferentes pasajes de otros autores. En efecto, no solamente suelen llamarse pasiones los afectos del alma, sino también ciertas cualidades de la tercera especie, como se ve por el capítulo de la *Cualidad,* y por el lib. III de la *Física,* c. 3. Además se dice que alguien padece, principalmente cuando recibe algo ajeno a su naturaleza, o cuando pierde algo. En sentido amplio, en cambio, se dice pasión la recepción de cualquier forma, de la clase que sea. Y en este sentido se toma en el caso presente; de este modo, pues, es correlativa a la acción, aunque no a toda acción, sino a aquella que se produce a partir de un sujeto presupuesto. Pero, como la acción y la pasión tomadas de esta manera tienen entre sí una gran conexión y convienen en muchos puntos, muchas de las cosas que se dijeron acerca de la acción pueden aplicarse a la pasión, guardando la proporción debida; y por ello llevaremos a término esta Disputación con más brevedad explicando en primer lugar la conveniencia y la diferencia entre la acción y la pasión, para declarar luego la naturaleza propia de la pasión y sus especies.

DISPUTATIO XLIX

DE PASSIONE

Passionis *nomen varia significat.*— Passionis nomen in usu philosophorum et theologorum aequivocum est, ut ex Aristot., lib. V Metaph., c. 21, et ex. D. Thoma, I-II, q. 22, a. 1, aliisque locis et ex aliis auctoribus passim constat. Nam et affectus animi passiones appellari solent, et quaedam qualitates tertiae speciei passiones appellantur, ut patet ex c. de Qualitate, et III Phys., c. 3. Praeterea maxime aliquis pati dicitur, quando aliquid praeter naturam suam patitur, aut quando aliquid amittit. Late vero passio dicitur omnis receptio alicuius formae, qualiscumque illa sit. Et hoc modo in praesenti sumitur; sic enim correspondet actioni, quamvis non omni, sed illi quae fit ex praesupposito subiecto. Quoniam vero actio et passio sic sumptae magnam inter se connexionem habent et in multis conveniunt, ideo multa etiam ex iis quae de actione dicta sunt, servata proportione, applicari possunt ad passionem; et idcirco brevius hanc disputationem expediemus, explicando imprimis convenientiam et discrimen inter actionem et passionem, et deinde propriam naturam passionis et species eius declarando.

SECCION PRIMERA

Si la pasión se distingue realmente de la acción

1. *Se rechaza la opinión de algunos.*—Acerca de la acción y la pasión opinaron algunos que son realidades realmente distintas, lo cual han de pensar necesariamente quienes juzgan que la acción no es otra cosa que la relación del agente al paciente; y que la pasión es la relación del paciente al agente. Así pensó Escoto, *In IV*, dist. 13, q. 1, y en *Quodl.*, 11, a quien sigue Antonio Andrés, en el libro *De Sex. Princ.*, q. 9. Sin embargo, esta opinión fue rechazada en lo que precede al tratar de la acción, y con la misma o mayor razón hay que rechazarla en la pasión, ya que por la pasión como tal no se refiere el paciente al agente, sino que únicamente es el paciente mismo el que queda afectado por la pasión en orden a un cierto término, pues la pasión es la recepción de una determinada forma. Y aun cuando toda pasión proceda de un agente, sin embargo procede de él solamente como de causa extrínseca; por lo cual, no solamente no dice relación al agente de modo formal, sino que tampoco incluye en su concepto formal y precisivo relación trascendental al agente; de lo contrario incluiría en su propia razón lo que pertenece a la razón de la acción. Por consiguiente, si hay alguna relación del paciente al agente, resulta de la pasión y se funda en ella, pues se comporta como paciente respecto de él porque padece de parte de él; luego la acción y la pasión no pueden distinguirse de ese modo. Omito otras cosas que se dijeron anteriormente acerca de las relaciones que advienen extrínsecamente, y que pueden aplicarse también aquí.

2. *Refutación de la opinión de otros.*—Otros dijeron que la acción y la pasión se distinguen a veces realmente, y otras veces en cambio no; pues cuando la acción está en el agente y produce la pasión en el paciente, se distinguen realmente; pero cuando la acción se transfiere al paciente juntamente con la pasión misma, o permanecen ambas en el mismo agente, el cual es al mismo tiempo paciente, entonces no se da distinción real. Sin embargo, como hemos rechazado antes el

SECTIO PRIMA

Utrum passio in re ipsa differat ab actione

1. *Aliquorum sententia improbatur.*— De actione et passione aliqui opinati sunt esse res realiter distinctas, quod necesse est sentiant illi qui existimant actionem nihil aliud esse quam relationem agentis ad patiens; passionem vero relationem patientis ad agens. Quod sensit Scotus, In IV, dist. 13, q. 1, et Quodl., 11, quem sequitur Anton. Andr., in libro de Sex princ., q. 9. Haec tamen sententia reiecta est in superioribus in actione, et eadem vel maiori ratione reiicienda est in passione, quia per passionem ut sic non refertur patiens ad agens, sed solum passum ipsum afficitur passione in ordine ad terminum aliquem; est enim passio receptio alicuius formae. Et quamvis omnis passio sit ab aliquo agente, tamen solum est ab eo ut a causa extrinseca; unde non solum non dicit formaliter relationem ad agens, verum etiam non includit in suo formali ac praeciso conceptu respectum transcendentalem ad agens; alioqui in sua ratione includeret id quod est de ratione actionis. Si qua ergo est relatio patientis ad agens, illa resultat ex passione, et in ea fundatur; ideo enim ad illud refertur, quia ab illo patitur; non possunt ergo actio et passio illo modo distingui. Omitto alia quae de relationibus extrinsecus advenientibus superius dicta sunt, quae etiam hic applicari possunt.

2. *Aliorum sententia refutatur.*— Alii dixerunt actionem et passionem interdum distingui realiter, aliquando vero minime; nam quando actio est in agente et infert passionem in passum, realiter distinguuntur; quando vero actio cum passione ipsa transfertur in passum, aut utraque manet in ipso agente, quod simul etiam patiens sit, tunc non habere realem distinctionem. Verumtamen, cum supra reiecerimus primum membrum huius partitionis et ostenderimus nullam esse actionem proprie dictam quae passionem inferat in aliud subiectum, praeter illud in quo ipsa est, pro constanti relinquimus nec partitionem illam esse necessariam, neque ex illo capite, nimirum ex distinctione subiectorum, actionem et passionem realiter aliquando distingui. Ut autem formalis et propria sit comparatio, facienda est inter passionem et actionem quae illam inferat; nam si disparate (ut ita dicam) comparentur, saepe poterunt distingui realiter; sic enim passiva generatio realiter distinguitur a creatione, et in universum actio creandi dici poterit realiter distingui a passione, vel negative, quia nullam habet passionem sibi intrinsece coniunctam; vel positive respectu aliarum passionum, quas ipsa non infert. Sed haec comparatio est extrinseca et accidentaria. Conferenda ergo est passio cum actione illativa passionis, et proportionate unaquaeque passio cum actione cui correspondet.

primer miembro de esta división y hemos mostrado que no hay ninguna acción propiamente dicha que produzca una pasión en otro sujeto, excepto aquel en que está ella misma, damos por probado que ni esa división es necesaria, ni partiendo de ese punto, concretamente de la distinción de sujetos, se distinguen alguna vez realmente la acción y la pasión. Y para que la comparación sea formal y propia se ha de establecer entre la pasión y la acción que produzca a aquélla; pues si se comparan por separado—por decirlo así—, podrán muchas veces distinguirse realmente; en efecto, la generación pasiva se distingue así realmente de la creación y en general la acción creativa podrá decirse que se distingue realmente de la pasión, ya sea negativamente, en cuanto no tiene ninguna pasión unida intrínsecamente a sí; ya sea positivamente respecto de las otras pasiones que ella no produce. Pero ésta es una comparación extrínseca y accidental. Por tanto, la pasión se ha de comparar con la acción de la que resulta la pasión, y proporcionalmente, cada acción se ha de comparar con la acción a que corresponde.

La acción y la pasión no se distinguen realmente

3. Explicado, pues, así el sentido de esta comparación, la opinión común y verdadera es que la acción y la pasión no se distinguen realmente en sentido propio y riguroso. Esta es la opinión de Aristóteles en el lib. III de la *Física*, c. 3, donde afirma que la acción y la pasión son en la realidad un mismo acto o movimiento, y que difieren según aspectos distintos. Y esto mismo enseñan los autores anteriormente citados, que sostienen que la acción está en el paciente. Se prueba ya que la acción y la pasión o bien se distinguen realmente como dos realidades, o como dos modos reales y distintos realmente. Lo primero no puede afirmarse, porque, como se vio antes, la acción no es una realidad propiamente dicha, sino un modo de la realidad; por consiguiente, tampoco la pasión puede ser una realidad que tenga por sí entidad propia, sino un modo de la realidad. En efecto, tiene el mismo modo y orden que la acción, y atendiendo a su formalidad propia, importa menor perfección. Igualmente el movimiento no es una realidad en sentido propio,

Actio et passio non distinguuntur realiter

3. Sic igitur explicato sensu huius comparationis, est communis et vera sententia actionem et passionem non distingui realiter proprie et rigorose. Haec est sententia Arist., III Phys., c. 3, ubi ait actionem et passionem in re esse eumdem actum seu motum differreque paenes diversos respectus. Quod idem docent auctores supra citati, [qui tenent actionem esse in passo. Et probatur,] [1] quia vel actio et passio distinguuntur realiter ut duae res, vel ut duo modi reales et realiter distincti. Primum dici non potest, quia, ut supra visum est, actio non est res proprie sumpta, sed modus rei; ergo nec passio potest esse res habens ex se propriam entitatem, sed modus rei. Est enim eiusdem modi et ordinis cum actione, et secundum propriam formalitatem minorem importat perfectionem. Item motus non est res proprie, sed modus rei, ergo nec passio; sunt

[1] Falta en la Vivès. (N. de los EE.)

sino un modo de la realidad; por consiguiente, tampoco la pasión, porque tienen una misma razón, o mejor dicho, son lo mismo, como diré después. Tampoco lo segundo puede ser verdadero, porque los modos reales—como se dijo antes en la Disputación VII—no tienen distinción real de suyo, sino de acuerdo con las realidades de las que son modos; ahora bien, la pasión y la acción que la produce son modos de una misma realidad, concretamente de un mismo movimiento o de un mismo término; por consiguiente no pueden ser modos realmente distintos. Se prueba la menor, tanto por la doctrina de Aristóteles y por la doctrina común citada antes, como por la realidad misma, porque la pasión no es otra cosa que la producción de la forma, o del término formal de la acción en cuanto se recibe en un sujeto y lo reduce inmediatamente de la potencia al acto; ahora bien, la producción del término o de la forma no es otra cosa que un cierto modo suyo; luego la pasión es un modo del término de la acción. En cambio, se mostró antes que la acción no es otra cosa que un cierto modo del mismo término, concretamente su dependencia del agente; por consiguiente la acción y la pasión son modos de una misma realidad; por tanto no pueden tener entre sí distinción real. Y se confirma porque la acción no se distingue realmente del término, como se dijo antes; pero esto mismo lo mostraremos inmediatamente acerca de la pasión con respecto al término; por consiguiente, tampoco pueden distinguirse realmente entre sí. Se confirma finalmente con esa razón vulgar de que la distinción no se ha de introducir sin necesidad; y aquí no hay necesidad ninguna, como se verá más claramente por lo que hemos de decir.

Varias opiniones sobre la distinción modal entre la acción y la pasión

4. Puede dudarse también además sobre si por lo menos se ha de admitir una distinción modal, que sea actual y *ex natura rei,* entre la acción y la pasión; pues de esta forma sucede con frecuencia que los modos de una misma realidad, y que son distintos de ella de esa manera, se distinguen también entre sí en el mismo sentido. Por consiguiente, piensan muchos que se ha de admitir esta distinción entre la acción y la pasión. Otros hablan de un modo ambiguo, llamando a aquélla distinción formal. Y puede fundarse esta opinión o bien en la distinción

enim eiusdem rationis, vel potius idem, ut infra dicam. Secundum etiam non potest esse verum, quia modi reales, ut supra, in disp. VII, dictum est, ex se non habent distinctionem realem, sed iuxta eas res quarum sunt modi; sed passio et actio quae illam infert, sunt modi eiusdem rei, nimirum eiusdem motus aut eiusdem termini; ergo non possunt esse modi realiter distincti. Probatur minor, tum ex doctrina Aristotelis et communi supra citata, tum ex re ipsa, quia passio nihil aliud est quam fieri formae seu formalis termini actionis prout recipitur in subiecto, et illud immediate reducit de potentia in actum; sed fieri termini vel formae nihil aliud est quam quidam modus eius; ergo passio est modus termini actionis. At supra etiam ostensum est actionem nihil aliud esse quam modum quemdam eiusdem termini, scilicet, dependentiam eius ab agente; ergo actio et passio sunt modi eiusdem rei; ergo non possunt inter se habere realem distinctionem. Et confirmatur, nam actio non distinguitur realiter a termino, ut supra dictum est; sed hoc ipsum ostendemus statim de passione respectu termini; ergo neque inter se possunt realiter distingui. Confirmatur tandem illa vulgari ratione, quod distinctio non est introducenda sine necessitate; hic autem nulla est necessitas, ut a fortiori ex dicendis constabit.

Variae sententiae de distinctione modali inter actionem et passionem

4. Dubitari etiam ulterius potest an saltem admittenda sit distinctio modalis, quae actualis sit et ex natura rei, inter actionem et passionem: sic enim saepe contingit modos eiusdem rei et ab illa sic distinctos, inter se etiam eodem modo distingui. Hanc ergo distinctionem putant multi admittendam esse inter actionem et passionem. Alii vero lubrice loquuntur, vocantes illam distinctionem formalem. Potestque haec sententia fundari vel in praedicamentali distinctione ac-

predicamental de la acción y la pasión, o en la distinción entre la potencia activa y la pasiva. En efecto, como la acción es el acto de la potencia activa, y la pasión de la pasiva y las potencias éstas son de algún modo distintas en la realidad, parece necesario que también la acción y la pasión se distingan de alguna manera en la realidad misma y *ex natura rei.*

5. En otro sentido afirma Herveo, *Quodl.* VII, q. 14, que la acción y la pasión difieren porque el agente pertenece a la razón de la acción y el paciente a la razón de la pasión, de modo extrínseco—dice—y por adición, lo mismo que la causa pertenece a la razón del efecto. Sin embargo, apenas se entiende qué es lo que pretende, a no ser que afirme lo que dicen otros, y diremos inmediatamente también nosotros, que la acción y la pasión difieren según las diversas relaciones al agente o al paciente, sentido que no parece pretender Herveo, ya que expresamente defiende que las relaciones al agente y al paciente no pertenecen a la razón de la acción y la pasión. Por ello indica que el movimiento que existe en el paciente es una acción en cuanto por denominación extrínseca confiere la denominación de agente en acto; y que es pasión en cuanto confiere al sujeto la denominación de paciente en acto, incluso sin ninguna relación a ellos mismos; todo esto es absolutamente ininteligible si no interviene al menos una relación trascendental.

6. Y por ello Capréolo afirma con más claridad, *In II,* dist. 1, q. 2, a. 1, concl. 2, que la acción y la pasión difieren por diversas relaciones; pero defiende que esas relaciones no pertenecen a la acción y a la pasión *in recto,* sino *in obliquo.* Por ello piensa que real e intrínsecamente no difieren en modo alguno la acción y la pasión, sino que son la misma mutación o movimiento; en cambio extrínsecamente difieren por las relaciones que connotan. Y esa relación dice que en la acción es la relación del agente al efecto, la cual se da en el agente mismo; y que en el paciente es la relación del efecto a la causa. Pero que esta opinión es falsa en la acción lo hemos mostrado antes; y la misma razón proporcional se da para la pasión. Primero, porque la relación del efecto a la causa se sigue de la pasión en el término mismo de la pasión; por consiguiente, no puede la pasión quedar

tionis et passionis, vel in distinctione inter potentiam activam et passivam. Cum enim actio sit actus potentiae activae, et passio passivae, et potentiae istae in re distinctae sint aliquo modo, necessarium videtur ut etiam actio et passio in re ipsa et ex natura rei aliquo modo distinguantur.

5. Aliter Hervaeus, Quodl. VII, q. 14, ait actionem et passionem differre, quia agens est de ratione actionis, et passum de ratione passionis, extrinsece (inquit) et per additionem, sicut causa est de ratione effectus. Vix tamen intelligitur quid sibi velit, nisi dicat idem quod alii aiunt, et nos etiam statim dicemus, actionem et passionem differre secundum diversos respectus ad agens vel patiens, quem tamen sensum non videtur Hervaeus intendere, nam ex professo contendit relationes ad agens et passum non esse de ratione actionis et passionis. Unde significat motum existentem in passo esse actionem quatenus per denominationem extrinsecam denominat agens actu; passionem vero esse quatenus subiectum denominat patiens actu, etiam sine ulla relatione ad ipsa; quod plane est inintelligibile, si non intercedat saltem respectus transcendentalis.

6. Et ideo clarius Capreolus, In II, dist. 1, q. 2, a. 1, concl. 2, dicit actionem et passionem differre per diversas relationes; vult tamen has relationes non in recto, sed in obliquo pertinere ad actionem et passionem. Unde sentit in re et intrinsece nullo modo differre actionem et passionem, sed esse eamdem mutationem vel motum; extrinsece vero differre per relationes quas connotant. Eam vero relationem in actione ait esse relationem agentis ad effectum, quae est in ipso agente: in passo vero esse relationem effectus ad causam. Sed hanc sententiam falsam esse in actione supra ostendimus; est autem eadem proportionalis ratio de passione. Primo, quia relatio effectus ad causam consequitur ex passione in ipso passionis termino; ergo non potest per illam constitui passio in ratione passionis. Secundo, quia

constituida por ella en la razón de pasión. En segundo lugar, porque la pasión como tal dice relación de modo próximo al paciente, en cuanto es una forma que lo actúa y lo denomina paciente en acto; por consiguiente, la relación que incluye la pasión como tal, no es una relación del paciente mismo a otro, sino que es la relación de la misma pasión al sujeto en cuanto es su acto en sentido propio y por un cierto modo especial. Por lo cual, si el paciente mismo se considera en concreto, formalmente no dice el efecto en cuanto referido al agente, sino que dice solamente el sujeto en cuanto afectado por una pasión que tiende a algún término; luego en modo alguno pertenece dicha relación a la razón de pasión. Más todavía, si la relación al agente se ha de atribuir a alguna de éstas, se ha de asignar a la acción más bien que a la pasión, ya que la relación a la causa no es más que una relación de origen a partir de ella; y esta relación conviene primariamente a la acción, y si no se toma en sentido predicamental, sino trascendental, entra a formar parte intrínsecamente en la razón de ésta, como mostré anteriormente.

7. Finalmente, apenas se entiende cómo se pueden distinguir la acción y la pasión por relaciones extrínsecas connotadas *in obliquo,* pues de la misma manera que se distinguen por ellas, se constituirán asimismo por ellas; por consiguiente, o bien quedarán constituidas por ellas como por las formas por las que un mismo movimiento se denomina extrínsecamente acción y pasión, y de esta manera sólo habrá estas dos denominaciones pertenecientes a dos especies de relaciones, y de ese modo no rebasarán el predicamento *ad aliquid;* o bien quedarán constituidas por las referencias a esas relaciones, y así la acción se constituirá por la referencia a la relación de agente, y la pasión, en cambio, por la referencia a la relación de paciente, cosa que es enteramente falsa, ya porque la razón de fundar no dice otra referencia a la relación que surge de ella, ya también porque la pasión—como decíamos también antes a propósito de la acción—no dice referencia a la relación, sino a la potencia paciente.

La acción y la pasión se distinguen no ex natura rei, *sino por razón razonada*

8. Por consiguiente, pienso que se debe afirmar que la acción y la pasión no son en la realidad modos distintos *ex natura rei,* sino que la misma dependencia

y emanación de la forma respecto del agente, en cuanto afecta intrínsecamente al sujeto, se llama pasión, y en cuanto denomina al agente mismo agente en acto, se llama acción; y que así estas dos cosas se distinguen a lo sumo por razón razonada, es decir, fundada de algún modo en las cosas, la cual en ocasiones basta para la distinción de los predicamentos, cuando de allí surgen modos de denominación o de predicación primariamente diversos, como sucede en el caso presente. Toda esta afirmación es de Santo Tomás, XI *Metaph.* lect. 9, donde dice expresamente que la acción y la pasión difieren sólo conceptualmente; y lo mismo se saca del II *cont. Gent.,* c. 9 y de otros pasajes citados anteriormente. Se toma también de Aristóteles, en el lugar citado anteriormente del lib. III de la *Física,* donde afirma que un mismo movimiento es acto del agente y del paciente, y que según esas razones diversas se llama acción y pasión.

9. Y se prueba con la razón en cuanto a la primera parte, porque la acción y la pasión se unen realmente de tal manera en un movimiento o mutación, que ni es separable la acción de la pasión ni la pasión de la acción, incluso por potencia absoluta; luego es señal de que actualmente no se distinguen *ex natura rei.* La consecuencia es clara por lo dicho anteriormente acerca de las distinciones de las cosas y de los modos; hemos mostrado, en efecto, que donde media una inseparabilidad tan grande, no queda ningún indicio suficiente de distinción actual y *ex natura rei.* Y se prueba el antecedente porque repugna que se produzca la pasión en algún sujeto sin que proceda de algún agente, ya que no puede haber efecto sin causa; y por esto mismo de proceder de un agente, se da en esa mutación la razón verdadera de acción, como consta por lo dicho en la disputación precedente, y antes al tratar de la acción transeúnte de Dios. Por el contrario, no puede haber tampoco una acción que proceda de un sujeto (pues de ésta se trata), sin que por lo mismo produzca la pasión, pues si se produce a partir de un sujeto, su término se recibe en un sujeto, y se realiza en el mismo; por consiguiente, la pasión y la recepción se dan de parte de ese sujeto; por lo tanto, la pasión y esa acción son enteramente inseparables. Ni es preciso limitar esta razón a las acciones transeúntes, o a las sucesivas, como pretenden algunos; pues hablando de la pasión en el sentido

passio ut sic proxime respicit passum, quatenus est forma quaedam actuans illud et illud denominans actu patiens; ergo respectus quem includit passio ut sic, non est respectus ipsius patientis ad aliud, sed est respectus ipsiusmet passionis ad subiectum quatenus est proprie et speciali quodam modo actus illius. Unde si passum ipsum in concreto consideretur, formaliter non dicit effectum ut relatum ad agens, sed dicit tantum subiectum ut affectum passione tendente in aliquem terminum; ergo nullo modo illa relatio pertinet ad rationem passionis. Immo, si relatio ad agens alicui harum tribuenda est, potius actioni quam passioni est adscribenda, quia relatio ad causam non est nisi relatio originis ab illa; haec autem relatio primo convenit actioni, et si non praedicamentaliter, sed transcendentaliter sumatur, intrinsece ingreditur rationem illius, ut supra ostendi.

7. Denique vix intelligitur quomodo actio et passio distinguantur per extrinsecas relationes in obliquo connotatas, nam eo modo quo distinguuntur per illas, constituentur etiam per illas; ergo vel constituentur per illas ut per formas a quibus idem motus extrinsece denominatur actio et passio, et sic tantum erunt hae duae denominationes pertinentes ad duas species relationum, et ita non egredientur praedicamentum *ad aliquid.* Vel constituentur per habitudines ad illas relationes, et ita actio constituetur per respectum ad relationem agentis, passio vero per respectum ad relationem patientis, quod est plane falsum. Tum quia ratio fundandi non dicit alium respectum ad relationem quae ex ea consurgit; tum etiam quia passio (sicut supra etiam dicebam ad actionem) non dicit respectum ad relationem, sed ad potentiam patientem.

Actio et passio non ex natura rei, sed ratione ratiocinata distinguuntur

8. Dicendum ergo censeo actionem et passionem in re non esse modos ex natura rei distinctos, sed eamdem dependentiam et emanationem formae ab agente, quatenus subiectum intrinsece afficit, vocari passionem, quatenus vero agens ipsum denominat actu agens, vocari actionem; atque ita haec duo ad summum distingui ratione ratiocinata, id est, fundata aliquo modo in rebus, quae interdum sufficit ad distinguenda praedicamenta, quando inde consurgunt modi denominandi aut praedicandi primo diversi, quod in praesenti contingit. Tota haec assertio est D. Thomae, XI Metaph., lect. 9, ubi expresse dicit actionem et passionem tantum ratione differre; et idem sumitur ex II cont. Gent., c. 9, et ex aliis locis supra citatis. Sumitur etiam ex Aristotele, loco supra citato ex III Phys., ubi ait eumdem motum esse actum agentis et patientis, et secundum eas diversas rationes actionem et passionem appellari.

9. Et ratione probatur quoad primam quidem partem, quia actio et passio ita coniunguntur realiter in uno motu seu mutatione, ut nec actio a passione, nec passio ab actione separabilis sit, etiam de potentia absoluta; ergo signum est non distingui actualiter ex natura rei. Patet consequentia ex supra dictis de distinctionibus rerum aut modorum; ostendimus enim, ubi tanta intercedit inseparabilitas, nullum relinqui sufficiens indicium actualis distinctionis et ex natura rei. Antecedens autem probatur, quia repugnat passionem fieri in aliquo subiecto, quin ab aliquo agente procedat, quia non potest esse effectus sine causa; hoc autem ipso quod ab agente procedit, invenitur in illa mutatione vera ratio actionis, ut constat ex dictis disputatione praecedenti, et supra cum de transeunte actione Dei ageremus. E converso etiam non potest esse actio ex subiecto (de hac enim est sermo), quin hoc ipso inferat passionem, nam si ex subiecto fit, in subiecto recipitur terminus eius, et in eodem fit; ergo est passio et receptio ex parte talis subiecti; sunt ergo omnino inseparabiles passio et talis actio. Neque oportet rationem hanc limitare ad actiones transeuntes aut ad successivas, ut quidam volunt;

general establecido antes para toda mutación y recepción en proceso (*in fieri*), y aplicando proporcionalmente la acción a la pasión, la doctrina es general, porque en la acción inmanente, lo mismo que la acción es perfectiva lo es también la pasión; y en la acción instantánea hay también una mutación y pasión indivisible; y así la acción y la pasión se dan siempre unidas en una misma mutación.

10. La segunda parte de la conclusión a su vez, supuesto lo que precede y supuesta la doctrina común y la distinción de los predicamentos, se sigue necesariamente, porque es preciso admitir alguna distinción entre la acción y la pasión; por tanto, como no es real ni *ex natura rei*, es menester que sea de razón. Por otra parte, no puede ser una distinción voluntaria y amañada gratuitamente, puesto que la distinción de los predicamentos se funda de algún modo en las cosas mismas; por consiguiente, esta distinción se funda en las cosas mismas, no porque en las cosas mismas preceda de modo actual, sino virtual y porque se elabora por medio del entendimiento que concibe y define de modo diverso; por tanto, en este sentido se le llama acertadamente a esta distinción de razón razonada; y si ésta es la misma que otros llaman distinción formal, no discutimos acerca de la palabra. Además, prueba también esto la razón que dimos antes acerca de la distinción de la potencia activa y de la pasiva, que frecuentemente se distinguen en la realidad; y aun cuando a veces se reúnan en una misma cosa, como en las potencias del alma, sin embargo incluso allí se distinguen al menos por razón razonada, como se vio anteriormente; por consiguiente, los actos de estas potencias se distinguen de alguna manera al menos por razón razonada; en efecto, por parte de las potencias mismas, y partiendo del modo diverso en que se reducen al acto, se toma un fundamento suficiente para la referida distinción de razón entre la acción y la pasión. Pero no media una distinción mayor cuando la potencia activa y la pasiva se distinguen realmente y por el sujeto; pues el acto de la potencia activa no actúa a ésta en cuanto es aquello en que se produce, sino en cuanto es aquello a partir de lo cual se produce; y al revés, el acto de la potencia pasiva la actúa en cuanto es aquello en lo que existe; ahora bien, un acto uno e idéntico ejerce

nam loquendo de passione in generalitate supra posita pro omni mutatione et receptione in fieri, et proportionaliter applicando actionem passioni, generalis est doctrina; nam in actione immanenti sicut est actio, ita etiam est passio perfectiva, et in actione instantanea est etiam mutatio et passio indivisibilis; atque ita semper actio et passio coniunctae sunt in eadem mutatione.

10. Altera vero conclusionis pars, suppositis praecedentibus et supposita communi doctrina ac distinctione praedicamentorum, necessario consequitur, quia necesse est admittere aliquam distinctionem inter actionem et passionem; cum ergo non sit realis nec ex natura rei, oportet esse rationis. Rursus non potest esse distinctio voluntaria et gratis conficta, quia distinctio praedicamentorum in rebus ipsis aliquo modo fundata est; ergo est haec distinctio fundata in ipsis rebus, non quod in rebus ipsis praecedat actualiter, sed virtualiter, et per intellectum vario modo concipientem et definientem perficiatur [1]; hoc ergo sensu recte dicitur illa distinctio rationis ratiocinatae; quod si haec eadem est quae ab aliis vocatur distinctio formalis, de voce non contendimus. Praeterea, hoc etiam probat ratio supra facta de distinctione potentiae activae et passivae, quae saepe in re distinguuntur; et licet aliquando in una re coniungantur, ut in potentiis animae, tamen ibi etiam saltem ratione ratiocinata distinguuntur, ut supra visum est; ergo actus harum potentiarum aliquo modo distinguuntur saltem ratione ratiocinata; nam ex parte ipsarum potentiarum et ex diverso modo quo reducuntur in actum, sumitur sufficiens fundamentum ad praedictam distinctionem rationis inter actionem et passionem. Nec vero intercedit maior distinctio quando potentia activa et passiva realiter et subiecto distinguuntur; nam actus potentiae activae non actuat illam, ut in qua fit, sed ut a qua fit; et e converso, actus potentiae

[1] Nos parece más conforme con el contexto esta lectura en lugar del *percipiatur* que figura en otras ediciones. (N. de los EE.)

necesariamente en la realidad ambas funciones, aun cuando las potencias se distingan realmente en grado máximo, y por ello interviene también entonces una distinción de razón por causa de las diversas relaciones, pero no se halla nunca una distinción mayor. Y así se ha respondido a los fundamentos de las otras opiniones.

SECCION II

Comparación entre la pasión y el movimiento o mutación, y esencia de la pasión

1. Aunque el tratado del movimiento sea propio de la filosofía natural por una razón peculiar, en cuanto el movimiento se produce en las cosas corpóreas de modo físico o material, sin embargo, una consideración más abstracta de la mutación entra dentro de la especulación metafísica, ya que se da en todas las cosas, incluso en las que carecen de materia, y en toda pasión y acción de la criatura; por esta razón tenemos también nosotros que decir algo acerca de él. Su estudio viene con toda oportunidad en este lugar, puesto que, según creemos, no hay apenas diferencia entre el movimiento y la pasión, si se comparan proporcionalmente.

Una opinión general acerca de la distinción entre la pasión y el movimiento

2. Suele afirmarse comúnmente que el movimiento puede considerarse de tres modos: primero, en cuanto procede de otro, y así se llama acción. Segundo, en cuanto se recibe en alguien, y así es la pasión; tercero, en cuanto es una forma o término *in fieri*, o en cuanto es el producirse de la forma misma, o el flujo que tiende a la perfección de la forma, y así tiene razón de movimiento y se distingue formalmente tanto de la acción como de la pasión. Esta es una opinión bastante corriente en el lib. III de la *Física*. Y puede probarse porque la pasión en cuanto pasión constituye un predicamento determinado; en cambio el movimiento como movimiento no constituye ninguno; por consiguiente, es preciso que se distingan

passivae actuat illam ut in qua existit; unus autem et idem actus in re utrumque munus necessario exercet, etiamsi potentiae in re maxime distinguantur, et ideo tunc etiam intercedit distinctio rationis propter diversos respectus, nunquam vero invenitur maior distinctio. Atque ita satisfactum est fundamentis aliarum opinionum.

SECTIO II

Quomodo passio ad motum vel mutationem comparetur, et quid tandem passio sit

1. Quamvis tractatio de motu, peculiari ratione sit propria naturalis philosophiae, quatenus motus in rebus corporeis physice seu materialiter fit, tamen abstractior consideratio mutationis sub metaphysicam considerationem cadit, quia in rebus omnibus, etiam materia carentibus, et in omni passione et actione creaturae intercedit, et ideo aliquid etiam de illo nobis dicendum est. Et aptissime in hunc locum cadit de illo disputatio, quoniam, ut arbitramur, nihil fere inter motum et passionem differt, si cum proportione comparentur.

De distinctione inter passionem et motum quaedam sententia communis

2. Solet communiter dici motum tribus modis spectari posse: primo, ut est ab alio, et sic vocari actionem. Secundo, ut in aliquo accipitur, et sic esse passionem; tertio, ut est forma seu terminus in fieri, seu fieri ipsius formae, seu fluxus tendens in perfectionem formae, et sic habere rationem motus distinguique formaliter tam ab actione quam a passione. Haec est satis communis sententia in III Phys. Potestque probari, quia passio ut passio constituit determinatum praedicamentum, motus autem ut motus nullum constituit; ergo necesse est distinguantur saltem ratione formali. Maior

al menos por la razón formal. La mayor se supone por la división de los predicamentos. Se prueba la menor primeramente con Aristóteles, en los *Predicamentos*, en donde, después de haber contado la pasión entre los predicamentos, se ocupa del movimiento en los *Postpredicamentos*. En segundo lugar, apoyándonos en el mismo Aristóteles, lib. II de la *Física*, text. 4, donde afirma que el movimiento no es algo diverso de las cosas a las que se dirige el movimiento; por lo tanto, del mismo modo que no hay ningún predicamento común a todas las cosas a las cuales se dirige el movimiento, así tampoco el movimiento es algo diverso de aquellos predicamentos a que pertenecen sus términos. En tercer lugar, porque la pasión, al ser un único género, se dice unívocamente, y el movimiento, en cambio, no es algo unívoco, sino análogo, como enseñan todos al interpretar a Aristóteles en los pasajes citados; por consiguiente, no pertenece al predicamento de la pasión. En cuarto lugar, porque el movimiento dice algo incompleto e imperfecto, ya que dice sólo el término mismo, en cuanto adquirido en parte, y en parte por adquirir; luego no queda constituido por sí en un predicamento, sino que se reduce al predicamento de la forma perfecta a la que tiende. En quinto lugar, porque es distinta la definición del movimiento que la de la pasión, pues al movimiento lo define Aristóteles diciendo que es *el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia*, en el lib. III de la *Física*, tex. 6; y acerca de la acción y la pasión añade en el texto 22 que son afecciones del mismo movimiento, y que la pasión es *el acto del elemento pasivo mismo;* ahora bien, las cosas que difieren por su definición se distinguen al menos en su razón formal.

3. Por ello se juzga que la acción y la pasión se comparan con el movimiento como dos modos formalmente diversos con un sujeto cuasi material, al cual modifican, cosa que indica abiertamente Aristóteles con estas palabras: *Pero absolutamente, ni la acción de enseñar es propiamente lo mismo que la de aprender, ni la acción es lo mismo que la pasión, sino que lo es el movimiento en que éstas se hallan, pues es diverso conceptualmente ser acto de esto en esto y ser acto de esto para esto*. Por lo cual, quienes piensan que la acción y la pasión son modos distintos entre sí *ex natura rei*, piensan consecuentemente que se distinguen de la misma manera del movimiento; en cambio, los que sólo ponen distinción de razón entre la acción y la pasión, ponen una distinción parecida entre la pasión

supponitur ex divisione praedicamentorum. Minor probatur, primo ex Aristotele in Praedicamentis, ubi cum passionem inter praedicamenta numerasset, de motu agit in Postpraedicamentis. Secundo, ex eodem Arist., II Phys., text. 4, ubi ait motum non esse praeter res ad quas est motus, ideoque sicut nullum praedicamentum est commune omnibus rebus ad quas est motus, ita motum non esse extra ea praedicamenta ad quae eius termini pertinent. Tertio, quia passio, cum sit unum genus, univoce dicitur, motus autem non est quid univocum, sed analogum, ut omnes docent, exponentes Aristot. locis citatis; ergo non pertinet ad praedicamentum passionis. Quarto, quia motus dicit quid incompletum et imperfectum, quia solum dicit ipsum terminum, ut partim acquisitum, partim acquirendum; ergo per se non constituitur in praedicamento, sed reducitur ad praedicamentum formae perfectae ad quam tendit. Quinto, quia alia est definitio motus quam passionis, nam motum definit Aristoteles esse *actum entis in potentia, prout in potentia*, III Phys., text. 6; de actione autem et passione subdit, text. 22, esse affectiones ipsius motus, et passionem esse *actum ipsius passivi;* quae autem definitione differunt, saltem distinguuntur ratione formali.

3. Quocirca comparari censentur actio et passio ad motum tamquam duo modi formaliter diversi ad unum quasi materiale subiectum quod afficiunt, quod plane significat Arist. his verbis: *Omnino autem neque doctio proprie idem est quod disciplina, neque actio idem quod passio, sed motus cui haec insunt, nam huius in hoc, et huius esse actum ad hoc, diversum est ratione*. Unde qui putant actionem et passionem esse modos ex natura rei distinctos inter se, consequenter existimant eodem modo distingui a motu; qui autem solam distinctionem rationis ponunt inter actionem et passionem, similem ponunt inter passionem et motum; sed utrique conveniunt quod actionem et

y el movimiento; pero unos y otros convienen en que la acción y la pasión se distinguen como modos diversos entre sí; y se distinguen del movimiento, como de una cosa material que es modificada por ellos.

Se explican algunos puntos en que convienen el movimiento y la pasión

4. Sin embargo, en esta opinión, aun cuando sea general, me ha parecido siempre difícil a mí esto: que no veo en qué se pone la diferencia entre la pasión y el movimiento, si se toman proporcionalmente y según sus razones completas. Y digo *proporcionalmente*, en el sentido de que se comparen la pasión sucesiva con el movimiento sucesivo, y la pasión instantánea con la mutación instantánea, y la perfectiva con la perfectiva, la corruptiva con la corruptiva, y así en lo demás. Ahora bien, para que la dificultad se manifieste habrá que enumerar todas las cosas que pueden hallarse en la pasión y en el movimiento. Y en primer lugar supongo que tanto el movimiento como la pasión tienden a un término, y dicen intrínsecamente relación trascendental al mismo. Esto es indudable para todos en el caso del movimiento, ya que el movimiento intrínseco es un camino y un flujo, y el camino dice intrínsecamente relación al término; y por lo mismo dice Aristóteles que los movimientos se han de distinguir por los términos. Acerca de la pasión, por su parte, puede probarse con las mismas razones con que lo hicimos para la acción. En efecto, toda pasión es una adquisición pasiva y una recepción en proceso; ahora bien, estas cosas no pueden entenderse sin orden a la forma que se haga o adquiera. Por lo cual, es más cierta la especificación y distinción de las pasiones por los términos que la de las acciones, como profesa abiertamente Santo Tomás, I-II, q. 1, a. 3. Por consiguiente, el movimiento y la pasión convienen en esto.

5. Y, por tanto, es también común a ambos el distinguirse de algún modo respecto del término, no ciertamente como una cosa se distingue de otra, sino al menos como se distingue un modo. Esto en relación con el movimiento lo enseñan ciertamente casi todos en el lib. III de la *Física*, donde Aristóteles lo indica de manera nada ambigua en el texto 4, y Santo Tomás también en el V *Phys.*, text. 9, donde lo mantiene también Averroes, Alejandro, Temistio y otros. Y se da la misma

passionem condistinguunt ut modos inter se diversos; a motu autem tamquam a re materiali quae ab eis modificatur.

Nonnulla in quibus motus et passio conveniunt explicantur

4. In hac tamen sententia, quantumvis communi, illud semper mihi visum est difficile, quia non video in quo constituatur differentia inter passionem et motum, si cum proportione et secundum completas rationes suas sumantur. Voco autem *cum proportione*, quod passio successiva ad motum successivum, passio vero instantanea ad mutationem instantaneam, et perfectiva ad perfectivam, corruptiva ad corruptivam, et sic de caeteris comparentur. Ut autem difficultas aperiatur, numeranda erunt omnia quae in passione et motu reperiri possunt. Et imprimis suppono tam motum quam passionem tendere in aliquem terminum et intrinsece dicere respectum transcendentalem ad illum. Quod de motu apud omnes indubitatum est, quia motus intrinsecus est via et fluxus, via autem intrinsece respicit terminum; et ideo Aristoteles docet motus distinguendos esse per terminos. De passione vero probari potest eisdem rationibus quibus id de actione probavimus. Nam omnis passio est passiva acquisitio et receptio in fieri; non possunt autem haec intelligi sine ordine ad formam quae fiat vel acquiratur. Unde certius est passiones specificari et distingui ex terminis, quam actiones, ut D. Thomas aperte docet I-II, q. 1, a. 3. In hoc ergo motus et passio conveniunt.

5. Et consequenter etiam utrique commune est distingui aliquo modo a termino, non quidem ut rem a re, sed saltem ut modum. Quod quidem de motu fere omnes docent in III Phys., ubi Aristoteles, text. 4, non obscure id significat, et D. Thomas, et V Phys., text. 9, ubi idem tenet Averroes, Alexand., Themist., et alii. Est autem eadem ratio de passione, ut iidem sentiunt,

razón para la pasión, según piensan ellos mismos, ya que es necesaria alguna distinción en la realidad; ahora bien, una distinción mayor ni es necesaria ni puede entenderse. Lo primero es claro, porque la forma puede permanecer en el sujeto sin tal movimiento o pasión, como es claro por sí mismo; luego se distinguen de algún modo *ex natura rei*, de acuerdo con el principio que hemos repetido frecuentemente. La segunda proposición, por su parte, se prueba porque no hay ningún signo de distinción mayor, por el hecho de que, a la inversa, no puede suceder que exista tal movimiento o pasión sin ese término. Además, que no es necesaria una distinción mayor se prueba fácilmente, porque cuando una forma se produce en un sujeto, hay en ella una dependencia, por la que simultáneamente depende del sujeto y del principio de que dimana, dependencia que es una sola e idéntica; de la forma que depende se distingue sólo como movimiento, *ex natura rei*, como consta por lo dicho anteriormente de la educción de la forma de la potencia de la materia; ahora bien, en virtud de esta misma dependencia en cuanto recibida en el paciente, el paciente mismo padece y recibe la forma; luego la pasión no es otra cosa que esta dependencia, o este mismo hacerse pasivo en cuanto recibido en el paciente y en cuanto afecta al mismo; es así que esta dependencia no es sino un cierto modo del término mismo; luego no es necesaria otra realidad distinta del término para la razón verdadera de pasión, ni para entender su función.

6. Más todavía, se concluye también de aquí que no es posible esa realidad distinta, ya que entonces el paciente no sólo recibiría la forma que es término de la pasión, sino que recibiría su dependencia, (pues suponemos que se trata de una dependencia tal que se produce a partir de un sujeto), y además de esto, recibiría aquella otra realidad distinta realmente; por consiguiente, en cualquier pasión habría necesariamente dos recepciones y dos realidades recibidas, cosa que es absurda; y entonces una cosa no sería tampoco la recepción de la otra. Igualmente, si fuesen realidades distintas, podría Dios conservar a una sin la otra; por consiguiente, no sólo podría el término ser recibido con su proceso sin realidad alguna realmente distinta, sino que entonces padecería el sujeto sin pasión, de la misma manera que, contrariamente, podría conservarse la realidad que es la pasión, sin la otra, que es el término. Se dirá que con argumento parecido se probaría que la

quia distinctio aliqua in re necessaria est; maior autem nec est necessaria nec intelligi potest. Primum patet, quia potest forma manere in subiecto absque tali motu, vel passione, ut ex se constat; ergo distinguuntur aliquo modo ex natura rei, iuxta principium saepe a nobis repetitum. Secunda vero propositio probatur, quia nullum est signum maioris distinctionis, cum e converso fieri non possit ut talis motus vel passio sine tali termino existat. Deinde, non esse necessariam maiorem distinctionem facile probatur, quia cum forma aliqua fit in subiecto, in illa est dependentia qua simul pendet a subiecto et a principio a quo manat, quae una et eadem est; a forma quae dependet solum distinguitur ut motus ex natura rei, ut constat ex supra dictis de eductione formae de potentia materiae; sed ex vi huiusmet dependentiae ut receptae in passo, passum ipsum patitur et recipit formam; ergo passio nihil aliud est quam haec dependentia, seu hoc ipsum fieri passivum ut receptum in passo et afficiens ipsum; sed haec dependentia non est nisi modus quidam ipsius termini; ergo non est necessaria alia res distincta a termino ad veram rationem passionis et ad munus eius intelligendum.

6. Immo hinc etiam concluditur non esse possibilem talem rem distinctam, quia tum passum et reciperet formam, quae est terminus passionis, et reciperet dependentiam eius (supponimus enim esse talem dependentiam quae ex subiecto fit), et praeter haec reciperet illam aliam rem realiter distinctam; ergo in qualibet passione necessario essent duae receptiones et duae res receptae, quod est absurdum; et tunc etiam una res non esset receptio alterius. Item si essent res distinctae, posset Deus quamlibet sine alia conservare; ergo et posset recipi terminus cum suo fieri sine alia re realiter distincta, et ita tunc pateretur subiectum sine passione, ut e converso posset conservari illa res, quae est passio, sine al-

forma no se distingue de la pasión ni *ex natura rei*, ya que la forma no puede recibirse sin pasión. Se responde negando la consecuencia, puesto que aun cuando esta forma no puede ser recibida sin alguna pasión, ya que no puede existir sin algún modo de dependencia y recepción, puede, sin embargo, conservarse sin aquella recepción o pasión con la que al principio fue hecha o recibida; y en la misma conservación puede haber variación de diversos modos de dependencia, que es señal suficiente de distinción modal, pero no de distinción mayor, como con frecuencia se ha dicho.

7. En tercer lugar, convienen el movimiento y la pasión en que uno y otro dicen relación a un sujeto, y a un mismo sujeto bajo la misma capacidad pasiva o potencialidad. Se prueba, porque acerca de la pasión es cierto que dice relación intrínseca al paciente; en efecto, todo acto que actúa, en cuanto tal, dice relación a la potencia de la cual es acto; ahora bien, la pasión es acto del paciente, en cuanto paciente; luego dice relación intrínseca a él; relación—digo—trascendental, tal como dijimos antes de la relación de la acción al agente, que se ha de explicar en la misma proporción, y las razones allí aducidas prueban aquí con mayor motivo. En cambio, acerca del movimiento, el que diga una relación semejante al paciente o al móvil se prueba con Aristóteles, que define el movimiento como *el acto del ente en potencia, en cuanto está en potencia,* con lo cual define manifiestamente el movimiento por la relación al sujeto. Además, la creación pasiva—como hemos visto antes por la doctrina de Santo Tomás—no es una verdadera mutación precisamente porque no es el acto de un sujeto; por consiguiente, pertenece a la razón de la mutación el decir relación al sujeto que se inmuta por ella. Por otra parte, se dice propiamente que sufre mutación aquello que se comporta de modo diferente a como lo hacía antes, según atestigua Aristóteles; por consiguiente, es preciso que el movimiento diga relación a algún sujeto, al cual hace que se comporte formalmente de modo distinto a como lo hacía antes, ya que el término no se dice con propiedad que se comporte de modo diferente que antes, puesto que antes no existía, sino que propiamente se dice que sufre mutación aquello que antes estaba bajo un término del movimiento y después está bajo otro. Por último,

tera quae est terminus. Dices: simili argumento probaretur neque ex natura rei distingui formam a passione, quia non potest forma recipi sine passione. Respondetur negando consequentiam, quia, licet non possit haec forma recipi sine aliqua passione, quia non potest esse sine aliquo modo dependentiae et receptionis, potest tamen conservari sine hac receptione seu passione qua in principio facta vel recepta est; potest etiam in ipsa conservatione plures dependentias variare, quod est sufficiens signum distinctionis modalis, non tamen maioris, ut saepe dictum est.

7. Tertio, conveniunt motus et passio, quia utrumque respicit subiectum et idem subiectum sub eadem capacitate passiva, seu potentialitate. Probatur, nam de passione certum est dicere intrinsecam habitudinem ad passum; nam omnis actus actuans, ut talis est, dicit habitudinem ad potentiam, cuius est actus; sed passio est actus passi, ut passum est; ergo dicit habitudinem intrinsecam ad illud; habitudinem (inquam) transcendentalem, sicut supra diximus de habitudine actionis ad agens, quod eadem proportione explicandum est, et rationes ibi factae hic a fortiori procedunt. De motu vero, quod similem habitudinem dicat ad passum seu mobile, probatur ex Aristotele definiente motum quod sit *actus entis in potentia, prout in potentia*, ubi aperte definit motum per habitudinem ad subiectum. Deinde creatio passiva, ut supra ex doctrina D. Thomae vidimus, ideo non est vera mutatio, quia non est actus alicuius subiecti; ergo est de ratione mutationis ut dicat habitudinem ad subiectum quod per eam mutatur. Praeterea mutari proprie dicitur id quod se habet aliter quam prius, teste Aristotele; ergo necesse est ut motus dicat respectum ad aliquod subiectum, quod formaliter facit aliter se habere quam prius, nam terminus non proprie dicitur aliter se habere quam prius, cum prius non esset, sed illud proprie mutari dicitur quod prius

el movimiento es esencialmente un acto con el que formalmente queda constituida la cosa que se mueve en acto, en la razón de movida; por consiguiente, el movimiento en cuanto es tal dice relación intrínseca a ese efecto y al sujeto en que lo tiene.

8. Pero suele insistirse acerca del movimiento local, el cual no está en el sujeto que se dice moverse, sino en el cuerpo circunstante, pues el movimiento está en el sujeto en que está su término; ahora bien, el lugar que es el término del movimiento local no está en el cuerpo que se mueve o se localiza, sino en el circunstante. Pero a esto se responde fácilmente negando el supuesto, ya que el movimiento local inhiere intrínsecamente en el móvil; de lo contrario, ¿cómo lo inmutaría de manera verdadera y real? Al argumento, por su parte, se responde que el término intrínseco del movimiento no es el lugar circunstante, sino el *donde* intrínsecamente, el cual está de manera real intrínseca en el mismo localizado, como mostraremos después; por lo cual, ese argumento prueba más bien lo opuesto. Por tanto, en general, el movimiento y la pasión convienen también en que dicen relación al sujeto que modifican de manera intrínseca y formal.

9. En cuanto a que la pasión y el movimiento tomados proporcionalmente digan referencia a un mismo sujeto, y según una misma capacidad o potencialidad, se prueba tanto por inducción como desarrollando y aplicando la definición de movimiento propuesta por Aristóteles. En efecto, el calentamiento, la pasión y el movimiento del calentamiento, en cuanto se producen en el agua, la actúan de acuerdo con la capacidad que tiene para recibir el calor, y en cuanto según esa capacidad se supone que está en potencia, es decir, careciendo de calor, y que se reduce desde esa potencia al acto. Esto es, pues, lo que afirma Aristóteles de que el movimiento es el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia. Efectivamente, suele esa partícula explicarse de dos modos: primero, que el movimiento sea un cierto acto imperfecto, que actúe al móvil de tal manera que lo deje en potencia, en orden a ser actuado cada vez más. Y de esta manera la definición conviene solamente al movimiento sucesivo, a cuya razón pertenece que, mientras se da,

erat sub uno termino motus et postea est sub alio. Denique motus essentialiter est actus quo formaliter constituitur res quae actu movetur in ratione motae; ergo motus, ut talis est, dicit intrinsecam habitudinem ad talem effectum, et ad subiectum in quo illum habet.

8. Instari autem solet de motu locali[1], qui non est in subiecto quod moveri dicitur, sed in corpore circumstanti; nam motus est in subiecto in quo est terminus eius; locus autem, qui est terminus motus localis, non est in corpore quod movetur vel locatur, sed in circumstante. Sed ad hoc facile respondetur negando assumptum: nam motus localis intrinsece inhaeret mobili; alias quomodo illud vere ac realiter mutaret? Ad argumentum autem respondetur[2] intrinsecum terminum motus non esse locum circumstantem, sed *ubi* intrinsece, quod realiter intrinsece est in ipso locato, ut infra ostendemus; unde illud argumentum potius probat oppositum. Igitur in universum motus et passio etiam conveniunt in hoc quod dicunt habitudinem ad subiectum quod intrinsece et formaliter afficiunt.

9. Quod vero passio et motus proportionaliter sumpta respiciant idem subiectum et secundum eamdem capacitatem et potentialitatem, probatur tum inductione, tum declarando et applicando definitionem motus ab Aristotele datam. Nam calefactio, passio et motus calefactionis, prout fiunt in aqua, actuant illam secundum capacitatem quam habet ad recipiendum calorem et quatenus secundum illam capacitatem supponitur esse in potentia, id est, carens calore, et reduci de tali potentia in actum. Hoc est enim quod Aristoteles dicit motum esse actum entis in potentia prout in potentia. Duobus enim modis solet illa particula explicari: primo, quod motus sit actus quidam imperfectus, qui ita actuet mobile ut illud relinquat in potentia secundum quam magis ac magis actuetur. Atque hoc modo convenit definitio tantum motui successivo, de cuius

[1] Lege Fonsecam, lib. V Metaph., c. 15, q. 7, sect. 5.
[2] Vide Conimbric., lib. III Phys., c. 3, q. 2, a. 2.

esté en parte adquirido y en parte quede algo de él por adquirir, y por ello, en cuanto a esa parte por la que ya es, es un acto del ente que tiene potencia para el mismo; pero en cuanto queda algo de él por adquirir, deja a su sujeto en potencia para que pueda ser actuado todavía más; y como el sujeto es actuado por el movimiento de tal manera que por medio de él tiende siempre a una perfección ulterior, se dice que el movimiento es el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia. Pero todo esto conviene a la pasión, en tanto que la pasión es sucesiva (pues hemos dicho ya que estas cosas se han de comparar proporcionalmente), pues también esta pasión actúa al paciente en cuanto tiene potencia para la adquisición de alguna forma; y si la pasión es sucesiva, actúa de tal manera que deja siempre al sujeto en potencia para una perfección ulterior y para que tienda hacia ella; por consiguiente, conviene en esto también con el movimiento.

10. Esta definición puede exponerse de otro modo en cuanto a su última partícula, es decir, el movimiento es el acto del ente en potencia en cuanto está en potencia, esto es, en cuanto pasa por primera vez del estar en potencia al estar en acto, pues está en potencia pasiva mientras tiene aptitud para el acto y carece de él; y se reduce al acto cuando lo recibe; pero esta reducción comienza por el mismo proceso, o adquisición pasiva de esa forma, que es el acto propio de tal potencia; por lo cual, como el movimiento consiste en la adquisición actual del término, según profesa la opinión más verdadera y común, el acto primero con que comienza a ser actuado el sujeto, en cuanto existía en potencia, es el movimiento mismo. En este sentido no me desagrada a mí lo que refiere Simplicio tomándolo de Alejandro, lib. II *Phys.*, com. 8, que *el movimiento es la primera mutación de aquello que está en potencia, en cuanto es tal,* aunque mejor hubiera dicho *la primera actuación,* para que no parezca que incluye lo definido en la definición. Efectivamente, de acuerdo con este sentido, la definición no conviene únicamente al movimiento sucesivo, sino también a la mutación instantánea. Porque toda mutación es el acto de un ente que tiene potencia para ella, y por ella queda reducido primeramente de la potencia al acto, y de ese modo toda mutación instantánea

ratione est ut, dum est, partim sit acquisitus, partim aliquid ex eo supersit acquirendum, et ideo ex ea parte qua iam est, est actus entis habentis potentiam ad ipsum; quatenus vero aliquid ex eo superest acquirendum, relinquit suum subiectum in potentia ut amplius actuari possit; et quia subiectum ita actuatur per motum ut per illum semper tendat in ulteriorem perfectionem, ideo dicitur motus esse actus entis in potentia prout in potentia. Hoc autem totum convenit passioni, ut passio successiva est (iam enim diximus haec esse cum proportione comparanda), nam haec etiam passio actuat passum quatenus habet potentiam ad acquisionem alicuius formae; et si est passio successiva, ita actuat, ut semper relinquat subiectum in potentia ad ulteriorem perfectionem, et in illam tendat; ergo in hoc etiam convenit cum motu.

10. Alio modo potest illa definitio quoad ultimam particulam exponi, scilicet, motum esse actum entis in potentia prout in potentia, id est, prout primo transit ab esse in potentia ad esse in actu; est enim in potentia passiva quamdiu habet aptitudinem ad actum et illo caret; reducitur autem in actum quando illum recipit; haec autem reductio inchoatur ab ipso fieri seu acquisitione passiva illius formae, quae est proprius actus talis potentiae; unde, quia motus consistit in actuali termini acquisitione, ut est verior et communior sententia, ideo primus actus, quo incipit actuari subiectum, prout existebat in potentia, est ipse motus. Quo sensu mihi non displicet quod ex Alexandro refert Simplicius, II Phys., com. 8, *motum esse primam mutationem eius quod est in potentia, ut tale est,* quamvis melius dixisset *primam actuationem,* ne definitum in definitione ponere videatur. Nam iuxta hunc sensum, definitio illa non solum successivo motui, sed etiam mutationi instantaneae convenit. Nam omnis mutatio est actus entis habentis potentiam ad illam, et per illam primo reducitur de potentia in actum, et ideo omnis mutatio instantanea est actus entis in potentia prout in potentia. Hoc autem to-

es un acto del ente en potencia en cuanto está en potencia. Pero todo esto conviene también a la pasión, tomada en sentido universal y proporcional; porque el sujeto comienza a reducirse de la potencia al acto precisamente cuando comienza por primera vez a padecer, y así la pasión es la primera actuación de la potencia pasiva, y se dice primera respecto a la forma en que termina, la cual actúa también pero no es ya por modo de producción o pasión, sino en su ser ya quieto y perfecto según su capacidad. Y esto se halla en toda pasión, tanto sucesiva como instantánea, tanto perfectiva como destructiva. Luego, de cualquier modo que se diga al movimiento acto del ente en potencia en cuanto está en potencia, conviene también a la pasión; por consiguiente, no queda nada en que pueda señalarse alguna verdadera diferencia entre el movimiento y la pasión.

11. *Se responde a una objeción.*—Se dirá tal vez que pertenece a la razón del movimiento o mutación que el sujeto por medio de ella se reduzca por vez primera de la potencia al acto, porque se dice que sufre mutación aquello que se comporta ahora de distinto modo que antes; pero que esto no pertenece a la razón de pasión, pues mientras el sujeto recibe algo, se dice verdaderamente que padece, aun cuando no lo reciba de nuevo, sino que aquello mismo o algo parecido lo haya recibido ya antes. Sin embargo, esta diferencia no sólo puede estribar a lo sumo en las palabras, sino que no consta suficientemente de tal uso y diferencia de las palabras. Lo primero es claro, porque en el primer instante o tiempo en que un sujeto comienza a adquirir la forma, del mismo modo que sufre mutación, así padece también; y recibe una y otra denominación de la misma adquisición o flujo en cuanto lo actúa; y si esa recepción dura algún tiempo por la sucesión de partes, del mismo modo que padece continuamente, así se mueve también continuamente, y al revés. Y no tiene lugar ahí la diferencia que se puso, pues para que una cosa se mueva ahora no es preciso que no se moviese antes, sino que no lo hiciese según la misma parte del movimiento. Pero si esa recepción dura algún tiempo por la duración perseverante de una misma adquisición, como sucede en la iluminación del aire, entonces de la misma manera que en la realidad dura una

tum convenit etiam passioni, universe et proportionate sumptae. Nam tunc primo incipit subiectum reduci de potentia in actum, cum primo pati incipit, atque ita passio est prima actuatio potentiae passivae, et dicitur prima respectu formae ad quam terminatur, quae actuat etiam, sed non iam per modum fieri vel passionis, sed in esse iam quieto et perfecto iuxta capacitatem suam. Atque hoc in omni passione, tam successiva quam instantanea, tam perfectiva quam destructiva reperitur. Igitur quacumque ratione motus dicitur actus entis in potentia prout in potentia, passioni etiam convenit; ergo nihil superest in quo vera aliqua differentia inter motum et passionem assignari possit.

11. *Satisfit obiectioni.*— Dicetur fortasse de ratione motus seu mutationis esse ut per illam subiectum primo reducatur de potentia in actum, quia mutari dicitur quod se habet nunc aliter quam prius; hoc vero non esse de ratione passionis; nam quamdiu subiectum aliquid recipit, vere pati dicitur, etiam si illud de novo non recipiat, sed antea etiam illud ipsum vel aliquid simile recepisset. Verumtamen haec differentia et ad summum potest esse in vocibus, et de tali usu et differentia vocum non satis constat. Primum patet, quia primo instanti vel tempore quo aliquod subiectum incipit acquirere formam, sicut mutatur, ita etiam patitur, et utramque denominationem recipit ab eadem acquisitione seu fluxu, prout actuante illud; quod si illa receptio aliquo tempore duret per successionem partium, sicut continue patitur, ita etiam continue movetur, et e converso. Neque ibi habet locum differentia posita, nam ut res moveatur nunc, non est necesse ut antea non[1] moveretur, sed quod non secundum eamdem partem motus. Si vero illa receptio duret aliquo tempore per durationem perseverantem eiusdem acquisitionis, ut fit in aeris illuminatione, tunc sicut in re durat realis passio et receptio, ita

[1] Esta negación falta en algunas ediciones. La modificación del sentido es accidental. (N. de los EE.)

pasión y recepción real, así dura también la mutación real producida en el primer instante; y si ésta no se llama después mutación, es sólo porque el nombre de mutación, lo mismo que el nombre de producción, connota que inmediatamente antes no haya existido, cosa que quizá no connota el nombre de pasión, como tampoco el nombre de conservación; por consiguiente, de la misma manera que decíamos antes que la producción y la conservación no se distinguen en la realidad según una razón positiva, así hay que decir también acerca de la pasión y el movimiento.

Resolución acerca de la diferencia verdadera entre la pasión y el movimiento

12. *La pasión no se distingue del movimiento por ninguna distinción real.*—Ciertamente estos argumentos propuestos en último lugar parecen demostrar realmente lo que pretenden; sin embargo, para que no parezca que abandonamos el modo común de hablar sin ninguna explicación, parece que esta controversia se ha de definir con las aserciones que siguen. En primer lugar, pues, hay que decir que la pasión y el movimiento no se distinguen actualmente en la realidad, ni realmente, ni *ex natura rei* o modalmente. Esto lo prueba clarísimamente todo lo que dijimos. Y puede demostrarse de manera más convincente con todo lo que expusimos en la sección anterior sobre la acción y la pasión; pues la pasión y el movimiento se distinguen entre sí menos que la acción y la pasión; ahora bien, la acción y la pasión no se distinguen actualmente *ex natura rei;* luego.

13. En segundo lugar hay que decir que la pasión y el movimiento tomados de modo propio y completo, según sus razones positivas formales, no se distinguen ni siquiera por razón razonada, sino sólo por apelación. Prueban suficientemente esta conclusión los últimos argumentos aducidos. Por ello define Aristóteles el movimiento como el acto del móvil en cuanto es móvil, en el lib. III de la *Física*, tex. 15, y, sin embargo, a continuación, en el texto 22 y 23 define la pasión como el acto del paciente en cuanto es paciente. Ahora bien, por parte del sujeto, ser móvil o mutable y ser receptivo o pasible (por decirlo así), si se toman estas dos cosas proporcionalmente en orden a una recepción positiva o a una mutación, no

etiam durat realis mutatio in primo instanti facta; quod si illa postea non vocatur mutatio, solum est quia nomen mutationis, sicut nomen productionis, connotat quod immediate antea non fuerit; quod fortasse non connotat nomen passionis, sicut nec nomen conservationis; ergo, sicut supra dicebamus productionem et conservationem in re non distingui secundum aliquam rationem positivam, ita dicendum est de passione et motu.

Resolutio de vera differentia inter passionem et motum

12. *Passio a motu nulla distinctione in re differt.*— Haec quidem argumenta posteriori loco fecta videntur in re ipsa convincere quod intendunt; ne tamen videamur deserere communem loquendi modum sine ulla explicatione, sequentibus assertionibus videtur haec controversia definienda. Primo enim dicendum est passionem et motum non distingui actualiter a parte rei, nec realiter, neque ex natura rei seu modaliter. Hoc probant apertissime omnia quae diximus. Et a fortiori etiam probari potest ex dictis superiori sectione de actione et passione; nam minus inter se distinguuntur passio et motus quam actio et passio; sed actio et passio non distinguuntur actu ex natura rei; ergo.

13. Secundo dicendum est passionem et motum proprie et complete sumptum, secundum positivas rationes formales non distingui etiam ratione ratiocinata, sed appellatione tantum. Hanc etiam conclusionem satis persuadent ultima argumenta facta. Unde Aristoteles definit motum esse actum mobilis quatenus mobile est, III Phys., text. 15, et tamen statim, textu 22 et 23, definit passionem esse actum patientis ut patiens est. At vero ex parte subiecti, esse mobile seu mutabile, et esse receptivum seu patibile (ut sic dicam), si haec duo proportionate sumantur in ordine ad positivam rece-

son dos potencias o capacidades pasivas distintas ni siquiera conceptualmente, como parece evidente por sí mismo; por consiguiente, tampoco los actos mismos son distintos entre sí.

14. *Con qué distinción de razón se distinguen la pasión y el movimiento.*— Y afirmo en tercer lugar: si se toma el movimiento con alguna precisión o abstracción, o también con la connotación de alguna negación, puede así de algún modo distinguirse conceptualmente de la pasión. Se explica, porque, como he dicho frecuentemente, en el término o forma que se produce en algún sujeto hay solamente dos cosas distintas en la realidad modalmente o *ex natura rei*, a saber, la forma misma que se introduce, y su dependencia respecto del agente. Y la forma no puede ciertamente ser llamada movimiento o pasión (aunque algunos se expresen así con Averroes, V *Phys.*, com. 9, pero desacertadamente), ya que la forma es el término del movimiento y, si permanece sola sin otro influjo, no es ya movimiento, y en este punto es válida la misma razón para la acción y para la pasión. Así, pues, el flujo mismo, o la dependencia de la forma es la que recibe todas estas denominaciones. Por consiguiente, puede el entendimiento considerar precisivamente este flujo en cuanto es vía hacia el término, haciendo abstracción precisivamente de que modifique a algún sujeto o emane de un principio, y ese flujo concebido así puede denominarse movimiento, y concebido bajo esa razón se distingue conceptualmente tanto de la acción como de la pasión, y está incluido en ambos de algún modo, ya sea como algo superior y trascendente, ya como el concepto material e inadecuado de ambos. Y de este modo parece que tomó Aristóteles el movimiento en el lib. III de la *Física*, text. 25, cuando afirmó bajo distinción que *el movimiento es el acto de lo activo o de lo pasivo*. Sin embargo, esta acepción del movimiento es muy impropia, porque el movimiento y la mutación tomada según la concepción común de la mente dicen una relación esencial al sujeto que sufre la mutación. Igualmente, según esa significación habrá mutación en la creación pasiva, porque también allí hay flujo o dependencia pasiva del término; sin embargo, eso hablando propiamente no se admite, como hemos visto antes. A pesar de todo, como la concepción y precisión del movimiento no

ptionem vel mutationem, non sunt duae potentiae vel capacitates passivae etiam ratione distinctae, ut per se notum videtur; ergo neque actus ipsi sunt inter se distincti.

14. *Qua rationis distinctione differant passio et motus.*— Dico autem tertio: si motus secundum aliquam praecisionem aut abstractionem, aut etiam secundum connotationem alicuius negationis sumatur, sic potest aliquo modo ratione distingui a passione. Declaratur, nam, ut saepe dixi, in termino aut forma quae fit in aliquo subiecto, tantum sunt duo in re distincta modaliter seu ex natura rei, scilicet, forma ipsa quae inducitur et dependentia eius ab agente. Et forma quidem non dici potest motus ipse aut passio (quamquam nonnulli ita loquantur cum Averroe, V Phys., com. 9, sed non recte), quia forma est terminus motus, et si sola maneat sine alio fluxu, iam non est motus, et quoad hoc eadem ratio est de actione et de passione. Itaque fluxus ipse seu dependentia formae est quae recipit has omnes denominationes. Potest ergo intellectus fluxum illum praecise considerare ut est via ad terminum, abstrahendo praecisive ab hoc quod afficiat aliquod subiectum vel manet ab aliquo principio, et fluxus ille sic conceptus potest motus appellari, et sub hac ratione conceptus, ratione distinguitur tam ab actione quam a passione, et quodammodo in utraque includitur, vel tamquam quid superius et transcendens, vel tamquam materialis et inadaequatus conceptus utriusque. Quomodo videtur Aristoteles, III Phys., textu 25, motum sumpsisse, cum sub distinctione dixit *motum esse actum activi aut passivi.* Verumtamen haec acceptio motus valde impropria est, quia motus et mutatio sumpta secundum communem animi conceptionem, essentialem dicunt habitudinem ad subiectum quod mutatur. Item secundum eam significationem, in creatione passiva erit mutatio, quia ibi etiam est fluxus aut passiva dependentia termini; id tamen, proprie loquendo, non admittitur, ut supra vidimus. Nihilominus tamen, quia conceptio et praecisio motus non est omnino intensiva apud philo-

es enteramente intensiva entre los filósofos, atendiendo a ella puede decirse que el movimiento es conceptualmente distinto de la pasión. Pero en esa significación el movimiento se toma analógicamente, y pertenece de manera mucho más propia a la pasión que a la acción.

15. También de otro modo puede explicarse la distinción de razón entre el movimiento y la pasión por la connotación. En efecto, el movimiento como tal y en cuanto confiere la denominación de que el móvil sufre mutación o se mueve, connota que la negación de tal movimiento o mutación ha precedido inmediatamente antes en el sujeto, porque sufrir mutación es estar de modo distinto a como se estaba antes; ahora bien, la pasión como pasión no parece incluir en su concepto esta connotación, según dijimos antes. Puede añadirse también que la mutación como tal prescinde de que se produzca por una razón positiva, o por la mera carencia de forma preexistente; pues a veces se da una mutación puramente privativa, como la pérdida de luz en el aire; pero la pasión en sentido propio se dice únicamente de la adquisición positiva de alguna forma o modo positivo. Sin embargo, estas dos últimas diferencias parecen menos usadas y, atendiendo a ellas, no se hace una comparación proporcional entre la pasión y la mutación, sino atendiendo a cosas diversas, y por ello no parecen tan propias. Pero la primera diferencia tiene un fundamento mayor en la precisión que puede hacer el entendimiento por la relación diversa de una misma dependencia a términos diversos, y así parecen hablar ateniéndose a ella los autores que distinguen estas cosas, y la prueban a lo sumo las razones propuestas al principio; ahora bien, en cuanto pueden estar en contra de nuestra aserción primera o segunda, tenemos que solucionarlas brevemente.

Respuesta a los argumentos

16. Al primero se responde que el movimiento, en cuanto significa propiamente un acto del móvil, pertenece al predicamento de la pasión, bien sea como una cierta especie suya, si se toma como movimiento físico o sucesivo, según lo que diré inmediatamente en la sección 4, bien sea como género supremo, si se toma en general como la mutación en cuanto tal. Ahora bien, el movimiento tomado preci-

sophos, secundum eam potest dici motus ratione distinctus a passione. In ea vero significatione motus analogice dicitur, et multo proprius pertinet ad passionem quam ad actionem.

15. Alio item modo potest distinctio rationis inter motum et passionem declarari per connotationem. Nam motus, ut sic et quatenus denominat mobile mutari aut moveri, connotat negationem talis motus vel mutationis immediate ante praecessisse in subiecto, quia mutari est aliter se habere quam prius; passio vero ut passio non videtur in suo conceptu includere hanc connotationem, ut supra dictum est. Addi etiam potest mutationem ut sic abstrahere ab eo quod fiat per positivam rationem, vel per solam carentiam praeexistentis formae; nam interdum datur mutatio pure privativa, ut amissio luminis in aere; at vero passio proprie solum dicitur de positiva acquisitione alicuius formae seu modi positivi. Verum hae duae postremae differentiae minus videntur usitatae, et secundum eas non fit proportionalis comparatio inter passionem et mutationem, sed secundum res diversas, et ideo non videntur ita propriae. Prima vero differentia habet maius fundamentum in praecisione, quam potest facere intellectus propter diversam habitudinem eiusdem dependentiae ad varios terminos, atque ita secundum illam videntur loqui auctores qui haec distinguunt, illamque ad summum probant rationes in principio factae; quatenus vero contra primam aut secundam assertionem nostram procedere possunt, a nobis breviter solvendae sunt.

Responsio ad argumenta

16. Ad primum, respondetur motum, ut proprie significat actum mobilis, pertinere ad praedicamentum passionis, vel tamquam speciem quamdam eius, si sumatur pro motu physico aut successivo, iuxta ea quae statim dicam, sect. 4, vel ut summum genus, si in

sivamente como flujo hacia un término no pertenece a un predicamento especial del accidente, no sólo porque es algo imperfecto, como muchos pretenden, sino sobre todo porque no es la forma de ningún sujeto, ni se considera como tal bajo dicha precisión, sino sólo como vía hacia el término, y por ello se reduce al predicamento de su término, como dijimos también antes al tratar de la creación pasiva.

17. Por consiguiente, tal vez Aristóteles en el primer pasaje citado de los *Postpredicamentos* habló del movimiento bajo tal consideración y precisión, o sea en cuanto es en cierto modo algo común a la acción y a la pasión, pues allí trata solamente de la distinción del movimiento y de algunas de sus propiedades, y todas las cosas que dice pueden ser comunes tanto a la acción como a la pasión en sentido proporcional. Más todavía, habla expresamente del movimiento en cuanto prescinde de la mutación sustancial y accidental, y de la positiva y la privativa, pues incluye entre las especies de movimiento la generación y la corrupción. En este sentido es claro que el movimiento es algo más general, y por lo mismo, distinto conceptualmente de la pasión, en cuanto es el género propio de un cierto predicamento. Y en el segundo lugar habla claramente del movimiento precisivamente en cuanto es vía para un término, y como tal dice que queda reducido al predicamento de su término.

18. A lo tercero se responde que el movimiento tomado en ese sentido tan general con que habla de él Aristóteles en los *Postpredicamentos* es algo análogo, como es claro por lo dicho. Pienso, sin embargo, que también la pasión puede tomarse con una generalidad tal que ella sea también algo análogo. Pues para omitir la mutación privativa, que a su manera puede llamarse también pasión, aun cuando en realidad se llame con más propiedad mutación, sin embargo hablando de las pasiones y de las mutaciones que comparamos con ellas, también la pasión en cuanto es común a la sustancial y a la accidental es tal vez algo análogo, por la misma razón por la que lo es la acción. Y, por consiguiente, es probable que la pasión que se produce en la materia por la generación sustancial no pertenezca a la pasión en cuanto constituye un predicamento especial del accidente. Y además

communi sumatur pro mutatione ut sic. Motus autem praecise sumptus pro fluxu ad terminum non pertinet ad speciale praedicamentum accidentis, non solum quia est quid imperfectum, ut multi volunt, sed maxime quia non est forma alicuius subiecti, neque talis consideratur secundum eam praecisionem, sed solum ut via ad terminum, et ideo reducitur ad praedicamentum sui termini, sicut etiam supra diximus agentes de creatione passiva.

17. Aristoteles ergo, in primo loco citato ex Postpraedicam., fortasse locutus est de motu secundum dictam considerationem ac praecisionem, seu prout aliquo modo quid commune est ad actionem et passionem; ibi enim solum tractat de distinctione motus et nonnullis eius proprietatibus, et omnia quae dicit communia esse possunt, tum actioni, tum etiam passioni, cum proportione. Immo aperte loquitur de motu ut abstrahit a mutatione substantiali et accidentali, et a positiva et privativa, nam inter species motus ponit generationem et corruptionem. Quo sensu clarum est motum esse quid generalius, atque ita ratione distinctum a passione, ut est proprium genus cuiusdam praedicamenti. In secundo autem loco clare loquitur de motu praecise ut est via ad terminum, et ut sic dicit reduci ad praedicamentum sui termini.

18. Ad tertium respondetur motum quidem in ea generalitate sumptum qua Aristoteles de illo disserit in Postpraedicament., analogum quid esse, ut ex dictis patet. Existimo tamen etiam passionem posse sumi in ea generalitate in qua sit etiam quid analogum. Nam ut omittamus mutationem privativam, quae suo modo passio etiam dici potest, quamvis revera proprius dicatur mutatio, tamen loquendo de passionibus et mutationibus quas eis comparamus, etiam passio ut est communis ad substantialem et accidentalem fortasse est quid analogum, eadem ratione qua et actio. Et consequenter probabile est passionem quae fit in materia per substantialem generationem non pertinere ad passionem ut constituit speciale prae-

de las razones antes aducidas para la acción, se ofrece esta otra que parece probable, pues Aristóteles distingue siempre los predicamentos de accidentes en orden a la sustancia primera y a las denominaciones variadas que le confieren, y según las cuales—como se ha dicho antes—pueden predicarse de ella; en cambio, la generación como pasión ni inhiere en alguna sustancia primera, sino sólo en la materia, ni tampoco confiere a la sustancia la denominación por modo de afección o de pasión, sino sólo por modo de proceso; se dice, en efecto, que la sustancia se genera no por modo de sujeto, sino de término; bajo tal razón dicha generación queda reducida al predicamento del término, como se dijo antes. Ahora bien, la materia misma propiamente no se dice que se genere, porque aun cuando Escoto y Antonio Andrés, VII Metaph., q. 8, 9 y 10, digan que la materia se genera por modo de sujeto, sin embargo esa locución es muy impropia e inusitada, como advirtieron en los mismos pasajes Soncinas y Iavello. Y por eso dicha pasión probablemente no se encuentra entre las que revisten la razón de accidente, y por lo mismo parece que se ha de reducir al predicamento de la sustancia. Eso es menester que lo mantengan quienes piensan que no hay ningún accidente propio en la materia prima. Así, pues, la pasión bajo esta razón general es algo análogo. De acuerdo con tal opinión, la pasión, que es uno de los géneros supremos de accidentes, sólo sería la que es una pasión positiva real y accidental.

19. Pero, en cambio, si se toma el movimiento o la mutación con la misma restricción, en cuanto acto real y accidental del móvil en cuanto móvil, no veo por qué no ha de ser igualmente unívoco, pues dice también una razón común que ha sido hallada del mismo modo en muchos, y que se puede contraer igualmente a los mismos inferiores. Finalmente, el movimiento no dice bajo tal razón—según pienso—un concepto diverso del concepto de pasión.

20. Al cuarto se responde que también la pasión dice algo imperfecto, y si es sucesiva, dice una adquisición hecha en parte, y en parte que se ha de hacer; por lo cual en este punto vale la misma razón para la pasión y la mutación, si se toman con la proporción debida. Por consiguiente, por causa de esa imperfección

dicamentum accidentis. Et praeter rationes supra allatas de actione, occurrit hic alia, quae videtur probabilis, nam praedicamenta accidentium distinguuntur semper ab Aristotele in ordine ad primam substantiam et denominationes varias quas illi tribuunt et secundum quas de illa praedicari possunt, ut supra dictum est; at vero generatio passio nec inhaeret alicui substantiae primae, sed tantum materiae, neque etiam substantiae tribuit denominationem per modum affectionis aut passionis, sed tantum per modum fieri; dicitur enim substantia generari non per modum subiecti, sed per modum termini; sub qua ratione ista generatio ad praedicamentum termini reducitur, ut supra dictum est. Materia autem ipsa non dicitur proprie generari; nam, licet Scotus et Antonius Andreas, VII Metaph., q. 8, 9 et 10, dicant materiam generari per modum subiecti, tamen illa locutio valde impropria est et inusitata, ut Soncinas et Iavellus eisdem locis notarunt. Et ideo illa passio probabiliter non censetur ex iis quae accidentium rationem induunt, ideoque reducenda videtur ad praedicamentum substantiae. Quod necesse est sentiant qui putant nullum accidens proprium esse in materia prima. Itaque passio sub hac generali ratione analogum quid est. Iuxta quam sententiam, passio, quae est unum ex supremis generibus accidentium, solum sit ea quae est positiva passio realis et accidentalis.

19. At vero si motus vel mutatio cum eadem restrictione sumatur pro reali et accidentali actu mobilis ut mobile est, non video cur non sit aeque univocum, nam etiam dicit rationem communem aeque inventam in multis, et eodem modo contrahibilem ad eadem inferiora. Denique motus, sub ea ratione, non dicit, ut opinor, diversum conceptum a conceptu passionis.

20. Ad quartum respondetur etiam passionem dicere quid imperfectum, et, si successiva sit, dicere acquisitionem partim factam, partim faciendam, quare quoad hoc eadem est ratio de passione et de mutatione, si cum debita proportione sumantur.

no puede excluirse el movimiento de constituir un predicamento, porque lo que es absolutamente imperfecto, o lo es en un género, puede ser perfecto en otro, y bajo tal razón puede constituir un predicamento propio; pues tampoco son absolutamente entes perfectos todos los géneros de los predicamentos. Por lo cual, el movimiento, bajo esa consideración por la que se distingue conceptualmente de la pasión, no solamente no constituye un predicamento especial por la sola imperfección, sino también por la analogía o por las otras razones antes referidas. Al quinto, se explicó ya de qué manera conviene también a la pasión la definición del movimiento, si se comparan según una razón real completa y proporcionada. Se ha explicado también de qué modo pueda prescindirse el movimiento de la acción y de la pasión, y qué se entiende que añaden éstas al movimiento así concebido; no añaden efectivamente modos distintos *ex natura rei*, sino ciertas relaciones trascendentales, que son como diferencias o más bien modos también trascendentales, distintos conceptualmente, que completan con la razón de flujo o de vía la razón de acción o de pasión.

21. *Conclusión de todas las afirmaciones.*—Y con eso queda suficientemente explicado lo que es la pasión y por qué razón constituye un género especial, y como dijo Gilberto Porretano, todas las cosas que se afirmaron acerca de la acción pueden convenir igualmente a la pasión, cambiando solamente la relación, y por ello no es preciso repetirlas aquí.

SECCION III

SI PERTENECE AL CONCEPTO DE PASIÓN LA INHESIÓN ACTUAL O SÓLO LA APTITUDINAL

1. Aunque esta cuestión parezca común a todos los accidentes, tiene, sin embargo, una dificultad especial en la pasión, que ha sido tratada por pocos y que no debemos omitir.

Ob eam ergo imperfectionem non potest excludi motus, quin praedicamentum constituat, quia quod est imperfectum simpliciter vel in uno genere, potest esse perfectum in alio, et secundum eam rationem proprium praedicamentum constituere; neque enim omnia genera praedicamentorum sunt absolute entia perfecta. Unde motus, sub ea consideratione qua ratione distinguitur a passione, non ob solam imperfectionem non constituit speciale praedicamentum, sed vel ob analogiam, vel ob alias rationes supra datas. Ad quintum iam declaratum est quomodo definitio motus etiam passioni conveniat, si secundum completam et proportionatam rationem realem comparentur. Declaratum etiam est quomodo motus possit praescindi ab actione et passione; et quid hae intelligantur addere motui sic concepto; non enim addunt modos ex natura rei distinctos, sed respectus quosdam transcendentales, qui sunt veluti differentiae, aut potius modi etiam transcendentales ratione distincti, complentes cum ratione fluxus seu viae rationem actionis seu passionis.

21. *Dictorum omnium conclusio.*— Atque ex his satis explicatum manet quid passio sit, et qua ratione genus speciale constituat, et, ut Gilbertus Porretanus dixit, omnia quae de actione dicta sunt, eadem convenire possunt in passionem, habitudine tantum mutata, et ideo ea hic repetere necessarium non erit.

SECTIO III

UTRUM DE ESSENTIA PASSIONIS SIT ACTUALIS INHAESIO, VEL APTITUDINALIS TANTUM

1. Quamvis haec quaestio videatur communis omnibus accidentibus, habet tamen specialem difficultatem in passione, a paucis tractatam, quam praetermittere non debuimus.

Razones de duda

2. Por consiguiente, la razón de duda está en que se dijo anteriormente que no pertenece a la razón de accidente como tal inherir actualmente, sino aptitudinalmente; ahora bien, la pasión es un accidente; por consiguiente, no pertenecerá a su razón inherir actualmente, sino aptitudinalmente. Puede responderse que la pasión no es un accidente tal que sea una forma o una realidad distinta de las otras, sino que es solamente un modo real; ahora bien, se dijo antes acerca de los modos que incluyen esencialmente no sólo la inhesión aptitudinal, sino también la actual. Sin embargo, esto no basta, puesto que el modo incluye esencialmente sólo la unión actual con aquella realidad o forma de la que es modo, pero no con el sujeto en que inhiere dicha forma, porque de él se distingue realmente, y así podrá también separarse realmente de él y conservarse sin él; por consiguiente, no incluye esencialmente la inhesión actual en ese sujeto. Esto se explica con un ejemplo, pues la figura es solamente un modo de la cantidad, y por ello con respecto a él incluye esencialmente la unión actual, pero no con respecto a la sustancia en que inhiere la cantidad. Así, por tanto, el calentamiento en cuanto pasión es ciertamente un modo del calor, y de ello se concluye rectamente que incluye esencialmente una unión actual con el calor, de tal manera que no pueda existir sin él; pero no por eso incluirá esencialmente la inherencia actual al sujeto del calor, con relación al cual es pasión; por consiguiente, la pasión como tal, dirá únicamente unión aptitudinal con el sujeto.

3. Sin embargo, está en contra de esto que la acción como acción dice una relación de dependencia actual del agente, y no meramente aptitudinal; por consiguiente, la pasión en cuanto pasión dice actuación actual del paciente, y no sólo aptitudinal. La consecuencia es clara, porque la pasión se compara con el paciente como la acción con el agente, guardando la proporción; pues de la misma manera que la acción es un acto *a quo*, así la pasión es el acto del *in quo;* ahora bien, la

Rationes dubitandi

2. Ratio ergo dubitandi est quia supra dictum est non esse de ratione accidentis ut sic actu inhaerere, sed aptitudine; sed passio est quoddam accidens; ergo de ratione eius non erit actu inhaerere, sed aptitudine. Responderi potest passionem non esse tale accidens quae sit forma aut res distincta a caeteris, sed esse tantum realem modum; de modis autem dictum est supra, non aptitudinalem tantum, sed etiam actualem inhaesionem essentialiter includere. Hoc vero non satisfacit, nam modus solum includit essentialiter actualem coniunctionem cum illa re aut forma cuius est modus, non vero cum subiecto cui illa forma inhaeret, nam ab illo realiter distinguitur, et ita etiam poterit realiter ab illo separari et sine illo conservari; non ergo includit essentialiter actualem inhaesionem ad tale subiectum. Exemplo res declaratur, nam figura tantum est modus quantitatis, et ideo respectu illius essentialiter includit actualem unionem, non vero respectu substantiae cui inhaeret quantitas. Sic ergo calefactio passio est quidem modus caloris, et inde recte concluditur essentialiter includere actualem coniunctionem ad calorem, ita ut sine illo esse non possit; non vero propterea includet essentialiter actualem inhaesionem ad subiectum caloris, respectu cuius est passio; ergo passio, ut passio, solum dicet aptitudinalem coniunctionem ad subiectum.

3. In contrarium autem est quia actio ut actio dicit habitudinem actualis dependentiae ad agens, et non tantum aptitudinalis; ergo passio [ut passio][1] dicit actualem actuationem passi, et non tantum aptitudinalem. Patet consequentia, quia ita comparatur passio ad passum sicut actio ad agens, secundum proportionalitatem; nam sicut actio est actus a quo, ita passio est

[1] Falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

pasión no puede actuar más que por la inhesión; por consiguiente, la inhesión actual —y no sólo la aptitudinal— pertenece a su concepto.

4. *El nombre de pasión importa la inherencia actual.*—En este punto, si atendemos al contenido del nombre de pasión y de paciente, no hay duda de que inmediatamente dicen explícitamente el acto y no sólo la aptitud; pues no se llama pasión sino aquello por lo que algo padece; ahora bien, padecer significa el acto y no solamente la aptitud de padecer; por consiguiente, la pasión incluso rigurosamente significa aquella forma que constituye en acto al paciente. Por ello, si suponemos que Dios produce calor fuera de todo sujeto, y llamamos a esa producción calentamiento, parece cierto que ese calentamiento no puede llamarse propiamente pasión, pues por ella no hay nada que padezca, ya que el término no padece por la producción, sino que se hace. Sin embargo, aunque aparezca inmediatamente así por el significado de la palabra, no hay que detenerse únicamente en él, sino que hay que investigar la realidad misma más íntimamente. En efecto, hemos dicho con frecuencia que en la forma que se produce en un sujeto y a partir de un sujeto, además de la entidad de la forma se encuentra la dependencia mediante la cual dicha forma emana y depende de un agente, dependencia que decimos que es una pasión, en cuanto está unida al paciente y lo está produciendo. Preguntamos, por tanto, si lo mismo que en la forma que se produce en un sujeto se distinguen dos cosas distintas *ex natura rei*, concretamente, la forma y la unión, así en la misma dependencia pueden distinguirse dos cosas semejantes, a saber, la dependencia misma en sí considerada, en cuanto tiende a la forma, y su unión con el sujeto. Porque si se distinguen estas dos cosas en la dependencia, del mismo modo que la forma puede separarse de la unión actual con el sujeto, así será también separable de modo parecido dicha dependencia; pues se da la misma razón y proporción, y de la distinción modal misma se sigue necesariamente esto.

5. Y de aquí resulta además que (sea lo que fuere del término pasión) aquel modo o forma que es la pasión no dice esencialmente unión con el sujeto, puesto que se distingue de ella *ex natura rei* y es separable de ella; por consiguiente, esencialmente dirá sólo aptitud, es decir, que esa forma sea apta para constituir un

actus eius in quo; non potest autem passio actuare nisi inhaerendo; ergo actualis inhaerentia, et non tantum aptitudinalis, est de ratione eius.

4. *Nomen passionis actualem inhaerentiam importat.*— In hac re, si vim nominis passionis et passi spectemus, non est dubium quin statim prae se ferant actum et non tantum aptitudinem; non enim vocatur passio nisi qua aliquid patitur; pati autem actum significat, et non tantum aptitudinem patiendi; ergo passio etiam in rigore significat eam formam quae actu constituit patientem. Unde, si ponamus Deum producere calorem extra omne subiectum et illam productionem calefactionem vocemus, certum videtur non posse calefactionem illam proprie vocari passionem; nihil enim per illam patitur, nam terminus non patitur per productionem, sed fit. Quamvis autem ita statim appareat ex vocis significatione, nihilominus non est in illa tantum sistendum, sed res ipsa intimius perscrutanda. Diximus enim saepe in forma quae fit in subiecto et ex subiecto, praeter entitatem formae reperiri dependentiam, qua mediante illa forma emanat et pendet ab agente, quam dependentiam, prout unitam passo et efficientem illud, dicimus esse passionem. Inquirimus ergo an sicut in forma quae fit in subiecto distinguuntur duo ex natura rei distincta, scilicet, forma et unio, ita in ipsa dependentia duo similia distingui possint, scilicet, dependentia ipsa secundum se, prout tendit ad formam, et unio eius ad subiectum. Nam si haec duo distinguuntur in dependentia, sicut forma est separabilis ab unione actuali ad subiectum, ita et dependentia illa erit similiter separabilis; est enim eadem ratio et proportio, et ex ipsa distinctione modali necessario hoc sequitur.

5. Atque hinc fit ulterius, ut (quidquid sit de voce passionis) modus ille, seu forma quae est passio, non dicat essentialiter unionem ad subiectum, quandoquidem ab illa distinguitur ex natura rei et est separabilis ab illa; ergo tantum dicet essentialiter aptitudinem, id est, ut sit talis forma apta ad

sujeto paciente, aunque no lo constituya así más que cuando está unida a él, aun cuando tal vez el nombre de pasión se haya tomado de la misma modificación actual del paciente, y no de la aptitudinal solamente. Del mismo modo también que, en general, el nombre de accidente parece tomado de la inhesión actual, o sea de que sobreviene, y el nombre de la forma de que informa, aunque en la realidad significada la razón esencial no consista en el acto, sino en la aptitud. Y en cuanto a que en la dependencia de la forma haya que distinguir *ex natura rei* esas dos cosas, concretamente, la sustancia de la dependencia, y su unión con el sujeto, de la misma manera que se distinguen en la forma, puede probarse no sólo por paridad de razón, sino también porque la dependencia tiene todo su ser en orden al término y se identifica realmente con él; por consiguiente, si en el término una cosa es la sustancia y otra la unión, también en la dependencia hay que distinguir esas dos cosas *ex natura rei.*

La inhesión actual pertenece al concepto de la pasión

6. Sin embargo, pienso que hay que decir que la pasión como tal dice esencialmente unión actual y la conjunción con el término y con el sujeto del que es pasión, de tal manera que esa producción de la forma o dependencia con que un sujeto padece, sea esencialmente de tal clase que no pueda darse más que unida al sujeto. Para probar esta aserción distingo una doble, o más bien una triple pasión: una es puramente unitiva de la forma preexistente en tiempo o en naturaleza, con el sujeto; la otra, en cambio, es unitiva y productiva de la forma. Omito el otro miembro de la acción productiva y no unitiva de la forma, pues ésta no puede tener razón de pasión, como diré inmediatamente.

7. Acerca de la pasión de la primera clase, es decir, de la puramente unitiva, es evidente que no puede producirse sin unión actual con el sujeto, y que la in-

constituendum subiectum patiens, quamvis illud non sic constituat, nisi quando est illi unita, quamvis fortasse nomen passionis sumptum sit ex ipsa actuali affectione passi, et non ex aptitudinali tantum. Sicut etiam in universum nomen accidentis sumptum videtur ex actuali inhaesione, seu quia accidit, et nomen formae, quia informat, quamvis, in re significata, essentialis ratio non consistat in actu, sed in aptitudine. Quod autem in dependentia formae distinguenda sint illa duo ex natura rei, scilicet, substantia dependentiae et unio eius ad subiectum, sicut distinguuntur in forma, probari potest, tum a paritate rationis, tum etiam quia dependentia habet totum suum esse in ordine ad terminum et cum eo realiter identificatur; ergo si in termino aliud est substantia, aliud unio, etiam in dependentia illa duo sunt ex natura rei distinguenda.

De ratione passionis esse actualem inhaesionem

6. Nihilominus dicendum censeo passionem ut sic essentialiter dicere actualem unionem et coniunctionem ad terminum et ad subiectum cuius est passio, ita ut illa effectio formae vel dependentia qua aliquod subiectum patitur, essentialiter talis sit ut non possit esse nisi unita subiecto. Ut hanc assertionem probem, distinguo duplicem, vel potius triplicem passionem: una est pure unitiva formae praeexistentis vel tempore, vel natura, ad subiectum; alia vero est et unitiva et factiva formae. Omitto aliud membrum de actione productiva et non unitiva formae, nam illa non potest habere rationem passionis, ut statim dicam.

7. De passione prioris generis, id est, pure unitiva, evidens est non posse fieri sine actuali unione ad subiectum, et essentialiter

cluye esencialmente, ya que por ella no se produce formalmente nada nuevo, sino la unión de la forma con el sujeto; ahora bien, esa unión no puede producirse si el sujeto mismo no es actualmente receptivo y pasivo, ya que no puede darse unión sin una terminación actual con aquellas cosas que se unen; por consiguiente, esta pasión incluye esencialmente la modificación actual del sujeto, que se une por medio de ella. Ejemplo de esta pasión en los seres naturales lo tenemos sólo en la generación humana, ya que ninguna otra forma preexiste naturalmente ni se produce por otra acción anterior en naturaleza al compuesto, más que el alma racional; en cambio, en lo sobrenatural hay un ejemplo parecido en la resurrección del hombre, y puede agregarse otro con la unión de la humanidad al Verbo. Por consiguiente, la pasión que se produce en la materia cuando se le une el alma racional depende manifiestamente de la materia de modo esencial; pues si no se produce en ella, no se producirá nada por medio de ella, ya que no se producirá la unión de la forma con la materia, pues esta unión no puede hacerse con la materia a no ser que la materia misma reciba esa pasión unitiva; y si no se produce la unión, no se producirá nada, porque la forma se supone ya hecha, y sólo la unión era el término formal de esa mutación. Y esta razón vale para toda acción de unir, o cualquier ejemplo semejante. Y no tiene valor en contra de esto la dificultad aludida al principio, ya que por esta mutación no se producen la forma y la unión, sino sólo la unión, como puede verse por la filosofía.

8. Además, cuando la pasión es de tal índole que por ella simultáneamente se produzca la forma y se una al sujeto, si se trata de una forma que no sea una realidad distinta del sujeto, sino solamente un modo suyo, entonces es también manifiesto que dicha pasión incluye esencialmente la unión actual con el sujeto. El ejemplo principal de este caso se da en la pasión que se produce mediante el movimiento local, por el cual se origina sólo un cierto modo en el sujeto que se mueve, es decir, la presencia local, como después se verá con más extensión a propósito del predicamento *donde;* y por ello es imposible entender que esa pasión se produzca fuera del sujeto, y lo mismo ocurre en todos los casos parecidos. Pero la razón aquí es que en el término de tal pasión la unión no se distingue

de la forma misma, sino que pertenece a la razón de esa forma modal la unión actual con el sujeto, y por esto la pasión es proporcionada al término. Y con ello desaparece también la razón de duda propuesta al principio.

9. Queda, por tanto, un tercer modo, concretamente, cuando la pasión en el sujeto es de tal clase que mediante ella se produzca una forma que sea una realidad verdadera distinta del sujeto, y su unión con el sujeto; y acerca de esta pasión decimos también que esencialmente y en su sustancia incluye el ser una modificación del sujeto no solamente aptitudinal, sino también actual. La razón *a priori* es que dicha pasión es esencialmente una educción pasiva de la potencia de la materia; ahora bien, tal educción incluye esencialmente la unión actual con la materia. Y *a posteriori* se explica porque es imposible que esa pasión se conserve en cuanto a su sustancia—por decirlo así—, separada del sujeto, y sin unión, en lo cual hay una gran diferencia entre ella y la forma misma; por consiguiente, es indicio de que en su esencia incluye la unión actual. Se explica esta afirmación, pues, por el hecho mismo de que el calor se produzca fuera del sujeto, la dependencia y dimanación de ese calor respecto de su causa no pertenece a la misma razón esencial que la dependencia por la que el calor se produce a partir de un sujeto, y como he mostrado en otra parte, por el mismo hecho de que la cantidad se conserva separada de la sustancia, se produce o conserva por una dependencia esencialmente distinta de aquella por la que estaba en el sujeto. Y la razón de esto es que la creación pasiva y la educción de la potencia del sujeto son dependencias esencialmente diversas; pero, por el hecho mismo de que la dependencia se separa del sujeto, no es ya una educción, sino una creación o conservación de la misma razón que la creación; por consiguiente, la dependencia se muda esencialmente por virtud de la separación del sujeto; luego la dependencia que tiene razón de pasión, en tanto que modifica al sujeto incluye esencialmente unión actual con el sujeto.

10. *Se soluciona una objeción.*—Dirá tal vez alguien que en la forma material o en el accidente separado del sujeto puede concebirse una doble dependencia. Una es la que por su naturaleza exige esencialmente independencia del sujeto,

illam includere, quia per illam formaliter nihil de novo fit, nisi unio formae ad subiectum; sed illa unio fieri non potest nisi subiecto ipso actu recipiente et patiente, quia unio non potest esse sine actuali terminatione ad ea quae uniuntur; ergo haec passio essentialiter includit actualem affectionem subiecti quod per eam unitur. Exemplum huiusmodi passionis in naturalibus solum est in generatione hominis, quia nulla alia forma naturaliter praeexistit et fit per aliam actionem natura priorem ante compositum, nisi anima rationalis; in supernaturalibus autem est simile exemplum de hominis resurrectione, et adiungi potest aliud de unione humanitatis ad Verbum. Illa ergo passio quae fit in materia, cum illi unitur anima rationalis, manifeste pendet essentialiter a materia; nam si in illa non fiat, nihil per eam fiet, quia non fiet unio formae ad materiam; haec enim unio fieri non potest ad materiam, nisi ipsa materia illam passionem unitivam recipiat; si autem non fiat unio, nihil fiet, quia iam forma supponitur facta, et sola unio erat formalis terminus illius mutationis. Et haec ratio procedit in omni simili exemplo vel unitione [1]. Neque contra hoc procedit difficultas in principio tacta, quia per hanc mutationem non fiunt forma et unio, sed unio tantum, ut ex philosophia constare potest.

8. Praeterea, quando passio talis est ut per eam simul et forma fiat et uniatur subiecto, si forma illa est ut non sit propria res distincta a subiecto, sed modus tantum illius, tunc etiam manifestum est passionem illam essentialiter includere actualem unionem ad subiectum. Praecipuum exemplum huius rei est in passione illa quae fit per motionem localem, per quam solum fit modus quidam in subiecto quod movetur, nempe localis praesentia, ut infra latius constabit circa praedicamentum *ubi;* et ideo impossibile est intelligere ut illa passio fiat extra subiectum; idemque est in omni re simili. Ratio autem hic est quia in termino huiusmodi passionis non distinguitur unio ab ipsa forma, sed de ratione illius modalis formae est actualis unio ad subiectum, et ideo passio proportionata est termino. Atque hic ita etiam cessat ratio dubitandi in principio posita.

9. Superest igitur tertius modus, nimirum, quando passio in subiecto talis est ut per eam fiat et forma quae sit vera res distincta a subiecto et unio eius ad subiectum; et de hac etiam passione dicimus essentialiter et in substantia sua includere quod sit non tantum aptitudinalis, sed etiam actualis affectio subiecti. Ratio a priori est quia huiusmodi passio essentialiter est passiva eductio de potentia materiae; huiusmodi autem eductio essentialiter includit unionem actualem ad materiam. A posteriori vero declaratur, quia impossibile est illam passionem conservari, quoad substantiam eius (ut sic dicam), separatam a subiecto et absque unione, in quo magnum est discrimen inter illam et formam ipsam; ergo signum est includere in essentia sua actualem unionem. Assumptum declaratur, nam hoc ipso quod calor fiat extra subiectum, dependentia et dimanatio illius caloris a sua causa non est eiusdem essentialis rationis cum dependentia qua fit calor ex subiecto, et, ut alibi ostendi, hoc ipso quod quantitas conservatur separata a substantia, fit seu conservatur per dependentiam essentialiter distinctam ab alia qua erat in subiecto. Huius autem ratio est quia passiva creatio et eductio de potentia subiecti sunt dependentiae essentialiter diversae; sed, hoc ipso quod dependentia separatur a subiecto, iam non est eductio, sed creatio vel conservatio eiusdem rationis cum creatione; ergo mutatur essentialiter dependentia ex vi separationis a subiecto; ergo illa dependentia quae habet rationem passionis, quatenus afficit subiectum, essentialiter includit actualem unionem ad subiectum.

10. *Obiectio solvitur.*— Dicet fortasse aliquis in forma materiali vel accidente separato a subiecto duplicem dependentiam intelligi posse. Una est quae natura sua es-

[1] En otras ediciones, *unione.* (N. de los EE.)

y tal es la dependencia creativa, a la cual repugna modificar al sujeto y revestirse de la razón de pasión; pero puede pensarse otra que por su naturaleza exija ciertamente la dependencia del sujeto, pero no de modo tan esencial que no pueda quedar privada de ella por potencia absoluta de Dios, y conservarse de otro modo, supliendo Dios de otra manera esa dependencia, y entonces esa dependencia, aun cuando actualmente esté separada del sujeto, no será una dependencia creativa, ya que por su naturaleza depende del sujeto; y en ese sentido tal dependencia sería de suyo una verdadera pasión aptitudinalmente, porque de suyo es una modificación del sujeto, aun cuando no modifique actualmente cuando se supone separada por la potencia de Dios.

11. Sin embargo, esta respuesta no es satisfactoria: en efecto, repugna que una dependencia actual, dependiendo por naturaleza del sujeto en su ser o en su hacerse, se conserve actualmente separada del sujeto, en lo cual hay una gran diferencia entre la dependencia y la forma que depende. Y la razón de la diferencia es que la dependencia no depende por otra dependencia, sino por sí misma, y por ello, ni puede ser conservada privada del influjo de toda causa, de la que esencial y realmente depende o por la que es causada, ni la dependencia natural que tiene respecto de la causa material podría quedar suplida por otro género de acción, ya que para la acción no hay acción. Pero ocurre lo contrario acerca de la forma que depende, ya que no sólo depende por una dependencia distinta de sí, sino que la dependencia que tiene respecto de un sujeto puede quedar suplida por otro género de acción. De ello resulta que ninguna acción o dependencia puede terminarse en una forma sustante por sí y separada del sujeto, sin que tal acción sea creación o conservación creativa, ya que si se produce sin el concurso material del sujeto, es por tanto una producción de la forma sin educción de la potencia del sujeto; luego es una creación, pues entre estas dos cosas no se da medio. Ni tiene oportunidad aquí la distinción de dependencia actual o aptitudinal respecto del sujeto; pues por el hecho mismo de que la acción no se produce actualmente a partir de un sujeto, es necesario que se produzca actualmente sin partir de ningún sujeto, y en esto culmina la razón de creación. Por ello, aun cuando esa misma forma

sentialiter postulat independentiam a subiecto, et talem esse dependentiam creativam, cui repugnat afficere subiectum et induere rationem passionis; alia vero intelligi potest quae postulet quidem natura sua dependentiam a subiecto, non tamen ita essentialiter quin possit per potentiam Dei absolutam illa privari, et aliter conservari, supplente Deo aliter illam dependentiam, et tunc dependentia illa, etiamsi sit actu separata a subiecto, non erit dependentia creativa, quia ex se nata est dependere a subiecto; atque ita talis dependentia ex se erit vera passio aptitudine, quia ex se est affectiva subiecti, etiamsi, cum ponitur separata per potentiam Dei, actu non afficiat.

11. Verumtamen haec responsio non satisfacit: repugnat enim actualem dependentiam natura sua pendentem in suo esse seu fieri a subiecto, conservari actu separatam a subiecto, in quo est magna differentia inter dependentiam et formam quae pendet. Et ratio differentiae est quia dependentia non pendet per aliam dependentiam, sed seipsa, et ideo nec potest conservari sine influxu omnis causae, a qua per se et realiter pendet seu causatur, nec illa naturalis dependentia quam habet a materiali causa, posset per aliud genus actionis suppleri, eo quod ad actionem non sit actio. Secus vero est de forma quae pendet, quia et pendet per dependentiam a se distinctam, et illa dependentia quam habet a subiecto potest per aliud genus actionis suppleri. Quo fit ut nulla actio vel dependentia possit terminari ad formam per se stantem et separatam a subiecto, quin talis actio sit creatio seu conservatio creativa, quia si fit sine materiali concursu subiecti, ergo est productio formae absque eductione de potentia subiecti; ergo est creatio; nam inter haec non est medium. Neque hic habet locum distinctio de actuali vel aptitudinali dependentia a subiecto; nam, hoc ipso quod actio non fit actu ex subiecto, necesse est ut actu fiat ex nullo subiecto, et in hoc consummatur ratio creationis. Quapropter, licet illa eadem forma possit talis fieri ex subiecto, tamen

pueda producirse con esas características a partir de un sujeto, sin embargo esa misma acción no puede provenir en modo alguno de un sujeto. Y por ello esa dependencia no puede nunca tampoco adoptar o tener la razón de pasión, ya que nunca puede ella misma modificar al sujeto. De esto se concluye finalmente que ninguna dependencia puede tener razón de pasión, más que aquella que actualmente se produce en un sujeto y a partir de un sujeto, y que consiguientemente lo modifica; y al revés, que no hay ninguna dependencia separada actualmente del sujeto, que tenga aptitud natural para modificar al sujeto y revestirse de la razón de pasión. Luego, en general, la pasión incluye en su razón esencial la unión actual con el sujeto, y no puede nunca quedar a salvo con la sola unión aptitudinal.

Respuesta a las razones de duda

12. Por tanto, a la razón de duda propuesta al principio, se responde que la pasión por una razón peculiar suya exige esta inhesión actual, no por la razón precisiva de que es un modo, sino porque es un modo de tal índole que por su medio se educe la forma de la potencia del sujeto, o se produce pasivamente la forma a partir del sujeto, razón que incluye esencialmente la unión actual con el sujeto. En cambio, se responde a la segunda dificultad, que es diversa la razón entre la forma y la dependencia en cuanto a la inclusión actual de unión con el sujeto, como se ha dicho. Y aun cuando tal vez en la dependencia misma podría la unión distinguirse de algún modo de la tendencia a la forma, sin embargo con respecto a la misma dependencia o pasión, ambas cosas están esencialmente unidas, de tal manera que no puede permanecer una sin la otra, por la razón aducida. Sobre todo ello puede verse cuanto dije en el tomo I de la parte III, Disputación VIII, sección 1.

illamet actio nullo modo potest esse ex subiecto. Et ideo nec etiam potest dependentia illa unquam induere vel habere rationem passionis, quia nunquam potest ipsamet subiectum afficere. Unde tandem concluditur nullam dependentiam posse habere rationem passionis, nisi quae actu fit in subiecto et ex subiecto, et consequenter afficit illud; et e converso nullam esse dependentiam actu separatam a subiecto quae nata sit eademmet afficere subiectum et induere rationem passionis. Ergo in universum passio in essentiali ratione sua includit actualem unionem ad subiectum, neque potest unquam salvari cum sola aptitudinali.

Responsio ad rationes dubitandi

12. Ad rationem ergo dubitandi in principio positam respondetur passionem ex peculiari ratione sua postulare hanc actualem inhaerentiam, non ob illam praecisam rationem quod est quidam modus, sed quia est talis modus, quo mediante educitur forma de potentia subiecti, seu passive fit forma ex subiecto, quae ratio essentialiter includit actualem unionem ad subiectum. Ad alteram vero difficultatem respondetur esse disparem rationem inter formam et dependentiam quoad includendam actualem unionem ad subiectum, ut dictum est. Et licet fortasse in ipsa dependentia possit aliquo modo distingui unio a tendentia in formam, nihilominus respectu ipsius dependentiae seu passionis, illa duo essentialiter coniuncta sunt, ita ut unum sine alio manere non possit propter rationem datam. De qua re videri possunt quae dixi in I tom. III partis, disput. VIII, sect. 1.

SECCION IV

Si la pasión sucesiva y la momentánea pertenecen a este género, y cómo difieren dentro de él

1. Todas las divisiones que hemos dado para la acción tienen valor para la pasión, excepto aquella de la acción a partir de un sujeto o sin sujeto; efectivamente, esa división no tiene cabida en la pasión porque la pasión dice un orden intrínseco al sujeto, y por eso repugna que se dé una pasión fuera de un sujeto, como consta suficientemente por lo dicho en la sección anterior. En cambio, de las otras divisiones que—como he dicho—pueden aplicarse a la pasión, ninguna necesita una nueva explicación, excepto la que hemos propuesto en el título de esta sección.

Resolución de la cuestión

2. Sobre ella es cierto en primer lugar que la pasión se divide acertadamente en momentánea y sucesiva. No hay duda, en efecto, de que estos dos géneros de pasiones se den, y que dividan suficientemente a la pasión en toda su amplitud. Lo primero es claro por inducción, pues las pasiones perfectivas, como son la intelección, la volición, la iluminación, hablando en sentido propio, se producen en un instante, como enseñan todos en IX *Metaph.*, y los teólogos *In I*, dist. 17, donde lo trata con más amplitud Mayor en la q. 5; y es la opinión manifiesta de Aristóteles, y por lo demás suficientemente clara, como apuntamos antes al tratar de los actos inmanentes. También de las acciones físicas, la generación sustancial se produce en un instante. Las otras en cambio son sucesivas, como es cosa clara y que supongo por la filosofía natural. Lo segundo es manifiesto, ya que esos dos miembros incluyen contradicción inmediata, por razón de la cual abarcan adecuadamente el objeto dividido. En efecto, mediante una pasión o recepción, o bien se recibe al mismo tiempo toda la forma que puede adquirirse, o se recibe poco a poco y por partes, y no puede hallarse término medio entre estos dos miembros.

SECTIO IV

Utrum successiva passio et momentanea ad genus passionis pertineant, et quomodo sub illo differant

1. Omnes divisiones quas de actione dedimus, locum habent in passione, praeter illam de actione ex subiecto aut sine subiecto; in passione enim haec divisio non habet locum, eo quod passio intrinsecum ordinem dicat ad subiectum, atque ideo repugnat dari passionem extra subiectum, ut satis patet ex dictis sectione praecedenti. Ex aliis vero divisionibus quae ad passionem, ut dixi, accommodari possunt, nulla indiget nova expositione, praeter eam quae in titulo huius sectionis proposita est.

Quaestionis resolutio

2. De qua primo certum est recte dividi passionem in momentaneam et successivam. Non est enim dubium quin haec duo genera passionum inveniantur et quod sufficienter dividant passionem in tota latitudine sua. Primum patet inductione, nam passiones perfectivae, ut sunt intellectio, volitio, illuminatio, per se loquendo, in instanti fiunt, ut in IX Metaph. omnes docent, et theologi In I, dist. 17, ubi late Maior., q. 5; estque aperta sententia Aristot., et per se satis clara, ut supra tetigimus tractando de actibus immanentibus. Ex actionibus etiam physicis generatio substantialis in instanti fit. Aliae vero sunt successivae, ut est res clara, quam ex philosophia suppono. Secundum patet, quia illa duo membra includunt immediatam contradictionem, ratione cuius adaequate partiuntur divisum. Nam per passionem seu receptionem aliquam, aut simul recipitur tota forma quae acquiri potest, vel paulatim et per partes, nec potest inter haec duo membra medium reperiri. Quando ergo passio priori modo fit, est instantanea, quia

Por consiguiente, cuando la pasión se produce del primer modo, es instantánea, ya que se produce toda a un mismo tiempo e indivisiblemente; en cambio, cuando se produce del último modo, es sucesiva, ya que una parte suya se produce antes que otra. Por tanto, esa división fue propuesta de modo acertado y suficiente. Y no puede dudarse de que una y otra de esas pasiones, sobre todo si es accidental, pertenezca a este género, ya que ambas son acto del paciente en cuanto es tal, o sea en cuanto tiende a algún término. En efecto, ese *tender* ni dice intrínsecamente sucesión, sino tránsito de la potencia pasiva al acto, es decir, a su adquisición; ni tampoco le repugna esencial e intrínsecamente la sucesión. Luego la pasión predicamental en cuanto tal es indiferente a esos dos modos y los abarca dentro de sí.

3. *La pasión instantánea puede producirse doblemente.*—Pero hay una cosa que advertir acerca de cada uno de los miembros. Sobre el primero hay que notar que la pasión instantánea puede producirse de dos modos: primero, de tal manera que dure un solo instante, como se produce la generación sustancial, en cuanto es una pasión o transmutación de la materia desde una forma a otra, cuando se produce al mismo tiempo en una porción de materia cierta y determinada, y a partir de una causa unívoca, de la cual no depende el efecto en su conservación sino sólo en su producción; efectivamente, esa acción y consiguientemente también la pasión, no sólo se produce en un único momento, ya que se produce a un mismo tiempo, sino que dura también un momento en cuanto de sí depende, ya que no es conservada por el agente; por ello esa pasión puede denominarse instantánea transeúnte. Otra en cambio es permanente, la cual, aun cuando se produzca en un momento, dura, sin embargo, mientras dura el efecto que procede de esa causa, porque evidentemente depende de ella en su producción y en su conservación; y de esta clase es la iluminación, la intelección, etc. Pero es una cuestión meramente verbal si esa pasión merece el nombre todo el tiempo que dura o sólo en el primer instante, pues la cosa es clara por sí, como se notó en lo que precede.

4. Sin embargo, esta diferencia entre dichas acciones es accidental, porque está tomada solamente de la mayor o menor perseverancia en un mismo ser; y esa diferencia es sólo accidental, es más, incluye cierta denominación extrínseca, como se verá más claramente por lo que diremos después acerca de las duraciones de

fit tota simul et indivisibiliter; quando vero fit posteriori modo, est successiva, quia una pars eius fit prius quam alia. Recte ergo et sufficienter data est illa divisio. Nec dubitari potest quin utraque ex his passionibus, praesertim si accidentalis sit, ad hoc genus pertineat, cum utraque sit actus patientis quatenus tale est, seu quatenus tendit in aliquem terminum. Illud enim *tendere* neque dicit intrinsece successionem, sed transitum de potentia passiva in actum, seu in acquisitionem eius, neque etiam per se et intrinsece repugnat illi successio. Passio ergo praedicamentalis ut sic indifferens est ad illos duos modos, eosque sub se complectitur.

3. *Passio instantanea dupliciter fieri potest.*— Sed circa singula membra aliquid occurrit advertendum. Circa primum notandum est passionem instantaneam duobus modis fieri posse: primo, ita ut duret per solum instans, quomodo fit generatio substantialis, quatenus est passio seu transmutatio materiae ab una forma in aliam, quando fit simul in certa et determinata portione materiae, et a causa univoca, a qua non pendet effectus in conservari, sed in fieri tantum; illa enim actio, et consequenter etiam passio, et unico momento fit, quia simul fit, et unico etiam momento durat, quantum est ex se, quia non conservatur ab agente; unde vocari potest illa passio instantanea transiens. Alia vero est permanens, quae licet in momento fiat, durat tamen quamdiu effectus durat qui a tali causa procedit, quia nimirum ab illa pendet in fieri et in conservari; et huiusmodi est illuminatio, intellectio, etc. Est autem de nomine quaestio an talis passio nomen illud mereatur pro toto tempore quo durat, vel solum pro primo instanti; nam res iam satis constat, ut in superioribus adnotatum est.

4. Hoc vero discrimen inter has actiones accidentale est, quia solum sumitur ex perseverantia maiori vel minori in eodem esse; quae differentia est tantum accidentalis, immo includit quamdam extrinsecam denominationem, ut constabit clarius ex iis quae infra dicemus de durationibus rerum. Quae-

las cosas. Por tanto, cualquiera de las pasiones mencionadas tendría de suyo aptitud para durar cualquier tiempo, si es conservada por un agente; y que a veces dure y a veces no dure proviene de la condición del agente, concretamente, de que sea unívoco o equívoco, o ciertamente de que obre de modo natural o libre, condiciones que de suyo no varían esencialmente las pasiones que resultan de las acciones. De lo cual resulta también que aun cuando esas acciones y pasiones tengan de suyo aptitud para producirse en un instante de nuestro tiempo, por lo cual se llaman instantáneas, sin embargo no les repugna producirse en coexistencia con nuestro tiempo, sea por la libertad del agente, o ciertamente porque acontece que no se produce de otra manera la aplicación del paciente a la esfera de la actividad del agente. Pero esa coexistencia no se da por una coextensión de partes, pues esto repugna a la pasión, que se supone que es indivisible y toda a un mismo tiempo; sino que es por coexistencia de toda la mutación indivisible en algún tiempo entero, o en cualquier parte o en cualquier instante intrínseco de él. Por esto, aun cuando esa pasión o mutación por coexistencia se diga que se da en el tiempo, sin embargo, atendiendo a su duración intrínseca, se produce siempre en un instante, como se verá más ampliamente en la Disputación de las duraciones.

5. *Doble modalidad de la pasión sucesiva.*—Acerca del otro miembro hay que considerar que puede entenderse de dos maneras que la pasión se produzca paulatinamente y por partes. Primeramente, por un flujo continuo, tal como lo experimentamos en el movimiento local, como de modo clarísimo se ve por ejemplo en el movimiento del sol; de ello resulta también que la iluminación pasiva del aire crezca continuamente desde el amanecer hasta la plenitud del día. De otro modo puede concebirse que esa pasión sucesiva se produce de manera discreta, o—como dicen—por causas discontinuas, ya sea cada una de ellas en sí misma instantánea, ya sean sucesivas y continuas, como si imaginamos que el agua se calienta un poco e inmediatamente reposa, y después de un breve tiempo se calienta nuevamente, etc. Este último modo de sucesión es manifiestamente accidental, especialmente en las pasiones físicas, prescindiendo de lo que suceda en las angélicas, acerca de las cuales pensamos, sin embargo, lo mismo, como expondremos

libet ergo ex dictis passionibus ex se nata esset durare quolibet tempore, si ab agente conservaretur; quod vero interdum duret, interdum non duret, provenit ex conditione agentis, nimirum, quod sit univocum vel aequivocum, vel certe quod naturaliter vel libere agat, quae conditiones per se non variant essentialiter passiones ex actionibus resultantes. Ex quo etiam fit ut, licet hae actiones et passiones ex se aptae sint fieri in instanti nostri temporis, propter quod instantaneae vocantur, nihilominus tamen eis non repugnat fieri coexistendo tempori nostro, vel ex libertate agentis, vel certe quia contingit non aliter fieri applicationem passi ad sphaeram activitatis agentis. Illa vero coexistentia non est per coextensionem partium: id enim repugnat passioni, quae supponitur esse indivisibilis et tota simul; sed est per coexistentiam totius mutationis indivisibilis in toto aliquo tempore, vel in qualibet parte, vel quolibet instanti intrinseco eius. Quapropter, licet talis passio vel mutatio per coexistentiam dicatur esse in tempore, tamen secundum intrinsecam durationem semper fit in instanti, ut latius constabit in disputatione de durationibus.

5. *Duplex modus successivae passionis.*—Circa aliud membrum considerandum est duobus modis intelligi posse passionem fieri paulatim et per partes. Primo, continuo fluxu, qualem experimur in motu locali, ut apertissime, verbi gratia, in motu solis; ex quo etiam fit ut passiva illuminatio aeris ab initio diei continue crescat usque ad perfectum diem. Alio modo potest intelligi illa successiva passio fieri discrete, vel (ut aiunt) per interruptas morulas, sive singulae earum in seipsis instantaneae sint, sive successivae et continuae, ut si fingamus aquam paululum calefieri, et statim quiescere, et post breve tempus iterum calefieri, etc. Hic posterior modus successionis manifeste est accidentarius, praesertim in passionibus physicis, quidquid sit de angelicis, de quibus tamen idem opinamur, ut attingemus etiam in

igualmente en la disputación de las duraciones. Pero la razón es que esta sucesión discreta no es más que una multiplicación de varias pasiones, de las cuales se produce una tras otra sin ninguna unión de ellas entre sí; y por lo mismo, dicha sucesión será para ellas accidental, del mismo modo que es accidental para un hombre que otro haya sido engendrado antes, o que lo haya de ser después. Por esto, aun cuando respecto del término o sujeto cualquiera de esas pasiones se diga parcial, bien sea porque mediante ella sólo padece el sujeto en cuanto a una parte o porque sólo se adquiere el término parcialmente, sin embargo, respecto de la otra mutación ninguna es parcial en sentido propio y actual, ya que actualmente no componen una mutación *per se* una, sino sólo un número de ciertas mutaciones, y ésta en el género de la mutación es una unidad *per accidens*, prescindiendo de si en el género de la cantidad o del número es o se concibe más bien como algo uno *per se*. Por consiguiente, como esta sucesión discreta es accidental, no influye para variar la especie o la razón esencial de pasión. En cambio, la sucesión primera parece que es más *per se*, ya que debido a la continuidad del flujo hay alguna unión entre las partes de esa mutación, y consiguientemente hay alguna unidad *per se* en toda la mutación; por lo mismo presenta alguna mayor dificultad.

¿Difieren esencialmente la pasión momentánea y la sucesiva?

6. *Opinión de algunos.*—Por tanto, nace de aquí la duda de si aquellos dos miembros dividen esencialmente a la pasión en cuanto es pasión, punto que suele tratarse igualmente acerca de la mutación en general, y puede tratarse también acerca de la acción. Les parece, pues, a algunos filósofos que aquellos dos miembros son siempre esencialmente diversos. Y puede probarse por semejanza con el movimiento, o más bien, por identidad: en efecto, hemos dicho que el movimiento no difiere de la pasión atendiendo a su razón completa y proporcionada; ahora bien, que en el movimiento haya sucesión o que haya mutación instantánea son diferencias que causan una diversidad esencial; por consiguiente, también en la pasión. Se prueba la menor porque el movimiento que es sucesivo es esencialmen-

disputatione de durationibus. Ratio vero est quia haec successio discreta non est nisi multiplicatio plurium passionum, quarum una post aliam fit sine ulla unione earum inter se; et ideo talis successio erit eis per accidens; sicut accidentarium est uni homini quod alius antea fuerit genitus, vel postea futurus sit. Quapropter, licet respectu termini vel subiecti quaelibet earum passionum dicatur partialis, quia per eam vel solum patitur subiectum secundum unam partem, vel solum acquiritur terminus secundum partem, tamen respectu alterius mutationis nulla est partialis proprie et actualiter, quia actu non componunt aliquam mutationem per se unam, sed solum numerum quarumdam mutationum, quae in genere mutationis est unitas per accidens, quidquid sit an in genere quantitatis vel numeri sit vel concipiatur potius tamquam quid per se unum. Haec ergo successio discreta, cum per accidens sit, non refert ad variandam speciem seu essentialem rationem passionis. Prior vero successio videtur esse magis per se, quia ob continuitatem fluxus est aliqua unio inter partes talis mutationis, et consequenter aliqua unitas per se in tota mutatione, et ideo de illa est nonnulla maior difficultas.

Differantne essentialiter momentanea et successiva passio

6. *Aliquorum sententia.*— Hinc ergo nascitur dubium an illa duo membra essentialiter dividant passionem ut passio est; quod idem tractari solet de mutatione in communi, et potest etiam tractari de actione. Videtur ergo nonnullis philosophis illa duo membra semper esse essentialiter diversa. Et potest probari a simili de motu, vel potius ex identitate: nam diximus motum, secundum completam et proportionatam rationem suam, non differre a passione; in motu autem esse successionem, vel esse mutationem instantaneam, sunt differentiae causantes diversitatem essentialem; ergo et in passione. Probatur minor, quia motus qui est successivus, essentialiter est successivus, et

te sucesivo, y la mutación instantánea es también esencialmente instantánea, ya que tanto le repugna a éste tener sucesión cuanto a aquél existir todo simultáneamente. Y se confirma porque el movimiento es esencialmente una tendencia; pero una tendencia no puede concebirse sin flujo y sucesión. Se confirma en segundo lugar, pues en otro caso no habría ningún ente esencialmente sucesivo; en efecto, especialmente en el caso del tiempo, que no tiene sucesión sino por razón del movimiento; por consiguiente, si hay algún ente esencialmente sucesivo, no es más que movimiento.

7. *Opinión contraria.*—Otros piensan lo contrario, concretamente, que aquellos dos géneros de pasiones difieren accidentalmente sólo, a no ser que la diferencia esencial se tome de los términos o de otra parte. La razón es que la pasión sucesiva se diferencia de la instantánea únicamente en que sus partes se dan simultáneamente o una tras otra; ahora bien, esto es algo muy accidental para variar la esencia de la pasión. En efecto, de la misma manera que es muy accidental en la forma misma que se produce que una de sus partes se produzca antes que otra, ni sería menos accidental que cuando sobreviene una parte se haya corrompido la otra, como tal vez sucede en la nutrición o crecimiento, de la misma manera, en la recepción de esa forma que se identifica con la pasión, parece accidental que una parte se produzca después de otra o que se produzcan todas simultáneamente. Y se confirma con el argumento insinuado antes, pues que una pasión se produzca durante un tiempo más largo o más breve es accidental para la acción, si por lo demás se adquiere mediante ella un mismo ser; por consiguiente, será también accidental, etc.

8. *Opinión del autor.*—En este punto conviene primeramente precaverse para no incurrir en equívoco. Efectivamente, no hay duda de que el que la pasión sea sucesiva o instantánea son modos hasta tal punto diversos que si se comparan formalmente podría uno decirse esencialmente diverso del otro, de la misma manera que el punto es distinto esencialmente de la línea, o el instante lo es del tiempo, o la relación de proximidad o de simultaneidad, de la relación de distancia. Por ello, si se establece en sentido formal o compuesto (por llamarlo así) la comparación entre la pasión sucesiva y la momentánea, no hay duda de que puede decirse que

mutatio instantanea etiam essentialiter est instantanea, quia et huic intrinsece repugnat habere successionem, et illi esse totum simul. Et confirmatur, nam motus essentialiter est tendentia quaedam: tendentia autem sine fluxu et successione intelligi non potest. Et confirmatur secundo, nam alias nullum esset ens essentialiter successivum; nam maxime tempus, quod non habet successionem nisi ratione motus; ergo si aliquod est ens essentialiter successivum, non est nisi motus.

7. *Opposita sententia.*— Alii vero contrarium sentiunt, illa, scilicet, duo passionum genera solum accidentaliter differre, nisi ex terminis vel aliunde sumatur differenia essentialis. Ratio est quia passio successiva solum differt ab instantanea in hoc quod partes eius sint simul, vel una post aliam; sed hoc est valde accidentarium ad variandam essentiam passionis. Nam sicut in ipsamet forma quae fit, accidentarium est quod una pars eius prius fiat quam alia, nec minus esset accidentarium si dum una pars succedit, alia corrupta esset, ut in nutritione seu aggeneratione fortasse contingit, ita in acceptione talis formae quae idem est cum passione, videtur accidentarium quod una pars post aliam vel omnes simul fiant. Et confirmatur argumento supra insinuato, nam quod passio breviori aut longiori tempore fiat, accidentarium est actioni, si alioquin idem esse per eam acquiritur; ergo etiam erit accidentarium, etc.

8. *Auctoris sententia.*— In hac re oportet imprimis cavere ne committatur aequivocatio. Non enim est dubium quin passionem esse successivam, vel instantaneam, sint modi ita diversi ut si formaliter comparentur possit unus dici essentialiter diversus ab alio, sicut punctus est essentialiter distinctus linea, aut instans a tempore, aut relatio propinquitatis, vel simultatis, a relatione distantiae. Quocirca, si inter passionem successivam et momentaneam fiat comparatio in sensu formali, vel composito (ut ita dicam), non est dubium quin possint dici spe-

difieren específicamente, del mismo modo que lo blanco en cuanto blanco difiere específicamente de lo negro; de la misma manera, pues, lo sucesivo en cuanto sucesivo puede decirse que difiere específicamente de lo instantáneo. Por lo cual, si se supone que un nombre significa una pasión sucesiva en cuanto es tal, como, por ejemplo, el nombre de *movimiento*, y que el nombre de *mutación* indica una pasión instantánea en cuanto es tal, podrá decirse así que en el referido sentido movimiento y mutación difieren específicamente, y al menos en eso mismo será verdad que la sucesión pertenecerá a la razón del movimiento considerado formalmente, lo mismo que la blancura pertenece a la esencia de lo blanco en cuanto es blanco. Sin embargo, este sentido, aun cuando parezca bastante vulgar, no es suficiente para explicar el punto de que tratamos. En efecto, investigamos principalmente si esos dos modos, concretamente, ser producido de modo sucesivo o en un instante, son accidentales para las pasiones o acciones a las que convienen, o si son hasta tal punto intrínsecos que causen o indiquen en ellas una diversidad esencial, no sólo en el referido sentido formal o compuesto (pues esto apenas tiene ninguna importancia), sino absolutamente entre las pasiones mismas consideradas en sí.

9. En este sentido, por tanto, tengo que valerme de una distinción. En efecto, siempre que una pasión se produce de modo sucesivo, es necesario que se dé en su término cierta amplitud, ya sea de intensidad o de extensión, por razón de la cual pueda tener cabida dicha sucesión. A veces, pues, dicha sucesión puede ser absolutamente intrínseca a la mutación o pasión, por la virtud o repugnancia que sus partes tienen por la naturaleza de su término; otras veces, en cambio, la sucesión no es tan intrínseca por virtud del término, sino que nace de parte del agente, que no puede superar al mismo tiempo a su contrario, o no tiene poder para transmitir esa acción igualmente a lo distante y a lo próximo.

10. *Resolución de una duda.*—Afirmo, por tanto, que una pasión no es diversa en especie precisamente por el hecho de que sea sucesiva o instantánea; en efecto, si esas condiciones o esos dos modos no se originan en la naturaleza intrínseca del

cie differre, sicut album, ut album, differt specie a nigro; ad eumdem enim modum, successivum, ut successivum, potest dici specie differre ab instantaneo. Unde si supponatur nomen aliquod significare passionem successivam quatenus talis est, ut, verbi gratia, nomen *motus*, nomen autem *mutatio* significare passionem instantaneam, quatenus talis est, sic dici poterunt in praedicto sensu motus et mutatio specie differre, et in eodem saltem erit verum successionem esse de ratione motus formaliter sumpti, sicut albedo est de essentia albi ut album est. Verumtamen hic sensus, licet satis vulgaris videatur, non sufficit ad rem de qua agimus explicandam. Nam potissime inquirimus an illi duo modi, scilicet, successive fieri vel in instanti, accidentales sint passionibus vel actionibus quibus conveniunt, an vero sint ita intrinseci, ut causent vel indicent in eis essentialem diversitatem, non tantum in praedicto sensu formali aut composito (id enim nullius fere momenti est), sed simpliciter inter ipsasmet passiones secundum se.

9. In hoc ergo sensu distinctione mihi utendum videtur. Quandocumque enim passio aliqua successive fit, necessaria est in termino eius aliqua latitudo, sive intensionis sive extensionis, ratione cuius habere possit locum talis successio. Interdum igitur potest huiusmodi successio esse omnino intrinseca mutationi vel passioni, ex vi et repugnantia quam partes eius habent ex natura sui termini; aliquando vero non est successio ita intrinseca ex vi termini, sed ex parte agentis provenit, quia non potest simul vincere suum contrarium, vel non valet aeque transfundere actionem illam in distans et proximum.

10. *Dubii resolutio.*— Dico ergo passionem non esse diversam in specie ex hoc praecise quod successiva sit vel instantanea; nam si hae conditiones seu duo modi non proveniant ex intrinseca natura termini per se considerata, accidentalia sunt, et ideo

término considerada *per se*, son accidentales, y por lo mismo no cambian esencialmente la pasión o mutación; en cambio, si se originan *per se* de la naturaleza intrínseca del término mismo, entonces ciertamente las pasiones serán esencialmente diversas, no tanto por la sucesión o la falta de ella, cuanto por la diversidad de los términos. Se explican todas estas cosas con ejemplos, pues la iluminación o el calentamiento intensivo pueden producirse sucesivamente y en un instante, tal como supongo, y en la iluminación es la cosa manifiesta, incluso por experiencia; y se da una razón parecida sobre el calentamiento, pues aun cuando por la resistencia del contrario se produzca con frecuencia de modo sucesivo, sin embargo, si acontece que se da en un paciente que no ofrece resistencia, se producirá todo a un mismo tiempo, ya que por parte de la cualidad misma no hay repugnancia en que se produzca simultáneamente, de la misma manera que no repugna que existan simultáneamente; ahora bien, el agente opera simultáneamente todo lo que puede, cuando no hay resistencia. Con esto se ve, pues, que para dicho término es extrínseco y accidental el producirse de modo sucesivo; luego también es accidental para la misma mutación o pasión producirse de ese modo. Y en este punto son probativas las razones de la última opinión. Y lo mismo ocurre en la sucesión que suele producirse en orden a la extensión del sujeto en la alteración o crecimiento; en efecto, por parte de los términos no habría repugnancia en que toda esa cualidad o forma se introdujese a un mismo tiempo en todas las partes del sujeto o de la materia, ya que permanece simultáneamente en todas, y la sucesión se debe solamente a defecto de la virtud del agente o de aplicación del paciente. Más todavía, no repugna que una misma acción o pasión numérica, que ha comenzado de modo sucesivo, persevere y dure toda de modo simultáneo; a la manera como el sol ilumina sucesivamente este aire, ya sea intensivamente, pues cuanto más se aproxima a una misma parte, tanto más intensamente la ilumina; ya sea extensivamente, pues cuanto más asciende, tanto más partes alcanza para iluminar; y, sin embargo, con aquella misma acción con que produjo sucesivamente seis grados de luz, los conserva simultáneamente durante algún tiempo o instante. Por tanto, de la misma manera que esa sucesión es accidental para la luz misma, lo es también

non variant essentialiter passionem vel mutationem; si vero proveniant per se ex intrinseca natura ipsius termini, tunc quidem passiones erunt essentialiter diversae, non tam ob successionem vel carentiam eius, quam ob diversitatem terminorum. Exemplis haec omnia declarantur, nam illuminatio vel calefactio intensiva potest fieri successive et in instanti, ut suppono, et in illuminatione est res manifesta, etiam experientia; est autem similis ratio de calefactione, nam licet ob resistentiam contrarii frequentius fiat successive, tamen si contingat fieri in passo non resistente, simul fiet tota, quia ex parte ipsius qualitatis non repugnat fieri simul, sicut non repugnat esse simul; agens autem simul agit quantum potest, quando non est resistentia. Hinc ergo constat, huiusmodi termino extrinsecum et accidentarium esse quod successive fiat; igitur etiam ipsi mutationi vel passioni accidentarium est ita fieri. Et quoad hanc partem recte convincunt rationes posterioris sententiae. Idemque est in successione, quae secundum extensionem subiecti esse solet in alteratione vel aggeneratione; nam ex parte terminorum non repugnaret totam illam qualitatem vel formam simul introduci in omnes partes subiecti vel materiae, quia simul in omnibus manet, et successio solum provenit ex defectu virtutis agentis vel applicationis passi. Quin etiam non repugnat ut eadem numero actio vel passio quae successive inchoata est, tota simul perseveret et duret. Ut sol successive illuminat hunc aerem, vel intensive, quia quo propinquius accedit eamdem partem, eo intensius illam illuminat, vel extensive, quia quo plus ascendit, eo ad ulteriores partes illuminandas attingit; et nihilominus eadem actione qua successive produxit sex gradus luminis, illos simul conservat aliquo tempore vel instanti. Sicut ergo illa successio accidentaria est ipsi lumini, ita etiam illu-

para la iluminación; luego es de una misma especie, ya se produzca simultánea o sucesivamente. Y, por la misma razón, el fuego en cuanto puede tener sucesión en el orden de la extensión.

11. En cambio, cuando la inducción de la forma es instantánea e indivisible por la intrínseca naturaleza y necesidad de esa forma, entonces dicha pasión será en ese aspecto esencialmente diversa de la pasión sucesiva. De la misma manera que la generación sustancial es, por la razón intrínseca de su término, indivisible en cuanto a la intensidad, por lo cual exige ser producida (si se produce en un sujeto determinado) toda a un mismo tiempo y en un instante intrínseco, y por ello difiere esencialmente de toda acción o mutación que tiene o puede tener sucesión en cuanto a la intensidad. Y lo mismo ocurrirá con cualquier mutación en cuanto a la cualidad, si es asimismo indivisible en cuanto a la intensidad. Y la razón de esta diversidad no se origina precisamente por la carencia de sucesión; sino por el hecho de que la forma, que por su naturaleza es indivisible intensivamente, es de diversa especie que la forma intensificable por su naturaleza, por lo que las adquisiciones de esas formas son también específicamente diversas por su natuleza.

12. De igual modo hay que filosofar si se da alguna pasión o mutación que por la intrínseca naturaleza del término requiera necesariamente la sucesión, pues ésta será esencialmente diversa, tanto de la mutación necesariamente indivisible por razón del término, cuanto de la que es indiferente para la sucesión y su carencia, en cuanto depende del término, ya que aun cuando la sucesión sola no indique diversidad esencial, sin embargo, su necesidad intrínseca la señala suficientemente. Pero, entre las mutaciones puras que tiendan a la cantidad o a la sustancia, no encuentro ninguna que posea necesariamente esta sucesión intrínseca. Y lo mismo ocurre con la adquisición propia de la cantidad, ya que siempre acompaña a alguna alteración y crecimiento. Solamente en la mutación local de los cuerpos parece que interviene este género de pasión sucesiva, ya que el término de ese movimiento tiene tal extensión y amplitud, que encierra por lo menos repug-

minationi; est ergo eiusdem speciei, sive fiat simul, sive successive. Et eadem ratione ignis, quatenus habere potest successionem secundum extensionem.

11. At vero quando inductio formae est instantanea et indivisibilis ex intrinseca natura et necessitate talis formae, tunc talis passio secundum eam rationem essentialiter diversa erit a passione successiva. Ut generatio substantialis ex intrinseca ratione sui termini est indivisibilis quoad intensionem, et ideo postulat fieri (si in determinato subiecto fiat) tota simul et in instanti intrinseco, et ideo essentialiter differt ab omni[1] actione vel mutatione, quae vel habet vel habere potest successionem secundum intensionem. Idemque erit de quacumque mutatione ad qualitatem, si etiam sit indivisibilis secundum intensionem. Ratio autem huius diversitatis non oritur ex praecisa carentia successionis, sed ex eo quod forma, natura sua indivisibilis intensive, diversa est specie a forma intensibili natura sua, et ideo acquisitiones talium formarum etiam sunt natura sua specie diversae.

12. Pari modo philosophandum est, si datur aliqua passio vel mutatio quae ex intrinseca natura termini necessario postulet successionem, nam illa erit essentialiter diversa, tam a mutatione necessario indivisibili ex vi termini, quam ab illa quae indifferens est ad successionem et carentiam eius, quantum est ex parte termini, quia licet sola successio non indicet diversitatem essentialem, tamen intrinseca necessitas eius satis illam significat. Non invenio autem inter puras mutationes, ad qualitatem vel substantiam tendentes, aliquam quae huiusmodi intrinsecam successionem necessario habeat. Idem est de acquisitione quantitatis propria, nam semper comitatur aliquam alterationem et aggenerationem. Solum in locali corporum mutatione videtur huiusmodi genus successivae passionis intervenire, quia terminus

[1] Falta este *omni* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

nancia natural para ser adquirida o transcurrir en un momento. A pesar de que si se considera con atención la repugnancia que interviene allí, no se da sólo de parte del término, sino también de parte del móvil mismo, el cual ni considerado en su totalidad ni en cuanto a alguna de sus partes puede ocupar al mismo tiempo un lugar próximo y uno distante; por esto, en las sustancias espirituales desaparece de alguna manera esa repugnancia, como estudiaremos en la Disputación LI. Ahora bien, de cualquier parte que surja esa sucesión tan intrínseca, indica suficientemente la diversidad esencial entre ese género de mutación o de pasión y todas las otras que se producen o pueden producirse en un instante.

illius motus talem habet extensionem et latitudinem, ut repugnantiam saltem naturalem involvat quod in momento acquiratur aut pertranseatur. Quamquam si attente consideretur illa repugnantia quae ibi intervenit, non est tantum ex parte termini, sed etiam ex parte ipsius mobilis, quod neque secundum se totum neque secundum aliquam sui partem potest simul locum proximum et distantem occupare; unde in substantiis spiritualibus cessat aliquo modo ea repugnantia, ut disp. LI attingemus. Quacumque autem ex parte illa tam intrinseca successio oriatur, satis indicat essentialem diversitatem inter illud genus mutationis seu passionis, et omnes alias quae in instanti fiunt aut fieri possunt.

DISPUTACION L

SOBRE EL PREDICAMENTO CUANDO, Y, EN GENERAL, SOBRE LAS DURACIONES DE LAS COSAS

RESUMEN

La presente Disputación viene encabezada, como acostumbra Suárez, por un prólogo en el que pretende dar una idea del cometido y división de la misma, cosa que hace muy por encima en el caso presente. El desarrollo de la Disputación es inverso al de su enunciado: trata primero de las duraciones de las cosas, y, finalmente, del "cuando". La división que propondríamos nosotros del tratado sería la siguiente:

I: Esencia de la duración (Sección 1 y 2).
II: Clases de duración:
- *la eternidad (Sec. 3 y 4).*
- *el evo (Sec. 5 y 6).*
- *la duración de realidades permanentes (Sec. 7).*
- *el tiempo (Sec. 8-11).*

III: Duraciones que pertenecen al predicamento "cuando" (Sec. 12).

SECCIÓN I

Pertenece a la parte I y se refiere a la duración en general. Acerca de ella se pregunta si se identifica o no con el ser de la cosa que dura (1). Enumera dos opiniones: una que afirma que duración y existencia son realmente distintas en las realidades creadas (2-3); la otra que afirma que se distinguen sólo ex natura rei *(4). Resuelve la cuestión exponiendo con alguna amplitud su opinión—duración y existencia se distinguen sólo conceptualmente—y rechazando las razones de las dos opiniones anteriores (5-10).*

SECCIÓN II

Dentro del mismo tema de la parte I, se ocupa ahora Suárez de la razón formal de la duración, en virtud de la cual se distingue ésta conceptualmente de la existencia, como antes se afirmó (1). Hay también aquí opiniones diversas: La primera, de Ockam y Gabriel Biel, afirma que la duración dice existencia connotando sucesión, con la cual coexiste o puede coexistir la cosa que dura (2-3). La segunda dice que no se identifican duración y existencia, ya que aquélla dice

nancia natural para ser adquirida o transcurrir en un momento. A pesar de que si se considera con atención la repugnancia que interviene allí, no se da sólo de parte del término, sino también de parte del móvil mismo, el cual ni considerado en su totalidad ni en cuanto a alguna de sus partes puede ocupar al mismo tiempo un lugar próximo y uno distante; por esto, en las sustancias espirituales desaparece de alguna manera esa repugnancia, como estudiaremos en la Disputación LI. Ahora bien, de cualquier parte que surja esa sucesión tan intrínseca, indica suficientemente la diversidad esencial entre ese género de mutación o de pasión y todas las otras que se producen o pueden producirse en un instante.

illius motus talem habet extensionem et latitudinem, ut repugnantiam saltem naturalem involvat quod in momento acquiratur aut pertranseatur. Quamquam si attente consideretur illa repugnantia quae ibi intervenit, non est tantum ex parte termini, sed etiam ex parte ipsius mobilis, quod neque secundum se totum neque secundum aliquam sui partem potest simul locum proximum et distantem occupare; unde in substantiis spiritualibus cessat aliquo modo ea repugnantia, ut disp. LI attingemus. Quacumque autem ex parte illa tam intrinseca successio oriatur, satis indicat essentialem diversitatem inter illud genus mutationis seu passionis, et omnes alias quae in instanti fiunt aut fieri possunt.

DISPUTACION L

SOBRE EL PREDICAMENTO CUANDO, Y, EN GENERAL, SOBRE LAS DURACIONES DE LAS COSAS

RESUMEN

La presente Disputación viene encabezada, como acostumbra Suárez, por un prólogo en el que pretende dar una idea del cometido y división de la misma, cosa que hace muy por encima en el caso presente. El desarrollo de la Disputación es inverso al de su enunciado: trata primero de las duraciones de las cosas, y, finalmente, del "cuando". La división que propondríamos nosotros del tratado sería la siguiente:

I: Esencia de la duración (Sección 1 y 2).
II: Clases de duración:
- *la eternidad (Sec. 3 y 4).*
- *el evo (Sec. 5 y 6).*
- *la duración de realidades permanentes (Sec. 7).*
- *el tiempo (Sec. 8-11).*

III: Duraciones que pertenecen al predicamento "cuando" (Sec. 12).

SECCIÓN I

Pertenece a la parte I y se refiere a la duración en general. Acerca de ella se pregunta si se identifica o no con el ser de la cosa que dura (1). Enumera dos opiniones: una que afirma que duración y existencia son realmente distintas en las realidades creadas (2-3); la otra que afirma que se distinguen sólo ex natura rei *(4). Resuelve la cuestión exponiendo con alguna amplitud su opinión—duración y existencia se distinguen sólo conceptualmente—y rechazando las razones de las dos opiniones anteriores (5-10).*

SECCIÓN II

Dentro del mismo tema de la parte I, se ocupa ahora Suárez de la razón formal de la duración, en virtud de la cual se distingue ésta conceptualmente de la existencia, como antes se afirmó (1). Hay también aquí opiniones diversas: La primera, de Ockam y Gabriel Biel, afirma que la duración dice existencia connotando sucesión, con la cual coexiste o puede coexistir la cosa que dura (2-3). La segunda dice que no se identifican duración y existencia, ya que aquélla dice

una negación sobreañadida al ser mismo de la cosa (4-7). La tercera, de Capréolo y algunos tomistas, afirma que la duración se distingue porque añade la relación de medida (8-9). Resuelve Suárez la cuestión inclinándose por las dos primeras, pues la duración en sentido propio dice permanencia positiva en el ser y se distingue de la existencia sólo por la razón (10-11). Termina la sección con diversas consideraciones acerca de lo mismo y respondiendo a las razones en favor de la opinión tercera (12-20).

SECCIÓN III

Entramos con esta sección en la parte II, que se ocupa de las diversas clases de duración. Se trata aquí de la eternidad, como primer miembro de la división tradicional de la duración en creada e increada (1). Se prueba primero la existencia de la eternidad (2-3), y su diferencia con respecto a las demás duraciones: que es permanente (4), que carece de principio y de fin (5), que no tiene sucesión (6-10). Sale al paso de una objeción afirmando que la eternidad excluye el pretérito y futuro en sí, pero no en cuanto a nosotros (11-12).

SECCIÓN IV

Se pregunta esta sección si la eternidad se identifica con el ser divino o se distingue conceptualmente de él (1). También aquí se ofrecen dos opiniones previas: La primera, del Ferrariense y tomistas recientes, mantiene que la eternidad consiste en una relación de medida (2); la rechaza Suárez por basarse en un fundamento falso, pues no puede ser medida ni intrínseca, ni extrínseca (3), ni activa (4), ni pasiva (5), ni infinita (6-8). La segunda opinión, de Escoto, afirma que la eternidad consiste en una negación, que es un ente de razón (9), y que afecta a la cesación o comienzo actual (10); opinión que completa Cayetano añadiendo que la eternidad consiste en la razón de uniformidad (11). Al dar Suárez su opinión, se inclina al parecer de Cayetano en cuanto la eternidad es aprehensión de uniformidad, pero aprehensión objetiva, no formal (12), lo cual se explica bien con la negación anteriormente expuesta (13). Termina la sección distinguiendo la eternidad de la inmutabilidad (14-15).

SECCIÓN V

Se empieza a tratar de la duración creada; y en primer lugar, su división en permanente y sucesiva (1). La definición de evo es: duración permanente de las cosas incorruptibles (2). Como el término "permanente" es lo más discutido de la definición, insiste Suárez en probar su verdad, empezando por aducir la opinión opuesta, de S. Buenaventura, para quien repugna el concepto de duración creada y totalmente permanente (3-7). La opinión verdadera defiende que se da esa permanencia; pertenece a Sto. Tomás, Cayetano y otros (8). Antes de probar por su parte esta opinión afirmativa, anticipa Suárez una serie de distinciones, necesarias para el buen sentido de las pruebas (9-12). Las pruebas se resumen en cinco afirmaciones: primera, no puede haber sucesión positiva y real en una cosa si no la hay en el ser de la cosa (13); segunda, alguna duración incluso creada, carece de toda sucesión (14); tercera, la duración de las cosas incorruptibles en cuanto a su ser—el evo—carece de toda sucesión y variación intrínseca y es permanente (15-17); cuarta, en la conservación del ángel y en su duración no hay ninguna sucesión (18-25); quinta, no hay ninguna duración creada de tal modo permanente en sí, que respecto de la privación o negación opuesta no sea capaz de una sucesión cuasi privativa (26). Responde a continuación a las pruebas de la primera opinión (27-30) y a las dificultades que se oponían a la opinión segunda (31-32), así como a algunos testimonios de los Padres, de interpretación dudosa (33-36).

SECCIÓN VI

Ha tratado hasta ahora del género próximo del evo; ahora va a tratar de su diferencia específica (1). Para algunos ésta sería el comportarse como medida del ser de las cosas incorruptibles (2-3); pero esto no se puede admitir, ya que la duración no queda constituida por la razón de medida (4-8). Por tanto, para resolver la cuestión hay que afirmar que el evo dice una duración permanente, inmutable y necesaria por naturaleza (9-10); por lo cual el evo se multiplicará en las realidades eviternas de acuerdo con su número (11-13). Cierra la sección tratando brevemente de la duración de la visión beatífica (14-16).

SECCIÓN VII

Trata de la duración de las cosas permanentes y corruptibles por naturaleza, saliendo al paso de la opinión de Santo Tomás, que afirma que no se da ahí más duración que el tiempo (1). Para Suárez estas realidades tienen su propia duración (2), la cual es permanente (3), ya que el ser de estas realidades no consiste en un flujo (4); pero es al mismo tiempo defectible (5), y no es una medida real de la duración en cuanto a su permanencia (6), ni es una respecto de todas las cosas corruptibles (7). La sección termina con una digresión acerca de los instantes angélicos (8-10).

SECCIÓN VIII

Empieza en esta sección a tratar Suárez del tiempo, duración que tiene sucesión continua (1). Antes de comenzar su estudio, expone el plan, que comprende dos partes: 1.° El tiempo según su esencia real, que es el tema de las secciones 8 y 9; 2.° El tiempo en cuanto se considera como razón de medida (Secciones 10 y 11). Va, pues, a ocuparse ahora de la esencia real del tiempo (2). Muestra en primer lugar la existencia del tiempo (3), que se halla sólo en el movimiento sucesivo continuo (4-5), multiplicándose de acuerdo con el modo y multitud de los movimientos (6). Se divide en corpóreo y espiritual (7), división aplicable al alma en estado de unión y en estado de separación (8).

SECCIÓN IX

Entra en el tema de la esencia del tiempo, y afirma que tiempo y movimiento se distinguen por la sola razón (1). A esto se puede objetar que en un mismo movimiento puede haber un tiempo mayor o menor y al revés (2-3); se responde en primer lugar que una cosa es que el movimiento sea más o menos duración real, y otra que dure más o menos (4-5); en segundo término se responde que el movimiento lento y el rápido tienen un modo distinto ex natura rei *(6-9). La segunda dificultad es que Dios puede reproducir el mismo movimiento, pero no el mismo tiempo (10); a lo cual se suele responder, insuficientemente, que no puede reproducir ni el msimo movimiento (11-13); por lo cual, la respuesta es que puede producir un mismo tiempo numérico (14-18). Se objeta en tercer lugar que ese*

modo de duración es imposible por no tener las partes ser real, puesto que son pretéritas o futuras (19); a ello se responde primeramente que esa misma dificultad se da también en el movimiento sucesivo (20-21). Por lo demás, la opinión del autor es que el tiempo no consta de indivisibles con mayor motivo que el movimiento o la extensión, sino que constituyen un flujo continuo (22-26).

SECCIÓN X

La razón de medida puede ir unida a la duración; se estudia, por tanto, aquí la medida de la duración en cuanto puede ésta medirse de modo cuantitativo (1). Enuncia Suárez cuatro afirmaciones: 1.ª La duración temporal es de suyo mensurable (2); 2.ª El tiempo no es medida del movimiento, del cual es duración (3-4); 3.ª La duración sucesiva no es connatural a la medida permanente (5-7); 4.ª Por su propia naturaleza no hay ningún movimiento que sea medida de los demás, pero el que reúne más aptitud es el movimiento del cielo (8-10). Resuelve, pues, la cuestión afirmando que hay un tiempo único que tiene razón de medida de los demás, y está en el movimiento del cielo (11), y los demás movimientos son a su vez medidos por éste (12).

SECCIÓN XI

La presente sección continúa el tema de la anterior, y pormenoriza las cosas que este tiempo mide: todos los movimientos físicos y corporales (1), y en ellos, su pausa y duración, su velocidad y su uniformidad (2), y mide todo esto porque es para nosotros el movimiento más conocido (3-4). Se trata a continuación de la medida de los movimientos celestes (5) y de los espirituales (6-7); de la medición con el tiempo, de la duración discreta (8-10) y de las sustancias corruptibles (11). Finalmente, estudia si las realidades incorruptibles se miden con este tiempo (12), inclinándose Suárez por la respuesta negativa (13-17).

SECCIÓN XII

Es la última parte de las tres que señalamos a la disputación y versa sobre el predicamento "cuando". En la presente sección se define el "cuando" (1) y se proponen varias opiniones sobre su naturaleza: para unos es una relación de la cosa temporal al tiempo, o al revés (2); para otros es una razón formal absoluta e intrínseca que radica en las cosas temporales mismas (3); otros opinan que es una denominación extrínseca que se impone a las cosas por razón de un tiempo extrínseco que mide (4-7); finalmente, la cuarta opinión y más verosímil es que el ser de este predicamento queda constituido por la duración intrínseca de cada cosa (8-9). Contra esta opinión se pueden oponer tres objeciones principales (10-12), que va contestando Suárez con pormenor (13-16), antes de pasar a la segunda parte del enunciado—duraciones que se colocan en este predicamento—, sobre el cual recoge también tres opiniones: 1.ª Sólo la duración temporal (17-18); 2.ª La duración temporal, pero en cuanto es duración intrínseca del movimiento (19-20); 3.ª Las duraciones permanentes creadas (21). Para el autor, la solución de la tercera objeción que se propuso y la opinión verdadera es que todas las duraciones creadas dicen relación al predicamento "cuando" (22-23). Termina la sección y la disputación estudiando brevemente la duración divisible y la indivisible (24) y los géneros, especies y propiedades de este predicamento "cuando" (25).

DISPUTACION L

SOBRE EL PREDICAMENTO CUANDO, Y, EN GENERAL, SOBRE LAS DURACIONES DE LAS COSAS

En todas partes en que trata Aristóteles de los géneros de los accidentes no dice apenas nada de este género, sino que se limita a interpretar que la significación de la palabra *cuando* es lo mismo que "*estar en el tiempo*", o que el tiempo mismo, tiempo acerca del cual trató él mismo *ex professo* en el lib. IV de la *Física.* Pero como todas estas cosas las consideramos ahora en un plano más elevado y abstracto, esta disputación ha de tomar su comienzo también de un principio más universal. En efecto, se ha de tratar en ella de las duraciones de todas las cosas, pues éste es un predicado que se atribuye a todas las cosas, y hay que ver si es sustancial o accidental, y si constituye un género especial respecto de algunas cosas, y con ello se verá qué es lo que se significa con el nombre *cuando,* y de qué modo es un género especial.

SECCION PRIMERA

¿ES LA DURACIÓN ALGO REALMENTE DISTINTO DEL SER DE LA COSA DURANTE?

1. Que la duración sea algo que se da en la realidad es cosa evidente por sí misma, y por ello no nos detendremos en probarlo, pues se hará manifiesto también por lo que hemos de decir. Además, suponemos que la duración no se atribu-

DISPUTATIO L

DE PRAEDICAMENTO QUANDO, ET IN UNIVERSUM DE DURATIONIBUS RERUM

Ubicumque de generibus accidentium Aristoteles disputat nihil fere dicit de hoc genere, sed tantum significationem vocis interpretatur, *quando* idem esse ac in tempore seu tempus ipsum, de quo tempore ex professo ipse disputavit in IV Phys. Quia vero sub altiori et abstractiori haec omnia in praesenti consideramus, ab universaliori etiam principio sumenda est haec disputatio. Tractandum enim est in ea de durationibus rerum omnium, nam hoc est praedicatum quod rebus singulis attribuitur, et videndum est an substantiale sit vel accidentale, et an respectu aliquarum rerum speciale genus constituat, atque ita constabit quid nomine *quando* significetur, et quomodo speciale genus sit.

SECTIO PRIMA

UTRUM DURATIO IN RE DISTINGUATUR AB ESSE REI DURANTIS

1. Quod duratio aliquid in rebus sit, per se notum est, ideoque in eo probando non immorabimur, nam ex dicendis etiam manifestum fiet. Deinde supponimus durationem non attribui vere ac proprie nisi rebus

ye verdadera y propiamente más que a las cosas existentes. Se dice, en efecto, que dura una cosa que persevera en su existencia; por lo cual se entiende que duración es lo mismo que permanencia en el ser; y así se dice que Dios dura perpetuamente, porque existe siempre, y en cambio, que las criaturas no duran siempre, sino que se dice que duran cuando existen; en cambio, las cosas imaginadas, o los entes de razón, en sentido verdadero y propio no se dice que duran, ya que no existen; pero de la misma manera que se imaginan o se aprehenden como si existiesen verdaderamente, se conciben también como si duraran, y esto mismo les conviene o se les atribuye en cuanto dura y existe el acto mental con que se imaginan o al que se ofrecen como objetos. Por tanto, en general, *durar* se atribuye sólo a la cosa existente actualmente, y en cuanto es existente. Con lo cual puede también verse que la duración es algo perteneciente a la cosa, puesto que conviene únicamente a las cosas existentes y a cada una en la medida de su existencia. De aquí, pues, nace la dificultad de en qué relación está la duración con la existencia, concretamente, si es algo distinto de la cosa misma o se identifica totalmente con ella.

Se expone y refuta la opinión primera

2. En este punto la primera opinión puede ser que la duración y la existencia son realmente distintas en las realidades creadas, pues de éstas tratamos principalmente. Esta opinión no la encuentro expresamente en ningún autor, aun cuando S. Buenaventura y otros que referiremos después la insinúan al tratar de la duración de los ángeles. Y puede probarse esta opinión, especialmente siguiendo la sentencia que afirma que en las realidades creadas la existencia se distingue realmente de la esencia; en efecto, si la existencia se distingue realmente de la esencia, consiguientemente también la duración; se prueba esta consecuencia, pues de la misma manera que existir está fuera de la esencia de la criatura, también lo está durar. Igualmente, porque durar no conviene a la realidad existente en cuanto es existente, como decíamos antes; luego si la existencia es una realidad distinta de la esencia, mucho más lo será la duración. Por ello, Santo Tomás, I, q. 10, a. 2, dice que

existentibus. Dicitur enim durare res quae in sua existentia perseverat; unde duratio idem esse censetur quod permanentia in esse; sicque dicitur Deus perpetuo durare, quia semper existit, creaturae vero non semper, sed tunc durare dicuntur quando existunt; res autem fictae aut entia rationis vere ac proprie non dicuntur durare, quia non existunt; sed eo modo quo finguntur vel apprehenduntur ac si vere existerent, concipiuntur etiam ac si durarent, et hoc ipsum convenit vel attribuitur eis quatenus durat et existit actus mentis quo finguntur vel cui obiiciuntur. Igitur in universum, *durare* solum tribuitur rei actu existenti et prout existens est. Ex quo etiam constare potest durationem aliquid rei esse, quandoquidem solum convenit rebus existentibus, et unicuique pro mensura existentiae. Hinc ergo nascitur difficultas quomodo duratio ad existentiam comparetur, an, scilicet, sit aliquid distinctum ab ipsa re, aut prorsus idem sit.

Tractatur et refellitur prior sententia

2. In qua re primus dicendi modus esse potest durationem et existentiam esse realiter distinctas in rebus creatis; de his enim praecipue agimus. Hunc non invenio expresse apud aliquem auctorem, quamvis Bonaventura et alii, quos infra referemus, tractantes de duratione angelorum, illum significent. Potest autem suaderi haec sententia, praesertim iuxta opinionem asserentem in rebus creatis distingui realiter existentiam ab essentia; nam si existentia distinguitur realiter ab essentia, ergo etiam duratio; probatur haec consequentia, nam sicut existere est extra essentiam creaturae, ita et durare. Item, quia durare non convenit rei existenti, ut existens est, ut supra dicebamus; ergo si existentia est res distincta ab essentia, multo magis duratio. Unde D. Thom., I, q, 10, a. 2, ait in omni re creata distingui dura-

en toda realidad creada la cosa se distingue de la duración, ya que en todas ellas se distingue el ser de la esencia. Además, que la existencia y la duración sean también distintas entre sí, se prueba porque en la realidad misma una es separable de la otra, y recíprocamente, ésta de la primera; luego es señal de distinción real entre ellas, de acuerdo con los principios propuestos anteriormente acerca de las distinciones de las cosas. El antecedente se prueba porque en primer lugar la existencia parece que se separa de la duración en el primer instante de la producción de la cosa, ya que en él la cosa existe, pero no dura todavía. Y la duración parece que se separa de la existencia en la humanidad de Cristo, por ejemplo, en la cual no hay existencia creada, según dicha opinión; pero no parece que pueda negarse que haya en ella duración creada, ya que su duración no es eterna o infinita, sino temporal y finita. Y si el Verbo se desprendiese de esa humanidad, continuaría la misma duración, y ésta se mediría con la misma medida del tiempo; ahora bien, entonces tendría una duración creada; por consiguiente, también la tuvo antes.

3. Esta opinión no me resulta probable, primero ciertamente porque mostraremos después que la duración y la existencia no se distinguen en la realidad, y mucho menos realmente; en segundo lugar, porque esta multiplicación de entidades, que apenas pueden entenderse por sí, se ha de evitar cuando no se demuestra eficazmente. Además, porque su fundamento no solamente supone un principio falso, concretamente que la existencia se distinga realmente de la esencia creada, sobre el cual se trató antes; sino también porque de él colige falsamente que aun cuando la existencia se distinguiese de la esencia, la duración no se habría de distinguir de la existencia, y así los autores de dicha opinión no las distinguen. Y en cuanto a ese ejemplo de la humanidad de Cristo, más bien confirma que es verdadera la opinión que propusimos en otros pasajes, a saber, que aquella humanidad no carece de la propia existencia creada de la misma naturaleza creada, que no que la duración creada se encuentre sin existencia creada, cosa que no puede entenderse en realidad de modo alguno: pues que en dicha humanidad haya duración creada, parece que lo prueba con bastante eficacia el razonamiento

tionem a re, quia in omni illa distinguitur esse ab essentia. Rursus quod existentia et duratio inter se sint etiam distinctae, probatur, quia in re ipsa una est separabilis ab alia, et vicissim altera ab altera; ergo est signum distinctionis realis inter eas, iuxta principia supra tradita de distinctionibus rerum. Antecedens probatur, nam imprimis existentia videtur separari a duratione in primo instanti productionis rei, nam in eo res existit, nondum autem durat. Duratio autem videtur separari ab existentia in humanitate Christi, verbi gratia, in qua non est existentia creata, iuxta illam opinionem; non videtur autem posse negari quin sit in ea duratio creata, quia non est eius duratio aeterna aut infinita, sed temporalis et finita. Et si Verbum dimitteret illam humanitatem, eamdem durationem continuaret, et eadem temporis mensura metiretur; sed tunc haberet durationem creatam; ergo eamdem ante habuit.

3. Haec opinio mihi non est probabilis, primum quidem quia infra ostendemus durationem et existentiam non distingui in re, nedum realiter; deinde, quia haec multiplicatio entitatum quae vix possunt intelligi per sese, est fugienda, quando efficaciter non ostenditur. Item, quia fundamentum eius et supponit falsum principium, scilicet, quod existentia distinguatur realiter ab essentia creata, de quo supra dictum est; et ex illo male colligit quia, etiamsi existentia distingueretur ab essentia, non esset duratio ab existentia distinguenda, et ita auctores illius opinionis eas non distinguunt. Illud autem exemplum de humanitate Christi potius confirmat veram esse sententiam quam aliis locis tradidimus, scilicet, non carere illam humanitatem propria existentia creata ipsius creatae naturae, quam quod duratio creata inveniatur sine existentia creata, quod revera intelligi nullo modo potest; nam quod in illa humanitate sit creata duratio satis efficaciter probare videtur discursus factus.

expuesto. Pero los que defienden la opinión contraria podrían afirmar que del mismo modo que la humanidad de Cristo existe con existencia increada, así dura también con duración increada, y consiguientemente dura por la misma eternidad, y que, sin embargo, no dura eternamente, ya que la unión con tal eternidad no se produjo desde la eternidad, sino en el tiempo; no obstante, mientras perdura esa unión, la humanidad tiene una duración eterna. Esta evasiva tiene también la probabilidad que puede darse en esa opinión, pero no satisface, no solamente porque inmediatamente surge la duda acerca de la misma unión, que es creada y tiene duración temporal por parte de su comienzo y podría tener también fin de potencia absoluta; surge—digo—la duda de cuál sea la duración de la unión misma, y por qué no es creada y finita. Pero además, también porque la razón propuesta parece mostrar que aun cuando quedase disuelta la unión, permanecería en la humanidad la misma duración, en cuanto a su misma entidad natural. Por consiguiente, mantenemos con más facilidad y verdad que esa humanidad tiene duración creada, pero no sin existencia creada.

Se expone otra opinión

4. La segunda opinión es que la duración se distingue de la existencia *ex natura rei* como un modo real de ella, opinión que parecen suponer S. Buenaventura y otros que afirman que en la duración puede haber extensión y variación, aun cuando no la haya en la existencia misma; de la opinión de éstos trataremos después. Piensan lo mismo algunos tomistas, en la primera parte de Santo Tomás. El fundamento de esta opinión puede estar en que en la duración creada como tal se incluye necesariamente alguna sucesión; en cambio, en la existencia creada no se incluye necesariamente ninguna sucesión; por consiguiente, se distinguen al menos *ex natura rei*. La menor es cierta en las realidades permanentes y sobre todo en las incorruptibles. La mayor se prueba por su parte porque toda duración creada admite un más y un menos, y no en cuanto a la intensidad, como es evidente por sí mismo; por tanto, en cuanto a la extensión; en este sentido, pues, un ángel duró más hoy que ayer. Ahora bien, como esta extensión no se da en una cantidad permanente, no puede producirse sin alguna sucesión. En segundo lugar porque también en el movimiento sucesivo se distinguen *ex natura rei* el tiempo, que es la duración del movimiento, del movimiento mismo; luego, en general, toda duración se distingue igualmente de la realidad que dura. La consecuencia vale, bien por paridad de razón, bien *a fortiori*, porque como el tiempo y el movimiento son sucesivos y se distinguen a pesar de todo *ex natura rei*, y como toda duración parece que incluye alguna sucesión, se distinguirá *ex natura rei* mucho más de cualquier realidad permanente. Se prueba el antecedente porque el movimiento puede ser más veloz y más lento, y el tiempo no puede serlo, como atestigua Aristóteles en el lib. IV de la *Física;* pues es más veloz el movimiento que en un tiempo igual se produce a lo largo de un espacio mayor. Por lo cual, una hora en el movimiento del cielo y en el movimiento de un reloj, es un mismo tiempo igual, aun cuando el movimiento no sea igual, ni lo sea su velocidad. En tercer lugar, pertenece a la razón de la duración creada alguna conservación; pero a la razón de la existencia creada no pertenece la conservación, sino que basta con la producción; por tanto, la duración y la existencia se distinguen al menos *ex natura rei*, ya que del mismo modo que la conservación añade a la producción una cierta permanencia, así también la duración añade a la existencia permanencia y continuidad; pero la permanencia y la continuidad se distingue de la cosa que permanece, al menos como un modo de ella. En cuarto lugar, porque la medida real se distingue *ex natura rei* de lo medido; ahora bien, la duración es la medida de la cosa que dura; por consiguiente, se distingue de ella *ex natura rei*.

Resolución de la cuestión

5. *La duración y la existencia se distinguen sólo conceptualmente.*—Hay que afirmar, sin embargo, que la duración y la existencia no se distinguen *ex natura rei*, sino sólo conceptualmente. Esta opinión la mantiene Ockam, *In II*, q. 10; y Gabriel, *In II*, dist. 2, q. 1, a. 1; y la misma indica Escoto en el mismo pasaje, q. 1;

Quamquam qui contrariam tuentur opinionem, dicere possent sicut humanitas Christi existit increata existentia, ita etiam durare increata duratione, et consequenter per ipsam aeternitatem, et nihilominus non aeterne durare, quia unio ad illam aeternitatem non fuit ex aeternitate, sed ex tempore; tamen quamdiu illa unio permanet, durationem aeternam habet illa humanitas. Quae evasio eam habet probabilitatem quae in ea sententia esse potest, non tamen satisfacit, tum quia statim occurrit interrogatio de ipsa unione, quae creata est et temporalem habet durationem ex parte initii, et posset etiam habere finem de potentia absoluta; occurrit (inquam) interrogatio quae sit duratio ipsius unionis, et quomodo non sit creata et finita. Tum etiam quia ratio facta videtur ostendere, etiamsi dissolveretur unio, eamdem durationem mansuram in humanitate quoad ipsam entitatem naturae. Itaque, et facilius et verius fatemur esse in illa humanitate durationem creatam, non tamen sine existentia creata.

Tractatur alia sententia

4. Secunda sententia est durationem distingui ab existentia ex natura rei ut realem modum eius, quam sententiam videntur supponere Bonaventura et alii, qui dicunt esse posse in duratione extensionem et variationem, etiamsi non sit in ipsa existentia; quorum sententiam infra tractabimus; idem sentiunt nonnulli thomistae [1], super primam partem D. Thomae. Fundamentum huius sententiae esse potest quia in duratione creata ut sic necessario includitur aliqua successio; in existentia autem creata nulla successio necessario includitur; ergo distinguuntur saltem ex natura rei. Minor certa est in rebus permanentibus, et praesertim in incorruptibilibus. Maior autem probatur, quia omnis duratio creata recipit magis et minus, et non secundum intensionem, ut per se notum est; ergo secundum extensionem; sic enim angelus magis duravit hodie quam heri. Haec autem extensio, cum non sit in quantitate permanente, non potest esse sine successione aliqua. Secundo, quia etiam in motu successivo distinguitur ex natura rei tempus, quod est duratio motus, ab ipso motu; ergo in universum omnis duratio distinguitur eodem modo a re durante. Consequentia tenet vel a paritate rationis, vel etiam a fortiori, quia cum tempus et motus sint successiva, et nihilominus inter se distinguantur ex natura rei, cumque omnis duratio videatur aliquam successionem includere, multo magis distinguetur ex natura rei a qualibet re permanente. Antecedens autem probatur, quia motus potest esse tardior et celerior, tempus autem minime, teste Aristotele in IV Phys.; nam celerior motus ille est qui in aequali tempore fit per maius spatium. Unde in motu caeli et in motu horologii unius horae aequale est tempus, licet non sit aequalis motus nec celeritas eius. Tertio, de ratione durationis creatae est aliqua conservatio; de ratione autem existentiae creatae non est conservatio, sed sufficit productio; ergo distinguuntur duratio et existentia, saltem ex natura rei; nam, sicut conservatio addit productioni permanentiam quamdam, ita et duratio addit existentiae permanentiam et continuationem; permanentia autem et continuatio distinguitur a re quae permanet, saltem ut modus eius. Quarto, quia mensura realis distinguitur ex natura rei a mensurato; sed duratio est mensura rei durantis; ergo ex natura rei distinguitur.

Resolutio quaestionis

5. *Duratio et existentia sola ratione distinguuntur.*— Dicendum vero est durationem et existentiam non distingui ex natura rei, sed tantum ratione. Hanc opinionem tenet Ocham, In II, q. 10; et Gabriel, In II, dist. 2, q. 1, a. 1; et eamdem significat Scotus ibidem, q. 1; et Capreolus, q. 2, a. 1,

[1] Bannes, I p., q. 3, a. 4, dub. 1, ad 3.

y Capréolo, en la q. 2, a. 1, conclus. 5 y 6, a. 2, sobre todo en las soluciones de las dificultades contra la 2.ª p. de la 6.ª conclus., donde también la trata Soncinas, después de la conclusión 7.ª; todos estos autores hablan sobre todo de la duración permanente, pues del tiempo y el movimiento parecen opinar de otra manera, que veremos después; ahora, pues, entiendo la conclusión establecida sin restricción y de modo absoluto. Para explicarla advierto en primer lugar que se trata aquí de una duración real y verdadera; pues la duración imaginaria que concebimos nosotros aunque no existan las cosas, a manera de una cierta sucesión perpetua en la cual pueden existir las cosas y durar más o menos, esta duración—digo—no es nada real, y por lo mismo propiamente no se identifica con las cosas ni se distingue de ellas más que a la manera como se distingue el no ente del ente; más tarde diremos qué es esa sucesión imaginaria. Además, advierto que no se trata de la duración extrínseca de una cosa que puede relacionarse con otra como su medida, según veremos después. En este sentido, pues, es claro que la duración extrínseca puede ser o una cosa o un modo distinto *ex natura rei* de otra cosa, con la cual se compara; más todavía, para ser una medida apta *ex natura rei*, es necesaria esa distinción, que unas veces es real, otras puede ser modal según la naturaleza y relación de las cosas que se comparan como medida y mensurado, como se verá por el decurso de la disputación. Se trata, por consiguiente, de la duración intrínseca por la que se dice que propiamente dura una cosa, pues por la duración extrínseca no dura la cosa sino que se conoce su duración. Por ello, en toda realidad existente es necesaria esta duración intrínseca, ya que excluida toda duración extrínseca, cada cosa se dice verdadera y propiamente que dura, aun cuando permanezca ella sola en su ser; en este sentido, pues, duró Dios en su eternidad, aun cuando no hubiese nada más que El, y si hubiese creado un solo ángel o un cielo, duraría también con su duración creada. Luego durar no es una denominación extrínseca, sino que es intrínseca por la duración con que cada cosa existe intrínsecamente, y acerca de esta duración intrínseca se trata ahora.

6. Ahora bien, la primera parte, es decir, que la duración no es algo distinto *ex natura rei* de la cosa que dura, o de su existencia, que viene a ser lo mismo,

concl. 5 et 6; a. 2, praesertim in solutionibus argumentorum contra 2 p. sextae conclus., ubi etiam Soncinas post conclusionem septimam; qui auctores potissime loquuntur de duratione permanente, nam de tempore et motu aliter sentire videntur, quod postea videbimus; nunc enim sine restrictione et absolute intelligo conclusionem positam. Quam ut declarem, adverto imprimis hic esse sermonem de duratione reali et vera; nam duratio imaginaria, quae a nobis concipitur, etiamsi res non existant, per modum cuiusdam successionis perpetuae in qua possunt res existere et magis et minus durare, illa (inquam) duratio nihil reale est, et ita neque est proprie idem cum rebus, nec distinguitur ab illis, nisi tamquam non ens ab ente, de qua imaginaria successione, quid sit, inferius dicam. Deinde adverto non esse sermonem de duratione extrinseca unius rei, quae potest ad aliam comparari ut mensura eius, ut infra videbimus. Sic enim clarum est durationem extrinsecam esse posse aut rem aut modum ex natura rei distinctum ab alia re ad quam comparatur; immo, ut sit mensura apta ex natura rei, necessaria est talis distinctio, quae interdum realis est, interdum modalis esse potest iuxta naturam et habitudinem rerum quae comparantur ut mensura et mensuratum, ut ex discursu disputationis constabit. Est ergo sermo de duratione intrinseca, per quam res proprie durare dicitur; nam per extrinsecam durationem non durat res, sed dignoscitur duratio eius. Unde in omni re existente necessaria est haec intrinseca duratio, quia, seclusa omni extrinseca duratione, unaquaeque res vere ac proprie durare dicitur, etiamsi sola ipsa in suo esse permaneat: sic Deus ex sua aeternitate duravit, etiamsi nihil praeter ipsum esset, et si unum solum angelum vel caelum creasset, etiam duraret sua duratione creata. Igitur durare non est denominatio extrinseca, sed intrinseca a duratione qua unaquaeque res intrinsece existit, et de hac intrinseca duratione sermo est in praesenti.

6. Iam ergo prior pars, nimirum durationem non esse aliquid ex natura rei di-

se prueba con Ockam en el lugar citado, ya que si la duración es algo distinto, o es una sustancia o un accidente. Lo primero no puede afirmarse en general acerca de todas las cosas que duran, ya que también los accidentes duran; y si esto se afirma de modo especial de las sustancias, se concede ya en ellas lo que el argumento pretende, pues no habrá nadie que diga que una sustancia es la duración de otra sustancia distinta; por consiguiente, si la duración es una sustancia, no será otra más que la misma sustancia que dura. Lo segundo no puede afirmarse tampoco, porque la duración ni es una cantidad, ni una cualidad, ni una relación, y así en todos los demás predicamentos accidentales. Sin embargo, este razonamiento puede desvirtuarse de uno de estos dos modos; primero, diciendo que la duración es un modo de la existencia, y de la misma manera que la existencia no constituye un predicamento especial, así también la duración se reduce a cada uno de los predicamentos; pues la duración de la sustancia es un cierto modo sustancial, y lo mismo en las demás cosas. O bien puede decirse en segundo lugar, que la duración es un accidente y constituye un predicamento especial, concretamente, éste de que tratamos, el *cuando;* esta última respuesta es con toda seguridad probable, como veremos, ni por esa razón es necesaria una distinción *ex natura rei,* pues basta con una menor para la distinción de los predicamentos, como vimos antes.

7. Se prueba, por tanto, de otro modo, ya que en virtud de la sola existencia y sin ninguna otra cosa o modo distinto sobreañadido, la cosa dura; luego la duración no se distingue *ex natura rei* de la existencia. Se prueba el antecedente ya que una cosa existente o se concibe o se considera precisamente en ese primer instante en que intrínsecamente comienza a existir, o en cuanto permanece y persevera en el ser. Considerando del primer modo la cosa existente, el problema está en si en aquel instante se ha de decir que dura o que no; pues esto por más que parezca que se reduce a una cuestión de palabras, supongamos empero de momento como más probable que en ese instante no dura del mismo modo que existe, pues comienza a existir intrínsecamente y a durar extrínsecamente, cosa que expondremos más ampliamente después. En cambio, considerando el problema del segundo modo, admiten todos sin discusión que una cosa no puede permanecer

stinctum a re quae durat, seu ab existentia eius, quod perinde est, probatur ex Ocham, loco citato, quia si duratio est aliquid distinctum, vel est substantia, vel accidens. Primum dici non potest universe de omnibus rebus quae durant, cum etiam accidentia durent; quod si specialiter id dicatur de substantiis, iam in eis conceditur quod argumentum intendit; nemo enim dicet substantiam aliquam esse durationem alterius substantiae distinctae; ergo, si duratio est substantia, non erit alia praeter ipsammet substantiam quae durat. Secundum etiam dici non potest, quia duratio neque est quantitas, neque qualitas, neque relatio, et sic de caeteris praedicamentis accidentium. Verumtamen hic discursus eludi potest altero e duobus modis: primo, dicendo durationem esse modum existentiae, et sicut existentia non constituit speciale praedicamentum, ita et durationem reduci ad singula praedicamenta; nam duratio substantiae est quidam modus substantialis, et sic de caeteris rebus. Vel secundo dici potest durationem esse accidens et constituere speciale praedicamentum, hoc nimirum de quo agimus, scilicet, *quando;* quae posterior responsio probabilis quidem est, ut videbimus, neque ob eam rationem fit necessaria distinctio ex natura rei, nam minor sufficit ad distinctionem praedicamentorum, ut supra vidimus.

7. Probatur ergo aliter, quia ex vi solius existentiae absque ulla alia re vel modo distincto superaddito, res durat; ergo duratio non distinguitur ab existentia ex natura rei. Antecedens probatur, nam res existens aut concipitur aut consideratur praecise in illo primo instanti in quo intrinsece incipit existere, aut permanet et perseverat in esse. Priori modo considerando rem existentem, quaestio est an pro illo instanti dicenda sit durare, necne, quod licet ad modum loquendi spectare videatur, nunc autem supponamus ut probabilius non ita tunc durare sicut existere, nam intrinsece incipit existere, extrinsece autem durare, quod infra latius declarabimus. Posteriori autem modo considerando rem, omnes sine controversia ad-

en su ser sin durar; más todavía, que la duración no es otra cosa que la permanencia en el ser, puesto que durar no es más que permanecer en el ser. Por consiguiente, la cosa considerada de este modo tiene la duración en virtud de su mismo ser permanente; ahora bien, la permanencia del ser mismo no es una realidad o un modo real sobreañadido al ser mismo; por consiguiente, tampoco la duración. La menor aparece manifiesta por sí, ya que para que el ser mismo permanezca (me refiero al caso de las realidades permanentes) no es necesario que se le añada algo, ya que esto no sería una mera permanencia, sino un aumento; luego que una cosa permanezca no es sino que retenga la existencia misma; luego la permanencia no añade nada real a la existencia.

8. Y se confirma y explica por un caso semejante, pues dijimos antes con Santo Tomás que la acción y la conservación no se distinguen en la realidad, sino por la sola razón, ya que la conservación (hablando con propiedad) no es otra cosa que la misma acción perseverando en su ser; por consiguiente, en igual proporción en la existencia misma su permanencia no se distingue realmente de ella, si la existencia misma es verdaderamente permanente. Finalmente arguyo que la existencia es inseparable en la realidad de la duración, y al contrario, la duración es inseparable de la existencia, y en cada cosa una y otra es igualmente variable e invariable; luego no se distinguen en la realidad. La consecuencia es conocida por lo que se dijo antes acerca de las distinciones en general. La mayor por su parte es clara, ya que es imposible que una cosa dure a no ser mientras existe, como se mostró antes; y al contrario, también mientras permanece existiendo dura necesariamente; pero que en el primer instante se diga que existe y que no dura propiamente, no indica una distinción mayor que la de razón, como se ve claro por el ejemplo aducido de la producción y de la conservación, y se dirá más ampliamente después. Finalmente, no hay cosa alguna que tenga mayor capacidad para existir sin existencia propia que para durar sin duración propia; luego estas dos cosas son inseparables mutuamente. La menor se prueba igualmente, ya que si la existencia es enteramente necesaria, también lo es la duración; si aquélla es incorruptible o corruptible, ésta lo es de modo semejante; si una permanece,

mittunt non posse rem permanere in esse quin duret, immo et durationem nihil aliud esse quam permanentiam in esse, quia durare nihil aliud est quam in esse permanere. Ergo res hoc modo considerata habet quod duret ex vi ipsius esse permanentis; sed permanentia ipsius esse non est aliqua res vel modus realis superadditus ipsi esse; ergo nec duratio. Minor videtur per se manifesta, nam ut ipsum esse permaneat (loquor in rebus permanentibus), non est necesse ut ei aliquid addatur; haec enim non esset sola permanentia, sed augmentatio quaedam; ergo rem permanere nihil aliud est quam eamdemmet existentiam retinere; igitur permanentia nihil rei addit existentiae.

8. Et confirmatur ac declaratur a simili, nam supra cum D. Thoma diximus actionem et conservationem non distingui in re, sed sola ratione, quia conservatio (per se loquendo) non est aliud quam eademmet actio perseverans in suo esse; ergo eadem proportione, in ipsa existentia, permanentia eius non distinguitur in re ab illa, si existentia ipsa vere permanens sit. Tandem argumentor, quia existentia inseparabilis est a parte rei a sua duratione, et e contrario duratio est inseparabilis ab existentia, et in unaquaque re utraque est aeque variabilis vel invariabilis; ergo a parte rei non distinguuntur. Consequentia est nota ex his quae supra dicta sunt de distinctionibus in communi. Maior vero patet, quia impossibile est rem durare nisi dum existit, ut supra ostensum est; et e converso etiam dum existens permanet, necessario durat; quod vero in primo instanti dicatur existere et non proprie durare, non indicat maiorem distinctionem quam rationis, ut patet ex adducto exemplo de productione et conservatione, et infra latius dicetur. Denique nulla res magis potest existere sine propria existentia quam durare sine propria duratione; sunt ergo haec duo mutuo inseparabilia. Minor item probatur, quia si existentia est omnino necessaria, etiam duratio;

también la otra; y si una es sucesiva, lo es también la otra; luego son igualmente invariables o variables; y esto se verá más por la solución de las dificultades.

9. En cambio, la segunda parte, concretamente, que la duración y la cosa que dura, o su existencia, se distinguen por lo menos conceptualmente, es común, y se manifiesta por la significación de las palabras mismas, ya que existir y durar no son voces sinónimas; luego sus significados se distinguen al menos conceptualmente. Esto lo prueban también las razones aducidas antes en favor de la segunda sentencia, y sobre todo aquella de que la duración y la existencia se distinguen como mínimo tanto como la conservación y la producción, sobre lo cual trataremos después. Igualmente, el que el movimiento y el tiempo se distinguen al menos conceptualmente según el parecer de todos, y sin embargo el tiempo no es otra cosa que la duración del movimiento. Y tiene más apremio el que incluso en el mismo Dios la eternidad se distingue conceptualmente de la existencia; por consiguiente, con mucho mayor motivo se distinguen en las criaturas, ya que no hay perfecciones que puedan estar más unidas en algún ente participado que en el primer ente. El antecedente es claro porque la eternidad es un atributo que se demuestra acerca de la existencia divina por la inmutabilidad; luego es preciso que al menos conceptualmente se distingan estas cosas.

10. Los argumentos de la segunda opinión se tratarán más ampliamente en las secciones siguientes. Pues en el primero se admite que en toda duración creada hay sucesión, cosa que es falsa, como se dirá ampliamente después; en el segundo, se aborda el punto de la distinción del movimiento y el tiempo, pero en la sección siguiente explicaremos más esta cuestión y resolveremos la razón que allí se alude. Y el tercer argumento prueba a lo sumo la distinción de razón, ya que no es mayor entre la conservación y la producción. En el cuarto es falsa la menor, concretamente, que la duración sea la medida de la cosa que dura, como mostraré en la sección siguiente.

si illa est incorruptibilis vel corruptibilis, haec similiter; si altera permanens, etiam altera; et si una successiva, etiam altera; ergo sunt aeque invariabiles aut variabiles; quod magis constabit ex solutionibus argumentorum.

9. Altera vero pars, scilicet, durationem et rem quae durat, seu existentiam eius, distingui saltem ratione, communis est; et patet ex significatione ipsarum vocum, nam existere et durare non sunt voces synonymae; ergo significata earum saltem ratione distinguuntur. Hoc etiam probant rationes supra adductae in favorem secundae sententiae, et praesertim illa, quod ut minimum distinguuntur duratio et existentia, sicut conservatio et productio, de qua infra latius. Item, quod motus et tempus ex sententia omnium ad minimum distinguuntur ratione, et tamen tempus nihil aliud est quam duratio motus. Magisque urget quod etiam in Deo ipso distinguitur ratione aeternitas ab existentia; multo ergo maiori ratione distinguuntur in creaturis; nullae enim perfectiones possunt esse magis unitae in aliquo ente participato quam in primo. Antecedens vero patet, quia aeternitas est attributum quod de divina existentia demonstratur per immutabilitatem; ergo oportet haec saltem ratione distingui.

10. Argumenta secundae sententiae in sequentibus sectionibus tractabuntur fusius. Nam in primo sumitur in omni duratione creata esse successionem, quod falsum est, ut infra late dicetur; in secundo tangitur quaestio de distinctione motus et temporis, in sequenti vero sectione id magis explicabimus et solvemus rationem ibi tactam. Tertium vero argumentum ad summum probat distinctionem rationis, quia non est maior inter conservationem et productionem. In quarto, falsa est minor, scilicet, durationem esse mensuram rei durantis, ut ostendam sectione sequenti.

SECCION II

Cuál es la razón formal de la duración y cómo en virtud de ella se distingue conceptualmente de la existencia

1. Estas dos cuestiones están tan unidas entre sí que parece que se han de explicar conjuntamente. En este punto piensan también diversamente los autores; sus opiniones las discutiré brevemente y después expondré el problema.

Diversas opiniones

2. Así, pues, la primera opinión es de Ockam y de Gabriel, que afirmaban antes que la duración se distingue de la existencia, ya que la existencia significa absoluta y simplemente que la cosa existe fuera de sus causas, y la duración en cambio dice existencia connotando sucesión, con la cual o bien coexiste o puede coexistir la cosa que se dice que dura; o bien, de otro modo, que la duración dice existencia en cuanto es apta para coexistir con la sucesión. Por ello afirmarán consecuentemente que la cosa que permanece, en el primer instante en que existe, no dura, del mismo modo que no se dice que en él se conserva, sino que se produce.

3. *El instante es una verdadera duración.—Se soluciona una objeción.*—Pero esta opinión no la aprueban muchos, ya que aun cuando sea verdad que el nombre de duración se ha tomado de la permanencia en el ser, la cual no concebimos nosotros sino a manera de una cierta extensión y sucesión, o al menos de coexistencia con la sucesión verdadera o imaginaria, sin embargo, no por ello es preciso que todo esto quede incluido en la significación de la palabra. Pues, aunqüe concibamos nosotros las cosas simples a manera de las compuestas, y de este modo pongamos los nombres para significarlas, sin embargo, por ello no queda incluido o connotado en la misma significación de la palabra nuestro modo de concebir, o la concomitancia de otra cosa. Así, pues, por más que tal vez la cosa que se significa con el nombre de duración sea concebida por nosotros a manera de sucesión, o por comparación con la sucesión, no es necesario por ello que en la misma significación de la palabra quede incluido nuestro modo de concebir, o la coexistencia de la sucesión. Agréguese que no parece necesario que la duración añada a la existencia el que coexista o pueda coexistir con ella alguna sucesión real. Pues como reza el conocido axioma, una cosa es aquello de donde se toma el nombre para significar, y otra aquello para cuya significación se impone. Luego, aun cuando el nombre de duración se haya sacado de la duración sucesiva, que es para nosotros más familiar, sin embargo no se ha impuesto solamente para significar la duración sucesiva, ni la cosa o existencia que coexiste con ella. Además, hablando en términos filosóficos, se dice que una cosa dura desde el primer instante y momento en que existe, si hasta el último momento en que existe es acaso de tal naturaleza que comience intrínsecamente por lo primero de su ser y termine por lo último. Por lo cual, se estima absolutamente que es anterior en duración una cosa, aun cuando sólo anteceda a otra en un instante, a la manera que el cielo se dice que es anterior en duración a su movimiento. Igualmente, la generación sustancial se dice que dura sólo un instante, aunque no tenga aptitud para coexistir con sucesión alguna; por consiguiente, la duración como tal no significa o connota una sucesión formal o virtual. Finalmente, el instante mismo es una cierta duración. Se dirá que del mismo modo que el punto no es línea, ni cantidad, sino principio de la línea o de la cantidad, así tampoco el instante será duración, sino principio de la duración. Se responde que la cantidad incluye formalmente la extensión o la divisibilidad, y que la duración como tal no dice extensión o sucesión, y que por eso la razón no es la misma; la comparación, en cambio, sería acertada entre el instante y el tiempo, pues el instante no es tiempo, sino principio del tiempo; la duración, por su parte, es más universal que el tiempo y prescinde de la permanencia sucesiva divisible y de la indivisible, y por eso, aunque el instante no sea tiempo, es, sin embargo, una duración, ya que lo que dura un instante, dura algo. Por tanto, no se distingue atinadamente la duración y la existencia por la connotación de una sucesión existente en sí o en otro. Pero, a pesar de estas objeciones, la presente opinión es probable, como expondré después.

SECTIO II

Quae sit formalis ratio durationis, et quomodo secundum eam distinguatur ratione ab existentia

1. Haec duo ita sunt coniuncta, ut simul explicanda videantur. In qua re auctores etiam varie sentiunt, quorum opiniones breviter discutiam, ac deinde rem exponam.

Variae sententiae

2. Est ergo prima opinio Ochami et Gabrielis supra dicentium durationem distingui ab existentia, quia existentia significat absolute et simpliciter rem esse extra suas causas, duratio vero dicit existentiam connotando successionem, cui vel coexistat vel possit coexistere res quae durare dicitur; vel aliter, quod duratio dicat existentiam, quatenus apta est ad coexistendum successioni. Unde consequenter dicent rem permanentem in primo instanti in quo existit non durare, sicut in eo non dicitur conservari, sed produci.

3. *Instans vere est duratio.— Obiectio solvitur.*— Haec vero sententia multis non probatur, quia, licet verum sit durationis nomen sumptum esse ex permanentia in esse, quam nos non concipimus nisi per modum cuiusdam extensionis et successionis, vel saltem coexistentiae ad successionem veram vel imaginariam, tamen non propterea necesse est ut totum hoc includatur in significatione vocis. Quia licet nos concipiamus res simplices ad modum compositarum, et ita imponamus voces ad illas significandas, tamen non propterea in ipsa significatione vocis includitur aut connotatur modus concipiendi noster, aut concomitantia alterius rei. Sic igitur quamvis fortasse res quae nomine durationis significatur concipiatur a nobis per modum successionis, vel per comparationem ad successionem, non propterea necesse est ut in vocis significatione includatur modus concipiendi noster seu coexistentia successionis. Adde non videri necessarium ut duratio addat existentiae quod ei coexistat vel possit coexistere aliqua realis successio. Nam, ut est tritum axioma, aliud est a quo nomen imponitur ad significandum, aliud ad quod significandum imponitur. Quamvis ergo durationis nomen tractum sit ex duratione successiva, quae nobis familiarior est, non tamen est impositum ad significandam solum durationem successivam, neque rem aut existentiam illi coexistentem. Praeterea, philosophice loquendo, res durare dicitur a primo instanti et momento in quo est, si usque ad ultimum in quo est fortasse talis sit ut intrinsece incipiat per primum et desinat per ultimum sui esse. Unde simpliciter censetur res duratione prior, etiamsi per solum instans aliam antecedat, ut caelum dicitur duratione prius suo motu. Item generatio substantialis dicitur durare tantum per instants, quamquam non sit apta ad coexistendum successioni alicui; ergo duratio ut sic non significat aut connotat successionem formalem aut virtualem. Tandem instans ipsum est duratio aliqua. Dices: sicut punctum non est linea nec quantitas, sed principium lineae aut quantitatis, ita neque instans erit duratio, sed principium durationis. Respondetur quantitatem formaliter includere extensionem aut divisibilitatem, durationem vero ut sic non dicere extensionem vel successionem, et ideo non esse similem rationem; recte autem comparatio fieret inter instans et tempus, nam instans non est tempus, sed principium temporis; duratio autem universalior est quam tempus et abstrahit a permanentia successiva divisibili et indivisibili, et ideo licet instans non sit tempus, est tamen duratio, nam quod per instans durat, nonnihil durat. Non ergo distinguitur recte duratio et existentia per connotationem successionis in se vel in alio existentis. His vero obiectionibus non obstantibus, haec sententia probabilis est, ut infra declarabo.

4. *Explicación de otros sobre la distinción entre la duración y la existencia.— Juicio de la misma.*—Otros, en cambio, afirman que la duración se distingue del ser porque formalmente dice una negación sobreañadida al ser mismo. En efecto, el ser como tal dice únicamente posesión de entidad actual fuera de sus causas; durar, en cambio, agrega formalmente la negación, concretamente, que aquel ser no se haya destruido, sino que permanezca. Y no importa que esa negación esté contenida virtualmente en ese elemento positivo, ya que una cosa es estar contenido virtualmente y otra quedar significado formalmente; y esto basta para la distinción de razón; pues de este modo distinguimos al ente y lo uno, aun cuando la negación de indivisión que dice formalmente lo uno esté contenida virtualmente en el ente mismo. Esta opinión encierra en algunos puntos una verdad manifiesta. Primeramente, que en cualquier cosa que dura puede concebirse la existencia con esa negación, pues incluso acerca de Dios se dice con verdad que existe de tal manera que no se destruye, porque tampoco puede ser destruido; y acerca de una cosa que sólo dura un instante, puede decirse también que de tal manera existe o ha existido en aquel instante, que en él no se ha destruido, más aún, que ni ha podido ser destruida, en el sentido compuesto en que se dice que una cosa, cuando es, necesariamente es. Por lo cual, que toda realidad que existe bajo esa negación, dura; y para concebir una cosa como durando, basta concebirla como existente y no destruida, ya que como consta por lo que se ha dicho, la duración no añade nada positivo a la existencia; por consiguiente, si se le sobreañade esa negación, con la que delimitamos la permanencia en el ser, tendríamos más que suficiente para concebir que la cosa dura.

5. Sin embargo, hay una cosa que no es segura, concretamente, que para concebir formalmente la duración sea menester concebir formalmente esa negación; y lo que sigue después, que mediante la palabra duración se signifique formalmente esa negación; en efecto, la duración parece una palabra positiva, y la permanencia en el ser que significa no parece consistir en una negación, sino en la continuidad positiva del ser mismo. Además, cuando decimos que Dios dura desde la eternidad, no significamos formalmente que desde la eternidad no ha sido destruido.

4. *Aliorum explicatio distinctionis inter durationem et existentiam.— Expenditur.*— Alii vero aiunt durationem distingui ab esse, quia de formali dicit negationem superadditam ipsi esse. Nam esse ut sic solum dicit habere entitatem actualem extra causas suas; durare autem formaliter addit negationem, nimirum, quod illud esse non sit destructum, sed permaneat. Nec refert quod haec negatio in illo positivo virtute contineatur, quia aliud est virtute contineri, aliud formaliter significari; et ad distinctionem rationis hoc sufficit; sic enim distinguimus ens et unum, quamvis negatio indivisionis, quam formaliter dicit unum, virtute in ipso ente contineatur. Quae sententia quoad aliqua claram continet veritatem. Primum in hoc quod in omni re quae durat, existentia cum illa negatione intelligi potest, nam etiam de ipso Deo verum est dicere ita existere ut non destruatur, cum nec destrui possit; et de re quae tantum per instans durat, etiam dici potest ita pro illo instanti existere vel extitisse, ut pro eodem destructa non fuerit, immo nec destrui potuerit, eo sensu composito quo dicitur res quando est necessario esse. Unde ulterius etiam verum est omnem rem quae existit sub illa negatione, durare; et ad concipiendam rem ut durantem, satis esse concipere illam ut existentem et non destructam, quia, ut ex dictis constat, duratio nihil positivum addit supra existentiam; ergo si superaddatur illa negatio qua circumscribimus permanentiam in esse, satis superque erit ad concipiendum rem durare.

5. Illud vero incertum est, scilicet, quod ad concipiendam formaliter durationem necesse sit illam negationem formaliter concipere; et quod inde sequitur, per vocem durationis illam negationem formaliter significari; nam duratio positiva voz videtur, et permanentia in esse quam significat non videtur consistere in negatione, sed in positiva continuitate ipsius esse. Deinde, cum dicimus Deum ab aeterno durare, non significamus formaliter ab aeterno non fuisse destructum. Praeterea sequitur tempus for-

Además, se sigue que el tiempo formalmente consiste en una negación, cosa que es ajena al concepto común de todos; y la consecuencia es clara, porque el tiempo es una cierta duración. Finalmente, porque destruirse una cosa es quedar privada del ser; luego, que una cosa no haya sido destruida no es más que no haber quedado privada de su ser; luego esta negación no añade nada sobre el ser mismo. A la manera como si dijese alguien que la duración de un movimiento no es otra cosa formalmente que su no cesación, mediante esta negación no diría otra cosa más que el mismo movimiento, ya que la negación de cesación no es sino la negación de reposo, que no es nada fuera del movimiento.

6. A estas cosas y otras parecidas no es difícil contestar de acuerdo con la opinión referida, que en esos conceptos metafísicos y simples, aunque parezcan significarse de modo positivo, frecuentemente no se da distinción más que añadiendo o concibiendo una negación, la cual aun cuando realmente no exprese más que una realidad positiva, difiere, sin embargo, en el modo, en cuanto explica lo positivo mediante una negación; y ésta, a pesar de que en ocasiones es negación de otra privación, sin embargo, concebida formalmente en cuanto tal, difiere conceptualmente de lo positivo, y nuestra mente se vale de esa negación, como por cierta reflexión, para expresar la identidad o existencia de una misma cosa. Todo esto puede quedar claro con lo que se dijo acerca de la unidad y la simplicidad. En efecto, la palabra *simplicidad* parece también positiva, lo mismo que la *duración,* y sin embargo, formalmente expresa una negación, aun cuando por medio de ella se declare una cierta perfección positiva: luego lo mismo puede decirse con bastante verosimilitud acerca de la duración. En parte abordó este punto Capréolo *In II,* dist. 2, q. 2, a. 3, ad 1 y 6, en contra de la 2.ª p. de la 6.ª conclusión, en donde dice que se llama duración a la existencia misma en cuanto *no transcurre súbitamente.* Con ello indica que una cosa en el primer instante de su ser no tiene propiamente duración, o por lo menos que su mismo ser no tiene razón de duración, sino en cuanto está bajo esa negación de no pasar rápidamente; piensa, por tanto, que la duración formalmente dice negación. Y si esto es verdad, se explica con bastante comodidad por medio de ella la negación de destrucción o de mutación en el ser mismo. En efecto, permanecer en el ser no puede añadir nin-

maliter consistere in negatione, quod est praeter communem omnium conceptum; et sequela patet, quia tempus est duratio quaedam. Tandem quia rem destrui est privari esse; ergo rem non esse destructam nihil aliud est quam non esse privatam suo esse; ergo haec negatio nihil addit supra ipsum esse. Ut si quis dicat motum durare nihil aliud formaliter esse quam non cessasse, per hanc negationem nihil diceret nisi ipsum motum, quia negatio cessationis nihil aliud est quam negatio quietis, quae nihil est praeter motum.

6. Ad haec vero et similia iuxta praedictam sententiam non difficile responderi potest quod in his conceptibus metaphysicis et simplicibus, quamvis positive significari videantur, saepe non est distinctio, nisi per adiunctam seu conceptam negationem, quae licet in re non exprimat nisi rem positivam, tamen in modo differt, quatenus positivum declaratur per negationem; quae licet interdum sit negatio alterius privationis, tamen formaliter ut sic concepta, ratione differt a positivo, et mens nostra quasi per reflexionem quamdam ea negatione utitur ad declarandas identitatem vel existentiam eiusdem rei. Quae omnia constare possunt ex iis quae dicta sunt de unitate et simplicitate. Haec enim vox *simplicitas* etiam videtur positiva, sicut *duratio,* et tamen de formali negationem dicit, quamvis per illam perfectio quaedam positiva declaretur: idem igitur de duratione satis verisimiliter dici potest. Quod ex parte attigit Capreolus, In II, dist. 2, q. 2, a. 3, ad 1 et 6 contra secundam partem sextae conclusionis, ubi durationem inquit dictam esse ipsam existentiam *in quantum non raptim transit.* In quo significat rem pro primo instanti sui esse non habere proprie durationem, vel saltem ipsum esse non habere rationem durationis, nisi ut est sub illa negatione non subito transeundi; sentit igitur durationem de formali dicere negationem. Quod si hoc verum est, satis commode explicatur per illam negationem destructionis vel mutationis in ipso esse. Nec enim permanentia in esse ultra

guna otra cosa además del ser mismo; y cuando decimos que Dios ha durado desde la eternidad, no significamos otra cosa sino que ha permanecido en su ser de tal manera que no ha podido ser destruido ni disminuir. Pero, qué es lo que hay que pensar acerca del tiempo de acuerdo con esta opinión, lo explicaremos después.

7. Las restantes cosas que se objetaban en contra de ella prueban únicamente que mediante esta negación no se expresa en realidad otra cosa que el mismo ser positivo de la cosa, en cuanto existe actualmente; pero esto no es obstáculo para que mediante dicha negación se exprese de un modo especial y con un concepto distinto. Y no afirma esta opinión que la duración consista en la sola negación, sino en el ser mismo, en cuanto concebido bajo tal negación; y de ese modo explica con probabilidad la distinción de razón entre la existencia y la duración, al menos en las realidades permanentes; después diremos lo que en definitiva hay que pensar.

Se refuta la tercera opinión

8. Otros, en cambio, distinguen estas cosas mediante la razón de medida; dicen, efectivamente, que la duración añade al ser mismo la razón o relación de medida, y en este sentido afirman que esas dos cosas se distinguen conceptualmente. Esta opinión la insinúa también Capréolo anteriormente, y parece ser bastante corriente entre los tomistas, como se verá por lo que diremos acerca de cada una de las duraciones. Pero puede entenderse de dos maneras. Primera, acerca de la medida en sentido activo, o sea de lo que mide; segundo, acerca de la medida pasivamente, o de lo mensurable; pero de ninguno de estos modos parece verdadera esa opinión. Porque, en primer lugar, si la duración como tal se dice medida en sentido activo, o bien se entiende que es medida de la cosa misma de la cual es duración, o de otra; pero no puede decirse ninguna de las dos cosas; luego la duración como tal no dice medida activa. La menor parece evidente en cuanto a su segunda parte, ya que el ser medida extrínseca sobreviene a una duración respecto de otra, y en ambas supone la razón de duración, y es una cierta denominación de la duración misma en orden a la razón, cosas todas que que-

ipsum esse aliquid aliud addere potest; neque etiam cum dicimus Deum ab aeterno durasse, aliud significamus quam Deum semper ita permansisse in suo esse, ut in eo nec destrui nec minui potuerit. Quid vero de tempore dicendum sit iuxta hanc sententiam, inferius explicabimus.

7. Reliqua vero quae contra illam obiiciebantur solum probant per hanc negationem nihil aliud in re declarari praeter ipsum esse positivum rei, quatenus actu est; non tamen hoc obstat quominus per illam negationem speciali modo et per distinctum conceptum declaretur. Nec vero dicit haec sententia durationem consistere in sola negatione, sed in ipso esse ut concepto sub tali negatione; atque ita probabiliter explicat distinctionem rationis inter existentiam et durationem, saltem in rebus permanentibus; quid autem definite sentiendum sit, infra dicam.

Tertia sententia refellitur

8. Alii vero haec distinguuntur per rationem mensurae; dicunt enim durationem addere ipsi esse rationem seu relationem mensurae, et hoc modo dicunt illa duo ratione distingui. Quae opinio insinuatur etiam a Capreolo supra, et videtur satis communis inter thomistas, ut constabit ex his quae de singulis durationibus dicemus. Potest autem duobus modis intelligi. Primo, de mensura active seu mensurante; secundo, de mensura passive seu mensurabili; neutro autem modo videtur vera illa sententia. Nam imprimis, si duratio ut sic dicitur mensura active, vel intelligitur quod sit mensura ipsius rei cuius est duratio, vel alterius; neutrum autem dici potest; ergo duratio ut sic non dicit mensuram activam. Minor quoad posteriorem partem nota videtur, quia esse mensuram extrinsecam accidit uni durationi respectu alterius, et in utraque supponit rationem durationis, estque denominatio quae-

darán confirmadas *a fortiori* con los argumentos que vamos a proponer en seguida. Se prueba, por consiguiente, la menor en cuanto a su segunda parte, ya que la cantidad no mide a la sustancia en la que está, como advirtieron agudamente Alberto, *In I*, dist. 8, a. 8, ad 11, y Durando, *In III*, dist. 2, q. 5, sino que más bien la convierte en medible mediante otra cantidad; por consiguiente, tampoco la duración es la medida de aquella cosa de la cual es duración. En segundo lugar, porque si la duración es la medida de la cosa de la cual es duración, ¿qué es lo que mide en ella? Se dirá, tal vez, que mide su ser. Pero sucede al contrario: por que o bien mide la perfección del ser mismo, y esto no, ya porque la perfección de la cosa no consiste en la duración, ni aumenta o disminuye por ella, hablando formalmente, ya también porque la perfección de la duración es más bien la que se mide por la perfección del ser mismo; o bien mide otra cantidad suya, y esto tampoco, como es manifiesto por sí; o, finalmente, mide la duración de ella, y esto viene a ser lo mismo que si se dijera que la duración es la medida de sí misma, cosa que tampoco puede afirmarse. Pues, como advirtió Escoto, *In II*, dist. 2, q. 2, § *Ad secundam partem*, la medida es siempre algo extrínseco de que nos valemos para conocer la cantidad o perfección de una cosa, y se toma de Aristóteles, lib. X de la *Metafísica*, c. 2 y 3, donde se afirma que *la medida es aquello con lo que se conoce lo cuanto;* ahora bien, no conocemos la cantidad de una cosa por sí misma, sino por otra que se le aplica. Por lo cual dice allí mismo Aristóteles que la medida debe ser más conocida que la realidad medida. Por eso, si sucede que la magnitud de una cantidad se conoce por sí misma, se diría con más verdad que se conoce sin medida que no que se mide por sí misma, o que se conoce por sí como por medida de sí misma.

9. Y con esto se prueba fácilmente la segunda parte; pues aun cuando toda duración, por lo menos creada, convierta en mensurable bajo ese aspecto a la cosa que dura, sin embargo, su razón primera no puede consistir en esa mensurabilidad (por decirlo así); por consiguiente, tampoco la distinción entre la existencia y la duración consiste esencial y primariamente en esta razón de medida. El antecedente es claro, pues que la cosa sea mensurable no es sino que sea cognoscible por

dam ipsius durationis in ordine ad rationem, quae omnia confirmabuntur a fortiori argumentis statim faciendis. Probatur ergo minor quoad posteriorem partem, quia quantitas non mensurat substantiam in qua inest, ut recte notarunt Albert., In I, dist. 8, a. 8, ad 11, et Durandus, In III, dist. 2, q. 5, sed potius reddit illam mensurabilem alia quantitate; ergo nec duratio est mensura eius rei cuius est duratio. Secundo, quia si duratio est mensura eius rei cuius est duratio, quidnam in illa mensurat? Dicetur fortasse mensurare illius esse. Sed contra: nam vel mensurat perfectionem ipsius esse, et hoc non, tum quia perfectio rei non consistit in duratione, neque inde augetur aut minuitur, formaliter loquendo, tum etiam quia potius perfectio durationis mensuratur ex perfectione ipsius esse; vel mensurat aliam quantitatem eius, et hoc non, ut per se manifestum est; vel denique mensurat durationem illius, et hoc perinde est ac si diceretur durationem esse mensuram suiipsius, quod dici etiam non potest. Nam, ut notavit Scot., In II, dist. 2, q. 2, § *Ad secundam partem*, mensura semper est aliquid extrinsecum, quo utimur ad cognoscendam rei quantitatem aut perfectionem, sumiturque ex Aristotele, X Metaph., c. 2 et 3, dicente *mensuram esse id quo cognoscitur quantum;* non cognoscimus autem quantitatem rei per seipsam, sed per aliam illi applicatam. Unde ibidem ait Aristoteles mensuram debere notiorem esse mensurato. Quocirca, si contingat magnitudinem alicuius quantitatis seipsa cognosci, verius dicetur cognosci sine mensura, quam per seipsam mensurari, aut per se tamquam per mensuram sui ipsius cognosci.

9. Atque hinc facile probatur altera pars; nam, licet omnis duratio saltem creata reddat mensurabilem sub ea ratione rem durantem, tamen non potest prima eius ratio consistere in hac mensurabilitate (ut sic dicam); ergo neque distinctio inter existentiam et durationem primo ac per se consistit in hac ratione mensurae. Antecedens patet, quia rem esse mensurabilem nihil aliud est

medio de otra cantidad o al modo de cantidad. En efecto, de la misma manera que dijo Aristóteles que la medida es aquello con lo que se conoce lo cuanto, así lo mensurable en sentido pasivo es aquello que es cognoscible a la manera de un cuanto por aplicación de otro cuanto más conocido. Ahora bien, ser cognoscible de este modo no puede ser la razón primera de la duración; es más, ni de cosa alguna, no sólo porque el ser cognoscible supone la razón de ente, que ha de ser conocida, sino también porque ser cognoscible de ese modo o por ese medio es algo muy extrínseco a la cosa misma. Y se confirma en primer lugar, pues por esta razón hemos dicho que el ser medida de este modo no puede constituir la razón primera de la cantidad, sino que a lo sumo puede señalarse como una propiedad suya; por consiguiente, hay que decir lo mismo acerca de la duración real. Se confirma en segundo lugar, porque lo mensurable en cuanto tal supone en la cosa esa razón de acuerdo con la cual es mensurable, a la manera como lo mensurable en magnitud supone en la cosa la extensión de la cantidad, y lo mensurable en perfección supone la perfección en la cosa; por consiguiente, de modo semejante, lo mensurable en duración supone en la cosa la duración; luego la duración no queda constituida formalmente por esta razón de medida. Finalmente, la medida pasiva dice relación a la activa; luego, si la duración es mensurable, ¿con qué lo es?, pregunto. Ciertamente, no con otra cosa sino con la duración, ya que la medida y lo medido deben ser homogéneos, como atestigua Aristóteles; luego la razón de duración como tal es común a la medida activa y a la pasiva; por consiguiente, la razón de duración no consiste en ninguna de ellas, sino que éstas son relaciones o como ciertas propiedades atribuidas a la duración.

Resolución de la cuestión

10. Por tanto, entre estas opiniones, las dos primeras parecen más probables y que difieren poco en la realidad. Pero, podemos nosotros agregar que la duración tomada en sentido propio dice formalmente una permanencia positiva en el existir, que difiere de la existencia solamente por la razón o por una cierta connotación intrínseca. Para explicar esto supongo que ninguna cosa dura propiamente en el

quam esse cognoscibilem per aliam quantitatem aut ad modum quantitatis. Nam, sicut Aristoteles dixit mensuram esse quo cognoscitur quantum, ita mensurabile passive illud est quod est cognoscibile ad modum quanti per applicationem alterius quanti notioris. Sed esse cognoscibilem hoc modo non potest esse prima ratio durationis, immo nec alicuius rei, tum quia esse cognoscibile suponit rationem entis, quae cognoscenda est, tum etiam quia esse cognoscibile tali modo vel per tale medium est valde extrinsecum ipsi rei. Et confirmatur primo, nam ob hanc rationem diximus esse mensuram hoc modo non posse esse primam rationem quantitatis, sed ad sunmum assignari posse ut proprietatem eius; ergo idem dicendum est de duratione reali. Confirmatur secundo, quia mensurabile ut sic supponit in re eam rationem secundum quam est mensurabilis, ut mensurabile in magnitudine supponit in re extensionem quantitatis, et mensurabile in perfectione supponit in re perfectionem; ergo similiter mensurabile in duratione supponit in re durationem; non ergo constituitur formaliter duratio per huiusmodi rationem mensurae. Tandem mensura passiva dicit respectum ad activam: si ergo duratio mensurabilis est, quo, quaeso, est mensurabilis? Non certe nisi duratione, quia mensura et mensurabile debent esse homogenea, teste Aristotele; ergo ratio durationis, ut sic, communis est mensurae activae et passivae; ergo in neutra earum consistit ratio durationis, sed illae sunt relationes aut quasi proprietates quaedam durationi attributae.

Quaestionis resolutio

10. Inter has ergo opiniones, duae priores videntur probabiliores et in re parum differre. Possumus vero nos addere durationem proprie sumptam dicere de formali positivam permanentiam in existendo, quae ratione tantum vel connotatione aliqua intrinseca ab existentia differt. Hoc ut declarem, suppono nullam rem proprie durare in

primer instante de nuestro tiempo, en el cual comienza a ser. Esto, en efecto, está muy conforme con la significación propia y rigurosa de la palabra y con el modo común de pensar, cosas ambas que en este punto son muy de tener en cuenta, ya que toda esta distinción se ha fundado sobre todo en nuestro modo de pensar. Por consiguiente, el verbo *durar,* si atendemos al matiz del latín, designa una cierta permanencia en la cosa o acción que se ha empezado; por consiguiente, como la cosa en el instante único no tiene todavía permanencia en el existir, no puede decirse propiamente que dure en aquel instante. Y de este modo parecen opinar comúnmente los teólogos, pues casi todos piensan que la duración requiere alguna perseverancia en el ser. Y no admiten que la generación sustancial dure propiamente, sino que se produce y pasa rápidamente. Y lo mismo se dirá de cualquier instante, que no aumenta por sí la duración, sino que la termina, como el punto a la línea.

11. *Comparación de las cosas sucesivas con las permanentes en cuanto a su duración.*—Por consiguiente, supuesto esto se dice fácilmente que la existencia y la duración se distinguen conceptualmente, lo mismo que la producción y la conservación, pues la existencia dice la actualidad de la cosa fuera de sus causas de modo absoluto, y sin connotar ninguna preexistencia; la duración, en cambio, dice una cierta perseverancia en la misma existencia, perseverancia que no es algo distinto de la existencia misma, sino que connota según nuestro modo de concebir un modo de preexistencia de la misma existencia, o sea que esa existencia puede concebirse como existente antes de cualquier instante en que se dice que dura. En esto hay que advertir la diferencia entre una cosa sucesiva y una permanente; pues la cosa sucesiva se dice que dura o que persevera por adición real, ya que siempre se produce en ella algo nuevo, y se le agrega; en cambio, la cosa permanente, hablando en sentido propio, no se dice que dura porque se le añada algo, sino porque persevera la misma en el mismo ser. Y así se advierte que esa diferencia entre la existencia y la duración sólo tiene cabida en las realidades permanentes, pues en las sucesivas parece que la duración añade algo real a la existencia de una misma cosa. Pero, aun cuando esto aparezca así en cuanto al modo de hablar, sin em-

primo instanti nostri temporis in quo incipit esse. Est enim hoc valde consentaneum propriae et rigorosae significationi vocis et communi modo concipiendi, quae duo in hac re magni momenti sunt, quia tota haec distinctio maxime fundata est in modo concipiendi nostro. Verbum ergo *durandi,* si latinam vim spectemus, permanentiam aliquam in re vel actione inchoata significat; cum ergo res in unico instanti nondum habeat permanentiam in existendo, non potest proprie dici durare pro eo instanti. Atque ita videntur etiam communiter sentire theologi. Nam fere omnes censent durationem requirere aliquam perseverantiam in esse. Neque admittent generationem substantialem proprie durare, sed fieri et subito transire. Idemque dicetur de quolibet instanti, quod per se non auget durationem, sed terminat illam, sicut lineam punctus.

11. *Res successivae quoad durationem cum permanentibus comparantur.*— Hoc ergo supposito, dicitur facile existentiam et durationem distingui ratione, sicut productionem et conservationem, nam existentia dicit actualitatem rei extra causas suas absolute, et non connotando praeexistentiam aliquam; duratio vero dicit perseverantiam aliquam in eadem existentia, quae perseverantia non est aliquid distinctum ab ipsa existentia, sed connotat secundum nostrum concipiendi modum praeexistentiam eiusdem existentiae, seu quod talis existentia concipi possit ut existens ante quodlibet instans pro quo durare dicitur. In quo est notanda differentia inter rem successivam et permanentem; nam res successiva dicitur durare aut perseverare per additionem realem, quia semper aliquid novi in ea fit eique additur; res vero permanens, per se loquendo, non dicitur durare quia ei aliquid additur, sed quia eadem in eodem esse perseverat. Atque ita videtur illa differentia inter existentiam et durationem solum in rebus permanentibus habere locum, nam in successivis duratio aliquid rei addere videtur existentiae eiusdem rei. Sed quamvis hoc ita appareat quoad loquendi modum, tamen si attentius rem spectemus, eadem

bargo, considerada la cosa más atentamente, se da la misma razón en las cosas sucesivas; pues, como las cosas sucesivas no existen más que mientras se producen, se dice por ello que existen aun cuando no se hayan producido todas las partes de la cosa sucesiva, y de aquí nace que se diga que duran mientras se producen nuevas partes que todavía no habían sido hechas. Sin embargo, en la realidad misma, cuando se le añaden nuevas partes, crece y se consuma el ser de esa realidad. Por lo cual, la duración no añade nada a la cosa por encima del ser de la tal cosa, sino que el ser mismo es tal que por el flujo y la adición de sus partes está en la naturaleza, y por ello dura del mismo modo. Y así, tanto en las cosas sucesivas como en las permanentes, es verdad en general que la duración no añade a la cosa nada por encima de la existencia, sino que únicamente connota la preexistencia, ya sea conceptualmente, si se da en todo el ser, como en las realidades permanentes, ya sea realmente, si es sólo de manera parcial, como en las sucesivas.

12. *Comparación de la existencia con la duración.*—Y en cuanto a esto, se equiparan de alguna manera entre sí la duración y la existencia, de la misma forma que lo hacen entre sí la producción y la conservación; pues del mismo modo que la conservación no se distingue realmente de la producción, sino sólo por una cierta connotación, como se ha expuesto antes, así la duración se distingue conceptualmente de la existencia según una cierta connotación, como dijimos. Pero en esta comparación hay una cierta diferencia; pues la producción connota la negación de la existencia inmediatamente precedente, y la conservación connota que la misma acción ha precedido bajo la razón de producción. Sin embargo, la existencia y la duración no se comparan de modo enteramente igual, pues, aun cuando la duración connote o incluya también alguna preexistencia o anterioridad en el existir, ya que dice perseverancia en existir, y perseverar, en efecto, supone ser, sin embargo la existencia como tal, o el existir, no connota una negación de la existencia que ha precedido, sino que prescinde, y dice absolutamente que la cosa existe actualmente, sea que existiera antes o que no. Y de aquí proviene que la cosa que se conserva después del primer instante no se diga que es producida, sino solamente que es conservada; en cambio, la cosa que dura, mientras dura, siempre

est ratio in successivis; nam quia res successivae non existunt nisi dum fiunt, ideo existere dicuntur, etiamsi non omnes partes rei successivae factae sint, et hinc provenit ut durare dicantur quamdiu novae partes fiunt quae factae nondum erant. Tamen in re ipsa cum novae partes adduntur, ipsum esse talis rei crescit et consummatur. Quapropter duratio nihil rei addit supra ipsum esse talis rei, sed ipsummet esse tale est, ut per fluxum et additionem suarum partium sit in rerum natura, et ideo eodem modo durat. Atque ita tam in successivis quam in permanentibus verum in universum habet quod duratio supra existentiam nihil rei addit, sed connotat tantum praeexistentiam vel secundum rationem, si sit in toto esse, ut in rebus permanentibus; vel secundum rem, si sit tantum secundum partem, ut in successivis.

12. *Existentiae cum duratione collatio.*— Et quoad hoc aequiparantur aliquo modo existentia et duratio inter se, sicut productio et conservatio inter se; nam, sicut conservatio in re non distinguitur a productione, sed tantum in connotatione quadam, ut supra declaratum est, ita duratio distinguitur ratione ab existentia secundum quamdam connotationem, ut diximus. Est autem discrimen aliquod in hac comparatione; nam productio connotat negationem existentiae immediate praecedentis, et conservatio connotat quod ipsamet actio sub ratione productionis praecesserit. At vero existentia et duratio non omnino ita comparantur, nam, licet duratio etiam connotet vel includat aliquam praeexistentiam seu antecessionem in existendo, quia dicit perseverantiam in existendo, perseverare enim supponit esse; at vero existentia, ut sic, seu existere non connotat negationem existentiae quae praecesserit, sed praescindit et absolute dicit quod res sit actu, sive antea fuerit, sive non. Et hinc est ut res quae conservatur post primum instans non dicatur produci, sed conservari tantum; res vero quae durat, quamdiu durat, semper dicitur existere, et non tantum in primo instanti, quia existere non

se dice que existe, y no solamente en el primer instante, ya que existir no incluye una carencia de una existencia que hubiera precedido inmediatamente, como la producción, tal como se dijo. Añado también que la existencia y la duración tienen un ámbito mayor que la producción y la conservación, pues tienen cabida también en la cosa que ni se produce ni se conserva. En efecto, la naturaleza divina existe y dura perpetuamente sin ninguna producción eficiente ni conservación. Por consiguiente, esa comparación se ha de tomar en cuanto a una cierta proporción y no como una semejanza total.

13. Esta opinión expuesta así parece ser verdadera y fácil, y en la realidad difiere poco de la opinión primera de Ockam y los nominalistas; la diferencia está únicamente en que lo que aquéllos explican por la coexistencia con una duración sucesiva, sea actual o posible, lo explicamos nosotros por la mera permanencia en el existir, y por la presuposición formal o virtual de existir que incluye la duración en cuanto duración y no en cuanto existencia. Pero esta diferencia en la realidad no es apenas nada y se refiere únicamente a nuestro modo de pensar, ya que por el solo hecho de que concebimos nosotros la permanencia de la duración según una cierta relación de anterior y posterior, la concebimos ya a la manera de sucesión verdadera o imaginaria. Pero, a pesar de todo, es verdad que este modo nuestro de concebir no queda incluido en el significado de esa palabra, aun cuando no seamos capaces de explicarlo de otra manera, cosa que Ockam y los otros pienso que no negarán, y esto es lo único que prueban los argumentos anteriores que fueron allí aducidos en contra de la misma opinión.

14. *La duración de una realidad permanente comienza por el último no ser.*— En cambio, los últimos argumentos con los que se pretende probar que una cosa dura en el primer instante y en el último, si comienza y termina por lo primero y lo último de su ser, los admitimos fácilmente en cuanto a la parte que se refiere al último instante. Efectivamente, si en el último instante la cosa entera existe o permanece como antes, está consiguientemente durando con toda propiedad. Pero, acerca del primer instante la razón no es la misma, porque antes del primer instante no existe la cosa de tal manera que pueda decirse que persevera en el ser. Por lo cual, de la misma manera que se dice que la cosa reposa en el último ins-

includit carentiam existentiae quae immediate praecesserit, sicut productio, ut dictum est. Addo etiam existentiam et durationem latius patere quam productionem et conservationem; habent enim locum etiam in re quae nec producitur nec conservatur. Divina enim natura existit et durat perpetuo sine ulla effectione vel conservatione. Illa ergo comparatio sumenda est quoad quamdam proportionem, non secundum omnimodam similitudinem.

13. Atque haec sententia sic exposita vera et facilis esse videtur, et in re parum differt a prima sententia Ocham et nominalium; solum est discrimen, nam quod illi declarant per coexistentiam ad successivam durationem, vel actualem vel possibilem, nos explicamus per solam permanentiam in existendo et per formalem aut virtualem praesuppositionem existendi quam includit duratio ut duratio, et non ut existentia. Hoc autem discrimen in re fere nullum est; solumque pertinet ad modum concipiendi nostrum, quia, hoc ipso quod nos concipimus permanentiam durationis secundum quamdam habitudinem prioris et posterioris, iam concipimus ad modum successionis verae vel imaginariae. Nihilominus tamen verum est hunc modum concipiendi nostrum non includi in significato illius vocis, licet nos aliter illum explicare non valeamus, quod, ut existimo, Ocham et alii non negabunt, et hoc solum probant priora argumenta quae ibi facta sunt contra eamdem sententiam.

14. *Duratio rei permanentis incipit per ultimum non esse.*— Posteriora vero argumenta, quibus probari intenditur rem durare in primo et ultimo instanti, si incipiat et desinat per primum et ultimum sui esse, quoad eam partem de ultimo instanti ea facile admittimus. Quia si in ultimo instanti res tota existit vel permanet sicut antea, proprie ergo durat. De primo vero instanti non est similis ratio, quia ante primum instans res non existit, ut in eo possit dici perseverare in esse. Unde, sicut res dicitur quies-

tante, y no en el primero en que deja de moverse, ya que en el último se comporta de la misma manera que antes, lo cual es reposar, y en cambio en el primero no sucede así, sino que más bien se comporta de modo diferente al de antes, así en el último instante se dice con propiedad que dura, y no en el primero; porque la duración se comporta a manera de reposo, en cuanto es una permanencia en el ser. De este modo sucede que aun cuando las cosas permanentes (en las cuales tienen cabida especialmente estos problemas) comiencen a existir por lo primero de su ser, sin embargo sólo comienzan a durar propiamente por su último no ser, de la misma forma que aun cuando la creación de una cosa comience por su primer ser, sin embargo, su conservación como tal comienza por su último no ser. Por esto, en el primer instante en que la cosa existe, no se dice propiamente que dure ya, sino que puede decirse que comienza a durar, no de manera intrínseca, sino extrínseca, tal como se dijo. De aquí que una cosa que supere a otra en la existencia en un sólo instante no se dirá con propiedad que dura más que la otra, aun cuando pueda decirse anterior en la existencia. Y de modo parecido, la generación que existe solamente en un único momento no se dice propiamente que dura, sino que se produce o que existe en un instante. Y si a veces se dice que esta cosa dura por un solo instante, el verbo *durar* se toma en sentido amplio como sinónimo del verbo *existir,* pues como entre los significados de estos verbos hay poca diferencia, fácilmente se emplea uno por otro. Y de esta manera se responde con facilidad a los argumentos que se proponían en último término en contra de la opinión primera, y en contra de la hipótesis que asentamos allí, concretamente, que una cosa no se dice propiamente que dura sólo en el primer instante indivisible de nuestro tiempo, en que comienza a existir primeramente, a pesar de que, por depender en gran parte estas cosas del modo de hablar, pueda pensarse también otra manera probable de responder y de expresarse, como se verá inmediatamente.

15. Podría, en efecto, decir alguno: si la existencia de una cosa permanente comienza por lo primero de su ser, y la duración por el último no ser, difieren, por tanto, con una distinción mayor que la conceptual. Más todavía, parece seguirse además que toda duración es sucesiva, ya que ése es el modo de comenzar de los seres sucesivos. Se responde que el argumento urge claramente en la creación

cere in ultimo instanti, non tamen in primo in quo cessat moveri, quia in ultimo se habet eodem modo quo prius, quod est quiescere, in primo vero non ita, sed potius se habet aliter quam prius, ita in ultimo instanti dicitur proprie durare, non autem in primo; nam duratio se habet ad modum quietis, quatenus est permanentia in esse. Quo fit ut, licet res permanentes (in quibus haec maxime locum habent) incipiant existere per primum sui esse, durare autem proprie solum incipiant per ultimum non esse; sicut licet creatio rei alicuius incipiat per primum esse, conservatio tamen ut sic incipit per ultimum non esse. Quapropter in primo instanti in quo res existit non dicitur proprie iam durare, sed dici potest incipere durare, non intrinsece, sed extrinsece, ut dictum est. Unde res quae per solum instans aliam excedit in existendo non dicetur proprie magis durare quam alia, licet possit dici prior in existendo. Et similiter generatio quae unico tantum momento existit, non dicitur proprie durare, sed fieri aut existere in instanti. Quod si interdum dicitur huiusmodi res durare per solum instans, sumitur late verbum *durandi* tamquam synonymum cum verbo *existendi,* nam quia inter horum verborum significata parva est differentia, ideo facile unum pro alio usurpatur. Atque in hunc modum facile satisfit illis argumentis quae ultimo loco fiebant contra primam sententiam et contra suppositionem quam hic posuimus, nimirum rem non dici proprie durare in solo primo instanti indivisibili nostri temporis in quo primo incipit esse, quamquam, quia haec multum pendent ex modo loquendi, possit etiam alia probabilis ratio respondendi et loquendi excogitari, ut statim patebit.

15. Dicere enim posset aliquis: si existentia rei permanentis incipit per primum sui esse, et duratio per ultimum non esse, ergo distinguuntur plus quam ratione. Immo ulterius sequi videtur omnem durationem esse successivam, quia ille est modus incipiendi rerum successivarum. Respondetur argumentum aperte instari in creatione et

y en la conservación. Hay que decir, por tanto, que cuando la duración o la conservación se dice que comienzan por el último no ser, se ha de entender no referido al comienzo de alguna cosa, sino de la denominación por la que se indica que la misma cosa ha preexistido ya al menos por un instante. Y por eso, de este modo diverso de comenzar no puede inferirse una distinción mayor que la de razón, por bastar ésta para esas diversas denominaciones; ni puede inferirse tampoco una sucesión, sino más bien la negación de sucesión y de variación en el ser de la cosa que permanece, como explicaremos después más ampliamente. Y se da un ejemplo apropiado en el reposo, que afirman los filósofos que comienza por el último no ser, no porque el reposo sea sucesivo, sino más bien porque consiste en la privación del movimiento sucesivo. Pero podría decirse también de otra manera que la duración permanente puede tomarse doblemente: de un modo, en cuanto a su suficiencia únicamente, y en este sentido dice sólo la existencia misma en cuanto es de suyo suficiente para permanecer largo tiempo en el ser, y bajo esta consideración o denominación la duración comienza juntamente con esa existencia, como por lo primero de su ser. Pero la duración se toma en otro sentido, en cuanto ejerce el acto de durar o de perseverar en el ser, que es el que parece indicarse con toda propiedad mediante el verbo *durar;* y en tal sentido decimos que la duración comienza por lo último de su no ser; sin embargo, este acto o ejercicio de la duración no añade nada positivo y real más allá de la suficiencia de la duración, sino que dice la misma existencia que se comporta del mismo modo. Y si se da alguna existencia de alguna cosa que ni permanece en acto ni es suficiente para permanecer en el ser, ésta no merece el nombre de duración, sino que podría llamarse principio o término de la duración.

16. Además, este modo de explicar la duración no se aparta mucho de la opinión segunda referida antes; más todavía, en cuanto al problema, vuelven a lo mismo. En efecto, esa permanencia que hemos expuesto, en cuanto se ejercita actualmente en la realidad, no añade nada a la existencia salvo la negación de variación, mutación o destrucción, o también de cesación. Esto se explica perfectamente con el ejemplo aducido antes sobre el reposo, pues del mismo modo que el reposo

conservatione. Dicendum ergo est, cum duratio aut conservatio dicitur incipere per ultimum non esse, intelligendum esse non quoad inceptionem alicuius rei, sed talis denominationis qua denotetur eamdem rem iam praeextitisse vel per instans. Et ideo ex illo diverso modo inceptionis nec potest inferri maior distinctio quam rationis, cum haec sufficiat ad illas diversas denominationes; nec etiam potest inferri successio, sed potius negatio successionis et variationis in esse rei permanentis, ut infra latius explicabimus. Estque accommodatum exemplum in quiete, quam philosophi dicunt incipere per ultimum non esse, non quia successiva sit, sed potius quia consistit in privatione successivi motus. Dici autem aliter posset durationem permanentem dupliciter accipi posse: uno modo quoad sufficientiam tantum, et hoc modo solum dicere ipsam existentiam, quatenus de se sufficiens est ad diu permanendum in esse, et sub hac consideratione seu denominatione durationem incipere simul cum tali existentia, ut per primum sui esse. Alio vero modo sumi durationem ut exercet actum durandi vel perseverandi in esse, quod propriissime videtur significari per verbum *durandi;* et quoad hoc dicimus durationem incipere per ultimum sui non esse; tamen hic actus seu hoc exercitium durandi non addit aliquid positivum et reale ultra sufficientiam durationis, sed dicit eamdem existentiam eodem modo se habentem. Quod si aliqua est existentia alicuius rei quae nec actu permanet nec sufficiens est ad permanendum in esse, illa non meretur nomen durationis, sed poterit dici principium aut terminus durationis.

16. Rursus hic modus explicandi durationem non multum discrepat a secunda sententia supra relata; quin potius, quoad rem ipsam, eodem redeunt. Nam illa permanentia quam exposuimus, quatenus actu exercetur in re, nihil addit existentiae, nisi negationem variationis, mutationis aut destructionis, vel etiam cessationis. Quod optime declaratur exemplo supra adducto de quie-

dice permanencia en el mismo lugar, así la duración dice permanencia en el mismo ser; por tanto, igual que el reposo no añade en la realidad más que la privación del movimiento, así la duración no añade más que la negación. Pero hablando consecuentemente de acuerdo con nuestra opinión, esa negación de destrucción o de terminación que incluye la duración, no debe referirse, como en sentido compuesto, al ser de la cosa para un mismo instante concebido indivisiblemente, según nuestra manera de concebir, sino al ser mismo absolutamente y en sentido dividido (como le llaman), y de tal forma que puede concebirse como preexistente. A pesar de todo, si alguien prefiere hablar de tal manera que diga que una cosa dura también un instante e incluye la mencionada negación del primer modo, no se expresará de forma totalmente improbable. Ahora bien, el hecho de que bajo la palabra *duración* y bajo el concepto que le corresponde se incluya formalmente esa negación, o mediante ella se explique sólo la misma permanencia positiva de la existencia, parece que es de poca importancia, y ambas cosas parece que pueden defenderse fácilmente, aun cuando el modo de explicar este punto por la negación parezca que es más expedito y fácil. De la misma manera que aun cuando la identidad pueda explicarse por un modo de referencia positiva y de relación de razón de una cosa consigo misma, se explica, sin embargo, más fácilmente por la negación de división. Por tanto, en este sentido pueden reducirse fácilmente al verdadero sentido la primera y la segunda opinión.

17. Pero la tercera, entendida acerca de la medida activa, no declara en manera alguna la razón propia de la duración, como tal, ya que ser medida extrínseca es algo muy accidental y extrínseco para la duración como tal; y ser medida intrínseca no pertenece a la medida activa, como se mostró. Pero entendida esa opinión acerca de la mensurabilidad pasiva, podría quedar reducida a nuestra explicación si el sentido no es que la razón formal de la duración consiste en esa relación de medida, sino que se explica por medio de ella, como por una propiedad suya. Esto viene a ser lo mismo que si se dijera que la existencia en cuanto se aprehende como medible en su acto ejercido de existir, tiene como tal razón de duración, ya que es mensurable así según su permanencia. Y esto es ciertamente verdad, especialmente en las duraciones finitas; después expondremos cómo puede convenirle a la infinita o eterna, o cómo debe aplicársele.

18. *Por qué el «donde» se distingue realmente de las cosas situadas en un lugar, y la duración no se distingue de las cosas que duran.*—Pero queda una dificultad acerca de lo dicho en esta sección y en la precedente; en efecto, en toda realidad creada, el *donde* es un cierto modo real distinto *ex natura rei* de la cosa misma de la cual es modo, tal como suponemos ahora por lo que diremos en la disputación siguiente; por consiguiente, también la duración es un modo distinto *ex natura rei.* Se prueba esta inferencia, pues para explicar las presencias locales y las duraciones de las cosas, concebimos nosotros dos espacios infinitos: uno cuasi permanente e infinitamente extenso por todas partes, sin término; el otro, cuasi sucesivo, que se prolonga desde la eternidad hasta la eternidad, y a ambos viene como a llenarlos de modo actual y necesario Dios; al primero, con su inmensidad, y al último, con la eternidad divina. Por consiguiente, el *donde* en las realidades creadas es un modo distinto *ex natura rei* de la criatura, precisamente porque es una cierta presencia definida a una determinada parte del espacio anterior. Por lo cual sucede también que el *donde* mismo varía en una misma cosa, en cuanto una misma cosa puede mostrar su presencia en este momento a una parte de este espacio, y en el otro a otra. Por tanto, por la misma razón o proporción será la duración un modo distinto *ex natura rei* de la cosa creada que dura, ya que no es más que una como presencia para aquel segundo espacio sucesivo, pero no adecuada a él, ya que no es infinita, sino adecuada a una parte determinada de él, la cual variará por tanto en cuanto corresponde o se muestra a las diversas partes de ese espacio; por consiguiente, se da la misma proporción entre estas dos cosas. Y de aquí parece además que se infiere en contra de lo dicho que del mismo modo que una cosa se dice que está en un sitio y que tiene su propio *donde,* aun cuando no muestre su presencia a ninguna parte de ese espacio, sino sólo a un punto indivisible, así la cosa se ha de decir que dura por el hecho mismo de estar presente realmente al segundo

te, nam sicut quies dicit permanentiam in eodem loco, ita duratio dicit permanentiam in eodem esse; ergo sicut quies in re non addit nisi privationem motus, ita duratio non addit nisi negationem. Consequenter vero loquendo iuxta nostram sententiam, illa negatio destructionis vel desitionis, quam includit duratio, non debet referri quasi in sensu composito ad esse rei pro eodem instanti indivisibiliter concepto, modo nostro concipiendi, sed ad ipsum esse absolute, et in sensu diviso (ut aiunt), atque adeo ut potest concipi tamquam praeexistens. Quamquam si quis velit ita loqui ut dicat rem etiam pro uno instanti durare et includere dictam negationem priori modo, non loquetur omnino improbabiliter. An vero sub hac voce *durationis* et sub conceptu illi correspondente formaliter importetur illa negatio, vel solum per illam explicetur ipsa permanentia positiva existentiae, res parvi momenti esse videtur, et utrumque facile defendi potest, quamquam ille modus explicandi hanc rem per negationem expeditior et facilior videatur. Sicut identitas, licet explicari possit per modum habitudinis positivae et relationis rationis eiusdem ad seipsum, facilius tamen explicatur per negationem divisionis. In hunc ergo modum facile possunt prima et secunda sententia ad verum sensum revocari.

17. Tertia vero intellecta de mensura activa nullo modo declarat propriam rationem durationis, ut sic, quia esse mensuram extrinsecam est valde accidentarium et extrinsecum durationi ut sic; esse autem mensuram intrinsecam non pertinet ad mensuram activam, ut ostensum est. Intellecta vero illa sententia de mensurabilitate passiva posset ad nostram expositionem revocari, si non sit sensus formalem rationem durationis consistere in illa relatione mensurae, sed per eam ut per quamdam proprietatem declarari. Sic enim perinde est ac si diceretur existentiam, quatenus apprehenditur ut mensurabilis in actu suo exercito[1] existendi, ut sic habere rationem durationis, nam secundum permanentiam suam sic mensurabilis est. Et hoc quidem verum est, praecipue in durationibus finitis; quomodo autem in infinitam seu aeternam convenire possit, aut ei applicari debeat, inferius declarabimus.

18. *Quare ubi distinguatur in re a constitutis in loco, non vero duratio a durantibus.*— Una vero superest difficultas circa dicta in hac et praecedenti sectione; nam in omni re creata, *ubi* est quidam modus realis ex natura rei distinctus ab ipsa re cuius est modus, ut nunc supponimus ex dicendis disputatione sequenti; ergo etiam duratio est modus ex natura rei distinctus. Probatur haec consecutio, nam ad explicandas praesentias locales et durationes rerum, duo spatia infinita a nobis concipiuntur: unum quasi permanens et undique infinite extensum sine termino; aliud quasi successivum, quod ab aeterno in aeternum protenditur, et utrumque horum quasi repletur actualiter et necessario a Deo, illud quidem prius, immensitate; hoc vero posterius, divina aeternitate. *Ubi* ergo in rebus creatis ideo est modus ex natura rei distinctus a creatura, quia est definita quaedam praesentia ad determinatam partem prioris spatii. Unde etiam fit ut ipsum *ubi* in eadem re varietur, quatenus eadem res nunc potest exhibere praesentiam suam ad unam partem illius spatii, nunc vero ad aliam. Igitur eadem ratione seu proportione duratio erit modus ex natura rei distinctus a re creata durante, quia non est nisi veluti praesentia quaedam ad illud posterius spatium successivum, non quidem adaequata illi, quia non est infinita, sed ad aliquam determinatam partem eius, quae proinde variabitur prout diversis partibus illius spatii correspondet aut exhibetur; ergo est eadem proportio inter haec duo. Atque hinc ulterius inferri videtur contra dicta, quod sicut res dicitur esse alicubi et habere proprium *ubi,* etiamsi non exhibeat praesentiam suam alicui parti illius spatii, sed tantum puncto indivisibili, ita res dicenda sit durare, hoc ipso quod realiter est praesens posteriori spatio, etiamsi non correspondeat illi secundum aliquam

[1] *Seu exercitio* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

espacio, aun cuando no le corresponda según alguna parte divisible del mismo, sino sólo según un instante indivisible.

19. A esta objeción se ha de responder no discutiendo por ahora cómo aquellos espacios son verdaderamente concebidos o imaginados por nosotros para explicar otros tiempos o lugares intrínsecos de las cosas, tal como han de ser concebidos, pues para esto se ofrecerá después una mejor oportunidad de hablar; ahora, empero, suponemos que esos espacios no son unas realidades verdaderas, ya que ni son realidades increadas, como es evidente por sí, ni son tampoco seres creados, ya que son aprehendidos como eternos y necesarios por sí. Por lo tanto, son concebidas como unas ciertas capacidades, bien de los cuerpos o de los movimientos, pues el espacio local se concibe como apto para ser llenado por cuerpos; en cambio, el espacio temporal—por llamarlo así—, como apto para ser llenado por los movimientos; y por esto concebimos también que al primer espacio pueden estar presentes no solamente los cuerpos, sino también otras cosas, con una presencia local acomodada a cada una; y de forma parecida, al último espacio o tiempo imaginario pueden estar a su modo presentes y cuasi coexistentes con él no sólo los movimientos, sino también otras realidades existentes. Luego, en cuanto a esto, se da una cierta semejanza y proporción; sin embargo, hay una diferencia, y es que en ese espacio que se aprehende como cuasi sucesivo, que suele llamarse tiempo infinito imaginario, en él—digo—sucede que las cosas existen por virtud de su existencia actual, aun cuando no se conciba ninguna otra cosa sobreañadida a él; en cambio, en el otro espacio local no sucede por virtud de la sola existencia, sino en virtud de otra presencia que se sobreañade a la cosa existente. Una señal y argumento suficiente de esto es que una misma cosa, reteniendo la misma existencia, puede cambiar su presencia para cualquier espacio local determinado, no por la mutación de otro, sino por la mutación de sí; sin embargo, no puede la cosa cambiar su presencia a otro espacio o tiempo imaginario, si retiene la misma existencia; ahora bien, si se concibe allí algo a manera de mutación, sólo es por parte de un extremo, concretamente, porque se concibe como fluyente el tiempo mismo imaginario.

partem divisibilem eius, sed tantum secundum instans indivisibile.

19. Ad hanc obiectionem respondendum est non disputando modo ut illa spatia vere cogitentur aut fingantur a nobis ad explicanda alia tempora aut loca intrinseca rerum, qualia cogitanda sint, de hoc enim infra occurret commodior dicendi locus; nunc autem supponimus illa spatia non esse veras aliquas res, quia nec sunt res increatae, ut per se constat, neque etiam sunt entia creata, cum apprehendantur tamquam aeterna et per se necessaria. Concipiuntur ergo ut capacitates quaedam vel corporum vel motuum, nam spatium locale concipitur ut aptum repleri corporibus; spatium vero temporale (ut sic dicam) ut aptum repleri motibus; et hinc etiam concipimus priori spatio non solum corpora, sed etiam res alias posse esse praesentes locali praesentia unicuique commodata; et similiter posteriori spatio seu tempori imaginario, non tantum motus, sed etiam res alias existentes posse esse suo modo praesentes et quasi coexistentes illi. Quoad haec ergo est nonnulla similitudo ac proportio; est tamen discrimen, quia in id spatium quod apprehenditur quasi successivum, quod vocari solet infinitum tempus imaginarium, in illud (inquam) incidit res esse ex vi existentiae actualis, etiamsi nihil aliud ei supperadditum intelligatur; at vero in aliud spatium locale non incidit ex vi solius existentiae, sed ex vi alterius praesentiae quae rei existenti superadditur. Cuius signum et sufficiens argumentum est quod eadem res et eamdem retinens existentiam, potest mutare praesentiam ad quodlibet determinatum spatium locale, non per mutationem alterius, sed per mutationem sui; non tamen ita potest res mutare praesentiam ad aliud spatium seu tempus imaginarium, si eamdem retinet existentiam; sed si aliquid per modum mutationis ibi concipitur, solum est ex parte alterius extremi, scilicet, quia ipsum tempus imaginarium ut fluens concipitur.

20. Por consiguiente, por esta diferencia no es válida la consecuencia del argumento; en efecto, la presencia local es un modo sobreañadido a la existencia de la cosa, por el hecho de que la cosa creada en virtud de su sola existencia no dice relación a un lugar, ni—por decirlo así—le compete el ocupar alguna parte del espacio local imaginario. La duración, en cambio, no dice un modo añadido a la existencia, ya que cualquier cosa, en virtud de su existencia actual como tal, entra necesariamente en el tiempo mismo imaginario o en algo referente al mismo, y cuanto de ella depende, permaneciendo inmutable la misma existencia, puede coexistir con todo él, aun cuando se extienda sucesivamente hasta el infinito, o se conciba que se extiende. Por esto, pues, la existencia misma ni disminuye en sí, ni aumenta, cosa que no sucede en la presencia local. En efecto, una misma presencia no puede o bien quedar contenida dentro de un punto indivisible, o extenderse hasta un espacio divisible, a no ser que cambie en sí, ya sea que aumente o que disminuya. Pero la razón de esta diferencia puede tomarse también de que aquel espacio al que corresponde la presencia local se concibe como permanente e inmutable, y por ello una cosa creada no puede estar presente a un espacio mayor o menor, a no ser que se produzca en ella una mutación en cuanto al aumento o disminución de presencia; pero el otro espacio temporal se aprehende cuasi fluyente, y por ello la existencia, incluso la creada, perseverando inmutable, puede estar presente por sí misma a una parte cada vez mayor de ese espacio o tiempo imaginario. Y así con esa comparación o proporción no solamente no se rechaza, sino que se explica también más la opinión propuesta sobre la razón de la duración, y se explicará más con lo que diremos en particular de cada una de las duraciones.

20. Propter hanc ergo differentiam non tenet consecutio argumenti; nam praesentia localis est modus superadditus existentiae rei, eo quod res creata ex vi solius existentiae suae non dicit respectum ad locum, neque habet (ut ita dicam) quod repleat aliquam partem spatii localis imaginarii. Duratio vero non dicit modum additum existentiae, quia res quaelibet ex vi suae actualis existentiae, ut sic, incidit[1] necessario in tempus ipsum imaginarium vel in aliquid eius, et quantum est ex se, si eadem existentia immutata perseveret, potest coexistere toti illi, etiamsi in infinitum successive extendatur seu extendi concipiatur. Ex hoc enim ipsa existentia in se nec minuitur, nec augetur, quod in locali praesentia locum non habet. Non enim potest eadem praesentia vel contineri intra indivisibile punctum, vel extendi ad divisibile spatium, nisi in se mutetur, vel augeatur, vel minuatur. Ratio huius differentiae ex eo etiam reddi potest quod spatium illud cui praesentia localis correspondet, concipitur ut permanens et immutabile, et ideo non potest res creata esse praesens maiori vel minori spatio, nisi in ipsa fiat mutatio quoad augmentum vel diminutionem praesentiae; aliud vero spatium temporale apprehenditur quasi fluens, et ideo existentia etiam creata, immutata perseverans, potest per seipsam adesse maiori et maiori parti illius spatii seu temporis imaginarii. Atque ita ex illa comparatione aut proportione non solum non improbatur, verum etiam explicatur magis proposita sententia de ratione durationis, et ex his quae de singulis durationibus in particulari dicemus, magis declarabitur.

[1] *Includit* en otras ediciones. (N. de los EE.)

SECCION III

Noción de eternidad y su distinción de la duración creada

1. La duración se divide de modo primario y principal en creada e increada. La duración increada es la eternidad tomada en sentido absoluto o por su esencia; en cambio, la duración creada es toda aquella que no es una verdadera eternidad.

Se da una duración increada

2. Acerca de esa división hay que advertir en primer lugar que en ella se supone que se da una duración verdadera e increada, cosa que pareció negar Auréolo, citado por Capréolo, *In I*, dist. 9, a. 2, en los argumentos que propone en cuarto lugar contra la opinión de Santo Tomás, con los cuales intenta probar que en Dios no existe ninguna duración; de ello resulta abiertamente que no hay ninguna duración increada. Se sigue además que la eternidad o no es una duración, o que no está en Dios ni es nada real, sino sólo ese espacio infinito de tiempo imaginario con el cual concebimos que coexiste el ser divino. El fundamento de Auréolo es que piensa que pertenece a la razón formal de la duración la sucesión. Sin embargo, la opinión contraria es cierta. En primer lugar porque en sentido verdadero y propio se dice que Dios ha durado realmente desde la eternidad; luego con una duración real y que no existe en otro; por consiguiente, en una duración increada existente en el mismo Dios. Asimismo, Dios existe siempre realmente, de tal manera que nunca se puede señalar en El un comienzo de la existencia, y permaneció y permanece en ese ser realmente; por consiguiente, duró y dura realmente con su duración intrínseca, la cual no puede ser más que increada. Finalmente, si el cielo hubiese sido movido desde la eternidad, hubiese durado realmente; ahora bien, Dios existe y permanece en su ser de tal manera que es de suyo suficiente para coexistir o—por decirlo así—para co-durar con aquel tiempo infinito; por consiguiente, tiene en sí una verdadera duración real e increada por la

SECTIO III

Quid sit aeternitas, et quomodo a duratione creata distinguatur

1. Primo ac praecipue dividitur duratio in creatam et increatam. Duratio increata est aeternitas simpliciter dicta seu per essentiam; creata vero duratio est omnis illa [1] quae non est vera aeternitas.

Dari durationem increatam

2. Circa quam divisionem primo advertendum est in ea supponi dari durationem veram et increatam, quod negare visus est Aureolus apud Capreolum, In I, dist. 9, a. 2, in argumentis quae quarto loco obiicit contra sententiam D. Thomae, quibus probare contendit in Deo nullam esse durationem; ex quo plane fit nullam esse durationem increatam. Sequitur deinde aeternitatem aut non esse durationem, aut non esse in Deo, neque esse aliquid reale, sed solum infinitum illud spatium temporis imaginarii cui nos concipimus divinum esse coexistere. Fundamentum Aureoli est quia putat de ratione formali durationis esse successionem. Nihilominus contraria sententia certa est. Primo, quia Deus vere ac proprie dicitur ex aeternitate realiter durasse; ergo per durationem realem et non in alio existentem; ergo per durationem increatam existentem in ipso Deo. Item Deus semper realiter extitit, ita ut nunquam in eo signari potuerit initium existendi, et in eo esse realiter permansit ac permanet; ergo realiter duravit et durat sua intrinseca duratione, quae non potest esse nisi increata. Tandem si ab aeterno caelum fuisset motum, realiter durasset; sed Deus ita existit et permanet in suo esse ut ex se sufficiens sit ad coexistendum vel (ut sic dicam) condurandum illi infinito tempori; ergo habet in se veram

[1] *Alia* en otras ediciones. (N. de los EE.)

que dura. Y al fundamento de Auréolo hay que negar la afirmación, sobre lo cual diremos más cosas en la sección siguiente.

3. En segundo lugar, por lo que se refiere al nombre de eternidad, hay que hacer notar que este nombre se toma diversamente, y a veces se atribuye a las duraciones creadas que son de algún modo infinitas o muy prolongadas; pues se dice eterno lo que existe como fuera de término, o sin término; y por eso, aquello que existe de tal manera que no se ha de acabar nunca, suele llamarse eterno; y sería lo mismo si hubiese existido algo creado sin principio de duración. Y de ahí, como por exageración, se extiende la palabra para significar lo que dura a lo largo de muchos siglos; de la misma manera que lo que es muy difícil suele llamarse imposible, y lo que tiene una magnitud muy grande suele llamarse inmenso e infinito, así lo que dura mucho tiempo suele llamarse eterno, tal como se ve en Dionisio, c. 10 *De Divinis Nominibus*. Pero esas significaciones son menos propias, pues solamente está verdadera y propiamente fuera de término la duración que es de suyo incapaz de término e incluye en su razón intrínseca la infinitud en la duración, y por eso únicamente ésta se llama de manera propia y absoluta eternidad. Ahora bien, esa duración no puede ser más que increada, pues ninguna otra hay de suyo e intrínsecamente sin término, puesto que todas las creadas pueden comenzar y terminar. Por consiguiente, se ha dicho con razón que la duración increada es la eternidad propia. Y esta duración es aquella por la cual solamente Dios se dice eterno. Por ello, el estudio de esta duración no pertenece al presente lugar, sino a aquel en que hemos tratado anteriormente de los atributos del primer ente; pues en el presente lugar, como se ve por el método de esta obra, tratamos únicamente ya de los accidentes o de los atributos accidentales de las cosas creadas; y la eternidad por esencia es un atributo de solo Dios, que se ha demostrado antes que le conviene *per se* y esencialmente, Disp. XXIX, sec. 9. Sin embargo, desde aquel lugar habíamos remitido a éste para explicar qué es esa duración que se llama eternidad, dado que, no habiendo sido explicada todavía la razón común de duración, no podía explicarse allí de modo suficiente; por ello, hay que exponer brevemente aquí lo que es la eternidad.

durationem realem et increatam qua duret. Ad fundamentum autem Aureoli negandum est assumptum, de quo sect. seq. plura dicturi sumus.

3. Secundo, quod ad nomen aeternitatis attinet, observandum est hoc nomen varie accipi, et interdum attribui durationibus creatis quae aliquo modo infinitae sunt vel longissimae; dicitur enim aeternum quasi extra terminum seu sine termino existens; et ideo quod existit ita ut nunquam finiendum sit, solet dici aeternum; et idem esset si aliquid creatum sine principio durationis extitisset. Et inde quasi per exaggerationem extenditur illa vox ad significandum quod per multa saecula durat; sicut enim quod difficillimum est solet dici impossibile, et quod est ingentis magnitudinis solet dici immensum ac infinitum, ita quod longissime durat vocari solet aeternum, ut sumitur ex Dionys., c. 10 de Divinis nominibus. Hae vero significationes minus propriae sunt, nam illa sola duratio vere ac proprie est extra terminum quae ex se est incapax termini et in sua intrinseca ratione infinitatem in duratione includit, et ideo illa sola proprie et simpliciter vocatur aeternitas. Talis autem duratio non potest esse nisi increata, quia nulla alia est ex se et ab intrinseco sine termino, nam omnis creata potest et inchoari et finiri. Merito ergo dictum est durationem increatam esse propriam aeternitatem. Haec ergo duratio est a qua Deus solus vocatur aeternus. Unde disputatio de hac duratione non pertinet ad hunc locum, sed ad eum in quo supra egimus de attributis primi entis; nam hoc loco, ut ex methodo huius operis constat, iam solum agimus de accidentibus seu attributis accidentalibus rerum creatarum; aeternitas autem per essentiam est attributum solius Dei, quod illi per se et essentialiter convenire supra demonstratum est, disp. XXIX, sect. 9. Ex illo tamen loco in hunc remisimus declarandum quid sit haec duratio quae aeternitas dicitur, eo quod, nondum explicata communi rationе durationis, satis ibi declarari non poterat; et ideo quid sit aeternitas, breviter hoc loco declarandum est.

Diferencia entre la eternidad y las otras duraciones

4. *Se refuta la primera opinión.*—En primer lugar, pues, suelen dudar los teólogos acerca de aquello en que difiere la eternidad de las otras duraciones. Pues no parece suficiente si decimos que difieren en que la eternidad es increada y las otras duraciones son creadas. En efecto, esta diferencia es como material y ahora, en cambio, buscamos la diversidad propia y formal dentro de la razón de duración. Por tanto, algunos antiguos juzgaron que la diferencia primaria y esencial de la eternidad con respecto a cualquier otra duración es que ella sola es una duración permanente, y todas las demás son de algún modo sucesivas. Pero esta opinión, entendida en rigor y con propiedad, tal como la mantienen San Buenaventura y otros, es falsa, pues también entre las duraciones creadas hay algunas permanentes, como se verá por el decurso de la Disputación. Después expondré si esta opinión puede reducirse a algún sentido verdadero.

5. *Se rechaza la segunda opinión.*—Otros dijeron que es propio de la eternidad carecer de principio y de fin, y que así es una duración infinita, y que difiere de las demás en que todas tienen principio y algunas tendrán además fin, como el tiempo y toda duración corruptible. Sin embargo, si se toma esta diferencia atendiendo únicamente a aquello que se ha producido ya, no explica suficientemente la diferencia propia de la eternidad respecto a las demás duraciones, ya que aun cuando de hecho, según nuestra fe, no haya ninguna otra duración sin principio, sin embargo, absolutamente no repugna que la haya, como se dijo en lo que precede. Por ello, si hubiese creado Dios un ángel o un cielo desde la eternidad, no habría en él principio de duración, y, sin embargo, su duración sería creada y esencialmente diversa de la eternidad. En este sentido afirmó Ricardo de San Víctor, lib. II *De Trinitate,* c. 4, que una cosa es lo sempiterno y otra lo eterno; pues puede llamarse sempiterno lo que carece de principio y de fin, y lo eterno, en cambio, requiere además de esto la inmutabilidad; pero Isidoro, en el lib. VII de las *Etimologías,* piensa que esas dos palabras tienen la misma significación, y en rigor parece que es así. Ricardo, sin embargo, las aplicó de tal

Differentia aeternitatis ab aliis durationibus

4. *Prima opinio refutatur.*— Primo ergo dubitare solent theologi quo differat aeternitas ab aliis durationibus. Neque enim satis videtur si dicamus differre in eo quod aeternitas increata est, aliae vero durationes sunt creatae. Haec enim differentia quasi materialis est; nunc vero inquirimus propriam et formalem diversitatem intra rationem durationis. Quidam ergo antiqui existimarunt primam et per se differentiam aeternitatis ab omni alia duratione esse quod ipsa sola est duratio permanens, aliae vero omnes sunt aliquo modo successivae. Sed haec opinio, in rigore et proprietate intellecta prout a Bonaventura et aliis asseritur, falsa est, nam etiam inter durationes creatas sunt aliquae permanentes, ut ex discursu disputationis constabit. An vero possit haec sententia ad aliquem verum sensum reduci, statim declarabo.

5. *Secunda opinio refutatur.*— Alii dixerunt aeternitatis proprium esse carere principio ac fine, atque ita esse durationem infinitam differreque ab aliis quod omnes habent principium, et aliquae etiam habebunt finem, ut tempus omnisque duratio corruptibilis. Verumtamen, si haec differentia secundum id tantum quod iam factum est intelligatur, non satis declarat propriam differentiam aeternitatis ab aliis durationibus, quia, licet de facto secundum fidem nostram nulla alia duratio sit absque principio, tamen absolute non repugnat esse, ut in superioribus est dictum. Unde si Deus creasset angelum vel caelum ab aeterno, non esset in eo durationis principium, et nihilominus duratio eius creata esset et essentialiter differens ab aeternitate. Quo sensu dixit Richardus Victorinus, lib. II de Trinitate, c. 4, aliud esse sempiternum, aliud aeternum; nam sempiternum dici potest quidquid caret principio et fine, aeternum vero ultra hoc requirit immutabilitatem; Isidorus autem, lib. VII Etym., illas duas voces eamdem putat habere significationem,

modo que indicasen la diversidad de las cosas significadas; y así dijo también Agustín en el lib. *LXXXIII Quaestionum,* q. 19, *que aunque todo lo eterno sea inmortal, sin embargo no todo lo inmortal se llama eterno con suficiente sutileza; porque aunque una cosa viva siempre, sin embargo, si sufre mutabilidad, no se llamará propiamente eterna.* Ciertamente, en el modo común de hablar suele decirse que la criatura es eterna si ha sido creada desde la eternidad; sin embargo, se dirá con más verdad en rigor que esa criatura dura desde la eternidad, pero no con una duración que sea la eternidad. Pero si esa diferencia se concibe no sólo como de hecho, sino también en cuanto a lo posible, es decir, que la eternidad sea la duración que no tiene principio ni fin ni puede tenerlos, y que se distingue de las otras en esto, en que cualquier otra duración tiene fin o principio, o al menos puede tenerlo, en tal sentido—repito—esa diferencia es verdadera, como se verá por lo que se ha de decir.

6. *Diferencia que señala Santo Tomás entre la eternidad y las otras duraciones.—Descripción de la eternidad.*—Santo Tomás expone esta diferencia de otra manera, I, q. 10, a. 5. Pues la eternidad—dice—es una duración tal que no admite ninguna sucesión, ni en el ser, ni en los propios e internos actos u operaciones de la cosa eterna; en cambio, cualquier otra duración es tal que o bien tiene en sí misma sucesión, o al menos la tiene sobreañadida en algunas operaciones o movimientos del mismo supuesto. Esta diferencia es muy verdadera en sus dos partes. La primera la insinuó suficientemente Boecio en la conocida definición de la eternidad, que es *la posesión perfecta y total, de modo simultáneo, de una vida interminable.* En efecto, al decir *total de modo simultáneo,* se indica la carencia de sucesión; y cuando se dice *de una vida interminable,* etc., se indica la carencia de toda mutación posible en el ser mismo, ya que para ella es idéntico ser y vivir; finalmente, cuando se agrega *posesión perfecta,* se indica que esa carencia de sucesión debe darse no solamente en el ser mismo, sino también en todo acto interno de la cosa eterna. Y de este modo sólo Dios es eterno, ya que sólo El tiene esa estabilidad necesaria en el ser y en toda perfección y operación interna.

et in rigore ita videtur. Richardus vero eas accommodavit, ut diversitatem rerum significatarum indicaret; sic etiam dixit Augustinus, lib. LXXXIII Quaestionum, q. 19, *licet omne aeternum sit immortale, non tamen omne immortale satis subtiliter aeternum dici; quia etsi semper aliquid vivat, tamen si mutabilitatem patiatur, non proprie aeternum appellatur.* Solet quidem in communi modo loquendi dici creaturam fore aeternam, si ex aeternitate creata sit; tamen in rigore verius dicetur talis creatura durare ex aeternitate, non tamen duratione quae sit aeternitas. Si autem differentia illa non tantum de facto, sed de possibili etiam intelligatur, videlicet, ut aeternitas sit illa duratio quae nec principium nec finem habet, nec habere potest, et a caeteris in hoc distinguatur quod omnis alia duratio vel finem vel principium habet, vel saltem habere potest, in hoc (inquam) sensu hoc discrimen verum est, ut ex dicendis constabit.

6. *Discrimen quod assignat D. Thom. inter aeternitatem et alias durationes.— Descriptio aeternitatis.*— Aliter exponit hoc discrimen D. Thom., I, q. 10, a. 5. Nam aeternitas (inquit) est talis duratio quae nullam successionem admittit, neque in esse, neque in propriis et internis actibus seu operationibus rei aeternae; omnis autem alia duratio talis est ut vel in seipsa successionem habeat, vel saltem illam habeat adiunctam in aliquibus operationibus vel motibus eiusdem suppositi. Quae differentia quoad utramque partem verissima est. Et priorem indicavit satis Boetius[1] in recepta illa definitione aeternitatis, quod sit *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* Nam in eo quod dicitur *tota simul* significatur carentia successionis; cum vero dicitur *interminabilis vitae,* etc., significatur carentia omnis mutationis possibilis in ipso esse, quia idem est illi esse et vivere; cum denique additur *perfecta possessio* indicatur illam carentiam successionis esse debere non tantum in ipso esse, sed etiam in omni interno actu rei aeternae. Atque hac ratione solus Deus aeternus est, quia solus ipse habet eam necessariam stabilitatem in esse et in omni perfectione et interna operatione.

[1] Lib. III Cons., pros. 2; Ansel. in Monolog., c. 24.

7. Con lo cual queda también clara la segunda parte de la diferencia señalada, pues toda duración creada es tal que bien sea en sí o en las operaciones de su supuesto admite variación o sucesión. En efecto, aun cuando pueda crearse una sustancia que sea permanente e inmutable también en su ser, sin embargo, no se ha creado ninguna, ni puede crearse, que no admita alguna variación o sucesión, al menos en los accidentes o en los movimientos internos. Y digo siempre *en los actos o movimientos internos,* porque, aun cuando pueda haber sucesión o variación en los actos externos o en las denominaciones que resultan de ellos, esto en nada se opone a la verdadera eternidad. En efecto, así Dios comienza a crear y deja de crear, y mueve las cosas en el tiempo con una acción asimismo temporal y sucesiva, sin variación ni disminución de su eternidad, ya que esa sucesión en estos actos o denominaciones externas no induce la variación en ningún acto interno o en la perfección propia de Dios mismo, como notó acertadamente Anselmo en el *Monologio,* c. 24. Ahora bien, pertenece a la razón de eternidad solamente el excluir enteramente de la cosa misma eterna y de todo ser y perfección de la misma la sucesión.

8. Ahora bien, a pesar de que esta diferencia señalada por Santo Tomás es verdadera, puede, sin embargo, parecer menos conveniente porque no está tomada de aquello que formal y esencialmente pertenece a la razón de duración, sino de algo sobreañadido y extrínseco. Esto se explica así: en efecto, aun cuando en una realidad creada, por ejemplo en un ángel, sea una la duración del ser mismo y otra la duración de la operación, y no haya sucesión en la primera y la haya, sin embargo, en la segunda; sin embargo, esas dos duraciones son esencialmente diversas, y una no queda constituida en su razón por la otra, sino que cada una lo está por su razón intrínseca formal, y por la misma difiere una de ellas respecto de la otra y de la eternidad misma; por tanto, no se ha señalado atinadamente la diferencia entre la eternidad y las otras duraciones, sobre todo las permanentes e inmutables, atendiendo a la sucesión que llevan aneja, la cual admiten; pues, aun prescindiendo de esta sucesión, es menester que tengan diversidad en sus razones formales intrínsecas.

7. Ex quo etiam patet altera pars assignatae differentiae: nam omnis duratio creata ralis est ut vel in se vel in operationibus sui suppositi successionem seu variationem admittat. Quamvis enim creari possit substantia quae in suo esse permanens atque immutabilis etiam sit, nulla tamen creata est vel creari potest quae saltem in accidentibus vel internis motibus aliquam variationem vel successionem non admittat. Dico autem semper *in internis actibus aut motibus,* quia, licet in externis actibus aut denominationibus quae ex eis resultant possit esse successio aut varietas, hoc nihil obest verae aeternitati. Sic enim Deus creare incipit, et a creando desistit, et res in tempore movet actione etiam temporali et successiva, absque variatione vel diminutione suae aeternitatis, quia haec successio in his actionibus vel denominationibus externis non infert varietatem in aliquo actu interno, aut propria perfectione ipsius Dei, ut recte notavit Anselmus, in Monologio, c. 24. De ratione autem aeternitatis solum est ut omnino excludat successionem ab ipsa re aeterna et ab omni esse ac perfectione illius.

8. Sed quamquam haec differentia a D. Thoma assignata vera sit, videri tamen potest minus conveniens, quia non sumitur ex his quae formaliter ac per se pertinent ad rationem durationis, sed ex adiunctis et extrinsecis. Quod ita declaratur, nam, licet in re creata, angelo, verbi gratia, alia sit duratio ipsius esse, alia vero sit duratio operationis, et in priori non sit successio, sit autem in posteriori, nihilominus illae duae durationes essentialiter diversae sunt, et una non constituitur in sua ratione per aliam, sed unaquaeque per suam intrinsecam rationem formalem, et per eamdem una earum differt ab alia et ab ipsa aeternitate; ergo non recte assignatur differentia inter aeternitatem et alias durationes, praesertim permanentes et immutabiles, ex adiuncta successione quam admittunt; nam etiam praecisa hac successione, necesse est ut in suis intrinsecis formalibus rationibus habeant diversitatem.

9. *Se admite la diferencia que se estableció.*—Se responde que lo que en la objeción se mantiene es verdadero en parte, y que, sin embargo, la referida diferencia fue propuesta por Santo Tomás con acierto y sabiduría. Pues si queremos señalar la diferencia primaria, consiste en que la eternidad es una duración esencial e intrínsecamente necesaria, que no depende de nadie, y, por consiguiente, absolutamente inmutable, tanto por su capacidad interna como por cualquier potencia extrínseca, cosas todas que quedan indicadas en aquellas palabras de la definición, *de una vida interminable.* Pero ninguna otra duración es tan necesaria o independiente o inmutable, ya que teniendo su origen cualquier otra duración en una causa externa, y dependiendo de ella, puede perecer al menos por la potencia de ésta. En ello está, por tanto, la diferencia primaria y más esencial, que parece pertenecer formalmente a la razón de duración como tal. En efecto, como la duración dice formalmente permanencia o perseverancia de un ser, lo que hace variar la razón y el modo de permanecer en el ser, distingue también formalmente a las duraciones; ahora bien, perseverar en el ser con una necesidad absoluta e intrínseca es el modo más noble de permanecer en el ser, y que difiere de cualquier otro más que genéricamente; por consiguiente, desde ese punto de vista se asigna de manera suficientemente formal la diferencia entre tales duraciones. Y en este sentido puede afirmarse en cierto modo que la eternidad es la única duración permanente; en efecto, sólo ella permanece de tal manera que no puede en forma alguna perecer o fallar; en este sentido, S. Agustín, en el sermón 38 *De Verbis Domini,* atribuyó a la eternidad cuasi por antonomasia el que *en ella resida la estabilidad.* Y de acuerdo con esta diferencia, tomada en sentido precisivo y formal, aun cuando por un imposible imaginásemos que se da en Dios alguna variación o sucesión en sus actos internos, como, por ejemplo, en conocer o querer a las criaturas, sin embargo, la duración del ser divino retendría la razón esencial de eternidad, pues la eternidad sería, no obstante, una duración independiente y totalmente necesaria. Y al revés, aun cuando se imaginase una sustancia creada incapaz de accidentes, o invariable en ellos, a pesar de todo la duración de su ser mismo no sería eternidad, porque sería simplemente dependiente y mu-

9. *Approbatur differentia constituta.*—Respondetur et quod in obiectione sumitur verum ex parte esse, et nihilominus dictam differentiam apte atque sapienter a D. Thoma traditam esse. Nam si primariam differentiam assignare velimus, in hoc posita est quod aeternitas est duratio per se et ab intrinseco necessaria et a nullo pendens, et consequenter omnino immutabilis, tam per internam capacitatem quam per omnem extrinsecam potentiam, quae omnia indicantur in illa particula definitionis, *interminabilis vitae.* Nulla autem alia duratio est ita necessaria, aut independens, vel immutabilis, quia cum omnis alia duratio ab externa causa originem habeat, et ab ea pendeat, saltem per potentiam eius deficere potest. Haec ergo est prima et maxime essentialis differentia, quae formaliter pertinere videtur ad rationem durationis, ut sic. Nam, cum duratio formaliter dicat permanentiam vel perseverantiam alicuius esse quod rationem et modum permanendi in esse variat, formaliter etiam distinguit durationes; at vero perseverare in esse cum absoluta et intrinseca necessitate est nobilissimus modus permanendi in esse, plusquam genere diversus ab omni alio; ergo satis formaliter ex eo capite assignatur discrimen inter huiusmodi durationes. Atque in hoc sensu quodammodo dici potest sola aeternitas permanens duratio; nam sola illa ita stat, ut nullatenus cadere aut deficere possit; quomodo August., serm. 38 de Verbis Domini, quasi per antonomasiam tribuit aeternitati quod *in ea stabilitas sit.* Et iuxta hanc differentiam praecise ac formaliter sumptam, quamvis per impossibile fingeremus esse in Deo aliquam variationem vel successionem in internis actibus eius, ut verbi gratia, in sciendis vel volendis creaturis, nihilominus duratio divini esse essentialem rationem aeternitatis retineret; nam esset nihilominus duratio independens et omnino necessaria. Et e converso, quamvis fingeretur substantia creata incapax accidentium, vel invariabilis in illis, nihilominus duratio ipsius esse non esset aeternitas, quia simpliciter esset de-

dable por potencia extrínseca. Por consiguiente, en cuanto a esta parte, es verdad lo que se mantiene en la objeción propuesta.

10. Pero, a pesar de ello explicó Santo Tomás fundadamente esa diferencia por la carencia de toda sucesión, tanto formal como accidental o concomitante (por llamarla así), para indicar con ello una cierta prerrogativa de la eternidad, a cuyo concepto pertenece ser la duración adecuada de aquella realidad de la cual es duración, no sólo en cuanto a su ser, sino también en cuanto a todas las cosas que en dicha realidad hay o pueden pensarse. O bien—para hablar con más propiedad—la eternidad es esencialmente la duración de un ser tal que incluya esencialmente toda perfección de ser, y consecuentemente todo acto o interna operación de tal ente. Y por ello, si la duración es tal que se defina y limite al ser de la cosa, y no se extienda a otras perfecciones u operaciones de la cosa, o al contrario, si es la duración de la operación y no del ser mismo, o de una operación y no de otra, no puede tener absolutamente la razón verdadera de la eternidad. En efecto, la eternidad es la duración del ser mismo por esencia; por lo cual, de la misma manera que aquel ser es la misma plenitud del ser, así la eternidad es—valga la expresión—la misma plenitud de la duración; y por eso, pertenece a su razón ser una duración plena y perfecta de todo el ser y de toda la perfección y operación de la cosa eterna. Y por lo mismo, se distingue adecuadamente la eternidad de cualquier otra duración, que por muy inmanente e inmutable o indivisible que parezca, lleva aneja la sucesión, porque precisamente con esto mismo se aparta de la plenitud de la duración que requiere la eternidad.

11. *La eternidad excluye las diferencias de pretérito y futuro.*—Y en esta razón de eternidad, explicada de esta manera, tiene su fundamento el que no solamente los teólogos, sino también los filósofos enseñan que en la cosa eterna, en cuanto atañe a ella misma, no hay nada pretérito o futuro, ni en su ser, ni en la ciencia, ni en el amor, ni finalmente en ninguna otra perfección. Pues si una cosa es verdaderamente eterna, cuanto hay en ella dura por una verdadera eternidad; y por lo mismo, ninguna de estas cosas puede pasar, ni suceder en ella, sino que debe permanecer siempre. En tal sentido afirma Platón en el *Timeo: El era y el*

pendens et mutabilis per extrinsecam potentiam. Quoad hanc ergo partem verum est quod in proposita obiectione assumitur.

10. Nihilominus tamen merito D. Thomas differentiam hanc explicavit per carentiam omnis successionis, tam formalis quam accidentalis, seu concomitantis (ut sic dicam), ut per hoc indicaret quamdam excellentiam aeternitatis, de cuius ratione est ut sit adaequata duratio eius rei cuius est duratio, non solum quantum ad esse eius, sed etiam quantum ad omnia quae in tali re sunt vel excogitari possunt. Vel (ut proprius loquar) aeternitas essentialiter est duratio talis esse quod essentialiter includat omnem perfectionem essendi, et consequenter omnem actum seu internam operationem talis entis. Et ideo, si talis sit duratio, ut definiatur ac limitetur ad esse rei et non se extendat ad alias perfectiones vel operationes rei, aut e converso, si sit duratio operationis et non ipsius esse, aut unius operationis et non alterius, non potest veram rationem aeternitatis simpliciter habere. Est enim aeternitas duratio ipsius esse per essentiam; unde, sicut illud esse est ipsa plenitudo essendi, ita aeternitas est (ut ita dicam) ipsa plenitudo durandi; et ideo de ratione illius est quod sit duratio plena et perfecta totius esse totiusque perfectionis et operationis rei aeternae. Ac proinde recte discernitur aeternitas ab omni alia duratione, quae, quantumvis permanens aut immutabilis vel indivisibilis videatur, successionem habet adiunctam, quia hoc ipso deficit a plenitudine durationis quam aeternitas requirit.

11. *Aeternitas praeteriti et futuri differentias excludit.*— Et in hac ratione aeternitatis sic declarata fundamentum habet quod non tantum theologi, sed etiam philosophi docent in re aeterna, quantum ad ipsam spectat, nihil esse praeteritum neque futurum, neque in esse eius, neque in scientia, neque in amore, nec denique in aliqua alia perfectione. Nam si res vere aeterna est, quidquid in ea est per veram aeternitatem durat; et ideo nihil horum transire potest nec succedere in ipsa, sed semper manere. Sic Plato, in Timaeo: *Erat,* inquit, *et erit,*

será no los asignamos rectamente a la sustancia eterna; a éste han imitado los Padres, tanto griegos como latinos, como Nazianceno, *orat.* 35 y 42; y Damasceno, II *De Fide*, c. 1; y Eusebio, lib. XI *de Praep.*, c. 7; y se toma también de Dionisio, c. 10 *De Div. nomin.*, Agustín, *In Psal.* 2: *Yo te he engendrado hoy*, y en el sermón 2 sobre el Salmo 101, a propósito de aquellas palabras: *Tus años se extienden de generación en generación;* y Gregorio, lib. XVI *Moral.*, c. 21; Anselmo, en el *Proslogio*, c. 18 y siguientes.

12. Pero he dicho que *en una cosa eterna, en cuanto atañe a ella misma, no se dan estas diferencias de pretérito o futuro,* porque en cuanto a nosotros toca, es decir, al modo como podemos nosotros concebir una realidad eterna y hablar de ella, estas locuciones de pretérito y futuro suelen atribuirse incluso a Dios. En efecto, decimos que Dios siempre ha existido, y que existe y que existirá, porque no concebimos una realidad eterna tal como es en sí, sino a nuestra manera por comparación con una sucesión verdadera e imaginaria. Así decimos, por consiguiente, que Dios ha existido, porque le concebimos como coexistente con el tiempo pretérito; más todavía, concebimos que Dios ha existido no sólo antes de este tiempo real que se da en el movimiento del cielo, sino también antes de cualquier duración que se conciba como temporal y finita. Y de este modo aprehendemos toda la eternidad que existió hasta este instante, a manera de un cierto espacio o de una extensión fluida sin principio, y pensamos que en toda ella existió Dios, y lo mismo sucede proporcionalmente en el futuro. Sin embargo, en realidad de verdad, en la eternidad misma de Dios no se da ningún fluir, y, por consiguiente, tampoco se da pretérito o futuro, a no ser por una denominación extrínseca tomada de la coexistencia con nuestro tiempo, según nuestra manera de pensar. Por lo cual, como en esas diferencias de pretérito y futuro suele incluirse algo negativo juntamente con algo afirmativo, a Dios no se le atribuyen por razón de la negación, sino sólo de la afirmación; en efecto, en el pretérito —especialmente en el perfecto—cuando se dice que algo existió, se indica que no existe ya, aun cuando alguna vez haya tenido el ser; y al revés, en el futuro se indica que no existe todavía, aun cuando haya de tener el ser alguna vez. Ahora

non recte aeternae substantiae assignamus; quem imitati sunt Patres tum graeci, tum latini, ut Nazianz., orat. 35 et 42; et Damasc., II de Fide, c. 1; et Eus., lib. XI de Praep., c. 7; et sumitur etiam ex Dionys., c. 10 de Div. nomin., August., in Psal. 2: *Ego hodie genui te,* et concione 2 in Psal. 101, circa illa verba: *In generationem et generationem anni tui;* et Gregor., lib. XVI Moral., c. 21; Anselmo, in Proslog., c. 18 et sequentibus.

12. Dixi autem *in re aeterna, quantum ad ipsam spectat, non esse has differentias praeteriti aut futuri,* quia quantum pertinet ad nos, id est, ad modum quo nos rem aeternam concipere et de illa loqui possumus, etiam Deo attribui solent huiusmodi locutiones praeteriti et futuri. Dicimus enim et Deum fuisse semper et esse et futurum esse, quia nos non concipimus rem aeternam prout in se est, sed nostro modo, per comparationem ad aliquam successionem veram vel imaginariam. Sic ergo dicimus Deus fuisse, quia concipimus eum ut coexistentem tempori praeterito; immo et ante hoc tempus reale quod est in motu caeli, et ante quamlibet durationem apprehensam ut temporalem et finitam, concipimus fuisse Deum. Atque hoc modo apprehendimus totam aeternitatem, quae extitit usque ad hoc instans, tamquam spatium quoddam seu latitudinem fluentem sine principio, et in tota illa concipimus extitisse Deum, et idem proportionaliter est in futuro. Re tamen vera, in ipsa aeternitate Dei nullus est fluxus, et consequenter nec praeteritum aut futurum, sed per denominationem extrinsecam ex coexistentia nostri temporis, iuxta modum concipiendi nostrum. Quocirca, cum in his differentiis praeteriti et futuri soleat includi aliquid negativum cum affirmativo, Deo non tribuuntur ratione negationis, sed affirmationis tantum; in praeterito enim (praesertim perfecto) cum dicitur aliquid fuisse, indicatur iam non esse, etsi aliquando esse habuerit; et e converso in futuro indicatur nondum esse, etsi aliquando habiturum sit esse.

bien, a Dios se le atribuye de tal manera el haber sido, que se entiende que existe siempre, y que ha de existir de tal modo que no haya de adquirir el ser de nuevo, sino que se dice que ha de permanecer en el ser que tiene ya. Y lo que se afirma del ser, se ha de entender de la ciencia, del amor y de los otros actos o perfecciones de Dios propios e internos. Y con lo dicho, en cuanto se refiere al problema mismo, parece suficientemente explicada la noción de eternidad y su diferencia de las restantes duraciones.

SECCION IV

SI LA ETERNIDAD IMPLICA EN SU RAZÓN FORMAL ALGUNA RELACIÓN DE RAZÓN

1. Suelen investigar los teólogos, con sutileza y sentido metafísico, si la eternidad como tal es un atributo totalmente real, o incluye algo de razón; y si es algo enteramente positivo, o incluye negación. Muchos piensan, efectivamente, que la eternidad no solamente no se distingue en la realidad respecto al ser divino (lo cual es común a todos los atributos), sino que tampoco puede distinguirse conceptualmente más que en tanto que incluya algún ente de razón, no porque la eternidad sea un ente de razón (pues esto se ve que es falso, por ser una duración real y una gran perfección), sino que incluya algún ente de razón, en cuanto la concebimos nosotros como conceptualmente distinta del ser divino.

Opinión primera que hace consistir la eternidad en una relación de medida

2. Pero esto se ha concebido de dos maneras: la primera es por una cierta relación de razón; la segunda, por una negación. Ha seguido el primer modo el Ferrariense, en I *cont. Gent.*, c. 15, y otros tomistas más recientes, comentando la I p. de Santo Tomás, q. 10. Parece inclinarse a favor de éstos Santo Tomás, allí mismo, en el a. 1, donde afirma que la razón de eternidad consiste en la aprehensión de la uniformidad de aquello que está fuera del movimiento; y en el mismo sitio

Deo autem ita fuisse tribuitur, ut semper esse intelligatur, et ita futurum esse, ut non sit de novo acquisiturus esse, sed in esse quod iam habet permansurus dicatur. Et quod dictum est de esse, intelligendum est de scientia, amore et de aliis propriis et internis actibus seu perfectionibus Dei. Atque ex his satis videtur, quantum ad rem spectat, aeternitatis ratio eiusque differentia a caeteris durationibus declarata.

SECTIO IV

INCLUDATNE AETERNITAS IN SUA RATIONE FORMALI ALIQUEM RESPECTUM RATIONIS

1. Solet autem a theologis subtiliter ac metaphysice inquiri an aeternitas ut sic sit attributum omnino reale, vel aliquid rationis includat; et an sit omnino positivum, vel negationem includens. Multi enim putant aeternitatem non solum in re non distingui ab esse divino (quod commune est omnibus attributis), sed etiam non posse ratione distingui, nisi quatenus includit aliquod ens rationis, non quod aeternitas sit ens rationis (id enim constat esse falsum, cum sit realis duratio et magna perfectio), sed quod aliquod ens rationis includat, prout a nobis concipitur ut ratione distincta ab esse divino.

Prima opinio constituens aeternitatem per relationem mensurae

2. Hoc autem duobus modis excogitatum est: prior est de relatione aliqua rationis; alter de aliqua negatione. Priorem modum secutus est Ferrariensis, I cont. Gent., c. 15; et alii recentiores thomistae super primam partem D. Thomae, q. 10. Quibus favere videtur D. Thomas ibi, a. 1, ubi ait rationem aeternitatis consistere in apprehensione uniformitatis eius quod est extra motum; et ibidem comparat illam cum tempore, cuius ratio consistit in numeratione prioris et

la compara con el tiempo, cuyo concepto consiste en la numeración de lo anterior y lo posterior en el movimiento, bajo el cual aspecto el tiempo incluye algo de razón, como se advierte por el Filósofo, IV de la *Física,* text. 134. Pero esta relación de razón explican que es una relación de medida; en efecto, el Ferrariense piensa que la eternidad como tal es la medida del ser divino, no ciertamente en un sentido real, por tratarse del ser mismo de Dios, sino conceptual; y esta relación de medida, que es conceptual, piensa que se incluye en la razón de eternidad y que queda formalmente completada por ella misma. Apoyan esta opinión Santo Tomás y otros doctores, que con frecuencia llaman a la eternidad medida del ser divino, como se advierte por Santo Tomás, en la referida q. 10, a. 2, ad 3. Allí declara asimismo que es medida según nuestra aprehensión; y en el a. 3 repite lo mismo. Igualmente Alberto, *In I,* dist. 8, a. 8; y Enrique, en la *Summa,* a. 31, q. 2. Pero otros de los tomistas están de acuerdo con el Ferrariense en que la eternidad incluye la razón de medida, que es una relación de razón; pero difieren en que no juzgan que dicha relación quede incluida en la noción de eternidad de manera intrínseca, o sea *"in recto"*, sino que queda connotada solamente *"in obliquo"*, porque la eternidad es un atributo real, y por lo mismo no puede quedar constituida formalmente por una relación de razón.

Se rechaza la opinión anterior

3. Sin embargo, toda esta opinión parte de un fundamento falso, concretamente, que la razón de duración esté constituida por la relación de medida; de ahí, efectivamente, dedujeron los mencionados autores que incluso la razón de esta determinada duración, concretamente de la eternidad, quedaba situada en la referida razón de medida; ahora bien, como la afirmación es falsa, según hemos mostrado antes, lo es también el consiguiente. Pero, partiendo de la razón propia de eternidad podrá mostrarse que la eternidad no queda constituida por la razón de medida; más todavía, que ni siquiera es medida en este sentido propio, como hicieron notar Ockam, *In II*, q. 13, y Gabriel, *In II*, dist. 2, q. 1, a. 3, duda 1.

posterioris in motu, sub qua ratione tempus aliquid rationis includit, ut sumitur ex Philosopho, IV Phys., text. 134. Hanc autem relationem rationis explicant esse relationem mensurae; nam Ferrariensis putat aeternitatem ut sic esse mensuram divini esse, non quidem secundum rem, cum sit ipsum esse Dei, sed secundum rationem; hanc ergo relationem mensurae, quae rationis est, putat includi in ratione aeternitatis, et per ipsam formaliter compleri. Favetque huic opinioni D. Thom. et alii Doctores, qui saepe appellant aeternitatem mensuram divini esse, ut patet ex Divo Thom., dicta q. 10, a. 2, ad 3. Ubi etiam declarat esse mensuram secundum apprehensionem nostram; et a. 3 idem repetit. Idem Albert., In I, dist. 8, a. 8; et Henric., in Sum., a. 31, q. 2. Alii vero ex thomistis conveniunt cum Ferrariensi in hoc quod aeternitas complectitur rationem mensurae, quae est relatio rationis; differunt tamen quia non putant illam relationem intrinsece seu in recto includi in ratione aeternitatis, sed tantum connotari in obliquo, quia aeternitas est attributum reale, et ideo non potest per relationem rationis formaliter constitui.

Reiicitur superior opinio

3. Verumtamen tota haec sententia procedit ex falso fundamento, nimirum, quod ratio durationis constituatur per relationem mensurae; inde enim intulerunt dicti auctores, etiam rationem talis durationis, nempe aeternitatis, sitam esse in tali ratione mensurae; at vero, sicut assumptum falsum est, ut supra ostendimus, ita etiam consequens. Sed ex propria etiam ratione aeternitatis ostendi poterit aeternitatem non constitui per rationem mensurae, immo nec proprie esse mensuram, ut notarunt Ocham, In II, q. 13; et Gabriel, In II, dist. 2, q. 1, a. 3, dub. 1. Quia vel id intelligitur de mensura

Efectivamente, o bien se entiende acerca de la medida pasiva, o de la activa; si es de la activa, o es la intrínseca del mismo Dios, o la extrínseca de las otras cosas. Esto último no puede decirse, ya que la eternidad, aun cuando pueda ser la medida de la perfección de las otras cosas, no es, sin embargo, la medida cuasi cuantitativa de la duración, porque ni el entendimiento divino—como es evidente por sí—ni tampoco el nuestro puede emplear la eternidad divina para conocer cuánto haya de durar una criatura, puesto que la eternidad es algo desproporcionado para ese fin, no solamente por su infinitud, sino también por su carencia de toda cantidad, pues sin ésta o sin algún modo de ella no concebimos nosotros esta razón de medida. Se prueba después la segunda parte acerca de la medida intrínseca, ya que si la eternidad es la medida de Dios, ¿qué es lo que mide en El? Afirman con frecuencia los mencionados autores que mide la duración de Dios; pero eso no es acertado, porque la duración de Dios es la eternidad; por consiguiente, si la eternidad mide la duración de Dios, la eternidad mide la eternidad; por tanto, la eternidad es medida de sí misma, ya que no hay sino una eternidad; pero el consiguiente es falso, porque una cosa no es medida de sí misma.

4. Y no basta si responde alguien que una cosa no es medida de sí misma en un sentido real, pero que puede ser medida en sentido conceptual, pues en contra de ello está el que al menos debe suponerse una distinción en sentido conceptual para que una cosa pueda tomarse conceptualmente como medida de otra, como si dice alguien que la bondad de Dios es la medida de su misericordia, o algo semejante; ahora bien, la eternidad de Dios y su duración no se distinguen conceptualmente, sino que se identifican totalmente; por consiguiente, ni en el orden conceptual puede imaginarse una relación de medida y mensurado entre estas cosas; luego no se afirma acertadamente que la eternidad sea la medida de la duración de Dios. Y se explica basándonos en la realidad misma, ya que nadie emplea la eternidad como medio para conocer la duración de Dios, sino que conociendo la eternidad, conoce de modo formalísimo la duración de Dios. Otros afirman con más visos de apariencia que la eternidad es la medida del ser divino, tal vez porque conociendo el valor de eternidad, conocemos cuánto es lo que dura el ser divino, y de qué modo. Pero, aun cuando este modo de hablar sea bastante

passiva, vel activa; si de activa, aut intrinseca ipsius Dei, aut extrinseca aliarum rerum. Hoc postremum dici non potest, quia aeternitas, licet possit esse mensura perfectionis aliarum rerum, non tamen mensura quasi quantitativa durationis. Quia neque intellectus divinus, ut per se constat, neque etiam noster potest uti divina aeternitate ad cognoscendum quantum creatura durarit, quia est ad hunc usum improportionata ipsa aeternitas, tum propter infinitatem, tum etiam propter carentiam omnis quantitatis, sine qua aut aliquo modo eius nos non concipimus hanc rationem mensurae. Deinde probatur altera pars de mensura intrinseca, quia si aeternitas est mensura Dei, quid in eo mensurat? Dicunt frequenter dicti auctores mensurare durationem Dei; sed non recte, quia duratio Dei est aeternitas: si ergo aeternitas mensurat durationem Dei, aeternitas mensurat aeternitatem; est ergo aeternitas mensura suiipsius, quia non est nisi una aeternitas; consequens autem est falsum, quia idem non est mensura suiipsius.

4. Nec satis est si quis respondeat idem non esse mensuram secundum rem suiipsius, posse tamen esse mensuram secundum rationem: contra hoc enim obstat quod saltem debet supponi distinctio secundum rationem, ut unum possit secundum rationem assumi ut mensura alterius; ac si quis dicat bonitatem Dei esse mensuram misericordiae eius, vel quid simile: at vero aeternitas et duratio Dei non distinguuntur ratione, sed sunt omnino idem; ergo nec secundum rationem potest inter haec fingi relatio mensurae et mensurati; ergo non recte dicitur aeternitatem esse mensuram durationis Dei. Et declaratur ex re ipsa, quia nemo utitur aeternitate ut medio ad cognoscendam durationem Dei, sed cognoscendo aeternitatem, formalissime cognoscit durationem Dei. Alii apparentius dicunt aeternitatem esse mensuram divini esse, fortasse quia cognoscendo vim aeternitatis, cognoscimus quantum et quomodo duret divinum esse. Sed licet hic mo-

corriente, en rigor no parece propio ni verdadero. Primeramente, porque el ser no puede medirse más que o bien en su perfección o en su duración; por tanto, o esta respuesta coincide con la anterior, que ha sido rechazada, o trata de la medida de la perfección, y en tal sentido es también falsa; pues, a la manera que puede concebirse la razón de medida entre la perfección del ser divino y la de la eternidad, más bien el ser divino es medida de la eternidad que al contrario, ya que de la perfección del ser divino inferimos cuán grande sea la perfección de la eternidad, a la manera como si dijésemos que la perfección de cualquier esencia es la medida de la perfección de sus propiedades. En segundo lugar, porque mediante la eternidad no conocemos cuánto dura el ser divino, como por una medida, sino como por la forma—por llamarla así—con que Dios se constituye como duradero; así como quien conoce que un sujeto está sumamente caliente por conocer la fuerza y la energía o grado de calor de éste, no se dice con propiedad que se valga del calor como medida para conocer lo caliente, a no ser que, hablando en sentido general, se llame conocimiento por la medida a cualquier conocimiento por la causa o razón constitutiva. E incluso admitida esta significación, la razón de medida no puede constituir la razón de esa forma, sino que la supone. Como en el caso presente, se supone a la eternidad como constitutiva formalmente de Dios en la razón de duradero de ese modo, y de ahí nace el que conociendo la eternidad, conozcamos cuánto dura Dios y de qué modo. De la misma manera que conociendo la excelencia de la sabiduría divina, conocemos cuánto sabe Dios y de qué modo, y, sin embargo, nadie dirá por eso que la sabiduría quede constituida por la razón de medida. Por tanto, la eternidad no queda constituida en modo alguno por la razón de medida tomada activamente.

5. Y con esto se concluye también que no puede quedar constituida por la razón de medida tomada en sentido pasivo; pues si Dios fuese mensurable por razón de su eternidad, ¿con qué medida se le habría de medir? No con la eternidad, pues se ha mostrado que la eternidad no es la medida activa de Dios. Ni tampoco con el tiempo o con otra duración creada, no sólo porque todas son desproporcionadas por ser de un orden inferior, y distar de ella más que genéricamente;

dus loquendi sit satis vulgaris, non videtur in rigore proprius neque verus. Primo, quia esse non potest mensurari nisi aut in perfectione aut in duratione; ergo vel haec responsio coincidit cum praecedenti, quae improbata est; vel loquitur de mensura perfectionis, et sic etiam est falsa; nam, eo modo quo potest excogitari ratio mensurae inter perfectionem divini esse et aeternitatis, potius divinum esse est mensura aeternitatis quam e contra, quia ex perfectione divini esse colligimus quanta sit perfectio aeternitatis, ac si diceremus perfectionem cuiuslibet essentiae esse mensuram perfectionis proprietatum eius. Secundo, quia per aeternitatem non cognoscimus quantum duret esse divinum tamquam per mensuram, sed tamquam per formam (ut sic dicam) qua Deus constituitur durans; ut qui cognoscit subiectum esse summe calidum, quia cognoscit vim et energiam seu gradus caloris eius, non dicitur proprie uti calore ut mensura ad cognoscendum calidum, nisi, late loquendo, omnis cognitio per causam seu rationem constituentem vocetur cognitio per mensuram. Qua etiam significatione admissa, non potest ratio mensurae constituere rationem talis formae, sed supponit illam. Ut in praesenti supponitur aeternitas ut formaliter constituens Deum in ratione sic durantis, et inde provenit ut cognoscendo aeternitatem cognoscamus quantum et quomodo duret Deus. Sicut etiam cognoscendo excellentiam divinae sapientiae cognoscimus quantum et quomodo sapiat Deus, et tamen nemo propterea dicet sapientiam constitui per rationem mensurae. Nullo igitur modo constituitur aeternitas per rationem mensurae active sumptam.

5. Atque hinc etiam concluditur non posse constitui per rationem mensurae sumptam passive; nam si Deus esset mensurabilis ratione suae aeternitatis, qua mensura metiendus esset? Non aeternitate, nam ostensum est aeternitatem non esse mensuram activam Dei. Neque etiam tempore aut alia creata duratione, tum quia omnes sunt improportionatae, cum sint inferioris rationis et di-

sino sobre todo porque ni siquiera el entendimiento divino puede valerse de tal medida, como es por sí evidente, ni tampoco el creado, pues o se valdría de esa medida por la sola aplicación, o sea por comparación simple, y esto no, ya que tal modo de medir no puede ser suficiente para cosas tan desiguales, o se valdría de ella por repetición, como medimos el año con los días; y de este modo es imposible medir la eternidad, ya que carece de principio y de fin. Y ésta es la razón *a priori* por la cual no es mensurable la eternidad, concretamente porque es infinita en la razón de duración; y lo que es infinito, en cuanto es tal, es inconmensurable.

6. Se dirá que aunque no sea mensurable con medida finita, puede, sin embargo, medirse con una infinita por una cierta adecuación, de la misma manera que si el tiempo hubiese existido desde la eternidad, podríamos medir con él la duración infinita de la eternidad; y ahora, por comparación con ese tiempo considerado como posible, medimos nosotros y concebimos la duración eterna de Dios. Se responde que, con mayor motivo, si el tiempo hubiese sido infinito desde la eternidad, no podríamos medirlo en toda su integridad, sino sólo parcialmente, y esto no conviene a la eternidad, que no tiene partes. Por consiguiente, si la cantidad íntegra de la medida misma o del tiempo no nos fuese conocida, sino que a lo más la conociésemos confusamente, no podríamos medir la eternidad por medio de ella; pero podríamos conocer únicamente que aquellas dos cosas han existido siempre, y esto no es medir a uno por el otro, sino que sería únicamente conocer a partir del conocimiento de los extremos la relación de coexistencia resultante, sea aquélla lo que fuere, y ésta, hablando en sentido propio, es distinta de la relación de medida. Pero ese modo de conocer o de explicar la eternidad por la relación o coexistencia con un tiempo infinito imaginario no se refiere a la razón de medida, ya que ese tiempo no es nada, ni es medio para conocer la eternidad, sino que sirve más bien para que concibamos la uniformidad de la eternidad mediante la negación de toda sucesión, como indicó anteriormente Santo Tomás.

7. Y, finalmente, prescindiendo de ese modo nuestro de concebir y del nombre con que se designe esa coadaptación o comparación de la eternidad a la duración infinita imaginaria, es claro que la razón de eternidad no consiste en el hecho de ser cognoscible bajo su relación con la sucesión imaginaria, por ser esto muy extrínseco y accidental. En este punto erró Gabriel anteriormente, al decir que la eternidad incluye una relación de coexistencia con una sucesión infinita, verdadera o imaginaria, atribuyendo a la realidad misma nuestro modo de concebir, lo cual es una fuente de error. En tal caso atribuiríamos muchas cosas falsas a Dios todas las veces que lo concebimos a la manera de las criaturas. Luego, a pesar de que la eternidad es en realidad de tal índole que en cuanto de ella depende es suficiente para coexistir con una sucesión infinita, y que su infinitud es concebida o explicada por nosotros mediante ese modo, sin embargo en su razón no incluye esas relaciones, sea de medida o solamente de coexistencia, ya sea en recto ya connotados en oblicuo, por provenir todas meramente de nuestro modo de concebir, que es extrínseco a la eternidad misma considerada en sí.

8. Y con esto se ve también de paso que la eternidad no se llama con propiedad medida del ser divino; y si a veces los autores serios se expresan así, emplean el nombre de medida en sentido amplio, y sólo pretenden significar que la eternidad es como la duración adecuada y proporcionada del ser divino, en lo cual indican más bien que el ser inconmensurable es tal como es la eternidad misma, o del mismo modo que dice S. Agustín que Dios, en cuanto es cognoscible por sí, es abarcado por su propio conocimiento, y con esa manera de hablar se indica únicamente que el conocimiento es igualmente infinito que el cognoscible mismo.

Segunda opinión que afirma que la eternidad queda completada por una negación

9. Otra manera de explicar el ente de razón incluido en la eternidad es mediante una negación, que es también un ente de razón. Esta opinión de que la eternidad incluye una negación, la mantiene Escoto, *Quodl.*, 6, y Cayetano, I, q. 10, a. 2, y muchos otros. Sin embargo, hay diversidad en la manera de explicar esta negación. Algunos piensan en efecto que se trata de una negación de medida, o mejor, de mensurabilidad, de tal manera que la eternidad formalmente diga una duración inconmensurable, y en tal sentido se llame *interminable*, es decir,

stent plus quam genere; tum maxime quia nec divinus intellectus potest uti tali mensura, ut per se constat, neque etiam creatus, quia vel uteretur tali mensura per solam applicationem seu comparationem simplicem, et hoc non, quia inter res adeo inaequales non potest sufficere talis mensurandi modus, vel uteretur illa per repetitionem, ut per diem mensuramus annum; et hoc modo impossibile est metiri aeternitatem, eo quod fine et principio careat. Et haec est ratio a priori ob quam aeternitas mensurabilis non est, quia, scilicet, est infinita in ratione durationis; quod autem infinitum est, quatenus tale est, immensurabile est.

6. Dices, estsi non mensurabile sit mensura finita, potest tamen mensurari infinita per quamdam adaequationem: ut si fuisset tempus ab aeterno, per illud possemus mensurare infinitam durationem aeternitatis; et nunc per comparationem ad illud tempus ut possibile, mensuramus nos et concipimus aeternam Dei durationem. Respondetur: immo si tempus fuisset infinitum ab aeterno, non possemus illud secundum se totum mensurare, sed tantum secundum partem, quod non cadit in aeternitatem, quae partes non habet. Cum ergo integra quantitas ipsius mensurae seu temporis non esset nobis nota, sed ad summum confuse cognita, non possemus per illam mensurare aeternitatem; sed solum possemus cognoscere illa duo semper coextitisse, quod non esset mensurare unum per aliud, sed esset tantum ex cognitione extremorum cognoscere relationem coexistentiae resultantem, quidquid illa sit, quae, per se loquendo, diversa est a relatione mensurae. Ille autem modus cognoscendi aut explicandi aeternitatem per habitudinem seu coexistentiam ad infinitum tempus imaginarium, non spectat ad rationem mensurae, cum tempus illud nihil sit, sed neque sit medium ad cognoscendam aeternitatem, sed potius deservit ut per negationem omnis successionis uniformitatem aeternitatis concipiamus, ut D. Thomas supra indicavit.

7. Ac denique, quidquid sit de illo modo concipiendi nostro, et quovis nomine appelletur illa coaptatio seu comparatio aeternitatis ad infinitam successionem imaginariam, constat rationem aeternitatis non consistere in eo quod cognoscibilis sit sub illo respectu ad successionem imaginariam, cum hoc sit valde extrinsecum et accidentarium illi. In quo hallucinatus est Gabriel supra, dicens aeternitatem includere respectum coexistentiae ad infinitam successionem veram vel imaginariam, attribuens ipsi rei modum concipiendi nostrum, quod est occasio erroris. Alias multa falsa tribueremus Deo, quoties instar creaturarum illum concipimus. Licet ergo aeternitas revera talis sit ut quantum est ex se sufficiens sit ad coexistendum infinitae successioni, eiusque infinitas per hunc modum a nobis concipiatur aut explicetur, tamen in sua ratione non includit hos respectus, sive mensurae, sive coexistentiae tantum, sive in recto, sive in obliquo connotatos, cum omnes proveniant ex solo modo concipiendi nostro, qui extrinsecus est ipsi aeternitati secundum se.

8. Et hinc etiam obiter constat aeternitatem non proprie appellari mensuram divini esse; quod si interdum auctores graves ita loquuntur, usi sunt late nomine mensurae solumque intendunt significare aeternitatem esse quasi adaequatam et proportionatam durationem divini esse, in quo potius significant tale esse immensurabile esse sicut est ipsa aeternitas, vel sicut Deus, ut cognoscibilis a se, dicitur ab Augustino finiri a sua cognitione, quo loquendi modo solum significatur cognitionem esse aeque infinitam ac est ipsum cognoscibile.

Secunda opinio asserens aeternitatem negatione compleri

9. Alius modus explicandi ens rationis inclusum in aeternitate est per negationem aliquam, quae etiam est ens rationis. Hanc sententiam, quod aeternitas includat negationem, tenet Scot., Quodl., 6; et Caietan., I p., q. 10, a. 2, et multi alii. Tamen in negatione hac explicanda est diversitas. Quidam enim putant illam esse negationem mensurae, seu potius mensurabilitatis, ita ut aeternitas formaliter dicat durationem immensurabilem, atque in hoc sensu dicatur

que no puede quedar definida o terminada por ninguna medida. Pero, aun cuando sea verdad que la eternidad es una duración inconmensurable, no pienso, sin embargo, que esta negación quede formalmente incluida en el nombre o concepto de la eternidad. En primer lugar porque se mostró antes que la razón de medida o de mensurable no pertenece a la razón formal de la duración como tal, lo cual es verdad incluso en las duraciones finitas, como lo prueban las razones allí aducidas; por consiguiente, tampoco la duración infinita, que es la eternidad, quedará formalmente constituida por la negación de medida. En segundo lugar, porque la medida con respecto a lo mensurable dice formalmente una relación de razón; por consiguiente, o la negación es solamente negación de esa relación cuasi actual, y no es así, ya que tal negación se da desde el momento mismo en que el entendimiento no concibe dicha relación. O bien se entiende acerca de la negación de capacidad o del fundamento de dicha relación; y ésta supone otra negación real, que es la negación de principio y fin; por consiguiente, más bien quedaría ésta incluida en la razón de eternidad, y ésta queda significada más claramente por la palabra *interminable.*

10. Por consiguiente, piensa Escoto que esa negación queda formalmente incluida en la razón de eternidad; pues de la misma manera que en el atributo de la infinitud queda incluida la negación de límite de la perfección, así en el atributo de la eternidad se incluye formalmente la negación de límite de la duración. Pero, como carecer de principio y término de la duración puede comunicarse a una duración infinita que no sea la eternidad, agrega Escoto que ésta no es sólo la negación de una cesación o comienzo actual, sino también la negación de capacidad o de posibilidad de cesación, negación que no conviene a las otras duraciones. Y por esta razón piensa que dijo Dionisio, en el c. 5 *De Divinis Nominibus,* que *Dios es el evo de los evos y el rey de los siglos.* De este parecer no se aparta mucho Cayetano cuando afirma que la eternidad consiste en la uniformidad del ser divino. La uniformidad, en efecto, no parece ser otra cosa que la carencia de toda variedad y sucesión, pues como el nombre mismo indica por sí, uniformidad no es otra cosa que unidad en la forma, es decir, en la disposición o con-

interminabilis, id est, quae nulla mensura definiri aut terminari potest. Sed licet verum sit aeternitatem esse durationem immensurabilem, non tamen puto hanc negationem formaliter importari nomine aut conceptu aeternitatis. Primo, quia supra ostensum est rationem mensurae aut mensurabilis non esse de formali ratione durationis ut sic, quod verum est etiam in durationibus finitis, ut rationes ibi factae probant; ergo nec duratio infinita, quae est aeternitas, constituetur formaliter per negationem mensurae. Secundo, quia mensura ad mensurabile formaliter dicit relationem rationis; aut ergo illa negatio est tantum negatio eiusmodi relationis quasi actualis, et hoc non, quia talis negatio est hoc ipso quod intellectus non concipit talem relationem. Vel intelligitur de negatione capacitatis seu fundamento talis relationis; et haec suponit aliam negationem realem, quae est negatio principii et finis; ergo potius illa includetur in ratione aeternitatis, et illa magis significatur per illam vocem *interminabilis.*

10. Scotus ergo hanc negationem intelligit formaliter includi in ratione aeternitatis; sicut enim in attributo infinitatis includitur negatio termini perfectionis, ita in attributo aeternitatis formaliter includitur negatio termini durationis. Quia vero carere principio et fine durationis communicari potest durationi infinitae quae non sit aeternitas, addit Scotus hanc negationem non solum esse actualis desitionis aut inceptionis, sed etiam negationem capacitatis seu possibilitatis desitionis, quae negatio non convenit aliis durationibus. Et propter hanc causam putat dictum esse a Dion., c. 5 de Divinis nominibus: *Deum esse aevum aevorum et regem saeculorum.* A qua sententia non multum discrepat Caietanus, dum ait aeternitatem consistere in uniformitate divini esse. Uniformitas enim nihil aliud esse videtur quam carentia omnis varietatis et successionis. Nam, ut ipsum nomen prae se fert, unifor-

formación de la cosa o en el modo de comportarse. Porque, como advierte Cayetano atinadamente, el nombre de uniformidad es análogo y tiene gran amplitud; y no se atribuye únicamente a las realidades permanentes, sino también al movimiento mismo; más todavía, incluso a la deformidad misma, si se produce de modo uniforme y proporcionado; y a Dios se atribuye por antonomasia la uniformidad más perfecta en todo aquello que se concibe a la manera de forma o de perfección de Dios, es decir, en el ser, en la ciencia, etc. Y del mismo modo que la unidad incluye negación, así también la uniformidad. Se trata, en efecto, de una cierta unidad restringida a la forma; por consiguiente, si la eternidad consiste en la uniformidad del ser divino, incluye en su concepto esa negación que afirma la uniformidad. Por ello, Santo Tomás, *In I,* dist. 19, q. 2, a. 1, no empleó el nombre de *uniformidad,* sino el de *unidad,* al decir *que la permanencia del acto, en cuanto se concibe bajo la razón de unidad, pertenece a la razón de la eternidad.* Luego, según este parecer, incluye la eternidad la negación de toda sucesión actual y posible en todo el ser de la cosa eterna; y así incluye la negación de anterior y posterior, y la negación de principio y de fin, no sólo actual, sino también posible, ya que el fin y el principio no pueden darse más que con cierta sucesión, al menos entre el ser mismo tras el no ser, o al revés, entre el no ser tras el ser, y esta sucesión la niega también la uniformidad del ser divino. Incluye, finalmente, la negación de cualquier sucesión concomitante en cualquier acto intrínseco o perfección de Dios, porque es una uniformidad absoluta en todo el ser de Dios, ya que en él se incluye toda forma y toda perfección de Dios.

11. Pero añadió además Cayetano que la razón de eternidad consiste en la razón de uniformidad, en cuanto la uniformidad tiene la razón de medida; y así parece admitir una y otra de las opiniones expuestas, tanto la de la negación como la de la relación de razón. Pero las razones que prueban que la eternidad no queda completada por la razón de medida prueban también que la eternidad no incluye esa relación juntamente con la negación. Por ello, en cuanto a esta parte no admitimos la opinión de Cayetano.

mitas nihil aliud est quam unitas in forma, id est, in dispositione seu habitudine rei seu in modo se habendi. Ut enim recte Caietanus advertit, nomen uniformitatis analogum est et latissime patet; nec solum rebus permanentibus, sed etiam ipsi motui attribuitur; immo et ipsi difformitati, si uniformiter et cum proportione fiat; Deo autem per antonomasiam attribuitur perfectissima uniformitas in omni eo quod concipitur per modum formae seu perfectionis Dei, id est, in esse, in scientia, etc. Sicut autem unitas negationem includit, ita et uniformitas. Est enim quaedam unitas contracta ad formam; si ergo aeternitas consistit in uniformitate divini esse, includit in suo conceptu illam negationem quam uniformitas dicit. Unde D. Thom., In I, dist. 19, q. 2, a. 1, non est usus nomine *uniformitatis,* sed *unitatis,* dicens *permanentiam actus, secundum quod intelligitur in ratione unius, esse de ratione aeternitatis.* Includit ergo, iuxta hanc sententiam, aeternitas negationem omnis successionis actualis et possibilis in toto esse rei aeternae; et sic includit negationem prioris et posterioris, et negationem principii et finis, non solum actualis, sed etiam possibilis, quia finis et principium esse non possunt nisi cum aliqua successione, saltem inter ipsum esse post non esse, vel e contrario, inter non esse post esse, quam etiam successionem negat uniformitas divini esse. Includit denique negationem omnis successionis concomitantis in quolibet intrinseco actu aut perfectione Dei, quia est uniformitas simpliciter in toto esse Dei; nam in eo includitur omnis forma omnisque perfectio Dei.

11. Addidit vero ulterius Caietanus aeternitatis rationem consistere in ratione uniformitatis, ut uniformitas habet rationem mensurae; et ita videtur amplecti utramque sententiam positam, tam de negatione quam de relatione rationis. Sed rationes quae probant aeternitatem non compleri per rationem mensurae probant etiam aeternitatem non includere illam relationem simul cum negatione. Unde quoad hanc partem non amplectimur sententiam Caietani.

Resolución de la cuestión

12. Pero, en cuanto a la segunda parte, pienso en primer lugar que Cayetano interpreta acertadamente a Santo Tomás, que dice *que la razón de eternidad consiste en la aprehensión de uniformidad,* al afirmar que se ha de entender no acerca de la aprehensión formal de nuestro entendimiento, sino de la aprehensión objetiva, es decir, de la uniformidad aprehendida, o que nosotros aprehendemos en el ser divino; no porque nuestra aprehensión pertenezca a la razón de eternidad, pues esto es imposible; en tal caso, a no ser que nosotros aprehendiésemos el ser divino, o le confiriésemos algo por nuestra aprehensión, no habría eternidad en Dios, cosa que es ridícula. Por esta razón, pienso en general que no puede incluirse en la razón formal de eternidad ningún ente de razón, en cuanto depende de la aprehensión de nuestro entendimiento. Luego, cuando Santo Tomás hace mención de la aprehensión de uniformidad, explica únicamente la razón de eternidad por un concepto objetivo que corresponde a nuestra aprehensión, cuando concebimos la eternidad.

13. Además, pienso que esa tal uniformidad y concepto de la eternidad se explica bien con la negación expuesta anteriormente. Y de ello no resulta que el atributo de la eternidad no sea real, o que no le convenga a Dios más que por nuestro entendimiento, ya que tal negación es real a la manera en que esto puede convenir a una negación, es decir, excluyendo la imperfección y sucesión real. De la misma manera que la simplicidad es también un atributo real, aunque adopte la forma de negación, y decíamos antes acerca de la duración en común que se explica perfectamente por medio de una negación, aun cuando la permanencia de la duración exista en sí misma; ahora bien, cuanto la divina duración es más simple y más permanente y más semejante siempre a sí, con tanta mayor razón la concebimos y explicamos nosotros por medio de una negación. Finalmente, el ser por sí, aun cuando sea un atributo de Dios y sea real, solamente incluye formalmente la negación de dependencia; pero la eternidad, en cambio, incluye en su concepto el ser una duración absolutamene necesaria, y por ello indepen-

Quaestionis resolutio

12. Quoad alteram vero partem, existimo imprimis recte Caietanum interpretari D. Thom. dicentem *rationem aeternitatis consistere in apprehensione uniformitatis,* intelligendum esse non de apprehensione formali nostri intellectus, sed de obiectiva, id est, de uniformitate apprehensa, seu quam nos apprehendimus in divino esse; non quod apprehensio nostra pertineat ad rationem aeternitatis, id enim impossibile est; alias, nisi nos divinum esse apprehenderemus, aut per nostram apprehensionem aliquid ei attribueremus, in Deo non esset aeternitas, quod ridiculum est. Propter quam rationem generaliter censeo nullum ens rationis, quatenus pendet ex apprehensione nostri intellectus, includi posse in formali ratione aeternitatis. Cum ergo D. Thomas mentionem facit apprehensionis uniformitatis, solum explicat rationem aeternitatis per conceptum obiectivum correspondentem nostrae apprehensioni, quando concipimus aeternitatem.

13. Deinde existimo huiusmodi uniformitatem et rationem aeternitatis recte explicari per negationem superius declaratam. Neque inde fit attributum aeternitatis non esse reale, aut non convenire Deo nisi per nostrum intellectum, quia illa negatio realis est eo modo quo potest hoc negationi convenire, id est, realem imperfectionem et successionem excludens. Sicut etiam simplicitas attributum reale est, quamvis negationem induat, et de duratione in communi supra etiam dicebamus optime per negationem explicari, quamvis permanentia durationis in re ipsa sit; at quo divina duratio simplicior est et permanentior ac sibi semper similior, eo maiori ratione per negationem a nobis concipitur et explicatur. Denique esse a se, licet sit attributum Dei et reale, tantum formaliter negationem dependentiae[1] includit; at vero aeternitas in suo conceptu includit

[1] La sustitución por *independentiae* resulta de difícil interpretación. (N. de los EE.)

diente de otra, como enseñó también Santo Tomás, *In I,* dist. 19, donde referimos anteriormente. Por consiguiente, se dice acertadamente que la eternidad, en cuanto es un atributo distinto de los demás, incluye una negación.

14. *La eternidad es distinta de la inmutabilidad.*—Ni sucede por esto que el atributo de la eternidad se confunda con el de la inmutabilidad; en efecto, aun cuando estos atributos sean muy vecinos, y por ello se usen frecuentemente de manera indistinta—como puede verse especialmente en S. Isidoro, lib. VII de las *Etimologías,* c. 1, y en S. Agustín, lib. *De Natura Boni,* c. 39; sin embargo, se distinguen conceptualmente, incluso en las negaciones que incluyen. En efecto, de la misma manera que el movimiento y el tiempo, aun cuando sean una misma cosa en la realidad, se distinguen, sin embargo, conceptualmente, así la negación de mutación que dice la inmutabilidad es distinta conceptualmente de la negación de sucesión temporal, o sea de toda sucesión de la duración creada, que incluye la eternidad.

15. Finalmente, pienso que mediante esta negación delimitamos o expresamos nosotros la perfección positiva de la duración divina, perfección que significamos con el nombre de eternidad. Esto es claro por sí mismo apoyándonos en todos los atributos semejantes de Dios, y, sobre todo, lo hemos explicado antes en el atributo de la simplicidad; efectivamente, todas estas negaciones tienen su fundamento en la perfección divina, la cual no podemos concebir nosotros ni de manera adecuada, ni tal como es en sí; por ello la expresamos no sólo con muchos conceptos, sino también con conceptos negativos. Suele discutirse qué es esta perfección positiva que se explica mediante dicha negación; en efecto, afirman algunos que es únicamente la perfección intensiva de esa duración, de la cual proviene no sólo que el ser divino tenga su plenitud, sino que sea inmutable, y consecuentemente, que no pueda admitir en sí ninguna variación o definición, y así piensa Escoto anteriormente. Otros en cambio pretenden que sea una perfección infinita cuasi extensiva, no porque en la eternidad misma haya extensión, sino porque en ella haya una cierta perfección eminente, por razón de la cual sea de suyo suficiente para

quod sit duratio simpliciter necessaria, atque adeo independens ab alia, ut etiam docuit D. Thomas, In I, dist. 19, ubi supra. Sic igitur recte dicitur aeternitas, quatenus attributum distinctum ab aliis est, aliquam negationem includere.

14. *Aeternitas ab immutabilitate distincta est.*— Neque hinc fit ut attributum aeternitatis cum attributo immutabilitatis confundatur; quamquam enim haec attributa sint propinquissima, et ideo saepe pro eodem usurpentur, ut videre licet praesertim apud Isidor., lib. VII Etymolog., c. 1, et August., lib. de Natura boni, c. 39, tamen secundum rationem distinguuntur, etiam in negationibus quas includunt. Nam, sicut motus et tempus, licet in re sint idem, nihilominus ratione distinguuntur, ita negatio mutationis quam dicit immutabilitas, secundum rationem distincta est a negatione successionis temporalis, seu omnis successionis durationis creatae quam includit aeternitas.

15. Tandem censeo per hanc negationem circumscribi aut declarari a nobis perfectionem positivam divinae durationis, quam perfectionem per aeternitatem significamus. Hoc per se notum est ex omnibus similibus attributis Dei, et praesertim in attributo simplicitatis id supra explicuimus; omnes enim hae negationes habent fundamentum in perfectione divina, quam nos neque adaequate, neque prout in se est concipere possumus; et ideo et pluribus et negativis conceptibus illam declaramus. Quae autem sit illa perfectio positiva quae per hanc negationem explicatur, controverti solet; nam quidam aiunt esse solam intensivam perfectionem illius durationis, a qua provenit ut divinum esse et plenum et immutabile sit, et consequenter ut nullam variationem aut desitionem[1] in se possit admittere, atque ita sentit Scotus supra. Alii vero volunt esse infinitam perfectionem quasi extensivam, non quod in ipsamet aeternitate sit extensio, sed quod in ea sit eminens quaedam perfectio, ratione cuius ex se sit sufficiens ad coexi-

[1] La sustitución de este *desitionem* por *definitionem,* según aparece, entre otras, en la ed. Vivès, constituye una errata manifiesta. (N. de los EE.)

coexistir con cualquier extensión, sea la que fuere. Sin embargo, la discrepancia tiene poco alcance y se limita al modo de hablar; pues toda aquella perfección eminente por la que tiene la eternidad la virtud de coexistir con cualquier sucesión, en cuanto es algo positivo, no es algo distinto de la perfección intensiva del ser divino, de la cual nace que dicho ser tenga conjuntamente y de suyo, y de modo inmutable, toda su perfección, y en esto consiste la permanencia positiva, totalmente necesaria, de la eternidad misma, por la cual tiene esa virtud de coexistir. Y esto es suficiente acerca de la eternidad en cuanto puede investigarse con la razón.

SECCION V

Noción de evo y su diferencia de las duraciones sucesivas

Varias divisiones de la duración creada en las que se supone que existe el evo

1. Después de explicar la primera división de la duración, y su miembro principal, es lógico que subdividamos el otro miembro, y así descendamos a tratar de cada una de las duraciones. La duración creada, por tanto, puede dividirse primeramente en permanente y sucesiva; se dice permanente la que persevera toda al mismo tiempo sin sucesión de partes, y se llama sucesiva la que no permanece más que mientras una parte suya sucede a otra. De la segunda nos ocuparemos luego; ahora hay que explicar la primera. Acerca de ésta, antes de subdividirla puede preguntarse si se da alguna duración creada verdaderamente permanente. Pero como esto suele tratarse con frecuencia especialmente en el evo, por ello al explicar la razón de evo se definirá con más comodidad esa cuestión general. Por tanto, la duración creada permanente se divide además en la duración que por su naturaleza es inmutablemente permanente, la cual se llama evo, y en aquella que, aun siendo permanente, no tiene de suyo una permanencia inmutable, sino defectible por naturaleza, y esta duración no tiene un nombre común admitido por el

stendum omni extensioni, quantacumque illa sit. Verumtamen dissensio est parvi momenti et de modo loquendi; nam tota illa eminens perfectio unde aeternitas habet vim coexistendi cuilibet successioni, quatenus positivum quid est, non est aliud a perfectione intensiva divini esse, a qua provenit ut illud esse simul et ex se atque immutabiliter habeat totam perfectionem suam, et in hoc consistit positiva permanentia omnino necessaria ipsius aeternitatis, ratione cuius habet illam vim coexistendi. Et haec sufficiant de aeternitate, quantum ratione investigari potest.

SECTIO V

Quid sit aevum, et quomodo a successivis durationibus distinguatur

Variae divisiones durationis creatae quibus supponitur aevum esse

1. Post explicatam primam divisionem durationis, ac praecipuum membrum eius, consequens est ut aliud membrum subdividamus, atque ita ad singulas durationes pertractandas descendamus. Duratio igitur creata dividi potest primo in permanentem et successivam; permanens dicitur quae tota simul perseverat absque partium successione; successiva autem dicitur quae non permanet nisi quamdiu una pars eius alteri succedit. [De hac posteriori dicemus postea; nunc prior explicanda est.][1] De qua, priusquam subdivideretur, quaeri posset an detur aliqua duratio creata vere permanens. Sed quia frequentius tractari hoc solet in speciali de aevo, ideo explicando rationem aevi commodius generalis illa quaestio definietur. Dividitur ergo ulterius duratio creata permanens in durationem immutabiliter natura sua permanentem, quae aevum appellatur, et in eam quae, licet permanens sit, tamen ex se non habet permanentiam immutabilem, sed natura defectibilem, quae duratio non habet commune nomen usu omnium receptum, ab aliquibus tamen vocatur instans

[1] La frase entre corchetes no figura en algunas ediciones. (N. de los EE.)

uso de todos; sin embargo, la llaman algunos instante de tiempo discreto, sobre el cual trataremos en la sección siguiente; ahora hay que explicar el concepto de evo.

2. Y en primer lugar, en lo referente al nombre, hay que suponer que a veces se toma por eternidad, ya que en griego el nombre no es diverso; a veces por la duración prolongada, de la misma forma que dijimos esto acerca de la eternidad. Pero propiamente, atendiendo al uso de los teólogos, se toma como duración de las cosas incorruptibles. Por consiguiente, que haya alguna duración que se llame evo con razón, hay que suponerlo; esto quedará demostrado al explicar la razón esencial del evo mismo en cuanto significa la duración de las realidades creadas incorruptibles. Porque, que esas cosas duren es evidente, puesto que permanecen en su ser real; tienen, por tanto, su duración real. Y que dicha duración sea distinta de las demás, y que por lo mismo se signifique con razón con el nombre de evo, puede entenderse fácilmente por la peculiar naturaleza y modo de ser de dichas realidades; pero se verá mejor al explicar la razón del evo mismo.

Si el evo es una duración permanente

3. *Opinión de S. Buenaventura.*—Supuestas, pues, estas cosas, suele investigarse en primer lugar si se enumera de modo conveniente al evo bajo el género de la duración permanente, es decir, si es verdaderamente permanente y no hay en él ninguna sucesión real. En este punto es célebre la opinión de S. Buenaventura, *In II*, dist. 2, a. 1, q. 3, que niega que el evo sea una duración permanente, aun cuando sea la duración de una cosa permanente. Distingue, en efecto, una triple duración: una que no tiene ninguna sucesión o variación, ni en sí ni en el ser del cual es duración o al que mide—según el modo de hablar de muchos—, o al que afecta según neustro modo de concebir, o lo constituye formalmente en la razón de duradero, y ésta dice que es la eternidad. Otra que tiene sucesión y variedad en sí y en el ser del cual es duración, y a ésta la llama tiempo. Y otra, cuasi intermedia, que en sí tiene ciertamente variación y sucesión, pero no en aquel

discreti temporis, de quo dicemus in sectione sequenti; nunc ratio aevi explicanda est.

2. Et primo, quod ad nomen attinet, supponendum est interdum accipi pro aeternitate, quia in graeco nomen non est diversum; interdum pro diuturna duratione, eadem ratione qua de aeternitate idem diximus. Proprie vero ex usu theologorum sumitur pro duratione rerum incorruptibilium. Quod ergo sit aliqua duratio quae merito aevum appelletur, supponendum est; id enim demonstratum relinquetur, explicata essentiali ratione ipsius aevi prout significat durationem rerum creatarum incorruptibilium. Nam quod hae res durent, evidens est, cum in suo esse reali permaneant; habent ergo suam realem durationem. Quod vero illa duratio sit distincta a reliquis, ideoque merito nomine aevi significetur, ex peculiari natura et modo essendi talium rerum facile intelligi potest; constabit vero amplius declarata ratione ipsius aevi.

Sitne aevum duratio permanens

3. *D. Bonaventurae opinio.*— His ergo suppositis, imprimis inquiri solet an convenienter aevum sub genere permanentis durationis numeretur, id est, an vere sit permanens nullaque in eo sit realis successio. In qua re est opinio celebris D. Bonaventurae, In II, dist. 2, a. 1, q. 3, qui negat aevum esse durationem permanentem, etiamsi sit duratio rei permanentis. Distinguit enim triplicem durationem: unam, quae nullam successionem aut variationem habet, neque in se, neque in esse cuius est duratio vel quod mensurat (ut multi loquuntur), vel quod nostro modo concipiendi afficit seu formaliter constituit in ratione durantis, et hanc dicit esse aeternitatem. Aliam, quae et in se et in illo esse cuius est duratio habet successionem et varietatem, et hanc vocat tempus. Aliam vero quasi mediam, quae in se quidem variationem et succes-

ser del cual es duración. Y si se pregunta de qué modo puede haber variedad en la duración, si no la hay en el ser, responde Buenaventura que un mismo ser puede fluir continuamente desde su principio, lo mismo que la luz fluye del sol. En efecto—dice—la luz emana del sol de otra manera que el agua de la fuente; efectivamente, el agua sale continuamente de la fuente, de tal manera que mana siempre cada vez distinta; la luz en cambio, permaneciendo la misma, sale continuamente del sol; por consiguiente, aunque no haya variedad en el ser de la luz, sin embargo, hay continuidad y sucesión en su salida del sol. Por tanto, así sucede en todo ser creado respecto de Dios; y de este modo, por razón de la emanación continua del ser creado respecto de Dios, puede haber en su duración una variedad, aun cuando no la haya en el ser mismo. Esta opinión no la ha seguido apenas ninguno de los escolásticos, aun cuando la juzguen probable Escoto y Ricardo, a los que citaré después. En cambio, Auréolo, que, como referíamos antes tomándolo de Capréolo, pensó que la sucesión pertenecía a la razón de duración como tal, diría lo mismo con mayor motivo sobre la duración de las realidades incorruptibles, caso de que en los evos admitiese una verdadera duración.

Se prueba la opinión de S. Bueaventura

4. Por ello puede fundarse primeramente esta opinión en una razón general, concretamente, que ninguna duración creada como tal puede ser totalmente permanente. Se prueba esto porque no hay duración alguna que no reciba aumento o disminución en cuanto a la extensión de la duración; por consiguiente, no hay ninguna que no sea cuanta y extensa de modo sucesivo. Se prueba la consecuencia porque entre cosas indivisibles, en cuanto son tales, no puede concebirse una comparación atendiendo a su aumento o disminución. El antecedente, por su parte, es claro porque comparando a los ángeles entre sí, es verdadero decir que han durado igualmente, pero que en comparación de Dios han durado menos; y que en comparación con los hombres o con las cosas corruptibles, han durado más. Es más, si ahora Dios crease de nuevo y conservase un ángel, habría durado menos que los

sionem habet, non tamen in illo esse cuius est duratio. Quod si inquiras quomodo possit in duratione esse varietas, si non est in esse, respondet Bonaventura quia idem esse potest continue fluere a suo principio, sicut lumen a sole. Aliter enim (inquit) egreditur lumen a sole quam aqua a fonte; nam aqua continue egreditur a fonte, ita tamen ut semper alia et alia manet; lumen vero idem manens continue egreditur e sole; unde, licet in esse luminis non sit varietas, tamen in egressu eius a sole est continuitas et successio. Ita ergo contingit in omni esse creato respectu Dei; atque ita ratione emanationis continuae esse creati a Deo, potest in duratione eius esse varietas, etiamsi non sit in ipso esse. Hanc opinionem nullus fere scholasticorum secutus est, quamvis Scotus et Richardus, infra citandi, probabilem eam censeant. Aureolus vero, qui, ut ex Capreolo supra referebamus, censuit de ratione durationis ut sic esse successionem, a fortiori idem diceret de duratione rerum incorruptibilium, si tamen in aevis veram durationem admitteret.

Opinio Bonaventurae suadetur

4. Unde primum potest haec opinio fundari generali ratione, scilicet, quia nulla creata duratio ut sic potest esse omnino permanens. Quod probatur, quia nulla est duratio quae non recipiat magis et minus secundum extensionem durationis; ergo nulla est quae non sit quanta et extensa successive. Probatur consequentia, quia inter res indivisibiles, ut tales sunt, non potest intelligi comparatio secundum magis et minus. Antecedens vero patet, quia comparando angelos inter se, verum est dicere aequaliter durasse; comparatione vero Dei minus durasse; comparatione autem hominum vel rerum corruptibilium plus durasse. Immo, si Deus nunc angelum de novo crearet et conservaret, minus durasset quam alii qui iam

otros que habían sido creados ya, y si aniquilase a alguno de los creados, habría durado menos éste que los restantes.

5. En segundo lugar, prueba esto S. Buenaventura principalmente porque repugna a la duración creada existir toda a un mismo tiempo, ya que en tal caso se darían simultáneamente en ella el presente, el pretérito y el futuro, lo mismo que se dan en la eternidad; es así que esto es imposible; luego. La consecuencia parece clara, porque si esas diferencias en la duración creada fuesen sucesivas y no simultáneas, esa duración no sería ya permanente, por no tener las partes simultáneas, sino una tras otra; por consiguiente, para que la duración sea permanente es preciso que esas tres diferencias, que concebimos nosotros como distintas y como teniendo un orden entre sí, se den en esa duración simultáneamente y de modo indivisible. La menor, o sea la falsedad del consecuente, se prueba porque en tal caso sería imposible que esa duración, una vez que existe, no existiese siempre, cosa que es absolutamente cierto que no puede convenir a la duración creada, pues al menos por la potencia divina puede no existir; la consecuencia, por su parte, es clara, ya que es imposible lograr que lo que ha sido, no haya sido o que lo que es no sea en sentido compuesto para el instante en que se supone que es; por consiguiente, si alguna duración creada es tal que en su duración del presente incluya al mismo tiempo el haber sido y el haber de ser, es imposible que una vez que se suponga que es no haya sido también y no haya de ser. Además, si en el ser mismo incluye el haber sido y el haber de ser, no incluye estas cosas dentro de algunos límites definidos; no pueden, efectivamente, señalarse ningunos, ya que esa duración puede durar cada vez más; por tanto, esa duración incluye haber sido siempre y haber de ser siempre; por consiguiente, de la misma manera que después que se supone que es en el presente no puede no ser para ese presente, así tampoco puede no ser siempre, o no haber sido, y no haber de ser, pues en esa suposición del presente se incluye igualmente la suposición de todo el pretérito y de todo el futuro.

6. De ahí infiere ulteriormente y con toda lógica S. Buenaventura que tal duración debe ser necesariamente infinita en acto, bajo el concepto de la duración. La consecuencia es clara, no solamente porque dicha duración incluye actualmente

creati sunt, et si aliquem ex creatis annihilaret, minus ille durasset quam caeteri.

5. Secundo, id praecipue probat Bonaventura, quia repugnat durationi creatae esse totam simul, quoniam alioqui simul in ea essent praesens, praeteritum et futurum, sicut sunt in aeternitate; hoc autem est impossibile; ergo. Sequela videtur manifesta, quia si illae differentiae essent successivae in duratione creata et non simul, iam non esset illa duratio permanens, cum non habeat partes simul, sed unam post aliam: ergo, ut duratio permanens sit, necesse est ut illae tres differentiae, quae a nobis concipiuntur ut distinctae et habentes inter se ordinem, in tali duratione simul et indivisibiliter sint. Minor autem seu falsitas consequentis probatur, quia alias impossibile esset talem durationem semel existentem non semper esse, quod convenire non potest durationi creatae, ut certissimum est; nam saltem per divinam potentiam potest non esse; sequela vero patet, nam impossibile est facere ut quod fuit non fuerit, vel ut quod est, in sensu composito, non sit pro eodem instanti in quo supponitur esse; ergo, si aliqua duratio creata talis est ut in duratione de praesenti simul includat fuisse et futurum esse, impossibile est quin si semel supponatur esse, etiam fuerit et futura sit. Rursus si in ipso esse includit fuisse et futurum esse, non includit haec intra aliquos definitos terminos; nulli enim assignari possunt, cum talis duratio semper possit magis et magis durare; ergo talis duratio includit semper fuisse semperque futuram esse; ergo, sicut postquam supponitur esse de praesenti, non potest pro illo praesenti non esse, ita etiam non potest non semper esse, seu fuisse, ac futuram esse, quia in illa suppositione de praesenti aeque includitur suppositio totius praeteriti totiusque futuri.

6. Unde ulterius et consequenter infert Bonaventura talem durationem necessario debere esse infinitam in actu in ratione durationis. Patet sequela, tum quia illa duratio

el durar siempre y todo lo que puede concebirse en una duración pretérita o futura; ahora bien, esto es el infinito en el género de la duración; por consiguiente. Pero, además, también porque la duración de hoy de un ángel puede darse también mañana y pasado mañana, y así hasta el infinito; por consiguiente, o bien posee ahora en acto la duración de mañana y cualquier otra, y así tiene en acto una duración infinita; o bien tiene hoy solamente en potencia la duración de mañana y las siguientes, y resulta de ello que esa duración no es permanente, ni toda a un mismo tiempo, puesto que está en potencia para aumentar por la sucesión de la duración.

7. Por último, confirma esto S. Buenaventura con los testimonios de los Santos, que en todas partes indican que es propio de la eternidad divina existir toda al mismo tiempo y sin sucesión de pretérito y futuro; juzgan, por consiguiente, que eso no se puede comunicar a la duración creada. El antecedente lo prueba San Buenaventura tomándolo de S. Jerónimo, *Epist.* 186 *ad Marcel.*, en donde dice: *Solamente Dios es el que no conoce el haber sido o el haber de ser;* pero esas palabras no se encuentran allí, sino que se encuentran en la *Glossa ordinaria, Exod.* 3, que las tomó de S. Isidoro, lib. VII *Etymolog.*, c. 1. Pero hay que advertir que S. Isidoro no pone la partícula exclusiva *solamente*, de tal manera que afecte a Dios y excluya a toda criatura, sino de tal manera que afecte al ser de Dios y excluya el haber sido o el haber de ser; así, pues, afirma Isidoro: *Pero Dios conoce solamente el ser; el haber sido o el haber de ser no los conoce;* en tal sentido apenas tienen aplicación alguna esas palabras en el caso presente. Sin embargo, la *Glossa*, de donde parece haberlas tomado S. Buenaventura, las incluye en el sentido referido, y parece que el mismo pretendía S. Isidoro, pues primeramente había dicho que eso le convenía a Dios porque era inmutable, y después añade que solamente Dios es inmutable. La misma locución puede tomarse de S. Agustín, lib. IX de las *Confesiones*, c. 10. Además, aduce S. Buenaventura a S. Anselmo en el *Proslogio*, c. 20, donde afirma que la eternidad de Dios supera a la de la criatura en esto, en que la eternidad de Dios está toda presente, en cambio la criatura por su eternidad no tiene todavía lo que ha de venir, de la misma manera que no tiene lo

actu includit semper durare et quidquid in praeterita[1] vel futura duratione concipi potest; at hoc est infinitum in genere durationis; ergo. Tum etiam quia hodierna duratio angeli potest etiam esse cras et postridie, et sic in infinitum; vel ergo nunc habet actu durationem crastinam, et omnem aliam, et sic habet actu infinitam durationem; vel solum habet hodie in potentia crastinam durationem et sequentes, et ita fit illam durationem non esse permanentem, neque totam simul, quandoquidem est in potentia, ut successione durationis augeatur.

7. Ultimo id confirmat S. Bonaventura testimoniis sanctorum, qui ubique significant divinae aeternitati proprium esse totam simul esse absque successione praeteriti et futuri; sentiunt ergo id non posse communicari durationi creatae. Antecedens probatur a Bonaventura ex Hieronym., epist. 186 ad Marcel., dicente: *Tantum Deus est qui non novit fuisse aut futurum esse;* sed ea verba non reperiuntur ibi, reperiuntur tamen in Glossa ordinaria, Exod. 3, quae illa sumpsit ex Isidor., lib. VII Etymolog., c. 1. Sed est notandum Isidorum non ponere illam exclusivam *tantum*, ita ut cadat in Deum et excludat omnem creaturam, sed ita ut cadat in esse Dei et excludat fuisse vel futurum esse; sic enim ait Isidorus: *Deus autem tantum esse novit, fuisse vel futurum esse non novit:* quo sensu nullam fere vim habent illa verba in praesenti. Glossa tamen, a qua videtur Bonaventura illa sumpsisse, in praedicto sensu illa protulit, et videtur Isidorus eumdem intendisse: nam prius dixerat id convenire Deo quia immutabilis est, et postea subdit solum Deum esse incommutabilem. Eadem locutio sumi potest ex August., lib. IX Confess., c. 10. Praeterea affert Bonavent. Anselm. in Proslog.[1], c. 20, ubi in hoc ait aeternitatem Dei superare aeternitatem creaturarum, quod aeternitas Dei est tota praesens, creatura vero nondum habet de sua aeternitate quod venturum est,

[1] *Praesenti* en otras ediciones. (N. de los EE).

que ya pasó. Podemos además añadir a S. Agustín, al cual aduce en contra suya San Buenaventura, lib. XI de las *Confesiones*, c. 14; sin embargo, favorece en cuanto afirma que *el presente, si fuese presente siempre y no pasase a ser pretérito, no sería ya tiempo, sino eternidad.* Escoto aduce igualmente unas palabras muy parecidas, tomadas de Boecio, I *De Trinitate*, concretamente, *que solamente el ahora divino persevera siempre idéntico; pues el nuestro siempre fluye.*

Opinión segunda, opuesta a la anterior y verdadera

8. La segunda opinión, contraria a ésta, es la corriente entre los teólogos; la mantiene Santo Tomás, I, q. 10, a. 4 y 5, y *Quodl.* X, a. 4; Capréolo, *In II*, dist. 2, q. 2; Cayetano, más arriba, y otros tomistas. Y a ella se inclinan Ricardo, *In II*, dist. 2, a. 1; q. 3; y Escoto, q. 1; y Gabriel, q. 1; Durando, q. 3; Ockam, *In II*, q. 20. La misma mantiene el Halense, I p., q. 12, miemb. 9, a. 3; Alberto, *De Quatuor coaevis*, q. 2, a. 6; Enrique, *Quodl.* V, q. 12; Egidio, en el tratado *De Mensura Angelorum.* Esta opinión me parece a mí verdadera y cierta; sin embargo, para que quede fundada y se resuelvan las dificultades que se proponen en contra, es preciso explicar con claridad no sólo el problema mismo, sino también nuestro modo de concebir, del cual nace el modo de hablar, que es con frecuencia ocasión de error, atribuyendo a las cosas aquello que se da únicamente en el modo de nuestra aprehensión, cosa que hay que prevenir especialmente en la cuestión presente.

Observaciones para la resolución de la cuestión

9. Por consiguiente, hay que distinguir en primer lugar la sucesión verdadera y real de la imaginaria o pensada. En efecto, como se ha dicho con frecuencia, el espacio o intervalo ese que captamos nosotros como coexistente con toda la eternidad, lo pensamos a manera de una cierta sucesión; sin embargo, en la realidad no es nada, ni puede tener una verdadera sucesión real. Por consiguiente, no tratamos de él ahora, ya que no es la duración intrínseca de ninguna realidad;

sicut iam non habet quod praeteritum est. Possumus praeterea addere Augustinum, quem contra se affert Bonavent., lib. XI Confess., c. 14; in eo tamen favet quod ait: *Praeesens, si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, iam non esset tempus, sed aeternitas.* Scotus item similia fere verba affert ex Boet., I de Trinitate, scilicet, *quod tantum divinum nunc idem semper perseverat; nam nostrum semper fluit.*

Secunda sententia opposita, et vera

8. Secunda sententia huic contraria est communis theologorum; eam tenet D. Thomas, I, q. 10, a. 4 et 5, et Quodl. X, a. 4; Capreol., In II, dist. 2, q. 2; Caietan. supra, et alii thomistae. Et in eamdem inclinant Richard., In II, dist. 2, a. 1, q. 3; et Scot., q. 1; et Gabr., q. 1; Durand., q. 3; Ocham, In II, q. 20. Eamdem tenet Alens., I p., q. 12, memb. 9, a. 3; Albertus, de Quatuor coaevis, q. 2, a. 6; Henric., Quodl. V, q. 12; Aegid., in tract. de Mensura angelor. Et haec sententia mihi videtur vera et certa; ut tamen fundetur et argumenta in contrarium facta dissolvantur, distinctius explicare oportet tum rem ipsam, tum modum concipiendi nostrum, ex quo oritur modus loquendi, qui saepe est occasio errandi, attribuendo rebus id quod solum est in modo apprehensionis nostrae, quod in praesenti quaestione maxime cavendum est.

Notationes ad resolutionem quaestionis

9. Igitur imprimis distinguere oportet veram et realem successionem ab imaginaria seu concepta. Ut enim saepe dictum est, spatium seu intervallum illud quod nos ut coexistens toti aeternitati apprehendimus, per modum cuiusdam successionis a nobis cogitatur; tamen in re nihil est, nec veram successionem realem habere potest. Unde de illo nunc non est sermo, quia illud non

ni tampoco la coexistencia con él puede llamarse duración sucesiva, a no ser que se dé en ella una duración intrínseca y real, no sólo porque ésta no es una coexistencia verdadera y real, sino concebida de tal manera como si lo fuese; pero, sobre todo, porque de la coexistencia surge únicamente una denominación extrínseca, que puede ser sucesiva, sin una sucesión intrínseca y real en la cosa denominada. Por tanto, de este modo nuestro de concebir, entendido precisivamente, se deduce a lo sumo que concebimos nosotros la duración a la manera de una sucesión; aquí, en cambio, investigamos si se da verdadera y realmente en el evo.

10. En segundo lugar, hay que considerar que podemos nosotros pensar la sucesión de dos maneras: una negativa o privativa, por parte de uno de los extremos; la otra positiva, por ambas partes. Supongo, en efecto, que la sucesión verdadera no puede darse sino entre dos cosas que en la realidad misma sean de alguna manera distintas, porque no hay sucesión verdadera más que cuando una cosa no es ya, sino que ha sido; la otra, en cambio, o es, o ha de ser. Y de igual manera que una misma cosa en cuanto es la misma no puede ser y no ser, así tampoco puede darse sucesión verdadera en una misma cosa en cuanto es la misma. Por consiguiente, es preciso que la sucesión verdadera se dé o entre dos entes, o entre las dos partes de un mismo ente o de la acción, o del movimiento, o al menos entre el ser y el no ser de una misma realidad. Y a esta última la llamo sucesión privativa por parte de uno de los extremos, la cual no es una sucesión propia en la realidad misma positiva, sino solamente con respecto a la privación que le es opuesta, y en relación con ella.

11. *La conservación de una realidad creada tiene una duración modal propia.* Finalmente, puesto que S. Buenaventura distingue entre el ser de la cosa creada y su conservación, hay que advertir por lo dicho anteriormente acerca de la causa eficiente, que la conservación es una verdadera eficiencia y acción distinta *ex natura rei* de su término o del ser conservado por ella, de lo cual resulta que la conservación misma, de igual manera que es un cierto modo real distinto realmente de la forma o entidad conservada, tiene también asimismo su propio ser modal—por expresarme así—distinto de manera parecida del ser del término o

est intrinseca duratio alicuius rei; neque etiam coexistentia ad illud potest duratio successiva appellari, nisi in ea sit intrinseca et realis successio, tum quia illa non est vera et realis coexistentia, sed ita concepta ac si esset; tum maxime quia ex coexistentia solum resultat extrinseca denominatio, quae potest esse successiva sine reali et intrinseca successione in re denominata. Ex hoc igitur modo concipiendi nostro praecise sumpto ad summum habetur concipi a nobis durationem ad modum successionis; hic vero inquirimus an vere et realiter in aevo sit.

10. Deinde considerandum est duplicem posse a nobis intelligi successionem: unam negativam seu privativam ex parte alterius extremi; alteram positivam ex utraque parte. Suppono enim successionem veram esse non posse nisi inter duo quae aliquo modo sint in re ipsa distincta; nam successio vera non est, nisi quando unum iam non est, sed fuit; aliud vero vel est, vel futurum est. Sicut autem non potest idem secundum idem esse et non esse, ita non potest in eodem secundum idem esse vera successio. Oportet ergo ut successio vera sit aut inter duo entia, aut inter duas partes eiusdem entis, vel actionis, aut motus, vel certe inter esse et non esse eiusdem rei. Et hanc ultimam voco successionem privativam ex parte alterius extremi, quae non est propria successio in ipsa re positiva, sed solum per respectum et habitudinem ad privationem sibi oppositam.

11. *Conservatio rei creatae propriam habet modalem durationem.*— Tandem, quoniam Bonaventura distinguit inter esse rei creatae et conservationem eius, advertendum est ex dictis in superioribus de causa efficiente conservationem esse veram efficientiam et actionem ex natura rei distinctam a termino seu esse conservato per illam, quo fit ut ipsamet conservatio, sicut est modus quidam realis distinctus in re a forma seu entitate conservata, ita etiam habeat suum proprium esse modale (ut ita loquar) simili modo distinctum ab esse termini seu rei

de la cosa conservada, de acuerdo con la doctrina general expuesta arriba acerca del ser de la existencia de la realidad creada.

12. De lo cual se infiere además necesariamente que en la conservación de una cosa y en la cosa conservada se dan dos duraciones distintas *ex natura rei*. Esto es claro primero con lo dicho en la sec. 1, porque en realidad la duración no se distingue de la existencia que persevera; por consiguiente, de la misma manera que hay dos existencias distintas *ex natura rei* en la conservación y en la cosa conservada, así hay también dos duraciones. En segundo lugar, porque la conservación dura realmente, y de modo parecido la cosa conservada dura formalmente, y ésta no dura formalmente por aquélla, ya que nada dura por algo *ex natura rei* distinto de sí y de su esencia, como se ha probado antes; por consiguiente, cada una dura por su propia duración. Y de ello resulta que, cambiando la conservación, y consiguientemente desapareciendo también su duración, la cosa conservada mediante otra acción pueda perseverar siendo la misma en el mismo ser, y en la misma permanencia del ser, y por ello, en la misma duración intrínseca. Finalmente, de la misma manera que se compara la acción al término, así se compara la duración de la acción a la duración del término; tienen, por consiguiente, en la realidad, la misma distinción.

Afirmación primera

13. En primer lugar afirmo ya que es imposible que se dé en alguna cosa una sucesión positiva verdadera y real, a no ser que en algún ser de la existencia de esa realidad haya una sucesión y variedad real. Pero estas afirmaciones se han de tomar proporcionalmente: pues si en la entidad misma de la cosa se dice que hay sucesión, la habrá también en el ser entitativo (por llamarlo así) de la cosa misma; pero si la sucesión se da en algún modo de la cosa, también habrá sucesión en el ser modal; y si la hay en algún accidente, habrá sucesión de manera parecida en algún ser accidental. Y en tal sentido afirmó Santo Tomás—y con razón—que implica contradicción el que haya sucesión en algo sin variación en el ser, o—lo que es lo mismo—sin alguna innovación en el ser, a saber, si estas cosas

conservatae, iuxta doctrinam generalem superius traditam de esse existentiae rei creatae.

12. Ex quo ulterius necessario infertur in conservatione rei et re conservata duas esse durationes ex natura rei distinctas. Patet primo ex dictis sect. 1, quia duratio in re non distinguitur ab existentia perseverante; ergo, sicut sunt duae existentiae ex natura rei distinctae in conservatione et re conservata, ita duae durationes. Secundo, quia conservatio realiter durat, et similiter res conservata formaliter durat, et haec non durat formaliter per illam, quia nihil durat per aliquid ex natura rei distinctum a se et sua essentia, ut supra probatum est; ergo unaquaeque durat per suam propriam durationem. Et inde fit ut, mutata conservatione, et consequenter etiam duratione eius ablata, res conservata per aliam actionem possit eadem perseverare in eodem esse et in eadem permanentia essendi, atque adeo in eadem intrinseca duratione. Denique, sicut comparatur actio ad terminum, ita duratio actionis ad durationem termini; habent ergo in re eamdem distinctionem.

Prima assertio

13. Dico iam primo: impossibile est in aliqua re esse positivam successionem veram et realem, nisi in aliquo esse existentiae talis rei sit realis successio et varietas. Debent autem haec cum proportione sumi: nam si in ipsa entitate rei dicitur esse successio, etiam erit in esse entitativo (ut sic dicam) eiusdem rei; si vero successio sit in aliquo modo rei, etiam in esse modali erit successio; si vero sit in aliquo accidente, similiter erit successio in aliquo esse accidentali. Atque hoc sensu dixit D. Thom. (et merito) implicare contradictionem esse in aliquo successionem absque variatione in esse, seu (quod idem est) absque innovatione in esse, videlicet, si haec duo cum proportione su-

se toman proporcionalmente, como se ha dicho. Y tal vez tampoco S. Buenaventura quiere contradecir a esta afirmación, pues no sin causa distinguió entre el ser y la conservación, con el fin de poder atribuir esa sucesión a alguna cosa o modo real, del cual tal vez no negaría que tuviese su propio ser modal; de lo contrario no habría nada distinto de otro *ex natura rei;* por ello no podría haber sucesión en él con mayor motivo que en otro. Pero la razón de la conclusión es que la sucesión real positiva no se da sino en alguna realidad o modo positivo; por consiguiente, debe darse también necesariamente en el ser de dicha realidad o modo. La consecuencia es clara porque una cosa no se distingue de su ser, ni tampoco se distingue un modo de su ser proporcional. En segundo lugar porque la duración y la existencia son realmente una misma cosa; por consiguiente, si en la duración real hay sucesión real, también en alguna existencia real debe haber sucesión real. Finalmente, puede mostrarse lo mismo por inducción: porque si en la sustancia de una cosa hay sucesión, la hay también en el ser sustancial; si la hay en la operación, también en el ser de la operación, y así en lo restante, como se verá mejor por lo que sigue.

Afirmación segunda

14. *Alguna duración, incluso creada, carece de toda sucesión.*—De aquí deduzco además y digo en segundo lugar que no solamente a la duración como tal, pero ni siquieraa a la duración creada le repugna ser permanente y carecer de verdadera e intrínseca sucesión real. Se prueba claramente por lo dicho, porque no repugna que se dé un ser de existencia en el cual no haya ninguna variedad o sucesión real, como es muy cierto y evidente acerca del ser divino; por consiguiente, no repugna que se dé una duración en la cual no haya ninguna variedad o sucesión real. La consecuencia es clara porque ese ser tiene su duración intrínseca, como se mostró en la sección precedente; y en la duración no puede haber variedad si no la hay en el ser; por consiguiente. Y el mismo discurso puede aplicarse a la duración creada, porque no repugna que se dé un ser creado en el que no haya

mantur, ut declaratum est. Nec fortasse Bonaventura vult huic assertioni contradicere; non enim sine causa distinxit esse a conservatione, ut illam successionem attribuere posset alicui rei vel modo reali, quem forte non negaret habere suum proprium esse modale; alioqui nihil esset distinctum ex natura rei ab alio; unde non magis posset esse in illo successio quam in alio. Ratio autem conclusionis est quia realis successio positiva [1] non est nisi in aliqua re aut modo positivo: ergo necessario esse etiam debet in esse talis rei aut modi. Patet consequentia, quia res non distinguitur a suo esse, nec etiam modus a suo proportionali esse. Secundo, quia duratio et existentia idem in re sunt; ergo si in duratione reali est successio realis, etiam in aliqua existentia reali debet esse realis successio. Denique, idem ostendi potest inductione: nam si in substantia rei est successio, etiam in esse substantiali: si in operatione, etiam in esse operationis, et sic de caeteris, ut magis constat ex sequentibus.

Secunda assertio

14. *Duratio aliqua etiam creata caret omni successione.*— Hinc ulterius infero et dico secundo: non solum durationi ut sic, verum etiam nec durationi creatae repugnat ut sit permanens carensque vera et intrinseca reali successione. Probatur aperte ex dictis, quia non repugnat dari esse existentiae in quo nulla sit realis varietas aut successio, ut de divino esse est certissimum et evidentissimum; ergo non repugnat dari durationem in qua nulla sit realis varietas aut successio. Patet consequentia, quia illud esse suam intrinsecam durationem habet, ut praecedenti sectione ostensum est; et in duratione non potest esse varietas si non sit in esse; ergo. Idemque discursus applicari potest ad durationem creatam, quia non repug-

[1] En otras ediciones, *passiva.* (N. de los EE.)

ninguna variedad y sucesión; y ése tiene su duración intrínseca, ya que permanece en el ser verdadera y realmente; por consiguiente, en esa duración no habrá ninguna sucesión intrínseca y real, ya que ésta es inseparable de la variación del mismo ser del que es duración, como se ha mostrado. Y el antecedente de esta razón es tan evidente como es claro que se dan entes creados que permanecen mucho tiempo sin ninguna variación en el ser, ya sea en el sustancial ya en alguno accidental, lo cual ciertamente es más evidente aún en las cosas incorruptibles de que tratamos ahora. Y si Buenaventura habla consecuentemente, no puede negar esta afirmación; pues él mismo concede que en el ser sustancial del cielo o de un ángel no hay sucesión, ya que en él no hay mutación ni variación, y sólo pone la sucesión en la conservación de dicho ser; por consiguiente, admite ya algún ser creado, en cuya permanencia intrínseca no hay ninguna sucesión; por consiguiente, debe admitir necesariamente alguna duración creada en la que no haya sucesión, pues hemos mostrado que la duración del ser mismo es distinta de la duración de la conservación.

15. Digo en tercer lugar que la duración de las cosas incorruptibles en cuanto a su ser, duración que se denomina evo, es permanente sin ninguna variación intrínseca o sucesión real que tenga en sí o en el ser del cual es duración. Esta conclusión se sigue manifiestamente de lo que precede, y parece que la enseñó, además de los escolásticos citados, S. Agustín, lib. XII *De Civitate*, c. 15, donde establece la diferencia entre la sustancia, o—tal como él dice—la inmortalidad de los ángeles y sus operaciones, fundándose en que en éstas hay sucesión de pretérito y futuro, pero no en aquélla. Partiendo también del nombre de evo puede inferirse que se ha atribuido a esta duración precisamente porque tiene en esto una cierta semejanza con la eternidad, ya que tiene permanencia e inmutabilidad intrínseca. Por este motivo dijo Agustín, libro *LXXXIII Quaest.*, q. 19, que *aquello que es inmortal se llama a veces eterno, aunque con menos propiedad.* Y la razón es evidente por lo dicho, porque es imposible que en la duración haya una suce-

nat dari esse creatum in quo nulla sit varietas et successio; et illud habet suam intrinsecam durationem, cum vere ac realiter permaneat in esse; ergo in illa duratione nulla erit intrinseca et realis successio, cum haec inseparabilis sit a variatione ipsius esse cuius est duratio, ut ostensum est. Antecedens autem huius rationis tam est evidens quam notum est dari entia creata permanentia multo tempore absque ulla variatione in esse, vel substantiali vel aliquo accidentali, quod quidem in rebus incorruptibilibus, de quibus nunc agimus, evidentior est. Et si Bonaventura consequenter loquatur, non potest negare hanc assertionem; nam ipse concedit in esse substantiali caeli aut angeli non esse successionem, quia in eo non est mutatio nec variatio, solumque ponit successionem in conservatione illius esse; ergo iam admittit aliquod esse creatum in cuius permanentia intrinseca nulla sit successio; ergo neccessario admittere debet aliquam durationem creatam in qua non sit successio, nam ostendimus durationem ipsius esse distinctam esse a duratione conservationis.

15. Dico tertio: duratio rerum incorruptibilium quantum ad esse earum, quae aevum nominatur, est permanens absque ulla intrinseca variatione vel successione reali quam in se habeat vel in esse cuius est duratio. Haec conclusio sequitur manifeste ex praecedentibus, eamque praeter scholasticos supra citatos, videtur docuisse August., XII de Civit., c. 15, ubi discrimen constituit inter substantiam seu (ut ipse loquitur) immortalitatem angelorum et operationes eorum, quod in his est successio praeteriti et futuri, non vero in illa. Ex ipso etiam aevi nomine colligi potest, propterea attributum esse huic durationi, quia in hoc quamdam similitudinem habet cum aeternitate, quod permanentiam habet et intrinsecam immutabilitatem. Propter quod dixit August., lib. LXXXIII Quaest., q. 19, *id quod immortale est interdum appellari aeternum, quamvis minus proprie.* Ratio autem est evidens ex dictis, quia impossibile est in duratione esse

sión real, si no la hay también en aquel ser del cual es duración; ahora bien, en el ser de una cosa incorruptible no hay ninguna sucesión, como concede también San Buenaventura; por consiguiente, tampoco en la duración. La mayor fue probada antes, y se explica más por el movimiento y su duración; pues de él tiene la sucesión esa duración que es el tiempo, porque el movimiento tiene en su ser también sucesión. Por esto dijo con razón Aristóteles, lib. IV de la *Física*, c. 12, y lib. V de la *Metafísica*, c. 13, que la extensión o sucesión del tiempo surge de la sucesión en el movimiento, en cuanto al ser del movimiento mismo; luego, por el contrario, cuando en el ser mismo de una cosa no hay ninguna sucesión, tampoco la hay en su duración.

16. Además se confirma la misma mayor, porque o bien la duración y el ser se consideran tal como existen en la realidad, y así son una misma cosa sin distinción real; luego no puede concebirse que la duración tenga sucesión real sin tenerla el ser, pues éstas son propiedades opuestas, concretamente, ser permanente y sucesivo, que no pueden convenir a una misma cosa en cuanto es la misma. O bien se considera la duración en cuanto es conceptualmente distinta del ser mismo; y así se concibe o como medida del ser mismo (como dicen muchos) o a la manera de cierto accidente que afecta al ser mismo; por consiguiente, debe concebirse como proporcionada al ser mismo; luego, si el ser se concibe como permanente indivisiblemente, su medida o su accidente debe concebirse como indivisible y carente de las partes reales, que necesariamente requiere la sucesión real. Finalmente, cuando se da un mismo efecto formal, se da una misma forma; pero cuando una cosa retiene sin variación un ser absolutamente idéntico, es lo mismo durar que permanecer en el ser; por consiguiente, también la duración es absolutamente la misma; luego, de la misma forma que el ser es idéntico sin variación de partes, también lo es la duración.

17. Se dirá que aun cuando el ser no varíe, porque no aumenta, varía, sin embargo, la duración, ya que se hace mayor, y así varía también el efecto formal de la duración, porque, aun cuando sea lo mismo que dura, sin embargo dura cada vez más. Pero, como diremos al resolver las dificultades, en esa locución hay una equivocidad, pues ese *cada vez más* dice sólo la denominación extrínseca según nuestro modo de concebir, y no un aumento real. De lo contrario, si una parte de la duración se agrega a la duración, consiguientemente o bien al venir una parte la otra anterior pasa y deja de existir, o bien permanecen simultáneamente las partes posteriores de la duración con las anteriores. Lo primero no puede concebirse, pues si el ser de un ángel permanece siempre enteramente idéntico, de tal manera que en él nada transcurra ni deje de ser, ni envejezca, ¿cómo puede pasar y perecer algo de la duración, no siendo la duración más que la permanencia en el ser? Asimismo, porque la duración es tan incorruptible como el propio ser; por consiguiente, la duración no puede cesar en el ser parcialmente con más derecho que el ser, ni puede señalarse mejor la causa de ese tránsito o cesación. Lo segundo no es tampoco inteligible, ya que en ninguna duración puede permanecer simultáneamente nada que no sea indivisible según la sucesión; y si ocurre que algo producido sucesivamente permanece en algún caso simultáneamente, para esto es accidental dicha sucesión, y después no permanece en cuanto es sucesivo, sino en cuanto es de suyo permanente; por consiguiente, si toda la duración que se ha producido en un ángel desde el principio de la creación hasta ahora, permanece toda simultáneamente en este momento de ahora, ésta en sí misma no incluye sucesión; por consiguiente, tampoco ha sido producida sucesivamente; pues no hay ninguna causa o necesidad de tal sucesión; luego existió toda en el ángel desde un principio. Y tanto más cuanto que no puede entenderse cómo la duración que tiene ahora un ángel tiene partes producidas antes y después, ya que no puede tenerlas ni por parte del sujeto, ni a manera de intensidad o extensión permanente. Por consiguiente, no puede entenderse la sucesión o variación en la duración del ser angélico, si no se da también en el ser mismo.

realem successionem, nisi etiam sit in illo esse cuius est duratio; sed in esse rei incorruptibilis nulla est successio, ut etiam Bonaventura concedit; ergo neque in duratione. Maior probata est supra et declaratur amplius ex motu et duratione eius; inde enim illa duratio quae est tempus habet successionem, quod motus in suo esse successionem etiam habet. Propter quod recte dixit Aristoteles, IV Phys., c. 12, et V Metaph., c. 13, extensionem aut successionem temporis oriri ex successione in motu, quantum ad esse ipsius motus: ergo, e contrario, ubi in ipso esse rei nulla est successio, neque etiam in duratione eius.

16. Praeterea confirmatur eadem maior, quia vel duratio et esse considerantur prout in re sunt, et sic sunt idem absque distinctione in re; ergo non potest intelligi durationem habere realem successionem, et non esse: nam hae sunt proprietates oppositae, scilicet, esse permanens et successivum, quae non possunt eidem rei, prout eadem est, convenire. Vel consideratur duratio ut ratione distincta ab ipso esse: et sic concipitur vel per modum mensurae ipsius esse (ut multi loquuntur), vel per modum cuiusdam accidentis afficientis ipsum esse; ergo debet concipi ut proportionata ipsi esse; ergo, si esse concipitur ut indivisibiliter permanens, mensura vel accidens eius debet concipi ut indivisibile et carens realibus partibus, quas necessario requirit realis successio. Tandem, ubi idem est effectus formalis, eadem est forma; sed quamdiu res idem omnino esse sine variatione retinet, idem est durans ac permanens in esse; ergo etiam duratio est omnino eadem; sicut ergo esse est idem sine variatione partium, ita et duratio.

17. Dices, quamvis esse non varietur, quia non augetur, variari tamen durationem, quia haec fit maior, atque ita etiam variari effectum formalem durationis, quia licet sit idem durans, tamen est magis ac magis durans. Sed, ut dicemus solvendo argumenta, in hac locutione est aequivocatio; nam illud *magis ac magis* dicit solam denominationem extrinsecam per modum concipiendi nostrum, non reale augmentum. Alioqui, si pars durationis additur durationi, ergo vel adveniente una parte, alia prior transit et desinit esse, vel simul permanent posteriores partes durationis cum prioribus. Primum intelligi non potest, nam si esse angeli idem omnino semper permanet, ita ut nihil in eo transeat aut esse desinat, seu inveteretur, quomodo potest aliquid durationis transire ac perire, cum duratio non sit nisi permanentia in esse? Item, quia tam incorruptibilis est duratio sicut ipsum esse; ergo non magis potest desinere secundum partes duratio quam esse, nec magis potest assignari causa illius transitus aut desitionis. Secundum etiam non est intelligibile, quia in nulla duratione potest simul manere nisi aliquid indivisibile secundum successionem; quod si aliquid successive factum contingit aliquando simul manere, accidentaria illi est talis successio, neque postea permanet ut successivum est, sed ut de se est permanens; ergo, si tota duratio quae a principio creationis usque nunc facta est in angelo, in hoc nunc realiter manet tota simul, illa secundum se non includit successionem; ergo neque est successive facta; nulla enim est causa aut necessitas talis successionis; fuit ergo a principio tota in angelo. Eo vel maxime quod intelligi non potest quomodo duratio quam nunc habet angelus habeat partes prius et posterius factas, cum nec ex parte subiecti, nec per modum intensionis aut extensionis permanentis possit illas habere. Non ergo potest intelligi successio aut variatio in duratione esse angelici, nisi etiam sit in ipso esse.

Afirmación cuarta

18. *En la conservación del ángel y en su duración no hay ninguna sucesión.*— En cuarto lugar afirmo que en la conservación del ángel y en su duración no hay tampoco sucesión o variación real; por ello, también desde este aspecto es la du-

Quarta assertio

18. *In angeli conservatione et duratione eius non est ulla successio.*— Dico quarto: in conservatione angeli et duratione eius nulla est etiam realis successio aut variatio; unde etiam ex hac parte duratio angeli est

ración del ángel un evo invariable por su naturaleza. Esta conclusión puede probarse en primer lugar porque parece imposible que varíe una acción sin variar en manera alguna el término, o el principio, o alguna otra condición requerida para obrar; ahora bien, ninguna de estas cosas varía en la conservación continua del ángel; luego esa continuidad de la acción no es por una variación, ni por la sucesión de las partes de la acción, sino por la simple permanencia de una misma acción indivisible; por consiguiente, en el ser de esa acción no se da una sucesión real; por tanto, tampoco en su duración, de acuerdo con los principios demostrados ya. Se prueba la mayor porque si todos los principios de una cosa son idénticos, la cosa no puede variar. La menor es también conocida por lo dicho, ya que el término de esa acción es el ser de dicha cosa, en el cual no hay variedad, como concede también S. Buenaventura; y el agente es el mismo, concretamente, Dios, y con las mismas condiciones, como es claro por sí.

19. Se puede responder que no repugna que varíe la acción acerca de un mismo término, y que por ello puede también la conservación misma ser sucesiva continuamente, aun cuando su término sea enteramente el mismo. Esta respuesta está conforme con lo que dijimos antes acerca de la causa eficiente y de la acción, cuando mostramos que un mismo efecto puede ser producido por una acción y conservado por otra.

20. Pero sobre esta respuesta se ofrecen muchas cosas que decir. Lo primero es que, aun cuando consideremos que la continuación de la conservación puede darse, o incluso que se da por la variación en la sola acción y no en su término, no se evita que por lo menos la duración del término mismo se dé sin variación, y así ésta sería el evo de que tratamos. La afirmación es evidente, no sólo porque la duración misma de la cosa que se conserva es en la realidad misma término de la acción conservativa como tal, ya que la conservación tiende directamente a que la cosa permanezca en el ser que tiene formalmente por la duración; por consiguiente, si en el término de la conservación no hay variedad, tampoco la habrá en la duración de dicho término. Más todavía, aunque pretenda alguien que la duración de una cosa no es el término formal de la conservación, sino que sigue

aevum natura sua invariabile. Haec conclusio probari primo potest, quia impossibile videtur variari actionem nullo modo variato termino, aut principio, aut aliqua alia conditione ad agendum requisita; sed nihil horum variatur in continua angeli conservatione; ergo illa continuitas actionis non est per variationem, neque per successionem partium actionis, sed per simplicem permanentiam eiusdem indivisibilis actionis; ergo in esse illius actionis non est realis successio; ergo neque in duratione eius, iuxta principia iam demonstrata. Maior probatur, quia si omnia rei principia sunt eadem, non potest res variari. Minor autem etiam est nota ex dictis, quia terminus illius actionis est esse talis rei in quo non est varietas, ut etiam Bonaventura concedit; agens vero est idem, scilicet Deus, et cum eisdem conditionibus, ut per se constat.

19. Responderi potest non repugnare variari actionem circa eumdem terminum, et ideo posse etiam conservationem ipsam esse continue successivam, etiamsi terminus eius omnino idem sit. Quae responsio est consentanea iis quae supra diximus de causa efficiente et de actione, ubi ostendimus posse eumdem effectum una actione fieri et altera conservari.

20. Sed circa hanc responsionem multa dicenda occurrunt. Primum est, etiamsi consideremus continuationem conservationis esse posse, vel etiam esse per variationem in sola actione et non in termino eius, non evitari quin saltem duratio ipsius termini sit absque variatione, atque ita illa erit aevum, de quo agimus. Assumptum patet, tum quia ipsa duratio rei quae conservatur, in re ipsa est terminus actionis conservativae ut sic; nam conservatio tendit directe ut res permaneat in esse quod habet formaliter per durationem; ergo si in termino conservationis non est varietas, nec etiam erit in duratione illius termini. Immo, etiamsi quis contendat durationem rei non esse formalem terminum conservationis, sed consequi ad

al ser, que es su término, sin embargo, no hay por qué negar que la duración es tan invariable como el ser mismo. De la misma manera que también el entendimiento, que sigue al término de la creación y de la conservación, es invariablemente siempre el mismo, aun cuando se conserve con aquella acción variable; en efecto, ¿por qué si se dice que el término primario es invariablemente el mismo, aun cuando la conservación se continúe de modo sucesivo, no será también absolutamente idéntica la duración, y cualquier otra propiedad que acompaña intrínsecamente a dicho término?

21. En segundo lugar se dice que, aun cuando concedamos que la conservación de una misma realidad permanente puede ser producida por Dios por una acción sucesiva continuada por causa de la libertad de tal agente, sin embargo no puede ser hecho esto por una causa que opera y conserva a la cosa naturalmente, porque en tal causa no puede aducirse ninguna razón por la cual cambie o haga variar la acción; esto lo prueba eficazmente la razón que adujimos, ya que allí concurren todos los principios que determinan a ese agente a esta acción; luego la acción no puede variar naturalmente, a no ser que intervenga la voluntad de la causa primera.

22. Por lo cual se dice, además, que aun cuando concedamos que no es necesario, por lo menos es posible para Dios conservar dicha cosa permaneciendo indivisiblemente la misma acción, y S. Buenaventura parece que supone lo contrario; en otro caso no podría inferir nada de la continuación necesaria de la conservación. Y que esto sea posible y esté en la voluntad de Dios, es claro porque, si se consideran todos los principios de la acción, no exigen ninguna variación, sino más bien permanencia e identidad; en cambio, si se considera la acción misma en sí, no le repugna tal permanencia indivisible, ni tiene en sí razón para exigir una variación. Ambas cosas son claras porque esa acción es indivisible, lo mismo que su término; por consiguiente, no le repugna más la permanencia invariable a ella que al término, ni hay motivo para que requiera la variación de partes, puesto que no exige partes. Y por esto añado además que no solamente puede Dios conservar a una realidad de esa clase mediante tal acción, sino también que dicho modo de con-

esse, quod est terminus eius, nihilominus non est cur neget tam invariabilem esse durationem sicut ipsum esse. Sicut etiam intellectus, qui consequitur terminum creationis et conservationis, invariabiliter semper est idem, etiamsi conservetur illa actione variabili; cur enim, si terminus primarius dicitur esse invariabiliter idem, etiamsi conservatio successive continuetur, non erit etiam eadem omnino duratio et quaelibet alia proprietas quae intrinsece comitatur talem terminum?

21. Deinde dicitur, etiamsi demus conservationem eiusdem rei permanentis posse fieri a Deo per continuatam actionem successivam propter libertatem talis agentis, non tamen id fieri posse a causa naturaliter agente et conservante rem, quia in huiusmodi causa nulla potest ratio afferri ob quam mutet seu variet actionem; quod efficaciter probat ratio facta, quia ibi concurrunt omnia principia determinantia tale agens ad hanc actionem; ergo non potest naturaliter actio variari, nisi intercedat voluntas primae causae.

22. Ex quo ulterius dicitur, esto demus non esse necessarium, saltem posse Deum, eadem actione indivisibiliter permanente, conservare huiusmodi rem, cuius oppositum videtur supponere Bonaventura; alias nihil posset ex necessaria continuatione conservationis colligere. Quod autem id sit possibile et in voluntate Dei positum, patet quia, si omnia principia actionis considerentur, non postulant variationem, sed potius permanentiam et identitatem; si vero ipsa actio secundum se spectetur, non repugnat illi huiusmodi indivisibilis permanentia, neque in se habet unde postulet variationem. Utrumque patet, quia illa actio indivisibilis est, sicut terminus eius; ergo non magis ei repugnat permanentia invariabilis quam termino, neque habet unde postulet variationem partium, cum partes non requirat. Atque hinc ulterius addo non solum posse Deum per huiusmodi actionem rem huiusmodi conservare, sed etiam talem modum conservationis magis esse connaturalem, at-

servación es más connatural, y por ello exigido por la naturaleza de las cosas, ya que la naturaleza de suyo rechaza la variación, cuando no es necesaria por algún principio natural. Efectivamente, en toda variación interviene alguna cesación, al menos de la acción misma o de una parte suya, la cual en cuanto a esto puede denominarse de algún modo corrupción; ahora bien, la naturaleza evita cualquier modo de cesación o corrupción, en cuanto le es posible.

23. De aquí puede finalmente sacarse un argumento, porque la acción creativa de una realidad incorruptible es también incorruptible por su naturaleza, ya que no tiene ningún principio intrínseco de cesación; por consiguiente, no debe corromperse o pasar por la sola voluntad de Dios; luego permanece siempre idéntica, mientras se conserva la cosa. Por este motivo afirmamos anteriormente que la creación y la conservación, hablando en sentido propio, no son acciones distintas, sino una misma que permanece indivisiblemente. Así, pues, queda suficientemente probado no sólo que el ser de la cosa incorruptible conservada por Dios es invariable, sino también que lo es el ser de la conservación misma y, consecuentemente, que la duración de ambas es permanente e invariable.

24. Por último, a mayor abundamiento agrego que parece imposible que la conservación de una realidad permanente e indivisible se produzca por una acción sucesiva y continua, como piensa S. Buenaventura. Ciertamente, en la conservación de una realidad enteramente idéntica puede intervenir una variación de acciones discreta, como pretende la objeción propuesta antes, valiéndose de lo que expusimos más arriba. Y llamo sucesión discreta a aquella que se da entre dos acciones totales, de las cuales precede una, y al retirarse ésta, sucede la otra en su lugar, versando sobre el mismo término, a la manera que la luz emitida por una lámpara, al desaparecer ésta, puede ser conservada por otra con acción distinta. Y a esta sucesión la llamo discreta no porque intervenga algún instante de tiempo entre aquellas dos acciones, pues en tal caso la acción segunda no sería conservación, sino una nueva producción; sino porque dichas dos acciones, al ser indivisibles, no son partes de una acción continua, sino que ambas son una acción total, y una sucede inmediatamente a la otra, como dentro de poco diremos acerca de los instantes

que adeo debitum naturis rerum, quia natura ex se abhorret variationem, quando ex aliquo naturali principio necessaria non est. In omni enim variatione intervenit aliqua desitio, saltem ipsius actionis vel partis eius, quae, quantum ad id, potest dici aliqualis corruptio; natura autem omnem modum desitionis vel corruptionis vitat, quantum potest.

23. Unde tandem potest confici ratio, quia actio creativa rei incorruptibilis est etiam natura sua incorruptibilis, quia nullum habet intrinsecum principium desitionis; ergo ex sola Dei voluntate corrumpi aut transire non debet; eadem ergo permanet semper dum res conservatur. Propter quod diximus superius creationem et conservationem per se loquendo non esse distinctas actiones, sed eamdem indivisibiliter permanentem. Sic ergo satis probatum relinquitur non solum esse rei incorruptibilis conservatae a Deo, sed etiam esse ipsius conservationis esse invariabile, et consequenter utriusque durationem esse permanentem et invariabilem.

24. Ultimo ad maiorem abundantiam addo videri impossibile conservationem rei permanentis et indivisibilis fieri actione successiva et continua, ut Bonaventura sentit. Potest quidem in conservatione eiusdem omnino rei intercedere variatio actionum discreta, ut obiectio superius posita sumit ex iis quae supra tradidimus. Voco autem successionem discretam illam quae est inter duas actiones totales, quarum una antecedit, et illa recedente, altera loco eius succedit circa eumdem terminum; quomodo lumen ab una lucerna factum, illa recedente, ab altera conservari potest distincta actione. Quam successionem appello discretam, non quia inter illas duas actiones aliqua mora temporis intercedat, alias secunda actio non esset conservatio, sed nova productio; sed quia illae duae actiones, cum sint indivisibiles, non sunt partes unius continuae actionis, sed utraque est actio totalis, et una alteri immediate succedit, ut paulo inferius dicemus de instantibus angelicis. Hinc vero ostenditur probabiliter non posse illam actionem conservativam fieri per continuam successionem. Quia actio creativa angeli, verbi gratia, una actio totalis et indivisibilis est, et ideo necessario fit tota simul, nec magis potest fieri per partes quam ipsemet angelus; ergo non potest variari per partes, sed si varietur tota actio, in aliam totalem simul commutanda est; ergo non potest continuari conservatio per successionem continuam, sed vel per indivisibilem permanentiam eiusdem actionis, vel ad summum per successionem discretam et immediatam totalium actionum.

25. Ex utroque autem modo ulterius sequitur ad conservationem continuam rei necessarium esse ut interveniat actio quae secundum coexistentiam ad nostrum tempus omnino invariata duret per aliquod tempus, quod est praecipue intentum. Declaro hanc ultimam illationem quantum ad alteram partem; nam quantum ad aliam clara est; nam si res conservetur eadem indivisibili actione invariata, in illa erit duratio permanens, ut intendimus. Si vero conservatio continua sit per immediatam successionem actionis, aut prima actio intelligitur existere in rerum natura per solum indivisibile instans nostri temporis, aut tota illa invariabilis permansit per aliquod tempus. Si hoc posterius detur, id est quod intendimus. Si autem dicatur primum (quod non est impossibile, saltem de potentia Dei), necessarium tunc est ut alia actio conservativa immediate subsequens intrinsece incipiat esse per coexistentiam ad tempus nostrum, quia in nostro tempore immediate post instans non est aliud instans, sed tempus; ergo illa actio conservativa necessario debet eadem invariabilis permanere per aliquod tempus nostrum, quod intendimus. Patet consequentia, quia cum illa actio incipiat coexistendo tempori nostro, et in se sit indivisibilis, non potest tota coexistere toti tempori, et pars eius parti; ergo debet tota coexistere toti, et tota singulis partibus,

de los ángeles. Pero con esto se muestra que probablemente no es posible que esa acción conservativa sea producida por medio de una sucesión continua. La razón es que la acción creativa, por ejemplo, de un ángel, es una acción total e indivisible, y por ello se produce necesariamente toda a un mismo tiempo, y no puede producirse por partes con más razón que el ángel mismo; por consiguiente, no puede variar por partes, sino que si varía la acción entera, se ha de cambiar al mismo tiempo por otra acción total; por consiguiente, la conservación no puede proseguir por una sucesión continua, sino que lo hará o bien por la permanencia indivisible de una misma acción, o a lo más por la sucesión discreta e inmediata de acciones totales.

25. Y de uno y otro modo se sigue además que para la conservación continua de una cosa es necesario que intervenga una acción, que de acuerdo con la coexistencia con nuestro tiempo, dure enteramente invariable durante algún tiempo, que es lo que principalmente se pretende. Esta inferencia última la explico en cuanto a su segunda parte, porque en cuanto a la otra es clara; en efecto, si una cosa es conservada por una misma acción indivisible invariada, habrá en ella duración permanente, como pretendemos. En cambio, si la conservación continua se lleva a cabo por la sucesión inmediata de la acción, o bien se entiende que la acción primera existe en la naturaleza por un solo instante indivisible de nuestro tiempo, o toda ella permaneció invariable durante algún tiempo. Si se da esto último, es lo que pretendemos. Y si se dice lo primero—cosa que no es imposible, al menos por la potencia de Dios—entonces es necesario que la otra acción conservativa que sigue inmediatamente, comience a ser intrínsecamente por coexistencia con nuestro tiempo, ya que en nuestro tiempo inmediatamente después de un instante no hay otro instante, sino un tiempo; por consiguiente, esa acción conservativa debe necesariamente permanecer invariable siendo la misma durante algo de nuestro tiempo, que es lo que pretendemos. La consecuencia es clara, ya que como esa acción comienza por coexistir con nuestro tiempo y es indivisible en sí, no puede coexistir toda con todo el tiempo, y una parte suya con una parte de él; por consiguiente, debe coexistir toda con todo, y toda con cada una de las partes,

y esto mismo es durar invariablemente coexistiendo con un tiempo variable. Luego no acertaba S. Buenaventura cuando de la necesidad de la conservación continua dedujo la sucesión en la conservación misma, ya que no sólo puede hacerse sin ninguna sucesión por la permanencia indivisible de la misma acción indivisible, y, además, no puede producirse con respecto a un término indivisible y permanente por la propia sucesión continua, sino que si puede intervenir en ocasiones alguna sucesión, debe ser necesariamente discreta, y en ella una parte debe ser necesariamente alguna acción permanente invariablemente durante algún tiempo nuestro, como se ha mostrado.

Afirmación última

26. Finalmente afirmo que no hay ninguna duración creada de tal modo permanente en sí que respecto de la privación o negación opuesta no sea capaz de una sucesión cuasi privativa. El sentido de estas palabras ha sido explicado ya; y la verdad de esta afirmación está clara, porque no hay ninguna duración creada que no pueda tener comienzo y fin, al menos por una potencia extrínseca; y no se dice que la duración tenga comienzo más que cuando tiene el ser inmediatamente después del no ser; ni que tiene fin más que cuando después del ser pasa al no ser; por consiguiente, en toda duración creada tiene lugar este paso del no ser al ser, o del ser al no ser; pero solamente en este tránsito consiste la referida sucesión con respecto al término opuesto, que llamamos privativa; por consiguiente, no hay ninguna duración creada que no sea capaz de dicha sucesión. Se dirá que, por tanto, no hay ninguna duración creada que sea enteramente permanente, lo cual va en contra de lo dicho; y la consecuencia es clara porque cualquier sucesión disminuye o priva de la permanencia total. Se responde en primer lugar negando la consecuencia acerca de la permanencia intrínseca; efectivamente, esa sucesión privativa no es propia e intrínseca, sino que se da únicamente por relación a un término extrínseco u opuesto, y por ello no disminuye la permanencia intrínseca, sobre la cual hemos tratado en las afirmaciones anteriores. Por ello, en segundo lugar se dice que esta sucesión no se opone a la permanencia, sino a la nece-

et hoc ipsum est invariabiliter durare coexistendo tempori variabili. Non recte igitur D. Bonaventura ex necessitate conservationis continuae intulit successionem in ipsa conservatione, cum et possit fieri sine ulla successione per indivisibilem permanentiam eiusdem indivisibilis actionis, et non possit fieri respectu termini indivisibilis ac permanentis per propriam successionem continuam; sed si aliqua successio aliquando intervenire potest, necessario debet esse discreta, et in ea aliqua pars necessario esse debet actio aliqua invariabiliter permanens per aliquod tempus nostrum, ut ostensum est.

Ultima assertio

26. Dico ultimo: nulla est duratio creata ita in se permanens, quin respectu oppositae privationis seu negationis sit capax successionis quasi privativae. Sensus horum verborum iam declaratus est; veritas autem huius assertionis patet, quia nulla est duratio creata quae non possit habere initium et finem, saltem per extrinsecam potentiam; non dicitur autem duratio habere initium, nisi quando habet esse proxime post non esse; neque finem, nisi quando post esse transit ad non esse; ergo in omni duratione creata habet locum hic transitus a non esse ad esse, vel ab esse ad non esse; sed in hoc solum transitu consistit praedicta successio respectu termini oppositi, quam privativam appellamus; ergo nulla est duratio creata quae non sit capax talis successionis. Dices: ergo nulla est duratio creata quae omnino sit permanens, quod est contra dicta; et sequela patet, quia qualiscumque successio minuit seu tollit omnimodam permanentiam. Respondetur primo negando sequelam de permanentia intrinseca; illa enim successio privativa non est propria et intrinseca, sed solum per habitudinem ad extrinsecum seu oppositum terminum, et ideo non minuit intrinsecam permanentiam, de qua in superioribus assertionibus locuti sumus. Unde dicitur secundo hanc successio-

sidad intrínseca, o a la estabilidad de la permanencia, y de ahí se sigue únicamente que ninguna duración creada es de tal modo permanente que tenga intrínsecamente la necesidad absoluta de permanecer en el ser, lo cual es muy verdadero y no repugna en manera alguna a cuanto llevamos dicho hasta aquí; más todavía, es una base para solucionar las dificultades propuestas en contra, y las que pueden proponerse. Y lo prueba espléndidamente la razón que insinúa S. Buenaventura, de que no hay ninguna duración creada que no dependa de la conservación y como de la continua emanación de Dios, el cual puede suspender esa conservación o emanación. Pero de aquí no se sigue que esa emanación o duración que se conserva mediante ella sea sucesiva de modo intrínseco, sino sólo que es tal que puede sucederle el no ser, o suceder ella tras un no ser.

Se responde a los argumentos de la opinión opuesta

27. *Primero.*—Por consiguiente, al primer argumento, que era de Auréolo, se responde que, si la duración se dice que es enteramente permanente, es decir, inmutable en su permanencia bajo cualquier aspecto, en ese sentido es verdad que no hay ninguna duración creada enteramente permanente; pero se atribuye esto falsamente a la duración como tal, ya que la duración divina es permanente de ese modo. Ahora bien, si se dice enteramente permanente la que no tiene sucesión positiva e intrínseca, en este sentido se niega falsamente, no sólo acerca de toda duración en común, sino también de toda duración creada, que pueda ser permanente de esta manera. Y a la prueba se responde que todas aquellas comparaciones con las que una duración permanente se dice mayor que otra, o—lo que es lo mismo—que una cosa permanente dura más que otra, si atendemos a la realidad misma, se verifican no según una mayor o menor extensión positiva, sino según la mencionada sucesión negativa, pero atendiendo a nuestro modo de concebir, se miden en orden a alguna sucesión verdadera o imaginaria, y por ello se explican también con aquellos términos comparativos que pertenecen a la cantidad.

nem non opponi permanentiae, sed intrinsecae necessitati, seu stabilitati permanentiae, atque ita solum sequitur nullam durationem creatam esse ita permanentem ut habeat ab intrinseco necessitatem simpliciter permanendi in esse, quod verissimum est et nullo modo repugnat iis quae hactenus diximus; immo est fundamentum ad solvenda argumenta in contrarium facta, et quae fieri possunt. Illudque probat optime illa ratio quam Bonaventura insinuat, quia nulla est duratio creata quae non pendeat ex conservatione et veluti continua emanatione a Deo, qui potest conservationem illam seu emanationem suspendere. Hinc vero non sequitur emanationem illam aut durationem quae per illam conservatur esse successivam intrinsece, sed solum esse talem ut possit ei succedere non esse, vel ipsa succedere post non esse.

Argumentis contrariae sententiae satisfit

27. *Primo.*— Ad primum ergo argumentum, quod erat Aureoli, respondetur, si duratio omnino permanens dicatur, id est, omni ratione immutabilis in permanentia, sic verum est nullam durationem creatam esse omnino permanentem; falso tamen id attribuitur durationi ut sic, cum divina duratio sit illo modo permanens. Si vero dicatur omnino permanens quae non habet intrinsecam et positivam successionem, sic non solum de omni duratione in communi, sed etiam de omni duratione creata falso negatur esse posse hoc modo permanentem. Et ad probationem respondetur omnes illas comparationes quibus una duratio permanens dicitur maior alia, vel (quod idem est) unam rem permanentem magis durare quam aliam, si rem ipsam spectemus, verificari non secundum maiorem vel minorem extensionem positivam, sed secundum praedictam successionem negativam, secundum nostrum autem modum concipiendi mensurari per ordinem ad aliquam successionem veram vel imaginariam, et ideo etiam explicari terminis illis comparativis ad quantitatem pertinentibus.

28. Explico los detalles. En efecto, cuando por ejemplo dos ángeles se dice que han durado igualmente, no se indica otra cosa sino que han tenido el ser o que han comenzado simultáneamente, y que para ninguno de ellos ha sucedido el no ser después de haber recibido el ser. Y cuando se dice que uno dura más que el otro, se indica que uno ha tenido el ser después del no ser, permaneciendo el otro bajo el no ser, si se da la desigualdad por parte del comienzo; y si se da por parte del fin se indica que en uno se ha producido una sucesión en el no ser después del ser, cuando en el primero no se ha producido. Y así, en realidad, mediante esas comparaciones no se indica una verdadera cantidad o extensión en dichas duraciones, sino una relación diversa o idéntica a la negación o privación opuesta. Pero como nosotros no concebimos estos indivisibles tal como son en sí, los medimos por coexistencia con nuestro tiempo, y por ello decimos que dura más o menos una cosa cuando coexiste con un tiempo mayor o menor, y cuando no coexiste con un tiempo, sino sólo con un instante, no se dice con tanta propiedad que dura, cuanto que comienza a durar. Por ello, a una de esas duraciones la llamamos mayor, menor o igual a la otra, no por su sucesión intrínseca y por comparación, sino por la denominación extrínseca con un tiempo nuestro mayor, o menor, o igual.

29. Pero, hablando con propiedad, aun cuando estas locuciones y comparaciones se establezcan entre duraciones permanentes distintas, sin embargo, no se establecen comparando una misma duración consigo misma; como la duración divina, que no es mayor hoy de lo que fue ayer, ni menor de lo que será mañana, ya que ni en sí se le ha añadido algo de duración, ni dicha duración ha tenido alguna carencia de duración o de existencia en una fracción de tiempo más bien que en otra. Ni importa el que Dios coexiste hoy con el día de hoy, con el cual no coexistía ayer; pues, aun cuando admitamos esto—ya que está en controversia—, se sigue únicamente que en un extremo se ha aumentado la duración y se toma de él una nueva denominación extrínseca en el otro extremo, pero no que su duración haya aumentado también. Por esto, aun cuando la coexistencia pueda llamarse mayor o menor, sin embargo, no la duración misma en sí, ya que la coexistencia incluye una denominación extrínseca, y la duración en modo alguno. Y por comparación con las otras duraciones, no puede la eternidad llamarse menor, ya que nunca puede no existir mientras existen las otras; ni tampoco puede llamarse igual, porque no sólo supera en perfección, sino que de hecho existe siempre, incluso cuando no existen las demás. Por lo cual puede llamarse mayor en algún sentido, no solamente atendiendo a la perfección, sino también porque en algún momento tuvo ésta el ser cuando las demás no lo tenían; y ateniéndonos a la propiedad de la comparación en extensión o cantidad, no puede llamarse ni mayor ni menor, como se ve por lo dicho, sino que de modo indivisible y eminente contiene toda la extensión de las demás duraciones, ya sean existentes o posibles.

30. *Se refuta una objeción.*—Se dirá que un mismo e idéntico ángel, o incluso Dios, ha durado más hoy que ayer; por consiguiente, una misma duración con respecto a sí misma puede decirse ahora mayor de lo que fue antes. Se responde que la expresión que se toma en el antecedente es sumamente impropia, y atribuida a Dios es rigurosamente falsa, ya que Dios mismo en sí no ha durado más, sino que por parte de uno de los extremos puede decirse que ha durado con Dios más tiempo, o que ha coexistido con Dios; y de aquí, por denominación extrínseca, se ha cambiado la expresión, la cual no se ha de ampliar, sino que se ha de explicar o corregir. Pero, con respecto al ángel o a cualquier realidad creada, dicha locución tiene una impropiedad menor, ya que un ángel ha durado de tal manera ayer y hoy, que absolutamente pudo durar ayer y no hoy, no solamente por denominación extrínseca, concretamente porque pudo no coexistir el otro extremo, sino porque intrínsecamente pudo quedar privada de su duración propia para el día de hoy, aun cuando ayer la tuviese; y así, mientras no queda privada de ella hoy, puede decirse de alguna manera que dura más, no por aumento de la duración, es decir, porque ella se haya hecho en sí misma mayor, sino porque ella misma ha sido conservada durante un tiempo mayor, y no ha sido destruida en él, aun cuando pudiera haberlo sido.

28. Declaro singula. Nam cum duo angeli, verbi gratia, dicuntur aequalitate durasse, nihil amplius significatur nisi simul habuisse esse vel incepisse, et neutri eorum successisse non esse post receptum esse. Cum vero dicitur unus plus durare quam alius, significatur unum habuisse esse post non esse, altero permanente sub non esse, si inaequalitas sit ex parte initii; si vero sit ex parte finis, significatur in altero factam esse successionem in non esse post esse, cum in altero facta non sit. Atque ita in re per illas comparationes non significatur vera quantitas aut extensio in illis durationibus, sed diversa aut eadem habitudo ad oppositam negationem seu privationem. Quia vero nos non concipimus haec indivisibilia prout in se sunt, illa mensuramus per coexistentiam ad nostrum tempus, ideoque illam rem dicimus magis vel minus durare quae maiori vel minori tempori coexistit, et quae non coexistit tempori, sed soli instanti, non tam dicitur proprie durare quam durationem inchoare. Unde unam ex his durationibus vocamus maiorem, minorem, aut aequalem alteri, non per intrinsecam successionem et comparationem, sed per extrinsecam denominationem ad maius, vel minus, vel aequale tempus nostrum.

29. Proprie vero loquendo, licet hae locutiones et comparationes fiant inter durationes permanentes distinctas, non tamen comparando eamdem durationem ad seipsam; ut divina duratio non est maior hodie quam fuit heri, nec minor quam erit cras, quia neque illi in se aliquid durationis est additum, neque aliquam carentiam durationis aut existentiae habuit illa duratio in una differentia temporis potius quam in alia. Nec refert quod Deus nunc hodie coexistit diei hodierno, cui heri non coexistebat; nam etiamsi id admittamus (est enim controversum), solum sequitur, in alio extremo auctam fuisse durationem, et ab illo sumi novam denominationem extrinsecam in alio extremo, non vero eius etiam durationem crevisse. Unde, licet coexistentia possit dici maior vel minor, non tamen ipsa duratio in seipsa, quia coexistentia includit extrinsecam denominationem, duratio autem minime. Comparatione autem aliarum durationum non potest aeternitas dici minor, quia nunquam potest non esse quando aliae sunt; neque etiam potest dici aequalis, quia et perfectione excedit, et de facto semper extitit, aliis etiam non existentibus. Unde maior aliqua ratione dici potest, non tantum secundum perfectionem, sed etiam quia aliquando habuit illa esse, quando aliae non habuerint; secundum proprietatem autem comparationis in extensione vel quantitate, nec maior nec minor dici potest, ut ex dictis constat, sed indivisibiliter et eminenter continet omnem extensionem aliarum durationum, sive existentium, sive possibilium.

30. *Obiectio diluitur.*— Dices: unus et idem angelus vel etiam Deus plus duravit hodie quam heri; ergo eadem duratio ad seipsam potest dici maior nunc quam antea fuerat. Respondetur illam locutionem in antecedente sumptam esse impropriissimam, et attributam Deo esse in rigore falsam, quia ipse Deus in se non plus duravit, sed ex parte alterius extremi dici potest plus temporis durasse cum Deo, seu coextitisse Deo; hinc vero per extrinsecam denominationem commutata est locutio, quae extendenda non est, sed declaranda vel corrigenda. Respectu vero angeli vel cuiuscumque rei creatae habet minorem improprietatem illa locutio, quia angelus ita duravit heri et hodie, ut simpliciter potuerit durare heri et non hodie, non tantum per denominationem extrinsecam, scilicet, quia potuit aliud extremum non coexistere, sed quia intrinsece privari potuit propria duratione pro die hodierno, etiamsi hesterno illam habuerit; et ita, dum hodie non privatur, dici potest aliquo modo plus durare, non per augmentum durationis, nimirum, quia ipsa in se facta sit maior, sed quia illa eadem longiori tempore conservata est, et in eo non est destructa, etiamsi potuerit destrui.

Se resuelve el argumento segundo y varias dificultades que se infieren en él

31. Al segundo, que es el fundamento de S. Buenaventura, se niega el aserto, concretamente que repugne a la duración creada existir toda al mismo tiempo. A la prueba se responde que no se dice con tanta propiedad en sentido afirmativo que en la duración permanente se dé simultáneamente el pretérito y el futuro, cuanto en sentido negativo, que en ella no se da ni el pretérito ni el futuro, sino que existe tanto tiempo cuanto permanece. Efectivamente, de dos maneras puede atribuirse a esa duración permanente el haber sido o el haber de ser. Un modo es intrínsecamente por la propia existencia; el otro es por denominación extrínseca tomada de la coexistencia con otro. En el primer sentido no se dan en esta duración el *haber sido* o el *haber de ser;* por consiguiente, tampoco pueden darse simultáneamente en ella, ya que las cosas que no existen ¿cómo han de ser simultáneas? El antecedente es claro, ya que en esa duración, en un sentido intrínseco y por la propia existencia no transcurre nada, ni adviene nada de nuevo; por lo tanto, en ella, en sentido intrínseco y atendiendo a la existencia propia, no hay haber sido ni haber de ser. Y en el segundo modo, en dicha realidad no se dan al mismo tiempo el ser, el haber sido y el haber de ser, sino sucesivamente, de acuerdo con la sucesión de otra realidad coexistente, de la cual se toma esa denominación incluso sucesivamente, aun cuando en la cosa denominada no haya sucesión intrínseca, como se expuso antes acerca de la eternidad. Ni por la prueba de la consecuencia que se aduce en dicho argumento puede obtenerse otra cosa, sino que tal duración carece intrínsecamente de pretérito y futuro.

32. Y partiendo de esto no se siguen los inconvenientes que se infieren allí al probar la falsedad del consiguiente. El primero era que tal duración existiría siempre por necesidad; y esto no se sigue, ya que tal duración, aunque mientras se da esté toda presente, sin embargo, el que se dé depende de la voluntad de otro, y por ello no siempre se da necesariamente en un sentido absoluto. Igualmente se desprende de aquí que aunque tal duración no sea capaz de una duración positiva intrínseca, sin embargo podría suceder a un término opuesto, o a la

Solvitur secundum argumentum et varia incommoda quae in eo inferuntur

31. Ad secundum, quod est Bonaventurae fundamentum, negatur assumptum, nimirum, repugnare durationi creatae esse totam simul. Ad probationem respondetur non tam proprie dici affirmative, in duratione permanente esse simul praeteritum et futurum, quam negative, in ea non esse praeteritum neque futurum, sed tamdiu esse quamdiu permanet. Duobus enim modis potest attribui huiusmodi durationi permanenti fuisse vel futuram esse. Uno modo intrinsece per propriam existentiam; alio modo, extrinseca denominatione per alterius coexistentiam. Priori modo non sunt in hac duratione *fuisse* aut *futurum esse;* ergo nec simul in ea esse possunt, quia quae non sunt, quomodo erunt simul? Antecedens patet, quia in tali duratione intrinsece et per propriam existentiam nihil praeterit nihilve de novo advenit; ergo in ea intrinsece et secundum propriam existentiam non est fuisse nec futurum esse. Posteriori autem modo non sunt simul in tali re esse, et fuisse, ac futurum esse, sed successive, iuxta successionem alterius rei coexistentis, a qua sumitur illa denominatio etiam successive, quamvis in re denominata non sit intrinseca successio, ut supra in aeternitate declaratum est. Neque ex probatione sequelae, quae in illo argumento adducitur, aliud haberi potest, nisi quod talis duratio caret intrinsece praeterito et futuro.

32. Ex hoc autem non sequuntur inconvenientia quae ibi inferuntur in probanda falsitate consequentis. Primum erat quod talis duratio semper esset ex necessitate; hoc autem non sequitur, quia talis duratio, licet tota sit praesens dum est, tamen, ut sit, pendet ex voluntate alterius, et ideo absolute non ex necessitate semper est. Item hinc fit ut, licet talis duratio non sit capax intrinsece successionis positivae, tamen possit succedere opposito termino, seu priva-

privación de su ser. Y del mismo modo se resuelve el otro inconveniente allí apuntado, concretamente, que una vez existente tal duración, no podría ser aniquilada; esto, efectivamente, no se sigue por idéntica causa, ya que, aun cuando la duración sea permanente, no es, sin embargo, necesaria; y aunque en ella no haya intrínsecamente futuro, sin embargo, incluye positivamente en acto y simultáneamente existir en toda la duración futura posible. El tercer inconveniente era que esa duración sería infinita, cosa que tampoco se sigue, sino únicamente que sea indivisible, y si es evo, que sea incorruptible. Y es verdad que esa duración es tal que en sí misma sin ninguna adición ni aumento tiene aptitud y es suficiente para coexistir hasta el infinito con una duración sucesiva, sea verdadera o imaginaria, suficiencia que posee entera y de modo simultáneo desde el primer momento en que empieza a existir. Y si a esto se llama infinitud, será sólo relativa, y puede admitirse sin inconveniente; no es, sin embargo, una infinitud absoluta, ni siquiera en la razón de duración, dado que en acto no incluye una fuerza o virtud tal en la duración, que por necesidad contenga en sí sin división cualquier extensión durativa, aunque sea infinita; y por eso, es mejor decir que tal duración pertenece a un orden más elevado que cualquier duración sucesiva o corruptible, que no que sea infinita. Y con esto se ha respondido a todo el fundamento de S. Buenaventura, en cuanto se funda en la razón; con lo dicho en este argumento y en el primero pueden resolverse fácilmente muchas otras cosas que podrían multiplicarse aquí; pero las omito porque son sofismas que proceden únicamente de las expresiones derivadas de nuestro modo de concebir, entendido el cual y aclaradas también rectamente las significaciones de los términos, tal como han sido explicadas, tienen una solución muy sencilla.

Los testimonios de los Padres

33. A los testimonios de los Padres se responde en primer lugar que casi todos ellos pueden verificarse en razón de la mutación y sucesión real en los accidentes y operaciones, mutación que el evo creado admite consigo de manera simultánea, pero que no es admitida por la eternidad divina. Por ello, cuan-

tioni sui esse. Et eodem modo solvitur aliud inconveniens ibi positum, nimirum, quod talis duratio semel existens non possit annihilari; non enim hoc sequitur, ob eamdem causam, quia, licet sit duratio permanens, non tamen necessaria; et licet in ea intrinsece non sit futurum, tamen includit positive actu et simul esse in tota duratione futura possibili. Tertium inconveniens erat quod talis duratio sit infinita, quod etiam non sequitur, sed solum quod sit indivisibilis, et si sit aevum, quod sit incorruptibile. Verum autem est hanc durationem talem esse, ut ipsamet sine ulla additione vel augmento apta sit et sufficiens ad coexistendum in infinitum durationi successivae, aut verae aut imaginariae, quam sufficientiam totam simul habet a primo momento quo incipit existere. Quod si haec vocetur infinitas, erit tantum secundum quid, quam admittere non est inconveniens; non est tamen infinitas simpliciter, etiam in ratione durationis, eo quod non includat actu talem vim seu virtutem in durando, ut ex necessitate in se contineat indivise omnem extensionem durativam quamtumvis infinitam; et ideo melius dicitur haec duratio esse altioris ordinis ab omni duratione successiva vel corruptibili, quam quod sit infinita. Atque ita satisfactum est toti fundamento Bonaventurae, quatenus in ratione nititur; ex dictis in hoc et in priori argumento solvi facile possunt multa alia quae hic multiplicari possent; ea vero omitto, quia sunt sophismata procedentia solum ex locutionibus fundatis in nostro modo concipiendi, quo intellecto et recte etiam expositis significationibus terminorum, ut iam declaratae sunt, facillimam habent solutionem.

Ad Patrum testimonia

33. Ad testimonia Patrum respondetur primo fere ea omnia verificari posse ratione mutationis et successionis realis in accidentibus et operationibus, quam secum simul admittit aevum creatum, non autem aeter-

do la *Glossa* afirma que sólo Dios no conoce el haber de ser o el haber sido, se entiende suficientemente porque Dios ni en el ser, ni en la ciencia, ni en ninguna otra perfección ha conocido el haber sido o el haber de ser, sino el ser únicamente. De ello resulta también que respecto de su ciencia se diga que todas las demás cosas son presentes y no futuras ni pretéritas, ya que siempre se le presentan a El del mismo modo, como objetivamente presentes en sus duraciones. En cambio, las realidades creadas, por más que sean permanentes en sustancia, tienen el haber sido y el haber de ser en sus operaciones. De ello resulta que, por ejemplo, un ángel por medio de su ciencia se refiera a otras realidades como pretéritas, o como futuras, y que para intuirlas esté de algún modo en dependencia de la presencia y existencia real de las mismas, de lo cual trataremos en otra ocasión. Y del mismo modo pueden exponerse fácilmente las palabras de Anselmo, Agustín y Boecio. En segundo lugar pueden exponerse las referidas locuciones de los Santos como aludiendo a una permanencia que excluya la sucesión incluso respecto de la carencia de existencia real o de duración. Efectivamente, es propio de la eternidad de Dios no poder bien sea suceder tras el no ser, bien que le suceda el no ser, cosa que no puede convenir a la duración creada, como se explicó de modo suficiente. Y así se dice justamente que Dios es el único inmutable, no sólo en cuanto a las operaciones, sino también en cuanto al ser mismo sustancial; pues toda criatura es mutable incluso en su sustancia, al menos por potencia extrínseca. Por este motivo, la eternidad, en cuanto se funda en la inmutabilidad, es también propia de Dios y excluye aquella sucesión peculiar, o al menos la capacidad de dicha sucesión, de la cual no puede carecer la criatura.

Objeción que pregunta si en una misma cosa pueden variar las duraciones

34. Queda sin embargo una objeción de antes: porque, si Dios puede aniquilar a un ángel después que éste ha durado realmente, podrá también reproducir de nuevo a aquel mismo que aniquiló; pregunto, por consiguiente, si la duración

nitas divina. Unde cum Glossa dicit solum Deum non nosse futurum esse aut fuisse, sufficienter intelligitur, quia Deus neque in esse, neque in scientia, neque in aliqua perfectione novit fuisse vel futurum esse, sed tantum esse. Unde etiam fit ut respectu scientiae illius dicantur omnia alia esse praesentia et non futura neque praeterita, quia semper eodem modo illi obiiciuntur ut in suis durationibus obiective praesentia. At vero res creatae, quantumvis permanentes in sua substantia, habent fuisse vel futurum esse in suis operationibus. Ex quo fit ut angelus, verbi gratia, per scientiam suam respiciat res alias ut praeteritas vel ut futuras, et quod ad intuendas illas, aliquo modo pendeat ex reali praesentia et existentia earum, de quo alias. Et eodem modo possunt facile exponi verba Anselmi, et Augustini, et Boetii. Secundo, possunt exponi dictae locutiones sanctorum de permanentia quae excludat successionem etiam respectu carentiae realis existentiae seu durationis. Est enim proprium aeternitatis Dei ut non possit vel succedere post non esse, vel ei succedere non esse, quod non potest convenire durationi creatae, ut satis declaratum est. Atque hoc modo recte dicitur solus Deus immutabilis, non solum quantum ad operationes, sed etiam quantum ad ipsum esse substantiale; omnis enim creatura etiam in substantia sua mutabilis est, saltem per extrinsecam potentiam. Quapropter etiam aeternitas, prout in immutabilitate fundatur, est propria Dei et excludit peculiarem illam successionem, vel saltem capacitatem illius successionis, qua non potest creatura carere.

Obiectio inquirens an possint in eadem re variari durationes

34. Una vero supra superest obiectio: nam si Deus potest angelum, postquam realiter duravit, annihilare, etiam poterit illum quem annihilavit, iterum reproducere; interrogo ergo an duratio quam ille angelus prius habuit, et quam posterius recipit, sit una et eadem, vel distincta; quidquid enim

que el ángel tuvo primeramente y la que recibió después, es una e idéntica, o es distinta; efectivamente, cualquiera de estas dos cosas que se diga estará en contradicción con alguna parte de la doctrina expuesta. Pues si esa duración es la misma, se sigue en primer lugar que en la misma duración de un ángel hay en la realidad un antes y un después; pues aquel ángel fue creado antes de ser aniquilado, y fue aniquilado antes de ser producido de nuevo; por consiguiente, desde el comienzo hasta el fin, dicho ángel fue creado antes que vuelto a crear; por tanto, tuvo la duración por creación antes de tenerla por la nueva creación; por lo tanto, en esa misma duración hay en la realidad un antes y un después, los cuales al no poder ser concebidos en una misma realidad indivisible, se sigue claramente que dicha duración es extensa y divisible. Y se confirma, porque si la duración es la misma, también la acción con que se reproduce será la misma que aquella con la que fue producido primeramente, y, por consiguiente, también la duración de la acción será la misma; pero el consiguiente no parece que pueda entenderse, no sólo por el argumento propuesto, que puede aplicarse aquí, sino también porque en tal caso se sigue que Dios puede reproducir el mismo movimiento numérico en el mismo móvil a lo largo del mismo espacio, y que, por consiguiente, puede reproducir también el mismo tiempo. Pero si se dice que hay allí una doble duración en el ángel, se sigue que se multiplican las duraciones en el mismo ser, y que, por consiguiente, hay alguna distinción *ex natura rei* entre la duración y el ser, puesto que una duración se separa de tal ser y la otra se le une de nuevo. Se sigue además que se da alguna sucesión en la duración, a pesar de no darse en el ser, pues entre esas dos duraciones hay una sucesión de anterior y posterior, aun siendo el ser uno mismo indivisiblemente.

Respuesta, en la que se defiende la opinión negativa

35. Se responde que piensan algunos que Dios puede volver a producir a ese ángel de las dos maneras, a saber, o con la misma duración numérica, o con duraciones numéricamente distintas. Pero tal opinión se rechaza fácilmente con las razones propuestas en contra del segundo miembro. Por esto pienso que hay que decir que ese ángel se ha de volver a producir necesariamente con la misma dura-

horum dicatur, repugnabit aliqua ex parte doctrinae traditae. Nam si illa duratio est eadem, sequitur primo in eadem duratione angeli esse prius et posterius in re; nam prius fuit ille angelus creatus quam annihilatus, et prius annihilatus quam iterum productus; ergo de primo ad ultimum prius talis angelus fuit creatus quam recreatus; ergo prius habuit durationem per creationem quam per recreationem; ergo in illa eadem duratione est prius et posterius in re, quae cum non possint intelligi in eadem re indivisibli, sequitur plane durationem illam esse extensam et divisibilem. Et confirmatur, nam si duratio est eadem, ergo et actio qua reproducitur erit eadem cum ea qua prius fuit productus, et consequenter etiam duratio actionis erit eadem; consequens autem non videtur intelligi posse, tum ob argumentum factum, quod hic applicari potest, tum etiam quia alias sequitur posse Deum reproducere eumdem numero motum in eodem mobili per idem spatium, et consequenter posse etiam reproducere idem tempus. Si vero dicatur ibi esse duplex duratio in angelo, sequitur multiplicari durationes in eodem esse et consequenter esse aliquam distinctionem ex natura rei inter durationem et esse, cum una duratio separetur a tali esse, et alia de novo adiungatur. Sequitur deinde dari successionem aliquam in duratione, cum non sit in esse, nam inter illas duas durationes est successio prioris et posterioris, cum tamen esse sit idem indivisibiliter.

Responsio, in qua pars negans defenditur

35. Respondetur aliquos sentire utroque modo posse Deum reproducere illum angelum, scilicet, vel cum eadem numero duratione, vel cum distinctis secundum numerum. Sed haec sententia recte improbatur rationibus factis contra posterius membrum. Unde dicendum censeo talem angelum necessario esse reproducendum cum eadem numero duratione; sicut enim impossibile est eam-

ción numérica; en efecto, de igual manera que es imposible que una misma realidad numérica, una vez corrompida o aniquilada, sea reproducida nuevamente con otra existencia numéricamente distinta, ya que ésta no se distingue *ex natura rei* de la entidad de la cosa, así tampoco puede suceder que una misma realidad numérica sea producida nuevamente con su existencia, con una duración numéricamente diversa, ya que la duración y la existencia no se distinguen en la realidad. Y a la primera objeción en contra se responde que aquélla es una e idéntica duración cuasi repetida dos veces, y que por eso no hay inconveniente en que ella misma en cuanto producida antes, sea anterior a sí misma en cuanto vuelta a producir después, o bien, según nuestro modo de pensar, por causa de la coexistencia con lo anterior y lo posterior de nuestro tiempo, o mejor, por causa de la sucesión que en tal caso media entre el ser y el no ser, y de nuevo entre el no ser y el ser. Efectivamente, esa aniquilación que se interpuso entre la conservación y la nueva creación, produjo aquella sucesión entre una misma duración en cuanto producida dos veces, por haberse interpuesto la aniquilación. Y de ello no resulta que esa duración sea extensa, o que tenga partes, ya que tal sucesión no es continua, sino discreta; y la sucesión discreta puede darse entre indivisibles y por la potencia divina puede ser de un indivisible con respecto a sí mismo, si se repite dos veces al interponer la privación o la suspensión del mismo ser. Y que esto sea verdad podemos probarlo, ya que cuanto afirmamos nosotros acerca de la duración, lo han de decir otros del ser mismo de tal ángel, el cual es sin discusión uno e indivisible, y, sin embargo, ha sido creado primeramente y reproducido después.

36. A la segunda confirmación se responde que de ambos modos puede producirse la creación repetida de ese ángel, a saber, por la repetición de la misma acción, y por una acción distinta; y en ninguno de los dos modos hay contradicción y así depende de la voluntad de Dios que se lleve a cabo de una de las dos maneras, como dijimos ya otra vez en lo que precede. Por consiguiente, si la nueva creación se produce por una acción distinta, tendrá también una duración distinta de la duración de la acción primera. Y no es preciso que las duraciones de las ac-

dem rem numero, semel corruptam vel annihilatam, iterum reproduci cum alia existentia numero distincta, quia haec non distinguitur ex natura rei ab entitate rei, ita fieri non potest ut eadem res numero cum sua existentia iterum producatur cum diversa numero duratione, quia duratio et existentia non distinguuntur a parte rei. Et ad primam obiectionem in contrarium respondetur illam esse unam et eamdem durationem quasi bis repetitam, et ideo non esse inconveniens eamdem ut prius productam, esse priorem seipsa ut posterius reproducta, vel, nostro modo concipiendi, propter coexistentiam ad prius et posterius in nostro tempore, vel melius, propter successionem quae in eo casu intervenit inter esse et non esse, et rursus inter non esse et esse. Illa enim annihilatio quae interposita fuit inter conservationem et recreationem, successionem illam effecit inter eamdem durationem prout bis factam interposita annihilatione. Neque inde fit illam durationem esse extensam aut habere partes, quia illa successio non est continua, sed discreta; successio autem discreta esse potest inter indivisibilia, et per divinam potentiam esse potest eiusdem indivisibilis ad seipsum, si bis repetatur interposita privatione seu suspensione eiusdem esse. Quod autem hoc verum sit probare possumus, quia quod nos dicimus de duratione, alii sunt necessario dicturi de ipso esse talis angeli, quod sine controversia est unum et indivisibile, et nihilominus est prius creatum et posterius reproductum.

36. Ad alteram confirmationem respondetur utroque modo posse fieri iteratam creationem illius angeli, scilicet, per iterationem eiusdem actionis, et per actionem distinctam; in neutro enim modo est repugnantia, et ita ex voluntate Dei pendet quod alterutro fiat, ut iam iterum in superioribus diximus. Si ergo recreatio fiat per actionem distinctam, habebit etiam diversam durationem a duratione prioris actionis. Neque est necesse, si duratio termini sit eadem, durationes

ciones no se distingan, si la duración del término es la misma, ya que el ser del término es uno e idéntico, aun cuando sea hecho o conservado por medio de diversas acciones. En cambio, si la nueva producción se realiza por la renovación de la misma acción numérica, se reproducirá también en la misma acción la misma duración indivisible; y esto no representa un inconveniente mayor que el que se reproduzca el mismo ser con la misma duración indivisible. Y no pienso que sea un inconveniente lo que allí se infiere acerca de la reproducción del mismo movimiento numérico; efectivamente, pienso que puede ser hecho por Dios, si se da en el mismo móvil o con relación al mismo término numérico, como se dijo también en lo que precede, y con más amplitud en el tomo III de la parte III. Más abajo diré lo que acerca del tiempo se ha de mantener.

SECCION VI

¿SE DA DIFERENCIA ESENCIAL ENTRE EL EVO Y OTRAS DURACIONES PERMANENTES Y CREADAS?

1. Hasta aquí se ha explicado únicamente el género próximo—por llamarlo así—del evo; ahora, para completar su concepto, queda por exponer su diferencia propia, por la cual se distingue de las otras duraciones creadas y permanentes, y se constituye en su ser. Supongo, efectivamente, que se dan otras duraciones permanentes distintas del evo, por lo que se ha de decir en la sección siguiente.

Opinión primera

2. Por tanto, los que militan en la opinión que mantiene que la duración formalmente queda constituida bajo la razón de medida, juzgan que la razón del evo se completa por el hecho de ser una duración permanente que mide el ser de las cosas incorruptibles creadas. Así vienen a hablar en general los teólogos, S. Tomás, I, q. 10, a. 5 y 6; y allí mismo Cayetano, y otros tomistas; Capréolo, *In II*, dist. 2, q. 2, a. 1, donde coincide también Escoto, q. 2 y 3; y Ricardo, a. 1, q. 1 y 2; y Tomás de Argentina, q. 1, a. 4; y en cuanto a esta parte de la razón de

actionum non distingui, quia esse termini est unum et idem, etiamsi fiat vel conservetur per diversas actiones. Si vero reproductio fiat iterata eadem numero actione, etiam in ipsa actione reproducetur eadem indivisibilis duratio; neque hoc est maius inconveniens quam quod idem esse cum eadem indivisibili duratione reproducatur. Nec censeo esse inconveniens quod ibi infertur de reproductione eiusdem numero motus; existimo enim posse fieri a Deo, si sit in eodem mobili, seu ad eumdem numero terminum, ut etiam in superioribus tactum est, et latius in III tomo III partis. Quid autem dicendum sit de tempore, dicam inferius.

SECTIO VI

AN AEVUM ESSENTIALITER DIFFERAT AB ALIIS DURATIONIBUS PERMANENTIBUS ET CREATIS

1. Hactenus solum explicatum est genus proximum, ut sic dicam, aevi; nunc ad complendam rationem eius, superest declaranda propria differentia qua ab aliis creatis et permanentibus durationibus distinguitur et in suo esse constituitur. Suppono enim dari alias durationes permanentes ab aevo distinctas, ex dicendis sectione sequenti.

Prima sententia

2. Qui ergo in ea sunt sententia ut existiment durationem formaliter constitui sub ratione mensurae, putant rationem aevi compleri per hoc quod est duratio permanens mensurans esse rerum incorruptibilium creatarum. Ita fere loquuntur communiter theologi, S. Thom., I, q. 10, a. 5 et 6; et ibidem Caietan., et alii thomistae; Capreol., In II, dist. 2, q. 2, a. 1, ubi consentit etiam Scot., q. 2 et 3; et Richard., a. 1, q. 1 et 2; et Th. de Argentin., q. 1, a. 4;

medida coincide S. Buenaventura, q. 1 y 2; y el Halense, Alberto y Egidio, citados anteriormente. Pero esta opinión puede entenderse o solamente acerca de la medida extrínseca, o solamente acerca de la intrínseca, o de las dos al mismo tiempo. Del primer modo parecen defenderla los tomistas, y también Escoto, que por este motivo afirman que hay solamente un evo, que mide el ser de todas las cosas incorruptibles y que está en la sustancia suprema creada e incorruptible. En esto han imitado únicamente una cierta proporción para con las cosas temporales y la medida de las mismas; en éstas, efectivamente, hay solamente una medida extrínseca de la duración, que se juzga que se halla en el movimiento del cielo, como en el primero y más noble, y que bajo dicha referencia queda constituida en la razón de tiempo. Pero añade Escoto que la duración de cualquier ángel superior con respecto al inferior es su medida, y así consecuentemente hasta la última sustancia incorruptible, de lo cual resulta que todas las sustancias incorruptibles excepto la última, tengan una duración que sea evo, y al revés, que todas tengan una medida de su ser, excepto la más elevada.

3. La segunda manera de hablar parece seguirla Egidio, pues piensa que el evo es la medida intrínseca, y que así, en toda sustancia incorruptible se da su propio evo; y la medida extrínseca no la pone en los eviternos mismos, sino en la eternidad. En cambio, la tercera razón explicativa la mantiene Argentina; piensa, pues, que el evo es indiferente para la medida intrínseca y extrínseca, y que así se multiplica en cada uno de los eviternos, como medida intrínseca de los mismos, y que se halla en uno supremo como medida extrínseca de los demás. Y mantienen esta manera de hablar también algunos tomistas, pero en otro sentido, ya que dicen que hay solamente un evo en el eviterno supremo, pero que éste es la medida extrínseca de los inferiores y la intrínseca del mismo ángel supremo.

Se rechaza la opinión precedente

4. Esta opinión, de acuerdo con el fundamento que hemos dejado asentado anteriormente, no puede defenderse. Hemos mostrado, en efecto, que la duración

et quoad hanc partem de ratione mensurae concordat Bonaventura, q. 1 et 2; et Alens., Albert., et Aegid. superius citati. Haec autem sententia intelligi potest aut de mensura extrinseca tantum, aut tantum de intrinseca, aut de utraque simul. Primo modo defendere illam videntur thomistae, atque etiam Scotus, qui hac ratione dicunt unum tantum esse aevum quod mensurat esse omnium rerum incorruptibilium esseque in suprema substantia creata et incorruptibili. In quo solum imitati sunt proportionem quamdam ad temporalia et mensuram eorum; in his enim tantum est una extrinseca mensura durationis, quae in motu caeli, tamquam in primo et nobilissimo, esse censetur, et sub illa habitudine constitui in ratione temporis. Addit vero Scotus durationem cuiuscumque angeli superioris respectu inferioris esse mensuram eius, atque ita consequenter usque ad ultimam substantiam incorruptibilem, ex quo fit ut omnes substantiae incorruptibiles praeter ultimam habeant durationem quae sit aevum, et e converso omnes habeant mensuram sui esse, praeter supremam.

3. Secundum autem dicendi modum videtur sequi Aegidius; putat enim aevum esse mensuram intrinsecam, atque ita in unaquaque substantia incorruptibili esse proprium aevum; mensuram autem extrinsecam non ponit in ipsis aeviternis, sed in aeternitate. Tertiam vero explicandi rationem habet Argentina; putat enim aevum indifferens ad intrinsecam et extrinsecam mensuram, atque ita in singulis aeviternis multiplicari, ut mensuram intrinsecam eorum, et in uno supremo esse ut in mensura extrinseca caeterorum. Et hunc etiam dicendi modum tenent aliqui thomistae, sed alio sensu; aiunt enim unum tantum esse aevum in supremo aeviterno, illud vero esse extrinsecam mensuram inferiorum, intrinsecam vero ipsius supremi angeli.

Improbatur opinio praecedens

4. Haec sententia iuxta fundamentum a nobis superius positum defendi non potest. Ostendimus enim durationem ut sic non

como tal no queda constituida por la razón de medida; de ello resulta que ni esa duración puede quedar constituida en la razón de tal duración por una determinada relación de medida, puesto que las diferencias que la contraen esencialmente deben contraer o determinar esencial y formalmente a lo dividido. Esto puede además quedar confirmado y ampliado en el caso presente. Y en primer lugar, que la razón de evo no pueda consistir en la razón de medida intrínseca, se prueba porque en la realidad no se distingue de aquel ser respecto del cual se llama medida intrínseca; por consiguiente, no se llama verdaderamente medida suya, ya que la medida verdadera y real debe ser en la realidad distinta de lo que se mide, como se ha mostrado antes. Y esta razón prueba también que la razón de evo no puede consistir en ambas medidas juntamente, a saber, en la extrínseca y la intrínseca, ni tampoco indiferentemente en cualquiera de ellas, pues en virtud de la razón expresada, esa medida intrínseca queda absolutamente excluida en la realidad. Ni puede decirse tampoco que sea una medida en el orden conceptual, ya que no se da medida alguna en el orden conceptual, a no ser que en el orden racional y de la distinción de los conceptos haya un medio de conocer la cantidad de algo, sea por manera de cantidad, cosa que no puede tener lugar aquí, como se manifestará fácilmente aplicando lo que dijimos antes acerca de la duración en común y de la eternidad, y se verá también *a fortiori* por lo que hemos de decir inmediatamente. Pero, sobre todo, porque dicha medida en el orden racional solamente es según la denominación de la razón; ahora bien, la razón del evo, en cuanto esencialmente es esa duración, es intrínseca a las cosas e independiente del conocimiento extrínseco. Y esta razón prueba también que la diferencia propia del evo no puede consistir en la mera razón de medida extrínseca, ya que la razón de duración es intrínseca a la cosa que dura, como se probó antes, pues que una cosa dure no es una denominación extrínseca, sino intrínseca; por consiguiente, durar así tampoco puede ser algo extrínseco. Y de modo semejante, durar no dice algo relativo, sino absoluto. Finalmente, las razones expuestas antes tienen aquí aplicación por proporción semejante, y por ello referimos brevemente estas cosas.

constitui ex ratione mensurae; ex quo fit ut nec talis duratio constitui possit in ratione talis durationis propter determinatam relationem mensurae, nam differentiae essentialiter contrahentes debent per se ac formaliter contrahere seu determinare divisum. Quod ulterius potest in praesenti confirmari et amplificari. Et primo, quod ratio aevi non possit consistere in ratione mensurae intrinsecae, probatur quia in re non distinguitur ab illo esse respectu cuius appellatur mensura intrinseca; ergo non vere dicitur eius mensura, quia mensura vera et realis debet esse distincta in re a mensurato, ut supra ostensum est. Et haec ratio probat etiam non posse consistere rationem aevi in utraque mensura simul, extrinseca scilicet et intrinseca, neque etiam indifferenter in qualibet earum, nam ex vi rationis factae omnino excluditur talis mensura intrinseca secundum rem. Nec vero dici potest esse mensuram secundum rationem, tum quia nulla est mensura secundum rationem, nisi saltem secundum rationem et distinctionem conceptuum sit medium cognoscendi quantitatem alicuius, vel per modum quantitatis, quod hic habere non potest locum, ut patebit facile applicando superius dicta de duratione in communi et de aeternitate, et a fortiori constabit etiam ex his quae statim dicemus. Tum maxime quia huiusmodi mensura secundum rationem est tantum secundum denominationem rationis; ratio autem aevi, quatenus est essentialiter talis duratio, est intrinseca rebus et independens ab extrinseca cognitione. Atque haec ratio convincit etiam propriam differentiam aevi non posse consistere in sola ratione mensurae extrinsecae, quia ratio durationis intrinseca est rei duranti, ut supra probatum est, nam rem durare non est denominatio extrinseca, sed intrinseca; ergo etiam sic durare non potest esse aliquid extrinsecum. Et similiter durare non dicit aliquid respectivum, sed absolutum. Denique rationes superius factae hic habent locum consimili proportione, et ideo breviter haec attingimus.

5. Pero, añado además que la razón propia y esencial de evo no solamente no consiste en dicha medida extrínseca, sino que tal género de medida no parece que pueda tener lugar en los seres eviternos, considerados en sí mismos. Explico lo primero por comparación con el tiempo, pues en la duración del movimiento, que tiene extensión, se entiende fácilmente que una duración puede medirse por otra en su amplitud durativa, y por ello en la duración del movimiento tiene aplicación la distinción de la duración intrínseca o de la medida extrínseca, y de la apelación de tiempo bajo una u otra razón, como explicaremos después. En cambio, en el evo considerado en sí no hay ninguna extensión intrínseca, ni amplitud durativa, y por ello aun cuando se dé un evo intrínseco, que es la duración propia e intrínseca de cada una de las realidades incorruptibles, sin embargo tal duración no parece capaz de medición por medio de una medida extrínseca indivisible, y, por lo mismo, tampoco una tal medida activa extrínseca tiene lugar en ese orden de realidades.

6. Muestro lo primero por esa razón general de que lo indivisible como indivisible no es mensurable; ahora bien, el evo como tal es algo indivisible; por consiguiente, el evo como tal no es mensurable; luego tampoco puede haber en los evos algún evo que sea para los otros medida extrínseca, pues la medida y lo que se mide son correlativos, por lo cual, desapareciendo uno, es menester que desaparezca el otro también. La mayor es clara porque no es mensurable sino lo que es cuanto o se comporta a manera de cuanto, según el lib. X de la *Metafísica;* o bien, si es que se habla de la medida en otro sentido, estamos empleando términos equívocos; ahora bien, lo indivisible como tal ni es cuanto ni se toma a manera de cuanto. Y se explica esto más, pues si un evo es medida de otro, o bien se entiende ello como medida de la perfección, o como medida de la permanencia o de la duración en el ser, y no se ofrece otro género de medida que pueda acomodarse a estas cosas. Pero de esos modos, el primero está descartado, ya que esa razón de medida no es propia de las duraciones, sino que tiene aplicación en cualquier género de cosas, pues también la esencia suprema dentro de un género es la medida de las esencias inferiores, y la existencia lo es de las existencias, y así en los restantes atributos, que no reciben de ahí una razón o

5. Addo vero ulterius, non solum non consistere propriam et essentialem rationem aevi in huiusmodi mensura extrinseca, verum etiam tale genus mensurae non videri posse habere locum in aeviternis secundum se consideratis. Quod primum declaro per comparationem ad tempus, nam in duratione motus, quae extensionem habet, facile intelligitur posse unam durationem per aliam mensurari in sua latitudine durativa, et ideo in duratione motus locum habet distinctio de duratione intrinseca vel mensura extrinseca, et de appellatione temporis sub una vel altera ratione, ut infra declarabimus. At vero in aevo secundum se nulla est intrinseca extensio aut latitudo durativa, et ideo, licet detur aevum intrinsecum, quod est intrinseca ac propria duratio uniuscuiusque rei incorruptibilis, non tamen videtur talis duratio capax mensurationis per extrinsecam mensuram indivisibilem, et ideo nec ratio talis mensurae activae extrinsecae in eo rerum ordine locum habet.

6. Quod primum ostendo hac generali ratione, quia indivisibile ut indivisibile non est mensurabile; sed aevum ut sic est quid indivisibile; ergo aevum ut sic non est mensurabile: ergo neque in aevis potest esse aliquod aevum quod sit caeterorum extrinseca mensura, nam mensura et mensuratum correlativa sunt, unde ablato uno, etiam alterum auferre necesse est. Maior patet, quia non est mensurabile nisi quantum, vel ad modum quanti, ex X Metaph.; aut si aliter de mensura est sermo, aequivoce utimur terminis; indivisibile autem ut sic neque est quantum, nec ad modum quanti sumitur. Et declaratur hoc amplius, nam si unum aevum est mensura alterius, aut id intelligitur de mensura perfectionis, aut de mensura permanentiae aut durationis in esse, neque occurrit alius modus mensurae qui ad has res possit accommodari. Ex illis autem duobus modis prior est extra rem, quia illa ratio mensurae non est propria durationum, sed in quolibet genere rerum locum habet, nam etiam essentia suprema in aliquo genere est mensura inferiorum essentiarum, et existentia existentiarum, et sic de caeteris attributis, quae inde non accipiunt specialem ratio-

denominación especial fuera de la relación de razón. Y además, para que tengan lugar de este modo la medida y lo que se mide, no se considera la cosa como enteramente indivisible, sino en cuanto posee una cierta amplitud de perfección, según la cual se acerca más o menos a la perfección de la medida.

7. Pero el último modo de medida no puede concebirse entre duraciones indivisibles consideradas en sí mismas, o sea en cuanto son indivisibles, porque, por ejemplo, si dos ángeles se comparan en su duración, sólo puede decirse que duran igualmente en cuanto que comienzan a existir simultáneamente, y uno no deja de existir sin el otro; esta relación no es propiamente la de la medida y lo mensurable, sino la de coexistencia mutua, ya que no es una relación de disquiparancia, sino de equiparancia, como es la relación de coexistencia, o de igualdad. Señal de esto es también el que, aun cuando uno de éstos sea más perfecto que el otro, sin embargo en cuanto a la relación mutua de igualdad en la duración, dependen entre sí igualmente, tanto en su ser como en el ser conocidos. Y tampoco, pues, conocida la duración de un ángel superior se conoce mediante ella si el otro ha durado igualmente, a no ser que se conozca la duración de este otro, y que han sido creados a un mismo tiempo y que ninguno ha sido aniquilado sin el otro; por consiguiente, en cuanto a esta igualdad no interviene allí una razón propia de medida. En cambio, si se da una desigualdad de duración entre los ángeles, ésta consiste únicamente en que o bien ha sido creado uno con anterioridad, o ha sido aniquilado antes que el otro; pero, puesto ese caso, nadie puede medir por el evo de los ángeles cuán grande sea el intervalo de la duración entre un ángel y otro, ya que el mismo evo en sí es indivisible y permanece del mismo modo, ya fuera aquél un intervalo pequeño, o todo lo grande que se quiera; por consiguiente, mediante ese evo conocido a manera de medida, no es posible juzgar cuán grande fuera ese intervalo; luego, no puede conocerse cuánto más haya durado uno de esos ángeles, sino que eso se ha de conocer o bien por la simple intuición y comprensión sin ninguna medida, o por la medida de nuestro tiempo.

8. Y la razón es que ese intervalo considerado en sí no es nada, y por ello no puede ser conocido como mayor o menor más que en cuanto se produce o

nem aut denominationem praeter relationem rationis. Ac deinde, ut hoc modo habeant locum mensura et mensurabile, non consideratur res ut omnino indivisibilis, sed ut habens aliquam latitudinem perfectionis, secundum quam magis vel minus accedit ad perfectionem mensurae.

7. Posterior autem modus mensurae intelligi non potest inter durationes indivisibiles secundum se, seu prout indivisibiles sunt, quia si duo angeli, verbi gratia, in duratione comparentur, solum dici possunt aequaliter durare, quatenus simul incipiunt existere, et unus non desinit existere absque alio; quae relatio non est proprie mensurae ad mensurabile, sed coexistentiae mutuae, quia non est relatio disquiparantiae, sed aequiparantiae, qualis est relatio coexistentiae, vel aequalitatis. Cuius etiam signum est, quia, licet unus illorum sit perfectior alio, tamen quoad mutuam habitudinem aequalitatis in durando aeque inter se pendent, tam in esse quam in cognosci. Neque enim cognita duratione superioris angeli, per illam cognoscitur an alter aequaliter duraverit, nisi alterius duratio cognoscatur, et quod fuerint creati simul, et neuter sine alio fuerit annihilatus; quoad hanc ergo aequalitatem non intervenit ibi propria ratio mensurae. Si vero contingat inaequalitas durationis inter angelos, illa solum in hoc consistit quod vel unus prius fuit creatus, vel prius annihilatus quam alius; posito autem illo casu, nemo potest metiri per aevum angelorum quantum fuerit intervallum durationis inter unum angelum et alium, quia ipsum aevum in se indivisibile est, et eodem modo permanet, sive illud intervallum parvum fuerit, sive quantumvis magnum; ergo non potest per ipsum aevum cognitum, ut per mensuram, cognosci quantum fuerit illud intervallum; ergo non potest cognosci quantum duraverit magis alter illorum angelorum, sed id cognoscendum est vel simplici intuitu et comprehensione sine ulla mensura, vel per mensuram nostri temporis.

8. Et ratio est quia illud intervallum secundum se nihil est, et ideo non potest cognosci ut maius et minus, nisi in quantum maius et minus nostri temporis in eo fit aut

puede producirse en él una magnitud mayor o menor de nuestro tiempo. Pero, por medio de la duración indivisible esto no puede manifestarse, ya que la duración indivisible está toda, o puede estar toda en todo ese intervalo, y en cualquiera de sus partes, y en cualquier otro que sea mayor que él, y por lo mismo no tiene aptitud para medir su cantidad. Y por la misma razón, nadie puede medir mediante el evo indivisible cuánto haya durado otro ángel, si ese *cuánto* se toma a manera de extensión o de amplitud durativa; así, efectivamente, ese evo no puede concebirse como cuanto, a no ser por relación al intervalo en que se da o puede darse sucesión temporal, para lo cual—como dije—es indiferente cualquier evo indivisible, de tal manera que puede existir entero en cualquier intervalo de esta clase y en cualquiera de sus partes; por consiguiente, no puede ser una medida con aptitud para darnos certeza de la mencionada cantidad de duración.

Resolución de la cuestión

9. Hay que decir, por tanto, que la diferencia propia del evo, por la cual queda constituido en su especie de duración y se distingue de las otras, consiste en esto: en que dice una duración permanente, inmutable o necesaria por su naturaleza. Así lo afirma Cayetano, I, q. 10, a. 5 y 6, a quien siguen otros modernos, y se encuentra también en la doctrina de Santo Tomás, que distingue el evo de la eternidad por el hecho de que no admite en sí sucesión, pero juntándosele las operaciones puede admitirla; una y otra cosa se ha de entender, efectivamente, según la capacidad natural intrínseca. Y aunque aquello segundo no pertenezca a la razón formal del evo, está, sin embargo, unido a ella necesariamente *ex natura rei*, y por esto se explica por medio de él. Y esta afirmación se prueba, porque en primer lugar la duración de las realidades creadas incorruptibles tiene una inmutabilidad intrínseca, aunque dependiente. Se prueba porque la duración es del mismo tipo que el ser; ahora bien, el ser de estas realidades es incorruptible y de

fieri potest. Per indivisibilem autem durationem hoc notificari non potest, quia indivisibilis duratio tota est aut esse potest in toto illo intervallo, et in qualibet parte eius, et in quolibet alio maiori illo, et ideo non est apta ad mensurandum quantitatem eius. Atque eadem ratione per indivisibile aevum nemo potest metiri quantum alius angelus duraverit, si illum *quantum* sumatur ad modum extensionis et latitudinis durativae; sic enim non potest ipsum aevum concipi ut quantum, nisi per habitudinem ad intervallum in quo est vel esse potest successio temporis, ad quod, ut dixi, indifferens est quodlibet indivisibile aevum, ut possit in quolibet huiusmodi intervallo et in qualibet eius parte totum existere; ergo non potest esse apta mensura quae certos nos reddat de praedicta quantitate durationis.

Quaestionis resolutio

9. Dicendum ergo est propriam aevi differentiam, qua in sua specie durationis constituitur et ab aliis distinguitur, in hoc consistere quod dicit durationem permanentem, natura sua immutabilem seu necessariam. Ita Caiet. I, q. 10, a. 5 et 6, quem alii recentiores sequuntur, et sumitur etiam ex doctrina D. Thomae, qui distinguit aevum ab aeternitate ex hoc quod in se non admittit successionem, adiunctis autem operationibus eam admittere potest; utrumque enim intelligendum est secundum intrinsecam capacitatem naturalem. Et quamvis illud secundum non sit de formali ratione aevi, est tamen cum illa necessario coniunctum ex natura rei, et ideo per illud explicatur. Constat autem haec assertio, nam imprimis duratio rerum creatarum incorruptibilium habet intrinsecam immutabilitatem, quamvis dependentem. Probatur quia talis est duratio, qua-

suyo necesario, aunque no bajo todo aspecto, ya que es dependiente, tal como se expuso en lo que precede; por consiguiente, la duración de éstas es del mismo orden y posee la misma inmutabilidad. A su vez, mediante esa diferencia se distingue el evo de la eternidad, según se declaró antes, como deficiente respecto de la perfección de aquélla; y de las restantes duraciones permanentes difiere como superándolas, puesto que ellas son intrínsecamente mutables. Y es evidente que esta diferencia es esencial, ya que lo dependiente y lo independiente difieren más que genéricamente; y lo corruptible y lo incorruptible difieren al menos por su género, como atestigua Aristóteles.

10. Se dirá que aunque esas diferencias indiquen suficientemente la diversidad esencial, sin embargo no parece que mediante ellas se explique de modo formal y propio la razón específica y esencial del evo, pues tales diferencias son generales, ya entre las criaturas y Dios, ya entre las sustancia creadas entre sí. Se responde en primer lugar que, supuesto que la duración no difiera realmente del ser no es de maravilla que se distinga mediante esas diferencias, que son las que hacen esencial y primariamente diverso al ser mismo. Pero en el ser considerado la primera y principal diferencia y diversidad es ser dependiente o independiente; y en el ser creado, una de las diferencias esenciales y genéricas es ser corruptible o incorruptible. En segundo lugar se afirma que mediante esa diferencia se explica perfectamente la razón formal constitutiva del evo en el ser de tal duración, pues como la duración en cuanto tal dice formalmente permanencia en el ser, que se explica por esa negación de existir sin destrucción, se entiende perfectamente que por el modo intrínseco de esa permanencia y de la inclusión de tal negación, queda constituida y especificada la razón propia de la duración. Sin embargo, en una realidad inmutable intrínsecamente, hay un modo especial de permanencia en el ser, pues es—por decirlo así—esencialmente más permanente, y tiene la negación de cesación unida de manera más intrínseca; por eso, la razón propia de evo queda constituida perfectamente por esa diferencia. Y tiene esta diferencia su fundamento en los Padres, que describen la razón del evo por la estabilidad. Léase a Basilio, lib. II *cont. Eunom.;* S. Agustín, lib. *LXXXIII*

si esse; sed esse harum rerum est incorruptibile et ex se necessarium, quamvis non omni modo, quia dependens est, ut in superioribus est tractatum; ergo duratio earum eiusdem ordinis est eiusdemque immutabilitatis. Rursus per illam differentiam distinguitur aevum ab aeternitate, ut supra declaratum est, tamquam deficiens a perfectione eius; a caeteris autem permanentibus durationibus differt tamquam excedens illas, quoniam ipsae ab intrinseco mutabiles sunt. Quam differentiam essentialem esse manifestum est, nam dependens et independens plus quam genere differunt; corruptibile autem et incorruptibile saltem differunt genere, teste Aristotele.

10. Dices: quamvis hae differentiae indicent satis diversitatem essentialem, non tamen videtur per eas explicari formaliter ac proprie specifica et essentialis ratio aevi, nam illae differentiae generales sunt, vel inter creaturam et Deum, vel inter substantias creatas inter se. Respondetur primo, cum duratio in re non differat ab esse, mirum non est quod per eas differentias distinguatur quae ipsum esse primo ac per se faciunt diversum. In ipso autem esse primo absolute dicto, prima ac praecipua differentia et diversitas est quod sit pendens vel independens; in esse autem creato, una ex differentiis essentialibus et genericis est quod sit corruptibile vel incorruptibile. Deinde dicitur per illam differentiam optime declarari formalem rationem constitutivam aevi in esse talis durationis, nam cum duratio ut sic formaliter dicat permanentiam essendi, quae per illam negationem existendi sine destructione declaratur, optime ex intrinseco modo talis permanentiae et inclusionis talis negationis, propria ratio durationis constitui et specificari intelligitur. In re autem ab intrinseco immutabili est specialis modus permanentiae in essendo, nam est (ut ita dicam) essentialiter permanentior et habet negationem desitionis magis intrinsece coniunctam; ideoque optime per illam differentiam propria ratio aevi constituitur. Habetque haec differentia fundamentum in Patribus, qui per stabilitatem rationem aevi describunt. Vide Basil., lib. II cont. Eunom.; August., lib. LXXXIII

Quaestionum, q. 19 y 72; Anselmo, en el *Proslogio*, c. 50; Boecio, lib. III *De Consolat.*, metro 9.

Corolario de la resolución anterior sobre la multiplicación y variedad de los evos

11. Y con todo esto se entiende en primer lugar que dicho evo se multiplica en las realidades eviternas de acuerdo con su número; pues de la misma manera que se multiplican las existencias, se multiplican también las duraciones, ya que no se distinguen en la realidad, como se ha dicho con frecuencia. Igualmente, porque la duración es intrínseca a la cosa que dura; por consiguiente, en cada cosa que dura, es su duración intrínseca; por lo tanto, en cada cosa incorruptible, es su evo intrínseco. Pero se preguntará si lo mismo que se multiplica el evo de acuerdo con la multiplicación de las cosas, se distingue también igual que la cosa misma; es decir, si en los ángeles diferentes en especie hay también un evo diverso específicamente, o sólo numéricamente; a muchos, en efecto, les parece que no se requiere una distinción tan grande en el evo cuanta es la que hay entre las cosas o existencias a las cuales pertenece la duración, ya que aun cuando en el grado de perfección esencial difieren en cuanto a su ser, sin embargo, en el modo de permanecer en el ser tienen la misma uniformidad y conveniencia específica. Más todavía, hay quienes piensan que es tan grande esta semejanza en el modo de permanecer en el ser, que incluso llegan a decir que en los cielos y en los ángeles es el evo de la misma especie, aun cuando la duración de aquéllos sea material, y la de éstos espiritual, cosa que parece indicar Santo Tomás, I, q. 10, a. 6, ad 2. De la misma manera que la sucesión del movimiento o la duración del tiempo parecen ser de la misma especie en todos los movimientos, aun cuando por lo demás los movimientos mismos difieran específicamente en su ser, o incluso genéricamente, como la intensificación material o la espiritual. Pero, en contra de esto tenemos que si la duración no se distingue de la existencia en la realidad misma, no se ve de qué modo las existencias puedan ser específicamente diversas, y a pesar de todo, ser de la misma clase las duraciones. En segundo lugar, comparando las sustancias espirituales con las materiales incorruptibles, tienen un modo de inco-

Quaestionum, q. 19 et 72; Anselm., in Proslog., c. 50; Boet., lib. III de Consolat., metro 9.

Corollarium ex superiori resolutione de multiplicatione et varietate aevorum

11. Atque ex his intelligitur primo huiusmodi aevum multiplicari in rebus aeviternis iuxta earum numerum; sicut enim multiplicantur existentiae, ita et durationes, quia in re non distinguuntur, ut saepe dictum est. Item, quia duratio est intrinseca rei duranti; ergo in unaquaque re durante est sua intrinseca duratio; ergo in unaquaque re incorruptibili est suum intrinsecum aevum. Sed quaeres an, sicut multiplicatur aevum ad multiplicationem rerum, ita etiam aeque distinguatur ac ipsa res; id est, an in angelis specie differentibus sit etiam aevum specie diversum, vel tantum numero; multis enim videtur non oportere esse tantam distinctionem in aevo quanta est inter res vel existentias quarum est duratio, quia, licet in gradu perfectionis essentialis differant quoad esse, tamen in modo permanendi in esse habent eamdem uniformitatem et specificam convenientiam. Immo sunt qui existiment tantam esse hanc similitudinem in modo perseverandi in esse, ut etiam in caelis et angelis dicant aevum esse eiusdem speciei, quamquam illorum duratio materialis sit, horum vero spiritualis, quod videtur indicare D. Thomas, I, q. 10, a. 6, ad 2. Sicut successio motus vel duratio temporis eiusdem speciei esse videtur in omnibus motibus, etiamsi alias in suo esse motus ipsi specie differant, vel etiam genere, ut materialis vel spiritualis intensio. In contrarium vero est, quia si duratio in re ipsa non distinguitur ab existentia, non apparet quomodo existentiae possint esse specie diversae et nihilominus durationes esse eiusdem speciei. Deinde, comparando spirituales substantias ad materiales incorruptibiles, modum habent incorruptibilitatis nobiliorem et longe diversum,

rruptibilidad más noble y muy diverso, pues aquéllas son incorruptibles por razón de la simplicidad y actualidad de sustancia, y éstas, en cambio, por el nexo indisoluble entre las partes de que se componen; por lo cual las sustancias espirituales tienen un modo de inmutabilidad y de permanencia más elevado que las corporales, por más que sean incorruptibles. Prueba de esto es también que dependen de menor número de causas; pues carecen de la causa material y consecuentemente también de la formal; por lo cual carecen también de partes que dependan mutuamente entre sí.

12. Por esto no dudo de que al menos en éstas se da una diferencia esencial en el evo mismo. Ni dijo Santo Tomás que éstas sean de la misma especie bajo este aspecto, sino sólo que se miden con la misma medida, para lo cual basta con que sean del mismo género, si es que puede hallarse, sin embargo, ese modo de medida entre los seres evitarnos. Y, de manera proporcional, parece que, de igual modo que difieren los ángeles específicamente en sus simples entidades y en sus existencias, así difieren también en el modo de inmutabilidad que tienen, unido a una cierta mutabilidad; a partir de esta unión trata de hallar Santo Tomás la naturaleza del evo; ahora bien, un ángel es más mutable que otro según su diversidad específica, pues cuanto más superior es un ángel, tanto más simples son los movimientos que tiene y más uniformes; tendrá, por consiguiente, un evo más simple y más permanente. Y con mucho mayor razón se distinguirá el evo del alma racional del evo de los ángeles, y el evo de la materia prima de todos los restantes, como el más pequeño de todos los sustanciales. Por tanto, en cuanto a eso que dice positivamente la duración del evo en una cosa eviterna, o sea en cuanto al fundamento de esa negación que se indica en la uniformidad del evo, no tengo duda de que intervenga ahí una diversidad específica; y la negación misma de variación sustancial puede decirse que es de la misma clase en todas; lo que haya que pensar acerca del tiempo, lo diré después.

13. Por ello, añado además que no sólo en las diversas sustancias incorruptibles se multiplica y diversifica el evo, sino también en la sustancia y en sus accidentes incorruptibles; pues con los corruptibles ocurre lo contrario, como

nam illae sunt incorruptibiles propter simplicitatem et actualitatem substantiae suae, hae vero propter nexum indissolubilem inter partes ex quibus componuntur; unde altiorem modum immutabilitatis et permanentiae habent substantiae spirituales quam corporales, quantumvis incorruptibiles. Cuius etiam argumentum est quia dependentiam habent a paucioribus causis; carent enim materiali, et consequenter etiam formali causa; unde etiam carent partibus mutuo inter se dependentibus.

12. Quare non dubito quin saltem in his sit essentialis differentia in ipso aevo. Nec D. Thomas dixit haec esse eiusdem speciei sub hac ratione, sed solum mensurari eadem mensura, ad quod satis est quod sint eiusdem generis, si tamen ille modus mensurae inter aeviterna reperiri potest. Proportionali autem modo videtur quod sicut angeli differunt specie in suis simplicibus entitatibus et existentiis, ita etiam differant in modo immutabilitatis quem habent, coniunctum cum aliqua mutabilitate; ex qua coniunctione D. Thomas venatur naturam aevi; est autem unus angelus mutabilior alio secundum specificam diversitatem, nam quo angelus est superior, eo habet simpliciores motus magisque uniformes; habebit ergo simplicius et permanentius aevum. Multoque maiori ratione distinguetur aevum animae rationalis ab aevo angelorum, et aevum materiae primae a caeteris omnibus tamquam infimum omnium substantialium. Quantum ergo ad id quod duratio aevi positive dicit in re aeviterna, seu quantum ad fundamentum illius negationis quae indicatur in uniformitate aevi, non dubito quin intercedat specifica diversitas; negatio autem ipsa substantialis variationis dici potest esse eiusdem rationis in omnibus; quid vero de tempore sentiendum sit, infra dicam.

13. Ex quo ulterius addo non solum in diversis substantiis incorruptibilibus multiplicari et diversificari aevum, sed etiam in substantia et accidentibus eius incorruptibi-

diremos después. Se prueba porque no hay duda de que en tales sustancias haya algunos accidentes incorruptibles, concretamente aquellos que emanan de la naturaleza de la cosa y están vinculados a la esencia de la cosa, o radican en ella por una necesidad natural, y no tienen contrario, ni hay vía alguna natural por la cual puedan quedar privadas de ellos. Tal es, por ejemplo, la luz en el sol, y el entendimiento en el alma o en el ángel, y otros parecidos. Además, es cierto que, de la misma manera que estos accidentes tienen existencias propias, así tienen también duraciones intrínsecas proporcionadas a ellos, y en modo alguno distintas realmente de sus existencias; por consiguiente, en cada uno de estos accidentes hay una duración distinta de la duración de la sustancia. Finalmente, que esa duración sea evo, es claro por la razón de evo expuesta anteriormente, ya que esa duración es permanente e inmutable por su naturaleza en el ser de dicha entidad, aun cuando dependa de otro y pueda tener unida por lo demás una variación, sea en la operación propia, sea al menos en otros accidentes del mismo sujeto; por consiguiente, esa duración queda comprendida verdaderamente dentro del evo. Pero este evo será accidental, en cuanto a su esencia positiva, y más diverso del sustancial que uno sustancial respecto de otro, como consta *a fortiori* por lo dicho.

Dificultad acerca de la duración de la visión beatífica

14. Pero de aquí surge una dificultad teológica, ya que o bien se sigue que la definición de evo propuesta no es completa, o que la visión beatífica dura también con el evo. La consecuencia es clara, pues en esa visión hay también una duración intrínseca, que aun cuando sea accidental, es, sin embargo, de tal manera permanente, que no admite en sí ninguna variación intrínseca, aun cuando dependa de una causa intrínseca; por consiguiente, le conviene toda la definición de evo; luego, o no ha sido propuesta de manera suficiente, o esa duración es también evo. Pero este último miembro del consiguiente está en contradicción con la opinión admitida por los teólogos, que dicen que la visión beatífica se mide no por el evo, sino por una eternidad participada, como es patente por Santo Tomás,

libus; nam de corruptibilibus secus est, ut inferius dicemus. Probatur, quia non est dubium quin in huiusmodi substantiis aliqua sint accidentia incorruptibilia, nimirum, illa quae ex natura rei manant et coniuncta sunt cum essentia rei, vel naturali necessitate illi insunt, et non habent contrarium, neque est ulla naturalis via per quam possint illis privari. Huiusmodi est lux, verbi gratia, in sole, et intellectus in anima vel angelo, et alia huiusmodi. Deinde certum est, sicut haec accidentia habent proprias existentias, ita etiam habere intrinsecas durationes sibi proportionatas, et a suis existentiis minime in re distinctas; ergo in unoquoque ex his accidentibus est duratio distincta a duratione substantiae. Denique, quod illa duratio sit aevum, patet ex ratione aevi superius declarata, quia illa duratio est permanens, et natura sua immutabilis in esse talis entitatis, quamvis et ab alio pendeat, et alioqui habere possit adiunctam variationem, vel in propria operatione, vel saltem in aliis accidentibus eiusdem subiecti; ergo talis duratio vere comprehenditur sub aevo. Erit autem hoc aevum accidentale quoad suam positivam essentiam, magis diversum a substantiali quam unum substantiale ab alio, ut a fortiori constat ex dictis.

Difficultas de duratione visionis beatificae

14. Sed hinc oritur theologica difficultas, nam sequitur vel traditam definitionem aevi non esse completam, vel visionem beatificam durare etiam per aevum. Sequela patet, nam in illa visione est etiam duratio intrinseca, quae licet accidentalis sit, tamen est ita permanens, ut in se nullam variationem ab intrinseco admittat, etiamsi ab intrinseca causa pendeat; convenit ergo ei tota definitio aevi, ergo vel non est sufficienter tradita, vel illa etiam duratio aevum est. Hoc autem posterius membrum consequentis repugnat receptae sententiae theologorum dicentium visionem beatam mensurari non aevo, sed aeternitate participata, ut patet ex

I, q. 10, a. 5, ad 1, y *Opusc.* 36, c. 1; Cayetano y Capréolo y otros tomistas antes citados. Pero, no obstante, Escoto—*In II*, dist. 2, q. 4, e *In IV*, dist. 49, q. 6—admite la segunda parte de dicho consiguiente por la razón apuntada, y admitida esa opinión, desaparece la dificultad; se concede, efectivamente, que toda duración a la que conviene la mencionada definición, es evo.

15. Y podemos agregar que esas opiniones no son contrarias en la realidad, aun cuando de nombre parezcan serlo, sea porque el evo mismo puede decirse con razón eternidad participada; pues en este sentido, S. Agustín, lib. *LXXXIII Quaestionum*, q. 23, dice que el alma racional participa con su inmortalidad de la eternidad divina, y que solamente Dios es eterno por sí, y las demás cosas lo son como por una cierta participación. O bien, ciertamente y más de acuerdo con la mente de Santo Tomás, porque aun cuando esa duración convenga en la razón común de evo, sin embargo, por ser sobrenatural y pertenecer a su manera al orden divino, merece por antonomasia el nombre de eternidad participada.

Se expone la opinión de Santo Tomás acerca de la unidad del evo

16. Contra la doctrina explicada podría proponerse otra objeción, tomada de otra doctrina de Santo Tomás, que parece enteramente contraria, en I, q. 10, a. 6, donde define que no hay más que un solo evo, que está en el ángel supremo, el cual supone Santo Tomás que es solamente un solo individuo en su especie, de la misma manera que hay un solo tiempo en el primer movimiento del universo, que es el movimiento del cielo. Respondo que Santo Tomás consideró allí el evo bajo la razón de primera medida, la cual es una en todos los géneros, y por ella se miden las demás cosas contenidas en dicho género. Pero nosotros, en primer lugar, no concebimos en el evo otra razón de medida más que la que puede darse en la razón de perfección, acerca de la cual concedemos también que es absolutamente una, aun cuando, relativamente, en cualquier jerarquía u orden de los ángeles el más elevado pueda decirse medida de los otros, y entre los cielos, el empíreo o primer móvil respecto de los inferiores. Más todavía, bajo tal con-

D. Thoma, I, q. 10, a. 5, ad 1, et opusc. 36, c. 1; Caiet. et Capreolo, et aliis thomistis supra citatis. Sed nihilominus Scot., In II, dist. 2, q. 4, et In IV, dist. 49, q. 6, admittit secundam partem illius consequentis, ob rationem factam, qua sententia supposita, cessat difficultas; conceditur enim omnem durationem cui data definitio convenit esse aevum.

15. Et addere possumus has sententias in re non esse contrarias, etsi in nominibus esse videantur, vel quia ipsum aevum aeternitas participata merito dici potest; sic enim August., lib. LXXXIII Quaestionum, q. 23, dicit animam rationalem sua immortalitate participare divinam aeternitatem, solumque Deum esse per se aeternum, alia vero participatione quadam. Vel certe, magisque ad mentem D. Thomae, quia licet illa duratio in communi ratione aevi conveniat, tamen, quia supernaturalis est, et suo modo divini ordinis, per antonomasiam nomen aeternitatis participatae meretur.

Exponitur D. Thomae sententia de unitate aevi

16. Alia obiectio posset fieri contra doctrinam traditam, ex alia D. Thomae, quae videtur omnino contraria, in I, q. 10, a. 6, ubi definit tantum esse unum aevum, quod est in supremo angelo, quem D. Thomas supponit esse unum tantum individuum in specie sua, sicut est unum tempus in primo motu universi, qui est motus caeli. Respondeo D. Thomam ibi considerasse aevum sub ratione primae mensurae, quae in unoquoque genere una est, qua caetera sub illo genere contenta mensurantur. Nos autem imprimis non intelligimus in aevo aliam rationem mensurae, praeter eam quae esse potest in ratione perfectionis, de qua etiam concedimus simpliciter esse unam, quamvis respective in qualibet hierarchia vel ordine angelorum supremus possit dici mensura aliorum, et, inter caelos, empyreum vel primum mobile respectu inferiorum. Immo, sub ea

sideración, también la eternidad de Dios es la medida de todos los evos, como supuso Egidio, lo cual es verdadero acerca de la medida de la perfección, y es la medida suprema en todo el orden de las duraciones; pero hablando de la medida suprema y homogénea dentro de la amplitud del evo, se dice con toda razón que tal evo es solamente uno, y que está en el ángel supremo.

17. Sin embargo, nosotros no hablamos de él de ese modo, sino bajo la razón absoluta de duración, pues esa razón de la medida de perfección, como he dicho, no tiene un concepto peculiar en las duraciones o en el evo más que en los otros géneros o perfecciones de cosas. Y acerca de la medida de la duración en cuanto a su permanencia y modo de amplitud que se concibe, hemos dicho ya que ningún evo como tal puede tener propiamente la razón de medida, y que por ello tampoco bajo esa razón puede el evo tener unidad. Pero inmediatamente parecía necesario averiguar, si el evo no puede medirse con el evo en cuanto a la duración, con qué medida se ha de medir. Pero esto se explicará después con más comodidad, cuando nos ocupemos del tiempo.

SECCION VII

SI LAS COSAS PERMANENTES Y CORRUPTIBLES POR SU NATURALEZA TIENEN DURACIÓN PROPIA E INTRÍNSECA, Y CUÁL ES O DE QUÉ CLASE ES

Se refiere la opinión de Santo Tomás

1. Los autores que no distinguen estas duraciones más que bajo la razón de medida, niegan que en estas realidades corruptibles haya alguna duración propia distinta del tiempo, puesto que todas esas cosas se miden por el tiempo. En esta opinión parece encontrarse Santo Tomás, I, q. 10, a. 4, donde afirma en la solución *ad 3*, que es propio de las realidades corruptibles medirse por el tiempo. Pero de acuerdo con esta opinión, hay que distinguir entre las realidades corruptibles corporales, que pueden ser tanto sustancias como accidentes, y las realidades corruptibles espirituales, que pueden ser únicamente algunos accidentes o movi-

consideratione, etiam aeternitas Dei est mensura omnium aevorum, ut Aegidius posuit, quod est verum de mensura perfectionis, et suprema in toto ordine durationum; loquendo autem de mensura suprema et homogenea intra latitudinem aevi, optime dicitur huiusmodi aevum esse unum tantum et esse in supremo angelo.

17. Verumtamen nos non ita loquimur de eo, sed sub absoluta ratione durationis, nam illa ratio mensurae perfectionis, ut dixi, non habet peculiarem rationem in durationibus aut aevo magis quam in aliis rerum generibus aut perfectionibus. De mensura autem durationis quantum ad permanentiam et modum latitudinis quae concipitur, iam diximus nullum aevum ut sic posse proprie habere rationem mensurae, et ideo neque sub ea ratione potest aevum habere unitatem. Statim vero occurrebat inquirendum, si aevum non potest aevo metiri quoad durationem, qua mensura metiendum sit. Sed hoc explicabitur commodius infra, cum de tempore agemus.

SECTIO VII

UTRUM RES PERMANENTES ET NATURA SUA CORRUPTIBILES PROPRIAM ET INTRINSECAM HABEANT DURATIONEM, ET QUAENAM VEL QUALIS ILLA SIT

Opinio D. Thomae refertur

1. Auctores qui non discernunt has durationes nisi per rationem mensurae negant in his rebus corruptibilibus esse propriam aliquam durationem a tempore distinctam, quoniam hae omnes res tempore mensurantur. In qua sententia videtur esse D. Thomas, I, q. 10, a. 4, ubi ait in solutione ad 3, esse rerum corruptibilium mensurari tempore. Distinguendum vero est, iuxta hanc sententiam, inter res corruptibiles corporales, quae possunt esse tam substantiae quam accidentia, et res corruptibiles spirituales, quae solum esse possunt aliqua accidentia vel motus aut operationes substantiarum immate-

mientos u operaciones de las sustancias inmateriales. Pues, aun cuando todas esas realidades se diga que se miden por el tiempo, no se miden, sin embargo, por el mismo, pues, al ser estas cosas de órdenes diversos, deben tener en sus órdenes medidas proporcionadas, y las realidades superiores no deben quedar sometidas a la medida inferior. Y por ello, además de este tiempo nuestro con el que medimos las cosas corporales, se establece otro tiempo espiritual en los movimientos superiores de los ángeles, o en los actos del ángel supremo, en los cuales hay una sucesión y duración propia, con la que pueden medirse los movimientos de los ángeles inferiores. Pero, como esos movimientos pueden producirse por sucesión continua y por sucesión discreta, por esto se distingue también en ellos un doble tiempo, a saber, continuo y discreto, a los cuales se atribuyen sus propias partes o instantes.

Se expone la misma opinión y se muestra que estas realidades permanentes tienen su propia duración

2. Pero aun cuando concedamos que todas estas cosas tienen su verdad, considerando precisivamente la razón de medida común o extrínseca, como explicaremos en lo que sigue, no hay que negar, sin embargo, que en las realidades permanentes y corruptibles de que tratamos ahora haya una duración propia e intrínseca, por la cual reciben formalmente la denominación de durar. Esto queda, en efecto, suficientemente probado por lo dicho acerca de la duración en común, y de las restantes duraciones sobre las cuales hemos tratado hasta aquí, pues éstas muestran en general que en toda realidad el hecho mismo de durar es algo intrínseco a la cosa y absoluto. Es más, es menester que suponga esto la opinión aquella de la medida extrínseca; porque si el tiempo mide el ser de las cosas corruptibles, ¿qué es lo que mide en él? No ciertamente la perfección, porque por la duración temporal no puede conocerse si el ser de una cosa es más perfecto que el de otra, ni una mayor duración temporal añade a una realidad permanente mayor perfección, hablando en sentido propio; por consiguiente, mide el tiempo de este ser en cuanto a su duración, o—lo que es lo mismo—en cuanto a la permanencia

rialium. Nam, licet hae omnes res dicantur tempore mensurari, non tamen eodem, quia cum hae res sint diversorum ordinum, debent in suis ordinibus habere mensuras proportionatas, neque res superiores debent inferiori subdi mensurae. Et ideo praeter hoc nostrum tempus, quo nos corporalia mensuramus, constituitur aliud spirituale tempus in superioribus motibus angelorum, seu in actibus supremi angeli, in quibus propria est successio aut duratio, qua possunt motus inferiorum angelorum mensurari. Quia vero illi motus et continua successione fieri possunt et discreta, ideo duplex etiam tempus in eis distinguitur, continuum, videlicet, et discretum, quibus suae partes suave instantia propria tribuuntur.

Eadem opinio exponitur et has res permanentes habere propriam durationem ostenditur

2. Sed licet concedamus haec omnia suam habere veritatem, praecise considerando rationem communis aut extrinsecae mensurae, ut in sequentibus explicabimus, non tamen negandum est quin in rebus permanentibus et corruptibilibus, de quibus nunc agimus, sit propria et intrinseca duratio, a qua formaliter durare denominantur. Hoc enim probatum satis relinquitur ex dictis de duratione in communi et de caeteris durationibus, de quibus hactenus egimus, nam ea generaliter ostendunt in omni re hoc ipsum quod est durare esse aliquid rei intrinsecum et absolutum. Immo, necesse est ut hoc supponat illa sententia de extrinseca mensura; nam si tempus mensurat esse rerum corruptibilium, quid in illo mensurat? non quidem perfectionem, quia ex temporis duratione cognosci non potest an esse unius rei sit perfectius quam esse alterius, nec maior duratio in tempore addit rei permanenti maiorem perfectionem, per se loquendo; ergo mensurat tempus huiusmodi esse quantum ad durationem eius, seu (quod idem est) quantum ad permanentiam in actuali exer-

en el ejercicio actual de la existencia; por tanto, esa medida, si se da, supone en estas cosas una duración intrínseca; luego todas las cosas permanentes, incluso las corruptibles, tienen su duración propia e intrínseca, y éste es como el primer fundamento o principio de la cuestión presente. Con lo cual será fácil definir todas las cosas que de esta duración pueden preguntarse, conservando la proporción con lo que se dijo acerca de las restantes.

De qué clase es la referida duración

3. Por tanto, en primer lugar se sigue de dicho principio que esta duración intrínseca a esas realidades es permanente, hablando en sentido esencial y propio. Se prueba en primer lugar, porque como es el ser, tal es la duración. En segundo lugar, porque no puede haber sucesión en la duración, si no la hay en el ser mismo. Se dirá que el ser de estas realidades corruptibles no es absolutamente permanente, sino variable, no sólo porque del ser pasa fácilmente al no ser, sino porque el ser mismo parece consistir en una cierta adquisición y pérdida continua de sus partes, como es claro en los vivientes corruptibles, y en las cualidades, que casi siempre persisten en toda mutación. Se responde, en primer lugar, que del hecho de que ese ser sea transmutable al no ser, o sea generable tras el no ser, se sigue únicamente que en esta duración se da una sucesión cuasi discreta respecto al término opuesto, a la manera como la hemos explicado en el evo, lo cual no es un inconveniente, sino algo necesario por el mismo o mayor motivo que en el evo.

4. *El ser de las realidades corruptibles no consiste siempre en un flujo.*— Pero es falso que el ser de estas realidades corruptibles consista en una continua sucesión o variación. Pues, en primer lugar hay muchas cosas corruptibles que permanecen largo tiempo sin adquisición o pérdida de alguna parte de su sustancia o entidad, como puede verse en el oro y en las piedras, y casi en las demás realidades inanimadas, que no padecen ni son alteradas fácilmente por los agentes contrarios. Y en los accidentes, incluso permanentes, es esto manifiesto, y lo explicaremos después especialmente en las operaciones de los ángeles. Además, aun

citio existendi; ergo illa mensura, si est, supponit in his rebus intrinsecam durationem; habent ergo res omnes permanentes etiam corruptibiles suam propriam et intrinsecam durationem, et hoc est veluti primum fundamentum seu principium praesentis quaestionis. Ex quo facile erit definire omnia quae de huiusmodi duratione inquiri possunt, servata proportione ad ea quae de caeteris dicta sunt.

Qualis sit dicta duratio

3. Primo itaque sequitur ex illo principio hanc durationem intrinsecam harum rerum esse permanentem, per se ac proprie loquendo. Probatur primo, quia quale est esse, talis est duratio. Secundo, quia non potest esse successio in duratione, nisi sit in ipso esse. Dices esse harum rerum corruptibilium non esse simpliciter permanens, sed variabile, non solum quia ex esse facile transit in non esse, sed etiam quia ipsummet esse videtur consistere in quadam continua acquisitione et deperditione suarum partium, ut patet in viventibus corruptibilibus, et in qualitatibus quae fere semper in quadam mutatione persistunt. Respondetur primum, ex eo quod illud esse est transmutabile in non esse vel generabile post non esse, solum sequi in hac duratione reperiri successionem quasi discretam respectu oppositi termini, eo modo quo illam explicuimus in aevo, quod non est inconveniens, sed eadem vel maiori ratione necessarium quam in aevo.

4. *Esse rerum corruptibilium non semper in fluxu consistit.*— Falsum autem est quod esse harum rerum corruptibilium in continua successione aut variatione consistat. Nam imprimis multae sunt res corruptibiles quae diu permanent sine acquisitione vel amissione alicuius partis substantiae suae vel entitatis, ut videre licet in auro et in lapidibus et fere in aliis rebus inanimatis, quae non facile patiuntur vel alterantur a suis contrariis agentibus. Et in accidentibus etiam permanentibus id est manifestum et specialiter in operationibus angelorum id inferius declarabimus. Deinde, licet in viventibus corruptibilibus continua vel fere continua sit amissio et acquisitio alicuius substantialis partis, quod suo etiam modo in igne experimur, tamen substantiale esse harum rerum non consistit in hac successione, sed illa indigent in aliqua actione sua ut per eam se in esse conservent. Tamen nihilominus tota ipsa substantia simpliciter permanens est, et partes illae quae successive acquiruntur, in facto esse permanenter durant, et quae successive corrumpuntur, habuerunt etiam esse permanens, quamvis corruptibile. Habent ergo hae res durationem permanentem, et ex se totam simul, quamvis, quia corruptibiles et partes etiam extensionis habent, ex accidenti contingat quasdam partes corrumpi aliis manentibus, vel etiam novas aggenerari et addi praeexistentibus, quod non mutat naturam et rationem durationis permanentis, nam id est accidentarium, per se autem est ut permaneant et possint esse simul.

5. *Duratio rerum permanentium corruptibilium ut differat ab aevo.*— Secundo, ex eodem principio colligimus hanc durationem esse diversae rationis ab aevo, prout de illo dictum est sectione praecedenti; nam, licet conveniant in ratione communi indivisibilis, permanentis ac dependentis durationis, differunt essentialiter in modo permanendi. Probatur quia haec duratio ita est permanens, ut sit ab intrinseco defectibilis; ergo differt essentialiter ab aevo, quod ab intrinseco deficere non potest; nam hi duo modi permanendi in esse non minorem habent differentiam in ratione durationis, quam habeant esse corruptibile et incorruptibile in ratione essendi. Sed quaeres quaenam duratio haec sit, cum non sit aeternitas, neque aevum, neque etiam possit esse tempus, cum non sit duratio successiva, sicut est tempus. Respondetur: si de re ipsa inquiritur quid sit, iam explicatum est per definitionem eius; est enim creata duratio permanens, ac defectibilis ab intrinseco. Si vero quaeratur quomodo nominanda sit, non est quaestio magni momenti. Quidam eam aevum appellant, non in proprietate superiori sectione

cuando en los vivientes corruptibles haya alguna pérdida o adquisición continua o casi continua de alguna parte sustancial, cosa que experimentamos también a su manera en el fuego, sin embargo, el ser sustancial de estas realidades no consiste en tal sucesión, sino que la necesitan en alguna acción suya, para conservarse en el ser por medio de ella. Pero, a pesar de todo, la totalidad de la sustancia es absolutamente permanente, y esas partes que se adquieren de modo sucesivo, duran permanentemente en su ser adquirido, y las que se corrompen de modo sucesivo, tuvieron también un ser permanente, aun cuando corruptible. Por consiguiente, esas realidades tienen duración permanente, y, de suyo, toda simultáneamente, aun cuando, por ser corruptibles y tener partes de extensión, acontezca accidentalmente que se corrompan algunas partes permaneciendo otras, o también que se acumulen las nuevas y se sumen a las preexistentes, cosa que no cambia la naturaleza y razón de la duración permanente, pues es algo accidental, y lo esencial es que permanezcan y puedan existir simultáneamente.

5. *Cómo difiere del evo la duración de las cosas permanentes corruptibles.*— En segundo lugar, inferimos del mismo principio que esta duración es de distinta clase que el evo, tal como se ha tratado de él en la sección anterior; pues, aun cuando convengan en la razón común de duración indivisible, permanente y dependiente, difieren esencialmente en el modo de permanecer. Se prueba porque esta duración es de tal manera permanente, que es intrínsecamente defectible; luego difiere esencialmente del evo, que intrínsecamente no es defectible; efectivamente, estos dos modos de permanecer en el ser no tienen menor diferencia en la razón de la duración de la que tienen el ser corruptible y el incorruptible en la razón de ser. Pero se preguntará cuál es esta duración, ya que no es ni eternidad, ni evo, ni puede tampoco ser tiempo, por no ser una duración sucesiva, como es el tiempo. Se responde que si acerca de la realidad misma se pregunta qué es, se ha explicado ya por su definición; es, pues, una duración creada permanente y defectible intrínsecamente. Pero si se pregunta cómo se la ha de llamar, la cosa no tiene gran importancia. Algunos la llaman evo, no con la propiedad explicada en la sección anterior, sino en cuanto se extiende esa palabra para signi-

ficar cualquier duración algo más prolongada. Y esto no me gusta tanto, porque el nombre de evo se ha apropiado ya a una significación más perfecta, y porque esa duración es indiferente con respecto a una más larga o más breve. Otros piensan que puede llamarse tiempo, no porque sea verdadera e intrínsecamente tiempo, ya que se mide con el tiempo, lo cual es también bastante impropio. Pero Durando, *In II*, dist. 2, q. 6, la llama instante permanente. Puede llamarse también duración de las realidades corruptibles. Finalmente, si no tiene asignado un nombre simple, puede llamársela por su definición o por otro término complejo; y no hay que insistir más en esto.

6. En tercer lugar se sigue de lo dicho que esta duración no es una medida real de la duración en cuanto a su permanencia y cuasi continuidad. Esto lo admiten todos en esta duración, aun cuando se refieran al evo en otro sentido. Sin embargo, se ha de probar de la misma manera, ya que esta duración no puede ser la medida intrínseca de aquella cosa de la cual es duración, puesto que ni se distingue realmente de ella, ni tampoco manifiesta, a manera de medida, su ser o su duración. Además, ninguna duración de esta clase es medida extrínseca de las otras, según el anterior concepto y propiedad, no sólo porque siendo de suyo indivisible en la permanencia, no puede servir de suyo al conocimiento como medida de la amplitud, o sea a manera de extensión; sino también porque esta duración es por sí indiferente para durar más o menos según una coexistencia con un tiempo real; y por ello, hablando en sentido esencial y preciso, ni aumenta ni disminuye; por consiguiente, no es de suyo una medida con aptitud para darnos conocimiento cierto de la cantidad o permanencia de otra duración. Finalmente, cuanto dijimos en este punto acerca del evo es común a esta duración, ya que la razón por la cual estas duraciones no son aptas de suyo para medir a la manera dicha, nace de la indivisibilidad y permanencia en que convienen, y no de la inmutabilidad intrínseca en que difieren. Y en esto no queda ya ninguna dificultad de alguna importancia, porque hemos dicho ya que no tratamos de la medida de la perfección, que puede atribuirse a una duración perfectísima en este orden respecto de

explicata, sed quatenus ea vox ad quamlibet longiorem durationem significandam extenditur. Quod non adeo placet, quia nomen aevi iam est appropriatum ad perfectiorem significationem, et quia haec duratio indifferens est ad longaevam et brevem. Alii putant posse vocari tempus, non quia vere ac intrinsece tempus sit, quia tempore mensuratur, quod etiam est satis improprium. Durandus vero, In II, dist. 2, q. 6, vocat eam instans permanens. Potest etiam vocari duratio rerum corruptibilium. Denique si non habet simplex nomen impositum, sua definitione vel alio termino complexo nominari potest; neque in hoc amplius insistendum est.

6. Tertio, sequitur ex dictis hanc durationem non esse realem mensuram durationis quoad permanentiam et quasi continuationem eius. Hoc admittunt omnes in hac duratione, etiamsi de aevo aliter loquantur. Est tamen eadem ratione probandum, quia haec duratio nec potest esse mensura intrinseca eius rei cuius est duratio, quia neque ab ea distinguitur in re, neque etiam notificat per modum mensurae esse aut durationem eius. Rursus nulla duratio huius ordinis est mensura extrinseca aliarum in praedicta ratione et proprietate, tum quia, cum per se sit indivisibilis quoad permanentiam, non potest per se deservire ad cognitionem ut mensura latitudinis seu per modum extensionis; tum etiam quia haec duratio est ex se indifferens ut plus vel minus duret secundum coexistentiam ad reale tempus; neque inde, per se ac praecise loquendo, augetur aut minuitur; ergo per se non est apta mensura ut certam cognitionem efficiat de quantitate vel permanentia alterius durationis. Denique, quae in hoc puncto de aevo diximus, communia sunt huic durationi, quia ratio ob quam hae durationes non sunt per se aptae ad mensurandum dicto modo, provenit ex indivisibilitate et permanentia in qua conveniunt, non ex immutabilitate intrinseca in qua differunt. Neque in hoc superest difficultas alicuius momenti, quia iam diximus nos non loqui de mensura perfectionis, quae ita potest attribui alicui dura-

las otras, del mismo modo que puede atribuirse en cualquier género a la especie más perfecta.

Cómo se multiplica esta duración

7. En cuarto lugar se infiere de lo dicho que esta duración no es en modo alguno una respecto de todas las cosas corruptibles; ya que si no es una en la razón de medida extrínseca y de duración, como tal, no queda ningún modo con el que pueda ser una. Por consiguiente, se multiplicará esta duración en cada una de las realidades que duran de acuerdo con su multitud, lo cual se concluye también fácilmente del primer principio establecido, de que esta duración es también intrínseca a la cosa que dura, de tal modo que en esa cosa no se distingue de ella. Por esto sucede también que de acuerdo con la variedad de las cosas que duran así, sean también varias las duraciones, en la misma proporción en que afirmamos esto acerca del evo. Luego esta duración es tanto de las sustancias como de los accidentes; ahora bien, en la sustancia es siempre material, en lo cual difiere del evo, que puede ser inmaterial y material. Y la razón es que la sustancia corruptible no puede ser más que material; en cambio la incorruptible puede ser material e inmaterial. Pero esta duración tal como se halla en los accidentes puede ser material e inmaterial, porque no sólo los accidentes materiales, sino también las operaciones inmateriales, que por lo demás son permanentes e indivisibles en cuanto a la extensión de la duración, pueden ser intrínsecamente corruptibles y transmutables en cuanto a su ser. De este modo, pues, las operaciones libres de los ángeles, ya sean de modo elicitivo, como las obras de la voluntad, ya de modo imperativo, como los actos del entendimiento, son defectibles y transmutables en el ser por la potencia intrínseca y por la capacidad de su causa, que en la medida de su libertad puede durar más o menos en esta operación, o bien pasar de una a otra. Me refiero a las operaciones libres; pues si se da en el ángel alguna operación totalmente necesaria por su naturaleza intrínseca, se la ha de tener por incorruptible y, consecuentemente, se ha de pensar que dura en el evo, como acerca

tioni perfectissimae in hoc ordine respectu aliarum, sicut potest attribui in quolibet genere perfectissimae speciei.

Quomodo haec duratio multiplicetur

7. Quarto, colligitur ex dictis hanc durationem nullo modo esse unam respectu omnium rerum corruptibilium; quia si non est una in ratione extrinsecae mensurae et durationis, ut sic, non superest modus quo sit una. Multiplicatur ergo haec duratio in singulis rebus durantibus iuxta earum multitudinem, quod etiam facile concluditur ex primo principio posito, quod haec etiam duratio est intrinseca rei duranti, adeo ut in re ab illa non distinguatur. Unde etiam fit ut iuxta varietatem rerum sic durantium, ipsae etiam durationes variae sint, eadem proportione qua idem diximus in aevo. Est ergo haec duratio tum substantiarum, tum etiam accidentium; sed in substantiis semper est materialis, in quo differt ab aevo, quod et immateriale et materiale esse potest. Et ratio est quia substantia corruptibilis non potest esse nisi materialis; incorruptibilis vero, et materialis et immaterialis esse potest. At vero duratio haec[1] prout est in accidentibus, et materialis et immaterialis esse potest; nam non solum materialia accidentia, sed etiam immateriales operationes alioqui permanentes et indivisibiles quoad extensionem durandi, possunt esse ab intrinseco corruptibiles et transmutabiles quoad suum esse. Sic enim operationes liberae angelorum sive elicitive ut opera voluntatis, sive imperative ut opera intellectus, sunt defectibiles et transmutabiles in esse per intrinsecam potentiam et capacitatem suae causae, quae pro sua libertate potest magis vel minus in huiusmodi operatione durare, vel ab una in aliam transire. Loquor autem de operationibus liberis; nam si quae est in angelo operatio omnino necessaria ex intrinseca natura, illa incorruptibilis censenda erit, et consequenter

[1] La sustitución, que hacen algunas ediciones, de *haec* por *aevi* nos parece poco acorde con el desarrollo de la idea que está exponiendo Suárez. (N. de los EE.)

del conocimiento natural con que se intuye un ángel a sí mismo piensa con probabilidad Santo Tomás, *Quodl.* V, a. 7. Pero ocurre lo contrario con otras operaciones que son de suyo transmutables.

Digresión acerca de los instantes angélicos y del tiempo que se compone de ellos

8. Y con esto se entiende también qué son los instantes angélicos que atribuyen los teólogos a las operaciones de los ángeles, exceptuándose únicamente a Escoto, que les atribuye la duración del evo, *In II*, dist. 2, q. 4, porque no ponderó suficientemente que esa diferencia de la duración mutable o inmutable intrínsecamente es esencial. Por consiguiente, la duración de esas operaciones libres y transmutables no puede ser el evo, y por ello para que se entienda que es distinta se ha llamado instante angélico. Instante, ciertamente, por causa de su indivisibilidad, y porque no permanece siempre, sino que pasa; y angélico, porque no pasa de modo indivisible como el instante de nuestro tiempo, sino que puede permanecer largo tiempo. Y de aquí sacó Durando el llamar instantes a todas las duraciones que se asemejan en la mencionada razón común. Pero esta doctrina de los instantes angélicos pertenece a Santo Tomás, y a otros que referiré después.

9. *Qué es el tiempo discreto.*—Pero como en esas operaciones de los ángeles se da una cierta sucesión, en cuanto pasa el ángel de una intelección o de una volición a otra, avanzan más los teólogos, y entre las duraciones de estas operaciones consideran también la sucesión no ciertamente continua, por tratarse de realidades indivisibles, sino discreta; y a esa duración que surge de tal sucesión la llaman tiempo discreto, porque dicen que se compone de los mencionados instantes indivisibles, que se suceden entre sí. Esta doctrina está tomada de Santo Tomás, I, q. 10, a. 5, ad 1, y q. 56, a. 3, y la admiten todos los tomistas, y Enrique, *Quodl.* XII, q. 8. De este tiempo piensan que hablaba S. Agustín, VIII *Genes. ad litter.*, c. 20, cuando dijo que Dios mueve a la criatura angélica durante el tiempo.

10. *Si el tiempo discreto constituye en sentido propio alguna especie.*—Se trata de una doctrina verdadera en cuanto a su contenido. Unicamente advierto

per aevum durare, sicut de cognitione naturali qua angelus se intuetur, probabiliter opinatur D. Thomas, Quodl. V, a. 7. Secus vero est de aliis operationibus ex se transmutabilibus.

De instantibus angelicis et tempore ex eis composito digressio

8. Atque hinc etiam intelligitur quae sint instantia angelica, quae theologi operationibus angelorum tribuunt, uno excepto Scoto, qui illis tribuit durationem aevi, In II, dist. 2, q. 4, quia non satis consideravit differentiam illam durationis ab intrinseco mutabilis vel immutabilis esse essentialem. Non potest ergo duratio illarum operationum liberarum et transmutabilium esse aevum et ideo, ut intelligeretur esse distincta, instans angelicum vocata est. Instans quidem propter indivisibilitatem, et quia non semper permanet, sed transit; angelicum vero, quia non indivisibiliter transit, sicut instans nostri temporis, sed diu permanere potest. Et hinc accepit Durandus ut omnes durationes similes in praedicta communi ratione instantia vocaret. Et haec doctrina de instantibus angelicis est D. Thomae et aliorum, quos statim referam.

9. *Quid sit tempus discretum.*— Quia vero in his angelorum operationibus quaedam successio reperitur, quatenus angelus ab una intellectione in aliam, vel ab una volitione in aliam transit, ideo ulterius progrediuntur theologi, et inter durationes harum operationum successionem etiam considerant non quidem continuam, cum sit inter res indivisibiles, sed discretam; et durationem illam, quae ex illa successione consurgit, tempus discretum vocant, quod aiunt componi ex dictis instantibus indivisibilibus sibi succedentibus. Quae doctrina sumitur ex D. Thoma, I, q. 10, a. 5, ad 1, et q. 56, a. 3, quam amplectuntur omnes thomistae, et Henric., Quodl. XII, q. 8. De quo tempore putant locutum fuisse August., VIII Genes. ad litter., c. 20, cum dixit movere Deum angelicam creaturam per tempus.

10. *Tempusne discretum aliquam speciem proprie constituat.*— Estque vera haec doctrina quoad rem quam continet. Solum adverto huiusmodi tempus discretum conside-

que este tiempo discreto no se ha de considerar a la manera de un ente que sea uno *per se*, o como perteneciente a alguna especie de cantidad, como piensa Enrique más arriba; en eso le ataca Escoto con razón, puesto que ni esos instantes son cantidades continuas, de tal manera que por ese motivo su número se haya de llamar en sentido propio especie de cantidad discreta; ni tampoco esa sucesión se da según algún orden esencial que tengan esos instantes entre sí, sino únicamente según la mutabilidad y voluntad del que obra. Igualmente, en este tiempo no se da alguna razón propia de medida en mayor grado que en sus instantes, ya que el número o la multitud no participa de la razón de medida, más que por razón de la unidad o por reducción a ella. Y, además, porque de ese tiempo angélico no puede deducirse certeza alguna acerca de las operaciones de otro ángel, ni en cuanto a su número, pues mientras un ángel—ya sea superior, ya inferior—permanece en una operación indivisible, puede tener otro la sucesión de varias, y al revés; ni tampoco por razón de la permanencia de cada una de las operaciones, por la misma razón, concretamente porque una operación indivisible puede durar en un solo ángel durante el tiempo discreto de varias operaciones de otro ángel, y al revés; y los instantes mismos, que son en sí indivisibles, son indiferentes para una duración más prolongada o más breve, y por ello no puede sacarse de ellos nada fijo y cierto para que se revistan de la razón de medida. Por esto, todas esas duraciones se han de considerar sólo en la razón absoluta de duraciones, y, de acuerdo con ella, guardan proporción con las cosas que duran, y se multiplican en ellas, como se explicó suficientemente. Después diremos si pueden medirse de algún modo, y mediante qué medida.

SECCION VIII

SI LAS COSAS SUCESIVAS TIENEN UNA DURACIÓN PROPIA QUE SEA TAMBIÉN SUCESIVA Y SE LLAME TIEMPO

1. Por lo dicho al fin de la sección precedente damos por supuesto que no tratamos ya aquí de la sucesión discreta, pues no solamente ha sido suficiente-

randum non esse per modum alicuius entis quod sit per se unum, aut tamquam pertinens ad aliquam speciem quantitatis, ut Henricus supra sentit; in quo merito ab Scoto impugnatur, quia neque illa instantia sunt quantitates continuae, ut ea ratione numerus eorum dicendus sit proprie species quantitatis discretae; neque etiam illa successio est secundum aliquem ordinem per se quem talia instantia inter se habeant, sed solum est ex mutabilitate et voluntate operantis. Item non magis est in hoc tempore aliqua propria ratio mensurae quam in instantibus eius, quia numerus vel multitudo non participant rationem mensurae nisi ratione unitatis, vel per reductionem ad illam. Et praeterea, quia ex hoc tempore angelico non potest sumi ulla certitudo de operationibus alterius angeli, neque quoad numerum earum, nam dum unus angelus, sive superior sive inferior, permanet in una indivisibili operatione, potest alius plurium successionem habere, et e converso; neque etiam quoad permanentiam singularum operationum, propter eamdem causam, scilicet, quia una operatio indivisibilis potest durare in uno angelo per tempus discretum plurium operationum alterius angeli, et e converso; et ipsa instantia, quae in se sunt indivisibilia, sunt indifferentia ad diuturnam vel brevem durationem, et ideo nihil fixum et certum potest in eis sumi ut induant rationem mensurae. Quapropter omnes hae durationes solum in absoluta ratione durationum considerandae sunt, et, secundum eam, proportionem servant ad res durantes, et in eis multiplicantur, ut satis explicatum est. An vero aliquo modo mensurari possint et per quam mensuram, inferius dicemus.

SECTIO VIII

AN DETUR ALIQUA DURATIO PROPRIA RERUM SUCCESSIVARUM, QUAE SUCCESSIVA ETIAM SIT ET TEMPUS APPELLETUR

1. Supponimus ex dictis in fine sectionis praecedentis hic iam non esse sermonem de

mente explicada allí de paso, y no tiene en la realidad una razón peculiar de duración, sino que en la razón de duración no añade nada peculiar a los instantes de que consta, fuera de la multiplicación y sucesión de una duración indivisible después de otra, que se da accidentalmente, ya que esencialmente no se ordena a la composición de una duración, ni cada una de las duraciones indivisibles son por su naturaleza partes de alguna duración íntegra o total. Tratamos, por tanto, de una duración que tiene sucesión continua, de la cual se ocupan los filósofos siguiendo a Aristóteles, en el lib. IV de la *Física*, por el hecho de que el tiempo físico parece acompañar al movimiento; sin embargo, lo mismo que la razón de movimiento y de sucesión continua es más abstracta que el movimiento corporal, tal como se dijo en lo que precede, igualmente esta duración sucesiva es de suyo más abstracta, pues incluso en las cosas que carecen de materia puede darse, como se verá, y por lo mismo, su estudio más detallado pertenece a la investigación metafísica igualmente.

2. Por tanto, podemos tratar de esta duración en dos sentidos. Primero, según su esencia real o sus especies; o bien en cuanto se considera en ella alguna razón de medida, que por más que no le sea esencial, como se probó antes en general, sin embargo no hay duda de que es de algún modo propiedad suya, sea en la realidad misma, sea en orden a la razón, y que se tome de manera ya activa, ya pasiva, como se explicará más adelante; así, pues, primeramente nos ocuparemos de la primera consideración, que es más propia del presente cometido.

Se muestra que existe el tiempo

3. En primer lugar, por tanto, es cierto que se da en las cosas esta duración sucesiva real, a la cual llamaremos ahora, bajo esta razón general, tiempo continuo, aun cuando parezca que esta palabra tiene una significación especial de acuerdo con el uso común, como ya diremos. Así, pues, esta afirmación la suponen todos los filósofos como evidente por sí, pues el común lenguaje y sentido de los hombres es que se da un tiempo en las cosas; apoyan este consentimiento las palabras

successione discreta, nam et ibi satis est obiter explicata, et in re non habet peculiarem rationem durationis, et in ratione durationis nihil peculiare addit ultra instantia ex quibus constat, praeter multiplicationem et successionem unius durationis indivisibilis post aliam, quae est per accidens, nam per se non ordinatur ad compositionem unius durationis, neque singulae ex illis durationibus indivisibilibus natura sua sunt partes alicuius integrae aut totalis durationis. Agimus ergo de duratione habente continuam successionem, de qua philosophi disputant cum Arist., In IV Phys., eo quod tempus physicum motum consequi videatur; tamen sicut ratio motus et successionis continuae abstractior est quam corporalis motus, ut in superioribus tactum est, ita haec successiva duratio ex se abstractior est, nam in rebus etiam materia carentibus inveniri potest, ut patebit, et ideo exacta eius consideratio ad metaphysicam etiam considerationem spectat.

2. Possumus ergo de hac duratione dupliciter tractare. Primo, secundum realem eius essentiam aut species; vel secundum quod in ea consideratur aliqua ratio mensurae, quae licet illi essentialis non sit, ut supra in communi probatum est, tamen non est dubium quin sit aliquo modo proprietas eius, sive in re ipsa, sive in ordine ad rationem, et aut active aut passive sumpta, ut postea declarabitur; prius enim de priori consideratione dicemus, quae magis propria est praesentis instituti.

Tempus esse ostenditur

3. Primo igitur certum est dari in rebus huiusmodi realem durationem successivam, quam nunc sub hac generali ratione tempus continuum appellemus, quamvis haec vox iuxta communem usum etiam specialem significationem habere videatur, ut dicemus. Hanc igitur assertionem omnes philosophi tamquam per se notam supponunt; nam communis vox et sensus hominum est dari tempus in rebus; cui consensioni favent illa

de la Escritura en el *Génesis*, 1: *Para que existan a lo largo de los tiempos, de los días y de los años*. Pues, aunque con ellas no se pruebe que en el tiempo de que ahí se trata, y de que hablan comúnmente los hombres o del que se sirven para medir sus acciones, no se incluya nada de razón, se prueba, sin embargo, que hay en las cosas una duración real sucesiva, que puede tomarse para esa función de medir, y que es fundamento de esa institución que puede llevar a cabo la razón humana. Pero la razón de la conclusión es que todo ente real existente y que permanece en su existencia, tiene alguna duración real que le es proporcionada, como se ve por lo dicho en la sección I; pero entre los entes se dan algunos sucesivos, que existen de tal manera que necesariamente permanecen en su ser por un momento, pues esto es algo unido necesariamente a la sucesión; luego, en dichas cosas se da una duración real proporcionada a ellas. Por tanto, de la misma manera que el ser de una realidad sucesiva no dura de tal modo que permanezca totalmente idéntico en todo el transcurso de su duración, sino de tal manera que una de sus partes sobrevenga después de otra, así la duración de ese ser no tiene permanencia estable, sino fluyente, si es que merece el nombre de permanencia; sin embargo, hablando en sentido general permanece o dura mientras no cesa su flujo ni se termina. La consecuencia es clara partiendo también del principio general antes establecido, de que la duración acompaña al ser, o que más bien es idéntico con ella en la realidad. Por ello se ve cuánta diferencia hay entre esta duración y las otras de que hemos tratado ya; porque las otras tienen su propia permanencia en el mismo ser en el cual o existen por sí, o son conservadas por otro; ésta, en cambio, más bien no permanece nunca en el mismo ser bajo el mismo aspecto, sino que varía continuamente según nuevas partes, por razón de las cuales se dice que permanece mientras existe alguna parte suya, o mientras se produce

El tiempo se halla solamente en el movimiento

4. Y de este principio se sigue que tal duración no puede darse más que en el movimiento sucesivo y continuo, tal como se deduce claramente de Aristóteles, lib. V de la *Metafísica*, c. 13, donde por este motivo dice que el tiempo tiene su

Scripturae verba, Genes., 1: *Ut sint in tempora, et dies, et annos*. Quamquam enim ex his non probetur in tempore, de quo ibi est sermo et de quo homines communiter loquuntur, quove ad mensurandas suas actiones utuntur, nihil rationis includi, probatur tamen esse in rebus durationem realem successivam, quae ad illud munus mensurandi potest assumi, quaeque fundamentum est illius institutionis, quam humana ratio potest efficere. Ratio vero conclusionis est quia omne ens realiter existens et in sua existentia permanens habet aliquam realem durationem sibi proportionatam, ut patet ex dictis in prima sectione; sed inter entia dantur quaedam successiva, quae ita existunt ut necessario per aliquam moram in suo esse permaneant, nam hoc intrinsece annexum est successioni; ergo est in huiusmodi rebus duratio realis illis proportionata. Sicut ergo esse rei successivae non ita durat ut idem omnino permaneat in tota mora suae durationis, sed ita ut pars eius post partem adveniat, ita duratio talis esse non habet permanentiam stabilem, sed fluentem, si tamen nomen permanentiae meretur; late tamen loquendo permanet seu durat, quamdiu fluxus eius non cessat aut finitur. Patet consequentia ex generali etiam principio supra posito quod duratio comitatur esse, vel in re potius est idem cum illo. Unde constat quantum discriminis sit inter hanc durationem et alias, de quibus iam egimus; nam aliae habent propriam permanentiam in eodem esse in quo vel ex se sunt, vel ab alio conservantur; haec vero potius nunquam permanet in eodem esse secundum idem, sed continue variatur secundum novas partes, ratione quarum permanere dicitur, quamdiu aliqua pars eius existit seu fit.

Tempus in solo motu reperiri

4. Atque ex hoc principio sequitur huiusmodi durationem esse non posse nisi in motu successivo et continuo, prout aperte sumitur ex Aristotele, V Metaph., c. 13, ubi hac ratione dicit tempus habere exten-

extensión por el movimiento; pero, la extensión del tiempo no es otra cosa que su sucesión continua. Y por ello, también en el lib. IV de la *Física* define el tiempo por el movimiento, diciendo que es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior; y así en esto todos están de acuerdo. Y la razón es que la duración como tal supone, al menos en el orden conceptual, al ser del cual es duración, y fuera de él no se encuentra; ahora bien, en la realidad no hay ningún ente sucesivo que pueda suponerse para la duración sucesiva, más que el movimiento; por consiguiente, esa duración no puede ser otra que el movimiento. La mayor es clara por la sección I, y la menor se conoce por inducción filosófica. Y la razón es que no hay nada *per se* en la sucesión continua, más que en cuanto se halla en proceso, mediante el cual no adquiere su ser a un tiempo, sino poco a poco; luego la sucesión continua primaria y esencialmente está sólo en el movimiento. Sin embargo, es preciso abarcar en el movimiento a la acción y a la pasión, pues éstas pueden consistir también en una sucesión continua; pero como en la realidad no se distinguen éstas del movimiento, sino únicamente por precisión mental, por ello quedan incluidas con todo derecho en el movimiento, y en tanto tienen sucesión en cuanto pertenecen de modo activo o pasivo a la emanación actual del efecto respecto de su causa; por consiguiente, la duración sucesiva se halla únicamente en el movimiento continuo sucesivo.

5. Se dirá que además del movimiento parecen encontrarse algunas realidades que poseen su ser en una sucesión continua, como, por ejemplo, el sonido, la voz, el ímpetu y otras parecidas; más todavía, siempre que una cosa se produce por movimiento, no solamente hay sucesión en el movimiento mismo, sino también en el término que se produce por el movimiento, en cuanto adquiere una parte tras otra. Se responde que las cualidades, hablando en sentido propio y esencial, no son transeúntes, sino dependientes de sus causas; sin embargo, como a veces dependen del movimiento como de su causa, o al menos como de una condición necesaria para que existan, por ello duran poco y pasan con el movimiento. Por lo cual, el sonido, aunque bajo ese aspecto pueda decirse fácilmente que es transeúnte o fluyente, sin embargo no tiene propiamente un ser que consista en la sucesión, pues en realidad varias partes suyas permanecen simultáneamente, y permanecen

sionem suam a motu; non est autem aliud extensio temporis quam continua eius successio. Et ideo etiam in IV Phys., tempus per motum definit dicens esse numerum motus secundum prius et posterius; et ita in hoc omnes etiam conveniunt. Et ratio est quia duratio ut sic supponit saltem ordine rationis esse cuius est duratio, et extra illud non reperitur; sed in rerum natura nullum est ens successivum quod supponi possit ad durationem successivam, nisi motus; ergo haec duratio non potest esse nisi motus. Maior constat ex prima sectione, et minor est nota philosophica inductione. Et ratio est quia nihil est per se in continua successione, nisi quatenus est in fieri, per quod non simul, sed paulatim acquirit suum esse; ergo continua successio primo ac per se est tantum in motu. Oportet tamen sub motu comprehendere actionem et passionem; nam hae possunt etiam consistere in successione continua; quia vero hae in re non distinguuntur a motu, sed praecisione mentis, ideo sub motu merito comprehenduntur, et in tantum successionem habent in quantum vel active vel passive pertinent ad actualem emanationem effectus a sua causa; duratio ergo successiva solum in motu continuo successivo reperitur.

5. Dices: praeter motum videntur esse aliquae res quae suum esse habent in continua successione, ut sonus, verbi gratia, vox, impetus, et alia huiusmodi; immo, quoties res fit per motum, non solum est successio in ipso motu, sed etiam in termino qui fit per motum, quatenus partem post partem acquirit. Respondetur qualitates non esse proprie ac per se loquendo transeuntes, sed dependentes a suis causis; tamen, quia interdum pendent a motu ut a causa, vel saltem ut a conditione necessaria ut sint, ideo parum durant et transeunt cum motu. Unde sonus, quamvis ea ratione dici possit facile transiens aut fluens, non tamen habet proprie suum esse in successione consistens, nam revera plures partes eius simul manent

en el ser durante algún tiempo. Y esto se ve más claramente en el ímpetu. Pero el término del movimiento, aunque se produzca poco a poco, sin embargo, en cuanto a su ser, permanece todo a un mismo tiempo; por lo cual, hablando de modo esencial y absoluto, ni tiene ni requiere una sucesión intrínseca; por ello, la sucesión continua en el ser se atribuye esencial y primariamente sólo al movimiento.

De qué modo se halla el tiempo en todo movimiento

6. Y de esto se sigue además que en todo movimiento continuo hay una duración sucesiva intrínseca y real, y consiguientemente, si con el nombre de tiempo se designa únicamente dicha sucesión, se sigue que no es uno e idéntico el tiempo de todos los movimientos, sino que se multiplica según el número y multitud de los movimientos, y que varía también de acuerdo con la diversidad de movimientos. En este sentido afirmaron muchos filósofos que el tiempo no es solamente uno, sino varios. Está de acuerdo con ese parecer S. Agustín, lib. XI de las *Confesiones*, c. 23, cuando dice: *Oí de cierto hombre docto que los movimientos del sol y de la luna y de los astros, son ellos mismos los tiempos y los años. ¿Por qué, pues, no son los tiempos más bien los movimientos de todos los cuerpos? ¿O es que si cesasen los astros del cielo y se moviese la rueda de un alfarero no habría tiempo?* Y más abajo: *Que no me diga a mí nadie que los movimientos de los cuerpos celestes son los tiempos, porque cuando se detuvo el sol por la plegaria de alguno, con el fin de que el victorioso Josué continuase la batalla, el sol se detenía, pero el tiempo continuaba; ciertamente, se llevó a cabo y se terminó aquella batalla por el propio espacio de tiempo suyo, que le era suficiente.* Y se prueba la afirmación con la misma razón y con los mismos principios con que probamos una parecida para el evo, y para la duración de las realidades permanentes corruptibles: efectivamente, toda realidad que tiene alguna permanencia en su ser real, dura con toda propiedad en tal ser, porque durar no es otra cosa que permanecer en el ser; ahora bien, los movimientos permanecen sucesivamente en su ser real, cualquiera que sea; por consiguiente, duran. Por otra parte, toda realidad que dura en el ser real, dura mediante una duración real e intrínseca; luego, cual-

et aliquandiu permanent in esse. Et idem clarius constat de impetu. Terminus autem motus, licet paulatim fiat, tamen secundum suum esse totus simul permanet; unde per se ac simpliciter loquendo, neque habet neque requirit intrinsecam successionem; ideoque continua successio in esse soli motui per se primo tribuitur.

Quomodo tempus sit in omni motu

6. Atque hinc ulterius sequitur in omni motu continuo esse intrinsecam et realem durationem successivam, et consequenter, si nomine temporis sola huiusmodi duratio significetur, sequitur non esse unum et idem tempus omnium motuum, sed multiplicari iuxta numerum et multitudinem motuum, et variari etiam iuxta motuum diversitatem. Quo sensu dixerunt multi philosophi tempus non esse unum tantum, sed plura. Cui sententiae consonat D. August., lib. XI Confess., c. 23, dicens: *Audivi a quodam homine docto quod solis et lunae ac siderum motus, ipsa sint tempora et anni. Cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora? An vero si cessarent caeli lumina, et movereur rota figuli, non esset tempus?* Et infra: *Nemo ergo mihi dicat caelestium corporum motus esse tempora, quia et cuiusdam voto cum sol stetisset, ut victor Iosue proelium perageret, sol stabat, sed tempus ibat; per suum quippe spatium temporis, quod ei sufficeret, illa pugna gesta atque finita est.* Probatur autem assertio eadem ratione et ex eisdem principiis quibus similem probavimus de aevo et de duratione rerum permanentium corruptibilium: nam omnis res quae in suo esse reali habet aliquam permanentiam durat proprie in tali esse, quia durare nihil aliud est quam permanere in esse; sed motus successive permanent in suo esse reali, qualecumque illud sit; ergo durant. Rursus, omnis res quae in esse reali durat, per durationem realem et intrinsecam durat; ergo quaelibet ex his rebus durat per

quiera de esas cosas dura por una duración real que le es intrínseca; por tanto, esas duraciones se multiplican de acuerdo con la muchedumbre de cosas que duran así. Y con esto se ve, además, que según la variedad de movimientos continuos se da una variedad en estas duraciones, ya que tienen la misma razón y proporción.

Varias divisiones del tiempo

7. *El tiempo se divide en corpóreo y espiritual.*—Y aquí tuvo su origen la división primaria del tiempo continuo, de la cual se valen también los teólogos; dividen efectivamente el tiempo en material y espiritual; es material el tiempo físico que se consume en los movimientos corporales; en cambio, es espiritual el que se da en los movimientos espirituales de los ángeles. Y esto no se ha de entender acerca de los movimientos que provienen eficientemente de los ángeles, pues también los movimientos de los cuerpos pueden ser hechos eficientemente por los ángeles, y en ellos se da una verdadera acción transeúnte del ángel que mueve; sin embargo, su duración pertenece al tiempo material, ya que de suyo y formalmente la acción y el movimiento son materiales, aun cuando digan referencia a una causa inmaterial extrínseca. Sino que hay que entenderlo de los movimientos que existen en los mismos ángeles; efectivamente, éstos pueden también moverse continuamente, si quieren, en sentido local con un movimiento propio recibido en ellos, como expondremos en la disputación siguiente, y mientras se mueven así, consumen necesariamente un tiempo, ya que la sucesión continua no puede concebirse sin tiempo. Por lo cual, de la misma manera que por ese tiempo dura dicho movimiento, así tiene también en sí la duración intrínseca espiritual y sucesiva, que se llama tiempo inmaterial. Y este tiempo puede advertirse también en alguna mutación sucesiva de intensificación o aumento espiritual, que puede hallarse en los actos del entendimiento o de la voluntad angélica, la cual puede, según su libertad, operar de manera más intensa o más remisa conociendo o amando, y así puede también pretender un mismo acto de manera cada vez más continua, empleando continuamente también un mayor ímpetu de sus fuerzas mediante su vo-

durationem realem sibi intrinsecam; ergo multiplicantur hae durationes iuxta multitudinem earum rerum quae sic durant. Atque hinc ulterius constat, iuxta varietatem motuum continuorum esse varietatem in his durationibus, nam est eadem ratio et proportio.

Variae temporis divisiones

7. *Tempus dividitur in corporeum et spirituale.*— Et hinc ortum habuit primaria divisio temporis continui, qua etiam theologi utuntur; dividunt enim tempus in materiale et spirituale: materiale est hoc physicum quod in corporalibus motibus consumitur; spirituale vero est quod invenitur in motibus spiritualibus angelorum. Quod non est intelligendum de motibus qui ab angelis effective proveniunt, nam etiam motus corporum effective fieri possunt ab angelis, et in eis est vera actio transiens angeli moventis; tamen duratio eius ad materiale tempus pertinet, quia in se ac formaliter actio et motus materiales sunt, etiamsi extrinsecam causam immaterialem respiciant. Sed intelligendum est de motibus qui in ipsismet angelis existunt; possunt enim etiam illi moveri continue, si velint, localiter proprio motu in eis recepto, ut in sequenti disputatione attingemus, et dum sic moventur, tempus necessario consumunt, quia successio continua non potest intelligi sine tempore. Unde, sicut per illud tempus durat talis motus, ita in se habet intrinsecam durationem spiritualem et successivam, quae tempus immateriale appellatur. Quod etiam tempus cerni potest in quadam mutatione successiva spiritualis intensionis seu augmenti, quod inveniri potest in actibus intellectus vel voluntatis angelicae, quae pro sua libertate potest intensius vel remissius operari cognoscendo vel amando, et ita etiam potest eumdem actum magis ac magis continue intendere, continue etiam adhibendo maiorem conatum suarum virium per voluntatem suam. Quam-

luntad. Pues aunque este modo de operar no sea necesario para el ángel, ni tal vez muy conforme con su naturaleza, ya que con toda facilidad puede obrar con todo el ímpetu que le es connatural, sin embargo, absolutamente no repugna, y queda bajo la voluntad angélica, ya que no pretende con esos actos más que lo que quiere.

8. Y en cuanto a esto, se da la misma razón acerca del alma separada. Es más, tiene aplicación incluso en el estado de unión. Pues aunque pretendan muchos que las operaciones del entendimiento y de la voluntad del alma unida se miden por el tiempo material, por razón de una cierta concomitancia y dependencia respecto de los fantasmas, sobre lo cual trataremos después, sin embargo no puede sentir nadie con probabilidad que la duración intrínseca de esos actos sea el tiempo material, dado que dichos actos son en sí y en su ser inmateriales, y su duración intrínseca no se distingue de su ser; luego esa duración es inmaterial. Por lo cual, si el acto se produce de manera repentina e indivisible, y permanece así, su duración será un instante indivisible cuasi angélico o permanente; pero si acontece que la intensidad de dicho acto se produce e intensifica por una sucesión continua, su duración será, sin duda, un tiempo inmaterial. Y por el mismo motivo, si el hábito de la mente o del alma se intensifica de manera sucesiva y continua, esa alteración espiritual—por llamarla así—incluye una duración espiritual sucesiva y continua, que pertenece a este tiempo espiritual; y de manera proporcional, en los movimientos materiales, sea de aumento o de alteración, o locales, se incluye un tiempo propio material. Y cuán grande sea la diversidad que se da entre esas duraciones puede entenderse por la diversidad de los movimientos en que están, guardando la proporción con lo que dijimos acerca de las restantes duraciones; después nos ocuparemos de una diferencia peculiar entre las sucesiones de esas duraciones.

quam enim hic modus operandi non sit angelo necessarius, nec fortasse multum accommodatus naturae illius, nam facillime potest toto conatu sibi connaturali operari, tamen simpliciter non repugnat subestque angelicae voluntati, quia non plus conatur in his actibus quam vult.

8. Et quoad hoc, eadem est ratio de anima separata. Immo etiam in coniuncta locum habet. Nam, licet multi contendant operationes intellectus et voluntatis animae coniunctae mensurari materiali tempore, propter concomitantiam et dependentiam aliquam a phantasmatibus, de quo postea videbimus, tamen nemo probabiliter sentire potest durationem intrinsecam horum actuum esse materiale tempus, cum ipsimet actus in se et in suo esse immateriales sint et intrinseca duratio ab eorum esse non distinguatur; est ergo illa duratio immaterialis. Unde si actus subito et indivisibiliter fiat et ita permaneat, duratio eius erit indivisibile instans quasi angelicum seu permanens; si vero contingat intensionem talis actus successione continua fieri et augeri, duratio eius sine dubio erit immateriale tempus. Et eadem ratione, si habitus mentis seu animae successive ac continue intendatur, illa spiritualis alteratio (ut sic dicam) intrinsecam durationem spiritualem successivam et continuam includit, quae ad hoc tempus spirituale pertinet; atque proportionali modo in motibus materialibus sive augmentationis, sive alterationis, sive localibus, proprium materiale tempus includitur. Quanta vero sit diversitas inter has durationes, ex diversitate motuum quibus insunt intelligi potest cum proportione ad ea quae de caeteris durationibus diximus; quamdam vero peculiarem differentiam inter successiones harum durationum infra tractabimus.

SECCION IX

¿SE DISTINGUE REALMENTE EL TIEMPO DEL MOVIMIENTO?

1. *El tiempo se distingue del movimiento por la sola razón.*—Esta cuestión se define fácilmente también por lo dicho. Hay que decir, en efecto, que el tiempo no se distingue del movimiento realmente, sino sólo racionalmente con fundamento en la realidad. La primera parte es clara por el principio general de que la duración en la realidad no se distingue de aquel ser del cual es duración; ahora bien, el tiempo es la duración del movimiento; luego no se distingue del movimiento mismo en la realidad, sino sólo conceptualmente. Y en esto no puede darse una razón peculiar por la cual haya una distinción mayor entre el movimiento y su duración que entre las demás cosas y sus duraciones; más aún, en cierto modo aparece de manera más clara que estas cosas no pueden distinguirse en el movimiento *ex natura rei*. La razón es que es totalmente inseparable del movimiento sucesivo alguna pausa y permanencia en el ser; por ello, precisamente porque el movimiento se da en la realidad, aun cuando separemos toda realidad o modo distinto de él *ex natura rei*, permanece necesariamente en el ser y consume algún momento; por consiguiente, dado que el tiempo no es otra cosa que el momento del movimiento mismo, no puede suceder que se distinga *ex natura rei*. Y no discrepa de esto la definición de tiempo propuesta por Aristóteles, que es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior, es decir, que es el número de las partes del movimiento que se suceden según lo anterior y lo posterior; luego las partes mismas del movimiento son las que componen el tiempo según ese modo de existencia que tienen en la realidad, el cual se da sólo según la sucesión de anterior y de posterior, pues por esto mismo producen la pausa y la permanencia en el ser del movimiento mismo; por consiguiente, tampoco el tiempo mismo se distingue realmente de este movimiento.

2. En cambio, la parte segunda que trata de la distinción de razón, la admiten todos, y tiene su fundamento no sólo en Aristóteles, sino también en el modo co-

SECTIO IX

AN TEMPUS IN RE DISTINGUATUR A MOTU

1. *Ratione sola tempus a motu distinguitur.*— Haec quaestio facile etiam ex dictis definitur. Dicendum est enim tempus non distingui a motu secundum rem, sed tantum secundum rationem, cum fundamento in re. Prior pars probatur ex generali principio, quod duratio in re non distinguitur ab illo esse cuius est duratio; sed tempus est duratio motus; ergo in re non distinguitur ab ipso motu, sed tantum ratione. Neque potest in hoc reddi aliqua specialis ratio ob quam maior distinctio sit inter motum et durationem eius quam inter res alias et durationes earum; quin potius clarius quodammodo apparet non posse haec in motu distingui ex natura rei. Quia omnino inseparabilis est a motu successivo aliqua mora et permanentia in esse; unde ex hoc praecise quod motus sit in rerum natura, etiamsi omnem rem vel modum ex natura rei distinctum ab illo separemus, necessario permanet in esse et consumit aliquam moram; ergo, cum tempus nihil aliud sit quam mora ipsius motus, fieri non potest ut ex natura rei distinguantur. Neque ab hoc discordat definitio temporis ab Aristotele data, quod sit numerus motus secundum prius et posterius, id est, quod sit numerus partium motus sibi succedentium secundum prius et posterius; ergo ipsaemet partes motus sunt quae tempus componunt secundum illum existentiae modum quem habent in rerum natura, qui solum est secundum successionem prioris et posterioris; nam hoc ipso efficiunt moram et permanentiam in esse ipsius motus; ergo et tempus ipsum non distinguitur in re ab hoc motu.

2. Secunda vero pars de distinctione rationis ab omnibus admittitur, habetque fundamentum non solum in Aristotele, sed etiam

mún de hablar. Todos, efectivamente, hablan del tiempo y el movimiento como de cosas diversas, y no piensan que esas palabras sean sinónimas. Por ello, S. Agustín en el libro XI de las *Confesiones*, c. 24, dice: *¿Mandas que lo apruebe, si alguien dice que el tiempo es el movimiento del cuerpo? No lo mandas, pues no he oído que se mueva ningún cuerpo más que en el tiempo;* y, al final, concluye: *Por consiguiente, el tiempo no es el movimiento del cuerpo.* Puede probarse igualmente con la razón, porque el movimiento de modo formal y precisivo dice únicamente camino hacia un término; el tiempo, en cambio, dice una pausa o permanencia en el ser, pausa que ese movimiento necesariamente tiene; por consiguiente, estas cosas se distinguen al menos conceptualmente.

Dificultad principal acerca de la distinción del movimiento y el tiempo

3. Pero en contra de esto hay una objeción corriente y no fácil, que se tocó en lo que precede: que en un mismo movimiento puede haber un tiempo mayor o menor, y al revés, que en un movimiento mayor en el doble, puede haber un tiempo igual; por consiguiente, tienen una distinción mayor que la de razón. Se prueba la consecuencia, porque toda separación real es indicio cierto de alguna distinción en la realidad misma, como es claro por lo dicho anteriormente, en la disp. VII; ahora bien, ésta es una separación en la realidad, pues, aun cuando el tiempo no pueda separarse absolutamente del movimiento, puede, sin embargo, separarse un tiempo cualquiera determinado, y esto basta para ser indicio de distinción. De la misma manera que no puede tampoco conservarse el cuerpo privado de todo *donde;* sin embargo, como puede separarse de cualquier *donde* determinado, es un argumento suficiente de la distinción *ex natura rei*. Y que sea así en el caso presente, se explica probando el antecedente. En efecto, si el primer móvil se mueve con una velocidad mayor en el doble, el recorrido total del sol sería un movimiento igual a lo que es ahora, pues sería el tránsito íntegro igual de un móvil por un espacio igual; en cambio, su tiempo no sería el mismo que es ahora; efectivamente, ahora es el tiempo de un día entero, y entonces sería solamente el de medio día, y así puede disminuirse hasta el infinito el tiempo en el mismo movimiento, de igual manera que un mismo movimiento puede hacerse más veloz

in communi modo loquendi. Omnes enim de motu et tempore ut de diversis loquuntur, et non putant illas voces esse synonymas. Unde Aug., XI Confes., c. 24: *Iubes, inquit, ut approbem, si quis dicat tempus esse motum corporis? non iubes, nam corpus nullum nisi in tempore moveri audio;* et in fine concludit: *Non est ergo tempus corporis motus.* Ratione item probari potest, quia motus formaliter ac praecise solum dicit viam ad terminum; tempus autem dicit moram seu permanentiam in esse, quam necessario habet talis motus; ergo distinguuntur haec saltem secundum rationem.

Difficultas praecipua circa distinctionem motus et temporis

3. Sed contra hoc est communis et non facilis obiectio in superioribus tacta, quia in eodem motu potest esse maius et minus tempus, et e converso in duplo maiori motu potest esse aequale tempus: ergo distinguuntur plusquam ratione. Probatur consequentia, quia omnis separatio in re est certum indicium alicuius distinctionis in re ipsa, ut patet ex dictis supra, disp. VII; haec autem est aliqua separatio in re, nam, licet a motu non possit absolute separari tempus, potest tamen separari quodlibet tempus signatum, quod sufficit ad signum distinctionis. Sicut etiam non potest corpus conservari sine omni *ubi;* quia tamen separari potest a quolibet *ubi* signato, sufficiens argumentum est distinctionis ex natura rei. Quod vero ita sit in praesenti, declaratur probando antecedens. Nam, si primum mobile duplo maiori velocitate moveretur, circulatio integra solis aequalis motus esset ac nunc est, nam esset integer transitus aequalis mobilis per aequale spatium; tempus autem eius non esset idem quod nunc est; nunc enim est tempus integrae diei, tunc autem solum esset semidiei, et ita potest tempus in eodem motu in infinitum diminui, sicut potest idem motus in infinitum velocior fieri. Et e con-

hasta el infinito. Y al revés, si el sol se moviese con más lentitud, podría consumir en un recorrido, por ejemplo, dos días íntegros; y entonces, el tiempo sería mayor en el doble; por consiguiente, hay en la realidad algo distinto del movimiento, puesto que a un mismo movimiento se hace una adición o disminución de tiempo.

Respuesta primera

4. Se responde en primer lugar que una cosa es que en un movimiento haya más o menos duración real, y otra que el movimiento mismo dure más o menos, según una coexistencia con otro tiempo extrínseco, ya sea verdadero o fingido e imaginario. Pues de igual manera que una misma duración permanente, que en sí no crece ni disminuye realmente, se dice que dura más o menos por coexistencia o comparación con el tiempo real o imaginario, y de ahí no se deduce una distinción real entre esa duración—ya se la considere en sí misma, ya como mayor o menor—y el ser ese del cual es duración, ya que todo el ser mismo permanece con esa duración, así de manera proporcional hay que pensar que sucede en la duración sucesiva. Efectivamente, en un mismo movimiento, por ejemplo, de un recorrido del cielo hay una misma duración real, ya que es uno mismo el ser real de tal movimiento, y, por consiguiente, es una misma su permanencia real, aun cuando toda aquella duración pueda durar más o menos por comparación con un tiempo extrínseco, o con una sucesión imaginaria, de acuerdo con el tránsito más o menos rápido de ese movimiento.

5. Y así, al argumento se le niega que en un mismo o igual movimiento haya mayor o menor duración, en cuanto a su entidad real, y no prueba esto el argumento allí propuesto de la velocidad o lentitud del movimiento, sino que prueba únicamente que un movimiento igual puede durar más o menos, lo cual, sin embargo, no proviene de que tenga más partes de duración o mayores, sino del hecho de que tiene aquellas partes de la duración más o menos transeúntes (por decirlo así), o más o menos comprimidas y unidas, y ello nace de la velocidad del movimiento. Se explica esto así: se dice que es igual aquel movimiento que tiene partes

verso, si sol tardius moveretur, posset duos, verbi gratia, integros dies in una circulatione consumere, et tunc motus esset aequalis ei qui nunc est in uno die; tempus autem esset duplo maius; ergo est in re aliquid distinctum a motu, quandoquidem eidem motui fit additio vel diminutio temporis.

Prima responsio

4. Respondetur primo aliud esse in aliquo motu esse plus vel minus durationis realis, aliud vero quod motus ipse plus vel minus duret, secundum coexistentiam ad aliud tempus extrinsecum, aut verum, aut conceptum seu imaginarium. Sicut enim eadem duratio permanens, quae in se non crescit aut minuitur realiter, denominatur magis vel minus durare per coexistentiam aut comparationem ad tempus reale vel imaginarium, et inde non colligitur distinctio in re inter durationem illam, vel secundum se consideratam, vel ut maiorem aut minorem, et illud esse cuius est duratio, quia totum ipsum esse permanet cum illa duratione, ita proportionali modo censendum est contingere in duratione successiva. Nam in eodem motu, verbi gratia, unius circulationis caeli, eadem est realis duratio, quia idem est reale esse talis motus, et consequenter eadem est realis permanentia eius, quamquam tota illa duratio per comparationem ad extrinsecum tempus, vel ad successionem imaginariam, magis vel minus durare posset iuxta velociorem vel tardiorem transitum illius motus.

5. Atque ita ad argumentum negatur in eodem seu aequali motu esse maiorem aut minorem durationem quoad realem entitatem eius, neque id probat argumentum ibi factum ex velocitate vel tarditate motus, sed probat tantum aequalem motum posse magis vel minus durare, quod tamen non provenit ex eo quod habet plures vel maiores partes durationis, sed ex eo quod illas partes habet magis aut minus transeuntes (ut ita dicam), vel magis et minus quasi compressas et coniunctas, quod provenit ex velocitate motus. Quod ita declaro, quia motus ille dicitur aequalis qui habet aequales partes cor-

iguales que corresponden a las partes del espacio; ahora bien, no hay allí parte alguna de movimiento que no tenga una parte de duración igualmente distinta de la duración parcial de la otra parte, como es distinta una parte del movimiento respecto de otra; por consiguiente, hay en ese movimiento tantas partes de duración cuantas son las partes del movimiento, e iguales en cuanto a su entidad; por consiguiente, lo mismo que ese movimiento se dice siempre igual por esa causa, así la duración será siempre igual en cuanto a la entidad o realidad de la duración. Y además, del mismo modo que ese movimiento, aun cuando sea igual, se dice más lento o más veloz por razón del diverso modo de tránsito o de extensión que tiene por el espacio, así esa duración, aun cuando realmente sea la misma o igual, se dice que dura más o menos por la mayor velocidad del movimiento y por lo menor extensión de las partes en comparación con la sucesión imaginaria.

Segunda respuesta

6. En segundo lugar, para explicar más esto se responde que el movimiento lento y el rápido por un mismo espacio, aun cuando se diga que son iguales, tienen, sin embargo, en la realidad un cierto modo de ser distinto *ex natura rei;* pues que el movimiento sea veloz es un modo real, ya que el hecho de que sea veloz el movimiento ni es algo fingido por la razón ni es una denominación extrínseca, sino que conviene de manera intrínseca al movimiento mismo; luego es un modo real suyo; por ello no hay duda de que el movimiento lento y el rápido se distingan en la realidad al menos en cuanto a esos modos diversos. Por más que es incierto si en el movimiento veloz se distingue el movimiento mismo realmente, en cuanto a su sustancia, respecto de su velocidad, como de un modo distinto *ex natura* rei, y de manera semejante el movimiento lento respecto de su lentitud, o si esos dos movimientos son distintos entre sí, sin ninguna distinción que se dé en cada uno de ellos entre la sustancia del movimiento y el modo de velocidad o de lentitud. Y esto, de tal manera que el movimiento veloz no es en la realidad algo compuesto del movimiento y el modo del movimiento, sino que es un cierto movimiento simple, que se constituye por sí mismo de esta manera, y consiguientemente el movimiento lento y el veloz se distinguen siempre como dos

respondentes partibus spatii; sed nulla est ibi pars motus quae non habeat partem durationis aeque distinctam a partiali duratione alterius partis, ac est distincta una pars motus ab alia; ergo sunt in eo motu tot partes durationis quot sunt partes motus, et aequales quoad entitatem; ergo, sicut ille motus dicitur semper aequalis propter eam causam, ita duratio erit semper aequalis quoad entitatem seu realitatem durationis. Ac deinde, sicut ille motus, quamvis sit aequalis, dicitur tardior vel velocior propter diversum modum transitus aut extensionis quam habet per spatium, ita illa duratio, licet in re sit eadem vel aequalis, dicitur magis vel minus durare propter maiorem motus velocitatem et minorem partium extensionem in comparatione ad successionem imaginariam.

Secunda responsio

6. Secundo, ut hoc amplius declaretur, respondetur motum tardum et velocem per idem spatium, licet dicantur aequales, tamen in re ipsa habere modum aliquem essendi distinctum ex natura rei; nam motum esse velocem aliquis modus realis est, quia quod motus sit velox nec per rationem fingitur, nec est extrinseca denominatio, sed intrinsece convenit ipsi motui; est ergo realis modus eius; unde non est dubium quin motus tardus et velox saltem quoad hos diversos modos in re ipsa distinguantur. Quamquam incertum est an in motu veloci motus ipse quoad suam substantiam distinguatur in re a sua velocitate tamquam a modo ex natura rei distincto, et similiter motus tardus a sua tarditate, an vero illi duo motus inter se sint distincti, absque distinctione quae in singulis inveniatur inter substantiam motus et modum velocitatis vel tarditatis. Ita ut motus velox non sit in re quid compositum ex motu et modo motus, sed sit simplex quidam motus per seipsum sic factus, et consequenter motus tardus et velox distinguantur semper ut duo motus distincti saltem

movimientos distintos al menos numéricamente, y no como uno e idéntico que tiene diversos modos. Y es ciertamente probable que sea de este último modo, ya que siendo el movimiento mismo sólo una cierta vía o dependencia, es únicamente un cierto modo del mismo término, como se vio en lo que precede; y por eso no parece que de una forma o de otra se realice mediante un modo distinto, sino que él se produce por sí mismo de otra manera. Pues de igual forma que la acción se produce por sí misma, así el modo se modifica por sí mismo, y por ello, lo mismo que al variar la relación de la acción varía necesariamente la acción, así variando el modo del movimiento mismo, varía necesariamente el movimiento, al menos numéricamente.

7. Por tanto, si suponemos esto, hay que decir, en consecuencia, que la duración o el tiempo no sigue de manera absoluta al movimiento, sino al movimiento tal como ha sido producido en la realidad, concretamente que a un movimiento con tal grado de velocidad en un determinado espacio le sigue tanta duración o tiempo, y en esa duración no puede haber variedad, si no la hay en el movimiento mismo. De ello resulta que no se infiere rectamente una distinción mayor entre el movimiento y el tiempo de la que hay entre el movimiento absolutamente y el movimiento veloz o el lento; efectivamente, se distinguen sólo como algo indiferente y abstraído por medio de la razón. Sin embargo, en la realidad, en el movimiento rápido o el lento no se distingue la razón de movimiento de ese determinado movimiento, y, por consiguiente, tampoco la duración que se incluye en cualquiera de ellos se distingue de él. Pero, lo mismo que el movimiento rápido y el lento se distinguen entre sí en la realidad, así no es tampoco de maravillar que tengan también tiempos o duraciones distintas, de las cuales una pueda decirse mayor que la otra, no por una realidad mayor, sino por el diverso modo de ser, a la manera que un movimiento se dice más veloz que otro no por una realidad mayor, sino por el diverso modo de ser. Y así sucede que cada movimiento comparado con su duración, o al revés, que cada tiempo comparado con su movimiento, no tenga distinción en la realidad.

8. Y si alguien quiere defender que en el movimiento veloz (y lo mismo ocurre proporcionalmente con el lento) el movimiento y la velocidad son dos cosas dis-

numero, non ut unus et idem habens diversos modos. Et est quidem probabile se habere hoc posteriori modo, quia motus ipse, cum solum sit quaedam via aut dependentia, est tantum modus quidam ipsius termini, ut in superioribus visum est; et ideo non videtur hoc vel illo modo fieri per alium modum distinctum, sed quia ipsemet seipso aliter fit. Nam sicut actio fit seipsa, ita modus modificatur seipso, et ideo, sicut variata habitudine actionis necessario variatur actio, ita variato modo ipsius motus, necessario variatur motus, saltem secundum numerum.

7. Si hoc ergo supponamus, dicendum consequenter est durationem seu tempus non consequi motum absolute, sed motum prout in re factum, scilicet, ad motum sic velocem in tanto spatio consequi tantum durationis seu temporis, neque in ea duratione esse posse varietatem, nisi sit in ipso motu. Unde fit non recte inferri maiorem distinctionem inter motum et tempus quam sit inter motum absolute et motum velocem vel tardum; solum enim distinguitur tamquam quid indifferens et abstractum per rationem. Tamen in re in motu veloci vel tardo non distinguitur ratio motus a tali motu et consequenter nec duratio inclusa in quolibet eorum ab eo distinguitur. Sicut autem motus velox et tardus inter se in re distinguuntur, ita mirum non est quod habeant etiam tempora seu durationes distinctas, quarum una possit dici maior alia, non propter maiorem realitatem, sed propter diversum modum essendi, sicut unus motus dicitur velocior alio, non propter maiorem realitatem, sed propter diversum essendi modum. Atque ita fit ut unusquisque motus ad suam durationem comparatus, vel e converso unumquodque tempus ad suum motum, non habeant in re distinctionem.

8. Quod si quis velit defendere in motu veloci (et idem est proportionaliter de tardo) motum et velocitatem esse duo ex natura

tintas *ex natura rei*, que se comparan entre sí como la sustancia y el modo, lo cual es también probable, podrá hablar en la misma proporción acerca del tiempo. Por lo cual, también de este modo, si se comparan formalmente el tiempo y el movimiento, no se hallarán distintos en la realidad misma. Pues de igual manera que en la cantidad permanente se distinguen la cantidad misma y su densidad, como una cosa y su modo, así puede entenderse de manera proporcional que se comporta la velocidad con respecto al movimiento; pues es como una cierta compresión y condensación de sus partes. Pero, de acuerdo con esta manera de expresarse, puede distinguirse del mismo modo la duración del movimiento y de sus partes de la duración modal de la velocidad misma. Efectivamente, hemos dicho antes que en cada cosa había una duración propia proporcionada a ella, y en los modos de las cosas, en el mismo grado que tienen la existencia, están también sus propias duraciones; por consiguiente, si la velocidad es un modo *ex natura rei* distinto del movimiento, tendrá su propia duración, distinta en el mismo grado, de la duración del movimiento. Más todavía, igual que la velocidad es un modo del movimiento mismo, así la duración de la velocidad es un modo de la duración del movimiento, pues mediante ella se produce formalmente el que las partes de la duración que hay en el movimiento sean afectadas entre sí de un mismo modo, y estén como más unidas y comprimidas, como están las partes de un movimiento veloz.

9. Por ello, si con el nombre de tiempo se señala únicamente la duración del movimiento, prescindiendo del modo, es claro que no se distingue realmente el tiempo del movimiento en mayor grado que se distingue en las demás cosas la duración respecto de la existencia. Es igualmente claro que tal duración en un movimiento igual es siempre igual, como prueba ese argumento, ya que hay tantas partes de duración cuantas son las partes del movimiento, puesto que no hay parte alguna del movimiento que no tenga su duración intrínseca. Pero, si con el nombre de tiempo no se señala la duración del movimiento absolutamente, sino la duración afectada por tal modo, concretamente por aquel modo que o bien consiste en la velocidad, o se sigue de ella en el orden de la razón, así no se ha de comparar el tiempo con el movimiento tomado en sentido precisivo, sino con el movimiento en cuanto afectado también por su modo, es decir, en cuanto es veloz

rei distincta, quae inter se comparantur tamquam substantia et modus, quod etiam est probabile, eadem proportione loqui poterit de tempore. Unde etiam hoc modo, si formaliter comparentur tempus et motus, non invenientur in re ipsa distincta. Sicut enim in quantitate permanente distinguuntur quantitas ipsa et densitas eius tamquam res et modus, ita proportionali modo intelligi potest velocitas se habere ad motum; est enim veluti quaedam compressio et condensatio partium eius. Iuxta hanc vero dicendi rationem, eodem modo distingui potest duratio motus et partium eius a duratione modali ipsius velocitatis. Diximus enim supra in unaquaque re esse propriam durationem illi proportionatam et in modis rerum, eo modo quo existentiam habent, esse etiam durationes proprias; si ergo velocitas est modus ex natura rei distinctus a motu, habebit suam durationem propriam, eodem modo distinctam a duratione motus. Immo, sicut velocitas est modus ipsius motus, ita duratio velocitatis est modus durationis motus, nam per eam formaliter fit ut partes durationis quae sunt in motu sint inter se eodem modo affectae et veluti magis coniunctae et compressae, sicut sunt partes velocis motus.

9. Quocirca, si nomine temporis significetur tantum duratio motus, praescindendo a modo, clarum est non magis distingui in re tempus a motu quam in aliis rebus distinguatur duratio ab existentia. Clarum item est huiusmodi durationem in aequali motu semper esse aequalem, ut probat illud argumentum, quia tot sunt partes durationis quot sunt partes motus, quia nulla est pars motus quae intrinsecam durationem non habeat. Si autem nomine temporis non significetur duratio motus absolute, sed duratio tali modo affecta, scilicet, illo modo qui vel in velocitate consistit vel secundum rationem ex illa consequitur, sic non est comparandum tempus cum motu praecise sumpto, sed cum motu ut affecto etiam modo suo, id est, ut veloci vel tardo, quandoquidem ipsa

o lento, supuesto que esa duración no tiene tal modo más que por razón de ese determinado modo del movimiento mismo. Y establecida así la comparación, es también manifiesto que el tiempo y el movimiento no se distinguen realmente, ni son desiguales. Y si pretende alguien que con el nombre de tiempo se significa únicamente o la velocidad misma o la lentitud del movimiento, o la duración afectada por ese modo, y que por ello se distingue *ex natura rei* del movimiento considerado en sí mismo, propondrá únicamente una cuestión de palabras, y además no se expresará de acuerdo con el modo de hablar corriente, no sólo porque nadie llamó nunca duración del movimiento o del tiempo a la velocidad del movimiento, sino también porque del mismo modo que el movimiento se dice rápido o lento, así el tiempo de ese mismo movimiento se dice largo o breve. Por consiguiente, en cuanto a esto se da la misma razón y proporción entre el movimiento y el tiempo, si la comparación se establece con la proporción conveniente.

Dificultad segunda acerca de la producción del mismo tiempo

10. Pero se presenta inmediatamente la segunda objeción: Dios no puede reproducir el mismo tiempo numérico, pero puede, sin embargo, reproducir el mismo movimiento numérico; por consiguiente, el movimiento y el tiempo tienen una distinción mayor que de razón. La consecuencia es clara por el principio establecido antes; la menor, por su parte, la hemos concedido nosotros antes, ya que no se implica una contradicción mayor en la repetición de una misma acción numérica, que en la reproducción del mismo término numérico, ni hay tampoco mayor repugnancia en la repetición de la misma acción numérica sucesiva que de la instantánea. Y la mayor se prueba también por el axioma común de que no hay potencia para lo pretérito; por consiguiente, el tiempo que ha transcurrido ya una vez, no puede no haber sido; por consiguiente, no puede estar ya presente de nuevo, porque estas dos cosas simultáneamente repugnan. Y se confirma, porque es imposible que haga Dios que el día pretérito y el presente no sean dos días; por consiguiente, no puede hacer que el día pretérito de ayer sea nuevamente hoy; en ese caso, el día de ayer y el de hoy serían ya solamente uno.

duratio non habet talem modum nisi ex tali modo ipsius motus. Atque hoc modo facta comparatione, manifestum etiam est tempus et motum in re non distingui neque esse inaequalia. Quod si quis contendat nomine temporis solum significari aut velocitatem ipsam vel tarditatem motus, aut durationem tali modo affectam, et ideo distingui ex natura rei a motu secundum se sumpto, faciet solum quaestionem de nomine et praeterea non loquetur iuxta usitatum morem loquendi, tum quia nemo unquam velocitatem motus appellavit durationem motus aut tempus, tum etiam quia, sicut motus dicitur velox vel tardus, ita tempus eiusdem motus dicitur longum aut breve. Est ergo quoad haec eadem ratio et proportio inter motum et tempus, si convenienti proportione fiat comparatio.

Secunda difficultas de productione eiusdem temporis

10. Sed occurrit statim secunda obiectio. Nam Deus non potest idem numero tempus reproducere; potest tamen reproducere eumdem numero motum; ergo distinguuntur motus et tempus plus quam ratione. Consequentia est clara ex principio supra posito; minor vero a nobis supra concessa est, quia non est maior implicatio contradictionis in reiteranda eadem numero actione quam in reproducendo eodem numero termino, neque etiam est maior repugnantia in reiteranda eadem numero actione successiva quam instantanea. Maior autem probatur etiam ex communi axiomate, quod ad praeteritum non est potentia; tempus ergo quod iam semel fuit non potest non fuisse; ergo non potest iterum iam esse praesens, quia haec duo simul repugnant. Et confirmatur, quia impossibile est ut Deus faciat quin dies praeteritus et praesens sint duo dies; ergo non potest facere ut dies heri praeteritus hodie iterum sit; alias iam dies hesternus et hodiernus unus tantum esset.

Se rechaza la respuesta primera

11. Por esta dificultad dicen algunos que implica contradicción el que el mismo movimiento numérico que precedió sea hecho nuevamente por la potencia divina, de la misma manera que la implica el que se produzca de nuevo el mismo tiempo numérico; porque una cosa se sigue de la otra, no sólo a causa de la identidad, sino también porque, como atestigua Aristóteles en el libro V de la *Física*, la unidad numérica del movimiento se toma entre otras cosas de la unidad del tiempo.

12. Sin embargo, como apunté en otro sitio, no he hallado ninguna razón suficiente hasta el momento por la cual se haya de negar que pueda Dios reproducir el mismo movimiento numérico que ya precedió. Porque puede poner dos veces una misma acción indivisible en la realidad, ya que del mismo modo que puede conservarla durante una hora continua, así puede interrumpirla también y ponerla nuevamente en la realidad; por consiguiente, puede también poner dos veces una misma acción sucesiva en la realidad, si por lo demás se produce para un mismo término y por un mismo espacio; pues no puede señalarse ninguna razón suficiente de diferencia. Y se explica, además, porque si Dios aniquila un cuerpo que existe en este lugar, puede producirlo con el mismo *donde* numérico; pues ¿qué mayor repugnancia hay en esto que en reproducir ese cuerpo con la misma blancura numérica, o con otros accidentes? Supongo, efectivamente, que lo reproduce llenando el mismo espacio imaginario en que estaba antes. Por consiguiente, si puede Dios reproducir en un mismo cuerpo el mismo *donde* numérico, podrá reproducir también el mismo movimiento numérico, que tiende al mismo *donde* por el mismo espacio. Añádase que en el movimiento de alteración puede suceder naturalmente que la acción de intensificación, que se produce sucesivamente, persevere toda a un mismo tiempo conservando el término producido, como es claro en la iluminación, y se explicó en lo que precede; por consiguiente, mucho más podría Dios reproducir esa acción con su virtud sobrenatural, aun cuando hubiera pasado ya, bien sea con una sucesión semejante, o toda al mismo tiempo, según su voluntad.

Prima responsio reiicitur

11. Propter hanc difficultatem dicunt aliqui implicare contradictionem ut idem numero motus qui praecessit, iterum per divinam potentiam fiat, sicut implicat iterum fieri idem numero tempus; nam unum ex altero sequitur, non solum propter identitatem, sed etiam quia, teste Aristotele in V Phys., unitas numerica motus sumitur inter alia ex unitate temporis.

12. Verumtamen, ut alibi tetigi, nullam sufficientem rationem hactenus vidi ob quam negandum sit posse Deus eumdem numero motum qui praecessit reproducere. Nam potest eamdem indivisibilem actionem bis ponere in rerum natura; nam, sicut potest eam per horam continuam conservare, ita etiam potest eam interrumpere et iterum in rerum natura ponere; ergo et eamdem successivam actionem potest bis ponere in rerum natura, si alioqui circa eumdem terminum et per idem spatium fiat; nulla enim sufficiens ratio differentiae assignari potest. Et declaratur praeterea, nam si Deus annihilet corpus existens in hoc loco, potest illud producere cum eodem numero *ubi;* quae est enim in hoc maior repugnantia quam in reproducendo illo corpore cum eadem numero albedine vel aliis accidentibus? Suppono enim reproducere illud replendo idem spatium imaginarium in quo antea erat. Si ergo Deus potest in eodem corpore reproducere idem numero *ubi,* poterit etiam reproducere eumdem numero motum, ad idem *ubi* tendentem per idem spatium. Adde in motu alterationis naturaliter fieri posse ut actio intensionis quae successive fit, simul tota perseveret conservando terminum factum, ut in illuminatione patet, et in superioribus declaratum est; ergo multo magis posset Deus supernaturali virtute illam actionem, etiamsi iam transisset, reproducere, vel cum simili successione vel simul totam, pro sua voluntate.

13. Finalmente, la razón que se tomó de la unidad del tiempo, o no prueba nada, o comete una petición de principio. Pues cuando se dice que el movimiento tiene unidad numérica por la unidad del tiempo, o bien se entiende del tiempo extrínseco, en el cual se produce el movimiento como en una medida extrínseca, y a ése se refirió principalmente Aristóteles; o se entiende acerca del tiempo intrínseco de que tratamos ahora. En el primer sentido, aun cuando admitamos que la unidad de ese tiempo es condición necesaria para la unidad del movimiento tal como lo produce el agente natural, sin embargo, respecto de la potencia divina no hay ninguna dependencia tal, ya que de ese tiempo extrínseco no se saca la individuación intrínseca del movimiento, sino que a lo sumo puede ser una condición extrínseca, de la cual no depende la virtud infinita de Dios, que está sobre todo tiempo. Pero, si se trata del tiempo intrínseco, entonces se comete petición de principio; porque se da la misma controversia de ese tiempo que del movimiento mismo, y en rigor es falso que el movimiento se individúe por este tiempo, ya que en cuanto son lo mismo, uno no se individúa por el otro; en cambio, en cuanto se distinguen conceptualmente, más bien se individúa el tiempo por el movimiento, en el cual se piensa que existe a su manera, como en sujeto próximo.

Respuesta verdadera

14. *Dios puede volver a producir un mismo tiempo numérico.—Cómo se ha de entender que para lo pretérito no hay potencia.*—Concedo, por tanto, que Dios puede volver a producir el mismo movimiento numérico sucesivamente, y consiguientemente, concedo también que puede reproducir el mismo tiempo numérico que pasó, no sólo por identidad, sino también por paridad de razón. Y no va en contra de esto aquel principio de que *para lo pretérito no hay potencia*; pues aun cuando reproduzca Dios el tiempo pretérito, no hará que lo que fue no haya sido, que es el sentido en que se enuncia ese axioma; sino que haría que lo que ha sido una vez sea nuevamente, lo cual no va en contra de ese axioma, es más, se hace esto mismo en la reproducción de una realidad permanente. Y no repugna tampoco

13. Denique ratio illa sumpta ex unitate temporis, vel nihil probat, vel petit principium. Nam cum dicitur motum habere unitatem numericam ex unitate temporis, vel intelligitur de tempore extrinseco, in quo tamquam in extrinseca mensura fit motus, de quo potissimum locutus est Aristoteles; vel intelligitur de tempore intrinseco, de quo nunc agimus. In priori sensu, esto admittamus unitatem illius temporis esse necessariam conditionem ad unitatem motus prout fit ab agente naturali, tamen respectu divinae potentiae nulla est talis dependentia, quia ab illo extrinseco tempore non sumitur individuatio intrinseca motus, sed ad summum esse potest conditio extrinseca, a qua non pendet infinita virtus Dei, quae est supra omne tempus. Si vero sit sermo de tempore intrinseco, sic petitur principium; nam eadem est controversia de tali tempore quae de ipso motu et in rigore falsum est motum individuari ex hoc tempore, quia, ut sunt idem, unum non individuatur ex alio; ut vero ratione distinguuntur, potius tempus individuatur ex motu, in quo esse censetur suo modo, ut in proximo subiecto.

Vera responsio

14. *Idem numero tempus potest a Deo reproduci.— Ad praeteritum non esse potentiam, qualiter intelligendum.—* Concedo igitur posse Deum reproducere eumdem numero motum successive et consequenter etiam concedo posse reproducere idem numero tempus quod praeteriit, tum propter identitatem, tum etiam propter paritatem rationis. Neque contra hoc obstat illud principium, *ad praeteritum non est potentia;* nam, licet Deus reproducat tempus praeteritum, non faciet ut quod fuit non fuerit, in quo sensu illud axioma profertur; sed faceret ut quod semel fuit, iterum sit, quod non est contra illud axioma, immo hoc ipsum fit in reproductione rei permanentis. Neque etiam re-

que el tiempo que es ya pretérito sea ahora presente, concretamente del modo en que puede un tiempo ser presente por razón del instante; en efecto, el mismo instante que pasó puede ser presente ahora y continuar las mismas partes. Pero en esto hay que precaverse contra una equivocación y un engaño sofístico, ya que el tiempo pretérito dice dos cosas, a saber, el tiempo mismo y la preterición, que se constituye por la negación de la existencia de la cosa que ha sido una vez. Por consiguiente, cuando se dice que el tiempo pretérito se hace nuevamente presente, no se ha de pensar que ese tiempo venga como a retroceder y a dejar de estar bajo la negación anterior del pretérito y se haga presente, pues esto envuelve una contradicción, como se dijo; sino que al mismo tiempo que ha sido una vez y permanece siempre así como pretérito, queda constituido de nuevo en la realidad, y así se hace presente. Y lo que se dice de que el día de ayer y el de hoy son necesariamente dos días, es cierto, por supuesto, en sentido natural; pero sobrenaturalmente, digo que puede ser uno e idéntico día, repetido dos veces; porque del mismo modo que una cantidad de un pie no puede naturalmente igualarse localmente a una cantidad de dos pies, pero puede sobrenaturalmente, si se coloca dos veces en el lugar, como he tratado con más amplitud en otra parte, así el mismo movimiento numérico no puede naturalmente ocupar una duración doble, pero si se repite dos veces en la realidad, puede ello suceder sin repugnancia.

15. Y para que esto se comprenda mejor, hay que distinguir entre ese intervalo o espacio imaginario sucesivo, que concebimos con la mente como fluyendo necesariamente desde la eternidad, y la duración real del movimiento, que se llama tiempo verdadero y real. Por su parte, esta duración real puede considerarse doblemente: de un modo, absolutamente según su realidad solamente; de otro modo, como coexistiendo y cuasi ocupando—por decirlo así—una cierta parte de esa sucesión imaginaria, con la que se concibe que coexiste. Pues, de la misma manera que concebimos en los cuerpos algún espacio permanente, una parte del cual llena cualquier cuerpo que exista en un lugar, así en la sucesión de los tiempos concebimos un cierto espacio fluyente y sucesivo, una parte del cual llena cualquier movimiento

pugnat quod tempus iam praeteritum nunc sit praesens, eo, scilicet, modo quo tempus potest esse praesens ratione instantis; idem enim instans quod praeteriit, potest nunc esse praesens, et easdem partes continuare. Sed in hoc cavenda est aequivocatio et sophistica deceptio, nam tempus praeteritum dicit duo, scilicet, tempus ipsum et praeteritionem, quae constituitur per negationem existentiae rei quae aliquando fuit. Cum ergo dicitur tempus praeteritum iterum fieri praesens, non est excogitandum quod illud tempus quasi retrocedat et desinat esse sub priori negatione praeteriti et fiat praesens; nam illud involvit repugnantiam, ut dictum est; sed idem tempus quod semel fuit et sic semper manet praeteritum, iterum in rerum natura constituitur et sic fit praesens. Quod vero dicitur hesternum et hodiernum diem necessario esse duos dies, naturaliter quidem verum est; supernaturaliter autem dico esse posse unum et eumdem diem bis repetitum; nam, sicut quantitas pedalis naturaliter non potest loco adaequari quantitati bipedali, supernaturaliter autem potest si bis in loco ponatur, ut alibi latius tractavi, ita idem numero motus naturaliter non potest duplam durationem explere; si autem bis repetatur in rerum natura, id fieri poterit sine repugnantia.

15. Ut autem hoc melius comprehendatur, distinguendum est inter illud intervallum seu spatium imaginarium successivum quod mente concipimus tamquam necessario fluens ex aeternitate et realem durationem motus, quae verum ac reale tempus appellatur. Haec rursus realis duratio dupliciter potest considerari: uno modo, absolute secundum solam suam realitatem; alio modo, ut coexistens et quasi replens (ut ita dicam) quamdam partem illius imaginariae successionis, cui coexistere concipitur. Nam, sicut in corporibus concipimus quoddam spatium permanens, cuius aliquam partem replet quodlibet corpus in loco existens, ita in successione temporum concipimus quoddam spatium fluens et successivum, cuius aliquam partem replet omnis motus realiter fluens; quod si fuisset motus ab aeterno, intellige-

que fluya realmente; y si existiese el movimiento desde la eternidad, se concebiría como llenando todo aquel espacio y coexistiendo con él. Por tanto, si la duración real del movimiento se aprehende como coexistiendo como una tal parte de esa sucesión imaginaria que pasó, y como tal se llama tiempo pretérito, es imposible que bajo esa connotación y aprehensión de la razón sea producida nuevamente, no ciertamente por parte suya, sino por parte del otro extremo. Y la razón es que ese espacio imaginario que fluye se concibe como absolutamente necesario e inmutable en su flujo; y por eso la parte de él que se concibe como ya pretérita no puede concebirse como repetible; pues ese espacio, al ser concebido como totalmente necesario y no causado, debe concebirse también como teniendo necesidad intrínseca en el flujo y en el orden de sus partes, y, por tanto, la que ha pasado ya una vez no puede concebirse como volviendo de nuevo. Por ello sucede que una parte real del tiempo que ha coexistido una vez con una parte pretérita de esa sucesión imaginaria no puede coexistir con ella nuevamente. Y por eso el tiempo pretérito no puede volver bajo este concepto de coexistente o de ocupante de tal parte del espacio imaginario sucesivamente.

16. Pero la duración misma real del movimiento pretérito, que ha sido también tiempo pretérito, puede ser producida nuevamente como coexistente con otra parte de aquella sucesión imaginaria. Y porque la duración como coexistente con una parte mayor o menor de esa sucesión imaginaria es concebida por nosotros como mayor o menor, aun cuando no sea en sí realmente mayor o menor, como se ve claramente en las duraciones indivisibles, y por ello también una misma duración de un mismo movimiento, si se extiende dos veces, o se concibe que se extiende a lo largo de dos partes de esa sucesión imaginaria, se concibe también como duración mayor, o como equivalente, por ejemplo, a dos o tres días, aun cuando en sí no sea realmente mayor o distinta según sus partes, sino la misma nuevamente. Y en este punto no encuentro una contradicción mayor en las duraciones sucesivas que en las permanentes. Y, ciertamente, siempre que hablamos de un tiempo pretérito como irrecuperable, o sea, que no puede volver nuevamente, o bien aprehendemos esa sucesión continua imaginaria como totalmente necesaria

retur ut replens totum illud spatium eique coexistens. Igitur, si realis duratio motus apprehendatur ut coexistens tali parti illius successionis imaginariae quae praeteriit, et ut sic appelletur tempus praeteritum, impossibile est ut sub ea connotatione et rationis apprehensione iterum producatur, non quidem ex parte sua, sed ex parte alterius extremi. Et ratio est quia illud spatium imaginarium fluens concipitur ut omnino necessarium et immutabile in suo fluxu; et ideo pars eius quae concipitur ut semel praeterita non potest concipi ut iterabilis; nam illud spatium, cum concipiatur ut omnino necessarium et non causatum, etiam concipi debet ut habens intrinsecam neccessitatem in fluxu et ordine suarum partium, ac proinde, quae semel praeteriit, non potest concipi ut iterum rediens. Ex quo fit ut pars realis temporis, quae semel coextitit parti praeteritae illius successionis imaginariae, non possit iterum ei coexistere. Et ideo tempus praeteritum sub hoc conceptu coexistentis seu replentis talem partem spatii successive imaginarii, non potest redire.

16. At vero ipsa duratio realis praeteriti motus, quae etiam fuit praeteritum tempus, potest iterum fieri ut coexistens alteri parti illius imaginariae successionis. Et quia duratio ut coexistens maiori vel minori parti illius successionis imaginariae concipitur a nobis ut maior vel minor, etiamsi in se realiter non sit maior vel minor, ut clare patet in indivisibilibus durationibus, ideo etiam eadem duratio eiusdem motus si bis extendatur seu extendi concipiatur per duas partes illius successionis imaginariae, etiam concipitur ut maior duratio seu ut aequivalens duobus, verbi gratia, aut tribus diebus, etiam si in se non sit realiter maior aut distincta secundum partes, sed eadem iterum. Neque quoad hoc invenio maiorem repugnantiam in successivis durationibus quam in permanentibus. Et sane, quandocumque loquimur de tempore praeterito ut irrecuperabili, seu quod iterum redire non potest, vel apprehendimus illam continuam imaginariam successionem omnino neccessariam et immuta-

e inmutable, o bien, si concebimos al mismo tiempo alguna duración real o la rotación del cielo, la aprehendemos como existente en una parte de ese intervalo sucesivo, que ni ha existido antes ni puede después existir nuevamente. Y así parece haber hablado Agustín en el referido c. 23 del lib. XI de las *Confesiones.* Pues al decir que, cuando cesa el movimiento del cielo, la batalla de Josué se realizaba en el espacio de tiempo suyo que le era suficiente, concluye diciendo: *Veo, por tanto, que el tiempo es una cierta distensión;* y Damasceno, lib. II, c. 1, hace mención de esa sucesión imaginaria, a la que llama *un cierto movimiento temporal y un espacio que*—dice—*se extiende juntamente con las cosas eternas.* De ello resulta que se extiende también con el tiempo real. Y del mismo espacio hizo mención Nazianceno, *orat.* 35, al principio, y en la 38, almedio, al cual llama evo, porque se concibe como perpetuo.

17. *Se responde a una objeción.*—Pero dirá, finalmente, alguno que un cuerpo no puede estar presente u ocupando dos partes diversas del espacio local imaginario por un mismo *donde* numérico, sino que por el hecho mismo de que entendemos que un cuerpo cambia su relación al espacio local, concebimos que se cambia el donde mismo; y si el mismo cuerpo fuese puesto en dos lugares, y consiguientemente, en dos partes del espacio imaginario, tendría necesariamente dos *dondes* distintos, cosas todas que doy por supuestas por lo que diré en la Disputación siguiente; por consiguiente, de manera parecida, un mismo movimiento, por una misma duración numérica, no puede estar presente en diversas partes del intervalo imaginario sucesivo; por consiguiente, por el hecho mismo de entenderse que se produce el movimiento como coexistente con las diversas partes de esa sucesión, se entiende como poseyendo duraciones distintas.

18. Se responde negando la consecuencia, y consta ya la razón de esto por lo dicho antes sobre la duración permanente. Efectivamente, el espacio local se concibe como permanente e inmutable, y por ello no se concibe que el cuerpo se haga presente a sus diversas partes más que por mutación de sí, y consecuentemente por la adquisición de algún lugar o modo de ser. En cambio, el espacio temporal se aprehende y se concibe como transeúnte y sucesivo, y por ello para

bilem, vel, si simul concipimus aliquam realem durationem aut circulationem caeli, apprehendimus illam ut existentem in tali parte illius successivi intervalli, quae neque antea fuisse, nec postea esse iterum potest. Atque ita videtur locutus Augustinus dicto c. 23, lib. XI Confess. Nam cum dixisset, cessante motu caeli, pugnam Iosue actam esse per suum spatium temporis quod ei sufficeret, concludit dicens: *Video igitur tempus quamdam esse distensionem:* et Damascenus, lib. II, c. 1, mentionem facit illius successionis imaginariae, quam vocat *velut temporalem motum, ac spatium, quod* (ait) *una protenditur cum rebus aeternis.* Unde fit etiam protendi cum reali tempore. Et eiusdem spatii meminit Nazianz., orat. 35, circa principium, et 38, circa medium, quod aevum appellat, quia ut perpetuum concipitur.

17. *Obiectioni satisfit.*— Sed dicet tandem aliquis: non potest corpus per idem numero *ubi* esse praesens seu replens duas diversas partes spatii localis imaginarii, sed hoc ipso quod intelligimus corpus mutare habitudinem ad locale spatium, intelligimus mutari ipsum *ubi;* et si poneretur idem corpus in duobus locis, et consequenter in duabus partibus spatii imaginarii, necessario haberet duo distincta *ubi,* quae omnia suppono ex dicendis disputatione sequenti; ergo simili modo non potest idem motus per eamdem numero durationem esse praesens diversis partibus intervalli imaginarii successivi; ergo, hoc ipso quod intelligitur motus fieri ut coexistens diversis partibus illius successionis, intelligitur ut habens durationes distinctas.

18. Respondetur negando consequentiam, et huius ratio iam constat ex dictis supra de permanente duratione. Nam spatium locale concipitur ut permanens et immutabile, et ideo corpus non intelligitur fieri praesens diversis partibus eius nisi per sui mutationem, et consequenter per acquisitionem alicuius loci seu modi essendi. At vero spatium temporale apprehenditur et concipitur

entender al mismo movimiento coexistiendo con las partes diversas de esa sucesión imaginaria, no es menester que tenga en sí distintos modos reales o duraciones, sino que se produzca una y otra vez, y que le acontezca el coexistir con esta o aquella parte imaginaria de la sucesión. Por consiguiente, bajo ningún aspecto repugna que se produzca un mismo movimiento sucesivo, ni le repugna esto más al tiempo si se considera en sí mismo y realmente. Pero que le repugne en cuanto concebido en coexistencia con tal parte de la sucesión imaginaria, añade únicamente una cierta denominación de nuestra razón. Por ello no es lícito colegir de ahí la distinción real entre el tiempo y el movimiento, puesto que todo aquél es obra de la razón, y lo mismo podría decirse del movimiento si se concibe y se nombra como coexistente del mismo modo.

Dificultad tercera sobre la naturaleza del ente sucesivo

19. La tercera objeción o dificultad oscura que queda acerca de esta duración sucesiva es que parece imposible que se dé en la realidad ese modo de duración, ya que sus partes, de las cuales se dice que se compone, no tienen nunca un ser real, porque son únicamente pretéritas o futuras; y las que son pretéritas no son ya, y las futuras no son todavía; luego las partes del tiempo no son nunca. Porque, partes presentes no hay ningunas, pues no existen ningunas al mismo tiempo, sino que lo que es presente es sólo un instante indivisible, carente de partes totalmente y de toda extensión; de lo contrario, o bien esa duración no sería sucesiva en cuanto a esas partes, o bien en esa extensión unas partes serían pretéritas y otras futuras. Por consiguiente, las partes del tiempo nunca son partes existentes; luego tampoco son partes reales; por tanto, tampoco es real esta duración. Y de aquí brota otra dificultad, ya que no puede entenderse cómo pueden ser pretéritas las partes del tiempo que nunca han sido presentes; en efecto, ¿por qué camino—por decirlo así—pasaron? Y por el mismo motivo no habrá ningunas partes futuras, pues el futuro dice relación al presente, ya que se llama futuro lo que alguna vez ha de ser presente.

ut transiens et successivum, et ideo ut intelligatur idem motus coexistens diversis partibus illius successionis imaginariae, non est necesse ut distinctos modos reales aut durationes in se habeat, sed solum ut iterum atque iterum fiat, acciditque illi quod coexistat huic vel illi parti imaginariae successionis. Nulla ergo ex parte repugnat eumdem motum successivum reproduci, neque magis id repugnat tempori, si secundum se ac realiter consideretur. Quod vero illi repugnet, ut concepto in coexistentia ad talem partem imaginariae successionis, solum addit quamdam denominationem rationis nostrae. Unde non licet inde colligere distinctionem in re inter tempus et motum, cum totum illud sit rationis opus, idemque poterit dici de motu, si ut eodem modo coexistens concipiatur ac nominetur.

Tertia difficultas de natura entis successivi

19. Tertia obiectio seu difficultas obscura superest circa hanc durationem successivam, quia impossibile videtur esse in rerum natura talem modum durationis, quia partes eius ex quibus componi dicitur, nunquam habent reale esse, quia solum sunt vel praeteritae vel futurae; quae autem sunt praeteritae, iam non sunt et quae sunt futurae, nondum sunt; ergo partes temporis nunquam sunt. Nam partes praesentes nullae sunt, quia nullae simul existunt; sed quod est praesens, solum est indivisibile instans, omnibus carens partibus omnique extensione; alioqui, vel quantum ad illas partes non esset illa duratio successiva, vel iam in illa extensione quaedam partes essent praeteritae, quaedam futurae. Ergo partes temporis nunquam sunt partes existentes; ergo neque sunt partes reales; ergo neque huiusmodi duratio realis est. Atque hinc nascitur alia difficultas, quia intelligi non potest quomodo possint partes temporis esse praeteritae quae nunquam fuerunt praesentes; qua enim via (ut sic dicam) transierunt? Et eadem ratione nullae partes erunt futurae; dicit enim futurum habitudinem ad praesens; futurum enim dicitur quod aliquando erit praesens.

Respuesta

20. *¿Existen las realidades sucesivas por razón de un solo momento?*—Esta misma dificultad se presenta en el movimiento sucesivo en cuanto es tal, ya que en él tampoco hay parte alguna que esté presente toda a la vez, pues en tal caso no sería ya sucesiva en su totalidad; por ello, aun cuando esta dificultad sea por sí oscura, sin embargo, en lo que se refiere al caso presente, más bien confirma la identidad del tiempo con el movimiento, pues de ahí nace que el tiempo tenga el mismo modo de existencia o de composición de partes que tiene el movimiento sucesivo. Se responde, por tanto, que la duración es proporcionada a la realidad que dura; por consiguiente, como el tiempo es la duración del movimiento, tiene por ello existencia sucesiva y transeúnte, igual que el movimiento mismo. Y respecto a la dificultad aludida, la respuesta común al movimiento y al tiempo suele ser que las realidades sucesivas no existen nunca en acto, sino por razón de un momento, y que esto es suficiente para que se diga que sus partes existen y son presentes, porque se reúnen en un instante presente, o que son pretéritas, porque han sido presentes alguna vez por razón de algún instante pretérito, o futuras por una razón proporcional. Así Séneca en el lib. VI *Natural. quaest.*, casi en las últimas palabras: *Pasa el tiempo*—dice—*y abandona a los que son más ávidos de él, y no es mío ni el que ha de venir, ni el que pasó. Estoy pendiente de un punto del tiempo que huye.* Y San Agustín, lib. XI de las *Confesiones*, c. 15: *Si se concibe algo de tiempo que no pueda dividirse ya en partes ningunas, o ni siquiera en las pequeñísimas de los minutos, eso es solamente lo que se llama presente, el cual, sin embargo, pasa con tal rapidez desde el futuro al pretérito, que no se dilata en pausa alguna; pues si se extiende, se divide en pretérito y futuro; el presente, en cambio, no tiene ningún espacio.*

21. Y de aquí que afirmen algunos que el tiempo no es otra cosa que un instante que fluye, lo cual no se ha de entender de tal manera como si verdadera y realmente estuviese en el tiempo ese instante fluyendo, no sólo porque dicho flujo y sucesión real repugna a la verdadera razón de instante, sino también porque

Responsio

20. *Res successivae an solum ratione unius momenti existant.*— Haec difficultas eadem est in motu successivo, quatenus talis est, quia in illo etiam nulla pars est tota simul praesens, alioqui iam non esset successiva secundum se totam; unde, licet haec difficultas per se obscura sit, tamen, quod ad praesens attinet, potius confirmat identitatem temporis cum motu; nam inde est quod eumdem modum existentiae vel compositionis partium habeat tempus quem habeat successivus motus. Respondetur ergo durationem esse proportionatam rei quae durat; quia ergo tempus est duratio motus, ideo successivam et transeuntem existentiam habet, sicut ipse motus. Ad difficultatem autem tactam responsio communis motui et tempori esse solet res successivas nunquam existere actu nisi ratione unius momenti, idque satis esse ut partes earum dicantur existere et esse praesentes, quia ad unum instans praesens copulantur, vel praeteritae, quia ratione alicuius praeteriti instantis aliquando praesentes fuerunt, vel futurae propter proportionalem rationem. Sic Seneca, lib. VI Natural. quaest., fere in ultimis verbis: *Fluit* (inquit) *tempus et avidissimos sui deserit, nec quod futurum est, meum est, nec quod fuit. In puncto fugientis temporis pendeo.* Et D. Augustinus, XI Confess., c. 15: *Si quid intelligitur temporis, quod in nullas iam vel in minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est quod praesens dicatur, quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur; nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum; praesens autem nullum habet spatium.*

21. Atque hinc aliqui[1] affirmant tempus nihil aliud esse nisi unum instans fluens, quod non est ita intelligendum ac si vere et realiter in tempore esset huiusmodi instans fluens, tum quia cum vera ratione instantis repugnat realis fluxus et successio, tum

[1] Vide Capr., In II, dist. 2, q. 2, a. 3; et Dur., ibi, q. 4.

por el hecho mismo de que se concibe que el instante fluye, se concibe que pasa y que perece, y que sobrevienen otros instantes. Pero, lo mismo que los matemáticos explican la línea por el fluir de un punto, aun cuando no haya verdaderamente ningún punto que fluya, sino que se piensa mediante la imaginación con el fin de explicar la dimensión de la línea, así se explica la sucesión del tiempo a la manera de un instante que fluye, para que se entienda que en el tiempo no se da nunca algún todo simultáneo, más que el instante mediante cuyo flujo se declara la sucesión del tiempo.

22. *Opinión del autor.*—Y aunque en el flujo del tiempo no exista nunca un todo simultáneo más que el instante, no hay que pensar por eso que el tiempo consiste en la sola sucesión de instantes, de tal manera que al pasar uno suceda el otro inmediatamente, y después de éste, otro, y así en los restantes, aunque si fuese esto verdad, se solucionaría más claramente la dificultad aludida; pues si las partes del tiempo fuesen únicamente instantes, o compuestas de instantes, se entendería fácilmente que esas partes pasaban por medio de los instantes presentes y que se iban sucediendo. Pero eso no puede ser verdadero por ninguna razón, ya que no puede el tiempo constar más de indivisibles que el movimiento, ni el movimiento más que la magnitud o anchura del espacio, a la que debe la extensión; por lo cual estas cosas guardan proporción entre sí. Pero es claro que con solos indivisibles no puede crecer una magnitud, como se refirió en lo que precede y se prueba con más amplitud en la *Física*. Por tanto, existe de tal modo el tiempo por medio de instantes, que verdadera y realmente fluyen sus partes indivisibles, y después de un instnate sigue una parte, y en cualquier parte hay instantes, y entre cualesquiera instantes hay una parte fluyendo. Por esto, como notó acertadamente Durando, *In II*, dist. 2, q. 4, n. 14, no se ha de entender que el tiempo se dice que existe en un instante de tal manera que sus partes no tengan existencia real, sino la existencia del instante; en tal caso no habría nada real en el tiempo más que el instante. Se dice, por consiguiente, que el tiempo existe por razón del instante, en cuanto a aquello que se concibe en él como existiendo todo a un mismo tiempo; en tal sentido, pues, es verdad que se dice que existe el tiempo por el

etiam quia, hoc ipso quod instans intelligitur fluere, intelligitur transire et perire et alia instantia advenire. Sed sicut mathematici declarant lineam per fluxum puncti, quamvis nullum sit punctus vere fluens, sed imaginatione cogitatur ad declarandam dimensionem lineae, ita successio temporis declaratur ad instar instantis fluentis, ut intelligatur in tempore nunquam esse aliquid totum simul, nisi instans per cuius fluxum successio temporis declaratur.

22. *Mens auctoris.*— Quamvis autem in fluxu temporis nihil unquam totum simul existat nisi instans, non propterea existimandum est consistere tempus in sola instantium successione, ita ut uno transeunte succedat aliud immediate, et post illud aliud et sic de caeteris, quamquam si hoc verum esset, clarius expediretur difficultas tacta; nam si partes temporis solum essent instantia, vel ex instantibus compositae, facile intelligeretur partes illas transire mediis instantibus praesentibus sibique succedentibus. Sed illud nulla ratione verum esse potest, quia non magis potest tempus ex indivisibilibus constare, quam motus; nec motus magis quam magnitudo vel latitudo spatii, a qua habet extensionem; unde haec inter se proportionem servant. Constat autem ex solis indivisibilibus non posse excrescere magnitudinem, ut in superioribus tactum est, et latius in Physicis probatur. Ita ergo existit tempus mediis instantibus, ut vere ac realiter fluant partes eius indivisibiles et post quodlibet instans pars sequatur et in qualibet parte sint instantia et inter quaelibet instantia sit pars fluens. Quocirca, ut recte notavit Durand., In II, dist. 2, q. 4, n. 14, non est intelligendum tempus ita dici existere per instans, ut partes eius non habeant realem existentiam nisi existentiam instantis; alioqui nihil esset reale in tempore nisi instans. Dicitur ergo tempus existere ratione instantis, quantum ad id quod in eo concipitur tamquam simul totum existens; sic enim verum est denominari tempus existens

instante presente; sin embargo, de manera adecuada e intrínseca, el tiempo es existente por sus partes existentes, no ciertamente de modo simultáneo, sino sucesivo o en tránsito, que es el modo de existir de tales realidades. Por lo cual, esas partes no se dicen reales precisamente en cuanto pretéritas, las cuales ya no son, ni sólo en cuanto futuras, que todavía no son, sino en cuanto son transeúntes. De este modo dijo Agustín, lib. XI *De Civitate*, c. 26: *Al tiempo lo mido, lo conozco, pero no mido el futuro, porque todavía no existe; ni mido el presente* (es decir, el instante), *porque no se extiende por ningún espacio; no mido el pretérito, porque ya no es. ¿Qué es, por tanto, lo que mido? ¿Acaso los tiempos que pasan, y no los que han pasado?* Y no importa que las partes del tiempo, mientras pasan, no hayan sido hechas; pues es suficiente que se hagan en acto, porque el ser de las cosas sucesivas es el hacerse, como dijo atinadamente Averroes, lib. III *Phys.*, com. 57; y Santo Tomás, *In II*, dist. 1, q. 1, a. 2. Y esta respuesta y la doctrina es común y verdadera, pero exponerla más largamente pertenece a los filósofos en el libro III y IV de la *Física*, los cuales también en el libro VI tratan de manera más expresa la naturaleza de los entes sucesivos y su modo de composición.

23. Pero, de acuerdo con esta doctrina hay que responder formalmente a la dificultad aludida, primero, que el ente sucesivo como tal, en cuanto es un ente positivo, no se compone de partes que no existen, en cuanto no existen, sino en cuanto realmente se hacen y pasan; o al revés, que en cuanto esas partes se consideran o bien como no existentes ya, o como no hechas todavía, como tal el ente sucesivo que se compone de ellas no es enteramente un ente positivo, sino que incluye en su concepto alguna negación, concretamente, el no existir todo al mismo tiempo, y, sobre todo, que algo de él quede aún para ser hecho.

24. En segundo lugar, se dice que esta negación por sí y formalmente se requiere más por parte del futuro que por parte del pretérito. Por tanto, en el ente sucesivo se da de suyo el que cualquiera de sus partes se produzca después de otra, de tal manera que no podamos señalar ninguna que se haya hecho toda a un mismo tiempo, sino que, señalada una, hay otra que ha sido hecha antes; y así definió Aristóteles que el tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo

ab instanti praesenti; tamen adaequate et intrinsece tempus est existens per suas partes existentes, non quidem simul, sed successive vel in transitu, qui est modus existendi talium rerum. Unde tales partes non dicuntur reales praecise quatenus praeteritae, quae iam non sunt, nec solum quatenus futurae, quae nondum sunt, sed quatenus transeuntes sunt. Quomodo dixit August., XI de Civit., c. 26: *Tempus metior, scio, sed non metior futurum, quia nondum est; non metior praesens* (scilicet instans), *quia nullo spatio tenditur; non metior praeteritum quia iam non est. Quid ergo metior? an praetereuntia tempora, non praeterita?* Nec refert quod partes temporis, dum transeunt, non sint factae; satis enim est quod actu fiant, quia esse successivorum est fieri, ut recte dixit Averroes, III Phys., comm. 57; et D. Thom., In II, dist. 1, q. 1, a. 2. Atque haec responsio et doctrina communis est et vera, sed eam latius exponere pertinet ad philosophos in lib. III et IV Phys., qui etiam in VI magis ex professo disputant de natura entium succesivorum et modo compositionis eorum.

23. Iuxta hanc vero doctrinam formaliter respondendum est ad difficultatem tactam, primo, ens successivum ut sit, quatenus ens positivum est, non componi ex partibus quae non sunt, quatenus non sunt, sed quatenus realiter fiunt et transeunt; vel, e converso, quatenus illae partes considerantur aut iam non existentes, aut nondum factae, ut sic ens successivum quod ex eis componitur, non esse omnino positivum ens, sed aliquam negationem in suo conceptu includere, nimirum, ut non sit totum simul et praesertim quod aliquid eius agendum supersit.

24. Secundo dicitur hanc negationem per se ac formaliter magis requiri ex parte futuri quam ex parte praeteriti. Itaque in ente successivo per se est ut quaelibet pars eius fiat post aliam, ita ut nullam possimus assignare quae tota simul facta sit, sed qualibet signata, alia prior sit facta; et ita Aristoteles definivit tempus esse numerum motus secundum prius et posterius. Ex quo

posterior. De tal orden de partes se sigue intrínsecamente que, mientras una cosa dura sucesivamente, queda algo de ella para ser hecho; pues si no quedase nada, toda esa sucesión estaría ya acabada; pero aquello que queda por ser hecho incluye intrínsicamente el no haber sido hecho, y, consecuentemente, el no ser todavía; por consiguiente, esta negación es intrínsecamente necesaria por parte del futuro. En cambio, de parte del pretérito es esencialmente necesario solamente que antes de cualquier parte determinada haya precedido otra anterior, o haya sido hecha; pero que esa parte que precedió no exista ya, esto no se incluye de manera tan intrínseca en la razón de sucesión, porque aun cuando imaginemos que toda esa acción que se hace poco a poco, permanezca en su ser según todas las partes que han sido hechas paulatinamente, sin embargo habría habido una verdadera sucesión en la acción misma. Y la razón es que para que una parte cualquiera sea anterior, es suficiente con que haya sido hecha antes, aun cuando no haya pasado inmediatamente ni haya dejado de ser; y por eso esta negación de existir no se incluye o se requiere de manera tan intrínseca en la parte que ha sido producida ya, que se llama pretérita, como en la futura. Por lo cual decíamos también en la disputación anterior, que en la intensificación de las cualidades se daba una mutación sucesiva en la primera producción de la intensificación (por llamarla así), la cual puede permanecer después toda al mismo tiempo a manera de conservación, ya que las partes de esa acción, que se producen sucesivamente no siempre pasan según su ser real, sino que a veces pueden permanecer a manera de conservación. Y si esto es verdad, se explica perfectamente con ello que las partes de la sucesión real, aun cuando se produzcan sucesivamente, tengan existencia verdadera y real, puesto que pueden alguna vez permanecer según ella, si es necesario, o si, por otra parte, no hay repugnancia.

25. Se dirá que se sigue de aquí también que las partes del tiempo, aun cuando se produzcan sucesivamente, pueden no pasar inmediatamente mientras se hacen, sino permanecer, lo cual es inaudito; pues viene a ser lo mismo que si se dijera que todo el tiempo pretérito puede darse ahora simultáneamente. Se responde negando la consecuencia, hablando formalmente del tiempo en cuanto es tiempo, pues formalmente consiste en lo anterior y lo posterior como tales, que se numeran

ordine partium intrinsece sequitur ut quamdiu res successive durat, aliquid eius supersit agendum; nam si nihil superesset, iam tota successio esset finita; illud autem quod agendum superest, intrinsece includit non esse factum, et consequenter ut nondum sit; est ergo haec negatio intrinsece necessaria ex parte futuri. At vero ex parte praeteriti solum est per se necessarium quod ante quamlibet partem signatam aliqua prior pars antecesserit seu facta sit; quod vero illa pars quae antecessit iam non sit, hoc non ita intrinsece includitur in ratione successionis, quia licet fingamus totam illam actionem quae paulatim fit permanere in esse secundum omnes partes paulatim factas, nihilominus fuisset vera successio in ipsa actione. Et ratio est quia, ut quaelibet pars sit prior, satis est quod prius fuerit effecta, etiamsi non statim transierit ac esse desierit; et ideo haec negatio existendi non ita intrinsece includitur aut requiritur in parte iam facta, quae praeterita dicitur, sicut in futura. Unde etiam in superiori disputatione dicebamus in intensione qualitatum dari successivam mutationem in ipsa prima effectione intensionis (ut sic dicam), quae per modum conservationis potest postea tota simul manere, quia partes illius actionis quae successive fiunt non semper transeunt secundum suum esse reale, sed permanere interdum possunt per modum conservationis. Quod si hoc verum est, optime ex eo declaratur partes realis successionis, etiamsi successive fiant, veram et realem existentiam habere, quandoquidem secundum illam possunt aliquando simul manere, si necesse sit, vel si aliunde non sit repugnantia.

25. Dices hinc sequi etiam partes temporis, licet successive fiant, posse, prout fiunt, non statim transire, sed permanere, quod inauditum est; perinde enim est ac si diceretur totum tempus praeteritum nunc simul posse esse. Respondetur negando consequentiam, formaliter loquendo de tempore ut tempus est; nam formaliter consistit in priori et posteriori ut sic, quae numerantur vel numerari possunt in motu, ut ex

o pueden numerarse en el movimiento, como se ve por la definición de Aristóteles; por lo cual, por el hecho mismo de cesar o pasar la razón de anterior o posterior, cesa la razón de tiempo. Pero, a pesar de todo, si es verdad que las partes de una misma acción, que se producen sucesivamente, pueden conservarse simultáneamente, es también verdad que la sucesión real de esas partes, que se ha producido sucesivamente, puede permanecer toda simultáneamente; pero cuando permanece así, no tiene ya razón de tiempo, sino de un instante, de la misma manera que esa acción o mutación no tiene ya la razón de movimiento sucesivo, sino de acción o conservación instantánea. Y así se guarda siempre la proporción entre el movimiento y el tiempo, y se explica más la identidad de ambos en cuanto a su realidad.

26. En tercer lugar, finalmente, hay que decir respecto a la parte última de la dificultad propuesta, que el flujo del tiempo y de cualquier realidad sucesiva se produce por el presente y el pretérito; y lo que se llama presente, si se concibe todo simultáneamente, es sólo un instante. Sin embargo, como después de cualquier instante se produce inmediatamente una parte, ésta puede decirse también que es presente, no porque se dé toda a la vez, sino porque es ella la que se produce de modo actual e inmediato; sin embargo, lo mismo que ninguna parte determinada es inmediata en su totalidad al instante, así no hay ninguna que después de un instante esté toda presente, si se toma de modo definido, sino que antes de cualquiera que se señale hay otra, ya que esa presencia no es simultánea, sino sucesiva, y ésta tiene esa naturaleza y composición, que no podemos nosotros explicar más.

SECCION X

SI CONVIENE PROPIAMENTE A ALGÚN TIEMPO LA RAZÓN DE MEDIDA DE LA DURACIÓN Y RESPECTO DE QUÉ COSAS

1. Hasta aquí hemos tratado de la duración en común y en particular, según la razón y esencia absoluta de la duración, la cual hemos mostrado también que

definitione Aristotelis patet: unde hoc ipso quod cessat vel transit ratio prioris vel posterioris, cessat ratio temporis. Nihilominus tamen, si verum est partes eiusdem actionis, quae successive fiunt, posse simul conservari, etiam est verum realem durationem illarum partium, quae successive facta est, totam simul permanere posse; sed dum sic permanet, iam non habet rationem temporis, sed unius instantis, sicut illa actio vel mutatio iam non habet rationem motus successivi, sed actionis vel conservationis instantaneae. Atque ita semper servatur proportio inter motum et tempus, magisque declaratur identitas eorum secundum rem.

26. Tertio tandem dicendum est ad ultimam partem propositae difficultatis, fluxum temporis et cuiuscumque rei successivae fieri per praesens et praeteritum; quod autem dicitur praesens, si intelligatur totum simul, solum est instans. Tamen, quia post quodlibet instans immediate fit pars, illa etiam dici potest esse praesens, non quia sit tota simul, sed quia illa est quae actu et immediate fit; tamen, sicut nulla pars determinata est immediata instanti secundum se totam, ita nulla est quae post instans sit tota praesens, si definite sumatur, sed ante quamlibet signatam est alia, quia illa praesentia non simultanea est, sed successiva, cuius haec est natura et compositio, quae a nobis non potest amplius declarari.

SECTIO X

UTRUM RATIO MENSURAE DURATIONIS ALICUI TEMPORI PROPRIE CONVENIAT, ET RESPECTU QUARUM RERUM

1. Hactenus de duratione in communi et in particulari disseruimus, secundum absolutam rationem et essentiam durationis, quam simul ostendimus non consistere ra-

no consiste en la razón de medida. Pero, como esta razón de medida puede unirse a la duración, y con frecuencia suele designarse y explicarse la razón de la duración atendiendo a aquella razón, por ello es menester explicarla también. Pero es preciso distinguir la razón de medida pasiva y activa, tal como lo hemos explicado al tratar de la cantidad. Igualmente se ha de distinguir la medida de la perfección de la medida cuantitativa o por modo de cantidad; aquí, efectivamente, no tratamos de la primera, porque, como hemos dicho con frecuencia, ese modo de medida no tiene nada de peculiar en las duraciones, sino que es común a todos los géneros, en cuanto que lo primero en cada género puede ser en este sentido medida de los demás, como se tocó acerca del lib. X, c. 2. Tratamos, por tanto, de la medida de la duración en cuanto puede medirse de modo cuantitativo o a la manera de la cantidad.

Afirmación primera

2. Por consiguiente, en lo que se refiere a la medida pasiva, es cierto que la duración temporal es de suyo mensurable; pues todo lo que de alguna manera es cuanto o extenso, es mensurable; pero la duración sucesiva es a su manera cuanta y extensa, al menos accidentalmente, lo cual basta para poder ser mensurable según esa razón, como consta sobradamente por lo dicho acerca de la cantidad. Y por el uso mismo es esto también manifiesto, pues no hay nada más frecuente que el que nuestras acciones se midan con el tiempo; ahora bien, medimos en ellas, sobre todo, sus duraciones; luego todas las duraciones de esta clase son de suyo mensurables, pues se da la misma razón para todas las que son semejantes. Después diremos si se da la misma razón para las duraciones permanentes o indivisibles. Así, pues, en primer lugar hay que averiguar con qué medida son mensurables estas duraciones.

Afirmación segunda

3. *El tiempo no es medida del movimiento del cual es duración.*—En este punto hay una cosa que es cierta para nosotros: que no hay ninguna duración

tione mensurae. Quia vero haec ratio mensurae adiungi potest durationi, et secundum eam rationem frequenter nominari et explicari solet durationis ratio, ideo illam etiam declarare necesse est. Oportet autem distinguere rationem mensurae passivae vel activae, prout declaravimus tractando de quantitate. Item distinguenda est mensura perfectionis a mensura quantitativa, seu per modum quantitatis; hic enim non agimus de priori; quia, ut saepe diximus, ille modus mensurae nihil habet peculiare in durationibus, sed communis est omnibus generibus, quatenus primum in unoquoque genere esse potest hoc modo aliorum mensura, ut circa lib. X, c. 2, tactum est. Agimus ergo de mensura durationis, quatenus modo quantitativo seu ad modum quantitatis mensurare potest.

Prima assertio

2. Quod ergo attinet ad mensuram passivam, certum est temporalem durationem ex se mensurabilem esse; nam omne id quod est aliquo modo quantum vel extensum, mensurabile est; duratio autem successiva est suo modo quanta et extensa, saltem per accidens, quod satis est ut secundum eam rationem mensurabilis sit, quod satis constat ex superius dictis de quantitate. Et ex ipso usu hoc est etiam manifestum; nihil enim est frequentius quam actiones nostras tempore mensurari; maxime autem mensuramus in illis durationes earum; sunt ergo omnes huiusmodi durationes ex se mensurabiles; eadem enim est ratio de omnibus similibus. An vero eadem ratio sit de permanentibus seu indivisibilibus durationibus, dicemus inferius. Prius enim inquirendum est qua mensura sint mensurabiles huiusmodi durationes.

Secunda assertio

3. *Tempus non est mensura motus cuius est duratio.*— In qua re illud etiam certum nobis est, nullam durationem successivam

sucesiva que sea la medida de ese movimiento del cual es duración, sino que de la misma manera que la duración sucesiva es mensurable, ha de ser medida por otra duración distinta. Esto se ha probado frecuentemente en lo que precede, ya que ninguna cosa es medida de sí misma, sobre todo si se habla de medida real. Igualmente, porque la medida se toma como medio para conocer lo que se mide; nosotros, empero, no conocemos cuánto dura una acción por su duración propia e intrínseca, sino comparándola con otra duración distinta, cuya cantidad nos es más conocida. Pero si conociésemos alguna acción por su duración misma, de tal manera que pudiésemos juzgar acerca de ella inmediatamente sin otro medio, no nos valdríamos de ella como de medida, sino que la conoceríamos inmediatamente y por sí misma.

4. Ni tiene valor la dificultad que oponen algunos acerca del tiempo que se da en el movimiento del primer móvil, el cual es la medida intrínseca de ese mismo movimiento, ya que no tiene una medida extrínseca superior por la que pueda medirse. Se responde, efectivamente, negando la afirmación, hablando en sentido propio y adecuado de la medida intrínseca, sino que a lo sumo podemos medir el todo por la repetición de una parte de ese movimiento, a la manera como por la hora medimos el día, y por el día el año, etc. En este modo de medir, la medida es ya de alguna manera distinta en la realidad de lo medido; sin embargo, el todo mismo no lo podemos medir por sí mismo, ni tampoco a una parte mínima que se señale, por sí misma; sino que es preciso o bien suponerla conocida por sí misma sin medida, o bien emplear otra duración extrínseca para alcanzar una noticia cierta de ella; aun cuando esa medida sea inferior en perfección poco importa con tal de que sea más conocida y acomodada o proporcionada para el uso de la medición, como mostraremos también después.

Afirmación tercera

5. *La duración sucesiva no es connatural a la medida permanente.*—Además es cierto que la duración sucesiva no es mensurable naturalmente por la perma-

esse mensuram illius motus cuius est duratio, sed eo modo quo duratio successiva mensurabilis est, per aliam durationem distinctam esse mensurandam. Hoc saepe probatum est in superioribus, quia nulla res est mensura sui ipsius, praesertim loquendo de mensura reali. Item, quia mensura sumitur ut medium ad cognoscendum id quod mensuratur; nos autem non cognoscimus quantum duret actio per propriam et intrinsecam durationem eius, sed comparando illam cum alia distincta duratione cuius quantitas nobis notior est. Quod si actionem aliquam per suammet durationem cognosceremus, ita ut statim sine alio medio de illa iudicare possemus, non uteremur illa tamquam mensura, sed immediate et per seipsam illam cognosceremus.

4. Neque obstat instantia quam aliqui obiiciunt de tempore quod est in motu primi mobilis, quod est mensura intrinseca eiusdem motus, quia non habet superiorem mensuram extrinsecam qua mensurari possit. Respondetur enim negando assumptum, loquendo proprie et adaequate de mensura intrinseca, sed ad summum possumus per unam partem illius motus repetitam mensurare totum, ut per horam, diem, et per diem, annum, etc. In quo mensurandi modo iam est mensura in re aliquo modo distincta a mensurato; ipsum tamen totum per seipsum mensurare non possumus, neque designatam partem etiam minimam, per seipsam; sed oportet illam supponere aut per seipsam notam sine mensura, aut alia extrinseca duratione uti ad sumendam certam de illa notitiam; etiamsi mensura illa perfectione inferior sit, id enim parum refert, dummodo sit notior et ad usum mensurandi accommodata seu proportionata, ut inferius etiam ostendemus.

Tertia assertio

5. *Duratio successiva non est connaturalis mensurae permanenti.*— Praeterea est certum durationem successivam non esse natura sua mensurabilem per permanentem.

nente. Esto es también suficientemente conocido por el uso. Y puede probarse con la razón partiendo de aquel axioma: *La medida debe ser homogénea con lo que se mide*, pues la medida permanente y la sucesiva no son homogéneas. Pero puede responderse que no es preciso que la medida y lo que se mide pertenezcan al mismo género próximo; es suficiente con que convengan en el género remoto; es más, a veces basta con una conveniencia análoga, pues el ente primero se dice que es medida de todos los otros. Y si se dice que esto es verdad en la medida de la perfección, porque en ella se da un modo de medir menos propio, pero que en las mediciones cuantitativas se requiere siempre una conveniencia mayor y por el género próximo, pues medimos el peso con el peso, y la longitud con la longitud, y así en lo demás; en contra de ello está la objeción manifiesta de los movimientos mismos, pues no todos convienen en el mismo género próximo y, sin embargo, todos pueden medirse por la duración de un mismo movimiento local; por consiguiente, no es necesario que la medida y lo que se mide coincidan en un mismo género próximo. En cambio, en el género remoto convienen también la duración permanente y la sucesiva; por consiguiente, en ese sentido no repugna que la duración sucesiva se mida de manera permanente.

6. Pero, no obstante, puede mantenerse con probabilidad que en las medidas cuantitativas se requiere una conveniencia genérica próxima entre la medida y lo que se mide, como en las cantidades permanentes parece mostrarse por inducción. Y a la insistencia, acerca de las sucesivas, podría decirse que aun cuando los movimientos difieran en la razón de movimiento, sin embargo, sus duraciones son de la misma clase, o al menos del mismo género. Pero, aun cuando esto pueda mantenerse con probabilidad, no es necesario, sin embargo, que limitemos a este principio la fuerza de la razón aducida. Pues, cuando se dice que la medida debe ser homogénea con la que se mide, no es preciso que se entienda ni acerca del género próximo, ni acerca del remoto, es más, ni tampoco del género propio, sino de una conveniencia tal que baste para la proporción que se requiere entre la medida y lo que se mide. Y esta conveniencia, ni puede ni debe ser igual en todas las medidas, ni en todas las cosas; y para esto no puede señalarse en todos los casos una e

Hoc etiam satis constat ex usu. Et ratione probari potest ex illo axiomate, *mensura debet esse homogenea mensurato;* mensura enim permanens et successiva non sunt homogeneae. Sed responderi potest non oportere mensuram et mensuratum esse eiusdem generis proximi; satis est enim si in remoto genere conveniant; immo et analoga convenientia interdum sufficit, nam primum ens dicitur esse mensura omnium aliorum. Quod si dicas hoc esse verum in mensura perfectionis, quia in illa minus proprius mensurandi modus invenitur, in mensuratis autem quantitativis semper requiri maiorem convenientiam et genericam proximam: pondus enim pondere mensuramus, et longitudinem longitudine, et sic de aliis; contra hoc est aperta instantia in ipsismet motibus; non enim omnes conveniunt in eodem genere proximo, et tamen omnes possunt per durationem eiusdem motus localis mensurari; non ergo est necessarium ut mensura et mensuratum in eodem genere proximo conveniant. At vero in genere remoto etiam conveniunt duratio permanens et successiva; ergo ex eo capite non repugnat durationem successivam permanenter mensurari.

6. Sed nihilominus probabiliter sustineri posset in mensuris quantitativis requiri convenientiam genericam proximam inter mensuram et mensuratum, ut in permanentibus quantitatibus inductione videtur ostendi. Et ad instantiam de successivis dici posset quod, licet motus in ratione motuum differant, durationes tamen eorum eiusdem sunt rationis, aut saltem eiusdem generis. Sed licet hoc probabiliter sustineri possit, non est tamen necesse ad hoc principium coarctare vim rationis factae. Cum enim dicitur mensuram debere esse homogeneam mensurato, nec de genere proximo, nec de remoto, immo nec de proprio genere necesse est intelligi, sed de tali convenientia quae sufficiat ad debitam proportionem inter mensuram et mensuratum necessariam. Haec autem convenientia neque in omnibus mensuris neque in omnibus rebus aequalis esse potest aut debet; nec de hoc potest una et eadem

idéntica regla, sino que se ha de juzgar de acuerdo con la diversidad de las cosas y de las medidas. Pues en una medida de perfección basta la conveniencia análoga, en cambio, en una medida cuantitativa se requiere no solamente la conveniencia genérica, sino también la específica; porque una línea o una longitud no puede medirse más que con la línea o la longitud.

7. Por tanto, en el caso presente, esa diversidad que se da entre la duración permanente y la sucesiva es tan grande, que no deja la proporción necesaria para que la duración permanente pueda ser medida de la sucesiva. Y esto lo explico así porque la medida cuantitativa no tiene proporción para medir más que por una cierta adecuación o coextensión entre la medida y lo mensurable; ahora bien, la duración permanente no se coextiende con la duración sucesiva; por esto, considerada en sí, ni puede ser adecuada a ella, ni inadecuada; por consiguiente, no tiene ninguna proporción con ella para ser medida suya. Y se confirma porque lo indivisible como tal no tiene aptitud para medir la cantidad de una cosa divisible; es así que la duración permanente es bajo ese aspecto indivisible, y la sucesiva es, en cambio, divisible; luego aquélla no puede ser medida proporcionada de ésta. Se dirá todavía más: que una de las condiciones que deben atribuirse a la medida es que sea indivisible. Se responde que respecto de la cantidad discreta puede tomarse la medida bajo la razón en que es indivisible; así, efectivamente, medimos al número con la unidad, pues el número se compone de unidades en cuanto son indivisibles en esa razón. Pero, respecto de la cantidad continua, aun cuando la medida deba ser indivisible, es decir, consistir en algo indivisible, sin embargo no puede ser medida en cuanto indivisible en ese orden, sino en cuanto tiene magnitud o extensión; de lo contrario no puede ser proporcionada para que—sea por sí misma, sea por su repetición—iguale la extensión de la cosa que se mide; así, por tanto, la duración permanente es desproporcionada para ser medida de la duración sucesiva; por consiguiente, la duración sucesiva es mensurable únicamente con otra duración sucesiva, que se toma como medida extrínseca de ella.

regula pro omnibus assignari, sed iuxta rerum et mensurarum diversitatem id iudicandum est. Nam in aliqua mensura perfectionis sufficit convenientia analoga, in aliqua vero mensura quantitativa requiritur non tantum convenientia generica, sed etiam specifica; linea enim seu longitudo non potest nisi linea vel longitudine mensurari.

7. In praesenti ergo illa diversitas quae est inter durationem permanentem et successivam tanta est ut non relinquat proportionem necessariam ut duratio permanens possit esse mensura successivae. Quod ita declaro, quia mensura quantitativa non habet proportionem ad mensurandum nisi per quamdam adaequationem vel coextensionem mensurae et mensurabilis; sed duratio permanens non coextenditur durationi successivae; unde secundum se nec potest esse illi adaequata nec inadaequata; ergo nullam habet proportionem cum illa, ut sit eius mensura. Et confirmatur, quia indivisibile ut sic non est aptum ad mensurandam quantitatem rei divisibilis; sed duratio permanens sub ea ratione indivisibilis est; successiva vero est divisibils; ergo non potest illa esse huius proportionata mensura. Dices: immo una ex conditionibus mensurae assignari solet, quod sit indivisibilis. Respondetur respectu quantitatis discretae posse mensuram assumi sub ea ratione qua indivisibilis est; sic enim unitate mensuramus numerum, nam numerus ex unitatibus componitur, quatenus in ea ratione indivisibiles sunt. Respectu vero quantitatis continuae, quamvis mensura debeat esse indivisibilis, id est, in indivisibili consistens, tamen non potest esse mensura ut indivisibilis in eo ordine, sed ut magnitudinem vel extensionem habet; alioqui non potest esse proportionata, ut vel per seipsam vel per repetitionem adaequet extensionem rei mensuratae; sic igitur duratio permanens improportionata est ut sit mensura durationis successivae; ergo duratio successiva solum est mensurabilis per aliam durationem successivam quae in mensuram extrinsecam eius assumitur.

Afirmación cuarta

8. Por lo cual se ha de decir además que por su propia naturaleza no hay ningún movimiento o duración sucesiva que sea medida de los demás movimientos, sino que depende de la elección y capacidad de los hombres; pero que, sin embargo, hay en la realidad algún movimiento más apto de suyo para ser destinado a esta función de medir las acciones y duraciones sucesivas, concretamente el movimiento del cielo, en el cual el fundamento mismo o capacidad para que sea tomado como medida es una propiedad real suya; sin embargo, la institución y adaptación para que tenga la razón de medida de modo próximo es solamente una denominación de razón. Todo esto será fácil de explicar y probar si se tiene presente lo que dijimos acerca de la razón de medida en la disputación XLIII, s. 3, donde pusimos también las condiciones necesarias para esta medida extrínseca, concretamente ser conocida, cierta e invariable, y proporcionada a lo que se mide. Estas condiciones se suponen en la realidad misma para que tenga aptitud cuasi remota y fundamental, en la función de medir. Pero, para que tenga ya la aptitud cuasi próxima para medir, es precisa la institución humana, por la cual ha sido propuesta en una cierta cantidad prefijada, y reducida también a un término mínimo, y que así tenga aptitud para medir a la manera humana, ya que en la cantidad grande fácilmente sobreviene la equivocación y no puede aplicarse con tanta comodidad a todas las cosas mensurables, incluso a las más pequeñas.

9. Así, por tanto, tratando de la medida próximamente apta, es claro que ningún movimiento es por su naturaleza medida de los otros, porque en ninguno se halla esa división y designación que se requiere para medir, sino que esto depende siempre de la razón y decisión humana. Pero, en cambio, hablando del fundamento que puede darse en la realidad para este género de medida, se ve también que esto se encuentra, sobre todo, en el movimiento del cielo, pues ese movimiento es conocidísimo por razón de los astros, sobre todo del sol y de la luna; es también muy cierto y muy regular, y en cuanto que es muy veloz, es también en cierto modo muy breve; por consiguiente, tiene de suyo gran aptitud para que se le tome

Quarta assertio

8. Ex quo ulterius dicendum est ex natura rei nullum esse motum seu durationem successivam quae sit aliorum motuum mensura, sed ex arbitrio et capacitate hominum pendere; nihilominus tamen aliquem esse motum in rerum natura de se aptiorem ut ad hoc munus mensurandi actiones et durationes successivas destinetur, nimirum, caeli motum, in quo fundamentum ipsum seu capacitas ut assumatur in mensuram proprietas eius realis est; institutio vero et accommodatio ut proxime habeat rationem mensurae rationis tantum denominatio est. Hoc totum erit ad declarandum et suadendum facile, si prae oculis habeantur ea quae de ratione mensurae in disp. XLIII, sect. 3, dicta sunt, ubi etiam conditiones ad hanc extrinsecam mensuram necessarias posuimus, nimirum, quod sit nota, certa et invariabilis et proportionata mensurabili. Quae conditiones in ipsa re supponuntur ut ad munus mensurandi apta sit quasi remote ac fundamentaliter. Ut vero iam habeat quasi proximam aptitudinem ad mensurandum, necessaria est institutio humana per quam proposita sit in certa ac praefixa quantitate et redacta etiam ad minimum aliquem terminum, et ita sit apta ad mensurandum humano modo, quia in magna quantitate facilius contingit deceptio, et non tam commode potest ad omnia mensurabilia etiam minima applicari.

9. Sic igitur, loquendo de mensura proxime apta, constat nullum motum esse ex natura sua mensuram aliorum, quia in nullo reperitur ea partitio et designatio quae ad mensurandum necessaria est, sed hoc semper ex ratione et humano arbitrio pendet. At vero loquendo de fundamento quod in re esse potest ad hoc genus mensurae, etiam constat hoc maxime reperiri in motu caeli, nam ille motus est notissimus ratione astrorum, praesertim solis et lunae; est etiam certissimus ac regularissimus, et quatenus velocissimus est, etiam est quodam modo brevissimus; ergo est de se aptissimus ut

en orden a medir los restantes movimientos o duraciones de ellos. Con esta verdad está conforme lo que la Escritura Divina refiere que dijo Dios al crear el universo: *Háganse astros en el firmamento del cielo, y sirvan de señales y tiempos, y de días y años.* A esto parece que aludió Platón en el *Timeo* cuando dijo que *el tiempo es la rotación del mundo celeste.* Y lo mismo pensaron muchos otros filósofos antiguos, como refiere Simplicio, IV *Phys.*, y en el mismo sitio Alberto, tract. III. Y se refiere a lo mismo la definición de Aristóteles, que dice que *el tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior;* y habla del tiempo que es la medida extrínseca de las duraciones, y en cuanto ha sido destinado por la razón y decisión humana para la función de medir, y lo coloca en el movimiento del cielo, y casi por antonomasia entiende a éste con el nombre de movimiento en la definición mencionada, como se verá por el transcurso de esos capítulos.

10. Se ve también que este movimiento no tiene razón de tiempo y de medida más que en cuanto se numeran en él las partes de lo anterior y lo posterior en la sucesión y duración. Esas partes, efectivamente, se llaman número, no según la razón propia de la cantidad discreta, sino en cuanto puede hallarse en las partes del continuo; y ese número, en cuanto es número, no está en acto en una cosa, sino solamente en potencia; pero se completa o numera en cierto modo por la actividad del alma. Por lo cual, con esas palabras significó Aristóteles que este tiempo en su razón de medida quedaba de alguna manera completado por la actividad del alma, como dijimos en la parte última de la aserción; pues por esa numeración y cuasi división de la mente queda reducida a una cantidad definida, por la cual podría ejercer la razón de medida, ya sea por la aplicación, ya por la repetición. Y esto es lo que enseñó de manera más expresa allí mismo el Filósofo, c. 14, text. 131: que el tiempo dependía del alma. Y esto lo enseñó también San Agustín, lib. XI de las *Confesiones*, c. 28, y es la opinión común.

En qué sentido hay un tiempo único, y resolución directa de la cuestión

11. Y con esto, finalmente, para responder en forma a la cuestión que se propuso, se concluye que hay un único tiempo en el universo que tenga razón

ad mensurandos alios motus seu durationes eorum assumatur. Cui veritati consonat quod divina Scriptura refert dixisse Deum in conditione universi: *Fiant luminaria in firmamento caeli, et sint in signa et tempora, et dies, et annos.* Ad quod videtur allusisse Plato, in Timaeo, cum dixit *tempus esse conversionem caelestis mundi.* Idemque senserunt multi alii antiqui philosophi, ut Simplicius IV Phys. refert, et ibidem Albert., tract. III. Et in idem redit definitio Aristotelis dicentis *tempus esse numerum motus secundum prius et posterius;* loquitur enim de tempore quod est extrinseca mensura durationum, et prout humana ratione et institutione ad munus mensurandi destinatum est, illumque constituit in motu caeli, et quasi per antonomasiam hunc intelligit nomine motus in praedicta definitione, ut ex discursu illorum capitum constat.

10. Hunc autem motum non habere rationem temporis et mensurae, nisi quatenus in eo numerantur partes prioris et posterioris in successione et duratione, etiam constat. Illae enim partes numerus dicuntur, non secundum propriam rationem quantitatis discretae, sed quatenus in partibus continui reperiri potest; qui numerus, ut numerus est, non est actu in re, sed potentia tantum; per opus autem animae quodammodo completur seu numeratur. Unde in ea particula significatum est ab Aristotele tempus hoc in ratione mensurae aliquo modo compleri per opus animae, ut in ultima parte assertionis diximus; nam per eam numerationem et quasi divisionem mentis redigitur ad definitam quantitatem, per quam possit mensurae rationem exercere, vel per applicationem, vel per repetitionem. Et hoc est quod expressius docuit ibidem Philosophus, c. 14, text. 131, tempus pendere ab anima. Quod etiam docuit divus Augustinus, XI Confess., c. 28; estque communis sententia.

Quomodo sit unicum tempus, et directa quaestionis resolutio

11. Atque hinc tandem, ut quaestioni propositae in forma respondeamus, concluditur

propia de medida extrínseca, y que está en el movimiento del cielo. Esta es la opinión de Aristóteles en el lib. IV de la *Física,* a quien siguen e interpretan así filósofos y teólogos. Entre ellos se da frecuentemente la distinción de que el tiempo se ha de tomar en doble sentido: uno, absolutamente como la duración intrínseca del movimiento, y así se multiplican los tiempos en el mismo orden de los movimientos, tal como se dijo antes. En otro sentido se toma como la medida extrínseca y común de los restantes movimientos, en parte existente por su naturaleza fundamentalmente o de modo incoativo (por decirlo así), en parte dividido por la razón y acomodado a la medición, y en tal sentido hay solamente un tiempo, y se da en el movimiento del cielo. Así se encuentra en Santo Tomás, *In II,* dist. 12, q. 1, a. 5, ad 2 y 3, y en la q. 48, c. sobre el *cuando,* por más que en otros pasajes diga absolutamente y sin distinción alguna que hay solamente un tiempo, como se ve por el *Opusc.* 36, c. 2, y I, q. 20, a. 6, y q. 66, a. 4, ad 3, aun cuando de este último pasaje pueda también inferirse la mencionada distinción y doctrina. La tiene también Cayetano, I, q. 10, a. 6, donde expone así a Santo Tomás; y Capréolo, *In II,* dist. 2, q. 2, a. 3; y Iavello, IV *Phys.,* q. 23, donde lo defiende también Janduno, q. 28. Y esta distinción propusieron el Halense, II p., q. 9, miembro 9, y Buenaventura, *In I,* dist. 3, en la pte. 2.ª, acerca de la letra del Maestro, n. 33; y Tomás de Argentina, *In IV,* dist. 48, a. 4, q. única. Pero la razón de esta parte es clara por lo dicho, ya que en ese movimiento es en el único en que se dan todas las condiciones exigidas para esta medida. Y por el uso mismo se ve suficientemente, pues siempre que queremos juzgar acerca de la duración de una acción o movimiento inferior, la comparamos con el movimiento del cielo, en cuanto lo podemos conocer.

12. Y no importa el que a veces nos valgamos también de otros movimientos inferiores en calidad de medida extrínseca de otras acciones, como del movimiento del reloj, porque también tomamos a estos movimientos como medidos por el movimiento del cielo, y así no miden sino en virtud de aquél y en cuanto manifiestan su duración, y además de suyo tienen una medida imperfecta y—valga la expresión—inconstante, a causa de la fácil variabilidad e irregularidad de tales

unicum esse tempus in universo quod propriam rationem extrinsecae mensurae habeat, illudque esse in motu caeli. Haec est sententia Aristotelis, in IV Phys., quem et philosophi et theologi ita interpretantur et sequuntur. Apud quos frequens est illa distinctio, tempus dupliciter accipi solere: uno modo absolute pro duratione intrinseca motus, et sic multiplicari tempora aeque ac motus, ut supra dictum est. Alio vero modo sumi pro mensura extrinseca et communi caeterorum motuum, partim a natura existente fundamentaliter seu inchoative (ut ita dicam), partim per rationem divisa et ad mensurandum accommodata, et hoc modo esse unum tantum tempus, illudque esse in motu caeli. Ita sumitur ex D. Thoma, In II, dist. 12, q. 1, a. 5, ad 2 et 3, et q. 48, c. de Quando, quamvis aliis locis absolute et sine distinctione ulla unum tantum tempus esse dicat, ut patet ex opusc. 36, c. 2, et I, q. 20, a. 6, et q. 66, a. 4, ad 3, licet ex hoc postremo loco etiam possit praedicta distinctio et doctrina colligi. Quam etiam habet Caiet., I, q. 10, a. 6, ubi ita D. Thom. exponit; et Capreol., In II, dist. 2, q. 2, a. 3; et Iavell., IV Phys., q. 23: ubi idem tenet Iandun., q. 28. Et eam distinctionem tradiderunt Alens., II p., q. 9, memb. 9; et Bonav., In I, dist. 3, in 2 p., circa litteram Magistri, n. 33; et Thom. de Argent., In IV, dist. 48, a. 4, q. unic. Ratio vero huius partis nota est ex dictis, quia in solo illo motu reperiuntur conditiones omnes ad huiusmodi mensuram requisitae. Ex ipso etiam usu id satis constat, nam quotiescumque de duratione alicuius actionis vel inferioris motus iudicare volumus, eam conferimus cum motu caeli, ut id cognoscere possumus.

12. Nec refert quod interdum utimur etiam aliis motibus inferioribus in ratione mensurae extrinsecae aliarum actionum, ut motu horologii; nam et hos etiam motus assumimus ut mensuratos per motum caeli, et ita non mensurant nisi veluti in virtute eius et quatenus notificant durationem eius, et praeterea ex se sunt imperfectae et (ut ita dicam) inconstantis mensurae, propter

movimientos. Y por el mismo motivo no importa que alguna vez parezca también que nos valemos de movimientos inferiores para medir la duración del movimiento mismo del cielo, pues en realidad no nos valemos de ellos como medidas, sino como señales más cercanas a nosotros, y los empleamos para conocer cuánta parte del movimiento del cielo haya pasado, a fin de poder valernos de ella como medida de nuestras acciones.

SECCION XI

COSAS QUE SON MEDIDAS POR ESTE TIEMPO, Y QUÉ ES LO QUE EN ELLAS SE MIDE

1. En primer lugar es cierto que todos los movimientos físicos y corporales se miden con este tiempo, o son mensurables con él; en este sentido se ha de tomar siempre para que carezca de toda dificultad.

2. En segundo lugar hay que agregar que el tiempo en estos movimientos mide de modo esencial y primario su pausa y duración. Esto es evidente de suyo, por la experiencia, y se ve por la razón, ya que la medida debe ser homogénea; por lo cual medimos lo mismo que es medible, en cuanto tiene una condición del mismo género. En segundo lugar resulta consecuentemente que mide la velocidad o lentitud del movimiento, añadiéndose, sin embargo, la cantidad del espacio; pues por comparación con ambas cantidades se conoce la velocidad, ya que es movimiento más veloz el que recorre igual espacio en menor tiempo, o mayor espacio en tiempo igual. Finalmente, se mide también, consiguientemente, la uniformidad o diformidad del movimiento, pues ésta surge de la igualdad o desigualdad de velocidad de las partes del movimiento. Otros añaden también que mide la perfección del movimiento, pero esta razón de medida, como dije ya, no se refiere al tema presente. Y tanto más cuanto que bajo esta razón el tiempo, como tiempo, no mide el movimiento, sino que un movimiento, en cuanto es movimiento más perfecto, es medida de otro movimiento. Y en tal género no consta que el movimiento del cielo—en cuanto a la perfección esencial que tiene en la razón de

illorum motuum facilem variabilitatem et irregularitatem. Et eadem ratione non refert quod aliquando etiam uti videmur inferioribus motibus ad mensurandam durationem ipsius motus caeli, nam revera non utimur illis ut mensuris, sed ut signis nobis propinquioribus, quibus utimur ad cognoscendum quanta pars motus caeli defluxerit, ut possimus illa uti tamquam mensura nostrarum actionum.

SECTIO XI

QUAS RES, ET QUID IN IISDEM REBUS HOC TEMPUS MENSURET

1. Primum omnium certum est omnes motus physicos et corporales hoc tempore mensurari, seu esse mensurabiles; ita enim semper accipiendum est, ut careat omni difficultate.

2. Secundo addendum est tempus mensurare in his motibus primo ac per se moram et durationem eorum. Hoc per se notum est experientia, et ratione patet, quia mensura debet esse homogenea; unde metitur ipsum mensurabile, quatenus habet conditionem eiusdem generis. Deinde consequenter fit ut mensuret velocitatem vel tarditatem motus, adiuncta tamen quantitate spatii; nam per comparationem ad utramque quantitatem velocitas cognoscitur, eo quod velocior motus sit qui aequale spatium in minori tempore aut maius spatium in aequali tempore pertransit. Denique consequenter etiam metitur uniformitatem aut difformitatem motus, nam haec consurgit ex aequali vel inaequali velocitate partium motus. Aliqui etiam addunt mensurare perfectionem motus; sed haec ratio mensurae, ut iam dixi, non spectat ad praesens. Eo vel maxime quod sub hac ratione tempus, ut tempus, non mensurat motum, sed unus motus, ut motus perfectior, est mensura alterius. Et in eo genere non constat motum caeli, quoad essentialem perfectionem quam

movimiento—sea más perfecto que todos los otros, aun cuando los supere en las condiciones que se requieren para la medida de la duración; sobre este punto se trató ya en lo que precede.

3. Se objetará: ¿cómo puede el tiempo medir los movimientos, no siendo más conocido que éstos? Se responde que aquí puede establecerse una doble comparación. Una es del movimiento celeste con los demás movimientos; la otra es del tiempo como tal, con respecto al movimiento, en la razón de más o menos conocido. Del primer modo afirman algunos que el movimiento celeste es ciertamente menos conocido para nosotros, pero que por su naturaleza es más conocido, y que esto basta para que su duración se tome como medida. Pero esa afirmación es equivocada, no sólo porque esa medida no está para que se valgan de ella Dios o los ángeles, sino los hombres, y la medida debe ser más conocida precisamente para aquellos a cuyo uso se destina. De otra manera, ¿cómo les iba a servir para conocer otras cosas que han de ser medidas por ella? Además, también porque si ese movimiento no nos es más conocido, ¿para quién se dice que es más conocido por su naturaleza? En efecto, no es absolutamente más noble en el género del ente, ni tampoco dependen de él esencialmente y *per se* los restantes movimientos; por lo cual es igualmente conocido para un ángel nuestro movimiento local o el movimiento de aumento o el de alteración. Por consiguiente, hay que afirmar que ese movimiento es más conocido para nosotros en cuanto es preciso para la razón de medida; pues aun cuando tal vez en cuanto a su causa eficiente y otras cosas parecidas sea menos conocido para nosotros, y aun cuando en sí mismo no parezca tan sensible como los movimientos inferiores, sin embargo, en cuanto al problema de su existencia y en cuanto a su uniformidad y perpetuidad, es de modo absoluto y en general respecto de todos los hombres el más conocido, al menos mediante los astros que se han designado como señales de dicho movimiento.

4. Acerca de la segunda comparación dudan igualmente algunos, porque parece que el tiempo es algo más oscuro que el movimiento, y por ello no parece que sea medida apta del movimiento. El antecedente es claro porque el movimiento es manifiesto para los sentidos por sí mismo, y el tiempo, en cambio, es muy difícil de conocer. Se responde, sin embargo, que si estas dos cosas se comparan en

general y con proporción, ninguna de las dos es más conocida que la otra; pues en cuanto a su existencia es tan conocido que se da el tiempo como que se da el movimiento, porque es igualmente evidente que el movimiento dura mientras se produce, o sea, que consume algún intervalo, como es evidente que se da o se produce el movimiento; el tiempo, en cambio, hablando en general, es lo mismo que la duración del movimiento. Pero si se comparan en cuanto a su esencia, se explica en ambos de forma igualmente oscura. Finalmente, si se comparan en la razón de la medida y lo que se mide, de la misma manera que el tiempo mide en cuanto es una cierta duración, igualmente lo que se mide en el movimiento por medio de ella es su duración; por consiguiente, en cuanto a esto, se da también una razón igual. Luego la comparación no debe establecerse entre el tiempo y el movimiento, sino entre un movimiento y los otros, y entre la duración de uno y las duraciones de los otros, y de este modo queda perfectamente establecida la razón de tiempo, y la diferencia o exceso es que esa duración se toma como medida y recibe la razón y denominación completa del tiempo que se da en el movimiento, el cual en comparación con los otros movimientos es más conocido y tiene por lo demás las condiciones requeridas para medir, como ya explicamos.

5. *Cuál de entre los movimientos celestes es la medida de éstos.*—Pero preguntará alguien que aun cuando esto sea verdad, comparando el movimiento del cielo con los movimientos inferiores, qué es lo que se ha de decir comparando entre sí los movimientos mismos celestes. Se responde que, hablando en absoluto, también los movimientos de las esferas celestes inferiores se miden con el movimiento del primer móvil, y que así, hablando absolutamente, se da en él el tiempo, en cuanto tiene razón de medida primera y más universal, aun cuando reciba de los movimientos propios del sol y de la luna—según nuestro modo de concebir y de hablar—la división y denominación de los años y los meses. Efectivamente, lo mismo que la rotación íntegra del primer móvil se llama día, así la rotación íntegra propia de la órbita del sol se llama año, y su duodécima parte se llama mes, de la misma manera que el recorrido íntegro de la órbita de la luna según su propio movimiento se llama mes lunar; y ambos recorridos, tanto del sol como de la luna, se miden por el número de los días; y así, hablando en absoluto, el

habet in ratione motus, esse perfectiorem omnibus aliis, licet in eis conditionibus quae ad mensuram durationis requiruntur eos excedat; de qua re in superioribus dictum est.

3. Dices: quomodo potest tempus mensurare motus, cum non sit notius illis? Respondetur duplicem hic posse fieri comparationem. Una est motus caelestis ad caeteros motus; alia est temporis ut sic ad motum, in ratione notioris vel minus noti. Priori modo dicunt aliqui motum caelestem esse quidem minus notum nobis, esse tamen notiorem natura sua, idque satis esse ut duratio eius in mensuram assumatur. Sed hoc non recte dicitur; tum quia illa mensura non est ut Deus vel angeli ea utantur, sed homines; mensura autem illis debet esse notior ad quorum usum instituitur. Alias quomodo deserviet illis, ut per eam cognoscant alia quae mensuranda sunt? Tum etiam quia si ille motus non est notior nobis, cui dicitur natura sua notior? Nec enim est simpliciter nobilior in genere entis, nec etiam ab illo essentialiter et per se pendent caeteri motus; unde tam notus est angelis vel noster localis motus, vel motus augmentationis aut alterationis. Dicendum ergo est illum motum esse notiorem nobis, quantum necesse est ad rationem mensurae; nam, licet fortasse quantum ad efficientem causam eius et alia similia minus notus nobis sit, et licet in seipso non ita sensibiliter videatur sicut inferiores motus, tamen quantum ad an est et quantum ad uniformitatem suam et perpetuitatem est simpliciter et generatim respectu omnium hominum notissimus, saltem per astra quae posita sunt in signa illius motus.

4. De altera item comparatione dubitant aliqui, quia obscurius esse videtur tempus quam motus, et ideo non videtur esse apta mensura motus. Antecedens patet, quia motus per seipsum sensibus patet, tempus vero difficillimum cognitu est. Respondetur tamen, si haec duo in genere comparentur et cum proportione, neutrum esse notius alio; nam, quantum ad an est, aeque notum est dari tempus ac dari motum, quia aeque evidens est durare motum dum fit, seu aliquam moram consumere, ac est evidens esse vel fieri motum; tempus autem, in communi loquendo, idem est quod duratio motus. Si vero comparentur quantum ad quid est, aeque obscure in utroque explicatur. Si denique comparentur sub ratione mensurae et mensurati, sicut tempus mensurat ut est duratio quaedam, ita quod in motu per illud mensuratur est duratio eius; ergo quantum ad hoc est etiam aequalis ratio. Comparatio ergo non debet fieri inter tempus et motum, sed inter unum motum et alios, et inter durationem unius et durationes aliorum, et hoc modo constituitur optime ratio temporis, et differentia vel excessus est quia illa duratio assumitur in mensuram et accipit completam rationem et denominationem temporis quae est in motu qui comparatione aliorum motuum notior est, et alias habet conditiones ad mensurandum requisitas, ut explicuimus.

5. *Quis inter caelestes motus sit eorum mensura.*— Sed quaeret aliquis, esto hoc verum sit comparando motum caeli ad inferiores motus, quid dicendum sit comparando ipsos motus caelestes inter se. Respondetur, absolute loquendo etiam motus inferiorum orbium caelestium mensurari motu primi mobilis, atque ita in illo esse, simpliciter loquendo, tempus, ut habet rationem primae et universalissimae mensurae, quamquam ex motibus propriis solis et lunae recipiat, modo nostro concipiendi et loquendi, divisionem ac denominationem annorum et mensium. Sicut enim integra circulatio primi mobilis dies appellatur, ita integra circulatio propria orbis solis vocatur annus, et duodecima pars eius vocatur mensis, sicut etiam integra conversio orbis lunae secundum motum proprium vocatur mensis lunaris; utraque autem conversio, tam solis quam lunae, numero dierum mensuratur; atque ita, simpliciter loquendo, motus primi mo-

movimiento del primer móvil es la medida de todos los movimientos corporales que discurren por debajo de él.

Con qué tiempo se miden los movimientos espirituales

6. Pero preguntará nuevamente alguien si también este tiempo es medida de las demás acciones sucesivas que no son movimientos físicos. Aquí se habla únicamente de la sucesión continua, como es el movimiento espiritual de los ángeles, o el local, o de intensidad, suponiendo que pueda darse en los actos espirituales. Y en este sentido, es parecer común en la escuela de Santo Tomás que estos movimientos espirituales no se miden por este tiempo, sino que hay que establecer otro tiempo en el ángel supremo, por ejemplo, que sea la medida de tales movimientos. Y así hace Santo Tomás, I, q. 10, a. 5, y q. 58, a. 3, pasajes en los que mantienen lo mismo Cayetano y los otros modernos; y Capréolo, Enrique y los demás citados antes. Se opone, sin embargo, a este parecer que no hay ningún movimiento espiritual en los ángeles en cuya duración pueda entrar la referida razón de tiempo, porque para esta razón de medida no basta que la duración o el movimiento estén en el móvil más noble, sino que es mucho más necesario que el movimiento sea regular, uniforme, y también que esté siempre en acto, que sea perpetuo, de tal manera que pueda servir siempre para medir; ahora bien, ninguno de los movimientos de los ángeles es de esta clase; pues, al ser voluntario y enteramente libre, no dura siempre, ni se produce de manera regular y uniforme. Sé que puede responderse que, aun cuando no se dé ese movimiento regular existente en acto, sin embargo puede darse, y por lo mismo puede concebirse, y que ello basta para la razón de medida, porque la medida no ejerce su función más que en cuanto está en la mente. Pero esta respuesta no es admisible, ya porque la razón aducida prueba que ese movimiento regular y perenne no sólo no se da de hecho, pero que ni siquiera es connatural a las sustancias espirituales; ya también porque esa concepción de tal movimiento posible es inoportuna para el conocimiento angélico, y de suyo más difícil que el conocimiento de cualquier movimiento existente; ya finalmente porque de lo contrario podría decirse de la misma manera que

bilis est mensura omnium motuum corporalium qui sub illo decurrunt.

Quo tempore mensurentur spirituales motus

6. Sed quaeret rursus aliquis an etiam hoc tempus sit mensura aliarum actionum successivarum quae motus physici non sunt. Ubi sermo est tantum de successione continua, ut est spiritualis motus angelicus, vel localis, vel intensionis, supponendo quod possit dari in actibus spiritualibus. Atque in hoc sensu in schola D. Thomae communis sententia est hos spirituales motus non mensurari hoc tempore, sed esse constituendum aliud tempus in supremo angelo, verbi gratia, quod sit mensura talium motuum. Ita D. Thomas, I, q. 10, a. 5, et q. 58, a. 3, quibus locis Caiet. et alii recentiores idem tenent; et Capr., Henric. et alii supra citati. Obstat tamen huic sententiae quia nullus motus spiritualis est in angelis in cuius durationem possit cadere praedicta ratio temporis, quia ad hanc rationem mensurae non sufficit quod duratio vel motus sint in nobilissimo mobili, sed multo magis necessarium est ut motus sit regularis, uniformis, atque etiam quod sit semper in actu, perpetuus, ut semper possit deservire ad mensurandum; nullus autem motus angelorum est huiusmodi; nam, cum sit voluntarius ac omnino liber, nec semper durat nec fit modo regulari et uniformi. Scio responderi posse, etsi non detur talis motus regularis actu existens, posse tamen dari et consequenter posse etiam concipi, idque satis esse ad rationem mensurae, quia mensura non exercet munus suum, nisi prout est in mente. Sed haec responsio non probatur, tum quia ratio facta probat talem motum regularem et perennem non solum non de facto, sed etiam non esse connaturalem spiritualibus substantiis; tum etiam quia talis conceptio illius motus possibilis est impertinens ad cognitionem angelicam, et de se difficilior quam cognitio cuiuslibet motus existentis. Tum denique quia alias eodem modo dici posset non tempus

la medida no es el tiempo o el evo existente en un ángel creado, sino en cuanto puede concebirse en otro posible más perfecto.

7. Por lo cual, si hablamos en relación con nosotros, es claro que todo ese movimiento espiritual es para nosotros desproporcionado para ser el tiempo del que podamos usar para la medición de las acciones espirituales, ya que para nosotros es desconocido. Es verdad que también esas mismas acciones espirituales, en cuanto son tales, son desconocidas para nosotros, y por ello no las podemos medir, y por lo mismo no necesitamos un tiempo que sea medida de ellas. Sin embargo, en cuanto esas acciones pueden de alguna manera ser conocidas por nosotros, concretamente si tienen algún vínculo con las acciones materiales, así no pueden medirse sino con este tiempo celeste, y de este modo medimos nuestras acciones del entendimiento y de la voluntad con este tiempo. Pero si hablamos refiriéndonos a los ángeles mismos, ciertamente ellos no necesitan ninguna medida para conocer la duración de sus acciones, porque cualquier duración es para ellos tan conocida por sí misma como puede serlo por comparación con otra, como explicaremos poco después. Sin embargo, si quieren pueden valerse a su voluntad de dicha comparación y conocer que un movimiento de un ángel inferior ha durado tanto como el de uno superior; con todo, esto no será tanto conocer a uno por otro como por una medida, cuanto conocer su igualdad o desigualdad en la duración; de ese modo puede conocer también el ángel cuánto dura su movimiento en comparación con el movimiento del cielo. Más todavía, no solamente el ángel, sino incluso Dios, aun cuando no lo necesite, ni pueda valerse de la medida extrínseca para conocer la duración de cualquier movimiento, sin embargo no puede conocer la coexistencia de uno con otro y su igualdad y desigualdad en la duración, a no ser que conozca simultáneamente a uno y otro y los compare entre sí, ya que los correlativos se dan simultáneamente en el conocimiento.

Si la sucesión discreta puede medirse con el tiempo

8. Por otra parte, puede preguntarse si el tiempo celeste es la medida del movimiento o de la sucesión discreta. En este punto todos están de acuerdo en la

aut aevum existens in angelo creato, sed prout concipi potest in alio perfectiori possibili, esse mensuram.

7. Quocirca, si respectu nostri loquamur, clarum est omnem illum spiritualem motum esse nobis improportionatum ut sit tempus quo possimus uti ad mensurandum spirituales actiones, quia est nobis ignotus. Verum est ipsas etiam spirituales actiones, quatenus tales sunt, esse nobis ignotas, et ideo non esse a nobis mensurabiles, ac proinde non indigere nos aliquo tempore quod sit mensura illarum. Tamen, quatenus illae actiones aliquo modo a nobis cognosci possunt, nimirum, si coniunctionem aliquam habeant cum actionibus materialibus, sic non possunt mensurari nisi hoc tempore caelesti, atque ita mensuramus nostras actiones intellectus et voluntatis hoc tempore. Si vero respectu ipsorum angelorum loquamur, certe illi nulla indigent mensura ad cognoscendam durationem suarum actionum, quia tam nota est ipsis quaecumque duratio per seipsam, quam esse potest per comparationem ad aliam, ut paulo inferius magis declarabimus. Si tamen velint, possunt pro suo arbitrio uti huiusmodi comparatione et cognoscere tantum durasse motum inferioris angeli quam superioris; verumtamen id non tam erit cognoscere unum per aliud tamquam per mensuram quam cognoscere eorum aequalitatem vel inaequalitatem in duratione; quomodo etiam potest angelus cognoscere quantum duret suus motus per comparationem ad motum caeli. Immo non solum angelus, sed etiam Deus, licet non indigeat neque uti possit mensura extrinseca ad cognoscendam durationem cuiuslibet motus, non tamen potest cognoscere coexistentiam unius cum alio et eorum aequalitatem aut non aequalitatem in durando, nisi utrumque simul cognoscendo et illa inter se comparando, quia correlativa sunt simul cognitione.

An successio discreta possit tempore mensurari

8. Rursus quaeri potest an tempus caeleste sit mensura motus seu successionis

opinión negativa. Pero los tomistas que hablan de esa sucesión discreta, sobre todo en el caso de los ángeles, le asignan también otro tiempo discreto que es la medida extrínseca de todos los movimientos inferiores parecidos. Sin embargo, en esta sucesión discreta pueden considerarse dos cosas: una es el intervalo de cada uno de los instantes, y consecuentemente el intervalo también de todos los instantes tomados simultáneamente que se suceden inmediatamente entre sí. La otra es el número o muchedumbre de tales instantes. La consideración primera es accidental para la razón de la sucesión discreta como tal; pues de modo esencial sólo se refiere a la razón de la cantidad discreta o multitud la pluralidad de unidades indivisibles bajo esa razón; en cambio, que esas unidades tengan una duración mayor o menor es algo accidental. A la manera como, por ejemplo, en un grupo de tres piedras es accidental para la razón de grupo ternario que esas piedras tengan mucha o poca cantidad, y que puestas una al lado de las otras compongan una mole grande o pequeña. Por tanto, lo mismo ocurre proporcionalmente en la sucesión o composición discreta de instantes. Por eso tal duración y permanencia de cada uno de los instantes, y consecuentemente también de todo el tiempo en cuanto es un agregado de ellos, o no es mensurable por la indivisibilidad de cada uno de los instantes, o se ha de medir con un tiempo continuo, a la manera como diremos inmediatamente acerca del evo.

9. En cuanto a lo segundo, es decir, al número de los instantes, es claro que un movimiento discreto como tal no puede medirse con algún tiempo continuo, ni corporal ni espiritual, ya que ni valiéndose de la duración del tiempo continuo ni de la coexistencia del movimiento discreto en cualquier tiempo continuo, puede conocerse qué número de instantes haya en ese movimiento discreto a lo largo de un día, o de una hora, por ejemplo, del movimiento continuo, ya que en cualquier parte del movimiento continuo puede haber un movimiento discreto que conste de muchos o de pocos instantes sin ningún término cierto.

10. Y por el mismo motivo, no veo cómo el movimiento discreto puede medirse con un tiempo discreto extrínseco y existente en el movimiento superior, ya

discretae. In qua re omnes conveniunt in assertione negativa. Thomistae vero qui de hac successione discreta in angelis potissime loquuntur, aliud etiam tempus discretum assignant quod sit mensura extrinseca omnium similium motuum inferiorum. Verumtamen in hac successione discreta duo possunt considerari: unum est mora uniuscuiusque instantis, et consequenter mora etiam omnium instantium simul sumptorum sibique immediate succedentium. Aliud est numerus seu multitudo talium instantium. Prior consideratio per accidens est ad rationem discretae successionis ut sic; nam per se solum spectat ad rationem quantitatis discretae seu multitudinis pluralitas unitatum sub ea ratione indivisibilium; quod vero illae unitates habeant maiorem vel minorem durationem, accidentarium est. Sicut in ternario lapidum, verbi gratia, per accidens est ad rationem ternarii quod illi lapides sint magnae vel parvae quantitatis, et quod iuxta se positi magnam vel parvam molem efficiant. Igitur idem proportionaliter est in discreta instantium successione aut compositione. Quapropter illa duratio et permanentia singulorum instantium, et consequenter etiam totius temporis ut aggregati ex illis, vel mensurabilis non est, propter indivisibilitatem singulorum instantium, vel mensuranda est tempore continuo, ad eum modum quo statim de aevo dicemus.

9. Quantum ad secundum autem, id est, quoad numerum instantium, clarum est non posse motum discretum ut sic mensurari aliquo tempore continuo, nec corporali nec spirituali, quia neque ex diuturnitate continui temporis, neque ex coexistentia motus discreti in quolibet tempore continuo, cognosci potest quis numerus instantium fuerit in tali motu discreto per diem vel per horam, verbi gratia, motus continui, quia in qualibet parte motus continui potest esse motus discretus constans pluribus vel paucioribus instantibus absque ullo certo termino.

10. Et eadem ratione, non video quomodo motus discretus possit mensurari per tempus discretum extrinsecum et existens in superiori motu, quia nec potest mensurari

que ni puede ser medido en cuanto a la permanencia de los instantes; pues ésta, como dije, no sólo es accidental, sino que no es fija y cierta en alguno de esos tiempos o instantes. Ni tampoco puede medirse en cuanto al número de instantes, ya que ningún número determinado de instantes corresponde a un movimiento en comparación con otro, sino que en tanto que en un ángel superior hay una sucesión discreta que consta de tres instantes, puede haber otra en el inferior, que conste de diez o de más instantes, y al contrario; por consiguiente, el número de los instantes de un movimiento no puede medirse por el tiempo extrínseco de otro movimiento. Luego esta medida extrínseca no es necesaria respecto de la sucesión discreta en cuanto es tal, sino que se ha de medir por la repetición de una unidad, a la manera que todo número es mensurable por la unidad; pues si algunas veces un número se mide por otro, es sólo en cuanto uno es materialmente parte del otro, como el binario lo es del senario, y entonces se toma a manera de unidad.

Si las sustancias corruptibles se miden con el tiempo

11. Además, suele preguntarse si este tiempo celeste mide también las realidades corruptibles en cuanto a la sustancia de éstas, o sea, en cuanto a su permanencia sustancial; y la misma pregunta tiene lugar en todas las realidades permanentes corruptibles. Acerca de éstas, la opinión común es que todas ellas se miden con este tiempo, como se ve por Santo Tomás, I, q. 10, a. 4, y por los demás autores citados antes; y se toma también de Aristóteles, IV de la *Física*, c. 14, text. 133, donde afirma: *Todas las cosas que se generan y se corrompen se miden con este tiempo*. Pero agrega Durando, *In II*, dist. 2, q. 6, n. 15, que el tiempo no es una medida homogénea de estas cosas, sino que es de otra clase, ya que el tiempo es una duración sucesiva, y las duraciones de estas cosas son en cambio permanentes. Y si se objeta que la medida debe ser homogénea, responderá tal vez que ello es verdad respecto de un objeto mensurable próximo, pero no respecto de aquel que se mide solamente por razón de otro, y como por una cierta

quoad permanentiam instantium; nam haec et est per accidens, ut dixi, et non est fixa et certa in aliquo ex his temporibus aut instantibus. Neque etiam potest mensurari quoad numerum instantium, quia nullus certus numerus instantium correspondet in uno motu comparatione alterius, sed dum est in superiori angelo successio discreta constans ex tribus instantibus, potest esse in inferiori alia quae constet decem aut pluribus instantibus, et e converso; ergo non potest numerus instantium unius motus per extrinsecum tempus alterius motus mensurari. Non est ergo necessaria haec extrinseca mensura respectu successionis discretae, quatenus talis est, sed mensuranda est unitate repetita, sicut omnis numerus per unitatem mensurabilis est; nam si interdum unus numerus mensuratur alio, solum est in quantum unus materialiter est pars alterius, ut binarius senarii, et tunc accipitur per modum unitatis.

An substantiae corruptibiles mensurentur tempore

11. Praeterea, interrogari solet an hoc tempus caeleste mensuret etiam res corruptibiles quoad earum substantiam seu substantialem permanentiam; eademque interrogatio locum habet in omnibus rebus permanentibus corruptibilibus. De quibus communis sententia est haec omnia mensurari hoc tempore, ut patet ex D. Thoma, I, q. 10, a. 4, et ex aliis auctoribus supra citatis; sumiturque etiam ex Arist., IV Phys., c. 14, text. 133, ubi ait: *Omnes res quae generantur et corrumpuntur, hoc tempore mensurantur*. Addit vero Duran., In II, dist. 2, q. 6, n. 15, tempus non esse mensuram homogeneam harum rerum, sed alterius rationis, eo quod tempus sit duratio successiva, durationes vero harum rerum permanentes sint. Quod si obiicias mensuram debere esse homogeneam, respondebit fortasse id esse verum respectu proximi mensurabilis, non vero respectu eius quod tantum ratione alterius et quasi per concomitantiam quam-

concomitancia. Esta doctrina no me desagrada a mí, pues el tiempo esencial y primariamente no mide la permanencia de las cosas corruptibles, la cual es en sí misma indivisible, y consecuentemente también inconmensurable, sino que mide, esencial y primariamente, las mutaciones de estas cosas, como las generaciones, incrementos, alteraciones y corrupciones de las mismas, y consecuentemente mide también la duración del ser de las mismas, en cuanto está o puede estar sometido a esas mutaciones. En ese sentido dijo también Aristóteles, en el lib. IV de la *Física*, c. 12, text. 118, que *el tiempo mide "per se" el movimiento, y "per accidens" el reposo;* pues el tiempo mide *per se* lo anterior y lo posterior, cosas que se encuentran *per se* en el movimiento, y en cambio en el reposo se encuentran por relación o comparación con el movimiento, como expuso muy bien Alberto en *Summa de quatuor coaequaevis*, I p., q. 3, a. 1, ad ult. Y de aquí resulta que el tiempo es de modo esencial e inmediato la medida homogénea de la duración del movimiento, mientras que de la duración permanente sólo es cuasi *per accidens*, y por razón de otro como medida en cierto modo de otra clase, cosa que explicaremos más en el punto siguiente.

Si las realidades incorruptibles se miden con el tiempo

12. *Opinión primera.—Opinión segunda.*—Por último, puede preguntarse si el tiempo mide también la duración de las cosas incorruptibles, que hemos dicho que es el evo (pues la eternidad divina no entra en el problema por ser infinita e inconmensurable). Santo Tomás y sus seguidores, y algunos teólogos que niegan que las acciones y movimientos espirituales, incluso sucesivos y continuos, se midan con este tiempo, lo negarán con mayor motivo acerca del ser de las cosas incorruptibles o de su duración, y por ello establecen un primer evo que tenga en ese orden la razón de medida extrínseca de tales realidades en cuanto al ser de las mismas. Apoya esta opinión Aristóteles en el lib. IV de la *Física*, c. 12, text. 117, donde piensa claramente que las realidades incorruptibles no se miden con el tiempo. Y por este motivo, en I *De Caelo*, c. 3, text. 20, y c. 9, text. 100,

dam mensuratur. Quae doctrina mihi non displicet; nam tempus per se primo non mensurat permanentiam rerum corruptibilium, quae secundum se indivisibilis et consequenter etiam immensurabilis est, sed mensurat per se primo mutationes harum rerum, ut generationes, incrementa, alterationes et corruptiones earum, et consequenter mensurat etiam durationem esse illarum, quatenus his mutationibus subest aut subesse potest. Quomodo dixit etiam Arist., IV Phys., c. 12, text. 118, *tempus per se mensurare motum, per accidens vero quietem;* nam tempus per se mensurat prius et posterius, quae per se inveniuntur in motu, in quiete vero solum per relationem vel comparationem ad motum, ut bene exposuit Albert. in Summa de Quatuor coaequaevis, I p., q. 3, a. 1, ad ult. Atque ita fit ut tempus per se ac immediate sit mensura homogenea durationis motus, durationis autem permanentis solum quasi per accidens et ratione alterius, tamquam mensura aliquo modo alterius rationis, quod in sequenti puncto magis explicabimus.

Res incorruptibiles an tempore mensurentur

12. *Prima sententia.— Secunda sententia.*—Ultimo inquiri potest an tempus mensuret etiam durationem rerum incorruptibilium, quam aevum esse diximus (nam aeternitas Dei sub quaestionem non cadit, cum illa infinita sit et immensurabilis). D. Thomas eiusque sectatores aliique theologi, qui negant spirituales actiones aut motus, etiam successivos et continuos, mensurari hoc tempore, a fortiori id negant de esse rerum incorruptibilium seu duratione earum, et ideo constituunt unum primum aevum quod in illo ordine habeat rationem extrinsecae mensurae talium rerum quoad esse earum. Cui sententiae favet Arist., in IV Phys., c. 12, text. 117, ubi aperte sentit res incorruptibiles non mensurari tempore. Et hac ratione, I de Caelo, c. 3, text. 20, et c. 9, text. 100,

afirma que los cuerpos celestes y las sustancias superiores no están sujetas al tiempo. Esto lo enseñan también algunos filósofos en esos lugares. Pero, en cambio, otros teólogos piensan también que el ser de los ángeles se mide con este tiempo en cuanto a su duración. Así Durando, *In II*, q. 5; de esa opinión no se aparta Gabriel, allí mismo, y Ockam, *In II*, q. 13. Y el fundamento puede estar en que se mostró antes que un evo no puede ser medida de otro en cuanto a la duración de éste, ya que por la comparación de uno con el otro no puede conocerse cuánto haya durado el otro; en cambio, por comparación con nuestro tiempo se conoce perfectamente cuánto ha durado un ángel en su ser; por consiguiente, no hay otra medida, incluso para esas realidades, más que nuestro tiempo.

13. *Opinión del autor.*—Yo pienso, en primer lugar, que este tiempo no tiene razón de medida respecto de los mismos ángeles, para conocer la duración del ser propio de éstos. Se prueba con lo dicho, primeramente porque no es más conocida para los ángeles la duración del tiempo que la suya propia; más todavía, si puede establecerse la comparación, es más conocida la duración propia, como más inmediata y más inmaterial, y por ello es también de suyo más inteligible. En segundo lugar, porque sería una gran imperfección necesitar tal medida extrínseca para el conocimiento de sus propias duraciones.

14. *Objeción.*—Se dirá que el ángel, intuyéndose solamente a sí mismo o a otro ángel, no puede conocer cuánto ha durado, si no compara su duración o la del otro con nuestro tiempo; luego necesita esta medida. El antecedente es claro, ya que al ser totalmente indivisible su duración propia e intrínseca, no tiene de suyo y por sí absolutamente el ser de ésta o de otra magnitud; luego bajo esa razón no puede conocerse más que por comparación con la duración cuanta. Respondo concediendo que esa duración indivisible no puede conocerse a la manera del cuanto, a no ser con alguna relación o connotación de sucesión, sea existente, o posible, o imaginaria; pues esto, al menos, persuade el argumento propuesto. Por lo cual, para que el ángel conozca cuánto ha durado él mismo desde que fue creado hasta este momento, es menester que conozca con cuánto tiempo sucesivo ha coexistido o ha podido coexistir, ya que de lo contrario no podría concebir su

ait caelestia corpora et substantias superiores non esse tempori subiecta. Quod etiam docent aliqui philosophi his locis. Alii vero theologi putant etiam esse angelicum mensurari hoc tempore quoad suam durationem. Ita Durand., In II, q. 5; a qua opinione non dissentiunt Gabriel, ibi, et Ocham, In II, q. 13. Et fundamentum esse potest quia supra ostensum est unum aevum non posse esse mensuram alterius quoad durationem eius, quia per comparationem unius ad aliud non potest cognosci quantum alterum duraverit; at vero per comparationem ad nostrum tempus optime cognoscitur quantum angelus duraverit in suo esse; ergo non est alia mensura etiam harum rerum, nisi nostrum tempus.

13. *Auctoris sententia.*— Ego vero imprimis existimo tempus hoc non habere rationem mensurae respectu ipsorum angelorum ad cognoscendam durationem sui proprii esse. Probatur ex dictis, primo, quia non est notior angelis duratio temporis quam propria; immo, si fieri potest comparatio, magis nota est propria duratio, tamquam magis cognata magisque immaterialis, et ideo ex se etiam magis intelligibilis. Secundo, quia magna esset imperfectio indigere tali mensura extrinseca ad suas proprias durationes cognoscendas.

14. *Obiectio.*— Dices: non potest angelus, intuendo tantum seipsum aut alium angelum, cognoscere quantum duravit, nisi durationem suam vel alterius ad nostrum tempus comparet; ergo indiget hac mensura. Antecedens patet, quia cum propria et intrinseca duratio indivisibilis omnino sit, ex se et in se absolute non habet quod sit tanta vel quanta; ergo non nisi per comparationem ad durationem quantam potest sub ea ratione cognosci. Respondeo concedendo non posse illam durationem indivisibilem cognosci ad modum quanti, nisi cum aliqua habitudine vel connotatione successionis aut existentis, aut possibilis, seu imaginariae; nam hoc saltem convincit argumentum factum. Unde, ut angelus cognoscat quantum ipse duraverit ex quo creatus est usque modo, necesse est ut cognoscat quanto tempori successivo coextiterit vel coexiste-

duración como cuanta, puesto que tal denominación no le conviene de manera intrínseca y considerado en sí; luego es por comparación con algo cuanto, sea realmente existente o concebido. Pero de aquí no resulta que el ángel se valga del tiempo como medida para ese conocimiento, sino que se sigue únicamente que dicho conocimiento por parte del objeto es en cierto modo relativo, y que por ello no puede conocerse un extremo más que en cuanto terminado en el otro y comparado con él.

15. Por este motivo, no ya el entendimiento angélico, pero ni siquiera el divino conoce la duración del ángel como tan grande o tan pequeña, si no es con la mencionada concomitancia, ya porque la necesidad de conocer simultáneamente los correlativos tiene vigencia respecto de cualquier entendimiento, puesto que proviene intrínsecamente de la conexión de los objetos, ya también porque, al ser esa denominación de cuanto de alguna manera extrínseca, no puede conocerse tal como es en sí, si no se conoce la forma de la que se toma. Y si alguien objeta además que se sigue de aquí que hay que decir lo mismo acerca de la propia eternidad, respondemos que la eternidad no es de esta ni de la otra magnitud, sino infinita, infinitud que tiene de suyo y absolutamente sin comparación con otro. Pero si alguien quiere concebirla como extensa y cuanta, no podrá concebirla más que por una relación de coexistencia con la duración sucesiva, al menos imaginaria, no como a la manera de medida de ella, sino como término de la coexistencia, por razón de la cual se concibe a manera de cuanta.

16. Y de aquí resulta que también respecto de nuestro entendimiento el evo angélico no es propia y esencialmente mensurable con nuestro tiempo, sino sólo accidentalmente y por razón de nuestra imperfección, en primer lugar ciertamente porque la razón de medida y de mensurable con respecto a un entendimiento supone que una y otra cosa es cognoscible en sí por dicho entendimiento; pero el evo angélico no es cognoscible de esa manera por nosotros. Por lo cual, basándonos en la virtud de nuestro tiempo no podemos nunca conocer cuánto ha durado un ángel, a no ser tal vez midiendo algún efecto suyo en el que se dé sucesión, y después infiriendo de la duración del efecto la duración de la causa; como, por

re potuerit, quia alias non poterit concipere suam durationem ut quantam, quia haec denominatio non convenit illi ab intrinseco et secundum se; ergo per comparationem ad aliquid quantum aut realiter existens, aut conceptum. Hinc tamen non fit ut angelus utatur tempore ut mensura ad eam cognitionem, sed solum sequitur illam cognitionem ex parte obiecti esse aliquo modo respectivam, et ideo non posse cognosci unum extremum, nisi ut terminatum et comparatum ad aliud.

15. Quapropter non solum angelicus intellectus, verum etiam divinus, non cognoscit durationem angeli ut tantam vel quantam, nisi cum dicta concomitantia, tum quia necessitas cognoscendi simul correlativa respectu omnis intellectus locum habet, eo quod intrinsece proveniat ex connexione obiectorum, tum etiam quia cum illa denominatio quanti sit aliquo modo extrinseca, non potest cognosci ut in se est, nisi cognita forma ex qua desumitur. Quod si quis rursus obiiciat quia hinc sequitur idem esse dicendum de aeternitate ipsa, respondemus quod aeternitas non est tanta vel quanta, sed infinita, quam infinitatem ex se et absolute habet sine comparatione ad aliud. Si quis tamen eam velit concipere ut extensam et quantam, non poterit eam concipere nisi cum habitudine coexistentiae ad durationem successivam, saltem imaginariam, non tamquam per mensuram eius, sed ut per terminum coexistentiae, ratione cuius per modum quanti concipitur.

16. Atque hinc fit ut etiam respectu nostri intellectus aevum angelicum non sit proprie et per se mensurabile nostro tempore, sed solum per accidens et ex imperfectione nostra; primo quidem, quia ratio mensurae et mensurabilis respectu alicuius intellectus supponit utrumque esse in se cognoscibile a tali intellectu; aevum autem angelicum non est ita cognoscibile nobis. Unde ex vi nostri temporis nunquam possumus cognoscere quantum angelus duraverit, nisi fortasse mensurando aliquem effectum eius in quo sit successio, et deinde ex duratione effectus durationem causae colligendo; ut, quia an-

ejemplo, puesto que el ángel mueve el cielo, inferimos lógicamente que el ángel ha durado tanto cuanto ha durado el movimiento del cielo. Pero esta medición no sólo es muy remota y accidental, sino que no puede ser tampoco la medición íntegra de dicho ser; pues de ahí se colige a lo sumo que no existió ese efecto sin su causa; pero no puede inferirse si antes del efecto ha existido esa causa, y cuánto ha durado.

17. *Nuestro tiempo no mide las cosas eviternas.*—De lo cual se infiere finalmente que hay que negar en absoluto que nuestro tiempo sea medida de los seres eviternos. Y, por consiguiente, hay que conceder también que tales seres no son mensurables en sí mismos en cuanto a la duración, ya que si no pueden medirse así con relación a ningún entendimiento, no son en absoluto mensurables de ese modo. Por lo cual, cuando Santo Tomás atribuye a esas realidades espirituales las medidas extrínsecas, pienso que no se ha de entender acerca de la medida de la duración en cuanto a su cantidad extensiva (por llamarla así), sino en cuanto a la perfección, en el sentido en que lo primero en cada género se dice medida de los demás.

SECCION XII

Qué duración pertenece al predicamento «cuándo» y cómo se ha de constituir dicho predicamento

Se expone la descripción del cuando *mismo*

1. Resta que, basándonos en cuanto llevamos dicho acerca de la duración, deduzcamos la razón y constitución del predicamento *cuando*. Es cosa muy discutida entre los autores en qué consiste la razón formal de este predicamento. Pues, aunque por el nombre mismo se vea suficientemente que el *cuando* es algo que pertenece al tiempo y, por consiguiente, a la duración, sin embargo, qué es esto sigue permaneciendo oscuro. Efectivamente, la palabra *cuando*, en su acepción latina, no es un nombre que signifique alguna cosa, sino que es un adverbio de

gelus movet caelum, recte colligimus tantum durasse angelum quantum duravit caeli motus. Haec autem mensuratio et est valde remota et per accidens, et adhuc non potest esse integra mensuratio illius esse; nam inde ad summum colligitur non fuisse illum effectum sine sua causa; non tamen potest colligi an ante effectum talis causa extiterit et quantum duraverit.

17. *Nostrum tempus non mensurat aeviterna.*— Ex quibus tandem concluditur absolute negandum esse tempus nostrum esse mensuram aeviternorum. Et consequenter etiam concedendum est illa non esse mensurabilia secundum se quantum ad durationem, quia si respectu nullius intellectus ita possunt mensurari, absolute non sunt ita mensurabilia. Quocirca, cum D. Thomas his rebus spiritualibus attribuit extrinsecas mensuras, existimo non esse intelligendum de mensura durationis quantum ad quantitatem eius extensivam (ut sic dicam), sed quantum ad perfectionem, eo modo quo primo in unoquoque genere dicitur mensura caeterorum.

SECTIO XII

Quaenam duratio ad praedicamentum "quando" pertineat, et quomodo huiusmodi praedicamentum constituendum sit

Descriptio ipsius quando *tractatur*

1. Superest ut ex his omnibus quae de durationibus diximus, rationem et constitutionem praedicamenti *quando* colligamus. Est enim valde incertum apud auctores in quo formalis ratio huius praedicamenti consistat. Nam, licet ex ipso nomine satis constet *quando* esse aliquid ad tempus et consequenter ad durationem pertinens, quid vero illud sit, obscurum est. Vox enim *quando*, latine sumpta, non est nomen significans rem aliquam, sed est adverbium temporale,

tiempo, que empleamos para preguntar en qué tiempo se da u opera alguna cosa, etcétera. Y de allí se trasladó a significar aquella cosa, o denominación, o forma denominativa, que atribuimos a una cosa, cuando respondemos a una interrogación acerca del *cuando;* decimos efectivamente que existe o ha existido hoy o ayer, o en otro tiempo parecido. Por ello, Aristóteles, cuando se refiere a este predicamento, no dice otra cosa sino que *cuando* es lo mismo que darse en el tiempo, como darse ayer, o en un año pretérito. Pero Gilberto lo define: *Cuando significa la razón que queda por haber incidido el tiempo, pero no el tiempo mismo.* Y más abajo añade *que es una cierta afección (por llamarla así) que se añade a las cosas, por la cual se dice que son, o que han sido, o que han de ser, pero que no es el tiempo mismo.* De ese pasaje parece tomada la acepción vulgar, que emplea también Santo Tomás en el *Opúsc.* 48: *Cuando es aquello que resta de la adherencia del tiempo.* Todos los autores, en esas descripciones, hablan del tiempo extrínseco que se da en el movimiento del primer móvil, en cuanto se dice que están en él o en una parte suya, todas las cosas temporales.

Varias opiniones sobre la naturaleza del cuando *mismo*

2. Pero qué sea aquello que resta del contacto del tiempo se explica diversamente. Unos dicen que es una relación, o del tiempo a la cosa que se da en el tiempo o, al contrario, de la cosa temporal al tiempo, la cual o es una relación de lo contenido al continente, o al revés, del continente a lo contenido. Sin embargo, esta opinión acerca de las relaciones atribuidas a los seis últimos predicamentos, ha sido rechazada en general más arriba. Y en el caso presente no parece verosímil, ya que la relación de continente y contenido no parece que se atribuya más que metafóricamente a las realidades temporales respecto del tiempo extrínseco; pues en la realidad no parece ser otra cosa sino una cierta coexistencia, en la cual el tiempo se denomina continente, ya que siempre rebasa a las cosas temporales, sobre todo a las corruptibles, que comienzan y terminan con el tiempo, mientras éste fluye y dura siempre, y por ello se dice que están contenidas en él. Esa expre-

quo utimur ad interrogandum quo tempore res sit aut operetur, etc. Inde vero translata est ad significandum rem illam vel denominationem seu formam denominantem quam rei tribuimus cum ad interrogationem de *quando* respondemus; dicimus enim hodie, aut heri, aut alio simili tempore esse vel fuisse. Unde Aristoteles, ubi hoc praedicamentum attingit, nihil aliud dicit nisi *quando* idem esse quod esse in tempore, ut esse heri, vel anno praeterito. Gilbertus vero definit: QUANDO *significare rationem ex temporis incidentia relictam, non tempus ipsum.* Et infra ait *esse quamdam (ut ita dicam) affectionem rebus additam, per quam dicitur esse, vel fuisse, aut futuras esse, non vero esse tempus ipsum.* Ex quo loco videtur sumpta illa vulgaris descriptio, qua etiam utitur D. Thomas, opusc. 48: *Quando esse id quod ex adiacentia temporis relinquitur.* Loquuntur autem omnes auctores in his descriptionibus de tempore extrinseco quod est in motu primi mobilis, quatenus res omnes temporales in eo vel aliqua parte eius esse dicuntur.

Variae opiniones de natura ipsius QUANDO

2. Quid autem sit hoc quod relinquitur ex adiacentia temporis, varie exponitur. Quidam dicunt esse relationem, vel temporis ad rem quae est in tempore, vel, e contrario, rei temporalis ad tempus, quae sit vel relatio contenti ad continens, vel, e converso, continentis ad contentum. Verumtamen haec opinio de relationibus sex ultimis praedicamentis attributis, supra in universum reiecta est. Et in praesenti non videtur verisimilis, quia relatio continentis et contenti non nisi per metaphoram videtur attribui rebus temporalibus respectu temporis extrinseci; nam in re nihil esse videtur nisi coexistentia quaedam, in qua tempus denominatur continens quia semper excedit temporalia, praesertim corruptibilia, quae cum tempore incipiunt et desinunt, eo semper fluente et durante, et ideo in eo conti-

sión contiene una metáfora; pues la propiedad consiste sólo en la coexistencia de las cosas con el tiempo o con alguna parte de él; y la relación de coexistencia no pertenece a un predicamento especial. Además, la relación de medida y mensurado, si se consideran atentamente las cosas que se dijeron acerca de la medida en la disputación XLII, s. 3, no es real sino de razón. El motivo es que no tiene otro fundamento más que el que uno sea medio y cuasi instrumento para conocer al otro; pero esto no pone en las cosas mismas una relación real e intrínseca; pues, cualquiera que sea el motivo de que una cosa sea para nosotros más conocida, y de que sea por lo demás apta para compararse o cotejarse con otra, y de servir así para mostrar su cantidad, puede ejercer el oficio de medida, que es únicamente una función de la razón; de la misma manera también que la unidad tiene razón de medida respecto de la multitud, y esa relación ni es real, ni, si lo fuese, constituiría un predicamento especial. Y el mismo argumento puede establecerse acerca de todas las medidas humanas, como el modio, la libra. Las cuales tienen de común con el tiempo igualmente el no revestirse de la razón de medida por las condiciones reales meramente, sino agregándose alguna determinación humana y operación de la razón; por consiguiente, ya por esta sola razón es manifiesto que la relación de la medida y de lo que se mide, fundada en ellas, no puede ser real, sino de razón.

3. *Opinión segunda.—Se rechaza.*—Dijeron, por consiguiente, otros que aquello que resta de la adherencia del tiempo es una cierta razón formal absoluta e intrínseca, que radica en las cosas mismas temporales, en cuanto existen en el tiempo; de tal manera que el *cuando* mismo no dice sólo una denominación extrínseca, sino intrínseca, y no relativa, sino absoluta, que es el residuo de la adherencia del tiempo. Pero esta opinión no puede explicarse, ni entenderse; por lo cual es absolutamente falsa e inventada gratuitamente. ¿Qué es, en efecto, eso absoluto en una cosa temporal del tiempo que ha sido dejado por la adherencia? Pues o bien se supone en esa cosa temporal, por su naturaleza intrínseca, para que sea mensurable en el tiempo; y en ese sentido es falso que sea algo dejado por la adherencia del tiempo, ya que está allí por sí, y convendría a las cosas si existiesen con sus

neri dicuntur. Quae locutio metaphoram includit; nam proprietas solum consistit in coexistentia rerum cum tempore seu aliqua parte eius; relatio autem coexistentiae non pertinet ad speciale praedicamentum. Relatio praeterea mensurae et mensurati, si attente considerentur quae de mensura dicta sunt, disp. XLII, sect. 3, non est realis, sed rationis. Quia non habet aliud fundamentum, nisi quod unum sit medium et quasi instrumentum ad cognoscendum aliud; hoc autem non ponit in rebus ipsis realem et intrinsecam habitudinem; nam quacumque ratione aliqua res sit nobis notior, et alioqui sit apta ut comparari vel conferri cum alia possit, et sic deservire ad ostendendam quantitatem eius, potest exercere munus mensurae, quod solum est opus rationis; sicut etiam unitas habet rationem mensurae respectu multitudinis, et illa relatio nec realis est, nec, si esset, speciale praedicamentum constitueret. Idemque argumentum fieri potest de omnibus humanis mensuris, ut modium, libra. Quibus illud etiam cum tempore commune est quod non ex solis conditionibus rerum, sed adiuncta aliqua institutione humana et operatione rationis subeunt rationem mensurae; ergo vel hac sola ratione manifestum est relationem mensurae et mensurati in eis fundatam non posse esse rei, sed rationis.

3. *Secunda sententia.— Reprobatur.*— Dixerunt ergo alii hoc quod ex adiacentia temporis relinquitur esse formalem quamdam rationem absolutam et intrinsecam, quae in ipsis rebus temporalibus inest, quatenus in tempore sunt; ita ut ipsum *quando* non dicat solam denominationem extrinsecam, sed intrinsecam, et non relativam, sed absolutam, relictam ex temporis adiacentia. Sed haec sententia nec explicari potest nec intelligi; unde omnino est falsa et gratis conficta. Quid est enim illud absolutum in re temporali, ex adiacentia temporis relictum? Aut enim illud supponitur in re temporali ex intrinseca natura eius, ut sit mensurabilis tempore; et sic falsum est illud esse relictum ex adiacentia temporis; nam per se inest et conveniret rebus

propiedades y condiciones naturales, aun cuando no se diese en las cosas ningún tiempo extrínseco. Por lo cual dicha propiedad no puede ser otra sino que o bien las cosas sean corruptibles, o que tengan un ser consistente de algún modo en el movimiento, o ciertamente que duren de un determinado modo, que son propiedades que no pertenecen al predicamento *cuando,* exceptuando de momento la duración, sobre la cual trataré después; sobre las demás, en cambio, es esto manifiesto por sí. O bien esa razón absoluta resulta en las cosas de la adherencia del tiempo extrínseco, y esto tampoco puede afirmarse, ya que, como decía, aquella adherencia no es en la realidad otra cosa que la coexistencia; y de la sola coexistencia de la cosas no resulta en ellas algo absoluto, hablando en sentido propio, sino sólo por medio de la eficiencia, si una puede obrar eficientemente sobre la otra, cosa que no se puede afirmar del tiempo. Y cualquier otra adherencia que se piense fuera de la coexistencia es sólo la medición que se hace por medio de la razón, de la cual todavía menos puede provenir ese absoluto. Por consiguiente, esta afirmación no tiene ninguna verosimilitud.

4. *Tercera opinión.*—Así, pues, otra opinión, más común, es que el *cuando* es sólo una denominación extrínseca, que proviene a las cosas de parte de un tiempo extrínseco que mide. La sigue Santo Tomás en el mencionado *Opúsc.,* aunque con una distinción, y la señala también Gilberto. Pues al llamar a esta denominación afección, añade inmediatamente la corrección, *por decirlo así.* También Soto en la *Lógica,* y otros, proponen esto. Pero en esta opinión se ofrecen varias dificultades, unas *ad hominem,* y otras, en sentido absoluto. En efecto, si el *cuando* es una denominación extrínseca tomada del tiempo, rechazan, por tanto, sin razón los autores mencionados al tiempo de este predicamento, al decir que *cuando* no es tiempo, sino algo dejado por el tiempo. Y si dicen que *cuando* y tiempo se distinguen como la blancura y el ser blanco, como el vestido y el estar vestido, y en general como la forma y el ser que nace de la forma, aun cuando esto fuese verdadero, se concluye de ahí que *cuando* se compara al tiempo como la forma al efecto formal, o como lo concreto a lo abstracto, y que por eso estas cosas no se han de distinguir o separar más en este predicamento que en los otros.

si existerent cum suis naturalibus proprietatibus et conditionibus, etiamsi nullum esset in rebus tempus extrinsecum. Unde talis proprietas esse non potest nisi vel quod res sint corruptibiles, aut certe quod habeant esse aliquo modo in motu consistens, aut certe quod durent tali modo, quae proprietates non pertinent ad praedicamentum *quando,* excepta pro nunc duratione, de qua inferius dicam; de caeteris autem id per se notum est. Aut vero illa ratio absoluta resultat in rebus ex adiacentia temporis extrinseci, et hoc etiam dici non potest, quia, ut dicebam, illa adiacentia in re non est nisi coexistentia; ex sola autem rerum coexistentia non resultat aliquid absolutum in eis, per se loquendo, sed tantum mediante efficientia, si una possit in aliam efficere, quod de tempore dici non potest. Omnis vero alia adiacentia quae praeter coexistentiam cogitatur est sola mensuratio quae per rationem fit, ex qua multo minus potest tale absolutum provenire. Nullam ergo verisimilitudinem habet haec assertio.

4. *Tertia sententia.*— Alia ergo et communior sententia est *quando* solum esse denominationem extrinsecam, provenientem rebus ab extrinseco tempore mensurante. Hanc sequitur D. Thomas in dicto opusculo, quamvis sub distinctione, et eam significat Gilbert. Nam, cum hanc denominationem affectionem appellasset, statim correctionem adiunxit *ut ita dicam.* Soto etiam in Logica et alii hoc sequuntur. Sed in hac sententia nonnullae occurrunt difficultates, quaedam ad hominem, aliae simpliciter. Nam si *quando* est denominatio extrinseca a tempore, ergo sine causa dicti auctores reiiciunt tempus ab hoc praedicamento, dicentes *quando* non esse tempus, sed aliquid ex tempore relictum. Quod si dicant *quando* et tempus distingui sicut albedinem et esse album, vestem et esse vestitum, et in universum sicut formam et esse proveniens a forma, esto hoc verum sit, inde concluditur *quando* comparari ad tempus sicut formam ad effectum formalem, vel sicut concretum ad abstractum, et ideo non magis haec esse distin-

Tanto más cuanto que los mencionados autores colocan al tiempo en el predicamento de la cantidad, como la extensión misma del movimiento.

5. Pero dirán tal vez que un mismo tiempo, en cuanto comparado intrínsecamente con el movimiento en que se da, como su extensión, pertenece al predicamento de la cantidad; pero en cuanto se compara a las cosas mensurables con el tiempo, como forma extrínseca de las mismas, pertenece así al predicamento *cuando,* lo mismo que suele decirse de la última superficie en cuanto afecta al cuerpo en que se da, o en cuanto contiene al cuerpo extrínseco, la cual en el primer sentido pertenece al predicamento de la cantidad y en el último al *donde.*

6. Sin embargo—para pasar por alto que ese ejemplo es tan dudoso como aquello de que tratamos, y sea lo que fuere del problema de si el tiempo es una verdadera especie de cantidad—hablando absolutamente es difícil creer que esta denominación extrínseca sea suficiente para constituir un predicamento real. Pues la forma de la que se toma dicha denominación no es real, sino de razón, e incluso la misma denominación no se da en las cosas solas, a no ser que intervenga una operación de la razón; por consiguiente, no basta para constituir un predicamento real. La consecuencia es clara porque los predicamentos de los accidentes son reales, y sólo deben quedar constituidos por formas reales; en otro caso habría que multiplicar otros predicamentos en el mayor número posible; pues hay otras infinitas denominaciones de razón, como se ve por lo dicho antes sobre la suficiencia de esta división, y por el argumento propuesto anteriormente sobre las otras medidas humanas, lo cual es conforme y a propósito especialmente para el punto presente. Pero el antecedente en cuanto a su primera parte se ve por lo dicho antes acerca del tiempo, en cuanto es una medida común extrínseca; hemos mostrado, efectivamente, incluso por la doctrina de Aristóteles, que el tiempo como tal quedaba completado por la razón. Y en cuanto a la segunda parte se prueba porque entre el tiempo extrínseco y las cosas que se dice que existen en él, no hay ninguna unión real ni siquiera extrínseca, sino únicamente la medición, que se lleva a cabo por la comparación de la razón; luego toda esa denominación es meramente de razón.

guenda aut separanda in hoc praedicamento, quam in aliis. Eo vel maxime quod praedicti auctores constituunt tempus in praedicamento quantitatis, tamquam ipsam motus extensionem.

5. Sed dicent fortasse idem tempus, ut comparatum intrinsece ad motum in quo est, tamquam extensionem eius, pertinere ad praedicamentum quantitatis; ut vero comparatur ad res tempore mensurabiles ut forma extrinseca earum, sic pertinere ad praedicamentum *quando,* sicut dici solet de superficie ultima ut afficiente corpus in quo inest, vel ut continente corpus extrinsecum, quae priori ratione pertinet ad praedicamentum quantitatis, posteriori ad praedicamentum *ubi.*

6. Verumtamen (ut omittam exemplum hoc aeque dubium esse ac id de quo agimus, et quidquid etiam sit an tempus sit vera species quantitatis), absolute loquendo, difficile creditu est hanc extrinsecam denominationem ad constituendum reale praedicamentum sufficere. Nam forma a qua talis denominatio sumitur non est realis, sed rationis, et ipsa etiam denominatio non est in solis rebus, nisi interveniat opus rationis; ergo non est satis ad praedicamentum reale constituendum. Consequentia patet, quia praedicamenta accidentium realia sunt, et solum ex formis realibus constitui debent; alias quamplura alia praedicamenta essent multiplicanda; nam infinitae aliae sunt denominationes rationis, ut patet ex dictis supra de sufficientia huius divisionis, et ex argumento nuper facto de aliis mensuris humanis, quod ad rem praesentem maxime accommodatum et familiare est. Antecedens vero quoad priorem partem constat ex dictis supra de tempore, prout est communis mensura extrinseca; ostendimus enim, etiam ex doctrina Aristotelis, tempus ut sic per rationem compleri. Quoad alteram vero partem probatur, quia inter extrinsecum tempus et res quae in illo esse dicuntur, nulla est realis coniunctio etiam extrinseca, sed sola mensuratio, quae fit per comparationem rationis; ergo tota illa denominatio est mere rationis.

7. Y se confirma y explica, pues que algo exista en el tiempo no es otra cosa sino que sea medido por el tiempo; pero ser medido por el tiempo no es más que ser conocido por el tiempo como por su medida, es decir, por un cierto medio extrínseco de conocimiento; luego estar en el tiempo se reduce finalmente a una denominación de razón, lo mismo que ser conocido. Y si se dice que estar en el tiempo no es lo mismo que ser medido por el tiempo actualmente, sino aptitudinalmente, esto es, tener aptitud para ser medido por el tiempo, no se soluciona la dificultad. Pues o bien se entiende eso formalmente de la aptitud o mensurabilidad como tal, y así no puede pertenecer más a un predicamento real que el estar medido como tal, ya que ésta es también o una relación de razón, o una denominación tomada de una facultad extrínseca del alma, que puede comparar una cosa con otra, y conocer la cantidad de una cosa por ese medio, lo mismo que el ser numerable, o cognoscible, tomados en ese sentido, son denominaciones extrínsecas que se originan en la facultad del alma para numerar o para conocer. Pero si ser mensurable se toma fundamentalmente, así ser mensurable por el tiempo no es otra cosa que tener una duración de tal naturaleza que tenga aptitud para ser medida por el tiempo; pero ésta no es una denominación extrínseca, sino una propiedad intrínseca a la cosa.

Opinión última y más verosímil

8. Luego por esta razón puede haber otro modo de explicar este predicamento, concretamente que el ser de este predicamento quede constituido únicamente por la duración intrínseca de cada cosa. Y para que esto se entienda con más claridad, hay que discernir tres cosas que es menester distinguir en todo predicamento accidental, concretamente la forma que modifica o denomina, el sujeto afectado o denominado. y la denominación misma con la que se explica aquel efecto formal que esa forma confiere a tal sujeto, la cual suele significarse no sólo mediante un verbo, sino también por medio de un nombre concreto; como en el predicamento de la cualidad es la blancura, que dice relación al sujeto al cual le confiere el ser blanco, del cual surge como concreto el objeto mismo blanco. Por consiguiente, en este predicamento, la forma o cuasi forma tomada en abstracto es la duración misma, acerca de la cual se ha dicho ya bastante lo que es; y el sujeto o cuasi sujeto será el movimiento u otra realidad que dure, pues le confiere este ser mismo que es durar en el ser; y el concreto es esto mismo que se denomina que dura.

9. Y esta opinión, propuesta de esta manera, puede probarse en primer lugar por enumeración suficiente, ya que ningún otro modo de explicar este predicamento aparece suficientemente probable. En segundo lugar porque esta denominación por la que una cosa se dice que dura, es real y extrínseca, y no hay otro predicamento al que pueda reducirse. En tercer lugar puede confirmarse por un caso semejante tomado del *donde,* acerca del cual mostraremos después que es una denominación intrínseca tomada del modo interno de la cosa; y parece que se da la misma razón en cuanto a esto en el *cuando* y en el *donde;* y si el *cuando* dice denominación intrínseca, no puede tomarla de otra parte que de la duración intrínseca.

Objeciones contra la opinión propuesta

10. *Primera.*—No faltan, sin embargo, objeciones difíciles contra esta opinión. La primera es que dijimos que la duración no se distingue, en la realidad, de la existencia de la cosa que dura; por consiguiente, no puede constituir un predicamento especial de accidente. La consecuencia es clara, no sólo porque las existencias de las cosas no se colocan en un predicamento, sino también porque aun cuando se colocasen, no pertenecerían a un predicamento especial, sino que la existencia de cada cosa quedaría reducida al predicamento de ella.

11. *Segunda.*—La segunda dificultad es que el movimiento no pertenece a un predicamento especial, sino que por razón de su imperfección queda colocado fuera de la serie de los entes, y se menciona en los postpredicamentos; por consiguiente, tampoco puede la duración del movimiento, etc. La consecuencia es clara porque la duración del movimiento tiene mayor o al menos igual imperfección que el movimiento mismo; por consiguiente, si el tiempo no es otra cosa que la dura-

7. Et confirmatur ac declaratur; nam rem esse in tempore nihil aliud est quam mensurari tempore; mensurari autem tempore non est aliud quam cognosci per tempus ut per mensuram, id est, per quoddam extrinsecum medium cognitionis; ergo esse in tempore ad denominationem rationis tandem revocatur, sicut esse cognitum. Quod si dicas esse in tempore non esse idem quod actu mensurari tempore, sed aptitudine, scilicet esse aptum mensurari per tempus, non solvitur difficultas. Nam vel id intelligitur formaliter de aptitudine seu mensurabilitate ut sic, et sic non magis potest pertinere ad praedicamentum reale quam esse mensuratum ut sic, quia etiam illa est vel relatio rationis vel denominatio ab extrinseca facultate animae, quae potest unum cum alio conferre et rei quantitatem per tale medium cognoscere, sicut esse numerabile vel cognoscibile, in eodem sensu sumpta, sunt denominationes extrinsecae provenientes a facultate animae ad numerandum vel cognoscendum. Si vero esse mensurabile sumatur fundamentaliter, sic esse mensurabile tempore nihil aliud est quam habere durationem talis naturae ut sit apta mensurari tempore; haec vero non est denominatio extrinseca, sed intrinseca rei proprietas.

Ultima et verisimilior sententia

8. Propter haec ergo potest esse alius modus explicandi hoc praedicamentum, nimirum, esse huius praedicamenti constitui dumtaxat per intrinsecam durationem uniuscuiusque rei. Quod ut intelligatur clarius, distinguere oportet tria quae in omni praedicamento accidentis distinguere necesse est, nimirum, formam afficientem vel denominantem, subiectum affectum seu denominatum et denominationem ipsam qua explicatur ille effectus formalis, quam talis forma confert tali subiecto, quae solet non solum per verbum aliquod, sed etiam per nomen concretum significari; ut in praedicamento qualitatis est albedo, quae respicit subiectum cui confert esse album, ex quo ipsum album tanquam concretum consurgit. In hoc ergo praedicamento forma vel quasi forma, in abstracto sumpta, est duratio ipsa, de qua quid sit, satis dictum est; subiectum autem vel quasi subiectum erit motus vel alia res durans; nam illi confert hoc ipsum esse quod est durare in esse; concretum autem est hoc ipsum quod appellatur durans.

9. Atque haec sententia sic exposita suaderi potest primo a sufficienti numeratione, quia nullus alius modus explicandi hoc praedicamentum apparet satis probabilis. Secundo, quia haec denominatio qua dicitur res durans, realis est et extrinseca, et non est aliud praedicamentum ad quod possit revocari. Tertio potest confirmari a simili ex *ubi,* de quo infra ostendemus esse denominationem intrinsecam, sumptam ab interno modo rei; videtur autem esse eadem ratio quoad hoc in *quando* et *ubi;* si autem *quando* dicit denominationem intrinsecam, non potest aliunde quam ab intrinseca duratione sumi.

Obiectiones contra positam sententiam

10. *Prima.*— Non desunt tamen difficiles obiectiones contra hanc sententiam. Prima est quia diximus durationem non distingui a parte rei ab existentia rei durantis; ergo non potest speciale praedicamentum accidentis constituere. Patet consequentia, tum quia existentiae rerum non collocantur in praedicamento; tum etiam quia, licet collocarentur, non pertinerent ad speciale praedicamentum, sed uniuscuiusque rei existentia ad eius praedicamentum reduceretur.

11. *Secunda.*— Secunda difficultas est, quia motus non pertinet ad speciale praedicamentum, sed propter sui imperfectionem extra seriem entium collocatur, et de eo fit mentio in postpraedicamentis; ergo nec duratio motus potest, etc. Patet consequentia, quia vel maioris, vel saltem eiusdem imperfectionis est duratio motus ac ipse motus; cum ergo tempus nihil aliud sit quam duratio motus, sub nulla consideratione esse

ción del movimiento, bajo ningún aspecto puede ser la forma constitutiva del predicamento *cuando*.

12. *Tercera.*—La tercera, porque si la duración del movimiento pertenece a un predicamento especial solamente por esa razón por la que es intrínseca al movimiento del cual es duración, consecuentemente por el mismo motivo toda duración intrínseca de una realidad permanente pertenecerá a este predicamento *cuando;* ahora bien, el consiguiente es falso; luego. La consecuencia es clara por paridad de razón, pues en cuanto a la perfección entitativa, es más perfecta cualquier duración de una cosa permanente que la duración del movimiento; en cambio, en cuanto al modo de afectar o denominar, es tan intrínseca al movimiento su duración, y tan identificada con él, como es en cualquier cosa; por consiguiente. Y se prueba la menor no sólo porque es ajeno a la mente de Aristóteles y de todos los que han tratado hasta ahora acerca del predicamento *cuando,* pues todos establecen el tiempo como la única forma de la cual se ha tomado este predicamento; pero además también porque no puede darse una razón única de duración que sea el género supremo de este predicamento, porque la duración indivisible y la sucesiva no parecen convenir unívocamente. Y mucho menos la duración de la sustancia y el accidente.

Se trata la primera dificultad y se responde satisfactoriamente a ella

13. Pero, manteniendo la referida opinión, puede responderse a estas dificultades. Por tanto, los que afirman que la duración es un modo distinto *ex natura rei* de cualquier realidad, y de su existencia, resuelven fácilmente la dificultad primera negando la afirmación. Otros, en cambio, aunque piensen que la duración no se distingue *ex natura rei* de la existencia, tienen como probable que la existencia de una realidad creada es un modo peculiar accidental de la misma esencia creada, que puede pertenecer a un predicamento especial; pues, aun cuando sea común a las realidades de los otros predicamentos, no es, sin embargo, como predicado esencial de los mismos, sino como un modo que acompaña necesariamente a la producción o realización de ellos. De la misma manera también que

potest forma constituens praedicamentum *quando.*

12. *Tertia.*— Tertia, quia, si duratio motus ea tantum ratione qua est intrinseca illi motui cuius est duratio pertinet ad speciale praedicamentum, ergo eadem ratione omnis duratio intrinseca rei permanentis pertinebit ad hoc praedicamentum *quando;* consequens autem est falsum; ergo. Sequela patet a paritate rationis; nam quoad perfectionem entis perfectior est quaelibet duratio rei permanentis quam duratio motus; quoad modum autem afficiendi et denominandi, tam intrinseca est motui sua duratio et tam idem cum illo, sicut est in qualibet re; ergo. Minor autem probatur, tum quia est alienum a mente Aristotelis et omnium qui hactenus de praedicamento *quando* locuti sunt; omnes enim tempus constituunt tamquam unicam formam a qua hoc praedicamentum desumptum est; tum etiam quia non potest dari una ratio unica durationis quae sit supremum genus huius praedicamenti, quia duratio indivisibilis et successiva non videntur univoce convenire. Et multo minus duratio substantiae et accidentis.

Tractatur prima difficultas eique satisfit

13. Sustinendo vero praedictam sententiam, responderi potest ad has difficultates. Qui ergo dicunt durationem esse modum ex natura rei distinctum a qualibet re et ab existentia eius, facile expediunt primam difficultatem negando assumptum. Alii vero, quamvis censeant durationem non distingui ex natura rei ab existentia, probabile putant existentiam rei creatae esse peculiarem modum accidentalem ipsius essentiae creatae, qui potest ad speciale praedicamentum pertinere; nam, licet communis sit rebus aliorum praedicamentorum, non tamen ut praedicatum essentiale eorum, sed ut modus concomitans necessario productionem seu effectionem eorum. Sicut etiam relatio creaturae communis est omnibus entibus creatis, et

la relación de criatura es común a todos los entes creados y, sin embargo, se coloca en un predicamento especial. Pero esta opinión supone una distinción modal y *ex natura rei* entre la existencia y la esencia actual de la criatura; supone también que la existencia de la criatura es un verdadero accidente de ella; y en lo que precede se mostró que una y otra cosa son falsas.

14. Por esto hay que decir que una cosa es hablar de la distinción real y metafísica de las cosas, y otra de la distinción lógica y predicamental; y hay que conceder que la duración, en sentido metafísico y real, no es un verdadero accidente de la realidad que dura, como prueba el argumento propuesto, ya que realmente no se distingue de ella; pero que, sin embargo, tiene una distinción de razón con fundamento en la realidad, de tal modo que es suficiente para el modo de predicación accidental, por razón de la cual puede colocarse en el predicamento del accidente. Efectivamente, hemos dicho ya antes que para la distinción de los predicamentos no es siempre necesaria la distinción actual en la realidad, sino que a veces basta la distinción de razón raciocinada: dijimos también que no todos los predicamentos de los accidentes son verdaderos accidentes, y que por ello el accidente no es unívoco. Hay, por consiguiente, algunos que sólo constituyen un predicamento accidental por razón del modo de denominación accidental, como diremos después acerca del hábito. De esta manera, la duración puede constituir un predicamento peculiar de accidente, ya que se dice de las cosas creadas con una predicación accidental y contingente, y así se concibe como un cierto modo de la cosa misma de que se predica, que le conviene a ella accidentalmente; por consiguiente, basta con esto para que se coloque en un predicamento propio, aun cuando no se distinga en la realidad.

15. *Por qué la existencia no constituye un predicamento especial del accidente.*—Se dirá que consecuentemente, por la misma razón constituirá la existencia actual un predicamento especial de accidente, porque se dice también, de manera contingente y accidental, de la realidad creada, y se concibe como un modo de la esencia. Se responde que no existe la misma razón. Primero, porque la existencia no supone algo a lo que sobrevenga, ya que esencial y primariamente

nihilominus in peculiari praedicamento collocatur. Sed haec sententia supponit distinctionem modalem et ex natura rei inter existentiam et essentiam actualem creaturae; supponit etiam existentiam creaturae esse verum accidens eius; utrumque autem falsum esse in superioribus ostensum est.

14. Quapropter dicendum est aliud esse loqui de reali et metaphysica distinctione rerum, aliud vero de distinctione logica et praedicamentali; et concedendum est durationem metaphysice et realiter non esse verum accidens rei durantis, ut probat argumentum factum, quia in re non distinguitur ab illa; nihilominus tamen habere talem distinctionem rationis cum fundamento in re, ut sufficiat ad modum praedicationis accidentalis, ratione cuius possit in praedicamento accidentis collocari. Iam enim supra diximus ad distinctionem praedicamentorum non semper esse necessariam distinctionem actualem in re, sed sufficere interdum distinctionem rationis ratiocinatae; diximus etiam non omnia praedicamenta accidentium esse vera accidentia, ideoque accidens non esse univocum. Quaedam ergo sunt quae solum propter modum accidentalis denominationis praedicamentum accidentis constituunt, ut de habitu infra dicemus. Ad hunc modum potest duratio peculiare praedicamentum accidentis constituere, quia de rebus creatis accidentali et contingenti praedicatione dicitur, atque ita concipitur ut modus quidem eius rei de qua praedicatur, accidentaliter ei conveniens; hoc ergo satis est ut in proprio praedicamento collocetur, etiamsi in re non distinguatur.

15. *Existentia cur non constituat speciale praedicamentum accidentis.*— Dices: ergo eadem ratione actualis existentia constituet speciale praedicamentum accidentis, quia etiam dicitur contingenter et accidentaliter de re creata et concipitur ut modus essentiae. Respondetur non esse parem rationem. Primo, quia existentia non supponit aliquid cui accidat, quia per se primo ac formaliter constituit ens reale in actu, quod necessario

y de manera formal constituye al ser real en acto, lo cual debe suponerse necesariamente para que pueda acontecerle a éste algo; la duración, en cambio, se concibe como algo añadido a una realidad ya existente. En segundo lugar, porque la existencia como existencia corresponde al ente como tal, y pertenece a su razón intrínseca, sea en potencia o en acto, según se haya tomado el ente; y por esto, lo mismo que el ente no constituye un género especial, así tampoco lo constituye la existencia; la duración, en cambio, como tal no pertenece a la razón del ente, sino que se concibe como una modificación suya existente fuera de su concepto. Pero se insistirá en que la duración, en cuanto se distingue de la existencia, formalmente dice sólo negación de destrucción o de pérdida del ser mismo; ahora bien, los predicados negativos como tales no pertenecen a un predicamento real; por tanto, tampoco la duración. Se responde que aunque la duración se explique perfectamente mediante la negación, sin embargo, con ella se circunscribe una razón positiva que pertenece a este predicamento, concretamente, la permanencia misma en el ser, en cuanto se concibe como un cierto modo de la cosa existente.

Respuesta a la segunda dificultad

16. A la segunda dificultad hay quienes responden que la duración del movimiento es considerada como un ente completo, aun cuando el movimiento sea un ente incompleto. Pero no llego a entender esto suficientemente, ya que la duración no puede tener una razón más perfecta de ente que la cosa que dura. Respondo, por tanto, apoyándome en lo dicho antes acerca de la acción y la pasión, que el tiempo es propiamente la duración del movimiento en cuanto es un acto del móvil, y en cuanto tal se cuenta el movimiento entre los accidentes completos, y tomado en general constituye el predicamento de la pasión, por lo cual su duración puede pertenecer también al predicamento propio del accidente. Y no importa que el movimiento considerado precisivamente bajo la razón de vía o de incoación del término se juzgue algo incompleto y se reduzca al predicamento de su término, porque puede decirse que o bien esa consideración que tiene lugar en el movimiento, en cuanto es movimiento, a causa de sus diversas relaciones, no tiene lugar en

supponi debet ut ei aliquid possit accidere; duratio vero concipitur ut aliquid additum rei iam existenti. Secundo, quia existentia, ut existentia, correspondet enti ut sic estque de intrinseca ratione eius, vel in potentia, vel in actu, prout sumptum fuerit ens; et ideo, sicut ens non constituit speciale genus, ita neque existentia; duratio vero ut sic non est de ratione entis, sed concipitur ut affectio eius extra rationem eius existens. Sed urgebis, quia duratio, prout distinguitur ab existentia, de formali dicit tantum negationem destructionis vel amissionis ipsius esse; sed praedicata negativa ut sic non pertinent ad praedicamentum reale; ergo nec duratio. Respondetur quamquam duratio per negationem recte explicetur, tamen per illam circumscribi rationem positivam quae ad hoc praedicamentum pertinet, nimirum, ipsam permanentiam essendi, quatenus concipitur ut modus quidam rei existentis.

Responsio ad secundam difficultatem

16. Ad secundam difficultatem sunt qui respondeant durationem motus censeri ens completum, quamvis motus ens incompletum sit. Sed hoc non satis intelligo, quia non potest duratio perfectiorem rationem entis habere quam res durans. Respondeo igitur, ex dictis supra de actione et passione, tempus proprie esse durationem motus ut est actus mobilis, et ut sic computari motum inter accidentia completa, et generatim sumptum constituere praedicamentum passionis, ideoque durationem eius etiam posse ad proprium praedicamentum accidentis pertinere. Nec refert quod motus praecise consideratus sub ratione viae aut inchoationis termini censeatur quid incompletum et reducatur ad praedicamentum sui termini; nam dici poterit vel illam considerationem quae habet locum in motu, ut motus est, propter varios respectus eius non habere locum in duratione, quae ut sic praescindit ab illis re-

la duración, que como tal prescinde de esas relaciones; o al menos habrá que decir que la duración del movimiento, considerada bajo la misma imperfección, no es un ente o accidente completo.

Qué duraciones se colocan en este predicamento, y respuesta a la tercera dificultad

17. *Opinión primera.*—En la dificultad tercera se pide que expliquemos qué duraciones pertenecen a este predicamento. Efectivamente, si atendemos al sentido de la palabra *cuando*, parece que este predicamento lo constituye únicamente la duración temporal; y así parece también que Aristóteles explica siempre este predicamento, como se ve por el lib. I de la *Etica*, c. 6, y por el libro de los *Predicamentos*, c. 4, donde atiende únicamente a las diferencias de tiempo para determinar las varias predicaciones de este predicamento; y tal parece ser el modo común de interpretarlo. Y esta misma opinión puede entenderse de dos maneras. Primeramente, entendida acerca del tiempo bajo la razón de medida extrínseca; y este sentido parece insinuarlo también Aristóteles en los pasajes citados cuando afirma que el *cuando* no es otra cosa que el ayer o el año anterior; y en la *Etica* afirma que *lo bueno en el tiempo es su ocasión, y por esto uno es el tiempo de la guerra, otro el de la curación, etc.*, y todo esto se dice en orden al tiempo, que es la medida extrínseca. Y tal vez por este motivo dijo Aristóteles, en el c. 9 de los *Predicamentos*, que el *cuando* es uno de los predicamentos manifiestos, que no necesitan interpretación, ya que ciertamente las denominaciones extrínsecas que se toman del tiempo son claras; porque, qué es la duración intrínseca, y de qué clase es, no es manifiesto ni fácil de interpretar. Y de acuerdo con esta opinión afirman algunos que en este predicamento no hay coordinación de géneros y especies, sino que hay solamente una especie ínfima, bajo la cual se dividen el pretérito, el futuro y el presente, como individuos suyos. Pero, con más verdad dirían que de hecho se da solamente un individuo; pues esas diferencias de tiempo no son en realidad individuos distintos, sino partes de un mismo individuo, que se distinguen y enumeran con la razón.

spectibus; vel certe dicendum erit durationem motus sub eadem imperfectione consideratam, non esse completum ens aut accidens.

Quae durationes collocentur in hoc praedicamento, et satisfit tertiae difficultati

17. *Prima sententia.*— In tertia difficultate petitur ut explicemus quaenam durationes ad hoc praedicamentum pertineant. Si enim vim nominis *quando* attendamus, videtur sola duratio temporis hoc praedicamentum constituere; et ita etiam videtur semper Aristoteles hoc praedicamentum declarare, ut patet ex I Ethic., c. 6, et ex lib. Praedicam., c. 4, ubi per solas differentias temporis assignat varias praedicationes huius praedicamenti; et hic videtur esse communis modus illud interpretandi. Et haec ipsa sententia potest duplici modo intelligi. Primo, ut intelligatur de tempore sub ratione mensurae extrinsecae; et hunc etiam sensum insinuare videtur Aristoteles citatis locis, cum dicit *quando* nihil aliud esse quam heri aut superiori anno; et in Ethic. ait *bonum in tempore esse occasionem eius, ideoque aliud esse tempus belli, aliud curationis, etc.*, quae omnia dicuntur per ordinem ad tempus, quod est extrinseca mensura. Et fortasse ob hanc causam dixit Aristoteles, in c. 9 Praedic., *quando* esse unum ex manifestis praedicamentis, quae interpretatione non indigent, quia nimirum denominationes extrinsecae quae ex tempore sumuntur clarae sunt; nam intrinseca duratio, quid sit, qualis sit, non est manifestum, nec facile ad interpretandum. Et iuxta hanc sententiam dicunt aliqui in hoc praedicamento non esse coordinationem generum aut specierum, sed unam tantum speciem infimam, sub qua dividuntur praeteritum, futurum et praesens, ut individua eius. Sed verius dicerent esse tantum de facto unum individuum; nam illae differentiae temporis reipsa non sunt distincta individua, sed partes eiusdem individui, quae ratione discernuntur ac numerantur.

18. Habrá que decir finalmente en esa opinión que ese tiempo, en cuanto afecta al movimiento mismo del cielo, no pertenece a este predicamento; pues una afección intrínseca y una denominación extrínseca difieren más que genéricamente, por lo cual de suyo no pueden pertenecer a un mismo predicamento. Y eso, tanto más cuanto que se ha mostrado antes que la duración intrínseca respecto del propio sujeto no tiene razón verdadera de medida; por consiguiente, si la razón de medida es lo que constituye este predicamento, el tiempo en cuanto es la duración intrínseca del movimiento del cielo no puede conferirle la denominación propia de este predicamento. Y si para pertenecer a este predicamento no le afecta bajo la razón de medida, sino bajo alguna otra, por el mismo motivo cualquier duración intrínseca de cualquier movimiento pertenecerá a este predicamento, cosa que va en contra de esta opinión que explicamos. Luego, de acuerdo con ella, hay que filosofar del modo dicho; las dificultades que se presentan a propósito de ella, se refirieron antes. También estas cosas que deducimos parecen difíciles de creer, aun cuando no niego que son bastante acomodadas a la doctrina de Aristóteles o a su modo de hablar.

19. *Opinión segunda.*—Otro modo de explicar esta opinión es que la sola duración temporal constituye este predicamento, pero no bajo la razón de medida extrínseca, sino en cuanto es duración intrínseca del movimiento, y consecuentemente, no sólo el tiempo que se da en el movimiento del cielo, sino todo aquel que se incluye intrínsecamente en todo movimiento pertenece a este predicamento. Y por este motivo pueden distinguirse en este predicamento no sólo varios individuos dentro de la misma especie, sino también varias especies bajo el género de tiempo, según los diversos modos de duración de los movimientos, ya sean espirituales, ya materiales, etc. Mas, para que esta opinión sea probable por todas partes, es preciso que dé alguna razón suficiente de por qué pertenecen a un predicamento peculiar más las duraciones de los movimientos que las de las otras cosas. Y, ciertamente, si fuese verdad que se distingue más en la realidad la duración del movimiento respecto del movimiento, de lo que se distingue en las realidades permanentes cualquier duración respecto de la cosa misma, se encontraría allí una razón

18. Dicendum denique erit in hac sententia tempus illud, ut afficit ipsum motum caeli, non pertinere ad hoc praedicamentum; nam affectio intrinseca et denominatio extrinseca plusquam genere differunt, quare non possunt per se ad idem praedicamentum pertinere. Eo vel maxime quod supra est ostensum durationem intrinsecam respectu proprii subiecti non habere veram rationem mensurae; ergo, si ratio mensurae est quae constituit hoc praedicamentum, non potest tempus, ut est duratio intrinseca motus caeli, illi conferre denominationem propriam huius praedicamenti. Quod si non sub ratione mensurae, sed sub aliqua alia ita illum afficit, ut ad hoc praedicamentum pertineat, eadem ratione quaelibet duratio intrinseca cuiuslibet motus ad hoc praedicamentum pertinebit, quod est contra hanc sententiam quam explicamus. Igitur iuxta illam dicto modo philosophandum est; quae vero difficultates circa illam occurrant, supra propositum est. Haec etiam quae intulimus videntur creditu difficilia, quamquam non negem esse doctrinae Aristotelis seu modo loquendi eius satis consentanea.

19. *Secunda sententia.*— Alius modus explicandi illam sententiam est solam quidem temporis durationem constituere hoc praedicamentum, non tamen sub ratione extrinsecae mensurae, sed ut est intrinseca duratio motus, et consequenter non solum tempus quod est in motu caeli, sed omne illud quod intrinsece includitur in omni motu ad hoc praedicamentum pertinere. Atque hac ratione posse in hoc praedicamento distingui non solum varia individua sub eadem specie, sed etiam varias species sub genere temporis, iuxta varios modos durationum motuum, vel spiritualium, vel materialium, etc. Sed, ut haec sententia omni ex parte probabilis sit, oportet ut sufficientem aliquam rationem reddat ob quam potius motuum durationes quam aliarum rerum ad peculiare praedicamentum pertineant. Et quidem, si verum esset plus in re ipsa distingui durationem motus a motu quam in rebus permanentibus durationem quamlibet ab ipsa re, satis probabilis ratio illius diversitatis inde redderetur; nam in motu in re ipsa esset duratio vel tempus accidens eius, distinctum ab illo; secus vero est in aliis rebus. Verumtamen fundamentum huius rationis nobis supra non placuit, quia nec intelligi potest illa maior distinctio, neque ulla sufficiens ratio redditur illius discriminis inter motum et res alias.

20. Alii conantur rationem reddere ex alio discrimine inter durationem motus et aliarum rerum permanentium, quod nimirum duratio motus reipsa extensa sit et quamdam latitudinem realem in durando habeat, in rebus autem permanentibus indivisibilis sit. Nam ex hac differentia sequi videtur durationem successivam reipsa habere rationem durationis; durationem autem permanentem non ita, sed tantum secundum quamdam coexistentiam vel coaptationem ad successionem temporis, aut veram aut imaginariam, quae consideratio est valde extrinseca. Sed haec ratio, quamvis videatur apparens, non tamen satisfacit, tum quia supra est ostensum omnem durationem esse rem intrinsecam illamque connotationem seu coaptationem durationis indivisibilis ad successionem imaginariam pertinere ad nostrum modum concipiendi, non ad formalem rationem rei conceptae; tum etiam quia, sicut in aliis rebus duratio est ipsa existentia permanens, ita etiam in motu; solumque est differentia quia in aliis rebus tota existentia est quae permanet in seipsa, in motu vero permanet solum per partes vel mutata esse, quatenus pars parti succedit, quae differentia videtur valde accidentaria ut una duratio sit in praedicamento, et non alia.

21. *Tertia sententia.*— Unde alii contrario prorsus modo opinati sunt dicentes omnem quidem durationem in aliquo praedicamento accidentis collocari, et quoad hoc convincere discursum factum ex paritate rationis. Nihilominus tamen, aiunt in hoc praedicamento non collocari tempus vel durationes successivas, sed has pertinere ad praedicamentum quantitatis; in hoc vero consti-

bastante probable de esa diversidad; efectivamente, en el movimiento tendríamos en la realidad a la duración o al tiempo como accidente suyo, distinto de él; y ocurre lo contrario con las demás cosas. Sin embargo, el fundamento de esta razón no nos agradó antes a nosotros, ya que ni puede entenderse esa mayor distinción, ni se da ninguna razón suficiente de esa diferencia entre el movimiento y las demás cosas.

20. Otros pretenden dar razón apoyándose en otra diferencia entre la duración del movimiento y la de las otras realidades permanentes, concretamente que la duración del movimiento es en realidad extensa y tiene al durar una cierta amplitud real, y en las realidades permanentes es indivisible. En efecto, de esta diferencia parece seguirse que la duración sucesiva tiene en realidad razón de duración; y que la duración permanente no la tiene, sino sólo atendiendo a una cierta coexistencia o coadaptación a la sucesión del tiempo, sea verdadera o imaginaria, pero esta consideración es sumamente extrínseca. Ahora bien, aun cuando esta razón parezca aparente, no satisface, sin embargo, no sólo porque se mostró antes que toda duración es una realidad intrínseca, y esa connotación o coadaptación de la duración indivisible a la duración imaginaria pertenece a nuestro modo de concebir y no a la razón formal de la realidad que se concibe; pero además también porque, de la misma manera que en las otras realidades la duración es la existencia misma permanente, así lo es también en el movimiento; la diferencia está únicamente en que en las demás cosas es toda la existencia la que permanece en sí misma; en el movimiento, en cambio, permanece sólo por partes o por entes en mutación, en cuanto una parte sucede a otra, diferencia que parece muy accidental para que una duración esté en el predicamento y la otra no.

21. *Tercera opinión.*—Por lo cual otros han opinado de modo absolutamente contrario, diciendo que ciertamente toda duración se coloca en algún predicamento accidental, y en este punto el razonamiento propuesto prueba por paridad de razón. Pero, sin embargo, afirman que en ese predicamento no se coloca el tiempo o las duraciones sucesivas, sino que éstas pertenecen al predicamento de la cantidad; y que en éste se establecen las duraciones permanentes creadas, ya que no hay otro

al cual pertenezcan. Sin embargo, esta opinión en primer lugar está en contra de todos los filósofos, que colocan en este predicamento como al primero de todos al tiempo, o a alguna afección o cosa semejante originada del tiempo o del contacto con el tiempo. En segundo lugar supone algo falso, concretamente que el tiempo queda colocado de manera propia y esencial en el predicamento de la cantidad, siendo así que se mostró antes que no es un cuanto *per se*, sino *per accidens;* porque esa sucesión de anterior y posterior que se da en el movimiento se origina accidentalmente en la cantidad, y tomada en sí no es cantidad, sino la composición intrínseca y entitativa del movimiento mismo, y añade a lo sumo el modo de velocidad o lentitud, que no es cantidad, como es manifiesto por sí. Y aunque concediéramos que en el movimiento mismo se incluye alguna cantidad sucesiva, que fuese una cantidad verdadera y *per se*, no puede darse razón alguna de por qué la cantidad permanente pertenece a un predicamento y su duración a otro, y, sin embargo, la cantidad sucesiva del movimiento no tiene su duración propia que pueda pertenecer al predicamento de las duraciones. Y si alguien dice que la extensión del movimiento está en su misma duración, y por ella misma, se concluye más bien de ahí que esa extensión durativa pertenece más al género de la duración que al predicamento de la cantidad, ya que tiene una conveniencia mayor y más esencial con las demás duraciones en la razón de duración, que con la cantidad en la razón de la extensión. Igualmente, porque esos dos géneros de extensión, la temporal o la local, o en orden al lugar, son totalmente de diversas razones. Y, además, porque es incierto todavía si esa misma extensión es algo positivo en el movimiento, fuera de la negación de existencia simultánea de sus partes.

Solución verdadera de la tercera dificultad

22. *Todas las duraciones creadas dicen relación al predicamento* CUANDO.— Por lo cual resta que digamos que pertenecen a este predicamento todas las duraciones creadas; pues la increada es cierto que no puede pertenecer a él, no sólo

tui durationes permanentes creatas, quia non est aliud ad quod pertineant. Verumtamen haec sententia repugnat imprimis omnibus philosophis, qui primum omnium in hoc praedicamento collocant tempus, vel aliquam affectionem vel quid simile ex tempore seu ex adiacentia temporis proveniens. Deinde supponit falsum, nimirum, tempus proprie et per se in praedicamento quantitatis collocari, cum supra ostensum sit non esse quantum per se, sed per accidens; nam illa successio prioris et posterioris, quae est in motu, per accidens provenit ex quantitate, et in se sumpta non est quantitas, sed intrinseca et entitativa compositio ipsiusmet motus, et ad summum addit modum velocitatis vel tarditatis, qui non est quantitas, ut per se notum est. Et, quamvis daremus in motu ipso includi aliquam quantitatem successivam, quae esset vera et per se quantitas, non potest ulla ratio reddi ob quam quantitas permanens sit unius praedicamenti et eius duratio sit alterius, et tamen quantitas successiva motus non habeat propriam durationem quae possit ad praedicamentum durationum pertinere. Quod si quis dicat extensionem motus esse in ipsamet duratione eius, et per ipsam, hinc potius concluditur illammet extensionem durativam magis pertinere ad genus durationis quam ad praedicamentum quantitatis, quia maiorem magisque essentialem convenientiam habet cum aliis durationibus in ratione durationis quam cum quantitate in ratione extensionis. Item, quia illa duo genera extensionis, secundum tempus vel secundum locum seu in ordine ad locum, sunt omnino diversarum rationum. Et praeterea, quia adhuc incertum est an illamet extensio sit aliquid positivum in motu praeter negationem simultaneae existentiae partium eius.

Vera resolutio tertiae difficultatis

22. *Omnes creatae durationes ad praedicamentum* quando *spectant.*— Quocirca superest ut dicamus pertinere ad hoc praedimentum omnes durationes creatas; nam increata certum est non posse ad illud pertinere, tum quia est simpliciter infinita in gene-

por ser absolutamente infinita en el género del ente, sino también porque no es una duración cuasi accidental, sino que es la duración misma por esencia. Pero, entre las duraciones creadas no hay ninguna que pueda exceptuarse, si las razones aducidas son eficaces, con las cuales queda probada esta opinión por enumeración suficiente de partes. Y en cuanto a que el nombre mismo de *cuando* se haya tomado del tiempo no es argumento de que se refiera a este predicamento únicamente la duración temporal; pues el nombre se tomó de aquello que nos es más conocido, y no adecuadamente de la realidad entera. Y de la misma ocasión y de nuestro modo de concebir pudo nacer el que casi siempre expliquen los doctores este predicamento en orden al tiempo, pues de las otras duraciones no podemos hablar más que mediante términos de nuestro tiempo.

23. Y que en la realidad misma no quede aquí comprendido sólo el tiempo, sino también las demás duraciones, lo enseñó Alberto Magno, lib. *De Sex Princ.*, tract. IV, inmediatamente después del principio. Es más, él extiende este predicamento no solamente al evo, sino también a la eternidad, lo cual es falso, como dije. Afirma además que el evo pertenece a este predicamento en la razón de medida extrínseca de los otros seres eviternos, y así en las demás duraciones, cosa que tampoco podemos admitir nosotros, no sólo por lo que dijimos acerca del tiempo, en cuanto es medida extrínseca, sino también porque el evo no es medida más que de la perfección, tal como antes se dijo, y esa razón de medida es una relación común a todos los géneros. Por tanto, la opinión de San Alberto me agrada únicamente en cuanto afirma que pertenecen a este predicamente en la misma proporción el tiempo y las demás duraciones creadas, y que el nombre de *cuando* puede extenderse a todas estas cosas.

24. *La duración divisible y la indivisible convienen unívocamente.*—Respecto de la dificultad de la univocidad, en lo que se refiere a la duración divisible e indivisible, no hay dificultad alguna. Pues, ¿por qué no pueden tener conveniencia unívoca, como la tienen la acción momentánea y la sucesiva, y la sustancia divisible y la indivisible? En cuanto a la segunda parte, acerca de la duración sustancial

re entis, tum etiam quia non est duratio quasi accidentalis, sed est ipsa duratio per essentiam. Inter durationes vero creatas nulla est quae excipi possit, si rationes factae efficaces sunt, ex quibus a sufficienti partium enumeratione probata relinquitur haec sententia. Quod vero nomen ipsum *quando* a tempore sumptum sit, non est argumentum solam durationem temporis ad hoc praedicamentum spectare: nam sumptum fuit nomen ab eo quod nobis est notius, non vero adaequate ex tota re. Atque ex eadem occasione et ex modo nostro concipiendi provenire potuit ut fere semper declaretur hoc praedicamentum a Doctoribus per ordinem ad tempus; nam de aliis durationibus loqui non possumus nisi per verba nostri temporis.

23. Quod autem reipsa hic non solum comprehendatur tempus, sed etiam aliae durationes, docuit Albertus Magnus, lib. de Sex princ., tract. IV, statim in principio. Immo ille non solum ad aevum, sed etiam ad aeternitatem hoc praedicamentum extendit, quod falsum est, ut dixi. Ait praeterea aevum pertinere ad hoc praedicamentum in ratione mensurae extrinsecae aliorum aeviternorum, et sic de caeteris durationibus, quod nos etiam probare non possumus, tum propter dicta de tempore ut est mensura extrinseca, tum etiam quia aevum non est mensura nisi perfectionis, ut supra dictum est, quae ratio mensurae est respectus quidam communis ad omnia genera. In hoc ergo solum placet opinio Alberti, quod ait eadem proportione pertinere ad hoc praedicamentum tempus et alias durationes creatas, et nomen *quando* posse ad haec omnia extendi.

24. *Duratio divisibilis et indivisibilis univoce conveniunt.*— Ad difficultatem vero de univocatione, quod attinet ad divisibilem et indivisibilem durationem, nulla est difficultas. Cur enim non possunt habere univocam convenientiam, sicut habent actio momentanea et successiva, et substantia divisibilis et indivisibilis? Quoad alteram vero partem de substantiali et accidentali duratione, maior

y accidental, hay una dificultad mayor; pero puede decirse que, aun cuando en la realidad no tengan conveniencia unívoca si se consideran materialmente según sus entidades, sin embargo, consideradas formalmente a modo de accidentes, tienen el mismo modo de sobrevenir y de denominar a las realidades de las cuales son duración; y ello es suficiente para la conveniencia unívoca y predicamental, a la manera como decíamos antes que puede responderse con probabilidad acerca de la acción sustancial y predicamental. Y si a alguien no le satisface esto, es menester que diga que la duración es algo análogo, y que según su significado primario es unívoca para sus inferiores, es decir, para las duraciones sustanciales, y que así constituye un género supremo, y que a él se reducen las demás duraciones accidentales por razón de la conveniencia proporcional. O que, al menos, por el contrario, la duración accidental constituye más directamente este predicamento en cuanto accidental, pero que la duración sustancial, por ser un modo sustancial, se reduce a la sustancia. Sin embargo, la respuesta primera procede de manera más consecuente, supuestas las demás cosas que se dijeron acerca del número y distinción de los predicamentos, y de la constitución de este predicamento.

25. *Cuántos géneros y especies tiene el predicamento* CUANDO.—Y con esto se solucionan fácilmente las demás cosas que pueden desearse acerca del predicamento. Concretamente, qué géneros o especies tiene; pues esto es claro con lo que dijimos acerca de la distinción de las duraciones. Igualmente, en qué sujeto está, y qué denominación o efecto le atribuye, y otras cosas parecidas que se tocaron mientras se trataba de las duraciones. Pero acerca de las propiedades de este predicamento no se ofrece nada que añadir. Suelen, ciertamente, atribuirse al predicamento *cuando* esas dos propiedades negativas, que son no tener contrario y no ser susceptible de aumento o disminución, las cuales son verdaderas si nos referimos a la contrariedad propia, e inmediata y *per se,* y si nos referimos al aumento o disminución en cuanto a la intensidad; pues, en orden a la extensión es claro que el tiempo y, consiguientemente también el *cuando,* reciben aumento y disminución; en este sentido, pues, se dice con verdad que una cosa dura más que otra, y entre lo pretérito y lo futuro se da una cierta repugnancia, pero no contrariedad propia,

est difficultas; dici vero potest quod, licet in re non habeant univocam convenientiam, si materialiter considerentur secundum suas entitates, tamen, formaliter consideratae ad modum accidentium, habent eumdem modum accidendi et denominandi eas res quarum sunt durationes; idque satis esse ad univocam et praedicamentalem convenientiam, ad eum modum quo supra de actione substantiali et accidentali probabiliter responderi posse dicebamus. Quod si alicui hoc non satisfacit, dicat necesse est durationem esse quid analogum, et secundum primum suum significatum esse univocum ad sua inferiora, id est, ad substantiales durationes, et sic constituere unum supremum genus et ad illud revocari caeteras durationes accidentales propter proportionalem convenientiam. Vel certe e contrario durationem accidentalem magis directe constituere hoc praedicamentum, utpote accidentale; substantialem vero durationem, eo quod sit substantialis modus, ad substantiam revocari. Sed prima responsio magis consequenter procedit, suppositis aliis quae de numero et distinctione praedicamentorum, et de constitutione huius praedicamenti dicta sunt.

25. *Quot genera et species habeat praedicamentum* quando.— Atque ex hic facile expediuntur caetera quae de praedicamento desiderari possunt, nimirum, quae genera vel species habeat; hoc enim patet ex iis quae de distinctione durationum dicta sunt. Item in quo sit subiecto et quam denominationem vel effectum ei tribuat, et alia similia quae inter disputandum de durationibus tacta sunt. De proprietatibus vero huius praedicamenti nihil addendum occurrit. Solent quidem praedicamento *quando* attribui illae duae proprietates negativae, quae sunt non habere contrarium et non suscipere magis et minus, quae sunt verae, intellectae de propria contrarietate, et immediata ac per se, et de magis et minus secundum intensionem; nam secundum extensionem clarum est tempus, et consequenter etiam *quando,* recipere magis et minus; sic enim vere dicitur una res magis durare quam alia; et inter praeteritum et futurum est quaedam repugnantia, sed non propria contrarietas, sed

aun cuando pueda acercarse más a la contradicción. Por tanto, esas propiedades pueden también atribuirse a la duración en común; y no se presentan otras que le convengan en cuanto tal. En cambio, a las diversas duraciones pueden atribuírseles varias propiedades, como ser indivisible o divisible, simple o compuesta, de acuerdo con lo que se dijo acerca de la distinción de las duraciones.

magis potest ad contradictionem accedere. Hae igitur proprietates etiam possunt durationi in communi attribui; neque occurrunt aliae quae illi ut sic conveniant. Diversis autem durationibus variae proprietates attribui possunt, ut esse indivisibilem vel divisibilem, simplicem vel compositam, iuxta ea quae de distinctione durationum tradita sunt.

DISPUTACION LI

SOBRE EL «DONDE»

RESUMEN

Después de dar razón de por qué se trata ahora del «donde» y de dar por supuesta la existencia de este predicamento, entra en el cuerpo de la disputación, en la que cabe distinguir las siguientes partes:

I. Naturaleza del «donde» y sus relaciones con el lugar (sec. 1-2).
II. A qué entes conviene y modo de predicarlo de ellos (sec. 3-5).
III. División y propiedades del «donde» (sec. 6).

SECCIÓN I

Para conocer la esencia del «donde» se parte del de las realidades corpóreas por razón de una mayor claridad (1). Según la primera opinión, se trata de una forma extrínseca y que denomina extrínsecamente (2-4). La segunda defiende que es algo intrínseco derivado de la circunscripción del lugar (5-8). De acuerdo con la tercera, no es más que el espacio llenado por el cuerpo mismo (9-12). Según la cuarta opinión, que es la más probable para Suárez, es un modo real e intrínseco de la cosa situada en un lugar (13). La explica con los siguientes pasos: 1) En todo cuerpo hay un modo distinto ex natura rei *en virtud del cual está situado en un lugar (14-17); 2) este modo no se deriva ni del cuerpo circunstante ni de la circunscripción de éste (18-20), afirmación que se prueba con el ejemplo de la última esfera (21); 3) este modo intrínseco es lo formal o abstracto del «donde», mientras que lo concreto es el cuerpo con el modo (22). Cierra la sección con la refutación de las otras tres opiniones (23-25).*

SECCIÓN II

Planteado el problema de las relacionse del «donde» con el lugar (1), expone la opinión que afirma la identificación de ambos y la que la niega (2-3). En la solución de la aporía, Suárez comienza por precisar el concepto y división del lugar (4-8), para acabar concretando a qué predicamento pertenece el lugar (9-10).

SECCIÓN III

Propuesta la cuestión y las dudas sobre la atribución del «donde» a las realidades espirituales (1-2), expone la sentencia que niega la atribución del mismo a los ángeles (3-4) con sus consecuencias (5-6). Contra esto, Suárez admite la posición afirmativa (7), defendiendo que el espíritu puede estar presente por su sustancia en un cuerpo (8-9) o en un espacio (10) o que puede cambiar de presencia en el espacio (11-12), cambio que reside en el «donde» intrínseco, opinión que explica y prueba largamente (13-22). Luego los ángeles tienen su «donde» intrínseco (23).

SECCIÓN IV

En orden a explicar más el «donde» del espíritu, manifiesta que difiere específicamente del «donde» del cuerpo (1-2), aunque convienen en que el «donde» del espíritu es también un modo realmente distinto (3-4), y tiene como efecto formal constituir al ángel en un lugar (5-6); conviene también en que no tiene dependencia del cuerpo extrínseco (7), ni requiere en absoluto la presencia de cuerpo alguno (8-10); ni depende tampoco de operación alguna del ángel sobre un cuerpo, afirmación que explica largamente (11-20); por tanto, un ángel creado antes del mundo tendría su «donde» intrínseco (21-23), y el «donde» intrínseco del ángel es suficiente para que se diga de él que está en un lugar (24-26). En la respuesta a los argumentos y presupuestos de las otras sentencias (27-30) encuentra motivo para aclarar diversos puntos: sobre si se puede decir que los ángeles están arriba o abajo (31), sobre el lugar adecuado de la sustancia espiritual y de Dios (32-34), sobre cómo puede estar en un lugar fuera de los cuerpos un ángel (35-36), y sobre la no atribución a Dios del «donde» predicamental (37-38).

SECCIÓN V

Planteada la duda de si el «donde» conviene sólo a las sustancias o también a los accidentes (1), comienza por afirmar que la cantidad tiene su «donde» propio distinto del de la sustancia (2-4), respondiendo a las objeciones en contra (5-8). De aquí toma pie para afirmar la posesión del «donde» por parte de todos los accidentes reales (9-11), saliendo al paso a las objeciones (12). Naturalmente que el accidente «donde» no necesita a su vez otro «donde» (13).

SECCIÓN VI

Comienza por proponer la división del «donde» en definitivo y circunscriptivo (1-2), división que aclara con la respuesta a cuatro objeciones (3-7) y explicando el carácter de la división (8-9). A continuación expone las propiedades del «donde» (10-12).

DISPUTACION LI

SOBRE EL «DONDE»

Después de los accidentes absolutamente intrínsecos se cree que es el *donde* o el lugar el que les conviene inmediatamente a las sustancias o a cualesquiera realidades existentes; por eso también los filósofos morales cuentan la circunstancia *donde* entre las que convienen accidentalmente a los actos humanos, del mismo modo que cuentan también el *cuando* y otras semejantes. Por tanto, después de la consideración de los otros predicamentos, de acuerdo con el orden debido, le toca a esta disputación sobre el *donde;* en ella no será preciso investigar su existencia, porque no hay nada más evidente, sino que son tres puntos los que entrañan la principal dificultad; en concreto, qué es el *donde,* en qué relación está con el lugar, y a qué realidades conviene con propiedad este *donde* predicamental, al que nos referimos; de esto resultará también claro en cuántas clases se divide, y, en consecuencia, cuál es la coordinación que se ha de establecer en este predicamento, y qué propiedades, por fin, se le pueden atribuir.

SECCION PRIMERA

SI EL «DONDE» ES ALGO EXTRÍNSECO O INTRÍNSECO AL CUERPO QUE SE DICE ESTAR EN UN LUGAR, Y EN QUÉ CONSISTE

1. Aunque el *donde* no esté restringido a las solas realidades cuantas y corpóreas, como luego diré, sin embargo, por sernos más conocidas las cosas cor-

DISPUTATIO LI

DE "UBI"

Post accidentia omnino intrinseca, censetur *ubi* aut locus proxime convenire substantiis vel quibuscumque rebus existentibus; unde etiam a philosophis moralibus numeratur circumstantia *ubi* inter eas quae humanis actibus accidere solent, sicut numeratur etiam *quando* et alia similia. Post aliorum ergo praedicamentorum considerationem, convenienti ordine sequitur haec disputatio de *ubi,* in qua non erit necessarium inquirere an sit, quia nihil est notius; sed tria sunt quae difficultatem praecipuam habent, quid, nimirum, *ubi* sit, et quomodo ad locum comparetur, et quibus rebus proprie conveniat hoc *ubi* praedicamentale, de quo agimus; ex quo etiam constabit quotuplex sit, et consequenter quomodo praedicamentum hoc sit coordinandum, ac tandem quae proprietates illi attribui possint.

SECTIO PRIMA

AN "UBI" SIT ALIQUID EXTRINSECUM VEL INTRINSECUM CORPORI QUOD ALICUBI ESSE DICITUR, ET QUIDNAM ILLUD SIT

1. Quamvis *ubi* non limitetur ad solas res quantas et corporeas, ut infra dicam, tamen,

porales, vamos a exponer su concepto en ellas, siendo fácil aplicarlo después a las demás cosas proporcionalmente o por abstracción. Mas dado que en todo predicamento de accidente son tres las cosas que pueden considerarse, a saber, lo abstracto, que se comporta como forma, y el sujeto modificado por tal forma, y el concreto o compuesto que de aquí resulta, a fin de conocer con exactitud la esencia de dicho predicamento, será preciso explicar todas estas cosas. Y por lo que al sujeto se refiere, como ya hemos dado por supuesto que íbamos a hablar de las cosas corpóreas, es evidente que el sujeto del *donde* es el mismo cuerpo cuanto del que se dice que está en alguna parte; por consiguiente, hay que explicar qué es lo abstracto y la forma o cuasi forma, en virtud de lo que se dice que el cuerpo está aquí o allí, y cómo se relaciona con el sujeto mismo y se distingue de él, deduciéndose de esto fácilmente la naturaleza del concreto que de ellos resulta.

Exposición de la primera sentencia

2. En este punto son tres, o mejor, cuatro las posiciones que encuentro. La primera es que el *donde* es una forma extrínseca y que denomina extrínsecamente a la cosa de la que se dice que está en un lugar, es decir, que es la superficie última del cuerpo continente. Y puede tener como fundamento, en primer lugar, que el estar en alguna parte no es más que estar en algún lugar; luego la forma de este predicamento, debido a la cual una cosa se ubica—permítasenos valernos de esta expresión para explicar el problema—no es más que el lugar por el que está circunscrita o contenida; ahora bien, el lugar es la última superficie inmóvil del cuerpo continente, según testimonio del Filósofo, lib. IV de la *Física*, cerca del principio; luego la forma del mismo *donde* es el lugar; luego este *donde* es algo extrínseco y que denomina extrínsecamente, puesto que el lugar o la superficie continente es algo extrínseco y que denomina extrínsecamente a lo localizado.

3. Segundo, porque estar en un lugar continente es un predicado real y es accidental; luego corresponde a algún predicamento de accidente; mas no per-

quia res corporales notiores nobis sunt, in eis rationem eius explicabimus, quam postea facile erit per proportionem [seu abstractionem][1] ad res alias applicare. Quia vero in omni praedicamento accidentis tria possunt considerari, scilicet, abstractum, quod se habet ut forma, et subiectum, quod tali forma afficitur, et concretum seu compositum inde resultans, ut essentia huius praedicamenti exacte cognoscatur, haec omnia explicanda erunt. Et quod ad subiectum spectat, quoniam iam supposuimus locuturos nos de rebus corporeis, constat subiectum ipsius *ubi* esse ipsum corpus quantum, quod alicubi esse dicitur; explicandum ergo est quid sit illud abstractum, et forma seu quasi forma, a quo corpus dicitur hic vel illic esse, et quomodo ad subiectum ipsum comparetur et ab illo distinguatur, et ideo facile constabit quale sit concretum quod ex his coalescit.

Prima sententia refertur

2. In hac ergo re tres, vel potius quatuor invenio sententias. Prima est *ubi* esse formam quamdam extrinsecam et extrinsece denominantem rem quae alicubi esse dicitur, nimirum superficiem ultimam corporis continentis. Quae fundari potest primo, quia esse alicubi nihil aliud est quam esse in aliquo loco; ergo forma huius praedicamenti qua res ubicatur (liceat sic loqui ad rem declarandam), non est nisi locus quo circumscribitur vel continetur; sed locus est superficies ultima corporis continentis immobilis, teste Philosopho, lib. IV Phys., a principio; ergo forma ipsius *ubi* est locus; ergo huiusmodi *ubi* est quid extrinsecum et extrinsece denominans; nam locus seu superficies continens, extrinsecum quid est et extrinsece denominans locatum.

3. Secundo, quia esse in loco continenti, aliquod praedicatum reale est et accidentale;

[1] Las palabras entre corchetes no figuran en la edición Vivès. (N. de los EE.)

tenece, según se dijo antes, al predicamento de la cantidad; luego pertenece al predicamento presente, puesto que no hay ningún otro con el que esté en relación; por consiguiente, la forma de este predicamento no es más que el lugar extrínseco; ahora bien, estar colocado y estar en alguna parte tiene que ser lo mismo; luego el efecto formal de este predicamento consiste únicamente en una denominación o adherencia extrínseca.

4. Tercero, porque al lugar y al *donde* se atribuyen idénticos atributos o diferencias, como, por ejemplo, estar arriba o abajo; éstas, en efecto, son diferencias de lugar, según el testimonio de Aristóteles, IV de la *Física*, texto 27; y si se pregunta dónde está una cosa, se responde debidamente que está arriba o abajo; luego estas diferencias corresponden también al propio *donde;* luego es señal de que el *donde*, en cuanto al aspecto formal y abstracto (pues éste es el sentido en que nos expresamos), se identifica con el lugar. Por eso viene en apoyo de esta sentencia Sto. Tomás, por cuanto en el lib. V *Metaph.* enseña en sentido general que todos los últimos predicamentos son denominaciones extrínsecas, en lo que algunos le siguen. Y de modo especial en I, q. 110, a. 3, dice: *Lo móvil, localmente, no está en potencia para algo intrínseco en cuanto tal, sino sólo para algo extrínseco, es decir, para el lugar.* Prácticamente dice lo mismo en el *De pot.*, q. 6, a. 3; y en el II *cont. Gent.*, c. 13, afirma expresamente: *A veces se denomina a algo en virtud de lo que está fuera de sí mismo, como cuando en virtud del lugar se dice que una cosa está en alguna parte.* Por consiguiente, dado que por el movimiento local se adquiere y pierde el *donde* mismo, es manifiesto que Sto. Tomás opina que la forma del *donde* es el lugar extrínseco.

Se expone la segunda sentencia y se explica su dificultad

5. La segunda sentencia es que el *donde* no es la forma misma extrínseca o la superficie última continente, sino que es algo intrínseco que queda pasivamente en lo localizado en virtud de la circunscripción del lugar. Por eso, de acuerdo con esta sentencia, aunque el *donde* no esté formalmente constituido por una forma extrínseca, sin embargo, la exige como su raíz o fundamento, concretamente para

ergo pertinet ad aliquod praedicamentum accidentis; sed non pertinet ad praedicamentum quantitatis, ut supra dictum est; ergo pertinet ad praesens praedicamentum, quia non est aliud ad quod spectet; ergo forma huius praedicamenti non est nisi locus extrinsecus: locari autem et esse alicubi idem erit; et consequenter effectus formalis huius praedicamenti solum in denominatione seu adiacentia extrinseca consistit.

4. Tertio, nam eadem attributa vel differentiae attribuuntur loco et *ubi*, ut, verbi gratia, sursum aut deorsum: hae namque sunt differentiae loci, teste Aristotele, IV Phys., text. 27; si autem quaeratur ubi est res, recte respondetur esse sursum vel deorsum; ergo etiam sunt hae differentiae ipsius *ubi;* ergo signum est esse idem *ubi*, quantum ad formale et abstractum (sic enim loquimur), quod locus. Unde favet huic sententiae D. Thomas, quatenus in V Metaph., generatim docet omnia ultima praedicamenta esse extrinsece denominantia, quod nonnulli sequuntur. Et specialiter I, q. 110, a. 3, ait: *Mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, in quantum huiusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet, ad locum.* Idem fere habet q. 6 de Potent., a. 3; et II cont. Gent., c. 13, expresse dicit: *Aliquando denominatur aliquid ab eo quod est extra ipsum, ut a loco dicitur esse aliquid alicubi;* ergo cum per motum localem acquiratur et amittatur ipsum *ubi*, aperte sentit D. Thomas formam ipsius *ubi* esse locum extrinsecum.

Secunda sententia refertur et difficultas eius ostenditur

5. Secunda sententia est *ubi* non esse ipsam formam extrinsecam seu superficiem ultimam continentem, sed esse quippiam intrinsecum passive relictum in locato ex circumscriptione loci. Unde iuxta hanc sententiam, quamvis *ubi* non constituatur formaliter per formam extrinsecam, requirit tamen illam quasi radicem vel fundamentum eius, nimirum, ut ex adiacentia eius ubicatio (non

que la ubicación—no poseemos otro nombre abstracto—surja de su adherencia. Esta es la sentencia de Gilberto Porretano en su opúsculo *De sex principiis*, donde define de la siguiente manera: *el donde es una circunscripción de un cuerpo que proviene de la circunscripción del lugar;* por eso infiere luego que no es lo mismo el lugar que el *donde; porque*—dice—*el lugar está contenido en el cuerpo que rodea, mientras que el donde está en el cuerpo que es rodeado.* Esta sentencia la siguen Soto y otros modernos, e incluso Escoto en el lugar que voy a citar en seguida. Y todos los que mantienen que el lugar pertenece al predicamento de la cantidad deben negar consecuentemente que sea la forma de este predicamento, y de este modo no podrán hacer consistir este predicamento en alguna denominación extrínseca, ya que, fuera del lugar extrínseco, no puede imaginarse nada de donde esté tomado.

6. Y si se pregunta a los defensores de esta sentencia qué es eso intrínseco que queda en virtud de la circunscripción del lugar extrínseco, hay algunos que responden que es una relación del cuerpo contenido al lugar continente, relación que explicamos mediante la denominación concreta de estar contenido en un lugar, ya que estar en un lugar no parece ser otra cosa que estar contenido en algún lugar. Esta opinión es atribuida a Escoto, quien afirma en sentido general que estos seis últimos predicamentos son relaciones que advienen extrínsecamente. En su Quodl., 11, afirma que el lugar es una relación del continente; por eso, en sentido inverso, parece hacer consistir la razón de este predicamento en la relación pasiva de lo contenido a lo continente, que es lo mismo que opina Antonio Andrés en el libro *De sex principiis.* Mas de esta sentencia en general ya nos ocupamos anteriormente. Y ciertamente que si en el presente problema surge alguna relación real de lo localizado al lugar, se trata de una relación predicamental, como en el caso de la relación de cercanía, de distancia y en el de otras relaciones de contacto o de unión; porque, una vez puestos el fundamento próximo y el término, posee todo su ser en referencia a otra cosa en el mismo grado y brota de igual manera, como se echará de ver por lo que vamos a decir. Además, en otro caso, la relación de lo continente que está en un lugar advendría extrínsecamente; luego constitui-

enim habemus aliud abstractum nomen) consurgat. Haec est sententia Gilberti Porret., in suo opusc. de Sex principiis, ubi sic definit: *Ubi est circumscriptio corporis ex circumscriptione loci proveniens;* unde inferius colligit non esse idem locum quod *ubi; nam locus* (ait) *in corpore continetur ambienti, ubi vero in corpore quod ambitur.* Et hanc sententiam sequuntur Soto et alii moderni; immo et Scotus, loco statim citando. Et omnes qui tenent locum esse de praedicamento quantitatis consequenter negabunt esse formam huius praedicamenti, atque ita non poterunt constituere hoc praedicamentum in aliqua denominatione extrinseca, quia praeter locum extrinsecum nihil fingi potest a quo sumatur.

6. Quod si ab auctoribus huius sententiae quaeratur quidnam sit illud intrinsecum quod relinquitur ex circumscriptione extrinseci loci, quidam respondent esse relationem quamdam corporis contenti ad locum continentem, quam explicamus per hanc denominationem, scilicet, esse contentum in loco; nam esse alicubi nihil aliud esse videtur quam aliquo loco contineri. Et haec opinio tribuitur Scoto, qui in universum ait haec sex ultima praedicamenta esse relationes extrinsecus advenientes. Quodl., 11, ait locum esse relationem continentis; unde e converso rationem huius praedicamenti videtur constituere in passiva relatione contenti ad continens, quod etiam sentit Ant. And., in lib. de Sex princip. Sed de hac sententia in communi iam supra dictum est. Et quidem si in praesenti consurgit aliqua relatio realis locati ad locum, illa est praedicamentalis, sicut relatio propinquitatis et distantiae, et aliae relationes contactus vel unionis; nam aeque habet totum suum esse ad aliud, et aeque consurgit, positis proximo fundamento et termino, ut ex dicendis constabit. Item, alias relatio continentis quae est in loco esset extrinsecus adveniens; ergo constitueret

ría un predicamento distinto, al igual que la relación de la acción o la de la pasión, de acuerdo con su sentencia.

7. Otros, por ejemplo Soto, afirman sólo que el *donde* no consiste en una relación ni en el lugar, sino en el estar contenido en tal lugar. Pero esto no explica nada, ya porque estar contenido en un lugar es sólo una denominación extrínseca, o, si es otra cosa, hay que explicar de qué se trata; ya también porque la denominación, sea del tipo que sea, se deriva del lugar como de forma denominante; y la denominación tomada de una forma se reduce al predicamento al que pertenece esa misma forma, porque la forma y su efecto formal pertenecen al mismo predicamentos. Mas añade Soto que el donde incluye además el estar de una determinada manera en el lugar, cosa que no puede explicarse prescindiendo de la relación de distancia al centro o a los polos del mundo. Sin embargo, él tampoco explica en qué consiste eso, ni, si lo explicase, podría decir que consiste en algo que queda en virtud de la circunscripción del lugar extrínseco, según se podrá comprender por lo que sigue.

8. Así, pues, en otro sentido Alberto Magno, en el libro *De sex principiis*, tratado III, c. 1, afirma en primer lugar que estar circunscrito consiste en que lo que es contenido se configure de acuerdo con la figura del continente; distingue después tres clases de circunscripción: la primera es la del cuerpo continente, de la que dice que es una especie de acción; la segunda es la del cuerpo contenido, que es una pasión; la tercera es la conmensuración de lo localizado al lugar, de la que afirma que se deriva de las dos primeras; y en ésta afirma que consiste el *donde*, de acuerdo con lo cual constituye un predicamento especial, por no pertenecer a ningún otro predicamento. Y así concluye que el *donde* es una circunscripción que no se deriva inmediatamente del lugar, sino de la circunscripción pasiva del lugar. Sin embargo, esta explicación resulta más oscura que el problema mismo. Y, en primer lugar, en cuanto a lo que da por supuesto: que la cosa esté circunscrita por el lugar extrínseco no hace preciso que sea configurada por él; porque a veces así sucede, pero muchas veces acontece lo contrario, porque todas las cosas sólidas que están en el aire o en el agua, e incluso en otro cuerpo fluido semejante o que sea fácilmente divisible, más bien son ellas las que confieren su figura al lugar mismo; y algunas veces ninguna de las dos cosas da su figura a la otra,

distinctum praedicamentum, sicut relatio actionis vel passionis, iuxta eorum sententiam.

7. Alii, ut Soto, solum dicunt *ubi* non esse relationem nec locum, sed contineri in tali loco. Sed hoc nihil explicat, tum quia contineri in loco solum est denominatio extrinseca, vel, si est aliud, explicetur quid sit; tum quia denominatio, qualiscumque sit, est a loco ut a forma denominante; denominatio autem sumpta a forma ad illud praedicamentum reducitur ad quod ipsa forma, nam forma et effectus formalis eiusdem praedicamenti sunt. Addit vero Soto *ubi* praeterea includere tale esse in loco, quod explicari non potest sine relatione distantiae ad centrum vel polos mundi. Tamen neque ipse declarat quid illud sit, nec, si declarasset, dicere posset esse aliquid relictum ex circumscriptione extrinseci loci, ut ex sequentibus intelligetur.

8. Aliter ergo Albert. Mag., lib. de Sex princip., tract. III, c. 1, dicit imprimis circumscribi esse figurari quod continetur ad figuram continentis. Deinde distinguit triplicem circumscriptionem: prima est corporis continentis, quam dicit esse actionem quamdam; secunda est circumscriptio corporis contenti, quae est passio; tertia est commensuratio locati ad locum, quam dicit procedere ex duabus primis; et hanc dicit esse *ubi*, secundum quod est speciale praedicamentum, quia ad nullum aliud praedicamentum pertinet. Atque ita concludit *ubi* esse circumscriptionem non immediate provenientem a loco, sed ex circumscriptione passiva loci. Verum haec explicatio obscurior est quam res ipsa. Et primo, quantum ad id quod supponit, ut res circumscribatur a loco extrinseco, non oportet ut ab eo figuretur; nam interdum ita fit, saepius vero e contrario, quia res omnes solidae quae sunt in aere vel aqua, et vel in alio simili corpore fluido, aut facile divisibili, potius conferunt figuram ipsi loco; aliquando vero neu-

como es evidente en los cielos y en cualesquiera realidades sólidas. Por consiguiente, para la circunscripción es necesario que el cuerpo continente y el contenido tengan una figura proporcionada; y ésta a veces se da por supuesta, y a veces es causada en uno de los dos cuerpos debido al contacto de otro más sólido, ya se trate del lugar, ya de lo localizado. Por otra parte, la circunscripción activa y la pasiva no son propiamente una acción y una pasión, sino que se comportan más bien como una información extrínseca que sea como activa y pasiva. Finalmente, esa conmensuración no se ve que pueda consistir en nada fuera de la relación de igualdad o de medida, y ésta no puede constituir un predicamento especial, como se desprende de lo dicho. Por consiguiente, toda esta sentencia resulta dificilísima de explicar.

Se explica y refuta la tercera sentencia, que afirma que el donde es el espacio

9. La tercera opinión es que el *donde* no consiste en modo alguno en la superficie continente o en algo derivado de ella, sino que es el espacio que es llenado por el cuerpo mismo del que se dice que está en algún lugar. Por ejemplo, en un vaso comprendemos que hay un cierto espacio que media entre las paredes del vaso y que está comprendido y rodeado por la última superficie convexa del vaso, espacio que estaría vacío si no estuviera ocupado por el agua o por otro cuerpo semejante. De este espacio, pues, afirma dicha sentencia que es el mismo *donde*. Esta fue la opinión antigua de los filósofos anteriores a Aristóteles, opinión que siguieron también algunos después de él, como refiere ampliamente Simplicio, IV *Phys.*, a propósito del capítulo 5, en una digresión sobre el lugar; y Avicena en el II *Sufficientiae*, c. 6; e incluso el propio Filopón, en el IV *Phys.*, parece seguirla. El fundamento puede tomarse, en primer lugar, de la impugnación de las otras opiniones, ya que el *donde* no exige un cuerpo extrínseco que esté rodeando, como se echa de ver en la última esfera celeste. Además porque el *donde*, como lo da a entender el nombre mismo, es aquello en lo que primariamente está recibido el cuerpo del que se dice que está en algún lugar; y esto no es más que ese espacio. Se manifiesta, en primer lugar, porque ese espacio está próxima e inme-

trum figurat aliud, ut patet in caelis et in quibuscumque rebus solidis. Ad circumscriptionem ergo necessarium est ut corpus continens et contentum habeant proportionatam figuram; haec vero interdum supponitur, interdum causatur in altero corpore ex contactu alterius solidioris, sive sit locus, sive locatum. Deinde circumscriptio activa et passiva non sunt proprie actio et passio, sed potius se habent tamquam informatio extrinseca quasi activa et passiva. Denique commensuratio illa nihil apparet quod esse possit, praeter relationem aequalitatis aut mensurae; haec autem non potest constituere speciale praedicamentum, ut ex dictis constat. Haec ergo tota sententia difficillime potest explicari.

Tertia opinio, quod ubi *sit spatium, tractatur et impugnatur*

9. Tertia opinio est *ubi* nullo modo esse superficiem continentem aut aliquid ex illa relictum, sed esse spatium illud quod ipso corpore repletur quod alicubi esse dicitur. Ut verbi gratia, in vase intelligimus esse quoddam spatium interiectum inter latera vasis et comprehensum ac circumdatum ultima superficie convexa vasis, quod spatium vacuum esset, si aqua vel alio simili corpore non repleretur. Hoc ergo spatium dicit haec sententia esse ipsum *ubi*. Quae fuit vetus sententia philosophorum ante Aristotelem, quam post ipsum etiam aliqui secuti sunt, ut late refert Simplicius, IV Phys., ad c. 5, in digressione de loco; et Avicen., II Sufficien., c. 6; immo et Philoponus, IV Phys., illam sequi videtur. Fundamentum sumi potest primo ex impugnatione aliarum opinionum, quia *ubi* non requirit extrinsecum corpus circumstans, ut patet in ultima sphaera caelesti. Deinde, quia *ubi*, ut ipsum nomen prae se fert, est id in quo primo recipitur corpus quod alicubi esse dicitur; hoc autem non est nisi illud spatium. Quod patet primo, quia illud spatium est quod pro-

diatamente llenado por el cuerpo mismo; luego también el cuerpo es recibido próximamente en él. En segundo lugar, porque todo el cuerpo es recibido en todo ese espacio y una parte del cuerpo en una parte del espacio y las partes intrínsecas del cuerpo se reciben en las partes interiores del espacio, sucediendo lo mismo con todas las demás en la debida proporción. En tercer lugar, porque el cuerpo debe inmediatamente a esto el estar aquí más bien que en otra parte, y no lo debe al cuerpo que lo rodea; en efecto, aunque éste varíe respecto de un cuerpo que está en un lugar, el cuerpo mismo rodeado permanece siempre en el mismo *donde*.

10. Mas inmediatamente se ocurre que en esta sentencia hay que preguntar qué es este espacio; y en la explicación de esto sus autores han sido víctimas de una alucinación sorprendente. Pues algunos, según refiere Simplicio, afirmaron que ese espacio es un cuerpo indivisible e inmaterial, palabras en las que se descubre una contradicción; ahora bien, acaso se entendía que era indivisible, no por carecer de partes, sino porque no pueden separarse; mientras que lo llamaban inmaterial porque era penetrable por cualquier cuerpo; y de modo semejante decían que era inmóvil, porque a la razón de este espacio le pertenece el no estar en un lugar ni moverse localmente, ya que, de lo contrario, habría que buscar otro espacio para él. Ahora bien, esta opinión no sólo está en contradicción con la razón, sino que además parece también estar en contra de la fe; en efecto, es preciso afirmar que este espacio es eterno e incluso increado, porque no puede dejar de ser infinito un espacio apto para estar llenado por los cuerpos y porque, de lo contrario, un cuerpo tal, si fuese creado, podría ser aniquilado, pudiendo también pensarse en este caso que quedaba allí un espacio vacío. Además, en un cuerpo de estas características se darían necesariamente las tres dimensiones reales; luego se daría también la cantidad; luego sería impenetrable por los otros cuerpos; luego no podría ser el *donde* receptivo de los otros, como luego diremos.

11. Así, pues, hubo otra opinión antigua de que este espacio era la cantidad sola en posesión de sus dimensiones de un modo difuso en todas las direcciones. Esta sentencia la ataca *ex professo* Aristóteles en el libro IV de la *Física* y resulta de suyo increíble, ya porque no puede haber dimensiones cuantitativas que estén por su naturaleza esencialmente separadas de toda sustancia, ya también porque

xime et immediate ipso corpore repletur; ergo etiam corpus in illo proxime recipitur. Secundo, quia in toto illo spatio recipitur totum corpus, et in parte spatii pars corporis, et intimae partes corporis recipiuntur in interioribus partibus spatii, et ita reliquae omnes cum proportione. Tertio, quia ex hoc immediate habet corpus quod sit hic potius quam alibi, et non ex corpore circumstante; nam, licet hoc varietur circa corpus alicubi existens, ipsum corpus circumdatum in eodem *ubi* semper manet.

10. Sed statim occurrit inquirendum in hac sententia quid sit hoc spatium; in quo explicando mire hallucinati sunt auctores eius. Quidam dixerunt, referente Simplicio, illud spatium esse corpus indivisibile et immateriale, in quibus verbis apparet repugnantia; sed forte intelligebatur esse indivisibile, non quia caret partibus, sed quia disiungi non possunt; immateriale vero vocabant quia est penetrabile cum quolibet corpore; et similiter dicebant esse immobile, quia de ratione huius spatii est ut non sit in loco, nec moveatur loco, alias quaerendum esse aliud spatium eius. Sed haec sententia non solum repugnat rationi, sed etiam videtur esse contra fidem; nam oportet dicere hoc spatium esse aeternum, immo et increatum, quia non potest non esse infinitum spatium aptum repleri corporibus, et quia alias tale corpus, si esset creatum, posset annihilari, et tunc etiam intelligeretur ibi relinqui spatium vacuum. Praeterea in tali corpore necessario essent tres dimensiones reales; ergo et quantitas esset; esset ergo impenetrabile cum aliis corporibus; ergo non posset esse *ubi* receptivum aliorum, ut iam dicemus.

11. Fuit ergo alia vetus opinio, hoc spatium esse quantitatem solam, habentem suas dimensiones undique diffusas. Quam sententiam ex professo impugnat Aristoteles, in IV Phys., et est per se incredibilis, tum quia non possunt esse dimensiones quantitativae natura sua per se separatae ab omni substantia; tum etiam quia cum corpora quae constituuntur in loco habeant suas pro-

al tener los cuerpos que están constituidos en un lugar sus dimensiones propias, no pueden estar simultáneamente compenetrados con tal espacio, como se desprende de lo dicho anteriormente sobre la cantidad. Aquí tiene también cabida el argumento tomado de los principios de la fe, porque o bien esa cantidad es increada o eterna, cosa que está en contra de la fe, o bien es creada juntamente con las demás cosas, y en tal caso cabe pensar previamente un espacio en el que ella haya sido creada y que permanecería vacío si Dios la aniquilase, y así esa cantidad no resuelve nada.

12. Otros, pues, afirman más probablemente que ese espacio, en cuanto es pensado como distinto de los cuerpos que lo llenan, no es algo real positivo, sino que es aquello donde es recibido el cuerpo y que en cuanto tal constituye el premente con la aptitud de ser llenado por él, y de este espacio así explicado afirman que es aquello donde es recibido el cuerpo y que en cuanto tal constituye el predicamento *donde* o es el lugar propio de los cuerpos. Esta opinión la tiene por probable Toledo, IV *Phys.*, q. 3, y cree que no puede rebatirse de modo apodíctico. Sin embargo, parece que puede demostrarse suficientemente que ese espacio, en cuanto distinto del cuerpo continente y del contenido, no es nada en realidad, porque ni es sustancia, ni accidente, ni algo creado temporal, sino que es eterno. Y aunque se lo entienda a modo de una capacidad, no se trata, empero, de una capacidad real y pasiva, sino que, por parte de ella, sólo hay la no repugnancia, mientras que es por parte de los cuerpos por donde se entiende que hay una especie de aptitud para ocupar un espacio tal. Por consiguiente, ese espacio no puede ser la forma de este predicamento ni de ningún predicamento real. Primero, porque no es una forma real. Segundo, porque en sí mismo, a lo más, se lo puede concebir a modo de una cierta privación; y este predicamento no está constituido por una privación, porque el estar aquí o en otra parte no es algo privativo. Tercero, porque si imaginamos que por virtud divina queda convertido en vacío el espacio de esta aula, esa vaciedad que media entre las paredes no estaría en ningún predicamento, porque no sería nada; luego cuando ese vacío está lleno por un cuerpo no puede pertenecer a un predicamento real en concepto de forma que confiera algún ser a tal cuerpo.

prias dimensiones, non possunt simul esse penetrative cum tali spatio, ut constat ex superius dictis de quantitate. Hic etiam habet locum argumentum sumptum ex principiis fidei, quia vel illa quantitas est increata aut aeterna, et hoc est contra fidem, aut est creata simul cum aliis rebus, et sic praeintelligi potest spatium in quo illa creata est quodque vacuum manere posset, si Deus illam annihilaret, et ita est impertinens illa quantitas.

12. Alii ergo probabilius dicunt illud spatium, prout intelligitur distinctum a corporibus replentibus illud, non esse aliquid reale positivum, sed esse vacuitatem quamdam ex se includentem carentiam corporis cum aptitudine ut illo repleatur, et hoc spatium sic declaratum dicunt esse id ubi corpus recipitur et ut sic constituere praedicamentum *ubi* vel esse proprium locum corporum. Quam opinionem probabilem censet Toletus, IV Phys., q. 3, et non posse demonstrative impugnari. Sed nihilominus sufficienter videtur posse convinci illud spatium, prout condistinctum a corpore continente et contento, revera esse nihil, quia neque est substantia, neque accidens, neque aliquid creatum aut temporale, sed aeternum. Et licet intelligatur per modum capacitatis, non tamen est capacitas realis et passiva, sed ex parte eius est sola non repugnantia, et potius ex parte corporum intelligitur aptitudo quaedam ad occupandum tale spatium. Ergo non potest illud spatium esse forma huius praedicamenti, neque omnino alicuius praedicamenti realis. Primo, quia non est forma realis. Secundo, quia secundum se ad summum concipitur per modum cuiusdam privationis; hoc autem praedicamentum non constituitur privatione, nam esse hic vel alibi non est privativum quid. Tertio, quia si fingamus divina virtute fieri vacuum spatium huius aulae, illud inane interiectum inter parietes in nullo praedicamento esset, quia nihil esset; ergo quando illud inane repletur corpore, non potest pertinere ad praedicamentum reale tamquam forma dans aliquod esse tali corpori.

Opinión cuarta y más verosímil

13. Hay, pues, una cuarta sentencia que afirma que el constitutivo formal en el predicamento *donde* es un modo real e intrínseco de la cosa que se dice estar en alguna parte, al cual debe dicha cosa el estar aquí o allí. Este modo de suyo no depende del cuerpo que lo circunscribe ni de ninguna otra cosa extrínseca, sino que depende sólo materialmente del cuerpo que está en algún sitio, y eficientemente depende de la causa que constituye o conserva a tal cuerpo en ese sitio. Resulta, por lo mismo, que un modo tal no se concibe como una mera relación predicamental, porque no tiene ningún término real al que se refiera o del que dependa, sino que es algo absoluto, por más que no podamos explicarlo si no es a modo de fundamento de algunas relaciones de distancia o de cercanía, siendo éste el motivo de que sea calificado como relativo *secundum dici*. Y es probable que incluya también una referencia trascendental al espacio en cuestión, puesto que la relación trascendental no siempre exige un término positivo real. Finalmente, este modo se pone como distinto del sujeto en la realidad misma, ya que el sujeto puede permanecer sin él y adquirirlo de nuevo, siendo, por ello, precisa al menos una distinción modal. Y no se establece una distinción mayor porque no hay razón alguna que indique que es mayor la distinción y, por otra parte, no es comprensible un modo así sin algún sujeto que esté en alguna parte. A mí me parece que esta sentencia está muy cerca de la verdad; sin embargo, para comprender todo el problema, hay que explicarlo poco a poco.

Primera afirmación

14. *En todo cuerpo hay un modo distinto de él en virtud del cual está constituido en un lugar.*—Así, pues, digo primeramente que en todo cuerpo hay un modo intrínseco propio distinto *ex natura rei* de la sustancia, de la cantidad y de los otros accidentes del cuerpo, modo de ser al que cada cuerpo debe formalmente el estar localmente presente en alguna parte o lugar, en el que se dice que está. Se prueba porque, cuando se dice que un cuerpo está aquí o allí, con estas expre-

Quarta sententia verisimilior

13. Est ergo quarta sententia quae affirmat id quod est formale in praedicamento *ubi* esse quemdam modum realem et intrinsecum illi rei quae alicubi esse dicitur, a quo habet talis res quod sit hic vel illic. Qui modus per se non pendet a corpore circumscribente neque ab aliquo alio extrinseco, sed solum materialiter a corpore quod alicubi est, effective autem ab ea causa quae tale corpus ibi constituit vel conservat. Unde fit ut talis modus non ponatur esse mera relatio praedicamentalis, quia nullum habet realem terminum quem respiciat aut a quo pendeat, sed esse quid absolutum, quamvis a nobis non possit explicari nisi per modum fundamenti aliquarum relationum distantiae vel propinquitatis, et ideo dicatur esse relativum secundum dici. Et probabile etiam est includere transcendentalem habitudinem ad tale spatium, nam transcendentalis habitudo non semper postulat positivum terminum realem. Denique hic modus in re ipsa distinctus ponitur a subiecto, quia potest subiectum sine illo manere et illum de novo acquirere, et ideo necessaria est saltem distinctio modalis; non vero ponitur maior, quia non est ulla ratio quae maiorem distinctionem indicet; et alioqui intelligi non potest talis modus sine aliquo subiecto quod alicubi sit. Atque haec sententia videtur mihi proxime ad veritatem accedere; ut tamen res tota comprehendatur, paulatim explicanda est.

Prima assertio

14. *In quolibet corpore est modus quidam ab ipso distinctus quo in loco constituitur.*— Dico ergo primo esse in quolibet corpore proprium quemdam modum intrinsecum, ex natura rei distinctum a substantia, quantitate et aliis accidentibus corporis, a quo modo essendi formaliter habet unumquodque corpus esse praesens localiter alicubi seu ibi ubi esse dicitur. Probatur, quia cum corpus dicitur esse hic vel illic,

siones se da a entender algo real que conviene a tal cuerpo, no sólo porque así es verdaderamente, al margen de cualquier ficción mental, sino también porque se trata de algo que puede adquirirse o perderse mediante una mutación real; en efecto, el movimiento local es una mutación real, y, sin embargo, por él no se pierde ni se adquiere más que el estar aquí o allí; y, finalmente, porque este mismo estar aquí o allí es una condición necesaria para las acciones o pasiones reales y se estima que es el fundamento de relaciones reales.

15. Además, esta misma realidad contenida en las expresiones *estar aquí o allí* no es algo meramente extrínseco al cuerpo del que se dice que está aquí o allí ni es algo que pueda consistir en una pura denominación extrínseca. Y, en primer lugar, es evidente, porque por la mutación de la sola denominación extrínseca no cambia realmente la cosa, ya que también en Dios hay variación de la denominación extrínseca por la que se dice que está en esta criatura o en aquélla, y, sin embargo, no por eso cambia Dios; en cambio, el cuerpo si está ahora aquí y luego en otra parte, cambia real e intrínsecamente; luego en él no cambia la sola denominación extrínseca, sino algo que se da intrínsecamente en el mismo; de esto, pues, es de lo que decimos que está significado mediante las expresiones estar aquí o allí. En segundo lugar, porque si se tratase de algo extrínseco, sería, sobre todo, el cuerpo circundante o su última superficie; mas esto no; luego. Se prueba la menor, porque, aunque cambie el cuerpo circundante, sin embargo, el cuerpo permanece en el mismo sitio donde estaba antes, sin que el cuerpo rodeado cambie realmente por la variación de los cuerpos o de la superficie circundante, según se echa de ver en el árbol o en la roca que está en el río. Y, por el contrario, la realidad que estaba antes aquí se pone en otro lugar, aunque siga circunscrita por la misma superficie de un mismo cuerpo circunstante, según se ve en un hombre que es transportado en una nave; luego aquello en lo que consiste intrínsecamente estar aquí o en otra parte no es la sola denominación extrínseca que proviene del cuerpo circunscribente. Porque si cambia la circunscripción y permanece el mismo estar aquí, entonces *estar aquí* es algo distinto de la denominación exrtínseca, porque, si fuesen lo mismo, no podría perderse una de esas cosas y conservarse la otra, según se desprende de los principios sentados a propósito

his vocibus significatur aliquid reale conveniens tali corpori, tum quia a parte rei id est verum sine ulla mentis fictione, tum etiam quia illud potest acquiri et amitti per mutationem realem; motus enim localis realis mutatio est, et tamen per illum non amittitur nec acquiritur nisi esse hic vel illic; tum etiam quia hoc ipsum esse hic vel illic est conditio necessaria ad actiones reales vel passiones et censetur esse fundamentum relationum realium.

15. Rursus hoc ipsum reale quod his vocibus subest *esse hic vel illic*, non est aliquid mere extrinsecum illi corpori quod hic vel ibi esse dicitur, neque in sola denominatione extrinseca consistere potest. Quod patet, primo, quia per mutationem solius denominationis extrinsecae non mutatur res realiter, nam etiam in Deo variatur denominatio extrinseca qua dicitur esse in hac vel illa creatura, et tamen non propterea Deus mutatur; sed corpus si nunc sit hic et postea alibi, intrinsece et realiter mutatur; ergo non variatur in illo sola denominatio extrinseca, sed aliquid intrinsece in ipso existens; illud ergo significari dicimus illis vocibus esse hic vel illic. Secundo, quia si esset aliquid extrinsecum, maxime esset corpus circumdans seu superficies eius ultima; sed hoc non; ergo. Probatur minor, quia, licet varietur corpus circumdans, nihilominus corpus ibidem manet ubi antea erat, nec per illam variationem corporum aut superficierum circumdantium mutatur realiter corpus circumdatum, ut patet de arbore aut saxo existente in flumine. Et e converso res quae erat hic, alibi constituitur, etiamsi eadem superficie eiusdem corporis circumstantis circumscribatur, ut patet in homine qui in navi defertur; ergo illud in quo intrinsece consistit esse hic vel alibi non est sola illa denominatio extrinsece proveniens a corpore circumscribente. Nam si mutatur circumscriptio et manet idem esse hic, ergo aliquid aliud est hoc *esse hic* quam extrinseca circumscriptio; nam, si essent idem, non posset unum amitti et aliud retineri, ut ex principiis positis de distinctionibus rerum in

de la distinción de realidades en la disp. VII. Resta, pues, que éste sea un modo intrínseco al cuerpo que está en un lugar, es decir, que sea algo que existe en él y que lo modifica mediante una verdadera unión o identidad con él.

16. Con esto se prueba también con facilidad que este modo tiene distinción del sujeto *ex natura rei*, igual que la tiene de la cantidad y de los demás accidentes, ya que se trata de un modo que puede adquirirse o perderse sin que se produzca en el sujeto ninguna otra mutación, ni se produzca en la cantidad o en las demás cualidades de ésta. En efecto, por la mutación local se adquiere este modo y se pierde otro del mismo orden, sin que, hablando con propiedad, se produzca mutación en ninguna otra cosa; luego de este mismo indicio se infiere legítimamente una distinción real, al menos modal; en efecto, es imposible comprender que se produzca mutación real en algo sin que se adquiera por ella algo real, si se trata de una mutación positiva, o sin que se pierda algo, si se trata de una privativa; y la mutación local, por incluir siempre en los cuerpos el paso de un término positivo a otro, implica necesariamente ambas cosas; ahora bien, aquello que el móvil adquiere de nuevo y realmente no puede menos de ser distinto, al menos modalmente, de lo que antes tenía.

17. También se prueba fácilmente por lo dicho que el efecto formal de esta presencia o modo sea el constituir a su sujeto aquí o allí, porque, mientras una cosa conserva en sí este modo de presencia, permanece siempre en el mismo lugar donde antes estaba, aunque cambien las demás alrededor de ella, según queda explicado en el ejemplo del árbol que está en el río, incluso aunque este mismo cambie en los otros accidentes, como en el calor, o en el color y otros semejantes. Y, por el contrario, una vez cambiado este modo de presencia, la cosa deja de estar allí donde antes estaba, aunque no se produza ninguna otra mutación ni en las cosas con que tiene contacto ni en las que tiene cerca, según se explicó también en el ejemplo del hombre que es transportado en una nave; por tanto, es indicio de que el efecto formal de un modo tal de presencia consiste en constituir en algún lugar a la cosa de que es modo. Segundo, porque por el movimiento local esencial y primariamente se adquiere o se pierde este modo de presencia, según queda explicado y quedará más patente por lo que se va a decir. Ahora bien,

disp. VII constat. Relinquitur ergo hunc modum esse intrinsecum corpori alicubi existenti, id est, in ipso existentem et afficientem illud per veram unionem vel identitatem cum illo.

16. Ex quo etiam facile probatur hunc modum esse distinctum ex natura rei a subiecto, quantitate et caeteris accidentibus eius, quia hic modus potest acquiri et perdi, nulla alia mutatione facta in subiecto, neque in quantitate aut caeteris qualitatibus eius. Nam per mutationem localem acquiritur hic modus et amittitur alius eiusdem ordinis, non facta mutatione in aliqua alia re, per se loquendo; ergo ex eodem signo recte concluditur distinctio ex natura rei, saltem modalis; impossibile est enim intelligere mutationem realem in aliquo fieri, quin per eam aliquid reale acquirat, si sit mutatio positiva, vel amittat, si sit privativa; mutatio autem localis, quia in corporibus semper est ex uno termino positivo in alium, utrumque necessario includit; id autem quod de novo et realiter acquiritur mobili, non potest non esse saltem modaliter distinctum ab iis quae antea habebat.

17. Quod vero formalis effectus huius praesentiae seu modi sit constituere suum subiectum hic vel illic, facile etiam probatur ex dictis, quia, quamdiu res conservat in se hunc modum praesentiae, semper ibidem manet ubi prius erat, etiamsi vel aliae mutentur circa ipsam, ut declaratum est exemplo arboris existentis in flumine, vel ipsummet in aliis accidentibus mutetur, ut in calore aut colore et similibus. Et e converso, mutato hoc modo praesentiae, desinit res ibi esse ubi antea erat, etiamsi nulla alia mutatio fiat, nec in inhaerentibus nec in adiacentibus rebus, ut etiam declaratum est exemplo hominis qui in navi defertur; ergo signum est proprium effectum formalem talis modi praesentiae esse alicubi constituere rem cuius est modus. Secundo, quia per motum localem per se primo acquiritur vel amittitur hic modus praesentiae, ut declaratum est et amplius constabit ex dicendis. Sed quod per mutationem localem primo acqui-

lo que primariamente se adquiere o pierde por la mutación local es el estar aquí o allí, como es de suyo suficientemente manifiesto y se desprende de la doctrina del filósofo, lib. V de la *Física;* luego a este modo se debe formalmente el que una cosa quede constituida en un lugar.

Segunda afirmación

18. *En qué relación está el* donde *con el cuerpo que rodea.*—En segundo lugar afirmo que este modo de presencia no sólo no proviene formalmente del cuerpo extrínseco o de la superficie que rodea, sino que ni siquiera se deriva en modo alguno de su circunscripción ni la exige de suyo, aunque, debido al orden natural de los cuerpos del universo, nunca se dé sin ella, con excepción del caso de la última esfera celeste. La primera parte de esta afirmación es evidente por la que precede, ya que este modo de presencia es intrínseco a la cosa cuyo modo es; luego una superficie extrínseca no puede ser su causa formal. La consecuencia es evidente, ya porque la superficie continente sólo está en contacto extrínseco con el cuerpo contenido y, por lo mismo, en cuanto tal no puede tener un efecto formal intrínseco; ya también porque este modo es una forma que modifica a su sujeto; por consiguiente no necesita de otra forma.

19. Y analizando cada uno de los géneros de causas se prueba que en ningún otro género de causa este modo de presencia resulta de la circunscripción del cuerpo que rodea. Y, puesto que el problema es claro respecto de la causa material y de la final, se prueba en cuanto a la eficiente, porque, hablando con propiedad y en virtud de la circunscripción, el cuerpo continente no tiene eficiencia alguna en el contenido: pues o la tendría mediante la superficie en cuanto tal, y ésta no es activa; o mediante algunas cualidades, y éstas se comportan accidentalmente respecto de la razón de continente y de contenido, ya que, de este modo, puede acaecer muchas veces que, en sentido inverso, el contenido actúe sobre el continente; a su vez, en algunos casos puede ser que no se dé ninguna acción de este tipo a causa de la igualdad de resistencia o de la incapacidad del paciente. Se objetará que el argumento tiene fuerza probativa respecto de la eficiencia pro-

ritur vel amittitur est esse hic vel illic, ut per se satis constat et ex doctrina Philosophi, V Phys.; ergo hic modus est quo formaliter constituitur res alicubi.

Secunda assertio

18. *Quomodo se habeat* ubi *ad corpus ambiens.*— Dico secundo: hic modus praesentiae non solum non provenit formaliter ab extrinseco corpore vel superficie ambiente, verum etiam nullo modo ex circumscriptione illius resultat nec per se illam requirit, quamvis ob naturalem ordinem corporum universi nunquam sit sine illa, praeterquam in ultima sphaera caelesti. Prima pars huius assertionis est evidens ex praecedenti, quia hic modus praesentiae est intrinsecus rei cuius est modus; ergo non potest superficies extrinseca esse causa formalis eius. Patet consequentia, tum quia superficies continens solum extrinsece adiacet corpori contento et ideo ut sic non potest habere effectum formalem intrinsecum, tum etiam quia hic modus est quaedam forma afficiens suum subiectum; ergo non indiget alia forma.

19. Quod vero in nullo etiam genere causae resultet hic modus praesentiae ex circumscriptione corporis ambientis, probatur discurrendo per singula genera causarum. Et quoniam de materiali et finali res est clara, de efficienti probatur, quia, per se loquendo et ex vi circumscriptionis, corpus continens nullam efficientiam habet in contento: aut enim efficeret per superficiem ut sic, et haec non est activa; aut per qualitates aliquas, et hae sunt per accidens ad rationem continentis et contenti, nam hoc modo saepe accidere potest ut, e converso, contentum agat in continens; aliquando vero potest nulla esse talis actio ob aequalitatem resistentiae vel incapacitatem passi. Dices argumentum recte probare de propria efficientia, non vero de aliqua resultantia.

pia, pero no respecto de alguna clase de resultancia. Mas esto se refuta por el mismo motivo, ya porque la resultancia propia no tiene lugar sin algún modo de eficiencia, ya también porque una resultancia tal no puede darse debido a las cualidades, ya que, como dije, se comportan accidentalmente respecto de la razón de contenido y de continente, y, además, para obrar presuponen la presencia o la proximidad, y no la causan, a no ser acaso tratándose de algunas cualidades que son virtudes motivas de modo especial, las cuales, sin embargo, no poseen la eficiencia por causa de la circunscripción, sino por causa de cierta atracción o impulso. A su vez, tampoco esa resultancia puede deberse a la sola superficie circunscribente en cuanto tal, porque ésta no es activa en modo alguno, sobre todo respecto de un sujeto extrínseco. Y puede explicarse, además, porque la resultancia natural de un modo intrínseco se debe siempre a alguna forma que confiere algo intrínseco al sujeto o al compuesto; ahora bien, la superficie continente no confiere al cuerpo contenido ningún ser real; luego este modo intrínseco no puede originarse físicamente de ella. De esta suerte queda probado al mismo tiempo que este modo no resulta en el género de la causa formal de la circunscripción de un lugar extrínseco, porque ni resulta inmediatamente como un efecto formal propio, según se probó en la parte precedente, ni resulta secundaria y mediatamente, porque no interviene ningún otro efecto inmediato mediante el cual pueda resultar.

20. Finalmente, con esto queda probada también la tercera parte de la conclusión, a saber, que este modo de presencia de suyo no depende de la circunscripción de un lugar extrínseco, por no resultar de ella en ningún género de causa; luego no hay razón de que dependa de ella. Cabe objetar que depende como de un término necesario al que dicho modo expresa relación; y se podría decir que resulta de ella, de la misma manera que se dice que la relación resulta del fundamento y del término. Mas en contra de esto está, en primer lugar, el que este modo de presencia no es una relación predicamental ni es la unión real y física del cuerpo circunscrito al continente; luego por ningún motivo puede depender de él como de su término. La consecuencia es clara por la suficiente enumeración de las partes, pues no es posible imaginar otra modalidad de término que pueda

Sed hoc eadem ratione refellitur, tum quia propria resultantia non est sine aliquo modo efficientiae; tum etiam quia neque talis resultantia esse potest ex qualitatibus, nam, ut dixi, sunt per accidens ad rationem contenti et continentis, et praeterea ad agendum supponunt praesentiam vel propinquitatem, non causant illam, nisi fortasse quaedam qualitates quae specialiter sunt virtutes motivae, quae tamen non habent efficientiam propter circumscriptionem, sed propter tractionem aliquam vel impulsum. Rursus nec resultantia illa potest esse ex sola superficie circumscribente ut sic, quia illa nullo modo est activa, et praesertim in extrinsecum subiectum. Et declarari praeterea potest, quia resultantia naturalis modi intrinseci semper est ab aliqua forma dante subiecto vel composito aliquod esse intrinsecum; sed superficies continens nullum esse reale confert corpori contento; ergo non potest ab illa physice resultare hic modus intrinsecus. Et ita simul probatum manet non resultare hunc modum ex circumscriptione loci extrinseci in genere causae formalis, quia nec resultat immediate ut proprius effectus formalis, ut in praecedenti parte probatum est, neque secundario ac mediate, quia non intercedit aliquis alius effectus immediatus quo mediante possit resultare.

20. Tandem hinc etiam probata manet tertia pars conclusionis, nimirum, quod hic modus praesentiae per se non pendet ex circumscriptione loci extrinseci, quia in nullo genere causae inde resultat; ergo non est cur pendeat ab illa. Dices pendere tamquam a necessario termino, ad quem ille modus dicit habitudinem; et eodem modo posset dici inde resultare, sicut relatio dicitur resultare ex fundamento et termino. Sed contra hoc est primo, quia hic modus praesentiae nec est relatio praedicamentalis, nec est realis et physica unio corporis circumscripti ad continens; ergo nulla ratione potest pendere ab illo ut a termino. Consequentia patet ex sufficienti partium enumeratione; nec enim excogitari potest alius modus termini qui ad praesens possit accommodari

adaptarse al caso presente. También la menor es evidente de por sí, porque entre el cuerpo continente y el contenido no se da más que contacto, y el contacto no es verdadera unión. A su vez, la mayor ha sido probada antes contra Escoto y la explicamos más detenidamente; en efecto, aunque entre el cuerpo continente y el contenido brote una relación real predicamental, ya de proximidad, ya de contacto, ya de continente y de contenido, o de cualquiera otra denominación que se le quiera dar, sin embargo, el modo de presencia no consiste en esa relación, sino que más bien está presupuesto para ella como su fundamento próximo. Esto es evidente, porque puede acaecer que preexista un cuerpo con una superficie apta para circunscribir a otro cuerpo y que ese otro cuerpo se dé también en la realidad, sin que entre ellos brote la relación de continente y contenido hasta que este cuerpo se mueva y adquiera una presencia tal, que, una vez adquirida, origine inmediatamente la referida relación; por consiguiente, esa presencia no es una relación predicamental ni, por el mismo motivo, está en dependencia del cuerpo circunscribente.

21. *En qué sentido la esfera última celeste está en un lugar.*—Además, esta parte se prueba con el ejemplo de la última esfera celeste, con el que se confirma todo lo que llevamos dicho; porque este cuerpo tiene una presencia verdadera y real allí donde está y, sin embargo, no tiene otro cuerpo por el que esté circunscrito, pues nos referimos al cielo empíreo sobre el que no hay ningún otro; luego este modo de presencia no exige de suyo una superficie circunscribente ni depende de ella. La mayor parece evidente por los términos; en efecto, ¿cómo puede entenderse que un cuerpo está próximo a otro y en contacto con él más que en cuanto tiene una presencia real junto a él? Y esta es la manera como ese cielo está junto al primer móvil. Y el que también en dicho primer cielo la presencia sea un modo realmente distinto de él se prueba por el hecho de ser separable de dicho cuerpo, permaneciendo éste en la realidad, pues Dios podría trasladar ese cielo de un lugar a otro ya sea moviéndolo circularmente según las partes, cosa que a nosotros nos bastaría, ya trasladándolo, por ejemplo, según su ser completo, más abajo

Minor etiam per se est satis nota, quia solus contactus intercedit inter corpus continens et contentum; contactus autem non est vera unio. Maior autem superius probata est contra Scotum, et declaratur amplius; nam, licet inter corpus continens et contentum insurgat relatio realis praedicamentalis, vel propinquitatis, vel contactus, vel continentis et contenti, aut quocumque alio nomine vocetur, tamen modus praesentiae non consistit in illa relatione, quin potius supponitur ad illam ut proximum fundamentum. Quod patet, nam fieri potest ut praeexistat corpus cum superficie apta ad circumscribendum aliud corpus, et quod illud aliud corpus etiam sit in rerum natura, et inter ea non insurgat relatio [continentis et][1] contenti donec huiusmodi corpus moveatur et acquirat talem praesentiam, qua acquisita statim insurgit praedicta relatio; non est ergo talis praesentia praedicamentalis relatio, neque ea de causa pendet ex corpore circumscribente.

21. *Sphaera ultima caelestis ut sit in loco.*— Praeterea probatur haec pars exemplo ultimae sphaerae caelestis, quo confirmantur omnia quae diximus; nam illud corpus habet veram et realem praesentiam ibi ubi est, et tamen non habet aliud corpus quo circumscribatur; agimus enim de caelo empyreo, quo nullum est superius; ergo hic modus praesentiae per se non requirit superficiem circumscribentem neque ab ea pendet. Maior videtur ex terminis per se nota; quomodo enim intelligi potest corpus propinquum alteri et contingens illud, nisi quatenus habens realem praesentiam iuxta illud? Sic autem est illud caelum iuxta primum mobile. Quod vero etiam in illo primo caelo sit illa praesentia modus ex natura rei distinctus ab illo, probatur quia est separabilis ab illo corpore, ipso manente in rerum natura; posset enim Deus caelum illud in alium locum transferre, vel secundum partes movendo illud circulariter, quod nobis satis est, vel etiam secundum se totum transferendo illud, verbi gratia, infra primum mobile;

[1] Las palabras entre corchetes faltan en algunas ediciones, entre ellas la Vivès. (N. de los EE.)

del primer móvil; ¿quién, en efecto, se atreverá a negar esto a la potencia divina? Hay un argumento semejante consistente en que Dios podría aniquilar el cielo supremo conservando el cielo próximo en el que ahora está; por consiguiente, en ese caso retendría el mismo modo de presencia sin el cuerpo que lo circunscribe; luego no depende esencial e intrínsecamente de él. Finalmente, Dios podría mover localmente al cuerpo a través del vacío, según doy por supuesto ahora, porque no puede mostrarse ninguna implicación de contradicción; luego en tal caso el cuerpo adquiriría un modo de presencia sin la superficie circunscribente; luego entre estas cosas no se da una dependencia intrínseca y esencial. Así, pues, el que naturalmente no estén separados nunca en los cuerpos contenidos bajo el cielo supremo es algo que proviene del orden natural del universo, el cual tiene tal constitución que no puede darse naturalmente en él el vacío; de aquí resulta que jamás un cuerpo adquiere una presencia local intrínseca sin que al mismo tiempo tenga por término extrínseco alguna superficie última de un cuerpo que lo rodea. Esto no se debe a que la razón intrínseca de tal presencia o la de la mutación por la que ésta se adquiere lo exija de por sí, sino al hecho de que un cuerpo se encuentra siempre contiguo a otro por virtud del orden del universo, sin que medie entre ellos espacio alguno vacío.

Tercera afirmación

22. *En qué consiste lo concreto y lo abstracto del predicamento* donde.— Afirmo en tercer lugar que este modo de presencia que conviene intrínsecamente al cuerpo que existe en alguna parte es lo formal o abstracto del predicamento *donde,* siendo su sujeto el cuerpo mismo afectado por tal modo; en cambio, lo concreto será el compuesto total del cuerpo y del modo en cuestión, lo cual no tiene asignado un nombre propio, sino que suele significárselo mediante adverbios, al decir que el cuerpo existe aquí o allí. La primera parte de la conclusión, de la cual se infieren necesariamente las otras, se prueba, en primer lugar, porque este modo es un accidente en los cuerpos y no pertenece a otros predicamentos; luego constituye este predicamento del *donde.* Se prueba la mayor, porque el modo de presencia es realmente distinto del cuerpo cuyo modo es, estando y dejando de estar

quis enim audeat haec negare divinae potentiae? Simile argumentum est quia posset Deus annihilare caelum supremum, conservato proximo caelo ubi nunc est; retineret ergo tunc eumdem modum praesentiae sine corpore circumscribente; ergo per se et intrinsece non pendet ab illo. Denique posset Deus movere localiter corpus per vacuum, ut nunc suppono, quia nulla potest ostendi implicatio contradictionis; ergo tunc acquireret corpus modum praesentiae sine superficie circumscribente; non est ergo inter haec intrinseca et per se dependentia. Quod ergo naturaliter nunquam separentur in corporibus infra supremum caelum contentis, provenit ex naturali ordine universi, quod ita constitutum est ut naturaliter non possit in eo dari vacuum; unde fit ut nunquam aliquod corpus acquirat intrinsecam praesentiam localem, quin simul terminetur extrinsece aliqua superficie ultima corporis ambientis. Non quia intrinseca ratio talis praesentiae vel mutationis qua illa acquiritur hoc per se postulet, sed quia semper unum corpus est contiguum alteri ex ordine universi absque ullo spatio vacuo[1] interiecto.

Tertia assertio

22. *Quid sit concretum et abstractum praedicamenti* ubi.— Dico tertio: hic modus praesentiae qui intrinsece convenit corpori alicubi existenti est formale seu abstractum praedicamenti *ubi,* cuius subiectum est ipsum corpus quod tali modo afficitur; concretum autem erit totum compositum ex corpore et tali modo, quod non habet proprium nomen impositum, sed per adverbia significari solet, cum dicitur corpus hic vel illic existere. Prima pars conclusionis, ex qua caeterae necessario consequuntur, probatur primo quia hic modus aliquod accidens est in corporibus et non pertinet ad alia praedicamenta; ergo constituit hoc praedicamentum *ubi.* Maior probatur, quia ille modus praesentiae est distinctus ex natura

[1] Algunas ediciones omiten este *vacuo.* (N. de los EE.)

en él por una mutación accidental; luego es un verdadero accidente del cuerpo. Y la menor es fácil probarla haciendo un recorrido por los demás predicamentos de accidentes. En segundo lugar, porque de acuerdo con Aristóteles, V de la *Física*, el movimiento se requiere esencialmente sólo para tres predicamentos, siendo uno de ellos el *donde,* al que tiende el movimiento local; ahora bien, el movimiento local tiende esencial y primariamente a este modo de presencia del cuerpo en el espacio; luego este modo es el que constituye formalmente al predicamento *donde.* En tercer lugar, esta afirmación está suficientemente probada por la enumeración completa de las partes; en efecto, refutadas las otras opiniones, parece que no queda nada que pueda constituir el predicamento *donde.*

Se refutan de nuevo la segunda y tercera sentencia

23. Y en cuanto a la segunda y tercera opinión casi no queda nada que añadir. Porque la segunda queda bastante refutada; en efecto, no puede pensarse que nada real e intrínseco resulte en el cuerpo circunscrito, hablando con propiedad y por su propia virtud, debido a la circunscripción de otro, que pueda tener razón de *donde,* según quedó demostrado con suficiente amplitud. Y esa sentencia tampoco tiene fundamento alguno al que sea preciso responder. Además, en contra de la sentencia tercera se ha demostrado suficientemente que el *donde* no puede consistir en ninguna verdadera realidad que sea realmente distinta de los cuerpos, la cual sea el espacio en el que los cuerpos mismos se reciben; porque el espacio real y que posee una dimensión real no es, según nuestro modo de entender, una cosa distinta del cuerpo que llena el espacio que sería de suyo vacío y nada. Y en contra de nuestra sentencia no pueden constituir un obstáculo las cosas que hemos dicho contra la tercera; efectivamente, confesamos que este espacio en cuanto se distingue de los cuerpos no es algo creado, porque no es algo real, sino que es más bien una especie de vaciedad; esto, sin embargo, no empece para que el cuerpo pueda tener un modo real de existir y de ocupar tal espacio, ya que ese modo no consiste en alguna relación real al espacio mismo o en la unión o contacto, por virtud del cual se diga que el espacio recibe o contiene al cuerpo

rei a corpore cuius est modus, et in illo adest et abest per accidentalem mutationem; ergo est verum accidens corporis. Minor vero facile probari potest discurrendo per caetera praedicamenta accidentium. Secundo, quia teste Aristotele, V Phys., ad tria tantum praedicamenta est per se motus, et unum illorum est *ubi,* ad quod tendit motus localis; sed motus localis per se primo tendit ad hunc modum praesentiae corporis in spatio; ergo hic modus est qui formaliter constituit praedicamentum *ubi.* Tertio, a sufficienti partium enumeratione haec assertio satis probatur; nam refutatis aliis sententiis, nihil aliud superesse videtur quod possit praedicamentum *ubi* constituere.

Secunda et tertia sententia iterum refutantur

23. Et quidem de secunda et tertia opinione nihil fere superest addendum. Nam secunda satis improbata est; nihil enim reale et intrinsecum intelligi potest resultare in corpore circumscripto ex circumscriptione alterius, per se loquendo et ex vi illius, quod possit habere rationem *ubi,* ut satis fuse demonstratum est. Neque illa sententia aliquod habet fundamentum cui satisfacere necesse sit. Praeterea, contra tertiam sententiam satis etiam demonstratum est *ubi* non posse esse rem aliquam veram et realiter distinctam a corporibus, quae sit spatium in quo ipsa corpora recipiuntur; nam reale spatium et realem dimensionem habens non est res distincta a corpore quod, nostro modo intelligendi, replet spatium quod de se esset vacuum et nihil. Nec vero possunt nostrae sententiae obstare ea quae contra illam tertiam adduximus; fatemur enim spatium hoc, prout a corporibus condistinguitur, non esse aliquid creatum, quia non est aliquid reale, sed potius vacuitas quaedam; hoc tamen non obstat quominus corpus possit habere realem modum existendi et occupandi tale spatium, quia ille modus non consistit in aliqua relatione reali ad ipsum spatium aut in unione vel contactu, ratione cuius spatium dicatur recipere aut continere corpus ibi existens, nam haec omnia requirunt realitatem

que allí existe, ya que todas esas cosas son exigitivas de realidad en el otro extremo; por el contrario, ese modo no consiste más que en la real presencia cuantitativa del cuerpo mismo, por virtud de la cual acontece que, donde está presente tal cuerpo, allí está el espacio real, ya que sin él no habría nada; en consecuencia, para este modo real no sólo no constituye un obstáculo el que dicho espacio no sea de suyo algo real, sino que más bien es necesario esto.

24. Algunos autores de peso añaden que este espacio, aunque no sea real, no es, sin embargo, algo fingido por una operación del entendimiento, sino que es algo verdadero, eterno e inmutable, puesto que en él se concibe la capacidad verdadera para recibir los cuerpos y la extensión de éstos. Mas es difícil explicar, supuesto que lo verdadero y el ente se convierten, por qué a este espacio se le llama verdadero más bien que algo real. Además, si no es un ente real, ¿qué clase de ente puede ser más que de razón, ya que no se da medio entre éstos? Por tanto, en cuanto este espacio es aprehendido a modo de un ente positivo distinto de los cuerpos, a mí me parece que es un ente de razón, aunque no fingido gratuitamente por una operación del entendimiento, como sucede con los entes imposibles, sino tomando fundamento de los cuerpos mismos en cuanto son aptos por su extensión para constituir los espacios reales, no sólo los que ahora son, sino llegando hasta el infinito, fuera del cielo, tal como se dijo también antes, en la disp. XXXI, al tratar de la inmensidad de Dios. Hicimos también notar allí que, cuando de un cuerpo se dice que está en el espacio imaginario, ese *estar en* debe entenderse de modo intransitivo, porque no significa estar en otro, sino estar allí donde, suprimido el cuerpo, nosotros concebimos el espacio vacío; y, en consecuencia, este *estar allí* es verdaderamente un modo real del cuerpo, aunque el espacio mismo en cuanto vacío e imaginario no sea nada.

Censura de la primera opinión

25. *En qué sentido afirman autores acreditados que por el movimiento local no se pierde o adquiere nada.*—Por lo que se refiere a la primera opinión, hay algo en lo que está en contradicción con nuestra sentencia, y en esto no la acep-

in altero extremo. Sed consistit ille modus solum in reali praesentia quantitativa ipsius corporis, ratione cuius fit ut, ubi est praesens tale corpus, ibi sit spatium reale, cum sine illo nihil esset; unde ad hunc realem modum non solum non obstat ut illud spatium de se non sit aliquid reale, verum potius est necessarium.

24. Addunt vero aliqui auctores graves [1] hoc spatium, licet reale non sit, non tamen esse quid fictum per operationem intellectus, sed aliquid verum, aeternum et immutabile, quia in eo vera intelligitur capacitas ad recipienda corpora et extensionem eorum. Sed difficile est explicare, cum verum et ens convertantur, cur appelletur hoc spatium verum potius quam reale quid. Item, si ens reale non est, quale ens esse potest nisi rationis, cum inter haec non sit medium? Itaque, quatenus hoc spatium apprehenditur per modum entis positivi distincti a corporibus, mihi videtur esse ens rationis, non tamen gratis fictum opere intellectus, sicut entia impossibilia, sed sumpto fundamento ex ipsis corporibus, quatenus sua extensione apta sunt constituere spatia realia, non solum quae nunc sunt, sed in infinitum extra caelum, prout supra etiam, in disp. XXXI, dictum est, tractando de Dei immensitate. Ubi etiam annotavimus, cum corpus dicitur esse in spatio imaginario, illud *esse in* sumendum esse intransitive, quia non significat esse in alio, sed esse ibi ubi, secluso corpore, nos concipimus spatium vacuum, et ideo hoc *esse ibi* revera est modus realis corporis, etiamsi ipsum spatium ut vacuum vel imaginarium nihil sit.

Censura primae opinionis

25. *Per localem motum ut dicant graves viri nihil deperdi aut acquiri.*— Circa primam vero opinionem, aliquid est in quo

[1] Fonsec., lib. V Metaph., c. 5, q. 1, sect. 1; Conimbr., lib. VIII Phys., c. 10, q. 1, a. 4.

tamos; en cambio, hay dos puntos que no nos son contrarios y son de por sí objeto de duda. El primero es aquel de que la razón del predicamento *donde* consiste en una pura denominación extrínseca, quedando por nosotros suficientemente demostrado lo contrario, según pienso. En contra de esta parte no se aduce tampoco allí razón alguna. Porque aquella opinión general de que todos los seis últimos predicamentos son denominaciones extrínsecas no puede ser universalmente mantenida, según se vio antes. Y cuando Sto. Tomás o algún otro autor acreditado afirma que por el movimiento local no se adquiere o pierde una realidad intrínseca, sino extrínseca, esto ha de entenderse de una realidad que sea realmente distinta del móvil, cual es la que suele adquirirse en la alteración o aumento, ya que ésa es la diferencia que pretenden establecer entre el movimiento local y otras movimientos. Tomaron ésta de Aristóteles, libro VIII de la *Física,* donde dice: *lo que se mueve no se desvirtúa en su esencia en modo alguno por la trayectoria de todos los movimientos, porque en virtud de esta sola no se cambia nada de lo que está-en.* Explica cómo ha de entenderse esto diciendo: *Así sucede con la cualidad de lo que se altera; y con la cantidad de lo que aumenta y disminuye.* Así, pues, por el movimiento local no se pierde o adquiere ninguna forma propia y real; en cambio, no puede dejar de haber variación en algún modo intrínseco, porque, de lo contrario, no se trataría de una verdadera mutación, según queda demostrado. Añádase que el movimiento local del cuerpo, según la sentencia de todos, está subjetivamente en el móvil mismo, cosa que incluso es casi evidente al sentido; ahora bien, el movimiento local, igual que cualquier otro, no es más que vía para su término intrínseco; luego también el término intrínseco de tal movimiento está en el mismo móvil, puesto que la vía y el término no pueden ser cosas totalmente distintas, ni, en consecuencia, estar en sujetos distintos; mas el término del movimiento local es el mismo *donde;* luego.

nostrae sententiae contradicit et in eo illam non pobamus; alia vero duo sunt quae nobis non sunt contraria et per se habent dubitationem. Primum illud est quod ratio praedicamenti *ubi* consistat in sola extrinseca denominatione, cuius oppositum satis, ut existimo, a nobis demonstratum est. Neque contra hanc partem affertur ibi aliqua ratio. Nam illa generalis sententia quod omnia sex praedicamenta ultima sunt extrinsecae denominationes non potest universaliter sustineri, ut supra visum est. Cum vero a S. Thoma vel alio auctore gravi dicitur per motum localem non acquiri aut perdi rem intrinsecam, sed extrinsecam, interpretandum id est de re distincta realiter a mobili, qualis in alteratione et augmentatione acquiri solet, nam illam differentiam intendunt constituere inter motum localem et alios motus. Quam sumpserunt ex Aristotele, VIII Phys., ubi inquit: *Quod movetur, minime omnium motionum latione ab essentia abscedit; hac enim sola nihil quod insit mutatur.* Quomodo autem hoc intelligendum sit, declarat, dicens: *Quomodo eius quod alteratur, qualitas, eius quod augescit et decrescit, quantitas.* Itaque nulla propria et realis forma amittitur vel acquiritur per motum localem; modus autem aliquis intrinsecus non potest non variari, alias non esset vera mutatio, ut ostensum est. Adde quod motus localis corporis ex sententia omnium est subiective in ipso mobili, quod fere ad sensum etiam patet; motus autem localis, sicut et omnis alius, non est nisi via ad suum intrinsecum terminum; ergo etiam intrinsecus terminus talis motus est in ipsomet mobili, quia via et terminus non possunt esse res omnino distinctae, et consequenter neque in subiectis distinctis; sed terminus motus localis est ipsum *ubi;* ergo.

SECCION II

SI EL «DONDE» ES EL LUGAR DEL CUERPO, DE TAL MANERA QUE SÓLO EN VIRTUD DE ÉL PUEDA DECIRSE DE UN CUERPO QUE ESTÁ EN UN LUGAR

1. Todavía hay dos dudas que se derivan de los fundamentos de la primera sentencia. La primera es si el *donde,* tal como lo hemos explicado, es el lugar del cuerpo o si, además, se da un lugar que consista en algo extrínseco para lo localizado.

Primera sentencia afirmativa

2. Porque de lo dicho parece que se sigue una posición afirmativa; en primer lugar, porque por el movimiento local se adquiere esencial y primariamente el lugar; ahora bien, lo que se adquiere no es más que el *donde* o el lugar intrínseco, según queda expuesto; luego. En segundo lugar, porque los adverbios locativos presuponen el lugar y están tomados de él, y están tomados precisamente del *donde;* en efecto, de la misma manera que del *donde* tomado en general le proviene a una cosa el estar en alguna parte, así también de este o aquel *donde* concreto le proviene el estar aquí o allí, siendo estas partículas adverbios de lugar. Tercero, porque la última esfera está en un lugar, ya que implica contradicción ser cuerpo y no estar en algún lugar; ahora bien, en ella no se da ningún cuerpo extrínseco que pueda ser su lugar; luego está en un lugar únicamente por razón del *donde;* luego el *donde* es el lugar. Cuarto, porque, en otro caso, además del *donde* se daría el lugar; luego sería preciso por causa de éste establecer un nuevo predicamento, por no pertenecer a la cantidad, según hemos visto antes; luego si se lo excluye también del predicamento *donde,* es preciso que constituya un predicamento propio, ya que es innegable que el lugar es uno de los accidentes de una cosa. Esta posición quisieron mantenerla Filopón y otros cuando dijeron que el espacio es el lugar, por más que no hayan explicado el problema suficientemente y con coherencia. Y los argumentos de que se valen tienden precisamente

SECTIO II

AN "UBI" SIT LOCUS CORPORIS, ITA UT PER ILLUD SOLUM VERE DICI POSSIT ESSE IN LOCO

1. Duo vero adhuc dubia oriuntur ex fundamentis illius primae sententiae. Primum est an *ubi,* prout a nobis est explicatum, sit locus corporis, vel praeter illud detur locus qui sit aliquid extrinsecum[1] locato.

Prima sententia affirmans

2. Nam ex dictis videtur sequi pars affirmans; primo, quia per motum localem per se primo comparatur locus; sed non comparatur nisi *ubi* seu locus ille intrinsecus, ut declaratum est; ergo. Secundo, quia adverbia localia supponunt locum et ex eo sumpta sunt; sed sumuntur praecise ex *ubi;* nam, sicut ab ipso *ubi* in communi habet res quod sit alicubi, ita ab hoc vel illo *ubi,* quod sit hic vel illic, quae sunt adverbia localia. Tertio, quia ultima sphaera est in loco, nam repugnat corpus esse et non in aliquo loco; sed in illa nullum est extrinsecum corpus quod possit esse locus eius; ergo est in loco tantum ratione sui *ubi;* ergo *ubi* est locus. Quarto, quia alias praeter *ubi* daretur locus; ergo oporteret novum praedicamentum propter illum constituere, quia non pertinet ad quantitatem, ut supra vidimus; ergo si a praedicamento *ubi* etiam excluditur, oportet ut proprium praedicamentum constituat, quia negari non potest quin locus sit unum ex accidentibus rei. Et hanc partem docere voluerunt Philoponus et alii, cum dixerunt spatium esse locum, quamvis non satis neque convenienter rem explicaverint. Argumenta vero quibus utuntur, ad hoc

[1] Nos parece que el *intrinsecum* que aparece en algunas ediciones no responde al pensamiento de Suárez. (N. de los EE.)

a que el lugar no consista en algo extrínseco, como, por ejemplo, en la superficie o en el cuerpo continente; y si se deja a un lado lo extrínseco, no queda nada, aparte del *donde*, que pueda constituir el lugar.

Segunda opinión negativa

3. Mas en contra de esto está en primero y principal lugar Aristóteles, IV de la *Física*, donde, después de una larga discusión a través de los cinco primeros capítulos, llega a concluir que el lugar es *la superficie extrema inmóvil del cuerpo continente*. En segundo lugar, las propiedades que se atribuyen comúnmente al lugar no pueden ser adaptadas al *donde* mismo, como, por ejemplo, contener a lo localizado y circunscribirlo, ser igual a él, si se trata de lugar propio y no del común, asimismo estar llenado por lo localizado; todas estas cosas y otras semejantes no pueden ser aplicadas al *donde* por razón del modo intrínseco que hemos explicado. Más aún, de tales propiedades se infiere que el lugar tiene que ser una cosa discontinua de lo localizado para rodearlo; pues una parte del continuo no es el lugar de otra, precisamente porque son continuas. De modo semejante el lugar suele dividirse en natural y violento, sano e insano, calificativos que no pueden en modo alguno acomodarse al modo intrínseco que nosotros hemos expuesto. Así, pues, por este motivo, y sobre todo en atención a la autoridad de Aristóteles, esta segunda sentencia es más común, siendo la de casi todos los expositores en el libro IV *Phys.*, aunque en el modo de exponer cómo la superficie constituye lugar y cómo es inmóvil se dé una gran variedad entre ellos.

Solución e intento de acuerdo entre dichas opiniones

4. *A qué se da el nombre de lugar.*—Yo, por mi parte, pienso que en esta cuestión hay implicadas muchas cosas que sólo tienen que ver con el modo de hablar, si nos ponemos de acuerdo en lo que hemos dicho sobre el *donde* y sobre dicho modo intrínseco. En efecto, una vez supuesto esto, dos cosas hay ciertas en el problema: La primera es que en los cuerpos que existen en un lugar se

praecipue tendunt ut locus non consistat in aliquo extrinseco, ut in superficie vel corpore continente; secluso autem extrinseco, nihil relinquitur quod esse possit locus praeter *ubi.*

Secunda opinio negans

3. In contrarium vero est primo ac praecipue Aristoteles, IV Phys., ubi, post longam disputationem per quinque prima capita, concludit locum esse *extremam superficiem corporis continentis immobilem.* Secundo, proprietates quae communiter tribuuntur loco non possunt ad ipsum *ubi* accommodari, ut continere locatum et circumscribere illud, esse aequalem illi, si sit proprius locus et non communis, item repleri locato; haec enim et similia non possunt dici de *ubi* ratione illius modi intrinseci quem explicuimus. Immo ex illis proprietatibus colligitur locum debere esse rem discontinuam a locato, ut illum circumdet; ideo enim una pars continui non est locus alterius, quia continua sunt. Similiter locus dividi solet in naturalem et violentum, salubrem et infirmum, quae non possunt ullo modo adaptari ad illum modum intrinsecum a nobis expositum. Propter hanc ergo causam, et praecipue propter auctoritatem Aristotelis, haec posterior sententia communior est, et fere expositorum omnium in IV Phys., quamquam in modo exponendi quomodo superficies sit locus et quomodo sit immobilis, sit varietas inter illos.

Resolutio et concordia quaedam dictarum opinionum

4. *Loci nomen cui impositum.* Ego vero existimo multa in huiusmodi quaestione involvi quae solum spectant ad modum loquendi, si in his quae de *ubi* et de illo modo intrinseco diximus, conveniamus. Hoc enim posito, duo sunt in re certa. Primum est dari in corporibus in loco existentibus modum intrinsecum, ratione cuius terminare

da un modo intrínseco por virtud del cual pueden ser términos del movimiento local. La segunda es que, fuera de este modo intrínseco, se da de ordinario en los cuerpos la circunscripción de uno por otro que le es próximo y contiguo, ya que esto es evidente al sentido. Dándose, pues, estas dos cosas ciertas, parece que sólo queda una cuestión de palabras, a ver cuál de ellas merece el nombre de lugar; en consecuencia, parece que hay que estar de acuerdo con el modo común de hablar y de sentir de los entendidos. Sin embargo, hay quienes, para evitar discusiones de palabras, se valen de una distinción no falta de probabilidad sobre el lugar intrínseco y el extrínseco, y dicen que el *donde* es el lugar intrínseco mientras que la superficie continente es el lugar extrínseco. Refiere y explica ampliamente esta distinción Toledo, IV *Phys.*, q. 8, teniéndola por muy probable. Y los argumentos que propusimos en favor de cada una de las partes parecen conferirle fuerza. Mas si se ha de hablar de modo absoluto, parece que más comúnmente el nombre de lugar se impone al lugar extrínseco y al continente y que, por eso, Aristóteles habló absolutamente de él bajo el nombre de lugar. Porque en realidad estar en algo como en un lugar parece significar propiamente la referencia a otro distinto y que contiene a la cosa localizada.

5. En consecuencia, prescindiendo del cuerpo circunscribente, no parece que se diga con suficiente propiedad que el cuerpo está en algo como en un lugar, porque ni está en el espacio imaginario como en un lugar, ya que tal espacio no es nada real, siendo así que con el nombre de lugar todos entienden algo real; ni está tampoco en el espacio real intrínseco como en un lugar, ya que más bien el cuerpo mismo es ese espacio intrínseco, al menos en la realidad; ni se dirá asimismo con propiedad que está como en un lugar en el modo intrínseco que nosotros hemos explicado, puesto que ni ese modo se comporta como receptáculo de lo localizado, lo cual es la relación que se significa por la expresión *estar en un lugar*, ni el modo en cuestión afecta al sujeto de tal manera que, por cualquier otro concepto se comporte como aquello en lo que está el sujeto y no más bien como lo que existe en él; así, pues, si estar en un lugar, con propiedad de expresión, expresa relación a una cosa continente y distinta, el lugar no se predicará con propiedad del *donde* mismo, sino del lugar extrínseco, ya del propio, ya del común

possunt motum localem. Secundum est praeter hunc intrinsecum modum dari regulariter in corporibus extrinsecam circumscriptionem unius corporis ab alio sibi propinquo et contiguo; id enim est evidens ad sensum. His ergo duobus existentibus certis, solum de nomine videtur superesse quaestio, quod istorum nomen loci mereatur; ideoque in illo communiori modo loquendi et sentiendi sapientium adhaerendum est. Sunt tamen qui, ad vitandam vocum controversiam, distinctione utantur non improbabili de loco intrinseco et extrinseco, dicantque *ubi* esse locum intrinsecum, superficiem vero continentem esse locum extrinsecum. Quam distinctionem late refert et declarat Toletus, IV Phys., q. 8, et valde probabilem reputat. Et argumenta quae fecimus in utramque partem, eam suadere videntur. Si tamen simpliciter loquendum est, magis videtur nomen loci impositum loco extrinseco et continenti, et ideo Aristoteles simpliciter de illo sub nomine loci locutus est. Nam revera esse in aliquo tamquam in loco, in proprietate significare videtur habitudinem ad alium distinctum et continentem rem locatam.

5. Unde, secluso corpore circumscribente, non tam proprie videtur posse dici corpus esse in aliquo tamquam in loco, quia nec in spatio imaginario est ut in loco, cum illud spatium nihil rei sit, et nomine loci omnes intelligant aliquid reale; neque etiam est in spatio reali intrinseco ut in loco, nam potius ipsum corpus est tale spatium intrinsecum, saltem realiter; neque etiam dicetur proprie esse tamquam in loco in illo modo intrinseco quem nos declaravimus, quia neque ille modus se habet ut receptaculum locati, quae habitudo significatur illo verbo *esse in loco*, neque ita afficit subiectum ille modus ut aliqua alia ratione se habeat ut id in quo est subiectum, et non potius ut in illo existens. Si ergo esse in loco in proprietate locutionis dicit habitudinem ad rem continentem et distinctam, proprie locus non dicetur de ipso *ubi*, sed de extrinseco loco, vel proprio, vel communi aut remoto, quomodo di-

o remoto, en el sentido en que se dice que el agua está en un vaso, o en la casa, o en el mundo.

6. *De qué modo se divide el lugar en matemático y físico.*—Y suele en tal sentido dividirse también el lugar con más propiedad en matemático y físico, de tal manera que el primero esté constituido por cualquier superficie última continente, mientras que el segundo lo está por la superficie inmóvil; así es, en efecto, como lo definió Aristóteles en el lib. IV de la *Física,* no siendo posible entender la inmovilidad en función de una sola e idéntica superficie real numérica, puesto que no hay ninguna que no sea móvil en relación con el movimiento de su cuerpo; sino que ha de entendérsela necesariamente por la relación o por la distancia inmutable que guarda con el centro y con los polos del mundo, en cuanto son de hecho términos fijos e inmóviles. Mas en el plano de la posibilidad—cabría efectivamente que todo el mundo fuera movido localmente por Dios—es preciso, según nuestro modo de entender, recurrir al espacio imaginario; y en éste, del mismo modo que concebimos la extensión, otro tanto sucede con los puntos, las líneas y las superficies fijas e inmóviles, y según esta consideración debe explicarse la inmovilidad en orden a la superficie o a los términos fijos del espacio imaginario; de esta cuestión se discute con más amplitud en el lib. IV *Phys.*

Respuesta a los argumentos propuestos en primer lugar

7. En consecuencia con esto se ha de responder a los argumentos propuestos en primer lugar: al primero, que mediante el movimiento local no se adquiere esencial y primariamente el lugar sino el *donde,* por más que naturalmente se adquiera siempre como consecuencia de ello un lugar extrínseco. A esta concomitancia natural se ha debido que en el modo vulgar de expresarnos se diga indiferentemente que por el movimiento local se adquiere el lugar o el *donde.* Y de esa misma raíz se ha originado que los adverbios de lugar no se tomen sólo del lugar extrínseco, sino también del *donde* intrínseco; porque el lugar extrínseco resulta más evidente y de él se toman con más frecuencia estas denominaciones, cosa que se hace bastantes veces a partir del lugar común, como cuando decimos que alguien está en casa o en la plaza, etc. Mas a veces estas denominaciones que

citur aqua esse in vase, vel in domo, vel in mundo.

6. *Locus in mathematicum et physicum qualiter dividatur.*— Qui etiam locus sic proprius dividi solet in mathematicum et physicum, ut prior sit quaelibet superficies ultima continens, posterior vero sit superficies immobilis; ita enim illum definivit Aristoteles, IV Phys., quae immobilitas intelligi non potest in una et eadem numero superficie reali, nulla enim est quae mobilis non sit ad motum sui corporis; sed necessario intelligenda est per habitudinem vel immutabilem distantiam ad centrum et polos mundi, quatenus de facto fixi termini sunt et immobiles. De possibili vero (quia totus simul mundus posset a Deo localiter moveri) oportet, nostro modo concipiendi, recurrere ad spatium imaginarium; in quo sicut concipimus extensionem, ita et puncta, et lineas, et superficies fixas et immobiles, et secundum hanc considerationem explicanda est immobilitas illa per ordinem ad superficiem vel fixos terminos spatii imaginarii; de qua re latius in IV Phys. disseritur.

Respondetur ad argumenta priori loco posita

7. Ad argumenta ergo priori loco posita consequenter dicendum est: ad primum, per motum localem per se primo non acquiri locum, sed *ubi;* naturaliter vero semper acquiri locum extrinsecum consequenter. Et ex hac naturali concomitantia ortum est ut indifferenter in vulgari modo loquendi dicatur per motum localem acquiri locum vel *ubi.* Et ex eadem radice ortum est ut adverbia localia non solum ex loco extrinseco, sed etiam ex intrinseco *ubi* sumantur; nam locus extrinsecus notior est, et ex illo frequentius sumuntur hae denominationes, et saepius ex communi loco, ut cum dicimus aliquem esse domi aut in platea, etc. Interdum vero hae denominationes quae fiunt per adverbia localia sumuntur praecise ex *ubi*

se realizan mediante adverbios de lugar están tomadas precisamente del *donde* intrínseco, concretamente en los casos en los que no connotan referencia a otro cuerpo circunstante, sino que indican sólo la presencia, como estar aquí o allí, llamándoseles adverbios de lugar, debido a llevar unido algún lugar; pero con propiedad podría llamárseles adverbios de presencia o de ausencia. De esta suerte se ha respondido satisfactoriamente a los argumentos primero y segundo.

8. En el tercero se insinúa un problema bastante corriente sobre el lugar de la última esfera, el cual es tratado con extensión por Aristóteles y por los intérpretes en el libro IV de la *Física,* careciendo por el momento de interés para nosotros; porque tenemos por cierto que posee su *donde* intrínseco, tal como se demostró antes. Es también evidente que no tiene lugar extrínseco en el que esté contenido por parte de una superficie convexa, puesto que no hay ningún cuerpo superior por el que esté rodeada. En consecuencia de ello, según el referido modo de expresión que defendemos, habrá que afirmar que no está actualmente en un lugar, al menos por este capítulo, sino que lo está sólo en potencia, ya que podría estar circunscrita por un cuerpo superior.

En qué predicamento se pone el lugar

9. En el cuarto argumento se plantea la segunda duda de la que afirmamos que se originaba de lo dicho anteriormente y que tiene cabida en ambas sentencias. Porque, bien sea que al *donde* le demos el nombre de lugar, y a la superficie extrínseca circunscribente no la llamemos lugar, sino sólo recipiente o continente, o, viceversa, si a la superficie continente la llamamos lugar, y no al *donde* mismo, o en el caso de que a las dos cosas las llamemos lugar, intrínseco al uno y extrínseco al otro, parece cierto que en los dos casos las razones de modificación o denominación son primariamente diversas. Por eso a mí me parece cierto que el lugar extrínseco en cuanto tal no pertenece propia y directamente al *donde,* porque ni intrínseca y esencialmnete es un *donde,* ni pertenece a su concepto, según queda demostrado; ni tiene tampoco con él conveniencia esencial

intrinseco, nimirum, quando non connotant respectum ad aliud corpus circumstans, sed tantum indicant praesentiam, ut esse hic aut illic, quae vocantur adverbia localia propter coniunctionem alicuius loci; proprie vero dici possent adverbia praesentialitatis vel absentiae. Atque ita satis responsum est ad primum et secundum argumentum.

8. In tertio vero insinuatur quaestio satis communis de loco ultimae sphaerae, quae late tractatur in IV Phys., ab Aristotele et interpretibus, et nunc nostra nihil refert; nam certum putamus habere suum *ubi* intrinsecum, ut supra ostensum est. Constat item non habere locum extrinsecum quo contineatur ex parte superficiei convexae, quia nullum est superius corpus quo circumdetur. Unde consequenter, iuxta praedictum loquendi modum quem defendimus, dicendum erit illam non esse actu [1] in loco saltem ex ea parte, sed solum in potentia, quia posset circumscribi superiori corpore.

Locus quo praedicamento constituatur

9. In quarto argumento petitur secunda dubitatio quam diximus hic oriri ex superius dictis et habet locum in utraque sententia. Nam, sive *ubi* vocemus locum, et superficiem extrinsecus circumscribentem non vocemus locum, sed solum vas aut continens, sive, e converso, superficiem continentem vocemus locum, et non ipsum *ubi,* sive utrumque vocemus locum, alterum intrinsecum et alterum extrinsecum, certum videtur haec duo habere rationes afficiendi seu denominandi primo diversas. Unde mihi verum videtur locum extrinsecum ut sic non pertinere ad hoc praedicamentum *ubi* proprie et directe, quia neque intrinsece et essentialiter est *ubi,* neque est de ratione eius, ut ostensum est. Neque etiam habet cum illo essentialem convenientiam, immo neque

[1] Esta palabra falta en algunas ediciones. (N. de los EE.)

ni siquiera unívoca en la razón de accidente; porque el *donde* es un verdadero accidente que modifica y denomina intrínsecamente; ya que, aunque acaso no se haya impuesto un nombre propio que signifique en concreto esta denominación, sino que con bastante frecuencia se la suela significar por adverbios, sin embargo, ese modo modifica realmente al sujeto y entra en la constitución de su concreto, del cual, si es legítimo acuñar palabras, se puede decir que está ubicado; y cuando de una cosa se dice que está presente localmente, esta denominación también está tomada del *donde* intrínseco, motivo por el cual éste tiene verdadera y propia naturaleza de accidente. En cambio, el lugar extrínseco, aunque sea en sí un accidente respecto del sujeto en el que está, por ser una superficie de éste, sin embargo, respecto del cuerpo al que rodea no es un verdadero accidente, porque ni afecta verdaderamente ni modifica a tal cuerpo, sino que se trata únicamente de algo extrínseco adyacente y que le confiere una denominación; por eso participa de la razón y de la predicación de accidente sólo debido a cierta analogía y proporcionalidad. Por este motivo pienso que este lugar y el *donde* no pertenecen al mismo predicamento. Y por idéntico motivo, aplicado proporcionalmente, además de otros expuestos anteriormente, cabe demostrar que no pertenece al predicamento de la cantidad como una especie propia de él.

10. *A qué predicamento pertenece el lugar.*—Y cuando se pregunta a qué predicamento pertenece el lugar extrínseco, a mí ciertamente me parece que se reduce a diversos predicamentos bajo diversas razones. Porque si el lugar es considerado como la medida extrínseca de lo localizado, se lo puede reducir al predicamento de la cantidad, no como una especie de ésta, sino como su propiedad. Mas si se lo considera como un término extrínseco, en tal sentido no pertenece propiamente a ningún predicamento, ya que bajo esa consideración no tiene razón de forma modificante, sino únicamente de término extrínseco más allá del cual no se extiende la cantidad de otro cuerpo, lo cual es una razón negativa. En consecuencia, bajo esta razón la superficie del cuerpo continente no es sólo el término del cuerpo contenido, sino que también, en sentido contrario, el contenido es el término del continente; por ejemplo, el cielo supremo, aunque no tenga un término extrínseco por su parte superior, no obstante lo tiene por la parte

univocam in ratione accidentis; nam *ubi* est verum accidens intrinsece afficiens ac denominans; nam, licet fortasse non sit proprium nomen impositum in concreto significans hanc denominationem, sed per adverbia frequentius significari soleat, tamen in re modus ille vere afficit subiectum et suum concretum constituit, quod (si licet verba imponere) potest dici ubicatum; et cum res dicitur praesens localiter, etiam haec denominatio sumpta est ex *ubi* intrinseco, unde hoc habet propriam et veram naturam accidentis. At vero locus extrinsecus, licet in se sit accidens respectu subiecti in quo inest (quia est superficies eius), tamen respectu corporis quod circumdat non est verum accidens, quia nec vere afficit nec immutat tale corpus, sed solum extrinsece adiacet ac denominat; unde solum per quamdam analogiam et proportionalitatem participat rationem et praedicationem accidentis. Propter hanc ergo causam existimo huiusmodi locum et *ubi* non posse pertinere ad idem praedicamentum. Et eadem ratione cum proportione applicata ostendi potest non pertinere ad praedicamentum quantitatis tamquam propriam speciem eius, praeter alias quas supra fecimus.

10. *Ad quod praedicamentum locus pertineat.*— Cum autem inquiritur ad quod praedicamentum pertineat locus extrinsecus, mihi certe videtur sub diversis rationibus ad diversa praedicamenta reduci. Nam si locus consideretur ut mensura extrinseca locati, reduci potest ad praedicamentum quantitatis, non ut species eius, sed ut proprietas. Si vero consideretur ut terminus extrinsecus, sic proprie nullius est praedicamenti, quia sub ea ratione non habet rationem formae afficientis, sed tantum termini extrinseci ultra quem alterius corporis quantitas non diffunditur, quae est ratio quaedam negativa. Unde sub hac ratione non solum superficies corporis continentis est terminus contenti corporis, sed etiam, e converso, contentum est terminus continentis; ut supremum caelum, quamvis ex superiori parte non habeat extrinsecum terminum, habet tamen illum

inferior, a saber, la superfficie convexa del primer móvil, a la que por eso algunos califican como el lugar de dicha esfera última. Mas si el lugar es considerado únicamente en cuanto a las relaciones que resultan entre él y lo localizado, todas ellas pertenecen al predicamento de la relación, incluso la relación de continente y contenido, si se la toma formalmente bajo la razón de relación y no se la considera sólo fundamentalmente. Además, si al lugar se lo considera como lo que protege y defiende a lo localizado o como lo que lo conserva, en ese caso no tiene razón de accidente, sino razón de causa, bien sea por sí mismo, si es que conserva a lo localizado mediante algún influjo propio, bien accidentalmente, si defiende lo localizado sólo impidiendo los daños, tal como la casa protege al hombre. Finalmente, si al lugar se lo considera como una forma extrínseca de lo localizado, en lo que parece que consiste su razón propia, en tal caso parece cierto que posee la misma razón de denominar que tiene el hábito respecto del hombre vestido, no faltando, por ello, motivo para reducirlo a ese predicamento, cosa que explicaremos más oportunamente entonces.

SECCION III

SI EL «DONDE» VERDADERO Y REAL SE DA EN LOS SOLOS CUERPOS, O SI SE DA TAMBIÉN EN LOS ESPÍRITUS CREADOS

1. *Razón de plantear la dificultad.*—El motivo de duda consiste en que, por más que el *donde* y el lugar extrínseco sean distintos, sin embargo, nunca se separan; luego las cosas que no están ni pueden estar propiamente en un lugar, tampoco pueden tener un *donde* propio; y de este tipo son las sustancias incorpóreas, ya que éstas, según testimonio de Aristóteles en el I *De caelo*, c. 9, no están sujetas ni al lugar ni al tiempo; por eso es también un axioma de los teólogos el que las cosas incorpóreas no están en un lugar, entiéndase propiamente, sino que lo están sólo metafóricamente; ha sido tomado de Boecio, libro *De hebdomadib.*, c. 1. Y se confirma porque, de lo contrario, también en Dios tendría cabida el

ex parte inferiori, nimirum superficiem convexam primi mobilis, quam propterea aliqui vocant locum illius ultimae sphaerae. Si vero locus tantum consideretur quantum ad relationes quae inter ipsum et locatum resultant, illae omnes pertinent ad praedicamentum relationis, etiam habitudo continentis et contenti, si formaliter sub ratione relationis et non tantum fundamentaliter sumatur. Rursus si locus consideretur ut protegens et defendens locatum vel conservans illud, sic non habet rationem accidentis, sed rationem causae, vel per se, si per proprium aliquem influxum conservet locatum, vel per accidens, si solum tueatur locatum impediendo nocumenta, ut domus protegit hominem. Tandem, si locus consideretur ut quaedam extrinseca forma locati, quae videtur esse propria ratio eius, sic certe videtur habere eamdem rationem denominandi quam habet habitus respectu hominis vestiti, et ideo posse non immerito ad illud praedicamentum revocari, quod ibi commodius explicabimus.

SECTIO III

UTRUM "UBI" VERUM AC REALE IN SOLIS CORPORIBUS, VEL ETIAM IN SPIRITIBUS CREATIS LOCUM HABEAT

1. *Ratio quae difficultatem ingerit.*— Ratio dubitandi est quia, licet *ubi* et locus extrinsecus distincta sint, tamen nunquam separantur; ergo res quae non sunt neque esse possunt proprie in loco, non possunt etiam habere proprium *ubi;* huiusmodi autem sunt substantiae incorporeae, nam illae, teste Aristotele, I de Caelo, c. 9, neque loco neque tempori subiectae sunt; unde etiam est theologorum axioma, incorporalia non esse in loco, nimirum proprie, sed tantum metaphorice; sumptumque est ex Boetio,

donde, cosa que es falsa por estar Dios fuera de todo predicamento. En contra de ello está el que los espíritus creados se mueven de lugar no sólo metafóricamente, sino con verdad y propiedad; luego a éstos les conviene también con verdad y propiedad el término primario del movimiento local; ahora bien, este término es el *donde* mismo, según queda dicho; luego también el *donde* les conviene con propiedad.

Se desentraña el sentido de la cuestión

2. Hay que tener en cuenta que en el asunto presente suelen andar confundidas dos cuestiones, que es preciso distinguir para no vernos envueltos en un equívoco. Porque, por no poder nosotros filosofar sobre los espíritus más que por proporción con los cuerpos, bien sea afirmando algo de ellos, bien negándolo, por eso mismo, al igual que en los cuerpos encontramos dos cosas, concretamente el *donde* intrínseco y el lugar extrínseco, de la misma suerte cabe preguntar estas dos cosas a propósito de las sustancias espirituales: una, a ver si están en un lugar extrínseco; otra, a ver si tienen un *donde* propio e intrínseco, cuestiones que, sin duda, son muy distintas, aunque guarden entre sí afinidad y conexión. Así, pues, por el momento tratamos directamente de la segunda cuestión; de la primera tocaremos lo que fuere necesario incidentalmente.

Primera sentencia que niega el donde *en los ángeles*

3. Así, pues, la sentencia de algunos es que en las sustancias espirituales no se da un *donde* intrínseco que les convenga por sí mismas, es decir, inmediatamente y prescindiendo de cualquier unión con el cuerpo, sino que les conviene por denominación derivada de éste; por lo mismo no se lo podrá llamar *donde* intrínseco, sino a lo más lugar extrínseco, debido a cierta analogía y proporción. Da esta sentencia por supuesta necesariamente Durando, *In I*, dist. 36, q. 1 y 2, donde niega en absoluto que el ángel esté en un lugar o que esté en alguna parte. Parece que dan idéntica sentencia por supuesta los autores que afirman que el ángel está

lib. de Hebdomadib., c. 1. Et confirmatur, nam alias etiam in Deo haberet locum ipsum *ubi*, quod est falsum, cum Deus sit extra omne praedicamentum. In contrarium vero est quia spiritus creati non metaphorice tantum, sed vere ac proprie moventur localiter; ergo his etiam vere ac proprie convenit terminus primarius motus localis; sed huiusmodi terminus est ipsum *ubi*, ut dictum est; ergo et *ubi* proprie illis convenit.

Sensus quaestionis aperitur

2. Advertendum est duas quaestiones solere confundi in praesenti materia, quas oportet distinguere, ne in aequivoco laboremus. Nam quia de spiritibus nos philosophari non possumus nisi per proportionem ad corpora, sive affirmando aliquid de illis, sive removendo, ideo sicut in corporibus duo invenimus, scilicet intrinsecum *ubi* et extrinsecum locum, ita de spiritualibus substantiis duo quaeri possunt: unum, an sint in loco extrinseco; aliud, an habeant proprium et intrinsecum *ubi*, quae quaestiones sunt sine dubio valde diversae, quamquam affines sint et coniunctae. In praesenti ergo directe agimus de posteriori quaestione; attingemus vero ex priori quod obiter fuerit necessarium.

Prior sententia negans esse ubi *in angelis*

3. Est ergo aliquorum sententia in substantiis spiritualibus non dari *ubi* intrinsecum quod secundum se illis conveniat, id est, immediate et seclusa aliqua coniunctione ad corpus, sed per denominationem ab illo; quod proinde non poterit dici *ubi* intrinsecum, sed ad summum extrinsecus locus, per quamdam analogiam et proportionem. Hanc sententiam necessario supponit Durand., In I, dist. 36, q. 1 et 2, ubi simpliciter negat angelum esse in loco vel esse alicubi. Eamdem videntur supponere aucto-

en un lugar mediante la operación y que, dejada ésta a un lado, no está en parte alguna; lo primero lo enseña Santo Tomás, I, q. 52, a. 1, donde niega, en consecuencia, que el ángel tenga *sitio*, lo cual parece lo mismo que tener *donde*. Ambas cosas las enseñan más expresamente los tomistas, infiriendo la una de la otra, como se puede ver por Cayetano en el mismo pasaje y en q. 53, a. 1; Herveo, *In I*, dist. 17, q. 1, a. 2, y en el tratado *De motu angel.*; el Ferrariense, III, *cont. Gent.*, c. 68; y Capréolo, *In II*, dist. 2, q. 1. Y se prueba en primer lugar por la razón de que el *donde* en cuanto tal supone intrínsecamente la cantidad y extensión; luego no tiene cabida en una realidad espiritual. El antecedente es manifiesto, en primer lugar, porque el estar en alguna parte, según dejamos explicado, consiste intrínsecamente en ocupar o llenar un espacio, o, si alguno prefiere hablar así, consiste en constituir un espacio real, ya que, si se prescinde de la realidad de la que se afirma que está en alguna parte, el espacio no es nada; ahora bien, el espíritu, prescindiendo del cuerpo, no puede llenar o constituir un espacio real; luego tampoco puede tener un *donde* propio. La menor se prueba por el hecho de que el llenar u ocupar un espacio nos resulta inteligible en los cuerpos sólo porque el cuerpo que existe de esta manera no puede estar simultáneamente con otro en el mismo lugar, modo de ocupación de espacio que no se realiza en los espíritus. Además, el espacio real ni se da ni se puede concebir más que con distancia de partes, ya que, en otro caso, no se trataría de un espacio o de algo divisible. Mas el espíritu no tiene de suyo extensión de partes; luego tampoco puede constituir por sí mismo el espacio real. Por consiguiente, tampoco puede tener un *donde* intrínseco.

4. Por eso, en segundo lugar, argumento porque si una realidad espiritual tuviese por sí misma un *donde* tendría también su sitio y distancia; y el consiguiente es falso, puesto que estas cosas no son comprensibles sin la cantidad. En tercer lugar, si pensamos a los ángeles como existentes con anterioridad a todos los cuerpos, no podemos pensar que tengan un *donde* intrínseco; luego es señal de que no son capaces de este accidente a causa de la indivisibilidad de su sustancia. El antecedente es claro, porque si tuviesen *donde*, podría concebirse que uno distase del otro y, en consecuencia, que uno estuviese arriba y otro abajo, cosa que nuestra inteligencia no puede comprender sin la extensión y cantidad. Ade-

res qui dicunt angelum esse in loco per operationem et illa seclusa nullibi esse; quorum primum docet D. Thom., I, q. 52, a. 1, ubi consequenter negat angelum habere *situm*, quod idem videtur esse ac habere *ubi*. Utrumque autem expressius docent thomistae, unum ex altero inferentes, ut patet ex Caietan. ibi, et q. 53, a. 1; Herv., In I, dist. 17, q. 1, a. 2, et tract. de Motu ang.; Ferrar., III cont. Gent., c. 68; et Capreol., In II, dist. 2, q. 1. Et probatur primo ratione quia *ubi* ut sic supponit intrinsece quantitatem et extensionem, ergo non habet locum in re spirituali. Antecedens patet primo, quia esse alicubi, ut nos explicuimus, intrinsece est occupare seu replere spatium, vel, si quis malit ita loqui, est constituere spatium reale, quia, seclusa re quae alicubi esse dicitur, spatium nihil est; sed spiritus, secluso corpore, non potest replere aut constituere reale spatium; ergo neque habere proprium *ubi*. Probatur minor, quia replere vel occupare spatium, per hoc solum a nobis in corporibus intelligitur, quod corpus sic existens simul cum alio ibi esse non potest, qui modus occupandi spatium in spiritibus locum non habet. Rursus spatium reale neque est neque intelligi potest nisi cum distantia partium, alias non est spatium seu divisibile quid. Sed spiritus per seipsum non habet extensionem partium; ergo nec potest reale spatium per se constituere; ergo nec habere intrinsecum *ubi*.

4. Unde argumentor secundo, quia si res spiritualis haberet *ubi* secundum se, etiam haberet situm et distantiam; consequens est falsum, nam haec intelligi non possunt sine quantitate. Tertio, si concipiamus angelos existentes ante omnia corpora, non possumus intelligere habere intrinsecum *ubi;* ergo signum est non esse capaces huius accidentis propter indivisibilitatem substantiae suae. Antecedens patet, quia si haberent *ubi*, intelligi possent unus distare ab alio, et consequenter unus sursum, alius deorsum, quod mens non capit sine extensione et quantitate.

más, en ese caso el ángel no podría estar todo en todo y todo en cualquier parte, porque ni se daría el todo ni la parte ni espacio real en el que pudieran distinguirse estas cosas; y por el mismo motivo el ángel tampoco estaría entonces en un punto cuasi cuantitativo, ya que éste tiene una posición en el continuo y en este sentido expresa también relación a las partes; luego en un ángel tal no podría concebirse ningún *donde* intrínseco. Por último, argumento por el hecho de que, en otro caso, Dios también tendría su *donde* intrínseco y, por tanto, Dios estaría en todas partes, aunque no hubiese nada creado y que estuviese fuera de El, cosa que, sin embargo, niegan con mucha frecuencia los escolásticos, *In I*, dist. 37; sobre todo Alberto, a. 4; Buenaventura, a. 2, q. 2, y el Halense, I p., q. 9, miembro 4; y están en su apoyo los santos, quienes dicen con frecuencia que Dios, si se prescinde de las criaturas, no está en parte alguna, sino que está en sí mismo.

5. *Consecuencia primera de la sentencia anterior.*—De esta sentencia se sigue en primer lugar que el ángel no sólo no está de por sí en un lugar extrínseco, sino que tampoco está aquí o en otra parte, a no ser por razón de un cuerpo extrínseco, porque, por ser el *donde* algo propio de la realidad corporal, los adverbios de lugar, que vienen a ser denominaciones derivadas del lugar o del *donde*, no pueden convenir a una realidad espiritual más que mediante un cuerpo, como, por ejemplo, de mi alma se dice que está aquí por estar aquí mi cuerpo al que ella está unida. Con esto resulta que el espíritu no puede recibir esta denominación mediante el cuerpo más que en virtud de alguna unión o conjunción peculiar que tenga con él, ya se realice ésta por información, como en el caso del alma del hombre, ya por la operación, ya por cualquier otro género de unión.

6. *Segunda consecuencia.*—En segundo lugar se deduce que el ángel no puede moverse localmente más que por razón del cuerpo, en virtud del cual se dice que está en alguna parte, puesto que el movimiento local tiene por término intrínseco el *donde;* ahora bien, el ángel, si se prescinde del cuerpo, no tiene *donde;* luego. Por eso, si concebimos a los ángeles como creados con anterioridad a los cuerpos, no podrían moverse, porque ni estarían aquí ni allí; por tanto, tampoco podrían pasar desde aquí a otro *donde*. Además el movimiento y el tránsito exigen distancia; mas, prescindiendo de los cuerpos, no hay distancia alguna,

Item tunc angelus esse non posset totus in toto et totus in qualibet parte, quia nec esset totum, neque pars, nec spatium reale in quo haec distingui possent; et eadem ratione neque tunc esset angelus in puncto quasi quantitativo, quia hoc habet positionem in continuo et ita etiam dicit habitudinem ad partes; ergo nullum *ubi* intrinsecum posset intelligi in tali angelo. Ultimo argumentor, quia alias Deus etiam haberet suum *ubi* intrinsecum et consequenter esset Deus ubique, etiamsi nihil creatum et extra ipsum esset, quod tamen frequentius negant Scholastici, In I, dist. 37; praesertim Albertus, a. 4; Bonav., a. 2, q. 2; et Alens., I p., q. 9, membr. 4; et favent sancti, qui saepe dicunt Deum, seclusis creaturis, non esse alicubi, sed in se.

5. *Illatio prima ex priori sententia.*— Atque ex hac sententia sequitur primo angelum non solum non esse per seipsum in loco extrinseco, verum etiam nec esse hic aut alibi, nisi ratione extrinseci corporis, quia cum *ubi* sit proprium rei corporalis, adverbia localia, quae sunt veluti denominationes sumptae ex loco aut *ubi*, non possunt rei spirituali convenire nisi medio corpore, ut anima mea dicitur esse hic, quia hic est meum corpus cui ipsa est unita. Quo fit ut non possit spiritus hanc denominationem medio corpore recipere nisi ratione alicuius peculiaris unionis et coniunctionis quam cum illo habeat, sive haec sit per informationem, ut in anima hominis, sive per operationem, sive per quodcumque aliud unionis genus.

6. *Secunda illatio.*— Secundo infertur angelum non posse moveri localiter, nisi ratione corporis quo mediante dicitur alicubi esse, quia motus localis intrinsece terminatur ad *ubi;* sed angelus non habet *ubi*, secluso corpore; ergo. Unde, si intelligeremus angelos creatos ante corpora, moveri non possent, quia neque essent hic neque illic; ergo nec transire possent hinc ad aliud *ubi*. Item motus et transitus requirit distantiam; seclusis autem corporibus, nulla est

porque no hay extensión alguna; luego, prescindiendo del cuerpo, no es concebible el movimiento local en una pura realidad espiritual. Y digo «prescindiendo del cuerpo» que o se mueva simultáneamente o, al menos, constituya la distancia a través de la que pueda moverse la realidad espiritual.

Se admite la segunda sentencia, que atribuye a la realidad incorpórea un donde *propio*

7. La segunda sentencia afirma que en la sustancia espiritual se da un *donde* propio intrínseco; en efecto, aunque los autores se expresan con poca frecuencia en estos términos, sin embargo el problema real es bastante frecuente. Esto es precisamente lo que pretenden quienes dicen que el ángel está en un lugar por su propia sustancia o por una presencia sustancial y que necesariamente ha de estar en alguna parte, aunque no opere en cuerpo alguno ni esté realmente unido con nada. Defienden esta sentencia San Buenaventura, *In II*, dist. 2, segunda parte de la distinción, a. 4, q. 1; Escoto, q. 9; Gabriel, q. 2; Gregorio y otros; el Halense, II p., q. 32, miembro 1, hacia el fin y sobre todo en las soluciones de los argumentos; Marsilio, *In II*, q. 2, a. 2; y Ocham, *Quodl.* I, q. 4. Y creo que esta opinión es la verdadera; sin embargo, dado que de las cosas espirituales tal como son en sí apenas podemos discurrir nada si no es a partir de los datos sensibles o por proporción con ellos, de éstos hemos de arrancar también en el caso presente para explicar y defender esta sentencia.

Afirmación primera para probar la sentencia anterior

8. *En una realidad corpórea el espíritu puede estar presente por su sustancia.*— En primer lugar afirmo que una sustancia espiritual puede de tal manera estar en una realidad corpórea que le sea íntimamente presente y esté indistante de ella según su sustancia. No afirmo yo ahora que la sola sustancia de una realidad espiritual sea la causa o razón suficiente de esta presencia; ni discuto tampoco ahora en qué consiste esta presencia, si en una relación, o en un modo, o en la sustancia misma de la cosa, o en una denominación extrínseca; únicamente afirmo que

distantia, quia nulla est extensio; ergo, secluso corpore, non potest intelligi motus localis in sola re spirituali; secluso (inquam) corpore quod vel simul moveatur, vel saltem constituat distantiam per quam possit res spiritualis moveri.

Secunda sententia, tribuens rei incorporeae proprium ubi, *approbatur*

7. Secunda sententia affirmat esse in substantia spirituali proprium et intrinsecum *ubi;* quamvis enim sub his terminis raro loquantur auctores, tamen res ipsa frequens est. Hoc enim intendunt qui dicunt esse angelum in loco per suam substantiam seu per substantialem praesentiam et necessario fore alicubi, etiamsi in nullo corpore operetur, neque alicui realiter uniatur. Tenent autem hanc sententiam In II, dist. 2, Bonav., 2 part. distinctionis, a. 4, q. 1; Scot., q. 9; Gabr., q. 2, Greg. et alii; Alens, II p., q. 32, membr. 1, circa finem, et praesertim in solutionibus argumentorum; Marsil., In II, q. 2, a. 2; et Ocham, in Quodl. I, q. 4. Et hanc sententiam veram esse existimo; tamen, quia de rebus spiritualibus prout in se sunt vix possumus quippiam ratiocinari nisi ex sensibilibus vel per proportionem ad illas, ex his etiam in praesenti procedendum erit ad declarandam et persuadendam hanc sententiam.

Prima assertio in probationem superioris sententiae

8. *Spiritus potest esse praesens per suam substantiam in re corporea.*— Dico ergo primo: spiritualis substantia ita potest esse in re corporali, ut secundum suam substantiam sit illi intime praesens et ab illa indistans. Non assero nunc solam substantiam rei spiritualis esse sufficientem causam vel rationem huius praesentiae; neque etiam disputo nunc quid haec praesentia sit, an relatio, an modus, an ipsa rei substantia, an denominatio extrinseca; solum assero spiritum revera esse posse substantialiter prae-

el espíritu puede realmente estar sustancialmente presente a un cuerpo de modo íntimo y cuasi penetrativo. En este sentido la afirmación es cierta y evidente; y está clara, en primer lugar, por inducción, porque Dios, que es el espíritu supremo, está íntimamente presente a este universo corpóreo, no sólo por presencia, es decir por el conocimiento y por la potencia o acción, sino que lo está también por su esencia o sustancia, según enseñan todos los teólogos como cierto por fe, a causa de la inmensidad divina. Y especialmente de los cuerpos de los justos, dice San Pablo, *Epist. I a los Corintios*, 3, que son templos de Dios; y de modo singularísimo se dice que la divinidad habita en el cuerpo de Cristo en *ad Coloss.*, 2, concretamente porque el Verbo está también íntimamente unido al mismo cuerpo de Cristo. Además, también el espíritu inferior, que es el alma racional, está íntimamente presente por su sustancia al cuerpo humano, ya que la unión real no puede darse ni entenderse sin una presencia sustancial íntima, o, lo que es lo mismo, en compatibilidad con distancia local; y entre el alma y el cuerpo hay una unión real e íntima. De estos extremos cabe llegar a concluir algo semejante sobre los espíritus angélicos, que vienen a ser como intermedios. Porque, a pesar de que no tienen una conexión o unión tan necesaria con el cuerpo, cual es la que tiene el alma en concepto de forma, o Dios en concepto de eficiente, sin embargo voluntariamente o por mandato de quien está sobre ellos pueden estar presentes a los cuerpos y operar en ellos. En este sentido también Aristóteles hizo que las inteligencias motrices de los cielos estuvieran presentes en sus esferas. Y según la doctrina de la fe esto es absolutamente cierto; en efecto, creemos que algunos espíritus están en el infierno, que es un lugar corpóreo, donde ellos están verdaderamente presentes por su sustancia; por el contrario, creemos que otros están en el cielo empíreo, que es el lugar de los bienaventurados; y que algunos están a veces en esta atmósfera y que habitan entre nosotros, y que se nos acercan, y que se alejan de nosotros; luego todo espíritu, en cuanto está de su parte, puede por su sustancia ser indistante de un cuerpo.

9. La razón consiste en que dos cosas o sustancias cualesquiera pueden, en cuanto está de su parte, ser indistantes entre sí, si por otro concepto no se origina repugnancia entre ellas, repugnancia que entre las sustancias corpóreas tiene

sentem corpori intime et quasi penetrative. Quo sensu assertio est certa et evidens, et patet primo inductione, quia Deus, qui est supremus spiritus, est intime praesens huic universo corporeo, non tantum per praesentiam, id est, per cognitionem, et per potentiam seu actionem, sed etiam per essentiam vel per substantiam suam, ut omnes theologi docent tamquam de fide certum, ob divinam immensitatem. Et specialiter de corporibus iustorum ait Paulus esse templa Dei, I ad Cor., 3; et singularissimo modo dicitur divinitas habitare in Christi corpore, ad Coloss., 2, quia, nimirum, Verbum intime est unitum etiam ipsi corpori Christi. Rursus etiam infimus spiritus, qui est anima rationalis, per substantiam suam est intime praesens humano corpori, quia realis unio neque esse neque intelligi potest sine intima praesentia substantiali, seu (quod idem est) cum distantia locali; est autem inter animam et corpus realis et intima unio. Ex quibus extremis licet colligere quippiam simile de angelicis spiritibus, qui sunt quasi medii. Nam, licet non habeant tam necessariam connexionem vel unionem cum corpore quantam habet anima humana in ratione formae, vel Deus in ratione efficientis, tamen voluntarie vel ex imperio superioris possunt adesse corporibus et in eis operari. Quomodo etiam Aristoteles intelligentias motrices caelorum fecit praesentes suis orbibus. Et secundum fidei doctrinam est id certissimum; credimus enim quosdam spiritus esse in inferno, qui est locus corporeus, in quo illi sunt vere praesentes per suas substantias; alios vero esse in caelo empyreo, quod est sedes beatorum; et quosdam interdum in hoc aere, et inter nos versari, et accedere ad nos, et recedere a nobis; omnis ergo spiritus, quantum ex se est, potest esse per suam substantiam indistans a corpore.

9. Ratio vero est quia quaelibet duae res vel substantiae possunt esse inter se indistantes quantum est ex se, si aliunde non oriatur repugnantia inter eas, quae repugnantia inter substantias corporeas oritur ex quantitate, ut supra, in disput. XL, tractatum

su origen en la cantidad, según se trató antes en la disp. XL; y digo que se originan en cuanto al hecho de que no puedan penetrarse íntimamente, pero no en cuanto al hecho de que no puedan existir simultáneamente y como indistantes en cuanto a sus términos últimos; en efecto, esta proximidad no está tampoco en contradicción con ningún cuerpo por el hecho de ser cuerpo, si por otro concepto, debido a su peculiar naturaleza, no tienen que estar separados entre sí. Así, pues, si se remueve la cantidad de los dos extremos o de uno de ellos, no hay contradicción en que dos sustancias cualesquiera estén íntimamente presentes e indistantes entre sí, ya que ninguna de ellas tiene por qué excluir de sí a la otra o excluirla de su lugar; por este concepto, pues, la sustancia espiritual puede estar íntimamente presente en un cuerpo, ya sea constituída en él o dentro de él por su propia eficiencia, ya por la virtud de una causa extrínseca.

Afirmación segunda

10. *Cualquier ángel sólo puede estar presente según su sustancia en un espacio finito.*—En segundo lugar afirmo que ningún espíritu creado puede estar presente según su sustancia en un cuerpo de cualquier magnitud, sino que en esto tiene cada uno su esfera limitada. Esta opinión es cierta también entre los teólogos, quienes condenan como errónea la sentencia de Durando, por haber dicho que los ángeles están en todas partes, por más que él se haya expresado en un sentido bastante oscuro, del que nos ocuparemos en otra parte. Puede también demostrarse suficientemente por razón a causa de la limitación de la sustancia angélica en cuanto a su perfección esencial, de la que se deriva el tener todas sus propiedades o virtudes finitas y limitadas; y una de estas propiedades es poder estar presente por su sustancia a un cuerpo extenso; finalmente, por lo dicho antes sobre la inmensidad de Dios, resulta suficientemente clara esta verdad, ya que el ser inmenso es propio de Dios, no siendo, por lo tanto, preciso detenerse en demostrar una cosa cierta.

Afirmación tercera

11. *Cualquier ángel puede cambiar su presencia real respecto del espacio.*—De estos dos principios se deriva un tercero, que tampoco ofrece duda, a saber,

est; oritur (inquam) quantum ad hoc ut se intime penetrare non possint, non vero quoad hoc ut non possint esse simul et indistantes in ultimis terminis suis; nam haec etiam propinquitas nullis corporibus repugnat ex eo quod corpora sunt, nisi aliunde ex peculiari natura habeant esse inter se dissita. Sic igitur, seclusa quantitate vel ab utroque vel ab altero extremo, non repugnat quascumque duas substantias esse intime sibi praesentes et indistantes, quia neutra habet unde alteram excludat a se, vel a loco suo; in hac ergo ratione potest substantia spiritualis esse praesens intime in corpore, sive in illo aut intra illud per propriam efficientiam, sive per virtutem extrinsecae causae constituatur.

Secunda assertio

10. *Quilibet angelus finito tantum spatio potest esse secundum substantiam praesens.*—Dico secundo: nullus spiritus creatus potest secundum substantiam suam esse praesens corpori cuiuscumque magnitudinis, sed unusquisque habet in hoc limitatam sphaeram. Etiam haec apud tehologos est certa sententia, qui erroris damnant sententiam Durandi, eo quod dixerit angelos esse ubique, quamvis ille in obscuriori sensu locutus sit, de quo alias. Ratione etiam potest sufficienter demonstrari ex limitatione substantiae angelicae quoad essentialem perfectionem, ex qua sequitur ut omnes suas proprietates vel virtutes habeat finitas et limitatas: una autem harum proprietatum est posse per substantiam suam esse praesentem corpori extenso. Denique ex dictis supra de immensitate Dei satis constat haec veritas, quoniam esse immensum est proprium Dei, et ideo in probanda re certa immorari non est necesse.

Tertia assertio

11. *Quivis angelus potest mutare realem praesentiam ad spatium.*— Ex his duobus

el espíritu creado puede verdadera y propiamente cambiar su presencia real y la proximidad o distancia real que tiene respecto de los cuerpos, no sólo debido a la mutación de otra cosa, sino también a su propia mutación, la cual puede tener lugar a veces en concomitancia con el cuerpo, a veces sin él. Todo esto es facilísimo de ver en el espíritu humano; en efecto, aunque cada alma esté unida al cuerpo desde el principio y no se separe de él mientras viva el cuerpo, sin embargo no sólo se traslada mientras vive el cuerpo juntamente con éste de un lugar a otro, sino que pierde realmente la proximidad que tiene respecto de algunos cuerpos y se acerca a otros, ya que, movido el cuerpo, es necesario que se mueva con él, puesto que en él se encuentra adecuadamente. Además, en la muerte no sólo pierde la información del cuerpo, sino también la proximidad o indistancia, porque ya no permanece dentro del cuerpo; y no la pierde ante el movimiento de otro cuerpo, como es de por sí evidente; luego se debe a una mutación propia del espíritu mismo. Otro tanto, pues, hay que entender proporcionalmente respecto de los ángeles; porque, aunque no estén unidos a los cuerpos como formas, pueden, sin embargo, estar presentes en ellos, bien como motores, bien de otra manera, y, consecuentemente, pueden o moverse simultáneamente con ellos como cuando un ángel toma un cuerpo, o trasladar su presencia sustancial de un cuerpo a otro, como cuando un ángel desciende del cielo a la tierra. Todas estas cosas son ciertas también por el modo de hablar de la Sagrada Escritura, ya que, al referir la historia de los ángeles y al contarnos sus hechos, habla de ellos así de modo absoluto y con toda propiedad; pero de esto se tratará en otro lugar.

12. Y la razón está en que un espíritu angélico sólo puede manifestar su presencia sustancial en un cuerpo finito, y, por su naturaleza, no está determinado a un cuerpo concreto ni a un sitio idéntico inmutable de algún cuerpo; luego puede manifestar su presencia a este cuerpo ahora, a otro, luego, o ahora a este cuerpo en este sitio de él, y después en otro sitio. La menor es evidente por lo que se refiere a los espíritus angélicos, ya que, por no ser forma de los cuerpos, no están vinculados a ningunos cuerpos determinados; y por el mismo motivo por su naturaleza no tienen un sitio delimitado y cierto en el universo, sitio en el que cada

principiis sequitur tertium quod etiam est indubitatum, nempe, spiritum creatum posse vere ac proprie mutare realem praesentiam et propinquitatem ac realem distantiam quam habet ad corpora, non solum per mutationem alterius, sed etiam per sui mutationem, quae interdum potest fieri simul cum corpore, interdum sine illo. Haec omnia facillime videri possunt in spiritu humano, nam, licet a principio unaquaeque anima coniuncta sit suo corpori et ab illo non recedat quamdiu corpus vivit, tamen et vivente corpore simul cum illo transfertur de loco ad locum, et revera amittit propinquitatem quam habet ad quaedam corpora et ad alia appropinquat, quia, moto corpore, necesse est ut cum illo moveatur, cum in illo sit adaequate. Et rursus in morte non solum amittit corporis informationem, sed etiam propinquitatem seu indistantiam, quia iam non manet intra corpus; amittit autem illam, non ad motum alterius corporis, ut per se constat; ergo per propriam mutationem ipsius spiritus. Idem ergo cum proportione intelligendum est in angelis; nam licet non uniantur corporibus ut formae, tamen possunt esse ipsis praesentes, sive ut motores, sive alio modo, et ideo possunt vel cum illis simul ferri, ut cum angelus assumit corpus, vel suam substantialem praesentiam transferre ab uno corpore in aliud, ut cum angelus descendit a caelo in terram. Quae omnia etiam ex modo loquendi Scripturae nobis certa sunt, nam simpliciter et in omni proprietate ita de angelis loquitur, historiam referens et eorum facta narrans; sed de hoc alias.

12. Ratio autem est, quia spiritus angelicus solum potest exhibere praesentiam suam substantialem finito corpori; et non est ex natura sua definitus ad certum corpus, neque ad eumdem immutabilem situm alicuius corporis; ergo potest illam suam praesentiam exhibere nunc huic corpori, postea alteri, vel nunc huic corpori in hoc situ eius, et postea in alio situ. Minor quoad spiritus angelicos clara est, quia, cum non sint formae corporum, nullis certis corporibus sunt alligati; et eadem ratione non habent ex

uno de ellos deba necesariamente estar presente al cuerpo que existe allí, porque en el ángel no hay ninguna propiedad natural por razón de la que se asigne a sí mismo esa especie de lugar natural. La consecuencia se prueba por la perfección de la sustancia angélica, la cual es sustancia viviente de un modo perfecto, punto de que nos ocupamos antes en la disp. XXXVI. Por más que al problema presente le afecta muy poco el que un ángel se pueda mover a sí mismo o el que sea movido por otro; pues nos basta con que pueda cambiar según la proximidad o la distancia respecto de un cuerpo.

Cuarta afirmación

13. *El cambio de la presencia local está en él de modo intrínseco y verdadero.*— De esto concluyo—y es lo que afirmo en cuarto lugar—que esta mutación no es atribuida al ángel sólo en virtud de alguna denominación extrínseca, sino que se produce en él verdadera y realmente y de modo intrínseco o por inherencia. En contra de esta aserción están Cayetano y muchos tomistas en I, q. 53, a. 1, donde Cayetano afirma que el ángel no se mueve como sujeto del movimiento; defendió también esto Herveo, *In I,* dist. 17, q. 1, a. 2; y en el mismo pasaje lo da a entender Egidio, q. 10, y *a fortiori* Durando, quien, por pensar que el ángel está en todas partes en el mismo sentido que está en un lugar, consecuencialmente niega que pueda propiamente moverse. Y lo mismo opina el Ferrariense, III, *cont. Gent.,* c. 102; y Soto en IV *Phys.,* q. 2, y en el lib. VI, q. 4. Mas yo tengo lo contrario por absolutamente verdadero y cierto, no sólo en consonancia con los principios de la fe, sino también con la razón natural. Así, pues, la afirmación se prueba en primer lugar por la razón común de la verdadera mutación, a cuyo concepto pertenece estar en el sujeto del que se dice que cambia, como se desprende de lo dicho anteriormente sobre la pasión, puesto que nadie cambia verdaderamente por una pura denominación extrínseca. Ahora bien, cuando se dice que el ángel se mueve o que cambia de lugar, sufre una verdadera mutación; de lo contrario, esas expresiones no serían verdaderas propiamente, sino por metáfora, en el mismo sentido que se dice también que Dios desciende o que viene, cosa que es completamente falsa; luego, cuando el ángel cambia localmente, recibe

natura sua definitum certum situm universi, in quo unusquisque eorum necessario debeat adesse corpori ibi existenti, quia nulla est in angelo proprietas naturalis, ratione cuius determinet sibi illum quasi locum sibi naturalem. Consequentia vero probatur ex perfectione angelicae substantiae, quae est vivens perfecto modo, de quo supra, disp. XXXVI, dictum est. Quamquam ad rem praesentem parum refert sive angelus possit se movere, sive ab alio moveri; sufficit enim quod mutari possit secundum propinquitatem vel distantiam a corpore.

Quarta assertio

13. *Mutatio localis praesentiae intrinsece ac vere in ipso est.*— Ex his infero, et dico quarto, hanc mutationem non solum tribui angelo per aliquam denominationem extrinsecam, sed vere ac realiter et intrinsece seu inhaerenter in eo fieri. Huic assertioni contradicunt Caietanus et multi thomistae, in I, q. 53, a. 1, ubi Caietanus ait angelum non moveri tamquam subiectum motus; quod etiam tenuit Hervaeus, In I, dist. 17, q. 1, a. 2; et insinuat ibidem Aegidius, q. 10, et a fortiori Durandus, qui, cum censeat angelum eo modo quo est in loco esse ubique, consequenter negat posse proprie moveri. Et idem sentit Ferrarien., III cont. Gent., c. 102; et Soto, IV Phys., q. 2, et lib. VI, q. 4. Contrarium vero censeo omnino verum et certum, non solum in principiis fidei, sed etiam in naturali ratione. Probatur ergo assertio primo ex communi ratione verae mutationis, de cuius ratione est ut sit in subiecto quod mutari dicitur, ut constat ex dictis supra de passione, quia per solam denominationem extrinsecam nemo vere mutatur. Sed cum angelus dicitur moveri seu mutare locum, vere mutatur; alias illae locutiones non essent verae per proprietatem, sed per metaphoram, quomodo etiam Deus dicitur descendere aut venire, quod est plane falsum; ergo cum angelus mutatur localiter, veram et realem mutationem in seipso recipit. Minor a theologo probari pot-

en sí mismo una mutación verdadera y real. La menor pueden probarla los teólogos por el modo frecuente de expresarse de la Sagrada Escritura, modo que todos los santos tienen por propio y no por metafórico, ya que donde no es necesaria la metáfora no debemos imaginarla, sobre todo donde se trata de una expresión tan frecuente y de una narración histórica, no habiendo nada en otros pasajes de la misma Escritura que se oponga a la propiedad de tal expresión.

14. Por eso los Santos Padres ponen en esto una gran diferencia entre Dios y los demás espíritus creados; en efecto, al ser Dios inmutable y afirmar esto mismo con frecuencia en la Escritura, cuando en otros pasajes se dice que Dios desciende o algo semejante, es evidente que se trata de una expresión metafórica; por lo que se refiere a los demás ángeles jamás dijo que eran inmutables; más aún, con frecuencia da a entender que esto es propio de Dios, como cuando dice por antonomasia: *Yo soy Dios y no cambio.* Ni la razón natural enseña o admite otra cosa, incluso refiriéndose a la especial inmutabilidad local. Por eso tampoco Aristóteles hizo inmóviles a todas las inteligencias, sino que sólo puso como absolutamente inmóvil al primer motor. Y Santo Tomás, en el pasaje antes citado, q. 9, a. 2, al enseñar que es propio de Dios el ser inmutable, afirma *que los espíritus creados son mudables según la elección y según el lugar, debido a una verdadera potencia pasiva que se da en ellos;* y por eso, en q. 53, a. 1, enseña que el ángel se mueve perdiendo un lugar y adquiriendo otro. Esta es asimismo la opinión corriente de los escolásticos en concordancia con el Maestro, en II, dist. 9; el Halense, en II p., q. 33; Alberto, *De quatuor coaequaev.*, q. 9; Marsilio, *In II*, q. 7, a. 3. Y por San Agustín, carta 57 *ad Dardanum*, nos consta que éste mismo es el parecer de los Santos Padres; y por San Ambrosio, lib. I *De Spiritu Sancto*, c. 10, donde habla espléndidamente y con gran elocuencia; y por Gregorio, II *Moral.*, c. 3; y por Bernardo, sermón 5 *In Cantic.*: *los ángeles*—dice—*se cambian de un lugar a otro*: *esto lo prueba una autoridad tan indudable como evidente.* Se toma lo mismo del Nacianceno, orat. 2 *De Theologia;* y del Damasceno, lib. II *De Fide*, c. 3, y lib. I, c. 17.

est ex frequenti modo loquendi sacrae Scripturae, quem esse proprium et non metaphoricum omnes sancti intelligunt, quia ubi non est necessaria[1] metaphora, fingenda non est, maxime ubi tam frequens est locutio et historica narratio, et nihil alibi in eadem Scriptura dicitur quod proprietati illius locutionis repugnet.

14. Unde sancti Patres in hoc magnam constituunt differentiam inter Deum et alios spiritus creatos; nam cum Deus sit immutabilis et hoc ipsum Scriptura saepe doceat, cum alibi dicit Deum descendere vel quid simile, constat metaphorice loqui. De caeteris vero angelis nunquam dixit esse immutabiles; quin potius saepe significat hoc esse proprium Dei, ut cum per antonomasiam dicit: *Ego Deus et non mutor.* Neque aliud docet aut patitur ipsa ratio naturalis, etiam loquendo in speciali immutabilitate locali. Unde etiam Aristoteles non omnes intelligentias, sed solum primum motorem posuit omnino immobilem; et D. Thomas supra, q. 9, a. 2, docens proprium esse Dei esse immutabilem, ait *spiritus creatos esse mutabiles secundum electionem et secundum locum, per veram potentiam passivam in eis existentem;* et ideo in q. 53, a. 1, docet angelum moveri dimittendo unum locum et acquirendo alium. Quae est etiam communis sententia scholasticorum, cum Magist., in II, dist. 9; Alens., in II p., q. 33; Albert., de Quatuor coaequaev., q. 9; Marsil., In II, q. 7, a. 3. Et eumdem esse sanctorum Patrum sensum constat ex Augustino, epist. 57 ad Dardanum; et Ambrosio, lib. I de Spiritu sancto, c. 10, ubi optime et dissertissime loquitur; et Gregorio, II Moral., c. 3; et Bernard., serm. 5 in Cantic.: *Angelos* (inquit) *de loco ad locum mutari, tam indubitata quam manifesta probat auctoritas.* Idem sumitur ex Nazianzeno, orat. 2 de Theologia; et Damasc., lib. II de Fide, c. 3, et lib. I, c. 17.

[1] La palabra *necessaria* no figura en algunas ediciones, entre ellas la Vivès. (N. de los EE.)

15. Se prueba también por razón, puesto que el espíritu creado está verdadera y propiamente por su sustancia presente en un lugar o cuerpo, según se demostró en la primera afirmación, y está determinado por esa presencia, sin que por otra parte la tenga por su naturaleza determinada a un solo cuerpo o a un solo sitio de cuerpos, según se ha demostrado en otras afirmaciones; luego es capaz de que se produzca en él una mutación verdadera y propia, en virtud de la cual pase de un lugar corpóreo a otro; luego tal mutación no sólo debe darse en las cosas extrínsecas que rodean al ángel, sino también en el ángel mismo, puesto que es verdaderamente él mismo el que se traslada *según su naturaleza,* como afirma Ambrosio en el pasaje antes citado, esto es, según su sustancia y su presencia real, de un lugar a otro.

16. Se explica y se demuestra en segundo lugar por el hecho de que puede entenderse de tres maneras el que un ángel cambie su presencia o proximidad con un cuerpo: la primera, por el traslado o por el retroceso únicamente del cuerpo mismo; la segunda, sin movimiento local de cuerpo ninguno, en virtud de la mutación del ángel; la tercera, dado que se mueve el cuerpo, que se mueva el ángel juntamente con él y en él. Cuando la pérdida de la presencia o de la proximidad se realiza del primer modo, entonces en realidad en el ángel no hay más que una denominación extrínseca, y en ese caso no puede decirse con verdad que el ángel descienda o que en absoluto se mueva de lugar, ya que en este sentido también Dios deja de estar en la realidad en que antes estaba en virtud de la cesación de dicha realidad sin mutación alguna por parte de Dios; y de esta suerte un cuerpo puede perder el contacto o la circunscripción o proximidad de muchos cuerpos sin mutación por su parte, según decíamos antes a propósito del árbol que está en el río; y por este motivo el ángel motor de un cielo no se mueve ni esencial ni accidentalmente en virtud del movimiento de su esfera, según hizo notar Santo Tomás, I, q. 51, a. 3, ad 3, porque aunque cambie continuamente la presencia en orden a las diversas partes de su móvil, esto se debe todo a la mutación del móvil, permaneciendo la inteligencia motriz en el mismo sitio parcial de dicho móvil. Por consiguiente, de este primer miembro se concluye suficientemente

15. Deinde probatur ratione, quia spiritus creatus vere ac proprie est per suam substantiam praesens alicui loco seu corpori, ut in prima assertione probatum est, et in ea praesentia est limitatus, et alioqui non habet illam ex natura sua definitam ad unum corpus vel ad unum situm corporum, ut in aliis assertionibus ostensum est; ergo est capax verae ac propriae mutationis quae in ipso fiat, per quam ex uno loco corporeo ad alium transeat; ergo talis mutatio non solum debet fieri in rebus extrinsecis quae circumstant angelum, sed etiam in ipsomet angelo, quia ipsemet vere transfertur *secundum naturam suam,* ut Ambrosius supra loquitur, id est, secundum suam substantiam et realem praesentiam, ab uno loco in alium.

16. Secundo declaratur et probatur, quia tribus modis intelligi potest mutare angelus praesentiam vel propinquitatem ad aliquod corpus: uno modo, per transitum vel recessum ipsius corporis tantum; secundo, sine motu locali alicuius corporis, per mutationem angeli; tertio, si corpus moveatur, et angelus simul cum illo et in illo. Quando amissio praesentiae vel propinquitatis fit primo modo, tunc revera est sola denominatio extrinseca in angelo, et ideo tunc non potest vere dici angelus descendere aut omnino moveri localiter, nam hoc modo etiam Deus ipse desinit esse in re in qua antea erat, per desitionem talis rei sine mutatione Dei; et unum corpus potest hoc modo amittere contactum vel circumscriptionem seu propinquitatem plurium corporum sine mutatione sui, ut supra dicebamus de arbore in flumine existente; et hac ratione angelus motor alicuius caeli nec per se nec per accidens movetur ad motum sui orbis, ut notavit D. Thom., I, q. 51, a. 3, ad 3, quia, licet continue mutet praesentiam ad diversas partes sui mobilis, id totum est per mutationem mobilis, manente intelligentia motrice in eodem situ partiali talis mobilis. Ex hoc igitur primo membro satis constat variationem loci quasi materialis (ut sic dicam) per denomi-

que la variación de lugar cuasi material, por así decirlo, realizada por denominación extrínseca no basta para que se diga que el ángel se mueve.

17. Mas cuando la mutación del ángel se realiza de la segunda manera, es necesario que adquiera o que pierda la presencia o proximidad con los cuerpos por una mutación propia recibida en el ángel mismo como en su sujeto, ya que esa adquisición o pérdida no se debe a la mutación de otra cosa; luego es preciso que tenga lugar en virtud de una mutación del ángel mismo. El antecedente es manifiesto, porque damos por supuesto que no se mueve localmente ningún otro cuerpo; ahora bien, es imposible comprender que dos cosas que estaban antes juntas estén ahora distantes si no es por la mutación local de una de ellas; y que el ángel cambie frecuentemente su presencia de este modo lo corrobora con evidencia el ejemplo del alma racional, la cual, cuando se separa del cuerpo, pierde la presencia real que tenía respecto de él, adquiriendo otra en el cielo o en el infierno, y en ese caso, hablando con rigor y en el plano de la necesidad, no hay ninguna mutación local, ya en el cuerpo que es abandonado por el alma, ya en algún otro; luego esa mutación tiene que pensarse necesariamente que está en la sustancia del alma de modo subjetivo e intrínseco. Otro tanto sucede con la mutación que acaece frecuentemente, según la fe, en una misma alma al pasar del purgatorio al cielo; en efecto, ¿qué movimiento local de un cuerpo se necesita para que se produzca tal mutación? Por consiguiente, con mayor razón pensamos que esto mismo es verdad en los ángeles que ascienden al cielo o que descienden a la tierra sin que se produzca ningún movimiento local en los cuerpos, movimiento que sea necesario de suyo; y, según la doctrina de los teólogos, acompañan a las almas cuando éstas se dirigen a sus lugares. La razón *a priori* está en que el ángel no sólo se mueve accidentalmente, sino también por sí mismo; pues sería una gran imperfección en una sustancia mudable o necesitada de movimiento el que se pudiese mover sólo accidentalmente en virtud del movimiento de otra cosa; luego cuando el ángel se mueve de por sí, situándose en éste o en otro lugar, ese movimiento no puede estar más que en el mismo ángel, puesto que no está en ningún otro.

18. Con esto se prueba que hay que afirmar lo mismo respecto de la tercera manera, según la cual la sustancia espiritual se mueve juntamente con el cuerpo,

nationem extrinsecam non satis esse ut angelus moveri dicatur.

17. At vero quando mutatio angeli fit secundo modo, necesse est ut per mutationem propriam in ipso angelo tamquam in subiecto receptam, amittat vel acquirat praesentiam vel propinquitatem ad corpora, quia illa acquisitio vel amissio non fit per mutationem alterius; ergo necesse est ut fiat per mutationem ipsius angeli. Antecedens patet, quia supponimus nullum aliud corpus localiter moveri; impossibile autem est intelligere duas res quae antea erant coniunctae nunc esse distantes, nisi per mutationem localem alterius. Quod autem saepe angelus hoc modo mutet praesentiam, evidenter confirmat exemplum de anima rationali, quae, cum separatur a corpore, realem praesentiam quam ad illud habebat amittit et acquirit aliam in caelo vel in inferno, et tunc, per se loquendo et ex necessitate, nulla mutatio localis fit, vel in corpore quod ab anima deseritur, vel in aliquo alio; illa ergo mutatio necessario debet intelligi subiective et intrinsece in substantia animae. Atque idem est de mutatione quae secundum fidem nostram frequenter fit in eadem anima a purgatorio ad caelum; quae enim mutatio localis alicuius corporis necessaria est ut talis mutatio fiat? Idem ergo maiori ratione intelligimus verum esse in angelis qui in caelum ascendunt vel descendunt in terram, nulla facta motione locali in corporibus, quae per se necessaria sit; et iuxta theologorum doctrinam comitantur animas dum ad sua loca tendunt. Et ratio a priori est quia angelus non tantum movetur per accidens, sed etiam per se; esset enim magna imperfectio in substantia mutabili seu indigente motu solum posse moveri per accidens ad motum alterius; ergo, dum angelus per se movetur se applicando huic vel alteri loco, ille motus non potest esse nisi in ipso angelo, quia in nullo alio existit.

18. Hinc ulterius convincitur idem dicendum esse in tertio modo, quo substantia spiritualis simul cum corpore movetur, ut,

como, por ejemplo, cuando el ángel, tomando un cuerpo, camina con él, tal como acaecía cuando el ángel conducía a Habacuc. Primeramente, porque en ese caso el ángel se mueve por sí mismo igual que si él solo cambiase de lugar; luego la concomitancia de otro cuerpo movido por él no impide que él mismo reciba verdaderamente en sí el movimiento de la misma manera que si se mudase él solo. La consecuencia es evidente, porque la concomitancia de otra cosa no impide la mutación propia, sobre todo porque no se trata tanto de una concomitancia como de una consecuencia posterior, en el orden de naturaleza, como explico en seguida. El antecedente, a su vez, es manifiesto, primeramente en el ejemplo de Habacuc, ya que en ese caso el ángel no era transportado, sino que transportaba consigo a un hombre; luego el ángel mismo se movía de por sí, mientras que el hombre se movía de un modo cuasi consecuencial al movimiento o al contacto virtual del ángel; igual que cuando se mueve un hombre o un caballo arrastrando una piedra o un carro, de suyo se mueve más el hombre o el caballo que la cosa que es arrastrada. Y en rigor sucede lo mismo, aunque el ángel se mueva en un cuerpo que haya asumido con un movimiento que parece progresivo, ya que, aunque respecto de nosotros o por la apariencia exterior parezca que se mueve accidentalmente, porque ese todo se nos presenta a modo de un solo cuerpo viviente, sin embargo, lo que se mueve no tiene unidad esencial, sino que se trata de dos cosas que no tienen entre sí unión, a no ser la del motor y lo movido, y, por ello, el ángel no se mueve propiamente en virtud del movimiento del cuerpo, sino que se mueve a sí mismo y traslada consigo dicho cuerpo al que accidentalmente le aplicamos el calificativo de asumido, debido a una moción de modalidad y representación peculiar. Luego también en ese caso el movimiento propio del ángel se recibe en él mismo.

19. Lo explico, además, de la siguiente manera, porque, aunque la virtud motriz de ambos, es decir, del ángel y del cuerpo en cuestión, esté en el ángel solo, sin embargo no mueve a ambos con un solo impulso ni con una sola acción, ya que la acción por la que mueve al cuerpo está en el cuerpo mismo—pues me refiero a la acción transeúnte—; y ésta no bastaría para mover o trasladar juntamente al ángel mismo, bien porque no se da por supuesta ninguna vinculación entre el ángel y el cuerpo por virtud de la cual, al moverse el cuerpo, se traslade

verbi gratia, quando angelus, assumens corpus, cum illo incedit, ut quando angelus deferebat Habacuc. Primo quidem quia tunc angelus tam per se movetur, quam si solus mutaret locum; ergo concomitantia alterius corporis ab ipso moti non tollit quin ipse vere in se recipiat motum, ac si solus mutaretur. Patet consequentia, quia concomitantia alterius non impedit propriam mutationem, praesertim quia non tam est concomitantia, quam consecutio ordine naturae posterior, ut iam declaro. Antecedens autem patet primo in illo exemplo de Habacuc, quia angelus tunc non ferebatur, sed secum ferebat hominem; ergo ipse angelus per se movebatur, homo vero quasi consequenter ad motum seu virtualem contactum angeli; sicut quando homo vel equus movetur trahens lapidem aut currum, magis per se movetur homo aut equus, quam res quae trahitur. Atque idem in rigore est, etiamsi angelus moveatur in corpore assumpto, motu qui videtur progressivus, nam licet quoad nos seu in externa specie videatur moveri per accidens, quia totum illud apparet per modum unius corporis viventis, tamen revera non est unum per se id quod movetur, sed duo quae non habent inter se unionem, nisi motoris et moti, et ideo angelus non proprie movetur ad motum corporis, sed seipsum movet et secum defert tale corpus, quod vocatur assumptum accidentaliter, propter motionem cum peculiari modo et repraesentatione. Tunc ergo etiam proprius motus angeli in ipso recipitur.

19. Quod praeterea ita declaro, quia, licet virtus motiva utriusque, scilicet, angeli et illius corporis, sit in solo angelo, tamen non uno impulsu neque una actione movet utrumque, nam actio qua movet corpus est in ipsomet corpore (loquor enim de transeunte); illa vero non sufficeret ad movendum seu deferendum simul ipsum angelum, tum quia nulla supponitur colligatio inter angelum et corpus ratione cuius moto corpore feratur angelus, nisi ipse seipsum ferat,

el ángel, si éste no se traslada a sí mismo, por así decirlo; y también porque el ángel podría impulsar y empujar al cuerpo permaneciendo él mismo inmóvil. Añado, por otra parte, que, aunque concedamos que en ese caso el ángel se mueve accidentalmente, es necesario que reciba en sí la mutación por la que sea con verdad afectado también en sí mismo por el movimiento, puesto que verdaderamente cambia el lugar formal—valga la expresión—en el que antes estaba; igual que sucede con el hombre que es transportado en una nave, respecto del cual, aunque se diga que se mueve accidentalmente, sin embargo, recibe en sí verdaderamente la mutación, porque, aunque no cambie el lugar material que le rodea, no obstante cambia el lugar formal, del que afirmó Aristóteles que era inmóvil. Por eso no se dice que se mueve accidentalmente por el hecho de que no sufra verdaderamente una mutación en sí, sino porque o esa mutación no se realiza por sí misma, sino consecuencialmente en virtud de otra mutación, o, al menos, porque no se mueve como un todo, sino a modo de una parte de un único móvil íntegro. Y hay un ejemplo muy bueno en el alma racional unida al cuerpo, la cual, aunque se diga que se mueve accidentalmente al moverse el cuerpo, sin embargo se mueve verdaderamente en sí misma y cambia su lugar parcial; luego esto será verdad en mayor grado respecto del ángel, el cual no está menos definido por su lugar adecuado de lo que el alma lo está por el cuerpo.

20. Finalmente, se prueba por un argumento común a todos estos casos, porque, cuando el ángel se mueve de esta manera en unión con otro cuerpo, aunque no pierda la presencia sustancial a ese cuerpo con el que se mueve, sin embargo, pierde la proximidad que tenía anteriormente respecto de otros cuerpos a los que antes estaba cercano el cuerpo movido por él; así, por ejemplo, cuando el ángel hablaba con la Virgen Bienaventurada, del mismo modo que el cuerpo mediante el que hablaba estaba próximo a la Virgen, así también estaba próxima la sustancia del ángel, no en virtud de una presencia sustancial íntima dentro del cuerpo de la Virgen, puesto que suponemos que estuvo definitivamente en dicho cuerpo, sino por una especie de proximidad local. En efecto, la mente no comprende que aquel cuerpo en el que el ángel hablaba estuviese próximo a la Virgen y que el ángel estuviese en él íntima y definitivamente por su sustancia, sin tener una proximidad proporcional, aunque verdadera y propia, de su sustancia

ut ita loquar; tum etiam quia posset angelus impellere et proiicere corpus manens ipse immotus. Addo praeterea, etiamsi demus angelum tunc moveri per accidens, necessarium esse ut in se recipiat mutationem qua vere et in se mutetur, quia vere mutat formalem locum (ut sic dicam) in quo antea erat; sicut homo qui defertur in navi, licet dicatur moveri per accidens, tamen in se vere recipit mutationem, quia, licet non mutet materialem locum circumdantem, mutat tamen formalem locum, quem Aristoteles dixit esse immobilem. Unde non dicitur moveri per accidens quia non vere in se mutetur, sed vel quia illa mutatio non per se fit, sed consequenter ex alia mutatione, vel certe quia non movetur ut totum, sed per modum partis unius integri mobilis. Et optimum exemplum est in anima rationali coniuncta corpori, quae, licet per accidens moveri dicatur moto corpore, nihilominus vere ipsa in se movetur et mutat suum partialem locum; multo ergo magis id verum erit in angelo, qui non minus definitur suo adaequato loco quam anima corpore.

20. Tandem probatur ratione his omnibus rebus communi, quia, quando angelus hoc modo movetur cum alio corpore, licet non amittat praesentiam substantialem ad illud corpus cum quo movetur, amittit tamen propinquitatem quam habebat prius ad alia corpora, quibus corpus motum ab ipso prius erat propinquum; ut, verbi gratia, cum angelus loquebatur cum beata Virgine, sicut illud corpus per quod loquebatur erat propinquum Virgini, etiam substantia angeli erat propinqua, non per intimam praesentiam substantialem intra corpus Virginis, quia supponimus fuisse definitive in illo corpore, sed per quamdam localem propinquitatem. Non enim capit mens quod corpus illud in quo angelus loquebatur esset propinquum Virgini et angelus per suam substantiam esset intime et definitive in illo, et quod non haberet quamdam proportionalem, veram tamen et propriam propinquitatem substantiae

respecto del cuerpo de la Virgen. Así, pues, cuando el ángel se retiraba en virtud del movimiento local de su cuerpo, de igual manera que aquel cuerpo perdía la proximidad y se convertía poco a poco en más distante cada vez en el sentido corporal, otro tanto le sucedía al ángel en el plano sustancial y en el plano local de modo proporcionado. Luego esto no podía acaecer sin una mutación propia recibida en la sustancia misma del ángel. La consecuencia es evidente, por el hecho de que la proximidad entre dos cosas no puede perderse o modificarse más que por la mutación de una de ellas; ahora bien, en aquel caso no se mudó localmente el cuerpo de la Virgen; luego la proximidad no pudo perderse más que por la mutación propia de la misma sustancia angélica.

21. Ni puede decirse tampoco que la proximidad entre la sustancia del ángel y el cuerpo de la Virgen se haya modificado por la sola modificación del cuerpo adoptado, ya que ese cuerpo asumido no era el fundamento ni el término extremo de dicha relación; luego por su sola mutación no se elimina dicha relación. En consecuencia, hubiese sido posible perfectamente que ese cuerpo fuese movido por Dios o por el ángel mismo mediante un impulso, o que se desvaneciese o corrompiese permaneciendo la sustancia del ángel con la misma proximidad respecto del cuerpo de la Virgen, como, por ejemplo, realizando alguna operación en el aire o en otro cuerpo introducido en el lugar del anterior; luego no es suficiente la mutación producida en el cuerpo para que la sustancia del ángel pierda la proximidad, si no se da alguna mutación en ella misma. En este sentido, pues, queda suficientemente claro que el ángel se mueve verdadera y propiamente de estos dos modos que acabamos de explicar, de tal manera que él mismo sea el sujeto propio de la mutación por virtud de la cual se dice que se mueve.

22. Y contra esta afirmación o contra las precedentes no tienen los autores citados nada que objetar, a lo que sea preciso responder de modo especial. En efecto, sólo dan por supuesto como único fundamento el que en una realidad espiritual no hay un *donde* propio e intrínseco, haciendo derivar de aquí su raciocinio; pues si el ángel no tiene un *donde* intrínseco, tampoco podrá tener movimiento intrínseco; nosotros, por el contrario, arrancamos de lo que nos parece más claro y evidente para demostrar la solución contraria de la cuestión propuesta.

suae ad corpus Virginis. Cum ergo ille angelus discedebat per motum localem sui corporis, sicut corpus illud amittebat propinquitatem et paulatim fiebat magis ac magis distans corporaliter, ita et angelus substantialiter et localiter modo sibi proportionato. Ergo non poterat id fieri sine propria mutatione recepta in ipsa substantia angeli. Patet consequentia, quia propinquitas inter duas res non potest amitti vel mutari, nisi per mutationem alterius earum; sed tunc non fuit mutatum localiter corpus Virginis; ergo non potuit amitti illa propinquitas, nisi per mutationem propriam ipsius substantiae angelicae.

21. Nec dici potest per solam mutationem corporis assumpti mutatam fuisse propinquitatem inter substantiam angeli et corpus Virginis, quia illud corpus assumptum neque erat fundamentum neque extremum illius relationis; ergo per solam mutationem eius non tollitur illa relatio. Unde potuisset optime illud corpus moveri vel a Deo vel ab ipso angelo per impulsum, vel dissipari et corrumpi, manente substantia angeli aeque propinqua corpori Virginis, ut, verbi gratia, aliquid operando in aere, vel in alio corpore intromisso in locum alterius; ergo non satis est mutatio facta in corpore ut substantia angeli amittat propinquitatem, nisi in ipsamet fiat aliqua mutatio. Sic igitur satis constat his duobus ultimis modis explicatis angelum ita vere ac proprie moveri, ut ipse sit proprium subiectum illius mutationis ratione cuius moveri dicitur.

22. Neque contra hanc assertionem aut praecedentes aliquid obiiciunt auctores citati, cui specialiter respondere necesse sit. Solum enim supponunt fundamentum illud quod in re spirituali non sit proprium et intrinsecum *ubi*, et ex illo consequenter philosophantur; si enim angelus non habet intrinsecum *ubi*, nec intrinsecum motum habere potest; nos autem, contrario modo, progredimur ab eo quod notius et evidentius videtur, ad contrariam resolutionem propositae quaestionis demonstrandam.

Afirmación quinta, que responde directamente a la cuestión

23. *Los ángeles tienen un* donde *propio e intrínseco.*—En quinto lugar, pues, afirmo que en la sustancia inmaterial finita se da un *donde* propio e intrínseco que le es proporcionado. Esta afirmación se deriva manifiestamente de lo dicho y la defiende ampliamente Capréolo frente a los ataques de Gregorio, *In II*, dist. 6, q. 1, a. 2, a propósito de los argumentos propuestos en último lugar contra la conclusión segunda, pasaje en el que parece hablar indiferentemente en cuanto a esto respecto de los cuerpos y de los espíritus. Y me refiero a la sustancia finita, porque por ahora tratamos del *donde* accidental, el cual no tiene cabida en Dios; de esto se habló también antes, disp. XXX, sec. 7, y añadiremos algo luego al resolver los argumentos. Pienso, pues, que la afirmación propuesta se infiere con evidencia de lo anterior; en efecto, todo movimiento que inhiere intrínsecamente en algún sujeto deja en él algún término real, puesto que el movimiento es esencialmente vía para un término, y no puede ser vía en un sujeto y término en otro, ya que la vía no es más que la adquisición y dependencia intrínseca de la realidad que es producida; en consecuencia, si la vía está en algún sujeto, en ese mismo es producida la realidad que se adquiere mediante ella. Partiendo, pues, de este principio hemos argumentado antes sobre el *donde* de los cuerpos; y ese principio de suyo es general para todo sujeto y para toda mutación, poque la razón propuesta es universal y abstracta. Ahora bien, en la sustancia del ángel, cuando se mueve localmente, se da alguna verdadera mutación real, según se demostró; luego en tal sustancia se adquiere o se pierde mediante ella algo que le es intrínseco e inherente. Mas esto no puede ser más que el *donde*, ya que el movimiento local no tiende más que al *donde;* luego en la sustancia espiritual finita se da un *donde* intrínseco. Y este argumento, el cual a mí, supuestos los principios sentados, me parece evidente por sí solo, gozará de una mayor evidencia explicando de qué naturaleza es este *donde* espiritual, trabajo que se realizará más ventajosamente en la sección siguiente.

Quinta assertio directe quaestioni respondens

23. *Angeli habent proprium et intrinsecum* ubi.— Dico ergo quinto: in substantia finita immateriali datur proprium et intrinsecum *ubi* illi proportionatum. Haec assertio sequitur manifeste ex dictis eamque defendit late ab impugnationibus Gregorii Capreolus, In II, dist. 6, q. 1, a. 2, ad argumenta ultimo loco posita contra secundam conclusionem, ubi indifferenter videtur loqui quoad hoc de corporibus et spiritibus. Loquor autem de substantia finita, quia nunc de *ubi* accidentali agimus, quod non habet locum in Deo; de quo etiam supra, disp. XXX, sect. 7, dictum est et infra, solvendo argumenta, aliquid addemus. Assertio ergo posita evidenter, ut existimo, infertur ex praecedentibus; nam omnis motus intrinsece inhaerens alicui subiecto relinquit in eo aliquem realem terminum, [quia motus essentialiter est via ad terminum] [1] et non potest esse via in uno subiecto et terminus in alio, cum via nihil aliud sit quam intrinseca acquisitio et dependentia eius rei quae fit; unde si via sit in aliquo subiecto, in eodem fit res quae per illam acquiritur. Ex hoc enim principio supra argumentati sumus de *ubi* corporum; est autem illud principium ex se generale ad omne subiectum omnemque mutationem, nam ratio facta universalis est et abstracta. Sed in substantia angeli, cum movetur localiter, inest aliqua vera mutatio realis, ut ostensum est; ergo aliquid per illam acquiritur vel amittitur in tali substantia illi intrinsecum seu inhaerens. Hoc autem non potest esse nisi *ubi*, quia motus localis non tendit nisi ad *ubi;* ergo datur in substantia spirituali finita intrinsecum *ubi*. Et haec ratio, quae per se sola mihi videtur sufficiens, suppositis principiis positis, evidentius constabit declarando quale sit hoc spirituale *ubi*, quod in sequenti sectione commodius fiet.

[1] La frase entre corchetes se omite en la ed. Vivès y en algunas otras. (N. de los EE.)

SECCION IV

Qué proporción guardan entre sí el «donde» del cuerpo y el del espíritu

1. Antes de responder a los fundamentos de la sentencia primera propuestos en la sección precedente, hay que explicar con más detención la razón y la naturaleza del mismo *donde* espiritual, cosa que no podemos hacer más que por proporción al *donde* corporal y comparándolos entre sí.

2. *El* donde *del ángel difiere específicamente del* donde *del cuerpo.*—En primer lugar, pues, afirmo que el *donde* del ángel difiere específicamente del *donde* del cuerpo. Se prueba, porque el *donde* del cuerpo es material, mientras que el *donde* del ángel es espiritual. Además, porque por razón del *donde* corporal el sujeto de éste de tal manera está extenso en orden al lugar, que está todo en el todo y una parte en una parte del espacio que ocupa; en cambio, por razón del *donde* espiritual, el sujeto no es extenso de este modo, sino que está presente de modo indivisible, de tal manera que, si la presencia se refiere a un espacio divisible, todo el sujeto está en el todo y todo está en cada una de sus partes. En tercer lugar, el *donde* corporal es de tal naturaleza que no admite consigo en el mismo espacio otro cuerpo que esté en él de modo natural; por el contrario, el *donde* angélico por su propia fuerza y naturaleza no excluye del mismo espacio cualquier otro *donde*, ya sea corporal ya espiritual. Basta, pues, con esto para inferir una diferencia esencial entre estos *donde* y, en consecuencia, entre los movimientos locales del cuerpo y del espíritu; de esto volveremos a ocuparnos luego abajo, sec. 5, donde se explicará más la conveniencia y la diferencia entre ellos.

3. En segundo lugar afirmo que del *donde* del ángel se ha de razonar proporcionalmente del mismo modo que del *donde* de los cuerpos en lo que se refiere a muchos puntos en los que coinciden y que tienen relación con la cuestión presente. Se prueba aplicando una a una y proporcionalmente las cosas que dijimos del *donde* corpóreo en la sec. 1.

SECTIO IV

Quam proportionem servent inter se "ubi" corporis et spiritus

1. Prius quam respondeamus fundamentis prioris sententiae praecedenti sectione positis, amplius declaranda est ratio et natura ipsius spiritualis *ubi*, quod non potest a nobis fieri nisi per proportionem ad *ubi* corporeum, et illa inter se comparando.

2. Ubi *angelicum specie differt ab* ubi *corporeo.*— Dico ergo primo: *ubi* angelicum specie diversum est ab *ubi* corporeo. Probatur, nam *ubi* corporis materiale est; *ubi* vero angelicum spirituale. Deinde, ratione *ubi* corporei subiectum eius est ita extensum in ordine ad locum, ut sit totum in toto, et pars in parte spatii quod occupat; at vero ratione *ubi* spiritualis subiectum non est ita extensum, sed indivisibiliter praesens, ita ut si praesentia sit ad spatium divisibile, totum subiectum eius sit in toto et totum in qualibet parte. Tertio, *ubi* corporeum tale est, ut non admittat secum in eodem spatio aliud corpus naturaliter existens; *ubi* vero angelicum ex vi et natura sua non excludit ab eodem spatio quodlibet aliud *ubi*, sive corporeum sive spirituale. Ex his ergo satis colligitur essentialis diversitas inter haec *ubi* et consequenter inter motus locales corporis et spiritus; de quo iterum occurret sermo infra, sect. 5, ubi convenientia et differentia inter haec magis declarabitur.

3. Dico secundo: de *ubi* angelico est cum proportione philosophandum, sicut de *ubi* corporum, quantum ad multa in quibus conveniunt quaeque ad rem praesentem spectant. Probatur applicando sigillatim et cum proportione quae de *ubi* corporeo in 1 sect. diximus.

Primera conveniencia entre el donde *del cuerpo y el del espíritu*

4. *El* donde *angélico es un modo realmente distinto del ángel.*—Así, pues, en primer lugar, este *donde* angélico es un modo de la sustancia del ángel realmente distinto de la misma, al cual debe formalmente dicha sustancia, por lo que a ella se refiere, la presencia sustancial respecto del cuerpo que ocupa tal espacio. Se prueba porque este *donde* es algo que puede adquirirse o perderse por un verdadero movimiento real inherente a la sustancia espiritual misma; ahora bien, todo lo que tiene esta naturaleza se distingue, al menos *ex natura rei*, de aquella sustancia en la que es perdido o adquirido, según se probó antes muchas veces. Y en el caso presente basta esta distinción modal, puesto que por el movimiento local la sustancia no se muda según alguna realidad que se distinga realmente de ella; por consiguiente, tampoco el movimiento local mismo se distingue realmente del móvil, sino que se distingue modalmente. También se toma de ahí una confirmación, ya que el movimiento local, por estar, según hemos dicho, subjetivamente en la sustancia del ángel, debe necesariamente ser un modo de ésta y distinguirse de ella *ex natura rei*, por tratarse de algo positivo real y absoluto, que puede estar o no estar en ella; por consiguiente, también el *donde*, que es el término intrínseco de tal movimiento, es un modo que afecta intrínsecamente a la sustancia misma del ángel.

5. *El efecto formal del* donde *angélico es hacer que el ángel esté presente en un lugar.*—Además, en virtud de la misma proporción a los cuerpos, puede comprenderse que el efecto formal de dicho modo sea el hacer que la sustancia del ángel esté presente aquí o allí. Igualmente, porque de lo dicho sobre el movimiento angélico y en virtud de otros principios sentados, se llega a comprender fácilmente que este efecto formal es necesario en la sustancia del ángel, sin que haya otra forma a la que pueda deberse, ni tampoco otro efecto formal que pueda ser conferido por el modo antes dicho; luego. La consecuencia juntamente con la premisa menor tiene suficiente evidencia de por sí. La mayor se explica breve-

Prima convenientia inter ubi *corporis et spiritus*

4. Ubi *angelicum est modus in re distinctus ab angelo.*— Primo ergo hoc *ubi* angelicum est modus substantiae angelicae, ex natura rei distinctus ab ipsa, a quo formaliter habet talis substantia praesentiam substantialem, quantum est ex parte sua, ad corpus occupans tale spatium. Probatur, quia hoc *ubi* est aliquid quod acquiri potest et amitti per verum motum realem inhaerentem ipsi substantiae spirituali; quidquid autem eiusmodi est distinguitur saltem ex natura rei ab illa substantia in qua amittitur vel acquiritur, ut saepe in superioribus probatum est. Haec autem distinctio modalis sufficit in praesenti, quia per localem motum non transmutatur substantia secundum aliquam rem ab ipsa realiter distinctam; ideoque nec motus ipse localis distinguitur realiter a mobili, sed modaliter. Unde etiam sumitur confirmatio [1], nam motus localis, cum sit subiective in substantia angeli, ut ostendimus, necessario debet esse modus eius, et ex natura rei distinctus ab illa, quia est aliquid positivum reale et absolutum, quod potest esse et non esse in illa; ergo et *ubi*, quod est intrinsecus terminus talis motus, est modus intrinsece afficiens ipsam substantiam angeli.

5. *Effectus formalis* ubi *angelici est constituere* angelum *loco praesentem.*— Praeterea, quod effectus formalis talis modi sit constituere praesentem substantiam angeli hic vel ibi, ex eadem proportione ad corpora intelligi potest. Item, quia ex dictis de motu angelico et ex aliis principiis positis facile intelligitur hunc effectum formalem esse necessarium in substantia angeli; et non est alia forma a qua possit dari, neque etiam est alius effectus formalis quem possit dare praedictus modus; ergo. Consequentia cum minori satis per se notae sunt. Maior declaratur breviter, nam substantia angeli vere per seipsam adest intime alicui corpori; illa

[1] Vide D. Th., In I, dist. 37, q. 4, a. 1; et Scot., In II, dist. 2, q. 9.

mente, porque la sustancia del ángel está verdaderamente por sí misma presente de modo intrínseco en algún cuerpo; y esa presencia, aunque en cuanto dice orden a otra cosa sea una relación, sin embargo, en cuanto es el fundamento de dicha relación, es algo absoluto no sólo en el cuerpo, sino también en la sustancia del ángel, siendo posible designarla en gracia de su explicación con el término *adsencia*. Y este fundamento por parte del ángel no consiste en su sola sustancia. Porque el ángel, por ejemplo, que está ahora presente en esta aula, ese mismo según toda su sustancia puede estar en el cielo, sin que allí sirviese de fundamento a la relación de presencia respecto de esta aula que permanece en el mismo lugar; luego la sola sustancia del ángel en cuanto tal considerada en sí ni es fundamento de tal relación, ni es el extremo formal al que tiene por término la relación de otra cosa; luego es preciso añadir algo distinto a dicha sustancia; ahora bien, esto no puede ser otra cosa más que el estar ahí, y lo concebimos en tal sustancia a modo de presencia absoluta, lo cual es preciso que dimane formalmente de algún modo intrínseco de dicha sustancia; luego.

6. Suele responderse que lo que se añade de parte del ángel como razón próxima fundamental de esta relación no es modo alguno en el ángel mismo, sino que es la operación de éste sobre un cuerpo. Mas esta evasiva la hemos de refutar más abajo al demostrar que esta operación ni es necesaria para dicha relación ni puede ser el fundamento o razón de tal presencia. Y se explica brevemente por lo dicho sobre el movimiento del ángel, ya que un ángel no puede tener esa presencia, debido formalmente sólo a la denominación derivada de algún cuerpo o de cualquier otra realidad que le sea extrínseca, ya que puede acaecer que, separándose un cuerpo cualquiera y acercándose cualquier otro, el ángel retenga por su parte el mismo modo de presencia, según queda explicado en los argumentos antes propuestos y se inculcará con más frecuencia necesariamente en lo que va a seguir; luego este efecto formal de la presencia absoluta, o sea del existir aquí o allí, se debe a algún modo que existe intrínsecamente en la sustancia misma del ángel, lo cual no puede ser más que el modo que hemos explicado nosotros antes.

autem praesentia, licet, ut dicit ordinem ad alterum, sit relatio, tamen, ut est fundamentum illius relationis, est quid absolutum non tantum in corpore, sed etiam in substantia angeli, et posset explicandi gratia vocari *adsentia*. Hoc autem fundamentum ex parte angeli non est sola substantia eius. Nam angelus, verbi gratia, qui est nunc praesens huic aulae, illemet secundum totam substantiam suam potest esse in caelo, et ibi non fundaret relationem praesentiae ad hanc aulam in eodem loco manentem; ergo sola substantia angeli ut sic secundum se nec est fundamentum talis relationis, neque formale extremum ad quod terminatur relatio alterius; ergo oportet aliquid aliud adiungere illi substantiae; hoc autem nihil aliud est quam illud esse ibi, quod per modum absolutae praesentiae intelligitur in tali substantia, quod necesse est formaliter provenire ab aliquo intrinseco modo illius substantiae; ergo.

6. Responderi solet id quod ex parte angeli additur ut proxima ratio fundandi hanc relationem non esse modum aliquem in ipso angelo, sed esse operationem eius in corpus. Sed hanc evasionem inferius refutabimus, ostendendo hanc operationem neque esse necessariam ad illam relationem nec posse esse fundamentum aut rationem talis praesentiae. Et declaratur breviter ex dictis de motu angeli, quia non potest angelus habere illam praesentiam formaliter per solam denominationem ab aliquo corpore vel a quolibet alia re illi extrinseca, nam fieri potest ut, recedente quolibet corpore et quolibet alio adveniente, angelus eumdem praesentiae modum ex parte sua retineat, ut in argumentis superius factis declaratum est et in sequentibus necessario inculcabitur saepius; ergo hic effectus formalis absolutae praesentiae seu existendi hic aut ibi est ab aliquo modo intrinsece existente in ipsa substantia angeli, quod esse non potest nisi ille modus superius a nobis declaratus.

Segunda coincidencia

7. *El* donde *del ángel no tiene dependencia del cuerpo extrínseco.*—En segundo lugar, hablando con propiedad, este *donde* le conviene al ángel con independencia del cuerpo extrínseco del que acaso no esté distante aquí y ahora, o en el que por ventura está operando, en el mismo sentido que decíamos antes que el *donde* intrínseco le conviene a un cuerpo con independencia del cuerpo que lo rodea. Y se prueba de la misma manera, puesto que en ningún género de causa el modo en cuestión depende de dicho cuerpo, porque ni depende como de forma que le confiera una denominación extrínseca, según se demostró; ni como de causa eficiente, ya que el cuerpo, hablando naturalmente, no obra por sí mismo sobre el espíritu; y respecto de los otros géneros de causas es cosa que no ofrece dudas. Ni depende tampoco como de un término, porque no se trata de una relación predicamental, sino que a lo más es su fundamento, punto que quedará luego más confirmado.

Tercera coincidencia

8. En tercer lugar hay que añadir que ese *donde* angélico no sólo no depende de este o aquel cuerpo con el que existe simultáneamente, sino que ni siquiera depende en absoluto del cuerpo, en lo cual también guarda proporción con el *donde* corpóreo en cuanto a este punto, porque de la misma manera que el *donde* intrínseco de un cuerpo no requiere esencialmente otro cuerpo circundante, sino que puede permanecer, por más que el restante espacio esté vacío, igualmente el ángel podrá retener el mismo *donde* real, espiritual e intrínseco, no sólo si los cuerpos cambian, sino incluso aunque sean suprimidos en absoluto y quede el espacio vacío de cuerpos. Se prueba porque ese *donde,* de la misma manera que no depende de cada uno de los cuerpos, tampoco depende de todos conjuntamente, y no depende determinadamente de un cuerpo, ni depende (de todos) confusa o separadamente, puesto que no se da mayor razón en favor de una dependencia que de la otra.

Secunda convenientia

7. Ubi *angelicum non habet dependentiam a corpore extrinseco.*— Secundo, hoc *ubi* convenit angelo, per se loquendo, independenter a corpore extrinseco a quo fortasse hic et nunc non [1] distat, vel in quo forte operatur, sicut dicebamus superius *ubi* intrinsecum convenire corpori independenter a corpore circumscribente. Probatur eodem modo, quia in nullo genere causae pendet talis modus angelicus a tali corpore, quia neque ut a forma extrinsecus denominante, ut ostensum est; neque ut ab efficiente, quia corpus non agit per se in spiritum, naturaliter loquendo; et de aliis generibus causarum res est clara. Neque etiam pendet ut a termino, quia non est relatio praedicamentalis, sed ad summum est fundamentum eius, et hoc magis statim confirmabitur.

Tertia convenientia

8. Tertio addendum est hoc *ubi* angelicum non solum non pendere ex hoc vel illo corpore simul existente, verum etiam nec simpliciter a corpore, in quo etiam servat proportionem cum *ubi* corporeo quantum ad hoc, quod sicut *ubi* intrinsecum unius corporis essentialiter non requirit aliud corpus circumdans, sed potest manere etiamsi reliquum spatium vacuum sit, ita angelus potest retinere idem *ubi* reale, spirituale intrinsecum, non solum si corpora mutentur, verum etiam si omnino auferantur et spatium corporibus vacuum relinquatur. Probatur, quia tale *ubi,* sicut non pendet ex singulis corporibus, ita nec ex omnibus simul, neque ex corpore determinate, neque confuse aut disiunctim, quia non est maior ratio unius quam alterius dependentiae.

[1] En algunas ediciones no figura este *non.* (N. de los EE.)

9. En segundo lugar, porque este *donde* del ángel no expresa esencial referencia al espacio real y corpóreo; luego podrá permanecer, suprimido totalmente dicho espacio. El antecedente se prueba, porque o sería la referencia a tal espacio como a su causa, o como a su efecto o como a su término; ninguna de estas cosas puede decirse con probabilidad; luego. Se prueba la menor en cuanto a la primera parte, porque, como ya dije, el espacio corpóreo de por sí y naturalmente no obra sobre el espíritu, ya se trate de este espacio concreto considerado determinadamente, ya se trate en absoluto de este o de cualquier otro espacio que le suceda. Se prueba en cuanto a la segunda parte, ya porque el espacio corpóreo en cuanto tal y por razón de su entidad no es efecto de algún espíritu creado, hablando esencialmente y en el plano de lo necesario. Y aunque el ángel pudiera producir alguna operación en tal espacio, sin embargo, ni esto es necesario siempre, ni ello puede ser la razón de la presencia, sino que más bien da tal presencia por supuesta, como en seguida explicaré. En cuanto a la tercera parte, la demostración es evidente por lo dicho, porque este modo no consiste en una relación predicamental, con precisión de la cual en la presente materia no es inteligible una dependencia esencial respecto de algo como de su término.

10. En tercer lugar argumento de la siguiente manera: admitamos que un ángel según su sustancia está íntimamente presente en algún cuerpo; luego Dios puede aniquilar ese cuerpo conservando la sustancia del ángel completamente inmutable con todo género de mutación real y sin la producción o sucesión de algún otro cuerpo, sino dejando a dicho espacio como vacío en cuanto es corporal; en efecto, en todas estas cosas no hay contradicción alguna, como es de por sí evidente. Que vuelva a producir Dios otra vez ese cuerpo con el mismo *donde* que antes tenía, ya que tampoco hay contradicción en esto. Entonces se llega a esta conclusión: el ángel está íntimamente presente al cuerpo reproducido de la misma manera que lo estaba antes de que fuese aniquilado; luego en el ángel se da el mismo modo intrínseco de existir aquí por razón del cual posee esa presencia; luego el ángel conservó siempre en sí ese modo intrínseco, incluso cuando el espacio permaneció vacío, modo en el que hemos demostrado que consistía el *donde*

9. Secundo, quia hoc *ubi* angelicum non dicit essentialem habitudinem ad spatium reale et corporeum; ergo omnino ablato tali spatio manere poterit. Antecedens probatur, quia vel illa habitudo ad tale spatium esset ut ad causam, vel ut ad effectum, vel ut ad terminum; nullum istorum dici potest cum probabilitate; ergo. Probatur minor quoad primam partem, quia, ut iam dixi, spatium corporeum non agit in spiritum per se et naturaliter, sive sit sermo de hoc spatio determinate sumpto, sive absolute de hoc vel quocumque alio ibi succedente. Quoad secundam partem probatur, tum quia spatium corporeum ut sic et ratione suae entitatis non est effectus alicuius spiritus creati, per se et ex necessitate loquendo. Et quamvis angelus possit aliquid operari in tali spatio, tamen neque hoc semper necessarium est, neque illud esse potest ratio praesentiae, sed potius supponit praesentiam, ut statim declarabo. Quoad tertiam autem partem probatio constat ex dictis, quia hic modus non consistit in relatione praedicamentali, qua seclusa intelligi non potest in praesenti materia dependentia essentialis ab aliquo ut a termino.

10. Tertio argumentor in hunc modum: ponamus angelum aliquem secundum substantiam suam esse intime praesentem alicui corpori; potest ergo Deus annihilare illud corpus, conservando omnino immutatam substantiam angeli omni genere mutationis realis et sine productione aut successione alicuius corporis, sed relinquendo spatium illud, quatenus corporale erat, inane; in his enim omnibus nulla est repugnantia, ut per se notum videtur. Rursus reproducat Deus illud corpus cum eodem *ubi* quod antea habebat; in hoc enim etiam non est repugnantia. Tunc sic concluditur: angelus ille aeque est intime praesens corpori illi reproducto ac erat antequam annihilaretur; ergo est in angelo idem modus intrinsecus existendi hic, ratione cuius habet illam praesentiam; ergo semper angelus retinuit in se illum modum intrinsecum, etiam quando illud spatium vacuum mansit, in quo modo ostendimus *ubi*

del ángel. De esta manera se llega a la conclusión de que un *donde* con estas características no depende de suyo del espacio corpóreo. La mayor parece de por sí evidente, ya que el ángel permaneció inmutable, recuperando el cuerpo el mismo lugar o *donde* intrínseco; luego estarán tan cercanos e íntimos como lo estaban antes. Además, si el cuerpo hubiese permanecido en el mismo lugar sin interrupción de su existencia y el ángel hubiese también estado inmutable, hubiesen estado siempre juntos de igual manera; luego aunque la presencia mutua haya sufrido interrupción por la supresión de uno de los extremos, si se restituye a éste al mismo estado, habrá la misma proximidad. La primera consecuencia es manifiesta también por lo que antecede, puesto que para fundar la proximidad mutua no basta el fundamento o el *donde* de uno de los extremos si no se cuenta con el otro. Además, porque aunque el cuerpo hubiese sido restituido al mismo *donde*, si el ángel hubiese sido cambiado de allí, no tendrían entre sí la misma proximidad; luego es necesario que en el ángel persevere algo que puede adquirirse o perderse por su mutación, y esto es por necesidad un modo intrínseco suyo. La segunda consecuencia es evidente en virtud de la primera hipótesis: en efecto, el cuerpo fue aniquilado sin mutación real del ángel y, en consecuencia, fue reproducido sin que se haya hecho una adición real en el ángel; luego todo modo real que se encuentra en el ángel con anterioridad a la aniquilación del cuerpo y después de la reproducción de él, perseveró en el ángel todo el tiempo que el cuerpo estuvo aniquilado y el espacio vacío. Luego el *donde* angélico, en cuanto de él depende, puede conservarse de la misma manera, ya se trate de un espacio real y corpóreo, ya de uno vacío, o en el que no haya nada fuera del ángel mismo.

Cuarta coincidencia

11. En cuarto lugar, de lo dicho se infiere *a fortiori* que este *donde* angélico no depende intrínsecamente de la operación del ángel sobre cuerpo alguno ni de alguna otra unión real con el cuerpo. Se prueba, porque si no depende del cuerpo, según se demostró, mucho menos dependerá de la operación sobre el cuerpo. Se prueba, además, por sus notas propias, porque si el *donde* angélico depende de la operación sobre el cuerpo, o se trata de una dependencia *a priori* como de la causa o razón de la presencia angélica misma, o es *a posteriori*, de manera que sea una operación que sigue necesariamente a la presencia; ninguna de las dos cosas puede decirse; luego. La primera parte del antecedente se prueba, en primer lugar, porque a la operación realizada por el ángel sobre el cuerpo, o se la entiende como transeúnte y recibida en el cuerpo mismo, o como inmanente en el propio ángel; la primera es material en sí misma, y al menos por este motivo no tiene sobre el ángel una causalidad a la que propiamente se pueda dar el nombre de causalidad en virtud de un influjo real. Además es acción extrínseca al ángel, la cual, en consecuencia, puede a lo más darle la denominación extrínseca de actualmente operante aquí, pero no puede conferirle formalmente un modo espiritual intrínseco que exista en el ángel mismo.

12. Por su parte, la segunda operación, que es la inmanente, de la que procede eficientemente la transeúnte, no es más que la volición por la que el ángel quiere operar sobre el cuerpo. Y esta volición no puede constituir formalmente por sí misma al ángel presente a este cuerpo, puesto que esa volición es un acto existente en la voluntad; por el contrario, el modo intrínseco por el que dijimos que el ángel se constituía en algún lugar modifica próxima e inmediatamente la sustancia misma del ángel, igual que sucede con su movimiento local; luego no es formalmente una cualidad ni una acción vital, sino que es un accidente de otra naturaleza y que pertenece a un predicamento propio. Por eso, aunque pensemos que el ángel carece de todo acto vital, comprendemos perfectamente que permanece el mismo sustancialmente presente donde estaba antes; luego el *donde* del ángel no está formalmente constituido por dicha operación. Ahora bien, eficientemente este *donde* puede, sin duda, estar causado por la voluntad del ángel; sin embargo, esto no se realiza por la volición en cuanto por ella quiere operar sobre el cuerpo, sino por la volición en cuanto mediante ella quiere moverse y aplicarse a este o a aquel lugar, tratándose de una volición objetivamente diversa. Añádase que, aunque el *donde* mismo proceda eficientemente de esta voluntad, sin embargo, no es necesario que dependa de ella en su conservación; en efecto, después que el ángel por su voluntad se movió y se hizo presente a algún cuerpo, aunque no tenga

angelicum consistere; atque ita concluditur tale *ubi* per se non pendere ab spatio corporeo. Maior videtur per se nota, quia angelus immutatus mansit, et corpus recuperat eumdem locum seu intrinsecum *ubi;* ergo erunt tam propinqui et intime sicut antea erant. Item, si corpus sine interruptione suae existentiae perseverasset in eodem loco et angelus etiam fuisset immutatus, semper fuissent aeque simul; ergo, licet interrupta fuerit mutua praesentia per ablationem alterius extremi, si illud restitutum fuit ad eumdem statum, erit eadem propinquitas. Prima vero consequentia etiam est nota ex superioribus, quia ad fundandam mutuam propinquitatem non satis est fundamentum seu *ubi* unius extremi sine alio. Item, quia licet corpus illud restitutum fuisset ad idem *ubi*, si angelus inde fuisset mutatus, non haberent inter se eamdem propinquitatem; ergo oportet ut perseveret in angelo aliquid quod per mutationem eius potest acquiri aut perdi; quod necesse est esse modum intrinsecum eius. Secunda vero consequentia patet ex prima suppositione: nam corpus annihilatum fuit sine mutatione reali angeli, et consequenter reproductum fuit sine reali additione facta in angelo; ergo omnis modus realis qui reperitur in angelo ante annihilationem illius corporis et post reproductionem eius, perseveravit in angelo toto eo tempore quo corpus illud fuit annihilatum et spatium vacuum. Ergo *ubi* angelicum, quantum est ex se, aeque potest conservari, sive spatium sit reale et corporeum, sive inane, seu nihil praeter ipsum angelum.

Quarta convenientia

11. Quarto, ex dictis a fortiori infertur hoc *ubi* angelicum intrinsece non pendere ex operatione angeli in corpus aliquod neque ex aliqua alia reali unione ad corpus. Probatur, quia si non pendet ex corpore, ut ostensum est, multo minus pendebit ex operatione in corpus. Deinde ex propriis, quia si *ubi* angelicum pendet ex operatione in corpus, vel est a priori, tamquam a causa seu ratione ipsius praesentiae angelicae, vel a posteriori, ita ut sit operatio necessario consequens praesentiam; neutrum dici potest; ergo. Prior pars antecedentis probatur primo, quia operatio quae ab angelo fit in corpus, aut intelligitur transiens et recepta in ipso corpore aut immanens in ipso angelo; prior in se est materialis et saltem ob hanc causam non habet causalitatem in angelum quae proprie causalitas per influxum realem dici possit. Est etiam actio illa extrinseca angelo, quae proinde ad summum potest extrinsece denominare actu operantem hic, non vero potest formaliter conferre intrinsecum modum spiritualem in ipso angelo existentem.

12. Posterior vero operatio immanens a qua effective prodit transiens non est nisi volitio qua angelus vult operari in corpus. Haec autem volitio non potest per seipsam formaliter constituere angelum huic corpori praesentem, quia illa volitio est quidem actus existens in voluntate; modus autem intrinsecus quo diximus angelum constitui alicubi est proxime et immediate afficiens ipsam substantiam angeli, sicut et motus localis eius; non est ergo formaliter qualitas neque actio vitalis, sed quoddam accidens alterius rationis et proprii praedicamenti. Unde etiamsi intelligamus angelum carere omni actu vitali, optime intelligimus ipsum manere substantialiter praesentem ubi antea erat; ergo hoc *ubi* angelicum non constituitur formaliter per illam operationem. At vero effective potest quidem hoc *ubi* causari a voluntate angeli; tamen hoc non fit per volitionem quatenus per illam vult operari in corpus, sed per volitionem qua vult se movere et applicare huic vel illi loco; quae volitio est obiective diversa. Adde quod licet ab hac voluntate effective fiat ipsum *ubi*, non tamen necesse est ut ab illa pendeat in conservari; postquam enim angelus per voluntatem se movit et fecit praesentem alicui corpori, etiamsi non habeat illam actualem

aquella voluntad actual, mientras no tenga la contraria, la de moverse de allí, permanecerá presente allí, puesto que no hay razón de que cambie necesariamente. Luego el *donde* angélico no depende en modo alguno de su operación como de su causa.

13. Y se confirma, ya que más bien es la operación del ángel sobre el cuerpo la que depende en algún modo de su *donde* como de su causa, es decir, depende como de condición necesaria que da por supuesta, ya que el agente finito, aunque sea espiritual, igual que opera a partir de un sujeto presupuesto, así también exige previamente el estar juntos o la proximidad a él para poder obrar sobre él, de acuerdo con lo que explicamos ampliamente en la disp. XVIII. Ahora bien, esa proximidad por parte del ángel supone ese *donde;* en efecto, no la posee en virtud de la sola sustancia en cuanto tal; luego la operación sobre el cuerpo supone el *donde* angélico; luego no es su causa, si no es acaso la final, concretamente en cuanto el ángel se aplicó a tal cuerpo para operar sobre él, causalidad que nada tiene que ver con la cuestión presente.

14. Y se prueba ya el segundo miembro, a saber, que la operación del ángel sobre el cuerpo no se requiere como necesariamente consiguiente del *donde* angélico, en primer lugar porque esa operación es libre para el ángel, no sólo en cuanto existe absolutamente, sino también en cuanto existe aquí, o sea en cuanto tiene tal modo de presencia, ya que no puede pensarse nada que determine necesariamente la voluntad del ángel a tal operación, hablando esencialmente y en el plano natural y prescindiendo de las acciones extraordinarias de Dios. En segundo lugar, porque la operación del ángel sobre el cuerpo no puede ser más que un movimiento local del cuerpo mismo, según se demostró antes en la disp. XXXV; mas para que el ángel tenga su modo intrínseco de presencia y la relación de proximidad respecto del cuerpo concreto que existe en alguna parte resulta indiferente el que tal cuerpo se mueva localmente, como parece por sí evidente; luego se afirma sin motivo que tal movimiento se sigue necesariamente del *donde* del ángel.

15. En tercer lugar, esto es patente por inducción, la cual confirma los dos miembros del dilema. Porque, en primer lugar, el alma racional separada tiene

voluntatem, dummodo non habeat contrariam inde recedendi, ibi manebit praesens, quia non est a quo necessario mutetur. Ergo nullo modo pendet *ubi* angelicum ab eius operatione ut a causa.

13. Et confirmatur, nam potius operatio angeli in corpus pendet ab eius *ubi* aliquo modo ut a causa, id est, ut a conditione necessaria quam supponit, nam agens finitum licet spirituale sit, sicut operatur ex praesupposito subiecto, ita praerequirit coniunctionem seu propinquitatem ad illud ut in illud agere possit, iuxta ea quae supra late tradidimus, disp. XVIII. Illa autem propinquitas supponit ex parte angeli tale *ubi;* nam ex vi solius substantiae suae ut sic illam non habet; ergo operatio in corpus supponit *ubi* angelicum; non est ergo causa illius, nisi forte finalis, quatenus, videlicet, angelus se applicuit ad tale corpus, ut in illud operaretur, quae causalitas est impertinens ad rem praesentem.

14. Probatur iam alterum membrum, nimirum, quod operatio angeli in corpus non sit requisita tamquam necessario consequens ad *ubi* angelicum, primo, quia talis operatio est libera angelo, non solum ut absolute existenti, sed etiam ut existenti hic, seu ut habenti talem modum praesentiae, cum nihil cogitari possit quod voluntatem angeli necessario determinet ad talem operationem, per se et ex natura rei loquendo et seclusis extraordinariis actionibus Dei. Secundo, quia operatio angeli in corpus non potest esse nisi motio localis ipsius corporis, ut supra, disp. XXXV, ostensum est; sed ut angelus habeat suum intrinsecum modum praesentiae et respectum propinquitatis ad tale corpus alicubi existens impertinens est quod tale corpus localiter moveatur, ut per se videtur notum; ergo sine causa dicitur illa motio necessario sequi ex *ubi* angelico.

15. Tertio, id patet inductione, quae utrumque membrum dilemmatis confirmat. Nam imprimis anima rationalis separata habet etiam suum intrinsecum *ubi,* ut probant

también su *donde* intrínseco, como prueba todo lo que hemos dicho, ya que es algo común a la sustancia finita y espiritual en cuanto tal; y, sin embargo, el alma separada no tiene operación alguna sobre el cuerpo. En segundo lugar, los ángeles, según la sentencia común de los teólogos, han sido creados en el cielo empíreo, sin que, no obstante, hayan podido operar nada sobre él, ya que permaneció siempre inmutable; luego poseyeron allí una presencia sin operación. Porque lo que en *In II,* dist. 2, q. 1, dice Capréolo: que estuvieron presentes adornando el cielo, no pasan de ser palabras; en efecto, pregunto si adornaron el cielo eficientemente produciendo en él algún adorno; y esto no puede afirmarse; pues ¿qué cualidades o qué otra realidad distinta hubiesen producido sobre ese cielo? O entiende que han adornado de modo cuasi formal, como la perla adorna un anillo o el príncipe el trono en que se sienta, modo de adorno que consiste en la sola presencia sin operación. Añádase que los demonios están en el infierno, no para adornarlo ni para operar allí, sino más bien para padecer, padecimiento que muchos teólogos piensan que consiste especialmente, en cuanto a la pena de sentido, en la detención violenta dentro de un cuerpo ínfimo y vil, al que por este motivo consideran como instrumento de la justicia divina. Y aunque acaso, además de esta pena, haya otra mayor, sin embargo, no hay duda de que también ésta es una pena y de que puede darse sola, si Dios lo quisiere, y, sin embargo, en rigor no incluye acción o pasión alguna extrínseca fuera de la presencia íntima. Además los ángeles, según creemos con certeza, se encuentran entre nosotros y nos están presentes, sin que, no obstante, estén siempre operando en acto ya sea en nosotros, ya en el aire intermedio; pues ¿qué clase de operación continua sería esa que podríamos imaginar probablemente? Pues lo que algunos dicen, que están siempre atentos para operar, si fuere necesario, no importa nada para la cuestión presente, puesto que esa atención es un acto meramente inmanente, pudiendo tenerlo estando en el cielo. Y si responden que aquí tienen ya la virtud aplicada, esto, si se prescinde del propósito interior de la voluntad, no consiste más que en el estar ya presentes y como aproximados a la operación, aunque no operen en acto; y éste es el término a que queríamos llegar.

omnia quae diximus, nam illa communia sunt substantiae finitae et spirituali ut sic; et tamen anima separata nullam habet operationem in corpus. Secundo, angeli, iuxta communem sententiam theologorum, creati sunt in caelo empyreo et tamen in illo operari nihil potuerunt, cum immutatum semper manserit; habuerunt ergo ibi praesentiam sine operatione. Nam quod Capreolus, In II, dist. 2, q. 1, ait: eos affuisse ibi ornando caelum, verba tantum sunt; interrogo enim an ornaverint caelum effective, ornamentum aliquod in illis faciendo; et hoc dici non potest; quas enim qualitates aut quam rem aliam in illud caelum produxissent? Aut intelligit ornasse quasi formaliter, ut gemma ornat annulum aut princeps thronum in quo sedet, et hic modus ornatus consistit in sola praesentia sine operatione. Adde daemones esse in inferno, non ut ornent illud neque ut ibi operentur, sed ut patiantur potius, quam passionem multi theologi putant consistere praecipue (quoad poenam sensus) in violenta detentione intra infimum et vile corpus, quod ea ratione apprehendunt ut instrumentum divinae iustitiae. Et quamquam fortasse praeter hanc poenam sit alia maior, tamen non est dubium quin etiam illa sit poena et quin possit esse sola, si Deus vellet, et tamen illa in rigore non includit aliquam actionem vel passionem extrinsecam praeter intimam praesentiam. Praeterea angeli, ut certo credimus, inter nos versantur et nobiscum adsunt, et tamen non semper actu operantur vel in nobis, vel in hoc medio aere; qualis enim fingi potest probabiliter talis continua operatio? Nam quod quidam aiunt, semper esse attentos ad operandum, si necesse sit, nil refert ad rem praesentem, quia illa attentio est actus mere immanens, et in caelo existentes habere illum possent. Quod si respondeant hic iam habere applicatam virtutem, hoc, praeter internum propositum voluntatis, nihil aliud est quam esse iam praesentes et quasi approximatos ad agendum, etiamsi non actu agant, et hoc est quod nos intendimus.

16. Persuadidos por estas razones, algunos confiesan que no es necesaria la operación actual del ángel sobre el cuerpo, a fin de que posea la presencia o proximidad sustancial respecto de él; pero dicen que es necesaria alguna unión real del ángel con el cuerpo, por razón de la cual se diga inmediatamente que está en el cuerpo al que está unido, diciéndose por razón de éste que está distante o cercano a los otros cuerpos, ya que estas relaciones no son comprensibles en el ángel más que mediante un cuerpo, y ni mediante un cuerpo pueden convenirle más que si se supone alguna unión con tal cuerpo. Esto puede comprenderse y explicarse por cierta proporción con el alma racional unida al cuerpo. Mas los que opinan así han inventado algo nuevo que no es necesario y es inexplicable. Pues ¿quién de los teólogos antiguos y de autoridad estableció jamás unión formal entre el ángel y el cuerpo, prescindiendo de la eficiencia? ¿O qué necesidad hay de esta unión formal para comprender la presencia íntima y la indistancia de la sustancia espiritual respecto de la corporal? Porque, aunque en el alma acaezca esto, por ser la forma del cuerpo, y suceda otro tanto en el Verbo divino respecto del cuerpo de Cristo, o mejor, en el cuerpo respecto del Verbo a causa del peculiar misterio de la unión hipostática, sin embargo, entre Dios y las criaturas corpóreas todas encontramos la presencia sustancial íntima sin tal unión. Y si alguien dice que en ese caso interviene la eficiencia, y que es necesaria la unión donde falta la eficiencia, en contra de ello está el que, como antes hemos visto, la eficiencia no es la razón de la presencia por parte de Dios, sino que más bien presupone ésta; por el contrario, por parte de la criatura es necesaria esa eficiencia, puesto que por ella es producida y adquiere consecuentemente la presencia. De modo semejante la unión del alma, aunque se dé juntamente con la presencia sustancial íntima entre el alma y el cuerpo, sin embargo no es la razón de ella, ni se identifica totalmente con ella en la realidad, ya que, con prioridad de naturaleza a que el alma sea unida al cuerpo por generación, por la creación se le ha convertido en íntimamente presente; y, por ejemplo, en la resurrección del cuerpo de Cristo, antes de que el alma se uniese de nuevo al cuerpo, ascendió desde el limbo hasta el sepulcro por

16. His rationibus convicti, fatentur aliqui necessariam non esse actualem operationem angeli in corpus, ut habeat praesentiam seu propinquitatem substantialem ad illud; dicunt tamen necessariam esse aliquam unionem realem angeli ad corpus, ratione cuius immediate dicatur esse in corpore cui est unitus, et ratione illius dicatur esse distans aut propinquus aliis corporibus, quia hae relationes non possunt intelligi in angelo nisi medio corpore, neque per corpus possunt convenire nisi posita aliqua unione ad tale corpus. Quod per quamdam proportionem ad animam rationalem corpori unitam intelligi et declarari potest. At vero qui ita sentiunt, quippiam novum excogitarunt, minime necessarium, et inexplicabile. Quis enim ex veteribus et gravibus theologis posuit unquam inter angelum et corpus formalem unionem, seclusa efficientia? aut quae est necessitas huius formalis unionis ad intelligendam intimam praesentiam et indistantiam[1] substantiae spiritualis cum corporali? Quamvis enim in anima hoc inveniatur, quia est forma corporis, et in divino Verbo respectu corporis Christi, vel potius in corpore respectu Verbi propter peculiare mysterium unionis hypostaticae, tamen inter Deum et omnes creaturas corporeas invenimus intimam praesentiam substantialem sine tali unione. Quod si quis dicat ibi intervenire efficientiam, et unionem esse necessariam ubi deest efficientia, contra hoc est quia, ut supra vidimus, efficientia non est ratio illius praesentiae ex parte Dei, sed potius illam supponit; ex parte vero creaturae, efficientia illa est necessaria, quia per illam fit et consequenter fit praesens. Et similiter unio animae, quamvis simul sit cum intima praesentia substantiali inter animam et corpus, non tamen est ratio illius neque in re omnino idem cum illa, nam, prius natura quam per generationem anima uniatur corpori, per creationem fit intime praesens illi; et in resurrectione, verbi gratia, corporis Christi, priusquam illa anima iterum uniretur cor-

[1] En algunas ediciones, inexplicablemente, *distantiam*. (N. de los EE.)

movimiento local, y este movimiento local no tuvo por término esencial y primariamente la unión del alma con el cuerpo, sino la presencia local, a la que se siguió inmediatamente la unión; luego la unión no es la razón de la presencia, sino que más bien la presencia es un presupuesto para la unión.

17. En consecuencia, según la potencia absoluta, no son convertibles en el orden de subsistencia, sino que es anterior la presencia. En efecto, en modo alguno puede suceder que se produzca la unión del alma con el cuerpo sin la presencia y proximidad íntima de los mismos, como es de por sí evidente; y, viceversa, no hay contradicción alguna en que el alma según su sustancia permanezca presente al cuerpo sin estarle formalmente unida. Así, por ejemplo, en el instante de la muerte, cuando la unión se rompe naturalmente por defecto de las disposiciones corporales, Dios podría hacer con toda facilidad que el alma allí presente permaneciese sin cambiar localmente; en efecto, ¿qué contradicción hay en que conserve el alma presente allí sin unión formal, del mismo modo que está presente en el cielo y en el purgatorio sin semejante unión? Además, antes se ha demostrado que en los ángeles se da un cierto modo intrínseco de existir en alguna parte, totalmente independiente del cuerpo, modo que por parte de ellos basta para que, si el cuerpo está también allí, tengan entre sí una presencia íntima y real; luego fuera de ese modo no es necesaria ninguna unión real entre el ángel y el cuerpo debido a la presencia; luego no es necesaria en absoluto, ya que no puede idearse ninguna otra razón de esta necesidad.

18. Por otra parte, una unión tal resulta inexplicable: en primer lugar, porque no puede ser una unión sustancial, como es de por sí evidente en los ángeles, a los que ahora nos referimos, ya que ni informan sustancialmente a los cuerpos ni los convierten en supuestos o les comunican su subsistencia o existencia, no siendo comprensible, fuera de estos modos, ninguna unión sustancial de una realidad espiritual con una corporal. Ni se puede tratar tampoco de una unión accidental, ya que, prescindiendo de la unión por modo de continuación, como es la que se da por medio de la cantidad, la cual no puede tener cabida entre el cuerpo y el espíritu, no puede concebirse la unión accidental entre sustancias más que o por

pori, per motum localem ascendit a limbo usque ad sepulcrum, qui motus localis non fuit per se primo terminatus ad unionem animae cum corpore, sed ad praesentiam localem, ad quam statim subsecuta est unio; non est ergo unio ratio praesentiae, sed potius praesentia supponitur ad unionem.

17. Unde secundum absolutam potentiam non convertuntur in subsistendi consequentia, sed prior est praesentia. Nullo enim modo fieri potest ut fiat unio animae ad corpus sine intima praesentia et propinquitate ipsorum, ut per se notum est; e converso autem nihil repugnat manere animam secundum substantiam suam praesentem corpori et non unitam illi formaliter. Ut, verbi gratia, in instanti mortis cum naturaliter dissolvitur unio ex defectu dispositionum corporis, facillime posset Deus facere ut anima ibi praesens maneret localiter immutata; nam quid repugnat conservare ibi animam praesentem sine formali unione, sicut est praesens caelo et purgatorio absque simili unione? Praeterea supra ostensum est esse in angelis modum quemdam intrinsecum existendi alicubi omnino independentem a corpore, qui ex parte ipsorum sufficit, ut si corpus ibidem existat, habeant inter se intimam et realem presentiam; ergo praeter illum modum non est necessaria aliqua realis unio inter angelum et corpus propter praesentiam; ergo simpliciter necessaria non est, quia nulla alia ratio huius necessitatis excogitari potest.

18. Praeterea est talis unio inexplicabilis: primo, quia non potest esse unio substantialis, ut est per se manifestum in angelis, de quibus loquimur, quia neque informant substantialiter corpora neque illa suppositant aut communicant illis suam subsistentiam vel existentiam; praeter quos modos nulla potest intelligi substantialis unio rei spiritualis ad corporalem. Neque etiam esse potest unio accidentalis, quia, seclusa unione per modum continuationis, qualis est media quantitate, quae non habet locum inter spiritum et corpus, non potest intelligi unio accidentalis inter substantias, nisi aut per solam ap-

la sola aproximación y denominación extrínseca, como sucede en los cuerpos entre el lugar y lo localizado, entre la vestidura y el que está vestido; o por la eficiencia o impresión de algunas cualidades, en el sentido en que se puede decir que el fuego está unido al hierro candente y que Dios está unido al alma del justo; fuera de éstos no se ha ideado hasta ahora otro modo de unión accidental entre las sustancias. Hasta tal punto es así que Nestorio y otros herejes que afirmaron que entre el Verbo divino y Cristo Hombre sólo hay unión accidental no fueron capaces de explicarla de otra manera.

19. Y se explica por razón, porque cuando dos cosas se unen realmente, no por continuidad, sino por el contacto inmediato de ellas entre sí, es necesario que una comunique a la otra algún ser real, puesto que toda unión real tiende a que se forme una cosa con los dos extremos, lo cual no se realiza más que en cuanto de ellos resulta de alguna manera un solo ser o en cuanto la una comunica su ser a la otra. Mas de dos sustancias en cuanto tales no resulta ser alguno accidental dotado de unidad ni una de ellas puede comunicar a la otra, formalmente o por sí misma, un ser accidental, si no es solamente impropio, esto es, mediante denominación extrínseca, ya que la sustancia en cuanto tal no tiene en sí tal ser y formalmente por sí misma no puede comunicar más que lo que tiene en sí. Luego entre las sustancias en cuanto tales no puede mediar unión accidental a no ser la eficiente o la que se realiza por una denominación extrínseca o relación, las cuales no son uniones verdaderas y reales, ni exigen un modo propio de unión en ninguno de los extremos. Hay que añadir que todo modo de unión se reduce a algún género de causalidad intrínseca; y el ángel que está presente en algún lugar, si no causa nada en él eficientemente, no causa nada en absoluto. En efecto, no puede comprenderse y explicarse qué es lo que causa intrínsecamente por sí mismo en el cuerpo; luego tampoco puede comprenderse qué unión peculiar tiene con él. Ni hay tampoco una razón mayor por la que el ángel tenga con el cuerpo tal unión más bien que para que el cuerpo la tenga con el ángel, ya que el ángel no causa sobre el cuerpo más que el cuerpo sobre el ángel; y el establecer este modo real en el cuerpo es muy improbable e increíble. Además, en otro caso, también el alma sepa-

proximationem et extrinsecam denominationem, ut est in corporibus inter locum et locatum, inter vestem et vestitum; aut per efficientiam seu impressionem aliqualium qualitatum, ut ignis dici potest unitus ferro candenti, et Deus unitus animae iusti; neque praeter hos hactenus excogitatus est alius modus unionis accidentalis inter substantias. Adeo ut Nestorius et alii haeretici qui affirmarunt esse solam unionem accidentalem inter Verbum divinum et Christum hominem, nullo alio modo illam explicare potuerint.

19. Et ratione declaratur, nam cum aliqua duo realiter uniuntur non per continuationem, sed per immediatam coniunctionem eorum inter se, necesse est ut aliquod esse reale unum alteri communicet, quia omnis unio realis ad hoc tendit ut ex extremis unum quid coalescat, quod non fit nisi quatenus vel ex eis resultat aliquo modo unum esse vel unum alteri communicat suum esse. Sed ex duabus substantiis ut sic non consurgit aliquod unum esse accidentale neque una earum formaliter seu per seipsam potest communicare alteri esse accidentale nisi improprium, id est, per extrinsecam denominationem, quia substantia ut sic non habet in se tale esse et non potest per seipsam formaliter communicare nisi quod in se habet. Ergo non potest inter substantias ut sic intercedere accidentalis unio, nisi vel effectiva vel per aliquam extrinsecam denominationem seu relationem, quae non sunt verae et reales uniones, neque requirunt proprium modum unionis in aliquo extremorum. Accedit quod omnis modus unionis reducitur ad aliquod genus causalitatis intrinsecae; angelus vero assistens alicui loco, si in illo nihil causat effective, nihil omnino causat; neque enim intelligi et explicari potest quid intrinsece per seipsum causet in corpore: ergo neque intelligi potest quam peculiarem unionem habeat ad illud. Neque est maior ratio cur angelus habeat talem unionem ad corpus quam corpus ad angelum, cum non plus causet angelus in corpus quam corpus in angelum; ponere autem hunc modum realem in corpore valde improbabile est et incredibile. Item alias etiam anima separata

rada sería capaz de esta unión con el cuerpo, prescindiendo de la información, puesto que también ella puede estar íntimamente presente en algún cuerpo; y esto es algo inaudito e incomprensible. Finalmente, por el mismo motivo, sería preciso decir que, cuando dos cuerpos están compenetrados por virtud divina, tienen entre sí un modo real de unión, además de los *donde* propios e intrínsecos y de las relaciones de presencia que de ellos resultan; y esta consecuencia es totalmente falsa, puesto que se trata de algo en absoluto superfluo y que carece de fundamento. Y si es posible pensar dos cuerpos en íntima presencia penetrativa sin tal modo, ¿por qué no podrá pensarse una sustancia corpórea y una espiritual también presentes entre sí mutua e íntimamente sin ese modo de unión inventado gratuitamente e inexplicable?

Si en el cuerpo en el que no opera está el ángel como en un lugar

20. Resta, pues, que el *donde* propio del ángel y espiritual no depende de suyo de la unión real o de la operación respecto de un cuerpo y que, en consecuencia, una sustancia espiritual, por su *donde* intrínseco, puede estar íntimamente presente a un cuerpo que tenga un *donde* propio acomodado a dicha presencia, aunque entre ellos no se dé acción u operación alguna, de la misma manera que un cuerpo puede estar próximo a otro o incluso presente penetrativamente sin acción. Mas entonces surge el problema, que puede consistir más en el modo de hablar que en la cosa, de si en ese caso el ángel que está presente de esa manera a algún cuerpo se puede decir que está en él como en un lugar. Parece que en esto hay diversidad de opiniones entre Santo Tomás y sus seguidores por una parte y entre Escoto y los suyos por otra; porque Santo Tomás lo niega y Escoto lo afirma, por el hecho de que para esto basta la presencia sustancial, por virtud de la cual decimos que los ángeles están en el cielo o que están aquí, y ciertamente como en un lugar. Mas si hablamos con rigor filosófico, la sentencia de Santo Tomás es más verdadera, puesto que en tal cuerpo no es inteligible relación alguna al ángel, por razón de la cual se diga que es el lugar de él, ya que sólo tiene relación de proximidad, según se desprende de lo dicho; y la sola proximidad no es

esset capax huius unionis ad corpus, seclusa informatione, quia etiam illa potest esse intime praesens in aliquo corpore; illud autem inauditum est et inintelligibile. Tandem eadem ratione oportebit dicere, quando duo corpora ponuntur penetrative divina virtute, habere inter se realem modum unionis, praeter propria et intrinseca *ubi* et relationes praesentiae inde resultantes; consequens autem plane falsum est, quia illud est omnino superfluum et sine fundamento. Quod si duo corpora possunt intelligi sibi intime praesentia penetrative absque tali modo, cur non poterunt intelligi substantia corporea et spiritualis inter se etiam mutuo et intime praesentes absque illo modo unionis gratis conficto et inexplicabili?

Sitne angelus ut in loco, in corpore in quo non operatur

20. Relinquitur ergo proprium *ubi* angelicum et spirituale per se non pendere ex unione reali vel operatione in corpus ideoque posse spiritualem substantiam, per suum *ubi* intrinsecum, esse intime praesentem alicui corpori habenti proprium *ubi* accommodatum ad illam praesentiam, quamvis inter ea non sit actio ulla vel operatio, sicut unum corpus potest esse propinquum alteri vel etiam penetrative praesens sine actione. Tunc vero suboritur quaestio, quae potest esse magis de modo loquendi quam de re, an tunc angelus qui sic est praesens alicui corpori, dici possit esse in illo ut in loco. In quo videtur esse diversitas opinionum inter D. Thomam et sequaces, et Scotum cum suis; nam D. Thomas negat, Scotus vero affirmat, quia ad id sufficit praesentia substantialis, ratione cuius dicimus angelos esse in caelo aut esse hic, utique ut in loco. Sed si in philosophico rigore loquamur, sententia D. Thomae verior est, quia in tali corpore nulla habitudo intelligi potest ad angelum, ratione cuius dicatur locus eius, quia solum habet habitudinem propinquitatis, ut ex dictis patet; sola autem propinquitas non suf-

suficiente; en efecto, ¿por qué se va a decir que el cuerpo es el lugar del ángel más bien que lo contrario, siendo así que en el ángel se da también una relación de proximidad con el cuerpo? Además, también entre los cuerpos el localizado está próximo al lugar, lo cual no basta para que sea lugar de éste. Igualmente, si dos cuerpos están penetrativamente en el mismo espacio, ninguno de ellos es el lugar del otro, aunque estén en la máxima inmediatez mutua; luego de modo semejante, etcétera. La razón, por fin, consiste en que el lugar extrínseco—pues a éste únicamente puede referirse la cuestión—tiene razón de continente; por el contrario, ese cuerpo no contiene al ángel en modo alguno, ni está contenido por él, sino que únicamente están en concomitancia simultánea. Y Escoto no prueba lo contrario con argumento alguno, sino que prueba únicamente la presencia sustancial del ángel respecto de tal cuerpo. Poco después explicaremos de dónde han tomado origen expresiones como ésta: el ángel está en el cielo, y otras semejantes, y en qué sentido deben entenderse; en ese momento explicaremos y corroboraremos más esto.

Quinta coincidencia

21. *Un ángel creado antes del mundo tendría un* donde *intrínseco*.—De lo dicho se concluye, en quinto lugar, que, si Dios hubiese creado un ángel antes de crear el mundo corpóreo, ese ángel habría de tener por necesidad su *donde* intrínseco propio, el cual sería un modo de su sustancia, en lo que guarda también proporción con el cuerpo, en el sentido que lo hemos explicado. En primer lugar se prueba por lo dicho, porque este *donde* del ángel no depende del cuerpo; luego, aunque no exista cuerpo ninguno, el ángel es capaz de un *donde* propio; luego por este capítulo no hay contradicción y, por otra parte, debido a la limitación de la naturaleza angélica, brota una indigencia y necesidad intrínseca de tal *donde*, aunque no existan los cuerpos. Lo explico de la siguiente manera: si después de crear un ángel crea Dios un cuerpo o este mundo, en virtud de la creación de ambos no se sigue por consecuencia intrínseca que el ángel y el cuerpo así creados sean indistantes entre sí o estén presentes íntimamente de modo sustancial. En esto hay una gran diferencia entre Dios y los ángeles, ya que, cuando quiera y como

ficit; cur enim potius dicetur corpus locus angeli quam e converso, cum etiam in angelo sit relatio propinquitatis ad corpus? Item etiam inter corpora locatum est propinquum loco, quod non est satis ut sit locus eius. Item si duo corpora sint penetrative in eodem spatio, neutrum est locus alterius, etiamsi sibi sint propinquissima; ergo similiter, etc. Ratio denique est, quia locus extrinsecus (de hoc enim solo potest versari quaestio) habet rationem continentis; corpus autem illud nullo modo continet angelum, neque ab eo continetur, sed mere concomitanter sunt simul. Nec Scotus oppositum probat aliquo argumento, sed solum probat substantialem praesentiam angeli respectu talis corporis. Unde vero ortum habuerint illae locutiones: angelus est in caelo, et similes, et quomodo intelligendae sint, explicabimus paulo inferius, ubi hoc magis declarabimus et confirmabimus.

Quinta convenientia

21. *Angelus ante mundum creatus intrinsecum* ubi *haberet.*— Quinto ex dictis concluditur, si Deus creasset angelum ante mundum corporeum, habiturum necessario fuisse suum proprium *ubi* intrinsecum, quod esset modus substantiae eius, in quo etiam servat proportionem ad corpus, ut a nobis explicatum est. Probatur primo ex dictis, quia hoc *ubi* angelicum non pendet ex corpore; ergo, quamvis nulla sint corpora, est capax angelus proprii *ubi;* ergo ex hac parte non est repugnantia. Alioqui vero ex limitatione angelicae naturae oritur intrinseca indigentia et necessitas talis *ubi*, etiamsi corpora non sint. Quod ita declaro: nam si post creatum angelum, Deus creet corpus seu hunc mundum, ex vi creationis utriusque non sequitur per locum intrinsecum quod angelus et corpus sic creata sint inter se indistantia seu intime praesentia substantialiter. In quo est magna differentia inter Deum et angelos, nam, quandocumque et

quiera que se cree un cuerpo, es preciso que tenga a Dios íntimamente presente por esencia, cosa que se deriva de la inmensidad de Dios; mas el ángel no es inmenso, y, por tanto, no está necesariamente presente por su sustancia en todo cuerpo que se crea o genera, como se puede ver también ahora en las cosas de este mundo; luego, aunque el ángel fuese creado antes del cuerpo, no estaría por necesidad íntimamente presente al cuerpo creado después debido a la sola creación de éste, aunque, si Dios lo quisiese, podría también crear dicho cuerpo de tal manera que estuviese en seguida en íntima presencia con el ángel, y el ángel con él, puesto que tampoco en esto hay contradicción.

22. De estas dos cosas se infiere lo que pretendemos. Porque si el cuerpo y el ángel así creados no tienen una presencia íntima, se debe precisamente a que ambos tienen un *donde* limitado, dándose entre ellos alguna distancia, bien sea real, bien apta para convertirse en real, según explicaremos luego. Un indicio de esto lo constituye también el que el ángel podría hacerse presente a dicho cuerpo por una mutación local propia, de la misma manera que el ángel se hace presente ahora a un cuerpo al que antes no lo estaba mediante el movimiento, según se explicó arriba; luego en ese caso el ángel adquiere por dicho movimiento un nuevo *donde* que puede ser adecuado a su virtud; luego pierde el que tenía antes y el que había recibido en su creación, incluso con anterioridad a los cuerpos. Y si, por el contrario, el cuerpo es creado de tal manera que, inmediatamente, sin que se produzca mutación nueva alguna en el ángel, se le hace íntimamente presente a éste, también ello es indicio de que antes había tenido su *donde* intrínseco en el que pueda fundarse dicha presencia, una vez supuesto el otro extremo proporcional. Asimismo, es argumento de esto el que, después de creado ese cuerpo, el ángel podría apartarse de allí y perder la proximidad a tal cuerpo por una mutación suya sin mutación del cuerpo; luego en ese caso perdería algún modo intrínseco de existir que poseía incluso antes de que fuese creado el cuerpo, modo que no puede ser más que el *donde* intrínseco. Así, pues, por ser la sustancia del ángel finita, recibe necesariamente un modo limitado de existir, según el cual puede estar ausente o presente, distante o próximo a las otras cosas finitas. Con ello resulta que el modo en cuestión es necesariamente accidental y variable en el

quomodocumque corpus creetur, necesse est ut habeat Deum intime praesentem per essentiam, quod provenit ex immensitate Dei; angelus vero non est immensus et ideo non necessario est per suam substantiam praesens in omni corpore quod creatur vel generatur, ut etiam nunc in rebus huius mundi videre licet; ergo, quamvis angelus esset creatus ante corpus, non necessario esset intime praesens corpori postea creato ex vi solius creationis eius, quamquam, si Deus vellet, posset etiam ita creare corpus illud, ut statim haberet intimam praesentiam cum angelo et angelus ad illud quia in hoc etiam nulla est repugnantia.

22. Ex utroque autem infertur quod intendimus. Nam si corpus et angelus sic creata non habent intimam praesentiam, ideo est quia utrumque habet limitatum *ubi*, inter quae est aliqua distantia, vel realis, vel quae apta est realis fieri, ut infra declarabimus. Cuius etiam signum est quia ille angelus posset fieri praesens illi corpori per propriam mutationem localem, sicut nunc per motum fit angelus praesens corpori quod antea non erat, ut supra declaratum est; ergo tunc angelus per illum motum acquirit novum *ubi* quod potest esse adaequatum virtuti eius; ergo amittit quod antea habebat quodque in sua creatione acceperat, etiam ante corpora. Si vero, e contrario, corpus illud ita creetur, ut statim, sine nova mutatione in angelo facta, sit intime praesens illi, hoc etiam est signum habuisse iam antea intrinsecum *ubi*, in quo possit illa praesentia fundari, posito alio extremo proportionali. Cuius etiam argumentum est, quia, post creatum illud corpus, posset angelus inde discedere et amittere propinquitatem ad tale corpus per sui mutationem absque mutatione corporis; ergo amitteret tunc aliquem intrinsecum modum existendi quem habebat etiam antequam corpus crearetur, qui modus nihil esse potest nisi intrinsecum *ubi*. Itaque quia substantia angeli finita est, necessario recipit limitatum modum existendi, secundum quem possit esse absens vel praesens, distans vel propinquus aliis rebus finitis. Quo fit ut talis modus necessario sit accidentalis et variabilis in angelo per propriam mutationem

ángel por la mutación propia de éste, en lo cual consiste la razón del *donde*. Todo esto le conviene de suyo al ángel, existan o no existan los cuerpos.

23. Y, finalmente, se confirma porque, si es creado un solo cuerpo, tiene necesariamente algún *donde* proporcionado, aunque no sea creada ninguna otra realidad, lo cual deriva de la limitación que le es propia; luego otro tanto sucede proporcionalmente en el ángel. Se objetará que el caso no es similar, puesto que el cuerpo lleva consigo necesariamente y constituye el espacio real y extenso, y el ángel no. Se responde que esta diferencia no tiene nada que ver, ya que de ella se deduce únicamente que el *donde* del cuerpo es extenso y corpóreo, mientras que el del ángel no lo es. En efecto, hasta ahora no hemos dicho nada del espacio real, ni creemos que para el *donde* real en general sea necesario el espacio real; y el espacio imaginario o es necesario para todo *donde*, o no lo es para ninguno, ya que en la realidad verdaderamente no es necesario, puesto que en la realidad no es nada; y según nuestro modo de concebir, ni el *donde* corpóreo ni el *donde* espiritual pueden explicarse más que por cierta relación al espacio imaginario. Por tanto, de la misma manera que de un cuerpo único se piensa que tiene su *donde* sin relación a otra cosa distinta de él, por estar realmente presente en el espacio que es concebido por nosotros como vacío, si es que no hay nada en él, así también una sustancia espiritual, aunque esté en el mundo sin cuerpo alguno, puede tener su *donde* real, no por relación a algo distinto de sí misma, sino porque está presente en algún lugar en que podría estar también presente un cuerpo, si fuese creado allí, y donde nosotros concebimos también un espacio, que, aunque lo pensemos como vacío de cuerpo, sin embargo, ya no está vacío de toda sustancia creada, puesto que allí está verdadera y realmente un ángel. Esta sentencia la apoya Aristóteles, I *De Caelo*, c. 9, texto 100, donde afirma que las inteligencias separadas están fuera del cielo llevando una vida llena de felicidad.

Si es suficiente el donde *intrínseco del ángel para que se diga que está en un lugar*

24. Mas surge en seguida una cuestión semejante a la precedente, la de ver si en ese caso se puede decir que el ángel está en un lugar; y la misma cuestión se

eius, in quo ratio *ubi* consistit. Quod totum ex se convenit angelo, sive sint corpora sive non sint.

23. Et confirmatur tandem, nam, si unicum corpus creetur, necessario habet aliquod *ubi* proportionatum, etiamsi nulla alia res creata sit, quod provenit ex limitatione eius; ergo idem est proportionaliter in angelo. Dices non esse simile, quia corpus necessario secum affert et constituit spatium reale ac extensum, non vero angelus. Respondetur hoc discrimen esse impertinens, nam inde solum sequitur *ubi* corporis esse extensum et corporeum, non vero *ubi* angelicum. Hactenus enim nihil diximus de spatio reali, neque ad reale *ubi* in communi necessarium existimamus esse spatium reale; spatium vero imaginarium, vel ad omne *ubi* necessarium est, vel ad nullum, quia in re ipsa vere non est necessarium, cum in re nihil sit; secundum modum autem concipiendi nostrum, neque *ubi* corporeum neque *ubi* spirituale explicari a nobis potest nisi per quamdam habitudinem ad spatium imaginarium. Sicut ergo unicum corpus intelligitur habere suum *ubi* sine habitudine ad rem aliam distinctam a se, quia realiter adest illi spatio quod a nobis concipitur ut vacuum, si nihil ibi sit, ita substantia spiritualis, etiamsi sit in mundo sine ullo corpore, habere potest suum *ubi* reale, non per habitudinem ad aliquid distinctum a se, sed quia alicubi adest, ubi etiam posset adesse corpus si ibi crearetur; et ubi nos etiam concipimus spatium, quod licet intelligamus esse vacuum corpore, iam tamen non est vacuum omni substantia creata, cum vere ac realiter ibi angelus sit. Atque huic sententiae favet Aristoteles, I de Caelo, c. 9, textu 100, ubi ait extra caelum esse intelligentias separatas felicissimam vitam agentes.

An ubi *intrinsecum angeli sufficiat, ut dicatur esse in loco*

24. Statim vero suboritur quaestio similis praecedenti, an tunc possit dici angelus esse

presenta cuando el ángel está juntamente con el cuerpo sin operar sobre él: a ver si se puede decir que está en un lugar por razón de su *donde* intrínseco, aunque el cuerpo, como dijimos, no sea su lugar. Pienso también que esta cuestión se reduce al modo de hablar, ya que el asunto es claro, a saber, que el ángel tiene por razón de este *donde*, en cuanto de él depende, el poder estar distante o próximo a otras cosas. Asimismo basta esto para que se pueda mover localmente cambiando sus diversos *donde*, ya que en este caso se trata del término intrínseco del movimiento local. Por eso pienso también que este *donde* es suficiente para que mediante adverbios de lugar se diga que el ángel está aquí o allí, puesto que tales adverbios no expresan en rigor relación a una cosa extrínseca, según afirmábamos en los cuerpos. Establecidos, pues, estos presupuestos, el saber si por razón del mero *donde* intrínseco se ha de decir que el ángel está en un lugar o no, provoca las mismas dudas que se daban en los cuerpos, respecto de los cuales hemos dicho que era cuestión de modo de expresarse; y puesto que estas palabras—estar en un lugar—parecen significar una relación a una cosa extrínseca, por eso mismo del cuerpo no se dicen con propiedad por razón del solo *donde* intrínseco. Por consiguiente, habrá que afirmar otro tanto respecto de las realidades espirituales. Por este motivo pienso que Boecio y otros, e incluso Aristóteles, I *De Caelo*, c. 9, texto 100, han dicho que las realidades incorpóreas no están en un lugar más que metafórica o equívocamente; en efecto, no hablaron del *donde*, sino del lugar extrínseco, el cual propiamente no se encuentra en las realidades espirituales, ya que no pueden verdadera y propiamente estar contenidas por ninguna cosa extrínseca.

25. *En qué sentido opinan autores ponderados que los ángeles están en un lugar de manera metafórica.*—Y a este mismo lugar, según pienso, se refirió Santo Tomás cuando en I, q. 52, a. 1, afirmó que el ángel está en un lugar por la operación o la aplicación de su virtud; en efecto, se refiere al lugar extrínseco y corpóreo, que, al no poder convenir a los ángeles con propiedad, es decir, según un contacto cuantitativo propio, sólo se puede atribuir a los ángeles según cierta proporción y analogía, fundada por el contacto virtual, el cual se realiza por la operación. Y, por tanto, según esta sentencia, ni del ángel que está en una parte,

in loco; et eadem quaestio est, quando angelus est simul cum corpore et non operatur in illud, an possit dici esse in loco ratione sui *ubi* intrinseci, etiamsi corpus non sit locus eius, ut diximus. Et hanc quaestionem existimo etiam esse de modo loquendi, nam res constat, nimirum, ratione huius *ubi* habere angelum, quantum est ex se, ut possit esse distans vel propinquus aliis rebus. Item illud satis esse ut possit moveri localiter, mutando diversa *ubi*, nam hic est intrinsecus terminus motus localis. Unde etiam satis existimo esse hoc *ubi*, ut per adverbia localia dicatur angelus esse hic vel ibi, quia haec adverbia in rigore non dicunt habitudinem ad rem extrinsecam, sicut in corporibus dicebamus. His ergo constitutis, an ratione solius *ubi* intrinseci dicendus sit angelus esse in loco, necne, eamdem habet dubitandi rationem quae in corporibus exstitit, de quibus diximus ad modum loquendi spectare; et quia haec verba, esse in loco, significare videntur habitudinem ad rem extrinsecam, ideo non proprie dici de corpore ratione solius *ubi* intrinseci. Maiori ergo ratione idem dicendum erit de rebus spiritualibus. Et hac ratione existimo dictum esse a Boetio et aliis, immo et ab Aristotele, de Cael., c. 9, text. 100, incorporalia non esse in loco nisi metaphorice vel aequivoce; locuti sunt enim non de *ubi*, sed de loco extrinseco, qui secundum proprietatem non invenitur in rebus spiritualibus, quia a nulla re extrinseca possunt vere ac proprie contineri.

25. *Angelos esse in loco metaphorice, ut sentiant graves viri.*— Et de eodem loco, ut opinor, locutus est D. Thomas, cum, I, q. 52, a. 1, dixit angelum esse in loco per operationem seu applicationem virtutis; loquitur enim de loco extrinseco et corporeo, qui, cum non possit convenire angelis secundum proprietatem, id est, secundum proprium contactum quantitativum, solum potest attribui angelis secundum quamdam proportionem et analogiam, fundatam in contactu virtuali, qui est per operationem. Et ideo iuxta hanc sententiam neque angelus

donde no hay cuerpo ninguno, ni tampoco del que está donde hay un cuerpo, o sea, juntamente con un cuerpo sobre el que no opera nada, se dirá que está en un lugar con el rigor y con la propiedad que queda dicha, puesto que, cuando está del primer modo, no hay ninguna cosa extrínseca que pueda ser su lugar; y cuando está del segundo modo, aunque haya una cosa extrínseca, no obstante está en mera concomitancia y sin ninguna relación entre el ángel y la cosa, relación que pueda servir de fundamento a una denominación de lugar propia o proporcional, y, por lo mismo, en ese caso el cuerpo extrínseco no puede tener razón de lugar del ángel, según dijimos, y, prescindiendo de él, no queda ningún otro lugar extrínseco en el que, en tal caso, pueda estar el ángel. Por más que, según nuestro modo de hablar, por compararse las realidades espirituales con las corpóreas como actos y formas, por lo mismo, siempre que están presentes a los cuerpos, se dice que están en ellos, como cuando decimos que los ángeles están en el cielo empíreo, donde ese *estar en* no expresa una relación formal de lugar, sino que expresa la presencia en dicho espacio real y corpóreo, el cual, respecto del ángel, es tenido como algo potencial.

26. De acuerdo con esta interpretación no se da gran diversidad entre las opiniones de los teólogos respecto del lugar de los ángeles, diciendo algunos que el ángel está en un lugar por la operación, mientras que otros dicen que lo está por presencia sustancial. Porque si los primeros hablaron del lugar extrínseco, y los *segundos* del donde intrínseco, sin duda que dicen cosas diversas, pero no contrarias, a no ser en un puro debate de palabras. Mas si los que opinan del primer modo pretenden negar el donde intrínseco de los ángeles, o constituirlo como necesariamente dependiente de una operación actual sobre el cuerpo, en ese caso se tratará de una diferencia en la solución real, no pudiendo en ese sentido aprobar tal sentencia en modo alguno. Y de manera semejante, si los autores de la segunda sentencia de tal manera constituyen el *donde* intrínseco en los ángeles que éste sea razón suficiente por la que se pueda decir que el ángel está en otra cosa como en un lugar, en ese sentido no aprobamos tal sentencia. Así, pues, distinguiendo entre el *donde* propio y el lugar extrínseco, son, como pienso, fácilmente compaginables las expresiones y se comprende el problema mismo.

existens alicubi, ubi nullum est corpus, nec etiam existens ubi est corpus, seu simul cum corpore in quo nihil operatur, dicetur esse in loco in dicto rigore et in proprietate, quia, cum priori modo existit, nulla est res extrinseca quae possit esse locus illius; cum vero existit posteriori modo, quamvis res extrinseca adsit, tamen est mere concomitanter et sine ulla habitudine inter angelum et ipsam, quae possit fundare aut propriam aut proportionalem denominationem loci, et ideo tunc extrinsecum corpus non potest habere rationem loci angelici, ut diximus, quo secluso non relinquitur alius locus extrinsecus in quo tunc angelus esse possit. Quamquam nostro modo loquendi, quia res spirituales comparantur ad corporeas ut actus et formae, ideo quandocumque sunt praesentes corporibus, dicuntur esse in illis, ut cum dicimus angelos esse in caelo empyreo, ubi illud *esse in* non dicit formalem habitudinem loci, sed dicit praesentiam in tali spatio reali et corporeo, quod respectu angeli comparatur tamquam potentiale quid.

26. Et iuxta hanc interpretationem non est magna diversitas inter opiniones theologorum de loco angelorum, quibusdam dicentibus angelum esse in loco per operationem; aliis vero, per substantialem praesentiam. Nam si priores locuti sunt de loco extrinseco, posteriores vero de intrinseco *ubi*, dicunt quidem diversa, non tamen contraria, nisi fortasse in verborum contentione. Si vero qui priori modo opinantur negare intendunt intrinsecum *ubi* angelorum, vel illud constituere necessario dependens ab actuali operatione in corpus, sic erit dissensio in re, et in eo sensu nullo modo probare possumus illam sententiam. Et similiter, si auctores posterioris sententiae ita constituunt *ubi* intrinsecum in angelis, ut illud sit sufficiens ratio ob quam dici possit angelus esse in alio tamquam in loco, sic non probamus illam sententiam. Distinguendo igitur inter proprium *ubi* et locum extrinsecum, facile, ut existimo, et res ipsa intelligitur, et locutiones accommodantur.

Se responde a los fundamentos de las otras opiniones

27. *Al primero.*—Al primer fundamento de la sentencia primera propuesto en la sección precedente se le niega lo que da por supuesto, concretamente que el *donde* en cuanto tal se funde intrínsecamente en la cantidad de masa; pues pensamos que el *donde* es algo más universal que lo es la cantidad, ya que, además del *donde* corpóreo y circunscriptivo, se da un *donde* espiritual y definitivo que no necesita de la cantidad. Y cuando se objeta que estar en alguna parte es lo mismo que llenar o constituir un espacio real, se responde que, si con el nombre de espacio real se entiende el que tiene actualmente dimensiones reales y cuantitativas, en ese caso el constituir o llenar un espacio no es de razón del *donde* en cuanto tal, sino únicamente del *donde* circunscriptivo o cuantitativo. Y, sin duda, éste es el sentido propio de la expresión *espacio real,* ya que con el nombre de espacio nosotros entendemos la distancia que incluye dimensiones cuantitativas; por eso, cuando añadimos *real,* no significamos otra cosa sino que tal espacio está lleno con una propia cantidad de masa. Pero si hacemos un uso más amplio del nombre de espacio en orden a nuestro modo de concebir, entonces llenar un espacio puede entenderse cuantitativa y sustancial o presencialmente, lo cual no es más que estar presente allí donde lo está el cuerpo, o donde entendemos que puede estar el cuerpo. Y por esta razón explicamos este *donde* por orden al espacio imaginario, no porque tal espacio sea algo, sino porque nosotros necesitamos de ese modo de concebir para explicar estos modos de las cosas y las relaciones o referencias que de ello resultan entre las cosas que están en algún lugar. Es lo mismo que dijimos antes, cuando al tratar de la duración hicimos uso frecuente del concepto del tiempo y de la sucesión imaginaria, por no sernos posible explicar de otra manera la razón de la duración, ni la relación de anterior y posterior de una cosa respecto de otra, aunque la sucesión imaginaria misma no sea nada en la realidad.

28. Por eso, al segundo argumento, que se refiere al sitio, le negamos que de ello se derive el que sea aplicable en una cosa espiritual, porque ni el sitio y el *donde* son absolutamente lo mismo, ni el sitio expresa el modo de cualquier *donde,* sino el del corpóreo, según vamos a explicar en la disputación siguiente. Y por lo

Satisfit fundamentis aliarum opinionum

27. *Primo.*— Ad primum fundamentum primae sententiae in praecedenti sectione positum, negatur assumptum, nimirum, *ubi* ut sic intrinsece fundari in quantitate molis; existimamus enim universalius quid esse *ubi* quam sit quantitas, nam praeter *ubi* corporeum et circumscriptivum, datur *ubi* spirituale et definitivum quod non indiget quantitate. Cum vero obiicitur esse alicubi idem esse quod replere vel constituere spatium reale, respondetur, si nomine spatii realis intelligatur quod actu habet dimensiones reales et quantitativas, sic constituere vel replere spatium non esse de ratione *ubi* ut sic, sed solius *ubi* circumscriptivi seu quantitativi. Et haec sine dubio est proprietas illius vocis *spatii realis,* nam nomine spatii nos intelligimus distantiam includentem dimensiones quantitativas; unde cum addimus *reale,* nil aliud significamus quam quod tale spatium propria quantitate molis repletum sit. Si autem nomine spatii latius utamur in ordine ad nostrum modum concipiendi, sic replere spatium esse potest et quantitative et substantialiter seu praesentialiter, quod nihil aliud est quam ibi adesse ubi corpus adest, vel ubi intelligimus posse adesse corpus. Et hac ratione explicamus hoc *ubi* per ordinem ad spatium imaginarium, non quia tale spatium aliquid sit, sed quia nos illo modo concipiendi indigemus ad explicandum hos modos rerum et relationes vel habitudines inde resultantes inter res alicubi existentes. Sicut supra tractantes de duratione saepe usi sumus conceptione temporis vel successionis imaginariae, quia non possumus aliter explicare rationem durationis, nec habitudinem prioris et posterioris unius ad aliud, quamvis ipsa imaginaria successio in re nihil sit.

28. Unde ad secundum argumentum, quod ad situm attinet, negamus inde sequi quod habeat locum in re spirituali, quia nec situs et *ubi* sunt omnino idem, nec situs dicit modum cuiuscumque *ubi,* sed corpo-

que se refiere a la distancia, hay que decir también que este nombre de distancia puede ser equívoco, ya que en la distancia local, y es la única a que nos referimos, concurren muchas cosas. En primer lugar, los extremos que se dicen estar distantes; luego, el intervalo que hay entre tales extremos, por razón del cual se dice que están distantes; tercero, la relación de distancia que creemos que resulta en los extremos mismos. Por consiguiente, se puede llamar real a una distancia, o por ser reales todas estas cosas, o, al menos, por ser reales los extremos, aunque entre ellos no se interponga ninguna cosa real. Por ejemplo, las paredes de esta clase distan entre sí tanto, por tener unos *donde* tales, que entre ellos se interpone esa longitud real determinada; sin embargo, si Dios quitase el aire intermedio y dejase el espacio vacío, las paredes distarían realmente entre sí de igual manera verdadera y objetivamente; e incluso, según pienso, conservarían la misma relación de distancia, ya que ésta no se funda en el medio real interpuesto, sino en los propios extremos reales en cuanto tienen unos *donde* determinados, y a éstos tiene por término. Y aunque esta distancia real no consista esencial y formalmente en una cantidad real actualmente interpuesta, no obstante la exige necesariamente en acto o en potencia; pues hay tanta distancia precisamente porque entre tales extremos hay o puede haber esa dimensión cuantitativa, sin que nosotros podamos concebirla o medirla de otra manera.

29. Así, pues, cuando en dicho argumento se infiere que puede haber distancia entre realidades espirituales consideradas en sí mismas, la expresión *en sí mismas* puede entenderse de varios modos: primero, que signifique que una sustancia espiritual en cuanto tal puede ser el extremo de una distancia real y poseer en sí el fundamento de la misma y, en consecuencia, también la relación, si tiene un extremo que le pueda servir de término; y respecto de todas estas cosas, concedo que la sustancia espiritual pueda ser capaz de distancia, ya respecto de un cuerpo, ya respecto de una sustancia espiritual, como diré en seguida. Además, la expresión *en sí misma* puede recaer también sobre la distancia, en cuanto significa el mismo intervalo que hay entre los extremos que distan, de tal manera que el sentido sea que la misma sustancia espiritual constituye por sí misma y que viene como a causar formalmente ese intervalo; y esto ha de negarse, porque ni se sigue

rei, ut sequenti disputatione explicaturi sumus. Quod vero attinet ad distantiam, dicendum est hoc etiam nomen distantiae posse esse aequivocum, nam in locali distantia, de qua sola est sermo, multa concurrunt. Primum, extrema quae distare dicuntur; deinde illud intervallum quod est inter talia extrema, ratione cuius distare dicuntur; tertium, relatio distantiae quae in ipsis extremis resultare creditur. Potest ergo distantia dici realis, vel quia haec omnia sunt realia, vel saltem quia extrema realia sunt, etiamsi inter ea nulla vera res interposita sit. Ut latera huius aulae tantum inter se distant, quia talia *ubi* habent, inter quae tanta longitudo realis quantitatis interponitur; tamen si Deus auferret aerem interiectum et spatium vacuum relinqueret, revera aeque illa latera inter se distarent vere ac realiter; immo etiam, ut opinor, eamdem relationem distantiae retinerent, quia haec non fundatur in reali medio interiecto, sed in ipsis extremis realibus ut habentibus talia *ubi*, et ad eadem terminatur. Quamquam vero haec distantia realis per se ac formaliter non consistat in reali quantitate interiecta actu, necessario tamen illam postulat in actu vel potentia; ideo enim tanta est distantia, quia tanta dimensio quantitatis est vel esse potest inter talia extrema neque aliter a nobis concipi aut mensurari potest.

29. Cum igitur in illo argumento infertur posse esse distantiam inter res spirituales secundum se, variis modis accipi potest illa particula *secundum se:* primo, ut significet substantiam spiritualem ut sic posse esse extremum distantiae realis et habere in se fundamentum eius, et consequenter etiam relationem, si habeat extremum ad quod possit terminari; et quoad haec omnia concedo substantiam spiritualem esse capacem distantiae, vel a corpore, vel a substantia spirituali, ut statim dicam. Deinde potest illa particula *secundum se* cadere supra distantiam, prout significat ipsum intervallum quod est inter extrema quae distant, ita ut sensus sit substantiam ipsam spiritualem per seipsam constituere et quasi formaliter causare illud in-

de lo dicho ni en rigor es verdad. Porque, aunque el ángel pueda tener su *donde* intrínseco en esa distancia, sin embargo, él no es la causa de que esa distancia tenga amplitud o extensión, sino que ésta, si es real, se produce siempre debido a la cantidad; si, por el contrario, no es real, no exige nunca causa real actual, sino aptitudinal, ya que tal distancia ni se da, ni puede comprenderse más que en cuanto puede estar llena por una cantidad de masa. Por eso puede entenderse en otro sentido el que entre los ángeles considerados en sí mismos, es decir, entre las solas sustancias angélicas se puede dar distancia, aunque no se dé ninguna cantidad real en las cosas mismas; y este sentido creemos que es verdadero, puesto que para ello basta el espacio imaginario, al que nosotros concebimos como apto para ser llenado por una cantidad. En efecto, dos ángeles pueden tener dos *donde*, por razón de los cuales funden una relación de distancia entre sí, puesto que pueden encontrarse en tal situación que sea posible interponer entre ellos un cuerpo de determinadas dimensiones sin mutación por su parte, lo cual basta para la distancia, por más que de hecho tal cuerpo no esté interpuesto. El ejemplo es claro en la distancia de duración, ya que, prescindiendo de todo tiempo o sucesión real, un ángel puede ser anterior o posterior a otro en duración, y así, aunque en ellos o entre ellos no haya extensión real de tiempo, sin embargo, pueden estar distantes entre sí en duración, si Dios crea al uno ntes que al otro. Y esta distancia nosotros no la concebimos más que por orden a la sucesión imaginaria y al tiempo real que podría intermediar entre esas dos creaciones de ángeles. Del mismo modo, pues, hay que filosofar sobre la distancia local; en efecto, ésta, por motivo similar, no exige siempre la extensión cuantitativa en las cosas que se dicen estar distantes, ni la exige tampoco en el intervalo que media, aunque nosotros no podamos entenderla sin orden a la cantidad o a la capacidad de ella.

30. *Refutación del tercer fundamento.*—Por eso al tercer argumento hay que negarle el antecedente; en efecto, ya se demostró que, aunque los ángeles fuesen creados con anterioridad al mundo corpóreo, cada uno tendría su *donde* propio o intrínseco. También concedo que tendrían entre sí distancia o proximidad local, ya que éstas se fundan en el *donde* intrínseco, aunque falte el lugar extrínseco.

tervallum; et hoc negandum est, quia nec sequitur ex dictis, nec est in rigore verum. Nam, licet angelus habere possit suum intrinsecum *ubi* in illa distantia, tamen ipse non est causa quod illa distantia habeat latitudinem vel extensionem, sed haec, si realis sit, semper fit per quantitatem; si vero non sit realis, nullam realem causam requirit in actu, sed aptitudine, quia talis distantia nec esse nec intelligi potest nisi quatenus quantitate molis repleri potest. Unde alius sensus esse potest inter angelos secundum se, id est, inter solas substantias angelicas posse esse distantiam, etiamsi nulla realis quantitas sit in rerum natura; et hunc sensum verum esse credimus, quia ad hoc sufficit spatium imaginarium, quod nos concipimus ut aptum repleri quantitate. Possunt enim duo angeli habere duo *ubi*, ratione quorum fundent inter se relationem distantiae, quia possunt ita se habere ut inter eos possit tantum corpus interponi sine eorum mutatione, quod satis est ad distantiam, etiamsi de facto tale corpus interpositum non sit. Exemplum est manifestum in distantia durationis, nam, secluso omni tempore vel successione reali, potest unus angelus esse prior vel posterior alio duratione, et ita quamvis in eis aut inter eos non sit realis extensio temporis, nihilominus possunt inter se duratione distare, si Deus prius unum creet quam alium; quae distantia a nobis non concipitur nisi per ordinem ad successionem imaginariam et ad tempus reale quod posset inter illas duas creationes angelorum intercedere. Ad eumdem ergo modum philosophandum est de distantia locali; haec enim ob similem causam non semper requirit quantitativam extensionem in rebus quae distare dicuntur, neque etiam in medio intervallo, quamvis sine ordine ad illam seu capacitatem eius non possit illa distantia intelligi a nobis.

30. *Tertium fundamentum dissolvitur.*—Unde ad tertium argumentum negandum est antecedens; iam enim ostensum est quod, licet angeli crearentur ante mundum corporeum, haberet unusquisque suum proprium et intrinsecum *ubi.* Concedo etiam habituros fuisse inter se distantiam vel propinquitatem localem, haec enim in intrinseco *ubi*

Esto es evidente en los cuerpos; en efecto, Dios podría crear otro mundo cuya última esfera distase de la última esfera de este mundo cien estadios o mil, o lo que Dios quisiese, según se demostró antes al tratar la inmensidad de Dios. Esta misma razón vale para las sustancias espirituales en cuanto a esto, ya que para la distancia basta con que haya intervalo entre los extremos reales, intervalo que podría llenarse con una determinada extensión de cantidad; y el que tales extremos sean extensos, o indivisibles, o incorpóreos, poco tiene que ver, puesto que no son ellos los que causan la distancia, sino que están en los términos de esa misma distancia. Y lo explico así: si un ángel estuviese en el cielo empíreo de este mundo, y otro estuviese en el último cielo de otro mundo, en realidad distarían entre sí de igual manera que los mismos cielos, ya que estarían definidos por los lugares de éstos, como doy por supuesto; luego, si Dios aniquilase ambos mundos corpóreos y conservase esos ángeles sin mutación intrínseca, todavía estarían distantes entre sí, puesto que retendrían el mismo fundamento de distancia; luego, por el mismo motivo, aunque fuesen creados antes que el mundo corpóreo, hubiesen podido ser creados sustancialmente distantes. Y la razón *a priori* consiste en que ninguno de ellos es inmenso, sino que cada uno tiene un *donde* determinado que puede estar fuera del *donde* de otros. Mas, por no determinar en virtud de su naturaleza este o aquel *donde* en particular y por no excluirse tampoco del mismo espacio, como sucede con los cuerpos, por eso podrían también ser creados próximos o en íntima presencia sustancial, según la voluntad del creador.

31. *Si tienen cabida en los ángeles el estar arriba y abajo y otras diferencias semejantes.*—Y lo que se añadía en dicho argumento sobre las diferencias de estar arriba o abajo no nos hace inferir que éstas tengan lugar en los ángeles, si se prescinde de los cuerpos, porque no están tomadas de la razón precisiva del *donde*, sino que propiamente se toman de las partes heterogéneas del hombre o del animal y de los sitios o peculiares virtudes operativas de las mismas, siendo desde ellas aplicadas por metáfora a todo este universo o cielo y a sus diversas partes. Y a las otras cosas se les atribuyen en cuanto están juntamente con esas partes del mundo o con los sitios de ellas, y así de los bienaventurados se dice que están arriba y

fundantur, etiamsi desit extrinsecus locus. Quod patet in corporibus; posset enim Deus creare alium mundum cuius ultima sphaera distaret ab ultima sphaera huius mundi per centum aut mille stadia, aut quantum Deus vellet, ut in superioribus ostensum est, tractando de Dei immensitate. Eadem est autem ratio quoad hoc de substantiis spiritualibus, nam ad distantiam satis est quod inter extrema realia sit intervallum, quod posset tanta extensione quantitatis repleri; quod autem illa extrema sint extensa, aut indivisibilia, vel incorporea, parum refert, quia illa non causant distantiam, sed sunt in terminis ipsius distantiae. Quod ita declaratur, nam si unus angelus esset in caelo empyreo huius mundi, et alius in ultimo caelo alterius mundi, revera inter se distarent aeque ac ipsi caeli, quia definirentur locis illorum, ut suppono; ergo, si Deus annihilaret utrumque mundum corporeum et conservaret illos angelos intrinsece immutatos, adhuc inter se distarent, quia retinerent idem fundamentum distantiae; ergo eadem ratione, licet crearentur ante mundum corporeum, potuissent creari distantes substantialiter. Et ratio a priori est quia nullus eorum est immensus, sed unusquisque habet definitum *ubi* quod esse potest extra *ubi* alterius. Quia vero neque ex natura sua determinant in particulari hoc aut illud *ubi* neque etiam se excludunt ab eodem spatio, sicut corpora, ideo etiam possent creari propinqui vel intime sibi praesentes substantialiter, pro voluntate creatoris.

31. *Sursum et deorsum et aliae huiusmodi differentiae an habeant locum in angelis.*— Quod vero in illo argumento addebatur de differentiis sursum vel deorsum, non sequitur eas habere locum in angelis, seclusis corporibus, quia non sumuntur ex praecisa ratione *ubi*, sed proprie ex partibus heterogeneis hominis seu animalis et sitibus ac peculiaribus virtutibus operativis earum, et inde per metaphoram applicatae sunt ad totum hoc universum seu caelum et ad diversas partes eius. Aliis vero rebus tribuuntur in quantum sunt simul cum illis partibus mundi vel in sitibus earum, et sic beati di-

de los condenados que están abajo; en consecuencia, prescindiendo de los cuerpos y del orden de las partes de este mundo, esa denominación no podría ser atribuida a los espíritus. Del mismo modo que tampoco, si Dios crease dos mundos distantes entre sí, ninguno de ellos estaría arriba o abajo.

La sustancia incorpórea no tiene siempre necesariamente un donde *adecuado*

32. Respecto de la confirmación de ese argumento, en la que se pregunta si, prescindiendo de los cuerpos, el ángel que está en un lugar estaría todo en todo y todo en cualquier parte, o cómo estaría, debe advertirse que, aunque el ángel según la dignidad y perfección de su naturaleza tenga determinada para sí una cierta esfera, a la que pueda manifestar su presencia sustancial, sin embargo, no siempre está presente en toda ella por necesidad natural, sino que puede estar presente en un lugar cada vez menor y hasta en un punto, como enseñan los teólogos con bastante frecuencia, de acuerdo con Santo Tomás, I, q. 52, a. 1, y en *In II*, dist. 2, donde lo expone ampliamente Gregorio, q. 2, y Mayor, q. 4, y Buenaventura y otros. Parece que sólo Escoto plantea dudas en esto, aunque acaba llegando a la misma sentencia, que es la que defiende también Ockham, *Quodl. I*, q. 4. Algunos modernos disienten también de esa opinión, al afirmar que el ángel tiene siempre por necesidad un *donde* adecuado o una presencia adecuada de su sustancia. Y se fundan bien sea en que Dios tiene siempre y necesariamente esta presencia de su sustancia, bien sea en que esta presencia le conviene al ángel por razón de su perfección; ahora bien, posee necesariamente siempre esa perfección; luego posee esa presencia.

33. *Por qué Dios tiene necesariamente una presencia adecuada, y no la tiene el ángel.—Por qué el cuerpo manifiesta necesariamente toda su presencia.*— Mas estos argumentos son de poco peso. Porque es muy distinto el caso de Dios, ya sea porque es inmutable, ya también porque su presencia no se distingue realmente en ningún modo de su sustancia; en el ángel, por el contrario, sucede lo opuesto respecto de ambas cosas. Y por eso tampoco se infiere legítimamente la necesidad actual de la presencia adecuada a partir de la necesidad de una perfección natural, ya que estas dos cosas se distinguen realmente en el ángel; y aun-

cuntur esse sursum, damnati vero deorsum. Quapropter, seclusis corporibus et ordine partium huius mundi, non posset illa denominatio spiritibus attribui. Sicut etiam, si Deus crearet duos mundos inter se distantes, neuter esset sursum aut deorsum.

Substantia incorporea non semper et ex necessitate habet adaequatum ubi

32. Circa confirmationem illius argumenti, in qua quaeritur an, seclusis corporibus, angelus alicubi existens esset totus in toto et totus in qualibet parte, vel quomodo esset, advertendum est quod, licet angelus iuxta dignitatem et perfectionem suae naturae determinet sibi certam sphaeram, cui exhibere potest suam praesentiam substantialem, non tamen toti illi semper adest ex necessitate naturali, sed potest esse in minori et minori atque etiam in puncto, ut frequentius docent theologi, cum D. Thoma, I, q. 52, a. 1, et In II, dist. 2, ubi late Greg., q. 2, et Maior, q. 4, Bonav., et alii. Solus Scotus videtur hoc in dubium revocare, tandem vero in eamdem descendit sententiam, quam etiam tenet Ocham, Quodl. I, q. 4. A qua nonnulli moderni dissentiunt, dicentes angelum ex necessitate habere semper adaequatum *ubi*, seu adaequatam praesentiam suae substantiae. Fundantur, tum quia Deus semper ac necessario habet huiusmodi praesentiam substantiae suae; tum etiam quia haec praesentia convenit angelo ratione suae perfectionis; sed necessario semper habet tantam perfectionem; ergo tantam praesentiam.

33. *Deus cur necessario habeat adaequatam praesentiam, non angelus.— Quare corpus necessario exhibeat totam suam praesentiam.*— Sed haec argumenta levia sunt. Est enim longe diversa ratio de Deo, tum quia immutabilis est, tum etiam quia praesentia eius nullo modo distinguitur in re a substantia eius; utrumque autem secus in angelo. Et propterea etiam non recte colligitur necessitas actualis praesentiae adaequatae ex necessitate naturalis perfectionis, quia haec duo distinguuntur ex natura rei in angelo;

que la presencia se sigue como consecuencia de una perfección natural, sin embargo, esto no acaece por una dimanación natural al modo de una pasión propia, sino por la aplicación libre de la voluntad o de la virtud motriz, o según la voluntad del creador, si nos referimos al prmer *donde* creado conjuntamente con el ángel; luego en esto se da diferencia entre el cuerpo y el espíritu; ya que el cuerpo afectado por una cantidad determinada posee necesariamente—por necesidad natural—el *donde* y ocupa un espacio adecuado a su cantidad, mientras que en el ángel no acaece así. Y la razón de la diversidad consiste en que el *donde* y la ocupación del espacio proviene en el cuerpo de la natural repugnancia que tienen entre sí las partes de la cantidad respecto de un mismo espacio; en cambio, el que una sustancia espiritual finita esté presente en un espacio extenso no proviene de alguna necesidad que le sea intrínseca, siéndole, en consecuencia, voluntaria dentro de los términos que le son posibles según su perfección. En esto hay que tener en cuenta la diferencia entre el alma racional y las sustancias angélicas, ya que aquélla, por ser verdadera forma del cuerpo, no es creada naturalmente más que en el cuerpo y con unión al cuerpo, y, en consecuencia, siempre es creada con presencia proporcionada y adecuada al cuerpo en que es creada y, mientras está unida al cuerpo, tiene en virtud de esa misma necesidad natural una presencia adecuada con su cuerpo; mas después de ser separada del cuerpo tiene en esto la misma indiferencia que las otras sustancias angélicas, las cuales, por no ser formas de cuerpos, no están determinadas por su naturaleza intrínseca a manifestar su presencia en alguna extensión determinada.

34. Con este ejemplo puede corroborarse la opinión común, puesto que el alma racional no tiene siempre una presencia que le sea adecuada de modo absoluto; porque, cuando está en un cuerpo pequeño, no tiene una presencia tan grande como la que tiene en un cuerpo de mayores dimensiones, ni en un cuerpo mutilado la tiene de igual manera que en uno íntegro. A no ser que alguno imagine por ventura—cosa que oí alguna vez afirmar a un teólogo—que, cuando a un hombre se le corta una mano, el alma no pierde la presencia en aquel espacio donde estaba la mano, aunque pierda la unión, sino que permanece parte en el cuerpo mutilado, parte fuera, presente en aquel aire, por ejemplo, que está contiguo

et quamvis praesentia consequatur ad perfectionem naturalem, non tamen naturali dimanatione ad modum propriae passionis, sed per applicationem liberam voluntatis seu virtutis motivae, vel pro voluntate creatoris, si loquamur de primo *ubi* concreato cum angelo. Est ergo in hoc differentia inter corpus et spiritum, quod corpus affectum determinata quantitate, necessario (necessitate naturali) habet *ubi* et occupat spatium adaequatum suae quantitati, angelus vero minime. Et ratio discriminis est quia in corpore *ubi* et occupatio spatii provenit ex naturali repugnantia quam partes quantitatis habent inter se respectu eiusdem spatii; at vero quod substantia spiritualis finita sit praesens spatio extenso non provenit ex aliqua necessitate sibi intrinseca, et ideo est illi voluntaria intra terminum sibi possibilem iuxta perfectionem suam. In quo est notanda differentia inter rationalem animam et substantias angelicas, quod illa, quia est vera forma corporis, naturaliter non creatur nisi in corpore et cum unione ad corpus, et ideo semper creatur cum praesentia proportionata et adaequata illi corpori in quo creatur, et quamdiu est unita corpori, eadem necessitate naturali habet praesentiam suo corpori adaequatam; postquam vero separatur a corpore, habet in hoc eamdem indifferentiam quam aliae substantiae angelicae, quae, cum non sint formae corporum, ex intrinseca natura sua non determinantur ut in aliqua certa extensione suam praesentiam exhibeant.

34. Ex hoc vero exemplo potest confirmari communis sententia, nam rationalis anima non semper habet praesentiam sibi adaequatam simpliciter; nam, quando est in corpore parvo, non habet tantam praesentiam quantam in magno, neque in corpore mutilo, sicut in integro. Nisi quis fortasse fingat (quod aliquando virum theologum asserentem audivi), quando homini abscinditur manus, non amittere animam praesentiam ad illud spatium in quo erat manus, etiamsi amittat unionem, sed manere partim in corpore mutilo, partim extra, praesens illi aeri, verbi gratia, qui est contiguus brachio. Quod

al brazo. Pero, hasta qué punto resulte esto absurdo, es cosa bastante evidente; de lo contrario, habría que decir con igual razón que el alma de un niño en el instante de su concepción no está sólo en su cuerpecito, sino que viene a estar como difundida alrededor por un espacio tan grande cuanto es el que podría ocupar un cuerpo en sus máximas dimensiones, el cual puede ser informado por esa alma en concreto, ya que una presencia de tales dimensiones es absolutamente adecuada a dicha alma; y de esta suerte sucedería que el alma, aunque en su totalidad fuera creada como informante, sin embargo, no estaría totalmente dentro del cuerpo, puesto que estaría presente simultáneamente a muchos cuerpos que informaría, lo cual es totalmente absurdo y muy poco acorde con la sana doctrina. Si, pues, la sustancia del alma no determina necesariamente toda la presencialidad que puede tener, siendo así que se encuentra en mayor proximidad a los cuerpos, tampoco los ángeles la determinarán.

35. *Cómo está en un lugar el ángel creado fuera de los cuerpos.*—Así, pues, cuando en esa confirmación se pregunta cómo estaría en un lugar el ángel, si Dios lo crease fuera del cuerpo, hay que responder que esto sucedería del modo que quisiera hacerlo el creador, ya que en ese caso el *donde* lo tendría por creación, y en virtud de su naturaleza no tendría determinado el modo o la extensión necesaria de su *donde*. Por eso la determinación hay que tomarla de la eficiencia del creador para el instante primero de la creación, porque después podría sufrir mutaciones según la voluntad del ángel, creyendo que en esto existe la misma razón respecto de un ángel creado fuera de todos los cuerpos, o del creado dentro de ellos.

36. Y cuando se objeta que el ángel en ese caso no podría estar todo en el todo y todo en cada una de las partes, porque entonces no habría todo ni parte, en primer lugar se responde que hay equivocidad en la expresión *estar en*, porque, aunque cuando hablamos de los ángeles por comparación a los cuerpos, expresamos relación a un todo real y a sus partes, sin embargo, cuando nos referimos a un ángel que está en alguna parte sin cuerpos, no se indica relación al cuerpo, sino un modo tal de existir en el ángel mismo, que por razón de él, sin mutación alguna por su parte, puede estar presente todo a todo un cuerpo y a cualquier parte de él, si es que estuviese allí, de tal manera que ese modo está actualmente

quam sit absurdum, satis per se constat; alias pari ratione dicendum esset animam pueri in instanti conceptionis non esse tantum in corpusculo eius, sed esse quasi circumfusam per tantum spatium, quantum occupare posset maximum corpus, quod a tali anima potest informari, quia tanta praesentia est absolute adaequata tali animae; atque ita fieret ut anima, licet crearetur tota informans, non tamen totaliter intra corpus, quia simul esset praesens multis corporibus quae non informaret, quod absurdissimum est et parum consentaneum sanae doctrinae. Si ergo substantia animae non necessario determinat totam praesentialitatem quam habere potest, cum magis accedat ad corpora, neque angeli illam determinabunt.

35. *Angelus creatus extra corpora, quomodo est alicubi.*— Cum ergo in illa confirmatione inquiritur quomodo esset angelus alicubi, si Deus illum crearet extra corpus, respondendum est ita fore sicut creator vellet illum constituere, quia tunc haberet *ubi* per concreationem, et non determinaret ex natura sua modum seu extensionem necessariam sui *ubi*. Et ideo determinatio sumenda est ex efficientia creatoris pro instanti primo creationis, nam postea posset mutari pro voluntate angeli, in quo eamdem rationem esse censemus de angelo creato extra omnia corpora, vel intra illa.

36. Cum vero obiicitur quod angelus tunc non posset esse totus in toto et tous in qualibet parte, quia tunc non esset totum aut pars, respondetur primum esse aequivocationem in illo verbo *esse in*, nam licet, quando loquimur de angelis per comparationem ad corpora, dicat habitudinem ad totum reale et ad partes eius, tamen cum loquimur de angelo alicubi existente sine corporibus, non indicat relationem ad corpus, sed talem modum existendi in ipso angelo, ratione cuius sine ulla sui mutatione potest esse praesens totus toti corpori et cuilibet parti eius, si ibi adesset, ita ut ille modus actu sit in angelo, habitudo autem quae significatur per

en el ángel, mientras que la relación que se significa por *estar en todo*, etc., no es actual, sino aptitudinal. Y por eso el *estar en* suele explicarse por orden al espacio imaginario, ya que en ese caso el ángel estaría todo en algún espacio y todo en cualquiera de sus partes, cosa que explicamos antes con más amplitud al tratar de la inmensidad de Dios. En segundo lugar se dice que, aunque en la sustancia del ángel no haya todo ni parte, y que entonces tampoco la habría en un cuerpo estando presente el ángel, ya que damos por supuesto que no hay cuerpo ninguno, en el *donde* mismo del ángel hay todo y parte, porque tiene realmente alguna extensión, no debido al sujeto, sino de por sí y, según nuestro modo de concebir, debido a su relación al espacio, según se explicó antes al tratar de la inmensidad. Por consiguiente, en ese caso puede decirse que el ángel está en el todo y en cualquiera de las partes respecto de su *donde*, y que toda su sustancia está en todo el *donde* y que toda está en cualquiera parte de éste. En tercer lugar, Dios, si quisiese, hubiera podido entonces crear un ángel en un punto, no en un punto real, ya que suponemos que no hay ninguno, sino, según nuestro modo de concebir, de acuerdo con una especie de relación a él, a saber, porque en el mismo espacio imaginario concebimos no sólo las dimensiones de la cantidad, sino los puntos; y por eso, aun cuando el ángel no exija necesariamente por sí mismo la extensión ni la exija tampoco en su presencia, sería posible que fuese creado con un *donde* indivisible, bien en un cuerpo, bien fuera de él.

37. *En Dios no hay* donde *predicamental.*—A lo último, que se refiere a la materia del *donde* de Dios mismo, por coincidir con la materia de la inmensidad que se trató más arriba ampliamente, aquí sólo queda añadir que el *donde* predicamental no tiene cabida en Dios, porque el *donde* predicamental es un accidente y un modo realmente distinto de la sustancia; como resultado de ello, un *donde* tal es siempre finito y limitado. En cambio, la presencia de Dios, que es su inmensidad, es infinita y no es un modo, sino que es formalmente la misma sustancia de Dios; en consecuencia, ni es accidente ni en Dios es mudable de modo alguno. Refiriéndonos, pues, a este *donde*, hay que negar la consecuencia del argumento. Si, por el contrario, se tratase de la presencia sustancial, haciendo abstracción del modo accidental, en ese caso es verdad que en esto se guarda la pro-

esse in toto, etc., non sit actualis, sed aptitudinalis. Et ideo solet illud *esse in* per ordinem ad spatium imaginarium explicari, quia tunc angelus esset totus in aliquo spatio et totus in qualibet parte eius, quod supra latius explicuimus tractantes de immensitate Dei. Secundo dicitur quod, licet in substantia angeli non sit totum et pars neque etiam tunc esset in corpore praesente angelo, quia supponimus nullum esse, in ipso *ubi* angelico est totum et pars, quia revera habet aliquam extensionem non ex subiecto, sed ex se et nostro modo intelligendi ex ordine ad spatium, ut supra declaratum est tractando de immensitate. Tunc ergo dici potest angelus esse in toto et in qualibet parte respectu sui *ubi*, et tota substantia eius esse in toto *ubi*, et tota sub qualibet parte eius Tertio, potuisset tunc Deus, si vellet, creare angelum in puncto, non reali, quia supponimus nullum esse, sed nostro modo intelligendi secundum quamdam habitudinem ad illud, quia, nimirum, in ipso spatio imaginario concipimus et dimensiones quantitatis et puncta, et ideo cum angelus non necessario requirat extensionem secundum se, neque etiam in praesentia sua, posset cum indivisibili *ubi* creari, sive in corpore, sive extra illud.

37. *Ubi praedicamentale in Deo non est.*—Ad ultimum, quod attingit materiam de *ubi* ipsius Dei, quoniam coincidit cum materia de immensitate quae superius fuse est tractata, hic solum addendum est *ubi* praedicamentale non habere locum in Deo, quia *ubi* praedicamentale est accidens et modus ex natura rei distinctus a substantia; unde tale *ubi* semper est finitum et limitatum. Praesentia vero Dei, quae est eius immensitas, est infinita et non est modus, sed formaliter est ipsamet substantia Dei; unde neque est accidens, neque est ullo modo mutabilis in Deo. Loquendo ergo de hoc *ubi*, neganda est sequela argumenti. Si vero esset sermo de praesentia substantiali, abstrahendo a modo accidentali, sic verum est in hoc servari

porción de que, igual que una sustancia espiritual finita está en un lugar, aunque no haya cuerpos, así también la sustancia divina está por sí misma en todas partes, siempre que ese *en todas partes* no exprese relación real a un lugar extrínseco, sino la razón sola de existir de la sustancia divina, la cual es de por sí tan inmensa que sin mutación por su parte es apta para estar íntimamente en cualquier lugar. Y esto no lo niegan los escolásticos allí citados, sino que más bien se valen de esta misma distinción, aunque dejan entender que la expresión *en todas partes* indica propiamente el conjunto de todas las cosas en las que está Dios; y esto no se opone en nada a la verdad real que hemos explicado. Véase a San Anselmo en el *Monologio*, c. 22.

38. A las consecuencias que infiere dicha sentencia no es necesario responder, porque ya ha sido rebatido el fundamento del que han sido deducidas y se ha demostrado que las afirmaciones contrarias son verdaderas.

SECCION V

SI EL «DONDE» CONVIENE EXCLUSIVAMENTE A LAS SUSTANCIAS, O TAMBIÉN A LOS ACCIDENTES

1. *Motivo de duda.*—El motivo de duda puede consistir en que el *donde* conviene únicamente a las cosas a las que puede convenirles el movimiento local, por ser el *donde* un término del movimiento local; ahora bien, sólo las sustancias se mueven propiamente en sentido local, mientras que los accidentes se mueven sólo *per accidens*, por razón de las sustancias. Mas en contra está el que de los accidentes se dice con toda propiedad que están aquí o allí; y éstas son denominaciones derivadas del *donde*, y no son denominaciones extrínsecas, sino intrínsecas; luego.

Afirmación primera sobre el donde *de la cantidad*

2. *La cantidad tiene su* donde *propio distinto realmente del* donde *de la sustancia.*—En este problema, para comenzar por lo más claro, hay que sostener que la cantidad tiene su *donde* propio distinto en la realidad misma del *donde* de la sustancia. Nos dejó esta verdad clara el misterio de la Eucarista principal-

proportionem quod sicut substantia spiritualis finita est alicubi, etiamsi non sint corpora, ita substantia divina per seipsam est ubique, dummodo illud *ubique* non dicat habitudinem realem [1] ad extrinsecum locum, sed solam rationem existendi divinae substantiae, quae ex se ita est immensa, ut sine sui mutatione apta sit esse intime in quovis loco. Et hoc non negant scholastici ibi citati, sed potius hac ipsa distinctione utuntur, quamvis significent vocem *ubique* in proprietate indicare consortium rerum omnium in quibus Deus sit; quod nihil obstat veritati rei quam explicuimus. Vide Anselm., in Monolog., c. 22.

38. Ad illationes vero quas infert illa sententia, respondere non est necesse, quia iam destructum est fundamentum ex quo illae inferuntur et contrarias assertiones veras esse ostensum est.

SECTIO V

UTRUM "UBI" SOLIS SUBSTANTIIS CONVENIAT, VEL ETIAM ACCIDENTIBUS

1 *Ratio dubitandi.*—Ratio dubitandi esse potest quia *ubi* solis illis rebus convenit quibus motus localis convenire potest, cum *ubi* sit terminus motus localis; sed solae substantiae proprie localiter moventur, accidentia vero tantum per accidens, ratione substantiarum. In contrarium vero est quia accidentia propriissime dicuntur esse hic aut ibi; hae autem sunt denominationes sumptae ex *ubi*, et non extrinsecae, sed intrinsecae; ergo.

Prima assertio de ubi *quantitatis*

2. *Quantitas habet proprium* ubi *distinctum in re ab* ubi *substantiae.*— In hac re, ut a clarioribus initium sumamus, dicendum est quantitatem habere suum proprium *ubi* in re ipsa distinctum ab *ubi* substantiae.

[1] *Actualem*, en algunas ediciones. (N. de los EE.)

mente, en el que, una vez realizada la transustanciación, permanece la cantidad toda del pan conservando el mismo *donde* numérico que tenía antes de la consagración, siendo éste el *donde* propio de la cantidad, ya que por razón de él se dice que está allí la cantidad de la hostia consagrada; luego. Acaso se diga que este argumento sólo prueba que permanece el mismo *donde* de la sustancia del pan, *donde* que ciertamente afectaba antes a la sustancia misma mediante la cantidad, pero que luego afecta sólo a la cantidad; por tanto, no prueba que la cantidad tenga su *donde* propio distinto del *donde* de la sustancia. Mas en contra está el que primeramente el argumento propuesto nos lleva a concluir que el *donde* que permanece en la cantidad es realmente distinto de la sustancia, mientras que de la cantidad sólo se distingue modalmente. Lo primero es manifiesto, ya que después de la consagración no permanecen más que accidentes realmente distintos de la sustancia, según se dijo en otra parte. Además, porque la cantidad es una cosa distinta de la sustancia; luego si ese modo se identifica realmente con la cantidad y se distingue de ella sólo modalmente, es preciso que se distinga realmente de la sustancia. Finalmente, porque Dios podía también conservar la sustancia, una vez destruida la cantidad y la presencia o el *donde* de ésta; y esto es indicio suficiente de distinción real, que consiste concretamente en que dos cosas pueden separarse mutuamente y permanecer la una sin la otra respectivamente. De la misma manera que, por el contrario, es indicio suficiente de mera distinción modal entre la cantidad y ese *donde* el que tal *donde* no puede ser separado en modo alguno de la cantidad, de suerte que sea conservado en el ser sin ella. Por último, antes se demostró suficientemente que el *donde* en virtud de su naturaleza tiene el ser únicamente un modo de la realidad a la que afecta de manera primaria y a la que hace presente.

3. De aquí se colige además fácilmente que este *donde* de la cantidad es distinto del *donde* propio e intrínseco por el que es inmediatamente afectada la sustancia material en sí misma y por el que es hecha presente, incluso cuando está sometida a la cantidad. Y esto, en primer lugar, porque Dios podría separar de la sustancia la cantidad, corrompiendo la cantidad y conservando la sustancia en

Hanc veritatem nobis praecipue manifestavit Eucharistiae mysterium, in quo facta transubstantiatione manet tota quantitas panis, retinens idem numero *ubi* quod ante consecrationem habebat, et illud est *ubi* proprium quantitatis, nam ratione illius dicitur quantitas hostiae consecratae esse ibi; ergo. Dicetur fortasse hoc argumento solum probari manere ipsum *ubi* substantiae panis, quod antea quidem ipsam substantiam afficiebat media quantitate, postea vero afficit solam quantitatem; unde non probat quantitatem habere proprium *ubi* distinctum ab *ubi* substantiae. Sed contra, quia imprimis argumentum factum concludit illud *ubi* quod manet in quantitate esse realiter distinctum a substantia, a quantitate autem ipsa solum distingui modaliter. Primum patet, quia post consecrationem non manent nisi accidentia realiter distincta a substantia, ut alibi dictum est. Item, quia quantitas est res distincta a substantia; ergo si ille modus identificatur realiter quantitati solumque modaliter ab ea distinguitur, necesse est ut a substantia realiter distinguatur. Denique quia [1] posset etiam Deus servare substantiam destructa quantitate et praesentia seu *ubi* eius; hoc autem est signum sufficiens distinctionis realis, scilicet, quando duo possunt mutuo separari et invicem permanere unum sine alio. Ut, e converso, signum sufficiens solius distinctionis modalis inter quantitatem et illud *ubi* est quia tale *ubi* nullo modo potest a quantitate separari, ita ut sine illa conservetur in esse. Ac denique supra satis ostensum est *ubi* ex ratione sua habere quod sit modus tantum eius rei quam primo afficit et praesentem facit.

3. Ex quo ulterius facile ostendi potest hoc *ubi* quantitatis esse distinctum a proprio et intrinseco *ubi* quo substantia materialis in se immediate afficitur et fit praesens, etiam dum quantitati subest. Primo quidem, quia posset Deus quantitatem separare a substan-

[1] Falta este *quia* en algunas ediciones. (N. de los EE.)

absoluto inmutada localmente, punto que fue probado antes con amplitud al tratar de la cantidad, sin que pueda en ello imaginarse ninguna implicación de contradicción; luego en ese caso la sustancia retendría su modo propio e intrínseco de presencia, el cual no puede pertenecer más que al *donde;* en consecuencia, la sustancia podría por virtud divina sufrir mutación respecto de él y ser trasladada a otro lugar. Segundo, porque la sustancia no sólo está presente aquí por una denominación derivada de la cantidad o del modo de la cantidad, sino que es necesario que tenga una íntima presencia, la cual sea un modo intrínseco suyo, bien por la razón general de que la presencia es siempre un modo intrínseco de la cosa presente; bien asimismo porque entre la cantidad misma y su sustancia se da también una presencia y relación íntima y mutua, la cual tiene su fundamento en ambos extremos; y ese fundamento por parte de la sustancia no es su sola entidad, ya que en la realidad podría darse la entidad de la sustancia y darse la cantidad con el mismo *donde,* sin que de ahí se siguiera la relación, como es patente si, por ejemplo, Dios no cambiase en otra la sustancia del pan de la Eucaristía, sino que la trasladase a otro lugar, conservándola allí. Y la inhesión misma de la cantidad tampoco es el fundamento en cuestión, ya que esa presencia más bien antecede en orden de naturaleza a la inhesión, al menos por parte del sujeto, como explicaré en seguida; y, sobre todo, porque, suprimida la inhesión, Dios podría conservar esas dos entidades juntamente con su íntima presencia, igual que se dijo antes en casos similares.

4. Finalmente, hay otra razón consistente en que la sustancia tiene en absoluto prioridad en orden de naturaleza sobre la cantidad; luego en cuanto tal se la presupone para la cantidad, juntamente con todas las condiciones exigidas para causar materialmente en su género la cantidad misma; y una de las condiciones exigidas es el estar aquí y ahora, ya que del mismo modo que tiene que ser una cosa singular, así también debe tener las condiciones concretas y singulares del existir; luego la sustancia no recibe formalmente de la cantidad esta condición que consiste en estar aquí presente. Y se confirma y explica por lo dicho antes sobre el alma racional; en efecto, tiene su presencia sustancial en el cuerpo humano con la misma intimidad y proximidad respecto de la cantidad que la que

tia, corrumpendo quantitatem et conservando substantiam omnino immutatam localiter, quod supra late probatum est, cum de quantitate ageremus, neque in eo fingi potest ulla implicatio contradictionis; tunc ergo retineret substantia proprium et intrinsecum modum praesentiae, qui non potest nisi ad *ubi* pertinere; unde secundum illud posset illa substantia divina virtute mutari et in alium locum transferri. Secundo, quia substantia non solum est praesens hic per denominationem a quantitate vel a modo quantitatis, sed necesse est ut habeat intimam praesentiam, quae sit intrinsecus modus eius, tum ob generalem rationem quia praesentia semper est modus intrinsecus rei praesentis; tum etiam quia inter quantitatem ipsam et substantiam eius est etiam intima et mutua praesentia et relatio, quae in utroque extremo habet fundamentum; illud autem non est ex parte substantiae sola entitas eius, nam posset esse in rerum natura illa entitas substantiae, et quantitas cum eodem *ubi*, et non sequi inde relatio, ut patet, si Deus substantiam, verbi gratia, panis Eucharistiae non commutaret in aliam, sed transferret in alium locum et ibi conservaret. Neque etiam est tale fundamentum ipsa inhaesio quantitatis, quia potius illa praesentia ordine naturae antecedit inhaesionem, saltem ex parte subiecti, ut statim explicabo; et maxime quia ablata inhaesione posset Deus conservare illas duas entitates cum intima praesentia, sicut supra dictum est in similibus.

4. Denique est alia ratio, quia substantia est simpliciter prior ordine naturae quam quantitas; ergo ut sic supponitur quantitati cum omnibus conditionibus requisitis ad causandum materialiter in suo genere ipsam quantitatem; una autem ex conditionibus requisitis est esse hic et nunc, nam sicut debet esse res singularis, ita etiam debet habere conditiones existendi determinatas et singulares; hanc ergo conditionem, quae est esse hic praesentem, non accipit substantia a quantitate formaliter. Et confirmatur ac declaratur ex dictis supra de anima rationali; habet enim suam praesentiam substantialem in corpore humano aeque intimam et indistantem a quantitate ac ipsamet materia,

tiene la materia misma, pero no la tiene con una unión semejante, ya que el alma y la cantidad no se unen inmediatamente, del mismo modo que se unen la materia y la cantidad. Por eso el alma no recibe formalmente de la cantidad su presencia, sino que la recibe juntamente con ella. Además, entre la misma alma y la sustancia del cuerpo se da una presencia sustancial mutua, la cual, al menos formal y esencialmente, no proviene de la cantidad, ya que por potencia absoluta de Dios puede conservarse sin la cantidad; y esa presencia no es otra cosa que un *donde* propio de la sustancia; luego otro tanto se ha de pensar respecto de todas las sustancias corpóreas.

Respuesta a las objeciones

5. Se objetará: la sentencia común de todos es que la sustancia corpórea no está en ningún lugar más que mediante la cantidad; ahora bien, si cada una de ellas tiene su *donde* propio e intrínseco, la sustancia no está en un lugar por razón de la cantidad con más motivo que lo contrario; luego. Además, si la cantidad tiene su *donde* propio y lo comunica a la sustancia corpórea, ¿qué necesidad hay de multiplicar otro *donde* en esa misma sustancia? Por otra parte, en otro caso tantos como fuesen los accidentes realmente distintos, en el mismo número habría que multiplicar los *donde* en cada sustancia, cosa que resulta nueva y superflua.

6. *En qué sentido se dice que la sustancia material está en un lugar por razón de la cantidad.*—La respuesta es que la sustancia material está en un lugar principalmente por razón de la cantidad, si nos referimos propiamente al lugar extrínseco, por el que está contenida y circunscrita. En efecto, hay que advertir que, cuando se dice que la razón de estar en un lugar es la cantidad intrínseca del cuerpo mismo, no se trata de una razón formal que confiera a la cosa la denominación de existente en un lugar, pues ésta es más bien la superficie del cuerpo continente; puesto que igual que la razón formal de ser blanco es la blancura informante, así también la razón de estar en un lugar—que no es otra cosa que estar localizado—es el lugar mismo en cuanto actualmente localizante y continente. Luego en esa locución se trata de la razón formal que hay por parte del sujeto

non tamen cum simili unione, nam anima et quantitas non uniuntur immediate, sicut materia et quantitas. Unde non habet anima suam praesentiam formaliter a quantitate, sed simul cum illa. Rursus inter ipsam animam et substantiam corporis est mutua praesentia substantialis, quae formaliter saltem et essentialiter non est a quantitate; potest enim de absoluta potentia Dei sine quantitate conservari, illa autem praesentia nihil aliud est quam quoddam *ubi* proprium substantiae; ergo idem intelligendum est de omnibus substantiis corporeis.

Obiectionibus satisfit

5. Dices: communis omnium sententia est substantiam corpoream non esse in loco, nisi media quantitate; si autem unaquaeque earum habet suum proprium et intrinsecum *ubi*, non magis substantia est in loco ratione quantitatis, quam e contrario; ergo. Item si quantitas habet suum proprium *ubi* et illud communicat substantiae corporeae, quid necesse est aliud in ipsamet substantia multiplicari? Praeterea, alias quot essent accidentia in re distincta, tot essent multiplicanda *ubi* in unaquaque substantia, quod et novum videtur et supervacaneum.

6. *Qualiter dicatur substantia materialis esse in loco ratione quantitatis.*— Respondetur substantiam materialem imprimis esse in loco ratione quantitatis, loquendo proprie de loco extrinseco a quo continetur et circumscribitur. Est enim advertendum, cum dicitur rationem essendi in loco esse quantitatem intrinsecam ipsius corporis, non esse sermonem de ratione formali quae denominet rem existentem in loco, haec enim est potius superficies corporis continentis; nam sicut ratio formalis essendi album est albedo informans, ita ratio essendi in loco (quod non est aliud quam esse locatum) est ipsemet locus, ut actualiter locans et continens. Est ergo in ea locutione sermo de ratione formali quae ex parte subiecti se tenet et

y que lo constituye en capaz de tal lugar, y se mantiene que esta razón en los cuerpos es la cantidad finita, ya que mediante ella se convierten en aptos para poder ser circunscritos y para poder tener por término una superficie extrínseca, en cuanto de ellos depende; porque la sola sustancia, si carece de cantidad, por ser penetrable con cualquier cantidad, ni puede ser tocada físicamente ni ser contenida por una superficie extrínseca.

7. Además, si nos referimos al *donde*, tenemos que dividirlo en dos clases: el uno circunscriptivo, o mejor circunscribible, y el oto definitivo, distinción que explicaremos más ampliamente en la sección siguiente. Luego la sustancia material por razón de la cantidad tiene el estar en algún lugar del primer modo en virtud de la cantidad, siendo éste el motivo de que a dicho modo se lo suela llamar también cuantitativo, y consiste en que la cosa que existe de esta manera en un lugar tiene necesariamente sus partes de algún modo distantes en lugares parciales, de tal manera que la una no esté íntimamente presente a la otra, y que, hablando naturalmente, no puedan penetrarse. Y toda esta razón de existir así en algún lugar proviene de la cantidad, afirmación que ha de entenderse en el sentido antes explicado, ya que el estar actualmente de esta manera en un lugar lo debe la cosa cuanta al *donde* cuantitativo; pero la aptitud natural y la necesidad de existir así la debe a la sola cantidad, de la que lo participa la sustancia y todas las demás cosas que están en ella, como se echa de ver por lo dicho antes en la disp. XL. En efecto, las partes de la sustancia no ofrecerían contradicción a tener íntima presencia entre sí, si no estuvieran afectadas por la cantidad. Mas en cuanto al otro modo de estar en un lugar definitivamente, el cual consiste únicamente en una presencia determinada a un espacio concreto, la sustancia no posee por medio de la cantidad el ser capaz de tal presencia, sino que por ser esa entidad determinada y existente en la realidad, exige ese modo concreto de existir. Por eso también los ángeles inmediatamente y por su sustancia no sólo son capaces de un modo proporcionado de existir en un lugar, sino que exigen siempre algún modo determinado.

8. Con esto queda clara la respuesta a la segunda pregunta, ya que, por ser la sustancia corpórea, aunque está bajo la cantidad, una cosa distinta de ella

constituit illud capax talis loci, et huiusmodi ratio dicitur in corporibus esse quantitas finita, quia per illam redduntur apta ut circumscribi possint et extrinseca superficie terminari, quantum est ex se; nam substantia sola, quantitate carens, cum penetrabilis sit cum quacumque quantitate, nec contingi potest physice, nec contineri extrinseca superficie.

7. Rursus si loquamur de *ubi*, duplex distinguendum est, unum circumscriptivum seu potius circumscriptibile, aliud definitivum, quam distinctionem latius declarabimus sectione sequenti. Substantia ergo materialis habet ratione quantitatis quod sit priori modo alicubi ratione quantitatis, et propterea modus ille dici etiam solet quantitativus; consistit autem in hoc quod res quae sic existit alicubi, necessario habet partes suas aliquo modo distantes in partialibus locis, ita ut una non sit intime praesens alteri, nec se possint penetrare, naturaliter loquendo. Tota autem ratio sic existendi alicubi provenit a quantitate, quod in sensu superius explicato intelligendum est; nam actualiter sic esse alicubi habet res quanta ab ipso *ubi* quantitativo; tamen aptitudinem naturalem et necessitatem sic existendi habet a sola quantitate, a qua id participant substantia et reliqua omnia quae illi insunt, ut constat ex dictis superius, disp. XL. Nam partes substantiae non repugnarent inter se, quoad intimam praesentiam, nisi essent affectae quantitate. At vero quoad alium modum essendi alicubi definitive, qui tantum consistit in praesentia ad certum spatium definita, non habet substantia per quantitatem quod sit capax talis praesentiae, sed ex hoc solum quod est talis entitas et in rerum natura existens talem modum essendi postulat. Unde etiam angeli immediate et per suam substantiam, et sunt capaces proportionati modi existendi alicubi, et semper aliquem determinatum modum requirunt.

8. Et hinc patet responsio ad alteram interrogationem, nam quia substantia corporea,

y con prioridad de naturaleza sobre ella, por lo mismo lleva consigo necesariamente de suyo un modo extrínseco de presencia realmente identificado con ella y distinto del modo de presencia de la cantidad. Pues ¿qué tiene de más la cantidad por el hecho de implicar una presencia o ubicación que le sea proporcionada, que no lo tenga la sustancia misma? Luego del mismo modo que la cantidad por el hecho mismo de existir se manifiesta necesariamente como presente en algún lugar, otro tanto sucede con la sustancia en virtud de su entidad, si se la considera precisiva y separadamente. Sólo hay diferencia en el modo de presencia, según hemos explicado ya. Y el que esas dos presencias se encuentren naturalmente vinculadas y el que, variada la una, varíe también la otra, esto no impide la distinción, sino que se deriva de la conjunción de las cosas mismas en las que radican tales presencias. Y respecto del argumento de la distinción basta el que no repugne en absoluto que la una se separe de la otra, y viceversa.

Afirmación segunda sobre el donde *de los otros accidentes*

9. Como consecuencia de esto hay que afirmar que el *donde* considerado en toda su amplitud no se restringe a las solas sustancias, ni conviene a la sola cantidad entre los accidentes, sino que les conviene también a los demás accidentes, ya sean corporales ya espirituales, que existen en la realidad. A mí me prueba suficientemente esta afirmación la objeción tercera antes propuesta, en la que se infería esto como un inconveniente; porque, en realidad, hablando consecuentemente, la inferencia es perfecta, ya que los argumentos insinuados sobre la sustancia y la cantidad tienen igual valor probativo respecto de cualquier otra entidad; pues si, por ejemplo, la blancura se da en la realidad, aunque se piense que se conserva sola sin la cantidad, por necesidad se manifiesta presente en algún lugar de un modo que le sea proporcionado. Y en la Eucaristía, según demostré en otra parte, Dios podría conservar la blancura sin la cantidad, cosa que podría hacer de modo semejante conservando la blancura en completa inmutabilidad local, e incluso conservándola respecto de las otras cosas con una proximidad igual a la que antes tenía, ya que en esto no hay contradicción alguna; luego es señal de

licet sub quantitate sit, est distincta res ab illa et natura sua prior illa, ideo ex se necessario secum affert extrinsecum modum praesentiae sibi realiter identificatum et distinctum a modo praesentiae quantitatis. Quid enim plus habet quantitas, ob quod secum afferat praesentiam seu ubicationem sibi accommodatam, quam ipsa substantia? Sicut ergo quantitas, hoc ipso quod est, necessario se exhibet alicubi praesentem, ita etiam substantia ex vi suae entitatis, si praecise ac separatim consideretur. Solum est differentia in modo praesentiae, ut iam explicuimus. Quod autem illae duae praesentiae naturaliter colligatae sint, et variata una varietur etiam alia, hoc non tollit distinctionem, sed provenit ex coniunctione ipsarum rerum quibus tales praesentiae radicantur. Et in argumentum distinctionis sufficit quod simpliciter non repugnat unam ab altera separari, et e converso.

Altera assertio de ubi *aliorum accidentium*

9. Hinc consequenter dicendum est *ubi* in tota sua latitudine sumptum non coarctari ad solas substantias, neque inter accidentia soli quantitati convenire, sed reliquis etiam accidentibus, sive corporalibus sive spiritualibus, quae in rerum natura existunt. Hanc assertionem mihi satis probat tertia obiectio supra proposita, in qua hoc tamquam inconveniens inferebatur; nam revera, consequenter loquendo, optime infertur; argumenta enim tacta de substantia et quantitate aeque probant de qualibet alia entitate; nam si albedo, verbi gratia, est in rerum natura, etiamsi intelligatur servari sola sine quantitate, necessario se exhibet praesentem alicubi modo sibi accommodato. Et in Eucharistia (ut alibi ostendi) posset Deus servare albedinem sine quantitate, quod similiter posset facere conservando albedinem omnino immutatam localiter, atque adeo conservando illam aeque indistantem ab aliis rebus ac antea erat, nam in

que la blancura tiene su *donde* propio cuasi definitivo, distinto del *donde* cuantitativo y propio de la cantidad. Y lo que hemos explicado antes en la blancura, tiene la misma razón en cualquier accidente corpóreo y también en los accidentes espirituales, como en el caso de las potencias angélicas; porque, aunque sean necesariamente concomitantes de su sustancia y estén donde quiera que esté ella, sin embargo, en ellos se da verdaderamente un modo propio de presencia que podría retener cada una, si fuese conservada sola, destruida toda otra entidad.

10. Por eso, según mi opinión, no piensan rectamente los que afirman que las sustancias separadas están en un lugar debido a la potencia de operar en el lugar y no debido a la sustancia en cuanto tal; porque, si se trata de estar en un lugar extrínseco, para esto no basta la potencia, sino que es necesaria la operación por la que entran en contacto con el lugar o con la cosa contenida en el lugar, de acuerdo con lo que hemos explicado en la sección anterior. Y si se refieren a estar en un lugar en cuanto únicamente expresa el estar en alguna parte en virtud de un *donde* intrínseco, en ese caso es falso que la sustancia esté en alguna parte por razón de la potencia más bien que por su propia razón; más aún, de algún modo la potencia es concomitante de la sustancia, aunque ella misma también, por razón de su entidad, si es que la tiene propia, exija su peculiar modo de presencia o de ubicación.

11. Así, pues, a la objeción tercera, que se funda únicamente en cierta sorpresa provocada por la multiplicación de los modos del *donde,* hay que decir que no hay mayor razón de sorpresa en el *donde* de la que hay en el *cuando* o duración; pues de la misma manera que cada cosa, por el hecho mismo de tener su existencia propia intrínseca, tiene también su propia e intrínseca duración, de modo igual posee su presencia propia intrínseca, aunque no identificada en el mismo grado, pues no es necesario mantener la semejanza en todos los puntos. Sin embargo, por estar todos los accidentes de un mismo sujeto allí a modo de una sola cosa, y por constituir con el sujeto de alguna manera una sola cosa, y por seguirse siempre naturalmente de la presencia de aquél, por eso mismo se dice que de todo ese compuesto total se da de alguna manera un solo *donde,* aunque en reali-

hoc nulla est repugnantia; ergo signum est habere albedinem proprium *ubi* quasi definitivum, distinctum ab *ubi* quantitativo et proprio quantitatis. Quod autem in albedine explicuimus, eiusdem rationis est in quolibet accidente corporeo et in accidentibus etiam spiritualibus, ut sunt potentiae angelicae; nam licet necessario comitentur suam substantiam et sint ubicumque est illa, nihilominus in eis vere est proprius praesentiae modus, quem unaquaeque retinere posset, si sola conservaretur, destructa omni alia entitate.

10. Quapropter, mea sententia non recte sentiunt qui dicunt substantias separatas esse in loco per potentiam operandi in loco, et non per substantiam ut sic; nam si sit sermo de esse in loco extrinseco, ad hoc non sufficit potentia, sed necessaria est operatio qua contingant locum seu rem loco contentam, iuxta ea quae explicuimus superiori sectione. Si vero loquantur de esse in loco ut tantum dicit esse alicubi per *ubi* intrinsecum, sic falsum est substantiam esse alicubi ratione potentiae, potius quam ratione sua; immo aliquo modo potentia comitatur substantiam, quamvis etiam ipsa, ratione suae entitatis, si illam propriam habeat, suum peculiarem modum praesentiae seu ubicationis requirat.

11. Ad obiectionem ergo tertiam, quae solum fundatur in quadam admiratione de multiplicatione modorum *ubi,* dicendum est non esse maiorem rationem admirationis in *ubi,* quam in *quando* seu duratione. Sicut ergo unaquaeque res hoc ipso quod habet propriam et intrinsecam existentiam, habet etiam propriam et intrinsecam durationem, ita etiam habet propriam et intrinsecam praesentiam, quamvis non aeque identificatam; non est enim necesse similitudinem tenere in omnibus. Tamen, quia omnia accidentia eiusdem subiecti sunt ibi per modum unius, et cum illo constituunt unum aliquo modo, et quia illius praesentiam semper naturaliter sequuntur, ideo illius totius compositi dicitur esse aliquo modo unum *ubi,* quamquam re-

dad no se trate propia y esencialmente de uno solo en su género, sino en virtud de cierta acumulación. Del mismo modo que hay que juzgar que un hombre vestido tiene un solo *donde*, aunque no quepa duda de que el cuerpo vestido y los vestidos tengan un *donde* distinto.

Respuesta al motivo de duda puesto en primer lugar

12. Y cabe, asimismo, confirmarlo con el ejemplo del movimiento local—y respondemos al mismo tiempo al motivo de duda puesto en primer lugar—; en efecto, se dice que una cosa se mueve *per accidens* con el movimiento de otra, no porque no cambie verdaderamente y en sí misma, ya que, de lo contrario, no se diría que cambiaba propiamente, sino metafóricamente o por denominación extrínseca. Sino que ese *per accidens* equivale a decir «por otro»; efectivamente, se dice que una cosa se mueve *per accidens* de este modo cuando el movimiento no se ejerce primaria y esencialmente sobre ella, sino sobre otra, la cual arrastra consigo a una segunda, como se ve con claridad en el hombre que se mueve en una nave, o en los vestidos que se mueven con el hombre. Este es, pues, el modo como hay que entender que los accidentes se mueven *per accidens* con el movimiento del sujeto, no en el sentido de que ellos mismos no sufran cambio verdaderamente y en sí mismos, puesto que en realidad cambian de lugar y de *donde*, y, en consecuencia, cambian también las relaciones de proximidad o de distancia respecto de las otras cosas, sino en el sentido de que son como transportados con el movimiento del sujeto.

13. *Si el* donde *está en un lugar por sí mismo o por otro* donde.—Mas alguno podrá urgir en el sentido de que, si los accidentes tienen su *donde*, al ser el mismo *donde* también un cierto accidente, tendrá también su *donde* distinto del *donde* del sujeto, y de este modo se procederá al infinito. Se responde con una solución vulgar, la cual suele darse en un proceso similar: que cada *donde* está presente por sí mismo dondequiera que ejerce su efecto formal. Porque cuando una misma forma participa de alguna manera de su razón y de su cuasi efecto formal, esto no lo tiene en virtud de otra forma, sino en virtud de sí misma, según se dijo antes respecto de la cantidad en un caso similar. En la cuestión presente

vera illud non sit proprie ac per se unum in suo genere, sed congregatione quadam. Sicut etiam homo vestitus censebitur habere unum *ubi*, cum tamen dubium non sit quin vestes et corpus vestitum diversa habeant *ubi*.

Responsio ad rationem dubitandi initio positam

12. Et hoc etiam confirmari potest exemplo motus localis (ut simul rationi dubitandi in principio positae respondeamus); dicitur enim una res per accidens moveri ad motum alterius, non quia vere et in se non mutetur, alioqui non proprie, sed per metaphoram aut denominatione extrinseca mutari diceretur. Sed illud *per accidens* perinde est ac per aliud; tunc enim dicitur res sic moveri per accidens, quando motus non exercetur primo et per se circa illam, sed circa aliam, quae alteram secum trahit, ut plane constat de homine qui movetur in navi, vel de vestibus quae moventur cum homine. Ad hunc ergo modum intelligendum est moveri accidentia ad motum subiecti per accidens, non quod ipsa non vere et in se mutentur, nam revera mutant locum et *ubi*, et consequenter etiam mutant relationes propinquitatis vel distantiae ad res alias, sed quia quasi deferuntur ad motum subiecti.

13. Ubi*ne per se aut per aliud* ubi *sit in loco.*— Sed instabit tandem aliquis, quia si accidentia habent propria *ubi*, cum ipsum etiam *ubi* sit quoddam accidens, habebit etiam suum *ubi* distinctum ab *ubi* subiecti, et ita procedetur in infinitum. Respondetur vulgari solutione, quae in simili processu dari solet, unumquodque *ubi* seipso esse praesens ubicumque suum formalem effectum exercet. Nam quando ipsa forma aliquo modo participat suam rationem et quasi effectum formalem, non per aliam formam, sed seipsa id habet, sicut supra in simili

esto se explica de modo especial en virtud de una diferencia que se ha de tener en cuenta entre el *donde* y los demás accidentes: que en el mismo *donde* no se puede cambiar nunca la presencia local, mientras que en los otros esto es posible, con la única excepción de las relaciones de proximidad y de distancia, las cuales se fundan en el *donde* mismo y por ello ajustan a él su comportamiento. Y la razón está en que los otros accidentes se hacen presentes por un modo distinto, mientras que el donde lo hace por sí mismo, y por eso no puede modificar la presencia, puesto que no puede modificar su entidad. Igual que decíamos antes que la acción no puede modificar su trascendental referencia al agente, puesto que ello no acaece en virtud de otra acción, sino por sí misma; y por eso, si se cambia la referencia al agente, no es la acción la que cambia de referencia, sino que se cambia la acción en el sujeto o en el efecto, eliminándose una y sucediendo otra en lugar de ella. Del mismo modo, pues, cuando el sujeto cambia de presencia, el *donde* mismo no cambia de relación de presencia, sino que se elimina un *donde* y en lugar de él se produce otro en una realidad que existe en algún lugar. De esta manera al *donde* le conviene un ser inmutable, propiedad que Aristóteles atribuye al lugar en el lib. IV de la *Física;* pero con toda propiedad y radicalmente—por así decirlo—le conviene al *donde* mismo, ya que al lugar extrínseco no le conviene, a no ser según cierta consideración formal de la superficie en cuanto existente con tal *donde* y en cuanto todas las superficies que se suceden en ese lugar participan de dicha formalidad, punto que se trata con más amplitud en otra ocasión.

SECCION VI

MODO DE DISTINGUIR Y CLASIFICAR EL PREDICAMENTO «DONDE», Y PROPIEDADES QUE SE LE ATRIBUYEN

1. Por lo dicho en las secciones precedentes, es fácil resumir todas las demás cosas que pueden tener relación con la comprensión de este predicamento.

Se explica la división del donde *en definitivo y circunscriptivo*

2. En primer lugar se ve por lo dicho que en este predicamento es posible señalar un género supremo, el cual, mediante diferencias esenciales, es susceptible

dictum est de quantitate. In praesenti vero peculiariter hoc declaratur ex differentia notanda inter *ubi* et alia accidentia, quod in ipso *ubi* nunquam potest mutari praesentia localis, in aliis vero potest, exceptis solis relationibus propinquitatis et distantiae, quae fundantur in ipso *ubi* et ideo imitantur illud. Ratio vero est quia alia accidentia fiunt praesentia per modum distinctum, *ubi* vero seipso, et ideo non potest praesentiam mutare, quia non potest mutare suammet entitatem. Sicut etiam supra dicebamus actionem non posse mutare respectum transcendentalem ad agens, quia non alia actione, sed seipsa fit; et ideo si respectus ad agens mutatur, non mutat actio respectum, sed in subiecto vel effectu mutatur actio, et una tollitur et alia loco illius succedit. Ad eumdem ergo modum, quando subiectum mutat praesentiam, non mutat ipsum *ubi* respectum praesentiae, sed unum *ubi* tollitur et aliud loco illius fit in re alicubi existente. Et hoc modo convenit *ubi* esse immutabile, quam proprietatem attribuit Aristoteles loco, in IV Phys.; propriissime vero et radicaliter (ut sic dicam) convenit ipsi *ubi*, nam loco extrinseco non convenit nisi secundum formalem quamdam considerationem superficiei ut existentis in tali *ubi* et quatenus omnes superficies ibi succedentes illam formalitatem participant, de quo alibi latius.

SECTIO VI

QUOMODO DISTINGUENDUM ET ORDINANDUM SIT PRAEDICAMENTUM "UBI", QUAEVE PROPRIETATES ILLI TRIBUANTUR

1. Ex dictis in praecedentibus sectionibus facile est reliqua omnia quae ad intelligentiam huius praedicamenti pertinere possunt, breviter colligere.

Divisio ubi *in definitivum et circumscriptivum exponitur*

2. Primo enim ex dictis constat posse in hoc praedicamento assignari unum supre-

de ser dividido en sus especies subalternas hasta las últimas y hasta los individuos. Esta coordinación es posible hacerla con bastante propiedad, si adaptamos al *donde* aquella división que suele darse del lugar o mejor de estar en un lugar, es decir, o definitiva o circunscriptivamente. Esta división está tomada del Damasceno, lib. I *De Fide,* c. 17, y lib. II, c. 3, aunque no se valga de la palabra misma *definir* o *definitivamente,* sino únicamente de la palabra circunscribir; explica, empero, que no tiene el mismo valor en las cosas espirituales que en las corporales, y para explicar esta diversidad los teólogos se valieron de estas dos palabras, *circunscriptivamente* y *definitivamente.* Se dice, pues, que una cosa está circunscriptivamente en un lugar, cuando de tal manera está en él, que está toda en todo y cada parte en la parte del espacio que ocupa; por el contrario, se dice que algo está definitivamente cuando de tal manera está en un lugar, que está contenido dentro de un espacio determinado, sin que al mismo tiempo pueda estar naturalmente fuera de él. Ahora bien, hay que sobreentender la negación de la extensión, porque, en otro caso, lo que está circunscriptivamente en un lugar también lo estará definitivamente, puesto que de modo natural no puede estar al mismo tiempo en otro *donde.* En este sentido el *estar definitivamente* puede entenderse genéricamente en cuanto se distingue de estar en todas partes, lo cual es propio de Dios. Así, pues, para que en aquel caso se trate de una razón específica, ha de sobreentenderse una negación, concretamente que se diga que está definitivamente en un lugar aquella realidad que, aunque no tenga extensión de partes en el lugar, sin embargo, de tal manera está contenida dentro de unos límites determinados, que naturalmente no puede estar fuera de aquel *donde.* De esta suerte esta división viene a coincidir con la división del *donde* en corpóreo y espiritual, habiéndose demostrado antes que estos dos miembros son específicamente distintos.

Primera objeción contra la división y solución de la misma

3. *Si el punto está circunscriptiva o definitivamente en un lugar.*—Mas cabe que alguien objete por el hecho de que el punto tiene también su *donde,* sin que en él haya extensión de partes, de tal manera que puede estar todo en todo y todo

mum genus, quod per essentiales differentias dividi potest in species subalternas usque ad ultimas et usque ad individua. Haec autem coordinatio satis accommodate fit, si divisionem illam quae de loco seu potius de esse in loco dari solet, scilicet, vel definitive vel circumscriptive, ad *ubi* accommodemus. Quae divisio sumpta est ex Damasceno, lib. I de Fide, c. 17, et lib. II, c. 3, quamvis ipso verbo *definiendi* aut *definitive* non utatur, sed solum verbo circumscribendi; declarat tamen non habere eamdem vim in rebus spiritualibus et in corporalibus, et ad hanc diversitatem significandam usi sunt theologi illis duobus vocibus *circumscriptive* et *definitive.* Dicitur ergo res esse alicubi circumscriptive, quando ita ibi est, ut sit tota in toto, pars in parte spatii quod occupat; definitive autem dicitur esse aliquid quod ita est alicubi, ut intra definitum spatium contineatur, nec simul possit extra illud naturaliter esse. Est autem subintelligenda negatio extensionis, nam alias etiam id quod est circumscriptive in loco, erit etiam definitive, quia non potest naturaliter simul esse in alio *ubi;* quo sensu illud *esse definitive* potest generice sumi prout distinguitur ab esse ubique, quod est proprium Dei. Ut ergo illa sit ratio specifica, subintelligenda est negatio, videlicet, ut res illa dicatur esse definitive in loco, quae licet non habeat in loco extensionem partium, intra certos tamen limites ita continetur, ut extra illud *ubi* naturaliter esse non possit. Atque ita illa divisio fere coincidit cum divisione *ubi* in corporeum et spirituale, quae duo membra esse specie diversa superius ostensum est.

Prima obiectio contra divisionem eiusque solutio

3. *Punctum an circumscriptive an definitive in loco sit.*— Sed obiicere quis potest, nam punctum habet etiam suum *ubi,* in quo non est extensio partium, ut possit esse totum in toto et totum in qualibet parte, et

en cada una de las partes, sin que, no obstante, se diga que el punto está en un lugar definitivamente, sino más bien circunscriptivamente. En primer lugar se responde que no es preciso que el *donde* del punto mismo esté contenido en dicha división, porque, así como Aristóteles dijo que el punto no está de suyo, sino *per accidens,* en un lugar, y así como el punto no es cantidad, sino principio de cantidad, del mismo modo nosotros podemos afirmar que el punto no tiene *donde,* sino principio de un *donde* corpóreo. Por eso, además, se dice que en el mismo grado que se trata de un *donde,* se reduce al circunscriptivo, debiendo también sobreentenderse en la explicación del *donde* definitivo que, bajo la negación de la extensión de partes, está comprendida la negación de estar en un lugar por modo de un principio de tal extensión; y de ello suele decirse en otro sentido que es indivisible en cuanto tiene una posición en el continuo.

Segunda objeción con su respuesta

4. Se objetará aún que el *donde* intrínseco de la sustancia material y también el de los accidentes materiales, al margen de la cantidad, es divisible, de manera que, por razón de él, el todo está en el todo y la parte está en la parte, y que, sin embargo, de suyo no se trata de un *donde* circunscriptivo, ya que esto de por sí primariamente sólo le conviene a la cantidad, sin convenirle a otro, a no ser por razón de ella. A esto se puede responder de dos maneras, para que la división sea adecuada. En primer lugar, que todo *donde* de una realidad material está comprendido en el *donde* circunscriptivo, porque, aunque de suyo y por sí mismo no posea necesariamente extensión de partes en orden al lugar, sino por razón de la cantidad, sin embargo, exige por su propia naturaleza el poseer dicha extensión mediante la cantidad. Por eso puede hacerse una subdivisión del *donde* circunscriptivo, ya que el uno es tal por su propia virtud o por la naturaleza del sujeto al que próximamente modifica; mientras que el otro es aquel que no tiene por su propia virtud la extensión antes dicha, pero es apto para poseerla mediante la cantidad. Y según esta interpretación, si por potencia divina y sin nuevo milagro la sustancia material estuviese en algún lugar sin cantidad, tendría su *donde* material y circunscriptivo, porque, aunque según ese estado no estaría necesariamente toda

tamen punctum non dicitur esse alicubi definitive, sed potius circumscriptive. Respondetur primo non oportere ut *ubi* ipsius puncti in illa divisione contineatur, quia, sicut Aristoteles dixit punctum non esse in loco per se sed per accidens, et sicut punctum non est quantitas sed principium quantitatis, ita nos dicere possumus punctum non habere *ubi,* sed principium *ubi* corporei. Unde ulterius dicitur eo modo quo illud est *ubi,* reduci ad circumscriptivum; et in descriptione *ubi* definitivi subintelligendum etiam erit sub negatione extensionis partium comprehendi negationem essendi in loco per modum principii talis extensionis; quod alio modo dici solet esse indivisibile ut habens positionem in continuo.

Secunda obiectio et responsio

4. Dices rursus: intrinsecum *ubi* substantiae materialis et accidentium etiam materialium, praeter quantitatem, est divisibile, ita ut ratione illius totum sit in toto et pars in parte, et tamen ex se non est *ubi* circumscriptivum, nam hoc per se primo soli quantitati convenit, et non alteri nisi ratione illius. Ad hoc duobus modis responderi potest, ut adaequata sit divisio. Primo, omne *ubi* rei materialis comprehendi sub *ubi* circumscriptivo, quia, licet ex se et per se non necessario habeat extensionem partium in ordine ad locum, sed ratione quantitatis, tamen ex natura sua postulat ut media quantitate habeat illam extensionem. Unde *ubi* circumscriptivum subdistingui potest, nam unum est per se tale ex vi sua seu ex natura illius subiecti quod proxime afficit. Aliud vero est quod non habet praedictam extensionem ex vi sua, tamen aptum est illam habere media quantitate. Et iuxta hanc interpretationem, si substantia materialis esset alicubi sine quantitate per divinam potentiam et absque novo miraculo, haberet *ubi* materiale et circumscriptivum, quia licet secundum illum statum non necessario esset tota substantia

la sustancia en todo y la parte en la parte del espacio en virtud de la presencia o del *donde* que entonces poseyese, sin embargo, por su naturaleza exigiría siempre este modo de estar en el lugar mediante la cantidad.

5. En segundo lugar, podemos decir que todo *donde*, fuera de aquel que es propio de la cantidad, pertenece al modo de estar definitivamente en el lugar, y que así la sustancia material está de dos maneras donde está, es decir, definitiva y circunscriptivamente. No en cuanto uno de éstos esté incluido en el otro, sino en virtud de modos específicamente diversos, de los cuales el uno corresponde a dicha sustancia de suyo y por razón de sí misma, mientras que el otro le conviene *per accidens*, o sea, por otro, es decir, por denominación y por conexión con la cantidad; por eso el primero es más inseparable de la sustancia que el segundo, según se ve en la sustancia material conservada sin la cantidad, ya que, según esta interpretación, estaría definitivamente en un lugar y no circunscriptivamente. Y este modo de expresarse parece estar más de acuerdo con el uso vulgar; en efecto, no se dice de una cosa que esté circunscriptivamente a no ser que esté circunscrita por una superficie externa, o al menos que pueda estarlo en lo que se refiere al modo de estar en un lugar, como es el caso de la última esfera; ahora bien, la sustancia que careciese de cantidad no estaría de esta manera en lugar alguno; luego estaría presente más bien definitiva que circunscriptivamente. En consecuencia, cuando, al definir el estar circunscriptivamente en un lugar, se dice que consiste en que el todo esté en todo y la parte en la parte, debe sobreentenderse de suyo y por necesidad intrínseca de dicha presencia, conviniéndole de este modo al solo *donde* cuantitativo. Con ello, además, el *donde* definitivo, diferenciado así del circunscriptivo, no se convierte con el *donde* espiritual, sino que más bien es menester hacer una subdivisión; en efecto, uno es aquel al que le es contradictoria la extensión de partes, y éste es inmaterial; otro, por el contrario, es aquel al que no le es contradictoria, aunque de suyo no la posea necesariamente, sino sólo por razón de la propiedad adjunta. Y cada uno de ellos puede dividirse ulteriormente en el *donde* de la sustancia o el del accidente, quedando de este modo perfecta la división.

in toto et pars in parte spatii ratione praesentiae seu *ubi* quod tunc haberet, tamen natura sua semper postularet hunc modum essendi in loco media quantitate.

5. Secundo dicere possumus omne *ubi*, praeter illud quod est proprium quantitatis, pertinere ad modum essendi definitive in loco, atque ita substantiam materialem dupliciter esse ubi adest, scilicet, et definitive et circumscriptive. Non quatenus unum horum includitur in alio, sed per modos specie diversos, quorum unus per se et ratione sui convenit tali substantiae, alius per accidens seu per aliud, nimirum, per denominationem et coniunctionem ad quantitatem; unde prior est inseparabilior a substantia quam posterior, ut patet in substantia materiali conservata sine quantitate, quae, iuxta hanc interpretationem, esset definitive alicubi et non circumscriptive. Et hic modus loquendi videtur magis accommodatus communi usui; nam res non dicitur esse circumscriptive, nisi vel a superficie externa circumscribatur vel saltem circumscribi possit quantum est ex modo essendi alicubi, ut ultima sphaera; substantia autem carens quantitate non ita esset alicubi; esset ergo praesens potius definitive quam circumscriptive. Unde, cum dicitur in definitione essendi alicubi circumscriptive, quod sit totum in toto et pars in parte, subintelligendum est per se et ex intrinseca necessitate talis praesentiae, atque ita convenit soli *ubi* quantitativo. Unde ulterius *ubi* definitivum sic condivisum a circumscriptivo non convertitur cum *ubi* spirituali, sed potius subdividendum est; nam aliud est cui repugnat extensio partium, et hoc est immateriale; aliud vero cui non repugnat, quamvis ex se non necessario illam habeat, sed solum ratione adiunctae proprietatis. Et utrumque eorum potest ulterius dividi in *ubi* substantiae vel accidentis, et ita erit perfecta divisio.

Solución de la tercera objeción

6. Cabe hacer otra objeción por el hecho de que en el misterio de la Eucaristía el cuerpo de Cristo tiene su presencia, que verdaderamente corresponde a este predicamento, ya que se trata de un accidente en cuanto es un modo añadido a la sustancia de dicho cuerpo, y no es de otro predicamento, sino de éste; y, sin embargo, no queda contenida bajo la división que se dio antes, puesto que, de acuerdo con ella, ni tiene extensión de partes en orden al lugar, ni le resulta tampoco contradictorio estar en otra parte; por tanto, ni es circunscriptiva ni definitiva. Mas esta objeción plantea una duda teológica, la cual nosotros hemos expuesto con amplitud en el III tomo de la III parte, disp. XLVIII, sec. 3, consistente en ver si se ha de decir que Cristo está definitivamente en el Sacramento; y allí dijimos que no es preciso que aquella presencia esté comprendida en esta división. Empero tenemos por probable que aquella presencia pertenece directa y propiamente a este predicamento, porque, caso de no pertenecer, esto se debería, sobre todo, a que es sobrenatural; mas esto no constituye obstáculo, porque también las cualidades sobrenaturales pertenecen directamente al predicamento de la cualidad, puesto que, por ser finitas, pueden tener conveniencia unívoca con las cualidades de orden natural; otro tanto juzgo, proporcionalmente, sobre la presencia en cuestión. Por eso, para que lo dividido y la división abarquen el ámbito total de este predicamento, es necesario o comenzar por establecer la división de la presencia local en natural y sobrenatural, y luego dividir la natural en definitiva y circunscriptiva; o, al menos, cosa que puede hacerse sin mayores dificultades, podría llamarse presencia definitiva en general a toda aquella que se da sin extensión de partes en el espacio, o a aquella por la cual la cosa presente está toda en el todo y toda en cualquiera de las partes, dejando a un lado la inmensidad; ésta, a su vez, podría dividirse ulteriormente en aquella que es connatural al sujeto y en la que es sobrenatural, o, al menos, en aquella que está por naturaleza determinada a un solo *donde* limitado, y en aquella que no tiene de suyo una limitación tan grande, aunque no se trate de la inmensidad; de este tipo, pues, puede

Tertia obiectio dissolvitur

6. Rursus vero obiici potest quia in mysterio Eucharistiae habet corpus Christi suam praesentiam, quae vere spectat ad hoc praedicamentum, nam est quoddam accidens quatenus est quidam modus additus substantiae illius corporis, et non est alterius praedicamenti nisi huius; et tamen non continetur sub praedicta divisione, quia nec secundum illam habet extensionem partium in ordine ad locum, nec etiam ei repugnat esse alibi, unde nec circumscriptiva est nec definitiva. Sed haec obiectio petit theologicum dubium, quod a nobis late tractatum est in III tomo III partis, disp. XLVIII, sect. 3, scilicet, an Christus in Sacramento dicendus sit esse definitive; ubi diximus non oportere illam praesentiam sub hac divisione comprehendi. Nihilomus tamen probabiliter credimus illam praesentiam directe et proprie pertinere ad hoc praedicamentum, quia, si non pertineret, maxime quia est supernaturalis; hoc autem non obstat, quia etiam qualitates supernaturales directe pertinent ad praedicamentum qualitatis, quia, cum finitae sint, possunt habere univocam convenientiam cum qualitatibus naturalis ordinis; ita ergo proportionaliter censeo de illa praesentia. Quapropter ut divisum et partitio totum ambitum huius praedicamenti comprehendat, oportet vel praemittere [1] partitionem praesentiae localis in naturalem et supernaturalem, et deinde naturalem dividere in definitivam et circumscriptivam: vel certe, quod non incommode fieri potest, posset definitiva praesentia generaliter appellari omnis illa quae est absque extensione partium in spatio, seu qua res praesens est tota in toto et tota in qualibet parte, absque immensitate; et haec dividi ulterius posset in eam quae est connaturalis subiecto, vel supernaturalis, vel certe in eam quae natura sua est definita ad unum limitatum *ubi*, et eam quae non habet

[1] El *praetermittere* que figura en algunas ediciones nos parece menos conforme con el contexto. (N. de los EE.)

pensarse que es la presencia sacramental del cuerpo de Cristo, como expliqué con más amplitud en el lugar referido.

Solución de la cuarta objeción

7. Se puede hacer una cuarta objeción sobre la misma división: en efecto, Dios también está en algún lugar, puesto que está en todas partes, y, sin embargo, ni está circunscriptiva ni definitivamente. Pero esta objeción más bien deja en claro que esa división se acomoda perfectamente al *donde* predicamental; efectivamente, Dios no está en un lugar por algún *donde* que pertenezca a este predicamento, porque su inmensa presencia no es un accidente, ni un modo de su sustancia, sino que es en absoluto su propia esencia. Y éste es el sentido en el que el Damasceno, lib. I, c. 6, niega que Dios esté en un lugar, concretamente en cuanto *estar en un lugar* expresa algo predicamental o finito, o sea, el hecho de estar contenido dentro del ámbito de un espacio determinado. En este sentido dice también el Crisóstomo, en la homilía 5 *ad Colos.*, que *Dios no está en parte alguna, aunque esté en todas partes*. Y S. Agustín, lib. *LXXXIII Quaest.*, q. 20: *Dios no está en algún lugar, porque lo que está en algún lugar está contenido en el lugar*; y en el libro VIII *Genes. ad lit.*, c. 26, dice que *Dios existe sin tiempo y lugar*, y en el libro *De Essentia div.* llama a Dios *ilocal*, y queriendo como explicar esto en el sermón 8 *De Verbis Domini*, dice que *Dios no está contenido en un lugar*; y antes hemos aducido muchos otros testimonios similares al tratar de la inmensidad de Dios.

Si la división expuesta es como la de un género en sus especies

8. En último lugar se objeta que esta división no es apta para estructurar este predicamento, porque no es la división de un solo género y ni siquiera es unívoca; en efecto, nada se escucha con más frecuencia de boca de los sabios que el que las cosas incorporales no están en un lugar más que equívocamente, según se echa de ver por Sto. Tomás, III, q. 52, a. 1, y q. 53, a. 1; luego el *donde* que es común a las cosas corporales y a las incorporales no puede ser un género.

ex se tantam limitationem, quamvis non sit immensitas; talis enim probabiliter existimari potest sacramentalis praesentia corporis Christi, ut latius in citato loco declaravi.

Quarta obiectio expeditur

7. Quarto obiici potest circa eamdem divisionem: nam Deus est etiam alicubi, cum sit ubique, et tamen neque est circumscriptive nec definitive. Verum haec obiectio potius declarat partitionem illam optime accommodari ad *ubi* praedicamentale; nam Deus non est alicubi per aliquod *ubi* pertinens ad hoc praedicamentum, quia eius immensa praesentia non est accidens, nec modus substantiae eius, sed omnino ipsamet essentia eius. Et hoc sensu negat Damascenus, lib. I, c. 6, Deum esse in loco, prout, nimirum, *esse in loco* dicit aliquid praedicamentale vel finitum, seu continentiam intra ambitum alicuius spatii determinati. Sic etiam Chrysostomus, homil. 5 ad Colos., dicit *Deum nusquam esse, licet sit ubique*. Et Augustinus, lib. LXXXIII Quaestionum, q. 20: *Deus non alicubi est, quod enim alicubi est continetur loco;* et lib. VIII Genes. ad litter., c. 26, dicit *Deum esse sine tempore ac loco;* et lib. de Essentia divin., vocat Deum *illocalem,* quod veluti declarans, serm. 8 de Verbis Domini, ait *Deum non contineri in loco;* et similia multa supra adduximus agentes de immensitate Dei.

Sitne dicta divisio generis in species

8. Ultimo obiicitur quod illa divisio non sit apta ad hoc praedicamentum constituendum, quia non est unius generis, immo nec univoca; nihil enim est frequentius in ore sapientium quam incorporalia non esse in loco nisi aequivoce, ut patet ex D. Thoma, III, q. 52, a. 1, et q. 53, a. 1; ergo *ubi* quod est commune incorporalibus et corporalibus

La respuesta es que ya se dijo antes que, propiamente y en rigor de expresión, una cosa es estar en algún lugar en virtud de un *donde* intrínseco, y otra es estar en lugar. Suele, por tanto, aquella expresión aplicarse al estar en el lugar extrínseco; más aún, Sto. Tomás, en el primer pasaje citado, declara expresamente que se entiende del estar en un lugar corpóreo. Y en este sentido no hay duda de que hay mucha analogía al hacer aplicación del mismo al ángel y al cuerpo, puesto que en uno significa estar contenido por el lugar mediante contacto cuantitativo, y, por el contrario, en el otro significa tocar el lugar con el contacto virtual o con la operación; por eso, igual que la cantidad o el contacto se dice analógicamente de la cantidad de masa y de la de virtud, así el estar en lugar se dice de esos dos modos. Ahora bien, si nos referimos con propiedad al *donde* intrínseco, cabría explicar esa expresión en referencia con la equivocación de realidad o de género, concretamente del modo que se dice que hay equivocaciones latentes en el género, o se afirma que lo corruptible y lo incorruptible difieren genéricamente. Mas si hablamos metafísica o lógicamente, entre estos *donde* hay en realidad conveniencia unívoca, puesto que ambos confieren formalmente a la realidad que modifican el estar realmente presente y determinada por un espacio concreto. Ni hay razón de que no se pueda abstraer del modo corpóreo y del incorpóreo un género común, del mismo modo que puede abstraerse de la sustancia o de la cualidad corpórea y de la incorpórea.

9. Aquí podría preguntarse todavía si todos los *donde* de los cuerpos son de la misma especie dentro de este predicamento, o si se diferencian según la diversidad de los cuerpos, o de acuerdo con la diversidad de los sitios del universo, pudiendo plantearse proporcionalmente la misma cuestión sobre los (*donde*) incorpóreos. Pero este problema ya es de competencia de la física, estando en conexión con él aquel otro de si los movimientos locales de los cuerpos son todos de la misma especie, por todo lo cual prescindimos ahora de estas cuestiones. Sin embargo, parece más probable que todos estos *donde* sean de la misma especie y que se diferencien sólo o por las relaciones de orden entre los propios cuerpos o entre las partes de un mismo cuerpo, tal como se dice que un cuerpo está arriba y otro

non potest esse genus. Respondetur iam supra dictum esse in proprietate et rigore sermonis aliud esse adesse alicubi per intrinsecum [1] *ubi,* aliud vero esse in loco. Illa ergo locutio dici solet de esse in loco extrinseco; immo D. Thomas, in priori loco citato, expresse declarat intelligi de esse in loco corporeo. Quo sensu sine dubio valde analogice dicitur de angelo et de corpore, quia in uno significat contineri a loco per contactum quantitativum, in alio vero significat contingere locum contactu virtuali seu operatione; unde, sicut quantitas vel contactus analogice dicitur de quantitate molis et virtutis, ita et esse in loco, de illis duobus modis. At vero proprie loquendo de intrinseco *ubi,* posset quidem illa locutio exponi de aequivocatione rei seu generis, eo, nimirum, modo quo dicuntur latere in genere aequivocationes, aut quo corruptibile et incorruptibile dicuntur genere differre. Loquendo autem metaphysice seu logice, revera est inter haec *ubi* univoca convenientia, quia utrumque confert formaliter rei quam afficit ut sit realiter praesens ac definita in certo spatio. Neque est cur abstrahi non possit commune genus a modo corporeo et incorporeo, aeque ac abstrahi potest a substantia vel qualitate corporea et incorporea.

9. Rursus vero hic inquiri poterat an omnia *ubi* corporum sint eiusdem speciei in hoc praedicamento, vel differant pro diversitate corporum, aut pro diversitate situum universi (et idem cum proportione quaeri potest de incorporeis). Sed haec quaestio iam ad physicam pertinet, cum qua coniuncta est alia, an motus locales corporum omnes sint eiusdem speciei, et ideo ab his quaestionibus nunc abstinemus. Probabilius tamen videtur omnia haec *ubi* esse eiusdem speciei differreque solum vel per respectus ordinis inter ipsa corpora seu partes eiusdem corporis, quomodo unum corpus dicitur esse sursum, aliud deorsum, vel per respectus ad sub-

[1] Nos inclinamos por esta lectura, frente al *extrinsecum* que aparece en otras ediciones. (N. de los EE.)

abajo, o por las relaciones al sujeto, igual que se dice que el lugar superior o que el inferior es natural o es violento.

Sobre las propiedades del donde

10. Por fin, resulta fácil también deducir de lo dicho las propiedades del *donde*. La primera de ellas y la principal, que consiste en ser inmóvil, ya la hemos explicado antes. Y de lo que dijimos allí mismo cabe inferir que, de la misma manera que todo *donde* es inmutable según el lugar, de igual modo, por el contrario, todo *donde*, en cuanto de él depende, es corruptible, porque de tal manera es inmutable, que siempre está en sujeto mudable, y el *donde* se destruye siempre por la mutación local del sujeto. La raíz de esto está en que todo sujeto de un *donde* posee un *donde* finito y limitado, y de esto se deriva que pueda cambiarlo y, en consecuencia, que el *donde* mismo pueda corromperse.

11. *El* donde *carece de intensidad.*—Gilberto, Alberto y otros le asignan otras dos propiedades, que son negativas y casi comunes a los demás predicamentos, fuera de la cualidad, concretamente el no ser susceptible de intensificación ni remisión y el no tener contrario. En la primera no existe dificultad alguna, puesto que en ese modo de presencia no se da escala ninguna en cuanto a la intensidad; en cambio, en cuanto a la extensión casi puede decirse con sentido general que todo *donde* posee su escala de grados y que es susceptible de más o menos, como se explicó suficientemente con anterioridad, tanto respecto del lugar de los cuerpos como del de los espíritus. Y digo «casi», porque puede hacerse una excepción con el lugar indivisible o el del punto, o el que el ángel puede tener por la presencia en un solo punto, en consonancia con una opinión probable. Mas no es necesario añadir la excepción, porque este mismo *donde* indivisible es a su manera principio de un *donde* extendido por el espacio, quedando de este modo contenido dentro de él.

12. *En qué sentido se dice que el* donde *carece de contrario.*—Por lo que se refiere a la segunda propiedad, hay que recordar que, según lo dicho antes en la disp. XLV, dentro de la contrariedad, incluso en cuanto se la distingue de la

iectum, quomodo dicitur locus superior vel inferior esse naturalis vel violentus.

De proprietatibus ipsius ubi

10. Ultimo facile etiam est ex dictis proprietates ipsius *ubi* colligere. Quarum prima ac praecipua est quod sit immobile, quam in superioribus declaratam reliquimus. Et ex ibidem dictis colligere licet, sicut omne *ubi* immutabile est secundum locum, ita e converso omne *ubi* esse corruptibile, quantum est de se, quia ita ipsum est immutabile, ut semper sit in subiecto mutabili; per mutationem autem localem subiecti corrumpitur ipsum *ubi*. Et radix huius est, quia omne subiectum *ubi* habet finitum et limitatum *ubi*, et inde provenit ut mutare illud possit, et consequenter ut ipsum *ubi* possit corrumpi.

11. Ubi *intensione caret.*— Alias duas proprietates assignant Gilbert., Albert. et alii, negativas et fere communes caeteris praedicamentis extra qualitatem, nimirum, non posse intendi nec remitti et non habere contrarium. Et in priori nulla est difficultas, quia in illo modo praesentiae nulla est latitudo quoad intensionem; quoad extensionem vero in universum fere dici potest omne *ubi* habere latitudinem et suscipere magis vel minus, ut satis in superioribus declaratum est, tam in loco corporum quam spirituum. Dico autem "fere", quia excipi potest locus indivisibilis, vel puncti, vel quem angelus habere potest per praesentiam ad solum punctum, iuxta probabilem opinionem. Sed non oportet exceptionem addere, quia hoc ipsum *ubi* indivisibile est suo modo principium *ubi* extensi per spatium, et ita sub illo continetur.

12. Ubi *quo sensu dicatur carere contrario.*— Quod autem spectat ad alteram proprietatem, recolendum est ex superius dictis disp. XLV, contrarietatem, etiam ut distinguitur ab oppositione privativa, aliam esse

oposición privativa, una es propísima, que es aquella que tiene lugar entre formas que guardan la máxima distancia dentro del mismo género, siendo menos propia aquella otra que se da entre los términos de una escala, en cuanto se puede pasar sucesivamente del uno al otro, y así en un proceso de aumento la cantidad mayor y la menor son tenidas por términos contrarios, igual que en un proceso de intensificación lo son el grado intenso y el remiso. Así, pues, cuando se dice que la carencia de contrariedad es una propiedad del *donde*, debe entenderse que nos referimos a la contrariedad primera y propísima, y de este modo es una cuestión clara, sobre todo habiéndose dicho que todos los *donde* que pueden afectar naturalmente a un mismo sujeto son de la misma especie. En cambio, entre los *donde* se da la segunda contrariedad; en efecto, el movimiento local es movimiento con toda propiedad; ahora bien, todo movimiento se hace entre términos positivos y contrarios, al menos en el sentido dicho, como se desprende con evidencia de Aristóteles, lib. V de la *Física*, c. 2, texto 10; luego el término esencial del movimiento local tiene otro que le es contrario; mas el término primario y esencial del movimiento local es el *donde* mismo, según se demostró antes y lo enseña el propio Aristóteles en el pasaje anterior, c. 1; luego el *donde* tiene contrario, al menos entendido en el segundo modo expuesto. Y esta contrariedad sólo consiste en que un *donde* está en contradicción formal con el otro, mediando entre ellos una cierta dimensión de espacio, en la cual los dos *donde* extremos tienen esta oposición que consiste en que cuanto más nos separamos del uno más nos acercamos al otro, y viceversa. Y este modo de oposición se puede descubrir también entre los elementos que pertenecen a la misma especie, como es evidente por lo dicho. Aquí, a su vez, se presentaba la cuestión de saber si entre muchos *donde*, sobre todo corporales, es tal el grado de oposición, que ni siquiera por la potencia absoluta de Dios puedan darse al mismo tiempo en el mismo sujeto, lo cual es preguntarse si repugna totalmente que un mismo cuerpo esté simultáneamente en dos lugares; mas esta cuestión la he tratado con amplitud en el tomo III de la tercera parte.

propriissimam, quae versatur inter formas sub eodem genere maxime distantes, aliam vero esse minus propriam, quae reperitur inter terminos alicuius latitudinis, quatenus ab uno ad alium successive potest transitus fieri, quomodo in augmentatione minor et maior quantitas censentur termini contrarii, et in intensione gradus remissus et intensus. Quando ergo carentia contrarietatis dicitur proprietas *ubi*, intelligendum est de priori et propriissima contrarietate, et ita est res clara, praesertim cum dictum sit omnia *ubi* quae naturaliter possunt afficere idem subiectum esse eiusdem speciei. At vero posterior contrarietas inter *ubi* reperitur, nam motus localis est propriissimus motus; omnis autem motus fit inter terminos positivos et contrarios, saltem illo modo, ut patet ex Aristotele, lib. V Phys., c. 2, text. 10; ergo terminus per se motus localis habet alium sibi contrarium; terminus autem primarius ac per se motus localis est ipsum *ubi*, ut supra ostensum est, et idem Aristoteles docet supra, c. 1; ergo *ubi* habet contrarium, saltem illo posteriori modo. Quae contrarietas in hoc solum consistit quod unum *ubi* formaliter repugnat alteri, et inter ea est quaedam latitudo spatii, in qua extrema *ubi* hanc habent oppositionem, quod dum ab uno receditur, ad aliud acceditur, et e converso. Qui modus oppositionis inveniri potest etiam inter ea quae sunt eiusdem speciei, ut ex dictis constat. Hic autem insinuabat se quaestio an inter plura *ubi*, praesertim corporalia, tanta sit repugnantia, ut nec per potentiam Dei absolutam possint simul esse in eodem subiecto, quod est quaerere an omnino repugnet idem corpus esse simul in duobus locis; sed hanc quaestionem fuse tractavi in tomo III tertiae partis.

DISPUTACION LII

EL SITIO

RESUMEN

A continuación del "donde" y en razón de la estrecha vinculación con este predicamento, Suárez dedica ahora una breve disputación al sitio, exponiendo:

I. Su naturaleza y relaciones con el "donde" (sec. 1).
II. Su división y propiedades (sec. 2).

SECCIÓN I

Expuestas las diversas acepciones del sitio (1), se rechazan las tres opiniones siguientes: 1) que el sitio es una denominación extrínseca (2); 2) que el sitio es una relación (3-5); 3) que el sitio consiste en algo absoluto con una relación (6). La opinión de Suárez es que el sitio es un modo de la cosa situada (7), modo que es el mismo "donde" concebido bajo razón distinta (8-11).

SECCIÓN II

Una vez declarado cuál es el sujeto del sitio (1-3), se explican las diversas clases de sitio (4) y sus propiedades (5).

DISPUTACION LII

EL SITIO

El estudio del sitio va anejo al estudio del donde.—El sitio guarda estrechísima conexión y coincidencia con el *donde,* y por ello la presente disputación sucede oportunamente a la anterior; y la despacharemos con suma brevedad, porque, como se desprenderá de su desarrollo, este género no añade nada a los anteriores, a no ser una cierta denominación predicamental, que puede explicarse en pocas palabras.

SECCION PRIMERA

QUÉ ES EL SITIO Y CÓMO DIFIERE DEL «DONDE»

1. *Diversas acepciones de sitio.*—Ciertamente que resulta difícil explicar en qué consiste el sitio para que pueda constituir un género de ente distinto de los demás. En efecto, la palabra *sitio* parece que puede tomarse en tres sentidos. Primeramente en cuanto significa en general el lugar extrínseco en que está puesta una cosa, el cual lugar no es una forma o accidente de la cosa, sino que es como su sostén, como si dices que la porción de tierra en que está plantado un árbol es su sitio, siendo evidente que en este caso el sitio no constituye un predicamento. En segundo lugar, puede significar una relación de orden, como estar arriba o abajo, o en el lugar primero o segundo, o sea, en el más digno o en el menos digno, correspondiendo esta relación, cuando es real, al predicamento *en orden a algo* (relación). En un tercer sentido significa la posición de las partes en orden

DISPUTATIO LII

DE SITU

Situs consideratio tractationi ubi *annexa.*— Situs propinquissime adiacet et convenit cum ipso *ubi,* et ideo praesens disputatio convenienter praecedenti succedit; quam brevissime expediemus, quia, ut ex discursu eius constabit, hoc genus nihil rei addit superioribus, sed quamdam praedicamentalem denominationem, quae brevissime explicari potest.

SECTIO PRIMA

QUIDNAM SIT SITUS, ET QUO MODO AB "UBI" DIFFERAT

1. *Variae situs acceptiones.*— Difficile sane est explicare quidnam situs sit, ita ut diversum genus entis a reliquis constituere possit. Vox enim *situs* tribus modis accipi posse videtur. Primo, ut significat generatim locum illum extrinsecum in quo res sita est, qui non est forma vel accidens rei, sed quasi sustentaculum eius, ut si dicas portionem terrae in qua arbor plantata est esse situm eius, et sic per se notum videtur situm non constituere praedicamentum. Secundo significare potest quamdam relationem ordinis, ut esse sursum vel deorsum, aut in priori vel posteriori loco, seu in digniori vel minus digno, quae relatio, quando realis est, ad praedicamentum *ad aliquid* spectat. Tertio modo significat positionem partium in ordine ad locum; et in hac significatione censetur constituere hoc praedica-

al lugar, siendo ésta la significación con la que se piensa que constituye este predicamento; pero presenta la misma dificultad, porque tampoco en esta posición parece mediar nada que no pertenezca a otros predicamentos, ya que en la posición de las partes en orden al lugar o se considera el *donde* de cada una de las partes, no siendo esto más que el *donde* parcial del todo, razón por la que se reduce al mismo predicamento como algo incompleto; o se considera la relación que de esto surge entre las partes mismas, cosa que pertenece al predicamento de la relación; o se considera la disposición total del sujeto, la cual resulta de las partes así situadas, y esta disposición o no es más que el *donde* íntegro del todo, o, a lo sumo, le añade una cierta figura propia del mismo *donde,* perteneciente al predicamento de la cualidad. No se manifiesta, pues, nada nuevo que pueda constituir el sitio. Se confirma, porque hay una doble disposición de las partes cuantitativas: una se dice que está en el todo considerado en sí mismo o en orden a sí mismo, como se ve por Aristóteles, en los *Predicamentos,* sobre la cantidad, la cual consiste en el hecho de que en el mismo todo hay unas partes extremas y otras intermedias y una que es considerada como el centro de las demás, y, finalmente, en el mismo todo una está después de otra; por el contrario, hay otra posición de las partes en orden al lugar, la cual consiste en una coordinación similar de ellas según su *donde* intrínseco, ya que el lugar extrínseco no es en absoluto necesario para esta posición de las partes. Ahora bien, la primera posición de las partes no añade sobre la cantidad más que la relación de las partes, y, por consiguiente, en cuanto a aquello que es absoluto, pertenece al mismo predicamento de la cantidad; luego, guardando la misma proporción, el sitio, si se exceptúan las relaciones, no puede significar más que al *donde* mismo.

Refutación de la primera sentencia, que afirma que el sitio es una denominación extrínseca

2. En la explicación de este predicamento no hay lugar para la pura denominación extrínseca, en la que algunos hacen consistir todas las razones de los seis últimos predicamentos, sentencia que explica de modo general y defiende amplia-

mentum; eamdem tamen difficultatem habet, quia in hac etiam positione nihil intervenire videtur quod ad alia praedicamenta non pertineat, quia in positione partium in ordine ad locum aut consideratur *ubi* uniuscuiusque partis, et hoc non est nisi partiale *ubi* totius, unde ad idem praedicamentum reducitur tamquam quid incompletum; aut consideratur respectus qui inde consurgit inter partes ipsas, et ille pertinet ad praedicamentum relationis; vel consideratur integra dispositio subiecti, quae ex partibus sic situatis consurgit, et illa dispositio vel nihil est nisi integrum *ubi* totius, vel ad summum addit figuram quamdam ipsiusmet *ubi,* ad praedicamentum qualitatis pertinentem. Nihil ergo novi apparet quod possit esse situs. Et confirmatur, nam duplex est positio partium quantitativarum: una dicitur esse in toto secundum se seu in ordine ad se, ut patet ex Aristotele, in Praedicament., de Quantitat., quae in hoc consistit quod in ipso toto quaedam partes sunt extremae, et quaedam intermediae, et quaedam consideratur ut centrum aliarum, ac denique una post aliam in toto ipso; alia vero est positio partium in ordine ad locum, quae consistit in simili coordinatione earum secundum *ubi* intrinsecum, nam extrinsecus locus non est simpliciter necessarius ad hanc partium positionem. Sed prior positio partium non addit supra quantitatem nisi relationem partium, et ideo secundum id quod est absolutum, ad idem praedicamentum quantitatis pertinet; ergo eadem proportione situs praeter relationes nihil aliud dicere potest quam ipsum *ubi.*

Prima sententia, quod situs sit denominatio extrinseca reiicitur

2. In hoc praedicamento explicando non habet locum sola denominatio extrinseca, in qua aliqui ponunt omnes rationes sex posteriorum praedicamentorum, quam sententiam generaliter tractat et late defendit Fonseca,

mente Fonseca, V *Metaph.,* c. 15, q. 7; sin embargo, no dice nada especial sobre este predicamento, aunque respecto de otros, sobre todo del *donde,* haya acusado la dificultad. Y ésta, sin embargo, no es menor respecto del sitio; en efecto, las denominaciones que se piensa que pertenecen a este predicamento no pueden en modo alguno ser atribuidas a alguna forma o cuerpo extrínseco, como lo dio a entender suficientemente Aristóteles en los *Predicamentos,* capítulo sobre los seis últimos, al afirmar que las denominaciones propias de este predicamento se toman de la posición; mas la posición no es una denominación extrínseca, como se echa de ver con más claridad en los casos particulares. Así, por ejemplo, estar sentado es una denominación propia de este predicamento, y no está tomada del asiento en que alguien se sienta, sino del acto de estar sentado, el cual es una cierta disposición interna del cuerpo mismo que se sienta; de igual manera, de alguien se dice que está de pie no por el aire que lo rodea, ni, verbigracia, por la tierra sobre la que acaso está de pie, pues podría tocar la tierra del mismo modo, aunque no estuviese de pie, sino que tuviese otra disposición del cuerpo; y aunque no hubiese aire alguno que lo rodease, el hombre verdaderamente estaría de pie o estaría sentado; y fuera de estas cosas, no se puede imaginar nada extrínseco de donde se pueda tomar tal denominación.

No se admite la segunda sentencia, que afirma que el sitio es una relación

3. Por consiguiente, si referida a alguno de estos predicamentos resulta probable la opinión de Escoto, de que consisten en una relación, ello acaece sobre todo en este caso, puesto que no parece posible pensar ninguna otra cosa intrínseca, según queda propuesto en el motivo de duda. Y está en su apoyo Aristóteles en el capítulo sobre la relación, donde enumera el sitio entre las cosas que pertenecen a dicho predicamento, y lo llama posición, poniendo como ejemplos el *estar acostado, estar de pie, estar sentado,* y luego en el c. 9 sobre los seis últimos predicamentos, afirma que el estar situado no es más que lo denominativo mismo, tomado de la posición, explicando que el sitio en este caso no es un nombre abstracto, sino concreto, cuyo abstracto sería la situación o posición, de la que Aristóteles afirma que es una relación.

V Metaph., c. 15, q. 7; nihil tamen speciale dicit de hoc praedicamento, quamquam de aliis, et maxime de *ubi,* difficultatem senserit. Quae tamen non minor est in situ; nam denominationes quae ad hoc praedicamentum pertinere censentur, nullo modo possunt alicui formae vel corpori extrinseco attribui, ut satis indicavit Aristoteles in Praedicament., capite de Sex ultimis, dicens denominationes huius praedicamenti sumi a positione; positio autem non est denominatio extrinseca, quod in particulari clarius patet. Ut, verbi gratia, sedere est denominatio huius praedicamenti, quae non sumitur a sede in qua quis sedet, sed a sessione, quae est interna quaedam dispositio ipsius corporis sedentis; similiter stare quis dicitur non ab aere circumscribente, neque a terra, verbi gratia, in qua forte stat; posset enim eodem modo contingere terram, etiamsi non staret, sed aliam dispositionem corporis haberet; et quamvis nullus esset aer circumstans, homo vere esset stans aut sedens; praeter haec autem fingi non potest aliquid extrinsecum, unde illa denominatio sumatur.

Secunda sententia, quod situs sit relatio, non probatur

3. Quapropter, si in aliquo ex his praedicamentis probabilitatem habet opinio Scoti, quod in relatione consistant, maxime quidem in hoc, quia nihil aliud intrinsecum videtur posse excogitari, ut in ratione dubitandi propositum est. Et favet Aristoteles, in capite de *ad aliquid,* ubi situm numerat inter ea quae sunt illius praedicamenti, et positionem illud vocat, et ponit exempla *recubatio, statio, sessio,* et postea, in c. 9, de Sex ultimis praedicamentis, dicit situm esse nihil aliud esse quam denominativum ipsum, sumptum a positione, declarans situm in praesenti non esse nomen abstractum, sed concretum, cuius abstractum erit situatio vel positio, quam dicit Aristoteles esse relationem.

4. Sin embargo, esta sentencia, si se refiere a la relación predicamental, no se puede admitir, porque de lo contrario no se constituiría un nuevo predicamento; en cambio, si se entiende de la relación trascendental, acaso sea verdadera, aunque no explica en qué sentido es distinta del *donde* y, si se entiende de otra relación distinta de éstas, a las que se da el nombre de extrínsecamente advenientes, entonces nosotros no admitimos tal relación, según queda tratado antes en la disputación XLVIII. Y en el caso presente tampoco aparece de qué naturaleza puede ser esta relación extrínsecamente adveniente; porque, si se trata de una relación de orden situal de las partes entre sí, ésta no se origina extrínsecamente ni es producida por acción alguna que tienda esencialmente a ella, sino que se sigue intrínsecamente, una vez puestos los *donde* parciales de todas las partes, en los que dicha relación se funda; por consiguiente, no se necesita para ella acción alguna fuera del movimiento local por el que tal *donde* se produce. O se trata de la relación del todo a sus partes y de las partes al todo; mas sobre ella vale el mismo argumento y puede demostrarse lo mismo con idéntico razonamiento. O, finalmente, es una relación del todo a alguna otra cosa extrínseca; mas de relaciones de este tipo, o ninguna es en absoluto necesaria, según veremos después, o se deriva también intrínsecamente de los *donde* concretos de ambos cuerpos, del continente y del contenido.

5. Ni Aristóteles está en apoyo de esta sentencia; puesto que en el sentido en que dice que la posición es una relación, dice también que pertenece al predicamento *en orden a algo*. Cayetano expone ampliamente en los *Predicamentos*, capítulo sobre los seis últimos, en qué sentido se expresó Aristóteles. Mas, dejando a un lado otros modos que cita allí y que rechaza, la verdadera respuesta es que Aristóteles enumeró la posición entre las cosas que son *en orden a algo*, no según su propio parecer, sino de acuerdo con la primera definición de los relativos que puso al principio en dicho predicamento, con todas las cosas que de ella se seguían, habiéndola rechazado después; pensó, pues, que se trataba de una relación según la predicación o trascendental, diciendo posteriormente que de ella se tomaban las denominaciones propias de este predicamento. Mas nunca explicó qué clase de relación es ésta ni cómo se distingue de las demás.

4. Nihilominus tamen haec sententia, si intelligatur de relatione praedicamentali, non potest probari, quia alias non constitueretur novum praedicamentum; si vero intelligatur de relatione transcendentali, erit fortasse vera, sed non declarat quomodo sit diversa ab *ubi;* si autem intelligatur de alia relatione distincta ab his, quae extrinsecus advenientes vocantur, nos talem relationem non admittimus, ut supra, disp. XLVIII, tractatum est. Neque in praesenti apparet qualis possit esse haec relatio extrinsecus adveniens; nam si sit relatio ordinis situalis partium inter se, haec non extrinsecus nascitur, neque per aliquam actionem fit quae per se ad illam tendat, sed intrinsece sequitur, positis partialibus *ubi* omnium partium, in quibus illa fundatur; unde nulla actio est ad illam necessaria praeter motum localem quo fit tale *ubi.* Vel est relatio totius ad suas partes et partium ad totum; et de hac eadem est ratio idemque ostendi potest eodem discursu. Vel denique est relatio totius ad aliquid aliud extrinsecum, et talis relatio aut nulla est simpliciter necessaria, quod infra videbimus; aut etiam illa intrinsece consequitur ex talibus *ubi* utriusque corporis continentis et contenti.

5. Neque Aristoteles huic favet sententiae; nam eo modo quo dicit positionem esse relationem, dicit etiam illam pertinere ad praedicamentum *ad aliquid.* Quo autem sensu Aristoteles fuerit locutus, late tractat Caietanus in Praedicam., cap. de Sex ultimis. Sed omissis aliis modis, quos ibi refert et improbat, vera responsio est Aristotelem numerasse positionem inter ea quae sunt ad aliquid, non ex propria sententia, sed iuxta primam definitionem relativorum, quam prius posuit in illo praedicamento cum omnibus quae ex illa sequebantur, et postea illam reiecit: intellexit ergo esse respectum secundum dici vel transcendentalem, et ab illo postea dixit sumi denominationes huius praedicamenti. Quis autem ille respectus sit, et quomodo ab aliis differat, nunquam explicuit.

Se rechaza la tercera opinión, que afirma que es algo absoluto con una relación

6. Por consiguiente, a este predicamento puede aplicarse otra opinión, que algunos defienden para todos los seis predicamentos, consistente en que expresa algo absoluto juntamente con una relación, y que lo absoluto podría ser el lugar extrínseco como modo del *donde* mismo, mientras que la relación es la referencia a alguna cosa, en la que se dice que la otra está situada, como, por ejemplo, del que está sentado al asiento, del que está de pie a la realidad sobre que está, o algo semejante. Mas esta opinión queda excluida primeramente por la razón general de que o se refiere a la relación predicamental o a la trascendental; si se refiere a la trascendental, también el *donde* expresa una relación trascendental ni se explica qué otra relación exprese el sitio, ya que las relaciones que se refieren a las cosas extrínsecas o a las que hacen de continente, o, por el contrario, la relación de lo continente a la cosa contenida, no son trascendentales, sino predicamentales. Por el contrario, si se trata de la relación predicamental, ésta no puede entrar esencialmente en la composición de la forma de otro predicamento, puesto que no se trataría de una composición esencial, sino accidental, y porque, mezclando de ese modo las formas de diversos predicamentos, podríamos multiplicar los predicamentos hasta el infinito.

Sentencia verdadera: que el sitio es un modo de la cosa

7. Nos queda, pues, afirmar que el sitio o posición es un modo intrínseco del cuerpo situado, siendo de esta manera denominado por virtud de él sedente, o yacente o algo similar. Y esto parece estar harto probado por la suficiente enumeración de las partes, puesto que ni es menester fingir una entidad distinta, como es bastante claro de por sí, ni, rechazadas las otras sentencias, queda ninguna otra cosa fuera del modo intrínseco. Mas se explica difícilmente de qué clase es este modo y cómo se distingue del *donde*. Yo, por mi parte, pienso que no se trata de un nuevo modo distinto *ex natura rei* del modo mismo que es la ubicación de tal sujeto y la de todas sus partes; esto, en efecto, parece demostrarlo el motivo de duda expuesto antes. Y se explica además porque respecto de un mismo cuerpo

Reiicitur opinio tertia, quod sit absolutum cum respectu

6. Potest ergo ad hoc praedicamentum accommodari alia opinio, quam aliqui de sex omnibus defendunt, scilicet, quod dicat absolutum simul cum respectu, et absolutum sit vel locus extrinsecus modus ipsius *ubi,* respectus autem sit habitudo ad rem aliquam, in qua alia sita esse dicitur, ut verbi gratia, sedentis ad sedem, stantis ad rem in qua stat, vel aliquid simile. Sed haec sententia primum excluditur ratione generali, quia vel loquitur de respectu praedicamentali vel transcendentali; si de transcendentali, etiam *ubi* dicit respectum transcendentalem, neque explicatur quem alium dicat situs, nam illi respectus qui sunt ad res extrinsecas vel continentes, aut, e converso, continentis ad rem contentam, non sunt transcendentales, sed praedicamentales. Si autem sit sermo de relatione praedicamentali, illa non potest essentialiter componere formam alterius praedicamenti, quia illa non esset compositio per se, sed per accidens, et quia, illo modo miscendo formas diversorum praedicamentorum, possemus praedicamenta in infinitum multiplicare.

Vera sententia, situm esse modum rei

7. Relinquitur ergo ut dicamus situm seu positionem esse aliquem intrinsecum modum corporis situati, a quo sic denominatur sedens, aut iacens, vel similis. Quod satis probari videtur a sufficienti partium enumeratione, quia nec necesse est fingere entitatem distinctam, ut satis per se clarum est, neque aliquid aliud relinquitur praeter intrinsecum modum, reiectis aliis sententiis. Quis autem hic modus sit, et quomodo distinguatur ab *ubi,* difficile explicatur. Et quidem ego censeo non esse novum modum ex natura rei distinctum ab ipsomet modo qui est ubicatio talis subiecti et omnium partium eius; hoc enim videtur convincere ratio dubitandi superius posita. Et praeterea declaratur, nam *ubi* et situs respectu eius-

el *donde* y el sitio están en tal conexión, que se producen y se pierden completamente de la misma manera, ya que el que está de pie no se convierte en sedente a no ser por un movimiento local, ni pierde la posición de estar sentado más que por otro movimiento local, bien sea del todo, bien de algunas partes. Por eso no es posible que en un sujeto tal el sitio se separe de dicho *donde* íntegro y total, ni, por el contrario, es posible que tal *donde* se separe de tal sitio; luego no son modos distintos *ex natura rei;* en efecto, no hay indicio alguno de distinción entre ellos, ni se ofrece tampoco razón o efecto alguno por el que haya que distinguirlos; más aún, ni siquiera puede explicarse o concebirse suficientemente tal distinción. Y ésta es la sentencia que defiende Fonseca, aunque la explique de otra manera, V *Metaph.*, c. 7, q. 2, sec. 4, al decir que, aunque en sentido vulgar el sitio se distinga del *donde,* no obstante, si la cuestión se ajusta a la norma de los filósofos, no es realmente distinto del predicamento *donde.* Y si pretende únicamente que estos predicamentos no se distinguen por una distinción real entre el sitio y el *donde,* me agrada su sentencia; pero si niega que tengan distinción de razón o en el modo de predicar, distinción que sea suficiente para la distinción de predicamentos, no lo admitimos, pensando que no hay que apartarse de la sentencia común.

8. Así, pues, para establecer distinción entre estos dos predicamentos, podría alguien decir que el predicamento *donde* no está constituido por ese modo intrínseco, sino por el lugar extrínseco, de tal manera que estar en un lugar, que es lo que pertenece a dicho predicamento, no es más que una denominación extrínseca derivada del lugar continente; por el contrario, el sitio es el modo intrínseco que hemos explicado a través de toda la disputación precedente. De acuerdo con esta sentencia, habría que aplicar al sitio todas las cosas que hemos dicho en la disputación anterior, con excepción de las que pertenecen a la denominación extrínseca del lugar continente. Esta sentencia podría defenderse con probabilidad, pero nosotros no nos adherimos a ella. En primer lugar, porque Aristóteles dijo siempre que el término propio del movimiento local es el *donde,* y el movimiento local primaria y esencialmente tiene por término ese modo intrínseco. En segundo lugar, porque ese modo considerado en general es común a los cuerpos y a los

dem corporis ita comparantur, ut eodem omnino modo fiant et amittantur, nam qui stat non fit sedens nisi per motum localem, neque amittit sessionem nisi per alium motum localem, vel totius vel aliquarum partium. Unde fieri non potest ut in tali subiecto situs separetur a tali *ubi* integro et totali, nec, e converso, fieri potest ut tale *ubi* separetur a tali situ; ergo non sunt modi ex natura rei distincti; nullum enim est indicium distinctionis inter illa, nec etiam occurrit ratio aut effectus aliquis propter quem distinguenda sint; immo nec satis potest declarari aut concipi talis distinctio. Atque hanc sententiam, quamvis aliter explicatam, tenet Fonseca, in V Metaph., c. 7, q. 2, sect. 4, dicens, etsi populari sensu situs ab *ubi* distinguatur, tamen si res ad philosophorum normam exigatur, non esse revera distinctum a praedicamento *ubi.* Quod si solum intendit, haec praedicamenta non distingui per distinctionem in re inter situm et *ubi,* placet eius sententia; si vero neget habere distinctionem rationis seu in modo praedicandi sufficientem ad distinctionem praedicamentorum, id non admittimus, neque a recepta sententia recedendum putamus.

8. Ut ergo haec duo praedicamenta distinguantur, dicere quis posset praedicamentum *ubi* non constitui per illum modum intrinsecum, sed per locum extrinsecum, ita ut esse in loco, quod pertinet ad illud praedicamentum, sit sola denominatio extrinseca a loco continente; situs vero sit modus ille intrinsecus, quem in tota disputatione praecedenti declaravimus. Iuxta quam sententiam omnia quae in superiori disputatione dicta sunt ad situm essent accommodanda, exceptis quae pertinent ad extrinsecam denominationem loci continentis. Quae sententia posset probabiliter defendi, nos autem illam non sequimur. Primo, quia Aristoteles semper dixit proprium terminum localis motus esse *ubi;* motus autem localis primo et per se terminatur ad illum modum intrinsecum. Secundo, quia ille modus in genere sumptus est communis corporibus et spiritibus, ut

espíritus, según hemos explicado; en cambio, el sitio no se atribuye con propiedad a una realidad espiritual, y ni siquiera a todas las corporales, como luego vamos a decir, siendo así que el *donde* se atribuye con propiedad a todas. En tercer lugar, porque la sola denominación extrínseca de estar en el lugar continente no es bastante para constituir un predicamento distinto de los demás, según dejamos explicado en la misma disputación, sec. 2.

Cómo se diferencian, según la razón, el sitio y el donde

9. En consecuencia, creo que hay que afirmar que la forma del sitio, o sea, la posición, que es la que da la denominación de este predicamento, es el mismo *donde* concebido bajo una razón distinta, de manera que, igual que para distinguir la acción de la pasión basta una distinción de razón, así también es suficiente, en el presente caso, entre el sitio y el *donde.* La distinción de razón consiste en que el *donde* en cuanto tal sólo expresa el modo en cuanto constituye a la cosa presente en algún lugar, y, por eso, nosotros siempre explicamos el *donde* mediante relaciones de distancia, de proximidad, o de presencia íntima, porque únicamente lo concebimos como fundamento de ellas. En cambio, el sitio como tal expresa ese modo en cuanto denomina a la cosa así dispuesta en sí misma, con una disposición que resulta de la coordinación local de las partes. Y en esta denominación no se tiene en cuenta la razón de presencia, ni propiamente el orden al espacio, sino el orden de las partes entre sí; y el orden lo entendemos no en cuanto expresa una relación predicamental, sino en cuanto es fundamento de ella. Esto lo dio suficientemente a entender Aristóteles, V de la *Metafísica,* c. 19, donde dice: *La disposición es el orden de lo que tiene partes,* y, al poner luego el primer miembro, añade: *o en el lugar,* pasaje en el que todos ven la forma de este predicamento. Luego el sitio es una cierta disposición situal o local resultante en el todo en virtud de esa ubicación de las partes, y aunque esta disposición no sea en la realidad algo distinto del modo que constituye el *donde,* sin embargo, nosotros la concebimos a modo de una cierta forma distinta, la cual tiene un modo de denominación y de predicación distinto, lo cual basta para la distinción predicamental.

declaravimus; situs autem proprie non tribuitur rei spirituali, immo neque omnibus corporalibus, ut infra declarabimus, cum tamen *ubi* proprie omnibus tribuatur. Tertio, quia sola illa denominatio extrinseca essendi in loco continente non est sufficiens ad constituendum praedicamentum distinctum a reliquis, ut in eadem disputatione, sect. 2, explicatum reliquimus.

Quomodo situs et ubi *ratione differant*

9. Igitur dicendum censeo formam situs seu positionem, quae dat denominationem huius praedicamenti, esse ipsummet *ubi* sub diversa ratione conceptum, ita ut, sicut ad distinguendam actionem et passionem sufficit distinctio rationis, ita hic sufficiat inter situm et *ubi.* Consistit autem distinctio rationis in hoc quod *ubi* ut sic solum dicit illum modum quatenus constituit rem praesentem alicubi, et ideo nos semper explicamus ipsum *ubi* per relationes distantiae, aut propinquitatis, vel intimae praesentiae, quia solum illud concipimus ut fundamentum earum. At vero situs ut sic dicit illum modum ut denominantem rem ita dispositam in se, dispositione quadam resultante ex locali coordinatione partium. In qua denominatione non attenditur ratio praesentiae, nec ordo ad spatium proprie, sed ordo partium inter se; ordo (inquam) non prout dicit relationem praedicamentalem, sed prout est fundamentum eius. Quod satis significavit Aristoteles, V Metaph., c. 19, ubi ait: *Dispositio est ordo habentis partes,* et ponens primum membrum, addit *aut loco,* ubi omnes intelligunt propriam formam huius praedicamenti. Est ergo situs quaedam dispositio situalis seu localis consurgens in toto ex tali partium ubicatione; quae dispositio, quamvis in re non sit aliquid distinctum ab illo modo qui est *ubi,* a nobis tamen concipitur per modum cuiusdam formae distinctae, quae diversum modum denominationis et praedicationis habet, quod satis est ad distinctionem praedicamentalem.

10. Esto lo confirma también el ejemplo de la cantidad, ya que la posición de las partes en el todo en un sentido no expresa más que la extensión de las partes continuas, y en este caso pertenece a la diferencia esencial de la cantidad continua, motivo por el que no puede constituir una nueva razón predicamental. Pero en otro sentido esa posición puede entenderse como la disposición del todo que resulta de esa concreta extensión de las partes y de la coordinación de ellas entre sí, y en tal caso la disposición tiene una razón predicamental distinta de la cantidad, y no es otra cosa que la figura, aplicando muchos a ella el tercer miembro de la disposición que pone Aristóteles en el lugar citado, a la que da el nombre de forma, o de especie, según traducen otros, siendo éste el sentido en el que parece explicarlo Sto. Tomás. De este modo, pues, se compara el sitio con el *donde* en las realidades que son capaces de éste. Hay, no obstante, una diferencia, ya que la figura es más distinta de la cantidad que el sitio lo es del *donde*, puesto que la cantidad posee una realidad propia y verdadera, cuyo modo es la figura, que es separable de ella. Por el contrario, el *donde* es sólo un modo, y el sitio es como un modo de éste, no constituyendo, por tanto, un modo distinto realmente, sino sólo por razón, bien sea porque un modo no es modificado por otro modo, para no entrar en un proceso al infinito, bien porque es hasta tal punto intrínseco, que es absolutamente inseparable. Esta sentencia así expuesta sólo se apoya en la refutación de las otras y en la suficiencia de la enumeración, y porque, por la sola exposición hecha, es verosímil por sí misma y está en consonancia con el modo de concebir y de exponer estas cosas y no cuenta con dificultad alguna.

11. *Solución de una objeción.*—Sólo cabe objetar que un hombre existente en el vacío no sería capaz de sitio; en cambio tendría un *donde*, como dijimos antes; luego estas dos cosas son separables también en la realidad; más aún, se concluye también que el sitio no está constituido por la sola denominación intrínseca, puesto que necesita de algo extrínseco, ya sea como circunscribiente, ya como sustentante o algo similar. El antecedente es claro, porque si alguien estuviese en el vacío, no se podría decir que estuviese sentado, aunque en el modo de su *donde* tuviese esa misma disposición y cuasi figura que tiene ahora cuando está

10. Et hoc etiam confirmat exemplum de quantitate, nam positio partium in toto, uno modo solum dicit extensionem partium continuarum, et sic pertinet ad differentiam essentialem quantitatis continuae, et ideo non potest novam rationem praedicamentalem constituere. Alio vero modo potest illa positio sumi pro dispositione totius resultante ex tali extensione partium et coordinatione earum in se, et sic illa dispositio habet diversam rationem praedicamentalem a quantitate, non est tamen alia nisi figura, et multi de hac exponunt tertium membrum dispositionis positum ab Aristotele citato loco, quod formam vel (ut alii vertunt) speciem appellat; et ita videtur exponere D. Thomas. Ad hunc ergo modum comparatur situs ad *ubi* in his rebus quae illius sunt capaces. Est tamen discrimen, nam figura est magis distincta a quantitate quam situs ab *ubi*, eo quod quantitas propriam et veram realitatem habeat, cuius modus est figura, et separabilis ab ipsa. *Ubi* autem est tantum quidam modus, et situs est veluti modus eius, et ideo non est in re modus distinctus, sed ratione tantum, vel quia modus non modificatur per alium modum, ne procedamus in infinitum, vel quia est ita intrinsecus, ut sit omnino inseparabilis. Atque haec sententia sic exposita solum confirmatur impugnatione aliarum et a sufficienti enumeratione, et quia, ex sola expositione data, est per se verisimilis et consentanea modo concipiendi et loquendi de his rebus et sine ullo inconvenienti.

11. *Obiectio solvitur.*— Solum potest obiici, quia homo in vacuo existens non esset capax situs; haberet autem *ubi*, ut supra diximus; ergo etiam in re sunt haec duo separabilia; immo etiam concluditur situm non constitui per solam denominationem intrinsecam, cum egeat aliquo extrinseco aut circumscribente, aut sustentante, vel aliquo simili. Antecedens patet, quia si quis esset in vacuo, non posset dici sedere, etiamsi in modo sui *ubi* haberet eamdem dispositionem et quasi figuram quam nunc habet

sentado. De igual manera, aunque estuviese con el cuerpo recto, no podría decir que estaba de pie más bien que yacente; porque, si se mira con atención a un cuerpo yacente o de pie, no hay diferencia en cuanto a la disposición local, la cual en su cuerpo es un resultado de la posición de las partes, no habiendo más diferencia que en el modo como está dispuesto en orden al cuerpo por el que está sustentado, diferencia que resultaría incomprensible en el vacío. Respondo que, sin duda, parece verdad que en estas denominaciones, tal como se emplean en el uso común, se mezclan a veces denominaciones o relaciones extrínsecas, aunque ellas no sean las que constituyen la razón predicamental. De igual manera que el nombre de sitio es también equívoco, y, a veces, como dije, es tomado sustantivamente por el lugar en que la cosa está situada, y no siempre por el lugar adecuado, sino por aquella parte de la tierra sobre la que la cosa está sustentada, como si decimos que el sitio del cuerpo de Cristo en el cielo es aquella parte de la superficie convexa del cielo empíreo que toca con sus pies. Así, pues, cuando de alguien se dice que está sentado, pueden unirse ahí dos cosas, concretamente el que tenga una determinada disposición de su cuerpo, y el que tenga un asiento en el que está sustentado; la razón primera es la que pertenece de suyo al predicamento del sitio, pudiéndola tener alguien incluso en el vacío; en cambio, la segunda no se refiere de suyo a un predicamento, puesto que no está tomada de algo que se comporte a modo de forma, sino sólo a modo de causa extrínseca que sustenta o mejor que impide que el cuerpo o sus partes desciendan más abajo. Por eso, si un hombre estuviese recto en el vacío, según su disposición intrínseca se diría que está de pie. Y esto no ciertamente en orden a un cuerpo extrínseco que lo sustentase, sino porque las partes mismas del cuerpo estarían entre sí dispuestas y ordenadas de la manera que lo están ahora en el hombre del que se dice que está de pie; y esto nosotros no lo podemos explicar más que por algunas relaciones o efectos, a saber, porque una parte estaría debajo de otra y sería como el soporte de ella, como en el caso de los pies, las rodillas, etc. Y no existe otra manera de estar el hombre en el vacío, al menos naturalmente.

dum sedet. Similiter, etiamsi esset recto corpore, non posset dici stare magis quam iacere; nam si attente consideretur corpus iacens aut stans, non differt quoad localem dispositionem, quae in corpore eius resultat ex positione partium, sed differt tantum in modo quo est dispositus in ordine ad illud corpus a quo sustentatur, quae diversitas non posset in vacuo intelligi. Respondeo verum quidem videri in his denominationibus, prout sunt in communi usu, interdum admisceri extrinsecas denominationes vel habitudines, quamvis illae non sint quae praedicamentalem rationem constituunt. Ut nomen situs etiam est aequivocum, et interdum, ut dixi, sumitur substantive pro illo loco in quo res sita est, et non semper pro loco adaequato, sed pro illa parte terrae in qua res sustentatur, ut si dicamus situm corporis Christi in caelo esse illam partem superficiei convexae caeli empyrei quam suis pedibus contingit. Sic igitur, cum quis dicitur sedere, ibi possunt coniungi duo, scilicet, quod habeat talem dispositionem sui corporis, et quod habeat sedem in qua sustentetur; prior ratio est quae per se pertinet ad praedicamentum situs, quam posset quis habere etiam in vacuo; posterior autem non spectat per se ad praedicamentum, quia non sumitur ex aliquo quod se habeat per modum formae, sed solum per modum causae extrinsecae sustentantis, vel potius impedientis ne corpus aut partes eius ulterius descendant. Unde si homo esset rectus in vacuo, secundum dispositionem intrinsecam stare diceretur. Non quidem in ordine ad corpus extrinsecum sustentans, sed quia ipsae partes corporis inter se ita essent dispositae et ordinatae, sicut nunc sunt in homine qui stare dicitur; quod a nobis explicari non potest, nisi per relationes aut effectus aliquos, scilicet, quia una pars esset sub alia et quasi sustentaret illam, ut pedes, crura, et sic de aliis. Neque aliter posset homo in vacuo constitui, saltem naturaliter.

SECCION II

QUÉ SUJETOS, ESPECIES O PROPIEDADES PUEDEN ATRIBUIRSE A ESTE PREDICAMENTO

1. Aquí explicamos brevemente las otras cuestiones que se pueden echar de menos en este predicamento.

El sujeto del sitio

2. La primera es a ver a qué cosas puede atribuirse el sitio. Pues en primer lugar hay que mantener que no se puede atribuir a las realidades incorpóreas, puesto que se trata de una disposición del todo, que resulta del orden de las partes en el lugar; y la realidad incorpórea no tiene partes, sino que está toda en el todo y toda en cada una de las partes. Por eso no es suficiente con que su presencia sea de algún modo divisible y que posea partes en orden al espacio, puesto que, por estar toda la sustancia en cada una de las partes de dicha presencia, no resulta en dicha realidad ninguna denominación peculiar o disposición situal fuera de ésta, a saber, estar presente en un espacio mayor o menor. Por eso no hemos dicho antes que el sitio se identificaba con cualquier *donde*, sino con aquel en el que se puede encontrar.

3. Además no hay duda de que el sitio conviene con propiedad, sobre todo a los animales, en los que hay partes de diversas naturalezas y figuras, que pueden por su propia e intrínseca virtud guardar diversos modos de composición o disposición en orden al lugar. Por el contrario, en las otras realidades, sobre todo si son uniformes u homogéneas, no es tan fácil hacer distinción entre el sitio y el *donde*, al menos si se considera la sola disposición interna de las partes, y no la externa, sin hacer referencia a los otros cuerpos del universo. Sin embargo, cabe considerar en ellos alguna razón de sitio, la cual consistiría en esa disposición de las partes entre sí, aunque nosotros la explicásemos por analogía o proporción con el orden del universo. Porque en el universo mismo, en cuanto de alguna manera es una sola cosa y como algo artificial, compuesto por la disposición congruente de sus partes, puede concebirse un cierto sitio y una como disposición del todo, por razón de la cual de los diversos cuerpos se dice que tienen diverso sitio en el universo. Y este sitio en cada uno de los cuerpos es parcial respecto del universo, aunque respecto de ese cuerpo concreto sea total y resulte de los sitios parciales de sus partes, y de esta suerte cada uno de los cuerpos tiene su sitio, en cuanto sus partes tienen entre sí y en orden al universo un lugar más alto o más bajo. Porque, aunque el sitio no consista intrínsecamente en estas relaciones, sin embargo, nosotros no podemos explicar su razón sin ellas. Por eso, tampoco en la posición de los animales se puede prescindir totalmente de estas relaciones; porque de aquel que está recto en el orden natural de sus partes se juzga que tiene un sitio distinto del que, invertido el orden, tuviese la cabeza para abajo y los pies para arriba, aunque, por otra parte, tuviese su cuerpo con igual extensión y dispuesto con idéntica figura. Puede, pues, darse también el sitio en los cuerpos inanimados, y se suele atribuir sobre todo a los que tienen partes de diversas razones. Por ello se piensa también que los cuerpos artificiales, en cuanto constan de diversas partes, tienen posición y sitio, por ejemplo, una casa, en la que el cimiento está abajo y el techo arriba, etc.; e incluso un ejército, en el mismo grado en que es algo uno, tiene su posición, cuando está ordenadamente constituido, no porque la posición sea una relación de orden, sino porque esa disposición del todo surge de las partes así ordenadas.

4. *Qué especies hay de sitio.*—Por esto es fácil comprender que bajo este género de posición cabe distinguir muchas especies, que resume brevemente Alberto en el libro *De Sex principiis*, tratado *De positione*, c. 1, al decir que las diferencias subalternas de este predicamento son estar puesto de modo igual o desigual, doblado o recto; mientras que las diferencias especiales son estar sentado, estar de pie, etc., contando también entre ellas lo áspero y lo leve, en el c. 2. Otro tanto tiene Sto. Tomás en el opúsculo 48. De donde, asimismo, parece seguirse, como objeta el mismo Alberto, en dicho c. 2, que también lo curvo o lo recto, en cuanto se originan precisamente en virtud de la posición de las partes en un lugar, pertenecen al predicamento del sitio, puesto que también esas diferencias expresan cierta disposición del todo, resultante de la posición de las partes, cosa que

SECTIO II

QUAE SUBIECTA, SPECIES AUT PROPRIETATES HUIC PRAEDICAMENTO TRIBUI POSSINT

1. Hic breviter expedimus reliqua quae de hoc praedicamento desiderari possunt.

De subiecto situs

2. Primum est quibus rebus attribui possit situs. Dicendum est enim imprimis non posse attribui rebus incorporeis, quia est dispositio totius, resultans ex ordine partium in loco; res autem incorporea non habet partes, sed tota est in toto et tota in qualibet parte. Unde non est satis quod eius praesentia sit aliquo modo divisibilis, et habens partes in ordine ad spatium, quia cum tota substantia sit sub qualibet parte illius praesentiae, nulla peculiaris denominatio aut situalis dispositio inde resultat in tale re, praeter hanc, scilicet, esse praesentem maiori vel minori spatio. Et ideo supra non diximus situm identificari cum quolibet *ubi*, sed cum illo in quo potest reperiri.

3. Deinde est certum situm maxime proprie convenire animalibus, in quibus sunt partes diversarum rationum ac figurarum, et ex propria et intrinsecā virtute diversimode componi possunt aut disponi in ordine ad locum. In aliis vero rebus, praesertim si uniformes sint seu homogeneae, non ita facile potest distingui situs ab *ubi*, saltem considerando solam ipsam dispositionem internam, non autem externam, partium, absque habitudine ad alia corpora universi. Nihilominus tamen potest in eis considerari aliqua ratio situs, quae consistat in ista dispositione partium inter se, quamvis per analogiam vel proportionem ad ordinem universi a nobis explicetur. In ipso enim universo, quatenus est aliquo modo unum, et quasi artificiatum quoddam, compositum ex congruenti dispositione suarum partium, intelligi potest quidam situs, et quasi dispositio totius, ratione cuius diversa corpora dicuntur habere diversum situm in universo. Qui quidem situs in unoquoque corpore partialis est respectu universi; tamen respectu talis corporis est totalis, consurgens ex partialibus sitibus suarum partium, et sic quodlibet corpus habet suum situm, quatenus partes eius habent superiorem vel inferiorem locum inter se et in ordine universi. Quamvis enim situs non consistat intrinsece in his respectibus, non tamen potest a nobis eius ratio sine illis exponi. Unde etiam in animalibus non potest positio omnino praescindi ab his respectibus; nam qui rectus stat ordine naturali suarum partium, diversum situm habere censetur ab eo qui, inverso ordine, caput haberet inferius et pedes superius, etiamsi alioqui haberet corpus aeque extensum et in eadem figura dispositum. Sic igitur potest situs inveniri etiam in corporibus inanimatis, maxime tamen attribui solet iis quae habent partes diversarum rationum. Unde etiam corpora artificialia, quatenus diversis partibus constant, positionem et situm habere censentur, ut domus, in qua fundamentum est inferius, tectum superius, etc.; immo et exercitus, eo modo quo est unum quid, suam habet positionem, quando ordinate constitutus est, non quod positio sit relatio ordinis, sed quod ex partibus sic ordinatis talis dispositio totius consurgat.

4. *Quae sint species situs.*— Ex his facile est intelligere sub hoc genere positionis plures species distingui posse, quas breviter colligit Albertus, libro de Sex principiis, tractatu de Positione, c. 1, dicens differentias subalternas huius praedicamenti esse aeque vel non aeque poni, seu flexe aut recte; speciales vero differentias esse sessionem, stationem, etc., inter quae etiam numerat asperum et leve, in c. 2. Quod etiam habet D. Thomas, opusc. 48. Unde etiam videtur sequi, ut idem Albertus obiicit, dicto c. 2, etiam curvum vel rectum, prout praecise oriuntur ex positione partium in loco, pertinere ad praedicamentum situs, quia etiam illae differentiae dicunt quamdam dispositionem totius, consurgentem ex positione

no hay gran inconveniente en admitir; porque en realidad el estar de pie y el estar sentado se diferencian, sobre todo, por razón de la rectitud o de la encorvadura, no porque la figura misma en cuanto tal sea posición y pertenezca a este predicamento, sino por ser la disposición del todo en orden al lugar según un determinado orden de las partes, de lo cual se sigue esa figura concreta. Por eso, igual que las especies de figuras y las relaciones de las partes según los lugares parciales pueden variarse y disponerse de maneras infinitas, así también las especies de sitio pueden variar de modos infinitos.

5. *Cuáles son las propiedades del sitio.*—Sobre las propiedades del sitio discute muchos puntos Alberto en el pasaje anterior, c. 3, 4 y 5, resumiéndolos brevemente Sto. Tomás en el citado opúsculo, c. 2. En primer lugar le atribuyen esas dos propiedades comunes, concretamente el no tener contrario y el no recibir más y menos, sobre las cuales no se ofrece nada que añadir, fuera de lo que se dijo a propósito del *donde;* porque, aunque una posición se oponga a otra, eso propiamente no es una contrariedad, sino una diversidad específica, al igual que una figura tampoco se opone a otra. Mas puede atribuirse a estas especies de sitio la oposición que hay entre los términos del movimiento, en cuanto el hombre de su posición de pie se convierte en sentado, y así en otros casos; sin embargo, tampoco esto se debe primariamente a la razón del sitio en cuanto tal, sino a la razón del *donde*. Porque, como dijimos, el movimiento local se ordena esencial y primariamente al *donde*. Y con Gilberto Porretano añaden que es propio de este predicamento, sobre todo, el adherir próximamente en la sustancia; e insisten en este verbo adherir en cuanto se distingue del verbo inherir. Pero yo no creo que esta propiedad sea necesaria, porque, aunque bajo este verbo adherir comprendamos todo modo o relación o denominación que no suponga una inhesión propia y rigurosa, el *donde* adhiere más inmediatamente que el sitio en la sustancia corpórea, que es de la que se trata. Pero éstas son cosas de poca importancia, y por eso respecto de este predicamento basta con lo dicho.

partium, quod admittere non est magnum inconveniens; nam revera statio et sessio ratione rectitudinis et curvitatis maxime differunt, non quod ipsa figura ut sic sit positio et pertineat ad hoc praedicamentum, sed illa dispositio totius in ordine ad locum secundum talem ordinem partium, ex qua sequitur talis figura. Quocirca, sicut species figurarum et habitudines partium secundum partialia loca possunt infinitis modis variari et disponi, ita species situs innumeris modis variari possent.

5. *Quae proprietates situs.*— De proprietatibus autem situs plura disputat Albertus supra, c. 3, 4 et 5, quae breviter colligit D. Thomas, dicto opusc., c. 2. Et imprimis illi attribuunt illas duas communes proprietates, scilicet, non habere contrarium et non recipere magis et minus, de quibus nihil occurrit addendum, praeter ea quae de *ubi* dicta sunt; nam, licet una positio repugnet alteri, illa non est propria contrarietas, sed specifica diversitas, sicut etiam una figura repugnat alteri. Potest autem attribui his speciebus situs illa oppositio quae est inter terminos motus, quatenus homo ex stante fit sedens, et sic de aliis; tamen etiam illud non est primario ratione situs ut sic, sed ratione *ubi* [quia, ut diximus, motus localis per se primo est ad ubi] [1]. Addunt vero, cum Gilberto Porret. maxime proprium esse huius praedicamenti proxime assistere substantiae; et vim faciunt in verbo assistendi, prout distinguitur a verbo inhaerendi. Sed non censeo hanc proprietatem esse necessariam, quia etiamsi sub illo verbo assistendi comprehendamus omnem modum vel relationem, aut denominationem, quae non supponit propriam et rigorosam inhaerentiam, immediatius assistit substantiae corporeae (de qua est sermo) *ubi* quam situs. Sed haec parvi momenti sunt, et ideo de hoc praedicamento dicta sufficiant.

[1] Las palabras entre corchetes faltan en algunas ediciones, entre ellas la Vivès. (N. de los EE.)

DISPUTACION LIII

EL HABITO EN CUANTO CONSTITUYE UN GENERO DE ACCIDENTE

RESUMEN

Explicado el sentido que tiene el hábito cuando se lo entiende como un género de accidente, la disputación se divide en dos secciones bastante cortas:

Sec. I: Naturaleza del hábito.
Sec. II: Sujetos y clases de hábito.

SECCIÓN I

Pasadas por alto algunas opiniones de poca monta (1), se analiza la opinión de Gilberto de la Porrée (2), aceptando que el hábito consiste en una denominación extrínseca (3); se discute a continuación con cierta amplitud la posición de Aristóteles (4-6), cerrando la sección con la respuesta a las objeciones (7).

SECCIÓN II

Después de explicar a qué cosas conviene el hábito y en qué sentido (1-2), concretando algunas denominaciones propias de este predicamento (3), expone las especies de hábito (4) y las propiedades del mismo (5).

no hay gran inconveniente en admitir; porque en realidad el estar de pie y el estar sentado se diferencian, sobre todo, por razón de la rectitud o de la encorvadura, no porque la figura misma en cuanto tal sea posición y pertenezca a este predicamento, sino por ser la disposición del todo en orden al lugar según un determinado orden de las partes, de lo cual se sigue esa figura concreta. Por eso, igual que las especies de figuras y las relaciones de las partes según los lugares parciales pueden variarse y disponerse de maneras infinitas, así también las especies de sitio pueden variar de modos infinitos.

5. *Cuáles son las propiedades del sitio.*—Sobre las propiedades del sitio discute muchos puntos Alberto en el pasaje anterior, c. 3, 4 y 5, resumiéndolos brevemente Sto. Tomás en el citado opúsculo, c. 2. En primer lugar le atribuyen esas dos propiedades comunes, concretamente el no tener contrario y el no recibir más y menos, sobre las cuales no se ofrece nada que añadir, fuera de lo que se dijo a propósito del *donde;* porque, aunque una posición se oponga a otra, eso propiamente no es una contrariedad, sino una diversidad específica, al igual que una figura tampoco se opone a otra. Mas puede atribuirse a estas especies de sitio la oposición que hay entre los términos del movimiento, en cuanto el hombre de su posición de pie se convierte en sentado, y así en otros casos; sin embargo, tampoco esto se debe primariamente a la razón del sitio en cuanto tal, sino a la razón del *donde.* Porque, como dijimos, el movimiento local se ordena esencial y primariamente al *donde.* Y con Gilberto Porretano añaden que es propio de este predicamento, sobre todo, el adherir próximamente en la sustancia; e insisten en este verbo adherir en cuanto se distingue del verbo inherir. Pero yo no creo que esta propiedad sea necesaria, porque, aunque bajo este verbo adherir comprendamos todo modo o relación o denominación que no suponga una inhesión propia y rigurosa, el *donde* adhiere más inmediatamente que el sitio en la sustancia corpórea, que es de la que se trata. Pero éstas son cosas de poca importancia, y por eso respecto de este predicamento basta con lo dicho.

partium, quod admittere non est magnum inconveniens; nam revera statio et sessio ratione rectitudinis et curvitatis maxime differunt, non quod ipsa figura ut sic sit positio et pertineat ad hoc praedicamentum, sed illa dispositio totius in ordine ad locum secundum talem ordinem partium, ex qua sequitur talis figura. Quocirca, sicut species figurarum et habitudines partium secundum partialia loca possunt infinitis modis variari et disponi, ita species situs innumeris modis variari possent.

5. *Quae proprietates situs.*— De proprietatibus autem situs plura disputat Albertus supra, c. 3, 4 et 5, quae breviter colligit D. Thomas, dicto opusc., c. 2. Et imprimis illi attribuunt illas duas communes proprietates, scilicet, non habere contrarium et non recipere magis et minus, de quibus nihil occurrit addendum, praeter ea quae de *ubi* dicta sunt; nam, licet una positio repugnet alteri, illa non est propria contrarietas, sed specifica diversitas, sicut etiam una figura repugnat alteri. Potest autem attribui his speciebus situs illa oppositio quae est inter terminos motus, quatenus homo ex stante fit sedens, et sic de aliis; tamen etiam illud non est primario ratione situs ut sic, sed ratione *ubi* [quia, ut diximus, motus localis per se primo est ad ubi][1]. Addunt vero, cum Gilberto Porret. maxime proprium esse huius praedicamenti proxime assistere substantiae; et vim faciunt in verbo assistendi, prout distinguitur a verbo inhaerendi. Sed non censeo hanc proprietatem esse necessariam, quia etiamsi sub illo verbo assistendi comprehendamus omnem modum vel relationem, aut denominationem, quae non supponit propriam et rigorosam inhaerentiam, immediatius assistit substantiae corporeae (de qua est sermo) *ubi* quam situs. Sed haec parvi momenti sunt, et ideo de hoc praedicamento dicta sufficiant.

[1] Las palabras entre corchetes faltan en algunas ediciones, entre ellas la Vivès. (N. de los EE.)

DISPUTACION LIII

EL HABITO EN CUANTO CONSTITUYE UN GENERO DE ACCIDENTE

RESUMEN

Explicado el sentido que tiene el hábito cuando se lo entiende como un género de accidente, la disputación se divide en dos secciones bastante cortas:

Sec. I: Naturaleza del hábito.
Sec. II: Sujetos y clases de hábito.

SECCIÓN I

Pasadas por alto algunas opiniones de poca monta (1), se analiza la opinión de Gilberto de la Porrée (2), aceptando que el hábito consiste en una denominación extrínseca (3); se discute a continuación con cierta amplitud la posición de Aristóteles (4-6), cerrando la sección con la respuesta a las objeciones (7).

SECCIÓN II

Después de explicar a qué cosas conviene el hábito y en qué sentido (1-2), concretando algunas denominaciones propias de este predicamento (3), expone las especies de hábito (4) y las propiedades del mismo (5).

DISPUTACION LIII

EL HABITO EN CUANTO CONSTITUYE UN GENERO DE ACCIDENTES

Con qué significación se entiende aquí el hábito.—Anteriormente, en la disputación XL, al tratar de las especies de la cualidad, hemos explicado esta palabra hábito. Por eso, prescindiendo de la significación por la que expresa cualquier disposición permanente del cuerpo o del alma, o una especie propia de la cualidad, aquí vamos a tratar de otro significado suyo que se piensa que constituye un peculiar género de ente, cuya razón común comenzaremos por declarar, para ocuparnos luego brevemente de lo que parezca estar en conexión con su sujeto, especies y propiedades.

SECCION PRIMERA

Si el hábito es algo que confiera denominación extrínseca, y de qué naturaleza sea

1. En la explicación de este predicamento se da la misma diversidad de opiniones que en los otros seis. Mas hay que pasar por alto la que une lo absoluto con el respecto predicamental, puesto que su refutación es del mismo tipo en todos estos predicamentos. Y paso también por alto la opinión de las relaciones extrínsecamente advenientes, por el mismo motivo y porque, si aquí interviene alguna relación, ésta surge intrínsecamente, una vez puestos el término y el fundamento próximos, si se explican debidamente.

DISPUTATIO LIII

De habitu, ut quoddam genus accidentis constituit

In qua significatione sit hic de habitu sermo.— Hanc vocem *habitus* supra, disputatione XL, de speciebus qualitatis disserendo, explicuimus. Unde, omissa illa significatione, qua vel dispositionem quamlibet permanentem corporis aut animae, vel propriam quamdam speciem qualitatis significat, hic agendum est de altero significato eius, quod censetur esse peculiare genus entis, cuius communem rationem primo declarabimus, deinde breviter, quae ad subiectum, species et proprietates eius spectare videntur.

SECTIO PRIMA

Utrum habitus sit aliquid extrinsece denominans, et quale illud sit

1. In hoc praedicamento explicando eadem est diversitas opinionum, quae in aliis sex. Omittenda vero est opinio quae coniungit absolutum cum respectu praedicamentali, quia eius impugnatio eiusdem rationis est in omnibus his praedicamentis. Omitto etiam opinionem de relationibus extrinsecus advenientibus, propter eamdem causam et quia si hic intervenit aliqua relatio, illa intrinsece sequitur, positis termino et fundamento proximis, si debito modo explicentur.

Análisis de la opinión de Gilberto y de la definición del hábito

2. Unicamente nos queda, pues, tratar de la opinión que indica Gilberto y que siguen algunos, a saber que el hábito es un accidente que resulta en el cuerpo vestido por el contacto adyacente de la ropa; este es, en efecto, el modo como explican la definición de Gilberto: *El hábito consiste en el contacto adyacente entre el cuerpo y lo que está alrededor del cuerpo.* Y esta sentencia se puede confirmar por Aristóteles, V de la *Metafísica,* c. 20, donde afirma que el hábito es el acto que media entre el que posee y la cosa poseída; de igual modo—dice—que la acción media entre el agente y el efecto, *así media el hábito entre aquel que tiene el vestido y el vestido que es tenido.* Y concluye de esto que el hábito mismo no puede ser tenido, es decir, mediante otro hábito intermedio, para que no se produzca un proceso al infinito. Así, pues, según el parecer de Aristóteles, el hábito no es el vestido que está en contacto extrínseco, sino que es, por así decirlo, la tenencia del vestido mismo; y esta tenencia que media entre el que se viste y el vestido no está en el vestido, sino en el que se viste, que es de quien se dice que tiene el vestido. Y puede confirmarse por razón, porque el vestido no es un accidente, sino una sustancia. Además, porque si esta sola denominación tomada del vestido que está adyacente bastase para constituir a este predicamento, deberían establecerse otros innumerables predicamentos, ya que las denominaciones de este tipo son infinitas.

Se demuestra que la forma de este predicamento es el vestido extrínseco

3. Sin embargo, hay que afirmar que la forma de este predicamento es meramente extrínseca, por ejemplo, el vestido o algo similar, la cual no informa más que adyaciendo y denominando extrínsecamente. Se clarifica comenzando por explicar en este predicamento los cuatro elementos que intervienen en los demás predicamentos de accidentes, a saber, la forma o lo abstracto, el sujeto de la forma, la unión y lo concreto o el compuesto que de ello resulta. Así, pues, la forma es el vestido mismo; el sujeto es, por ejemplo, el hombre que se viste; la unión

Opinio Gilberti et definitio habitus expenditur

2. Superest ergo tantum tractanda opinio quam indicat Gilbertus et aliqui sequuntur, nimirum, quod habitus sit quoddam accidens quod resultat in corpore vestito ex adiacentia vestimenti; ita enim exponunt illam definitionem Gilberti: *Habitus est corporum, et eorum quae circa corpus sunt, adiacentia.* Et potest haec sententia confirmari ex Aristotele, V Metaph., c. 20, ubi ait habitum esse quemdam actum medium inter habentem et rem habitam; sicut actio (inquit) mediat inter agens et effectum, *sic inter eum qui vestem habet et vestem quae habetur medius est habitus;* unde infert ipsum habitum haberi non posse, scilicet, alio habitu medio, ne in infinitum habeatur. Igitur ex sententia Aristotelis, habitus non est vestis quae extrinsecus adiacet, sed est (ut ita dicam) habitio ipsius vestis; haec autem habitio quae mediat inter vestitum et vestem non est in veste, sed in vestito, qui dicitur habere vestem. Ratione potest confirmari, quia vestis non est accidens, sed substantia. Item, quia si sola haec denominatio a veste adiacente sufficeret constituere hoc praedicamentum, innumera alia praedicamenta constituenda essent, quia infinitae sunt huiusmodi denominationes.

Formam huius praedicamenti esse extrinsecam vestem ostenditur

3. Nihilominus dicendum est formam huius praedicamenti esse mere extrinsecam, puta, vestem vel aliquid simile, quae non aliter informat, quam adiacendo et extrinsece denominando. Declaratur explicando prius in hoc praedicamento quatuor illa quae in caeteris praedicamentis accidentium interveniunt, nempe formam seu abstractum, subiectum formae, unionem et concretum seu compositum inde resultans. Forma igitur est vestis ipsa; subiectum est homo, verbi gratia, qui induitur; unio hic non est alia, nisi circumpositio seu adiacentia indumenti

aquí no es más que tener puesto alrededor o tener adyacente el vestido de la manera que sea más conveniente para adornar o cubrir al sujeto que está vestido; y el concreto es todo esto, hombre vestido, o, expresado incomplejamente, lo vestido. Por la explicación misma queda prácticamente probado con suficiencia que esto es así, puesto que todo esto se comprende fácilmente y basta para la verdad y uso común de estas denominaciones, y lo que se añada además de esto no es inteligible. Porque en un cuerpo que está cubierto con el vestido, en virtud precisamente del contacto adyacente del vestido no brota ninguna realidad o modo real, a no ser por ventura una relación de proximidad o de contacto, u otra similar, que, sin duda, es predicamental. Y se confirma, porque el hombre puede estar vestido sin mutación por su parte, sólo por tener la ropa en contacto adyacente o por tenerla puesta alrededor; más aún, esta misma mutación no tiene de suyo por término la formalidad propia de este predicamento en cuanto tal, sino el *donde,* resultando de aquí inmediatamente dicha denominación. Por consiguiente, la forma de este predicamento no es ningún modo intrínseco de la cosa u objeto a que se atribuyen las denominaciones de este predicamento, ya que este sujeto es el hombre, al que se da la denominación de vestido, cosa en que todos están de acuerdo, y, sin embargo, no es posible pensar en él ningún modo de este tipo que resulte verosímil.

4. *Se explica una expresión de Aristóteles.*—Así, pues, cuando Aristóteles dijo que el hábito es algo medio entre el vestido y quien se viste, no se refirió a la forma de este predicamento, sino a la unión de dicha forma, la que, por razón de claridad, quedaría mejor expresada si se la llamase *tenencia.* Debe advertirse que a veces tener significa indiferentemente cualquier relación entre la cosa que tiene y la tenida, tal como se dice que el todo tiene partes, y el sujeto accidentes, y que el padre tiene un hijo, y el señor un siervo, significación que Aristóteles explica en los *Postpredicamentos,* ya que es muy análoga y cuasi trascendental. Y de esta suerte se dice del hombre que tiene un vestido, si lo posee, aunque no lo tenga puesto; sin embargo, esa no es una denominación propia de este predicamento, ni en ese caso el vestido ejerce la razón de forma respecto de quien lo tiene puesto, sino que se denomina tenido (al vestido) como término de una relación de dominio o posesión. Por esto, pues, dijo Aristóteles que, de igual

illo modo qui accommodatus est ad ornamentum seu tegumentum subiecti quod vestitur; concretum autem est totum hoc, homo vestitus, vel incomplexe, indutum. Quod autem haec ita sint, ex ipsa declaratione satis fere probatur; nam haec intelliguntur facile et sufficiunt ad veritatem et communem usum harum denominationum, et quidquid ultra additur, intelligibile non est. Nam in corpore quod veste induitur, praecise ex adiacentia vestis nulla res vel modus realis pullulat, nisi forte relatio propinquitatis aut contactus, vel alia similis, quae sine dubio praedicamentalis est. Et confirmatur, nam homo sine sui mutatione potest vestiri, solum per adiacentiam vel circumpositionem vestis; immo haec ipsa mutatio non terminatur per se ad propriam formalitatem huius praedicamenti ut sic, sed ad *ubi,* et inde statim consequitur illa denominatio. Non est ergo forma huius praedicamenti aliquis modus intrinsecus eius rei seu obiecti cui attribuuntur denominationes huius praedicamenti; nam hoc subiectum est homo, qui vestitus dicitur, in quo omnes conveniunt, et tamen in eo nullus talis modus excogitari potest, qui verisimilis sit.

4. *Aristotelis dictum explicatur.*— Quando ergo Aristoteles dixit habitum esse quid medium inter vestem et vestitum, non est locutus de forma huius praedicamenti, sed de unione talis formae, quae claritatis gratia magis significaretur si vocaretur *habitio.* Est enim advertendum quod interdum habere significat indifferenter quamcumque relationem inter rem habentem et habitam, quomodo dicitur totum habere partes, et subiectum accidentia, et pater filium, et dominus servum; et haec significatio explicatur ab Aristotele in Postpraedicament.; est enim valde analoga et quasi transcendentalis. Atque hoc modo dicitur homo habere vestem, si illam possideat, etiamsi ea indutus non sit; tamen illa non est denominatio huius praedicamenti, neque tunc vestis exercet rationem formae respectu vestiti, sed denominatur habita, ut terminus relationis dominii seu possessionis. Propter hoc ergo dixit Ari-

manera que entre el agente y el efecto media la acción, así es preciso que entre el vestido y quien lo tiene puesto medie la tenencia para que se pueda decir que un hombre tiene un vestido en el sentido peculiar en que se lo denomina arreglado o vestido. Pero esta tenencia no es más que la unión conveniente del vestido con el hombre. Por eso esta tenencia tiene mayor proporción con la unión o causalidad formal que con la acción. En consecuencia, aunque con nombres que significan información al hombre se lo denomine pasivamente vestido o arreglado, mientras que al vestido se lo denomina activamente, es decir, lo que viste o adorna, sin embargo, bajo la razón de tener sucede lo contrario; porque el hombre es denominado activamente como el que tiene el vestido, mientras que el vestido es calificado pasivamente como tenido, del mismo modo que se dice que la forma informa cuasi activamente a la materia, mientras que a la materia se da la denominación de tener cuasi activamente la forma. Y aquí acaso tiene su origen el que la forma de este predicamento haya sido denominada hábito [1].

5. Y si alguno curiosamente investiga qué tiene de realidad esta tenencia, mi respuesta es que no se trata de ninguna unión real, ni de un modo real nuevo que se añada o al vestido o a la cosa que está vestida, una vez establecidos en un lugar y sitio determinados. Lo primero es manifiesto; porque ¿qué clase de unión real se puede imaginar entre el vestido y el hombre vestido? Lo segundo es claro, porque, puestos el hombre y el vestido en esa determinada disposición y proximidad local y situal, aunque en la realidad o conceptualmente se prescinda de todo otro modo real, será verdad decir que el hombre está vestido; luego resulta superfluo imaginar cualquier otra cosa. Además, igual que el hombre puede quedar desnudo de todos sus vestidos, sin que se produzca en él ninguna mutación real, así también podemos concebir que, al menos por potencia de Dios, puede ser aniquilado un hombre vestido, permaneciendo sin modificación sus ropas en el mismo *donde* y en el mismo sitio y con cualquier otro modo intrínseco; luego es señal de que no anda de por medio ningún otro modo semejante; pues omito las relaciones predicamentales, las cuales no sirven para nada en este problema, porque, si hay algunas en el vestido y en lo que está vestido, son de carácter consecuencial. Luego esa tenencia consiste en el solo contacto extrínseco adyacente o acomodación del

stoteles quod sicut inter agens et effectum mediat actio, ita necesse est ut inter vestem et vestitum mediet habitio, ut homo denominetur habens vestem illo peculiari modo, quo denominatur indutus vel vestitus. Haec autem habitio non est aliud quam unio accommodata vestimenti ad hominem. Unde maiorem proportionem habet haec habitio cum unione seu causalitate formali, quam cum actione. Et ideo, licet sub nominibus significantibus informationem homo denominetur passive vestitus vel indutus, vestis autem quasi active, scilicet, vestiens aut ornans, tamen sub ratione habendi fit e contrario; nam homo denominatur active habens vestem, vestis autem passive dicitur habita, sicut forma dicitur quasi active informans materiam, materia autem denominatur quasi active habere formam. Et inde forte ortum habuit ut forma huius praedicamenti denominata sit habitus.

5. Quod si quis curiose inquirat quid rei sit haec habitio, respondeo non esse unionem aliquam realem, immo nec novum realem modum additum aut vestimento aut rei vestitae, in tali loco et situ constitutis. Primum est manifestum; quae enim realis unio fingi potest inter vestem et hominem vestitum? Secundum patet, quia, positis homine et veste in tali dispositione et propinquitate locali et situali, etiamsi reipsa vel intellectu prescindatur omnis alius modus realis, verum erit dicere hominem esse vestitum; ergo superfluum est quidquam aliud fingere. Item, sicut homo potest nudari omnibus vestimentis, nulla facta in eo mutatione reali, ita intelligere possumus, saltem per potentiam Dei, posse annihilari hominem vestitum, manentibus vestibus immutatis in eodem *ubi* et situ, et cum omni alio modo intrinseco; ergo signum est nullum modum similem intervenire; omitto enim relationes praedicamentales, quae ad rem nihil deserviunt; nam si aliquae sunt in vestimento et vestito, consequenter se habent. Est ergo illa habitio sola extrinseca adiacentia et accommodatio

[1] Del lat. *habitus*, derivado de *habeo* "tener" (N. de los TT.).

indumento al objeto vestido, la cual, aunque realmente no se distinga del modo mismo y de la disposición que el vestido tiene en su lugar, sin embargo, puesto que aquí y ahora por razón de ella se comporta de tal manera el vestido con el objeto vestido que lo adorna y viene como a informarlo, por eso, considerada como tal, consiste en una cierta unión con él, y, en consecuencia, también por razón de ella se dice que el objeto vestido tiene el vestido de un modo peculiar. Por eso, a ese contacto adyacente se llamó tenencia o hábito.

6. Con ello se comprende también la equivocidad que tiene lugar en esta palabra *hábito;* en efecto, a veces significa una mera denominación pasiva derivada del hecho de tener (*habendo*), cualquiera que sea el modo de tener la cosa, y en este sentido no pertenece determinadamente a ningún predicamento, puesto que no expresa más que la denominación del término de una relación o referencia, pues todo lo que es poseído o de cualquier modo es tenido puede llamarse hábito en ese sentido. Mas en otro sentido, considerada cuasi sustantivamente y a modo de un nombre abstracto, esta palabra significa una especie de cualidad, según hemos dicho. Y en nuestro caso puede significar o el vestido mismo, o la adaptación del vestido a la cosa vestida, y en ese último sentido empleó esta palabra Aristóteles en el lugar citado. Mas, para evitar la equivocidad, nosotros llamamos a esto tenencia, pues ya, en el uso más común, hábito significa más bien el vestido mismo; y de este modo decimos que el hábito es un nombre abstracto significativo de la forma de este predicamento, la cual sólo es adyacente y extrínseca. Y a este sentido se puede adaptar fácilmente la definición de Gilberto.

Respuesta a las razones en contra

7. A la primera razón responde Santo Tomás, en el citado opúsculo 48, que no todas las denominaciones de los predicamentos de accidentes se toman de verdaderos accidentes, sino que algunas se pueden tomar de una sustancia en cuanto denomina accidentalmente a otra. Sobre todo—según él mismo dice—porque una sustancia no adviene a otra así según su pura entidad sustancial, sino en cuanto afectada por algunos accidentes, concretamente por la cantidad, la cualidad y los

indumenti ad rem indutam, quae licet in re non distinguatur ab ipso modo et dispositione quam vestis habet in suo loco, tamen, quia hic et nunc ratione illius ita comparatur vestis ad rem vestitam, ut illam ornet et quasi informet, ideo ut sic est quasi unio quaedam ad illam, et consequenter etiam ratione illius dicitur res vestita peculiari modo habere vestem. Unde illa adiacentia, habitio vel habitus appellata est.

6. Ex quo etiam intelligitur aequivocatio quae in hac voce *habitus* intercedit; interdum enim significat meram denominationem passivam ab habendo, quacumque ratione res habeatur, et sic nullius est praedicamenti determinate, quia solum dicit denominationem termini alicuius relationis vel habitudinis; quidquid enim possidetur vel quomodolibet habetur, potest dici habitus illo modo. Aliter vero significat haec vox quasi substantive sumpta, et per modum nominis abstracti, certam speciem qualitatis, ut diximus. In praesenti vero significare potest aut vestem ipsam, aut accommodationem vestis ad rem vestitam, et hac ultima significatione usus est Aristoteles hac voce in citato loco. Ad tollendam vero aequivocationem, nos habitionem illam appellamus; iam enim communiori usu habitus magis significat vestem ipsam; et hoc modo dicimus habitum esse nomen abstractum significans formam huius praedicamenti, quae solum est adiacens et extrinseca. Ad quem sensum potest etiam facile accommodari definitio Gilberti.

Ad rationes in contrarium responsio

7. Ad primam vero rationem respondet D. Thomas, in citato opusculo 48, non omnes denominationes praedicamentorum accidentium sumi a veris accidentibus, sed aliquas posse sumi ab una substantia, quatenus accidentaliter denominat aliam. Praesertim (ut ipsemet ait) quia una substantia non sic accidit alteri secundum puram entitatem substantialem, sed ut affecta aliquibus accidentibus, scilicet, quantitate, qualitate et aliis

demás que fueren necesarios. De este punto nos hemos ocupado suficientemente antes, disp. XXXIX, al explicar la división del accidente en nueve géneros, donde explicamos también qué denominaciones extrínsecas constituyen las diversas razones predicamentales y cuáles no las constituyen, sino que se reducen a otras.

SECCION II

Cuáles son los sujetos, especies o propiedades del hábito

1. *Las cosas inanimadas carecen de hábito.*—A propósito del sujeto de este predicamento, en el opúsculo citado, Sto. Tomás da a entender que es el hombre solo, ya que no se viste a las cosas inanimadas, y los demás animales los vistió la naturaleza con pelos, plumas, etc., que son vestidos que no pertenecen a este predicamento, puesto que se trata, como dice Sto. Tomás, de partes integrantes de sus respectivos animales; y sólo el hombre, que nace desnudo, recibió la razón, con la que pudiese prepararse vestidos, pareciendo así que este predicamento conviene a los hombres solos.

2. *Por la industria del hombre son dotadas de hábito las cosas animadas y las inanimadas.*—Mas añade el propio Sto. Tomás que la denominación de este predicamento se extiende a algunos otros animales, en cuanto por la industria del hombre son adornados y equipados con vestidos, como en el caso de los monos o del caballo. Y podemos añadir todavía que por esa misma industria esta denominación se extiende a las cosas inanimadas, al menos en cuanto son imagen de las animadas, y, sobre todo, de los hombres, siendo así como vestimos a las imágenes. Más aún, a veces adornamos otras cosas, como las casas, palacios, etc., con cortinas o tapices, que sin duda ofrecen una denominación perteneciente a este predicamento.

3. *Las denominaciones de dorado, blanqueado y otras de este tipo pertenecen a este predicamento.*—Finalmente, añade que a este predicamento pertenece toda denominación que provenga de una sustancia que se una a otra sólo a modo de ornamento, aunque no se trate propiamente del vestido, atendido el uso común de esta palabra. Se evidencia esto por lo dicho antes a propósito de la división de los

quae necessaria fuerint. De qua re satis diximus in superioribus, disputat. XXXIX, explicando divisionem accidentis in novem genera, ubi etiam declaravimus quae denominationes extrinsecae constituant diversas rationes praedicamentales, quae vero minime, sed ad alias reducantur.

SECTIO II

Quae sint subiecta, species, aut proprietates habitus

1. *Inanimata habitu carent.*— De subiecto huius praedicamenti D. Thomas, citato opusculo, significat esse solum hominem; nam res inanimatae non vestiuntur; alia vero animalia natura vestivit pilis, plumis, etc., quae vestimenta non pertinent ad hoc praedicamentum, quia sunt (ait D. Thomas) partes integrales suorum animalium; homo autem solus, cum nudus nascatur, rationem accepit qua sibi vestimenta parare posset, et ita hoc praedicamentum videtur solis hominibus convenire.

2. *Hominum industria, animata et inanimata habitu induuntur.*— Addit vero idem D. Thomas denominationem huius praedicamenti extendi ad quaedam alia animalia, quatenus industria hominis vestibus ornantur aut armantur, ut simia, vel equus. Addere vero ulterius possumus eadem industria extendi hanc denominationem ad res inanimatas, saltem quatenus sunt imagines animatarum, et praesertim hominum, quo modo vestimus imagines. Immo interdum res alias, ut domos, palatia, etc., ornamus aulaeis seu tapetis, quae sine dubio praebent denominationem pertinentem ad hoc praedicamentum.

3. *Deaurati, dealbati et huiusmodi denominationes ad hoc praedicamentum spectant.*—Denique addit ad hoc praedicamentum pertinere omnem denominationem provenientem ab una substantia quae solum per modum ornamenti alteri coniungitur, etiamsi proprie vestis non sit secundum communem usum huius vocis. Hoc patet ex dictis supra in divisione generum praedicamentalium, ubi

géneros predicamentales, donde hemos demostrado que estas denominaciones—dorado, blanqueado, etc.—pertenecen a este predicamento porque son accidentales, y no corresponden a ningún otro, y además porque tienen una conveniencia bastante unívoca con la denominación que el vestido confiere. Y así, finalmente, viene a resultar que el sujeto de este predicamento puede ser cualquier cuerpo, sobre todo los muy grandes, ya que los simples no son tan aptos para estas denominaciones, por más que la tierra en cuanto está adornada de hierbas o de flores parece participar de dicha denominación.

Las especies de hábito

4. De esta explicación del sujeto se puede inferir con facilidad la variedad de especies contenidas bajo este género predicamental. Y podríamos, por razón de mayor claridad, al género supremo mismo no darle el nombre de hábito o de vestido, sino de atavío, y luego dividirlo en vestido propio y en adorno común a las cosas inanimadas en cuanto son tales. De nuevo los vestidos de los hombres pueden dividirse, bien sea según las diversas partes orgánicas, tal como distinguimos el gorro del zapato, etc.; bien sea según los diversos fines, a la manera como los vestidos propios se distinguen de las armas, a las cuales Santo Tomás en el pasaje anterior reduce a este predicamento, cosa que parece ser verdad, sobre todo respecto de las armas defensivas; porque las que sirven para atacar no están unidas con el hombre a modo de forma, sino a modo de instrumento, resultando de aquí que, en cuanto tales, no confieren una peculiar denominación predicamental. Además, los adornos de las otras cosas pueden variar de muchas maneras, ya que hay algunos que únicamente están colgando o extrínsecamente adyacentes; otros están unidos de un modo más íntimo, como el oro en la plata dorada, siendo fácil dentro de estas cosas pensar otras múltiples divisiones o variaciones.

Propiedades del hábito

5. Por último, por lo que se refiere a las propiedades de este predicamento, apenas es necesario hablar. En efecto, por ser la forma de este predicamento una

ostendimus has denominationes, deaurati, dealbati, etc., ad hoc praedicamentum pertinere, quia sunt accidentales, et ad nullum aliud spectant, et alioqui habent satis univocam convenientiam cum denominatione quam vestimentum tribuit. Atque ita tandem fit ut subiectum huius praedicamenti possit esse quodlibet corpus, praesertim maximum; nam simplicia non sunt ita apta ad has denominationes, quamvis terra prout ornatur herbis aut floribus, hanc denominationem participare videatur.

De speciebus habitus

4. Ex hac vero subiecti explicatione facile colligi potest varietas specierum sub hoc praedicamentali genere contentarum. Possemus autem, maioris claritatis gratia, ipsum summum genus non appellare nomine habitus aut vestimenti, sed ornatus, et illud distinguere in proprium vestimentum et in ornamentum commune rebus inanimatis, ut tales sunt. Et rursus vestimenta hominum dividi possunt, vel iuxta diversas partes organicas, quomodo distinguimus pileum a calceo, etc.; vel iuxta diversos fines, quomodo distingui possunt vestimenta propria ab armis, quae D. Thomas supra ad hoc praedicamentum revocat, et maxime videtur habere verum de armis defensivis; nam illa quae ad offendendum sunt non coniunguntur homini per modum formae, sed per modum instrumenti; unde ut sic non tribuunt peculiarem denominationem praedicamentalem. Deinde ornamenta aliarum rerum possunt multis modis variari; nam quaedam sunt pendentia tantum seu extrinsecus adiacentia; alia sunt intimiori modo coniuncta, ut aurum in argento deaurato, et inter haec facile potest alia distinctio et varietas multiplex excogitari.

Proprietates habitus

5. Ultimo, quod spectat ad proprietates huius praedicamenti, nihil fere dicere neces-

sustancia, en cuanto es en sí una realidad tal, tiene las mismas propiedades que tiene la sustancia corpórea en cuanto sometida a los diversos accidentes; sin embargo, en cuanto es una forma extrínseca, apenas tiene propiedades peculiares algunas. Parece, empero, que algunos accidentes contribuyen particularmente a constituirla en tal razón, sobre todo el color y la figura, ya que estos dos, igual que ayudan mucho a la hermosura, así también lo hacen a la razón de adorno. Y añaden Sto. Tomás y Alberto en los lugares antes citados, que es propiedad de este predicamento el recibir más y menos; pero no se ha de entender de la recepción de más y menos por una intensificación propia; pues en ese sentido, por ser el hábito una sustancia, no puede recibir más y menos en mayor grado que la sustancia misma, igual que por el mismo motivo no tiene contrario. Mas se dice que es capaz de más y menos según cierta adición, no sólo extensiva por parte del sujeto, cosa que es común a los otros accidentes, sino por la multiplicación de vestidos y por hacerse respecto de la misma parte (del cuerpo). En este sentido se dice que está más vestido el que tiene dos túnicas que el que tiene una sola.

6. Por eso es también peculiar de este predicamento que una forma de él pueda estar debajo de otra, ya sea cuasi *per accidens* por la voluntad del hombre, como cuando son vestidos de la misma clase, ya sea de suyo por el destino de un hábito determinado, tal como la toga se pone encima de los otros vestidos, aunque la denominación siempre esté referida de modo inmediato al hombre mismo; en efecto, del hombre es de quien se dice que está togado, y aunque sucediese que no tuviese vestidos interiores y que sólo tuviera la toga se lo denominaría así. También en cierta manera es propio de este predicamento el que sus formas se dividan según las partes orgánicas del hombre, confiriendo, empero, su denominación al hombre simplemente, porque, aunque los zapatos o el sombrero estén únicamente en los pies o en la cabeza, se dice simplemente que el hombre está cubierto o calzado, siendo legítimo el paso de lo uno a lo otro: en efecto, cuando una forma no es apta por su naturaleza para convenir al todo más que por razón de una parte, en ese caso, existiendo en sola esa parte, confiere la denominación al todo; así es, por ejemplo, como se llama rizado a un hombre, a causa solamente del

se est. Nam cum forma huius praedicamenti sit substantia quaedam, ut in se est talis res, easdem habet proprietates quas substantia corporea, ut variis accidentibus subest; tamen ut forma est extrinseca, fere nullas habet proprietates peculiares. Aliqua vero accidentia videntur peculiariter pertinere ad eam constituendam sub tali ratione, praesertim color et figura; nam haec duo, sicut ad pulchritudinem multum conferunt, ita etiam ad rationem ornamenti. Addunt D. Thomas et Albertus, locis supra citatis, esse proprietatem huius praedicamenti recipere magis et minus; sed non est intelligendum de susceptione magis et minus per propriam intensionem; sic enim, cum habitus sit substantia quaedam, non magis potest suscipere magis et minus quam ipsa substantia, sicut ob eamdem rationem non habet contrarium. Sed dicitur suscipere magis et minus secundum additionem quamdam, non tantum extensivam ex parte subiecti, quod commune est aliis accidentibus, sed per multiplicationem vestium et circa eamdem partem. Quomodo dicitur magis vestitus qui duas tunicas habet, quam qui unam tantum.

6. Unde etiam est peculiare huic praedicamento ut una forma eius possit alteri supponi, vel quasi per accidens ex voluntate hominis, ut quando sunt vestes eiusdem rationis, vel per se ex institutione talis habitus, ut toga superponitur aliis vestibus, quamvis denominatio semper referatur immediate ad ipsum hominem; homo est enim qui togatus denominatur, et quamvis contingeret carere interioribus vestibus, et solam haberet togam, ita denominaretur. Est etiam quodammodo proprium huius praedicamenti ut formae eius distinguantur secundum partes organicas hominis, et tamen simpliciter denominent hominem; quamvis enim calcei aut pileus tantum sint in pedibus vel capite, simpliciter dicitur homo pileatus, vel calceatus, et recte sequitur unum ex alio; nam quando forma non est nata convenire toti nisi ratione alicuius partis, tunc existens in sola illa parte denominat totum, sicut dicitur homo crispus propter solos capillos. Sic igi-

pelo. En consecuencia, siendo el zapato una forma extrínseca del pie solo, al existir en éste confiere la denominación al todo, y así en otros casos. Y, por motivo contrario, cuando la denominación es de suyo común al todo, no está en absoluto tomada de formas de esta clase, y por eso no se dice en absoluto que el hombre está vestido, aunque tenga zapatos o sombrero, etc. Hasta aquí se ha tratado de los nueve géneros de accidentes.

tur, quia calceus est extrinseca forma solius pedis, in illo existens denominat totum, et sic de aliis. Et ob contrariam rationem, quando denominatio ex se est communis toti, non sumitur simpliciter ab huiusmodi formis, et ideo non dicitur homo simpliciter vestitus, etiamsi habeat calceos aut pileum, etc. Et hactenus de novem generibus accidentis.

DISPUTACION LIV

LOS ENTES DE RAZON

RESUMEN

Justificado por qué la Metafísica debe tratar de los entes de razón, la disputación puede dividirse en tres partes:

I. Existencia, naturaleza y causas del ente de razón (Sec. 1-2).
II. División del ente de razón (Sec. 3-4).
III. Estudio especial de la negación, la privación y las relaciones de razón (Sec. 5-6).

SECCIÓN I

De las muchas opiniones que hay sobre si se dan los entes de razón (1), comienza por examinar la de los que los niegan en absoluto (2), haciendo luego lo mismo con su opuesta: la de quienes los consideran como entes verdaderos (3), para quedarse con la que defiende su existencia como tales entes de razón (4). A continuación explica más esta posición, analizando la naturaleza de las diversas clases de entes de razón (5-7); expone luego los argumentos que nos obligan a admitirlos (8), cerrando la sección con el estudio de las diferencias entre los entes reales y los entes de razón (9-10).

SECCIÓN II

En cuanto a las causas del ente de razón, negadas la formal, la material y la final (1), se plantea el problema de su causa eficiente (2), que se hace recaer sobre el entendimiento (3-4), afirmación que se presta a muchas dudas (5), bien sobre la naturaleza misma del ente de razón (6), bien sobre si otras potencias pueden causar entes de razón (7-8), bien asimismo sobre el posible carácter de entes de razón de las denominaciones extrínsecas (9-14). Como consecuencia del largo análisis que hace de los puntos anteriores, afirma que el ente de razón es producido por un acto del entendimiento (15), que ese acto es de alguna manera comparativo o reflexivo (16), y que las otras potencias del hombre no producen entes de razón (17-18); a continuación se refiere al complicado problema de si Dios produce entes de razón y de cómo los conoce (19-24), cerrando la sección con una referencia a los ángeles (25).

SECCIÓN III

Propuesta la división del ente de razón en negación, privación y relación (1), y propuestas las dificultades sobre la misma (2), se explica y demuestra dicha división (3-4), analizando en primer lugar las diferencias entre la relación y los otros miembros de la división (5-7), haciendo luego lo mismo entre la negación y la privación (8). En el último número discute el carácter unívoco o análogo de dicha división (9).

SECCIÓN IV

Pretende demostrar la suficiencia de la división propuesta. Planteados los motivos de duda (1), explica y prueba esa suficiencia (2-6), respondiendo a las objeciones y ejemplos propuestos en contra (7-9). La sección se cierra con la exposición de otro modo de justificar dicha suficiencia (10).

SECCIÓN V

Manifestados los puntos de vista desde los cuales se puede estudiar a la negación y a la privación (1), se estudia comparativamente a ambas primero en cuanto están en las cosas (2), enumerando sus coincidencias (3-6) y sus diferencias (7). Pasa luego a la división de las privaciones (8), analizando sus caracteres (9-10), para continuar de nuevo el estudio comparativo de éstas con la negación desde el punto de vista de su relación con las cosas (11-19). Inmediatamente entra en la comparación de ambas en cuanto son entes de razón, insistiendo especialmente en sus diferencias (20-27).

SECCIÓN VI

Particularmente dedicada a las relaciones de razón. Una vez descritas (1), estudia sus elementos (2) y divisiones (3-8), terminando la sección con el análisis especial de las relaciones de razón en calidad de segundas intenciones desde el punto de vista de la dependencia de las operaciones del entendimiento (9-11).

DISPUTACION LIV

LOS ENTES DE RAZON

1. *Motivo de tratar aquí del ente de razón.*—Aunque en la disputación primera de esta obra hayamos dicho que el ente de razón no está comprendido bajo el objeto directo y propio de la metafísica, y que por ello había sido excluido de este tratado por el propio Filósofo en el libro VI de su *Metafísica,* sin embargo, pienso que el complemento de esta disciplina y la tarea del metafísico exige explicar los puntos generales y comunes a los entes de razón. En efecto, el conocimiento y ciencia de los mismos es necesario para las disciplinas humanas, ya que sin ellos apenas podemos hablar ni en metafísica, ni tampoco en filosofía (natural), ni mucho menos en lógica, y—lo que aún es más importante—tampoco en teología. Y esta tarea no puede corresponderle a ningún otro más que al metafísico. Porque, en primer lugar, por no ser los entes de razón entes verdaderos, sino como sombras de entes, no son inteligibles por sí, sino en virtud de cierta analogía y conexión con los verdaderos entes, y, en consecuencia, tampoco son por sí objeto de conocimiento, ni existe ciencia alguna que haya sido instituida esencial y primariamente sólo para conocerlos. Pues el que algunos hayan atribuido esto a la dialéctica constituye un error dialéctico, ya que el fin de esa ciencia no consiste más que en dirigir y reducir a un arte las operaciones racionales del hombre, las cuales no son entes de razón, que es de los que ahora nos ocupamos, sino que son entes reales. Por consiguiente, ningún artífice o ninguna ciencia pretende esencial y primariamente el conocimiento de los entes de razón, sino que este conocimiento debe

DISPUTATIO LIV

DE ENTIBUS RATIONIS

1. *Ratio ob quam hic agatur de ente rationis.*— Quamquam in prima disputatione huius operis dixerimus ens rationis non comprehendi sub proprio et directo obiecto metaphysicae, ideoque ab ipso etiam Philosopho ab hac tractatione exclusum fuisse in libro VI suae Metaphysicae, nihilominus ad complementum huius doctrinae et ad metaphysicum munus pertinere existimo ea quae communia et generalia sunt entibus rationis tradere. Est enim eorum cognitio et scientia ad humanas doctrinas necessaria; vix enim sine illis loquimur, vel in metaphysica ipsa, vel etiam in philosophia, nedum in logica; et (quod magis est) etiam in theologia. Nec vero potest hoc munus ad alium quam ad metaphysicum spectare. Nam imprimis, cum entia rationis non sint vera entia, sed quasi umbrae entium, non sunt per se intelligibilia, sed per aliquam analogiam et coniunctionem ad vera entia, et ideo nec etiam sunt per se scibilia, nec datur scientia quae per se primo propter illa solum cognoscenda sit instituta. Quod enim hoc aliqui tribuunt dialecticae, error dialecticus est; nam finis illius scientiae non est nisi dirigere et ad artem revocare rationales hominis operationes, quae non sunt entia rationis, de quibus nunc agimus, sed entia realia. Itaque nullus artifex nullave scientia per se primo intendit

exponerse en cuanto está vinculado con el conocimiento de algún ente real; éste es el sentido en el que el físico trata de la privación, la cual, juntamente con la materia, está unida con la forma; y trata del vacío por comparación con el lugar, etc.

2. De este modo, pues, es propio de la metafísica tratar del ente de razón en cuanto tal, y de la razón común, propiedades y divisiones del mismo, puesto que estas razones son a su manera cuasi trascendentales y no se pueden entender más que por comparación con las verdaderas y reales razones de entes, bien las trascendentales, bien las hasta tal punto comunes, que sean propiamente metafísicas, ya que lo que es ficticio o aparente debe entenderse por comparación con lo que verdaderamente es. Por eso, aunque otras disciplinas, por ejemplo, la física o la dialéctica, se ocupen a veces de algunos entes de razón, los cuales están en conexión con sus objetos, como explicamos ya con ejemplos, sin embargo, por sus propios recursos no pueden explicar las que son como sus razones esenciales. Luego esto le corresponde al metafísico de un modo como indirecto y concomitante, según hicieron notar Alejandro, Sto. Tomás y otros en el lib. VI de la *Metafísica,* siendo éste el sentido en el que exponen a Aristóteles, según advertimos; y, por eso, ni el mismo Aristóteles en su *Metafísica* los omitió totalmente, como se ve por el lib. IV, c. 1 y 2, y por el libro VII, capítulo último. Esto es, pues, lo que nosotros vamos a ofrecer en la presente disputación, en la que comenzaremos por explicar la naturaleza, sea cual sea, y las causas de este ente; luego, expuesta la división, indicaremos los diversos géneros de estos entes, tocando en particular todos aquellos puntos que nos parezcan tener que ver con esta doctrina.

SECCION PRIMERA

SI SE DA EL ENTE DE RAZÓN, Y QUÉ ESENCIA PUEDE TENER

1. Tampoco en esta cuestión faltan sentencias extremamente opuestas, al menos en la expresión, porque, si se hace un examen detenido de los autores de las mismas, acaso su contienda sea sólo de palabras.

entium rationis cognitionem, sed haec tradi debet quatenus cum cognitione alicuius entis realis coniuncta est; quomodo physicus agit de privatione, quae conuincta est cum materia ad formam, et agit de vacuo per comparationem ad locum et sic de aliis.

2. Hoc igitur modo metaphysicae proprium est agere de ente rationis ut sic et de communi ratione, proprietatibus et divisionibus eius, quia hae rationes suo modo sunt quasi transcendentales et intelligi non possunt nisi per comparationem ad veras et reales rationes entium, vel transcendentales, vel ita communes, ut sint proprie metaphysicae; nam quod fictum est vel apparens, per comparationem ad id quod vere est intelligi debet. Quare, licet aliae facultates, ut physica, vel dialectica, aliquando attingant aliqua entia rationis, quae cum suis obiectis coniuncta sunt, ut iam exemplis ostendimus, tamen non possunt ex propriis rationes quasi essentiales eorum exponere. Hoc ergo ad metaphysicum quasi ex obliquo et concomitanter spectat, ut Alexander, D. Thomas et alii, VI Metaph., notarunt, et Aristotelem ita exponunt, ut supra advertimus; et ideo nec ipse Aristoteles, in sua Metaphys., illa omnino praetermisit, ut patet ex lib. IV, c. 1 et 2, et lib. VII, cap. ultimo. Hoc itaque in praesenti disputatione praestandum a nobis est, in qua prius qualemcumque naturam et causas huius entis declarabimus; deinde, adiuncta divisione, varia genera horum entium indicabimus, ea omnia in particulari attingendo quae ad hanc doctrinam pertinere videbuntur.

SECTIO PRIMA

AN SIT ENS RATIONIS, ET QUAM ESSENTIAM HABERE POSSIT

1. Non desunt etiam in hac re sententiae extreme contrariae, saltem in vocibus; nam si auctores earum pressius examinentur, fortasse solum de vocibus contendunt.

Primera sentencia, que niega los entes de razón

2. Así, pues, algunos niegan en absoluto que se den los entes de razón, sino que afirman que todo lo que de ellos se dice se puede entender perfectamente referido a las cosas mismas y se puede salvar referido a ellas. Esta sentencia, más con ánimo de disputar que de mantenerla, se esfuerza en defenderla así entendida, Maironis, en el *Quodl.*, q. 7; y la defiende en *Exposit. praedicament.* un tal Bernardino Mirandulano. El fundamento puede estar en que se le llama ente de razón o porque está subjetivamente en la razón, o porque ha sido producido por la razón, y esto no, porque estar-en y ser producido son propiedades de los entes reales; de donde resulta que los actos y las especies, que son producidos por la razón y están en ella son entes reales; o se llama ente de razón por haber sido fingido por la razón; mas implica contradicción el decir que un ente tal existe, porque lo que únicamente es fingido no existe. O al menos—y es lo que más tiene que ver con nuestro asunto—se sigue que tales entes de razón no son en absoluto necesarios, ni para las ciencias, ni para concebir las realidades verdaderas, ya que las ficciones del entendimiento no son necesarias para estos fines.

Otra sentencia, que atribuye a los entes de razón la verdadera naturaleza de ente

3. La otra sentencia completamente opuesta es que no sólo se dan entes de razón, sino que incluso están contenidos bajo la única denominación de ente con una significación y hasta con un concepto únicos, aunque sea según cierta conveniencia análoga. Más aún, no faltan quienes establezcan conveniencia unívoca entre algunos entes razón y otros reales, por ejemplo, entre las relaciones, sentencia que hemos refutado anteriormente. Ni faltan tampoco quienes atribuyan a los entes de razón una entidad independiente del conocimiento actual del entendimiento, y la opinión de éstos toca la cuestión del modo cómo surgen o son causados a su manera los entes de razón, y por eso la trataremos mejor en la sección siguiente. El fundamento, pues, de esta sentencia puede estar en que de los

Prima sententia negans entia rationis

2. Quidam ergo simpliciter negant dari entia rationis, sed omnia quae de iis dicuntur, posse optime de rebus ipsis intelligi et in eis salvari. Hanc sententiam ita conatur defendere, disputandi potius quam asserendi gratia, Mairon., in Quodl., q. 7; et quidam Bernardinus Mirandulanus, in Expositione praedicament., illam defendit. Fundamentum esse potest quia aut ens rationis dicitur, quia est in ratione subiective, vel quia est factum a ratione, et hoc non, quia inesse et fieri sunt proprietates entium realium; unde constat actus et species, quae fiunt a ratione eique insunt, entia esse realia; vel dicitur esse ens rationis quia est fictum a ratione et contradictionem involvit dicere tale ens esse, quia quod solum fingitur, non est. Vel saltem (quod ad rem magis spectat) sequitur talia entia rationis minime esse necessaria, neque ad doctrinas, neque ad res veras concipiendas, nam fictiones intellectus ad hos fines necessariae non sunt.

Alia sententia tribuens entibus rationis veram entis rationem

3. Altera sententia extreme contraria est, non solum dari entia rationis, verum etiam unica significatione atque etiam conceptione contineri sub communi appellatione entis, quamquam secundum analogam convenientiam. Immo non desunt qui inter nonnulla entia rationis et aliqua realia ponant univocam convenientiam, ut inter relationes, quorum sententiam superius refutavimus. Nec etiam desunt qui entibus rationis attribuant entitatem independentem ab actuali cognitione intellectus, quorum opinio attingit quaestionem de modo quo consurgunt vel suo modo causantur entia rationis, et ideo melius eam tractabimus sectione sequenti. Fundamentum ergo huius sententiae esse potest,

entes de razón se dice en absoluto que existen, por ejemplo de la ceguera, etc.; luego convienen de alguna manera en la razón de ente con los entes reales. Además, porque las propiedades del ente convienen a los entes de razón, ya que el ente de razón es uno o muchos, es inteligible, etc.

Sentencia verdadera

4. *Es menester que se den entes de razón.*—Mas hay que afirmar que se dan algunos entes de razón, que ni son verdaderos entes reales, por no ser capaces de una existencia real y verdadera, ni tienen tampoco ninguna verdadera semejanza con los entes reales, por razón de la cual tengan con ellos un concepto común de ente. La primera parte de esta afirmación es común, como se echa de ver por el uso y modo vulgar de hablar, tanto en la teología como en la filosofía. Se desprende también de la distinción antes expuesta sobre la relación real y la de razón, ya que la relación de razón es un ente de razón. También Aristóteles, V de la *Metafísica*, texto 14, distingue un doble ser, uno que existe verdaderamente en la realidad, y otro que no siempre existe en la realidad, sino sólo en la aprehensión de la mente, como cuando decimos que un hombre es ciego, ya que ese ser no indica algo que exista en el hombre, sino que más bien con la adición de tal predicado remueve de él algo; sin embargo, dado que el entendimiento aprehende esa carencia a modo de ente, por eso dice de ella que existe en el hombre, siendo así que ser significa en este caso la verdad de la proposición, no la existencia en la realidad. Y así infieren de este pasaje los entes de razón Sto. Tomás y otros expositores. Y de la misma suerte el propio Aristóteles, IV de la *Metafísica*, texto 2, enumera las negaciones y las privaciones entre las cosas a las que de algún modo se llama entes. Esto quedará más claro por lo que luego vamos a decir sobre las divisiones del ente de razón.

5. *División del ente de razón digna de tenerse en cuenta.*—Y esta parte no puede confirmarse racionalmente si primero no explicamos qué clase de ser o qué clase de esencia tiene el ente de razón de que hablamos. Ahora bien, puesto que el ente de razón, como el propio nombre indica, expresa referencia a la razón, suelen legítimamente distinguirse muchas clases de entes de razón, según las di-

quia entia rationis absolute dicuntur esse, ut caecitas et similia; ergo conveniunt aliquo modo in ratione entis cum entibus realibus. Item, quia proprietates entis conveniunt entibus rationis, nam ens rationis unum est vel plura, et est intelligibile, etc.

Vera sententia

4. *Entia rationis dari oportet.*— Dicendum vero est dari aliqua entia rationis, quae neque sunt vera entia realia, quia non sunt capacia verae et realis existentiae, neque etiam habent veram aliquam similitudinem cum entibus realibus, ratione cuius habeant cum illis communem conceptum entis. Prior pars huius assertionis communis est, ut patet ex communi usu et modo loquendi, tam in theologia quam in philosophia. Patet etiam ex distinctione superius tractata de relatione reali et rationis, nam relatio rationis ens rationis est. Aristoteles etiam, V Metaph., textu 14, distinguit duplex esse, aliud quod vere est in re, et aliud quod non semper est in re, sed solum in apprehensione mentis, ut cum dicimus hominem esse caecum, nam illud esse non indicat aliquid quod sit in homine, sed potius adiuncto tali praedicato ab illo aliquid removet; tamen quia intellectus per modum entis apprehendit illam carentiam visus, ideo illam esse dicit in homine, quod esse significat veritatem propositionis, non existentiam in re. Atque ita ex hoc loco colligunt entia rationis D. Thomas et alii expositores. Et eodem modo idem Aristoteles, IV Metaph., text. 2, negationes et privationes numerat inter ea quae aliquo modo dicuntur entia. Atque hoc magis constabit ex iis quae infra dicemus de divisionibus entis rationis.

5. *Entis rationis notanda divisio.*— Non potest autem ratione confirmari haec pars, nisi prius explicemus quale esse aut qualem essentiam habeat hoc ens rationis, de quo loquimur. Cum autem ens rationis, ut ipsum nomen prae se fert, habitudinem dicat ad rationem, merito distingui solet multiplex ens rationis, iuxta diversas habitudines. Est

versas referencias. Hay, en efecto, un ente que es producido efectivamente por la razón, pero mediante una eficiencia real y verdadera, sentido en el que a todos los entes artificiales se les puede dar el nombre de entes de razón, puesto que por la razón son producidos; sin embargo, esta calificación no es usual, porque un efecto no suele recibir una calificación de un modo tan singular por la sola referencia a la causa eficiente o ejemplar. Hay otra clase de referencia a la razón como a sujeto de inhesión, y se trata de una denominación más propia, ya que del accidente se dice que pertenece al sujeto en que está, por ser el accidente un ente del ente, y en tal sentido todas las perfecciones que inhieren en el entendimiento, bien sean producidas por él, bien se originen de otra parte o sean infundidas, se pueden llamar entes de razón. Mas ahora no nos referimos a ellos, puesto que se trata de verdaderos entes reales, contenidos bajo los géneros de accidentes explicados hasta aquí; por eso tampoco esa acepción del ente de razón se usa mucho, puesto que en la referencia en cuestión la razón es tomada en una consideración muy material. En otro sentido, pues, se dice que algo está en la razón a modo de objeto, puesto que, por producirse el conocimiento por una cierta asimilación y como atracción de la cosa conocida al cognoscente, se dice que la cosa conocida está en el cognoscente, no sólo inhesivamente mediante su imagen, sino también objetivamente en sí misma.

6. Ahora bien, lo que está de este modo objetivamente en el entendimiento, a veces tiene o puede tener en sí un verdadero ser real, según el cual se ofrece como objeto a la razón, y esto no es absoluta y simplemente un verdadero ente de razón, sino real, puesto que este ser concreto es lo que absoluta y esencialmente le conviene, mientras que el ofrecerse a la razón como objeto le es extrínseco y accidental. Mas a veces se ofrece como objeto o es considerado por la razón algo que no tiene en sí más ser real y positivo que el ofrecerse al entendimiento o a la razón que lo piensa, y a esto se lo llama con toda propiedad ente de razón, ya que está de alguna manera en la razón, a saber, objetivamente, y no tiene otro modo de ser más noble o más real debido al cual pueda ser llamado ente. Por eso suele definirse legítimamente diciendo que ente de razón es aquel *que tiene ser objetivamente sólo en el entendimiento*, o que es aquel *que es pensado por la*

enim quoddam ens, quod effective fit a ratione, vera tamen et reali efficientia, quomodo omnia artificiata possunt entia rationis appellari, quia per rationem fiunt; non est tamen in usu haec appellatio, quia propter solam habitudinem ad causam efficientem vel exemplarem non solet effectus ita singulariter appellari. Aliud est habitudo ad rationem ut ad subiectum inhaesionis, et est magis propria denominatio, nam accidens dicitur esse eius subiecti in quo est, quia accidens est entis ens, et ita omnes perfectiones quae inhaerent intellectui, sive ab illo fiant sive aliunde proveniant vel infundantur, dici possunt entia rationis. Sed nunc non est sermo de illis, quia illa sunt vera entia realia, contenta sub generibus accidentium hactenus declaratis; unde neque illa acceptio entis rationis multum est usitata, quia ratio valde materialiter consideratur in ea habitudine. Alio ergo modo dicitur aliquid esse in ratione per modum obiecti, nam quia cognitio fit per quamdam assimilationem et quasi attractionem rei cognitae ad cognoscentem, dicitur res cognita esse in cognoscente, non solum inhaesive per suam imaginem, sed etiam obiective secundum seipsam.

6. Id autem quod sic est obiective in mente, interdum habet vel potest habere in se verum esse reale, secundum quod rationi obiicitur, et hoc absolute et simpliciter non est verum ens rationis, sed reale, quia hoc esse est quod simpliciter ac per se illi convenit, obiici autem rationi est illi extrinsecum et accidentale. Aliquid vero interdum obiicitur seu consideratur a ratione, quod non habet in se aliud reale ac positivum esse praeterquam obiici intellectui seu rationi de illo cogitanti, et hoc propriissime vocatur ens rationis, quia est aliquo modo in ratione, scilicet, obiective, et non habet alium nobiliorem aut magis realem essendi modum, unde possit ens appellari. Et ideo recte definiri solet ens rationis esse illud *quod habet esse obiective tantum in intellectu*, seu esse id *quod a ratione cogitatur ut ens, cum ta-*

razón como ente, aun cuando en sí no posea entidad. Por eso dijo muy bien el Comentador, VI de la *Metafísica*, com. 3, que el ente de razón sólo puede tener ser objetivamente en el entendimiento. Y Sto. Tomás, op. 42, c. 1, afirma que se produce un ente de razón en el caso en que el entendimiento se esfuerza en aprehender lo que no es, y por eso lo finge de algún modo como un ente; lo mismo da a entender en I, q. 16, a. 3, ad 2, y en I-II, q. 8, a. 1, ad 3, afirma que *lo que no es en la realidad es aprehendido como ente en la razón.* Explican de la misma manera la naturaleza del ente de razón Soncinas, lib. X *Metaph.*, q. 5; Cayetano, *In De ente et essentia*, c. 1; Durando, *In I*, dist. 19, q. 5, n. 6, y q. 6, n. 9, y dist. 33, q. 1, n. 10, aunque entonces añade: todo el ser del ente de razón consiste en una denominación extrínseca derivada del acto de la razón, lo cual resulta equívoco y ofrece una dificultad que se ha de tratar en la sección siguiente.

7. Así, pues, de esta explicación de la palabra, que es también la definición de la cosa significada, en cuanto aquí puede hacerse, parece deducirse manifiestamente que se da algo a lo que por dicho título puede calificarse como ente de razón. Porque hay muchas cosas pensadas por nuestro entendimiento que no tienen en sí un ser real, aunque sean pensadas a modo de entes, como se echa de ver en los ejemplos aducidos sobre la ceguera, la relación de razón, etc. Además se piensan muchas cosas que son imposibles y a las que se imagina a modo de entes posibles, por ejemplo, la quimera, las cuales no tienen más ser que el ser pensadas. Por otra parte, esto mismo de que nos estamos ocupando al tratar del ente de razón no se hace sin algún pensamiento de él, y por reflexión concebimos también que tratamos de un género de ente que no es en sí verdaderamente. Así, pues, nadie, a no ser que desconozca la palabra misma, puede negar que se da algo semejante fingido por el solo pensamiento, a no ser que sea víctima de equivocidad en el uso de la palabra *darse* o *ser*. Por tanto, cuando decimos que se dan o que hay entes de razón, no entendemos que se den o que los haya en la realidad según una verdadera existencia, porque, de lo contrario, incurriríamos en una contradicción en los términos; por eso, si es esto sólo lo que pretenden negar los que niegan que se den los entes de razón, no están en contradicción con nosotros, aunque no hacen uso de esas palabras según la materia en cuestión;

men in se entitatem non habeat. Unde recte dixit Comment., VI Metaph., comment. 3, ens rationis solum posse habere esse obiective in intellectu. Et Divus Thomas, op. 42, c. 1, ait tunc effici ens rationis, quando intellectus nititur apprehendere quod non est, et ideo fingit illud aliquo modo ut ens; et idem significat I, q. 16, a. 3, ad 2; et I-II, q. 8, a. 1, ad 3, ait *illud quod non est in rerum natura, accipi ut ens in ratione.* Eodem modo declarant naturam entis rationis Soncinas, lib. X Metaph., q. 5; Caietan., de Ente et essent., c. 1; Durand., In I, dist. 19, q. 5, n. 6, et q. 6, n. 9, et dist. 33, q. 1, n. 10, quamvis hic addat: totum esse entis rationis esse denominationem extrinsecam ab actu rationis, quod aequivocum est et habet difficultatem tractandam sectione sequenti.

7. Ex hac ergo declaratione vocis, quae etiam est definitio rei significatae, quantum hic esse potest, manifeste colligi videtur dari aliquid quod illo titulo possit ens rationis dici. Nam multa cogitantur ab intellectu nostro quae in se non habent reale esse, etsi cogitentur ad modum entium, ut patet in exemplis adductis de caecitate, relatione rationis, etc. Item multa cogitantur quae sunt impossibilia et modo possibilium entium finguntur, ut chymaera, quae non habent aliud esse quam cogitari. Item, hoc ipsum quod agimus disputando de ente rationis non fit sine aliqua cogitatione eius, et per reflexionem etiam concipimus nos disputare de quodam genere entis, quod in se vere non est. Nemo ergo, nisi propriam vocem ignoret, negare potest dari aliquid huiusmodi sola cogitatione fictum, nisi forte in aequivoco laboret in usu illius verbi *dari* aut *esse*. Cum enim dicimus dari aut esse entia rationis, non intelligimus dari aut esse a parte rei secundum veram existentiam, alias repugnantiam in terminis involveremus; unde si hoc solum negare intendunt qui negant dari entia rationis, nobis non contradicunt, non tamen utuntur illis verbis iuxta sub-

pues se dice que se dan o que hay semejantes entes, no en absoluto, sino relativamente, según la capacidad de ellos, es decir, sólo objetivamente en el entendimiento, resultando en este caso una cuestión clara. Y el modo de esta existencia lo explicaremos más en la sección siguiente.

Por qué se han ideado los entes de razón

8. De lo dicho se infiere, en segundo lugar, cuál es la raíz o la ocasión de fingir o de pensar estos entes de razón. Cabe, en efecto, señalar tres. La primera es el conocimiento que nuestro entendimiento se esfuerza en conseguir también de las negaciones y de las privaciones, que no son nada. Pues siendo el ente el objeto adecuado del entendimiento, éste no puede concebir nada más que a modo de ente, y, por eso, cuando se esfuerza en concebir las privaciones o las negaciones, las concibe a modo de entes, formando así entes de razón. Este argumento, al que se refiere Sto. Tomás en los pasajes citados, no parece tener aplicación en las relaciones de razón, debiendo, en consecuencia, añadirse la segunda causa proveniente de la imperfección de nuestro entendimiento; en efecto, por no poder algunas veces conocer las cosas tal como son en sí, las concibe por comparación de una con otra, formando de esta suerte relaciones de razón donde no hay verdaderas relaciones. Porque de la misma manera que, por no poder conocer distintamente con un único concepto toda la perfección de una realidad simple, la divide en diversos conceptos y forma de esta manera la distinción de razón, así también, al comparar entre sí cosas que en la realidad no están relacionadas, forma la relación de razón. Y necesita muchas veces de esa comparación, por no poder concebir a la cosa tal como es en sí; o bien porque quiere explicar de un modo que le resulte acomodado lo que en la realidad está sin tal modo, como cuando predica una cosa de sí misma, afirmando que se identifica consigo. Y estas dos modalidades de alguna manera se fundan en las cosas, o se ordenan al conocimiento de algo que se puede afirmar con verdad de las cosas mismas. Pero hay una tercera causa derivada de cierta fecundidad del entendimiento, el cual puede, partiendo de entes verdaderos, elaborar otros ficticios uniendo partes que no pueden formar composición en la realidad, a la manera como finge la quimera o algo semejante,

iectam materiam; dicuntur enim dari aut esse huiusmodi entia non simpliciter, sed secundum quid, iuxta capacitatem eorum, scilicet, tantum obiective in intellectu, et sic est res clara. Modum autem huius existentiae magis declarabimus in sectione sequenti.

Cur entia rationis excogitata sint

8. Secundo colligitur ex dictis quae sit radix vel occasio fingendi aut excogitandi huiusmodi entia rationis. Triplex enim assignari potest. Prima est cognitio quam intellectus noster consequi conatur de ipsis etiam negationibus et privationibus, quae nihil sunt. Cum enim obiectum adaequatum intellectus sit ens, nihil potest concipere, nisi ad modum entis, et ideo dum privationes aut negationes concipere conatur, eas concipit ad modum entium, et ita format entia rationis. Hanc rationem tangit D. Thomas citatis locis, quae non videtur habere locum in relationibus rationis, et ideo addenda est secunda causa proveniens ex imperfectione nostri intellectus; cum enim aliquando non possit cognoscere res prout in se sunt, eas concipit per comparationem unius ad aliam, et ita format relationes rationis, ubi verae relationes non sunt. Sicut enim, quia non potest unico conceptu distincte cognoscere totam perfectionem unius rei simplicis, eam partitur diversis conceptibus, et sic format distinctionem rationis, ita dum inter se comparat ea quae in re ipsa relata non sunt, relationem rationis format. Indiget autem saepe ea comparatione, quia non potest concipere rem prout in se est; vel certe quia modo sibi accommodato vult explicare id quod est in re sine tali modo, ut cum praedicat idem de seipso, dicens esse idem sibi. Atque hi duo modi fundantur aliquo modo in rebus, vel ordinantur ad cognoscendum aliquid quod vere de rebus ipsis dici potest. Est tamen tertia causa proveniens ex quadam foecunditate intellectus, qui potest ex veris entibus ficta conficere, coniungendo partes quae in re componi non possunt, quomodo fingit chymaeram aut quid simile, et ita format

formando así aquellos entes de razón que se llaman imposibles y a los que algunos dan el nombre de entes prohibidos. Mas en estas concepciones el entendimiento no se equivoca, porque no afirma que sean en la realidad tal como las concibe con el simple concepto, en el cual no hay falsedad. De esta manera se ha respondido suficientemente a los argumentos de la primera sentencia.

Qué hay de común entre los entes de razón y los reales

9. En tercer lugar, por lo dicho es fácil demostrar, contra la segunda sentencia, que el ente de razón, aunque participe de alguna manera del nombre de ente, y no lo haga por mera equivocidad y casualidad—como dicen—, sino por cierta analogía y proporcionalidad con el verdadero ente, sin embargo no puede participar o convenir con los entes reales en su concepto. La primera parte es evidente por Aristóteles, IV de la *Metafísica,* al principio, donde explica la analogía del ente también en orden a las privaciones y a las negaciones; y en el lib. V, c. 7, en la división del ente enumera de igual modo los entes de razón; y en ese libro no divide los nombres puramente equívocos. Además, porque, como se desprende de lo dicho, al ente de razón no se lo ha llamado ente más que por ser fingido y pensado a modo de ente, como se echa de ver manifiestamente en las relaciones de razón; así como también a la distinción de razón se la llama distinción por cierta proporción con la verdadera distinción real, o porque se funda de alguna manera en la distinción de conceptos que hace el entendimiento. Finalmente, lo que no puede compararse con el verdadero ente según ninguna referencia o proporción, no puede ser llamado ente de razón, ni participar en modo alguno la denominación de ente; luego no se llama ente al ente de razón más que por cierta analogía, al menos de proporcionalidad, o por cierta referencia, concretamente porque se funda de alguna manera en el ente o hace referencia a él.

10. *No se puede señalar ningún concepto común a los entes reales y a los de razón.*—Y un concepto común no tiene aquí cabida en modo alguno, puesto que un concepto tal exige que la forma significada por el nombre sea verdadera e intrínsecamente participada por los inferiores; y ser (*esse*), de donde se ha derivado

illa entia rationis quae vocantur impossibilia et ab aliquibus dicuntur entia prohibita. In his autem conceptionibus non fallitur intellectus, quia non affirmat ita esse in re sicut ea concipit conceptu simplici, in quo non est falsitas. Et ita satis responsum est argumentis primae sententiae.

Quid commune sit entibus rationis cum realibus

9. Tertio, facile est ex dictis contra posteriorem sententiam ostendere ens rationis, quamvis aliquo modo participet nomen entis, et non mere aequivoce et casu (ut aiunt), sed per aliquam analogiam et proportionalitatem ad verum ens, non tamen posse participare aut convenire cum entibus realibus in conceptu eius. Prior pars constat ex Aristotele, IV Metaph., in principio, ubi analogiam entis declarat etiam in ordine ad privationes et negationes; lib. V, c. 7, in divisione entis similiter numerat entia rationis; in illo autem libro non distinguit nomina mere aequivoca. Praeterea, quia, ut ex dictis constat, ens rationis non est appellatum ens, nisi quia ad modum entis fingitur et cogitatur, ut in relationibus rationis manifeste constat; sicut etiam distinctio rationis appellatur distinctio propter aliquam proportionem ad veram distinctionem rei, vel quia aliquo modo fundatur in distinctione conceptuum quam intellectus facit. Denique, quod secundum nullam habitudinem vel proportionem comparari potest ad verum ens, non potest ens rationis appellari, neque appellationem entis ullo modo participare; ergo non dicitur ens de ente rationis nisi per aliquam analogiam, saltem proportionalitatis, aut aliquam habitudinem, scilicet, quia aliquo modo fundatur in ente vel illud refert.

10. *Nullus communis conceptus entibus realibus et rationis assignari potest.*— Communis autem conceptus nullo modo habet hic locum, quia huiusmodi conceptus requirit ut forma significata per nomen vere et intrinsece participetur ab inferioribus; esse autem, a quo ens dictum est, non potest

ente, no puede ser intrínsecamente participado por los entes de razón, ya que ser objetivamente sólo en la razón no es ser, sino que es ser pensado o fingido. Por eso una descripción común, cual es la que puede darse sobre el concepto común de ente, a saber lo que tiene ser, no le conviene en realidad a los entes de razón, motivo por el que tampoco se puede decir que posean esencia, ya que la esencia, considerada absolutamente, expresa referencia al ser o capacidad de él; en cambio, el ente de razón es tal que le repugna el ser. De aquí surge también la diferencia entre el accidente y el ente de razón; en efecto, el accidente en absoluto y sin adición alguna puede ser calificado como ente, porque, aunque sea ente de modo analógico, sin embargo, lo es intrínseca y propiamente; por el contrario, el ente de razón no puede ser calificado ente de modo absoluto, sino con alguna adición, lo cual explica que no sea un ente verdadero, sino pensado a modo de ente. Y se confirma, porque en la razón de ente dista más el ente de razón del ente real, de lo que un hombre pintado dista del verdadero, porque en este caso al menos media semejanza real en algún accidente, mientras que entre el ente real y el de razón no puede darse ninguna. Se objetará que con un argumento similar se probaría que aquí no puede haber cabida para la analogía de proporcionalidad, puesto que el ente de razón tampoco puede guardar proporción con el ente real. Se responde que, aunque el ente de razón en cuanto tal no tenga en sí proporción o fundamento de la proporción, porque en sí mismo no es nada, sin embargo es pensado como si tuviera proporción o referencia, y esto basta para servir de fundamento a cierta analogía, que es lo que enseñó Sto. Tomás, *De verit.,* q. 2, a. 11, ad 5.

SECCION II

SI EL ENTE DE RAZÓN TIENE CAUSA Y CUÁL PUEDE SER ÉSTA

1. *Del ente de razón no hay causa final.—Tampoco formal.—Si tiene alguna causa material.*—Esta cuestión sólo puede entenderse aplicada a la causa eficiente, ya que el ente de razón no tiene de suyo propiamente ninguna causa final, puesto que no es algo de por sí pretendido por la naturaleza o por un agente. Y si se

intrinsece participari ab entibus rationis, quia esse obiective tantum in ratione non est esse, sed est cogitari aut fingi. Unde communis descriptio, qualis dari potest de communi conceptu entis, scilicet, id quod habet esse, revera non convenit entibus rationis, et ideo nec dici possunt habere essentiam, quia essentia, simpliciter dicta, dicit habitudinem ad esse seu capacitatem eius; ens autem rationis tale est, ut ei repugnet esse. Ex quo etiam nascitur differentia inter accidens et ens rationis; nam accidens absolute et sine addito potest dici ens, quia licet sit analogice ens, tamen est proprie et intrinsece ens; ens autem rationis non potest absolute dici ens, sed cum aliquo addito, quod declarat non esse verum ens, sed per modum entis cogitatum. Et confirmatur, quia plus distat in ratione entis ens rationis ab ente reali, quam homo pictus a vero, nam hic saltem intercedit realis similitudo in aliquo accidente, quae inter ens reale et rationis nulla esse potest. Dices: simili argumento probaretur non posse hic intervenire analogiam proportionalitatis, quia ens rationis neque proportionem habere potest cum ente reali. Respondetur, quamvis ens rationis ut sic in se non habeat proportionem aut fundamentum proportionis, quia in se nihil est, cogitatur tamen ad modum habentis proportionem vel habitudinem, et hoc satis est ad fundandam aliquam analogiam, quam docuit D. Thomas, q. 2 de Veritat., a. 11, ad 5.

SECTIO II

UTRUM ENS RATIONIS HABEAT CAUSAM, ET QUAENAM ILLA SIT

1. *Entis rationis nulla causa finalis.— Formalis nulla.— An aliquam materialem.—* Haec quaestio solum potest intelligi de causa efficiente, nam ens rationis ex se nullam proprie habet finalem causam, quia non est aliquid per se intentum a natura vel ab aliquo agente. Quod si ex parte hominis excogitantis aut fingentis entia rationis, finalis

puede señalar alguna causa final por parte del hombre que piensa o que finge los entes de razón, se trata más bien de una causa final del pensamiento mismo del hombre que del propio objeto producido o pensado, habiendo quedado este fin suficientemente explicado en la sección anterior. Por otra parte, dado que el ente mismo de razón es imaginado a modo de una cierta forma, por ejemplo de una relación o algo semejante, no necesita de otra causa formal. Y, finalmente, por no estar en ninguna cosa subjetivamente, sino sólo objetivamente en el entendimiento, como se dijo, tampoco tiene causa material, aunque si a la cosa que es denominada por el ente de razón se la considera a modo de sujeto, se la podría denominar materia o cuasi materia de dicha denominación o forma. Y, en consecuencia, si a eso así denominado se lo considera como algo compuesto por la razón, se podría decir que tiene causa formal, concretamente el ente mismo de razón considerado en abstracto; así, por ejemplo, cuando se dice que el hombre es una especie, ese concreto *especie* es un ente de razón, cuya materia es hombre y la forma la relación específica; lo cual se ha de explicar de diversas maneras según las distintas opiniones y también según la variedad de los entes de razón, de acuerdo con lo que vamos a decir luego.

Primera opinión sobre la causa eficiente de los entes de razón

2. Por consiguiente, sólo tenemos que ocuparnos de la causa eficiente. Pues hay algunos que sobre los entes de razón niegan en absoluto esta causa. Así opinó Soncinas, VI *Metaph.*, q. 18, aunque absolutamente no diga que no tienen causa, sino que no tienen una causa que les dé el ser, refiriéndose abiertamente al ser de existencia, y en este sentido es una cosa clarísima, puesto que se demostró que el ente de razón solamente tiene ser objetivo en el entendimiento. Mas, como dije antes, estas cuestiones han de interpretarse de acuerdo con la materia de que se trata, y, por eso, supuesto lo que se dijo sobre la naturaleza del ente de razón, sería improcedente buscar una causa que le confiriese el ser por una eficiencia real, mediata o inmediatamente. Sin embargo, dado que el ente de razón no siempre es de la manera que puede ser y que alguna vez comienza a ser, de ese modo propor-

aliqua ratio reddi possit, illa magis est finalis ratio ipsius cogitationis hominis, quam ipsius obiecti facti et cogitati, et ille finis satis explicatus est in sectione praecedenti. Rursus, cum ipsum ens rationis fingatur per modum cuiusdam formae, ut relationis, vel aliquid simile, non est illi necessaria alia formalis causa. Ac denique, cum in nulla re sit subiective, sed tantum obiective in intellectu, ut dictum est, etiam non habet causam materialem, quamquam si res quae ab ente rationis denominatur, consideretur per modum subiecti, possit dici materia vel quasi materia illius denominationis aut formae. Et consequenter si illud sic denominatum consideretur ut quid compositum per rationem, possit dici habere causam formalem, scilicet, ipsum ens rationis in abstracto sumptum; ut cum homo, verbi gratia, dicitur species, illud concretum, *species,* est quoddam ens rationis, cuius materia est homo, forma vero relatio speciei; quod quidem secundum varias opiniones, et pro varietate etiam entium rationis explicandum est diversis modis, iuxta ea quae inferius dicemus.

Prima sententia de causa efficiente entium rationis

2. De causa ergo efficiente solum dicendum est. Aliqui enim hanc causam simpliciter negant de entibus rationis. Ita sensit Soncin., VI Metaph., q. 18, quamvis non dicat absolute non habere causam, sed non habere causam dantem eis esse, et loquitur aperte de esse existentiae, quo sensu est res clarissima, quia ostensum est ens rationis non habere esse nisi obiectivum in intellectu. Ut tamen superius dixi, hae quaestiones accipiendae sunt iuxta subiectam materiam, et ideo, suppositis quae diximus de natura entis rationis, ineptum esset inquirere causam quae per realem efficientiam illi esse tribuat, sive mediate sive immediate. Tamen, cum ens rationis non semper sit eo modo quo esse potest, aliquando vero esse incipiat, eodem proportionali modo non est ineptum

cional no es improcedente buscar la causa de este ser de tal ente, sea de la clase que sea.

Afirmación primera

3. *Se da causa eficiente del ente de razón; cómo influye sobre él.*—Así, pues, en primer lugar, es necesario afirmar que se da alguna causa eficiente a la que el ente de razón debe el existir a su manera, por más que la eficiencia de ella, en cuanto es una producción real, no se termine en él como en término de la producción, sino sólo como en objeto del término mismo producido. Se prueba, porque aunque el ente de razón no tenga ser real, sin embargo tiene un ser objetivo que no posee siempre; luego el que lo posea ahora y no antes, ha de hacerse recaer sobre alguna causa que sea de algún modo eficiente; de lo contrario, no podría darse ninguna razón suficiente de esa diferencia, por pequeña que sea. Además, ese ser objetivo, aunque no sea nada en el ente de razón mismo, supone, no obstante, algún ser real en el que se funde, o por cuya denominación o referencia venga como a brotar ese ser objetivo; luego la causa que produce ese determinado ser real es la causa del ente de razón. Y con esto se evidencia fácilmente la segunda parte de la conclusión, ya que una causa de ese tipo opera algo por eficiencia real, como, por ejemplo, un pensamiento o ficción determinada, la cual es algo real en el entendimiento mismo; y toda esa eficiencia se termina en el concepto formal de la mente misma y descansa en él como en el término de la producción real; mas de aquí resulta que ese mismo concepto formal de alguna manera se termina, como en su objeto, en el propio ente de razón que es pensado o fingido. Y así es, finalmente, como el mismo ente de razón tiene ser objetivo en el entendimiento.

Afirmación segunda

4. *El entendimiento es la causa eficiente del ente de razón.*—En segundo lugar afirmo que el entendimiento es la causa eficiente de los entes de razón; y que los produce al producir sólo algún pensamiento o concepto suyo, por razón del cual se dice que el ente de razón posee ser objetivo en el entendimiento. Estas

quaerere causam huius qualiscumque esse talis entis.

Assertio prima

3. *Causa efficiens entis rationis datur, et quomodo illud attingat.*— Sic ergo dicendum necessario est primo, dari aliquam causam efficientem, a qua habet ens rationis ut suo modo sit, quamquam efficientia eius, ut est realis productio, ad illud non terminetur, ut ad terminum effectionis, sed tantum ut ad obiectum ipsius termini producti. Probatur, quia quamvis ens rationis non habeat esse reale, habet tamen esse obiectivum, quod tamen non semper habet; ergo quod nunc illud habeat et non antea, in aliquam causam aliquo modo efficientem referendum est; alioqui nulla ratio sufficiens illius qualiscumque varietatis reddi posset. Item illud esse obiectivum, quamvis in ipso ente rationis nihil sit, tamen necessario supponit aliquod esse reale in quo fundetur, vel a cuius denominatione seu habitudine illud esse obiectivum quasi resultet; illa ergo causa quae efficit tale esse reale est causa entis rationis. Et hinc facile patet posterior pars conclusionis, nam talis causa per realem efficientiam aliquid operatur, ut, verbi gratia, talem cogitationem vel fictionem, quae in ipso intellectu quippiam reale est; tota vero illa efficientia, ut ad terminum realis productionis terminatur ad formalem conceptum ipsius mentis et ibi sistit; inde tamen fit ut illemet conceptus formalis terminetur aliquo modo, ut ad obiectum, ad ipsum ens rationis quod cogitatur aut fingitur. Atque ita tandem ipsum ens rationis habet esse obiectivum in intellectu.

Assertio secunda

4. *Intellectus est causa efficiens entis rationis.*— Dico secundo: intellectus est causa efficiens entium rationis; efficit autem illa efficiendo solum aliquam cogitationem vel conceptum suum, ratione cuius dicitur ens rationis habere esse obiectivum in intellectu

cosas son bastante claras por lo anterior y por la denominación misma de ente de razón, tal como arriba quedó explicada; porque si el ente de razón sólo tiene ser objetivo en el entendimiento, lo tiene, en consecuencia, mediante algún acto del entendimiento, al que se ofrece como objeto; luego posee ese ser por la eficiencia de dicho acto; luego se la llama eficiencia del ente mismo de razón en sentido lato y según la capacidad de la materia, tal como hemos dicho repetidas veces. En contra de este aserto podría aducirse la opinión que afirma que toda denominación extrínseca es un ente de razón, incluso con anterioridad a toda consideración del entendimiento, punto de que me ocuparé en seguida.

Diversas dudas sobre la afirmación propuesta

5. Efectivamente, sobre esta afirmación se ofrecen muchas cosas que discutir y explicar. La primera es cuál es esa acción o pensamiento del entendimiento por cuya eficiencia se dice que resulta el ente de razón, y, en consecuencia, a ver si resulta en el objeto algún ente de razón por cualquier acto de la mente, o si resulta sólo por ciertos actos determinados, y a ver cuáles son ésos. Después, a ver si el producir de este modo entes de razón es propio del entendimiento, o le conviene también a la voluntad, o también a los sentidos, y, en general, a las potencias que tienen objetos propios. Finalmente, a ver si esto se ha de entender sólo del entendimiento humano, o si resultan también entes de razón por el entendimiento divino o por el angélico.

Opinión que afirma que el ente de razón consiste en una denominación extrínseca

6. La opinión de algunos, pues, es que los entes de razón no son más que una denominación extrínseca por la que la cosa conocida es denominada por el acto del entendimiento según alguna propiedad o condición que le conviene en cuanto es conocida, pudiendo ser múltiple esta denominación. La primera de todas parece ser aquella por la que se dice que una cosa es conocida, puesto que también ésta es una denominación extrínseca proveniente del acto de la razón y

Haec satis constant ex praecedenti et ex ipsa appellatione entis rationis, prout superius explicata est; quia si ens rationis habet esse tantum obiectivum in intellectu, ergo illud habet medio aliquo actu intellectus, cui obiicitur; ergo per efficientiam illius actus habet illud esse; illa ergo appellatur efficientia ipsius entis rationis lato modo et iuxta materiae capacitatem, ut saepe diximus. Contra hanc assertionem referri posset opinio asserens omnem extrinsecam denominationem esse ens rationis, etiam ante omnem intellectus considerationem, de qua statim dicam.

Variae dubitationes circa assertionem positam

5. Circa hanc enim assertionem occurrunt multa inquirenda et explicanda. Primum est quae sit illa actio vel cogitatio intellectus per cuius efficientiam dicitur ens rationis resultare, et consequenter an per quemlibet actum mentis resultet in obiecto aliquod ens rationis, vel solum per certos ac determinatos actus, et quinam illi sint. Deinde, an conficere hoc modo entia rationis sit proprium intellectus, vel conveniat etiam voluntati, aut etiam sensibus, et in universum potentiis habentibus propria obiecta. Denique, an hoc intelligendum tantum sit de intellectu humano, vel etiam per divinum aut angelicum resultent entia rationis.

Opinio asserens consistere ens rationis in extrinseca denominatione

6. Est ergo quorumdam opinio entia rationis nihil aliud esse quam denominationem extrinsecam qua res cognita denominatur ab actu intellectus secundum aliquam proprietatem aut conditionem convenientem illi quatenus cognita est, quae denominatio potest esse multiplex. Prima omnium videtur esse illa qua dicitur res esse cognita, nam haec etiam est denominatio extrinseca proveniens ab actu rationis et non cadit in rem, nisi

que no recae sobre la cosa más que en cuanto está objetivamente en la mente. Además hay denominaciones tomadas de las diversas operaciones del entendimiento, por ejemplo, de la primera, ser universal, género, definido, etc.; de la segunda, ser afirmado, ser negado, etc.; de la tercera, ser antecedente, consiguiente, etc. Y es opinión común de todos que todas estas cosas son entes de razón; y es manifiesto, porque en las cosas así denominadas no hay nada real, y, sin embargo, se lo concibe y expresa como si fuese algo. También porque estas denominaciones se atribuyen por igual a los no-entes, porque también la privación es conocida, afirmada, negada, etc. Y el que estas denominaciones estén precisamente tomadas del acto del entendimiento por el que la cosa es conocida de esta o de aquella manera, se prueba porque, por el hecho precisamente de que el entendimiento conoce una cosa, se dice que la cosa es conocida; por tanto, aunque el entender sea en el propio entendimiento una realidad verdadera que le afecta intrínsecamente, sin embargo, en el objeto el ser entendido es únicamente una denominación de razón, resultando así un ente de razón. Y desde el momento que el entendimiento conoce una cosa de un modo determinado, por ejemplo, abstractamente, se la denomina universal, y así en los demás casos. Esta opinión así explicada se atribuye a Durando, *In I*, dist. 19, q. 5 y 6; mas luego veremos si opina así.

7. *Primera consecuencia de la opinión expuesta.*—De acuerdo con esta sentencia se sigue, en primer lugar, que los entes de razón, conforme con su peculiar modo, no sólo surgen en las cosas conocidas por obra del entendimiento humano o creado, sino también por obra del entendimiento divino, puesto que también se denominan conocidas en cuanto se ofrecen a éste como objetos. Y éste es prácticamente el sentido en el que dijo Escoto que las criaturas han sido producidas por Dios en su ser conocido desde la eternidad, porque, según hemos dicho antes repetidas veces, ese ser, según la opinión de Escoto, no es el ser real de la existencia, ni el ser de la esencia, ya que la esencia de la criatura no consiste en ser conocida, sino que es aquello que es conocido; luego será un ente de razón. Es verdad que el propio Escoto, *In I*, dist. 36, cuestión única, § *Ad secundum dico*, explica que ese ser no es el ser de una relación de razón, sino que se trata de un ser distinto diminuto y absoluto, pero no explica si se lo ha de llamar real o de razón.

prout est obiective in mente. Deinde sunt denominationes sumptae ex variis operationibus intellectus, ut ex prima, esse universale, genus, definitum, etc.; ex secunda, affirmari, negari, etc.; ex tertia, esse antecedens, consequens, etc. Nam quod haec omnia sint entia rationis, communis omnium consensus est; et patet, quia nihil reale est in rebus sic denominatis, et tamen ita concipitur et dicitur ac si esset aliquid. Item, quia illae denominationes aeque tribuuntur non entibus, nam etiam privatio cognoscitur, affirmatur, negatur, etc. Quod vero hae denominationes praecise sumantur ab actu intellectus quo res cognoscitur hoc vel illo modo, probatur, quia ex eo praecise quod intellectus cognoscit rem, dicitur res esse cognita; unde, licet intelligere in ipso intellectu sit vera res illum intrinsece afficiens, tamen in obiecto, intelligi est tantum rationis denominatio atque ita ens rationis. At vero ex quo intellectus cognoscit rem tali modo, verbi gratia, abstracte, denominatur universalis, et sic de aliis. Et haec sententia sic explicata tribuitur Durando, In I, dist. 19, q. 5 et 6; an vero ita sentiat, postea videbimus.

7. *Prima illatio ex praemissa opinione.*—Et iuxta hanc sententiam sequitur primo entia rationis non tantum resultare suo modo in rebus cognitis per intellectum humanum vel creatum, sed etiam per intellectum divinum, quia etiam prout illi obiiciuntur, denominantur cognitae. Quo fere modo Scotus dixit creaturas ex aeternitate esse productas a Deo in esse cognito, nam, ut in superioribus saepe diximus, illud esse, in sententia Scoti, non est reale esse existentiae, neque esse essentiae, nam essentia creaturae non est cognosci, sed est id quod cognoscitur; erit ergo ens rationis. Verum est ipsummet Scotum, In I, dist. 36, q. unica, § *Ad secundum dico*, declarare quod illud esse non est esse relationis rationis, sed aliud esse diminutum et absolutum, non tamen declarat an sit dicendum reale vel rationis.

8. *Segunda consecuencia.*—De la sentencia antes expuesta se infiere, en segundo lugar, que los entes de razón resultan no sólo por el entendimiento, sino también por la voluntad, e incluso por la vista y por otros actos similares, puesto que también por ellos se dan a los objetos denominaciones según algún ser que no es nada en ellos, por ejemplo, ser querido o ser visto. Por eso dice Escoto que las criaturas son producidas por Dios en su ser querido por obra de la voluntad de modo similar a como son producidas en su ser conocido por obra del entendimiento, como se desprende de *In II,* dist. 1, q. 1; y con mayor razón se denomina de forma absolutamente extrínseca a la cosa querida y amada por la voluntad humana, y vista por la visión; luego en todas estas cosas se da la misma razón y proporción.

9. De dicha sentencia se infiere, en tercer lugar, que no sólo se dan entes de razón por virtud de estos actos de las potencias vitales, sino que pueden surgir también de otras cosas o relaciones de las cosas, puesto que en las cosas mismas se dan con anterioridad a estos actos algunas denominaciones extrínsecas que no ponen nada en ellas y que, consecuentemente, serán también entes de razón. De este tipo es la denominación por la que una columna se dice que está a la derecha, o a la izquierda de un animal; asimismo la que le adviene al objeto por parte de la potencia como tal, por ejemplo, ser visible o ser audible; finalmente, todas las relaciones no mutuas, de las cuales se dice que son de razón por parte de uno de los extremos, o que son denominaciones extrínsecas derivadas de otros extremos. Más aún, con paridad de razón se sigue que son entes de razón la denominación de estar vestido que se deriva de la ropa, la de estar localizado que se deriva del lugar, e incluso la de agente que se deriva de la acción, puesto que la razón es idéntica o proporcional. En efecto, una denominación tal no pone nada en la cosa denominada, pues se la llama extrínseca precisamente por ello: luego en cuanto tal será también ente de razón, porque, ¿qué impedimento mayor hay en éstas que no lo haya en las otras?

No toda denominación extrínseca puede ser llamada ente de razón

10. Así, pues, estos corolarios explican suficientemente, según creo, que esa sentencia no puede ser verdadera en cuanto a la regla general de que la denominación extrínseca en cuanto tal constituya al ente de razón. Porque, si la denominación está tomada de una forma real, existirá, por lo mismo, en las cosas, no perteneciendo, en consecuencia, a los entes de razón. El antecedente es manifiesto, puesto que esa forma tiene un verdadero ser real sin dependencia de la razón; luego también la denominación proveniente de ella, aunque sea extrínseca, es, sin embargo, real y no está sólo objetivamente en el entendimiento, o por elaboración o ficción de éste. Se objetará que por el hecho de ser una pura denominación no puede ser más que ente de razón, ya que la denominación es una obra de la razón. La respuesta es que, si se entiende por denominación la imposición del nombre denominativo, eso ciertamente es obra de la razón; pero nosotros no tratamos ahora de la imposición de los nombres, puesto que en este sentido también la denominación intrínseca, en cuanto a la imposición del nombre denominativo, es obra de la razón; sino que tratamos de las uniones o relaciones de las cosas mismas en las que se fundan esos nombres denominativos, y éstas no son obra de la razón, sino que en la denominación intrínseca hay unión o identidad real o algo semejante; por el contrario, en la denominación extrínseca, que está tomada de las cosas mismas, hay una relación real de una cosa a otra, de donde proviene que esa cosa, a la que se ordena la relación, sea denominada a modo de término de otra relación. Y bajo la relación comprendemos tanto la predicamental como la trascendental.

Tampoco la denominación derivada del acto de la razón es siempre un ente de razón

11. Y si ese principio de la denominación extrínseca derivada del ente real no es universalmente verdadero, tampoco puede ser verdadero aplicado a los actos del entendimiento en cuanto directamente denominan conocidos a los objetos. Porque el acto del entendimiento es una forma real tan verdadera como las otras, y posee en la realidad misma una real y trascendental referencia al objeto, de la que se deriva que al objeto se lo denomine conocido. Se dirá que la denominación tomada de los actos de entendimiento tiene de peculiar esto: el poder recaer también sobre los entes de razón, y que, por ello, se puede llamar ente de razón

8. *Secunda illatio.*— Secundo sequitur ex praedicta sententia, non solum per intellectum, sed etiam per voluntatem, immo et per visum et per alios similes actus resultare entia rationis, quia etiam ex illis denominantur obiecta secundum aliquod esse quod in eis nihil est, videlicet, esse volitum, aut esse visum. Unde Scotus pari modo dicit creaturas produci a Deo in esse volito per voluntatem, ac in esse cognito per intellectum, ut constat ex In II, dist. 1, q. 1; et maiori ratione per voluntatem humanam omnino extrinsece dicitur res volita et amata, et per visionem visa; est ergo in his omnibus eadem ratio et proportio.

9. Tertio infertur ex dicta sententia non solum dari entia rationis ex vi horum actuum potentiarum vitalium, sed etiam ex aliis rebus vel habitudinibus rerum posse consurgere, quia in rebus ipsis ante hos actus inveniuntur aliquae extrinsecae denominationes quae nihil in eis ponunt, et consequenter etiam erunt entia rationis. Huiusmodi est denominatio qua columna dicitur dextra vel sinistra animali; item illa quae redundat in obiectum ex potentia ut sic, ut esse visibile vel audibile; denique omnes illae relationes non mutuae, quae ex parte alterius extremi dicuntur esse rationis, aut denominationes extrinsecae ab aliis extremis. Quin potius, a paritate rationis sequitur denominationem vestiti a veste, locali a loco, immo et agentis ab actione esse entia rationis, quia est eadem vel proportionalis ratio. Nam talis denominatio nihil ponit in re denominata; ideo enim extrinseca appellatur; ergo etiam illa ut sic erit ens rationis; quid enim magis in his obstat quam in caeteris?

Non omnis denominatio extrinseca potest dici ens rationis

10. Haec igitur corollaria satis, ut opinor, declarant illam sententiam non posse esse veram quantum ad hanc generalem regulam, quod denominatio extrinseca ut sic constituat ens rationis. Nam si denominatio sumitur a forma reali, hoc ipso in rebus existit, et consequenter non pertinet ad entia rationis. Antecedens patet, quia illa forma habet verum esse reale sine dependentia a ratione; ergo etiam denominatio ab illa proveniens, quamvis extrinseca, realis tamen est et non est tantum obiective in intellectu, aut per negotiationem aut fictionem eius. Dices: hoc ipso quod est sola denominatio non potest esse plus quam ens rationis, nam denominatio opus rationis est. Respondetur: si per denominationem quis intelligat impositionem nominis denominativi, illud quidem est opus rationis; sed nunc non agimus de impositione nominum; hoc enim modo etiam denominatio intrinseca, quantum ad impositionem nominis denominativi, est opus rationis; sed agimus de ipsarum rerum unionibus aut habitudinibus, in quibus talia denominativa nomina fundantur, quae non sunt opera rationis, sed in denominatione intrinseca est realis unio vel identitas, aut aliquid simile; in denominatione autem extrinseca quae ex rebus ipsis sumitur, est habitudo realis unius rei ad aliam, ex qua provenit ut illa res, ad quam est habitudo, denominetur per modum termini alterius habitudinis. Sub habitudine autem comprehendimus tam relationem praedicamentalem quam transcendentalem.

Nec denominatio ab actu rationis est semper ens rationis

11. Quod si illud principium de denominatione extrinseca sumpta ab ente reali non est universaliter verum, neque etiam applicatum ad actus intellectus, ut directe denominantes obiecta cognita, potest esse verum. Quia actus intellectus tam est vera forma realis, sicut aliae, et in re ipsa habet habitudinem realem et transcendentalem ad obiectum, ex qua provenit ut obiectum denominetur cognitum. Dices hoc esse peculiare in denominatione sumpta ab actibus intellectus, quod possit cadere etiam in entia ra-

con especial motivo; pero esto no es bastante, porque de aquí sólo se concluye que una denominación extrínseca se puede extender a los entes de razón, aunque, por otra parte, esté tomada de una forma real, pero, por el contrario, no se concluye que esta denominación sea suficiente para constituir al ente de razón. Por tanto, como bien hizo notar Escoto, en el lugar citado, estas denominaciones extrínsecas pueden ser fundamento de algún ente o relación de razón, si se las concibe como algo en la cosa denominada; mas ellas mismas, consideradas precisivamente, no son con propiedad entes de razón. Y ese fundamento no está en la cosa misma que es denominada extrínsecamente, sino en otra, de donde se deriva la denominación, resultando de aquí que lo que se concibe a modo de ente en la cosa así denominada es un ente de razón.

12. Mas puede ulteriormente decirse que a las denominaciones tomadas de los actos del entendimiento les es peculiar el que ese ser que confieren sólo esté objetivamente en el entendimiento, lo cual es propio del ente de razón, según dijimos antes; mientras que las denominaciones extrínsecas, tomadas de otras cosas o actos, aunque convengan con las denominaciones del entendimiento en no poner ningún ser real en las cosas denominadas, se diferencian, empero, en que no están objetivamente sólo en el entendimiento, ni dependen de la operación actual de la razón. Mas en esta respuesta se incurre en un doble defecto. El primero es que o sólo se hace hincapié en el nombre de ente de razón, o hay que admitir otros géneros de entes que no son reales ni de razón. Se explica esto porque si el ente que es constituido por una denominación extrínseca tomada del acto de la razón tiene una cierta razón propia de ente, distinta del ente real, también, en consecuencia, la tendrá el ente visto o el ente amado en cuanto tales, y, en general, el ente con denominación extrínseca tendrá una cierta razón de ente distinta del ente real, puesto que, como se demostró, la razón y proporción es idéntica. En cambio, si se hace hincapié en el nombre de ente de razón, el cual parece indicar una peculiar dependencia respecto del acto de la razón, podemos con poco trabajo multiplicar nombres semejantes o proporcionales, como ente de imaginación, o de sentido, o de voluntad, etc., los cuales todos serán distintos del ente real por

tionis, et ideo speciali ratione posse appellari ens rationis; sed hoc non satis est, nam inde solùm infertur aliquam denominationem extrinsecam posse extendi ad entia rationis, etiamsi alioqui a forma reali sumatur, non vero e converso hanc denominationem sufficere ad constituendum ens rationis. Quocirca, ut recte notavit Scotus, loco citato, hae denominationes extrinsecae possunt fundare aliquod ens vel relationem rationis, si concipiantur tamquam aliquid in re denominata; ipsae tamen praecise sumptae non sunt proprie entia rationis. Tale autem fundamentum non est in ipsa re quae extrinsece denominatur, sed in alia a qua denominatur, et inde fit ut id quod concipitur per modum entis in re sic denominata sit ens rationis.

12. Sed dici ulterius potest hoc esse peculiare denominationibus sumptis ab actibus intellectus, ut illud esse quod conferunt tantum sit obiective in intellectu, quod est proprium entis rationis, ut supra diximus; denominationes vero extrinsecae sumptae ab aliis rebus aut actibus, etsi in hoc conveniant cum denominationibus intellectus, quod nullum esse reale ponunt in rebus denominatis, in eo tamen differunt, quod non sunt obiective tantum in intellectu, neque pendent ab actuali operatione rationis. Sed in hac responsione duplex defectus committitur. Primus est quia vel solum fit vis in nomine entis rationis, vel admittenda erunt alia genera entium, quae nec realia sint nec rationis. Declaratur hoc, quia si ens illud quod constituitur per denominationem extrinsecam ab actu rationis habet propriam quamdam rationem entis condistinctam ab ente reali, ergo etiam ens visum aut ens amatum ut sic, et in universum ens extrinsece denominatum habebit quamdam rationem entis condistinctam ab ente reali; nam est eadem ratio et proportio, ut ostensum est. Si autem fiat vis in nomine entis rationis, quod significare videtur peculiarem dependentiam ab actu rationis, facili negotio multiplicare possumus similia seu proportionalia nomina, ut ens imaginationis, aut sensus, aut voluntatis, etc., quae omnia erunt condistincta ab ente

causa de dicha semejanza de razón. Mas, si no atendemos al nombre, sino a la cosa, dado que en todos ellos se da el mismo modo de ente, convendrán en la razón general de ente de razón, no en cuanto significa una peculiar dependencia del acto de la razón, sino en cuanto significa un ente distinto del ente real, al que se puede llamar ente de denominación extrínseca.

13. Esta evasiva falla, en segundo lugar, porque en rigor es falso que la denominación tomada del acto directo del entendimiento tenga sólo ser objetivamente en el entendimiento, ya que propiamente ella más que en el objeto tiene ser formal en el entendimiento. Por eso hay que prevenirse contra la equivocidad cuando tratamos del ser conocido o de otras denominaciones similares del entendimiento. En efecto, puede llamarse ser conocido al ser que se conoce y que está con propiedad objetivamente en el entendimiento; o se puede llamar ser conocido a aquel mismo ser que se dice que posee la cosa por el hecho mismo de que se la conoce, el cual ser no está objetivamente en el entendimiento por virtud del conocimiento directo, sino que más bien está formalmente por razón del acto por el que es conocido, mientras que objetivamente está en el conocimiento reflejo por el que el entendimiento conoce que conoce, o más bien por el que conoce que la cosa es conocida. Y, además, aunque respecto de tal conocimiento ese ser esté objetivamente en el entendimiento, sin embargo, no está sólo objetivamente, puesto que la forma de la que proviene dicha denominación no se da sólo objetivamente en la mente, sino en la realidad misma. De la misma manera que cuando el entendimiento conoce que una cosa es amada, ese «ser amado» está, sin duda, objetivamente en el entendimiento, pero no todo su ser consiste en esto, de tal modo que se diga por ese motivo que está sólo objetivamente en el entendimiento, ya que ese acto de amor en la realidad misma tiende y tiene por término esa cosa concreta, consistiendo en esto mismo el que esa cosa sea amada.

14. Por consiguiente, si paramos mientes precisivamente en la denominación extrínseca derivada de una forma real y de alguna relación de ésta que no sea fingida, sino vedadera y existente en la realidad misma, no creo que pertenezca al ente de razón, sino que está comprendida bajo el ámbito de ente real, al menos por parte de la forma denominante. Por eso, si el entendimiento no conoce más que esa forma en concreto, por ejemplo, que la visión tiene intrínseca referencia

reali propter dictam similitudinem rationis. Quod si non ad nomen, sed ad rem attendamus, cum in illis omnibus sit idem modus entis, convenient in generali ratione entis rationis, non ut significat peculiarem dependentiam ab actu rationis, sed ut significat ens condistinctum ab ente reali, quod potest dici ens extrinsecae denominationis.

13. Secundo, deficit illa evasio, quia in rigore falsum est denominationem sumptam ab actu directo intellectus habere tantum esse obiective in intellectu, nam proprie potius habet esse formale in intellectu quam obiectum. Unde cavenda est aequivocatio, quando agimus de esse cognito aut aliis similibus denominationibus intellectus. Potest enim vocari esse cognitum illud esse quod cognoscitur quodque proprie est obiective in intellectu; vel potest vocari esse cognitum illudmet esse quod res habere dicitur ex eo praecise quod cognoscitur, quod ex vi cognitionis directae non est obiective in intellectu, sed potius est formaliter ab actu quo res cognoscitur, obiective autem est in cognitione reflexa qua intellectus cognoscit se cognoscere, vel potius qua cognoscit rem esse cognitam. Et praeterea, licet respectu talis cognitionis illud esse sit obiective in intellectu, non tamen est tantum obiective, quia forma a qua est illa denominatio non est tantum obiective in mente, sed in re ipsa. Sicut quando intellectus cognoscit rem esse amatam, est quidem illud "esse amatum" obiective in intellectu, non tamen hoc est totum esse illius, ut ea ratione dicatur esse tantum obiective in intellectu, nam in re ipsa talis actus amoris tendit et terminatur ad talem rem, et hoc ipsum est rem illam esse amatam.

14. Quocirca, si praecise sistamus in denominatione extrinseca proveniente a forma reali et ab aliqua eius habitudine non ficta, sed vera et in re ipsa existente, non existimo pertinere ad ens rationis, sed comprehendi sub latitudine entis realis, saltem ex parte formae denominantis. Unde, si intellectus nihil aliud cognoscat quam talem formam, verbi gratia, visionem habere intrinse-

a tal objeto y que lo tiene por término y que por ello ese objeto recibe la denominación extrínseca de visto, en ese caso no concibe ningún ente de razón, ya que todas esas cosas se dan realmente en la realidad tal como son conocidas, a saber, la cosa denominada, la forma denominante, y esa unión, del tipo que sea, que completa la denominación, la cual es más bien una relación real. Y en cuanto a esto el argumento es idéntico para la denominación tomada del acto del entendimiento en cuanto conoce directamente la cosa, diciéndose la cosa conocida por él, sin ninguna ficción de la razón, por la sola existencia real del acto de conocer, juntamente con una referencia real a la cosa que se denomina conocida. Todos estos puntos quedarán más claros por lo que sigue.

Afirmación primera para la solución de la cuestión

15. *El ente de razón es producido por un acto del entendimiento.*—Así, pues, hay que afirmar que el ente de razón se produce propiamente por aquel acto del entendimiento por el que se concibe a modo de ente lo que en la realidad no tiene entidad. Esta afirmación está tomada de lo dicho en la sección primera, y de todos los lugares de Santo Tomás que allí citamos, y de las causas u ocasiones que allí hemos enumerado y que se dan en nosotros para elaborar estos entes de razón. En segundo lugar se prueba por lo dicho contra la sentencia anterior, porque si no basta la sola denominación extrínseca, no queda ningún otro modo de explicar esta causalidad de los entes de razón. En tercer lugar se explica atendiendo a la cosa misma, y como por una cierta inducción, porque la ceguera, por ejemplo (y otro tanto sucede con la simple negación), puede ser concebida de dos maneras; en primer lugar, sólo negativamente, concibiendo que en tal órgano no hay potencia visiva, y entonces no surge ningún ente de razón, puesto que no se concibe nada a modo de ente, sino sólo a modo de no-ente; mas de aquí resulta que, para formar el concepto simple de la ceguera misma, el entendimiento la concibe como una afección del animal o del órgano, al igual que aprehende también las tinieblas como una cierta disposición del aire; en ese caso, por tanto, concibe algo a modo de ente; y como no concibe un ente real, entonces es cuando propiamente forma dicho ente de razón. Algo semejante cabe considerar también en los entes de razón que tienen su fundamento en denominaciones extrínsecas como es la relación de visto, conocido, etc., puesto que también estas denominaciones pueden ser dobles, a saber, o sólo denominaciones extrínsecas, y en este sentido, mientras el entendimiento conoce directamente que la cosa es vista, en cuanto la visión que existe en el ojo la tiene por término, por este conocimiento no forma o conoce ningún ente de razón. De otra manera, estas denominaciones tienen lugar en sentido relativo, porque nuestro entendimiento no concibe suficientemente a algo como término de la relación de otra cosa con él, sin que lo conciba inmediatamente como algo correlativo, y entonces en la cosa así denominada se concibe algo a modo de un ente relativo, y por no tratarse de un ente real ni de una relación real, resulta consecuentemente que se trata de un ente de razón. Y éste es el modo como explicamos la cuestión antes, disp. VI, sec. 6 y 7, y lo que dijimos allí sobre la elaboración del universal en cuanto tal puede aplicarse aquí a las demás relaciones de razón; allí también dejamos señalado el modo de reducir a acuerdo las diversas opiniones y las afirmaciones de los doctores sobre los entes de razón y sobre el conocimiento por el que son producidos, y, en consonancia con lo allí expuesto, cabría también explicar la primera opinión antes tratada. Esta afirmación quedará más clara luego por lo que vamos a decir en particular sobre cada uno de los entes de razón.

cam habitudinem ad tale obiectum et ad illud terminari, et inde tale obiectum extrinsece denominari visum, nullum ens rationis concipit, nam omnia illa revera ita sunt in re sicut cognoscuntur, scilicet, res denominata, forma denominans, et illa qualiscumque unio complens denominationem, quae potius est realis habitudo. Et quoad hoc eadem est ratio de denominatione sumpta ex actu intellectus, ut directe cognoscentis rem, a quo res dicitur cognita, sine ulla fictione rationis, per solam realem existentiam actus cognoscendi cum reali habitudine ad rem quae denominatur cognita. Quae omnia magis ex sequentibus constabunt.

Prima assertio ad resolutionem quaestionis

15. *Ens rationis fit per actum intellectus.*— Dicendum est ergo ens rationis proprie fieri per illum actum intellectus quo per modum entis concipitur id quod in re non habet entitatem. Haec assertio sumitur ex dictis in sectione prima, et ex omnibus locis D. Thomae quae ibi citavimus, et ex causis seu occassionibus quas ibi numeravimus, et in nobis sunt ad confingenda haec entia rationis. Secundo probatur ex dictis contra praecedentem sententiam, quia si sola denominatio extrinseca non sufficit, nullus alius superest modus explicandi hanc causalitatem entium rationis. Tertio declaratur ex re ipsa, et quasi inductione quadam, nam caecitas, verbi gratia (et idem est de simplici negatione), dupliciter concipi potest, primo negative tantum, concipiendo in tali organo non esse potentiam visivam, et tunc nullum insurgit ens rationis, quia nihil concipitur per modum entis, sed solum per modum non entis; inde vero fit, ut ad formandum conceptum simplicem ipsius caecitatis, intellectus concipiat illam ut affectionem animalis seu organi, sicut etiam apprehendit tenebras ut dispositionem quamdam aeris; tunc ergo concipit aliquid per modum entis; cumque non concipiat ens reale, tunc proprie format tale ens rationis. Simile quid considerare licet in entibus rationis quae in extrinsecis denominationibus fundamentum habent, ut est relatio visi, cogniti, etc., nam etiam hae denominationes possunt esse duplices, scilicet, aut tantum denominationes extrinsecae, et sic dum intellectus directe cognoscit rem esse visam, quatenus visio existens in oculo ad eam terminatur, per hanc cognitionem nullum ens rationis format aut cognoscit. Alio modo fiunt hae denominationes respective, quia intellectus noster non satis concipit aliquid ut terminum relationis alterius ad ipsum, quin statim concipiat illud per modum correlativi, et tunc concipitur aliquid per modum entis respectivi in re sic denominata, et quia illud non est ens reale nec relatio realis, fit consequenter ut sit ens rationis. Atque hoc modo declaravimus rem hanc supra, disp. VI, sect. 6 et 7, et quae ibi diximus de fabricatione universalis ut sic applicari possunt ad caeteras relationes rationis, ubi etiam assignavimus modum conciliandi varias opiniones et dicta doctorum de huiusmodi entibus rationis et de cognitione per quam fiunt, et iuxta ibi dicta posset etiam explicari prima opinio supra tractata. Atque ex dicendis infra in particulari de singulis entibus rationis haec assertio magis constabit.

Afirmación segunda

16. *De qué naturaleza es el acto del entendimiento por el que es elaborado el ente de razón.*—En segundo lugar afirmo que el acto del entendimiento por el que surge el ente de razón es de algún modo comparativo o reflexivo, sobre todo cuando el ente de razón se funda en un acto del entendimiento. Se prueba y explica porque ese acto por el que el ente de razón es elaborado y surge según su modo peculiar, supone por su naturaleza otro concepto de un ente real, por proporción o imitación del cual se concibe o forma el ente de razón; así en la privación, por ejemplo en las tinieblas, se supone algún conocimiento de la luz, a fin de que, a modo de afección opuesta, se conciba su remoción o negación. Igualmente, para que se conozca una pared vista, se supone el conocimiento de algún

Secunda assertio

16. *Qualis sit actus intellectus quo fabricatur ens rationis.*— Dico secundo: actus intellectus quo ens rationis consurgit est aliquo modo comparativus vel reflexivus, praesertim quando ens rationis fundatur in actu intellectus. Probatur et declaratur, quia ille actus quo ens rationis suo modo fabricatur et consurgit, natura sua supponit alium conceptum realis entis, ad cuius proportionem seu imitationem concipitur seu formatur ens rationis; ut in privatione, verbi gratia in tenebris, supponitur aliqua cognitio lucis, ut remotio vel negatio eius concipiatur per modum oppositae affectionis. Similiter ut cognoscatur paries visus, supponitur cognitio alicuius visionis terminatae ad ipsum, et tunc

acto de visión que la haya tenido por término, y entonces puede concebirse en la pared misma una especie de modificación originada en ella por la visión que se ha ejercido sobre ella. Así, pues, hablando en sentido amplio, se puede decir que la elaboración del ente de razón se realiza por el conocimiento reflejo, haciendo extensivo el nombre de reflexión a todo conocimiento que presuponga otro y que venga como a fundarse en él, y este conocimiento, hablando en general, se expresa con más propiedad con el nombre de comparación que con el de reflexión. Empero esta reflexión se da con propiedad en las relaciones de razón, a las que los dialécticos llaman segundas intenciones, ya que en ellas precede la operación directa del entendimiento, sobreañadiéndose luego otro acto, por el que en el sujeto conocido se considera alguna condición a modo de un ente que existe en él, siendo así que en realidad no es nada en la cosa misma, sino que es una pura denominación extrínseca. Así, por ejemplo, el entendimiento concibe primero que Pedro es blanco, que es una operación directa por la que el entendimiento no elabora o conoce ningún ente de razón, sino sólo aquello que hay en la cosa, aunque el modo como conoce esa realidad, a saber, haciendo una composición intelectual, poniendo un elemento de sujeto y otro de predicado, no se dé en la realidad; mas ese modo en virtud de tal acto no se atribuye a la cosa conocida, ni se lo conoce como algo que exista en ella, y, por eso, dicho acto no pertenece todavía a la causalidad del ente de razón, a no ser remota y fundamentalmente. Mas luego reflexiona el entendimiento y considera el orden de esos extremos en cuanto se ofrece a la composición de la razón y comprende que uno se compara con el otro a modo de sujeto, mientras que el otro lo hace a modo de predicado, y así los concibe como una relación mutua, aunque en realidad no se dé en ellos tal relación. Y de esta manera se producen todas las intenciones segundas de este tipo mediante conceptos reflejos que operan sobre denominaciones anteriores, derivadas de conceptos directos, las cuales, como dijimos, no pertenecen a la razón propia del ente de razón o ficticio, del que ahora tratamos. Sólo es menester advertir —cosa que hice notar también antes al ocuparme de los universales— que esta reflexión puede ser de muchas clases, pues una vez que el entendimiento aprehende a modo de ente lo que en verdad no es ente, puede reflexionar y considerar qué

concipi potest in ipso pariete quasi passio quaedam in eo proveniens ex visione quae circa illum fit. Sic ergo, late loquendo, dici potest fabricatio entis rationis fieri per reflexam cognitionem, extendendo nomen reflexionis ad cognitionem omnem supponentem aliam et quasi fundatam in illa, quae, generatim loquendo, proprius comparationis quam reflexionis nomine significatur. Proprie vero reperitur haec reflexio in respectibus rationis, quos dialectici vocant secundas intentiones, nam in eis praecedit directa operatio intellectus, et deinde supperaditur alius actus, quo in subiecto cognito consideratur aliqua conditio per modum alicuius entis in eo existentis, cum revera nihil in re ipsa sit, sed sola denominatio extrinseca. Ut, verbi gratia, prius intellectus concipit Petrum esse album, quae est directa operatio per quam intellectus nullum ens rationis fabricatur aut cognoscit, sed solum id quod est in re, quamvis modus ille quo cognoscit talem rem, scilicet, intellectualiter componendo, unum subiiciendo et aliud praedicando, non sit in re; ille autem modus ex vi illius actus non tribuitur rei cognitae, nec cognoscitur ut aliquid existens in illa, et ideo nondum pertinet ille actus ad causalitatem entis rationis, nisi remote et fundamentaliter. Postea vero reflectitur intellectus et considerat ordinem illorum extremorum ut obiiciuntur compositioni rationis, et intelligit unum comparari ad aliud per modum subiecti, aliud vero per modum praedicati, et ita concipit ea per modum mutui respectus, quamvis revera in eis talis respectus non sit. Atque ad hunc modum fiunt omnes similes secundae intentiones per conceptus reflexos supra priores denominationes provenientes ex conceptibus directis, quae, ut diximus, non pertinent ad propriam rationem entis rationis seu ficti, de quo nunc tractamus. Solum oportet advertere (quod supra etiam notavi tractando de universalibus), hanc reflexionem posse esse multiplicem, nam postquam intellectus apprehendit per modum entis id quod vere non est ens, potest iterum reflecti et considerare qualis relatio sit illa quam

clase de relación es aquella que fingió y qué término tiene, etc. Por consiguiente, no es necesaria toda esa reflexión para que se conciba como elaborado el ente de razón, sino que tan pronto como es concebido a modo de ente lo que en verdad no es ente, ya se entiende fabricado el ente de razón. Y con esto parece que basta para la primera pregunta y para todos los puntos que en ella se insinúan.

Sólo por el acto del entendimiento surge propiamente el ente de razón

17. *El sentido no produce entes de razón.—El apetito no forma entes de razón.*— Con esto es fácil también responder a la segunda pregunta. En efecto, hay que mantener que ni en los sentidos ni en la voluntad o en el apetito se forman o se dan en modo alguno entes de razón propios, porque ni el sentido ni la potencia apetitiva tienen esta fuerza de formar o concebir a modo de ente lo que en verdad no es ente. Porque el sentido no es reflexivo ni investiga la quididad de la cosa igual que lo hace el entendimiento, para que por tal causa conciba a modo de entes cosas que no son entes, sobre todo no siendo el ente en cuanto ente el objeto adecuado del sentido como lo es del entendimiento. Y en cuanto a esto, el argumente es idéntico para la voluntad, la cual no tiende al ente en cuanto ente, sino en cuanto bueno. Y aunque a veces la voluntad humana tienda a lo que no es realmente bueno como si fuese bueno, sin embargo ella no finge ese bien, sino que lo supone captado y representado por el entendimiento; por eso, aunque se lo cuente entre los entes de razón, no ha sido elaborado por la voluntad, sino por el entendimiento. Y por más que la voluntad, igual que lo hace el sentido, denomine a su objeto amado y deseado, con una denominación real extrínseca, por la referencia de su acto a tal objeto, sin embargo la voluntad misma no reflexiona ulteriormente ni investiga en qué consiste en tal objeto el ser amado o deseado, ni finge en él una relación de razón, sino que esto corresponde al entendimiento. Y aunque la voluntad en su orden pueda reflexionar sobre su acto amando el amor o el deseo, y pueda también reflexionar sobre el objeto en cuanto denominado por el acto de ella misma o de otra voluntad similar, concretamente amando el objeto

finxit et quem terminum habeat, et similia. Non est ergo necessaria omnis ista reflexio ut intelligatur fabricatum ens rationis, sed quamprimum concipitur per modum entis quod vere non est ens, iam intelligitur fabricatum ens rationis. Atque haec videntur satis de prima interrogatione et de omnibus quae in illa insinuantur.

Per solum actum intellectus consurgere proprie ens rationis

17. *Sensus non efficit entia rationis.— Appetitus non format entia rationis.*— Hinc etiam facile est secundam interrogationem expedire. Dicendum est enim neque in sensibus neque in voluntate aut appetitu formari aut esse aliquo modo propria entia rationis, quia neque sensus neque potentia appetitiva habent hanc vim formandi aut concipiendi per modum entis id quod vere non est ens. Sensus enim non est reflexivus neque inquisitivus quidditatis rei sicut intellectus, ut ea de causa concipiat per modum entium ea quae entia non sunt, maxime cum ens ut ens non sit adaequatum obiectum sensus, sicut intellectus. Et quoad hoc eadem est ratio de voluntate, quae non tendit in ens ut ens, sed ut bonum. Et quamvis interdum voluntas humana tendat in id quod in re non est bonum ac si bonum esset, tamen ipsa non fingit tale bonum, sed supponit apprehensum et repraesentatum per intellectum; unde etiamsi illud computetur inter entia rationis, non est a voluntate fabricatum, sed ab intellectu. Quamquam autem voluntas, sicut et sensus, denominet suum obiectum amatum et desideratum, denominatione reali extrinseca per habitudinem sui actus ad tale obiectum, tamen ipsa voluntas non ulterius reflectitur vel inquirit quid sit in tali obiecto esse amatum vel desideratum, nec in eo fingit relationem rationis, sed hoc spectat ad intellectum. Et quamvis voluntas possit in suo ordine reflecti in suum actum, amando amorem vel desiderium, et possit etiam reflecti in obiectum ut denominatum ab actu eiusdem vel similis voluntatis, sci-

porque ha sido amado por otro, sin embargo por esta reflexión no finge algo a modo de ente o de bien, que no sea en sí bueno, sino que tiende a cada cosa tal como es en sí, o tal como le es propuesta por el entendimiento. Y por esta misma causa, aunque la voluntad pueda tender a un objeto universal, ella misma no es la que fabrica el universal, sino que lo supone fabricado por el entendimiento. Y otro tanto sucede con todos los objetos a los que tiende la voluntad a causa de denominaciones o relaciones extrínsecas, las cuales, si bien se las concibe a modo de relaciones, en realidad sólo son relaciones de razón, por ejemplo, cuando la voluntad ama algún acto porque ha sido mandado, ya que «ser mandado» es una denominación extrínseca, la cual, si es aprehendida como algo existente en la cosa misma mandada, será un ente de razón; empero esto no se realiza por la voluntad, sino por el entendimiento. Queda, pues, con esto suficientemente claro que ni por la voluntad ni por los sentidos se pueden producir entes de razón.

18. *Si la imaginación produce entes de razón.*—No obstante, de esta regla general cabe hacer una excepción con la imaginación humana, la cual finge a veces algunos entes que en realidad no existen nunca, o ni siquiera pueden existir, componiéndolos de los entes que caen bajo los sentidos, como cuando finge un monte de oro, el cual no existe, aunque sea posible, pudiendo fingir del mismo modo una cosa imposible, por ejemplo una quimera. En efecto, por el hecho de tener el poder de formar composiciones de especies simples constituyendo con ellas una imagen que consta de cosas representadas por los fantasmas simples, igual que puede componer cosas que no implican contradicción, aunque de hecho no se encuentren compuestas de ese modo, así también puede fingir una composición entre las que resulta contradictorio que estén juntas. Por eso dicen también los dialécticos que el ente imaginable tiene un ámbito más amplio que el posible. Y de esta suerte sin duda hay que afirmar que aquellos entes de razón que son simplemente imposibles y que no tienen en la realidad otro fundamento que la fuerza de una potencia que compone cosas que en la realidad no pueden componerse, también pueden ser fingidos por la imaginación; sin embargo, por participar la imaginación en esto de alguna manera la fuerza de la razón, y porque acaso

licet, amando obiectum eo quod ab alio sit amatum, tamen per hanc reflexionem non fingit aliquid per modum entis aut boni, quod in se bonum non sit, sed in unumquodque tendit sicut in se est, vel sicut ab intellectu proponitur. Et ob eamdem causam quamvis voluntas possit tendere in obiectum universale, ipsa tamen non fabricatur ipsum universale, sed supponit fabricatum ab intellectu. Et idem est de omnibus obiectis in quae tendit voluntas propter extrinsecas denominationes vel habitudines, quae, si per modum relationum concipiantur, revera tantum sunt relationes rationis, ut cum voluntas amat aliquem actum, quia praeceptus est: nam esse praeceptum denominatio est extrinseca, quae, si apprehendatur ut aliquid existens in ipsa re praecepta, erit ens rationis; tamen id non fit per voluntatem, sed per intellectum. Ex his ergo satis constat, neque per voluntatem, neque per sensus fieri entia rationis.

18. *Imaginatio an entium rationis effectrix.*—Ab hac tamen generali regula excipi potest imaginatio humana, quae interdum fingit quaedam entia, quae revera nusquam sunt, vel etiam esse non possunt, componendo illa ex his entibus quae sub sensum cadunt, ut cum fingit montem aureum, qui non est, licet sit possibilis; eodem tamen modo fingere potest rem impossibilem, ut chymaeram. Nam, hoc ipso quod habet vim componendi species simplices, per eas formando idolum constans ex rebus repraesentatis per simplicia phantasmata, sicut potest componere ea quae non involvunt repugnantiam, etiamsi de facto non ita inveniantur composita, ita etiam potest fingere compositionem inter ea quae cohaerere repugnat. Unde etiam dialectici dicunt ens imaginabile latius ampliare quam ens possibile. Atque ita sane dicendum est ea entia rationis quae sunt mere impossibilia et non habent aliud fundamentum in re, praeter vim potentiae componentis quae in re componi non possunt, etiam posse fingi per imaginationem; tamen, quia imaginatio humana in hoc participat aliquo modo vim rationis, et fortasse

no hace jamás esto sin la cooperación de la razón, por ello se llama a todas estas cosas entes de razón, y, hablando en absoluto, se atribuye esta tarea también a la razón.

¿Forma el entendimiento divino entes de razón?

19. *Opinión de algunos.*—De lo dicho se infiere, por fin, la respuesta a la pregunta última referente al entendimiento divino, a ver si se forman también entes de razón por obra de él. A muchos, en efecto, les parece que no se puede negar esto al entendimiento divino, puesto que expresa perfección en nuestro entendimiento, y no implica por necesidad imperfección alguna. En efecto, corresponde a la perfección entender todo lo inteligible; ahora bien, estos entes de razón son de algún modo inteligibles; luego a la divina perfección le corresponde el entenderlos también. Además, a la perfección del ser inteligente le corresponde el conocer cada cosa según su ser y propiedades; mas estos entes de razón son de tal naturaleza, que, sin ser en sí verdaderos entes, pueden empero ser pensados a modo de entes; luego a la perfección del entendimiento divino le corresponde el comprenderlos; por tanto, no constituirá imperfección alguna en el entendimiento divino el conocerlos a modo de entes, aunque no sean entes, sino que será una imperfección del objeto mismo el poseer tal modo de entidad. Y se confirma, porque la necesidad de elaborar estos entes de razón no proviene siempre de la imperfección del inteligente, sino de la naturaleza e intrínseca necesidad de las cosas mismas que se han de conocer. Esto es claro, en primer lugar, en las negaciones y en las privaciones; en efecto, son conocidas a modo de entes, precisamente porque nada hay de por sí inteligible más que el ente, y, en consecuencia, en cuanto no son entes no tienen inteligibilidad, y, por ello, para poder ser entendidas, es menester que sean concebidas a modo de entes; y esta razón es común a todo entendimiento y no se funda en la imperfección del inteligente, sino en la naturaleza misma del objeto inteligible. Porque de la misma manera que el ente es el objeto adecuado del entendimiento humano, así también es, a su modo, el objeto adecuado del entendimiento divino, si nos referimos al objeto terminativo, ya sea primario, ya secundario; luego tampoco el entendimiento divino puede con-

nunquam id facit nisi cooperante ratione, ideo haec omnia dicuntur entia rationis, et, simpliciter loquendo, etiam hoc munus rationi tribuitur.

Formetne divinus intellectus entia rationis

19. *Aliquorum sententia.*— Ultimo colligitur ex dictis responsio ad ultimam interrogationem de intellectu divino, an per illum etiam formentur entia rationis. Multis enim videtur non esse denegandum divino intellectui, quia dicit perfectionem in intellectu nostro et nullam necessario involvit imperfectionem. Nam intelligere omne intelligibile, perfectionis est; haec autem entia rationis sunt aliquo modo intelligibilia; ergo ad divinam perfectionem pertinet illa etiam intelligere. Rursus ad perfectionem intelligentis pertinet ut unumquodque cognoscat sicut est seu quale est; sed haec entia rationis talia sunt, ut in se non sint vera entia, cogitari tamen possint per modum entium; ergo ad perfectionem intellectus divini pertinet illa comprehendere; nulla igitur imperfectio erit in divino intellectu quod haec cognoscat per modum entium, cum entia non sint, sed est imperfectio ipsius obiecti, quod talem habet modum entitatis. Et confirmatur, quia necessitas fabricandi haec entia rationis non provenit semper ex imperfectione intelligentis, sed ex natura et intrinseca necessitate ipsarum rerum cognoscendarum. Hoc patet imprimis in negationibus et privationibus; ideo enim cognoscuntur per modum entium, quia nihil est per se intelligibile nisi ens, et ideo illa quatenus non entia sunt, non habent intelligibilitatem, ideoque, ut intelligi possint, oportet ut per modum entium concipiantur; haec autem ratio communis est omni intellectui et non fundatur in imperfectione intelligentis, sed in ipsa natura obiecti intelligibilis. Nam sicut ens est obiectum adaequatum intellectus humani, est etiam suo modo adaequatum obiectum intellectus divini, loquendo de obiecto terminativo, sive primario sive secundario; ergo etiam intellectus divinus non potest aliquid concipere nisi per modum entis; ergo etiam hoc mo-

cebir nada, más que a modo de ente; luego también concebirá de esta manera las negaciones y las privaciones. A su vez, esto es manifiesto respecto de las relaciones de razón, puesto que también el entendimiento divino concibe como racionalmente distintas cosas que no son distintas en la realidad; en efecto, conoce que el Verbo divino procede por el entendimiento y no por la voluntad, y que el Espíritu Santo procede por la voluntad y no por el entendimiento; y de modo similar concibe que el hombre es creado según la idea de hombre y no según la idea de león, y viceversa, etc. Están en apoyo de esta sentencia muchos teólogos, quienes al tratar de las ideas divinas o de las relaciones o atributos, atribuyen a Dios no sólo relaciones de razón, sino también distinciones de razón por la comparación de una misma cosa con otras distintas, según se puede ver en Sto. Tomás, I, q. 19, a. 2, ad 2 y 3; I *cont. Gent.*, c. 18; y en otros teólogos, en *In I*, dist. 35 y 36.

20. *Opinión contraria.*—Sin embargo, por otra parte, parece que repugna a la perfección del entendimiento divino el que sean formados por él entes de razón, ya que el ente de razón no se forma más que concibiendo a modo de ente lo que no es ente; mas esto proviene de la imperfección del entendimiento y está en contradicción con la perfección del conocimiento divino, ya que ésta consiste en que conoce con toda claridad cada cosa como es; luego no es posible que se formen entes de razón por obra del entendimiento divino. Y se confirma, ya que es imposible que el entendimiento divino conciba las cosas espirituales a modo de corporales, por ser éste un modo imperfecto de conocer, sino que a su perfección le corresponde el intuir las cosas espirituales como son y no de otra manera; luego, por igual motivo, es imposible que el entendimiento divino conciba como distintas cosas que no lo son en la realidad, puesto que también éste es un modo imperfecto y extraño de conocer; luego no se puede hacer una distinción de razón por el entendimiento divino; luego, por igual motivo, no se puede establecer ninguna otra relación de razón por el entendimiento divino. En efecto, la razón es idéntica o proporcional, porque Dios no puede entender como relacionadas cosas que no están en relación, puesto que tampoco este modo de concebir sería propio ni por él se concebirían las cosas tal como son. Finalmente, por este motivo,

do concipiet negationes et privationes. Rursus de relationibus rationis hoc patet, quia etiam intellectus divinus concipit ut ratione distincta ea quae in re distincta non sunt; cognoscit enim Verbum divinum procedere per intellectum et non per voluntatem, et Spiritum Sanctum procedere per voluntatem et non per intellectum; et similiter concipit hominem creari per ideam hominis et non per ideam leonis, et e converso, et sic de aliis. Atque huic sententiae favent multi theologi, qui, tractantes de ideis divinis vel de relationibus aut attributis, Deo attribuunt tum respectus rationis, tum etiam distinctiones rationis per comparationem eiusdem rei ad diversas, ut videre licet apud D. Thomam, I, q. 19, a. 2, ad 2 et 3, I cont. Gent. c. 18, et alios theologos, In I, dist. 35 et 36.

20. *Opposita sententia.*— Nihilominus aliunde videtur repugnare perfectioni divini intellectus ut per illum formentur entia rationis, quia ens rationis non formatur nisi concipiendo per modum entis id quod ens non est; at vero hoc provenit ex imperfectione intellectus et repugnat perfectioni divinae cognitionis, nam haec in eo posita est quod unumquodque clarissime cognoscit sicut est; ergo fieri non potest ut per divinum intellectum entia rationis formentur. Et confirmatur, nam fieri non potest ut intellectus divinus concipiat spiritualia instar corporalium, quia ille est imperfectus modus cognoscendi, sed ad perfectionem eius pertinet ut ita intueatur spiritualia sicut sunt et non aliter; ergo, pari ratione, fieri non potest ut intellectus divinus concipiat ut distincta quae in re distincta non sunt, quia etiam hic est imperfectus et alienus modus cognoscendi; ergo distinctio rationis non potest fieri per divinum intellectum; ergo, pari ratione, nulla alia relatio rationis potest per intellectum divinum fieri. Est enim eadem seu proportionalis ratio, quia non potest Deus intelligere ut relata quae relata non sunt, quia etiam ille modus concipiendi non esset proprius nec per illum conciperentur res ut sunt. Ac denique ob eamdem rationem non concipit Deus negationes aut privationes per modum entium

Dios no concibe las negaciones o las privaciones a modo de entes positivos, porque las concebiría de un modo ajeno y no como son; luego, por obra del entendimiento divino no se puede formar ningún género de ente de razón.

21. Parece, por tanto, ser falso lo que se acepta en los argumentos contrarios, a saber, que la formación de los entes de razón no proviene del modo imperfecto de conocer, o que es necesaria en virtud del objeto del entendimiento; en efecto, todo conocimiento de una cosa que, visto desde el lado del objeto o del modo de representar se ofrezca de modo diferente a como es la cosa conocida en sí, es un conocimiento imperfecto, no poseyendo esta característica por parte del objeto, sino por parte del cognoscente. Y digo *del lado del objeto y en el modo de representar*, porque por parte del cognoscente y del acto o de la entidad de éste, es posible que la cosa se forme en el inteligente de modo distinto a como es en sí, debido a una perfección mayor del cognoscente. En efecto, así conocemos las cosas materiales inmaterialmente, y Dios conoce de manera simplicísima las cosas compuestas, y de manera inmutable las mudables, y por un acto purísimo las potenciales, ya que todo esto sólo indica perfección en aquel ser por el que el conocimiento es llevado a término. En cambio, en cuanto a la representación del objeto, a la perfección del conocimiento le pertenece el que lo represente de igual manera que es, y todo conocimiento que se aparta de esta propiedad no puede deber esto a la perfección del conocimiento, sino a alguna imperfección o limitación aneja, ya que la perfección del conocimiento consiste en la adecuación a la cosa conocida, y, consecuentemente, en la representación de ella tal como es en sí. De esto resulta que por parte del objeto del entendimiento, incluso del terminativo, no es nunca necesario otro modo de conocimiento, ya que el objeto mismo exige más bien ser conocido tal cual es.

22. Y recorriendo cada uno de los objetos o entes de razón, esto nos puede constar fácilmente, ya que el ente absoluto, en cuanto de él depende, no exige ser conocido a modo de relativo; pues, aunque dos cosas nos parezcan a nosotros vinculadas entre sí, no obstante, si en realidad no están relacionadas, será más perfecto conocerlas tal como son en sí y con aquella vinculación que verdaderamente tengan sin ninguna relación verdadera o ficticia, que si se las conoce de un

positivorum, quia conciperet illa extraneo modo et non qualia sunt; ergo nullum genus entis rationis per divinum intellectum formari potest.

21. Unde falsum esse videtur quod in argumentis contrariis assumitur, scilicet, formationem entium rationis non provenire ex imperfecto modo cognoscendi, aut necessariam esse ex vi obiecti intellectus; nam omnis conceptio rei quae aliter se habet ex parte obiecti aut modi repraesentandi quam res cognita se habeat, in se est imperfecta et non habet illam conditionem ex vi obiecti, sed ex parte cognoscentis. Dico autem *ex parte obiecti et in modo repraesentandi*, quia ex parte cognoscentis et actus, seu entitatis eius, fieri potest ut res aliter formetur in intelligente quam sit in se, ob maiorem perfectionem cognoscentis. Sic enim cognoscimus materialia immaterialiter, et Deus cognoscit composita simplicissime, et mutabilia immutabiliter, et potentialia per purissimum actum, quia haec omnia solum dicunt perfectionem in illo esse quo cognitio perficitur. At vero quoad repraesentationem obiecti, pertinet ad perfectionem cognitionis ut ita repraesentet illud sicut est, et omnis cognitio quae recedit ab hac proprietate non potest id habere ex perfectione cognitionis, sed ex aliqua imperfectione vel limitatione adiuncta, quia perfectio cognitionis consistit in adaequatione ad rem cognitam, et consequenter in repraesentatione eius sicut in se est. Atque hinc fit ut, ex vi obiecti intellectus, etiam terminativi, nunquam sit necessarius alius modus cognitionis, nam potius ipsum obiectum postulat cognosci sicut est.

22. Et discurrendo per singula obiecta seu entia rationis, id facile constare potest, nam ens absolutum, quantum in ipso est, non postulat cognosci per modum relativi; quantumvis enim duae res nobis videantur inter se connexae, si tamen revera non sunt relatae, perfectius cognoscentur prout in se sunt et cum ea connexione quam vere habent sine ulla relatione vera vel conficta,

modo relativo que les es extraño. Y por igual motivo el ente relativo no exige ser conocido a modo de absoluto, ni el ente positivo a modo de negativo, en cuanto de él depende, ni, al contrario, la negación a modo de algo positivo. Aunque esto último se estima más difícil, por el hecho de que la negación no tiene nada de entidad que pueda ser representada por el conocimiento, a no ser que se la imagine a modo de ente. Mas hay que tener en cuenta que el conocimiento perfecto de la negación no consiste en que sea representada ella misma directamente y a modo de ente, sino en que, al conocer con toda claridad los entes positivos, se conozca en ellos que una cosa no es otra, o que no tiene otra, o que esto no le está unido, sin otra representación directa de la negación misma o de la privación. Y de esta manera Dios conoce perfectísimamente las negaciones mismas, no ciertamente sin el acto positivo y sin el juicio por el que Dios, intuyendo dos cosas, intuye al mismo tiempo simplicísimamente que una no es la otra y que no está unida a la otra o incluso que no se le puede unir; sino porque, fuera de este acto, Dios no tiene otro racionalmente distinto con el que aprehenda la negación misma a modo de ente positivo; pues este concepto no es necesario a Dios ni corresponde a la perfección. Y el que se diga que Dios conoce las cosas que no son como las que son, no se dice porque sea necesario que para conocer las cosas que no son o las negaciones de ente, Dios conozca la negación a modo de un ente positivo, sino porque conoce tan clara y distintamente las cosas que son como las que no son, conociendo y juzgando de cada cosa lo que es o no es. Y, además, porque Dios no recibe de las cosas el conocimiento, ni, para conocerlas, depende de la existencia de ellas, sino que conoce las posibles igual que las existentes, y las futuras como las presentes, conociendo, empero, que cada cosa es como es, o que no es como no es.

23. *Se demuestra la última sentencia.—Dios conoce perfectísimamente los entes de razón.*—A mí esta segunda sentencia me parece verdadera y muy acorde con la perfección divina. Sólo se me ocurre que hay que añadir que, aunque Dios por sí e inmediatamente no entienda formando entes de razón, sin embargo, co-

quam si modo relativo, qui eis extraneus est, cognoscantur. Et simili ratione, ens respectivum non postulat cognosci per modum absoluti, neque ens positivum per modum negativi, quantum est in se, neque e converso negatio per modum positivi. Quamquam hoc ultimum difficilius existimatur, eo quod negatio nihil habeat entitatis quae per cognitionem repraesentari possit, nisi per modum entis fingatur. Sed est considerandum perfectam cognitionem negationis non consistere in hoc quod ipsa directe et per modum entis repraesentetur, sed in hoc quod, cognoscendo clarissime entia positiva, in eis cognoscatur unum non esse aliud, vel non habere aliud, seu hoc non esse unitum illi, absque alia[1] directa repraesentatione ipsius negationis vel privationis. Et hoc modo perfectissime cognoscit Deus negationes ipsas, non quidem sine positivo actu et iudicio quo Deus, intuendo duas res, simplicissime simul intuetur unam non esse aliam et non esse coniunctam alteri, aut etiam non posse illi uniri; sed quia praeter hunc actum Deus non habet alium ratione distinctum quo apprehendat ipsam negationem per modum entis positivi; hic enim conceptus neque Deo est necessarius, neque ad perfectionem spectat. Quod autem Deus dicitur cognoscere ea quae non sunt tamquam ea quae sunt, non ideo dicitur quia ad cognoscenda ea quae non sunt seu negationes entium necesse sit Deum cognoscere negationem per modum entis positivi, sed quia tam clare et distincte cognoscit ea quae sunt sicut ea quae non sunt, cognoscendo et iudicando de unoquoque id quod est vel non est. Et praeterea, quia Deus non accipit cognitionem a rebus, neque, ut eas cognoscat, pendet ex existentia illarum, sed aeque cognoscit possibilia sicut existentia, et futura sicut praesentia, unumquodque tamen ita cognoscendo esse sicut est, vel non esse sicut non est.

23. *Ultima sententia probatur.— Deus perfectissime cognoscit entia rationis.*— Haec posterior sententia vera mihi videtur et maxime consentanea divinae perfectioni. Solum addendum occurrit, quamquam Deus per se et immediate non intelligat formando entia rationis, nihilominus tamen perfectissime

[1] En otras ediciones, *illa*, que nos parece menos apropiado. (N. de los EE.)

noce perfectísimamente esos mismos entes de razón, y por este motivo se puede decir que estos entes tienen algún ser en virtud del conocimiento divino; en efecto, el ser de ellos consiste en estar objetivamente en el entendimiento; ahora bien, si son conocidos por Dios, están objetivamente en el entendimiento divino; luego tienen el ser que les es proporcionado en virtud de la intelección divina. Y que estos entes sean conocidos perfectamente por Dios no puede ponerse en duda, a causa de las razones propuestas en primer lugar, que, al menos, prueban esto y no otra cosa. Y puede explicarse, porque Dios comprende todas las acciones de la imaginación o de la razón humana; luego comprende todas las ficciones formales —por así llamarlas—que puede haber en estas potencias; luego también conoce las ficciones objetivas que corresponden o sirven de objetos a esos actos de la mente, conociendo de esta suerte todos los entes de razón que pueden brotar de cualquier modo por obra de las operaciones de estas potencias.

24. Sin embargo, puede alguien decir que, aunque Dios conozca de esta suerte los entes de razón, ello no basta para que se diga de ellos que son en acto del modo que pueden ser, sino sólo para que se diga que son posibles, o mejor imaginables, o fingibles por la mente humana. La respuesta es que no hay que discutir si a alguno le agrada más este modo de expresarse, ya que será una discusión más sobre palabras que sobre la cosa, siendo así que ese modo de expresarse no es improbable, ya que, por ser estos entes puramente ficticios, se dice que son en acto de su modo propio y peculiar en el momento en que son fingidos en acto; mas por el entendimiento divino no son fingidos, sino que son conocidos como fingibles por el entendimiento humano, pudiendo rectamente decirse bajo esa razón que todavía no son en acto. Aunque si nos referimos a cualquier ser objetivo de ellos en un sentido más amplio, se puede decir también que son en acto de igual manera que son conocidos en acto por el entendimiento divino.

25. *Si el ángel y el bienaventurado forman entes de razón.*—De lo que hemos dicho sobre el entendimiento divino y el humano se deduce el juicio que se ha de dar sobre el entendimiento angélico, o sobre cualquier otro creado, que entienda de un modo perfecto y más elevado, como es el caso del entendimiento que ve a Dios como tal. Pues en cuanto conocen perfectamente las cosas como son en

cognoscere ipsa entia rationis, et ea ratione dici posse huiusmodi entia habere aliquod esse ex vi divinae cognitionis. Quia esse eorum est esse obiective in intellectu; si autem a Deo cognoscuntur, sunt obiective in intellectu divino; ergo habent esse sibi proportionatum ex vi divinae intellectionis. Quod autem haec entia perfecte cognoscantur a Deo, dubitari non potest, ob rationes priori loco positas, quae hoc saltem probant, et non aliud. Declararique potest, quia Deus comprehendit omnes actiones humanae imaginationis vel rationis; ergo comprehendit omnes fictiones formales (ut ita dicam) quae in his potentiis esse possunt; ergo etiam cognoscit fictiones obiectivas quae illis actibus mentis correspondent seu obiiciuntur, atque ita cognoscit omnia entia rationis quae per operationes harum potentiarum quovis modo insurgere possunt.

24. Dicere tamen potest aliquis, licet Deus ita cognoscat entia rationis, id non satis esse ut illa dicantur actu esse eo modo quo esse possunt, sed solum ut dicantur esse possibilia, vel potius imaginabilia, seu fingibilia per humanam mentem. Respondetur non esse contendendum, si alicui hic modus loquendi magis placeat, nam erit contentio de nomine potius quam de re, et talis loquendi modus non est improbabilis, nam cum haec entia tantum sint ficta, tunc proprio et peculiari modo dicuntur actu esse, quando actu finguntur; non finguntur autem per intellectum divinum, sed cognoscuntur ut fingibilia per humanum intellectum, et sub ea ratione merito dici possunt nondum actu esse. Quamquam si latius loquamur de quolibet esse obiectivo illorum, sicut actu cognoscuntur per intellectum divinum, ita etiam dici possunt actu esse.

25. *Angelus et beatus an forment entia rationis.*— Ex his autem quae diximus de intellectu divino et humano, ferendum est iudicium de intellectu angelico, vel de quocumque creato, perfecto et superiori modo intelligente, ut est intellectus videntis Deum ut sic. Nam quatenus perfecte cognoscunt

sí o las conocen en sí mismas, no forman entes de razón. Mas el entendimiento angélico, si es que acaso entiende algunas cosas de modo imperfecto y por especies o conceptos ajenos, puede formar algunos entes de razón; por ejemplo, conociendo a Dios con un conocimiento natural, puede conocerlo por alguna relación a las criaturas, y formar en él una distinción de razón. Mas dejamos a los teólogos el razonamiento y exposición de esto, puesto que supone una comprensión perfecta sobre el modo de conocer de los ángeles.

SECCION III

SI ES CORRECTA LA DIVISIÓN DEL ENTE DE RAZÓN EN NEGACIÓN, PRIVACIÓN Y RELACIÓN

1. Esta división es bastante corriente y tiene su fundamento en Aristóteles, en el lib. IV de la *Metafísica,* al principio, donde pone entre los entes a las negaciones y privaciones, siendo así que en realidad no son entes; por consiguiente sólo se decide a enumerarlas porque son entes de razón. Y así después, en el lib. V, c. 7, declara que el ser de tales entes sólo se da según una verdadera predicación y, en consecuencia, mediante el entendimiento; y en ese mismo libro, c. 15, insinúa las relaciones de razón. Esta división está también tomada de Sto. Tomás, *De verit.,* q. 21, a. 1; *In I,* dist. 2, q. 1, a. 3, y dist. 19, q. 1, a. 1, y todos los más modernos hacen uso de la misma distinción.

Dificultades sobre la división propuesta

2. Sin embargo, ofrece cierta dificultad, tanto por parte de su suficiencia, como por parte también de la distinción de estos miembros incluidos bajo este dividido. Sobre el primer punto trataremos en la sección siguiente. Y en cuanto al segundo, el motivo de duda puede ser brevemente que las negaciones y las privaciones parecen contarse ilegítimamente entre los entes de razón, puesto que no se trata de algo fingido por la mente, sino que convienen verdaderamente a las cosas mismas, ya que en la propia realidad el aire es tenebroso y carece de luz,

res prout in se sunt vel in seipsis, non formant entia rationis. Intellectus vero angelicus, si quae fortasse intelligit imperfecto modo et per alienas species aut conceptus, potest aliqua entia rationis formare; ut cognoscendo Deum naturali cognitione, potest illum cognoscere per aliquam habitudinem ad creaturas, et distinctionem rationis in illo formare. Sed huius rei rationem et expositionem theologis remittimus, quia supponit perfectam intelligentiam circa modum cognoscendi angelorum.

SECTIO III

AN RECTE DIVIDATUR ENS RATIONIS IN NEGATIONEM, PRIVATIONEM ET RELATIONEM

1. Divisio haec satis vulgaris est habetque fundamentum in Aristotele, IV Metaph., in principio, ubi negationes et privationes ponit inter entia, cum tamen revera non entia sint; unde solum ponit ea sic numerare, quia entia rationis sunt. Atque ita postea, lib. V, c. 7, declarat esse talium entium solum esse secundum praedicationem veram atque adeo per intellectum, atque eodem libro, c. 15, insinuat relationes rationis. Sumitur etiam illa divisio ex D. Thoma, q. 21 de Verit., a. 1; In I, dist. 2, q. 1, a. 3, et dist. 19, q. 1, a. 1, et omnes recentiores eadem distinctione utuntur.

Difficultates circa divisionem positam

2. Habet tantum nonnullam difficultatem, tum in sufficientia, tum etiam in distinctione horum membrorum sub huiusmodi diviso. Et de priori quidem parte dicemus sectione sequenti. Quoad alteram vero partem, ratio dubitandi breviter esse potest quia negationes et privationes immerito numerari videntur inter entia rationis, quia non sunt aliquid mente confictum, sed vere rebus ipsis conveniunt, nam in re ipsa aer est tenebrosus et carens lumine, et homo est non albus, si sit niger. Quod si haec dicantur esse entia

y el hombre es no blanco, si es que es negro. Y si se dice que éstas son entes de razón en cuanto son imaginadas a modo de entes, en este sentido todos los entes de razón serán unas negaciones, puesto que todos son no-entes reales y verdaderos e incluyen intrínsecamente esta negación. Además no se ve tampoco por qué se cuenta a la negación y a la privación como entes de razón distintos, porque, si se las considera formalmente y en cuanto a la carencia o ficción de entidad, no tienen diferencia; y si se diversifican por la referencia o connotación del sujeto o de la potencia receptiva, bajo tal consideración no se diversifican en entidad alguna de razón, sino cuasi extrínsecamente en la entidad real o en la referencia al ente real. Finalmente, tampoco a la negación y a la privación se las concibe como entes de razón sin referencia a otra cosa; luego no se los distingue legítimamente por la relación de razón. El antecedente es manifiesto, ya que la privación es privación de algo.

Se explica y demuestra la división

3. Sin embargo, esta división ha sido propuesta rectamente. En efecto, no hay duda de que esos tres miembros concebidos a modo de entes son entes de razón y no reales. Y de las relaciones de razón doy por supuesto esto por lo dicho antes sobre el predicamento *en orden a algo,* donde demostramos que hay unas relaciones reales y otras de razón, y de estas segundas dijimos que no tienen en la realidad un verdadero ser en orden a otra cosa, sino que se las piensa como si tuviesen ser en orden a otra cosa. Así, pues, el ser de tales relaciones no es un ser real, sino un ser que es fingido por el pensamiento; luego es un ser de razón. Por su parte la negación no dice de suyo algo real, puesto que lo repudia en absoluto. Y en cuanto a la privación, en todo este asunto hay que dar por sentado que Aristóteles da a veces el nombre de privación a la forma menos perfecta en comparación de otra forma más perfecta que le es opuesta, por ejemplo, a la negrura en comparación de la blancura; sin embargo, ésta no es una verdadera privación, sino una forma positiva, no perteneciendo, por lo mismo, a esta división. Se llama, pues, privación propia a la carencia de forma en un sujeto apto, lib. V de la *Metafísica,* c. 22, lib. X, c. 7, siendo también, por tanto, de suyo y formal-

rationis quatenus per modum entis finguntur, hoc modo omnia entia rationis erunt negationes quaedam, quia omnia sunt non entia realia et vera et hanc negationem intrinsece includunt. Aliunde etiam non apparet cur negatio et privatio ut diversa entia rationis numerentur, quia si considerentur formaliter et quoad carentiam seu fictionem entitatis, non habent diversitatem; quod autem differant ex habitudine seu connotatione subiecti aut potentiae receptivae, sub ea consideratione non differunt in aliqua entitate rationis, sed quasi extrinsece in entitate reali seu in habitudine ad ens reale. Denique etiam negatio et privatio non concipiuntur ut entia rationis sine habitudine ad aliud; non ergo recte distinguuntur a relatione rationis. Antecedens patet, quia privatio alicuius est privatio.

Explicatur et probatur divisio

3. Nihilominus dicta divisio recte tradita est. Non est enim dubium quin illa tria membra concepta per modum entium sint entia rationis, et non rei. Quod de relationibus rationis suppono ex dictis supra de praedicamento *ad aliquid,* ubi ostendimus quasdam esse relationes reales, et alias rationis, et has posteriores diximus non habere in re verum esse ad aliud, sed cogitari ut habentes esse ad aliud. Igitur esse talium relationum non est esse rei, sed est esse quod cogitatione fingitur; est ergo esse rationis. Rursus negatio ex se non dicit aliquid rei, cum illud simpliciter removeat. De privatione vero supponendum est, pro tota hac materia, interdum vocari ab Aristotele privationem formam minus perfectam comparatione perfectioris formae sibi oppositae, ut nigredo, comparatione albedinis; tamen illa non est vera privatio, sed forma positiva, unde non pertinet ad hanc divisionem. Propria ergo privatio dicitur carentia formae in subiecto apto, V Metaph., c. 22, lib. X, c. 7, unde ex se ac formaliter etiam est remotio ac non

mente remoción y no-ente, como enseña asimismo Aristóteles en el lib. I de la *Física,* c. 8; así, pues, tanto la negación como la privación, si se las considera precisamente en cuanto son no-entes, en cuanto tales ni son entes reales ni de razón, puesto que no son entes ni se las considera como entes, sino como no-entes, y de esta manera no son algo ficticio, y se dice de ellas que convienen a las cosas mismas, no porque pongan algo en ellas, sino porque lo quitan, como hizo notar Cayetano, tomándolo de Sto. Tomás, I, q. 48, a. 2, donde Sto. Tomás opina lo mismo, y en *De malo,* q. 1, a. 2; Capréolo, *In II,* dist. 34, q. 2, ad 1; Ferrariense, III *cont. Gent.,* c. 19; Soncinas, X *Metaph.,* q. 15. Y éste es el sentido en el que decimos que se dan privaciones en las cosas, como la ceguera en el ojo, las tinieblas en el aire, el mal en las acciones humanas; y en este mismo sentido puso Aristóteles la privación como principio de la generación natural.

4. De esta negación o remoción de la entidad y del modo como nuestro entendimiento se la atribuye a las cosas—no sólo negando, sino también afirmando—resulta que estas cosas no sólo son concebidas por nosotros de manera puramente negativa, sino también a modo de un ente positivo; y bajo esta consideración tienen razón de ente, no real, sino de razón, como hizo notar rectamente Sto. Tomás, IV *Metaph.,* c. 2, pasaje en que Aristóteles opina lo mismo. Lo primero es evidente, no sólo porque en esta afirmación «el hombre es ciego» se incluye virtualmente una predicación del ente, ya que el verbo *es* incluye el participio de ente; sino también porque nuestro entendimiento no concibe algo como existente en las cosas si no lo concibe a modo de ente. Y lo segundo es manifiesto, porque en este modo de concepción o de afirmación no se mezcla falsedad o engaño, puesto que las locuciones de esta clase son absolutamente verdaderas; por eso se las encuentra también en la Sagrada Escritura; *Genes.,* 1: *Y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo;* y *San Juan,* 9: *Era ciego desde su nacimiento.* Por tanto, este ente no se atribuye en cuanto pone alguna entidad en la cosa; luego se atribuye sólo en cuanto ente de razón, concretamente porque lo que en la cosa es pura carencia es concebido y atribuido al sujeto como algo existente en él; y en esto ciertamente se da un modo extraño o impropio de concebir y predicar, pero no se

ens, ut docet etiam Aristoteles, I Phys., c. 8. Sic igitur tam negatio quam privatio, si considerentur praecise quatenus non entia sunt, ut sic, nec sunt entia realia, nec rationis, quia non sunt entia, nec considerantur ut entia, sed ut non entia, et hoc modo non sunt aliquid fictum, et dicuntur convenire rebus ipsis, non ponendo in eis aliquid, sed tollendo, ut ex D. Thoma notavit Caietanus, I, q. 48, a. 2, ubi D. Thomas idem sentit, et q. 1 de Malo, a. 2; Capreolus, In II, dist. 34, q. 2, ad 1; Ferrar., III cont. Gent., c. 19; Soncinas, X Metaph., q. 15. Et sic dicimus dari in rebus privationes, ut caecitatem in oculo, tenebras in aere, malum in actionibus humanis; sicque Aristoteles posuit privationem principium generationis naturalis.

4. Ex hac autem negatione seu remotione entitatis et ex modo quo noster intellectus illam attribuit rebus, non solum negando, sed etiam affirmando, fit ut haec non solum concipiantur a nobis pure negative, sed etiam per modum entis positivi; sub qua consideratione habent rationem entis, non rei, sed rationis, ut recte D. Thomas notavit, IV Metaph., c. 2, ubi Aristoteles idem sentit. Primum patet, tum quia in hac affirmatione, "homo est caecus" virtute includitur praedicatio entis; nam verbum *est* includit participium entis; tum etiam quia noster intellectus non concipit aliquid ut in rebus existens, nisi concipiat illud per modum entis. Secundum autem patet, quia in hoc modo conceptionis aut affirmationis non admiscetur falsitas vel deceptio; nam huiusmodi locutiones omnino verae sunt; unde et in Scriptura sacra reperiuntur, Genes., 1: *Et tenebrae erant super faciem abyssi,* et Ioan., 9: *Erat caecus a nativitate.* Ergo non attribuitur hoc ens ut ponens aliquam entitatem in re; ergo ut ens rationis tantum, quia, nimirum, id quod in re est sola carentia concipitur et attribuitur subiecto ut aliquid in illo existens; in quo est quidem extraneus seu improprius modus concipiendi et prae-

la falsedad. Queda, pues, claro que aquellos tres miembros están incluidos bajo el ente de razón.

Diferencia entre la relación de razón y los otros dos miembros

5. Y el que la relación sea en este orden y ámbito un ente de razón distinto de los otros dos nos consta, en primer lugar, por la diversidad del fundamento; porque el fundamento que tiene el entendimiento para concebir la relación de razón no es una negación o remoción de entidad, sino que más bien es una entidad positiva, que no es concebida perfectamente por nosotros si no es a modo de una relación. Se objetará que para concebir una relación de razón se da por supuesta siempre en la cosa la carencia de relación real, porque si se diera una relación real no se fingiría una relación de razón. Se responde que es verdad que se da por supuesta esta carencia o negación como condición necesaria, pero no como fundamento propio de dicha relación. En consecuencia, la relación de razón no se finge para concebir la negación misma o la carencia de relación a modo de un ente positivo, sino para concebir alguna otra cosa, que en la realidad es algo positivo y absoluto, pero de tal manera vinculado con otra cosa, que por tal razón es concebido por nosotros a modo de relativo.

6. De esto se infiere, además, que la diferencia propia y formal entre la relación de razón y los otros dos miembros está en que la relación de razón confiere formalmente una denominación relativa según la razón y que mediante ella nosotros explicamos algo positivo en la cosa, sobre todo cuando tal relación tiene en la cosa misma algún fundamento, al menos remoto. Y esto lo advierto precisamente porque a veces se funda sólo en nuestro modo de concebir, y entonces puede acaecer que por ella se explique solamente alguna negación por parte de la cosa, como se ve en la relación de razón de la identidad de una cosa consigo misma. Pero esto viene a ser como accidental para la denominación relativa que confiere la relación de razón en cuanto tal. En cambio, la negación y privación por su género denominan a modo de algo absoluto y positivo según la razón, aun-

dicandi, non tamen falsitas. Sic igitur constat illa tria membra sub ente rationis comprehendi.

Discrimen inter relationem rationis et alia duo membra

5. Quod vero relatio sit in illo ordine et latitudine diversum ens rationis ab aliis duobus, constat primo ex diversitate fundamenti; nam fundamentum quod habet intellectus ad concipiendam relationem rationis non est negatio aliqua vel remotio entitatis, sed potius est aliqua positiva entitas, quae a nobis non perfecte concipitur nisi per modum respectus. Dices: ad concipiendum respectum rationis, semper supponitur in re carentia respectus realis; nam si interveniret respectus realis, non fingeretur relatio rationis. Respondetur: verum est supponi huiusmodi carentiam seu negationem tamquam conditionem necessariam, non tamen ut proprium fundamentum huiusmodi relationis. Unde relatio rationis non fingitur ad concipiendam ipsam negationem seu carentiam relationis [1] per modum entis positivi, sed ad concipiendum aliquid aliud; quod in re positivum est et absolutum, ita tamen connexum cum alio, ut ea ratione per modum respectivi a nobis concipiatur.

6. Atque hinc colligitur ulterius propria et formalis differentia inter respectum rationis et alia duo membra, quod relatio rationis formaliter dat denominationem respectivam secundum rationem, et per eam nos explicamus aliquid positivum in re, praesertim quando talis relatio habet in re ipsa aliquod fundamentum, saltem remotum. Quod ideo adverto, quia interdum fundatur tantum in modo nostro concipiendi, et tunc fieri potest ut per eam solum explicetur aliqua negatio ex parte rei, ut patet de relatione rationis identitatis eiusdem ad seipsum. Hoc tamen est quasi per accidens ad denominationem relativam quam confert relatio rationis ut sic. At vero negatio et privatio ex suo genere denominant per modum absoluti et positivi secundum rationem, quamvis per

[1] *Negationis* en otras ediciones. (N. de los EE.)

que nosotros por esa denominación expliquemos la mera carencia, por ejemplo, cuando denominamos al aire entenebrecido, como si estuviese afectado por una cierta disposición absoluta opuesta a la luz, explicando mediante ella esta carencia de luz.

7. Ni tiene que ver que la privación se conozca por lo positivo y se defina a modo de relación, ya que ello proviene más bien del fundamento negativo que se encuentra en la cosa que del modo de concebir tal ente de razón a modo de positivo; ya también porque ese modo de referencia de la privación al hábito, del modo que puede darse o concebirse en la privación, no es a la manera de una relación *secundum esse*, sino *secundum dici*, de igual suerte que un contrario es conocido por otro. De aquí resulta que es posible que se dé una privación de relación real que no se conciba a modo de relación, aunque no pueda ser conocida sin el término. Así, por ejemplo, ser huérfano es una cierta privación que parece privar inmediatamente de la relación de filiación, la cual se destruye por la muerte del padre, no pudiendo, por lo mismo, esa privación entenderse suficientemente sin el padre, y, sin embargo, no se la concibe a modo de una relación, sino más bien a modo de una cierta afección absoluta, la cual permanece en un extremo, una vez suprimido el otro; en efecto, por el hecho mismo de que por ese modo de concebir explicamos la privación de una relación, la concebimos a modo de algo absoluto y no de relativo.

Diferencia entre la negación y la privación

8. Finalmente, por lo que se refiere a la distinción entre los otros dos miembros, es decir, entre la privación y la negación, no cabe duda de que son distintas de alguna manera; en efecto, la privación expresa carencia en un sujeto naturalmente apto, mientras que la negación expresa carencia en el sujeto considerado absoluta y simplemente. Y el saber si la diferencia es esencial o formal o si no lo es, constituye una cuestión de poca importancia, que resolveremos con más facilidad en la sec. 5. Ahora hago notar únicamente, tomándolo de Sto. Tomás, *De malo*, q. 3, a. 7, que la negación puede tomarse en dos sentidos; primero, en

eam denominationem solam carentiam nos declaremus, ut denominamus aerem tenebrosum, quasi affectum quadam dispositione absoluta lumini opposita, per quam hanc carentiam luminis declaramus.

7. Nec refert quod privatio per positivum cognoscatur et definiatur ad modum relationis, tum quia illud magis provenit ex ipso fundamento negativo quod in re supponitur, quam ex modo concipiendi tale ens rationis per modum positivi; tum etiam quia ille modus habitudinis privationis ad habitum, eo modo quo in privatione esse aut concipi potest, non est per modum relationis secundum esse, sed secundum dici, sicut unum contrariorum per aliud cognoscitur. Unde fit ut dari possit privatio relationis realis, quae non concipitur per modum relationis, quamvis sine termino cognosci non possit. Ut, verbi gratia, esse orphanum privatio quaedam est quae immediate videtur privare relatione filiationis, quae tollitur per mortem patris, et ideo illa privatio intelligi satis non potest sine patre, et tamen non concipitur per modum relationis, sed potius per modum cuiusdam absolutae affectionis, quae manet in uno extremo, ablato alio; nam, hoc ipso quod per illum modum concipendi declaramus privationem relationis, concipimus illam per modum absoluti et non respectivi.

Differentia inter negationem et privationem

8. Denique, quod spectat ad distinctionem inter alia duo membra, scilicet, privationem et negationem, non est dubium quin aliquo modo sint distincta; nam privatio dicit carentiam in subiecto apto nato, negatio vero dicit carentiam in subiecto absolute et simpliciter. An vero differentia sit essentialis seu formalis necne, quaestio est parvi momenti, quam in sect. 5 expediemus commodius. Nunc solum adverto, ex D. Thoma, q. 3 de Malo, a. 7, negationem dupliciter sumi posse: primo in communi, et sic pro-

general, y entonces se distingue propia y adecuadamente de la relación de razón, y se divide posteriormente en la privación propiamente dicha y en la negación considerada más restringidamente, en cuanto expresa la carencia en un sujeto no apto o inepto; y de este modo segundo es como suele tomarse la negación. Y de esta suerte la división trimembre que tratamos contiene dos bimembres: la primera es la del ente de razón en positivo, que es la relación, y en negativo. Y esta primera división está hecha en miembros esencialmente diversos, quiero decir en el grado en que en estos entes se puede pensar una constitución o diferencia esencial.

9. *Respuesta a una pequeña duda.*—Mas respecto de esta división puede dudarse si se trata de una división unívoca o análoga; y, si es unívoca, a ver si es la de un género en sus especies, o de qué clase es; mas estas cosas, que son de poco momento, las dejo al discurso y reflexión del lector. A mí ciertamente me parece que es unívoca, porque no hay ninguna razón suficiente de analogía; y parece también ser la división de un género en sus especies, ya que estos respectos se pueden atribuir también a los entes de razón y es pensable en ellos la composición de género y diferencia, como doy por supuesto de la dialéctica. Y en el caso presente se puede también abstraer de tal manera el concepto de ente de razón, que se lo conciba en su orden como algo completo y que posee diferencias ajenas a su razón. La segunda división, o mejor subdivisión, consiste en dividir al ente negativo general en negación estrictamente considerada y en privación, y es la que vamos a explicar con más detenimiento en las dos secciones siguientes.

SECCION IV

SI ES SUFICIENTE LA DIVISIÓN DEL ENTE DE RAZÓN EN NEGACIÓN, PRIVACIÓN Y RELACIÓN

1. El motivo de duda consiste en que al ente de razón se lo puede dividir proporcionalmente por todos los predicamentos; luego no está suficientemente contenido en esos tres miembros. El antecedente es manifiesto, ya que, discurriendo

prie et adaequate condistingui a relatione rationis, et ulterius dividi in privationem proprie dictam et in negationem pressius sumptam, prout dicit carentiam in subiecto non apto seu inepto; et hic est secundus modus quo sumi solet negatio. Atque ita illa trimembris divisio quam tractamus duas bimembres continet: prima est entis rationis in positivum, quod est ad aliquid, et negativum. Et haec prima divisio est in membra essentialiter diversa, eo, videlicet, modo quo in his entibus potest cogitari essentialis constitutio aut diversitas.

9. *Dubiolo satisfit.*— Potest tamen de hac divisione dubitari an sit univoca an analoga; et si est univoca, an sit generis in species, vel qualis sit; sed haec, quae parvi momenti sunt, legentis disputationi et cogitationi relinquo. Mihi quidem videtur esse univoca, quia nulla est sufficiens ratio analogiae; videtur etiam esse generis in species, nam hi respectus possunt etiam entibus rationis attribui; et in eis cogitari potest compositio ex genere et differentia, ut ex dialectica suppono. Et in praesenti etiam potest ille conceptus entis rationis ita abstrahi, ut in suo ordine concipiatur tamquam quid completum et habens differentias extra sui rationem. Altera divisio, vel potius subdivisio, est entis rationis negativi in communi, in negationem stricte sumptam et privationem; quam in duabus sectionibus sequentibus commodius declarabimus.

SECTIO IV

UTRUM ENS RATIONIS SUFFICIENTER DIVIDATUR IN NEGATIONEM, PRIVATIONEM ET RELATIONEM

1. Ratio dubitandi est quia ens rationis proportionaliter dividi potest per omnia praedicamenta; ergo non satis comprehenditur in illis tribus membris. Antecedens patet, quia discurrendo per omnia praedicamenta,

por todos los predicamentos, en cada uno de ellos se fingen, por proporción con los reales, algunos entes de razón, que pueden constituir proporcionalmente otros tantos predicamentos de razón. Por ejemplo, en la sustancia se concibe a la quimera o monstruos de razón semejantes, a los que se concibe a modo de sustancias; en efecto, no se los finge como inherentes en otros, sino como entes *per se* ficticios. En la cantidad parece estar, en primer lugar, el espacio imaginario, al que concebimos a modo de una extensión; y también la cantidad que concebimos, por ejemplo, en la quimera, es un ente de razón. A su vez en la cualidad parece que hay una gran serie de entes de razón; porque, por ejemplo, concebimos la fama y el honor como una disposición que conviene a la persona honrada o de buena fama, siendo así que en ésta no se trata más que de un ente de razón. Asimismo, el dominio humano o la jurisdicción son concebidos como ciertos poderes, a los que, por lo mismo, se suele dar el nombre de facultades morales, aunque son entes de razón. Por otra parte, de la misma manera que fingimos la quimera, así también podemos fingir en ella una figura que le sea propia, la cual en cuanto tal será también una cualidad de razón. Y prácticamente de la misma manera se pueden imaginar en la quimera los restantes predicamentos a modo de entes de razón, como si alguien piensa en ella acciones y pasiones propias, o modos y un *donde* propio, etc. Y además la acción de manera especial, si se la concibe como una forma absoluta inherente en el agente, es un ente de razón, no por modo de relación, sino por modo de acción; y, por el contrario, las denominaciones de visto, conocido, amado y otras similares, si se las concibe como algo en la cosa denominada, se las concibe a modo de una cierta pasión y, en cuanto tales, son entes de razón. Asimismo, en el predicamento *cuando* concebimos una extensión imaginaria o la denominación derivada del tiempo extrínseco en cuanto mensurante, como si fuese algo en la cosa denominada, y lo mismo sucede en los demás predicamentos. Luego no se limita rectamente la división de los entes de razón a esos tres miembros. Mas en contra de ello está que, si esa división no es suficiente, no habrá sido propuesta convenientemente, cosa que está en contra del parecer común.

in singulis confinguntur aliqua entia rationis per proportionem ad realia, quae totidem praedicamenta rationis proportionaliter possunt constituere. Ut in substantia concipitur chymaera aut similia monstra rationis, quae per modum substantiae concipiuntur; non enim finguntur ut adiacentia aliis, sed ut entia per se ficta. In quantitate videtur esse imprimis spatium imaginarium, quod per modum cuiusdam extensionis nos concipimus; quantitas etiam illa quam in chymaera, verbi gratia, concipimus, ens rationis est. Rursus in qualitate videtur esse magna latitudo entium rationis; nam famam, verbi gratia, et honorem concipimus ut dispositionem convenientem personae honoratae seu bonae famae, cum tamen in illa tantum sit ens rationis. Item dominium humanum vel iurisdictio concipiuntur ut potestates quaedam, quae propterea appellari solent potentiae morales, tamen sunt entia rationis. Deinde sicut fingimus chymaeram, ita in illa fingere possumus figuram propriam eius, quae ut sic etiam erit quaedam qualitas rationis. Et fere ad hunc modum possunt in chymaera reliqua praedicamenta per modum entium rationis confingi, ut si quis in ea excogitet proprias actiones vel pasiones, seu modos, et proprium *ubi*, et similia. Et praeterea specialiter actio, si concipiatur ut forma absoluta inhaerens agenti, est quoddam ens rationis, non per modum relationis, sed per modum actionis; et e converso denominationes visi, cogniti, amati, et similes, si concipiantur ut aliquid in re denominata, concipiuntur per modum cuiusdam passionis, et ut sic sunt entia rationis. Item in praedicamento *quando* concipimus extensionem imaginariam vel denominationem ab extrinseco tempore ut mensurante ac si esset quippiam in re denominata, et idem est de caeteris praedicamentis. Ergo non recte coarctatur partitio entium rationis ad illa tria membra. In contrarium vero est quia nisi illa divisio sufficiens sit, non erit convenienter data, quod erit contra communem sententiam.

Primer modo de explicar la suficiencia de la división

2. Dos pueden ser los modos de explicar la división propuesta. El primero es que no se entienda que tal división se da del ente de razón considerado en toda su amplitud, sino sólo de aquel que tiene algún fundamento en la realidad. Pues, como hizo notar Sto. Tomás, *In I*, dist. 2, q. 1, a. 3, y dist. 19, q. 5, a. 1, hay algunos entes de razón que tienen fundamento en las cosas, aunque reciban su complemento de la razón, como la razón de universal o la de género y otras semejantes, y de este tipo son también las negaciones y las privaciones, como puede fácilmente comprenderse por lo dicho en las secciones anteriores. Por el contrario, hay otros entes de razón completamente fingidos por el entendimiento sin fundamento en la realidad, por ejemplo, la quimera. Lo dividido, pues, en aquella división puede ser el ente de razón que tiene fundamento en la realidad. Y como argumento puede darse que tal ente de razón sirve de alguna manera para las ciencias y para los conocimientos de las cosas tal como pueden darse en los hombres, pudiendo de esta suerte ser objeto de ciencia y de enseñanza; por tanto, dado que se trata de una división científica, se propone legítimamente sólo para ese ente de razón, ya que la otra clase de ente de razón meramente ficticio es completamente accidental y puede multiplicarse hasta el infinito. Así, pues, ningún ente de razón que tenga fundamento en la realidad es fingido a modo de sustancia, sino como inherente a algo en que se funda; pues todo ente de razón que es fingido a modo de sustancia es completamente ficticio y sin fundamento; por eso no es extraño que no esté comprendido en aquella división; resulta también, por tanto, que todos los entes de razón a los que se concibe como un accidente en esa sustancia ficticia, quedan asimismo excluidos de esta división, porque también son totalmente ficticios y sin fundamento. Finalmente, según esta interpretación, se podrá conceder que los entes de razón que son meramente ficticios se extienden por todos los predicamentos, o sea que pueden ser fingidos a imitación de ellos; pero que no sucede así en aquellos que tienen fundamento en la realidad.

3. *Análisis del argumento de suficiencia antes propuesto.*—Mas, de acuerdo con esta sentencia, queda todavía por exponer por qué los entes de razón que

Prior modus explicandi sufficientiam divisionis

2. Duo possunt esse modi explicandi dictam divisionem. Prior est ut illa divisio non intelligatur dari de ente rationis in tota sua latitudine sumpto, sed tantum de illo quod in re habet aliquod fundamentum. Ut enim notavit D. Thomas, In I, dist. 2, q. 1, a. 3, et dist. 19, q. 5, a. 1, quaedam sunt entia rationis quae habent in rebus fundamentum, licet a ratione habeant complementum, ut ratio universalis seu generis et aliae similes, et huiusmodi etiam sunt negationes et privationes, ut facile potest ex dictis in superioribus sectionibus intelligi. Alia vero sunt entia rationis omnino ficta per intellectum sine fundamento in re, ut chymaera. Divisum ergo illius divisionis esse potest ens rationis quod in re habet fundamentum. Et ratio reddi potest, quia huiusmodi ens rationis aliquo modo deservit ad scientias et cognitiones rerum prout in hominibus esse possunt, et ita potest sub scientiam et doctrinam cadere, unde, quia illa divisio doctrinalis est, de illo tantum ente rationis merito traditur; nam aliud ens rationis mere fictum est omnino per accidens et in infinitum multiplicari potest. Sic igitur nullum ens rationis quod in re habeat fundamentum fingitur per modum substantiae, sed per modum adiacentis alicui in quo fundatur; omne enim ens rationis quod fingitur per modum substantiae est mere fictum et sine fundamento; unde mirum non est quod in illa divisione non comprehendatur; unde etiam fit ut omnia entia rationis quae per modum accidentis in tali ficta substantia concipiuntur, ab hac etiam divisione excludantur, quia etiam sunt mere ficta et sine fundamento. Ac denique iuxta hanc interpretationem concedi poterit entia rationis, quae mere ficta sunt, vagari per omnia praedicamenta seu ad eorum imitationem posse confingi; secus vero esse de iis quae in re habent fundamentum.

3. *Expenditur praedicta sufficientiae ratio.*— Sed iuxta hanc sententiam adhuc su-

tienen fundamento en la realidad y son fingidos a modo de accidentes no pueden multiplicarse, al menos en varios predicamentos. Pues, como decía en la sección anterior, el ente de razón, al que se divide en negación, relación y privación, virtualmente se divide primero en ente positivo y negativo; por consiguiente, para que esa división sea adecuada, es menester que todo ente de razón positivo sea también relativo; investigamos, pues, la razón de esto, ya que el razonamiento hecho al principio parece demostrar que hay muchos entes de razón que tienen fundamento en la realidad, a los que se piensa a modo de otros predicamentos, sobre todo de la cualidad o de la potencia, de la acción y de la pasión.

4. Y la razón que de esto suele darse está tomada del constitutivo propio de la relación en cuanto tal, que consiste en ser en orden a otro. En efecto, este modo o cuasi diferencia, considerada precisivamente, es decir el *en orden a en cuanto en orden a,* no pone de suyo nada inherente a la cosa que está referida; por el contrario, los accidentes absolutos expresan según sus propias razones algo inherente. De aquí resulta que el ente de razón al que se concibe como accidente positivo es concebido siempre a modo de relativo y no de absoluto, puesto que el mismo ser en orden a otro, por no expresar de suyo inherencia, puede ser pensado como unido o como añadido por la razón, pero no puede ser pensado como algo absoluto e inherente, ya que inherir, por su propio concepto intrínseco, expresa algo real.

5. Este argumento parece estar fundado en Sto. Tomás, I, q. 28, a. 1. Pero es menester entenderlo y explicarlo debidamente, ya que presenta dificultades en cuanto a todas sus partes. La primera es porque el ser en orden a otro, considerado verdadera y propiamente, es algo real e inherente, como dijimos antes, y, no obstante esto, por la razón es pensado como un *en orden a* no verdadero, sino ficticio; luego otro tanto podrá decirse del *estar en,* incluso del absoluto. En segundo lugar, porque no todos los predicamentos de accidentes absolutos expresan una verdadera inherencia, sino que algunos expresan una adyacencia extrínseca, según se vio antes; luego por este capítulo tienen también fundamento para ser fingidos según la razón. Y lo que en ese pasaje opinan Cayetano y otros, que el

perest exponendum cur illa entia rationis quae in re habent fundamentum et per modum accidentium finguntur, non possint saltem per plura praedicamenta accidentium multiplicari. Ut enim in praecedenti sectione dicebam, ens rationis, quod dividitur in negationem, relationem et privationem, virtute prius dividitur in ens positivum et negativum; ut ergo illa divisio sit adaequata, oportet ut omne ens rationis positivum sit etiam relativum; huius ergo rei rationem investigamus; nam discursus in principio factus videtur ostendere plura esse entia rationis habentia in re fundamentum, quae excogitantur ad modum aliorum praedicamentorum, praesertim qualitatis seu potentiae, et actionis et passionis.

4. Solet autem huius rei ratio reddi ex proprio constitutivo relationis ut sic, quod est esse ad aliud. Nam hic modus seu quasi differentia praecise sumpta, scilicet *ad ut ad,* ex se non ponit aliquid inhaerens rei quae refertur; accidentia vero absoluta secundum proprias rationes dicunt aliquid inhaerens. Et hinc est ut ens rationis, quod ut positivum accidens cogitatur, semper concipiatur per modum relativi et non per modum absoluti, quia ipsum esse ad aliud, cum ex se non dicat inhaerere, cogitari potest ut affixum seu quasi adiunctum per rationem, non tamen potest cogitari ut quid absolutum et inhaerens, quia inhaerere ex proprio conceptu intrinseco dicit aliquid reale.

5. Quae ratio videtur habere fundamentum in D. Thoma, I, q. 28, a. 1. Eam tamen recte intelligere et declarare oportet; habet enim difficultatem quoad omnes suas partes. Prima, quia esse ad aliud, vere ac proprie sumptum, quippiam reale est et inhaerens, ut supra diximus, et hoc non obstante, per rationem excogitatur esse ad non verum, sed fictum; ergo idem dici poterit de esse in, etiam absoluto. Secundo, quia non omnia praedicamenta absolutorum accidentium dicunt veram inhaerentiam, sed quaedam dicunt adiacentiam extrinsecam, ut supra visum est; ergo ex hac parte etiam habent fundamentum ut secundum rationem fingantur. Quod vero Caietanus ibi et alii sentiunt, esse ad, ut sic, abstrahere a reali

ser en orden a en cuanto tal abstrae del real y del de razón, a fin de establecer en ello el argumento dicho, ya ha sido refutado antes por nosotros.

6. Por tanto, parece que ese argumento ha de tomarse en este sentido, concretamente en el de que, dado que la relación según su propia y peculiar razón implica referencia no sólo al sujeto, sino también al término, el entendimiento puede considerar precisivamente esta segunda razón, sin considerar expresamente a la otra, aunque en realidad ella misma esté incluida en el verdadero ser en orden a, precisión y consideración que es suficiente para que el entendimiento pueda concebir y comparar algo a modo de referido a otra cosa, aunque en él no se dé verdaderamente tal referencia; y, de este modo, en las cosas relativas se da una razón peculiar por la que los entes de razón positivos pueden ser concebidos a modo de relaciones; mientras que esta razón no se encuentra en los predicamentos absolutos, a no ser por ventura en cuanto incluyen alguna referencia trascendental, ya que bajo esta razón ya son de alguna manera en orden a otro. Mas si algunos entes de razón son pensados a modo de relaciones, por ese hecho mismo son pensados a modo de relaciones predicamentales y no de trascendentales, puesto que se trata de unos respectos que advienen por la concepción extrínseca del entendimiento y no se los concibe como intrínsecamente pertenecientes a la constitución de ente alguno, cosa que pertenece a la razón de la relación trascendental. Por el contrario, en el accidente absoluto, en cuanto es absoluto, no hay fundamento alguno para pensar algún ente de razón positivo que le sea proporcionado, ya el accidente en cuestión sea inherente, ya sea adyacente, puesto que en el argumento antes expuesto se ha de tomar el accidente absoluto con toda esta amplitud, e incluso a veces se toma el mismo verbo inherir con esa significación tan amplia. Este argumento así explicado quedará más claro discurriendo por cada uno de los ejemplos antes propuestos.

Respuesta a las dificultades puestas al principio

7. *Qué clase de ente de razón es el espacio imaginario.*—El primero era el del espacio imaginario, al que concebimos al modo de las dimensiones. Sin em-

et rationis, ut in hoc fundent dictam rationem, supra a nobis improbatum est.

6. Quocirca illa ratio in hoc sensu videtur sumenda, quod nimirum, quia relatio secundum propriam et peculiarem rationem includit habitudinem non solum ad subiectum, sed etiam ad terminum, potest intellectus hanc posteriorem rationem praecise considerare, non considerando aliam expresse, etiam si in re ipsa includatur in vero esse ad, quae praecisio et consideratio satis est ut intellectus possit concipere et comparare aliquid per modum respicientis aliud, etiamsi in illo vere non sit talis respectus; atque ita est in relativis peculiaris ratio ob quam possint entia rationis positiva concipi per modum relationum; haec autem ratio non reperitur in praedicamentis absolutis, nisi fortasse quatenus includunt aliquem transcendentalem respectum; nam sub ea ratione iam sunt quodammodo ad aliud. Si vero aliqua entia rationis excogitantur per modum relationum, hoc ipso finguntur ad instar relationum praedicamentalium et non transcendentalium, quia sunt illi respectus adventitii per extrinsecam conceptionem intellectus et non concipiuntur ut intrinsece pertinentes ad constitutionem alicuius entis, quod est de ratione respectus transcendentalis. At vero in accidente absoluto, quatenus absolutum est, nullum est fundamentum ad cogitandum aliquod ens rationis positivum illi proportionatum, sive tale accidens sit inhaerens, sive adiacens; nam in tota hac amplitudine sumendum est accidens absolutum in praedicta ratione, et verbum ipsum inhaerendi interdum in ea lata significatione sumi solet. Atque haec ratio sic exposita magis declarabitur discurrendo per singula exempla superius posita.

Satisfit difficultatibus initio positis

7. *Spatium imaginarium quale ens rationis.*— Primum erat de spatio imaginario, quod ad modum dimensionum concipimus. At, licet verum sit huiusmodi spatium sic

bargo, aunque sea verdad que este espacio así concebido es un ente de razón, no obstante está comprendido bajo la negación o la privación tomadas ampliamente, ya que dicho espacio, prescindiendo de las dimensiones, es algo negativo; mas nosotros, para explicarlo, lo concebimos y hablamos de él como si fuese algo positivo, y en esto consiste el ente de razón que es una negación o privación, según se dijo. Y de aquí puede inferirse rectamente que los entes de razón que son negaciones o privaciones, pueden ser encuadrados en los diversos predicamentos, de acuerdo con la exigencia de las formas a las que tales negaciones se oponen. Y esto es lo que sucede también en aquel ejemplo de la sucesión imaginaria, a la que concebimos prescindiendo del tiempo real, siendo válido para ella el mismo argumento que para el espacio imaginario.

8. Otro ejemplo era el de algunas denominaciones pertenecientes al género de la cualidad, como son las que se toman de la fama o del honor, que, tal como están en el aprecio de los hombres y se las estima como unos bienes, no son entes de razón propios, sino denominaciones extrínsecas, tomadas de las formas reales que existen en otras cosas, diciéndose de esta suerte que el honor está en el que honra, y que la fama consiste en el conocimiento claro unido a la alabanza. Mas si se toma de aquí ocasión de fingir algún ente de razón en el honrado, éste no puede darse más que a modo de una relación del objeto conocido o significado o representado de otra manera, igual que vamos a decir poco después sobre el objeto visto o conocido. El otro ejemplo era el del poder moral de dominio o de jurisdicción, al que concebimos también a modo de una relación de superior; en efecto, para concebir este poder, no fingimos o pensamos algo a modo de cualidad sobreañadida a aquel a quien tal potestad se confiere, sino que concebimos únicamente que se le añade una relación de superior fundada en alguna denominación extrínseca derivada de la voluntad de otro.

9. Se añadía también el ejemplo de la acción y de la pasión, para las cuales es distinto el argumento. Porque la acción, si es inmanente, no es concebida en el agente como algo de razón, sino como algo real; si, por el contrario, es transeúnte, o el agente es tal que de esto resulta en él una relación real, y en este caso tampoco puede concebirse por ello en el agente algo de razón, sino algo

conceptum esse ens rationis, comprehenditur tamen sub negatione vel privatione late sumpta, quia spatium illud, seclusis dimensionibus, negativum quid est; nos vero ad illud declarandum, ita illud concipimus et de illo loquimur ac si esset quid positivum, et in hoc consistit ens rationis quod est negatio vel privatio, ut dictum est. Hinc vero recte concludi potest entia rationis quae sunt negationes vel privationes revocari posse ad diversa praedicamenta, iuxta exigentiam formarum quibus tales negationes opponuntur. Ut est etiam in exemplo illo de successione imaginaria, quam concipimus secluso tempore reali, de qua eadem ratio est quae de spatio imaginario.

8. Aliud exemplum erat de quibusdam denominationibus pertinentibus ad genus qualitatis, ut sunt illae quae sumuntur a fama vel honore, quae prout habentur in humana existimatione et censentur aliqua bona, non sunt propria entia rationis, sed denominationes extrinsecae a formis realibus existentibus in aliis, et sic honor dicitur esse in honorante, et fama esse clara notitia cum laude. Si vero hinc sumatur occassio fingendi aliquod ens rationis in honorato, illud non est nisi per modum relationis obiecti cogniti vel alio modo significati seu repraesentati, sicut paulo inferius dicemus de obiecto viso vel cognito. Aliud exemplum erat de morali potestate dominii vel iurisdictionis, et haec etiam concipitur a nobis per modum cuiusdam relationis superioris; nam ad concipiendam hanc potestatem, non fingimus aut cogitamus aliquid per modum qualitatis superadditum ei cui talis potestas datur, sed solum concipimus illi addi respectum superioris fundatum in aliqua extrinseca denominatione proveniente ex voluntate alterius.

9. Praeterea addebatur exemplum de actione et passione, de quibus diversa est ratio. Nam actio si sit immanens, non concipitur in agente ut aliquid rationis, sed ut aliquid rei; si vero sit transiens, aut agens tale est ut inde in illo resultet relatio realis, et tunc etiam non potest inde concipi in agente aliquid rationis, sed solum aliquid rei; si tamen tale sit agens, ut in eo non consurgat relatio realis, sic ex tali actione potest concipi in agente aliquid rationis; illud tamen non est nisi relatio quaedam, quia actio transiens ut sic non potest concipi in agente nisi per modum relationis, quia repugnat propriae rationi eius concipi in illo per modum actionis. At vero passio, si propria ac vera sit, semper dicit in passo aliquid rei et non rationis tantum, sive consideretur secundum propriam rationem passionis, sive secundum relationem praedicamentalem inde resultantem. Si vero consideretur aliquid per modum passionis, quod vera passio non sit secundum rem, sed solum secundum modum concipiendi et denominandi, ut esse visum, amatum et similia, sic quidem aut denominatio est extrinseca et realis, aut, si concipiatur quasi intrinseca et rationis, tantum est relativa, quia revera non est denominatio passi ut sic, sed obiecti ut terminantis actum potentiae et relati ad illum, eo quod aliud referatur ad ipsum. Quia in obiecto aut termino ut sic denominato non potest aliquid concipi absolutum omnino ab actu vel motu denominante, et ideo necessario concipitur per modum respectus. Quod etiam colligi potest ex doctrina de relativis non mutuis data ab Aristotele, V Metaph., c. 15, quod, nimirum, concipiuntur et denominantur ut correlata ad alia, eo quod alia referuntur ad ipsa. Et hoc ipsum dicendum est de omni denominatione rationis fundata in aliqua reali denominatione extrinseca; semper enim talis denominatio respectiva est in ordine ad formam denominantem; unde, si non sumitur ex relatione reali, sumenda erit ex relatione rationis. Ita ergo constat omnem denominationem rationis quae fit per modum positivae formae, et non ad concipiendam vel declarandam aliquam privationem vel negationem, fieri per modum relationis.

Alter modus explicandi sufficientiam

10. Atque haec quidem interpretatio huius divisionis satis accommodata est et suffi-

real; mas si el agente es tal que no surja relación real en él, en ese caso, como resultado de dicha acción, puede concebirse en el agente algo de razón; pero no se trata más que de una relación, puesto que la acción transeúnte en cuanto tal no puede concebirse en el agente más que a modo de una relación, ya que está en contradicción con su razón propia el ser concebida en él a modo de acción. La pasión, por el contrario, si es verdadera y propia, siempre expresa en el paciente algo real y no sólo de razón, bien se la considere según la razón propia de pasión, bien según la relación predicamental que de ahí resulta. Ahora bien, si es considerado a modo de pasión algo que no es verdadera pasión en la realidad, sino que lo es sólo según la manera de concebir y de denominar, como ser visto, amado, etcétera, en ese caso ciertamente que o la denominación es extrínseca y real, o, si se la concibe como intrínseca y de razón, es solamente relativa, porque no es en realidad la denominación del paciente en cuanto tal, sino la del objeto en cuanto es el término del acto de la potencia y término de lo que está referido a él, porque otra cosa se encuentra en relación con él. Porque en el objeto o término denominado en cuanto tal no se puede concebir algo como completamente absoluto respecto del acto o movimiento denominante, concibiéndoselo, por ello, necesariamente a modo de relación. Puede inferirse esto también de la doctrina sobre las cosas que están en relación no mutua, dada por Aristóteles, V de la *Metafísica,* c. 15: concretamente que se las concibe y denomina como referidas a otras cosas porque otras cosas están referidas a ellas. Y esto mismo es lo que hay que afirmar de toda denominación de razón fundada en alguna denominación real extrínseca; pues esa denominación respectiva se da siempre en orden a la forma denominante; por tanto, si no se toma de una relación real, se ha de tomar de una relación de razón. Así, pues, es evidente que toda denominación de razón que se hace a modo de una forma positiva, y que no se hace para concebir o explicar una privación o negación, se hace a modo de relación.

Otro modo de explicar la suficiencia

10. Ciertamente que esta interpretación de dicha división es bastante propia y explica suficientemente la cuestión. Pero podemos añadir otro modo, en virtud

del cual esa división se adecua con la totalidad del ente de razón, comprendiendo bajo la negación los entes ficticios y los imposibles, ya sean fingidos por modo de sustancia, ya por modo de accidente. Pues, dado que estos entes ficticios son en absoluto no entes, quedan legítimamente comprendidos bajo la negación; más aún, a veces para explicar por una especie de concepto simple una negación compleja e imposible, se fingen estos entes imposibles. Por ejemplo, por ser imposible que un caballo sea león, el ente que es concebido a modo de caballo y de león al mismo tiempo decimos que es ficticio, y lo llamamos quimera o algo semejante; y, de modo similar, para explicar que es necesaria esta negación, «el buey no puede volar», aprehendemos a un buey volando como algo imposible y como un ente de razón. Este parece que es el sentido más ordinario de esta división, concretamente que todas estas cosas estén comprendidas bajo la negación. De esta manera nos consta también fácilmente, añadidos otros puntos que expusimos en la interpretación anterior, que la división es suficiente y que no está en contradicción con ella el que se puedan fingir entes de razón por todos los predicamentos, ya que todos los demás, con excepción de las relaciones, son fingidos a modo de privaciones o de negaciones.

SECCION V

En qué coinciden o se diferencian la negación y la privación en cuanto son entes de razón

1. De la negación y de la privación podemos tratar, o sólo en cuanto rechazan una forma o entidad positiva, o en cuanto son entes de razón; en efecto, antes hemos distinguido estas dos razones y, según ellas, son también distintas las consideraciones de las negaciones y de las privaciones.

Se comparan la negación y la privación en cuanto están en las cosas

2. Así, pues, como di a entender antes, en la negación—y sucede proporcionalmente otro tanto con la privación, en cuanto es una remoción—si es verdadera

cienter rem declarat. Addere vero possumus modum alium, quo illa divisio adaequata sit de toto ente rationis, comprehendendo sub negatione entia ficta et impossibilia, sive per modum substantiae, sive per modum accidentis fingantur. Cum enim huiusmodi entia ficta simpliciter sint non entia, merito sub negatione comprehenduntur; immo interdum ad explicandum quasi per simplicem conceptum complexam et impossibilem negationem, huiusmodi entia impossibilia finguntur. Ut quia impossibile est equum esse leonem, ideo illud ens quod concipitur per modum equi et leonis simul, dicimus esse fictum, et chymaeram vel aliquid simile nominamus; et ad eumdem modum, ut explicemus hanc negationem esse necessariam, "bos non potest volare", apprehendimus bovem volantem ut quid impossibile et ens rationis. Et hic videtur esse communior sensus huius divisionis, quod, nimirum, haec omnia sub negatione comprehendantur; hoc etiam modo, adiunctis aliis quae in priori interpretatione diximus, facile constat divisionem sufficientem esse et illi non repugnare quod per omnia praedicamenta possint entia rationis fingi, nam reliqua omnia, praeter relationes, per modum privationum aut negationum confinguntur.

SECTIO V

In quo conveniant aut differant negatio et privatio quatenus entia rationis sunt

1. De negatione et privatione agere possumus, vel solum quatenus removent formam seu entitatem positivam, vel quatenus entia rationis sunt; has enim duas rationes superius distinximus et secundum eas diversae etiam sunt considerationes negationum et privationum.

Comparantur negatio et privatio ut in rebus sunt

2. Nam, ut supra insinuavi, in negatione (et idem est proportionaliter de privatione,

negación, no hay ficción alguna del entendimiento; sino que mientras el entendimiento concibe precisamente que el hombre no es caballo, concibe verdaderamente aquello que se da en la realidad, del modo que se puede dar, es decir, o positiva y fundamentalmente en las entidades de los extremos, o a modo de remoción según la propia razón de negación solamente, puesto que verdadera y realmente una cosa no es la otra, aunque el hombre no lo considere ni conozca. Y dije *si es verdadera negación*, porque, si es una negación falsa, por ejemplo si alguien concibiese un hombre que no fuese animal, entonces esa negación, incluso bajo la razón de negación, es total ficción del entendimiento y sólo tiene ser objetivamente en él, siendo, en consecuencia, un ente de razón o mejor una negación de razón, ya que también esa negación concebida precisivamente en la razón de negación no es aprehendida a modo de ente, sino más bien a modo de no-ente, tratándose, por tanto, de una negación fingida por la razón. Por el contrario, las otras negaciones que son verdaderas pueden ser llamadas negaciones o privaciones reales, en cuanto verdaderamente rechazan unas formas o naturalezas reales, y, por eso, no se ha de buscar en ellas una verdadera esencia accidental o sustancial, puesto que no se dice que estén en las cosas poniendo algo en ellas, sino negativamente, o sea removiendo algo de ellas. Son, pues, la negación y la privación entes de razón, en cuanto, según se declaró antes, son concebidas a modo de entes.

En qué coinciden la negación y la privación tal como están en las cosas

3. *Primera coincidencia.—Segunda.*—Y dejando a un lado las negaciones falsas o las ficticias, porque ni tienen que ver con la presente consideración, ni exigen nueva explicación fuera de lo que se dijo sobre la falsedad en la disp. IX, la negación verdadera y real y la privación coinciden en que ambas, en cuanto a lo que expresan formalmente, o, como se dice, en recto, consisten en la pura remoción, según queda dicho antes y trata ampliamente Soncinas, X *Metaph.*, q. 15, y Nifo, lib. IV *Metaph.*, disp. III, siendo una cosa de suyo evidente. En segundo lugar convienen en que ambas son extremos de alguna oposición que de algún modo se

ut remotio est), si vera sit negatio, nulla est fictio intellectus; sed dum intellectus concipit praecise hominem non esse equum, illud vere concipit quod in re est, eo modo quo esse potest, scilicet, vel positive ac fundamentaliter in entitatibus extremorum, vel remotive tantum secundum propriam rationem negationis, quia vere et a parte rei unum non est aliud, etiamsi ab homine non consideretur nec cognoscatur. Dixi autem *si vera sit negatio*, quia si negatio falsa sit, ut si quis concipiat hominem qui non sit animal, tunc illa negatio etiam sub ratione negationis est mere conficta per intellectum solumque habet esse obiective in illo, et ideo est ens rationis vel potius negatio rationis, nam illa etiam negatio praecise concepta in ratione negationis non apprehenditur per modum entis, sed potius per modum non entis, et ita est quaedam negatio per rationem conficta. Aliae vero negationes quae verae sunt dici possunt negationes aut privationes reales, quatenus vere removent formas aut naturas reales, et ideo non est in eis quaerenda vera essentia accidentalis vel substantialis, quia non dicuntur esse in rebus, ponendo aliquid in illis, sed negative, seu removendo aliquid ab illis. Sunt autem privatio et negatio entia rationis, quatenus per modum entis concipiuntur, ut supra declaratum est.

Privatio et negatio, ut in rebus sunt, in quibus conveniant

3. *Prima convenientia.— Secunda.*— Omissis autem falsis seu fictis negationibus, quia nec ad praesentem considerationem referunt, nec novam expositionem requirunt, praeter ea quae de falsitate dicta sunt in disp. IX, vera et realis negatio et privatio in hoc imprimis conveniunt, quod utraque, quantum ad id quod dicit de formali, vel, ut aiunt, in recto, in sola remotione consistit, ut supra dictum est et late tractat Soncin., X Metaph., q. 15, et Niphus, lib. IV Metaph., disp. III, et est per se manifestum. Conveniunt secundo, quod utraque est extremum

encuentra en las cosas mismas y que no ha sido fijada por el entendimiento, cual es la oposición privativa o la contradictoria; en efecto, estas oposiciones no son fingidas por el entendimiento y, aunque se atribuyan de modo peculiar a algunos actos o composiciones del entendimiento, sin embargo, no sólo expresan en los mismos una real oposición entre ellos, sino que suponen en los objetos cierta oposición, que no es fingida por el entendimiento, sino que antecede a toda ficción de éste, como se explicó antes en la disp. XLV.

4. En tercer lugar coinciden en que ambas pueden tener fundamento en la cosa a la que se atribuye tal negación, o en alguna característica de ella considerada en absoluto o referida a otra cosa. Y llamamos fundamento no sólo al sujeto a quien se atribuye la negación o privación, sino a la causa o raíz próxima, por razón de la cual esa negación o privación le conviene a tal sujeto. Y este fundamento se encuentra con más frecuencia y facilidad en la negación, porque, por no exigir la negación un sujeto apto para recibir la forma o naturaleza opuesta, se puede fundar en la misma naturaleza intrínseca de tal sujeto, como en el hombre la negación de relinchable o rugible, etc., se funda en la intrínseca diferencia de hombre. Por el contrario, la privación, por connotar aptitud en el sujeto, no puede fundarse en él en cuanto tal o en su sola naturaleza intrínseca, sino en alguna otra forma o característica adjunta. Por ejemplo, si el hombre es ciego, esa privación no se funda en la naturaleza precisiva del hombre, sino en alguna otra causa que rechaza la forma que esa privación niega. Esta causa es a veces una disposición positiva del sujeto; a veces puede ser una forma contraria, tal como el calor induce en el agua la privación de frío; y alguna vez no es más que la ausencia de causa extrínseca, como la ausencia del sol es la causa de las tinieblas en el aire, aunque se suponga por parte del aire mismo una naturaleza tal, que, aunque sea apta para la forma de luz, sin embargo, no la tiene de suyo, ni está de por sí y necesariamente vinculada a la causa que puede recibirla.

5. *Cuarta coincidencia.*—Coinciden, en cuarto lugar, porque tanto la negación como la privación pueden verdadera y absolutamente predicarse de la cosa sin ficción alguna del entendimiento; no digo sin una operación del entendimiento,

alicuius oppositionis in rebus ipsis aliquo modo inventae et non fictae per intellectum, qualis est oppositio privativa vel contradictoria; hae namque oppositiones non sunt confictae per intellectum, et quamvis peculiari modo tribuantur quibusdam actibus vel compositionibus intellectus, tamen et in illis dicunt realem oppositionem inter ipsos, et in obiectis supponunt aliquam oppositionem, quae non est ficta per intellectum, sed omnem fictionem eius antecedit, ut supra, disp. XLV, declaratum est.

4. Tertio conveniunt quod utraque potest habere fundamentum in re cui tribuitur talis negatio, vel in aliqua conditione eius absolute sumpta, vel ad aliud comparata. Fundamentum appellamus non solum subiectum cui negatio vel privatio tribuitur, sed proximam causam seu radicem, ratione cuius talis negatio vel privatio convenit tali subiecto. Et hoc fundamentum frequentius et facilius reperitur in negatione, quia, cum negatio non requirat subiectum aptum ad recipiendam formam vel naturam oppositam, fundari potest in ipsa intrinseca natura talis subiecti, ut in homine negatio hinnibilis vel rugibilis, etc., fundatur in intrinseca differentia hominis. At vero privatio cum connotet aptitudinem in subiecto, non potest in illo ut sic seu in sola intrinseca eius natura fundari, sed in aliqua alia forma vel conditione adiuncta. Ut si homo sit caecus, non fundatur illa privatio in praecisa hominis natura, sed in aliqua alia causa quae removet formam quam negat illa privatio. Haec autem causa interdum est positiva dispositio subiecti; interdum potest esse forma contraria, ut calor in aqua infert privationem frigoris; aliquando vero solum est absentia causae extrinsecae, ut in aere causa tenebrarum est absentia solis, quamquam ex parte ipsius aeris supponatur talis natura, quae, licet sit apta ad formam luminis, tamen ex se illam non habet, nec est ex se ac necessario coniunctus causae a qua illam potest recipere.

5. *Quarta convenientia.*— Quarto conveniunt, quia tam negatio quam privatio possunt vere et absolute praedicari de re sine ulla fictione intellectus; non dico sine ope-

porque la predicación misma es una cierta operación del entendimiento, sino que digo sin ficción, porque se supone por parte de las cosas mismas un fundamento suficiente para que el entendimiento pueda negar una cosa de otra, concibiendo a cada una tal como es en sí. Por eso, igual que el entendimiento divino o el ángel conoce la negación o la privación sin ninguna ficción o composición o división, así también el entendimiento humano puede conocer esta negación sin ficción alguna, aunque sea mediante una composición o división a causa de su imperfecto modo de operar. De aquí se deduce que tampoco hace esto sin un conocimiento indirecto y cuasi discursivo. Porque también es común a la negación y a la privación el no poder ser representadas directamente por una especie propia; porque, siendo no entes, no pueden tener esa especie propia; luego son conocidas por nosotros por la especie de la forma opuesta de un modo indirecto y mediante cierto razonamiento, y, por lo mismo, el conocimiento de la privación supone necesariamente el conocimiento de algo positivo por lo que puede el entendimiento llegar al conocimiento de la privación. Con ello resulta también que tanto la privación como la negación son conocidas por referencia a lo positivo, removiéndolo, aunque por un acto y concepto distinto de aquel por el que la forma misma es concebida de modo positivo directamente y en sí, como apuntan Soncinas y Nifo en los lugares antes citados, y Iavello, X *Metaph.*, q. 10; el Ferrariense, I *cont. Gent.*, c. 17; Capréolo, *In II*, dist. 39, q. 1, a. 3; y Egidio, *In I*, dist. 36, q. 2.

6. Mas hay que considerar que esto puede conocerse por el entendimiento de dos maneras: primero, a modo de división o negación; y entonces se lo conoce propiamente tal como es, puesto que por la división un extremo es únicamente apartado del otro; segundo, a modo de composición y afirmación, como cuando decimos: *el hombre es ciego* o *es no blanco,* y entonces parece que se mezcla ya un cierto modo impropio de conocer y de concebir; en efecto, estando en el verbo *es* incluido de alguna manera el ente mismo, ya se atribuye por modo de ente lo que en realidad no es ente, y con esto se funda o incoa la segunda consideración de la negación y la privación en cuanto son entes de razón, y de ella vamos a hablar en seguida. Mas hay que tener en cuenta que en estas afirmaciones no se

ratione intellectus, cum ipsa praedicatio sit quaedam intellectus operatio; sed dico sine fictione, quia ex parte ipsarum rerum supponitur sufficiens fundamentum ut intellectus possit unam rem de alia negare, utramque prout in se est concipiendo. Unde, sicut intellectus divinus vel angelus sine ulla fictione et sine compositione aut divisione cognoscit negationem vel privationem, ita humanus intellectus sine ulla fictione potest huiusmodi negationem cognoscere, media tamen compositione seu divisione propter suum imperfectum operandi modum. Quo fit ut id etiam non faciat sine indirecta et quasi discursiva cognitione. Nam hoc etiam commune est privationi et negationi, ut non possint per propriam speciem directe repraesentari; nam, cum sint non entia, non possunt habere huiusmodi propriam speciem; cognoscuntur ergo a nobis per speciem oppositae formae indirecte et medio aliquo discursu, et ideo cognitio privationis necessario supponit cognitionem positivi per quod possit intellectus in cognitionem privationis pervenire. Atque ita etiam fit ut tam privatio quam negatio cognoscantur per habitudinem ad positivum removendo illud, quamquam per diversum actum et conceptum ab illo quo forma ipsa positive directe et secundum se concipitur, ut Soncinas et Niphus locis supra citatis attingunt, et Iavel., X Metaph., q. 10; Ferrar., I cont. Gent., c. 17; Capreol., In II, dist. 39, q. 1, a. 3; et Aegid., In 1, dist. 36, q. 2.

6. Est autem considerandum dupliciter hoc cognosci ab intellectu: primo, per modum divisionis seu negationis; et tunc proprie cognoscitur sicut est, quia per divisionem unum extremum tantum removetur ab alio; secundo, per modum compositionis et affirmationis, ut cum dicimus: *homo est caecus,* vel, *est non albus,* et tunc iam videtur admisceri quidam improprius modus cognoscendi et concipiendi; nam cum in verbo *est* ipsum ens aliquo modo includatur, iam attribuitur per modum entis id quod revera non est ens, atque in hoc fundatur seu inchoatur altera consideratio negationis et privationis, quatenus entia rationis sunt, de qua statim dicemus. Est autem animad-

atribuye al sujeto el modo como se concibe el predicado para atribuírselo al sujeto de esa manera, sino que se le atribuye únicamente aquello que se concibe, concretamente la negación o la privación misma; por eso en la realidad esa afirmación equivale a una negación en cuanto a la remoción del predicado, o sea que por esa cópula se afirma únicamente la verdad del conocimiento, como dio a entender Aristóteles, V de la *Metafísica*, c. 7. Por eso, cuando decimos, por ejemplo: las tinieblas están en el aire, no significamos que algo esté realmente inherente en el aire, sino únicamente que el aire carece de luz y que, por eso, es verdaderamente conocido como tenebroso, y afirmado como tal. Así, pues, todas estas cosas son comunes a la negación y a la privación consideradas en sí mismas.

En qué se diferencian la negación y la privación tal como se encuentran en la realidad

7. Se diferencian, en primer lugar, porque la privación expresa la carencia de forma en un sujeto naturalmente apto, mientras que la negación expresa precisamente la carencia sin la aptitud del sujeto; y es, en efecto, necesario añadir esto para distinguirla de la privación, o de la razón general de carencia, que puede ser común tanto a la privación como a la negación. Mas esta diferencia no está en la razón propia y formal que expresan en recto la privación y la negación, sino en lo connotado; en efecto, la privación en cuanto tal no incluye intrínsecamente al sujeto o su aptitud, porque, de lo contrario, la privación no se distinguiría del sujeto que está privado, el cual viene a ser un compuesto de sujeto y privación, y la privación no sería un puro no ente real, sino que constaría de la realidad de la potencia y de la negación del acto o de la forma, lo cual está en contra de la razón de privación. Así, pues, la privación formalmente no expresa más que negación, limitándola al sujeto capaz de la forma opuesta, y en este sentido se dice que se distingue de la negación *in obliquo* y en cuanto connota un sujeto apto para la forma opuesta. Y este género de diferencia suele encontrarse también entre las formas positivas concebidas o significadas de ese modo, pues así es como muchas veces dice Aristóteles que lo achatado se diferencia de lo curvo, porque

vertendum quod in his affirmationibus non attribuitur subiecto modus quo praedicatum concipitur, ut illo modo subiecto attribuatur, sed solum tribui id quod concipitur, nempe negationem seu privationem ipsam; quare in re illa affirmatio negationi aequivalet quantum ad remotionem praedicati, vel solum per illam copulam affirmatur veritas cognitionis, ut significavit Aristoteles, V Metaph., c. 7. Unde, cum dicimus, verbi gratia: tenebrae sunt in aere, non significamus aliquid realiter inhaerere aeri, sed solum aerem carere luce, et ideo vere cognosci et affirmari tenebrosum. Haec ergo communia sunt negationi et privationi secundum se consideratis.

In quibus differant negatio et privatio, prout in re inveniuntur

7. Differunt autem primo, quia privatio dicit carentiam formae in subiecto apto nato; negatio vero praecise dicit carentiam sine subiecti aptitudine; hoc enim necesse est addere ut distinguatur a privatione, vel a generali ratione carentiae, quae communis esse potest tam privationi quam negationi. Haec autem diversitas non est in propria et formali ratione quam in recto dicit privatio et negatio, sed in connotato; privatio enim ut sic non includit intrinsece subiectum aut aptitudinem eius, alioqui et privatio non distingueretur a subiecto privato, quod est quasi compositum ex subiecto et privatione, et non esset purum non ens reale, sed constans ex realitate potentiae et negatione actus seu formae, quod est contra rationem privationis. Igitur privatio de formali solum dicit negationem, coarctando illam ad subiectum capax oppositae formae, et hoc modo dicitur differre a negatione in obliquo et quatenus connotat subiectum aptum ad oppositam formam. Quod genus discriminis etiam solet inter formas positivas tali modo conceptas aut significatas reperiri; sic enim saepe Aristoteles ait differre simitatem a curvitate, nam,

aunque formalmente expresen la misma figura, sin embargo, lo achatado lo significa con relación a una materia determinada, diferencia que no es esencial, sino material; otro tanto, pues, hay que opinar sobre la negación y la privación.

División de las privaciones

8. De esta diferencia cabe inferir una múltiple división de las privaciones, que apuntó Aristóteles, lib. V de la *Metafísica*, c. 22, pues, por expresar la privación una negación connotando aptitud, a veces esta aptitud es considerada tan impropiamente, que no se la connota en el sujeto al que se atribuye la privación, sino de modo absoluto en los entes, como si se dice que la planta, que es el ejemplo de Aristóteles, está privada de ojos. Mas a veces se connota esa aptitud en la cosa a la que se atribuye la privación, no según la especie, sino sólo según el género, como si se dice que el topo es ciego. En tercer lugar se connota la aptitud en la cosa según su especie, pero sin atender al tiempo y a todas las circunstancias requeridas, como si se dice que un niño está privado de dientes. En cuarto lugar, y con más propiedad, se connota la aptitud en la cosa según su especie y según todas sus circunstancias que se requieren para tal aptitud. Y además a veces la privación connota únicamente aptitud o capacidad, por ejemplo, las tinieblas o la noche respecto del aire; en cambio, a veces no sólo connota la capacidad, sino también algún principio por razón del cual se le debe la forma opuesta; en este sentido, por ejemplo, el reposo de la tierra en su centro, o el del cielo supremo en su lugar, aunque sea privación de movimiento en la acepción primera, no lo es, sin embargo, en esta segunda, porque a ese cuerpo existente en ese lugar concreto no le es debido movimiento alguno; por el contrario, la carencia de frío o de sequedad por parte de la tierra sería privación de una perfección debida, que es la privación en su grado más propio. Y de esta manera suele distinguirse una ignorancia de negación y otra de privación; porque, aunque ambas supongan capacidad y tengan por este capítulo razón de privación, sin embargo, la que es carencia de una ciencia debida tiene una razón de privación más propia y rigurosa, de tal manera que en su comparación la otra es estimada como negación. Así, pues,

licet de formali dicant eamdem figuram, tamen simitas significat illam cum habitudine ad talem materiam, quae differentia non est essentialis, sed materialis; ita ergo de negatione et privatione sentiendum est.

Privationum divisio

8. Et ex hac differentia colligi potest multiplex distinctio privationum, quam tetigit Aristoteles, lib. V Metaph., c. 22; nam cum privatio dicat negationem connotando aptitudinem, interdum haec aptitudo tam improprie sumitur, ut non connotetur in subiecto cui tribuitur privatio, sed absolute in entibus, ut si planta (quod est Aristotelis exemplum) privata oculis dicatur. Aliquando vero connotatur illa aptitudo in re cui tribuitur privatio, non secundum speciem, sed secundum genus tantum, ut si talpa caeca dicatur. Tertio connotatur aptitudo in re secundum speciem, non tamen secundum tempus et omnes circumstantias requisitas, ut si infans dicatur privatus dentibus. Quarto et magis proprie connotatur aptitudo in re secundum speciem et secundum omnes circumstantias quae ad talem aptitudinem requiruntur. Ac praeterea privatio interdum connotat tantum aptitudinem seu capacitatem, ut tenebrae aut nox respectu aeris; interdum vero connotat non tantum capacitatem, sed etiam principium aliquod, ratione cuius debita est opposita forma; quo modo quies, verbi gratia, terrae in centro, aut supremi caeli in suo loco, licet sit privatio motus priori modo, non tamen hoc posteriori, quia nullus motus est debitus tali corpori in tali loco existenti; at vero carentia frigoris aut siccitatis respectu terrae esset privatio perfectionis debitae, quae est maxime propria privatio. Et hoc modo distingui solet ignorantia quaedam negationis, altera privationis; nam, licet utraque supponat capacitatem, et ex hac parte habeat rationem privationis, tamen illa quae est carentia scientiae debitae, magis propriam et rigorosam rationem privationis habet, ita ut comparatione eius altera censeatur negatio.

por dividir la privación y la negación adecuadamente a la carencia, cuantos sean los modos de multiplicar las privaciones, de otros tantos modos pueden multiplicarse las negaciones, pues cuanto nos apartamos de una, tanto nos acercamos a la otra, y viceversa.

9. Además se divide la privación, tomándolo de Aristóteles en el pasaje anterior, en privación total, o en privación sólo parcial; por ejemplo, si se llama invisible a una cosa que carece de color, o a una que lo tiene muy atenuado, etc. De éstas, la primera es privación en absoluto en la realidad y en el modo de expresarse; la segunda, por el contrario, aunque en el modo de expresar se la suela significar a veces a modo de una privación absoluta, sin embargo, en la realidad sólo es una privación según lo que niega, porque, si deja algo, no hace verdaderamente privación de ello, como es de por sí evidente.

Análisis de una duda incidental: a ver si la privación es susceptible de más y de menos

10. Se resuelve con ello de paso y fácilmente la cuestión de si la privación es susceptible de más y de menos. Suele también ponerse una diferencia entre la negación y la privación, en que la negación no es capaz de más y de menos, mientras que la privación sí es capaz. Pero, si nos referimos a ellas proporcionalmente, en esto no hay prácticamente diferencia. Porque si la privación es total, ninguna puede ser mayor que ella considerada formalmente y en sí misma; mas puede ser menor otra privación, si no es total, sino sólo parcial, y de esta manera entre esas mismas privaciones parciales se podrá dar mayor y menor, según la razón de la forma a que se oponen. Porque si la forma tiene grados de intensidad, será mayor físicamente aquella privación que remueva del sujeto más grados de forma; y será la máxima aquella que remueva en absoluto la forma; y acaso no puede darse ninguna mínima, porque no se da ninguna parte mínima de grado de forma que pueda ser eliminada por debilitación. Si, por el contrario, la forma opuesta tiene amplitud de extensión, también la privación podrá ser mayor o menor extensivamente con la misma proporción y según la consideración física. Y esto lo aña-

Cum ergo privatio et negatio adaequate dividant carentiam, quot multiplicantur modi privationum, tot possunt multiplicari modi negationum, nam quantum ab una receditur, tantum acceditur ad alteram, et e converso.

9. Rursus distinguitur privatio ex Aristotele supra, in privationem totalem, vel tantum ex parte; ut dicitur res invisibilis quae caret colore, vel quae habet valde remissum, et sic de aliis. Ex quibus illa prior est simpliciter privatio in re et loquendi modo; posterior vero licet in modo loquendi interdum significari soleat per modum absolutae privationis, tamen in re tantum est privatio secundum id quod negat, nam si quid relinquit, illo vere non privat, ut per se notum est.

Expeditur incidens dubium, an privatio suscipiat magis et minus

10. Unde obiter et facile expeditur illa quaestio, an privatio suscipiat magis et minus. Solet enim etiam in hoc constitui differentia inter negationem et privationem, quod negatio non suscipit magis et minus, privatio autem ea suscipit. Sed si cum proportione de eis loquamur, in hoc fere nullum est discrimen. Nam si privatio sit totalis, nulla potest esse maior quam illa formaliter et in se; poterit autem alia privatio esse minor, si non sit totalis, sed partialis tantum, atque ita inter ipsas partiales privationes poterit dari maior et minor, pro ratione formae cui opponuntur. Nam si forma habeat gradus intensionis, ea erit maior privatio physice quae plures gradus formae a subiecto removerit; illa vero erit maxima quae omnino formam removeat; fortasse vero nulla potest dari minima, quia non datur minima pars gradus formae, quae per remissionem auferri possit. Si vero forma opposita habeat latitudinem extensionis, privatio etiam esse poterit maior vel minor extensive cum eadem proportione et secundum physicam considerationem. Quod semper addo, quia moraliter potest gravitas seu quantitas pri-

do siempre, porque moralmente la gravedad o cantidad de privación se puede sopesar desde otro punto de vista, a saber, por la mayor exigencia de poseer tal forma. Y en el género de la imperfección o del mal será también absolutamente mayor la imperfección o privación, si la forma opuesta es también más exigida, aunque la negación sea igual por otra parte. Dije también que la privación total, en sí y formalmente, no puede ser mayor, porque por parte de la causa o del fundamento una privación se dice a veces mayor que otra; por ejemplo, la ceguera que tiene una causa más fuerte se dice mayor, aunque no prive de la forma en mayor grado, y se dice también así que una inmaterialidad es mayor que otra, etc. Sin embargo, toda esta desigualdad, como se desprende de la explicación misma, se origina siempre de parte de la realidad positiva, la cual causa o funda la privación o, al menos, porque mediante ella no se evita, sino que queda en el sujeto; y casi todas estas cosas pueden aplicarse proporcionalmente a la negación, puesto que se puede concebir también una negación total o parcial, y que tenga una causa mayor o menor.

11. *La negación puede ser necesaria al sujeto, mientras que la privación no.*— Mas parece que entre la privación y la negación hay en esto una diferencia: que la negación, por no suponer aptitud en el sujeto, puede ser de tal naturaleza que resulte necesaria, siendo imposible la afirmación opuesta, pudiendo decirse que en esto tiene cierta razón exacta de negación; por el contrario, la privación, si se entiende con toda propiedad, no puede ser nunca necesaria respecto del propio sujeto, porque supone una potencia para el acto opuesto; y donde hay potencia de contrarios, ninguno de los extremos es absolutamente imposible o necesario, de acuerdo con la doctrina de Aristóteles en el libro IX de la *Metafísica;* de esta diferencia cabe inferir otra: que la negación puede tener un fundamento positivo intrínseco y cuasi esencial en el sujeto al que es atribuida, mientras que la privación propia, por convenir accidentalmente, tiene otro origen y procede de un fundamento que viene a ser extrínseco, como se dio a entender también antes, al explicar una de las coincidencias entre la privación y la negación.

vationis aliunde pensari, scilicet, ex maiori debito habendi talem formam. Et absolute etiam in genere imperfectionis seu mali erit maior imperfectio seu privatio, si forma opposita sit magis debita, etiamsi alioqui sit aequalis negatio. Dixi etiam privationem totalem in se ac formaliter non posse esse maiorem, quia ex parte causae seu fundamenti interdum dicitur una privatio maior alia; ut caecitas quae vehementiorem habet causam dicitur maior, etiamsi non plus tollat de forma, et hoc modo una immaterialitas dicitur maior alia, et sic de aliis. Omnis tamen haec inaequalitas, ut ex ipsa explicatione constat, provenit semper ex parte rei positivae, quae vel privationem causat aut fundat, vel certe, quia per ipsam non aufertur, sed in subiecto relinquitur; quae fere omnia cum proportione ad negationem applicari possunt, quia etiam potest intelligi negatio totalis vel partialis, et maiorem vel minorem habens causam.

11. *Negatio necessaria esse potest subiecto, secus privatio.*— Una vero differentia intercedere in hoc videtur inter privationem et negationem, quod negatio, quia non supponit aptitudinem in subiecto, talis esse potest ut sit necessaria et opposita affirmatio impossibilis, in quo dici potest habere exactam quamdam rationem negationis; privatio vero, si propriissima sit, nunquam potest esse necessaria respectu proprii subiecti, quia supponit potentiam ad oppositum actum; ubi autem est potentia contrariorum, neutrum extremum est simpliciter impossibile vel necessarium, iuxta doctrinam Aristotelis, IX Metaph. Ex qua differentia colligi potest alia, quod negatio habere potest intrinsecum et quasi essentiale fundamentum positivum in subiecto cui attribuitur; privatio vero propria cum per accidens conveniat, aliunde provenit et quasi ab extrinseco fundamento, ut superius etiam, explicando quamdam [1] convenientiam inter privationem et negationem, insinuatum est.

[1] Palabra omitida en algunas ediciones. (N. de los EE.)

12. *La diferencia que hay entre la privación, etc.—Si las cosas que se oponen negativamente carecen de medio, mientras que lo tienen las que lo hacen privativamente.*—Por lo dicho se llega también a la comprensión de otra diferencia que suele señalarse entre la privación y la negación, concretamente que entre la negación y la afirmación opuesta no se da medio, mientras que entre la privación y el hábito se da medio. Sobre esta diferencia hay que advertir que no se trata en ella de la afirmación y de la negación en cuanto se encuentran en la composición y división de la mente; porque en tal sentido, si se da una contradicción propia, entre la afirmación y la negación nunca se da medio, ya sea algo positivo lo que se afirma y se niega, ya sea algo privativo. En efecto, de la misma manera que es necesario ver algo o no verlo, así también lo es ser ciego o no ser ciego, siempre que la afirmación y la negación se hagan respecto del mismo sujeto en absoluto y bajo la misma significación o razón del predicado. Si, por el contrario, no se da una contradicción perfecta, sino o contrariedad o subcontrariedad, entonces en ambos casos puede darse medio, bien por alejamiento de la negación, bien por participación de ambos extremos como es evidente por la dialéctica. No se trata, pues, aquí de los complejos mentales mismos, sino de la simple privación o de la negación en comparación con la forma opuesta que remueven, siendo explicadas por nosotros mediante estos términos de *ciego, no vidente,* y otros similares, quedando de esta manera establecida una diferencia respecto de un mismo sujeto.

13. Y se puede explicar por las dos afirmaciones en las que se aplican a un mismo sujeto predicados opuestos contradictoria o privativamente. Porque los que se oponen contradictoriamente no tienen medio, sino que alguno de ellos se predica con verdad de cualquier sujeto, ni es posible que se afirmen o nieguen al mismo tiempo los dos, sin que una proposición sea verdadera y otra falsa. Y en este sentido enseña siempre Aristóteles que entre los contradictorios no se da medio, lib. X de la *Metafísica,* c. 6 y 10, y lib. I de los *Analíticos Segundos,* c. 2. Y la razón es porque entre el ente y el no ente no puede pensarse medio. Se puede objetar que el medio es el devenir. Respondo que es medio entre el ente perfecto

12. *Differentia quae inter privationem, etc.— An negative opposita careant medio, privative autem illud habeant.—* Praeterea colligitur ex dictis intelligentia alterius discriminis quod inter privationem et negationem assignari solet, nimirum, quod inter negationem et oppositam affirmationem non datur medium, inter privationem autem et habitum datur medium. Circa quam differentiam est advertendum non esse in ea sermonem de affirmatione et negatione, quatenus inveniuntur in compositione et divisione mentis; sic enim, si propria sit contradictio, inter affirmationem et negationem nunquam datur medium, sive id quod affirmatur et negatur sit aliquid positivum, sive aliquid privativum. Nam, sicut necesse est aliquid videre aut non videre, ita et esse caecum aut non esse caecum, dummodo de eodem omnino subiecto et sub eadem significatione seu ratione praedicati affirmatio et negatio fiat. Si vero non sit perfecta contradictio, sed aut contrarietas aut subcontrarietas, sic in utrisque potest dari medium, vel per abnegationem vel per participationem utriusque extremi, ut ex dialectica constat. Non est ergo hic sermo de ipsis complexionibus mentis, sed de simplici privatione vel negatione, comparatis ad oppositam formam quam removent, et a nobis explicantur per hos terminos *caecus, non videns,* et similes, et sic constituitur differentia respectu eiusdem subiecti.

13. Et declarari potest per duas affirmationes in quibus praedicata contradictorie vel privative opposita de eodem subiecto praedicantur. Nam quae contradictorie opponuntur, non habent medium, sed aliquod eorum de quolibet subiecto vere dicitur, nec fieri potest ut utrumque simul affirmetur aut negetur, quin una propositio vera sit et altera falsa. Et hoc modo docet ubique Aristoteles inter contradictoria non dari medium, lib. X Metaph., c. 6 et 10, et lib. I Poster., c. 2. Et ratio est quia inter ens et non ens non potest excogitari medium. Dices fieri esse medium. Respondeo esse medium inter ens perfectum et omnino non ens, non tamen

y lo absolutamente no ente, pero que no lo es en absoluto entre el ente y el no ente, ya que, considerado absolutamente es algo, y, en consecuencia, de alguna manera ente, según se toma de Aristóteles, lib. IV de la *Metafísica,* c. 2. Con ello se explica más la razón, porque la negación simplemente rechaza la forma o aquello que niega y no exige en el sujeto ninguna característica peculiar, no siendo posible, por tanto, que la forma o la negación de la forma convenga al sujeto. Mas en los privativamente opuestos se da medio, no ciertamente por la participación de ambos extremos, sino por alejamiento, puesto que la privación no expresa simplemente negación, sino que lo hace connotando en el sujeto la aptitud, y, consecuentemente, por defecto de esto connotado, se puede dar un sujeto al que no convenga ninguno de los opuestos, por ejemplo una piedra no es ciega ni vidente, aunque sea necesariamente vidente o no vidente. Como consecuencia de esto se comprende que respecto de un sujeto propio que posee aptitud para la forma no se puede dar medio entre los privativamente opuestos, porque en ese caso ya incluyen virtualmente una oposición contradictoria. Por eso, aunque la diferencia que acabamos de exponer explicada así sea verdadera, sin embargo, de ella se deduce una coincidencia proporcional, porque igual que respecto de cualquier sujeto no se da medio entre la negación y lo positivo, ya que respecto de la negación o de la afirmación opuesta cualquier cosa puede ser sujeto apto, así tampoco se da medio respecto de un sujeto proporcionado entre la privación y lo positivo.

14. Mas se presenta una objeción, porque también entre los términos contradictoriamente opuestos se da un medio por alejamiento, al menos respecto del sujeto no existente, por ejemplo la quimera no es blanca ni es no blanca; en efecto, ambas afirmaciones son falsas, por tratarse de un sujeto que no realiza función de suposición. Se reponde, en primer lugar, que la negación no tiene medio, si se la considera con valor de pura negación; mas si se da entrada en ella a algo positivo, por este capítulo podrá tener medio; por ejemplo, si esta proposición es falsa: la quimera es no vidente, es precisamente porque no se niega simplemente la visión, sino que se afirma una entidad o un ser. Y de esta suerte, para que predicados contradictoriamente opuestos no tengan nunca medio, incluso cuando se

absolute inter ens et non ens, cum sit absolute aliquid et consequenter aliquo modo ens, ut sumitur ex Aristotele, IV lib. Metaph., c. 2. Unde magis explicatur ratio, quia negatio simpliciter removet formam seu id quod negat, et nullam peculiarem conditionem in subiecto requirit, et ideo fieri non potest quin vel forma vel negatio formae subiecto conveniat. At vero in privative oppositis datur medium, non quidem per participationem utriusque extremi, sed per abnegationem, quia privatio non dicit simpliciter negationem, sed connotando in subiecto aptitudinem, et ideo ex defectu huius connotati dari potest subiectum cui neutrum oppositorum conveniat, ut lapis nec est caecus, nec videns, quamvis necessario sit videns aut non videns. Hinc vero consequenter intelligitur respectu proprii subiecti habentis aptitudinem ad formam non posse dari medium inter privative opposita, quia tunc iam includunt virtualiter contradictoriam oppositionem. Quocirca, licet praedicta differentia sic explicata vera sit, tamen ex ea colligitur proportionalis convenientia, quia sicut inter negationem et positivum non datur medium respectu cuiuscumque subiecti, eo quod respectu negationis vel affirmationis oppositae quaelibet res potest esse aptum subiectum, ita etiam inter privationem et positivum respectu subiecti proportionati non datur medium.

14. Sed occurrit obiectio, quia etiam inter terminos contradictorie oppositos datur medium per abnegationem, saltem respectu subiecti non existentis, ut chymaera neque est alba, neque est non alba; utraque enim affirmatio est falsa, cum sit de subiecto non supponente. Respondetur primo negationem non habere medium, si in vi purae negationis sumatur; at si admisceatur aliquid positivi, ex ea parte poterit habere medium; ut si haec est falsa, chymaera est non videns, ideo est, quia non pure negatur visio, sed affirmatur entitas vel esse. Atque ita ut praedicata contradictorie opposita nunquam habeant medium, etiam dum per modum affirmationis denuntiantur, oportet ut su-

presentan a modo de afirmación, es necesario que sean tomados respecto de un sujeto propio, que sea alguna realidad existente, y así se guarda alguna proporción entre la negación y la privación. En segundo lugar se responde negando lo que se da por supuesto. Porque de esas dos proposiciones, es verdadera la que es de predicado negativo, aunque el sujeto no exista, sobre todo si, como dicen los dialécticos, esa negación no se toma de modo indefinido, sino negativo. Y esto es necesario para que la oposición sea puramente negativa; de lo contrario, se incluirá, en parte, alguna afirmación, como se decía muy bien en la primera respuesta, la cual parece cobrar valor cuando dicha negación se toma de modo indefinido.

15. *La privación conviene sólo a entes verdaderos, la negación conviene también a los ficticios.*—De ello puede inferirse también otra diferencia entre la privación y la pura negación, porque la privación no puede atribuirse más que a entes verdaderos y reales; en efecto, por expresar la privación la carencia de una forma en un sujeto apto por naturaleza, no puede atribuirse más que a un ente verdadero y real, puesto que la aptitud para una forma no se da más que en un ente real. Más aún, no puede atribuirse más que a una cosa existente, puesto que por suponer aptitud para una forma no conviene al sujeto necesariamente, sino contingentemente, según decíamos antes—pues nos referimos a la privación considerada propiamente y en rigor; y los predicados accidentales y contingentes no convienen a las cosas ni pueden atribuírseles con verdad, a no ser que existan en la realidad. Esto, sin duda, es verdad respecto de las proposiciones atributivas, pues un hombre no existente no puede decirse con verdad que sea ciego; pero no sucederá así, si se hace una proposición modal o de posible, puesto que se dice con verdad que puede ser ciego; mas en ese caso no se le atribuye la privación, sino la capacidad de privación, que es positiva e intrínseca.

16. Por el contrario, la negación no sólo puede ser atribuida a entes verdaderos y existentes, sino también a los ficticios y a los no existentes, y no únicamente dividiendo, sino también componiendo y afirmando; en efecto, esta proposición en rigor de expresión es verdadera: la quimera es no ente; porque si es un ente ficticio, es, en consecuencia, no ente; por eso Aristóteles, IV de la *Metafísica*,

mantur respectu proprii subiecti, quod sit aliqua res existens, et ita servatur aliqua proportio inter negationem et privationem. Secundo respondetur negando assumptum. Nam ex illis duabus propositionibus, ea quae est de praedicato negativo est vera, etiamsi subiectum non existat, praesertim si (ut dialectici dicunt) illa negatio non infinitanter, sed neganter sumatur. Quod necesse est ut oppositio sit pure negativa; alioqui ex parte includetur aliqua affirmatio, ut recte dicebatur in priori responsione, quae tunc videtur procedere, quando negatio illa sumitur infinitanter.

15. *Privatio veris solum entibus, negatio etiam fictis convenit.*— Unde etiam colligi potest alia differentia inter privationem et negationem puram, quia privatio non potest attribui nisi veris et realibus entibus; nam cum privatio dicat carentiam formae in subiecto apto nato, non potest nisi vero ac reali enti attribui, quia aptitudo ad formam non est nisi in ente reali. Immo nec attribui potest nisi rei existenti, quia cum supponat aptitudinem ad formam, non convenit subiecto ex necessitate, sed contingenter, ut supra dicebamus (loquimur enim de privatione proprie et in rigore sumpta); praedicata autem accidentalia et contingentia non conveniunt rebus, nec eis possunt vere attribui, nisi in re existentibus. Quod quidem verum est secundum propositiones de inesse; homo enim non existens non potest vere dici esse caecus; secus vero erit, si fiat propositio modalis seu de possibili; vere enim dicitur posse esse caecus; sed tunc non attribuitur illi privatio, sed capacitas privationis, quae positiva et intrinseca est.

16. At vero negatio non solum veris entibus et existentibus, sed fictis etiam et non existentibus attribui potest, non solum dividendo, sed etiam componendo et affirmando; haec enim propositio in rigore sermonis vera est: chymaera est non ens; nam si est ens fictum, ergo est non ens; unde Aristoteles, IV Metaph., c. 2, hanc locutionem veram

c. 2, dice que es verdadera esta locución: *el no ente es un no ente o nada;* porque, si es no ente, también es no hombre, no caballo, y cualquier otra cosa similar contenida bajo el no ente. Y la razón puede ser porque, aunque estas proposiciones tengan forma de afirmaciones, sin embargo, por su sentido y significación equivalen a negaciones, de manera que, aunque la negación en la estructura de la frase se posponga a la cópula, sin embargo, recae sobre ella virtualmente y en cuanto al sentido. O, de otra manera, puede decirse que esa cópula está desvinculada del tiempo, porque en el mismo grado en que el sujeto es concebido como un ente ficticio, el predicado pertenece a la razón intrínseca del sujeto, y, por eso, la proposición puede no sólo ser verdadera, sino también necesaria. Y esta respuesta y diferencia explicada así a mí no me desagrada; sólo hago notar que lo que se ha dicho de las privaciones ha de entenderse de las privaciones verdaderas y reales, ya que puede haber también algunas privaciones imaginarias y fingidas en algunos entes ficticios, como si alguien finge una quimera ciega, o concibe el espacio imaginario lleno de tinieblas, o algo similar; pues esta privación podrá atribuirse a un ente ficticio en orden a una cópula que haga abstracción de ese ente ficticio o lo desorbite. Y de la misma manera a algunos entes ficticios se les pueden atribuir las negaciones de los otros, y a una negación se puede atribuir otra negación; así, por ejemplo, se concibe que la quimera no es un caprociervo, y que el espacio imaginario no es algo sucesivo.

17. *Por qué entre los principios naturales de una cosa se cuenta a la privación y no a la negación.*—Puede señalarse otra diferencia entre la privación y la negación: que la privación se cuenta entre los principios de la mutación real o de la generación, mientras que la negación en cuanto tal no puede revestir esta razón de principio. La primera parte es evidente por Aristóteles, en el I de la *Física* y en el XI de la *Metafísica*, donde pone a la privación entre los principios de la cosa material. Y la segunda parte se prueba, porque la mutación natural no puede hacerse a partir de cualquier negación. Y la razón de ambas partes está en que la mutación no puede tener lugar más que en un sujeto capaz; y, por ello, la carencia que en él se supone es menester que tenga razón de privación, puesto que se trata de la negación en un sujeto apto por naturaleza; luego si se trata

esse dicit, *non ens esse non ens, seu nihil;* quod si est non ens, etiam est non homo, non equus, et quodlibet aliud simile contentum sub non ente. Ratio autem esse potest, quia, licet hae habeant formam affirmationum, tamen in sensu et significatione aequivalent negationibus, ita ut licet illa negatio in ordine compositionis postponatur copulae, tamen in virtute et quoad sensum cadat in illam. Vel aliter dici potest illa copula absolvi a tempore, quia, eo modo quo subiectum concipitur ut ens fictum, praedicatum est de intrinseca ratione subiecti, et ideo potest propositio illa non solum vera esse, sed etiam necessaria. Atque haec responsio ac differentia sic declarata mihi non displicet; solum adverto quod dictum est de privationibus intelligendum esse de veris et realibus privationibus, nam possunt esse etiam aliquae privationes imaginariae et confictae in fictis entibus, ut si quis chymaeram caecam fingat, aut imaginarium spatium concipiat tenebrosum, vel quid simile; huiusmodi enim privatio attribui poterit enti ficto in ordine ad copulam abstrahentem seu ampliantem tale esse fictum. Et eodem modo possunt quibusdam entibus fictis attribui negationes aliorum, et uni negationi alia negatio; sic enim concipitur chymaera non esse hyrcocervus, et spatium imaginarium non esse quid successivum.

17. *Privatio inter principia rei naturalia cur numeretur, non negatio.*— Alia differentia assignari potest inter privationem et negationem, quod privatio numeratur inter principia realis mutationis seu generationis, negatio vero ut sic non potest induere huiusmodi rationem principii. Prior pars nota est ex Aristotele, in I Phys. et XI Metaph., ubi privationem ponit inter principia rei materialis. Posterior autem pars probatur, quia non ex qualibet negatione potest fieri naturalis mutatio. Et ratio utriusque partis est, quia mutatio fieri non potest nisi in subiecto capaci; et ideo carentia quae in illo supponitur oportet ut habeat rationem privationis, cum sit negatio in subiecto apto nato; ergo quae fuerit pura negatio et non induerit ra-

de una pura negación que no revista el carácter de privación, no puede ser principio de la mutación; y no tenemos que explicar aquí de qué modo la privación reviste el carácter de principio, pues esto propiamente pertenece al lib. I de la *Física,* y, según las conveniencias de esta materia, ha quedado suficientemente apuntado antes, disp. XII, sec. 1. Se trata, en efecto, de un principio que propiamente no influye, sino que es un término de suyo necesario, a partir del cual se hace la mutación. Con esto queda bien corroborado lo que dijimos antes con Cayetano y con otros, que la privación, considerada en sí misma, aunque no sea un ente real, no es algo fingido por la razón, sino que es una carencia de tal naturaleza, que, a su manera, se encuentra en las cosas mismas; puesto que, al margen de toda ficción de la razón, la mutación natural puede tener sus principios necesarios, de los que uno es la privación.

18. Se objetará que de este modo también la negación considerada en sí misma conviene a las cosas sin ficción del entendimiento, a saber, removiendo, según dijimos antes también. La respuesta es que la negación no puede ser un principio de la mutación natural, no a causa del defecto de esta característica, sino porque de suyo no exige un sujeto capaz de la forma opuesta, lo cual es necesario para la mutación natural. Por eso puede afirmarse, además, que, aunque la pura negación no pueda ser principio suficiente de mutación, sin embargo, alguna negación en su género y en la razón de término *a quo* puede ser principio suficiente de alguna acción o producción. En efecto, así es como se dice que la creación se hace de la nada, de la misma manera que la generación se hace de la privación, y la nada expresa una pura negación. Sin embargo, cabe añadir que la razón de principio no se atribuye con tanta propiedad a la nada respecto de la creación como a la privación respecto de la generación, porque la privación, al menos por parte del sujeto, connota o implica algo de realidad positiva, cosa que parece necesaria para la razón propia de principio. Mas de esto se trata en otra parte.

Si de la privación hay retorno al hábito

19. En este lugar parecía oportuno explicar en seguida aquel axioma común: *De la privación al hábito no hay retorno,* que está tomado de Aristóteles, II

tionem privationis, non potest esse principium mutationis; non est autem hoc loco a nobis explicandum quomodo privatio induat rationem principii; id enim proprie spectat al I librum Phys., et pro huius materiae opportunitate tactum sufficienter est supra, disp. XII, sect. 1. Est enim principium non proprie influens, sed terminus per se necessarius, a quo fit mutatio. Hinc autem recte confirmatur quod supra cum Caietano et aliis diximus, privationem secundum se spectatam, licet non sit ens reale, non esse quid confictum per rationem, sed talem carentiam, quae suo modo in rebus ipsis reperitur; nam seclusa omni rationis fictione potest naturalis mutatio habere sua principia necessaria, quorum unum est privatio.

18. Dices: etiam negatio hoc modo secundum se sumpta convenit rebus absque fictione intellectus, scilicet removendo, ut superius etiam diximus. Respondetur negationem non propter defectum huius conditionis non posse esse principium mutationis naturalis, sed quia ex se non requirit subiectum capax oppositae formae, quod necessarium est ad naturalem mutationem. Unde dici ulterius potest quod, licet sola negatio non possit esse sufficiens principium mutationis, aliqua tamen negatio possit esse in suo genere, et in ratione termini a quo, sufficiens principium alicuius actionis seu productionis. Sic enim dicitur creatio fieri ex nihilo, sicut generatio ex privatione; nihil autem meram negationem dicit. Addi tamen potest rationem principii non tam proprie attribui ipsi nihilo respectu creationis, sicut privationi respectu generationis, quia privatio saltem ex parte subiecti connotat vel includit aliquid rei positivae, quod videtur necessarium ad propriam rationem principii. Sed de hoc alias.

A privatione ad habitum an sit regressus

19. Occurrebat vero statim hoc loco explicandum commune illud axioma: *A privatione ad habitum non est regressus,* quod sumptum est ex Aristotele, II de Generat.,

De generat., y VIII de la *Metafísica,* c. 5, pasaje donde explicamos brevemente que esto es verdad respecto de una misma forma numérica, pero no de una misma específica, a no ser que se trate de un retorno inmediato, y ello no en todas las formas, sino en algunas que tienen por su naturaleza un determinado orden entre sí. Y dialogamos allí con Aristóteles sobre la forma que puede ser inducida por una acción propia o por generación, y sobre la privación opuesta a ella; mas hay algunas formas accidentales que dimanan de algún principio intrínseco por necesidad natural y que no pueden ser producidas de otro modo; y en éstas, si tiene lugar la privación, no puede darse naturalmente retorno al hábito, ni al mismo numéricamente, ni al mismo específicamente. Y éste parece ser el caso de la ceguera y de la sordera, las cuales, por lo mismo, no se pueden evitar naturalmente, por no darse en ellas ningún principio intrínseco que pueda restituir el órgano de la facultad a aquella disposición por cuyo defecto perdió incluso la facultad misma. Mas esto excede ya los límites del estudio de los entes de razón, de los que tratamos en esta disputación, y, consecuentemente, es suficiente haber hablado de la privación y de la negación bajo el primer aspecto.

Comparación de la privación y de la negación en cuanto son entes de razón

20. *La privación guarda una gran proporción con la cualidad.*—De la segunda manera podemos tratar de ellas formalmente en cuanto son entes de razón, y en este sentido convienen también en todas aquellas cosas que son comunes al ente de razón en cuanto tal, o al ente de razón absoluto—por así decirlo—, es decir, en cuanto se distingue del ente de razón que consiste en la relación, cosa bastante clara por lo dicho en las anteriores secciones. Por tanto, parece ser común a ambas el ser fingidas o pensadas a modo de cierta cualidad que afecta al sujeto al que denomina, aunque no lo hagan igualmente o de la misma manera. Porque respecto de la privación esto parece verdad con sentido general: así, por ejemplo, la ceguera es aprehendida como una cierta disposición de un órgano determinado, y las tinieblas como una disposición del aire. En efecto, todo lo que se aprehende a

et VIII Metaph., c. 5, ubi breviter declaravimus illud esse verum respectu eiusdem numero formae, non vero respectu eiusdem in specie, nisi quoad immediatum regressum, idque non in omnibus formis, sed in quibusdam quae natura sua certum ordinem inter se determinant. Ibi autem locuti fuimus cum Aristotele de forma quae per propriam actionem seu generationem induci potest, et de privatione illi opposita; sunt autem quaedam formae accidentales quae ex necessitate naturali dimanant ab aliquo intrinseco principio, et aliter fieri non possunt; et in his si contingat privationem fieri, non potest naturaliter fieri regressus ad habitum, neque eumdem numero, neque in specie. Et huiusmodi videtur esse caecitas aut surditas, quae propterea naturaliter tolli non possunt, quia nullum est in natura intrinsecum principium quod possit organum talis facultatis ad eam dispositionem restituere ob cuius defectum etiam ipsam facultatem amisit. Sed haec iam excedunt tractationem entium rationis, de quibus in hac disputatione agimus, et ideo haec sufficiat dixisse de privatione et negatione sub priori consideratione.

Comparantur privatio et negatio ut entia rationis sunt

20. *Privatio cum qualitate maximam habet proportionem.*— Secundo modo agere possumus de illis formaliter quatenus entia rationis sunt, et sic etiam conveniunt in his omnibus quae communia sunt enti rationis ut sic, vel enti rationis absoluto (ut sic dicam), id est, ut condistinguitur ab ente rationis quod est relatio, quod satis patet ex dictis in superioribus sectionibus. Unde utrique commune esse videtur ut fingatur aut cogitetur per modum cuiusdam qualitatis afficientis subiectum quod denominat, quamquam non aequaliter seu eodem modo. Nam de privatione videtur id in universum verum: ut, verbi gratia, caecitas apprehenditur tamquam dispositio quaedam talis organi, et tenebrae ut dispositio aeris. Quidquid enim apprehenditur per modum posi-

modo de un ente positivo es preciso que se lo conciba por analogía o por proporción con el ente de algún predicamento real; y la aprehensión de la privación respecto de la cosa a la que denomina no guarda con ningún otro género tanta analogía como con la cualidad.

21. *Respuesta a una objeción.*—Se objetará que esto es verdad cuando la forma a la que se opone la privación es una cualidad, pero que no sucede así si se trata de una realidad de otro predicamento. Respondo negando lo supuesto. Y lo demuestro brevemente recorriendo los otros predicamentos. En efecto, la privación de forma sustancial no se aprehende en la materia a modo de forma sustancial, sino a modo de una disposición accidental que puede estar presente o ausente, y de esta manera imita también a la cualidad. La cantidad no es naturalmente separable, y por eso no se da naturalmente privación de cantidad; y aunque de potencia absoluta supongamos una sustancia material privada de cantidad, esa privación no la aprehenderemos a modo de cantidad, sino más bien a modo de una cierta disposición inmaterial y simple. Y la razón de la diferencia entre la cantidad y la cualidad parece consistir en que la cantidad no tiene nunca otra cantidad que le sea contraria, y, por ello, la carencia de cantidad no se aprehende a modo de la cantidad opuesta, sino como una disposición de naturaleza distinta y en cuanto posee un efecto formal de naturaleza muy distinta de todo el género de la cantidad. En cambio, una cualidad puede tener otra que le sea contraria, resultando de aquí que, cuando una cualidad no tiene contrario, su privación puede ser aprehendida a modo de la cualidad opuesta y como poseyendo un efecto formal opuesto al efecto de la cualidad contraria, aunque no esté fuera del ámbito o proporción del género total de la cualidad. Y prácticamente por el mismo motivo decía antes que la privación de la relación en cuanto tal no es concebida a modo de relación, porque mediante tal privación se destruye la proporción y semejanza con la verdadera relación, ya que se niega el orden a otra cosa. No niego, empero, que con la privación de una relación se puede concebir otra positivamente opuesta o distinta, a veces real, a veces de razón; por ejemplo, cuando uno está privado de la relación de semejanza, puede surgir una relación

tivi entis, oportet ut concipiatur per analogiam vel proportionem ad ens alicuius praedicamenti realis; apprehensio autem privationis respectu rei quam denominat cum nullo alio genere habet tantam analogiam, quantam cum qualitate.

21. *Obiectioni respondetur.*— Dices id esse verum quando forma cui opponitur privatio est qualitas, secus vero esse si sit res alterius praedicamenti. Respondeo negando assumptum. Quod ostendo breviter discurrendo per alia praedicamenta. Privatio enim formae substantialis non apprehenditur in materia ad modum substantialis formae, sed per modum dispositionis accidentalis quae potest inesse et abesse, et ita etiam illa qualitatem imitatur. Quantitas vero non est naturaliter separabilis, et ideo non datur naturaliter privatio quantitatis; si tamen ponamus de potentia absoluta materialem substantiam privatam quantitate, non apprehendemus illam privationem per modum quantitatis, sed potius per modum cuiusdam immaterialis et simplicis dispositionis. Et ratio differentiae inter quantitatem et qualitatem esse videtur, quia quantitas nunquam habet aliam quantitatem sibi contrariam, et ideo carentia quantitatis non apprehenditur per modum quantitatis oppositae, sed ut dispositio quaedam alterius rationis, et ut habens effectum formalem longe alterius rationis a toto genere quantitatis. At vero una qualitas habere potest aliam sibi contrariam, et inde fit ut, quando qualitas non habet contrarium, privatio eius apprehendi possit per modum qualitatis oppositae et ut habens effectum formalem oppositum effectui contrariae qualitatis, non tamen extra latitudinem seu proportionem totius generis qualitatis. Et eadem fere ratione dicebam supra privationem relationis ut sic non concipi per modum relationis, quia per talem privationem destruitur proportio et similitudo ad veram relationem, quia negatur ordo ad aliud. Non nego tamen cum privatione unius relationis intelligi posse aliam positive oppositam vel diversam, interdum realem, interdum rationis; ut dum quis privatur relatione similitudinis potest oriri relatio realis dissimilitudinis; et in eo qui privatur relatione filia-

de desemejanza real; y en aquel que está privado de la relación de filiación por la muerte del padre, se puede concebir una relación de razón al generante que ya pasó, pero no se trata de una concepción de la privación en cuanto tal, sino de una forma distinta.

22. Se puede comprender esto mismo fácilmente en los últimos predicamentos, en cuanto puede darse en ellos algún modo de privación. Porque en la acción en cuanto tal no parece que se pueda dar propiamente privación, puesto que la acción no mira al agente como sujeto, sino como principio, y por eso, la carencia de acción respecto del agente no es propiamente una negación en un sujeto naturalmente apto, no siendo, por tanto, propiamente privación; sin embargo, sea de la clase que sea la negación o privación, no se la concibe a modo de acción, porque no se la concibe en cuanto fluye del agente. Y de modo similar la pasión—y otro tanto sucede con la mutación y el movimiento—aunque respecto de ella se dé propiamente privación, no obstante, no se la concibe a modo de pasión, puesto que no se la concibe como algo *in fieri*, sino como algo *in facto esse* y en estado de quietud, y de este modo el reposo, que es la privación de movimiento, no es aprehendido a modo de pasión, sino de una especie de disposición de lo que permanece en reposo. En la duración, a su vez, nunca tiene lugar una privación propia y pura, porque la duración no puede suprimirse totalmente, a no ser que se destruya su sujeto. Y, según pienso, tampoco se suprime el *donde* por una pura privación, sino por un *donde* opuesto, y el mismo argumento vale para el sitio en las cosas que son capaces de él, no fingiéndose, por tanto, en estos predicamentos esta clase de privaciones que son entes de razón; y si de alguna manera se conciben positivamente, se hace sólo concibiendo algunas relaciones, como la ausencia o la distancia de lugar o de tiempo. Finalmente, respecto del hábito se concibe cierta privación, ya que el hombre no es propiamente sujeto del vestido, y en el sentido en que puede tener razón de privación, no se lo concibe a modo de hábito, puesto que no se lo concibe a modo de adyacente, sino más bien como inherente, ni su efecto se concibe como guardando proporción con el efecto del hábito, sino más bien como fuera de su ámbito en absoluto. Por eso parece legítimamente

tionis per mortem patris, concipi potest relatio rationis ad generans quod iam praeteriit, sed non est conceptio privationis ut sic, sed alterius formae.

22. Idem facile intelligi potest in ultimis praedicamentis, quatenus in eis aliquis modus privationis inveniri potest. Nam in actione ut sic non videtur esse proprie privatio, eo quod actio non respiciat agens ut subiectum, sed ut principium, et ideo carentia actionis respectu agentis non est proprie negatio in subiecto apto nato, et ideo non est proprie privatio; tamen qualiscumque negatio aut privatio sit, non concipitur ad modum actionis, quia non concipitur ut fluens ab agente. Et similiter passio (et idem est de mutatione et motu), quamvis respectu illius detur proprie privatio, tamen non concipitur per modum passionis, quia non concipitur ut aliquid in fieri, sed in facto esse ac quieto, atque ita quies, quae est privatio motus, non apprehenditur per modum passionis, sed quasi dispositionis cuiusdam quiete permanentis. In duratione vero nunquam intercedit propria ac pura privatio, quia non potest omnino tolli duratio, nisi destruatur subiectum eius. Neque *ubi* (ut opinor) tollitur per privationem puram, sed per oppositum *ubi*, et eadem ratio est de situ in rebus quae sunt capaces illius, et ideo in his praedicamentis non confinguntur huiusmodi privationes, quae sunt entia rationis; et si aliquo modo concipiuntur positive, est solum concipiendo aliquas relationes, ut absentiam vel distantiam loci aut temporis. Denique respectu habitus concipitur quaedam privatio, quia homo non est proprie subiectum vestis, et eo modo quo habere potest rationem privationis, non concipitur ad instar habitus, quia nec concipitur per modum adiacentis, sed quasi inhaerentis potius, nec effectus eius concipitur ut proportionem habens cum effectu habitus, sed potius ut omnino extra totam latitudinem eius. Itaque recte dictum videtur privationem in univer-

afirmado que la privación en general, si es verdadera y propia, es aprehendida o pensada a modo de cualidad.

23. *¿Con qué verdadero género de ente guarda proporción la negación?*—Por el contrario, en la negación no parece universalmente verdadera esa regla general, sino que hay que distinguir; porque o se concibe a la negación como la afección de algún sujeto que carece de tal naturaleza o forma, y en ese caso parece ser prácticamente el mismo el argumento para la negación que para la privación, siendo fácilmente aplicable todo lo dicho. Pero la negación posee además el poder ser aprehendida fuera de todo sujeto, lo cual, empero, está en contradicción con la privación, por expresar intrínsecamente negación en un sujeto naturalmente apto; y esa clase de negación no es aprehendida siempre a modo de cualidad, sino también a modo de otros predicamentos. En efecto, hemos dicho antes que los entes imposibles, a los que se finge a modo de sustancias, están comprendidos bajo la negación. Asimismo, el espacio imaginario, al que concebimos al modo de las dimensiones, no es en realidad una privación propia, sino una negación, puesto que no se le supone ningún sujeto o capacidad real; luego pertenece también a la negación. Y con el tiempo o sucesión imaginaria sucede otro tanto, ya que se la finge fuera de todo sujeto.

24. *La privación es concebida siempre como inexistente; con la negación no sucede así.*—De aquí cabe inferir ulteriormente una diferencia entre la negación y la privación, ya que la privación es concebida siempre como algo adherente o unido a algún sujeto, según se explicó; por el contrario, la negación no siempre, puesto que la misma nada es una negación que no se concibe que esté adherente a cosa alguna, y lo mismo se evidencia por otros ejemplos aducidos antes.

25. *Qué grado de diversidad hay entre la negación y la privación.*—Con esto podemos conjeturar también cuándo, según nuestro modo de concebir, hay entre estos dos miembros diferencia esencial, y cuándo es sólo accidental o material. En efecto, la negación a la que se concibe como siendo por sí y estando fuera del sujeto por su razón, se diferencia formalmente de la privación, y, en consecuencia, también de aquella negación a la que se concibe de suyo como adherente a algo y como denominándolo, porque están captadas bajo diversas razones de

sum, si vera et propria sit, apprehendi seu cogitari per modum qualitatis.

23. *Negatio cum quo vero genere entis habeat proportionem.*— At vero in negatione non videtur ea generalis regula in universum vera, sed distinctione opus est; nam, aut negatio concipitur ut affectio alicuius subiecti quod caret tali natura vel forma, et tunc eadem fere videtur ratio de negatione quae de privatione, et facile applicari possunt omnia dicta. Habet tamen ulterius negatio ut apprehendi possit extra omne subiectum, quod tamen privationi repugnat, cum intrinsece dicat negationem in subiecto apto nato; et huiusmodi negatio non semper apprehenditur per modum qualitatis, sed etiam ad instar aliorum praedicamentorum. Diximus enim supra entia impossibilia, quae ad modum substantiarum finguntur, sub negatione comprehendi. Item spatium imaginarium, quod per modum dimensionum concipimus, revera non est propria privatio, sed negatio quaedam, quia nullum subiectum aut capacitas realis illi supponitur; pertinet ergo etiam ad negationem. Et idem est de tempore seu successione imaginaria, quae extra omne subiectum fingitur.

24. *Privatio semper concipitur ut inexistens; secus negatio.*— Ex quo ulterius colligere licet discrimen inter negationem et privationem, nam privatio semper concipitur ut quid adhaerens vel adiunctum alicui subiecto, ut explicatum est; negatio vero non semper, nam ipsum nihil est quaedam negatio quae nulli rei adhaerere intelligitur, et idem constat ex aliis exemplis supra adductis.

25. *Inter negationem et privationem quanta diversitas.*— Unde etiam coniectare possumus quando inter haec duo membra sit, nostro concipiendi modo, essentialis diversitas, quando vero tantum accidentalis seu materialis. Negatio enim quae concipitur quasi per se et extra subiectum ex ratione sua formaliter differt a privatione, et consequenter etiam ab illa negatione quae ex se concipitur ut adhaerens alicui et illud denominans, quia apprehenduntur sub diversis ra-

ente, cuales son el ser por modo de existente por sí o en sí, o ser en otro. Por el contrario, la privación y aquella negación a la que se concibe a modo de existente en otro no difieren necesariamente de modo esencial, sino de acuerdo con la diversidad de las formas a las que se oponen; y de esta manera se distinguen también las negaciones entre sí y las privaciones entre sí, como hizo notar Sto. Tomás, I-II, q. 71, a. 6, ad 1. Porque aunque esto sea verdad principalmente respecto de las negaciones y lo sea fundamentalmente respecto de las privaciones, sin embargo, como consecuencia de ello, resulta también verdad formalmente en ellas en cuanto son entes de razón; pues la ceguera y la sordera, incluso en cuanto son aprehendidas como entes, son aprehendidas como distintas, sucediendo otro tanto proporcionalmente con las negaciones comparadas entre sí. Por tanto, *a fortiori*, si la privación y la negación se oponen a formas esencialmente distintas, ellas tendrán también en su orden una diversidad semejante o proporcional, no porque son privación y negación, sino porque lo son de esas formas determinadas.

26. Mas cuando son privación y negación de una misma forma respecto de sujetos diversos, como la negación de la vista respecto del hombre y del ángel, entonces ciertamente que no parecen diferenciarse esencialmente en la razón de ente de razón, sino sólo en la denominación o relación tomada del orden a diversos sujetos. Es claro, porque en las formas reales y positivas la comparación a sujetos diversos no causa diversidad esencial en la forma, sino sólo diversas denominaciones o relaciones, si, por otra parte, la entidad de la forma considerada en sí tiene el mismo principio constitutivo; por ejemplo, la blancura en la nieve y en un cuervo será de la misma especie, aunque en aquélla sea una propiedad connatural, mientras que en éste sería violenta y preternatural, si se diese en él; y un mismo movimiento hacia abajo es natural a la tierra y violento al aire, y, sin embargo, no por ello se diferencian específicamente en el género de ente. Así, pues, la carencia de visión en sí es de la misma naturaleza, puesto que tiene siempre el mismo principio especificativo y es aprehendida bajo la misma razón de ente, por más que, comparada con el ángel, a causa de su incapacidad retenga la pura razón de negación, mientras que comparada con el hombre se denomina privación. Y por esto se diferencian también bajo la razón de mal, porque esa

tionibus entis, quales sunt esse per modum existentis per se aut in se, vel in alio. At vero privatio et negatio illa quae per modum existentis in alio concipitur, non necessario differunt essentialiter, sed iuxta diversitatem formarum quibus opponuntur; quomodo etiam negationes inter se et privationes inter se distinguuntur, ut notavit D. Thomas, I-II, q. 71, a. 6, ad 1. Quamquam enim hoc praecipue verum sit de negationibus et privationibus fundamentaliter, tamen inde etiam verum habet formaliter in his quatenus entia rationis sunt; caecitas enim et surditas, etiam quatenus apprehenduntur per modum entium, ut diversa apprehenduntur, et idem est proportionaliter in negationibus inter se collatis. Unde a fortiori, si privatio et negatio opponantur formis essentialiter diversis, etiam ipsae in suo ordine habebunt similem vel proportionalem diversitatem, non quia privatio et negatio sunt, sed quia talium formarum sunt.

26. Quando vero privatio et negatio sunt eiusdem formae comparatione diversorum subiectorum, ut negatio visus respectu hominis et angeli, tunc quidem in ratione entis rationis non videntur essentialiter differre, sed tantum denominatione aut relatione sumpta ex ordine ad diversa subiecta. Patet, quia in formis realibus et positivis comparatio ad diversa subiecta non causat diversitatem essentialem in forma, sed solum diversas denominationes aut relationes, si alioqui entitas formae secundum se considerata habet idem principium constitutivum; ut albedo in nive et in corvo eiusdem speciei erit, etiamsi in illa sit connaturalis proprietas, in hoc vero violenta et praeternaturalis, si ei inesset; et idem motus deorsum, terrae est naturalis, aeri violentus, et tamen non propterea in genere entis in specie differunt. Ita ergo carentia visus in se eiusdem rationis est, quia idem habet semper principium specificans et sub eadem ratione entis apprehenditur, quamvis, comparata ad angelum, ob eius incapacitatem retineat solam rationem negationis, comparata ad hominem denominetur privatio. Et ideo sub ratione mali etiam

carencia es mala para el hombre, pero no para el ángel, e, igualmente, puede denominarse violenta para el hombre y connatural para el ángel. Mas esto ha de entenderse de la carencia considerada en sí, porque si nos referimos a ella considerándola como en sentido compuesto, en cuanto se la denomina privación o pura negación, en tal caso incluye diversas relaciones de razón a sujetos diversos, las cuales son esenciales a las formas denominadas en cuanto están bajo tales denominaciones.

27. Finalmente, como decía antes, aquí hablamos de la negación en cuanto se la concibe a modo de una forma incompleja; porque si nos referimos a las negaciones complejas, entonces se puede concebir una diversidad esencial en la carencia respecto de sujetos diversos, a los que se comparan como negación o como privación. Efectivamente, esta negación «el ángel no tiene vista» o esta afirmación «el ángel es no vidente» son muy distintas de éstas, «el hombre es ciego o carece de vista», ya que aquéllas son proposiciones necesarias, mientras que éstas son contingentes: aquí radica su diversidad esencial. Ni es extraño esto, ya que respecto de lo complejo los extremos mismos se comparan intrínsecamente en cuanto lo componen, y, por eso, variado uno de los extremos, varía la composición y la relación de lo complejo; por el contrario, no acaece así en una misma forma simple considerada en sí, puesto que ésta no implica intrínsecamente este o aquel sujeto, sino la referencia a un sujeto cuasi adecuado.

SECCION VI

Qué es necesario para la relación de razón, y de cuántos modos se la puede imaginar o concebir

1. *Descripción de la relación de razón.*—Dado que la relación de razón se distingue de todas las cosas absolutas por la razón o cuasi razón común de relación, mientras que de las relaciones reales se distingue porque no es una relación verdadera y real, se la puede definir en general por la negación de referencia real,

differant, quia illa carentia homini est mala, non angelo, et similiter potest denominari violenta homini, angelo vero connaturalis. Hoc autem intelligendum est de carentia illa secundum se considerata; nam si de illa loquamur veluti in sensu composito, ut denominata privatio aut pura negatio, sic includit diversos respectus rationis ad diversa subiecta, qui sunt essentiales formis denominatis ut sunt sub talibus denominationibus.

27. Denique (ut supra dicebam) hic loquimur de negatione prout concipitur per modum incomplexae formae; nam si de complexis negationibus sit sermo, sic potest intelligi diversitas essentialis inter carentiam respectu diversorum subiectorum, ad quae ut negatio vel privatio comparantur. Haec enim negatio, angelus non habet visum, aut haec affirmatio, angelus est non videns, longe diversae sunt ab his, homo est caecus aut caret visu; nam illae sunt necessariae propositiones, hae vero contingentes: unde essentialem diversitatem habent. Neque id mirum est, quia respectu complexionis ipsa extrema intrinsece comparantur tamquam illam componentia, et ideo variato altero extremo variatur compositio et habitudo complexionis; secus vero est in ipsa simplici forma secundum se spectata; illa enim intrinsece non includit hoc vel illud subiectum, sed habitudinem ad subiectum quasi adaequatum.

SECTIO VI

Quid ad relationem rationis necessarium sit, et quot modis fingi aut excogitari possit

1. *Descriptio relationis rationis.*— Cum relatio rationis ab absolutis omnibus distinguatur per communem vel quasi communem rationem relationis, a relationibus autem realibus ex eo quod vera et realis relatio non est, in genere definiri potest per negationem realis respectus, ita ut relatio rationis sit omnis relatio quae realis non est. Quia vero

de tal manera que relación de razón es toda relación que no es real. Mas puesto que esa negación no se puede concebir unida con lo que la relación expresa a modo de positivo, si no es mediante una ficción o pensamiento del entendimiento, por eso en general se puede definir positivamente la relación de razón como la relación que finge el entendimiento a modo de una forma ordenada a otra cosa o que pone en referencia una cosa con otra que en la realidad misma no está ordenada o referida.

Qué elementos son necesarios para la relación de razón

2. Por eso, ya que la relación de razón se aparta de la verdad de la relación real y es una sombra suya, parece que para ella se requieren dos elementos: uno es que no concurran en ella todas las cosas que suelen ser necesarias para una relación real, como son un sujeto capaz, un fundamento real con la debida razón de fundar, y un término real actualmente existente con suficiente fundamento real o por parte de la naturaleza de la cosa, puntos de que nos hemos ocupado antes ampliamente. Todas estas cosas, pues, consideradas simultáneamente no pueden ser comunes a la relación de razón, ya que, de lo contrario, tal relación no se podría distinguir en nada de la relación real. El otro es que alguno de los elementos que concurren a la relación real funde de alguna manera, al menos remotamente, la relación de razón, o mejor el pensamiento y modo de concebir por el que se finge la relación de razón, supliendo el propio entendimiento lo que falta en la realidad para una verdadera relación. Y digo que es necesario algo en las cosas que al menos funde remotamente o dé ocasión para esta relación, porque, como dije muchas veces, tratamos de los entes de razón que contribuyen de alguna manera al conocimiento de los entes reales, y ésos tienen siempre en la realidad algún fundamento. Mas si queremos abarcar todas las relaciones de razón en absoluto, podemos añadir que la relación de razón es aquella a la que falta alguna condición necesaria para la relación real, o a la que le faltan todas, aunque por el entendimiento es pensado o fingido algo que les es proporcional.

illa negatio non potest intelligi coniuncta cum eo quod relatio dicit per modum positivi, nisi media fictione aut cogitatione intellectus, ideo relatio rationis in communi positive definiri potest esse relationem quam intellectus fingit per modum formae ordinatae ad aliud seu referentis unum ad aliud, quod in re ipsa ordinatum aut relatum non est.

Quae sint ad relationem rationis necessaria

2. Quocirca, cum relatio rationis deficiat a veritate relationis realis et sit quaedam umbra illius, duo videntur ad illam requiri: unum est ut in ea non concurrant omnia quae solent esse necessaria ad relationem realem, qualia sunt subiectum capax, fundamentum reale cum debita ratione fundandi, et realis terminus actu existens cum sufficienti fundamento reali seu ex natura rei, de quibus superius late dictum est. Haec ergo omnia simul sumpta non possunt communia esse ad relationem rationis, alioqui in nullo posset distingui talis relatio a relatione reali. Aliud est ut aliquid eorum quae ad relationem realem concurrunt fundet aliquo modo, saltem remote, relationem rationis, vel potius cogitationem et modum concipiendi quo relatio rationis confingitur, supplente ipso intellectu id quod in re deest ad verum respectum. Dico autem necessarium esse aliquid in rebus quod saltem remote fundet vel occassionem praebeat huic relationi, quia, ut saepe dixi, agimus de entibus rationis quae aliquo modo conferunt ad cognitionem entium realium, quae semper habent in re aliquod fundamentum. Si autem velimus omnes omnino relationes rationis comprehendere, addere possumus relationem rationis esse cui deest aliqua conditio necessaria ad relationem realem, vel cui desunt omnes, ab intellectu autem fingitur vel cogitatur aliquid illis proportionale.

Primera división de la relación de razón

3. Así, pues, como primera división de la relación de razón puede considerarse esta que la divide en la que está totalmente fingida por el entendimiento sin fundamento alguno real, y en la que tiene algún fundamento en la realidad, aunque no sea suficiente; y por nombre de fundamento entiendo ahora todas las condiciones necesarias para una relación real. En el primer miembro están contenidas todas las relaciones de razón a las que se piensa entre los demás entes de razón, sobre todo si dichos entes de razón son meramente ficticios, como es el caso de la relación de semejanza entre dos quimeras, o la de desemejanza entre la quimera y el caprociervo, y otras de este tipo. A este apartado pueden pertenecer también las relaciones de razón entre dos privaciones, de la manera que un lugar tenebroso se dice semejante a otro, y en el espacio imaginario se concibe la relación de distancia, y en la sucesión imaginaria la relación de anterior y de posterior. Por más que estas relaciones fundadas en las privaciones y en las negaciones de las cosas tienen en las cosas algún fundamento mayor, al menos remoto. En tercer lugar, a este miembro pueden reducirse las relaciones de razón entre los entes reales posibles, aunque no existentes, como es la relación de antecesión de Adán respecto del Anticristo y otras semejantes, las cuales tienen mayor fundamento en las cosas, porque sus extremos no son totalmente entes de razón, aunque, tal como se los aprehende en cuanto extremos o sujetos de relaciones, sean entes de razón. Por eso en estos tres órdenes de relaciones que enumeramos bajo ese primer miembro se contiene una subdivisión de dicho miembro, y bajo esos órdenes se pueden pensar fácilmente casi todos los modos de relaciones reales mediante cierta analogía o proporción.

Segunda división de las relaciones

4. A su vez, las relaciones de razón que tienen algún fundamento en las cosas existentes pueden ulteriormente subdividirse por la diversidad de los fundamentos, o, por el contrario, por la diversidad de defectos de las condiciones que

Prima divisio relationis rationis

3. Haec ergo dici potest prima divisio relationis rationis, in eam quae omnino est conficta per intellectum absque ullo fundamento ex parte rei, et in eam quae in re habet aliquod fundamentum, licet non sufficiens; nomine autem fundamenti nunc intelligo omnes conditiones ad relationem realem necessarias. In priori membro continentur omnes relationes rationis quae inter alia entia rationis cogitantur, praesertim si talia entia rationis sint mere conficta, ut est relatio similitudinis inter duas chymaeras, vel dissimilitudinis inter chymaeram et hircocervum, et similes. Huc etiam pertinere possunt relationes rationis inter duas privationes, quo modo unus locus tenebrosus dicitur similis alteri, et in spatio imaginario concipitur relatio distantiae, et in successione imaginaria relatio prioris et posterioris. Quamquam hae relationes fundatae in privationibus vel negationibus rerum aliquod maius in rebus ipsis habeant fundamentum saltem remotum. Tertio, possunt ad hoc membrum reduci relationes rationis inter entia realia possibilia, non tamen existentia, ut est relatio antecessionis Adami ad Antichristum, et similes, quae maius habent in rebus fundamentum, quia extrema earum non sunt omnino entia rationis, quamvis, ut apprehenduntur ut extrema vel subiecta relationum, sint entia rationis. Unde in his tribus ordinibus relationum quos sub illo primo membro numeramus continetur quaedam subdivisio illius membri, et sub illis ordinibus excogitari facile possunt fere omnes modi relationum realium, per quamdam analogiam vel proportionem.

Secunda divisio relationum

4. At vero relationes rationis quae in rebus existentibus habent aliquod fundamentum subdistingui ulterius possunt ex diversitate fundamentorum, vel, e contrario, ex

se requieren para la relación real. Por eso pueden ponerse bajo este primer miembro las relaciones que se atribuyen a la cosa existente respecto de un término no existente, ya se trate de un ente posible o de uno ficticio, como la relación de prioridad de Pedro existente respecto del Anticristo futuro, o la de diversidad de Pedro existente respecto de la quimera. Y con igual motivo pertenece a este orden la relación de razón correspondiente, en el extremo opuesto, del no-ente al ente, o del ente de razón al ente real; pues en éstas falta una condición necesaria para la relación real por parte del término, a saber, que sea real y exista realmente. Y en este mismo orden podrán subdividirse proporcionalmente los tres modos de relativos que se fundan o en la unidad, o en la acción, o en la razón de medida, ya que todas éstas son relaciones de razón, cuando uno de los extremos no es real y existente.

5. En segundo lugar se ponen bajo dicho miembro las relaciones que se conciben entre extremos que son algo real, aunque no tengan en la realidad distinción real o actual *ex natura rei,* sino sólo de razón, ya que aquí se da defecto de una de las condiciones exigidas para la relación real. Y según la diversa distinción de razón entre los extremos de esta relación será también la diversidad entre las relaciones de esta clase. En efecto, a veces se trata sólo de una distinción de razón raciocinante, como en el caso de la relación de identidad de una cosa consigo misma; a veces, en cambio, se trata de una distinción de razón razonada, la cual es fundamental o virtual en la cosa, como la relación de distinción entre los atributos divinos, etc. Mas en estas relaciones, juntamente con la falta de distinción real antes aludida se supone algún fundamento de unidad o de distinción en los efectos o en los actos o en alguna cosa similar, de donde toma ocasión el entendimiento para pensar semejantes relaciones, como se echa de ver fácilmente por los ejemplos aducidos. Por eso a este género de relación de razón pueden reducirse también las que, aunque tengan lugar entre cosas distintas, ello no acaece, sin embargo, con suficiente distinción del fundamento, concretamente porque es uno y el mismo en ambos extremos, como sucede con la relación de semejanza o de igualdad entre las personas divinas, punto a que nos hemos referido antes.

varietate defectuum earum conditionum quae ad relationem realem requiruntur. Unde sub hoc membro primo constitui possunt relationes illae quae tribuuntur rei existenti respectu termini non existentis, sive illud sit ens possibile, sive fictum, ut relatio prioritatis Petri existentis ad Antichristum futurum, vel diversitatis Petri existentis a chymaera. Et pari ratione, ad hunc ordinem spectat relatio rationis correspondens, in alio extremo, non entis ad ens, seu entis rationis ad ens reale; in his enim deest conditio necessaria ad relationem realem ex parte termini, scilicet, ut sit realis et realiter existens. Et in hoc ipso ordine subdistingui poterunt cum proportione tres illi modi relativorum qui fundantur vel in unitate, vel in actione, vel in ratione mensurae; omnes enim illae sunt relationes rationis, quando alterum extremum non est reale et existens.

5. Secundo constituuntur sub illo membro relationes quae concipiuntur inter extrema quae sunt reale quid, tamen in re non habent distinctionem realem vel actualem ex natura rei, sed rationis tantum, nam hic est defectus alterius conditionis requisitae ad relationem realem. Et iuxta diversam distinctionem rationis inter extrema huius relationis erit etiam diversitas inter huiusmodi relationes. Interdum enim est tantum distinctio rationis ratiocinantis, ut est in relatione identitatis eiusdem ad se ipsum; aliquando vero est distinctio rationis ratiocinatae, quae in re est fundamentalis seu virtualis, ut est relatio distinctionis inter attributa divina, et sic de aliis. In huiusmodi autem relationibus, cum praedicto defectu distinctionis in re ipsa supponitur aliquod fundamentum unitatis vel distinctionis in effectibus aut actibus, vel in aliqua re simili, ex qua intellectus sumat occassionem excogitandi similes relationes, ut ex adductis exemplis facile constat. Unde ad hoc etiam genus relationis rationis reduci possunt illae quae licet versentur inter res distinctas, non tamen cum sufficienti distinctione fundamenti, quia, nimirum, est unum et idem in utroque extremo, ut est relatio similitudinis vel aequalitatis inter divinas personas, de quo supra dictum est.

6. En tercer lugar se ponen en este orden aquellas relaciones de razón que, aunque tengan lugar entre cosas distintas y, por otra parte, capaces de relaciones reales predicamentales, sin embargo, por defecto de fundamento intrínseco, son de razón, bien en ambos, bien en uno de los extremos, pudiendo constituir dos miembros de este género. Por consiguiente, pertenecen a este género, en primer lugar, todas las relaciones que en uno y otro de los extremos se fundan únicamente en una denominación extrínseca, por ejemplo la relación de signo arbitrario, la cual es una relación de razón tanto en el signo como en lo designado, ya el signo en cuestión sea una voz, por ejemplo, un nombre o un verbo, ya sea una cosa, por ejemplo, un sacramento. Pues, por no poner nada real esta imposición en el signo para significar, a no ser una denominación extrínseca, ni ponerlo tampoco en la cosa designada, no puede ser el fundamento de una relación real, como enseñan todos. Además, de esta misma modalidad son las relaciones de señor y siervo entre los hombres, ya que no se fundan más que en una cierta denominación extrínseca derivada de la voluntad; y son semejantes a ellas otras muchas, como todas las que se originan de los contratos y de las voluntades humanas, por ejemplo, entre el marido y la mujer en la razón de cónyuges, entre el comprador y el vendedor por la voluntad de hacer un contrato, etc.

7. A su vez, al otro miembro de este género pertenecen todas las relaciones no mutuas, en cuanto son de razón en uno de los extremos, como es el caso de la relación de lo visto respecto del vidente, o de lo visible respecto de la vista, o de lo escible respecto de la ciencia, etc., acerca de las cuales se habló suficientemente en la disp. XLVII. A esto pueden reducirse también todas las relaciones de Dios a las criaturas existentes, ya que también de ellas se puede decir que se fundan en una denominación extrínseca, porque en el propio Dios considerado en sí no se da capacidad y, en consecuencia, tampoco fundamento para tales relaciones.

8. En cuarto y último lugar podemos establecer otro miembro con aquellas relaciones en las que concurren muchas de las deficiencias antes dichas de los elementos necesarios para una relación real, al mismo tiempo que se da algún

6. Tertio, constituuntur in hoc ordine illae relationes rationis quae licet versentur inter res distinctas et alioqui capaces relationum realium praedicamentalium, ex defectu tamen intrinseci fundamenti sunt rationis, vel in utroque, vel in altero extremo, quae possunt esse duo membra huiusmet generis. Unde ad hoc genus spectant imprimis relationes omnes quae in utroque extremo fundantur tantum in denominatione extrinseca, ut est relatio signi ad placitum, quae tam in signo quam in signato est relatio rationis, sive tale signum sit vox, ut nomen aut verbum, sive sit res, ut sacramentum. Cum enim haec impositio ad significandum nihil rei ponat in signo nisi denominationem extrinsecam, neque etiam in signato, non potest fundare relationem realem, ut omnes docent. Deinde, eiusdem sunt modi relationes domini et servi inter homines, nam illae non fundantur nisi in quadam extrinseca denominatione sumpta a voluntate; et similes sunt aliae multae, ut omnes illae quae oriuntur ex contractibus et voluntatibus humanis, ut inter maritum et uxorem in ratione coniugum, inter ementem et vendentem ex voluntate contrahendi, et sic de aliis.

7. Rursus ad aliud membrum huius generis pertinent omnes relationes non mutuae, quatenus in uno extremo rationis sunt, ut sunt relatio visi ad videntem, aut visibilis ad visum, aut scibilis ad scientiam, etc., de quibus satis dictum est in disp. XLVII. Et huc etiam revocari possunt omnes relationes Dei ad creaturas existentes, nam etiam illae possent dici fundari in denominatione extrinseca, quia in ipso Deo secundum se non est capacitas, atque adeo nec fundamentum ad tales relationes.

8. Quarto et ultimo possumus aliud membrum constituere earum relationum, in quibus multi ex praedictis defectibus ex neces-

fundamento remoto por parte de la cosa, mientras que el próximo consiste en una denominación extrínseca; y de este tipo parecen ser las relaciones de razón a las que se da el nombre de intenciones lógicas, por ejemplo, las relaciones de género, especie, predicado, sujeto, etc. Y estas relaciones ciertamente que a veces se atribuyen a las voces, ya que las predicaciones y definiciones se hacen mediante palabras, pero a veces se atribuyen a las cosas, puesto que ellas son las que son objetivamente conocidas, hacen de sujeto y son predicadas; y éstas son propiamente las que se llaman intenciones lógicas, ya que las anteriores o pertenecen más bien a la gramática o la retórica, o se atribuyen secundariamente a las palabras en cuanto instrumentos con los que manifestamos los conceptos y hablamos de las cosas. Así, pues, en estas relaciones, aunque los extremos a veces sean reales, no obstante, con frecuencia falta la distinción suficiente, como entre animal y racional en cuanto se los comprara como género y diferencia; a veces tampoco hay suficiente unidad y carácter existencial en uno de los extremos en cuanto así relacionado, como sucede con la realidad universal en cuanto tal respecto de los singulares, puesto que en cuanto es universal ni existe ni tiene realmente tal unidad. Finalmente en las cosas mismas no hay nunca fundamento suficiente de semejante relación, ya que próximamente se fundan en alguna denominación extrínseca proveniente del acto del entendimiento.

Las segundas intenciones

9. *A las tres operaciones del entendimiento les siguen tres clases de relaciones de razón.*—Por eso, de acuerdo con las tres clases de operaciones del entendimiento, se da también un triple orden de tales relaciones; porque de la primera operación brotan las relaciones de género, especie, definición, definido, etc.; de la segunda operación resulta la relación de predicado, sujeto, cópula, proposición; de la tercera, la relación de antecedente, consiguiente, medio, extremo, etc. En efecto, todas estas relaciones no convienen a las cosas en sí mismas, sino en cuanto denominadas por alguna operación del entendimiento, siendo siempre, por esto, de razón y no reales, aunque acaezca que a veces tienen lugar entre cosas existentes

sariis ad relationem realem concurrunt, cum aliquo fundamento remoto ex parte rei, et proximo in aliqua denominatione extrinseca; et huiusmodi videntur esse relationes rationis quae intentiones logicales appellantur, ut sunt relationes generis, speciei, praedicati, subiecti et similes. Quae quidem relationes interdum tribuuntur vocibus, quoniam praedicationes et definitiones mediis vocibus fiunt, interdum autem rebus, quia illae sunt quae obiective cognoscuntur, subiiciuntur et praedicantur; et hae proprie vocantur intentiones logicales, nam priores vel potius pertinent ad grammaticam vel rhetoricam, vel secundario tribuuntur vocibus ut instrumentis quibus conceptus manifestamus et de rebus loquimur. In his ergo relationibus, licet interdum extrema sint realia, saepe tamen deficit distinctio sufficiens, ut inter animal et rationale, quatenus comparantur ut genus et differentia; interdum etiam non est sufficiens unitas et existentia in altero extremo ut sic relato, ut est in re universali ut sic respectu singularium, nam quatenus universalis est, neque existit neque habet in re talem unitatem. Denique nunquam est in ipsis rebus sufficiens fundamentum relationis huiusmodi, quia proxime fundantur in aliqua denominatione extrinseca proveniente ab actu intellectus.

De secundis intentionibus

9. *Triplicem intellectus operationem triplex sequitur relatio rationis.*— Unde iuxta triplicem operationem intellectus triplex etiam est ordo talium relationum, nam ex prima operatione consurgunt relationes generis, speciei, definitionis, definiti, etc., ex secunda operatione relatio praedicati, subiecti, copulae, propositionis; ex tertia, relatio antecedentis, consequentis, medii, extremitatis, etc. Hae namque relationes non conveniunt rebus secundum se, sed ut denominatis ab aliqua operatione intellectus, et ideo semper rationis sunt et non reales, etiamsi contingat interdum versari inter res existentes et di-

y distintas. Sin embargo, estas relaciones no son fingidas gratuitamente, sino tomando algún fundamento por parte de la cosa, como es o la conveniencia real en que se funda la abstracción del universal, la cual luego deriva en género, en especie, etc., según que la conveniencia sea mayor o menor; o la identidad real o unión de una cosa con otra en que se funda la afirmación de una cosa respecto de otra; o la emanación real de una cosa desde otra, o la concomitancia o algo semejante, en que tiene fundamento la ilación *a priori* o la *a posteriori*.

10. *Por qué han recibido el nombre de segunda intención las relaciones de género, especie y otras similares.*—Y por este motivo a estas últimas relaciones de razón se las suele denominar de modo especial segundas intenciones, como si resultasen de una segunda intención o atención o consideración del entendimiento, siendo éste el nombre con que se designa propiamente la intelección reflexiva, ya que presupone otra sobre la que actúa. Pues, aunque de todos los entes de razón, como dijimos antes, se puede decir que de algún modo se fundan en la operación del entendimiento de la cual resultan, operación que supone siempre otro concepto diferente del ente real, sobre cuyo modelo o con cuya ocasión se concibe el ente de razón, sin embargo, hablando con propiedad es refleja aquella operación y esencialmente segunda, por así decirlo, cuando recae sobre otro conocimiento o sobre el objeto en cuanto denominado por un conocimiento anterior y en cuanto participa de éste algunas de sus propiedades. Así, pues, por fundarse siempre esas relaciones lógicas en esta clase de conocimiento reflejo, por lo mismo reciben de modo peculiar la denominación de segundas intenciones, o de nociones objetivas segundas, por ofrecerse como objetos a una segunda noción o intención formal. Por eso a estas relaciones de razón se las suele llamar también por antonomasia realidades de segunda intención, no porque toda realidad conocida por una intelección refleja sea un ente de razón, ya que nos consta que la propia intelección real puede ser conocida reflejamente, sino porque tiene su ser objetivamente sólo en el conocimiento segundo o reflejo del entendimiento.

11. De esto resulta, además, que el entendimiento puede reflexionar de nuevo sobre esas mismas segundas intenciones, y considerar y determinar las conveniencias y diferencias entre ellas, o discurrir a partir de ellas y fundar de esta suerte en ellas mismas otras relaciones semejantes; así, por ejemplo, del género y de la especie abstrae la relación de universal, denominándolo género, y así en otros casos; y entonces esas relaciones ya no son de razón sólo por otras deficiencias, sino porque no tienen lugar próximamente entre cosas reales o existentes, y, por tanto, cuando se dice que estas relaciones se fundan de alguna manera en las cosas, se ha de entender de las primeras relaciones de este orden. El exponer más puntos sobre estas relaciones es tarea de las ciencias particulares, ya que semejantes relaciones pueden prácticamente multiplicarse hasta el infinito mediante ficciones o reflexiones del entendimiento, y, en consecuencia, tanto de ellas como de toda esta ciencia baste con lo que hemos dicho, que deseamos redunde en gloria de Dios.

stinctas. Non tamen sunt hae relationes gratis confictae, sed sumpto aliquo fundamento ex re, qualis est aut realis convenientia in qua fundatur abstractio universalis, quae etiam variatur in genus, speciem, etc., ex eo quod convenientia maior est vel minor; vel realis identitas aut unio unius cum alio in qua fundatur affirmatio unius de alio: vel tantia, vel aliquid simile, in qua fundatur illatio a priori vel a posteriori.

10. *Relationes generis, speciei, et similes, cur nomen secundae intentionis usurparint.*—Atque ob hanc causam solent hae ultimae relationes rationis peculiariter appellari secundae intentiones, quasi resultantes ex secunda intentione seu attentione vel consideratione intellectus, quo nomine proprie vocatur intellectio reflexiva, quia supponit aliam circa quam versatur. Quamquam vero omnia entia rationis, ut supra diximus, dici possint aliquo modo fundari in operatione intellectus ex qua consurgurit, quae operatio semper supponit alium conceptum entis realis, ad cuius instar vel cuius occasione ens rationis concipitur, proprie tamen illa operatio est reflexa et (ut ita dicam) est per se secunda, quae cadit in aliam cognitionem vel in obiectum prout denominatum a priori cognitione, et inde participans aliquas proprietates. Quia ergo illae relationes logicales semper fundantur in huiusmodi cognitione reflexa, ideo peculiariter dicuntur secundae intentiones, seu secundae notiones obiectivae, quia secundae notioni seu intentioni formali obiiciuntur. Unde etiam per antonomasiam solent hae relationes rationis vocari res secundae intentionis, non quia omnis res cognita per intellectionem reflexam sit ens rationis, constat enim ipsam intellectionem realem posse reflexe cognosci, sed quia suum esse habet tantum obiective in secunda seu reflexiva cognitione intellectus.

11. Hinc vero ulterius nascitur ut possit intellectus supra ipsasmet secundas intentiones iterum reflecti et convenientias vel differentias inter ipsas considerare et eas definire, vel ex eis discurrere atque ita in eis similes relationes fundare; ut ex genere et specie abstrahit relationem universalis et illud denominat genus, et sic de aliis; et tunc iam illae relationes non tantum sunt rationis ob alios defectus, sed quia non versantur proxime inter res reales vel existentes, et ideo cum dicuntur hae relationes fundari aliquo modo in rebus, intelligendum est de primis relationibus huius ordinis. Plura vero de his relationibus dicere, ad particulares scientias spectat, quia hae relationes in infinitum fere multiplicari possunt per fictiones vel reflexiones intellectus, ideoque tam de illis quam de tota hac doctrina haec dixisse sufficiat, quae in Dei gloriosi laudem cedant.

INDICE DE LOS CONCEPTOS Y CUESTIONES PRINCIPALES

ACCION:

ACTIVIDAD:

ACTO:

CAUSALIDAD:

CERTEZA:

CIELO:

CIENCIA:

COMPOSICION (COMPUESTO):

EDUCCION:

EFECTO:

EJEMPLAR:

ELEMENTO:

ENTE:

UNION:

UNIVERSAL:

UNIVERSALIDAD:

UNIVERSO:

UNO:

UTILIDAD:

VACIO:

VERDAD:

INDEX THEOLOGICUS

INDICE TEOLOGICO